

『伝光録』における枯木死灰禅の用例について

— 中国禅思想との関連から —

宮 地 清 彦

一、昨年度の曹洞宗総合研究センター学術大会において、『伝光録』における永嘉玄覚の位置付けについて—『維摩経』解釈からの一考察—（『学術大会紀要（第十一回）』、二〇一〇年六月、三三九〜四四頁）と題し、瑩山紹瑾禅師（一二六四〜一三二五、以下瑩山と略）と永嘉玄覚（六七五〜七一三、以下玄覚と略）の思想面での異同を指摘した。

特に玄覚により『維摩経』を参照しつつ「空智」「無覚之覚」「無生法忍」が生み出されたこと、そして『伝光録』第四十四祖投子和尚章にて、玄覚と黄檗希運（？〜八五〇）の師資による禅思想が肯定的に取り上げられ、かつ瑩山が『伝光録』他章にも上記「空智」等と近いものを打ち出していたこと、そして瑩山は「空智」＝最終的知覚としていたこと、指摘までで、一応論を閉じてはあ

る。先行論文後の課題として「玄覚以降の禅者はどう取り扱われるのか」が出てくる。その一つの契機が第五十一祖永平元和尚（永平道元禅師（一二〇〇〜五三三））章の解釈である。

心と謂ふは、是非を弁まへず、痛痒を覚へず、墻壁の如く、木石の如し。能く実に寂々なりと思ふ。此心、耳目なきが如し。故に心に依て言ふ時、恰かも木人の如く鉄漢の如し。…。更に一段の靈光、歴劫長堅なるあり。子細に熟看して必ずや到るべし。

この「墻壁」「木石」「木人」「鉄漢」の喩えは、同章のみならず他章にも「枯木死灰の禅」等と共に散見される故、瑩山禅思想の対極を示す上で必要な要素の一つと見てよい。

瑩山が相手に行っているのは「心」であり、ここでの「靈光」である。その「心」が如何なる作用をすることがまだ説明されていない以上、「中国禅の常套句をそのまま用いただけ」と解するには若干の抵抗を覚える。例えば『伝光録』中にも見られる「念」という行為は、単に思慮分別や正誤の価値判断の源と解しがちであるが、中国仏教の立場から、必ずしも一つの定義に納まるものではないとの指摘もなされている（例：無念と理念の違い等）。

そこで、本論では瑩山の考える「心」及び「念」の作用と

は何か、そして、その対極にある「枯木死灰の禪」が具体的に何を指しているのかを考えていきたい。

一、『伝光録』にて「枯木死灰の禪」を説く章は、第四十二祖梁山和尚章・第四十七祖悟空禪師章・第四十九祖雪竇鑑禪師章の三箇所である。この内、前の二章は、ただ時間を浪費するだけの無為なる坐禅^二「枯木死灰の禪」と解し、それを否定する内容となっている。

【第四十二祖梁山和尚章】無量塵劫の修行なりとも、自証自悟せんことは一刹那の間、一度憤発の勢を為さば尽乾坤一毫も得来らず。故に子細に此處に到らんと思はば、先づ須らく万事を捨つべし。尚ほ仏祖の境界をも求むること勿れ。何に況や自他憎愛あらんや。唯毫髮の知解を起さずして即ち直下を見よ。必ず皮肉なき物あり。體、虚空の如くにして別色なし。恰かも清水の徹底明らかなるが如し。

【第四十七祖悟空禪師章】何を呼で山とすべき。卒に一法を見ず。何に触れてか冷暖とせん。卒に一法の汝に与ふるなし。故に木に付き草に附く。世法仏法一時に払ひ捨て畢りて、更に見来れば果して疑がはじ。念を静めんと思ふこと勿れ、形を安からしめんと思ふこと勿れ。唯親しく知り親く解し、一時に截断して暫時座して見よ。四方に一歩を挙げべき所なしと謂ふとも、乾坤に身を挿さむ所なしと謂ふとも、果して汝、他の力を仮るべからず。

