

頓悟漸修論と『西遊記』

——『西遊証道大奇書』の観点——

荒木 見悟

—

中国における四大奇書の一つといわれる『西遊記』は、『玄奘三蔵取経詩話』がその源流をなすといわれるが、その作品が世につれて増幅されるとともに、元代の道士丘処機がその原作者に擬せられ、仏教と道教の混融、それに民間の信仰や習俗までが混入し、主人公も玄奘から孫悟空に入れ替わるなど、そこから一定の思想背景を読みとるのは困難であるという説もある。いま仮りに百回本を基準にしてふり返つてみるならば、右のような評価は一応あてはまるといわねばなるまい。特に孫悟空を中心とする三徒者あるいは馬を加えて四徒者の活躍ぶりは、小説全体を戯画化し、妖術の競い合いの観を呈し、高等な道仏二教の本旨が踏みにじられているような印象すら与える。しかし明末の李卓吾評注本を初め、清朝に入るや、『西遊記証道書』(康熙初年)、『悟一子批点西遊真詮』(陳士斌、康熙二十一年撰、尤侗序あり)、『西遊証道大奇書』(汪憐齋子評、乾隆十五年序)、『西遊原旨』(劉一明、嘉慶十五年)、『西遊記詳解』(會鼎子など、さまざまな評点本が刊行されており)、『西遊記』を人情世態の多面鏡としてみるにとどまらず、道仏二教の高度な教旨の裏打ちをもつものとしてあつかう試みがくり返されたのである。すでに李卓吾批点本の中に、「你看よ、もしは猴、もしは猪、もしは馬、ともに正果を成ぜしに、独り人かえつて信不及、かえつて猴となり、猪となり、馬となるあるは、かえつてこれ大顛しんじまればす

倒ならずや」(第百回総世とある通り、正果の正否を全篇の基軸とする見方が提起されているように、正果証悟から余りにもかけ離れた人間界の愚劣・混迷・転倒・愛慾のリアルな描写として読みとる傾向が兆し始めているのである。

もちろん評者によつてその読みとり方は微妙な相異をみせるが、端的にいつていずれもひとすじ縄でいかぬ眼力の所有者であったことは疑いない。道仏二教の教学に詳しかったというよりも、そこから取り入れた雑多な知識を自家薬籠中のものとし、寛嚴真仮自在な評語を弄しているところに、それぞれが独自の興趣をそそり、人情を逆なでしたり、哄笑の世界に寸針をさしこんだりしたのである。

尤侗(一六八八—一七〇四)は、右の序文の中で、「西遊記は殆らく華嚴の外篇なり」、「玄奘一行の遭遇した」八十一難は、正に(善財童子の)五十三参の反对なり、「蓋し天下に妖を治むるの法なし。ただ心を治むるの法を聞くのみ。心治まれば則ち妖治まる。西遊を記す者は、華嚴の心法を伝うるなり」などとのべているが、これはなにも『西遊記』は『華嚴経』の焼き直し、したがってそれは大乘仏教をそのまま代弁するものと主張しているのではあるまい。『華嚴経』の教理は、一即多・多即一の無差別法界に心遊ばせるに帰するであろうが、それは孫悟空の分身法や大小変化法にみられるだけでなく、『西遊記』全体の常軌を逸した事件の連続が、そのまま法界の妙波瀾の表象であり、その舞台が一心にあるというのであろう。

初期華嚴教学においては、『華嚴経』は「海印三昧に安住し、上品の菩薩のために演説された無上法である」と規定されたが、明末の高僧憨山徳清(一五四六—一六三三)は、華嚴の本旨を真妄一体的にとらえ、「この法門の如きは、乃ち諸仏自証の境界にして、衆生日用の妄想心中に具在し、念念に現前せり。……これに由つてこれを観ずれば、即ち八十卷の雄文の開示する所は、乃ち吾人一念の妄想心のみ」(夢遊集 卷九・示同慶齋禪人)と言いきった。このような真妄一体論は、妄への甘やかしをうながす反面に、妄のいなく活力を翻転してそのまま真の活力旺盛化に転用する意識のめざめを呼び起こし、真と妄との葛藤が無限に複雑化することともなるであろう。そしてこれとともに注意すべきは、心の自由

変転の目ざめは、心を最優位の实在とし、従来、中国人の思考様式の典型とされた儒仏道三教の教学的權威が相対的に低下し、心は自己形成のための要素を、どこからでも、思うがままに摂取し得ることとなったことである。これがいわゆる三教融合論として、明清にわたりさまざまな思想潮流を生むに至るのであるが、この一心による三教内包論については、すでに永明延寿九〇四・九七五が、「三教はみな一真心なり」〔註心賦・巻二〕のべており、元代の道士李道純の『中和集』にも、金丹の意味を説明した次のような文がみられる。

金とは堅である。丹とは円である。仏教ではそれを円覚にたとえ、儒教ではそれを太極にたとえているが、もともと別の物ではない。本来の一霊なのである。本来の真性は、永久不滅である。……体は同じであつて、名が異なるだけである。(程定菴問答)

万曆年間に活躍した李鼎はいう。

三教の大聖人は、経世と出世の根本精神をあきらかにし、心と心とが相即していた。一身は小天地だから、神妙でないにきまつているが、神妙な道理は、綿綿と存しつづけているのである。(偶譚)

これに類する明末清初の人びとの発言は、無数に拾い出すことができるが、いまは康熙年間の著名人納蘭性徳(一六五五―一六八五)の語を引用して、右の風潮が延々とつづいていたことの一証としよう。

