

禅浄双修の是非に関する比較思想的考察

——白隠の雲棲株宏批判をとおして——

小 瀨 聖 子

はじめに——中国の禅浄双修と白隠

禅浄双修、または念仏禅などといわれるように、禅と浄土教の念仏との修行方法における親和性はしばしば取り上げられている。周知の如く、初期大乘経典において既に、禅定に入り見仏するための精神集中である念仏三昧を説く『般舟三昧経』がある。その禅浄双修の歴史は、中国に浄土経典が伝わってから特に議論の発展を見ることができるといえる。

中国の禅浄双修について簡単にその流れを示しておく、まず注目すべきは廬山の慧遠(三三四—四一六)による念仏結社、白蓮社の結成である^①。慧遠の時代、すなわち中国上代には、禅という語の意味する内容は後代の禅宗ではなく、八正道の一つとしての正定つまり静慮であった。また浄(浄土往生)というのも、日本の親鸞(一一七三—一二六二)に結実した他力の信

による浄土教ではなく、自力的な要素の濃い往生願生の浄土教を指す。よって、念仏も称名・口称念仏というより、仏を思惟・憶念すること、つまり観仏という意味に近い。先の静慮を止観と呼び換えるなら、止つまり心を一処にとどめて様々な表象を統一して無念無相へ至らんとする消極的な方向と、観つまり対象を観察することに徹して、観察される客体と観察する主体とが一つにならんとする積極的な方向との二つの実践方向に区分できる。念仏(観仏)はこのうち後者の観行の一形態といえる。白蓮社の修行は禅浄双修であり、慧遠の念仏三昧詩序からその修行の実態について論じるならば、阿弥陀仏の浄土に往生するための念仏三昧を求め、禅の観行を手段としたものといえる。その念仏行の型も、四種のうち観相念仏であったことがこれまでの研究で分かっている^②。

この白蓮社が特に依拠した経典が、冒頭に触れた『般舟三昧

經』である。「般舟」とは「対して近く立つ」という意味で、經の別名を『十方現在仏悉在前立定經』といい、定に入れば十方現在の諸仏を眼前に見ることと、西方阿彌陀仏を念ずることを息まざれば坐して阿彌陀仏を見ることを説く。また、白蓮社の依拠したものではないが、『般舟三昧經』に先立つ禪淨双修を説いた經典に『思惟略要法』をあげられる。ここに説かれている十觀法のうち、五種が諸仏や法身、無量寿仏などの觀法であり、禪淨双修的内容の經典の最も早いものといえる。そして、これら『般舟三昧經』『思惟略要法』に次いで、淨土教の經典に關係するものとして重要なものが『華嚴經』である。淨土經典の成立にはこの『華嚴經』の影響があるとされ、特に般若詠の四十華嚴の第四〇卷「普賢行願品」には阿彌陀仏の極樂淨土への往生が説かれている³。華嚴經典の思想的な特徴の一つは唯心觀で、八十華嚴の十地品には「三界虚妄、但是心作、十二緣分、是皆依心」とあり、夜摩天宮菩薩說偈品の一説は心が世界を造り出しているという内容であるように、人の認識対象の因を自心に定めるのが『華嚴經』の理論である。

この『華嚴經』の理論に沿って淨土教を解し、禪淨双修の説を大成したのが明末の雲棲株宏（一五三五—一六一五）である⁴。株宏が禪淨一致を説き両者の双修を推し進めたのは、元代におけるラマ教の国教化という宗教政策の影響も指摘されている。その政策によって圧迫された中国の仏教界は諸宗派團結の必要に迫られ、株宏は禪家の念仏輕視という禪淨の対立を批

判すると同時に、淨土教による民衆教化を図って、持戒に基づいた禪と淨土教の融合という形で仏教再建を志したと考えられている。このような彼の淨土思想の特徴は、『華嚴經』の理論に基づく事理二種の念仏論にある。事の念仏とは身体を用いた称名の念仏であり、理の念仏とは心性の念仏、つまり「自性弥陀、惟心淨土」（阿彌陀經疏鈔）をいう。阿彌陀仏は極樂淨土に在るのではなく自性にあり、一切は心のあらわれであるから淨土もそれにほかならないことである。禪淨一致の思想は、株宏のように、この一心の融合に帰そうとする論理ではば形式的に統一して把握することができよう。

