

# 感興のことば

## ——唐末五代轉型期の禪宗における悟道論の探究——

衣川 賢次

一.

唐中期に馬祖道一（709-788）の創始した新興宗教（洪州宗）は以後の禪宗の性格を決定づけた。その教義の核心は「即心是佛」（わが心こそが佛である）と「作用即性」（見聞覺知のはたらきこそが佛性である）のふたつに集約される。これが「佛性はわが心にあり、それはわが行爲に發揮される」という馬祖の佛性論である。伝統的な佛教學では、佛性は人人具有ではあっても、煩惱の雲に蔽われて發揮されないゆえに、戒律に依る煩惱對治、龐大な經論の學修と長期にわたる修行の果てに佛陀の覺醒・悟りが設定されていた。馬祖は言う、

嘗曰：「佛不遠人，即心而證。法無所攝，觸境皆如。豈在多岐，以泥學者？故夸父、喫話，求之愈疎，而金剛醍醐，正在方寸。」（權德輿「洪州開元寺石門道一禪師塔銘并序」）<sup>(1)</sup>

かつてわたくしにつきのように言われた、「佛は人と離れた存在なのではない。わが心においてこそ佛なることを悟るのだ。心という法は坐禪を修して攝めるものではない。対象に觸れたとき實相として現れるのだ。多くの修行法を設定して、修

1 『唐文粹』卷 64，四部叢刊初編 / 『權德輿詩文集』卷 28，426 頁，上海古籍出版社，2008。案：攝，文集著作：話，文粹從口，文集從土，今據『莊子集釋』天地篇。

行者を煩わせるなどもつてのほかだ。だから<sup>かほ</sup>夸父や<sup>かいこう</sup>喫詬は追い求めて、ますます遠ざかったのだ。だが金剛と醍醐は、まさしくわが心にあるのである」と。

若説如來權教三藏，河沙劫説不可盡，猶如鉤鎖亦不斷絶；若悟聖心，總無餘事。（『天聖廣燈錄』卷8 洪州馬祖道一大寂禪師章）<sup>(2)</sup>

いま如來が假りの方便として説いた教えについて話すなら、永劫に話し続けても終わらない。まるで罪人の鎖の拘束が斷ち切れぬようなものだ。しかし如來の心を悟るならば、一擧に決著がつく。

非離眞而有，立處即眞，立處盡是自家體。若不然者，更是何人！（『景德傳燈錄』卷28 江西大寂道一禪師語）<sup>(3)</sup>

人は眞理を離れて存在するのではない。いま・ここに眞理があるのだ。いま・このすべてが自己の本體である。もしそうでないなら、いったいわたし以外の誰だというのだ！

さいごの「若し然らずんば、更に是れ何人ぞ！」という決然たる口調に注意せよ。これは佛教學への訣別の辭である。傳統的佛教學によっては今生では救われぬ、「眞を離れて有るに非ず，立處こそ即ち眞なり」を信ずるのだ，という叫びである。馬祖がこのように思い切った立場に立つにいたった根據はなにか。それは「佛は人に遠からざる」はづだという信念である。それは佛説ではなくて、じつに『禮記』中庸の孔子の語「道は人に遠からず」<sup>(4)</sup>を言い替え

2 開元寺版宋本『天聖廣燈錄』、『宋藏遺珍 寶林傳 傳燈玉英集』附録，402頁，禪學叢書，中文出版社，1975。

3 東禪寺版宋本『景德傳燈錄』，577頁，禪文化研究所影印本，1995。

4 『禮記』中庸篇「子曰：道不遠人。人之爲道而遠人，不可以爲道。」周知のように

たものだったのである。また汾州無業（759-820）との對話においても、馬祖は「道は衆生を離れず」と言っている。

後聞洪州大寂禪門之上首，特往瞻禮。業身逾六尺，屹若山立。顧必凝睇，聲忤洪鐘。大寂一見異之，笑而言曰：「巍巍佛堂，其中無佛。」業於是禮跪而言曰：「至如三乘文學，粗窮其旨。嘗聞禪門即心是佛，實未能了。」大寂曰：「只未了底心即是，別物更無。不了時即是迷，若了即是悟；迷即衆生，悟即是佛；道不離衆生，豈別更有佛！亦猶手作拳，拳全手也。」業言下豁然開悟，涕淚悲泣，向大寂曰：「本謂佛道長遠，勤苦曠劫，方始得成。今日始知，法身實相，本自具足，一切萬法，從心所生，但有名字，無有實者。」（『宋高僧傳』卷 11 唐汾州開元寺無業傳）<sup>(5)</sup>

のち洪州の馬祖禪師が禪門の指導者だと聞き、出向いて挨拶をした。無業は六尺の巨漢、馬祖の前に出ると、まるで山が屹立したようで、相手を見るときはギロリと凝視し、加えて梵鐘のごとき大音聲。馬祖は一見して大器だと知り、笑って言った、「たいそう立派な伽藍だが、本尊がお留守だな」。無業はかしこまって禮拜し、跪いて、「わたくし、佛教の學問はほぼ窮めました。禪門では〈即心是佛〉だと承りましたが、これがまったくわかりませぬ。すかさず、馬祖「わからぬという、その心こそがそれだ！それ以外にはない！わからない時が迷いだ、わかったら悟りなのだ。迷えば衆生、悟れば佛だ。道は衆生を離れてあるのではない。衆生のほかに佛があろうか！握れば拳、開けば掌じゃないか。」これを聴くや、無業は豁然大悟した。涙があふれるまま、申し上げた、「わたくし、佛道というものは長く遠い道のり、無限の苦しい修行の果てに、はじめて成道があるのだと思っておりました。今日のはじめて知りました。法身という眞實相はもともとわたくしに具わっていた、

---

宋學ではこれを重視した。朱子注：「道者率性而已。固衆人之所能知能行者也。故常不遠於人。」『四書集註』，藝文印書館，1974。

5 『宋高僧傳』上册，247頁，中華書局，中國佛教典籍選刊，1987。

一切のものはわが心より生じ、それは名辭のみあって、實體はないのだ、と」。

馬祖の教説のうち「即心是佛」は廣く受け入れられたが、「作用即性」または「性在作用」説はただちに南陽慧忠（?-775）の反撥を呼び<sup>(6)</sup>、圭峯宗密（780-841）の危懼を招き<sup>(7)</sup>、のちの宋學の批判もこの點に集中している<sup>(8)</sup>。しかしこの點こそが馬祖の教説の新しさであり、「即心是佛」なることを人が感得する方法なのであった。禪の悟り「即心是佛」はいかにしてわがものとして實感されるのか。「性在作用」、見聞覺知の日常の營爲のなかに佛性は發揮されているというが、これはいかなる事態であるのか。馬祖は言う。

一切衆生、從無量劫來、不出法性三昧。長在法性三昧中、著衣喫飯、言談祇對。六根運用、一切施爲、盡是法性。不解返源、隨名逐相、迷情妄起、造種種業。若能一念返照、全體聖心。汝等諸人、各達自心、莫記吾語。（『天聖廣燈錄』卷8）<sup>(9)</sup>

すべてのひとびとは、久遠の昔より今に至るまで、法性三昧（ひらかれた悟りの世界）からはみ出たことはない。つねに法性三昧のただ中で服を著け、飯を喰らい、人と語り、應對しているのだ。六根のはたらき、あらゆる行爲のひとつひとつが法性に叶っている。しかるにこの根源に立ち返ることができなくて、表面的な名前や形を追い求め、むやみに迷いを起こしては、さまざまな業を造る。しかしもし

