

唐代禪宗の倫理観

——『観心論』から『臨濟録』まで——

千田 たくま

(花園大学)

一 はじめに

宋代以降、東アジアにおいて世俗倫理に強い影響を与えたのは新儒教であるが、その遠因は唐代禪宗にあったと指摘されている。⁽¹⁾では果たして唐代禪宗の倫理観とは、どのようなものだったのだろうか。

ここに唐代禪宗の代表的人物である神秀と神会、そして馬祖と臨濟の倫理観を考察し、唐代禪宗の倫理観を一瞥してみたい。

ただし本稿は宗教倫理が社会倫理に与えた影響を論じるものではない。あくまで宗教内部の宗教倫理を問題にする。

二 神秀の倫理観

神秀(?-706)は『観心論』で、要諦な修行方法は観心の一法であるといい、「心は万法の根本」であり「一切の善悪、皆自心に由る」と主張し、心を重視している。そして心には淨心と染心とがあり、この二種は本来俱に有る

唐代禪宗の倫理観(千田たくま)

が、同時には生じない。淨心とは恒に善因を蒔き、真如仏性を自覚し無明を離れること。染心とは常に惡業を思い、縁に随って業を造り無明に覆われることだとい⁽²⁾う。

『観心論』は、如来藏仏性説に基づき、仏性・淨心を一切善行の根本とする。また一切惡業を集約して三毒心（貪瞋痴）とする。そして三毒心が入出する六根（感覺器官）を制して六根を清淨にすることで、一切の惡業を制する。惡業が抑制されることによって、淨心本覺が発露し解脱成仏するという。つまり善惡の根源を自己の心であると觀察し、惡である染心を摂制（節制）する「観心・摂心」によって成仏するのである。一例を挙げれば

故知一切善業、由自心生。但能摂心、離諸邪惡、三界六趣輪迴之業、自然消滅。能滅諸苦、即名解脱。

（大正八五、一二七一頁上）

と、心を摂（コントロール）すれば解脱できると言っている。

また『観心論』は、アビダルマやジャータカ（本生譚）が、釈尊の生涯の神格化教義化によって構築した成仏のための諸条件（因）、例えば三阿僧祇の修行やスジャータによる乳粥の布施などを、すべて唯心的問題として、感覺器官抑制の問題に還元してしまい、「制三毒心」と「六根清淨」だけで成仏できるとする。

つまり制三毒心と六根清淨とは、業をコントロールする方法である。『観心論』は惡の根源である三毒心を摂すること、最高の善である真如仏性を發露させ成仏しようとする。

このように『観心論』が成仏のための条件を唯心的に解釈するなかでも、思想史的に特に問題となるのは、大乘菩薩の徳目と実践である、三聚淨戒と六波羅蜜の唯心的解釈についてである。『観心論』は三聚淨戒を制三毒心に、六波羅蜜を六根清淨に配当し、大乘菩薩の成仏の条件を超越しようとする。この『観心論』の思想が、禪宗の倫理観の土

台となる。

結論すれば『観心論』の倫理観は動機論である。善悪の行為を規定し判断するのではなく、行為者の動機より行為者の意識と感覚の状態を判断基準にする。つまり動機の判定を社会倫理（宗教・世俗にかかわらず世間）に求めるのではなく、行為者が自我の感覚器官（眼耳鼻舌身意）と自我の認識作用（染心）をどれほど制しているか、いわばどれだけ三昧禅定であるかが、善悪の判断基準なのである。譬えれば、犯罪における精神鑑定と同じであり、犯罪行為を問う以前に、犯行時の精神状態を問題にするのに類似する。

三 神会の倫理観

神会（六八四―七五八）は南宗禅の伝道者であり、中原で名声を得ていた神秀と普寂を批判することで、自らの思想と地位を打ち立てていった。

神会は、その倫理観についても、神秀への対抗意識から構成している。そもそも『観心論』では三聚浄戒が制三毒心に六波羅蜜が六根清浄へと配当されていた。それに対して神会は三聚浄戒そのものを否定し、新たに七仏通戒を禅宗の戒として提唱する。

