

## 白隠における戒の二重性

小濱聖子\*

### 【はじめに】

およそ誰しも何か決まり事をたて、それをまもろうと誓った、という経験があるのではないだろうか。そして勿論、その誓いを破ってしまったという人もいるだろう。また誓いを破ってしまったことに対して、他人から責められることを恐れたり、後ろめたさを感じて自らを責める人もいるだろう。これらは誓いの内容の大小には関わらない。ところで一体、人は何を誓うのか。また何のために、どうして誓うのか。誓いがたてられる時、その人の身には何が起きているのだろうか。誓うということの内実は何か。

仏教には戒と律という決まり事がある。両者は併せて「戒律」と表記されることが多いが、本来は各々その性質を異にし、戒は梵語でシーラ（經典中、音写では尸羅と表記）といい、その原意は良い習慣・決意といったものである。一方、律の梵語ヴィナヤ（同、毘奈耶）は除去・訓練等の意味である。つまり戒は個人の道徳的規範、倫理的原則であり、律は僧侶の集団を維持運営するためのものと考えてよい。後者は具足戒ともいい、正式に仏教徒になるには両者ともにもまもることを誓う授戒（受ける側には受戒）の儀礼を通過しなければならないこと<sup>(1)</sup>になっている。

ところで日本の仏教においては、この戒律が、僧職についている人びとに殆どまもられていないといった批判がされる場合がある。一八七一年の寺請制度の廃止と、それに伴う官僧の廃止は、授戒制度のあり方やその意義にも影響を与え、また翌一八七二年の「今より僧侶の肉食妻帯蓄髪は勝手たるべき事」というかの有名な太政官布告以降は、破戒が少なくとも公的な罪に問われることはなくなった。それ以前の歴史においてさえ、例えば殺生を行う僧兵がいたこと等を考えれば、日本仏教における戒律の重要性を問う質すような、先の批判の起こることも当然に思える。

しかしそれでも日本の仏教において戒律は決して無くならなかったし、三学（戒・定・慧）の一として仏教徒にとっての重要性が失われることはなく、これからもないのではないだろうか。本稿はその事実を窺わせるものとして、以下、江戸時代の禅僧白隠

（二六八五—一七六八）の戒観を検討したい。彼は臨済宗中興の祖として知られ、その禅風は公案修行に基づく厳格なものであった。それは戒に対する姿勢についても同様である。本稿ではその白隠の戒観を通して、人間における戒の普遍性と、人間が戒と真摯に向き合うありようの一端を示したい。<sup>(2)</sup>

### 【一、白隠の思想の特徴と戒】

白隠にとって戒がどのように捉えられているかを考察するにあたって、まずその思想の特徴について概観する。彼の思想の中心は〈見性〉である。見性とは自性（それ自体の本質）を見るところという意味で、一般的にさとりのことである。白隠はこれを禪の初祖達磨から受け継がれてきた言葉として、繰り返しその著作中に書きのこしている。

達磨大師の曰く。若し人仏道を学ばんと欲せば、先ず須く見性すべしと。（『寒山詩闡提記聞』（一七四六年上梓、以下『記聞』、全集四、一三二頁）<sup>(3)</sup>

（訳：禪の初祖達磨は言った。「もし人が仏道を学ぼうと望むならば、先ずは見性しなければならぬ」と。）

この他、「見性の眼」（『於仁安佐美』）、「見性眼」（『記聞』）等（見る）ことが白隠にとって重要な行為だったと考えられるのである。

さて、右に引用した『記聞』の典故は、達磨の『血脈論』中にある「若欲見性。須是見性。性即是仏」の文に依る。達磨の文と白隠の文とを比較すると分かるように、前者では「見性」とある部分が、後者の白隠の著作においては「学仏道」に変えられ、また「性即是仏」の語も省略されている。しかもこうした例は他の著作中にもしばしば見られる。「見性」の変換例は右の「学仏道」が最多であるが、「見性」となっている例もある。『血脈論』に従えば、文意は「もし仏を求めらば、己の本性を見究めることだ。己

