禅宗における善と悪

——大慧と道元を中心として——

石井 修道

(駒澤大学)

禅宗における善と悪の問題を網羅的に取り上げるには、教理的に言っても、たとえば、善・悪・無記の三性説や撰律儀戒・撰善法戒・撰衆生戒の三聚淨戒や三時業等の問題があり、個人にしても、『万善同帰集』三卷・『宗鏡録』百卷の永明延寿等をどのように位置づけるかは、多くの検討課題がある。たとえば、大慧と道元の二人に絞ったとしても、言及すべき多くの課題があるが、ここでは互いに関連を持たせながら三つの型を仮に設定して問題を進めていきたい。仮に設定した三つの型とは、(A) 善悪莫思量型。(B) 諸悪莫作・衆善奉行型。(C) 空見・空見批判型である。発表は三つの型に言及したが、但し、原稿化に当たっては、紙数の関係上(C)については、ここでは割愛する。⁽¹⁾

さて、(A) 善悪莫思量型については、これをさらに理解し易くするために、(a) 禅文献にみられる主な用例を通して、禅宗の基本的な善と悪のとらえ方を見て、特に(b) 坐禅儀の問題に限定して検討することにした。まず(a)として中国の北宗禅の文献である『楞伽師資記』の求那跋陀羅章に次の説がある。

禅宗における善と悪(石井修道)

作仏せんと擬する者は、先ず安心を学べ。心の未だ安からざる時は、善すら尚お善に非ず、何ぞ況や其の悪をや。心の安静を得る時は、善悪俱に無作なり。（柳田聖山訳注『初期の禅史』一〇三頁。筑摩書房）

(b) の坐禅の境界とも関連するが、菩提達摩の安心説を承けて、安心とは善悪の意識が俱に作くことが無いというのである。このことは、南宗禅でも言い、荷沢神会（六八四―七五八）の『南陽和上頓教解脱禅門直了性壇語』の次の説は、(A) 型の原型として、その後の禅宗史において長く継承されている。

知識よ。一切の善悪は、総て思量すること莫かれ。心を擬して住まらざれば、亦た心を直視することを得ざれ。直視して住まらざれば、用うるに中らず。眼をもて向下に垂るることを得ざれ。便ち眼をもて住まらざれば、用うるに中らず。作意して心を撰むることを得ざれ、亦た遠看近看を得ざれ。皆な用うるに中らず。（維摩）經に云く、「不観は是れ菩提なり、憶念無きが故に」。即ち是れ自性空寂の心なり。

（胡適校『神会和尚遺集』二二六頁）

この(A)型が、元来、荷沢神会の語としても、禅宗では六祖慧能（六三八―七一三）の語として伝え、『曹溪大師伝』に、「大師、薛簡に告げて曰く、若し心要を將いんと欲する者は、一切の善悪は、都て思量すること莫かれ。心体湛寂として、応用自在なり」（石井修道『曹溪大師伝』考）九八頁。『駒沢大学仏教学部研究紀要』四六号、一九八八年三月）とあるのがそれである。また、『景德伝燈録』巻四の蒙山道明章にある六祖慧能が「善をも思わず、悪をも思わず、正に恁麼の時、阿那箇か是れ明上座の本来の面目」と言って、道明が当下に大悟したとする話（禅文化本一五六頁）は、『宗門統要集』巻二（宋版一〇丁右）にも継承され、『無門関』の二三則の「不思議」の話などとして、禅宗の基本的な主張としてしばしば取り上げられるに至るのである。

(A)型はその後の百丈懷海(七四九—八一四)の『百丈広録』に「善悪是非、俱に運用せざれ」(柳田聖山主編『四家語録』巻三—三〇丁左。中文出版社)とか、黄檗希運の『宛陵録』に「善悪都て思量すること莫かれ」(入矢義高訳注『伝心法要 宛陵録』一三三頁。筑摩書房)とあり、大慧宗杲(一〇八九—一一六三)もまた『大慧語録』巻二七「大慧書」の「汪内翰(彦章)に答う 第一書」に次のように示している。

