

2018年度 博士学位請求論文

宋代禅宗の中期高麗禅宗への思想的影響

花園大学大学院文学研究科

梁 特治

〈目次〉

序論	1
1. 緒言	1
2. 先行研究史と資料論および論文構成	6
1) 第一部	6
(1) 先行研究史	6
(2) 資料論と論文構成	12
2) 第二部	22
(1) 先行研究史	22
(2) 資料論と論文構成	26
第一部 宋代(960~1279) 看話禪と黙照禪の展開	33
序章——宋代禪宗の成立背景と諸状況——	33
緒言	33
第一節 社会政治情勢	34
第二節 宋朝仏教政策	36
第三節 禪宗の動向	38
1. 文字禪の流行	42
2. 無事禪の変容	45
第四節 看話禪と黙照禪の台頭	50
1. 大慧宗杲の伝記	50
2. 宏智正覺の伝記	56
第一章 宏智正覺と大慧の黙照禪批判	65
問題の所在	65
第一節 宏智の「箴銘」に見る黙照思想	65
1. 「黙照銘」	65
2. 「坐禅箴」	69
3. 「本際庵銘」	74
第二節 宏智の「黙照銘」末句再考	78
結語	81

第二章 真歇清了と大慧の黙照禅批判.....	83
問題の所在	83
第一節 真歇清了の伝記	83
第二節 大慧「真歇批判」の検証	87
結語	92
第三章 真歇『信心銘拈古』跋文再考.....	93
問題の所在	93
第一節 跋文について	93
第二節 本文検討	94
第三節 跋文検討——大智『真歇和尚拈古抄』を手掛りに——	99
第四節 無外義遠の真意について.....	104
結語	107
第四章 看話禅と黙照禅の修禅形態.....	109
問題の所在	109
第一節 看話禅の修禅形態.....	111
1. 看話禅の概要	111
2. 話頭の機能	118
3. 省力・得力とは何か.....	121
1) 『大慧語録』に見る省力・得力.....	121
2) 『栲栳珠』の省力・得力の解釈.....	126
4. 話頭参究の要諦.....	130
5. 狗子無仏性話	134
6. 修禅の実践構造.....	142
第二節 黙照禅の修禅形態.....	145
1. 黙照の概念と意義	145
2. 黙照禅の要諦	152
1) 黙照坐禅の本領.....	152
2) 本来成仏の深まり	157
3. 非思量とは何か.....	164
1) 禅宗の非思量	164
2) 真歇の非思量	168
3) 宏智の非思量	172
4. 修禅の実践構造.....	175
第三節 看話禅と黙照禅の比較	176
結語	179

第五章 大慧の邪禪批判の周辺——慈照子元との関連性を中心に——	185
問題の所在	185
第一節 子元の伝記	185
第二節 子元の融合思想と参禪念仏	188
1. 子元の融合思想	188
2. 子元の参禪念仏に見る禪宗の影響	190
3. 子元の参禪念仏の特徴	195
第三節 子元の参禪念仏と大慧の邪禪批判	198
結語	202
第六章 大慧の邪禪批判の意義と大慧以後の看話禪	205
第二部 宋代禪宗の中期高麗禪宗(1170~1270)への思想的影響	211
序章——海東禪宗の形成——	211
第一節 海東三国の仏教受容	211
第二節 統一新羅(668~935)の禪思想導入	213
第三節 法朗・達摩禪初伝の意味	215
1. 道信の禪風	216
2. 法朗の禪風——天順本『菩提達摩四行論』を手掛かりに——	224
3. 神行の禪風	230
4. 今後の課題	232
第四節 浄衆無相(684~762)について	234
第五節 羅末麗初(9世紀半~1170)の禪宗	237
1. 九山禪門の定義	237
2. 祖師禪の伝播	239
結語	245
第一章 高麗中期(1170~1270)の禪宗	249
問題の所在	249
第一節 宋代禪の伝播	249
第二節 知訥(1158~1210)の結社運動	254
第三節 知訥以降の修禪社と一然(1206~1289)	265
第四節 混丘(1250~1322)と万恒(1249~1319)	275
結語	279

第二章 知訥の禪思想——三玄門の分析——	282
問題の所在	282
第一節 『臨濟録』・汾陽善昭に見る「三玄三要」	282
第二節 『禪林僧宝伝』に見る「三玄三要」	285
1. 薦福承古の三玄説	285
2. 覺範慧洪の「承古三失」批判	292
第三節 知訥の三玄門体系	298
結語	303
第三章 知訥の著作に見る華嚴教学と看話禪の影響	306
問題の所在	306
第一節 『法集別行録節要並入私記』	306
第二節 『円頓成仏論』	310
1. 知訥の華嚴禪的融合理念	311
2. 知訥の頓悟漸修論に見る成仏論	317
第三節 『看話決疑論』	320
1. 知訥の看話徑截門	320
2. 徑截門の全提・破病・活句と十種病	324
結語	332
第四章 13世紀高麗禪文献に見る宋代禪宗の影響	335
問題の所在	335
第一節 『禪門拈頌集』	336
1. 『拈頌集』の構成内容——宋代公案体系の受容——	338
2. 『拈頌集』に見る『禪宗頌古聯珠通集』の影響	343
第二節 『狗子無仏性話揀病論』	345
第三節 『禪門綱要集』	349
1. 撰者考	349
2. 『綱要集』に見る宋代の臨濟家風——覺範慧洪を中心に——	351
3. 『綱要集』撰述の意味	353
結語	356
第五章 結論	358

附論 朝鮮半島に於ける『臨濟録』の刊行と展開	362
緒言	362
第一節 高麗・朝鮮時代に於ける『臨濟録』の刊行	363
1. 休静『四家録草』の底本と版本	363
1) 底本	363
2) 版本	366
2. 高麗・朝鮮時代に於ける『臨濟録』の影響	368
第二節 韓国の『臨濟録』研究の現況	374
1. 西翁・性本の『臨濟録』に見る問題意識	377
1) 西翁『臨濟録演義』	377
2) 性本『臨濟語録』	378
2. 西翁・性本の『臨濟録』の特徴——日本の訳注本との比較——	379
1) 『臨濟録』死活循然の解釈をめぐって	379
2) 無著道忠の解釈	386
結語	390
結論	396
資料	407
1. 大慧・真歇・宏智年譜比較表	407
2. 天桂山玉宝寺所蔵『真歇和尚拈古抄』(原本複写本)	409
参考文献	414
1. 基本文献	414
2. 参考文献	416
[Abstract]	423

【 凡 例 】

1. 本文では、韓半島全般について論じる際は、主に「海東」を用い、文脈に応じて「韓国」「朝鮮」と略記した。その理由は序論・第二節の第二部・先行研究史の中で記した。
2. 漢字の表記は原則として常用漢字を用いた。ただし、旧漢字の使用が必要な箇所や一部の仏教用語等については旧漢字を用いた場合がある。
3. 本文中の数字は原則として算用数字を用いた。ただし、内容に応じて漢数字を使用した場合がある。
4. 主な人物には生没年を、皇帝・国王には在位年を原則として〇で示した。その際の数字は原則として算用数字を用いた。(例)馬祖(709~788)
5. 本文中の典籍名・経典名等は『』で示し、経典の品名・典籍の章題・論文名等は「」を付した。(例)『妙法蓮華経』「方便品」、『大慧語録』「師到雪峰值建菩提会請普説」
6. 本文中の長文引用は、本文から改行・二字落として表記したほか、短文引用は主に「」で示した。
7. 訓読文は引用文から改行して記し、現代語訳が必要な場合等は訓読文の次に〇で示した。
8. 本論文末尾の附論「朝鮮半島に於ける『臨濟録』の刊行と展開」は、2017年に京都花園大学で開催された「臨濟録・国際学会」の論文集、『臨濟録研究の現在』(資料編・付録1)(禅文化研究所、2017)に掲載された論文を補訂したものである。
9. 脚注は原則として各章の末尾に示した。参考文献の順序は原則として執筆者名順とし、日本語の書籍は五十音順、韓国語の書籍は子音順(ㄱ, ㄴ, ㄷ)とした。

【 略 号 】

本文中の一部の略号は以下の通りである(下記以外の略号は本文中に表示した)。

T	= 大正新修大蔵経[大正蔵]
Z	= 大日本統蔵経[卍統蔵経]
X	= 新纂大日本統蔵経
H	= 韓国仏教全書[韓仏全]
『円悟心要』	= 『仏果圓悟真覚禅師心要』
『円悟語録』	= 『圓悟仏果禅師語録』
『碧巖録』	= 『仏果圓悟禅師碧巖録』
『臨濟録』	= 『鎮州臨濟慧照禅師語録』
『大慧語録』	= 『大慧普覚禅師語録』
『大慧普説』	= 『大慧普覚禅師普説』
『大慧年譜』	= 『大慧普覚禅師年譜』
『大慧宗門武庫』	= 『大慧普覚禅師宗門武庫』
『宏智広録』	= 『宏智禅師広録』
『禅要』	= 『高峰原妙禅師禅要』
『典籍本』	= 『禅学典籍叢刊』(臨川書店、2000)
『古注集成本』	= 『宏智録』(禅籍善本古注集成・名著普及会、1984)
『五山版禅籍本』	= 『五山版中国禅籍叢刊』(臨川書店、2013)
『印仏研』	= 『印度学仏教学研究』
『駒仏紀要』	= 『駒沢大学仏教学部研究紀要』
『駒禅年報』	= 『駒沢大学禅研究所年報』
『花大紀要』	= 『花園大学文学部研究紀要』

序論

1. 緒言

20世紀初頭、中国甘肅省の敦煌から出現した膨大な古文書類の調査と『祖堂集』をはじめとする重要古文献の再検討は、従来の禅宗に対する見方に抜本的な修正を迫るとともに分析的類型学の多様性を齎した。しかも、そうした多様性は単に禅宗に関する基礎的な知識を提供するだけではなかった。

つまり、従来の中国禅宗史が実は唐代(618~907)から宋代(960~1279)にかけて流動的に、しかも、種々の利害交差の中で作為的に形成されたものであることを暴露した点にこそある¹⁾。すなわち、宗派間のイデオロギーに基づく「虚構」が解明されたのである。

したがって、今後の中国禅宗の研究は、従来の禅宗観に倣って「これこそが禅宗である」という様な固定観念を放棄するところから始めなければならない。

では、いかにして中国禅宗史を捉えるべきか、これに関して中国禅宗史の研究に明確な方向性を示した柳田聖山(1922~2006)は、「燈史の書は決して単なる歴史的事実を記したのではなくて、寧ろ宗教的な伝承の表現である。それらは作られたものというよりは、歴史的に生み出されたものである。言わば、伝承的な説話の一つ一つに、敢えて虚構と言うならば、虚構される必然的な理由を内包しているのである」と述べ、さらに「寧ろ虚構された記録の一つ一つを、丹念に吟味してゆく過程に於いて、逆にそれを虚構した人々の、歴史的社会的な宗教的本質を明らかにし得るのであり、所謂史実と異なった別の次元の史実が、歴史的に洗い出されてくるのでなからうか。燈史の虚構は、あくまで燈史の本質であって、単なる方便や表現の偶然ではない」(柳田聖山集第6巻『初期禅宗史書の研究』法蔵館、2000、pp.17-18)と提言する。つまり、柳田は虚構が生み出された過程に着眼し、その過程にこそ生きた事実が隠されているという立場を示した。

この柳田の立場は基本的に胡適(1891~1962)の歴史学的観点に立っており(小川隆訳「胡適『中国における禅——その歴史と方法論』」『駒禅年報』第11号、2000)、その上で哲学・宗教学的観点から歴史を再認識したのである。

柳田の哲学・宗教学的観点は、天台・華嚴などの精緻な仏教哲理に加え、老荘・儒教哲学などの中国思想に立脚し、研究者では鈴木大拙(1870~1966)の禅研究からも一定の影響を受けている²⁾。ただし、柳田は「禅」の哲学・宗教学的な「過度な解釈」やその本質とは言えない「無理な解釈」については断固として否定した(『無の探求——中国禅』第1部「禅思想の成立」・角川文庫、2008、pp.22-25)。

その彼の断固とした態度は、「禅」を哲学的に解明し体系化した西田幾多郎(1870~1945)の西田哲学と大拙の禅研究に対して、「両博士の哲学と、宇井博士に代表されるインド哲学とが、まったく別個に出発したことに注目したい……一方は歴史を捨象した哲学に傾き、一方は哲学を無視した歴史研究に傾いたのであり、一般に最も学問から遠い禅が、その思想面において、最も近代的な哲学と結びつけられたのである³⁾」と述べたことから窺える。

ここで柳田は、「哲学を無視した歴史研究に傾いた」宇井伯寿(1882~1963)に代表されるインド哲学を引き合いに出すが、それは全く胡適の研究手法に対応している。

つまり、柳田の禅宗史研究の手法は、宇井・胡適の歴史学的観点と西田・大拙の哲学・宗教学的観点を止揚させたものであり、そこに柳田の禅宗史研究の本領がある。

次に、柳田の研究手法を継承し、その視点を思想史や教団史を含む唐宋代禅宗史の全体にまで展開させたジョン・マクレイ(John R. McRae[1947~2011])は、禅研究に於ける新たな法則を提示する。

1. 事実ではない、それゆえに、より重要である。
2. 法系の主張は、それが強力であればあるほど、真実から離れている。
3. 記述の詳細さは、不明確さを意味する。
4. ロマン主義は、シニシズムを生み育てる。

ここでマクレイが最も重視した禅学に於ける法則は、柳田と同様、それらの逸話が発生・流通・改良されていった過程である。すなわち、「それらが禅の修行者や信奉者たちに遍く伝承され、その逸話によって禅匠たちが中国文化を通じて認知されるに至ったという事実である⁴⁾。一方、こうした視点も含めて、中国の賈晋華は従来の禅宗史研究について次の様にいう、「問題は、今に至るまで大多数の結論が感覚あるいはごく少数の例証によって得たものであり、……一つ一つ精密で全面的な考証を行い、真偽が混ざった実状と捏造が積み重なった年代を明瞭に弁別する人が少なかったことにある」と述べ、さらに「史実を探求しても資料に対する批判的精神と厳密な態度を欠いていたら、構築した禅史は恐らく史実から逸脱してしまうのである」(賈晋華[邦訳]『古典禅研究——中唐より五代に至る禅宗の発展についての新研究』汲古書院、2017、pp.5-6)と指摘する。

この賈晋華の文献学・歴史学・宗教学を統合した研究手法は、基本的に胡適と柳田の研究手法を継承発展させたものである。

本研究では、以上の先達の研究手法に倣って、文献学考証・歴史学的研究・宗教学的解釈を統合した研究手法をとる。

さて、従来の研究では、禅宗の発展過程の中で中唐から五代までを禅宗の全盛期または黄金期と見⁵⁾、宋代は禅宗の停滞期または衰退期と見る傾向にあった。

一方、最近の禅学や中国仏教の研究者たちは禅宗の組織的な活動が最高潮に達したのは宋代であったと主張する。つまり、「実は、禅は宋代になって始めて宗派を形成したのではないか、唐代禅が黄金時代だったとするイメージは、宋代の信者たちが遡って創り出したものではなかったのか、それが今日の禅学研究で議論されている問題である⁶⁾」。

それに対し、賈晋華は次の様に異論を呈している、「古典禅(唐中葉から五代の「禅」)とは『反伝統』の伝統ではなく、また宋代禅僧が創造した『神話』でもない。この禅宗発展史上に聳え立つ一つの重要な段階は、活力と創造性に満ち溢れた伝統であり、一方ではインド仏教、中国仏教、初期禅宗の豊かな遺産を継承発展させ、また一方では宋代以降の禅宗発展のために宗旨、実践、祖統、寺院建立の手本を提供し、極めて重大で深い影響を生み出した」

と述べ、「事実として、中国・朝鮮・日本・ベトナム等の禅宗の伝統を含めて、あらゆる後代の禅宗の家系・派閥は、ほぼ全て古典禅から生み出されたのである」と断言する。

そして彼は「中唐から五代の禅宗の伝統が発展した古典時期もしくは黄金時代と認める事は、宋代が禅宗の衰退期だと絶対に言明せねばならないことを意味してはいないし、あるいはその反対なのである。もし我々が公平な視点によってこれら二つの時代を観察したら、二者がいずれも禅の黄金時代であることに気づくだろう⁸⁾」と結論付ける。

つまり、賈晋華は中唐五代と宋代はともに「禅」の黄金時代であったと結論付ける。こうした宋代禅を黄金時代と評価する根拠として次の五項目が挙げられる⁹⁾。

1. 宗教的実践法である看話禅と黙照禅の確立や叢林に於ける行事規範の定型化など、後代に於ける修行体系の基本型が確立した。
2. 宋代の修行体系が東アジア仏教圏に広く伝播され、それを基底に各地域で独自の修行方式が創案され多様な禅文化が開化した。
3. 『景德伝燈録』、『碧巖録』、『無門関』など、禅宗関連の燈史書や公案集・語録・清規が陸続として刊行された。
4. 高僧伝類に占める禅僧の比重が唐・宋代にかけて次第に増加し、世俗文学に禅僧関連の事項が屢々見られることは、禅宗が社会や思想界に与えた影響力の大きさを物語る。
5. 後代の禅の解釈と禅宗に対する批評は、20世紀ならびに21世紀いずれもその根拠を宋代の解釈に求めている。

以上のように、禅宗は宋代に至って最高度に成熟し、その祖統世系、宗旨・思想、宗教的実践、寺院の体制は十分に整備され、大量の禅文献が編集・刊行・解釈・経典化されて、禅宗は中国仏教の伝統の中で主流の地位を占め、禅思想と実践は世俗の社会・文化・思想の各方面に浸透した¹⁰⁾。中でも宋代の禅宗が、韓半島・日本・ベトナムなど東アジア禅宗圏に伝播され、各地域で多様な禅文化を開化させたことは特筆すべきであり、その宗教的実践法である看話禅と黙照禅の普及は大きな意義をもつ。

しかも、看話と黙照の統合的な理解は、宋代中期以降の禅思想の本質を理解するだけでなく、中国禅宗の本質を理解する上で重要な指標となるのである。

元来、禅宗は「覚」の宗教とも「坐禅」の仏教ともいわれるが、その本質的な目的は「己事究明」(『無準和尚奏対語録』1巻・Z121-967a)にある。それは単なる理論ではなく、日常的営為の中で、その活撥撥地なる働きを以って宗教的真理を体現することである。

その「禅」の実践法には、ヴィパサナ・止観法・黙照禅・看話禅・念仏禅などに区分されるが、宋代中期に大慧宗杲(1089~1163)によって明確な方法論として確立された看話禅と宏智正覚(1091~1157)によって確立された黙照禅は、広義の意味で後世の東アジア禅宗に於ける修行の基本型となり、それを基底に独自の修禅方式が誕生し挙揚されるのである。

その中で韓半島では、高麗中期(1170~1270)に普照知訥(1158~1210)が大慧の看話禅を導入して以降、看話禅風は禅界を席卷していった。

14世紀中葉には太古普愚(1301~1382)が入元し、臨済下第18代・石屋清珙(1272~1352)から印可を得て帰還し看話禅風を大きく宣揚するのである。

知訥と太古がともに「大韓仏教曹溪宗の中興祖」と称される所以である¹¹。さらに同時代、懶翁慧勤(1320~1376)は臨済下第18代・平山処林(1278~1361)に参じ、白雲景閑(1299~1374)は太古と同じく清珙から心印を得て帰還し中国臨済禅の本流を伝播した。

その看話禅風は現在も脈々と継承され、全国の宗立禅院では安居時に約2200人以上、在家専門道場を含めばそれ以上の修行者が話頭を参究しており、看話禅はまさに韓国禅門の伝統修禅法となっている。

本研究一部では、こうした韓国をはじめ東アジア禅宗に絶大な影響を与えた看話禅の成立に深く関わる大慧の邪禅批判について、黙照禅の確立者・宏智正覚と大慧の黙照禅批判の対象とされる真歇清了(1088~1151)の禅思想の解明を通じて大慧の邪禅批判の真相と意義について明確にする。

続く二部では、研究範囲を高麗中期の禅宗にまで拡張し、知訥の仏教革新運動を中心に、修禅社2世・真覚慧諶(1178~1234)、迦智山・普覚一然(1206~1289)、一然の後継者・宝鑑混丘(1250~1322)、修禅社10世慧鑑万恒(1249~1319)らの看話禅を中心とする宋代禅思想の受容と13世紀高麗禅文献の分析を通して、宋代禅宗の中期高麗禅宗への思想的影響について考察する。

総じて本研究を通じ、古来、相互に発展し続けてきた中国・韓半島・日本をも結ぶ東アジア禅宗という立場から宋代に伝播された禅思想についての総体的な知見を具え、偏見のない修禅観を確立することが本研究の根本主旨である。

-
- ¹ 小川隆「破家散宅の書」(John R.McRae. 『虚構ゆえの真実 新中国禅宗史』「解説」、大蔵出版、2012)p.23.
 - ² 柳田聖山『無の探求——中国禅』第1部「禅思想の成立」3章「奇跡の魅力」(角川文庫、2008)などの著述の中で大拙の一定の影響が看取できる。その大拙の禅研究は、「悟は禅の存在理由で、是なくして禅はない」(「禅の思想——禅への道」『鈴木大拙全集』第13巻、岩波書店、2000、p.305)と断言するほど歴史を超越した禅体験に関心が向けられる。
 - ³ 柳田聖山・前掲書(2008)p.29.
 - ⁴ John R.McRae. “Seeing through Zen” (University of California Press, 2003)p.6.
 - ⁵ 柳田は、禅宗は8世紀の馬祖(709~788)以後に形成され、禅宗五家が成立した五代(907~959)が中国禅宗の最盛期であるとする。柳田聖山・西谷啓治 編集『禅の歴史——中国』(筑摩書房、1967)pp.53-66.
 - ⁶ John R.McRae.前掲書p.121.
 - ⁷ 賈晋華・前掲書p.29.
 - ⁸ 賈晋華・同上p.29.
 - ⁹ 高雄義堅『宋代仏教史の研究』(百華苑、1975)、石井修道『宋代禅宗史の研究——中国曹洞宗と道元禅』(大東出版社、1987)、鈴木哲雄編『宋代禅宗の社会的影響』(山喜房仏書林、2002)、John R.McRae前掲書(2012)、賈晋華著[邦訳]『古典禅研究——中唐より五代に至る禅宗の発展についての研究』(汲古書院、2017)などを参照。
 - ¹⁰ 賈晋華・同上p.30参照。
 - ¹¹ 大韓仏教曹溪宗については後掲するので以下略述する。本宗門は新羅時代(668~935)末の入唐祖師たちが開いた「九山禅門」を本格的な始原とし、迦智山の道義(?~824)を宗祖として高麗時代(918~1392)の知訥(1158~1210)と太古(1301~1382)を中興祖とする。「曹溪宗」という宗名は、もともと慧能の曹溪山に由来するとされ、宗門は特に「慧能・南宗禅の伝統」を重んじる。看話禅は高麗中期の知訥が導入して以降、韓国の最もポピュラーな伝統修禅法として現在に至る。

2. 先行研究史と資料論および論文構成

1) 第一部

(1) 先行研究史

中国の禅宗は、宋代に至り臨済・曹洞二宗に集約されるが、その二宗よりの優れた禅匠たちが輩出されていく。中でも臨済禅の流れを汲む大慧宗杲(1089~1163)と曹洞禅の流れを汲む宏智正覚(1091~1157)は、後世に影響を与えた宋代屈指の禅匠である。

彼らが挙揚した看話禅と黙照禅は、当時の禅界を席卷したのみならず、韓半島・日本・ベトナムなど、東アジア仏教圏にも影響を及ぼした。中でも大慧の禅は、徹底した体験主義に基づき、特定の話頭により疑団を発し、その疑団によって大悟せしめる看話禅を以て当時の士大夫を魅了しただけでなく、朱熹をはじめとする宋代思想界にも大きな影響を及ぼした。

その大慧の看話禅に関する研究で、近年最も中心的役割を果たしたのが、荒木見悟・柳田聖山・石井修道の三氏である。

先ず荒木の業績は、古来「七部録」書と重用された『大慧書』(別名『大慧書問』、『書状』)を初めて訳注刊行したことである(禅の語録17、1969)。

『大慧書』は、大慧46歳から71歳に至るおよそ26年間に42名の在家信徒に対して日常での話頭工夫の要訣やその優位性などについて説き示した書信である。

荒木は、この資料価値の高い『大慧書』を以て大慧の看話禅を本格的な学術主題に取り上げただけでなく、『新版 仏教と儒教』(研文出版、1993)といった東アジア哲学の視点から禅と儒学を対比させた点に於いて画期的な意義をもつ。

次に、長年この分野を主導した柳田は、無字と看話、看話禅に於ける信と疑、看話と黙照の比較、臨済宗の発展と看話禅、看話禅と禅問答といった新たな研究テーマを開拓した¹。

また、彼の看話禅研究は宋代の禅宗史研究という視点からも大きな意義をもつ。その柳田の本分野の研究における主な論著は次の通りである。

1. 「看話禅に於ける信と疑の問題」(『日本仏教学会年報』28号、1963)
2. 「看話と黙照」(『花園大学研究紀要』6号、1975)
3. 「無字の周辺」(『禅文化研究紀要』7号、1975)
4. 「仏教と朱子の周辺」(『禅文化研究紀要』8号、1976)
5. 「無字のあとさき」(『理想』610号、1984[『禅と日本文化』講談社学術文庫、1983])

上掲書の中で比較的完成度が高いとされる「看話と黙照」は、大慧の黙照禅批判について論じたものである。その中で柳田は大慧の黙照禅批判の対象者を真歇清了(1088~1151)と特定する。しかしながら資料的証拠となる『朱子語類』などの断片的資料を除けば、その殆どが大慧側の資料であり、記述内容も直接証拠というよりはむしろ間接証拠に依拠している。

次に、「看話と黙照」と同時期に発表された「無字の周辺」及び「仏教と朱子の周辺」は、特に看話禅を新儒教の立場で捉え直すとともに「無字」に於ける公案の起源やその思想的形成過程について論じたものである²。また、「無字のあとさき」は「無字」の起源やその思想的展開について平易に解説したものである。

総じて柳田の本分野に於ける研究は、宋代禅宗の全体的な理解と其処に潜在する諸問題を提起したことで、宋代思想史の全体的な再構築という課題を明らかにした。

次に、現代の宋代禅研究を主導する石井は、『大慧法語』の訳注(『禅語録 大乘仏典中国・日本篇12』中央公論社、1992)と『大慧語録』、『大慧年譜』、『大慧宗門武庫』といった大慧関連資料を条目ごとに整理し、考察を加えたことで後の大慧研究を飛躍的に向上させた。

石井の大慧に関連する論稿とその研究成果を纏めた著書は次の通りである。

1. 「大慧宗杲とその弟子たち(1)五燈会元の成立過程と関連して」(『印仏研』36、1970)
2. 「同上(2)宗門聯燈会要の歴史的 성격」(『印仏研』38、1971)
3. 「同上(3)大慧『正法眼蔵』と聯燈会要」(『印仏研』40、1972)
4. 「同上(4)大慧の著作について」(『印仏研』42、1973)
5. 「同上(5)著意と忘懐という言葉めぐって」(『印仏研』43、1973)
6. 「同上(6)真歇清了との関係をめぐって」(『印仏研』45、1974)
7. 「同上(7)真浄克文と大慧宗杲」(『印仏研』48、1976)
8. 「同上(8)真歇清了との関係をめぐって(承前)」(『印仏研』49、1976)
9. 「同上(9)大慧の著作について(承前)」(『印仏研』52、1978)
10. 「大慧語録の基礎的研究(上・中・下)」(『駒仏紀要』31・32・33、1973・74・75)
11. 「大慧普覚禅師年譜の研究(上・中・下)」(『駒仏紀要』37・38・40、1979・80・82)
12. 「虎丘紹隆と大慧宗杲」(『仏教史学研究』25-1、1982)
13. 「訳注『大慧普覚禅師法語・続』(上・下)」(『駒禅年報』4・5、1993・94)
14. 「孝宗(南宋)と禅宗」(『宗学研究』245、1982)
15. 「大慧宗杲の看話禅における対機観」(『宗教研究』246、1983)
16. 「大慧宗杲の看話禅と「磨磚作鏡」の話」(『駒禅年報』9、1998)
17. 「大慧禅と『大慧武庫』」(『宗教研究』331、2002)
18. 「南宋禅をどうとらえるか」(鈴木哲雄編『宋代禅宗の社会的影響』山喜房仏書林、2002)
19. 『大慧法語』(『禅語録 大乘仏典中国・日本篇12』中央公論社、1992)
20. 『宋代禅宗史の研究—中国曹洞宗と道元禅』(大東出版社、1987)
21. 『道元禅の成立史的研究』(大蔵出版、1991)

上記の資料は、本分野の研究で主要参考資料として活用されている。

一方、『大慧年譜』の訳注では、近年、中西久味が「『大慧普覚禅師年譜』訳注稿(1)」(『比較宗教思想研究』第14輯・2014)を皮切りに『大慧年譜』の訳注成果を継続して発表されている。

以上の大慧の看話禪に関する研究で中心論題となるのは、主にA)看話禪の成立根拠と修禪形態について、B)Aを基に大慧禪が士大夫と宋学(新儒教)形成に与えた影響について、C)Bを基に国難の中、大慧が果たした宗教的役割とその影響についてである。

本研究一部では、ABCを視野にとりわけAに該当する大慧の黙照禪批判についての問題を中心に考察する。

他にAに関連する研究としては、看話禪に於ける公案の概念と意義について、古田紹欽「公案の歴史的発展形態に於ける真理性の問題」(『古田紹欽著作集』第2巻、講談社、1981、pp.47-87[宮本正尊編『仏教の根本真理』三省堂、1956])がある。

古田は本書第二節「円悟の思想」の中で、公案の歴史的発展形態について述べ、さらに円悟による大慧と宏智への思想的影響について論じている。しかしながら、古田論文には宏智や特に真歇の思想については十分に論じられていない。

他にAに関連する研究に①信と疑の修禪構造についての研究、②無字の公案についての研究、また、修証観に関する研究があり、その代表的なものが先の柳田論文である。

一方、石井は黙照禪の研究で近年最も中心的役割を担った。その代表的な業績が、宋版泉福寺本『宏智録』(6冊)と江戸期流布本との対照成果を載せる<禅籍善本古注集成>『宏智録』上下(東京名著普及会、1984)の刊行である。

ほかに石井は、前掲論文や宏智思想に加え中国曹洞禪者の貴重資料を載せる『宋代禅宗史の研究——中国曹洞宗と道元禅』(大東出版社、1987)やこれまでの研究論文を一括集成した『道元禅の成立史的研究』(大蔵出版、1991)を出版した。

以上の石井論書に於ける黙照禪思想の項では、宏智思想を基に黙照の概念や黙照禪における修禪様態および修証観についての論考が纏められている。

ただ、石井の黙照禪研究の問題点は、真歇・宏智に代表される南宋期黙照禪の思想的研究に於いて、その対象が真歇と比べて宏智に偏っていることである。

では、実際に石井の黙照禪研究が、南宋期・黙照禪思想の「全体」を論じ尽くしたと言えるか。まずは石井論文も含め近年の宋代黙照禪に関する主な研究論文を挙げてみる。

- ①石井修道「宏智広録考」(『駒仏紀要』30、1972)
- ②石井修道「宏智録の歴史的な性格(上)」(『宗学研究』14、1972)
- ③石井修道「同上(中)」(『宗学研究』15、1973)
- ④石井修道「同上(下)——心塵脱落をめぐって」(『宗学研究』20、1978)
- ⑤石井修道「慧照慶預と真歇清了と宏智正覚と」(『駒仏紀要』36、1978)
- ⑥石井修道「禅の時機観——宏智・大慧・道元の禅の比較を中心として」(『日本仏教学会年報』49、1984)
- ⑦石井修道「宏智正覚と天童如浄」(「宋代の社会と宗教」『宋代史研究会研究報告』第2集宋代史研究会編、汲古書院、1985)
- ⑧石附勝龍「黙照禪と五位思想——宏智禅師の場合」(『印仏研』27-1、1978)
- ⑨佐藤秀孝「宏智晩年の行実について——「天童宏智老人像」の大慧賛をめぐって」(『曹洞宗研究紀要』16、1984)

- ⑩竹内弘道「真歇清了の思想について——『信心銘拈提』瑩山親撰の可能性を発端として」(『印仏研』36-2、1988)
- ⑪道津綾乃「真歇清了伝について」(禅籍抄物研究会「『真州長蘆了禅師劫外録抄』の研究(下)」所収『駒沢大学仏教学部論集』27、1997)
- ⑫佐藤悦成「看話・黙照の位相——宋朝禅から道元禅への展開」(鈴木哲雄編『宋代禅宗の社会的影響』所収、山喜房仏書林、2002)

先ず上掲の石井論文①-⑦の大部分は、『宋代禅宗史の研究』(1987)と『道元禅の成立史的研究』(1991)に収められている。

続く⑧は宏智禅と五位思想との関連性について、⑨は宏智晩年の行状の中でも特に宏智と大慧の関係について、⑩⑪は主に真歇の行状や思想について、⑫は看話禅との対比を交えながら宋代の黙照禅より日本の道元禅への思想的展開について論じている。

以上の論文にも窺える様に、従来、真歇・宏智に代表される南宋期の黙照禅に関する研究の大部分は宏智の黙照禅に関する論考であり、その研究の基となる思想的方向性を示したのは石井氏である。つまり、近年の黙照禅研究は石井の宏智禅研究が基底となっており、しかも、それ以上の飛躍的な展開は見出せていない。その要因の一つに宏智禅の研究に比べ真歇禅の十分な解明が^{ないがし}蔑ろにされてきたことが挙げられる。

そもそも真歇禅に関する最も重要な資料は、真歇36歳(1123)頃の代表的な語録『真州長蘆了和尚劫外録』と無外義遠(?~1266)の跋文を載せる『真歇和尚拈古』(『信心銘拈古』)である。しかし、石井の『宋代禅宗史の研究』には、第三章「北宋代の曹洞禅の展開」の中で、中橋居士吳敏(?~1132)が付した「真州長蘆了禅師劫外録序」や『劫外録』末尾の偈頌(十首)「宣和癸卯宴坐自讚」などについては言及しているが、真歇禅の本領が示される「上堂」や「法要」については必ずしも十分に検証されたとは言えない。

しかも、後述する現存最古の俄蔵本『劫外録』には、一般に研究資料として用いられる明和4年の面山瑞方(1683~1769)校訂重刻本には存在しない重要な記述を含むが、それについては一切検討されていない。さらに『真歇和尚拈古』(以下、『拈古』)については『劫外録』よりも十分に検討されていないのである。

くわえて石井は真歇の禅風は大慧との関連を抜きには語れないと述べる一方で、真歇の『拈古』が著された動機については、「大慧の黙照禅批判に対して撰述されたものかどうかはわからない」と判断を留保される³。

一方で、石井の大慧「真歇批判」に関する資料の大部分は、『大慧語録』、『正法眼蔵』、『大慧年譜』といった大慧側の資料である。石井の黙照禅研究においても、氏自らが、『宏智録・上』「解題」(東京名著普及会、11984)で紹介した江戸期の碩学・面山瑞方(1683~1769)や^{ふざんげん}斧山玄^{とつ}鉞(?~1789)の『宏智録』古注本の影響を承けている。

したがって、本研究第一部では、面山の『宏智古仏黙照銘聞解』一卷(一冊[明和6年序跋刊]以下、『黙照銘聞解』)と斧山の『天童正覚和尚偈頌箴銘記聞解』(明治15年[1882]刊・駒沢大学所蔵、以下、『天童偈頌箴銘記聞解』)を黙照禅関連の基本参考資料とする。

ともかくも、宋代の黙照禅研究は今なお石井の黙照禅研究の延長線上にあるのは事実である。しかし、従来の石井の研究成果に依拠するだけでは、南宋期の黙照禅に関する研究で飛躍的な展開は期待できないであろう。

さて、先の真歇の関連論文である⑩竹内弘道「真歇清了の思想について——『信心銘拈提』瑩山親撰の可能性を発端として」並びに⑪道津綾乃「真歇清了伝について」は注目すべき論考である。中でも⑩竹内論文は、真歇と日本曹洞宗第四祖・瑩山紹瑾(1264~1325)との思想的関連性について論じたものであるが、そこで竹内は、「まだ真歇の思想の全体像は把握されていない」(前掲書 p.284)と述べた上で、「大慧が捉えた真歇の禅と実際の真歇の主張の間に、径庭があるのではないかということは、常に問われなければならない」(同上 p.286)と述べ、「真歇の黙照禅は宏智と軌を一にするものであり、その文体も甲乙つけ難いものがあると思われる。大慧の黙照批判が真歇に一方的である理由を、宏智と真歇の思想的違いに求めるならば、より詳細な比較が行われなければならない」(同上 p.287)と指摘する。

さらに、竹内は真歇の『拈古』末尾の義遠の跋文について、「この跋文の存在は従来から知られているものであるが、『真歇拈古』の内容からその意味するところが問われたことはなかったように思う。……義遠のいうように、大慧に対抗した書であるかどうかは明らかでない」(同上 pp.284-285)と課題を指摘しつつも結論を保留される。

次に⑪道津論文は、真歇の「塔銘」を基本資料として大慧との対比を交えながら禅者としての真歇ではなく、むしろ大慧と同様に政財界に強力なコネクションを持つ「やり手」としての真歇像を鮮明にしている。ただ道津自ら「[真歇の]思想については、筆者は浅学であるので、記述を控えたい」(前掲書 p.77)と一線を画しておられ、「禅者真歇を知ろうとするならば、『劫外録』ほかの著作と、多くの先行論文を参照するべきだと考える」(同上 p.84)と自らの見解を吐露する。

以上の竹内・道津の問題提起からも宋代の黙照禅研究の課題は、中正で客観性に則した真歇禅の解明にある。

したがって、本研究一部・第一章では宏智の黙照禅に関連し、続く第二章では真歇の黙照禅に関連し、そして第四章二節では彼らの黙照禅の全貌解明に取り組む。

さて、上来の「看話と黙照」の研究動向は2000年以降に新たな展開を見せてくる。大慧の黙照禅批判に関する研究成果とその進展がそれである。

先ず廣田宗玄が「大慧宗杲の『弁邪正説』について」(2000)及び「大慧宗杲の邪禅批判の諸相」(2004)で、大慧が黙照禅批判を通して看話禅風を形成していった時期に説いたとされる「弁邪正説」について、大慧の『正法眼蔵』末の示衆がそれに相当すると論証した。

さらに、廣田の論証に基づき花園大学禅文化研究所の唐代語録禅宗班は大慧の『正法眼蔵』巻3下末の示衆を訳註した。

他に注目すべき研究動向として、土屋太祐の「北宋期禅宗の無事禅批判と円悟克勤」(2003)及び「公案禅の成立に関する試論」(2007)、小川隆の「禅者の後悔—『碧巖録』第98則をめぐって」(2003)及び『碧巖録』雑考(19・21)—天平和尚両錯—⑦⑨(2007)と同氏の「『碧巖録』と宋代禅」(2011)などの論考がある。

以上の土屋・小川の論考は、禪宗の宋初から宋中期に渉る思想展開のプロセスを考察することで、宋代禪宗の全容解明に繋げようとしたものである。中でもとりわけ真浄と円悟の「無事禪」批判のもつ思想的意義を明確にした点などが注目できる。

こうした土屋の看話禪発生の歴史的経緯を掘り下げた研究や小川の中古近代漢語学を専門とした精緻な禪語解析と史学的考証を取り入れた研究などは、本分野の研究を飛躍的に向上させている。

次に、後世に於ける大慧の評価については、野口善敬「後世に於ける大慧宗杲の評価」(花園大学国際禅学研究所『論叢』8号、2013)がある。その中で野口は、後世に於ける大慧像の形成要素とその評価を十項目に分類して紹介しているが、その大慧評価の総括として、「一言で表現することは難しいが、ともかくいろいろな意味で突出した「やり手」だったわけである」と結論付ける(p.17)。それは大慧像を理解する上で極めて重要である。

つまり、その「やり手」という大慧の性質は、彼の真歇批判の一連の言動と併せ考えた時、極めて重要な意味となるからである。

次に、この分野の海外での研究動向について簡略に述べておく。先ず欧米での「看話と黙照」に関する研究動向であるが、注目すべきは、ジョン・マクレイ[John R. McRae]の著書“Seeing through Zen”(2003)の全般に見られるように、ミリアム・L・レヴァリング、ロバート・E・バスウェル、モルテン・シュルッターといった学者たちの研究方法論が頗る実証的であることである。その要旨については既に前項で言及しているので省略する。

次に、韓国に於ける看話禪と黙照禪に関する研究動向であるが、そもそも韓国学会の看話禪に対する関心は高く、看話禪に関する研究論文などは他国に比べて頗る多い。

事実、2010年3月24日付の国会図書館所蔵文献を基準に遡って1990年以後の統計だけでも単行本10冊以上の出版と研究論文160編余りが発表された。その中の看話禪と直・間接的に関連した修士論文が30編余り、看話禪を直接主題とした博士論文が14編、看話禪に関連した素材の博士論文が10編発表された。さらに看話禪に関連した国際学術大会が2度開催され、看話禪を主題としたセミナーも12回連続して行われた⁴。

この様に、韓国では看話禪に関する研究は盛んではあるが、ここ数年間に於いては幾分停滞しているように見受けられる。特に、その間、「この分野に於ける日本の研究領域と成果から大きく脱皮できなかつただけでなく、ここ10年余りアメリカの学界など、欧米での研究で取り上げられた中心論点を十分に消化できずにいる⁵」との指摘を受ける。

一方、韓国に於ける黙照禪に関する研究では金鎬貴の関連論文が挙げられる。中でも彼の博士学位論文を纏めた学術書『黙照禅研究』(民族社、2001)は、韓国国内に黙照禪の全容を紹介したという意味で重要な意義を持つ。

以上、日本国内を中心に看話禪と黙照禪に関する主な先行研究について検討を加えた。

一般に、この分野の諸問題は、先達の優れた研究成果があることから、すべて解決済みであるかの様に理解されがちである。しかし、実はそうではないということは、これまでの検討からも理解できたと考える。

つまり、少なくとも、真歇禪の全容を解明しない限り、看話と黙照の諸問題は解決したことにはならないのである。

(2) 資料論と論文構成

シッタールタが、ヨーガ(yoga)の修行と苦行主義を経て両極端に偏執することのない中道修行により仏陀となって以来、仏道修行の方式は多様な展開を遂げてきた。

特に中国仏教に於ける修行方式の展開は、本土固有の現実肯定主義に即した日常的展開である。それを広義的観点で示せば、仏陀が論じたサマータ・ヴィパサナという定慧双修の更なる発展的展開であり、そうした仏道修行の変遷過程に於いて宋代に確立されたのが看話禅と黙照禅である。すなわち、看話禅と黙照禅はインド仏教に見られる定慧修行の更なる発展的形態として、中国禅宗史の円熟した禅的土壌の上に形成された修禅の方法的模索である。

後世、看話禅と黙照禅は、東アジア禅宗に於ける修禅の基本型となり、それを基に独自の修禅方式が創案され、多様な禅文化が形成されるのである。

本研究一部では、こうした看話禅と黙照禅について、その確立者である大慧と宏智、そして宏智とともに黙照禅を鼓吹した真歇についての思想的検討を中心に、その修禅形態に於ける特性について明確にする。

さらに、看話と黙照の最大の争点とされる大慧の黙照禅批判の検討を通じて大慧の邪禅批判の意義を明確にする。その検討にあたって次の三つの基本方針を定める。

1. 宋初から宋中期にかけての禅宗と士大夫社会の動向を追跡することで、看話禅と黙照禅の成立背景とその根拠について考察する。特に看話と黙照の最大の争点とされる大慧の黙照禅批判については、大慧の真歇批判を中心に重点的に検討する。
2. 看話と黙照の概念や意義、さらには修証問題等の検討を通して、看話と黙照の修禅構造を明確にする。中でも特に真歇の黙照禅について重点的に検討する。
3. 宗派の枠組みを越えた大局的観点から大慧の邪禅批判について考察する。特に宋代の天台諸師の禅門への批判や交渉の行方の解明・追跡を通して、大慧の邪禅批判の背景について考察する。

本研究一部では、以上の基本方針を踏まえ、これより提示する基本資料を基に考察していくことにする。

先ず大慧に関連する基本資料には、大慧の法嗣・蘊聞が、乾道7年(1171)に上進し、その翌年の乾道8年(1172)に入蔵を許可された三十巻本『大慧語録』が挙げられる。

本書は卅蔵所収本とは異なるもので、明蔵を基とする縮蔵経や大正蔵(T47)に収められており、本研究では基本的に大正蔵所収の三十巻本『大慧語録』を使用する。

その構成は次のとおりである。

第一卷～第四卷…	大慧普覺禪師住徑山能仁禪院語録
第五卷……………	同 住阿育広利禪寺語録
第六卷……………	同 再住徑山能仁禪院語録・塔銘
第七卷……………	同 住江西雲門庵語録
第八卷……………	同 住福州洋嶼庵語録
第九卷……………	同 雲居首座寮秉弘語録
第十卷……………	同 頌 古
第十一卷……………	同 偈 頌
第十二卷……………	同 讚仏祖
第十三卷～第十八卷……	同 普 説
第十九卷～第二十四卷…	同 法 語
第二十五卷～第三十卷…	同 書(書状)

以上の『語録』(1巻～12巻)、『普説』(13巻～18巻)、『法語』(19巻～24巻)、『書』(25巻～30巻)の中で、大慧の資料として最も多く用いたのは『大慧書』(『大慧書問』、『書状』)である。

慧然が録し黄文昌(1624～1643)が重編した『大慧書』は、古来「七部録」の書として重用され、刊記の明白なものだけで中国・朝鮮版に10種、日本版は12、3種を数える。

中でも1387年を初刻とする高麗版『大慧書』は、その殆どが「乾道2年(1166)徑山妙喜庵」の刊記をもつ宋版の覆刻版であり、『大慧語録』が入蔵する以前に単行された現存最古の刊本である。

こうした半島に於ける『大慧書』の刊行は、朝鮮時代だけで26回以上も開版され、高麗中期以降、現在に至るまで半島の禪門に絶大な影響を与え続けている。

したがって、本研究では一部・二部ともに本テキストを多く用いる。本テキストの構成については、先ず『大慧語録』所収の『大慧書』は単行本と若干の異同はあるが、基本的に問書の3編を単一ものとすれば、およそ65(62)編の書信で構成されている。

その対象は僧侶の聖泉珪和尚・鼓山速長老2名と秦国太夫人1名を除けば、残りの39人はすべて当時の士大夫官僚と知識人である。つまり、『大慧書』は、大慧46歳から71歳に至るおよそ26年間に42名の在家信徒に対して日常での話頭参究の要訣やその優位性などについて論じた書信である。中でも半数となる21名への書信は苦難の流謫先での往信であり、大慧の衆生済度の並々ならぬ気概が窺える。

大慧は、こうした在家信徒に対する書信を通して、看話禅による禅風の刷新と「禅」の大衆化に努めたのである。

ほかに大慧の関連資料には、①『大慧年譜』(祖詠編1183刊、1205年補訂後入明蔵)、②『正法眼蔵』(紹興17年[1147]成立)、③四巻本『大慧普説』(祖慶序・淳熙15年[1188]・祖慶跋・紹熙元年[1190])、④『大慧宗門武庫』(1153成立・李泳序・淳熙10年[1183]頃刊)、そして淳熙癸卯年(1183)以降の資料である雲臥暁瑩(仲温:1116～?)の⑤「雲臥庵主書」などが挙げられる。

先ず大慧の行履を編年体に編んだ①『大慧年譜』1巻については、大正蔵に収録されていないことから『典籍本』第4巻に所収する立正大学大崎図書館所蔵の五山版『大慧年譜』を基本とした。

そもそも『大慧年譜』は、はじめに祖詠(生没未詳)が淳熙10年(1183)に寧武軍丞宣使(地方官吏)であった張掄の序をえて刊行したものであるが、その『年譜』に対し大慧の法嗣・雲臥曉瑩は「其の譜の中に作説疏謬なる処有り」(其譜中有作説疏謬処)(『雲臥紀談』巻2・Z148-46a)と、そこには誤脱が多いという指摘があった。

それによって開禧元年(1205)以後、同門の華蔵宗演が60余ヶ所を改訂して刊行(『大慧年譜』張掄・序[1183]、宗演・跋[1205])したのが現在流布する『大慧年譜』(嘉興蔵入蔵：万暦45年[1617]刊[語録・武庫も同様])である。

一方、淳熙癸卯年(1183)以降の資料である曉瑩の⑤「雲臥庵主書」は、祖詠の『大慧年譜』の誤りを訂しており資料的価値が高いことから本研究でも使用している。

次に②『正法眼蔵』は、大慧が衡州(湖南省)配流中に学人の請益に絆され説き示した法語集であり、侍者冲密・慧然の助力によって紹興17年(1147)に成立したものである。その構成は五家各派の祖師100余名による語句663則を収録し、それらに大慧が著語と評唱を付した公案の参究書である。本書の版本は次の通りである⁶。

【仮称】	【巻冊】	【刊時】	【所在】
①宋版	(3巻3冊)	紹興17(1147～)	宮内庁書陵部蔵
②南宋版	(3巻6冊)	嘉熙一(1237)	岸沢文庫蔵
③五山版	(3巻6冊)	南北朝初(1331～)	京都建仁寺両足院蔵
④嘉興蔵本	(3巻3冊)	万暦44(1616)	明統蔵56-1~3(中華蔵2-91)
⑤古活字版	(3巻6冊)	元和寛永中(1615~1643)	岩崎文庫蔵、駒沢大学蔵ほか
⑥田原本	(3巻6冊)	天和元(1681)	宮内庁書陵部蔵、駒沢大学蔵ほか
⑦続蔵本	(6巻合冊)	明治(1911)	卍統蔵2-23-1(新纂本67)

以上の版本中、宋版以外に注目すべきテキストに⑤古活字版が挙げられる。椎名氏の解題によれば、本テキストは構成や版式などからして、五山版や嘉興蔵本を底本とするものではなく、直接に古い宋版を承ける改刻版であるという⁷。

ただし、本研究では、テキスト的には問題がないことから従来最も流布した通行本である続蔵本テキストを用いる。

次に、大慧が宗旨を挙揚して学人を指導する為に行われた普説を収録する③『大慧普説』については、60篇の普説を収める現存最古の東洋文庫所蔵・五山版(四巻本)『普説』(柳田聖山・椎名宏雄共編『禅学典籍叢刊』第4巻所収)、一卷本と四巻本の合集である卍蔵経所収・五巻本『普説』、さらに三十巻本『大慧語録』(T47)に収める『普説』を併用した。

また、大慧が学人の為に説き示した宋朝禅林の逸話の類120篇を大慧の法嗣・密庵道謙が編集した④『大慧宗門武庫』1巻については大正蔵所収本を大慧の関連資料に用いた。

なお、大慧に関する基本参考資料には、無著道忠(1653~1744)撰『大慧書栲栳珠』15卷(禅文化研究所、1997)を用いる。

本書は江戸期の無著道忠が寛永19年版『大慧書』を底本として享保8年(1723)に浄書したもので、実に10年の歳月を費やして完成させた『大慧書』の古典的注釈書である。

本研究では、本書に収める道忠の「省力」と「得力」に対する注解の中で、これまで採り上げられなかった未検討資料を用いて、大慧が示した省力の本義とそれと密接に関わる得力の概念について考察する。

次に、宏智に関連する基本資料には、南宋の紹興27年(1157)並び慶元3年(1197)より嘉泰元年(1210)の間に刊行された①宋版『宏智録』6冊、元の至正6年(1346)に智倫が開版した妙叶浄啓・重編②元版『明州天童景德禅寺宏智覚和尚語録』4冊、それに天桂伝尊が、江戸寛永5年(1708)に編纂を加えて開版した大正蔵(T48)所収の③寛永版『宏智禅師広録』9巻9冊が挙げられる。中でも本研究では宏智の基本資料に①と③を用いる。

ただし、②の資料第4巻には真歇の行状が記された「崇先真歇禅師塔銘」が収録されており、それについては後掲する。まずは現存最古の宋版泉福寺本『宏智録』の構成について見てみたい⁸。

第一冊…「長蘆覚和尚語録序」「泗州大聖普照禅寺語録」「舒州太平興国禅院語録」「江州廬山円通崇勝禅院語録」「江州能仁禅寺語録」「真州長蘆崇福禅院語録」(小参)偈頌(銘)「僧堂記」

第二冊…「長蘆覚和尚頌古拈古集序」「泗州普照覚和尚頌古」「真州長蘆覚和尚拈古」「後序」

第三冊…「天童覚和尚語録序」「明州天童山覚和尚語録」

第四冊…「天童覚和尚小参語録序」「明州天童山覚和尚小参」「天童覚和尚法語」「勅諭宏智禅師行業記」(刊記)

第五冊…(自序)「天童覚和尚真贊」(刊記)

第六冊…「明州天童山覚和尚真贊偈頌」「下火」「偈頌」

宋版『宏智録』は、収録された語録の成立時期に沿って構成されていることから各編者の意向に沿って纏めたものを後に集成したものである。宋版『宏智録』と江戸期諸版本についての書誌学的な問題は、石井修道によりその大部分は解明されている(前掲書1984)。

次は、大正蔵に収める九巻本『宏智禅師広録』の構成である。

第一卷…「天童覚和尚語録序」「泗州大聖普照禪寺上堂語録」「舒州太平興國禪院語録」
「江州廬山円通崇勝禪院語録」「江州能仁禪寺語録」「真州長蘆崇福禪院語録」
第二卷…「長蘆覚和尚頌古拈古集序」「泗州普照覚和尚頌古」
第三卷…「真州長蘆覚和尚拈古」「後序」
第四卷…「明州天童山覚和尚上堂語録」
第五卷…「天童覚和尚小参語録序」「明州天童山覚和尚小参」
第六卷…「明州天童覚和尚法語序」「明州天童覚和尚法語」
第七卷…「明州天童山覚和尚真贊」「明州天童山覚和尚下火」
第八卷…「明州天童山覚和尚偈頌」「明州天童山覚和尚箴銘」
第九卷…「明州天童覚和尚真贊自序」「明州天童覚和尚真贊」刊記(開版募縁文)「行業
記」(刊記)

以上の九巻本と泉福寺本を比較すると各書の配置箇所が組み替えられていることが判る。ただし、九巻本は大正蔵に収録されていることで資料としては扱いやすい。

中でも第8巻に収める宏智の弟子道京と浄覚が編した『明州天童山覚和尚箴銘』(1134年春期成立、T48-98a-101a)には、宏智の黙照禪の本領が遺憾なく表された箴銘が収録されている。その中で特に重要な箴銘として、①「坐禅箴」、②「瑞巖山鐘銘并序」、③「本際庵銘」、④「至游庵銘」、⑤「黙照銘」、⑥「浄楽室銘」などが挙げられ、他にも大慧が黙照禪批判を展開する紹興4年(1134)の春に成立した⑦「僧堂記」も収録されている。

本研究では、宏智の黙照禪を考察する上で重要な①「坐禅箴」④「至游庵銘」⑤「黙照銘」、さらには近年殆ど取り上げられなかった③「本際庵銘」について重点的に検討する。

また、宏智に関する基本参考資料には、面山の『黙照銘聞解』と斧山の『天童偈頌箴銘記聞解』を用いる。両書は近世以降、日本曹洞宗学に絶大な影響を与えた面山とその法孫・斧山による宏智の偈頌箴銘などに対する注釈書であり、語注・渉典共に『宏智録』を讀解するには欠かせないものである⁹⁾。

次に真歇に関連する基本資料には、宣和5年(1123)、真歇36歳頃の真州(江蘇省淮揚道儀微県)長蘆崇福禪院時代の代表的語録である①『真州長蘆了和尚劫外録』と末尾に無外義遠(?~1266)の跋文を載せる②『真歇和尚拈古』が挙げられる。

両書は真歇の初期思想および大慧との関連を考察する上で非常に重要な資料である。ほかにも真歇には建炎4年(1130)43歳の頃に、雪峰山にて著した『一掌録』という語録が存在したとされるが、残念ながら当時の政変によって逸失している。

次に真歇の伝記資料には、先の武林苕溪鳳山・後学浄啓が重編した『明州天童景德禪寺宏智覚和尚語録』第4巻に収録された宏智による③「崇先真歇禪師塔銘」が第一資料となる。

本書は唯一明蔵の又続蔵本(『中華大蔵経』2-126)に収録するもので、後に明和4年(1767)の面山瑞方(1683~1769)校訂重刻本『劫外録』に付加され、それがまた続蔵経(Z124-633a)に収録された。

ほかに真歇の伝記資料には、『嘉泰普燈録』巻9、『五燈会元』巻14、『続伝燈録』巻17、『仏祖歴代通載』巻20、『釈子稽古略』巻4などにも断片的な記載が見られる。概ね真歇に関する資料は、大慧や宏智の膨大な資料に比べれば必ずしも多くはない。

本研究では、真歇の基本資料に①②③すべてを使用する。中でも①②に関しては、真歇禅の本領を理解する上で非常に重要なので詳細な検討を加えた。

その中でも特に重視したのが、真歇の法嗣・義初と徳初が編集した『真州長蘆了和尚劫外録』(以下、『劫外録』)である。本書は大慧が黙照禅批判を展開する紹興4年(1134)以前に刊行されたもので、したがって、大慧は批判を始める以前には本書を通して真歇思想の一端を理解していたと考えられる。ただし、その理解が「どのような尺度」で為されたかが、大慧の黙照禅批判、特に真歇批判を解明する上で重要な鍵ともなる。

その『劫外録』の版本は次のとおりである。

図表 1

	標 題	内 題	備 考
①	不 詳	『真州長蘆了和尚劫外録』一冊	俄蔵黒水城文献(俄蔵本)
②	『真歇和尚劫外録』	『真州清了和尚劫外録』 一卷	寛永7年刊(1630)寛永本
③	『劫外録 全』	『真州長蘆了和尚劫外録』 一卷	明和4年刊(1767)面山本

上の表の中で特に重要な点は、①②③の資料の中で唯一①の資料だけに収められた記述が存在することである。したがって、本研究では続蔵経所収の③を併用しながらも主に俄羅斯科学院東方研究所・聖彼得堡分所・中国社会科学院民族研究所・上海古籍出版社編『俄羅斯科学院東方研究所聖彼得堡分所蔵・黒水城文献』③漢文部分(上海古籍出版社、1996、pp.150-151)に収録された①『真州長蘆了和尚劫外録』(以下、俄蔵本『劫外録』)を使用し、原則として原文の字体は新字体とした。その俄蔵本『劫外録』の構成は次の通りである。

- ①「真州長蘆了禅師劫外録序」(中橋居士吳敏[?~1132]序)
- ②「上堂」
- ③「法要」
- ④「機縁」
- ⑤「偈頌」
- ⑥「自賛」

以上の俄蔵本『劫外録』の中で、本研究では特に②「上堂」と③「法要」に収める真歇の説示について重点的に検討を加えた。なお俄蔵本『劫外録』には『明州天童景德禅寺宏智覚和尚語録』巻4の宏智による「崇先真歇禅師塔銘」は収録されていない。

また、『真歇清了禪師語録』巻1に収める③明和4年の面山瑞方(1683~1769)校訂重刻本『劫外録』には、附録として『華嚴無尽灯記』、『戒殺文』、『浄土宗要』、「自賛」、「真歇了禪師」、「船子夾山話」、「恵超問仏」を収めるが、それらは①俄蔵本や②寛永本には収録されていないことから真歇撰述の真偽などの資料的な問題もあって取り扱っていない。

それに関する詳論は本研究一部の第五章「大慧邪禪批判の周辺——慈照子元との関連性を中心に」の中で示した。

ほかに、『新纂禪籍目録』(駒沢大学図書館編・日本仏書刊行会、1962、p.220)には、室町(1336~1573)末期の写本、『劫外録』一冊が積翠文庫に存在することを確認できるが、本研究では、宋(960~1279)体字の木刻本である現存最古の俄蔵本を用いるため採用していない。

次に『真歇清了禪師語録』巻2に収める『真歇和尚拈古』は、真歇の『信心銘』全文に対する現存最古の拈提である。

別名『信心銘拈古』は、真歇の『信心銘』に対する拈提を門弟が記録したもので、真歇下・1世大休宗珏(1091~1162)、2世足庵智鑑(1105~1192)、3世長翁如浄(1162~1227)の代を経、4世無外義遠の頃の南宋末期に義遠の跋を附して流布されたものと見られる。

したがって、資料的には宋代に成立したものであり、そこには当然、真歇の真説が含まれる¹⁰。そもそも現存する『拈古』は、駒沢大学所蔵の寛永8年(1631[和刻])本『真歇和尚拈古』が最古であり、ほかに『新纂禪籍目録』には3種の和刻本が確認できる。

それらの和刻本を列挙すれば次のとおりである。

- | | | |
|-------------------|-----------------------|--------|
| ①『真歇和尚拈古』一冊 | 寛永8年(1631) | 駒沢大学所蔵 |
| ②『真歇和尚拈古』二冊、智鏡註、 | 寛文11年(1671) | (同上) |
| ③『真歇和尚拈古』二冊、面山校訂、 | 寛延4年(1751)重刻 | (同上) |
| ④『真歇和尚拈古』一冊、面山校訂、 | 安永9年(1780)獨露菴黙招重刻(同上) | |

先ず現存版本中、最も古いとされる①寛永8年(1631)本の底本については、恐らく後掲する日本の祇陀大智(1290~1366)が中国から将来した『真歇了語』一冊ではないかと考えられる。

それは瑩山の『洞谷記』の中で、正中2年(1325)5月27日、大智が永光寺の瑩山のもとに至り、ほかの文献とともに『真歇了語』1冊を呈上していること、さらに彼の『大智禪師偈頌』(『続曹洞宗全書』「歌頌」)には、34番目の「看真歇和尚語」に続いて、「跋真歇和尚拈古」が収録されており、その連続性からして、『真歇了語』が『真歇和尚拈古』である可能性が指摘できるからである。

次に智鏡の註を附す②寛文11年(1671)本については、『新纂禪籍目録』(1962、p.221)に「巻末に武口城下智鏡書写トアルガ巻中ニハ所々ニ「智鏡自注曰」トス、智鏡は誤ナラン、マタ下巻一三、一六、一八、二〇以下多数ニ「林芝自注曰」トアリ、林芝ハ智鏡ノ字カ」とある。つまり、『新纂禪籍目録』では上の「智鏡」「林芝」を智鏡と見ている。

次に、面山瑞方(1683~1769)の『真歇清了禪師語録』下巻に収める③寛延4年(1751)版校訂重刻本では、巻首に像、賛、題字、塔銘が付されており、同じく面山校訂の④安永9年(1780)版獨露菴黙招重刻本では、③寛延4年本の前附の所を省略して別の題紙を加えている。

以上の4種の和刻本中、本研究では③④の面山校訂重刻本を収める続蔵本『真歇和尚拈古』（『真歇清了禅師語録』巻下所収）を使用し、それに関する基本参考資料には次の注釈書を用いる。

1. 中峰明本(1263~1323)撰『信心銘闡義解』上下(『天目中峯和尚広録』第12巻所収)
2. 祇陀大智(1290~1366)撰『真歇和尚拈古抄』上下1冊(玉宝寺所蔵、1366)
3. 萬安英種(1591~1654)撰『真歇和尚拈古抄』1巻(1653、『続曹洞宗全書』「注解3」)
4. 恒山画龍(1718~1792)撰『信心銘夜塘水』上下2巻(1790、『曹洞宗全書』「注解4」)

中でも本研究では、神奈川県小田原市の天桂山玉宝寺所蔵・祇陀大智撰『真歇和尚拈古抄』の原書複写本を重要・基本参考資料に用いる。この玉宝寺本『真歇和尚拈古抄』（以下、『拈古抄』）の形態は次の通りである。

[外題]挙信心銘、[内題]ナシ、[装訂]和綴、[冊数]1、[大きさ]23.3×17.1^{センチ}、[本文]53丁

本書は、真歇の『信心銘拈古』を在元10年に亘り中国禅林を求法遍歴した中世日本曹洞禅者・祇陀大智が拈提・注解したもので、その資料的価値については安藤嘉則氏が「玉宝寺蔵『真歇和尚拈古抄(仮題)』について——大智の新出資料として」(『宗学研究』35号、1993、pp.183-188)の中で明らかにされている。

従来、本書は面山が集成した『大智禅師偈頌』（『続曹洞宗全書』「歌頌」）の跋文によりその存在が知られ、それを承けて後に『新纂禅籍目録』に記載されるのであるが、本書の実在については未確認の儘であった。

しかるに、平成4年(1992)5月、安藤氏が神奈川県小田原市の天桂山玉宝寺で調査した写本の一つが、それに相当すると氏のその後の検討で確定的となるのである。

安藤は本書について、注釈者名と注釈年代を明記し、後世の付加であると断ぜられる部分も特に見ることもなく、比較的原型のまま、あまり流布することも無く伝承されていったと推測され、こうしたことから古い形態が比較的良好に残されていると述べている(安藤1993p.187)。

それに加え本研究で本書を特に重視する理由は、大慧の真歇批判の証拠とされる『拈古』末尾の義遠の跋文に関するこれまで採用されなかった未検討資料が存在するからである。その原書複写本の一部は本論末尾に掲載した。

ここで、古より大慧・真歇批判の有力な証拠とされる『拈古』末尾の無外義遠(?~1266)の跋文に対する見解を明らかにしておく。その跋文とは次の通りである。

当紹興間、妙喜正統東山、詆訾默照。寂庵是挙、可謂入其室、操其戈、取其矛、擊其盾。
覽者当自得之。義遠敬跋。(Z124-655a)

上文について、江戸期の萬安英種は、「別に義遠という人物が存在したのか」(『真歇和尚拈古抄』1巻・『続曹洞宗全書』「注解」・3-15a)という疑問を呈している。

その根拠の一つに、跋文中の「入其室、操其戈、取其矛、擊其盾」という一節が、文法上、中国的(「入其室(而)操其戈、取其矛(而)擊其盾」)ではないことが挙げられるのではないか。

しかしながら、中国人でありながら、時に文法を無視し、理解し難い文章を表わす人は枚挙に遑がないほどである。それは禪者においても例外ではない。

すなわち『禪林僧宝伝』の著者・覚範慧洪(1071~1128)や『碧巖録』の著者・円悟克勤(1063~1135)などがそれである。くわえて、英種以前の入元留学僧である大智の『拈古抄』には、「無外ノ遠和尚ノ跋」(『拈古抄』十一ノ表)と明確に断言している。

したがって、跋文が文法上、中国的ではないという事だけで、その真偽を疑問視するのは、むしろ問題があろう。

一方で先の『大智偈頌』には、真歌の『拈古』についての偈頌を載せるが、その内容は、『拈古』の跋文とは一線を画す主旨のもので、大智が故意に宗門の先達である義遠に仮託して、『拈古』に跋文を付加したという仮説は現実的に無理がある。

したがって、本研究・第3章では、萬安英種の主張を一先ず据え置き、『拈古』の跋文掉尾に「義遠敬んで跋す」と記され、大智が「無外ノ遠和尚」と明確に示していることを踏まえ、跋文を付したのは真歌下第4世・無外義遠(?~1266)であると位置付けた上で考察を加えることにする。また、本研究では、先に示した萬安英種や恒山画龍の古注本も参考資料に用いる。

その理由は、彼等の「義遠説」に対する見解には独自性があり、それは更なる問題提起の可能性があると判断したからである。すなわち、叙上の英種の見解や大慧の黙照禪批判を統合的観点から有意義なものとする画龍の見解などがそれである。

一方、本研究・第4章で取り上げた「非思量」については、先行研究に「瑩山(紹瑾)以後、非思量について言及している人は15世紀末頃までは先の実峰良秀(~1405)以外見当らない」(原田弘道「中世曹洞禪における非思量理解」『印仏研』34-2、1986、p.625)という指摘があるが、実は大智が『拈古抄』の中で既に言及しており、したがって、「非思量」の検討に於いても大智の『拈古抄』を基本参考資料に用いる。

以上の資料と先の基本方針を踏まえ、本研究一部は六つの章で構成されるが、その内容は次の通りである。

先ず**序章**では、史学的観点から宋初から宋中期に亘る禪風の変遷過程と士大夫文化の形成という歴史的推移に対応させながら、宋朝・仏教政策や当時蔓延した文字禪・無事禪の検討と大慧・宏智の行状を考察することで、看話と黙照の成立背景を明確にする。

第一章では、宏智の「黙照銘」「坐禅箴」「本際庵銘」に対する検討を通じ、宏智と大慧の黙照禪批判との関連性について再考する。中でも近年殆ど取り上げられなかった宏智の「本際庵銘」については、斧山の『天童偈頌箴銘記聞解』(『曹洞宗全書』・注解4-153)を手掛かりに宏智禪の特性について検討する。

次に大慧が批判する以前に黙照禪批判が行われていたことを窺わしめる「黙照銘」末尾の71・72句については、面山の『黙照銘聞解』(『曹洞宗全書』・注解4-2)や斧山の『天童偈頌箴銘記聞解』などを手掛かりに、「黙照銘」末尾の内容と大慧の黙照禪批判との関連性について考察する。

第二章では、看話と黙照についての争点とされる真歇と大慧の黙照禅批判の関連性について、宏智が撰した真歇の伝記資料「崇先真歇了禅師塔銘」などの資料を基に真歇像を明らかにした上で、真歇批判の証拠とされてきた『朱子語類』、『大慧語録』などの記述を検討し、その資料的問題点を明らかにする。

第三章では、真歇の『拈古』と大慧の黙照禅批判との関連究明を視野に、古来、大慧の真歇批判の有力な証拠とされてきた『拈古』末尾の義遠の跋文について、大智の『拈古抄』などの古注本を手掛かりに考察する。

第四章では、看話と黙照の修禅体系について逐一的に分析する。先ず看話禅の修禅形態については、①看話禅の概要、②話頭の機能、③省力と得力、④話頭参究の要諦、⑤狗子無仏性話、⑥修禅の実践構造について分析する。

中でも大慧の看話禅に於ける重要概念である省力と得力については、道忠の『大慧書栲栳珠』ならびに韓国の安震湖(1880~1965)懸吐注解『書状』(『大慧書』)やそれを承ける李智冠『書状私記』などの注解書を踏まえ、大慧が示した省力の本義とそれと密接に関わる得力の概念について考察する。

次に黙照禅の修禅形態については、①黙照の概念と意義、②黙照禅の要諦、③非思量、④修禅の実践構造について分析する。

中でも曹洞禅の本領を示す「非思量」、特に宏智・真歇の「非思量」については、禅録の典故や大智の『拈古抄』等の古注本を手掛かりに考察する。

次に、看話禅と黙照禅についての比較では、修禅形態の特徴を①修証観、②公案観、③坐禅観、④心理観、⑤修禅法、⑥性質という六つの側面に分類し、中でも公案観、坐禅観、心理観の比較分析を通じて、看話と黙照の修禅形態に於ける特質を明らかにする。

第五章では、本研究一部の検討を踏まえ、宗派の枠組みを越えた大局的観点から大慧の邪禅批判について考察する。

中でもこれまで大慧の邪禅批判の研究では殆ど認識されなかった慈照子元(1096?~1181)を取り上げ、子元と大慧との関連性を中心に、当時、看話禅や黙照禅に影響された人々が宗派を越えて福建周辺で活動していた実態について考察する。

第六章では、本研究一部の総括として、特に大慧の黙照禅批判に於ける真歇批判の真相と大慧の邪禅批判の意義について明確にする。次いで、二部への展開として大慧以後の看話禅についての論及をもって本研究一部を締め括ることにする。

以上の構成内容と先の基本方針に沿って、第一部「宋代 看話禅と黙照禅の展開」について論究してゆくことにする。

2) 第二部

(1) 先行研究史

先ず本研究二部に関連して半島の呼称について一言しておきたい。

現在の半島は、光復節(1945.8.15)以後、朝鮮戦争(1950~1953)を経て、板門店38度線を境に朝鮮民主主義人民共和国(北朝鮮)と大韓民国(韓国)が依然として分断された状態にあり、それに伴い国名の表記に於いても複雑な問題が存在する。

一般に「朝鮮」という呼称は、韓国側からすれば「朝鮮王朝」(1392~1896)を指すのが常であり、地政学的には「朝鮮半島」ではなく「韓半島」と表記する。

一方、日本では戦前から史学などの各分野で「朝鮮」と呼ぶのが一般的であるから半島の仏教を朝鮮半島の仏教、すなわち「朝鮮仏教」と表記する。

したがって、本論では折り合いを付ける意味で、古来半島の呼称として用いられた「海東」という呼称を主として用い、文脈に則した形で「朝鮮」「韓国」という呼称を併用することにする。なお、10世紀初頭(941)に半島を統一し、14世紀末(1392)までの4世紀半にわたり、その国名を世界史上に留めた高麗(Korea)という呼称も有効であるが、それも一時期の王朝の呼称に過ぎないのであり、今回は半島の総称として用いないことにした。

さて、本研究二部の先行研究として最初に取り上げるのは、忽滑谷快天著『朝鮮禅教史』(春秋社、1930[名著刊行会、1970復刻])である。

本書は古来、海東禅宗史の指南書として日本の研究者のみならず韓国の研究者にも影響を与えた古典的大著である。その中で高麗禅宗に関しては、第三編「禅教並立の代」に収録されている。ただし、本書に於ける研究成果は全てが忽滑谷の独創ではなく、次に掲げる資料などに多くを依拠している。

- ①権相老『朝鮮仏教略史』(京城新文館、1917)
- ②李能和『朝鮮仏教通史』2冊(3巻)(京城新文館、1918[国書刊行会、1974復刻])
- ③『朝鮮金石総覧』2巻(朝鮮総督府、1919)
- ④劉燕庭『海東金石苑』2巻(亜世亜文化社、1976影印)

忽滑谷の『朝鮮禅教史』は、上の資料に多くを依拠しながら通史体系として纏められている。本研究では上記の資料のうち②『朝鮮仏教通史』と③『朝鮮金石総覧』を中心に、1979年1月より1996年1月にかけて韓国の東国大学校で刊行された『韓国仏教全書』全12冊を基本資料とする。

なお、通史に於いては、禹貞相・金煥泰共著『韓国仏教史』(信興出版社[進修堂]、1968)、同書の改訂版である金煥泰『韓国仏教史概説』(経書院、1986)、その改訂版を日本語に翻訳した沖本克己監訳『韓国仏教史』(禅文化研究所、1985)に禅宗に関する論考がある。

その沖本監訳本には、3章第4節の「禅法の伝来」、4章第3節の「禅宗と教宗」・同第5節の「普照国師知訥とその後の禅宗」に禅宗関連の記載があり、ほかに鎌田茂雄『朝鮮仏教史』（東京大学出版社、1987）の2章第3節の中の「禅宗の伝来と諸宗派」、3章の「禅宗の発展-曹溪宗の成立」にも禅宗に関する記載がある。

これらの参考文献は、忽滑谷の『朝鮮禅教史』と共にとりわけ日本での海東禅宗の研究に大きく寄与した。また、近年日本で出版された鄭性本(茂煥)著「韓国の禅」(田中良昭編『禅学研究入門』所収、大東出版社、1994)では¹¹、海東禅宗に関する先行研究や研究動向などが簡潔に纏められている。

本書は後に鄭惟真によって韓国語に翻訳された(『禅学研究入門』経書院、2009)。本研究では以上の参考書も補助的に使用する。

次に、高麗時代の禅宗に関連して、当時の仏教政策や制度ならびに義天が開創した天台宗などの諸宗の動向について把握する必要がある。これには許興植著『高麗仏教史研究』（一潮閣、1986）を基本参考書とした。

さて、本研究の主要テーマである知訥の研究であるが、彼は華嚴と禅による教禅一致、禅主教徒の立場で大慧の看話禅を宣揚し、高麗中期以降の禅宗隆盛の礎を築き海東曹溪禅の中興祖と称された人物である。

その知訥禅の全容を統合的観点から詳細に分析したのが全589頁の李鍾益著『韓国仏教の研究——高麗・普照国師を中心として』（国書刊行会、1980）である。

本書は日本大正大学に提出した博士論文「高麗普照国師の研究」を学術書として刊行したもので、現在も知訥研究の基礎的指標となる古典的大著である。

本書が刊行されて以降、多くの知訥関連論文が発表された。60年代以前から2001年末頃までに刊行された知訥関連論文の刊行数を統計すれば、60年代以前(1編)、60年代(8編)、70年代(29編)、80年代(61編)、90年代(91編)、2000年代(16編)と計210編の論文が発表されている¹²。注目すべきは、80年代から90年代にかけて計152編の論文が刊行されたことであり、まさに知訥研究の絶頂期と言える。

一方で2000年以降の研究では、2001年末頃までに既に7編の論文を発表している李徳辰などが注目に値するが、一般的に知訥関連の研究は下降傾向にある。

ここでは簡略ながら、韓国で発表された知訥と修禅社に関する論文と日本で発表された知訥と修禅社に関する主な論文を挙げておく。

1) 韓国で発表された知訥と修禅社に関する主な論文

1. 李鍾益「普照国師의 禅教觀」(『仏教学報』9、1972)
2. 李鍾益「普照著述의 書誌学的 解題」(『普照思想』3、1989)
3. 李鍾益「普照撰述의 思想概要와 書誌学的 考察」(『普照思想』1、1987)
4. 金知見「知訥에서의 禅과 華嚴의 相依」(『普照思想』1、1987)
5. 金塘沢「高麗崔氏武人政權과 修禅社」(『歴史学研究』10、1981)
6. 姜健基「神秘Paradox를 통하여본 知訥의 空寂靈知心」(『韓国仏教学』7、1982)
7. 姜健基「普照思想의 比較思想的 考察에 대한 研究」(『普照思想』1、1987)

8. 姜健基「普照思想의 現代的 意味」(『普照思想』 2、1988)
9. 吉熙星「普照思想 理解의 解釋學的 考察」(『普照思想』 1、1987)
10. 沈在龍「普照禪을 보는 視角의 變遷史」(『普照思想』 1、1987)
11. 沈在龍「頓漸論上에서 본 普照禪」(『普照思想』 2、1988)
12. 韓基斗「定慧結社의 本質과 그 變遷」(『普照思想』 1、1987)
13. 韓基斗「普照禪의 本質構造」(『普照思想』 2、1988)
14. 崔柄憲「修禪結社의 思想史的 意義」(『普照思想』 1、1987)
15. 崔柄憲「定慧結社의 趣旨와 創立過程」(『普照思想』 5.6合、1992)
16. 權奇悰「慧諶の禪思想研究」(『仏教学報』 19、1982)
17. 權奇悰「高麗後期仏教와 普照思想」(『普照思想』 3、1989)
18. 蔡尚植「高麗後期 修禪結社成立의 社会的基盤」(『韓國傳統文化研究』 6、1990)
19. 金浩星「普照의 二門 定慧에 對한 思想史的 考察」(『韓國仏教学』 14、1990)
20. 金浩星「慧諶 禪思想에 있어서 敎學이 차지하는 意味」(『普照思想』 7、1993)
21. 崔成烈「看話十種禪病의 體系分析」(『仏教学論叢』、1991)
22. 許興植「普照国師碑文의 異本과 拓本の 接近」(季刊『書誌學報』 9、1993)
23. 李徳辰「慧諶의禪思想에 對한 研究」(『哲學研究』 19-1、1997)
24. 鄭性本「普照知訥의 看話禪 연구」(『普照思想』 17、2002)
25. 吉津宜英「華嚴と普照禪」(『普照思想』 4、1990)
26. 木村清孝「李通玄と普照国師知訥」(『普照思想』 2、1988)
27. 中島志郎「知訥と道元」(『仏教学報』 60、2012)
28. Robert Buswell Chinul's Ambivalent Critique of Radical Subitism(『普照思想』 2、1988)

2) 日本で発表された知訥と修禪社に関する主な論文

1. 主に時代的展望からの研究

中島志郎「高麗武臣政權下の禪について(1)」(『禪研紀要』 15、1988)

「高麗時代の禪宗史研究」(『青丘學術論叢』 10、1997)

2. 主に著作・思想に関する研究

金 知見「華嚴論節要 について」(『印仏研』 16-2、1968)

「円頓成仏論について」(『印仏研』 17-2、1969)

卓 万植「高麗知訥禪師の徑截門活句禪」(『駒大大学院仏教学研究會年報』 14、1980)

中島志郎「知訥『真心直說』訓注私案(上)」(『禪研紀要』 18、1992[訳注研究])

「知訥の頓悟漸修論」(『禪研紀要』 20、1994)

「知訥の『華嚴論節要』の意味」(『花大紀要』 27、1995)

「知訥の三玄門體系について」(『印仏研』 46-1、1997)

「知訥の『看話決疑論』について・基礎研究(1)」(『花大紀要』 29、1997)

「知訥の『看話決疑論』について・基礎研究(2)」(『花大紀要』 30、1998)

「知訥と慧諶」(『禪研紀要』 24、1998)

姜 文善「普照禪と大慧禪」『印仏研』102、2003

3. 主に伝記の研究

卓 万植「定慧結社と曹溪宗源流」(『印仏研』27-1、1978)

「高麗知訥禪師の行跡」(『印仏研』29-2、1981)

「高麗知訥禪師の定慧結社と松広清規」(『印仏研』30-2、1982)

呉 光益「修禪社成立の背景について」(『印仏研』27-2、1979)

4. 主に知訥と浄土思想に関する研究

韓 京洙「普照知訥禪師の浄土観」(『印仏研』39-1、1990)

金 敬熙「知訥の禪と浄土信仰-『定慧結社文』を中心として-」(『印仏研』46-1、1997)

源 弘之「高麗時代における浄土教の研究」(『仏教文化研究所紀要』9、1970)

韓 泰植(普光)「知訥の『定慧結社文』における浄土観」(『印仏研』47-2、1999)

ほかに知訥に関する資料として、姜徳熙が松広寺・九山の「NineMountains」を翻訳し、それに中吉功が「松広寺蔵檀造釈迦三尊仏龕像」と「松広寺関係文献資料」を付録した中吉功編『韓国曹溪禪への招待』(国書刊行会、1983)は、知訥と修禪社の碑文を研究する上で有効であり本研究でも補助的に用いた。

次に、『三国遺事』、『重編曹洞五位』の編者であり、知訥と共に高麗中期禪宗の重要人物とされる一然(1206~1289)に関してであるが、先ず『重編曹洞五位』の編者が一然であると確証付けたのは関泳珪「一然重編曹洞五位」(『学林』6、1984)である。

その後、本論文を基に、同「一然重編曹洞五位について考える」(1993)、金知見「重編曹洞五位序考」(1995)などが発表された。

一方、『三国遺事』を中心に論じたものに、張愛順(戒環)「普覚国尊一然の仏教観——『三国遺事』を中心として」(1996)がある。

ほかに高麗禪籍などの書誌学の研究としては、古いものに黒田亮の『海東旧書考』(岩波書店、1940)があるが、実質的には近年の代表的研究者である椎名宏雄の「高麗版中国禪籍と宋元版」(『駒沢仏教学部研究紀要』15、1984)と同書を基とする椎名の『宋元版禪籍の研究』(大東出版社、1993)が基本となろう。

本書は国内外の研究者が活用しており、本研究でも椎名の(柳田聖山共編)『典籍本』第7巻所収の「禪門拈頌集」(臨川書店、1999)や「馬祖四家録」の諸本」(『禅文化研究所紀要』24、1998)と共に参考文献として用いた。

(2) 資料論と論文構成

本研究二部では、研究範囲を高麗中期の禅宗(1170~1270)にまで拡張し、知訥の禅思想を中心に、宋代禅宗の中期高麗禅宗への思想的影響について考察する。中でも知訥と修禅社の結社運動とその周辺の動向を展望していく中で、高麗中期禅宗の全容と大慧が知訥に与えた思想的影響について明確にする。その検討にあたって次の三つの基本方針を定める。

1. 海東三国の仏教受容から高麗の禅宗成立までの変遷過程を思想史的観点から叙述する。
2. 禅宗の形成期である新羅末・高麗初期(9世紀半~1170)の禅風と中国禅宗との思想的影響関係を探索することで高麗禅宗の思想的源流を明確にする。
3. 知訥の禅思想ならびに知訥以降の主要な禅者の思想分析と、13世紀の高麗版禅籍の解析を通じて、宋代禅宗の中期高麗禅宗への思想的影響について明確にする。

本研究二部では、以上の基本方針を踏まえ、これより提示する基本資料を基に考察していくことにする。

先ず上の1と2に該当するものとして、本研究二部序章の中で新羅前期(7世紀後半~8世紀)に入唐して「禅宗四祖」道信(580~651)の法を伝えた法朗(630前後~730前後)について、天順本『菩提達摩四行論』末尾の新資料を基に法朗の思想的探索を試み、彼の達磨禅初伝の意味について考察する。

もとより法朗に関する資料が限定的な中、彼の禅風を知るには師の道信や弟子の神行(704~779)の禅風から推察する他はなかった。しかるに、天順8年(1464)に高麗版初雕本を基に復刻された奈良県天理図書館所蔵の天順本『菩提達摩四行論』末尾に法朗の資料と見られる「朗禅師」の所説が収録されていた。その教説前半には「看心」「存心」などが示され、後半には道信と同様の「直須任運」の思想が示されている。「看心」の用い方も道信と同様に初学の方便門と見做せば、法朗の禅の本領は道信が示した「直須任運」の禅である。

もとより天順本末尾の諸禅師の所説は、後の浄覚(683~750頃)を含む後世の加筆である可能性がある。しかし、「朗禅師」の所説を浄覚あるいは彼と同時代の人的一次付加と見た場合、浄覚が普寂(651~739)の嗣であり浄覚とは同門となる志空やその会下で学んだ神行から法朗の言葉を伝え聞いたという可能性は十分にあり得るのである。

したがって、本研究では、天順本『菩提達摩四行論』を法朗に関する基本資料に用いる。

次に、本研究で特に重要人物として取り上げる知訥に関する基本資料の中で、伝記に関連する資料は次の通りである。

- | | |
|--------------------|---------------------|
| 1. 「仏日普照国師碑銘並序」 | 高麗熙宗7年金君綏撰 (1211年立) |
| 2. 「大乘禅宗曹溪山修禅社重勅記」 | 高麗熙宗3年崔詵撰 (1207年立) |
| 3. 「松広寺普照国師碑銘並序」 | 朝鮮肅宗4年柏庵等重建(1678年立) |
| 4. 「松広寺嗣院事蹟碑」 | 朝鮮趙宗著撰 (1678年) |
| 5. 知訥撰著『勸修定慧結社文』 | 高麗明宗20年撰 (1190年) |
| 6. 同 『華嚴論節要』 | 高麗熙宗3年編 (1207年) |

7. 同 『法集別行録節要並入私記』 高麗熙宗5年録 (1209年)

上の資料の中で特に基本資料となるのは、1.金君綏撰「昇平府曹溪山松広寺仏日普照国師碑銘並序」『普照本碑』(公州事副使兼勸農使管句学士将仕郎兼礼部尚書賜紫金魚袋臣金君綏奉宣撰、文林郎神号衛長臣柳伸奉宣書)である。

本文は2191字で本文末の年紀には、「大金大安三年辛未十二月 日殿前宝昌刊」「大金崇慶二年辛未癸酉四月 日内侍昌楽官隸事臣金振奉宣立石」とある¹³。

『普照本碑』を撰した縁起については、本碑末尾に「師歿之明年、嗣法沙門慧諶具師之行状以聞願賜、所以示後世者、上曰諭、乃命小臣文其碑」と記されていることから、知訥没年の翌熙宗7年(1211)に修禪社2世・慧諶が録した知訥の行状録を基に撰せられたとされる。

本研究では、知訥一代の時代区分を李鐘益による分類に準ずる¹⁴。すなわち知訥53年の生涯を高麗毅宗12年の出生より同明宗12年のいわゆる「僧科入選」までの25年間を①入山修学時代(1158~1182)とし、明宗12年正月以後、同20年までの約10年間を②隠遁修道時代(1182~1190)、明宗20年3月以後、熙宗6年3月27日入寂までの20年間を③結社行道時代(1190~1210)として三期に区分する。

次に、知訥の著述および門徒が集録した知訥関連資料は次の通りである。

1. 『定慧結社文』	1巻(存)	1190年、33歳撰	
2. 『修心訣』	1巻(存)	1197年(以後)40歳(以後)著	
3. 『誠初心学人文』	1巻(存)	1205年(以前)47歳(以前)著	
4. 『華嚴論節要』	3巻(存)	1207年、50歳編	
5. 『法集別行録節要並入私記』	1巻(存)	1209年(以前)52歳録	
6. 『円頓成仏論』	1巻(存)	1215年(没後慧諶発見)	
7. 『看話決疑論』	1巻(存)	同上	
8. 『真心直説』	1巻(存)	未詳	知訥著か
9. 『念仏要門』(『念仏因由経』)	1巻(存)	同	同著
10. 『法宝記壇経跋』	1巻(存)	同	同撰
11. 『法語歌頌』	1巻(失)	同	同著
12. 『上堂録』	1巻(失)	同	門徒集
13. 『臨終記』	1巻(失)	同(没後)	門徒録

本研究では、先の『普照本碑』を収めた『朝鮮仏教通史』(1918)、『朝鮮金石総覧』(1919)と共に、上の文献中、『定慧結社文』(1190)、『華嚴論節要』(1207)、『法集別行録節要並入私記』(1209以前成立)、『円頓成仏論』(1215)、『看話決疑論』(1215)を知訥禅に関する基本資料に用いる。中でも特に知訥の主著である『法集別行録節要並入私記』、『円頓成仏論』、『決疑論』を用いて知訥に与えた李通玄(635~730)の華嚴教学と大慧の看話禅の影響について考察する。その中で『法集別行録節要並入私記』(以下、『入私記』)の古典的注釈書は次の通りである。

1. 晦庵定慧撰『法集別行録節要私記解』[崇禎後周甲丁卯(1747)吉州成仏山吉祥庵開板。移鎮於安辺府雪峰山釈王寺](H9)
2. 晦庵定慧撰『別行録私記画足』[乾隆22年丁丑(1757)11月、星州西仏霊山青岩寺。東国大学校所蔵](H9)
3. 蓮潭有一撰『法集別行録節要科目并入私記』[嘉慶4年己未(1799)美黄寺開刊。移鎮於海南大菴寺](H10)

この他にも『法集別行録節要私記集成』があり、また、霜峰浄源撰『節要私記分科』と雪巖秋鵬撰『私記』が存在したと伝わる。

本研究では、以上の『入私記』注釈書の中、朝鮮後期の蓮潭有一(1720~1799)撰『法集別行録節要科目并入私記』を基本参考資料に用いる。

次に、慧謙に関連する基本資料としては、『朝鮮仏教通史』(1918)、『朝鮮金石総覧』(1919)と共に、『狗子無仏性話揀病論』(1215、以下『揀病論』)と増補再刊本『禪門拈頌集』30巻(1244~1248)を中心に使用する。中でも特に慧謙の関連資料として重視するのが『禪門拈頌集』(以下、『拈頌集』)である。

本書は、修禪社2世慧謙が門人真訓等とともに、唐宋代の燈史および語録を基に大覚世尊以下、達摩第22世の臨済宗黄龍派育王介謙の法嗣・心聞曇賁にまで及ぶ禪門祖師の古則を抜粋し、これに対する諸家の拈古・頌古・普説・小参等の語を歴代祖師順に付した公案拈頌の集大成である。殊に本書は知訥以降の修禪社が独自に編纂した宋代公案体系の一大綱要書であり、高麗中期以降の禪門に於いて宋代の禪思想が如何に受容されたかを集約的に把握できる最も基本的な禪文献である¹⁵。

また、本書の編集過程については、序文でも示される様に慧謙と門人真訓等によって松広寺の広遠庵で編集¹⁶されたもので、高宗13年(貞祐14年丙戌[1226])に古則1125則と諸祖の拈頌を採録した原『拈頌集』が刊行する。しかし、高宗19年(1232)、蒙古の侵攻により江華島へ遷都する際に符仁寺初彫大蔵経が消失したことによって『拈頌集』は散佚するのである。

翌、高宗20年(1233)に『拈頌集』再刊事業を始動するが、高宗21年(1234)、慧謙は『拈頌集』再刊を見ずに没した。後継者・夢如は、師の意志を継ぎ高宗35年(1244~48)、古則347則を増添し、晋陽公の延寿を祈願して海蔵分司から大蔵経補遺版として増補『拈頌集』が再刊された。

本書は初版の開版以後、近年に至るまで数次に亘って再刊され、種々の『拈頌集』注釈書が著された。その主要文献は次の通りである。

- | | |
|---------------------|-----------------|
| ① 『拈頌説話』 30巻(5冊)(存) | 覚雲(生没未詳) |
| ② 『禪門拈頌事苑』 30巻(失) | 一然見明(1206~1289) |
| ③ 『重編拈頌事苑』 30巻(失) | 無極混丘(1250~1322) |
| ④ 『拈頌画足』 1冊 | 碧松智巖(1464~1534) |
| ⑤ 『禪門拈頌著柄』 2巻(失) | 蓮潭有一(1720~1799) |

- | | | |
|------------|-------|-----------------|
| ⑥ 『禪門拈頌記』 | 1巻(存) | 仁岳義沾(1746~1796) |
| ⑦ 『禪門拈頌私記』 | 5巻(存) | 白坡亘璇(1767~1852) |
| ⑧ 『禪門拈頌並注』 | | 草衣意恂(1786~1866) |

中でも特筆すべきは、覚雲撰『拈頌説話』30巻である。本書は慧謙の門人覚雲(生没未詳)が修禪社に於いて増補再刊本『拈頌集』を補填したもので、再刊本の各則の重要語句に著語や解説を附した『拈頌集』の注疏である。最古本は嘉靖17年(1538)の刊記を持つが、少なくとも高麗後期に刊行されたものと見られる。

なお、本研究で用いる『拈頌集』は、『韓国仏教全書』第5冊(東国大学校編刊、1983)に収める高麗大蔵経補遺版『禪門拈頌集』と覚雲撰『禪門拈頌説話』を合冊した会本『禪門拈頌拈頌説話』である。また、近年に宗真が編集した原典会編『禪門拈頌集』上下(東国大学校出版部、2013)も参考にした。

以上の『拈頌集』関連資料を基に、高麗後期・朝鮮時代の禪院では『拈頌集』が『景德伝燈録』と共に主要な公案テキストとして広く流通したのである。

一方、日本では山口市瑠璃光寺所蔵筆写本と京都建仁寺両足院所蔵筆写本の2部の古写本が存在する。前者は室町期の永正15年(1518)、後者は江戸前期の寛永(1624~1643)末年の写本である。また、1966年に韓国龍山区厚巖1洞407番地に位置する法宝院の金蓮沢氏が雪峰鶴夢の懸吐を付し刊行したテキストも存在する。

くわえて1999年には、臨川書店より柳田聖山・椎名宏雄共編の朝鮮版『禪門拈頌集』(『典籍本』第7巻所収)が椎名の解題を附して影印出版された。

ほかに本研究二部で使用する基本資料には、『禪林僧宝伝』第12巻所収「薦福古禪師」章、『禪宗頌古聯珠通集』、『禪門綱要集』が挙げられる。

先ず宣和4年(1122)に成立した『禪林僧宝伝』は、臨済宗黄龍派の覚範慧洪(1071~1128)が達觀曇穎の『五家宗派』の後を承けて、唐末より北宋に至る間の禅僧81人を選出して略伝と機縁の語句を録し、一章ごとに贅を付した禅宗史伝書の一つである。

その第12巻に収める「薦福古禪師」章は、臨済三玄・玄沙三句についての薦福承古(?~1045)の説示と語注が記されている。

そもそも承古の三玄説は、承古が従来の「三玄門」に修禅階梯を施設し禅宗の教判的範疇に沿って体系化したものであるが、知訥の修禅体系の軸となる三玄門もまさに承古の三玄説を承けている。したがって、『禪林僧宝伝』所収「薦福古禪師」章は、知訥の三玄門体系を理解する上で不可欠となる資料である。

次に『禪宗頌古聯珠通集』は、南宋の宝鑑大師法応(生没未詳)が淳熙2年(1175)に古来の祖師122人の公案325則と頌古2100首を編纂したもので、後に元の魯庵普会が祖師426人の公案493則と頌古3050首を増補し続編を著した。この続集は延祐4年(1317)に普会の自序と馮子振の序を付して刊行された。

そもそも修禪社は、本テキストから膨大な祖師の頌古を引用している。したがって、本テキストから引用された頌古を分析することで修禪社に於ける修行の方向性と彼らが重視した祖師禅風を明確にすることができる。

次に、高麗中期に編纂された『禪門綱要集』(以下、『綱要集』)は、宋代に定型化される臨濟三句・三玄三要・雲門三句などを注解した海東禪宗に於ける古典的禪の機関書である。

その『綱要集』の現存版本は次に通りである。

- ①嘉靖10年(1531) 慶尚南道智異山鉄堀開刊本(『禪門宝蔵録』と合刊)
- ②万曆39年(1611) 慶尚南道智異山能仁庵開刊本(『禪門宝蔵録』と合刊)
- ③隆熙元年(1907) 慶尚北道清道郡虎踞山雲門寺開刊本(『禪門撮要』所収)
- ④隆熙2年(1908) 慶尚南道東萊府金井山梵魚寺本(『禪門撮要』所収、③の版木を移鎮)

上の版本中、①嘉靖本と②万曆本『綱要集』は、『禪門宝蔵録』(以下、『宝蔵録』)と共に時と場所を同じくして合刊され、両書は後に約300年の時を経て中国伝来の禪籍と海東禪籍15種を収める『禪門撮要』に収録され隆熙2年(1908)に梵魚寺で開刊された。

本研究では、両書の刊行過程から『綱要集』の撰者が『宝蔵録』の撰者である可能性について検討し、さらに『綱要集』に与えた宋代臨濟禪の影響について考察する。

なお、本研究で使用する『綱要集』のテキストは、『韓国仏教全書』第6冊(東国大学校編刊、1983)に収録する上掲①を底本として上掲②③を以て対校した会本である。

以上の資料と先の基本方針を踏まえ、本研究二部は五つの章で構成されるが、その内容は次の通りである。

先ず**序章**では、海東三国の仏教受容から禪宗が形成される羅末麗初期の禪宗までの変遷過程を思想的観点から考察する中で、**第一節**では海東三国の仏教受容について、**第二節**では統一新羅(668~935)の禪思想導入について叙述する。

第三節では、新羅前期に入唐して道信(580~651)の法を伝えた法朗(630前後~730前後)について、天順本『菩提達摩四行論』末尾に付された所説を基に法朗禪の探索を試み、延いては道信—法朗—神行(704~779)の思想的共通点を見い出すことで、法朗の達磨禪初伝の意味について考察する。

第四節では、四川一帯に独自の禪風を挙揚した新羅僧・浄衆無相(684~762)について考察する。そもそも浄衆宗の祖・無相は、中国仏教のみならずチベット仏教の発展にも大きく貢献し、馬祖・石頭系の禪を伝えた羅末麗初の入唐祖師たちにも影響を与えたと考えられる。

したがって、韓国禪門の始原を羅末麗初の「九山禪門」に求めるのであれば、無相が曹溪宗史に及ぼした影響についても考察する必要がある。

第五節では、韓国禪門の形成期となる羅末麗初期の「九山禪門」について、その語源と定義を定めた上で、道義以降の入唐留学僧を3期に分類して、入唐僧たちが最も影響を受けた九山禪門の中核となる禪風について考察する。

次に**第一章**では、高麗中期禪宗の全貌解明のため、先ず高麗初期以降の宋代禪思想の伝播について考察し、次に武人政権下の仏教を展望しつつ、主流派禪宗と知訥(1158~1210)の修禪社との禪の方向性を対比させることで、知訥の仏教刷新運動の歴史的意義を明確にする。

続いて、知訥以降の修禪社と普覚一然(1206~1289)に焦点を当て、彼らが知訥の結社理念を如何に実現していったかについて考察する。

次に、一然以降に禅界を主導した混丘(1250~1322)と万恒(1249~1319)に焦点を当て、彼らが高麗中期以降の禅宗に絶大な影響を与えた臨済宗楊岐派・蒙山徳異(1231~1308)の看話禅風を受容した背景とその目的について考察する。

第二章では、知訥の修禅体系の軸となる三玄門について、宋代に於ける臨済三玄の思想変遷という流れの上で、知訥が『禅林僧宝伝』第12卷所収の「薦福古禅師」章に示される承古「三玄説」と慧洪の承古「三玄説」批判を手掛かりに、大慧の看話禅を如何に自らの修道体系に位置付けたかについて考察する。

第三章では、知訥の主著である『入私記』、『円頓成仏論』、『決疑論』を通して、知訥に与えた李通玄(635~730)の華嚴教学と大慧の看話禅の影響について考察する。

中でも知訥の看話禅風が最も明瞭に示される『決議論』では、看話禅の重要な指標となる「全提・破病」「活句」「十種病」等の分析を通して、知訥禅の特質について考察する。

第四章では、知訥没後の1210年以降に刊行された高麗中期の禅文献中、特に『拈頌集』、『揀病論』、『綱要集』を取り上げ、13世紀の高麗禅宗に与えた宋代禅宗の思想的影響について考察する。その中で先ず『拈頌集』では、修禅社が『拈頌集』の編集で引用した頌古を分析することで、当時の修禅社に於ける修行の指針と禅風について考察する。

次に『揀病論』では、特に慧湛に与えた大慧の影響について考察し、『綱要集』では撰者についての考察に加え、本書に見られる臨済「三玄三要」の理解と編者の本書撰述の動機などを通して、知訥以降の禅宗に及ぼした宋代臨済禅の影響について考察する。

そして、**第五章**では本研究二部の結論を提示する。

以上の構成内容と先の基本方針に沿って、第二部「宋代禅宗の中期高麗禅宗への思想的影響」について論究してゆくことにする。

なお、本論文末尾には、『臨済録』の高麗・朝鮮時代に於ける刊行流布の形跡と韓国『臨済録』研究の現況についての論考を附録した。

先ず**第一節**では、清虚休静(西山:1520~1604)抄録の『江西馬祖四家録草』に収める「鎮州臨済恵照禅師」章を取り上げ、休静『四家録草』の底本と版本についての検討を中心に高麗・朝鮮時代に於ける『臨済録』の影響について考察した。

次に**第二節**では、韓国の『臨済録』研究の現況について、韓国初の『臨済録』注釈本となる西翁尚純(1912~2003)演義『臨済録』(以下、『臨済録演義』)と鄭性本訳注『臨済語録』を取り上げ、両師の『臨済録』訳注本に於ける問題意識とその特徴について考察した。

続いて古来、解釈が難解とされてきた賞繫底の句「死活しかつじゅんぜん循然」の語義をめぐって、日本の訳注本との比較を交えながら西翁と性本の『臨済録』の特徴について考察した。

-
- 1 大慧の看話禪は後世、臨濟禪の基本形として定型化されるが、その様相は『十牛図』によく表れている。それに関する論考に柳田聖山の「十牛図頌解題」・「十牛図再考・覚書(その1)」・「十牛図再考・覚書(その2)」(柳田聖山集第3巻『禪文献の研究(下)』法蔵館、2006、pp.452-524)がある。また柳田(共著)の『信心銘・証道歌・十牛図・坐禅儀』(禪の語録16、筑摩書房、1974)には、柳田による『十牛図』テキストの全訳注と解説が収められている。他に一般者向けには柳田聖山・上田閑照『十牛図自己の現象学』(筑摩書房、1982)があり、また、看話禪のテキストである『無門関』の訳注書には、筑摩書房から出版されている平田高士『無門関』(禪の語録18、1969)や2019年3月発行予定の『法眼録・無門関』(新国訳大蔵経・中国撰述部①—6 (禪宗部)、大蔵出版)に収める柳幹康の訳注などがある。
 - 2 「無字の周辺」は柳田が途中で筆を置く結果となる(p.51)。また、「無字の周辺」の続編ともなる「仏教と朱子の周辺」も全五章のうち第二章の完結に止まった。
 - 3 石井修道『宋代禅宗史の研究——中国曹洞宗と道元禅』(大東出版社、1987)p.275.
 - 4 변희욱「看話禅연구의 현황과 과제」(『불교평론』 45호、2010)p.305.
 - 5 변희욱・同上p.321.
 - 6 柳田聖山・椎名宏雄共編『禅学典籍叢刊』第4巻「解題」(臨川書店、2000)p.460.
 - 7 同上p.461.
 - 8 石井修道編輯、禅籍善本古注集成『宏智録・上』「解題」(東京名著普及会、1984)pp.530-531.
 - 9 石井修道編輯、禅籍善本古注集成『宏智録・上』(東京名著普及会、1984)p.554.
 - 10 『拈古』の書誌学についての詳細は期日論ずる機会を得る考えである。
 - 11 性本には全929頁の大著『中国禅宗の成立史研究』(民族社、1991)並びに『新羅禅宗の研究』(民族社、1995)など多くの禅宗関連の書を著わしている。
 - 12 예문동양사상연구원・李徳辰編著『韓国思想家10人・知訥』(예문서원、2002)p.37.
 - 13 『東文選』巻117、李能和『朝鮮仏教通史』下巻(京城新文館、1918[国書刊行会、1974復刻])p.337、『朝鮮金石総覧』下巻p.949参照。
 - 14 李鍾益・上掲書(1980)p.48.
 - 15 近年に於ける『拈頌集』の先行研究には、中島志郎「高麗中期禅宗史」第2章第2節「再彫大蔵経「補遺版」について」(『研究報告』第7冊・花園大学国際禅学研究所、2000、pp.583-587)、椎名宏雄「『禅門拈頌集』の資料価値」(『印仏研』51-1、2002)、이영식「禅門拈頌集의 編纂에 관한 研究」(『浄土学研究』5、2002)、趙明済「『禅門拈頌集』의 編纂과 『宗門統要集』」(『普照思想』34、2010)、同「『禅門拈頌集』의 編纂과 『禅宗頌古聯珠集』」(『仏教学報』62、2012)等がある。
 - 16 蔡尚植『高麗後期仏教史研究』(一潮閣、1991)p.140.

第一部 宋代(960~1279) 看話禪と黙照禪の展開

序章——宋代禪宗の成立背景と諸状況——

緒言

現在の仏教学研究に於いて、中国禪宗の開祖「菩提達磨」は後世の仮託であり、時代が要請した虚構であるという見解はすでに一般化しつつある。

もとより実質的な禪宗の母体は、仏教の変革期である初唐(618~713)に存在した禪の修行集団である道信、弘忍の東山法門を本格的な起源とする。

以後、神会が登場する。彼は正式には中唐732年、大雲寺の無遮大会において、北宗系と見られる崇遠法師に法論を挑んだのを皮切りに、生涯に亘って「六祖顕彰運動」を推進し、それを機に中国禪宗は歴史的分岐点を迎えるのである。つまり、神会以降の門人は神秀の「北宗」と慧能の「南宗」という「南頓北漸」説を定型化したことで、それに附随する形で禪思想の展開と内容的分類が時代の要請によって形成されたのである。

中唐の代には、禪宗は馬祖・石頭といった傑僧たちの出現により、晩唐五代より宋代にかけて多くの門派を形成し興隆期を迎えた。中でも特に馬祖の登場は、中国禪宗のみならず、東アジア仏教圏の禪思想確立に大きな影響を与えた。

やがて、馬祖を嗣いだ百丈懷海(749~814)以降、禪宗は教義と時代に即した清規が整備され、宗派性を具えた教団として独立を果たすのである。

こうした中国禪宗の成立根拠を要約すれば、先ず社会政治面では、安史の乱(755~763)や会昌の破仏(842~846)、そして、最も致命的といわれた黄巢の乱(875~884)¹という仏教崩壊の危機にも、禪宗は教学仏教の衰退をよそに現実に即した能動的宗風のため地方の新興勢力に受容されたことなどが²、禪宗の形成と発展の要因として挙げられる。

一方、仏教内部では、仏教各派の成立時期の中で最も後代に属す禪宗が、先行諸派の教学的影響を承けながら、さらにそれらを止揚する形で行の立場から統合し、独自の実践的中国仏教を推進していった。それは教学仏教の成熟と、その限界を見定めて始めて可能であったと言える。さらに、それは当時の仏教界が翻訳や学問中心の仏教であったこと、しかも伽藍仏教に陥った時期であったのに対し、これらを批判しながら実体験を重視し、ブツダの自内証を祖師の悟りに直結させようとした新しい宗教運動でもあったのである。

したがって、中国禪宗の成立そのものが仏陀への原点回帰を志す復古運動という思想的意義を孕んでいる。なお、禪宗を標榜する言葉として「教外別伝、不立文字、直指人心、見性成仏³」や「以心伝心、不立文字」などは、そうした運動の思想基盤となるのである。

この章では、こうした中国禪宗の中でも宋代(960~1279)の禪宗に焦点を当て、その背景である社会政治情勢や仏教政策、さらに当時流行した文字禪や無事禪の問題を取り上げることで看話禪と黙照禪の成立背景を明確にする。

第一節 社会政治情勢

中国禅宗は唐末五代以降、事実上、五家七宗に分派し各派が盛衰を繰り返す中、宋代以前に途絶えたのは漚仰宗の系統で、法眼宗も北宋末期には途絶えたと見られ、雲門宗も南宋以降は漸次衰退の一途を辿った。こうした各派が衰頹する中、南宋期以降の禅宗は臨済宗の黄龍・楊岐の二派と曹洞宗の流れに集約される。

一方、宋代の社会情勢は総じて一国の存亡を懸けた戦乱・変革の時期であり正に激動の動乱期であった。まずは宋代の社会情勢について振り返ってみたい。

そもそも唐末では、中央政権が弱体化する中で藩鎮と呼ばれる節度使たちが、有力な地方勢力として軍事や行政・財政権を掌握し中央から独立していった。

節度使出身の彼らは北方民族出身であったことから、唐代に築かれた旧体制を継承するというよりは寧ろ積極的破壊者の立場で貴族を脅かし、強力な武断政治を以て遂には唐を没落(~907)させた。以後、中国では華北を中心に戦乱が繰り返され、華中・華南では十国前後の地方政権が興亡を繰り返す、五代十国(907~979)という約70年間の分裂時代⁴が続いた。

この時代に太祖耶律阿保機(916~26)は北方に契丹(916~1125)を建国し、太宗(位926~947)の時には河北・山西両省北部の燕雲十六州を手中に収め、947年には遼と改名して北方民族による中国初の征服王朝を勃興させた⁵。

こうした唐末五代の政治的社会変動として注目すべきは、藩鎮抗争により門閥貴族⁶が没落し貴族に代わって形勢戸という新興地主が勢力を拡大したことである。

彼らは役^{えき}の減免特権や官僚職を目指して科挙に合格すると官僚輩出の家として官戸と称され戸籍に明記された。この様な科挙に当選した知識人らによって構成されたのが士大夫という新たな社会階層である⁷。

他方、五代十国時代の後周世宗(954~959)は顯徳2年(955)に廢仏策を施行する。この廢仏策は①無学寺院の廢棄、②僧尼の出家制限、③銅像等の供出銷毀の三項目からなるが、仏教側はこれを三武一宗の法難⁸の一つとして捉える。しかし、実際には全面的な廢仏ではなく、過剰な僧尼と寺院を整備することを目指した仏教教団肅正策であった⁹。

世宗は955年以降、後蜀、南唐、遼の諸国を次々と掌握し、さらに遼に侵攻せんとする矢先に病没する。その後を継いだのが幼い恭帝(959~960)であった。

しかし、世宗の臣下は遼の南侵という非常事態の中で軍功高い趙匡胤(927~976)を擁立し即位させるのである。宋の太祖(即位960~976)の誕生である。

仏教界では太祖の登極を歓迎した。それは後周世宗の廢仏策に対する反感と太祖による復仏策への期待からであった¹⁰。ただし、先述の様に世宗の廢仏策は全面的なものではない。

事実、禅宗は殆ど影響を受けておらず被害を受けた勢力は一部に止まる。世宗の仏教政策は廢仏というよりは、むしろ墮落した仏教教団に対する清新なる国家建設の一方策としての意義を含むのである¹¹。

世宗以降、宋の太祖は遼の南侵を阻止し、呉越・北漢を除く五代以来の地方政権を滅ぼした。次の太宗(976~997)の代には中国の主要部を統一するが、一方で遼に奪われた燕雲十六州は奪還できずにいた。

その要因には当時の官僚を独占する士大夫により、武断主義から文治主義に移行する過程で軍力が低下したこと等が挙げられる。特に士大夫官僚により軍出身の官僚が縮小される中で対外政策は消極姿勢となり、外交は和親策を選択するよりなかったのである。

先ず遼に対しては、1004年の「澶淵の盟」に於いて毎年絹20万匹と銀10万両という莫大な歳貢を条件として和平条約を締結している。次に黄河上流のチベット系タング・ト族である西夏(1038~1227)との「慶暦の和約」(1044)に於いても、西夏が臣下の礼をとる代わりに歳賜として毎年絹13万匹と銀5万両と茶2万斤を贈っている。

こうした度重なる宋の対外和親策は他国に自国の武力低下を露出する様なものであった。しかしながら士大夫官僚は、依然として増加の一途を辿り、外交策の莫大な出資による財政難などで行政・軍事面において抜本的な改革が迫られていた¹²。

一方、遼は宋との澶淵の盟を締結後、聖宗(982~1031)の時代には最盛期を迎えたが遼の支配下であった女真族がに遼を降し(1114)、翌年に金を建国した。金は宋と結んで遼を滅亡させ燕雲十六州の一部を奪還した。

のち金は宋の政治的陰謀¹³を知り靖康元年(1126)に首都開封を侵攻し、靖康2年3月には上皇徽宗、4月には皇帝欽宗をはじめ宗族数百人を拉致して北方に連行した。これが「靖康の変」(1126~1127)である。160年以上続いた北宋の時代は遂に終止符を打つのである。

他方、宋の宗族は殆ど北方に拉致されたが、当時別地にいたため捕虜を免れた欽宗の弟の趙構(1107~1187)は、応天府で孟太後の意思に従って高宗として即位(1127~1162)する。南宋の始まりである。これによって太祖から欽宗までの時代を北宋(960~1127)、高宗即位後の宋は1138年臨安(浙江省杭州)に南遷したことで南宋(1127~1279)と呼ばれた。

こうして金・西夏・南宋の三国が鼎立する時代となるが、当時、捕虜の身でありながら金の許しで帰国した秦檜(会之:1090~1155)は、主戦派と講和派との対立の中で講和派を支持し、高宗も和平策を進めた。紹興2年(1132)9月13日に和議が締結するが、その内容は河南・陝西等を宋に返還する見返りに宋は金に対して臣礼を取り、歳貢として毎年絹25万匹と銀25万両を贈るという屈辱的なものであった。しかし、それ以降は対外関係が安定し秦檜主導の下で国家体制の整備が進められた¹⁴。

秦檜は紹興8年(1138)に再び金との第一次和議を成立させ反対分子の更なる抑制に乗り切った。その最たるものは紹興11年(1141)に主戦派の首謀であった岳飛(鵬举:1103~1141)の陰謀を孕んだ獄中死である。そして同年には、径山に住していた大慧が主戦派の張九成(子韶[無垢居士]1092~1159)に連坐して衣牒を剥奪され湖南の衡州に配流され、同20年(1150)には梅州(広東省)へと移送されるのである。

大慧の考察で軽視してはならないのが当時の社会政治情勢とその政治の実権者であった秦檜である。それは彼の16年に及ぶ長期の流罪からも窺えるように、大慧は秦檜による政策の影響を被りながら生涯を送ることになるからである。

以後、金国は南宋への進撃を再開させるが、結局、南宋の有利な形で講和が成立することになる。次の孝宗(1162~1189)の代には安定した政権が続くが、やがて金国に代わる元国によって祥興2年(1279)広東の崖山に於いて遂に300年以上続いた宋朝の幕は閉じるのである。

第二節 宋朝仏教政策

宋の太祖の仏教政策は、基本的に仏教への過度な投資を抑え、出家制度の度牒出売と高僧に与えられる紫衣・師号の公売および僧職の売買、さらには賜額制度および寺院資産への課税などにより寺院を統制してその利益を国家の財政難を賄う一助とした。

そのような施行は、後周の世宗による仏教政策の極端な面を改めつつ、基本的には世宗の代の政策を継承発展させたものと見られる。こうした太祖の対仏教政策はやがて仏教教団を国家統制下に取り込んでいく五山十刹制度¹⁵へと発展していくのである¹⁶。

一方、北宋期以降の仏教宗派の教勢では、唐末五代に続き禅宗と浄土教が盛行し、これに呼応する形で天台・華嚴の両宗が中興を果たした¹⁷。

その中で禅宗は仏教界の中心的役割を担い国家庇護の下で興隆を極めるのである。それを端的に示すのが『高僧伝』の終焉と燈史の流行である。

つまり、梁の慧皎(497~554)により『高僧伝』30巻(519刊)が刊行されて以降、唐の道宣(596~667)の『続高僧伝』30巻(645刊)、さらには北宋の贊寧(919~1001)の『宋高僧伝』30巻(982刊)が編纂されるが、それ以後の続編は途絶えるのである。

その要因には、『高僧伝』が「訳経」「義解」「神異」「習禅」「明律」「亡身」「誦経」「興福」「経師」「唱導」の十科によって僧伝を分類していたが、新たに編入すべきものに陰りが見えたことで新しい仏教思想の流入が終焉したことと、仏教の中国化である禅宗が独歩する中、従来の編集方法が現実的には合わなくなったのである¹⁸。

この様な思想的流入の終焉と禅宗の繁栄という現象は、十科の構成からも窺い知れる。先ず『高僧伝』では、第三に「神異」を配すとともに内容の大半が「訳経」と「義解」に分類される。

一方、後代の『続高僧伝』や『宋高僧伝』の「十科」の構成は、いずれも「訳経」「義解」「習禅」「明律」「護法」「感通」「遺身」「誦経」「興福」「雑科声徳」という様に、第三の「神異」を退ける代わりに「習禅」を配しており、第五には新たに「護法」を配置するのである。

ここからも禅宗の影響力が窺える。やがて、『高僧伝』類に取って代わって登場したのが、五燈録などの多くの禅宗史書と語録類である。

そもそも宋代には司馬光の『資治通鑑』の影響を受けて、志磐の『仏祖統紀』に代表する様な通史として叙述された仏教史書が編纂され、禅宗でも多くの燈史書が成立した。

その背景には、宋の太祖や太宗が經典印刷事業を推進し、印経院を設立して印刷活動を盛んにさせたことが大きく影響しており、そうした印刷技術の発展と普及により、やがて禅文学の最盛期を迎えるのである。

その中で宋代禅思想の形成に大きく貢献し、後世に最も影響を与えたのが、燈史と公案集の性格を併せ持つ『景德伝燈録』(1009)である。

本書は景德元年(1004)、法眼下3世永安道原(生没未詳)が編纂したものを楊億(974~1020)が校定上進して真宗より入蔵を勅許されたものである。

その構成は、楊億の序文にも明らかなように¹⁹、唐五代の『宝林伝』、『続宝林伝』、『祖堂集』の後を承け禅宗の伝燈相承説を大成させており、本書に集録される師資の機縁語句は、過去七仏より法眼宗の天台徳韶門下に至るまでの1,701人(内951人立伝)に及ぶ。

古来、禅宗の公案が「千七百則」といわれる所以²⁰である。以後、本書を基に頌古文学が盛行し、その文字禅風はやがて看話禅を形成する思想基盤を提供するのである。

かくして宋代では大蔵経印刷事業は継続的に行われ、やがて宋の勅版大蔵経が出版された。この勅版大蔵経は、朝鮮半島や日本などの近隣諸国に伝播され、仏教思想の形成発展に絶大な影響を及ぼしたのである。以後、大蔵経印刷事業は陸続と継続され、北宋の神宗元豊3年(1080)から政和2年(1112)にかけて完成した福州東禅寺等覚院版大蔵経(「崇寧万寿大蔵」)、続いて北宋の正和2年(1112)から南宋の高宗紹興21年(1151)にかけて完成した福州開元寺版大蔵経(毘盧蔵・福州版・閩本・越本)、さらに南宋の紹興3年(1133)頃に湖州思溪(浙江省呉興縣)の円覚禅院で開版した湖州円覚版大蔵経(思溪版[思溪蔵宋版])、そして、蘇州で開版された磧砂版大蔵経(1232~1305)、杭州で開版された普寧版大蔵経(1277~1290)などの蔵経類が陸続として刊刻されたのである²¹。

ところで、宋代以降の仏教の拠点は一転、呉越の首都杭州となり、江南仏教は事実上、中国仏教界を主導するのであるが、その背景には経済都市である江南が華北の長安・洛陽を凌ぐほどに発展していたことと、その地域一帯に多くの支持基盤を得、仏教の社会交流と民衆化が進んでいたことが挙げられる。

その仏教の社会交流と民衆化に関連して注目されるのが寺院と商業との関係である。そもそも宋代には市場が著しく拡大するが、その中で寺院は様々な年中行事を通して多くの民衆を集い、商人らは挙って寺院周辺で商いした結果、地方の市場活性化と門前町発展へと繋がったのである²²。つまり、寺院は地方活性化の中心的な役割を担った。

また、文学でも唐宋八大家の文豪として名高い蘇軾(1036~1101)、蘇轍(1039~1112)、王安石(1021~1086)などは深く禅に参じた人たちである。中でも東坡居士こと蘇軾が臨済宗黄龍派の東林常聡(1025~1091)に参じて無情説法を悟った話は有名である。

一方、宗教では、宋代の儒教が仏教などの宗教理論を取り込み、高度な思想体系を構築して新儒教・宋学を確立する。その哲学は政治理念として科挙に導入されたことで興隆を極めるのである。中でも朱子学を大成させた朱熹(1130~1200)は禅に造詣が深く、彼は仏教と対峙しつつもその理論を取り入れ、より理論武装を固めて仏教を排撃した。

こうした他宗教による排仏論が高まる中、「三教折衷論」を主張する者も存在した。特に禅僧側では士大夫との関係により儒教の価値は否定できず、しかも、宋代を通じて北方異民族の外圧により外来宗教である仏教への風当たりが強まる中、それらへの対応も必要であった²³。

したがって、当時儒仏一致を説いた北宋の仏日契嵩(1007~1072)『輔教編』や無尽居士・張商英(1043~1121)『護法論』、劉謐(生没未詳)『三教平心論』等のいわゆる「三教一致論²⁴」は、儒教優位の時代にあって他宗教による仏教批判に対処するために著されたもので、大慧を含め多くの禅僧が唱導するところとなったのである。

やがて、三教一致論により、儒・仏・道の一定の融和が保たれたことで三教融合的な理論体系が形成された。中でも仏教では五代宋初期の永明延寿(904~976)が唱えた「禅淨双修思想」を先駆とする「禅淨融合思想」の形成にも少なからず影響を与えたのである。

第三節 禅宗の動向

宋の朝廷は科挙による官僚登用の必要性から儒教を重視したが、一方で仏教にも保護的な政策を施行し教勢拡張の基盤を提供した。その恩恵を最も受けたのが禅宗である。

禅宗の興隆に伴い北宋期には「五家」の概念が浸透するが、この「五家」の宗風をいう時、先ず引き合いに出されるのが法眼文益(885~958)の『宗門十規論』である。

本書の「党護門風不通議論第二」の中で、法眼は晩唐五代の禅宗諸派について次の様に述べている。

祖師西来、非為有法可伝、以至于此。但直指人心、見性成仏。豈有門風可尚者哉。然後代宗師建化有殊、遂相沿革。且如能秀二師、元同一祖、見解差別。故世謂之南宗北宗。能既往矣、故有思・讓二師紹化。思出遷師、讓出馬祖。復有江西・石頭之号。從二枝下、各分派列、皆鎮一方。源流濫觴、不可殫(殫)紀。逮其德山・林際・滄仰・曹洞・雪峰・雲門等、各有門庭施設、高下品提。(Z110-878a)

祖師西来するは、法の伝う可き有りて、以て此に至ると為すに非ず。但だ直指人心、見性成仏のみ。豈に門風の尚ぶ可き者有らんや。然れども後代の宗師、化を建つるに殊なり有り、遂に相沿革す。且如えは能・秀の二師は、元と同一祖なるに見解差別す。故に世に之を南宗・北宗と謂う。能は既に往く、故に思と讓との二師有りて化を紹ぐ。思は遷師を出し、讓は馬祖を出す。復た江西、石頭の号有り。二枝下より、各々派列を分ちて、皆一方を鎮す。源流濫觴は、^{ことごと}く^{しる}紀す可からず。其れ德山・^(マ)林際・滄仰・曹洞・雪峰・雲門に^{およ}逮んで、各々門庭に施設の高下品提有り。

ここには教禅一源的立場に立つ法眼の、派閥意識に対する禅宗諸派への批判が込められている。一方で師家の学人接化に於いては各門派ごとに独自の宗風があったことを窺わしめる。

そもそも晩唐五代の家系は「德山・^(マ)林際・滄仰・曹洞・雪峰・雲門」に石霜と法眼を加えた八家であり、五宗に関する一定した名称は、北宋中葉以後に至って漸く現れたものである²⁵。後に黄龍・楊岐二派が加わり「五家七宗」という概念が定型化された。

その「五家七宗」の中、滄山靈祐(771~853)と仰山慧寂(807~883)を祖とする滄仰宗は、十国の荆南や南唐を中心に化を振るうが、次第に衰退して宋代には伝わらなかった。

一方、法眼文益を祖とする法眼宗は、五代十国の代に呉越国王の銭氏一族が永明道潜(?~961)や天台徳韶(891~972)、永明延寿(904~976)らを庇護したことで宗勢は江南地方に広まった。続く宋代には徳韶と延寿の系統が衰退し、代わって清涼泰欽(?~974)と帰宗義柔(10世紀中葉)の系統が中心勢力となる。

その泰欽の門下より雲居道斉(929~997)が特出し、その弟子・靈隱文勝(?~1026頃)とともに活躍するが、この系統も漸次衰退し、法眼宗は北宋末期にはほぼ途絶えることになる。

一方、雲門文偃(864~949)を祖とする雲門宗は、唐末期より香林澄遠(908~987)、洞山守初(910~990)、徳山縁密(10世紀後半)、双泉師寛(10世紀後半)などの優れた人材を輩出し、五代末より宋初にかけて一大勢力を形成した。

後に澄遠の系統から雲門宗の中興祖とされる雪竇重顕(980~1053)が登場する。また、縁密の系統から文殊応真(10~11世紀)、その応真の系統から仏日契嵩(1007~1072)が特出し、雪竇下では特に天衣義懐(993~1064)が活躍した。

その後も雲門宗では、士大夫との交流で有名な仏印了元(1033~1098)や律宗の靈芝元照が慈愍三蔵『浄土慈悲集』を刊行した際、反対運動を起こした大梅法英(?~1131)らを輩出する。

しかし、南宋以後、次第に衰退し200余年に及んだ雲門の法系は元代に途絶えるのである。

一方、晩唐期の臨済義玄(?~866)を祖とする臨済宗は、唐末五代に華北を拠点に活動するが、義玄の弟子・三聖慧然(9世紀後半)、興化存奨(830~888)以後の宗風は余り振るわず、存奨系統の南院慧顛(860~930)、風穴延沼(896~973)らによって僅かにその法燈を繋いだ。

ところが、北宋期以降、延沼の嗣・首山省念(926~993)が現れ、門下の汾陽善昭(947~1024)、広慧元漣(951~1036)、石門蘊聡(谷隱蘊聡[965~1032])らが一気に宗勢を巻き返すのである。

さらに善昭門下より石霜楚円(986~1040)と瑯琊慧覺(生没未詳)が現れ、蘊聡門下からは達觀曇穎(985~1060)らが活躍した。しかも、楚円門下からは後の二大門派の祖となる楊岐方会(992~1049)と黄龍慧南(1002~1069)を特出した。

宋代中期以降は、黄龍・楊岐ともに教勢を拡張し、黄龍派からは晦堂祖心(1025~1100)、東林常聡(1025~1091)、真浄克文(1025~1102)らが活躍した。その祖心門下からは死心悟新(1043~1114)と靈源惟清(?~1117)、克文門下からは兜率従悦(1044~1091)と覚範慧洪(1071~1128)らが活躍したことで黄龍派の教勢は楊岐派を凌駕するのである。

一方、楊岐派の方も次第に勢力を巻き返し、白雲守端(1025~1072)の嗣・五祖法演(?~1104)が、仏果(円悟)克勤(1063~1135)・仏鑑慧懃(1059~1117)・仏眼清遠(1067~1120)らを輩出したことで教勢を拡張させた。楊岐派の宗勢は南宋期にも維持され、円悟の嗣・大慧宗杲(1089~1163)の活躍により一大興隆を果たすのである。

以後、楊岐派は円悟の嗣・虎丘紹隆(1077~1136)の系統により盛行する。虎丘は当時から大慧と共に「二甘露門」(『大明高僧伝』巻5「平江府虎丘沙門釈紹隆伝」・T50-916c)と称され、円悟下で10年以上修行し、印可は宣和6年(1124)頃と大慧よりも早い。しかるに彼は大慧より27年も早く没するのである。

以後、応庵曇華(1103~1163)が、師である虎丘に代わって大慧と共に「二甘露門」(『大明高僧伝』巻6「明州天童沙門釈曇華伝」・T50-921b)と並び称されるほど特出する。

続く曇華の嗣・密庵咸傑(1118~1186)が松源崇岳(1132~1202)と破庵祖先(1136~1211)を特出させたことで、その門流は禅界を席卷するのである。

中でも松源派では虚堂智愚(1185~1269)、破庵派では無準師範(仏鑑禅師[1177~1249])が目できる。特に師範は、南宋期の禅文化に大きな影響を与え、兀庵普寧(1197~1276)や東福円爾(1202~1280)、無学祖元(1226~1286)らを輩出して日本の禅宗にも大きな影響を与えた。

一方、晩唐期の洞山良价(807~869)と曹山本寂(840~901)を祖とする曹洞宗は、五代十国の荆南や南唐を拠点に教勢を張るがあまり振るわず、僅かに本寂の嗣・曹山慧霞(10世紀前半)や雲居道膺(835~902)の嗣・同安道丕(10世紀前半)、また、疎山匡仁(837~909)の嗣・護国守澄(10世紀前半)や青林師虔(?~904)の嗣・石門獻蘊(10世紀前半)らが活躍する程度であった。

その教勢は続く北宋期にも好転しなかったが、投子義青(1032~1083)が現れて復興を果たすのである。

後、曹洞禅は、芙蓉道楷(1043~1118)とその嗣・丹霞子淳(1064~1117)らの活躍により継承される。特に道楷は徽宗からの紫衣と師号の下賜を拒絶し、現在の山東省の淄州に流罪となるが、禍転じて華北に曹洞宗を拡張させる好機となった。

南宋代には、子淳の嗣・真歇清了(1088~1151)と宏智正覚(1091~1157)によって黙照の禅風が挙揚された。その真歇の系統からは道元の師・如浄(1162~1227)が登場し、宏智の系統からは『六牛図』を著した自得慧暉(1097~1183)らが登場したことで曹洞宗旨は維持された。

一方、河北に教勢を張っていた鹿門自覚(?~1117)の系統からは、金代末期に万松行秀(1166~1246)が登場して曹洞禅を大いに宣揚させた。

行秀は、林泉從倫(生没未詳)・雪庭福裕(1203~1275)・其玉至温(1217~1267)・李屏山(1185~1231)・耶律楚材(湛然居士[1190~1244])等の優れた人材を育て、章宗(在位1189~1208)の帰依を受けた。

続く行秀の嗣・福裕は、元朝に於いて道教(全真教)の李志常(1193~1256)との論争で勝利し(1255)、嵩山少林寺にて衆生を度した。

以後、少林寺は華北に於ける曹洞宗の拠点となる。彼らは明の中期以降、「曹洞正宗」を名乗るようになった。

かくして禅宗は、晩唐五代以降、多くの家系の出現を齎し、独自の宗風を鼓吹するのである。その「門庭施設(各門派の師家の接化法)」について、『宗門十規論』1巻「対答不観時節兼無宗眼第四」には次の様に示されている。

曹洞則敲唱為用、臨濟則互換為機、韶陽則函蓋截流、滄仰則方円黙契。如谷応韻、似関合符。雖差別於規儀、且無碍於融會。(Z110-879a)

曹洞は則ち敲唱を用と為し、臨濟は則ち互換を機と為し、韶陽は則ち函蓋截流、滄仰は則ち方円黙契す。谷の韻に応ずるが如く、関の符に合するに似たり。規儀を差別すと雖も、且つ融會を碍ぐる無し。

ここで洞山良介と曹山本寂の曹洞系統の「敲唱を用と為す」とは、いわば定型化された師資の問答商量であり、内容は主に偈頌・偏正五位であったと考えられる。それは次の『宗門十規論』「理事相違不分触浄第五」に示される「且如^{たと}えば曹洞の家風は、則ち偏有り正有り、明有り暗有り(且如曹洞家風、則有偏有正、有明有暗)」(Z110-879b)という記述からも窺える。

次に臨濟義玄の系統は相互に喝を発する門風であり、韶陽(雲門文偃)の系統は「函蓋・截流」といった綱要等を用いる門風であり、仰山慧寂(「滙仰」)の系統は接化法として円相を用いる門風であったとされる。

ほかに、徳山宣鑑(782~865)の系統は有名な棒で打つ門風であり、石霜慶諸(807~888)の系統は本より坐禅を本領とし「君臣和合」の機関等も用い、法眼の系統は、玄沙師備(835~908)の宗旨を継承発展させ、教禅一源の立場を標榜した。

ところで、雪峰義存(822~908)の系統については、賈晋華が「恐らく挙・徴・拈・代・別という機縁問答の方策を創始し、宋代公案禅、文字禅、看話禅の先駆けとなった²⁶⁾と指摘する。

その各家系の宗風について、宋末元初期の臨濟僧・高峰原妙(1238~1295)は、臨濟宗を「痛快」、滙仰宗を「謹嚴」、雲門宗を「高古」、曹洞宗を「細密」、法眼宗を「詳明」と評している(『天如語録』巻9・X70-833a)。

宋代の禅宗興隆の要因については、士大夫を中心とする居士仏教の流行と彼らの政治的支援や財政援助などが挙げられる。つまり、禅宗は有力な居士から寺院運営や伽藍構築の支出を賄うとともに禅宗の權威を更に高めることで有能な人材を輩出するという好循環を生みだしていった。一方、士大夫側も厳しい政局の中で常に政争に巻き込まれる恐れがある中で、平常心を保つため、或いは政治的思惑から積極的に禅宗に接近したのである。事実、士大夫の参禅は唐代にも見られるが、その比重は宋代以降、次第に増加するのである。

たとえば、北宋の蘇軾(1036~1101)や東林常聡(1025~1091)に参じた楊時(龜山:1053~1135)、雲門宗の仏印了元に参じた蘇轍(1039~1112)、黄龍派の晦堂祖心の法を嗣いだ黄庭堅(山谷[1045~1105])、仏印了元や黄龍派の真浄克文に参じた王安石(1021~1086)、東林常聡や克文門下の兜率従悦に参じ、かつ円悟とも親交を持った無尽居士こと張商英(1043~1121)等がそれである。また、南宋末期を代表する書家・張即之(1186~1266)も禅に造詣が深く、即之は大慧派の無文道璨(?~1271)らと親交を持った。

こうして禅宗は政治的庇護下で爛熟期を迎える。南宋期・寧宗(在位1194~1224)の代には五山十刹制度が導入され、官寺制度が整い寺院は序列化した。その中で、臨濟宗楊岐派の流れを汲む大慧派は、権力との結び付きにより興隆を極め圧倒的勢力を誇示する。

また、この時代は語録などの刊行事業が盛行したことも禅宗が社会に一定の影響を及ぼす要因となった。

1. 文字禪の流行

北宋期の禅林では、燈史と公案集の性格を併せ持つ『景德伝燈録』や11世紀中葉にかけて編纂された『雪竇頌古』（『頌古百則』）などの公案テキストが普及したことで、頌古文学が盛行し公案の知的参究である文字禪が流行した。

中でも入蔵された『景德伝燈録』は、師資の機縁語句が1,701に及び、巻尾には代表的な偈贊・頌銘・歌箴などが併録され、後の頌古文学の流行や公案集の形成に大きな影響を与えた。

一方、『景德伝燈録』とほぼ同時期に著された臨済下5世汾陽善昭(947~1024)の「十八問」（『人天眼目』第2巻所収・T48-307c）は、彼が18問を設けて公案を体系的に纏めたもので、後の公案集の原形とも見做せる。しかも、本書では請益を含め呈解・察弁・投機・偏僻・心行・探抜・不会・擎担・置・故・借・実・仮・審・徴・明・黙と18種に分類し、その「十八問」が看話禅の原形ともいえる「自身への問い」として発せられている。つまり、「汾陽十八問」は看話禅形成の思想的基盤ともなり得ると考えられる。

さらに汾陽は、『景德伝燈録』より100則の機縁語句を抜萃して頌と拈を付し、「先賢一百則」と「代別一百則」（『汾陽無徳禅師頌古代別』巻2・T47-613c）を著した。

これは宋代最初の「百則頌古」であり公案禅の形成過程を考察する上で貴重である。また、彼は自撰公案100則集『頌古代別三百則』（同上・第2巻所収）を編纂した。

やがて、これらを追随するように雲門宗の雪竇重頌(980~1053)が『頌古百則』を著し、楊岐派の白雲守端が『頌古百十則』を著した。中でも雪竇の『頌古百則』は『雪竇頌古』とも呼ばれ、後の『従容録』（1224）等の公案集の形成に大きな影響を及ぼすのである。

北宋晩期の円悟克勤(1063~1135)が著した『碧巖録』も『雪竇拈頌』の講義を1125年に纏めたものである。古来、宗門第一書と称される本書の各則は、垂示(序言)、本則、本則に対する評唱、頌古、頌古に対する評唱で構成され、本則と頌古は雪竇によるもので、本則と頌古に対する著語には円悟の批評が加えられている。以後、本書は『空谷集』（1285）、『虚堂集』（1295）などの類似した形態を生みだし、公案禅形成に大きな影響を与えた。

一方、こうした宋初期の公案禅の中で特に公案を学問的に参究する人々に対して、批判的立場を取る禅者もいた。雲門宗の薦福承古(?~1045)もその一人である。『禅林僧宝伝』第12巻所収の「薦福古禅師」章には次の様な記述が見られる。

一切言句棒喝、以悟為則。但学者下劣不悟道。但得知見、是学成非悟也。所以認言句作無事、作点語、作縦語、作奪語、作照作用、作同時不同時語。此皆邪師過謬、非衆生咎。

（『禅林僧宝伝』巻12「薦福古禅師」章・Z137-492a）

一切の言句棒喝は、悟を以て則と為す。但だ学ぶ者、下劣にして道を悟らず。但だ知見を得るのみなれば、是れ学成るも悟りに非ざるなり。所以に言句を認めて無事と作し、点語と作し、縦語と作し、奪語と作し、照と作し、用と作し、同時不同時の語と作す。此れ皆な邪師の過謬にして、衆生の咎に非ざるなり。

ここでも承古は、「但だ知見を得るのみ」の人に対し、「下劣にして道を悟らず」と痛烈に批判し、「所以に言句を認めて、無事・点語・縦語・奪語・照・用・同時不同時の語と作すのだ」と述べ、これらは皆な邪師の誤りであると斥けるのである。さらに承古は次の様にいう。

若於此等言句中、悟入一句、一切総通。所以体中玄見解、一時浄尽。從此已後、総無仏法知見、便能与人去釘楔脱籠頭、更不依倚一物。然但脱得知見見解、猶在於生死、不得自在。何以故。為未悟道故。於他分上、所有言句、謂之不答話。今世以此為極則、天下大行、祖風歇滅、為有言句在。(『禪林僧宝伝』卷12「薦福古禪師」章・Z137-491b)

若し此等の言句中に於いて、一句に悟入せば、一切総て通ず。所以に体中玄の見解、一時に浄尽す。此れより已後、総て仏法の知見無く、便ち能く人の与に釘楔を去り、籠頭(束縛)を脱し、まったく一物にも依倚らず。然れども但だ知見の見解を脱し得るのみにして、猶お生死に在りて、自在を得ず。何を以っての故に。未だ道を悟らざるが為の故なり。他の分上に於いて、所有言句、之を不答話と謂う。今世、此れを以て極則と為す。天下に大いに行じ、祖風歇滅するは、言句の在る有るが為なり。

上文は、承古が句中玄(「此等の言句中」)について述べた一段である。そこで承古は句中玄について、「但だ知見の見解を脱し得るのみ」で「猶お生死に在りて、自在を得るものではない」とし、その様な言句は皆「不答話」とであると定義する。「不答話」とは「問いに対して、答えにならない、突拍子もない言葉」であり、承古は今の世は「不答話」を悟りの境地とする人が多く、祖師の宗風を滅するのはこの様な人々であると論ずるのである。

以上の資料からも承古在世の北宋期には、公案を知的に理解する文字禅者や「不答話」を悟りの境地とする謂わば平実禅者が横行していたことが窺える。さらに円悟克勤(1063～1135)の『円悟心要』巻上には次の様に示されている。

若是本色真正道流、要須超情離見、別有生涯、終不向死水裏作活計、方承紹得他家基業。到箇裏、直須知有従上来事。所謂善学柳下惠、終不師其跡。是故古人道、一句合頭語、万劫繫驢橛。誠哉。(『円悟心要』巻上始・Z120-698a)

若し是れ本色真正の道流ならば、要須^{かなら}ず情を超え見を離れ、別に生涯有りて、終に死水裏に向いて活計を作さずして、方に他家の基業を承紹し得ん。箇裏に到りて、直須^{すべから}く従上来の事有ることを知るべし。所謂「善く柳下惠を学ぶも、終に其の跡を師とせざる」なり。是の故に古人(船子徳誠)道う、「一句の合頭語は、万劫の繫驢橛」(『景德伝燈録』巻14「華亭船子和尚」条・T51-315b)と。誠なるかな。

ここでいう「古人道、一句合頭語、万劫繫驢橛」の「古人」とは、薬山惟儼(745～828)の嗣・船子徳誠(生没未詳)のことで、彼のいう「一句合頭語云々」の意は、知解で得た言葉は永久に驢を繋ぐ杭の様に学人を「死句」に陥れ向上の一路を阻むことをいう。

つまり、「合頭語」は理の一辺に適うも真実を得ない言葉の意であり、円悟は徳誠の言葉を通して学人に公案を知的に理解することの弊害について論ずるのである。

さらに円悟の兄弟弟子である仏眼清遠(1067~1120)の『舒州龍門仏眼和尚普説語録』には次の様に示されている。

而今行脚兄弟可信道有頓悟底事也。諸方亦可説有頓悟底事。若無頓悟底事、如何却名叢林。蓋為從來相伝、祇是看古人公案、或看一則或兩則、略有一知一解。若有理会不得處、亦尋縫罅、鑽研求會。既會得了、道此事祇如此也、便在叢林中流布將去、皆不説著頓悟底事。若無頓悟底事、則三界二十五有如何消遣。疑情如何消落去。(『古尊宿語録』卷33・Z118-585a)

而今の行脚の兄弟、「頓悟」の事有るを信道しんどうすべきなり。諸方も亦た「頓悟」の事有りと説くべし。若し「頓悟」無くんば、如何が却って叢林と名づけん。蓋し、從來の相伝は祇だ是れ古人の公案を看のみなるが為に、或いは一則或いは兩則を看て、略ぼ一知一解有り。若し理会し得ざる處有らば、亦た縫罅を尋ね、鑽研して會することを求む。既に會得し了われば、「此の事祇だ此の如きのみ」と道いいて、便ち叢林中に流布し將もち去り、皆「頓悟」の事を説著せず。若し「頓悟」の事無くんば、則ち三界二十五有如何しょうけんが消遣せん。疑情如何が消落し去らん。

ここで清遠は、修行者たちに悟りの重要性について論ずるのであるが、その中で清遠は、「思うに、これまで弟子たちはただ古人の公案を看るだけだったから、一則、二則看て、それなりに一知一解していた。若し理解できない處が有れば、懸命に辻褄を合わせ、會得できたなら、『これだけのことだ』と言ひ叢林中に流布し、誰も『悟り』については説かない。しかし、もし『悟り』が無ければ、輪廻の世界からどの様にして抜け出せようか。疑情をどの様にして消落けし去れようか」と論ずるのである。

このように、宋初期は公案集の普及に伴う文字禪の流行により禪の本領から遠ざかる人々や悟りそのものを撥無する安逸な現実肯定思想が蔓延していたのである。

2. 無事禪の変容

「無事」という語は唐・宋代の禪を理解する上で重要な概念となる。その思想的淵源は、四祖道信(580~651)の「直須任運」思想や牛頭法融(594~657)の「本来無事」思想に萌芽を見ることができる。道信については、『楞伽師資記』の「道信」章で「初学坐禅看心」(T85-1289a)を説くが、それはあくまで「初学」への巧方便であり、道信禪の本領は次の『楞伽師資記』「道信」章に示される「直須任運」の無相禪にある。

信曰、亦不念仏、亦不捉心、亦不看心、亦不計心、亦不思惟、亦不観行、亦不散乱、直任運。(『楞伽師資記』1卷「道信」章・T85-1287b)

信曰く、「亦た念仏せず、亦た心を捉えず、亦た看心せず、亦た計心せず、亦た思惟せず、亦た観行せず、亦た散乱せず、直に任運なれ」と。

ここで道信は、念仏、捉心、看心、計心、思惟、観行を否定し、散乱させず、「ただ任運なれ」と、「無事」の禪を説き示すのである。

次に法融について、彼を祖とする牛頭宗の資料『絶観論』には次の様な一段が収録されている。

夫大道冲虚、幽微寂寞、不可以心会、不可以言詮。……問曰、若無有心、云何学道。答曰、道非心念、何在於心也。問曰、若非心念、当何以念。答曰、有念即有心、有心即乖道。無念即無心、無心即真道。問曰、一切衆生実有心不。答曰、若衆生実有心、即顛倒。只爲於無心中而立心、乃生妄想。……問曰、衆生妄想、云何得滅。答曰、若見妄想、及見滅者、不離妄想。問曰、不遣滅者、得合道理否。答曰、若言合与不合、亦不離妄想。問曰、若爲時是。答曰、不爲時是。(『絶観論』・『禅文化研究報告』禅文化研究所、1976、p.87)

「それ大道は冲虚にして幽微寂寞、心を以て会すべからず、言を以て詮すべからず。」……問うて曰く、「若し心有ること無くんば、いかんが道を学ばん」と。答えて曰く、「道は心念に非ず、何ぞ心に在らんや」と。問うて曰く、「もし心念に非ずんば、^は当た何を以ってか念ぜん」と。答えて曰く、「念有らば即ち有心、有心は即ち道に乖く。念無くんば即ち無心、無心は即ち真の道なり」と。問うて曰く、「一切衆生、実に有心なりや」と。答えて曰く、「若し衆生、実に有心なれば、即ち顛倒なり。只だ無心中に於いて心を立つるが為に、乃ち妄想を生ず」と。……問うて曰く、「衆生の妄想、云何が滅するを得ん」と。答えて曰く、「もし妄想を見、及び滅するを見れば、妄想を離れず」と。問うて曰く、「遣滅せざれば、道理に合するを得るや」と。答えて曰く、「若し合すると合せざるとを言わば、亦た妄想を離れず」と。問うて曰く、「^い若為なる時是なるや」と。答えて曰く、「為さざる時是なり」と。

上の一段には明らかに無心論が展開されている。つまり、無心と「大道」を結びつけて道に「合・不合」というのは妄想であって、ただ分別造作なく本来無事であることを論ずるのである。

ここでいう本来無事は、自性清浄なる心は本来無心であるため、その本来心に目覚めて一切の事柄に無心であることを意味する。つまり、それは煩悩と対峙して解脱を求める漸修の立場ではなく、南宗禅の中心思想である「無念為宗」の本来成仏の立場である。その様な無事の宗風は司空本浄(667~761)の次の説示にも窺える。

十二部教、皆合於道。禪師錯会、背道逐教。道本無修、禪師強修。道本無作、禪師強作。道本無事、強生多事。道本無為、於中強為。道本無知、於中強知。如此見解、自是不会、須自思之。(『祖堂集』卷3「司空」章・中華書局本p.182)

十二部教は、皆な道に合す。禪師^{あやま}錯^え会して、道に背き教を逐う。道は本より無修なるに、禪師強いて修す。道は本より無作なるに、禪師強いて作す。道は本より無事なるに、強いて多事を生ず。道は本より無為なるに、中に於て強いて為す。道は本より無知なるに、中に於て強いて知る。如此^{かくのごと}き見解なれば、自是り会せず、須らく自ら之を思ふべし。

ここで司空は、某禪師が教理に執着するのに対し、道は本より無修・無作・無事・無為・無知であるとして、某禪師の誤った見解を正している。その中で司空は、「道は本より無事であるのに禪師は強ちに余計な事(「多事」)をする」と論ずる。

ここでいう余計な事(「多事」)とは、教に執着して仏を外に求める意味での「修」「造作」「有為」「知解」であり、「無事」はそれが無いことである。つまり、司空は「多事」せずとも道は本より平常の中に顕現しているのであり、ただ染汚する以前の無事の状態に徹することこそが至道の人であると論ずるのである。

やがて、中唐の馬祖道一も即心是仏・性在作用(作用即性)とう仏性論に加え平常無事・平常心是道・無心といった無事の宗旨を宣揚した。馬祖は参禅者に次の様に論している。

道不用修、但莫汚染。何為汚染。但有生死心、造作趣向、皆是染汚。若欲直会其道、平常心是道。何謂平常心。無造作、無是非、無取捨、無断常、無凡聖。(『天聖広燈録』卷8「馬祖」章・示衆・Z135-653b、入矢義高訳注『馬祖の語録』・禅文化研究所、1984、p.32)

