

# 中国禅宗の因果観に関する一考察——「罪性空」をてがかりとして

頼 住 光 子

## 序

本稿の目的は、中国禅宗の因果観を取り上げて、若干の考察を加えることである。そして、その考察を通じて、大乘仏教の因果観の特徴の一端を示したいと思う。

本論に入る前に、その前提として、まず因果とは何かということについて、本論の論旨に必要な範囲で簡単に確認しておきたい。

仏教の中心概念の一つである因果とは、文字通り、原因と結果ということであり、原因があればその帰結として結果があり、反対に結果があればその原因があるというのが「因果の理」である。この「因果の理」とは、敷衍すれば、何者もそれ自身で独立自存に存在するのではなくて、かならず原因としての他によって成立せしめられているということであり、因果のこの側面は、あらゆる事物事象が実体ではなくて無自性（無我）であり、仮にそのようなものとして様々な関係において成り立っているという、仏教の基本教義である「無自性—空—縁起」へと結び付く。

仏教では、因果は客観的な法則として捉えられるのではなくて、主体の実践との関わりにおいて問題とされている。それが顕著にあらわれているのが「修因感果」という言葉である。この言葉は、因としての修行をなす

その結果として開悟成道するということを意味する。このような善き因が善き果を引くということを善因善果（正確には善因楽果）といい、反対に悪しき因が悪しき果を引くということを悪因悪果（正確には悪因苦果）という<sup>①</sup>。

そして、このような善惡の因果応報は、輪廻転生説と結び付けられて語られる。輪廻転生説とは、古代インド以来の伝統的な仏教の人間観、世界観である。それによると、開悟成道して真理を体得しない限り、生きとし生けるものはすべて六道（天、人間、修羅、畜生、餓鬼、地獄）という六つの迷苦の世界を生まれかわり死にかわり流転し続ける。死後どの世界に生まれかわるのかは、その当人が、生前にどのような行いをしていたかにかかっている。つまり、現世において善いことをすれば、六道の中では（仏の教えに接することが出来るという意味で）比較的善い世界である天界や人間界に生まれかわることが可能だとされた。また、現世における善い出来事は前世における善行の報いであり、悪い出来事は前世における悪行の報いであるともされた。このように因果応報は、過去世、現世、来世の三世を貫くと考えられたのである。（ただし、仏教の究極目的は、決してよりよい世界に転生することではなくて、解脱して輪廻それ自体から脱出することである。しかし、それは修行と開悟を通じてしか達成されないもので、それが不可能な場合は、次善としてよりよき世界への転生が勧められたのである。）

さて、私見によれば、仏教の説く因果に関しては、相異なつた二つの言説が見られる。一つは、上述のように六道輪廻説などと結び付きつつ善悪の因果応報を説く言説であり、もう一つは、因果それ自体を問い直し、さらに高次のレヴェルにおいてそれを否定する言説である。本論文では、前者を因果に関する第一の言説とよび、後者を因果に関する第二の言説とよぶことにする。

第一の言説は、自らなす修行が因となつて、果としての開悟成道を実現するというところで、仏教者自身が自らの修行の意義を確認する言説としての意味をもつ。また、善因善果、悪因悪果の因果応報の提示は、仏教的な功德を積むことの重要性を強調する<sup>②</sup>。

ここで留意しておきたいのは、この第一の言説においても、ある一つの因が機械的にある決まつた果をもたらすと考えられているわけではないということである。因と果との結びつきは、機械的な一対一対応のものではない。その意味で、仏教の説く因果とは、たとえば西洋の自然科学が基礎とした自然法則としての因果律などとは似て非なるものである。つまり、因は、いわば、仏法というフィルターを通して果として現れてくる。別言すれば、この世には仏法の力が働いており、その力が作用するがゆえに、それぞれの仏教に即した行為、また反した行為が、善果、悪果を引くとされるのである。

次に、第二の言説について検討するが、その前に、なぜ、因果についてこのような二つの対照的な言説が行われているかについて触れておきたい。第一の言説が善悪の因果応報を説くものであるのに対して、第二の言説は、因果を超越し、さらには、因果という考え方それ自体を否定するものであり、両者は相容れないように思われる。なぜ、同じ仏教の因果に関する言説なのに、このような齟齬が起るのであるのか。

それについて答えるには、仏教の言葉に対する考え方を知る必要がある。

仏教では、究極の真理そのものについては言語化することはできないと考える。この究極の真理とは、開祖である釈迦が菩提樹下で直感的に体得したものである。この真理を伝えるのが仏教の教説なのであるが、その教説は、月をさす指に喩えられることから分かるように、個々の仏教信者が、最終的には釈迦と同様の真理体得の経験（解脱＝成仏＝開悟）ができるように導くことを目的としたものである。月をさすことがさまざまな方向から可能なように、仏教の教説も、教えを説かれる者の能力や境遇に対応して様々な形が可能である（対機説法）。そして、その教説それ自身が真理なのではなく、究極の真理へと導く手立てであり、教説の受け取り手が真理に導かれたあとには教えは不要のものとなるのは、真理としての月とそれをさす指とは別個のものであり、月をさす指それ自身が、月へと見るものの視点を移動させた後にはもう不要となるのと同じである。

以上のことを踏まえれば、因果に関する対照的な言説が、仏教の中で共存しているということも不思議なことではない。つまり、その因果の教説の受け止め手が違うから、その違いに応じて異なる言説が生まれざるを得ないのである。まず、善悪の因果応報を説く第一の言説は、基本的には、仏道の初心者やそれに準ずる者、民衆に対して説かれたものである。つまり、より単純で分かりやすい言説によって、仏道へと導くために説かれる言説である。このような因果説の唱導は、まず、仏教上の善と悪とを明らかにし、悪を止めさせ善を促進するためのものである。仏教的な善とは、最終的には開悟成道し真理を体得することであるが、そこに導くための第一段階として、仏道の上での善悪を明示し、仏道修行をする上での指針を示し、現世において起こるべきことは、仏法という超越的次元から働きかけによることを理解させる必要がある。そして、仏教的因果応報という視点を獲得することによって、現世的捉われを相対化し、その捉われを超越していく。それを通じて、最終的には仏教的悟りへとつながる道筋の端緒

