

# 禪に於ける根本眞理の體得

増 永 靈 凤

## I

佛教に於ける根本眞理は佛陀が菩提樹下で覺證した緣起 *paticca-samuppāda* の理法や、マダカ國のビンビサーラ *Bimbisāra* 王ないし婆羅門居士等に初めて説示した四聖諦 *cattāri ariyasaccaṇī* の教法といわれる。それらはすなわち正法 *saddhamma, saddharma* にほかならない。正法は道徳的なものを包み、且つ越えしかまゝの根柢をなすものである。しかし緣起は宇宙人生の理法であるから、相應部第一因縁相應食品第十縁もいつてゐるよつて、佛の出世不出世に拘らず、法の固住性 *dhammavijñatā* を示し、法の定則性 *dhammaniyāmatā* を有する永遠にして、普遍的な根本眞理にほかならない。けれども、四聖諦最初の對象が何人であつたかは別問題にしてお、他のために開示した佛教の要綱である限り、聞くものの性質や能力に應じて設けられた教法である。第一義的理法を幾分か制約したものであるから、第二次的なものと見るべきであろう。勿論歴史的には、*satya (sacca)* が古く、*tattva (tatta)* が新しいといわれている。この語の新舊は問題外としても、宗と教、理法と教法とは、一應區別して考究する要がある。佛陀はいわゆる覺察覺悟の人であり、自覺・覺他・覺行窮満の人であった。覺察は煩惱障 *klesa-āvaraṇa* を離れ、覺悟は所知障人 *jñeyā-āvaraṇa* を離れたこ

とを意味する。そして自覺は自ら宇宙人生の理法を覺り、覺他是他のをしてそれを覺らせ、覺行窮満は自覺覺他の行を完全に果したことをして、佛陀はまさしく悲智圓滿の大人格者であつた。大悲 *maha-karuna* と大智 *maha-prajña* とは、偉大なる佛陀の人格を形成する二大要素であつた。しかしこれを智慧の面からいえば、自覺は根本無分別智 *mitlamivikalpa-jñāna* の獲得であり、覺他是分別後得智 *nirvikalpalajñānapr̄apta-labdhajñāna* の體得といつてよいであろう。根本無分別智は能證の智と所證の理とが渾然一體となつた智であり、分別後得智は差別を照し、他を導く智である。かかる般若波羅蜜多の絶対完全なる智慧を獲得するには、增上心學 *adhipittasikha* の禪定が不可缺の要件とされてゐるのである。けだし釋尊が無上正覺を成じて、獨自の宗教を生み出した根本契機は實に菩提樹下の靜觀たる禪定であつたからである。

久しき歲月にわたる修定苦行の生活を眞實の道にあらずとして捨てた釋尊には、二つの思念が呼び起されたという。その一は中部第三十六薩遮迦大經 *Mahāsaccaka sutta* にある次の思念である。「私は父釋迦王の行事中、清涼なる闇浮樹陰に坐して、諸欲を離れ、諸不善法を離れて、有尋有伺にして、離より生ぜる喜と樂とを具する初禪に住してありしを記憶す。これ菩提に至る道なるべし

॥] abhijānāni kho panāhan pītu Sakkassa kammante sītāya  
 jambuccchāyāya nisino vivicceva kāmehi vivicca akusalehi  
 dhammehi savitakkam savicārañ vivekajāñ pītsukhāñ pat-  
 hamāñ jhānamāñ upasampajja viharitvā, siyā nu kho eso maggo  
 badhāyāti. 佛傳の告げ  
 「はい、汝れは、佛陀は出家以福の妙を  
 頃、毎年早春行われる耕田祭に歸りて、清涼な園林樹のゐる、獨  
 り静かに冥想に入り、遂に初禪に達したと云ふ。しかしながら、諸  
 欲を離れ、諸不善法を離れて、有尋有伺 savitakkam savicāram として、離 viveka による生ぜぬ喜 pītu と樂 sukha へと昇つて住む  
 ところのようないうな初禪が、その時果して得られたか否か、頗る疑しくて  
 ころである。それは恐らく後人の推定、なほし類推にかかるゆのと  
 斷せざるを得ない。けれども、清涼なる樹下靜觀の樂しさは、身心  
 ともに自ら感受されたに相違ない。そして印象深きの経験こそ、  
 一切の修行に希望を失つた釋尊の内心に、一縷の光明と期待のを與  
 えたものであろう。ただし釋尊はアーラー・カーラー・Ajāra  
 Kālāma ハッタカ・チーヴ・ハッタ Uddaka Rāmaputta 〇[1] 俗を訖  
 れた時、既に禪定（前者一無所有處定、後者一非想非非想處定）を  
 経験し、且つまたその非理なることを知つて、捨てたものであるか  
 ら、禪定を再び採用するとなれば、全くその立場を新たにしなければ  
 ならない筈である。これにつけては、後からに説くべき機會がある。  
 釋尊に於ける第一の思念は中部第十二師子吼大經 Manasihanada  
 sutta に次の如く出でる。

