

大慧宗杲による「壁觀」再解釈

廣田宗玄

はじめに

北宋に生まれ、南宋に活躍した大慧宗杲（一〇八九—一一六三）は、看話禅を確立した禅者であると考えられている。その大慧による看話禅の成立を考える場合、黙照禅を筆頭とする邪禅批判を無視することは出来ない。大慧は諸方のあらゆる禅風を挙げて逐一批判を加えるが、最も力を尽して批判したのは黙照禅者達に対してである。大慧によるその黙照禅批判の概要は、以下に見える通りである。

近年の叢林に一種の邪禅有り、目を閉じて睛を蔽し、しるど窟廬都地に妄想を作すを以て、之を不思議の事と謂い、亦た之を威音那畔、空劫已前の事と謂い、纔かに口を開けば便ち喚んで今時に落つと作す。亦た之を根本上の事と謂い、亦た之を「淨極まり光通達す」と謂い、悟を以て第二頭に落在すると為し、悟を以て枝葉辺の事と為す。蓋し渠れ初めて歩を発はむる時、便ち錯り了わる、亦た是れ錯れるを知らず、悟を以て建立と為す。既に自ら悟門無く、亦た悟有るを信ぜざる者なり。這般底、之を大般若を謗り、仏の慧命を断ずると謂う。¹（『大慧書』・答曹太尉・T47-939a）。

このような大慧の黙照禅批判は、①悟りの撥無、②坐禅重視の二点にまとめられる。本論では、このうち特に第二点に注目したい。坐禅が禅者の重要な修法の一つであることは言うまでもない。では何故に黙照禅者が坐禅を重視すると言つて大慧は批判するのか。

大慧が邪禅批判を通して自らの禅風を確立していったのであれば、大慧の黙照禅批判の理由を検討することによつて、大慧の看話禅の特徴が明白になるはずである。本論ではそのような見通しのもとに、菩提達摩が主張した「壁観」の、大慧による再解釈について検討したい。

従来、壁観の意味するところは不明瞭であり、様々に解釈されているが、宋代に入る頃には、その解釈はある程度固定されてくる。そういった時代背景をうけて大慧は改めて壁観を取りあげて説示を加えるが、それは、大慧以前の如何なる禅者の理解とも相違する。では如何なる点が相違するのか。その点を検討することによつて、大慧による黙照禅批判の根拠と、看話禅の坐禅観を明らかにしたい。

壁観について

まず、「壁観」について、従来の研究をもとに整理してみたい。

そもそも「壁観」という語が現れる現存する最古の資料は、『二入四行論』に付される、達摩の弟子、曇林（生没年不詳）の記した「略弁大乘入道四行論序」である。これによれば、達摩の主要な教法は、安心・発行・順物・方便の四つであり、そのうち特に冒頭に挙げられる安心が壁観であるとする。さらに『二入四行論』本文では、壁観は「含生凡聖同一真性」、つまり、生きとし生けるもの全てが持つ真理性、を信解するという「理入」に配される。しかし、そのような真性は通常煩惱に覆われている。そこで達摩は妄念を捨てて「凝住壁観」し、堅

住して動かず、言句に惑わされなければ、寂然としてそのような真性と冥符すると言うのである。^④ つまり、壁観は真性の発露の法であると言えよう。

さらに、曇林の序をもとに著された道宣(五九六―六六九)の『統高僧伝』菩提達磨章によれば、僧稠(四八〇―五六〇)の小乘的な観法である四念処^⑤と比較した上で、達磨の壁観を「虚宗」と表現し、「大乘の壁観、功業最も高し」と述べて評価するのである。^⑥

ここで問題となるのは、道宣が達磨禅を形容する虚宗という言葉の意味である。虚宗という言葉は諸論中に見えるが、例えば僧肇(三七四―四一四)の『不真空論』に「夫れ生無き虚の至とは、蓋し是れ般若玄鑑の妙趣にして、有物の宗極なる者なり。…潜微幽隠にして、殆ど群情の尽くす所に非ざるなり。故に頃爾^{ちかごろ}の談論、虚宗に至らば、毎に異なること有り」(T45-152a)とあり、また曇影(三七二―四四五)の『出三藏記集』巻十一に収める『中論』序に、「至人は無心の妙慧を以て、彼の無相の虚宗に契う。内外並びに冥し、縁智俱に寂す」(T55-77a)とあつて、何れも般若空の意味である。つまりこれらによれば、壁観とは般若主義に則つた実践の意味であると解せよう。

このように初期の文献に、すでに壁観についての概要は示されている。しかし、それらの説明には壁観が坐禅であるとは一切述べられていない。

壁観という言葉が見られる、達磨以後の最初の資料は、智儼(六〇二―六六八)の『孔目章』巻二に載るものである。そこでの智儼の壁観の主張は、初門諸観の一門としてのものであり、単なる禅定の意味である。^⑧

一方、この智儼の活躍していた頃、禅界では東山法門が主流であつた。彼らは坐禅観心を主としていた。またこれより少し前、天台智顛(五三八―五九六)が出現して独自の禅定法を確立している。天台止観の影響が東山法門に色濃く見られることは周知の事実である。^⑨

こういった時代背景をうけて、唐代の圭峰宗密（七八〇—八四一）は、『禪源諸詮集都序』において新たに壁觀に解釈を加える。これは壁觀の解釈としては現存する最初のものとされる。

達磨は壁觀を以て人をして安心せしめ、外には諸縁を止め、内には心に喘ぐ無く、心は牆壁の如くにして、以て道に入るべしと云う（鎌田茂雄『禪源諸詮集都序』、禪の語録九、筑摩書房、一九七九年、p.111*。以下【鎌田本】）。

宗密は、この様に壁觀の内容について心を牆壁のようにすることでであると説明した後、「豈に正しく是れ坐禪の法にあらざらんや」と、それが坐禪の法であることを述べる。そもそも宗密は、『都序』の冒頭に、「但だ衆生真を迷いて塵に合するを即ち散乱と名づけ、塵に背きて真に合するを名づけて禪定と為す」（鎌田本p.11）と、『二入四行論』の「妄を捨てて真に帰し、壁觀に凝住す」という言葉になぞらえて真性について説明するが、ここに禪定と壁觀が重なることは明白であろう。後に壁觀が面壁坐禪の意に解されるようになるが、その端緒は既に宗密にあったと言つて良い。