6 東禪寺版宋本『景德傳燈錄』卷28、571頁、南陽慧忠國師語：「若以見聞覺知是佛性者、淨名不應云法離見聞覺知。若行見聞覺知是則見聞覺知、非求法也。」

7 石井修道「眞福寺文庫所藏の『裴休拾遺問』の翻刻」、「今洪州但言貪嗔戒定一種、是佛性作用者、闕於揀辨迷悟倒正之用也。」（『禪學研究』第60號、1981）。

8 たとえば『朱子語類』卷126「釋氏」第52～63條、中華書局、理學叢書、第8冊、3019～3024頁。

9 開元寺版宋本『天聖廣燈錄』、402頁。また『正法眼藏』巻上

一瞬でも氣づき返り見たなら、そのとたんにもるごと聖人の心である。諸君よ、わたしの言葉に従うのではなく、ひとりひとりがみづからの心に立ち至るのだ。

この「一切衆生、從無量劫來、不出法性三昧。長在法性三昧中、著衣喫飯、言談祇對」という説の背後にも、中國人らしい「百姓は日用して知らず」（『周易』繫辭傳上）という考え方があろうである。「すべての人が悟りのただ中に在る」とは、證明も説明もできない一種の信仰であるが、ただ「一念に返照」することによってのみ、このことわりが自己に實感されるという。すなわち「えこうへんしょう回光返照」という回心の體驗を要するのである。個人におけるこうした事理圓融した世界の實現を、馬祖が「皆な心の迴轉に由る」（『景德傳燈錄』卷28 江西大寂道一禪師示衆）と言っているのは、かれじしんにその體驗があったことを示唆しているようであるが、「一念に返照」して「自心に達する」、その契機はなんであるか。それが馬祖の「けんしきすなわちけんしん見色即是見心」という悟道の方法である。

法無自性、三界唯心。經云：「森羅及萬像、一法之所印。」凡所見色、皆是見心。心不自心、因色故心；色不自色、因心故色。故經云：「見色即是見心。」（『宗鏡錄』卷1, T48. 418c）<sup>(10)</sup>

もの・ことには不變の實體はない。世界内の存在はただ心のみ。ゆえに經に「あらゆる存在と現象は、心が現出したもの」という。ひとに見えるものは、みな心の現出として見えるのだ。心はそれ自體で心なのではなく、物に對してはじめて心なのであり、物はそれ自體で物なのではなく、心を待つてはじめて物なのであって、兩者は相依相對の關係にある。ゆえに經に「物が見えると心が見える」といわれる。

10 この馬祖の説示は南嶽懷讓の説に依據している。「讓大師云：『〈一切萬法、皆從心生〉。若達心地、所作無礙。汝今此心、即是佛故。達磨西來、唯傳一心之法。〈三界唯心〉、〈森羅及萬像、一法之所印〉。凡所見色、皆是自心。心不自心、因色故心。……從心所生、即名為色。知色空故、生即不生。』」（『宗鏡錄』卷97, T48. 940a）

ここで馬祖は師の南嶽懷讓なんがくえいじょうの語に據りつつ、「見色即是見心」をつけ加えているのであるが、この「見色即是見心」のもとづく經典は未詳である。そしてこれは『楞伽經』の「自心現」,「自心現量」を馬祖が言い替えたものと理解されている。『楞伽經』にはつぎのように言う。

佛告大慧：「如是凡夫，惡見所噬，外道智慧，不知如夢，自心現量，依於一異，俱不俱，有無非有非無，常無常見。譬如畫像，不高不下，而彼凡愚，作高下想。」（『楞伽阿跋多羅寶經』卷2〈一切佛語心品〉，T16, 491a）

佛は大慧に告げた、「そのとおりだ。凡夫は誤った見かたに執われて、外道の淺はかな智慧のように、夢のようなことだとは知らず、自分の心が現出したものを見て、さまざまの判断をするのだ。例えば繪に描かれた像は平面で高低はないが、凡夫愚夫は見て高低があると思ひこむようなものだ。」

これは人がいかに認識を誤るかという説である。『楞伽經』の「自心現量説」は「自心が妄想によってありもしない幻想を現出して、さらにその幻想を實體視してさまざまな感情を抱く」というもので、それを譬喩（陽炎・乾闥婆城・夢・畫像・垂髮・火輪・水泡・樹影など）によって説明するのである。『楞伽經』の唯識説は、「ものを見るとか知るということは、認識論的にいえば、対象そのものを見、知るというよりは、対象についての像を心内に作り、それを見、知るのである。…すべての存在（われわれが客觀的實在と思っているもの）は、實は心内に作られたイメージにすぎない。すなわち、心が現わし出した像であり、われわれはそれを見て、それに執われているのだ」（高崎直道）<sup>(11)</sup>と言われる。ただし「自心現量」という心の習性は『楞伽經』においては自明の理な

11 高崎直道『楞伽經』122頁、大藏出版、佛典講座、1980。

のであって、証明の必要のない前提として繰り返され説かれるばかりである。

この心の習性としての「自心現量」はたしかに「見色即是見心」という定言の背景をなすものではあろうが、両者はじつは相反する立場から言われた言説なのである。外界は自心の現出だという唯識説とともに依據しながら、「自心現量」は人が外界を實體視して認識を誤る否定的な心の習性をいうのに對して、「見色即是見心」は逆に外界が空なることを見るわが心を再発見して、そこに佛心を認めるのであって、肯定的にかくあるべしというテーゼとして提示されるのである<sup>(12)</sup>。

## 二.

本稿では馬祖の提示した「見色即是見心」という悟道論が、馬祖以後の晩唐五代の時期の禪僧たちにどのように探究されたかを考えようとするものである。馬祖によれば、人間はみな覺醒した世界に生きているのであるから、日常の生活の裡に自足しておればよいのであって、このうえ更に「佛法」を學び、「修行」をし、「坐禪」をして「悟り」を求める必要はまったくない、外にそれを求めることはむしろ清淨心を汚すものである、とした。馬祖はいう、「道は修むるを用いず。但だ汚染する莫れ」<sup>(13)</sup>。もし「修」をいうならば、「自性は本來具足せり。但だ善惡の事上に於いて滯らざるを、喚んで修道の人と作す」<sup>(14)</sup>。宗密も總括していう、「但だ心まかに任するを修と爲すなり」<sup>(15)</sup>。すなわち「馬祖は最終的にいかなる形式の開悟をも否定したのである。開悟ということは迷いと

---

12 柳幹康「禪者が見た心——馬祖の『楞伽經』解釋の新しさ——」、『東アジア佛教研究』第10號、2012。を参照。

13 東禪寺版宋本『景德傳燈錄』卷28江西大寂道一禪師語。

14 開元寺版宋本『天聖廣燈錄』卷8馬祖章、402頁。

15 石井修道「眞福寺文庫所藏の『裴休拾遺問』の翻刻」。

悟り、聰明と愚癡の區別を前提とする。だが平常でみち足りた心がすでに佛性なのであり、がんらい區別する必要はない以上、開悟も存在せず、頓悟・漸悟など論外である」<sup>(16)</sup>。

この單純明快な「平常無事」論は廣く僧俗に衝撃を與えるとともに、また強い吸引力をもって多くの人を馬祖の禪門に引き寄せたのであるが、冷靜になってかんがえてみると、これほど「言うは易く、行うは難き」ことはない。ここにおいてあらためて「見色即是見心」という悟道論が注目されるにいたった。周知のように「性在作用」説の根據とされるのは、禪宗で傳承された菩提達磨の弟子波羅提尊者はらだいそんじやと異見王の問答および尊者の偈である。