三教の中には、みな義理あり、みな実用あり、みな人物あり、能くことごとくこれを知るも、なお(己れの)見る所、未だ古人の心事に当たらず、人を伏する能わざるを恐る。若しその書を読まず、その道を知らず、ただ一家の説を恃むのみにて、口を衝いて乱罵すれば、ただみずからその孤陋を見すのみ。(下略)(通志堂集・卷十 八・十三)

以上のような思想的背景があればこそ、『西遊記』第九十八回には、五千四十八巻の經典を玄奘に渡し終つた如來が、「此の經の功德は、量り知れないものがある。それは仏教の龜鑑ではあるが、実は三教の源流である」と示す場面

が設定されるのである。ただ『西遊真詮』のように、三教を平等視する評者があるに對し、ここに紹介しようとする汪懔漪子(汪象旭評『西遊証道大奇書』は、儒を疏外して、「仙仏同源」に徹している。だからその巻頭にかげられた「読法」の最初には、「おおよそ一部の書を読むには、必ず著作者の意図を知らなければならぬ。『西遊記』となると、すべて仙仏同源、金丹大道を述べたのである」とのべられているのである。

一一

心猿意馬という言葉がある。一般に、「心にはたらく煩惱・妄念の制し難いことを猿がわめき騒ぐのたとえていう語」(広辞苑)と説明されるのは、それなりの学問的根拠をもっているのである。「大般涅槃經」には、「衆生の心性は、猶お彌猴のごとし」(大正藏・卷二二・五三六頁下)とあり、また『正法念処經』には、「彼の猿猴の如く、躁擾して停まらず」(同上・卷二七・二四頁上)とある。禪門にも、「心、猿猴に似たらば、即ち言行相違す。名づけて自ら誑かすと為す。当に惡道に墮すべし」(頓悟要門・卷上)という用例がある。『西遊記』の原作者は、恐らくその辺の消息をわきまえつつ、変幻自在な妖術を弄する怪猿孫悟空の活躍ぶりを存分に描き尽くしたのであろう。ところが『西遊証道大奇書』(以下『大奇書』と略称)の評者(汪象旭、以下「評者」というのはこの人物を指す)は、孫悟空の性格について、次のようにのべている。

『西遊記』の中の孫悟空は、心に外ならない。だから心猿と呼ぶのである。全篇のあちこちにみえている。先天十二支の中では、猴は申の仲間である。申は金であるから金公ともいう。……猴行者は金公と呼ばれても、押しつめれば心を主としている。だから開卷第一回の提綱領には、「心性修持して大道生ず」と指示し、須菩提祖師のおすまいを「靈台方寸山、斜月三星洞」というのだ。「靈台方寸」とは、心体の名前である。「斜月三星」とは、心字の形容である。悟空が道を成就してから、須菩提が悟空を見送る時、「お前はわしの弟子ではないぞ」と

説く。悟空は、「自分で会得したものでして、龍宮に入った時には、(須菩提さまの弟子ではなく)生まれながらの聖人だと名乗りましょう」と答える。この問答は明らかに、心猿の自性の靈妙性を指摘したのである。……心猿が靈妙性を具えていることは疑うべくもないのだが、まだ善悪の区別がつけられず、善にもなるし悪にもなるという中間にある。正しい道を修得すれば、仏となり、仙人となる。正しい道を修得しなければ、単なる動物である。(説法・十丁、十一丁)⁵

悟空に託されたさまざまな異態・狂態・変態の描写は、正位からずれた心の雑多な変容であつて、それが仮相(かりすがら)をばらつて真相に帰すれば、自性靈通の心に復元するといふのである。この意味で、放埒(はうじやう)をきわめる猿と、真性に目覺めた猿との二面があることになる。

心猿意馬に、二通りある。正道に帰する以前は、心猿はくもの糸(いと)やかげろ(か)う(う)のような心猿に過ぎない。金箍棒は、その手にしてあべれる道具である。すなわち意馬そのままである。だから第七回(八四頁)の中の詩には、「一点の靈光は太虚(おほそら)に徹る、いづれの拄杖(つゝえ)かこれに如(ごと)かん」とうたいながら、また「猿猴の道体は人心に配(あ)はれども、心はすなわち猿猴にして意思(おもひ)深(こ)し」(同上)とうたう。……正道に帰してからは、心猿は丹を煉り道を修める心猿となつて、神龍はそのまま意馬である。(説法・十二丁)⁶

このように評者は、孫悟空の行動に邪道と正道の両面のあることを読みとり、この両者の間にたえず翻転の危機があるとし、それをそのまま人間の心に潜在する真仮葛藤の危機相状として理解しようとするのである。

主演者はあくまで猿である。しかし千態万様をきわめる猿のおぞましくも本能丸出しの言動は、実は人間がそのまま日常生活にさらけ出したあこがれている愚行悪徳の連鎖なのである。人間はこの全巻に示されたような笑話・痴話・愚話をくり返しつつ生きつづけている。しかも人間は、そこから脱却する道を容易に見出し得ないのだが、実はその道は、人心に本来具有されているのである。このような人間の二面性については、従来(じゆんらい)のいかめしい教学(がく)にくり

返しのべられたことは周知の通りであるが、それを人情世態の機微にふれつつ見事に描ききったのが『西遊記』であり、ここにこの書を単なる通俗小説と規定し得ない特異性があるのである。そこで評者は、『西遊記』が、他の伝奇・小説のたぐいと全く異なることを、次のようにのべる。

私は世間に流行する伝奇・演義をたくさん読んだ。それらの作品の何よりの収場ラストシーンとなる場面は、聖旨がとどくと、ひざまづいてその朗読を聴くというだけのことである。世俗で盛んにもてはやされる演義、たとえば『三国志』『水滸伝』『金瓶梅』の三書は、開場オープニングに初めから根廻しがなく、その結末はなんとも痛ましい限りで、いつも読みおわると、しばらくの間、不愉快な気持ちにさせられる。その点この書となると、天地未分の境から始まり、仏菩薩の教えによつて終わる。このような開場オープニング、このような結末は、上下千年、世界内外に求めても、ただこの一書があるだけである。(巻二十・五十五左)