「かくの如き行、かくの如き道、かくの如き苦行を以てしめ  
 我は人法を超えたる特殊の最上智見に達せやうか。その故如何とな  
 れば、そはかの聖智が未だ達せられぬとしめどなり。この聖智が

達せらねば、やは解脱への聖道にして、やねに從つて行へるゝ所出  
 しへ軒の滅に導くべし」 tāya pi kho aham iryāya tāya patipadāya

tāya dukkharakārītāya nājhagamañ uttarin manussaddhamma  
 alamariyāñāñadassanavisesāñ, tañ hissa hetu: imasañ yeva  
 ariyaya paññāya anadhigamā ja-yāriñ ariyā paññā adhigatā

ariyā niyyāñikā niyyāti takkarassa sammā dukkhakkhayā.

339 こうへつくるぐらうである。釋尊は成道後、活命外道のウバカ Upaka に對して、初めて自覺の宣言をなし、「我是一切勝者なり、一切を捨離し、愛欲盡きて解脱せり」 sabbabhibhū sabbaviddhān asmi, sabbesu dhammesu anūpalitto, sabbamajha tanhakkhave vimutto, Mahāvagga p. 5 Mahāvastu III. p. 319 Dh. 353 と述べた。○「一切勝者とは心解脱 cetovimutti を得たるを指し、一切知者とは慧解脱 paññavimutti を得たることを意味する。」 雜阿含第二十六卷七一〇經は「離<sub>二</sub>倉欲<sub>一</sub>者心解脱、離<sub>二</sub>無明者慧解脱」とある。靜慮は止觀均等を以て理想とする。そのことは既に雜阿含第十七卷四六四經、同じく第三十一卷五六〇經、增支部第四集一七〇經等の説くところである。けだし止に偏すれば昏沈となり、觀に傾けば散亂となるからである。增支部第二集第三愚人第一一二にも「諸比丘よ、これらの二は順明分の法なり。何をか二となす。止 samatha と觀 vipassana となり。諸比丘よ、止を修して何の義をか成就する。心(citta)を修す。心を修して、何の義をか成就する。あらゆる貪(raga)が斷滅せらる。諸比丘よ、觀を修して、何の義をか成就す。○慧 paññā を修す。慧を修して、何の義をか成就する。あらゆる無明 avijjā が斷滅せらる。諸比丘よ、貪に染せられたる心は解脱せず、無明に染せられたる慧は修せられず、諸比丘よ、かくの如く、貪を離るるより心解脱し、無明を離るるより慧解脱す」とある。止によつて心を修しその結果、貪欲を斷ずるを心解脱といい、觀によつて慧を修し、その結果無明を断するを慧解脱と稱する。要するに涅槃(全個一體の人格完成)は觀を必要とし、觀は當然止すなわち禪定によらねばならないのである。

中國唐代の學匠宗密 Tsung-mi 七八〇—八四一 は禪源諸詮集都序に於て、禪を外道禪・凡夫禪・小乘禪・大乘禪・最上乘禪の五種に分類した。外道禪は彼等(婆羅門、二仙、ヨーガ等)獨白の見解に従い、生天を欣び現世を厭うて修する禪をいい、凡夫禪は佛教因果の理を信するも、未だ欣厭取捨の念を以て修する禪であり、小乘禪は我空の理を悟るも、未だ法空のそれに徹せざして修する禪を指し、大乘禪は我法二空によつて顯わされる眞理を悟つて修する禪をいい、最上乘禪は自心の本來清淨にして、元より煩惱なく、無漏の智性本より自ら具足し、此心即ち佛にして、畢竟異ることなしと頓悟妙修する禪をいうのである。この分類は當時としては、適切であつたであらうが、現今ではさらに補訂する要がある。すなわち釋尊の禪定、巴利佛教の禪定、五家七宗の禪その他をも加えねばならない。思うに佛教以前ないし以後の外道禪(ヨーガ等)は形式的にも、將又方法的にも十分に整調されていない。禪定に新しい意味を附與して、その内容を豊かにし、且つその目的を明確にしたものは、實に佛教であつた。原始佛教の禪定は中部第百四十一諦分別經 Saccavibhangha sutta のう如く、正定の内容たる四禪である。しかし四禪の起原は佛教以外に存する。佛陀はただその精神を採用して、佛教的な意味内容を與えたのである。けれども、その型自身が重要なのではなく、一定の型となる以前の、またかかる型を脱せるものの中に、求むべきであろう。釋尊に於ける禪定の特質は(1)涅槃たる理想を實現するに最も必要な方法であつて、外學の徒の如く、これ a means, not the end (2)現世に於ける涅槃の實現を目的といふ外學の徒の如く死後それに相應する天に生れることを期することな