〔キーワード〕白隠／戒／二重性／見性／『寒山詩闡提記聞』

\*平成一六年度生 国際日本学専攻

の本性が仏である」、つまり人間の本質的なあり方は仏なのであって、その仏の性質を開現させることが見性<sup>二</sup>さと<sup>一</sup>り<sup>二</sup>仏に成ることだ<sup>一</sup>という意味である。一方の白隠の「学仏道」という表現では「もし仏道修行をしようと思うなら、己の本性を見「よう」とすることだ」となる。両者は一見すると大差ないが、『血脈論』では現実世界における自身の平凡な人間の成仏が本来的に約束され可能なこととされ、さとれば生身の凡夫がそのまま肉体を保持した仏に転身するかのよう<sup>二</sup>に解釈できるの<sup>一</sup>に對して、白隠においては「学仏道」や「見仏」というように修行と見性との等しさが強調されており、学び続ける人間、仏に見えようとする一介の人間という方に主眼をおいた表現になっている。白隠にとつて仏道を学ぶという行為の主体は生身の人間に他ならず、それが常に忘れられていない。つまり有限な存在という自己の人間性を常に自覚していたといえる。では、このような一介の人間に過ぎないという凡夫意識を持つ白隠にとつて、その愚かな人間は戒という行為規範に對してどのように向き合えたと考えられるようになったのか。

白隠の行跡を弟子がまとめた『神機独妙禪師年譜』(以下『年譜』)によれば、彼は一五歳の頃、実家近隣の松蔭寺で出家得度している。その後全国行脚の修行の旅に出て、一七〇八年二四歳の春、生涯の師となる信州飯山の正受老人と出会う。白隠はこの正受老人から見性(さと<sup>り</sup>)を認められ、老人のもとに同年の冬まで滞在するのだが、その間の五月、具足戒を受けに松本の慧光禪院へ行くため、老人のもとを一旦退いている。『年譜』にはその時の様子を「五月、松本の慧光禪院に往きて具足戒を受けんと欲す。翁便ち無相心地戒を説いて授く。師真訣を聞いて泣淚頂受して退く」と伝え、白隠が具足戒を受けるに先立って正受老人から「無相心地戒」(形の無い心の戒)を教え授けられたということが簡潔に記されている。そしてまさにこの時、白隠は初めて具足戒と「無相心地戒」という二種の戒を意識し区別するようになったのであり、特に後者は(見性)と結びつけられ、彼の思想の中に一つの明確な位置を与えられることになったと考えられる。

この正受老人から白隠が無相心地戒を説かれた場面、及び老人のことばの詳細が、『記聞』に見られる。本稿では以下、主にそれを取上げ、白隠が老人から受けた「無相心地戒」の内容を明らかにする作業を通じて、その戒観の詳細を検討する。

## 【二】有為相似の戒

先に述べたように、白隠が(戒)の語を用いる場合、そこにはおよそ二種の区別が用いられている。具足戒と無相心地戒、後に示す白隠のことばで言うなら有為相似の戒と真正無相の戒である。後者の考察に入るためには、前者の把握が必要であろう。第一の有為相似の戒とは、不殺生等の具体的に示された戒を指す。凡夫たる人間は、仏道に入る際に先ず戒を具体的に把握し、それをまもり誓わねばならない。

夫殺生は四重禁戒、十重禁の冠首、三百五百の戒体の本根なり。是を破る者は、三百五百の戒体を同時に破るに齊ふして、破戒中の破戒、悪業中の大悪業なるが故に、永劫「無間」焼熱地獄の底に墮して、果てしも無き極苦を受け、現世には子孫必ず断絶す。(『夜船閑話』、法語集四、一七三頁)

(訳)殺生は四重禁戒(とりわけ密教僧における四つの戒律。不応捨正法戒、不応捨離菩提心戒、於一切法不応慳悋戒、於一切衆生作不饒益行戒)、十重禁(『梵網經』等に説かれている最も重要な十戒)のはじめであり、数多い戒体の根本である。これを破る者は全ての戒体を同時に破っているに齊しく、悪業中の大悪業であるから、永遠に焼熱地獄の底に墮ちて果てしない苦しみを受け、現世では子孫が必ず絶える。)

三百五百の戒体等の衆善行の功德に依て、生天の果を受け、諸の戲樂を得。(『ちりちり草』、法語集一〇、二二三頁)

(訳)数多くの戒体等の衆は善行の功德によって、後世は天界に生まれる果報を得て諸の樂を得る。)

引用文中の「戒体」とは、戒の本体、つまり戒律をまもることを誓い、護持させ続ける原動力を言う。右の『ちりちり草』からの引用文では、それを宿した沢山の人が持つという意味として使用されている。ここでの引用に見られるような、生天の福や果を受けるため護持すべき行為としての戒という説明は、白隠のテキストの中でも、主に出家以外の一般の人びとに向けた著作である、仮名法語のうちに見られる。人は現世で善い行いをした結果として、来世は天界に生まれる果報を得る。また当然その逆に、悪行を重ねれば地獄や餓鬼、畜生の世界に生まれかわる。こうしたいわゆる六道輪廻の思想や、前生の善行の浅深高下によって尊卑貧富の差が生じたり、悪行のあった者は悪趣に墮ちるといった因果応報思想が、有為相似の戒と関連して説かれている。

