

# 禪と煩惱

石井清純

## はじめに

本論は、禪における煩惱の位置づけについて論じることを目的としたものである。結論を先取りすれば、禪では、一切の煩惱は存在せず、自己自身は本質的に清らかであるという、徹底的な自己肯定、現実肯定の思想を基盤としている。以下、その思想について具体的に見てゆくことになるが、その前に、近代日本において成立した逸話をひとつ紹介することにした。

それは、『坦山和尚全集』に掲載される原坦山（1819－1892）<sup>1</sup>の逸話である。要約すれば以下のようなものである。

原坦山は、若い頃、修行仲間と諸国の師家を訪ね歩いていた。ある時、狭くてぬかるんだ道にさしかかったところ、向かい側から若い娘がやってきた。避けるに避けられずに躊躇していたその娘を気の毒に思った坦山が、いきなり抱き上げ、ぬかるみを渡してあげたという。しばらく行ってから、ともに行脚していた同僚<sup>2</sup>が、女性を抱き上げたことを、修行僧にあるまじき破戒行為と責めたところ、坦山は、「君はまだ心の中であの子を抱いていたのか。私はあの時あの場で降ろしてきたのだが」と平然と答えたという。<sup>3</sup>

<sup>1</sup> 原坦山、道号は「覚仙」、別号は「鶴巢」。1819年に磐城国（福島県）に生まれる。1840年に得度（ordained）、曹洞宗僧侶となる。1878年東京帝国大学印度哲学科講師、1881年曹洞宗専門本校教師を経て、1891年に曹洞宗大学林（現：駒澤大学）第3代総監となる。1892年7月牛込にて逝去。

<sup>2</sup> 原典では諸獄奕堂あるいは畔上株仙だったとするが、伝承により差異があり定かではない。

<sup>3</sup> 秋山悟庵、1909『坦山和尚全集』「坦山和尚逸事」p.385－6、光融館。なお、この逸話には、伝承によって小異がある。SOTOZEN-NET（曹洞宗オフィシャルホームページ）の「The Short Zen Stories」に収録される「vol.4 Were you still holding her?」（<http://global.sotozen-net.or.jp/eng/library/stories/book4.html>, 2016.01.05）では、坦山

もちろん、この逸話は史実とは認めがたい。『坦山和尚全集』を編んだ秋山悟庵自身も、この逸話を紹介した後に、徳翁良高に類似した逸話のあることを指摘<sup>4</sup>しているうえ、中国宋代の儒学者、程顥と程頤にも類似の逸話が存在しているのである。<sup>5</sup>

逸話の真否はさておき、禅僧の「立派な行動」の典型として語り継がれてきているところに、禅の犯戒に対する捉え方がうかがえる。ここでは、娘を抱いて戒律に違反した僧は悪役とはなっていない。むしろそれを教条的に責めた側が、その心境の偏狭さを指摘される図式となっている。戒律を条文通りに頑なに守るよりも、それを、慈悲の思いに基づいて柔軟に援用し、さらに、かつそれを咎められても微動だにしない確固たる自己を確立しつつ、洒脱に対応した側を、意識の高い禅僧として評価しているのである。

このように、画一的な護戒よりも現実即応の実践を重視する戒律観は、六祖慧能（638－713）によって創始された「無相戒」に淵源を持つといえる。それは、「仏性戒」とも呼ばれ、具体的な条文を持たない戒律である。戒律に具体的な条目を立てないのか、それは、六祖慧能の唱えた思想が、戒律で禁止すべき「悪い状態」、すなわち煩惱に侵された状態を設定しないことによる。はじめから悪い状態がないのであれば、そこに禁止事項の入り込む余地はない、此所に、戒律は自分自身が清らかであること（仏性を持つこと）」を表現するためのものへと意義が転換するのである<sup>6</sup>。

自分が清らかである、すなわち「仏」であるという確信を持てば、その意識の下で、自分の行為は自ずから規定される。「仏としてありべき姿とは何か」を意識することが、行動を規定する「戒律」となる。よってそこに具体的な条目は立たない、それが「かたちの無い戒（無相戒）」なのである。

先原坦山の逸話において、坦山が女性を抱いた行動を犯戒として否定し得ないのは、仏としての意図をもって行った実践を肯定的に捉える

が娘を抱いて川を渡ったとしている。

<sup>4</sup> 『坦山和尚全集』386頁。

<sup>5</sup> 舒天編、2014『謀略展示智慧（下）』（青苹果数据中心）に根据史書の記載として挙げられている。（<http://www.thosenji.com/>, 2015.12.31）

<sup>6</sup> 石井成成「無相戒の源流」（『駒澤大学禅研究所年報』8号、1997年）では、この特徴が成立した背景に中国地論宗の存在があったことを指摘している。

という、この禪の伝統の上に成立するものだったといえよう。

では、その六祖の思想とはどのようなものか、次節において紹介する。

## 1. 六祖慧能の思想

慧能の思想的特徴は、慧能が中国禪宗第六祖となる契機となった偈文に端的に示されている。それは、『六祖壇経』<sup>7</sup>によれば次のようなものである。

菩提本無樹 明鏡亦非台 本来無一物 何処惹塵埃（高楠順次郎編『大正新脩大藏經』全 100 巻，大正一切経刊行会，1924－1932，48 巻 349 頁 a）<sup>8</sup>

