

第三節 安心から無心へ

一、問題の所在

現存する『二入四行論』⁽¹⁾には、

誨うるに真道をもつてすらく、是の如くに安心し、是の如くに發行し、是の如くに物に順い、是の如くに方便する、此は是れ大乘安心の法なり、錯謬すること無からしめよ。是の如くに安心するとは壁觀、是の如くに發行するとは四行、是の如くに物に順うとは譏嫌を防護し、是の如くに方便するとは其をして著せざらしむるなり。⁽²⁾

とあり、達摩の教説の全ては「大乘安心之法」に帰納されるのが知られる。なおここに壁觀とは、

若し妄を捨てて真に歸し、壁觀に凝住して、自他梵聖等一に、堅住して移らず、更に文教に随わざれば、此に即ち理と冥符して、分別有ること無く、寂然として無為なるを、これを理入と名づく。⁽³⁾

とある如く理入説の中心概念と認められ、安心と不可分の關係に置かれている。⁽⁴⁾

さらに『二入四行論』にはその「長卷子」の部分に、慧可と弟子との問答として次のようなものがある。

また尋ねた、私を安心させて下さい。答え、お前さんの心を持って来なさい。そうしたらお前さんを安心させてやろう。さらに言った、なにとぞ私を安心させて下さい。答え、お前さんの心を裁断させるとしよう。職人はお前さんの絹布を得て始めて切ることができる。絹布を見ないでどうして虚空を切ることが出来るか。お前さんは心を私に差し出すことができぬではないか。いったいどんな心を落ち着かせることができようか。私とて虚空を落ち着かせることはできないのだ。⁽⁵⁾

この問答は後に、例えば『古尊宿語録』卷第三に記載される『黄檗断際禅师宛陵録』では、

弟子が尋ねた、二祖が師に安心を請うたのはどのようなことですか。師、お前さんがもし二祖と同じだったら、即ち心を得よう

と求めなければなるまい。心を求めても得ることができないから、そこでお前さんを安心させおわったというのだ。もし何か得るところがあれば全ては生滅に帰してしまふ。(6)

とあるごとく達摩と慧可の問答となり、以後『達摩安心問答』として定着して行くのである。〔柳田初期 p.426〕

また例えば、浄覚(683-)が『注般若波羅蜜多心經』柳田初期 p.594ff.]に『安心論』よりの引用として掲載するそれは、「長卷子」の淵禅師の語であることが知られており〔柳田初期 p.76〕、また『宗鏡録』卷九九に釈法聡の事跡を伝える内、『大乘入道安心法』として引かれる部分は(7)、却つて現行の『安心法門』にはなく、『二入四行論』の慧可の言葉〔柳田達摩 p.61〕に該当する。

かくて曇林の言う如く、達摩の教説はその全体が安心を主題とするものであるとその成立の当初から認められていたと考えられる。それ故、「安心法門」という言葉は達摩禅全体の特色を表しているといつてよいのである。

その具体的な教えは、「安心無為、形随運転」というに尽きるが、これらは伝統的な般若空観に基づく思想展開であつて、安心とは寂然無為に帰結される悟りそのものであると考えてよいだろう。また、行入即ち「報怨行・随縁行・無所求行・称法行」の所謂四行も安心に至るための具体的実践法であつて、それ故、この二入説の構造は二諦説の具体的展開に他ならない。いわば達摩の思想は、般若空観、二諦説という伝統的な大乘仏教思想を心に即して極めて具体的な形で敷衍したものである、ということが出来るのである。

更に、この安心の問題は、前章に見たごとく、達摩と並び称された同時代の実践家・僧稠にも『大乘入道安心之法』(ペリオ三五五九)があり、当時の時代的要求に対応するものであつたと考えられる。禅宗成立史においても、後の道信、臥倫、降魔蔵等にも『安心論』があり(8)、これが主要な課題でありつづけたことが知られる。

かくのごとく、禅宗初祖達摩の思想的特徴はその全てが心をめぐつて展開する所にあり、しかもその方法は心の精緻な分析やそうした伝統を継承する所にあるのではなくて、却つて具体的な個々の生きた人間の心を如何に始末するかに向けられているといつてよい。もとよりその背景には伝統的仏教学に対する十分な知識が見られるが、それをいわば単なる教理思想としてではなく、単純な実践理論として開放した所にあるといえよう。そしてこの傾向は当時の外来系実践思想家達に共通する性格でもあつた。

しかし乍ら、こうした実際的な教理展開は、たえず心を実体化する危険をとまなうものである。それ故に同じ『二入四行論』に、
 質問、道を修め道を得るのに遅い速いがありますか。答え、大変な違いがある。心そのものがそれである人は早く、発心して修行を重ねる人は遅い。(9)

と、むしろ「四行説」には相反するとき表現で「即心是」という絶対肯定の立場を提起しつつ、さらにその上で、「即心無心、心無心故名為法心」〔柳田達摩 p.188〕とそれに対する反定立を掲げる。更に、

またある人が言った、私は一切のものを見ても無心であると。批難していった、お前さんは心を見たのか。見掛けの心を心としないのはまあよいとして、無心を心とするは、それもお前さんの心を実体化しているのだ。(10)

と、単に「無心」にとどまることを否定する。また、このように一見相互に矛盾した表現は成立に到る時間的経過を予想させるが、また別にその思想展開が体系的なものではなく動的状況下で理解されるべきものであることを知らしめるといえよう。