この二つの章で共通しているのは、以下の三点である。(1)あくまでも自力による悟証の強調。ただし、浄土教的他力否

定論ではなく、自己内部における禪的修証觀の究極性を説く。この場合の「他」は自己周辺の環境等を指し、「木に付き草に附く」がそれに該当する。(2)「一刹那の間」「一時に截断して」等に代表されるごとく、短時間での悟証の強調。これも物理的な時間の長短を述べているのか、あるいは別な意図を内包しているのか、注意を要する。(3)同時に「世法^二万事」「仏法^二仏祖の境界」の両者を放擲した後の境界こそ、真実であるとした後、もう一つの動作「更に見来れば果して疑がはじ」を要求する。「念を静めんと思ふこと勿れ、形を安からしめんと思ふこと勿れ」も注意を要する。

一、さらに重要なのは、悟空禪師章を経た後で説かれる、第四十九祖雪竇鑑禪師章中の枯木死灰の禪が有する意味である。

唯根境を亡じ心識に依らず、低細にして見よ。必ず到るべし。唯漸々に到るべきに非ず。一度憤発の勢を起して契ふべし。暫時なりと雖も一知半解を起すことなく、直に根源を識得して到るべし。一度到りなば、四稜踏地にして八風吹けども動ぜず。古人曰く、学道は火を鑽るが如し。煙に逢て且くも休すること莫れと。一度力を尽す時、火を得るなり。謂ゆる煙と云は是れ何れの処ぞ。若し知識の好手に逢ふ時、一念不起の処、是れ煙に逢ふ時節なり。此に滞りて頓て休むは、是れ暖かなるに休るが如し。然れば進で火を見るべし。謂ゆる不起一念なる者を能く知るなり。

この後、真実の自己を識得しないならば、それは休んでい

るようなものであり、それが枯木死灰禪であると説かれる。

火と煙の喩えを見るにつけ、火が清浄心に、煙が諸相に各々該当し、後者（煙）が何を指しているのか知ることから本質理解に繋がるとまず考える。ところが、そこに留まっていることは、瑩山からすれば「休んでいる」に過ぎず、もう一歩上の段階への進歩を匂わせる。それが「一度力を尽す時、火を得るなり」なのである。

さらに瑩山が念を押すかのごとく、「一念不起」煙に逢ふ時節「から」不起一念「進で火を見る」ことへの転換は、「全く念を起ささない状態」から「何も起さない境地を更に念ずる状態」へ進むことと同じである。瑩山『伝光録』各章中に思想のズレ存せずとすれば、梁山章と悟空章も同一の進歩・転換を示したこととなり、少なくとも三章中に説かれる枯木死灰の禪とは、無為に時を空費するばかりで不起の境地を念じ得ないだけでなく、行者として進歩をやめた禪と言えよう。

さて、悟空禪師こと真歇清了（長蘆清了、一〇八八―一五一、以下真歇）は、大慧宗杲（一〇八九―一六三、以下大慧）から黙照禪者として批判された禪者である。枯木死灰禪を説明する上で、黙照禪者とされた真歇章を用いたことは興味深い。また『真歇和尚拈古（信心銘拈古）』と、瑩山真撰か否かで評価の分かれる『信心銘拈提』のこともあり、看過できない。

『伝光録』における枯木死灰禪の用例について（宮 地）

一、大慧から「黙照禪者」として批判された真歇なのであるが、大慧の自撰にて批判対象となった箇所は、『伝光録』では肯定すべきものとなっている。「第四十七祖悟空禪師章・本則」には以下の通りにある。

霞問、如何是空劫已前自己。師撥对。霞曰、働闘在、且去。一日登鉢孟峰、豁然契悟。

ここでは、丹霞子淳禪師（一〇六四―一一七、以下丹霞）から空劫以前の自己即ち世界が始まる前の自己について問われ、真歇答えんとするも遮られ、鉢孟山に登った際、十方四面隔絶無き世界を見て悟ったとされている。真歇の『劫外録』、真歇と関係深い宏智正覚（一〇九一―一五七）撰「崇先真歇了禪師塔銘」、そして丹霞の語録にも本則と同内容は記されており、瑩山が用いた灯史群「五灯」も含めれば、清了の禪思想上、代表的機縁と見ている。