承^{うけたまわ}るに門を杜^とじて壁観すと。此の息心は良薬なり。若し更に故紙に鑽^{とら}れるならば、定んで藏識中の無始時來の生死の根苗を引起して、善根の難を作し、障道の難を作すこと疑い無し。息心を得ば、且く息心し已りて、過去の事、或は善、或は悪、或は逆、或は順、都て思量すること莫かれ。現在の事も、省^{はぶ}くことを得ば便ち省け。一刀兩段して、遲疑することを要せざれ。未來の事も、自然に相續せざらん。釈迦老子云く、「心は妄りに過去の法を取らず、亦た未來の事も貪著せず、現在に於いても所住有らず。三世は悉く空寂なりと了達す」と。但だ看よ、僧、趙州に問う、「狗子に還^はた仏性有りや」。州云く、「無」。請う、只だ閑思量の心を把りて無字の上に回^めらし、試みに思量せよ。忽然として思量の及ばざる処に、遮の一念の破することを得ば、便ち是れ三世の処を了達するなり。(大正巻四七—九二八bc)

ところが、道元(一一〇〇—一二五三)には、十二巻本『三時業』の「いまのよに因果をしらず、業報をあきらめず、三世をしらず、善悪をわきまへざる邪見のともがらには群すべからず」(岩波文庫本四—三〇一頁。六十巻本Ⅱ『修証義』もこの箇所はほぼ同文)でよく知られているように、(A)(a)の積極的な肯定はなく、『永平広録』巻七—四七二上堂において、これらの中国禪の否定があつて注目される。

上堂。拳す。三祖大師云く、「至道無難、唯嫌揀択」と。這箇を見聞して知らざる者は則ち云く、「諸法善悪無し、

一切邪正無し、但だ性に任せて逍遙し、縁に随つて放曠す。所以に一切の善悪邪正、揀択せずして趣向するなり」と。あるいは云く、「謂わゆる揀択せずというは、言語を用いて道わざるなり。但だ円相を打し、扨子を豎起し、一拄杖を卓て、拄杖を擲ち、一掌を掌^ちち、一喝を喝し、蒲団を拈来し、拳頭を拈来して対すれば便ち得し」と。恁麼の見解、未だ凡夫の窟を出でず。若し人、永平に「作麼生か是れ唯嫌揀底の道理」と問わば、祇だ他に道うべし、「金翅鳥王は生龍にあらざれば食せず、補処の菩薩は兜率にあらざれば生ぜず」と。

（春秋社版巻四一五六―八頁）

ここで道元によって否定された「諸法善悪無し、一切邪正無し、但だ性に任せて逍遙し、縁に随つて放曠す」の主張は、『景德伝燈録』巻一四龍潭崇信（嗣天皇道悟）章の「一日問曰、某自到来、不蒙指示心要。悟曰、自汝到来、吾未嘗不指示汝心要。師曰、何処指示。悟曰、汝擎茶来、吾為汝接。汝行食来、吾為汝受。汝和南時、吾便低首。何処不指示心要。師低頭良久。悟曰、見則直下便見、擬思即差。師当下開解。乃復問、如何保任。悟曰、任性逍遙、隨縁放曠。但尺凡心、無別勝解。」（禅文化本―二七七頁）の天皇道悟の説であり、最も中国禅の特徴を語る「平常無事」の主張である。この主張を自然外道説として受け取ることを嫌悪したのは、道元の生涯の眼目であったといつてよく、(C)の問題と密接に関連することなのである。

次に(b)坐禅儀の問題に移ることにしよう。

禅宗の『坐禅儀』の成立は、天台智顛（五三八―五九七）の『天台小止観（略明開蒙初学坐禅止観法門）』の影響が最も大きいといえよう。その「正修行」には、次のようにいう。

端坐の中に於て、正念もて一切の諸法、真実の相を思惟せよ。言う所の一切の諸法とは、即ち是れ心に約して一

一切の法を明かすなり。一切の善法・不善法・無記法、一切の有漏煩惱の法、一切の三界の有為、生死因果の法の如き、皆な心に因りて有り。故に『十地經』に云く、「三界に別法無し、唯だ是れ一心の作なり」。若し行者、心は無性なりと知らば、豈に諸法の実有らんや。(柏樹社版四九頁)