王又問曰：「何者是佛？」波羅提曰：「見性是佛。」王曰：「師見性不？」波羅提曰：「我見佛性。」王曰：「性在何處？」波羅提曰：「性在作用。」王曰：「是何作用？今不覩見。」波羅提曰：「今現作用，王自不識。」王曰：「師既所見，云有作用，當於我處而有之不？」波羅提曰：「王若作用，現前總是；王若不用，體亦難見。」王曰：「若當用之，幾處出現？」師曰：「若出用時，當有其八。」卓立雲端，以偈告曰：「在胎曰身，處世名人；在眼曰見，在耳曰聞；在鼻辯氣，在口談論；在手執捉，在脚運奔。遍現俱該法界，收攝不出微塵。識者知是佛性，不識者喚作精魂。」（『宗鏡錄』卷97，T48，939,a）<sup>(17)</sup>

異見王はさらに問う、「何をもって佛とするのか」。波羅提、「本性を見るものが佛である」。王、「師は本性を見られたのか」。波羅提、「わたしは佛性を見た」。王、「本性はどこにあるか」。波羅提、「本性は作用するところにある」。王、「如何なる作用であるのか。いまそれが見えぬ」。波羅提、「いま現に作用しているのを、王は自分でわからぬのだ」。王、「師は見たものに作用があると言うなら、朕にもあるの

16 賈晉華『古典禪研究』167頁，Oxford University Press，2010。

17 また『景德傳燈錄』卷3達磨章、『天聖廣燈錄』卷6達磨章、『正法眼藏』卷上等。

であろうか。波羅提、「王が作用するなら、現前するものはすべて本性であり、作用しなければ、本體は見えぬ」。王、「もし作用すれば、幾處に現れるのか」。波羅提、「作用すれば、八處に現れる」。波羅提は雲間に立って偈で告げた、「母胎にあっては身といい、世に出ては人という。眼にあっては見るといい、耳にあっては聞くという。鼻にあっては匂いを區別し、口にあっては語る。手にあってはものをつかみ、足にあっては走る。廣がっては世界を被い、収斂しては微塵に納まる。わかる者はこれが佛性だと知るが、わからぬ者は精魂と呼ぶ」。

ただし、この故事の古い淵源は確認できず、おそらく馬祖禪を根據づける『寶林傳』において登場したものらしく<sup>(18)</sup>、中國人の創作にかかる可能性が高い。教理において『首楞嚴經』や法藏の華嚴理論にも根據を求めることができるとされるが<sup>(19)</sup>、いづれにしても中國的な、中國人に受け入れられやすい理論である。

「見色即是見心」という悟道論が、馬祖以後の禪僧にどのように商量されたかを、以下に検討しよう。

(一) 僧問：「古人道：見色便見心。禪床是色，請和尚離色指學人心。」師云：「那箇是禪床？指出來！」僧無語。（『景德傳燈錄』卷 11 仰山慧寂禪師章）<sup>(20)</sup>

僧が問う、「古人は〈ものが見えると心が見える〉と言っています。禪床はものです。どうかものを離れて、わたしの心を指し示してください。」仰山、「どれが禪床か。指ささない」。僧は答えられなかった。]

---

18 『寶林傳』卷 7 般若多羅章の逸文にこの部分の斷片が見える。椎名宏雄「『寶林傳』逸文の研究」、『駒澤大學佛教學部論集』第 11 號，1980。

19 賈晉華『古典禪研究』174 頁。

20 東禪寺版宋本『景德傳燈錄』卷 11，176 頁。

(二) 一日長慶問：「見色便見心。還見船子麼？」師曰：「見。」曰：「船子且置，作麼生是心？」師却指船子。(同卷19 保福院從展禪師章)<sup>(21)</sup>

ある日、長慶慧稜が問うた、「〈ものが見えると心が見える〉と言われるが、きみは船が見えるか」。保福從展、「見えます」。長慶、「船はさておき、どういうのが心か」。保福はなんと船を指さした。

(三) 僧問：「見色便見心。燈籠是色，那箇是心？」師曰：「汝不會古人意。」曰：「如何是古人意？」師曰：「燈籠是心。」(同卷24 延慶院傳殷禪師章)<sup>(22)</sup>

問う、「〈ものが見えると心が見える〉と言われます。燈籠はものです。どれが心ですか」。延慶傳殷、「きみは古人の意圖がわかっていない。」僧、「では、古人の意圖はどういうことでしょうか。」延慶、「燈籠が心だ」。

(四) 問：「古人道：見色便見心。此即是色，阿那箇是心？」師曰：「恁麼問，莫欺山僧麼？」(同卷18 龍華寺真覺大師靈照章)<sup>(23)</sup>

問う、「古人は〈ものが見えると心が見える〉と言いました。これはものですが、ではどれが心でしょうか」。龍華、「そういう質問をして、わしを馬鹿にするつもりだな」。

これらの問答のめざすところは、「ものを見る」ことを通して「ものを見るわが心」を發見する、すなわちそのときの「わが心が佛心にほかならぬ」と氣づくことであろう。「ものが見える」その「見聞覺知」の作用が自己に具わっ

---

21 東禪寺版宋本『景德傳燈錄』卷19, 375頁.

22 東禪寺版宋本『景德傳燈錄』卷24, 486頁.

23 東禪寺版宋本『景德傳燈錄』卷18, 370頁.

ていることを自覺し、そこに佛性の發露（心）を見るのが馬祖禪の「作用即性」（見聞覺知のはたらきこそ本性である）という説である。有名な「趙州柏樹子」の主題がそうであった<sup>24)</sup>。しかし趙州の場合も接化としては失敗に終わったのであったし、上掲の問答を見ても、すべて失敗に終わっている。それは「見色便見心」といってテーゼが先にあり、そのテーゼに従って、まづ「見色」して、そこにいかに「見心」すべきかという問いの立てかたをしているからである。そこにそもそも誤解があった。

上掲の諸問答において「見色便見心」は「古人」の語として持ち出されているが、馬祖の「作用即性」の説を悟道の方法として繼承し、あらためて「見色便見心」として提示したのは弟子の瀉山靈祐（771-853）だと目されていたようである。「見色便見心」をめぐる雪峯義存（822-908）門下の問答を見てみよう。

（五）又一日普請，雪峯舉瀉山語：「『見色便見心』，還有過也無？」師對云：「古人爲什麼事？」峯云：「雖然如此，我要共汝商量。」對云：「與摩商量，不如某甲鑿地。」（『祖堂集』卷10 鏡清和尚章）<sup>25)</sup>

またある日、普請しているとき、雪峯が提起した。「瀉山は『物が見えたら心が見える』と言ったが、この言いかたに間違いがあるだろうか。」師は答えた、「古人はどうしてそんなことを言ったのでしょうか。」雪峯、「そうではあるが、わたしはきみと検討したいのだ。」師、「そんな検討をするより、わたしは鑿（くわ）をふるって作務をしているほうがましです。」

雪峯義存は瀉山靈祐のことば「見色便見心」について「還た過有りや」と訳しているが、これはかれじしん瀉山のこのことば（の理解）には誤りがあるこ

24 小川隆「庭前の柏樹子」、『語録の思想史』，岩波書店，2011。

25 禪文化研究所影印『祖堂集』卷10，382頁；中華書局版『祖堂集』上册，467頁。

とに気づいていて、そのことを確認したいという口吻である。はたして鏡清きやうしやう道どうふい（868-937）も「しかり。古人がこういう誤解しやすい言いかたをしたのは、なぜだったのでしょね」と含みのある答えをした。雪峯「そうなのだが、そこをきみと検討したいのだ」。鏡清「そんな検討は無用。わたしは作務をします」と、これで對話は終わっている。雪峯の意圖は鏡清によって挫かれ、検討はおこなわれないまま終わってしまった。鏡清にとって「見色便見心」という言いかた（の理解）に誤りがあることは明白であるらしく、それについての議論など戯論だというわけである。