ここに「天地未分の境から始まる」というのは、丹道の淵源をさし、「仏菩薩の教えによつて終わる」というのは、仏教の教体をさすのであつて、これにもとづいて先にも引用したように、『西遊記』の一書は、すべてこれ仙仏同源・金丹の大道を講ずるなり〔説法・一丁〕と断定されるのである。

先にみたように一方で三教一致が唱えられる時勢に、あたかも儒教を疏外したかのように「仙仏同源」を押し出すのは、いささか不似合かも分らないが、それについて評者は、「真正の儒者は、決して二氏を以て異端となさず」(巻八・五十二丁)と、その偏見を先廻りして抑えている。だが本書にちりばめられた評語の中には、しばしば迂儒ウウが登場し、全篇の裏方をつとめる場面がみられる。それは本書のねらいが儒教的倫理観の宣布より超脱して、もっぱら心靈の發揮に集約されているからであろう。

先に心猿についてのべたように、要するに人間にせよ禽獸にせよ、その迷悟昇沈の關鍵となるものは心である。「この心の存在が自覚されているか否かによつて、人間界と天上界の区別が生じる。三教の聖人は、道すじがちがつているか

ら、工夫もそれぞれ異なる。だが大要の帰するところは、いずれも人びとに心を収めさせる以外にはない。」(卷一・三十二) 丁 齊天大聖(孫悟空)がいくら勅斗雲に乗って天地四方を飛びまわっても、如来の手の外に出ることはできなかつた。つまり結論としていえることは、「如来は外でもない、この心の正常態である。妖怪は外でもない、この心の変則態である。だから妖怪がいくら千万に変化しても、結局、本来の面目を離れないのである」(卷一・三十一)ということになるのである。

ただ心は活潑澁地、十方無礙なものでなければならぬが、寸毫でも己れを誇り、是非分別を生じ、非義の意欲をもち始めるや、忽ち靈力はかけり、その本来の相状・力用は消滅してしまふ。「心生ずれば種種の魔生じ、心滅すれば種種の魔滅す。」一部の「西遊記」は、ただこれかくの如し」(卷三・四十六)丁)とはそのことである。法と魔とのこの波瀾万丈の葛藤相克こそ「西遊記」の描くあからさまな世態人情であり、いままでまるで人ごとのようにただ笑いこけて読みとばしてきた読者は、その虚をつかれたことに気づくや、己れの眞の落着処を求めて、あわてふためくことにもなるだろう。「妖魔がくり返し出現する様は、全く世上の人情そっくりである。世上の人情のくり返しは、まさに妖魔の仕業である。『西遊記』を作った者は、妖魔を借りて人間の影を画いただけである。」(卷十六・二丁)

ところで先に心猿を象徴として一切衆生が本来面目を具有することをのべたが、これをもつとも高唱するのは、禅宗である。このころみに「西遊記」をひもとくと、「塵縁を割断して色相を離れ、金海を推乾して禅心を悟る」(第五十五回・七七五頁)の句がみえるし、また第七十四回冒頭の詩には、「情欲の原因は総て一般、情あり欲あるはもとより如然、沙門の修煉に紛々たる士の、欲を断ち情を忘るはすなわちこれ禅」とあり、その他これに類する表現を随処にみることもできる。ひんぱんに用いられる「見性明心」という術語自体が、禅よりきたものであろう。とすると、この長編小説を、禅の一点から総なでしてみるというところも許されるであろう。「大奇書」の評者のねらいもあるいはそこにあったのではなからうか。

ここで注意しておきたいのは、明末清初にかけて心学思潮が澎湃としてわき起こった反面に、「人生には欠陥多し」という考え方もあわせ流行した事実である。「仏教は人倫を幻妄視するものである」という宋代以来のありふれた排仏論よりも、円満無礙を高唱する仏学内部に「人生には欠陥多し」という反省がともなつたことに、余程重要な意味をくみ取るべきであろう。¹⁰⁾

元来、心学人間の行動規範の根柢を天^{てん}・地^ち・道^{どう}理^りに求めないで、己心の自主的発想に求める学問^{がくもん}とは絶対主体たる心の尊厳性・自主性・優越性を標榜して成立したはずである。だのにその流行につれて欠陥^{けつげん}世界^{せかい}が意識され始めたのは、なぜであろうか。思うに心学とは、一切の責任を心に帰一させることによつて、己れの完結性を誇りとするに終わるべきものではなく、心の内外に巣くう善悪淨穢・紛塵細念を微塵も見逃さない透視力をもち、これを直下に粉碎する意欲に満ちたものでなければなるまい。心の高まりは、当然魔の高まりと呼応せずにはいられない。小悟に甘んじないで、大悟を獲得するためには、いくたびかの試行錯誤もさけられない行道過程である。その欠陥を心外にずらせようとする時、たちまち心は魔に変質する。大慧宗杲二〇八九―二六三の言葉を借りるなら、「生^{なま}なる処は熟^{じゆく}せしめ、熟^{じゆく}せる処は生^{なま}ならしめる¹¹⁾」という、徹底した自己内転換が要求され、それがそのまま心の本相を保たせる内發要件となるのである。このように欠陥を所与の条件として、その縫合にあくせくするだけなら、心は活力を失い、逢魔の機をのがし、自己改革のエネルギーも消滅してしまふだろう。そのような輩を耿天台二五二四―二五九は、「もし失敗にこりこりして、ひたすら世間と調子を合わせるなら、たとい完全に外物とうまくそりを合わせても、道から遠くへだたつているのです」¹²⁾耿天台文集・卷四・与管登之・第二番と、忠告している。このような心の発条を、さらに明確に喝破したのが、廖燕二六四四―一七〇五である。彼はこつこのべる。