さて、今回取り上げるのは、株宏の行った、禪の六祖慧能によるとされる『六祖壇經』の中の淨土の記述解釈と、それに対する日本の禪者白隱（一六八六—一七六九）による批判である。白隱は、株宏の編纂した宋代以降の禪淨一致の句集『禪関策進』を若い頃に読み、その中の一説「引錐自刺」（僧慈明が修行中に睡魔に襲われたとき、錐で自分の股を刺してそれを克したという説話）を励みに修行に努めたという⁵。この白隱の思想の特徴は「見性」と「伝法」といえる。見性（さとり）はいくまでもなく『六祖壇經』の主要語句であり、白隱においては修行者が主に公案参究を通じてその体験をすることと、それを他者へ伝えることとされている⁶。そして白隱においては、淨土教の念仏は、修行方法として公案と等しいとされているものの、二つを双修してはならず、修行者はどちらかに専心しなくては

ならないとされている。というのも、見性体験は公案参究も念仏もどちらも行いつつ得られるようなものではなくて、一点に集中する必要があるからである。そして最終的には、白隠自身は二つのうち禅修行を選び取っている。何故なら、念仏というのは大体において安易な己れのみ往生成仏を願う者のすることであり、そのような者には他者の救済という視点、他の人に仏法を伝えて成仏せしめるという心が欠けるからである。このように考える白隠にとつては、当時日本に伝わり注目を集めていた黄檗宗の念仏禅や、それと思想的な関連をもつ株宏の禅淨双修論は、仏道修行をする者に中途半端な姿勢をもたらしかねない影響を与えるものとして、認めるわけにはいかなかったと考えられる。

さて、株宏と白隠、いずれの者も論理的には禅淨一致を肯定しながら、修行という実践面では前者は双修を積極的に推奨し、後者は双修の否定という、異なる見解を提示している。今回は、後者の白隠による、前者の株宏批判、およびそれらが対象としている『六祖壇経』の文言を吟味し、それぞれに誤解や行き違いはないか、また禅淨双修では何が問題とされ得るのか等を検討し、禅淨比較論への新しい視座を得たい。

一 白隠の株宏への批判

まず、白隠の株宏に対する批判箇所から見ていこう。

近代の大明万曆間に杭州の雲棲株宏という者有りて『弥陀

經疏鈔』を撰す。疏中に曰く、『壇経』は錯ちて五天竺を以て極楽国土と為す。五天震旦は同じうして是れ娑婆穢土為り。何ぞ分別を須いて東を願ひ西を願わん。極楽は此の娑婆を去りて十万億土なり。蓋し『壇経』は皆な学人の記録にして、何ぞ訛無きことを保んぜん。『壇経』の如きは、慎んでこれを初機に示すこと勿れ。苟くも非器に投ぜば、便ち狂魔に墮さん。嘆惜すべし」と。嗟、雲棲はなんする者か。偏固の儒生か。小乗の教人か。且つ浄家者の流にして、觀経の深理を知らず、看経の眼を具えず、妄りに自ら聖経を判識する者か。まさにまた魔羅波旬の部属の、円頂方袍を現じて、文字般若の衣を著し来りて、難遭微妙の聖言を警害することを欲せんか。大いに怪しむべし。『息耕録開筵普説』全二、四〇一—四〇二

引用はおよそ次のような意味である。白隠いわく、明ではおよそ一七世紀頃杭州に雲棲株宏という者がいて『阿弥陀經疏鈔』を撰述した。その著によると、『六祖壇経』はインドを極楽淨土であると錯誤している。インドも（明と同じく）煩惱に満ちたこの世であつて、この世において東や西に極楽を願うような通常の分別意識をはたらかせても何にもならない。極楽はこの世から十万億の仏国土を隔てたところである。実のところ、『壇経』は（六祖自身の記述ではなく）弟子たちが記録したものである、間違いないとはいえない。こうした『壇経』は、修行の初心者に見せてはならない。理解力のない者にこれ