また、同じ達摩に仮託される『無心論』には、

もし一切事上に無心を覚りおえれば、それが即ち修行なのである。更に別に修行があるのではない。故に無心を知れば、即ち一切寂滅する。それが即ち無心なのである。(11)

といい、ここでは一層明瞭に安心が無心に進化しているのがわかる。即ち禅宗初祖である同じ達摩に仮託された言説にこうした振幅のあることは、これがそのまま禅宗の短い間の展開史のひとつの帰趨を語っているといえよう。

ここでは、こうした「心」をめぐる問題が仏教思想史を貫通する大きなモチーフの一つであり、禅宗もまたその例外ではないこと、それをその成立史に即して観察し安心から無心に到る変化の中に成立期の禅宗の教理的特色を読み取りたいと思う。

二、黄檗希運における心

先に安心問答を達摩の中心思想と認めるきっかけのひとつとなったのが黄檗希運の『宛陵録』であることを指摘した。その同じ

黄檗の『伝心法要』序文には、編者・裴休(797-870)の次のような語を伝える。

大禪師有り、法諱は希運、「中略」。独り最上乘を佩し、文字の印を離る。唯だ一心を伝え、更に別法無し。心の体は亦た空にして万縁は俱に寂たり。大日輪の虚空中に昇るが如く、光明照耀して、淨きこと緞埃も無し。「中略」。予、会昌二年、鐘陵に廉し、山より州に迎至し、龍興寺に憩しめて旦夕に問道す。大中二年、宛陵に廉し、復た去りて礼して所部に迎至し、開元寺に安居せしめて旦夕に受法す。退きて之を紀すこと、十に一二を得たり。佩して心印と為し、敢えて発揚せず。今、入神の精義の未来に聞こえざるを恐れて、遂に之を出す。(12)

およそ言葉や文字には必ず意味がある、というのがシナに伝統的な考え方であり常識である。しかし一方、これとは逆に言は意を尽くさず、というのも透徹した真理の表現にちがいない(13)。人は、この言葉の肯定と否定という二つの立場の矛盾と緊張のはざままで自ら言葉語り続けて来たのであった。

この裴休の序文にもそのことを明瞭に看取することが出来る。即ち彼は「言葉や文字を通しての証とは無縁」(離文字印)の黄檗希運(850)の仏法を、「十のうち一、二は記録できた」(紀之十得一二)という控えめに表現された自負の下にこの書をあらわしたのである。こうした点からも、また、生きた人間にとって、そのもつとも高次の問題領域に関るといふ点からも、言葉の問題はそれ自体が直接的な課題とならざるを得ないのである。実際、世界の諸宗教の中でも、もつとも膨大な量の典籍を残す宗派の一つである仏教は同時に真理の不可言説性に対してもつとも鋭敏であり続けたといふべきであろう。ここには言語への不信が言語の濫用を招くという逆説がある。そして、それはすでに仏陀自身に見られる所であった。

禅宗もまた、「離文字印」を繰り返し主張し続けた宗派の一つであり、究極的な言説の典型として例えば次のような表現がある。出典は『景德伝灯録』卷十下堂義端禪師章である。

ある日、師は衆に謂いて曰く、語らば是れ謗(そしり)にして、寂さば是れ誑(たぶらかし)なり。寂と語の向上(うえ)に路の有る在り。老僧は口門窄(くちべた)で、汝がために説得すること能わず。便ち下堂す。(14)

口業つまり言語表現に關していえば語ると黙するとしか選択の余地はない。しかし、ここではそれを対立としてとらえそれを超え出たところを指し示すのである。しかし、その彼等がこうした所行の記録も含めて、一方で『語録』と名付けられる膨大な量の典籍を残しているのも決して偶然ではない。それ故に、ここに明らかとなつた言葉に対する信賴と絶望という限りない緊張のただ中に『語録』もまた位置づけられねばならないのである。

さて、裴休は黄檗希運が「ただ一心の法のみをこの世に伝えた」(唯伝一心)とし、その認識の下に表題も『伝心法要』としたのであるが、それは本文の冒頭に、

諸仏と一切衆生とは唯是れ一心にして、更に別法なし。此の心は無始より已來、曾て生ぜず、曾て滅せず、〔中略〕一切の限量名言、蹤跡對待を超過して、当体便ち是、念を動ずれば即ち乖く。猶お虚空の返際あることなく、測度すべからざるが如し。唯だ此の一心、即ち是れ仏にして、仏と衆生とは更に別異なし。但是る衆生は相に著して外に求め、之を求むるに転た失す。仏を使つて仏を覓め、仏を將つて心を捉う。劫を窮め形を尽くすも、終に得ることを能わず。念を息め慮を忘ずれば、仏自ら現前することを知らず。此の心即ち是れ仏、仏即ち是れ衆生なり。衆生たる時此の心滅せず。諸仏たる時此の心添さず、乃至、六度万行、河沙の功德も、本自ら具足して、修添を仮らず。(15)

とあるのに由来する。しかしこの表現は既に「無心」への契機を含み、自ら表題の由来を語る言葉として、「師云く、一法を得ざるを名づけて伝心となす。若し此の心を了さば、即ち是れ無心無法なり。」「伝心法要云く」と言うように伝えるべき心とは何らかの実体的なものを想定してはならぬというそのことを繰り返して語るのである。