が示されるのである。

それに対して、第二の因果の前提を突き崩すような言説、具体的には、本論で述べる「罪性空」（罪はその本質は空であるから、罪を犯してもそれは悪因にはならず、したがって悪果も引かない）などは、基本的には、仏教の修行がさらに進み、ある一定の境地に達した者にのみ示されるべき教えである。それは、「無自性―空―縁起」の考え方をより全面化し、先鋭化した教えである。第一の言説においては、因果の担い手は、ある一定の独立した存在であると前提されていた。もちろん、修行の端緒の段階や、俗世の生活を営む民衆に対しては、とりあえず独立した存在を立てて、それが因果の担い手となるという説き方が有効なのであるが、ある段階を超えると、このような説き方では、間に合わなくなってくる。つまり、より高いレベルにおいて因果という考え方に対応する必要性が出てくるのである。

因果に関する第一の言説が前提する、因果の担い手としての独立した存在という、ある意味で実体化された存在へのアプローチは、仏教の根本教説である「無自性―空―縁起」と矛盾する側面をもっている。もちろん、第一の言説にしても因果応報を通じて、現世の相対化による世俗的執着の否定を説くことにおいては根本教義になつたものといえるのであるが、存在論として、独立した因果の担い手を立てるということそれ自体が第二の言説においては問題視され、そこで、因果の担い手という第一の言説では自明とされた前提を否定する「罪性空」のような主張がなされるのである。つまり、第二の言説は第一の言説の単純な否定ではない。因果応報ということをいったんは認め、その言説が有効なものである水準を踏まえた上で、さらに高度な言説として、因果という枠組みそれ自体の否定が第二の言説として登場する。第一の言説をあえて否定するところに第二の言説が成り立っているのである。

さらに付言しておく、因果に関する第一の言説と第二の言説においては、時間の捉え方が違ってくる。その詳細については別稿を期すが、第一の言説が、直線的に一方方向に流れる直線の時間観念を前提とするのに対して、第二の言説は、因と果は同時であり、また、因が果に先立ったり、果が因に先立ったりというように、常識的な直線の時間観念を否定する。時間に関連して、第一の言説を因果異時、第二のそれを因果同時などとも言い表すこともできる。世俗世界の時間観念に重なるのが第一の言説の時間観念であり、その意味で仏道の初心者や民衆にも分かり易いのに対して、第二の言説の時間観は、すべてのものがすべてのものと結び付きあい、互いを成立させあっているという「無自性―空―縁起」の存在把握を前面に出した上で成り立つものであり、一方向的時間の流れを否定したという意味で、時間を超越したものともいえるのである。

以上述べた因果の二つの捉え方を踏まえた上で、本論においては、中国禪宗において、この二つの因果に関する言説がどのようなかたちで説かれたのかということを具体的に検討してみたい。

### 1 達磨『二入四行論』における因果観

さて、東山法門にはじまる初期禪宗集団が中国禪宗の実質的な出発点であり、達磨は後世、その系譜の権威付けのために初祖として祭り挙げられたのであることは現在では学界の定説となっている。それゆえ、現在、達磨自身の思想を最もよく伝える、ほとんど唯一といってもよい著作とされている『二入四行論』において展開される主張が、後世の禪とは異なる様相を示す点が多いことはいうまでもない。しかし、そうであるにしても、達磨の『二入四行論』に顕著に見られる実践の重視や、如来蔵思想（如来蔵）という言葉そのものは使用していないが、そして、「空」思想の徹

底的深化ということに注目するならば、達磨の思想が、広い意味で、禅思想形成の大きな刺激となったことができる。そのような観点から、中国禅宗における因果観を問うにあたって、まず、達磨『二入四行論』における因果応報思想について瞥見しておきたいと思う。

さて『二入四行論』においては、まず冒頭で、真理に到達するための二つの重要な方法として、理論による「理入」と実践による「行入」が示される。因果の問題を考える上で重要なのが「行入」である。「行入」としては、報怨行、随縁行、無所求行、称法行の四行が挙げられる。報怨行とは、現世の自己の受ける苦を過去世に負った恨みの報いであると捉える行であり、随縁行とは、すべてを因縁として捉える行である。また、無所求行とは欲望や煩悩を離れる修行、称法行とは、ありとあらゆるものが真にして浄であるという真理（法）にかなう生き方をする修行である。この中でも、報怨行と随縁行とが、直接的に輪廻転生と結び付いた因果応報説に関わる。まず報怨行については次のように言及される。

「云何（いかん）が報怨行なる。道行を修する人は、若し苦を受くる時、当に自から念じて言うべし、我は往昔より、無数劫中に、本を捨てて末に従い、諸有に流浪して、多く怨憎を起し、違害すること限りなし。今は犯すことなしといえども、是れ我が宿殃にして、悪業の果の熟するのみ、天非人のよく見与する所に非ず。甘心忍受してすべて怨訴するなしと。『経』に云く、「苦に逢うも憂えず、何を以ての故に、識は本に達するが故に」と。此の心の生じる時、理と相応し、怨を体して道に進む。是の故に、説いて報怨行と言うなり。（柳田聖山『達磨の語録』（『禅の語録一』筑摩書房、昭和四四年、三三頁））」