道は修するを用いず、但だ汚染すること莫かれ。何をか汚染と為す。但し生死の心有りて、造作し趣向せば、皆是れ染汚なり。若し直に其の道を会せんと欲せば、平常心是れ道なり。何をか平常心と謂う。造作無く、是非無く、取捨無く、断常無く、凡聖無し。

ここで馬祖は、(自性は本来具足しているのに)、このうえ更に仏法を学び、修行して、外に悟りを求めることは清浄心を汚すものである。平常心が道なのであり、そこに造作・是非・

取捨・断常・凡聖という区別は無いのだと論ずるのである。つまり、馬祖は「迷・悟」の対立概念としての「開悟」を否定するのである。

この様な馬祖の「平常無事」の思想は、迷悟を分かち原理である神会の無念体上の知という観念的残滓を一掃するものであった。また、頗る中国的な現実肯定思想であったことで宗派を超えて広く受容されたのである。しかし、その単純明快なるがゆえに多くの誤解を招くことになる。

先ず「性在作用」(作用即性)説に対しては、直ちに南陽慧忠(?~775)の反駁を招き(東禪寺版『景德伝燈録』巻28「南陽慧忠国師語」)、後の南宗系の一部の人にも批判された。さらに宗密(780~841)も現実そのままを無批判的に肯定する誤った平等に陥る恐れがあると批判を浴びせ²⁷、後の宋学の批判もこの点に集中したのである(『朱子語類』巻126「釈氏」第52-63條)。ここに於いて改めて以下の悟道論が必要となる。馬祖はいう。

一切衆生、從無量劫來、不出法性三昧。長在法性三昧中、著衣喫飯、言談祇對。六根運用、一切施為、尽是法性。不解返源、隨名逐相、迷情妄起、造種種業。若能一念返照、全体聖心。汝等諸人、各達自心。(同上巻8「馬祖」章・示衆・Z135-652b、入矢・前掲本 p.24)

一切の衆生は、無量劫より^{この}来かた、法性三昧を出でず。^{つね}長に法性三昧の中に在りて、著衣喫飯し、言談祇對す。六根の運用、一切の施為は、尽く是れ法性なり。[しかるに]源に返ること^{また}解わずして、名に随い相を逐い、迷情妄起して、種種の業を造る。若し能く一念返照すれば、全体聖心なり。汝等諸人、各々自心に達せよ。

つまり、馬祖は「すべての人々は、つねに法性三昧(悟りの世界)の中で生活が営まれており、六根の働き、あらゆる行為が法性に則している。しかるにその根源に立ち返らずして名相を追隨すれば、迷いを起こして種々の業を造ることになる。若し能く一念返照すれば、それは全く聖人の心である。汝ら各々自らの本心に至らしめよ」と論ずるのである。

ここで注視すべきは、馬祖の「平常無事」思想の根底には「一念返照すれば、全体聖心なり」と、明言できるだけの自身の徹底した体験が敷かれていることである。

かくして、馬祖禅の特徴は仏教学の成熟とその限界を止揚したところにある。彼は仏教学の巨大な思想体系が齎した知解の弊害を克服すべく即心是仏・性在作用(作用即性)・平常無事という仏性論と「一念返照、全体聖心。汝等諸人、各達自心」などの悟道論的語を駆使して江西を拠点に無事の宗風を挙揚した。それは頗る中国的であることから僧俗を超えて広く受容されたのである。

以後、馬祖の禅風は、潯山靈祐(771~853)・黄檗希運(847~859)らによって、9世紀江西・湖南を中心に広く普及する。その頃、修道期であった臨済も南方行脚でこの新しい禅思想の影響を受けたことで、以後、平常無事の宗旨を確立するのである。

それは『臨済録』の次の示衆に見て取れる。

道流、大丈夫兒、今日方知本来無事。祇為爾信不及、念念馳求、捨頭覓頭、自不能歇。如円頓菩薩、入法界現身、向浄土中、厭凡忻聖。如此之流、取捨未忘、染浄心在。如禅宗見解、又且不然。直是現今、更無時節。山僧説処、皆是一期薬病相治、総無実法。若如是見得、是真出家、日消万両黄金。(『天聖広燈録』卷11「臨濟」章・示衆・Z135-693a、入矢義高・訳注『臨濟録』・岩波文庫、1989、p.56)

道流、大丈夫兒は今日方^{まさ}に知る、本来無事なることを。祇だ爾が信不及なるが為に、念念馳求して、頭^{こうべ}を捨てて頭を^{もと}覚め、自ら歇むこと能わず。円頓の菩薩の如きは、法界に入って身を現じ、浄土の中に^お向いて、凡を^{いと}厭い聖を^{ねが}う。此の如きの流^{たぐい}は、取捨未だ忘ぜず、染浄の心在り。禅宗の見解の如きは、又且く然らず。直に是れ現今なり、更に時節無し。山僧が説処は、皆な是れ一期^{いちご}の薬病相治す、総べて実法無し。若し是の如く見得すれば、是れ真の出家、日に万両の黄金を消わん。

ここで臨濟は、「各々が本来無事なるを信じ切れないことで今の自己を蔑ろにし、外に自己を求め続けるのだとし、[修行階梯が最高位にある]円頓菩薩でさえ取捨心を払拭できずにいる。しかし、禅宗の見方は、今此処に決定するのみ。さらに時節熟して仏に成るとはいわない。わたしが説く処はすべて邪見に対する一時の方便であり、固定して受け取ってはならない。若しこの様な見解を得れば真の出家者である」と説いている。

つまり、臨濟は、円頓菩薩でさえ染汚心に執われているとし、吾が禅宗見解は修行階梯を履行して聖位に至るものではなく、今此処の不染汚の行に徹するのみで、私の言説はすべてそのための方便なのだ^{と論ずるのである}。

かくして臨濟は仏教学者が構築した巨大な修道体系を批判の対象とした。これは馬祖禅と共通するものであり臨濟の本来無事思想の成立根拠ともなる。

また、臨濟が無事を説いたのは、仏法を内外に捜し求め様とする行脚僧に対し、ありのままに今此処の不染汚行に立ち返らせるためでもあった。

それは彼の「示衆」が諸方から集まる行脚僧に対して行われた説法録であることから窺える。臨濟はいう。

無事是貴人、更莫造作、祇是平常。爾擬向外傍家求過、覓脚手。錯了也。(同上卷11「臨濟」章・示衆・Z135-692a、入矢・前掲本p.46)

無事是貴人、更に造作すること莫かれ、祇だ是れ平常なれ。爾、外に向つて傍家^{ぼうけ}に求過して脚手^{きやくしゆ}を^{もと}覚めんと擬す。錯り^お了われり。

この様に臨濟が挙揚した無事禅の本意は、一切処に於ける不染汚の行である。それは如何なる境界にも惑わされない自己の主体性確立を根本義とする「禅宗見解」であり、自身が仏であることを確信して任運自在なる即今の働きに徹する無心の行なのである。

しかるに、宋初期には次第に安逸な現実肯定思想である平実禅へと変容し、それと同時に公案の学問的参究である文学禅が流行するのである。

さらに、宋初の雲門文偃(864~949)の「平常底に於ける個物の円成」という境地を安易に理解したことで、天然自然な有り様を其のまま道とする「平実」と殆ど変わらぬ思想が蔓延するのである(西口芳男「黄竜慧南の臨済宗転向と泐潭懷澄——附論『宗門撫英集』の位置とその資料的価値」『禅文化研究所紀要』16号、1990、pp.238-241)。

しかし、こうした当時の禅風に対する反省の気運が高まり、やがて無事禅批判が展開される。その代表的人物が黄龍慧南の嗣・真浄克文(1025~1102)と円悟の『碧巖録』を焼却したとされる大慧宗杲である。

前者の真浄について、石井修道は「南宗禅が本来成仏の立場を展開して、無修無証が主張されて来たが、真浄克文は、その延長上にあるとはいっても深い反省の立場に立つ。教学的な表現をかりるならば、本覚門に立ちつづけていた禅が、始覚門の立場に於いて、禅の方向を見なおしたところに真浄の課題があった」と述べている²⁸。

つまり、真浄の禅の特色は、大慧と同様に始覚門的立場で妙悟を重視する点にあった。それは『雲庵真浄禅師住金陵報寧語録』巻3に収める次の一節からも窺える。

有一般人、更不求妙悟、但作平常一路実頭見解、又喚做不走作人。(『古尊宿語録』巻44・Z118-743b)

^{ある種}一般の人^有って、まったく妙悟求めず、但だ平常一路の実頭の見解を作すのみ、又た喚んで不走作^{きまじめ}の人と做す。

ここで克文は、「ある人は、まったく妙悟を[体得]しようともせず、但だ平常一路の真実の見解を作るのみで、また、[これを]呼んで不走作^{きまじめ}の人^いうのだ」と、妙悟を撥無し、「但平常一路の見解を作す」禅者を批判するのである。

北宋中期以降の叢林では、こうした唐代禅を不徹底な形で継承する禅の弊害が甚大であった。この様な中、克文や湛堂文準²⁹・円悟克勤らは無事の亜流に対する批判を通して妙悟の意義を強く主張して行くのである。

かくして、克文らが展開した無事安逸禅や文字禅に対する批判運動は、やがて大慧によって引き継がれ、看話禅成立の大きな原動力となるのである。

第四節 看話禪と黙照禪の台頭

1. 大慧宗杲の伝記

南宋朝は政策の一環として首都臨安府(現在の杭州)を中心に五山制度を敷設し仏教界を統制していく中、主流派の禪宗は寺院僧侶の世俗化も相俟って禪の大衆化がさらに進み、その思想は社会の各分野に浸透した。それは新道教の全真教(1163)成立にも影響を与えるほどで当時は三教の一致や儒禪一致が広く支持された。

こうした潮流の中、支配階級の官吏たちは一貫して儒教の基本理念を政治に反映させた。一方、当時の国内外の情勢は、遼や西夏、また新たに金の侵入による外征に加え、内政も国の再整備に伴い新法党と旧法党の闘争が絶え間ない混迷の時期であった。

大慧の積極的な政治参与もこうした社会情勢が大きく影響するのである。それは彼が53歳から68歳までの15年間という配流生活を送ることになるのも当時の政局抜きには語れない事変であったことから理解できる。

大慧はこうした国家存亡に係わる動乱期に於いて社会と積極的に疎通し、士大夫の感情に符合した禪を挙揚した。

その当時の禪宗は、唐禪の個性的な禪風とは異なり教団内外からの制約によって組織化・形式化が進み、思想的には公案の批評や悟りを重視する傾向が顕著となる。

それは悟りの印可証明を条件として、僧階の格付けや住持などの要職就任を決めるという国家管理の影響も影響していると思われるが、他方で、禅僧の悟りを重視する傾向は、叢林の組織化による修行風土からの影響だけではなく、北宋中期以降の真浄らの「無事禅批判」の影響も関連していると思われる。

こうした公案の批評と悟りの重視によって形成され、南宋以降、東アジア禅宗圏に今なお影響を与え続ける修禅法が看話禅なのである。これより看話禅の確立者である大慧の行状を辿ってみたい。

淳熙10年(1183)、張掄の序をえて祖詠(生没未詳)が刊行したものを開禧元年(1205)以後に大慧の法嗣・華藏宗演が改訂して刊行した『大慧年譜』(張掄・序[1183]、宗演・跋[1205])によれば、大慧宗杲は、字は曇晦、号は妙喜または雲門。宣州(安徽省)寧国県の人で、俗姓は奚氏である。宋の哲宗元祐4年(1089)11月10日に生まれ、当日、瑞祥があったという。後に彼は郷校に通うが、求法せんことを決し、16歳の時、母の反対を退けて出家、東山慧雲院・慧齊の下で削髮し「宗杲」の法名を得る。17歳の時に具足戒を受けた。18歳の時には慧齊のもとを離れて諸方を行脚する。

後に大慧は大観元年(1107)の秋、廬山に登り、翌年大観2年(1108)の20歳の時に鄂州(湖北省)大陽山の洞山道微に参じて曹洞宗旨を学んだ。『大慧宗門武庫』では、曹洞の「面授」を重んじる宗風が大慧の本意に背き「禅に伝授有り。豈に仏祖、自証自悟の法ならんや」と洞山の会下を離れたと記されている³⁰。

大観3年(1109)、大慧21歳の時に宣州(安徽省懷寧県)白雲山海会禅院の守従に参じ、その後、彼の思想形成に影響を与えた江西省宝峰禅院泐潭寺の湛堂文準の下に身を投じるが³¹、政和5年(1115)、大慧27歳の時に文準は示寂する。

文準示寂後の28歳の時、湛堂の塔銘を依頼するために無尽居士張商英(1043~1121)を訪ねる。この時、無尽居士から「妙喜」の号と「曇晦」の字を授かった。

後、大慧は文準の遺言や宣和二年(1120)に無尽居士から勧められたこともあって円悟の下に身を投じるが、それは彼の禅僧としての最大の転機となった³²。

後に大慧の正師となる円悟は、宣和6年(1124)、東京(河南省開封)天寧寺に勅住する。大慧は宣和7年(1125、37歳)4月1日、天寧万寿禅院に掛搭して円悟の会下に参じた。

大慧は天寧寺に掛搭して42日を過ぎた同5月13日、円悟の「東山水上行」の公案で得力したが徹底せず、その後、円悟の「薰風自南来、殿閣微凉生」の一節に忽然と悟るところがあったと言う。大慧は再び「有句無句如藤倚樹」の古語を工夫し、半年後、ついに大悟徹底するのである³³。『年譜』「宣和七(1125)年乙巳」条の中で円悟は次の様に大慧の悟りを印可している。

円悟曰、今日方知吾不汝欺也。遂著臨濟正宗記以付之、俾掌記室分座訓徒。(『大慧年譜』「宣和七(1125)年乙巳」条『典籍本』卷4 p.347)

円悟曰く、「今日方に吾れ汝を欺かざることを知るなり」と。遂に臨濟正宗記を著わし以って之(大慧)に付し、記室を掌らしめ、座を分かちて[衆]徒を訓えしむ。

この様に円悟は『臨濟正宗記』を著し大慧に与え、叢林の指導的役割である首座に次ぐ第二座の書記(記室)役に任じて修行者の指導に当たらせている。

ここで言う書記(記室)は、ある面、首座以上に経験豊富で叢林全体を見渡す力がなければ務まらない重役であり、ここから円悟の大慧に対する並々ならぬ信頼の度が窺える。

その事実は『禅門諸祖師偈頌』卷上之下に所収する『臨濟正宗記』に附された円悟の跋文の記述からも窺える。

予不喜得人。但喜此正法眼蔵有覩得透徹底、可以起臨濟正宗。(Z116-942b)

予れ人を得るを喜ばず。但だ此の正法眼蔵に覩得透徹する底有りて、以って臨濟正宗を起こす可きことを喜ぶなり。

ここで円悟は先の大慧の大悟に関連して、「わたしは真の道人を得たことを喜ぶのではない(あるいは単に私の後継者を得たことを喜ぶのではない)。ただこの正しい法の真髓を徹底して透得し、看破した者があって、臨濟の正しい宗旨を起こさんとすることを喜ぶのだ」と述べており、臨濟以降、綿々と師資相承されてきた正法眼蔵の大いなる宣揚を大慧に期待するのである。

それに続いて、『禅門諸祖師偈頌』卷上之下に収める「円悟禅師送大慧住庵」では、円悟は悟後の大慧に対し、「正に韜晦して時清平なるを羨ち、然る後に自己の志願を行わんと欲すべし(正欲韜晦埃時清平、然後行自己志願)」(Z116-943b)と訓示している。

つまり円悟は、大慧に対し、「^{おまえ}杲書記は今まさに悟後の和光同塵の時であり、時局が安定してから自己の誓願を実現せよ」と論したのであり、大慧も正師円悟の訓えに順じてゆくのである。

翌年には、右丞相呂舜徒(呂好問:1064~1131)の奏上により大慧に紫衣と「仏日大師」の号が下賜された。建炎2年(1128)10月、40歳となった大慧は開悟の後に再び雲居真如禅院で円悟を補佐し、説法の座を与えられる。そのちょうど数か月前の結夏、能仁寺を辞し雲居山(江西省南康府)の円悟を尋ねたのが宏智であった。そこで宏智は空席の真州長蘆崇福禅院に円悟と安定郡趙令衿(?~1158)の勧めで同年(1128)9月15日に入院するのである。

ここで大慧と宏智は邂逅することなく、すれ違うのであるが、両者とも円悟と深い関係を築いていたことから、この頃すでに出会っていた可能性は十分に考えられよう。

やがて建炎3年(1129)、当時南宋を征圧しようとする金の侵攻が激化し、戦火が江南に及んだため、円悟は同年8月、一旦故郷の蜀に身を置くことになる。当時41歳であった大慧も海昏(江西省)雲居山後部の雲門庵で隠遁することになった。

ところで、『年譜』には紹興4年(1134)3月、46歳の大慧は福州に赴いて雪峰山の真歇を訪ね、真歇の求めに応じて普説を行ったという³⁴。その後、福州長楽県の広因寺で妙道尼(定光大師)らに法語を授け、洋嶼の雲門庵に移った。

一方、大慧は洋嶼菴住持期に「弁邪正説」(「弁正邪説」)を著し邪禅批判を展開したとするが、この件は大慧の黙照禅批判に関する重要事項なので次章で改めて考察することにする。

大慧が真歇の雪峰山で普説を行った3年後の紹興7年(1137)5月、49歳となった彼は円悟の遺囑と受けた張浚の推挙によって、杭州(浙江省東北部)径山能仁禅院に入院し出世する。その大慧が径山住持となった経緯について『嘉泰普燈録』巻15には次の様に記されている。

円悟在蜀、囑右丞張魏公浚曰、杲首座真得法髓。苟不出、無支臨濟宗者。魏公還朝、以径山迎之。道法之盛、冠于一時。衆二千余、皆諸方俊乂。(Z137-226a)

円悟、蜀に在りて、右丞張魏公浚に囑して曰く、「杲首座、真に法髓を得。苟し出でざれば、臨濟宗を支える者無けん」と。魏公還朝し、径山を以て之を迎う。道法盛んなること、一時に冠たり。衆二千余り、皆な諸方の俊乂なり。

ここで円悟は右丞相の張魏公こと張浚(徳遠:1097~1164)に、「大慧は真に仏法の真髓を得ており、もし大慧が出世しなければ後の臨濟宗を支える者はいない」と語る。後、官吏に復職した張浚は朝廷に働きかけ、やがて大慧は径山に入院することになるのである。

これまで円悟の訓えを頑なに守り続けた大慧であったが、彼は径山入院を皮切りに大いに化を振るって「臨濟の再興」とまで謳われた³⁵。それは禅門に留まらず、宋代思想界にも名を轟かせ政局にも影響を与えていくことになる。

かくして大慧は径山の住持期に既に円悟の期待に報いたと言える。

後世の大慧評価においても大慧派の元叟行端(1255～1341)は、「大慧師祖、[径山に]出世、濟北の一宗、是れ由り天下を震耀す(大慧師祖出世、濟北一宗、由是震耀天下)」(『元叟行端禪師語録』卷7「跋張紫巖及円悟宏智諸老墨跡」・Z124-55a)と述べていることから、径山出世以降の大慧の臨濟禅風は後世にまで影響を与えるほどに盛行したのである。

しかし、紹興11年(1141)、彼が53歳の時に大きな転換期が訪れる。金との戦乱に和議が成立するや、「神臂弓事件」により主戦派の張九成に党するものとして僧籍を剥奪され、同年7月には衡州(湖南省)に配流されるのである。

さらに紹興20年(1150、62歳)には衡州から梅州(広東省)へと移送された(「是年六月二十五日、准命移梅州」『大慧年譜』・『典籍本』卷4 p.362)。

中でも梅州での流謫期は極めて厳しいものであったが、大慧の門弟たちは「皆な法の為に^み軀を忘れて師の法を聴聞し日に益々敬い」(『年譜』J1-803c、『雲臥紀譚』卷1「雲臥庵主書」・Z148-19b)参じたのである。それに対し大慧も渾身で仏祖不伝の妙を揭示した。すなわち、

所用竹篋、乃大慧老師在梅陽、来報恩、為兄弟入室者。無著嘗作銘紀其由。銘有引曰、大慧老師以竹篋、揭示仏祖不伝之妙、幾四十年、遂使臨濟正流(派)勃興焉。至於居患難中、亦不倦提擊、所以梅州報恩、有竹篋在堂司也。(『雲臥紀譚』卷2「雲臥庵主書」・Z148-44b)

用いる所の竹篋は、乃ち大慧老師梅陽に在りしとき報恩に來り、兄弟入室する者の為にするなり。無著嘗て銘を作つて其の由を紀す。銘に引有り、曰く、「大慧老師、竹篋を以て、仏祖不伝の妙を揭示すること幾んど四十年、遂に臨濟の正流(派)をして勃興せしむ」と。患難の中に居するに至れども、亦た提擊するに倦まず、所以に梅州の報恩、竹篋の堂司に在る有り。

大慧の『正法眼蔵』や『大慧書』に収める書信の多くは、こうした流謫期間に著わされたものであった。

中でも『大慧書』は、大慧46歳から71歳に至る凡そ26年間に42名の在家信徒たちに日常に於ける話頭参究の要訣やその優位性などを論じた書信の内容である。

その半数となる21名の書信は苦難の流謫先での往信であった。それを年代順に示せば次の様である。【歳=大慧の年齢、通=書信の数、0=『大慧書』の収録順】

図表 2

【『大慧書』に収める衡州(大慧53歳[1141年]~)及び梅州(大慧62歳[1150年]~)流謫期の書信】

55歳	汪内翰答書	3通(28-30)
	夏運使答書	1通(31)
	呂舍人答書	3通(32、34-35)
	呂郎中答書	1通(33)
56歳	汪状元答書	2通(36-37)
	宗直閣答書	1通(38)
57歳	陳教授答書	1通(47)
	林判院答書	1通(48)
	巖教授答書	1通(50)
58歳	曾宗承答書	1通(40)
	徐顯謨答書	1通(52)
59歳	王教授答書	1通(41)
60歳	劉侍郎答書	2通(42-43)
	李宝文答書	1通(45)
61歳	李参政答書	1通(39)
	李郎中答書	1通(44)
	向侍郎答書	1通(46)
	黄知県答書	1通(49)
	張侍郎答書	1通(51)
66歳	鼓山逮答書	1通(65)

大慧は流謫期の不遇な生活の中でも、こうした在家信徒への書信を通じて禅宗の大衆化を模索し、看話禅の普及に努めたのである。

やがて、主戦派を弾圧してきた秦檜が没したため、大慧は67歳の時に高宗の恩赦を蒙り、翌紹興26年(1156、68歳)3月に勅旨によって復僧する。

11月には宏智の推挙により明州報恩光孝禅寺で開堂し阿育王山広利寺に住した³⁶。開堂に際して天童山の宏智が白槌師として随喜している³⁷。

紹興28年(1158)1月10日、大慧(70歳)は径山能仁禅院に再住し、同年2月28日靈隠寺で開堂、3月9日に入院した³⁸。74歳の時には孝宗より「大慧禅師」の号を賜る³⁹。

そして、隆興元年(1163)8月10日、大慧は了賢ら門人たちの偈の懇請により、やむを得ず遺偈を残して、径山の明月堂(妙喜庵)で世寿75歳・法臘58年の生涯を閉じるのである。

その様子について『年譜』には次の様に記されている。

了賢等請偈。師厲声曰、無偈便死不得也。衆告既切、不得已而書付了賢、呈大衆、云、生也只恁麼、死也只恁麼。有偈与無偈、是甚麼熱大。投筆就寢、吉祥而逝。(『大慧年譜』・『典籍本』卷4 p.369)

了賢等、偈を請う。師、声を厲まし曰く、「無偈、便ち死を得ざるなり」と。衆告ぐるごと既に切なれば、已むことを得ずして、書して了賢に付して大衆に呈して云く、「生も也た只だ恁麼し、死も也た只だ恁麼し。偈有ると偈無しと、是れ甚麼の熱大ぞ」と、筆を投じて寢に就き、吉祥にして逝く。

彼の諡号は「普覚禪師」、塔号は「宝光」である。大慧は法系上、南嶽下15世・臨済宗楊岐派の流れを汲むが、その宗旨については黄龍派の文準の薫陶を受け、楊岐派の円悟の印可を承けたという遍歴からも黄龍・楊岐二派の枠組みを超えた宋代臨済禅の源流として位置付けることもできよう。

さらに大慧の禅風は禅界に留まらず、有力な士大夫官吏や朱熹(1130~1200)をはじめとする思想界にも大きな影響を与えた(『朱子語類』卷126「釈氏」・『朱子全書』修訂本・上海古籍出版社、p.3950、p.3959)。

その一方で朱熹などは朱子学興隆のため痛烈な大慧批判を展開することになるが、ともかくも、大慧は国難の中、積極的に社会に参与して多くの帰依者を得、径山入寺後は興隆を極めるのである。

その帰依者が挙って参究した看話禅とは、話頭参究による疑団によって豁然大悟せしめるものであった。それは元来、広義の意味で四祖道信や雪峰義存の系統などに源流を見出せるが、本格的には臨済下の汾陽善昭、黄龍慧南、五祖法演、円悟克勤らに萌芽が見られ、後に大慧宗杲が明確な話頭参究法として確立させた。

また、思想史的観点では、公案の批評や禅理の探求を行う文字禅や唐代の無事禅、そして黙照禅を安逸かつ無批判に受け継ぐことによる禅の形骸化が宋代に顕著となり、その克服を目指す過程で、最終的に大慧が大成させた修禅法である。それは具体的に彼自身の体験と後学を指導する中で確立させた禅法であったのである。

やがて、看話禅は韓半島・日本・ベトナムなど東アジア禅宗圏に伝播され、各地域の主要な伝統修禅法として独自の禅文化の形成に大きく貢献するのである。

2. 宏智正覚の伝記

一方、大慧と共に南宋期の禅宗を代表し、黙照禅を大成させた宏智正覚は、山西省隰州県の人で後に「隰州古仏」と呼ばれ、また天童山に長く留まったので天童和尚とも呼ばれた。

「宏智」とは示寂後の紹興28年(1158)に賜った諡号で、「正覚」は諱である。彼の俗姓は李氏、祖父は李寂、父は李宗道であり、共に黄龍慧南の弟子の仏陀禅師恵林徳遜に参じている。

彼は11歳で郷里の浄明寺の本宗大師のもとで得度し、14歳の時には晋州(山西省臨汾県)慈雲寺の智瓊のもとで具足戒を受けた⁴⁰。18歳の時、遊方し、夏に嵩山少林寺を訪れ、秋には汝州(河南省臨汝県)龍門香山寺の枯木法成(1071~1128)に参じた。

法成は後の華北一帯に曹洞禅興隆の基礎を築いた芙蓉道楷(1043~1118)の法を嗣いで、大観元年(1107)に出世した人物である。

後、宏智は、法成の師兄・丹霞子淳(1064~1117)が鄧州(河南省鄧河)の丹霞山棲霞寺で化を振るっていることを聞いて子淳を尋ねた。ちなみに子淳の丹霞山入寺は崇寧3年(1104)の時である。『宏智録』に付されたの王伯庠(1106~1173)撰「勅諡宏智禅師行業記」(1166年成立)には、宏智が子淳のもとで「空劫以前の自己」の公案によって大悟した様子を次のように記している。

丹霞淳禅師、道価方盛。師乃造焉。霞問、如何是空劫已前自己。師曰、井底蝦蟆吞却月、三更不借夜明簾。霞曰、未在、更道。師擬議。霞打一拈子云、又道不借。師忽悟作礼。霞云、何不道取一句子。師云、某甲今日失錢遭罪。霞云、未暇得打爾、且去。時二十三歳矣。(『宏智広録』卷9「勅諡宏智禅師行業記」・T48-119c)

丹霞淳禅師、道価方に盛んなり。師乃ち焉に造る。霞問う、「如何なるか是れ空劫已前の自己」と。師曰く、「井底の蝦蟆、月を吞却す。三更借らず、夜明の簾」と。霞曰く、「未だし在り、更に道え」と。師、擬議す。霞、打一拈子をして云く、「又た道え、『借らず』と」と。師、忽ち悟りて作礼す。霞云く、「何ぞ一句子を道取せざる」と。師云く、「某甲、今日、錢を失って罪に遭う」と。霞云く、「未だ爾を打つことを得るに暇あらず、且く去れ」と。時に二十三歳なり。

この様に宏智は子淳のもとで「空劫以前の自己」を豁然大悟する。なお、宏智の『明州天童景德禅寺宏智覚禅師語録』卷4「崇先真歇了禅師塔銘」によれば、師兄・真歇も大観3年(1109)22歳の頃、子淳に「如何なるか是れ空劫以前の自己」と問われ、答えようとするや否や、子淳の一掌(平手打ち)を浴びせられ豁然大悟しており、「空劫以前の自己」は子淳の代表的な学人に示す公案であったと見られる。

かくて宏智は政和3年(1113)、23歳にして当時50歳である子淳の下で大悟徹底する。翌政和4年、子淳が唐州(河南省泌源県)大乘山の西庵に退居すると宏智もそれに従った。

当時、大乘山普巖禅院の住持であった利昇は子淳の嗣であり、宏智は利昇の下で首座を務め立僧することになる。

政和5年、子淳は随州(湖北省随県)の大洪山保寿禅院に第4世として入寺する。宏智はそこで記室(書記)を掌って師を補佐し、子淳が政和7年(1117)春に示疾して同3月12日に54歳で示寂するまでの間、師に従えた。

その後、宏智は宣和3年(1121)、師兄・慧照慶預が大洪山保寿禅院に第6世として住持する時に首座を務める。宏智31歳の時である。この頃すでに金粟法智・雪竇嗣宗・保福信悟・鳳山世釗らが彼に参随した。

宣和4年(1122)、宏智は32歳にして廬山円通寺で法淑の闡提惟照から席を分座される(「明年分座於廬山円通照闡提席下」・『宏智広録』巻9「勅諭宏智禅師行業記」・T48-120a)。闡提は芙蓉道楷の嗣であり、後、宏智はこの円通寺に住することになる。

宣和5年(1123)、宏智33歳の時に当時36歳であった真歇(1088~1151)が長蘆崇福禅院の住持となり、宏智は真歇の招請で第一座(首座)を務める。

その当時の様子について「勅諭宏智禅師行業記」には次のように記されている。

真歇住長蘆。聞師名遣書招之。撞鍾出迎。大衆聳觀、師須眉奇古、傾然而黒、衣襪破弊、履襪皆穿。真歇遣侍者易以新履。師却之曰、吾豈為鞵而來耶。真歇与衆懇請、居第一座。(『宏智広録』巻9「勅諭宏智禅師行業記」・T48-120a)

真歇、長蘆に住す。師の名を聞き、書を遣りて之を招く。鍾を撞き出でて迎う。大衆、聳れて觀るに、師の須と眉とは、奇古しく、傾然して黒く、衣の襪は破弊し、履と襪とは皆な穿つ。真歇は侍者をして易るに新履を以てせしむ。師は之を却ぞけて曰く、「吾、豈に鞵の爲に來らんや」と。真歇は衆と与に懇ろに請うて、第一座に居せしむ。

このように長蘆崇福禅院の住持となった真歇は、宏智の名声を聞いて書信をもって招致し、鍾を撞いて出迎え、大衆とともに懇請して宏智を第一座としたのである。

続いて、「勅諭宏智禅師行業記」には、その時の1700を超える大衆の中には、宏智が若年であることから初めのうちは侮っていたが、住持に代って兼払するに至っては、皆な心服しない者はいなかったという。

そして宣和6年(1124)10月1日、宏智34歳の時に泗州(安徽省泗県)の大聖普照禅寺で出世する。そもそも当時の普照寺は二分され、その半分は神霄宮になっていたが、徽宗が宏智を招いた時に寺に返還された(「勅諭宏智禅師行業記」)。

後、北宋・欽宗の代、靖康2年(1127)4月23日、宏智(37歳)は舒州(安徽省信寧県)の太平興国禅院に入院する(『宏智広録』巻1「舒州太平興国禅院語録」・T48-7b)。また、江州(江西省)の円通崇勝禅院にも住した。

翌年、南宋・高宗の代の建炎2年(1128)6月13日には、現在の江西省九江市に建つ能仁禅寺に入院する。大慧が紹興26年に訪れた寺である。ただし、能仁禅寺には僅か一夏のみで早々と退き、同年結夏には、雲居山(江西省南康府)の当時66歳であった円悟の下を尋ねる。

その時、長蘆崇福禪院が住持を欠いていたため、円悟と安定郡趙令衿(?~1158)の強い勧めにより⁴¹、建炎2年(1128)9月15日に入院する(『宏智広録』巻1「真州長蘆崇福禪院語録」・T48-11a)。

一方、同年10月、大慧は開悟した後に再び雲居真如禪院にて、円悟の補佐をしていたが、宏智が円悟のもとを訪ねたのは夏安居の始めであって、大慧が円悟の補佐を務めた時には宏智は既に長蘆に住した後であった。

ところで、宏智の黙照思想が最も顕著に表された「黙照銘」は、この長蘆に留まったおよそ1年余りの間に著されたものである。くわえて「拈古」の撰述や『宏智録』巻1の小参も長蘆で行なわれており、宏智の黙照思想の根幹は、ここ長蘆で形成されたと見られる。

延いては宏智が黙照禪を大成できたのも、宏智以前に長蘆で住持を務めた師兄・真歇の影響が少なからず関わっていると見られる。

真歇は宣和4年(1122)に長蘆の住持となり、翌年5月に開堂して以降、建炎2年(1128)6月に退院するまでの6年間(長蘆滞在は計16年)を長蘆で化を振るうが、その間に成立した『劫外録』は「黙照銘」以前に著されたものである。

後章で詳しく述べるが、内容的にも『劫外録』と「黙照銘」は甲乙付け難いものがある。くわえて宏智は以前から真歇会下で首座も務め、真歇の薫陶を受けていることから、宏智の黙照禪確立には、真歇の思想的影響が大きく関わっていると見られる。

やがて、建炎3年(1129)、金のこの地への攻撃にともなう情勢不安のため、宏智の長蘆住持期間はおよそ1年で終わることになる。

ただ、宏智の長蘆住持期間は黙照禪思想の形成という意味で重要な意義をもつ。宏智は戦火を避けて南下し、建炎3年(1129)の秋、39歳の時に長江を渡って明州(寧波)に到り、真歇が住持する観音霊場の補陀洛山宝陀寺に向かう。

建炎三年秋、渡江至明州。欲泛海礼補陀観音。(『宏智広録』巻9「勅諭宏智禅師行業記」・T48-120b)

建炎三年の秋、江を渡りて明州に至る。海に泛んで補陀観音を礼せんと欲す。

その道中、住持が空席となっていた天童寺の大衆に請われ、同年11月2日に受請、上堂を行い正式に天童寺の住持となった(『宏智広録』巻4「明州天童山覚和尚上堂語録」・T48-35a)。

後に宏智(48歳)は紹興8年(1138)9月、勅旨により臨安府の靈隠寺に住したが、およそ1ヶ月で退き、10月、天童寺に再住し、その後およそ30年に亘り天童山の復興に尽力した⁴²。

一方で、宏智の天童山住持期には僧1200人を超えており、寺院の規模も拡大したことで、堂宇増設と財政難に取り組む必要があった(「勅諭宏智禅師行業記」)。

「僧堂記」によれば、堂宇の増設は紹興2年(1132)の冬に起工し、紹興4年(1134)春に完成したとあるが(『宏智禅師広録』第8巻「僧堂記」)、注目すべきは堂宇増設の莫大な資金源を淨財で賄っていることであり、宏智の周辺には有力な財政支援者が多く存在したと見られる。

くわえて紹興4年(1134)には三門を建立しており(『天童山志』巻2「建置攷・宋・紹興4年条」)、さらに、財政難を克服するため、山間の海潮を塞ぎ止め田畑にして歳入を3倍に増加させ、それまで水を遠方から得ていたため、新たに人工の用水路を造ることによって改善したりしている(「勅諭宏智禅師行業記」)。

この様に宏智は、師家の側面以外にも寺院運営の手腕に優れ、人を適材適所に配置する能力が長けていたと言える。

かくして宏智は復興事業の多忙な中でも、日々悠々と修行者の指導にあたり(「勅諭宏智禅師行業記」)、天童山の復興を成し遂げ、後に五山の一つに数えられる大刹としたのである。

紹興26年(1156)、宏智は空席となっていた阿育王寺の住持に大慧を推挙し、大慧は阿育王寺の住持となる。そして、翌紹興27年(1157)10月8日、宏智は育王の大慧に後事を託し、遺偈を残して67歳の一期を閉じた。その様子について『嘉泰普燈録』巻9の中では次のように記されている。

翌日辰巳間、沐浴更衣、端坐告衆。顧侍僧、索筆作書、遺育王大慧禅師、請主後事。仍書偈曰、夢幻空花、六十七年。白鳥煙没、秋水天連。擲筆而逝。(『嘉泰普燈録』巻9・Z137-152b)

翌日辰巳の間、沐浴更衣し、端坐して衆に告ぐ。侍僧を顧みて、筆を索めて書を作り、育王の大慧禅師に遺して、後事を主(つかさど)ることを請う。仍ち偈を書して曰く、「夢幻の空花、六十七年。白鳥煙に没し、秋水天に連なる」と。筆を擲ちて逝く。

同14日、大慧は天童山に向かい、宏智の遺体を東谷塔に葬った。同28年(1158)2月、高宗より「宏智正覚禅師」という諡号を賜り、翌29年(1159)には「宏智禅師妙光塔碑」が建てられた。

宏智は、青原下13世・宋代曹洞禅の大宗師として宏智派を形成し黙照禅を大成させた。

なお、宏智と大慧の関係については、先の内容からも窺えるように、二人は禅者として互いに認め合っており、深い信頼関係を築いていたと考えられる。

それは『天童山志(二)』巻8「表貽攷」に収める「安定郡王趙令衿勅諭宏智禅師後録序」に示された次の一節にも窺える。

吾二人皆老大、惟吾二人、你唱我和、我歌你拍。苟一旦有先溘然(瞞狀)、則存者為主其事。(『天童山志(二)』巻8「表貽攷」所収「安定郡王趙令衿勅諭宏智禅師後録序」・『中国仏寺史志彙刊』第14冊p.559)

吾が二人皆に老大するも、惟だ吾が二人、你じ唱うれば我れ和し、我れ歌えば你拍つ。苟も一旦先んじ溘然(瞞狀)すること有らば、則ち存者為に其の事を主らん。

このように宏智は大慧に向かって、「吾ら二人は年老いたが、二人の間を考えれば、あなたが唱えれば私は和し、私が歌えばあなたが拍子をとった。もし、どちらか先に逝くときは、残った方が葬儀を司^{つかさど}ることにしよう」と伝えたといわれる。

後の人が話を付加したことも考慮しなければならないが、宏智と大慧は親交が厚かったのは事実である⁴³。この問題は次章でも取り上げる。

ただ、両者の行状を照らし合わせた場合、大慧は宋王朝存亡の危機の中、主戦派に加担したことで15年という長期の流謫となり、やがて復僧して一世を風靡するという劇的な生涯に比べ、宏智は建炎3年(1129)、金の攻撃にともなう政情不安のため、長蘆をほぼ1年で退き、急遽兵火を避け南下するなどのほかは、殆ど伽藍内の仏事や禅修行に徹し得たまさに如法な生涯であり、両者の半生は対照的であると言える。

それは大慧の視点で捉えれば、黙照禅風の時勢への消極的な対処と映ったであろう。くわえて黙照禅の一見「坐禅に重きを置く静的禅風」が、晩年の彼をしてなお批判を強める要因ともなった様に考えられる。

そもそも南宋期の曹洞禅は、宏智・慧照慶預(1078~1140)・真歇によって一大勢力となるが、その禅風は宏智と真歇に代表される黙照禅である。

黙照禅は唐代禅が時代を降るにつれ無意味な棒・喝の機関の乱用に対する批判により導かれたもので、仏教の伝統的な坐禅修行に完結態を認める思潮である⁴⁴。

宏智以前の禅の風潮については、晩唐五代の法眼文益(885~958)が著した『宗門十規論』の「対答不観時節兼無宗眼第四」(「対答に時節を観ぜず、兼ねて宗眼無きもの」)に示される次の記述から窺い知れる。

近代宗師失拋、学者無稽、……破邪之智蔑聞、棒・喝乱施、自云曾參德嶠・臨濟、円相互出、惟言深達滄山・仰山。対答既不弁綱宗。作用又焉知要眼。誑謔群小、欺昧聖賢。誠取笑於傍觀、兼招尤於現報。(Z110-879a)

近代の宗師は[根]拋を失し、学者もまた[古]を^{かんが}稽うる無し、……破邪の智聞くことを蔑み、棒・喝乱りに施しては自ら「曾て德嶠・臨濟に參ず」と云い、円相を互いに出しては「惟だ深く滄山・仰山に達す」と言う。対答するに既に綱宗を弁ぜず、作用するも又た焉んぞ要眼を知らん。群小を^{たぶらか}誑謔し、聖賢を^{あざむ}欺昧く。誠に笑を傍觀に取り、兼ねて尤^{とが}を現報に招く。

ここで法眼は教禅一源の立場から、破邪の智については聞くことを放棄し、無意味な棒・喝や円相などの機関を乱用し、宗眼無きにも拘らず自らの境涯を誇示する当代の邪師と安逸な修行者の病弊を痛烈に批判するのである。

その様な禅の風潮は、北宋期以降も続いたと考えられ、黙照禅はこうした禅の曲解の対案として挙揚されるのである。

一方、宏智在世の宋代は、宗派に係わらず坐禅を重視する傾向にあったことも黙照禅の勢力拡大に影響したと考えられる。

つまり、当時の人々は坐法を定義した「坐禅儀」やその内容を著した「坐禅箴」「坐禅銘」等の類を多く残しており、その様な坐禅の指南書は宋代以降も次第に増加していくのである。

杭州五雲の「坐禅箴」、同安常察の「坐禅銘」、仏眼清遠の「坐禅儀」、長蘆宗賾の「坐禅儀」、そして宏智の「坐禅箴」などがそれである⁴⁵。

こうした坐禅の指南書が陸続と著されたのは、宋代の禅宗が国家統制下に組み込まれ、より集団化したことが影響したと考えられる。つまり、修行の集団化によって集団的修行が最も可能な坐禅の必要性が増したことで、その類の指南書が多く著されたのである。

しかるに、坐禅はやがて形式化し、「黒山下鬼窟裏底の坐」や「悟りに執着する坐」と化し、一方で安逸な無事禅や文字禅の徒が蔓延するのである。

宏智は、以上の様な禅の曲解者たちに対して、仏教の伝統的な「仏祖」の坐禅の本意を覚らしめんが為に定慧一等の黙照禅を鼓吹したのである。

宏智の禅風は、高峰が曹洞禅を「細密」と評した様に、行事綿密なる家風を持ち、思想的には『宏智録』第6冊所収の「坐禅箴」「黙照銘」等にも窺える様に、洞山の『五位顕訣』、曹山の『正偏五位頌』、『信心銘』などの思想を基盤とする徹底した「一切処の坐禅」を特色とするのである。

かくして南宋期に盛行した宏智の黙照禅は、看話禅ほど流行することはなかったが、後世、韓半島・日本などの東アジア禅宗圏に伝播され大きな影響を与えた。

中でも特に宏智禅が日本曹洞宗祖・道元(諱:希玄、1200~1254)に与えた思想的影響は極めて注目に値するものである。

- 1 John R. McRae. 前掲書p.111.
- 2 John R. McRae. 同上p.149.
- 3 見性思想は、インドに於ける自性清浄心が如来蔵思想に発展し、中国で仏性と初めて記された『涅槃経』の南地での研究の中から起こってくる(藤田正浩「禅宗の見性思想と如来蔵思想」『印仏研』31-1)。その見性思想の禅宗への定着は、従来、『敦煌本壇経』の「善知識、我此法門、従八万四千智恵。何以故……悟此法者、即是無念無憶無著。莫起雜妄。即自是真如性。用知恵觀照。於一切法、不取不捨、即見性成仏道」(T48-340a)という説示とともに宋代に至って「不立文字・教外別伝・直指人心・見性成仏」と定型化されたことが根拠と考えられたが、実は神秀の北宗系や神会系の人々の本格的な普及によるもので特に神会の「知」の哲学が大きく影響した。神会は『涅槃経』の仏性思想などの大乘經典を基に「知」の哲学を直に見得し体認する「見」の思想へと深化させるのである(鄭惟眞「神会の「知」の哲学에 대하여」『仏教学報』55、2010、pp.268-270)。神会以降、「直指人心」と「見性成仏」が一对で文献に現れるのは、『景德伝燈録』巻28の「汾州大達無業国師上堂。有僧問曰、十二分教、流於此土、得道果者非止一二。云何祖師東化、別唱玄宗、直指人心、見性成仏。豈得世尊說法有所未盡。云々」(T51-444b)と『黄檗山際禪師伝心法要』の「到此之時方知、祖師西来、直指人心、見性成仏、不在言説」(T48-384a)が最も早い例であり、それは馬祖禪以後となる(柳田聖山訳 西口芳男註「『禪門宝蔵録』訳注」・『研究報告』第7冊、花園大学国際禅学研究所、2000、p.52)。一方、松岡は慧能と見性思想について、『敦煌本壇経』の見性思想は神会系統の精緻な一次添加と見ることができ、慧能は見性の語を用いなかったと主張する(松岡由香子「慧能と仏性」『禅文化研究紀要』31、2011、pp.142-152)。以上の見性思想は菩薩戒思想とも関連する禅思想史的にも極めて重要な思想である。
- 4 貧農出身である節度使朱全忠(852-912)は禅讓により帝位を奪い、後梁(907-923)を建立する。以後、時勢は華北を中心に後唐・後晋・後漢・後周と約50年間のうちに五国(五代・907-960)が興亡を繰り返し、華中・華南には十前後の地方政権(十国)が興亡を繰り返した。そうした唐の滅亡から宋の中国統一までの約70年間の戦乱期を俗に五代十国(907-979)という。
- 5 この時代の仏教文化の交流に於いて重要な役割を果たしたのは、契丹すなわち遼の仏教である。すでに野上俊静らの研究によって明らかのように、遼では燕京いまの北京を中心として密、華嚴、法相などの諸宗が栄え、また隋・唐初の静琬発願によって始められた房山石経の續刻、宋初の『開寶蔵』とは関係なく獨自に行われた『契丹大蔵経』の開版など、大がかりな文化事業も実施された。その実体のについては、近年の仏教文物調査によって次第に明らかになりつつある。竺沙雅章『宋元仏教文化史研究』(汲古書院、2000)p.72.
- 6 上級官僚の地位を占める貴族を出す家柄をいう。
- 7 土田健次郎「宋代の思想と文化」(『新アジア仏教史08中国Ⅲ 宋元明清 中国文化としての』 佼成出版社 2010)pp.16-17.
- 8 三武一宗の法難とは、北魏の太武帝が施行した「北魏の廢仏」(446)、北周武帝の「北周の廢仏」(574)、唐武宗の「会昌の廢仏」(842-846)、そして五代最後の後周世宗により強行された「後周の廢仏」(955)の四度の廢仏事件を指す。
- 9 牧田諦亮『五代宗教史研究』(平楽寺書店、1971)pp.59-67、竺沙雅章・前掲書p.367.
- 10 竺沙雅章・前掲書p.367.
- 11 野上俊静・他共著「五代の仏教」(『仏教史概説 中国編』第11章、平楽寺書店、1987)p.111.
- 12 伊吹教「宋の成立と禅(上)要説・中国禅思想史14」(『禅文化』205、2007)pp.26-27参照。
- 13 五代以来の悲願である燕雲十六州の一部を奪還し、さらに燕雲十六州全てを取り返したいと望む宋首脳部は、遼の殘党と手を結んで金への牽制を行うなどの背信行為を行う。金では阿骨打が死去して弟の太宗が跡を継いでいたが、このような宋の背信行為に太宗は怒り、宣和7年(1125)から宋へ侵攻する。狼狽した徽宗は、「己を罪する詔」を出して退位し、子の趙桓(欽宗)が即位することとなる。

- 14 石井修道「宋代と遼・金の仏教」(『中国研究入門』大蔵出版、2006)p.276参照。
- 15 南宋の寧宗(在位1194~1224)の代には国家統制の一環として五山十刹制度が施行された。五山とは五山十刹の中で①径山興聖万寿寺(杭州[臨安府])、②北山景德靈隱寺(杭州[臨安府])、③太白山天童景德寺(寧波[慶元府])、④南山淨慈報恩光孝寺(杭州[臨安府])、⑤阿育王山広利寺(寧波[慶元府])の五大寺を指す。そのほか中天竺山天寧万寿永祚寺((杭州[臨安府])、道場山護聖万寿寺(浙江省湖州烏程県)などの十刹が十刹に指定された。この「五山十刹制度により宋代の禅宗寺院は序列化し宋王朝庇護のもと禅宗は爛熟期を迎えるが、同時にそれは禅が国家統制下に組み込まれていくことを意味する」(沖本克己「宋代禅の思想の体系化」『宋代禅宗の社会的影響』山喜房仏書林、2002)pp.191-194.
- 16 宋代禅の定義と特色については、高雄義堅『宋代仏教史の研究』(百華苑、1975、pp.93-106)、石井修道『道元禅の成立史的研究』(大蔵出版、1991、pp.234-249)参照。
- 17 吉田叡禮・他共著「教学仏教の様相」(沖本克己 他編『新アジア仏教史07中国Ⅱ隋唐 興隆・発展する仏教』第3章、佼成出版社、2010)pp.194-195.
- 18 伊吹敦・前掲書p.28.
- 19 『景德伝燈録序』「有東吳僧道原者、冥心禅悦、索隱空宗。披弈世之祖図、采諸方之語録、次序其源派、錯綜其辭句、由七仏以至大法眼之嗣、凡五十二世、一千七百人、成三十卷、目之曰景德伝燈録。詣闕奉進冀於流布。」(T51-196c)
- 20 椎名宏雄「宋元版禅籍の研究」(大東出版社1993)pp.121-122.
- 21 野上俊静・他共著「北宋の仏教」(『仏教史概説 中国編』第11章、平楽寺書店、1987)pp.123-125、沖本克己・前掲書p.194参照。
- 22 小川隆「中国禅宗の生成と発展」(『新アジア仏教史07中国Ⅱ隋唐 興隆・発展する仏教』第5章、佼成出版社、2010)p.314参照。
- 23 伊吹敦『禅の歴史』(法蔵館、2009)p.125参照。
- 24 三教一致論は、六朝(222~589)以来の習合思想の一つで、儒・仏・道・三教は根本的には一に帰するという説である。東晋の孫綽(311~368)が著した『弘明集』第3卷「喻道論」(T52-16b-17a)の中で説いたのが早い時期のもので、吉川忠夫は『六朝精神史研究』(同朋舎、1984、pp.19-20)の中で、孫綽の三教一致論を取り上げ、その中で「仏教を、中国の伝統思想と結合させ、三教一致論のかなめの役割をはたした老荘思想には、それなりの評価が与えられるべきであろう」と、三教一致の理論的要所を老荘思想に求めている。
- 25 賈晋華・前掲書p.25.
- 26 賈晋華・同上p.27.
- 27 石井修道訳『裴休拾遺問』(『大乘仏典』12禅語録<中国・日本篇>所収、中央公論社、1992)p.75.
- 28 石井修道「真浄克文の人と思想」(『駒仏紀要』34、1976)p.146.
- 29 廣田宗玄「湛堂文準と大慧宗杲」(『禅学研究』81、2002)pp.122-158.
- 30 『大慧宗門武庫』「復遊郢州大陽、見元首座洞山微和尚・堅首座。微在芙蓉会中首衆。堅為侍者十余年。師周旋三公座下甚久、尽得曹洞宗旨。受授之際皆臂香、以表不妄付授。師自惟曰、禅有伝授。豈仏祖、自証自悟之法。棄之依湛堂。」(T47-953b)
- 31 『大慧年譜』「大観三年、至舒州依海会従禅師。乃羅漢南公嗣子也。師未幾、至宝峰挂搭。」(『典籍本』卷4p.341)
- 32 『大慧年譜』「師三十一歳。依兜率照禅師席下。嘗語侍者、余宣和改元二月自観音、而往竜安兜率、至路中例経改徳土。遂憩一山院以易冠裳、山中卒無布売。遂以被単製鶴。」(『典籍本』卷4p.344) ところで『年譜』には、当時、宣和元年(1119)に即位した徽宗が道教を重んじ形式的な廃仏を断行したことで、大慧も含め僧侶は「徳土」と称せられた。
- 33 『大慧年譜』「円悟乃曰、向問有句無句如藤倚樹時如何。祖曰、描也描不成、画也画不就。又問、忽遇樹倒藤枯時如何。祖曰、相随来也。師聞拳乃抗声曰、某会也。円悟曰、只恐透公案不得。云、請和尚拳。円悟遂拳。師出語無滯。円悟曰、今日方知吾不汝欺也。」(『典籍本』卷4p.347)

-
- 34 『大慧年譜』「三月至長樂、館于広因寺。因遊雪峰、適建菩提会、真歇了禪師、請為衆普説。」(『典籍本』卷4p.352)
- 35 『大慧年譜』「師五十歳。乃入院之明年、衆将一千。皆諸方角立之士。師行首山令、起臨濟宗。憧憧往来、其門如市。学徒咨扣、日入玄奥。規繩不立。而法社肅如也。由是宗風大振、号臨濟再興。」(『典籍本』卷4pp.356-355)
- 36 『天童山志(2)』卷8「表貽攷」所収「安定郡王趙令衿勅諡宏智禪師後録序」、「紹興二十六年育王缺人、師举妙喜仏日禪師主之、親為勸請文。妙喜住育王。」(『中国仏寺史志彙刊』第14冊)p.559.
- 37 『大慧語録』卷5、「師紹興二十六年十一月二十三日、於明州報恩光孝禪寺開堂。宣疏拈香祝聖罷、乃就座、天童和尚白槌云、法筵龍象衆、當觀第一義。」(T47-829b)。
- 38 『大慧年譜』「師七十歳。正月初十日、被旨遷住徑山。二月二十八日、就靈隠寺開堂。三月初九日、入院。」(『典籍本』卷4p.366)
- 39 『大慧年譜』「孝宗皇帝即位之九月、詔師問仏法大意。適師臥疾。特賜大慧禪師号、以為褒寵。」(『典籍本』卷4p.368)
- 40 『宏智広録』卷9「勅諡宏智禪師行業記」、「祖寂、父宗道、久参積翠老南之子仏陀遜禪師。嘗指師謂其父曰、此子超邁不群、非塵埃中人。宜令出家。異日必為大法器。十一歳得度於同郡浄明寺本宗、十四歳得戒於晋州慈雲寺智瓊。」(T48-119c)
- 41 『宏智広録』卷9「勅諡宏智禪師行業記」、「又住江州円通能仁、自能仁謝事、遊雲居。時円悟勤禪師住山、会長蘆虚席、大衆必欲得師。円悟与安定郡王令衿、力勉共行入寺。」(T48-120a)
- 42 『宏智広録』卷9「勅諡宏智禪師行業記」、「紹興八年九月、被旨住塩安府靈隠寺。将行、大衆悲号。有烏万数、亦哀鳴随師、逾数時乃散。十月、有旨還天童、前後垂三十年。」(T48-120b)
- 43 両者が知音の間柄であったことは、佐藤秀孝「宏智晩年の行実について——「天童宏智老人像」の大慧賛をめぐって」(『曹洞宗研究紀要』16号、1984)に詳しく記されている。
- 44 石井修道「禪」(『東アジアの仏教』東洋思想第12巻・第4章、岩波書店、1988)p.126.
- 45 廣田宗玄「大慧宗杲による「壁観」再解釈」(『臨濟宗妙心寺派教学研究紀要』2号、2004)p.50参照。

第一章 宏智正覚と大慧の黙照禅批判

問題の所在

紹興4年(1134)に展開する大慧の邪禅批判は、唐代の「無事」の本義に背く「安逸な無事」を掲げる禅者への批判、北宋期に流行する文字禅者への批判、そして「黙照」の本義に反した黙照邪師とその亜流への批判に要約できる。その中で本研究1・2・3章では、特に大慧の黙照禅批判に論点を絞って考察していく。

近年、柳田は、大慧の黙照禅批判が従来の宏智正覚に対してではなく、紹興4年より雪峰山の真歇清了に対して始まるとする新しい説を主張した(「看話と黙照」1975)。

一方、石井も柳田の真歇説に賛同し自らも新たな研究成果を提示する(「大慧宗杲とその弟子たち」6・8[1974・1976])。以降、本分野の研究は、柳田・石井の成果を基に多数の研究論文が発表された¹⁾。

本研究では、以上の先達の研究成果を踏まえ、大慧の真歇批判の全容解明を視野に、大慧の黙照禅批判と宏智との関連性について考察していく。

そもそも大慧の黙照禅批判に関する資料は、『朱子語類』等を除いてその大半が、『大慧語録』、『正法眼蔵』、『年譜』、『宗門武庫』といった大慧側の資料である。

したがって、本研究ではむしろ江戸期の碩学・面山瑞方(1683~1769)撰『黙照銘聞解』や斧山玄鉏(?~1789)選『天童偈頌箴銘記聞解』を手掛かりに、宏智の「黙照銘」や「坐禅箴」、そして近年では殆ど取り上げられなかった「本際庵銘」に表れた宏智の黙照禅思想を通じて、大慧の黙照禅批判と宏智正覚との関連性について再考する。

くわえて大慧が批判する以前に、黙照禅批判が行われていたことを窺わしめる「黙照銘」末尾の第71・72句についても、面山や斧山の古注本を手掛かりに、「黙照銘」末尾の内容と大慧の黙照禅批判との関連性について考察する。

第一節 宏智の「箴銘」に見る黙照思想

そもそも大慧の黙照禅批判の対象が、宏智正覚であるとされた根拠は、大慧が批判した「黙照」という語が、建炎3年(1129)宏智39歳の頃に成立した「黙照銘」に由来すると考えられたからである。宏智の「黙照銘」は紹興元年(1131)に刊行された『長蘆覚和尚語録』によって禅林に流行するのであるが²⁾、大慧は後の紹興4年(1134)の春に黙照禅批判を開始するのである。

したがって、時期的にも大慧は批判以前には既に「黙照銘」を通じて、宏智の黙照思想を理解していたと考えられる。

では、宏智の「黙照銘」には、大慧が批判した様な妙悟の撥無や坐禅の固執といった要素は見出せるのであろうか、まずは「黙照銘」の内容から検証していくことにしたい。

1. 「黙照銘」

宏智は黙照の要諦について、実に自在なる言語を駆使して4言72句288字からなる比較的短編な銘文にして著した。その「黙照銘³⁾」とは以下の銘文である。

- 1・2句) 黙黙忘言、昭昭現前。 黙黙として言を忘じ、昭昭として現前す。
- 3・4句) 鑑時廓爾、体処靈然。 鑑する時廓爾たり、体する処靈然たり。
- 5・6句) 靈然独照、照中還妙。 靈然として独照す、照中還た妙なり。
- 7・8句) 露月星河。雪松雲嶠。 露月星河、雪松雲嶠(のごとし)。
- 9・10句) 晦而弥明、隱而愈顯。 晦うして弥よ明か、隠れて愈よ顯れり。
- 11・12句) 鶴夢煙寒、水含秋遠。 鶴煙に夢みて寒く、水秋を含んで遠し。
- 13・14句) 浩劫空空、相与雷同。 浩劫空空。相与に雷同す。
- 15・16句) 妙存黙処、功忘照中。 妙は黙処に存し、功は照中に忘ず。
- 17・18句) 妙存何存、惺惺破昏。 妙存何をか存するぞ、惺惺として昏を破る。
- 19・20句) 黙照之道、離微之根。 黙照の道、離微(能所一味)の根、
- 21・22句) 徹見離微、金梭玉機。 離微徹見すれば、金の梭、玉の機。
- 23・24句) 正偏宛轉、明暗因依。 正偏宛轉して、明暗因り依る。
- 25・26句) 依無能所、底時回互。 依に能所無し、底の時回互す。
- 27・28句) 飲善見菓、搗塗毒鼓。 善見の菓を飲み、塗毒の鼓を搗つ。
- 29・30句) 回互底時、殺活在我。 回互底時、殺活は我に在り。
- 31・32句) 門裡出身、枝頭結果。 門裡に身を出し、枝頭の果を結ぶ。
- 33・34句) 黙唯至言、照唯普応。 黙は唯だ至言、照は唯だ普応。
- 35・36句) 応不墮功、言不涉聽。 応ずれども功に墮せず、言うも聴くに涉らず。
- 37・38句) 万象森羅、放光說法。 万象森羅、光を放って說法し、
- 39・40句) 彼彼証明、各各問答。 彼彼証明し、各各問答す。
- 41・42句) 問答証明、恰恰相応。 (その)問答証明、恰恰に相応す。
- 43・44句) 照中失黙、便見侵凌。 照中黙を失せば、便ち侵凌を見る。
- 45・46句) 証明問答、相応恰恰。 (その)証明問答、相応すること恰恰なり。
- 47・48句) 黙中失照、渾成剩法。 黙中照を失せば、渾て剩法と成る。
- 49・50句) 黙照理円、蓮開夢覚。 黙照理円にして、蓮開き夢覚む。
- 51・52句) 百川赴海、千峰向岳。 百川は海に赴き、千峯は岳(須弥山)に向かう。
- 53・54句) 如鵝挾乳、如蜂採花。 鵝(王)の乳を挾ぶが如く、蜂の花(蜜)を採るが如し。
- 55・56句) 黙照至得、輸我宗家。 黙照至り得て、我が宗家に輸す。
- 57・58句) 宗家黙照、透頂透底。 [我が]宗家の黙照、頂底に透る。
- 59・60句) 舜若多身、母陀羅臂。 舜若多(虚空神)の身、母陀羅の臂(のごとく)、
- 61・62句) 始終一揆、変態万差。 始終一揆(一つ)なるも、変態万差(千変万化)す。
- 63・64句) 和氏献璞、相如指瑕。 和氏璞を献じ、[蘭]相如(璞の)瑕を指す(がごとく)、
- 65・66句) 当機有準、大用不勤。 機に当たって準(方便)有るも、大用は勤めず(自在なり)。
- 67・68句) 寰中天子、塞外將軍。 寰中は天子(が治め)、塞外は將軍(の治むるがごとく)、
- 69・70句) 吾家底事、中規中矩。 吾が家(宗)底[本分]事は、規矩に[敵]中するなり。
- 71・72句) 伝去諸方、不要賺拳。 諸方に伝え去って、賺拳す要からず。

上の「黙照銘」について、面山は『黙照銘聞解』の中で、「黙照」の字義の説明に続き次の様に注解している。

法ニ取テハ、三昧ニ入テ、仏境界ニ安住シ、舌支ニ上腭ニテ、言語道断ナルヲ黙ト云フ。コレハ身ニカカル、右ノゴトク安住シテ、散乱ガタエテカラ、昏沈ニ居ラズ、了了トシテ、自己ノ光明ノ唯見ナルヲ、照ト云ナリ。……涅槃經ニ定慧等学明仏性ト説ル。今ノ黙ト云ハ定ナリ、照ト云フハ慧ナリ。黙ト照トハ、道理ヲ説ク時ハ、二ツノ様ナレドモ、ココニ安住ノ時ハ、少シモワカレハセヌ。印紙同時、読時前後ノ義ト同ジ。コノワカレヌ処ヲ、三昧トモ、三摩地トモ云ウ。(『曹洞宗全書』・注解4-2)

ここで面山は「黙照」について、先ず法理に於いての「黙」は三昧に入った仏境界であり、実際の様態は「舌で上腭を支えた」坐禅の姿勢であると述べ、黙とは定で、照とは慧であり、二つは不一不二の関係であって、その黙照一如の処を三昧・三摩地ともいうと述べている。

それは「黙照銘」の1・2句や49・55句にも明示される様に、黙照の黙は兀坐による大寂の「黙」で理に於いては自性の体であり、照は大用の「照」で理に於いては自性の働きである。その黙(定)と照(慧)が、渾然と一如であるときに黙照禅の本領が発揮されるのである。

しかも、宏智は「黙照銘」49・50句に於いて、「黙照一如の世界が理法として円満となる時、蓮の花が開き夢覚める(黙照理円、蓮開夢覚)」と表現するが、これは「黙而常照」「寂而常照」という様な、寂黙にして、その用は常に万物を照らして自在であることを踏まえての彼の境涯である。その「寂而常照」について、北宋期の長水子璿⁴(965~1038)が著した『首楞嚴義疏註経』巻4には次の様に示されている。

或可寂而常照故称妙明、照而常寂故曰明妙。此顕法界一相・真覚無二。円覚亦云、一切覚故、円覚普照、寂滅無二。(『首楞嚴義疏註経』巻4・T39-874c)

或いは「寂にして常に照す」が故に「妙明」と称し、「照して常に寂す」が故に「明妙」と曰うべし。此れ「法界一相」「真覚無二」を顕す。『円覚』にも亦た云く、「一切を^{さと}覚るが故に、円覚普照、寂滅にして無二なり」と。

つまり、寂黙の体と常照の用が一如として極り得てこそ、法界一相の真覚無二を顕すのである。これは「黙照銘」55・56句の「黙照至り得て、我が宗家に^ゆ輸す(黙照至得、輸我宗家)」と、疎通するものである。

さらに「黙照銘」41・42・43・44・45・46・47・48句には、修禅に於ける「寂寂」と「惺惺」という、定慧一等・惺寂一如が強調されるが、この定慧の均衡は修禅上極めて重要であり、殊に寂静に沈溺して無記禅に陥りやすい黙照禅の行者にとっては重要な訓示となる。

以上、宏智の「黙照銘」には、大慧が批判する様な妙悟の撥無や坐禅の固執という要素は見られない。むしろ坐禅を基軸に全ての四威儀に通じた定慧(黙照)一等・動静一如の禅風である。若しも大慧の批判が、宏智の禅であるならば、大慧の正師であり看話禅の形成にも影響を与えた円悟の次の説示をどう理解すればよいのであろうか。

道貴無心、禅絶名理。唯忘懐泯絶、乃可趣向。回光内燭、脱体通透。更不容擬議、直下桶底子脱、入此大円寂照勝妙解脱門。一了一切了、只守閑閑地、初不分彼我勝劣、才有毫芒見刺、即痛割之、放教八達七通、自由自在。長養綿密、千聖亦覩不見、自己尚似冤家。只求得遠離不限傍、儻然澄淨、虚而靈、寂而照。(『円悟心要』卷4・Z120-785b)

道は無心を貴び、禅は名理を絶す。唯だ忘懐泯絶して、乃ち趣向すべし。回光して内に燭せば、脱体通透す。更に擬議を容れず、直下に桶底子を脱せば、此の大円寂照勝妙解脱の門に入らん。一了一切了、只だ閑閑地を守りて、初より彼我勝劣を分かつたず、才かに毫芒の見刺有らば、即ち痛く之を割りて、八達七通にして自由自在ならしめよ。長養綿密なれば、千聖も亦た覩れども見えず、自己すら尚冤家に似たり。只だ遠離して隈傍せざることを求め得れば、儻然として澄淨なれば、虚にして靈、寂にして照なり。

この円悟の説示は、明らかに宏智の黙照禅と通じている。実際、宏智は円悟にも参じており、宏智の黙照禅形成に円悟は少なからず影響を与えた可能性が考えられる。

2. 「坐禅箴」

次は、宏智の「坐禅箴」についてである。その原文は次の通りである。

1・2句) 仏仏要機、祖祖機要。

(仏仏の要機、祖祖の機要)

3・4句) 不触事而知、不對縁而照。

(事に触れずして知り、縁に対せずして照らす)

5・6句) 不触事而知、其知自微。

(事に触れずして知る、その知おのずから微なり)

7・8句) 不對縁而照、其照自妙。

(縁に対せずして照らす、その照おのずから妙なり)

9・10句) 其知自微、曾無分別之思。

(その知おのずから微なり、曾て分別の思無し)

11・12句) 其照自妙、曾無毫忽之兆。

(その照おのずから妙なり、曾て毫忽の兆無し)

13・14句) 曾無分別之思、其知無偶而奇。

(曾て分別の思無し、その知偶ぶこと無くして奇なり)

15・16句) 曾無毫忽之兆、其照無取而了。

(曾て毫忽の兆無し、その照取ること無くして了なり)

17・18句) 水清徹底兮、魚行遲遲。

(水清みて徹底なし、魚行いて遅遅たり)

19・20句) 空闊莫涯兮、鳥飛杳杳。

(空闊きて涯なし、鳥飛んで杳杳たり)

この宏智の「坐禅箴」について、面山は『黙照銘聞解』の題号(「黙照銘」)の注解末尾で次の様に述べている。

坐禅箴ニ云ク、仏仏要機、祖祖機要。不_レ触_レ事而知、不_レ対_レ縁而照。コノ初ノ八字ハ、
仏祖ヲ挙シテ、黙照ノ証拠トセラル。不_レ触_レ事而知ハ、黙ナリ。不_レ対_レ縁而照ハ、照
ナリ。証道歌曰、定慧円明不_レ滞_レ空ト、コレ曹溪正伝ノ、真覚大師ノ不_レ誑語ナリ。法
華経云、諸仏世尊、唯以一大事因縁故出現於世、ソノ一大事因縁トハ、開示悟入ノ、四
仏知見ナリ。コノ知見ノ知ト云ウハ、黙ヲ云フ、見ト云フハ、照ヲ云、ユエニ、コノ銘
ハ、参学衲僧ノ、護身附子ナレバ、ヨクヨク翫味シテ、仏知見ニ悟入スベシ。

(『黙照銘聞解』・『曹洞宗全書』・注解4-3)

ここで面山は、1・2句の歴代祖師の要(「黙」と機(「照」)は「黙照ノ証拠トセラル」とし、『証道歌』や『法華経』「方便品」の一節を経証として「不触事而知」は黙であるとし、「知」と黙は同義とする。

次に、照は「不対縁而照」とするが、先の『黙照銘聞解』の「自己ノ光明ノ唯見ナルヲ、照ト云ナリ」という一節からも「見」と照は同義であることが看取できる。

また、叙上とは別に、面山の『法華経』「方便品」からの「仏知見」についての引用は次の通りである。

諸仏世尊、欲令衆生開仏知見、使得清浄故、出現於世。……欲令衆生悟仏知見故、出現於世。舍利弗、是為諸仏以一大事因縁故出現於世。(『法華経』1巻「方便品」・T9-7a)

諸仏世尊は、衆生をして仏知見を開かしめ、清浄なることを得せしめんと欲するが故に、世に出現したもう。……衆生をして仏知見を悟らしめんと欲するが故に、世に出現したもう。……舍利弗よ、是れ諸仏は一大事因縁の故に、世に出現したもう。

ここでいう仏知見の開悟とは、仏教の根本宗旨であり、一大事因縁であって、黙照の義はその仏知見と同義であるという。そして面山は上掲文の末尾で「コノ銘ハ、参学衲僧ノ、護身附子ナレバ、ヨクヨク翫味シテ、仏知見ニ悟入スベシ」と論ずるのである。

一方で、江戸期の斧山玄鋤(?~1789)が撰した『天童偈頌箴銘記聞解』巻下には、「不触事而知、不対縁而照」について次の様に注記している。

不触事而知、不対縁而照トハ、コノ十字ハ、正ク要機々要ノ修証ノ法也。知ハ散乱ニ涉ラヌ義、照ハ昏沈ニ墮セザル義、コノ旨ヲ委説シテ、事ニハ不触ト云ヒ縁ニハ不対ト云フ。……何ヲ知り、何ヲ照スベキト云フニ、知ヲ知[ミ]ヅカラ知り、照ヲ照[ミ]ヅカラ照スナリ。コレ回向返照ナリ。自照ト云ウ道理ト同ジ。……是ヲ此ノ箴ニ、知照ト述ベラルナリ、是ヲ人々具足ノ般若ノ光明遍照ノ境界ト云フナリ、故ニ肇法師ノ般若無知論有リ、三祖大師信心銘ニ、虚明自照不劳心カト云ヒ、二祖大師ハ、了々常知ト云ヒ、真歇祖師ハ常光現前、念々不昧ト云フ、大乘経論、祖師ノ教示ハ、皆此ノ処ニ引導セラル、手段也、是レガ三世諸仏歴代祖師ノ要機々用ニテ、直指人心見性成仏ト有ルハ、斯旨ナリ。(『曹洞宗全書』・注解4-147)

ここで斧山は、「不触事而知、不対縁而照」の「知・照」は、「黙照銘」の「黙・照」と同じく「要機機要ノ修証ノ法」であり、「知(=黙)」は「散乱ニ涉ラヌ義」、「照(=見)」は「昏沈ニ墮セザル義」と定義する。さらに「知・照」について、「知ヲ知[ミ]ヅカラ知り、照ヲ照[ミ]ヅカラ照ス。…回向返照」であるとして、それは自照の道理と同じであると説き示す。

続いて斧山は、「坐禅箴」にいう「知・照」とは、「人々具足ノ般若ノ光明遍照ノ境界」であるとし、その経証に僧肇『肇論』の「般若無知論」、三祖の『信心銘』、二祖の「了々常知」、そして、真歇の「常光現前、念々不昧」という語を典故として挙げている。

斧山は、先ず僧肇(384~414)の『肇論』「般若無知論第3」に附録する劉遺民への次の書状の一節を挙げる。

夫聖人玄心默照、理極同無。(『肇論』1卷「般若無知論第3・劉遺民書問附」・T45-156a)

夫れ聖人は玄心默照にして、理極まり無に同じくす。

もとより僧肇は晋の時代に般若空觀の玄義を正しく定着させようとした人物だが、この頃から既に「默照」という語が使われている。

一方、僧肇は『肇論』の「涅槃無名論第4」の第7「妙存篇」の中で仏教の涅槃について次の様に述べている。

然則玄道在於妙悟、妙悟在於即真。即真即有無齊觀、齊觀即彼己莫二。所以天地与我同根、万物与我一体。(T45-159b)

然れば則ち玄道は妙悟に在り、妙悟は即真に在り。即真即ち有と無と齊觀し、齊觀すれば即ち彼と己と二つ莫し。所以に天地は我と同根にして、万物は我と一体なり。

ここで僧肇は、「玄道」すなわち涅槃は妙悟にあり、妙悟は豁然として真理と一体になることであり、それは有無を離れ、忘我無心になって万物の根源たる「道」と一体になることであると説く。この様な僧肇の「天地与我同根、万物与我一体」という思想は、インド仏教と土着の固有思想を融合させた中国的本覺門の源流と見ることができ、後の默照思想の形成に影響を与えたと考えられる。

一方、『大般涅槃經疏』卷11「如来性品第12」や『南本大般涅槃經会疏』卷8には次のような記述が見られる。

興皇云、仏智默照。今明性理虚通遍一切処。是影現於外。(T38-103c、X36-446b)

興皇云く、仏智は默照。今は性理に虚通して一切処に遍きことを明かす。是れ影、外に現わるるなり。

上の「興皇」とは、吉蔵(549~623)の師である三論宗第三祖の興皇寺法朗(507~581)である。

ここで法朗は「仏智」を「默照」と定義している。しかも、「性理は虚にして一切処に遍く通ず(=默照)」と述べており、默照思想の形成に影響を与えた可能性が考えられる。

また、唐代の天台沙門・行滿(最澄[766~822]の師)が著した『大般涅槃經疏私記』卷6「如来性品第12」には、「仏智は默照。内に在るを黙と為し、外に現わるるを照と為すなり(仏智默照。在內為黙、現外為照也)」(X37-57a)と示している。

また、叙上の行満の論書を基とする『大般涅槃經疏私記』卷4「疏卷第6 釈如来性品」には、「仏智黙照とは、皮裏に没在するを黙と為し、影、外に現わるるを照と為す(仏智黙照者。没在皮裏為黙、影現於外為照)」(X37-195a)と示されており、その典故は、北本『大般涅槃經』卷7「如来性品第4」の「宝珠体に入り、今皮裏に在るも、影、外に現わる(宝珠入体、今在皮裏、影現於外)」(T12-408a)であると見られる。

つまり、宝珠は「仏性」で、「宝珠体に入る」とは如来蔵を指し、その如来は今心に在るも(「黙」)、その働きは外界に現われている(「照」という意味であるから、行満の言うように、「没在皮裏」が黙であり、「影現於外」が照に対応する。

このように初期大乘経論には「黙照」という語が示されるが、その中でも宏智や真歇の黙照思想の形成に大きな影響を与えたのは『信心銘』である。特に「虚明自照、心力を勞せず、非思量の処、識情測り難し(虚明自照、不勞心力、非思量處、識情難測)」(T48-376c)の一節は、彼らの黙照思想の形成に大きな影響を与えた。その詳細については後述する。

ところで、先の斧山が引用した大乘経論には、僧肇の『肇論』「般若無知論」、三祖の『信心銘』、二祖の「了々常知」の語に続き、宏智と共に黙照禅の双璧と謳われた真歇の「常光現前、念々不昧」という語が引かれる。

それは真歇36歳頃の長蘆寺住持時代の代表的な語録、『真州長蘆了和尚劫外録⁶』の「法要」に収められた一段である。以下、現存最古の版本である俄蔵本『劫外録』から引用する。

示衆云、參得快活、用得自在、便知有休歇底路子。髑髏前鑑顧業識、打得断、夢影銷落、徹頂徹底、明而無痕。尽虚空大地一時脱落、上下四維、混混無把無捉、坐断仏祖言句、不被天下老和尚熱瞞。根底透漏絶消息、尽却今時。一味恁麼去、忘蹤忘跡、無方無所、没涯際絶畔岸。揚眉瞬目、千里万里、有甚麼開口処。但随分著些精彩、風塵草動、触境遇縁、尽底承当、更無別法。千變万化、自然打成一片、常光現前、任運不昧。只箇一片常光、亦須忘了。喚作智不到処。切忌道著。道著即頭角生。(俄蔵本『劫外録』二十丁ノ左・p.146)

衆に示して云く、「參得して快活に、用得して自在ならば、便ち休歇底の路子有ることを知る。髑髏前に業識を鑑顧して、打得断し、夢影銷落せば、頂に徹し底に徹し、明らかにして痕無し。尽虚空大地一時に脱落し、上下四維、混混として把無く捉無く、仏祖の言句を坐断して、天下の老和尚に熱瞞せられず。根底に透漏して消息を絶し、今時を尽却す。一味に恁麼にし去れば、蹤を忘じ跡を忘れて、方無く所無く、涯際を没し、畔岸を絶す。揚眉瞬目、千里万里、甚麼の口を開く処か有らん。但し分に随つて些かの精彩を著くれば、風塵草動、境に触れ縁に遇うとも、尽底して承当して、更に別法無し。千變万化すとも、自然に打成一片し、常光現前して、任運にして昧さず。只だ箇の一片の常光も亦た須らく忘了すべし。喚んで智不到の処と作す。切に忌む道著することを。道著すれば即ち頭角生ぜん」と。

ここに示される真歇の黙照禪は、大慧が「黒山下鬼窟裏底」と批判する様な空寂に陥った無記の禪ではない。それは寧ろ坐禪を基軸に一切処に通じた惺寂一等(定慧一等)の禪であり、それは取りも直さず宏智が挙揚する黙照禪でもあるのである。

続いて斧山は、「不触事而知、不對縁而照」の語注の結びとして、「大乘經論、祖師ノ教示ハ、皆此ノ処ニ引導セラル手段(方便)」であり、「是レガ三世諸仏歴代祖師ノ要機々用ニテ、直指人心見性成仏」も斯の旨^{むね}を示したものであると説いている。

それは初期大乘經論の『大般涅槃經』「師子吼菩薩品・第11」に、

十住菩薩、智慧力多、三昧力少、是故不得明見仏性。声聞・縁覚、三昧力多、智慧力少。以是因縁、不見仏性。諸仏世尊、定・慧等故、明見仏性、了了無碍。(北本『大般涅槃經』卷30「師子吼菩薩品・第11」・T12-547a)

十住の菩薩は、智慧の力多く、三昧の力少なし、是の故に明らかに仏性を見ることを得ず。声聞・縁覚は、三昧の力多く、智慧の力少なし、是の因縁を以て仏性を見ず。諸仏世尊は、定・慧等しきが故に、明らかに仏性を見て、了了として無碍なり。

とあり、それは前掲した宏智の「黙照銘」の次の一段にも対応している。

照中失黙、便見侵凌。……默中失照、渾成剩法。默照理円、蓮開夢覚。(T48-100b)

照中黙を失せば、便ち侵凌を見る。……默中照を失せば、渾て剩法と成る。默照の理円^{まどか}にして、蓮開き夢覚む。

ここには、『大般涅槃經』「師子吼菩薩品・第11」の所説と同様、修禪に於ける定慧一等の要諦が説かれており、上来の「坐禪箴」に示される「仏仏の要機、祖祖の機要」に通ずる宏智禪の黙照一如の本領が示されるのである。

3. 「本際庵銘」

次は、「本際庵銘」についてである。この銘文は他の宏智の「坐禅箴」や「黙照銘」「至游庵銘」「浄楽室銘」「瑞巖山鐘銘并序」などに比べて比較的短文であり、近年では殆ど取り上げられなかった銘文でもある。よって、ここに「本際庵銘」の全文と斧山の『天童偈頌箴銘記聞解』（『曹洞宗全書』・注解4-153）に示された本銘に対する注解を付し、その内容から宏智の禅思想について考察することにする。

以下、二句ごとに「本際庵銘」⁷と『天童偈頌箴銘記聞解』の注解を列記する。

①「本際庵銘」(1・2句)

平等本際、非去来今。豈墮諸数、妙円一心。

(平等本際、去来今に非ず。豈に諸数に墮さんや、妙円なる一心なり。)

『天童偈頌箴銘記聞解』: ○平——トハ、三無差別ナル、是法平等ノ本源實際ハ、元ヨリ過去未来今現在ノ、戸壁障子無イ故ニ、○豈——トハ、生仏迷悟、善悪邪正、菩提煩惱ノ、諸ノ数々ニ墮シ落ル者デ無ヒ、ナゼナレバ、妙ニ円ナル一心ナレバ、数々ニ涉郎羊ハ無ヒ。

②「本際庵銘」(3・4句)

一心妙円、自照靈然。超出生滅、混融正偏。

(一心妙円にして、自ずから照らして靈然たり。生滅を超出し、正偏を混融す。)

『天童偈頌箴銘記聞解』: ○一——トハ、二ツ無イ、一心ノ妙ニ、円ニ欽目無シ、故ニ他照ヲ借ラズ、自照ノ光明常ニ靈然ト、不思議ナルモノナリ。○超——トハ、生ハ不生ナレバ、滅モ不滅ニテ、生滅ハコロリト、^{ホソ}蒂付ヌ、是ヨリ正位ノ空界ト、偏位ノ色界トヲ混合シ、和融シテ空即是色、色即是空ノ一枚ノ般若トス。

③「本際庵銘」(5・6句)

正偏混融、可中忘功、鸞騰玉鑑、鶴出銀籠。

(正偏混融し、可中の功を忘ずれば、^{らんぎよくかん}鸞玉鑑に騰がり、^{つるぎんろう}鶴銀籠を出づ。)

『天童偈頌箴銘記聞解』: ○正——トハ、正獨リ正ナラズ、偏ニ憑テ正ナリ、偏孤リ偏ナラズ、正ニ憑テ偏ナル故ニ、正偏色空ハ法爾トシテ混合和融セル者ナリ。可ノ中ハ正非^レ正、偏非^レ偏、可ノ中ハ自ラ正ノ功ト偏ノ功トヲ忘却ス。○鸞——トハ、昔隻鸞有リ、^{かがみ}鑑ニ対シ、己ガ影ヲ見テ舞イ騰ル、是ハ影ト形ト分カルニ似テ、分レズ、一ツガ二ツ、二ツガ一ツ、心境能所一致ナリ、鶴モ亦父子同一色ノ銀籠ノ裏ヲ飛ビ出レバ、功ニ居ラズ、庵中ノ主ハ、此ノ心得アルベシ。

④「本際庵銘」(7・8句)

如是住处、仏祖同得。同得之宗、浄名一黙。

(是くの如き住处、仏祖と同じく得。同じく得るの宗は浄名の一黙なり。)

『天童偈頌箴銘記聞解』: ○如——トハ、金剛般若経、「応_三如_レ是住、降_三服其心_一」有ル、如_二住シ是_二住スルハ、三世諸仏歴代諸祖同ク共ニ如_レ是住スルノミナリ。○同——トハ、三世仏、歴代祖ノ同得ノ真宗ハ、浄名ノ一黙ハ、是ノ法不_レ可_レ示、言辞相宗滅ナル故ニ、理尽辞窮るなり。

以上が宏智の「本際庵銘」とそれに対する斧山の注解である。先ず1・2句について、宏智は、本より妙円なる一心は、過去・現在・未来の時間的隔たりは無く、その法理は絶対的平等であり、その本覚的絶対の境界においては、如何なる相対的概念にも墮することがないと説く。

次の3・4句については、思想的根拠として『信心銘』の「虚明自照、心力を勞せず、非思量の処、識情測り難し(虚明自照、不勞心力、非思量處、識情難測)」(T48-376c)の一節が挙げられる。その両文を列記すれば次の通りである。

A. 一心妙円、自照靈然、超出生滅、混融正偏。(「本際庵銘」・T48-98c)

B. 虚明自照、不勞心力、非思量處、識情難測。(『信心銘』・T48-376c)

先ずAの「一心妙円」はBの「虚明」に対応し、それを「自照」するのである。これについて斧山は「一心妙円、自照靈然トハ、二ツ無イ、一心ノ妙ニ、円ニ歛目無シ、故ニ他照ヲ借ラズ、自照ノ光明常ニ靈然ト、不思議ナルモノナリ」と解している。この傍線A「靈然ト、不思議ナルモノ」はB「非思量處」に対応している。

次いで斧山は第4句について、「生ハ不生ナレバ、滅モ不滅ニテ、生滅ハコロリト、^{ホノ}蒂付ヌ」と解している。つまり、それは不生不滅であり、生滅を超出した「非思量處」であって、その「常ニ靈然ト、不思議ナルモノ(非思量處)」は「識情測り難し」(『信心銘』)である。

それは末語の「正偏混融」にも対応する。すなわち「是ヨリ正位ノ空界ト、偏位ノ色界トヲ混合シ、和融」するので、「空即是色、色即是空ノ一枚ノ般若」は「識情測り難し」なのである。

この様に「本際庵銘」第3・4句は、『信心銘』「虚明自照、心力を勞せず、非思量の処、識情測り難し」(T48-376c)の影響を承けていると考えられる。

次の5・6句について、宏智は、隻鸞と鶴の父と子の比喻を以て「正偏混融」なる中道不二の境界について述べている。これについて斧山は、「正偏色空ハ法爾トシテ混合和融セル者ナリ。可ノ中ハ正非_レ正、偏非_レ偏、可ノ中ハ自ラ正ノ功ト偏ノ功トヲ忘却ス」と言い、それは「心境能所一致」の境界であって、「庵中ノ主(宏智)ハ、此ノ心得アルベシ」と、銘の撰者宏智を「正偏混融」なる中道不二の境界を会得した者であると述べている。

最後の7・8句について、宏智は第7句目に「是くの如き住处、仏祖と同じく得(如是住处仏祖同得)」と述べている。

それは先の5・6句の「正偏混融」なる中道不二の仏境界を住处としているという意味であり、「空即是色、色即是空ノ一枚ノ般若」の境界を住处としているという意味であろう。

これについて斧山は、「応_三如_レ是住、降_二服其心_一有ル、如_二住シ是_二住スルハ、三世諸仏歴代諸祖同ク共ニ如_レ是住スルノミナリ」と『金剛般若経』を挙げている。その斧山が典故とした引用文とは、「善男子、善女人、阿耨多羅三藐三菩提心^{おこ}を発して、応に是くの如く住し、是くの如く其の心を降伏すべし(善男子、善女人、発阿耨多羅三藐三菩提心、応如是住、如是降伏其心)」(『金剛般若波羅蜜経』1巻・T8-748c)の一段であるが、その段は引き続き次の様に説かれている。

仏告須菩提、諸菩薩摩訶薩_レ應如是降伏其心。……是故須菩提! 諸菩薩摩訶薩_レ應如是生清浄心、而無所住、不住色生心、不住声、香、味、触、法生心、_レ應無所住而生其心。(T8-749a-754a)

仏、須菩提に告ぐ、「諸菩薩摩訶薩は、_レ應に是くの如く其の心を降伏すべし。……是の故に須菩提よ! 諸菩薩摩訶薩は_レ應に是くの如く清浄心を生じて住する所無く、色に住せずして心を生じ、声、香、味、触、法に住せずして心を生じ、_レ應に住する所無くして其の心を生ずべし」と。

上の『金剛般若経』に説かれる「_レ應に住する所無くして其の心を生ずべし(應無所住而生其心)」は、『信心銘』の「虚明自照」と共に宏智の「一心妙円、自照靈然」という語の形成に少なからず影響を及ぼしたと考えられる。

つづく末尾の第8句は7句を承け、「是くの如く」仏祖と同じ境界を得た宗旨は、「浄名(維摩居士)の一黙」の様であると端的に言い表している。その「浄名一黙」の典故は次の一段である。

於是文殊師利問維摩詰、我等各自説已、仁者当説。何等是菩薩入不二法門。時維摩詰默然無言。文殊師利歎曰、善哉善哉。乃至無有文字語言、是真入不二法門。(『維摩詰所説経』巻2「入不二法門品第9」・T14-551c)

是^{こゝ}に於いて文殊師利、維摩詰に問う、「我等^{われら}、各^{おのおの}自ら説き^{おわ}已りぬ、仁者、^{まさ}当に説くべし。何等か^{どのように}是れ菩薩、不二の法門に入る」と。時に維摩詰、默然として言無し。文殊師利歎じて曰く、「善哉善哉。乃ち文字語言の有ること無きに至る。是れ真の不二の法門に入るなり」と。

ここで維摩は、文殊師利の「菩薩の入不二法門」の問いに対し、雷の如き一黙(「維摩一黙語如雷」『林泉老人評唱投子青和尚頌古空谷集』巻1・Z117-548b)を以て諭している。

一方の文殊も文字語言を超出してこそ「真に不二法門に入」れるのだと、維摩の一黙の意を頓に了解するのである。

斧山は、この「浄名一黙」について、「是ノ法不可示、言辞相宗滅ナル故ニ、理尽辞窮るなり」と解している。その主意は、即ち宏智の黙照一如の境界は「浄名一黙」の仏境界であり、それは理が尽き辞が(事)窮まった境地であるという意であろう。

以上、「本際庵銘」に示された宏智の禅は、大乘諸経論を典拠に「一心妙円にして、自ずから照らして靈然たり。生滅を超出し、正偏を混融する定慧妙円なる禅風が示されるのである。中でも『信心銘』「虚明自照、心力を勞せず、非思量の処、識情測り難し」(T48-376c)の一節は、宏智の黙照思想の形成に大きな影響を及ぼしたと言える。

一方、『宏智録』に収める「明州天童覚和尚法語」には次の様な記述が見られる。

黙黙自在、如如離縁、豁明無塵、直下透脱。元来到箇処、不是今日新有底。従旧家広大劫前、歴歴不昏、靈靈独輝。雖然恁麼、不得不為。(『宏智録』卷6・T48-74b)

黙黙として自在にして、如如として縁を離るれば、豁明として塵無く、直下に透脱す。元来、箇の処に到らば、是れ今日新たに有る底にあらず。(覚りは)旧家い広大劫以前従り、歴歴として昏からず、靈靈として独り輝く。恁麼なりと雖然も、(修行は)為さざるを得ず。

ここで宏智は、「黙黙でありながらも自在にして、^{ありのまま}攀縁を離れば、明瞭として^{煩惱}塵垢なく、今その場で覚り得る。(それは)元来、覚っているのであって、今日新たに現れるものではない。(覚りは)古い広大劫以前より、歴然として昏くなく、神靈として独り輝いている。その様であると雖も、(修行)しなければ(真に)得たことにはならないのだ」と諭すのである。

こうした「黙黙として自在」、「豁明として塵無く、直下に透脱す」という宏智の説示からは、大慧が批判する様な妙悟の撥無や坐禅の固執という要素は見出し難い。

ただし、宏智は妙悟を否定する訳ではないが、宗風の相違により妙悟を全面に押し出すことはない。それは宏智の禅が本具本性の顕現に重点を置いているからである。その意味で、松本史朗が主張した絶対的一元論の立場である「仏性顕在」の系譜に属すと言える。

松本によれば、仏性顕在論はあらゆる事物・現象そのものが「仏性」の顕現であるとして、そのまま顕在している「仏性」が「仏性」として顕現していることを「証・覚・悟」することによって、涅槃を了得するという考え方である⁸。

その様な仏性顕在の立場は、「黙照銘」第37・38・39・40句の「万象森羅、光を放って説法し、彼彼証明し、各各問答す(万象森羅、放光説法。彼彼証明、各各問答)」という一節からも窺える。つまり、仏法の現成に於いては、一切の事象は悉く光を放って法を説くという「無情説法」を通して、仏性が個々の事象に歴然と顕在するという仏性顕在の思想が表れている。

こうした観点から宏智の黙照禅を捉えた場合、それは仏性の顕在に重点を置いた現成公案を本領とし、本証の自覚に裏付けられた動静一如・惺寂一如の禅である。したがって、大慧が批判する様な悟りの体験までも撥無するものではないのである。

それは四巻本『大慧普説』に収める次の一節からも窺える。

禪和家。若信決定有妙悟、便来這裏參。若信悟是枝葉、却往別処參。妙喜不瞞人。這裏隣峰有天童和尚、是第一等宗師。自家行脚時、他已立僧了。又有出世高弟在這裏。你但去問他。若総道悟是枝葉、我敢道他也是個瞎漢。(四卷本『大慧普説』卷2「方敷文請普説」・『典籍本』卷4 p.207)

參禪者たちよ
禪和家。若し決定して妙悟有り^{きた}と信ぜば、這裏^{きた}に来て参ぜよ。若し悟は是れ枝葉と信ぜば、却って別処に往きて参ぜよ。妙喜^{わたし}は人を瞞ぜず。這裏の隣峰に天童和尚有り、是れ第一等の宗師なり。自家行脚の時、他は已に立僧し了われり。又た(天童和尚の)出世の高弟の這裏に在る有り。你、但だ去って^{かれ}他に問え。若し総て悟は是れ枝葉と道わば、我敢えて道わん、他も是れ個の瞎漢なりと。

この普説は、紹興26年(1156)に復僧した大慧が、宏智の推挙で阿育王山広利寺に住した頃に行われたものである。一方の宏智は66歳の晩年に当たり、育王山のすぐ隣にある天童山景德禪寺に住していた。

そもそも大慧は、門下の交流などで、宏智禪の特徴を概ね理解していたと考えられ、普説では、「天童和尚有りて、是れ第一等の宗師なり」と、宏智を優れた本分宗師と認めている。

しかも、大慧は、宏智が悟りを否定するのであれば、「彼も解らずやだ」と述べるが、これは宏智が妙悟を体現した本分宗師であり、その悟りの重要性を十分に認識していることを前提とした言葉であって、宏智に対する批判と理解すべきではない。

それは宏智の「黙照銘」「坐禅箴」「本際庵銘」などの箴銘や語録に妙悟の重要性が遺憾なく示されていることから十分に理解できよう。

第二節 宏智の「黙照銘」末句再考

大慧は紹興4年に黙照禪批判を開始する以前には既に禪林に流布していた「黙照銘」を通じて、宏智の黙照禪を理解していたと考えられるが、その「黙照銘」末尾の69・70・71・72句には次の様な記述が見られる。

吾家底事、中規中矩。伝去諸方、不要賺挙。(『宏智録』卷8・T48-100b)

吾が家の事は、規に中たり矩に中たる。諸方に伝え去って、賺挙^べす要からず。

ここで宏智は、「わが宗の黙照の大事は、まさに規矩に則っている。各地に伝えるには、誤って取り挙げてはならない」と訓示している。

こうした「黙照銘」の末尾で、宏智が黙照の家風を正しく世に伝えて誤解を招くことがあってはならないという背景には、大慧が批判する以前より既に黙照禪の本意に反した邪師・亜流が少なからず存在したことが考えられ、その様な弊風に対し、宏智は門人たちに注意を促したと見られる。

ところで、その「黙照銘」末尾の「伝去諸方、不要賺拳」(71・72句)について、面山の『黙照銘聞解』末尾には次の様に記されている。

此ノ二句ニテ、胡乱ノ禪者ガ、諸方ヘ伝ヘマワリテ、人ヲダマスヲ 誠^{いましめ}ラル、コノ黙照ト云コトヲ、済下ノ杲大慧ガ、夢ニモ、シラヌユエニ、宏智古仏ト、同時ニ出デ、ヒタモノ^{ねたみ}嫉^{ねたみ}テ、黙照邪禪ト、日々口癖ニ、ソシルナリ。(『曹洞宗全書』・注解4-12)

ここで面山が示した「胡乱ノ禪者」とは、暗に大慧とその門流を指していると思われるが、この記述に対する面山の主意については二つの解釈ができる。一つは銘末尾の71・72句について、面山は「宏智が、大慧の黙照禪批判を意識して記したもの」と見たこと。二つは「黙照銘」の成立時期からして、上記の解釈は不可能でありながらも敢えて「大慧の黙照禪批判に関連する文」を付加したことである。客観的に見て後者の可能性が高い。その根拠は前掲文末尾の結び3行に於いて次の様に記されているからである。

日本ノ洞下ニモ、杲大慧流ノ、公案悟リノ漢多シ。ソレラハ、仏仏ノ要機、祖祖ノ機要ハ、夢助(夢にもわからぬ)ナリ。アワレムベシ、穴賢^{あなかしこ}。(『曹洞宗全書』・注解4-12)

ここで面山は、当時の日本曹洞宗門にも大慧流の「公案」(看話)禪により、悟りを求める禪者が多く存在すると指摘し、その様な者達には「仏仏ノ要機、祖祖ノ機要」は夢にもわからぬと憐れむのである。

ここで面山が示した「仏仏ノ要機、祖祖ノ機要」とは、宏智の「坐禅箴」冒頭の1・2句を指したもので、「要」は体であり「機」は働き(用)を表している。その意味する要所は、果満因円なる三世諸仏・歴代諸祖の修証の法を表している。

面山の『黙照銘聞解』には、「坐禅箴ニ云ク、仏仏要機、祖祖機要。不^レ触^レ事而知、不^レ対^レ縁而照。コノ初ノ八字ハ、仏祖ヲ拳シテ、黙照ノ証拠トセラル」(『曹洞宗全書』・注解4-3)と記されており、面山は、宏智は「黙照ノ証拠」として「坐禅箴」冒頭に三世諸仏・歴代諸祖の要(「黙」と機(「照」)を提示したと述べている。

つまり、面山は、大慧流の「公案」(看話)禪では、果満因円なる仏祖の修証の法である黙照の深淵なる境界は夢にも体得することはできないと大慧禪を批判しているのである。

このように、面山の『黙照銘聞解』に於ける「黙照銘」71・72句についての記述は、宏智「古仏」と「同時ニ出デ、ヒタモノ^{ねたみ}嫉^{ねたみ}テ、黙照邪禪ト、日々口癖ニ、ソシル」大慧とを対照的に描写し、つづく記述にも宏智の徳力を称賛した内容を付して、計16行の比較的長文の結尾に先の引用文が加えられるのである。こうした面山の記述の意図については、当時の宗門内での思想傾向が少なからず反映されている様に考えられる。

そもそも面山(1683~1769)は、江戸期の宗門を代表する「眼蔵家」として道元の『正法眼蔵』を根幹とする曹洞宗学への方向性を定め、いわゆる「宗統復古運動」「古規復興運動」とう教学的・思想的運動を先導した人物である。

この運動は、直接的には卍山道白(1636~1715)が、曹洞宗教団内の弊風を改革して師資面授(師と弟子が直接面接し法を授受する)・一師印証(一人の師からのみ悟りの印可証明を受ける)の道元禅の古えに帰そうとした思想運動をいうのであり、これは江戸時代の曹洞禅展開の中核ともいうべき革新運動なのであるが、面山在世に至って宗門内では、卍山らが主張した形式主義・経験主義的な一師印証・面授嗣法の立場に対し、天桂伝尊(1648~1735)およびその学派は「悟り」という内面を絶対視した内容主義・先験主義的な一師印証・面授嗣法を主張したことで宗義論争が激しく展開されるのである(竹内道雄『曹洞宗教団史』第四章第三節「宗統復古運動」・教育新潮社、1971、pp.131-139)。

さらに、面山以前の中世曹洞宗門では、殆ど臨済宗と変わらぬ公案禅が蔓延していたのであり、その様な当時の宗門内に於ける思想傾向が、先の面山による「黙照銘」71・72句についての記述の中で露骨に反映されたと考えられる。

では、面山の法孫である斧山は如何に理解しているのでしょうか、以下、『天童偈頌箴銘記聞解』巻下に示される「伝去諸方、不要賺拳」(「黙照銘」71・72句)についての一節である。

此ノ二句ハ、胡乱ノ禅者ガ、此ノ黙照銘ヲ諸方ヘ伝ヘ回ッテ人ヲダマスコトヲいましめ誠ラル、ナリ。(『曹洞宗全書』・注解4-160)

面山の記述に比べて短い僅か2行足らずである。斧山の『天童偈頌箴銘記聞解』は、基本的に面山の『黙照銘聞解』を承けているが、その中で最も紙数を割いた「黙照銘」の注解の中で、末尾の重要な一節については面山の記述は最初の一文のみで、残り14行余りの記述は反映されていない。むしろ意図的に排除した感が否めないのである。つまり、斧山は客観的史実に基づいて面山の記述の妥当性を判別したと見られる。

そもそも「黙照銘」末句の一節は、「黙照銘」の成立時期からして、宏智が大慧の黙照禅批判を意識して記したものではない。むしろ、その一節は大慧が批判する以前より既に黙照禅批判が存在し、黙照禅の本意に反した垂流が少なからず存在したことを示唆するものであり、それ故に宏智は後学に注意を促したのである。

一方、大慧は、黙照禅批判を開始する紹興4年に臨済宗楊岐派の玉泉曇懿(生没不詳)と阿育遵僕(生没不詳)にも批判の矛先を向けている(『大慧語録』巻24・T47-914a)。

こうした宏智の後学への憂慮や大慧の批判の度合いからも、当時の福州では、看話禅や黙照禅に影響された人々が宗派を越えて存在したのであり、その中に看話と黙照の本意に反した邪師・垂流も少なからず存在したのである。この問題については後章で改め検討する。

結 語

もとより宏智の「黙照銘」には、大慧が批判する様な妙悟の撥無や坐禅の固執という要素は見られない。むしろ、坐禅を基軸に全ての四威儀に通じた定慧(黙照)一等・動静一如の禅風である。それは「坐禅箴」でも同様である。そこに説かれた「知・照」は「黙照銘」の「黙・照」と同様に「要機機要ノ修証ノ法」であり、「黙・知」は「散乱ニ涉ラヌ義」、「照(見)」は「昏沈ニ墮セザル義」である。さらに「知・照」は「回向返照」の自照の道理であり、それは「人々具足ノ般若ノ光明遍照ノ境界」である(『天童偈頌箴銘記聞解』)。

一方、「本際庵銘」には大乘経論を典故に定慧妙円なる黙照思想が説かれている。中でも『信心銘』「虚明自照、心力を勞せず、非思量の処、識情測り難し」の一節は、宏智のみならず真歇の「黙照」思想の形成にも大きな影響を及ぼした。

くわえて現存最古の俄蔵本『劫外録』に示す真歇の禅風は、大慧が「黒山下鬼窟裏底」と批判する様な空寂に墮した暗黙禅ではなく、坐禅を基軸に一切処に通じた動静一如の禅風であった。それは宏智の黙照禅と一致する。

総じて、宏智の黙照禅には大慧が批判する様な要素は希薄である。ただ宏智は妙悟を否定することはないが、禅風の相違によって、それを全面に掲げることはない。即ち宏智の黙照禅は伝統的曹洞禅風を踏まえた本証自覚による現成公案を禅の様相とするのである。

一方、面山『黙照銘聞解』の「黙照銘」末尾に対する解釈の主意については、面山在世の宗門の思想傾向が反映された可能性が指摘できる。

つまり、当時の宗門内では、嗣法論・禅戒論などで宗義論争が激しく展開した時期であり、面山以前の中世曹洞宗門内では殆ど臨済宗と変わらぬ公案禅が蔓延していたのであり、その様な思想傾向が、面山の「黙照銘」末尾の記述の中で露骨に反映されたと見られる。

もとより「黙照銘」末句は、「黙照銘」の成立時期からして、宏智が大慧の批判に応じたものではない。それはむしろ、大慧以前に黙照禅批判が存在したことを示すものである。故に宏智は後学に注意を促したのである。一方、大慧は紹興4年(1134)に円悟下の玉泉曇懿や阿育遵僕にも痛烈な邪禅批判を展開している。

こうした宏智の後学への憂慮や大慧の批判の度合いからも、当時福州では看話や黙照に影響を受けた人々が宗派を越えて存在したのであり、その中にいわゆる「邪師・亜流」も多く存在したのである。したがって、大慧の黙照禅批判の対象者が宏智であるとする説には無理があろう。たしかに両者は修証観に於いて相違点が見られる。

しかし、大慧は宏智を第一等の宗師と高く評価しており、又、道友でもあった。さらに宏智は紹興26年(1156)に赦免され復僧した大慧を育王山住持に推挙し、同年11月には、大慧の明州報恩光孝禅寺の開堂法会に白槌師として随喜している¹⁰。

しかも、宏智は示寂に先立ち大慧に書簡を送って後事を嘱し、大慧もそれを承け葬儀を司ったことなどは有名である¹¹。

-
- 1 ほかに大慧の黙照禅批判を取り扱った論文に古田紹欽「公案の歴史的発展形態に於ける真理性的問題」(宮本正尊編『仏教の根本真理』所収、三省堂、1956)、武田忠「大慧の黙照禅批判と曹洞宗」(『東北福祉大学論叢』6、1996)、近年では廣田宗玄「大慧宗杲の『弁邪正説』について」(『禅学研究』78、2000)、同「大慧宗杲の邪禅批判の諸相」(『禅文化研紀要』27、2004)などがある。
 - 2 石井修道編『宏智録・上』「解題」(東京名著普及会1984)p.530.
 - 3 泉福寺本『宏智録』第一冊(東京名著普及会、1984)p.77.
 - 4 吉田叡禮は、子璿が活躍した頃の思潮について、「この頃の呉越地方で主流を成した思潮は、『起信論』などに説かれる「一心」を、華嚴学の「唯心縁起」に説かれる「総該万有の一心」・「一法界心」といった森羅万象を包みつつ処々にありありと顕れる「一心」によって理解し、これを基調としていた」(吉田叡禮、他「第三章 教学仏教の様相」(『新アジア仏教史07中国Ⅱ隋唐 興隆・発展する仏教』佼成出版社、2010)p.195)と指摘する。このような思潮は理致的根拠という側面で禅宗にも少なからず影響を及ぼしたものと推定できる。
 - 5 『宏智録』巻8・T48-98a.
 - 6 宣和5年(1123)頃に刊行された『真州長蘆了和尚劫外録』は、真歇の初期思想と大慧との関連を考察する上で重要である。つまり、大慧の黙照禅批判は紹興4年(1134)に開始されるので、大慧は批判を開始する以前には本書を通して真歇思想の一端を理解できたことになる。ただし、その理解が如何なる尺度で為されたかが大慧の黙照禅批判、特に真歇批判を解明する鍵ともなる。なお真歇には建炎4年(1130)43歳頃の雪峰山崇聖禅寺時代の語録である『一掌録』が存在したとされるが当時の政変によって逸失している。
 - 7 『宏智録』巻8・T48-98c.
 - 8 松本史朗『道元思想論』(大蔵出版、2000)pp.134-135参照。
 - 9 それに関する詳論は、石井修道訳注『禅語録 大乘仏典中国・日本篇12』「大慧法語」(中央公論社、1992、pp.228-230)及び廣田宗玄「大慧宗杲の邪禅批判の諸相——「弁邪正説」検討を通じて」(『禅文化研究所紀要』27、2004、pp.128)を参照。
 - 10 『大慧普覚禅師語録』巻5、「師紹興二十六年十一月二十三日、於明州報恩光孝禅寺開堂。宣疏拈香祝聖罷、乃就座。天童和尚白槌云、法筵龍象衆、当觀第一義。」(T47-829b)。
 - 11 『嘉泰普燈録』巻9、「翌日辰巳間、沐浴更衣、端坐告衆。顧侍僧、索筆作書、遺育王大慧禅師、請主後事。仍書偈曰、夢幻空花、六十七年。白鳥煙没、秋水天連。擲筆而逝。」(Z137-152b)、『宏智広録』巻9「行業記」(T48-120c)、『大慧語録』巻5(T47-832c)にも同じ内容の記述が見られる。

第二章 真歇清了と大慧の黙照禅批判

問題の所在

これまで看話と黙照の思想研究は、その大方が大慧と宏智の資料に依拠してきたといっても過言ではない。とりわけ大慧の黙照禅批判に関しては、『朱子語類』などを除きその大部分が、『大慧語録』、『正法眼蔵』、『大慧年譜』、『宗門武庫』といった大慧側の資料である。

しかし、大慧の真歇批判については、批判の対象とされる真歇側の資料を十分に検討することなく、主に大慧側の資料で以て「断定」するには公正な資料検討とは言えない。

したがって、本研究では、真歇の基本伝記資料である宏智撰「崇先真歇了禅師塔銘」(『明州天童景德禅寺宏智覚禅師語録』巻4)などを基に、真歇の人物像を明確にした上で、『朱子語類』、『大慧語録』に記載する大慧の真歇批判の証拠とされてきた箇所を客観的に検証することで、従来の「真歇批判説」の問題点を明確にする。

第一節 真歇清了の伝記

真歇の行状について、『明州天童景德禅寺宏智覚禅師語録』巻4「崇先真歇了禅師塔銘」によれば、彼の諱は清了、道号は真歇。『信心銘拈古』には寂庵とも称している。彼は元祐3年(1088)に蜀(四川省)の綿州(西川道綿陽県)に生まれた。

11歳で聖果寺の清俊のもとで出家し『法華経』を学ぶ。18歳で得度、19歳で具足戒を受けた後、成都の大慈寺にて『円覚経』、『金剛経』、『起信論』などの経論の講義を聴きその大意を了解した。その後、峨嵋山に登って普賢大士を礼拝する。

後、故郷の蜀を出で鄧州(河南省南陽府鄧県)の丹霞山の子淳(1064~1117)に参じた。「塔銘」によれば、大観3年(1109)真歇22歳の頃、入室して子淳に「如何なるか是れ空劫以前の自己」という問いに、答えようとするや否や、子淳の一掌(平手打ち)を浴びせられ豁然大悟したという。ちなみに宏智も子淳のもとで「空劫以前の自己」を「不借」のところで豁然大悟しており、「空劫以前の自己」は子淳の代表的な学人に課す公案であったと考えられる。

その後、真歇は子淳の下を離れ諸方の善知識に参じ、五台山に遊山して文殊菩薩を礼拝し京師(開封)で参禅した後に長蘆に向かった。

政和3年(1113)、真歇26歳の時には江蘇省淮揚道儀微県の長蘆崇福禅院にて化を振るっていた雲門宗の祖照道和(1056~1123)に参ずる。祖照会下では多くの修行僧が修業に励んでいたが、中でも真歇が格段の進歩をみせたため、祖照は真歇を侍者にした。後、祖照は偈をもって真歇を招き首座とした。

その頃、長蘆には真歇(当時31歳頃)と同郷の蜀出身者である円悟克勤(1063~1135・当時56歳頃)と仏眼清遠(1067~1120当時52歳頃)が尋ねており、病身の祖照は夢の中で「蜀僧が跡継ぎとなろう」という告示を受け、その時は仏果や仏眼が跡継ぎになろうかと想像したらしい。

しかし、実際には宣和5年(1123、36歳)8月、祖照が遷化した後を真歇が継ぐことになる。その真歇の重役を後押したのが宣和4年に真歇を屈請して住持とした陳璋である。

「塔銘」には、

四年秋七月、経制使陳公、請師補処。(X71-778a)

四年秋七月、経制使陳公、師に補処せんことを請う。

とある。ここでいう「経制使」とは宣和年間(1119~1125)に始められた経制銭制度を司る役人である。同制度は、外国の脅威による軍備拡張のための資金確保をその目的とする、増税政策の一つである(『縮刷東洋歴史大辞典』上巻・臨川書店、1986、p.415)。同制度の総責任者が経制使であるが、その経制使である「陳公」について、『嘉泰普燈録』巻9の真歇の資料には「陳璋」となっており詳細は不明である。

一方、道津は『東洋歴史大辞典』に載せる随軍転運使・陳亨伯が「経制使陳公」であるとしている。もし「陳公」が「陳亨伯」ならば、それは『宋史』巻179「志第132・食貨下・會計」に登場する当時、発運兼経制使であった陳邁(陳亨伯:1090~1127)その人である。

つまり、「陳公」は杭州を政策拠点に(『宋史』巻447「列伝第206、忠義2、陳邁伝」)、当時の危機的な財政破綻を乗り越えるために抜擢された有力な官吏であったと見られる。

続いて「塔銘」には、翌同5年の夏に至って雲堂1700人の僧が居したと記されており、当時すでに真歇の名声は広く世に知られていたのである。

真歇は8月の祖照遷化の際には喪に服し、師への礼をもって弔った。そして、開堂にあたっては嗣承香を子淳に焚き、子淳の法嗣であることを公に示すのである。

以後、宣和5年より建炎2年(1128、41歳)の6月に退院するまでの6年間(長蘆滞在計16年間)を長蘆崇福禅院で化を振るった。『劫外録』はその真歇26歳から41歳までの長蘆滞留期における示衆である。やがて建炎4年(1130、43歳)11月には福州の雪峰山崇聖寺の第16代住持となる。当時の政変によって逸失する『一掌録』は、その真歇43歳から48歳までの雪峰山滞留期での上堂である。

ところで、『大慧語録』巻13「師到雪峰值建菩提会請普説」(T47-864a)のなかで、真歇は、紹興4年(1134、47歳)3月に雪峰山を尋ねた大慧に普説を請うたという。

これは両者の生涯唯一の邂逅である。同年より大慧は黙照禅批判を開始し、真歇は師兄である慧照慶預に雪峰山崇聖禅寺の後を譲り、翌5年(1135、48歳)雪峰の東庵に退居した。同6年(1136、49歳)10月には四明(寧波)の阿育王山広利禅寺の第13代住持となり疲弊しきった経済を立て直し、寺院復興を果たした。

同7年(1137、50歳)には建康府蔣山、同8年(1138、51歳)4月には温州(浙江省)龍翔興慶合額禅院(後の十刹第6位・江心山龍翔寺)の開山となり8年間住持を務める。

その真歇住持の間、東西の両址に堤を築き、南北に山門・大殿・方丈を建立し、金・穀・竹木を得、双塔を建て、千畝の寺田を賜るなど寺院は大きく繁栄した。それは先の長蘆寺や阿育王寺でも同様で、真歇は財政再建能力や寺院運営の手腕が長けていたと見られる。

宏智も「塔銘」の中で、「法と食との両方を厭満して、乃ち仏祖の職事を専らにす」と真歇を讃えている。

このように真歇は大慧と同様に一面、政財界に強力な支援者を持つやり手の人物であった可能性はあると考えられる。

ただし、寺院の復興は住持の法力や徳行が円満であってこそ、はじめて成就できるのであり、単に財政再建能力や寺院運営の手腕だけで成就し得るものではない。

すなわち、真歇による一連の寺院復興事業の成果は、ある面、彼の禅者としての力量が並々ならぬものであったことを裏付けるものであり、それに加え真歇に帰依した有力な官吏陳公をはじめとする多くの支援者の尽力により成就できたのである。

それは「塔銘」末尾の真歇の人物像について記された次の一段からも十分に窺い知れる。

定慧円明、道德昭著。一時賢士大夫、樂与之遊。諸方名徳尊宿、難侔其盛。林儔社友、川趨海受、投炉鎚、就刀尺、方円長短、隨其宜也。善人信士、雲委山積、望威儀、聽教誨、見聞薰習、広其勸也。以如幻三昧、遊戯世間、行平等慈、得自然智。導無前而遜無後。有無外而空無中。祖域之英標、僧林之傑出。嚴冬之日、破夜之月、洗寒之春、濯熱之秋。其慰人心也如此。（「崇先真歇了禅師塔銘」・X71-778b）

定慧、円明にして、道德、昭著なり。一時の賢士大夫、楽しみて之と遊ぶ。諸方の名徳尊宿、其の盛んなることと侔^{ひと}しうすること難し。林儔社友、川のごとくに趨^{おもむ}き、海のごとくに受けて、炉鎚に投じ、刀尺に就き、方円長短、其の宜しきに随えり。善人信士、雲のごとくに委^{かま}ね、山のごとくに積んで、威儀を望み、教誨を聴き、見聞薰習して、其の勸めを広めり。如幻三昧を以て、世間に遊戯し、平等の慈を行じて、自然の智を得たり。導くに前無く、遜に後無し。有無の外にして空無の中。祖域の英標、僧林の傑出なり。嚴冬の日のごとく、破夜の月のごとく、寒を洗う春のごとく、熱を濯^{あら}う秋のごとし。其の人心を慰むること此の如し。

ここに評された真歇の風貌は「定慧、円明にして」道德を具えた人物であった。それゆえに当時の士大夫たちは真歇と交流することを願ったのであり、その善人信士たちが雲や山の様に集結して、その「道德昭著」なる威儀と教誨を見聞して影響を受け、其の教えを広めていたのである。ここで注目すべきは、真歇は「如幻三昧を以て、世間を遊戯し、平等の慈を行じて、自然の智を得たり」という一節である。

これは宏智の至游禅にも通ずるものであり、真歇の宗風を考察する上で重要な手掛かりとなる。くわえて「林儔社友、川のごとくに趨^{おもむ}き、海のごとくに受けて、……方円長短、其の宜しきに随えり」と云う様に、真歇は川の流れのように来訪する者たちを海の様を受け入れ、自在に対処することができたのであり、その人たちの心を「日・月・春・秋」のような慈悲と智慧の心で慰めたとある。真歇に多くの帰依者が存在したのは当然と言えよう。

紹興15年(1145)5月の真歇58歳の時には、詔によって臨安の径山第15代住持に就きおよそ5年間化を振るった。その時の修行僧は千人を超えたという。

かたや大慧は既に同7年(1137)5月、円悟の遺言であり張浚の推挙もあって径山第13代住持として大いに化を振るったのであるが、「神臂弓事件」により、主戦派・張九成に党するものとして衣牒を剥奪され、衡州(湖南省)に流されていたのである。

つまり、大慧の不遇の流謫中に彼の接化の拠点であった径山に真歇が入ったということである。この様に、真歇と大慧は雪峰山菩提会での生涯唯だ一度の邂逅以降、互いに勢力を張り合うような形で、活動拠点が移っていった。それを時系列に並べると次のようである。

真歇・建炎4年(1130)、○雪峰山住持
大慧・紹興4年(1134)、○雪峰山参来、洋嶼雲門庵住(黙照禅批判を開始)
真歇・紹興6年(1136)、▲育王山住持
大慧・紹興7年(1137)、△径山住持(第13代)
真歇・紹興8年(1138)、龍翔興慶寺開山
大慧・紹興11年(1141)、■流謫(衡州~)
真歇・紹興15年(1145)、△径山住持(第15代)
■(大慧・流謫中~衡州・梅州~)
真歇・紹興21年(1151)、崇先頭孝寺(禅院)開山
大慧・紹興26年(1156)、復僧(3月)、▲育王山住持
大慧・紹興28年(1158)、△径山再住

一方、宏智は建炎3年(1129)11月2日に受請して(『宏智広録』巻4)、天童寺で上堂を行ない、紹興27年(1157)10月8日、67歳で示寂するまでの凡そ30年間を天童山の復興に尽力しており、その間の活動は、勅命による1ヶ月間の靈隠寺滞在を除いては天童山に限られている。

くわえて、大慧と接したのは、示寂一年前の紹興26年(1156)、大慧の明州報恩光孝禅寺の開堂法会で白槌師として随喜したときのことであり(『大慧語録』巻5・T47-829b)、紹興27年(1157)10月8日、宏智は育王の大慧に後事を託すなど両者が知音の関係であったことは既に述べた通りである。

こうした人間関係や活動拠点の接近に伴う地理的・政治的背景こそが真歇への一方的批判の原因となり得ることは想像に難くない。

しかし、竹内氏も指摘するように、文献に表れた真歇批判は、全てその黙照禅の思想に関わるものである。宏智と真歇の思想の間に、取り立てて指摘すべき差異が認められない時、初めて他の要因が説得力を持ってくると考えられる¹⁾。

やがて、64歳となった真歇は紹興21年(1151)9月15日、禅院に改められた崇先頭孝寺の開山に迎えられる。しかし、僅か半月後の10月1日に生涯を閉じることになるのである。

その最後の日、首座を呼んで「吾は今から逝く」と言い、目を閉じて結跏趺坐して没した。真歇世寿64歳であった。なお「塔銘」には遺偈は付されていない。真歇の帰依者であった慈寧太后は自ら葬儀の費用を下賜して葬儀を行わせ、そこには大勢の人が参列して涙を流したという。その2年後、同23年(1153)8月に高宗より「悟空禅師」の諡号と「静照之塔」という塔号が与えられた。

なお、真歇と共に黙照禅風を挙揚した宏智との関係について、まず具足戒を受けたのは宏智が先である。ただ、嗣法と出世の時期は真歇が先なので、真歇が法兄、宏智は法弟として位置付けられる場合が多い。年齢の上では法兄の慧照慶預より10歳若く、宏智よりは3歳年上、大慧よりは1歳年上である。

第二節 大慧「真歇批判」の検証

従来の研究で大慧の真歇批判の根拠については、概ね『朱子語類』や大慧側の資料に依拠してきた。その『朱子語類』巻126「釈氏」の一条には、真歇批判の根拠とされる次のような一段が載せられている。

曰、……昔日了老、専教人坐禅。杲老以為不然、著正邪論排之。其後杲在天童、了老乃一向師尊礼拜。杲遂与之同、及死為之作銘。問、渠既要清浄寂滅、如何不坐禅。曰、渠又要得有悟。杲旧甚喜子韶、及南帰、貽書責之。以為与前日不同。今其小師録杲文字、去正邪論、与子韶書亦節却。(『朱子語類』巻126「釈氏」一條・中文出版本p.4853、中華書局校点本p.3028)

[師(朱熹)]曰く、「……昔日了老、専ら人をして坐禅せしむ。杲老以て然らずと為し、『正邪論』を著して之を排す。其の後杲、天童に在って、了老乃ち一向に師として尊んで礼拜す。杲遂に之となかよく同し、死に及んで之が為に銘を作る」と。問う(鄭可学)、かれ「渠既に清浄寂滅ほつを要さば、如何が坐禅せざる」と。[師]曰く、「渠も又た「悟」有らんことを要得す。杲は旧と甚だ子韶を喜ぶも、南に帰るに及んで、書を貽おくつて之を責むおもえ。以為らく前日と同じからずと。今其の小師杲の文字を録するに、『正邪論』を去り、子韶に与うる書も亦た節却す」と。

この条は、朱熹門下の高弟・鄭可学(1152~1212)が、紹熙2年(1191)に晩年の朱子(1130~1200)が語った言葉を記録したものである²。

この「釈氏」一條には、大慧が『正邪論』を著して「了老」の禅の指導法を批判したとある³。若し「了老」が真歇であれば、大慧は真歇の学人接得について批判したことになる。

一方、上文には大慧が天童山に住し、真歇示寂の際には塔銘を撰したとあるが史実とは異なる記述である。実際、天童山に住して真歇の塔銘を撰したのは宏智である。

武林苕溪鳳山後学浄啓が重編した『明州天童景德禅寺宏智覚和尚語録』第4巻に収める「崇先真歇禅師塔銘」がそれである。大慧は叙上の様に真歇示寂の時には梅州(広東省)に流謫されていた(「是年六月二十五日、准命移梅州」『大慧年譜』・『典籍本』巻4p.362)。

また、上文には、「了老乃ち一向に師として尊んで礼拜す」とある。たしかに高德の人であれば、その様な謙虚な振る舞いはあり得る。

しかし、当時すでに禅界の長老であった真歇が、法系が異なる上に未だ出世さえしていない大慧に「師」の礼を取ったという記述は当時の二人の立場を考えた場合、違和感がある。

以上の内容からも上文は、朱熹あるいは可学が大慧と宏智を混同した結果、誤記したものと見られる。とりわけ、可学が大慧と宏智を混同した可能性が高い。

この様に、上の引用文には明らかに齟齬があることから、大慧が『正邪論』を著して「了老」の禅の指導法を批判したという記述についてもその真偽を慎重に見極める必要がある。

そもそも『正邪論』は、大慧が紹興4年(1134)頃、福建省長楽県の洋嶼菴住持期に著わしたとされる示衆「弁邪正説」(『正法眼蔵』巻末)と見られるが、そこに示される大慧の邪禅批判の矛先は、黙照禅だけでなく公案禅や文字を扱う宗風にも向けられるのである。

しかも、『大慧年譜』「紹興4年(1134)」の条の中で、大慧は福州洋嶼庵に住して間もない頃に「時に宗徒、妙悟を撥置し、学者をして寂黙に困しましむ。因りて弁正邪説を著して之を攻め、以って一時の弊を救えり(時宗徒撥置妙悟、使学者困於寂黙。因著弁邪説、而攻之、以救一時之弊)」(J1-799b)と記されるが、その次が「遵僕禅人に示す法語(『大慧法語』巻6)を按ずるに云く……」(J1-799b)であり、それには当時福州で、学人に寂黙を指導していたのは楊岐派で円悟門下の玉泉曇懿と阿育遵僕であって、大慧は二人にも痛烈な批判を浴びせているのである(『大慧語録』巻24・『大慧法語』巻6・T47-914a)。

したがって、『年譜』の内容からすれば、文脈の上でも大慧が『正邪論』を著すに至った直接的な動機は、楊岐派の曇懿と遵僕への邪禅批判であった可能性も排除できないのである。

以上、『朱子語類』「釈氏」一条に記された「真歇批判説」となる証拠は、明らかに誤記が存在するという資料的問題点を抱えており、その記述の真偽については慎重に見極める必要がある。

次は、朱熹の師であった若き日の劉屏山(1101~1147)に関する一節である。

屏山少年能為挙業、官莆田、接塔下一僧能入定数日。後乃見了老、帰家読儒書、以為与仏合。『朱子語類』巻104(中文出版本p.4164、中華書局校点本p.2619)

屏山少年にして、能く挙業を為し莆田に官たりしとき、塔下に於て一僧の、能く定に入ること数日なるに接す。後に乃ち了老に見え、家に帰りて儒書を読むに、以為えらく仏教と合すと。

劉屏山は字を彦沖(仲)と言い、紹興4年(1134)、福州雪峰(莆田)に官吏として赴任し、後に「了老」に接見する。屏山は以後、兄の劉彦修とともに大慧に参ずることになる。

次の『大慧書』に収める「答劉宝学」では、大慧が「黙照邪禅」に陥ったという屏山(彦沖)を強く憂慮した内容である。

近年已来、禅道仏法、衰弊之甚。有般杜撰長老、根本自無所悟、業識茫茫、無本可拋、無実頭伎倆収摺学者、教一切人如渠相似、黒漆漆地、緊閉却眼、喚作黙而常照。彦沖被此輩教壞了、苦哉苦哉。(『大慧語録』巻27・T47-925a)

近年より已来、禅道仏法は、衰弊これ甚だし。有般の杜撰長老は、根本自ら所悟無く、業識茫茫として、本の抛る可き無く、実頭の伎倆の、学者を収撰する無きに、一切の人をして渠の如くに相似て、黒漆漆地にして、緊く眼を閉却せしめ、喚んで「黙して常に照らす」と作す。彦沖、此の輩に教壊され了わる。苦なるかな苦なるかな。

ここでは「有般の杜撰長老」が真歇であった可能性についてである。

そもそも従来の説は、先の引用文で、屏山(彦沖)が雪峰の官吏であった時に「了老」に見えた事柄や大慧が「杜撰長老」の禅風を「黙して常に照らす」といっている事などを以って、「杜撰長老」は真歇であると断定する。たしかに、その可能性は否定できるものではない。

しかし、以上の根拠は謂わば間接証拠であり、それを以って「杜撰長老」を真歇と断定するのは内容的に不十分であると考えられる。

ここで従来の説に対して批判的立場を採るならば、真歇の禅は、大慧が批判する様な「業識茫茫として、本の抛る可き無」き空寂に執する禅ではない。

さらに「黙して常に照らす」という語も、それは曹洞禅者以外にも多々用いられる語である。一例を挙げれば、大慧と同時代に活躍した慈照子元(1096~1181)などがそれである。

しかも、子元は大慧と殆ど同地域で教線を張っていた。すなわち大慧は福州に入る直前(1130~1134)まで江州の雲門庵に住したが、その頃、子元も江州で化を振るっていたのである。子元と大慧の関係については第五章で取り上げるが、子元の思想は黙照禅の影響を少なからず承けている。

況や総合仏教的伝統の根強い福州では、宏智や真歇に代表される黙照禅に影響された禅者が宗派を越えて存在したのであり、その中には大慧の批判の対象となる黙照禅の本意に反した「杜撰長老」も存在したと考えられる。

以上、『大慧書』「答劉宝学」に記載する「真歇批判説」となる証拠は、いわば間接証拠であり、それを以て「杜撰長老」を真歇と断定するには内容的に不十分である。したがって、従来の説は、少なくとも一定の信憑性をもつ有力な仮説とすべきである。

次に、大慧は紹興4年(1134)に雪峰山を訪れ、真歇の招請に応じて菩提会で普説を行う。「師到雪峰値建菩提会請普説」の一段は、その時に大慧が普説した内容の一部である。

只如真歇、尋常見、学者多認目前鑑覚、求知見覓解会、無有歇時、不得已教人向劫外承当。抛実而論、這一句已是多了。此是一期方便、如指月示人。……適来真歇、有一段公案未了。雲門為他結絶却。(『大慧語録』卷13「師到雪峰値建菩提会請普説」・T47-864a)

只だ真歇の如き、尋常、学者、多くは目前の鑑覚を認め、知見を求め、解会を覓めて、歇む時の有る無きを見て、已むを得ず人をして劫外に(向)承当せしむ。実に抛って論ずれば、這の一句も已に是れ多くし了わる。此れは是れ一期の方便、月を指して人に示すが如し。……適来真歇、一段の公案の未了なる有り。雲門、他の為に結絶却せん。

ここで大慧は、真歇は日頃修行者たちの多くが、目前の鑑覚を認めて知見を求め、解会を覓めて、歇めることがないのを見て、やむを得ず人をして絶対的無分別の世界(「劫外」)に相当させているとし、その様な教えは、たとえ方便であっても余分な無駄事だという。また、真歇には未だ解っていない公案があるという。

この様に、大慧は紹興4年3月から秋頃の間、雪峰山で普説を行い、一方で「弁邪正説」を著して黙照禪を攻撃するのである。

ただ、大慧の批判対象が真歇であるとすれば、大慧が黙照禪批判を始める年に真歇の請いに応じて普説を行うことができたのかという疑問もある。

次の普説の一段は、大慧が真歇を「明眼の宗師」と称賛し、学人接化に於いても高く評価した友好的な内容となっている。

爾看。他真歇説禪、都不計較、拋学人問處、信口便説、更無滯碍、自然如風吹水。只為他実見実説、如普賢菩薩從仏華莊嚴三昧起、普慧菩薩如雲興致二百問、普賢菩薩如瓶瀉以二千酬。又何曾思量計較来。……明眼宗師、難逢難遇。既得遭逢、如靠一座須弥山相似。……雲門今夏在広因、開個灯心皂角舖子、隨家豊儉、説些粗禪。室中問学者一句子、如不思量計較、天真自然、道得一句、更与一撈、擬議不来、劈脊一棒、別無細膩。忽然打発一個半個、却教上来雪峰、就大炉鞴、事同一家。(同上・T47-863b)

爾看よ。他の真歇、禪を説くに、都て計較せず、学人の問處に抛りて、口に信せて(自在に)便ち説き、更に滯碍無きこと、自然に風の水を吹くが如し。只だ他実見実説するが為に、(あたかも)普賢菩薩の仏華莊嚴三昧より起ち、普慧菩薩、雲の興るが如く二百の問を致すに、普賢菩薩、瓶の瀉するが如く二千(の答え)を以て酬うるが如し。又た何ぞ曾て(真歇は)思量計較し来たらん。……明眼の宗師は、逢い難く遇い難し。既に遭い逢うことを得ば、一座の須弥山に靠るが如く相い似たり。……雲門今夏、広因に在りて、個の灯心・皂角(何れも漢方薬)の舖子を開き(開堂し)、家の豊儉に随い、些か粗禪を説く。室中、学者に一句を問い、如し思量計較せず、天真自然にして、一句を道い得るも、更に一撈を与え、擬議し来たらざるも、劈脊に一棒し、別に細膩無し。忽然として一個半個を打発して、却って雪峰山に上来して大炉鞴(真歇)に就かしめば、事、同一家ならん。

ここで大慧は、真歇の学人接得について、それは普賢菩薩が普慧菩薩の問いに対して自在に応答する様に、修行者の機根に応じて自在に接化すると述べ、真歇を只だ「実見実説」する「明眼の宗師」として評価している。しかも、大慧は弟子の中で有能な人材がいれば真歇の会下で教えを受けさせるとまで言っているのである。

たしかに、大慧は真歇側から招請された立場なので真歇を賛嘆するのは当然のことである。しかし、後段の内容は単に客としての礼儀の次元だけでは片付けられないように思える。

つまり、大慧の一連の言動がたとえ方便であったとしても、大慧は少なくとも真歇を禅者として認め(「実見実説」「明眼宗師」)、学人接得の面でも一定の評価をしていたと考えられる。

もし、そうでなければ、どうして大慧が真歇の招請を承諾することができようか。

したがって、大慧の雪峰山での普説と他の文献に記載する「真歇批判」とは、ある面で齟齬が生じることからも、大慧の黙照禅批判が真歇に一方的である理由を真歇の思想に求めるのであれば、より詳細な検討が必要であろう。

特に大慧が理解する真歇禅と実際の真歇禅とが一致しているのか、さらには宏智と真歇の黙照禅思想が相違するののかについての検討も必要となってくるのである。

結語

第一節で検討した様に、大慧の真歇批判の存在有無については、大慧と真歇が雪峰山での邂逅以降、互いに勢力を張り合うような形で活動拠点が移っていったことを考慮すれば、大慧の真歇批判は必ずしも否定できるものではない。

ただし、大慧の真歇批判については、批判の対象とされる真歇側の資料を十分に参照することなく、『朱子語類』や『大慧語録』等の資料的欠陥が認められるものや間接的証拠で以て断定するには問題がある。

その中の『朱子語類』「釈氏」一條に記された「真歇批判説」となる証拠は、明らかに誤記が存在するという資料的問題点を抱えており、その記述の真偽については慎重に見極める必要がある。また、『大慧書』「答劉宝学」に記載する「真歇批判説」となる証拠は、いわば間接証拠であり、それを以て「杜撰長老」を真歇と断定するには内容的に不十分である。したがって、従来の説は、少なくとも一定の信憑性をもつ有力な仮説とすべきである。

一方、「師到雪峰値建善提会請普説」に於ける大慧の真歇への評価は、それがたとえ方便であったとしても真歇の禅を肯定的に評価する内容となっており、大慧の真意を慎重に見極める必要がある。さらに他の文献に記載する「真歇批判」とは異なる様相を呈することからも、大慧の黙照禅批判が真歇に一方的である理由を、真歇の思想に求めるならば、より詳細な検討が必要となろう。

特に大慧が理解する真歇禅と実際の真歇禅とは一致するのか、さらには宏智と真歇の黙照禅思想は相違するのかについては、大慧・宏智の資料に加えて真歇の『劫外録』、『信心銘拈古』についての詳細な検討が必要である。

したがって、続く第三・第四章では、特に真歇の『劫外録』、『信心銘拈古』についての詳細な検討を通して大慧の真歇批判の全容解明に迫ることにする。

1 竹内弘道「真歇清了の思想について——『信心銘拈提』瑩山親撰の可能性を発端として」(『印仏研』36・2、1988)p.287.

2 『朱子語類』巻頭の「朱子語録姓氏」に依れば、鄭可学は福建省の人で、前掲の「釈氏」一條は、可学が紹熙2年(1191)頃に朱熹から聴聞したものである(「鄭可学、字子上、莆田人。辛亥所聞」。彼は号を持斎とし、朱熹に師事した期間は淳熙14年(1187)から慶元4年(1198)に至るまで断続的に四期に分けられるとされる。鄭可学については「朱門弟子師事年攷」(p.83)に詳しく、その伝については『宋人伝記』第五冊(p.3686)に詳しく記されている。野口善敬・廣田宗玄他『朱子語類』訳注巻126上(汲古書院、2013)p.105参照。

3 ここでいう『正邪論』は、『朱子語類』巻126の中で、弟子が『大慧語録』を編集する際にそれを削除したとあるが、江戸期の無著道忠撰『大慧普覚禅師書栲栳珠』によれば、大慧の『正法眼蔵』末の示衆がそれに相当するという。近年、廣田宗玄は「大慧宗杲の『弁邪正説』について」(禅学研究78、2000)および「大慧宗杲の邪禅批判の諸相」(禅文研紀要27、2004)に於いて指摘した。

第三章 真歇『信心銘拈古』跋文再考

問題の所在

これまで、真歇の『信心銘拈古』が、大慧の黙照禅批判に対して撰述されたものかについては、大慧真歇批判の真相を解明する上で重要な問題であるということは認知されていたが、その問題解決には至っていないのが現状である。

これについて石井氏は、「真歇の『信心銘拈古』が、大慧の黙照禅批判に対して撰述されたものかどうかはわからない。……真歇の禅を考える時に、大慧との関連を抜きにしては語れないことだけは、確かである」と、『拈古』撰述の動機については判断を留保される¹。

一方、竹内氏も大慧真歇批判の証拠とされてきた『拈古』末尾の無外義遠(?~1266)の跋文について、「この跋文の存在は従来から知られているものであるが、……義遠のいうように、大慧に対抗した書であるかどうかは明らかでない」と結論を保留される²。

この様に、『拈古』と大慧黙照禅批判との関連性については、今なお定説が確立されていない。したがって、本研究では、真歇『拈古』と大慧黙照禅批判との関連性を視野に、古より真歇批判の有力な証拠とされてきた『拈古』末尾の義遠の跋文について、これまで採り上げられなかった祇陀大智(1290~1366)撰『真歇和尚拈古抄』をはじめとする古文献を手掛かりにその真相について考察する。

第一節 跋文について

『信心銘』は、修行と信心が不即不離という大乘的衆生心である信心の本質を、1句4言146句584文字に纏め上げた銘文である。

『新纂禅籍目録³』には14種もの『信心銘』の諸本が見られ、その末疏注解の42種を加えれば合わせて56種のテキストが数えられる⁴。

そのなかで古えより禅門に大きな影響を与えた『信心銘』全文に対する現存最古の拈提が、本研究で取り上げる真歇撰『信心銘拈古』である。

『拈古』を撰した真歇については既に先述したので、次は『拈古』に後跋を付した無外義遠についてである。義遠は真歇の郷関の蜀(四川省)綿州に近い閬州出身で、真歇下2世足庵智鑑(1105~1192)に嗣法した越州(浙江省紹興市)出身の如浄(1162~1227)の高弟である。

したがって、義遠は真歇より4代目の法孫となる。また、同門である道元(1200~1254)の『永平広録』10巻を縮小して、それに序と跋を付した『永平元禅師語録』(『永平略録』)1巻を較正編集するなど、初期道元門下とも関係をもった禅者である。

以下、面山の続蔵本『真歇清了禅師語録』第2巻に所収する『信心銘拈古』末尾の義遠の跋文である。

当紹興間、妙喜正統東山、詆訾黙照。寂庵是挙、可謂入其室、操其戈、取其矛、擊其盾。覽者当自得之。義遠敬跋。(Z124-655a)

紹興の間に当たって、妙喜は東山を正統とし、黙照を誣訾す。寂庵の是の挙は、其の室に入って其の戈を操り、其の矛を取って其の盾を撃つと謂う可し、覽る者は当にこれを自得すべし。義遠敬んで跋す。

義遠の跋文には、紹興年間(1131~1162)に「妙喜(大慧)」は、「東山(五祖法演)」の禪の正当性を掲げて黙照禪を誹謗したとし、「寂庵(真歇)」の拈古は、その大慧の黙照批判に反論するために著したとする⁵⁾。では、義遠の理解は妥当なのか？

たしかに跋文に見られる記述には、真歇『拈古』は大慧に反論するために著したものであるが、周知の通り真歇『拈古』は、三祖『信心銘』の一句一々を拈じて端的に宗乘を示したものである。そのような語義的解釈とは異なる『拈古』がどれだけ大慧と直接の関連があるのであろうか。その解明にはまず『拈古』本文の内容を吟味し、大慧との関連性について明確にする必要がある。

第二節 本文検討

以下は『拈古』に示された真歇拈提の一部である。

①『信心銘』「一種不通、兩処失功」の拈提

汝這痴鈍漢、既打不透、向動處作工夫、又認賊為子。向靜處作工夫、又斬頭覓活。只管墮坑落塹。一不成二不是。見解偏枯、情境滲漏。……你若一處透、千處萬處一時透。(Z124-641b)

汝這の痴鈍の漢は、既に打不透にして、動處に向かつて工夫を作さば、又た賊を認めて子と為す。靜處に向かつて工夫を作さば、又た頭を斬って活を覓む。只管に坑に墮ち塹に落つ。一成らずんば、二も是ならず。見解偏枯にして情境滲漏す。……你若し一處に透らば、千處萬處一時に透らん。

②『信心銘』「絶言絶慮、無處不通」の拈提

什麼處得者消息來。良久云、寧可截舌、不犯国諱。復云、万機頓削、千聖不携、視自己尤若冤家、以仏祖便為弟子。徳山・臨濟・有棒有喝、開口瞠眼、到這裏都使不著。雖然如是、莫守寒巖異草青、坐著(看)白雲宗不妙。(Z124-642b)

「什麼處に者の消息を得來たる」と。良久して云く、「寧ろ舌を截らる可くも、国の諱を犯さず」と。復た云く、「万機を頓に削し、千聖も携えず、自己を視ること尤お冤家の若くし、仏祖を以て便ち弟子と為す。徳山・臨濟に棒有り喝有るも、口を開き眼を瞠り、這裏に到りては都て使い著ず。是くの如しと雖然ども、寒巖の異草の青きを守る莫かれ、白雲に坐著(看)せば宗は妙ならず」と。

③『信心銘』「但莫憎愛、洞然明白」の拈提

雖然如是、不求諸聖、不重己靈。憎箇什麼、愛箇什麼。而今一般底、將依師語・相似語・格則語・合頭語、口伝心授、印板上次第排布、參來參去、參得一肚皮禪、三年兩歲依前忘却、到処爭勝負。彼此人我、無明亘天。作麼生得無憎愛去。諸人者要会洞然明白麼。豎起拈子云、慚惶殺人。(Z124-650c)

「是くの如しと雖然ども、諸聖を求めず、己靈を重んぜず。箇の什麼をか憎み、箇の什麼をか愛せん。而今の一般底、師に依る語と、相似の語と、格則の語と、合頭の語とを將て口伝心授して、印板上に次第排布し、參じ來り參じ去つて、一肚皮禪に參得し、三年兩歲、依前として忘却し、到る処に勝負を争う。彼此人我、無明、天に亘る。作麼生か憎愛無きを得去らん。諸人は会すこと洞然明白なるを要するや」と。拈子を豎起して云く、「人を慚惶殺す」と。

④『信心銘』「止動歸止、止更彌動」の拈提

汝只管業識茫茫、迷頭認影、作什麼。動は何物、靜是什麼。物不可有兩箇。此事唯一無二。你要止其動歸其靜、即沒交涉。殊不知、行住坐臥、見聞覺知、語默動靜、当体即真、無形無相、無睽無迹。此則動無動相、全体是止、止即靜也。……禪和子、靜即是動。你止它作什麼。是以聖人空洞胸懷、無識無知、雖居動用之中、常処無為之境。只如不涉動靜一句、作麼生道。拍禪床云、百雜碎。(Z124-641a)

「汝、只管業識茫茫として頭に迷い影を認めて、什麼をか作す。動は是れ何物、靜は是れ什麼ぞ。物に兩箇有る可からず。此の事は唯一無二。你其の動を止めて其の靜に歸せんと要せば、即ち沒交涉。殊に知らず、行住坐臥、見聞覺知、語默動靜、当体即ち真、無形、無相、無睽、無迹なることを。此れ則ち動に動相無く、全体是れ止。止は即ち靜なり。……禪和子、靜は即ち是れ動、你它を止めて什麼をか作す。是こを以て聖人は胸懷を空洞にして、識も無く知も無く、動用の中に居すと雖も、常に無為の境に処す。只だ動靜に涉らざるの一句の如きは、作麼生か道わん」と。禪床を拍つて云く、「百雜碎」と。

⑤『信心銘』「不二皆同、無不包容」の拈提

一口吞尽、更無滲漏、任是河沙妙德普蘊其中。百千道光、皆從斯起。法法平等、仏仏道齊。入不二法門、聖凡同体(躰)。包納大虛、含容万象。只在諸人現今立地、不動纖毫、一時成現。(Z124-652a)

一口に呑み尽くして、更に滲漏無く、任是河沙の妙徳も普く其の中に蘊む。百千の道光も、皆斯れ従り起こる。法法平等にして、仏仏道齊しきなり。不二法門に入りては、聖凡同体(躰)なり。大虚を包納し、万象を含容す。只だ諸人の現今の立地に在りて、纖毫も動ぜず、一時に現成するのみ。

先ずは①『信心銘』「一種不通、兩處失功」に対する拈提であるが、真歇はここで一を会得できないのなら(「一成らざれば」)、動處にも静處にも自在な働きは發揮できない(「二是ならず」)とし、この一處を覺りさえすれば、日常全てが即時に悟りの妙用として通じるのだと論ず。次に②「絶言絶慮、無處不通」に対する拈提であるが、傍線部分の「莫守寒巖異草青」云々は、洞山良价(807~869)下5世である太陽警玄(943~1027)の説示に見られる。

太陽玄云、如今直道、不出門、亦草漫漫地。且道、合向甚麼處行履。良久云、莫守寒巖異草青、坐著白雲宗不妙。(『瑞州洞山良价禪師語録』1卷・T47-523b)

太陽(警)玄云く、「如今直に『門を出でざるも亦た草漫漫地なり』と道う。且く道え、合に甚麼處に向いて行履すべき」と。良久して云く、「寒巖の異草の青きを守る莫かれ、白雲に坐著(看)せば宗は妙ならず」と。

その意味するところは、「寒巖異草青」「白雲」のような「本来寂靜」「本来清淨」の世界に坐り込み滞著してはならない、ということで「坐禪への固執」を誡めている。

すなわち、真歇の禪は寂黙固執の禪に滞るものではなく、すべての四威儀(行住坐臥)に通じた動静一如の禪であって、だからこそ本拈提の『信心銘』「絶言絶慮、處として通ぜずということ無し(絶言絶慮、無處不通)」に相通するのである。

さらに、③『信心銘』「至道無難、唯嫌揀択」の後句、「但莫憎愛、洞然明白」に対する拈提である。ここで真歇は祖録をもって禪理を探究する知解の輩と、そのような語義解釈に依拠して「口伝心授」する修行の有様と、義理禪をもって無闇に競り合う当代の形骸化した禪風を正している。また一方で看話禪の垂流に対する誹謗とも解釈できるが、それは『信心銘』「狐疑淨尽、正信調直(狐疑淨尽して、正信調直なり)」に対する次の拈提から察せられる。

你、而今只管將古人言句・玄妙公案、築在肚皮裏、將謂平生參學事畢。殊不知是頑涎涕唾。古人喚作運糞入汚汝心田。(Z124-650c)

你、而今只管に古人の言句・玄妙なる公案を將て、肚皮裏に築在し、將に平生の參學の事畢りぬと謂う。殊に知らず、尽く是れ頑涎涕唾なることを。古人喚んで、汝が心田に糞を運び汚を入ると作す。

しかし、先の③傍線部分をよく吟味してみれば、真歇が示した「而今一般底」云々は、明らかに大慧が批判対象とした所謂、文字禪の邪師に他ならない。すなわち、真歇は当時の禪の形骸化に対する警鐘として、理に走った形式的な修行の有様と、無闇に商量を競う修行態度を誡めているのである。そのような彼の主張は、真歇36歳の頃の長蘆崇福禪院時代に著された『劫外録』にも確認できる。

示衆云、但有言句、都無実義。千説万説、試為我拈一毛頭来看。從朝至暮、虚空裏喃喃地。苦哉。飽喫飯了、開眼寐語。阿你分上、甚生次第。混耀烜赫、密露堂堂。没根株、絶辺岸。見成大用、快活不徹。有恁大活計、何不占取。祇管依他作解、認口頭声色。還知道記箇元字脚、万劫作野狐精麼。快須忘前失後去、家破人亡去、路断忘帰去、垢尽明現去。良久云、不合恁麼道。珍重。(俄蔵本『劫外録』二十四丁ノ左・pp.150-151.)