この偈文は、五祖の大満弘忍（602－675）が、第六祖選定のために門下に課した課題に答えたものである。しかし、単独で存在したものではなく、その前に修行僧中で最も人望のあった大通神秀（606－706）の書いた偈に対して、その不足部分を補う形で書かれたものとされている。

以下に、特徴を見るために、その神秀の偈と対比しつつ読み進めていきたい。神秀の偈は次のようなものである。

身是菩提樹 心如明鏡台 時時勤拭拭 勿使惹塵埃（T.48.348b）<sup>9</sup>

この神秀の偈における「菩提」や「明鏡」は、輝ける悟りの表現である。そして身と心は、それを宿す木であり台だとしている。そして、身心にそれがしっかりと「乗る」ように、常に塵埃を取り払わなければならないというのである。この塵埃が、煩惱であり、拭拭する努力が修行を喻えたものであるから、まさしく、修行によって煩惱を掃き清め、そこに悟りが宿するという、極めて基本的な修証観を端的に示したものといえる

<sup>7</sup> 『六祖壇経』には諸本が存在する。最古の写本は敦煌本であるが、ここでは、英訳を行うことを前提に、英訳がインターネット上に公開されている『大正新修大藏經』巻 48 所収本の本文を用いることとした。英訳は John R. McRae, *The Platform Sutra of the Sixth Patriarch*, Bukkyō Dendō Kyōkai, English Tripitaka Digital Texts, (<http://www.bdk.or.jp/bdk/digital/index.html>,) である。

<sup>8</sup> 以下、巻名を「T」と省略し、巻数・頁数・段（a,b,c）のみ示す。なお、小川隆『禪思想史講義』（春秋社、2015 年）による解釈を示せば、「菩提には樹など無い 澄みし鏡の台でもない 本来無一物 どこに塵ほこりなどありえよう」（17 頁）となる。

<sup>9</sup> 小川 2015 における解釈は、「この身は菩提の樹 心は澄みし鏡の台 つねに怠りなく拭き清め 塵ほこり つかせることのなきように」（17 頁）である。

であろう。

この偈が、まず弘忍に示された。その他の者は、偈を提示することなく、ほぼ六代目は神秀に決まりかかっていた。しかし、その内容を聞いた慧能は、それがまだ不十分であると感じ、自分自身の偈文を示すのである。それが先に挙げたものである。

慧能の偈は、この神秀の偈を完全に否定するものとなっていることが分かる。まず、最初の二句で、身も心が、菩提を宿す木でも、明鏡を載せる台でもないとする。その理由として後半の二句があるが、第三句では、人々の持つ本質、すなわち仏性には、もとより一切のはからいがないとし、それゆえ、塵や埃の入り込む余地がないと第四句で結んでいる。

つまり、我々の身心は、本来的に清らかで、そこに煩惱の入り込む余地がないとする、徹底的な本覚思想に立つのが慧能の思想であるといえよう。

歴史的には、そのまま慧能の禪が広まったのではない。五祖弘忍亡き後、まず栄えたのは神秀の思想、つまり、修行によって煩惱を払い菩提を得るという始覚門的修行観を持つ禪であった。神秀の弟子の普寂（651－739）は、皇帝の帰依を受けて洛陽に招かれ、のち長安へも招かれたことによって、「両京の法主」と呼ばれるほどであったという。この禪は、北宗禪<sup>10</sup>と呼ばれる。それに対し慧能は、南方において細々とその命脈をつないでいた。

それが、755年の安史の乱の勃発による社会不安の中で形勢が逆転し、慧能の弟子の荷沢神会（684－758）の働きによって、慧能の禪—神会の主張する南宗禪—が大きな勢力を持つようになったのである。

唐代から宋代にかけて中国に広まり、鎌倉時代以降に日本に伝わった禪は、すべてこの南宗禪である。それゆえ、「煩惱のない」現実把握を前提とする点で共通している。これが、冒頭において先取りした結論ということになるのである。

10 この呼称は、慧能が南方に下って教線を拡張したのに対し、神秀やその弟子の普寂・慧安などが、北地の洛陽や長安などで活動を展開したことによるものである。ただし、神秀門下が自ら名乗ったものではなく、主として、六祖の弟子達によって南宗優位の価値観によって用いられたものである。初期北宗と南宗の展開については、小川隆 2015 および同氏「初期禪宗形成史の一側面—普寂と「嵩山法門」—」（『駒澤大学仏教学部論集』10, 1989年）を参照。

## 2. 圭峰宗密の禪の分類

以上に見てきたように、現在「禪宗」として存在している各派の禪は、基本的に慧能以降の思想的展開の上に位置する。しかし、仏教思想史全体から見れば、修行と悟りの関係は、基本的に修行によって煩惱を払って仏となるという捉え方をするものであることは明らかである。また、禪定は仏教成立以前からも存在しており、禪宗の特徴的な修行形態としてだけではなく、それぞれ宗派や時代に応じた定義が存在している。それらについて、中国華嚴宗の圭峰宗密（780－841）が、『禪源諸詮集都序』（以下：『都序』）において分析を行っているので、禪の全体像を把握する意味で紹介することにしたい。それは以下のようなものである。