この「外止諸縁……」という記述は、宗密の息妄修心宗への評価の中に見られる。周知の通り、宗密は教禪一致を主張する為に、教を三教に、禪を三宗に分類してそれぞれを対照させる。息妄修心宗とは、いわゆる北宗禪のことであり、宗密は、北宗禪への評価の為に、その基準として達磨の壁觀を挙げるのである。

結論として、宗密は荷沢宗に立つ故に、北宗である息妄修心宗を難ずるのであるが、それは、北宗の「凝心住心」「住心調伏」といった禪法に対してであり、坐禪そのものに対してではない。宗密は坐禪を重視する。そのことは、宗密の『円覚経道場修証儀』等に坐禪の法を詳細に説いていることから明白である。つまり宗密は、

坐禪を禪法の基本に置くという点では、北宗禪のあり方にも一定の評価を与えるのである。

この「心如牆壁」という言葉に関して、柳田聖山氏は次のような指摘をしている。「もともと、牆壁の譬えは既に先に引く『大智度論』の身念処の条にみえる。それは、無情であり、無心なるものの譬えである。坐禪は常に兀坐といひ枯坐といわれるように、その境地が無生物に譬えられる。敦煌本『二入四行論』第十八段と三七段の二カ所に、「心は木石の如し」といつている。後に百丈も又此を初祖の句として引く。壁観は、そうした境地のことであつた」と述べ、さらに、「大乘安心法としての壁観は、妄を捨て真に帰する道である。理としての心そのものに立ちかえる方法であつた。理入としての壁観は、一切の身受心法の相を絶する虚宗そのものであり、通途の坐禪を拒否するものであつたはずである。坐禪も又一つの偽妄にすぎぬからである」とも述べる(柳田聖山『初期禪宗と止観思想』、『柳田聖山集』巻一所収、p.65・以下【柳田全集1】)。

つまり柳田氏によれば、「心如牆壁」とは、そのような諸縁を絶した心境を表現したものであり、壁観とはそのような境地のことである。

その意味で、宗密の、単純に壁観を坐禪と定義する理解には問題がある。宗密の理解は、おそらくは同じ華嚴宗の智儼の主張をもとにしたものであろうが、しかし、「心如牆壁」と述べて、その心境に重点を置く点は、宗密の解釈も一応の評価は出来る。

宗密はまた『都序』において自らの依つて立つ「知」について述べる箇所に、再びこの達摩の壁観を取り上げている(鎌田本p.141)。

宋代の良渚宗鑑による『釈門正統』巻八に壁観を説明して、「独り真法を以て、是くの如く心を安ずるを壁観と謂う」と言い、さらに注釈して、「客塵偽妄の入らざるを壁と曰う」(Z130-907a)と述べて「心如牆壁」の態を述べる。これは『二入四行論』の「但だ客塵に妄覆せられて、顕了すること能わざるのみなることを信ず

るを謂う」という言葉を敷衍したものである。

しかし宋代に入る頃には、壁観の理解が、面壁坐禅という坐相に重点を置いた理解に傾き始める。例えば『祖堂集』(九四五年成立)巻十一・保福從展章に、「師因みに拳す、初祖、少林寺の裏に於いて、面壁坐打すること九年」(中文本 p.213b)とあって、達摩が面壁九年を行じ、「西天の小乗壁観婆羅門」と呼ばれていたことを記す。これは達摩が壁観の行者と呼ばれることとなった最初の資料であると思われる。しかし、先にも述べた通り、宗密の時代に既に壁観は坐禅の意に取られていたので、必ずしも『祖堂集』独自の見解であるという訳ではない。次いで『宋高僧伝』(九八八年成立)巻十三・天台徳韶章に、「少林に向いて面壁す」(T50.789c)とあり、『景德伝灯録』(一〇〇四年成立)巻三・菩提達磨章に、「嵩山少林寺に寓止し、面壁して坐し、終日黙然たり。人之を測る莫し。之を壁観婆羅門と謂う」(T51.219b)とあって、これより以後、達摩の壁観は面壁坐禅との理解が定着し、達摩は面壁の行者とのみ解されるようになる。これは宋代に入つて、達摩の伝記が公案化されたことの結果であるとも言えようが、壁観の理解が偏向したことを窺わせるものである。これは一方で、唐代から宋代にかけての坐禅観の一面を窺わせることであろう。そして、その傾向が顕著に表れた禅風の一つが黙照禅なのである。

大慧の壁観の理解

以上のように、宋代の頃には壁観の解釈が面壁坐禅一辺倒となり、その内容に変化が見られた。では、同じく宋代の禅者である大慧の場合はどうか。大慧の主張は、それ以前のいかなる禅者の主張とも相違するものがある。

「昔、達磨二祖に謂いて曰く、『汝、但だ外に諸縁を息め、内心喘ぐこと無く、心は牆壁の如くにして、以つて道に入るべし』と。二祖種々に心を説き性を説くも、俱に契わず。一日忽然として達磨の所示の要門を省得し、遽かに達磨に白して曰く、『弟子は此の回、始めて諸縁息むなり』と。達磨、其の已に悟るを知り、更に窮詰せず、只だ曰く、『断滅を成じ去ること莫きや』と。曰く、『無し』と。達磨曰く、『子、作麼生』と。曰く、『了了として常に知るが故に、之を言わんとするも及ぶ可からず』と。達磨曰く、『此れ乃ち従上の諸仏諸祖所伝の心体なり、汝今既に得、更に疑うこと勿かれ』と。彦冲云く、『夜に夢み昼に思ひ、十年の間、未だ全く克つこと能わず。或いは端坐静然し、一たび其の心を空じて、慮をして所縁無からしめ、事をして所託無からしめば、頗る輕安なるを覺す』と。讀んで此に至り、覺えず失笑す。何が故ぞ、既に慮の所縁無ければ、豈に達磨の所謂る「内心無喘」に非ずや。事の所託無ければ、豈に達磨の所謂る「外に諸縁息む」に非ずや。二祖初め達磨の所示の方便を識らず、將に「外に諸縁を息め、内心喘ぐこと無くんば、以つて心を説き性を説き、道を説き理を説くべし』と謂い、文字を引いて証拠とし、印可を求めんと欲す。所以に達磨は一々列けて下く、心の用うる処無くして、方始めて退歩し、「心牆壁の如し」の語の達磨の実法に非ざるを思量して、忽然として「牆壁」上に頓に諸縁を息む。即時に月を見て指を亡じ、便ち道う、「了了として常に知るが故に、之を言わんとするも及ぶ可からず』と。此の語、亦た是れ時に臨んで達磨の抄出する底の消息にして、亦た二祖の実法に非ざるなり（答劉宝学書・T47.925b）。

