

禅宗の選択のあゆみ

愛知学院大学

鈴木 哲雄

過日、駒澤大学仏教学会主催の公開講演会の講演について、仏教学部長岡部和雄先生より、運営の任に当っておられます吉津先生を通して、依頼を受けました。到底その任ではないと思ってお断わりしたのですが、結局はお引き受けする段となりました。

本日、わが母校において、専門である中国の禅宗についてお話できることは、私にとって無上の光栄であります。この機会を与えて下さいました、仏教学部長岡部先生、会の運営に当っておられます河村先生、準備をして下さりました吉津先生、並びに関係諸先生方、更に拙い話を聞いて下さる御参会の各位に、深く感謝を申し上げます。

ここ十年ほど住職として勤めております拙寺の関係で多忙を極めましたので、研究の方は鈍っておりますが、唐、五代時代の禅宗の動きについては、大まかなところは自分なりに把握できたと思っています。今後は宋代の禅宗に入りたいと

準備をはじめた矢先き、今回のお話を頂戴しました。ある意味では私にとって締め繰りをつけるのに、時宜が契ったように思われます。そこで本日は唐、五代時代の禅宗を主として対象したいと思います。

主題 本日は主題を「禅宗の選択のあゆみ」と題しましたが、我ながら題が何となく熟していません。そこで主題の意図をはじめにかいつまんで申し上げます。いわゆる禅宗という、いわばセクトと見られる宗旨を標榜する一派が、中国仏教の大勢を占めていったわけであり、それは一つの大きな潮流となっていたのですが、ではこの禅宗は何を目的とした集団であったのか、どのような方法で人々に目的を指示しようとしたのか、五代時代を経て宋代に雪崩込んでいくその流れを俯瞰して見たならば、時代の流れの中で、その都度禅宗が選び取ってきたものは、偶然の所産であったのか、必然の所産であったのか、ということを考えてみたいと思ったの

が、今回の主題です。言葉を変えれば、禅宗とはどうしてこのようになってきているのか、ということでもあります。多くの禅僧が、それぞれ緊張した中で選び取って示した態度の、その背後に潜んでいる、儼然としているものは何であろうか。それは延いては、現在の禅宗の形態・主意のよってきたるところ、背後に潜む儼然としたものを考えてみるということにもなります。現在の我が曹洞宗は鋭意、種々の施為を示して行動しているし、教団という形態を取る以上、時代の中で生きられないことは確かなことではありますが、如上の主旨を明らかにするならば、いわゆるの禅宗の行動範疇は、その主旨から大きく背くものであってはなからうと思われま。またそれを離れるならば、それはもはや菩提達磨の流れを汲む禅宗ではなくなります。私の求めるこの主旨を仮りにxと規定するならば、このxを外れたものは、もはや禅宗ではないということでもあります。そうなりますと、xとは何かというとてもない大問題となります。禅宗の存在根拠を示すということでもあります。もはや言い出した私の手に負えるものではなくります。しかし、時代を通して、その都度選び取ってきた禅宗の決定的流れを観察し、洞察することによって、このxに近づいていけるようにも思われます。大風呂敷を広げてしまいました。今回の主題の意図するところを申し上げました。そして考える範囲を五代時代までと限定します。

一 頭陀行期の達磨禅の性格

祖師西来意 菩提達磨が中国へ海路でやってきたか、西域より陸路でやってきたかどうかは、どちらでもよいことでしょう。要は西来意が何であるかが問題であります。西来意が何であるかと尋ねることは、先程の私の指定したxとは何であるかということと、ほぼ等しいのではないのでしょうか。私たちは祖師西来意を現在に至るまで問い続けています。『続高僧伝』の達磨は、『洛陽伽藍記』に出てくる、天寧寺の光り輝く甍を見て、南無南無と合掌し感嘆する達磨ではありません。ここには祖師としての達磨が選り取られて、伽藍記の達磨は捨て去られていきます。達磨の入寂が何年であるかわかりませんが、恐らく寂後百年余りに成立した続高僧伝の達磨はもう祖師像の相貌を示しはじめています。

二祖の禅法の視点 第二祖となる慧可こそ達磨の禅法を選び取った最初の人であります。儒教と道家を深く学んだ上で倦き足らず、達磨に参じたのであります。それは安心を得るためでありました。二入四行論は曇林の序があること、曇林が慧可と友人の関係にあること、そして続高僧伝の慧可章から見て、二入四行は慧可とかかわりが深いものです。慧可は達磨の禅法を壁観に求めました。そして仏法に入る道を二

入と四行に要約しました。今では壁観の内容はわからなくなりましたが、道宣は大乗であると認識しています。慧可は大乗である達磨の禅法をもって、小乗的禅観の習禅者群と激しく対決しました。そのために命を落とすことにもなったのです。慧可は達磨の禅法を学んだ者の証しとして、四卷楞伽經を伝授しました。慧可は達磨に安心を求め、その実践を大乗の壁観と規定し、具体的に二入四行の形にまとめて弟子たちに伝えたのであります。達磨の禅法を学んだことを標榜するいくつかのグループの中でも、最も明解に達磨の禅法を摂取し、そして伝えていったのが慧可でありました。ここに達磨禅の最初の方向性が出たのです。