- ① 真性は汚れや清浄の対立を超えており、迷える人と悟る人の相違もない。だが、禪門には深浅の違いがあり、段階によって差がある。すなわち、（第一に）異端の考えをもって生天を願ひ現世を厭って修行するのが外道禪である。（第二に）正しく仏教の因果の教えを信じてはいるが、やはり生天を願ひ地獄に落ちることを嫌って修行するのが凡夫禪である。が（第三に）我は空であるという〔面の真理だけ悟って修行するのが小乗禪である。（第四に）我も法も共に空であるということ、それによって顕現する真理を悟って修行するのが大乘禪である（上の四種の禪には総て色と空の捉え方に四つの相違がある）。
- ② （第五に）もしも己の心は本来清浄であってもともと煩惱は無く、無漏の智慧の本性はもとより備わり、この心は仏そのものであって結局何ら異なることは無いと頓悟し、これに因って修行するならば、これが最上乘禪である。これを如来清浄禪とも、一行三昧とも、真如三昧とも名づけるのである。これはあらゆる三昧の根本である。もしも一念一念に修行を積み重ねていくならば、自然と「漸に（gradually）」百千の三昧を得ることになるであろう。（禪宗開祖の）達磨の門下が代々伝えたのは、この最上乘禪なのである。達磨が中国に来る以前、昔の教学者達が学んだのは全て前の四禪八定であり、多くの高僧がそれらを修行してそれぞれに境界を得たのである。<sup>11</sup>

<sup>11</sup> 原文からの日本語訳は石井修道・小川隆「『禪源諸詮集都序』の訳注研究（二）」（『駒

ここに見えるように、圭峰宗密は、禪を次の五種類に分類している。

- ① 外道禪…仏教を信じず、天上界に生まれるために実践される禪
- ② 凡夫禪…仏教の因果の理は信じるが、やはり天に生まれることを願う禪
- ③ 小乗禪…「我（アートマン：永続的実体）」がないという原則を信じて修行するが、法（客観世界の存在）が空であることを理解しない禪。
- ④ 大乘禪…「我」も「法」も、空であることを理解し、その理法に則って実践される禪。
- ⑤ 最上乘禪…本来清浄で、この心が仏そのものであるとする禪で、菩提達磨門下が伝えたもの。

以上が『都序』における分類である。もちろんこれは、あくまでも圭峰宗密の分析であり、現在の定義とは若干異なっている。たとえば、④大乘禪は、一般的には、六波羅蜜のひとつである禪波羅蜜にあてられ、自利と利他とがともに備わっていること、すなわち慈悲の心が存在していることが条件となっていることが多い<sup>12</sup>。また、⑤最上乘禪についても、『二入四行論』等に、菩提達磨の禪風として示される内容が、これと相違していることが明らかとなっている<sup>13</sup>し、また、この後の展開を見ると、

---

澤大学仏教学部研究紀要』53号、1999年、61-62頁）による。また、分類に対する解説についても多く参照させていただいた。なお、『大正新脩大藏經』による原文は以下の通りである。

- ①又真性 則不垢不浄。凡聖無差。禪則有淺有深。階級殊等。謂帶異計欣上壓下而修者。是外道禪。正信因果亦以欣厭而修者。是凡夫禪。悟我空偏真之理而修者。是小乗禪。悟我法二空所顯真理而修者。是大乗禪。
- ②若頓悟自心本来清浄。元無煩惱。無漏智性本。自具足。此心即仏。畢竟無異。依此而修者。是最上乘禪。亦名如來清浄禪。亦名一行三昧。亦名真如三昧。此是一切三昧根本。若能念念修習。自然漸得百千三昧。達摩門下展轉相伝者。是此禪也。達摩未到。古來諸家所解。皆是前四禪八定。諸高僧修之皆得功用。(T48-399b)

<sup>12</sup> たとえば、『大智度論』巻17には、「菩薩則不然。但為衆生欲令慈悲心浄。不捨衆生菩薩禪。禪中皆發大禪有極妙内樂。而衆生捨之而求外樂。」(vol.25. 188a)とある。

<sup>13</sup> 菩提達磨の著述とされる『二種入』では、煩惱の存在を措定しない楽観的な現実把握は見受けられない。むしろ、現状を冷静に分析し、それによって、現状に甘んじることのない禁欲的な修行生活を要求するものとなっている。なお、近年では、この教説が菩提達磨の思想を示したものであるという定説も覆されつつあるといえる。



これを単純に達磨門下の禪とせず、さらに「祖師禪」という概念を導入し、それと「最上乘禪」との優劣を論じるようになるのである。

本論の目的はこの分類について論じることではないので、ここで詳細な分析は行わない。ここで指摘したいのは、圭峰宗密が捉えていた究極の禪—それはそのまま菩提達磨の伝えた禪宗の禪とされているものであるが—の特徴に「煩惱」の位置づけが明確に示されていることである。