元來達磨の壁觀や、「外息諸縁…」という言葉は、上記した資料の他に言及されるものはない。しかし、大慧はこの言葉を度々その語録中に取り上げ検討を加えるのである。それだけ注意を払っていたのであろう。

大慧は、この問答を『伝灯録』からではなく、『宗門統要集』から引用したものである(柳田聖山・椎名宏雄共編『禅学典籍叢刊』巻一、p.21a、臨川書店。*以下【典籍叢刊】と表記)。それは『統要集』と大慧が、『伝灯録』とは異なつて、『外息諸縁…』の垂示と問答との間に「一日…」として、ある程度の時間的間隔を置いてあるからである(下線部①)。何故に大慧は『伝灯録』からではなく、このような時間的間隔を規定した『統要集』から引用したのであるうか。それに関しては、この問答に続く大慧の壁観の解釈を見れば理解出来る。

そもそもここに引用した「答劉宝学書」は、大慧の嗣法の弟子である劉彦修に対しての書簡であるが、その内容は、劉彦修の弟であり、後に朱子(朱熹・一一三〇—一二〇〇)の師の一人となる劉彦冲(劉屏山、一一〇一—一二四七)が、黙照禅に傾倒していることに注意を促したものである。そして、当該引用部にも彦冲の言葉を挙げて、その境地の解釈を行う。

彦冲は、端坐黙然によつて思慮分別が無くなり、事物に執着しないようになったものの、未だ妄念に打ち克つことが出来ないと言ふ。これは、黙坐によつてある程度の禅定が実現していることを示している。

大慧は、この彦冲の述べる思慮分別の滅尽(使慮無所縁)を達摩の「内心無喘」に当て、事物に執着しないこと(事無所託)を「外息諸縁」に当てる。しかし、本来達摩の垂示によれば、それによつて既に入道が可能となつているはずである。しかし事実として、彦冲は未だ妄念に障えられて不安を感じている。ここで注意すべきは大慧の壁観の理解である。

大慧はまた当時の思想をうけて、壁観を坐禅であるとも解している。

承るに、「門を杜じて壁観す」と。此れ心を息むる良薬なり。若し更に故紙を鑽らば、定めて蔵識中の無始時來の生死の根苗を引き起こし、善根の難と作り、障道の難と作ること、疑い無し(答汪内翰書・「上」)

ここで、大慧は明確には壁觀を坐禪であるとは述べてはいないが、後に続く黙照禪批判から、大慧が壁觀を坐禪であると解していることが理解出来る。

そもそも大慧が黙照禪を批判したことから、大慧が坐禪そのものを批判したのだとする説がある¹⁷⁾。このような説が起こる背景には、大慧が坐禪を重視する禪者を尽く批判したと考えられていたからに相違ない。しかし、大慧は坐禪そのものを否定した訳ではない。四巻本『大慧普說』卷二「告香普說」によれば以下の通りである。

近来、諸方板を打つて坐禪す。若し莊景を要せば即ち得。我れ你的坐して定を得るを信ぜず。往々に慥麼に道^いうを聞いて、却つて謂う、妙喜人をして坐禪せしめず、と。又た是れ錯認なり。何ぞ曾て方便を解せんや。我れ只だ、你的行も亦た禪、坐も亦た禪、語黙動靜、体安然なることを要す。山僧、有る時、夜裏に睡す。纔かに覺めて、便ち起き来つて坐す。坐すること既に久しくして、都て所思無し。自ら謂う、諸仏の境界、只だ這^こ是れのみ、と。然れども把^おて極則と為すことを要せず。是れ放身命の処ならず、況んや更に、靜は是れ根本、悟は是れ枝葉と言わんや。此の処人を誤らす。諸方は説く、靜にし了^じわつて方^じめて悟る、と。我は是れ、悟り了^じわつて方^じめて靜なり。敢えて相い瞞^まぜず。未だ悟らざる時心識紛飛す。悟り了^じわつて方^じめて貼^じ貼^じ地^じなり(典籍叢刊4-200b)。

大慧にとつて坐禪とは、四威儀の一つとしての坐禪という程の意味であつて、坐禪を排することも無い代りに、坐禪のみを特別視することもない。むしろ大慧は、坐禪によつて実現する禪定の境界を、「坐すること

既に久しくして、都て所思無し。自ら謂う、諸仏の境界、只だ這是れのみ」と肯定するのである。しかし、大慧はその境界を未だ「極則」とは見えていない。当時、そのような禪定による境界を極則と見なす禪者が多く存在したのである。

そのような邪師の影響を受けた学人の例が、ここに挙げる彦冲である。このように、坐禅によつてある程度の禪定を実現しながらも、それによつて直ちに入道することの出来ない学人が当時存在したのである。坐禅が禅の基本的な修道の法であることは言うまでもない。しかし、問題はその坐禅の内容であり、煩惱を根本から断ち切る「悟」の実現であつたのである。坐禅は方便にすぎない。そして方便とは、坐禅を前提とせず、坐相に執着しないことを言うのである。

では大慧はその点を如何に解決しようとしているのか。そのために大慧はこの問答に独自の解釈を加えるのである。

慧可は、「外息諸縁、内心無喘」をある程度実現しながらも、ただそれによるばかりで自らの心中を徹見することなく、經典からの言葉を引用して、口頭で心性について説明を加えようとするのである。よつて達摩は慧可を徹底して否定したのである。こうして慧可は心の働きようが無くなつて、ついに「方始退歩」することが出来、「心如牆壁」という言葉は達摩の真実の法門ではないことを悟るのである。