（六）師指樹種子問長慶：「古人道：〈見色便見心，心外無餘〉。你還見樹種子不？」對云：「見什麼？」師云：「孤奴！」慶云：「不孤，和尚。」師云：「你道不孤，我道孤。」慶退三步而立。師云：「你問我，我與你道。」慶便問：「和尚見樹種子不？」師云：「更見什麼？」（『祖堂集』卷7雪峯章）<sup>(26)</sup>

雪峯は樹種子を指して長慶慧後に尋ねた、「古人は〈物が見えると心が見える。心の外には何も無い〉と言っている。そなたは樹種子が見えるか」。長慶は答えていう、「何が見えるのですか？」雪峯、「さからう奴め」。長慶、「さからってはおりません、和尚」。雪峯、「そなたはさからってはいないと言うが、わしはさからっていると云うのだ！」。長慶はたじろいで三步下がって立った。雪峯がいう、「そなたがわしに尋ねなさい、わしがそなたに答えてやろう」。長慶はたずねた、「和尚、樹種子が見えますか」。雪峯、「このうえいったい何が見えるというのだ！」

雪峯はここでは、長慶慧稜ちやうけいゑりやう（854-932）の反應をたしかめてから、「見色便見心」にはっきりと否定的な立場に轉じ、弟子と再検討しようとしている。「更見什麼？」は「今見ている樹種子（材木）の他に何が見えるというのか」、つまり「心

26 禪文化研究所影印『祖堂集』卷7, 294頁；中華書局版『祖堂集』上册, 360頁。

が見える」という答えを否定するもの。それは長慶の答え「見什麼？」と同じであるが、「更」を加えてより確信的に言う。見聞覺知の作用を佛性の發露と見る馬祖の「作用即性」説創唱から百年後、これを疑い再検討する時期に來ていたのである。

### 三.

ここで想起されるのは、明の王陽明（1472-1528）の回想である。かれは若いとき友人と「格物」の實踐と稱して、まづ目の前の竹を個物具體的に「格物」して竹の理を求めようとしたが、二人ともあえなく挫折した、というあの有名な話である。

初年、與錢友同論：「做聖賢，要格天下之物，如今安得這等大的力量？」因指亭前竹子，令去格看。錢子早夜去窮格竹子的道理，竭其心思，至於三日，便致勞神成疾。當初說：他這精力不足。某因自去窮格，早夜不得其理，到七日亦以勞思致疾。遂相與嘆：「聖賢是做不得的，無他大力量去格物了。」及在夷中三年，頗見得此意思，乃知天下之物，本無可格者，其格物之功，只在身心上做，決然以聖人爲人人可到，便自有擔當了。（『傳習錄』卷二）<sup>(27)</sup>

若かりし頃、わたしは友人の錢君と語りあった。「聖人になるには、世界の物を格物せねばならぬ。いまなんとかしてそういう力量を得たいものだ」と。そこでまづ亭の前にある竹を指して、錢君に格物を實踐させてみた。かれは朝から晩まで竹の道理を窮めようと思いを凝らしたが、三日で神經病になってしまった。わたしは「あいつは精神力が足りないせいだ」と、そのときは思っていた。こんどは自分がそれを實踐してやろうと、朝から晩までやってみたのだが、竹の道理はつかめず、

---

27 『陽明先生集要』上册，125頁，理學叢書，中華書局，2008。

七日で神経病になってしまった。そうして結局ふたりとも、「聖人にはなれるものじゃない。あんな格物をする力量なんてない」と歎息したのであった。のち僻地に三年いて、いささか心得るところがあり、ようやくわかったのである。「世界中の物はもともと格物できるものじゃない。格物の努力をわが身心に向け、聖人はだれもが到達可能なのだときっぱり思いきれば、おのづとわが身に荷うことになるのだ」と。

王陽明は謫居していた貴州龍場において、死を決意したほどの困境のなか、「忽<sup>ふ</sup>と中夜、格物致知の旨を大悟し、……始めて知る、聖人の道は吾が性<sup>おのづか</sup>自ら足<sup>た</sup>る、向<sup>ま</sup>の理<sup>き</sup>を事物に求めしは誤りなりと。」（「年譜」正徳三年〔1508〕條）という回心の體驗をもった。

これとまったく同じことを、洞山良价<sup>とうざんりょうかい</sup>（807-869）が述懐している。

洞山和尚悟道偈云：「向前物物上求通，只爲従前不識宗。如今見了渾無事，方知萬法本來空。」（『宗鏡錄』卷6，T48. 448a）

洞山和尚の「悟道偈」にいう、「むかし個々の物に理を求めようとしていたのは、まったく本源というものを知らなかったためだ。いまそれが見えた、すべて決著がついた、〈萬法は本來空だ〉ということの意味がようやくわかった。」

洞山の偈の「物物（個々の物）の上に通ずるを求む」が王陽明の「亭前の竹子を指して格物する」ことに當り、「萬法の本來空なるを知る」が「天下の物は本と格すべき無し」に、「宗（心）を識る」が「身心上に做す」に相當する。洞山和尚は行脚の途中に川を渡ったとき、水に映ったみづからの影を見て本源（心）を悟った、そのときの感興は「過水の偈」と呼ばれるが、上掲の「悟道の偈」はこのことを前提にしている。その偈にいう、

切忌隨他覓，迢迢與我疎。我今獨自往，處處得逢渠。渠今正是我，我今不是渠。應須與摩會，方得契如如。（『祖堂集』卷5 雲巖和尚章）<sup>(28)</sup>

けっして外のもの（他）に捜し求めてはいけない、それではわたし（我）と離れるばかりだ。わたしはいまひとり行くと、到るところでそれ（渠）に出逢うことができた。それ（渠）はいままさしくわたし（我）だ、——が、つぎの瞬間わたし（我）はもうそれ（渠）ではない。このように會得すべきなのだ！そうしてこそ實相に契合できるのだ。

「他」（影）と「我」（いまのわたし）と「渠」（それ＝眞實のわれ）の三者の關係は——川を渡ったとき、水に映ったわが影をわたしが見ている、影は幻影である、見ているわたしも無常だと思った、その刹那に兩者をそのように見たものがあること、それは幻影でも無常でもない眞實のわれだと気づいたのである。その「眞實のわれ」とは、川を渡るわたし以外にはなく、川を渡るわたしとそれを見るわれとはひとつであった。「それ」は偶然にやって来たのだ。つぎの瞬間、川を渡るわたしにもどると、もう「それ」ではなかった。わたしと「それ」はひとつであって、しかもひとつではない。「これだ！これだったのだ！」と。末二句「應須與摩會，方得契如如」はけっして自讚なのではなく、この刹那の體驗の驚きを率直に言い表したものであろう。というのも、この體驗に遭遇する前、洞山が抱えていたのは「無情說法」（ものが語りかける意をどう受けとめるか）の問題、および師雲巖<sup>うんがん</sup>が提起した現實存在（肉身）と眞實（法身）とのかかわりの問題（「只這個漢是」）であったから（『祖堂集』卷五 雲巖和尚章の前段）、川を渡ったときに見た影（無情）と、見るわたし（現實存在）と、その兩者を見るわれ（眞實存在）に気づいたことによって、洞山個人における回心體驗の激發が引き起こされたのである。上掲の「悟道の偈」はその體驗を

28 禪文化研究所影印『祖堂集』卷5, 196頁；中華書局版『祖堂集』上册, 253頁。

省思して再述したものであろう。「過水の偈」が洞山じしんの直接體驗を敘しているのにくらべ、「悟道の偈」は省思を経た一般化した回想（「方めて知る〈萬法本來空〉なるを」）となっているのはそのためである。

そのように、あることを契機に引き起こされた個人の劇的な體驗があつてはじめて、馴染んでいたテーゼの眞の意を悟るのである。新羅の元曉<sup>かんぎょう</sup>（617-686）が體驗したことは、まさしくこのことであつた。