三祖 三祖僧璨が西明寺にいた祭禅師であったならば、楞伽經に則った仏法の実践者でした。口に説く者ではない、講説者ではないという性格が示されます。また祖師として位置づけられた時には、病身を克服するため、慧可に安心を求めていたのです。山野を跋涉する頭陀行者です。また吉州で四祖道信と別れたのは、広東羅浮山の明月戒壇での授戒にかかわっていた戒師の一人であったように思われますから、禅は戒律と密接であり、経師・律師・論師の枠組みから言えば、律師の範疇に属するものと思われまます。僧璨は達磨禅に安心を求め、頭陀行者、律師的相貌を備えたという姿で、達磨禅が摂取されたのです。

二 東山法門の成立に至る展開

中国禅の発生 四祖道信になると一つの転換期を迎えます。双峯山に定住する自給自足の大集団となりました。今までの頭陀行とは生活形態が異なりますから、生活そのものから考え方まで新たな対応が求められます。道信は生活そのものの中に禅を見出したのです。否応なく禅の中国化の方向に進みます。菩薩戒法に則り、「入道安心要方便法門」を説いて学道者に示しました。禅が安心を求める者のためにあることは前を受けています。また一行三昧をいい守一不移をいいました。その根底にある仏教的思惟は空観でありました。伝授されてきた四卷楞伽經はここで形骸化しました。どうしてそうなったかを少し考えてみます。楞伽經の性格は仏性と唯識の統合にあるとされますが、この形骸化は仏性よりも唯識を捨てていくことであり、仏性問題は涅槃經に求められ、道信に至っては仏性と空が禅の背景基盤となったと思われまます。専門でないからよくわかりませんが、思うに、唯識は慧可、僧璨にあった業識の問題とからんでいたように思われまます。道信に至って、業識を切り捨て空観仏教に座を渡すことによつて、業識が仏性の問題と化していったように思われまます。このことは道信が新たに開いたことではありません。空と仏性

は二入四行の問題でありましたから、もう一度達磨に立ち戻ったともいえます。業識あるいは業報の問題は性格上、かなり個人的な悩みと深くかかわるように思われます。慧可が儒家道家に飽き足らなかつたのは、中国のこの二大思潮に欠けている、三世に亘る見方、及び業の問題を説かなかつたからでしょう。いま隋の統一国家が実現し、時代に相応した集団的な大きな教団がここに生まれた時、個人的な業識の問題よりも、普遍性のある衆生の仏性の問題に置き換えられ、対象がグローバル化していったと思われまゝ。涅槃経の中の一つの説明である、仏性が空である、という把握が前面に押し出されてきたように思われます。

東山法門 五祖弘忍は道信を受けつぎ祖述して、禅教団を確かなものとしましたが、大乘仏教の一般的見解に則つたとはいへ、煩惱は客塵であり、身心は本来清浄であると押さえたことは、慧可の苦悩からすれば、かなり一般化した楽天的なものとなりました。禅が一般化して説かれれば、多くの学道者に対応できます。普遍化していく中での当然に歩む方向と言えましよう。そして東山法門と呼ばれて評価され、達磨を祖として信奉する禅集団が、弘忍が馮茂山に移ることによつて一層拡大されて、社会的に認知されていったのであります。ここに禅宗という呼び方のできる内外の位置づけができたのです。

三 南宗の選択

荷沢の北宗批判の内容 南北両宗について語るとなると非常に大きくなりますので、ここでは掻い摘んで、南宗は東山法門の何を選び何を捨てたかについて述べてみたいと思ひます。荷沢神会は北宗と論争することによって、南宗、言い過ぎならば荷沢自身の姿勢を明確にしました。荷沢は玉泉神秀と曹溪慧能の二人に師事しましたから、両者の違いは肌で感じていたように思われます。玉泉神秀は三帝の師となつた東山法門の代表者です。それにもかかわらず荷沢は、玉泉に依らず曹溪を選びました。荷沢の言を通しますと、この両者には大きな違いがあつたようです。荷沢はそれを南頓北漸と決めつけました。南宗は頓悟禅であるから勝れ、北宗は漸悟禅であるから劣るといふのです。この勝劣の差は学道者の機根及び指導方法にあるとみますから、頓悟できるすぐれた者の禅が南宗であるという意です。私は南頓北漸は意味をなさないうように思います。誰一人として、何一つしないで、ある日突然悟るといふことはあり得ないことです。もし言う者があれば無師独悟として厳しく批判されます。修道を積み重ねて大悟すれば、大悟は必ず頓悟であります。だから北宗も頓悟禅と言つてかまわないと思ひます。それは措いて、北宗は方