要するに白隠は、一般の人びとに對しては具体的に明文化された諸々の戒の功德を教えており、その目的は彼らに持戒の実践を勧めることにあった。このような有為相似の戒は輪廻思想を前提にした倫理的道德的な行為の規範であり、その意味で現世的な

二次的なものといえる。というのも、そもそも仏教は輪廻から解脱することを説く教えなのであって、その輪廻や善悪について語ることは、教義の根本的な目的からは外れた部分だと言えるからである。

確かに輪廻思想は、仏教の一部分を担う重要な要素である。輪廻や因果応報思想も、人間にとつての宗教心の一形態なのであって、白隠自身、宗教心を強く起こした契機は地獄への恐怖だった。『年譜』には彼が「一歳の頃に近隣の寺で『摩訶止観』にある地獄の話聞いて、その描写に恐れおののき、「我れ平生殺害を好み、暴悪を恣にする。永劫の苦輪身を避くる処無しと。通身戦栗して行止安からず。」となったとある。そして恐怖で心身が不安定になり、次第に天神信仰や法華経への帰依へと進んでいったのである。だが、やはりこうした有為相似の戒の説明は、白隠が戒について述べる中のごく一面に過ぎない。彼は「相似」について次のように述べている。

禪に相似禪有り。道に相似道有り。涅槃に相似涅槃有り。何故。只見性分明ならざるに依るが故なり。もし真正底を得んと欲せば、先ず須く見性すべし。見性即是真正道。見性即是真正禪。見性即是真正涅槃なり」(『記聞』、全集四、一三二頁)

(訳：禪に相似した禪がある。道に相似した道がある。涅槃に相似した涅槃がある。これは見性が明らかでないからそうなる。もし真正の境地を望むならば、先ずは見性しなければならぬ。見性こそ真正の道、真正の禪、真正の涅槃である。)

相似の戒についても、これと同じことが言えるだろう。そして白隠がこの有為相似の戒行とは違う本物の戒として述べるのが、第二の真正無相の戒体である。

### 【三、真正無相の戒】

白隠がその著作において戒を論じている部分はそもそも余り多くはないが、幾つかその部分を挙げてみるならば、「金剛無作の戒体」(『於仁安佐美』)、「金剛宝戒無相心地具足の戒体」(同前)、「根本無作の戒体」(『遠羅天釜』)、「無相心地の戒体」(『隻手音聲』)、「金剛宝戒」(『槐安国語』)といった一連の類似の表現を見出すことができる。そしてこれらが、有為相似の戒に続く白隠の第二の戒、すなわち真正無相の戒を示す語である。本節では、既に何度か引用した「記聞」の巻三より、白隠の戒観の中心をなすこの真正無相の戒について論じる。

『記聞』は、中国の詩集『寒山詩』所収の詩に白隠が一々評を付していったもので、今回取り上げるのは「沙門不持戒。道士不服薬。自古多少賢。尽在青山脚。」の詩評である。

詩評の大まかな構成は、①詩、②白隠が参考にした連山交易の「寒山詩管解」(以下「管解」)による詩の解釈、③白隠の評、④附録の一心妙戒教、となっており、今回取り上げる主要部分は③である。

さて、「沙門不持戒。道士不服薬。自古多少賢。尽在青山脚。」すなわち「出家者は戒をまもらず、道士は丹薬を飲まない、昔からどれほど賢人が世に出たか知らないが、みな墓の下に埋まっている」というこの詩は、「管解」によると、出家者が墨染めの衣を着て持戒しても不老不死は得られないし、道士が丹薬を飲んで穀断ちしてもやはり不老不死は得られない、つまり死を免れることは誰にもできないのだから、みな美味しい酒を飲み官僧として出世することには及ばないのだ、といった意味に解釈される。白隠の評は、この「管解」の解釈に対する反論から始められる。その反論を簡単にまとめると、長寿を得られないからといって戒体を捨ててよい理由にはならないし、出家して持戒しないのは「農父の鋤を取らず」「漁父の網羅を結せず」(『記聞』、全集四、二九二頁)、つまり出家としてこの世に生きる上での役割を果さないことだ、というものである。