ここでいう報怨行とは、修行者が、他の人たちから恨みをうけ迫害されたとき、それに耐え忍ぶ行である。他の人々から苦しめられたときに、これは、前世、前々世と、過去に遡る無限の時間において、自らが、本来

の自己を離れて瑣末なことに執着して、迷いの世界（諸有の世界）をさまざまの間に、恨みや憎しみの心を起こし、他人を損なうなど、自らが行った悪行に対する当然の報いのだと理解し、これは、自業自得であり、天人や非人などの何らかの神秘的存在によって与えられたものではないと覚悟し、耐え忍ぶこと、それが報怨行なのである。

そして、『経』（何の経であるかは未詳）の、「苦にあつたとしても憂えない、なぜならば、われわれの識は本来的なものに至っているから」という言葉が引用される。この經典の言葉は、われわれの認識能力の根拠であると同時に、われわれの自己同一性の根拠でもある「識」は、つねに本来的なものに根ざしているということを意味する。それを踏まえて、現世においてどのような状態にあらうとも、そのことに捉われないことなく、自己は、本質において、真にして浄らかなるものと自覚し、そのあり方を堅持せよと説かれる。そして、苦を与える人に対する恨みや憎しみを抱くことによつて本来清浄なる心を汚すことがなかったならば、真理に冥合して仏道において進歩することができるとされ、報怨行が宣揚されるのである。次に、随縁行については次のように言われる。

「第二に随縁行とは、衆生は無我にして、並びに縁業の転ずる所なれば、苦楽齊しく受くること、皆な縁より生ず。若し勝報・榮譽等の事を得るも、是れ我が過去の宿因が感ずる所にして今方にこれを得たるのみ、縁尽くれば還た無なり、何の喜びかこれ有らん、得失は縁に従つて、心に増減なく、喜風にも動ぜず、冥に道に順う、是の故に、説いて随縁行と言うなり。（前掲『達磨の語録』三三頁）」

ここで言及されている随縁行とは、生きとし生けるものは、固定的な実体（我）として存在するのではなく、さまざまな因縁が寄り集まって仮にそのものとして成立していると捉え、その上で、苦の報いを受けるのも、安楽の報いを受けるのもすべて、過去世の果報に過ぎないと観じる行であ



る。前述の報怨行では、苦を受ける果報に焦点があてられていたが、この随縁行では、樂を受ける果報に力点がおかれる。そして、たとえば、よい報いを受けたり榮譽を得たりしても、それは、過去世の宿業によるに過ぎず、その因縁が尽きればまた無に帰するだけであり、喜ぶにはおよばない、成功も失敗もすべて過去世の因縁によるのであり、心そのものには何の変化もないと捉えよと説かれる。善い果報にも別段喜ばず、ただひたすらに仏道に従うことが随縁行なのである。

この報怨行と随縁行において強調されていることは、現世で起こる善いことも悪いこともすべて前世の因縁と観じ、心を動かされないということである。そして、心を動かされず、本来的な真なる心の本質（「真性」）を守っていれば、それこそが真理との一体化の実現であるとされるのである。つまり、ここでは、心の静寂を保つための一つの方便として、輪廻転生説と結び付いた因果説、すなわち因果に関する第一の言説が機能していると思われることができる。現世を越えた視点——それがここでは過去から未来へと続く輪廻転生と因果応報ということになる——を導入し、現世における毀譽褒貶に対して心を動かされないことによって、俗世に即する限りにおいては得られない心の静寂が獲得される。修行者に対して説かれる第一の言説は、現世を相対化する視点を導入することにより、現世的捉われを超越する道を示すのである。（このようなあり方は、固定的な宿業論とは違うことは留意されなくてはならない。つまり、ここでの因果説が主体の修行実践に即したものであるということ、主体が空を体験するための一つの方便として因果思想が機能しているということが重要なのである）。

さて、このような第一の因果観に加えて、『二入四行論』には、第二の因果観に基づく記述も散見する。たとえば以下のような引用である。

「痴人は亦た云う、「我は罪を作れり」と。智者が言う、「汝が罪は何者にか似たる」と。此は皆な是れ縁より生じて自性なし。生ずる時に既に我

なきことを知れば、誰か作り誰か受けん。『経』に云う、「凡夫は強いて分別して、我は貪り、我は瞋恚すという、かくのごとき愚痴の人は、即ち三惡道に墮つ」と。また『経』に「罪性は内にあらず、外にあらず、兩つの中間にあらず」と云うは、此は罪の処所なきことを明すなり。処所無しとは、即ち是れ寂滅の処なり。人の地獄に墮つるは、心に我を計して憶想分別し、我は惡を作して我が受け、我は善を作して亦た我が受くと謂うに由る。此は是れ惡業なり。本よりこのかた無なるに、横（ほし）いままに憶想分別して、是れ有なりと謂為（おも）うは、此は是れ惡業なり。（前掲『達磨の語録』一七〇頁）

ここでは、罪も善惡も、そして我も、その本来性においては空であることが主張されている。まず論述にそってみていこう。『二入四行論』の説くところによれば、愚者は、自分のなした不適切な行為に対して「自分は罪を作ってしまった」と理解する。それを聞いた智者は、「おまえの罪はどのようなものか（本当に罪をつくったといえるのか）」と問いかける。知者の考え方によるならば、すべてのものが因縁によって仮にそのものとして生じているに過ぎず、因縁から生じるということは固定的な実体（我）は存在しないということである。つまり、それは、罪を作るとされたこの「私」が、実は存在しないということを意味する。私が存在しないならば、誰が罪を作り、また、その報いを誰が受けるのかと智者は問うのである。ここでいう、痴人とは、仏教の「無自性・空・縁起」の考え方を理解していない者であり、智者とはそれを理解している者ということになる。