また、「正修行」の六種の縁の三の「坐」を次のようにいう。

云何が坐の中に止を修すと名づくる。若し坐の時に於ては、即ち当に了知すべし、坐に因るが故に、則ち一切善惡等の法有るも、而も一法の得べき無し。則ち妄念起らず。是を止を修すと名づく。云何が坐の中に觀を修する。應に是の念を作すべし。心の念を作すに因りて、脚を累ねて身を安んず。此れに由りて則ち一切善惡等の法有り、故に名づけて坐と為す。反りて坐の心を觀するに、相貌を見ず。當に知るべし、坐者及び一切法は、畢竟空寂なりと。是を觀を修すと名づく。(同一六〇頁)

これらの説を承けて、北宗禅系の『楞伽師資記』の道信章は、次のようにいう。

若し初学にして坐禅せん時は、一の静処に於て、直に身心を觀ぜよ。四大・五陰、眼・耳・鼻・舌・身・意、及び貪・瞋・癡、若しくは善、若しくは惡、若しくは怨、若しくは親、若しくは凡、若しくは聖、及び一切の諸法に至るまで、應當に觀察すべし。本より以來空寂にして、生ぜず滅せず、平等無二なり、本より以來、所有るもの無く、究竟じて寂滅す、本より以來、清淨にして解脱すと。昼夜を問わず、行住坐臥に、常に此の觀を作せば、即ち知る、自身は猶お水中の月の如く、鏡中の像の如く、熱時の炎の如く、空谷の響の如くなることを。若し是を有なりと言わば、処処の之を求むるも見る可からず。若し是を無なりと言わば、了了として恒に眼前に在り。諸仏の法身も、皆な亦た是くの如し。即ち知る、自身は無量劫より已來、畢竟して未だ曾て生ぜず、今より已去

も、亦た畢竟して人の死すること無きを。若し能く常に是くの如きの観を作せば、即ち是れ真実の懺悔なり。

（筑摩本二四八―四九頁）

ただ、敦煌本『六祖壇経』に坐禅を定義して、「今ま汝に記す、是れ此の法門の中には、何をか坐禅と名づく。此の法門の中には、一切無礙なり。外に一切境界上に於て、念起らざるを坐と為し、内に本性を見て乱れざるを禅と為す」（石井修道「惠昕本『六祖壇経』の研究」一二七頁。『駒沢大学仏教学部論集』一一号、一九八〇年一月）とあるが、この定義は荷沢神会の『菩提達摩南宗定是非論』（胡適本二八八頁）に基づいていることは、早く胡適の指摘するところである。しかも、胡適は神会を評価して「インド禅の壊滅者であり、中国禅の建立者」（同四二五頁）といい、その意味するところは、小川隆氏が「荷沢神会の人と思想」で「本来相の無媒介の是認」（『禅学研究』六九号、四七頁、一九九一年二月）というように、修行としての「坐禅」の意味を欠落したものであった。これが禅宗の特色であり、宋代に至って看話禅が隆盛しても「坐禅」が重要視されることはなかった。道元が『坐禅箴』に中国で撰述された総ての「坐禅」に関する著述類に対して、「かれらが所集は、ただ還源返本の様子なり、いたづらに息慮凝寂の経営なり」（岩波文庫本一―二四二頁）というところのものである。

大慧の看話禅の指導の中における坐禅観を、大慧の『坐禅儀』は存在しないので、『大慧語録』巻一四の「秦国太夫人請普説」で見よう。

（秦国太夫人）一日、謙に問う、「径山和尚は尋常如何が為人す」。謙云く、「和尚只だ人をして狗子無仏性の話、竹篋子の話を看せしむのみ。只だ是れ下語することを得ざれ、思量することを得ざれ、挙起の処に会すことを得ざれ、開口の処に去きて承当することを得ざれ。狗子に還た仏性有りや。無。只だ恁麼に人に看せしむのみ」。