確かに『伝心法要』それ自体が「心」の問題に關心が集中している如くに見えるのだが(16)、しかしそれが裴休自身の問題意識に基づくのか黄檗の説法の基調をなしているのか、話者と記録者との関係は既に判然としない。その詮索はしばらくおき、ここで結論を先取すればおよそ次の如くである。

すなわち、すでに右に見た引用文に明らかなくともまず言語行為およびその文字化を人のほからい事の中で最も秀れた、そし

てそれ故にこそ却つて最も愚劣な行為であると規定し、言語と文字を「一切の思慮をやめ、思念をなくしてしまふ」(息念忘慮)と、言語表現によつて否定する。そしてその言葉の持つ矛盾的状况の中で心・仏・衆生の契合という絶対的立場を提示し、その必然的な帰結として、

六種の波羅蜜の行をはじめとするあらゆる行の教限りない功德も、もともとこの心に具わっているのであるから、それらを新たに付け加える必要はない。(17)という立場を導くのである。

仏と衆生とが何ら異なる所が無ければすでに修業ということもあり得ないのは自明の事柄に属するであろう。ここから「仏向上」事つまり仏陀への接近ではなく、却つて仏陀を超え出た境地の問題もまた生じて来るのだが、そこに至つては言葉も積極的肯定表現ではもはや及ばず、例えば

十方諸仏を供養するのは、一個の無心の道人を供養するのに及ばない。何故か。無心とは一切の心の無いことである。ありのままの本体は、内は木石のように動かず揺れず、外は虚空のようにさえぎらず妨げない。主体でも客体でも無く、場所も無く、相貌も無く得失も無い。(18)

と、もはや仏陀菩薩でさえない「無心の道人」というあり方を高く評価し、

この(ガンジス河の砂のような)心が「無心の心」なのだ。一切の現象を離れ、衆生も諸仏ももはや無差別である。もしよく無心であれば、それが究竟なのだ。修行者もし直ちに無心にならねば、累劫に修行しても結局成道はできず、その修行の結果が却つて束縛となり、解脱を得ることはできないのだ。(19)

と「転して」無心」を強調するのである。ここには「安心」と「無心」とのある意味では矛盾的な混在の様子が見られるようである。そしてこの特徴は達摩に帰せられる言葉の持つ矛盾的な側面とも共通するものであった。

ここではこうした論理矛盾を却つて初期禅宗の特色ないし一つの帰結と捉えて、以下に安心から無心に到る経過を初期の文献を徴して考えてみたい。

三、時代の背景

『伝心法要』は完成期の禅宗の『語録』としては例外的に理論的な風格を備えるものであった。その黄檗希運の語、即ち

あらゆる仏と、一切の人間とは、ただこの一心にほかならぬ。そのほかのなんらかのものは全くない。(20)

という立場をシナ禅宗における心把握の一つの結論と認めてよいだろう。しかしこうした立場ないし表現は既に黄檗に先立つ馬祖道一によって獲得されている。即ち、

毎に衆に謂いて曰く、汝、今、各の自心是仏なるを信ぜよ。此の心即ち是れ仏心なり。是の故に達摩大師は南天竺国より来りて上乘一心の法を伝え、汝をして開悟せしむ。(21)

とあるのがそれである。しかしながら、問題はここから二つに分れる。まず第一にこの馬祖や黄檗さらには盛期の禅宗の祖師の全てに共通するのは諸仏と衆生が心を介して相即するという主張であるが、そこから導かれる日常瑣事の絶対肯定という従来の宗派に見られぬ革命的なモメントは如何なる思想史的経過によって成立し来たったか、という禅宗成立史との関りの中で考えられるべき視点があげられる。

次に、禅宗は論理的な帰結を最終的立場とすることを極端に排する宗派である。そしてむしろそうした論理的に鮮明された真理が個々人の具体的な生活とは却って無縁の観念遊戯に他ならないことを見破って、こうした煩瑣哲学の体系化に邁進する教宗、所謂経論家の立場を批判する。つまり普遍的な観念よりも個々の具体的事実即ちそれらを絶対肯定する立場を選びとったのである。いわば、論理的な帰結を却って自らの出発点として前提し、そこから如何に生活そのものの内にそれが実現されるかを問ひ、語りつづけたのである。従って黄檗の定言指定的な結論も実は結論として固定されてはならないのである。しからばそれは如何なる軌跡をもつ運動としてとらえられていったか、という視点が要求されねばならないのである。

以上の観点に従って、ここではまず史的な経過に即して禅宗における心把握の展開をたどることにする。そしてそのためにはま

ず初期禅宗史を概観するための視座を明らかにしておく必要がある。

周知の如く中国初期禅宗史は、菩提達摩(534)を鼻祖とし、馬祖道一を大成者と見做し得るが、この間に様々な屈折点があり一概に論ずることは出来ない「柳田馬祖 p.33」。この間の歴史的な動きの主たるものをあげると次のようになる。五三四年、北魏は分裂し、東魏と西魏になり両者はそれぞれ北齊(五五〇—五七七)、北周(五五七—五八一)に移行する。北周武帝(在位五六〇—五七八)は五七四年より廃仏を行ない、これは慧可の活躍したとされる時代に当る。五八九年、隋は全土を統一し、六一八年、唐に変わる。唐は武則天(在位六八四—七〇四)による武周革命の後、七五五年に安史の乱を経る。この間の数次にわたる都市の荒廃と廃仏興仏の転変する直は中国史にとつても大きな価値の転換期であるが、仏教史そのものにとつてもただならぬ時代であったことが以上のスケッチからも察することが出来る。