そして、『諸法無行經』の「凡夫は、無理に分別を働かせて、「私」というものを立てて、私が貪ったり、瞋恚を抱いたりして罪を作ったのだと考えるが、このような愚か者は、地獄・餓鬼・畜生などの三惡道に墮する」という言葉や、『維摩經』弟子品優波離章の「罪の本質などというものは内

にも外にも存在しない、その中間にも存在しない。」という言葉が引用される。これらは、罪というものは、本性としては存在しないものであることを表している。

本来的立場からするならば、人が地獄に墮ちるなどということはそもそも成り立たないはずである。それは、元来は無限であり全体的なものであるはずの「心」（この場合は個別的心ではなくて絶対的かつ根源的心）を、限定し狭い「この私」に押し込めて、思慮分別を働かせて妄想し、「この私が悪行をし、その報いをこの私がうける」とか、「この私が善行をし、その報いをこの私が受ける」などと捉えていることだからである。つまり、本来は「この私」もなければ、報いもなく、地獄もなければ、善悪もないのである。それにも関わらず、「無自性—空—縁起」に背くことこそが——もし、悪業という言葉を使うならば——悪業に他ならないのである。以上が『二入四行論』の逐語的解釈である。

ここで強調されていることは、罪というものの実相が空であるということとである。そして、罪を犯す主体が空であるならば、果報を受けるといっても受け手としての固定的な主体はないのであるから、因果も成立しないということになる。同様の趣旨の言葉は、この『二入四行論』の中に散見する。たとえば、「もし心（この場合の心は個別的な心）を繋して業を成ぜば、若為（いかに）が断つ可きや」（前掲書三三二頁）という問いに対して、「心無きが故に、断つことを須いず」と解答が与えられ、さらに、「業障の罪は南西北方、四維上下より来たらず。皆な顛倒に因つて起る」という經典の言葉が引用される。さらに、また、弟子から、「弟子の与（た）めに懺悔せしめよ」（前掲書二二〇頁）と頼まれた達磨は、「汝が罪を将（も）ち来たれ、汝が与めに懺悔せしめん」という。そして弟子が、「罪は形相の得るべきなし、何物を将ち来ることを知らんや」というと、「我れ汝がために懺悔せしめ竟りぬ。」と言う。また、地獄に墮ちることを

恐れる弟子に対しては、「正に妄想して、有を計するに由るが故に、即ち地獄あり」（前掲書二二五頁）という言葉が与えられる。

この「罪性空」の思想の重要な淵源の一つとなっているのが、引用箇所が使われている『維摩経』弟子品優波離章である。弟子品では、釈迦が、病床の維摩居士の見舞いに行くように弟子たちに指示するが、弟子たちは維摩に言い負かされた経験があり、次々に辞退する。優波離章では、優波離（ウパーリ）が戒律を犯した二人の僧をめぐって維摩にやりこめられた経緯が語られる。

持律第一といわれた優波離に対して、二人の僧が、戒律を破った罪の意識から救いを求める。優波離が彼らに法について説明をしていると、維摩がやって来て、すべてのものと同様に罪はどこにも存在せず空であり、それ故にすべてのものは本来的に清浄であると説き、優波離をやりこめる。つまり、戒律を破ったとしても、その戒律を破る主体も空であり、また、罪それ自体も空であるということが主張されているのである。

このような『維摩経』の趣旨を受けて、『二入四行論』には、「今、若し法の仏法僧に依つて行道する時は、善悪好醜、因果是非、持戒破戒等の見あることを得ざれ。若し人、是の如き計校を作す者は、皆な是れ迷惑し、自身現量するのみにして、境界の自心より起こることを知らざるなり。」（前掲書一〇四頁）とあり、仏道修行においては、善悪、好醜、因果、是非、持戒破戒などに拘泥してはならないと言われ、その理由として、二元化してものごとを判断する思慮分別に捉われてしまうと、そのような二元化された価値は、すべてが自分の心の生み出したものであり、本来は空であるということが忘れられてしまうからだといわれる。そしてさらに、「若し人、戒を破り殺を犯し姪を犯し盜を犯して、地獄に墮ちることを畏れんとき、自から己の法王を見れば、即ち解脱を得ん。」（前掲書一〇五頁）とあるように、たとえどのような重罪を犯し地獄に墮ちることを畏れ

たとしても、おのれの本来性に目覚め、罪が本来空であることを自覚するならば、たちまちに解脱できるといわれている。つまり、『二入四行論』は、『維摩經』の「罪性空」の考え方を全面的に取り入れているのである。

では、このような罪の空無化と、前段で言及した報怨行・随縁行は『二入四行論』という一つの著作の中で、どのように結び付けられて語られているのであろうか。罪の空無化は、因果の空無化である。となると、そのことは、報怨行・随縁行が前提としているところの三世因果、輪廻転生を否定することになる。因果の宣揚と因果の否定は、どのように両立するのであろうか。この問題について、次のような『二入四行論』の言葉を手がかりとして考えてみよう。

「道を修める人は、数数（しばしば）賊に物を盗まれ、奪剥されんも、愛著の心無く、亦た懊惱せざれ。数（しばしば）人に罵辱せられ打謗せられんも、亦た懊惱せざれ。若し此の如くなる者は、その道心、漸漸に壮んじて、年を積んで已まず、自然に一切の違順に於いてすべて無心ならん。是の故に、事に即して牽かれざる者は、大力菩薩と謂う可し。道を修る心を、若し壮大ならしめんと欲せば、かならず心を規域の外に寄せよ。」問う、「何等の事をか名づけて規域の外と為す。」答う、「大小乗の解りを証せず、菩提心を発せず、乃至、一切の種智を願わず、定を解する人を貴ばず、貪欲ある人を賤著（いやし）まず、乃至、仏の知恵を願わずんば、其れ心は自然に閑静なり。若し人、解りを取らず、知恵を求めずんば、此の如き者は、法師・禪師等の惑乱を免れんと欲す。若し能く心を存し志をたてて、賢聖を願わず、解脱を求めず、復た生死を畏れず、亦た地獄を畏れず、無心にして直ちに作任せば、始めて、一箇の規鈍心を成ぜん。（中略）」又た問う、「若為（いかに）が規域の外に生ぜん。」答う、「仁義礼智信を規域の心と名づく、生死涅槃をまた規域の心と名づく。若し規域の外に出でんと欲せば、乃至、凡聖の名字すらあること無かれ。（中略）凡夫