✓ not *uddhāghātānika*, but *dīttadhammnibbānavāda*. (3) 現實の考察に出發し、外學の徒の如く獨斷的形而上學 (*pariānāvāda*, 4 kinds 10 questions of *Udāna*, *Jaccandha-varga*) と云ふじるゝやなく、(4) 物心一元論に立脚し、外學の徒の如く物心に各々實體を認め、またそれらの二元的對立を許すことなく (cf. D. 9 *Pottha-pāda sutta*)、(5) 謹定の目的は現世に漏盡し、人格を完成するに存し、外學の徒の如く神通 *iddhi* を引發するに於けるものではなく (cf. D. 11 *Kevaddha sutta*)、(6) 佛陀の謹定は「心寂靜純淨にして、煩惱なく隨煩惱を遠離して柔軟、恒に活動せんとし、しかも安住、不動の狀態に在り」 *samāhite cittę parisuddhe pariyojātē anagāye vigatāpakkilesse mudubhūtę kammāniye thīte ānejjappattę* 外學の徒の如く、形式に執れ、昧著 (樂著) 邪見 (我見) 懈慢 (自負)に基くもの (大智度論第十七卷永平廣錄第六卷、寶慶記) ではなくして、利他の大悲を忘れない柔軟心 *mudū citta* によるものであつた。釋尊の謹定はこのように無明を滅盡し、愛欲を克服し、悲智を内實とする人格を體現し緣起等の根本真理を獲得するに、最も須要なる方法であつた。小乘佛教の謹定は四禪、四無色定、滅盡定 (九次第定 *navañupubbavihāra*) 三三昧、三三摩地、三重三昧、四無量心、四念處、八解脫 (八背捨) 八勝處 (八除入・八除處) 十遍處 (十一切處・十禪支) 十隨念、十不淨觀、食厭觀、界差別觀、五停心觀等である。巴利佛教の説く四十業處 (行處 *cattalisa kammatiñhānāni*, *Visuddhīmagga* III. 4) はその中の十遍、十不淨、十隨念、四梵住、四無色、一想 (食厭想)、一差別 (四界差別) である。なお「瑜伽行提要」 *Yogāvacara's Manual* は後世のものであるが、参考に價する。宗密は我空偏眞の理を悟つて修するを小乘禪といつてゐる。

禪に於ける根本眞理の體得 (增 永)

が、勿論縁起の理を信ずることは當然である。しかしその縁起も、三世兩重の因果を説く有支説にほかならない。しかも我空は徹底せず、法空にも及んでいないから偏眞の理と云うのである。

小乘佛教に於ける謹定の特色は、(1) その二元的實在觀によつて固定化し、(2) 八正道の前七支を正定の資具 *parikkhāra* として、これを目的視し、(3) 修行の效果を具體的に示そうとして、段階 *Stufen* を重要視し、(4) 楚の段階説を三界説に結合せしめ、(5) いわゆる禪觀の項目は組織的といふよりは、むしろ蒐集的な傾向を取り、(6) その謹定も自己完成を主とし、衆生救濟の慈悲に發するものではない。しかし彼等が小乘佛教の教理を禪觀の内容として、後世に傳えた功は没し難いであろう。その瑜伽師は經論の文言にとらわれる著文沙門と區別されて、一方に重きをなしたのである。大乘佛教の謹定は觀佛三昧、法華三昧、首楞嚴三昧、一行三昧、諸法實相觀、無量壽佛 (般舟三昧はその一) 等がその主なるものである。大乘禪の中には、中國禪宗が成立する以前に行われた菩薩禪を初め、三論宗の八不中道觀、天台宗の三諦圓融觀、華嚴宗の事事無礙法界觀なども入れてよいであろう。大乘佛教のめざすところは、均しく佛陀の眞精神に生き、これを我々の人格に具現し、社會にその理想を實現しようとする點にある。故に大乘諸經典は佛陀の體驗内容を示そうとする文學的表現であるといわねばならない。そして佛教精神をその根柢に於て保え、且つその精神に生きようとするには、謹定のほかに取るべき道はないであろう。大乘諸經典がすべて佛陀の入定説法なしし出定説法の形式によつて示されたる理由も、けだしこそに存する。般若經の等持王三昧 *samādhi rājasamādhi*、法華經の無量義處三昧 *ananta-nirdeśapratisthānāni nāma samādhi*、華嚴