ここに「方始退歩」という言葉が見られるが、これは日常的歩みを止めて内的自己を照顧することであり、大疑に到る過程でもある。これは大慧独自の解釈である。『伝灯録』等、他の資料には無い。では何故このような解釈をする必要があつたのか。

それは、慧可が「心如牆壁」のうち、「牆壁」という言葉について、頓に諸縁を息めることによつて真理を悟つたのだと述べるためである(下線部②)。つまりそれは大悟の意味である。このように解してこそ、「方始退歩」

と述べる意味があるのである。「心如牆壁」ということが無心の境地のことであれば、それは無心の実現の意味に他ならない。しかし、「心如牆壁」という言葉は達摩の主張であつて慧可の体験したことではない。大慧の主張のポイントは、漸次に「外息諸縁、内心無喘」を行ふことではなく、そこからさらに退歩して反省し、「牆壁」という語について実際に頓に諸縁を止めることなのである。それこそが「心如牆壁」の境地である。

そして、さらに大慧は徹底して慧可が自ら親証親悟すべきことを述べる。慧可が述べた「了了常知故、言之不可及」という言葉さえも、達摩によつて導かれた言葉であつて、真実に慧可の心中から出た言葉ではないとするのである。

このような大慧の主張は、話頭の工夫に関する主張と同様である。以下の引用は大慧の無字の工夫の典型的なものである。

此くの如き等の事、他に求むるを仮らず。他の力を借りずして、自然に縁に應ずる処に向いて、活潑境地なり。未だ此くの如きを得ざれば、且くこの世間塵勞を思量する底の心を將つて、思量の及ばざる処に回在し、試みに思量し看よ。那箇か是れ思量の及ばざる処。僧、趙州に問う、狗子に還た仏性有りや。州云く、無。只だ這の一字、儘し爾に甚麼かの伎倆有らば、請う、安排し看よ、請う、計較し看よ。思量・計較・安排、以て頓放すべき処無く、只だ肚裏の悶え、心頭の煩惱するを覚得する時、正に是れ好底の時節なり。第八識も相い次いで行ぜず。此くの如くに覚得する時、忘却せんと要すること莫かれ。只だ這の無字上に就いて提撕せよ。提撕し来たり、提撕し去らば、生処は自ら熟し、熟処は自ら生とならん(答衆侍郎書・T47-939b)。

*熟||熟(『大日本校訂藏經』卷六〇所収「大慧書」)。(T47)では、「熟」と作るが、文脈から推して「熟」をとる。

つまり、ここに至つて、達摩の壁觀は面壁黙坐から完全に離れ、ただ「牆壁」という語を工夫するという話頭工夫となるのである。大慧が達摩の垂示と問答との間に時間的間隔を規定している理由も、このような大慧の壁觀の理解にある。つまり、慧可が達摩によつて大疑に到らしめられる過程をより顯著にするためであつたのである。

禪病の克服

大慧はさらに壁觀について独自の解釈をする。それは禪病に関する点であるが、次にこの点について検討してみたい。

a、昔、達磨、二祖に謂いて曰く、「汝、但だ外諸縁を息め、内心喘ぐこと無く、心は牆壁の如くにして、以つて道に入るべし」と。二祖種々に心を説き性を説き、文字を引いて証と作すも、並な達磨の意に契わず。前に云う所の忘懷・著意、正に此れを謂うなり。若し著意せざれば、則ち諸縁息む。若し忘懷せざれば、則ち内心定まる。内心定まれば、則ち自然に牆壁と殊なること無く、亦た心を將つて安排計度すること著いざれば、然る後に牆壁の如くなることを得るなり。但只だ疑の破れざる処に就いて參ぜよ。參ずる時、切に忌む、心を將つて悟を等つことを。若し心を將つて悟を等たば、則ち没交渉なり。生死の心、未だ破れずんば、則ち全体是れ一団の疑情なり。只だ疑情の窟裏に就いて箇の話頭を拏せ。僧、趙州に問う、「狗子に還た仏性有りや」。州云く、「無」と。行住坐臥、間斷することを得ざれ。妄念起こる時も

亦た心を將つて遏捺^{あつな}することを得ざれ。但^た只だ此の話頭を拏せ。静坐せんと要し、纔かに昏沈を覺さば、便ち精神を抖擻して此の話を拏せ。忽地に瞎老婆の、火を吹いて眉毛眼睫を和^あして一時に焼き了わることが如くならん。是れ差事にあらず。此くの如く了わることを得れば、忘懐も也た得し、著意も也た得し、静も也た得し、鬧も也た得し。全体輪回の中に在りと雖も、亦た輪回の所転を被らず、輪回を借りて遊戲の場と為さん。這箇の田地に到り得れば、亦た心を將つて和会することを著^{おも}いざるも、自然に一片と成らん。却つて三教の聖人の所説の法を將つて、頭^{はづめ}より試みに看ること一遍せよ。尽く自家屋裏の事を説いて、更に一字の増減も無し。若し是くの如くならざれば、縦い勤苦修行して塵沙の劫を経て、此の事を明らめんと欲すれども、徒^{いた}自らに疲勞するのみ。忘懐・著意、二つ俱に蹉過す。忘懐せず、著意せず、是れ箇の甚麼ぞ。咄。更に是れ箇の甚麼ぞ。大任通判学士、但だ恁麼に參ぜよ。此の外に別に道理無し²²(四卷本『普説』卷四・示王通判大任・典籍叢刊4-317b)。

b、第一に昏沈を要すること莫れ、昏沈せば則ち鬼窟裏に坐在す。又た掉拳を得ざれ、掉拳せば則ち業識忙忙たり。所謂る、外に諸縁を息め、内心喘ぐこと無く、心牆壁の如くにして、以つて道に入るべし。是くの如くならば則ち著意するも也た得ず、忘懐するも也た得ず。忘懐せず、著意せず、是れ箇の甚麼ぞ。喝一喝して云く、喚んで竹篋と作さば即ち触る、喚んで竹篋と作さざれば即ち背く。下座す²³(四卷本『普説』卷二・告香普説・典籍叢刊4-200b)。