の心、声聞・縁覚の心を発せず、乃至、仏心をすら発せず、一切の心を発せずして、始めて規域の外に出づと名づく。」（前掲『達磨の語録』一〇九―一二頁）

ここでは仏道修行者は、人から害を被ったとしても、それについて、懊惱するなといわれる。これは、前述の報怨行において、たとえ迫害を受けたとしてもそれは、過去世において作った悪因の報いが現われてきたのだと考えて耐え忍び、怒りや悩みによって本来もっている清浄心を汚すなどといわれたことと重なってくる。そして、そのような報怨行を積み重ね行っている、だんだんと道心が壮んじてきて、年を経てもそれは滞ることなく、自然にどのような順境、逆境に身をおいても捉われることがなくなり、「無心」でいることができるようになる。そのような修行者こそ、『金剛三昧經』などで宣揚されている「大力菩薩」なのである。すなわち、報怨行を実践していくうちに、次第にそれが身についていて、あらゆることに心を動かされない（事に即して牽かれざる）境地に到達できるというのである。そして、報怨行をはじめとする長年の修行の目指す所は、「規域の外」とであるとされる。

「規域の外」というのは、大乘であれ小乗であれ、理解しようなどと思わず、ことさらに菩提心を発することもなく、仏の最高の智ですら望まず、禪定の境地を達成した人を崇め奉らず、貪欲な人を蔑んだりしない境地であり、また、生死にも涅槃にもこだわらない境地である。そのような境地を、『二入四行論』は、「閑静」「規鈍心」とも表現している。つまり、「規域の外」とは、何も願わず何も忌避しないという、あらゆる価値判断を超越した世界であり、それ故に、すべての二項対立的な思慮分別の通用しない境地であり、言語（「名字」）の外部の世界であるということが出来る。言語とは、あるものとそれ以外のものとを区別することで成り立つものであるが、ここでは、そのような区別自体が無化されているのである。その

ような「規域の外」においては、仁義礼智信のみならず涅槃などのすべての価値に対する志向が無くなる。さらに、三世という区別もなくなるし、善と悪、因と果という二項対立も無化される。この地点においては、前提となる三世にわたる因果応報が否定されるのであるから、当然、報怨行ももはや無用となる。つまり、報怨行とは、畢竟、無心のための方便であり、無心が達成されればそれはもはや修される必要もなくなるのである。このように、『二入四行論』においては、因果に関する第一の言説を通じて目指す境地を、第二の言説が説明するというかたちで、両者は結び付けられている。第二の言説が成立するためにも第一の言説は不可欠なのである。

## 2 禪語録・灯史にみられる因果観

さて、達磨以降の禪の流れにおいても、因果に関して二つの言説が見られるが、とくに、実践と深く結び付いた絶対的自由の探求がメインテーマとされた唐代禪宗——この時期が禪宗の思想的最盛期となるが——においては、より常識的かつ初歩的な第一の因果説についてストレートな形で説かれることは少なく（説かれる場合にも屈折した表現がとられ）、むしろ、『二入四行論』に見られた「罪性空」などが因果観の表現として多用されるようになる。禪僧たちは、「罪性空」というスローガンの下、既成のあらゆる固定的な価値観を相対化して、何ものにも捉われない境地を追求し、はなはだしい場合には、破戒をも辞さず、あえてそれを破るという姿勢さえも示したのである。本章においては、禪語録や灯史（禪宗史書）にみられる因果に関する言説を「罪性空」に着目して検討してみたい。

「罪性空」と関わる言葉は、禪語録、灯史などに散見する。例えば、歴代の灯史の中でも最も著名なものである『景德伝燈録』である。この書の冒頭に掲げられている過去七仏の偈は、ほとんど「罪性空」に関するもの

になっている。過去七仏とは、釈迦牟尼仏とそれ以前にあらわれた仏のことで、毘婆尸仏、尸棄仏、毘舍浮仏、拘留孫仏、拘那含牟尼仏、迦葉仏、釈迦牟尼仏である。『景德伝燈録』の冒頭の七仏の各々の偈のうち、毘婆尸仏、尸棄仏、毘舍浮仏、拘留孫牟尼仏、迦葉仏の偈において、「罪福皆空」「起諸善法本是幻、造諸惡業亦是幻」「罪福如幻」「罪性空」「幻化之中無罪福」という言葉が見られる。たとえば、迦葉仏の偈として掲げられているのは、次のようなものである。

「一切衆生性清淨 從本無生無可滅 即此身心是幻生 幻化之中無罪福」（一切衆生の性、清淨。本より生じる無く、滅す可き無し。即ち此の身心是れ幻生。幻化の中罪福無し）（『景德伝燈録』新文豊出版、民国七〇年、一六頁、ただし以下すべて読み下しは論者による）

ここでは、一切衆生は本性として清淨であるといわれている。清淨とは、煩惱の穢れを脱したということである。煩惱とは、「本来空」を無視して事物を実体化することから始まるということを踏まえるならば、清淨とは、そのような実体化が無い状態ということで、「無自性—空—縁起」を意味すると考えられる。そして、そのような「空」においては、存在は「不生」であり、生じないものはまた滅することもできないと言われる。本来空であれば、実体としての事物現象は生じようがないのであり、われわれの身心は、諸因縁が仮に和合してできた幻にすぎない。そして、われわれの身心をはじめとして、すべてのものが幻であるとするならば、罪福もまた幻にすぎないと説かれる。この迦葉仏以外の毘婆尸仏、尸棄仏、毘舍浮仏、拘那含牟尼仏の偈も、すべて、「本来空」ゆえに「罪性空」であるということをテーマとしているのである。