經の海印三昧 *sāgaramūdrāśāmādhi*、涅槃經の不動三昧 *acara-samādhi* の如きすなわちこれである。大乘佛教に於ける禪定の特質は(1)大乘教である限り、固定的實體觀念を否定する空思想に基き、(2)客觀的に(彼岸に)理想を求める、禪觀の根據を所定の經典に置き、(3)自性清淨心の本有を豫想しつゝ、禪定の過程を主とし、(4)煩瑣な禪觀を斥けて一法に徹底しようとして、(5)單に禪のみならず、日常生活をその精神をもつて一貫しようとし、(6)三界說等との結合を斥け、現世に於ける得達を強調し、(7)修定の目的を衆生救濟の誓願に置いた點にある。大乘禪は人法二空所顯の根本眞理を體得することを期して修する禪である。最上乘禪は四七〇年頃西來した菩提達摩 *Bodhidharma* 所傳の禪系統をいう。宗密はこれを(1)自心が本來清淨で、煩惱に實體性がない、(2)生れながら無漏の智性を具足し、(3)心即佛にして二者畢竟異なるところなしと頓悟する禪となしてゐる。中國でいう禪は人々本具の眞性を悟修する根源的體驗にほかならない。その眞性を悟に現わすを慧として、それを修に示すを定と名づける。かかる定慧を總稱して禪といふ(禪源諸詮集序、景德傳燈錄第十三卷)六祖慧能 *Hui-neng* 六三八—七一三の禪が定慧不二の法門(燉煌出土六祖壇經一定慧體一不二、即定是慧體、即惠是定用、即惠之時定在<sub>レ</sub>惠、即<sub>レ</sub>定之時惠在<sub>レ</sub>定)といわれるのも、そのためである。悟るといつても眞性を對象とし、これを覺知することではない。直ちに眞性そのものに契く、心性自身に成り、佛性全體を表現するのである。悟る心と悟られる眞理とが一體となつてゐる體験である。含生の同一眞性を信ずることは理入(Entrance by Reason)であるが、これを實踐的に體得することは行人(Birth by Conduct)だ、特に稱法行にほかならぬ。(cf. Dr. Rance by Conduct)

Suzuki; Manual of Zen Buddhism) 心の本性は理知不二であるか、ひれを理へじつて、智と呼んでよろしく。理は宇宙人生の理法であり、絕對として動靜を包越する。その動が現われて來たところはすなわち智である。禪は理智融合の本覺眞性を體得する基本的實踐である。けだし禪は本覺眞性が互いに融即する慧と定とに發現するを以てるのである。本覺眞性の徹見はいわゆる頓悟である。そこから發現して來た修はいわゆる證上の妙修にほかならない。神秀 *Shen-hsü* 六〇六—七〇六の北宗も、衆生本具の覺性を信悟する限り、同じく達摩禪に屬してゐる。けれども覺性を覆う煩惱妄想を實有と見、これを時々に勤めて拂拭し、漸々に顯現しようと努力する點が、一般に漸修といわれる所以である。覺性が修によつて圓成するが如く見られる限り、頓悟とは稱し難い。されば漸修に重きを置いて、北宗を漸悟の禪となすのである。克明にいうならば、實修漸悟とすべきである。然るに、南宗はすべて自己の妙心に立つ頓悟であつて、煩惱妄想も決して實有ではなく、單に客塵 *āgantuka kilesa* と見るのほかはない。さればその修行も煩惱を拂拭するための手段ではなく、證上の妙修といつべきであろう。それ故に、南宗禪の特質は頓悟妙修にある。神會 *Shen-hui* 六六八—七八〇の荷禪釋はこれらの中間にあら頓悟漸修の禪にほかならぬ(cf. Chán Philosophy East & West, April 1953) 最上乘禪は理智冥合の本覺眞性を悟に現わす慧と、修に示す定との相即した基本的體驗である。この場合、根本眞理は理智融即せる本覺眞性を以て。こうした本覺眞性を道元禪師一二〇〇—一二五三は正法眼藏佛性の卷に於て、縦横に論究し、新しい獨自の立場を確立した。これに連關して