これに対して大慧は反発するわけだが、既に石井修道先生が「大慧語録の基礎的研究（下）」（『駒澤大学仏教学部研究紀要』第三三号、一九七五年三月、清了関連は一六二頁以降）をはじめとして、多くの御研究を示されている。石井先生の御指摘によれば、一般的な寂黙批判から無明と悟りの二元性を否定する黙照禪批判へと大慧が展開していく中で、雪峰山での真歇との会合が大きなポイントとなったようである。

雪峰山を去った後、大慧は洋嶼庵に住し黙照禪者を改宗し

『伝光録』における枯木死灰禪の用例について(宮地)

一九二

ていくのだが、その際に大慧が説いた教え、『大慧普覚禪師普説』卷三(七丁裏〜八丁裏、柳田聖山・椎名宏雄共編『禅学典籍叢刊』第四卷、臨川書店、二〇〇〇年、二三八頁)中の「不是心不是仏不是物」に注目したい。「不是心…」は、『無門関』第二七則・南泉普願(七四八〜八三五、以下南泉)の機縁「不是心仏」をはじめとして、多くの禅籍にも見られ、道元『永平広録』卷五・第三七〇則にも用いられている。

また、この「不是心…」は「即心是(即)仏」に対する語として用いられており、例えば瑩山の重用した『五燈会元』卷三では馬祖道一(七〇九〜七八八、以下馬祖)の「即心即仏」と南泉の「不是心…」を対比させ、『南泉語要』では馬祖の「即心是仏、平常心是道」と南泉の「不是心…」「心不是仏、智不是道」を対比させている(『古尊宿語要』卷一収録)。この「不是心…」と同等・類似語句は、『伝光録』中に見出すことはできず、一方の対比された「即心是仏(即心即仏)」も四文字揃った形では出てこない。しかし、「即心」「即仏」「是仏」と分けた用例は大量に見られ、是心・是仏を否定する大慧との相違点は確実に存する。そして最重要たる「平常心是道」が瑩山大悟の中樞である以上、大慧との相違は大きいものではないかと考えられる。

一、大慧の「心」「仏」等へのスタンスを見るには「説心説性」

観を見るべきである。『大慧語録』卷二十七を見たい。

知天堂地獄不在別処、只在当人半惺半覚未下床時方寸中、並不從外来。發未發、覺未覺時、切須照顧、照顧時亦不得与之力爭、爭著則費力矣。…到這裏、説仏説祖、説心説性、説玄説妙、説理説事、説好説悪、亦是外辺事。如此等事、尚属外矣、況更作塵勞中先聖所訶之事耶。作好事尚不肯、豈肯作不好事耶。若信得此説及、永嘉所謂行亦禅、坐亦禅、語黙動静体安然、不是虚語。請依此行履、始終不交易、則雖未徹証自己本地風光、雖未明見自己本来面目、生処已熟、熟処已生矣、切切記取。纔覺省力処、便是得力処也(大正藏卷四七・九二七頁中〜下段)。

この箇所の特徴として、以下の五点が挙げられる。(1) まだ寢床から離れずうとうとしている胸中と、善悪の念が発動しかかり意識が覚めかかった瞬間を重ね合わせ、その瞬間に自己を照顧すべし。(2) 「照顧さえも力を費やさなくてよい」とする傍線部は、任運のままに行ぜよという意味か。(3) 「仏」と「祖」、「心」と「性」、「玄」と「妙」等が「外側のこと」と見なされる。(4) 本地の風光を徹証しなくても、本来面目を見なくても良いとするのは、徹証や見るという動作を否定したことになる。末尾の「力を省く」と符合する形ではないか。(5) 文中に出てくる玄覺の「語黙動静体安然」は、大慧にとって徹証・見る等を省いた・不行の状態と解され、「行・坐・禅」も、その状態を指すこととなる。

(4) (5) は、瑩山の説いた「一念不起」から「不起一念」

へ移る動作、あるいは「即心」「即仏」と真逆であり、ここに瑩山が第四十九祖章で否定した「枯木死灰禪」の原型があるのではと予想する。確証を得たいため、『大慧普覚禪師普説』巻四中の達磨大師（三七八？～五二八？、以下達磨）と慧可大師（四八七～五九三、以下慧可）の間答を採り上げてる。