こうした動きの中にあつて、禅宗は先に見た馬祖の語や、黄檗の、

達摩大師中国に到つてより、唯だ一心のみを説き、唯だ一法のみを伝う。仏を以て仏を伝えて、余仏を説かず、法を以て法を伝えて、余法を説かず。法は即ち不可説の法、仏は即ち不可取の仏なり、乃ち是れ本源清浄心なり。(22)

という語に明らかなごとく、仏心の単伝をその立宗根拠とする立場を確立していくが「禅史仏 p.41」,その法系図は馬祖以後に急激な膨張と錯綜を示す。この法系図の異様さは的相承という祖統説が宗派形成のための教判として利用されたにすぎないこと、裏をかえせば仏心の継承を確信する立場から歴史を虚構したことを物語っている。事実、法系図の実際は三祖僧璨、六祖慧能、および懐讓の所で寸断されておりその各々が異なった性格を有しているのである。従つて、初期の禅宗史は単なる事実としての歴史ではなく、却つてこうした虚構が要請される思想的な脈絡を重視すべきであるという視点が重要となる。そしてこの全体を貫通する共通項を見出し、全てを完成に至る必然ととらえる史観も不可能ではない。しかし、更にいえば法系図が暗示する如く完成期の禅宗、正確に言えばそれを荷負つた人々にとつてはそのことさえもはや重大な意義をもたなかつたかも知れぬということは禅宗の性格を考える上で重要な点であらう。

例えば『景德伝灯録』卷六百文章に、黄檗と師の百丈懷海(七四九—八一四)の対話として、

見、師と齊きは師の半徳を減ず。見、師を過ぎて方に伝授するに堪えん。子、甚だ超師の作有り。(23)

とある如く、仏心の自覚と単なる師教の継承とは峻別され、そこには却って矛盾的關係が見出される。そして盛期の禅宗ではそのことが顕著なのである。

さて、ここでかくの如き完成期に至る初期の禅宗史を、ひとまず祖統説に従って素描するならば、初期の禅宗は渡来僧菩提達磨をはじめとする北魏時代の洛陽における外来系実践仏教を揺籃とし、慧可およびその弟子の時代に、南地に発した三論宗との関りの中でその実践思想を理論的にも補強した。それらを集積したのが『二入四行論』であるが、慧可および弟子の一部には当時流行しはじめていた『楞伽經』を依拠とする立場も見え、先に見たごとく法系争いのあったことも知られている(24)。しかしこれらの動きはいずれも北周廢仏によつて断絶し、次期の道信から弘忍に至る所謂東山法門は、前者の系譜を継承するというよりはむしろ当時の実践仏教を包括・総合した人物と見做すべきであろう。これらの思想を明す資料としては、『楞伽師資記』、『伝法宝紀』をはじめとする一群の敦煌発見の禅籍をあげることが出来る。この所謂北宗は、従来の伝統にとられぬ新運動ととらえるべきであり、北魏洛陽に淵源をもつ展開の一つの帰結である。その特徴は教説・実践の単純化にあり、畢竟シナ仏教化の典型の一つといひ得るが、これを更に批判的に克服し、尖锐化したのが神会である。

そしてそれによつて虚構されたのが六祖慧能という人物である。それに先立つて長安で勢威を誇った北宗は安史の乱によつて崩壊し、南宗の思想を明す『六祖壇經』およびそれと密接な関連のある神会の『壇語』や他の著作は、同じく敦煌で発見されている。その思想は『歴代法宝記』で知られる無相や無住によつて、より過激な実践思想に展開するが、こうした動きを背景に、より濃厚な中国土着思想との結びつきの下に、馬祖禪といわれるものが形成されたのである(25)。

次に、ここでとり扱う資料の一般的性格について触れておくならば、これらはいずれも論書性格の強いものであつて禅宗完成期に出現する語録文献とは明瞭な相違点をもっている。即ち、この次期を禅宗成立史的視点から見るとそれは従来の教学仏教

が実践的に再編成される期間にもあたる。つまり、従来一つあるいは少数の經典もしくは論典を立宗根拠として考究と体系化を試みた諸宗に対して様々な典籍を並列化し、要文取意の形で自由に駆使する傾向を強め、遂には典籍そのものを否定するに至る過程である。それ故、この時期の禪籍は様々な教理思想と関りつつ普遍的且つ定言定立的な性格をもつものであり、完成期の語録とは大いに様相を異にしているのである。

四、東山法門の心把握から無念へ

『楞伽師資記』は道信のために異常なまでに多くの頁を割く。このことは道信、ひいては神秀を達摩の後継者に擬するための作為と無縁ではない。『楞伽師資記』道信章の冒頭に、

第五、唐朝蘄州双峰山道信禪師は、璨禪師の後を承けた。信禪師は再び禪門をひらき国内に流布した。著述に『菩薩戒法』一本がある。また『入道安心要方便法門』を造って有縁にして機根の熟した者の為に説いていわれた、我がこの法要は、『楞伽經』の諸仏心第一により、また『文殊説般若經』の一行三昧によるのである。即ち仏を念ずる心が仏であって、妄念をもつのは凡夫である。(26)