ここで持戒の対象として述べられている戒とは、「三世如来同道所讚の枢要」「一切衆生出離生死の船筏」(『記聞』、全集四、二九三頁)とあるような戒であり、要するに明文化された戒、いまだ有為相似にとどまっている戒である。先の白隠の主張は、そのように対象化された戒に実体的な利益がある／ないという議論をたてるような「管解」解釈は迷妄であつて、持戒という行為は人のよい／悪いという判断にかかわることではない、というものである。それは評中に引用されている拾得の逸話からもうかがえる。ある日拾得が説戒布薩堂の前を通りかかると、僧達が集まって戒条を読み上げていた。彼はそれを見て笑い飛ばした、という有名な話である。この逸話は、持戒という行為が単純にそれのみで善いと想つていては理解できない。では戒とは何か。ここでようやく白隠は、有為相似の戒と真正無相の戒との区別を述べる。

願みてそれ戒は真正と相似と、有為と無相と有り、蓋し寒公の説くところは無相心地の戒体なり。拾公の呵すところは有為相似の戒業なり。(『記聞』、全集四、二九四頁)

(訳：つつしんで言う、戒は真正と相似、有為と無相とがある。寒山の説いている戒は無相の心の戒体である。拾得の笑った戒は有為相似の戒業である。)

内に此の根本の戒性を信受し、外に五重十重戒品を奉行せよ。(『記聞』、全集四、二九九頁)

(訳：自らの内にこの根本の戒の本性を信受し、外の行いにおいては五戒や十重禁

戒でつつしまねばならない。)

重要なのは戒の本体(戒体)、戒の本性(戒性)であり、形相の無い心境なのだという。仏教者は外面的には諸々の明文化されてある戒をまもらねばならない。しかしそれらは既にみたように「生天の果」を得る善行や地獄に墮ちる悪行などの、あくまで輪廻から脱け出ることのない善悪の業にしかならない行為であって、それとは別に、内面的に戒性の護持を誓うことが重要なのである。「禪門に無相心地の戒体有り、これを名づけて金剛宝戒と謂い、或いは円頓自性戒と言う」(『記聞』、全集四、二九四頁)と白隠が呼ぶ、その戒体・戒性の説明として、『記聞』では以下のような経論の引用とともに論じられていく。

經に曰く、「金剛宝戒は是仏の本源なり、一切菩薩の本源なり、仏性の種子なり」と。また曰く、「青黄赤白に非ず、色に非ず心に非ず、有に非ず無に非ず、因果の法に非ず」と。諸仏の本源は正に戒相をとらず、また邪念の心無し。是を清淨戒と為す。(『記聞』、全集四、二九四頁)

(訳：『梵網經』には「金剛宝戒は仏と一切の菩薩の本源、仏性の種子」、「青黄赤白といった色のあるものではない、有るでも無いのでもない、因果の法として実体あるものではない」という。)

戒体や戒性は仏・菩薩の本源であり、仏性の種子である。人は仏道を学びながら菩薩行という利他行を行う素質、原動力を秘めている。ただしそれは実体的なものではなく、ことばによって示される何らかの対象物としてあるのでもない。だから勿論、人の邪な思念は混らずに清いまま保持されている。要するに、白隠はこれらの引用によって、戒体や戒性を形相として論じることではない、ということ述べているのである。では、そのような形相不明の、捉えようのない戒を護持する主体は、どう考えたらよいのか。戒を護持するのはあくまで生身の人間であるが、それはどう考えられるのか。

「尊者(付法藏第二十相闍夜多一引用者注)曰く、我道を求めず、また顛倒せず。我仏を礼せず、また軽慢せず。我長坐せず、また懈怠せず。我一食せず、また雑食せず。我足るを知らず、また貪欲せず。一心希う所無し、これを名づけて道」と。尊者既に五箇我字を説けり。吾我の我に非ず、我常の我に非ず。須く知るべし、是即ち真正無作の戒体なりと。(『記聞』、全集四、二九五頁)

(訳：『大慧語録』には「闍夜多尊者は『私は道を求めないし道にそむくこともない、仏を礼拝しないし軽んじて慢心もしない、長く坐禅しないし怠けるのでもない、規則通り一日一食ではないが沢山食べるのでもない、満足しないし貪りもしない。一

心に何かを求めることはない。これを道という』とある。尊者はここで五つの「我」字を述べている。これは主格属格の(私)ではなく、恒常なる(私)でもない。これが真正にして作為するところの無い戒体であると知らねばならない。)

先述の通り、戒といってもその語で把握する対象物としてあるのではないから、それを護持し把握する主体もまた一般的な行為の主体とは考えられない。仏道を求め志そうとか、道から外れてしまったとか、そのように意識し認識する対象としての(私)という主体、そのような実体としての(私)、礼拝や行住坐臥や飲食といった日常的行為をする(私)、常にあつて変らなさと感じられる(私)といった主我性が、悉く否定される。このように述べた後、白隠は見性、つまり自己の本性を見るべきことを説く。