衆に示して云く、「但有る言句は、都て実義無し。千説万説、試みに我が為に一毛頭を拈じ来り看よ。朝より暮に至るまで、虚空裏に喃喃地たり。苦なる哉。飽くまで飯を喫し了わって、眼を開いて寐語す。阿你的分上、甚の次第をか生ぜん。混耀烜赫、密露堂堂。根株を没し、辺岸を絶す。見成の大用、快活不徹。恁き大活計有らば、何ぞ占取せざる。祇管に他に依りて解を作し、口頭の声色を認む。還た、箇の元字脚を記するすら、万劫に野狐精と作ることを知道るや。快かに須らく忘前失後し去り、家破れ人亡じ去り、路断たれて帰るを忘れ去り、垢尽きて明現じ去るべし」と。良久して云く、「咎に恁麼に道うべからず。珍重」と。

③と同趣旨で詳細は控えるが、ここでも真歇は当時の禅界の形式化した安逸な禅風と知解の輩を批判している。上掲の『信心銘』『狐疑浄尽、正信調直』の拈提に於いても誤った公案理解による悟りへの妄執とその悟り臭さ(「将謂平生参学事畢」)を正したのであって(「狐疑浄尽して、正信調直なり」)、端的な一処を「直指」する真歇が、思量計較を「徹底否定」する大慧の看話禅を批判したものとはいえない。それは次の真歇が学人を接化する様子からも窺えるのである。

師問暫到、甚処僧。僧云、祥雲庵主。師云、庵中事作麼生。主云、種田搏飯喫。師云、喫許多辛苦作甚麼。主云、若不恁麼、争到者裏。師便休。一日来辞乞頌。師云、前日公案未了、畢竟庵中事作麼生。主云、旧時院子、今要遷移。師喝云、甚麼処去也。遂与頌云、相逢相揖眼如眉、百鳥銜花未得帰、回首春風吹夢断、旧山雲散月明時。(俄蔵本『劫外録』三十四丁ノ右・p.160)

師、暫到に問う、「甚処の僧ぞ」と。僧云く、「祥雲庵の主なり」と。師云く、「庵中の事、作麼生」と。主云く、「田を種え飯を搏めて喫す」と。師云く、「許多くの辛苦を喫して甚麼をか作す」と。主云く、「若し恁麼ならずんば、争でか者裏に到らん」と。師便ち休す。一日、来りて辞し、頌を乞う。師云く、「前日の公案未だ了わらず、畢竟、庵中の事、作麼生」と。主云く、「旧時の院子、今ま遷移せんことを要す」と。師、喝して云く、「甚麼処に去くや」と。遂に頌を与えて云く、「相い逢い相い揖すること眼眉の如し、百鳥、花を銜みて未だ帰るを得ず。首を回らせば春風吹いて、夢断ず、旧山雲散ず、月明の時」と。

ここで真歇は祥雲庵より来た学人に、庵中での工夫(「庵中の事」)の成果を示せと迫っている。また、学人が暫暇の際に頌を乞うた時には、「前日の公案は未だ了っていない。結局のところ、祥雲庵で得たお前の境地はいったい何だ!」と、学人を導いているのである。

この様に真歇は学人接待に於いても徹底して端的一处を覚らしめている。

その点では大慧と一脈通ずるのである。くわえて自宗に於いても傍線部分の「口伝心授」は曹洞の古風でもあり、自派をも含む当代の形骸化した禅風の是正に努めたといえる。

そして、その是正の具体的方法が『信心銘』の宗乗を明確化することであった。それは「作麼生か憎愛無きを得去らん。諸人は会すこと洞然明白なるを要するや。……」と、学人に分別妄想を徹底放下してこそ「道に至れる」のだと拈提したことからも窺い知れる。

続いて④『信心銘』「止動帰止、止更弥動(動を止めて止に帰すれば、止更に弥よ動ず)」の拈提である。ここで真歇は「此の事は唯一無二。你其の動を止めて其の静に帰せんと要せば、即ち没交渉」と、学人に動静を二分して動を止め静に就こうとすること自体が誤った修行であると誡める。しかも、「此れ則ち動に動相無く、全体是れ止。止は即ち静なり」と、動それ自体がそのまま静に他ならないとし、聖人は日常全ての動中で、無心無為の境涯に処して動静に滞ることがないとする。

最後に⑤『信心銘』「不二皆同、無不包容」の拈提であるが、ここで真歇は、「妙徳(妙智・用)も普く其の中に蘊めり。百千の道光(妙光・用)も、皆斯れ従り起こる」と、「妙なる作用(働き)」を強調する。続いて次の傍線部分の「法法平等、仏仏道齊」であるが、その用例として『景德伝燈録』「百丈山惟政禅师」章の次の一節が挙げられる。

僧問、如何是仏仏道齊。師曰、定也。(T51-268c)

僧問う、「如何なるか是れ仏仏の道齊しき」と。師曰く、「定なり」と。

ここで百丈惟政は、ある僧が、「仏がたの道が齊しいということは、どの様なものでありましょうか」と、尋ねたのに対して、「定である」と答えている。

つまり、ここでいう定は「妙用」を含有する「法法平等」「惺寂一如」の禅定を指すので、仏仏の道(禅定・定慧)が齊しく(一如)、「不二法門(法法平等・惺寂一如)」に入りては、聖凡同体なのであり、それはそのまま維摩の「不二法門」であると共に、次の『信心銘』の段落と相通ずるのである。

真如法界、無他無自、要急相応、唯言不二。不二皆同、無不包容、十方智者、皆入此宗。
(T51-457b)

真如法界、他無く自無し、急に相応せんと要せば、唯だ不二と言う。不二なれば皆同じ、包容せざる事無し、十方の智者、皆な此の宗に入る。

上記の内容から確認できるのは、真歇の禅は大慧が批判するような「黒山下鬼窟裏底」という寂黙固執の禅に滞るものではなく、一切の四威儀に通じた動静一如・惺寂一如という側面を具えるものであった⁸。

そして、真歇の『拈古』は、あくまで当時の形骸化した禅風を正すと共に、彼自ら一山の長老として、後学に三祖『信心銘』の宗乗を徹底覚らしめるものであったのである。それは先の「作麼生得無憎愛去。諸人者要会洞然明白麼。……」と、学人に分別妄想を徹底放下してこそ至道を会得できると拈提したことからも理解できる。

以上、『拈古』本文を検討した結果、大慧との直接的な関連性は希薄である。たしかに公案禅批判を思わせるものがないとは言えないが、それを大慧の黙照禅批判と直結するには内容的にも不十分である。

したがって、真歇が大慧の黙照禅批判に応じる意図で『拈古』を著したとする義遠の見解は内容的にも信憑性に欠ける。

次節では、在元10年に亘り中国禅林を求法遍歴した中世日本曹洞禅者、祇陀大智の文献等を用いて『拈古』末尾の義遠の跋文について検討していく。その文献とは神奈川県小田原市の天桂山玉宝寺に所蔵する『真歇和尚拈古抄』である。

第三節 跋文検討——大智『真歇和尚拈古抄』を手掛りに——

『拈古抄』は、真歇の『拈古』を鎌倉末期から南北朝期に生きた永平門下の祇陀大智(1290~1366)が拈提・注解したものである。大智は肥後の宇土郡長崎の出身で七歳の時に同地に在った曹洞宗大慈寺の永平第三代・寒巖義尹(1217~1300)のもとで出家した。

彼は義尹示寂の後は鎌倉・京の禅林を遊歴し、加賀曹洞宗大乘寺・能登永光寺の瑩山紹瑾(1268~1325)に参じた。正和3年(1314[仁宗延祐元年]、26歳頃)、道元によって導入された中国禅林の様式をさらに充実させようと入元を決行する。

彼は在元10年という長期の求法遍歴の中で当時の江南禅林の情勢だけでなく、それ以前より伝ってきた様々な貴重な語録類を収集し日本に請来した。

瑩山の『洞谷記』によれば、正中2年(1325)5月27日に、大智が永光寺の瑩山のもとに至り、『曹山重編五位君臣』2冊、『投子青語』1冊、そして『真歇了語』1冊を呈上したと明示している⁹。また、彼は在元中に当時の禅林を代表する禅匠たちと相見している。

相見順に、仁宗から帰依を受けた金剛幢こと臨済宗松源派の古林清茂(1264~1329)、曹洞宗宏智派の雲外雲岫(1242~1324)、古林と同様に仁宗から帰依を受けた臨済宗幻住派の中峰明本(1264~1323)、同じく臨済宗破庵派の流れを汲む無見先観(1265~1334)などがそれである¹⁰。

かくして大智は在元10年の間に当時の叢林を代表する禅匠たちと相見し、普く祖蹟を巡礼した。彼は元留学後に帰朝し、元弘3年(1333)44歳の時に瑩山の上足・明峰素哲(1277~1350)に嗣法し永平第六代¹¹の正嫡となる。

以後、大智は加賀に祇陀寺を開き、肥後では菊池一族の帰依を受けて広福寺、聖護寺、本覚寺を開いて化を振るった。晩年には肥前加津佐の水月庵円通寺に住しその地で円寂した。

なお、彼は永平六代の伝衣は勿論、道元自縫の袈裟、その相伝書の他にも永平下の重要な文書をすべて相伝している¹²。

大智の思想は、安藤氏も指摘されるように中世日本曹洞宗の思想的特色である公案禪的性格が彼の語録の随所に窺えることを考慮しても¹³、曹洞・臨済といった保守的な派閥意識は希薄であったと考えられる。

それを具体的に示すものとして、大智が撰したとされる五家七宗に関する綱要書『無尽集¹⁴』の解説の大部分が、道元が嫌悪した書である臨済宗虎丘派・晦巖智昭(12世紀後半)の『人天眼目』(1188)にその典拠を見出すことができるという事実である。

無論、永平六代として道元自縫の袈裟を相伝している大智が、道元の痛烈な『人天眼目』批判を知らぬはずがないであろう¹⁵。すなわち大智は道元の批判を認知しつつも彼自身の幅広い参学経験と深い造詣を以て『人天眼目』を重要文献として受容したのである。

また、大智は在元中、参学の一環として宗祖を慕って普く祖蹟を巡礼するが、大元延祐6年(1319)8月14日には浙江省温州江心山龍翔寺の真歇堂に参礼している。

古来、日本の曹洞宗門で親しまれてきた大智の偈頌『祇陀大智和尚偈頌¹⁶』(以下、『大智偈頌』)には、彼が真歇堂に参礼した時の心境を偈頌にした「宿_二龍翔真歇堂_一」や「看_二真歇和尚語_一」といった偈頌が見られる他、今問題とする『拈古』に自ら跋文を付して偈頌とした「跋_二真歇和尚拈古_一」も収録されている。

「跋_二真歇和尚拈古_一」

真空歇尽透_二玄微_一¹⁷、(真空歇尽して玄微を透り)
独弄单提向上機。(独弄单提す向上の機)
三祖膏肓必死疾、(三祖の膏肓必死の疾)
従_レ頭_一一_二下_二針錐_一。(頭より一_一に針錐を下す)

ここでいう転句の「三祖膏肓必死疾」は、禪宗特有の逆説的表現で、むしろ三祖の教え(『信心銘』)を高く評価している。つまり、三祖『信心銘』はあまりにも深遠で活殺自在な働きを具える。それ故に玄妙の機微を透過した真歇が学人を接化する手段として『信心銘』の一句一言に拈古を下したという。

以上のように、大智は臨済・曹洞という派閥意識が希薄であるだけでなく、中国から『真歇了語』(『真歇拈古』)1冊を将来しており、さらに『拈古』に自ら跋文を付した「跋_二真歇和尚拈古_一」を著したこと等を統合的に考慮すれば、彼の『拈古』跋文に対する言葉には信憑性あり資料的価値はある。

次は、大智の『真歇和尚拈古抄』の一節で、真歇の「但莫憎愛、洞然明白」についての拈提末部に対する大智の注解である。ここでは義遠の跋文の内容とは異なった見解が示される。

臨済・曹洞ノ両儻ヲ別テ自_レ讚、它ヲ謗スル人ヲ云。無外ノ遠和尚ノ跋ニ分別ニ見ヘタリ。
(『拈古抄』十一ノ表)

先ず大慧は、真歇の『拈古』が大慧の黙照禅批判に応じたものとする義遠の跋に対し、それは「無外ノ遠和尚」(無外義遠)の「分別」であるとし、それによって自宗を称讃する反面、臨濟・曹洞の両派を仲違いさせたとして義遠の跋に否定的見解を取る。

そのような義遠説に対する否定的見解は、江戸初期の山城(現在の京都府)宇治興正寺の第5世中興祖である萬安英種(1591~1654)の『真歇和尚拈古抄』にも確認できる。

以下、英種撰『拈古抄』に示された義遠の跋文に対する見解である。尚、句読点は原文其の儘にした。

私云、義遠ワ真歇ヨリ五代目ノ人ゾ、天童如浄ノ法嗣也。真歇ノ弟子ニ義遠ト云人未見、可考。又真歇ト円悟トドレモ長老デ居デ問答サレタ事ガ在ルゾ、臘モ大略一位ト見エタゾホドニ、大恵ハ真歇ヨリハ臘ワカシ、然ルニナニトテ大恵ノ事ヲ書テ其ノ如ク黙照ヲ訾ツタトワ云ゾ。聞エ兼ネタゾ。又宏智・真歇派ヲサシテ黙照ジャト江西派ヨリ云タゾ。為其寂庵ノ此ノ挙ヲスルガ、譬ルソノ入室、矛ヲ取テアチノ盾テノ打ヤウヂヤトモ、文ノ上ヘワ見ヘルゾ。黙トモ其ヤウニ云ヘバ、黙照ト云ワレタガ眞トニ必定スルホドニ、其ノヤウニハ云イタクモ無イゾ。義遠末末デヨクモ不_レ知シテ書レタカ。又別ニ義遠ト云人アルカ。兎角此ノ跋不_二分明_一、待後君子、……。 (『続曹洞宗全書』「注解」3-115a)

ここで英種は、真歇は当時、円悟(1063~1135)とともに禅林の長老であって両者互いに問答商量した仲であり、僧臘に於いても大慧より格上であったにも拘らず、どうして(義遠は)そのように大慧が黙照禅を誹ったと書いたのかと義遠の跋文を疑問視している。

たしかに真歇の出世時期は長蘆崇福禅院に住した宣和5年(1123)であり、大慧が円悟の遺言と張凌の推挙により径山能仁禅院に住した紹興7年(1137)に比べ10年以上早く、世臘に於いても真歇が1歳年長である。

それに関連する事柄として、四卷本『大慧普説』巻2の「超明海三大師請普説」には次のような一節が見られる。

尼長老、号定光大師。往年也在雪峰、諸処参禅。聞得我在広因、遂破夏走将来求掛搭。山僧問他道、我自是客。問取長老去。長老遂諾之。(M59-866a)

尼長老、定光大師と号す。往年に也た雪峰に在りて、諸処に参禅す。我、広因に在るを聞き得て、遂に夏^{夏安居}を破りて走り将来にたりて掛搭を求めんとす。山僧、他^{かれ}(妙道)に問うて道^いく、「我は自^もより是れ客なり。長老(真歇)に問取し去れ」と。長老、遂に之を諾す。

この『大慧年譜』46歳の条(『典籍本』巻4p.352)にも引用される一段では、真歇門下であった浄居妙道(定光大師)が大慧の弟子になることを乞うた時、大慧は真歇を「長老」と称して承諾を受けてくるように指示し、真歇はそれを容認したという。

ここで大慧が、妙道に真歇から承諾を受けてくるように指示するのは夏安居中なので当然である。ただ、大慧が真歇を「長老」と称していることについては、当時、禅界の長老であった真歇と出世以前の大慧との地位や立場の違いを知ることができる。

続いて英種は、義遠は遠孫であるため、当時の禅林の状況を知らなかったのか、または他に「義遠」と言う人が存在したのか、兎に角この跋文は不明瞭であると述べている。

次に、江戸中期の宇治興正寺第19世である恒山画龍(1718~1792)が撰した『信心銘夜塘水』にも義遠説に対する見解が示されている。

以下、『信心銘夜塘水』巻下に示される義遠の跋文に対する見解である。

夜塘曰、無外遠和尚者天童浄祖嗣也。其言不_レ可_二妄_一發_一。大慧杲和尚欲_下專主_二張自看話_一。一_中變宗風_上、恒毒毒詆_二訾默照三昧_一。學者多惑_レ之。寂菴祖不_レ獲_レ已有_二此_一舉_一。拈古既出、而叢林幸得_レ聞_二祖_一正伝宗乘_一。然則彼此俱謂_レ有_レ所_レ益者歟。古云、巨鐘不_レ應於寸莛_一。必待_二洪杵_一鳴。若不_レ得_二洪杵_一、則不_レ可_レ聞_二巨鐘_一也。杲公詆訾之者洪杵也。寂祖拈古出者巨鐘鎗鎗也。非_二啻昔時叢林一時幸_一、百代万世宗門之一大幸也。蓋不_レ然乎。実夫然矣。(『曹洞宗全書』「注解」4-317a)

夜塘曰く、「無外遠和尚は天童浄祖の嗣なり。其ノ言、妄^{みだ}りに発す可からず。大慧杲和尚、専ら自ら看話することを主張して宗風を一變せんと欲して、恒に毒^{つね}毒^{くちがましく}黙照三昧ヲ詆訾す。學者ノ多くは之に惑う。寂菴(真歇)の祖、已^やむを獲^えずして此の挙有り。拈古既に(世間に)出^{いで}テ、叢林幸いに祖々正伝の宗乗を聞くことを得たり。然らば則ち彼此俱に益^ます所有りと謂う者か。古^{いにしへ}に云く、『巨鐘は寸莛に應えず、必ず洪杵を待ちて鳴る。若し洪杵を得ずんば、則ち巨鐘を聞く可からず』と。杲公之を詆訾するは洪杵なり。寂祖の拈古出るは巨鐘鎗鎗なり。啻^{ただ}に昔時叢林一時の幸なるのみに非ず。百代万世宗門の一大幸なり。蓋^{なんぞ}然らずや、実に夫れ然るなり」と。

ここで画龍(「夜塘」)は義遠の跋文に対し、そのような言葉は妄りに発してならない(「其言不_レ可_二妄_一發_一」)と誡めたうえで、大慧は専ら看話禅による(形骸化した)宗風の革新のために黙照禅を誹謗したのであって、多くの学者は大慧の批判の意図を誤解しているという。

真歇は そうした学人の為にやむを得ず『信心銘』を拈提し、結果として『拈古』が世に流布して仏祖正伝の宗乗を聞く事が出来たのは幸いであつたのであり、そうであれば大慧・真歇だけでなく、臨済・曹洞の両派、広義的には禅宗全体にとっても有益ではなかったかと、画龍自らの見解を吐露する。

このように画龍の見解は大慧の黙照禅批判を対立的と見るよりは、むしろ統合的な観点で捉えている。ここで真歇『拈古』に対する義遠の跋文の見解と、大智・英種・画龍との見解の相違点を表にすれば次の通りである。

図表 3

【記載文献】	【記載者】	【記載者の見解】
『真歇清了禅師語録』下 (Z124-55a)	無外義遠 (?~1266)	真歇の『拈古』は大慧の「黙照禅批判」に対抗するために撰述した。
『真歇和尚拈古抄』上下 1冊玉宝寺蔵 (1366、5表・11表)	祇陀大智 (1290~1366)	[義遠説否定] 対立の図式で捉えたのは宗派意識からくる義遠の分別心。大慧と真歇の立場はそれほど隔たりがあるものではない。
『真歇和尚拈古抄』1巻 (1653、『続曹洞宗全書』 「注解」・3・15a)	萬安英種 (1591~1654)	[義遠説否定] 遠孫の義遠は当時禅林の状況を知らずに記したのか又別に義遠という人物が存在したのか跋文の妥当性に疑念を抱く。
『信心銘夜塘水』上下2巻 (1790、『曹洞宗全書』 「注解」・4・317a)	恒山画龍 (1718~1792)	[義遠説否定] 義遠の対立視を誡め、真歇は大慧の批判を誤解した学人の為に『拈古』を著し三祖の宗乗を世に流布した。

このように義遠の跋文での見解と、大智・英種・画龍との見解には相当な隔たりがある。次に、真歇の「止動帰止、止更弥動」についての拈提末後の句、「拍禅床云、百雜碎」に対する大智の注解である。

注云、真歇老人拍ニスル禅床ニテ処ヲ参透セバ、迥ニ意想ヲ出テ、動静ニ不レルヲ涉疑ハシ。百雜ト者、真歇老人黄金ノ団子ヲ百雜碎メ一掃、子ノ上ニ直面ニ剖露メ、你諸人ノ為ニ見セシムルヲ云。……真歇老師ノ説ハ陰界意想ノ外ニ脱出メ、一切ノ動静進止ニ致ナキ旨ヲ直示ス。大慧ノ書ハ法語ト豪髪モ差フヲナシ。可知、臨濟・雲門・大滙・法眼・曹洞明眼ノ祖師ノ所説、今古不レ可レ有ニ二致一。悉レ之。故ニ真歇末後に拍禅床云、百雜碎。是你ガ暫時意想擬議思量ト度ヲ以テ領スベケン哉。(『拈古抄』十八ノ裏)

ここで大智は真歇と大慧の示す要所は一つであり、それは臨濟・雲門・大滙(滙仰)・法眼・曹洞という五家の「明眼ノ祖師」の所説とも相違しないとして、それ故に真歇は「你」の分別妄想の心を「百雜碎」する為に禅床を拍ったのだと注解している。

次に、真歇の「挙信心銘」についての拈提末部に対する大智の注解である。

恁麼信得去ラバト云、是真實仏祖不伝正法眼蔵妙心ヲ信得スル也。故ニ真歇禅師後学ヲメ三祖ノ信心銘ノ信ヲ恁麼ニ信得セシメンヲ貴ンテ此の注アル也。具眼者辨取セヨ。
(『拈古抄』五ノ表)

ここで大智は、真歇が後学の為に三祖『信心銘』の「信」を覚証せしめようとしたことを貴んでこの注解を示した(「此の注アル也」と述べ、その真歇の本意を見通す眼を具えた者は努めて会得せよ(「具眼者辨取セヨ」と、学人の士気を鼓舞する(それは叙上の画龍の見解とも相通じている)。

ここでも上掲文と同様に、真歇はあくまで後学のために『信心銘』の宗乗を明かしたのであって、大慧の黙照禅批判に応ずる目的で著したという義遠の跋文の理解とは一線を描くのである。

以上、大智『拈古抄』などの諸本を検証した限り、真歇『拈古』が大慧の批判に応ずる目的で著されたとする義遠の跋文の見解は宗派意識からくるもので内容的にも妥当性に欠ける。

第四節 無外義遠の真意について

宋王朝以降、禅宗は国家の庇護のもとに爛熟期を迎えるが、それは同時に、禅宗が国家の統制下に組み込まれていくことを意味する。ことに南宋の寧宗(在位1194~1224)の代には、宰相史弥遠(?~1233)の上奏によって五山十刹制度が導入され¹⁸、臨安府を中心に国家による締め付けが一層強化されていった。

このような官寺制度が整い寺院は序列化する中であって、臨濟宗楊岐派ことに大慧派は、その時勢に乗じて興隆を極め圧倒的勢力を誇示する¹⁹。一方、既に劣勢の一途を辿っていた曹洞禅者にとっては、当時の状況下でその法燈を保持するには何等かの手段が必要であった。その臨濟宗優位の時代であって着目したい人物は義遠の師・如浄である。

嘉定3年(1210)10月5日、当時華蔵寺にいた如浄は、中国五山十刹制度の中で十刹に次ぐ甲刹の官寺であった建康府(南京)清涼寺の住持として招請される(『如浄和尚語録』卷上(以下、『如浄語録』)「建康府清涼寺語録」)。さらに台州(浙江省臨海県)の瑞岩寺に住したのち(『如浄語録』卷上「台州瑞岩禅寺語録」、勅書によって臨安府浄慈寺の住持となった(『如浄語録』卷上「臨安府浄慈禅寺語録」)。

浄慈寺は、先に示した中国五山第4位の寺格を有する大寺であり、南宋代には住持の大多数が臨濟系であった。ところが如浄は曹洞の系統であり、この側面から見ても如浄の力量が宗派を超えて評価されていたことが窺える。

参学時代の経緯に於いても、如浄は足庵智鑑の法嗣とされるが、臨濟派下中に於いては、虎丘派の流れを汲む松源崇岳(1132~1202)に師事しており、また、松源の門流たちとも道交が深かったことが知られ、宗風の上でも共通するものがあつた²⁰。

しかし、一方で径山に住していた大慧派の拙庵徳光(仏照禅師:1121~1203)などの当時の大慧派の一部の者たちに対しては、批判的感情を抱いていたことが道元の『正法眼蔵』第16「行持下」の巻から確認できる。

某甲そのかみ径山に掛錫するに、光仏照そのときの粥飯頭なりき。上堂していはく、「仏法禅道かならずしも他人の言句をもとむべからず、ただ各自理會」。かくのごとくいひて、僧堂裏都不管なりき、雲来兄弟也都不管なり。祇管与官客相見追尋(祇管に官客と相見追尋)するのみなり。仏照、ことに仏法の機関をしらず、ひとへに貪名愛利のみなり。仏法もし各自理會ならば、いかでか尋師訪道の老古雖あらん。真箇是光仏照、不曾参禅也(真箇是れ光仏照、曾て参禅せざるなり)。いま諸方長老無道心なる、ただ光仏照箇兒子也。仏法那得—他手裏有—(仏法那んぞ他が手裏に有ることを得ん)。可惜、可惜²¹。

ここで如浄は、大慧の法嗣である拙庵徳光(1121~1203)について、僧堂に於いては全く関知せず雲水指導もせず、ただ官客の接待のみ追尋しているとしたうえで、仏法の根本には疎く、ただ貪名愛利するだけだと蔑み「いま諸方長老無道心なる、ただ光仏照箇兒子也」と、拙庵をはじめとする大慧派の一部の者たちを痛烈に批判している。

こうした側面を見た場合、如浄の影響を受けた一部の門弟たちも当時の大慧派に対して批判的感情を抱いていたと言える。

事実、如浄門下である道元も『正法眼蔵』第69「自証三昧」の巻に於いて大慧とその門派に向けて痛烈な批判を浴びせている。

大宋国紹興のなかに、径山の大慧禅師宗杲といふあり、もとはこれ経論の学生なり。…
…雲門の拈古、及び雪竇の頌古拈古を学す、参学の始めなり、雲門の風を会せずして、
ついに洞山の微和尚に参学すといえども、微、ついに堂奥をゆるさず。……宗杲禅師の
門下に、一箇半箇の真巴鼻あらず、おほくこれ仮底なり。仏法を会せず、仏法を会(不
会)せざるはかくのごとくなり²²。

ここでも如浄と同様、大慧と当時の大慧派に向けて批判の焦点が当てられるのである。ただし、道元の主張には理不尽な面も見られる。たとえば上段の文にしても、道元自身の一方的な主観的見解であると言わざるを得ない。

実際のところ『大慧宗門武庫』では、大慧は大観2年(1108)20歳の時、郢州(湖北省)大陽山の洞山道微に参じ、曹洞宗旨を修学する。

しかし、曹洞の伝承重視の宗風が肌に合わず、「禅に伝授有り。豈に仏祖、自証自悟の法ならんや」と、批判して大慧自らの意思で洞山会下を離脱するのである²³。しかし、この道元の批判を逆に問い質せば、彼はそれ程までに大慧とその法系への否定的イメージを構築させねばならなかったのである。

したがって、道元と同門であり同時代に生きた義遠も、当時圧倒的勢力を誇った臨済宗大慧派が隆盛する中で、真歇の『拈古』は、本来が大慧に反論する為のものではなかったにも係わらず「真歇が大慧に反論する為に拈提したもの」とすることで、自宗の門流復興の何等かの手段とした可能性が考えられる。

それを別の事象で裏付けるものとして、義遠は北磻居簡(1164~1246)とその高弟である物初大観(1201~1268)、そして無文道璨(1214~1271)という当代の大慧派の詩僧と交流を深める一方で、思想面では大慧系の道璨と真歇・如浄の流れを汲む曹洞系の義遠との間で意見の相違が生じており、またその義遠の立場を批判するものたちも存した²⁴。

さらに、義遠は同郷(四川省)の西巖了慧(1198~1262)の後席を継いで、曹洞宗旨が興隆した由緒ある禅刹・瑞巖開善禅寺に住する(1261~1269)が、前住の了慧は大慧と宏智の関係を次のように述べている。

兼権育王上堂。隰州宣州二老漢、昔拋南山、有不共戴天之讎。一人列五位君臣、一人展三玄戈甲。直得青山鎖恨、大海嚙冤。迨今一百余年、未能解釈。慧上座、今日既乘兩山之權、不免与之平和去也。(『西巖了慧禪師語録』・Z122-339b)

権を兼ねて育王に上堂す。「隰州と宣州の二老漢、昔、南山に拋りて、不共戴天の讎有り。一人は五位君臣を列し、一人は三玄戈甲を展ぶ。直に得たり、青山に恨みを鎖ざし(覆い)、大海に冤を嚙くことを。今一百余年に迨ぶも、未だ解釈する能わず。慧上座、今日既に兩山の権を兼ねれば、之が与に平和にし去るを免れざるなり」。

ここでいう「隰州・宣州」は宏智と大慧の出身地であり、了慧はこの「二老漢」の関係を「不共戴天の讎」とまで述べて兩派を極端に対立視している。このような了慧の「看話と黙照」を対立視する風潮は、義遠の宗派意識を更に誇張させたと見て取れる。

最後に、『韓非子』「難一編」には、「楚人有鬻盾与矛者。譽之曰、吾盾之堅、莫能陷也。又譽其矛曰、吾矛之利、於物無不陷也。或曰、以子之矛、陷子之盾何如。其人弗能応也。夫不可陷之楯、与無不陷之矛、不可同世而立。今堯舜之不可兩誉、矛楯之説也」という所謂「矛盾」の逸話を載せている。

義遠の跋文中「取其矛、撃其盾」の典拠とするこの故事は、韓非自身が当時の対抗勢力(儒家)を批判し、自家(法家)の思想的優位性(正当性)を示したものである。

同様に『拈古』跋文で、その典拠である「其の矛を取って、其の盾を撃つ」と記した義遠の真意は、「真歇が『拈古』を以て大慧の黙照禪批判に応じた」とすることで、実は義遠自身が当時の大慧派を批判し、自宗(曹洞宗)の思想的優位性(正当性)を示したものと見て取れる。

真歇の『拈古』は、もとより大慧に反論することを意図するものではなかったにも係わらず、大慧派の圧倒的な隆盛期の中、義遠は敢えて真歇が大慧に反論するために『拈古』を著したとすることで、曹洞宗旨を再び興起せしめようと意図したことが看取できる。

それは当時、曹洞宗は劣勢の一途を辿る状況であったのであり、その法燈を継承する者の悲壯な決意の表れと看做せるのである。

結語

以上、真歇『拈古』と大慧黙照禪批判との関連性を視野に、古より真歇批判の有力な証拠とされてきた『拈古』末尾の義遠の跋文について検討した。

『拈古』本文を検討した限り、真歇の禪風は、大慧が、「黒山下鬼窟裏底」と批判する様な妙悟を撥無し、空寂に沈み込んだ無記の禪ではなく、一切の四威儀に滞ることのない動静一如・惺寂一如の禪風であった。

真歇の『拈古』は、三祖『信心銘』の宗乗を明確化することで、当時禪門の形骸化した修行風土を正し、後学に『信心銘』の根本命題を徹底覚らしめるものであった。

大慧真歇批判の有力な証拠とされた『拈古』末尾の義遠の跋文についても、大智『拈古抄』等の古注本を検討した限り、真歇『拈古』が大慧の批判に反論する為のものとする義遠の跋文の見解は、宗派意識からくるもので内容的にも妥当性に欠けた。

それは義遠の跋文の見解と大智・英種・画龍との見解に相当な隔たりがあることから理解できる。すなわち、真歇が大慧の批判に応ずる目的で『拈古』を著したという義遠の立場は内容的に不十分である。したがって、義遠の跋文を大慧真歇批判の有力な証拠とする従来の見方は少なくとも見直されねばならない。

1 石井修道『宋代禅宗史の研究——中国曹洞宗と道元禅』（大東出版社、1987）p.275.

2 竹内弘道・前掲書(1998)pp.284-285.

3 駒沢大学図書館編集『新纂禅籍目録』（日本仏書刊行会、1962）。現存する『信心銘』の最古の完本は、宋初に刊行された宋版『景德伝燈録』（巻30）所収本である。なお『信心銘』は近年に至って敦煌本数種が知られている。すなわち、スタイン4037号、スタイン5692号、ペリオ2104号、ペリオ4638号などがそれである。これらの敦煌本について柳田は「『信心銘』が『景德伝燈録』巻30に収められる以前のテキストとして重要であるが、かなり多くのミスコピーを含み、大した価値がない。いずれも乱雑な写本ばかりで、盛唐時代のすぐれた初期禅録の書体に比すべくもない」と批評している(柳田聖山・他共著『信心銘・証道歌・十牛図・坐禅儀』<禅の語録十六>・筑摩書房、1974、pp.190-191)。

4 駒沢大学図書館編集『新纂禅籍目録』（日本仏書刊行会、1962）pp.218-220.

5 なお『新纂禅籍目録』には14種もの『信心銘』の諸本とその末疏注解の42種の文献が記されているが、その末疏には、「1）信心銘拈古→真歇和尚拈古、2）信心銘拈古②1冊・③宋、大慧宗杲・⑥前編輯員所録但シソノ出拠不明、禅叢書第四卷大慧(市川)ニモ不載」(『新纂禅籍目録』1962、p.218)と記されている。1)は真歇の『信心銘拈古』であり、2)は『信心銘拈古』の冊数に加え著者が「宋、大慧宗杲」と記され、「但しその出拠は不明」とされる。たしかに大慧の『正法眼蔵』巻3末下の示衆には『信心銘』の引用が確認できる。しかし、現時点では大慧が撰したとされる『拈古』の存在は未だ「出拠不明」で刊行年代すら記されていない。万一確認されれば、両者の『拈古』を比較することで、大慧の黙照禅批判の真相究明の手掛りとなる。

6 後掲する「……坐著(看)白雲宗不妙」の典故である『瑞州洞山良价禅师語録』1巻(T47-523b)には、「坐看」ではなく「坐著」とあり、文脈の上でも「坐著」が正しい。花園大学・禅文化研究所、西口芳男先生の御指摘を頂いた。

- 7 近世叢林有一種邪禪、執病為藥、……一味以空寂頑然無知、喚作威音那畔空劫已前事。逐日嚙却兩頓飯事、事不理会、一向嘴盧都地打坐、謂之休去歇去。纔涉語言便喚作落今時、亦謂之兒孫辺事。將這黑山下窟窟裏底為極則、亦謂之祖父從來不出門。……此輩名為可憐愍者。(T47-901c)
- 8 ただ、大慧の禪と比較した場合、真歇の禪は動静一如の性格を具えながらも静に重点が置かれていると言わざるを得ない。それは真歇の劫外の宗風が大慧禪の様に当時の時代的要求にどれだけ即応できたかを考えれば自ずと明白になろう。
- 9 『曹洞宗全書』「宗源(下)」、「正中二年五月二十日の条。」
- 10 大智の参学経緯については、主に面山瑞方撰「祇陀大智禪師行録并序」(『続曹洞宗全書』「歌頌」、pp.760-761)を参照。
- 11 大智の「永平六代正嫡説」については、そもそも大智の求法遍歴がまことに複雑で、多くの師について遍参したこともあり、古来、彼の「六代正嫡説」には異論がある。大智の師承説と伝衣相伝の問題については中世古祥道『新道元禪師伝研究』第六節「『大智偈頌』の六代伝衣について」(国書刊行会、2002、pp.262-270)を参照。
- 12 大智の行状については、享保2年(1717)に面山瑞方(1683~1769)が撰した「祇陀大智禪師行録并序」(『続曹洞宗全書』「歌頌」pp.760-762)を基本資料とし、「広福寺文書」(大久保道舟編『曹洞宗古文書』上(筑摩書房、1972再刊)617号文書、『熊本県資料』中世編第一、広瀬良弘『禅宗地方展開史の研究』(吉川弘文館、1988、p.206)、水野弥穂子『大智「偈頌・十二時法語・仮名法語」』(講談社、1994、p.7)などに詳しく記されている。ここでは面山、広瀬、水野の著書に依拠した。
- 13 安藤嘉則「中世曹洞宗に於ける門参文献」(『駒沢女子短期大学研究紀要』31号、1998)p.5.
- 14 『続曹洞宗全書』「注解」(3)pp.709-760. 大智撰『無尽集』についての論考は、安藤嘉則「『無尽集』について」(『宗学研究』32号、1990、pp.193-198)を参照。
- 15 安藤嘉則・前掲書p.197.
- 16 『大智禪師偈頌』寛永19年本(『続曹洞宗全書』「歌頌」)pp.737-755. 大智は古来、曹洞宗門随一の詩僧としても名を馳せ、彼の『大智偈頌』は現在も僧侶の情操教育等に用いられている。なお、『新纂禅籍目録』には『大智偈頌』の関連文献が末疏注解も合わせて35種も数えられ、日本曹洞宗門に於ける『大智偈頌』の影響力を窺わせる。
- 17 「跋真歇和尚拈古」の起句にあたる「真空歇尽透玄微(真空歇尽して玄微を透る)」は、如浄が江心山龍翔寺の真歇堂に参礼したときの偈頌、「礼真歇堂」の「歇尽真空透活機、兒孫相接命如糸。今無倒指空腸断、杜宇血啼花上枝」(『如浄和尚語録』卷下「偈頌」・T48-133a)の起句にあたる「歇尽真空透活機(真空を歇尽して活機に透り)」と対応し、真歇の宗風を窺い知ることができる。
- 18 石井修道「中国の五山十刹制度の基礎的研究(4)」(『駒沢大学仏教学部論集』16号、1985、p.80)。五山には①径山興聖万寿寺(浙江省杭州[臨安府])、②北山景德靈隱寺(浙江省杭州[臨安府])、③太白山天童景德寺(浙江省明州寧波[慶元府])、④南山浄慈報恩光孝寺(浙江省杭州[臨安府])、⑤阿育王山広利寺(浙江省明州寧波[慶元府])の五大寺が指定され、十刹には、中天竺山天寧万寿永祚寺(浙江省杭州[臨安府])、道場山護聖万寿寺(浙江省湖州烏程県)などの十寺が定められた。
- 19 石井修道『宋代禅宗史の研究——中国曹洞宗と道元禅』(大東出版社、1987)p.387.
- 20 鏡島元隆『天童如浄禅師の研究』(春秋社、1983)pp.17-19参照。
- 21 『正法眼蔵』75巻本巻16「行持下」(流布本・巻30「行持」[T82-143a])、水野弥穂子『道元禅師全集』第2巻(春秋社、2004)pp.217-218.
- 22 『正法眼蔵』75巻本巻69「自証三昧」(流布本・巻75「自証三昧」[T82-253c])水野弥穂子、上掲書第7巻、pp.14-22.
- 23 『大慧宗門武庫』「復遊鄂州大陽、見元首座・洞山微和尚・堅首座。微在芙蓉会中首衆。堅為侍者十余年。師周旋三公座下甚久、尽得曹洞宗旨。受授之際皆臂香、以表不妄付授。師自惟曰、「禅有伝授。豈仏祖、自証自悟之法」。棄之依湛堂。」(T47-953b)
- 24 佐藤秀孝「無外義遠の活動とその禅風」(『曹洞宗研究員研究生研究紀要』17号、1974)p.53.

第四章 看話禪と黙照禪の修禪形態

問題の所在

そもそも大慧在世の12世紀には、大慧の批判による曹洞宗側の反論は見られず¹、臨濟・曹洞の宗派間による対立もなかった²。しかも、宏智・真歇は大慧の批判に対して何の応答もしていない³。そのうち真歇の態度について、者菴惠彬(生没未詳)撰『叢林公論』(淳熙16年[1189]序)には次の様に記されている。

師董福之雪峰、衆僅一万七千指。妙喜杲禪師一夕説法、其中語多玩之、師恬如也。
(Z113-905b)

師(真歇)、福[州]の雪峰を董^{とりし}まるに、衆僅かに一万七千指たり。妙喜杲禪師、一夕説法するに、其の中の語、多く之を玩するも、師は恬如たり。

「妙喜杲禪師一夕説法」とは、真歇と大慧が生涯ただ一度の邂逅とになる紹興4年(1134)の雪峰山菩提会に於ける普説を指す。『叢林公論』では、大慧が菩提会に集まった大勢の衆徒の前で真歇を弄する様な言葉を発したとあるが、これに真歇は泰然としていたと言う。

いったい、真歇は如何なる理由で大慧を菩提会に招いて普説を請うたのであろうか。紹興4年以前の黙照禪批判を想定した場合、真歇は大慧に黙照禪の本意を曲解させない為に菩提会に招いたとも見做せるが、ともあれ、大慧の黙照禪批判は大慧在世には宗派的対立にまで発展することもなかった。その大慧の黙照禪批判について、四卷本『大慧普説』巻3に収める「方敷文請普説」には次の様に記されている。

如定光大師、往年在歇長老処、也不信有悟。及乎自家到雪峰一夜小参、忽然疑着、破夏走来広因。猶自主張無迷無悟、被山僧痛罵、方始知非。(『典籍本』巻4 p.238)

定光大師の如きは、往年、歇長老の処に在って、也^また悟有るを信ぜず。自家、雪峰に到りて一夜小参するに及んで^{わたし}、忽然として疑着し、夏^{夏安居}を破りて広因に走来す。猶お自ら迷無く悟無しを主張するも、山僧に痛罵せられ、方^{はじ}始めて非を知る。

ここで、真歇門下であった「定光大師」浄居妙道が、大慧に「悟有るを信ぜず」と痛罵せられており、ここからも大慧の黙照禪批判の主たる根拠は妙悟の撥無であることが理解できる。

しかし、これまで本研究で明示した様に、宏智の「黙照銘」や真歇『劫外録』、『拈古』などには、妙悟を撥無するどころか、むしろ妙悟の意義を尊重している。

くわえて大慧は「待悟」を厳しく誠めるが、宏智や真歇も「心意識で悟りを求めてはならない」と厳しく誠めているのである。

つまり、宏智や真歇の黙照禅は、妙悟を撥無する様な形式だけの坐禅ではない。彼等の禅の本領は、徹底した黙照坐禅を基軸にした日常底への無窮なる円転にこそある。したがって、妙道の「悟有るを信ぜず」は真歇の本意を曲解している言えよう。

真歇からすれば、「悟有るを信ぜず」は、ただ心意識で「悟有るを信」ずるのではないという意味であり、本証を徹底自覚してこそ真に「無迷無悟」の境地に至れるという意味である。

ところが、妙道は真歇の禅の心髓を会得できないまま、大慧の会下に投じた為に、「痛罵せられ、方始めて(その誤解の)非を知る」のである。

『大慧普説』巻17「銭計議請普説」には、こうした黙照禅の本意を曲解した人々が、当時の福建地方に蔓延していたことについて次の様に記している。

而今諸方有一般黙照邪禅。……此風往年福建路極盛。妙喜紹興初、入閩住庵時、便力排之、謂之断仏慧命。千仏出世不通懺悔。(『大慧普説』巻17「銭計議請普説」・T47-885a)

而今諸方に一般ある種の黙照邪禅有り。……此の風、往年の福建路に極めて盛んなり。妙喜紹興の初め、閩福建に入りて庵に住する時、力めて之を排し、之を「仏の慧命を断ず」と謂う。千仏出世するも懺悔を通ぜず。

ここで大慧は、「今、ほうぼうに或る種の黙照邪禅が蔓延している。……此の風潮は往年の福建地方で極めて盛んであった。妙喜は紹興の初め(1134年)、福建に入り雲門庵に住した時に、そこで黙照邪禅を排除することに努め、これらを『仏の慧命を断つものだ』と言った。千仏が出世しても懺悔の通じない者たちだ」と述べている。

この様に大慧は、当時福建地方で蔓延した「黙照邪禅」の排斥に努めたのであるが、とりわけ大慧にとって重要なことは、黙照邪師・垂流が妙悟を撥無し坐禅に執着する問題もさることながら、黙照邪師が劉彦冲(屏山)などの参禅居士を如何に接化しその影響力を拡大していったかが、大きな問題であったと考えられる。それは大慧の看話禅が、士大夫社会に受容され大成する上で非常に密接に係わってくるからである。

もとより黙照禅は、坐禅を重んじるため、罷り間違えば無記の禅に陥る恐れを孕んでいる。

大慧は、そうした妙悟を撥無し、ただ坐禅に固執する黙照邪師や垂流への批判を通じて話頭参究の優位性と開悟の必要性を公に示し、絶大な社会的支持を得、宋代禅宗の主流となる看話禅を確立させるのである。

こうした大慧の黙照禅批判の論点を大別すれば、一つは、妙悟を撥無し坐禅[静中静]に固執する黙照邪師・垂流への批判、一つは、黙照邪師の下で参禅する人々の誤った禅理解[静中静]を正すための批判に別けられる。ただし、これらは個別のテーマではなく、密接に関連しており、大慧はその対案として看話禅[動中静]を挙揚するのである。

以上の考察からも理解できる様に、大慧の黙照禅批判に大きく影響するのは看話禅と黙照禅の修禅形態に於ける特性と相違点である。

したがって、本研究四章では、看話と黙照の修禅形態に於ける逐一的な分析を通して、相互の修禅形態に於ける特性と相違点を明確にする。

第一節 看話禪の修禪形態

1. 看話禪の概要

禪宗は、『景德伝燈録』巻3「菩提達磨」伝の「吾に『楞伽經』四卷有り、亦た用て汝に付す。即ち是れ如来の心地要門にして、諸の衆生をして開示悟入せしむ(吾有楞伽經四卷、亦用付汝。即是如来心地要門、令諸衆生開示悟入)」(T51-219c)という仏教の一大事因縁を徹底した禪修行を通して体現する「自力」の聖道門である。

鈴木大拙は「禪の思想——禪への道」の中で、「悟は禪の存在理由で、是なくして禪はない」(『鈴木大拙全集』第13巻、岩波書店、2000、p.305)とまで言い切る。まさに「禪」と「悟」は不可分の関係にあり、その悟達の方法に於いて特定の話頭を参究するのが看話禪である。

すなわち看話禪とは、公案を特化した話頭に意識を集中して疑団を起し、その疑団を臨界点にまで凝結させることで論理を超えた意識の大破、即ち豁然大悟せしめる修禪法である。それは南宋初期(1127~)に至って開示される己事究明の方法であり、話頭による疑団によって般若を体現せしめる始覚門的禪法である。

その思想的淵源は、広義の意味で『景德伝燈録』巻4「牛頭」章の「方便にして妙言を説き、病を破するは大乗の道なり。本性譚と関わるに非ずして、還って空に従りて化造せり(方便説妙言破病大乘道。非関本性譚、還従空化造)」(T51-227c)という四祖道信(580~651)の言葉にまで遡ることができる。

つまり、道信のいう「破病」とは、方便である妙言によって「分別迷妄を打破」することであり、それを道信は「大乘の道」という。

かたや大慧も後掲する『大慧書』「答張舍人状元」(『大慧語録』巻30・T47-941b)などの語録の随所で悟りの弊害となる「禪病」について説き、その「破病」の方法として看話禪を提示するのである。つまり、大慧の看話禪は、道信のいう「方便である妙言によって分別迷妄を打破する大乘の修道法」と位置付けられよう。

一方、後の本格的な意味での看話禪形成は、北宋期に流行する公案の批評と開悟体験の止揚によるもので、臨済下5世汾陽善昭(947~1024)、黄龍慧南(1002~1069)、五祖法演(?~1104)、円悟克勤(1063~1135)らに萌芽を見出すこともできるが、明確な話頭参究法として確立させたのは大慧宗杲である。

後世、高麗の普照知訥(1158~1210)や真覚慧謙(1178~1234)、さらには南宋後期の無門慧開(1183~1260)らによって定型化され、東アジア仏教圏に普及してゆくのである。

この禪法の最大の特徴は、話頭参究により疑団を起すことにある。それは公案を段階的に透過するものではなく、「一悟一切悟」(『大慧語録』巻27「答劉宝学」・T47-925c、『大慧普説』巻1「妙円居士張検点祖燈請普説」・M59-791a、巻2「方敷文請普説」・M59-854b)であり、ただ一つの話頭参究によって豁然大悟(「一切悟」)を目指すものである。

くわえて看話禪は『大慧書』にも窺える様に、大慧自らの体験と後学を指導する過程で確立したものであった。まずは公案と話頭の内容について確認しておきたい。

『景德伝燈録』に集録する禅者の数から古来「千七百公案」といわれる「公案」は、元来「官庁の公文書」に由来することが『碧巖録』の次の序文によって窺える。

嘗謂祖教之書、謂之公案者、倡於唐而盛於宋。其來尚矣。二字乃世間法中吏牘語。(『碧巖録』1卷(序)・T48-139b)

嘗つて謂うに、祖教の書、之を公案と謂うは、唐に倡えて宋に盛んなり。其の来るや尚し。二字乃ち世間法中の吏牘の語(官吏文書)。

上掲の『碧巖録』序文には、公案という用語が、元来「世間法中の吏牘語(官吏文書)」、即ち官庁の公文書に由来するとされる。

一方、元代・臨濟宗幻住派の中峰明本(1263~1323)の『天目中峯和尚広録』第6冊(11卷)所収「山房夜話・上」には、公案について次のように定義されている。

或問、仏祖機縁、世称公案者何耶。幻曰、公案、乃喻乎公府之案牘也。法之所在、而王道之治乱系焉。公者、乃聖賢一其轍、天下同其途之至理也。案者、乃記聖賢爲理之正文也。凡有天下者未嘗無公府、有公府者未嘗無案牘。蓋欲取以爲法、而断天下之不正者也。公案行、則理法用、理法用則天下正。天下正則王道治矣。夫仏祖機縁、目之曰公案亦爾。(「山房夜話・上」・『五山版禅籍本』第9p.247)

或ひと問う、「仏祖の機縁を世に公案と称するは何ぞや」と。幻曰く、「公案は乃ち公府の案牘に喩うるなり。法の在る所にして、王道の治乱焉に系る。公とは、乃ち聖賢其の轍を一にし、天下其の途を同じくするの至理なり。案とは、乃ち聖賢理の爲めにするの正文を記せるなり。凡そ天下を有つ者は未だ嘗つて公府無くんばならず、公府有る者は未だ嘗つて案牘無くんばならず。蓋し取りて以て法と爲して、天下の不正を断ぜん欲すればなり。公案行われば、則ち理法用いられ、理法用いられば天下正し。天下正しければ王道治まる。夫れ仏祖の機縁、之れを^{なづ}目けて公案と曰うも亦爾^{しか}り」と。

すなわち公案とは、元来「公府の案牘(公文書)」を指し、公文書が私的処理できない様に、師家の厳格な点検を経て印可される禅宗の師資相承の原理を孕み、修禅上では準拠すべき規則・命題となるのである。さらに、中峰は「山房夜話・上」の中で次の様に論している。

蓋非一人之臆見。乃会靈源契妙旨、破生死越情量、三世十方百千開士、同稟之至理也。(「山房夜話・上」・『五山版禅籍本』第9p.248)

蓋し一人の臆見に非ず。乃ち靈源に会し、妙旨に契い、生死を破し、情量を越え、三世十方の百千の開士、同じく稟くるの至理なり。

このように公案とは単なる個人の臆見ではなく、生死を破し妙悟に至る理法であり、修禪に於ける命題であって、仏法の真理を悟る巧方便に他ならない。

看話禪の「話頭」は、その命題の核となる。つまり、師資の機縁語句である「無」「是甚麼⁵」「麻三斤」「柏樹子」などの短音調の一句を以て、義理分別を超えた疑団を發揚せしめ、その疑団を打破することで本来の面目に覚醒するのである。

一方、広義の意味で、話頭は公案と同義語と見做せるが、厳密には後者が前者の概念を包含する。つまり、広義の意味で公案禪は公案を参究対照とする修禪形態の全般を指し、その対象はおよそ文字禪と看話禪の二種に分類できる。

文字禪は、公案の批評や再解釈を通して禪理の探求を行おうとするもので、具体的には原問答の回答に対して代案や別解を考えたり(「代語」「別語」、問答の趣旨を詩に詠んだり(「頌古」、散文で論評を加えたり(「拈古」、さらにそれらの講説(「評唱」)を指す⁶。

一方、看話禪は黙照禪と相対する修禪法で話頭による疑団によって開悟せしめる始覚門的修禪形態を指す。したがって、公案禪は大慧以前に既に存在し、看話禪は公案禪の最終発展段階である⁷。その看話禪の話頭参究法について、大慧は『大慧書』「答富枢密」第一書の中で次のように論じている。

然切不可存心待破。若存心在破处、則永劫無有破時。但将妄想顛倒底心、思量分別底心、好生惡死底心、知見解会底心、欣靜厭鬧底心、一時按下、只就按下处看箇話頭。僧問趙州、狗子還有仏性也無、州云無。此一字子、乃是許多惡知惡覚底器仗也。不得作有無会、不得作道理会、不得向意根下思量卜度、不得向揚眉瞬目处探根、不得向語路上作活計、不得颺在無事甲裏、不語向举起处承当、不得向文字中引証。但向十二時中、四威儀内、時時提撕、時時挙覚。狗子還有仏性也無、云無。不離日用、試如此做工夫看。月十日便自見得也。(『大慧語録』卷26・T47-921c)

然れども切に心を存して破るるを待つべからず。若し心を破るる処に存せば、則ち永劫にも破るる時有る無し。但だ妄想顛倒の心、思量分別の心、生を好み死を惡むの心、知見解会の心、静を欣び鬧を厭うの心を將て、一時に按下し、只だ按下する処に就いて箇の話頭を看よ。僧、趙州に問う、「狗子に還た仏性有りや」。州云く、「無」と。此の一字子は、乃ち是れ多くの惡知惡覚を摧くの器仗なり。有無の会を作すを得ざれ、道理の会を作すを得ざれ、意根の下に思量卜度するを得ざれ、揚眉瞬目の処に探根するを得ざれ、語路上に活計を作すを得ざれ、無事甲裏に颺在するを得ざれ、举起する処に承当するを得ざれ、文字中に向いて引証するを得ざれ。但だ十二時中、四威儀内に、時時に提撕し、時時に挙覚せよ。「狗子に還た仏性有りや」。云く、「無」と。日用を離れず、試みに此くの如く工夫を做し看よ。月の十日にして、便ち自ら見得せん。

ここで大慧は、先ず「切に心を存して破るるを待つべからず」と待悟心を誡める。そして、妄想顛倒の心、思量分別の心、生を好み死を惡むの心、知見解会の心、静を欣び鬧を厭う心の上に、さらっと「狗子無仏性話」の話頭を掲げよと論ずるのである。

続いて大慧は悟りの弊害となる八種の病を厳しく諫めることで、滋味無く模索無き話頭により疑団を速やかに形成し、その疑団を四威儀の中で間断なく持続させることを修禪の要としたのである。この八種の病については後に詳しく述べることにする。

また、大慧は鄧伯寿に与えた法語の中で、「庭前柏樹子」の話を上げ次の様に論している。

但只看箇古人入道底話頭。僧問趙州、如何是祖師西来意。州云、庭前柏樹子。僧云、和尚莫將境示人。州云、我不將境示人。僧云、既不將境示人、却如何是祖師西来意。州只云、庭前柏樹子。其僧於言下忽然大悟。伯寿但日用行住坐臥處、奉侍至尊處、念念間断、時時提撕、時時挙覚。驀然向柏樹子上、心意識絶氣息、便是徹頭處也。（『大慧語録』卷23・T47-910a）

但只、箇の古人の入道の話頭を看よ。僧、趙州に問う、「如何なるか是れ祖師西来意」と。州云く、「庭前の栢樹子」と。僧云く、「和尚、境を將^{もつ}て人に示すこと莫かれ」と。州云く、「我れ境を將^{もつ}て人に示さず」と。僧云く、「既に境を將^{もつ}て人に示さざれば、却つて如何なるか是れ祖師西来意」と。州只だ云く、「庭前の栢樹子」と。其の僧、言下に於いて忽然として大悟す。伯寿、但だ日用の行住坐臥の處、至尊に奉侍する處に、念念間断せず、時時提撕^{いっも}し、時時挙覚^{いっも}せよ。（かくて）驀然として「栢樹子」上^おに向いて心意識、氣息を絶てば、便ち是れ徹頭の處なり。

ここでいう「話頭を看よ」とは、話頭の参究を意味する。つまり、日用の行住坐臥の處で話頭による疑団を間断なく持続せしめ、その「疑」の大破により開悟せしめるのである。

この様に大慧は知解の「死句」を否定し、徹底して「活句」に参ぜよと説くのである。この「活句」と「死句」について、慧洪の『林間録』卷上の中では次の様に定義している。

語中有語、名為死句、語中無語、名為活句。（Z148-597b）

語中に語有るを、名づけて死句と為し、語中に語無きを、名づけて活句と為す。

つまり、慧洪のいう死句は語義に執着して語中の大義を悟っていないこと意味し、活句は語中の大義を悟って語の執着から離れたことを意味する。

つまり、知解の思量分別に滞れば死句であり、無心の如実知見であれば活句であって恐らく大慧もこうした活句の参究を看話禪の要としていたのであろう。

そもそも大慧在世の思想風潮は、主に儒仏一致説や儒仏道三教・合一説、文学面では詩禪一味論が流行する⁸。また、参禪は士大夫らが^{こぞ}挙つて参じたことで広く大衆化され、禪僧らは積極的に士大夫と交流することで、政治・儒教哲学・漢詩など多分野に亘り影響力を拡大させるのである。

一方、禪林では士大夫との交流で詩文の素養は必須であつて、禪僧たちは文学的練磨に時間を費やさざるを得なかつたのである。

かくして大慧が積極的に時流に関与したのも当時の社会情勢が少なからず影響している。彼の看話禅は以上の様な時代背景の下で確立され展開していくのである。

一方、宏智が確立させた黙照禅は、仏教の伝統的な坐禅修行に完結態を認める本覚門的禅思想であった。この黙照禅について柳田は「本来からいえば達磨壁觀の基本的な坐りであり、本覚頓悟の立場を承けたものである」と述べている⁹。

この様な頓悟の根拠である本来成仏思想は、始覚に対して本覚(本具覚性)を強調し、「心即仏」の直感的体得(頓悟)を極所とする無修無証の返本還源的禅思想である。

したがって、黙照禅は徹底した坐禅修行と行事綿密なる宗風を鼓吹する反面、極端に「寂静」に偏った場合、安逸な無修無証の「無事」に陥る危険性を孕むのである。

次の『大慧書』巻下に収める大慧56歳の時の宗直閣に対する答書の中で、大慧は悟りを虚言だとする黙照邪師に対して痛烈に批判する。

而今黙照邪師輩、只以無言無説為極則、喚作威音那畔事、亦喚作空劫已前事、不信有悟門、以悟為誑。以悟為第二頭、以悟為方便語、以悟為接引之辞。如此之徒、謾人自謾、誤人自誤。亦不可不知。(『大慧語録』巻28「答宗直閣」・T47-933c)

而今黙照の邪師の輩は、只だ無言無説を以て極則と為し、(それを)喚んで威音那畔の事と作し、亦た喚んで空劫已前の事と作し、悟門有るを信ぜず、悟を以て誑かし(戯言)と為し、悟を以て第二頭と為し、悟を以て方便の語と為し、悟を以て接引の辞と為す。此くの如き徒は、人を謾き自らを謾き、人を誤らせ自らを誤らす。(そのような事実を)亦た知らざる可からず。

ここで大慧は今の黙照邪師の輩に対して、「悟入の門が有ることを信じようともせず、悟りを戯言・第二頭・方便の語・接引の辞とする」と批判しており、この一段からも大慧が悟りを第一義としていることが理解できる。

一方で、大慧は妙悟を撥無し空寂に墮す或る種の禪者に対し痛烈な批判を浴びせている。

近世叢林有一種邪禪、執病為藥、自不曾有証悟處、而以悟為建立、以悟為接引之詞、以悟為落第二頭、以悟為枝葉邊事。自己既不曾有証悟之處、亦不信他人有証悟者。一味以空寂頑然無知、喚作威音那畔空劫已前事。逐日噓却兩頓飯、事事不理會、一向嘴盧都地打坐、謂之休去歇去。纔涉語言便喚作落今時、亦謂之兒孫邊事。將這黑山下鬼窟裏底為極則、亦謂之祖父從來不出門。以己之愚返愚他人。釈迦老子所謂、譬如有人自塞其耳、高声大叫、求人不聞。此輩名為可憐愍者。（『大慧語録』卷21「示呂機宜」・T47-901c）

近年の叢林に一種の邪禪有り、病に執して藥と為し、自ら曾て証悟の處有らざるも、而も悟を以て建立と為し、悟を以て接引の詞と為し、悟を以て第二頭に落つと為し、悟を以て枝葉邊の事と為す。自己既に曾て証悟の處有らざるに、亦た他人に証悟する者有るを信ぜず。一味に空寂頑然として無知なるを以て、喚んで威音那畔、空劫已前の事と作す。日を逐いて兩頓の飯を噓却し、事事、理會せずして、一向嘴盧都地に打坐し、之を休し去り歇し去ると謂う。纔に語言に涉れば、便ち喚んで今時に落つと作し、亦た之を兒孫邊の事と謂う。這の黑山下鬼窟裏底を將て極則と為し、亦た之を祖父從來門を出ずと謂う。己の愚を以て、返って他人を愚にす。釈迦老子の所謂る、「譬えば人有り、自ら其の耳を塞いで高声に大いに叫び、人の聞かざるを求むるがごとき」（『楞嚴經』卷6）なり。此の輩を名づけて憐愍すべき者と為す。

ここで大慧は先の宗直閣に対する書状と殆ど変わらぬ批判を浴びせている。ただ「黙照」という語を用いず「近年の叢林に一種の邪禪有り」と言っていることに注目したい。

つまり、大慧は「黙照邪師」を含む広義的観点から批判している。それは大慧が批判の根拠とする「妙悟を撥無し空寂に墮す」人たちが当時多く存在したことを意味している。

さらに、大慧は悟りの為には間断なく話頭を掲げ、疑団を膨らませ続けねばならないと『大慧書』卷上に収める陳少卿(陳桷)無相居士への第一答書で次の様に示すのである。

某不惜口業、力救此弊。今稍有知非者。願公只向疑情不破處參。行住坐臥不得放捨。僧問趙州、狗子還有仏性也無。州云、無。這一字子、便是箇破生死疑心底刀子也。（『大慧語録』卷26「答陳少卿(陳桷)無相居士第一書」・T47-923a）

某、口業を惜しまず、力めて此の弊を救う。今、稍や非を知る者有り。願わくは公、只だ疑情破れざる處に向いて參ぜよ。行住坐臥に放捨するを得ざれ。僧、趙州に問う、「狗子に還た仏性有りや」。州云く、「無」と。這の無の一字子は、便ち是れ生死の疑心を破るの刀子なり。

ここで大慧は、只だ「破れざる處」の疑情を四威儀の中で放捨することなく持続せよと諭した上で、趙州「狗子無仏性話」を挙げ、無字こそが生死の疑心を破る妙刀であると諭す。

さらに、大慧は『大慧書』巻上に収める富枢密に対する第三答書の中で、静坐の際に最も警戒すべき弊害である「昏沈」と「掉挙」の最良の克服法として「狗子無仏性話」を提示する。

静坐時、纔覺此兩種病現前、但只挙狗子無仏性話。兩種病不著用力排遺、当下怙怙地矣。
(『大慧語録』巻26「答富枢密・第三書」・T47-922b)

静坐の時、纔^{わずか}に此の兩種(昏沈、掉挙)の病、現前するを覺れば、但只だ狗子無仏性の話頭を挙げよ。(さすれば)兩種の病、力を用いて排遺するを著ざるも、当下に怙怙^{平穩無事}地ならん。

ここでいう「昏沈」は、ぼんやりと寂靜に沈み込んだ「無記」の状態、或いは睡魔に陥った状態であり、「掉挙」は散乱心を意味する。いずれも坐禪中に最も警戒すべき弊害である。

大慧は此の兩種(昏沈、掉挙)の克服法として、「但只だ狗子無仏性の話頭を挙げよ」と諭すのであり、さらに掉挙の克服法について次の様に説き示している。

雜念起時、但挙話頭。蓋話頭如火聚。不容蚊納螻蟻所泊。挙来挙去、日月浸久、忽然心無所之、不覺噴地一発。(『大慧語録』巻20「示羅知果孟弼」・T47-898a)

雜念起こる時、但だ話頭を挙げ。蓋し話頭は大火聚の如し。蚊蚋螻蟻の泊する所を容さず。挙し来たり挙し去らば、日月浸^{ようや}く久しくして、忽然として心に之く所無く、覺えず噴地一発せん。

ここで大慧は、雜念起こる時は但だ話頭を挙げ、その話頭による強力な疑團(「大火聚」)を間断なく持続すれば、機縁熟して「忽然として心に之く所無く」「噴地一発」(大悟)するのだと諭すのである。

以上の様に、大慧は坐禪に執し妙悟を撥無する默照邪師や「叢林のある種」の邪な禪者に対する批判を通じ、話頭参究の優位性と開悟の必要性を提示し看話禪を顕彰していくのである。

かくして大慧の看話禪は、公案の知的参究でもなければ、安逸な「平実」「無事」を掲げる禅でもなかった。それは「一証一切証、一了一切了、一明一切明」(『大慧普説』巻1「張果尉明講主請普説」・M59-825b)という四威儀の中で単一話頭を徹底して参究することで強力な疑團を発し、昏沈・掉挙を断滅して豁然大悟せしめる修禅法なのである。

また、その様な徹底した「一用一切用」(『大慧普説』巻2「方敷文請普説」・M59-854b)の禅であったからこそ、看話禪は東アジアの人々を魅了して爆発的な伝播を可能にし、後世にまで広く行われる普遍性を獲得できたのである。

2. 話頭の機能

看話とは、「古人の話頭を看る」という意味であり¹⁰、「話頭を看る」とは、具体的に話頭を疑団により看破し自己が話頭それ自体となる過程を意味する。

したがって、話頭は修行と証悟の関係の中で、その媒体としての道具的機能(手段)と悟りの働きとしての本質的機能が発露されなければならない。

それを看話禪に於ける「理致的還元自覚形態の構造」として示せば次の様である¹¹。

図表 4

	看話禪に於ける理致的還元自覚形態の構造
1段	「山是山、水是水」(初学の造作による話頭参究)[相対的肯定]
2段	「山不是山、水不是水」(活句参究による疑団独露)[絶対的否定]
3段	「依前山是山、水是水」(全体作用の顕現。話頭の透過)[絶対的肯定]

こうした悟りに向かう始覚門的修禪過程、及び悟りの存在方式に於ける構造は、その典型的原型として、嘗ての吉州青原惟信の示衆に見出せる。

上堂曰、老僧三十年前未参禪時、見山是山、見水是水。及至後來親見知識、有箇入處、見山不是山、見水不是水。而今得箇休歇處、依前見山只是山、見水只是水。大衆、這三般見解、是同是別。有人緇素得出、許汝親見老僧。(『嘉泰普燈錄』卷6・Z137-116b)

上堂して曰く、「老僧三十年前、未だ参禪せざりし時、山を見ては是れ山、水を見ては是れ水。後來親しく知識に見え箇の入處有るに及至びては、山を見ては山に不是ず、水を見ては水に不是ざりき。而今、箇の休歇の處を得ては、依前らず山を見ては只だ是れ山、水を見ては只だ是れ水なるのみ。大衆、この三般の見解、是た同じか是た別か。人の緇素得出もの有らば、汝親しく老僧に見えりと許めん」と。

ここで青原惟信は上堂して大衆に向かって、「わたしが三十年前、まだ禪も何もわからなかった時¹²、(世間並に)山を見れば山と見え、水を見れば水と見えた。後に善知識を親しく相見して悟入するところがあるに至っては、山を見て山でなく、水を見て水ではないと見えるようになった。(ところが)休歇し得た今となつては、山を見れば依然として山であり、水を見れば依然として水である。大衆よ、この三種類の見解に於いて、何が同じで何が違っているか。そこを見きわめられたなら、汝はわしと親しく面授したと認可してやろう」と諭している。

以上の惟信の説示中、最初の「見山是山、見水是水」を所謂、還元自覚形態の第一段階に対応させることができる。つまり、初学が「省力処」を得る以前の造作による意識的な話頭参究であり、自他・内外が明らかに区別された相対的な立場である(「山」⇔「水」)。

次に第二段階では、活句参究を通して省力処を得、散乱と昏沈を同時に除去する疑団を形成することで、三昧の境地で事象を絶対的に認識する(「山不是山、水不是水」)。それは話頭による煩悩濾過作用を透過した無心三昧であり、主客を絶した打成一片である。

そして第三段階では、その打成一片を翻転した全体作用の顕現が話頭の透過であり、そこから絶対的肯定の世界が展開するのである(「依前山是山、水是水」)。

このように看話禪に於ける還元自覚形態の構造を惟信の示衆中の語と対応させることができる。それは更に『円悟語録』巻9に収める次の「小参・二」の一段とも対応せしめることができよう。すなわち、

今夜向作家面前、不惜眉毛放行去也。但能上無攀仰、下絶己躬、外不見大地山河、内不立聞見覚知、直下擺脫情識一念不生、証本地風光、見本来面目。然後山是山水是水、僧是僧俗是俗。雖然莫錯認定盤星。更須知有解粘去縛、向上機関始得。(T47-751c)

今夜、面前の作家に向って、眉毛を放行し去るを惜しまざるなり。但だ能く上は攀仰無く、下は己躬絶え、外は大地山河を見ず、内は聞見覚知を立てず、直下に情識を擺脫して一念不生なれば、本地の風光を証し、本来の面目を見ん。然る後、山は是れ山、水は是れ水、僧は是れ僧、俗は是れ俗なり。雖然れども定盤星を錯認すること莫かれ。更に須らく知るべし、解く縛を去りて粘ずること有らば、向上の機関始めて得ることを。

この「但だ能く上は」から「直下に情識を擺脫して一念不生」までは、先の第二段階「山を見て山でなく、水を見て水ではない」に対応している。

つまり、三昧により事象を絶対的に認識する打成一片の境地であり、その打成一片を翻転した全体作用の顕現が、第三段階「本地の風光を証し、本来の面目を見ん」である。

したがって、こうした徹底した悟りを得てこそ、はじめて「山は是れ山、水は是れ水、僧は是れ僧、俗は是れ俗」(「依前見山只是山、見水只是水」という境地に至るのである。

この様な徹底した悟りの風光について、円悟は次の様にも述べている。

須是大徹大悟了、依旧山是山、水是水。乃至一切万法、悉皆成現、方始作箇無事底人。(『碧巖録』巻5・第45則・T48-182b)

須是く大徹大悟して了ずれば、依旧らず山は是れ山、水は是れ水なり。乃至ては一切万法も、皆な悉く現成して、方始めて箇の無事底の人と作る。

このように、「大徹大悟」してこそ、真に「皆な悉く現成して、無事底の人」となるのである。それは取りも直さず、看話禪に於ける還元自覚形態の第3段、話頭の透過(「大徹大悟」)による全体作用の現成(「一切万法、悉皆成現」)であり、そこで「方始めて箇の」絶対的肯定の「無事」の世界が展開するのである。

では、大慧の場合はどうであろうか、『大慧普説』巻3「行者徳新請普説」には次のように示されている。

諸人但只看箇無字。行住坐臥、不要放捨。提撕来提撕去、驀然失脚踏著、不是差事。且道、踏著時如何。良久云、鼻孔依前搭上唇。(『典籍本』巻4 p.241)

「諸人、但^た只だ箇の無字を看よ。行住坐臥、放捨す^べ要からず。提撕し来たり提撕し去り、驀然として失脚して踏著せば、是れ差事に^いあらず(是れ使えぬものでない)。且く道え、踏著する時如何」と。良久して云く、「鼻孔依前として上唇に^の搭る」と。

ここで大慧のいう「A.驀然として失脚して踏著せば、……B.鼻孔依前として上唇に^の搭る」とは、円悟のいう「A.直下に情識を擺脫して一念不生、本地の風光を証し、本来の面目を見ん。B.然る後、山は是れ山、水は是れ水、僧は是れ僧、俗は是れ俗なり」の一節と、「A.須是く^{すべから}大徹大悟して了ずれば、B.依^{あいかわ}旧らず山は是れ山、水は是れ水なり……」の一節に対応する。

さらに、惟信のいう「A.箇の入処有るに^{およ}及至びては、山を見ては山に^{あら}不是ず、水を見ては水に^{あら}不是ざりき。而今、箇の休歇の処を得ては、B.依^{あいかわ}前らず山を見ては只だ是れ山、水を見ては只だ是れ水なるのみ」の一節にも広義の意味で対応させることができよう。

それを話頭参究に対応させれば、A.[疑団による]絶対的な三昧境である打成一片を翻転して、B.[話頭自体が]、悟りの全体作用(本覚的働き)として顕現するのである。

この時の話頭参究は、もはや本覚的な働き(=話頭→始覚・相入)が、本覚(=悟り・相即)を参究(相即・相入)することに他ならないのである。

かくして話頭の機能は、散乱・昏沈などの病原を断つ方便的な機能と開悟の働きとしての本質的機能を具え、それらは相互に作用する両面的特性を持つのであった。

ただし、そうした話頭の両面的特性は、話頭参究を間断なく継続したところにこそ、十分に機能するのである。

3. 省力・得力とは何か

大慧の語録全般で強調される「省力」という語は、看話禪に於ける極めて重要な概念である。本研究では、江戸期の無著道忠(1653~1744)が著した『大慧書栲栳珠』並びに韓国の安震湖(1880~1965)懸吐註解『書狀』(『大慧書』)、それを承ける李智冠『書狀私記』などの注解書を踏まえ、大慧が示した省力の本義とそれに密接に関連する得力の概念について考察する。

1) 『大慧語録』に見る省力・得力

先ず『大慧語録』30巻本と四巻本と一卷本の合集である五巻本『普説』に見られる省力と得力の引用数を巻別に纏めれば次のようである。

図表 5

『大慧語録』30巻	五巻本『普説』	省力の引用数	得力の引用数
	巻1	4回	3回
巻2	巻2	3回(五巻本)	2(語録)4(五巻本)
	巻3	1回	1回
	巻4	10回(附・法語7)	18回(附・法語9)
	巻5	1回(*重複1)	2回(*重複1)
巻14(普説13-18)		1回(*)	1回(*)
巻19		2回	3回
巻20		3回	2回
巻22			3回
巻23		5回	4回
巻24			1回
巻25		2回	5回
巻26		4回	9回
巻27		11回	10回
巻28		2回	3回
巻29		4回	5回
省力34、得力48	省力19、得力28	計52回(重複1)	計75回(重複1)

上の表では『大慧語録』30巻中、省力の引用は34回、得力の引用は48回、五巻本『普説』の省力の引用は19回、得力の引用は28回と、各重複の1回を省けば省力の引用は52回(重複1)、得力の引用は75回(重複1)に上る。

中でも『大慧語録』25巻から30巻に収録する『大慧書』での引用度が高く、とりわけ27巻が省力11回、得力10回と引用度が高いことが確認できる。

『大慧書』は、62編の書信の中、接化の対象は聖泉珪和尚と鼓山逮長老の2名に加え、秦国太夫人を除いては皆、当時の知識人であり官僚たちである。

大慧はこうした在家信徒たちにも省力や得力の語を用いて看話禅法の要訣や優位性、そしてその必要性を論したのである。一方で、四卷本(五卷本)『普説』では第4巻が省力10回(附・法語7回)、得力18回(附・法語9回)と引用度が高いことが見て取れる。

では、以上の『大慧語録』に見られる省力・得力の引用箇所を章目ごとに列挙すれば次のようである。

- | | | |
|----------------|-------------------|-------------------|
| ①『大慧語録』(『普説』) | 卷14「黄徳用請普説」 | (T47-869a)[省力と得力] |
| ②『大慧語録』(『法語』) | 卷19「示東峯居士(陳通判次仲)」 | (T47-892c)[省力と得力] |
| ③『大慧語録』(『法語』) | 卷20「示羅知県(孟弼)」 | (T47-898a)[省力と得力] |
| ④『大慧語録』(『法語』) | 卷23「示妙明居士(李知省伯和)」 | (T47-911b)[省力と得力] |
| ⑤『大慧語録』(『法語』) | 卷24「示妙総禅人」 | (T47-916b)[得力] |
| ⑥『大慧語録』(『大慧書』) | 卷25「答曾侍郎・第二書」 | (T47-917b)[省力] |
| ⑦『大慧語録』(『大慧書』) | 卷25「答曾侍郎・第六書」 | (T47-919c)[省力と得力] |
| ⑧『大慧語録』(『大慧書』) | 卷26「答趙待制(道夫)」 | (T47-923c)[省力と得力] |
| ⑨『大慧語録』(『大慧書』) | 卷26「答富枢密(季申)第二書」 | (T47-921c)[得力] |
| ⑩『大慧語録』(『大慧書』) | 卷26「答富枢密・第三書」 | (T47-922a)[省力と得力] |
| ⑪『大慧語録』(『大慧書』) | 卷26「答陳少卿(季任)」 | (T47-922c)[省力と得力] |
| ⑫『大慧語録』(『大慧書』) | 卷27「答劉通判(彦冲)第二書」 | (T47-926a)[省力と得力] |
| ⑬『大慧語録』(『大慧書』) | 卷27「答張提刑(暘叔)」 | (T47-927c)[省力と得力] |
| ⑭『大慧語録』(『大慧書』) | 卷27「答汪内翰(彦章)第一書」 | (T47-928b)[省力と得力] |
| ⑮『大慧語録』(『大慧書』) | 卷27「答汪内翰(彦章)第二書」 | (T47-929c)[省力] |
| ⑯『大慧語録』(『大慧書』) | 卷28「答曾宗丞(天隠)」 | (T47-934a)[省力] |
| ⑰『大慧語録』(『大慧書』) | 卷28「答汪状元(聖錫)第二書」 | (T47-932b)[得力] |
| ⑱『大慧語録』(『大慧書』) | 卷28「答宗直閣」 | (T47-933a)[得力] |
| ⑲『大慧語録』(『大慧書』) | 卷29「答黄知県(子餘)」 | (T47-936c)[省力と得力] |
| ⑳『大慧語録』(『大慧書』) | 卷29「答楼枢密・第二書」 | (T47-938c)[省力] |
| ㉑『大慧語録』(『大慧書』) | 卷29「答王教授」 | (T47-934b)[得力] |
| ㉒『大慧語録』(『大慧書』) | 卷29「答李郎中(似表)」 | (T47-935a)[得力] |

このうち⑤⑥⑨⑮⑯⑰⑱⑳㉑㉒は、大慧が主に衲子や士大夫たちの誤った工夫に対し、「省力」または「得力」のいずれかを用いて話頭工夫の優位性とその必要性を説いた箇所である。

一方、①②③④⑦⑧⑩⑪⑫⑬⑭⑮⑲は、とりわけ「省力」と「得力」を一對にさせ、その重要性を説いた箇所である。

先ずは『普説』巻14に収める大慧の①黄徳用への説示と、『大慧書』に収める⑥曾侍郎への第二書簡から見てみたい。

①今夏更有数人衲子、不肯向省力处做工夫、只管熱忙、亦来呈見解、作頌古。(T47-869a)

今夏、更に数人の衲子有り、肯えて省力の処に向いて工夫を^な做さずして、只管らに^{ひたす}熱忙し、亦た頌古を作りて見解を呈し来たる。

⑥此病非獨賢士大夫、久参衲子亦然。多不肯退步就省力处做工夫、只以聰明意識、計較思量、向外馳求。(T47-917b)

此の病は^{ひと}獨り賢士大夫のみに非ず、久参の衲子も亦た然り。多くは肯えて退歩して省力の処に就いて工夫を^な做さず、只だ聰明なる意識を以て、計較思量し、外に向かつて馳求す。

上掲の①⑥は内容面で対応しており、兩段を対照すれば大慧の説示の意図がより明白になる。①では、大慧は夏安居に加わった数人の衲子が、「省力処」に向いて(話頭)の工夫を^な做さず、只管らに^{ひたす}熱忙し、また頌古を作ってその見解を呈示しに来たと言う。

ここでいう「只管らに^{ひたす}熱忙す」とは、⑥の「只だ聰明なる意識を以て、計較思量し、外に向かつて馳求す」に対応するものと見られる。加えて当時、そうした病弊が大慧会下の久参の衲子や士大夫にまで蔓延していた事実は注視すべきである。

それは次の『大慧書』に収める大慧の⑫劉通判(彦冲)への第二書簡からも窺える。

⑫直は無爾用心处、這箇最是省力。而今学此道者、多是要用力求。求之転失、向之愈背。那堪墮在得失解路上、謂鬧处失者多、静处失者少。(T47-926a)

直だ是れ爾が心を用いる処無き、這箇れ最も是れ省力なり。而今此の道を学ぶ者、多くは是れ力を用^もって求めんと要す。之を求めば^{うた}転た失し、之に向かへば^{いよいよ}愈よ背く。那ぞ得失・解路の上に墮在して、「鬧处は^{しつ}失する者は多く、静处は^{しつ}失する者は少し」と謂うに堪えん。

ここで大慧は、直だ心を用いる処が無ければ、それが省力であるとして、今の学人の多くは力を用^もって(悟りを)求めており、そうであれば愈よ悟りから遠ざかり相対的な得失・解路の上に墮在すると誡めている。

では、大慧が主張する「直だ心を用いる処が無ければ、それが最も理に適った省力」とは何なるものなのか、次に掲げる大慧の⑧趙待制への書簡を通じて見てみたい。

⑧密意者、便是日用得力処也。得力処、便是省力処也。世間塵勞事、拈一放一、無窮無盡。四威儀内、未嘗相捨、為無始時來、与之結得縁深故也。般若智慧、無始時來、与之結得縁淺故也。乍聞知識説著、覺得一似難會。若是無始時來、塵勞縁淺、般若縁深者、有甚難會処。但深処放教淺、淺処放教深、生処放教熟、熟処放教生。纔覺思量塵勞事時、不用著力排遣、只就思量処、輕輕撥轉話頭。省無限力、亦得無限力。(T47-924a)

密なる意とは、便是ち日用に力を得る処なり。力を得る処は便是ち力を省く処なり。世間塵勞の事、一を拈じて一を放ち、窮まること無く尽きること無し。四威儀の内、未だ嘗って相い捨てざるは、無始時來、之と縁を結び得ること深きが為の故なり。般若の智慧は、無始時來、之と縁を結び得ること浅きが為の故なり。乍ち地地知識の説著を聞くも、一に会し難きに似るを覺得す。若し是れ無始時來、塵勞の縁浅く、般若の縁深き者は、甚の会し難き処有らんや。但だ深処は浅からしめ、浅処は深からしめ、生処は熟せしめ、熟処は生ならしめよ。纔かに塵勞の事を思量するを覚する時、力を著けて排遣するを用いず、只だ思量の処に就いて、輕輕と話頭を撥轉げよ。無限の力を省き、亦た無限の力を得ん。

ここで大慧は、日用の力を得る処は、すなわち省力の処であり、但だ煩惱の深い縁処を放って浅からしめ、般若の浅い縁処を放って深からしめ、その般若の生な処を熟せしめ、塵勞の熟した処を生ならしめよと説く。そして、纔かに煩惱による事柄を思量していると気づいた刹那、力で排除せず、只だ思量する処に輕輕と話頭を挙げれば、無限の力が省かれ、亦た無限の力を得ることができると諭すのである。

すなわち「無限の力を省き、亦た無限の力を得る」には煩惱による事柄を思量していると気づいた刹那、「力で排除せず只だ思量する処に輕輕と話頭を挙げよ」と大慧は諭すのである。

それは大慧の看話禪を継承する高峰原妙の説示にも看取できる。原妙の禪の要訣を収めた『禅要』には、省力処にくわえて得力処についても次の様に記している。

行也只是箇疑団、坐也只是箇疑団、著衣喫飯也只是箇疑団、屙屎放尿也只是箇疑団。以至見聞覚知、総只是箇疑団。疑來疑去、疑至省力処、便是得力処。不疑自疑、不舉自舉、從朝至暮、粘頭綴尾、打成一片、無糸毫縫罅、撼亦不動、趁亦不去、昭昭靈靈、常現在前。如順水流舟、全不犯手。只此便是得力底時節也。(『禅要』1卷「示淨修侍者」Z122-706a)

行くも也只是れ箇の疑団、坐するも也只是れ箇の疑団、著衣喫飯も也是れ箇の疑団、屙屎放尿も也只是れ箇の疑団、以て見聞覚知に至るまで総に只是れ箇の疑団なり。疑い來たり疑い去り、疑いて省力の処に至らば、是れ得力の処なり。疑わざるも自ずから疑い、舉せざるも自ずから舉し、朝より暮に至るまで頭を粘じ尾を綴じて打成一片し、糸毫の縫罅無く、撼かせども亦動ぜず、趁えども亦去らず、昭昭靈靈として常に前に現在し、水に順いて舟を流すが如く、全く手を犯さず。只此れ便ち是れ得力底の時節なり。

この様に原妙は弟子の浄修侍者に日常底の話頭による疑団の重要性と、それに伴う省力処と得力処の関連性について論している。特に後段の「省力の処に至らば」、疑団は自ずと発現し、只だ打成一片、昭昭靈靈とした惺寂一如の順境が、全く勞せずして常に現前するのが得力底の時節であると論するのである。

それは、慶尚道・雲興寺木版開刊本を懸吐註解した安震湖本『書狀』を承ける智冠の『書狀私記』(以下、『私記』)にも「省力」について、「工夫を久しく継続してゆけば、話頭を挙覚しようとするめなくとも、自ずと疑団が継続し勞することがない時節のこと……」(海印寺僧伽大学、1968、p.25)と注記していることから窺える¹³。

この様に省力とは、行住坐臥・見聞覚知における徹底した疑団の継続により発現する得力の処である。それは次の『大慧書』⑩楼枢密の第二書簡からも窺える。

⑩請只就省力処、放教蕩蕩地。忽然啐地破曝地断、便了。千万勉之。(『大慧語録』卷29・T47-938c)

請う、只だ省力の処に就いて、蕩蕩地ならしめよ。忽然と啐地に破し曝地に断ずれば、便ち了ず。千万之に勉めよ。

この様に大慧は衲子や楼枢密などの士大夫に、省力や得力の語を通じて話頭工夫の優位性とその必要性について論し、日常の中で省力処に身心を放下し、「千万之に勉め」てこそ、はじめて「啐地に破し曝地に断」じて、生死の一大事を了得できるのだと説き示すのである。

次に、道忠の『大慧書栲栳珠』(以下、『栲栳珠』)の解釈を踏まえ、大慧が説く省力と得力の概念についての広義的な解釈を試みたい。

2) 『楞耒珠』の省力・得力の解釈

先述のように、『大慧語録』には省力と得力を一対にしてその重要性を説いた箇所が頻繁に見られる。例えば、『大慧語録』30巻中、②③④⑩の『法語』の一段を挙げれば、

②妙喜尋常、為箇中人説。纔覺日用応縁処、省力時便是当人得力処。得力処省無限力、省力処得無限力。(『大慧法語』卷19「示東峯居士(陳通判次仲)」T47-892c)

妙喜は尋常、箇中つねひごの人の為に説く、「纔かに日用応縁の処に省力を覚する時、便ち是れ当人得力の処なり。力を得る処は無限の力を省き、力を省く処は無限の力を得るなり」と。

③省力。纔覺省力時、便是学此道得力処也。得力処省無限力、省力処得無限力。(『大慧法語』卷20「示羅知県(孟弼)」T47-898a)

省力。纔かに省力を覚する時、便ち是れ此の道を学ぶ力を得る処なり。力を得る処は無限の力を省き、力を省く処は無限の力を得るなり。

④覺得日用処省力時、便是学此道得力処也。得力処省無限力、省力処却得無限力。(『大慧法語』卷23「示妙明居士(李知省伯和)」T47-911b)

日用の処に省力を覺得する(気付く)時、便ち是れ此の道を学ぶに力を得る処なり。力を得る処には無限の力を省き、力を省く処には無限の力を得るなり。

⑩日久月深、纔覺省力、便是得力処也。(『大慧語録』卷26・『大慧書』「答富枢密・第三書」T47-922b)

日久しく月深し、纔かに省力に覺せば、便ち是れ力を得る処なり。

また、大慧の⑩黄知県(子餘)への書簡にも、

⑩但日用費力処莫要做、此箇門中不容費力。老漢常為人説此話、得力処乃是省力処、省力処乃是得力処。(『大慧語録』卷29・『大慧書』「答黄知県(子餘)」T47-936c)

但だ日用に力を費やす処は做すことを要すること莫かれ、此箇の門中、力を費やす容べからず。老漢は常つねに人の為に此の話を説く、「力を得る処は乃ち是れ省力の処なり。力を省く処は乃ち是れ得力の処なり」と。

この様に大慧は度々「省力の処は此の道を学ぶ力を得る処であり、力を得る処は無限の力を省き、力を省く処は無限の力を得られるのだ」と論しており、ここからも「省力」と「得力」の語は、大慧が学人に看話禅を習得させるための重要な修道指針となる概念であったと理解できる。

江戸期の道忠が撰した『大慧書』の古典的指南書『大慧書栲栳珠』の第6に収める⑧「答趙待制(道夫)」の書簡への語注には、先の「省無限力。亦得無限力」(『大慧語録』巻26・T47-924a)についての語注が見られる。

△省キ_二無限カヲ_一、亦得ル_二無限カヲ_一。忠曰、上ノ力者工夫ノ力。下ノ力者得悟ノ力。故上下ノ力ノ字意別ル。如_二前ノ十一張ニ、已箋_一。(『大慧書巻上栲栳珠』第6・27丈右・禅文化研究所本、1997、p.209)

ここで道忠は、上の力(「省キ_二無限力を」)は工夫の力であり、下の力(「得ル_二無限カヲ_一」)は悟りを得る力であって、其々の「力」の意は異なるとし、「前の十一張(丈)に、已に箋[注]している」と記している。その注記とは次の一段である。

△漸覚_二省力_一、^至得力処也。忠曰、省力之カトハ者、工夫提撕ノ力、即得_レ省_二提撕ノ力_一也。得力之カトハ者、悟ノ力也。即冷暖自知スル底也。……「省力、前四丈(張)^左已箋。(『大慧書巻上栲栳珠』第3・11丈左・禅文化研究所本、1997、p.126)

上掲文は、⑦「答曾侍郎・第六書簡」の「漸く省力を覚する時、便是ち^{すなわ}得力の処なり(漸覚省力時、便是得力処也)」(『大慧語録』巻25・T47-919c)についての語注である。

ここで道忠は省力と得力の相関性について、「省力の力とは、工夫提撕の力、即ち提撕の力を省き得るなり。得力の力とは、悟りの力なり。即ち冷暖自知する底なり」と述べて、省力は提撕の力を省き得る力であり、得力は省力の効能により冷暖自知し得る悟りの力であると解釈している。ここで看取できるのは、先述の通り、悟りの力(「得力」)は「省力」により成り立つということである。

では、道忠は省力について如何に理解しているのであろうか。「前四丈(張)^左」には省力について次の様に記されている。

△省力 忠曰、省者(トハ)非ス_二省悟ノ義_一、乃[チ]省キ除ク_二勞カヲ_一也。此ニ有リ_二ニノ種_一。一ニハ約ス_二未熟ノ人ニ_一、謂尋常ニ依テ_二知解聰明ニ_一、胸中ニ蓄積シ_二言句ヲ_一、安排ス_二義理ヲ_一。其ノ勞スル_レカヲ之ノ多ク、而於テ_二此道ニ_一、全ク無シ_レ益矣。不_レ能_レ抵対スル_レ生死ニ_一也。如キハニ真ニ做_レ工夫ヲ時一、直ニ放下メニ平生ノ知解安排、經論言句ヲ一、單單ニ回向返照メ、著ケテ_二手ヲ心頭ニ_一判シ去。如ク_レ是進修ス、此ヲ名_二省力ト_一。謂省除スル_二。知解安排ノ勞カヲ_一也。二ニ約_二已熟ノ人ニ_一。謂工夫漸熟メ、而純ト駁ト相雜ハル。譬ハ如キ_二一時ノ内ニ妄念起ルコト百回、挙覺提撕モ亦百回ナル者ノ_一、今ハ妄念起ル_レ九十回、則其餘ノ十回、不_レメ_レ勞セ_二挙覺提撕ヲ_一、自然ニ純一也。是_レ省ブク_二十回ノ提撕ノカヲ_一也。妄念八十回、則省ク_二二十回ノ提撕ノカ_一等。可シ_レ知ル譬ヘハ如キ_二柿ノ熟スルガ_一、少分熟処加ハルハ、則少分ノ生シキ処減ス、已ニ半ハ熟スルトキハ、則生シキ処半ハ残ル耳。後ノ書ニ_二曰ク、漸ク覺スル_二省力カヲ_一時、便是得力ノ処ト也。此_レ猶シ_レ言フカ_二柿ノ無キ_レ青ミ処、即黃熟ノ処ト_一耳ミ。(『大慧書卷上栲栳珠』第2・4丈左・禪文化研究所本、1997、p.79)

上掲文は、⑥「答曾侍郎・第二書簡」中、「多くは退歩し省力の処に就いて工夫を做すこと肯がわず(多不肯退歩就省力処做工夫)」（『大慧書』卷25・T47-917b)の「省力」についての語注である。ここで道忠は、省力について、省とは省悟の同義ではなく労力を省き除くことであるとし、それには二種の類型があると言う。

先ず一つは、話頭参究が未だ習熟していない人の類型で、日頃から知解聰明に依り道理を知識で分別することから力を浪費し、「生死」の根本問題には全く益無く対応することができない。(そうした者が)真に正しく工夫して、あらゆる知解の要因なるものを放下し、單單と自らの智慧の光を自身に返照して、話頭を挙覺提撕し、その工夫が進展して「知解安排の労力」を省除した処を省力とする。

ここでいう省力(1)は、知解による死句の工夫から本格的な活句参究に入り得た処を指していると思われる。

二つ目は、すでに話頭参究が習熟した人の類型で、工夫がより深まり、純(純一)と駁(妄念)とが相い雜わって、譬えば一時の内に妄念が起こること百回、挙覺提撕もまた百回している者が、工夫が深まって妄念は九十回となると、残りの十回は提撕せずとも純一な工夫となる。

妄念八十回の場合は、二十回の提撕の力が省けるといふ具合である。

ここでいう省力(2)は、初めの省力(1)の段階より更に工夫が習熟し進展してゆく「得力処」の様相を言うのであろう。それは道忠が、「知る可し、譬えば柿の熟するが如き、少分の熟処加われば、則ち少分の生処減ず。已に半熟なれば、則ち生処半ば残るのみ。後の書に曰く、『漸く省力を覺する時、便是ち得力の処なり』と。猶お柿の青み無き処、即ち黃熟の処を言うがごとくなるのみ」と述べている通りであり、さらに道忠が「後ノ書ニ_二曰ク」と記した先の「答曾侍郎・第六書」の語注にも見て取れる¹⁴。

すなわち、道忠は省力と得力の相関性について、省力は提撕の力を省く力であり、得力は省力による冷暖自知の悟りの力であって、両者は不一不二の影響関係にあると解釈している。

それは次に掲げる大慧の⑬張提刑(暘叔)への書簡の一節からも窺えよう。

⑨纔覺日用塵勞中、漸漸省力時、便是当人得力之处。便是当人成仏作祖之处。……纔覺省力处。便是得力处也。……居士試如此做工夫看。只十余日便自見得。省力不省力。得力不得力矣。如人飲水冷暖自知、説与人不得、呈似人不得。(T47-927c)

纔かに日用塵勞の中、漸漸に力を省くことを覚する時は、便是ち当人得力の処なり。便是ち当人の成仏作祖の処なり。……纔かに省力を覚する処は、便是ち得力の処なり。……居士試みに此くの如く工夫を做して看よ。只だ十余日にして便ち自ら、省力・不省力、得力・不得力を見得せん。(それは)人の水を飲んで冷暖自知するが如く、人に説き与え得ず、人に呈似し得ざるなり。

この様に大慧は、省力による得力処が即ち「成仏作祖の処」であるとし、そうした見地を得るには、日々の工夫により冷暖自知する他には無いのだと論ずるのである。

総じて、大慧は門徒や士大夫たちに、省力と得力の語を通じて日々の話頭工夫の必要性和その優位性を開示した。彼は不断の工夫によって省力の処の「蕩蕩地」に身心を放下し、「千万之に勉め」てこそ、はじめて「忽然として啐地破し曝地断じ」、生死の一大事を了得できるのだと論ずるのである。くわえて大慧は工夫が深まり省力の処に至れば、それは即ち得力の処であるとし、参禅者が自ら修行の深度を測り得る指標を提示したと言えよう。

4. 話頭参究の要諦

先ず本研究では、幾通りの解釈がある「参禅」の語義について定義しておく。そもそも「参禅」の語義には、例えば永嘉大師の『証道歌』に「師を尋ね、道を訪うことを参禅と為す」(「尋師訪道為参禅」T48-396a)という様に、師に参じて禅修行する義に用いられる。

一方、坐禅観の如何によっては、南宋期の天童如浄(1162~1227)が、「参禅は身心(心塵)脱落なり」(『永平広録』「上堂」)という様に、直指端的な「禅」の根本義として用いており、如浄の嗣・道元(1200~1254)に於いては「三昧に遊化するに、端坐参禅を正門とせり」(『正法眼蔵』「辨道話」)と只管打坐を参禅の義とする。

かたや臨済宗では「入室参禅」とも言い、独参や総参などで入室し師家と参究商量すること、或いは「公案の工夫」や「話頭参究」の義として用いる。

後掲する高峰原妙(1238~1295)の参禅の義がそれであり、本研究では基本的に後者の話頭を参究して自己の本来面目を悟る修禅の工夫を参禅の義とする。

ここでいう本来面目とは、いわば自性清浄心であり、仏心・仏性・真性である。それは衆生の立場に於いての本覚真性を指し、これを直下に承当することを「禅」の本義とする。

大慧も学人たちに省力・得力の語を通じ、日常的営為の中での参禅(話頭参究)の必要性和その優位性を開示した。

では、話頭の参究を不断に持続させるには如何にすべきか、古来、その要諦として強調されるのが大信心(大信根)・大憤心(大憤志)・大疑団(大疑情)の三要である。

これについて、南宋末から元初にかけ古風峻厳な看話禅風を振るった高峰は『禅要』の中で参禅の三つの必須要素について次の様に開示する。

若謂著実参禅、決須具足三要。第一要有信根。明知此事、如靠一座須弥山。第二要有大憤志。如遇殺父冤讎、直欲便与一刀兩段。第三要有大疑情。如暗地做了一件極事、正在欲露未露之時。(『禅要』「示衆」・Z122-714a)

若し^{確かな}著実参禅を謂わば、決須^{必ず}三要を具足すべし。第一に信根有るを要す。明かに此の事を知ること、一座の須弥山に^よ靠るが如し。第二に大憤志有るを要す。殺父^{おんしやう}の怨讐に遇いて、直に便ち一刀兩段を与えんと欲するが如し。第三に大疑情有るを要す。暗地に一件の極事を^し做し了わりて、正に露れんと欲して未だ露れざる時の如し。

先ず、高峰の云う「参禅」とは参究禅定の略語であり、話頭を実参実究して自ら真実を覚了する修禅の工夫を指している。

ここで高峰は、参禅の基本となる三つの必須要素について、先ず「(大)信根」を掲げ、この事を「須弥山に^よ靠るが如く」明確に知らなくてはならないと諭す。

つまり、「(大)信根」とは、修行者の話頭に対する「信念」と話頭を与えた師家への絶対的な「信頼」であり、それは臆て話頭を透過して大事を了畢するという修行者の揺ぎ無い「決定信」へと昇華するのである。

したがって、看話禪でいう大信根は宗教的な「信仰」というよりは、寧ろ悟りの契機に直接連鎖するものであり、話頭参究により弁証される「証果の信」を踏まえた「修因の信」と言える。

次に、「大憤志」は、自身の根本命題である話頭打破のため「殺父の怨讐^{かたき}を一刀両段」するか様な大勇猛心であり、かの「慧可断臂¹⁵」の様な鬼気迫る不屈の勇猛心であり、それは話頭参究を徹頭徹尾一貫せしめる強力な推進力である。

そして「大疑団」は、大信根を踏まえた話頭参究の本質的問題に対する「意識の凝結」であるとともに「凝結」を通した本質的意識の深まりである。つまり、「疑」は自身の本質的問題に対する疑問であって、それは自身の徹底した体験を通じて冷暖自知しなければならない。

したがって、「疑」を通じて「証果の信」を徹底自覚するまで絶え間なく話頭を工夫するのである。こうした話頭参究に於ける「信・疑・悟」の関連性について、高峰は弟子の信翁居士に次のように説き示している。

須知、疑以信為体、悟以疑為用。信有十分疑得十分、疑得十分悟得十分。譬如水漲船高、泥多仏大。(『禪要』「示信翁居士(洪上舍)」・Z122-711c)

須らく知るべし、疑は信を以て体と為し、悟は疑を以て用と為すことを。信じること十分有れば、疑うこと十分を得、疑うこと十分を得れば悟ること十分を得ん。譬えば水漲れば船高く、泥多ければ仏[像]大なるが如し。

ここで高峰は信翁居士に対し、「必ず熟知しておくように、疑心(疑団)は信をその基底となし、悟りは疑心の働きにより了得することができる。信が十分であれば、疑心が十分になり、疑心が十分であれば、悟りが十分に得られるのである。あたかも水が増せば船が高く浮上し、泥が多ければ仏像が大きくなるようなものだ」と論している。

つまり、高峰は「信・疑・悟」の関連性を説く中で、疑心の重要性を強調しながらも「信・疑・悟」は本より分離したものではなく不即不離の関係なのだと説き示すのである。

すなわち、信(大信根)と疑(大疑団)は、話頭参究の時には相互に連鎖しながら「悟りを開く」働きとして機能する。したがって、大慧が「只だ疑情不破の処に向かつて参ぜよ(只向疑情不破処参)」(『大慧語録』巻26・T47-923a)と示した様に、話頭による疑(大疑団)をもって参究してゆくには、信(大信根)の成就が不可欠なのであり、その徹底した信(大信根)の成就には先の「大墳志」の勇猛果敢なる推進力が不可欠なのである。

ただし、この大墳志は今直ちに「悟らなければならない」という切迫した焦燥感ではない。もし、それが焦燥感なら待悟心であり返って修行の妨げとなろう。

事実、『大慧書』に収める次の富枢密(季申)への答書にも窺える様に、大慧は「悟を以て則と為す(以悟為則)」を「悟を待つを則と為す」輩を厳しく戒めている。

只這求悟入底、便是障道知解了也。更別有甚麼知解、為公作障。畢竟喚甚麼作知解。知解從何而至、被障者復是阿誰。只此一句顛倒有三。自言為知解所障是一、自言未悟甘作迷人是一、更在迷中將心待悟是一。只這三顛倒、便是生死根本。（『大慧語錄』卷26「答富枢密(季申)」・T47-921a)

只だ這の悟入を求むる底、便ち是れ道を障え知解し了わるなり。更に別に甚麼の知解有りて、公の為に障を作す。畢竟甚麼を喚んで知解と作すや。知解何れ従りして至り、障えられる者、復た是れ誰ぞ。只だ此の一句の顛倒に三つ有り。自ら知解に障えらると言う、是れ一つ、自ら未だ悟らずと書いてに甘んじ迷人と作る是れ一つ、更に迷中に在りて心を將って悟を待つ是れ一つ。只だ這の三顛倒、便ち是れ生死の根本なり。

ここで大慧は「悟入を求むる底、便ち是れ道を障え知解し了わる」と言い、徹底して待悟心を戒める。そして、生死の根本となる三つの顛倒として、①「自ら知解に障えらると言う」、②「自ら未悟であると言い迷人と作る」、③「迷中に在りて心を將って悟を待つ」を挙げ、修禪者たちに警戒を促すのである。

なお、ここで云う「生死」とは、二項分別と差別の中で取捨・造作する衆生の生死心を指すのであって、この様な生死の根本となる三顛倒の一つに待悟心を位置付けるのである。

ところで、この様な待悟心の弊害については、高麗の知訥の嗣・真覚慧謙(1178~1234)も繰り返し修禪者たちに訓示し警戒を促している。

慧謙の『曹溪真覚国師語録』(以下、『真覚語録』)に収める宗敏上人への書簡には、「迷を將って悟を待つを要する莫かれ(莫將迷要悟待[待悟])(同「示宗敏上人」・H6-25c)」という一節があり、次の清遠道人への書簡にも待悟心についての訓示が見られる。

然亦見伊麼道、莫一向閉眉合眼、空空寂寂、向黑山下鬼窟裏、坐地待悟。（『真覚語録』「示清遠道人」・H6-27a)

然れども亦た伊麼に道うを見て、一向に眉を閉じ眼を合わせ、空空寂寂として、黒山下の鬼窟裏に向いて、地に坐りて悟を待つこと莫かれ。

さらに『真覚語録』に収める「示空蔵道者」や「示大休上人」の書簡でも慧謙は話頭工夫の注意点を列挙しながら繰り返し「迷いを將って悟を待つこと得ざれ(不得將迷待悟)(H6-31c)」と訓示している。

この様に明眼の禪者が異口同音に注意を促す待悟心とは、先に大慧の云う「道を障える」「生死の根本」であり、「悟を待つ」こと自体が迷中の造作と執着に他ならないのである。

したがって、待悟心の克服には徹底して分別知解を打破せしめる疑情・疑団が不可欠であり、その疑団独露底の打成一片となつてこそ、真に「生死の根本」を克服できるのである。

そのような徹底した疑団独露底の境涯について高峰はを次のように示している。

疑来疑去、直教内外打成一片、終日無糸毫滲漏、鯁鯁於懷、如中毒藥相似。又若金剛圈栗棘蓬、決定要吞、決定要透。但尽平生伎倆憤將去、自然有箇悟處。(『禪要』1卷「示直翁居士洪新恩」・Z122-707a)

疑い来たりて疑い去り、直に内外をして打成一片ならしめ、終日糸毫の滲漏無く、懷に鯁鯁として、毒藥あたに中ると相い似たり。又た金剛圈りつきよくほう、栗棘蓬を決定して吞まんと要し、決定して透らんと要するが若し。但だ平生の伎倆を尽くして憤し將ち去らば、自然に箇の悟處有らん。

ここで高峰は直翁居士に対し、「疑心の上に疑心を重ね、直に内と外(主体と対象)が一片の三昧となり、一日中、微塵の隙も無く、胸に詰まったものが、まるで毒藥に当たったようであり、また、金剛圈がけんぐわんの障壁や栗棘蓬栗のイガを是が非でも吞み下してしまおうとする様なものだ。但だ、これまで身に付けたあらゆる伎倆を総動員させて心をふるいおこせば、自然に悟る處があるう」と論している。

ここでいう「金剛圈」とは、意識が疑団により一つに凝縮され全身が圧迫された状態を指し、「栗棘蓬」とは、疑団が凝縮して栗のイガで喉が痞つかえたような緊迫した状態を意味する。

つまり、「疑心」がさらに「疑情」「疑団」へと深まることにより全身が緊迫し、呑み込むことも吐き出すことも出来ない状態を比喻したものである。

その様な打成一片となれば、只だ惺々寂々と覚醒しているのみであり、それは取りも直さず大慧の云う、「省力の時、便ち是れ此の道を学びて力を得る處なり。力を得る處は無限の力を省き、力を省く處は無限の力を得る(省力時便是学此道得力處也。得力處省無限力、省力處得無限力)。(『大慧法語』卷20「示羅知果(孟弼)T47-898a)という省力・得力の處に他ならない。

以上、掉尾として大慧の待悟心についての訓示を提示しておく。

參時切忌將心等悟。若將心等悟、則沒交涉矣。生死心未破、則全体是一团疑情。只就疑情窟裏、举箇話頭。(『大慧普說』卷4「示王通判大任」・『典籍本』卷4 p.317)

參ずる時、切に忌む、心を將まつて悟を等つことを。若し心を將つて悟を等たば、則ち沒交涉なり。生死の心、未だ破れずんば、則ち全体是れ一団の疑情なり。只だ疑情の窟裏に就いて箇の話頭を举せ。

この様に大慧は待悟心について取り上げ、參禪者に警戒を促すとともに、その克服法として「只だ疑情の窟裏に就いて箇の話頭を举せ」と諭すのである。

こうした大慧が「切に忌む」待悟心とは、「悟」の觀念化による造作と執着に他ならず、それを克服するために大慧は只だ疑情・疑団を独露せしむる話頭を挙げるのが肝要なのだと言するのである。

そして、その工夫中、時節到来すれば、高峰の云う、金剛圈を崩壊せしめて[豁然として]自然に悟り得るのである(『禅要』1巻「示直翁居士洪新恩」・Z122-707a)。

かくて看話禅に於ける待悟心の克服法は、只だ話頭をもって疑心を疑情・疑団へと深化せしめることで自ずと克服できるのであり、しかも、話頭を正しく参究しさえすれば、もとより待悟心自体、生じることがないのである。

5. 狗子無仏性話

大慧が話頭の参究で最も推奨したのは「狗子無仏性話」即ち「趙州無字」の公案である。その「趙州無字」は、晩唐期の趙州從諗(778~897)と弟子の問答に由来する。

周知の様に、趙州は、幼年期に出家し、18歳で南泉普願(748~834)に参じ法を嗣ぐ。師の遷化後、黄檗希運や塩官齐安らに歴参し、およそ20年の雲水行脚を経て趙州(広東省)観音院に入寺する。以後、40年に亘り「口脣皮禅」と言われる独自の禅風を鼓吹した(『趙州和尚語録』巻下「趙州真際禅師行状」・B137-371b)。

後に彼の問答の多くは、「趙州柏樹子」「趙州喫茶去」など公案として取り上げられるが、中でも特に重視されたのが、次の問答に由来する「狗子無仏性話」である。

問、狗子還有仏性也無。師云、無。学云、上至諸仏、下至螻子、皆有仏性、狗子為什麼無。師云、為伊有業識性在。(『趙州和尚語録』巻上・『無著校寫古尊宿語要』・中文出版社、1973、p.37[Z118-314a])

問う、「狗子に還た^は仏性有りや」と。師云く、「無」と。学云く、「上は諸仏に至り、下は^{あり}螻子に至るまで皆な仏性有るに、狗子、什麼^{なん}と為してか無き」と。師云く、「伊に業識性の在る有るが為なり」と。

この問答における趙州の本意を汲み取るには、先ず前段の「仏性」に関する問題と後段の「業識性」に関する説示を照らし合わせる必要がある。

つまり、本話は^{カルマ}仏教の「業の思想」と関連する内容を孕んでおり、元来、「無字」だけを取り上げるものではない。しかるに大慧は王通判に対する普説の中で「狗子無仏性話」について次の様に論ずるのである。

但只就疑不破處參。……只就疑情窟裏、挙箇話頭。僧問趙州、狗子還有仏性也無。州云、無。行住坐臥、不得間斷。妄念起時、亦不得將心過捺。但只挙此話頭。(『大慧普説』巻4「示王通判(大任)」・『典籍本』巻4 p.317)

但^た只だ疑の破れざる處に就いて參ぜよ。……只だ疑情の窟裏に就いて箇の話頭を挙げ。僧、趙州に問う、「狗子に還た^は仏性有りや」と。州云く、「無」と。行住坐臥、間斷することを得ざれ。妄念起る時、亦た心を將^{もつ}つて過捺^{なつ}することを得ざれ。但^た只だ此の話頭を挙げ。

ここで大慧は敢えて後段の「業識」の部分を省略し、話頭参究に適した前段の「無」のみを取り上げて、無字を間断なく参究させるのである。ここに於いて「無字」は、理の消滅した看話禅の代表的話頭と成るのである。

やがて、南宋後期の無門慧開に至っては、大慧が積極的に推奨した「無字」の公案を、紹定元年(1228)、東嘉(浙江省)龍翔寺で弟子を指導する際に用いた公案を編集した『無門関』(紹定元年12月5日印行。翌年正月5日、理宗に献上[初刊本])の第1則に収め、話頭としての「無字」を定型化させるのである。無門は云う、

参禅須透祖师関。妙悟要窮心路絶。祖関不透、心路不絶、尽是依草附木精霊。且道、如何是祖师関。只者一箇無字、乃宗門一関也。遂目之曰禅宗無門関。(『無門関』1卷・T48-292c)

参禅はすべからく祖师の関を透るべし。妙悟は心路を窮めて絶せんことを要す。祖関透らず、心路絶せずんば、尽く是れ依草附木の精霊ならん。且く道え、如何なるか是れ祖师の関。只だ者の一箇の無の字、乃ち宗門の一関なり。遂に之を目けて禅宗無門関と曰う。

この無門の『無門関』は、古今の重要公案48則に無門が評唱と頌を付したもののだが、その第1則「趙州無字」で、無門は看話禅法としての「無字」を定型化させるのである。

もはや、本書に示される「無」字は、宗門で必ず透過しなければならない祖师の関門となり、無門は大慧が示した無字の参究をより具体的に示して看話禅を推進してゆくのである。

透得過者、非但親見趙州、便可与歴代祖师把手共行、眉毛厮結同一眼見、同一耳聞。豈不慶快。莫有要透関底麼。将三百六十骨節、八万四千毫竅、通身起箇疑团、参箇無字。昼夜提撕、莫作虚無会、莫作有無会。如吞了箇熱鉄丸相似、吐又吐不出。蕩尽従前悪知悪覚、久久純熟、自然内外打成一片、如唾子得夢、只許自知。驀然打発、驚天動地。如奪得関將軍大刀入手、逢仏殺仏、逢祖殺祖、於生死岸頭得大自在、向六道四生中遊戯三昧。且作麼生提撕。尽平生氣力、举箇無字。若不間断、好似法燭一点便著。頌曰、狗子仏性、全提正令。纔涉有無、喪身失命。(『無門関』1卷・T48-292c)

透得過する者は、但だに親しく趙州に見ゆるのみならず、便ち歴代の祖师と手を把って共に行き、眉毛厮い結んで同一眼に見、同一耳に聞く可し。豈に慶快ならずや。透関を要する底有る莫きや。三百六十の骨節、八万四千の毫竅を将って、通身に箇の疑团を起こして、箇の無の字に参ぜよ。昼夜に提撕して、虚無の会を作すこと莫かれ、有無の会を作すこと莫かれ。箇の熱鉄丸を吞了するが如くに相い似て、吐けども又た吐き出さず、従前の悪知悪覚を蕩尽して、久久に純熟して自然に内外打成一片ならば、唾子の夢を得るが如く、只だ自知することを許す。驀然として打発せば、天を驚かし地を動ぜん。

関將軍の大刀を奪い得て手に入るが如く、仏に逢うては仏を殺し、祖に逢うては祖を殺し、生死岸頭に於て大自在を得、六道四生の中に向いて遊戯三昧ならん。且く作麼生か提撕せん。平生の氣力をつくして箇の無の字を拏せよ。若し間斷せずんば、好だ法燭の一点すれば便ち著くるに似ん。頌に曰く、狗子仏性、正令を全提す。纔かに有無に涉れば、喪身失命せん。

この様に『無門関』第1則では徹底して「無」の一字が強調される。無門は大慧に倣って「虚無の会」や「有無の会を作すこと莫」く(『大慧書』「答富枢密」・T47-921c)、「昼夜」に拘わらず渾身を振るって無字に参じ疑團を起こせと論ずるのである。無門は大慧の看話禅法を忠実に受け継ぎ、無字の工夫を定型化させた。

ところで、近年の研究では、「狗子無仏性話」から「無」の一字のみを抽出して工夫するといふ修法の嚆矢は五祖法演であるとされる¹⁶。

それは次の『五祖法演語録』巻下「黄梅東山演和尚語録」に収める上堂の一段を根拠とする。

上堂拏、僧問趙州、狗子還有仏性也無。州云、無。僧云、一切衆生皆有仏性。狗子為什麼却無。州云、為伊有業識在。師云、大衆爾諸人、尋常作麼生会。老僧尋常只拏無字便休。爾若透得這一箇字、天下人不奈爾何。爾諸人作麼生透。還有透得徹底麼。有則出来道看。我也不要爾道有、也不要爾道無、也不要爾道不有不無。爾作麼生道。珍重。(T47-665b)

上堂拏す、「僧、趙州に問う、『狗子に還た仏性有りや』と。州云く、『無し』と。僧云く、『一切衆生皆な仏性有り。狗子什麼と為してか却って無き』と。州云く、『伊に業識性在る有るが為なり』と」と。師云く、「大衆、爾ら諸人、尋常作麼生か会す。老僧、尋常只だ無字を拏して便ち休するのみ。爾、若し這の一箇の字を透得せば、天下の人、爾を奈何ともせず。爾ら諸人、作麼生か透らん。還た透り得て徹底するもの有りや。有らば則ち出で来たって道い看よ。我也た爾が有りと道うを要せず、也た爾が無しと道うも要せず、也た爾が不有不無と道うも要せず。爾、作麼生か道わん。珍重」と。

この示衆で窺えるのは、法演が上堂などの公式の場では「狗子無仏性話」全体を取り上げながらも、平常時には自ら省略した形態で無字を工夫するとともに、大衆にもそのように指導していたことである。

こうした事例からして、法演は「無字の刷新運動の嚆矢」と看做されるし、看話禅の源流を探る意味でも重要なのである。

柳田は、上の法演に見られる無字の使用事例について、「五祖法演は、趙州の狗子仏性を、無の一字に総括する。無字の名はここにはじまる。無字とは、無ということ、無というものを指す。理の一字、知の一字など(と)いうように、中国仏教は或る概念を、一字に総括するくせがある。今や、無は絶対的な概念を指す、特別なことばとなる。有るとか無いとか、そのいずれでもないとか、そんな四句百非を絶する、究極の何かをいう、絶対のことばである」と言い、つづけて「五祖は、そんな絶対の無字を、通り抜けることを求める。通り抜けるとは、単に超え去ることではなくて、手玉にとること、自由に使うことである。……要するに、趙州のテキストによりつつ、一切衆生以下の部分を切りおとし、すべてを最初の〈無〉の一字に総括することによって、五祖は趙州以前にかえり、問答の歴史を再編するのだ。」(柳田聖山「無字のあとさき」・『禅と日本文化』講談社文庫版、1983、p.267)と述べている。

では、法演の法嗣であり大慧の正師である円悟の学人接化法はどのようなものであったのか、『円悟語録』巻14「法語上・示隆知蔵」並び『円悟心要』巻上には次の様に示されている。

五祖老師、平生孤峻、少許可人。乾曝曝地壁立、只靠此一著。常白云、如倚一座須弥山。豈可落虚弄滑頭謾人。把箇没滋味鉄酸餡、劈頭拈似学者令咬嚼。須待渠桶底子脱、喪却如許惡知惡見、胸次不掛絲毫、透得淨尽、始可下手鍛煉、方禁得拳踢。然後示以金剛王宝劍、度其果能踐履負荷。淨然無一事、山是山水是水、更忘轉向那邊千聖籠羅不住処、便契乃祖已來、所証伝持正法眼蔵。及至応用爲物、仍当驅耕夫牛、奪飢人食、証驗得十成無滲漏、即是本家道流也。(『円悟語録』巻14「法語上・示隆知蔵」・T47-777a、『円悟心要』巻上・Z120-704b)

五祖老師、平生孤峻にして、人を許可すること少なし。乾曝曝に地壁立して、只だ此の一著に^ま靠る。常に自ら云う、「一座の須弥山に倚るが如し。豈に虚に落ち、滑頭を弄し、人を謾ず可けんや」と。箇の没滋味の鉄酸餡^{てつさんとう}を把って、劈頭に学者に拈似して咬嚼せしむ。須^{かなら}ず渠が桶底子脱し、如許の惡知惡見^{あまた}を喪却し、胸次に絲毫をも掛けず、透り得て淨尽して、始めて手を下して鍛煉す可く、方に拳踢を^{まさ}禁じ得ん。然る後に示すに金剛王宝劍を以てして、其の果して能く踐履負荷するかを^{はか}度る。淨然として一事も無く、山は是れ山、水は是れ水なるも、更に忘に那邊の千聖籠羅すれども住せざる処に轉向して、便ち乃祖已來、所証伝持の正法眼蔵に契うべし。応用して物の^{ひと}爲にするに至るに及んでは、仍お当に耕夫の牛を驅り、飢人の食を奪い、十成の滲漏無きを証驗し得て、即ち是れ本家の道流なり。

この様に法演のやり方を受けた円悟の接化法は、先ず学人に話頭を与えて工夫をさせるのであるが、ここで云う「咬嚼」とは、大慧のいう四威儀に渉る話頭参究と同義であろう。

そして、学人の妄想が減するに及んで初めて対面し接化するのである。

こうした円悟の接化法は大慧のそれと通じている。それは次の『円悟語録』巻8に収める「示衆」からも看取できる。

千言万言、但只識取一言。千句万句、但只識取一句。千法万法、但只識取一法。識得一
万事畢、透得一無阻隔。(T47-750b)

千言万言、但只一言を識取せよ。千句万句、但只一句を識取せよ。千法万法、但只一法
を識取せよ。一を識得せば万事畢わり、一を透得せば阻隔無し。

ここで円悟は只だ一句を透得すれば、全ての公案を透得するのだと論している。こうした
用例は円悟の語録に繰り返し示され¹⁷、つづく大慧に至っては悟達の明確な方法論として「無
字」が広く定着するのである。『大慧普説』巻3「行者徳新請普説」には次の様に示されている。

諸人但去看這箇話頭。便是釈迦老子・達磨大師・徳山・臨済来、也只是這箇話。僧問趙州、
狗子還有仏性也無。州云、無。(『典籍本』巻4 p.241)

諸人、但だ去きて這箇の話頭を看よ。便ち是れ釈迦老子・達磨大師・徳山・臨済来も、也
た只だ是れ這箇の話のみ。僧、趙州に問う、「狗子に還た^は仏性有りや」と。州云く、「無」と。

このように、大慧の看話禅は「無」の一字を重視する。それは機能面から見ても容易に領け
るのであろう。つまり、「無字」は簡略で意識を集中しやすい単音調である故に、疑情・疑団を
発揚せしめるのに適しており、話頭工夫に頗る有効であるからである。延いては疑団をも打
破する効力を具える。

それを否定作用の無[分別意識の働きを制止]と主体的無[自己心性に徹した般若の覚醒状
態]という無の二面性で理解することができる。まず、否定作用の無は、主体的無に到る過
程に於いて一切の相対的概念を否定するという側面である。反面、主体的無は、二項対立的
概念を超越する絶対不二の「無」それ自体である。

つまり主体的無は、一切を超越した無であると同時に一切を包容し活かす根本的主体
である。よって、前者は誤った迷妄を打破することであり、後者は正知見を顕すことである。

したがって、「有無」という人間の根源的な対立概念に絶対矛盾を突きつける「無」の一字は、
話頭の参究に適した一句であり、かつ昏沈と掉挙を克服し、虚構なる迷妄心を打破する妙薬
である。

『大慧普説』巻4に収める大慧の大任・王通判への普説後半部には、無字話頭が諸々の禅
病の妙薬として次のように提示される。

要静坐、纔覺昏沈、便抖擻精神举此話。忽地如瞎老婆吹火和眉毛眼睫一時燒了。不是差事。得如此了、忘懷也得、著意也得、静也得、鬧也得。雖全体在輪回中、亦不被輪回所轉、借輪回為游戲之場。得到這箇田地、亦不著將心和会、自然成一片矣。……忘懷著意、二俱蹉過。不忘懷不著意、是箇甚麼。咄。更是箇甚麼。大任通判学士、但恁麼參。此外別無道理。(『大慧普說』卷4「示王通判(大任)」・『典籍本』卷4 p.317)

静坐せんと要し、纔かに昏沈を覺さば、便ち精神を抖擻して此の話を举せ。忽地に瞎老婆の、火を吹いて眉毛眼睫を和して一時に焼き了わるが如くならん。是れ差事にあらず。此くの如くし了わることを得れば、忘懷も也た得し、著意も也た得し、静も也た得し、鬧も也た得し。全体輪回の中に在りと雖も、亦た輪回の所轉を被らず、輪回を借りて游戲の場と為さん。這箇の田地に到り得ば、亦た心を將って和会することを著いざるも、自然に一片と成らん。……忘懷・著意、二つ俱に蹉過す。忘懷せず、著意せざれば、是れ箇の甚麼ぞ。咄。更に是れ箇の甚麼ぞ。大任通判学士、但だ恁麼に參ぜよ。此の外に別に道理無し。

ここで大慧は、「但只だ疑の破れざる処に就いて參」ずることを述べた上で、その疑情に於ける話頭として「狗子無仏性話」を挙げ、A「妄念起る時も」B「昏沈」のときも、その無字を四威儀に亘って間断なく工夫せよと諭すのである。

そのうちのA「妄念起る時」とは、散乱心を表す「掉挙」の状態を指し、それは後段に記す「著意」と同じ系列である。B「昏沈」は寂靜に沈み込んだ無記の状態を指し、又は睡魔に陥った状態であり、それは後段に記す「忘懷」と同じ系列である。

いずれも常態化すれば禪病となる坐禪中に最も警戒すべき障害であるが、こうした禪病となる障害を大慧はAの「著意」「掉挙」「看話」の系列と、Bの「昏沈」「忘懷」「默照」の系列に体系付け¹⁸、その弊害を克服するには「但只だ狗子無仏性話の無字を举せ」と諭すのである。

それは『大慧書』卷上に収める富枢密への第三答書にも窺える。

静坐時、纔覺此兩種病現前、但只举狗子無仏性話。兩種病不著用力排遣、当下怙怙地矣。(『大慧語録』卷26「答富枢密・第三書」・T47-922b)

静坐の時、纔に此の兩種(昏沈、掉挙)の病、現前するを覺れば、但只だ狗子無仏性の話頭を挙げよ。(さすれば)兩種の病、力を用いて排遣するを著いざるも、当下に怙怙地ならん。

さらに、大慧は次の王通判への普說前半部の中で、こうした著意と忘懷を克服した惺寂一如の様態こそが「達磨の壁觀」であると主張する。

昔達磨謂二祖曰、汝但外息諸緣、内心無喘、心如墻壁、可以入道。二祖種種説心説性、引文字作証、並不契達磨意。前所云忘懷著意、正謂此也。若不著意、則諸緣息矣、若不忘懷、則内心定矣。内心定、則自然与墻壁無殊、亦不著將心安排計度、然後得如墻壁也。(『大慧普説』卷4「示王通判(大任)」・『典籍本』卷4 p.317)

昔、達磨、二祖に謂いて曰く、「汝、但だ外諸縁を息め、内心喘ぐこと無く、心は墻壁の如くにして、以って道に入るべし」と。二祖種々に心を説き性を説き、文字を引きて証と作すも、並な達磨の意に契わず。前に云う所の忘懷・著意、正に此れを謂うなり。若し著意せざれば、則ち諸縁息む。若し忘懷せざれば、則ち内心定まる。内心定まれば、則ち自然に墻壁と殊なること無く、亦た心を將って安排計度することを著いずして、然る後に墻壁の如くなることを得るなり。

こうした大慧の壁観についての独自解釈の背景には、「昏沈」「忘懷」の系列に「黙照」が含まれることから黙々と坐禅することだけを「達磨の壁観」とする邪師や垂流への批判を内包していると言える。

かくて大慧は、王通判への普説後半にも示されている様に、著意と忘懷を克服し真に「達磨の壁観」に回帰するには、煩雑な日常の中でも絶えず「無字」を工夫して疑団を発揚せしめ、それを打破してこそ、「全体輪回の中に在りと雖も、……輪回を借りて游戲の場と為す自在の働きを得るのだと諭すのである。

この様に、大慧は悟りの追体験の方法として特に「無字」を重視した。ただ、大慧は「無字」以外にも「乾屎橛」や「柏樹子」といった話頭を用いており、他の話頭を否定した訳ではない。

それは大慧が最も思想的影響を受けた人物の一人である真浄の頌を引用した『大慧普説』巻4「正禪人請普説」の次の一段からも窺える。

所以真浄和尚云、此事須是悟。若也悟去、業識痴団、自然百雜碎。如睦州・雲門・趙州、皆是直截為人。如何是仏、乾屎橛。如何是祖師西來意、庭前栢樹子。狗了還有仏性也無、無。這箇若不悟、如何思量擬議。(『大慧普説』巻4・『典籍本』巻4 p.321)

所以に真浄和尚の云く、「此の事は須らく是れ悟るべし。若し也た悟り去らば、業識痴団、自然に百雜碎す」と。睦州・雲門・趙州の如きは、皆な是れ直截に人の為にす。「如何なるか是れ仏」、「乾屎橛」。「如何なるか是れ祖師西來意」、「庭前の栢樹子」。「狗子に還た仏性有りや」、「無」と。這箇を若し悟らずんば、如何が思量擬議せん。

ここで大慧は悟りの追体験の方法として、「無字」以外にも「乾屎橛」や「栢樹子」などの話頭を挙げている。さらに次の『大慧書』巻下に収める大慧の呂郎中への答書にも雲門「乾屎橛」を話頭として参究せしめている。

僧問雲門、如何是仏、門云、乾屎橛。但舉此話。忽然伎倆尽時便悟也。切忌尋文字引証胡乱搏量註解。縱然註解得分明、説得有下落、尽是鬼家活計。(『大慧語録』卷28「答呂郎中(隆礼)」・T47-930b)

僧、雲門に問う、「如何なるか是れ仏」と、門云く、「乾屎橛」と。但だ此の話を挙げ。忽然として伎倆尽くる時便ち悟りなり。切に忌む文字の引証を尋ね胡乱に搏量註解することを。縱然い註解し得て分明に、説き得て下落有るも、尽く是れ鬼家の活計なり。

さらに、『大慧書』巻下に収める呂舍人への答書にも「逐日千万、別事を思量する要からず。但只だ乾屎橛を思量せよ(逐日千万、不要思量別事。但只思量乾屎橛)」(『大慧語録』巻28「答呂舍人(居仁)」・T47-932a)と、雲門の「乾屎橛」を話頭として工夫せしめるのである。

つまり、大慧は無字を積極的に推奨しながらも、一方で活撥撥地なる禪の機用に於いては、話頭も修行者の機根や性格によって選択されねばならず、その面では「無字」も絶対的なものとは為り得ないことを認識していたのである。

この様に、大慧の看話禪は公案を限定特化した話頭に意識を集中して疑団を発揚し、その疑団を臨界点にまで凝結させることで豁然大悟せしめる修禅法である。

それは分別知解を解体し、著意や忘懐などの禅病を克服し、虚構なる迷妄心を打破することで自己の本来底を意識上に顕現せしむ般若の妙行であった。

ただし、それには徹底した大信心・大憤心・大疑団を具えて日々の四威儀の中で間断なく話頭を掲げ、一切の分別迷妄を粉碎しなければならないのである。

6. 修禪の実践構造

看話禪と黙照禪はともに仏性思想と空の実践を通じて般若智を体得し、仏法を具現化する大乘仏教の精神¹⁹に基づきながらも、その実践形態に於いては異なった様相を見せる。

先ず唐代石頭系の宗風を継承する黙照禪の実践形態を起信論的構図で位置付けるならば、それは本覚門的修禪形態と言える。これに対し看話禪は中国仏教の伝統的本覚門を止揚した始覚門的修禪形態である。では、『大乘起信論』に示される本覚・始覚の論理的構図とは如何なるものか、以下、その定義についての一段である。

所言覚義者、謂心体離念。離念相者、等虚空界、無所不遍、法界一相、即是如来平等法身。依此法身説名本覚。何以故。本覚義者対始覚義説、以始覚者即同本覚。始覚義者依本覚故而有不覚、依不覚故説有始覚。(T32-576b)

言う所の覚の義とは、心体の離念なるを謂う。離念の相は虚空界に等しくして、遍ねからざる所無ければ、法界は一相なり、即ち是れ如来の平等法身なり。此の法身に依りて説いて本覚と名づく。何を以ての故に。本覚の義は始覚の義に対して説く、始覚は即ち本覚に同ずるを以てなり。始覚の義とは本覚に依るが故に不覚あり、不覚に依るが故に始覚ありと説くものなり。

以上の「本覚・始覚」の定義で重要な点は、始覚は本覚に対する概念であるということである。換言すれば、始覚は本覚の働き(作用)に他ならない(「始覚者即同本覚」)。

くわえて末尾の「依不覚故、説有始覚」という表現によっても示される様に、始覚はあくまで不覚の衆生の立場で説き示した概念だと言うことである。

そもそも『起信論』に云う本覚とは、心の本性は本より悟りの本体(覚体・「法界一相」「如来平等法身」)そのものであり、本覚・始覚の差別などはないのであるが、衆生は無明によって心の本性が見えないために本覚・始覚の差別が派生するのである。

すなわち始覚とは、本覚の働き(作用)に他ならず、自己の生死的実存性を凝視した上で、無始の無明を打破し本来の自己に回帰(本覚)する「修行の立場」である。

大慧は『普説』巻4(『大慧語録』巻18)に収める「妙心居士孫通判請普説」の中で、こうした『起信論』の本覚・不覚・始覚の論理を用いて看話禪の修禪構造について次の様に説き示している。

又云、始覚合本之謂仏。言以如今始覚合於本覚。往往邪師輩、以無言默然為始覚、以威音王那畔為本覚。固非此理。既非此理、何者是覚。若全是覚、豈更有迷。若謂無迷、争奈釈迦老子於明星現時忽然便覚。知得自家本命元辰、元來在這裏。所以言、因始覚而合本覚。如禪和家、忽然摸著鼻孔、便是這箇道理。然此事人人分上無不具足。(T47-888a)

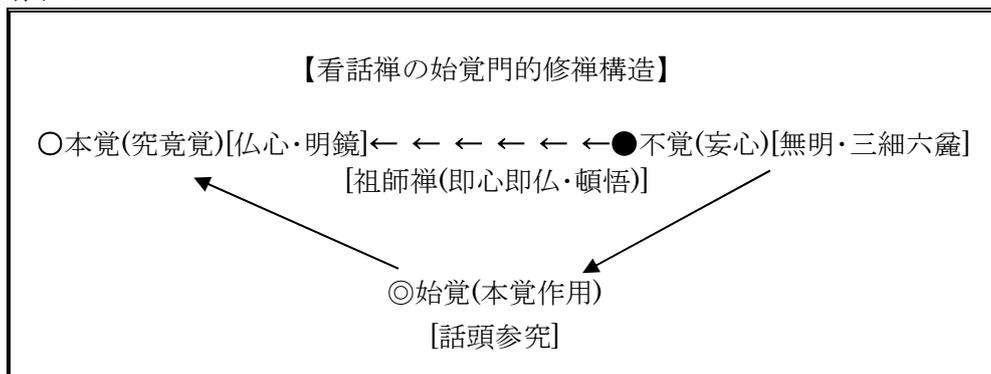
又た云く、「始覚、本に合す、之を仏と謂う」と。言うところは「如今の始覚を以て本覚に合する」なり。往往に邪師の輩、無言默然を以て始覚と為し、威音王那畔を以て本覚と為す。固より此の理にあらず。既に此の理にあざれば、何者か是れ覚ならん。若し全て是れ覚なれば、豈に更に迷うこと有らんや。若し迷うこと無しと謂わば、釈迦老子明星現わるる時に忽然として便ち覚り、自家の本命元辰の元來這裏に在るを知得ることを争奈せん。所以に言く、「始覚に因りて本覚に合す」と。禪和家の忽然として鼻孔を摸著するが如きは、便ち是れ這箇の道理なり。然も此の事は人人分上に具足せざるといふこと無し。

この様に大慧は、「本覚・不覚・始覚」の論理を用いて看話禪と默照禪の修禪構造を提示し、結果として看話禪の優位性を公に示すのである。

それは理の上では、「此の事は人人分上に具足せざるといふこと無し」と言う様に、悟りが全ての人の本分上に具わっているという本覚門の立場に立脚しながらも、現実態に於いては不覚の迷妄する衆生であるために、今此処の現実を見据えて釈尊成道に見る行的追体験としての始覚門に立つのである。

こうした「看話禪於ける始覚門的修禪構造」を図式化すれば次のようである。

図表 6



上図のように、大慧は本より衆生は自性清浄心を具えているにも関わらず、無明による分別妄想・猜疑心・嫉妬心などで輪廻苦界する故に、その不覚を転じて本覚(衆生即仏)に回帰するには、始覚門的看話の修禪形態が最も適したものであると説くのである。

かくて大慧が、張商英(1043~1121)の『清浄海眼経²⁰』から引用した「始覚、本に合す、之を仏と謂う」とは、始覚門の実修による衆生(不覚)の本来仏(本覚)への回帰に他ならない²¹。

それは即ち本覚的作用である始覚門の実修をともなつてこそ、無明に因り不覺に墮した衆生が、再び本覺を本覺足らしめ、仏を仏足らしめることができるからである。

したがって、看話禪の修証觀は、理致上では人々自性清淨なる本来仏ではあるが、現実態に於いては輪廻苦界の衆生(不覺)であるために始覚門的話頭の参究を通じて本覺に回歸する修証形態なのである。

第二節 黙照禪の修禪形態

禪宗は「覚」の宗教とも「坐禪」の仏教ともいわれるが、その本質的な目的は「己事究明」(Z121-967a)にある。それは単なる理論ではなく日常的営為を通して、その活撥撥地なる働きを顕すことで宗教的真理を体現することであり、それは根源的な自己改革に他ならない。

その禪の修行に於いて徹底した本証自覚の坐禪を以て、日常底への無窮なる円転を本領とするのが黙照禪である。

本研究二節では、こうした宏智や真歇が挙揚した黙照禪の修禪形態に焦点を当て、第一章での検討内容や古注本による解釈も踏まえ、逐一的に分析していくことにする。

1. 黙照の概念と意義

はじめに、第一章でも考察した様に、宏智が語録の要所で示した「黙照」という語は、「黙」にあつては無分別、その基本的行態は坐禪であり、「照」にあつては知、その働きは妙用である。それが一如となる時黙照禪として機能するのである。

面山の『黙照銘聞解』には、「先ズ、黙照二字ノ義ヲ、ヨク解シテ、後ニ、銘ノ本意ヲ覚了スベシ」(『曹洞宗全書』・注解4-2)と記され、黙照の字義について次の様に述べている。

黙ノ字ハ、字ノ製様ガ黒犬ノ吠ヘエズニ居ルココロユエニ、直ト見テハ、ドコニオルヤラ、知レヌホドノコト、照ノ字ハ、日ト召ト火ヲ并スユヘニ、イヨイヨ、暗ハ消テ除クスガタヲ照ト云ナリ。(『曹洞宗全書』・注解4-2)

ここで面山は、黙の字について、字の作りが黒犬の吠えずに居る黙々とした「ココロ」であるとし、それは一見、存在が識別し難いもので、照の字は、その「暗」が消除された様子であると前置きし、「黙照」の意義について次の様に説き示している。

法ニ取テハ、三昧ニ入テ、仏境界ニ安住シ、舌支ニ上腭ニテ、言語道断ナルヲ黙ト云フ。コレハ身ニカカル、右ノゴトク安住シテ、散乱ガタエテカラ、昏沈ニ居ラズ、了了トシテ、自己ノ光明ノ唯見ナルヲ、照ト云ナリ。……涅槃経ニ定慧等学明仏性ト説ル。今ノ黙ト云ハ定ナリ、照ト云フハ慧ナリ。黙ト照トハ、道理ヲ説ク時ハ、二ツノ様ナレドモ、ココニ安住ノ時ハ、少シモワカレハセヌ。印紙同時、読時前後ノ義ト同ジ。コノワカレヌ処ヲ、三昧トモ、三摩地トモ云ウ。(『曹洞宗全書』・注解4-2)

先ず「黙照」の「黙」に限って言えば、面山の「法ニ取テハ、三昧ニ入テ、仏境界ニ安住シ、舌支ニ上腭ニテ、言語道断ナルヲ黙」という記述からも「黙」は三昧に入った仏境界であり、実際の様態としては坐禪の姿勢であることが理解できる。

それは『宏智頌古』第1則に於いて、

寥寥冷坐少林、默默全提正令。(『宏智録』卷2・T48-18c)

寥寥として少林に冷坐し、默默として正令を全提す。

と形態の上では坐相の当体を指しているの、ここで云う「黙」は坐禅の行態を表している。

それは宏智と共に黙照禅を鼓吹した真歇の『劫外録』「上堂」に示される次の一段にも見て取れる。

上堂云、黙耀堂堂、見成密密。通途隱的、回互難分。(俄蔵本『劫外録』十五丁ノ右・p.141)

上堂して云く、「黙して堂堂と耀らし、見成密密す。通途隱るる的、回互して分ち難し」と。

このうち「黙して堂堂と耀らし」は、明らかに黙照坐禅を言い表している。すなわち「黙耀」は「黙照」であり、「堂堂」は態度や容姿などが端正で威厳があり公然とした様相を表す形動詞であって、この語は形態の上では坐相の当体を表している。すなわち「黙照」の「黙」は一般的な語意だけでなく打坐の行態をも表すのである。

次に「照」について、面山は「散乱ガタエテカラ、昏沈ニ居ラズ、了了トシテ、自己ノ光明ノ唯見ナルヲ、照ト云ナリ。……照ト云フハ慧ナリ。黙ト照トハ、……印紙同時、……コノワカレヌ処ヲ、三昧トモ、三摩地トモ」いう記述からも「照」は即ち「唯見」であり「慧」であり、黙と照は不一不二であって、「黙照一如」は三昧・三摩地であると説く。

それは宏智の「黙照銘」にも随处に見られるように、黙照の黙は兀坐による徹底した大寂の「黙」であり、理に於いては自性の体である。照は徹底した大用の「照」であり、理に於いては自性の働きであって、その黙と照が渾然と一如であるとき、黙照禅は本来の機能を発揮するのである。こうした「照」についての解釈も『信心銘』の「虚明自照、不劳心力、非思量处、識情難測」(T48-376c)の一節が影響を与えたと見られる。それは真歇の『劫外録』「法要」に収める次の一段からも明らかである。

示衆云、命根断底人、驀然転得来了、日用全是本光。違順得失、不見有一糸頭許。出沒応機、得大自在。謂之随順世縁無罣(掛)碍。既能常不昧、……絶知絶解、自然虚明歴歴、無一糸毫特地費心力处。(俄蔵本『劫外録』二十一丁ノ右・p.147)

衆に示して云く、^{みょうこん}命根断ずる底の人、驀然として転得し来り了らば、日用全く是れ本光なり。違順得失、一糸頭許りも有ることを見ず。出沒応機、大自在を得たり。之れを世縁に随順して罣(掛)碍無しと謂う。既に能く常に昧まさず、……知を絶し解を絶せば、自然に虚明歴歴として、一糸毫も特地に心力を費やす処無し。

前掲の一段は、『信心銘』「虚明自照、不劳心力、非思量处、識情難測」の黙照禅への影響を確証付ける決定的な資料である。その引用文の傍線部分と『信心銘』の該当箇所を照合すれば次の様である。

A.自然虚明歴歴、①無一糸毫②特地①費心力处。(俄蔵本『劫外録』二十一丁ノ右・p.147)

B.虚明自照、①不劳心力、②非思量处、識情難測。(『信心銘』・T48-376c)

ここでA「自然虚明歴歴」はB「虚明自照」に対応し、B①「不劳心力」はA①「無一糸毫[特地]費心力处」に対応しており、B②「非思量处」はA②「特地」に対応している。

つまり、『信心銘』前述の一段は、宏智のみならず真歇の黙照思想にも影響を与えている。それは一切空寂である「体(虚=黙)」から自ずと顕現する「妙用(明=照)」であり、それは即ち自ら照射する働きとしての「黙照一如」の様相に他ならない。

したがって、黙照禅は黙照一如・修証一如・本証自覚という本覚門的修証観が基底を成しており、それ故に悟達の方法それ自体がそのまま覚りとなり現成となるのである。これについて宏智は次の様に説き示している。

上堂云、五月半農忙乱挿田心是秋成飯。却道禾熟不臨場、祇麼任從風雨爛。禅和子、一身了一身、両眼対両眼。箇中糸髮初無間。老狐涎尽復何疑。再坐盤中弓落蓋。(『宏智録』卷1「江州廬山円通崇勝禅院語録」・『古注集成本』 p.39[T48-10a])

上堂して云く、「五月半農は忙乱なるも、田に挿ゆるの心は、是れ秋に飯と成る。却つて道う、禾熟するも場に臨まず、祇麼だ風雨の爛らすに任従すと。禅和子、一身は一身に了まり、両眼は両眼に対する。箇中糸髮ばかりも初より間無し。老狐の涎尽くれば、復た何をか疑わん。再び盤中に坐すれば、弓、蓋に落つ」と。

此処で、あえて心労を費やして「秋の収穫はしない」というのは、すでに人々個々の分上に悟りという「稻の実」が熟しているからであり、それを只だ坐禅を通じて冷暖自知すればよいからである。こうした打坐に於いては弓を蛇と誤認するような錯覚はない。

何故か、それは本覚的証位の信である決定信と、その波及による回向返照の働きが機能しているためである。

宏智がこのように説いた根底には、当代の禅風が禅の本質から遠ざかり、「本来具足の証」或いは、大慧側が説く「悟を以て則と為す」という本来の意義を、「安逸に煩惱そのままを容認」、或いは「悟を待って則と為す」という曲解に流れ、それが自然外道や知解の病弊として蔓延していたことに対する「警鐘の意味」が籠められていたと見て取れる。

宏智の本意は、あくまで「一身は一身に了まり、両眼は両眼に対する。箇中糸髮ばかりも初より間無し」という様に、悟りは当初から人々個々分上に円満に具わっているのであって、「意識的」に悟りを追求することはない。

只だ坐禅という徹底した行を通じて、日常の威儀それ自体を悟りの顕現として醸熟せしめることにその力点が置かれているのである。

したがって、その行は厳格な坐禅修行に裏付けられた黙照一如の禅であり、本証一如の仏行に他ならない。それについて宏智は彼の法語の中で次のように論している。

渠非修証、本来具足。他不汚染、徹底清浄。…… 雖寂而耀、真到無中辺絶前後、始得成一片、根根塵塵、在在処処、出広長舌、伝無尽灯、放大光明、作大仏事。元不借他一毫外法。的的是自家屋裏事。(『宏智録』巻6「法語」・『古注集成本』p.298[T48-74a])

渠は修証に非ず、本来具足せり。他は汚染せず、徹底清浄なり。…… 寂と雖も耀き、真に中辺無く前後を絶するに到りて、始めて一片と成るを得、根根塵塵、在在処処、広長舌を出し、無尽の灯を伝え、大光明を放ち、大仏事を作さん。元より他の一毫の外法を借らず、的的是れ自家屋裏の事なり。

ここで宏智は「渠は修証に非ず、本来具足せり」と、坐禅する当処がそのまま透脱した悟りの世界であり、その世界は特に目新しいものではなく本より自身のうちに円満に具わっていると論ず。そして、その働きは寂と雖も惺々と作用し「根根塵塵、在在処処」に大自在を得るという。したがって、宏智がいう黙照禅の本義からすれば、大慧側が主張するような単なる「寂静」という意味とは厳密に区別されなければならない。

では、真歇に於いてはどうか、前述の引用文の続きをここに示す。

家風枯寂妙明前、活計荒虚玄路外。若能撒手恁麼去、絶后再蘇。横身恁麼来、当頭不犯、始解随変任化、与物推移。(俄藏本『劫外録』十五丁ノ右・p.141)

家風枯寂なり妙明の前、活計荒虚たり玄路の外。若し能く手を撒ち恁麼にし去って、絶後に再び蘇り、身を横して恁麼にし来たって、当頭に犯さずんば、始めて解く変に随い、化に任せて物と推移せん。

ここで真歇は黙照家風について、「家風枯寂なり妙明の前」と端的に言い表す。

それは「黙照銘」などにも見られる様に、黙照の黙は兀坐による徹底した大寂の「黙」であり、理に於いては自性の体である。「妙明の前」とは徹底した大用の現前であり、理に於いては自性の働き(「照」)であって、綿々と受け継いできた曹洞禅の正偏一味の枯淡な禅風を指している。

次に「活計荒虚たり玄路の外」とは、前句に相對する句として、「活計」は「暮らし向き・生計・方便」という語意以外に「努力、修練、修行」という意がある(『朱子語類』巻2「且更着实用功、不可只於文字上作活計也」、『碧巖録』巻2・第20則・本則評唱「他不向活水処用、自去死水裏作活計、一向作主宰」(T48-161a)。

続いて「玄路の外」の「玄路」とは、次の『洞山録』に示される「三路」中の一つを指す。

師云、洞山有何言句示徒。僧云、尋常教学人三路学。夾山云、何者三路。僧云、玄路・鳥道・展手。(『瑞州洞山良价禪師語録』1卷・T47-524c)

師(夾山)云く、「洞山は何の言句か有りて徒に示さん」と。僧云く、「尋常^{よのつね}学人に三路を学ばしむ」と。夾山云く、「何者か三路」と。僧云く、「玄路・鳥道・展手なり」と。

上の文からも洞山は普段から「三路」を通じて学人を接化していたと見られるが、その三路のうち「玄路」についての具体的な説明はない。

ただ、『洞山録』には、「玄中又た玄」(「僧問、如何是玄中又玄。師云、如死人舌」・T47-524c)という老子『道德経』第一章(「玄之又玄、衆妙之門」)からの引用と見られる箇所もあることから「玄路」は有無を越えた幽玄中の幽玄、仏教的に言えば有無・迷悟の二見を超えた空寂の路を指すとも理解できる。