を与える、破壊的な危険な状態に堕してしまふ」という。この『疏鈔』を記した雲棲株宏は偏見に固まった儒者か、(救済の方便を知らない)小乗仏教徒か、でなければ浄土教を信仰しながら經典を読むための深い理を知らず、經典を正確に読み解く能力もなく、仏教を自分勝手に判読する者か。まさに悪魔の部類が剃髪し出家の衣を身に着け、空の理論を表面上に見せながら、出会うことの難しい意味深いシヤカの教えを誹り害そうとするのか、大いに怪しいものだ、と。

右の白隠による雲棲株宏への批判の要点は、特に浄土の在り処をめぐる解釈である。白隠によれば、『六祖壇經』が浄土までの距離を「十万八千里」といつているのは、經典が「十万億や十八時間先、一寸八分先などと表現しても、すべて譬喩方便として正しい(「西方此を去ること十八里、西方此を去ること十八時、西方此を去ること一寸八分。是れ又公至正論なり」)。白隠にとって重要なのは、『壇經』が浄土とこの世を隔てるものを「十悪八邪」としている点であり、この世も浄土もすべて心のあらわれであると捉えることにある。だから、凡夫が煩惱に満ちたこの世と見るものも、菩薩は阿弥陀仏の真実報土であると見、諸仏は常に迷妄を離れた静謐な世界であると見るのであるという(「凡夫は之を見て娑婆穢土とす〔中略〕菩薩は之を見て実報莊嚴土とし、諸仏は之を見て常寂光土とす」⁹)。このように浄土を心によって見られる世界であると捉える白隠の見

解は、『六祖壇經』と共通している点であり、株宏も「惟心の浄土」として信奉しているものである。それにもかかわらず、株宏は『六祖壇經』の「十万八千里」という表面上のことばに捕われて、その表現の譬喩方便としてのはたらきを見失っている、というのが白隠の株宏に対する批判だといえる。

だがしかし、果たして白隠のこの株宏への批判は正しいものだろうか。株宏は本当に文字言句に捕われているだけなのだろうか。ここで、『六祖壇經』の中の浄土經典への言及箇所を遡って考えたい。

二 『六祖壇經』の中の浄土教への言及

『六祖壇經』は、慧能が衆人に行つた授戒会と説法の記録とされており、浄土經典に関して次のように言及している。

世尊、舍衛城中に在るとき、西方の引化を説く。經文は分明に、「此を去ること遠からず」とす。もし相を論じ説けば、里数は十万八千を有す。即ち身中の十悪八邪、便ち是れ遠しと説く。遠しと説くは其の下根の為にし、近きと説くは其の上智の為にす。人には兩種有れども、法は兩般無し。迷悟に殊なること有り、見に遲疾有り。迷人は仏を念じて、彼に生ぜんことを求む。悟人は自ら其の心を淨うす。所以に仏は言う、「其の心の淨きに随つて、即ち仏土は淨し」と。「中略」凡愚は自性を了せず、身中の浄土を識らざして、東を願ひ西を願う。悟人は在処一般なり。所以に

仏は言う、「所住の処に随つて恒に安らげく樂し」と。『六祖大師法宝壇經』

右は、慧能が質問者の使君（郡国の民政・軍政を司る刺史への尊称）の質問（出家や在家が阿弥陀仏の名を称えて西方浄土に生まれたいと願っているのをよく見るが、いったい浄土に生まれるものであろうか）に対して答えている文である。慧能は浄土三部經のうち『觀無量壽經』の「此を去ること遠からず」を引いて浄土までの距離を説明しようとしている。それによると、もし形相によって説明するならば、『無量壽經』や『阿弥陀經』の「十万億仏土」のような数字を用いていることにならう。譬喩方便として仮に「十万八千里」だとう。この「十万八千里」というのは、梁末から唐までの文を収集した『文苑英華』中に、インドと中国との地理的距離を「十万八千里」と記している碑文があげられていることを借用したものと考えられている^①。しかしながら『六祖壇經』が「十万八千里」の数字を用いた理由は、西方へ十万八千里という文字言句に捕われる人であればそのまま理解するであろう表現を用いつつ、同じ十と八という数字で成り立つ「十悪八邪」のことはへと導き、仏の譬喩方便であることを強調するためであると考えられる。もちろんその譬喩方便は、聞き手をさとりに導くものでなければならぬ。そのため、ここで方便として述べられている十悪八邪も、浄土往生と関連して次のように説明される。すなわち『六祖壇經』は、十悪（身業の殺生、偷盜、邪淫、口業の妄語、