天地は奇を好むから、いつも(その生成に)欠陥を残して、人の処理を待つのである。もしその智力を出して天地の欠陥を補うなら、その人はやがて造物者同然の効果を發揮できるのである。だから古来の聖賢英傑は、いずれも天地の欠陥を補った人である。人が天地の欠陥を補えないなら、ゆくゆく天地から欠陥を受けるだけである。それは廢人でなければ、庸人に過ぎない。(二十七松堂集・卷六・募修清遠陝路疏)

欠陥世界だとわきまえていけば、心眼が澄めば澄むほど諸方からの悪魔の襲来を素早く察知できる。これを『西遊記』では、「道徳高く隆よぶなれば、魔障も高く、禅機はもと静なれども静は妖を生ず」(第四十回 五五七頁)、「道高きこと一尺なれば魔高きこと(一)丈、性は乱れ情は昏あやまみ錯すまつて家すまいを認む」(第五十回・七〇六頁)、「道高きこと一尺なれば魔千丈」(第六十二回・八五〇頁)などと表現するのである。この語を評者は、「篇中に云う、『道高きこと一尺なれば魔高きこと(一)丈』と。まさにこれ名言なり。もしかの丈魔なくんば、まさにこの尺道しゃうだうなからん。即ちいわゆる沙のうちに金を淘える、これなり。沙を離れては決して金あるの理なし。魔を離れてはまた決して道あるの理なし」(卷十・二丁)と敷衍する。

早く、「煩惱の大海に入らずんば、則ち一切の智宝を得ること能わず」(万善同帰集・卷七)といったのは、永明延寿であるが、延寿にはまた「道高ければ魔盛んなり」(同上)の語がある。実はこの後の語は、すでに天台智顛(五三八・五九七)の『天台小止観』(大正藏・卷四六・四七〇頁)にみえており、その後この語はいく人かの禅者にも注目され、明末に流行した諸種の『楞嚴経』注釈書にもみえているのである。先に示した「仏高一尺、魔高一丈」(仏高きこと一尺なれば、魔高きこと一丈)の語を核心として作られたのが、明代前期の禅僧空谷景隆(三三九・一四七〇)の「破魔歌」(空谷集・卷二)であろう。禅者としての宗風必ずしも峻峭でない景隆の作品ではあるが、仏魔一体を体得させる妙句として、その後しばしば愛用されている。

たとえば王陽明に私淑した鄧定宇(二五四・二五九)は、禅趣をただよわせた人といわれるが、時宰王荊(石錫巖)にあつた書信の中で、治政の心得を次のようにのべている。

学道の心がしつかりしていますと、天はさまざまな魔を派遣してその本心をためし、色々にかき乱して、その定力じやうりきを集めます。だから、「道高きこと一尺なれば、魔高きこと一丈」といわれるのです。(郭文潔公侯籍・巻八・与王荆石相公・第三書)

清初の思想家孫夏峰(一五八四―一六七五)も、知人を励ますのに、この語を用いているし(夏峰集・巻二・答田華石、同時代の著名僧弘覺道忞(一五九六―一六七四)にも、同様のことがみられる(語録・巻一・二十七)。

この傾向は道教にまで浸潤して行ったのであって、万暦人間の有能な道士によって作製されたと思われる『性命圭旨』(貞巻 移神内院端拱冥心の条には、心を安定させる方法を説いて、「神通が具足したら、いよいよめだためようにし、才知をつつんでひらめかせてはならない。もしかどをたてると、悪魔がとりつくだろう。『道高きこと一尺なれば、魔高きこと一丈』という古語がある。入定している時、さまざま善悪のことを耳にしたり、さまざま好きさらいの様態があらわれても、それらはすべて悪魔のしわざだから、それに執着してはいけない」とのべている。

さてここで問題となるのは、右にのべたように本来の真性は凝然として固定した清浄境ではなくて、それが自「実現をはかろうとすればするほど、煩惱塵芥中に素肌をさらしつづ、その緊張関係を保持しつづければならない」ということである。仏魔一体・淨穢不二といわれるが、魔から仏へ、穢から淨への翻転、あるいはその逆翻転は、どのようにして行われるのだろうか。従来、禪門では頓と漸が区分され、さらに細かく頓悟頓修と頓悟漸修の対立さえ宗風を分ける基準とされてきた。

『西遊記』の中には、「悟ればすなわち刹那に正となり、迷いては万劫も流れに沈む。もしよく一念、真修に合わば、恒沙の罪垢を滅尽せん」(第二十九回冒頭語)と、道と魔の刹那の逆転を説いている場合もあるが、『大奇書』の評者によれば、仏教には頓漸の両途があるが、道教には漸のみあって頓がないとして、次のように『西遊記』の説相の特色を規定している。

仏教では、空門と称し、すべて空寂を基本としている。(これに対し)道教の内丹外丹は、有為有作の説であつて、空寂という語はあてはまらない。仏教には頓と漸の二派があるけれども、道教の工夫は、漸だけで頓はない。『西遊記』で一段一段と工夫させるのは、すべて有為有作であつて、しつかり足もとを固めるのをねらつているのである。こうして丹ができ上がり道が成就すると、仏教と同じ様に、いずれも無思無為の境に帰するのである。……従来、立地成仏と言われるだけで、全く立地成仙する者がいないので、『西遊記』が作られたのである。(説法・四丁)¹⁵⁾

そもそも頓悟頓修を本旨とする禅よりすれば、『西遊記』に延々と展開された八十一難の物語など無用の長物に過ぎまい。一句・二句の公案、あるいは一挙手一投足の対応で事足りるものを、なんで数十万字を弄する必要があるか。その点、評者は十分理解していた。次の語をみよ。