一方で、椎名氏は、洞山三路の「玄路」について、「「玄路」というのは、抽象的なニュアンスを受ける言葉であるが、実際には、修行の方法をけっしてマンネリ化させず、時にはあえて困難なことにも挑戦せよ、という積極的な策励の意味ではなかったか。洞山は、寒いさ中に学生を法堂に引き出したり、「門より入らぬ」イレギュラーのものを重んじたり、自ら勘弁的な誘導手段を用いたり、修行のための積極性は大切にしたからだ」と述べ、さらに「後世には、この「玄路」もまた拡大した意味にとられ、……対立を越えた奥深い悟境などに解釈されることが多い。だが、これまでの風光からみれば、洞山の意向はそんな心のあり方ではなく、やはり修行の実践面での玄妙な事柄への挑戦という、積極的な修道の勧めであったと考えておきたい。」(椎名宏雄『洞山——臨済と並ぶ唐末の禪匠』・臨川書店、2010、p.191)と、指摘される。

筆者は、基本的に椎名氏の「玄路」理解に賛同する立場である。それは上段の真歇上堂の説示と符合するからである。つまり、前述の句は「修行[家風]浅薄・粗雑(「荒虚」)たり「玄妙なる路外(玄妙なる修道家風とは程遠い)」となることから、当時禅林の形骸化した修行風土に対する真歇の積極的な策励の意味が込められている。

つづいて、「若し能く手を撒ち^{はな}恁麼にし去って、絶後に再び^{よみがえ}蘇り……」の一節は、次の円悟の『碧巖録』第41則にも見られる。

举趙州問投子、大死底人、却活時如何。……須是大死一番、却活始得。浙中永光和尚道、言鋒若差、鄉関万里。直須懸崖撒手、自肯承当。絶後再甦、欺君不得。非常之旨、人焉廋哉。(同卷5・T48-178c)

举す。趙州、投子に問う、「大死底の人、却た活する時如何」と。……須是らく大死一番し、却た活して始めて得し。浙中の永光和尚道く、「言鋒若し差わば、郷関万里。ただ須らく懸崖に手を撒ちて、自ら肯って承当すべし。絶後に再び甦らば、君を欺り得ず。非常の旨、人焉ぞ廋さんや」と。

ここで円悟が「大死一番し、却た活して始めて得し」と諭すように、徹底して死に切った境地(「大死一番」)から始めて活撥撥地の大機大用の働きが得られるという意である。

この様に真歇は、「絶後に再び蘇って活撥撥地なる働きを得てこそ、はじめて一切に障りなく自在であり任運を味ますこともないと諭すのである。

それは真歇の『劫外録』「法要」に収める次の一段にも看取できる。

示衆云、撒手便行、向甚麼処去。不与万法為侶、聞見覚知路子已断。明密密、仏眼也覩不見。大休大歇、祇是及得尽、用得活、見得徹、明得透。転処純熟、無毫髮許滲漏。口頭更無仏法気味、命脈自断、光影俱透。(俄蔵本『劫外録』十九丁ノ左・p.145)

衆に示して云く、「手を撒ちて便ち行くに、甚麼処に向かいて去るや。万法と侶為らずして、聞見覚知の路子已に断ず。明密密として、仏眼も也た覩るに見えず。大休大歇、祇だ是れ及得尽し、用得活し、見得徹し、明得透するのみ。転処純熟すれば、毫髮許りも滲漏無し。口頭更に仏法の気味無く、命脈自ずから断じ、光影俱に透る」と。

この様に真歇の「大休大歇」は、「祇だ是れ及得尽し、用得活し、見得徹し、明得透するのみ。転処純熟すれば、毫髮許りも滲漏無き」「光影俱に透る」境界を指すのである。

したがって、真歇の「大休大歇」という黙照家風からすれば、大慧側が主張するような単なる「寂靜」という意味とは厳密に区別されなければならない。

一方、宏智は小参に於いて自家の曹洞禅旨について次のように述べている。

果満菩提円、花開世界起。若恁麼十成時、好箇禅和子。而今人却道、曹洞禅没許多言語、默默地便是。我也道、你於箇時莽鹵。我也知、你向其間卜度、殊不知虚而靈、空而妙。(『宏智広録』巻5「小参」・T48-58c)

果満ち菩提円なれば、花開きて世界起く。若し恁麼に十成する時、好箇の禅和子なり。而今の人却って道う、「曹洞の禅は許多くの言語没く、默默地便ち是れなり」と。我れ也た道う、「你、箇の時に於いて莽鹵なり。我れ也た知る、你、其間に卜度し、殊に虚に而て靈、空に而て妙を知らざることを」と。

ここで「果満ち菩提円なる」とは、正位に直入した道理であり仏祖が証した境地を指す。華が開くとは正位としての果が円満にして十方世界に応物顕現し天地を悉く覆い尽くすという意味であろう。すなわち、果の円満とは根本である正位の体を指し、華が開くとは偏位の用を表わしている。

さらに、宏智や真歇が示した「虚・空・寂」は、単なる虚無や空寂のことではない。「靈・妙[用]」を孕んだ「虚・空・寂」である。それは真歇の次の『劫外録』「上堂」の一節からも窺える。

虚而靈、寂而妙。明密浩然、猶落鑑照。作麼生是不落鑑照。直饒玄会得、猶是眼中塵。

(俄藏本『劫外録』十九丁ノ右・p.145)

虚にして靈、寂にして妙。明密浩然たるも、猶お鑑照に落つ。作麼生か是れ鑑照に落ちざる。直饒たもとい玄会し得るも、猶お是れ眼中ちりの塵と。

こうした曹洞禅旨の立場から改めて真歇や宏智の黙照家風を照らした場合、従来の「曹洞禅では、多様な言語表現を一切否定して黙黙とした状態だけを道とする」(同上・T48-58c)といった批判は、曹洞禅に対する誤解と黙照禅を「邪禅」と観念化させたところから起こったものと言える。「虚」が単なる虚無のことではなく空性としての虚であり、「靈」は妙用としての靈である。その「虚にして靈」、「寂にして妙」なる「明密浩然たる」黙照家風を前提とするならば、黙照禅を単に「寂静のみ」の禅と評するのは不適切である。

かくして、宏智や真歇が挙揚した黙照禅は、仏祖の伝統的修証の法(「仏仏の要機、祖祖の機要」[坐禅箴]第1・2句)であり、単なる空寂に執した暗黙の禅でなく、惺寂一如の黙照三昧(遊戯三昧)であり、それは真歇の云う「絶後に再び蘇」って活撥撥地なる働きを得てこそ、はじめて一切に障りなく自在を得る任運不昧の禅であった。

宏智や真歇は、そうした黙照坐禅を伝えることで後学に『信心銘』の根本命題を徹底悟らしめようとしたのである。

2. 黙照禪の要諦

1) 黙照坐禪の本領

上来、黙照禪は坐禪それ自体が必然的に覚り(悟り)の手段を超えた覚り(悟り)の本質を意味するとともに、坐禪という形式を以てその本領を発揮する。

それは即ち本来成仏に於ける深まりであると同時にその発着点であるため、只だ「仏仏祖祖」の行に徹していく中で自己が自己として深まっていくのである。

こうした本証自覚の黙照坐禪について論じる前に、先ずは仏典に説かれた坐禪の効用について見ておきたい。

古来、坐法を強調する経論として知られる『仏説十二頭陀經』1巻には坐禪の効用について次の様に説かれている。

身四威儀中、坐為第一。食易消化、氣息調和。求道者大事未辦、諸煩惱賊、常伺其便。不宜安臥。若行若立、心動難撰、亦不可久。是故応受常坐法。(T17-721c)

身の四威儀中、坐を第一と為す。食消化し易く、氣息調和す。求道者、大事未だ辦ぜざれば、諸々の煩惱の賊、常に其の便を伺う。宜しく安臥すべからず。若しくは行、若しくは立、心動じて撰し難く、亦た久しくす可からず。是の故に当に常坐の法を受くべし。

この『仏説十二頭陀經』では、四威儀のうち常坐を第一とする。その理由として、食物が消化しやすく、氣息が調い、他の行法に比べ身心が安定し、煩惱による動揺が少なく、長時間の修禪が可能だとして、心地を徹見するには常に坐禪せよと説くのである。

次に、『阿毘達磨大毘婆沙論』巻39(T27-204b)には結跏趺坐の効能とその理由についての九つの内容で記されている²²。

- 1) これ(結跏趺坐)は聖賢が常に用うる威儀作法であり、過去無量の仏や仏弟子も皆この威儀によって定に入った。
- 2) このような威儀(結跏趺坐)は善の種類に順ずる。何故なら若し動いたり、じっとしたりしていれば身が疲労するし、若し倚りかかったり、横になったりすれば昏睡に陥りやすい。しかし結跏趺坐するならば、このような過失がないから優れたな善法を修習することができる。
- 3) このような威儀(結跏趺坐)は悪法(邪法)と相反する。ほかの威儀は婬欲などの不善法に陥りやすいが結跏趺坐だけは違っている。
- 4) このような威儀(結跏趺坐)は人天・龍鬼・阿素洛等を導いて正法に入らしむる。ほかの威儀では人天などを仏法に入れられない。
- 5) 上(4)のような威儀(結跏趺坐)は人天・龍鬼・阿素洛等に敬信の心を起こさせる。
- 6) この威儀(結跏趺坐)によって、無上正等覚を得ることができる。ほかの威儀では二乗の悟りは得られるが仏の悟りは得られない。

- 7) この威儀(結跏趺坐)に住せば 悪魔の軍隊も畏怖する。
- 8) これ(結跏趺坐)は、外道の方法と全く共通しない。
- 9) 結跏趺坐は修定に最適である。

この様に『阿毘達磨大毘婆沙論』には、「仏仏祖祖」の最も重用した威儀は結跏趺坐であり、それは無上正等覚を得るための最も適した修定法なのだと称賛する。

ほかにも『大智度論』(T25-538a)や『瑜伽師地論』(T30-402c)等にも上掲の経論と類似した内容が見え、大乘仏教以降の天台・禅宗などでは、さらなる思想的根拠をもって坐禅の意義が唱えられた。

宏智や真歇は、こうした「仏仏祖祖」の修道の典型である結跏趺坐の伝統を基に曹洞五位や『信心銘』などの思想を理論的根拠とする黙照禅風を鼓吹していくのである。

そもそも禅宗以降、結跏趺坐の伝統は達摩の面壁観心や四祖道信の無相禅にも相応する様に形式的には「身」の坐禅、内容的には「心」の一行三昧である。

これに関連して、敦煌本『六祖壇経』(以下、『壇経』)第19段には坐禅について次の様に定義している。

何名坐禅。此法門中、一切無碍、外於一切境界上、念不起為坐、(内)見本性不乱為禅。
何名為禅定。外離相曰禅、内不乱曰定。外若有相、内性不乱、本性自淨曰定。只縁境触、触即乱、離相不乱即定。外離相即禅、内不乱即定。外禅内定、故名禅定。維摩経云、即時豁然、還得本心。菩薩戒(経)云、本源自性清淨。善知識。見自性自淨、自修自作。自性法身、自行仏行、自作自成仏道。(T48-339a)

何をか坐禅と名づく。此の法門中、一切無碍にして、外、一切境界上に於いて念の起こらざるを坐となし、(内)本性を見て乱れざるを禅と為す。何をか名づけて禅定と為す。外、相を離るるを禅と曰い、内、乱れざるを定と曰う。外、若し相有るとも内に性乱れざれば、本性の自より浄なるを定と曰う。只だ境を縁じて触し、触せば即ち乱る。相を離れて乱れざれば即ち定なり。外、相を離るれば即ち禅、内、乱れざれば即ち定。外に禅、内に定なるが故に禅定と名づく。『維摩経』に云く、「即時に豁然として本心に還り得たり」と。『菩薩戒(経)』に云く、「本源なる自性は清浄なるべし」と。善知識よ。自性の自より浄なるを見て、自ら修し自ら作せ。自性の法身、自ら仏行を行じ、自ら作して自ら仏道を成ずるなり。

『壇経』では「坐」について、「念の起こらざるを坐(念不起為坐)」となし、「禅」は「〔内に〕本性を見て乱れざるを禅(〔内〕見本性不乱為禅)」と定義し、坐禅はすべてに障りなく執着なく自在であると定義する(「一切無碍」)。ここに示された坐禅は一行三昧である。

これについて韓国の鄭惟真是、「慧能は……妄念が起きないことを坐とし仏性を悟って乱れないことを禅とした。……彼は坐禅と禅定を内面の根源的な心と把握していることが判る。

そして妄念のない本体上に作用する般若の直観知で本性を悟ることを見性としたのである」と述べている²³。

ただ、慧能が「見性」や「仏性」という語を用いたかについては議論の要るところであるが、明らかなことは、慧能が単に坐禅を「身」の姿勢だけに限定させていないことである。

つづいて『壇経』では、「自性は清浄」なる故に、この清浄なる自性を自覚し、「自ら修し」、「自性の法身、自ら仏行を行じ」、「自ら仏道を成ずる」のだと説き示すが、この「自性の法身、自ら仏行を行じ」の「仏行」と次の『壇経』第26段に示される「般若の行」とは対応している。

悟此法者、悟般若法、(修此行者)修般若行。不修即凡。一念修行、法身等仏。(敦煌本『六祖壇経』・T48-340a)

此の法を悟る者は、般若の法を悟り、(此の行を修する者は)般若の行を修す。修せざれば即ち凡。一念修行せば、法身にして仏に等し。

ここで云う「修」は般若智を証した妙修であり、その妙修である般若の行は慧能が坐禅の定義で示した四威儀に於ける「一切無碍」、すなわち無執着・無住处・而今の坐禅行である一行三昧に他ならない。それは『維摩経』の「直心・深心・菩提心・是れ道場なり²⁴」であり、その時の坐禅は「自性の法身、自ら仏行を行じ」て、その本領を發揮するのである。

こうした直指単伝の仏祖の坐禅に於いて、その方式や修証観が異なるのは、一方が「悟り」という到達点を設定することで坐禅を手段(「熏修」と見做したの)に対し、又一方では坐禅を「証上の坐」と捉えることで坐禅それ自体を仏行と見做したからである。

その後者が黙照禅の打坐である。それは徹底した「本来自己」への受動的深まりであり、只だ綿密に「仏祖」の坐禅に徹していく中で自己が自己として深まっていくのである。

このような打坐による絶対の境涯を宏智は次の様に示している。

但知識自本来頭、入彼变化境、自然一切処作得主、把得住、也無一乘可馭、也無万行可修、也無三界可出、也無万法可了。爾若道出三界、則便壞三界、爾若道在三界、則便碍三界、爾若待了万法、則万法紛然、爾若待轉万法、則万法擾爾。到此直須不出不在、不壞不碍、不轉不了、不紛不擾、便見独露底身。便是灑落底漢、不妨声色裡睡眠、声色裡坐臥、絶諸对待、常光現前、開發覺華、超脱情境。始信元不修持、不曾染汚、無量劫中、本来具足、円陀陀地、曾無一毫頭許欠少、曾無一毫頭許盈余。(『宏智録』卷1・T48-17b)

但し自らの本来頭を知識れば、彼の変化境に入るも、自然に一切処に主と作り得、把得住し、也た一乗の馭す可き無く、也た万行の修す可き無く、也た三界の出づ可き無く、他に万法の了す可き無し。爾若し三界を出づと道わば、則便ち三界を壊し、爾若し三界に在りと道わば、則便ち三界を碍げ、爾若し万法を了ぜんと待せば、則ち万法紛然たり、爾若し万法を転ぜんと待せば、則ち万法、爾を擾さん。此に到って直に須らく不出・不在、不壞・不碍、不轉・不了、不紛・不擾にして、便ち独露底の身を見るべし。便ち是れ灑落底の漢にして、声色裡に眠り、声色裡に坐臥するも、諸々の对待を絶し、常光現前し、覺華を開發し、情境を超脱するを妨げず。(この時)始めて信ず、元より修持せず、曾て染汚せず、無量劫中、本来具足し、円陀陀地にして、曾て一毫頭許も欠少無く、曾て一毫頭許も盈余無きことを。

こうした「独露底」の諸々の对待を絶した境涯に於いて自身を束縛するものは何もない。ここでは坐禅がそのまま覚り(「開發覺華」として顕現(「常光現前」)している。

それは真歇の『劫外録』「法要」に収める次の一段にも確認できる。

示衆云、參得快活、用得自在、便知有休歇底路子。髑髏前鑑顧業識、打得断、夢影銷落、徹頂徹底、明而無痕。尽虚空大地一時脱落、上下四維、混混無把無捉、坐断仏祖言句、不被天下老和尚熱瞞。根底透漏絶消息、尽却今時。一味恁麼去、忘蹤忘跡、無方無所、没涯際絶畔岸。揚眉瞬目、千里万里、有甚麼開口処。但随分著些精彩、風塵草動、触境遇縁、尽底承当、更無別法。千變万化、自然打成一片、常光現前、任運不昧。只箇一片常光、亦須忘了。喚作智不到処。切忌道著。道著即頭角生。(俄藏本『劫外録』二十丁ノ左・p.146)

衆に示して云く、「參得して快活に、用得して自在ならば、便ち休歇底の路子有ることを知る。髑髏前に業識を鑑顧して、打得断し、夢影銷落せば、頂に徹し底に徹し、明らかにして痕無し。尽虚空大地一時に脱落し、上下四維、混混として把無く捉無く、仏祖の言句を坐断して、天下の老和尚に熱瞞せられず。根底に透漏して消息を絶し、今時を尽却す。一味に恁麼にし去れば、蹤を忘じ跡を忘れて、方無く所無く、涯際を没し、畔岸を絶す。揚眉瞬目、千里万里、甚麼の口を開く処か有らん。但し分に随って些かの精彩を著くれば、風塵草動、境に触れ縁に遇うとも、尽底して承当して、更に別法無し。千變万化すとも、自然に打成一片し、常光現前して、任運にして昧さず。

只だ箇の一片の常光も亦た須らく忘了すべし。喚んで智不到の処と作す。切に忌む道著することを。道著すれば即ち頭角生ぜん」と。

この様に真歇に於いても「参得して快活に、用得して自在」であり、「根底に透漏して消息を絶し」、「自然に打成一片し、常光現前す」と明示している。

先の宏智の「諸々の对待を絶し、常光現前し、覚華を開発し、情境を超脱する」と照らしても真歇と宏智の禅は全く軌を一にする。

それでも敢えて評価するならば、真歇が宏智よりも「向上」に徹底している様に見られる。それは「常光現前して、任運にして味さず」に続き、「箇の一片の常光も(任運にして)亦た須らく忘了すべし」と述べた上で、さらに「喚んで智不到の処と作す。切に忌む道著することを。道著すれば即ち頭角生ぜん」と、間髪入れず「向上」に徹底しているからである。

これが黙照坐禅の本領と言える。まさに黙照一如の坐禅に徹していく中で自己が自己として深まり、自己が自己として顕現するのである。

このように黙照禅は行仏性(行仏威儀)としての綿密かつ徹底した坐禅に重きを置くことから坐禅(威儀)は即ち仏法であり、仏法は即ち坐禅(威儀)に通じるのである。

それは宏智が「黙して凝らず、照らして流れず(黙而不凝、照而不流)」(『宏智録』巻9・T48-109a)、「黙黙として遊び、如如として説く(黙黙而游、如如而説)」(同上・T48-109b)、または、「黙時に説き、説時に黙す(黙時説、説時黙)」(同上・T48-109c)などと示すように、坐禅の黙は妙修(「黙而不凝」としての証黙であり、証の作用である照は対象に流されることのない不動の照(「照而不流」)であり、さらには寂黙の妙用としての説法(「黙黙而游、如如而説。黙時説、説時黙」)であるのである。

このように、宏智や真歇の黙照坐禅は、ただ空寂に執した「坐着」でもなく、単に形式だけの暗黙の坐禅でもなかった。真歇の『劫外録』「法要」に収める次の一段はそれを裏付けるものである。

触事無碍、事事即真。随処見成、処処不昧。運用応変、日新無窮。……祇是者一念初無移改。若坐着即住在一色、若円転即溢目光寒。如総不恁麼、塵劫已前、千聖那畔、天地不可蓋載処、合作麼生。(俄蔵本『劫外録』二十一丁ノ右・p.148)

事に触れて無碍にして、事事即ち真なり。随処に見成^{げんじょう}して、処処味まさず。運用応変し、日に新たにして窮まり無し。……祇是だ者^たの一念初めより移改無し。若し坐着せば即ち一色に住^{あふ}在し、若し円転せば即ち目に溢る光寒^{すさまじ}じ。如し総に恁麼ならざれば、塵劫已前、千聖那畔、天地蓋載^べす可からざる処、合^はた作麼生。

この様に宏智や真歇の黙照坐禅は、『証道歌』の「行も亦禅、坐も亦禅、語黙動静体(自身)安然たり(行亦禅、坐亦禅、語黙動静体安然)」(T48-396a)という一節の様に、すべての四威儀に於ける黙照一如の徹底した実修と、「仏祖」の坐禅を基軸に日常底への無窮なる「円転」こそが本来の特質であったのである。

2) 本来成仏の深まり

そもそも大慧の禅は、「然れども此の事は人人分上、具足せざること無し(然此事人人分上、無不具足)」(『大慧語録』巻18・T47-888a)と云う様に、けっして本覚門に違背するものではない。しかし、大慧の場合、現実態に於いては不覚の衆生の立場に起つので、始覚によって本覚に合致する看話禅を通じて悟りを全面に押し出すのである。すなわち大慧の看話禅は中国仏教の伝統的本覚門を止揚した始覚門に立脚する。

一方、宏智や真歇の黙照禅は、本来覚りは現実世界に如実に顕現しているという本覚門を基底とする。したがって、日常底そのままが仏法即坐禅の様態であり、それを綿密な行により深め円転することを要とする。そのために黙照禅では看話禅に比べ「悟り」を強調することはない。それは真歇の『劫外録』「上堂」に収める次の一段にも表れている。

靈鷲深機、少林密旨、山岳高低而共(異)唱、水雲去住而自聞。得之者頭角強生、失之者功勳徒爾。所以道、莫求悟、本無迷。日出東方夜落西。雖然恁麼、且道拋箇什麼。良久云、不勞澄九鼎、流動百花新。(俄藏本『劫外録』十三丁ノ左・p.139)

「靈鷲の深機、少林の密旨、山岳高低して共に唱え、水雲去住して自^{おの}ずから聞く。之を得る者は、頭角強いて生じ、之を失する者は、功勳徒爾たり。所以に道う、『悟を求むること莫かれ、本と迷い無し。日は東方より出でて、夜西に落つ』と。恁麼なりと雖然も、且く道え、箇の什麼にか拋る」と。良久して云く、「九鼎を澄ましむるを勞せず、流動して百花新たなり」と。

ここで真歇の云う「靈鷲の深機、少林の密旨」とは、宏智「坐禅箴」の「仏仏の要機、祖祖機要」に対応しており、その仏祖の「深機・密旨」は「山岳高低にして共に唱え、水雲去住して自^{おの}ずから聞く」のであり、それ所以に真歇は「悟を求むること莫かれ、本と迷いは無いのだと論ずるのである。では、宏智や真歇は「悟り」を全面的に否定したのであろうか。

そもそも『劫外録』中、「悟」の字は6箇所を確認できるが、「悟を求むること莫かれ」という表現は唯一この一段のみである。したがって、真歇の真意を検証する必要がある。

先ず前掲文に次ぐ『劫外録』「上堂」の一段には次の様に記されている。

離心意識、達本忘情、千聖頂顛撥開、万象根源徹透。(俄藏本『劫外録』十三丁ノ左・p.139)

心意識を離れ、本に達し情を忘ずれば、千聖の頂顛^{ちようねい}を撥開し、万象の根源を徹透せん。

ここで真歇は「本源に達せば」、「千聖の頂顛^{ちようねい}を撥開し、万象の根源を徹透」と言い切っている。加えて『劫外録』全体の内容からも真歇が「悟り」を否定したとは到底考えられない。

それは上の引用文に照らしても明らかで、真歇は「悟り」を否定したのではなく、「心意識」で「悟りを求めてはならない」と論したのである。そして、「心意識を離れ、本[源]に達し情を忘ずれば、[自ずと]悟ることができるのだ」と論したのである。

それは次の『劫外録』「上堂」の一段にも窺える。

処処覓不得、祇有一処、不覓自得。且道、是那箇一処。良久云、賊身已露。(俄藏本『劫外録』十九丁ノ右・p.145)

「処処に^も覓め得ざるも、^た祇だ一処のみ有りて、^も覓めざるに自ら得たり。且く道え、是れ^な那箇の一処ぞ」と。良久して云く、「賊身已に露わる」と。

この様に真歇は、徹底して「^も覓むる」ことを誡め、さらに「^た祇だ一処のみ」も畢竟「賊身已に露わる」と「向上」に徹している姿勢が窺える。それはまったく大慧と共通した修禪に於ける基本姿勢である。大慧も「悟りを待つ」ことについて次のように誡めている。

參時切忌將心等悟。若將心等悟、則沒交涉矣。……只就疑情窟裏、拳箇話頭。(『大慧普說』卷4「示王通判大任」・『典籍本』卷4 p.317)

参ずる時、切に忌む、心を將つて悟を^ま等つことを。若し心を將つて悟を等たば、則ち没交涉なり。……只だ疑情の窟裏に就いて箇の話頭を挙げ。

ここで大慧の云う「心を將つて悟を^ま等つ」とは真歇の云う「心意識」をもって「悟りを求む」ことである。すなわち、「悟を^ま等つ」とは「悟を求む」ことに他ならない。

さらに、大慧は先の富枢密への答書にも「這の悟入を求むる底、便ち是の道を障える知解と了ずるなり(這求悟入底、便是障道知解了也)」（『大慧語録』卷26・T47-921a）と、徹底して「悟りを求める」ことを誡めており、真歇禪との共通点が存在する点には注視しておく必要がある。

一方、宏智に於ける黙照禪の「証」は、基本的に真歇と同じ「全是覺」という始覺即本覺・本覺即始覺の本覺的禪思想を基底とする。それは次の『宏智録』卷5に収める一段にも窺える。

実相は無相之相、真心は無心之心、真得是无得之得、真用是无用之用。若如是也、却是箇豁落做処、却是箇真實做処、一切法到底、其性如虚空。正恁麼時、却空它不得、雖空而妙、雖虚而靈、雖静而神、雖默而照。(T48-64c)

実相は是れ無相の相、真心は是れ無心の心、真得は是れ無得の得、真用は是れ無用の用なり。若し是の如くならば、却て是箇の豁落として做す処、却て是箇の真實做す処、一切の法は到底、其の性虚空の如し。正に恁麼の時、却て它を空じ得ず、空なりと雖も妙、虚なりと雖も靈、静なりと雖も神、默なりと雖も照なり。

ここで宏智は黙照禪に於ける本証自覚の様相について、「実相・真心・真得・真用」という本来如実の様相について示し、その全一的実体は「無相の相、無心の心、無得の得、無用の用」であるとした上で、「空なりと雖も妙、虚なりと雖も靈、静なりと雖も神、黙なりと雖も照」と、正偏混融なる本来具足の実相について示している。

さらに『宏智録』巻1の次の一段にも本証自覚の様相が見て取れる。

我納僧家本分事、元無一糸頭缺少、無一糸頭分外。従本已来、靈明廓徹。(T48-1c)

我が納僧家門の本分事には、元より一糸頭の缺少無く、一糸頭の外分無し。本より已来、靈明廓徹なり。

ここで宏智は「本分事」いわゆる本来の面目について、「本より已来、靈明廓徹なり」と仏心の本具性について端的に言い表している。

それは先の「明州天童覚和尚法語」の中で、宏智が「豁明として塵無く、直下に透脱す。元来、箇の処に到らば、是れ今日新たに有る底にあらず。(覚りは)旧家い広大劫以前従り、歴歴として昏からず、靈靈として独り輝く。恁麼なりと雖然も、(修行は)為さざるを得ず(豁明無塵、直下透脱。元来到箇処、不是今日新有底。従旧家広大劫前、歴歴不昏、靈靈独輝。雖然恁麼、不得不為)」（『宏智録』巻6・T48-74b）と示した様に、「直下に透脱」した覚りの境界は、元来、人々具足するのであるが、その歴歴として神靈なる働きは、不断の修行を通じてこそ、はじめて円かに顕現するのである。

これが法として、自己に透徹した本家の帰郷であると言える。宏智はこうした返本還源の消息について次のようにも述べている。

好兄弟、若論此事、千里同風。何彼我之相遼、豈形声而能間。岸雲輕弄白、沙樹綠含春。触処現本光、百川同一味。尽十方世界、而俱是我家、即万象森羅、而更無別法。通身不滯、擦手無依。転側相逢、合談何事。（『宏智録』巻1・T48-14c）

[我が]好き兄弟たちよ、若し此の事を論ずれば、千里に風を同じくす。何ぞ彼と我れと相い遼かならんや、豈に形と声と能く間てんや。岸の雲は軽く白を弄し、沙樹は緑にして春を含む。触処に本[地風]光を現[前]し、百川同じく一味なり。尽十方世界は而ち俱に我が家、万象森羅に即して[その様な我が家風以外]更に別法無し。通身滯らず、手を擦ちて(一切を放下して)依る無し。転側(翻転・覚り)して相い逢わば、合た何事をか談ぜん。

ここでいう「此の事」とは前掲の「本分事」であり、それは「触処に本地風光を現前し、百川同じく一味なる」境界で、宏智は「全世界(「尽十方世界」)・万象森羅が尽く自己であり[その様な我が家風以外]に更に別法は無いのだ」と説き示すのである。

それは一切を放下し(「手を^{はな}擦ち)、^{はな}「転側」(翻転・覚り)してこそ、はじめて万象が自己の体験として迫ってくる全一的自己転換となるのであり、そこに時の流れは存在せず、万象は悉く真理として現成し、ただ「百川同じく一味なる」全一的見地のみである。

さらに、宏智は次のようにも述べている。

所以道、尽十方世界是爾一隻眼、尽十方世界是爾自己、尽十方世界是爾光明、尽十方世界是箇解脱門。什麼処不是爾成仏処、什麼時不是爾説法時。(同上・T48-15b)

所以に(長沙景岑は)道う、「尽十方世界是れ^{なんじ}爾の一隻眼、尽十方世界是れ^{なんじ}の自己、尽十方世界是れ^{なんじ}の光明、尽十方世界是れ箇の解脱門」と。(したがって)什麼れの^{いづ}処か是れ^{なんじ}爾の成仏の処にあらざる、什麼れの^{いづ}時か是れ^{なんじ}爾の説法の時にあらざる。

ここで宏智は、南泉(748~834)の嗣・長沙景岑の言葉(『景德伝燈録』巻10・T51-274a、『仏祖歴代通載』巻17・T49-643c)を引き、「全世界(「尽十方世界」)は、^{なんじ}爾の正法の^{まなこ}眼(「一隻眼」)であり、自己自身であり、覚りの光明であり、解脱の門だとして、修行者に本具本証の自覚を徹底させることで、「成仏処」が、ある一定の「何処かにある」という錯覚を誡めるのである。

つまり、宏智は、真歇や大慧と同様、悟りを「何処かに」求めようとする修行者の待悟心を誡めているのである。

この様に黙照禅は徹底した本具本証の受用を根本とし、証の本具が現実態に如実に顕現するという本覚門に立脚する。

ただ、これまでの検討からも宏智や真歇の禅風は、本覚門を基本としながらも「妙悟」を全面的に否定しておらず、かつ大慧もそうである様に待悟心を誡めていることは、黙照禅の性格を理解する上で極めて重要である。

つまり、黙照禅の本領は仏法即坐禅(本証)の様態を日々の綿密な行持により徹底することで本証を覚触(自覚)し、それを一切処に円かに転じてゆくことにある。

したがって、黙照禅の特徴は修証一如の打坐の内面的覚触(本証自覚)による一切処への円転であり、それは次の「黙照銘」とほぼ同時期の作品とされる宏智の「至游庵銘」にも遺憾なく表わされる。

夫道人之至游矣、履虚極、守妙明、飲真醇、住清白。断崖放足、空劫轉身、一得妙存、亡絶对待。自然出応無方、谷響水月、塵塵無碍、心心一如。彼我相忘、是非斯泯、方円大小、曆曆不爽。能如是也、入諸世間、真契游戲三昧、斯可謂至游矣。衲僧之所住处、何必縛屋編茨、孤兀世外。(『宏智録』卷6「至游庵銘」・『古注集成本』p.466[(T48-98c)])

夫れ道人の至游は、①虚極を履^ふみ、妙明を守り、真醇を飲み、清白に住す。断崖に足を放ち、空劫に身を転じ、一たび妙存を得て、对待を亡絶す。②自然に出応して方無きこと、谷の響、水の月のごとく、塵塵無碍にして、心心一如なり。彼我相い忘れ、是非斯^まに泯ず。方円大小、曆曆として爽^{たが}わず。能く是くの如くならば、諸もろの世間に入りて、真に游戲三昧に契う。斯れを至游と謂^べう可し。衲僧の所住の処、何ぞ必ずしも屋^{おく}を縛り茨を編んで、孤り世外に兀^{隠遁する}ならん。

ここで宏智は、「道人の遊^{ゆげ}戲の極致とは、虚の極みを履^ふみ行い、妙なる光明を守り、法の真^{まこと}に醇^{あつぎ}を飲み、清白に住するも、断崖に足を放って翻転し、頓に妙に存して对待を絶した後には、自然に縁に随い世間に出で、応変自在な方便で人を接化すること、法に碍り無く、自他の境界がなければ、諸もろの世間に入って真に遊^{ゆげ}戲三昧に契うのである」と述べ、「どうして、禪者の住处は、必ずしも世間の外の草庵で孤り隱遁(修行)することを是^{まこと}しと言えるのか」と論ずるのである。

ここで前段の①「履虚極云々」は、謂わば向上の事について述べており、②「自然出応無方云々」は向下の事について述べている。これについて斧山は、『天童偈頌箴銘記聞解』の中で次の様に解説している。

「履^ふ虚極」ハ体ヲ云ヘバ、清虚究極ヲ履踐シ、用ヲ云ヘバ、精妙ノ光明ヲ守ル、心ハ法ノ真^{まこと}ニ醇^{あつぎ}ヲ飲ミ、身ハ清淨潔白ニ住ス。夫ヨリ断崖ニ足ヲ放テ、有ヲ離レ空劫ニ身ヲ転ジテ無ヲ離レ、一得ト心ニ一度ビ得心スレバ、妙ニ存シテ有無ヲ越エ、对待ヲ亡絶シテ、相手ヲ取ラヌ、是ヨリ下ニ向テ、自然有リ来ル通りニ、世間ニ出デハ、方隅無ニ、応機善巧シ、方便多端ニ起コルハ、谷ノ響ニ応ズル羊ニ、水ニ月ノ映ル羊ニ、塵々ノ万法ノ上ニ碍り無く、自心他心一如ナレバ、彼レ我レ互ニ相イ忘レ、是非ノ得失ノト云、二辺ハ斯ニ泯滅スト云テ、悪平等ニ払ヒ除ハセヌ、方円モ窮屈ニ覺エテ、世諦ノ外ニ孤リ兀兀タルヲ是トスル計リデハナラヌ、世間ニ染マヌ行季を第一ニ心掛クベシ。

(『曹洞宗全書』・注解4-154)

ここで斧山は②について「是ヨリ下ニ向テ、自然有リ来ル通りニ云々」と述べた上で末尾に、「世諦ノ外ニ孤リ兀兀タルヲ是トスル計リデハナラヌ、世間ニ染マヌ行季を第一ニ心掛クベシ」と結んでいる。すなわち「至游庵銘」に於ける宏智の本意は、ただ孤り隱遁して兀兀と坐禅するだけでなく、その徹底した黙照坐禅の様態を日々の一切処に現成し円かに転じていくことなのであり、それこそが宏智の云う「真に遊^{ゆげ}戲三昧に契う」黙照禅の本領なのである。

その様な「真に游戲三昧に契う」黙照禪の能動的な禪風は、真歌の『劫外録』「上堂」の次の資料①～⑦にも明白に表れている。

①居動而常寂、処暗而愈明。不墮二辺機、当頭誰敢触。正按傍提有拋、真慈妙応無窮。
(俄蔵本『劫外録』六丁ノ右・p.132)

動に居して常に寂たり、暗に処して愈いよ明たり。二辺の機に墮ちず、当頭に誰か敢えて触れん。正按傍提拋る有り、真慈妙応窮り無し。

②没蹤跡処莫蔵身、驀移歩処妙難尋。枯根石裏花明秀、劫外風光密密新。(俄蔵本『劫外録』七丁ノ右・p.133)

没蹤跡の処に身を蔵すること莫かれ。驀^{まっしぐら}に歩みを移す処、妙にして尋ね難し。枯根石裏に花明らかに秀で、劫外の風光、密密として新たなり。

③見聞不昧、声色純真。動靜無虧、去留本妙。若也尽底承当得去、始信法法円成、便能随处立宗、返常合道。(俄蔵本『劫外録』八丁ノ左・p.134)

見聞を味まさざれば、声色純真なり。動靜虧^かくこと無ければ、去留本^もと妙なり。若し也^また底^{そこ}を尽くして承当し得去らば、始めて信ず、法法円成して、便ち能く随处に宗を立て、返って常に道に合^{かな}うことを。

④功成照、不失虚、妙尽明、無間歇。如今果爾難蔵、尽逐秋光漏泄。為報海内道人、参取箇中時節。(俄蔵本『劫外録』九丁ノ右・p.135)

功成りて照、虚を失わず、妙尽きて明、間歇無し。如今、果爾して蔵^{かく}し難し、尽く秋光を逐いて漏泄す。為めに海内の道人に報ず、箇中の時節を参取せよ。

⑤如今徹底露堂堂、運用随縁常自在。雖然如是、猶是平常行履。(俄蔵本『劫外録』十丁ノ右・p.136)

如今、徹底露堂堂にして、運用は縁に随い常に自在なり。是くの如しと雖然も、猶お是れ平常の行履なり。

⑥所以道、真慈妙応、赴感随縁、大寂光中、本無出没。雖然恁麼、不因登絶頂、争見白雲高。(俄蔵本『劫外録』十一丁ノ右・p.137)

所以に道う、「真慈妙応、感に赴き縁に随い、大寂光中、本と出没なし」と。恁麼なりと
雖然も、絶頂に登るに因らずんば、争でか白雲の高きを見ん。

⑦及尽回途恁麼来、撒手相逢没回互。所以一切処行履、一切処不収、一切処現成、一切
処莫睹。山僧今日也太無端。(俄蔵本『劫外録』十五丁ノ左・p.141)

回途を及尽して恁麼に来れば、手を撒ちて相い逢うて回互没し。所以に、一切処に行履
し、一切処に収めず、一切処に現成し、一切処に睹ること莫し。山僧今日、也た太だ
無端なり。

この中で特に③「法法円成して、便ち能く随処に宗を立て、返って常に道に合う」や⑦「一
切処に行履し、一切処に収めず、一切処に現成し、一切処に睹ること莫し」などの一段は、
宏智の「至游庵銘」の「諸もろの世間に入りて、真に游戲三昧に契う」の一節に通じており、黙
照禅の特徴を考察する上で重要である。

この様に宏智や真歇の黙照禅の特徴は、徹底した黙照坐禅の様態を日々の「一切処に現成
し」て円かに転じていくことなのであり、それこそが宏智の云う「真に游戲三昧に契う」黙照
禅の本領なのである。

かくして宏智や真歇が、大慧の強調する妙悟を本質的に否定していないことは、黙照禅を
理解する上で極めて重要である。それは黙照禅が本覚門を基底としつつも、坐禅の様態を日々
の行持の中で徹底することで本証を自覚する始覚門的性質を具有するからである。

したがって、黙照禅の本領は、黙照一如の徹底した坐禅の内面的覚触による一切処への円
転にこそあるのである。

3. 非思量とは何か

では、黙照禪に於ける心理的作用は如何なるものか。それを端的に表したのが曹洞禪の本領を示す「非思量」という概念である。

本研究では、禪録や祇陀大智(1290~1366)撰『真歇和尚拈古抄』などの古注本を踏まえ、禪宗の「見性」にも比する「非思量」という概念について、とりわけ宏智や真歇が示した「非思量」を中心に考察する。

その非思量についての先行研究には、特に原田弘道氏の①「非思量について」(『駒仏紀要』26、1968)、②同「非思量再考」(『駒仏紀要』43、1985)、③同「中世曹洞禪における非思量理解」(『印仏研』34-2、1986)などが挙げられる。

先ず原田①は、曹洞禪の非思量と看話禪に於ける見性との比較で、その相違について心理的面から考察している。原田②は、非思量の用法の歴史的展開を追いながら、非思量の基本概念について検討している。原田③は、中世曹洞禪の流れの上に於いて非思量の意義とその性格について考察している。

以上の原田論文は、本分野の研究で最も注目に値するものであるが、ただ全く問題がない訳ではない。まず指摘しておかなければならないのは、原田氏は③の中で、「瑩山(紹瑾)以後、非思量について言及している人は15世紀末頃までは先の実峰良秀以外見当らない」と指摘される(③p.625)。ここでいう実峰良秀(~1405)とは、瑩山(1268~1325)下の峨山韶碩(1275~1365)の法嗣である。

しかし、良秀以前にも既に鎌倉末期から南北朝期に生きた永平門下の祇陀大智(1290~1366)が、『真歇和尚拈古抄』の中で非思量について言及している。

したがって、本研究では、大智の『拈古抄』を基本資料に用いる。また、原田論文の最終目標は、あくまで道元の非思量理解にあるが、本研究では宏智や真歇が示した「非思量」についての検討が主意であることも付け加えておく。

1) 禪宗の非思量

まずは禪宗の坐禪の基本となる調身・調息・調心の歴史的展開について概説しておきたい。そもそも西晋の頃に成立した竺法護(231~308)訳の『修行道地經』巻2「分別相品第8」には、「結加趺端坐して、動かざること太山の如し(結加跏趺端坐、不動如太山)」(T15-195c)と、当時すでに「結加趺端坐」(結跏趺坐)という言葉が坐禪の調身を表す語として用いられる。くわえて『修行道地經』には、

身坐端正、心不放逸。内根皆寂、亦不走外随諸因縁也。当爾之時、身心端定都不可動。……寂然跏趺坐、如柱定難傾。(『修行道地經』卷2「分別相品第8」・T15-196a)

身は坐すること端正に、心は放逸せず。内根皆寂にして、亦た外に走って諸もろの因縁に随わず。爾の時に当たって、身心端定にして都て動く可からず。……寂然として跏趺坐すること、柱の定まりて傾け難きが如し。

と、調身や調心について比較的詳しく示されている。さらに鳩摩羅什(350頃~409)が弘始年中に漢訳した『禪秘要法経』にも調身や調心についての記述が見られる。

汝従今日、修沙門法。沙門法者、応當静処、敷尼師壇、結跏趺坐、斎整衣服、正身端坐、偏袒右肩、左手著右手上、閉目而舌拄顎、定心令住、不使分散。先当繫念著左脚大指上。(『禪秘要法経』卷上・T15-243b)。

汝今日従り、沙門法を修せよ。沙門法とは、^ま當に静処に尼師壇を敷き、結跏趺坐して衣服を斎整し、正身端坐して、偏へに右の肩を袒ぎ、左手を右手の上に著け、目を閉じて舌をもって顎^{あぎと}を拄へ、心を定めて住せしめ、分散せしめざるべし。先ず当に繫念して左脚の大指の上に著くべし。

くわえて『禪秘要法経』巻中にも「先ず端坐し、手を叉んで眼を閉じ、舌を挙げて顎^{あぎと}に向け、一心繫念し、心境注^{ちゆう}して分散せざらしむ(先端坐、叉手閉眼、挙舌向顎、一心繫念、心境注使不分散)」(『禪秘要法経』巻中・T15-255a)とある。

これらは現在定型化された結跏趺坐の定義の原形ともなる²⁵。また当時は樹下・石上に坐禅するのが常であり、禅堂規範や坐禅三要を体系化し、坐禅の作法や心理的経緯、用心の仕方まで詳説した指南書は普及されておらず、そうした指南書は智顛(538~597)の『天台小止観』成立まで待たねばならなかった。

以降、本書を基に圭峰の『円覚経道場修証儀』や慈覚の『坐禅儀』などの指南書が陸續と著されるが、その中心的内容は一様に「調心」であった。

それは「心を如何に調えるか」によって、ウィパッサナーや看話禅、黙照禅や念仏禅などの多様な修行法が展開したことから理解できる。

すなわち、心意識の流れと周囲の全ての因縁生起する事実を正念(無常・苦・無我を洞察)するウィパッサナーや話頭による疑団を通じて豁然大悟する看話禅、徹底した坐禅を軸に本具本証を自覚する黙照禅、禅と念仏が一体化した念仏禅などがそれである。

その中で、黙照禅の徹底した坐禅修行の本領を示す非思量という概念を坐禅の心的様相として最初に用いた禅者が唐代の薬山惟儼(751~834)である。以下、『景德伝燈録』巻14に収める薬山と僧との問答である。

師坐次、有僧問、兀兀地思量什麼。師曰、思量箇不思量底。曰、不思量底如何思量。師曰、非思量。(『景德伝燈録』卷14・T51-311c)

師(薬山)、坐禅する^{おり}次、僧有りて問う、「兀兀地にして什麼をか思量せん」と。師曰く、「箇の不思量底を思量せよ」と。僧曰く、「不思量底、如何が思量せん」と。師曰く、「非思量」と。

前掲文は、薬山関連の重要資料とされる『祖堂集』巻4、『宋高僧伝』巻17には記載されておらず、『伝燈録』巻14にのみ記載するものである。

ここで薬山は僧との問答で、非思量という語を坐禅に於ける心的様相として用いるが、その前の「箇の不思量底を思量せよ」という薬山の言葉は「非思量」を知る上で重要な鍵となる。

では、「不思量底」とは如何なる概念なのか。まずは薬山の問答以前の「非思量」という語の初出である『文殊師利所説不思議仏境界経』巻上の次の説示から見てみたい。

時文殊師利菩薩復白仏言、世尊、無為者是何境界。仏言、童子、無為者非思量境界。文殊師利菩薩言、世尊、非思量境界者是仏境界。何以故。非思量境界中無有文字。無文字故、無所弁説。無所弁説故、絶諸言論。絶諸言論者、是仏境界也。(T12-108a)

時に文殊師利菩薩復た仏に^{もう}白して言く、「世尊よ、無為とは是れ何の境界ぞ」と。仏言く、「童子よ、無為とは非思量の境界なり」と。文殊師利菩薩言く、「世尊よ、非思量の境界は是れ仏の境界なり。何を以ての故に。非思量の境界中、文字有ること無し。文字無きが故に、弁説する所無し。弁説する所無きが故に、諸々の言論を絶す。諸々の言論を絶するは、是れ仏の境界なり」と。

ここでは非思量の境界を「無為の境界」と云い、或いは「仏の境界」とも云い、それは「諸々の言論を絶」した謂わば思量分別では知覚できない不可思議・不可得の境界であるという。

したがって、薬山は先の問答で「諸々の言論を絶」した思量分別では識別できない不可思議の境界を「不思量底」と表現したと言える。そして僧が、「不思量底を如何に思量するのか」と言う問いに、薬山は僧が「思量」という語に縛られているのを見て、不思量底の思量とは打坐(「兀兀地」)よる「非思量」に徹することだと諭したのである。

この薬山の問答における非思量の思想概念を継承したのが道元(1200~1254)の只管打坐である。以下、流布本『普勸坐禅儀』における一節である。

兀兀坐定、思量箇不思量底。不思量底如何思量。非思量、此乃坐禪要術也。所謂坐禪非習禪也。唯是安樂之法門也。究尽菩提之修証也。(鏡島元隆『道元禪師語録』・講談社文庫、1990、pp.174-175)

兀兀と坐定して、箇の^{ごごつ}不思量の^{ごごつ}底を思量せよ。不思量の^{ごごつ}底、如何が思量せん、非思量、これ乃ち坐禪の要術なり。所謂る坐禪は習禪にはあらず。唯だ是れ安樂の法門なり。菩提を究尽するの修証なり。

ここで道元は、非思量を「箇の^{ごごつ}不思量の^{ごごつ}底を思量」する打坐の存在方式として用いる。すなわち、道元の言う非思量とは思量の有無ではなく、一切の迷妄を離れた無分別・無煩惱・無心の思量であって、それは相対を絶した「非」の思量に他ならない。

したがって、非思量はあらゆる情識の分別思量を放下し、すべての現象界そのものとしての「無為」の純粹思量であり、「文字なく」「弁説する所なく」、すべての相対的分別思量を絶(「絶諸言論」)した見聞覚知そのままの純粹思量である。こうした識情では測り難い非思量処について三祖大師僧璨の『信心銘』には、

虚明自照、不劳心力、非思量处、識情難測。(『信心銘』・T48-376c)

虚明自照、^{ごみょうじしやう}心力を^{しんりき}勞せず、非思量の処、識情測り難し。

と説かれている。すなわち非思量処は、寂々として虚空なるもからりと(惺々)明了であり、心力を勞せずとも自照する無為の純粹思量であり、それは不思議な「仏の境界」とも言える。

では、この『信心銘』「非思量処、識情難測」について、真歇は如何に理解しているのだろうか。

2) 真歇の非思量

真歇は『信心銘拈古』の中で、「非思量処、識情難測」について次の様に拈じている。

拈云、随後來也、你道是什麼。這箇喚作現成公案到地頭語。直是峭措直是奇特。豈不見、僧問雲門、如何是非思量処。門云、識情難測。雪竇道、這僧下坡不走。雲門快便難逢、直得問処如函、答処如蓋。函蓋相応乾坤把定。猶未夢見三祖在。且道利害在什麼処、影搖千尺竜蛇動、声撼半天風雨寒。(『拈古』・Z124-786c)

拈じて云く、「随後來たるや、你道う、是れ什麼ぞと。這箇を喚んで現成公案、到地頭の語と作す。直に是れ峭措し、直に是れ奇特なり。豈に見ずや、僧、雲門に問う、『如何なるか是れ非思量の処』と。門云く、『識情測り難し』と。雪竇道く、『この僧、坡を下り走らざれば、雲門の快便に逢い難し。直に問処は函の如く、答処は蓋の如きを得て、函蓋相応し、乾坤把定すとも、猶お未だ三祖を夢にも見ざる在り』と。且く道え、利害什麼処に在りや。影は千尺の竜蛇を揺り動かし、声は半天の風雨を撼るがして寒し」と。

これに対し大智(1290~1366)は、真歇の冒頭の一句「拈云、随後來也」について次の様に注解している。

注云、這没意智不思議ノ妙、不可_レ以_レ智ヲ知ル_レ、不可_レ以_レ識測ル_レ、雖然難思之法終月李四(49・オ)張三、猫兒狗子ノ処ニ歴々トメ現在ス。何況你諸人ノ面前ヲ哉。故ニ随_レ後ニ来ルト云。(『拈古抄』四十九ノ表裏)

ここで大智は、非思量処を「没意智不思議ノ妙」と表現し、その「妙」は智や識測をもって知ることとは出来ないとしながらも、その「難思之法」は十方あらゆるすべての処に「歴歴として現在」していると説く。

次に、大智は『拈古』の「是什麼」について、「非思量ノ妙ヲ云ウ」(『拈古抄』四十九丁)と注記しており、したがって、『拈古』の次の句は、「[非思量の(妙)]這箇を喚んで現成公案、到地頭の語(究極の言句=仏法の端的)と作す」と解釈できる。

この様に非思量と現成公案は、不即不離・表裏一体の関係にあることが理解できる。すなわち非思量は現成公案の心的な内的描写であり、現成公案は非思量の顕現としての外的表現であると言える。さらに大智は末尾の偈頌、「影は千尺の竜蛇を揺り動かし、声は半天の風雨を撼るがして寒し」について、

三祖ノ非思量処、識情難測ト道著スルー句、高メ而弥高ク、奇ニメ更ニ奇ナル処ヲ拈ズ。
(『拈古抄』五十ノ表)

と注記し、上の偈頌が「非思量処、識情難測」を端的に言い表した句で、それは「高きこと^{いよいよ} 弥高く、奇なること 弥^{いよいよ} 奇なる非思量の処を拈じたものである」と述べている。

次に、真歇の『拈古』では非思量と現成公案の関係について次の様に拈じている。

示衆云、隱密全該、現成公案。高低普^{あまね}く日用無窮。徒誇偃流掃影之機、謾説劍刃鋒鋟之弁、結草乖道人之志、彫沙無鏤玉之談。須是向上人、方明向上事、還有透関底麼。(『拈古』・Z124-786c)

衆に示して云く、「隱密^{おんみつ}全く該^かぬ、現成公案。高低普^{あまね}く応じて、日用窮まること無し。徒^{いたず}らに偃流掃影の機に誇り、謾^{みだ}りに劍刃鋒鋟の弁を説き、草を結びて道人の志に乖き、沙を彫りて鏤玉の談無し。須らく是れ向上の人にして、方^{はじめ}て向上の事を明らかにすべし。還た関を透る底有りや」と。

ここで云う真歇の「隱密」とは先の「是什麼」に対応するものであり、次の句が「現成公案」であることから非思量処と言える。

大智の注解にも「十成隱密ノ処ニ徹証スレバ、自己目前絲毫ノ隔テナシ。故ニ隱密全く該ヌ、現成公案ト云」(『拈古抄』五十ノ表)とある。

即ち、真歇は衆に向かつて、[坐禅を通じて]「隱密(非思量処)」に徹証した現成公案こそが、「向上の事を明かして」日用窮りなく自在であることができるのだと論ずるのである。

『拈古』の「向上人」について、大智は、「這ノ向上ノ人ハ、那邊親証ノ人、方ニ那邊ノ事ヲ明ベシ、ト也」(『拈古抄』・五十一ノ表裏)と注記している。

また、「結草乖道人之志、彫沙無鏤玉之談」の典故としては、『景德伝燈録』卷15「夾山善会」章に「師(夾山)曰、沙を彫り鏤玉の譚無く、草を結びて道人の思に乖かん(師曰、彫沙無鏤玉之譚、結草乖道人之思)」(T51-324b)とあり、宏智の頌古を収める『万松老人評唱天童覚和尚拈古請益録』卷2にも「夾山曰」として同文を引く(「彫沙無鏤玉之談、結草乖道人之意」Z117-872a)。

これについて大智は、「經典ノ意」として「コノ処ハ『心地観経』ヨリ出タリ」(『拈古抄』五十ノ表)と指摘する。それは次の『大乘本生心地観経』卷5「阿蘭若品第5」の一段である。

作是願已、住阿蘭若、為諸衆生發弘誓願。上根菩薩發是願言、願我未得成仏已来、常於露地長坐不臥。中根菩薩發是願言、願我未得成仏已来、於樹葉中常坐不臥。下根菩薩發是願言、願我未得成仏已来、於石室中常坐不臥。(T3-316b)

是の願を作し^お已わって、阿蘭若に住し、諸^{もろもろ}の衆生の為に弘誓の願を^お発こす。上根の菩薩は是の願を^お発こして言わく、「願わくは我れ未だ成仏を得ざりしより^{このかた}已来、常に露地に於いて長く坐して臥さじ」と。中根の菩薩は是の願を^お発こして言わく、「願わくは我れ未だ成仏を得ざりしより^{このかた}已来、樹葉中に於いて常に坐して臥さじ」と。

下根の菩薩は是の願を^お発こして言わく、「願わくは我れ未だ成仏を得ざりしより^{このかた}已来、石室の中に於いて常に坐して臥さじ」と。

この様に当時、一山の長老であった真歇は、こうした經典の意を踏まえ、後学に禅修行の徹底を論し、『信心銘』の根本命題を覚らしめんとしたのである。

一方で真歇は、「非思量処、識情難測」の拈示の中で、『雲門匡真禪師広録』巻上の雲門文偃(864~949)と僧との問答を載せており(「問如何是非思量処、師云識情難測」・T47-546a)、雲門も『信心銘』の影響を承けていたことがわかる。

くわえて『信心銘』に於ける「非思量処」の概念は、『雲門録』を介して次の円悟の『碧巖録』にも承け継がれてゆく。

只是雲門句中、多愛惹人情解。若作情解会、未免喪我兒孫。……不見僧問、如何是非思量処、門云。識情難測。(『碧巖録』巻3・第27則・本則評唱・T48-167c)

只だ是れ雲門の句中、多くは人の情解を^ひ惹き^{やす}愛し。若し情解の会を作さば、未だ我が兒孫を喪うを免れず。……見ずや、僧問う、「如何なるか是れ非思量の処」と、門(雲門)云く、「識情測り難し」と。

このように宋代禅宗に於ける「非思量処」の概念は主として『信心銘』から承けている。

それは元代でも同様である。中峰明本(1263~1323)の『天目中峯和尚広録』第12巻之下に収める『信心銘關義解』巻下(以下、『關義解』)がそれである。

年代的にも明本の『關義解』は、真歇の『拈古』を踏まえたものと見られるが、そこで明本は「非思量処」について次の様に定義している。

祖師道、非思量処識情難測。義解者謂、識是心家之識、心是識家之心、此二者如水乳難弁、当知識是水心是水中之乳。所以教家謂鵝王捩乳、寧同鴨類。但是水中皆有乳、惟鵝王能弁、自余水族皆莫之知。喻一切識中皆具真心、惟仏祖能了。靈知鑑覺之謂心、思惟憶持、分別取捨等之謂識。然識有八種、六根具六、第七名末那、第八名阿頼耶、亦名如来蔵。上七識為枝葉、惟第八識為根本。教中謂、来為先鋒、去為殿後、悟為如来蔵、迷為阿頼耶。此識在迷、則任持無量劫来、捨身受身、一切善惡無記等業。在悟則能任持無始時来、一切菩提解脱、諸智慧種。此識自迷入悟、転為大円鏡智。改名不改体也。即今、於四大五蘊、諸聖凡法中、了了記憶、作用分別。至若見聞覺知、三有紛然、万法昇沈、一念起滅、莫不皆依之而。生所以云万法惟識。(『五山版禅籍本』第9pp.310a-311b)

祖師の道く、「非思量の処、識情測り難し」と。義解者の謂く、「識は是れ心家の識、心は是れ識家の心、此の二つは水乳の弁じ難きが如し。当に知るべし、識は是れ水、心は是れ水中の乳なり」と。所以に教家の謂く、『鵝王は乳を捩ぶ、寧ぞ鴨の類に同ぜんや』と。但だ是れ水中に皆乳有り、惟だ鵝王能く弁ず、自余の水族は、皆之を知る事莫し。一切の識中、皆真心を具すれども、惟だ仏祖のみ能く了するに喩ふ。靈知鑑覺する、之れを心と謂ふ。思惟憶持、分別取捨する等、之れを識と謂う。然も識に八種有り、六根に六を具す、第七を末那と名づく、第八を阿頼耶と名づく、亦た如来蔵と名づく。上の七識は枝葉たり、惟れ第八識を根本と為す。教中に謂う、『来たる時は先鋒と為り、去るときは殿後と為る、悟れば如来蔵と為り、迷えば阿頼耶と為る』と。此の識の迷に在るときは、則ち無量劫来、捨身受身、一切の善惡無記等の業を任持す。悟に在るときは、則ち能く無始時来、一切菩提解脱、諸もろの智慧の種を任持す。此の識、迷より悟に入るときは、転じて大円鏡智と為る。名を改めて体を改めざるなり。即今、四大五蘊、諸もろの聖凡の法中に於いて、了了として記憶して、作用分別す。見聞覺知、三有紛然として、万法昇沈し、一念起滅するが若きに至るまで、皆之に依って生ぜざるは莫し。所以に云ふ、『万法惟だ識』と」と。

ここで明本は先ず「識心」の識と心を弁別して示し、その性質は不一不二の表裏一体であると唱え、衆生が「無量劫来、捨身受身、一切の善惡無記等の業を任持」するのは、仏祖の如く「識心」の真心を「靈知鑑覺」し、「阿頼耶」を転じて開悟(「如来蔵」)できないからだと諭す。

すなわち、明本は「非思量処」を「仏祖が真心を靈知鑑覺した処」と対応させており、また、一面に於いては、「諸もろの聖凡の法中に了了として」分別作用し(現成公案)、一念(妄念)をも起滅することがない仏の境界(非思量処)であると言い、[修行を怠る]凡夫の識情では測り難いのだと諭すのである。

したがって、ここでいう非思量という語は、仏が根本真心を「靈知鑑覺」した不可思議な仏境界を指し、一切の分別、有心、煩惱の業識「阿頼耶」を転じた境界であって、それは絶対の「非」の思量に他ならないのである。

では、このような絶対の「非思量処」について宏智は如何に理解しているのでしょうか。

3) 宏智の非思量

宏智は自らの語録の中で「非思量処」について次の様に説き示している。

非思量処、無住而住。離名象時、不為而為。香象定中渡、寒蟾照復(照覆)移。世間了了
虚空相、人事叢叢混沌眉。飽參底句如何拳。飯罷摩挲箴肚皮。(『宏智録』卷9・T48-112c)

非思量の処は、住せずして住す。名象(相)を離るる時、為さずして為す。[それはあたかも]
香象定中に渡り、寒蟾(月)照復(照覆)して移[るがごとし]。世間は了了たる虚空の相、人事
は叢々たる混沌の眉。飽參の句如何が拳せん。飯し罷わりて箴肚皮(空腹の肚)を摩挲る。

ここで宏智は「非思量処」について、「それは香象が定中に渡り、寒月照復(照覆)して移る」と
といった比喻を交え、その処は「無住の住」であり、「無相の相」であり、「無為の為」であると
し、それは同時に「寒月」が万物を照らす様に自照する働きを兼ねると言う。

それは実に『信心銘』「虚明自照、心力を勞せず、非思量の処、識情測り難し(虚明自照、
不勞心力、非思量処、識情難測)」(T48-376c)の趣意に合致しており、さらに真歇の云う、「隱密
全く該ぬ、現成公案。高低普く応じて日用窮まること無し(隱密全該、現成公案。高低普応、
日用無窮)」(『拈古』・Z124-786c)にも対応する。

この様に宏智のいう「非思量処」とは、「無住の住・無相の相・無為の為」である全一的純粹思
量であり、それは『信心銘』の「寂々として虚空なるもからりと明了であり、心力を勞せず
とも自照する」識情では測り難い仏境界である。

末尾の「飯罷摩挲 肚皮」の「 」については、「竹の皮」(『大漢和』卷8・p.841)の意味であ
り、「三條 」の形で祖録に頻出する²⁶。つまり、「飯罷摩挲 肚皮」は、「食べ終わってもい
まだ空腹の肚をさする」という意味で、たとえ本来覚っている(或いは悟りを開いたとして
も)、それに安住することなく何処までも黙照禪を密に行じていかなければならないという
後学への訓示とともに宏智自身の「向上」の意識を表明したものであろう。

これも先の真歇のいう「……須らく是れ向上の人にして、方て向上の事を明らかにすべし。
還た関を透る底有りや」(『拈古』・Z124-786c)の趣意に通じており、宏智と真歇の非思量処
の典拠とその使い方は概ね類似していると言える。

宏智は黙照禪によって体験した心理を非思量と表現し、その非思量処に徹した黙照禪の修
行の重要性について説き示す。

一方で、宏智は非思量の心的様相が跏趺坐という坐禪の姿勢によって顕現した謂わば現成
公案の様相を次の様にも言い表している。

円該家慧、不涉思惟。思惟不涉、蘆花照雪。(『宏智録』卷8「浄楽室銘」・T48-100b)

円かに家慧を該ぬ、思惟に涉らず。思惟に涉らずして、蘆花、雪を照らす。

これについて、斧山の『天童偈頌箴銘記聞解』には次の様に注記している。

○圓一トハ、見解ガ偏枯ナラヌ、圓ニ増減無ク、定ト慧ト双ベ該ヌル、……古聖ノ古教ヲ開テ照心スベシ、定慧等学ナレバ、思惟ニ涉ラズ、按排ヲ用ヒズ、○思一トハ、思惟ヲ掃ヒ除ケハセヌ、思惟ノ方カラ涉ラヌ、……爰ハ蘆花ノ照雪ニテ能照所照一味無味ナリ。(『曹洞宗全書』「注解」4-161b)

ここで玄鉤は、「圓」とは、見解に偏りがなく融通無碍の意で、(それは)圓に増減なく、「定慧」を該ねると云う。次いで、「古聖ノ古教ヲ開テ照心スベシ」とあるが、それは第一句の「家」に対応するものと見られる。すなわち「宏智の円かなる家風は見解に偏枯なく、その黙照禪は定慧(黙照)等学であって、思惟や按排(心意識)を用いない」と解す。

玄鉤は続いて(定慧等学であれば)「思惟を排除しようとしなくとも、思惟の方から涉らぬ」と述べ、これを「能照所照一味無味」(「蘆花照雪」)の境地であると説いている。

ここでいう「思惟(分別意識:煩惱)を排除しようとしなくとも、思惟(分別意識:煩惱)の方から涉らぬ」というのは、すでに定慧等学であれば、「無記」や相対的な分別思量が涉らぬ「非思量処」であり、換言すれば、それは「省力処」である。

したがって、ここでいう「能照所照一味無味」の境界とは、『信心銘』の「虚明自照、心力を勞」することのない非思量処の様相が脱体現成した真実絶対(「一味無味」)の境界を指したもので、それは『拈古』の「隠密全く該ぬ、現成公案。高低普く応じて日用窮まること無し(隠密全該、現成公案。高低普応、日用無窮)」(『拈古』・Z124-786c)にも対応するものである。

ここで宏智は、「思惟に涉らずして、蘆花、雪を照らす(思惟不涉、蘆花照雪)」(T48-100b)という偈を以て、非思量処の妙用(現成公案)としての属性を示したと言える。

この様に非思量処は、無分別なる非の思量が窮極的には再び脱体現成の意識へと表出する現成公案と表裏一体であり、それは黙照禪の心意識とも言えよう。

とりわけ、宏智の著述中「黙照銘」は、非思量に於ける妙用としての照の属性を多彩な比喻を交えながら示される。それは非思量という語を使わずにその意義を十分に表すと共に、非思量の働きと現成公案の様相を絶妙なバランス感覚を以て表現するのである。

先ず、「黙照銘」第1・2句の「黙々として言を忘じ、昭々として現前す(黙黙忘言、昭昭現前)」(T48-100a)が、非思量に於ける寂々惺々たる黙照一如の現成を表現するなら、第9・10句の「晦うして弥よ明か、隠れて愈よ顕れり(晦而弥明、隠而愈顕)」(T48-100a)では、非思量に於ける「黙」と「照」の相即不二の関係性を照の属性をもって表現する。

さらに、非思量が「現成公案」として惺惺と顕現する様相を第15・16・17・18句では次のように表わしている。

妙存黙処、功忘照中。妙存何存、惺惺破昏。(『宏智録』巻8・T48-100a)

妙は黙処に存し、功は照中に忘ず。妙は存するも何ぞ存せん、惺惺として昏を破す。

すなわち、思量分別を超脱した覚りの妙用は、黙々と打坐する「黙処」に顕現し、その分別思惟を超脱した覚りの妙照が惺々と昏迷を看破するのである。このように宏智は、非思量が惺惺と現成公案となる様相を描写する。

したがって、宏智のいう非思量とは、黙照坐禪の体験(本証自覚)による現成公案の内的表現である。そして、この非思量が、身と心・全感覚をもって具現化された行為が「一切脱落」である。宏智はいう、

心是根、法是塵。兩種猶如鏡上痕。塵垢尽時光始現。心法双忘性即真。到恁麼時、一切脱落去始得。正脱落時、彼我俱不著処所。(『宏智録』卷4・『古注集成本』p.258[T48-63a])

心は是れ根、法は是れ塵なり。兩種は猶お鏡上の痕の如し。塵垢尽きる時、光始めて現わる。心と法と^{なら}双び忘ずれば、性は即ち真なり。恁麼の時に到りて、一切脱落し去りて始めて^よ得し。正に脱落する時、彼我俱に処所に著せず。

ここでいう一切脱落とは、身と心の一切が自己から脱落した状態を指す。そして、その脱落とは、字義の通りそこから「抜け落ちる」「脱け出す」という語義であるが、ここでいう一切脱落とは身と心の一切に於いて自在なる本来の機能が維持されることである²⁷。

それは一切脱落が、一切の執着から脱落した不汚染の活作用であって「脱落の一切」に他ならず、むしろ脱落という束縛までもを拭い去った自在なる覚りの表現といえよう。

このような黙照禪でいう脱落は、坐禪という行を通じて成立するところに意義がある。それは宏智のいう黙照の坐が、黙(身)と照(心)の形式でありながらその内容であり、性質でありながらその働き(作用)であるためである。

したがって、非思量の具体的行態である「一切脱落」の黙照の坐は、「塵垢尽きる時、光始めて現われ、心と法と^{なら}双び忘ずれば、性は即ち真なり(塵垢尽時光始現、心法双忘性即真)」と、いわば「真理の現成」という無限の機能を顕現せしめるのである。

4. 修禅の実践構造

上来、黙照禅は修禅に於いて目的性と必然性とに該当させた場合、必然性として捉えることができる。それは黙照禅が徹底して本具仏性を基底とした「仏性顕在」の修禅様態であるためである。したがって、本来完成されている自己と世界を如何に受用するかが黙照禅を修する上で鍵となる。

一方で、覚りは本来円満に具足しているのであれば、修行無用論も主張されよう。しかし、黙照禅では、むしろ本具仏性であるが故に、さらなる修行の必然性が迫られるのである。

それは自身の本来の様相が如実に作用しているにも拘らず、それを自在に円転することが出来ないのは、もとよりその必然性への決定信が欠如しているためである。

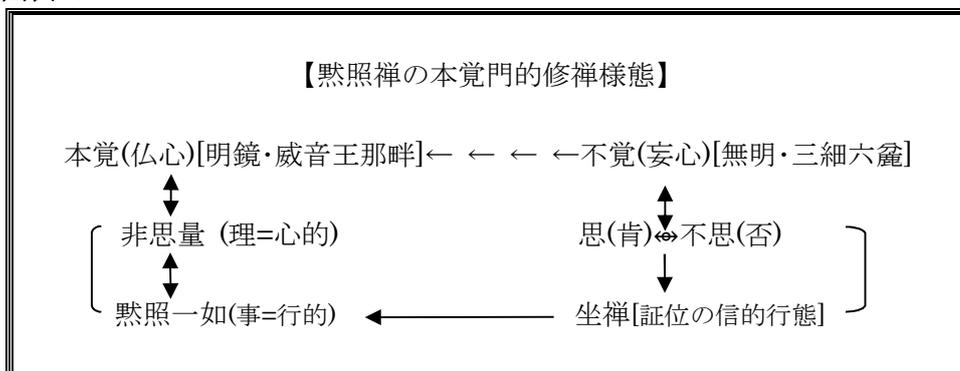
黙照禅の徹底した兀坐の威儀は、その必然性への信的行態に他ならない。それは意識的に悟りを得るための手段ではなく、覚りの現成としての完結体なのである。

そして、その完結体としての坐禅に徹する中に覚触する心理が非思量であり、その非思量による行的様相と日常的展開こそが黙照坐禅の本領なのである。

したがって、厳密には完結体の坐禅に徹底した黙照一如の「脱落²⁸」によってこそ非思量の顕現として現成公案することができるのである。

このような黙照禅に於ける本覚門的修禅様態を図式化すれば次の様である。

図表 7



上図のように、黙照禅の修禅様態を逐一的に表せば、決定信から発する証位の信である坐禅と徹底した黙照一如による非思量がそれである。非思量とは黙照一如の坐禅に徹する中に覚触する心理であり、その行的様相の極致が現成公案としての妙修である。

したがって、黙照禅は、黙照一如・身心脱落の禅の様相を言うのであって、その脱落による無窮なる仏作仏行の威儀と、行事綿密なる日常的展開こそが黙照禅の本領なのである。

第三節 看話禪と黙照禪の比較

これまで看話禪と黙照禪の修禪形態に焦点をあて、相互の修禪方式とその特徴について検討した。その結果を整理すれば次の様である。

図表 8

	看話禪	黙照禪
① 修証観	先修後証・悟後成仏	修証一如・本証習仏
② 公案観	話頭による絶対化	現成公案の体現
③ 坐禅観	坐禅を目的とせず	本証の顕現・坐禅即仏法
④ 心理観	疑団独露・惺惺寂寂	非思量・寂寂惺惺
⑤ 修禅法	活句参究・一行三昧	黙照一如・行仏威儀
⑥ 性質	始覚門的・動中静	本覚門的・静中動

以上の様に看話と黙照の修禪形態に於ける特徴を逐一的に分類すれば、①修証観、②公案観、③坐禅観、④心理観、⑤修禅法、⑥性質という六つの側面で捉えることができる。

本研究では、この中から取り分け公案観・坐禅観・心理観に焦点を当て考察していくことにする。まずは②**公案観**である。大慧の看話禪に於ける公案観は、公案を限定特化した話頭を開悟の手段とする。すなわち話頭打破としての公案観である。

一方、真歇や宏智の黙照禪に於ける公案観は現成公案の透得を指す。それは特定対象の参究ではなく、万象を本証の顕現と見るため、一切が真理の現成という意味での公案観である。

それは本証の働きを坐禅によって深め円転していくことであり、本来の自己に徹して脱落し、真理(公案)として現成するものである。

その様な黙照禪の本領は、宏智禪が、坐禅に留まらず一切処に円転する至游禪の能動的性格にも顕れている。それは亦た、真歇の黙照禪にも看取できる。すなわち①「**如今**、徹底露堂堂にして、運用は縁に随い常に自在なり」、②「千変万化すとも、自然に打成一片し、常光現前して、任運にして味さず。只だ箇の一片の常光も(任運にして)亦た須らく忘了すべし」、③「法法円成して、便ち能く随処に宗を立て、返って常に道に**かな**合う」、④「一切処に行履し、一切処に収めず、一切処に現成し、一切処に**み**睹ること莫し」、⑤「没蹤跡の処に身を蔵すること莫かれ。**まっしぐら**に歩みを移す処、妙にして尋ね難し」、⑥「動に居して常に寂たり、暗に処して愈いよ明たり。二辺の機に**きわま**に堕ちず、……真慈妙応窮り無し」などの『劫外録』の一段には、現成公案を徹底透得した能動的で峻厳な黙照禪風が示されるのである。

総じて、看話と黙照に於ける公案観の対比は、古人の公案を禅体験の巧方便(手段)とする看話禪の始覚門的形態と、公案自体が主に真実の全体現成と看做す黙照禪の本覚門的形態から派生した公案の捉え方の相違であると言える。

次は③坐禅観について、先述した修証観・定慧観をも対応させながら検討していきたい。
先ず看話禅に於ける坐禅は、あくまで話頭を参究する為の手段であり、坐禅それ自体を目的とはしない。

一方、黙照禅では坐禅それ自体を完結体と見做すので、坐禅は威儀即仏法に通ずる。

したがって、看話と黙照に於ける坐禅観の差異は、坐禅を[悟りの]手段と見做すのか、或いは徹底した[兀坐の]完結体と見做すのかであり、それは修証観の相違とも密接に係わってくるのである。何故なら、修証観の相違は坐禅(修)と悟り(証)に対する認識の相違に直結するからである。では、両禅に於ける「修」と「証」の各概念に於いてはどうであろうか、

先ず看話禅に於ける修は、悟りの過程(話頭工夫)としての意味合いである。それは『起信論』で用いる「熏修」或いは「増上の修」と言える。

一方、黙照禅に於ける修は、すでに覚りが完成されているという意味合いである。それは「本修」或いは「妙修」と言える。

したがって、証に於いても看話禅では熏修による証であるのに対し、黙照禅では本修の内容としての証である。すなわち黙照の坐禅は悟りの手段というよりは、あくまで悟りの本質を意味し、宏智の「修証は無きにしも非ず、染汚することを得ず(「修証不無、汚染不得」(『宏智録』巻9・T48-119a))と示したように一切無為の不染汚の打坐を指すのである。

したがって、黙照禅では定慧観でも定・慧を不二の関係として捉える。すなわち、定即慧・慧即定の相即相入の関係であって、定は慧の手段ではなく慧の内容であり、慧は定の目的ではなく定の妙用である。

また、異なる観点から見た場合、看話禅に於ける坐禅は、一相三昧・一行三昧の坐禅といえる。それは看話禅が一切処に直心を以て話頭を参究していく「心の姿勢」に重点が置かれているからである。それは敦煌本『六祖壇経』の中で、身と心の姿勢を坐禅と定義付けている様に(第19段・T48-339a)、話頭参究による一行三昧こそが、看話禅でいう坐禅の本領と言える。

一方、黙照禅に於ける坐禅は、徹底した[兀坐の]完結体として自己が自己として深まっていく中に本証を自覚するいわば威儀(坐禅)即仏法・仏法即威儀に則した坐禅観である。

したがって、黙照禅は本覚門を基底とするが、先述した様に宏智・真歇の黙照禅は本覚門を基底としながらも始覚門的傾向が強く、坐禅観に於いても『劫外録』、『拈古』に表れる真歇の坐禅観は徹底した本証の自覚を説いており、それは宏智の坐禅観とも共通する。

つまり、宏智・真歇の坐禅観は心意識で「悟を覓むる」(待悟心)ことについては厳しく誠めるが本質的に妙悟を撥無する様なものではない。むしろ、彼等の坐禅観は、徹底した本証自覚の坐禅を基軸に日常底への無窮なる円転を本領とするのである。

以上、看話と黙照の坐禅観について分析した結果、看話禅は先修後証・先定後慧であり、黙照禅の方は始覚門的傾向も見られるが、総じて修証一如・定慧不二といった修証特色を具えている。

次は④心理観である。ここでは看話禅の公案参究と黙照禅の坐禅一如に於ける心理的対比について見ていくことにする。

先ず大慧は看話禪の話頭参究に於ける心理的極致について、「蓋し話頭は大火聚の如し。……日月^{ようや}浸く久しくして、忽然として心に之^おく所無く、覺えず噴地一発せん」(『大慧語録』卷20「示羅知具孟弼」・T47-898a)と表現している。

すなわち、心意識を話頭一点に集中して「大火聚」の様な疑団を形成し、疑団による極度の緊張状態の中、意識は無意識へと連鎖し、究極には無意識は意識外に「噴地一発噴」して心的体験を得るのである。

ただし、こうした心的体験を得るには話頭を参究する中で、常に大信根・大奮志・大疑団が相互作用していなくてはならない。

鈴木大拙は、こうした看話禪の開悟に至る修禪プロセスについて、「探究→工夫→成熟→爆破」の過程を辿ると説明し²⁹、心理的側面にあつては「集中→蓄積→放下」の段階を経ると述べている³⁰。この様に看話禪の心理は、疑団による極度の緊張状態の中で、意識が無意識を介し、再び意識化して悟りの心的体験を得るいわば見性への能動的・自発転識の純化であり、そのプロセスである。

一方、黙照禪の心理は、非思量という無分別なる思量が窮極的には再び脱体現成してゆく心的様相を指す。それは薬山の問答(T51-311c)にも示される様に坐禪に於ける意識の存在方式を表す用語であり、相対的な「思量・不思議」と同義語ではない。いわば「不思議底の思量」であり、「非の思量」であり、「全体の思量」である。

それは宏智が「心は是れ根、法は是れ塵なり。兩種は猶お鏡上の痕の如し。……一切脱落し去りて始めて得し」(『宏智録』卷4・『古注集成本』 p.258[T48-63a])と示した様に、一切の主客・分別を離れた心(感覚機能)と塵(感覚対象)の「脱落」と言える。

しかも、それは真歇の云う「[非思量の(妙)]這箇を喚んで現成公案、到地頭の語(究極の言句=仏法の端的)と作す」(『拈古』・Z124-786c)や「^{おんみつ}隠密^か全く^{あまね}該ぬ、現成公案。高低普く応じて日用窮まること無し」(前掲書)の一節からも窺える様に、非思量は現成公案の内的表現でもあり両概念は本来一味の関係にある。

宏智も「非思量の処は、住せずして住す。名象(相)を離るる時、為さずして為す」と、非思量処は「無住の住・無象(相)の相・無為の為」であると述べた上で、「香象が定中に渡り、寒月照復(照覆)して移る」と云う比喻を使って非思量とその円成である現成公案の関係を表している。

このように非思量とは、「無住の住・無象(相)の相・無為の為」の相対二辺を脱落した「非の思量」が再び法法円成してゆく心的様相を指すのである。

それは舟が潮流に逆らうことなく一体となって自己の流れとする様に、因縁生起する事象を自在に受用する中で、はじめて非思量の没蹤跡なる痕跡が現成するのである。

この様に非思量は単に思量の否定でなく、無心の純粹意識としての黙照禪に於ける究極の心的様相である。かくして真歇と宏智は、黙照禪の心的様相を「正偏五位」や『信心銘』の「非思量」(T48-376c)を以て表し、徹底した黙照禪風を掲げたと見えよう。

以上、看話と黙照の心理観について分析した結果、看話禪に於ける心的様相は疑団独露・惺惺寂寂であり、黙照禪に於ける心的様相は非思量・寂寂惺惺であると言える。

看話禪と黙照禪は、以上の様な修禪特性を具えており、看話と黙照に関する諸問題の解明には、これらの検討結果を踏まえておく必要がある。

結 語

これまで看話禅と黙照禅の修禅形態に焦点をあて、相互の修禅方式とその特徴について検討した結果、次の様な結論を得た。

1. 先ず看話禅の形成は、元来、広義の意味で四祖道信や雪峰義存の系統などに源流を見出せるが、本格的な意味での看話禅形成は、北宋期に流行する公案の批評と開悟体験の止揚によるもので、臨済下の汾陽善昭、黄龍慧南、五祖法演、円悟克勤らに萌芽が見出され最終的に大慧が明確な話頭参究法として確立させた。

看話禅の特徴は、話頭の参究により疑団を起すことにある。即ち、話頭に意識を集中して疑団を発揚し、疑団を臨界点にまで凝結させることで、豁然大悟せしめる修禅法である。

それは一つの話頭を通して悟らしめる「一悟即一切悟」の禅法であり、著意・忘懐の禅病を克服して妄心を打破し、自己の本来底を意識上に顕現せしむ妙行である。

2. 話頭の機能は、悟りと修行の關係に於いて相互に作用する両面的特性を持つ。つまり、悟りの働きとしての本質的機能と散乱・昏沈など禅病を断つ手段としての方便的機能を具える。ただし、そうした特性は話頭参究を間断なく継続してこそ機能する。

3. 無著道忠『大慧書栲栳珠』や安震湖・懸吐註解『書狀』、李智冠『書狀私記』などの注解本を踏まえ、大慧が示した「省力・得力」について考察した結果、次の様な結論を得た。

先ず『大慧語録』と五卷本(四卷本)『普説』の省力・得力の引用数を巻別に整理した結果、『大慧語録』では省力34回・得力48回、五卷本(四卷本)『普説』では省力19回・得力28回、総じて省力の引用が52回(重複1)、得力の引用が75回(重複1)であった。

中でも『大慧語録』25巻から30巻に収める『大慧書』での引用度が高く、特に27巻が省力11回・得力10回と引用度が高い。『大慧書』は62編の書信の中、その接化対象は聖泉珪和尚と鼓山逮長老の2名に加え秦国太夫人を除いては、皆な当時の知識人であり官僚たちである。大慧はこうした在家信徒たちにも省力や得力の語を用いて看話禅法の要訣や優位性、そしてその必要性を論じた。次に、四卷本(五卷本)『普説』では、第4巻が省力10回(附・法語7回)・得力18回(附・法語9回)と引用度が高い。

一方、道忠は「省力」の省は「省悟」の意味ではなく、労力を省き除くことであるとし、それには二種の類型があると言う。一種は話頭参究が習熟していない人の類型で、知解による死句の工夫から本格的な活句の参究に入り得たところを指している。

二種は既に話頭参究が習熟した人の類型で、一種の段階より更に工夫が習熟した「得力処」の様相を指している。

智冠の『書狀私記』による省力の解釈では、「工夫を久しく継続してゆけば、話頭を挙覚しようとする努力なくとも、自ずと疑団が継続し労することがない時節のこと」と記しており、基本的に道忠の解釈と一致する。

また、道忠は「省力・得力」の相関性について、省力は提撕の力を省く力であり、得力は省力による悟りの力であって両者は不一不二の關係にあると説く。

なお、『栲栳珠』第6「答趙待制」の語注には、「省無限力。亦得無限力」(『大慧語録』巻26)についての説明があるが、それは同第6・第3・第2などでも繰り返し示されている。

つまり、道忠は「省力・得力」の語が看話禪の重要概念であることから、その語意を後学に正しく伝える為に敢えて繰り返し明記したと見られる。

かくして、大慧は省力による得力処が「成仏作祖の処」であるとし、「蕩蕩地」(省力処)を得、「千万之に勉め」てこそ、はじめて忽然と大事を了得できるのだと説示し、省力・得力の語を通じて看話禪の優位性と話頭参究の必要性について論じた。結果として、大慧は省力・得力の語を通じて学人自らが修行の深度を推し量れる指標を提示したと言える。

4. 話頭参究の要諦として、大信心(大信根)・大憤心(大憤志)・大疑団(大疑情)の三要と待悟心について考察した。

看話禪でいう大信心は、宗教的意味の「信仰」というよりは、むしろ悟りの契機に直接連鎖するもので、話頭参究により弁証される証果の信を踏まえた修因の信である。

大憤心は、自身の根本命題である話頭打破の為に「殺父の怨讐を一刀両段」するかの様な大勇猛心であり、話頭工夫を一貫せしめる強靱な推進力である。大疑団は、大信根を基に話頭の本質問題に対する意識の凝結がより深化した心的状態である。

これについて高峰は、疑団の重要性を強調しつつ「信(大信心)・疑(大疑団)・悟」は元来、不即不離の関係にあると説く。つまり、話頭を参究する時の「信」と「疑」は、相互に連鎖しながら開悟の働きとして機能する。

一方、大慧は待悟心について、それは生死の根本であり道を障える知解であって、その待悟自体が迷妄中の造作・執着であるとし、その克服には間断なき話頭工夫が不可欠と説く。

5. 大慧は話頭の中で「無字」を最も重視した。彼は『趙州録』「狗子無仏性話」後半の「業識」の部分省き、前半の「無」のみを提示したことで「無字」は無理の話頭となり、看話禪の代表的話頭が成立する。

「無字」は単音調であるため意識を集中し易く、疑情を生成し、究極的には疑情・疑団をも打破する悟りの働きとして機能する。つまり、分別作用を制止する否定作用の無と自己心性に徹した般若の主体的無という両面的特性を持つ。

一方、大慧は無字以外にも「乾屎橛」や「柏樹子」など他の話頭も肯定していることから、禪の機用に於いては話頭も人の機根に応じて選択されねばならず、その面で「無字」と雖も絶対的なものに為り得ないことを認識していたのである。

以上、看話禪は仏教の伝統的本覚門を止揚した始覚門的修禪形態である。大慧は『起信論』の論理を以て看話と黙照の修禪構造を提示し、結果として看話禪の優位性を公に示した。

彼は、悟り(覚体)は本来人々の本分上に具わっているが、現実には無明により輪廻する衆生なので、不覚を転じて本覚に回帰するには看話禪が必要であるという。それは話頭を透過してこそ、不覚の衆生を本覚足らしめ仏足らしめることが可能となるからであるという。

したがって、大慧看話禪に於ける修証観は、現実態の衆生に立脚した上で、自らの話頭参究により再び本覚に回帰せしめる始覚門的修証形態である。

次に、本研究一章での考察を踏まえた上で、黙照禪の修禪形態について分析した。

1. 先ず面山は黙照禪の「黙」とは三昧に入った仏境界であり、実際の様態としては坐禪の姿勢であるとし、「照」については「自己ノ光明ノ唯見なる」(「慧」と説き、黙と照は不一不二、黙照一如は三昧・三摩地であると定義する。

つまり、黙照の黙は徹底した坐禪による大寂であり、理に於いては自性の体である。照は大用の「照」であり、理に於いては自性の働きである(「黙照銘」)。その黙と照が一如である時、黙照禪の本領が発揮されるのである。以下、本研究の検討結果を要約する。

1) 『信心銘』「虚明自照、心力を勞せず、非思量の処、識情測り難し」の一段は、宏智のみならず真歇の禪にも影響を及ぼした。俄蔵本『劫外録』の一段(21丁右)はそれを確認付けるものである。

2) 黙照禪は「仏祖」の伝統的修証の法であり(「坐禪箴」)、その本領は四威儀に通じた黙照三昧(遊戯三昧)にある。宏智や真歇は「仏祖」の坐禪を後学に伝えることで、『信心銘』の根本命題である「至道」を徹底覚らせようとした。

3) 真歇禪の本領は、「絶後に再び蘇」って自在の働きを得る任運不昧の禪である。真歇の「大休大歇」は「是れ及得尽し、用得活し、見得徹し、明得透し、転処純熟なれば、毫髮^{ばか}許りも滲漏」の無い「光影俱に透る」境界を指す(『劫外録』)。

したがって、「黙照」という概念は、大慧側が批判する様な「寂靜」の意味として理解すべきではなく、宏智・真歇の云う「虚・空・寂」についても単に虚無や空寂の意味ではなく、そこには「靈・妙[用]」の意味をも孕むのである。

2. 黙照坐禪は、俄蔵本『劫外録』(21丁右)にも示される様に、徹底した[兀坐の]完成体として、自己が自己として深まっていく中に本証を自覚する坐禪である。それは威儀(坐禪)即仏法・仏法即威儀(坐禪)に則した坐禪であり、その坐禪を基軸に日常底への無窮なる円転こそが黙照坐禪の本領である。

黙照禪の修証観については、真歇の「悟を求むること莫かれ」(『劫外録』)という言葉にも窺える様に、「仏性頭在」としての本覚門を基底とする。

一方、『劫外録』には「悟」の字が6箇所を確認できるが、上の如き「悟」を否定した言葉は、一箇所のみである。

その真歇の真意について検討した結果、俄蔵本『劫外録』には、上の言葉に次いで「心意識を離れ、本に達し情を忘ずれば、千聖の頂顛を撥開し、万象の根源を徹透せん」とある。

つまり、真歇は「悟」を否定したのではなく「心意識」で「悟りを求めてはならない」と論じた。そして、「心意識を離れ、本に達し情を忘ずれば」自ずと悟ることができるのだと論じたのである。それは『劫外録』の他の段(19丁右)にも窺える。即ち、真歇は悟を「覓むる」心を誡め、「祇だ一処」さえも「賊身已に露わる」と「向上」に徹しているのである。

一方、大慧も王通判(『大慧普説』巻4)や富枢密(『大慧書』上)等に待悟心を厳しく誡めており、両者は修禪の基本的な態度で一致している。

しかも、先の宏智禪でも見られた様に、真歇の『劫外録』や『拈古』の内容からして彼が悟りを否定したとは考え難い。

そもそも黙照禅は、宏智「至游庵銘」にも見られる様に、黙照坐禅の内面的覚触による一切処への円転にある。斧山の「至游庵銘」注解にも「世諦ノ外ニ孤リ兀兀タルヲ是トスル計リデハナラヌ、世間ニ染マヌ行季を第一ニ心掛クベシ」(『天童偈頌箴銘記聞解』)と結んでいる。

すなわち、宏智禅の本意は、ただ孤り隠遁して坐禅するのではなく、その黙照禅の様態を一切処に円かに転ずることにあり、それこそが「真に游戲三昧に契う」黙照禅の本領なのである。さらに、この様な宏智の能動的な禅風は、真歌の『劫外録』にもよく表れている。

特に「法法円成して、便ち能く随処に宗を立て、返って常に道に^{かな}合う」や「一切処に行履し、一切処に収めず、一切処に現成し、一切処に^み睹ること莫し」等の一段は、宏智の至游禅とも通じており彼ら黙照禅の特質と言える。

3. 曹洞禅の本領を示す「非思量」について、大智『拈古抄』などを手掛かりに、宏智と真歌の「非思量」を考察した結果、次の様な結論を得た。

1) 原田氏は非思量について、「瑩山以後、非思量について言及している人は15世紀末頃までは先の実峰良秀(~1405)以外見当らない」と指摘される(原田1986)。しかしながら良秀以前に大智(1290~1366)が『拈古抄』の中で非思量について言及している。

2) 「非思量」は主として曹洞禅の重要な概念で、仏が根本真心を「靈知鑑覚」した不可思議な仏境界を指し、一切の分別・有心・煩惱の業識(「阿頼耶」)を転じた境界である(『信心銘關義解』)。それは思量の否定ではなく、無心の純粹意識としての心的概念である。

3) 真歌『拈古』の「非思量処、識情難測」(『信心銘』)の拈提についての大智『拈古抄』の注解からも、非思量と現成公案は表裏一体の関係であることが理解できる。

すなわち、非思量は現成公案の心的概念としての内的描写であり、現成公案は非思量の顕現としての外的表現である。

総じて、雲門・円悟・大慧・真歌・宏智など宋代禅宗に於ける非思量の概念は、主として『信心銘』(T48-376c)から影響を承け、中でも特に宏智と真歌は黙照禅の究極的心理を「非思量」をもって表し、非思量底に徹する黙照禅風を打ち出した。

もとより黙照禅は仏性顕在の修禅様態であるため、本具仏性の自己と世界を如何に受用するかが修禅の鍵であり、その修禅の深まりの中で覚触する心理が非思量である。

すなわち非思量は黙照坐禅の究極的心理であり、その行的な様相が現成公案としての妙修である。したがって、黙照禅の本領は、黙照一如による仏作仏行の威儀と行事綿密なる日常底への円転にこそある。

次に、看話と黙照の修禅方式とその特徴を公案観・坐禅観・心理観に分類して比較検討した。

先ず公案観について、看話禅は公案を限定特化した話頭を開悟の手段とする。すなわち話頭打破としての公案観である。一方、黙照禅は現成公案の透得を指す。すなわち万象を本証の顕現と見做す公案観である。

次に坐禅観について、看話禅に於ける坐禅は、あくまで話頭参究の為の手段であり、坐禅それ自体を目的とはしない。一方、黙照禅では坐禅それ自体を完結体と見做すので、坐禅は威儀即仏法に通ずる。

次に心理観について、看話禅の心理は、話頭に意識を集中して疑団を発揚し、その疑団を臨界点にまで凝結し、大破させることで無意識から再び意識化して悟りの心的体験を得る。

一方、黙照禪の心理は、非思量という無心の純粹意識の中に一切を委ねる受動的集中に於いて、窮極的には再び無分別を透脱した脱体現成の意識に帰着する。

看話禪と黙照禪は、以上の様な修禪特性を具えており、看話と黙照に関する諸問題の解明には、これらの検討結果を踏まえておく必要がある。

-
- 1 柳田聖山「看話と黙照」(『花園大学研究紀要』6号、1975)p.11.
 - 2 Morten Schlutter. “Before the Empty Eon’versus ‘A Dog has no Buddha-Nature” (The Kōan, Oxford University Press, 2000)p.169.
 - 3 柳田聖山・上掲書(1975)p.11.
 - 4 「雪峰に到り一夜の小参」というのは、先述した紹興4年(1134)の「師到雪峰值建菩提会請普説」であろうと推定できる。
 - 5 いわゆる「是甚(什麼)」の話題は、古より韓国の禪門に於いて、趙州「無」字の話頭とともに最も重用された話頭の一つである。その典拠は『碧巖録』第51則に収める「雪峰甚麼」(T48-185c)の公案に依るもので、韓国ではこれを簡略に約め「이뭇꼬(これ何?)」「이것이 무엇인가(これが何か?)」、または「이게 뭐야(これが何だ?)」という話頭として参究する。
 - 6 小川隆「中国禪宗の生成と発展」(沖本克己・他編『新アジア仏教史07中国Ⅱ隋唐 興隆・発展する仏教』第5章、佼成出版社、2010)p.321参照。
 - 7 土屋太祐「公案禪の成立に関する試論」(『駒禪年報』18、2007)p.268参照。
 - 8 小川隆・前掲書p.320参照。
 - 9 柳田聖山「看話禪に於ける信と疑の問題」(『日本仏教学会年報』28、1963)p.151.
 - 10 古田紹欽・前掲書p.55.
 - 11 大拙は前掲書(p.176)で青原惟信の示衆を用いて「即非の論理」を示し、小川も円悟の修禪構造を説明する上で青原惟信の示衆を用いて「円環の論理」を示している(小川隆『語録の思想史 中国禪の研究』(岩波書店、2011、p.259)。この様な論理構造は看話禪の修禪構造にも適応可能である。
 - 12 大拙は前掲書(p.176)の中で「未参禪時」(未だ参禪せざりし時)を「まだ禪も何もわからなかった時節」と解釈している。
 - 13 韓国聞慶市の曹溪宗四仏山大乗寺の僧安震湖(1880~1965)は、法輪社版に先立ち、1940年に黄文昌重編『書状』を懸吐註解して鉛活字本として京城卍商会より発行した。のち慶尚道圓寂山雲興寺の木版開刊本『書状』を初めて懸吐註解・編纂し、1955年に活字本として法輪社から刊行した。法輪社版は後の『書状』研究や看話禪の実修に大きな影響を与えた。李智冠注解『書状私記』は主にその法輪社版を承けたものである。なお両書は現在の大韓仏教曹溪宗の講院及び基本禪院に於ける教材の底本ともなっている。

- 14 安震湖『書状』や智冠『私記』を承ける大韓仏教曹溪宗教材編纂委員会編『書状』にも「答曾侍郎・第六書」末尾「漸覚省力時、……」の「省力」について、「省力時と云う語は、話頭を参究するのに、例えば話頭を挙覚せずとも自ずと挙覚され、疑心を発せずとも自ずと疑心の処に至るのであれば、話頭(参究)に於ける労力が減る(省く)という意味である」(教材編纂委員会編纂本『書状』曹溪宗出版社、2006[第二版]p.57)と注記している。
- 15 「慧可断臂」の故事とは、二祖慧可が達磨への弟子入りの際に決意を示す為に自らの腕を斬ったとする説話を言う。
- 16 「狗子無仏性話」に関する論考として、『趙州録』に示される内容との相違を検討したものに平野宗浄「狗子無仏性の話をめぐって」(『禅学研究』62、1983)及び柳田聖山「無字のあとさき」(『禅と日本文化』講談社文庫版、1983、pp.247-271)があり、近年、廣田宗玄が平野・柳田論文を基に「狗子無仏性話に関する考察——看話禅に於ける無字にこめられたもの」(『臨濟宗妙心寺派教学研究紀要』3、2005)を著した。
- 17 このように円悟の公案観は、公案の意義を古人の語としてでなく、「自己現前の問題」として直示する言わば「現成公案」として捉えたのである。古田紹欽・前掲書p.63参照。
- 18 石井修道「大慧宗杲とその弟子たち(5)——著意と忘懐という言葉めぐって」(『印仏研』43、1973)
- 19 鄭性本「看話禅의修行과실친구조」(『한국불교의座標』불교시대사1997)p.1009.
- 20 廣田宗玄「張商英の『清浄海眼経』について」(『印仏研』54-1、2006)p.143参照。
- 21 鄭性本・前掲書p.1014.
- 22 問、諸威儀中、皆得修善。何故但説結加趺坐。答、①此是賢聖常威儀故。謂過去未来過苑伽沙数量諸仏及仏弟子皆、住此威儀而入定故。②復次如是威儀順善品故、謂若行住身速疲労、若倚臥時便增昏睡、唯結加坐無斯過失、故能修習殊勝善品。③復次如是威儀違惡法故。謂余威儀順淫欲等諸不善法、唯結加坐能違彼故。④復次如是威儀引人天等入正法故。謂余威儀不能引導人天龍鬼阿素洛等令入佛法、如結加坐威儀者故。⑤復次如是威儀生人天等敬信心故。謂余威儀不能發起人天龍鬼阿素洛等敬信之心、如結加坐威儀者故。設此威儀生惡尋伺為生他善尚応住之、況自順生殊勝善品。⑥復次唯依此威儀証得無上仏菩提故。謂依余威儀亦能証得二乘菩提、不能証得仏菩提故。⑦復次住此威儀怖魔軍故。謂仏昔於菩提樹下結加趺坐破二魔軍、謂自在天及諸煩惱。故令魔衆見此威儀即便驚恐多分退散。⑧復次此是不共外道法故。謂余威儀外道亦有。唯結加坐外道無故。⑨復次結加趺坐順修定故。謂諸散善住余威儀皆能修習、若修定善唯結加坐最為隨順。(T27-204b)
- 23 鄭惟真『敦煌本『六祖壇経』研究』(経書院、2007)p.120.
- 24 『維摩詰所説経』卷上第4「菩薩品」、「直心是道場、無虚仮故。發行是道場、能辦事故。深心是道場、増益功德故。菩提心是道場、無錯謬故。」(T14-542c)
- 25 ほかにも唐代の西明寺慧琳が撰した『一切経音義』(『慧琳音義』)卷8の「跏趺」条には、降魔坐と吉祥坐についての記述がある(T54-353b)。降魔坐は一般的に成道以前の坐相であり吉祥坐に比し種種使われる坐法とされる。吉祥坐は成道時の坐相であり手印は「右上左下」と記している。
- 26 この語について入矢義高は、「隠者になることを暗示する。『列子』天瑞篇に見える隠者の榮啓期が索を帯にしていたというイメージが背景にある。王庭珪の詩に『且く肚に三条の篋を束らん、敢えて望まんや腰に十万銭を纏うことを』。また釈智及の『答要堂詩』に、『只だ束篋を腰間に添えて重く、旧に依つて眉目上に横たう』」(『馬祖の語録』禅文化本・p.112)という用例を挙げて示している。
- 27 金鎬貴『曹洞禅要』(석란、2007)p.288.
- 28 「脱落」という語は、先の『宏智録』卷4「小参」に「到恁麼時、一切脱落去始得。正脱落時、彼我俱不著処所」(『古注集成本』p.258[T48-63a])と示されている。
- 29 鈴木大拙「禅と念仏の心理学的基礎」(『鈴木大拙全集』第4、岩波書店、2000)p.230.
- 30 鈴木大拙・同上p.244.

第五章 大慧の邪禪批判の周辺——慈照子元との関連性を中心に——

問題の所在

本研究では、第一部の検討を踏まえ宗派の枠組みを越えた大局的観点から大慧邪禪批判について考察する。特に南宋初期に白蓮宗を開創した慈照子元(芽子元:1096?~1181)を取り上げ、子元と大慧との関連性を中心に、当時、看話や黙照に影響された人々が宗派を越えて福建周辺で活動していた実態について考察する。

近年、子元についての思想的研究には、釈印謙「白蓮宗析論」(『円光仏学学報』5、2000)や張欣「念仏者は誰——その思想源流について」(『印仏研』15、2008)等があり、中でも最新の成果と言える張欣論文には、子元の修行の「理」の面で宏智の黙照禅の影響が、事の面で大慧の看話禅の影響が、「阿弥陀仏の四字話頭」に於いては真歇の影響があると指摘する。

しかしながら、それらの指摘には真歇の資料的な問題も含め、再考の余地があると考えられる。それに加えて子元は、従来の大慧邪禪批判の研究では殆ど認識されなかった人物であるが、当時の白蓮宗を邪宗と異端視した既成教団側の対応を併せ考えた場合、大慧が子元を邪禪批判の対象としていた可能性は頗る高い。

しかも、子元の活動地域が大慧と重なること、子元の天台・浄土・禅の融合思想の中で、「理」の面で黙照思想の影響が指摘できること等から、子元と大慧邪禪批判との関連性が疑われる。

本研究では、以上の問題点を踏まえ、子元と大慧邪禪批判との関連性を中心に、当時、看話や黙照に影響された人々が宗派を越えて福建周辺で活動していた実態について考察する。

第一節 子元の伝記

はじめに、子元を論ずるには白蓮社についての説明が必要である。中国における初の仏教結社である白蓮社の起源は、東晋の僧慧遠(334~416)が402年、廬山(今の江西省九江県)の東林寺に於いて門弟らと結んだ念仏結社の白蓮社に遡る。唐代には善導によって大成され浄土教として宗派となり禅宗とともに繁栄した。

宋代に至っては、士大夫などの念仏結社が白蓮社と言われるようになり、南宋期の紹興(1131~1162)初め、呉郡(蘇州)延祥寺の天台僧子元が廬山の白蓮社に倣って白蓮宗を開創し、庶民層を中心に有力な結社勢力を築いて隆盛した。

子元の伝記については、『釈門正統』巻4、『仏祖統紀』巻47、『歴朝釈氏資鑑』巻11、『廬山蓮宗宝鑑』巻4(以下、『蓮宗宝鑑』)、『至正崑山郡志』巻5、『武林梵志』巻10などに記されている¹。それらの資料に依れば、

子元は紹聖三年(1096)に、平江すなわち蘇州崑山県の茅氏に生まれた。父母が早く逝去したので、蘇州延祥寺の志通講主のもとで出家、19歳のとき得度して、天台の北禅梵法主こと浄梵(1052~1128)会下で天台教義を学ぶ。

紹興の初め、南宋代では秀州華亭県の西北72里に位置する澱山湖に往って白蓮懺堂を建て、浄業を勧修した。

紹興十一年(1141)、子元46歳の時、事魔の罪を加えられて江州(江西九江)に流された(或いは紹興三年[1133])。後に赦されて乾道二年(1166)、退位していた太上皇の高宗に召されて徳壽宮に赴き、浄土法門を講説して旨にかなない、金襴衣と法号(『蓮宗宝鑑』巻4には勸修浄業白蓮導師慈恩宗主の諡号)を賜わった。辛丑の歳、淳熙八年に鐸城(或いは崑山県泖川郡)の倪普建の宅で示寂した。世寿86歳であった。

茶毘の後、松江の力及市五港(或いは華亭金吾里)の呉覚昌がその舍利塔を建て「最勝の塔」の名を勅賜された。

以上の子元の伝記で注目すべきは、大慧との関連性と子元の思想についてである。

先ず大慧との関連性であるが、子元の布教拠点となる澱山湖中・白蓮懺堂は、南宋期に庶民信仰の名所とされた大伽藍・普光王寺の一角に建てられたもので、紹興初に創建されたとされる²。正確には普光王寺の最古の資料である『正徳松江府志』巻18「澱山禪寺建塔記」(紹興18年[1148]撰)の中で寺院は紹興4年12月に完成したとあり³、子元の白蓮懺堂の建立はその頃に当たる。周知の通り、当年は近隣の福州で大慧が黙照禪批判を本格化する時期である。

かたや浙西の子元の方も活動拠点を完備したことで教勢を地方に拡張していく時期であり、その様な動きは福建建寧路の后山白蓮堂に於いて、子元の復教後に陳覚琳らによって大蔵経の開版が行われた事象⁴からも窺える。くわえて子元の江州流謫の事変に於いても大慧との関連性が想定できる。

そもそも子元の江州流謫は、『釈門正統』(1237刊)が紹興初(1131)とし、『仏祖統紀』(1269刊)は紹興三年(1133)とする。また元の熙仲が撰した『歴朝釈氏資鑑』(1276刊)巻11には、「紹興三年(正月)、詔を江州に下して、子元法師を召す(紹興三年、詔下江州、召子元法師)」(Z132-215a)と記されているが、竺沙氏はこれを退け、『蓮宗宝鑑』や『至正崑山郡志』の紹興11年(1141)子元流謫説を採っている。

その『蓮宗宝鑑』巻4「慈照宗主」章には次の様な記載が見られる。

四十六歳、障臨江州。逆順境中、未曾動念。随方勸化、即成頌文。(T47-326a)

四十六歳(1141)、障りあって江州に臨む。逆順の境中、未だ曾って念を動ずることなし。
方^{来訪}に随いて勸化し、即ち頌文を成す。

さらに、元の楊諲が撰した『至正崑山郡志』全一冊の第5巻「人物」章にも、

僧子元、本姓茅。……紹興(淳興)辛酉(丁酉)、得罪、編置江州。(中国方志叢書・華中地方・第435号・江蘇省『至正崑山郡志』巻5「人物」11a・台北・成文出版社、中華民國72年[第一版]p.2633)

僧子元、本姓は茅。……紹興(淳興)辛酉(丁酉)、罪を得て、江州に編置される。

と記されている。すなわち紹興11年(1141)、子元46歳の時に江州に配流され、その逆境の中でも度生の念動することなく来訪の信徒を化していたのである。

その罪状については、子元の最古の資料である『釈門正統』巻4に「以って事魔の罪を加えられ、江州に蒙流す(加以事魔之罪、蒙流江州)」(Z130-824b)とあり、それを承ける『仏祖統紀』巻47にも「正に事魔の罪を以って、江州に流さる(正以事魔之罪、流於江州)」(T49-425a)と、両資料とも子元が「事魔の罪⁵」で流されたと記している。

ところで、紹興11年(1141)は大慧53歳の時で、「神臂弓事件」により主戦派・張九成の党と見做され連座の罪で衡州(湖南省)に流謫された年であり、子元も大慧と同じ関連した罪で流された可能性が高い⁶。そうであれば両者は面識があった可能性がある。

一方、『釈門正統』や『仏祖統紀』の記述には、子元の江州流謫の時期を紹興初(～紹興3年[1133])としているが、その場合でも大慧との関連性が考えられる。

すなわち、大慧は紹興4年(1134)初に、福州に入る直前の建炎4年(1130)から紹興4年(1134)初にかけて江州雲門庵に隠遁していたことから、子元が江州で活動していた時期と重なるのである。ならば大慧が福州への道中、白蓮宗の活動現場を直接目撃したか、それを風聞した可能性も考えられよう。それは後掲する紹興4年(1134)頃の福建省長楽県・洋嶼菴住持期に著わされた「示衆」(『正法眼蔵』巻末)の一節からも窺い知れるのである。

このように子元は大慧の活動地域と近隣の地で化を振るっていたのであり、その教化法に於いても互いに認識していた可能性が高い。

第二節 子元の融合思想と参禅念佛

1. 子元の融合思想

次に子元の思想であるが、全般的に彼の思想は天台・浄土・禅の融合思想である。中でも子元が天台・四明知礼(960~1028)の法孫である北禅浄梵(1052~1128)の下で天台学を学んだことは、子元の後の融合的な思想体系を構築する上で基盤になったと考えられる。

また、子元が積極的に禅浄思想を取り入れ独自の宗風を宣揚した理由も、時の天台宗の内外の情勢にその要因を求めることができよう。

そもそも子元在位の宋の時代は仏教が大衆化し、民衆は繁雑な教学の研究よりは、むしろ簡明な禅や浄土の実践を好んだ。そのうちの禅宗は国家庇護の下で興隆を極め圧倒的勢力を誇示した。

かたや天台宗は12世紀初頭、建炎の乱により弱体化し、宗門内部では隆盛する禅宗に対して妥協的な立場を採り接近するか、あるいは批判的な立場で独自性を示すか、二者択一の難しい決断に迫られた時期であった⁷。

その後者に属する資料が南宋末期に宗鑑が撰した『釈門正統』である。本書は主に禅宗批判を目的とする天台史書で、同第4巻所収「斥偽志」には、大慧在世の頃、「喫菜事魔」の宗教的秘密結社の教祖・方臘(?~1121)の反乱について記されている(Z130-823b)。

その教説は「不立文字」を教義の一つとし(『釈門正統』「斥偽志」・Z130-823b)、ただ日月に礼拝することだけで仏になることを説き⁸、その所業は禅宗を超える「真禅」であると主張した(『釈門正統』「斥偽志」・Z130-823b、『仏祖統紀』巻39・T49-370a)。

一方、「斥偽志」末尾には、天台慈雲遵式(963~1032)門下の草菴道因(1092~1169)が上奏した『関(閩)政論』を取り上げて、「教[宗]変ずれば則ち禅[宗]、禅[宗]弊なれば魔[党]と為る。魔[党]熾なれば賊と為らん(教変則禅、禅弊為魔、魔熾為賊)。(『釈門正統』巻4・Z130-826a)と、禅宗の弊害について厳しく指摘している⁹。

こうした天台僧の禅宗批判が顕著な中、子元が選択したのは禅浄融会の立場であった。そもそも唐代には禅宗とともに善導系念佛思想が繁栄するが、その浄土思想には凡そ三伝ある。

すなわち、①観像や理観を念佛の本義とする廬山流、②曇鸞や善導による専修専念の称名念佛と浄土の敬虔な信仰を基調とする玄中寺流、③慈愍三蔵慧日を始祖とする念佛と禅との一致を説いた慈愍流がそれである¹⁰。

その中で子元が属す天台浄土教は、智顛から湛然に至るまでは①廬山系に属すが、北宋から南宋にかけての禅宗興隆期には折衷的な融合思想が急速に拡充し、禅浄一致を説く③慈愍流が盛行した。それは白蓮宗等の廬山白蓮社の復興運動が、玄中寺流の遵式の浄土教を承ける神照(982~1051)系をはじめ、三家派一般の風潮であったにも拘わらず¹¹、三家ともに慈愍流の禅浄一致の性格を兼備していることから理解できる。

子元はこうした天台浄土教の思想変化に対応する形で、禅浄門の優れた部分を積極的に取り入れ彼独自の宗風を構築したのである。その完成が子元の白蓮宗であった。

子元の白蓮宗の活動については、元代以降のような秘密結社の「喫菜事魔」が横行したように思われがちであるが、およそ宋代では、士大夫や知識人を中心とした白蓮社や子元の白蓮宗の活動には違法はなく、資料にもこれを禁圧した記事はない。むしろ喫菜事魔など秘密宗教の徒は白蓮の名をかたって弾圧を免れようとしたのである¹²。

しかし、そうした邪徒の所業により、白蓮宗は「邪宗教団」と見做され、教祖子元は排斥すべき「邪師」と異端視されたのである。

それは子元の関連資料が、主に邪行の排斥すべき人物を記載した『釈門正統』巻4「斥偽志」に収められ、そこには子元が「事魔の罪」(Z130-824b)で流謫されたと記されることから窺い知れる。

なお、『釈門正統』、『仏祖統紀』には、白蓮宗を白蓮菜と記しているが(『釈門正統』Z130-824b、『仏祖統紀』T49-474c)、南宋代には単に菜食する者でさえ喫菜事魔の輩(「喫菜事魔」と嫌疑された時代に自ら教団名に「菜」の字をつけることは考えられず、この名称は既成教団側からの誹謗を孕んだ称呼であったと思われる¹³。

ともかくも、ここで注視すべきは、当時の既成教団の主流が空前絶後の興隆期を迎えた禅宗であった事実である。

ところで、その禅宗を代表する大慧自身も「喫菜事魔の邪師」として誤解されたことがある。

大慧は連座の罪で衡州(湖南省)に流れ、さらに嶺南に移されるが、宋の薛季宣著『浪語集』巻33「先大夫状箋」には、大慧が流謫地移送のために嶺南へ向かう途上、或る者が「危法を以て之に加えんと欲し、茹菜事魔を用って之を告げ」たが、伯父が「宗杲は僧ではないのか、皆な仏教徒であろう」といったので、告発者は黙ってしまったとある(「僧宗杲(果)、得罪秦相、被服加巾、……従之者百人。或欲以危法加之、用茹菜事魔告之。伯父曰、得非僧宗杲(果)者皆仏之徒爾。告者慙沮、不敢復言」(欽定四庫全書・33-36b)。

いったい、大慧がその会話を聞き取っていたとすれば、如何なる心境であったのであろうか。彼の激しい気性と痛烈な邪禅批判に照らせば、「この一連の事」を破邪顕正の根源的課題として自らの心底に刻印したであろう。

では、子元当時の白蓮宗の様子は如何なるものであったのか、『釈門正統』巻4「斥偽志」には、子元の教化の様子に関連して次のように記している。

紹興初。吳郡延祥院沙門茅子元。……依倣天台、出円融四土図・晨朝礼懺文・偈歌四句・仏念五声、勸諸男女同修浄業、称白蓮導師。其徒号白蓮菜人、亦曰茹茅闍梨菜。(Z130-824b)

紹興の初め、吳郡延祥院の沙門茅子元は、……天台に依倣して、『円融四土図』『晨朝礼懺文』『偈歌四句』『仏念五声』を出だし、もろもろの男女に勧めて^{とも}同に浄業を修せしめ、白蓮導師と称した。その徒は白蓮菜と号し、また茹茅闍梨菜と称した。

ここで子元は主に天台の教学に倣って『円融四土図』や『晨朝礼懺文』をつくり、四句の偈歌や仏念五声などの諸種の教説や偈頌を通じて信徒を教化したと見られる。

なお、『円融四土図』は、子元が慧遠の三種浄土説を基にした智顛の四種浄土説を教化用に図式化したものと見られる。

また、後の資料に『円融四土三観選仏図』（『廬山蓮宗宝鑑』巻4・T47-326a、『武林梵志』巻10・B161-708a、『角虎集』巻2・Z109-571a）となっていることから、正式には『円融四種浄土三観選仏図』ではなかったかと考えられる。ここからも子元の浄土観は天台浄土思想を基底にしたものであったことが看取できる。

一方、子元は教義の上で、「普覚妙道の四字を立てて、定名の宗と為す(立普覚妙道四字、為定名之宗)」（『蓮宗宝鑑』「慈照宗主」章・T47-319c）と、「普・覚・妙・道」の4字を特に重視し、自らを「白蓮導師」と称し、信徒には号を「白蓮菜」とし「茹茅閣梨菜」と称したとされる。

しかし、当時は教団名は無論、信徒名に「菜」の字を付けることは「喫菜事魔」と混同され誤解を招く時期であったので、その事実性については断言できない。

ただ信徒が三宝に帰依して五戒を奉持し、特に不殺生戒を護持していたことは事実である（『廬山蓮宗宝鑑』巻4・T47-326a）。

以上の考察からも『釈門正統』は資料の性質上、天台こそが釈門の正統であることを証明するためのものであり、「斥偽志」に記された内容では子元の融合思想についての全体的な把握は困難である。それは主に同書の記述を承けて南宋末期に刊行された志盤の『仏祖統紀』も同様である。

したがって、子元の思想については、時代を下って元代の白蓮宗復興に努めた廬山東林寺の白蓮宗善法導主・普度(?~1330)の『蓮宗宝鑑』巻2「参禅念仏究竟法門」が基本資料となる。次は本資料を用いて子元の参禅念仏に見られる実践思想について考察する。

2. 子元の参禅念仏に見る禅宗の影響

『蓮宗宝鑑』巻2「参禅念仏究竟法門」を基本資料とした子元の思想的研究については、すでに釈印謙「白蓮宗析論」（『円光仏学学報』5、2000）があり、その印謙の論考を基に更に検討を加えた張欣「念仏者は誰—その思想源流について—」（『印仏研』15、2008）がある。

張欣論文では、「このような(子元の)修行方法は、子元自身の念仏を、宏智の黙照と、真歇の<阿弥陀仏の四字を話頭とする>ことと、及び大慧の<看る>こととを融合させたものである。子元にとって、黙照禅と看話禅とは区別できないものであり、一体化したものであった」と述べた上で、「子元の説は、理論的な面では宏智の黙照禅の影響が強く、実戦的な面では念仏を中心にして、真歇と大慧の説を採りこんで、同時代の仏教思想の精髓を一体にさせた、ここに至って、「念仏している者は誰なのか」という思想が子元によって始めて完成されたと考えられる」（同上p.112）と結論付けている。

この張欣氏の主張に対し、基本的に筆者は同じ立場であるが、只だ子元が真歇(1088~1151)の所謂「阿弥陀仏の四字話頭」の影響を承けたとする主張には賛同できない。

その根拠は張欣氏の検討資料に問題があると見るからである。すなわち彼が扱った真歇の「阿弥陀仏の四字話頭」についての資料は、明代の大祐が偏した『浄土指帰集』(Z108)および成時が偏した『浄土十要』(Z108)と¹⁴、いずれも明代に編纂された資料である。

たしかに、元の天如惟則(1286~1354)が著した『浄土或問』1巻には、真歇の言葉として、「但だ阿弥陀仏の四字ひとつ箇ひとつの話頭と做す(但將阿弥陀仏四字做箇話頭)」(T47-296b)と記されている。また、普度の『蓮宗宝鑑』巻3には「真歇了禪師浄土宗要」(T47-318c)が収められており、その内容は浄土思想を華嚴学により理解した謂わば禅浄双修思想である。

しかし、問題となるのは、そうした元代以降の記述が、真歇在世の『劫外録』や『信心銘拈古』といった南宋初期の資料には見出せないことである。

たとえば、『劫外録』は宣和5年(1123)頃の真歇在世に刊行されており、真歇の初期思想と大慧との関連性を考察する上で非常に重要な資料である。その現存する版本は以下の通りである。

図表 9

	標 題	内 題	備 考
①	不 詳	『真州長蘆了和尚劫外録』一冊	俄蔵黒水城文献(俄蔵本)
②	『真歇和尚劫外録』	『真州清了和尚劫外録』 一卷	寛永7年刊(1630)寛永本
③	『劫外録 全』	『真州長蘆了和尚劫外録』 一卷	明和4年刊(1767)面山本

上の版本中、『浄土宗要』が附録されているのは、『真歇清了禪師語録』巻上に収める③明和4年の面山瑞方(1683~1769)校訂重刻本のみである。

面山は、恐らく普度の『蓮宗宝鑑』に収めるテキストを附したものと見られるが、現存最古の俄蔵本『劫外録』には『浄土宗要』は附されていない。

真歇撰とする『浄土宗要』は、少なくとも禅と浄土の融合思想が爛熟する元代以降の禅浄双修者や禅浄一致論者が真歇に仮託して著わした可能性が高く、したがって、子元が真歇の「阿弥陀仏四字話頭」の影響を承けたとする張欣氏の説には賛同しかねる。

ただ真歇の公案観については、『信心銘拈古』にも窺えるように、寂静のみの偏った禅ではなく、そこには動静一如の禅が示されており、且つ悟りを軽視していたわけではなく、公案についても闇雲に排斥するような宗風ではなかった¹⁵。

したがって『浄土宗要』は、後世の者が南宋期に一大勢力を築いた真歇の禅風に着目し、それに禅浄双修思想を加味したものと見られる。

次に子元の参禅念仏の理の側面に於いては、当時、黙照禅を大成し、天台学者とも交流を深めた宏智(1091~1157)の影響を承けた可能性は高い。次の『蓮宗宝鑑』「参禅念仏三昧究竟法門」に見られる記述がそれである。

①慈照云、寂而常照、照而常寂。常寂常照、名常寂光。(T47-311c)

慈照云わく、「寂して常に照らし、照らして常に寂す。常寂常照、常寂光と名づく。

②要於静室正身端坐、……截断情塵、……外不著境、内不住定。迴光一照、内外俱寂。
(T47-311c)

静室に正身端坐し、……情塵を截断し、……外、境に著さず、内、定に住することを要す。迴光一照すれば、内外俱に寂す。

③内外身心一時透脱尽、乾坤大地是箇西方、万象森羅無非自己。静無遺照、動不離寂。
(T47-312a)

内外・身心一時に尽く透脱す。乾坤大地は是箇れ西方、万象森羅は自己に非ざることなし。静は照を遺することなく、動は寂を離れず。

上掲文は、後掲の宏智の黙照禅思想に合致するものである。これに対し張欣論文では主に宏智の「黙照銘」を用いて検討を加えている。しかし、それ以外にも先の『引用文③』に対応する用例を挙げれば、

『引用文③』

A. 乾坤大地是箇西方、万象森羅無非自己。(T47-312a)

(乾坤大地は是箇れ西方、万象森羅は自己に非ざることなし。)

『宏智録』卷1

A. 尽十方世界、而俱是我家、即万象森羅、而更無別法。(T48-14c)

(尽十方世界は俱に我が家、即ち万象森羅にして更に別法無し。)

『引用文③』

B. 静無遺照、動不離寂。(T47-312a)

(静は照を遺することなく、動は寂を離れず。)

『宏智録』卷5

B. 雖空而妙、雖虚而靈、雖静而神、雖默而照。(T48-64c)

(空と雖も妙、虚と雖も靈、静と雖も神、默と雖も照なり。)

と『引用文③』(A,B)と『宏智録』の(A,B)は対応している。中でも『宏智録』卷5(B)は、黙照禅に於ける証の本具が如実に作用する本証自覚の様相を表した語であり、『引用文③』の全体に通じるものである。併せて『引用文③』(B)に対応する用例として、真歇の『劫外録』「上堂」に収める次の一節が挙げられる。

居動而常寂、処暗而愈明。不墮二辺機、当頭誰敢触。正按傍提有拋、真慈妙応無窮。(俄蔵本『劫外録』六丁ノ右・p.132)

動に居して常に寂たり、暗に処して愈いよ明たり。二辺の機に墮ちず、当頭に誰か敢えて触れん。正按傍提^よ抛る有り、真慈妙^{きわま}応窮り無し。

前掲の『引用文③』(B)「静は照を遺することなく(○)、動は寂を離れず(●)」と、『劫外録』「上堂」の「動に居して常に寂たり(●)、暗に処して愈いよ明たり(○)」は、「○●」互いによく対応しており、子元は宏智や真歇の黙照禅思想の影響を受けていると見られる。

一方、子元の参禅念仏は大慧の看話禅にも通じているが、その詳細については既に張欣氏が論じている¹⁶。ただ、前掲『引用文①』の「……寂而常照、照而常寂。常寂常照、名常寂光」(T47・311c)などの一節は禅録以外にも見られる記述である。

たとえば、北宋代の長水子璿(965~1038)撰『首楞嚴義疏註経』巻4に収める次の一節などがそれである。

或可寂而常照故称妙明、照而常寂故曰明妙。此顯法界一相真覺無二。円覺亦云、一切覺故、円覺普照、寂滅無二。(『首楞嚴義疏註経』巻4・T39-874c)

或いは「寂にして常に照す」が故に「妙明」と称し、「照して常に寂す」が故に「明妙」と曰うべし。此れ法界一相、真覺無二を顯す。『円覺』にも亦た云く、「一切を覺るが故に、円覺普照、寂滅にして無二なり」と。

この様に子璿も「寂而常照、照而常寂」を唱えている。では、如何なる理由で子元が禅宗の影響を受けたと言えるのか。

そもそも子元在世の南宋期の天台学は、知礼より下って第5世から第9・10世の頃である。中でも、第5・6世の頃に至っては禅浄二宗への接近が顕著となり¹⁷、南屏梵臻(?~1103)系の諸師たちを中心に禅宗に熱烈な関心を寄せ積極的に禅に参じたのである。

梵臻系の従諫(1034~1108)、従諫下の扱郷(?~1108)、扱郷と同門の齊玉(?~1127)などがそれである。中でも扱郷下の可観(1092~1182)は大慧をして「教海の老龍なり(教海老龍也)」(『仏祖統紀』巻15・T49-228a)と歎ぜしめ、可観下の宗印(1148~1213)は五祖法演に参じている(『釈門正統』巻7・Z130-883b)。

その様な中、齊玉下の清修法久(?~1163)は大慧に久しく参じた後、禅林清規を公然と天台学場に採用し、講説にも大慧の思想的影響が顕著であった(『釈門正統』巻7・Z130-873b、『補続高僧伝』巻3・Z134-74a)。かたや神照系の覺運智連(1088~1163)などは宏智の下で参禅に励んだのである(『釈門正統』巻7・Z130-881a、『仏祖統紀』巻16・T49-231a)。

さらに、梵臻系の則菴明哲も阿育王山の^ニ大慧や天童山の^ニ宏智に参じ、「叢林は所謂直指人心・見性成仏なり。即ち吾が宗は^ニ介爾の心有りて、三千を具足するなり(叢林所謂直指人心・見性成仏。即吾宗介爾有心、三千具足也)」（『仏祖統紀』卷16・T49-234b）と、禅家の直指人心・見性成仏も天台宗の一念三千と同一法門であると述べている。

この様に、宋代の天台学者は禅宗が隆盛するにつれ、天台止観を禅宗の修行法と融合させようとする努力が顕著となり、当代を代表する禅匠であった大慧と宏智の下で参禅する風潮が盛んであったのである¹⁸。

特に天台諸師が積極的に交流した宏智の黙照禅は、天台の止観(=黙照)の構造と相似することから、子元も看話禅に比べ黙照禅との融合は比較的容易であったと考えられる。

では、子元の参禅念仏と看話禅と黙照禅とは、如何なる実践的関連性が見出せるのか、先ずは「参禅念仏三昧究竟法門」に見られる子元の参究法について見てみたい。

慈照云、寂而常照、照而常寂。……念仏之人、欲参禅見性、但依此法。要於静室正身端坐、掃除縁累、截断情塵、瞠開眼睛。外不著境、内不住定。迴光一照、内外俱寂。然後密密举念南無阿弥陀仏三五声、迴光自看。云見性則成仏、畢竟那箇是我本性阿弥陀。却又照観、看只今举底這一念、從何処起。観破這一念、復又観破這観底是誰。参良久、又举念南無阿弥陀仏、又如是観、如是参、急切做工夫、勿令間断、惺惺不昧。如鷄抱卵、不拘四威儀中、……如是参。（『蓮宗宝鑑』・T47-311c）

慈照云わく、「寂して常に照らし、照らして常に寂す。……念仏の人、参禅して見性するを欲せば、但だ此の法に依らん。①静室に正身端坐し、縁累を掃除し、情塵を截断して、眼睛を瞠開すべし。外、境に著さず、内、定に住せんことを要す。迴光一照すれば、内外俱に寂す。②然る後に密密と南無阿弥陀仏を三、五声し念を挙げ、自ら迴光し看よ。‘畢竟、^な那箇か是れ我が阿弥陀の本性’と。③却って又た照らし観、只今^ま举する底の這一念、^い從何処に起こらんか看よ。這一念を観破し、復又た^まこの観破する底の是の誰れを観よ。良久し参じ、又た南無阿弥陀仏を挙げ念じ、又た是くの如く観、是くの如く参ぜよ。急切に工夫を做し、間断せしめることなく、惺惺として味まさず。鷄が卵を抱くが如く、四威儀中に拘わらず、……是くの如く参ぜよ」と。

ここで子元は参禅念仏の修行法について、先ず①静室に身を正しく端坐し、諸々の縁を放下し、六根の対象である色・声・香・味・触・法の六塵を遮断し、眼を見開き、内・外の境涯に執着してはならないことを論じた上で、自らの智慧の光を自身に返照すれば、内外二辺の境涯はともに寂滅すると説く。

続いて、②綿密に「阿弥陀仏」の名号を三回から五回念じて、その念ずる底の智慧の光を自らに返照し、「それは誰なのか」を看、さらに、③その念ずる者とそれを見る根源的「誰れ」を観破せよと説く。そして、そうした工夫を行住坐臥に拘わらず参じていくように論ずるのである。

こうした参禅念仏は元代以降、さほど目新しいものではないが、注目すべき点としては、禅浄一致の参究念仏を唱えた元代の断雲智徹(1310~?)の念仏修法と類似している点である¹⁹。次は子元と智徹の念仏禅についての比較検討を試みる。

3. 子元の参禅念仏の特徴

明の雲棲株宏(1535~1615)が撰した『禅関策進』「智徹禅師浄土玄門」章には、智徹の念仏禅について次のように記されている。

念仏一声、或三五七声、黙黙返問。這一声仏、從何処起。又問、這念仏的是誰。有疑只管疑去。若問處不親、疑情不切、再举箇畢竟這念仏的是誰。於前一問、少問少疑、只向念仏是誰、諦審諦問。(T48-1102b)

念仏を一声、或いは三、五、七声し、黙々として問い返すべし、「這の一声の仏、何れの処よりか起こらん」と。又た問うて、「這の念仏している^{もの}的は誰か」と。疑有らば、只だ疑い去らん。若し問處親しからずんば、疑情切ならずんば、再び「畢竟這の念仏している^{もの}的は誰か」を挙すべし。前の一問に於いて、問い少なく、疑少なければ、只だ「念仏しているものは是れ誰か」に向かいて諦らかに審問せよ。

このように智徹も「念仏している者は誰か」という話頭を唱え、念仏の回数も子元の「3、5声」に対し、智徹も「1、3、5声」と類似している。

ただ智徹が説く参究念仏は、子元のそれと類似してはいるものの全くの同類とは言えない。その決定的な相違点は看話禅の生命線である「疑」、すなわち「疑情」の有無にある。

つまり、智徹の念仏禅はひたすら「疑」を強調しており、上の引用文だけでも「疑」は4箇所見られる。この点で智徹の参究念仏は修行の方式や質的な面で殆ど看話禅である。

これについて野口は、「参究念仏は、念仏に依るとはいえ、誰の字に依って疑情を起こすことを主眼としており、形式的にも内容的にも、もはや念仏とは異質なものであろう」(野口善敬『元代禅宗史研究』第3章1節・2「天如と参究念仏」禅文化研究所、2005、p.343)と指摘される。

かたや子元の参禅念仏は、あくまで「念仏者は誰か」を通じて自己の本源を返照することに主眼が置かれている。少なくとも現存する子元関連資料には「疑」を主張した記述は見出せない。

むしろ、子元の参禅念仏法は、次の『大仏頂如来密因修証了義諸菩薩万行首楞嚴經』(以下、『楞嚴經』)第6卷「円通」章に示される観音円通(耳根円通)の反聞聞性に近い。

於時有仏出現於世、名觀世音。……彼仏教我、從聞思 修入三摩地。①初於聞中入流亡所。所入既寂、動靜二相、了然不生。如是漸增、聞所聞盡。盡聞不住、覺所覺空。空覺極円、空所空滅。生滅既滅、寂滅現前。(『楞嚴經』卷6・T19-128b)

時に於いて仏、世に出現すること有り、『觀世音』と名づく。……彼の仏、我れをして聞思修^よ從り三摩地に入らしむ。①初め聞中に於いて②流れを^{かえ}入して所を亡ず。所入既に寂なれば、動靜の二相、了然として生ぜず。③是^かくの如く漸く増せば、聞・所聞盡く。盡聞^{じんもん}に住まらざれば、覺・所覺^{くう}空なり。覺を空じ極むること円かなれば、空・所空滅す。生滅既に滅すれば、寂滅現前す。

8世紀頃に成立した『楞嚴經』(『仏頂經』)は、北宋以降、『円覺經』(7世紀末~8世紀初頭成立)と共に宗派を問はず広く流行し、中でも第6卷「円通」章に示される耳根の円通法は禪宗に多大な影響を与えた。

この觀音円通は①初め声に集中する(觀音)段階を経、次に②その聞く者(自性)を返照する(回向返照=入流亡所=反聞聞性)段階に入る。つまり、①の過程を踏まえて初めて②の反聞聞性の過程に入り得るのである。それは子元の言う、

①密密^ま拳念南無阿弥陀仏三五声、②迴光自看。……却又照觀、看只今拳底這一念、從何処起。觀破這一念、復又觀破這觀底是誰。……又拳念南無阿弥陀仏、又如是觀、……如是參。(『蓮宗寶鑑』・T47-311c)

①密密と南無阿弥陀仏を三、五声し念を挙げ、②自ら迴光し看よ。……却って又た照らし觀、只今^ま拳する底の這の一念、從何処に起こらんか看よ。這の一念を觀破し、復又た這の觀破する底の是の誰れを觀よ。……又た南無阿弥陀仏を挙げ念じ、又た是くの如く觀、是くの如く參ぜよ。

と、子元の參禪念仏は北宋代より急速に波及した『楞嚴經』第6卷「円通」章に示す反聞聞性に近い。ところが、「円通」章の反聞聞性については、宏智が明州天童山に於ける小參の中でも説いているのである。

又道、聞所聞^う盡、覺所覺空。空覺極円、空所空滅。生滅既滅、寂滅現前。到箇時方入円通境界。(『宏智録』卷5「明州天童山覺和尚小參」T48-70a)

又道う、「聞・所聞^う盡き、覺・所覺^{くう}空なり。覺を空じ極むること円かなれば、空・所空滅す。生滅既に滅すれば、寂滅現前す。箇の時に到れば方に円通の境界に入る」と。

当時盛んであった禅天交渉を併せ考えれば、子元は天台諸師が積極的に交流した宏智の明州天童山での小参に何らかの因縁で参席して聞法した可能性は十分に考えられる。

以上の様に、子元の参禅念仏は「疑」よりも寧ろ「観照」という語を強調していることから疑団を要とする看話禅法とは言えず、智徹の念仏禅とも完全に一致する形態とは言えないのである。ここで再度子元の参禅念仏の要点について確認しておきたい。

①先ず静坐を基本とし、内外の境涯に執着せず、智慧の光を自らに返照して、内外の境を沈めることを要とする(回向返照)。

②具体的に「阿弥陀仏」を三回から五回念じ、その念ずる底の光を自らに返照し、「それは誰なのか」を看、更にその念ずる底とそれを見る根源的「誰れ」を観破する。

③そうした工夫を四威儀に拘わらず続ける。

こうした子元の念仏による参禅は、彼の天台・浄土・禅の融合思想から編み出された統合的な修行形態と言えるが、中でも子元が禅宗から承けた影響は看話禅よりも寧ろ黙照禅の方が大きいように見られる。

それは先述の通り彼の参禅念仏の説示には、静坐を基本として智慧の光を自らに返照する黙照的表現が頻繁に見られる一方で看話禅の要である「疑情」の語が見出せないからである。

また、子元は教化に於いては、専ら信徒に参禅念仏のみを勧めたわけではなく、天台教学に依拠し『円融四土図』や『晨朝礼懺文』をつくり、信徒には五戒を授け、浄土の講説も行っている。ただ、浄業すなわち浄土往生(唯心浄土)の正業となる核心的行法は参禅念仏であったのであり、子元は参禅念仏を往生(証悟)に至る極則に位置付けていたと言える。

第三節 子元の参禅念仏と大慧の邪禅批判

以上の考察からも子元の宗風は、極めて禅的色彩の濃いものであった。それは亦た呉郡(蘇州崑山県)の関連資料を収める『武林梵志』巻10の章題に「子元禅師」(B161-708a)と記されていることから窺い知れる。

したがって、子元の参禅念仏が、弥陀の唯心浄土と天台止観を内包し、看話と黙照の影響を承けつつ、静坐を基本とし「我が弥陀の本性」を返照する観行であるならば、大慧からすれば、それは看話の「疑」が欠落した邪禅の対象となるのであり、宏智からしても黙照の本流から逸脱した亜流となるのである。

それは紹興4年(1134)頃、福建省長楽県の洋嶼菴住持期に著わされた示衆「弁邪正説」(『正法眼蔵』巻末)の次の一節からも窺える。

向古人言句上得些滋味者、以奇言妙句為窠臼。於經教中声名句義上得滋味者、以經教為窠臼、於古人公案上得滋味者、以古人問答、代語、別語、抑揚語、褒貶語為窠臼、於心性上得滋味者、以三界唯心万法唯識為窠臼。(Z118-148b)

①古人の言句上に向いて些^おかの滋味^{いささ}を得たる者は、奇言妙句を以て窠臼と為し。②經教中の声名句義上に於いて滋味を得たる者は、經教を以て窠臼と為し、③古人の公案上に於いて滋味を得たる者は、古人の問答・代語・別語・抑揚語・褒貶語を以て窠臼と為し、④心性の上に於いて滋味を得たる者は、三界唯心、万法唯識を以て窠臼と為す。

先ず大慧の前掲①②③の批判の矛先は黙照禅でなく、むしろ公案禅の、文字を扱う宗風に対する批判である。ただ④を加え広義的に解釈すれば、それは同時代に活躍した子元の参禅念仏などの念仏禅法にも該当する内容となる。

そもそも従来の宋代禅思想史研究では、南宋初期の子元の参禅念仏については殆ど注目されて来なかった。しかし、大慧の邪禅批判の全体的構図を知るには当時の福州の地に看話禅や黙照禅の本意を曲解した邪師・亜流の中に参禅念仏者が含まれることも踏まえておく必要がある。大慧は前掲文に続いて次の様に説き示している。

如上所説、皆於得滋味処有所重。若無大丈夫氣概退歩知非、即以所重処、便作奇特想、玄妙想、安隱想、究竟想、解脱想。作如是等想者、仏出世亦不奈何。(Z118-149a)

上に説きし所の如き、皆な滋味を得る処に於いて重んずる所有り。若し大丈夫の氣概もて退歩して非を知ること無くば、即ち重んずる所の処を以て、便ち奇特の想・玄妙の想・安隱の想・究竟の想・解脱の想を作す。是くの如き等の想を作す者、仏出世するも亦た奈何ともせず。

この様に大慧は、これらの「重んずる所」に対し、「奇特・玄妙・安隱・究竟・解脱」の想いを起こして執着し、そこを特別な境界と思い込むことを戒めている。

それは唯心浄土の念仏禅法にも該当するものである。すなわち子元の参禅念仏も解釈を間違えば、「弥陀」の一念に執着し、そこを「奇特・玄妙・安隱・究竟・解脱」の極楽浄土と思い込む危険性を孕んでいるのである。

したがって、そのころ子元が大慧と同じ地域で活動していたことに照らせば、先の②「於経教中声名句義上得滋味者」や④「於心性上得滋味者」などは、大慧が名指しはせずとも子元の「阿弥陀仏」による念仏禅法を一種の邪禅と見做した可能性が挙げられる。

そもそも前掲の『正法眼蔵』巻末「示衆」の一節は、大慧が建炎4年(1130)から紹興4年(1134)初の雲門庵住持期を経、福州洋嶼菴に入った頃の説示であり、その内容に直前の雲門庵周辺での出来事が反映したと見ても何ら不思議ではなく寧ろ当然である。

では、果たして大慧自身の浄土観はどうであったのか、彼が晩年(1160)72歳の時に、王日休(虚中)撰『龍舒浄土文』第10巻末尾に浄土門を肯定する意味の跋文(「妙喜老人跋」T47-283b)を付しているが、その内容は虚中の浄土観が絶対的「唯心浄土」よりも相対的「西方浄土」にやや偏向しているのに対する方便の意味合いが強い(T47-283b)。

また、大慧の追善供養に於ける浄土を肯定するような説示もあくまで親族を亡くした者への対機説法の色合いが強く(『大慧普説』巻4・M59-935b)、さらに、彼は晩年にすべての人に念仏を勧めたわけではない²⁰。

それは次の『大慧書』「答曾侍郎・第六書簡」に於いて、大慧が厳しく念仏を否定していることから理解できる。

却謂、無事省縁、静坐体究為空過時光、不如看幾卷経、念幾声仏、仏前多礼幾拜、懺悔平生所作底罪過、要免閻家老子手中鉄棒。此是愚人所為。(『大慧語録』巻25・T47-919c)

却って謂う、『無事にして縁を省き、静坐体究し為に空しく時光を過ごさんよりは、幾巻の経を看、幾声の仏を念じ、仏前に多礼幾拜して、平生所作底の罪過を懺悔して、閻家老子の手中の鉄棒を免れんことを要するに如かず』と。此是れ愚人の為す所なり。

この様に大慧は、看経・念仏・礼拝・懺悔は「此是れ愚人の為す所」と厳しく斥けている。この様な内容からしても大慧が浄土思想をすべての人に勧めたとは考え難い。

そもそも大慧の浄土についての言及が見え始めるのは、紹興26年(1156)3月、大慧68歳の時の復僧以降の晩年であり、復僧以前の一切を妥協しない厳格な看話禅風鼓吹の頃に在っては、念仏は無論、禅浄一致やその双修さえも認めない立場であったのである。

したがって、大慧からすれば、禅浄一致の参禅念仏を唱導した子元の「七万の仏道修行者たち緇流を化す(化七万之緇流)」(『歴朝积氏資鑑』巻11・Z132-215a)大勢力を誇った白蓮宗はけっして看過できない存在であったのである。

それに加えて当代の白蓮宗は、子元以外にも寂室(寂堂)師元(生没未詳)が一大勢力を築いた時期でもあった。明初の道衍が撰した『諸上善人詠』1巻「寂堂師元禪師」の項には、師元を「禪師」と称し、その行状について次のように記している。

師元禪師、姓祝氏、華亭人。嘗学禪於密菴傑公、戒律甚嚴。篤行念仏三昧、感金甲神自天而降、夢紅蓮華從地而出。由是十州行化、大闡蓮宗。普勸一切人、念仏往生、感驗者不可算数。創白蓮寺於湖之弁山、又創延聖院於蘇之陳湖磧沙、遂終磧沙焉。(Z135-108b)

師元禪師、姓は祝氏、華亭の人。嘗って密菴傑公に学び、戒律は甚だ嚴。篤く念仏三昧を行じて、金甲の神、天自り降ずるを感じ、紅蓮の華、地從り出づるを夢ん。是れに由って十州に行化し、大いに蓮宗を闡く。普ねく一切の人に念仏往生を勧め、感驗する者、算数うることう可からず。白蓮寺を湖の弁山に創め、又た延聖院を蘇の陳湖磧沙に創め、遂に磧沙に終わる。(Z135-108b)

また、『吳都法乘』巻10の積円至が撰した「平江府陳湖磧砂延聖院記」の末尾には、

寂堂祝氏、諱師元、華亭人。嘗学於水庵一公・密庵傑公。(B34-375a)

寂堂は祝氏、諱は師元、華亭の人。嘗って水庵一公・密庵傑公に学ぶ。

と記されている。ところで、師元の出身地である華亭は白蓮宗祖・子元の布教の地でもあることから互いの蓮社は同じ系列であったと見られ、法系に於いても師弟関係にあった可能性が高い。また、『諸上善人詠』1巻「寂堂師元禪師」項には、師元が所謂『磧砂藏』が開版された磧砂延聖院(のち延聖寺)の開創者であったことが記されており、当時の白蓮宗の実体を知るうえで重要である²¹。くわえて師元は臨濟宗楊岐派の水庵一公(1107~1179)や密庵咸傑(1118~1186)の下で参禪しており、師元の念仏作法は、子元との関連性や水庵や密庵に参じた経験からも禪的色彩の濃いものであったことは間違いないであろう。

そして、何よりも注目すべきは、師元が浙西十州に化を振るって大いに蓮宗を広め、念仏往生する者が数え切れなかったという記述である。

こうした事実からも当時の白蓮宗は浙西を拠点として、子元や師元らにより念仏禪の勢力が盛んであったのであり、仏教界の主流・禪宗に於いても白蓮宗は決して無視できない存在であったのである。

かくして宋の時代は、白蓮宗や他の白蓮結社も含め、浄土教が禪宗に拮抗するほどの勢力を保ち士大夫や庶民層などを中心に社会の広範囲に亘って普及した時期である。

その浄土教興隆については、初め法演門下の龍門・仏眼清遠(1067~1120)に嗣法し、後に大慧にも参じた不動居士馮濟川(馮 檝[?~1152(1153)])が、晩年には浄土門に傾倒し『阿弥懺儀』を創り、道俗を率いて念仏結社を起こした事例(『往生集』巻2・T51-140c、『居士伝』巻31・Z149-908a)からも窺える。

そもそも不動居士馮楫は、彼が給事中となる紹興7年(1137)の時、臨安府の明慶院を開堂した大慧に参じている(『大慧年譜』・J1-800b)。また彼は開悟の弟子として名を連ねるほど禅に徹底した居士であった(「親有契証、……給事中馮公楫」前掲書・J1-806c)。

ところで、馮楫と子元の間に或る種の共通点が見られる。それは両者共に禅浄双修者であり大慧の影響を間接的或いは直接的に受けていることである。さらには馮楫が浄土門に転向した後に『弥陀懺儀』を著したとされるが、かたや子元も『晨朝礼懺文』や『弥陀節要』(『武林梵志』卷10・B29-708a、『呉都法乘』卷6・B34-218b)²²を著わしている。

恐らく、馮楫の『弥陀懺儀』は子元の『弥陀節要』や『晨朝礼懺文』を底本とした可能性が挙げられ、彼は清遠や大慧に参じた後、子元の禅浄双修門に身を投じた可能性が高い。

それは時期的にも矛盾しない。たとえば馮楫は紹興7年(1137)大慧に参禅したのち、晩年には浄土門に傾倒し念佛結社を行うが、その晩年を1145年以降(~1152)に設定した場合、子元(1096?~1181[86歳])は凡そ50代前後の最も円熟した時期に当たる。

また子元の流謫については、①紹興11年(1141~)説と②紹興初年(~3)説があるが、いずれにしても『歴朝积氏資鑑』などの記述から見て子元の配流期間は長期とは考えられない。

一方、大慧の流謫期間は紹興11年(1141・53歳)から紹興26年(1156・68歳)迄のおよそ15年の歳月を費やしており、その間に馮楫(?~1152(1153))はすでに逝去しているので、馮楫が子元に参じたと見ても何ら矛盾しないのである。

ある面、大慧は子元と面識が有ったのであれば、名指しの批判を避けたと解釈できる。いずれにせよ、大慧からすれば、子元の白蓮宗は無視できない存在であったと言え、その「我が弥陀の本性」を返照する参禅念佛は、看話禅の本流から逸脱した一種の邪禅の対象であったことは十分に考えられよう。

結 語

宋の時代、禪門や浄土門が興隆した中、天台僧子元が選択したのは禪や浄土に融会する立場であった。彼は天台難局の時勢にあつて、廬山慧遠の宗風と本性弥陀・唯心浄土の天台浄土教を踏まえ、時局の変化に順応する形で禪宗の実践禅理を吸収し彼独自の白蓮宗風を鼓吹した。その子元が挙揚した参禅念仏については、以前より看話禅と黙照禅の影響について指摘されていたが、彼の教説には看話禅でいう「疑」の語は全く示されていない。

むしろ、その思想は看話禅の影響を受けつつも「寂而常照、照而常寂」を強調する黙照禅的な禅浄双修思想を要諦としていたと考えられる。

また、白蓮宗を邪宗と異端視した当時の既成教団側の対応を併せ考えた時、大慧が白蓮宗の宗祖である子元を邪禅批判の対象としていた可能性は頗る高い。

その根拠として、両者の活動地域が重なっていたことが挙げられる。子元の流謫を紹興初年(～紹興3年[1133])説と見た場合、子元は一定の期間を殆ど大慧と同地域で教線を張っていたことになる。大慧は福州に入る直前(1130～1134)にまで江州雲門庵に居たが、その頃、子元も江州で化を振るっていた。仮に紹興11年(1141～)説であったとしても、同年、連座の罪で流謫となる大慧と何らかの関係が考えられるのである。

さらに、紹興4年に大慧が洋嶼菴で著わしたされる『正法眼蔵』巻末の「弁邪正説」の中に子元の参禅念仏への批判と見られる箇所(Z118-148b)が存在する。

それに大慧門下であった不動居士馮楫は晩年に道俗を率いて念仏結社を起こすが、その結社が子元の白蓮社系であった可能性なども挙げられる。

そもそも当代の白蓮宗は、子元が浙西を拠点として庶民を対象に勢力を拡大した時期である。また、子元に次いで、寂室師元が浙西十州に化を振るって蓮宗を広めた時期でもあった。その師元は禅宗の水庵や密庵の下で参禅しており、彼の念仏作法は禅的色彩の濃いものであったと考えられる。

以上の検討内容からも大慧は白蓮宗の動向を十分に認識していたと考えられる。つまり、大慧にとって子元は当時の既成教団側から邪宗と批判された白蓮宗師であり、しかも、看話禅とは一線を画す参禅念仏の唱導師として邪禅批判の対象であったと考えられるのである。

況や総合仏教的伝統の根強い福州では、こうした看話や黙照に影響された人々が宗派を越えて存在したのであり、中でも当時の福建地方には黙照禅の本意に反した邪師・亜流が多く存在したのである(「而今諸方有一般黙照邪禅。……此風往年福建路極盛。妙喜紹興初、入閩住庵時、便力排之」・『大慧普説』巻17「錢計議請普説」)。

事実、大慧が黙照禅批判を展開したのは紹興4年(1134)の年とされるが、次の「黙照銘」末尾の69・70・71・72句は、建炎4年(1130)頃に黙照禅への批判があったことを示唆している。

吾家底事、中規中矩。伝去諸方、不要賺挙。(『宏智録』巻8・T48-100b)

吾が家の事は、規に中たり矩に中たる。諸方に伝え去って、賺挙す要からず。

ここで宏智は、「わが宗家の大事は、規矩に適中するものである。各地に伝えるには、誤って取挙げてはならない」と、黙照の宗風を世に正しく伝えて誤解を招いてはならないと諭すのである。その背景には、当時、大慧が批判する様な「黒山下鬼窟裏底」(静坐固執)という黙照禅の本意に反した亜流が多く存在したことから、宏智は後学に注意を促したのである。

一方、大慧は紹興4年の同時期・同場所に於いて、臨済宗楊岐派の円悟門下であった玉泉曇懿や阿育遵僕にも批判の矛先を向けている(『大慧語録』巻24・T47-914a)。

こうした宏智の後学への憂慮や大慧の批判の度合いからも、当時の福州では看話や黙照の本意に反した邪師・亜流が多く存在したのであり、その中であって子元や師元の様な参禅念佛者が活動した形跡についても目を向ける必要がある。

くわえて、宋代の天台諸師の禅門への批判や禅天交渉の行方の解明・追跡も大慧の邪禅批判の背景やその全容を知る上で頗る重要なものとなるのである。

1 なお記述が一致しない箇所は、竺沙雅章『宋元仏教文化史研究』(汲古書院、2000)を参照。

2 竺沙雅章・前掲書(2000)p.428.