渠（「秦國太夫人」）遂て諦信し、日夜体究す。毎常に看經礼仏を愛す。謙云く、「和尚尋常道う、此の事を弁せん」と要せば、須く是れ看經礼仏誦呪の類を轍去すべし。且く息心参究して、工夫間断せしむること莫かれ。若し一向ら看經礼仏し、功德を希求することに執着せば、便ち是れ障道なり。一念相応し了るを候たば、依旧に看經礼仏し、乃至、一香一華一瞻一礼、種種の作用も、皆な虚しく棄つること無く、尽く是れ仏の妙用にして、亦た是れ本を把える修行なり。但だ相い聴信し、決して相い誤らざれ」。渠、謙の言を聞きて、便ち一時に放下して、専専に只だ是れ坐禅して、狗子無仏性の話を看るのみ。聞くところ、去冬、忽ち一夜、睡中に驚覚し、興に乗じて起ち来り、坐禅して話を挙ぐるに、驀然として箇の歡喜の処有る、と。（大正卷四七―八六九c）

公案に取り組むに当たって坐禅は形式的には採用されている。それは意識の集中に効果があると考えられよう。もし、参考にするならば、大慧派の如如居士に『坐禅儀』があり、その中に同様の説が見出せる。⁽³⁾

もちろん禅宗において坐禅が行われなかったわけではない。禅宗で成立した『坐禅儀』は、その意味では天台からの借り物に過ぎなかった。長蘆宗頤に『坐禅儀』があり、次のようにいう。

一切の善惡、都て思量すること莫かれ。念起こらば即ち覚すも、之を覚せば即ち失す。久久に縁を忘せば、自ら一片と成らん。此れ坐禅の要術なり。

原文「一切善惡、都莫思量。念起即覚、覚之即失。久久忘縁、自成一片。此坐禅之要術」。

（鏡島元隆等『訳注禅苑清規』二八一頁。曹洞宗務庁。一九七二年七月一日）

ここに問題が生まれる。道元の『坐禅儀』は、その原典に長蘆宗頤の『坐禅儀』が参考にされているからである。特に修訂以前の天福本『普勸坐禅儀』にはその影響が顕著である。

善悪を思わず、是非を管すること莫かれ。心意識の運轉を止め、念想觀の測量を止むべし。……身相既に定まれば、氣息も亦た調う。念起こらば即ち覺すも、之を覺せば即ち失す。久久に縁を忘ぜば、自ら一片と成らん。此れ坐禅の要術なり。謂ゆる坐禅は則ち大安樂の法門なり。

原文「**不思善惡、莫管是非。停心意識之運轉、止念想觀之測量。……身相既定、氣息亦調。念起即覺、覺之即失。久久忘緣、自成一片。此坐禅之要術也。謂坐禅則大安樂法門也。**」（大久保本一三〇四頁）

ところが、寛元元年（一二四三）の吉峰寺での示衆の輿書をもつ『坐禅儀』では、もはや宗蹟の説のままではない。諸縁を放捨し、万事を休息すべし。**善也不思量なり、惡也不思量なり。**心意識にあらず、念想觀にあらず。作仏を図する事なかれ、坐臥を脱落すべし。……かくのごとく身心をととのへて、欠氣一息あるべし。兀々と坐定して思量箇不思量底なり。不思量底如何思量。これ非思量なり。これすなはち坐禅の法術なり。坐禅は習禅にはあらず、大安樂の法門なり。不染汚の修証なり。（岩波文庫本一一二二一―五頁）

この和文の『坐禅儀』以降に流布本『普勸坐禅儀』のように修訂されるが、天福本のように解釈すべきではなく、「非思量」の問題が絡んでくる。

夫参禅者、静室宜焉、飲食節矣。放捨諸縁、休息万事、**不思善惡、莫管是非。**停心意識之運轉、止念想觀之測量。莫図作仏、豈拘坐臥乎。……鼻息微通、身相既調、欠氣一息、左右揺振。兀兀坐定、思量箇不思量底。不思量底如何思量。非思量。此乃坐禅之要術也。所謂、坐禅非習禅也、唯是安樂之法門也、究尽菩提之修証也。