今一度、その部分を抜き出してみよう。「己の心は本来清浄であって、もともと煩惱は無く、無漏の智慧の本性はもとより備わり、この心は仏そのものであって結局何ら異なることは無いと頓悟し、これに因って修行する」禪が、それであるという。

前節において述べた、六祖慧能の偈文の意味と、この定義は、完全にリンクしている。歴史的に見れば、「この心は仏そのもの」であることを主唱したのは、六祖慧能の孫弟子に当たる馬祖道一（709–788）の「即心即仏（即心是仏）」<sup>14</sup>であって、けっして菩提達磨の時代に完成されていたわけではない。つまり、圭峰宗密は、六祖以降の南宗禪の思想的展開を、網羅的に「菩提達磨を継ぐ者の禪」と表現し、「最上乘禪」として提示したものと考えられるのである。圭峰宗密は華嚴宗の祖師であるから、禪宗内部だけでなく、第三者的視点からも、禪の思想が、「煩惱のない状態」を基盤としていたと考えられていたことがこれにより明確になるといえるよう。

### 3. 大慧の看話禪

以上のように、禪は、「煩惱」を存在しないものとして扱うこと、および自己が本来的に清浄であるところを修行の基本にしている。しかし、中国の禪思想史の中で、唯一、「迷える自己」を設定する禪があった。それは、中国宋代に大慧宗杲（1089–1163）が興した「看話禪」である。

大慧は、なぜそのような禪を主張しなければならなかったのか。成立

石井公成「『二入四行論』の再検討」（『三論教学と仏教諸思想：平井俊榮博士古希記念論集』春秋社、2000年）、あるいは伊吹敦「『二入四行論』の成立について」（『印度学仏教学研究』55巻1号、2006年）などを参照。

<sup>14</sup>『無門関』第30則（T.48.296c）ほか参照。

の経過をたどりつつその思想的特徴を見て行くことにしよう。

### (1) 石霜の「七去」と黙照禪

六祖以降の「自己本来清浄」の思想は、「現実の心こそが仏である」という馬祖の「即心是仏」を経て、禪の基本的な考え方となる。そしてその自己肯定的思想は、すべての行動や思考に、「はからい（自分自身の私的な考え方）」を持ち込まない、本来的な在り方の強調へと展開していった。

その傾向を象徴的に示すものとして、石霜慶諸（807－888）が提唱し、その弟子の九峰道虔（生没年未詳）が完成させた、禪者の精神的基盤を七種の「行き方（去）」をもって示した「七去」がある。それは次のようなものである。<sup>15</sup>

- ① 休去                   : 一切のはたらきをやめること。
- ② 歇去                   : 身心ともに能所（働きかけることと働きかけられること）をやめること。
- ③ 冷湫湫地去       : 迷いや悟りといった身心のはたらきの温もりが一切ないこと。
- ④ 一念万年去       : ただ一つの念（思い）を守って不動なること。
- ⑤ 寒灰枯木去       : 冷たい灰や枯れ木のように、感情のはたらきが一点もないこと。
- ⑥ 古廟香炉去       : 古い墓の香炉の灰が、風に散って一切なにも留まらないように、物事への執着をなくすこと。
- ⑦ 一条白練去       : 一本の真っ白な糸のように、なんの汚れもなく、正偏（差別と平等）に片寄らないこと。

<sup>15</sup> これは、石霜直接の発言ではなく、弟子の九峰道虔が、首座を確かめるために師の言葉として述べたものである。『禪林類聚』をはじめ、種々の禪籍に見られるが、7つの「去」をすべて備えるものは少ない。すべてが揃うものとして、『宗門頌古彙集』巻27「瑞州九峰道虔禪師」を挙げておく。

「在石霜典侍司、会霜遷化。衆欲举首座繼席。峰白衆曰、須明得先師意始可住。座曰先師有什麼意。峰遂問、先師道、休去、歇去、冷湫湫地去、一念万年去、寒灰枯木去、古廟香炉去、一條白練去。其余則不問、一條白練去、首座作麼生会。座曰者個祇是明一色辺事。峰曰元来未会先師意在。座曰你不肯我那。但装香来、香烟断处若去不得、即不会先師意。遂焚香。香烟纔起、座便脱去。峰拊其背曰、坐脱立亡即不無、先師意未夢見在。」（中華電子仏典協会「CBETA 電子仏典集成」〈以下 Cbeta〉-X66.156c）



このように、九世紀末に、まったく生命活動のない、冷え冷えと枯れきった状態を「理想型」とする思潮が生じていた。その流れの上に、宋代（12世紀）に入ると、宏智正覺（1091～1157）が出て、それが「坐禪」の上になぞ表現されると主張した。それが默照禪である。