3 竺沙雅章・同上「資料」p.179.

4 竺沙雅章・同上p.435.

5 ここでいう「事魔」とは、12世紀初頭に発生した方臘の乱(1120)後に拡大する「喫菜事魔」のことで、マニ教に起源をもち菜食を主とする宗教的秘結社を指す。宋の朝廷はこの秘結社を邪教とし、「事魔の条法」という邪教取締りの法令を制定した。その教祖である方臘(?~1121)は睦州青溪(浙江省淳安市)の人である。なお、「喫菜事魔」という語は相手方を非難中傷する場合の比喩としても使われた。要するに文献中に「喫菜事魔」とあっても、ただちにそれが特定の秘結社のみを指すものではなくて、広く邪教一般を包含するものであった。竺沙雅章『中国仏教社会史研究』(同朋舎、2002、pp.199-219)及び谷川道雄・他『中国民衆叛乱史』巻2(平凡社、1979、pp.59-91)参照。

6 これについては竺沙前掲書(2000p.423)にも同様の指摘がなされている。

7 安藤俊雄『天台思想史』(法蔵館、1959、pp.137-149)、同『天台学——根本思想とその展開』第16章「他宗との対決」(平楽寺書店、1968、pp.372-377)。

8 谷川道雄・前掲書p.89.

9 道因は一方で宏智などの禅者と交流しており、禅宗の影響を受けたのは事実である(『釈氏稽古略』巻4・T49-893c-894a)。

10 安藤俊雄・前掲書(1959)p.127参照。

11 安藤俊雄・同上p.128.

12 竺沙雅章・前掲書(2000)p.432. なお、『仏祖統紀』第47巻には、子元以降の南宋末期の白蓮宗について、「其の余党、効習して、今に至って盛んと為る(其余党効習、至今為盛)」(T49-425a)と記されるが、具体的な活動内容については資料の制約などで十分に解明されていない。白蓮宗の活動状況が広く知られるのは元代の白蓮宗を中興した普度(?~1330)の復古運動以降である。元代以降も白蓮宗は他の信仰を吸収しながら明・清代まで存続するが、その教勢は次第に反体制的な傾向を帯び、秘結社としてしばしば乱を起こしマニ教や白雲宗とともに邪教異端の代表とされた。なお、元代白蓮宗の研究は、小笠原宣秀『中国近世浄土教史の研究』(百華苑、1964)で『廬山復教集』が紹介され、当時の白蓮宗の状況がかなり明らかになっている。

-
- 13 竺沙雅章・同上p.218.
- 14 張欣・同上p.109.
- 15 拙稿「『真歇和尚拈古』跋文再考」(『禅学研究』93、2015)参照。
- 16 張欣・前掲書pp.105-108.
- 17 知礼門下を代表する広知尚賢(~1028~)、神照本如(982~1051)、南屏梵臻(?~1103)の三家派は無論、遵式系の諸師たちも禅浄二宗に対して深い関心を寄せたのであった(安藤俊雄・前掲書(1968)p.371)。
- 18 宏智に参じた智連は初め梵臻系の円照梵光に師事し、次いで神照系の智湧了然の下で学んだ。彼は教禅諸宗の相違も「氷泮けて雪消ゆれば、固より一水のみ(氷泮雪消、固一水耳)」(Z130-881a、T49-231a)と云い、『仏祖統紀』の撰者・志磐も同第29卷「諸宗立教志第十三達磨禅宗」に「直指人心・見性成仏は、至れり。斯れ吾が宗の観心の妙旨なり(直指人心・見性成仏、至矣哉。斯吾宗観心之妙旨也)」(T49-290c-291a)という様に、南宋期の天台学者は三家の梵臻系を中心に積極的に禅宗に接近し参禅したのである。
- 19 野口善敬は、禅浄一致の参究念仏を最初に唱えたのは元の断雲智徹(1310~?)と主張する(『元代禅宗史研究』禅文化研究所、2005、p.342)。一方、張欣は子元の念仏禅が智徹のそれに先んじており、「念仏者は誰」の思想的源流は子元であると主張する(前掲書p.112)。しかし、それには両者の参究法についての検討も必要と思われるが、張欣氏はその問題には十分に触れられていない。
- 20 石井修道『道元禅の成立的研究』第4章第3節「大慧禅における禅と念仏の問題」大蔵出版、1991、p.273.
- 21 『磧砂蔵』は、南宋末の紹定4年(1231)頃から元代の咸淳8年(1315)頃にかけて、平江府陳湖中にある磧砂延聖院(のち延聖院)で開版されたもので、当時の白蓮宗の実際の活動状況を知るうえで重要な資料となる。『磧砂蔵』と白蓮宗との関連性については竺沙前掲書(2000pp.433-435)を参照。
- 22 子元に関する最古の資料である『釈門正統』には『弥陀節要』は記されてない。しかし、本文中にも示したように、『釈門正統』は資料の性格からして天台こそが釈門の正統であることを論証する為のものであり、子元の禅や浄土に関する詳細な資料などはむしろ削除された可能性が高い。

第六章 大慧の邪禪批判の意義と大慧以後の看話禪

本研究の第一部では、宋代の禪宗に焦点を当て、中でも大慧の邪禪批判を中心に看話禪と黙照禪について考察した結果、次の様な結論を得た。

先ず大慧の黙照禪批判については、基本的に看話と黙照の修証観の相違が根底に存在する。それは黙照の本質から逸脱した黙照邪師やその亜流への批判からも理解できる。

その批判の主たる論点には妙悟の撥無や坐禪への固執、そして黙照邪師の下で参禪する人々の誤った禪理解などが挙げられる。

一方、大慧が批判した邪師の中には、慈照子元や寂室師元の様な禪浄双修思想を根幹とする参禪念仏者も含まれることを視野に、それらの活動形跡について目を向ける必要がある。

中でも子元は、従来の大慧の邪禪批判の研究では殆ど認識されなかった人物である。本研究第五章では、子元と大慧との関連性を中心に宗派的枠組みを越えた大局的観点から大慧の邪禪批判について考察した。

先ず子元の参禪念仏については、以前より看話と黙照の影響について指摘されていたが、彼の教説には看話禪という「疑」の語は全く示されていない。

むしろ、その思想は看話禪の影響を受けつつも「寂而常照、照而常寂」を強調する黙照禪的な禪浄双修思想を要諦としていたと考えられる。

また、白蓮宗を邪宗と異端視した当時の既成教団側の対応を併せ考える時、大慧が白蓮宗の宗祖である子元を邪禪批判の対象としていた可能性は頗る高い。

その根拠として、①両者の活動地域が重なること。②紹興4年(1134)に大慧が福州洋嶼菴で著わしたとする「弁邪正説」(『正法眼蔵』巻末示衆)の中に子元の参禪念仏への批判と見られる箇所(Z118-148b)が存在すること。③大慧門下であった馮檝は、晩年に浄土門に傾倒し念仏結社を起こすが、その結社が子元の白蓮社系であった可能性などを挙げられる。

そもそも宋代の白蓮宗は、子元が浙西を拠点として庶民を対象に勢力を拡大した時期である。また、子元に次いで寂室師元が浙西十州に蓮宗を広めた時期でもあったのであり、大慧も白蓮宗の動向を十分に認識していたと考えられる。

況やもとより宗教的色彩の強い文化都市であり、総合仏教的伝統の根強い福州では、看話禪や黙照禪の本意を曲解した邪師・亜流が多く存在したのであり、その中に子元や師元の様な参禪念仏者が活動した形跡についても目を向ける必要がある。

くわえて、宋代の天台諸師の禪門への批判や禅天交渉の行方の解明・追跡も大慧の邪禪批判の背景やその全容を知る上で重要なものとなるのである。

次に、大慧の真歇批判に関連して、真歇の『拈古』を検討した結果、『拈古』は、真歇が三祖『信心銘』の宗乗を明示することで当代の形骸化した禪風を正し、後学に『信心銘』の根本命題を徹底して覚らしめるものであった。

中でも、大慧が真歇を批判した有力な証拠とされる『拈古』末尾の義遠の跋文に於いても、大智『拈古抄』等の古注本を検討した限り、『拈古』が大慧の批判に反論する為のものとする義遠の見解は宗派意識からくるもので内容的にも妥当性に欠けた。

もとより当時は大慧派の圧倒的隆盛期の中で曹洞宗は劣勢の一途を辿る状況であり、義遠は敢えて真歇が大慧に反論するために『拈古』を著したとすることで、曹洞宗旨を再び興起せしめようと意図したことが看取できる。

実際、大慧在世の12世紀には、大慧の批判に対して曹洞宗側からの際立った反論は見られず宗派間の対立にまで発展することもなかった。

宗派の対立兆候が次第に醸成されていったのは、如浄(1162~1227)の代以降の義遠(?~1266)の時代からであるが、その対立が最も顕著となるのは、続く元・明の代というよりは、むしろ日本の近世であったと言える。

先ず中世鎌倉時代に目を向ければ、道元が『正法眼蔵』第69「自証三昧」などの中で、大慧とその門派に痛烈な批判を浴びせている。

下って近世江戸時代には、面山が『黙照銘聞解』などで大慧の看話禅や公案禅について痛烈に批判している。しかも、それは当時の宗門内の思想傾向が少なからず反映したものとと言える。つまり、宗門では形式主義・経験主義的な「一師印証・面授嗣法」の立場と「悟り」を絶対視した内容主義・先験主義的な「一師印証・面授嗣法」の立場で宗義論争が激化した時期である。

くわえて面山以前の中世曹洞宗門では殆ど臨済宗と変わらぬ公案禅が蔓延していたのである。一方、臨済宗では無著道忠が『永平正法眼蔵拈錫』を撰して道元を痛烈に批判している。

こうした面山・無著の思想・学問は現在の宗学に絶大な影響を与え続けており、そうした当時の宗義論争による余波が看話と黙照の対立風潮を助長したと考えられる。

ほかに黄檗宗も含め臨済・曹洞が混在する中、江戸幕府の宗教政策によって宗門の正統性を公布する必要性から看話と黙照の対立がさらに激化したと考えられ、事実、そうした風潮は近年にまで続いたのである。

一方で、元・明の代には、臨済・曹洞が互いに公案を用いて接近した歴史が対立の歴史よりも遥かに長期に及んでいる。

先ず南宋の万松行秀(1166~1246)の孫弟子に当たる元の少室文泰の頃には曹洞禅に於いて公案が行われる(『指月夜話』巻6)。下って明の無異元来(1575~1630)の頃も同様であり、また、同門の永覚元賢(1578~1657)は大慧を高く評価していたのである。

それは面山が編した『見聞宝永記』の次の一節からも窺える。

永覚禅師等、雖洞上而專担荷大慧。支那之禅、所以失脚正伝要機也。(『見聞宝永記』1巻1冊・『続曹洞宗全書』「法語」-414a)

永覚禅師等、洞上と雖も専ら^{いせど}大慧を担荷す。支那の禅、所以に正伝の要機を失脚せり。

本書は、面山が本師・損翁宗益の法話を収録し、後序を付して1冊の書としたもので、一般に『損翁老人見聞宝永記』と称される(『奥州損翁老人見聞宝永記』[内題]、『指翁老人見聞宝永記』[禅籍目録])。

その中で面山は、永覚元賢等が、曹洞宗であるにもかかわらず、専ら大慧の禅に傾倒しているとし、所以に中国の禅は正伝の要機を失脚したのだと述べている。

以上の内容を考慮した場合、看話と黙照の対立が最も顕著となるのは日本の近世宗門であったと考えられる。この問題については今後改めて検討すべき課題とすることにしたい。

ところで、宏智は「塔銘」の中で、真歇の宗風について次の様に述べている。

以悟為則、惟証相應。心華自発、覺海元澄。（「崇先真歇了禪師塔銘」・X71-778c）

悟を以て則と為し、^た惟だ証のみ相應す。心華自ずから^{ひら}発け、覺海元より澄めり。

これに石井氏は、前半の「以悟為則（「研窮法理、以悟為則」『瀋山警策』・Z114-939a）、惟証相應」について、「これは大慧側からの真歇への攻撃の矛先をかわすことを狙ったのか、あるいは、宏智は真歇の宗風が初期のものから変化したことを主張したかったのか、……」（石井・前掲書1987、p.275）と述べている。

しかし、本研究で明らかにし得た真歇禅の特性を考える時、それはむしろ、宏智は真歇の宗風が、もとより大慧が批判した妙悟を撥無する様な形式的な禅ではなく、徹底した本証を自覚する禅であったことを周知させる為に、敢えて大慧の禅旨をずばり言い表した「以悟為則」の語を以て真歇の禅を言い表したと理解すべきである。

つまり、宏智は、大慧が捉えた真歇の禅と実際の真歇の禅とに径庭があることを危惧し、あえて大慧の宗風を端的に言い表した語を以て真歇の宗風を表すことで、誤解を払拭する狙いがあったと考えられる。

そもそも大慧と真歇は、記録上、雪峰山での邂逅以降は一度も会っていない。したがって、大慧が捉えた真歇の禅風は主に第三者に依るものか、或いは『劫外録』等の文献に依るものである。殊に第三者による伝聞の場合、事実と異なる内容として伝わる可能性がある。

その好例が、資料的問題点を抱える『朱子語類』「釈氏」の一條に収められた「真歇批判」に関する記述である。

一方、真歇の禅を理解する上で重要な『劫外録』、『拈古』に示された真歇の禅風と大慧の批判内容とは明らかに径庭がある。すなわち、『劫外録』、『拈古』に表された真歇の禅風は、四威儀に於ける動静一如・惺寂一如の徹底した本証自覚の禅である。

それは威儀即仏法・仏法即威儀に則した禅であり、黙照一如の坐禅を軸に日常底への無窮なる円転こそが真歇・宏智に於ける黙照禅の本領であったのである。

くわえて、真歇と宏智の禅は軌を一にするものであり両者に決定的な相違点は見出せない。ただ真歇の禅が、宏智の禅よりも始覚門的傾向が強い様に見られる。それは『劫外録』、『拈古』の中には「向上」の徹底が繰り返し強調されるからである。

したがって、大慧の黙照禅批判が真歇に一方的である理由は、修証観の相違以外にも大慧の真歇禅に対する全体的な理解が不十分であったことが一つの要因として考えられる。

併せて真歇と大慧は、雪峰山での邂逅以降、互いに勢力を張り合うような形で活動拠点が移っていった。一方、宏智はおよそ30年間を天童山で化を振るっている。

しかも、宏智が大慧に接したのは示寂一年前の紹興26年(1156)の頃であり、さらに両者は知音の関係であった。つまり、この様な交友関係や活動拠点の接近に伴う地理的・政治的背景こそが、真歇への一方的な批判の原因となり得るのである。

実際、大慧は「やり手」であったが、その彼の性質は、真歇への一連の言動と併せ考える時に重要な意味となる。つまり、「塔銘」に示される真歇も「政財界に強力な支持者を持つやり手」である。したがって、両者に於いては、地理的・政治的背景が複雑に絡み合う中で、大慧の方が積極的に真歇との対立構図を構築していったと考えられる。

つまり、大慧の真歇批判は、大慧の真歇禅に対する理解や修証観の相違以外にも、真歇との共通した性格上の特性に加え、活動拠点が接近したことや、それに伴う有力支持者の獲得という地理的・政治的背景が複雑に絡み合った結果の中で生じたものであったと考えられる。

大慧の邪禅批判の目的が、看話禅による禅風刷新と「禅」の大衆化にあったことは事実である。しかし、それには当地の有力な支持者獲得による寺院運営の安定化も必要であったのであり、彼等の活動拠点や社会情勢、並びに地理的条件も併せ考えてこそ大慧の黙照禅批判、特に真歇批判の真相が見えてくるのである。

一方、大慧は国家存亡の危機の中、主戦派に加担したことで15年という不遇の流謫生活を送る。かたや宏智と真歇は、金の攻撃に伴う政情不安により兵火を避け南下する以外は、概ね如法なる仏事や禅修行に徹し得た生涯であり、その点で両者は対照的である。

それは大慧の視点で見れば、黙照禅風の時勢への消極的対処と映ったであろう。くわえて黙照禅の一見「坐禅に重きを置く静的な禅風」が、晩年の彼をしてなお批判を強める要因にもなった様に考えられる。

こうした大慧の黙照禅批判を時代的な観点から簡明直截に要約するならば、荒木氏の次の説が指標となろう。

悟りとは元来時流を超えた永遠との冥合であり、あまりにねばっこく歴史的状況に密着するのは、「現在に落ちる」恐れありとの批判もあり得るであろうが、政治的人間としての士大夫階層を動かす力をもり上げるためには、即今の現実在に集中的な対決を挑む大慧流の行き方こそ、苦悩する知識人の胸にこたえるものをもっていたのである。(荒木見悟『大慧書』「解説」(筑摩書房、1969、pp.257-259)

したがって、看話と黙照を「対時代的機用」という観点で照らした場合、看話禅は主に「時代性・歴史性」に即し、黙照禅は主に「超時代性・個的性」に即すというのが大方の見方である。つまり、時代性に縛られない個の自在なる働きを重んずる唐代禅の特徴は、石頭系の曹洞禅を継承し伝統的な坐禅を重んじる意味で、宏智や真歇の黙照禅にその源流を見出すことはできる。しかし、臨済禅の宗旨を正統した大慧の看話禅も中国禅宗史の円熟した禅的土壌の上に形成された修禅法であって「超時代性・個的性」を満たしている。

しかも、大慧禅の本領は、時代の要求に即応して社会に強靱な禅的躍動力を発揚せしめ、積極的に苦悶の人々を牽引したところにある。

すなわち大慧禪は宋代の士大夫社会に広く受容され、朱熹をはじめとする思想界にも影響を与えた「時代性・歴史性」を具えたものであった。さらに、大慧の看話禪は日常の四威儀に於いての活句参究を重視する面で社会に即した積極的能動性をも兼備する禪であったのである。

かくして大慧は、妙悟を撥無し坐禅だけに固執する黙照邪師や「叢林のある種」の邪な禪者への批判を通じて、話頭参究の優位性と開悟の必要性を公に示し、絶大な社会的支持を得、宋代禅宗の主流となる看話禪を大成させるのである。

したがって、大慧の邪禪批判と看話禪確立は表裏一体の不可分の関係にあり、大慧は邪禪批判を通じて看話禪を確立していったのである。

総じて、看話禪の修禪形態に於ける意義を要約すれば、①最も継続性のある修禪形態の確立。②中国禅宗史の円熟した禅的土壌の上に形成された実践的修禪法。③東アジアを中心に広く受容され、自己修養法としても世代を超えて普及。④優れた機根と一回性の機縁による普遍的な「悟」の可能性。⑤看話禪の基礎テキストとしての公案集・語録の刊行などが挙げられよう。

そもそも看話禪は、北宋期に流行する公案の批評と開悟の体験の止揚によって形成されたもので、黄龍慧南や五祖法演、円悟克勤らに萌芽を見出せるが、明確な話頭参究法として確立させたのは大慧宗杲である。

この禅法の最大の特徴は、話頭参究により疑団を起こすことにある。すなわち話頭に意識を集中して疑団を膨らませ、その疑団を臨界点にまで凝結させることで論理を超えた意識の大破、即ち豁然大悟せしめる修禪法である。その話頭参究で、大慧が最も推奨したのが「無字」であった。

大慧は、『趙州録』『狗子無仏性話』後半の「業識」の部分を省き、前半の「無」のみを示したことで「無字」は無理の話頭となり、看話の代表的話頭が確立するのである。

やがて大慧の看話禪は、隣国高麗の普照知訥(1158~1210)や真覚慧謙(1178~1234)、さらには南宋後期の無門慧開によって定型化され国境を越えて広く普及してゆくのである。

先述の様に、無門は大慧が推奨した「趙州無字」の公案を『無門関』第1則に収め、「只だ者の一箇の無の字、乃ち宗門の一関なり(只者一箇無字、乃宗門一関也)」(T48-292c)と、「無字」の話頭を宗門で必ず透過しなければならない祖師の関門として定型化させた。

一方、「無字」をはじめとする大慧の看話禅法は、無門に先立つこと凡そ十余年、知訥とその弟子・慧謙によって広く行われていたのである。

それは1198年の知訥と『大慧書』との邂逅(「昇平府曹溪山松広寺仏日普照国師碑銘並序」)に始まったと言える。

海東禅宗に絶大な影響を与えた牧牛子・知訥という人物は、もとより「無師独悟」の禪者であった。彼は様々な思想遍歴の後、李通玄の『華嚴経論』と『大慧語録』に逢着し、彼独自の革新的禅思想を構築するに至るのである。

その中で、彼は悟りの障害となる知解の克服のために大慧の看話禅を導入する。それは無門とも共通の問題意識をもつ知訥の必然的な帰着点であったと言えよう。

続く二部では、こうした大慧の看話禅を導入した知訥の仏教革新運動を中心に、宋代禅宗の中期高麗禅宗への思想的影響について考察していくことにする。

第二部 宋代禪宗の中期高麗禪宗(1170~1270)への思想的影響

序章——海東禪宗の形成——

第一節 海東三国の仏教受容

中国仏教は、朝鮮半島・日本・ベトナムなど、東アジアの仏教文化圏へと波及し、各地域の固有文化と融合する中で独自の宗教文化を形成していった。

その中で朝鮮半島に於ける仏教の公式な伝来は、4世紀後半の三国時代(高句麗・百濟・新羅)に遡る。すなわち高句麗第17代小猷林王2年(372)に中国南北朝(北朝[五代十国]・南朝[東晋])代の前秦王苻堅(在位357~385)が、使者と僧侶の順道を遣わして仏像と経巻を送ったのを最初とする(『三国史記』巻18「高句麗本紀」、『東国通鑑』巻4)。

さらに、2年後の374年には僧・阿道が高句麗に入り、小猷林王は翌375年、肖門寺を創建して順道を、伊弗蘭寺を創建して阿道を住させた。

なお、東晋の僧・曇始による仏教伝来については、^{クワンゲト}広開土王(在位391~412)の代、曇始が東晋の太元(376~396)末の396年に高句麗遼東に赴き、15年間、仏教を説き帰戒を勧め、東晋義熙(405~418)初年に閔中に帰国したとする(『高僧伝』「曇始伝」)¹⁾。

一方、『高僧伝』巻4「竺潜法琛伝」には、東晋の支遁(318~366)が「高麗道人」に送った竺潜(286~374)の徳行を伝える書簡が見られることから²⁾、民間では既に仏教が372年の公伝以前には伝わっていたと見られる。

次に百濟の仏教伝来については、一般的に高句麗より12年後の第15代^{チンル}枕流王元年(384)9月に東晋より入国した胡僧・摩羅難陀によって伝来したとされる(『三国史記』)。

後、百濟の^{ソンミョン}聖明王(在位523~554)が^{きんめい}欽明天皇(在位539~571)に仏像と経巻を送ったことで日本に仏教が公式伝播された(『日本書紀』では552年)。

新羅の仏教公伝については異説があるが、一般的に高句麗より遅れること150余年、第23代^{ボツン}法興王(在位514~539)15年を最初とする(『三国史記』法興王15年(528)。日本では『三国遺事』法興王14年(527)説採用、また、法興王8年(521)説もある)。

そもそも法興王は、仏教への信奉以外に体制を強化するために民間レベルで伝わる仏教を公認しようとする。つまり、彼は当時主権を拡張させる旧体制派の貴族勢力に対し、仏教をもって刷新しようとするが、群臣の強い抵抗によって遂行できずにいた(『三国史記』、『三国遺事』、『海東高僧伝』)。

そうした中、法興王15年(528)、王の近臣・^{イチャドゥン}異次頓が仏教信奉の必要性を説き自ら殉教せんことを進言する。彼は死に臨んで、「私は仏法のために刑を受ける。仏に神異があれば、必ず異事が頭れよう」といって斬られると、白乳のような血が迸り、群臣たちはこの神異に感化され、再び仏教受容に対して抵抗しなかったという(『三国遺事』)。

以後、新羅では仏教が正式に宮廷の貴族層に受け容れられ目覚ましい発展を遂げた。

一方、新羅の民間に伝わった仏教の伝来経路は高句麗・百濟とは聊か異なる。

つまり、新羅第19代訥祗王(在位417~458)の代に高句麗僧・墨胡子が、一善郡(現在の慶尚北道善山郡付近)の毛礼家に来訪したことに始まり、同第21代炤知王(在位479~499)の代には、高句麗僧・我道(阿道)が侍者3名を随伴して毛礼家に経律を伝えた事柄(『三国史記』巻4、『東国通鑑』巻5、『海東高僧伝』巻1)からも新羅の民間に伝わった仏教は中国の直伝ではなく、高句麗から来た墨胡子や我道(阿道)によって都の慶州から遠く離れた地方で伝播された。

三国時代の仏教諸派について概略すれば、先ず高句麗では中観思想を根幹とする三論学が盛行し、6世紀には江南三論学の始祖とされる僧郎を輩出する。

彼は中国北地で三論学を修得し、後の中国三論学の大成者・吉蔵(549~623)にも影響を与えた。一方、百濟では戒律が重視され、法華信仰や弥勒信仰が流行した。

戒律では謙益が勅命により海路を通じてインドに留学し、梵僧・倍達多三蔵を伴って梵本阿毘曇蔵と五部の律文を請来した。

また、法華信仰や弥勒信仰に関連する人物として中国天台二祖・南嶽慧思(515~577)の下で学んだ玄光がいる。玄光は慧思から『法華安楽行儀』に基づく行法を伝授され、法華三昧を証して心印を得た。

新羅では、従来の祭政一致の社会体制から祭政分離へと移行するにしたがい花郎集団という王侯貴族の若者を中心とする宗教的集団が組織される。

この集団は古来、天神信仰に道教・儒教・仏教を融合した教えを信行し、後に新羅が三国を統一する際に軍力として投入された。

こうした新羅の戦争を前提とする護国思想は仏教にも反映された。円光(566~649)の「世俗の五戒」などがそれである。

円光は589年に出国して陳で『成実論』、『涅槃経』を学び、呉の虎丘山で「覚観」を修した。さらに隋で『摂大乘論』を修得して600年頃に帰国した。

また、円光は『大方等如来蔵経疏』、『大方等如来蔵経私記』などの如来蔵思想に関連する著書を遺しており、まさに彼は教と禅を完備した人物であった。

一方、新羅律宗の祖・慈蔵(590~658)は、636年に入唐し643年に帰国して(『三国史記』)、僧侶を統率する大国統として、受戒制度や僧官制を整備するとともに本国に地論宗・撰論宗などの教えを弘めた。

かくして三国が受容した仏教は、国家統治の機能的な役割と民族精神文化の健全なる構築に貢献したのみならず、東アジアの仏教開拓史にも重要な功績を遺した。

一方で地域性という面から三国の仏教受容を考えた場合、高句麗の仏教は前燕・前秦などの華北仏教と東晋・江南の貴族仏教が混在する形で受容され³、百濟は南朝仏教との交流が深かったこと等を見れば、伝来地域により教義の面で学派的な差異が表れていることが理解できよう。

第二節 統一新羅(668~935)の禅思想導入

新羅の武烈・文武王(在位661~680)の時代、唐との友好関係にあった新羅は、唐と連合軍を組織して676年に百済、高句麗を滅ぼし、さらには連合国であった唐との対戦を経て、ついに668年に朝鮮半島を統一する。

統一新羅時代とは、この新羅が668年に半島を統一してから935年に滅亡するまでの凡そ270年間を指す。この時期の仏教は三国時代と同様に護国仏教としての性格が色濃く、唐の侵攻に対しても民衆に徹底抗戦を促した。統一後、新羅の国勢が高まるとともに仏教も興隆し、法相や華嚴の思想が国内に浸透した。

華嚴では『大乘起信論海東疏』を著した元暁(617~686)と『一乘法界図』で知られる義湘(625~702)が、法相ではチベット語にも翻訳された『解深密経疏』の著者・円測(613~696)と『瑜伽論記』を記した遁倫(7世紀後半、伝記不明)等が活躍した。

中でも元暁は、三国時代末期から統一新羅初頭にかけて240巻(74部)の著述を残し、『十門和諍論』に「百家の異諍を和し、一味の法海に帰す(和百家之異諍、帰一味之法海)」と記されるように円融会通的な和諍思想を示して東アジアの仏教思想に多大な影響を与えた。元暁は華嚴学にも精通し、彼の『起信論』注釈書である『大乘起信論海東疏』は中国華嚴思想の大成者である法蔵、さらには中国華嚴第四祖の澄観などにも影響を与え、また、彼が『金剛三昧経』を注釈した『金剛三昧経論』(『金剛三昧経疏』)は後の禅宗にも影響を与えた。なお、元暁の弟子審祥は奈良時代の8世紀半ば頃に日本で華嚴経を講義し、東大寺を始めとする南都の諸寺院に影響を与えた。

海東華嚴宗の祖、義湘は660年代に入唐して華嚴第二祖である智蔵の下で学び、671年に帰国して、勅命により太伯山浮石寺を建立して新羅に華嚴思想を伝えた。とりわけ彼が668年に著した『一乘法界図』は法蔵の『華嚴五教章』に多大な影響を及ぼした。

円測は628年に入唐留学し、撰論宗の法常と僧弁の下で修学する。彼は長安の元法寺で阿毘達磨論、成実論、俱舍論、大毘婆沙論などの章疏に通じて名声を博し、中国唯識学の発展に寄与し新羅に帰国しないまま洛陽の仏授記寺で没した。

このほかにも先の『高僧伝』巻4「竺潜法琛伝」に見られる高句麗僧(「高麗道人」)や三論宗の僧郎(494~497年の間)など、新羅前期の中国求法僧の名を挙げれば、真興王10年の太清3年(549)、梁より仏舎利をもって帰国した覚徳(『三国史記』、『海東高僧伝』)、576年に陳より二人の胡僧を伴い仏舎利と経典をもって帰国した安弘(『三国史記』[出国年不明])、585年に出国し602年に隋より帰国した律師・智明(『三国史記』、『海東高僧伝』)、632年に入唐し635年に帰国した新羅密教神印宗の祖・明朗(『三国遺事』)、玄奘の上足として仏典翻訳事業に従事し共に中国で没した神昉(645頃入唐)と智仁(647頃入唐)、そして、先述の円光、円測、義湘、慈蔵などがいる。

このように新羅前期(7世紀後半~8世紀)の仏教は、単に中国の仏教を受容しただけでなく、逆に中国本土にも影響を与え、相互の交流の中で仏教思想を成熟させていった。

そうした時代にあって、入唐して中国の禪者に師事する海東僧たちも存在した。新羅・善徳女王在位(632~646)のころ入唐して四祖道信(580~651)の法を伝えた法朗(生没未詳)と新羅聖徳王の第3子で728年に入唐した後、弘忍門下の処寂に師事し、独自の念仏禪を展開した浄衆無相(684~762)がそれである。

以下、両者について法朗は第三節、無相は第四節でそれぞれ論述する。

第三節 法朗・達摩禪初伝の意味

これまで新羅・善徳女王在位(632~646)のころ入唐して四祖道信(580~651)の禪法を伝えた法朗(630前後~730前後)は、記録上、半島における達摩禪初伝者であったにも関わらず、その評価は羅末麗初(9世紀末~10世紀初)に南宗禪を伝えた「九山」の諸禪師に比べて低い。

その理由として、①現在、資料的制約により、法朗の禪風を明確に理解できていないこと、②「系譜」の面で、現在の韓国禪門に直接繋がるものでないこと等が挙げられる。

しかし、中国禪宗の実質母体となる東山法門の道信の法を嗣ぐ法朗の禪は、迦智山の開祖・道義以前に伝播された「達摩系の禪」という面で重要な意義をもつ。

したがって、本研究・序章第3節では、奈良県天理図書館所蔵の天順本『菩提達摩四行論』(以下、天順本)末尾に付された所説を基に法朗の思想的探索を試み、延いては道信—法朗—神行(704~779)の思想的共通点を見出すことで、彼が果たした達摩禪初伝の意味について考察する。

先ず法朗については、唐の官吏を歴任し、885年に帰国した崔致遠(孤雲:858~?)撰「大唐新羅国故鳳岩寺教誡智証大師寂照之塔碑銘并序」([893年建碑]以下、「智証大師寂照之塔碑」)に次の様に明記されている。

法胤四祖(道信)為五世父、東漸于海。遡游数之、双峰法朗、孫慎行(=神行・信行4)、曾孫遵範、玄孫慧隱、来(末)孫大師(智証)。郎(法朗)大師、従大医之大証。……第知者不言、覆(復)蔵于密。(『朝鮮金石総覧』上p.90)

法胤(法系)四祖(道信)は、五世の父^{たが}為り、海を東漸す。遡游して之を数うれば、双峰(道信)、法朗、(法)孫の慎行(神行)、曾孫の遵範、玄孫の慧隱、来(末)孫の大師(智証)なり。郎大師(法朗)は大医に従いて之れ大証す。第知者は言わず、密に覆蔵す。

ここで致遠は、智証道憲(智誦:824~882)が、道信—法朗—神行—遵範—慧隱の系譜に連なるとした上で「郎大師(法朗)は大医(道信)に従いて大証す」と、法朗が道信のもとで大きく悟りを開き道信の法を嗣いだとを記している。ただ、碑文の内容はあくまで系譜に連なるもので、これまで法朗の行状と禪法についての全容は未だ明らかではない。

こうした法朗に関する資料が限定的な中、彼の禪風を理解するには、先ずは法朗の師・道信の禪風を理解する必要がある。

1. 道信の禅風

道信(580~651)の事跡に関する最も古い資料は、道宣の『続高僧伝』巻20(後に増補された部分)に収める「道信伝」(T50-606b)である。それに依れば、道信の姓は司馬で、出身地は不明である(後に河内[河南省]の人とされる)。7歳の時、師に従って5年間修行し、のち舒州皖公山(安徽省)の二人の僧のもとで10年間禅を学んだ後に出家し、吉州(江西省)の寺院に籍をおいた。その後、蘆山大林寺に10年間留まったのち、^{きしゅう}蕪州(湖北省[長江中流域])黄梅県双峰山に入り、およそ30年間に亘って後学を指導した(後に入山時期は武徳7年[624]とされる)。永徽2年(新羅真徳女王5年[651])72歳で没した。唐の代宗(在位762~779)より「大医禅師」を諡号されている。

道信在位の時代は、隋(581~618)から唐(618~907)初にかけて仏教が再び国家の外護を受けて興隆した時期であり、それは中国仏教の変革期でもあった⁶。

先ず隋代では、主に浄影寺慧遠(523~592)や志念(535~608)、曇遷(542~607)といった南北朝時代以来の地論・撰論系の人たちが仏教界を主導した。

続く初唐(618~713)では、後に法相宗および俱舎宗の祖と称された玄奘(602~664)の活躍や道宣(596~667)が大成させた南山律宗、基(632~682)が組織化した法相宗など仏教界では様々な動きが見られ、中でも個の実存究明を標榜する実践的仏教運動が顕著化した。

天台宗では智顛(538~597)や灌頂(561~632)、華嚴宗では杜順(557~640)や智儼(602~668)、法蔵(643~712)、浄土教では道綽(562~645)や善導(613~681)、そして、後の禅宗の実質的母体となる双峰山・憑茂山で化を振るった東山法門の道信(580~651)・弘忍(601~674)等が新しい教団規範と修道理論を整備していった。

道信の禅思想については、今の処8世紀中葉(723~730~)に成立したとされる太行山浄覚(683~750頃)の『楞伽師資記』に依るしかなく、その「道信」章冒頭には次の様に記されている。

唐朝蕪州双峰山道信禅師、承粲禅師後。其信禅師再啟禅門、宇内流布。有①菩薩戒法一本。及制②入道安心要方便法門、為有縁根熟者説、我此法要、依楞伽經諸仏心第一、又依文殊説般若經③一行三昧。即④念仏心是仏、妄念是凡夫。(『楞伽師資記』「道信」章・T85-1286c)

唐朝^{きしゅう}蕪州双峰山道信禅師、^{あとう}粲禅師の後を承く。其の信禅師、再び禅門を^{ひら}ひらき、^{うだい}宇内に流布せり。①『菩薩戒法』一本有り。及び②『入道安心要方便法門』を^{つく}つくりて、^{うえん}有縁にして^{こん}根の熟せる者の為に説くらく、「我が此の法要は、『楞伽經』の諸仏心第一(1巻・T16-481c)に依り、又た『文殊説般若經』③一行三昧(巻下・T8-731a)に依る。即ち④念仏心は是れ仏にして、妄念は是れ凡夫なり」と云々。(柳田聖山『初期の禅史 I』筑摩書房、1971[以下、禅の語録②]p.186)

上掲文によって道信には、①『菩薩戒經(法)』一本と②『入道安心要方便法門』という綱要書が存在したことがわかる。周知のとおり、道信が導いた修行集団は『梵網經』大乘菩薩戒(①)を根幹とした僧俗一貫の生活規範を唱え、学人の機根に応じた方便説(②)を提示したことからも、①②は弘忍以降に北上した弟子たちによって存在し、道信の禪思想が兩京(長安・洛陽)に将来されていたと考えられる。

続いて道信は、有縁にして機根熟した者のために、「此の法要は、『楞伽經』の諸仏心第一に依り、又た『文殊説般若經』③一行三昧に依る。即ち④念仏心は是れ仏にして、妄念は是れ凡夫であると論している。ここでいう①「一行三昧」と②「念仏心是仏」という語は、道信の禪思想を理解する上で極めて重要な概念である。ただ、道信が①②を如何に理解したかについては未だ一致する説は見出せていない。

『楞伽師資記』「道信」章では、『文殊説般若經』を引き「一行三昧」について次の様に説き示している。

文殊説般若經云、文殊師利言、世尊、云何名一行三昧。仏言、①法界一相、繫縁法界、是名一行三昧。若善男子善女人、②欲入一行三昧、当先聞般若波羅蜜、如説修学、然後能入一行三昧。如法界縁、不退不壊不思議、無碍無相。善男子善女人、③欲入一行三昧、応処空閑、捨諸乱意、不取相貌、繫心一仏、専称名字、随仏方所、端身正向、能於一仏念念相続、即是念中能見過去未来現在諸仏。何以故、念一仏功德無量無辺、亦与無量諸仏功德、無二不思議、仏法等無分別、皆乘一如成最正覚、悉具無量功德無量弁才。④如是入一行三昧者、尽知恒沙諸仏法界無差別相。夫身心方寸、拳足下足、常在道場。施為拳動、皆是菩提。(『楞伽師資記』「道信」章・T85-1286c)

『文殊説般若經』(卷下・T8-731a)に云う、「文殊師利言わく、『世尊よ、云何んが一行三昧と名づく』と。仏言わく、①『法界は一相なり、縁を法界に繋ぐる、是れを一行三昧と名づく。若し善男子・善女人にして、②一行三昧に入らんと欲するものは、^{まさ}先に般若波羅蜜を聞いて、説かれし如くに修学し、然る後に能く一行三昧に入れば、法界の如くに縁じて、^{たい}退せず^え壊せず思議せずして、^{むげ}無碍無相ならん。善男子・善女人にして、③一行三昧に入らんと欲するものは、^{まさ}心に空閑に処して、^{もうもろ}諸の乱意を捨て、相貌を取らず、心を一仏に繋けて、専ら名字を称し、仏の方所に随って、身を端して正しく向かい、能く一仏に於いて念念相続すれば、即ち是の念中に能く過去・未来・現在の諸仏を見ん。何を以ての故ぞとならば、一仏の功德の無量無辺なるを念ずるは、^{まさ}亦た無量の諸仏の功德と無二不思議にして、仏と法と等しくして分別無く、皆な一如に乗じて最正覚を成じ、悉く無量の功德と無量の弁才を具すればなり。④是の如く一行三昧に入る者は、^{ごうしや}尽く恒沙の諸仏と法界との差別の相無きことを知る』と」と。夫れ、身心方寸、拳足下足、常に道場に在り。^{せい}施為^{ごどう}拳動、皆な是れ菩提なり。(禪の語録②p.186)

ここでいう一行三昧の本義は①「法界一相、繫縁法界」の理観であり、その三昧の入り方について②③の様相を提示する。

即ち、②「般若波羅蜜を聞いて、説かれし如くに修学し、然る後に能く一行三昧に入る」謂わば理觀の様相(無相三昧)と、③「心を一仏に繋けて、専ら名字を称し、仏の方所に随って、身を端して正しく向い、能く一仏に於て念念相續」し、「過去・未来・現在の諸仏を見る」謂わば事觀の様相(念仏)である。

では、道信の一行三昧とは、いったい②理觀(無相三昧)なのか、③事觀(念仏)なのか。

結論からして、道信のそれは一段末尾に、「是の如く一行三昧に入る者は、尽く恒沙の諸仏と法界との差別の相無きことを知る」三昧であり、それはまた「身心方寸、拳足下足、常に道場に在」って、「施為挙動、皆な是れ菩提」となる②理觀(無相三昧)としての一行三昧である。それは『楞伽師資記』に示された次の道信による「念仏」理解からも窺える。

大品經云、①無所念(者)、是名念仏。何等名無所念。即念仏心名無所念。離心無別有仏、離仏無別有心。②念仏即是念心、求心即是求仏。所以者何、③(心)識無形、仏無相貌。若也知此道理、即是安心。常憶念仏、攀縁不起、則泯然無相、平等不二。……即看④此等心、即是如来真身法性之身。亦名正法、亦名仏性、亦名諸法実性實際、亦名浄土、亦名菩提金剛三昧本覚等、亦名涅槃界般若等。名雖無量、皆同一體、亦無能觀所觀之意。如是等心、要令清浄、常現在前。一切諸縁、不能幹乱。(『楞伽師資記』「道信」章・T85-1287a)

『大品經』(『摩訶般若波羅蜜經』卷23「三次品第75」)に云う、「①念ずる所無き者、是れを仏を念ずと名づく」と。何等をば「念ずる所無し」と名づくるや。即ち念仏心を「念ずる所無し」と名づく。心を離れて別に仏有ること無く、仏を離れて別に心有ること無し。②仏を念ずるは即ち是れ心を念ずるなり、心を求むるは即ち是れ仏を求るなり。所以は何、③(心)識に形無く、仏に相貌無ければなり。若し也た此の道理を知らば、即ち是れ安心なり。常に仏を憶念して、攀縁起さらざれば、則ち泯然として相無く、平等にして不二なり。……即ち看ん、④此等の心は即ち是れ如来の真身法性の身なるを。亦た正法と名づけ、亦た仏性と名づけ、亦た諸法の实性・實際と名づけ、亦た浄土と名づけ、亦た菩提・金剛三昧・本覚等と名づけ、亦た涅槃界・般若等と名づく。名は無量なりと雖も、皆な同一の體にして、亦た能觀・所觀の意無し。是くの如き等の心を、清浄にして、常に現じて前に在らしむ要し。一切の諸縁も、幹乱すること能わず」と云々。

ここで道信が引用する『大品經』即ち、『摩訶般若波羅蜜經』卷23所収の「三次品第75」の一節とは次の通りである。

是諸法自性無。若法自性無、是為非法。無所念、是為念仏。……是因縁法自性無。若法自性無、是為非法。無所念、是為念仏。……是諸法自性無。若法自性無、是為非法。無所念、是為念法。(T8-p.385c)

是の諸もろの法は自性無し。若し法自性無くんば、是れ非法と為る。念ずる所無きを、是れを仏を念ずと為す。……是の因縁の法は自性無し。若し法自性無くんば、是れ非法と為る。念ずる所無きを、是れを仏を念ずと為す。……是の諸もろの法は自性無し。若し法自性無くんば、是れ非法と為る。念ずる所無きを、是れを法を念ずと為す。

つまり、道信は、『大品経』の「念ずる所無きを、是れを仏[法]を念ずと為す(無所念、是為念仏[法])」という一節を経証に、念仏を「仏を念ずるとは即ち是れ心を念ずることだ(念仏即是念心)」と定義し、その理由として「(心)識には形が無く、仏には相貌が無いからだ([心]識無形、仏無相貌)」と説き示すのである。

ここに示される道信の「念仏」は、明らかに「心を一仏に繋けて、専ら名字を称」(T85-1286c)す念仏ではない。むしろ「(心)識は形無く、仏は相貌無く、④「能観・所観の意無」き無相観(理観)としての念心(念仏＝心即仏)であり、それは『文殊説般若経』一行三昧の本義(「法界一相、繋縁法界」・T85-1286c)とも合致するのである。

それはまた『楞伽師資記』「道信」章の次の一節にも対応する。

無量寿経云、諸仏法身、入一切衆生心想、是心是仏、是心作仏。当知仏即是心、心外更無別仏也。(T85-1288a)

『仏説観無量寿仏経』(第八節・像想観の項)に云う、「諸仏の法身、一切衆生の心想に入りて、是の心是れ仏、是の心仏と作る」と。当に知るべし、仏は即ち是れ心にして、心の外に更に別の仏無きことを。

ここで道信が引用する『仏説観無量寿仏経』(『観無量寿経』)即ち、『観経』の第八節・像想観の項に収める一節とは次の通りである。

諸仏如来是法界身、遍入一切衆生心想中。是故、汝等心想仏時、是心即是三十二相・八十随形好、是心作仏、是心是仏。諸仏正遍知海、従心想生。是故、应当一心繫念、諦観彼仏。(T12-343a)

諸仏如来は是れ法界身にして、遍く一切衆生の心想中に入る。是の故に、汝等仏を心想せんとする時、是の心即ち是れ三十二相・八十随形好、是の心仏と作り、是の心是れ仏なり。諸仏の正遍知海は、心想従り生ず。是の故に、应当に一心繫念して、彼仏を諦観すべし。

つまり、道信は、『観経』の「是心作仏、是心是仏」(『楞伽師資記』では「是心是仏、是心作仏」)を経証として「仏即是心」を提示し、「心の外に更に別の仏は無いのだ」と説き示すのである。これは明らかに先の①「無所念者、是名念仏」、②「念仏即是念心」(=仏即心)、③「(心)識無形、仏無相貌」の説示と一致するものである。

この様に道信のいう「念仏」は、無相観(理観)としての念心であり、それは『文殊説般若経』一行三昧の本義(「法界一相、繫縁法界」と『観無量寿経』「是心是仏、是心作仏」)を思想根拠とした「入道安心要方便」であったと言える。

続いて道信は、「入道安心要方便」の具体相として、五種の方便説を唱える(「略而言之、凡有五種」・T85-1288a)。それは「心」の実相を五種の側面で捉えた次の一段である。

一者、知心体。体性清浄、体与仏同。二者、知心用。用生法宝、起作恒寂、万惑皆如。三者、常覚不停。覚心在前、覚法無相。四者、常観身空寂。内外通同、入身於法界之中、未曾有碍。五者、守一不移。動静常住、能令学者明見仏性、早入定門。(『楞伽師資記』・T85-1288a)

一には、心の体を知る。体性清浄にして、体は仏と同じ。二には、心の用を知る。用は法宝を生み、起作するも恒に寂して、万惑も皆な如なり。三には、常に覚して停まらず。覚心は前に在りて、覚法は無相なり。四には、常に身の空寂なるを観ず。内外通同し、身を法界の中に入れて、未だ曾て碍さまたぐること有らず。五には、一を守りて移らず。動静に常に住して、能く学者をして明らかに仏性を見、早に定門に入らしむ。

ここで道信は、①心体(性)は清浄にして仏と同じであり、②[その本来の]働き(用)は恒に寂して皆な[真]如であり、③その法は無相であり、常に覚して停まらず、④常に身の空寂なるを観、⑤心を集中(看心か)して常に留めて、仏性を悟(「明見」)らせ、定門に入らしむという、いわゆる「五種心」を提示する。それは道信の見仏性思想の要諦を五種の側面で示したものと見て取れる。

さらに、『楞伽師資記』「道信」章中、「見仏性」という語は次の一段にも示される。

見仏性者、永離生死、名出世人。是故維摩経云、豁然還得本心。信其言也。(T85-1289a)

仏性を見る者は、永く生死を離るるを、出世の人と名づく。是の故に『維摩経』(「弟子品第3」)に云く、「豁然として還た本心を得」と。信なり其の言や。

ここで道信は、『維摩詰所説経』(『維摩経』)上巻の「弟子品第3」に収める説示中、「即時に豁然として、還た本心を得たり(即時豁然、還得本心)」(T14-541a)という端的の一句を引用して「見仏性」を言い表すのである。

さらに、「見仏性」という語は、道信が仏性を悟り、僧璨より印可を得たという記述からも窺える。

粲印道信了了見仏性処、語信曰、法華經云、唯此一事實、無二亦無三。故知聖道幽通、言詮之所不逮、法身空寂、見聞之所不及。即文字語言徒勞施設也。(『楞伽師資記』「僧璨禪師」章・T85-1286b)

粲は道信が了了として仏性を見る処を印し、信に語^つげて曰わく、「『法華經』(「方便品第2」)に云う、<唯だ此の一事實のみにして、二も無く亦た三も無し>と。故に知る、聖道は幽かに通じて、言詮^{ごんせん}の逮^{およ}ばざる所、法身は空寂にして、見聞^{けんもん}の及ばざる所なることを。即ち、文字語言は徒らに施設^{ろう}を勞するのみ」と。

ここで道信は、「唯だ此の一事實のみにして、二も無く亦た三も無し(唯此一事實、無二亦無三)」という一句を次の『妙法蓮華經』1卷「方便品第2」の一段から引用する。

十方仏土中、唯一乘法、無二亦無三。……但以仮名字、引導於衆生、説仏智慧故、諸仏出於世。唯此一事實、餘二則非真。(T9-8a)

十方の仏土の中、唯だ一乗の法のみ有りて、二も無く亦た三も無し。……但だ仮名の字を以って、衆生を引導し、仏の智慧を説くが故に、諸仏は世に出づるなり。唯だ此の一事實のみにして、餘の二は則ち真に非ず。

つまり、道信は『法華經』「方便品第2」の説示を通して、「唯だ一乘法を以って、衆生を引導し、仏の智慧を悟らしめる(見仏性せしめる)事のみが、諸仏が世に出現せられる真義であり、(したがって)他事なく唯だこの一事に徹底しなければならない」と論ずるのである。

かくして、道信は五種心など多門の「安心要方便」を示すことで、一行三昧(無相三昧)としての「見仏性」思想を挙揚した。

一方、彼は初学の方便門として「坐禪看心」を用いる(『楞伽師資記』「道信」章・T85-1289a)。また、次の一段では「端坐念実相」をも説いている。

普賢觀經云、一切業障海、皆從妄相生。若欲懺悔者、端坐念実相。是名第一懺、併除三毒心・攀縁心・覺觀心。(『楞伽師資記』「道信」章・T85-1287a)

『普賢觀經』に云う、「一切の業障海は皆な妄想より生ず。若し懺悔せんと欲する者は、端坐して実相を念ぜよ」と。是れを第一の「懺」と名づけ、三毒の心・攀縁の心・覺觀の心(微細念・麁大念)を併せ除く。

ここで道信は『仏説観普賢菩薩行法經』（『普賢觀經』）の「一切業障海、皆從妄相生。若欲懺悔者、端坐念実相」(T9-393b)という一節を経証として、一切の業障は本来空であり、若し懺悔しようとするならば、端坐して実相を念ぜよと説き示す。次いで、これを第一の「懺」となし、「三毒心・攀縁心・覺観心」をも取り除くものであると説く。

しかしながら、『楞伽師資記』「道信」章所収の一連の「端坐・坐禪」の所説の多くは初学の方便門として用いられるのであって、道信禪の本領はあくまで四威儀に於ける無相禪(一行三昧)に求めるべきである。

くわえて道信の「坐禪」の本義は、東山法門を承ける『壇經』第19段の「念不起為坐」(T48-339a)の一段からも窺い知れる様に、それは四威儀中の一行三昧(無相三昧)に於ける「坐」の一面として理解すべきであろう。

では、道信の「見仏性」を帰着点とする徹底した無相・無事なる一行三昧の本領とは如何なるものなのか、それは『楞伽師資記』「道信」章の次の一段に示される。

亦不念仏、亦不捉心、亦不看心、亦不計心、亦不思惟、亦不観行、亦不散乱、直任運亦不令去、亦不令住、独一清浄究竟处、心自明浄。(T85-1287b)

亦た念仏せず、亦た心を捉えず、亦た看心せず、亦た計心せず、亦た思惟せず、亦た観行せず、亦た散乱せず、直に任運にして亦た去らしめず、亦た住せしめず、独一清浄にして究竟なる处、心^{おの}自ずから明浄ならん。

道信は、さらに問者に対し次の様にも説き示している。

問、臨時作若為観行。信曰、直須任運。又曰、用向西方不。信曰、若知心本来不生不滅、究竟清浄、即是浄仏国土、更不須向西方。(『楞伽師資記』「道信」章・T85-1287c)

問う、「時に臨んで作すに、若^{いかん}為が観行せん」と。信曰く、「直に須らく任運なるべし」と。又た曰く、「西方に向かうことを用いんや」と。信曰く、「若し心は本来不生不滅にして、究竟^{くきよう}じて清浄なりと知れば、即ち是れ浄仏国土なり、更に西方に向かうことを須^{もち}いず」と。

ここで道信は、問者が「時を選んで修行するのに、いかに観察し実践すればよいか」という問いに、「直ちに(計らいをせず)縁(運)に任せることだ」と答えている。

この様に道信禪の本領は、後に南宗禪の主流となる「直に任運」なる無相禪(無相三昧)に求めるべきであろう。それは牛頭宗の祖・法融(594~657)の本来無事の禪にも通じている。

次の牛頭宗の資料『絶観論』には、無心と「大道」を結びつけ、道に「合・不合」というのは妄想であり、ただ分別造作なく本来無事であることを説いている。

問曰、衆生妄想、云何得滅。答曰、若見妄想、及見滅者、不離妄想。問曰、不遣滅者、得合道理否。答曰、若言合與不合、亦不離妄想。問曰、若爲時是。答曰、不爲時是。(『絶観論』・『禅文化研究報告』禅文化研究所、1976、p.87)

問うて曰く、「衆生の妄想、云何が滅するを得ん」と。答えて曰く、「若し妄念を見、及び滅するを見る者は、妄想を離れず」と。問うて曰く、「滅せしめざれば、道理に合するを得るや」と。答えて曰く、「若し合すると合せざるとを言わば、亦た妄想を離れず」と。問うて曰く、「若^い爲^かなる時^じ是^ぜなりや」と。答えて曰く、「為^いさざる時^じ是^ぜなり」と。

ここで云う「為^いさざる時^じ是^ぜなり」とは、自性清浄なる心は本来無心であるため、その本来心に目覚めて一切の事柄に無心・無事であれと論ずるのである。それは煩惱と対峙して解脱を求める漸次修行の立場ではなく、道信の「直に任運」なる無相禅と同じ南宗禅の中心思想である「無念為宗」の本来成仏の立場である。

しかし、こうした後に南宗禅の主流となる無心・無事なる禅思想は、やがて弘忍以降、中原に進出した嵩山法如(638~689)をはじめとする北宗の人々によって、当時の思想背景に沿った形で修正され、それが北宗禅の思想体系として定型化してゆくのである。

中でも、両京(長安・洛陽)で活躍した大照普寂(651~739)や大智義福(658~736)の代には、道信の大乘菩薩戒を根幹とする修道規範に対し、慈愍慧日(680~748)らの批判も相俟って、菩薩戒に加えて小乗戒も重視する方向へと向かうのであり、思想的にも道信「守一不移」、弘忍「守本真心」、神秀「観心・看心」などは、普寂・義福の代に至って定型化されたという報告もある⁸。さらに、道信一行三昧(無相三昧)の本義を常坐三昧に収検させたのも弘忍以降の北宗禅者である⁹。

そうした坐禅のさらなる強調は、弘忍思想を伝える法如系の綱要書『導凡趣聖悟解脱宗修心要論』(以下、『修心要論』)¹⁰や大通神秀(605?~706)に嗣法し、嵩山慧安(582~709)にも学んだ侯莫陳琰(智達:660~714)の『頓悟真宗金剛般若修行達彼岸法門要訣』に色濃く反映されていることから理解できよう。

2. 法朗の禅風——天順本『菩提達摩四行論』を手掛かりに——

従来、法朗の行状と禅法についての詳細は明らかではなかった。ところが、朝鮮半島で、天順8年(1464)に高麗版初雕本を基に復刻された『菩提達摩四行論』(『禅門撮要』と同時期に刊行)の末尾には、所謂「朗禅師」の所説が収められている。

朗禅師曰、心若起時、即依法看使滅、依色法看不見。色惑起、見色作色解。心是色作法。依法看、実无物可見。乃至云、一切法都是妄想計校作。是无有実処。所有見処、皆自心現妄想。道似何物、而欲修之、煩惱似何物、而欲断之。(天順本『菩提達摩四行論』三十二丁ノ裏、典籍本別巻p.36)

朗禅師曰く、「心若し起こる時は、即ち法に依りて看じて滅せしめ、色法に依りて看じて見ざれ。色惑起こらば、色を見て色の解を作す。心は是れ色の法を作す。法に依りて看ずれば、実に物として見る可き無し」と。乃至、云く、「一切法は都て是れ妄想計校の作すなり。是れ実処有る無し。所有る見処は、皆な自心、妄想を現ずるのみ。道は何物に似てか之を修せんと欲す。煩惱は何物に似てか之を断ぜんと欲す」と。

ここで朗禅師は、「[妄]心が万一起こる時は、即座に理法で看察して断滅し、[四大・五蘊]色法(物質的世法)で見てはならない。[その]現象に惑わされれば、現象を真実と理解し、心は現象であるかの様に考える。

理法で看れば、実に対象となる物は何一つ見ることはできないのだ」と述べ、「すべての現象は妄想より作り出されたもので、実存するものではない。あらゆる対象も皆な自心の妄想より[仮に]現れているだけだ。悟り(道)がいったい、何だからといって修行しようとするのか。煩惱がいったい、何だからといって断滅させようとするのか」と説き示すのである。

この朗禅師の前段の所説には、後の北宗系の人々に顕著となる「看心」や本来心を失わぬ事を強調する「存心」などの実践法が示されている。

つまり、身心を構成する四大五蘊がもとより空なることを観ずるといふものであるが、これは沖本克己も指摘するように(同『禅語録傍訳全書』第一巻・四季社、2006・pp.95-96.)、天順本『菩提達摩四行論』第十七の「離念消融差別門」の一段と対応している。

心雖即惑入、而不作无惑解。解心若起時、即依法看起処。心若起分別時、即依法看分別処。若貪若瞋若顛倒、即依法看起処。若不見起処、即是修道。若对物不分別、亦是修道。但使有心起処、即檢校依法併当却。(天順本『菩提達摩四行論』九丁ノ表、典籍本別巻p.12)

心は即ち惑い入ると雖も、而も无惑の解を作さざれ。解する心の若し起こる時は、即ち法に依りて起する処を見る。心に若し分別の起こる時は、即ち法に依りて分別する処を見る。若し貪り若し瞋り若し顛倒すれば、即ち法に依りて起こる処を見る。

若し起こる処を見ずんば、即ち是れ修道なり。若し物に対して分別せずんば、亦た是れ修道なり。但使し心の起こる処有らば、即ち檢校して法に依りて併せ当却せよ。

つまり、「離念消融差別門」では、「心が惑いに陥ったとしても、<惑いは無い>という理解をしてはいけない。知解の心が万一起こった時は、理法によってそれが起こる処を見る。心にもし分別が起こった時は、理法によって分別する処を見る。もし貪りや瞋りや過った見方があれば、その時、理法によって起こる処を見る。もし起こる処が見つからなければ、それが即ち修道なのだ。もし物に対して分別しなければ、それも修道なのだ。もし心が起こる処が有れば、その時、よく点検して理法によって処置しなければならない」と説くのだが、上の傍線部分は明らかに朗禅師の「心若し起こる時は、即ち法に依りて看じて滅せしめ、色法に依りて看じて見ざれ。色惑起らば、色を見て色の解を作す。心は是れ色の法を作す。法に依りて看ずれば、実に物として見る可き無し」に対応している。

一方、朗禅師の末尾の「道は何物に似てか之を修せんと欲す。煩惱は何物に似てか之を断ぜんと欲す」と言葉は、「離念消融差別門」の「若し起こる処を見ずんば、即ち是れ修道なり。若し物に対して分別せずんば、亦た是れ修道なり」に通じている。

つまり、「もし起こる処が見つからなければ」無事であり、それは「[真の]修道」(「直に任運」)に他ならない。「もし物に対して分別しなければ」無心なのであり、それも「[真の]修道」(「直に任運」)に他ならないのである。

このように、「離念消融差別門」末尾の一句には無事が示されており、その経証は後に南宗禪の主流となる道信の「直に任運」の禪や牛頭宗の本来無事の思想に求めるべきであろう。

それは道信の法を嗣ぐ法朗と推察する「朗禅師」の言葉が、「離念消融差別門」の言葉よりも更に「無事」に徹底していることから理解できる。

一方、「看心」については、道信の場合、主に初学の方便門として用いている。即ち、

初学坐禅看心、独坐一处、先端身正坐、寛衣解帯、放身縦体、自按摩七八翻、令腹中噓気出尽、即滔然得性、清虚恬浄。身心調適、能安心神、則窈窈冥冥、氣息清冷、徐徐斂心、神道清利、心地明浄。觀察分明、内外空浄、即心性寂滅。如其寂滅、則聖心顕矣。性雖無形、志節恒在。然幽靈不竭、常存朗然、是名仏性。……初学者前方便也、故知、修道有方便、此即聖心之所会。(『楞伽師資記』1卷・T85-1289a)

初学にして坐禅看心せんものは、独り一处に坐し、先ず身を端して正坐し、衣を寛くし帯を解き、身を放ち体を縦にし、自から按摩すること七八翻し、腹中の噓気をして出で尽さしめば、即ち滔然として性を得、清虚恬浄ならん。身心調適して、能く心神を安んずれば、則ち窈窈冥冥として、氣息清冷に、徐徐に心を斂むれば、神道は清利にして、心地は明浄ならん。觀察分明なれば、内外空浄にして、即ち心性寂滅す。もし其れ寂滅するときは、則ち聖心顕る。性は形無しと雖も、志節は恒に在り。然して幽靈は竭まず、常に存して朗然たるを、是れを仏性と名づく。

……初学の者の前方便なり、故に知る、道を修するに方便有りて、此れは即ち聖心の会する所なることを。(禅の語録②pp.255-256)

したがって、天順本末尾の「朗禪師」が「法朗」であるならば、先の「看心」の用い方も道信と同様に初学の方便門と見られる。

それは「朗禪師」の説示と、道信が初学に対して坐禅法を説いた次の一段が、内容的に対応することからも理解できる。

若初学坐禅時、於一静処、直觀身心。四大五蔭、眼耳鼻舌身意、及貪嗔痴、若善若悪、若怨若親、若凡若聖、及至一切諸状、应当觀察。従本以来空寂、不生不滅、平等無二、従本以来無所有、究竟寂滅、従本以来、清淨解脱。(『楞伽師資記』1巻・T85-1288c)

若し初学にして坐禅せん時は、一の静処に於いて、直に身心を觀ぜよ。四大・五蔭、眼・耳・鼻・舌・身・意、及び貪・嗔・痴、若しくは善、若しくは悪、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、まことに觀察すべし。本より以来空寂にして、生せず滅せず、平等無二なり、本より以来所有るもの無く、究竟じて寂滅す、本より以来、清淨にして解脱すと。(禅の語録②pp.248-250)

この道信の説示中、傍線部分は、前掲の「朗禪師」が示した「心若し起こる時は、即ち法に依りて看じて滅せしめ、[四大・五蘊の]色法(物質的世法)に依りて看じて見ざれ。色惑起こらば、色(物質的現象)を見て色の解を作す。心は是れ色の法を作す。法に依りて看ずれば、実に物として見る可き無し。……一切法は都て是れ妄想計校の作すなり。是れ実処有る無し。所有る見処は、皆な自心、妄想を現ずるのみ」の一段に対応しており、先の「朗禪師」の末尾の一句と併せ考えた場合、「朗禪師」の云う「看心」とは、道信と同じ初学に対する方便門であったと考えられる。そして、末尾の「道は何物に似てか之を修せんと欲す。煩惱は何物に似てか之を断ぜんと欲す」という一句こそが、道信禅を継承した法朗禅の本領と言える。

それは「心[性]は本来不生不滅」(『楞伽師資記』「道信」章・T85-1287c)であり、敢えて「時を選んで修行して悟りを得ようとするよりは、むしろ直に任運なる無事に徹しきれ」(同上・T85-1287c)と説く道信禅に通じており、だからこそ「朗禪師」は「悟り(道)が、いったい何だからといって修行しようとするのか。煩惱が、いったい何だからといって断滅させようとするのか」と説いたのである。

かくして「朗禪師」の前段の説示には、後の北宗系の人々に顕著となる「看心」や「存心」などの実践法が示され、末尾には後に南宗禅の主流となる「本来無事」が強調されていること等を考慮すれば、天順本『菩提達摩四行論』は、先達も指摘する様に、少なくとも一部の資料を除いては達摩の代よりも後代に成立したものと言えるのである。

ところで、「朗禪師」の末尾の言葉は、次の永明延寿(904~976)が成立させた『宗鏡録』第97巻の中に、そのまま引用されている。

朗禪師云、凡有所見、皆自心現。道似何物、而欲修之、煩惱似何物、而欲斷之。(『宗鏡錄』卷97・T48-941b)

朗禪師云く、「凡そ見る所有るは、皆な心より現ずるのみ。道は何物に似てか之を修せんと欲す。煩惱は何物に似てか之を断ぜんと欲す」と。

この資料を延寿は、いったい如何なる経路で入手したのであろうか。

そもそも天順本『菩提達摩四行論』は、原本の編者とされる曇林の序はないが、達摩の唯一の所説とされる『二入四行論』の諸本中、最も完本に近いテキストとされる(椎名宏雄「天順本『菩提達摩四行論』」・『駒仏紀要』54、1996)。

そのA.天順本・第五「絶像離説懸虚門」末尾の段と第六「示喻觀察形色門」の段は、延寿のB.『宗鏡錄』卷99(T48-950c)ならびに『心賦注』卷4(Z111-148a)の中で、『大乘入道安心法』の所説として殆どそのまま引用されている。即ち、

A.若以是為是、則有所不是。若以无是為是、則无所不是。一智慧門、八百千智慧門(第五)。見柱作柱解、是見柱相作柱解。觀心是柱是柱相、法无柱柱相。是故見柱即得柱法、見一切形色亦如是(第六)。(天順本『菩提達摩四行論』四丁ノ裏・五丁ノ表裏、典籍本別卷pp.8-9)

若し是を以て是と為さば、則ち是ならざる所有り。若し是とする无きを以て是と為さば、則ち是とせざる所無し。一の智慧門は、八百千の智慧門なり(第五「絶像離説懸虚門」)。柱を見て柱の解を作さば、是れ柱の相を見て柱の解を作すのみ。心には是の柱は是れ柱の相にして、法として柱と柱の相無しと觀る。是の故に柱を見て即ち柱の法を得るなり。一切の形色を見ること亦た是の如し(第六「示喻觀察形色門」)。

B.大乘入道安心法(『心賦注』:「大乘入道安心論」)云、若以有是為是、有所不是。若以無是為是、則無所不是。一智慧門、入百千智慧門。見柱作柱解、得柱相不作柱解。觀心是柱法、無柱相。是故見柱即得柱法、一切形色、亦復如是(『心賦注』:「亦得如是」)。(『宗鏡錄』卷99・T48-950c、『心賦注』卷4・Z111-148a)

『大乘入道安心法(論)』に云く、「若し是有るを以て是と為さば、是ならざる所有り。若し是とする无きを以て是と為さば、則ち是とせざる所無し。一の智慧門は、百千の智慧門に入るなり」と。柱を見て柱の解を作さば、柱の相を得て柱の解を作さず。心には是の柱の法を觀ずれば、柱の相は無し。是の故に柱を見て即ち柱の法を得るなり。一切の形色を見ること亦復た是の如し(得)」と。

ならば、天順本と『宗鏡録』巻97に収める「朗禪師」の言葉も、『大乘入道安心法(論)』より引用された可能性があり、その『大乘入道安心法(論)』とは、取りも直さず「朗禪師」即ち法朗の師・道信の『入道安心要方便法門』ではなかつたのか、という考察も必要となろう。

以上の内容からして天順本は、少なくとも前半部の資料を除いては道信(580~651)の代よりも後代に成立したものと言える。

一方、沖本は、柳田の研究を基に原本はもともと慧可の没後、早い時期に一部が散逸し、それらを再編して現本に近い形にしたのは、『楞伽師資記』(723頃か730以降)を著した北宗の太行山淨覚(683~750頃)だと主張する(沖本克己2006「解説」)。事実、淨覚は『楞伽師資記』の中で曇林の序を補っている。即ち、

略弁大乘入道四行、弟子曇林序、……誨以真道。如是安心、如是發行、如是順物、如是方便。此是大乘安心之法。令無錯謬。如是安心者壁觀、如是發行者四行、如是順物者、防護譏嫌、如是方便者、遣其不著。此略所由、意在後文。(『楞伽師資記』1巻・T85-1284c)

略して大乘の入道四行を弁ずる、弟子曇林の序にいう、「……誨^{おし}うるに真道を以つてす。『是^{かく}の如く安心し、是^{はつぎよう}の如く發行し、是^{かく}の如く物に順い、是^{かく}の如く方便せよ』と。此れは是れ大乘安心の法なり。錯謬^{さくびよう}すること無からしめよ。是^{かく}の如く安心するとは壁觀、是^{はつぎよう}の如く發行するとは四行、是^{かく}の如く物に順うとは、譏嫌を防護し、是^{かく}の如くに方便するとは、其れを遣^やりて著^{しやく}さざるなり。此に略して由る所を序す。意は後文に在り」と。

さらに沖本は、『楞伽師資記』の序文には、天順本『菩提達摩四行論』の第二「論主意樂差別門」の内容と対応する一段が存在するという。その第二「論主意樂差別門」の一段とは次の通りである。

吾恒仰慕前哲、広修諸行、常欽淨土、渴仰遺風。得逢釈迦、証大乘者巨億、得四果者无数。実謂天堂別国、地獄他方、得道獲果、形殊体異。披經求福、潔淨行因、芬芬擾擾、随心作業、向涉多載、未還有息。始復端居幽寂、定境心王、但妄想久修、隨情見相。其中化變、略欲難窮、未及洞鑑法性。粗鍊真如、始知方寸之内、无所不有、明珠朗徹、玄達深趣。上至諸仏、下及蠢動、莫非妄想別名、随心指計。故写幽懷、聊顯入道方便偈等、用簡有緣同悟之徒。有暇披攬。坐禪終須見本性。(『菩提達摩四行論』第二「論主意樂差別門」三丁ノ裏、典籍本別巻p.7)

吾れ恒^{つね}に前哲を仰ぎ慕い、広く諸行を修し、常に淨土を欽^{よろこ}び、遺風を渴仰^{かつぎよう}せり。釈迦に逢うを得て、大乘を証する者は巨億、四果を得る者は无数なり。実に謂えり、天堂は別国にして、地獄は他方、道を得、果を獲れば、形殊^{かたちことな}り体異^{たいことな}ると。經を披き福を求め、行因を潔淨し、紛紛擾擾として、心に随いて作業すること、向きに多載に涉りて、未だ還^{また}た息むこと有らず。始め復た幽寂に端居し、境を心王に定めるも、但だ妄想もて久しく修め、情に随いて相を見るのみ。其の中の化變は、略ぼ窮^{がた}め難からんと欲するも、

未だ法性を洞鑑するに及ばず。粗ぼ真如を鍊りて、始めて知りぬ、方寸の内、所として有らざる无きを知り、明珠朗徹して、深趣に玄達せり。上は諸仏に至り、下は蠢動に及ぶまで、妄想の別名に非ざる莫きに、心に随いて指計せり。故に幽懷を写して、聊か入道方便の偈等を顕し、用って有縁同悟の徒を簡べり。暇有らば披攬せよ。坐禅せば終に須らく本性を見るべし。

先ず冒頭「吾恒仰慕」の「吾」について、沖本は浄覚であるとする(沖本2006「解説」)。続く「広修諸行」以下、「未だ法性を洞鑑するに及ばず」までは、編者自らが、これまでの修行過程についての反省を込めて語ったもので、従来の行法では悟れないことを明示している。

つづく「粗鍊真如」以下は、これまでの行法を修正した新しい実践法とその成果を明かしたものである。その一節と『楞伽師資記』序文の一節とを対照させれば次の通りである。

①未及洞鑑法性。粗鍊真如、始知方寸之内、无所不有、明珠朗徹、玄達深趣。(『菩提達摩四行論』第二「論主意樂差別門」三丁ノ裏、典籍本別巻p.7)

未だ法性を洞鑑するに及ばず。粗ぼ真如を鍊りて、始めて知りぬ、方寸の内、所として有らざる无きを、明珠朗徹して、深趣に玄達せり。

②浄覚宿世有縁、親蒙指授、始知方寸之内、具足真如。昔所未聞、今乃知耳。(『楞伽師資記』序・T85-1283a)

浄覚、宿世に縁有り、親しく指授を蒙り、始めて知んぬ方寸の内に真如を具足せることを。昔、未だ聞かざる所、今、乃ち知るのみ。

①②は内容的に類似しており、北宗の宗旨確立のために様々な著述を行った浄覚を天順本の編者と見做す沖本氏の見解は現時点に於いては穏当であると考えられる。

つまり、達磨の所説とされる第一「入道修行綱要門」の四行説以外の大部分は、浄覚が序文を付して再集成したものであると考えられよう。

もしそうであれば、先述の様に、天順本『菩提達摩四行論』末尾の諸禅師の所説は、後の浄覚を含め後世の加筆である可能性が高い。

そもそも道信の生没年(580~651)と神行の生没年(704~779)は明らかであるが、神行が法朗の没後に入唐し、神秀門下の普寂(651~739)の弟子・志空の下で3年間修行したとされる(「丹城断俗寺神行禅師碑文」)ことを勘案すれば、法朗の生没年はおよそ630年前後から730年前後と推定でき、それは浄覚(683~750頃)在世の頃と僅かに重なっているのである。

しかし、時期的にも浄覚と法朗(「朗禅師」)は直接面識があったとは考えられないが、同門の志空やその会下で学んだ神行から法朗の言葉を伝え聞いたという可能性はあり得る。

ただ、問題提起するならば、浄覚が再編する際に底本とした曇林の「序」などの一部が散逸したテキストは如何なる経路を辿ったのか、つまり、浄覚の『楞伽師資記』自体が、東山弘忍に嗣いだ楞伽禅系の師・玄頤の『楞伽人法志』を承け、その一部を引いていることから『楞伽師資記』・T85-1289b、『新校定的敦煌写本神会和尚遺著兩種』・B25-137a-139a)、師の玄頤から伝承されたものなのか、或いは玄頤と同じく東山弘忍門下で、早くから中原に進出した嵩山禅系の法如(638~689)、或いは法如と神秀に学び、且つ『修心要論』の作者とも目される元珪(664~716)などの北宗禅者らが、自派の正統性を顕彰する為に原本『菩提達摩四行論』の内容を当時の活動背景に沿った思想形態に編集し直し、それがやがて北宗禅の思想体系として定型化していったものなのか、それらの問題については、本題から逸脱する恐れもあるので将来論ずる機会を期したいと考える。

3. 神行の禅風

一方、法朗の禅思想を理解するには、先の道信とともに法朗の嗣である神行(704~779)の禅思想を探索することで、ある程度の推察は可能である。

神行の関連資料には、「海東故神行禅師之碑并序」(『海東金石苑』巻1、『全唐文』巻718)及び金獻貞撰「丹城断俗寺神行禅師碑」(〔813年建碑〕『朝鮮金石総覧』上、李智冠『校勘訳注・歴代高僧碑文』[新羅編]・迦山文庫、1994)などがある。

その中、「丹城断俗寺神行禅師碑」に依れば、神行の俗姓は金、新羅の東京(現在の慶尚北道慶州)出身であり、「年方壮室にして、非家(出家)に趣く。運精律師に奉事し、五綴(鉄鉢)・一衲(僧衣)にして、二年を練苦す(年方壮室、趣於非家。奉事運精律師、五綴・一衲[納]、練苦二年)」(『朝鮮金石総覧』上 p.114、李智冠『校勘訳注・歴代高僧碑文』[新羅編]・迦山文庫、1994、p.54)とある。

つまり、神行は30歳にして出家した。そして運精律師の下で奉事し、古びた鉢盂(=鉄鉢)と一着の僧衣だけを所持して2年間の修練苦行を積んだという。

後、瑚踞山で化導していた法朗に師事しその法を嗣いだ。「丹城断俗寺神行禅師碑」には、その時の様子を次の様に伝えている。

聞法朗禅師、在瑚踞山、伝智慧燈、則詣其所、頓受奥旨。未經七日、試問之曲直、微言冥応、以即心無心。和上歎曰、善哉。心燈之法尽在於汝矣。(『朝鮮金石総覧』上p.114、李智冠『校勘訳注・歴代高僧碑文』[新羅編]・迦山文庫、1994、pp.54-55)

[神行]、法朗禅師の瑚踞山に在りて、智慧の[法]燈伝うるを聞き、則ち其の所に詣^{いた}つて、頓に奥旨を受く。[法朗]、未だ七日を^へ経ずして、試みに之の曲直を問うに、[神行]、微[妙]なる言もて冥応するに、「即心無心」を以つてす。[法朗]和上歎じて曰く、「善哉。心燈の法は尽く汝に在り」と。

神行は、法朗の下で「七日を経たずして」、「即心無心」なる禅の奥旨を悟り法朗の法を嗣いだ。それは法朗に参ずる以前より「五綴一衲、苦練二年」という厳しい修行の上に成し得たものであったのであろう。

後、神行は法朗に3年間奉事する。師の没後入唐を決意し、北宗神秀の嗣・大照普寂(651~739)一派の志空の下で3年間修行して印可を得るのである。

かくして神行は法朗より道信禅を継承し、志空からは神秀・普寂に連なる北宗禅を修得した。神行は志空の没後帰国し、鶏林にて後学の育成に努めた。「丹城断俗寺神行禅师碑」には、鶏林での神行の学人接化について次の様に伝えている。

然後還到鶏林、倡導群蒙。為道根者、誨以看心一言、為熟器者、示以方便多門、通一代之秘伝、伝三昧之明燈。(『朝鮮金石総覧』上pp.114-15、李智冠『校勘訳注・歴代高僧碑文』[新羅編]・迦山文庫、1994、p.55)

[神行]、然る後に還た鶏林に到りて、群蒙を倡導す。道根の者の為には、誨うるに「看心」の一言を以てし、熟器の者の為には、示すに多門の方便を以てして、一代之秘伝を通じ、三昧の明燈を伝う。

碑文には、神行が学人を指導する方法として、①道に根を下ろしたばかりの初学には「看心」の一言を以て誨え、②器が熟した篤参者には多門の方便(或いは多門に通ずる方便)を以て一代之秘伝を通じ、三昧の明燈を伝えたと記している。

ここで神行が、「熟器」に示した「多門の方便」については二つの解釈ができる。

一つは、神秀—普寂—志空—神行に連なる系譜から見た「方便門」解釈である。つまり、北宗系「大乘五方便」(後掲①②③の総称)に説かれた無生の悟りに導く方便と推察できる。

ただし、それが普寂の影響下で編集された①『大乘無生方便門』(8世紀前半)に依るのか、普寂の嗣・聖善宏正の頃に改編された②『大乘五方便』(8世紀前半)に依るのかは判別しがたい。なお8世紀後半、宏正の弟子以降に改編された『通一切経要義集』、『大乘五方便北宗』等の③異本は時期や内容面で該当しないであろう。

①②について、まず『大乘無生方便門』では、各章が「1.総彰仏体」「2.開智慧門」「3.顯示不思議法」「4.明諸法正性」「5.自然無碍解脱道」の五章で構成され、東山法門の「菩薩戒儀」と「通経」を中心として「無生」の「悟りに導く方便」について説かれている。

次に『大乘五方便』では、各章が「1.総彰仏体。亦名離念門」「2.開智慧門。亦名不動門」「3.顯不思議門」「4.明諸法正性門」「5.了無異門」の五章で構成され、章ごとに『起信論』、『法華経』、『維摩経』、『思益経』、『華嚴経』を典拠に「別個の方便門」が設けられている。

③異本の場合、当時の北宗では大乘戒への関心が減退し「開法」が行われなくなった結果、③は「菩薩戒儀」としての役割を失い、「通経」の模範を示すだけのものとなって、東山法門の伝統は失われるのであるが、少なくとも、①②の段階では菩薩戒の重要性は十分に理解されていたし、「通経」も「悟り」を得させる「方便」だと認識されていた(伊吹 敦「『大乘五方便』の成立と展開」『東洋学論叢』37、2012、p.53)。

したがって、神行が「熟器」の者には「多門の方便を以て示して、一代の秘伝を通じ、三昧の明燈を伝え」とは、神行が熟器の篤参与者には「大乘五方便」の多門の方便を示して、普寂一派の祖・神秀の秘伝(典『観心論』、『大乘無生方便門』)に通ぜしめ、祖師より伝わる一行三昧の明燈を伝えたという理解も可能であろう。

もう一方の解釈は、道信—法朗—神行に連なる系譜から見た「方便門」解釈である。つまり、神行が熟器の篤参与者には、道信の五種心の方便を開示して、道信の秘伝(典・『入道安心要方便』)に通ぜしめ、祖師より伝わる一行三昧の明燈を伝えたという解釈である。

それは法朗が神行に印可する際、「心燈の法は尽く汝に在り」(「丹城断俗寺神行禪師碑文」と述べた一節からも窺い知ることが可能であろう。

しかも、神行は初学(「道根者」)の方便として「看心」の一言を以って化導するが、道信も初学には「坐禪看心」(T85-1289a)をもって化導している。

さらに天順本末尾の法朗(「朗禪師」)前半の所説は「看心」に通ずる内容であり、彼が道信禪を承け嗣いだことから彼の「看心」説は初学の方便と見て取れる。

くわえて道信の禪の本領は、後の南宗禪の主流となる「本来無事」の禪であるが、法朗もまた「道は何物に似てか之を修せんと欲す。煩惱は何物に似てか之を断ぜんと欲す」無事禪であり、神行もまた「無心」なる禪の本領を提示しているのである。つまり、道信—法朗—神行の三者は宗乗や学人接化の手段に於いて極めて類似する。

ただ、前掲文の内容は文脈の繋がりからして、神秀—普寂—志空—神行に連なる北宗の「方便多門」に対応するものと見て取れなくもないが¹¹、ともかくも、神行が、法朗より道信禪を継承し、しかも、志空からは普寂一派の北宗禪を継承した当に「方便多門」(『入道安心要方便』「大乘五方便」)の禪風であったことには間違いない。その面では、後の羅末麗初(9世紀末~10世紀初)に伝播された祖師禪とは異なる視点で捉える必要があろう。

しかし、一方で達摩を祖とする中国禪宗の実質的起点となる東山法門の道信—法朗の禪風を承ける神行もまた道義以前の「達摩禪伝承者」として重要な意義をもつのである。

4. 今後の課題

かくして達摩を祖とする中国禪宗は法朗・神行によって新羅に伝播された。

しかしながら、道信禪を伝播した法朗の禪は、ごく限られた人に伝承されただけで、当時の社会や仏教界への影響は微々たるものであったと言える。

それは前述の如く、「智証大師寂照之塔碑」に「第知者は言わず、密に覆蔵す」(『朝鮮金石総覧』上p.90)と記され、「丹城断俗寺神行禪師碑」にも法朗が慶尚道・曦踞山に隠居したとする(『朝鮮金石総覧』上p.113)記載があることから看取できる。

その要因として、法朗が帰国した当時の新羅仏教界では、義湘系華嚴学派や律宗を中心とする教学が、王室や貴族勢力に浸透し厚い庇護を受けていた時期であり、法朗の禪法が広く受容される状況ではなかったことが挙げられる。

また、思想的にも法朗が学んだ道信の『梵網経』系菩薩戒(心地無相戒)思想を根幹とする僧俗一体の修道規範は、当時の既成教団側からすれば、従来の出家者が在家に権威を振るってきた信仰形態を脅かす思想である。それは次の道信の「懺悔」に対する理解からも窺える。

一切業障海、皆從妄相生。若欲懺悔者、端坐念実相。是名第一懺、併除三毒心・攀縁心・覺觀心。(『楞伽師資記』「道信」章・T85-1287a)

一切の業障海は皆な妄想より生ず。若し懺悔せんと欲せば、端坐して実相を念ぜよ。是れを第一懺と名け、三毒心・攀縁心・覺觀心(微細念・龐大念)を併せ除く。

つまり、道信の「懺悔」に対する理解は、無相懺悔[戒]に他ならず、三聚淨戒・十重禁戒・八齋戒をも悉く省略した自誓受持の仏性戒である。

したがって、既成教団側からすれば、こうした自誓受持の仏性戒(心地無相戒)は到底受け入れられなかったであろうし、むしろ危険思想として圧力を加えた可能性が考えられる。

以上の考察からして法朗は、当時の仏教界の諸状況を勘案した上で、新しい禅法を流布する時期でないことを自覚し、道信の家風に倣って深山に入り有縁の人々を化導しつつ時節の到来を静かに見極めていたと考えられる。

これら法朗禅が新羅仏教界に受容されなかった要因については今後の課題として更に考察を深めていきたい。

かくして法朗の禅法は、限られた人に伝承されただけで、現在の韓国禅門に連なる「伝燈」という面では問題がないわけではない。しかし、広義の意味で、道信の法を嗣いだ法朗の禅が、思想的波動となって後の九山禅門形成に影響を与えたと考えた場合、法朗の達摩禅初伝は極めて重要な意味となるのである。

実際、法朗の禅を嗣いだ神行は、現在の慶南山清郡丹城面に位置する南岳(智異山)断俗寺を拠点に化を振るうが、「丹城断俗寺神行禅師碑」には、「故に遠近[の人たちは]見聞きして、[神行を]尊重譚仰すること、殫く(記)載す可からず(故遠近見聞、尊重譚仰、不可殫載)」(『朝鮮金石総覧』上 p.114)と記しており、神行の禅風が盛んであった様子が窺える。

やがて、神行は恵恭王(在位654~780)15年(779)10月21日、断俗寺でその求道の生涯を閉じた。世寿76歳であった¹²。道信—法朗—神行の法燈は、遵範—慧隱—智証大師道憲へと伝えられ、新羅憲康王5年(879)には智証が現在の慶尚北道聞慶郡・曠陽山に鳳岩寺を開創し、九山禅門の一派・曠陽山派として海東禅宗の基盤を形成していったのである。

第四節 浄衆無相(684~762)について

浄衆寺無相の伝記資料としては、保唐宗の燈史である敦煌本『曆代法宝記』(8世紀後半[774年頃])「無相伝」(T51-184c)と、大正蔵第52巻に収める『北山録』10巻(806年)の巻6に記載されている。

この『北山録』は、無相の弟子・梓州^{えぎ じしんせい}慧義寺神清が著したもので、慧宝が全篇に亘って注を付している。また、圭峰宗密(780~841)の『円覚経大疏鈔』巻3之下、『全唐文』巻780に収める李商隱撰「唐梓州慧義精舍南神院四証堂碑銘並序」(836~840建碑)、『全唐文』巻617に収める段文昌撰「菩提寺置立記」、賛寧の『宋高僧伝』巻19「無相伝」がある。

さらに海東に於ける資料では、崔致遠撰「智証大師寂照之塔碑」に次の様な記載が見られる。

西化則浄衆無相、常山慧覚、禪譜益州金、鎮州金者是。(『朝鮮金石総覧』上p.90)

西化(中国で遷化した人)は則ち浄衆(浄衆)無相と常山慧覚、『禪譜』の益州金と鎮州金なる者、是れなり。

ここでいう「益州金」とは無相であり、彼は唐の法応元年5月19日(世寿79歳、一説では77歳)に中国で遷化した新羅の僧である。

上記の諸資料によれば、無相の俗姓は金氏、新羅の聖徳王第3子で、本国の群南寺で出家受戒後、開元16年(728)入唐して唐第6代玄宗(在位712~756)に謁し、禪定寺に住した。

さらに入蜀して、弘忍門下で資州(四川省資中県北)に展開した徳純寺の智誥(609~702)の弟子処寂(665~732)に師事して印可を得る。頭陀行を常とし、天谷山石巖下に住した後、城都府浄衆寺に住した。節度使章仇の帰依を受け、金和尚といわれた。『曆代法宝記』1巻には、彼の行法について次の様に伝えている。

金和上、毎年十二月正月、与四衆百千万人受縁。巖設道場、処高座説法、先教引声念仏、尽一気念、絶声停念訖云、無憶・無念・莫妄(忘)。無憶是戒、無念是定、莫妄是恵。此三句語即是総持門。(T51-185a)

金和上、毎年十二月と正月に、四部大衆・百千万人の^{ため}与に受縁す。道場を巖設し、高座に処して説法し、先ず引声念仏して、一気を尽くして念ぜしめ、絶声停念し訖わりて云く、「無憶・無念・莫妄(忘)。無憶は是れ戒、無念は是れ定、莫妄(忘)は是れ恵。此の三句語は即ち総持門なり」と。

上記の資料から見て無相の接化法の特徴は、毎年恒例の日時に道場を施設し、在家を含む四部大衆に引声念仏を伴った授法儀礼を行い、それによって「無憶・無念・莫忘」の境地に導いた点にある。

この独創的ともいえる三句語(無憶・無念・莫忘)は、無憶が「戒」、無念は「定」、莫忘は「恵」(『曆代法宝記』・T51-185a)と戒定慧三学に対応させており、中でも無念を中心としている¹³。

では、この無相の独特な念仏禅法の源流を東山法門に求めることは可能であろうか。

結論から言えば、それは容易ではない。何故なら無相の東山法門に連なる系譜は頗る不明瞭であるからである。つまり、無相の入唐以前には既に智詵は没しており(『曆代法宝記』)。したがって、無相は処寂に参ずるのであるが(『曆代法宝記』)、その処寂の伝記も各資料によって異なり、かなり曖昧である。

たとえば、『曆代法宝記』「処寂禅師」章では道信—弘忍—智詵—処寂—無相の系譜を主張するが、『宋高僧伝』巻20「処寂伝」では処寂は宝修に師事しており、無相は智詵・処寂の両師に師事している。こうした資料的な相違は、もともと処寂に関する確実な資料がなかったこと裏付けるものである。

それは無相の伝記資料に於いても同様で、柳田は『曆代法宝記』の「無相禅師」章について、「三句語を達磨祖師本伝の教法とし、詵(智詵)・唐(処寂)二和上は了義教を説かないという本書の主張に、屈折した二和上のとりあつかいがうかがわれる。……この無相の言葉は、本書の作者の創作であることは疑いないが、こうした意図をもって書かれた二和尚の伝記や無相の教説と伝記そのものも、きわめて疑問の多いものといわざるをえない」と述べた上で、「本書に於ける無相の意義は大きく分けて二つあり、一つは、劍南に於ける禅の重鎮として確固たる地盤を得ていたこと、二つは、その無相を神会と無住の中間に位置せしめて、教説と伝衣と法系をすべて無住にとって優位に継承させることである」(柳田聖山『初期の禅史Ⅱ』筑摩書房、1976、p154)と総評される。

ここで柳田は「無相伝」の資料的信憑性について、「無相の教説と伝記そのものも、きわめて疑問の多いもの」と見做し、「無相を神会と無住の中間に位置せしめて、教説と伝衣と法系をすべて無住にとって優位に継承させるものである」と指摘する。

柳田の指摘や先の伝記資料の不統一性からも、現況では無相の独特な念仏禅法の源流を東山法門に求めることは容易ではない。しかし、無相が、劍南に於ける禅の重鎮として確固たる地盤を得ていたことは注目すべきである。

一方で、無相を「智詵—処寂—無相」の系譜で捉えるならば、無相が処寂を通じて東山法門より伝わる禅風を基に、自身の修道過程で得た経験と四川の修行風土に合った行法で教線を拡張していったと見ることは可能であろう。

それは無相の三学一等の禅戒思想や僧俗不問の開かれた規範などは、東山法門を承け継いだと見て取れるからである。

無相禅を理解する上で重要な「三句語」や「引声念仏」についても、先達や伝典より伝わる行法に基づき¹⁴、自身の経験と四川の風土の中から編み出された行法であったのである。

かくして、無相は初期禅宗の伝統を基に、四川一帯に独自の禅風を形成し、浄衆派祖として確固たる地盤を得、中国の禅宗確立と発展に大きく貢献した。

さらに、無相はチベット仏教にも影響を与えた。すなわち、チベットのティデ・ツクツェン王(704~754)が、唐に仏教留学生を派遣した時に、無相がこれらの人々に禅の教えを説いたことで、後、摩訶衍(大乘和尚、8世紀後半)とカマラシーラ(8世紀後半)との「サムイェーの宗論」が行われたことである¹⁵。

こうした無相の事績は、羅末麗初(9世紀半~10世紀初)に馬祖・石頭系の禅を伝えた入唐祖師たちにも影響を与えたと見られる。

したがって、大韓仏教曹溪宗の始原を羅末麗初の「九山禅門」に求めるのであれば、曹溪宗史に及ぼした無相の影響は決して小さくはない。

また、後世この法系からは、教禅一致を主張した圭峰宗密(780~841)が現れ、洪州宗や牛頭宗を激しく批判したことや修道時代の馬祖が処寂の下で学んだとされる事象などは、広義の意味で、無相禅と馬祖禅との関係、さらには中国禅宗に於ける無相禅の位置付けを考察する上で重要な意味を孕んでいると言えよう。

第五節 羅末麗初(9世紀半~1170)の禪宗

本研究では、海東禪門の形成期となる羅末麗初期の「九山禪門」について、その語源と定義を定めた上で、道義以降の入唐僧による祖師禪の伝播について考察する。中でも特に祖師たちが最も影響を受けた九山禪門の中核となる禪風について考察する。

1. 九山禪門の定義

そもそも九山禪門について、「九つの禪門」、「九人の新羅祖師とその門流」とであると主張したのは金映遂氏の論文に始まる¹⁶。彼は高麗後期成立の『禪門祖師礼懺儀文』(現存版本:1660年八公山夫人寺版朝鮮本)に挙げる羅末麗初の「九人の祖師」を根拠として「九山禪門説」を唱える。その『禪門祖師礼懺儀文』に収める新羅禪門の九人の祖師とは次の通りである。

- | | | |
|---------|------|------|
| ① 迦智山祖師 | 海外伝燈 | 道義国師 |
| ② 闍崛山祖師 | 螺髮頂珠 | 梵日国師 |
| ③ 師子山祖師 | 霜氣満天 | 哲鑑国師 |
| ④ 聖住山祖師 | 無舌愈揚 | 無染国師 |
| ⑤ 鳳林山祖師 | 造塔供魚 | 玄昱国師 |
| ⑥ 曦陽山祖師 | 山神現請 | 道憲国師 |
| ⑦ 桐裏山祖師 | 南嶽分軍 | 慧徹国師 |
| ⑧ 須弥山祖師 | 太祖王子 | 利巖尊者 |
| ⑨ 実相山祖師 | 九夏持身 | 洪陟国師 |

以上が著者未詳の『禪門祖師礼懺儀文』に付された九人の祖師である。しかし、当時の如何なる史料にも上記の九人の祖師を以て九山禪門及び開山祖と明示したものはない。

一方、許興植は『禪門祖師礼懺儀文』の著者を『東文選』巻112に収める『祖師礼懺兼発願文』の撰者・釈密庵と推定する¹⁷。釈密庵とは修禪社6世円鑑密庵冲止(1266~1293)その人である。題目も密庵の『祖師礼懺兼発願文』と『禪門祖師礼懺儀文』は類似する。

さらに、『禪門祖師礼懺儀文』の10番目には「願力受生、中興祖道、海東仏日普照国師」と知訥が顕彰されており、しかも、知訥の賛は修禪社2世慧諶の『無衣子詩集』巻下に収める『普照国師都賛』(H6-61)と一致する¹⁸。それに加えて①「迦智山祖師・道義」に続き、修禪社の系列である②「闍崛山祖師・梵日」(810~889)を配していることから本書は高麗後期に知訥・慧諶以降の修禪社系の人によって編纂されたものと言える。したがって、本資料で「九山禪門説」を裏付けるのは困難である。

そもそも「九山禪門説」は羅末麗初に存在した禪門を九つに限定するが、実際には九つ以上の門派が存在したのである。

たとえば、滄仰宗の仰山慧寂(814~890)の法を嗣ぐ五冠山龍巖寺(瑞雲寺)・順之の会下では、王建(太祖)の父(子威武大王)と祖母(元昌王皇)の帰依を受け、順之晩年の頃には、景文大王・献康大王など新羅王室の帰依を受けて教勢は盛んであった(「開豊瑞雲寺了悟和尚真原塔碑」・李智冠『校勘訳注歴代高僧碑文』[高麗編1]・迦山仏教文化研究院、1994)。

ただし、順之の没後、その門下の多くは入唐して法脈が絶えたことが順之門派を承認しなかった要因として考えられる(「国主大王重修故了悟和尚碑銘後記」・李智冠・前掲書1994)。

しかし、順之の門派以外にも智異山双溪寺の真鑑慧昭は独自の山門を開創していたし、光宗の代に法眼宗を齎した慧炬の勢力も「九山禅門」には含まれていない。

一方、「九山禅門」という語の初出については、『高麗史』「世家」巻10に収める第13代「宣宗元年(1084)正月の条」に次の様な記述が見られる。

宣宗甲子元年正月己巳條、普濟寺僧貞双等奏、九山門参学僧徒、請依進士例三年一選。従之。(『高麗史』「世家」第10巻)

宣宗甲子元年(1084)正月己巳條、普濟寺僧貞双等奏すらく、「九山門の参学僧徒、進士の例に依りて三年に一度選ばんことを請う」と。これに従う。

条文には、宣宗元年(1084)に開京(開城)の普濟寺の僧侶・貞双らが「九山門」の参学僧徒に、科擧の「進士の例」に準じて、三年に一度の禅宗の僧科を実施することを奏請し、国王はこれを承認したと記されている。一方、第17代仁宗20年(1142)に建立された「国清寺妙応大禅師墓誌銘」には、「達摩九山門」(『朝鮮金石総覧』上 p.559)という語が確認でき、「九山門」が禅宗を意味していることが分かる。

さらに、明宗15年(1185)の「龍門寺重修碑」にも「九山門学徒」という記述が見られる。

己亥年創寺工畢、会九山門学徒五百人、設五十日談禅会。(『朝鮮金石総覧』上p.409)

己亥年(明宗9年[1179])、創寺の工畢わりて、九山門の学徒五百人を会^{あつ}め、五十日の談禅会を設^{もう}く。

「龍門寺重修碑」には、全国の「九山門」の参学徒が集結して談禅法会が開催されたと記されるが、ここでいう「九山門」も「禅宗」を指すものと見られる¹⁹。

くわえて、第25代忠列王12年(1286)頃に建立された修禅社5世円悟天英(1215~1286)の碑「仏台寺慈真円悟国師静照碑」にも、「辛亥(1251)柱国崔公沆建普濟寺別院、招集九山禅侶、請師主盟」(『朝鮮金石総覧』上 p.595)と、「九山禅侶」の語が確認できる。

以上の諸資料から「九山門」という語は、高麗時代に用いられ、特に1097年の義天による天台宗開創後に王都開京の仏教体制側が禅門の総称に多く用いた呼称であった。

それは禅宗が天台宗開創後に弱体化する中、全国に散在する禅門を統合し再整備しようとした仏教体制側の標語だったのであろう。したがって、本研究では九山禅門を「高麗初期に存在した禅門の総称」と定義する。

そもそも朝鮮半島の禅宗は、唐五代以降に展開する五家の宗風を別派と見るよりは「個性」と見、唐代の馬祖・石頭系を別派と見るよりはむしろ「総体である南宗禅」と捉える伝統がある。それは開京の仏教体制側が「九山禅門(=総体)」という語を禅宗の総称に用いた根源的な要因ともなろう。

2. 祖師禅の伝播

海東禅宗は、碑文の上では道信の嗣・法朗を嚆矢とするが、実質的には曹溪南宗禅を継承する迦智山の開祖・道義を海東伝法初祖とする。

仏教界の本流・大韓仏教曹溪宗の「宗憲」第一章一条にも「本宗は道義国師が創樹した迦智山門を起源として、高麗普照国師の重闡を経て、太古普愚国師の諸宗包撰によって曹溪宗と公称し、以後その宗脈が綿綿として絶えず)(『宗団法令集』2004年度改訂版)と明記される様に、海東禅宗は南宗禅馬祖下の西堂智蔵(735~814)の心印を得た道義を本宗始祖とし、彼が創樹した迦智山門を宗門の始原とする。その道義が新羅784年に入唐し、821年に帰国した9世紀中葉以降も中国の禅思想は陸続と半島に齎された。

本研究は、そうした羅末麗初の禅法伝来者を3期に分類して考察する。

先ず1期と2期の分岐点を新羅51代真聖王(在位887~896)代前後とし、2期と3期の分岐点を高麗光宗(在位949~975)代の10世紀中葉前後と定める。

以下、【第1期】の真聖王代以前の禅法伝来者と禅門開祖である²⁰。

図表 10 【真聖王(在位887~896)代以前の禅法伝来者と開山祖(*)【第1期】】

	〔禅門〕	〔開山祖〕	〔帰国年〕	〔嗣法〕	〔活動地域〕
①	*迦智山宝林寺	道義	[784-821]	西堂智蔵(江西省虔州)	[馬祖系]
②	*実相山実相寺	洪陟	[809-826]	西堂智蔵(江西省虔州)	[馬祖系]
③	*智異山双溪寺	慧昭(774~850)	[804-830]	雲州神鑑	[馬祖系]
④	*桐裏山泰安寺	慧徹(785~861)	[814-839]	西堂智蔵(江西省虔州)	[馬祖系]
⑤	*鳳林山鳳林寺	玄昱(787~868)	[824-837]	章敬懷暉(長安)	[馬祖系]
⑥	迦智山宝林寺	体澄(804~880)	[837-840]	廉居	[馬祖系]
⑦	*聖住山聖住寺	無染(800~888)	[821-845]	麻谷宝徹(長安山西省)	[馬祖系]
⑧	*師子山興寧寺	道允(798~868)	[825-847]	南泉普願(安徽省池陽)	[馬祖系]
⑨	*闍崛山崛山寺	梵日(810~889)	[831-847]	塩官齐安(浙江省杭州)	[馬祖系]
⑩	*曦陽山鳳岩寺	道憲(824~882)		大医道信(黄梅双峰山)	[禅宗四祖]
⑪	*五冠山瑞雲寺	順之	[858-?]	仰山慧寂(江西省袁州)	[仰山系]
⑫		慈忍	[?-845頃]		
⑬		大通(918~983)	[856-866]	仰山慧寂(江西省袁州)	[仰山系]

以上の様に、道義の入唐以降、②洪陟、③真鑑慧昭、④忍寂慧徹、⑤円鑑玄昱、⑦大朗慧無染、⑧哲鑑道允、⑨通曉梵日、⑩了悟順之らをはじめ多くの求法僧たちが江南地方で盛行していた馬祖・石頭系の禅法を得て帰国し新羅に禅門を開創するのである。

第1期で注目すべきは、道信系の曦陽山派と石頭系の須弥山派を除く7派すべてが馬祖系であることである。中でも後に迦智山・実相山・桐裏山を開く祖師たちは百丈懐海(794~814)と共に馬祖門下の筆頭であった西堂智蔵(735~814)の下で嗣法している。しかも、初期留学僧が参じた師家のうち西堂と雲州神鑑(生没未詳)・麻谷宝徹(生没未詳)・章敬懐暉(754~815)・南泉普願(748~834)・塩官齊安(?~842)はすべて馬祖の上足である。

ただ、鳳林山を開いた玄昱については、824年に入唐して章敬懐暉の門下で参学したとすが、懐暉は815年に没しているので懐暉の上足に参じた可能性が高い。

また、道義の嗣である廉居の法を嗣いだ⑥普照体澄(804~880)は、入唐して諸善知識に参ずるが、国内での参学と変わらぬことを実感し帰国した。その体澄の金穎撰「長興宝林寺普照禅師彰聖塔碑」には、道義が新羅に帰国した頃の状況を次の様に記している。

我道儀[義]大師者、受心印於西堂、後帰我国、説其禪[禅]理、時人雅尚経教、与党習観存神之法、未臻其無為任運之宗、以為虚誕、不之崇重、有若達摩不遇梁武也。由是知時未至、隠於山林、付法於廉居禅師、居雪山億聖寺、伝祖心關師教。(『朝鮮金石総覧』上p.62)

我が道儀[義]大師は、心印を西堂に受け、後に我国に帰り、其の禪[禅]理を説くも、時人は経教を雅尚し、与党して存神の法を習観し、未だ其の無為任運の宗に臻らざれば、以て虚誕と為し、之を崇重せざること、達摩の梁武に遇せられざるが若き有り。是れに由りて時の未だ至らざることを知り、山林に隠れ、廉居禅師に付法し、(廉居は)雪山億聖寺に居して、祖心を伝え師の教えを闢けり。

ここで道義の禅が「無為任運」の祖師禅であることが確認できる。しかし、当時の新羅の人々は、經典の教説と「存神の法を習観」することを重視する反面、道義の禅を虚妄と軽視するのである。一方、「存神の法」については当時盛行する華嚴教を基底とする観法なのか、浄土教を基とする観仏行なのか、或いは仏教以外の観神行なのかは不明である。

ともかくも、道義が齎した無為任運の祖師禅は、道信禅を齎した法朗のように、ごく限られた者に相承されただけで、当時の社会や新羅仏教界には受容されなかった。

この様な状況下で道義は祖師禅を流布する時期でないことを自覚し、山中で一個半個の道人を打出せんとする。後に道義は廉居に付法し、廉居は体澄に伝心して祖師禅が普及していくのである。以上の様に、道義は教団を創建する迄には至らなかった。

しかし、その禅は道義の法孫・普照体澄が迦智山門を開創したことで、本格的な曹溪禅展開の始原となったのである。

かくして、道義が帰国する憲徳王821年以降に伝播された禅法は、主に馬祖(709~788)の系統である唐末の祖師禅であった²¹。

一方、禪門開祖の多くは禪宗に転向する以前に華嚴を修めるが、その中、第1期の④慧徹・⑦無染・⑩道憲や⑧道允の弟子・折中らは浮石寺で義湘の実践的華嚴を修めている(『朝鮮仏教通史』中下・B31-474b・556b・557b)、つまり、彼等はその更なる実践段階として禪を選択するのである。

続く【第2期】は真聖王代以降に帰国する禪法伝来者で、主に中唐の石頭希遷(700~791)に連なる系統である。その第2期の禪法伝来者と禪門開祖は次の通りである²²。

図表 11 【真聖王代(在位887~896)以後の禪法伝来者と開山祖(*)【第2期】】

〔禪門〕	〔伝来者〕	〔帰国年〕	〔嗣法〕	〔活動地域〕
① 闍崛山派	行寂(832~916)	[870-885]	石霜慶諸(湖南石霜山)	[石頭系]
② 迦智山派	廻微(884~917)	[891-905]	雲居道膺(江西省洪州)	[石頭系]
③ 鳳林山派	璨幽(899~958)	[892-921]	投子大同(安徽省)	[石頭系]
④ 桐裏山派	慶甫(868~948)	[892-922]	疎山匡仁(江西省撫州)	[石頭系]
⑤ *須弥山派	利巖(870~936)	[896-911]	雲居道膺(江西省洪州)	[石頭系]
⑥ 太祖王師	慶猷(871~921)	[891-908]	雲居道膺(江西省洪州)	[石頭系]
⑦ 聖住山派	麗巖(862~930)	[898-909]	雲居道膺(江西省洪州)	[石頭系]
⑧ 太祖王師	忠湛(869~940)		雲蓋志元(湖南潭州)	[石頭系]
⑨ 聖住山派	玄暉(879~941)	[906-924]	九峰道虔(江西省筠州)	[石頭系]
⑩ 曦陽山派	競讓(878~956)	[899-924]	谷山道縁	
(以下、『景德伝燈録』記載の新羅僧とその活動地域)				
⑪ 清虚	(第16卷所収)	石霜慶諸(湖南石霜山)		[石頭系]
⑫ 郎	(第16卷所収)	石霜慶諸(湖南石霜山)		[石頭系]
⑬ 欽忠	(第16卷所収)	石霜慶諸(湖南石霜山)		[石頭系]
⑭ 大嶺	(第17卷所収)	谷山蔵		[石頭系]
⑮ 泊巖	(第17卷所収)	谷山蔵		[石頭系]
⑯ 瑞巖	(第17卷所収)	谷山蔵		[石頭系]
⑰ 清院	(第17卷所収)	九峰道虔(江西省筠州)		[石頭系]
⑱ 臥龍	(第17卷所収)	雲蓋志元(湖南潭州)		[石頭系]
⑲ 金蔵	(第17卷所収)	洞山良介(江西省豫章)		[石頭系]
⑳ 慧	(第20卷所収)	雲居道膺(江西省洪州)		[石頭系]
㉑ 雲住	(第20卷所収)	雲居道膺(江西省洪州)		[石頭系]

上記、第2期の石頭系に連なる禪法伝来者の系譜を詳しく記せば次の通りである(⑩以下の『景德伝燈録』に記載する新羅僧は省略)。

ここでいう「靈羊掛角」の靈とは^{カシカ}羚羊の当て字で、^{カシカ}羚羊が夜眠るとき角を枝木に掛け、足を地から離して痕跡を断つ様子を、第一義諦の接化の仕方に喩えたものである²⁴。すなわち「靈羊掛角」とは「悟りの痕跡をも断つ」という意味なのである。

以上の様に、雲居道膺の禅からも第2期中核となる禅風は、石頭系の「没蹤跡」の禅であることが理解できる。

次に【第3期】は高麗光宗(在位949~975)以後の雪峰義存(822~908)の法系であり、ことに法眼宗の宗旨を嗣ぐ伝法僧たちである²⁵。

図表 12 【高麗光宗(在位949~975)以後の禅法伝来者【第3期】】

〔禅門〕	〔伝来者〕	〔帰国年〕	〔嗣法〕	〔活動地域〕
①	山清智谷寺 釈超(912~964)	[940-946]	龍華靈照	(浙江省杭州)[雪峰系]
②	楊州寧国寺 慧炬		法眼文益	(江蘇省金陵)[法眼系]
③	原州居頓寺 智宗(930~1018)	[959-970]	永明延寿	(呉越) [法眼系]
④	陝川靈巖寺 英俊(932~1014)	[968-972]	永明延寿	(呉越) [法眼系]
(以下、『景德伝燈録』記載の高麗僧と嗣法関係並びに活動地域)				
⑤	雪嶽令光(第24巻所収)		天龍重機	[雪峰系]
⑥	高麗靈鑿(第26巻所収)		法眼文益	(江蘇省金陵)[法眼系]
⑦	高麗国慧洪(第26巻「目録」に記載)		普門希弁	[法眼系]

以上の様に10世紀中葉以降の第3期では、雪峰系の師家の下に留学僧たちが集中する。その中心は法眼文益(885~958)―天台徳韶(891~972)―永明延寿(904~976)の系統である。

先ず『景德伝燈録』巻24に記載される⑤雪嶽令光は、玄沙師備(835~908)の法嗣・天龍重機に嗣法したとされるが、「国主大王重修故了悟和尚碑銘後記」の中には順之の上足として「令光禅師」の名が見えることから順之の法嗣である可能性が指摘される²⁶。

法眼宗の系統では⑥靈鑿と、光宗・顕宗の帰依を受けた道峰慧炬が法眼に嗣法し、⑦慧洪は希弁に心印を得て帰国した。ことに『景德伝燈録』巻26「延寿」章には、永明延寿に嗣法した海東僧が総勢36人に上ると記されている。

念法華經一万三千部、著宗鏡録一百卷、詩偈賦詠凡千万言、播於海外。高麗国王、覽師言教、遣使齎書、叙弟子之礼、奉金線織成袈裟・紫水精数珠・金澡缶等。彼国僧三十六人、親承印記、前後帰本国、各化一方。(『景德伝燈録』巻26「延寿」章・T51-422a)

『法華經』一万三千部を念じ、『宗鏡録』一百巻を著し、詩偈賦詠凡そ千万言、海外に播^{つた}わる。高麗国王、師の言教を覽て、使を遣わして書を齎し、弟子の礼を叙べ、金線織成の袈裟・紫水精の数珠・金の澡缶等を奉ず。彼の国の僧三十六人、親しく印記を承け、前後して本国に帰り、各の一方を化す。

ここで高麗国王(光宗か)が使者を派遣するほど感銘したという「師の言教」とは、文中にある延寿が浄慈寺住持期(961~976)に成立させた『宗鏡録』と見られる。高麗では後の1213年に修禪社によって心聞の『宗鏡録撮要』が重刊されている。

こうして延寿から印可を承けた③円空智宗、④寂然英俊をはじめ36人の海東僧たちは、それぞれ帰国して広く化を振るった。その中で智宗が住する居頓寺と英俊が住する靈巖寺、そして龍華靈照に嗣法した①釈超の智谷寺三派は、1097年に大覚国師・義天(1055~1101)が天台宗を開創する際、その要請に応じて重要な役割を果たした²⁷。

やがて羅末麗初期に綿々と続いた禅法伝来の軌跡は、高麗を取り巻く政治情勢なども相俟って第3期の法眼宗を主力とす③智宗・④英俊らを以て長く途絶えることになるのである。

総じて、道義以降、9世紀中葉から11世紀初頭までの入唐伝心の軌跡を3期に分類して検討した結果、次の様に纏めることができる。

第一、入唐僧の殆どが、当時の最新の禅思想とその活動拠点を正確に把握していたことである。第1期では、安史の乱(755~763)以降、最盛期であった洪州宗の馬祖門下の中で、筆頭弟子であった西堂の下に多くの新羅僧が挙って来集した。第2期では、当時馬祖系に代わって台頭した石頭門下の石霜慶緒(807~888)と雲居道膺(835~902)の下に集中した。第3期では当時最盛期であった雪峰門下の中で南唐を拠点とする法眼とその門流に集中したことである。この様な現象は、入唐僧たちが当時の最新の禅思想とその活動拠点を正確に把握していたことを示すものである。彼らは何等かの外交ルートを通じてか、或いは僧侶間の緊密な連携を図って、唐代仏教界の動向を速やかに探知し、時勢を的確に把握していたのである。

第二、九山禅門の中核となる禅風は、第2期・真聖王の代(887~896)以後、入唐祖師たちが伝えた石頭系の禅であり、その本領は「没蹤跡」の禅である。その禅風は高麗初期の入唐祖師が挙って嗣法した雲居道膺の禅(『祖堂集』巻8「雲居」章)によって確認できる。

第三、禅門開祖の多くは禅宗に転向する以前に華嚴を修めており、彼等は、その更なる実践段階として禅を選択するのである。こうした事象は、半島の禅が高度な華嚴学を基盤とする教禅融合的な禅であることを示唆する。

かくして、入唐伝法僧たちによって開創された禅門は、後三国の分裂による王室の弱体化により、台頭する地方豪族や六頭品知識人からの支持を得、教線を地方へと拡大していった。

禅宗は、高麗初期にも太祖の仏教保護政策と相俟って教宗とともに盛行するが、中央集権化が進むにつれ華嚴を中心とする教宗が勢力を拡大させたことで、禅宗は徐々に弱体化するのである。中でも義天が国清寺で天台宗を開創(1097)する際には、法眼宗など多くの禅門が天台宗に帰属せられ、禅宗は長期の停滞期を迎えることになるのである。

結 語

以上、海東三国の仏教受容から羅末麗初の禅宗までを思想史的観点から考察した。

中でも新羅前期に入唐して四祖道信の法を伝えた法朗については、天順本『菩提達摩四行論』末尾の「朗禅師」の一段の検討を通じて、道信・神行との思想的共通点を見出すことで、「朗禅師」が即ち法朗である可能性について検証した

もとより天順本の「朗禅師」前半の所説は、後の北宗系に顕著となる看心や存心の実践法(「方便」)が示され、後半には道信禅の本義(「無事」)が示される。

したがって、「朗禅師」が法朗であるとする筆者の立場からは、「朗禅師」の看心に通ずる説示は道信が初学に「坐禅看心」をもって化導し、神行も初学に「看心」の一言を以って化導することからも道信の初学への方便門であり、末部の語も道信禅の本領を「朗」が継承しているのである。つまり、道信—「朗」—神行は思想的に共通する。したがって、「朗禅師」の一段は新羅・法朗の説示である可能性が指摘できる。

一方、神行の禅は、法朗より道信禅を継承し、志空からは北宗禅を継承したことからも方便多門の禅風であったと見られる。したがって、羅末麗初に伝わった祖師禅とは異なる視点で捉える必要がある。しかし、中国禅宗の実質的起点となる東山法門の道信禅を承ける神行もまた「達摩禅伝承者」として重要な意義をもつ。

かくして法朗の禅法は、限られた人に伝承されただけで、当時の仏教界には受容されなかった。しかし、広義の意味で、道信禅を継承する法朗の禅が思想的波動となって後の九山禅門の形成に影響を与えたと考えるならば、法朗の「達摩禅初伝」は頗る重要な意味を持つことになるのである。

次に、浄衆無相について考察した結果、無相禅の特徴は四部大衆に引声念仏を伴った授法儀礼を行い「無憶・無念・莫忘」(三句語)の境地に導いた点にある。

その宗風の起源を「智誦—処寂—無相」の法脈で理解した場合、無相が処寂を通じて東山法門の宗風を継承し、その上で自身の修道過程で得た経験と四川の修行風土に合った行法で教線を拡張していったと見られる。

それは無相の三学一等の禅戒思想や僧俗不問の開かれた規範などは、東山法門を継承したと見做せるからである。彼の三句語や引声念仏についても、先賢や仏典に伝わる行法を基に、四川の風土と自身の経験によって創案された行法であったと言える。

無相は初期禅宗の宗風を基に、四川一帯に独自の禅風を形成し、浄衆宗祖として確固たる地盤を築き、中国・チベット仏教の発展に大きく貢献した。くわえて馬祖・石頭系の禅を伝えた羅末麗初の入唐祖師たちにも影響を与えたと言えよう。

したがって、韓国禅門の始原を「九山禅門」に求めるのであれば、曹溪宗史に及ぼした無相の影響は決して小さくはない。

次に、海東禅門の形成期となる羅末麗初の「九山禅門」について、その語源と定義を定めた上で、迦智山・道義以降の祖師禅の伝播について考察した。

もとより「九山禪門」の語は、高麗時代より用いられ、義天の天台宗開創を起点に王都の仏教体制側が、全国に散在する禪門を統合して再整備するために禪門の総称として用いた呼称である。即ち、九山禪門は高麗初期に存在した禪門の総称である。くわえて羅末麗初に存在した禪門は九門派ではなく、少なくとも十二門派を超えると見られる。

次に迦智山・道義以降の祖師禪の伝播について、入唐僧を3期に分類して検討した結果、彼らの殆どが、当時最新の禪思想とその活動拠点を正確に把握していた。

先ず真聖王(在位887~896)の代以前の第1期では、当時最盛期であった洪州宗馬祖の法嗣・西堂の下に挙って来集している。続く真聖王の代以後の第2期では、当時馬祖系に代わって台頭した石頭門下の石霜慶緒と雲居道膺に集中している。そして高麗光宗(在位949~975)の代以後の第3期でも当時最盛期であった雪峰門下の法眼とその門流に集中している。

この様な現象は、入唐僧たちが当時最新の禪思想とその活動拠点を正確に把握していたことを示すものである。彼らは何等かの外交ルートを通じてか、或いは僧侶間の緊密な連携を図って、唐代仏教界の動向を速やかに探知し、時勢を的確に把握していたのである。

九山禪門の中核となる禪風については、第2期の真聖王の代以後、入唐祖師たちが伝播した石頭系の禪であり、その本領は「没蹤跡」の禪である。その宗旨は高麗初期の入唐求法僧たちが参じた雲居道膺の禪(『祖堂集』巻8「雲居」章)により確認できる。

くわえて九山祖師の多くは禪宗転向以前に華嚴学を修め、その更なる実践段階として禪を選択している。それは半島の禪が、華嚴学を基盤とする教禪融合的な禪であることを示唆するものである。

- 1 『高僧伝』巻10「曇始伝」、「釈曇始、関中人。自出家以後、多有異跡。晋孝武大元之末、斎経律数十部、往遼東宣化。顕授三乘立以帰戒。蓋高句麗聞道之始也。義熙初復還関中開導三輔。」(T50-392b)
- 2 『高僧伝』巻4「竺潜法琛伝」(T50-348a)
- 3 福土慈稔「仏教受容と民間信仰」『新アジア仏教史10・朝鮮・ベトナム 漢字文化圏への広がり』第1章(佼成出版社、2010)p.25.
- 4 資料によっては「神行」を「信行」或いは「慎行」と記しているが、これらは同一人物であるというのが今の学会の主流である。
- 5 この問題に関連して、近年発表された論考に崔玄覚「新羅時代 禅の 歴史的意義」(『韓国禅学』2、2001)、金錫貴「最初期 韓国禅法の 伝来と 性格」(『韓国禅学』20、2008)などがある。しかし、法朗禅の全容は資料的制約もあり未だ解明には至っていない。
- 6 道信の時代は、隋の文帝(581~604在位)が統一国家の指導理念として仏教を採用し、次の煬帝(604~617在位)の代にも仏教は国家権力との親交を深めることで確固たる地位を築いた。煬帝は特に天台・三論を重んじ、亦た玄奘(602~664)等によって仏教が再び国家外護を受ける等、当に仏教興隆の時期であった。
- 7 道信に於ける「一行三昧」と「念仏心是仏」についての論考には、小林円照「一行三昧論」(『日本仏教学会年報』1976、pp.159-173)、同「一行三昧私考」(『禅学研究』51、1961)、同「禅における一行三昧の意義」(『印仏研』17、1961、pp.160-161)などがあり、ほかに関連するものとして、『鈴木大拙全集』第2巻・禅思想研究第二「道信の禅思想」(岩波書店、1968)、田中良昭「道信禅の研究」(『駒仏紀要』22、1964、『敦煌禅宗文献の研究』大東出版、1983)、釈印順『中国禅宗史』(中華書局、2010[邦訳・山喜房仏書林、1997])や柳田聖山『初期の禅史 I』(筑摩書房、1972、pp.190-191)にも若干の言及がある。近年では中島志郎「道信一行三昧考」(『臨濟宗妙心寺派教学研究紀要』14、2015)や伊吹敦「初期禅宗と『般若経』」(『国際禅学』、2018)などの論考がある。特に道信の一行三昧理解については、彼がおおよそ20年近く南方を遊学し、三論の般若学や天台の禅観を修めたと見られるが、その経験に加えて「禅宗以前の禅思想」とも言える南朝系菩薩戒思想との関連性も併せ考える時、道信が智顛(538~597)から禅観を学んだ智鑑の大林寺に10年留まったということは注意する必要がある。『統高僧伝』(T50-570b)によれば、智鑑はもともと三論宗の興皇法朗(507~581)の門人であったが、後に智顛の下で禅観を修めた。ただし、道信入寺の頃(610年ころ)には智鑑は示寂の時期(610年)に当たるので、道信が智鑑に学んだとは考えられないが、道信が大林寺に10年留まったということは、そこで天台の関連資料を閲覧できたことになる。その中には当然、智顛や南嶽慧思(515~577)の著作も含まれていたであろうし、道信は恐らくそこから広く天台思想や南朝系菩薩戒思想を受容したと考えられる。したがって、道信の一行三昧理解は、『文殊説般若経』や後掲する『観無量寿経』以外にも慧思や智顛の天台思想の立場で考察して見る必要があろう。
- 8 伊吹敦「『観心論』と『修心要論』の成立とその影響」(『禅学研究』94、2016)
- 9 柳田聖山「北宗禅の思想」(『禅仏教の研究』柳田聖山集第一巻、法蔵館、1999)p.265.
- 10 『修心要論』(『禅門撮要』所収の朝鮮本は『最上乘論』)では、自心を仏と平等無二なる本来清浄・不生不滅のものとして、「真心」「浄心」と称し、それを「守る」べきを「涅槃の根本」「入道の要門」「十二部経の宗」「三世諸仏の祖」「守本真心、妄念不生、我所心滅、自然与仏、平等無二。……若解此義、但於行知法要、守心第一。此守心者、乃是涅槃之根本、入道之要門、十二部経之宗、三世諸仏之祖」『最上乘論』巻1・T48-377c)と説いた。
- 11 実際、碑文の限られた内容では、神行が志空よりどれだけ北宗禅の思想的影響を受け、学人指導の方便にしたかは明らかにし難い。
- 12 『朝鮮金石総覧』上pp.113-116.
- 13 なお、無相より思想的影響を受けた保唐宗の祖・無住(714~774)も三句語を用いるが、関口氏によれば、第3句の「莫忘」を「莫妄」に修正したのは無住であるという(関口真大『禅宗思想史』山喜房仏書林、昭和39[1964]p.197)。

-
- 14 「引声念仏」に限っては、国内外の無相についての研究を集成した画期的な著・仏教映像会報編集部編『浄衆無相禪師』(仏教映像会報社、1993)に収める諸論文でも十分な解明には至っておらず、無相研究の課題であった。ところが、『浄衆無相禪師』刊行後に発表された趙龍憲「浄衆無相의楞嚴禪研究」(『白蓮仏教論集』5・6合輯、1996)で、無相の「引声念仏」についての新しい見解が示され、それには『歴代法宝記』と8世紀頃に成立した『楞嚴経』(『仏頂経』)の関係を論じた上で、無相の「引声念仏」が、『楞嚴経』巻6に示された観音円通(耳根円通)に基づく行法であるという。
- 15 近年、チベット仏教と浄衆寺無相の関係について論じたものに、山口瑞鳳「チベット仏教と新羅の金和尚」(『新羅仏教研究』山喜房仏書林、1973)と、それを受けた小島宏允「『歴代法宝記』と古代チベットの仏教」(『初期の禅史Ⅱ』筑摩書房、1976)がある。ほかにチベット仏教と禅宗に関する論文としては、小島氏が「チベットの禅宗と『歴代法宝記』」(『禅文化研究所紀要』6、1974)、沖本克己氏が「サムイェーの宗論をめぐる諸問題」(『東洋学術研究』21-2、1982)など両氏らによって多数発表されている。
- 16 金映遂「五教兩宗에 대하여」(『震檀学報』8、1937)、同「曹溪宗에 대하여」(『韓国曹溪宗의 成立史研究』所収・民族社、1938)p.133.
- 17 許興植「禅宗九山派說의 批判」(『高麗仏教史研究』第二章所収・一潮閣、1986)p.159.
- 18 許興植・前掲書pp.155-156.
- 19 西口氏は「九山」で用いる「九」の語義について、「九は実数ではない。九州・九域が中国全土を指すように、九山は高麗初期に隆盛した禅門全てを含む。九を実数と考えるようになるのは近代になってからである」と指摘する。西口芳男「『禅門宝蔵録』の研究」(『研究報告』第7冊所収、花園大学国際禅学研究所、2000)p.770.
- 20 李能和『朝鮮仏教通史』上中下編(B31-277a-865a)等を参照。
- 21 ただ現在のところ、略すべての入唐伝心僧たちの著述や語録は伝わらず、この時期の高麗禅思想を知る資料は皆無に等しい。僅かに碑文などの断片的記述により当時の禅宗の一面を窺う以外にない。
- 22 李能和・前掲書、『景德伝燈録』第16・17・20卷(T51-325c-360c)等を参照。
- 23 『禅源諸詮集都序』巻一、「二泯絶無寄宗者、説凡聖等法、皆如夢幻、都無所有、本来空寂、非今始無、即此達無之智、亦不可得、平等法界、無仏無衆生、法界亦是假名、心既不有、誰言法界。無修不修、無仏不仏、設有一法、勝過涅槃、我説亦如夢幻。無法可拘、無仏可作、凡有所作、皆是迷妄。如此了達、本来無事、心無所寄、方免顛倒、始名解脫。石頭、牛頭下至徑山、皆示此理。」(T48-402c)
- 24 古賀義彦編『禅語辞典』第4版(思文閣出版社、1997)p.480.
- 25 李能和・前掲書、『景德伝燈録』巻24・26(T51-397b-419b)等を参照。
- 26 李智冠『校勘訳注歴代高僧碑文』[高麗編1](迦山仏教文化研究院、1994)p.55、石井修道「滄仰宗の盛衰四」(『駒沢大学仏教学部論集』21号、1990)p.88、西口芳男「『禅門宝蔵録』の研究」(『研究報告』第7冊所収・花園大学国際禅学研究所、2000)p.781.
- 27 許興植「天台宗の形成過程と所属寺院」(『高麗仏教史研究』第三章所収・一潮閣、1986)pp.258-287.