ここに見える「昏沈」と「掉拳」という言葉は禪病のことである。昏沈とは、心が盲昧とし、沈鬱となることであり、それとは反対に掉拳とは、心が高ぶつて興奮することを言う²⁴。大慧はこれらの表現以外にも、「掉拳」の系列に「著意」「管帶」を挙げ、「昏沈」の系列に「忘懐」「黙照」を挙げる²⁵。このような二種の禪病は、特に止

観を行ずる場合注意されていたようであり、『大乘起信論』や『天台小止観』にも見える。⁽²⁶⁾

aでは、大慧は、昏沈(忘懐)と掉挙(著意)のそれぞれを達摩の壁観に当てはめて説く。掉挙しなければ「諸縁息」であり、昏沈しなければ「内心定」であり、そして、昏沈・掉挙共に離れて「心如牆壁」の境地に到るべきことを強調する。その為には端的に生死の心がうち破れぬ心、つまり「疑団」の中に没入し、一心に話頭工夫すべきことを述べるのである。そして四威儀の全てに涉つてそのような工夫を続ければ、やがて頓悟に到り、一旦排除された昏沈・掉挙を改めて受容することが出来るのだというのである。これは、昏沈・掉挙を離れることが入道であるという「外息諸縁……」の説をさらに一步進めたものであると言える。

一方、bでは、昏沈と掉挙の両方から離れることを「外息諸縁……」の壁観の真意であることを述べ、それをそのまま「首山竹篋」の話頭に転換する。昏沈と掉挙という禅病への対処を、大慧は竹篋と喚べば打つ、竹篋と喚ばなければまた打つ、という矛盾律を提示する、話頭の工夫に変えるのである。

では大慧の主張する話頭の工夫とは一体どういう性質のものか。大慧はその点に関して次のように述べている。

雑念起こる時、但だ話頭を拏せ。蓋し話頭は大火聚の如し。蚊蚋蟻の泊する所を容さず、拏し来たり拏し去らば、日月浸久して、忽然として心の之く所無く、覚えず噴地一発せん(示羅知具孟弼・「44」898a)。

さらに、四卷本『普説』卷三「陳氏法空請普説」では、『百丈広録』から引用して次のように述べる。

然も般若上に亦た心を用いる処無し。譬えば太末の虫、在処あちこちに能く泊れども、而も火焰の上に泊まること能わざるが如し。蓋し火焰の上は是れ他の喪身失命の処なり。衆生の心識、在処あちこちに能く縁ずれども、而も般若の智焰の上に縁ずること能わず。蓋し般若の智焰の上、你的棲泊する処無し(典籍叢刊4258b)。

この二つを重ね合わせると、話頭は般若智そのものであり、それは例えば蚊のような小虫は何処にでも泊ることができるとも拘わらず、ただ燃え盛る炎の上には泊ることが出来ないように、般若智である話頭には、心意識を働かせることが出来ないということになる。つまり、話頭は如何なる思量分別によつても解されるものではないのである。煩惱との相対的關係から言えば、話頭それ自体が一切の分別を排除する性質を持つものである故、煩惱の一切を除却することが出来るのである。そして、その過程に「疑團」の凝結と打破があるのである。先に、達摩の壁觀が般若空の実践であったことを述べた。大慧は壁觀を坐禪行であるとしながらも、その内容は般若智そのものである話頭の工夫であった。実践としては無字の工夫は一種の禪定であると言えようが、話頭の工夫は単なる禪定のことではない。それは壁觀そのものである。

壁觀は理入の行であり、それは自性清浄心への信解のことである。しかし大慧の立場はその自性清浄心をもまま信解することを否定し、一旦生死的存在である自らの実存性を見つめることによつて疑團を起こさせる。そして、その疑を話頭に移し代えることによつて、凝結した疑團を主体的に打ち破り、改めて本来的自性清浄心を受容すると言ふものである。そこでは、信と疑は一体であると言え、そうであるからこそ徹底した信を確立することが可能となるのである。四威儀に涉る話頭の工夫を通して意識を集中させ、それによつて大悟に到る、これが大慧の主張する看話禪であり、壁觀であり、坐禪なのである。

達摩の壁觀は、時代が下るにつれて面壁黙坐とのみ解されるようになり、達摩の真意が誤解されるようになつ

た。しかも、大慧の在世中、「悟」を撥無し、坐相に執着する禪者が多く存在した。このような時代背景を承けて、大慧は改めて壁観について新しい解釈を加え、新たな坐禅法を主張する必要が生じたのである。

まとめ

以上、大慧の壁観の理解を通して、黙照禅批判の根拠と、看話禅の坐禅観について検討を加えた。

達摩が主張した壁観は、本来坐禅の如何にかかわらざる般若空の境地の説示であつたと思われる。そして、般若主義を前面に押し出した六祖慧能(六三八―七一三)、荷沢神会(六八四―七五八)以後、中国の禅はむしろ坐法としての坐禅を否定する方向へ進む。例えば、慧能は坐禅を定義して「今、汝に記す、是此の法門中、何をか座禅と名づく。此の法門中、一切無礙なり。外の一切境界上に於いて念の去かざるを座と為し、本を見て姓乱れざるを禅と為す」(『六祖壇経』[48:339a])と述べ、神会は「今、坐と言ふは、念起こらざるを坐と為し、今、禅と言ふは、本性を見るを禅と為す」(『菩提達摩南宗定是非論』胡適本 p.288)と述べる。更に南嶽懷讓(六七七―七四四)と馬祖道一(七〇九―七八八)との間の「磨磚作鏡」話の中で、南嶽が馬祖に対し、「若し坐相に執すれば、其の理に達するにあらず」と述べ、南嶽が馬祖に対して、坐相に執着している限り悟りを実現することは出来ないのだ、と注意を促していることにも端的に表れている。

しかし宋代の頃には、派にかかわらず坐禅は重視されるようになる。そもそも表面的には坐禅は否定されてはいたものの、やはり坐禅が禅者にとって重要な修行法であつたことは間違いない。事実多くの禅者が、坐法やその内容を定義した「坐禅儀」の類を残している。厳密に言えば、坐法を定義した「坐禅儀」と、その内容を表現した「坐禅箴」や「坐禅銘」は相違するが、坐禅を主要な問題としている点では同義である。そし