如昔有東國元曉法師、義相法師，二人同來唐國尋師。遇夜宿荒，止於塚內。其元曉法師，因渴思漿，遂於坐側，見一泓水，掬飲甚美。及至來日觀見，元是死屍之汁。當時心惡，吐之，豁然大悟。乃曰：「我聞佛言：三界唯心，萬法唯識。故知美惡在我，實非水乎！」遂却返故園，廣弘至教。（『宗鏡錄』卷11, T48, 477a）

むかし東國の元曉法師と義湘法師は、ふたりして唐國へ渡り師を求めようとしていた。ある夜荒野で野宿することになり、墓場で眠つた。元曉法師は激しい渴きを覚え、水を飲もうとして、かたわらに溜まり水を見つけ、手で掬って飲むと、それはまことに美味く爽やかだった。翌日になってふと見ると、なんとそれは屍體にたまった汁だったのだ。急に胸くそが悪くなってゲツと吐き出したとたん、アツと大悟した。「釋尊は言われた〈三界唯心，萬法唯識〉と。おれはやつとわかつた、美惡はおれにある、まこと水にあるのではない！」かくて故國に歸つて至高の教えを廣めたのであつた。

王陽明の「向<sup>さき</sup>の理を事物に求めしは誤りなり」、洞山の「向<sup>さき</sup>前に物物上に通ずるを求めしは、只だ従前に宗を識らざるが爲なり」という述懐は、言い換えれば「見色」によって「見心」しようとする方法〈物→心〉が誤りであつたと知つたということであるが、しかし、洞山がわが影を見て眞實なるものの存在

を見、「萬法の本來空なる」を知り、元曉が髑髏の水を飲んだと知って吐き出した時、佛説「三界唯心、萬法唯識」の眞意を悟ったというのは、やはり〈物→心〉だったのであり、またつぎの靈雲志勲（瀉山靈祐の法嗣）の場合も同じであった。

靈雲和尚、嗣瀉山、在福州。師諱志勲、福州人也。一造大瀉、聞其示教、晝夜亡疲、如喪考妣、莫能爲喻。遇觀春時花藥繁花、忽然發悟、喜不自勝、乃作一偈曰：「三十年來尋劍客、幾逢花發幾抽枝。自從一見桃花後、直至如今更不疑。」因白瀉山和尚說其悟旨。瀉山云：「從緣悟達、永無退失。汝今既尔、善自護持。」（『祖堂集』卷19 靈雲和尚章）<sup>(29)</sup>

靈雲和尚は瀉山の法を嗣いで、福州に住んだ。師の僧諱は志勲、福州の人である。湖南の大瀉山に行き、靈祐禪師の教えを聞いて發奮し、晝夜疲れも厭わず修行に勵んだが、いつまでたっても悟ることができず、まるで父母を喪ったかのように悲嘆にくれるばかりで、その絶望ぶりは喻えようもなかった。やがて、たまたま春の満開の花を目にしたとき、忽然と開悟し、喜びのあまり偈を一首作った。「三十年ものあいだ失った劍を捜し求めて、その間幾度花が咲き枝をのぼすのを見てきたことか。しかしここで桃の花を見てからは、もうけっして疑うことはない。」瀉山和尚に報告して悟った内容を告げると、瀉山は言った、「桃花を見たという縁によって悟境に達したのだ。けっしてそこから退いてはならぬ。そなたはいまや至ったのだ。その境地をしっかりと保ちつづけよ。」

靈雲は「自分は三十年のあいだ、失った劍を捜し求めていたが、ここで桃の花を見てからは、もうけっして疑うことはない」と言う。「失った劍を捜す」とは「舟を刻んで劍を求む」（『呂氏春秋』察今篇）という喻えを用いて、無駄

29 禪文化研究所影印『祖堂集』卷19、714頁；中華書局版『祖堂集』下冊、849頁。

な搜索をしたことをいう。つまり失ってなどいなかった。「決して疑わぬ」とは、それが失われずにわが身に具わっていたことを確信した。ここで劍というのは「佛性」の譬喩である。したがって、「我が心に佛性の具われること」を疑わぬということにはほかならない。が、もうすこし靈雲に即して言えば、まづこういうことであつたであろう。靈雲はあるとき偶然に満開の桃花の咲き亂れるのを眼のあたりにした。この世のものとも思われぬ景色に、かれは生まれてはじめて遭遇したかのように、われを忘れて、ただ茫然と立ちつくしていた。そうしてふと、われに返って、沈思するに、この感動こそが、わが長年求めつづけていた「見色便見心」だった、とようやく気づいたのであつた。靈雲の悟りの物語で知られるのは、長期にわたる深刻な煩悶と絶望、そのあとに訪れた偶然の契機に激發する開悟の體驗である。その契機は満開の桃の花を見たことにあつたが、春の開花は平常だれしも見るところであり、靈雲も述懐しているとおおり、じしんが三十年も見ていたことではあつた。しかしかれにおいて今はじめて、それが開悟の契機となつたのである。これを総括して言えば、まさしく「見色便見心」であつたと言うほかはない。靈雲の報告を聞いて證悟を認めた滄山が「縁に従つて悟達せり」と言つたのは、まさしく〈物→心〉ということであり、滄山が「見色便見心」のこたばを使つたのは、こういう滄山門下での體驗が背景にあつたからであろう。

「見色見心」と並擧される「聞聲悟道」の香嚴智閑（滄山靈祐の法嗣，？-898）の物語も滄山門下のできごとである。

香嚴和尚、嗣滄山、在鄧州。師諱智閑。未觀實錄，時云青州人。身方七尺，博聞利辯，才學無當，在滄山衆中時，擊論玄猷，時稱禪匠。前後數數扣擊，滄山問難，對答如流。滄山深知其浮學，未達根本，而未能制其詞辯。後因一朝，滄山問曰：「汝從前所有學解、以眼耳於見聞、及經卷冊子上記得來者，吾不問汝。汝初從父母胞胎中出，未識東西時本分事，汝試道一句來！吾要記

汝。」師從茲無對，低頭良久，更進數言，滄山皆不納之，遂請爲道。滄山云：「吾道不當。汝自道得是汝眼目。」師遂歸堂中，遍檢冊子，亦無一言可對。遂一時燼之。有學人近前乞取。師云：「我一生來被他帶累。汝更要之奚爲？」並不與之，一時燼矣。師曰：「此生不學佛法也。余自生來，謂無有當。今日被滄山一撲淨盡。且作一个長行粥飯僧過一生。」遂禮辭滄山，兩淚出門。因到香巖山忠國師遺跡，棲心憩泊，併除草木散悶。因擊擲瓦礫次，失笑，因而大悟。乃作偈曰：「一掬忘所知，更不自修持。處處無蹤跡，聲色外威儀！十方通達者，咸言上上機。」便罷歸室，焚香具威儀，五體投地，遙禮滄山讚曰：「眞善知識，具大慈悲，拔濟迷品！當時若爲我道却，則無今日事也！」（『祖堂集』卷19 香巖和尚章）<sup>(30)</sup>