両舌、惡口、綺語、意業の貪欲、瞋恚、愚痴）と八邪（邪見、邪思惟、邪語、邪業、邪命、邪方便、邪念、邪定）がはたらくときはその人にとって浄土は遠いというのである。また、人には二種類あつて、機根が劣るものは十悪八邪によって浄土が遠く、仏教をよく理解する人は機根も優れて浄土が近いという。ただし人にはこの二種類があるが、仏の教えるところは一つである。迷悟の違いや、目ざめるのに遅いや早い差があつて、迷う人は念仏して浄土に生まれることを求めるが、さとする人は自ずと心が清浄になる。だから仏は「その心の清浄であるのに伴つて仏の国土は清浄なのだ」という。凡愚の人は自己の本性が分からず、自身の中に見出すべき浄土を知らずに、外に向かつて薬師仏の東方瑠璃光浄土や阿弥陀仏の西方極樂浄土を願う。さとする人はどこにいても同じである。だから仏は、「自分のいる場所に伴つて、恒に安樂である」という、というのが『六祖壇經』の解釈する浄土である。

これは「自性弥陀、惟心浄土」として把握されてきた中国の念仏禅における伝統的な浄土解釈であつて、雲棲株宏と異なる点はないし、確かに、『六祖壇經』のこの箇所だけを見れば、株宏は「十万八千里」という壇經のことに捕われているように見え、白隱の批判は妥当なものに思われる。ところが、壇經は右の引用に続けて次のようにいう。それを読んで、更に株宏の別の著作『竹窓隨筆』で述べている彼の主張を見ると、また違った角度から株宏の真意が見えてくるのである。

三 株宏の『六祖壇經』批判の要点

使君よ、心地に但し不善無ければ、西方は此を去ること遙かならず。若し不善の心を懐かば、念仏するも往生は到り難し。今善知識に勤む、先ず十悪を除け、即ち十万を行かり。後に八邪を除け、乃ち八千を過ぎん。念念に見性して常に平直を行ぜば、到ること彈指の如くにして便ち弥陀を觀ん。使君よ、但だ十善を行ぜよ。何ぞ更に往生を願うを須いんや。十悪の心を断ぜずんば、何れの仏か即ち来たつて迎請せんや。『六祖大師法宝壇經』¹²⁾

右の重要点は、六祖が使君をはじめとする聴衆に十善行を勧めていることである。そして株宏の『竹窓隨筆』は、右の壇經の部分を念頭においていると思われるところで、次のように記している。

六祖は字を識らざるを示し、一生、筆硯を事とすること靡し。壇經は皆な他人の記録なり。故に訛誤多し。其の中の十万八千東方西方等の説、久已に弁明す中に、又た云く、「但だ十善を修せよ。何ぞ更に往生を願うを須いん」と。

夫れ十善は天に生ずるの因なり。仏の出世無ければ、輪王乃ち十善を以て衆生を化度す。六祖人をして西方に生じて、仏に見えしめずして、但だ天に生ぜしむるのみにて可ならんか。其れ信ずるに足らざること明らかなり。故に知ぬ、壇經に執して浄土を非る者は、謬りの甚だしき者なる

ことを。『竹窓隨筆』第三筆、「六祖壇經」

右と同様の考えは、『竹窓隨筆』の別のところにも散見される。たとえば株宏は、「六祖は悪人の念仏して生を求むるを言て、善人の念仏して一心不乱の者生を求むるを曰はず。且つ悪人は必ず念仏せず、其の念仏有る者は偽なり、眞の念には非ず。喩へば悪人が十善を修して、天堂を求むるが如し。悪人は必ず十善を修せず。其の十善を修すること有る者は、偽なり。眞の修には非ず」（同前、「念仏人惟一心不乱」といい、念仏と十善行とが異なる行為として区別されている。そして念仏の中でも「一心不乱」の者だけが眞の念仏者である、と述べている。