その具体的な主張を、宏智の『默照銘』から示してみる。

仏祖の坐禪をするときは、言語を断ってこそ、明明なる悟りが現前する。

目前のものを照らしてみると、なんのこだわりもなく、その本体とするところは明らかに存在するのである。

明らかな世界は、さとりが照らし出し、その世界は言語分別を超えている。

（中略）

坐禪は、六根のはたらきを悟りとして顕し、どこにでも悟りの果を結ぶのである。

坐禪こそは言語表現の極みであり、悟りが照らし出した世界こそあまねく通じるのである。<sup>16</sup>

『默照銘』の「默照」とは、坐禪（黙）と悟り（照）が一体であることを意味する。そしてこのように坐禪と悟りを一体化する禪を「默照禪」と呼ぶのであるが、その後の展開において、そこで追求される、静かな状態が、先ほどの「七去」において理想とされる「枯れきった状態」と同一視され、（本来それは「坐禪を実践している」状態とひとつでなければならぬのであるが）一切の思考や行為を停止することを、最善の修行とする傾向が生まれるに至った。

たとえば、宏智とともに默照禪を代表する真歇清了（1089－1151）の『劫外録』は、小手先の手段や、思量分別を越えたところに本来の在り方があって、それは、この世界の生じる前から存在した真理である、という思想を基本にしている。これを「劫外の宗風（この世界の外の宗風）」と呼び、その原初的真理のことを「父母未生已前の消息（両親が生まれる前のあ

<sup>16</sup> 『宏智録』巻9「默然忘言。昭昭現前。鑒時廓爾。体処靈然。靈然独照。照中還妙。（中略）門裡出身。枝頭結果。默唯至言。照唯普応。（後略）」（T48.100a-b）。日本語訳は、石井修道『宋代禪宗史の研究』（大東出版社、1987年）により、解釈についても多く参照した。

り方)」や、「空劫以前の消息（世界が生成する以前のあり方）」などと表現したため、まさしく自分が生まれた後の積極的な研鑽活動の意味が極端に希薄になり、積極的な修行（実践）の意義を見失ってしまうこととなった。

それを是正しようという動きが、大慧宗杲の看話禪であり、そこに「迷える自己」の再定義があったといえる。ちなみに、道元禪師の禪は、実践を、自己の肯定的把握をそのままに復権させようとしたものであった。

### (3) 看話禪 一悟ってこそ仏一

大慧が興した「看話禪」は、黙照禪の「無為無作」の禪、とくに真歇清了の『劫外録』<sup>17</sup>が、あらゆる活動がなくなったところを理想とするあまり、修行の意義を見失っていることを、「黙照邪禪」として排撃したことより成立した。「看話禪」の意味は、「看」は、じっくりと見ること、考えること。「話」は、「話頭」、公案のことである。なお、この「黙照邪禪」という呼称は、宏智の『黙照銘』を意識したものであるが、大慧は宏智とは深い親交を持っていたことでも知られており、いわば良きライバル関係であったと考えるべきであろう。この両者を、宋代禪の担い手として、「宋代の二大甘露門」と称する。

看話禪は、黙照禪が、自己が仏である（はじめから煩惱などない）ことを強調しすぎて仏道修行の意義を見失ってしまったことを是正するため、現実の自己は迷っている（煩惱を有している）という立場を設定する。そして、その迷った状態から修行することによって、「悟った（仏となった）」という実感を獲得するという、「転迷開悟」が必要であるとしたのである。

この思想的特徴を端的に示しているのが、四卷本『大慧普説』卷二「方外道友請普説」の次の言葉である。

学人を静坐させる（静かに坐らせてばかり居る）者は、それゆえに悟門（悟りという体験の必要性）を説かない。さらに心と説き性と説く（自分の心が本質であると説く）者も、悟門を説かないし、チラッ

<sup>17</sup>『真歇清了禪師語録』（Cbeta-X71-770）に収録される。あらゆる活動の休止を説く例としては、「雲散水流去。寂然天地空（雲がすべて無くなり、水も流れ去ったところに、静かな天地本来の状態がある）」（Cbeta-X7-771a）を挙げることができる。

と振り返る（自己の本質を見る）ことを主張する者も、悟門を説かないし、石火のすばやい機関を手段とする（いろいろな方法で修行者を指導する）者も、悟門を説かないし、古今の公案を商量する者も、悟門を説かないで、かえって悟りをいっぺんにうっちゃってしまっ  
て「速効」を求めようとする。

こいつらときたらほんとうにかわいそうなやつらだ。諸君。己事（自分自身の在り方）を明らかにしていない以上、師家について決択し、必ず悟りを根本としなければならないのだ。<sup>18</sup>

ここにあるように、坐禪や期間など、いろいろな手法を採りつつも、体験としての悟りを説かない禪をひとくくりに否定し、師家について「己事を明らかにする」ことを主張するのである。そして大慧は、この体験を導く媒体として「話頭（公案）」を用いた。その経緯を『大慧普説』卷三において次のように語っている。

私は、後に洋嶼庵に住して、三月五日から二十一日までの間に、たてつづけに十三人を悟らせた。また、一人の八十四歳になる老和尚を指導した。彼の名は大悲長老といった。

私は彼に質問した、「一切の存在と関わりを持たぬ人（黙照禅のいう本来人）とは、どのような人か。」

大悲は答えた、「呼び起こすことができない人です。」

そこでまた質問した、「呼び起こせない者は、どのような人か。さあ言え、さあ言え。」

彼はスキッと悟りを開き、背中いっぱい汗が流れ出た。もともとまったく悟りを信じない者が、ぱっと瞬時に悟ったのだ。私は、この時から話頭を使用し始め、その後は常にそれで人を指導してきた。<sup>19</sup>