便をいいます。この方便が頓悟でなく漸悟であると、批判の矛先を向けるようです。学人を指導する場合、どのような形を取るとしても結局は方便にならざるを得ません。しからば荷沢にとって方便の内容が意に契わなかったと見られます。

ところで方便は四祖も言っていることです。四祖、五祖、玉泉並びにその弟子たちの北宗の人々と続いてきている方便に對して、荷沢は厳しく批判したものと思われます。北宗は仏教の一般的な学び方である、戒↓定↓慧の階梯を踏襲しています。荷沢は戒定慧三学等でなければならぬと指摘します。その上で、戒と慧には有作と無作があるが、定は無作だけだから、三学等と言っても無作の定によって戒慧も統攝されるというのです。ここには禅法が仏教の中心となるという存在根拠が示されます。しからば北宗も坐禅を重視し、中心に置いているから問題は無いようですが、荷沢からすれば否です。荷沢は「今言う坐とは、念の起こらざるを坐となし、今言う禅とは、本性を見るを禅となす」と言って、禅定主義の北宗を批判します。つまり北宗が坐禅を重視するのはよいが、坐禅が終ったらどうなるか、ということを言いたいのです。荷沢はこの点、四祖の生活が禅であるという把握を敷衍したものです。ところで荷沢は坐禅をこのように坐と禅に分解してしまいました。無念が坐であり、見性が禅であるとしています。理念上ではあるとしても、荷沢からは坐禅そのものが出てき

ません。北宗の禅定主義に相対するものです。荷沢の坐禅の分解は功罪相半ばすると思います。功の面は禅は坐禅だけでなく、仮りに坐禅が無くても、無念であり見性であるならば禅となり、禅が非常に広い意味を持つてくることです。四祖の行住坐臥禅、日常生活が禅そのものであらねばならぬという形となります。罪は坐禅が重視されなくなることです。この問題の真の解決は、ついに道元禅師まで待たねばならぬなりました。

無相戒 荷沢のいう三学の内定の重視は恐らく慧能に発すると思われれます。壇経が問題の書であることは既に道元禅師が指摘されましたが、それは見性を説く面を批判したのです。しかし壇経の無相戒を批判したとは思われません。慧能の無相戒は極めて特色あるものです。それは自誓無相戒にあります。荷沢は慧能の無相戒を受けています。無相戒が北宗にあったとは思われません。南北両宗の違いにはもう一つ戒律観がありました。石頭が長髭曠に、「嶺頭、一尊の功德は成就するや」と問いかけたのは、長髭の自誓無相戒を認めたと解されます。無相戒の精神は以後の南宗に内在していったのです。

看心と見性 もう一つ荷沢において注意すべきは、北宗の遠看近看を否定しますが、これは四祖の「遠く一字を看る」という、観相念仏に対する批判ともなります。神秀の「観心

論』（破相論）に対する批判でもありません。荷沢は観心ではなく見性を主張しました。これを達磨にまで遡っていけば、観心は二入四行の前二行、つまり報怨行、随縁行に当たるとしよう。見性は第三の無所求行に当たるとしよう。この両者をまとめるのが、第四の称法行であると考えます。結局南北両宗の違いの一面は、心の重視か、性の重視かということになります。心の重視は唯識や華嚴を基盤となし、性の重視は般若を基盤とします。仏性の実践的考察は南宗の大きな課題でありましたから、概していうならば、南宗は荷沢のいうところを受けついただと思われれます。ただ仏性については馬祖系と石頭系は意見を異にしました。馬祖はその点で荷沢を受けています。石頭系、特に洞山において、荷沢、馬祖の見解は受けず、南陽慧忠の見解を受けました。仏性が非情無仏性であるとするのは、荷沢、馬祖の立場です。非情有仏性は南陽慧忠の立場で、南陽を受けたのが洞山良价でありました。南陽は浙江諸暨県の生まれで、洞山もそうです。洞山は郷里の大先輩に私淑したのです。天台学者、荆溪湛然（七一―七八二）は非情有仏性をいうようです。南陽慧忠（一七七―七八二）は非情有仏性をなしたか、前後を明らかにできませんが、涅槃経はあくまでも非情無仏性ですから、非情有仏性は特徴ある説です。非情有仏性説によって、仏性は内容が広まり深まりました。器世間にも及んできましたので、經典

の枠をはみ出しました。それは仏性が禪という世界と同じ背丈となったということでしょう。ところで馬祖の弟子の百丈は、非情有仏性、非情無仏性について面白い言い方をしています。凡聖の二境において愛染心のあるのが有情無仏性で、取捨の心なく、無取捨の知解もないのが無情有仏性だといえます。百丈からすれば、有情は情執のある者、無情は情執のない者ですから、情執が有ればそこに仏性は無く、情執が無ければそこに仏性が有る、と説明します。この見解は普通の言い廻しではありません。百丈独自の禪的表現です。しかしこの表現がなされたことは、もはや經典に添った荷沢や馬祖の非情無仏性説を離れています。極めて実践的な有仏性、無仏性の把握でありました。