とあるによつて明らかである。即ち、道信は伝統を断つた達摩の禪門を再興したと評価されているのである。このことは端的にそれ以前の歴史とは断絶のあることを示唆している。その社会的な原因はおそらく北魏末の分裂と混乱にあったであろう。

従つて達摩と同じく『楞伽經』を標榜しそれを継承するとするが実際には『文殊般若』の一行三昧に依ることが明かされており、これは却つて神秀に直結するものである。更には著作とされる二本は、『二入四行論』序文に名のみをあげて具体的には何も記されていない「如是順物、如是方便」の二つの著作を具体的に補う意義をもつものと考えられる。

道信の心把握は先の引用に明らかなる如く「念仏心是仏」であつて、そのことは更に、

心を離れて別に仏あること無く、仏を離れて別に心あること無し。仏を念ずるは即ち是れ心を念ずるなり、心を求むるは即ち

是れ仏を求むるなり。(27)

と表現される。そしてこの心と仏の相即の理を知ることが「安心」に他ならぬとするのである。

こうした念仏重視の思想的立場は菩提達摩との思想的脈絡よりも、浄土宗の影響によると考えるのが妥当であり(28)、道信には別に天台宗との交渉のあることが証明されている[関口大師 p.246]。

また道信は『無量寿経』の「是心是仏、是心作仏」を五種に展開し、「守一不移」を帰納するが[柳田禅史 1 p.225]、

守一不移とは、此の空淨の眼を以て、意を注いで一物を見、昼夜の時を間つること無く、精を専らにして常に不動なるなり。

其の心馳散せんとすれば、急手に還た摂し来り、繩もて鳥足を繋ぐが如く、飛ばんと欲すれば還た掣取し、終日に看じて已まざれば、泯然として心自ら定まる。(29)

とある如く、一行三昧としての坐禅に他ならず、この様に修業によって「本心」が実現されるという実際の立場は、必然的に根機の高下による方便説を導くこととなり、達摩に見られた心の絶対肯定とはよほど相違するものである。またその教理展開も様々な経典による経証を主体として形成されており、新たな視点から様々な思想を自由に駆使し、再編していくその方法は、この時代の実践思想家達の時代的課題を背負うものでもある。

道信を継ぐ弘忍の『修心要論』には『楞伽師資記』慧可伝と一致する部分のあることが知られているが[鈴木 2 p.292注]、その基本的な思想は道信と同一であり、それを更に「守心」に収斂させた所に特徴があるといえる。即ち「守心是入道之要門」であり[修心要論 p.305]、そこにおける心は、真心とも本心、本淨心とも言われ妄念と区別されたものである。そしてそれは坐禅看心によって妄想分別を断ずることによって証解されると説かれる。今一例を挙げれば次の如くである。

譬えば鏡を磨くようなものである。塵が尽きれば自然に見性す。今、無明の心中で習得したとしても、終に用いられることは無い。もし能く了々と正念を失わず、無為の心中に修得すれば、これが真の修行なのである。(30)

弘忍を継ぐ神秀は基本的な思想傾向は道信以来不変であり、そのことは『楞伽師資記』によって確認できる。即ち、

則天大聖皇后が神秀禪師に尋ねた、伝える所の法は誰の宗旨であるか。答え、蘄州の東山法門を稟けました。問う、どのような典拠に依るのか。答え、『文殊説般若経』の一行三昧に依ります。則天武后が言った、もし修道ということになれば、東山法門を過ぎるものは無い。(31)

とあるのがそれである。神秀はまた『大通禪師碑銘』によれば、

少くして諸生と為り、江表に遊問す。老莊玄旨、書易大義、三乘經論、四分律儀、訓詁に説通し、音は吳晋に参ず。(32)

とある如く、諸学に通じた当時第一級の学僧であり、却つて禪宗の範疇のみではとらえ切れない要素をあわせもつ存在である。

この所謂北宗に対して、荷沢神会は『菩提達摩南宗定是非論』において次の如くいう。

秀禪師は人をして、心を凝らせて定に入らしめ、心を住めて浄を看さしめ、心を起して外を照らしめ、心を撰めて内に証せしむ。(33)

北宗においては、「心」はある時は自性清浄心を指し、ある時は妄心を指し、それらが混用されているが、ここでは一行三昧・坐禅においてかくの如く用いることが解脱であるとする立場を意味する。しかし、神会にとって「心」は、

但だ一切衆生、心は本無相なり。言う所の相は並びに是れ妄心なり。……但だ作意すること莫れ、心は自ら無物、即ち無物

心なり。自性空寂にして空寂体上、自ら本智有り。(34)

とある如く、北宗的用法の継承の他に人間的営為によつては限定を受けぬ本質的なものを指す場合が多く、従つて先の具体的実践方法も人為でありそれ故に虚妄でしかないことになるのである。そこで神会はそれを愚人の教えとしてしりぞけ、

今、坐と言うは念起らざるを坐と為し、今、禪と言うは、本性を見るを禪と為す。(35)

と、修業としての目的な坐禅をも否定し、「無念体上自有智命」「神会語録 p.10」として全てを無念に帰納するのである。

ここに無念とは北宗の到達した立場・離念が妄想を離れることであるのと同じく、妄想が本来存しないことを意味する。この両者は基本的には方便と真実との立場のちがいにすぎず、これもまた「心」の分析的認識の範疇に属するのであることを免れない。即ち、神会の一貫した北宗批判と南宗擁立の立場も、北宗の定立に対する反定立の關係にあり、教理体系否定も却つて教学的な限定の