また、語録や灯史には多くの公案（禪問答）が収録されているが、「罪性空」をテーマにしたものも少なくない。そのような公案の代表的なものに二祖慧可の罪性問答がある。以下、『景德伝燈録』卷三の慧可章の一節



を挙げる。<sup>6</sup>

「少林（初祖達磨）、化を託して西に帰りてより、大師（二祖慧可）、繼ぎて玄風を闡き、博く法嗣を求む。北齊の天平二年（五三五）に至りて一居士有り。年四十を踰ゆ。名氏を言わず。聿（つい）に来たり、礼を設けて、師に問いて曰く、「弟子、身に風恙を纏う。請う、和尚、罪を懺せんことを」。師、曰く、「罪を將（も）ち來たれ。汝がために懺さん」。居士良久して云わく、「罪を覚めるも得る可からず」。師、曰く、「我、汝がために罪を懺し竟れり。宜しく仏法僧に依りて住すべし」。曰く、「今、和尚を見て已に是れ僧なりと知る。未審（いぶか）し、何をか仏・法と名づく」。師、曰く、「是の心は是れ仏なり。是の心は是れ法なり。法と仏は無二にして、僧宝も亦然り」。曰く、「今日始めて知る、罪性、内に在らず、外に在らず、中間にも在らざることを。其の心然るが如く、仏と法も無二なり」。大師、深く之を器とす。即ち為に剃髪して云わく、「是れ吾が宝なり。宜しく僧璨と名づくべし」。其の年三月十八日光福寺に於いて受具す。」（前掲『景德伝燈録』五〇頁）

ここでは、初祖達磨のあとを受けた二祖慧可の後継者探しという話の大枠が設定され、そこに一人の男（後の三祖僧璨）が登場する。その四十過ぎの男は、姓名もわからず、しかも、「風恙」を患っていた。おおよそ、禅という当時最新の思想を受け継ぐには相応しくない風体である。しかし、後に、輝かしい才能をもって囑望されていた神秀ではなく、文盲の慧能を禅宗六祖として正系に擬えたという伝説からもわかるように、禅の世界においては、文字によって表わされるような知識を持たないことがかえって、「無分別」の境地により近いと評価されることが常道である。それ故、風采があがらない上、身元もわからない、そして、業病に罹っている男が、真理に対する意外な理解力を発揮し、真理を受け継ぐ後継者とされるのである。

さて、男がかかっていた「風恙」は、手足の麻痺する中風とも、精神に異常をきたす風癲とも、ハンセン病とも説明されているが、いずれにしても当時は不治とされていた難病である。当時、このような不治の病は、前世における悪業の報いとして発病する業病であると考えられていた。『摩訶止観』巻第八上に、「六に、業病とは、あるいは専らこれ先世の業、あるいは今世の破戒が先世の業を動かし、業の力が病を成ずるなり。かえって五根に約して犯するところあることを知る。もし殺の罪の業は、これ肝・眼の病なり、（中略）もし業病は、まさに内には観力をもちい、外には懺悔をもちうべし、すなわち差（い）ゆることを得べし。」（関口真大校注『摩訶止観』（下）岩波文庫、一九六六年、一九〇―一九一頁）とあることから分かるように、そのような業病を治すためには、「懺悔」が不可欠であるとされていたのである。自分の現在の病を、過去世において自分が作つた悪業の報いと認め、自らの悪業をあらわし悔い改め、仏道に帰依し、罪業を少しでも軽減するため、男は、二祖慧可のところにやってきて、懺悔させてくれと乞うのである。ここで採用されている因果観は、本論でいうところの第一の言説に基づくものといえよう。

しかし、慧可は、「それなら罪をもつてきてみよ。」という。男は、「（実体として固定的な）罪をもとめても得ることなどできない。」という。それを聞いて慧可は、「もう懺悔は終わった。今後は仏法僧の三宝に帰依するように。」と答えたのである。ここで、罪が不可得とされたのは、すべては固定的実体としてではなく、因縁の仮和合によって仮にそのようなものとして存在しているに過ぎないという「無自性―空―縁起」思想に基づいている。あらゆるものが空であり、不可得であるから、罪もまた不可得であるといわれているのである。そして、その「無自性―空―縁起」を体得することこそが懺悔であるといわれる。懺悔とは罪業の消滅を目指し自らの罪を告白することであるが、罪が無自性であり、空であることを体得

できれば、罪性などもとも存在しなかったということになり、それが、罪業の消滅とされている。ここでは、因果に関する第一の言説が第二の言説によって止揚されていると言えよう。

そして、次の仏・法・僧をめぐる対話の中で、仏も法も僧も、畢竟するところ、心であり、心こそが空であるとされた上で、すべてが空であるなら、罪の本性も、内外中間のどこに求めても得られないということが明らかにされる。このような、心がすべての事物自性を生み出すが、その心が空であるからすべての事物事象も空であるとする考え方は、上述した『維摩経』の般若空思想に基づくとともに、「心がすべての事物事象を生み出し、心それ自体として空であること」を強調する点において、初祖達磨が伝え慧可に授けたと伝承されている『楞伽経』の所説の強い影響が見られる。<sup>7)</sup>