思うに仏教は見性明心を基本としているから、禪関を打破し、その空寂を明らかにしさえすれば、それで十分なのである。だから六祖慧能の悟道詩には、「菩提本無樹、明鏡亦非台、本来無一物、焉得惹塵埃」とある。これを見て五祖は、直ちに衣鉢を伝えた。そこには(道教でいう)九九(の難)はありはしない。ただ煉丹の法は、九九の火候を絶対的に粗末にするわけにはいかない。だから「九九真に帰するは、仏門の事にあらず。読者切に悞認するなかれ」というのである(説法・五丁・六丁)¹⁶⁾。

このように評者は、『西遊記』の叙述法が、純禪の系譜からそれていることを明言するのだが、さらに進んでは、

『西遊記』で講釈する丹道は、すべて性命双修なのである。思うに性命双修こそは、仙仏同源の妙処である。だから須菩提は初めに孫悟空に口訣を授けて、すなわち「惜しむらくは、性命を修むるに他説なし」(第二回・二千頁)といひ、つづいて「すべてみな精・気・神であつて、謹んで丁重にしまひ込んで漏らしてはならぬ」といふのは、命を修める根本なのである。その下方に、「邪欲を屏除し清涼を得」といふのは、性を修めるはたらきで

ある。性命の工夫ができ上がると、きつとその効果があらわれる。(説法・八丁)¹⁸⁾
とのべる。

このような性命双修論(性と命とを**兼て**修するの趣は、必ずしも性と命との二元を立てまゑとするのではなく、あくまで根源においては性と命との一体を前提としてるのである)。しかし万曆年間における傑出した道士陸西星の「性命論」(方叢叢史・朱李集・玄膚論所収)には、性と命の關係を次のように説明している。

性は万物の源である。命はめいめいが自立する所である。性は命がなければ顕在化しない。命は性がなければ靈妙でない。性は命の中心となるものである。命は性の便乗するものである。……性は神である。命は精と氣である。性は無極である。命は大極である。兩者を分けることはできない。¹⁹⁾

性と命との微妙なからみ合いをのべているのであるが、性命一体あるいは性命未分と断じきれない条件がひそめられているという印象はぬぐいがたい。仏教と道教に関心をよせながら、儒教のリゴリズムに反感をいだいた文人屠隆は、「中庸」の「天命これを性と謂う」の命を命令と理解する儒説を否定して、「命は命帶(いのちづち)を指し、性は神靈を指す。これ後世の性命双修の根本なり」(弘法金湯録・卷上・十九丁・和刻本)といった。しかしこのような性命の分析は、決して仏教側の承認を得ることはできないであろう。明末の高僧雲棲株宏(二五三、一六二)は、その著「正訛集」(性命双修の巻)の中で、次のように反論している。

道家の連中は、道家は性命双修だといい、仏学は性だけを修めて命は修めないというが、これはまちがっている。思うに道家は神を性だとし、氣を命だとし、神を使い氣をあやつり、神が凝集し氣が結合して丹と成るのを、性命双修といい、仏教で見性だけを口にして、氣に言及しないのを、性を修めるだけで命を欠如しているから、偏枯と名づけるという。だがこれはみずから性というものを誤解しているのに気づいていないのである。仏教でいう性は、広大のきわみ、深遠のきわみであって、氣と並べて説くべきものではない。氣が性の中にあ

くまれるさまは、一波が大海原にふくまれるのと変わりはない。仏性を会得する者は、あらゆる虚空法界を、すべて具足しているのである。まして一身の気を包摂していることは、いうまでもない。

以上のように見てくる時、『西遊記』は、仙仏同源というものの、頓悟漸修の禪風と性命双修の修煉との合体の上に成立したものである。このことは、前述のように、評者自身も十分認識していたのである。

四

それではなぜ頓悟漸修・性命双修の立場において、この作品は構成されねばならなかったのか。評者は、その意図を本書第三十回の描写に読みとろうとする。

この回では、黄袍怪という妖魔の悪計にかかり、三蔵法師が水を吹きかけられるや、「長老のまことの姿は殿上から消え、まこと一匹のまだらな猛虎と変ずる」(四〇七頁)異変にあい、八戒があわてて花果山にいる孫悟空の助けを求める場面を描いているのであるが、評者は次のような感慨をもらしている。

おいたわしいことだ、おいたわしいことだ。私は『西遊記』を読んでこの回に至ることに、書物をおおってしどに、涙しないことはないのである。(三蔵法師は)温厚で慈悲深く、道は高く徳は重く、金蟬長老こんせんの生まれかわりとして、修煉を重ねられたのに、不意にまだらな猛虎に変わってしまった。これは(易経・革卦にいう)「大人は虎変する」ものなのか。世間では、善行謙遜と呼ばれるものを僧といい、悪行剛猛と呼ばれるものを虎というといわれている。虎と僧とは真反対である。だのに今、その両者が合体して一つのものとなっている。三蔵の罪業がこんな結果を招くはずがない。作者のねらいは、すべてきびしい言い方をしたのである。心を放つ弊害は、ここまで深刻になるのである。……けれども世間では、虎が僧となる例は少なく、僧が虎となる例

はなかなか多い。(巻六・二十丁)⁽²¹⁾

評者はここに仏教界の墮落というよりも、現実社会のさまざまな転倒相を直視して、心猿への期待を増幅しているであろう。「行者孫悟空の難来るは、また正に放心の収めがたき処を見る」というのは、まさにそれをしめくくる言葉である。