さらに神秀の『観心論』（第九問答）では、三学に三聚浄戒が割り当てられていたのだが、神会はそれを改変して三学に七仏通戒を割り当てる。ただ二つの内容を比較すれば、『観心論』の三聚浄戒は「誓断一切惡、誓修一切善、誓度一切衆生」で、神会の七仏通戒は「諸惡莫作、諸善奉行、自浄其意、是諸仏教」であるから、神会の戒は神秀の戒の単なるバラフレイズでしかない。

一方、『観心論』で取り上げられた六波羅蜜は、神会では般若波羅蜜に収斂されるので取り上げられない。しかし六根は登場し、それが『観心論』における制三毒心と六根清浄の置き換えとなっている。そこで六根の内容を見ても

若眼見色、善分別一切色、不随分別起、色中得自在、色中得解脱、色塵三昧足。

耳聞声、善分別一切声、不随分別起、声中得自在、声中得解脱、声塵三昧足。

鼻聞香、善分別一切香、不随分別起、香中得自在、香中得解脱、香塵三昧足。

舌嘗味、善分別一切味、不随分別起、味中得自在、味中得解脱、味塵三昧足。

身覺種種触、善能分別触、不随分別起、触中得自在、触中得解脱、触塵三昧足。

意分別一切法、不随分別起、法中得自在、法中得解脱、法塵三昧足。

如是諸根善分別、是本恵。不随分別起、是本定。

經中、不捨道法而現凡夫事、種種運為世間、不於事上生念、是定恵双修。不相去離。

（研究班本 九三頁、楊校本一〇頁）⁽³⁾

六根が六境を受けた時に、「智慧」により善分別しながら、「心」による分別が起るのに随わなければ、三昧の状態であるとする。そして「六根が善分別する」のを智慧、「分別が起るのに随わない」のを禪定と定義している。

いま読解では、引用文には無い「智慧」と「心」の語句を補って読んだが、この補充は以下の二文に依る。まず心と分別の関係について

本体空寂、從空寂体上起知、善分別世間青黄赤白、是慧。不随分別起、是定。只如癡心入定、墮無記空、出定已

後、起心分別一切、世間有為。喚此為慧、經中名為妄心。

（研究班本 八四頁、楊校本九頁）

「只だ心を凝らして定に入れば、無記空に墮し、定を出て已後に、心を起して一切を分別すれば、世間の有為たるが如し。此れを喚びて慧と為すも、經中には名づけて妄心と為す」と、「心・妄心」を一般的な感覺認識とし、「分別」を一般的な認識作用として否定する。また「本体」を空寂だとも言っているが、別の文にも

無住是寂淨、寂淨体即名為定。從体上有自然智、能知本寂淨体、名為慧。

（研究班本 七三頁、楊校本九頁）

寂淨を体とし、その体上に智慧が有って、寂淨の体を知るとしており、智慧と空寂を相互依存関係としているのがわかる。

次いで智慧と心、および智慧と善分別の關係について検討する。先の引用文でも智慧と心の区別が見られたが、別にまた明瞭に智慧と心とを区別している文が『雜徵義』にある。

如來以無分別智、能分別一切。豈有分別之心而能分別一切。

（楊校本 八八頁）

「如來は無分別智を以って、能く一切を分別す。豈に分別の心有りて能く一切を分別せんや」と仏の無分別智に対して分別心を立て、その分別心による分別を否定する。

このように神会は心識を、智慧 $\parallel$ 無分別智 $\parallel$ 善分別と、心 $\parallel$ 分別心 $\parallel$ 妄との二種に分類する。そして『觀心論』が感覺器官（六根）と認識作用（染心）を制御し、三昧禪定になって真如（淨心）を発露させることを問題としたのに対して、神会は認識作用（心）の制御だけを問題にする。そして心を制御し、三昧禪定の状態でありながら、その上で、智慧による認識分別の作用を認める。

