

第
三
部

圓
相
の
研
究

序論

一

唐代、會昌の廢佛を契機に、爆發的な展開を見せた禪宗は、從來のいわゆる教宗には見られない、独自の修道方法、独自の表現方法を生み出していった。特に、臨濟の喝、徳山の棒と稱されるように、棒喝はその代表格として知られるが、この他にも、幾多の身體的動作を主體とした表現方法があり、また、無数の偈頌を含めて、言語による象徴的あるいは逆説的な表現方法も創出されていった。

これらの表現、ないし手法は、單なる理論ではなく、具體的な接化の場で直接的に使われた、いわば「臨床的」なものであった。重要な点であり、燈録などの記すところによれば、これらの手法を使用する主體と、その相手である客體とは、ときにこれらの表現を媒介として、主客を超えた地點へと參入することに成功した。つまり、これらの手法（表現）は、佛道成就、あるいは現代的に言えば實存探求に對して、確かに「有効に作用した」のであった。

圓相は、禪宗におけるこうした種々の表現法の一つとして、無視することのできない重要性を持つものである。その重要性は、特に滄仰宗と圓相との結び付きが強調され（『人天眼目』など）、慧忠、耽源、仰山の系列における特別な圓相體系が存在していたとほのめかされていることから明らかであろう。すなわち、滄仰宗は、五家と稱される禪宗集團のうち、最も早く成立したとされ、宋代には全くその血脈が絶えたとされるにもかかわらず、『臨濟録』における滄仰の評言に見られるように、底知れぬ影響力が感じられ、臨濟宗を始めとする禪宗諸派の形成を考える上で、滄仰宗を解明することは必須条件であると思われるのであるが、この滄仰宗と圓相とが、非常に密接な結び付きがあるとされている以上、圓相の研究はまた、滄仰宗の解明にも重要

な手がかりとなるはずである。

禪には、多くの表現方法が工夫されたなか、特に圓相というものに惹かれた人々がいたようである。こうした圓相の魅力に取り憑かれた人々は、滄仰宗の傳燈が絶えたあとにもいたのであり、高麗の靜覺國師志謙は、そうした一人であった。志謙は禪録を涉獵し、圓相に関する記録を蒐集編纂して、『宗門圓相集』を撰する。同じころ、『無門關』が書かれ、『碧巖集』が書かれている。

志謙は、彼の著作に公案集のような著語や評唱を加えなかったが、既に圓相という特異なテーマに絞ったことの中に、独自の見解を織り込んでいるといえよう。漫然たる公案集ではなく、圓相に惹かれ、圓相の再発見、再生のうちに、新たな禪の道を模索しようとした人物が、そこにいたのである。

志謙の『宗門圓相集』は、圓相に関する資料集としても、貴重なものであり、本研究では、この書の訓注を作成し、圓相に関する基本的な資料として提供する。本研究の研究範囲もこれに對應して、主として中國の禪宗、特に唐代のそれに焦點を合わせる。日本における圓相の傳燈には、大量に残されている禪師たちの墨跡と関連して、また獨特のものがあると思われるが、本研究では立ち入らない。(中斷)

二

敦煌文献の禪學研究における價值が認識されて以來、この分野は非常に活發な展開を示し、多くの秀れた成果を得てきた。しかし、管見の及ぶ限り、圓相というものをテーマとした研究は、皆無である。わずかに、『圓相』という墨跡集(加藤正俊編、毎日新聞社、昭和六一年)の序説として、柳田聖山氏による「圓相論」が展開されているのが、唯一の例外であろう(「序説」

と題されているわけではないが、便宜上、「序説」として言及する。これは、嚴密な論文の形式ではなく、エッセイ風に書かれたものであるが、「圓相」の持つ重要性について、いくつかの鋭い指摘がなされている。

その一つは、「圓相療法」というものを發明し、それによって實際に治療を行なっている小兒科醫の話である。小兒科醫は、自閉症や鬱病など、心を病む患者に圓相を書いた白紙を與える。患者はこれに對面することで、自らの心を調整してゆく。これによって、回復し、一週間から十日くらいで退院する人々が現實に存在するということ。つまり、「圓相」そのものに、人々の心に働きかける何らかの要素があり、しかもそれは「回復力」として働くことが、否定できない現實として存在するのである。

分析心理學の創設者であるユングが、「マンダラ」と呼んだものと、この小兒科醫の「圓相療法」との間に、何か深いつながりがあることは明らかである。ユングは、患者が自然發生的、自發的に、一種の圓相を書くことを目撃した。それは、患者の内的状態と密接に關連しており、「マンダラ」の様相によって、患者の内的深層を窺うことができることに、ユングは氣づいた。ユング心理學において、「マンダラ」は極めて重要な位置を占めている。「圓相」とは、過去の遺物でもなければ、禪の專有物でもない。それは、現代の人間にとつても、心の深層と密接な關係を持った「何か」なのである。