僧が虎となり、虎が僧となるこの大変身が出現するのは、それこそ仏魔一体だからである。魔に目をそらすような仏は玩空に甘んずるもの、仏に目をそらすような魔は無力な草賊に過ぎない。「魔あれば道を成ぜず、魔なければまた道を成ぜず」(巻一・十七丁)というのが、人間のさけられね宿命であるが、そこにまた真心開發の契機が、行きつく先に用意されていることを、この小説は八方破れともいべき方法で暗示する。どのように高德な僧も魔の巧妙な仕掛からのがれられないし、その上八十一難は魔を超克することの困惑を余すところなく体験させる。魔の強さとしたたかさを知ってこそ、百難辛苦にたえ得る強靱な証果が体得できるはずである。ここに先に引用した「道高きこと一尺なれば、魔高きこと一丈」という語のもつ千金の重みが感得されるであろう。だから評者は、この回のもつ意味をかくべつ高く評価し、次のようにのべる。

この一回の中に修道のかなめは、この上もなく明白に、この上もなく詳細に示されていて、何もつけ足すことはない。読者がそれを熟読玩味すれば、『西遊記』全編に引き当てることができるし、道藏全体に引き当てることもできる。……一心を学ばなければ、いくら長生きを願っても、釘や鉄をかむのと同じこと、剛くてどうにもなりはしない。……今日の人びとはぐずぐずとしまりがなく、わずかの知識を得ると、すぐにほいほいと悦に入り、「おれは道を体得した」という。わずかなうぬぼれが途方もなく広がって、果てしないまちがいつた。この回を千万遍も熟読しなければ、その妙所は分からないだろう。(巻一・十八丁)⁽²²⁾

だからこそ先にも引用したように、「道高一尺、魔高千丈」の語を、くり返し反省の資とせよというのである。だが

ここで押さえておくべき問題がある。評者は本書を頓悟漸修の立場から書写されたとするのだが、それは頓悟頓修の立場から一步後退していることを意味する。頓頓に勇み立つ禪者は、仏魔一体であるからには、その間の離合とか対立の仕方など問う余裕もなく、大喝一声裡に真面目を顕現するだけであろうが、人心に巣くう妄根の根強さとその発現様式の多様さに、丹念に対応して行くためには、その分にあさわしい克治法が考案され、まして仙仏同源ともなれば、仙に押され気味となる場面も生まれるであろう。そこに『西遊記』の生まれざるを得ない文学的源泉があったのである。真人丘処機の本書執筆の動機を、評者は次のように断定する。

これにより真人が、一部の『西遊記』を作ったのは、修道鍊丹の人に、これだけの困艱と曲折があつて、一挙に到達できないことを分からせ、門人に指示したり、後世に伝えるばかりでなく、後世の一切の修丹の人に、依り所を与へたのである。誠に一片の老婆心である。(説法 二二丁)

純禪の立場よりすれば、「經典は心の文字」に過ぎないのだから、わざわざ危険な遠路をたどつて天竺にまで經典を求めに行くこと自体が迂遠無用な方途であるにちがいない。それは全くの徒勞、「指月之指」にとらわれた愚行ということになるだろう。その事は、評者も十分わきままえていた。しかも評者は、仙道と仏道とを結ぶことによつて、本書の思想的重量感が増加するとともに、より広汎な求道者に真心開發の機を与へ得ると信じていた。故にいう、

邱^①丘真人はもともと道家である。(ところ)が『西遊記』は、かえつてすべて仏教について講じている。これは己れを捨てて他人に従つたのではないことを、よくわきまえねばならぬ。まさに仙仏同源の原則を發明したのである。だから第一回到、猴王孫悟空が初めて(仏弟子)須菩提におめにかかつた時の詩に、「大覺金仙は垢姿没^なし、西方の妙相は菩提を祖とす」とある。菩提とは、釈氏の仏祖の名称である。西方の仏は、かえつて大覺金仙と呼称している。靈鷲山の脚下は、かえつて玉真觀である。その觀の中には金頂大仙がおわします。孫悟空の師は、もともと道教の祖師であるのに、今は須菩提と呼んでいる。結末になつて三藏法師以下の(五聖が

証果を得た時、仏・祖師・菩薩・羅漢・比丘等は、もちろん一堂にあつまり、すべて各山各洞の神仙は、みな道を体得する仙師であるというだろう。こうなつてこそめいめい（己れにふさわしい）地位に落ち着く。そのことをよく理解せよ。（説法・四丁）⁽²⁾

評者は、悟空が須菩提を祖師として仏道を学び、玄奘の取経のために身命を惜しまなかつたことを高く評価する。そして『西遊記』を読む者が、何よりもそこに成仏作祖の道標を見出すよう期待する。「仏の道が仏業であることは明らかで、仙仏の道は総じて一心を離れない。これを悟れば、万法は一に帰し、万法はみな空である。成仏作祖はこれ以外にない。これ『西遊記』全体の大旨である。」（巻一・二丁）

それにしても頓悟頓修よりずれて頓悟漸修を選んだ評者の胸中には、何のためらいもなかつたのであろうか。「人は誰でも主人公がある。もし能く常に照管すれば、決して外物に引き廻される目にはあわない」（巻十二・二千四丁）とは、まさに評者の理想的な人間観を吐露したものであろうし、この語を手がかりとして頓悟頓修に歩み寄ることも可能であつたろう。しかしその時、『西遊記』はその宗教性・文学性の核を失うことになるであらう。