香巖和尚は滄山の法を嗣ぎ、鄧州に住んだ。師は諱は智閑、實録を見ていないが、青州の人と言われている。身の丈七尺の巨漢、博識で辯がたち、才能學識ともに及ぶ者なく、湖南の滄山門下にあつて奥儀を討論し、禪匠と稱せられた。さかんに問答應酬し、滄山の間難に對しても立て板に水のごとく、まったく滞ることがなかった。滄山はかれの學問が浮薄で、根本に達していないのを見抜いていたが、その舌鋒を制することはできなかった。のちのある日、滄山は言った、「そなたのこれまでのすべての學解、眼と耳で見聞し、經卷と抜き書きからおぼえこんできたものを、わしは問わぬ。そなたが親の腹から出て来て、まだ東も西も見分けぬ時のそなた自身の本分とは何であるか、それを言ってみよ。言えたら、わしは認めてやろう。」師はこの時ばかりは咄嗟に答えることができず、うなだれ、ややあつていくつか言ってみたが、滄山は承認しなかった。そこで、やむなく教えを請うた。滄山は言った、「わしが言うのは適當ではない。そなたがみづから言つてこそ、そなた自身のものではないか。」師はそこで僧堂に歸り、抜き書きをくまなく調べてみたが、答えとなるべき言葉は見つからなかった。絶望して全部焼いてしまおうとした。ある者が飛んできて、それをくれと言つた。師は「おれの一生はこいつのために惑わ

30 禪文化研究所影印『祖堂集』卷19, 700頁；中華書局版『祖堂集』下冊, 827頁。

されたのだ。こんなものをもらって、どうするのだ？」と、眼もくれず焼いてしまった。「おれは今生で佛法を學ぶのはもうやめた。生まれてからこのかた、おれにかなう者はいないと思っていたが、今日ばかりは瀉山和尚の一撃で木々端微塵になった。今後は修行者を供養して餘生を送ろう。」かくて瀉山に別れの挨拶をして、泣く泣く門を出た。のち鄧州香巖山の慧忠國師の遺跡に行き、そこに落ち著くことにして、荒れた境内を整備しようとした。瓦礫を投げ捨て、物にあたったそのとき、急に笑いがこみあげ、ハッと大悟した。そして偈を作った、「一突きされてすべてを忘れた。このうえなんのはからいもいらぬ。どこにも足跡はなく、耳目の及ばぬ威儀あるその姿よ！見識高き人は、みなこの體驗があったのだ。」ただちに室に歸って、香を焚き、威儀を正し、五體投地して遙かに瀉山和尚に禮拜し、讃えて申し上げた、「眞の善知識は大なる慈悲をもって衆生を救済したまう。もしあのときわたくしに代って言われたなら、今日の事は起こり得なかったでありますよ！」

香巖智閑の開悟の物語においては、瀉山から出された課題が「生まれたままの、いまだ知的分別意識を持たぬときの本分事」、いわゆる「父母未生以前ぶもみしょういぜんの本分事ほんぶんじ」＝「本來の自己とはなにか」であった。後得知にあらざる本性、賢愚にかかわらぬ萬人にひとしくそなわる人間の本質的なもの（「佛性」）、これを悟ったわけである。「處處無蹤跡、聲色外威儀」（どこにも足跡はなく、聲と形を超えたところに端正な姿がある）とはその形象である。この物語は『景德傳燈錄』（卷11）では「一日因山中芟除草木，以瓦礫擊竹作聲，俄失笑間，廓然省悟。」（ある日、慧忠國師の祠の草を刈り雑木を伐採し、瓦礫を投げたとき竹にあたって音をたてた。思わず笑いがこみあげて、カラリと悟った）と、瓦礫が竹にあたった音を聞いて道（本來性という眞理）を悟ったという傳承（聞聲悟道）になっている。偈はその體驗を、「一撃忘所知，更不假修治」（瓦礫を投げてあたった音で一切の知解ちげを忘却した。特別な修行によってではなく）と總括している。いづれにしても、おそらく作務労働の疲勞からくる昂揚感のうち一種特別な體驗をしたのである。投擲して物にあたった音を聞いて、ハッ

## 感興のことば

と気づいた「本来の自己」の存在を、偈では「處處に蹤跡無き、聲色外の威儀よ！」と形象している。——それは聲を聞き、色を見る現実のわれとは次元の異なるところにある。しかし「本来の自己」がどこに見い出せるかといえば、それは「現実の自己」を離れてはありえない。すなわち、今いる現実のわれとは不即不離である。そのように受けとめること、それを「上上の機根」と言い、道に達した人はみなこれを體得したのだ、と。

こうした香嚴のきわめて個人的な體驗から發した「處處に蹤跡無き、聲色外の威儀よ！」は佛性を見た「感興のことば」なのであって、悟ったときにのみ發せられる「おおっ！そうであったのか！」という驚きがことばとなったものにほかならない。「見色見心」、「聞聲悟道」とは、これの總括である。「自心現量」、「萬法本來空」、「三界唯心、萬法唯識」という説も、がんらいはそのように發せられた「感興のことば」にもとづく總括の言説であったと理解すべきであろう。そうした體驗の裏づけなくして、これらをテーゼとして受け取り、外から與えられた原理によって現象を見ようとしても、現象はそのようには見えてこないのであり、「見色便見心」という原理から演繹的に現象を見ようとするれば、かえって懷疑と煩悶に陥らざるをえないのである。

## 四.

禪宗において悟りを三段階の圖式で表現したのは、周知のように青原惟信(生卒年未詳、黄龍祖心 [1025-1100] の法嗣)である。

上堂曰：「老僧三十年前、未參禪時、見山是山、見水是水。及至後來、親見知識、有箇入處：見山不是山、見水不是水。而今得箇休歇處：依前見山只是山、見水只是水。大衆！這三般見解、是同是別？有人緇素得出、許汝親見

老僧。」(『嘉泰普燈錄』卷六 吉州青原惟信禪師章)<sup>(31)</sup>

上堂して言った、「わしは三十年前、まだ禪に參ずる以前、山を見れば山であり、川を見れば川であった。のちになって親しく善知識にお目にかかり、入り口が見つかった時、山を見ても山でなくなり、川を見ても川でなくなった。今は落ちつく場所が得られて、前と同じく、山を見ればただ山であるだけ、川を見ればただ川であるだけだ。諸君、この三種の見かたは、同じか別か。はっきりと區別がつけられる者がいたら、わしと出逢ったと認めよう。」

この「山是山，水是水」は雪峰義存の弟子雲門文偃の上堂の語「諸和尚子！莫妄想！天是天，地是地；山是山，水是水；僧是僧，俗是俗」(『雲門廣錄』卷上，T47，547c)に據っているのであるが、雲門はじつはその師雪峰の語「盡大地是你」(『雲門廣錄』卷上，T47，547a)、「盡乾坤是一个眼」(『祖堂集』卷7 雪峯和尚章)，すなわち「世界と自己が一體である」という體驗にもとづく説示を、さらに進めたもので、青原惟信の「依前見山只是山，見水只是水」と符合している。ひとは眼のはたらきによって世界を見る。ふだん何氣なく見ている色境の世界が、ある決定的な體驗の激發を契機に、世界との緊密切實な一體感を經驗することによって、今までとはまったく異なった相貌を呈する、これが「見色便見心」，「見色明心」，對象を見て世界の核心を知る，すなわちわが本心を悟ることである。境と自己が一體となり、境を見る眼を媒介とするゆえに「盡乾坤は是れ一个の眼」とも言われるわけである。こうした表現は黄檗希運(百丈懷海嗣，？—大中年間 [847-859])の『宛陵錄』に「三千世界は都來て是れ汝が箇の自己」，長沙景岑(南泉普願嗣，？—868)の「盡十方世界は是れ沙門の眼，盡十方世界は是れ沙門の全身，盡十方世界は是れ自己の光明，盡十方世界は自己の光明裏に在り，盡十方世界は一人として自己に不<sup>あら</sup>是<sup>ら</sup>ざる無

31 『卍續選輯 史傳部』第7冊，58 d，新文豐出版公司。

し) (『景德傳燈錄』卷 10 長沙章) にすでに見られ、より遡れば王維の「山河は天眼の裏<sup>うち</sup>、世界は法身の中」(夏日過青龍寺謁操禪師詩)、僧肇の「天地は我と同根、萬物は我と一體」(涅槃無名論)、『莊子』の「天地は我と並び生じ、而して萬物は我と一爲<sup>な</sup>り」(齊物論篇) という神秘體驗の系譜につながるものである<sup>(32)</sup>。