中にとどまるのである。

五、おわりに

これまで、禪宗成立期の「心」の理解が、安心から守心、さらに観心に基く離念およびそれに対立する無念へと展開する様子を大まかに跡づけた。これらは達摩に仮託せられる『無心論』における無心の挙揚、例えば、

但し一切事上に於いて無心を覺り了えば、即ち是れ修行なり、更に別に修行有らず。故に無心を知れば、即ち一切寂滅して、即ち無心なり。(36)

とある如き定言的主張によって完結するものである。これらが共に達摩に仮託されていることは偶然ではない。そしてここに至るまでの葛藤は、自性清浄心が本有であることは自明であるにしても、それが修証によって実現されるのかどうかという問題に還元することが可能である。しかしながら理論の一般的命題化は個別具体性を無視してしまうことになる。たしかに個別具体性を無視しては理論そのものも成立し得ないが、個別性に拘泥しては理論化ものぞめぬという理論・言詮の限界も同時に露呈しているのである。

従つて、「無心」という端的に禪宗の特徴を指示するかに見える術語も畢竟教学的展開の結論にすぎず、こうした定言およびその過程は、宗派形成期の運動の中では必須のことではあるが、完成期の禪宗においてはそれをも概念化・固定化としてしりぞけるのである。

馬祖は先に引用した如く、その示衆において、「汝等諸人、各信自心是仏、此心即仏」と説き、また、

道は修を用いず、但だ汚染する莫れ。何をか汚染と為す。但だ生死の心有りて、造作趣向す、皆是れ汚染なり。若し直に其の道に会せんと欲さば、平常心是れ道なり。(37)

と説いている。馬祖にはじまる語録の時代にあつて、示衆という講壇説法の形式は定言定立的な性格の強いのが一般的特徴であり、

ここでもその内容は「無心」を止揚して更に現実肯定の方向に展開したものであるとはいえず、なお哲学的な主張命題であることに変わりはない。問題はその内容が具体的にどのような様相に実現されるのであるか、また、一切の限定を離れて端的に本来是仏である個々の具体的存在がどのような軌跡を示すか、という所謂仏向上の所になければならないのである。

そのことを一つの帰結として、以下にいくつかの具体例を語録から引用して結論にかえることにする。

僧問う、和尚甚麼を為てか即心即仏と説く。祖曰く、小兒の啼くを止めんが為なり。曰く、啼き止みし時如何。祖曰く、非心非仏。曰く、此の二種を除きて人の来らば如何か指示す。祖曰く、伊に向て道う、不是物と。(38)

ここでは「平常心是道」と並んで馬祖禪の特色とされる「即心即仏」が状況に応じた対機説法にすぎず、ただちに全否定され、その否定さえ再び打ち消される動的な措置にすぎぬことが示されており、それは更に次の挿話によって一層明らかである。

大梅山法常禪師、初め祖に参じて問う、如何なるか是れ仏。祖云く、即心即仏。常即ち大悟し、後に大梅山に居す。祖、師の住山するを聞きて乃ち一僧をして到らしむ。問うて云く、和尚、馬祖に見て什摩をか得箇して便ち此の山に住す。常云く、馬師、我に向いて道く、即心即仏と。我、便ち這裏に向いて住す。僧云く、馬師、近日仏法は又別なり。常云く、作麼生か別なる。僧云く、近日又道う、非心非仏と。常云く、這の老漢、人を惑乱せば未だ了日有らず。汝に非心非仏を任す、我は只管即心即仏なり。

其の僧回りにて祖に挙示す。祖云く梅子熟せり。(39)

禪宗にあつては獲得した「無心」の立場も日常裡に解放され、却つて肯定的な表現として臨機に用いられ、そこでは固定した教理的な理解は全て捨象されているのである。

註

(一)ここでは所謂「長卷子」を含めたテキストをさす。構成にはなお問題を残すが、文献的研究には「田中長卷子 p.1-69」があり、末尾部分に新たな

資料が付け加えられた。ほぼそれが全貌に近いと考えられる。これらは「田中敦煌 p.169ff.」に再録されている。最後尾に関する最新データを欠くが、訳注には「柳田達摩」がある。cf.「宗論 2 p.4ff.」

②「誨以真道、如是安心、如是發行、如是順物、如是方便。此是大乘安心之法、令無錯謬。如是安心者壁觀、如是発行者四行、如是順物者防護譏嫌、如是方便者遣其不著。」[柳田達摩 p.25]

③「若捨妄帰真。凝住壁觀。無自無他凡聖等一。堅住不移。更不随於文教。此即与理冥符。無有分別。寂然無為。名之理入也。」[柳田達摩 p.25]

④なおこの壁觀の淵源は『法句経』に、「この身体は水瓶のように脆いものだと知って、この心を城郭のように（堅固に）安立して、知恵の武器をもつて、悪魔と戦え。克ち得たるものを守れ。——しかもそれに執着することなく。」[Dp.40「中村法句 p.15」というのにまでまで遡ることができ、る観法である。

⑤「又問、教弟子安心。答、将汝心来、与汝安。又言、但与弟子安心。答、譬如請巧人裁衣、巧人得汝絹帛、始得下刀。本不見絹帛、寧得与汝裁割虚空。汝既不能将心与我、我知為汝安何物心。我实不能安虚空。」[柳田達摩 p.217]。また別に次のようにいう。「若為安心。答、不得発大道心。如我意者、即心無可知、冥然亦不覺。」[柳田達摩 p.207]