て、そのような「坐禅儀」の著作が、宋代以後増加するのである。杭州五雲「坐禅箴」(『伝灯録』卷三〇所収・T51-459c)・同安常察「坐禅銘」(『禪門諸祖師偈頌』卷一・Z116-919a)・仏眼清遠「坐禅儀」(『緇門警訓』卷二・T48-1048b)・長蘆宗頤「坐禅儀」(『緇門警訓』卷一・T48-1047b他)・宏智正覺「坐禅箴」(『宏智語録』卷八・T48-98a)等は、その例である。

この時代、相次いでこのような坐禅を定義した「坐禅儀」の類が著されるに至ったのは、唐代禅が一禅者の個性を重視したものであったのに対し、宋代禅が組織化した「集団」の禅へと変化したことに起因すると思える。「集団」には専門の修行僧の増加のみではなく、在俗の修禅者、つまり士大夫の参禅の増加をも含む。そのような集団を単位とする宗教の場合、原理が先行し、形式化、形骸化へ傾くことは不可避であろう^(註)。坐法を定義した「坐禅儀」もその一つの顕著な例である。こうした時代背景をうけ、やがて壁観は単純に「面壁」と解され、黙然と面壁することのみが坐禅の当体であると誤解されるにいたったのであろう。黙照禅者がそれである。そのような誤解を改める為に、大慧は、敢えて当時面壁坐禅とのみ解されていた達摩の壁観を取り上げて改めて解釈を加え、新しい方法論を創出したのである。それが「無字」の工夫を中心とした看話禅の主張である。達摩の壁観は、般若思想や坐禅の実践が表面化する以前に帰るところにあつたはずである。再び柳田氏の言葉を挙げると、「般若の実践は、繁説を要しない。むしろ、短言寸句で用は足る。問題は、そこに生きた作用を生むことができるかどうかである」と達摩の壁観について述べ、さらに「煩惱対治の禅より自性清浄心の禅への回帰を実現し、此までの諸教学を再編せしめたのが、ダルマを祖とする初期禅宗の人々である」(柳田全集一・p.69)と述べる。そのような目的を持ったものが看話禅であつたのである。

つまり、看話禅は、達摩以来の諸課題を受け継ぎながら、さらに達摩の真意に端的に回帰するものであつたのだと言えよう。大慧にとつて、それは看話の工夫による「悟」の実現であつた。宋代の成熟した禅を根本へ

引き戻すには、新たな主張しか無かつたのである。

注

(1) 「近年叢林有一種邪禪、以閉目蔽睛、背處地作妄想、謂之不思議事、亦謂之威音那畔空劫已前事、纔開口便喚作落今時、亦謂之根本上事、亦謂之淨極光通達、以悟為落在第二頭、以悟為枝葉辺事。蓋渠初發步時便錯了、亦不知是錯、以悟為建立。既自無悟門、亦不信有悟者。這般底謂之誇大般若、斷仏慧命」。

(2) ダルマには「達磨」と「達摩」の表記があるが、一般に、前者は『伝灯録』以後の公案化されたダルマ、後者は歴史上のダルマと使用が区別されており、本論では主に歴史上のダルマの主張を扱うことから、「達摩」で統一する。

(3) 「時に唯だ道育、恵可なるもの有り、此の二沙門のみは、その年後生なりと雖も、俊志高遠にして、法師に逢えることを幸いとし、之に事うること数載、虔恭に諮啓して、善く師意を蒙る。法師も其の精誠に感じ、誨うるに真道を以てすらく、『是の如くに安心し、是の如くに発行し、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令めよ』と。是の如くに安心するとは壁觀、是の如くに発行するとは四行、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」(柳田聖山『達摩の語録』禪の語録一、一九六九年、筑摩書房、p.25・以下〔柳田達摩p.25〕)。

(4) 「理人とは、教に籍りて宗を悟り、深く含生の凡聖同一真性にして、但だ客塵に妄覆せられて、顯了すること能わざるのみなることを信ずるを謂う。若し妄を捨てて真に帰し、壁觀に凝住して、自他凡聖等一に、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、之を理人と名づく」(柳田達摩p.25)。

(5) 「四念処」とは、印度仏教で古来より修されていた禅法の一つである。それは身受・心・法の四法が不淨であり、苦であり、無常であり、無我であることを觀察する方法である。僧稠の四念処は、『涅槃經』の四念処観によつたとされているが、『大智度論』卷十九にも、三十七品の修道を説く内に、その一過程として四念処を説く(柳田全集1・p.58)。僧稠の伝記については、(同書p.323)に詳しい。

(6) 「大乘壁觀功業最高。在世學流播仰如市。然而語語難窮、厲精蓋少。…然而觀彼兩宗、即乘之二軌也。稠懷念處、清簡可崇。摩法虛宗玄旨幽顯。可崇則情事易顯、幽顯則理性難通」(T50-596c)

(7) 書き下しにあたっては、塚本普隆編『華論研究』(昭和三〇年・法藏館)において、「至虛無生」を「至虛無生とは生なく滅なき虚の極致ともいふべき意味であつて、僧肇は仏教の空を此の四字で一応説明してあるものといへる」(p.95下段)と注し、「頃爾」は同書に「近頃」(p.15)と訳しているのを参考とした。

(8) 「但初發心入道之法、隨根差別、設觀不同。所謂、真如觀、通觀、唯識觀、空觀、無相觀、仏性觀、如來藏觀、壁觀、盲觀、苦無常觀、無我觀、教息觀、不淨觀、骨觀、一切處觀、八勝處觀、八解脫觀、一切入觀等。並於修道初門、隨病施設、擬病而言、不得一定。何以故、為病不定故、此等觀法、在於三乘小乘、分有一乘見聞」(T45-359a)。

(9) 例えば、北宗系の史書である『楞伽師資記』の四祖道信の説法に、智顛の『証心論』が智愍禪師訓として引用され、またその坐禅法や守心説は天台の止觀の影響によるものである。また一行三昧の説も、元來は『文殊說般若經』によるものと言え、それが智顛によつて四種三昧中の常坐三昧の根柢とされている。

(10) 元來、この「外息諸緣、内心無喘、心如牆壁、可以入道」という偈は、達摩の語録とされてきた『少室六門集』「第三門、二種入」の末尾に、達摩の二入四行についての概説がなされた後、「外息諸緣、内心無喘、心如牆壁、可以入道。明仏心宗、等無差誤、行解相成、名之曰祖」(S11364a)と述べられたものである。宗密は、おそらくこれを下に壁觀について述べたのであろう。