（大久保本一六五頁）

その意味するところは、道元の坐禅でいう不思量や非思量は思考の停止ではなく、『三十七品菩提分法』の「非思

量」。「正思量」あるいは「破蒲団（＝坐禪）」。「正思惟」なのである。

八正道支（また八聖道とも称す）。一者正見道支、二者正思惟道支、三者正語道支、四者正業道支、五者正命道支、六者正精進道支、七者正念道支、八者正定道支。……「正思惟道支」は、作是思惟時、十方仏皆現なり。しかあれば、十方現、諸仏現、これ作是思惟時なり。作是思惟時は、自己にあらず、他己をこえたりといへども、而今も思惟是事已、即趣波羅奈なり、思惟の処には波羅奈なり。

古仏いはく、「思量箇不思量底。不思量底如何思量。非思量」。これ正思量、正思惟なり。破蒲団、これ正思惟なり。（同三二九二―四頁）

このように道元の坐禪における「不思議」は、薬山惟儼の「非思量」の話とも関連して、中国禪からいえば、屈折した位置づけを必要とするように思われる。

次に（B）諸悪莫作・衆善奉行型の例の問題を簡単に触れておくことにしよう。

「諸悪莫作、衆善奉行。自浄其意、是諸仏教」の四句は、『増一阿含経』卷一（大正卷二―五五―a）、『涅槃経』〈北本〉梵行品卷一五（大正卷二―四五一―c）、『大智度論』卷一八（大正卷二五―一九二―b）などに見えるが、禪宗に与えた影響からいえば、天台智顛の①『法華玄義』卷二上と②『天台小止観』の二文献が大きいといえる。

- ①又七仏通戒偈云、諸悪莫作、衆善奉行。自浄其意、是諸仏教。四趣相性即是諸悪。人天相性即是衆善。自浄其意、即有析体浄意是二乘相性、入仮浄意是菩薩相性、入中浄意是仏界相性云云。（大正卷三三―六九五―c）
- ②諸悪莫作、諸善奉行。自浄其意、是諸仏教。夫泥洹眞法、入乃多途、論其急要、不出止観二法。

（柏樹社版一五頁）

この四句偈は、初期中国禪宗史では、荷沢神会の『壇語』に見え、しかも、神会の「三学等」の説と深く関連する。若求無上菩提、須信仏語、依仏教。仏道没語。経云、諸悪莫作、諸善奉行。自浄其意、是諸仏教。過去一切諸仏皆作如是説。諸悪莫作是戒、諸善奉行是慧、自浄其意是定。知識、要須三学等、始名仏教。何者は三学等。戒定慧是。妄心不起名為戒。無妄心名為定。知心無妄名為慧。是名三学等。（胡適本二二八―九頁）

ただ、興味深いのは、神会の説は、敦煌本『六祖壇経』（石井修道「同（統）」九七―八頁、『論集』一二号、一九八一年一〇月）に引く神秀の説と同一の主張であり、神会が批判したはずの北宗禪にすでにその主張が述べられていたことになる。

この四句偈は、禪宗史上では、何といっても、白楽天と鳥窠道林との問答として有名であり、道元の『諸悪莫作』の巻へと継承されている。

しかし、柳田聖山氏の『語録の歴史』（六二九―三〇頁の注五一―三参照、『東方学報』五七冊、一九八五年三月）で指摘するように、段成式の『酉陽雜俎統集』第四によれば、径山道欽と劉晏との問答であったといい、同様の話は、段成式の同書によれば、竺法行と著域の間にもあったとするのである。確かに、『高僧伝』巻九の「著域伝」（大正巻五〇―三八八―c）に示す通りである。

ただ、禪宗史で有名になるのは、先にも言う通り、『景德伝燈録』巻四の鳥窠道林章の次の話である。

元和中、白居易出守茲郡。因入山礼謁。乃問師曰、禪師住処甚危險。師曰、太守危險尤甚。曰、弟子位鎮江山、何險之有。師曰、薪火相交、識性不停。得非險乎。又問、如何是仏法大意。師曰、諸悪莫作、衆善奉行。白曰、三歳孩兒也解恁麼道。師曰、三歳孩兒雖道得、八十老人行不得。白遂作礼。