第一章 高麗中期(1170~1270)の禅宗

問題の所在

本研究・第一・二節では、高麗中期の禅宗で後世に最も影響を与えた知訥(1158~1210)について、高麗初期以降の宋代禅思想の伝播と、続く武人政権下での修禅社の動向を踏まえて、彼の仏教刷新運動の歴史的意義について考察にする。

続く第三節では、知訥以降の修禅社と一然(1206~1289)について、彼らが知訥の結社理念を如何に実現していったかについて考察する。

第四節では、一然以降、禅界を主導した混丘(1250~1322)と万恒(1249~1319)に焦点を当て、彼らが高麗中期以降の禅宗に大きな影響を与えた蒙山徳異(1231~1308)の看話禅受容の背景について考察する。

第一節 宋代禅の伝播

義天の天台宗開創後、九山禅門は、勢力の大幅な縮小により辛くも法脈を繋ぐのであるが、次の武臣政権(1170~1268)下では再び歴史上に登場する。

その間の動向は不明な点が多いが、この禅宗低迷期中、義天とほぼ同時期に入宋して臨済禅を伝播したのが闍崛山の僧・慧照曇真(生没未詳)である。

慧照が生きた時代、一方の中国では五代十国の乱世であった。907年には遼(947)の前身である契丹が建国され、960年には宋(北宋)が興起して高麗との友好関係を築いた。しかし、遼の執拗な高麗への侵攻の末、1022年、遼との国交を締結する一方で宋に対しては断交状態に入るのである。やがて、1071年、文宗の代に宋との国交が再開すると慧照は1076年に入宋を決行する。以後、慧照は臨済宗浮山法遠(991~1069)の嗣・浄因道臻(1014~1093)に参じて嗣法した。帰国後、彼は開城松岳山広明寺に掛錫して本格的な臨済禅受容の地盤を築いたのである(『高麗史』巻12、『三国遺事』巻3)。

一方で慧照は遼本大蔵経三部と宋代の仏教儀式を将来し、新たな坐禅の清規を導入するなど高麗仏教の発展に大きく寄与した。

慧照の禅風は、やがて大鑑坦然(1069~1158)によって継承される。彼の碑文である李之茂撰「高麗曹溪山崛山下断俗寺大鑑国師之碑銘並序」(以下、「断俗寺大鑑国師碑」)には、高麗初期に臨済禅が隆盛した様子が記されている。

天下後世不可跂而及者、豈不卓然奇特歟。惟我大鑑国師即其人也。以宗派考之、師乃臨済九代孫也。……故玄学之徒、雲臻輻湊、所至不減数百人。其升堂入室、伝心得髓、為時宗匠者、亦多矣。遂以大振宗風、光揚祖堂、重興東国之禅門。(『朝鮮金石総覧』上 p.562)

天下後世、^{つまた}跂てども及ぶべからざる者、豈に卓然として奇特ならずや。^た惟だ我が大鑑国師は即ち其の人なり。宗派を以て之を考うるに、師は乃ち臨済九代の孫なり。……

故に玄学の徒、雲のごとく臻りて輻湊し、至る所、数百人を減ぜず。其の升堂入室、伝心得隨して、時の宗匠と為る者も亦多し。遂に大いに宗風を振い、祖堂を光揚するを以て、東国の禪門を重興す。

碑文の前半には、「宗派を以て之を考うるに、師は乃ち臨濟九代の孫なり」と刻まれ、後半には「遂に宗風を大いに振い、祖堂を光揚するを以て、東国の禪門を重興す」とあるように、当時、臨濟禪が盛行していた様子が窺える。

さらに「断俗寺大鑑国師碑」には、坦然が臨濟宗黄龍派の無示介諶(1080~1148)から印可を受け、時の臨濟宗の大禪伯と間接交流したことが明記されている。

嘗写所作四威儀頌・上堂語句、附商船、寄大宋四明阿育王山広利寺禪師介諶印可。諶乃復書、歎美極加。僅四百余言、文繁不載。又有道膺・膺寿・行密・戒環・慈仰、時大禪伯也。乃致書通好、約為道友。自非有徳者、豈能使人郷慕如此哉。(同上p.564)

嘗て写して作る所の「四威儀頌」・「上堂語句」、商船に附して、大宋四明阿育王山広利寺の禪師、介諶に寄せて印可せる。諶乃ち復書して、歎美すること極めて加う。僅か四百余の言なるも、文繁ければ載せず。又た道膺・膺寿・行密・戒環・慈仰有りて、時の大禪伯なり。乃ち書を致して好を通じ、道友と為らんことを約す。自ら有徳の者に非ざれば、豈に能く人をして郷慕すること此くの如くならしめんや。

碑文には、坦然が「四威儀頌」・「上堂語句」を海商に託し、大宋四明阿育王山広利寺の介諶に寄せて印可されたことが記されている。つまり、坦然は、臨濟宗・黄龍慧南の嗣・介諶に書信を通じて印可されたのである。また、彼は道膺・膺寿・行密・戒環・慈仰という時の臨濟宗の大禪伯とも直・間接的に交流した。そのことは、『五燈会元』巻18「育王諶禪師法嗣」の一段にも育王の法嗣として次の様に記されている。

高麗国坦然国師、少嗣王位、欽郷宗乗。因海商方景仁、抵四明、録無示語帰。師閱之啓悟、即棄位円顛、作書以語要及四威儀偈、令景仁呈無示。示答曰、仏祖出興於世、無一法与人。実使其自信自悟、自証自到、具大知見。如所見而説、如所説而行、山河大地、草木叢林、相与証明。其来久矣。後復通嗣法。其書略曰、生死海広、劫殫罔(同)通。得遇本分宗師、以三要印子、驗定其法、実謂盲龜値浮木孔耳。(Z138-719b)

高麗国の坦然国師、少くして王位を嗣ぎ、宗乗を欽郷す。因に海商の方景仁、四明に抵り、無示(無示介諶[育王])の語を録して帰る。師は之を閲して啓悟し、即ち位を棄てて顛を円め、書を作るに語要及び四威儀偈を以てし、景仁をして無示に呈せしむ。示(無示)答えて曰く、「仏祖は世に出興して、一法の人に与うる無し。実に其れをして自ら信じ、自ら悟り、自ら証し、自ら到って、大知見を具せしむ。所見の如くして説き、所説の如くして行なうも、山河大地、草木叢林、相与に証明す。其の来たるや久し」と。

後に復た法を嗣いで通ず。其の書の略に曰く、「生死海広く、劫殫くるも通ずること罔し。本分の宗師に遇い、三要の印子^{いんす}を以て、其の法を驗定^{けんじょう}するを得るは。実に謂^{おも}えり、盲亀の浮木の孔に値うのみ」と。

『五燈会元』の資料と碑文の内容には幾分齟齬が見られるが、坦然が商人に託した書簡を通して介諶に印可を承けた記述は碑文と一致しており事実と認められる。

この様な傾向は、当時の高麗僧たちが貿易経路を通じて宋代の臨済僧と交流が行われ、高麗では臨済禅が盛んであったことが窺える。その嚆矢はやはり入宋して浄因道臻の薫陶を承けた慧照であろう。

慧照の門下には、坦然のほか之印(1102~1158)、貫乗、英甫、居士李資玄(1061~1125)らがいるが、その中、李資玄は当時の居士仏教を代表する人物であり禅僧たちにも影響を与えた。その資玄についての資料「真楽公重修清平山文殊院記」には、李居士の大悟の機縁について次の様に記されている。

曾読雪峰語録云、尽乾坤是箇眼、汝向甚処蹲坐。於此言下、豁然自悟。
(『朝鮮金石総覧』上p.326)

曾て『雪峰語録』に、「尽乾坤是れ箇の眼、汝は甚処^おに向いて蹲坐す」と云うを読み、此の言下に於いて豁然と自悟す。

ここで李居士は、『雪峰語録』の一節によって豁然と自悟する。ところで、居士が閲覧した『雪峰語録』には、明道元年(1032)に刊行された北宋版と元豊3年(1080)に刊行された孫覚編纂の『雪峰真覚大師広録』があり、居士がいずれの刊本を閲覧したかは不明であるが、少なくとも高麗初期にはこれ等の書が流布していたと見られる。

かくして李居士は、北宋期に編纂された語録公案集を通して最新の禅思想を修得していた。それは「真楽公重修清平山文殊院記」(『朝鮮金石総覧』上、p.327)に収録する『追和百楽公楽道詩』1巻や『禅機語録』1巻、『歌頌』1巻、『布袋頌』1巻などの彼の著作目録にも窺うことができる。また、李居士は『楞嚴経』を後世に広く普及させた。

こうした李居士をはじめとする居士仏教の盛行は、李仁老(1152~1220)が著した次の『破閑集』巻上の次の一文にも窺い知れる²。

読^(ママ)恵弘冷斎夜話、十七八皆其作也。清婉有出塵之想、恨不得見本集。近有以筠溪集示之者、大率多贈答篇。玩味之、皆不及前詩、遠甚。恵弘雖奇才、亦未免瓦注也。(『高麗名賢集2』成均館大学校大東文化研究院、1986、p.83)

恵弘(慧洪)の『冷斎夜話』を読むに、十の七・八は皆其れ(慧洪)の作なり。清婉にして出塵の想有るも、恨むらくは本集を見ることを得ず。近ごろ『筠溪集』を以て之を示す者有り、大率贈答^{おおもむね}の篇多し。之を玩味するに、皆な前の詩に及ばざること遠く甚だし。恵弘は奇才と雖も、亦た瓦注を未だ免れざるなり。

ここで李仁老は、慧洪の詩話集である『冷斎夜話』や『石門文字禪』第30巻中、第16巻からの選篇である『筠溪集』などを閲覧し、それらを批評する程に慧洪の著書一般に精通していたのである。また、彼は慧洪について、奇才ではあるが(世俗的な)技巧を免れないとも評している。

以上の資料からも高麗初期以降には、宋代禪の影響が禅林のみならず在家にも広く浸透していたことが窺える。さらに、こうした宋代禪の影響は、迦智山の円応学一(1052~1144)の碑文にも看取できる。

是月主盟禅席。時学者盛談二種自己。師曰、自己一而已、安有二哉。従今已往、宜禁止之。□□□□□致疑於其間者衆。及恵洪「僧宝伝」至判古師三失、以分自己為一失。学者見此、然後断惑。(尹彦頤撰「円応国師碑銘」・『朝鮮金石総覧』上p.350)

是の月(仁宗元年[1123年7月])禅席を主盟す。時に学者盛んに「二種の自己」を談ず。師曰く、「自己は一^{のみ}而已、安くんぞ二有らんや。今従り已往、宜しく之を禁止すべし」と。□□□□□疑いを其の間に致^{おほ}す者衆し。恵(慧)洪の『僧宝伝』、古師の三失を判ずるに至るに及んでは、自己を分かつを以て一失と為す。学者此れを見て、然る後に疑惑を断つ。

碑文には、学一在世の12世紀初の禅院で、学人らが盛んに承古の「二種の自己」について談論する中、師は「今従り已往、宜しく之を禁止すべし」と諭す。後、覚範慧洪(1071~1128)の『禅林僧宝伝』(1122)が伝来し、その中の慧洪による「承古(「古師」)の三失」批判を見て、はじめて疑惑を断つことができた³と記されている。

ここでいう「承古の三失」とは、慧洪が『禅林僧宝伝』所収の「薦福古禅師」章の中で承古の誤りを三種に分けて批判したものである。その「一失」は承古が禅の機関である「三玄三要」を玄沙師備が説く三句と見ることへの批判、「二失」は承古が巴陵顛鑑の「三転語」を活句ではないと見ることへの批判、そして「三失」が、学一会下で争点となった承古が自己を兩種に分けたことへの批判である³。この「承古三失」批判については第二章第二節で取り上げる。

かくして12世紀初の高麗では、当時盛行する黄龍派の慧洪が著した『僧宝伝』をはじめ、宋代の燈史や語録公案集が普及していた。それは李知命撰「龍門寺重修碑」の中の談禅法会についての記述からも窺える。

己亥年創寺工畢、会九山門学徒五百人、設五十日談禅会、請断俗寺禅師孝惇、教習伝燈録・楞嚴経仁岳集・雪竇拈頌。(『朝鮮金石総覧』上p.409)

己亥年(明宗9年[1179])、創寺の工程畢わりて、九山門の学徒五百人を会^{あつ}め、五十日の談禅会を設け、断俗寺の禅師孝惇に、『伝燈録』・『楞嚴経仁岳集』(『楞嚴経集解』)・『雪竇拈頌』(『雪竇頌古』)を教習せんことを請う。

碑文には、明宗9年(1179)に九山門徒500人を対象とする龍門寺談禅会の講義資料が明記されている。先ず『楞嚴経仁岳集』は宋代天台宗の浄覚仁岳(992~1064)が著した『楞嚴経集解』であり、『雪竇拈頌』は北宋の11世紀中葉に編纂された『雪竇頌古』と見られる。そして、燈史と公案集の性格を併せ持つ『景德伝燈録』の三書が談禅会の講義資料であった⁴。

こうした参加者が500人規模の談禅法会において、上の三書が講義資料に採用されたことは、当時禅門では既に公案禅が盛行し、かつ公案を提撕できる師家が存在したことを示すものである。さらに12世紀初の高麗では宋代禅文献の伝来により、燈史や語録公案集などの最新の禅思想が禅門のみならず一般在家にも広く普及されたのである。

やがて、この様な公案テキストの普及は知訥が『大慧語録』を通じて看話禅を挙揚する方向へと向かい、延いては慧諶(1178~1234)の看話禅風にも密接に係わってゆくのである。

第二節 知訥(1158~1210)の結社運動

高麗中期の仏教は、唐代の南宗禪の流れを汲む禪宗と華嚴を中心とする禪教二宗体制が維持された時代である。教宗では華嚴・法相等が勢力を保持する一方で、禪宗では伝統九山の復興とともに、宋代の看話禪を導入した知訥の修禪社が台頭する。

本研究では、12世紀に慧照・坦然・李資玄らによって齎された宋代禪の新たな展開として、12世紀末から13世紀にかけて仏教界を主導した知訥の修禪社結社運動の実体とその宗風について考察する。まずは知訥の行状について見ていくことにしたい。

知訥の伝記についての第一資料となるのは、知訥が没した翌年の熙宗7年(1211)に修禪社2世・慧諶が録した知訥の行状録を基に撰せられたとされる金君綏撰「昇平府曹溪山松広寺仏日普照国師碑銘並序」『普照本碑』(『東文選』巻117、李能和『朝鮮仏教通史』下巻 p.337、『朝鮮金石総覧』下巻 p.949)である。

それに依れば、知訥は京西洞州(黄海道瑞興郡)の人で、俗姓は鄭、「知訥」は諱であり、自ら「牧牛子」と号した。父の鄭光遇は「国学学正」という教授以上の学位のもつ知識人で、母は趙氏、開興郡夫人である。知訥は名家の出として第18代毅宗12年(1158)に誕生した。

彼は8歳にして(『東師列伝』には16歳)、閻崛山の宗暉禪師の下で祝髮(剃髮出家)する。ただ「宗暉禪師」が如何なる人物かは全くの不明であり、その後も彼は「学ぶに常師なし(学無常師)」(李能和・前掲書 p.337)と、明眼宗師との決定的な邂逅はなかったという。

その後、明宗20年(1190)、33歳となった知訥は定慧結社運動を展開する。それについて知訥が公山(慶尚北道氷川郡)居祖寺で著したとされる『勸修定慧結社文』(以下、『結社文』)には次の様に記されている。

歳在壬寅正月、赴上都普濟寺談禪法会。一日与同学十余人約曰、罷会后、当捨名利、隱遁山林、結為同社、常以習定均慧為務、礼仏・転経、以至於執勞・運力、各随所任而經營之、随縁養性、放曠平生、遠追達士真人之高行、則豈不快哉。(『結社文』・H4-698a)

歳は壬寅正月(明宗12[1182])に在り、上都して普濟寺談禪法会に赴く。一日、同学十余人と約して曰く、「罷会の後、当に名利を捨てて、山林に隱遁し、結びて同社をなし、常に定を習い慧を均くするを以て務めと為し、礼仏・転経より、以て執勞・運力に至るまで、各任おのおのぜらる所に随って之れを経営し、縁しよに随って性を養い、平生を放曠し、遠く達士真人の高行を追わば、則ち豈に快ならずや。

上掲文には、明宗12年(1182)壬寅正月、当時25歳の知訥が開京の談禪法会に参加した時に同士と共に山林に籠って定慧双修を行門とする定慧結社を決起する約束を交わしたことが記されている。

一方、『普照本碑』(『東文選』巻117)には次の様な記述が見られる。

二十五、以大定二十二年壬寅、挙僧選中之。未幾南遊、抵唱平清源寺住錫焉。(『朝鮮金石総覧』下p.949)

二十五、大定二十二年壬寅を以て、僧選に挙げられ之に^{あた}申る。未だ幾ばくならずして南遊し、唱平の清源寺に抵り住錫せり。

と、大定22年(明宗12[1182])に知訥が僧科(僧選)に推挙され入選したとする。つまり、『普照本碑』では知訥が僧選に合格したとするが、知訥の著『結社文』には入選についての言及はない。ただ同士たちと名利を捨て定慧結社の約束を交わした記述のみである。

この『結社文』と『普照本碑』の記述内容を統合すれば、知訥は25歳の時に開京の談禅法会に参じ僧科に合格した後、一転して世俗的名利を捨て山林に籠って結社することを同士たちと約束した、ということになる。

この知訥が採った行動について、李鐘益は「僧科に合格したのを猶、悔い、その世俗的名利の道を捨てて、更に入山修道することを決心した。ここに、その時代的反省から生じた歴史的使命の大自覚があったのである⁵⁾」と解釈している。

しかし、李鐘益の「僧科に合格したのを猶、悔い」というのは、あくまで普濟寺談禅法会が僧選場であるという理解の上での解釈である。

一方、許興植と安田純也は、普濟寺談禅法会の性格について、僧科(僧選・本考試)というよりは、むしろ僧科の予備考試と位置付けるのが妥当であると主張する⁶⁾。

実際、当時、僧科の予備考試の名称には、「成福撰」「聚席」「叢林」の他にも「談禅法会」が使われており⁷⁾、況や開京の普濟寺は「談禅法会」の唯一の恒例開設場所であったのである⁸⁾。

しかも、普濟寺談禅法会は、三年に一度の僧科の前年に開設されたことから僧科の受験資格を確認する講習会としての機能を持っていたと考えるべきである⁹⁾。

したがって、『普照本碑』の「以大定二十二年壬寅、挙僧選(僧科)中之」という記述は矛盾しており、それは後の修禅社系の人が知訥の顕彰のために付加した可能性が考えられる。

ならば、知訥が談禅法会に赴いた最大の目的は僧科に合格するためではなく、定慧結社の同士を募るためであり、かつ開京の仏教体制側の実体を彼自身が直に確認するためではなかったのか、つまり、彼は談禅法会に赴く以前より当時の禅宗に強い疑問と危機感を覚え、その克服を自らの課題にしていたのであり、談禅法会の参加はその具体的行動であったのである。

かくして知訥は世俗的名利を棄て、徹底した定慧双修の修道生活を通じて、そこから当時の時代に適応した新しい仏教思想体系を創出することを歴史的課題としたのである。

ところで、『普照本碑』には、知訥が談禅法会に赴いた後、南遊して昌平郡清源寺(全羅南道羅州)に住錫し、そこで一日、恵昕本『六祖壇経』の「真如自性起念、六根雖見聞覚知、不染万像、而真性常自在」(真如の自性、念を起こせば、六根は見聞覚知すと雖も、万像に染まらずして、真性は常に自在なり)の一段に至って、未曾有を得た(「得未曾有」)と驚愕歓喜した様子が記されている(『朝鮮金石総覧』下 p.949)。

そもそも知訥が住した「曹溪山」の「曹溪」という語は、慧能の曹溪寺に由来するとされ、広義的には南宗が分派する以前の禅の本流という意味合いをも含む。

したがって、知訥が慧能を敬慕し、後に山号を「松広山」から「曹溪山」に改号した由縁も宗派的イデオロギーから脱却して禅の本流に回帰せんとする彼の結社理念から発したと見て取れる。

次いで『普照本碑』には、明宗15年(1185)、知訥28歳の時に下柯山普門寺(慶北醴泉郡鶴駕山)に移錫して蔵経を研鑽中に「李長者」こと李通玄(635~730)の『華嚴経論』を得たと記されている。それは知訥の『結社文』(H4-707b)や彼が熙宗3年(1207)に著した「華嚴論節要序」の次の一節からも確認できる。

乙巳秋月、余始隱居下柯山。常以禪門即心即仏冥心、以謂非遇此門、徒勞多劫、莫臻聖域矣。……退帰山中、坐閱大蔵、求仏語之契心宗者、凡三周寒暑。至閱華嚴経出現品、挙一塵含大千経卷之喩、後合云、如来智慧亦復如是、具足在於衆生身中、但諸凡愚不知不覺、予頂戴経卷、不覺隕涕。然未詳今日凡夫最初信入之門。又閱李長者所造華嚴論、積十信初位云、覺首菩薩者有三。一覺自身心本是法界白淨無染故。二覺自身心分別之性、本無能所、本来是不動智仏。三覺自心善簡択正邪妙慧是文殊師利。於信心之初、覺此三法、名為覺首。(『華嚴論節要』・H4-767c)

[大定]乙巳(1185)秋月、余始めて下柯山に隱居す。常に禪門の即心即仏を以て心に冥し、以謂えらく此門に遇うに非ざれば、徒らに勞すること多劫なるも、聖域に臻ること莫からんと。……退きて山中に帰り、坐して大蔵を閲し、仏語の心宗に契う者を求めて、凡そ三たび寒暑を周くす。『《華嚴経》「出現品」(T10-272c)に、「一塵に大千の経卷を含む」の喩えを挙げ、後に合に、「如来の智慧も亦復た是くの如し、衆生身中に具足するも、但だ諸の凡愚は知らず覺らざるのみ」と云うべし』(『円覚経大疏釈義鈔』卷1・Z14-215c、『円覚経略疏鈔』卷2・Z15-99b-c)を閲するに至り、予、経卷を頂戴して覺えず隕涕す。然れども未だ今日の凡夫の最初信入の門を詳かにせず。又た李長者所造の『華嚴論』(「光明覚品」第9・T36-819)を閲するに十信の初位を積して云く、「覺首菩薩に三有り。一に自身心の本と是れ法界の白淨無染なるを覺るが故に。二に自身心の分別の性は、本とより能所無く、本来是れ不動智仏なるを覺る。三に自心の善く正邪を簡択する妙慧は是れ文殊師利なるを覺る。信心の初に此の三法を覺るを、名づけて覺首と為す(T36-815a)」と。

ここで知訥は下柯山普門寺に移錫して3年の間に大蔵経を研鑽する中で、『華嚴経』「出現品」或いは、宗密の『円覚経大疏釈義鈔』卷1(Z14-215c)か、『円覚経略疏鈔』卷2(Z15-99b-c)のいずれかに深く感得し、また、李通玄の『華嚴経論』の影響を受けて会教帰禅・頓悟漸修という修道に於ける方向性を明確にするのである。

そして明宗18年(1188)、31歳の知訥は公山居祖寺で同志らと共に定慧社を結成する。

去戊申年早春、契内材公禅伯、得住公山居祖寺、不忘前願、將結定慧社、馳書、請予於下柯山普門蘭若、再三懇至。予雖久居林壑、自守愚魯而無所用心也、然追憶前約、亦感其懇誠、取是年春陽之節、与同行船禅者移棲是寺。招集昔時同願者、或亡或病、或求名利而未会。(『結社文』・H4-707b)

去る戊申年早春(明宗18[1188])、契内の材公禅伯、公山居祖寺に住するを得て、前願を忘れず、將に定慧社を結ばんとして、書を馳せて、予を下柯山普門蘭若に請うこと再三懇至す。予久しく林壑に居し、自ら愚魯を守りて用心の所無しと雖も、然れども前約を追憶し、亦た其の懇誠に感じ、是の年春陽の節を取りて、同行船禅者と是の寺に移棲す。昔時の同願の者を招集するも、或は亡じ、或は病み、或は名利を求めて未だ会せず。

当時、知訥は「久しく林壑に居し、自ら愚魯を守りて」自身の修行に励んでいたが、再三の屈請と「前約を追憶し、亦た其の懇誠に感じ」て公山居祖寺で定慧社を結成するが、ここで知訥のいう兼ねての約束(「前約」とは、先の明宗12年(1182)正月、当時25歳の知訥が開京の談禅法会に参じた時に同士と交わした定慧社を決起するという契りのことである。

この知訥の結社運動は、太祖王建の代から続いた禅教対立の中で、依然として君臨する伝統九山に対する無事禅批判と正法の開示、さらに名利に腐敗する仏教体制側に対する譴責を孕んだ仏教刷新運動であった。

中でも知訥が批判対象としたのは、教学を無視し安逸な無事禅に墮す「近来禅門の学輩」、すなわち伝統禅宗に対する批判である。それは『結社文』の次の一段にも窺える。

末法時代、人多乾慧、未免苦輪。運意則承虚託仮、出語則越分過頭。知見偏枯、行解不等。近来禅門、汎学輩多有此病。皆云、既自心本浄、不属有無、何仮劳形、妄加行用。是以効無碍自在之行、放捨真修。非惟身口不端、亦乃心行迂曲、都不覺知。或有執於聖教法相方便之説、自生退屈、劳修漸行、違背性宗。(『結社文』・H4-700b)

末法時代、人多くは乾慧にして未だ苦輪を免れず。意を運らせば則ち承虚託仮し、語を出だせば則ち越分過頭す。知見偏枯にして行解等しからず。近来、禅門の汎学の輩に多く此の病有り。皆云う、「既に自心本浄にして有無に属せず、何ぞ劳形を仮り、妄りに行用を加えん」と。是こを以って無碍自在の行を効い、真修を放捨す。惟だに身口不端なるのみに非ず、亦乃ち心行迂曲するも、都て覺知せず。或いは聖教法相方便の説に執して、自ら退屈を生じ、漸行を劳修し、性宗に違背するもの有り。

ここで知訥は、「近来、禅門の汎学の輩に多く此の病有り」として、「真修を放捨」する安逸な無事の禅徒を批判するのであるが、その一方で「知見に執して行解相応せず」、「聖教法相方便の説に執して、自ら退屈を生じ、漸行を劳修」する知解の徒に対しても批判を加えるのである。さらに知訥はいう。

知訥頻遇如此之類。雖有解脫、終不信受、但加疑謗而已。何如先須信解心性本淨、煩惱本空、而不妨依解薰修者也。外撰律儀而忘拘執、內修靜慮而非伏捺、可謂於惡斷、斷而無斷、於善修、修而無修、為真修斷矣。若能如是、定慧双運、万行齊修、則豈比夫空守默之痴禪、但尋文之狂慧者也。(『結社文』・H4-700b)

知訥頻りに此くの如き類に遇。解脫有りついでと雖も終に信受せず、但だ疑謗を加うるのみ。何ぞ先ず須らく心性本淨、煩惱本空なるを信解して、解に依りて薰修するを妨げざるべき者に如かんや。外に律儀を撰して拘執を忘れ、内に靜慮を修して伏捺するに非とすれば、惡斷に於て斷ずるも無斷、善修に於て修するも無修にして、真修斷ずと為すと謂う可し。若し能く是くの如く定慧双運して万行齊しく修むれば、則ち豈に夫れ空しく默を守るの痴禪と、但だ文を尋ぬるの狂慧の者に比せんや。

ここで注視すべきは、冒頭の「知訥頻りに此の如き類に遇う」である。つまり、当時の禪林では「空しく默を守る痴禪」徒や「但だ文を尋ぬる狂慧の者」が多く存在したのである。

この様な定と慧の何れの一方に偏った修行に対し、知訥はその対案として「定慧双運、万行齊修」という一切処に於ける一行三昧を修道の基本理念に掲げるのである。

それは次の一段からも窺えよう。

常以習定均慧為務、礼仏転経、以至於執勞運力、各随所任而經營之、……遠追達士真人之高行、則豈不快哉。(『結社文』・H4-698a)

常に定を習い慧に均くするを以て務めと為し、礼仏・転経、以て執勞・運力に至るまで、おのおの各任ぜらるる所に随って之れを經營し、……遠く達士真人の高行を追わば、則ち豈に快ならざらんや。

このように知訥は、一切処に於いて「常に定を習い慧に均くする」定慧一等の一行三昧を結社の修道理念として学人たちを指導したのである。

次に知訥と大慧禪との邂逅について、『普照本碑』(1211)には、定慧結社以後の明宗27年(承安2年[1197])戊午の春¹⁰、当時40歳であった知訥が一鉢を携え禅侶数名と共に全羅南道智異山・上無住庵に隠居し、そこで『大慧語録』を得たと記されている。

[師]於是屏黜外縁、專情(精)内観、磨淬発鋭、沿尋窮源。時有得法瑞相数事、語繁不載。師嘗言、「予自普門已来十余年矣、雖得意勤修、無虚糜時、情見未忘。有物碍膺、如響所。至智異山、得『大慧普覚禅師語録』、云、『禅不在静处、亦不在鬧处、不在日用心縁处、不在思量分別处。然第一不得放捨却静处、鬧处、日用心縁处、思量分別处参。忽然開眼、方知是屋裏事』。予於此契会、自然物不碍膺、響不同所、当下安楽耳」。由是慧解增高、衆所宗師。(『東文選』卷117・24章所収・『朝鮮金石総覧』下p.949、李智冠『校勘訳注歴代高僧碑文』[高麗編4]・迦山仏教文化研究院、1997、p.65)

[師]是に於いて外縁を屏黜して、内観を専情(精)し、磨淬発鋭して、沿尋して源を窮む。時に得法の瑞相数事有るも、語、繁にして載せず。師嘗て言う、「予、普門寺より已来十余年、意を得て勤めて修し、虚しく廢するの時無しと雖も、情見未だ忘ぜず。物有りて膺を碍ぐる^{むね}こと、譬所の如し。智異山に至りて、『大慧普覚禅師語録』を得るに云う、
「禅は静処にも在らず、亦た鬧処にも在らず、日用応縁の処にも在らず、思慮分別の処にも在らず。然れども第一に静処、鬧処、日用応縁の処、思慮分別の処を放捨却して参ずることを得ざれ。忽然として眼開かば、方めて是れ屋裏の事なることを知らん」と。予、此に於いて契会し、自然に物、膺を碍げず、譬、所を同じくせず、当下に安樂なるのみ」と。是れに由りて慧解増し高くすこと、衆の宗師とする所となる。

先ず上掲文前段では、知訥が智異山・上無住庵で内観を専精して心源を窮めたとある。では、知訥は上無住庵で如何なる観法を行じたのであろうか。

先行研究でも知訥と『大慧語録』の邂逅については取り上げるものの、内観の様相についての言及は皆無に等しい。

先ず「内観を専精し」とあるが、つづく「磨淬発鋭して、沿尋して源を窮む」という言葉からも「専精内観」が当時知訥の主な修行法であったと考えられる。

それに関連して、知訥が上無住庵に隠居する7年前の33歳の時に著した『結社文』末部には次の様な一段が記されている。

伏望、禅教儒道厭世高人、脱略塵寰、高遊物外、而専精内行之道。符於此意、則雖無往日結契之因、許題名字於社文之後。雖未一会而蘊、常以摂念觀照為務、而同修正因、則如經所謂「狂心歇処、即時菩提」。性淨妙明、匪從人得。(『結社文』・H4-707b)

伏して望むらくは、禅教儒道の厭世の高人、塵寰を脱略し、物外に高遊して、内行の道に専精せんことを。此の意に符せば、則ち往日結契の因無しと雖も、名字を社文の後に題することを許す。未だ一会して蘊[習]せずと雖も、常に摂念觀照を以て務めと為して、同じく正因を修すれば、則ち經に所謂「狂心歇む処、即時に菩提」の如くならん。性淨妙明は、人從り得るに匪ず。

つまり、ここに示された「専精内行之道」は、先の「専精内観」の行に対応しており、しかも、その行法は後段の「常に摂念觀照を以て務めと為し」に対応している。

そもそも「常摂念觀照」の「摂」は、「中に含める」「収める」「同一範疇に入れる」という語意を含む。したがって、「常摂念觀照」という語は、常に[四威儀に於いて]念を摂めて本心を照らし観る「回向返照」を指すのであろう。『結社文』には、それに関連する語が多く見られる。

即ち初中後夜、闌爾忘縁、兀然端坐、不取外相、撰心内照、先以寂寂、治於縁慮、次以惺惺、治於昏沈。均調昏散、而無取捨之念、令心歴歴、廓然不昧、無念而知。非彼所聞、一切境界終不可取。若随世縁、有所施作、悉当觀察応作不応作、万行無廢。雖有所作、不失虚明、湛然常住。(『結社文』・H4-701b)

即ち初中後夜に於いて、闌爾^{寂靜}として縁を忘れ、兀然として端坐し、外相を取らず、心を撰^{おさ}めて内に照らし、先ず寂寂を以て縁慮を治め、次いで惺惺を以て昏沈を治めよ。均しく昏散を調べて取捨の念無ければ、心をして歴歴として、廓然不昧、念無くして而も知らしめん。彼の聞く所に非ざれば、一切の境界終に取る可からず。若し世縁に随いて施作する所有るも、悉く当に応に作すべきと応に作すべからざるとを觀察し、万行廢すること無かれ。所作有ると雖も虚明を失せず、湛然として常住せん。

ここで知訥のいう、「兀然端坐」「撰心内照」「先以寂寂、治於縁慮、次以惺惺、治於昏沈」「不失虚明、湛然常住」などの思想は、まさに北宗禅や惺寂等持の天台止観に疎通するものであり、かつ宋代の黙照禅にも相通する宗風である。

しかも、知訥は、「一宿覚」こと永嘉玄覺の『禅宗永嘉集』に収める「奢摩他頌第四」の一段を引いて次の様に論ずるのである。

一宿覚云、寂寂謂不念外境善惡等事。惺惺謂不生昏住無記等相。若寂寂不惺惺、此乃昏住。惺惺不寂寂、此乃縁慮。不寂寂不惺惺、此乃非但縁慮、亦乃入昏而住。亦寂寂亦惺惺、非唯歴歴、兼復寂寂。此乃還源之妙性也。十疑論註云、無念者即是真如三昧。直須惺惺寂寂、不起攀縁、実相相応。先徳云、凡夫有念有知、二乗無念無知、諸仏無念而知。如上言教是修心人、定慧等持、明見仏性之妙門也。有智之人、切須審詳。豈可徒標大意而便棄修行耶。(『結社文』・H4-701b)

一宿覚云く、「寂寂とは外境の善惡等の事を念^{おも}わざるを謂う。惺惺とは昏住・無記等の相を生ぜざるを謂う。若し寂寂にして惺惺ならざれば、此れ乃ち昏住なり。惺惺にして寂寂ならざれば、此れ乃ち縁慮なり。寂寂ならず惺惺ならざれば、此れ乃ち但だに縁慮なるのみにあらず、亦た乃ち昏に入りて住す。亦寂寂にして、亦惺惺なれば、唯だに歴歴たるのみに非ず、兼ねて復た寂寂たり。此れ乃ち還源の妙性なり」(T48-390b)と。『十疑論註』に云く、「無念とは即ち是れ、真如三昧なり。直に須らく惺惺寂寂として、攀縁を起さず、実相相応すべし」(Z107-730a)と。先徳云う、「凡夫は有念有知、二乗は無念無知、諸仏は無念にして知なり」(『普菴語録』巻1「化蔵経語」・Z120-570a)と。如上の言教は是れ修心の人、定慧等持して明らかに仏性を見るの妙門なり。有智の人、切に須らく審詳すべし。豈に徒らに大意を標して便ち修行を棄つる可けんや。

ここで知訥は、『禪宗永嘉集』の「奢摩他頌第四」に収める一段(T48-390b)以外にも『十疑論註』からの一段(Z107-730a)や『普菴語録』巻1の「善男子、有念有知衆生境界、無念無知二乗境界、無念靈知諸仏境界」(Z120-570a)という一段を経証として、「定慧等持して明らかに仏性を見るの妙門なり」と、修禪に於ける惺寂等持の必要性について懇ろに論ずるのである。

さらに、『結社文』には惺寂等持の止観法について次の様に示している。

今時修心人、具仏種性、依頓宗直指之門、発決定信解者、直了自心常寂、直然惺惺、依此而起修故、雖具修万行、唯以無念為宗、無作為本也。……此中惺惺寂寂之義、或直約離念心体、或約用功門説之。……何容名義諍論、而興見障乎。而今若善得離念心体、即与仏智相契。何論三賢十聖漸次法門。(『結社文』・H4-702a)

今時の修心の人、仏の種性を具し、頓宗直指の門に依りて、決定信解を發する者は、直に自心の常寂、直然として惺惺なるを了し、此れに依りて修を起す故に、具さに万行を修すと雖も、唯だ無念を以て宗と為し、無作を本と為すなり。……此の中、惺惺寂寂の義は、或いは直にして離念の心体に約し、或いは用功の門に約して之を説く。……何ぞ名義諍論して見障を興すを容れん。而今若し善く離念の心体を得れば、即ち仏智と相契す。何ぞ三賢十聖の漸次の法門を論ぜん。

ここで知訥は、修心の人々に対して、「唯だ無念を以て宗と為し、無作を本と為す」いわゆる南宗の「頓宗直指之門」に依ることを論じ、その上で「此の中、惺惺寂寂の義は」、「直にして離念の心体に約し、或いは用功の門に約して之を説く」と、いわゆる北宗の『起信論』による離念説を取り上げている。つまり、知訥のいう「惺惺寂寂の義」は、「南北」禪宗に共通する修禪の要諦であり、それは教宗の「三賢十聖の漸次法門」より遙かに優れたものである。

したがって、『大慧語録』に接する以前に知訥が修した内観行とは、『禪宗永嘉集』の「奢摩他頌第四」や『十疑論註』、『普菴語録』などに依拠して、「定慧等持して明らかに仏性を見る」回向返照の止観行(非行非坐・一行三昧)であったと考えられる。

それは知訥の主著『法集別行録節要並入私記』(以下、『入私記』)にも「返照之功」が説かれていることから窺い知れる。

若無親切返照之功、徒自點頭道、現今能知、是仏心者、甚非得意。豈可認目前鑑覺、為空寂靈知、不弁真妄者、為悟心之士耶。当知、吾所謂悟心之士者、非但言説除疑、直是將空寂靈知之言、有返照之功、因返照功、得離念心体者也。(『入私記』・H4-763c)

若し親切に返照するの功無くんば、徒らに自ら^{うなず}點頭いて、「現今能く知るは是れ仏心」と道う者、甚だ意を得るに非ず。豈に目前の鑑覺を認めて空寂の靈知と為し、真妄を弁ぜざる者を、悟心之士と為す可けんや。当に知るべし、吾が所謂^{いわざる}悟心之士とは、但だに言説もて疑を除くのみならず、直に是れ空寂靈知の言を將って返照の功有り、返照の功に因りて、離念の心体を得る者なり。

ここで知訥は、「直に是れ空寂靈知の言を將って返照の功有り」と述べた上で、その返照の功に因ってこそ「離念心体」の空寂靈知を得ることができるのだと論ず。

つまり、知訥のいう「返照」とは、自己本来の面目を返照することで神妙なる空寂靈知を契悟することである。上掲の「返照」について、朝鮮後期の『入私記』注釈書『法集別行録節要科目並入私記』(嘉慶4年己未[1799]美黄寺開刊[以下、『科目並入私記』])の中で、撰者・蓮潭有一(1720~1799)は次のように注解している。

返照者、以自心返照自心靈知、故云返照。如見日光照、還見於日輪也。(H10-211c)

「返照」とは自心を以て自心の靈知を返照す。故に「返照」と云う。日光の照らすを見て、還って日輪(太陽)を見るが如くなり。

かくして知訥は『大慧語録』に接する以前は回向返照の止観行(非行非坐・一行三昧)に励んでいたものであり、上無住庵での内観の行とは非行非坐の止観行であったと見られる。

さて、知訥と『大慧語録』の邂逅について、先の『普照本碑』には、知訥が上無住庵にて『大慧語録』を得、同書卷19「妙証居士・聶寺丞に示す法語」の「禅は静処にも在らず、亦た鬧処にも在らず、……第一に静処、鬧処、日用応縁の処、思慮分別の処を放捨却して参ずることを得ざれ(禅不在静処、亦不在鬧処、……第一不得放捨却、静処、鬧処、日用応縁処、思量分別処参)」(T47-893c)という一段に至って忽然と契悟し、以後、ますます智慧深まり人々の崇敬する所となったという。

そもそも知訥33歳の時の著書『結社文』には大慧の言葉は確認できない。したがって、明宗27年(1197)の上無住庵での知訥と『大慧語録』の邂逅は、知訥思想の重要な分岐点となる。以後、『修心訣』をはじめ知訥の著述の随所に大慧の言説が引用され看話禅が強調されるのである。

続いて碑文には、四方から参禅者が知訥の禅風を慕って輻湊し、「王公・士庶」の名を投じて入社する者は数百人に及び、「禅学の盛んなること近古比すること莫し(禅学之盛、近古莫比)」(『普照本碑』)と伝える。

明宗18年(1188)、知訥の結社運動が始動して以降、義陽山洞純の嗣・承迥(1171~1221)が知訥に参じ(「宝鏡寺円真国師碑」)、神宗元年(1198)には、天台了世(1163~1245)が参ずるなど(「円妙国師師碑」『東文選』卷117)、知訥の禅風は世の知る所となる。

その様な中でも知訥は一向に名利に動ずることなく、神宗3年庚申(1200)、定慧社を松広山に移すまでの間、彼は開創した精舎や庵を往還する(『本碑』)以外は全羅南道順天に位置する曹溪山を拠点として活動した。

その後、知訥は神宗3年(1200)、公山居祖寺より松広山吉祥寺に移錫する。熙宗元年(1205)には、近隣に同号の定慧寺が存在したことから混同する恐れがあったため、朝旨を受け「定慧社」を「修禅社」に改めた(「自公山移社於江南曹溪山。以隣有定慧寺、名称混同故、受朝旨、改定慧社為修禅社」『結社文』・H4-707c)。

後、熙宗6年(1210)3月20日、知訥は疾を示し同27日に入寂した。世寿53歳・法臘36年であった。熙宗は同年3月26日に「仏日普照国師」という諡号を下賜し塔を「甘露」と号した。

他方、王都では、依然として普濟寺談禪法会が開催され、崔忠献の帰依を受ける静覚志謙(1145~1229)が禪界を主導した。志謙について、「故華嚴寺住持王師定印大禪師追封静覚国師碑銘」(以下、「静覚国師碑銘」)に依れば、志謙の姓は田氏、諱は志謙、字は讓之、靈光(全南)の人である。11歳の時に禪師嗣忠の下で得度した。明宗が即位した年(1170)に禪選に上り、明宗19年(大定己酉[1189])には始めて登高寺に住した。続いて「静覚国師碑銘」には、

明昌四、批除三重大師、七年加禪師、泰和四年又加大禪師、師既名聞四方。(『東国李相国集』卷35、『朝鮮金石総覧』上p.576)

明昌四(年)、「三重大師」に批除せられ、七年に「禪師」を加えられ、泰和四年、又た「大禪師」を加えられ、師既に名、四方に聞こゆ。

とある。つまり、志謙は明宗23年(明昌4[1193])に「三重大師」、同26年(明昌7[1196])に「禪師」、熙宗が即位した泰和4(1204)には「大禪師」に抜擢され、その名は四方に知れ渡り諸方の禪会では主盟を務め、さらに知訥没後の康宗2年(1213)には王師に任命された。

このように志謙は禪界の主導的人物として活躍する。その一方で彼は崔忠献の厚い帰依を一身に受けた。次の『崔忠献墓誌』には、崔忠献(晋康公)の息子が志謙の下で出家したという記述が見られる。

[崔忠献]又娶康宗之庶女、口為静和宅主。生二子。長□□□空柱国。□□則出家、隸業于曹溪宗、今任禪師。(『朝鮮金石総覧』上p.445)

[崔忠献]又た康宗の庶女を娶りて、口をして静和宅主と為す。二子を生む。長□□□空柱国。□□則ち出家し、業を曹溪宗に隸し、今、禪師を任ず。

つまり、崔忠献(晋康公)の二子のうち一人は志謙の下で出家し、「曹溪宗」に属していたことが記されている。この様な記述から志謙が崔忠献の厚い信任を得ると同時に時の権力と密接に係わっていたことが看取できる。

やがて志謙は、華嚴寺で遺著『宗門円相集』を編し、高宗16年(貞祐5[1229])に没した。

一方、李奎報撰「真覚国師碑銘」に依れば、志謙が示寂する前の高宗元年(1214)に、修禪社2世・慧諶が大禪師に任ぜられている(『朝鮮金石総覧』上 p.463)。

また、その翌年の高宗2年(1215)には、かつて知訥にも参じた承迥が、「明年秋又加大禪師」(「宝鏡寺円真国師碑」・『朝鮮金石総覧』上 p.451)と、大禪師に任ぜられている。

一方で知訥の場合、熙宗の帰依を得て御親書の「題榜」と「満繡袈裟」一領を下賜されるが、知訥在世の時には「大禪師」や「王師」に任命されていない。「普照」という国師号も知訥没後に熙宗が下賜した諡号である。

たしかに、知訥は順天曹溪山を拠点として全羅南道一帯に影響を及ぼし、伝統に固守した高麗仏教に新たな方向性を示した。しかし、それが直ちに当時の仏教界に決定的な影響を与えたとは言い難く、知訥の修禪社は依然として台頭勢力と言うべき存在であったのである。

では、歴史的な観点から知訥の結社運動を如何に評価すればよいか、この問題については後の人々が知訥の結社理念を如何に実現していったのかを理解する必要があるが、それは次節に譲ることにしたい。

先述の様に、知訥は高麗末期より続いた禅宗と教宗の対立という歴史的課題を克服することを自らに課し、同志らと共に定慧社を決起する。その中で彼は崔氏武人政権下で復興を果す伝統九山に対して批判を強めていった。その対象は『血脈論』など初期禅宗典籍を宗典とし、唐禅の教外別伝・無事禅以外は一切容認せず、しかも、本来の教外別伝・無事禅の主意に反した安逸無事の禅徒たちであった。

この様な安逸無事の禅風が蔓延する中、知訥は宋代の思想に着目し、彼独自の修道体系を構築する。中でも彼は「教禅一致」と「看話禅」をもって教家の偏向した禅宗批判と禅家の偏向した教学軽視を正すことで、禅・教対立という歴史的課題を克服し高麗仏教を再編成しようとしたのである。

これについて中島は、「知訥は高麗の九山禅門が教学仏教の本当の克服が達成できなかった歴史に対し、禅を教学的に根拠づけながら、大慧看話禅「無字」の探求を以て、華嚴教学の内在的克服を果たすという、高麗中世仏教を教から禅へ突破しようとした強靱な思想的営為であった」と指摘する¹¹。

それは当に中国祖師禅史の円熟した禅的土壌の上に形成された宋代禅思想と仏教の思想的極致とも言える華嚴哲学を根幹とする彼独自の統合仏教思想体系であった。

知訥は宋代以降、仏教の主流となる統合的な教禅融合思想をもって結社運動の歴史的命題を遂行しようとしたのである。次節では、知訥以降の人々が知訥の結社理念を如何に実現していったかについて考察していくことにする。

第三節 知訥以降の修禪社と一然(1206~1289)

知訥以降の修禪社は、蒙古襲来という国難の中、政権と密接な関係を保ちながら教勢を拡張し、禪界の中心的地位を確固たるものにする。これよりその流れを辿ってみたい。

時は高宗18年(1231)以後の約30年間、大規模なもので6度に及んだで蒙古来襲の高麗史上最も過酷な時期である。高宗19年(1232)には蒙古来襲を避け江華島へ遷都する時に符仁寺(現大邱)の初彫大蔵経が湮滅する。その時の実権者が崔忠献の嫡子・普陽公崔怡(?~1249)であった。そもそも崔忠献政権(1196~1219)では台頭する禅宗が優遇される一方で、政権の旧勢力と結託関係にあった教宗は禅宗の様には優遇されず両宗は対立関係にあった。

一方、次の崔怡政権(1219~1249)では、むしろ仏教界を統合する政策を採る。つまり、政府は対蒙政策を推進するため、互いに覇権を争う禅教両宗の対立を解消して仏教界を統合させ、宗教的護国攘夷思想を宣揚することで抗蒙運動の機運を高めようとしたのである。

江華島に禅源社を建立したのも正にその拠点とする為であった。それは父・崔忠献の仏教政策に対する修正とも言える。したがって、仏教各派も崔怡政権との良好な関係を築きながら教勢を拡張していったのであるが、それは修禪社も例外ではなかった。以下、高麗中期(1170~1270)までの修禪社の系譜である。

- 第1世 普照知訥(1158~1210)
- 第2世 真覚慧諶(1178~1234)
- 第3世 清真夢如(? ~1252)
- 第4世 真明混元(1191~1271)
- 第5世 円悟天英(1215-1286)
- 第6世 円鑑冲止(1226~1292)
- 第7世 慈静
- 第8世 慈覚道英
- 第9世 湛堂
- 第10世 慧鑑万恒(1249~1319)

10世万恒以降も、第11世慈円、第12世慧覚、第13世覚真復丘(1270~1355)、第14世浄慧、第15世弘真、第16世高峰(1350~1421)と延べ16国師を輩出し、修禪社は有力な禅宗門派を形成していくのである。その中で最初に採り上げるのは修禪社2世真覚慧諶である。

慧諶の碑銘、李奎報撰「曹溪山二世故断俗寺住持修禪社主贈諡真覚国師碑銘並序」(『東国李相国宗』巻35、『東文選』巻118、『朝鮮金石総覧』上 p.463[以下、「真覚国師碑」])に依れば、慧諶の俗姓は崔氏で、羅州和順県(全羅南道)の人である。はじめ儒学を学び、神宗4年(1201)、司馬試に応じ太学に入った。翌神宗5年(1202)、松広山吉祥寺で定慧社を主導する知訥の下で出家する。ただ、熙宗元年乙丑(1205)秋には億宝山白雲庵(全羅南道長興郡)で知訥に謁したとあり、その間、慧諶は諸方を行脚していたのであろうか。

ともかくも、以後、慧諶は知訥の下で本格的な修道生活に入る。「真覚国師碑」には、熙宗元年から同4年の間に知訥が慧諶に「吾れ既に汝を得、死すも恨み無し。汝、当に仏法を以て任じ、本願を替えざるべし(吾既得汝、死無恨矣。汝当以仏法任、不替本願也)」と、慧諶を深く信頼し後継者に決めていた様子が窺える。

しかし、熙宗4年(1208)、慧諶は知訥の命を固辞して智異山に隠棲する。熙宗6年(1210)、知訥の没後、33歳の慧諶は勅命により修禪社2世となる。「真覚国師碑」には、

今上(高宗)即位制授禪師、又加大禪師。其不經選席、直登緇秩、自師始也。(『朝鮮金石総覧』上p.463)

今上(高宗)の即位に「禪師」を制授せられ、又た「大禪師」を加えられる。其れ選席を経ずして、直に緇秩に登るは、師より始むるなり。

と記され、高宗即位(1214)後に選席(選科・僧選)を経ずして「禪師」「大禪師」号を授かったのは慧諶が最初であったと伝える。たしかに、慧諶が「選席を経ず、直に緇秩に登る」だけの人物であったことに異論はない。しかし、上の様な特別待遇は時の執政者や有力な豪族との関係も要因したものと考えられる。それは次の「真覚国師碑」の記述からも窺える。

今門下寺中晋陽崔公、聆師風韻、傾渴不已。屢欲邀致京輦、師竟不至焉。然千里相契、宛如対面。復遣二子参侍、凡師之常住資具、莫不尽力營弁。(『朝鮮金石総覧』上p.463)

今、門下寺中の晋陽崔公(怡)、師の風韻を聆き、傾渴して已まず。屢しば京輦に邀え致さんと欲するも、師、竟に至らず。然れども千里相契すること宛も対面するが如し。復た二子を遣り参侍せしめて、凡そ師の常住の資具、尽力して營弁せざること莫し。

上掲文には、普陽公(崔怡)が師と仰ぐ慧諶の都来訪を切望する様子が窺える。ただ、慧諶は竟に上都することはなかった。

さらに、普陽公は慧諶の下で後に出家する二人の息子の萬宗・萬全を預け、慧諶の侍者として従事させており、慧諶と崔怡の密接な関係が窺い知れる。

崔怡(禹)の二人の息子、萬宗・萬全について、『高麗史』卷129「崔忠献伝」に附される「崔怡伝」には次の様に記されている。

怡無嫡子、嬖妓瑞蓮房生二男、萬宗・萬全。初怡欲伝柄於若先、恐二男為乱、皆松広寺剃髮、並授禪師。萬宗住断俗、萬全住双峰。(『東国李相国集』卷41「捨子削髮斎疏」)

怡に嫡子無く、嬖妓瑞蓮房、二男を生む、萬宗・萬全なり。初め怡、若先に伝柄せんと欲するも、二男乱を為さんことを恐れ、皆な松広寺に剃髮せしめ、並びに禪師を授く。萬宗は断俗寺に住し、萬全は双峰寺に住す。

ここで崔怡は、曹溪山修禪社(順天松廣寺)で、萬宗と後の崔氏政權3代目崔坑(1209~1257)こと萬全を康宗(在位1212~1213)が即位した1212年頃に慧謙の下で出家させる。

やがて、萬宗は高宗7年(1220)に大鑑坦然が住した闍崛山斷俗寺に入り、萬全は双峰寺に住した。

かくして蒙古来襲という緊迫した政治状況下で、崔氏政權と修禪社の強固な関係は事実上、慧謙によって始まるのであり、こうした政權の庇護下で修禪社は、高宗13年(1226)に唐宋代の古則公案を一大集成した原『禪門拈頌集』を完成させるのである。

しかし、その貴重な版本は高宗19年(1232)、蒙古の侵攻によって煙滅する。高宗20年(1233)に修禪社は直ちに再刊に着手するが、翌高宗21年(1234)、慧謙は月灯寺で没するのである。世寿57歳・法臘32年であった。諡号は「真覺国師」である。

慧謙の関連著書に原『拈頌集』、『狗子無仏性話揀病論』、『真覺語録』、『無衣子詩集』、そして『宗鏡撮要』所収の跋文(1213)、『看話決疑論』所収の跋文(貞祐3年[1215])等が伝わる。

慧謙が、知訥の下で修行した期間は凡そ8年に満たないが、その間に徹底した無字の話頭参究が行われたであろうことは後掲の『狗子無仏性話揀病論』からも窺える。

そもそも慧謙の禪風は、知訥晩年の看話禪風をさらに深化させたものである。たとえば、知訥の看話禪導入は高麗の看話禪受容期に当たり、それは定慧双修・教禪一致という枠組みの中で看話禪を主としながら他の行法にも寛容であった。

一方、慧謙の場合、看話禪の伝播期に当たり、その看話禪風は知訥と同様に無字の参究を強力に推奨する。その一方で、慧謙率いる修禪社は宋代公案体系の一大集成書である『拈頌集』を完成させた。それは慧謙率いる修禪社が看話禪の参究とともに公案の研鑽も行っていた事実を示すものである。つまり、慧謙の禪風は知訥のそれをより広範に継承発展させたものである。

かくして知訥の禪風を継承し、君臣の帰依を得、王都に名を馳せた慧謙の禪風は、やがて清真夢如(?~1252[修禪社3世])へと受け継がれる。増補再刊本『拈頌集』末尾に付された鄭晏(?~1251)の跋文には、夢如に関する次の様な記述が見られる。

増補拈頌跋。……先国師真覺、令門人等、採集古語凡一千一百二十五則、並拈頌等語要、編為三十卷、浸木流行。然諸家語録、時未全備、君拾未周、以囑于後。遷都時、不遑費持、遂失其本。今曹溪老師翁清真国師、因其廢、更加商榷、摭前所未見諸方公案、添三百四十七則、欲以重鑄、而因縁未契。禪師萬宗、斷俗寺住持、般若中来、乘夙願力、輸賄于海蔵分司、募工彫鏤、以寿其伝。高麗高宗30年(1243)卯仲秋、逸庵居士鄭晏跋。
(H5-923)

増補拈頌跋。……先の国師真覺、門人等をして古語凡そ千二百二十五則、並びに拈頌等の語要を採集せしめ、編して三十卷と為し、浸木して流行す。然れども諸家の語録、時に未だ全ては備わらず、君拾、未だ周からざれば、以て後に囑す。遷都の時、費持するに遑あらず、遂に其の本を失えり。今、曹溪老師翁清真国師(夢如)、其の廢に因りて、更に商榷を加え、前に未だ見ざる所の諸方の公案を摭えらび、三百四十七則を添え、以て重

鑄せんと欲するも、因縁未だ契わず。禪師萬宗は断俗寺の住持、般若の中より来たりて、夙願素願の力に乘じ、海蔵分司に輪賄し、工を募りて彫鏤し、以て其の伝を寿ぐ。高麗高宗三十年(1243)卯仲秋、逸庵居士鄭晏跋す。

南海の分司大蔵都監の中心人物として大蔵経刊行に寄与した逸庵居士こと鄭晏の跋には、高宗19年(1232)の蒙古襲来に依る江華島遷都の時に原『拈頌集』が流失したことで、高宗30年(1243~1248)に南海の大蔵都監で『拈頌集』が再刊されるが、そこで夢如が原『拈頌集』の1125則に未収録であった公案347則を厳選増補して再彫し、その再刊には断俗寺の萬宗の尽力があったことが記されている。

以上の記述から夢如在世の修禪社が、慧謙と密接な関係にあった萬宗と有力な豪族出身で政界にも通じた鄭晏との関係によって安定的な財政基盤を得ていたことが窺い知れる。

ところで、夢如は慧謙の碑に「嗣法の禪老夢如も亦た法王なり」(「嗣法禪老夢如亦法王也」と記されることから慧謙の心印を得た伝法法嗣であることは間違いなく、しかも、師より「法王」と称賛される程に突出した法力を具えていたと見られる。また、彼は志謙の『宗門円相集』(1219)に跋を付し、後の禪界を主導する一然とも交流があったことが知られる。

さて、『拈頌集』再刊間近の高宗32年(1245)、崔怡は江華島に禪源社を開創し、社主として夢如の法嗣、真明混元(1191~1271[修禪社4世])を招請した。

その様子について、金丘撰「臥龍山慈雲寺王師贈諡真明国師碑銘」(以下、「真明国師碑」)には次の様に記されている。

乙巳歳、晋陽公創禪源社、大張落成会、請師主盟。明年丙午、師領精鍊衲子二百、赴京師入禪源。高王特批為大禪師、晋陽公撰疏、遣門客、請開堂。遂陞座嗣。(『朝鮮金石総覧』上p.593)

乙巳の歳(高宗32年)、晋陽公、禪源社を創め、大いに落成会を張ひらき、師に主盟を請う。明年丙午、師、精鍊の衲のうす子二百を領じて、京師に赴き禪源に入る。高王、特に批して大禪師と為す。晋陽公、疏を撰し、門客を遣って開堂を請う。遂に陞座しんそして(清真に)嗣ぐ。

碑文には、晋陽公崔怡が高宗32年(1245)、江華島に禪源社を創建して落成会を開き、混元に禪源社主に就くことを請う。混元は翌高宗33年(1246)に修行僧200名を率いて江華島禪源社に入った。そこで高宗は混元を大禪師に任命し、崔怡は「疏を撰し、門客を遣って開堂を請い」、遂に混元は陞座して夢如の正統な後継者であることを公に示したと伝える。

また、混元が修禪社4世であり且つ禪者として優れた人材であったことは「真明国師碑」の次の記述からも窺える。

次詣曹溪無衣堂下、大為器許。又嘗師事清真国師、所至相從、稟受曲折、尽得其骨髓。故於古人公案、洞曉其指帰、玄関游刃、得樂説弁才。……己未五月十一日、冊為王師。(『朝鮮金石総覧』上p.593)

次いで曹溪無衣(慧謙)の堂下に詣り、大いに器許せらる。又た嘗て清真国師(夢如)に師事し、至る所に相い従い、曲折を稟受し、尽く其の骨髓を得たり。故に古人の公案に於いて其の指帰を洞曉し、玄関に游刃し、樂説弁才を得たり。……己未(高宗46年)五月十一日、冊して王師と為す。

碑文には、混元が、曹溪山の慧謙からその器量の大きさを認許され、後、夢如に師事して尽くその骨髓を得たと記されており、故に(混元は)古人の公案に於いて其の玄義を悟って活殺自在であり、しかも、説法の自在なる辯才を得たと伝えている。

ここで注目すべきは、夢如(3世)・混元(4世)在世の修禪社では慧謙以降の公案の参究(文字禪)が継続されていたという事実である。つまり、夢如と混元の代の修禪社では、知訥の宗風を継承発展させた慧謙の宗風が着実に継承されていたのである。

混元は、高宗39年(1254)に師・夢如が示寂した後、勅命により曹溪山修禪社の法席を継いだ。しかし、5年目で天英に譲って退休し、高宗45年(1258)、高宗の請いを拒否できず慈雲寺に入った。翌高宗46年(1259)己未5月11日には勅命により王師となる。ここに至って修禪社は仏教界の中心的地位に君臨するのである。

次に、混元を嗣いだ円悟天英(修禪社5世)について、李益培撰「曹溪山修禪社第5世慈真円悟国師碑銘」(1286建碑[以下、「円悟国師碑」])には、崔怡が天英を混元に次ぐ禪源社主に任命した記述が確認できる。

師諱天英。……三十七年庚戌、上命師主禪源社。三十八年辛亥、柱国崔公沆建普濟寺別院、招集九山禅侶、請師主盟。(『朝鮮金石総覧』上p.595)

師の諱は天英。……(高宗)三十七年庚戌(1250)、上、師に命じて禪源社に主たらしむ。(高宗)三十八年辛亥(1251)、柱国崔公沆、普濟寺別院を建てて、九山禅侶を招集し、師を請うて主盟たらしむ。

こうして禪源社主は修禪社の人々によって継承された。続いて碑文には、崔怡が没した高宗36年(1249)11月以後の高宗38年(1251)、3代目の崔沆(1209~1257)が普濟寺別院を建て、九山(禅宗)の禅侶を招集し、請うて天英を主盟にしたと伝える。

なお、ここに挙げる崔沆とは先の萬全である。彼は還俗して沆と改称し、父・崔怡の後を継いで修禪社の人を禪源社主に登用した。

かくして、慧謙以降、崔氏政権と密接な関係を築いた修禪社は、崔怡の代を最盛期に高麗仏教界の中心的勢力にまで成長した。そもそも崔怡は、対蒙政策の一環として仏教界を統合し宗教的・護国攘夷思想を宣揚することで抗蒙運動の機運を高める狙いがあった。

彼が江華島に禪源社を建立したのもそのためである。

くわえて、政策に於いて修禪社を登用したのも政権側の立場と修禪社の知訥以来の教禪一致・仏教統合という結社理念が一致した為であり、修禪社の方も教勢拡張の好機であることから両者は互いに欠かせない存在であったのである。

かくして、政権側と良好な関係を築いた修禪社であるが、その人々が、知訥の超宗派的な結社理念を果たしてどれだけ正統できたのかについては検証を要する処である。実際、慧謙以降の修禪社は派閥意識が顕著化する。

そもそも知訥に派閥意識はなく、慧謙も坦然に住した九山の闍崛山断俗寺に住すが、混元の「真明国師碑」に示される様に、彼の教化の拠点はいくまで曹溪山である。

しかも、慧謙の碑文には「崛山(闍崛山)」という語字は見られない。思想的にも慧謙は明らかに知訥の思想を継承している。

したがって、知訥と慧謙の代には「九山門闍崛山派」という意識は窺えない。ただし、慧謙の「九山祖師都贊」(H6-61c)からも窺える様に¹²、高麗禪門の伝統という意味では九山とも認識を共有する一面もある。つまり、慧謙の頃の修禪社と伝統九山は「護国攘夷志向」や「禪宗が高麗仏教の正統」という認識では一致していたのである。

やがて、慧謙以後の修禪社では闍崛山派の意識が次第に表面化する。それは修禪社4世混元の「真明国師碑」に収める次の一段からも窺える。

年甫十三、投舅氏品日雲孫禪師宗軒、披剃受具。聡慧絶人、学通内外。遂為崛山叢席之首、中禪選上上科。雅志山林、誓不踏名途。策杖遊方、初謁双峰弁青牛、服勤数載、因得其闡奥。(『朝鮮金石総覧』上p.593)

年甫^{はじ}めて十三、舅氏の品日雲孫禪師宗軒に投じて披剃受具す。聡慧、人を絶し、学は内外に通ず。遂に崛山叢席の首と為り、禪選上上科に^あ中たる。雅に山林を志し、誓って名途を踏まず。策杖遊方し、初め双峰の弁青牛に謁し、服勤数載、因りて其の闡奥を得たり。

碑文には、混元が闍崛山の開祖梵日(「品日」)の法孫である宗軒禪師の下で出家したと伝える。続いて彼が聡慧絶人にして内外の学に通じ、「(闍)崛山」叢林の首席となり、禪選上上科に合格した後、双峰の弁青牛の下で数年参学し、その奥義を得たと伝える。

つまり、混元は闍崛山梵日の法孫であり、闍崛山叢林の首席であったことを明示しており、知訥や慧謙の頃とは異なり「闍崛山派」という派閥意識が表面化するのである。

やがて、崔氏政権3代目崔沆は蒙古第7次侵攻の時の高宗44年(1257)に没する。翌、高宗45年(1258)3月には、崔沆の跡を継いだ崔氏4代目瑄が、柳敬、金仁俊等の反乱によって倒れたことで凡そ60年に及んだ崔氏政権は幕を閉じるのである。

後、忠烈王12年(1286)丙戌2月には、修禪社5世天英が没した。

同年4月、勅命により冲止が修禪社6世に任ぜられる¹³。冲止は先の『禪門祖師礼懺儀文』の撰者とされる円鑑密庵冲止(1226~1292)その人である。

しかし、沖止の頃にはすでに修禪社は衰退の兆しが見え、それ代わって迦智山の普覚一然(1206~1289)が仏教界を主導していくのである。

一然は、『三国遺事』など多くの書物を著わしたことで知られる。閔漬撰「高麗国華山曹溪宗麟角寺迦智山下普覚国尊碑銘並序」[忠烈王21年(1295)建碑](『朝鮮金石総覧』上 p.472[以下、「普覚国尊碑」])に依れば、『語録』2卷(失)、『偈頌雜著』3卷(失)、『重編曹洞五位』2卷(1260刊)、『祖庭事苑』30卷(失)、『祖派図』2卷(失)、『大蔵須知録』3卷(失)、『諸乘法数』7卷(失)、『禪門拈頌事苑』30卷(失)など、多くの編著が存在したとする。注目すべきは、『三国遺事』、『大蔵須知録』、『諸乘法数』以外はすべて禅宗関連の編著である。

その中で高宗43年(1256)、智異山吉祥庵で編した彼の最初の著作とされる『重編曹洞五位』の序文には、当時20代後半であった一然が鄭相国晏の支援を得て南海で『拈頌集』を再刊する際に修禪社の夢如と邂逅したことが記されている。

曾謁曹溪小融和尚。語及曹洞家世、和尚亦以此云、慨然流嘆者再三。(『重編曹洞五位』(H6-216c)、『重編曹洞五位顯訣』(Z111-228b))

曾て曹溪小融和尚(夢如)に謁す。語、曹洞家世に及ぶに、和尚も亦た此れを以て云う、「慨然し流嘆すること再三」と。

一然の「普覚国尊碑銘並序」にも、一然44歳となる高宗33年(1249)の時に鄭晏の招きで『拈頌集』が再刊された直後(~1248)に南海定林寺に入って夢如に謁見したと記しており、彼は南海の地で増補『拈頌集』を閲覧し、それを底本に『禪門拈頌事苑』を著したと見られる。

そもそも『禪門拈頌集』は、慧謙と門人真訓等が唐宋代の燈史・語録を基に集成した公案拈頌の綱要書である。本書は慧謙以降、高麗禅宗の主流となる修禪社が独自に編纂した公案集で、高麗中期以降の禅門で公案禅を如何に受容し、理解したかを確認できる最も基本的な禅文献である。その構成は、闍崛山の大鑑坦然に連なる臨濟宗黄龍派の系譜と円悟・大慧の楊岐派が重視され、宋代の臨濟禅者を中心に宋代五家の禅思想が網羅されている。

一然も修禪社の公案集編纂の意図を承け、宋代五家の公案体系についての全体的な把握に努めたと考えられる。

かくして一然は、南海分司大蔵都監で再彫した大蔵経補遺版刊行の時期に当地の修禪社系の人々との交流を通じて宋代禅思想の知見を更に深めていったのである。

続いて「普覚国尊碑」には、一然が56歳の時の中統辛酉年(元宗2[1261])に、元宗の勅命により開京禅月社(禅源社)を開堂したことについて次の様に伝えている。

禪師、中統辛酉、承詔赴京、住禅月社開堂、遥嗣牧牛和尚。(『朝鮮金石総覧』上p.470)

(一然)禪師、中統辛酉(1261)、詔みことりを承けて京に赴き、禅月社(禅源社)に住して開堂し、(法を)遥かに牧牛和尚(知訥)に嗣ぐ。

この「(法を)遙かに牧牛和尚(知訥)に嗣ぐ」という記述は、極めて意味深長であり、様々に解釈できるが、筆者は一然が江華島禅月社(禅源社)に於ける修禅社の地位を引き継いだということに加え、思想的には知訥の結社運動の基となる教禅一致の融合理念を継承したという意味として理解する。

それは末期の一然が、忠烈王15年(1289)7月、麟角寺に集まった門徒に刊行を託した『人天宝鑑』が教禅融合的な禅の綱要書であることから理解できる。

南宋の四明曇秀(生没未詳)が編纂した『人天宝鑑』2巻は、曇秀が浙江省四明に住した紹定3年(1230)に自らの序と蘭庭劉棐の序、そして古栢師賛の跋と曇秀の師・妙堪の着語を付して同年刊行されたものである、その法系は大慧宗杲(1089~1163)―無用浄全(1137~1207)―笑翁妙堪(1177~1248)―四明曇秀と連なり臨済宗大慧派に属する。

本書は古来中国叢林で「禅林七部の書」として知られ、禅・教・律・儒・釈・道に関わらず、古人の事績中、後学の亀鑑となり、その道心を激発し開悟に至らしめるに足ると思われる嘉言善行を記録したもので、その内容は頗る教禅融合的である。それは次の曇秀による序文にもよく表れている。

窃聞、先徳有善、不能昭昭於世者、後学之過也。……不復銓束人品、条次先後、擬大慧正法眼蔵之類。且昔之禅者未始不以教律為務。宗教律者未始不以禅為務。至於儒老家学者、亦未始不相得而徹証之。非如今日専一門擅一美、互相詆訾、如水火不相入。……紹定三年結制日四明沙門曇秀序。(『人天宝鑑序』・Z148-97a)

窃かに聞く、「先徳に善有るも世に昭昭らかにする能わざるは後学の過なり」と。……復た人品を銓り束び、先後を条次せざるは、大慧の『正法眼蔵』の類に擬す。且つ昔の禅者は未だ始めより教律を以て務めと為さずんばならず。教律を宗とする者は未だ始めより禅を以て務めと為さずんばならず。儒・老家の学者に至るまで、亦未だ始めより相得て之を徹証せずんばならず。今日の如く一門を専らにし、一美(味)を擅にして、互相いに詆訾こと水火の相入れざるが如くなるに非ず。……紹定三年(1230)結制の日、四明の沙門曇秀序す。

ここで曇秀は本書の編集意図について、先徳の嘉言善行を世に伝え遺すために著したと言い、編集では人格を選出の基準とし、順序は決めずに大慧の『正法眼蔵』の編集方式に倣ったという。そして今日の禅と教律の対立的風潮を嘆いて、古の禅者は教律を重視し、教律を宗とする者は禅を軽視せず、それは儒・道教に於いても同様であり一門に固執せずして道理を徹証されたのだと禅と教律の統合的な修行の必要性を論じている。

くわえて本書のもう一つの特徴は、臨済宗のみならず法眼・雲門・曹洞など、宗派に隔たりなく先徳を採り上げており、特に天台宗に関する記載が多い点である。

つまり、本書は曇光法師から10番目の四明知礼(906~1028)まではすべて天台系であり、全110余編から成る122の段落中、およそ3分の1が天台系の話である。

しかも、これらはすべて天台宗山居派の知礼の法孫たちで、中でも禅宗に接近した南屏系天台僧が多い。

また、本書には、僧俗を問わず当代随一の人物が収録されており、南宋期の儒学興隆・三教一致の趨勢下に於いて一派に固執せず幅広く人々と交流した曇秀の融合的な柔軟な姿勢が窺える。さらに、本書末には法眼宗の永明延寿(904~976)が成立させた『宗鏡録』の引用も見られる。『宗鏡録』100巻は、諸宗を根源的一心で帰結させた教禅融合的な論書であり、ここからも『人天宝鑑』が教禅融合的な書であることが理解できる。

かくして一然は、示寂の際、門徒に刊行を託すほどに『人天宝鑑』の教禅融合的思想から大きな影響を受けたのである。したがって、一然の思想は、当然、知訥の融合思想に相反するものではない。それは、『結社文』末文の次の一段からも窺える。

伏望、禅教儒道厭世高人、脱略塵寰、高遊物外、而專精内行之道。……而同修正因、則如經所謂狂心歇処、即時菩提。性淨妙明、匪從人得。(H4-707b)

伏して望むらくは、禅教儒道の厭世の高人、塵寰^{塵界}を脱略し物外に高遊して、内行の道を專精せんことを。……同じく正因を修すれば、則ち經に所謂「狂心歇む処、即時に菩提」の如くならん。性淨妙明は、人從^より得るに匪ず。

ここで知訥は「禅教儒道の厭世の高人」と、禅家・教家・儒家・道家を統合的かつ融合的態度で捉えている。そして[派閥意識を超えて]人々が世俗の名利を脱却し[定慧双修の]「内行の道」に專精せんことを論ずるのである。それは一然が示寂の間際まで思いを馳せた『人天宝鑑』の根本主旨と全く一致するものである。

さらに両者は看話禅が主要な修行法である点でも共通する。それは「普覚国尊碑」の次の記述から窺うことができる。

時常以生界不減・仏界不増之語參究之、忽一日豁然有悟。謂人曰、吾今日乃知三界如幻夢、見大地無纖豪碍。(『朝鮮金石総覧』上p.470)

時常^{つね}に「生界不減、仏界不増」の語を以て之を參究するに、忽ち一日豁然として悟り有り。人に謂いて曰く、「吾、今日乃ち三界は幻夢の如くなるを知り、大地に纖豪の碍げ無きを見る」と。

上の記述は、一然が、高宗24年(1237)、慶尚北道玄風包山の妙門庵に住した後、庵北側の無住蘭若に移住した時のことで、そこで一然は、昼夜を問わず常に「生界不減、仏界不増」という語を參究し、時節熟して豁然として悟入するのである。それは続く一然の偈頌からも窺い知れる。

一方で「普覚国尊碑」に依れば、一然は「心存禅観」や「文殊五字呪」も修行したと記されている(『朝鮮金石総覧』上 p.470)。しかし、これらの行法は彼が話頭参究によって開悟する以前のものであり、一然の主たる行法はあくまで看話禅であったと言えよう。

したがって、先の一然の目録中、『語録』2卷(失)と『偈頌雑著』3卷(失)は、南宋期以降、急速に波及していく看話禅の関連書と見られる。それは一然の『禅門拈頌事苑』(失)が看話禅の基礎となる公案テキストの注解書と見られることから理解できる。

そもそも大慧派の主な看話禅に関連するテキストには、『大慧宗門武庫』(1183頃)、『羅湖野録』(1155)、『雲臥紀談』(1179頃)、『禅林法訓』(1180頃)、『叢林公論』(1189)、『叢林盛事』(1197)、さらには先の『人天宝鑑』(1230)や『枯崖漫録』(1263)なども含まれる。

これらのテキストは、およそ大慧の看話禅に入門する通路となるもので、初学の志気を鼓舞し激励する記述が多く収録されている。

一方、一然の著とされる『祖派図』2卷(失)については、南宋嘉熙2年(1237)に刊行された『仏祖宗派総図』1冊(東福寺所蔵)であるとする説もある¹⁴。

『仏祖宗派総図』は、南宋の汝達が編し、臨済宗虎丘派・無準師範(1177~1249)が跋を付した禅門の総勢4773人に及ぶ一大法系図で、過去七仏・西天二十八祖・東土六祖に続き中国禅宗の系譜を図示したものである。つまり、一然の『祖派図』は、『仏祖宗派総図』を底本としたものに海東禅の系譜を増補して完成させた可能性もある。

ともかくも、一然は知訥に始まる看話禅の伝統を継承しながら、より多様性を以て宋代禅思想を受容した。その背景には彼が南宋期までの最新の禅思想を一大集成することで、高麗禅宗の思想体系を完成させようとした意図が看取できる。

かくして一然の思想は、南宋期の儒学興隆を背景にした教禅一致・三教一致などの融合・調和を重視する特徴を持ち、それは知訥の教禅一致思想とも合致するものであった。

一然は、そうした教禅融合理念を根底に、元の干渉期に於ける重責極まる国師として、国家アイデンティティ構築による民族結集の動機を『三国遺事』に籠め、且つ海東九山の伝統回帰を通じて、高麗仏教の本質的復興を課題としたのである。

一然は忠烈王15年(1289)7月、麟角寺に集まった門徒に『人天宝鑑』の刊行を命じて没した。世寿84歳、諡号は普覚、舍利塔の称号は静照。忠烈王21年(1295)8月に碑が建立された。

第四節 混丘(1250~1322)と万恒(1249~1319)

一然以後、高麗仏教の本質的復興という課題を担うのは、一然の嗣・宝鑑混丘(1250~1322)である。李齊賢撰「有元高麗国曹溪宗慈氏山瑩源寺宝鑑国師碑銘並序¹⁵⁾」(『東文選』巻118所収[以下、「宝鑑国師碑」])に依れば、混丘は諱で、字は丘乙、旧名は清玠、号は無極である。混丘は元宗元年(1260)、10歳にして無為寺の天鏡禅師の下で出家し、以後、九山選首を経て上上科に昇進するが、それを棄て去り一然会下に投じて修行の末、遂に悟りを得る。やがて、彼は一然を嗣ぎ開堂するに及んで忠烈王(在位1274~1308)から伽梨法服を賜わり大禅師の勅命を受けたと伝える。また、混丘が一然の法嗣であることは次の碑文からも窺える。

復彼心宗、逾海而東……、道義其首。繩繩仍昆、代有哲人、守正矯失。雲門之一、博学篤行、麟角之明、顕允鑑智。侯其嫡嗣。(『朝鮮金石総覧』上p.603)

はるかに彼の心宗は、海を逾え東して……、道義は其の首たり。繩繩として昆^{子孫}を仍ね、代々哲人有りて、正を守り失を矯む。雲門の[学]一は博学篤行、麟角の[見]明(一然)は顕允鑑智なり。侯(混丘)は其れ嫡嗣なり。

碑文には、はるかに禅宗は海をこえ半島に伝播され、迦智山の道義国師は其の伝法初祖である。脈々として子孫をかさね、代々悟達の哲人を輩出して、正[義]を守って過失をただす。

その迦智山派の雲門寺学一(1052~1144)は博学篤行なる人物であり、麟角寺の一然([見]明)は顕允鑑智なる人物である。混丘はその伝法法嗣であると伝えている。

しかし、碑文には、混丘が一然に参じて以降、大禅師号を受ける迄の行状についての記述はない。その時期は忠烈王9年(1283)に国尊に任命される一然が同15年(1289)7月に没し、その国尊の位に法相宗(瑜伽業)普慈(弘真)恵永(1228~1294)が同18年(1292)に就いた頃である。「大邱桐華寺弘真国尊真応塔碑」(以下、「弘真国尊碑」)に依れば、忠烈王16年(1290)、恵永は金字「法華経」書写のために写経僧100名を率いて入元し、帰国後、直ちに崇教寺別院に迎えられ国尊に任命された(『朝鮮金石総覧』上 p.597、李智冠『前掲書』[高麗篇4]p.284)。それは「内願堂真静大禅師天頑」の序(1293)と李混の跋(1294)を付す『禅門宝蔵録』の編纂時期とも重なる。

こうした修禅社系とは別系統の『宝蔵録』や『宗門円相宗』(1227)、そして『祖堂集』(1252)等の刊行は、伝統九山の系統が修禅社の最盛期にも王都を拠点に勢力を維持したことを裏付けるものである。特に高麗中期に編纂された『宝蔵録』は、高麗初期の禅語録が殆ど伝わらず碑文などにより、その一面を窺う以外にない現況に於いて初期九山思想の一端を垣間見ることの出来る貴重な資料である。中でも『宝蔵録』巻上「海東無染国師無舌土論」・巻中「海東七代録」に収める道義と智遠の問答などには、当時の禅風が教外別伝的であること、華嚴宗が盛行したこと、さらに華嚴宗と禅宗が拮抗関係にあったこと等が窺い知れる。

一方で同書巻上「達磨密録」及び「海東七代録」の「真帰祖師説」などは高麗中期以後の九山系による仮託であり、編纂当時の思想が反映されている点には注意する必要がある。

本書に示される九山思想は、いわば唐代祖師禅の「即心是仏」「無事」「没蹤跡」といった教学は無論、習禅までも批判の対象とする徹底した無事禅思想である。

それは高麗初期禅宗に影響を与えた石頭希遷(700~791)のいう「吾が法門は、先仏より伝授するに禅定精進を論ぜず、唯だ仏の知見に達するのみ(吾之法門、先仏伝授不論禅定精進、唯達仏之知見)」(『入私記』・H4-749a)の本来成仏・頓悟主義である。

当時、こうした伝統九山が依然として勢力を維持したことが、修禅社の「闍崛山派回帰」という派閥意識の顕著化に繋がった様に考えられる。中でも混丘在世の頃には道義の迦智山と梵日の闍崛山の二大門派が君臨するの中で、特に迦智山派が仏教界を牽引するのであり、その中心的存在が混丘であったのである。

彼は以後、忠宣王の代(1309~1313)に両街都僧統に任ぜられ大師子王法宝蔵海国一の号を得る。さらに忠肅王即位年(1313)には悟仏心宗解行円満鑑智王師に冊命された(『高麗史』世家34)。やがて、混丘は同9年の至理2年(1322)10月、病のため松林寺に入り没した。世寿73歳・法臘63年であった。

王は追悼して宝鑑国師という諡号を下賜した。彼の著作は現存しないが、碑文には、『語録』両巻、『歌頌雜著』2巻、『新編水陸儀文』2巻、『重編拈頌事苑』30巻が叢林に流布したと伝える。碑文には続いて次の様な記述が見られる。

中呉蒙山異禅師、嘗作無極説、附海舶以寄之。師黙領其意、自号無極老人。(『東文選』巻118所収・『朝鮮金石総覧』上p.603)

中呉の蒙山異禅師、嘗て「無極説」を作り、海舶に附し以て之を寄す。師、其の意を黙領して、自ら無極老人と号す。

ここでいう「中呉蒙山異禅師」とは、大慧宗杲や高峰原妙とともに高麗中期以降の禅宗に絶大な影響を与えた宋末元初の臨済宗楊岐派第10世・蒙山徳異(1231~1308)をいう。

その蒙山の法語集を略録した『蒙山和尚法語略録』、『蒙山六道普説』、そして忠烈王26年(大徳4[1300])に江華島禅源寺で刊行された徳異本『六祖壇経』(万恒跋文)¹⁶などは、高麗中・後期以降に最も版を重ねた禅文献の一つである。

その半島に於ける蒙山関連書の刊行数は、徳異本『壇経』が17回、『蒙山和尚法語略録』が文禄・慶長の役(1592)迄で14回、『蒙山六道普説』が20回と計51回の刊行数を誇る。各文献の刊行数でも大慧の『書状』21回、高峰の『禅要』24回に比肩する。

また、混丘の『新編水陸儀文』2巻も蒙山の『施食儀文』を底本とした可能性がある。

混丘は、その蒙山より贈られた「無極説」の大意を悟って自号を「無極老人」とした。以降、蒙山と高麗の僧侶や在家の間で盛んに交流が行われた。中でも最も主導的役割を果たしたのが修禅社であり、とりわけ慧鑑万恒(1249~1319[修禅社10世])の動向が注目できる。

「海東曹溪山修禪社第十世別伝宗主重統祖灯妙明尊者贈諡慧鑑国師碑銘」(建碑1319年[以下、「慧鑑国師碑」])には万恒に関する次の様な記述が見られる。

赴九山選中魁科。……忠列王命住三蔵社。其師曹溪円悟和尚(円悟天英)、亦諭之乃往。後歴主朗月・雲興・禪源等社。……弟子至七百人。士大夫衣入社者、不可勝計。(『朝鮮金石総覧』上p.601)

九山の選に赴き魁科に中たる。……忠列王、三蔵社に住するを命ず。其の師、曹溪円悟和尚(天英)、亦た之を諭して乃ち往かしむ。後、朗月・雲興・禪源等の社を歴主す。……弟子、七百人に至る。士大夫、衣して社に入る者、勝げて計す可からず。

碑文には、万恒が九山選を経て禪門に入り、以後、崔氏政権滅後に還都する忠烈王(在位1270~1313)の勅命により各寺院を歴住すること、弟子は700人に至り、社に入門する士大夫は数え切れない程であったと伝える。碑文には続いて、万恒と蒙山の書簡交流に関する次の様な記述が見られる。

中呉異蒙山、見其文偈、歎賞不已。賡和十数。仍貽書致古潭之号。(『益齋乱藁集』卷7所収・『朝鮮金石総覧』上p.601)

中呉の[徳]異蒙山、其の文偈を見、歎賞して已まず。賡和(唱和)すること十数。仍ち書を貽りて、「古潭」の号を致す。

ここで万恒は蒙山に自らの文偈を送り、蒙山より「古潭」の号を付与される。つまり、万恒は蒙山より印可を得るのであるが、それは「慧鑑国師碑」末尾の次の一節からも窺える。

挺普照之鑰、振円悟之鐸、斲蒙異之惡。道之所存、……。 (『朝鮮金石総覧』上p.602)

普照の鑰を挺き、円悟の鐸を振り、蒙山(徳)異の惡を斲る。道の存する所、……。

碑文には、万恒が、知訥と師である円悟(天英)に連なる修禪社の伝統と蒙山の宗旨を得たことが示されている。しかも、こうした蒙山と高麗仏教界との交流は在家にまで及ぶのである。仏教に造詣の深い李承休(動安居士)などは、大徳元年(1297)4月に蒙山が送った『蒙山法語』の要旨の一部を同年8月に受け取っている¹⁷。

そして、蒙山と高麗仏教界との直接交流については、筆写本『諸経撮要』に収める『法文景致』の中で、忠烈王21年(1295)の冬、高麗から修禪社の了庵元明長老と覚円、覚性、妙孚上人など8人の禅僧が蒙山を尋ねたと記されている。

続いて2年後の大徳元年(1297)2月には、忠烈王の公主・靖寧院公主妙智、明順院公主妙恵と先の混丘(内願堂大禪師)、金方慶(前都元帥)、韓康(侍中)、廉承益(宰相)、金昕(宰相)、李混(宰相)、朴卿(尚書)、柳祛(尚書)らが蒙山の休休庵を訪問し、そこで蒙山が来訪者に三転語を下して入門を許可したと伝える¹⁸。

さらに、明代の成立と推定される中国国家図書館所蔵本『蒙山和尚普説』巻3(1290刊)所収の八番目の普説「元貞二年丙申四月旦日高麗国全羅道修禪寺了庵明長老請祝賛駙馬高麗国王丙申上甲普説」(版心10-11)にも、忠烈王22年(1296)4月に修禪社の元明が忠烈王の祝賛に蒙山を招き、そこで蒙山が説法したと伝える¹⁹。

こうした高麗中期以降の蒙山禪思想の積極的な受容には、元明の動向からも窺える様に修禪社が深く関わっており、その背景には社の教勢拡張という喫緊の課題に加え、知訥が齎した看話禪に対する伝統意識が大きく影響していたと考えられる。

前者の教勢拡張については、崔氏政権の崩壊以降、一然の迦智山門が仏教界を主導していく中で、修禪社の元明が蒙山との交流を通して高麗王室との関係を築いたのも修禪社の教勢拡張と無関係ではない。

くわえて修禪社10世万恒が蒙山に書簡を通じて印可を受け、徳異本『壇経』を刊行させたことや、天英の嗣・円明冲鑑(1275~1339)が蒙山の嗣・鉄山紹瓊を高麗に招いて蒙山禪風を積極的に受容したのも広義の意味で修禪社の教勢拡張に関係するのである。

次の「高麗林州大普光禪寺重創(創)碑」(至正18年[1358]建碑[以下、「普光寺重創碑」])には修禪社の冲鑑が中国遊歴の際、紹瓊に相見し彼を高麗に迎え入れたことが記されている。

扠衣遊諸方、宿留吳楚。聞鉄山瓊禪師、道行甚高、迎之東還。師執侍三載、瓊公甚期待之。(『朝鮮金石総覧』上p.496)

衣を扠って諸方を遊歴し、吳楚に宿留す。鉄山瓊禪師の道行甚だ高きことを聞き、之を迎えて東に還る。師、執侍すること三載、瓊公甚だ之を期待す。

ここで冲鑑は中国を遊歴する際、紹瓊に相見し彼を迎えて共に帰国した。以後、冲鑑は紹瓊の侍者として3年間参随したことが記されている。

こうして万恒による蒙山禪風の受容以降も、修禪社では話頭参究と『蒙山法語』の普及などを通して、知訥より齎された看話禪の伝統を継承していったのである²⁰。

やがて、混丘と万恒の代に積極的に受容された看話禪風は、14世紀中葉に太古普愚(1301~1382)、懶翁恵勤(1320~1376)、白雲景閑(1299~1374)らの入元伝法僧により興隆し、海東禪宗の代表的禪風として定着するのである。

かくして修禪社は恭愍王の代(在位1351~1374)以降、再び仏教界の中心に君臨する。高麗仏教史の全体的展望からも修禪社の歴史的意義は高く評価できよう。

結 語

高麗初期以降、半島に宋代禅思想を伝播したのは、迦智山の学一とともに禅門復興の基礎を築き宋代臨済禅を伝播した闇岬山の慧照、坦然をはじめ李資玄らの活躍に依るものであった。以降、12世紀初の高麗では『禅林僧宝伝』をはじめ当時盛行した黄龍派の思潮が流入し、燈史・語録類が伝来したことで宋代の禅思想が波及した。

特に『景德伝燈録』、『楞嚴経仁岳集』、『雪竈拈頌』の三書が、談禅法会の講義資料に採用されたことは、当時禅門では公案禅が盛行し、公案を提撕できる師家が存在したことを示すものである。こうした公案テキストの普及は、やがて知訥が看話禅を挙揚する方向へと向かい、慧謙の看話禅風にも密接に係わってゆくのである。

そもそも知訥は定慧結社を決起するに先立ち、普済寺談禅法会に赴くが、その第一の目的は結社の同士を募るためであり、かつ仏教体制側の実状を見極める為であった。

彼は当時の仏教体制側に対して批判的立場に立ち、理想の仏教改革を実現させるという目的のもと談禅法会に参加するのである。

また、知訥が『大慧語録』に接する以前に修した内観の行とは、彼が『結社文』に援用する『禅宗永嘉集』の「奢摩他頌第四」、『十疑論註』、『普菴語録』などの記述からも「定慧等持して明らかに仏性を見る」回向返照の止観行(非行非坐・一行三昧)であったと見られる。

かくして、知訥は曹溪山を拠点として全羅道一帯に影響を及ぼし、仏教界に新たな方向性を提示した。彼は当時の禅・教対立の中で相互の融合調和を模索し仏教革新運動である定慧結社を展開した。しかし、それが直ちに仏教界に影響を与えたとは言えず、当時の修禅社は依然として少数派の新興勢力であった。

以降、修禅社は崔怡政権との良好な関係を築きながら教勢を拡張していくが、そうした関係は慧謙より始まる。慧謙以後、修禅社では次第に闇岬山派の意識が顕著化する。

それは伝統九山の系統が修禅社の最盛期にも依然として勢力を維持したことと無関係ではない。やがて修禅社は冲止の頃に至って衰退の兆しが見え、代わって一然が台頭することで迦智山派が仏教界を主導する。

一然は禅源社の開堂を期に、「(法を)遙かに牧牛和尚(知訥)に嗣ぐ」のであるが、それは彼が修禅社の地位を引き継いだことに加え、思想的に知訥の教禅一致の融合理念を継承したことを意味している。それは一然が弟子に刊行を託した『人天宝鑑』が頗る教禅融合的な禅の綱要書であることから理解できる。

さらに一然の主たる行法は看話禅であることから碑文に記す目録中、『語録』2卷(失)と『偈頌雑著』3卷(失)は、当時急速に波及する看話禅の関連書と見られる。それは一然の『禅門拈頌事苑』が公案テキストの注解書と見られることから理解できる。

つまり、一然は知訥による看話禅の伝統を継承しながら、より多様性を以て宋代禅思想を受容した。その背景には彼が南宋期までの最新の禅思想を一大集成することで、高麗禅宗の思想体系を完成させようとした意図が看取できる。

かくして一然の思想は、南宋期の儒学興隆を背景にした教禅一致・三教一致などの融合・調和を重視する特徴を持ち、それは知訥の教禅一致思想とも合致するものであった。

続いて禅界を主導した混丘と万恒は、高麗中期以降の禅宗に絶大な影響を与えた臨済宗・蒙山徳異の看話禅風を受容した。

その蒙山の禅風が高麗中期以降の禅宗に与えた影響は、半島で刊刻した中国禅文献のうち蒙山の関連書が最も多いことから理解できる。即ち刊行数では徳異本『壇経』、『蒙山和尚法語略録』、『蒙山六道普説』の三書が凡そ計51回を誇る。また、混丘の『新編水陸儀文』も蒙山の『施食儀文』を底本とした可能性が考えられる。

こうした蒙山禅の積極的な受容には修禅社が深く関わっており、その背景には社の教勢拡張という喫緊の課題に加え、知訥が齎した看話禅に対する伝統意識が影響している。

前者の教勢拡張については崔氏政権の崩壊以降、一然が仏教界を主導していく中で、元明が蒙山との交流を通じて高麗王室との関係を築いたのも修禅社の教勢拡張と無関係ではない。

くわえて万恒が蒙山に書簡を通じて印可を受け、徳異本『壇経』を刊行させたことや、冲鑑が蒙山の嗣・鉄山紹瓊を高麗に招いて蒙山禅風を積極的に受容したのも広義の意味で修禅社の教勢拡張に関係する。

修禅社では、万恒の蒙山禅受容以降も話頭参究と『蒙山法語』の普及などを通して、知訥より齎された看話禅の伝統を継承していった。

一方、混丘は蒙山より贈られた「無極説」の大意を悟って自号を「無極老人」とする。以後、蒙山と高麗の僧侶や在家の間で盛んに交流が行われた。

かくして混丘と万恒の代に積極的に受容された看話禅風は、14世紀中葉に太古普愚、懶翁恵勤、白雲景閑らの入元伝法僧により興隆し、海東禅宗の代表的禅風として定着する。

恭愍王の代以降、修禅社は再び仏教界の中心に君臨する。高麗仏教史の全体的展望からも修禅社の歴史的意義は高く評価できよう。

-
- 1 ここでいう「祖堂」とは曹溪慧能とも解釈できるが、碑文の前半に「以宗派考之、師乃臨濟九代孫也」と記されていることから臨濟宗の宗祖・臨濟義玄と解釈するのが妥当であろう。
 - 2 趙明濟「『禪門拈頌集』의 編纂과 臨濟宗黃龍派의 어록」(『仏教学報』 68、2015)p.10.
 - 3 贊曰、古說法有三失、其一判三玄三要、為玄沙所立三句。其二罪巴陵三語、不識活句。其三分兩種自己、不知聖人立言之難。(Z137-493a)
 - 4 『景德伝燈録』が朝鮮初期だけでなく高麗時代にも『拈頌集』と共に禪宗の僧科テキストであったことが「龍門寺重修碑」の碑文の内容から窺い知れる。
 - 5 李鐘益・前掲書p.51.
 - 6 許興植『高麗仏教史研究』(一潮閣、1986)pp.369-371、安田純也「高麗時代の談禪法会」(『仏教史学研究』 57-1、2014)pp.1-24.
 - 7 許興植・前掲書p.371.
 - 8 安田純也・前掲書p.15.
 - 9 安田純也・同上pp.18-19参照。
 - 10 戊午年(神王元年)は明宗28年の承安3年(1198)に当たるが、本研究では関連資料との整合性から一先ず金の章宗の代の承安2年(1197)とする。
 - 11 中島志郎「知訥と道元—南宋・高麗・日本 十三世紀の東アジア禪宗」(『仏教学報』 60、2012)p.143.
 - 12 「為法忘身越大洋、九灯從此曜諸方、児孫自是不回顧、未必神光已覆蔵」(H6-61c)。尚、「九山祖師」とは、「九人の入唐祖師」とも解釈できる。
 - 13 金曠撰「曹溪山修禪社第6世円鑑国師碑銘」(『朝鮮金石総覧』下)p.103.
 - 14 趙明濟「一然의 선사상과 宋의 禪籍」(『普照思想』 33、2010)pp.213-214.
 - 15 尚、『東文選』 卷118p.597、『朝鮮金石総覧』 上p.602、麟角寺碑(1295建碑)「一然碑陰記」p.107、「東国僧尼録」(Z150-681)は李斎賢撰「宝鑑国師碑」を踏襲したものである。
 - 16 黒田亮『朝鮮旧書考』(岩波書店、1940)pp.94-95.
 - 17 李承休『動安居士集』「上蒙山和尚謝賜法語」「和尚所寄法語」(『韓国文集叢刊』 卷2)pp.390-391、최연식・강호선「『蒙山和尚普說』 에 나타난 蒙山의 行적과 高麗後期 仏教界와의 관계」(『普照思想』 19、2003)p.186.
 - 18 南権熙「蒙山德異와 高麗人物들과의 交流—筆者本『諸経撮要』의 収録内容を 中心으로」(『図書館論集』 21、1994)
 - 19 최연식・강호선・前掲書p.169参照。
 - 20 尚、高麗中期以降の蒙山思想の多様な受容背景には、高麗仏教史という領域を超え、当時の僧侶や官吏、商人も含めた中世東アジア文化交流史という広義的な観点による検証も必要であろう。

第二章 知訥の禅思想——三玄門の分析——

問題の所在

宋代に定型化された「臨濟三玄」は、薦福承古(?~1045)によって再解釈され、およそ半世紀以上のちに臨濟宗黄龍派の覚範慧洪(1071~1128)によって更なる争点となるが、大慧の看話禅を導入した知訥の思想体系もまさにこの三玄門思想を承けている。

本研究では、知訥の修禅体系の軸となる三玄門について、宋代に於ける臨濟三玄の思想変遷という流れの上で、知訥が『禅林僧宝伝』第12卷所収の「薦福古禅師」章に示される三玄説と慧洪の三玄説批判を手掛かりに、大慧の看話禅を如何に自らの修道体系に位置付けたかについて考察する。

その基本資料には、『禅林僧宝伝』所収「薦福古禅師」章とともに知訥の三玄門が示される『円頓成仏論』、『入私記』、『看話決疑論』(以下、『決疑論』)を基にし、先達の研究も踏まえながら¹⁾、知訥の三玄門について分析していくことにする。

第一節 『臨濟録』・汾陽善昭に見る「三玄三要」

宋代に定型化された「三玄三要」は、学人接得の施設として臨濟禅の禅理の中核をなし、宗門の教義的根幹となるが、その語は次の『臨濟録』「上堂」に示される一段である。

僧問、如何是第一句。師云、三要印開朱点側未容擬議主賓分。問、如何是第二句。師云、妙解豈容無著問、漚和争負載流機。問、如何是第三句。師云、看取棚頭弄傀儡、抽牽都来裏有人。師又云、一句語須具三玄門。一玄門須具三要。有権有用。汝等諸人作麼生会。下座。(T47-497a)

僧問う、「如何なるか是れ第一句」と。師云く、「三要の印開いて朱点^{そばだ}側つ、未だ擬議を容れずして主賓分かる」と。問う、「如何なるか是れ第二句」と。師云く、「妙解豈に無著の問いを容れんや、漚^{いか}和争でか載^{せつる}流の機^{そむ}に負かん」と。問う、「如何なるか是れ第三句」と。師云く、「棚頭^{ほうとう}に傀儡^{かいらい}を弄するを看取せよ、抽牽^{ちゅうけん}都来^{すべ}に裏^{うち}に人有り」と。師又た云く、「一句語に須らく三玄門を具すべく、一玄門に須らく三要を具すべくして、権^{ごん}有用有り。汝等諸人、作麼生^{そもさん}か会^えす」と。下座す。(入矢本『臨濟録』岩波文庫、p.28)

先ず上段の三句は、所謂「臨濟三句」であるが、臨濟は学人の問いに対して端的に応接し、下段では「一句語に須らく三玄門を具し、……」で締め括って三玄門の全体的関係を述べて下座する。尚、三句についての臨濟自身の語義解釈はなく、下段の三玄門の句は、後に体中玄・句中玄(用中玄)・玄中玄(意中玄)と分類され、様々に解釈されてゆく。

そもそも『臨濟録』「上堂」の一段は、宗演重開本(1120)以来の『古尊宿語録』系『臨濟録』にのみ収録されており、『古尊宿語録』系よりも早く成立した『四家録』系の『天聖広燈録』(1036)本『臨濟録』には見られず、したがって、後に付加されたものである²。

「臨濟三句」と三玄門についての記載が比較的早い時期に見られる文献としては、『景德伝燈録』(1009)が挙げられる。以下、『景德伝燈録』巻12の「臨濟」章末尾に見られる三玄門についての記載である。

師又曰、夫一句語須具三玄門、一玄門須具三要。有權有用。汝等諸人、作麼生会。
(T51-291a)

師、又た曰く、「夫れ一句語に須らく三玄門を具すべく、一玄門に須らく三要を具すべくして、^ん權有り用有り。汝等諸人、作麼生か会すと。

ここには先の『臨濟録』「上堂」に見られる下段末尾の「下座」は記されていない。それは『景德伝燈録』巻13に収める「汾陽」章に於いても同様である。

汾州善昭禪師、上堂。謂衆曰、凡一句語須具三玄門。每一玄門須具三要。有照有用。
(T51-305a)

汾州善昭禪師、上堂。衆に謂いて曰く、「凡そ一句語に須らく三玄門を具すべく、一玄門、毎に須らく三要を具すべくして、照有り用有り」と。

「汾陽」章に於いても、「上堂」に見られる下段末尾の「下座」は見られず、「有權有用」が「有照有用」と変わっている。そして、『景德伝燈録』より後に著された睦庵善卿の『祖庭事苑』(1108)巻2には、三玄門を体中玄・句中玄(用中玄)・玄中玄(意中玄)と分類して説き示す。

三玄。臨濟家有三玄三要。謂体中玄・玄中玄・句中玄。以接学者。(X113-25a)

三玄。臨濟家に三玄三要有り。謂わく、「体中玄・玄中玄・句中玄」と。以て学者を接す。

他方、臨濟宗虎丘派の晦巖智昭(12~13世紀)が撰した『人天眼目』(1183)巻1には、三玄三要について、汾陽善昭(947~1024)、石霜楚円(986~1040)、そして編者である智昭の説を載せるが、その中でも特に後世にまで影響を与えたのが汾陽善昭の三玄門解釈ある。

彼の説示は次のように三玄三要を各々分類して説き示す。

後來汾陽昭和尚、因拳前話、乃云、那箇是三玄三要底句。僧問、如何是第一玄。汾陽云、親囑飲光前。如何是第二玄。汾云、絶相離言詮。如何是第三玄。汾云、明鏡照無偏。如何是第一要。汾云、言中無作造。如何是第二要。汾云、千聖入玄奥。如何是第三要。汾云、四句百非外、尽踏寒山道。(『人天眼目』・T48-302a)

後來に汾陽昭和尚、因みに前話を挙して乃ち云く、「那個か是れ三玄三要底の句」と。僧問う、「如何か是れ第一玄」と。汾陽云く、「親しく飲光に囑する前」と。「如何か是れ第二玄」と。汾云く、「相を絶し言詮を離る」と。「如何か是れ第三玄」と。汾云く、「明鏡偏り無く照す」と。「如何か是れ第一要」と。汾云く、「言中に造作無し」と。「如何か是れ第二要」と。汾云く、「千聖、玄奥に入る」と。「如何か是れ第三要」と。汾云く、「四句百非の外、尽く寒山の道を踏む」と。

ここで汾陽は第一玄について、親しく飲光(迦葉)に囑する以前として、釈尊・迦葉とで交わされた「拈華微笑」、所謂「以心伝心」を指して、一超直入の玄奥の境地を示す。また第二玄は「離言絶慮」を指し、第三玄は一切を遍照する玄妙の働きを指す。

次に第一要は分別造作のない言語を指し、第二要は千聖が玄奥に入ることを示し、第三要も同じく「離言絶慮」を指す。つまり、汾陽は「第一玄・第二玄」、「第一要・第三要」に於いて学人たちに離言絶慮して玄奥を頓悟せしめんとする。

さらに『汾陽無徳禅師語録』卷上にも、汾陽は三玄三要について次のように説き示す。

三玄三要事難分、得意忘言道易親。一句明明該万象、重陽九日菊花新。(T48-597b、『人天眼目』・T48-302b)

三玄三要、事、分ち難し、意を得て言を忘ずれば道親しみ易し。一句は明明として万象を該ね、重陽九日、菊花新たなり。

ここで汾陽は、三玄三要はそれぞれ分ち難いとした上で、真意を悟って言語(分別)を絶すれば道は親しくなるといい、学人自らの自覚を促す。

次に後段では一転して「一句は明らかに全てを収む、九月九日、菊花は新たなり」と、「全てを収める一句」である「活句」を示して、言葉であっても活句であれば全てを包括し顕わすことができるとして無理の話を示すのである。

一方、石霜楚円も『人天眼目』卷1「慈明」の項(T48-302b)で、師の汾陽を承けて三玄三要について纏めてはいるが、機関の具体的な段階などは示していない。

この様に三玄三要は、汾陽善昭が活躍した宋初を基点に臨濟禅の教義的根幹として浸透し、後に体中玄・句中玄・玄中玄と分類され様々に解釈されていったのである。

第二節 『禅林僧宝伝』に見る「三玄三要」

先述のとおり知訥の三玄門の基礎となるのは、覚範慧洪の『禅林僧宝伝』第12卷所収「薦福古禅師」章の承古(?~1045)の三玄理解である³。その中で承古は臨済の「三玄三要」や玄沙師備(835~908)の「三句」について独自の解釈をする。

すなわち、彼は三玄門に修禅階梯を設け、その位置付けを禅宗の教判的範疇に沿って体系化するとともに「二種の自己」を掲げ、本来心とその働きの関係を体用説に沿って表現した。

これに対し、慧洪は『僧宝伝』の中で、「承古三失」として激しく論駁するのであるが、その内容の検討に先立ち、まずは薦福承古の行状と三玄説について見ていくことにしたい。

1. 薦福承古の三玄説

承古について、『禅林僧宝伝』卷12「薦福古禅師」章には次の様に記されている。

禅師、名承古。西州人。伝失其氏。少為書生、博学有声。及壯、以郷選至礼部、議論不合。有司怒裂其冠。従山水中来、客潭州丫山、見敬玄禅師、断髮従之遊。已而又謁南嶽雅禅師。雅洞山之子。知見甚高。容以入室。後遊廬山、經欧峰、愛宏覚塔院閑寂、求居之。清規凜然、過者肅恭。時叢林号古塔主。初説法於芝山、嗣雲門。景祐初、范文正公仲淹、守饒。四年十月、迎以住薦福。(Z137-489b)

禅師、名は承古。西州の人なり。伝は其の氏を失す。少くして書生と為り、博学にして声有り。壯に及び、郷選を以て礼部に至るも、議論、合わず。有司怒りて其の冠を裂く。山水の中従り来たって、潭州(湖南省)丫山に客たり。敬玄禅師に見え、断髮して之に従いて遊ぶ。已にして又た南嶽雅禅師に謁す。雅は洞山の子なり。知見甚だ高し。容すに入室を以てす。後に廬山に遊ばんとして、欧峰を經、宏覚塔院の閑寂なるを愛し、求めて之に居す。清規凜然、過る者は肅恭たり。時に叢林、古塔主と号す。初めて芝山(鄱陽県・江西省)に説法するに、雲門に嗣ぐ。景祐(1034~1083)の初め、范文正公仲淹、饒(饒州・江西省)に守たり。四年(1037)の十月、迎えて以て薦福に住せしむ。

彼は西州(陝西省)の出身で、若くして博学の誉れ高かったが、壮年期に議論によって官吏の怒りを買ったと伝わることから、身分の高下に拘らず自己主張を貫く人物であったようである。後に潭州了山(現在の湖南省)の大光敬玄の下で得度した。

その後、雲居道膺(835~902)の塔が祀られている雲居山弘覚禅師塔院に住して宗風を挙揚したことから、「古塔主」と称された。また、范仲淹(989~1052)の請いで饒州薦福寺に住したことから薦福承古ともいう。

彼は初め、芝山(現在の鄱陽県)で説法し、雲門文偃(864~949)に嗣法したと公言するが、その嗣法が「面授」ではなかった為に後世にまで波紋を投げかけた。

『禪林僧宝伝』「薦福古禪師」章では、『建中靖国統燈録』(1101)卷2(27丁)に於いて承古が雲門滅後に生まれながらも、なお雲門の嗣とする説を退け、洞山守初(910~990)に嗣法した南嶽の福巖良雅の法嗣として雲門宗の第4世とする。

ところで、「薦福古禪師」章は、承古の「臨濟三玄」や「玄沙三句」についての説示と語注を載せたものだが、その中で承古は三玄門の総体的位置付けを次のように定めている。

①僧問、三玄三要之名、願為各各標出。古曰、三玄者、一体中玄、二句中玄、三玄中玄。此三玄門、是仏祖正見。学道人、但随入得一玄、已具正見、入得諸仏門闔域。(Z137-490b)

僧問う、「三玄三要の名、願わくは為に各各標出せよ」と。古曰く、三玄とは、「一には体中の玄、二には句中の玄、三には玄中の玄なり。此の三玄門は、是れ仏祖の正見なり。学道の人、但だ随いて一玄に入り得れば、已に正見を具し、諸仏の門闔域に入り得たり」と。

②古曰、蓋縁三世諸仏、所有言句教法、出自体中玄。三世祖師、所有言句並教法、出自句中玄。十方三世諸仏之与祖、所有心法、出自玄中玄。(Z137-492b)

古曰く、「蓋し三世の諸仏の^{あらゆる}所有言句教法は体中の玄より出で、三世の祖師の^{あらゆる}所有言句並びに教法は句中の玄より出で、十方三世仏と祖との^{あらゆる}所有心法は玄中の玄より出ずるに縁る」と。

③古徳云、一句語之中、須得具三玄。故知、此三玄法門、是仏知見。諸仏以此法門、度脱法界衆生、皆令成仏。今人却言、三玄是臨濟門風。誤矣。(Z137-490a)

古徳云く、「一句語の中に、須らく三玄を^{そな}うることを得べし」と。故に知る、此の三玄の法門は、是れ仏の知見なることを。諸仏、此の法門を以て、法界の衆生を度脱し、皆な成仏せしむ。今の人、却って言う、「三玄は是れ臨濟の門風なり」と。誤れり。

先ず①で承古は、三玄門を体中玄・句中玄・玄中玄と分類した上で、三玄門は仏祖の正見であり、此の「一玄」を得れば、正見を具えて諸仏の境涯に入り得るのだと説く。

また、②でも三玄門を<体中玄→句中玄→玄中玄>と段階を設けて、教判的に仏法を包括する悟入の門として定義する。

そして③でも、古徳のいう「三玄法門」は仏祖の知見であり、諸仏が衆生を濟度せしめた法門であるとして、三玄門をただ臨濟の門風とするのは「誤り」だと主張するのである。

ところで、「三玄是臨濟門風。誤矣」であるが、そもそも「臨濟三句」という語は、『景德伝燈録』卷19「太原孚上座」章(T51-360a)及び、『雪峰語録』卷2(Z119-968a)に収める唐末の雪峰義存(822~907)と孚上座の問答の中で見られ、又、雲門文偃(864~949)の『雲門広録』卷3(T47-573a)からも確認できることから臨濟自身の語であったと見て取れる。

しかし、一方で『景德伝燈録』には載録されていない『天聖広燈録』巻15「風穴」章の臨濟下4世・風穴延昭(896~973)の問答に見られる三句語が臨濟の語として仮託された可能性も考えられ、さらに玄沙師備(835~908)の「三句の綱要」、雲門の「三句」をも考慮した場合、承古の「三玄是臨濟門風。誤矣」という指摘は意味深長である。

また、承古は三玄門の位置づけを一門派の禅理と見るよりは、寧ろ仏教の「正見」、「仏知見」といった禅仏教的立場で広義的に顕すのであるが、それは罷り間違えば、臨濟が示した「三玄門」を否定するといった誤解を招きかねない。事実、それは後世、慧洪の激しい反駁を浴びることになるのである。

次は「薦福古禅師」章に載せる承古の「体中玄」に関連する説示である。

①僧問、依何聖教參詳、悟得體中玄。古曰、如肇法師云、會万物為自己者、其唯聖人乎。又曰、三界唯心、万法唯識。又曰、諸法所生、唯心所現。一切世間因果、世界微塵、因心成體。六祖云、汝等諸人、自心是仏。更莫狐疑。外無一法、而能建立。皆是自心、生万種法。又云、於一毫端、現宝王刹、坐微塵裏、轉大法輪。如此等方是正見。纔缺纖毫、即成邪見。便有剩法、不了唯心。(Z137-490b)

僧問う、「何の聖教に依りて參詳(=思量)すれば、体中の玄を悟り得るや」と。古曰く、「^{たと}如えば肇法師云く『万物会して自己と為す者は、其れ唯だ聖人のみなるか』(『肇論』・T45-161a)と。又た曰く、『三界唯心、万法唯識』(『金陵清涼院文益禅師語録』・T47-588b)と。又た曰く、『諸法の生ずる所は、唯心の現ずる所なり。一切世間の因果、世界の微塵は、心に因りて体を成す』(『楞嚴經』巻1・T19-109a)と。六祖云く、『汝等諸人、自心は是れ仏なり。更に狐疑すること莫かれ。外に一法の能く建立すること無し。皆な是れ自心、万種の法を生ず』(『六祖大師法宝壇經』巻1「付嘱第十」・T48-362a)と。又た云く、『一毫端に於いて宝王刹を現じ、微塵裏に坐して大法輪を転ず』(『楞嚴經』巻4・T19-121a)と。此等の如くして方に是れ正見なり。纔かに纖毫を欠けば、即ち邪見と成る。便ち剩法(=余分な法)有りて、唯心を了ぜず」と。

②僧又問、如何等語句及時節因縁、是體中玄。古曰、仏以手指地曰、此処宜建梵刹。帝釈將一莖草挿其処曰、建梵刹竟、仏乃微笑。水潦被馬祖一踏踏倒、起曰、万象森羅百千妙義、只向一毫上、便識得根源。僧問趙州、如何是学人自己。州対曰、山河大地。此等所謂合頭語、直明體中玄、正是深惡水、自無出身之路。(Z137-490b)

僧、又た問う、「^(どのような)何等の語句、及び時節因縁の如き、是れ体中の玄なりや」と。古曰く、「^{ゆび}仏、手を(以て)地に指して曰く、『此処に宜しく梵刹を建つべし』と。帝釈、一莖草を將って其の処に挿して曰く、『梵刹建て^お竟わる』と。仏、乃ち微笑す。水潦、馬祖の一踏に踏み倒され、起ちて曰く、『万象森羅、百千の妙義。只だ一毫上^おに向いて、便ち根源を識得す』と。僧、趙州に問う、『如何か是れ学人の自己』と。州、^{こた}対えて曰く、

『山河大地』と。此等は所謂『合頭の話』、直に体中玄を明かすも、正に是れ悪水を澆そそぎ、自ずから出身の路無し」と。

①で承古は、僧肇(384~414)の『肇論』、法眼文益(885~958)の『文益禪師語録』、『楞嚴經』卷1と卷4、六祖の『法宝壇經』「付囑第十」の説示を経証に、体中玄を悟るには、先ず正見である「三界唯心、万法唯識」等の「聖教」に依拠して唯心を自覚することを諭す。

次の②で承古は、体中玄に該当する機縁問答の中で「仏、以手指地」、「水潦、被馬祖一踏」、「趙州、山河大地」等の話を挙げ、これらの問答も十分な悟境を表したものではないとして、所謂「合頭の話」であると説く。つまり、理知的言句により学人を知解に向かわす「死句」であるという。さらに、承古は修行僧の問いに対し次の様に説き示すのである。

③僧曰、既悟体中玄、凡有言句。事理俱備、何須句中玄。古曰、体中玄臨機須看。時節分賓主。又認法身法性、能卷舒万象、縦奪聖凡、被此解見所纏、不得脱灑。所以須明句中玄。若明得、謂之透脱一路、向上関捩、又謂之本分事。祇对更不答話。(Z137-491a)

僧曰く、「既に体中玄を悟らば、凡そ言句有らん。事理俱に備うるに、何ぞ句中玄を須いん」と。古曰く、「体中玄、機に臨んで須らく、時節、賓主を分かつを看るべし。又た法身法性を認め、能く万象を卷舒し、聖と凡を縦奪するも、此の解見の所に纏われて、脱灑だつしやを得ず。所以に須らく句中玄を明らむべし。若し明らめ得れば、之を透脱の一路、向上の関捩かんれいと謂い、又た之を本分事と謂う」と。祇対して更に答話せず。

ここで承古は、体中玄に対応する言句は学人を知解に向かわし、結局のところ「脱灑(=洒脱・悟り)」を得ることはできない。したがって、必ず句中玄を明らめて「透脱の一路」「向上の関捩」「本分事」を得よと諭すのである。さらに承古は修行僧の問いに次の様に諭している。

④僧曰、三玄須得一時円備。[若見、未円備]有何過。古曰、但得體中玄、未了句中玄。此人常有仏法知見。所出言語、一一要合三乗。对答句中、須依時節、具理事、分賓主、方謂之円。不然謂之偏枯。(Z137-491a)

僧曰く、「三玄は、須らく一時に円備し得べし。[若し見ば、未だ円備せざるも]何の過りか有らん」と。古曰く、「但だ体中玄を得るのみにして、未だ句中の玄を了せず。此の人、常に仏法の知見有り。出す所の言語、一一、三乗に合せんことを要す。对答の句中、須かならず時節に依り、理事を具え、賓主分ちて、方に之を円と謂う。然らずんば之を偏枯と謂う」と。

ここでも承古は、但だ体中玄を得るだけで、句中玄を了得できなければ、それは理知的な仏法の知見から脱しきれない分別智であり、「偏枯」であるとして、必ず句中玄を了得せよと諭すのである。

ところで、「合頭語」については、円悟克勤(1063～1135)の『円悟心要』巻上「示華嚴明首座(其二)」の中で次のように示されている。

若是本色真正道流、要須超情離見、別有生涯、終不向死水裏作活計、方承紹得他家基業。到個裏、直須知有従上来事。所謂善学柳下惠、終不師其跡。是故古人道、一句合頭語、万劫繫驢橛。誠哉。(Z120-698a)

若し是れ本色真正の道流ならば、要須^{かなら}ず情を超え見を離れ、別に生涯有りて、終に死水裏^おに向いて活計を作さずして、方に他家の基業を承紹し得ん。個裏に到りて、直須^{すべから}く従上来の事有ることを知るべし。所謂「善く柳下惠を学ぶも、終に其の跡を師とせざる」なり。是の故に古人道う、「一句の合頭語は、万劫の繫驢^{けりうけつ}橛」(『景德伝燈録』巻14「華亭船子和尚」条・T51-315b)と。誠なるかな。

ここで言う「一句の合頭語は万劫の繫驢橛」とは、理智的な解語は永久に驢^{ろば}を繫ぐ杭^{くい}のように学人を「死句」に陥れ向上の一路を阻むことをいう。

すなわち「合頭語」は、理の一辺に適うも知解に墮して真実を得ない言葉の意で、学人に理智的な執着を与える言語を指すのである。

次は「薦福古禅師」章に載せる承古の「句中玄」に関連する説示である。

①僧曰、何等語句是句中玄。古曰、如比丘問仏、説甚法。仏云説定法。又問、明日説甚法。仏云、不定法。曰、今日為甚定、明日為甚不定。仏曰、今日定、明日不定。②僧問思和尚、如何是仏法大意。答曰、廬陵米作麼徧。③又僧問趙州、承聞和尚親見南泉來、是否。答曰、鎮州出大蘿蔔頭。④又問雲門、如何是超仏越祖之談。答曰、餠餅。如何是向上関捩。曰、東山西嶺青。⑤又問洞山、如何是仏。答曰、麻三斤。(Z137-491a)

①僧曰く、「何等^(どのような)の語句、是れ句中玄」と。古曰く、「如えば比丘、仏に問う、『甚^{なん}の法をか説く』と。仏云く、『定法を説く』と。又た問う、『明日は甚^{なん}の法をか説く』と。仏云く、『不定の法なり』と。(比丘)曰く、『今日、甚^{なん}と為てか定まり、明日は甚と為てか定まらざる』と。仏曰く、『今日は定まり、明日は定まらず』と。②僧、(青原)行思和尚に問う、『如何なるか是れ仏法の大意』と。答えて曰く、『廬陵の米、作麼の徧ぞ』と。③又た僧、趙州に問う、『聞くを承る、和尚、親しく南泉の來たるを見ゆと、是か否か』と。答えて曰く、『鎮州に大蘿蔔頭を出だす』と。④又た雲門に問う、『如何なるか是れ超仏越祖の談』と。答えて曰く、『餠餅』と。『如何なるか是れ向上の関捩』と。曰く、『東山西嶺青し』と。⑤又た洞山に問う、『如何なるか是れ仏』と。答えて曰く、『麻三斤』と」と。

ここで承古は①世尊「定法を説く」、②青原「廬陵の米」、③趙州「大蘿蔔頭」、④雲門「餠餅」「東山西嶺青」、⑤洞山「麻三斤」等の機縁・問答を挙げた上で、これ等を悟れば、「体中玄」の合頭語は尽く浄化(「浄尽」)できるとしながらも、なお「言句」の残滓により「玄極」の境地ではないとして玄中玄への更なる向上を次の様に論している。

①若於此等言句中、悟入一句、一切総通。所以体中玄見解、一時浄尽。從此已後、総無仏法知見、便能与人去釘楔脱籠頭、更不依倚一物。然但脱得知見見解、猶在於生死、不得自在。何以故。為未悟道故。於他分上、所有言句、謂之不答話。今世以此為極則、天下大行、祖風歇滅、為有言句在。若要涉言句、須明玄中玄。(Z137-491b)

若し此等の言句中に於いて、一句に悟入せば、一切総て通ず。所以に「体中の玄」の見解、一時に浄尽す。此れ已後、総て仏法の知見無く、便ち能く人の与に釘楔(ためちようけつ)を去り、籠頭(=おもがい。自分を束縛しているものの喩え)を脱し、更に一物にも依倚(よ)らざらん。然れども但だ知見の見解を脱し得るのみにして、猶お生死に在りて、自在を得ず。何を以つての故に。未だ道を悟らざるが故なり。他の分上に於いて、所有言句、之を不答話と謂う。今世、此れを以つて極則と為す。天下に大に行じ、祖風歇滅するは、言句の在る有るが為なり。若し言句に涉らざらんと要せば、須らく「玄中の玄」を明らむべし。

②若但悟句中玄、即透得法身。然返為此知見奴使、並無実行、有憎愛人我。以心外有境、未明体(玄)中玄也。雲門臨濟下兒孫、多如此。凡学道人、縦悟得一種玄門、又須明取玄中玄、方能不坐在脱灑路上、始得平穩脚踏实地。(Z137-492a)

もし但句中の玄を悟らば、即ち法身を透得す。然れども、返つて此の知見に奴使せられて、並く実行無く、憎愛の人我有り。心外に境有るを以て、未だ体(玄)中玄を明らめざるなり。雲門・臨濟下の兒孫、多くは此くの如し。凡そ学道の人、縦(たと)い一種の玄門を悟り得るも、又た須(かなら)ず「玄中の玄」を明取して、方に能く脱灑の路上に坐さず、始めて平穩に脚实地を踏むことを得ん。

③僧曰、既云於祖仏言句、棒喝中学。何故有尽善不尽善者。古曰、一切言句棒喝、以悟為則。但学者下劣不悟道、但得知見、是学成非悟也。所以認言句作無事、作点語、作縦語、作奪語、作照作用、作同時不同時語。此皆邪師過謬、非衆生咎。(Z137-492a)

僧曰く、「既に祖仏の言句、棒喝の中に学ぶと云う。何が故に善を尽くすと善を尽さざる者と有るや」と。古曰く、「一切の言句棒喝は、悟を以て則と為す。但だ学ぶ者、下劣にして道を悟らず、但だ知見を得るのみなれば、是れ学成るも悟るに非ざるなり。所以に言句を認めて無事と作し、点語と作し、縦語と作し、奪語と作し、照と作し、用と作し、同時不同時の語と作す。此れ皆な邪師の過謬にして、衆生の咎に非ざるなり」と。

先ず①の中で承古は句中玄について、「^{あらゆる}所有言句は不答話」であると定義付ける。それは上の句中玄に関する引文からも判るように、<問いに対して、答えにならない(不答話)、突拍子もない回答(言句)>を意味する。だからこそ「体中玄」の合頭語は「浄尽」できるとしながらも実質的な「玄極」の境地ではないとして、玄中玄への向上を諭すのである(①②)。

こうした①②に加えて③の記述からも承古在世の禅林では殊に臨濟・雲門宗の間で「無事平実禅」(句中玄・不答話)が流行し、また、文字禅の邪師が蔓延していたと見られ、承古の三玄説を理解する上で重要である。

次は「薦福古禅師」章に載せる承古の「玄中玄」に関連する説示である。

僧曰、何等語句、時節因縁、是玄中玄。古曰、①如外道問仏、不問有言、不問無言。世尊良久。外道曰、世尊大慈大悲、開我迷雲、令我得入。②又、僧問馬大師、離四句、絶百非、請師直指西來意。答曰、我今日無心情。但問取智蔵。僧問蔵。蔵曰、我今日頭痛。問取海兄。又問海。海曰、我到遮裏却不会。③又、臨濟問黄檗、如何是仏法的大意。三問三被打。此等因縁、方便門中、以為玄極。唯悟者方知。(Z137-491b)

僧曰く、「^(どのようか)何等の語句、時節因縁、是れ玄中玄」と。古曰く、「①如えば外道が仏に問う、『有言を問わず。無言を問わず』と。世尊良久す。外道曰く、『世尊の大慈大悲、我が迷雲を開き、我をして得入せしむ』と。②又た、僧、馬大師に問う、『四句を離れ、百非を絶して、請う師、西來意を直指せよ』と。答えて曰く、『我れ今日、心情無し。但だ智蔵に問取せよ』と。僧、蔵に問う。蔵曰く、『我れ今日頭痛す。海兄に問取せよ』と。又た海に問う。海曰く、『我れ遮裏に到り、却って会せず』と。③又た、臨濟、黄檗に問う、「如何なるか是れ仏法的大意」と。三たび問いて三たび打たる。此等の因縁、方便門の中、以て玄極と為す。唯だ悟者のみ^{はじめ}方めて知る。

ここで承古は、修行僧の「どの様な言葉が、時節因縁の『玄中玄』と言えるのか」という問いに、①世尊「良久」、②馬祖「四句百非」、黄檗「三頓棒」の機縁を挙げ、これ等は三玄門中、最も玄奥(「玄中玄」)なるものであり、その境地は唯一悟った者だけが、はじめて知ることができるのだと諭すのである。

以上の承古三玄門に於ける位置付けを要約すれば次のようである。

- ①体中玄＝合頭語・理知的真理・義理禅・死句(「三界唯心」「万法唯識」「……自心是仏」等)
- ②句中玄＝不答話・知解克服[玄極には至らず](世尊「説法話」青原「廬陵米」「麻三斤」等)
- ③玄中玄＝玄極・棒喝等の機用・良久・不会(世尊「良久」馬祖「四句百非」黄檗「三頓棒」等)

かくして承古は三玄門に修道階梯を施設し、その階梯に禅宗の教判的内容を含ませた。

一方、慧洪は上記の②について「非語」と言い「活句」とであると主張する。また、③については承古の見解を否定するが、その詳細については次項で検討することにする。

2. 覺範慧洪の「承古三失」批判

『禪林僧宝伝』巻12「薦福古禅師」章は、承古の三玄説を三つの過ち(「三失」)に分け、その批判について専ら論じたものである。では、慧洪は如何に承古の「三玄門」を批判するのか。ここでは特に本研究に関わる「一失」と「三失」を中心に考察することにしたい。先ずは第一失である。

古説法有三失。其一判三玄三要、為玄沙所立三句。其二罪巴陵三語、不識活句。其三分兩種自己、不知聖人立言之難。(『禪林僧宝伝』巻12「薦福古禅師」章・Z137-493a)

古の説法に三失有り。其の一は、三玄三要を判じて、玄沙の立つる所の三句と為す。其の二は、巴陵の三転語は活句を識らずと罪す。其の三は、兩種の自己を分かち、聖人の言を立つることの難きことを知らず。

ここで慧洪は第一失について、承古の三玄三要は玄沙が示した三句であるとして次の様に説き示す。

何謂三玄三要、為玄沙所立三句耶。曰、所言一句中具三玄、一玄中具三要。有玄有要者、臨濟所立之宗也。在百丈・黄檗、但名大機大用、在巖頭・雪峰、但名陷虎却物。譬如火聚、触之為燒、背之非火。古謂、非是臨濟門風。則必有拋。而言有拋、何不明書以絶學者之疑。不然則是臆説。肆為臆説、則非天下之達道也。見立三玄、則分以為体中、為句中、為玄中。至言三要、則独不分弁乎。方譏呵學者、溺於知見、不能悟道。及釈一句之中具三要、則反引金剛・首楞嚴・維摩等義、証成曰、性理無辺、事相無辺。參而不雜、混而不一。何疑一語之中、不具三玄三要。夫叙理叙事、豈非知見乎。且教乘既具此意、則安用復立宗門。……自宗不通、則又引知見以為証。此一失也。(同上・Z137-493a-b)

何ぞ三玄三要を謂いて、玄沙立つる所の三句と為すや。曰く、「言う所の『一句の中に三玄を具し、一玄の中に三要を具す。玄有り要有り』とは、臨濟の立つる所の宗なり。百丈・黄檗に在りては、但だ大機大用と名づけ、巖頭・雪峰に在りては、但だ陷虎、物を却くと名づくのみ。譬えば火聚の如く、之に触るれば焼と為し、之に背けば火に非ず。古(承古)は①「是れ臨濟の門風に非ず」と謂わば、則ち必ず拋有らん。而して言に拋有らば、何ぞ明書して以て學者の疑を絶たざる。然らずんば則ち是れ臆説なり。肆に臆説を為さば、則ち天下の達道に非ざるなり。②三玄を立つるを見れば、則ち分ちて以て体中と為し、句中と為し、玄中と為すに、三要を言うに至りては、則ち独り分弁せざらんや。方に學者の知見に溺れて悟道すること能わざるを呵譏す。一句の中に三要を具すを釈するに及んでは、則ち反って『金剛』『首楞嚴』『維摩』等の義を引き、証成して曰く、「性理は無辺にして、事相も無辺なり。參じて雜らず、混じて一ならず。何ぞ一語の中に三玄三要を具せざるを疑わん」と。夫れ理を叙べ事を叙ぶるは、豈に知見に非ずや。

且つ教乗、既に此の意を具さば、則ち安くんぞ復た宗門を立つることを用いん。……自宗通ぜざれば、則ち又知見を引きて以て証と為す。此れ「一失」なり。

ここで慧洪は、承古の①「是れ臨済の門風に非ず」という説は単なる憶説に過ぎないとし、承古の②三玄説については、三玄のみを分けてなぜ三要は分けないのかと批判する。

この慧洪の見解の是非を論ずるに先立ち、先ずは『薦福承古禪師語録』巻末ならび慧洪の『石門文字禪』巻25に収める「題古塔主論三玄三要法門」(古塔主、三玄三要の法門を論ずるに題す)の一節を見てみたい。

古塔主著論呵諸方。但解知見、未明道眼。予初駭之。及觀其論三玄三要之義、援引諸家証左甚明。而曰豈特臨済用此法門、殆是三世如來之法式也。僧輒問曰、師論三玄法門、名既有三。其語亦異。切不相離。而臨済本曰、一句中具三玄、一玄中具三要、有玄有要、何以弁明之。古氣索良久、引金剛般若經曰、一切諸仏、及諸仏阿耨多羅三藐三菩提法、皆從此經出。又首楞嚴經云、於一毫端、現寶王刹、坐微塵裏、轉大法輪等義對之。曰理性無辺、事相無辺。雜而不參、混而不一。何疑一句之中不具三玄三要耶。予獨不曉、金剛般若首楞嚴等義、非知見乎。且諸經之旨既具、臨済安得蹤跡之而建立哉。古方呵知見、而自語相違。可笑也。(『薦福承古禪師語録』巻1・Z126-458b、『石門文字禪』巻25・四部叢刊・JB135-702c)

古塔主、論を著して諸法を呵す。但だ知見を解するのみにして未だ道眼を明らかにせず。予初め之に駭く。其の三玄三要の義を論ずるを觀るに及んで、諸家の証左を援引すること甚だ明らかなり。而して曰く、「①豈に特り臨済のみ此の法門を用いんや、殆らく是れ三世如來の法式なり」と。僧輒ち問うて曰く、「師、三玄の法門を論ず。名既に三有り。其の語も亦異なり。切るも相離れず。而して臨済本と曰く、<一句の中に三要を具え、一玄の中の三要を具う。玄有り要有り>と、何を以て之を弁明せん」と。古(承古)氣索良久し、『金剛般若經』を引いて曰く、<一切の諸仏及び諸仏の阿耨多羅三藐三菩提の法は皆此の經從り出ず>と。又た『首楞嚴經』に<一毫の端に寶王刹を現わし、微塵裏に坐して、大法輪を轉ず>と云う等の義は之に對す」と。曰く、「理性は無辺にして、事相も無辺なり。參ずれども雜ざらず、混ずれども一ならず。何ぞ一句の中に三玄三要を具せざるを疑わん」と。予は獨曉らかならず、『金剛般若經』『首楞嚴經』等の義は知見に非ずや。且つ諸經の旨すでに具うれば、臨済安くんぞ之を蹤跡とすることを得て建立せんや。古(承古)方に知見を呵すも、自語相違す。笑うべきなり。

ここで先の『禪林僧寶伝』巻12の伝贊と、上掲の「古塔主、三玄三要の法門を論ずるに題す」とを照合すれば、先の慧洪の①②の見解の是非が明確となる。

先ず①については、承古が「三玄門は臨済の宗風ではない」と、「臨済三玄」を否定したとする慧洪の見解は誤りである。つまり、上の傍線①に示すように、承古は三玄を全仏教的観点から禅宗の枠組みを超えた三世を貫く覚者の共通の法式として捉えたのであり、臨済の三玄を否定したのではない。

次に②について、慧洪は承古の三玄説が学人を知解に陥れる邪見であるとする。それは承古が經典を引用して理事を説くも「知見ではない」とすることへの批判も含まれていよう。

しかし、先述の様に承古の三玄門はあくまで知見を除去するための装置に他ならない。つまり、慧洪の主たる批判要因は、後述するが他に存在するのである。

次は慧洪の承古「二失」への批判であるが、注目すべきは、一般に文字禅者といわれる慧洪の禅者としての評価である。それは先の引用文でも「知見」という語を随所に用いて知解批判と関連づけるが、それは次の承古「二失」への批判でも窺える。

何謂罪巴陵三語、不識活句耶。曰、巴陵真得雲門之旨。夫語中有語、名為死句。語中無語、名為活句。使問提婆宗、答曰外道是、問吹毛劍、答曰利刃是、問祖教同異、答曰不同、則鑑作死語、墮言句中。今觀所答三語、謂之語則無理、謂之非語則皆赴來機活句也。古非毀之過矣、二失也。(Z137-493b)

何をか「巴陵の三語は活句を識らずと罪す」と謂う。曰く、「巴陵は真に雲門の旨を得たり。夫れ語中に語有るを、名づけて死句と為す。語中に語無きを、名づけて活句と為す。使し提婆宗を問わば、答えて「外道はれなり」と曰い、吹毛劍を問わば、答えて「利刃はれなり」と曰い、祖教の同異を問わば、答えて「不同なり」と曰うは、則ち鑑して死語にして、言句中に墮すと作す。今ま答うる所の三転語を觀るに、之を語と謂わば則ち理無く、之を語に非ずと謂わば則ち皆な來機に赴くの活句なり。古、非毀の過は、二失なり。

ここで慧洪は、雲門の法嗣である巴陵顯鑑(生没未詳)の所謂「巴陵三転語」を承古が非難したことに對し、これは承古が、巴陵の無理の語である所謂「非語」「活句」を理解していないのだと主張する。従来、文字禅者と指摘される慧洪が徹底して「知見」「死句」を排除し、且つ「巴陵三転語」は非語・活句であると言い切っている点は興味深い。

ここ数年、慧洪の思想研究に於いて、慧洪の師・真淨克文(1025~1102)と同様に慧洪も無事禅批判を展開したという⁶。但し、經論を重視するなど彼独自の主張も見られた。

こうした側面で慧洪の禅を再評価した場合、微かに知訥の禅と重なって見えてくる。つまり、両者は經論を重視しつつ、且つ偏向・安逸な教外別伝・不立文字に対する所謂、無事禅批判を展開した点で共通する。

続いて、慧洪の承古批判の三番目「自己を兩種に分かつ」に関連して、『禅林僧宝伝』『薦福古禅師』章に於ける次の一節から見ていきたい。

示衆曰、衆生久流転者、為不明自己。欲出苦源、但明取自己。自己者、有空劫時自己、有今時日用自己。空劫自己是根帶、今時日用自己是枝葉。(Z137-490a)

[承古が]衆に示して曰く、「衆生、[生死に]久しく流転するは、自己を明らめざるが為なり。苦源を出でんと欲すれば、但だ自己を明取せよ。自己とは、空劫時の自己有り、今時日用の自己有り。空劫の自己は是れ根帯なり、今時日用の自己は是れ枝葉なり」と。

ここで承古は、自己を「空劫時の自己」と「今時日用の自己」とに分け、「空劫の自己はこれ根帯(本体)、今時日用の自己はこれ枝葉(作用)」であると論ず。これに対し慧洪は次のように反駁する。

何謂分二種自己、不知聖人立言之難耶。曰、世尊偈曰、陀那微細識、習氣如瀑流。真非真恐迷、我常不開演。以第八識、言其為真也耶。則慮迷無自性。言其非真也耶。則慮迷為斷滅。故曰、我常不開演、立言之難也。為阿難指示即妄即真之旨。但曰、二種錯乱修習。一者用攀縁心為自性者。二者識精円明能生諸縁、縁所遺者。然猶不欲間隔其辞、慮於一法中、生二解故。疑誤後学三失也。(『禅林僧宝伝』卷12「薦福古禅師」章・Z137-493b)

何をか二種の自己を分かち、聖人の言を立つることの難きを知らずと謂うや。曰く、「世尊の偈に曰く、<陀那(阿頼耶識)は微細の識なり、習気は瀑流の如し。真(真識)と非真(妄識)とに迷わんことを恐れて、我れ常に開演せず>と。第八識を以て、其れを真(真識)為りと言わんや。則ち(学人が)自性無きことに迷うを慮るなり。其れを非真(妄識)と言わんや。則ち(学人が)迷いて断滅と為すを慮るなり。故に、「我常に開演せず」と曰うは、立言の難ければなり。阿難の為に即妄即真の旨を指示して、但だ、二種の錯乱の修習を曰う。一は攀縁の心を用って自性と為す者、二は識精円明にして能く諸縁を生じ縁の遺る所の者なり。然れども猶お其の辞を間隔するを欲せざるは、一法の中に於いて二解を生ずるを慮るが故なり。後学を疑誤するは三失なり。

このように慧洪は、世尊に依る阿頼耶識「陀那」の本質に関する説話を比喻として、承古が自己を本体と作用の二種に分けたことについて、それは彼が聖人の立言の難しさを知らないのだと非難する。そして自己を二分することは「一法の中に二解生じる」恐れがあることから、(初学に於いては)修習の障害となる可能性があるとして、承古の見解を退けるのである。

この慧洪の見解の是非を論ずるに先立ち、まずは『薦福承古禅師語録』「古塔主、兩種の自己に題す」及び『石門文字禅』巻25に収める同文の一節から見てみたい。

僧承古与施秘丞、論自己有二。曰、有空劫時自己、有今時日用自己。学者以其有叢林時
拳、読之疑怖。曰、豈一阿難而成兩仏耶。余聞、世尊於首楞嚴会上、謂阿難曰、譬如琴
瑟箏篴琵琶、雖有妙音、若無妙指、終莫能發。宝覺真心、各各円満、如我按指、海印發
光。汝暫拳心、塵勞先起。其説不過以善用不善用為異。不聞析而為兩種也。而古公立二
自己、過矣。祖師之門、其論法方徵言語之際、略滯疑似者、隨而救之。如鳥飛空、弗住
弗著。如六祖謂永嘉曰、汝甚得無生之意。對曰、無生豈有意耶。又問讓公、什麼物与麼
來。對曰、説似一物即不中。自是觀之、古蓋吾法中罪人。而自以能嗣雲門。其自欺欺人
之状、不窮而自露也。(『薦福承古禪師語録』・Z126-459b[右二段出于石門文字禪第25卷])

僧承古、施秘丞と「自己に二有り」を論ず。曰く、「空劫時の自己と今時日用の自己有り」
と。①学者其の叢林時に拳する有るを以って、之を読んで疑怖す。曰く、「豈に一の阿
難をして兩仏を成ぜんや」と。余聞けり、②世尊、首楞嚴会上に於いて阿難に謂いて曰
く、「譬えば琴瑟・箏篴・琵琶に妙音有りと雖も、若し妙指(真理の教え)無くんば、終に
能く発すること莫し。宝覺の真心、各各円満なること、我れ指を按うれば、海印、光を
発するが如し。汝暫く心を拳ぐれば、塵勞先ず起こる」と。其の説は善用と不善用とを
以って異なれりと為すに過ぎず。析ちて兩種と為すを聞かざるなり。而るに古公は二種
の自己を建立す。誤れり。祖師の門、其の法方を論じ言語を徵するの際、略ぼ疑似に滯
る者は、隨いて之を救う。鳥の空を飛ぶが如く、住せず著せず。如えは六祖、永嘉に謂
いて曰く、「汝、甚だ無生の意を得たり」と。對えて曰く、「無生、豈に意有らんや」と。
又た讓公に問う、「什麼物が与麼なに來たる」と。對えて曰く、「一物を説似すれば即ち中
らず」と。是れより之を觀れば、古(承古)は蓋し吾が法中の罪人なり。而るに自ら能く
雲門あらかに嗣ぐを以ってす。其れ自らを欺き、人を欺くの状、窮めずして自ら露れり。

ここで先の『禪林僧宝伝』の伝贊と、上掲の「古塔主、兩種の自己に題す」とを照合すれば、
慧洪の「三失」批判の意図が明白になる。

先ず承古の「二種の自己」、即ち「空劫時の自己と今時日用の自己」という「本体・作用」の両
側面は、謂わば「寂静のみ」と「平実のみ」の偏向を誡める意味での方便であったと見られる。

しかし、その方便は引用文①からも窺えるように、学人の疑惑を招いて争点となるのであ
り、先の『禪林僧宝伝』にも慧洪が「二種錯乱修習」(Z137-493b)と批判したように、初学の
修習の障害となっていた。そこで慧洪は、②世尊の「宝覺真心」の要諦についての善巧方便を
取り挙げた上で、「其の説は善用と不善用とを以て異なれりと為すに過ぎず、……而るに古
公は二種の自己を建立す。誤れり」と名指して承古の説を否定するのである。

続いて慧洪は、慧能(638~713)と永嘉玄覺(675~713)との機縁問答からなる「永嘉一宿話」
や六祖と南嶽懷讓(677~744)との「説似一物話」などを引用して、あくまで言語の前後際を断
ち悟入せしめるのが祖師の門であり、迷える修行者を救うのだと主張する。

そして、末尾で慧洪は、「古(承古)は蓋し吾が法中の罪人なり。而るに自ら能く雲門あらかに嗣
ぐを以ってす。其れ自らを欺き、人を欺くの状、窮めずして自らを露れり」と、師承問題を
持ち出すのである。

先に彼の主たる批判要因は他に存在すると述べたが、まさに師承問題がそれである。事実、承古は芝山の説法に於いて雲門に嗣法すると公言するが、その嗣法が面授でなかった為に後世にまで波紋を及ぼした。

『禅林僧宝伝』「薦福古禅師」章では、承古が雲門滅後に生まれながらも雲門の法嗣とする『建中靖国続燈録』(1101)巻2(27丁)の説を退け、雲門の嗣・洞山守初(910~990)に嗣法した南嶽の福巖良雅の法嗣として雲門4世とするのである。

こうした経緯から窺えるのは、当時叢林では修行の深淺よりも、むしろ如何なる師の下で面授により印可されたかが、その禅僧の正統性と權威の担保となっていたのであり、慧洪は、こうした形骸化した禅界の風潮からも承古のような存在は容認できなかったのである。

そもそも承古の三玄門は、知見を除去するための巧方便として<体中玄→句中玄→玄中玄>という階梯を設けた謂わば修道装置であり、且つ禅宗の教判的内容を孕んだ修道理論でもあった。しかし、こうした巧方便としての承古三玄説であったが、その思想は後学の誤解を招いたのも事実であり、やがて慧洪の激しい反駁を招くのであるが、その余波は12世紀初の朝鮮半島にまで及んだ。すなわち、迦智山派の学一(1052~1144)在世の高麗禅院で談禅の争点となったのである。

それは凡そ知訥生前30年乃至40年前のことである。時期的にも『禅林僧宝伝』が、知訥在世の叢林に流布していたことは明白であり、この点に留意しながら次節の知訥の三玄門体系について考察していくことにする。

第三節 知訥の三玄門体系

知訥の三玄門は彼が晩年に著したされる『円頓成仏論』(1215刊)、『入私記』(1209以前成立)、そして彼の思想的到達点とも言える『決疑論』(1215刊)などで僅かの語句の異同はあるが、共通の課題として取り上げられる。

先ずは『円頓成仏論』に示される彼の三玄門についての説示から見てみたい。

禪有三玄門。一体中玄、二句中玄、三玄中玄。初体中玄門、引無辺刹境自他不隔於毫端、十世古今始終不離於当念等、事事無碍法門、以為初機悟入之門。此亦是言教中、解分未忘。故以句中玄、無跡平常洒落言句、令其破執、頓忘仏法知解也。此亦有洒落知見、洒落言句。故以玄中玄、良久默然棒喝作用鍛鍊。当此之時、頓忘前來第二玄門洒落知見、洒落言句。故云、得意忘言道易親。是謂頓証法界処也。[此中三玄、雖非臨際本意、且順古師之意明之。](H4-728b)

禪に三玄門有り。一に体中玄、二に句中玄、三に玄中玄なり。①初めの体中の玄門は、「無辺刹境、自他に毫端を隔てず、十世の古今始終、当念を離れず」(『華嚴經論』・T36-721a)等、事事無碍の法門を引き、以って初機の悟入の門と為す。②此れも亦た言教中に解分未だ忘ぜず。故に句中玄、跡無き平常洒落の言句を以って、其の執を破し、頓に仏法の知解を忘ぜしむるなり。③此れも亦た、洒落の知見と洒落の言句有り。故に玄中玄の良久・默然・棒喝の作用を以って鍛鍊す。此の時に当たって、頓に前來の第二玄門の洒落の知見、洒落の言句を忘ず。故に云く、「意を得て言を忘ずれば道親しみ易し」と。是れ頓に法界を証する^{境地}處を謂うなり。[此の中の三玄、臨際の本意に非ずと雖も、且らく古師の意に順じて之を明かす。]

ここで知訥は、三玄門を①「体中の玄」②「句中の玄」③「玄中の玄」に分け、初門の「体中の玄」では、事事無碍の華嚴円教に配して「初機の悟入の門」とする。

つまり、李通玄の「無辺刹境、自他に毫端を隔てず、十世古今も始終当念を離れず」という「事事無碍の法門」を経証に、体中玄を解悟の立門(初門)として位置付けるのである。

しかるに、知訥は「体中の玄」では言教中の知解を払拭できないため、「句中の玄」である「平常洒落の言句」をもって知解を打破せよと論ずるのである。

しかしながら、知訥は「句中の玄」に於いても「洒落の知見と洒落の言句」という「分別智の微かな語の痕跡」があるため、「良久・默然・棒喝」等(「玄中の玄」)をもって、学人をして「頓に法界を証する^{境地}處」を体得せしめんとする。

そして末尾の註では、「此の中の三玄、臨際の本意に非ずと雖も、且らく古師(承古)の意に順じて之を明かす」と、知訥は自身の三玄門が承古の三玄門に順ずるものであることを明かすのである。尚、この註の意味するところとしては、「此の(論)中の三玄は、(もとより)臨濟のいうところの三玄の本意ではないが、(学人接化の方便として)暫く承古の三玄門に倣う」という意味であろう。

次は『入私記』末部に示される知訥の三玄門についての説示である。

須知、而今末法修道之人、先以如実知解、決択自心真妄、生死本末了然。次以斬釘截鉄之言、密密地^{ママ}字(子)細參詳、而有出身之处、則可謂四稜着地、掀刺不動、出生入死、得大自在者也。若只以截鉄言句、学脱洒知見為懷、未有真正悟处、則行解必然不等、猶於生死界不得自在。正是古師所呵。只悟得句中玄者、総無仏法知見在心。是箇洒洒底衲僧。雖然如是、却被此知見使作、並無実行。又有愛憎嗔喜・人我勝負之心。為不悟体(玄)中玄、心外有境、説時似悟、対境還迷者也。似此之流、返不如依密師。如実言教、專精觀察、能伏愛憎嗔喜・人我勝負之心也。(H4-766a)

須らく知るべし、而今末法修道の人、先ず如実の知解を以て、自心の真妄を決択し、生死本末了然たり。次に斬釘截鉄の言を以て密密地に^{ママ}字(子)細に參詳して、出身の処有れば、則ち四稜着地して、掀刺するも不動にして、出生入死に大自在を得る者と謂う可きなり。若し只だ截鉄の言句を以て脱洒の知見を学んで懷と為し、未だ真正の悟处有らざれば、則ち行解必然^{かならず}ずしも等しからず、猶お生死界に於いて自在を得ず。正に是れ古師(承古)の呵する所なり。只だ「句中の玄」を悟得する者、総に仏法の知見、心に在ること無し。是れ箇の洒洒底の衲僧なり。是くの如しと雖然も、却って此の知見に使作せられて、並く^{まった}実行無し。又た愛憎嗔喜・人我勝負の心有り。「体(玄)中の玄」を悟らざるが為めに心外に境有りて、説時は悟るに似たるも、境に対すれば還^{また}た迷う者なり。此の似きの流は、返って密師(宗密)に依るに如かず。如実の言教、專精に觀察せば、能く愛憎嗔喜・人我勝負の心を伏すなり。

『入私記』でも、「正に是れ古師(承古)の呵する所なり」という一節に続き、「句中の玄」「体中の玄」が示され、『円頓成仏論』と略ぼ同様の論理が展開する。

それは『決疑論』に於いても同様である。以下、『決議論』第四問答に示される三玄門についての説示である。

禪門亦有多種根機、入門稍異。或有依唯心唯識道理、入体中玄。此初玄門、有円教事事無碍之詮也。然此人長有仏法知見在心、不得脱洒。或有依本分事祇対洒落知見。入句中玄、破初玄門仏法知見。此玄有徑截門、庭前百樹子・麻三斤等話頭。然立此三玄門、古禪師之意、以本分事祇対話頭為破病之語。故置於第二玄。然[句中玄]未亡洒落知見言句、猶於生死界、不得自在。故立第三玄、良久・默然・棒喝作用等、破前洒落知見。所以云、三玄施設、本由遣病。若望上祖初宗、即未可。(H4-734b)

禪門にも亦た多種の根機有りて、入門稍や異なり。或いは唯心唯識の道理に依つて、体中玄に入るもの有り。此れ初玄門にして、円教の事事無碍の詮有るなり。然るに此の人長く仏法の知見の、心に在る有りて脱洒を得ず。或いは本分事に依りて洒落知見に祇対すること有り。「句中玄」に入りては、初玄門の仏法知見を破す。此の玄には、徑截門の庭前百樹子・麻三斤等の話頭有り。然れば此の三玄門を立つる古禪師の意は、本分事祇対の話頭を以つて破病の語と為す。故に「第二玄」を置く。然れども[句中玄]未だ洒落知見の言句を亡ぜざれば、猶お生死界に於いて自在を得ず。故に第三玄[玄中玄]の良久、默然、棒喝の作用等を立てて前の洒落知見を破す。所以に云く、「三玄の施設は本より病を遣るに由る。若し上祖の初宗を望まば、即ち未だ可ならず」と。

ここで知訥は、初玄門を禪門中でも特に唯心唯識の道理を教法とする法眼宗や事事無碍を説く円教に対応させた上で、初玄門では仏法の知見が滞るために句中玄の必要性を論じ、その具体的方法として「庭前百樹子」「麻三斤」などの話頭を提示する。

それは先の『円頓成仏論』に云う、「此れ亦た言教中に解分未だ忘ぜず。故に句中の玄、平常の跡無き洒落言句を以つて、其の執を破し頓に仏法の知解を忘ぜしむるなり(此亦是言教中、解分未忘。故以句中玄、無跡平常洒落言句、令其破執、頓忘仏法知解也)」(H4-728b)とも対応する。つぎに知訥は、承古の意に倣つて本分事を以て話頭に対するのは破病の効果があるからだという。一方の承古も『禅林僧宝伝』の中で、「本分事祇対」という語を用いて句中玄を説明しており⁸、知訥が承古の三玄説を承けていることが見て取れる。

そして、知訥は「句中の玄」にも猶お語義的な痕跡が潜在するため、「第三玄」即ち玄中の玄である良久・默然・棒喝の作用の必要性を論ずるのである。

それは先の『円頓成仏論』に云う、「故に玄中玄の良久・默然・棒喝の作用を以て鍛鍊す。此の時に当たつて、頓に前来の第二玄門の洒落知見・洒落言句を忘ぜず(故以玄中玄、良久默然棒喝作用鍛鍊。当此之時、頓忘前来第二玄門洒落知見、洒落言句)」(H4-728b)とも合致するのである。

この様に『入私記』、『円頓成仏論』、『決義論』に示される知訥の三玄門は基本的に同様の論理が展開する。

ところで、三玄門中、知訥が提示する初玄門には、次の事事無碍を説く華嚴円教や禪門でも特に唯心唯識の道理を教法とする法眼宗が配される。

①初体中玄門、引無辺刹境自他不隔於毫端、十世古今始終不離於当念等、事事無碍法門、以為初機悟入之門。(『円頓成仏論』・H4-728b)

初めの「体中の玄」門は、「無辺刹境、自他に毫端を隔てず、十世の古今始終、当念を離れず」(『華嚴経論』T36-721a)等、事事無碍の法門を引き、以って初機の悟入の門と為す。

②禅門亦有為密付難堪、借教悟宗之者、説真性縁起、事事無碍之法。如三玄門初機得入体中玄。(『決議論』・H4-733a)

禅門にも亦た密付^た堪え難く、教を借りて宗を悟る者の為に、真性縁起・事事無碍の法を説く。三玄門の初機、「体中の玄」に入ることを得るが如し。

③禅門亦有多種根機、入門稍異。或有依唯心唯識道理、入体中玄。此初玄門、有円教事事無碍之詮也。(H4-734b)

禅門にも亦た多種の根機有りて、入門稍や異なり。或いは唯心唯識の道理に依って、「体中の玄」に入るもの有り。此れ初玄門にして、円教の事事無碍の詮有るなり。

④禅宗、或有以三界唯心万法唯識・事事円融為観門。此是初玄門中、法眼和尚、韶国師所立、同於円教、但設法広略有異耳。(『決議論』・H4-736b)

禅宗、或いは三界唯心万法唯識・事事円融を以て観門と為す有り。此れは是れ初玄門中、法眼和尚、韶国師の立つる所にして、円教に同じきも、但だ法を設くる広略に異なり有るのみ。

この様に、知訥は先に示した承古と同様、「体中の玄」即ち初玄門を華嚴円教に配している。さらに初玄門を法眼文益(885~958)と天台徳韶(891~972)の法眼宗にも位置付けている。

しかも、知訥は法眼宗と円教について、教法では「広」と「略」は有るが[基本的に]同じ立場だと述べているのである。

以上の内容と当時の知訥と華嚴教宗との関係を考える時、知訥は華嚴や唯心唯識の道理を教法とする法眼宗を初玄門に配すことで、それらの「多種の根機」の者に径截門(看話禅)の優位性と華嚴との思想的共通性を示す狙いがあったと考えられる。

もとより知訥の『入私記』、『円頓成仏論』、『決議論』は、看話禅が普及する以前の論書である。したがって、知訥は華嚴教宗に対し、看話禅の優位性と華嚴との思想的共通性を示す必要性があった。

くわえて、看話禅を主とする「禅主・教従」的融合を実現するためには、華嚴教宗だけでなく、「万法唯識・事事円融を以て観門と為す」法眼宗をも「初機の悟入の門」に位置付ける必要があったのである。

以上、知訥の『入私記』、『円頓成仏論』、『決議論』には、僅かな語句の異同はあるが、三玄門について、同様の論理が展開していることを確認した。

中でも注目すべきは、知訥の三玄門は承古の三玄門を基底とすることである。その両者の三玄門を対比すれば次の様である。

【承古の三玄門】

- ①体中玄＝合頭語・理知的真理・義理禪・死句(「三界唯心」「万法唯識」「……自心是仏」等)
- ②句中玄＝不答話・知解克服[玄極には至らず](世尊「説法話」青原「廬陵米」「麻三斤」等)
- ③玄中玄＝玄極・棒喝等の機用・良久・不会(世尊「良久」馬祖「四句百非」黄檗「三頓棒」等)

【知訥の三玄門】

- ①体中玄＝円教の事事円融・唯心唯識の理に通ずる観行門、禪門での位置付けは初玄門
- ②句中玄＝体中玄の知解の弊害を「庭前百樹子」「麻三斤」等の話頭を以て払拭
- ③玄中玄＝句中玄も語義的な痕跡が潜在する故、良久・默然・棒喝等で頓に洒落知見を打破

この様に、知訥の修道体系の軸となる三玄門は承古の三玄門を基底とする。

つまり、知訥は『禅林僧宝伝』に示される承古や慧洪の三玄門解釈を踏まえ、その極則に看話禪を施設することで彼独自の三玄門体系を確立させたのである。

結 語

かくして薦福承古と『禅林僧宝伝』の著者・覚範慧洪は、大慧・李通玄・宗密と共に知訥の禅思想形成に大きな影響を与えた。

その中で特に慧洪と大慧は、知訥に思想的な影響を与えただけでなく、安逸な無事禅に対する痛烈な批判を展開した点でも共通する。

したがって、知訥の禅思想を理解するためには、大慧と慧洪との関係、さらには大慧の慧洪評価についても理解しておく必要がある⁹。しかし、彼らの関係は妙に複雑である¹⁰。

それは、四卷本『大慧普説』巻3「真空道人慈行、普説を請う」の中で、大慧が慧洪の禅について次の様に評していることから窺える。

向時、洪覚範亦曾貶剥、端和尚頌世尊伝金欄外、別伝何物、曰、金欄之外復何伝、弟応兄呼豈有偏、倒却門前刹竿著、免教依旧倚牆辺。覚範謂、弟応兄呼、豈有偏。是落草処。先師聞而大笑、且謂山僧曰、莫要点似他。儘教一生不会。覚範参真浄、有悟処、縁他薄福、早上有見処、晩下被趨出院。自後説禅間、或有好処、是他悟得底、説得没巴鼻処、是他無師承杜撰差排。参禅須是智眼開、大法明、然後可以驗邪正。(『典籍本』巻4p.282)

向時、洪覚範、亦た曾て、端和尚の「世尊は金欄を伝うる外、別に何物をか伝えしや」を頌して、「『金欄の外、復た何をか伝う』。弟応じ兄呼ぶ、豈に偏り有らんや。門前の刹竿を倒却著せば、依^{あいかわらず}舊牆辺に倚らしむることを免れん」と曰うを貶剥す。覚範謂く、『弟応じ兄呼ぶ、豈に偏り有らんや』とは、是れ落草の処」と。先師(円悟)聞きて大笑し、且つ山僧に謂いて曰く、「点ずること他の似^{かれ}くなることを要すること莫^さかれ、儘^{さしあそばされ}教、一生不会ならん」と。覚範、真浄に参じて悟処有るも、他の薄福なるに縁りて、早上に見処有るも、晩下には院を趨い出ださる。自後^{その後}禅を説く間、或いは好処有るは是れ他の悟得底なり、説き得て巴鼻没^なき処は、是れ他の師承無くして杜撰に差配せるなり。参禅は智眼開けて大法明らかなるを須^まちて、然る後に以て邪正を驗すべし。

ここで大慧は、慧洪の公案解釈を批判し、大慧の師である円悟も「点ずること他の似^{かれ}くなることを要すること莫^さかれ、儘^{さしあそばされ}教、一生不会ならん」と慧洪の見解を退ける。

一方で大慧は「覚範、真浄に参じて悟処有り」と一応は慧洪の境地を認めるが、慧洪が師である真浄克文(1025~1102)の下を早く離れたために彼の見処が十分ではなかったと批判している。そして「是れ他の師承無くして杜撰に差配せるなり」と、真浄との嗣承問題にまで触れ、慧洪の境地は杜撰であったと評している¹¹。

しかし、他方で『五燈会元』巻17「覚範慧洪」章の末尾では、「大慧衆に^お処りし日、嘗て親しく之(慧洪)に依り、毎に其の妙悟・弁慧を歎ず(大慧処衆日、嘗親依之、毎歎其妙悟弁慧)」(Z138-685a)と記されている。こうした両者の良好な関係は、『大慧年譜』及び『石門文字禅』巻25などにも見られる。

ただし、それらは大慧が円悟に参ずる以前のことで、それ以後は両者の対面は記録上見いだせない。したがって、大慧の慧洪批判は、彼が円悟のもとで開悟した後の公案解釈によるもので、それは大慧が編集した『正法眼蔵』とも関連するのである。

実際、大慧は「行者祖慶、普説を請う」の一段に於いて、『禅林僧宝伝』巻21「慈明伝」所収の「挙上座と瑯琊との問答」に対する慧洪の公案解釈を非難し、「山僧(大慧)、正法眼蔵の上首に此の一段を載す(山僧、正法眼蔵上首載此一段)」(四卷本『大慧普説』巻4「行者祖慶請普説」・『典籍本』巻4p.305)と言い、実際に『正法眼蔵』巻1冒頭に本話を取り上げている。

それは大慧が学人の誤った公案解釈を正す必要性を自覚したからであろう。

こうした慧洪への評価は、中国・朝鮮半島・日本に於いても時事の状況によって異なる。宋本『禅林僧宝伝』に跋文を付した大慧派の偃溪廣聞(1189~1263)や虎丘派の虚堂智愚(1185~1269)などは基本的に慧洪を高く評価している。

高麗の『禅門宝蔵録』にも『寂音尊者録』が引かれる様に¹²、古来、尊者とまで謳われた慧洪の思想的な影響は、中国のみならず東アジア禅宗圏の人たちに大きな影響を与えたのは明白な事実である。それは本研究二部を概観すれば理解できよう。

これまで慧洪は一般に「文字禅者」と評されてきた。また、政治的な事情や度牒の問題などで、禅僧としての評価は必ずしも高くはない。しかし、彼の高度な思想体系は単に学者という範疇にとどまるものではない。慧洪は禅僧として再評価すべき存在である。中でも彼が臨川に明白庵を構え、『林間録』を編し、「臨済宗旨」を草した頃の再評価が待たれる。

簡略ながら、大慧の慧洪評価に関連して述べたが、その両者の禅思想を自在に自らの修道体系に取り入れたのが知訥であった。

本研究では、知訥の修禅体系の軸となる三玄門について、宋代に於ける臨済三玄の思想変遷という流れの上で考察した。中でも『禅林僧宝伝』第12巻所収の「薦福古禅師」章を基に、承古の三玄説と慧洪の承古・三玄説批判を手掛かりに、大慧の看話禅を如何に自らの修道体系に位置付けたかについて考察した。

そもそも承古三玄説は、承古が従来の「三玄門」に修禅階梯を施設し禅宗の教判的範疇に沿って体系化したものである。知訥は『禅林僧宝伝』から承古三玄説を見出し、自身の三玄門を構築する上での手掛りとする。それは知訥の三玄門に関する説示の多くが『禅林僧宝伝』「薦福古禅師」章の所説と一致することからも理解できる。

つまり、知訥は承古・慧洪の三玄門解釈を踏まえた上で、その極則に看話禅を施設することで彼独自の三玄門体系を確立させるのである。したがって、『禅林僧宝伝』は大慧・李通玄・宗密の論書と共に知訥の禅思想形成に大きな影響を与えたと言える。

知訥は、宗密思想を基底とする統合的な仏教思想に加え、承古の三玄説と慧洪の三玄門理解を骨子とした独自の三玄門体系を創案する。

つまり、禅教円融的(華嚴)な承古の三玄門の上に、看話禅を施設することで、如何なる知解の弊害をも克服し得る修道体系を確立するのである。

一方、知訥は、華嚴円教を初玄門に配すことで、「多種の根機」の者に看話禅の優位性と華嚴との思想的共通性を示す狙いがあった。

くわえて「万法唯識・事事円融を以て観門と為す」法眼宗を初玄門に位置付けることで、看話禪を主とする「禪主・教徒」的融合を実現させようとしたのである。

-
- ¹ 知訥の三玄門についての研究は、韓国の学会に於いて多数発表されているが、本研究では特に李鐘益『韓国仏教の研究——高麗・普照国師を中心として』(国書刊行会、1970)pp.242-248、金知見「円頓成仏論について」(『印仏研』17-2、1969)、中島志郎「知訥の三玄門体系について」(『印仏研』46、1997)、同「知訥「看話決疑論」について<基礎的研究(1)>」(『花大紀要』29、1997)、同「知訥「看話決疑論」について<基礎的研究(2)>」(『花大紀要』30、1998)、鄭栄植「薦福承古、覚範慧洪 그리고 普照知訥의 三玄門 해석」(『韓国禅学』54、2009)などの先行研究を踏まえた。本研究が可能なものも、以上の先学諸氏の学恩による。
- ² 柳田聖山「臨済のことば——『臨済録』口語訳の試み」(『禅文化研究所紀要』3-1971)p.182.
- ³ 中島志郎・前掲書(『印仏研』1997、『花大紀要』1997)では、承古の三玄門こそが知訥の三玄門であり、承古は大慧と共に知訥の看話禪の思想的背景をなすと指摘する。
- ⁴ 呉進幹「『臨済録』における臨済三句の形成過程」(『印仏研』66-1、2017)pp.306-303参照。
- ⁵ 鄭栄植・前掲書(p.15)には鄭氏の解析として同様の見解が示されている。
- ⁶ 小早川浩大「黄龍派に於ける覚範慧洪の位置」(『禅学研究』92、2014)p.18.
- ⁷ 『首楞嚴経』卷4、「譬如琴瑟笙篴琵琶雖有妙音、若無妙指終不能發。汝与衆生亦復如是、宝觉真心各各圓滿、如我按指海印發光。汝暫拳心塵勞先起、由不勤求無上覺道、愛念小乘得少為足。」(T19-121a)
- ⁸ 古曰、体中玄、臨機須看、時節分賓主。又認法身法性、能卷舒万象、縱奪聖凡、被此解見所纏、不得脱灑。所以須明句中玄。若明得、謂之透脱一路、向上関捩。又謂之本分事祇对、更不答話。(Z137-491a)
- ⁹ 鄭栄植・前掲書p.30. 鄭氏は結論の中で、「知訥が慧洪と大慧の影響をすべて受けていることを考える時、慧洪と大慧の関係を知ることが知訥(の禅思想を)理解するためにも重要だと考える」と述べている。
- ¹⁰ 柳田聖山編『禅林僧宝伝訳註(一)』「総説」(「禅の文化」研究班・研究報告第一冊・京都大学人文科学研究所、1988)pp.54-55参照。
- ¹¹ こうした大慧の慧洪に対す批評は、先の四卷本『大慧普説』卷3「真空道人慈行請普説」に次いで卷4「行者祖慶請普説」(『典籍本』第4卷p.305)でも言及される。
- ¹² 「寂音(尊者)」とは慧洪が『禅林僧宝伝』の中で用いた自称である。