<sup>18</sup> 「教人静坐底故是不説悟門、説心説性底也不説悟門、主張顧視底也不説悟門、撃石火閃電光底也不説悟門、商量古今公案底也不説悟門、却一時颺了悟門、要求速効。如斯等輩、真可憐憫。兄弟家既是己事未明來、就師家決択、須是以悟為則」（Cbeta-M059.857a）日本語訳は石井修道 1987 による。

<sup>19</sup> 「後來住洋嶼庵、從三月初五至三月二十一、連打發十三人。又接得箇八十四歳老和尚喚作大悲長老。問他不与万法為侶者是甚麼人。云喚不起。又問喚不起者是甚麼人速道速道。他豁然省泐背汗流。元初尽是不信悟底忽然一時悟。山僧從此話頭方行、每与人説」（Cbeta-M059-883a）日本語訳は石井修道 1987 による。

話頭を用いて修行者を「悟らせる」という看話禪の手法は、このように確立した。ここでは、黙照禪で強調される「一切の存在と関わりを持たぬ人」つまり、完成した人、本来の在り方を示している人、という概念を、現実から遊離した夢想にしかすぎないとし、それを、自分自身に引き当てて「理解」することが要求され、それを達成する（悟りを体験する）ということによってはじめて「仏としての自己の在り方」が動き出すとしているのである。

むろん、この看話禪も、禪の根本思想を完全に覆すのではなく、あくまでも、原理原則にしがみついて活性を失っていた禅者達に、現実の自己をしっかりと見据えさせることを目的として、「迷える存在」を前面に押し出したものといえる。いずれにせよ、ここに、「煩惱なき自己」に、禅宗内部からの問題提起がなされていることは注目すべきであろう。

#### 4. 道元と白隠の禪

宋代の禪は、鎌倉時代から室町時代にかけて日本に伝来した。その数は、日本で流派をなした者だけでも 24 名を数える（「二十四流」と呼ばれる）。そのほとんどが、大慧と同じ臨済宗の法系に属していたが、数少ない曹洞宗のなかの道元禅師が、大慧とはまったく違った形で、修行へのモチベーションを失っていた宋代の禪を修正しようとしたのである。

##### (1) 道元禪

道元禅師は、あくまでも「本来仏である」という原則は崩さず、大慧の方向性を批判しながら、「只管打坐（ただ坐る）<sup>20</sup>」を主張することによって、修行の必要性を明確に打ち出した。

その基本的な考え方は、何もしない状態では、自己は「仏」としては働いていないとし、坐禅という実践によって、仏である自己が始めて仏として働き出し認識されるというものである。このように、坐禅を悟りを目指す手段ではなく、仏である自己の表現として捉えることにより、道元は伝統的な禪の教え、すなわち「煩惱のない」ところに積極的な修

<sup>20</sup> この語を「ひたすら坐る」と、坐禅への積極性を示す語として解釈する例もあるが、道元禅師の用法としては、「ただ、単に」の意味として捉えるべきである。

行を定義しえたのである。

以下に、その道元禪において、坐禪と煩惱の関係が最も明確に示されていると思われる記録を紹介する。

堂頭（如浄）が示して言われた、「参禪は身心脱落である。焼香・礼拝・念仏・修懺・看経といった儀礼を用いることなく、ただ坐るだけである。」

私（道元）が質問した、「身心脱落とはどのようなものでしょうか。」堂頭は仰った、「身心脱落とは坐禪のことである。ただ坐禪する時、五欲を離れ、五蓋を除くのである。」

私は続けて質問した、「もしも、五欲を離れ、五蓋を除くというのであれば、（それは坐禪で煩惱を取り去ることになり）経典に依拠する他宗派と同じになります。つまり、大乘と小乗両方の修行者となるということでしょうか。」

堂頭は答えた、「祖師菩提達磨の児孫は、強いて大乘と小乗の説くところを嫌ってはならない。仏教を学ぶ者がもし如来の聖典に背いたならば、どうして仏祖の児孫であるといえようか。」

私はさらに質問した、「近頃、見せかけの仏教者が、三毒そのものが仏法であり、五欲そのものが仏祖の道である。もしもそれらを除こうとしたら、それは物事を取捨選択することになり、むしろ小乗と同じになってしまう、と言っております。」

堂頭は答えた、「もしも三毒や五欲などを除かなければ、そのものは、ビンビサーラ王やアジャセ王の国（マガダ国）にいた諸々の外道たちと同じになってしまう。仏祖の児孫は、もし、五蓋の一つ、五欲の一つでも除くことができれば、大いなる利益となるのである。それが仏祖と相見する時節となるのである。<sup>21</sup>