達磨大師の曰く、「もし仏に見ゆることを欲せば、須く見性すべし。性即ち是仏なり」と。「仏は持戒せず、犯戒せず」と。は無作の妙戒なり。(『記聞』、全集四、二九五頁)

(訳：達磨は「血脈論」で「もし仏を直に見たいならば見性しなければならぬ。本性が仏である」、「仏は戒をあえて護持することもしない、犯しもしない」という。)本稿では第二節において白隠が達磨の右の言葉を重視していることを述べ、また達磨の原文では「見仏」とあるのが、白隠ではしばしば「学仏道」と言い換えられていることや、その意義についても指摘した。つまり白隠は修行する現実世界の生身の人間という立場を常に保持しているのではないかという解釈である。今回の引用文では「学仏道」ではなく「見仏」となっているが、ここもまた同様の解釈ができるだろう。仏に見え、仏に出会う経験をするのは、あくまで現実世界の生身のこの私という人間なのである。現実の私という凡夫は、何かを、それがたとえ「仏」という語で示されるものあつても、対象として見ることはできない。

だが、ここで「性」という語に着目したい。性とは本質といった意味だが、仏教では実体的な本質といったものは否定されている。ならばその本質を見よという白隠のことばは、どう受け止めたらよいのか。発想の転換を試みよう。人は対象とする物事に本質があるから、それを見究めようとするのではない。対象と向き合い、それを深く見究めようとするから、その時に本質、本性という語が使用されるのである。本質、つまり性とは、人が何かと真摯に向き合う時にのみあり得る。ならば「性即ち是仏」、本質が普遍的な仏だというのは、どんな対象にも向き合つて見究めようとする姿勢の、修行者への限らない要求にほかならない。

永嘉大師の曰く、「仏性の戒珠は心地に印す」と。須く知るべし、戒の外に仏性無く、仏性の他に戒体無しと。(『記聞』、全集四、二九五頁)

(訳…永嘉は「仏性という戒の根本をなす宝珠は心中に既に印されている」という。戒とは別に仏性は無い、仏性とは別に戒体は無い。)

右では、戒は仏性であり、仏性は戒体であるという。戒が仏性「を見ようとすること」を通して戒体へと転じる。永嘉の述べる「戒は既に心に印しされている」ということを確認するには、なにより自心の中に戒を見つつけようとする向きになる必要がある。自心つまり自分の本性を見つめること——自分とは何者かをかえりみることである。これによって、それまで自分の外部に見ていた戒を、自分の内に位置付けることが行われる。しかもこれは外部からの強制ではなされない。自分が自分の心を見るという事は、外部からの強制によって操作可能なことではない。自分の心は自分しか振り返つてみる事ができない。こうした、自分が自分において見出すという形式を踏んではじめて、自己の主体性が確かめられる。この時、仏性は戒体、すなわち戒をまもる原動力として、それを宿す主体の中に確かに位置付けられる。白隠が「もし人此の戒を得ることを欲せば、先ず須く見性すべし。」(『記聞』、全集四、二九六頁)と強調する見性とは、以上の出来事にほかならない。

ただしあらためて注意しなければならないのは、これら一連の出来事は外部からの強制によって行われるのでなく、かつ通常の自分の意思によって行われるのではないという点である。日常的に人は他の多くの人の目に晒され、いわば一挙手一投足を周囲から評価され続けるような状態にある。そこにおいては、礼拝しているとか長く坐禅しているとか、決まり事をまもるかまもらないかといった行為が、表面的にはたとえ本人の意思によって実行されているかのように見えたとしても、実際には他人の目やその他様々な無数の力に制約されているのである。かような現実世界におけるいわば仮の自由にあつては、人の主体性など簡単に主張できるものではない。戒を自心の内に見出すということについても同様である。戒を自心に見出すのは、他人によって強引にさせられることでもないが、同時に自分の意思で可能なことでもない。

また『摩訶止観』に曰く、「それ円頓中道の大戒は、戒として備わざること無し。故に具足と名づく」と。「法と非法と二皆空寂なることを。乃ち持戒と名づく」と。まさに知るべし、中道の妙観なり、戒の正体なりと。是即ち中道第一義諦の戒、而して止品清浄究竟の持戒なり。(『記聞』、全集四、二九五頁)

(訳…『摩訶止観』には「完全な中道の大きいなる戒というのには備わっていないことが無い、だから具足という」「諸事物もそうでないものも一切は実体がない。それを持戒という」という。これは中道の素晴らしい観察、正しい戒体である。諸事物