南宗の禪宗　ところで、これより早く、石頭は周知のように『参同契』で、「人根に利鈍あるも南北の祖なし」と歌って、荷沢の南宗北宗の甄別を止揚しました。つまり荷沢より三十年後には北宗は見る影もなく薄れていったわけです。安史の乱を境に、中央の時代から地方の時代に移ったのがその要因です。牛頭法持の浄土の禪観も続かず、牛頭宗自体が南宗に近づきました。見性を言って極めて南宗に近づいた牛頭宗も、径山法欽の入内などによって解体し、南宗に摂し込まれていきました。五祖門下の宣什の引声念仏も一時的でした。四川の保唐宗の無住は荷沢に傾倒しながらも、戒をも捨て去

るというラジカルな主張をしましたが、所詮禅宗のあだ花にしか過ぎなかったようです。かくして禅宗は南宗のみとなっていたのです。四祖以後、禅法は多様な表現をもって示されてきたのですが、消え去っていった表現もたくさんありました。かくして南宗の禅法の選択が、達磨を継承する中国禅宗の性格を決めていったこととなります。

四 南宗禅の特徴

即心是仏の意味するもの 馬祖は即心是仏を説き、弟子たちが非心非仏を説いたという言い方がよくなされますが、私の研究では、馬祖が即心是仏から非心非仏に転じ、即心是仏を通じた弟子もいるが、多くの弟子たちは馬祖のそれを受け、孫弟子の代になると即心是仏に立ち返ったという流れとなります。即心是仏は馬祖が言いはじめたことではなくて、もとは慧能にあったのではないかと考えています。即心是仏は仏性を実践の中から認得した言葉でした。青原、南嶽下の南宗は、禅を説く時、仏教用語を用いず、日常の言葉で禅の道理を説くように努めました。例えば石頭の『参同契』にどれほどの仏教用語が使われているかを見ればわかります。仏性は仏教学の重要な言葉です。仏性といった時、経典の内容やその研究が自ずと内包されてきます。禅宗は仏教の学問研究の

体系を取らないという立場を堅持してきました。この姿勢は達磨以降ずっと堅持されています。禅は実践的に仏理を認得するという態度を通していきます。般若の智慧 Prajna が尊ばれるゆえんであります。禅宗はその実践とは、日常生活そのものの中でなされるとしますから、日常語において禅意が示されてくるわけです。仏教用語は学的体系を内包し、経典の老大な内容を包含していますから、仏教用語を用いることによって、現実から遊離した概念の世界に遊ぶことにもなりかねません。現実の苦悩をいかに超克するか、これが禅僧の切実な願いでした。そのため学的理解の贅肉を取り除いた言葉、日常語が選ばれるわけです。仏性といえども、涅槃経等の如来蔵思想及び南北朝以来の学門背景を持った言葉になります。それを理解するということは、どうしても知的理解で追いかけることとなります。禅宗は知的理解に限界のあることを肌で感じていました。禅宗は現実の此土において涅槃を成就したいと切実に願う人たちの集団でした。仏性問題を仏性という言葉を用いず、即心是仏という日常語で本来的自己を表現したのが、慧能であったと考えています。慧能が北宗と違うのは、北宗がかなり学的理解を通すのに対して、一切それを避けたところにありました。現実の苦悩する自己そのものを直視するのが南宗禅でした。その苦悩の解決態が即心是仏であったと思います。百丈の非情有仏性、有情無仏

性という変な言い廻しも、この着眼点に立つならば理解できません。即心是仏、非心非仏の流れについては拙著において述べていますから、ここでは立ち入らぬこととします。

さてそこで、即心是仏——心そのものが仏である——といいましたが、いったいその「即心」とはどんな内容を持っているのでしょうか。これは禅宗独得の法系と密接に関係すると思います。『楞伽師資記』『伝法宝紀』荷沢の十三祖説、それから『歴代法宝記』はちょっと後退しますが、そして『宝林伝』で西天二十八祖東土六祖説は完成します。更に『祖堂集』『景德伝燈録』では過去七仏と通称される過去六仏も加上されて、ゆるぎないものとなります。仏教学が仏とは何かを問い、仏に至る階梯を説くことに主眼があったと仮におさえるならば、禅宗は「一超直入如来地」であると、対象的におさえることができます。仏教学は階梯を述べていますから、たとい三大阿僧祇劫であろうとも、衆生から仏への道程があります。禅の一超直入には衆生と仏とのつながりが見えませんが、偶然に衆生が仏となることはありませんから、一超直入であったとしても、直接になぜ如来地に飛び込めるのか、ここに修行が強調されてきます。道元禅師の仏行がこの一超直入についての最も説得力のある説き方でしょう。ただ慧能以降の南宗禅の場ではどうであったかを、いま考えています。仏地までへのつながりは仏教学に備わっていて、禅に欠けて