かつて五家七宗が対峙した純禪興揚期には、圭峰宗密の提唱した頓悟漸修論は、弊履のごとく捨ててかえりみられなかつた。しかし明初の禅僧楚石梵琦（二九六―一三〇〇）が、宗密をたたえて、「彼は本當に悟つた人であつて、かつて『禅源諸詮集都序』をあらわして、禅宗と講宗とを和合した」（楚石語録・卷九）とのべているように、その宗風を許容する風潮が芽生えてきたのである。明代におけるすばらしい『楞嚴経』の流行は、その中にみえる「理は則ち頓に悟り、悟に乗じて併せて銷す。事は頓に除くにあらず、次第に因つて尽くす」という語にもとづき、頓悟漸修論の復興をうながすこととなつた。永覚元賢（一五七八―一六五七）は「圭峰密禅師贊」（禅余外集・卷六・和刻本）に、「禅と教と分かれ馳するに、これを一にする者少なり。ただ師は一に触れて、二途ともに了す。教の祖たり、禅の表たり。諍を滅し迷いを啓いて、日の初めて暁くるが如し」とのべた。為霖道霈（二六二五―一七〇三）に至つては、「圭峰の頓悟漸修の説は、確乎不易の論

なり〔聖箭堂述古と断じ、天然函昷（二六〇八・一六八五）も、晦堂祖心と圭峰宗密を比較し、「衆生の根器は、高下齊しからず。苟も圭峰の説を廢すれば、則ち一切現成を執じて、反つて虚妄を認めて以て真実となす」(廬山天然語録、卷十二)と警告した。三教を通じて、教の權威が旧態を保てなくなつたように、禪界における師資相承の内容にも異変が生じ始めていたのである。

五

以上のように見てくる時、広汎な大衆を悟道に引きつけるためには頓悟漸修は余儀ない方法であり、また時世の要請するところでもあつたことが分かるのである。従つて心猿意馬の表裏を人情に即してえぐつて行く『西遊記』にそのような思想背景を読みとるのは、許されるべき一つの方法であらう。もとよりこれは一つの方法であつて、これが唯一の『西遊記』鑑賞法でないことはいふまでもない。最初にのべたように、『大奇書』では、儒家の扱いがきわめて軽い印象を与える。しかるにこれより約七十年前に公開された『西遊真詮』では、程朱学の倫理観が濃厚な影をおとし、四書五經に倫常の根柢を求めるのにやぶさかでない。一例をあげるならば、『慎独』の重要性を説くにあたり、これを実践した先達として、孔子・顔子・李延平・陸象山・陳白沙の名前がつきつきと引き合ひに出されているのである(二四回・九丁以下)。

そしてこれと対応して注目されるのは、禪に対する評価が低いことである。それは「禪は六度の一なるのみ。何ぞ並めて諸法を繪べんや。その魔船くまふねたらざるや、ほとんど希なり」(七十九回・十丁)との一語でも、容易に推察されるであらう。しかも最終段階に及んでは、「この西遊の一書は、仙師、唐僧一人を取り、漸に由りて悟るを、脚踏实地の榜樣となすなり」(九十八回・十三丁)と、全巻が漸進的修行者の模範であつたのである。もとより漸の内容究明が必要

であるが、『真詮』と『大奇書』との異同を考える一つのきっかけとなり得るであろう。

【注】

- (1) 太田辰夫・鳥居久靖訳「西遊記」(平凡社刊)の「解説」第四章に、「このようなわけであるから、この小説では、作者の思想性とか、時代的背景とかを論ずるのは、空論に陥るおそれがある」とある。なお本稿では、人民文学出版社刊「西遊記」(百回本)を底本として使用したが、訳文については右の書を参照した。
- (2) これについては、「富山大学人文学部紀要」第十五号所載の磯部彰「西遊記」研究総覧稿」を参照。
- (3) 金着堅也。丹者円也。釈氏喩之為円覚。儒家喩之為太極。初非別物。只是本来一靈而已。本来真性、永劫不壞。……体同名異。
- (4) 仙仏同源については、次のような発言もある。「大抵、老と釈とは原より一道理なし。世尊(釈迦)はかつて「過去五百世、忍辱仙人となる」と言いしが、紫陽真人もまた「もし能く機を忘れ慮を息むれば、即ち二乗の坐禪と相同じ」と言えり。これ仙と言うも仏を離るる能わず、仏と言うも仙を離るる能わざるなり」(巻一・一丁)。また巻二十・十九丁参照。
- (5) 西遊記中之孫悟空、即心也。故称曰心猿。書中処々提出。在先天十二支中、猴為申辰。申為金故、又曰金公。(中略)行者雖曰金公、而畢竟以心字為主。故開卷第一回提綱、便直指云、心性修持大道生、須菩提祖師所居、曰靈台方寸山斜月三星洞。靈台方寸者、心体之名称。斜月三星者、心字之形状也。悟空道成之後、祖師教悟空回去之時、說道、不許說是我的徒弟。悟空云、只說我自家会的、入龍宮時、自称天生聖人。俱是明明指出心猿自性之靈通也。(中略)正見心猿雖具靈通、而未分善惡、在可善可惡之間。修得其道、則成仏成仙。不得其道、則披毛戴角矣。
- (6) 心猿意馬、亦有兩説。未曾歸正之前、心猿只為遊糸野馬之心猿。金箍棒乃其所持以橫行者。即其意馬也。故第七回中詩云、一点靈光徹太虚、那條拄杖亦如之。又云、猿猴道体配人心、心即猿猴意思深。(中略)既經歸正之後、心猿乃為煉丹修道之心猿、而神龍乃其意馬。
- (7) 余所聞世間伝奇演義多矣。其所為絶好収場者、不過云聖旨已到、跪聽宣説而已。至世俗盛伝之絶大演義、如三国誌・水滸伝・金瓶梅三書、開場固無源本、結局俱極凄凉、每每令人説罷、掩卷不怡者久之。若是編、以天地始、以仏菩薩終。如此開場、如此結局、求之千載上下六合内外、僅見此一書而已。
- (8) 如来非他、此心之常便是。妖猴非他、此心之變便是。饒他千怪万怪、到底不離本来面目。
- (9) 「大乘起信論」には、「心生すれば種種の法生じ、心滅すれば種種の法滅す」とある。
- (10) 拙著「仏教と陽明学」一六一頁参照。