これを神会は「定慧等」という有名な標語であらわすが、智慧による認識が感覺器官（六根）に働きかけるのかど

うかについては、どうも曖昧である。上記の引用文でも二種類の説が見られる。一つは「世間の青黄赤白を善分別する」で、境を認識しているのだから六根は働く。もう一つは「本空寂体を知る」で、法相唯識における証自証分の如く、心に随わない性を確認するのであるから、六根は働かない。推測ではあるが、神会は「定慧等」を発明したが、それを教理的整合性をもって智慧の作用範囲を説明するまでには至らなかったのではなからうか。

結局、神会の倫理観は

一切善惡、総莫思量。不得癡心住、亦不得將心直視心、隨直視住、不中用。不得作意攝心、亦不復遠看近看、皆不中用。

（研究班本 七〇頁、楊校本九頁）

「一切の善惡、総に思量する莫れ。心を癡らして住まることを得ざれ。亦た心を將つて心を直視することを得ざれ、直視するに随つて住まれば、用に中らず」というように、『観心論』が「一切の善惡、皆自心に由る」といい、心の中に善と惡を包摂したのに対抗して、そのような善惡を包摂する心と、無分別の智慧とを区別し、善惡を包摂する心を思量することを、妄心として否定する。さらに心の本体を空寂とし、その空寂を知ることが智慧の働きとする。

神会のこの「一切善惡、総莫思量」と、智慧の作用を認める思想とは、神秀や普寂を批判対象として構築されたものであるが、やがてその意図を超えて禪思想に大きな影響を与えていく。

四 馬祖の倫理観

馬祖（七〇九―七八八）は現在の禪思想の源流と目されている人物であり、馬祖以後、禪宗はその思想や生活様式が転換したと言われる。

馬祖の倫理観を見てみると、神秀や神会と同様にその倫理観は、動機論としての問題になる。『馬祖語録』によると

夫求法者心無所求。心外無別仏、仏外無別心。不取善、不捨惡、淨穢兩辺、俱不依怙、達罪性空、念念不可得。

無自性故。故三界唯心、森羅及万象、一法之所印。

(入矢編本 一九頁)⁽⁴⁾

「善を取らず惡を捨てず、淨穢の兩辺、俱に依怙せず」と、現実の行動や倫理規定を問題としない。そして「罪性の空なるに達すれば、念念不可得なり。無自性の故に」と、善惡が本来空であるとした達すれば、どの刹那にも善惡の業を得ることはなくなると説く。さらに善惡がなぜ空なのかといえば、善惡は因縁によって生じるので、不変不改で自立自存する体(自性)ではない。つまり「無自性」だから善惡は空だという。このように馬祖は、善惡が「無自性空」だと理解せよという。また別の文には

又問、作何見解、即得達道。祖曰、自性本来具足。但於善惡事中不滯、喚作修道人。取善捨惡、觀空入定、即属造作。更若向外馳求、転疎転遠。但尽三界心量。一念妄心、即是三界生死根本。但無一念、即除生死根本、即得法王無上珍宝。

(入矢編本 二四頁)

「どのような見解をなせば道に達しますか」との問いに答えて、衆生には「自性(眞如仏性)が本来備わっている。であるから善惡の事に停滯しさえしなければ、修道の人と喚べる。善を取り惡を捨て、空を觀想し禪定に入るのは、造作に属する」とあり、自らの行動が功德行か積惡行かと執着し、善惡を取捨選択することは、作為に属すると、善惡を考へることが誤りだとする。

いわば馬祖の倫理観は、善惡が因縁よって生じる仮のものと認識し、どれだけ善惡の価値判断から離れていられる

かにある。

先に見た神秀と神会といういわゆる初期禪宗に属する二人は、その倫理観に六根の働きが関係していたことを指摘した。そこで馬祖で六根がどのように意識されているかを検討し、その差異を見てみよう。