います。しかも禅の立場からは仏教学の立場に入ることはできません。この欠落を補うために師資相承の系譜が成立したと考えられます。しかし系譜を示すだけでは、如来との系譜のつながりは言えても、如来と祖師とが内容的に一致するとは限りません。如来と祖師との精神的内容の一致を説こうとするのが「心」でありました。そして修行者一般に及ぼされて説かれる時に「即心」ということになったと思います。この過程で見ると、「即心」ということになりました。なぜならば仏性ではどうしても因であるということがぬぐい去られないからです。禅は、因ではなく果として、仏との一体性を説かねばなりません。それがとりも直さず「即心是仏」であります。仏との一体性は禅宗のごく初期から模索されていたことですが、北宗系の法系によってある程度姿を見せはじめました。しかし北宗の場合達磨からの系譜でしたから、南天竺一乗宗が中国にどのように伝わったかをいう限定があります。荷沢は十三祖説を立てて、はじめて如来との結びつきを模索しました。この功績は多大なものがあります。十三祖説の不備が『宝林伝』で完成しました。即心是仏は南宗のことばであり、慧能からはじまるものであり、荷沢がそれを受けて十三祖説として示してきました。慧能の自誓受戒は如来との同化の誓願であると言えましょう。即心是仏は南宗のことばであり、再三述べますように慧能からはじまるはずで

す。

ところで即心是仏は如来と修行者との「心」の同一性を強調することばでした。先に荷沢は北宗対決で、北宗の看心に對して見性を主張したと述べました。この見性は仏性を見る、本性を見る、ということですが、明らかに涅槃經が背景にあります。しかし主流となった南宗は即心を強調しました。互いに經典が背景にあるというものの、「心」をいうことでは、荷沢よりも北宗と近距離にあるように思えます。性よりも心が禅宗の主要な研究課題であったことは否めません。見性はしばらく禅宗史の流れでは潜伏していき、宋朝禅に至って再度浮上してきます。その意味で壇經の見性説には疑念が解けません。これは壇經の成立ともからんできますから、正直申して私の手に負えません。御容謝下さい。

如来禅から祖師禅へ 石頭、馬祖以降、禅宗は中国仏教各宗の中でも、最も大きな宗派を形成していきます。達磨禅は成熟の域に達します。この中で南宗禅の特徴を現わすのが祖師禅であります。祖師禅は、もと仰山慧寂が香巖智閑の大悟を勘弁して、「如来禅を知るも祖師禅を知らず」と言って、初めて使われた言葉のようです。あまり使われる言葉ではないのですが、成熟した南宗禅の特徴の一面を言い当てています。仰山は如来禅よりも祖師禅の方が、南宗禅の本流である、勝れている、と言っているようです。そこでまず如来禅につい

て検討してみます。この語は楞伽經の四種禅の内の一つで、最高の禅が如来禅あるいは如来清浄禅と呼ばれました。荷沢も如来禅を言っていますから、南北両宗とも達磨禅のめざすところは如来禅でありました。そして馬祖においても如来清浄禅を言っていますから、南宗においても石頭、馬祖のころまでは如来禅であったといえます。百丈、滄山を経て祖師禅がいわれるようになったのです。薬山、百丈あたり以降において、如来清浄禅では南宗の禅を充分に言いあてていないということ、祖師禅的な意識が芽生えてきたようです。そうするとどうも会昌の破仏（八四五）あたりが、南宗禅の意識の転換期となったように思われます。

なぜ祖師禅でなければならぬか。如来禅と祖師禅はどう違うか。仰山は祖師禅とは何であるかを言っておりませんか、種々の状況を推して考えるしかありません。香巖は如来禅を知っていると仰山は言います。周知のように香巖は、師の滄山から父母未生以前のところで一句言うように問われ、ついに画餅は飢えを満たすに足らずと言って、書物を全て焼却して、南陽慧忠の塔を守ることを任とする決心をします。そして洒掃の時、撃竹によって大悟します。このような経緯を見ますと、どうも経論を通して禅をつかもうとするところを、如来禅といったようです。それに対して、祖師の行履を通して禅旨をつかもうとすることが祖師禅であったといえそ