<sup>21</sup> 『宝慶記』第15段。「堂頭和尚示曰。参禪者身心脱落也。不用焼香礼拝念仏修懺看経、祇管打坐而已。拝問。身心脱落者何。堂頭和尚示曰。身心脱落者、坐禪也。祇管坐禪時、離五欲、除五蓋也。拝問。若離五欲、除五蓋者、乃同敎家之所談也。即為大小兩乘之行人者乎。堂頭和尚示曰。祖師児孫、不可強嫌大小兩乘之所説也。學者若背如来之聖敎、何敢仏祖之児孫者歟。拝問。近代疑者云、三毒即仏法、五欲即祖道。若除彼等、即是取捨、還同小乗。堂頭和尚示曰。若不除三毒五欲等者、一如罽沙王国阿闍世国之諸外道輩。仏祖之児孫、若除一蓋一欲、則巨益也。与仏祖相見之時節也。』（『道元禪師全集』春秋社、巻7 18-20 頁）

ここに引用した『宝慶記』は、内容から分かるとおり、如浄と道元禪師との質疑応答を書き留めたものであるが、そこに示される教えは、実際の如浄の思想とは若干異なっており、あくまでも道元禪師が自らの思想の礎として書き留めたものであるとされている<sup>22</sup>。

その記録において、「三毒」や「五蓋（五欲）」という煩惱の除去について語られていることは、それ自体が極めて興味深い。

ここでまず如浄は、坐禅によって三毒五蓋を除くべきことを示す。ただし、「煩惱を除くための修行」は、今までに見てきた禅の教えに反するものといえる。それゆえ道元禪師はすぐさま、「それでは、経典に依拠する人たちと変わらないではないか」と質した。これは、「自己の本質は清らかである」という禅の基本精神に則る限り、当然の問いかけであった。

それに対して如浄禪師は、禪者も、釈尊の法孫として経典を拒否すべきではなく、また、大乘・小乗といった区分けにこだわるべきでないとしている。これは、煩惱の解釈とは少し方向性が異なっている、それゆえ道元禪師は、「三毒五欲」について直接質問したのである。

その質問内容は、煩惱そのままが仏（煩惱即菩提）であるから、取り除こうとすることも「はからい」になってしまうので禅の教えに反するという主張についてであった。これはまさしく、宋代の禅の悪しき傾向を意識した問いかけと考えるとよいであろう。

そして、最後の如浄の答えとなるが、この答えは、如浄の思想というよりも、道元禪師の修証観そのものを物語っている。

すべての煩惱を取り除くことを目的とするのではなく、その一つでも取り除ければ、それが「利益」とであると如浄は示す。これは、清浄な状態を前提とし、その中に煩惱を置きながらも、それを放置することなく、「実践」によってしっかりと対峙してゆくべきことを示したものだといえる。

本来的な在り方が大切だとして何もしなければ何も起こらないのであって、それは、一切の将来的可能性を喪失することになる。「三毒」「五欲」も、正常な状態の中に在るものであるから、原初的な意味の煩惱と

<sup>22</sup> 鏡島元隆『天童如浄禪師の研究』（春秋社、1983年）、池田魯参『宝慶記一道元の入宋求法ノート』（大東出版社、1989年）

なお、石井修道「最期の道元」（『十二卷本『正法眼蔵』の諸問題』、大蔵出版、1991年）では、十二卷本『正法眼蔵』との内容的関連性から、『宝慶記』は、道元禪師が晩年に編み直されたものとの説が提示されている。



は違って、そのままでも害毒とはならないものといえる。しかしそれをそのままに放置するのではなく、実践（坐禪）によって、変化させてゆくことが大切であるというのである。

これはつまり、現状を肯定的に捉えつつも、それがそのままでは「仏」としては働かず、自己の実践によってエネルギーを与えられて始めて働き出すことを意味していよう。これは、中国で編纂された『如浄録』にはまったく見受けられない内容であり、道元禪師が、如浄との対話の中で独自に創出した思想であるといえる。

このようにして、道元禪師は、禪思想の「自己本来清浄」の原則を崩さずに修行の意義を見出していったのである。

## (2) 白隠と『坐禪和讃』

多くの僧侶達によって日本にもたらされた看話禪は、中国から移植された五山制度との中でその命脈を維持していたが、江戸時代になって、白隠慧鶴（1685－1768）が、独自の公案体系を構築することによって、「白隠禪」を構築した。その基本姿勢は、大慧が設定した「迷える自己」を「私たちは本来的に仏である」という禪の基本思想に立ち返るところを基本としていたと考えられる。

まず、公案の体系化について見てゆこう。白隠は、参究すべき公案の第一に、自ら考案した「隻手の音声」を置くことによって、公案体系を再構築した。その時の心境を、自身は次のように語っている。

この5、6年、思うところがあって、「片手の音を聞き届けなさい」と指導してきたところ、それまでの指導と、抜群の違いがあって、どんな人でもひときわ自らの問いかけが起こりやすく、修行が進みやすいことには雲泥の違いがあるように思えてならなかった。このようなことで、いまはひたすら「隻手の工夫」を進めているのです。（その方法は）思うに「隻手の工夫」とはどのようなものであるかといわれたならば、すぐに両手を合わせて打つときは、パチパチと音がするが、片手だけを挙げる時は音もしなければ臭いもない。（中略）これはまったく耳で聞けるはずもなく、思い計らいや分析を入れることなく、見聞きし知った知識を離れて、ただただ日々の生活の中で、休むことなく向き合ってゆけば、理屈や言葉、いろいろな技術も付