⑥「云、云何是二祖請師安心。師云、你若道有二祖、即合覺得心。覺心不可得故、所以道与你安心竟。若有所得全帰生滅。」[z. 118,0197b]。なおこの話は『祖堂集』でも「又問請和尚安心。師曰将心来。与汝安心。進曰覺心了不可得。師曰覺得豈是汝心。与汝安心竟。達磨語恵可曰為汝安心竟。汝今見不。恵可言下大悟。」[祖堂集 p.73]と慧可大悟の話として採録されている。

⑦「是故大乘入道安心法云。若以有是為是。有所不是。若以無是為是則無所不是。一智慧門入百千智慧門。見柱作柱解。得柱相不作柱解。觀心是柱法無柱相。是故見柱即得柱法。一切形色亦復如是故。」[T.48,950c]

⑧道信の『入道安心要方便法門』は『楞伽師資記』に「其信禪師。再敝禪門。宇内流布。有菩薩戒法一本。及制入道安心要方便法門。」[T.85,1286c] [柳田禪史 1 p.186]と記され、その後に大量に引用されている[柳田初期 2 p.186ff.]。臥倫『安心法』ペリオ八二一号(藏文)。『臥輪禪師看心法』スタイン六四六号。降魔蔵『安心法』ペリオ六三五号(藏文)、「敦煌西蔵 4 p.919ff.」。なお、『楞伽師資記』は達摩の師に求那跋摩(377-431)を置き、「擬作仏者、先学安心」[柳田禪史 1 p.102]あるいは「有求大乘者。若不先学安心。定知誤矣。」[柳田禪史 1 p.112]として安心論を展開させている。元より虚構であるが、安心が重視されていた時代精神を傍証するであろう。

- ⑨「問、修道得道、有遲疾不。答、按百千万劫。即心是者疾、發心行者遲。」〔柳田達摩 p.98〕
- ⑩「復言、我見一切無心。難曰、汝見心不。無心於心、心於無心、亦是汝心。」〔柳田達摩 p.66〕
- ⑪「但於一切事上覺了、無心即是修行。更不別有修行。故知無心、即一切寂滅。即無心也。」〔T.85:1269c〕
- ⑫「有大禪師、法諱希運、〔中略〕。独佩最上乘、離文字之印。唯伝一心、更無別法。心体亦空万縁俱寂。如大日輪昇虚空中、光明照耀、淨無纖埃。〔中略〕。予、会昌二年、廉于鐘陵、自山迎至州、憩龍興寺、旦夕問道。大中二年、廉宛陵、復去礼迎至所部、安居開元寺且夕受法。退而紀之、十得一。佩為心印、不敢發揚。今、恐入神精義、不聞於未來、遂出之。」〔伝心法要 p.3〕
- ⑬「この問題に深入りすることは今は避けるが、以下にわずかながら例証をあげ、シナにおける葛藤の歴史を瞥見する縁とする。「子曰、書不尽言、言不尽意。然則聖人之意、其不可見乎。」『易経』繫上二。「言必先信。」『礼記』儒行一四。「言必有中。」『論語』先進一四。「文之為徳也大……心生而言立、言立而文明、自然之道也。」『文心雕龍』原道一。
- 禅宗関係では「説似一物即不中」〔祖堂集・懷讓章 1-43〕他、言詮否定は枚挙に暇がないが、「総不如言下便自認取本法」〔伝心法要 p.13〕、「至理無一言、仮文言以明其旨」〔伝灯録・玄覺章 p.79〕、「汝等師僧家、發言吐氣須有来由」〔伝灯録・雲居章 p.329〕などときわどく肯定する立場も見られる。何よりも言語への信頼が前提されなければ語録も成立し得ないのである。
- ⑭「一日師謂衆曰、語是謗、寂是誑、寂語向上有路在。老僧口門窄、不能與汝説得。便下堂。」〔伝灯録 p.153〕
- ⑮「師謂休曰、諸仏与一切衆生、唯是一心、更無別法。此心無始已来、不曾生、不曾滅、不青不黄、無形無相、不属有無、不計新旧、非長非短、非大非小、超過一切限量名言、縦跡對待、当体便是、動念即乖。猶如虚空無有辺際、不可測度。唯此一心即是仏、仏与众生、更無別異。但是衆生著相外求、求之転失、使仏覺仏、將心捉心、窮劫尽形、終不能得。不知息念忘慮、仏自現前。此心即是仏、仏即是衆生。為衆生時、此心不滅、為諸仏時、此心不添、乃至六度万行、河沙功德、本自具足、不仮修添。」〔伝心法要 p.6〕
- ⑯「文字の出現数を見ると、「不」220、「心」201、「無」193、「法」134、「是」122、「一」96、「仏」92、「即」85、「は」78、「如」77、「得」76、「有」75、「道」71、「為」69、「此」65、「入」62、「所」57、「空」56、「生」52、「可」51、等となり、「心」は用例そのものが多い。また『臨濟録』など他の語録に比べても、肯定的文字が多数を占めているのがわかる。
- ⑰「六度万行、河沙功德、本自具足、不仮修添。」〔伝心法要 p.6〕

〔18〕供養十方諸仏、不如供養一個無心道人。何故。無心者無一切心也。如如之体、内如木石、不動不揺。外如虚空、不塞不礙。無能所、無方所、無相貌、無得失。〔伝心法要 p.12〕