うです。確かに石頭、馬祖になると、引用などにおいて、め

っきり経論が姿を潜めてきます。百丈はかなり経論を背景にもって述べていますが、その引き方たるや、禅意をもって経意を述べており、通常の経論の引き方や意味の取り方と違っています。如来禅と祖師禅の分岐点に立つのが百丈であったといえます。百丈は律院に同居していた禅僧に、律院を離れて独立して、禅院に住することを勧めます。律と禅はもはやはっきりと区別されました。教院と律院の二形態から禅院を独立させて、三形態となりました。経、律、禅の住み分けがはっきりしたのです。この偉業を通して百丈の言説を見れば、経、律とは別に、禅宗の独自の仏教把握を説いたのが、百丈といえます。ついでながら百丈は禅宗という言葉を使っています。しからは祖師禅は、教と律以外のところで、宗旨を述べることになりません。これを仰山は祖師禅と喝破したものと 생각합니다。教意と禅意とは同じか別かという問いかけがありますが、この問い方は祖師禅が定着してから出てくる言葉であります。祖師禅とは、経論に依らないで、祖師の言葉を通して禅意をつかもうとする姿を表現するものであります。ここにおいて祖師方の言葉が非常に重きをなしてきます。そして祖師方の云為が禅を学ぶテキストとなります。ここに公案の発生があります。祖師方にどんな問答がなされていたかが重大な関心事となっていくたのです。如来禅との訣別といえ

ます。

ところで祖師禅の祖師とはいったい誰を指すのでしょうか。祖師西来という言葉もあって、祖師が達磨を指すのではないかというのは概ね理解されるところでありましょう。祖師西来意を問う、いわば形式の固まったこの問がいつ発生したかといえ、石井修道先生の資料を参考にすると、南宗のはじめころからと思われる。北宗の法系上で据えられた達磨を離れて、改めて達磨その人が祖師として意識されます。再三申し上げるように、石頭、馬祖のころまでは如来清浄禅でありました。それより早く荷沢は最上乘禅を唱えて、楞伽經の如来清浄禅から離れるのですが、代って金剛經を依所とします。そして、南宗は徐々に經典を離れて、祖師の言葉を重視してきました。釈尊は仏陀であります。超人格性が避けられません。しかし一方歴史上に生きた人間としての釈尊が、南宗禅において注視されはじめます。それは祖師の師としての釈尊であります。釈迦老子とか竺土大仙とか呼ばれるのは、人間としての釈尊を意味します。この辺のことは柳田聖山先生が指摘されていますから、御承知のことと存じます。この視点で見ると、経もまた祖師語化してとらえることができず。禅において疑經の依用は經典にも満足しなかったからですが、この依用は全体からみれば僅かです。南宗は却って、經典を祖師語化することによって、多くの仏の言葉を現実の

人間世界におろして、禅参究の資料としていきました。五代から宋にかけてこの傾向は著しくなりました。以上のことから、言いすぎかもしれませんが、祖師は釈尊にまで遡及できません。

しかし仰山がいった祖師禅の祖師は、釈尊でしょうか、仏祖でしょうか、達磨でしょうか。ここで仰山は南宗禅の内部批判をしているのです。香巖はいわば批判された一人であって、仰山は香巖一人を問題にしていたとは思われません。南宗は祖師禅であるべきなのに、如来禅の様相が払拭されていないことに不満をもって述べたものと思います。

祖師を考える上でもう一つ留意しておいた方がよい点があります。それは祖塔を拝するということです。一般には、霊山である五台山、天台山、補陀落山などを巡礼する風がありました。また、それら霊山よりも六祖塔を拝するという気風が、事例は少ないのですが、見られます。六祖は達磨以上に親しい祖となります。

以上のように考察してみますと、祖師とは達磨は当然該当しますし、場合によっては祖師の師として、釈尊にまで遡ることは可能ですが、やはり南宗にとっては、実質的には六祖慧能が祖師禅の祖であるとするのが、ピタリと当てはまると思えます。かくして南宗禅は祖師禅を選択しました。

南宗の分派 会昌の破仏以降南宗禅は新たな展開を示しま

禅宗の選択のあゆみ（鈴木）

す。仏教を宣揚できるのは、仏の教えを説く僧がおり、布教の場、研鑽の場である寺院が存在し、仏教研究の書物である経典、律典、論書が具備されていることでしょう。破仏は、僧を還俗せしめ、寺院を破壊し、経典を焼き棄てました。破仏は仏教界の最大の危機でした。幸いに短期間に収束しました。その原因等については今は述べません。経論によって立つ学問仏教や律典による律宗は大打撃を受けました。では禅宗はどうだったでしょうか。禅宗は経論に依りません。祖師の語が禅参究の手引となります。言葉は短かく、暗記していることです。ですから被害は他の宗派よりも軽く済みました。収束後間もなく盛時に戻ってきます。でも破仏は仏教界全体に反省をもたらし、仏教そのものを深く考える事件となりました。禅宗も例外ではありません。破仏は南宗禅の新たな展開をもたらしたのです。それは分派という形で現われてきます。後に五家という、漚仰、臨濟、曹洞、雲門、法眼宗に分派したと、集約されます。法眼文益の『宗門十規論』を見ると徳山、雪峰を加えることができますし、その他石霜、夾山、趙州などを加えていけば、十数派を考えることができます。破仏以後、種々特色のある流れが生じたのです。学門仏教が復興できないで、ひとり禅宗がその代りまで荷わねばならぬ責任が生じてきました。ここに臨濟の四料簡、洞山の五位、雲門の三句、玄沙の三機仏性というような機関禅が生じまし