一、『普説』を見ると、二つの禪病の系列を示し、その病中に「黙照」を含んでおり、それらを除くために、達磨が慧可に告げた「外息諸縁、内心無喘、心如牆壁、可以入道」の教理を用いるべしとする（第四冊・八八丁裏、前掲書、三二九頁）。これについて、『伝光録』第二十九祖・大祖大師章で触れているのだが、大慧のものとの話の脈略が異なる。

『大慧語録』巻二十七：昔達磨謂二祖曰、汝但外息諸縁、内心無喘、心如牆壁、可以入道。二祖種種説心説性、俱不契。一日忽然省得達磨所示要門、遽白達磨曰、弟子此回始息諸縁也。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（大正藏卷四七・九二五頁中段）。

『伝光録』機縁：有時示して曰く、外、諸縁を息め、内、心喘ぐことなく、心、牆壁の如くにして以て道に入るべし。師、尋常説心説性すれども、道理に契はず。大師、祇だ其非を遮り、為に無念の心体を説かず。室中玄機に曰く、有時、達磨大師に侍して少室峯に登る。達磨問ふ、道何の方に向ひ去る。師曰く、請ふ直に進前せば是なり。達磨曰く、若し直に進まば一步を移すことを得

『伝光録』における枯木死灰禪の用例について（宮地）

ず。

大慧は種々に「説心説性」を試みていると銘記しており、瑩山は曖昧ながらも、慧可が「説心説性」について苦惱している様子を説く。次に『伝光録』では「大師、祇だ其非を遮り、為に無念の心体を説かず」が付加された形になっており、大慧の「達磨所示要門」と同一であるかどうかは定かでない。ただし、慧可の考える「説心説性」を「非」と見なし、彼の機根が整ってから「無念の心体」を説こうとする姿勢は注目すべきである。そして、『伝光録』の「室中玄機に曰く」以降は、今もって出典不明であり、『大慧語録』にない。

次に『伝光録』拈提との比較であるが、より大慧との相違点を浮き彫りにしている。

唯曰く、外、諸縁を息め、内、心喘ぐことなく、心、牆壁の如く以て道に入るべしと。實に是の如く慮を息れば、則ち心体を顕はすなり。是の如く言ふを聞て牆壁の如く無心ならんとす。是れ親く心を見得せず。乃ち曰く、了了として常に知ると。能く是の如くなれば諸仏の所証と謂ふ。然れば外、諸縁を息れば、内、万慮なし。

傍線部にあるように、まず文字通りに達磨の教えを解釈することに異を唱えている。次に心を牆壁のようにして無心にしただけでは、心を見ることはできない、つまり、何らかの作用によって心は見られるべき存在であると説く。「慮を息れば、則ち心体を顕はす」にしても、単純な慮知念覚の休息

(あるいは停止)でなく、もう一段階上の作用を必要とするものなのではないか。最後に本則との比較である。

一日祖に告げて曰く、我、既に諸縁を息む。祖曰く、断滅と成り去ること莫しや。師曰く、断滅と成らず。祖曰く、何を以て験と為す。師曰く、了了として常に知る、故に言うことも及ぶべからず。祖曰く、此れは是れ諸仏所証の心体、更に疑うこと勿れ(原文)。

解釈のポイントとしては、拈提で述べられている傍点部「乃ち曰く、く、内、万慮なし」が、本則とリンクしているわけで、瑩山の主張が首尾一貫していることがわかる。そして慧可自身の「既に諸縁を息めている」との言を受けて、達磨の言う「それでは自分を断滅させてしまうのではないか」を、大慧と瑩山がどう解釈していたかに要点が置かれる。

前述のように、大慧が自らの『語録』にて説いた「力を省く」という行為は、外側に置かれた心性を両否定するものであり、説心説性否定へと繋がっていく。それから考えれば達磨・慧可の問答に出てくる「諸縁を息める」も同様に考えていただろうし、最終的に自己存在そのものを消してしまいかねないくらい強い意味で、大慧は解釈していたのだろう。