法性の卷もあわせて参照すべきである。佛性の卷に引用される經文や語錄の文は全體で十四個存する。先ず禪師は大乘涅槃經の「一切衆生悉有佛性」の文を取り上げて「悉有は佛性なり」と讀み、「悉有の一分を衆生といふ。衆生の内外すなはち佛性の悉有なり」といふ。佛性は一切存在ないし一切價値の根據と考えられる。一切の有するわち存在するものは悉く佛性の自己開示にほかならない。故に佛性にあらざるもの是一つも存しないのである。この見解は如來藏 *tathagatagarbha* (義中のいわゆる所攝藏 (世親佛性論第二卷) の見方に相通する。所攝藏は一切が如來胎中に攝藏されてゐるから、衆生はそのまま如來藏にほかならないというのである。佛性もそれと同じく、衆生心内の細小なものとのみ見らるべきではなく、衆生は眞如海中の一波たるに過ぎない。禪師は「怎樣ならば、山河をみる佛性を見るなり。佛性を見るは驢馬馬嘴を見るなり」といふ。空無我の立場を豫想せしめて、ただ單なる所與性として眞如佛性を考へてはならない。けだし佛性が人法二空所顯の眞如とされる所以である。これによつて、眞如佛性が形而上學的な戲論 *Dapanca*, *prapanca* から離れ得るのである。それかといつて、內在的な佛性を草木の種子の如く、成佛の可能性と見てはならない。禪師はこれより、佛性を有佛性、無佛性、空佛性、說佛性、無常佛性、時佛性、行佛性等に分類する、あらゆる存在は佛性そのものである。有佛性的語ある所以である。佛性はまさしく一切存在の根據である。あらゆる存在は佛性であるが、しかしそれは有なる概念 *Begriff* を以て盡すことは出來ない。そのため無佛性的言が必須となる。無 *Nichts* という否定的な概念は却つてものそのものを全體的に表現するであろう。けだし無は有限を徹底するとともに、それを越えて無限への

轉換を可能ならしめる絕對否定の原理であるからである。有無を超越した無が佛性である。絕對有、絕對無はまた絕對空である。人法二空所顯の眞如は佛性である。絕對有、絕對無はまた可能となる。佛性はそれ自身が自らの本性を說取している。この自道取を說佛性といふ。說心說性の卷には「佛性といふは一切の説なり、無佛性といふは一切の説なり」とある。しかし有佛性といえば固定不動の如く考えられ、無佛性と稱すれば、文字通りの空無に取られ易い。故に禪師は六祖が行昌(志徹)に示した「無常は即佛性也、有常者即善惡一切諸法分別利也」(傳燈錄第五卷)とある文に基いて無常佛性の課題を提示した。有無を止揚した無常はいわゆる *Werden* であつて無限の流動を意味する。それは斷えず新しい有として己自らを顯示しつつある。有時の卷は「時すでにこれ有なり。有はみな時なり」といふ「無常なるが故に佛性なり」と説く禪師には「有時は佛性なり」の言も出てくるであろう。この立場からすれば、時間 *Zeit* は存在 *Sein* であり存在は時間にほかならない。存在は佛性であり、佛性は存在であるから時間は佛性でなければならぬ。時佛性的語ある所以である。行持の卷は「いまといふは行持よりさきにあるにはあらず、行持現成するをいまといふ」と説くように、いまをして眞に今たらしめるものは身心を擧して行する實踐でなければならぬ。ここに行佛性的立言が可能である。佛性は單に內在的なあるにはあらず、行持現成するをいまといふ」と説くように、いまをして眞に今たらしめるものは身心を擧して行する實踐でなければならぬ。ここに行佛性的立言が可能である。佛性は單に內在的な成佛の根據のみではない。一切存在の根據たる宇宙的理法でもある。法性は單に外面向的な理法のみではない。着衣喫飯は法性三昧の法性と不離の關係を有する。禪は内外にわたり理智一體の根柢眞理を自己の身心を通して具現する根源的體験に生きるものである。