(禅文化本一五二―三頁。『祖堂集』卷三(一―一〇七)も参照)

ほほ同文のこの話を引用して、『大慧語録』卷一九「法語」の「示清浄居士(李提孝猷臣)」では、次のように受け取るべきだという。

今欲省心力、莫管他三歳孩児道得道不得、八十老人行得行不得。但諸悪莫作、便了。此語信也著、不信也著、請思之。(大正卷四七―八九〇b。参照、石井修道『禅語録』九七―八頁。中央公論社)

大慧の解釈に特異なものは見出せないが、道元が『諸悪莫作』を撰述し、その中の説は大慧と比べると大きく異なる。

しるべし、「諸悪莫作」ときこゆる、これ仏正法なり。この「諸悪つくることなかれ」といふ、凡夫のはじめて造作してかくのごとくあらしむるにあらず。菩提の説となれるを聞教するに、しかのごとくきこゆるなり。しかのごとくきこゆるは、無上菩提のことばにてある道著なり。すでに菩提語なり、ゆゑに語菩提なり。無上菩提の説著となりて聞著せらるるに転ぜられて、「諸悪莫作」とねがひ、「諸悪莫作」とおこなひもてゆく。諸悪すてにつくられずなりゆくところに、修行力たちまちに現成す。この現成は、尽地尽界、尽時尽法を量として現成するなり。その量は、「莫作」を量とせり。(同二―三三二頁)

その道元の特異性を『聞書』を通して知られる内容で紹介するならば、次のようにならう。

諸悪莫作の言は、大乘小乗共に用之。止悪修善これなり。大乘の心地には、悪としてとどむべきなし、善として修すべきなしといひて、悪見ををこすことあり。能々可參学。(化法の)四教の配立にもよるべし。又この諸悪莫作の詞につきても、法文をやがて心得べきにあらず、法文道理につきてこそ、此文をば心得べけれ。悪つ

くる事なかれ、善を奉行すべしと、かならずよむべきにあらず。この談の始終は、只だ莫作と云はるるなり。莫作をば、つくる事なしとよむべきか。諸悪は作業なれば、つくることなかれと、仏いましめをわしますと覺たり。是も止悪の為はあしからねど、此義にてはなし。悪の作業をいましむるにあらず。諸悪は莫作也。諸悪と莫作との詞とは不可心得。しかあればつくることなしとぞよむべけれども、つくる事なかれとよみて、なしと心得が正説にてあるべき也。なかれといましむる詞にて、なしと心得ぬる上は、やがてなかれと云也。

（『曹洞宗全書 注解一』六五九―六〇頁参照）

この道元の説を道元教団で誤解した門下が義絶された事件が、『御遺言記録』（一二五五年の条）（春秋社本七一―一九三頁）に示される。⁽⁴⁾ その件は今回割愛した（C）の問題と関連してくるのであるが、ここでは言及する余裕はない。

以上、道元を禅宗の範囲で話題としてきたが、そのことにまず大いに問題があって、道元を禅宗内に収めること自体が無理であることも考慮に入れる必要がある。⁽⁵⁾

注

- (1) 石井修道「道元の日本達磨宗批判」（『道元禅の成立史的研究』所収、大蔵出版、一九九一年八月）及び「正法寺文書よりみた日本達磨宗の性格―特に『興禅護国論』の日本達磨宗批判と関連して―」（『仏教学』第三五号、一九九三年二月）参照。
- (2) 石井修道「坐禅箴」考」（『駒澤大学禅研究所年報』第八号、一九九七年三月）参照。
- (3) 「坐禅儀」（『金沢文庫資料全書 仏典第一巻禅籍篇』所収、一九七四年三月）一五八、一六〇頁参照。
- (4) 石井修道「道元の「見性」批判（再論）」（『仏教学』第三八号、一九九六年十二月）参照。
- (5) 石井修道「道元の靈性批判―鈴木大拙の靈性と関連して―」（前掲の『道元禅の成立史的研究』所収）参照。