翻って瑩山の本則・機縁・拈提を見るに、「無念の心体」という存在と、「諸縁を息める」行為だけで終りではなく、次の作用まで生み出したのは、大慧の言う「心も性も投げ捨

てる」では禅修行を完遂することなどできないと考えていた証となる。瑩山にとっての大慧禪は、やはり反駁されなければならぬ禅だったと思われる。

一、さらに言えば、「説心説性」巻で、道元が大慧の説心説性・談玄談妙解釈を採り上げ、「ただまさに心性ふたつながらなげすてきたり、玄妙ともに忘じきたりて、二相不生のとき、証契するなり」と説き、大慧が説心説性を完全否定したと解釈したことと、瑩山が軌を一にしているのかどうか。

日本曹洞宗がベースに置くのは言うまでもなく、道元『正法眼蔵』(以下『眼蔵』と略)「説心説性」巻であるが、次の引用が慧可の疑問に直結すると考えられる。

拈花瞬目は説心説性なり、破顔微笑は説心説性なり：仏祖のあらゆる功德は、ことごとくこれ説心説性なり。平常の説心説性あり、牆壁瓦礫の説心説性あり。いはゆる心生種種法生の道理現成し、心滅種種法滅の道理現成する、しかしながら心の説なる時節なり、性の説なる時節なり。

冒頭の「拈花瞬目」「破顔微笑」の説心説性とは、一刹那ごとに心と性が同時に説示されることを示す。「牆壁瓦礫」の説心説性も、道元が『眼蔵』で説示する無情仏性の類と考れば良い。問題は傍線部である。ある時に心が生ずれば種々の法も生じ、ある時に心が滅すれば種々の法も滅してしまう、

と説いた後、「しかしながら」で受け、「心の説なる時節」「性の説なる時節」で締めくくる流れを、どう解釈するか。

ここでは、「心生種種法生の道理」||「心の説なる時節」、「心滅種種法滅の道理」||「性の説なる時節」というように前後が対応しており、かつ心・種種法の他に三番目の存在として性があると道元は指摘する、と解釈したい。前者「心の説なる時節」に性も存在しているであろうが、具体的に作用してはいない反面、後者「性の説なる時節」になると、心・種種法は存在せず、性の独立となる。これが道元以降の禪者である瑩山の説く「無念の心体」と同一であると考えられる。

一、ここまで縷々述べてきた「無念の心体」に関し、いかなる文献を持ってきて、どう解釈するかで瑩山の中国禪に対するスタンスはかなり変わってくる。なぜなら、震旦初祖とはいえ、他国の人間である達磨尊者の教理について、中国人である慧可大師が継いだという事象に触れた時、『伝光録』上にて梵漢和三国の法伝承の実態を明らかにした瑩山のこゝと、土壌の違う両者間に存したかもしれない「諸方面での教理観のズレ」を指摘し、それが「ある正法」によって是正されたことを明示する必要があったはずである。その「ある正法」を解きほぐす鍵が「無念の心体」にあり、「ある正法」とは道元の教理ではないか。

『伝光録』における枯木死灰禪の用例について（宮地）

おそらく、大慧の説く黙照禪理解について、瑩山としては何らかのアクションを起す必要があったのである。なぜなら、自ら思い描く理想的な法系譜の中で、悟空禪師こと真歇清了に対する大慧からの疑問は、その系譜の修正を迫られるものであったに違いない。かくいう瑩山も公案禪・臨濟禪に理解なき者ではないが故、余計に意識したはずである。

そこで目を付けられたのが道元と大慧の関係、「説心説性」をめぐる思想の対立である。道元からヒントのみで瑩山が「無念の心体」を思い付いたとは断言できないが、両者の思想的対立から遡って、『伝光録』中に大慧禪批判を展開した可能性もまた否定できない。徹証・徹見という動作を説く瑩山にとって最終的知覚となる存在は絶対条件であり、完全に「心」「性」を放擲する大慧禪のままでは、法系譜・禪修行もままならなくなってくる。そこで「一念不起↓不起一念」や「無念の心体」を導き出し、慧可や真歇の機縁の修正・補足を図り、その修正とは相容れない大慧を暗に批判したのである。よって、瑩山の否定した「枯木死灰の禪」に、大慧禪も含まれると考えたい。

〈キーワード〉『伝光録』、瑩山紹瑾、大慧宋杲、枯木死灰禪、真歇清了

（曹洞宗総合研究センター専任研究員）