『馬祖語録』には六根についてはほとんど出てこないが、一例だけある

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、一切施為、尽是法性。

（入矢編本 二四頁）

文中に出る「法性三昧」は、教宗では見かけない術語である。そもそも「法性」は真如の異名であり、一切法と對置される概念で一切法の本体を指す。

となれば法性三昧とは、一切の本質をとらえた三昧ということだが、法性三昧については老安や神会に師事した大照の記した『大乘開心顯性頓悟真宗論』に法性三昧を定義して、「三昧に味まず、緣起に従わざるを、法性三昧と名づく」（三昧不味、不從緣起、名法性三昧。大正八五、一二七八頁上）とあり、法性三昧は三昧に有りながら三昧にとらわれず、なおかつ智慧をはたらかし一切法の本質を理解していることをあらわす。

このことを踏まえて、文の前半部分を読むと「一切の衆生は、永遠の昔よりこのかた、三昧にありなおかつ真如に基づいたはたらきをしている、服を着たり飯を食ったり、おしゃべりしたりしているのも、三昧状態での真如のはたらきである」となる。

思想的に考えれば、馬祖は神会が定恵等といい、心を制御して三昧禪定の状態でありながら、その上で、智慧による認識分別がおこるのを認めたのを、間接的にせよ繼承していたことになる。

結局、馬祖の倫理観は先ほど述べたように、精神状態としてどれだけ善悪の価値判断から離れていられるかにあるが、初期禅思想で問題になった感覚器官や認識器官の制御という部分を全て省略し、智慧による認識分別という点だけを全面に押し出し、煩惱に依らず智慧に基づけば、「六根のはたらきや、あらゆる行為が、すべて法性である」と言い切ったのである。これは馬祖の思想をあらわす有名な言葉、「作用即性」の問題になっていくが、紙数に余裕がないので省く。

五 臨済の倫理観

『臨済録』には「善悪」は出てこない。かわりに「業」が頻出する。よって臨済（？～八六六）では業が倫理観の問題となる。臨済においても三聚淨戒と六波羅蜜によって、その倫理観を検討してみようと思うが、『臨済録』には三聚淨戒が説かれない。そこで六波羅蜜と六根について見てみよう。

六波羅蜜については

爾言六度万行齐修。我見皆是造業。求仏求法、即是造地獄業。求菩薩、亦是造業。看經看教、亦是造業。仏与祖師、是无事人。所以有漏有為、無漏無為、為清淨業。
(入矢訳本 七五頁)⁽⁵⁾

六波羅蜜や諸余の善行は、業を造る行為に他ならないという。そして仏や祖師というのは無事の人であるという。また同様の論調で

祇如諸方説六度万行、以為仏法。我道、是莊嚴門仏事門、非是仏法。乃至持齋持戒（中略）一食卯齋、長坐不臥、六時行道、皆是造業底人。
(入矢訳本 一二八頁)

教宗的な修行は、善惡の業を造るだけで、悟りそのものには結びつかないと否定している。つまり臨済は一般的な修行を業へつながらる行為にとらえ、業にとらわれないことが成仏になるとする。

では業が出入する六根については、どのように考えているのか

道流、心法無形、通貫十方。在眼曰見、在耳曰聞、在鼻嗅香、在口談論、在手執捉、在足運奔。本是一精明、分為六和合。一心既無、隨處解脫（中略）祇為道流不達三祇劫空、所以有此障礙。若是真正道人、終不如是。但能隨緣消旧業、任運著衣裳、要行即行、要坐即坐。無一念心希求仏果。

（入矢訳本 三九―四〇頁）

「心には形がなく遍在しており、それが五根を通してはたらく。であるから一心が無ければ、いかなる境界でも解脱である。君たちは三祇劫が空だと達観できていないので、業があるのだ。真正の道人は、縁に随って真如が作用し業を消し去るので、戒律や威儀に縛られず衣服を着、行きたい時に行き、座りたい時に座り、一瞬も修行の効果を求めない」と感覺器官（根）よりも認識器官（心）を問題とする。

また仏の六神通を解釈して

夫如仏六通者、不然。入色界不被色惑、入声界不被声惑、入香界不被香惑、入味界不被味惑、入触界不被触惑、入法界不被法惑。所以達六種色声香味触法皆是空相、不能繫縛此無依道人。雖是五蘊漏質、便是地行神通。