第三章 知訥の著作に見る華嚴教学と看話禅の影響

問題の所在

本研究では、知訥の主著である『入私記』(1209年以前成立)、『円頓成仏論』(1215年刊)、『決疑論』(1215年刊)を通して、知訥に与えた李通玄(635~730)の華嚴教学と大慧の看話禅の影響について考察する。中でも知訥の看話禅風が最も明瞭に示される『決疑論』では、看話径截門の重要な指標となる「全提・破病」「活句」「十種病」等の分析を通して、知訥の径截門の特質について考察する。

第一節 『法集別行録節要並入私記』

そもそも『入私記』は、知訥が宗密の『中華伝心地禅門師資承襲図』(以下、『師資承襲図』)の中から、北宗、洪州宗、牛頭宗、荷沢宗についての宗旨及びにその批評を論じた箇所を取り上げ、それを彼独自の見識を以て改編し、さらに『禅源集』(『都序』)や永明延寿の『万善同帰集』及び宋代の語録等を引用し、それに対して「私記」を付したものである。

知訥が用いた『師資承襲図』は、別名「宗趣状」「牋要」「圭峰後集」ともいわれ、宗密が唐中期までの達摩禅の伝統および分派の形成、さらに各派の宗乗についての得失深淺などを示したもので、『禅源諸詮集』の付録的なものであったらしい。

なお、知訥が本書を「法集別行」と称したのは、『禅源諸詮集』から「法集」の箇所のみを取り上げたからである。

『入私記』の成立時期については、後記に依ると大安元年己巳(1209)の夏安居で、知訥52歳のときに当たるが、彼が33歳のときの明宗20年(1190)に成立した『勸修定慧結社文』には既に『入私記』の引用があり、しかも、その引文箇所について、『入私記』には「已に社文に載せられたれば此に録せず」と、記されている。

したがって、実際に『入私記』が成立した時期は1209年より以前であり、しかも、本書成立後に改訂された形跡が見られる¹⁾。

ともかくも、『入私記』は澄観と宗密の華嚴思想に依拠しつつ定慧兼修、頓悟(解悟)漸修を主張し、最終的には大慧の看話禅を以て頓悟漸修・漸修証悟の修道理論を明示するという知訥禅の要諦が遺憾なく表された論書である。

ところで、『入私記』の前半では、暫く宗密の『師資承襲図』に依拠して教禅一致の修道理論が示されるが、一方で頓悟(解悟)の根拠としては、李通玄の『華嚴経論』による論旨が敷かれる。

李鐘益も「普照国師は、華嚴家の住初成仏義を伝承しながら、特に通玄論旨に基づいて、それを禅家的な実践行門に帰納せしめたのである²⁾」と述べているように、知訥は悟修の内容と方法に於いては、宗密よりはむしろ李通玄の所説に依拠する。

つまり、知訥は論理構造としては澄観や宗密に依拠し、頓悟(解悟)の経証としては李通玄に依拠しながら、最終的には解悟から証悟に至る方法として大慧の看話禅を提示するのである。その看話禅について、知訥は『入私記』の後半で次の様に説き示している。

是自行之始終、如是揀弁本末、了然令人不迷、遷權就實、速証菩提。然若一向依言性生解、不知轉身之路、雖終日觀察、轉為知解所縛、未有休歇時故。更為今時衲僧門下、離言得入、頓亡知解之者、雖非密師所尚、略引祖師善知識、以徑截方便、提接學者、所有言句、係於此後、令參禪峻流、知有出身一條活路耳。(H4-764a)

是れ自行の始終、是の如く本末を揀弁して、了然として人をして迷わさず、權を遷して實に就き、速かに菩提を証せしむ。然れども若し一向に性を言うに依りて解を生じ、轉身の路を知らざれば、終日觀察すと雖も、轉じて知解の縛する所と為り、未だ休歇の時有らざるが故に。更に今時の衲僧門下の、言を離れ入るを得て頓に知解を亡ずる者の為に、密師(宗密)の尚ぶ所に非ずと雖も、祖師善知識の「徑截方便」を以て學者を提接する所有言句を略引して、此の後に係ぎ、參禪の峻流をして、出身の一條の活路有るを知らしむるのみ。

ここで知訥は、「密師(宗密)の尚ぶ所に非ずと雖も」と前置きした上で、『入私記』前半で依拠してきた宗密思想から、「徑截方便を以て學者を提接する」看話禪(「徑截方便」)へと重点を移行するのである。

この段は一見、『入私記』前半の内容と比較すると本書の構成にある種の齟齬が生じている様に見られるが、後掲する『入私記』、『決疑論』の叙述形態の類似性を考慮すれば、それが齟齬でないことが理解できる。つまり、『入私記』後半部は、知訥が『大慧語録』を通じて看話禪に傾倒してゆく頃に著されたものである。

したがって、晩年の知訥からすれば、『入私記』前半の宗密の『都序』、『拾遺文』に見られる禪教三宗の配対などは、もはや現在に適合するものとは見られなかったのである³。

続いて知訥は大慧・雲門・六祖・法真一・薬山等の説示を引用した後、再び『大慧語録』巻26「答富枢密」の中の説示を引いて大慧による「十種の禪病」を提示する。

又云、若要徑截理会、須得遮一念子暴地一破、方了得生死、方名悟入。然切不可存心待破。若存心在破處、則永劫無有破時。但將妄想顛倒底心、思量分別底心、好生惡死底心、知見解會底心、欣靜厭鬧底心、一時按下、只就按下處、看箇話頭。僧問趙州、狗子還有仏性也無。州云無。此一字子乃是摧許多惡知惡覺底器仗也。不得作有無會、不得作道理會、不得向意根下思量卜度、不得向揚眉瞬目處揉根、不得向語路上作活計、不得颺在無事甲裡、不得向举起處承當、不得向文字中引証、但向十二時中四威儀内、時時提撕、時時挙覚。狗子還有仏性也無。云無。不離日用、試如此做工看。(T47-921c・H4-765c)

又た云く、「若し徑截に理会せんと要せば、須らく遮の一念子暴地に一破するを得て、方に生死を了得し、方に悟入と名づく。然れども切に心を存して破るるを待つべからず。若し心を破るる處に存せば、則ち永劫も破るる時有る無し。但だ妄想顛倒の心、思量分別の心、生を好み死を惡むの心、知見解會の心、静を欣び鬧がしきを厭うの心を將て、一時に按下し、只だ按下する處に就いて箇の話頭を看よ。僧、趙州に問う、「狗子に還た仏性有りや」。州云く、「無」と。此の一字子は、乃ち是れ多くの惡知惡覺を摧くの器仗なり。有無の會を作すを得ざれ、道理の會を作すを得ざれ、意根の下に思量卜度するを得ざれ、揚眉瞬目の處に揉根するを得ざれ、語路上に活計を作すを得ざれ、無事甲裏に颺在するを得ざれ、举起する處に承當するを得ざれ、文字中に引証するを得ざれ。但だ十二時中、四威儀内に、時時に提撕し、時時に挙覚せよ。「狗子に還た仏性有りや」。云く、「無」と。日用を離れず、試みに此くの如く工夫を做し看よ」と。

ここで知訥は、「此の法語、但だ八種の病を彰らかにするのみ。若し前後の所説を検すれば『真無之無』、『將迷待悟』等の二種有り、故に合して十種病と成すなり(此法語但彰八種病。若檢前後所説、有真無之無、將迷待悟等二種、故合成十種病也)」(H4-765c)と、八種の禪病までを挙げ、さらに二種の禪病を加える。

この知訥の云う「此の法語、但だ八種の病を彰らかにするのみ」とは、先の『大慧語録』卷26「答富枢密」の中で示された①「有無會」②「道理會」③「向意根下卜度」④「向揚眉瞬目處揉根」⑤「向語路上作活計」⑥「揚在無事甲裡」⑦「向起挙處承當」⑧「向文字中引証」までを指す。是れに知訥は大慧のいう⑨「真無之無」と⑩「將迷待悟」を加えて十種の病とした。

以上の「十種病」については、後章で改めて検討を加えることにしたい。次は『入私記』の末尾に示された知訥の看話徑截門についての一段である。

而今末法修道之人、先以如実知解、決択自心真妄、生死本末了然。次以斬釘截鉄之言、密密地^{つゞ}字(子)細參詳、而有出身之処、則可謂四稜着地、掀刺不動、出生入死、得大自在者也。若只以截鉄言句、学脱洒知見為懷、未有真正悟処、則行解必然不等、猶於生死界不得自在。正是古師所呵。只悟得句中玄者、総無仏法知見在心。是箇洒洒底衲僧。雖然如是、却被此知見使作、並無実行。又有愛憎嗔喜・人我勝負之心。為不悟体(玄)中玄、心外有境、説時似悟、対境還迷者也。似此之流、返不如依密師。如実言教、專精觀察、能伏愛憎嗔喜・人我勝負之心也。但於仏法如実知見、而有出身之路、則玄中玄、及別置一句、自然在其中矣。不可將三句三玄法門、胡乱穿鑿而興諍論。若真出世丈夫、不被言説知解使作、即於十二時中、觸境逢縁処、不作世諦流布、亦不作仏法理論、而有一条活路。自然見三世諸仏敗闕処・六代祖師敗闕処・天下善知識敗闕処。然後運出自家財宝、賑濟一切。則皇恩仏恩、一時報畢也。(H4-766a)

而今末法修道の人、先ず如実の知解を以て、自心の真妄を決択し、生死本末了然たり。次に斬釘截鉄の言を以て密密地に^{つゞ}字(子)細に參詳して、出身の処有れば、則ち四稜着地して、掀刺するも不動にして、出生入死に大自在を得る者と謂う可きなり。若し只だ截鉄の言句を以て脱洒の知見を学んで懷と為し、未だ真正の悟処有らざれば、則ち行解は必然として等しからず、猶お生死界に於いて自在を得ず。正に是れ古師(承古)の呵する所なり。只だ「句中の玄」を悟得する者は、総て仏法の知見の心に在ること無し。是れ箇の洒洒底の衲僧なり。是くの如しと雖然も、却って此の知見に使作せられて、並く実行無し。又た愛憎嗔喜・人我勝負の心有り。「体(玄)中の玄」を悟らざるが為めに心外に境有りて、説時は悟るに似たるも境に対すれば還た迷う者なり。此の似きの流は、返って密師(宗密)に依るに如かず。如実の言教、專精に觀察せば、能く愛憎嗔喜・人我勝負の心を伏すなり。但だ仏法の如実知見に於いて而も出身の路有れば、則ち「玄中の玄」及び別置の一句、自然に其の中に在り。三句三玄の法門を^{もつ}將て胡乱に穿鑿して諍論を興す可からず。若し真の出世丈夫ならば、言説知解に使作せられず、即ち十二時中に於いて、觸境逢縁の処に世諦流布を作さず、亦た仏法理論を作さずして、而も一条の活路有り。自然に三世諸仏の敗闕の処、六代祖師の敗闕の処、天下善知識の敗闕の処を見て、然る後に自家の財宝を運出し、一切を賑濟し、則ち皇恩仏恩、一時に報い畢わらん。

上の『入私記』末部の説示には、「句中の玄・体中の玄・玄中の玄」「別置一句」「三句三玄法門」といった語が示され、知訥の三玄門と看話禅優位の思想が全面に掲げられている。

ここからも知訥の修道理論の到達点が、解悟から証悟に至る方法としての看話径截門であったことが理解できる。

総じて、知訥の『入私記』に於ける課題は、宗密の教禅一致の枠組みを保持しながら大慧の看話禅を如何に自らの修道体系に位置付けるかであった。

つまり、彼は先ず宗密の禅教判釈の図式を用いて修道理論を示した上で看話径截門を掲げることで三玄門の実践体系を確立させようとしたのである。

第二節 『円頓成仏論』

『入私記』、『決議論』とも思想的に密接に関わる『円頓成仏論』は、知訥没後に修禅社の慧謙によって発見され、貞祐3年(1215)、慧謙の跋を付し公刊された。

本書は、李通玄(635~730)の『華嚴経論』を節要した知訥の『華嚴論節要』を更に簡略化したもので、教禅一致思想を軸に禅の方向性が『華嚴経』の円教と疎通するとした上で、『華嚴経論』の所説が頓悟漸修の修道論と合致することを説いている。

それは知訥が、李通玄『華嚴経論』の宗旨を次のように述べたことから窺える。

論主旨趣、要以分析華嚴大義、令末世大心凡夫、於生死地面上、頓悟諸仏不動智、以為初悟発心之源也。……令発心者、信是自己白淨無垢法身之理也。本所事仏是不動智仏、直信自己無明分別之種、本是諸仏不動智也。(H4-724b)

論主(李通玄)の旨趣は、華嚴の大義を分析するを以て、末世の大心凡夫をして、生死の地面上に於いて、諸仏の不動智を頓悟せしめ、以て初悟発心の源と為さんと要するなり。……発心の者をして、是の自己の白淨無垢の法身の理を信ぜしむるなり。本と事うる所の仏は不動智仏なれば、直に自己の無明分別の種は、本と是れ諸仏の不動智なることを信ぜしむるなり。

ここでいう不動智の「頓悟」「直信」とは、頓悟漸修の頓悟(解悟)を指している。知訥は「不動智の頓悟」を鍵として、華嚴の無分別智と看話禅との接点を見出し華嚴禅的な融合思想を提示する。

そもそも本書は、問答形式で構成されるが主に法蔵・澄観・宗密・李通玄といった華嚴教家の論書を根拠として禅の見性成仏について論じており、中でも頓悟と成仏の語義を廻って教学との異同を明らかにしている。

本研究では、『円頓成仏論』の五問答に見られる知訥の華嚴禅的融合理念と頓悟漸修論に見る成仏論を通して、知訥が大慧の看話禅と共に李通玄の『華嚴経論』に示される頓悟思想を如何に自らの修道体系に位置付けたかについて考察する。

1. 知訥の華嚴禪的融合理念

ここでは特に知訥が華嚴禪的融合理念を通して李通玄の頓悟思想を如何に自らの修道体系に位置付けたかについて考察する。まずは**第一問**である。

或問牧牛子曰、聞汝所立、今時修心人、先以自心日用無明分別之種、便為諸仏不動智、然後依性修禪、方為妙爾。此中不動智仏果是本覺理仏耶、是新成事仏耶。清涼祖師、依性起品、仏智在衆生心之義立三。復次、一生生自有、二当果自有、三他果在我。如是三義中、当於何義耶。若但返照性淨本覺、為不動智仏果、則当初、復次、若成事事無碍仏、則当後二、復次円融成仏也。大凡教家所論成仏円融行布之義、是住初成仏也。今時修心人見性成仏、亦登住初位耶。教中所論信位仮者、須歴一万劫勤修、乃成十信満心。今時人已満十千劫、登住初成仏、大甚徑挺、不近人情。如是等疑、請垂開決、聞所不聞。
(H4-724a)

或るひと牧牛子に問うて曰く、「汝の立つる所を聞くに、今時修心の人、先ず自心の日用の無明分別の種を以って、便ち諸仏の不動智と為し、然る後に性に依りて禪を修し、^{はじ}方めて妙と為すのみ。此の中、不動智仏果は本覺の理仏なりや、新成の事仏なりや。清涼祖師、『性起品』の仏智は衆生心に在るの義に依りて三つを立つ。復た次に、一に生生自ら有り、二に当果自ら有り、三に他果我に在り。是くの如き三義の中、何れの義に当るや。若し但だ性淨本覺を返照して不動智仏果と為すのみなら、則ち初に当る。復次に若し事事無碍仏を成さば、則ち後二に当たり、復次に「円融成仏」なり。大凡そ教家の論ずる所の成仏の円融、行布之義は、是れ住初成仏(十住初心)なり。今時修心の人の見性成仏も、亦た住初位に登るや。教中に論ずる所の信位の仮者は、須らく一万劫の勤修を歴て、乃ち十信満心を成ずべし。今時の人、已に十千劫を満たして住初に登りて成仏すとなすは、大甚だ徑挺^{はなは}にして、人情に近からず。是くの如き等の疑、請う、開決を垂れて聞かざる所を聞かせよ」と。

以上の内容はおよそ三つに大別できる。一つは不動智仏の性格に関する質問である。ここでいう「不動智仏果」は本来的覚り(本覺)としての理仏なのか、あるいは現象としての事仏なのかと言う問いである。二つは澄観の「性起品」の三つの解釈についての質問である。三つは教家と禪家の成仏論の差異についての質問である。

概して、これらの質問は、一般に華嚴で云う「信位」から見た場合、段階的な菩薩の階位を経て成仏する反面、禪宗の場合は見性すれば忽ち成仏するという、謂わば、修証觀の相違から派生する問題である。つまり、華嚴でいう菩薩の52の階位である十信・十行・十廻向・十地・等覺・妙覺という過程を漸次に修行する次第行布門(「行布之義」)についてはどう説明するのか、禪宗の主張する処の根拠を示せという反論である。

それらの問いに対し知訥は、澄観の『華嚴經疏』と李通玄の『華嚴經論』(T36-768b)に依拠して次のように論じている。

予笑曰、……詳夫論主旨趣、要以分析華嚴大義、令末世大心凡夫、於生死地面上、頓悟諸仏不動智、以為初悟發心之源也。是故第二会、以普光明智為殿名、説十信法門、直示如来普光明智、大用無方重重無限、以為信心。又挙十色世界、十智如来、十首菩薩、表法示之、令其易解。先挙東方金色世界、令發心者、信是自己白淨無垢法身之理也。本所事仏、是不動智仏、直信自己無明分別之種、本是諸仏不動智也。上首菩薩是文殊師利、直信自己根本智中、善揀択無相妙慧也。一切衆生聞此普法發心之者、一一自具如是之法。故光明覺品云、一切処金色世界、一切処不動智仏、一切処文殊師利。具如論中広明。(『円頓成仏論』・H4-724b)

予笑いて曰く、……夫の論主の旨趣を詳らかにするに、華嚴の大義を分析するを以て、末世大心凡夫をして生死の地面上に於いて、諸仏の不動智を頓悟せしめ、以て初悟發心の源と為さんと要するなり。是の故に、(華嚴)第二会、普光明智を以て殿名と為して、十信法門を説き、如来の普光明智の大用無方重重無限なるを直示して、以て信心と為す。又た十色世界、十智如来、十首菩薩を挙して、法を表して之を示し、其れをして解し易からしむ。先ず東方金色世界を挙して發心者をして、是れ自己の白淨無垢法身の理なるを信ぜしむるなり。本と事うる所の仏は是れ不動智の仏にして、直に自己の無明分別の種、本と諸仏の不動智なるを信ぜしむるなり。上首菩薩は是れ文殊師利にして、直に自己の根本智の中に、善く無相の妙慧を揀択するを信ぜしむるなり。一切の衆生、此の普法を聞きて發心の者、一一自ら是くの如き法を具う。故に『光明覺品』に云く、「一切処は金色世界、一切処は不動智仏、一切処は文殊師利」と。具さには『論』中に広く明かすが如し。

ここで知訥は『華嚴經論』の論主・李通玄の旨趣は、華嚴の大義をもって末世の大菩提心の衆生をして自己の無明・分別の上に諸仏の不動智を頓悟し、初悟發心の源とならしめることを要諦とすると述べ、自己の無明・分別の種は本より諸仏の不動智に他ならないと論するのである。また、知訥は第四問答でも『華嚴經論』の一節を引き次の様に論している。

暁公所謂、寂照無明無不明。詎滅痴闇得慧明、是也。如是開悟自心根本普光明智、則是謂初心正覺仏也。論云、以菩提妙智、普印邪思妄行、自無生処、名為正覺也。(H4-724c)

暁公(元暁)の所謂、「寂照は明無くして明ならざる無し。詎ぞ痴闇を滅して慧明を得ん」とは是れなり。是くの如く自心の根本普光明智を開悟すれば、則ち是れを初心正覺仏と謂うなり。論に云く、「菩提妙智を以て邪思妄行を普印すれば、自ら生処無きを、名づけて正覺と為すなり」(『華嚴經論』卷32「如来出現品」・T36-941b)と。

ここでも知訥は、暁公(元暁:617~686)や『華嚴經論』卷32「如来出現品」などの一節を根拠に、「自心の根本普光明智を開悟すれば、則ち是れ初心正覺仏」であると論す。

つまり、知訥は第一問にいう次第行布門(「行布之義」)の立場ではなく、衆生即ち仏である円融門の立場に起って華嚴と禪宗は思想的に矛盾しないことを論ずるのである。

次は第二問である。

問、今言修心人、返照不動智仏、是本覺理仏耶、是已成果智仏耶。若約果智、論、則雖他果自果有殊、須以円融門隨理普遍之義論之、亦以三世融撰之義論之。若約行布門則已成果智盧舍那仏、与縛地位中不修衆生、云何混濫耶。(『円頓成仏論』・H4-724c)

問う、「今、『修心の人、不動智仏を返照す』と言うは、是れ本覺の理仏なるや、是れ已に果智仏を成ずるや。若し『果智』に約して論ぜば、則ち他果自果の殊なり有りとも、須らく円融門の隨理普遍の義を以て之を論じ、亦た三世融撰の義を以て之を論ずべし。若し『行布門』に約せば、則ち已に果智を成ぜし盧舍那仏と縛地位中の不修の衆生と、云何が混濫するや」と。

第二問も第一問に関連して、円融門と行布門との矛盾点についての問いである。すなわち、衆生即ち仏である円融門と、永い菩薩行を漸修し始めて仏となる行布門との両者の矛盾点について質問している。それに知訥は次のように説き示す。

如是疑情、堅執不捨、則何預論主所示觀行之門。……又云、一切衆生心亦如是。悉有如來成正覺。此明凡聖心、自体清淨無異、但有迷悟、不隔分毫。但一心妄念不生、得心境蕩然、性自無生、無得無証、即成正覺故。……以一切衆生、從一切諸仏根本智生、還以根本普光明智、為發菩提心之初也。拋如上論文之義、三復深思、此論主所示、生仏互融之義、要令觀心入道之者、常須自信自己身語意、及境界之相、皆從如來身語意境界中生。皆無体無性、本不二故、体無差別故。(『円頓成仏論』・H4-725a-727a)

是の如きの疑情、堅執して捨てざれば、則ち何ぞ論主の示す所の觀行の門に預からん。……①又云く、「一切衆生の心も亦た是の如し。悉く如來の正覺を成す有り」と。此れ凡聖心は自体清淨にして異なり無く、但だ迷悟有るのみにして分毫も隔てざることを明かす。但だ一心に妄念生ぜざれば、心境蕩然として、性自ら無生なることを得て、得ること無く証すること無くして、即ち正覺を成ずることを明かすが故なり。……②一切の衆生、一切の諸仏の根本智従り生ずるを以て、還って根本普光明智を以て發菩提心の初と為すなり。如上の論文の義に拋りて、三復して深く思うに、此の論主が示す所の生仏互融の意(義)は、觀心入道の者をして、常に須らく自ら自己の身語意及び境界の相は、皆な如來の身語意境界中より生ずることを信ぜしめんことを要す。皆な無体無性、本と不二なるが故に、体無差別の故に。

ここで①「一切衆生心」云々の話は、八十卷本『華嚴經』卷52「如来出現品」(T10-275b)に初出を見出せるが、文脈上、知訥は『華嚴經論』卷32「如来出現品」(T36-941b)から引いている。知訥は②でも先の「……一切衆生は本と諸仏の根本智従り生ずるを以て、還つて根本普光明智を以て発菩提心の初と為すなり」という李通玄の「生仏互融之意(義)」、すなわち一生成仏説(生仏互融説)を経証として、円融門と行布門との矛盾点を解消していくのである。次は第三問である。

問、聞汝所説、甚深難思。然只是同体之義、無異体之義也。所以然者、現今十界依正染淨縁起、歴然差別故、自他相續各異也。何得以已成果智盧舎那仏、一往將為自仏耶。不若常徒所論盧舎那果智所依理、与衆生生滅八識所依理一体故、隨所依理、在不修衆生心中、作因作果也。(H4-727a)

問う、「汝の所説を聞くに、甚だ深く思い難し。然れども只だ是れ同体の義にして異体の義無きなり。然る所以の者は、現今十界依正、染淨縁起は、歴然として差別するが故に、自他相續、各のおの異なるなり。何ぞ已に果智を成ずる盧舎那仏を以て、一往に將つて自仏と為すを得んや。常に徒^{いたづら}に論ずる所の、盧舎那の果智が所依する理と、衆生の生滅八識が所依する理は一体なるが故に、隨所に理に依るに、不修の衆生心中に在りて、因と作り果と作るが若きにあらざるなり」と。

第三問も第二問に関連した質問である。すなわち、衆生は本来仏と同一の体性ではあるが、依然として漸次修行を積み上げていくべき存在ではないかという問いである。

これに対し知訥は、『華嚴經論』をはじめ『華嚴經』(T10-277c)や『起信論』(T32-575c)、『妄尽還源觀』(T45-637b)⁴等を経証とし、六相円融の義を具える普光明智の一心を頓悟してこそ、まさに「即同即異、即自即他」の理を了得できるとして、多劫成仏の生仏普遍説から一生成仏の生仏互融説への修証觀の轉換を論ずるのである。

次は第四問である

問、向來所説、既聞命矣。古今禪門達者見性成仏、豈非一分性淨之体、不具相用耶。
(H4-728b)

問う、「^{これまで}向來の所説、既に命を聞けり。古今の禪門達者の見性成仏は、豈に一分の性淨の体にして、相用を具せざるに非ずや」と。

先ず第四問では第三問を受けて、一心の原理に関連した質問である。すなわち、「禪門祖師の云う見性成仏とは、衆生心の一心(不変・隨縁)の一分(一面)である不変の性淨の体だけを指すのであって、相・用を具えていないのではないか」という問いである。

それに知訥は次の様に論している。

不然。汝豈不聞、永嘉真覺大師、一宿曹溪、開悟本心作歌。其略曰、「心鏡明鑑無碍、廓然瑩徹周沙界。万像森羅影現中、一顆円光、非内外」。「一性円通一切性、一法遍含一切法。一月普現一切水、一切水月一月撰。諸仏法身入我性、我性還共如来合」。又、英邵武、開悟本心作偈。其略曰、十方斉現一毛端、華蔵重重帝網寒。又、大慧禪師、秉弘云、「欲識仏性義、当觀時節因縁。時節若至其理自彰。乃至、須知微塵諸仏出世、降王宮坐道場、転法輪降魔軍、度衆生入涅槃、総(摠)不出這箇時節。諸人若信得及、無邊刹境、自他不隔於毫端。十世古今、始終不離於当念。如是等開悟本心、得見自心鏡内、帝網重重無尽法界者、禪門伝記中、不可勝数。昧者不知其源、不覽禪録、亦不見華嚴大論之旨。故纔聞禪者説即心即仏、以謂不過性浄仏也。是大愚惑。非謂華嚴教門、説理未尽。但学者滞在言教義理分際、未能忘義了心、速証菩提。所以達摩西来、欲令知月不在指、法是我心故、不立文字、以心伝心耳。是以禪門、只貴破執現宗、不貴繁辞義理施設。故所有破執言句、近於一分理性、離言絶慮之義。昧者不知其義、每將相似語例、便謂同於頓教。是大不然。(『円頓成仏論』・H4-728b)

然らず。汝豈に聞かずや、永嘉真覺大師、曹溪に一宿して本心を開悟して歌を作る。其の略に曰く、①「心鏡明鑑にして碍無く、廓然瑩徹として沙界に周し。万像森羅影現の中、一顆の円光、内外に非ざる」と。「一性は一切性に円かに通じ、一法は一切法を遍く含む。一月は一切水に普く現じ、一切の水月は一月を撰る。諸仏の法身我性に入り、我性は還た如来と共に合す」と。又、②英邵武、本心を開悟して偈を作る。其の略に曰く「十方斉現一毛端、華蔵重重帝網寒」と。又、③大慧禪師、秉弘して云く、「仏性の義を識らんと欲せば、当さに時節因縁を觀ずべし。時節若し至らば其の理自ら彰^{あき}らけし。乃至、須らく知るべし、微塵の諸仏、世に出で、王宮に降誕して道場に坐し、法輪を転じて魔軍を降し、衆生を度して涅槃に入るも、総て這箇の時節を出ざることを。諸人若し信得及せば、無辺の刹境、自他毫端を隔せず。十世古今、始終当念を離れず」と。是の如き等、本心を開悟し、自心の鏡内の帝網重重無尽法界を見得る者は、禪門の伝記中に勝^かげて教うべからず。昧者(未熟な学者)は其の源を知らず、禪録を覽ず、亦た『華嚴大論』の旨を見ず。故に纔かに禪者の即心即仏を説くを聞かば、以て性浄仏(素法身)に過ぎずと謂うなり。是れ大いなる愚惑なり。「華嚴の教門、理を説くこと未だ尽くさず」と謂うに非ず。但だ学者の言教義理の分際に滞在して、義を忘じて心を了^{さと}り、速かに菩提を証すること能わざるのみ。所以に達摩西来して「月は指に在らず、法は是れ我心なる」ことを知らしめんと欲するが故に、不立文字・以心伝心するのみ。是こを以て禪門は、只だ執を破して宗を現すを貴び、繁辞の義理施設を貴ばず。故に所有る破執の言句は、一分の理性の離言絶慮の義に近し。昧者は其の義を知らず、毎に相似の語例を將^{もつ}て、便ち頓教に同じと謂う。是れ大いに然らず。

ここで知訥は①『証道歌⁵』、②黄龍派の宝峰洪英(洪英邵武:1012~1070)の悟道の偈⁶、③『大慧語録』巻9の説示等⁷を経証として、禪も帝網重重無尽法界を見ると指摘し、問者が禪宗を五教判(法蔵・澄観)の頓教に配した上で⁸、即心是仏を一分の性淨仏(素法身・理仏)に過ぎないとする見解は誤りだと論ずるのである。つまり、知訥は禪宗を華嚴五教判の頓教に配すことについて否定する。

また、知訥は『円頓成仏論』の中で、教家のいう「性海果分」も「法界証処」であり、不可言説、不可思議処の「離言絶慮」であるが、禪の相伝も頓証法界であって、頓教の「一念不生即名為仏」の意味ではないとする⁹。

このように知訥は第四問答の中で大乘的衆生心である一心思想の原理を示すことで、禪と頓教の相違点を指摘し、一方で華嚴と禪の共通の融合理念を構築するのである。

そもそも知訥の「禪と華嚴」の捉え方は、全体としては宗密の頓悟漸修説を基盤とし、禪の到達点を円教と同等の「頓証法界処」に置く。その様な知訥の華嚴禪的融合理念は『決疑論』にも随処に示される。すなわち、

如是而推、華嚴普機、当於証入之門。亦是離言絶慮明矣。禪宗過量之機、話頭參詳善知微者、不生十種知解之病故、亦可謂離言絶慮。忽然噴地一発、則法界洞明、自然円融具徳、如曹溪祖師所謂自性具三身、發明成四智、不離見聞縁、超然登仏地是也。円教十身十智等、皆三身四智中具徳爾。皆約得入者、証智境界、偏円・権実論之。今時着相者、以肉眼所見、疑之不信。豈可与之語道也。(H4-733b)

是くの如くして推すに、華嚴の普機は証入の門に当たる。亦た是れ離言絶慮なること明らかなり。禪宗の過量の機、話頭を參詳して善く微を知る者は、十種知解の病生ぜざるが故に、亦た離言絶慮と謂うべし。忽然として噴地一発せば、則ち法界洞明にして、自然^{おの}ずから円融具徳す。曹溪祖師の所謂「自性に三身を具し、發明して四智を成し、見聞の縁を離れずして、超然として仏地に登る」の如き、是れなり。円教の十身・十智等は皆な三身四智の中に具徳するのみ。皆な得入の者の、証智境界の偏円・権実に約して之を論ず。今時の相に着する者、肉眼の所見を以て、之を疑いて信ぜず。豈に之と^{とも}に道を語るべけんや。

ここで知訥は、看話禪を通して「噴地一発」すれば、円融具徳なること円教と等しく、それは「離言絶慮」に他ならないとした上で、華嚴の円教は、慧能のいう「自性に三身を具し、發明して四智を成し、見聞の縁を離れずして、超然として仏地に登る(自性具三身、發明成四智、不離見聞縁、超然登仏地)」(『壇經』・T48-356b)、禪の本義の中に含まれるとし、禪主教徒を基底とした華嚴禪的融合理念を構築するのである。

2. 知訥の頓悟漸修論に見る成仏論

続いて、末尾の第五問である。

問、今日凡夫悟心成仏者、是究竟耶、未究竟耶。若是究竟、何名初心、若未究竟、何名正覚。(H4-730a)

問う、「今日、凡夫の心を悟りて成仏する者は、是れ究竟なるや、未だ究竟ならざるや。若し究竟ならば何ぞ初心と名づけ、若し未だ究竟ならざれば何ぞ正覚と名づく」と。

第五問では、凡夫の心を悟り成仏する者(凡夫の頓悟成仏)は、果たして如何なる修行階位に在るのかという問いである。それに対し知訥は次の様に論じている。

今時具縛凡夫、於生死地面上、以日用中無明分別之種、便成諸仏根本普光明智、以諸仏根本智、与衆生無明之心本一切故。所以今日凡夫、以根本智果海、為初悟發心之源。若非頓悟自心煩惱性自離、無漏智性本自具足者、何名於一仏乘圓頓門中、以果成信者也。……但初心凡夫会縁、方了自心根本普光明智、非由漸修功至然後悟也。故理智雖現、而多生習氣、念念猶侵、有為有作、色心未殄。是謂十信凡夫、為解碍処也。然以悟自無明本神本真、無功大用、恒然之法故、自修十信中方便止觀、任運功成、定慧円明、便名發心住。梵行品云、初發心時、即得阿耨菩提者、當此位也。(『円頓成仏論』・H4-730a)

今時の具縛凡夫、生死地面の上に於いて、日用中の無明分別の種を以て、便ち諸仏根本普光明智と成すは、諸仏根本智と衆生無明の心と本より一切なるを以ての故なり。所以に今日の凡夫は、根本智の果海を以て初悟發心の源と為す。若し自心の煩惱性^{おの}自ずから離れ、無漏智性本より^{おの}自ずから具足したるを頓悟する者に非ざれば、何ぞ②一仏乘の円頓門中に果(仏果)を以て信を成ずる者と名づけんや。……但だ初心凡夫、縁に会して、^{はじ}方めて自心根本普光明智を了ずれば、漸修の功至るに由りて然る後に悟るには非ざるなり。故に理智現ずと雖も多生の習氣、念念猶お侵して、有為有作、色心未だ殄^つきず。是れを十信凡夫、解に碍えらるる処と謂うなり。然れども^{おの}自ずから無明は、本神本真にして、無功の大用は、恒然の法なるを悟るを以ての故に、自ら十信中の方便^{みず}の止觀を修し、任運に功成りて定慧円明なれば、便ち發心住と名づく。①「梵行品」に、「初發心の時、即ち阿耨菩提を得る」と云うは、此の位に当たるなり。

ここで知訥は、①『華嚴經』卷17「梵行品第16」の「初發心時即得阿耨菩提」(T10-89a)を經証として、②一仏乘圓頓門の發心住(初住)を修行の階位とし、上掲文以降は『華嚴經論』より、同相(無自性・空相)・別相(個別的用相)にも滞らない六相圓融の義を引いて¹⁰、修行の階位は衆生の根機により相違すると説き示す。

ただし、先の「初住成仏」はあくまで解悟であり、「十信初心凡夫之位」の悟りに他ならない。したがって、知訥は次の『円頓成仏論』の結語の中で此の解悟の重要性について懇ろに論ずるのである。そして十住・十行・十廻向・十地・等覺位という菩薩五位に準じて頓悟漸修する彼自身の成仏論を展開していく。

此中所論悟者、非先修而後悟故、是解悟也。雖是解悟、以頓發悟處故、即不可說果分性海同也。又以一乘仏果、法爾在十信初心、非当果融攝之論也。若約後修緣起門中、功終願滿果徳論之、又約本智体中円三世事論之、則当果自有、亦如弥勒楼閣中所現、弥勒三世因果。故論云、智中、無三世古今、内外遠近量故、又以真体円、十世事交參徹故。如是二義雖具、今日頓悟、的於初義。若約漸修緣起門、則十信初心先悟之後、勤修止觀、色心有漏総尽、至住初定力已成、解碍総亡、証悟入位、歴修十住・十行・十廻向・十地、至等覺位。是修自業所見真体中、所現自己三世因果、及報仏境界等、如対目前。(H4-731c)

此の中に論ずる所の悟りは、「先修而後悟」には非ざるが故に、是れ解悟なり。是れ解悟なりと雖も、頓に發悟する處なるを以ての故に、即ち不可説の果分性海と同じくす。又た一乗の仏果は、法爾として十信の初心に在るを以て、当果融攝の論に非ざるなり。若し後修の緣起門中、功終に願満ちて果徳に約して之を論じ、又た、本智の体中に三世の事を円にするに約して之を論ずれば、「則ち①当果自ら有ること、亦た弥勒楼閣中に現わる所の弥勒の三世因果の如し。故に論に云く、②「智の中には三世の古今と、内外遠近の量無き故なり」と、又た「真体円かにして、十世の事、交も參徹するを以ての故に」と。是の如く二義、具うと雖も、今日の「頓悟」、初義に^{ちか}的る。若し漸修の緣起門に約さば、則ち十信の初心は、先ず悟るの後、止觀を勤修し、色心の有漏、総て尽き、「住初」に至りて、定力已に成らば、解碍総て亡じて、証悟して位に入り、十住・十行・十廻向・十地を歴修して等覺の位に至る。是れ自業見る所の真体中に現ざる所の自己の三世因果及び報仏の境界等を修すること、目前に対するが如し。

このように知訥は①『華嚴經』(卷77・T10-420a/卷79・435a)、②『華嚴經論』卷32(T36-944a)などを經証として頓悟を示し、十住・十行・十廻向・十地・等覺位という菩薩五位に準じて頓悟漸修することを論ずるのである。

知訥はまた李通玄の「一乗の仏果は、教中、仏果に依りて發心す。初發心の時、根本無明に達するは、是れ根本無分別智なり。差別智の大用法門を成す(一乗仏果、教中依仏果發心。初發心時、達根本無明、是根本無分別智。成差別智大用法門)」（『華嚴經論』・T36-838b）という一段を頓悟の理論的根拠とし、頓悟漸修の階梯が初住成仏から普光明智・不動智という菩薩の階梯に連なるとした上で、最終的に頓悟(解悟)・漸修証悟の極則として看話禪を位置付けるのである。

もとより知訥の頓悟漸修の論理基盤は宗密ではあるが、上掲の李通玄の実践的な頓悟思想と大慧の看話禪を加味してこそ、はじめて彼が目指す頓悟(解悟)・漸修証悟の修道理論が成立するのである。

知訥の成仏論も「初發心時、便成正覺」を頓悟し、如来無分別智に至る李通玄の一生成仏論に疎通するものであり、それはまた知訥自身が李通玄の『華嚴經論』により、己が不動智仏を頓悟し、「仏祖の心口(禪教)、必ず相違わず(仏祖心口、必不相違)」（『華嚴論節要序』 H4-768c）と確信したことに由ろう。

かくして知訥の頓悟思想は主として李通玄に依拠している。彼は教禪一致思想を基底に宗密の頓悟漸修説を受容するが、それは論理の全体的骨格であり、実践面では李通玄の頓悟理論に依拠する。知訥はその上に大慧の看話禪を施設することで彼独自の三玄門体系を確立させるのである。

次節では『決疑論』の分析を通して知訥の看話徑截門について考察する。

第三節 『看話決疑論』

はじめに、慧諶が付した『決疑論』の跋文には次の様な記述が見られる。

禪教両家、永作怨讎之見、法義二学、返為矛盾之宗、終不入無諍門、履一実道。所以先師哀之、乃著円頓成仏論・看話決疑論。遺草在箱篋間、近乃得之。(H4-737b)

禪教の両家、永く怨讎の見を作し、法義の二学、返つて矛盾の宗と為り、終に無諍の門に入りて、一実の道を履まず。所以に先師は之を哀み、乃ち『円頓成仏論』『看話決疑論』を著す。遺草、箱篋の間に在り、近ごろ乃ち之を得たり。

慧諶の跋文には、先師・知訥が当時の禪教両家がまるで怨讎であるかの様に永く対峙する醜態を哀れんで、『円頓成仏論』と『看話決疑論』を著したと述べ、近ごろその両書を得たと記している。つまり、『決疑論』は知訥没後に慧諶に依って発見され、貞祐3年(高宗2年)1215)、慧諶の跋を付して刊行された知訥の遺著である。

本書は知訥の主著中、看話禅優位の思想が最も色濃く反映されている。したがって、本研究では特に看話径截門の重要な指標となる「全提・破病」「活句」「十種病」等の分析を通して、知訥の径截門の特質について考察する。

1. 知訥の看話径截門

『決疑論』の主な論点は、①法界縁起と看話禅、②知解の障害、③禅宗の離言絶慮、④頓教と禅宗の離言、⑤華嚴円教と教外別伝という五つに分類できるが、中でも禅宗と華嚴円教を禅主教教的に融合するため、両宗の思想的共通性を示す中で大慧の看話禅を前面に掲げる。その構成は六つの問答形式であり段落ごとに有機的な関連性が見られる。

先ずはその中から第一の問答から取り上げて見ていくことにする。

華嚴教、既明法界無碍縁起、無所取捨。何故禅門、揀十種病、而看話耶。(H4-732c)

華嚴教は、既に法界の無碍縁起を明かして取捨する所無し。何の故に禅門は、十種の病を揀びて、看話するや。

華嚴教は法界縁起を明かして取捨する処が無いと云うのに、どうして禅門では十種の病を取り上げて話頭を参究するのかという問いである。それに知訥は次の様に答える。

近来汎学輩、不知禪門話頭參詳妙密旨趣、多有此疑。若論真性緣起義理分齊、則禪學者豈不知此十種禪病、如華嚴法界緣起耶。故徑山大慧禪師亦云、平昔知見多以求証悟之心、在前作障故、自己正知見、不能現前。然此障亦非外来、亦非別事。豈有揀去。所言十種病、以求証悟之心為本。既云、此障亦非外来、從何處來耶。亦非別事、是何事耶。此全明性起之德。故教中亦云、一切障礙即究竟覺、得念失念、無非解脫等、是也。(H4-732c)

近来の汎学の輩、禪門の話頭參詳の妙密旨趣を知らず、多く此の疑い有り。若し真性緣起の義理分際を論ずれば、則ち禪學者、豈に此の十種の禪病は、華嚴の法界緣起の如くなるを知らずや。故に徑山大慧禪師も亦た云く、①「平昔に知見、多くは証悟を求むるの心、前にあって障りを作すを以っての故に、自己の正知見、現前すること能わず。然れどもこの障りは、亦た外より来るに非ず、亦た別事に非ず。豈に揀去することあらんや」と。言う所の十種の病は、証悟を求むるの心を以て本と為す。既に、「此の障は亦た外より来るに非ず」と云わば、何れの処より来るや。「亦た別事に非ず」となれば、是れ何事なりや。此れ全く性起の徳を明かす。故に教中に亦た、②「一切の障礙は、即ち究竟覺にして、得念失念、解脫に非ざる無し」と云う等、是れなり。

ここで知訥は、①『大慧書』「答李宝文」(『大慧語録』卷29・T47-935b)を引き、十種の病は自身の悟りを求むる心が原因であり、もとより外から来るものでもなければ別事でもないのに、どうして取捨することがあろうかと述べ、②『円覚経』「清淨慧菩薩」章(T17-917b)を引き、一切の障礙は究竟の覺に他ならないと説くのである。つまり、知訥は華嚴の法界緣起と禪宗の看話禪は基本的に相違するものではないとする。

しかし、この様な論理も結局は識情で理解する限り知解の病となる。そこで知訥は次の様に論ずるのである。

然此義理、雖最円妙、総是識情聞解、思想辺量故、於禪門話頭參詳・徑截悟入之門、一一全揀仏法知解之病也。然話頭無字、如一團火、近之則燎却面門故、無仏法知解措着之処。所以云、①此無字破惡知惡解底器仗也。(H4-733a)

然れども此の義理は、最も円妙なりと雖も、総て是れ識情聞解、思想辺量なるが故に、禪門の話頭參詳・徑截悟入の門に於いて、一一、仏法知解の病を全揀するなり。然るに話頭の無字は、一團の火の如く、之に近づけば則ち面門を燎却するが故に、仏法知解の措着の処無し。所以に云く、「此の無字は、惡知惡解を破する底の器仗なり」(『書状』)と。

ここで知訥は再び①『大慧書』(T47-921a)を引き、「無字」の話頭參究の必要性について論ず。こうした十種の病に関連する説示は、『入私記』の次の一段にも示される。

又云、趙州狗子無仏性話、喜怒静鬧、亦須提撕。第一不得用意等悟。若用意等悟、則自謂、我即今迷。執迷待悟、縦経塵劫、亦不能得。但挙話頭時、略抖擻精神、看是箇甚麼道理。上來所挙言句、雖提接來機、而旨在心識思議之外。能与人去釘拔楔、脱箆頭卸角馱。若善能参詳、可以浄尽前來仏法知解之病、到究竟安樂之地也。(H4-765c)

又云[大慧]く、「趙州の狗子無仏性話、喜怒静鬧にも、亦た須らく提撕すべし。第一に意を用いて悟りを等つことを得ざれ。若し意を用いて悟りを等たば、則ち自ら、『我れ即ち今迷う』と謂わん。迷いに執して悟りを待たば、縦い塵劫を経るも、亦た得ること能わず。但だ話頭を挙する時、略ぼ精神を抖擻して、『是れ箇の甚麼の道理なるか』と看よ」(T47-891b)と。上來挙する所の言句、來機を提接すと雖も、旨は心識思議の外に在り。能く人の与に釘を去り楔を抜き、箆頭を脱し角馱を卸せ。若し善能く参詳すれば、以って前來の仏法知解の病を浄尽して、究竟安樂の地に到るべし。

ここで知訥は再度『大慧語録』(T47-891b)を引用する。しかも、『決議論』と同様に禪病の主たる原因は待悟心であり、その最良の克服法として「無字」の話頭を示すのである。さらに、知訥は第四問答の中で三玄門について次の様に示している。

禪門亦有多種根機、入門稍異。或有依唯心唯識道理、入体中玄。此初玄門、有円教事事無碍之詮也。然此人長有仏法知見在心、不得脱洒。或有依本分事、祇対洒落知見、入句中玄、破初玄門仏法知見。此玄有径截門、庭前百樹子・麻三斤等話頭。然立此三玄門、古禪師之意、以本分事祇対話頭、為破病之語故、置於第二玄。(H4-734b)

禪門にも亦た多種の根機有りて、入門稍や異なり。或いは唯心唯識の道理に依って「体中の玄」に入る有り。此れ初玄門にして、円教の事事無碍の詮有るなり。然れども此の人長く仏法の知見の心に在る有りて脱洒を得ず。或いは本分事に依り、洒落知見に祇対し、「句中の玄」に入りて初玄門の仏法知見を破する有り。此の玄に径截門の、庭前百樹子・麻三斤等の話頭有り。然れば此の三玄門を立つるは、古禪師の意にして、本分の事を以って話頭に祇対し、破病の語為るが故に「第二玄」に置く。

ここで知訥は、初機の「体中の玄」を「円教の事事無碍」に対応させ、「体中の玄」は仏法の知解を脱し切れないとし、その克服法として径截門(「句中玄」)の話頭参究を提示する。

つまり、知訥は華嚴円教と禪宗について理致的には相違しないが、結局は識情で理解する限り知解の病となるのであり、その克服には話頭参究が必要であると論ずるのである。

それに対する五番目の問いは次の通りである。

然則禪宗得入者、雖不撰頓教之機、以証事事無碍故、當於円教箇者。何得言円教外、別有密伝之門之機耶。(H4-736b)

然らば則ち禪宗の得入する者、頓教の機を撰せずと雖も、事事無碍を証するを以ての故に、円教の箇者に当たる。何ぞ円教の外に別に密伝の門、[密伝の]の機有りと言うを得んや。

禪宗は頓教に該当せずとも事事無碍を証し得るので円教に該当する。なのに、どうして円教の外に教外別伝の根機があるのかという問うのである。これに対して知訥は華嚴の円教と禪宗の教外別伝の差異について次の様に論している。

円教談十玄無碍法門。雖是不思議乘、菩薩普眼境界、而於今時凡夫觀行門、以有聞解語路義路故、未得無分別智。須經見聞解行生、然後証入矣。當於証入、亦如禪門無念相應。故論云、先以聞解信入、後以無思契同。禪門徑截得入者、初無法義聞解當情、直以無滋味話頭、但提撕拳覺而已。故無語路義路、心識思惟之處、亦無見聞解行生等時分前後。忽然話頭噴地一發、則如前所論一心法界、洞然円明。故与円教觀行者、比於禪門一發者、教内教外、迥然不同。故時分遲速、亦不同。居然可知矣。故云、教外別伝、迴出教乘、非淺識者、所能堪任。(H4-736b)

円教は十玄無碍法門を談ず。是れ不思議乗菩薩、普眼の境界なりと雖も、而れども今時の凡夫の觀行門に於いては聞解の語路・義路有るを以ての故に、未だ無分別智を得ず。須らく見聞解行の生ずるを経て、然る後に証入すべし。証入に当たりては、亦た禪門の無念相應の如し。故に『(華嚴經)論』に云く、「先ず聞解を以て信入し、後に無思を以て契同す」と。禪門の徑截に得入する者は、初より法義聞解の情に當つる無く、直ちに無滋味の話頭を以て、但だ提撕し拳覺するのみ。故に語路・義路、心識思惟の処無く、亦た見聞解行生等の時分の前後無し。忽然として話頭(もて)、噴地一發すれば、則ち前に論ずる所の一心法界の如き、洞然として円明なり。故に円教の觀行者を、禪門に於いて一發する者に比ぶるに、教内教外、迥然として同じからず。故に時分の遲速も亦た同じからず。居然として知る可し。故に云く、「教外別伝、^{はら}迴かに教乗を出れば、淺識者の能く堪任する所に非ず」と。

ここで知訥は華嚴教学について、法界無碍縁起は円妙なる「不思議乗菩薩の普眼の境界」ではあるが、今の人々は聞解の語路・義路があるために無分別智を得ることができない。

したがって、「先ず聞解を以て信入し、後に無思を以て契同す」(『華嚴經論』・T36-834b)の必要性がある。その「無思を以て契同す」る「禪門の徑截に得入する者は」、ただ「無滋味の話頭」を参究し「噴地一發」してこそ、すべての知解を払拭して円妙なる悟りを得ることができる。したがって、華嚴の觀行者と禪門の看話禪者はまったく同じではないのだと述べ、知訥の看話禪優位の思想が展開されるのである。

ここで知訥は、李通玄の『華嚴經論』を引いているが、さらに「忽然話頭噴地一発」では、大慧の次の言葉を援用している。

雑念起時、但挙話頭。……挙来挙去、日月浸久、忽然心無所之、不覺噴地一発。(『大慧語録』卷20「示羅知果孟弼」・T47-898a)

雑念起こる時、但だ話頭を挙げ。……挙げ来たり挙げ去らば、日月^{ようや}浸く久しくして、忽然として心に之^こく所無く、覺えず噴地一発せん。

ここで大慧は、雑念が起こる時は、但だ話頭を挙げ、その話頭による疑団を間断なく持続させていけば、「忽然として」「噴地一発」(大悟)するのだと論している。

この様に、知訥の看話径截門は李通玄と共に大慧から大きな影響を受けている。

もとより知訥の『決議論』は、看話禅が普及する以前の論書であり、しかも、その主旨は教学と相違する看話禅の立場を代弁するものである¹¹。

つまり、知訥は当時盛行する華嚴教宗に対し、看話禅の優位性と華嚴との思想的共通性を示す必要性があった。中でも禅宗径截門の優位性を示すためには大慧の看話禅は必須不可欠であったのであり、禅宗と華嚴教宗との禅主教徒的融合を実現する為には李通玄の実践的華嚴思想は不可欠であったのである。

2. 径截門の全提・破病・活句と十種病

知訥は『決議論』第一番目の問答の末尾で、看話径截門の重要な指標となる「全提・破病」について次のように論している。

又禅宗学語者、論此話頭有二義。一全提之語、二破病之談。話頭知微、但提撕做工夫者、都無全提之解。況有破病之念、埋沒密旨耶。纔擬一念全提破病之解、便落意根下卜度之病。豈為參詳活句者耶。(H4-733b)

又た禅宗の学語の者は、此の話頭に二義有りと論ず。一には全提の語、二には破病の談なり。(しかし)話頭に微を知り、但だ提撕工夫を^{すべ}做す者は、都て全提の解無し。況や破病の念有って密旨を埋没するをや。纔かに一念全提・破病の解を擬すれば、便ち意根下に卜度するの病に落つ。豈に活句を参詳する者と為さんや。

ここで知訥は、禅宗の学語の者が話頭には「全提の語」と「破病の談」の二義有るというが、話頭を微細に知覚し、ただ提撕工夫する者には全提の解は無く、まして破病の念をもって活句を埋没するものはいうまでもないと述べ、僅かに一念でも全提・破病の解をなせば、たちまち「意根下に卜度するの病に落」ちるのであり、それがどうして活句を参究する者となるのかと論すのである。

ここでいう「意根下に卜度するの病」とは、大慧が悟りの弊害として諫める八種(十種)の病中、「意根によって思量し臆^{おそ}度する(意根下思量卜度)」(『大慧語録』巻26「答富枢密」第一書・T47-921c)ことである。

では、全提・破病とは如何なるものか、先ず全提については唐代末期(9世紀)の禅僧・玄沙師備(835～908)の『玄沙師備禅師広録』巻2(以下、『玄沙広録』)の中で次の様に用いられている。

峰又向師道、我時時全機提持、把三箇木毬一時拋、要他全提去。(Z126-186c)

峰(雪峰)又た師に向かつて道^いう、「我れ時時に全機もて提持し、三箇の木毬^もを把つて一時に擲^{なげ}ち、他の全提し去らんことを要す」と。

ここでの全提は、自己の全分を正面切って表明するという意味に用いられている。また、全提は、「まるごとずばりと提示すること」(唐代語録研究班編『玄沙広録』巻中・禅文化研究所、2016、p.43[第二版])とも解釈される。

次に北宋晩期の円悟の『碧巖録』第2則では次の様に記されている。

設使三世諸仏、只可自知。歴代祖師全提不起、一大蔵教詮注不及。(T48-141b)

設使^{たと}い三世の諸仏なるも、只だ自知す可きのみ。歴代祖師も全提し起たず、一大蔵教も詮注し及ばず。

ここでの「全提不起」は、自己の全分を正面切って表明しないという意味に解釈でき、全提の解釈は『玄沙広録』の資料と大きな差はないであろう。

一方、南宋期の無門慧開が撰した『無門関』第1則には次の様に示されている。

頌曰、狗子仏性、全提正令。纔涉有無、喪身失命。(T48-293a)

頌に曰く、「狗子仏性、正令を全提す。纔かに有無に涉れば、喪身失命せん」と。

『無門関』は、知訥と同時代の無門が著した公案集で『決議論』と同様に看話禅を標榜し、特に無字の活句参究を挙揚する。

上掲文で、無門の云わんとする主意は、無字の参究により、すべての分別迷妄を断じてこそ、正令を「まるごとずばりと提示すること(「全提」)」ができるのであり、「纔かに有無に涉れば」死句と作ると諭すのである。

この様に無門は知訥と同様、「有無」の分別意識を特に諫める。それは大慧が諫める八種(十種)の病中、「有無の会を作す(作有無会)」(『大慧語録』巻26「答富枢密」第一書)に倣ってのことであろう。

一方、宏智が頌古を付し、万松行秀が評唱した『従容録』(1224)巻6の中には次の様な記述が見られる。

得到百尺竿頭、更須進一步了、始得無舌人解語也。是知、無舌人出底語、方是正令全提、一句親切也。(T48-251b)

百尺の竿頭に到ることを得れば、更に須らく一步を進め^おわって、始めて無舌の人も語を解することを得べし。是こに知る、無舌の人の出す底の語にして、方^{はじ}めて是れ正令全提、一句親切なり。

ここに示される「正令全提」の意味は、基本的に『無門関』のそれと一致しており、『従容録』の「全提」も「まるごとずばりと提示すること」と解釈できる。

以上、『玄沙広録』巻2、『碧巖録』第2則、『無門関』第1則、『従容録』巻6の用例から見て、「全提」は「全体の働き(仏性)を明らかにする」という意味であり、自己の全分(全体そのまま)を余す処なく表すという「全分提起」を意味するものと言える。

知訥は前掲の第一問答末尾の中で、話頭を打破してこそ、はじめて自在に「全提」し得る一句親切となるのであり、話頭を綿密に参究するには「自己の全分を表す」という念は無く(「都て全提の解無し」、もし一念でも全提の解を擬すれば、悟りの弊害である「意根下は卜度するの病」に落ちて活句の参究にはならないと論したのである。

「破病」に関連しては、『景德伝燈録』巻4「牛頭」章の中に次の様な記述が示されている。

問曰、智者引妙言、与心相会当、言与心路別、合則万倍乖。師曰、方便説妙言、破病、大乘道。非関本性譚、還従空化造。(T51-227c)

問うて曰く、「智者は妙言を引き、心と相い会当するも、言と心とは路別にして、合すれば則ち万倍乖かん」と。師[道信]曰く、「方便にして妙言を説き、病を破するは、大乘の道なり。本性譚と関わるに非ずして、還って空に従りて化造せり」と。

ここで牛頭法融(594~657)の師・道信の言説は、禅宗の根本宗旨に関わるのみならず、広義の意味で看話禅の原形とも見做せるが、ここに示される破病とは方便である妙言によって「分別迷妄を打破」することであり、それを道信は大乘の道であるという。

一方、知訥は第一問答末尾の中で、「分別迷妄を打破する」破病であっても「破病の念」で密旨を晦ましてはならず、もし一念でも破病の解を擬すれば、悟りの弊害である「意根下に卜度するの病」に落ちて活句の参究にはならないと論するのである。

つまり、知訥は話頭参究中には「全提・破病」という念までも滅し尽くしてこそ、はじめて活句の参究になると論したのであり、ここに知訥の徹底した活句禅の本領が見て取れる。

この様に径截門では、「全提」「破病」「活句」などの語が話頭を参究する上で重要な指標となる。

中でも「死句」の対語である「活句」は径截門の核心となる語であり、慧洪の『林間録』巻上にも「語中に語有るを、名づけて死句となし、語中に語無きを、名づけて活句となす(語中有語、名為死句。語中無語、名為活句)」(Z148-597b)と示されている。

すなわち、死句は語義に執して語中の大義を悟り得ず、活句は語中の大義を悟り語の執着から離れたことを意味する。つまり、知解に凝り固まれば死句、無心の如実知見なれば活句である。この活句に関連して知訥は第四番目の問答の中で次の様に述べている。

禅学不得意者、必以話頭、為破病、為全提、為句内、為句外等、皆認定死語、成於絡索、並為三句所使、滞在十種病。豈為參詳活句者耶。專精禅学者尚如是。況教学者、豈無疑念耶。(H4-734a)

禅学にて意を得ざる者は、必ず話頭を以って、破病と為し、全提と為し、句内と為し、句外と為す等、皆な死語を認定して絡索を成し、並て三句の使う所と為り、十種の病に滞在す。豈に活句を參詳する者と為さんや。禅学を專精する者も尚お是くの如し。況んや教学者、豈に疑念無からんや。

ここで知訥は、禅の本意を会得していない者は、話頭を以て破病・全提・句内・句外等となすが、(これらは)皆な死句(「死語」)であり、十種の病に滞るのであって、(これが)どうして活句を参究する者となろうかと述べ、禅を專精する者ですら斯様であり、まして教学者の疑念は当然のことであるという。つまり、知訥のいう活句参究とは、先にいう第五番目の問答の「初より法義聞解の情に当つる無く、直ちに無滋味の話頭を以って、但だ提撕挙覚するのみ」(H4-736b)なのである。

その活句参究の秘訣について、知訥は第四番目の問答の後半部で次の様に論ずるのである。

然今所宗徑山大慧和尚、是曹溪直下正脈相傳、第十七代本分宗師。所立徑截門語句、參詳得入、迥異於此。何者宗師所示、庭前百樹子・麻三斤・狗子無仏性等話頭、都無端的所示之法。但給没滋味無模索底話頭、然後隨而誡之曰、情識未破、則心火燿燿地。正当恁麼時、但以所疑底話頭提撕。如僧問趙州、狗子還有仏性也無。州云、無。只管提撕拳覺。左来也不是、右来也不是。不得作有無會、不得作真無之無卜度、不得作道理會、不得向意根下思量卜度、不得向揚眉瞬目処朶根、不得向語路上作活計、不得颺在無事甲裏、不得向举起処承當、不得文字中引証、不得將迷待悟。直須無所用心。心無所之時、莫怕落空。這裡却是好處。驀然老鼠入牛角、便見倒斷也。如是下注脚、給話頭。故學者於十二時中、四威儀内、但提撕拳覺而已。其於心性道理、都無離名絶相之解、亦無縁起無碍之解。纔有一念仏法知解、便滯在十種知解之病。故一一放下、亦無放下不放下、滯病不滯病之量。忽然於没滋味、無模索底話頭上、噴地一発、則一心法界洞然明白故、心性所具百千三昧無量義門、不求而円得也。以無從前一偏義理聞解所得故、是謂禪宗徑截門、話頭參詳証入之秘訣也。(H4-734c)

然るに、今宗とする所の徑山大慧和尚は、是れ曹溪直下の正脈相傳にして、第十七代の本分の宗師たり。立つる所の徑截門の語句は、參詳得入するに迥かに此れに異なり。何となれば宗師の示す所の、庭前百樹子・麻三斤・狗子無仏性等の話頭は、都て端的に示す所の法無ければなり。但だ滋味没く模索無きの話頭を給いて、然る後に隨いて之れを誡めて曰く、「情識未だ破せざれば則ち心火燿燿地なり。正当恁麼の時は、但だ疑う所の話頭を以て提撕せよ。如えは僧、趙州に問う、『狗子に還た仏性有りや』。州云く、『無』と。只管に提撕、拳覺せよ。左来も也た不是、右来も也た不是。有無の会を作すことを得ざれ、真無の無の卜度を作すことを得ざれ、道理の会を作すことを得ざれ、意根下に向いて思量卜度することを得ざれ、揚眉瞬目処に向いて朶根することを得ざれ、語路の上に向いて活計を作すことを得ざれ、無事甲裏に颺在することを得ざれ、举起の処に向いて承當することを得ざれ、文字中に引証することを得ざれ、迷いを將つて悟を待つことを得ざれ。直に須らく心を用いる所無かるべし。心に之く所無き時、空に落つることを怕ること莫かれ。這裡却つて是れ好處なり。驀然として老鼠、牛角に入らば、便ち倒斷することを見ん」(T47-941b)と。是くの如く注脚を下して話頭を給す。故に學者は十二時中、四威儀の内に、但だ提撕拳覺するのみ。其の心性道理は、都て離色絶相の解無く、亦た縁起無碍の解無し。纔かに一念も仏法の知解あらば、便ち十種の知解の病に滯る。故に一一放下するも、亦た放下と放下せざると、病に滯ると滯らざるの量無し。忽然として滋味没く、模索無き話頭の上に、噴地一発すれば、則ち一心法界洞然として明白なるが故に、心性に具する所の百千三昧と無量義門は、求めずして円得するなり。従前の一偏の義理聞解の所得無きを以ての故に、是れを禪宗徑截の門、話頭參詳証入の秘訣と謂う。

ここで知訥は『大慧書』（『大慧語録』巻30・T47-941b）に収める「答張舍人状元」の一段を引用する。その中には大慧が「狗子無仏性話」を提示し、悟りの弊害となる病を取り上げ諫めるのであるが、下記の資料からも理解できる様に、「答張舍人状元」と『決議論』第四問答に示される十種の病は、傍線で繋いだ箇所は一致するが、すべてが一致するわけではない。

『大慧書』「答張舍人状元」(T47-941b)	『決議論』第四問答(H4-734c)
①將(迷)心等悟	①作有無会
②向举起処承当	②作真無之無ト度
③作玄妙領略	③作道理会
④作有無商量	④向意根下思量ト度
⑤作真無之無ト度	⑤向揚眉瞬目処朶根
⑥在無事甲裏	⑥向語路上作活計
⑦向擊石火閃電光処会	⑦颺在無事甲裏
	⑧向举起処承当
	⑨文字中引証
	⑩將迷待悟

それは当然である。知訥は『入私記』の中で、『大慧書』「答富枢密」第一書(T47-921c)を引き、「此の法語、但だ八種の病を彰らかにするのみ。若し前後の所説を検すれば『真無の無』、『迷いを將^もって悟を待つ』等の二種有り、故に合して十種病と成すなり」(H4-765c)と述べている。つまり、知訥は十種病中、①「有無の会」から⑨「文字中に引証する」までの八句(②含まず)を先に示した『大慧書』「答富枢密」第一書(T47-921c)に依拠し、残り②「真無の無のト度を作す」(真無の無という憶測をすること)と⑩「迷いを將^もって悟を待つ」(迷いの心をもって悟りを待つこと)の二句は、『大慧書』「答張舍人状元」の中から補足して「十種病」と称したのである。

その知訥が依拠した『大慧書』「答富枢密」第一書(T47-921c)に示される八句とは、次の通りである。

- ①作有無会(有無の分別意識をおこすこと)
- ②作道理会(理屈をおこすこと)
- ③向意根下思量ト度(意根によって思量し臆^{おくたく}度すること)
- ④向揚眉瞬目処朶根(眉を揚げ目を瞬^{まばた}く処にじっとしていること)
- ⑤向語路上作活計(言句の上で生業^{なりわい}(本分事)を作^なそうとすること)
- ⑥颺在無事甲裏(無事そのものの中にとどまること)
- ⑦向举起処承当(挙示されたことに[早合点]し承当すること)
- ⑧向文字中引証(文字の中に証拠をもとめようとする)

この大慧が諫める八種の病は、大別して「有心」「無心」「言語」「寂黙」の四種に要約できる。つまり、大慧は八種の病を通して、相対的な有心と無心、言語に執着しその中に真理を求めること、寂黙を頑なに墨守することだけでは真の自在は得られないのだと論ずるのである。

知訥は以上のような大慧の八種(十種)病の諫めに準じて学人を接化し、滋味無き話頭の活句参究に徹してこそ、あるゆる義理分別を断じて悟りに至れるのだと論し、これを禅宗径截門に於ける話頭参究の悟入の秘訣とするのである。

一方、知訥は『決議論』第四番目の問答中、頓教と禅宗は入門の行相では離言離念という点で同等であるのに、なぜ禅宗の径截門だけが法界を証し円融具徳し得るのかという質問に対して、『起信論』第二「正宗分」三段・第一章「顕示正義」に示される一段を引用した上で¹²、次のように論じている。

此等言教、正是離念之機所入心真如門也。拋真実了義、則妄念本空、更無可離、無漏諸法、本是真性、隨縁妙用、永不断絶、又不応破。但為一類衆生、執虚妄名相、難得玄悟故、仏且不揀善惡染浄、世出世間、一切俱破。是故聞此教者、隨順平等無相之理、作無能説可説能念可念之解、然後離此解此念、得入真如門故、但名証理成仏。(H4-734a)

此等の言教は、正に是れ離念の機の入る所の心真如門なり。真実了義に拋らば則ち妄念は本より空にして、更に離るべき無く、無漏の諸法は、本より是れ真性にして、隨縁の妙用は永く断絶せず、又応に破すべからず。但だ一類の衆生、虚妄の名相に執して玄悟を得難きが為めの故に、仏は且く善惡、染浄、世出世間を揀ばず、一切俱に破す。是の故に此の教を聞く者は、平等無相の理に隨順して能説可説、能念可念の解無しと作し、然る後に此の解此の念を離れて真如門に入ることを得るが故に、但だ「証理成仏」と名づく。

ここで知訥は、一切法は本より離言真如(心真如門)ではあるが、衆生は虚妄の名相に執着するので、仏は且く方便として相対的な善惡、染浄、世出世間を揀ばずに「一切俱に破」し、後に機縁熟して離言真如に証入するのだと述べ、この様な頓教の行相を離言離念の「証理成仏」と位置付ける。そして第四番目の問答の結語、知訥は禅宗径截門だけが法界を証して円融具徳できる理由を次の様に論ずるのである。

又、径山大慧和尚、引經偈云、菩薩住是不思議、於中思議不可尽。入此不可思議處、思与非思、皆寂滅。然亦不得住在寂滅處。若住在寂滅處、即被法界量之所管攝。教中謂之法塵煩惱。滅却法界量、種種殊勝、一時蕩尽了、方始好看庭前百樹子、麻三斤、乾屎厥、狗子無仏性、一口吸盡西江水、東山水上行之類。忽然一句下透得、方始謂之法界無量廻向。如実而見、如実而行、如実而用、便能於一毛端、現宝王刹、坐微塵裏、轉大法輪、成就種種法、破壞種種法、一切由我。如壯士展臂、不借他力、師子遊行、不求伴侶。以此而推、禪門話頭參詳者、滅却法界量、種種殊勝、亦蕩盡了、然後方始好看庭前百樹子等話頭。忽然一句下透得、方始謂之法界無量廻向。便能於一毛端現宝王刹、坐微塵裏、轉大法輪。則話頭疑破、噴地一発者、乃能親証無障礙法界矣。豈可以遣十種知解之病、當於頓教一類離念之機耶。(H4-736a)

又、径山大慧和尚、經偈を引いて云く、「『菩薩は是の不思議に住さば、中に於いて思議し尽くす可からず。此の不可思議の処に入らば、思と非思と皆な寂滅するなり』(80卷本『華嚴經』卷30「十回向品第25」・T10-165a)と。然れども亦た寂滅處に住在するを得ざれ。若し寂滅處に住在せば、即ち法界の量之管攝せらるることを被る。教中に之を法塵煩惱と謂う。法界の量を滅却し、種種の殊勝一時に蕩尽し了わりて、方始めて庭前百樹子、麻三斤、乾屎厥、狗子無仏性、一口吸盡西江水、東山水上行の類を見るに好し。忽然として一句下に透り得て、方始めて之れ法界無量の廻向と謂う。如実にして見、如実にして行じ、如実にして用うれば、便ち能く一毛端に於いて宝王刹を現じ、微塵裏に坐して大法輪を轉じ、種種法を成就し、種種法を破壊するは、一切我に由る。壯士の臂を展ぶるに他力を借らず、師子は遊行するに伴侶を求めざるが如し)(『大慧語録』卷27「答張提刑」・T47-928a、『大慧普説』卷4「答張提刑」・M59-964b)と。此を以て推すに、禪門の話頭の参詳者は、法界の量を滅却し、種種の殊勝も亦た蕩尽し了わりて、然る後に方始めて、庭前百樹子等の話頭を見るに好し。忽然として一句下に透り得て、方始めて之れを法界無量の廻向と謂うべし。便ち能く一毛端に於いて宝王刹を現じ、微塵裏に坐して大法輪を轉ぜん。則ち話頭の疑を破し、噴地一発する者は、乃ち能く無障礙の法界を親証せり。豈に十種知解の病を遣るを以て頓教一類の離念の機に當つ可けんや。

この様に知訥は『大慧書』「答張提刑」(或いは『大慧普説』卷4「答張提刑」)の一段を引用した上で、話頭を参究する禅宗径截門者は疑団を打破して豁然大悟(「噴地一発」)するから、「能く無障礙の法界を親証」できるのであり、どうして十種知解の病を遣ることを「頓教一類の離念の機に当てられようか」と諭すのである。

元来、十種の病の諫めは、相対的な有心や無心、言語や寂黙の固執からなる悟りの弊害を断じ、滋味無き話頭により疑団を速やかに形成して悟達せしめることにある。

したがって、知訥は、径截門の極致は十種の知解病を遣る(破病)ことではなく、その先の無障礙の法界を親証して真に自在を得ることであり、「頓教一類の離念の機」に比するものではないと諭したのである。

かくして知訥は『決疑論』の中で、知解を絶し無障碍の法界を親証する滋味無き話頭の活句参究こそが禅宗径截門の要諦であると明言する。しかも、その看話禅を確立した大慧宗杲に対し「是れ曹溪直下の正脈相伝にして、第十七代の本分宗師たり」と、曹溪南宗禅の正統な本分宗師であることを認めるのである。

そして以後、知訥の看話禅風は修禅社2世慧湛によって更に宣揚されることで海東禅門の方向性が決定づけられるのである。

結 語

以上、知訥の名著『入私記』、『円頓成仏論』、『決疑論』を通して、知訥に与えた李通玄の華嚴教学と大慧の看話禅の影響について考察した。

先ず知訥の『入私記』に於ける課題は、宗密の教禅一致の枠組みを保持しながら大慧の看話禅を如何に自らの修道体系に位置づけるかにあった。つまり、知訥は宗密思想を以って看話禅の理論基盤を整備しようとする。それは『入私記』前半では宗密の禅教判釈の図式を用いて看話禅の教理的根拠が示され、後半では一転して「句中玄・体中玄・玄中玄」「別置一句」「三句三玄法門」といった看話径截門の実践体系が示されることから理解できる。

次に『円頓成仏論』では、主に華嚴思想を理論根拠として禅の「見性成仏」について論じており、「頓悟」「成仏」の語義を廻って教学との異同を明確にしている。

中でも教禅一致思想を軸に禅の方向性が華嚴の円教と合致するとし、『華嚴経論』の主旨を頓悟漸修の根拠に漸修証悟の看話禅法を示す。つまり、知訥は李通玄の華嚴論を以て頓悟(解悟)し漸修証悟する三玄門体系を提示するのである。

次に『決疑論』では、特に径截門の重要な指標となる「全提・破病」「活句」「十種の病」等の分析を通して、知訥の径截門の特質について考察した。

先ず知訥の「十種の病」と話頭の参究法は大慧のそれを承ける。すなわち知訥の「十種の病」中、八句は『大慧書』「答富枢密」第一書(T47-921c)に依拠し、残り二句は、『大慧書』「答張舍人状元」の中から補足して「十種の病」とした。知訥は大慧の滋味無き話頭参究こそが、一切の義理分別を断じて無障碍の法界を親証できるとする。

次に「全提・破病」の中で「全提」については、全体の働き(仏性)を明らかにするという意味であり、自己の全分(全体そのまま)を余す処なく表すという「全分提起」を指す。

知訥は話頭を打破してこそ、はじめて「全提」し得る一句となるのであり、話頭参究中には「自己の全分を表す」という念は無く、もし一念でも「全提の解」を擬すれば、「意根下に卜度するの病」に落ちて活句の参究にはならないと誠める。

一方、知訥は分別迷妄を打破する「破病」であっても、「破病の念」で密旨を晦ましてはならず、もし一念でも「破病の解」を擬すれば、「意根下に卜度するの病」に落ちて活句の参究にはならないと誠めている。つまり、知訥は話頭参究中には、「全提・破病」という念までも滅し尽くしてこそ、はじめて活句の参究になると論ずるのであり、ここに知訥の活句禅の本領が見て取れる。

かくして知訥は『決疑論』中、「十種病」を断じて無障碍の法界を親証する活句参究こそ、禪宗徑截門の悟入の秘訣であるとし、看話禪の確立者である大慧に対し、「曹溪直下の正脈相伝にして、第十七代の本分宗師たり」と、曹溪南宗禪の正統な本分宗師であることを認めるのである。

以後、知訥の看話禪風は、修禪社2世慧謙によって更に宣揚されることで海東禪門の方向性が決定づけられるのである。

1 知訥の著述については書誌学的問題も残されており、それについては改めて論ずる機会を得たい。

2 李鐘益・前掲書p227.

3 中島志郎「知訥「看話決疑論」について<基礎的研究(2)>」(『花大紀要』30、1998)p.11.

4 『修華嚴奥旨妄尽還源觀』「經云、森羅及万象、一法之所印。言一法者、所謂一心也。是心即攝一切世間出世間法。即是一法界大總相法門體。唯依妄念而有差別。若離妄念、唯一真如。故言海印三昧也。」(T45-637b)

5 『証道歌』「心鏡明鑑無碍、廓然瑩徹周沙界。万像森羅影現中、一顆円光非内外。……一性円通一切性、一法遍含一切法。一月普現一切水、一切水月一月撰。諸仏法身入我性、我性還共如来合。」(T48-396a)

6 『林間録』「十方齊現一毛端、華嚴重重帝網寒。」(Z148-606b)

7 『大慧語録』卷9、「秉弘、欲識仏性義、当觀時節因縁。時節若至其理自彰。……須知微塵諸仏、出世降王宮坐道場、転法輪降魔軍、度衆生入涅槃、総不出這箇時節。諸人若信得及、無辺刹境、自他不隔於毫端。十世古今、始終不離於当念。」(T47-848a)

8 『華嚴経疏』「四頓教者、但一念不生、即名為仏。不依地位漸次、而説故立為頓。如思益云、得諸法正性者、不從一地至於一地。楞伽云、初地即為八、乃至無所有何次等。不同前漸次位修行、不同於後円融具徳、故立名頓。頓詮此理、故名頓教。天台所以不立者、以四教中皆有一絶言故。今乃開者、頓顯絶言、別為一類、離念機故。即順禪宗。」(T35-512a)、関連資料としては『演義抄』(T36-62b)、宗密『円覚経大疏鈔』卷3(Z14-263c)等にも見られる。

9 『円頓成仏論』「台教亦云、円門生着尚、為初教所破。但性海果分是法界証処、不可預談、亦不是心思意解所及。故清凉祖師亦云、「円音非扣而常演、果海離念而心伝」、又云、「仏証離言」是知禪門離念相伝、是「頓証法界」処也。決非頓教中、不説法相唯見真性、一念不生即名為仏也。何以知其然。」(H4-728b)

10 『新華嚴経論』卷24、「入此初地法。乃至是創始具足凡夫。能發广大願行能趣入故。非是由因地前行解而來者。意明設教備明修行滯障節級安危。然発心者一時総頓修。居一時一行之内。非是要從節級次第來修。以総別同異成壞六相法。円融可見。於此六字三対法中。一字有六、且如人類之。余可准知。如一人身、具足是六相。頭身手足眼耳鼻舌等用、各別是別相。全是一身一四大、是総相。一空無体、是名同相、不麁如是同無異性、頭身手足眼耳鼻舌等用、有殊、是為異相。頭身手足眼耳鼻舌等、共成一身。名為成相。但隨無作縁有、各無自性。無体無相。無生無滅。無成無壞、名為壞相。又一切衆生、名為総相。愚智区分、名為別相。皆同佛智而有、名為同相。隨執業異、名為異相。所因作業、受報得生、名為成相。心無所依、業体無生、名為壞相。又十方報佛、名為総相。衆宝所蔽、身土差別、名為別相。同一法身、理智無二、名為同相。智隨行異、名為異相。成就衆生、名為成相。能所皆無、無得無証、名為壞相。又以一智慧、該収五位、名為総相。行解昇進、名為別相。同佛根本智、名為同相。修差別智、名為異相。成大菩提、具普賢行、名為成相。智体無依、用而不作、名為壞相。又三世久劫差別、名為別相。以智普觀、在一刹那、名為総相。隨業長短、名為異相。情亡見尽、長短時無、名為同相。智無依住、名為壞相。応根与法、名為成相。」(T36-886a)

¹¹ 印鏡『華嚴教学과 看話禪의 만남』(瞑想相談研究院、2006)p.295.

¹² 『大乘起信論』「如論云、心真如者即是一法界、大總相、法門體。所謂心性不生不滅。一切諸法唯依妄念而有差別、若離心念則無一切境界之相。是故一切法、從本已來、離言說相、離名字相、離心緣相、畢竟平等、無有變異、不可破壞。唯是一心、故名真如。問曰、若如是義者、諸衆生等、云何隨順而能得入。答曰、若知一切法雖說、無有能說可說、雖念、亦無能念可念、是名隨順。若離於念、名為得入。(T32-576a·H4-734a)」(論に云うが如し、「心真如とは即ち是れ一法界にして、大總相、法門の體なり。所謂心性は不生不滅なり。一切の諸法は唯だ妄念に依りて差別有るも、若し心念を離るときは則ち一切の境界の相無し。是の故に、一切の法は、本より已來、言說の相を離れ、名字の相を離れ、心緣の相を離れ、畢竟平等にして、變異あること無く、破壞す可からず。唯だ是れ一心なり、故に真如と名づく」と。問うて曰く、「若し是くの如きの義ならば、諸もろの衆生等は、云何んが隨順して能く入ることを得ん」と。答えて曰く、「若し、一切の法は説くと雖も、能説と可説と有ること無く、念ずと雖も、亦た能念と可念と無しと知らば、是れを隨順と名づく。若し念を離るれば、名づけて得入と為す」と)。上掲文は心真如門に関する一段で、心性は不生不滅であり、諸法は唯だ妄念によって差別が生じる。それ故に一切の法は本より言說の相を離れているという「離言真如」についての説示である。

第四章 13世紀高麗禪文献に見る宋代禪宗の影響

問題の所在

本研究では、知訥没後の1210年以降に刊行された高麗中期の禪文献中、特に『禪門拈頌集』、『狗子無仏性話揀病論』、『禪門綱要集』を取り上げ、13世紀の高麗禪宗に与えた宋代禪宗の思想的影響について考察する。以下、13世紀に刊行された高麗版禪文献である。

【禅籍名】	【編著者】	【高麗刊行年】	【開版者・版別・備考】
1. 『六祖壇経』	曹溪慧能(唐)	[1207]	曹溪山修禅社・知訥跋(重刊)
2. 『正法眼蔵』	大慧宗杲(南宋)	[1213]	曹溪山修禅社
3. 『宗鏡撮要』	心聞曇贇(南宋)	[1213]	曹溪山修禅社・慧諶誌
4. 『六祖壇経』	曹溪慧能(唐)	[1214]	高麗古本
5. 『看話決疑論』	普照知訥(麗中)	[1215]	曹溪山修禅社・慧諶跋
6. 『狗子無仏性話揀病論』	真覚慧諶(麗中)	[1215]	曹溪山修禅社・散佚(現朝鮮本)
7. 『宗門円相集』	静覚知謙(麗中)	[1219]	夢如跋・円相の機縁
8. 『証道歌事实』	連公(麗中)	[1239]	崔怡誌
9. 『禅門拈頌集』	真覚慧諶(麗中)	[1226]	曹溪山修禅社・鄭晏誌(原本散佚)
10. 『禅門拈頌集』	真覚慧諶(麗中)	[1244~1248]	修禅社・増補再刊本・高宗跋
11. 『祖堂集』	静・筠(五代)	[1245]	南海分司大蔵都監刊(初刻)
12. 『禅門三家拈頌集』	亀庵(麗中)	[1246]	曹溪山修禅社・天英後序
13. 『宗鏡録』	永明延寿(北宋)	[1246~1248]	南海分司大蔵都監刊
14. 『禅苑清規』	長蘆宗蹟(北宋)	[1254]	南海分司大蔵都監刊
15. 『宗門遮英集』	惟簡(北宋)	[1254]	南海分司大蔵都監刊・雲門公案集
16. 『六祖壇経』	曹溪慧能(唐)	[1256]	曹溪山修禅社・晦堂安基跋
17. 『祖派図』	一然見明(麗中)		散佚
18. 『重編曹洞五位』	一然見明(麗中)	[1260]	一然編集校訂
19. 『祖庭事苑』	睦庵善卿(北宋)		雲門宗・訓詁書的
20. 『禅門拈頌事苑』	一然見明(麗中)		散佚
21. 『人天宝鑑』	四明曇秀(南宋)	[1290]	伽耶山海印寺・教禅一致儒仏一致
22. 『重編禅門拈頌事苑』	無極混丘(麗中)		散佚
23. 『禅門宝蔵録』	天頌(麗中)	[1293]	李混跋(現朝鮮本)
24. 『禅門綱要集』	天頌(麗中)		臨濟・雲門関連の綱要書(現朝鮮本)
25. 『永嘉真覚大師証道歌』	[浄居註](唐)	[1299]	重刊(1089初刻・普濟寺)

(椎名宏雄「高麗版中国禅籍と宋元版」[『駒沢仏教学部研究紀要』15、1984]、同『宋元版禅籍の研究』[大東出版社、1993]等を参照。)

上の一覧表から窺えるのは、第一に高麗中期刊行の禅籍が1210年代の第一期(1~6)と、1240年代から1250年代までの第二期(9~15)に集中しており、中でもその多くは修禅社の主導下(1、2、4、5、6、9、10、12)で刊行されたことである。

こうした傾向は、莫大な資金調達を必要とす刊行事業に於いて、修禅社を支援する国家ならび有力な支持層が存在したことを裏付けるものである。例えば第一期は慧謔、第二期は夢如の時代であり、武人政権2代目の崔相国怡ならび、有力な豪族出身の鄭晏などがそれに該当する。

第二は、当時看話禅を挙揚した修禅社を中心に看話禅の指南書及び公案テキスト(5、6、9、10、12、20、22)が普及した一方で『祖堂集』や『宗門円相集』、法眼系の『宗鏡録』、雲門系の『禅苑清規』や『宗門遮英集』、曹洞系の『重編曹洞五位』など、宋代禅宗の多様な思想が幅広く受容されたことである。中でもとりわけ注目すべきは、宋代公案体系の一大綱要書である『禅門拈頌集』の刊行流布である。

第一節 『禅門拈頌集』

『禅門拈頌集』は、修禅社2世である無衣子・慧謔が門人真訓等とともに、唐宋代の燈史および語録を基に大覚世尊以下、達摩第22世の臨済宗黄龍派育王介謔の法嗣・心聞曇贲にまで及ぶ禅門祖師の古則を抜粋し、これに対する諸家の拈古・頌古・普説・小参等の語を歴代祖師順に付した公案拈頌の集大成である。

殊に本書は知訥以降の修禅社が独自に編纂した宋代公案体系の一大綱要書であり、高麗中期以降の禅門に於いて宋代の禅思想が如何に受容されたかを集約的に把握できる最も基本的な禅文献である。その『拈頌集』の中の慧謔が付した序文には、本書に於ける編集の動機とその意義について次の様に記されている。

詳夫自世尊迦葉已来、代代相承、灯灯無尽、遞相密付、以為正伝。其正伝密付之处、非不該言義、言義不足以及。故雖有指陳、不立文字・以心伝心而已。好事者強記其迹、載在方册、伝之至今、則其僉迹、固不足貴也。然不妨尋流而得源、拋末(未)而知本。得乎本源者、雖万別而言之、未始不中也。不得乎此者、雖絶言而守之、未始不惑也。是以諸方尊宿、不外文字、不悖慈悲、或徴或拈、或代或別、或頌或歌、発揚奥旨、以貽後人、則凡欲開正眼具玄機、羅籠三界、提拔四生者、捨此奚以哉。況本朝自祖聖会三已後、以禅道延国祚、智論鎮隣兵、而悟宗論道之資、莫斯為急。故宗門學者、如渴之望飲、如飢之思食。余被学徒力請、念祖聖本懷、庶欲奉福於国家、有裨於仏法。乃率門人真訓等、採集古語凡一千一百二十五則、並諸師拈頌等語要、録成三十卷、以配伝燈。所翼、堯風与禅風永扇、舜日共仏日恒明、海晏河清、時和歲稔、物物各得其所、家家純樂無為。区区之心、切切於此耳。第(弟)恨、諸家語録、未得尽覽、恐有遺脱。所未尽者、更待後賢。貞祐十四年丙戌仲冬、海東曹溪山修禅社、無衣子序。(H5-1a)

詳つまびらかにするに夫れ、世尊・迦葉より已来、代代相承して、灯灯尽くること無く、遞いに相い密付して、以て正伝と為す。其の正伝密付の处、言義を該ねざるには非ざるも、言義は以って及ぶに足らず。故に指陳有りと雖も、不立文字・以心伝心のみ。好事者、強いて其の迹を記して、方册しよさつに載せ、之を伝えて今に至れば、則ち其の僉迹、固より貴ぶに足らざるなり。然れども流れを尋ねて源を得、末(未)に拋りて本を知るを妨げず。本源を得る者は、万別さまさまにして之を言うに難も、未だ始めより中らずんばあらざるなり。此を得ざる者は、絶言して之を守ると難も、未だ始めより惑わずんばあらざるなり。是こを以て、諸方の尊宿は、文字を外にせず、慈悲を悞おしまず、或いは徴、或いは拈、或いは代、或いは別、或いは頌、或いは歌、奥旨を発揚して以て後人に貽せば、則ち凡そ正眼を開き、玄機を具えて、三界を羅籠し、四生を提拔せんと欲する者、此れを捨ててなほ以てせんや。況や本朝は祖聖の会三より已後、禅道を以て国祚を延め、智論もて隣兵を鎮むるも、宗を悟り道を論ずるの資は、斯れを急と為すこと莫きをや。故に宗門の學者、渴の飲を望むが如く、飢の食を思うが如し。余、学徒に力請せられ、祖聖の本懷を念い、庶わくは、福を国家に奉じ、仏法に裨おぎなあらんことを欲す。乃ち門人真訓等を率いて古語凡そ一千一百二十五則、並び諸師の拈頌等の語要を採集し、録して三十卷と成し、以て伝燈に配す。冀う所は、堯風と禅風とは永く扇さかんに、舜日は仏日と共に恒あまに明らかに、海は晏かにして河は清らかに、時は和して歳は稔り、物物は各な其の所を得、家家は純ら無為を楽しまんことを。区区の心は、此こに切切たり。第(弟)だ、恨むらくは、諸家の語録、未だ尽く覽ることを得ざれば、恐るらくは遺脱あらん。未だ尽さざる所の者は、更に後賢を待つ。貞祐十四年(1226)、丙戌仲冬(11月)、海東曹溪山修禅社の無衣子、序す。

序文の傍線部分には、慧諶が本書の編集に踏み切った動機とその意義について述べている。

すなわち慧諶は、高麗統一よりこの方、禅道正法により国を興し蔵経を以て隣兵を鎮めてきた太祖の本懷を思い、かつ後学に根本道理を論し、その真理を覚らせる為にも本書の成立は必要であり、また学人の切なる懇請により本書の編集に踏み切った経緯を述べている。

本書の編集過程については、序文でも示される様に慧謚と門人真訓等によって松広寺の広遠庵で編集されたもので、高宗13年(貞祐14年丙戌[1226])に古則1125則と諸祖の拈頌を採録した原『拈頌集』が刊行する。

しかし、高宗19年(1232)、蒙古の侵攻により江華島へ遷都する際に符仁寺初彫大蔵経が消失したことによって『拈頌集』は散佚するのである。

翌高宗20年(1233)に『拈頌集』再刊事業が始動するが、高宗21年(1234)、慧謚は『拈頌集』再刊を見ずに没した。後継者・夢如が師の意志を継ぎ高宗35年(1244~48)、古則347則を増添し、晋陽公の延寿を祈願して海蔵分司から大蔵経補遺版として増補『拈頌集』が再刊された。その増補『拈頌集』巻末には「断俗寺住持万宗」の刊記(H5-923b)があり、『拈頌集』刊行事業が普陽公崔怡一家の協力によって成立したことが窺い知れる。

同巻末に記された鄭晏の「増補拈頌跋」(H5-923a)には、江華島遷都後に大蔵経雕造機関である南海分司都監で再刻増補したことが明記されている。

本書は初版の開版以後、近年に至るまで数次に亘って再刊され、種々の『拈頌集』注釈書が著されたことで、高麗後期・朝鮮時代の禅院では本書が『景德伝燈録』と共に主要な公案テキストとして広く流通したのである。

1. 『拈頌集』の構成内容——宋代公案体系の受容——

『拈頌集』収録の古則数は総計1463則で、古則に登場する祖師は349人である。その内容構成は、宋代に編纂された『宗門統要』や『禅宗頌古聯珠通集』とも類似するが、後者には見られない機縁や拈頌を多く採取する。

ことに古則に於いては唐代のかなり特定された祖師の公案を中心として、その公案をできるだけ多く採録しているのが特徴である。例えば古則の採録数では、一位が雲門文偃の99則、二位が趙州從諗の81則、三位が雪峰義存の45則、四位が南泉普願の44則、そして五位が臨済義玄の29則、六位が洞山良介の28則と宗派に偏りなく収録されている¹⁾。

一方、古則に対する著語に於いては宋代禅者の引用度が圧倒的に多く、修禅社では特定祖師に対する宋代禅者の著語をできるだけ多く採録し宋代公案体系の指南書を作成することを編集の基本方針にしていたと考えられる²⁾。

まずは『拈頌集』に登場する宋代禅者の中で、高麗初期末から禅宗に一定の影響を及ぼした臨済宗黄龍派の覚範慧洪(1071~1128)に関する記述から見てみたい。

以下、『拈頌集』巻16に収める第631則の説示である。

臨濟示衆云、大凡下語、一句中具三玄、一玄中具三要。有玄有要。汝等諸人作麼生會。汾陽昭頌、三玄三要事難分。得意忘言道易親。一句明明該万象、重陽九日菊花新。(H5-488c)

臨濟、衆に示して云く、「大凡下語するに、一句中に三玄を具し、一玄中に三要を具す。玄有り要有り。汝等諸人、作麼生か會す」と。汾陽昭頌すらく、「三玄三要、事、分かれ難し、意を得て言を忘ずれば道親しみ易し。一句明明として万象を該^かね、重陽九日菊花新たなり」と。

周知のとおり、上掲文は『臨濟録』「上堂」に見られる三玄三要の説示であり、下段は汾陽善昭の三玄三要についての頌である。

ただし、傍線部分の「玄有り要有り(「有玄有要」)」については、『景德伝燈録』12卷所収の「臨濟」章や『臨濟録』「上堂」には、「権有り用有り(「有権有用」)」と示されていることから、その典拠は慧洪の『林間録』か『臨濟宗旨』であると考えられる³。

たしかに『林間録』、『臨濟宗旨』以外にも、『聯燈会要』卷11所収の「汾陽善昭」章にも「有玄有要」と記されているが、『聯燈会要』は大観元年(1107)に開版した『林間録』よりも、凡そ半世紀以上後の淳熙10年(1183)に成立したものである。

さらに『拈頌集』には、慧洪の著書の引用が35箇所に及ぶことから、上掲の所謂「三玄三要」の典拠は『林間録』もしくは同書と同じ頃に著された『臨濟宗旨』と見られる。

ここで『拈頌集』に収録された慧洪の著書の一覧表を見てみたい。

図表 13

卷数	則番	古則冒頭	典拠	会編本
2	32	覚範云	『林間録』巻2	(上)78
2	40	曹山本寂挙此語云	『禅林僧宝伝』巻1	(上)87
3	74	覚範曰、朱世英挙	「臨濟宗旨」	(上)126
3	98	林間録云	『林間録』巻1	(上)152
4	110	瑞鹿先頌	『禅林僧宝伝』巻7	(上)172
4	110	天台韶国師示衆曰	『禅林僧宝伝』巻7	(上)176
4	110	黄龍心問法昌遇曰	『禅林僧宝伝』巻28	(上)178
4	110	雪峰円頌	『林間録』巻2	(上)172
6	184	林間録云	『林間録』巻2	(上)286
6	188	翠巖真頌	『林間録』巻2	(上)292
6	206	大陽延謂衆曰	『禅林僧宝伝』巻13	(上)315
6	206	南院問風穴	『禅林僧宝伝』巻3	(下)46
9	336	雲居簡因僧問	『禅林僧宝伝』巻9	(上)451
11	412	景福順頌	『林間録』巻2	(上)543
11	421	洪覚範曰	『禅林僧宝伝』巻7	(上)570
11	421	僧宝伝云	『禅林僧宝伝』巻11	(上)570
13	495	僧問永明壽	『禅林僧宝伝』巻9	(上)643
15	590	覚範頌	『林間録』巻2	(上)743
15	601	僧問曹山耽章	『禅林僧宝伝』巻1	(上)764
18	747	僧問神鼎譚(諲)	『禅林僧宝伝』巻14	(下)160
21	875	覚範賛曰	『林間録』巻2	(下)290
21	894	僧宝伝竜牙賛曰	『禅林僧宝伝』巻9	(下)306
24	1024	大愚芝頌	『林間録』巻2	(下)438
25	1081	徳山密頌	『林間録』巻2	(下)486
27	1229	慈明問黄龍南禅師	『禅林僧宝伝』巻22	(下)602
27	1230	大愚芝頌	『林間録』巻2	(下)605
27	1233	覚範云	『林間録』巻1	(下)610
28	1291	覚範賛天台韶国師	『禅林僧宝伝』巻7	(下)659
29	1324	神鼎譚(諲)挙此話	『禅林僧宝伝』巻14	(下)687
30	1398	景福順頌	『林間録』巻2	(下)736
30	1398	(景福順)又頌①	『林間録』巻2	(下)736
30	1398	(景福順)又頌②	『林間録』巻2	(下)736
30	1398	林間録云	『林間録』巻1	(下)738
30	1398	雲蓋智禅師	『林間録』巻1	(下)738
30	1405	覚範頌	『林間録』巻2	(下)744

(会編本=宗真編、原典会編『禅門拈頌集』上下・東国大学校出版部、2013)

左の一覧表からも分かるように、『拈頌集』には慧洪の初期の代表作『林間録』からは18回(『石門文字禪』との重複箇所1回)の引用が確認でき、慧洪の思想的総括とも言える『禅林僧宝伝』からは17回(『智証伝』との重複箇所1回)の引用が確認できることから修禅社の慧洪に対する一定の評価が窺える。

然しながら、『拈頌集』に収める宋代の祖師たちの膨大な著語数から見れば決して多いとは言えない。『拈頌集』に収める著語が圧倒的に多いのは、宋代前後期を代表する雪竇、円悟、大慧、宏智の四大禅匠である。中でも大慧の著語は計323則の古則に収録され、引用回数は409回と最大の著語数を誇る。

さらに拈古・頌古以外にも「上堂」「示衆」「普説」「法語」などで187回引用されており、原文そのままを転載した長文のものが多くその内容も詳細に記されている。

次に著語が多いのは、宋代曹洞禅の大成者である宏智で計286則に収録されている。続いて雲門宗の雪竇の著語が計273則、円悟の著語が計177則の古則に収録されている。このように大慧、宏智、雪竇、円悟の著語は他に比べて圧倒的である。

こうした『拈頌集』に収める著語の引用度を禅宗五家の各派別で見れば、宋代に盛行した雲門・臨済・曹洞のうち臨済系の著語の引用度(回数)が最も高い。その臨済系黄龍・楊岐派の著語の引用数を示せば次のようである。

【『拈頌集』に収める臨済系禅者の著語の引用数】

黄龍派の著語		楊岐派の著語	
①	心聞曇贖 148回	大慧宗杲	409回
②	無示介謔 85回	円悟克勤	151回
③	真浄克文 62回	竹庵士珪	144回
④	晦堂祖心 49回	保寧仁勇	128回
⑤	東林常聡 49回	崇勝瑞珙	112回
⑥	長霊守卓 44回	南華知昺	105回
⑦	智海智清 43回	松源崇岳	105回
⑧	黄龍慧南 40回	仏眼清遠	102回
⑨	仏陀徳遜 28回	上方日益	99回
⑩	崑山慧元 27回	五祖法演	49回
⑪	死心悟新 25回	密庵咸傑	45回
⑫	慈航了朴 21回	空叟宗印	45回
⑬	仰山行偉 18回	仏鑑慧勲	43回
⑭	覚範慧洪 12回	牧庵法忠	30回
⑮	開元子琦 7回	白雲守端	16回

(趙明済「『禅門拈頌集』의 編纂과 臨済宗黄龍派의 어록」[『仏教学報』68, 2015]、同「修禅社の『禅門拈頌集』編纂과 臨済宗楊岐派의 어록」[『역사와 경계』94, 2015]参照。)

先ず黄龍派から見れば、心聞曇贲が148回と最も多く、つづいて無示介謹の85回、真浄克文の62回、晦堂祖心の49回とつづき、先の覚範慧洪は12回と14位である。この統計から修禅社では、黄龍派の晦堂祖心—靈源惟清—長靈守卓—無示介謹(育王)—心聞曇贲に連なる系譜を重視していたことが判る。

こうした事実は、当時、黄龍派が主流であったことと、修禅社が自社の系譜に連なる闍崛山・坦然が無示介謹(1080~1148)の法を嗣いだことを重視したものと考えられる⁴。

そうした修禅社の坦然に連なる法系の重視は、慧謹が曾て『拈頌集』成立13年前の1213年に介謹の法を嗣いだ心聞曇贲の『宗鏡録撮要』を重刊した事象からも窺える。

ただし、『宗鏡録撮要』の重刊は、高麗初期に将来した『宗鏡録』の思想的影響も要因として挙げられよう。

そもそも臨済宗黄龍派は、北宋末期には禅宗の中心的存在であったが、南宋以降に楊岐派が台頭してからは影を潜めることになる。その要因には大慧の黄龍派から楊岐派への転向が挙げられるが⁵、ともかくも、黄龍派の関連資料はさほど多くはなく、従来の研究成果も楊岐派に比べて少ないのが実状である。

したがって、研究資料という面からしても『拈頌集』は、高麗禅門に於ける黄龍派系語録が受容された様相を集約的に把握でき貴重な禅文献である。

一方、南宋以降、禅宗の主流となる楊岐派は『拈頌集』最大の著語数を誇る。こうした修禅社に於ける楊岐派の重視は、大慧禅を導入した知訥と、その禅風を継承する慧謹らが大慧の属する楊岐派の禅風に関心を寄せ重視した結果であろう。

つまり、修禅社では楊岐派系禅者の公案解釈を幅広く受容することで看話禅の基礎となる公案体系の整備を図ったのである。

以上の膨大な臨済系禅者の著語の引用から窺えるのは、修禅社が看話禅の参究とともに公案の研鑽を重視していたことである⁶。くわえて引用文献や著語で臨済禅者の圧倒的な影響が確認できるのは、修禅社が中国臨済禅の正統な法脈であることを示すとともに、教勢拡張と禅風挙揚のために禅宗五家の中でも特に臨済禅を積極的に受容した結果であったと言える。

つまり、修禅社は、当時主流であった臨済禅者の著語の中で、特に自社の法系に連なる黄龍派の禅者と看話禅と密接に関わる禅者の著語をできるだけ多く収集して公案集成書を作成し刊行流布することで、禅風を挙揚し教勢を拡張させようとしたのである。

2. 『拈頌集』に見る『禪宗頌古聯珠通集』の影響

『拈頌集』は書名からも理解できるように、「拈古・頌古の集成」という性格を有するものの、公案に対する著語の大部分は頌古であり拈古の類は極めて少ない。

そもそも『拈頌集』に収録される拈古は基本的に『宗門統要集』を底本とするが、頌古は『禪宗頌古聯珠通集』巻40(以下、『頌古聯珠集』)を底本としている。

『頌古聯珠集』は、南宋の宝鑑大師法応(生没未詳)が淳熙2年(1175)に古来の祖師122人の公案325則と頌古2100首を編纂したもので、後に元の魯庵普会が祖師426人の公案493則と頌古3050首を増補し続編を著した。この続集は延祐4年(1317)に普会の自序と馮子振の序を付して刊行された。

修禪社では、この『頌古聯珠集』から膨大な祖師の頌古を引用している。よって本書から引用した頌古を分析することで修禪社の修行の方向性と彼らが重視した祖師禪風を解明することができる。

以下、『拈頌集』に於ける『頌古聯珠集』から引用した頌古の祖師とその引用回数である。

【『拈頌集』に見る『頌古聯珠集』からの頌古の引用数(5回以上)】

1. 保寧仁勇(11世紀中葉)	90回(楊岐)	17. 南華知昺(生没宋代)	20回(楊岐)
2. 雪竇重顕(980~1053)	76回(雲門)	18. 黄龍慧南(1002~1069)	19回(黄龍)
3. 大慧宗杲(1089~1163)	63回(楊岐)	19. 長蘆守卓(1065~1123)	19回(黄龍)
4. 竹庵土珪(1083~1146)	59回(楊岐)	20. 楊傑(生没宋代)	14回(居士)
5. 海印超信(生没宋代)	49回(臨濟)	21. 大洪守遂(1071~1147)	13回(曹洞)
6. 天童正覺(1091~1157)	46回(曹洞)	22. 智海智清(生没宋代)	10回(黄龍)
7. 智海本逸(生没宋代)	45回(雲門)	23. 智門光祚(生没宋代)	9回(雲門)
8. 蔣山法泉(生没宋代)	45回(雲門)	24. 慈受懷深(1077~1132)	9回(雲門)
9. 仏眼清遠(1067~1120)	36回(楊岐)	25. 丹霞子淳(1064~1117)	9回(曹洞)
10. 上方日益(生没宋代)	34回(楊岐)	26. 雲峯文悦(998~1062)	9回(臨濟)
11. 真浄克文(1025~1102)	28回(黄龍)	27. 天衣義懷(993~1064)	8回(雲門)
12. 投子義青(1032~1083)	26回(曹洞)	28. 道吾悟真(生没宋代)	7回(臨濟)
13. 東林常聡(1025~1091)	26回(黄龍)	29. 五祖法演(?~1104)	7回(楊岐)
14. 張商英(1043~1121)	24回(居士)	30. 法雲法秀(1027~1090)	6回(雲門)
15. 仏鑑慧勲(1059~1117)	22回(楊岐)	31. 大滙慕喆(?~1095)	6回(臨濟)
16. 円悟克勤(1063~1135)	22回(楊岐)	32. 浮山法遠(991~1067)	6回(臨濟)

(趙明濟「『禪門拈頌集』の編纂と『禪宗頌古聯珠集』」[『仏教学報』62、2012]参照。)

上の表から理解できる様に、『拈頌集』に於ける『頌古聯珠集』からの頌古の引用数が5回以上の禪者は、臨濟宗が19人(分派以前5人、楊岐派9人、黄龍派5人)、雲門宗が7人、曹洞宗が4人、居士が2人(⑭無尽居士、⑯無為居士)で計32名である。

その中で最も多く引用されたのが宋代の臨済系禅者である。すなわち、保寧仁勇を筆頭に
大慧、竹庵、仏眼、上方、仏鑑など楊岐派系の頌古が最も重視されている。

他方、頌古に於いては雪竇・宏智の引用度が高く、中でも修禅社に於ける南宋曹洞禅を代
表する宏智への思想的評価は頗る高い。

宏智の著語に於いては、宋版『宏智録』6冊中、第2冊に収める『泗州普照覚和尚頌古』（『頌
古百則』）、『真州長蘆覚和尚拈古』（『拈古百則』）から大部分引用されるが、第1・第3・第4
冊に収める「上堂法門」と「小参法門」からも多く引用されている⁸。

そうした修禅社の宏智に対する関心の高さは、天英が後序を付し亀庵が編した『禅門雪竇
天童円悟三家拈頌集』（以下、『三家拈頌集』）からも窺える。

『拈頌集』と同時期の1246年に刊行された本書は、『拈頌集』30巻に収める雲門禅の雪竇、
曹洞禅の宏智、臨済禅の円悟という宋代禅宗の三家の拈頌を抜粋して6巻に纏めたもので、
その中の宏智の著語は『拈頌集』286則に収める著語のすべてを転載する⁹。

それはすなわち修禅社が大慧とともに南宋期の禅宗を主導した宏智の公案批評に対する関
心の高さを示すものである。その収録内容も修禅要諦を示すもので、そうした傾向は後掲す
る慧謙の『狗子無仏性話揀病論』にも表れている。

他方、そうした宏智禅の肯定的受容は、一然の『重編曹洞五位』の巻中に収録する「天童
四借頌」並びに巻下に収録された「定斎閑閑居士曹洞贊」からも窺い知ることができ注目すべ
きである。

第二節 『狗子無仏性話揀病論』

そもそも知訥の看話禅導入は、彼が禅教統合を模索する中で受容した謂わば高麗に於ける看話禅の受容期に当たる。それは定慧双修・教禅一致という枠組みの中で看話禅を主としつつも他の行法にも寛容であった。

では、高麗に於ける看話禅伝播期に当たる慧謙の禅風はどうであろうか、先ずは貞祐3年(1215)に刊行された『看話決疑論』末尾の慧謙の跋文から見てみたい。

噫、近古已来、仏法衰廢之甚。或宗禅而斥教、或崇教而毀禅。殊不知禅是仏心、教是仏語、教為禅網、禅是教網。遂乃禅教両家、永作怨讎之見、法義二学、返為矛盾之宗、終不入無諍門、履一実道。(H4-737b)

噫、近古已来、仏法衰廢の甚しきや。或いは禅を宗として教を斥け、或いは教を崇びて禅を毀つ。殊に知らず、禅は是れ仏心、教は是れ仏語、教は禅網^たなり、禅は是れ教網^たなることを。遂に乃ち禅教両家永く怨讎^たの見を作し、法義の二学返って矛盾の宗と為り、終に無諍門に入りて、一実道を履まず。

知訥没後、慧謙によって発見された『決疑論』末尾の跋文からは、明らかに知訥と同様、定慧双修・教禅一致という思想的共通点が窺える。

では、慧謙の修証観に於いてはどうか、以下、『真覚語録』「孫侍郎求語」に収める一段である。

修行之要、不出止観定慧。照諸法空曰観、息諸分別曰止。止者悟妄而止、不在用心印絶。観者見妄而悟、不在用心考察。対境不動是定、非力制之。見性不迷是慧、非力求之。雖然自檢工夫、得力不得力消息、知時乃可耳。此外有看話一門、最為徑截。止観定慧、自然在其中。其法具如大慧書答中見之。(H6-40a)

修行の要は止観定慧を出でず。諸法の空なるを照らすを観と曰い、諸もろの分別を息むるを止と曰う。止とは妄を悟りて止むにて、心を用いて印絶するに在らず。観とは妄を見て悟るにて、心を用いて考察するに在らず。境に対して不動なるは是れ定なるも、力めて之を制するに非ず。性を見て不迷なるは是れ慧なるも、力めて之を求むるに非ず。自ら検して工夫すと雖然も、得力、不得力の消息は、時を知りて乃ち可なるのみ。此の外に看話の一門有り、最も徑截^たなり。止観定慧は自然に其の中に在り。其の法は、具さには大慧書答の中に之を見るが如し。

ここで慧謙は、基本的な修行の要諦として止観定慧を示した上で看話禅法を最上とし、その話頭を参究する中に止観定慧は自ずと顕現すると論ず。

こうした慧謚の修証観は、定慧一等を唱え看話径截門を提示した知訥の禅風を着実に継承するものである。それは彼の話頭参究が、これより述べる『狗子無仏性話揀病論』(H6-69b[以下、『揀病論』])に示された「無字」の話頭に集約され、且つ無字を参究する過程に生じた十種病の対処法までも具体的に提示していることから窺える。その『揀病論』の冒頭は次のように始まる。

天童挙、僧問趙州狗子還有仏性也無。州云、有。僧云、為什麼撞入這個皮袋。州云、為他知而故犯。又僧問趙州、狗子還有仏性也無。州云、無。僧云、一切衆生皆有仏性。為什麼狗子却無。州云、為他有業識在。師云、趙州道有、趙州道無。狗子仏性、天下分疎。面赤不如語直、心真莫怪在言粗。七百甲子老禅伯、驢糞逢人換眼珠。汎参道俗、看此話始終問答、隨言定旨、決定作有無之無。(H6-69b)

天童挙す、「僧、趙州に問う、『狗子に還た仏性有りや』と。州云く、『有り』と。僧云く、『什麼としてか這箇の皮袋に撞入する』と。州云く、『他は知って故らに犯すが為なり』と。又た僧、趙州に問う、『狗子に還た仏性有りや』と。州云く、『無し』と。僧云く、『一切衆生に皆な仏性有り。什麼としてか狗子却って無き』と。州云く、『他に業識の在る有るが為なり』と」と。師(宏智)云く、「趙州、『有』と道い、趙州、『無』と道う。狗子仏性、天下分疎す。面赤、語直に如かず、心真、言粗に在るを怪しむこと莫かれ。七百甲子の老禅伯、驢糞も人に逢わば眼珠に換う。汎参の道俗、此の話の始終問答を見て、言に随いて旨を定むれば、決定ず有無の無と作さん」と。

冒頭の「天童挙……」以下は、『拈頌集』第417則に収める「狗子仏性話」を引用したものと見られる。後段の「師(宏智)云く……」も、『拈頌集』第417則の頌古「天童覚頌」に続く、「(天童)又頌」(H5-347c)の宏智の頌を転載している。

古則・頌古いずれも原本は『宏智頌古』(T48-20a)であることから『揀病論』でも『拈頌集』と同じく宏智の頌古を重視していたことがわかる。

続いて『揀病論』では、宏智に次いで五祖法演(?~1104)、真浄克文(1025~1102)などの宋代禅者の頌を採り上げ、その偈頌に対する慧謚の見解を述べている。

次いで、「十種の病」の言及に入るが、そもそも慧謚の十種病は大慧の狗子無仏性話と十種病(八種病)を承ける知訥の十種病と何ら変わりがない。ただ相違点があるとすれば、慧謚は大慧と知訥に比べて「十種病」を詳細に解析していることである。

それは次の『揀病論』末尾に収める慧謚の十種病に対する総括からも窺い知れる。

広而言之、則有十種病。略而言之、則不出有心無心語言寂黙。故古人云、不可以有心求、不可以無心得、不可以語言造、不可以寂黙通。略而言之、則不出思議不思議、所以道、左来也不是、右来也不是、又道、伊麼也不得、不伊麼也不得、伊麼不伊麼総不得。則明明地揀破、明明地現示。若是靈利漢、聊聞拳着、剔起眉毛便行、終不打之繞。其或未然、莫管有病無病、莫管有滋味無滋味、莫管得力不得力。但提撕看是個什麼道理。(H6-70a)

広げて之を言え、則ち十種の病あり。略して之を言え、則ち有心無心、語言寂黙を出でず。故に古人(大慧)云く、「有心を以て求むべからず、無心を以て得るべからず、語言を以て造るべからず、寂黙を以て通ずべからず」と。略して之を言え、則ち思議・不思議を出でず。所以に道う、「左来も也た不是、右来も也た不是」と。又た道う、「伊麼も也た得ず、不伊麼も也た得ず。伊麼不伊麼、総て得ず」と。則ち明明地に揀破し、明明地に現示す。若し是れ靈利の漢なれば、聊か拳着するを聞かば、眉毛を剔起して便ち行き、終に之邊を打せず。其れ或いは未だ然ざれば、有病無病に管すること莫かれ、有滋味無滋味に管すること莫かれ、得力不得力に管すること莫かれ。但だ提撕して是れ箇の什麼の道理ぞと看よ。

ここで慧謚は十種の病について、全ての禅病の発端は「有心・無心・語言・寂黙」にあると簡潔に示し、更に簡略に言え、「思議・不思議」が病の発端であるという。

そして、こうした禅病は理知的分別心によって生ずるため、日々の四威儀に於いて思量分別を放下して、但だ話頭を提撕工夫せよと説き示すのである¹⁰。

つまり、慧謚が「十種病」を詳細に解析するのは、十種の病を「有心・無心・語言・寂黙」の四種に約め、さらに「思議・不思議」の二種に約めて簡略化することで、最終的に「無」の疑団、すなわち無字の参究に直入せしめるためであった。

このように慧謚の『揀病論』は、「狗子無仏性話」の無字を以て看話禅の要諦を説き示すのである。本話については本研究一部の第四章一節で示した様に、一般に「無」字工夫の嚆矢とされるのは臨済宗楊岐派の五祖法演(?~1104)である。

後世、大慧によって無字の話頭が確立し、南宋期の無門慧開によって定型化されるが、実際に無字の参究は、無門に先立つこと十余年、知訥と慧謚によって挙揚されたのであり、それは1198年の知訥と『大慧書』との邂逅(『普照本碑』)に始まったと言える。

知訥は知解の克服という課題のもとに大慧が示した無字の話頭を受容する。慧謚もまた知訥晩年の看話禅優位の立場を継承し大慧の無字話頭をより強力に宣揚するのである。

それは知解の克服という無門と共通の問題意識をもつ知訥と慧謚の必然的な帰着点であったと言えよう。この様に『揀病論』からも慧謚が大慧・知訥に連なる看話禅風を着実に継承発展させた事実を確認することができる。

かくして知訥・慧甚により挙揚された無字の話頭は、高麗後期以降、海東禅門の代表的な話頭として受け継がれていった。

一方で慧謚が宏智の公案解釈を肯定的に受容していたことは注目すべきである。その内容も『揀病論』冒頭で、「狗子無仏性話」を挙げて修禅要諦を明示する箇所であり、こうした宏智禅の肯定的な受容は『拈頌集』の膨大な著語の引用数や修禅社が編纂した『禅門雪竇天童円悟三家拈頌集』からも窺えるのである。

そもそも大慧の師である円悟(1063~1135)は、1125年に雪竇(980~1053)「頌古」を基に『碧巖録』を纏めており、修禅社が円悟と雪竇に注目するのは理解できる。しかし、『拈頌集』の著語の引用では宏智の著語が雪竇・円悟を上回るのである。それは慧謚が大慧と共に南宋期の禅宗を代表する宏智の禅を高く評価していたこと示すものである。

総じて、『揀病論』に見られる慧謚の禅風は、知訥と同様に大慧の無字話頭を第一にそれを強力に宣揚し、「十種病」でも大慧と知訥の「十種病」を承けてそれを更に深化させている。

くわえて慧謚は基礎的な修禅要諦として止観定慧を示し、話頭参究中に止観定慧は自ずと顕現すると説く。こうした慧謚の禅は定慧一等・無字話頭を推奨する大慧と知訥の禅を更に継承発展させたものである。その一方で、慧謚率いる修禅社は、護国的刊行事業という大義をもって宋代公案体系の一大集成書である『拈頌集』30巻を編纂した。

それは慧謚率いる修禅社が、知訥以降、伝統的修禅法として確立する看話禅とともに公案の研鑽にも力を注いでいたことを裏付けるものである。

第三節 『禪門綱要集』

これまで知訥没後の1210年から1270年代までの禪文献を中心に、高麗中期の禪宗に与えた宋代禪宗の影響について見てきた。

本節では、1270年代から13世紀末までの禪文献の中で、特に宋代臨濟禪の影響が顕著に見られる高麗中期編纂の『禪門綱要集』(以下、『綱要集』)を取り上げ、編者の撰述動機と其処に載せる臨濟「三玄三要」の理解等を通して、知訥以降の禪宗に見られる宋代禪宗の影響について考察する。

1. 撰者考

高麗時代に編纂された『綱要集』は、宋代に定型化される臨濟三句・三玄三要・雲門三句などを注解した海東禪宗に於ける古典的禪の機関書である

『綱要集』の撰者については、鄭榮植「三玄三要의 概念에 대한 考察——『禪門綱要集』연구를 위한 기초로서」(『韓国禪学』25、2010、p.33)でも指摘しているように、『東師列伝』巻1「真静国師伝」(H10-1004b)の中で、内願堂真静天頌が至元30年(1293)に『宝蔵録』3巻、『綱要集』1巻、『伝弘録』4巻を撰したという記載からも『宝蔵録』を著した真静天頌(1206~?)であると考えられる。

それは先に示した『綱要集』の現存版本からもその信憑性が認められる。つまり、嘉靖本(1531)並びに②万曆本(1611)『綱要集』は、『宝蔵録』と共に時と場所を同じくして合刊され、後に『禪門撮要』に収録されて隆熙2年(1908)に梵魚寺で開刊されるのである。

こうした両書に於ける刊行過程からも『綱要集』の撰者が「真静天頌」である可能性は高い。

ところが、韓国の学会では、『宝蔵録』の撰者「真静天頌」という人物が、果たして白蓮社第4世の「真静天頌」なのか、或いは先の『重編拈頌事苑』30巻を撰した内願堂通奥真静大禅師清玢(法珍)こと宝鑑混丘(1251~1322)なのか、未だ明確な結論に達していないのが現状である。「白蓮社第4世真静説」に対しては、高橋亨の論考を嚆矢として後に高翊晋が異議を唱えた¹¹。その高翊晋論文の発表年に掲載された蔡尚植「普覚国尊一然に対する研究」(『韓国史研究』26、1979)には¹²、内願堂真静大禅師天頌とは一然碑を建てた内願堂通奥真静大禅師清玢すなわち宝鑑混丘に他ならないと断定する。

しかし一方で、許興植や李永子は李朝末期の儒者である丁茶山が編纂した『万徳寺志』巻2に収める「真静国師伝」を基に白蓮社第4世万徳寺の真静を同一人と認めており¹³、『宝蔵録』の撰者問題は現在も未解決の儘であると言わざるを得ない。そうした中、近年に至って鄭榮植氏は天頌の「師」として、『宝蔵録』の「玄覚禅師教外堅禅」章に登場する「玄覚」に着目する。

玄覚については、韓国学会もさほど注目していなかった様で、鄭氏は近年日本の研究も踏まえながら¹⁴、基本資料となる『禪門宝蔵録』や「求礼鷲谷寺玄覚禅師塔碑」及び「智理山鷲谷寺事蹟」を基に玄覚の全体像について究明している¹⁵。

その資料である「求礼鷲谷寺玄覚禪師碑」(『朝鮮金石総覧』巻上 p.555)には、玄覚についての詳しい情報は得られないが、建碑が978年であることから玄覚が羅末麗初(9世紀中葉~10世紀中葉)の人物であったことが窺える。

一方、「智理山鷲谷寺事蹟」には、玄覚に関する次のような記載が見られる。

羅末麗初、玄覚禪師、重建仏宇、談禪弄教、宗風大振。禪師弘禪弘教、提撕人天之一端、如禪教問答。智異山十六大師祭文云、伏以真鑑国師求道西華、来化新羅。玄覚国師弘禪弘教、兼理陰陽¹⁶。

羅末麗初、玄覚禪師、仏宇^{仏宇}を重建し、禪を談じ教を弄^{ろう}して、宗風を大いに振う。禪師、禪と教を弘め人天に提撕せし一端は、禪教問答の如し。智異山十六大師の祭文に云く、「伏して以^{おも}うに、真鑑国師(慧昭)は西華(中国)に求道し、新羅に來化す。玄覚国師は禪と教を弘めて陰陽の理も兼ね」と。

それに依れば、玄覚は「国師」とも称されるほどの人物で、鷲谷寺であろう仏殿の重建を果たし、禪と教に通じ、陰陽の理も兼ねた人物であったようである¹⁷。

一方、祭文の中で玄覚の前に載せる真鑑国師・慧昭(774~850)については、31才で入唐し馬祖の法を嗣いだ滄洲神鑑から嗣法した後、帰国して智異山玉泉寺で化を振るった。

鄭氏は以上の「智理山鷲谷寺事蹟」に於いて、慧昭・玄覚が並んで記載されていることから二人は師弟関係にあったと見ている。

続いて「智理山鷲谷寺事蹟」には、高麗の元宗在位時(1259~1274)に『宝蔵録』を撰述した真浄が智理山鷲谷寺に住していた事実も確認できる。

高麗元宗大王時、宗庵真浄大禪師、重新堂宇、闡揚禪風。師、忠烈王時、為内願堂大禪師。晩年著禪門宝蔵録、為禪学者之指針¹⁸。

高麗元宗大王の時(1259~1274)、宗庵真浄大禪師、堂宇^{堂宇}を重新し、禪風を闡揚す。師、忠烈王の時に内願堂大禪師と為る。晩年、『禪門宝蔵録』を著し、禪学者の指針と為す。

上の事蹟には、真浄が鷲谷寺の殿堂を新しく重建し、忠烈王の時には「内願堂大禪師」となり、晩年には『宝蔵録』を著して後学の指針とした事象が記されている。

こうした「智理山鷲谷寺事蹟」を基に鄭栄植は、慧昭、玄覚、天頌が皆、智異山周辺を拠点として禪風を宣揚したことから法系上、慧昭(774~850)・玄覚(9世紀中葉~10世紀中葉)、そして真浄天頌(13世紀中盤)に連なる門派が智異山鷲谷寺を中心に存在していたと推論する¹⁹。

ただ、そうした鄭氏の法系説を論証できる更なる資料は見出せておらず、なお決定的な証拠に欠けるが、彼の主張には『宝蔵録』の編者・天頌が「玄覚禪師教外堅禪」章を収めた理由が解明できることから一定の信憑性が認められる。

くわえて『綱要集』に於いても馬祖禪の法系である慧昭を考慮した場合、『綱要集』の編者・天頊が、馬祖禪の真骨頂である臨濟禪の綱要を撰述しようとした動機も自ずと理解できよう。

2. 『綱要集』に見る宋代の臨濟家風——覺範慧洪を中心に——

次に『綱要集』の構成内容であるが、本書は「三聖」章「二賢話」「一愚説」「山雲編」「雲門三句」の五編で構成されている。その中で「三聖」章「二賢話」「一愚説」は臨濟禪の綱要であり、特に宋代に定型化された臨濟三句と三玄三要に対する詳細な注解がなされている。つづく「山雲篇」「雲門三句」の二編は雲門禪の綱要を注解したものである。

本研究では、臨濟禪に関連する「三聖」章「二賢話」「一愚説」の内容を中心に、『綱要集』に見られる宋代の臨濟家風について探索する。

はじめに、『綱要集』の最初に収録される「三聖」章では、碧菴老僧の松軒に於いて皓月上人(「月」)の問いに対し、清風長老(「風」)が応答するという形式を設けて臨濟三句を説き示すが、その冒頭で清風は、皓月の三玄三要についての問いに、慧洪の『禪林僧宝伝』巻尾に附された『臨濟宗旨』を引き次の様に答えている。

余聞、覺範臨濟宗旨云、所言一句中具三玄、一玄中具三要、有玄有要者。一切衆生、熱惱海中、清涼寂滅法幢也。此幢之立、比如塗毒鼓搥之、則聞者皆死之。(H6-850b)

余聞く、覺範『臨濟宗旨』に云く、「言う所の一句の中に三玄を具え、一玄の中に三要を具え、玄有り要有りとは、一切衆生は熱惱海中の清涼寂滅の法幢なり。此の幢の建つるは、^{たと}例えば塗毒鼓の之を^う搥たば、則ち聞く者皆之に死するが如し」と。

ここで上掲文と『臨濟宗旨』の該当箇所との語字の異同は挙げれば次の通りである。

予曰(覺範)。此其三玄三要之所以設也。所言一句中具三玄、一玄中具三要、有玄有要者。一切衆生、熱惱海中、清涼寂滅法幢也。此幢之^建、^譬如塗毒^之鼓搥之、則聞者皆死。
(『臨濟宗旨』1卷・Z111-172b)

余聞、覺範臨濟宗旨云、所言一句中具三玄、一玄中具三要、有玄有要者。一切衆生、熱惱海中、清涼寂滅法幢也。此幢之^立、^比如塗毒鼓搥之、則聞者皆死^之。
(『綱要集』・H6-850b)

両引用文を照合すれば、語字を置き換えただけで略ぼ同文である。また、「三聖」章では、皓月の問いに清風が応答する際、その典拠として慧洪に次ぎ大慧の『宗門武庫』を引用している。すなわち、

余嘗閱宗門武庫、臨濟云、第一句薦得、堪与祖仏為師。第二句薦得、与人天為師。第三句薦得、自救不了。(『綱要集』・H6-850b)

余曾て『宗門武庫』を閲するに、臨濟云く、「第一句に薦得すれば、祖仏の与に師と為るに堪う。第二句に薦得すれば人天の師と為る。第三句に薦得すれば自ら救い了らず」と。

清風は、「三聖」章に続いて次の「二賢話」の章でも、慧洪と承古の三玄門解釈と慧洪の「承古三失」批判について詳細に論じている。

古塔主、始立其名。一体中。二用中、亦名句中。三意中、亦名玄中。初二体用為対、明後一玄。玄於前二、又以意句為対、明此二玄、体中所流也。将此三玄、以配玄沙雲門三句、則欲人之円契三法、不使之偏滞一隅而已。覚範以謂、唯論三玄、遺落三要、其失也深。譏斥之、其有由矣。(『綱要集』・H6-852a)

古塔主、始めて其の名を立つ。一には体中。二には用中、亦是句中と名づく。三には意中、亦是玄中と名づく。初二は体用対を為し、後の一玄を明かす。玄は前二に於いて、又た意句を以って対と為し、此の二玄は体中の所流なることを明かす。此の三玄を將って、以って玄沙・雲門の三句に配するは、則ち人の円かに三法に契い、之をして一隅に偏滞せしめざらんと欲するのみ。覚範以謂えらく、「唯だ三玄を論ずるのみにして三要を遺落すれば、其の失や深し」と。之を譏斥すること、其れ由有り。

その典拠は『綱要集』の冒頭でも引用している『臨濟宗旨』の次の説示と見られる。

臨濟但曰、一句中具三玄、一玄中具三要、有玄有要而已。初未嘗目為句中玄・意中玄・体中玄也。古塔主者、誤認玄沙三句為三玄。故但分三玄而遺落三要、叢林安之不以為非。為可太息。(『臨濟宗旨』1卷・Z111-172b)

臨濟は但だ、「一句の中に三玄を具え、一玄の中に三要を具え、玄有り要有り」と曰うのみ。初めより未だ嘗て目づけて句中玄・意中玄・体中玄と為さざるなり。古塔主は誤って玄沙の三句を認めて三玄と為す。故に但だ三玄を分かつのみにして三要を遺落するも、叢林之に安んじて以って非と為さず。太息すべしと為す。

先の引用文では、『綱要集』の編者が承古の三玄説を批判した慧洪の見解を認めるとともに「之を譏斥すること、其れ由有り(「譏斥之、其有由矣)」と、慧洪の見解を擁護までしている。つまり、編者は三玄三要については慧洪の立場を踏襲していると言える。

次は「二賢話」の章に続き「一愚説」の章である。先ずここに示される「愚夫」とは、本章に登場する「老宿」の自号である。「一愚説」の章末尾では愚夫が学人の臨濟三句の問い対して次のように答えている。

只如百丈得大機、黃檗得大用、非三要而何。……是以若不明三要、不得為本分宗師矣。
(『綱要集』・H6-855c)

只如^{たと}えば百丈は大機を得、黃檗は大用を得るは、三要に非ずして何ぞや。……是こを以つて若し三要を明らめざれば、本分宗師と為すを得ず。

ここで愚夫は、百丈の「大機」と黄檗の「大用」の体得は、すなわち三要に他ならないとした上で、三要を明確に示せなければ「本分宗師」には為り得ないとし、更に次のように説き示す。

只是介大機大用。然則一語一黙一棒一喝、皆是用得祖師心印。故曰、大凡下語、一句中具三玄、一玄中具三要。有権有実、有照有用。畢竟、喚什麼作三玄、喚什麼作三要、喚什麼作三句。須知、句要玄三事、畢竟、冥然総一機。(『綱要集』・H6-856a)

只だ是れ大機大用を介するのみ。然らば則ち一語・一黙・一棒・一喝、皆な是れ祖師の心印を用い得。故に曰く、「大凡^{おおよそ}語を下すに、一句の中に三玄を具え、一玄の中に三要を具う。権有り実有り、照有り用有り」と。畢竟、什麼^{なに}を喚んで三玄と作し、什麼^{なに}を喚んで三要と作し、什麼^{なに}を喚んで三句と作すや。須らく知るべし、句・要・玄の三事は、畢竟、冥然として総て一機なることを。

ここで愚夫は、「大機大用」を得た者は、「一語・一黙・一棒・一喝」のすべてが仏祖の悟りの働きに他ならないとして、結局のところ「三句・三玄・三要」は一機に包括するものだと説くのである。

3. 『綱要集』撰述の意味

ところで、「一愚説」の章末尾には次のような記載が見られる。

僧礼拝曰、今日徹見臨濟心髓。余久参叢林、多見尊宿、未有如此之詳弁者也。於末代中、再振臨濟宗風者、非長老而誰。於是老宿、命侍者筆其辞、曰、一愚説以係三聖章・二賢話云。(『綱要集』・H6-856a)

僧、礼拝して曰く、「今日、臨濟の心髓を徹見す。余久しく叢林^{まみ}に参じて、多く尊宿に見ゆれども、未だ此くの如くの詳弁する者は有らざるなり。末代の中に於いて、再び臨濟の宗風を振う者は、長老に非ずして誰ぞ」と。是こに於いて老宿、侍者に命じて其の辞を筆せしめて曰く、「『一愚説』は以って三聖章・二賢話^{うけ}に係る」と云う。

ここで学人は、愚夫より親切な接化を受けた後、礼拝して、「今日、臨済の心髓を徹見す。……末代の中に於いて再び臨済の宗風を振う者は長老に非ずして誰ぞ」と、愚夫の法力を称賛しており、ここで老宿は侍者に、「一愚説」は前の二話に関連すると述べている。

その中、「末代の中に於いて再び臨済の宗風を振う者」と記された箇所であるが、筆者は、中国に於ける末代の「臨済宗風の再振」というよりは、むしろ高麗初期に於ける「臨済宗風の再振」という意味合いがより妥当ではないかと考える。

それは本研究二部の第一章で述べたように、坦然(1069~1158)の「断俗寺大鑑国師碑」には「臨済宗風の再振」が確認できるからである。即ち、

師乃臨済九代孫也。……玄学之徒、雲臻輻湊、所至不減数百人。其升堂入室、伝心得髓、為時宗匠者、亦多矣。遂以大振宗風、光揚祖堂、重興東国之禅門。(『朝鮮金石総覧』上p.562)

師は乃ち臨済九代の孫なり。……玄学の徒、雲のごとく臻りて輻湊し、至る所に数百人を減ぜず。其の升堂入室、伝心得髓して、時の宗匠と為る者も亦た多し。遂に大いに宗風を振い、祖堂を光揚するを以て、東国の禅門を重興す。

したがって、先の「臨済宗風の再振」とは、宋代臨済禅を伝播し高麗初期の禅門を興した慧照・坦然の「臨済宗風の再興」と見て取れる。すなわち、「高麗初期に盛行した臨済宗風を再び振るう者」と、解釈できるのである。

それは取りも直さず、天頌(13世紀中盤)という人物が、智異山周辺を拠点として禅風を興した慧昭(774~850)・玄覺(9世紀中葉~10世紀中葉)に連なる馬祖系の法孫であり、「玄覺禅師教外豎禅」章を収録した『宝蔵録』の撰者であり、智理山鷲谷寺を重興した内願堂真静大禅師であるとすれば、馬祖禅の真骨頂である臨済禅の大機大用禅を注解した『綱要集』撰述に至る動機はすでに満たされている。

以上、『綱要集』の撰者および本書に見られる宋代の臨済家風について見てきた。

もとより高麗中・後期以降の禅門では、『綱要集』を基本テキストとして、臨済三句・三玄三要を中心に禅理の探究が盛行した。それは次の『東師列伝』巻5「優曇講伯伝」からも窺える。

麗朝真静浮庵、作禅門綱要一卷。因此白坡老作禅文手鏡一卷、因此草衣老作四弁漫語一卷、因此優曇師作禅門証正録一卷、因此雪竇師作楷正録(禅源溯流)一卷。此四師四卷、将顕于世也。(H10-1058c)

(高)麗朝の真静浮庵、『禅門綱要』一卷を作る。此れに因りて白坡老、『禅文手鏡』一卷を作り、此れに因りて草衣老、『四弁漫語』一卷を作り、此れに因りて優曇師、『禅門証正録』一卷を作り、此れに因りて、雪竇師、『楷正録』(「禅源溯流」)一卷を作る。此の四師の四卷、将に世に顕われんとするなり。

これは朝鮮後期の世にいう「三種禅論争」の主人公である白坡亘璇(1767~1852)が著した『禅文手鏡』(H10-514c)と草衣意恂(1786~1866)の『禅門四弁漫語』(H10-820b)、そして白坡の『禅文手鏡』を批判した優曇洪基(1822~1881)の『禅門証正録』(H10-1136b)と白坡の『禅文手鏡』を擁護した雪竇有炯(1824~1889)の『禅源溯流』(H10-653b)の源がすべて高麗朝の真静が著した『綱要集』に因るといふ。すなわち、『綱要集』は朝鮮後期の「三種禅論争」の思想的基盤となったのである²⁰。

そして、白坡・草衣を起点として後世にまで波紋を広げた論争の主要命題がまさに臨濟三句・三玄三要を祖師禅・如来禅・義理禅などに如何にして対応させるかにあった²¹。

中でも白坡は、『禅文手鏡』を通して臨濟三句についての新解釈を模索するとともに²²、臨濟禅の宗風を徹底して追求した上で、それらを宣揚して修行の指針としたのである。

その白坡に影響を与えた喚惺志安(1664~1729)も『綱要集』を基に『禅門五宗綱要集』(H9[1689刊])を著し、臨濟宗旨の宣揚を中心として禅宗五家に対する綱要を開示したのである。そして、朝鮮禅仏教の重興祖である西山大師こと清虚休静(1520~1604)も、その代表作である『禅家龟鑑』(H7[1597刊])の第七科「実証妙得門」に於いて、五家の宗風を明示した上で「別明臨濟宗旨分」を設け、三玄三要の綱要を通して臨濟宗旨を宣揚しており、時代的にも『綱要集』の思想的影響を受けていたと見られよう。

結 語

以上、『拈頌集』、『揀病論』、『綱要集』を中心に13世紀の高麗版禅文献に見られる宋代禅宗の思想的影響について考察した。

先ず『拈頌集』では、椎名宏雄・趙明済の先行研究を踏まえ、修禅社が『拈頌集』の編纂で引用した頌古を分析することで、当時の修禅社に於ける修行指針とその禅風について考察した。そもそも『拈頌集』の編集方針は、重要祖師に対する宋代禅者の著語を可能な限り採録し、宋代の公案解釈を体系的に纏める点にある。それは慧謙率いる修禅社が話頭参究とともに公案の研鑽も行っていた事実を示すものである。

中でも注目すべきは、膨大な著語の引用数に見られる宋代臨濟禅の積極的受容である。殊に著語に於いて黄龍派の禅者が多く引用されたのは、修禅社が同じ系統である闍崛山の慧照・坦然の系譜を重視していたことを示すものである。

それに著語の最大引用数を誇った楊岐派に関しては、修禅社が円悟・大慧に連なる楊岐派禅者の公案解釈に高い関心を寄せていたことが、その膨大な著語の引用に繋がったと言える。

一方、『拈頌集』には宏智の膨大な著語が引用されている。しかも、その著語の引用数では雪竇と円悟を凌駕しており、それは修禅社が集成した『禅門雪竇天童円悟三家拈頌集』からも看取できる。つまり、修禅社は大慧と共に南宋期禅林を代表する宏智の公案解釈を肯定的に評価していたのである。

総じて『拈頌集』は、引用文献や古則に対する著語に於いて宋代臨濟禅の圧倒的影響が見られた。それは修禅社が中国臨濟禅の正統な法脈であることを示すとともに、教勢拡張と禅風挙揚のために五家の中でも特に臨濟禅を積極的に受容した結果であった。

次に『揀病論』に見られる慧謙の禅風は、知訥と同様に大慧の無字話頭を強力に宣揚し、「十種病」でも大慧のそれを更に深化させている。

また、慧謙は基礎的な修禅要諦として止観定慧を示し、話頭参究中に止観定慧は自ずと顕現すると説く。こうした慧謙の禅は、定慧一等・無字話頭を推奨する大慧と知訥の禅を更に継承発展させたものである。

次に『綱要集』では、宋代臨濟禅の影響が強く見られ、中でも覚範慧洪の思想的影響が顕著である。一方、『綱要集』の撰者については、先行研究をもとに考察を加えた結果、『宝蔵録』を著した「真静天頌」である可能性が高い。

つまり、『綱要集』「一愚説」末尾の「末代の中に於いて再び臨濟の宗風を振う者」の解釈を「高麗初期に盛行した臨濟宗風を再び振るう者」と見、智異山鷲谷寺を中心に活躍した「真静天頌」（13世紀中盤）を慧昭・玄覚に連なる馬祖系の法孫と見、さらに「玄覚禅師教外堅禅」章を収めた『宝蔵録』の撰者と見、智理山鷲谷寺を重興した内願堂「真静」大禅師と見るならば、「天頌」が臨濟禅の綱要を中心とする本書を著す動機は十分にあると言える。

かくして『綱要集』は、高麗末・朝鮮初期以降、臨濟三句・三玄三要についての基本テキストならびに禅宗の綱要書として重んじられ、半島に於ける禅学発展の起点となった。

高麗中期以降の禪者たちは、基本的に『景德伝燈録』、『拈頌集』、『綱要集』などの宋代の公案テキストや機関の綱要書に精通し、そうした素養を踏まえた上で『書状』や『決議論』、さらには『揀病論』、『蒙山法語』、『禪要』といった看話禪の指南書を通じて話頭参究に邁進したのである。

- 1 椎名宏雄「『禪門拈頌集』の資料価値」(『印仏研』51-1、2002)p.53参照。
- 2 椎名宏雄・同上 p.53参照。また、椎名氏の『禪門拈頌集』「解題」(『典籍本』第7巻収、臨川書店、1999、p.539)にも同様の指摘がある。
- 3 先ず『林間録』巻上の「三玄三要」の説示では、「臨済大師曰、大凡拳論宗乘、須一句中具三玄。一玄中具三要。有玄有要者、盖明此也」(Z148-588b)と、『拈頌集』と同様「玄有り要有り」である。また、『林間録』巻下でも「臨済大師曰、大凡拳唱宗乘、須一句中具三玄。一玄中具三要。有玄有要。諸方衲子多溟滓其語、独汾陽無德禪師能妙達其旨。作偈通之曰、三玄三要事難分。得意忘言道易親。一句明明該万象、重陽九日菊花新」(Z148-621b)と「玄有り要有り」であり、さらに『臨済宗旨』1巻でも「臨済但曰、一句中具三玄。一玄中具三要。有玄有要而已」(Z111-172b)と「玄有り要有り」である。
- 4 椎名宏雄・前掲書(2002)にも同様の指摘がある。
- 5 廣田宗玄・前掲書(2002)pp.122-158.
- 6 趙明済は「『禪門拈頌集』의 編纂과 臨済宗黄龍派의 어록」(『仏教学報』68、2015、p.15)の中で、「従来の通念とは違い、『拈頌集』が公案集の性格を具えているが、その内容自体は看話禪と殆ど関係がない。換言すれば、修禪社は文字禪の集成に焦点を合わせて『拈頌集』を編纂したのだ」と述べている。
- 7 趙明済「『禪門拈頌集』의 편찬과 『禪宗頌古聯珠集』」(『仏教学報』62、2012)pp.372-398.
- 8 その詳細については、趙明済「修禪社の 禪門拈頌集 편찬과 宏智録」(『仏教学報』63、2013、pp.225-248)に詳しく論じられている。
- 9 趙明済「修禪社の 公案禪 이해와 『禪門三家拈頌集』」(『韓国禅学』41、2015)p.48.
- 10 こうした内容は『真覚語録』「示空蔵道者」(HG-31)の中にも示される。
- 11 高橋亨「白雲和尚解題」(『白雲和尚語録』所収、京城帝同大学、1934)、高翊晋「白蓮社の思想と天碩の著述問題」(『仏教学報』第16輯、東国大学校仏教文化研究所、1979)
- 12 本論文は後に『高麗中後期仏教史論』(民族社、1985)及び蔡尚植『高麗後期仏教史研究』(一潮閣、1991)に収録された。
- 13 韓国学文献研究所篇『万徳寺志』影印本(『韓国寺志叢書』・亜細亜文化社、1997)p.803.
- 14 西口芳男「『禪門宝蔵録』の研究」・中島志郎「高麗中期禪宗史」(『研究報告』第7冊所収、花園大学国際禅学研究所、2000)
- 15 鄭榮植「高麗中期의 『禪門宝蔵録』에 나타난 九山禪門의 禪思想」(『韓国思想과 文化』第50輯、2009)pp.356-361.
- 16 『仏教学報』第6輯(東国大学校仏教文化研究所、1969)p207上。
- 17 尚、原文の訳については鄭氏(前掲書・2009pp.356-357)と一部相違する。
- 18 『仏教学報』第6輯p207上。
- 19 鄭榮植・前掲書(2009)p.357.
- 20 鄭榮植・前掲書(2010)p.37参照。
- 21 鄭榮植・同上 p.38. その詳細については、金鎬貴「修禪結社文의 구성과 修禪作法」(『韓国禅学』25、2010、pp.45-77)の中で詳しく論じられている。
- 22 白坡は人の根機に随って祖師禪・如来禪とに分け、法に随っては格外禪・義理禪に分類した。しかも、格外禪をさらに祖師禪・如来禪に分け、全体として義理禪・如来禪・祖師禪の三種禪に分類した。此の三種禪の分類が白坡の『臨済録』を典拠とする臨済「三句」の新しい解釈であった。金鎬貴・同上pp.45-46参照。

第五章 結論

本研究二部では、研究範囲を高麗中期の禅宗にまで拡張し、知訥の禅思想を中心に宋代禅宗の中期高麗禅宗への思想的影響について考察した結果、次の様な結論を得た。

先ず高麗初期以降、半島に宋代禅を伝播したのは、迦智山の学一とともに禅門復興の基礎を築き宋代臨濟禅を伝播した闍崛山の慧照、坦然をはじめ李資玄らの活躍に依るものであった。以降、12世紀初の高麗では『禅林僧宝伝』をはじめ当時盛行した黄龍派の思潮が流入し、燈史・語録類が伝来したことで宋代の禅思想が波及した。

特に『景德伝燈録』、『楞嚴経仁岳集』、『雪竇拈頌』の三書が、談禅法会の講義資料に採用されたことは、当時禅門では公案禅が盛行し、公案を提撕できる師家が存在したことを示すものである。こうした公案テキストの普及は、やがて知訥が看話禅を挙揚する方向へと向かい、慧謙の看話禅風にも密接に係わってゆくのである。

そもそも知訥は定慧結社を決起するに先立ち、普濟寺談禅法会に赴くが、その第一の目的は結社の同士を募るためであり、かつ仏教体制側の実状を見極める為であった。

彼は当時の仏教体制側に対して批判的立場に立ち、理想の仏教改革を実現させるという目的のもと談禅法会に参加するのである。

かくして、知訥は曹溪山を拠点として全羅道一帯に影響を及ぼし、仏教界に新たな方向性を提示した。彼は当時の禅・教対立の中で相互の融合調和を模索し仏教革新運動である定慧結社を展開した。しかし、それが直ちに仏教界に影響を与えたとは言えず、当時の修禅社は依然として少数派の新興勢力であったのである。

以降、修禅社は崔怡政権との良好な関係を築きながら教勢を拡張していくが、その様な関係は修禅社2世慧謙より始まる。慧謙以後、修禅社では次第に闍崛山派の意識が顕著化する。

それは伝統九山の系統が修禅社の最盛期にも依然として勢力を維持したことと無関係ではない。やがて修禅社は冲止の頃に至って衰退の兆しが見え、代わって一然が台頭することで迦智山派が仏教界を主導するのである。

一然は禅源社の開堂を期に、「(法を)遙かに牧牛和尚(知訥)に嗣ぐ」のであるが、それは彼が修禅社の地位を引き継いだことに加え、思想的に知訥の教禅一致の融合理念を継承したことを意味している。それは一然が弟子に刊行を託した『人天宝鑑』が頗る教禅融合的な禅の綱要書であることから理解できる。

さらに一然の主たる行法は看話禅であることから、彼は知訥による看話禅の伝統を継承しながら、より多様性を以て宋代禅思想を受容したのである。

その背景には、彼が南宋期までの最新の禅思想を一大集成することで、高麗禅宗の思想体系を完成させようとした意図が看取できる。

かくして一然の思想は、南宋期の儒学興隆を背景にした教禅一致・三教一致などの融合・調和を重視する特徴を持ち、それは知訥の教禅一致思想とも合致するものであった。

続いて、禅界を主導した混丘と万恒は、高麗中期以降の禅宗に絶大な影響を与えた臨濟宗・蒙山徳異の看話禅風を受容した。

その蒙山の禅風が高麗中期以降の禅宗に与えた影響は、半島で刊刻した中国禅文献のうち蒙山の関連書が最も多いことから理解できる。

こうした蒙山禅の積極的な受容には修禅社が深く関わっており、その背景には社の教勢拡張という喫緊の課題に加え、知訥が齎した看話禅に対する伝統意識が影響している。

前者の教勢拡張については崔氏政権の崩壊以降、一然が仏教界を主導していく中で、元明が蒙山との交流を通じて高麗王室との関係を築いたのも修禅社の教勢拡張と無関係ではない。