〔19〕此心即無心之心。離一切相、衆生諸仏、更無差別。但能無心、便是究竟。学道人若不直下無心、累劫修行、終不成道、被三乘功行拘繫、不得解脫。〔伝心法要 p.13〕

〔20〕諸仏与一切衆生、唯是一心、更無別法。〔伝心法要 p.6〕

〔21〕『馬祖語録』祖示衆云、汝等諸人、各信自心是仏、此心即仏。達磨大師從南天竺国来至中華、伝上乘一心之法、令汝等開悟。〔zz.119,810b-811a〕

〔22〕『伝心法要』師謂休曰、自達磨大師到中国、唯説一心、唯伝一法。以仏伝仏、不説余仏。以法伝法、不説余法。法即不可説之法、仏即不可取之仏、乃是本源清浄心也。〔伝心法要 p.38〕

〔23〕見与師斉。減師半徳。見過於師。方堪伝授。子堪有超師之作。〔伝灯録 p.114〕。同様の表現は『伝灯録』卷十六巖頭章にも「智恵過師、方伝師教」と見える〔伝灯録 p.112〕〔祖堂集 2-98〕。これらは石頭の「不慕諸聖、不重己蓋」〔祖堂集 1-150〕や臨濟の「殺仏殺祖」〔柳田臨濟 p.110〕などに連なるものである。

〔24〕本章第二節参照

〔25〕より具体的な運動や、書誌的問題については「講座敦煌 8」所収の諸論を参照されたい。そこには従来の研究史も附せられている。

〔26〕「第五。唐朝蘄州双峰山道信禪師。承璨禪師後。其信禪師。再啟禪門。宇内流布。有菩薩戒法一本。及制入道安心要方便法門。為有縁根熟者。説我此法。要依楞伽經。諸仏心第一。又依文殊説般若經。一行三昧。即念仏心是仏。妄念是凡夫。」〔柳田初期 1 p.186〕

〔27〕離心無別有仏。離仏無別有心。念仏即是念心。求心即是求仏。〔柳田禅史 1 p.192〕。また同様の表現として次の語がある。「無量寿経云。諸仏法身。入一切衆生心想。是心作仏。当知仏即是心。心外更無別仏也。」〔柳田禅史 1 p.225〕

〔28〕『楞伽師資記』柳田禅史 1 p.242〕にも次のように言う。「喻人習道、念念住心、心心相続、無暫間念、正念不斷、正念現前。」

〔29〕「守一不移者。以此(空)浄眼。眼住意着一物。無問昼夜時。專精常不動。其心欲馳散。急手還摂来。以繩繫鳥足。欲飛還掣取。終日看不已。泯然心自定。」〔柳田禅史 1 p.241〕

〔30〕「譬如磨鏡塵尽明自然現。則今於無明心中。学得者終是不堪。若能了然不失正念。無為心中学得者此是真学。」〔修心要論 p.306〕

〔31〕則天大聖皇后。問神秀禪師曰。所伝之法。誰家宗旨。答曰。稟蘄州東山法門。問。依何典誥。答曰。依文殊說般若經一行三昧。則天曰。若論修道。更不過東山法門。〔柳田禪史 1 p.298〕

〔32〕少為諸生、遊問江表。老莊玄旨、書易大義、三乘經論、四分律儀、說通訓誥、音參吳晉。〔全唐文 231〕〔柳田初期 p.498〕

〔33〕為秀禪師教人、凝心入定、住心看淨、起心外照、攝心內証。〔定是非論 p.285〕

〔34〕但一切衆生、心本無相。所言相者並是妄心。……但莫作意、心自無物、即無物心。自性空寂、空寂体上、自有本智。〔神會語錄 p.102〕

〔35〕今言坐者、念不起為坐、今言禪者、見本性為禪。〔定是非論 p.288〕なお、行としての坐禪に対する徹底的な否定としては次の語がある。これは道信以来の実践法をすべて含むものである。〔大乘定者、不用心、不看心、不看静、不觀空、不住心、不澄心、不遠看、不近看、無十方、不降伏、無怖畏、無分別、不沉空、不住寂、一切妄相不生、是大乘禪定。〕〔神會語錄 p.151〕

〔36〕但於一切事上覺了。無心即是修行。更不別有修行。故知無心即一切。寂滅即無心也。〔T.85.1269c〕

〔37〕道不用脩、但莫污染。何為污染。但有生死心、造作趨向、皆是污染。若欲直会其道、平常心是道。〔馬祖録 z.119.812a〕

〔38〕僧問、和尚為甚麼說即心即仏。祖曰、為止小兒啼。曰、啼止時如何。祖曰、非心非仏。曰、除此二種、人來如何指示。祖曰、向伊道不是物。〔馬祖録 z.119.815b〕

〔39〕大梅山法常禪師、初參祖問、如何是仏。祖云、即心是仏。常即大悟。後居大梅山。祖聞師住山、乃令一僧到問云、和尚見馬師、得箇什麼便住此山。常云、馬師向我道即心是仏。我便向這裏住。僧云、馬師近日仏法又別。常云、作麼生別。僧云、近日又道非心非仏。常云、這老漢惑乱人、未有了日。任汝非心非仏、我只管即心即仏。其僧回舉似祖。祖云、梅子熟也。〔馬祖録 z.119.814a〕