（入矢訳本 八七頁）

六境の世界にありながらも六境にとらわれず、六境が空だと了達することが無依の道人だという。

つまり心に求めるものがなく、縁により外境に触れながらも、その境が空だと理解するということである。このことを別の視点から

爾一念心生三界、隨緣被境、分為六塵。爾如今応用処、欠少什麼。一刹那間、便入淨入穢、入弥勒樓閣、入三眼国土、処処遊履、唯見空名。

(入矢訳本 七一頁)

「君の一瞬の心が三界を生み出し、縁に応じて境を作り出し、六根に対する塵となってしまう」ともいっている。

臨済の六根説は、神会に類似しているが、神会が智慧に基づいた認識を主張するのに対して、臨済は普段の六根の作用を認めつつ、その境相が空だと理解することに主眼をおく。この点は馬祖に近いといえる。

臨済については外にも取り上げるべき問題があるが、紙数が無いので別に譲る。以上により臨済の倫理観を結論すれば、結局、臨済の倫理観は、感覺器官(根)がいかに対象(境)にとらわれることなく、空を達観し業や因果思想から離れられるかが、善惡の判断基準となる。

六 ま と め

以上の如く、唐代の禪宗の倫理観は、結局のところ、惡を制するとは、根が境にとらわれない三昧の状態であることで、善を修するとは、境が空であると認識することで、真如仏性が現れ出る、または真如仏性が作用することである。

また唐代禪宗の倫理観の基本的な発想は、根や境を制するということで通底しているが、馬祖、臨済になると作用の比重が増し、さらに真如仏性が作用する対象が変化し、仏を修行の目的としなくなり、無事を貴ぶよう⁽⁶⁾変化する。

さてでは禪宗の倫理観がどのように変遷していくのか。宋代以降の禪宗の倫理観については、荒木見悟氏などに言及がある。また禪宗の世俗への影響は、余英時氏が、禪宗が打ち出した世俗内における救済が、やがて宋代になると

全真教などの新道教へ波及するとともに、朱子学へと影響を与え「世俗内禁欲」を發達させ、近世の商人精神の成立に関わっていったとしており、参照すべきであろう。⁽⁷⁾ この他、日本への禪や戒の伝播を、初期禪と馬祖禪の違いから考察することも必要だろう。

註

- (1) 余英時『中国近世宗教倫理与商人精神』（一九八七年、台北、聯經出版事業公司）。日本語版、森紀子訳『中国近世の宗教倫理と商人精神』（一九九一年、平凡社）。
- (2) 拙稿「戒概念の変化から考察した初期禪宗の頓悟思想」（『禅学研究』八五、二〇〇七年二月）参考。
- (3) 以下引用は、唐代語録研究班編『神会の語録 壇語』（二〇〇六年六月、禅文化研究所）と、楊曾文編校『神会和尚禅話録』（一九九六年七月、中華書局）を参照した。以下それぞれ研究班本、楊校本と略称。
- (4) 入矢義高編『馬祖の語録』（一九八四年一〇月、禅文化研究所）を参照した。以下入矢編本と略称。
- (5) 入矢義高訳注『臨濟録』（一九八九年一月、岩波文庫）を参照した。以下入矢訳本と略称。
- (6) 石井修道『大乘仏典中国・日本編 一二禅語録』（一九九二年一月、中央公論社）解説、同「南宗禪の頓悟思想の展開―荷沢神会から洪州宗へ―」（『禅文化研究所紀要』二〇、一九九四年五月）参考。
- (7) 荒木見悟『新版仏教と儒教』（一九九三年一月、研文出版）。また Wm. Theodore de Bary (ed.), *The unfolding of Neo-Confucianism* (1975 Columbia University Press). 余氏の論考は註(1)。ちなみに薫群氏は禪宗の基本倫理を「諸惡莫作、諸善奉行」としているが、七仏通戒が禪宗に取り入れられるのは神会からである。薫群「禪宗的善惡観」『禅学研究』第四輯（二〇〇〇年八月、江蘇古籍出版社）。