もうひとり、聖壽法晏(法雲善本 [1035-1109] の法嗣) の述懐も同じ消息を傳えている。

上堂云：「山頭浪起，水底塵飛。結果空花，生兒石女。如今即不恁麼：三年一閏，九月重陽；冬天日短，春天漸長；寒即向火，熱即取涼。」良久云：「且道，佛法在什麼處？『不離當處常湛然，覓則知君不可見。』」(『建中靖國續燈錄』卷 25 蘇州吳江聖壽法晏禪師章)<sup>(33)</sup>

上堂して言った、「山頂に怒濤うずまき、水底に塵が舞う。大空に空<sup>くう</sup>の花が實を結び、石女が兒を産む。しかし今はそうではない。三年に一度閏年がめぐり、九月に重陽が来る。冬は日が短く、春はしだいに日が長くなる。寒ければ火にあたり、暑ければ団扇であおぐ。」ややあって、「諸君、わかるか。佛法はどこにあるのか。『この場を離れることなく常に静かにおわするも、捜し求めるや見つからぬと知る』(證道歌) という。」

ここでは三段階の後の二段階を言う。「山頭浪起，水底塵飛。結果空花，生兒石女」という現實にあらざる現象が、青原惟信の「見山不是山，見水不是水」である。しかし「山が山ではない」とはどう事態か。現實の秩序の崩壊である。この鞏固に存在していると思われた現實の輪郭が溶解し、のっぺらぼうの世界

32 入矢義高「雪峯と玄沙」、『増補 自己と超越』、岩波現代文庫、2012。

33 『己續選輯 史傳部』第 6 冊、169 d、新文豐出版公司

が現れたのである。「山頭浪起，水底塵飛。結果空花，生兒石女」はその非現實の事態を現實が逆轉した世界として表象したものにほかならない<sup>(34)</sup>。こうした世界を垣間見ることは、一般に神秘體驗と呼ばれるものであるが、中國では道家の記述に表れている。『列子』黃帝篇にはつぎのようにいう。

……内外進矣。而後眼如耳，耳如鼻，鼻如口，無不同也。心凝形釋，骨肉都融；不覺形之所倚、足之所履，隨風東西，猶木葉乾殼。竟不知風乘我邪，我乘風乎。〔張湛注：夫眼耳鼻口，各有攸司。今神凝形廢，無待於外，則視聽不資眼耳，臭味不賴鼻口，故六臟七孔，四肢百節，塊然尸居，同爲一物，則形奚所倚？足奚所履？我之乘風，風之乘我，孰能辨也？〕（楊伯峻『列子集釋』）<sup>(35)</sup>

自己の内外の區別がなくなり、そうして眼は耳となり、耳は鼻となり、鼻は口となって、ひとつに融合した。心は静まり身體はほどけて、骨肉はみな融解し、わが身のよりどころも足の踏むところもわからなくなり、まるで木の葉や柶殻が風に吹かれるようだ。ついには風がわたしを乗せるのか、わたしが風を乗せるのかもわからなくなった。〔張湛注：眼耳鼻口等の五官はそれぞれ固有の作用があるものだが、いま精神が静まり身體がほどけて、なんの拘束もなくなると、視聽は耳目に依らず、臭味は鼻口に頼らなくなる。ゆえに器官骨肉が一個の塊りとなると、身體がどこにあるのか、どこを歩いているのか、わたしが風に乗るのか、風がわたしに乗るのか、區別がつかぬようになったのである。〕

---

34 開悟の體驗をこの種の秩序崩壊として形象する例は、日本の禪僧南浦紹明（大應國師）の歸國に際し、南宋の師友が贈った送別詩の集成『一帆風』（陳捷「日本入宋僧南浦紹明與宋僧詩集《一帆風》」、『中國典籍與文化論叢』第9輯，北京大學出版社，2007）に多く見えている。

35 新編諸子集成，47頁，中華書局，1996。

列子は宗教的神秘體驗<sup>(36)</sup>の起こったとき、感覺器官が融合してひとつとなり、自己と世界が一體となったとき、風に乗り飛行することができるという。これが「六根互用」の現象であるが、錢鍾書『管錘編』はこれと佛典の「五官通用」を結びつけ、その例を擧げている。

釋典慣言五官通用，如『楞嚴經』卷四：「由是六根互相爲用。阿難，汝豈不知，今此會中，阿那律陀無目而見，跋難陀龍無耳而聽，菟伽神女非鼻聞香，驕梵鉢提異舌知味，愛若多神無身覺觸？」又卷一〇：「銷磨六門，合開成就，見聞通隣，互用清淨。」；『五燈會元』卷一二淨因繼成上堂：「鼻裏音聲耳裏香，眼中鹹淡舌玄黃，意能覺觸身分別，冰室如春九夏涼。」；又卷一二洞山良价偈：「也大奇！也大奇！無情說法不思議，若將耳聽終難會，眼處聞時方得知。」；『羅湖野錄』卷上載空室道人作死心禪師讚：「耳中見色，眼裏聞聲。」；張伯端『禪宗歌頌詩曲雜言・性地頌』：「眼見不如耳見，口說爭如鼻說？」（『管錘編』第2冊，『列子張湛注』黃帝）<sup>(37)</sup>

佛典には「五官通用」のことがよく言われる。たとえば、『楞嚴經』卷四に「こうして六根が互いに入れ替わってはたらく。阿難よ、おまえも知っているはずだ。この座の阿那律陀は目無くして見、跋難陀龍は耳無くして聴き、菟伽神女は鼻によらずして香りを嗅ぎ、驕梵鉢提は舌によらずして味を知り、愛若多神は身無くして觸覺をはたらかせる。」卷一〇に「六根の門を解消し、開合してはたらきを成就し、見聞の作用は隣りと通じあい、互いにはたらいで清淨である。」『五燈會元』卷一二淨因繼成の上堂に「鼻裏の音聲、耳裏の香り、眼中の鹹淡、舌の玄黃。意は能く覺觸し身は分別して、冰室は春の如く、九夏は涼<sup>つめた</sup>し。」卷一二洞山良价の偈に「也大奇、

36 道家の神秘的體驗についてはアンリ・マスペロ『道教』（川勝義雄譯，平凡社東洋文庫，1978）参照。

37 『管錘編』第2冊，『列子張湛注』黃帝，483頁，中華書局，1979。また錢鍾書「通感」，『七綴集』，上海古籍出版社，1985。参照。

也大奇！無情の説法は不思議なり。若し耳<sup>もつ</sup>を將て聽かば終に會し難し、眼處に聞く時<sup>はじ</sup>方めて知るを得たり。』『羅湖野録』卷上に載せる空空道人の「死心禪師讚」に「耳中に色を見、眼裏に聲を聽く。」張伯端『禪宗歌頌詩曲雜言』「性地頌」に「眼もて見るは耳もて見るに如かず、口もて説くは争んぞ鼻もて説くに如かんや。」

こうした「六根互用」,「五官通用」という事態は,「眼は耳の如く……」の變奏として「眼は眉の如し」とも表現される。靈雲志勲の體驗を蘭溪道隆(1213-1278)はつぎのように評している。

上堂。舉：「靈雲見桃花悟道。玄沙乃云：『諦當甚諦當，敢保老兄未徹在！』」有箇頌子，舉似大眾：「三月桃花爛熳時，靈雲一見眼如眉。誰知嶺外玄沙老，却向罽前舞柘枝！」（『大覺禪師語錄』卷上，建長禪寺語錄，T80. 52c）