柳田氏は、これを「圓相は、心の窻であつた」と言い、「醫師は施設をととのえ、紙と筆を與えるだけでよい。あとは、本人自身で、恢復するのである。醫師は毎日、圓相をしらべて、恢復の状況を知る。診察が治療をかね、治療が診斷をかねる。圓相は、機械や問診以上に、患者の心を把むことができる」と言っている。

この「圓相治療」の開發者である小兒科醫は、しかし、「圓相」の働きについて、發見したばかりである。ある程度の實驗データがあるとは言つても、たかが知れている。それは、ユング心理學についても、同じことである。もちろん、ユング心理學のほうは既にかんりの年月を経てきており、世界中で集積されたデータは膨大な量にのぼるであろう。それでも、人間が「心」の深層に對して行なってきた探求の歴史にくらべれば、ほとんどゼロに等しい。「圓相」についても、ユング心理學が達したより、遙かに深い地點まで、すでに達していた人々がいた。

これは、もちろん、ユング心理學の價値を低く見積もるものではない。ユングの最大の業績は、近代科學の批判に耐え得るような形で、こうした人類の非常に長い努力と叡智を、再構成してみせたことにある。ユングは、そのために非常な忍耐をもって、膨大なデータを集め、研究發表に際しては慎重かつ嚴密な態度を決して崩さなかつた。ユングが扱つたのは、鍊金術のように、従來、近代科學の名において、迷信・迷妄として片付けられていた思想にほかならず、科學という名の時代思潮による獨斷、すなわち一種の時代的偏見と戦うのが、いかに困難なものであるか、彼は知り抜いていたからである。

ユングの忍耐強く、緻密な研究態度によって、ようやく、現代人は鍊金術のような神祕思想が、科學的批判に耐え得るものであり、現實に我々の心の深層で生起する諸々の現象を説明する上で、非常に重要な智慧であることを認めるようになった。この意味で、ユングが自らを「科學者」と稱したのは、當然の權利であり、それは、人には到底傳えることのできない獨特の苦勞を背景としたものであつた。鈴木大拙や久松眞一との出會いが、結局、すれ違いに終るのも、こうしたユングの立場と、鈴木や久松の立場が噛み合わなかつたことによる。

不幸なことに、兩者の出會いにおいて、鈴木・久松は「眞諦」的立場に立ち、ユングの「俗諦」的苦勞を理解しようとしなかつたし、ユングにしてみれば、この「忍耐と苦勞」によって支えられる「科學的客觀性」こそ、彼の心理學の根底であつたから、これを抜きにしては、肯定にせよ否定にせよ、簡單に彼の心理學を云々してもらいたくなかつた。それは、ユングにとつて、彼の研究が絶えず世間一般から受けてきた、「獨斷と偏見」と全く同じことになる。兩者のごく短い出會いにおいて、久松はユング心理學の本質を理解したと信じたが、ユングは久松が自分の心理學を理解したとは思わなかつた（同様の不幸なすれ違いが、鈴木と胡適の間に起こつている。兩者の論争は有名であるが、鈴木が眞諦的立場を強調するのに對して、胡適は俗諦的立場から應酬しており、兩者は結局噛み合うことなく終始している）。

ユングによって、始めて、科學的思潮に慣れた現代人の知性にも受容できる形で、古えの叡智が再生されたのであり、ユングが「マンダラ」と呼ぶ、一種の圓相の重要性も、ユング心理學の體系によって、再認識されたのであつた。現代に「圓相」を蘇

生させたユングの仕事の意義は大きい。圓相は、空想的産物でもなければ、氣の利いた玩具でもない、それは我々の實存と直結した、非常に影響力の大きなものであることが、ユングによって、「科學的」に疑問の餘地なく證明されたのである。

もちろん、ユングの「圓相」が、そのまま禪の圓相に直結するというわけではない。ユングの「圓相」は、彼自ら「マンドラ」と呼ぶように、むしろ密教的なものとの結び付きのほうが自然である。しかし、ここで見逃してならないのは、ユングによって證明されたのが、「圓相」そのもの、すなわち「圓」という形自體に、人間の心の深層を反映する何かがある、という事實である。

この意味で、圓相は現在でも人間の心を反映し続けているし、過去、禪において圓相が盛んに使われたころも、同様であった。それは人間の心における客觀的事實として、確言できることである。禪において、どのように圓相が使われたか、その意圖が何であったか、こうしたことは、これから研究すべきテーマにはかならないが、それがどのようなものであったにせよ、ユングの發見した客觀的事實は、時代を超えて、作用していたはずである。つまり、禪の圓相も、心の深層と直結しているという事實の上に展開されていたのであり、圓相が心の深層と直結していることから、さまざまな現象、さまざまな効果が生じたであろうことも、容易に想像できる。