はことばや思慮の対象を超えているという戒、清浄最高の持戒である。)

この『摩訶止観』の「戒として備わっていないことが無い」というのは、主体の確立のことを示している。人の心は誰にも、主我としての本人にも自由にならない。そして、何によつても自由にならない、いわばどうにもならぬ自心の中に見出した時、つまり自らをかえりみた時こそ、逆説的にその人自らの最も自由な主体性が証明されているのである。見出すという経験自体はそれ以上でも以下でもない。だがそのようにしか、どうにもならぬさは出て来ない。

ある経験をしたと意識するその主体は、そう意識している時点で既に日常の自分であり、生身のこの自分である。そしてこの自分は、凡夫としてただ様々なることを経験するのみである。その経験には長坐や一食など、日常的なこともあるが、ここで問題にしているのは見性という自分の意思を離れた経験である。自らの中にどうにもならない仏性を見出すこと、それがつまり見性である。見性とは自心の内にそのどうしようもなさを本性として見ることであり、そのように自らをかえりみることであり、自らがどうにもならないと気付くことであり、単にそれだけである。それ以上でも以下でもない。そして、このかえりみられるどうにもならぬさとしての仏性が自らである限り、仏性という究極の自由な自己が確立される余地ができる。かえりみることで、それだけがその本人を自由たらしめる根拠であり、そこが自由の出発点となる。そこしかありえない。

結局のところ、戒などというものは、自心の中にしか見出せない。だが極論すれば、何かを見出すことが全てだともいえる。そして、自分にはどうしようもなくそれが自心の中にあるのだと気付くならば、それ、つまり戒体は、その(どうにもならぬさ)という点で容易に煩惱に転じ得る。こうして人は自心の中に煩惱も戒体も見出すことができる。が、両者を分ける決定的な違いは見出した後の行為にある。自心の中のどうにもならぬさを見出した後、それを(どうにもならぬさ)から(勝手に振る舞える)と思えば煩惱である。(どうにもならぬさ)から(勝手に振る舞うことはできない)となるものこそ戒体である。どうにもならないという実感を得たなら、自分の意思で勝手に振る舞えるという結論は絶対に出てこないだろう。あれがしたいこれが欲しい等々という心の動き、つまり欲望を何の疑問もないままに実行に移すならば、実行している自分はその時まさに煩惱の奴隷である。この場合「私は自分のしたいように振る舞っています」という宣言は、「私は煩惱の奴隷です」と言うに等しい。そこには自分が何をしているのか、自分は何者なのかという反省がない。自分への疑問、自心の問いが

あればこそ、煩惱は戒へと転じ得る。そしてこの問いは、自分が生きている限り永久に自分についてまわるのである。

ところで、この戒体も煩惱も、それらを見る側に立つ者がいなければ、見られてあることは無い。『摩訶止観』に「諸事物もそうでないものも一切は実体がない」というのは、そうした相互関係的なあり方の空性を指す。そして白隠は、そこまで知ってようやく「諸事物はことばや思慮の対象を超えているという戒、清浄最高の持戒」となるのだ、というのである。

凡在りて八万四千種の煩惱聚と為す。聖在りて八万四千箇の妙義門と為す。(『記聞』、全集四、二九八頁)

(訳：凡夫は八万四千の煩惱を集める。聖は八万四千の修行への入り口となす。)

煩惱を意識的に操作できると思っている時、自心はむしろ煩惱に服従し、その支配下にある。一体、現実に一人の人がどれだけ己の意思にもとづいて振舞っているといえるだろうか。世界はそれこそ網の目のように張り巡らされた制約に満ちており、つまり縁起と因果の世界である。そのような世界において、その世界と自分を切り離し、自分だけは自由だと妄想しても、それはむしろ世界への服従者である。

但当人の純工功績実参力尽最後放身捨命底の一刹那在り。迷えば則ち円頓無作純真の戒体を全うして、五濁充滿雑業の穢土と為す。会せば則ち五濁充滿雑業の穢土を全うして、円頓無作純真の戒体と為す。一切処に純工して間欠すること無し、これを名づけて真正の持戒の仏子と為す。毫釐の繫念、これを名づけて波羅夷と為す。ただ要すは嶮崖に手を撒き、絶後に再び蘇らんことを。(『記聞』、全集四、二九八—二九九頁)

(訳：修行者には修行が窮つて心身の生きた感覚から離れそうな一瞬がある。そこで迷えば、その人は完全な戒体を穢土にすることになる。しかし会得すれば、穢土を完全な戒体にする。このように常に励む者が真実に持戒する仏子である。わずかばかりの繫念があつても犯戒の中でも最も重い罪(波羅夷)となる。だから命がけで修行しなければならない。)