『楞伽経』では、あらゆる事物事象を生み出す阿黎耶識（阿頼耶識）と如来蔵（仏の本質を蔵する心、仏性ともいう）との統合を図る。如来蔵が無明なる前七識（眼・耳・鼻・舌・身・意・末那識）とともにある時には阿黎耶識と呼ばれるが、「阿黎耶識を如来蔵と名づく。意と共なるの転識の熏習すること無きが故に、名づけて空と為す」（大正十六・五五九下）とあるように、阿黎耶識が無明なる識と共にないときは如来蔵であり、それは、無明なる識によって熏習されていないという意味で空と呼ばれ得るのである。このように、空なる場としての如来蔵に立脚する立場から、「罪性の空」が説かれているのである。<sup>8)</sup>

このような「罪性不可得」「罪性空」という表現は、なにごとにも捉われないに絶対的自由の体得を目指した禪宗において愛用され、多くの語録に引かれている。一例を挙げれば、同じく『景德伝燈録』馬祖章には、「夫れ法を求むる者は、応に求むるところ無かるべし。心の外に別の仏なく、仏の外に別の心なし。善を取らず、悪を捨てず、浄と穢の両辺は俱に依怙

せず、罪性の空なるに達すれば念念不可得なり。自性無きが故なり。故に三界は唯心にして、森羅万象は一法の印する所なり。」（前掲書一〇四～一〇五頁）とあり、心と仏と空の一体性を根拠に、善悪、罪福の空を述べている。

また、中国禪宗の継承者である日本の道元の語録である『永平広録』にも、上堂の語として「罪福皆空」（『永平広録注解全書』鴻盟社、昭和三九年、中二八九、五九二頁）が散見し、また二祖慧可と三祖僧璨の罪性問答が引用され（前掲書下二三三頁）、「罪犯彌天、覓むるに処無し。彌天の罪犯、好便宜。」という評が付されている。これは、「たとえ罪が空いっぱいになり満ち溢れていたとしても、その実体は空なのであるから、たとえそれを捉まえようとしたところで、得ることはできない。得ることができないことを知り、空を体得するきっかけとなるのであれば、空いっぱいになり満ち溢れた罪も、それは悟りへの便宜をはかるよい手段ということになるう」という意味である。このように罪性空に対する言及は、枚挙にいとまがないが、次に、『大慧書』（宋代臨済宗を代表する僧大慧宗杲の語録）の、以下のような一節をあげたい。

「善財、弥勒彈指の間に、尚、能く頓やかに諸善智識所証の三昧を忘ず。況や無始の虚偽悪業の習氣をや。もし、以前、所作底の罪、実なれば、すなわち現今目前の境界、皆実有なり。乃至、官職・富貴・恩愛、悉く皆是れ実なり。既に是れ実なれば、則ち地獄・天堂また実、煩惱・無明また実、業を作る者亦た実、報を受くる者亦た実、所証底の法門亦た実なり。もし遮般の見解をなせば、則ち尽未来際に人の仏乗に趣く有ること無し。」（荒木見悟『大慧書』禅の語録一七、筑摩書房、昭和四四年、一〇頁）

ここでまず挙げられているのは、『華嚴経』『入法界品』において、すぐれた指導者（善知識）を求めて遍歴する善財童子が、弥勒菩薩に会って真理を悟り、指を弾くほどの短い時間で、これまでいろいろな指導者に

あつて体得した三昧の境地をすべて忘れてしまったというエピソードである。つまり、師と弟子との真実の出会いがあり、そこで弟子が真理を悟った瞬間に、それまですべての時間が流れをとめ、それまでのすべての教えや体得した境地は止揚され、言語超越的な真理そのものが直観的に把握される。ここで体得された真理を、たとえば教えの言葉で表すとすると、「無自性—空—縁起」となる。「空」を体得した瞬間に、すべての執着はなくなるのである。

そして、「空」が体得される瞬間は、業が空じられる瞬間でもある。それゆえに、大慧は、無始より以来繰り返してきた虚偽・悪業の「習気」（業の潜在的余力、習慣的な力）も、真理の顕現される瞬間に空じられるという。彼によれば、「現今目前の境界」、「官職・富貴・恩愛」「地獄・天堂」「煩惱・無明」「業を作る者」「報を受ける者」「所証底の法門」も、すべてが空に他ならないのである。

それでは、最後に、「罪性空」の表現を、極限まで推し進めた「殺生の罪の空性」に言及した、『頓悟要門』（馬祖下の大珠慧海撰とされる）の次のような一節を取り上げたい。

「人問う、「人有り、船に乗つて、船底螺蛸を刺殺せんに、為是（はた）人が罪を受けるや、為復（はた）船が罪に当たるや。」師曰く、「人と船と両つながら無心、罪は正に汝に在り。譬えば狂風の木を折て命を損ずるが如し。作す者もなく受くる者も無し。世界の中は衆生の苦を受くる処に非ざるは無し。」（平野宗浄『頓悟要門』禅の語録六、筑摩書房、一八七頁）

この問答においては、「人が船に乗つていて、船底が田螺や蛸をこすつて殺してしまつたとすると、人に罪があるのか、船に罪があるのか」という問いに対して、「人も船も罪はない。罪性空であり、本来罪などない。わざわざ罪があるとかないと言ひ立てるお前によって、罪というものが固定的なものとしてあらわれているに過ぎない。」と言われる。そして、

「激しい風によつて木が折れ、それにあたつた人が死んだとしても、誰に罪があるというものでもないが、罪性空を悟らなければ、衆生が自ら罪あるとして、罪を实体化し、苦しみを受けるのは必定である」としている。つまり、殺生すら「罪性空」であるというのである。殺生とは、あらゆる人間の倫理道徳において、最大の罪とされるのが常である悪行であるが、その悪行すら、「罪性空」であるとされているのである。この事に関連して、前掲書の平野宗浄による解説では以下のような「絶観論」（敦煌出土達磨論の一つだが、作者は不明。牛頭法融説が有力）の言葉が引かれている。