心と直結している圓相を、どのように活用するのが、人間存在の問題を解決する上で、一番効果的であるか。「圓相療法」を開發した小兒科醫も、當然、この問題に遭遇せざるをえなかったが、それは初歩的な形での遭遇にすぎない。こうした問題を、徹底して探求したのは、マンドラを一つの體系にまで仕上げた密教系統の宗教である。禪の圓相がどのようなものであったか、その性格を調べる仕事は、本論のテーマの一つであるが、禪が本來、人間の實存そのものに焦點をあて、人間存在の問題を直截的に解決しようとするものである限り、圓相の使用もまた、こうした問題と直結しているはずである。

すなわち、人間の持つ根源的問題をどう解決するか、そのために圓相は使われたはずであり、その際には、當然、最も効果的に使うことも探求されたであろう。現存する資料によって、こうした探求の跡を論證できるかどうか、それは別として、ユング

の發見した心理學的事實によつて、我々は「圓相」というものの意味を、禪におけるそれも含めて、人間存在における最も根源的な問題の一つとして、考え直すことを迫られていると言える。これが、柳田氏の序説によつて示唆される第一の問題である。

第二の問題は、「圓相治療」を發明した小兒科醫は、柳田氏のところへ「圓相と十牛圖のこと」を聞きにやってくることから生まれる。つまり、「圓相としての十牛圖」という問題であり、柳田氏はこの視點から十牛圖の説明にかなりのスペースを割いている。

十牛圖そのものは、從來、禪學研究のテーマとして取り上げられなかつたわけではないが、これを圓相の立場から論じたものはなかつた。十牛圖を圓相と見る發想は、柳田氏自身、小兒科醫の來訪を受けるまでは持つていなかったようであり、禪宗の傳統として、十牛圖と圓相とを結び付けて發想することはなかつたらしい。

十牛圖は、「圖」であり、「圓相」とは言わない。しかし、その形から見れば、明らかに「圓相」である。このような、形からすれば明らかに圓相であるというものは、十牛圖のほかにもある。たとえば、五位圖がそうである。これも「圖」といい、「圓相」とは言わない。これを圓相の立場から論じたものもない。

一方、自ら「圓相」と言いながら、その形はおよそ「圓」ではないようなものがある。『祖堂集』に収録される仰山の法嗣、順之の語録には、そうした「圓」とは言えない「圓相」の例がたくさん見られる。そこで、「圓相」とは何かという、圓相の定義が問題になる。「圓」という形にとらわれない「圓相」があるということは、順之たちが圓相というものに、「圓」という形を超えた、質的な何かを想定していたことになる。

そこで、二つの問題ができる。一つは、自ら圓相と稱する必ずしも「圓」ではない「圓相」についての研究であり、もう一つは、自ら圓相とは言わないけれども、形から言えば、明らかに「圓相」であるようなものの、「圓相」の立場からの研究である。この二つが、柳田氏の序説によつて示唆される第二の問題である。

次にこの第一、第二の問題と密接に関連するが、圓相とは何か、その禪における意味あいは何かという問題に對する一つのヒ

ントが、序説のなかに見られる。「いったい、圓相は完全なもの、本來で自然なもの、すべてがここから生まれ出て、そこに死んでゆく、無限に大きい、運行體のイメージを持つ」という文章で始まり、圓相のイメージを少し論じたあと、「一切空を説く般若の思想は、最初にインドで起こるけれど、空を圓のイメージで把えるのは、中國民族の知恵である。涅槃や法身のイメージについても、事情はあまり變わるまい。佛陀のことを、圓教とするのは、中國ならではの發想である」と言い、中國佛教における「圓」のイメージが取り上げられ、さらに「中國で起こる禪佛教は、圓相のシンボリズムを深める。人類の文明とともに古く、中國民族に固有の、圓相を再發見するところに、禪佛教の歴史がはじまる」と言う。

そして、「圓相と禪佛教の関わりは、唐代中期の馬祖によって、一舉に日常化する」と續き、さらに次のように言うのは、極めて重要である。「馬祖の禪佛教は、機關の使用を特色とするが、機關とは、一種のシンボリズムである。色や形のないものを、あえて色や形にあらわす、ラジカルな言行のことである。拄杖や拂子、坐具や笠、草履など、日常身邊の道具が、すべて機關となる」。