た。この現象を、私は御批判もあるかもしれませんが、学門仏教の代替とみます。そして参学者が多数になったための、マスプロ教育の対応とみます。また破仏に対する反省は、それら祖師方が痛切に感じていたことで、仏教のあるべき姿をそれぞれが模索し、そこからそれぞれの特徴ある性格、つまり宗派が発生したものと思います。学ぶ人たちもそれぞれの師を訪ねて、最も自己に適する指導者を選びました。例えば雪峯は洞山に九度上り、投子山に三度上ったが、ついに適わず、結局徳山の法を嗣ぎました。雪峯の事例は如実に南宗禅の分派の様態を示しています。指導者はどのようにして参学者に指導し、大悟という体験を得させることができるか、それぞれが工夫しました。工夫のあらわれの結果が五家であったのです。

機の重視 祖師禅とは南宗禅の性格を示した言葉でした。

ですから五家に共通して持っている性格です。その性格の属性ともいべき特徴は何だったでしょうか。いろいろ挙げられると思いますが、機が重視されたことが最も特色のある属性だと考えます。禅の参学者は古人（祖師）の言動について深い関心を払いました。そして参学の師に対して、自分の懐いている疑問を質問していきます。師は端的に答えます。問答を通しての禅工夫の仕方は南宗禅に入ると急に増します。問答による研究の仕方は、北宗にも既に先駆的に出ています。

これを指事問義といいます。北宗のこの用例を見ますと、物（事）を分析して見ていき、物（事）に実体はないと破斥するやり方のようなのです。しかし南宗禅は趣を異にし、一気に、そして短かい言葉で、端的に禅旨を開陳します。続いての第二の質問はそれだけで第二義に堕ちてしまうとされます。北宗は分析的に見ていくわけですから、第二、第三の質問を要します。北宗は方便的です。南宗は極力排します。北宗の指事問義と南宗の問答を同列に扱うことはできません。この違いを考えてみますと、南宗禅は特に機が顕著であるといえます。機という言葉は北宗禅には見られません。南宗禅でも分派以後顕著に出てきます。機が重視されてくると、機という言葉にふくらみを持ち、多様な意味を含んできます。機が重視されている証拠であります。

機の意味 南宗禅という機の意味は単純ではありません。

『禅学大辞典』では七つの意味を挙げています。私は機の付く言葉を拾って検討したことがあります。この分類はよく考えられていると、感じ入っております。そこでその七つの意味を挙げてみましょう。

- | | |
|------------|--------------|
| 1 「かなめ」の意 | 2 「機根」の意 |
| 3 「はたらき」の意 | 4 「学人」の意 |
| 5 「きざし」の意 | 6 「しかけ・機関」の意 |
| 7 「機会」の意 | |

1は用例が少ない。枢機、要機などと使われます。2は機根の意味で、成根、対機、隨機、初機、師子機等いろいろと表現があります。3のはたらきの意では、「自然の作用」と「心のはたらき」に区分できますが、前者は少なく、後者が圧倒的に多い。一機、第二機、万機、玄機、澄機、生機など。種々に表現でき、熟語は現在でも生成します。4は学人の意味ですが用例は少ない。5はきざしの意味で、一機未発以前など使います。用例は少ない。6はしかけの意味で、学人の機根に応じた接化手段のような場合です。機関が好例ですが、用例は少ない。7は機会の意味で、用例は少ない。そうすると、機の意味がふくらみを持ち、多くの意味を内蔵してきましたが、特に「機根」の意味と、「心のはたらき」の意味とが大勢を占めます。この両者の意味がなぜ多いのか。禅が大悟をめざした修行であったからです。中国禅のずっと続いている大悟をめざした修行が、如来禅から祖師禅に変じたために、特に機が重要であると考えられてきたわけです。

機根の重視は大悟と直接関係します。機について横超慧日先生の言を借りれば、天台智顛の『法華玄義』迹門十妙の第六感応妙を通してみれば、機には微、関、宜の三つの意味があるとしています。微は生ずる可能性ある善、関は対象とかかわりを持つこと、宜は対象とうまく適合するの意で、機すなわちしかけにこの三つの意味があるとしています。これは衆生の機