(11) 黄檗の『宛陵錄』に、「所以達摩面壁、都不令人有見處」と有り、これが原本の時点(八五七年)からのものであれば、達摩の壁觀を面壁と解する最初の資料である。しかし、『宛陵錄』を含む『伝心法要』は、宋代以後のものである。従つて、本論では参考に留めることにしたい。

(12) 例えは宗密の『禪源諸詮集都序』によれば、当時の禪の在り方に対する疑念として「近復問曰、淨名已呵宴坐、荷沢每斥疑心、曹溪見人結跏、曾自將杖打起。今問汝、每因教誡、即勸坐禅、禪庵羅列、遍於岩壑、乖宗違祖、吾初疑焉」(鎌田本p.59)。これによれば、慧可や神会が坐禅を排したにも拘わらず、清規の成立によつて坐禅が日常化したことが窺える。

(13) 「昔達磨謂二祖曰、汝但外息諸緣、内心無喘、心如牆壁、可以入道。二祖種種說心說性、俱不契。一日忽然省得達磨所示要門、遽白達磨曰、弟子此回始息諸緣也。達磨知其已悟、更不窮詰、只曰、莫成斷滅去否。曰、無。達磨曰、子作麼生。曰、了了常知故、言之不可及。達磨曰、此乃從上諸仏諸祖所伝心体、汝今既得、更勿疑也。彦冲云、夜夢昼思、十年之間、未能全克。或端坐静黙、一空其心、使慮無所緣、事無所託、頗覺輕安。説至此不覺失笑。何故、既慮無所緣、豈非達磨所謂内心無喘乎。事無所託、豈非達磨所謂外息諸緣乎。二祖初不識達磨所示方便、將謂外息諸緣、内心無喘、可以說心說性、説道説理、引文字証拠、欲求印可。所以達磨一一列下。無処用心、方始退歩、思量心如牆壁之語非達磨実法、忽然於牆壁上頓息諸緣。即時見月亡指、便道、了了常知故、言之不可及。此

語亦是臨時被達磨擲出底消息、亦非二祖裏法也。

(14) 本問答を記録する代表的な資料として「伝灯録」からのものを挙げておく。「別記云、師初居少林寺九年。為二祖說法祇教曰、外息諸緣、

內心無喘、心如牆壁、可以入道。慧可種種說心性理道未契。師祇避其非、不為說無念心体。慧可曰、我已息諸緣。師曰、莫不成斷滅去否。

可曰、不成斷滅。師曰、何以驗之云不斷滅。可曰、了了常知、言之不可及。師曰、此是諸仏所伝心体。更勿疑也。」(T5:219c-220a)。

(15) 「師謂二祖曰、汝但外息諸緣、內心無喘、心如牆壁、可以入道。二祖作種種說心性不契。一日、忽悟乃曰、可以息諸緣也。達磨曰、莫成斷滅去不。曰、無。磨云、子作麼生。二祖曰、了了常知、言之不可及。達磨曰、此諸仏之所伝心体、更勿疑也。」

(16) 「承杜門壁觀。此息心良業也。若更鑽故紙、定引起藏識中無始時來生死根苗。作善根難、作障道難、無疑。」

(17) 「百丈清規」の注釈である「百丈清規靈桃抄」巻七に見られるとする「大慧書栴栳珠」の、次のような記述による。「大慧、宏智、世に相いに善しとせずと謂う。然るに宏智遷化するに、還命して大慧を請うて後事を主とらしむ。大慧平生罵つて、剃頭の外道と

称する者は、或いは宏智を曰うなり。然るに未だ本抛を見ず。其の呵して黙照邪禪と道う者は、長蘆の宗願なり。」(禪文化本「大慧書栴栳珠」p.23a)。

長蘆宗願(生没年不詳)は雲門宗、長蘆応夫の法嗣である。念仏禪を主張した禪者として有名であり、また「禪苑清規」十巻を著して、叢林の規矩を確立する。重要なものは、その中に「坐禅儀」が含まれることである。前述したように、黙照禪とは、坐禅を重視した禅風のことである。つまり、長蘆宗願が「坐禅儀」を著したからこそ、このような説が起つたのであると言えよう。しかし、

実際には大慧が長蘆宗願を批判した事実はない。

(18) 「近来諸方打板坐禅。若要狂泉即得。我不信你坐得定。往往聞恁麼道、却謂、妙喜不教人坐禅。又是錯認。何曾解方便。我只要你行亦禅坐亦禅、語黙動靜、体安然。山僧有時夜裏睡。纔覺、便起來坐。坐既久、都無所思。自謂、諸仏境界只這是。然不要把為極則。不是放身命处、況更言、靜是根本、悟是枝葉。此处誤入。諸方說、靜了方悟。我是悟了方靜。不敢相瞞。未悟時心識紛飛。悟了方貼貼地。」

(19) 大慧は別の箇所でも次のようにもいう「忽然得人指令、向靜黙处做工夫、乍得胸中無事、便認著以為究竟安樂。殊不知似石压草。雖暫覺絶消息、奈何根株猶在。寧有証徹寂滅之期」(答富樞密・T4:421c)。静坐は一時的な安心の方便であつて、煩惱を根本から断ち切るものではない。

(20) 例えば大慧は、「退歩」について次のように述べる「須是退歩虚却心、一念不生前後際断。喚作竹篋即触、不喚作竹篋即背。自然現前」

(四巻本「普説」巻一・壁上座請普説・典籍叢刊4-147d)。

(21) 「如此等事、不仮他求。不借他力、自然向心緣处、活潑潑地。未得如此、且將這思量世間塵勞底心、回在思量不及处、試思量看。那箇是思量不及处。僧問趙州、狗子還有仏性也無。州云、無。只這一字、儘爾有甚麼伎倆、請安排看、請計較看。思量計較安排、無