株宏は浄土經典の中でも『阿弥陀經』を重視し、華嚴經典の唯心觀の影響を受けて一心不乱に念仏する「一心念仏」ということを主張したというのはよく知られる。彼の『六祖壇經』への批判点とは、要するに壇經の勧めの念仏が「一心不乱」ではなくて、十善行の勧め＝天生の勧めとなっていることにあるのである。一心念仏以外の念仏はあり得ないという株宏の主張がここにも明らかに見て取れる。

おわりに

株宏の『壇經』批判は、一心不乱の念仏（一心念仏）という自説を主張するためのやや強引なものとも見られることでもきよう。当時の中国で、株宏の想定していた批判対象である禪宗において壇經が重んじられていたため、彼はあえて壇經を取り上げて

禪淨の比較を論じたのであろうけれども、やはりそのテキストの扱い方は厳密性に欠けるように思われる。

しかし、もう一方の、白隠の株宏への批判、すなわち株宏の『六祖壇經』解釈が「文字に拘泥している」、つまり『壇經』が方位や距離で淨土を説いている、というのも、やや性急な議論であり、修正の余地があるといえよう。白隠は念仏を方便手段と見做し過ぎではないだろうか。彼の念仏肯定は、根底的には株宏と同様に専心の念仏であるにもかかわらず、その念仏を説く淨土經典について様々な方便解釈を認めることは対機説法という禪宗の特徴でもあるだろうが、指月の「指」に目が行ってしまつて肝心の「月」が見えにくくなるように、ややもすると教えの最も重要な点はどこなのかが分からなくなってしまう恐れがある。

ともあれ、このように、「一心」の論理で禪淨一致を認め、それに沿う形での念仏觀は株宏も白隠も同じであるならば、違いは何に求められるかといえ、やはりそれは念仏修行の目的に求められよう。株宏の禪淨双修の問題点は、自性弥陀と惟心淨土を説きながら、同時に念仏を行じて死後の淨土往生をも願うことにある。増永靈鳳の指摘するように、株宏は「阿弥陀經」の大旨は自性の弥陀、惟心の淨土を知りにありとなしている。併し他面に於て淨土に往生せんことを求め、弥陀を見んことを願っている。「中略」かくの如く彼の信仰は確立されず、其の思想も亦矛盾している所が少なからず存する¹³⁾」のであり、この

矛盾は修行の不徹底さを招きかねない。白隠が懸念したのはまさにその点である。白隠にとつて修行は「見性」と「伝法」との二つで成立するものであり、修行者本人のみのさとり(往生成仏)を重視するものではない。今この時・この場において仏教を伝えることを目指さなければならぬということである。その意味で、公案という自己・他者間の問答を主とする禪の修行が重要とされるのである。

中国における禪淨一致論は、『般舟三昧經』や『思惟略要法』などの説く三昧行の実践面と、『華嚴經』の説く唯心論的な思想面との、二面において見出すことができる。そして、これらの一致・融合をこころみた株宏のように、禪淨双修をするということには、一方では今この時におけるさとりを問題とする禪と、もう一方では死後の淨土往生を願う淨土教との、兩者の矛盾がどうしても残つてしまうのであり、白隠が禪の修行僧の念仏行を批判するのも、念仏禪を行ずる修行者においてはこの矛盾点が克服されずに不徹底な修行に陥つてしまうからだと考えられる。ここからは、修行する当事者は誰に対してどのようなことを為し得るのか、また責任を負うのか、といった問題点を見出していくこともできよう。これは、一般的な自力難行・聖道門の禪と他力易行・淨土門の念仏、という見方では尽くせない議論に発展し得るだろうが、ここでは早急な議論は措く。おそらく、仏教思想の比較においては、右にあげたように目的論的な視点、言い換えれば教えを実践する当事者の抱える問