「機關」をシンボリズムであるというこの言明は、馬祖によってその流れを決定された感のある禪佛教の本質を把握する上で、決定的な重要性を持つ。これは、馬祖禪をシンボリズムに基づく禪、シンボリズムを極限まで活用した禪であると捉えることであり、一言で言うなら、馬祖禪とはシンボリズム禪であるということだ。序説は、馬祖と百丈のやりとりを、機關の具體例として二三あげたあと、次のように言う。「馬祖、百丈以前は、多く理致を示し、少しく機關をあらわす。馬祖、百丈以來は、多く機關をあらわし、少しく理致を示すと、いわれる。理致とは、理論的な説明のこと、たいていは經典の引用をいう。機關とは、形のないものを形にあらわす、具體的な言行のことである。圓相がその代表となる。圓相は、馬祖・百丈にはじまる、機關のシンボルである」。

禪とシンボリズムを、このように端的に、本質的な關係にあるものと見た例を、私はほかに知らない。むしろ、從來、禪とシンボリズムは背反するものと見られているように思われる。しかし、馬祖禪以降の禪の本質をシンボリズムと捉えることなしに

は、問答という獨特のコミュニケーションのスタイルの展開や、これと関連して象徴的な言いまわし、詩的表現が、なぜあれほど大量に使われたのか、十分な説明を得ることはできない。

序説の付された墨跡集は、「圓相」というタイトルの下に、サブタイトルとして「禪のシンボリズム」と題されており、圓相を「禪のシンボリズム」として捉えるという視點は、すでに表題にさえ、極めてはつきりと提示されているが、序説のなかで、さらに次のように言っている。「言ってみれば、圓相は機關である。次々に別人の、そうした動きをさそう、要素をもっていた。いたるところに、思い思いの圓相が生まれて、相互にかさなりあう。そうした無限の對話を引きだす、最初の動きが馬祖である。禪のシンボリズムは、馬祖にはじまるのである」。

禪のシンボリズム、あるいはシンボリズムとしての禪という問題は、ここに非常に明確に提示されたにもかかわらず、以後、禪學研究がこの方向において展開することはなかったように見える。それは提示されたまま、取り上げられることなく、現在に至ったのである。圓相に對する研究が、全く行なわれなかったという事實が、何よりも如實にこれを證している。

しかし、序説も言うように、馬祖禪の特徴が機關にあり、機關とはシンボリズムにほかならないとすれば、禪のシンボリズムを研究することは、馬祖禪を理解する上で、不可避のことになる。この意味で、明確にその正體をシンボリズムにあると意識し、それに應じた研究方法を講じることは、馬祖以降の禪を研究する上で、決定的に重要である。これが、序説の示唆する第三の問題である。

馬祖禪の本質がシンボリズムにあると言っても、もちろん、そのシンボリズムがただちに、たとえばユングの研究したシンボリズムと同一だとは言えない。しかし、シンボリズムとしての禪という視點に立つことによつて、ユングのシンボリズムを始めとして、一群のシンボリズムとの關係という問題も、研究する道が開けてくる。シンボリズムであることを明確に意識しなければ、そうした比較の可能性すら、思い浮かばないであろう。

本論は、こうした「禪のシンボリズム」としての圓相を研究テーマとしたものであるが、順之などに見られる、ほとんど體系

とも言つてよいような圓相の意味を考えるためには、あらためて初期禪宗というものを把握しなおしておく必要があることが痛感される。敦煌文獻の發見とあいまって、これまで初期禪宗史の研究は非常に活發に展開してきており、多くの秀れた成果が得られているが、中國佛教の思想的な流れの中に初期禪宗思想を位置づけるという點では、極めて不十分である。

これは、もちろん、ある意味ではやむを得ないことで、まず文獻を丹念に搜索し、こうして得られた文獻を整理し、著作年代など、その素性を解明することに多くの勞力が必要であつたし、一方ではこれを使って、禪宗内における歴史的事實を解明するという作業に大量の勞力が費やされたのであつた。そのおかげで、初期禪宗を研究するための資料が整備されると同時に、多くの歴史的事實が明らかにされてきた。

しかし、圓相を研究するには、さらに初期禪宗文獻に見られる思想が、中國佛教の思想的展開とどのように結びつくものであるか、つまり、中國佛教の思想的展開としての初期禪宗という基盤の上に立つ必要がある。順之の展開する圓相論は、こうした背景なしには、ほとんど理解不可能であろう。従つて、圓相研究に入るまえに、その前提となるこうした基盤を用意しなければならぬが、これは中國佛教の思想的流れの觀點から初期禪宗を見直すという作業であり、これだけでも獨立した一つの研究テーマとなるべきものである。

本書では、かなりのスペースを割いて、この初期禪宗思想の問題について論じたが、まだまだ研究すべき問題は多い。(未了)