(11) 妙喜(大慈)常に人をして生なまなる処は熟せしめ、熟せる処は生なまならしむ。何をか熟せる処という。一切の衆生の現行げんぎやうの無明は、一切の境に徇したがいて、無間業を造る。豈にこれ熟せる処ならずや。何をか生なる処という。菩提涅槃、真如解脱は、これ諸仏菩薩の甚深の境界にして、衆生は念念これと相違す。豈にこれ生なる処ならずや。すでに倥傯くわんげんならば、一念不生・前後際断ずるを得んと要するも、何ぞ得べけんや。(大慈普説 卷一・四三二)

(12) 如使因事懲悔、第欲与世調停、即今充完全、与物無忤、去道遠甚。

(13) 天地因好奇、嘗留缺陷以待人之自効。使能出其智力以補天地之缺陷、則其人遂可与造物同功。故古來聖賢英杰、皆補天地缺陷之人。人惟不能補缺陷之天地、遂為天地之所缺陷、非廢人則庸人已耳。

(14) 神通具足、愈加默耀、暗光熾而不用。若露圭角、恐染邪魔。古云、道高一尺、魔高一丈。正定之時、或聞種種善惡之聲、或現種種違順之境、總是魔障、不可着也。

(15) これについてもつとも明細な説明をしたのは、圭峰宗密(七八〇、八四二)である。拙著「仏教と儒教」参照。

(16) 仏教謂之空門、全以空寂為主。道教之内丹外丹、俱是有為有作説、不得空寂二字。仏教有頓漸兩様。道教工夫、只有漸而無頓。西遊記是教人一層一次做去、都是有為有作、寔在地歩到。後來丹成道成、便与仏教一樣、同歸于無思無為之境。(中略)從來只有説立地成仏、並無立地成仙者。此西遊記之所以作也。

(17) 蓋仏教以見性明心為主、只須打破禪關、明其空寂、便已了了。故六祖盧惠能悟道詩云、菩提本無樹、明鏡亦非台、本來無一物、焉得惹塵埃。五祖見之、即伝衣鉢。無所謂九九也。惟煉丹之法、則九九火候、毫毫不容缺略。故曰、九九掃真、非仏門事。讀者切勿俱認。

(18) 西遊記講丹道、全是性命及修。蓋性命及修、即仙仏同源之妙也。故須菩提初授孫悟空口訣、便說道借修性命無他說、接下即云、都來總是精氣神、謹固牢藏休漏洩。此修命之根基也。下云屏除邪慾得清涼、則修性之功用也。性命工夫已到、必有其驗。

(19) 性者万物一源、命者己所自立。性非命弗彰。命非性弗靈。性命所主也。命性所乘也。(中略)性則神也。命則精与氣也。性則無極也、命則太極也。可相離乎。

(20) 道家者流、謂己為性命双修、謂学仏為修性不修命。此訛也。彼蓋以神為性、氣為命、使神較氣、神凝氣結而成丹、名曰性命双修、以仏單言見性不説及氣、便謂修性缺命、目為偏枯。自不知錯認性字了也。仏所言性、至広至大、至深至玄、奚可对氣平説。氣在性中、如一波在滄海耳。見仏性者、尽虚空法界、無不具足。何況一身之氣而不該攝。

なお康熙年間に編纂された「万法帰心録」卷二・釈道弁疑の条には、性命双修をめぐる是非の論議が紹介されており、また著名な朱子学者李光地も、「道家は心の靈明元神を以て、これを性と謂い、身の元精元氣不死なるものを、これを命と謂う。(されば)性を修むると命を修むるとは、これ兩様の工夫にして、兩者ともに進む。これ性命及修なり」(榕村語録・卷二十・二十一)という。

(21) 傷哉、傷哉。吾母説西遊至此一回、未嘗不掩卷而流涕也。夫以三藏之温粹慈良也、道高德重也、金蟬軀世而重鍊重修也、而一旦化而為斑斓

猛虎。此豈所謂大人虎變者耶。嘗聞世間稱善弱者曰僧，稱猛惡者曰虎。虎之與僧則有間矣。而今乃舍而為一。三藏罪業，應不至此。蓋吾今而知作者之意，無非甚言。放心之為言，一至于此極也。（中略）雖然世間虎而僧者少矣。僧而虎者頗多。

(22) 此一回內指點道要至明至顯至詳至備，以加矣。人能熟讀細觀，以當全部西遊可。即以當這歲全書亦可。（中略）不學一心，只要長生，咬釘嚼鐵，剛決無比。（中略）今人因循苟且，纔得一知半見，輒沾沾自喜曰：道在是矣。毫釐千里，差謬無窮。非熟讀此回萬遍，不見其妙。

(23) 因此真人作一部西遊記。見得修道煉丹之人，有這許多煩難軋折，不是一蹴而至的，不特指點門人，且傳之後世。使後來一切修丹之人，有個依傍，真是一片婆心。

(24) 邱真人本是道家，西遊一書，却全講佛教。要知不是舍己從人，正是發明仙佛同源之理。故第一回，猴王初見須菩提時，詩云：大覺金仙沒垢姿，西方妙相祖菩提。菩提者，釈氏佛祖之稱也。西方之佛，却又稱為大覺金仙。靈山脚下，却是玉真觀。觀中却是金頂大仙。孫悟空之師，本是道祖，今却稱為須菩提。至後五聖正果之時，佛祖菩薩羅漢比邱等，固應同會，却並說道各山各洞神仙，一切得道仙師，至此各歸方位。其意可見。