です。これに対して仏の側には赴、対、応の三義が備わっているとします。衆生の機微のまさに動こうとするときには、仏はこれに赴き、これに対し、機の宜しきに応ずるといこうとで、感応道交して、仏の導きのもとに、宗教的になすぐれた境地が体得されるのです。では衆生の機根は生得的なものでしょうか、後天的に変化できるものでしょうか。横超先生は、「涅槃経は機の変移向上をその基本観念として有していた」と述べられ、中国仏教の主流は機根は可変的なものと考えています。禅宗もまたその立場にあります。故に修行が強調されるのです。ところで機根は本来衆生と仏との関係で述べられた言葉です。仏の眼を通して衆生の機根が述べられるのです。しかし祖師禅は祖師と修行者との関係に変わります。あえていうならば面前の師と弟子の関係で出てくる言葉です。南宗が分派し家風の相違が起こっても、共通して機の観念がありました。師は学人の機根を見抜いて、適切な指導助言をします。先に述べた玄沙の三機仏性とは、学人の機根をさぐる定型化させた言葉でした。師が学人に対し「どこから来たか」と問いかけるのも、機根の浅深をさぐる言葉です。学人は現在のこの生において安心を求めます。自己の決着をはからねばなりません。師は学人に対して種々の接化手段を用います。その人に最も適した指導をします。ですから百人百様であります。それこそ活手段であります。心のはたらきが注

視されず。祖師禅であるからこそ、機の意味がふくらみを持つたのです。百丈が滄山に「時節因縁を觀ぜよ」といったのは、大悟が瞬時のもので、時節因縁にあるから、それを見逃してしまつてはならないことを指摘したものでしょう。ただし、「心のはたらき」とは、衆生の日常底の心の作用でないことは、言を俟ちません。祖師禅とは祖師の境界に立たねばなりません。公案はこのように発生し、重視されて、公案禅の様相を示してきます。ついでながら古則公案でありましたのが、現成公案となりますと、祖師の言葉も消えてきます。現在現実そのものの中の直接認得となることでしょう。それは仏の顯現された世界ということでしょう。

最後に、南宗禅が祖師禅を選択したことで、同時に厳しい一面を背負い込んだことについて申し上げます。師と学人が生活を共にして、主として問答を通して、少しく行為を通して、禅旨を体得していこうとするのは、南宗において顯著に出てきた現象でした。以心伝心という言葉がありますように、禅旨は心から心へと伝えられるということです。心から心へということですが、だれもがなるほど大悟したに違いはない、という確かなものが見えませんが、確認しようがありません。ここにどうしても印可証明が必要となります。また学人からすれば、すぐれた師、善知識に参することが、大切な選択となります。そして大悟して、釈尊より自己に至った

という証明が必要となります。二祖慧可は楞伽經の授受をもって、達磨の法系にあることの証明としました。荷沢は袈裟の付与をもって証明としました。壇經はそのものを伝承の証明としました。更に南宗では伝法偈も禅旨理解の助力となります。また拄杖など身近かに使用しているものを、弟子に与えることで、得法の証明とします。その上で決定的にしたものは嗣書であります。この発生は雲門の時と思われる。五代時代半ばのことでしょう。各派にそれが取り入れられて、それぞれの嗣書の形が生まれました。宋代に入ると、大悟を証明したものが嗣書として与えられました。弟子の中でも、後を托する最も重要な弟子に、袈裟を伝えるという風も生じました。このようにして、師が弟子の到達した境地を証明してきたのであります。従つて無師独悟は許されません。大悟に至る過程乃至その契機が禅問答でありました。心の境地の問題ですから、極めて個人的で、極めてひそやかで、極めて微妙です。一步誤れば野狐禅に墮ちます。禅宗は長い歴史の流れを経て、祖師禅に至りました。經典を選ばず祖師の言葉を選んだこと——、祖師の言葉は多くは難解ですから、どう咀嚼するか、誤りなくとらえられるか。祖師禅は一步誤れば野狐禅に墮し、仏教ではなくなる危険を背負い込んだのです。剣刃上の事といえます。だから宋代に入ると、その誤りを最少限に防ぐために、拈提が盛んになっていったものと思

われます。

わが祖、永平道元禪師は、『正法眼蔵』や『永平広録』で、先人の主な言葉を、ことごとくといってよいほど拈提しています。先人の言い得ないところを説破し、正法眼蔵を明示しようと努力されています。明らかに祖師禪の流れにあります。しかし一方『法華経』を重視してきています。それは釈尊にかえるということでもあります。祖師禪の落ち込みやすい陥穽の危険を未然に防ぎ、釈尊の立場にかえって、正しく仏法を認得すべきである、とされるがためではないでしょうか。それは祖師禪以前の如来禪に立ち戻るということではないと思います。祖師禪の持つ危険を、祖師の祖としての釈尊、そして仏としての釈尊に証明を求めるがためではなかったでしょうか。祖師禪から如来禪に立ち戻るのでなく、祖師禪と如来禪の統合のように思えます。道元禪師においては、祖師の師としての人間性を持った釈尊と、法華経、大乘経典を説く、超人格性の仏陀、釈迦牟尼仏とが、二重写しとなって両者の区別ができないような場合があります。祖師禪と如来禪の統合という視点から見ると解けるように思うのですが、いかがでしょうか。

雑駁に申し上げ失礼しました。御清聴を感謝申し上げます。

(平成十年六月二十九日)