題は何かという視点が重要になろう。そうではあるが、今あえて指摘すべき点をあげるならば、浄土経典の成立事情について触れておきたい。浄土経典が誕生したのは、釈迦の滅後にも「仏に会いたい、仏にいてほしい」という人々の願いが強まったためであり、そうした人の素朴な願いというのは、惟心浄土などといった理論やそこから派生した一心念仏とは少し距離のあるものではないだろうか。現在ふたたび浄土比較論を行うとすれば、こうした歴史性を意識しながら丁寧にとどり直すところから始めるところに、新しい発見が得られるのではないかと考える。

〔引用文献〕

原漢文のものは適宜読み下した。また、白隠の著作に関しては、『白隠和尚全集（全八巻、龍吟社、一九三四—一九三五年、第二巻に「息耕録開筵普説」を所収）』を用い、その巻数と頁数を記した。

- (1) 慧遠の八〇年程前に、東晋の竺僧頭が浄土双修者の最も早い例としてあげられる。ただ、この僧頭は病患のために臨終近くになって浄土往生を願ひ念仏を修した者で、その他の詳細は不明である（光地英学「中国における浄土関係」『駒澤大学仏教学部研究紀要』三〇、一九七二年、二頁参照）。
- (2) 光地英学「支那上代の浄土双修思想とその起源」『駒澤大学仏教学会学報』九、一九三八年、一六四—一七八頁。これによると慧遠の「念仏三昧詩序」や「白蓮社誓文」には口称念仏のことが登場しないという。口称念仏の登場は鳩摩羅什以後に訳された「阿弥陀経」や「十住毘婆沙論」等に始まると考えられている。
- (3) これをもとに、圭峰宗密（七八〇—八四一）は『普賢行願品鈔』

の中で念仏を四種（口称念仏・観像念仏（仏の形相を心に思い浮かべて念じること）・観相念仏（西方浄土を心に思い念じること）・実相念仏（仏の法身を観じて念じること））に分類した。

- (4) 株宏以前にも、浄土双修を唱えた例に、禅宗の四祖道信（五八〇—六五一）および五祖弘忍（六〇二—六七五）があげられることがある。「楞伽師資記」の道信章には空を体得するために念仏して三昧に至ることが説かれ、また弘忍の著『最上乘論』では、初心の修行者は『観無量寿経』に依る念仏観法を行じるよう勧められているからである。この弘忍下には、称名念仏の一形態といえる引声念仏（高声で一気になんを念仏して声を長く引き、次第に無声となった後に念を停めて、心中に念を念じて三昧に至ろうとする）を重んじた者や、慈愍慧日（六八〇—七四八）について念仏三昧を学び浄土往生のため念仏に参じた者が出ている。禅僧による禅と浄土思想との一致を目指す動きは、北宋初期の永明延寿（九〇四—九七五）に至って更に大きくなったと考えられる。

なお、慈愍は一七年間インドをめぐる、中国へ帰国してからは浄土教を宣揚して禅宗との融合を図った人物として知られている。廬山の慧遠とこの慈愍に、更に道綽や善導らの流れをあわせた三つの流れが、中国浄土教の系譜として法然の『選択本願念仏集』によってあげられていることは、既に知られている通りである。

- (5) 株宏の日本での評価における白隠の果たした役割と重要性については『竹窓隨筆 明末仏教の風景』（荒木見悟監修、中国書店、二〇〇七年）の野口善敬による「解説」を参照。
- (6) 拙著『白隠の修行観』（お茶の水女子大学大学院人間文化創成科学研究科、博士論文、二〇一三年）を参照。
- (7) 『六祖壇経』の編成については中川孝『六祖壇経』（禅の語録四、筑摩書房、一九七六年）を参照。
- (8) 『息耕録開筵普説』全二、四〇四。
- (9) 『息耕録開筵普説』全二、四〇三。
- (10) 『六祖大師法宝壇経』疑問第三、大正四八、三五二上。

(11) 西谷啓治・柳田聖山編『禅家語録 1 六祖壇経』世界古典文学全集三三六A、筑摩書房、一九七三年。

(12) 『六祖大師法宝壇経』疑問第三、大正四八、三五二上―中。

(13) 増永靈鳳「雲棲株宏の教学」『駒澤大学仏教学会学報』八、一九三七年、六三頁。

(おばま・せいこ、日本倫理思想史、

お茶の水女子大学特任リサーチフェロー)