ききったところに、ひょいと生死のとりわれの海を踏み越え、無明（仏法が理解できない）の穴蔵を打ち破ることになる。（『隻手音声』より）<sup>23</sup>

このように白隠は、公案工夫の導入として「隻手の音声」を創作し、それによって、理屈や言葉、技術を超えたところにある「自己の本質」をつかみ取らせようとしたのである。その公案を通過するという体験は、大慧宗杲の言う「悟り体験」と同じ境地ということになるが、ただ、白隠は、大慧が設定した「現実の自己は迷っている」という前提を突き崩した。その基本的な思想は、次の『坐禅和讃』に示されている。

衆生はもとから仏である。それは水と氷のような関係である。水がなければ氷はない、衆生なくして仏はない。衆生は、（仏が）近くにあるのを知らずに遠くに求めているのは儚いことである。それはたとえば、水の中でのどの渇きを訴えるようなものである。長者の家の子として生まれながら、家から迷い出て貧しい暮らしをするのと変わらない。六道輪廻の因縁は、自分の愚かで暗闇の道を歩くようなものである。暗闇の中、さらに暗闇へと踏み込んで行ってしまったら、どうやって生死（の苦）から逃れられるのであろう。そもそも、大乘の坐禅は、賞賛しきれないほどすばらしいものである。（六波羅蜜の修行には）布施や持戒もあるし、念仏・修懺など、よい修行はたくさんあるが、みな坐禅に帰趨するのである。<sup>24</sup>

<sup>23</sup> 芳澤勝弘『白隠禪師假名法語』第12冊（禪文化研究所、2001年）。なお、『隻手音声』は、『藪柑子』という別名もある。原文は、「この五六カ年来は、思ひ付きたる事侍りて、隻手の声を聞届け玉ひてよと指南し侍るに、従前の指南と抜群の相異ありて、誰々も格別に疑団起こり易く、工夫励み進みやすき事、雲泥の隔てこれある様に覚え侍り。これによりて只今專一に隻手の工夫を勧め侍り。けだし隻手の工夫とは如何なる事ぞとならば、即今兩手を相合せて打つ時は丁々として声あり、只隻手を揚げる時は音もなく臭いもなし。（中略）これ全く耳をもって聞くべきにあらず、思量分別を交へず、見聞覚知を離れて、単々に行住坐臥の上において、透間もなく参究しもて行き侍れば、理つき詞窮まって、技もまた窮まる処において、忽然として生死の業海を踏翻し、無明の窟宅を劈破す」となる。

<sup>24</sup> 芳澤勝弘『白隠禪師假名法語』第13冊（禪文化研究所、2002年）。原文は、「衆生本来仏なり。水と氷の如くにて、水をはなれて氷りなく、衆生の外に仏なし。衆生近きを知らずして、遠く求むるはかなさよ。縦令ば水の中において、渴を叫ぶがごとくなり。長者の家の子となりて、貧里に迷ふに異ならず。六趣輪廻の

この「衆生はもとから仏である」という表現を見れば、白隠の思想的前提が、悟りを強調しつつも、「煩惱のない自己」が、「仏としての気付き（見性）」をすることを「看話」によって達成する者としてしていることが分かる。これが、大慧の「看話禪」からの脱皮ということになるであろう。

そしてさらに注目されるのは、「大乘の坐禪」を、諸波羅蜜、諸善行の中の最上位に置いていることである。禪の基本思想である「本来仏であること」に立ち返りながらも、日常の修行生活すべてを用いての「公案を参究すること」を勧める、さらにその中心に「坐禪」を設定するのが、白隠禪の特徴になるのであるが、それは、道元禪師が、「煩惱のない」状態にありつつもそれを「仏」として活かすための「只管打坐」を強調したことと、極めて近い発想であるように感じられるのである。

### むすび

以上のように、禪における「煩惱」を、坐禪修行との関連の上から見てきた。その基本は、繰り返しになるが、「仏に為ることを妨げるもの」としての煩惱は存在しないというものである。

しかし、その状態を単純に、「仏」として認定してしまうと、禪の根幹である坐禪修行の意義を見失うことになる。このような葛藤の中で、修行の存在価値を保つために、禪の「迷い」、「煩惱」への対峙は存在してきたといえよう。基本的に、「煩惱」は、払い除けるべき塵埃ではなく、自己の内側にある過ち、すなわち自己が本来仏であるという認識をできないでいる状態として設定されているといえよう。

このような意識の克服のため、禪の修証観（修行と悟りの位置づけ）は、その時代ごとに、いろいろな要素を盛り込み、また削除しつつ練り上げられてきたのである。

---

因縁は、己が愚痴の闇路なり。闇路にやみちを踏そへて、いつか生死をはなるべき。夫れ摩訶衍の禪定は、称歎するに余りあり。布施や持戒の諸波羅蜜、念仏懺悔修行等、其の品多き諸善行、皆この中に帰するなり」となる。