外的な物事をどうにかしたいという欲求に従い、またどうにかすることができると自力を恃んで疑いもしない時、その人はむしろ妄想と欲求の奴隷であつて、その人自身が世界を穢土としている。だから常に世界を自心に問い尋ねなければならない。世界はどうにもならぬさに振り回されてもおお歩進んで、それを自心に見出すという体験を経た主体、つまり自らの反省の後に新しく蘇り生まれ変わる主体こそ、持戒の仏

子だというのである。なお、このような、恐怖から解放された歓喜の状態への転換というのは、見性の神秘的体験という一側面でもあり、個人における宗教的な戒のあり方を示す一つの表れだろう。

#### 【四、結論】

以上見てきたように、白隠にとって、戒はまず〈有為相似の戒〉と〈真正無相の戒〉に二分された。そして特に後者は、戒性又は戒体という語で〈見性〉と結び付けて説かれる重要な概念であり、〈煩惱〉と表裏一体に転じあうという二面性をもっている。まともめると、白隠における戒とは、一つには人の外表的な行為に関するものと内面的なものとの二種類に区別される戒であり、もう一つにはその内面的な次元において、煩惱と見性という人の二極的なあり方にはたらきかける、根源的なものとしての戒である。白隠は、戒をそのような二つの二重性でもって捉えているのである。

それでは最後に、このような無相の戒という戒観を、白隠が仏教という教義上にとどのように位置付けていたのかを確認したい。またそれが、人の普遍的なあり方という問題にどのような示唆を与えられるものであるかを考察し、今回の結論としたい。

無相自性の戒体は、祖庭の心授の秘訣なり。或いは一大事の因縁と名づけ、正法眼蔵と言う。祖祖相承し、今に到りて断続すること無し。これを失せば則ち六趣沈没の凡夫と為らん。これを了せば則ち三界無比の大聖と為らん。(中略)華嚴四種の法界、法華一乘の円頓、皆悉く此の戒本有の妙徳なり。八教の経緯、五時の広略、総じて是此の戒性具の宝光なり。(『記聞』、全集四、二九八頁)

簡単に訳すと、無相自性の戒体は祖師伝来の秘訣、釈迦牟尼のこの上ないさとりであり、正しい教えであり、脈々と続いているものである。華嚴経の教えも法華経の教えもすべて仏教はこの戒が本から有している徳のはたらきが光のように発せられているものだ。釈迦牟尼の全ての教えはこの戒性が具えている宝の光である、という内容である。つまり白隠は、これまで見てきた戒観が真に正統な仏教だと明言している。

こうした白隠の戒観によるならば、どんな人の煩惱も、当人の、ましてや他人の意思でどうにかなるものではない。外部世間や他人が強制して変えるようなことはできないのである。ただし、だから何でも許されるということにはならない。何故なら、人は自心の内に煩惱ではなく戒体を見出すこともあり得るからである。すなわち戒体は自らの中にしか見出せない。しかしこれもまた、だから何でも当人の自己責任という

意味ではない。何故なら、人にはそれを見出すこと、つまり自己をかえりみることすら、意識的に行おうとして常に達成できることではないからである。

戒をあえて護持しようと誓うことは、それが自力では決してできることではないだけに、自分では決して自分を救うことができないという自覚にも通じてゆく。このことは、例えば己の罪悪深重さの自覚によって仏の救済を祈る信仰の深化もはかれるというような論理として、きわめてありふれているのも事実である。だが現実一体どれほどの人間が、このことを深く自覚しているだろうか。自らをかえりみるという行為は、ことばにしてしまえば確かに単純で平凡である。しかしその単純なことすら、その徹底は自力のみでは不可能なのだという実感を得ることは稀だろう。せめて付け加えることができるのであれば、自らをかえりみて、そこに見出した煩惱もしくは戒体を、翻つて目の前の他の人の内にも見出そうとする時、このまなざしに他者の苦しみの共感という慈悲が含まれてくるかもしれないということである。そしてこの共感とは、決して美しいものではない。他人のどうにもならなさを見つめるというのは、時には苦痛ですらある。また、偽善的な人道主義に堕しかねない面もある。しかしこのことは、現代の日本人はいうまでもなく、よりよく生きようとするすべての人にとって無視もできない実践的課題に思われる。けれどもなお、人には自らを反省することすらままならないというのも常に事実である。