処可以頓放、只覺得肚裏悶、心頭煩惱時、正是好底時節。第八識相次不行矣。覺得如此時、莫要放却。只就這無字上提撕。提撕來、提撕去、生処自熟、熟処自生矣。

(22) 「普達磨謂」二祖曰、汝但外息諸緣、內心無喘、心如牆壁、可以入道。二祖種種說心說性、引文字作証、並不違達磨意。前所云忘懷著意、正謂此也。若不著意、則諸緣息矣、若不忘懷、則內心定矣。內心定、則自然與牆壁無殊、亦不著將心安排計度、然後得如牆壁也。但只就疑不破処參。參時切忌、將心等悟。若將心等悟、則沒交涉矣。生死心未破、則全体是一團疑情。只就疑情窟裏、拳箇話頭。僧問趙州、狗子還有仏性也無。州云、無。行住坐臥、不得間斷。妄念起時、亦不得將心過捺。但只拳此話頭。要靜坐、纔覺昏沈、便抖擻精神拳此話。忽地如瞎老婆吹火和眉毛眼睛一時燒了。不是差事。得如此了、忘懷也得、著意也得、靜也得、鬧也得。雖全体在輪回中、亦不被輪回所転、借輪回為遊戲之場。得到這箇田地、亦不著將心和會、自然成一片矣。却將三教聖人所說之法、從頭試看一遍。尽說自家裏事、更無一字增減。若不如是、縱勤苦修行經塵沙劫、欲明此事、徒自疲勞。忘懷著意、二俱踉過。不忘懷不著意、是箇甚麼。咄。更是箇甚麼。大任通判學士、但恁麼參。此外別無道理。

(23) 「第一莫要昏沈、昏沈則坐在鬼窟裏。又不得掉拳、掉拳則業識忙忙。所謂、外息諸緣、內心無喘、心如牆壁、可以入道。如是則著意也不得、忘懷也不得、不忘懷、不著意、是箇甚麼。喝一喝云、喚作竹篋即舐、不喚作竹篋即背。下座。」

(24) これらの語は、無著道忠による『大慧普栴栳珠』(『禪文化本』p.186)によれば、『唯識論』に依るものとする。しかし、法藏による『大乘起信論別記』にも、『沈、掉』と言つて同様のことを述べることから、直接には法藏をうけたのではないか。

(25) 石井修道「大慧宗杲とその弟子たち(五)―著意と忘懷という語をめぐる―」(『印度学仏教学研究』四十三(二二二―)、一九七三年)。「天台小止観」(『修習止観坐禪法要』)によれば、「五、初入定時調心者、有三義。一入、二住、三出。初入有二義。一者、調伏乱想、不令越逸。二者、当令沈浮寬急得所。何等為沈相、若坐時、心中昏暗、無所記錄、頭好低垂、是為沈相。爾時当繫念鼻端、令心住在縁中、無分散意、此可治沈。何等為浮相、若坐時、心好飄動、身亦不安、念外異縁、此是浮相。爾時、宜安心向下、繫緣臍中、制諸乱念、心即定住、則心易安靜。拳要言之、不沈不浮、是心調相」(146-146a)。また「起信論」によれば、若人唯修於止、則心沈没、或起懈怠、不樂衆善、遠離大悲。是故修観」(153-153c)とある。

(27) 「雜念起時、但拳話頭。蓋話頭如火聚、不容蚊蚋蠅蟻所泊、拳來拳去、日月浸久、忽然心無所之、不覺噴地一発」。

(28) 『百丈広録』卷三「喻如太末虫、処処能泊、唯不能泊於火燄之上。衆生亦爾。処処能縁、唯不能縁於般若之上」(中文本『四家語録』卷三、p.14b)。

(29) 「然般若上亦無用心処。譬如太末虫、在処能泊、而不能泊於火燄之上。蓋火燄上是他喪身失命処。衆生心識、在処能縁、而不能縁於般若智燄之上。蓋般若智燄之上、無你棲泊処」。

(30) 「今記汝是此法門中、何名座禪。此法門中一切無礙。外於一切境界上念不去為座、見本姓不乱為禪」。

(31) 「今言坐者、念不起為坐、今言禪者、見本性為禪」。

(32) 「唐の開元中に定を衡岳伝法院に習し、讓和尚に遇う。(和尚)是れ法器なることを知りて問うて曰く、大徳、坐禪して什麼をか図る。師曰く、仏と作るを図る。讓乃ち一磚を取りて彼の庵前に於て磨く。師曰く、磚を磨いて作麼。讓曰く、磨いて鏡と作す。師曰く、磚を磨いて豈に鏡と成すを得んや。讓曰く、磚を磨いて既に鏡と成らずば、坐禪して豈に仏と成るを得んや。師曰く、如何せば即ち是ならん。讓曰く、如し牛に車を駕ぐるに、車行かずんば車を打てば即ち是か、牛を打てば即ち是か。師、無對。讓また曰く、汝為坐禪を学ぶや、為坐仏を学ぶや。若し坐禪を学ばば、禪は坐臥に非ず。若し坐仏を学ばば、仏は定相に非ず。無住の法に於いて応に取捨すべからず。汝若し坐仏すれば、即ち是れ仏を殺すなり。若し坐相に執すれば、其の理に違するに非ず。師、示誨を聞きて、醍醐を飲むが如し。礼拝して問うて曰く、如何に用心せば、即ち無相三昧に合わん。讓曰く、汝が心地法門を学ぶは、種子を下すが如し。我が法要を説くは、彼の天沢に譬う。汝の縁合うが故に、當に其の道を見るべし。(師)又、問うて曰く、道は色相に非ず。云何が能く見ん。讓曰く、心地の法眼、能く道を見る。無相三昧も亦復然り。師曰く、成壞有りや。讓曰く、若し成壞聚散を以て道を見れば、道を見るに非ざるなり。吾が偈を聴け、曰く、心地は諸種を含み、沢に遇うて悉く皆萌す。三昧の華は無相なり、何ぞ壞し復何ぞ成ぜん。師、開悟を蒙りて、心意超然たり。侍奉すること十秋、日に玄奧を益す」(入矢義高編『馬祖の語録』、禪文化研究所、一九八四年、七〇頁)。

(33) 高雄義堅『宋代仏教史の研究』(百華苑、一九七五年)や、石井修道『宋代禪宗史の研究』(大東出版社、一九八七年)等で、宋代禪の特色を定義づけられている。本論では石井氏の定義を参考とした。