上堂して話頭を提起した。「靈雲は桃の花を見て道を悟った。ところが玄沙は言った、『なるほどたいしたものだが、そなたがまだ徹底していないことを、おれは保證する！』」これに對する頌を大眾に述べた、「三月桃花爛熳たる時、靈雲は一たび見て眼が眉のようになった。なんと嶺南の玄沙和尚は、酒樽の前で酔っぱらって柘枝の舞を踊りだすとは！」

ここで蘭溪道隆は、靈雲が「眼は眉の如く」になって桃の花を見た、と評した。つまり通常の眼識によらず、桃の花を前に茫然と立ちつくし、その瞬間に道を悟ったことを認めている。玄沙師備<sup>げんしゃしび</sup>が批判を加えたのに對しては、「なんとあの玄沙ともあろうものが、醉言を吐くとは！」と抑下しているのである。おもうに玄沙が靈雲の偈の眞實性を認めなかったのは、その悟道偈がきわめて平凡の作で、開悟した者にのみ發することのできる「感興のことば」を缺いていたためであろう。

「山が山ではない、川が川ではない」,「山頂に怒濤がうずまき、水底に紅塵

が舞う」,あるいは「眞夜中に太陽が輝く<sup>(38)</sup>」という「感興のことば」によって表象された異常な事態は,ある種の神秘體驗によって瞬間に見えた,反轉した世界の様相であって,永續するものではなく,人が生きる世界ではない。ちょうど「萬法本來空」,「三界唯心,萬法唯識」のように。しかしこうした消息を見た人にとっては,鞏固にゆるぎなく存在するかに見える現實の「正常」な秩序の世界は,實はかくあらねばならぬという必然性はないのである,という一種の覺醒した解放感をもたらす。このとき現實の秩序は「崩壊」したのであり,舊秩序に生きていた人は一度「死滅」する。そうして「蘇生」ののち,この體驗が世界を見る眼を一變させ,「萬法本來空」,「三界唯心,萬法唯識」という原理によって構成されていたことを確信する。しかし世界の相貌は「依然として山は只だ是れ山,水は只だ是れ水」である。こうした個人における回心の過程を,唐末五代の禪僧は「見色便是見心」として探求したわけである。

## 五.

以上を總括していうならば,つぎのようになるであろう。馬祖以後,唐末五代に禪宗に身を投じたひとびとは,馬祖が提唱し,潯山が繼承した「見色便見心」という悟道論を實踐しようと探求したが,先に「色を見る」ことによって,そこに「心を見る」ことができると誤解したため,その試みは失敗に歸した。そしてこの悟道論に疑惑を抱き,この疑惑が昂じて禪僧として生きることへの深刻な絶望となり,長期にわたる煩悶と彷徨をへて,あるとき偶然の契機によって,劇的な回心の體驗を引き起こすことになった。そのとき「感興のことば」が發せられ,沈思・省察ののち,佛説として馴染んできた言説の眞實を確信し

---

38 『一帆風』第32首「樹頭零落眼頭空,路在千波萬浪中。歸到扶桑尋舊隱,依然午夜日輪紅」(鄧山契和)。

たとき、始めてみづからの経験が「見色便是見心」にほかならぬと知った、ということである。

この禪僧の悟りに至る道程（發心—挫折—疑惑—彷徨—回心—感興—確信）をふりかえってみるとき、不可欠な一環は「疑惑」という要素である。これがすなわち宋代禪において強調された「大擬」に相當するものである。

宋代の後山居士陳師道（1053-1102）の隨筆につぎの一條が見られる。

唐人根利，一聞千悟。故大梅才得馬祖一言，入山坐庵。諸老之門，既悟，亦曰：「得坐披衣，向後自看。」不復學也。今人根鈍，聞一知一。故雪竇以古人初悟之語，爲學者入道之門，謂之因緣，退而體究，謂之看話，更無言下悟理之質矣。復取古法而次第之，以爲悟後析理之門，謂之淘汰，天衣宗之。而圓通非之，改用臨濟教門，蓋用古責今也，而其徒多不見諦，後悔，亦復故云。（『後山談叢』卷3）<sup>(39)</sup>

唐代の人は利根であったから、一を聞いてすべてを悟った。ゆえに大梅法常（752-839）は馬祖（709-788）の一言を得て、ただちに山居自得した。同時代の老師がたの門下では、開悟する者があっても、「住庵したのは、みづから處するように」とだけ指示して、それ以上學ばせることはなかった。今人は鈍根であるから、一を聞いて一を知るのみである。ゆえに雪竇重顯（980-1052）は古人開悟の言葉を「因緣」と呼び、初學者の入門の手引きとして與え、退いて體究させた。これを「看話」と呼んでいるが、かつての言下に理を悟る體質はまったくない。さらに古則を段階的に設け、悟後に理を分析させる方法をもって指導し、これを「淘汰」と呼び、天衣義懷（雪竇の弟子、993-1064）はこの方法を受けついだ。しかし圓通居訥（雪竇の法兄延慶子榮の弟子、1010-1071）はこれに反対し、あらためて臨濟義玄（?-866）の教化法をもちいた。それは古人を軌範として、今人にもかくあれと求めたのであったが、その弟子たちはほとんどわからず、通用しなかった。かれは後悔して、結局

39 『後山談叢 萍州可談』宋元筆記叢書、24頁、上海古籍出版社、1989。

もとに復したという。

ここには唐代の禪と宋代の禪の様相が論じられている。禪は宋代にいたって大きく變化した。その原因を陳後山が單純に唐人と宋人の機根の差に歸しているのは、文人一流の諧謔であって、べつに考えるべきことである。巨視的に見れば、唐から宋へ、社會は中世から近世へと大きく轉移した。中唐馬祖に始まる禪宗は、唐代佛教の過激な新興宗教として登場し、その「即心是佛」、「作用即性」の言教は相當に衝撃的であったため、對話者を一舉に劇的な回心へと導いた。晩唐五代の動亂期に當って、禪宗は多くの出家者を呼び込む吸引力を持ち、また藩鎮の實力者が競って支持し、私的戒壇を設けて度僧し、その結果禪宗社會に大衆化現象が起こった。この背景のもとで、唐代禪の基調である「無事禪」の理解が庸俗化し、ここに「見色便見心」の悟道論の探究に加えて、大衆化した修行者への對應として、言教と棒喝併用の機縁問答という禪宗獨特の方法が工夫された。これが上にいう馬祖禪の延長としての臨濟の教化法である。宋代になって新たな「悟り」への方法化が探求され「看話」に結實したのは、けだし大衆化した禪宗に求められた宋人なりの合理的思考であったであろう。

(2014. 5. 18 初稿 9. 27 補訂)



## 感興之語

——唐末五代轉型期禪宗對悟道論的探究——

衣川 賢次

馬祖道一（709-788）在中唐時期創始的新興禪宗，其兩條綱要為“即心是佛”和“作用即性”。馬祖以後的唐末五代時期的禪僧則以作為“見色便是見心”的悟道論進行探求與實踐。而他們錯誤地認為首先“見色”，然後如何“見心”，其結果總歸於失敗。因此他們對這種悟道論懷疑並苦悶，最後感到絕望；經過長期的彷徨之後，偶然會有一箇激起回心的機會，竟然得到了發現自心便是佛心的體驗。之時，禪僧們發出一種“感興之語”，然後又經沈思默想，纔能領悟到這就是所謂的“見色便是見心”的道理。馬祖的禪宗思想發展到唐末五代時期，禪宗社會出現了一種大眾化的現象，從而引起了對馬祖禪宗的“平常無事”思想的庸俗化解釋。到了宋代，禪宗內部又有所新的發展，對曾經偶然到達禪悟的漫長路程，將其方法化成為“看話”的悟道論並進行探求與實踐。