## 注

- (1) 「誓う」という語は、仏教では戒律よりも、「誓願」の語として願との結びつきのほうが強いかもしれない。しかし「願」の問題は戒律とは別に扱われるべきであり、今回のテーマとはやや異なるため、論じない。なお戒律の研究としては次の文献を主に参照。  
石田瑞麿「日本仏教における戒律の研究」(中山書房、一九七三年)  
松尾剛次編「思想の身体―戒の巻」(春秋社、二〇〇六年)。
- (2) 白隠はいわゆる禪宗に属す。禪宗の規則というと清規(生活規範)があるが、本稿の主題とは離れるので、ここでは措く。
- (3) 白隠のテキストについては左のものを使用し、引用にあたっては、著作名と全集の巻数及び頁数を記した。また漢文は読下しにして漢字を常用のものとする等、適宜改めた。

芳澤勝弘訳注『白隠禪師法語全集』全十四冊+別冊、禪文化研究所、一九九一―二〇〇三年(法語集)と表記。

『白隠和尚全集』全八巻、龍吟社、一九三四年(全集)と表記。

- (4) 加藤正俊『白隠和尚年譜』(思文閣、一九八五年)参照。
- (5) 連山交易撰『寒山詩管解』七巻、一六七二年。
- (6) 無我省吾撰『一心妙戒附無我禪師行実』。作中に無我省吾が中国五台山において化仏(蓮華心王仏)に妙戒を受けたとある。本稿では紙面の都合上、これについては触れない。
- (7) 原文は「智度論二十二曰亦非持淨戒精進可以脫死賊無憐愍來時無避處。文選古詩曰人生忽如寄壽無金石固萬歲更相送聖賢莫能度服食求神仙多為藥所誤不如飲美酒被服純与素。班婕妤自傷賦曰願歸骨于山足兮依松柏之余休見列女伝。○此篇意謂沙門雖被維持戒宜得不生不滅哉道士雖服藥辟穀豈得不老不死哉。豈不見自古多少羽客積流尽埋在青山脚古家間哉。不如飲美酒被服純与素也。当与上二百六十一首通看焉蓋申嘆逝之意乎」。
- (8) 経論からの引用は正確ではないが、紙数の都合上、ここでは「記聞」に従うこととし、引用毎に注に適宜出典の原文を付した。なお本稿中に述べたように、「記聞」の以下の内容はかつて白隠が師の正受老人から教えられた内容であり、「記聞」ではそれを白隠が回想しながら弟子に伝えるという入れ籠構造になっている。ところで白隠の多くの著作において、正受老人の教えという形で様々な事柄が説明されることはしばしば見受けられ、ここでも彼は正受からの教えを「未曾有の真訣」(「記聞」として受けたと表明しているため、本稿ではその内容をほぼ白隠自身の考えと見なして扱った)。
- (9) 『梵網経』「金剛宝戒是一切仏本源。一切菩薩本源。仏性種子」(大正二四、一〇〇三頁下)、「光光非青黄赤白黑。非色非心。非有非無。非因果法」(同、一〇〇四頁中)。
- (10) 『大慧語録』(大正四七)に同内容の話がほぼ同類の文で記載されている。
- (11) 『少室六門』血脈論第六「佛不持戒。佛不犯戒。佛無持犯。亦不造善惡。若欲覓佛。須是見性。性即是佛」(大正四八、三三三頁下)。
- (12) 『永嘉証道歌』「仏性戒珠心地印」(大正四八、三九六頁上)。
- (13) 『摩訶止観』「中道之戒無戒不備。故名具足。此是持中道第一義諦戒也。」(大正四六、三三六頁下)、「不見法相不見非法相。如筏喻者。法尚應捨何況非法。故知法與非法二皆空寂。乃名持戒。」(同、三七頁上)。

(二〇〇七年二月一日受理)

# The Duality of a Precept in Hakuin's Thought

OBAMA Seiko

## abstract

Many people will have experienced to make an oath. What is an oath? Why does a person make an oath? This paper considers these questions.

Kai (precepts) are oaths for Buddhist. It seems to be important as one of the three types of learning (Kai, Jo (meditation), and E (mental functioning)) for Buddhist. A person must receive the precepts in order to be Buddhist. However, in Japanese Buddhism, it is often criticized that many monks don't observe Kai.

Hakuin, who is a Zen monk in Edo era, observe Kai strictly. He wrote on duality of Kai in his "Kanzan-shi Sendai Kibun". In that book, he classified Kai in two, Kai and Kai-tai (essence of precepts or the spiritual power of precept-observance) which exactly like Bussho (the Buddha-nature). This paper examines his thought closely and reveals the process that a person internalizes precepts and deepens one's existence.

Keywords : Hakuin, precepts, duality, awakening, "Kanzan-shi Sendai Kibun"