「問うて曰く、「頗（そもそ）も因縁あつて殺生することを得るや」。答えて曰く、「野火山を焼き、猛風樹を折り、崩崖獸を圧し、泛水虫を漂わす。心もかくの如きに同じ。人をすらも殺すべし。（中略）」問うて曰く、「いかに菩薩は非道を行じて仏道に通達すとなすや」。答えて曰く、「善惡に分別なきなり」。問うて曰く、「何をか分別なしというや」。答えて曰く、「法において心を生ぜざるなり」。

『絶観論』の叙述においては、殺生とは、諸存在の「空」を体得する立場からするならば、「空」であり、それは善惡の分別の対象ではないといわれている。つまりここでは、究極的立場における善惡の超越が、「罪性空」に基づく殺生の罪の空性の主張へと繋がっているのである。これは、まさに『維摩経』仏道品に「爾の時、文殊師利、維摩詰に問うて言わく、菩薩は、云何が仏道に通達せん。維摩詰言わく、若し菩薩、非道を行ぜば、是を仏道に通達すと為す。又た問う、云何が菩薩は非道を行ずるや。答えて曰く、若し菩薩、五無間を行じて而も瞋恚無く、（中略）畜生に至るも無明・驕慢等の過（とが）無し。」（大正一四・五四八下―五四九上）と言われている事態そのものである。たとえ、菩薩が、無間地獄へ墮ちなければならぬような重い罪である五逆罪（殺母、殺父、殺阿羅漢、出仏身血、

破和合僧」を犯したとしても、菩薩においては、それは、煩惱によってなされたことではなく、それ故に罪とはされず、煩惱から出た行為では無いが故にそれは「仏道に通達」したものであると言い得るというのである。

ただ、ここで注意しておかなければならないことは、大方の耳目を驚かす殺生の罪の空性の主張は、反面、「空」の体得、ひいては、体得のための修行に伴われたものであるということである。字面だけみれば、一見、殺生の容認、殺生しても罪にならないから、殺生しても差し支えないと主張しているかにも見え、多くの誤解を生む事になるこの主張は、究極的境地における「空」の実現、すなわち、二元相対的分別の超克という立場からのみ解釈されるべきなのである。このような殺生罪の「空」の主張は、まさに因果に関する第二の言説の極北であると言うことができよう。

【注】（紙幅の関係上、注は最低限に留め、参考文献表は省略した。）

（1）因果に関する全般的説明としては、中村元「因果」（仏教思想研究会『因果』（仏教思想三）平楽寺書店、一九七八年、一〇五三頁）参照。

（2）とくに因果応報説が大きな力をもったのは、民衆への布教に際して語られる仏教説話などにおいてである。仏・法・僧の三宝への帰依という善因が、果として、現世におけるさまざまな利益（富貴、長寿、治病、立身出世）をもたらし、来世におけるよりよき生を実現すると説かれた。反対に、仏教に対する背反や邪悪な行為は、現世においては、悪死や不遇などの悪い結果をもたらし、来世においては、墮地獄、墮畜生道などに結果するとされた。仏教説話における因果観については、拙論「日本古代における「カミ」信仰と仏教受容に関する一考察——『日本霊異記』に即して」（『淳心学報』第七号 現代人文科学研

究所 一九八九年）を参照されたい。

（3）以下「禪の語録」シリーズからの引用に際しては、表記や読み下しを私見により一部改変した。本シリーズは、中国禪のテキスト、解釈として画期的なものであり、拙論もその成果に多くを負っている。

（4）『維摩経』の般若空思想が中国仏教に与えた影響は多大なものであるが、とりわけ禪宗の思想形成の直接的基盤として重要である。

（5）「罪性空」のスローガンのもと破戒をあえて辞さない禪僧のエピソードは枚挙に暇がない。たとえば、「南泉斬猫」や「俱胝竖指」の公案が知られている。「南泉斬猫」については、拙論「『正法眼蔵隨聞記』巻二の「南泉斬猫」段をめぐる一考察」（『日本の仏教 ① 仏教史を見なおす』法蔵館、一九九四年）を参照されたい。

（6）この両者のやりとりは伝説の域を出ない。本文中でも触れたように、禪宗の実質的な出発点は東山法門であり、後に仮構された系譜でいえば、初祖達磨、二祖慧可、三祖僧璨については、その実在も含めて疑問が呈されている。これらの問題については、柳田聖山『初期禪宗史書の研究』（法蔵館、一九六七年）参照。ただし、このような問答が二祖と三祖の嗣法に関して行われたと後の禪僧たちに伝承されていたことの持つ思想的含意が重要である。

（7）初期仏教教団における『楞伽経』の位置の高さがこのようなこのような授受の伝承を生んだものと思われる。ただし、六祖以降は、『楞伽経』は『金剛般若経』に取って代わられたと伝えられている。

（8）空なる場所としての如来蔵（仏性）という考え方について詳細は、拙論「道元の仏性論」（『日本仏教総合研究』第五号、日本仏教総合研究学会、二〇〇七年）を参照されたい。



【付記】

本稿と関係の深い拙論は以下の通りである。

「道元の因果観をめぐって―倫理思想という観点からみた道元の思想」

『人間文化研究年報』第二六号、お茶の水女子大学大学院人間文化  
研究科、二〇〇三年）

「中国仏教における「因果」観念の展開に関する覚書——後漢より南北  
朝期にいたる「因果」観念の諸相について」

（『人文科学紀要』第五七号、お茶の水女子大学、二〇〇四年）

「仏教の「因果」観念の成立と展開に関する覚書——仏教以前と初期仏  
教における「因果」観念について」

（『人間文化研究年報』第二七号、お茶の水女子大学大学院人間文化  
研究科、二〇〇四年）