くわえて万恒が蒙山に書簡を通じて印可を受け、徳異本『壇経』を刊行させたことや、冲鑑が蒙山の嗣・鉄山紹瓊を高麗に招いて蒙山禅風を積極的に受容したのも広義の意味で修禅社の教勢拡張に関係する。

修禅社では、万恒の蒙山禅受容以降も話頭参究と『蒙山法語』の普及などを通して、知訥より齎された看話禅の伝統を継承していった。

一方、混丘は蒙山より贈られた「無極説」の大意を悟って自号を「無極老人」とする。以後、蒙山と高麗の僧侶や在家の間で盛んに交流が行われた。

かくして混丘と万恒の代に積極的に受容された看話禅風は、14世紀中葉に太古普愚、懶翁恵勤、白雲景閑らの入元伝法僧により興隆し、海東禅宗の代表的禅風として定着する。

恭愍王の代以降、修禅社は再び仏教界の中心に君臨する。高麗仏教史の全体的展望からも修禅社の歴史的意義は高く評価できよう。

次に知訥の思想研究では、彼の修禅体系の軸となる三玄門について、宋代に於ける臨済三玄の思想変遷という流れの上で考察した。もとより知訥は『禅林僧宝伝』から承古三玄説を見出し、自身の三玄門を構築する上での手掛りとする。

それは知訥の三玄門に関する説示の多くが、『禅林僧宝伝』「薦福古禅師」章の所説と一致することからも理解できる。つまり、知訥は承古の三玄門の上に看話径截門を施設することで、如何なる知解の弊害をも克服し得る修道体系を確立する。

一方、彼は唯心唯識の道理を教法とする法眼宗や事事無碍を説く華嚴円教を初玄門に位置付けることで、「多種の根機」の修行者が禅宗径截門に入門できる機会を提供した。

次に、知訥の主著『入私記』、『円頓成仏論』、『決疑論』を通して、知訥に与えた李通玄の華嚴教学と大慧の看話禅の影響について考察した。

先ず『入私記』に於ける知訥の課題は、宗密の教禅一致の枠組みを保持しながら大慧の看話禅を如何に自らの修道体系に位置づけるかにあった。

つまり、知訥は宗密思想を以って看話禅の理論基盤を整備しようとする。それは『入私記』前半では宗密の禅教判釈の図式を用いて看話禅の教理的根拠が示され、後半では一転して「句中玄・体中玄・玄中玄」「別置一句」「三句三玄法門」といった看話径截門の実践体系が示されることから理解できる。

次に『円頓成仏論』では、主に華嚴思想を理論根拠として禅の「見性成仏」について論じており、頓悟・成仏の語義を廻って教学との異同を明確にしている。

中でも教禅一致思想を軸に禅の方向性が華嚴の円教と合致するとし、『華嚴経論』の主旨を頓悟漸修の根拠に漸修証悟の看話禅法を示す。つまり、知訥は李通玄の華嚴論を以て頓悟(解悟)し漸修証悟する三玄門体系を提示するのである。

次に『決疑論』では、特に径截門の重要な指標となる「全提・破病」「活句」「十種病」等の分析を通して、知訥の径截門の特質について考察した。

先ず知訥の「十種病」と話頭参究法は大慧のそれを承ける。すなわち知訥の「十種病」中、八句は『大慧書』「答富枢密」第一書に依拠し、残り二句は、『大慧書』「答張舍人状元」の中から補足して「十種の病」とした。知訥は大慧の滋味無き話頭参究こそが、一切の義理分別を断じて無障碍の法界を親証できるとする。

さらに、知訥は話頭を打破してこそ、はじめて「全提」し得る一句となるのであり、話頭参究中には「自己の全分を表す」という念は無く、もし一念でも「全提の解」を擬すれば、「意根下に卜度するの病」に落ちて活句の参究にはならないと誡める。

一方、知訥は分別迷妄を打破する「破病」であっても、「破病の念」で密旨を晦ましてはならず、もし一念でも「破病の解」を擬すれば、「意根下に卜度するの病」に落ちて活句の参究にはならないと誡めている。つまり、知訥は話頭参究中には、「全提・破病」という念までも滅し尽くしてこそ、はじめて活句の参究になると諭すのであり、ここに知訥の活句禅の本領が見て取れる。

かくして知訥は、「十種病」を断じて無障碍の法界を親証する活句参究こそが、禅宗径截門の悟入の秘訣だとし、大慧を曹溪南宗禅の正統な本分宗師であると認めるのである。

以後、知訥の看話禅風は、修禅社2世慧謙によって更に宣揚されることで海東禅門の方向性が決定づけられるのである。

次に、『禅門拈頌集』、『狗子無仏性話揀病論』、『禅門綱要集』を中心に13世紀の高麗版禅文献に見られる宋代禅宗の思想的影響について考察した。

先ず『拈頌集』の編集方針は、重要祖師に対する宋代禅者の著語を可能な限り採録し、宋代の公案解釈を体系的に纏める点にある。それは慧謙率いる修禅社が看話禅とともに公案の研鑽も行っていた事実を示すものである。

中でも注目すべきは膨大な著語の引用数に見られる宋代臨济禅の積極的受容である。殊に著語に於いて黄龍派の禅者が多く引用されたのは、修禅社が同じ系統である闍崛山の慧照・坦然の系譜を重視していたことを示すものである。

それに著語の最大引用数を誇った楊岐派に関しては、修禅社が円悟・大慧に連なる楊岐派禅者の公案解釈に高い関心を寄せていたことが、その膨大な著語の引用に繋がったと言える。

総じて『拈頌集』は、引用文献や古則に対する著語に於いて宋代臨济禅の圧倒的影響が見られた。それは修禅社が中国臨济禅の正統な法脈であることを示すとともに、教勢拡張と禅風挙揚のために五家の中でも特に臨济禅を積極的に受容した結果であった。

次に『揀病論』に見られる慧謙の禅風は、知訥と同様に大慧の無字話頭を強力に宣揚し、「十種病」でも大慧のそれを更に深化させている。

また、慧謙は基礎的な修禅要諦として止観定慧を示し、話頭参究中に止観定慧は自ずと顕現すると説く。こうした慧謙の禅は、定慧一等・無字話頭を推奨する大慧と知訥の禅を更に継承発展させたものである。

次に『綱要集』では、宋代臨濟禅の影響が強く見られ、中でも覚範慧洪の思想的影響が顕著である。一方、『綱要集』の撰者については、先行研究をもとに考察を加えた結果、『宝蔵録』を著した「真静天頌」の可能性が頗る高い。

かくして『綱要集』は、高麗末・朝鮮初期以降、臨濟三句・三玄三要についての基本テキスト並びに禅宗の綱要書として重んじられ、半島に於ける禅学発展の起点となった。

高麗中期以降の禅者たちは、基本的に『景德伝燈録』、『拈頌集』、『綱要集』などの宋代の公案テキストや機関の綱要書に精通し、そうした素養を踏まえた上で『書状』や『決議論』、さらには『揀病論』、『蒙山法語』、『禅要』といった看話禅の指南書を通じて話頭参究に邁進したのである。

総じて、高麗中期以降の宋代禅宗の思想的影響は、偏に11世紀末より12世紀中葉にかけて、迦智山の学一と共に禅門復興の基礎を築き宋代臨濟禅を伝播した慧照・坦然をはじめ李資玄らの活躍と、12世紀中葉以降に台頭する知訥・慧謙、そして一然らに依るものであった。

中でも注意すべきは、高麗中期に刊行された禅文献の多くが、修禅社の主導で刊行された事実である。そして莫大な資金調達を要する刊行事業に於いて、それを十分に支援できる国家ならびに有力な支持者が存在したことも、高麗に宋代禅を浸透させる要因となったのである。すなわち武人政権2代目崔怡ならび豪族出身の鄭晏などがそれである。

また、高麗中期の宋代禅受容には、修禅社を中心に看話禅ならびに公案テキストが普及した一方で、『祖堂集』や『宗門円相集』、法眼系の『宗鏡録』、雲門系の『禅苑清規』や『宗門遮英集』、曹洞系の『重編曹洞五位』といった禅宗五家の多様な思想が幅広く受容された。

そこには当時の知訥・一然らが五家の伝統を重視し、その思想を基に時代に適応した統合的な仏教思想体系を絶えず模索していったことが大きく影響していたのである。

附 論 朝鮮半島に於ける『臨濟録』の刊行と展開

緒 言

臨濟禪は唐末五代以降、宋・元・明・清代にかけて中国禪の主流を成し、その禪風は国内に留まらず朝鮮半島¹、日本などの東アジア諸国に伝播し、宗派を超えて独自の伝統を形成していった。

朝鮮半島に於ける中国禪の伝播は、古えは新羅の善徳女王在位(632~646)のころ入唐して四祖道信の法を伝えた法朗(630前後~730前後)を嚆矢とし、本格的には羅末麗初(9世紀末~10世紀初)に馬祖・石頭系の禪を伝えた入唐新羅僧たちによる九山禪門を初めとする。

そして、半島に於ける臨濟禪初伝は、高麗(936~1392)初期の入宋僧、九山系闍崛山派の慧照国師曇真(生没未詳)に始まる²。

高麗の初期、一方の中国では五代十国の乱世であった。907年に遼(947)の前身である契丹が建ち、960年には宋(北宋)が興って高麗との友好関係を築いたが、遼の執拗な高麗侵攻の末、1022年に遼との国交を結ぶ一方で宋とは断交状態に入った。1071年、国交が再開すると慧照は1076年に入宋を断行する。

彼は臨濟宗の浮山法遠(991~1069)の法嗣である淨因道臻(1014~1093)の法を嗣ぎ、帰国後、開城松岳山広明寺に掛錫して本格的な北宋臨濟禪受容の基礎を築いた(『高麗史』12卷、『三国遺事』卷3)³。一方、彼は遼本大蔵経三部と宋代の仏教儀式を将来し、新たな坐禅の清規を導入するなど高麗仏教の発展にも大きく寄与した。

慧照の禪風は、やがて大鑑国師坦然(1069~1158)によって継承される。彼の「断俗寺大鑑国師碑」には高麗初期に於ける臨濟禪盛隆についての記載が見られる。

惟我大鑑国師即其人也。以宗派考之、師乃臨濟九代孫也。……故玄学之徒、雲臻輻湊、所至不減数百人。其升堂入室、伝心得髓、為時宗匠者、亦多矣。遂以大振宗風、光揚祖堂、重興東国之禪門。(『朝鮮金石総覧』上p.562)

碑文の前半には、「宗派を以て之れを考うれば、師は乃ち臨濟九代の孫なり」と刻まれ⁴。後半には、「遂に大いに宗風を振り、祖堂を光揚するを以て、東国の禪門を重興す」とあるように、当時、慧照・坦然が伝播した宋代臨濟禪が広く興隆していた様子が窺える。

慧照門下には、坦然のほかに之印(1102~1158)、貫乗、英甫、居士李資玄(1061~1125)などが知られる。

本稿では、高麗初期を臨濟禪初伝とする海東禪に於いて、その臨濟思想の精華である『臨濟録』の高麗・朝鮮時代に於ける刊行流布の形跡と韓国『臨濟録』研究の現況について論述する。

第一節 高麗・朝鮮時代に於ける『臨濟録』の刊行

高麗・朝鮮時代に自国で『臨濟録』の完本を単行した形跡は、現在のところ如何なる文献にも見出せない。朝鮮時代に西山大師清虚休静(1520~1604)が太古普愚(1301~1382)より連なる臨濟禪の系譜とその宗旨を宣揚した記録は見出せても、高麗・朝鮮時代に自国で完本『臨濟録』を単行した形跡は見出せないのである。

ただし、『臨濟録』の「抄録」の刊行流布の形跡としては、休静抄録の『江西馬祖四家録草⁵⁾』に収める「鎮州臨濟恵照禅師」章が挙げられる。

この休静の親筆『江西馬祖四家録草』は、馬祖・百丈・黄檗・臨濟という臨濟禪の思想的源流をなす四大祖師の語録集成を抄録したものである。

中でも「臨濟」章は、内題からも判るように、宣和2年(1120)の宗演重開本とは別系統である黄龍慧南(1002~1069)校訂の『四家録』の系統を底本とする。

しかし、休静が底本とした版本は、万暦35年(1607)頃に刊行された明版『四家語録』以前のものであることは確かであるが⁶⁾、未だ正確な版本は明らかではない。

1. 休静『四家録草』の底本と版本

1) 底本

したがって、本研究では「臨濟」章に限定して『四家録』諸本との文字校勘を通じ、休静『四家録草』の底本について検討した。その対校本である①②④⑤は次の通りである。

- ① 『天聖広燈録』(福州開元寺版大蔵経、『宋蔵遺珍宝林伝・伝燈玉英集・附天聖広燈録』影印本・中文出版社、1983[以下、中文本])
- ② 南京図書館蔵明版『四家録』(柳田聖山・椎名宏雄編『禅学典籍叢刊』別巻・臨川書店、2001[以下、典籍本])
- ③ 休静草録『江西馬祖四家録草』(『韓国仏教全書』第11冊・東国大学校出版部、1992[以下、『四家録草』])
- ④ 古尊宿系(『続開古尊宿語要』[1238刊]、柳田文庫蔵覆刻本／『古尊宿語録』[1267刊]、虎溪山永保寺影印『宋本臨濟録』・1990)
- ⑤ 慶安版『四家語録』(花園大学蔵『四家録語・五家語録』影印本・中文出版社、1974)

以上の対校本①②④⑤と草録本③とを校勘した結果、休静が抄録の底本としたのは、師啓の跋(1363)を付す②南京図書館蔵『四家録』、或いはそれに近い版本と推定できる。

そもそも『臨濟録』テキストの淵源は北宋初期の単行本『臨濟録』に求められる。続いて宋本『四家録』、その宋本を収録した『天聖広燈録』(1036刊)本へと引き継がれる。

南京図書館蔵『四家録』は、天聖広燈録本以降の元豊8年(1085)頃に初刻された黄龍慧南校訂『四家録』(楊傑序)以降のテキストである。

しかし、馬祖・百丈・黄檗・臨濟四家の語録集成としては現存最古である南京図書館蔵本は資料価値の高い貴重書であることには変わりがない。本書は元刊本と言われていたが後に明刊本として再登録された版本でもある。

以下は、休静草録本に収める「臨濟」章の一節を①②の対校本を中心に文字校勘した内容である。

A 【『四家録』冒頭】

① 〔鎮州臨濟院〕義玄〔慧照禪師〕、曹州南華人也。俗姓邢。幼〔而〕穎異、及落髮受具、志慕禪宗。(『天聖広燈録』卷10「臨濟」章・中文本p.433b、Z135-683b)

② 〔師諱〕義玄、曹州南華人也。俗姓邢。幼〔面〕穎異、及落髮受具、志慕禪宗。(南京図書館蔵本『四家録』卷下24b・典籍本p.233)

③ 〔師諱〕義玄、曹州南華人也。俗姓邢。幼而穎〔悟〕、及落髮受具、志慕禪宗。(休静『四家録草』・H11-393c)

B 【『四家録』・臨濟大悟の節】

① 愚云、「黄檗〔恁〕麼老婆、爲汝得徹困。更來者裏、問有過無過」。(『天聖広燈録』卷10「臨濟」章・中文本p.434a、Z135-684a)

② 〔大〕愚云、「黄檗〔與〕麼老婆、爲汝得徹困。更來者裏、問有過無過」。(南京図書館蔵本『四家録』卷下25a・典籍本p.233)

③ 〔大〕愚云、「黄檗〔與〕麼老婆、爲汝得徹困。更來者裏、問有過無過」。(休静『四家録草』・H11-394a)

C 【『四家録』第5節・臨濟在堂睡の節】

① 師在堂〔内〕睡。檗下來見、以拄杖打板頭一下。師舉頭、見是黄檗、却睡。檗又打牀一下、往上問見首座坐禪。檗云、「下間後生却坐禪。汝者裏妄想作什麼？」首座云、「者風顛漢。作什麼？」檗打板頭一下。便出去。(『天聖広燈録』卷10「臨濟」章・中文本p.434、Z135-685a)

② 師在堂〔中〕睡。〔黄〕檗下來見、以拄杖打板頭一下。師舉頭、見是黄檗、却睡。〔黄〕檗又打板頭一下、〔却〕往上〔間〕見首座坐禪。乃〔至〕、「下間後生却坐禪。汝者裏妄想作什麼？」首座云、「者〔老〕漢。作什麼？」〔黄〕檗打板頭一下、便出去。(南京図書館蔵本『四家録』卷下27a・典籍本p.235)

③師在堂中睡、**黃**檠下來見、以柱杖打板頭一下。師舉頭、見是黃檠、却睡。**黃**檠又打板頭一下、**却**往上間見首座坐禪。乃**云**、「下間後生却坐禪。汝者裏妄想作什麼？」檠打板頭、便出去。(休静『四家録草』・H11-394b)

D【『四家録』第42節・臨濟遷化の節】

①臨遷化時、上堂云、「吾滅後不得滅却吾正法眼藏」。三聖出云、「爭敢滅却和尚正法眼藏！」師云、「已後有人問、你向他道什麼？」三聖便喝。師云、「誰知吾正法眼藏、向者瞎驢邊滅却！」乃有頌曰、「沿流不止問如何、眞照無偏說自他。離相離名人不稟、吹毛用了急還磨」。言訖、於法座上端然示寂。**時**咸通七年丙戌四月初十日。勅諡慧照禪師、**塔號澄靈**。(『天聖広燈録』卷10「臨濟」章・中文本p.439a、Z135-690a)

②師臨遷化時、上堂云、「吾滅後不得滅却吾正法眼藏」。三聖出云、「爭敢滅却和尚正法眼藏！」。師云、「已後有人問、你向他道什麼？」三聖便喝。師云、「誰知吾正法眼藏、向者瞎驢邊滅却！」言訖、於法座上端然示寂。**唐**咸通七年丙戌四月十日也。勅諡惠照大師、**塔曰澄靈**。(南京図書館蔵本『四家録』卷下35a・典籍本p.239)

③師臨遷化時、上堂云、「吾滅後不得滅却吾正法眼藏」。三聖出云、「爭敢滅却和尚正法眼藏！」師云、「已後有人問、你向他道什麼？」三聖便喝。師云、「誰知吾正法眼藏、向者瞎驢邊滅却！」言訖、於法座上端然示寂。**唐**咸通七年丙戌四月十日也。勅諡惠照大師。(休静『四家録草』・H11-397a)

E【『四家録』示衆第8段、臨濟坐禪觀行の節】

①有一般瞎禿子、飽喫飯了、便坐禪觀行、把捉念漏、不令放起、厭喧求靜、是外道法。祖師云、「你若住心看靜、舉心外照、**攝**心內澄、凝心入定、如是之流、皆是造作」。(『天聖広燈録』卷11「臨濟」章・中文本p.443a、Z135-695a)

②有一般瞎禿子、飽喫飯了、便坐禪觀行、把捉念漏、不令放起、厭喧求靜、是外道法。祖師云、「你若住心看靜、舉心外照、**攝**心內澄、凝心入定、如是之流、皆是造作」。(南京図書館蔵本『四家録』卷下42b・典籍本p.243)

③一般瞎禿子、飽喫飯了、便坐禪觀行、把捉念漏、不令放起、厭喧求靜、是外道法。祖師云、「你若住心看靜、舉心外照、**揀**心內澄、凝心入定、如是之流、皆是造作」。(休静『四家録草』・H11-395c)

以上の校勘結果を整理すれば、先ず(A)の②と③は略ぼ同文であるが、②の「幼面穎異」の「面」は「而」の誤刻である⁸。③の「幼而穎悟」の「穎悟」は対校本には見られず、その意味は「優れて悟りが早く、さとく賢いさま」を指す。一方の「穎異」は「人に抜きん出て優れ、さとく秀でていゝさま」を指し意味に大差はない。

次に(B)の②と③は同文であり、次いで(C)の②に於ける「至」は「云」(①③④⑤)の誤刻である⁹。③の後段では「首座云、者老漢。作什麼」が省かれ、「檠打板頭」に続く「一下」も省略されている。

次に(D)は①のみ「乃有頌曰……」の一節を載せている。②と③は同文であるが、ただ③は段落末尾の「塔曰澄靈」を省略している。(E)については①②③④は略ぼ同文であるが、③は前段冒頭の「有」を省略し、後段の「攝」を「揀」とする。「揀」は「攝」の誤刻と見られる。因みに⑤は「住心」を「著心」とし、「攝」を「徹」とする。

以上、休静草録本「臨濟」章と諸刊本とを校勘した結果、文字の配列・表記などから見て休静の抄録は、南京図書館蔵本に類似したテキストである可能性が高い。

したがって、休静が『四家録草』の底本としたのは、師啓の跋を付す南京図書館蔵『四家録』、或いはそれに近い版本であると推定できる。

2) 版本

休静の抄録した原『四家録草』は、万暦32年(1604)以前の①海南大興寺所蔵本以外にも同じ万暦32年以前の②別本があり、後に両親筆本を底本とした二系統の版本が開刊された。一つは、①を底本として全羅南道曹溪山松広寺で開版された万暦35年(1607)の刊記をもつ『精選四家録』である。

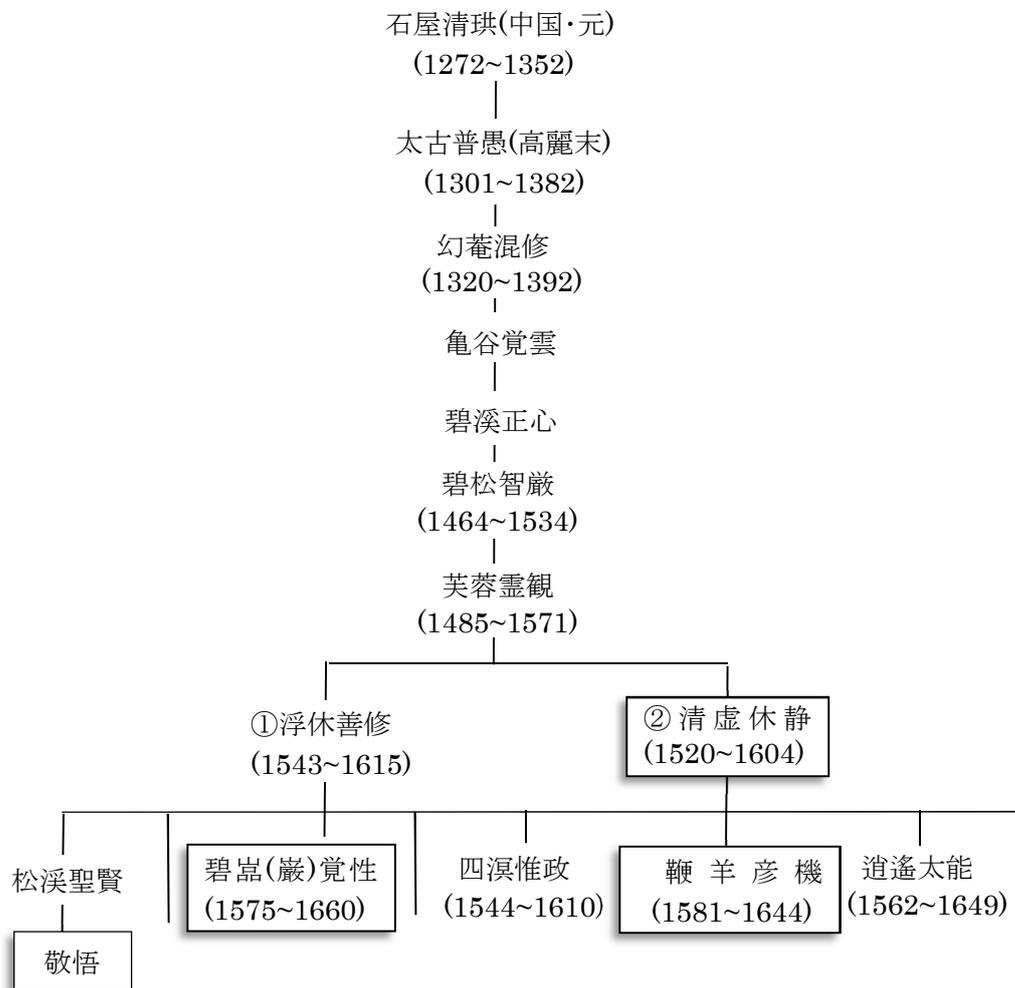
そして、もう一つの系統が、本研究で採り上げた②を底本として全羅南道月出山道岬寺で開版された庚寅年(1650)の刊記をもつ『江西馬祖四家録草』である¹⁰。

この道岬寺版は、松広寺版が馬祖・百丈・黄檗・臨濟四家の各章を大幅に精選しているのに対し親筆本そのままに印刻されたとみられ資料的価値が高い¹¹。

今回、この道岬寺版を調査していく中で注目したのは、抄録者の休静が四禅師の語録の中で、「臨濟」章に最も紙幅を割いていた事実である。その分量は馬祖・百丈・黄檗の各章がほぼ同量であったのに対し臨濟章ではその倍以上に達していたのである。

これは休静が臨濟下18代の石屋清瑛から印可を得た太古の法燈を重視したことと、その宗祖である臨濟義玄への関心の高さを示すものである。その道岬寺版『四家録』の刊行に関連した人物(囲み線)とその法系関係を示すと次の通りである。

図表 14



上に見られる①②の系譜は、李朝以降の崇儒抑仏政策の中、凄惨たる仏教弾圧にも屈せず韓国曹溪禅の二大門派を形成した祖師たちである。すなわち、本版は現在の教団宗派の実際の系譜上に直結する禅匠と、それに係る門派の人たちによって完成したのである。

したがって、道岬寺と松広寺で刊行された精選本『四家録』を通じて、臨済の語録が朝鮮禅門に流布していたことは容易に察し得る。

2. 高麗・朝鮮時代に於ける『臨濟録』の影響

一方、『臨濟録』に見られる一部の語句を援用した高麗・朝鮮版禅籍は多種見られ、その一部の刊本を列挙すれば次の通りである。

- ①『祖堂集』 五代南唐[静・均]共編・高宗32年(1245)刊・高麗大蔵経再彫本補版
- ②『禅門拈頌集』高麗・真覚慧謙撰・高宗13年(1226初刊[1244~1248再刊])大蔵経補版
- ③『禅門綱要集』高麗・真静天頌撰・嘉靖10年(1531)刊・慶尚南道智異山鉄堀本
- ④『人天眼目』 宋・晦巖智昭撰・[李朝]太祖4年(1395)刊・天宝山檜巖寺翻刻[現存版]¹²
- ⑤『禅家龜鑑』 朝鮮・清虚休静撰・隆慶3年(1569)刊・妙香山普賢寺本[諺解本]
- ⑥『禅門五宗綱要集』朝鮮・喚惺志安撰・康熙28年(1689)刊・釈王寺本
- ⑦『禅文手鏡』 朝鮮・白坡亘璇撰(刊年未詳)
- ⑧『禅門四辨漫語』朝鮮・草衣意恂撰・大正2年・全羅南道大興寺開刊
- ⑨『禅門証正録』朝鮮・優曇洪基撰・大正2年・松廣寺鉛印本
- ⑩『禅源溯流』 朝鮮・雪竇有炯撰・光緒15年(1889)刊・幻翁喚真述記本

以上の十種の資料を概略すれば、①『祖堂集』は周知のとおり五代南唐保大10年(952)に一卷本が、泉州(福建省)招慶寺の浄修文僮のもと静・均によって編纂されて以来、3世紀を隔てて朝鮮半島で印刻に付された南宗禅現存最古の禅宗燈史書である¹³。

この希代の禅書は、編纂から凡そ60年から100年の間に10巻本に増広された後、宋代に途絶えるが、高麗に流伝していた10巻本が、「海東人」すなわち、新羅・高麗僧11人の記録を増補し、20巻本として高宗32年(1245)に高麗大蔵経補版として開版された¹⁴。

版木は20世紀初頭、韓国慶尚南道陝川郡・伽耶山海印寺で発見され、今も海印寺の「八万大蔵経」中に保存されている。その資料的価値は高く、唐代の智矩が編纂した『宝林伝』(10巻)の後を承け、過去七仏に続き初祖大迦葉から第33祖・慧能を経て、青原下8世・雪峰義存の孫弟子、南嶽下7世・臨濟義玄の孫弟子に及ぶ256人の伝承の次第と機縁を載せ、『景德伝燈録』以降の燈史類には窺えない多くの機縁を収める。

また、唐五代禅問答の最も古い形態を留めるものとして、唐五代禅思想の内実と、唐五代から宋代に至る禅宗史の変遷過程を解明する上で重要な資料的基点となる。

さらには偈頌・歌行等の禅文学や高麗禅教史の研究、漢語史的には唐五代南部の言語状況を研究する上で貴重な資料となる¹⁵。

本書の第19巻に収める「臨濟和尚」章には、福建の雪峰教団に伝えられた臨濟「無位真人話」に関する最も古い形態を載せる¹⁶。その文型は『宗鏡録』、『景德伝燈録』等とともに五代の頃の古形を留める。そして、同章の結語には、「自餘応機対答、広彰別録矣¹⁷」とあり、後の『臨濟録』の原本となる「別録」の存在を示唆する。すなわち、臨濟の法孫である風穴延昭(896~973)、首山省念(926~993)が生きた宋初10世紀後半には既に原本『臨濟録』が流布していたことが見て取れる。

次に②『禪門拈頌集』30巻は、唐宋代の燈史および語録を基として、大覺世尊以下、達摩第二十二世の臨濟宗黃龍派育王介謚の法嗣、心聞曇贲にまで及ぶ禪門祖師の古則を抜粋し、これに対する諸家の拈古、頌古、普説、小參等の語を歴代祖師順に付した公案拈頌の集大成である。

本書は高麗の普照知訥(1158~1210)以降、看話禪を本格的に標榜した真覺慧謚(1178~1234)率いる修禪社が独自に編纂した公案集であって、高麗中期以降の禪門で宋代禪が如何に受容されたかを集約的に把握できる最も基本的な禪の綱要書である。

その内容構成は、宋代に編纂された『宗門統要』や『禪宗頌古聯珠通集』とも類似するが、後者には見られない機縁や拈頌を多く採取すること著語に於いては宋代臨濟系禪者が圧倒的に多い点が注目できる。

古則では唐代を代表する禪匠を特定し、それに関連する公案をできるだけ多く収録している。たとえば古則の採録数では、一位が雲門文偃の99則、二位が趙州從諗の81則、三位が雪峰義存の45則、四位が南泉普願の44則、そして五位が臨濟義玄の29則、六位が洞山良介の28則と続く。

この統計からも慧謚率いる修禪社は、臨濟を特定祖師の一人として重視していたことが分かる。以下、『拈頌集』に収める「臨濟」章29則を表に纏めたものである。

図表 15

則番	古則冒頭	韓仏全	会編本
607	【鎮州臨濟義玄禪師、在黃檗会】	(H5-470c)	(上)769
608	【臨濟因赴普請鋤地次、見黃檗来】	(H5-472a)	(上)772
609	【臨濟在黃檗、一日普請次】	(H5-472c)	(上)773
610	【臨濟在黃檗栽松次、檗云】	(H5-473a)	(上)773
611	【臨濟辞黃檗、檗問什麼処去】	(H5-474a)	(上)775
612	【臨濟問竜光、不展機鋒】	(H5-475a)	(上)776
613	【臨濟到鳳林、林問】	(H5-475b)	(上)777
614	【臨濟示衆云、我於先師処】	(H5-476b)	(下)21
615	【臨濟問院主、甚処来】	(H5-477c)	(下)22
616	【臨濟会下、両堂首座】	(H5-479a)	(下)25
617	【臨濟会下、両堂首座】	(H5-480b)	(下)27
618	【臨濟問僧、什麼処来。僧便喝】	(H5-481c)	(下)29
619	【臨濟上堂。僧出礼拝。師便喝】	(H5-482c)	(下)31
620	【臨濟持鉢、到一婆子門前云】	(H5-483b)	(下)32
621	【臨濟因僧問、如何是劒刃上事】	(H5-483b)	(下)32
622	【臨濟陞座。麻谷問大悲千手眼】	(H5-483c)	(下)33
623	【臨濟因王常侍来訪、師同入僧堂】	(H5-484b)	(下)34
624	【臨濟在黃檗堂中打睡。檗下来見】	(H5-485a)	(下)35
625	【臨濟一日、侍立德山次】	(H5-485b)	(下)36
626	【臨濟示衆云、但有問訊不虧欠伊】	(H5-486a)	(下)37
627	【臨濟因僧參、未人事】	(H5-486a)	(下)38
628	【臨濟示衆云、有一人論劫在途中】	(H5-486c)	(下)38
629	【臨濟因僧問、如何是三眼国土】	(H5-487c)	(下)39
630	【臨濟問洛浦、従上一人行捧】	(H5-488b)	(下)40
631	【臨濟示衆云、大凡下語一句中】	(H5-488c)	(下)40
632	【臨濟聞德山示衆云、道道】	(H5-489a)	(下)41
633	【臨濟凡見僧入門、便喝】	(H5-489c)	(下)42
634	【臨濟一日拈、餽餅示洛浦云】	(H5-490a)	(下)43
635	【臨濟遷化時、三聖為院主】	(H5-490c)	(下)44

以上の「臨濟」章各則の公案を通じて、慧謙以降の修禪社が臨濟の思想を如何に捉え、位置付けていたかを理解することができよう。ところで、『拈頌集』第40則の著語には、「百丈広語」に続き「臨濟広語」が見られる。

臨濟広語、僧挙此話問、此意如何、乞師指示。師云、大通者、是自己於处处通達万法無性無相、名為大通。智勝者、於一切處不疑、不得一法、名為智勝。仏者、心清浄、光明透徹法界、得名為仏。十劫坐道場者、十波羅蜜是。仏法不現前者、仏本不生、法本不滅、云何更有現前。不得成仏道者、仏不應更作仏。古人云、仏常在世間、而不染世法。
(H5-2-52b)

内容は『天聖広燈録』に収める「臨濟」章示衆の一節と一致する。『拈頌集』には『天聖広燈録』からの引用が見られることから、「臨濟広語」は『天聖広燈録』所収の「臨濟」章と考えられる。一方、「臨濟広語」という語の出典は、宏智正覚(1091~1157)が頌古を付し、万松行秀(1166~1246)が評唱した『万松老人評唱天童覚和尚頌古従容庵録』(以下、『従容録』)第38則にも確認できる。

師挙。臨濟広語道、五蘊身田内有無位真人、堂堂顯露。無糸髮許間隔、何不識取。心法無形、通貫十方。既言通貫十方、不止在五蘊身田面門出入。……便是無位真人。不薦則真人依旧面門出入。(『従容録』卷3・T48-252b)

『従容録』の現存最古本は、覚虚性一が明の万暦35年(1607)に校勘したもので、巻首には羅汝芳が題した「重刻四家語録」と、華亭の徐琳が書した「重刻四家評唱序」を付す¹⁸。刊行年代は冒頭の1224年に付した耶律楚材の序から初刊は1224年頃と推定できる。また、同書に載せる「宏智頌古」は建炎3年(1129)の聞庵嗣宗の序を付すので¹⁹、宏智が用いた「臨濟広語」は1129年以前のテキストである。

しかし、天聖広燈録本「臨濟」章には「無位真人」の話は収録していないので『拈頌集』の「臨濟広語」と『従容録』の「臨濟広語」は同一本ではない。宏智が用いた「臨濟広語」は、文脈上『景德伝燈録』巻28の「諸方広語」に収める「鎮州臨濟義玄和尚語」と考えられる。

以上、『祖堂集』と『拈頌集』について概括した。両書はともに半島に於ける『臨濟録』テキストの系譜を考察する上で重要な資料的基点となる。

すなわち、『祖堂集』は原『臨濟録』となる「別録」の存在を示唆し、『拈頌集』に於いても高麗禅籍の中でも早くから『臨濟広語』の明記が確認できるのに加え、現『臨濟録』テキストのうち最も資料価値の高い天聖広燈録本を引用していることから貴重書である。

次に③『禅門綱要集』は、高麗中期に編纂された臨濟宗と雲門宗の禅の綱要書である。構成の五編中、前半の三編は臨濟宗の綱要である。ことに宋代以降に定型化した「臨濟三句」と「三玄三要」を注解したものである。

本書は高麗末・朝鮮以降の禅門に多大な影響力を持ち、臨濟宗の基本綱要書として用いられた。先の⑥⑦⑧⑨⑩の関連資料がそれである²⁰。

前掲の清虚休静も彼の代表作である⑤『禅家龟鑑』の第七科「実証妙得門」に於いて、「五宗家風分」に次ぎ「別明臨濟宗旨分」を載せるが、その内容は綱要集と同様『臨濟録』「上堂」の「臨濟三句」と「三玄三要」に関するものである。

以上、高麗・朝鮮本禅籍を検討した結果、半島に於ける『臨濟録』の伝承は、古本『臨濟録』の一部の断片的抄録を収める『祖堂集』、『宗鏡録』、『禅門拈頌集』、『景德伝燈録』などを通じて禅門に伝わっていた。

朝鮮時代には『四家録』の抄録である休静直筆の草書本『江西馬祖四家録草』を底本とした月出山道岬寺版と曹溪山松広寺版を通じて禅門に流布していたのである。

ただし、以上の禅籍はあくまで『臨濟録』の提要・抄録であって『臨濟録』の完本ではない。そもそも教団宗派の実際の系譜上、中国臨濟禅を継承する韓国禅（以下、朝鮮半島の禅を韓国禅と総称）に於いて、高麗・朝鮮時代に完本『臨濟録』を単行した形跡が見出せない事実を一体どう理解すればよいか。日本の場合、単行本『臨濟録』の系譜は、宣和本の原型を最もよく伝える宋咸淳版『古尊宿語録』に収める『臨濟録』を雪堂普仁が元大徳2年(1298)に単行したものを承ける。

すなわち、元応3年(1320)、祥雲菴妙秀が開版した日本最初の刊本をはじめとして、永享9年(1437)及び延徳3年(1491)に開版した五山版がそれである。

一方、当時の朝鮮半島ではどうか、元の大徳2年(1298)に雪堂本『臨濟録』が単行した当時の高麗・中国間の公式な外交関係は、すでに南宋1136年より国交が途絶された状態にあった。よって、高麗の僧侶や居士の中国留学も高麗末の14世紀まで待たねばならなかったのである²¹。

しかし、そのような両国間の外交関係が要因で、高麗に単行本『臨濟録』が流传しなかったとは考えられない。現に高麗では13世紀以前より、海商などの貿易ルートを通じて中国禅籍が流传しており²²、ことに14世紀以降は高麗版中国禅籍の刊行が急増するからである。

したがって、当時の高麗・中国に於ける外交情勢以外にその根拠を見出す必要がある。以下、韓国禅宗の全体的展望から若干の私見を述べてみたい。

元来、海東仏教の本流である現在の大韓仏教曹溪宗は、「宗憲」第一章・第一条の中で、「本宗は道義国師が創樹した迦智山門を起源として、……」(『宗団法令集』、2004年度改訂版)と示すように、中国南宗禅脈である馬祖下の西堂智蔵(735~814)の心印を得た新羅の道義(生没未詳)を本宗始祖とし、彼が創樹した「九山」迦智山派を宗門の始原とする。

それは曹溪慧能の南宗禅を継承する海東禅の伝統であり、その権威は今も揺るぎない効力を保つ。『壇経』が1207年に曹溪山修禅社で開版されて以来、高麗朝だけでも8回の開版がなされたことから韓国禅の法系の源流とその仏典を重んずる伝統的価値観が窺える。

すなわち、韓国禅は、馬祖禅を継承する迦智山派の開祖、道義を海東伝法初祖とし、六祖の曹溪禅を思想的基盤とするので、臨濟義玄はあくまで慧能の法系下に属する祖師の一人として位置付けられる。

したがって、臨濟の語が『祖堂集』、『拈頌集』、『禅門綱要集』などの他の叢書類に多く含まれたことで、さらに臨濟の語だけを単行させる理由が希薄になったと考えられる。もう一つの要因として、高麗中期以降の禅風確立が起因しているように見られる。

その禅風とは知訥が導入した大慧の看話禅がそれである。事実、看話禅風は高麗中期以降の禅界を席卷していった。14世紀中葉の高麗末には、太古が臨済下第18代の石屋清瑛の下に入元伝心して帰還し看話禅風を宣揚するのである。

太古の法燈が宗門の正統とされると共に、禅風に於いても知訥と並んで「大韓仏教曹溪宗の中興祖」と称される所以である。さらに太古と同時代の入元留学僧・懶翁慧勤(1320~1376)は、臨済下第18代の平山処林(1278~1361)に参じ、白雲景閑(1299~1374)は、太古と同じく清瑛から心印を得て帰還することで彼らは中国臨済禅の本流を伝播した。

その看話禅風は現在も脈々と継承されており、全国の百以上の禅院では安居時に約2200人以上、在家専門道場を含めばそれ以上の修行者が看話禅を実参実究し、正に看話禅は韓国禅門の伝統修禅法となっている。すなわち、韓国禅は臨済宗旨を正統した大慧の看話禅を重視する²³。

したがって、高麗・朝鮮本『臨済録』が存在しない原因として、中国禅籍が陸續として刊行された高麗中期以降の禅宗界では、すでに大慧禅が主流であったことから、『臨済録』の刊行よりも大慧の語録をはじめとする看話禅テキストの刊行を重視したものと考えられる。

事実、高麗に於ける大慧の語録の刊行は、大慧が1147年に編纂した『正法眼蔵』が1213年に修禅社で刊行されるが、これは高麗版中国禅籍の刊行時期としては、『永嘉真覚大師証道歌』(普济寺1089刊)、『六祖壇経』(曹溪山修禅社1207刊)に次ぐ早さである。

さらに、南宋1170年から1171年の間に福州開元寺版大蔵経に収められた『大慧語録』も1387年に高達山仏峙寺で刊行されるが、実際には、すでに知訥が1198年に本書を閲覧していることから、仏峙寺での刊行以前に開版された可能性がある²⁴。

ことに、高麗中期以降の禅宗に絶大な影響を与えた『大慧書』は²⁵、朝鮮時代に26回以上も開版されており、現在も大韓仏教曹溪宗の講院(僧伽大学)では『大慧書』が必須科目となっていることから大慧禅が韓国禅に与えた影響は今尚、強固である。

第二節 韓国の『臨濟録』研究の現況

幸い近年に至って『臨濟録』訳注本と、『臨濟録』関連書が陸続として刊行されている。そのうちの主な著書を挙げれば次の通りである。

- ①西翁演義『臨濟録』(東西文化院、仏紀2518[1974])
- ②白蓮禪書刊行会、禪林古鏡叢書⑫『臨濟録・法眼録』(藏経閣、仏紀2533[1989])
- ③宗浩『臨濟禪研究』(経書院、1996)
- ④李箕永『臨濟録講義』上・下(韓国仏教研究院、1999)
- ⑤鄭性本訳注、禪語録叢書③『臨濟語録』(韓国禪文化研究院、2003)
- ⑥李晋吾、金泰完訳注『臨濟百喝』(藏経閣、2004)
- ⑦無比『臨濟録講説』(仏光出版社、2005)
- ⑧徳山『臨濟録講説』(비움과소통、2013)
- ⑨宗光『臨濟録』(모과나무、2014)
- ⑩박영환「『臨濟録』翻訳의 現住所」(『오늘의 東洋思想』10、2004)

以上の10冊を概略すれば、先ず①西翁演義『臨濟録』(以下、『臨濟録演義』)は、翻訳及び注釈本ではあるが著者の西翁堂尚純(1912~2003)老師の著語を付す。事実上、韓国最初の『臨濟録』注釈本であり、その意義は大きい。

西翁は大韓仏教曹溪宗第五代の宗正を歴任した近現代の韓国仏教を代表する高僧である。老師は1941年に京都花園大学の前身である臨濟宗大学を卒業後、同年、臨濟宗妙心僧堂で三夏安居を成満した。帰国後も在日韓国寺院の祖室として度々来日しており、日本の禪宗、ことに日本臨濟宗の禪風とその内外の実状について最も正確に把握していた韓国僧である²⁶。

本書の構成は、秋月龍珉・筑摩版『臨濟録』(1976)を参考にしている。

原文は本書の「解説」に記したように、秋月氏が底本とした『続開古尊宿語要』本を用い、補助的には朝比奈宗源訳注『臨濟録』(岩波文庫、1935)と秋月本『臨濟録』を参照している²⁷。

なお、秋月本は大東急記念文庫所蔵の『続開古尊宿語要』本を底本として、お茶の水図書館所蔵(旧成篁堂文庫)本以下の諸本を参照校合したものである。また、入矢氏の語学的指導と柳田氏の『訓注臨濟録』(1961)の注釈をふんだんに取り入れ、無著道忠(1653~1744)『臨濟録疏論』(1726[以下、『疏論』])の道忠自筆原本写真版と、朝比奈本『臨濟録』、篠原寿雄の論考などを参照して完成させた労作である²⁸。

西翁は『臨濟録』の注釈に於いて、朝比奈・秋月両氏の解釈を参考としながらも、両氏と相違する見解は明白に示し、宗旨上解説不可のところは著語という伝統的手法を用いる。

そのような傾向は、示衆「心心不異・臨濟四賓主(二)」に於ける「死活循然」の注釈、行録「臨濟在堂中睡」に於ける「両彩一賽」の注釈に見られる。

また、示衆「真仏・真法・真道」に於ける「真正学道人」の注では、本文と明版『古尊宿語録』、『聯燈会要』巻9、『人天眼目』とを対校させるなど学術的傾向も窺える²⁹。

総じて西翁は、『臨濟録演義』の中で日本の伝統的語学研究の成果を取り入れている。その背景には、老師の日本留学期に於ける臨濟宗大学での研鑽と久松真一(1889~1980)との交流などで、当時の日本の『臨濟録』関連書に接する機会が頻繁にあったことが挙げられる。

次に②白蓮禪書刊行会編纂・禪林古鏡叢書⑫『臨濟録・法眼録』は、宣和本『臨濟録』と、明版『五家語録』に収める『法眼録』のハングル翻訳本である。

本書の冒頭には、西翁とともに近現代の韓国仏教を代表する退翁堂性徹(1912~1993)の序を付す。続いて「禪林古鏡叢書刊行の辞」、「『五家語録』の刊行について」、「『臨濟録』の解題」、「『法眼録』の解題」、「宗門十規論の解題」、「本文」という順序で記される。

本文の構成は、『臨濟録』の序、上堂、示衆、勘弁、行録、塔記を基準とする。よって、『法眼録』に於いても『臨濟録』に倣い、行録、上堂、勘弁、遷化に分段される。

本文末には「仏紀2518年(1974)甲寅孟夏 曹溪後学 性徹 謹識」と記した性徹の後讃を付す。この後讃は甲寅年夏に性徹が『臨濟録』について口訣した内容を後に付したものである。

その口訣吐の本文は四言絶句の韻文体で臨濟宗の宗旨を讃えた内容である。附録として、明版『五家語録』本『法眼録』と法眼の「宗門十規論」を影印する。

本書に収める『臨濟録』の翻訳は、性徹の口訣吐に依拠し、朝比奈宗源訳註本『臨濟録』を参考にしている。この禪林古鏡叢書刊行の意義は、韓国禪宗史上初の禪書刊行事業であることである。まさにその第12冊目が本書である。

③宗浩『臨濟禪研究』は、彼の博士学位論文を纏めたもので、韓国に於ける本格的な臨濟禪研究の嚆矢といえる。本書の構成は次の通りである。

- 第1章 序論
- 第2章 臨濟禪の成立背景
- 第3章 『臨濟録』と臨濟に関する諸資料
- 第4章 臨濟の生涯
- 第5章 臨濟の思想
- 第6章 臨濟の接化方法
- 第7章 臨濟禪と禪宗五家
- 第8章 韓国禪に於ける臨濟禪の受容と展開
- 第9章 結語

このうちの第3章「『臨濟録』と臨濟に関する諸資料」では、計69頁という紙幅を割いて、第一節の「基本資料とその相違点」と、第二節の「『臨濟録』について」に分けて『臨濟録』の資料分析を施す。

ことに第二節の(1)「『臨濟録』の成立過程」、(2)「『臨濟録』の改版」、(3)「『臨濟録』の構成」では、日本の『臨濟録』研究資料を十分に踏まえた上で詳細に考察されている。

中でも本書の最も際立った特徴は、第8章の第三節に収める「臨濟の禪思想から見た韓国禪の歩むべき方向」である。

ここで宗浩は西翁の結社理念に見る徹底した現実重視の価値観と実践的倫理観を取り上げ、臨済の根本思想から見た韓国禪の歩むべき方向性について提言している。

以下の④李箕永『臨済録講義』、⑤鄭性本訳注『臨済語録』、⑥李晋吾・金泰完訳注『臨済百喝』、⑦無比『臨済録講説』、⑧徳山『臨済録講説』、⑨宗光『臨済録』、⑩박영환「『臨済録』翻訳の現住所」は、主に2000年以降に出版された『臨済録』の訳注本、講説、翻訳についての論考である。

その中に於いて注目すべきは⑤鄭性本訳注『臨済語録』である。本書は近代日本の『臨済録』研究を十分に踏まえたものである。

性本氏は韓国の東国大学校仏教大学を卒業後、日本の愛知学院大学大学院(修士)、東京駒沢大学大学院(修士、博士)と、日本の曹洞宗宗立大学で足掛け10年の長期留学を修了した。現在、東国大学校仏教文化大学教授、韓国禪文化研究院院長を務める。事実上、韓国仏教を代表する禅学者の一人である。

性本訳注本『臨済語録』は、彼の大学講義と韓国禪文化研究院主催セミナーの資料を再整理したもので、現在も同大学の講義テキストとして採用され一般にも広く愛読されている。

本書の底本は、『大正大蔵経』巻47所収本の永享版『臨済録』(1437)を用い、本文に於ける段落の区分けは、主として柳田聖山訳注『臨済録』(仏典講座⑩、1972)を基準としている。以下、氏が参照した『臨済録』注釈書と訳注本である。

- ①柳田聖山主編、禅学叢書之十『臨済録抄書集成』影印本・上下冊(中分出版社、1980)
- ②朝比奈宗源訳註、岩波文庫版『臨済録』(岩波書店、1982)
- ③柳田聖山訳注、仏典講座⑩『臨済録』(大蔵出版、1972)
- ④秋月龍珉訳注、禅の語録⑩『臨済録』(筑摩書房、1972)
- ⑤入矢義高訳注、岩波文庫版『臨済録』(岩波書店、1989)
- ⑥西翁演義『臨済録』(臨済禅院、仏紀2534年(1990)再版本)

上掲書からも分かるように、性本は入矢・柳田をはじめとする近代日本の『臨済録』研究の要所を踏まえている。

本研究では、これまで紹介した韓国『臨済録』関連書のうち、西翁の『臨済録演義』と性本の『臨済語録』を対象として、彼らの『臨済録』訳注本に於ける問題意識とその特徴について考察する。

1. 西翁・性本の『臨濟録』に見る問題意識

1) 西翁『臨濟録演義』

老師は仏紀2534年(1990)版『臨濟録演義』の「再版序文」に於いて、「臨濟大師は祖師中の祖師として、禪宗史の中で最も突出した明眼の大宗師である³⁰⁾と、臨濟を禪宗史上最高の「明眼の大宗師」と評した上で、第一章の解題第一節「禪と現代文明」に於いて次のように述べている。

『臨濟録』は古来より禪録中の王として尊重された語録である。それだけでなく、これは人間の根源的主体性を明らかにして、自由自在に行動する差別なき真人を説破した古今東西を通じて最も貴重な珍書であると思う。……しかし、大韓仏教曹溪宗は、臨濟宗の法脈を受け継ぎながら、『臨濟録』が現存していないことは遺憾極まりないと言わざるを得ない。それで修禪衲子たちの要請により『臨濟録』を刊行することになったのである³¹⁾。

西翁は『臨濟録』について、現代の混沌とした文明社会にあつて、人間の根源的主体性を以て随所に主となる참사람(真人)を説破した最も貴重な書と絶賛する。

一方で大韓仏教曹溪宗が臨濟の法燈を継承しながらも未だ半島に『臨濟録』が単行されていない現状を嘆き、修行者たちの請いに応じて『臨濟録演義』を刊行するに至った経緯を述べる。西翁は言う、

今日の私たちは、中世的な神律性と他律性を批判し、離脱して、現代文明を創造している近代の人間主義の絶対矛盾を解決し、超越した差別なき真人を悟らなければならない。この真人の立場で個人と個人、集団と集団、国家と国家が各自の自己中心主義と利己主義を脱却して互いに理解し、互いに思いやって、互いに助ける世界歴史を形成することが、真人の慈悲大願である使命としなければならない。今日人類はすべての過去の伝統が壊れ、主体を喪失して倫理秩序が崩れ混乱をなしている。此の時に今回の『臨濟録』刊行を契機として真人を悟り、真人の立場で南北統一を成就し、新しい歴史を創造して、世界平和を成し遂げることに役立つならば、これより幸いなことはない³²⁾と考える。

ここで西翁は、臨濟思想を現代の諸問題に適合させる。すなわち、참사람思想を通じて近代人間主義に於ける絶対矛盾を解決し、自己中心的利己主義から脱却して、相互共榮し得る倫理秩序を形成することが仏陀の大慈悲に依る大願であり、使命であるとする。

そして、本書の刊行を機に真人を自覚することで新しい歴史を創造し、世界平和を成就せよと論ずるのである。ここに西翁の問題意識が明白に顕れている。

すなわち、老師は現代の人々が、『臨濟録』참사람思想を通じて人間本来のあり方に覚め、現代の熾烈な競争社会から生まれる精神的混乱、価値観の喪失、文化の混乱、自然環境の破壊など、様々な地球規模の問題を克服し得る対案を打ち出すことにあったのである。

そして、修行者にあつては、このような混沌たる現代文明にあつてこそ、참사람思想の透徹した現実観を具え、個の充足的修行に安住することなく社会奉仕の修行を通じて、積極的先導の姿を示さなければならないという老師の警鐘の意味が籠められていたのである。

それは本書第一章の冒頭に참사람結社運動の綱領を纏めた「禪と現代文明」を置いたことから老師の『臨濟録演義』に籠めた切実な問題意識を窺うことができる。

2) 性本『臨濟語録』

性本もまた、西翁の참사람結社思想を継承する一人であるだけに、彼の訳注『臨濟語録』に於ける問題意識は西翁と共通する。それは本書の第五章第二節に附録する「禪仏教의 참사람精神」にも表れている。第二節の構成は次の通りである。

第五章「臨濟義玄と『臨濟録』の思想」

第二節「禪仏教의 참사람(真人)精神」

- 1) 序言--問題の提起
- 2) 祖師と祖師禪の禪仏教
- 3) 참사람(真人)의 禪仏教
- 4) 臨濟義玄と無位真人の思想
- 5) 祖師と仏、참사람(真人)가 仏

〈禪仏教に於ける참사람(真人)の成立史〉

この構成からも解るように、本節は참사람思想が成立した歴史的事実とともに、臨濟を中心にして唐五代の祖師たちが展開した真人思想の宗教的意義とその思想史的位置付けについて論じている。

勿論、臨濟思想の中核である無位真人の宗教的意義とその位置付けに紙幅を割くのは当然ではあるが、『臨濟録』本文の記載以外にも、あえて「禪仏教의 참사람精神」という論文を載せたのは、偏に西翁の結社思想の影響を承けた彼が、その思想をさらに世間一般に普及させるには、まず「真人」という禪語の正確な理解と、その思想史的位置付けが先決であると実感した為であろう。

事実、性本は2003年版『臨濟語録』訳注本序文に於いて、『臨濟語録』ハングル翻訳本刊の意義と禪語理解の重要性について、次のように述べている。

筆者は、漢字で記録された経典と語録をハングル世代に生きている人々に、ハングルに翻訳して偉大な仏法の精神と、禪思想を正しく理解するように提供しようと思う。(それは)仏教の思想を、まずは言語で正確に理解できない人々が、正しい仏教を実践するということが不可能であるためである³³。

性本は、韓国の禪が徹底した「体験主義」を重視する反面、祖録の語学的分析を是としない風潮が根づよかった時代にあつて、率先して語録学習の重要性を説き続け、『敦煌本六祖壇経』、『碧巖録』、『無門関』、『臨濟録』をはじめとする禪録叢書を刊行した。

また、彼は大学の講義に於いて『臨濟録』、『碧巖録』、『無門関』などの禪録を広く講義して生徒各自に発表させたのである。

性本のそうした問題意識と指導理念の根底には、足掛け10年に及ぶ日本での禪録研究の経験と、西翁の「禪と現代文明」で示した透徹した結社理念が脈打っていたのである。

そのような西翁と性本の『臨濟録』訳注に於ける問題意識は、참사람結社の具体的願行へと昇華し教団宗派の垣根を超えて社会と共鳴している。

2. 西翁・性本の『臨濟録』の特徴——日本の訳注本との比較——

1) 『臨濟録』死活循然の解釈をめぐって

本研究では、日本の訳注本との比較検討を通じて、西翁・性本『臨濟録』の特徴について検討する。具体的には、これまで言葉の典拠が見出せず解釈が難解とされてきた示衆「心心不異・臨濟四賓主(二)」の「死活循然」の語の理解や解釈を通じて考察する。

先述したように西翁は『臨濟録演義』を著すに当たって、構成は秋月氏の『臨濟録』を基準とし、補助的には朝比奈本『臨濟録』を参照する。一方、解釈の上で朝比奈・秋月両氏と相違する点は明白に指摘し、老師自らの見解を示す。

その用例は「示衆」の「心心不異・臨濟四賓主(二)」に示される「死活循然」の解釈に見られる。

そもそも『臨濟録』の構成に於いて、宗演重開本は「上堂」「示衆」「勘弁」「行録」に分類されるが、「示衆」以外は宋代以降に纏められたもので、唯一、唐末から五代(10世紀後半)の頃に成立したと見られる「示衆」は、臨濟思想を解析する上で重要な資料である³⁴。

以下、『天聖広燈録』(1036)巻11「臨濟章・示衆」に収める「四賓主」冒頭の一段である。

道流、如禪宗見解、死活循然。参学之人、大須子細。如主客相見、便有言論往来、或応現形、或全体作用、或把機権喜怒、或現半身、或乘獅子、或乘象王。如有真正覚人便喝、先拈出一箇膠盆子。善知識不辨是境、便上他境上作模作様。(Z135-698a)

道流、禪宗の見解の如きは死活循然たり。参学の人、大いに須らく子細なるべし。如えば主客相い見ゆるや、便ち言論の往来有り。或いは物に应じて形を現わし、或いは全体作用す。或いは機権を把って喜怒し、或いは半身を現わす。或いは師子に乗り、或いは象王に乗る。如し真正の学人有らば便ち喝し、先ず一箇の膠盆子を拈り出す。善知識は是れ境なることを辨ぜずして、便ち他の境上に上つて模を作し様を作す。

本段は、唐末の臨濟義玄(?~866)が行脚僧たちに所謂「臨濟四賓主」と呼ばれる善巧方便について示す一段であるが、なかんずく傍線部分の「死活循然」の語は、古来、言葉の典拠が見出せず様々に解釈されてきた。入矢訳注『臨濟録』にも、

難解。生死についての一般論と見ては次の主客対決のことと結びつかない。これら四つの対決のケースはみな双方の死活がかかっていると解しても、「循然」が分からない。こういう語はほかにはない。異様な句である。

と注記され、現代語訳に於いても「死ぬか生きるかは、自然に決まるものだ(?)」と解釈に慎重な姿勢を取られる³⁵。

一方、西翁の『臨濟録演義』には「死活循然」について、次のように注記される。

朝比奈宗源禪師は、「生も一時の位、死も一時の位である」と言い、秋月龍珉教授は、「応物現形云云」と言うように、或いは生かし、或いは殺して、死活作略を次第に行じて、その問答に次第があつて起倒がある意味なのか、という。しかし、わたしは 死活雙雙と見るので、死活が同一でありながら明らかに死と活が異なるのである³⁶。

ここで西翁は、朝比奈・秋月両氏の見解を紹介したうえで、自らは死活が同一でありながら明らかに死と活が異なる(「死活雙雙」という見解を示す。

ただし、西翁が載せた「生も一時の位、死も一時の位である」という朝比奈の注記は、朝比奈本『臨濟録』には見出せない。朝比奈本には「死中に活あり。活中に死あり。大死してはじめて大活を得³⁷」と注記するのみである。

西翁は昭和16年(1941)から19年(1944)までの妙心僧堂安居期間の解間(制間)^{げあい}に、朝比奈が妙心僧堂出身という縁もあつて、老師の提唱に接しその一節を記したのかもしれない³⁸。

事実、朝比奈は西翁の留学期間にあたる昭和17年(1942)より大本山円覚寺の住持兼僧堂師家を務めており、昭和11年(1936)3月以来、興禅護国会の師家として40余年に亘って『碧巖録』を提唱している。

ことに朝比奈が訳注本『臨濟録』に注記した「死中に活あり。活中に死あり。大死してはじめて大活を得」の一節も、次の『碧巖録』第41則に順拠したものと見られる。

举趙州問投子、大死底人、却活時如何。……須是大死一番、却活始得。浙中永光和尚道、言鋒若差、鄉関万里。直須懸崖撒手、自肯承当。絶後再甦、欺君不得。非常之旨、人焉度哉。(同卷5・T48-178c)

ここで円悟が「大死一番し、^ま却た活して始めて得し」と諭すように、徹底して死に切った境地(「大死一番」)から始めて死活の「活」に転じ仏智を得るという意である。

また、同第9則の円悟の垂示にも、「殺活臨時。……死中得活、活中得死」(T48-149a)とあり、こうした『碧巖録』の垂示・著語・評唱に見られる「大死底」「大死一番」「活句」「死句」「死中得活……」「殺活」などの語は、江戸期の①『臨濟録鈔』(以下、『鈔』)をはじめ多くの抄物の中で「死活循然」の注として援用され、宗門の伝統的解釈として定着していった。

以下、柳田聖山主編・禅学叢書之十『臨濟録抄書集成』(以下、『抄書集成』)に収める代表的な『臨濟録』抄物に示された「死活循然」の注釈である。

①【『鈔』[6]4卷(1630刊)】『抄書集成』p.277.

循然者、得大自在義也。或作家一句者、死句活句、可相兼備也。雪江首書、循松倫切。循循次序兒、又善也。依也。順也。言死中有活、活中有死底、循然得大自在也。

②【『カナ鈔』[『萬安鈔』10]3卷(1632刊)】『抄書集成』p.388.

死活循然、死活不二ノ心也。抄云、得大自在ヲ之義也。良抄云、作家ノ一句ハ、死句活句可相兼備也。雪江首書ニ循ハ松倫切、循循次序ノ兒。又善也、依也、順也。言ハ死中ニ有活、活中有死底、循然トメ得大自在ヲ也。

③【『直記』[3]3卷・玉舟宗璠(大徹明応[1600~1668])³⁹⁾】『抄書集成』p.52.

禅宗真正ノ見解ヲ得ル底ノ人ハ、先ミツ(ズ)カラ大死一番メ、死中ニ活ヲ得テ是ニヨッテ大自在ノ三昧ヲ得テ、人ヲ活サンモ殺サンモ心ノ俣ナリ。活スカト思ヘバ殺シ、殺スカト思ヘバ活スホドニ死活循然ト云フナリ。循然ハ因循ゾ。

④【『夾山鈔』[10]3卷(1654刊)】『抄書集成』p.536.

循然者トハ循整ノ義也。死活ノ字、死者トハ大死底ノ死、活者トハ大活現成ノ活也。以ニ常例死活ノ字ヲ莫レ見ル。言ロハ一問一答、死中ニ有リ活。活中ニ有リ死。死活循整ニメ而不拘ハラ死活ニ、不一不異ニメ實ニ符カナフ本分ニ也。

⑤【『瑞巖鈔』[8]6卷(1671刊)・見叟智徹(~1687)】『抄書集成』p.790.

解曰、此章ノ句、斷微妙ニメ難レ會。不レ可レ胡乱。……死者五陰、活者自覺、循然ハ見解ナリ循善也順也。

⑥【『拈古』[6]4卷(1680刊)・暲同守佶】『抄書集成』p.945.

死活循然ハ正ニ是レ禅宗ノ見解ナリ。諸徳尽ク是林際門下ノ却テ具スヤニ恁麼ノ見解ヲ。麼試ニ道ヘ、作麼生カ是レ死活循然衆無語良久メ云、朝ニ生シ暮ニ死ス。莫レ作スけいこト、勿レ莫レ作かげろト。

⑦【『撮要鈔』[5]3卷(1691刊)・鉄崖道空(1626~1702)】『抄書集成』p.1045.

死活循然ト者、死中ニ有活。活中ニ有死。死活得レ大自在ヲ、即チ大死底ノ人、還活スノ義也。

⑧【『摘葉鈔』[4]6卷(1698刊)・耕雲子】『抄書集成』p.1188.(後掲)

⑨【『疏瀹』[5]4卷(1726・浄書)・無著道忠(1653~1744)】『抄書集成』p.1332.(後掲)

⑩【『贅辯』(1925刊)・岡田自適居士(遺著)】『抄書集成』p.1431.

先ず自ら大死一番して死中に活を得て大自在の三昧を得て活殺心の儘なり、活かすかと思へば殺し、殺すかと思へば活かす故に、死活循然と云也、循然は因循ぞ、棒喝辛辣の手段は是れ人を殺す也、師家此手段を用ゆる時、学者死中に於て忽ち眼開きて大自在を得る、是れ殺すかと思へば却て活かす也、便ち死活循然ぞ、……。

以上の古注本の解釈上の特徴を概観すると、①『鈔』は「循然」を「大自在を得る義」、循循を「次序の^{さま}見」と理解し、「死句活句」「死中有活、活中有死底」は、先の『碧巖録』第9・41則に順拠している。

②『カナ鈔』は「死活循然とは死活不二の心なり」と示し、続いては「抄(「鈔」)云く、大自在を得る義なり。良抄(「鈔」)云く、……」と、①『鈔』の解釈をほぼそのまま引用する。

③『直記』は、「先ミズカラ大死一番シテ、……大自在ノ三昧ヲ得テ」などは「悟」を重視する所謂「宋代的な理解」であり、文脈上『碧巖録』第41則からの語と見られる。

死活の「死」に於いては、殺活自在の「殺」に対応させているが、これも『碧巖録』第41則の評唱に云う、

古人道、殺尽死人、方見活人、活尽死人、方見死人。(T48-178c)

古人(雲門)道く、「死人を殺し尽くして、^{はじ}方めて活人を見、死人を^{いか}活し尽くして、方めて死人を見る」と。

に対応する。また、「循然」は自然にあるがままに遵うという意の「因循」とする。

後世の『臨濟録』注釈に一定の影響を与えた④『夾山鈔』も、「大死底の死」などは『碧巖録』第41則の円悟の評唱に順拠したと見られ、「循然」については、秩序ある調和のとれた状態を意味する「循整」の義とする。末尾には「死活循整にして死活に拘わらず、不一不異にして實に本文に^{あは}符う」と諭す。

⑤『瑞巖鈔』の解釈は、「断ずること微妙にして会難し。胡乱す可からず」と前置きした上で、「循然は見解なり」とし、その意味するところを「循善・順」とする。

⑥『拈古』の注解は、基本的に古則の拈提であって詳細な語義解説というよりは寧ろ老師の提唱であり、宗門内で行われてきた師家と学人の問答を前提とした公案である。

⑦『撮要鈔』は『鈔』、『夾山鈔』からの影響を承けており独自性は見られない。⑩『贅辯』も『直記』の解釈をほぼそのまま踏襲したものである。

注目すべきは耕雲子の⑧『摘葉鈔』と道忠の⑨『疏瀹』である。両書はともに以前の古注本の解釈を基に更に踏み込んだ語義説明を加えている。

⑧『摘葉鈔』(1698刊)・耕雲子

(1)明ス_二賓主商量之次序ヲ_一也。「死活」者以_二尋常ノ死活ノ義ヲ_一不可_レ解ス。死ハ大死底ノ死ノ意、活ハ大活機ノ之活ノ意。(2)「循然」者論語_{五葉}子罕ノ篇ニ曰、夫子循循然トメ善ク綉ム_レ人ヲ_注循循ハ有ル_二次序_一貌。

⑨『疏瀹』(1726・浄書)・無著道忠

忠曰、言ハ或ハ死シ或ハ活シ有_二語・脉ノ次・第_一也。(1)循然ハ次・序也。問・答ニ有_二起・倒_一也。(2)「循然」忠曰 史記四十七_{廿二}孔子ノ世家曰、夫・子・循・循・然メ善誘_レ人。註ニ何晏_カ曰、循循ハ次・序ノ貌也。学有_二次序_一也。○忠曰 東坡全集四_二荀卿_カ論ニ曰、嘗読_二孔子ノ世家_一、觀_二其言語文章_一、循・循莫_レ不_レ有_二規矩_一。

両書は(1)と(2)に於いて対応しており、道忠が『摘葉鈔』から影響を承けたことは明白である。先ず『摘葉鈔』は「死活循然」について、「賓主商量の次序を明かすなり」と定義づけた上で、「循然」の典拠を『論語』子罕篇の一節に記す「循循然」とし、その意を「次序ある貌」と解す。道忠は『摘葉鈔』の解釈を踏まえ更に踏み込んだ検討を加える。

只だ『摘葉鈔』の傍線「死活ハ尋常ノ死活ノ義ヲ以テ解スベカラズ。死ハ大死底……活ハ大活機……」という所謂、『碧巖録』第41則の円悟の評唱に見られる「悟」を重視する公案禅的理解には順じておらず、寧ろ意図的に排除した感が否めない。

ここから道忠が、『摘葉鈔』をはじめ「古鈔」の見解を基本としながらも、彼自身の深い造詣を以て臨済の原義に迫ろうとした姿勢が窺える。

以上の抄物に見られた「死活循然」の語の理解や解釈は、江戸初期の『鈔』をはじめとする所謂「古鈔」の見解を踏まえ近現代以降も様々に解釈されたのであるが、先述のように古注本の解釈の中には思想史的観点から宋代の公案禅的な見解が強く反映されている。

次の、「南天棒」中原鄧州著『提唱臨済録』(1920刊)を底本とする春見文勝『自筆臨済録』(1988刊)の「死活循然」の理解に於いても従来の伝統的解釈を承けている。

禅者にして具眼者の見解というのは、死中に活を得、明暗双々底の、大自在の働きを持ったものじゃ。この活は、大活機の活、死は、大死底の死である⁴⁰

ここで春見のいう「明暗双々底……」は、西翁が、死活が同一でありながら明らかに死と活が異なる「死活雙雙……」の見解と相応するが、それは②『カナ鈔』でいう「死活循然とは死活不二の心なり。抄云、大自在を得る義なり」、④『夾山鈔』の「死活循整にして死活に拘わらず、不一不異にして實に本文に符_カうなり」といった「古鈔」の見解を踏まえたものである。

また『自筆臨済録』には、『摘葉鈔』と『疏瀹』の解釈に順拠した「死活循然」の詳細な語義説明も成されている⁴¹。次は、大森曹玄『臨済録新講』(1964刊)に於ける講釈である。

生あり死あるところのみ、道元禅師のいわれた「生死は仏のおんいのちなり」という、生死をいのちとするところの「仏のおんいのち」の絶対性があるのである。……したがって、無依の道人をおんいのちとする有限なる個々の働きの上には、当然死活があらわれてくるわけである⁴²。

ここで大森は、道元の『正法眼蔵』巻92「生死」の一節を引用して⁴³、即今「生死」するところのみ「仏」の絶対性があるとして、その真実自己を「仏」とする現実態の働きの上では、当然「死活」が顕れるのだと、宗門の伝統的解釈の枠を超えた現代的解釈を付す。続いて大森は次のように諭す。

四賓主というのは、無依の道人すなわち真実の自己が、日々遭遇するところの具体的事象に対して、どのようにみずからを実現し、どういうふう「死し活くわつ」しているかを示したものである⁴⁴。

ここでいう「死活」の義は、後述するように、その人自身が日々の境界に於いて自在に対処する際の「応変(順応)する働き」の対句であり、その巧みな方便として四賓主が説かれるのである。四賓主は師弟双方に於いて日々遭遇する行為や問答の状況を、四種(①客看主・②主看客・③主看主・④客看客)に区分し、師の力量や学人の禅機が「真偽か、邪正か、適切か、不適切か」を見定める際の善巧方便である。

一方、「四料揀」の場合、「師が学人に」真正の見解を知らしめるため、学人の主観(人)と客観(境)を否定するか(奪)、肯定するか(不奪)という四種の視点の所謂、①奪人不奪境、②奪境不奪人、③人境俱奪、④人境俱不奪で対応するが、「四賓主」の場合は、「賓主」即ち主客双方の見地に対する機関であると共に、その性格は師家(「主」)の立場よりは、寧ろ学人(「賓」)の立場を中心に説かれたものと見られる。

それは「四賓主」の様相を説く段で最初に説かれるのが、①客看主(学人が師家を看ぬく)であり、その①「客看主」の学人のみ「真正覚人」(本物の眼を具えた修行者)としていること、「四賓主」末尾に於いて、臨済が、「山僧がこうした例を挙げるのは、皆(自ら)が魔説を判別し、その邪正じやしやうを知ってもらうためなのだ(山僧如是所举、皆是弁魔揀異、知其邪正)」(Z135-698a)と諭していることから、学人の方に主眼が置かれていると見られるからである。

概して、「死活循然」は、その人若しくは学人自らが日々の境界に於いて自在に順応する様相を形容した語であるので、言うなれば、自己の「生死に於いて自在」、或いは「生死の如く自在に」という解釈にもなる。

それは即ち臨済の言う「禅宗見解」について理解すれば明らかである。以下、『臨済録』示衆第一段の「四料揀」に収録された臨済「真正見解」についての説示である。

師示衆云、今時学仏法者、且要求真正見解。若得真正見解、生死不染、去住自由。不要求殊勝、殊勝自至。道流、祇如自古先德、皆有出人底路。如山僧指示人处、祇是要你不受人惑。……你若自信不及、即便忙忙地徇一切境轉、被他万境迴換、不得自由。……你欲得識祖仏麼。祇你面前聽法底是。学人信不及、便向外馳求。設求得者、皆是文字名相、終不得他活祖意。莫錯。(Z135-690b)

師、衆に示して云く、「今時、仏法を学する者は、且く真正の見解を求めんことを要す。若し真正の見解を得れば、生死に染まず、去住自由なり。殊勝を求めんと要せざれども、殊勝自から至る。道流、祇だ古よりの先徳の如きは、皆な人を出だす底の路有り。山僧が人に指示する処の如きは、祇だ是れ你が人惑を受けざらんことを要す。……你若し自信不及ならば、即便ち忙忙地に一切の境に徇したがって轉じ、他の万境に迴換せられて、自由を得ず。……你是祖仏を識らんと欲得するや。祇だ你、面前聽法底是れなり。学人信不及にして、便ち外に向って馳求す。設い求め得る者も、皆な是れ文字の名相にして、終に他の活祖意を得ず。錯あやまること莫かれ。

ここで臨濟は、「示衆」全体を貫く「真正見解」の説示に於いて、「若し真正の見解を得れば、生死流轉の迷いの境界にも染着せんじやくされず行くも留まるも自由自在であり、あえて解脱を求めなくとも自ずと解脱に到るのだ」と示し、「今、私の説法を聴くその人自身が仏であることを確信してこそ全ての妄境に翻弄されず自由を得、活きた祖師の意を得られるのだ」と諭す。

すなわち、臨濟の言う「真正見解」は、如何なる境界にも惑わされない自己の主体性確立を根本義とするのであり、「死活循然」は、それを端的に示す語として説かれたのである。

では、循然の意味についてはどうか、以下、性本訳注『臨濟語録』に於ける死活循然の解釈である。

死は殺人刀、活は活人劍で、善知識が学人の禅病を無くして智慧の作用を活かす方便智の働き。「循然」の意味は明らかでないけれど、これまで次序がある様相(次序ノ貌也)と注記しているので、次から次に働きが展開して容易に真意を把握することはできないという意味であろう⁴⁵。

ここで性本は、死は「殺人刀」、活は「活人劍」に対応させ臨濟四賓主に於ける学人接得の無碍自在な方便智であるとする。

続いて、「循然」の意味は明らかでないとしながらも、従来従来の解に倣って「次序ある様相(次序ノ貌也)」と解し、次々と死活の作略が展開して容易に真意を把握できぬ意であろうと解釈する。その従来従来の解とは江戸期の古注本の解釈と見られる。

2) 無著道忠の解釈

先ず道忠の『疏論』に於ける「道流、如禪宗見解、死活循然」の解釈には、

忠曰、言ハ或ハ死シ或ハ活シ有_二語・脉ノ次・第_一也。循然ハ次・序也。問・答ニ有_二起・倒_一也⁴⁶。(『疏論』巻4・21丁左)

と、彼は「死活循然」について、「或いは死し、或いは活し、語脉が次々と展開し、問答に起倒がある」として、「循然」の意味を「次第」とする。

その意は「死の時は死に沿い、活の時は活に添い」と、その人自身が死活に於いて次々応変(順応)する様相(「語脉ノ次第」)を表したものである。

性本は、道忠の解釈を承けながらも(「次序ノ貌也」)、その理解に於いては『直記』、『贅辯』などに見られる「大死一番メ、……大自在ノ三昧ヲ得テ、人ヲ活サンモ殺サンモ心ノ俚ナリ」という『碧巖録』第41則の所謂「宋代的な理解」も反映されている。

次に、道忠の「循然」の解釈はどうか。先述したように彼は、⑦『摘葉鈔』に順拠して「循然」の解釈を「次第」とし、続く「循然」の注記には「次序ノ貌也」とする。

「循然」忠曰 史記四十七文孔子ノ世家曰、夫・子循・循・然メ善誘_レ人。註ニ何晏_カ曰、循循ハ次・序ノ貌也。学有_二次序_一也⁴⁷。(『疏論』巻4・21丁左)

ここで道忠は、孔子に関わる纏まった記事としては嚆矢となる『史記』巻47「孔子世家・第十七」に収める『論語』子罕編(第九)「夫子(孔子)は循循然として善く人を誘^{いざな}う⁴⁸」(第9-11)の「循循然」を「循然」の典拠とし、魏の学者・何晏(193頃~249)の注を引き「循然」の意を「次序ある貌」と解す。

以下、何晏の『正平版論語集解』第3(古注)と宋学の大成者・朱熹(1130~1200)の『論語集注』巻5(新注)に載せる「循循」の解釈である。

①何晏(古注)

循・循 次・序ノ貌也。誘ハ進也。言ハ夫・子正以_レ此ノ道、勸・進_レ人ヲ有_レ次序也⁴⁹。

②朱熹(新注)

循循、有次序貌。誘、引進也。博文約礼、教之序也。言夫子道雖高妙、而教人有序也⁵⁰。

ここで何晏の『論語集解』(古注)は「循循」を「次・序ノ貌也」とし、朱熹の『論語集注』(新注)は「有次序貌」と解す。いずれも「次々と順序よく・整然とした様相」を表した語である⁵¹。

道忠は続いて『蘇東坡全集』「荀卿論」の荀卿が「孔子世家」を評して、「循循として規矩有らざることなし⁵²」と説いた蘇軾(1036~1101)の「循循」の用例を引用する。

○忠曰 東坡全集四文_二荀卿カ論_二曰、嘗誦_二孔子ノ世家_一、觀_二其言語文章_一、循_二循莫_レ不_レ有_二規矩_一⁵³。(『疏瀹』卷4・22丁右)

ここでいう「規矩」は、「規則・法則・完全なる道具・理に適ったあり方」という意を含み、「循循」は、それらを形容する語として「次々と順序よく・整然と」という意を持つ。

以上の考察から「死活循然」の「循然」は、臨済が『史記』「孔子世家」に収める『論語』、「夫子は循循然として善く人を誘う」の「循循然」を「循然」に約め、その「次々と順序よく」という意を、「次々と自在に」応変(順応)するという禅的な言葉として用いたのであり、或る意味で臨済の独創的な言葉といえるのである。

禅宗の見処「死活循然」の原義は、「示衆」冒頭第一段の「生死不染、去住自由……」の如く、自己の主体性確立を根本義とした「その人自身が、日々遭遇する境界に於いて次々と自在に応変する働き」を形容した語であり、循然たる死活の巧みな方便の具体相として、次の「四賓主」の一段が示されるのである。

道流、如禅宗見解、死活循然。参学之人、大須子細。如主客相見、便有言論往来、或応現形、或全体作用、或把機権喜怒、或現半身、或乘獅子、或乘象王。如有真正覺人便喝、先拈出一箇膠盆子。善知識不辨是境、便上他境上作模作様。学人便喝、前人不肯放、此是膏肓之病、不堪医、喚作「客看主」。或是善知識不拈出物、随学人問処即奪。学人被奪、抵死不放、此是「主看客」。或有学人応一箇清浄境、出善知識前。善知識弃得是境、把得抛向坑裏。学人言、「大好善知識」即云、「咄哉、不識好悪」学人便礼拝、此喚作「主看主」。或有学人披枷帶鎖、出善知識前、善知識更爲安一重枷鎖、学人歡喜、彼此不弃、呼爲「客看客」。大徳、山僧如是所举、皆是弃魔揀異、知其邪正。
(『天聖広燈録』卷11・臨済章示衆「四賓主」・Z135-698a)

道流、禅宗の見解の如きは死活循然たり。参学の人、大いに須らく子細なるべし。如えば主客相見見ゆるや、便ち言論の往来有り。或いは物に依じて形を現わし、或いは全体作用す。或いは機権を把って喜怒し、或いは半身を現わす。或いは師子に乗り、或いは象王に乗る。如し真正の学人有らば便ち喝し、先ず一箇の膠盆子を拈り出す。善知識は是れ境なることを辨ぜずして、便ち他の境上に上って模を作し様を作す。学人便ち喝するも、前人肯えて放さず。此れぞ是れ膏肓の病にして医すに堪えず。喚んで「客の主を看る」と作す。或は善知識は物を拈り出さずして、学人の問処に随って即ち奪う。学人奪わるるも、死に抵るまで放さず。此れぞ是れ「主の客を看る」なり。或いは学人有りて一箇の清浄境に依じて善知識の前に出づ。善知識は是れ境なるを辨得けて、把得みて坑裏に抛向つ。学人言く、「大いに好き善知識なるかな」と。即ち云く、「咄哉、好悪を識らず」と。学人は便ち礼拝す。此れを喚んで「主の主を看る」と作す。或いは学人有りて枷を披り鎖を帯びて、善知識の前に出づ。善知識は更に為に一重の枷鎖を安く。学人歡喜し、彼此ともに辨ぜず。呼んで「客の客を看る」と為す。大徳よ、山僧の是の如く挙ぐる所は、皆な是れ魔を辨じ異を揀び、其の邪正を知るなり。

(大衆よ、禅宗の見処では、この自己の死活に於いて自在でなくてはならぬ。修行者はここを大切にせよ。たとえば主客あい対して問答のやり取りがある。ある時は相手に応じて姿を現したり、ある時は渾身の働きを発して対処したり、ある時は状況に応じて喜怒を現わしたり、ある時は半身だけを現わしたり、ある時は獅子に乗る文殊として体現したり、ある時は象王に乗る普賢として体現したりする。もし本物の(死活循然たる)修行者ならば相見するや一喝してから、ゆうぜんと膠盆子(人を束縛する文字言語の比喻)なるものを指し出す。すると師家の方はこれが巧みな方便であるとは気づかず、乗せられて教条的な型どおりにふるまう。修行者はすかさず一喝するが、師家は教条にしがみついて放そうとしない。これこそ不治の病で、手の施しようがない。これを「客が主を見る」という。また師家が何物も持ち出さず、学人が問いを出すごとに、その見処を見抜いて奪い取ってしまう場合がある。学人は奪われても必死にしがみつき自分の見処を放そうとしない。これが「主が客を見る」である。あるいは修行者が自ら清浄仏を装って師家の前に出る。師家はそれが見かけ倒しであることを見抜き、取り上げて便壺に放り込んでやる。修行者は、「素晴らしい善知識よ」と。師家は、「(舌打ちし)見識のない奴めが」と言う。修行者はすかさず丁重に礼拝する。これを「主が主を見る」という。あるいは学人が、首枷をつけ鎖を引きずって師家の前に出る。師家は更にもう一組の首枷と足に鎖をはめてやる。学人は、またそれをありがたがって、双方とも相手を見抜けない。これを「客が客を見る」と呼ぶ。修行者よ、山僧がこうした例を挙げるのは、皆(自ら)が魔説を判別し、その邪正を知ってもらうためなのだ。)

このように「死活循然」の語は、臨済が四賓主の様相を示す際、大衆に禅宗の根本義を諭すために用いたものである。

臨済の言う「死活」の原義は、「殺活」という意味ではなく、その人自身が日々変化する境界に於いて、次々と自在に応変する働きの対句であり、言うなれば、「生死」そのものの意も含んでいる。

したがって、「死活循然」の語は、自己の「生死に於いて自在」、或いは「生死の如く自在に」とも解釈できるのであり、そうした自在な対処を以て師弟双方の善巧方便である四賓主が展開するのである。

一方、江戸期の古注本に見られる「死活循然」の語の理解や解釈は、思想史的観点から主に宋代の『碧巖録』第41則の円悟の評唱に順拠しており、それは『直記』、『贅辯』の「大死一番メ、……是ニヨッテ大自在ノ三昧ヲ得テ、人ヲ活サンモ殺サンモ心ノ俚ナリ」という所謂、宋代的な「悟」を重視する理解にも反映されている。

その中で道忠の『疏論』は、「古鈔」の見解を基本としながらも彼自身の深い造詣を以て、更に踏み込んだ検討を加えている。

こうした道忠の『疏論』の解釈は、秋月本『臨済録』にも反映し、さらに柳田氏に於いても「循然の意は明らかではないが、従来、次序ある貌と注しているから、次から次へと策略が展開されて容易に死活を伺い得ぬ意であろうか」など『疏論』の影響を承けている⁵⁴。

性本も『疏瀹』説を採る柳田の解釈に順拠するが、その理解に於いては『直記』、『贅辯』などに見られる「人ヲ活サンモ殺サンモ心ノ俣ナリ」という『碧巖録』第41則の所謂、「宋代的な理解」も看取できる。

以上、限定的であるが西翁と性本が著した『臨濟録』訳注本を対象として、その訳注に於ける特徴を考察した。まず、西翁は主として朝比奈の伝統的解釈と、秋月の伝統的かつ近代的語学解釈を踏まえた上で両氏と相違する点は明白に指摘し、宗旨上の解説不可のところは著語という手法を用いた。

一方、性本は柳田・入矢をはじめとする近代日本の『臨濟録』研究を十分に踏まえていた。それは訳注『臨濟語録』で引用した参考文献からも窺い知れる。さらに「死活循然」の解釈では日本の訳注本に於ける解釈を幅広く参照していたことも理解できた。

近年、鈴木大拙・陸川堆雲・柳田聖山・入矢義高各氏をはじめとする研究者が『臨濟録』の訳注を手掛け、『臨濟録』の学術的意義と新しい臨濟像を世界に知らしめた。

ことに中国文学と中古近代漢語学を専門とする入矢の精緻な禅語解析と史学的考証は、後の語録研究の基礎となり質的にも飛躍的に向上させた。

本研究で取り上げた死活循然についても、入矢の「難解」「異様な句」というコメントの背景には、漢語である以上、禅録も語法に沿った読み方があるという入矢の語学研究に対する信条と禅録を思想的にのみ読み解こうとした従来の研究態度への批判が籠められている。

ただし、解釈で他に用例がなく「難解」「異様な句」であった場合、却って古えの提唱録・密参録・注解書等との相互参照が非常に有益であることが本研究を通して再認識できた。

特に日本の訳注本中、江戸期古注本の集大成とされる道忠の『疏瀹』は、古今内外の典籍を駆使した『臨濟録』研究の優れた指南書と言えよう。

結 語

以上、『臨濟録』の高麗・朝鮮時代の流布状況と韓国『臨濟録』研究の現況について概括した。高麗で刊刻された禅籍を検討した結果、半島に於ける『臨濟録』の伝承は、古本『臨濟録』の一部の断片的抄録を収める『祖堂集』、『宗鏡録』、『禅門拈頌集』、『景德伝燈録』などを通じて禅門に伝わっていた。

朝鮮時代には『四家録』の抄録である休静直筆の草録本『江西馬祖四家録草』を底本とした月出山道岬寺版と曹溪山松広寺版を通じて禅門に流布していた。

そして、近代に至っては西翁の『臨濟録演義』の刊行と『臨濟録』の提唱、性徹の『臨濟録』口訣吐などで伝承され禅林では重用されたのである。

韓国禅宗を代表する大韓仏教曹溪宗と日本の臨濟宗・黄檗宗を比較した場合、日本の臨濟・黄檗各派が、①『臨濟録』を宗門で最も権威ある語録と位置付けている点、②抄物、密参録など膨大な資料が現存する点などに比して、韓国禅宗では本書を宗門最高の古典とまでは位置付けておらず、抄録等の『臨濟録』関連資料が極めて稀少であることに彼此の違いを見る。

その両国禅宗の違いの背景として、まず日本では宗門のアイデンティティ確立が挙げられる。すなわち、鎌倉(1192~1333)末期から室町期(1338~1573)にかけて宗制が整備され、江戸(1603~1867)初に組織化する日本臨濟宗にあって、同期に中国渡来の隠元隆琦(1592~1673)が開いた黄檗宗も含め各派が、宗祖の聖典『臨濟録』を最高権威の宗典とし、宗旨の多くを本書より抽出し、書写・注釈・再編の過程を通じて師資相承していく中で、宗門のアイデンティティを確立していった点である。

その具体的要因は、①近世前期の江戸幕府による宗門御法度の影響が挙げられ、ほかに①と関連して②仏教とキリスト教との対立なども一定の要因として考えられる。

まず①では、「臨濟・曹洞」両宗が存在する中で、幕府に於ける寺院諸法度などの宗教政策の影響により禅宗の正統性を示す必要性から、宗典『臨濟録』関連資料が江戸期に集中的に著されたことである。同時に各派が幕府の方針に沿って、学林や壇林などの宗学施設を設け古代・中世の抄物、密参録などを収集した。それらを校訂し刊行していく中で宗門の宗旨を確立していったのである。

②では島原の乱(1637~38)以後、江戸幕府がキリシタン禁制を進める情勢下で、禅門ではキリスト教の批判に対抗し得る理論的根拠を確立する為に宗門関連資料の整備が進んだものと考えられる。

ほかに「抄物」・「密参録」などの重要資料の流失を防ぎ、安全に保管するという意味では、江戸行政の末端的役割を担った寺檀制度も有効であったといえ⁵⁵、明治5年(1872)の近代化政策以降に公式化していく日本仏僧の世襲制度も、確実な師資相承という意味では一定の効果を及ぼしたと言えよう。

一方、朝鮮半島では、高宗19年(1232)の蒙古侵攻による初彫大蔵経湮滅によって、祖本『拈頌集』が消失したように、半島の絶え間ない内外戦禍により『臨濟録』が湮滅した可能性も示唆した上で、高麗・朝鮮版『臨濟録』の完本が現存しない要因を二点示す。

先ず韓国禅は、迦智山の開祖・道義を曹溪南宗禅の海東伝法初祖とする伝統を継承してきた中で、当然、時代ごとに認識の差異はあろうが、曹溪下の一祖師として位置付けられる臨済の語録は、他の叢書類に多く収録されたこともあって、完本として単行させるほど重用されなかったと考えられる。

もう一つは、韓国伝統修禅法である看話禅の流行による看話禅テキストの重視である。

半島では高麗初期に臨済禅が伝播されるが、武臣政権(1170~1268)の初頭、修禅社率いる知訥は、禅教二勢力の拮抗併存する情勢下にあつて、教禅一致を主張し大慧の看話禅を導入した。その禅風は高麗中期以降の禅界を席卷し、後世学人たちは『大慧書』、『禅要』などのテキストに依つて禅理を学び、禅院で実参していく過程を通じて、看話禅を韓国伝統修禅法として継承していったのである⁵⁶。すなわち、韓国禅は臨済宗旨を正統した宋代の大慧の看話禅風を重視する。

したがって、一時期を除いて高麗・朝鮮時代には、『臨済録』が『六祖壇経』や『大慧書』、『蒙山法語』、『禅要』などの看話禅テキストに比べて完本が単行されるほど重用されなかったと考えられる。

しかし、唐代馬祖禅の真骨頂であり、大慧の法系の祖である臨済の「無位真人」「平常無事」の徹底した祖師禅風は、今日の韓国仏教、ことに大韓仏教曹溪宗のアイデンティティを鑑みるうえで非常に重要である。そして、『臨済録』の思想は、単に臨済の根本教義としてではなく、現代のあらゆる難題を克服し得る実践的禅の真髓を説破した指南書として認知され、多くの人々の亀鑑とされなければならない。

幸い、韓国では、近年より訳注本などの『臨済録』関連書が陸続として出版され、禅院での提唱は無論、メディアに於いても『臨済録』が講じられており、『臨済録』の「無位真人」思想は宗門のみならず、韓国社会一般にも浸透している。

- 1 朝鮮半島への公式な仏教伝来は4世紀後半の三国時代に始まる。すなわち、高句麗第17代小獸林王2年(372)に中国南北朝(五代十国、東晋)前秦の苻堅王が使者と僧・順道を派遣して仏像と経巻を贈ったのを起源とする(『三国史記』巻18、『東国通鑑』巻4)。百済では高句麗より13年後の第15代枕流王元年(384)に東晋より入国した西域僧・摩羅難陀によって伝えられ、新羅では一般に高句麗から遅れること150余年の第23代法興王14年(528)に初めて仏教を公認した。三国が受容した仏教は、国家統治の機能的な役割と民族精神文化の健全なる構築に貢献したのみならず、東アジアの仏教開拓史にも重要な功績を遺した。統一新羅(668~935)以降は、唯識法相・華嚴などの教学的成熟に伴い禅宗への関心が深まっていった。新羅後半期には当時中国の主流であった馬祖門下の諸祖ことに西堂智蔵門下に多くの新羅僧が参学し、帰国後に禅宗の基盤を形成していった。
- 2 記録上では、『天聖広燈録』巻13に臨済の嗣法弟子として「新羅国智異山禅師」という名が見られ彼に関連する問答も収録されている(Z135-713a)。また、『景德伝燈録』巻12にも臨済の嗣法弟子として「新羅国智異山和尚」という名が見られ(T51-289b)、『伝法正宗記』巻7にも「新羅智異山和尚」という名が見られるが(T51-754a)両資料とも機縁語句については録していない。こうした諸資料に見られる新羅の智異山僧は同一人物と考えられるが行状も帰国の有無も不明であり、それを海東に於ける臨済禅初伝者と見做すには新資料の発掘がない限り現実的に困難である。
- 3 慧照についての資料も断片的で新資料による更なる検証が期待される。
- 4 ここでいう「祖堂」とは曹溪慧能とも解釈できるが、碑文の前半に「以宗派考之、師乃臨済九代孫也」と記されていることから臨済宗の祖・臨済義玄と解釈したい。
- 5 休静の草録『江西馬祖四家録草』親筆影印本は、庚寅(1650)敬悟跋文本を底本とした活字本とともに『韓国仏教全書』第11冊に収録されている。
- 6 椎名宏雄「『馬祖四家録』の諸本」(『禅文化研究所紀要』第24号、1998)p.177.
- 7 師啓の跋(1363)を付す明版『四家録』は謂わば『四家録』系統であり、もう一方は黄龍慧南校訂本を再編した円覚宗演の重開本(馬防序[1120])を承ける『統開古尊宿語要』(1238)、さらには『古尊宿語録』(1267)に引き継がれる謂わば『古尊宿』系統である。こうした現『臨済録』テキスト中、最も古い形態は『天聖広燈録』巻11に所収する「臨済章」であり『臨済録』研究の資料的基点となる。衣川賢次「臨済録テキストの系譜」(『東洋文化研究所紀要』第162冊、2012、pp.312[31]-283[60])参照。
- 8 衣川賢次「臨済録テキストの系譜」(『東洋文化研究所紀要』第162冊、2012)p.307(36).
- 9 衣川賢次・同上p.300(43).
- 10 松広寺版『精選四家録』も道岬寺版と共に『韓国仏教全書』第11冊に収録されている。
- 11 椎名宏雄・前掲書p.173.
- 12 『人天眼目』(1183)は、臨済宗虎丘派の晦巖智昭(12~13世紀)が撰した臨済禅を中心とする禅宗五家の綱要書である。李朝太祖4年(〔明〕洪武28)に懶翁慧勤(1320~1376)の法嗣である国師・妙巖無学(1327~1405)の主導下で京畿道の天宝山檜巖寺に於いて翻刻(現存版)された。なお最古の京師大聖寿慶寺版(1357)は現存しない。
- 13 高麗大蔵経補遺の『祖堂集』は、本書巻20の「五冠山順之」章が別格の長文編成であることから分かるように海東仏教との密接な関係を有す。本書の本格的な研究は柳田聖山の論考『祖堂集』の資料価値(1)(『禅学研究』44号、1953)に始まると言っても過言ではない。ここで柳田は、『祖堂集』には雪峰教団の研究資料が豊富に収録されていることに触れ、唐宋五代の禅宗史研究の重要課題である雪峰教団の内実について詳細に分析されている。氏はさらに「祖堂集の本文研究(一)」(『禅学研究』54号、1964)をはじめ『純禅の時代・祖堂集』ものがたり(禅文化研究所、1984)、『統純禅の時代・祖堂集』ものがたり(同、1985)、『禅の山河(新版)』(同、1986)、『祖堂集索引』三冊(京都大学人文科学研究所、1980~1984)などを陸続して刊行し、この分野の研究に多大な功績を遺した。なお『祖堂集索引』三冊下巻の「解題」には従来の研究経過とその成果が収録されている。

- 14 『祖堂集』の成立時期については、衣川賢次「祖堂集札記」(『禅文化研究所紀要』第24号、1998)が注目できる。本研究は柳田をはじめとする従来の説に対して大きな変更を迫るものである。その論点は「序文」に対する新しい見解と、それに関連して現存『祖堂集』が952年の成立当時のままではないと主張した点にある。すなわち、衣川は椎名宏雄「祖堂集」の編成(『宗学研究』第21号、1979)、Arthur Wheiri. “A Sung Colloquial Story from the Tsu-t’ang chi” (『Asia Major』14-2、1968)などの論考を踏まえ、952年に泉州招慶院に於いて編集した『祖堂集』1巻は小規模のものであり、それが宋代初までに10巻本に増広された。そして、1245年までに高麗に伝播し、海東僧とその関連部分を増補した上で最終的には20巻になったと主張する。さらに、『祖堂集』が現行本に近い段階に纏まったのは、開板された1245年頃ではなく口語史の研究成果から見ても宋初期であることから、その成立時期は1004年成立の『景德伝燈録』がその役割を取って代わる以前であると推定される。
- 15 衣川氏は『祖堂集』の口語史研究に於いても「祖堂集の基礎方言」(『東洋文化研究所紀要』第164冊、2013)など多数の論文を発表している。
- 16 師、有時謂衆云、「山僧、分明向你道、五陰身田内有無位真人。堂堂露現、無毫髮許間隔、何不識取。時有僧問、「如何是無位真人」。師便打之云、「無位真人是什麼不淨之物」。雪峰聞拳云、「林際太似好手」。孫昌武・衣川賢次・西口芳男點校、中国仏教典籍選刊『祖堂集』下(北京中華書局、2007)p.855。
- 17 同上p.857。
- 18 本『四家語録』は、馬祖、百丈、黄檗、臨済の語録集成ではない。肥前円応寺9世の松運宗融(1609~1664)が撰した『従容録』の最も権威ある注解書、『従容録事略(鈔)』(寛文5年[1665]成立)「序」の中で、宗融は「四家の評唱」とは、万松の『従容録』、円悟克勤(1063~1135)の『碧巖集』、林泉従倫(生没未詳)の『空谷集』、虚堂智愚(1185~1269)の『虚堂集』とし、「四家」とは石頭系の雪竇重顕(980~1052)、投子義青(1032~1083)、丹霞子淳(1064~1117)、天童正覚(宏智正覚、1091~1157)とする。永井政之編『従容録』(禅籍善本古注集成、東京名著普及会、1983)p.667。
- 19 石井修道編集『宏智録』上(禅籍善本古注集成、東京名著普及会、1984)p.530。
- 20 朝鮮後期の「三種禅論争」の主人公である白坡の『禅文手鏡』(H-10)と草衣の『禅門四辨漫語』(H-10)、白坡の思想を批判した優曇洪基の『禅門証正録』(H-10)と白坡の思想を擁護した雪竇の『禅源溯流』(H-10)の諸資料が全て『綱要集』を基本資料とした。さらに白坡に影響を与えた喚惺も『綱要集』を基として『禅門五宗綱要集』(H-9)を著し、臨済禅の綱要を中心に禅宗五家の綱要を開示したのである。
- 21 高麗14世紀初頭の高麗僧および名士の中国禅宗参学に於ける注目すべき事柄として、高麗第26代国王であった王璋(忠宣王:1275~1325[在位1308~1313])をはじめとする高麗僧たちの元代江南仏教の重鎮・中峰明本(1263~1323)への参禅が挙げられる。この頃には既に王位を譲って隠居の身であった王璋は、延裕6年(1319)9月6日、杭州の行宣政院らの官吏と共に西天目に入り、幻住庵に於いて中峰に謁見する(『天目中峯和尚広録』巻1(上)「示衆」冒頭・『五山版禅籍本』第9巻p.106)。それに先立って、王璋は使者に挨拶の書状と贈呈品を託して弟子の礼を尽くし、大都より天目山へ来訪したい旨を伝えさせるが、その時の中峰と王璋との往復書簡が、『天目中峯和尚広録』巻6の「書問」(『五山版禅籍本』第9巻p.209)に収録されている。又、『天目中峯和尚広録』巻4(上)「法語」「示高麗收樞空昭聰五長老」(『五山版禅籍本』第9巻p.158)には、中峰が高麗僧の「收」「樞」「空」「昭」「聰」の五長老に下した法語も収められている。周知のとおり、中峰は虎丘派の禅僧で、破庵派高峰原妙(1238~1295)の法嗣である。その法系は、高峰原妙—中峰明本—千巖元長(1284~1357)—天如惟則(1286~1354)に継承され、その思想は、先述した彼の師、高峰とともに日本臨済宗への影響は無論、朝鮮半島に於いても高麗後期以降の禅宗に大きな影響を与えた。中峰の行状や思想、その全体的な人物像と時代背景については、野口善敬『元代禅宗史研究』第2章、「中峰明本の生涯とその思想」(禅文化研究所、2005)を参照されたい。本書の第2章には、野口論文「天目中峰研究序説」(『九州大学哲学論集』4、1978)と「未悟禅——天目中峰研究」(『九州中国学会報』22、1979)の2編が収められており、元代を時代背景として中国禅宗に於ける中峰の位置づけや中峰に対する後世の評価についても論じられている。

- 22 事実、「高麗曹溪山嶺山下断俗寺大鑑国師之碑銘並序」(『朝鮮金石総覧』上)、『五燈会元』巻18「育王謙禪師法嗣」等の諸資料から、13世紀以前より海商の貿易ルートを通じて高麗の禪僧と宋代の臨済禪者が仏書や書簡で間接交流していた事実が確認できる。それ以外にも義天(1055~1101)は海商を通じて晋水浄源(1011~1088)と仏典や書簡を交換しており、蘇軾(東坡:1036~1101)は国内の仏典流出を防ぐために「乞禁商旅過外国状」を作らねばならぬほど、中国海商が大規模な経版雕造を斡旋して高麗へ輸出したこともあった。
- 23 大韓仏教曹溪宗は「宗憲」第一章に於いて、「本宗は大韓仏教曹溪宗と称す。本宗は道義国師が創樹した迦智山門を起源として、高麗普照国師の重闡を経て、太古普愚国師の諸宗包摂によって曹溪宗と公称し、以後その宗脈が綿綿不絶である」(『宗団法令集』2004.3.18改訂版)と、禪宗を中心に諸宗を包摂した教団と定義する。すなわち、大韓仏教曹溪宗は禪宗を前面に掲げながらも華嚴・法華・浄土・密教などの諸宗を包摂した統合的かつ通仏教的性格を具備する。したがって、修行法に於いても高麗中期以降に定着した看話禪法を主たる修行法としながらも看経・念仏・持呪・礼拝などを容認する。ただし、僧侶専門教育機関(僧伽大学講院、基礎禪院)では、すでに朝鮮初期の碧松智嚴(1464~1534)の頃より、大慧の『書状』、高峰原妙(1238~1295)の『禪要』といった看話禪テキストが中心教材であって、修行者たちは看話禪の修証理念を重点的に学んだ上で、禪院に於ける実参実究を通じて看話禪法を韓国禪の伝統修禪法として継承していったのである。
- 24 半島に於ける『大慧語録』の初出は、「昇平府曹溪山松広寺仏日普照国師碑銘並序」(『朝鮮金石総覧』下pp.940-953)に於いて確認できる。碑銘には知訥が1198年に『大慧語録』を閲覧したことが記されており、実際には、既定の刊行年以前に単行本として開版された可能性が高い。
- 25 高麗版『大慧書』は1387年を初刊とするが、高麗で開版された版本の殆どが「乾道2年(1166)径山妙喜庵」の刊記をもつ宋版の覆刻版である。この版本は『大慧語録』が入蔵される以前に単行本として刊行されたものであり、現存最古の刊本である。
- 26 西翁は帰国後、1962年には東国大学校禪学院院長を務め、1964年から1974年までは道峰山無門閣、大邱桐華寺、全南白羊寺、閔慶鳳岩寺の祖室(禪堂師家)を歴任。1974年には大韓仏教曹溪宗第五代宗正に就任。同年、スリランカ国立ブリーダ大学で名誉哲学博士号を授与。翌年大韓仏教総連合会会長を務め、1978年には宗正から退いて白羊寺(1978)に掛錫。守国寺白雲庵(1984)、白羊寺雲門禪院(1989)の祖室を務め、白羊寺古仏叢林方丈(1996)として韓国仏教の発展に尽力した。2003年12月13日、白羊寺説禪堂にて示寂。世寿92歳、法臘72歳であった。
- 27 西翁演義『臨済録』「解題」(東西文化院、仏紀2518[1974])p.34.
- 28 秋月龍珉訳注、禪の語録⑩『臨済録』(筑摩書房、1972)pp.1-4.
- 29 西翁・前掲書p.229.
- 30 同上「再版序文」。
- 31 同上p.21.
- 32 同上pp.33-34.
- 33 鄭性本訳注、禪語録叢書③『臨済語録』(韓国禪文化研究院、2003)p.5.
- 34 衣川賢次「臨済録の形成(改稿)」(『臨済録・国際学会論文集』・臨済宗黄檗宗連合各派合議所・花園大学、2016、pp.200-220)参照。
- 35 入矢義高訳注『臨済録』(岩波書店、1989[文庫版])p.107.
- 36 西翁・前掲書pp.201-202.
- 37 朝比奈宗源訳註『臨済録』(岩波書店、1935[文庫版])p.70.
- 38 朝比奈は坂上宗詮老師の下で得度したのちに妙心僧堂に掛錫している。したがって、西翁と朝比奈は同じ僧堂出身という縁も相俟って直接問答した可能性もあり得る。

- 39 古来、『臨濟録直記』の撰者は空谷明応(1328~1407)とされてきたが、本稿では吉田叡禮氏が主張された「玉舟宗璠撰著説」(『臨濟録・国際学会論文集』「臨濟録研究史資料・一、江戸時代の抄物『臨濟録直記』解題」、臨濟宗黄檗宗連合各派合議所・花園大学、2016、pp.399-401)に依拠する。
- 40 春見文勝『自筆臨濟録』(禅文化研究所、1988)p.248.
- 41 同上。
- 42 大森曹玄『臨濟録新講』(黎明書房、1964[『臨濟録講話』春秋社、1983])p.172.
- 43 生というときには、生よりほかにものなく、滅というとき、滅よりほかにものなし。かるがゆゑに、生きたらばただこれ生、滅きたらばこれ滅にむかいてつかふべし。……この生死はすなわち仏の御いのちなり。水野弥穂子訳注、原文対照現代語訳『道元禅師全集』7巻「正法眼蔵」⑦(春秋社、2009)p.200.
- 44 大森曹玄・前掲書p.176.
- 45 鄭性本・前掲書p.200.
- 46 『抄書集成』下冊(中分出版社、1980)p.1332.
- 47 同上p.1332.
- 48 顔淵喟然歎曰、仰之弥高、鑽之弥堅。瞻之前在、忽焉在後。夫子循循然善誘人。博我以文、我約礼以。欲罷不能、既竭吾才、如有立所卓爾。雖欲從之、末由也已。(顔淵喟然として歎じて曰く、「之を仰げば弥よ高く、之を鑽れば弥よ堅し。之を瞻るに前に在れば、忽焉として後に在り。夫子は循循然として善く人を誘う。我を博むるに文を以てし、我を約するに礼を以てす。罷めんと欲すれども能わず、既に吾が才を竭くすに、立つ所有りて卓爾たるが如し。之に従わんと欲すと雖も、由末き也已」と。)『史記』巻47「孔子世家第十七」『論語』子罕篇・第9・吉田賢抗『史記』7「世家(下)」(新釈漢文大系87、明治書院、1982)p.875。(顔淵が喟然として嘆息して言った。「我が師は仰げばますます高く、切りこめばいよいよ堅い。このように師は高德で、その人格は堅固である。その働きに於いては自由自在で、前にいるかと思えば、忽然として後ろに在る。師は次々と順序よく人を導かれる。われを博学で教え、また礼節でしつけされる。従うのをやめようとしてもやめられない。わが才を尽くしても、師は更に卓然として立ち、追いつくことができない。ついてゆこうにも、ゆきようがないのだ」と。)
- 49 金程字編『正平版論語集解』和刻本中国古逸書叢刊⑧(鳳凰出版社、2012)p.442.
- 50 朱熹、土屋健次郎訳注『論語集注』③東洋文庫854(平凡社、2014)p.42.
- 51 『漢辞海』第三版(三省堂、2012)には「循循として善く誘く」を「順序よく正しく人を導く。〈論・子罕〉」とする。一般に殆どの論語解説書・辞書では「循循」を「順序」という意味合いとして採る。一方で、次序は順序という語意以外にも「手際よくさばく、調整する」という意を含む。
- 52 嘗読《孔子ノ世家》、觀其言語文章、循循莫不有規矩、不敢放言高論、言必称先王、然后知聖人憂天下之深也。(鄧立勳編校『蘇東坡全集』(下)黄山書社、1997)p.20.
- 53 前掲書p.1332.
- 54 柳田聖山訳注、仏典講座⑩『臨濟録』(大蔵出版、1972)p.119. 尚、柳田訳注『臨濟録』の「死活循然」の注記(p.119)と春見文勝『自筆臨濟録』(禅文化研究所、1988、p.248)の「死活循然」の解釈には『論語』子罕篇の一節を簡略に記しているが、明らかに『疏論』の見解を承けている。
- 55 江戸時代に確立した寺壇制度は明治維新以後には廃止されることになるが、依然として神道には葬儀が禁じられたため、仏教が葬儀を略独占する状態が続いた。したがって、運営の側面から見て寺院や教団は、葬儀などによる経済的基盤によって様々なインフラ整備や宗学研究、布教事業などを展開していったのである。寺壇制度については、末木文美士「死者と向き合う仏教の可能性」(『近代日本の思想・再考Ⅲ 他者・死者たちの近代』トランスビュー、2010)pp.184-185を参照されたい。
- 56 先述したように韓国禅の本流である大韓仏教曹溪宗は、禅宗を中心に諸宗を包摂した通仏教的性格を備える。そうした特質は、修行法に於いても同様で看話禅以外の多様な行法を容認する。ただし、宗門が運営する専門道場では学人たちに看話禅テキストを中心に禅理を修得させ、禅院でも徹底して話頭を参究させているのが現状である。

結 論

本研究の第一部では、宋代の禅宗に焦点を当て、中でも大慧の邪禅批判を中心に看話禅と黙照禅について考察した結果、次の様な結論を得た。

先ず大慧の黙照禅批判については、基本的に看話と黙照の修証観の相違が根底に存在する。それは黙照の本質から逸脱した黙照邪師やその亜流への批判からも理解できる。

その批判の主たる論点には妙悟の撥無や坐禅の固執、そして黙照邪師の下で参禅する人々の誤った禅理解などが挙げられる。

一方、大慧が批判した邪師には、慈照子元や寂室師元の様な禅浄双修思想を根幹とする参禅念仏者も含まれることを視野に、それらの活動形跡について目を向ける必要がある。中でも子元は、従来の大慧の邪禅批判の研究では殆ど認識されなかった人物である。

したがって、第一部・第五章では、子元と大慧との関連性を中心に宗派的枠組みを越えた大局的観点から大慧の邪禅批判について考察した。

先ず子元の参禅念仏については、以前より看話禅の影響が指摘されていたが、彼の教説には看話禅でいう「疑」の語は全く示されていない。それはむしろ看話禅の影響を受けつつも黙照的な禅浄双修思想を要諦としていたと考えられる。

また、白蓮宗を邪宗と異端視した当時の既成教団側の対応を考える時、大慧が白蓮宗の宗祖である子元を邪禅批判の対象としていた可能性は高い。その根拠として両者の活動地域が重なっていたことが挙げられる。

子元の流謫を紹興初年(～紹興3年[1133])と見た場合、子元は一定の期間を殆ど大慧と同地域で教線を張っていたことになる。大慧は福州に入る直前(1130～1134)にまで江州雲門庵に居たが、その頃、子元も江州で化を振るっていた。

仮に子元の流謫が紹興11年(1141～)であったとしても、同年、連座の罪で流謫となる大慧と何らかの関係が考えられるのである。

さらに大慧が紹興4年に洋嶼菴で著わしたとされる「弁邪正説」には、子元の参禅念仏への批判と見られる箇所(Z118-148b)が存在する。また、大慧門下であった馮懺は晩年に念仏結社を起こすが、その結社が子元の白蓮社系であった可能性などが挙げられる。

そもそも当代の白蓮宗は、子元が浙西を拠点として庶民を対象に勢力を拡大した時期である。また、子元に次いで寂室師元が浙西十州に蓮宗を広めた時期でもあったのであり、大慧も白蓮宗の動向を十分に認識していたと考えられる。

況や総合仏教的伝統の根強い福州では、看話や黙照の本意に反した亜流が多く存在したのであり、その中に子元や師元の様な参禅念仏者が活動した形跡についても目を向ける必要がある。くわえて宋代の天台諸師の禅門への批判や禅天交渉の行方の解明・追跡も大慧の邪禅批判の背景やその全容を知る上で重要なものとなるのである。

次に、大慧の真歇批判に関連して、真歇の『拈古』を検討した結果、『拈古』は、真歇が三祖『信心銘』の宗乗を明示することで当代の形骸化した禅風を正し、後学に『信心銘』の根本命題を覚らしめるものであった。

中でも、大慧が真歇を批判した有力な証拠とされる『拈古』末尾の義遠の跋文に於いても、大智『拈古抄』等の古注本を手掛かりに検討した結果、『拈古』が大慧の批判に反論する為のものとする義遠の見解は宗派意識からくるもので内容的にも妥当性に欠けた。

そもそも当時は大慧派の圧倒的隆盛期の中で曹洞宗は劣勢の一途を辿る状況であり、義遠は、真歇が大慧に反論するために『拈古』を著したとすることで、曹洞宗旨を再び興起せしめようと意図したものと見られる。

実際、大慧在世の12世紀には、大慧の批判に対して曹洞宗側からの際立った反論は見られず、宗派間の対立にまで発展することもなかった。

宗派の対立兆候が醸成されていったのは、如浄(1162~1227)の代以降の義遠(?~1266)の時代からで、その対立が最も顕著となるのは続く元・明の代というよりは、むしろ日本の近世であったと言える。

そもそも中世鎌倉時代には、道元が大慧とその門派に痛烈な批判を浴びせており、下って近世江戸時代には、面山が大慧の看話禅や公案禅を痛烈に批判している。

しかも、それは当時の宗門内の思想傾向が反映されたものであった。つまり、宗門では形式主義・経験主義的な「一師印証・面授嗣法」の立場と、「悟り」を絶対視した内容主義・先験主義的な「一師印証・面授嗣法」の立場で宗義論争が激化した時期である。

くわえて、面山以前の中世曹洞宗門では殆ど臨済宗と変わらぬ公案禅が蔓延していたのである。一方、臨済宗では無著が『永平正法眼蔵拈録』を撰して道元を痛烈に批判している。

こうした面山・無著の思想・学問は現在の宗学に絶大な影響を与え続けており、そうした当時の宗義論争による余波が看話と黙照の対立風潮を助長したと考えられる。

ほかに黄檗宗も含め臨済・曹洞が混在する中、江戸幕府の宗教政策によって宗門の正統性を公布する必要性から看話と黙照の対立がさらに激化したと考えられ、事実、そうした風潮は近年にまで続いたのである。

一方で、元・明の代には、臨済・曹洞が互いに公案を用いて接近した歴史が対立の歴史よりも遥かに長期に及んでいる。

先ず南宋の万松行秀の孫弟子に当たる元の少室文泰の頃には曹洞禅に於いて公案が行われる(『指月夜話』巻6)。下って明の無異元来の頃も同様であり、また、同門の永覚元賢は大慧を高く評価しているのである(『見聞宝永記』1巻1冊)。

以上の内容を考慮した場合、看話と黙照の対立が最も顕著となるのは日本の近世宗門であると考えられる。この問題については、今後改めて検討すべき課題とすることにしたい。

ところで、宏智は、真歇の宗風について「悟を以て則と為し、惟だ証のみ相応す。心華自ずから発^{ひら}け、覚海^{もと}元より澄めり」(「崇先真歇了禅師塔銘」)と述べるが、これに石井氏は、前半の「以悟為則、惟証相応」について、「これは大慧側からの真歇への攻撃の矛先をかわすことを狙ったのか、あるいは、宏智は真歇の宗風が初期のものから変化したことを主張したかったのか」(前掲書1987)と述べている。

しかし、本研究で明らかにし得た真歇禅の特性を考える時、それはむしろ、宏智は真歇の宗風が、もとより大慧が批判した妙悟を撥無する様な形式的な禅ではなく、徹底した本証を自覚する禅であったことを周知させる為に、敢えて大慧の禅旨をずばり言い表した「以悟為則」の語を以て真歇の禅を言い表したと理解すべきである。

つまり、宏智は、大慧が捉えた真歇の禅と実際の真歇の禅とに径庭があることを危惧し、あえて大慧の宗風を端的に言い表した語を以て真歇の宗風を表すことで、誤解を払拭する狙いがあったと考えられる。

そもそも大慧と真歇は、記録上、雪峰山での邂逅以降は一度も会っていない。したがって、大慧が捉えた真歇の禅風は主に第三者に依るものか、或いは『劫外録』等の文献に依るものである。殊に第三者による伝聞の場合、事実と異なる内容として伝わる可能性がある。

その好例が、資料的問題点を抱える『朱子語類』「釈氏」の一條に収められた「真歇批判」に関する記述である。

一方、真歇の禅を理解する上で重要な『劫外録』、『拈古』に示された真歇の禅風と大慧の批判内容とは明らかに径庭がある。すなわち、『劫外録』、『拈古』に表された真歇の禅風は、四威儀に於ける動静一如・惺寂一如の徹底した本証自覚の禅である。

それは威儀即仏法・仏法即威儀に則した禅であり、黙照一如の坐禅を軸に日常底への無窮なる円転こそが真歇・宏智に於ける黙照禅の本領であったのである。

くわえて、真歇と宏智の禅は軌を一にするものであり両者に決定的な相違点は見出せない。ただ真歇の禅が、宏智の禅よりも始覚門的傾向が強い様に見られる。それは『劫外録』、『拈古』の中には「向上」の徹底が繰り返され強調されるからである。

したがって、大慧の黙照禅批判が真歇に一方的である理由は、修証観の相違以外にも大慧の真歇禅に対する全体的な理解が不十分であったことが一つの要因として考えられる。

併せて真歇と大慧は、雪峰山での邂逅以降、互いに勢力を張り合うような形で活動拠点に移っていった。一方、宏智はおよそ30年間を天童山で化を振るっている。

しかも、宏智が大慧に接したのは示寂一年前の紹興26年(1156)の頃であり、さらに両者は知音の関係であった。つまり、この様な交友関係や活動拠点の接近に伴う地理的・政治的背景こそが、真歇への一方的な批判の原因となり得るのである。

実際、大慧の「やり手」という性質は、真歇への一連の言動と併せ考える時に重要な意味となる。つまり、「塔銘」に示される真歇も「政財界に強力な支持者を持つやり手」であった。

したがって、大慧の真歇批判は、大慧の真歇禅に対する理解や修証観の相違以外にも、真歇との共通した性格上の特性に加え、活動拠点が接近したことや、それに伴う有力支持者の獲得という地理的・政治的背景が複雑に絡み合った結果の中で生じたものであったと考えられる。

大慧の邪禅批判の目的が、看話禅による禅風刷新と「禅」の大衆化にあったことは事実である。しかし、それには当地の有力な支持者獲得による寺院運営の安定化も必要であったのであり、彼等の活動拠点や社会情勢、並びに地理的条件も併せ考えてこそ大慧の黙照禅批判、特に真歇批判の真相が見えてくるのである。

一方、大慧は国家存亡の危機の中、主戦派に加担したことで長期の流謫生活を強いられる。かたや宏智と真歇は、金の攻撃に伴う政情不安により兵火を避け南下する以外は、概ね如法なる仏事や禅修行に徹し得た一生であり、その点で両者は対照的である。

それは大慧の視点で見れば、黙照禅風の時勢への消極的対処と映ったであろう。くわえて黙照禅の一見「坐禅に重きを置く静的な禅風」が、晩年の彼をしてなお批判を強める要因にもなった様に考えられる。

かくして大慧は、妙悟を撥無し坐禅だけに固執する黙照邪師や「叢林のある種」の邪な禅者への批判を通じて、話頭参究の優位性と開悟の必要性を示し、絶大なる社会的支持を得、宋代禅宗の主流となる看話禅を大成させるのである。

したがって、大慧の邪禅批判と看話禅確立は表裏一体の不可分の関係にあり、大慧は邪禅批判を通じて看話禅を確立していったのである。

大慧の禅の本領は、社会に強靱な禅的躍動力を発揚せしめ、積極的に苦悶の人々を牽引したところにある。すなわち大慧禅は宋代の士大夫社会に受容され、思想界にも影響を与えた「時代性・歴史性」を具えたものであり、日常生活での話頭参究を重視する面で社会に即した積極的能動性をも兼備する禅であった。

やがて大慧の禅は、隣国高麗の知訥や慧諶、さらには南宋後期の無門らによって定型化され、東アジアを中心に広く普及してゆくのである。

続く二部では、研究範囲を高麗中期の禅宗にまで拡張し、知訥の禅思想を中心に宋代禅宗の中期高麗禅宗への思想的影響について考察した結果、次の様な結論を得た。

先ず高麗初期以降、半島に宋代禅を伝播したのは、迦智山の学一とともに禅門復興の基礎を築き宋代臨濟禅を伝播した閻岨山の慧照、坦然をはじめ李資玄らの活躍に依るものであった。以降、12世紀初の高麗では『禅林僧宝伝』をはじめ当時盛行した黄龍派の思潮が流入し、燈史・語録類が伝来したことで宋代の禅思想が波及した。

特に『景德伝燈録』、『楞嚴経仁岳集』、『雪竇拈頌』の三書が、談禅法会の講義資料に採用されたことは、当時禅門では公案禅が盛行し、公案を提撕できる師家が存在したことを示すものである。こうした公案テキストの普及は、やがて知訥が看話禅を挙揚する方向へと向かい、慧諶の看話禅風にも密接に係わってゆくのである。

そもそも知訥は定慧結社を決起するに先立ち、普濟寺談禅法会に赴くが、その第一の目的は結社の同士を募るためであり、かつ仏教体制側の実状を見極める為であった。

彼は当時の仏教体制側に対して批判的立場に立ち、理想の仏教改革を実現させるという目的のもと談禅法会に参加するのである。

かくして、知訥は曹溪山を拠点として全羅道一帯に影響を及ぼし、仏教界に新たな方向性を提示した。彼は当時の禅・教対立の中で相互の融合調和を模索し仏教革新運動である定慧結社を展開した。しかし、それが直ちに仏教界に影響を与えたとは言えず、当時の修禅社は依然として少数派の新興勢力であったのである。

以降、修禅社は崔怡政権との良好な関係を築きながら教勢を拡張していくが、その様な関係は修禅社2世慧諶より始まる。慧諶以後、修禅社では次第に閻岨山派の意識が顕著化する。

それは伝統九山の系統が修禪社の最盛期にも依然として勢力を維持したことで無関係ではない。やがて修禪社は沖止の頃に至って衰退の兆しが見え、代わって一然が台頭することで迦智山派が仏教界を主導するのである。

一然は禪源社の開堂を期に、「(法を)遙かに牧牛和尚(知訥)に嗣ぐ」のであるが、それは彼が修禪社の地位を引き継いだことに加え、思想的に知訥の教禪一致の融合理念を継承したことを意味している。それは一然が弟子に刊行を託した『人天宝鑑』が頗る教禪融合的な禪の綱要書であることから理解できる。

さらに一然の主たる行法は看話禪であることから、彼は知訥による看話禪の伝統を継承しながら、より多様性を以て宋代禪思想を受容したのである。

その背景には、彼が南宋期までの最新の禪思想を一大集成することで、高麗禪宗の思想体系を完成させようとした意図が看取できる。

かくして一然の思想は、南宋期の儒学興隆を背景にした教禪一致・三教一致などの融合・調和を重視する特徴を持ち、それは知訥の教禪一致思想とも合致するものであった。

続いて、禪界を主導した混丘と万恒は、高麗中期以降の禪宗に絶大な影響を与えた臨濟宗・蒙山徳異の看話禪風を受容した。

その蒙山の禪風が高麗中期以降の禪宗に与えた影響は、半島で刊刻した中国禪文献のうち蒙山の関連書が最も多いことから理解できる。

こうした蒙山禪の積極的な受容には修禪社が深く関わっており、その背景には社の教勢拡張という喫緊の課題に加え、知訥が齎した看話禪に対する伝統意識が影響している。

前者の教勢拡張については崔氏政権の崩壊以降、一然が仏教界を主導していく中で、元明が蒙山との交流を通じて高麗王室との関係を築いたのも修禪社の教勢拡張と無関係ではない。

くわえて万恒が蒙山に書簡を通じて印可を受け、徳異本『壇経』を刊行させたことや、冲鑑が蒙山の嗣・鉄山紹瓊を高麗に招いて蒙山禪風を積極的に受容したのも広義の意味で修禪社の教勢拡張に関係する。

修禪社では、万恒の蒙山禪受容以降も話頭参究と『蒙山法語』の普及などを通して、知訥より齎された看話禪の伝統を継承していった。

一方、混丘は蒙山より贈られた「無極説」の大意を悟って自号を「無極老人」とする。以後、蒙山と高麗の僧侶や在家の間で盛んに交流が行われた。

かくして混丘と万恒の代に積極的に受容された看話禪風は、14世紀中葉に太古普愚、懶翁恵勤、白雲景閑らの入元伝法僧により興隆し、海東禪宗の代表的禪風として定着する。

恭愍王の代以降、修禪社は再び仏教界の中心に君臨する。高麗仏教史の全体的展望からも修禪社の歴史的意義は高く評価できよう。

次に知訥の思想研究では、彼の修禪体系の軸となる三玄門について、宋代に於ける臨濟三玄の思想変遷という流れの上で考察した。もとより知訥は『禅林僧宝伝』から承古三玄説を見出し、自身の三玄門を構築する上での手掛りとする。

それは知訥の三玄門に関する説示の多くが、『禅林僧宝伝』「薦福古禅師」章の所説と一致することからも理解できる。つまり、知訥は承古の三玄門の上に看話径截門を施設することで、如何なる知解の弊害をも克服し得る修道体系を確立する。

一方、彼は唯心唯識の道理を教法とする法眼宗や事事無碍を説く華嚴円教を初玄門に位置付けることで、「多種の根機」の修行者が禅宗径截門に入門できる機会を提供した。

次に、知訥の主著『入私記』、『円頓成仏論』、『決疑論』を通して、知訥に与えた李通玄の華嚴教学と大慧の看話禅の影響について考察した。

先ず『入私記』に於ける知訥の課題は、宗密の教禅一致の枠組みを保持しながら大慧の看話禅を如何に自らの修道体系に位置づけるかにあった。

つまり、知訥は宗密思想を以って看話禅の理論基盤を整備しようとする。それは『入私記』前半では宗密の禅教判釈の図式を用いて看話禅の教理的根拠が示され、後半では一転して「句中玄・体中玄・玄中玄」「別置一句」「三句三玄法門」といった看話径截門の実践体系が示されることから理解できる。

次に『円頓成仏論』では、主に華嚴思想を理論根拠として禅の「見性成仏」について論じており、頓悟・成仏の語義を廻って教学との異同を明確にしている。

中でも教禅一致思想を軸に禅の方向性が華嚴の円教と合致するとし、『華嚴経論』の主旨を頓悟漸修の根拠に漸修証悟の看話禅法を示す。つまり、知訥は李通玄の華嚴論を以て頓悟(解悟)し漸修証悟する三玄門体系を提示するのである。

次に『決疑論』では、特に径截門の重要な指標となる「全提・破病」「活句」「十種病」等の分析を通して、知訥の径截門の特質について考察した。

先ず知訥の「十種病」と話頭参究法は大慧のそれを承ける。すなわち知訥の「十種病」中、八句は『大慧書』「答富枢密」第一書に依拠し、残り二句は、『大慧書』「答張舍人状元」の中から補足して「十種の病」とした。知訥は大慧の滋味無き話頭参究こそが、一切の義理分別を断じて無障碍の法界を親証できるとする。

さらに、知訥は話頭を打破してこそ、はじめて「全提」し得る一句となるのであり、話頭参究中には「自己の全分を表す」という念は無く、もし一念でも「全提の解」を擬すれば、「意根下に卜度するの病」に落ちて活句の参究にはならないと誡める。

一方、知訥は分別迷妄を打破する「破病」であっても、「破病の念」で密旨を晦ましてはならず、もし一念でも「破病の解」を擬すれば、「意根下に卜度するの病」に落ちて活句の参究にはならないと誡めている。つまり、知訥は話頭参究中には、「全提・破病」という念までも滅し尽くしてこそ、はじめて活句の参究になると諭すのであり、ここに知訥の活句禅の本領が見て取れる。

かくして知訥は、「十種病」を断じて無障碍の法界を親証する活句参究こそが、禅宗径截門の悟入の秘訣だとし、大慧を曹溪南宗禅の正統な本分宗師であると認めるのである。

以後、知訥の看話禅風は、修禅社2世慧謙によって更に宣揚されることで海東禅門の方向性が決定づけられるのである。

次に、『禅門拈頌集』、『狗子無仏性話揀病論』、『禅門綱要集』を中心に13世紀の高麗版禅文献に見られる宋代禅宗の思想的影響について考察した。

先ず『拈頌集』の編集方針は、重要祖師に対する宋代禅者の著語を可能な限り採録し、宋代の公案解釈を体系的に纏める点にある。それは慧謙率いる修禅社が看話禅とともに公案の研鑽も行っていた事実を示すものである。

また、『拈頌集』で注目すべきは、膨大な著語の引用数に見られる宋代臨濟禪の積極的受容である。それは修禪社が中国臨濟禪の正統な法脈であることを示すとともに、教勢拡張と禪風挙揚のために五家の中でも特に臨濟禪を積極的に受容した結果であった。

次に『揀病論』に見られる慧諶の禪風は、知訥と同様に大慧の無字話頭を強力に宣揚し、「十種病」でも大慧のそれを更に深化させている。

また、慧諶は基礎的な修禪要諦として止観定慧を示し、話頭参究中に止観定慧は自ずと顕現すると説く。こうした慧諶の禪は、定慧一等・無字話頭を推奨する大慧と知訥の禪を更に継承発展させたものである。

次に『綱要集』では、宋代臨濟禪の影響が強く見られ、中でも覚範慧洪の思想的影響が顕著である。一方、『綱要集』の撰者については、『宝蔵録』を著者「真静天頌」の可能性が高い。

かくして『綱要集』は高麗末・朝鮮初期以降、禪宗の綱要書として重んじられ、半島に於ける禅学発展の起点となった。

高麗中期以降の禅者たちは、基本的に『景德伝燈録』、『拈頌集』、『綱要集』などの宋代の公案テキストや機関の綱要書に精通し、そうした素養を踏まえた上で『書状』や『決議論』、さらには『揀病論』、『蒙山法語』、『禅要』といった看話禅の指南書を通じて話頭参究に邁進したのである。

総じて、高麗中期以降の宋代禅宗の思想的影響は、11世紀末より12世紀中葉にかけて、迦智山の学一と共に禅門復興の基礎を築き宋代臨濟禪を伝播した慧照・坦然をはじめ李資玄らの活躍と、12世紀中葉以降に台頭する知訥・慧諶、そして一然らに依るものであった。

中でも注意すべきは、高麗中期に刊行された禅文献の多くが、修禪社の主導で刊行された事実である。そして莫大な資金調達を要する刊行事業に於いて、それを十分に支援できる国家ならびに有力な支持者が存在したことも高麗に宋代禅を浸透させる要因となった。

また、高麗中期の宋代禅受容には、修禪社を中心に看話禅ならびに公案テキストが普及した一方で、『祖堂集』や『宗門円相集』、法眼系の『宗鏡録』、雲門系の『禅苑清規』や『宗門遮英集』、曹洞系の『重編曹洞五位』といった禅宗五家の多様な思想が幅広く受容された。

そこには当時の知訥・一然らが五家の伝統を重視し、その思想を基に時代に適応した統合的な仏教思想体系を絶えず模索していったことが大きく影響していたのである。

まさに高麗中期の禅宗に於ける宋代禅受容の重要な鍵となったのは、統合的な融合調和の理念であったのである。

<附論について>

本研究は、『臨濟録』の高麗・朝鮮時代における刊行流布の形跡と韓国『臨濟録』研究の現況について論述したものである。

第一節では、『四家録』の抄録である休静(1520~1604)の『江西馬祖四家録草』に収める「鎮州臨濟惠照禪師」章を取り上げ、休静の『四家録草』の底本と版本についての検討を中心に高麗・朝鮮時代の『臨濟録』の影響について考察した。

そもそも休静が『四家録草』の底本としたのは、明版『四家語録』(1607年頃刊)以前のものであるが、その正確な版本については未だ明らかではない。

したがって、「臨濟」章に限定し、『四家録』の数種の版本と文字校勘した結果、休静が底本としたのは、南京図書館蔵『四家録』(師啓の跋1363年)か、それに近い版本であると推定した。

また、道岬寺版『四家録草』では、休静が四禪師の語録中、「臨濟」章に最も紙幅を割いており、その分量は馬祖・百丈・黄檗の各章がほぼ同量であったのに対し、臨濟章はその倍以上であった。これは休静が臨濟宗・石屋清瑛の法を嗣ぐ太古普愚の法燈を重視したことに加えて、宗祖・臨濟義玄への関心の高さを示すものである。

併せて、道岬寺版『四家録草』は、椎名氏も指摘される様に(前掲書1998)、現在の教団宗派の実際の系譜上に直結する禪匠とそれに係る門派の人たちによって開刊したものである。

したがって、道岬寺と松広寺で刊行された精選本『四家録』を通じて、臨濟の語録が朝鮮禪門に流布していた可能性は十分に考えられる。

ところで、『禪門拈頌集』第40則に収める著語には、「百丈広語」に続いて「臨濟広語」が示される。その内容は現存最古の『天聖広燈録』「臨濟」章の示衆の一段と一致しており、『拈頌集』に収める「臨濟広語」は、古版『臨濟録』の可能性はある。

かくして半島に於ける『臨濟録』の伝承は、古版『臨濟録』の一部の断片的抄録を収める『祖堂集』、『宗鏡録』、『禪門拈頌集』、『景德伝燈録』などを通じて禪門に伝わっていた。

朝鮮時代には、休静の『四家録草』を底本とする月出山道岬寺版と曹溪山松広寺版を通じて禪門に流布した。近代では、西翁の『臨濟録演義』と性徹の『臨濟録』口訣吐などで伝承され禪林では重んじられたのである。

しかるに、半島では、高麗・朝鮮版『臨濟録』の完本が現存しないだけでなく、日本に比して抄録などの『臨濟録』関連資料が極めて稀少である。

その要因について、本研究では半島の長期の内外戦禍により『臨濟録』が湮滅した可能性を示唆した上で次の様に分析した。

第一は、半島の禪宗は迦智山の道義を海東伝法初祖とする伝統を継承してきた中で、曹溪下の一祖師として位置付けられる臨濟の語録は、他の叢書類に収録されたこともあって、完本として単行するほど重用されなかったと考えられる。

第二は、高麗中期以降の看話禪テキストの重視である。事実、看話禪は高麗中期以降、禪界を席卷し『大慧書』、『蒙山法語』、『禪要』などの看話禪テキストが流行した。

したがって、高麗・朝鮮時代には、『臨濟録』が『六祖壇経』や看話禪テキストに比べて完本が単行されるほど重用されなかったのである。

次に第二節では、韓国の『臨濟録』研究の現況について、韓国初の『臨濟録』注釈本となる西翁の『臨濟録演義』と性本の訳注『臨濟語録』を取り上げ、両師の『臨濟録』訳注本に於ける問題意識とその特徴について考察した。

続いて、古来、解釈が難解とされてきた「死活循然」の語義解釈をめぐって、日本の訳注本との比較を交えながら西翁と性本の『臨濟録』の特徴について考察した。

先ず西翁の『臨濟録演義』に於ける問題意識は、現代の人々が『臨濟録』の「真人」思想を通じて、人間本来のあり方に覚め、社会の様々な難題を克服する対案を打ち出すことにあった。

中でも西翁は、仏道者は個の修行に留まらず、奉仕的な慈悲行を通じて社会に参与し、積極的に先導の姿を示さなければならないと説いた。

西翁の『臨濟録演義』の特徴については、師が日本の伝統的な語学研究の成果を取り入れたことなどが挙げられる。その背景には師の日本留学期に於ける研鑽と久松真一との交流などで、日本の『臨濟録』関連資料に接する機会が多かったことが影響していると思われる。

一方、性本の『臨濟語録』に於ける問題意識は、西翁と共通しており、彼の『臨濟語録』の特徴についても、入矢・柳田をはじめ近代日本の『臨濟録』研究の要所を踏まえている。その背景には彼の日本での修学経験が影響していよう。

次に、江戸期の古注本『臨濟録』を手掛かりに、古来、難解とされてきた「死活循然」の解釈について考察した。

そもそも古注本の「死活循然」の解釈や理解は、思想史的観点から主に『碧巖録』第41則に示される円悟の評唱に順拠しており、宋代の「悟」を重視する公案禅的理解が反映されている。その古注本中、道忠の『疏論』を分析した結果、「死活循然」の「循然」は、臨濟が『史記』「孔子世家」に収める『論語』、「夫子は循循然として善く人を誘う」の「循循然」を禅的に用いた語であり、ある面で臨濟の独創的な言葉であった。

かくして禅宗の見処「死活循然」の原義は、『臨濟録』示衆冒頭の「生死に染まず、去住自由なり(生死不染、去住自由)」という自己の主体性確立を根本義とした「自身が日々遭遇する境界に於いて次々と自在に応変する働き」を形容した語であり、循然たる死活の巧みな方便の具体相として「四賓主」の一段が示されるのである。

以上、本研究の根本主旨に関わる提言を以て掉尾としたい。

冒頭の緒言でも明らかにした様に、本研究の根本主旨は、東アジア禅宗という立場から宋代に伝播された禅思想についての総体的な知見を具え、偏見のない修禅観を確立することにある。これに関連して、清代(1616~1912)の三山灯来(1614~1685)が撰した『五家宗旨纂要』の第一章・序文には、臨濟禅と曹洞禅に関する次の様な記述が見られる。

用臨濟而不通曹洞、則類野狐。用曹洞而不通臨濟、則落教網。是必濟洞兼通、則雲門・滄仰・法眼在其中矣。(Z114-507a)

臨濟を用いて曹洞に通ぜずんば、則ち野狐に類す。曹洞を用いて臨濟に通ぜずんば、則ち教網に落つ。是れ必ず濟(臨濟)・洞(曹洞)に兼ね通ぜば、則ち雲門・滄仰・法眼は其の中に在り。

順治14年(1657)に成立した『五家宗旨纂要』は、古来の禅籍から五家の宗風に関する記録を収集して批評を加えたもので、とりわけ臨濟・曹洞二宗を統合せんとする意図が見られる。これに聖巖(1930~2009)は、その著『信心銘・参同契・宝鏡三昧歌 講解』の中で次のように解説している。

これに依れば、<若し臨濟宗の修禅法だけに固執して曹洞宗を理解できなければ、その人は、禅宗でいう所謂、野狐禅の修行者と変わりはない>という。同様に<たとえば、曹洞禅の宗旨だけに固執して臨濟宗の要旨を看破できなければ、その人は、理論的教網によって道に迷い、文字言語に埋没する>こととなろう。したがって、禅修行で功を成すには、臨濟・曹洞の両宗に精通していなければならない。この両宗に精通できるならば、自ずと禅宗の他の三宗、滄仰・雲門・法眼も理解できるはずである。……これは、ある人が必ず臨濟・曹洞両宗の修行と教理を兼備しなければならないという意味ではなく、この両派の[修行法門の相違](修禅形態と思想的相違)を指摘したものである¹⁾。

ここで聖巖の言わんとする要所は、臨濟・曹洞の相違点を統合的観点で捉えることで、この二つの修禅方式と覚りの理致を全体的枠組みで理解し、偏見なき修禅観を確立して正修行に向かわしめるところにある。それは即ち看話禅と黙照禅に対応する。

つまり、看話禅であれ黙照禅であれ、この二つの修禅構造についての全体的理解ができてこそ、修禅の特質を正しく理解し、速やかに正修行に入ることができるのである。

そうした統合的な理解は、知訥の禅思想ならびに彼の結社理念にも表れていた。すなわち、知訥の看話禅は彼が禅教統合を模索する中で導入したもので、それは定慧双修・教禅一致という枠組みの中で看話禅を主としながらも他の行法にも寛大であった。

つまり、知訥は五家の思想を統合的観点で捉えることで、修禅の方式と覚りの理致を全体的枠組みで理解し、偏見なき修禅観を確立して後学を正修行に導いたのである、

また、そうした観点は一然にも窺えた。彼は知訥による看話禅の伝統を継承しながら、より多様性を以て宋代禅を受容した。その背景には彼が南宋期までの最新の禅思想を一大集成することで、高麗禅宗の思想体系を完成させようとした意図が看取できる。

かくて、一然の統合的仏教思想は、南宋期の儒学興隆を背景にした教禅一致・三教一致などの融合・調和を重視する特徴を持ち、それは知訥の教禅一致思想とも合致するものであった。

総じて、高麗中期の宋代禅受容には、修禅社を中心に看話禅ならびに公案テキストが普及した一方で、五家の思想が幅広く受容された。

そこには当時の知訥・一然らが五家の伝統を重視し、その思想を基に時代に適応した統合的な仏教思想体系を絶えず模索していったことが大きく影響していたのである。

まさに高麗中期の禅宗に於ける宋代禅受容の重要な鍵となったのは、統合的な融合調和の理念であったのである。

¹ 聖巖著・大成訳『信心銘・参同契・宝鏡三昧歌 講解』(탐구사、2009)p.233.

資料

1. 大慧・真歇・宏智年譜比較表³¹³

年代	齢	大慧 主要年譜	真歇・宏智 主要年譜	
1089 元祐4	1	11月10日 宣州(安徽省舒州)寧国県に生る。	1088 元祐3	1 真歇、四川省西川道綿陽県に生る。
			1091 元祐6	1 宏智、山西省隰州県に生る。
1108 大観2	20	郢州(湖北省)大陽山にて洞山道微に参じ、二年間、曹洞宗旨を修得す。	1108 大観2	18 宏智、諸方遊行し、汝州(河南省臨汝県)香山天寧寺の枯木法成に参ず。
1109 大観3	21	宣州白雲山海会禅院の守従に参じて後、江西省宝峰禅院泐潭寺の湛堂文準に参ず。	1113 政和3	23 宏智、丹霞子淳に参じ嗣法す。政和7年、子淳 湖北省随州大洪山にて示寂までの間、侍従す。
1119 宣和元	31	徽宗皇帝即位。徽宗は道教を重んじ、形式的廃仏を断行。大慧も詔により一時、徳士と称す。	1121 宣和3	31 宏智、湖北省随州大洪山首座を務める。
1125 宣和7	37	4月1日、天寧万寿禅院に掛搭。5月13日の円悟の説法により悟るも徹底せず、「有句無句」の話を工夫し大悟す。	1123 宣和5	36 真歇、江蘇省淮揚道儀微県、長蘆崇福禅院の住持す。
1128 建炎2	40	10月、開悟の後、再び雲居真如禅院に参随して円悟を補佐。円悟より説法の座を任せられる。	1128 建炎2	38 6月13日 宏智、江州能仁寺で上堂。同年8月結夏、雲居山(江西省南康府)の円悟を尋ねる。9月15日、円悟と趙令衿の勧めで長蘆崇福禅院に入院す。
1129 建炎3	41	8月、円悟、世情不安により一旦、故郷の蜀に帰る。大慧、海昏(江西省)雲居山後部に雲門庵を構えて隠遁す。	1129 建炎3	39 宏智、真歇が住す普陀洛山宝陀寺を游山す。道中、天童寺の大衆に請われ、11月2日、受請上堂を行い天童山住持となる。宏智「黙照銘」を著す。
1134 紹興4	46	真歇の住す福州雪峰山を訪れ、のち福州長楽県広因寺で妙道らに法語を与える。洋嶼雲門庵で本格的に看話禅を指導すると共に「弁邪正説」を著し黙照禅を批判す。	1130 建炎4	43 真歇、雪峰山に住す。
			1135 紹興5	48 真歇、法兄慧照慶預に雪峰山崇聖禅寺住持を移譲し(1134)、東庵に退居す。

1137 紹興7	49	5月、円悟の遺言により径山能仁禅院に住す(7月21日、臨安府明慶院で開堂し24日に入院す)	1136 紹興6	49	10月、真歇 阿育王山に住す。
			1137 紹興7	50	真歇、建康府 葉山に住す。
1141 紹興11	53	「神臂弓事件」により、主戦派の張九成に党するものとして衣牒を奪われ、湖南省衡州に配流される。	1138 紹興8	48	4月、真歇 温州龍翔興慶の合額禅院(江心山龍翔寺)に住す。 9月、宏智、勅旨により1ヶ月靈隠寺に住すが、10月再度天童山に住し示寂までの30年間を寺院復興の為に尽力す。
1147 紹興17	59	配流地の衡州(湖南省)に於いて、『正法眼蔵』3巻を著す。	1145 紹興15	58	5月、真歇 径山に住す。
1150 紹興20	62	配流地を梅州(広東省)に移される。そこで風土病により多くの弟子を失う。	1151 紹興21	64	10月1日、真歇示寂。
			1153 紹興23		8月、高宗より「悟空禅師」という諡号と「静照之塔」という塔号を賜る。
1156 紹興26	68	3月、免罪により復僧す。11月、明州報恩光孝禅寺での開堂法語の中、阿育王山広利寺に住すことを明言す。	1156 紹興26	66	宏智、阿育王山住持に大慧を推薦す。 宏智「崇真歇了禅師塔銘」撰す。
			1157 紹興27	67	宏智、結夏の日、自らの語録に序文を付す。10月8日大慧に後事を託し示寂。14日大慧 天童山に向かい宏智の遺体を東谷塔に葬る。
1158 紹興28	70	1月10日、径山に遷住す(2月28日靈隠寺で開堂、3月9日入院)	1158 紹興28		2月、高宗より「宏智正覚禅師」という諡号を賜る。
1163 隆興元	75	8月10日、示寂。孝宗より「大慧禅師」の号、「普覚禅師」の諡号、「宝光」という塔号を賜る。	1159 紹興29		宏智禅師妙光塔碑建立。

2. 天桂山玉宝寺所蔵『真歇和尚拈古抄』(原本複写本)³¹⁴



(一) 外題 拳信心銘、和綴本一冊(233×17、一纏本文53丁)

眞ヨリモスキタリ眞冥骨ヲ換ヘ髓ニ徹ル妙悟ヲ得スハ
縦悟入ノ所アリト雖モ争カ内外虚幻ニメ徹底空寂ナリト
云一旬ノ落著ノ処ヲ觀透セシ參メ燃灯ノ後ニ到テ然後
眉毛ヲ敷上スレタ空劫已前自己本地瓜光本未ノ面
目晝夜放光動地メ常ニ在テ面前ニ出テ信得去ラタ
ト云是眞実佛祖不傳正法眼藏妙心ヲ信得スル也故
眞歇禪師後学ヲメ三祖ノ信心銘ノ信ヲ信テ信得セ
シメシト貴シテ此ノ注アル也具是者辨取セヨ 取要
言之内外虚幻徹底空寂ノ一旬ヲ道出シ来ル要処落
著ノ所ハ骨ニ徹リ髓ニ徹底空寂參後無師智自然智自
已不吉ナリ妙心光燦々地蓋遮テ処ナシ明々了々天地

○三祖大師ノ洞然明白ナリト云一句ハ病語ニ非但シ一般參不透

ノ漢タ下ト見性明心スト雖モ那邊ニ徹證セカレハ洞然
明白清淨恠身邊ニ隨在メ病ヲナ故ニ人ノ恠テナラヌ
一ヲ恐テ是棟扱是明白ト云也三祖ノ道処ハ冥ニ一色邊ヲ
明白ニ非ス只是直面提持ノ句也故ニ真歇未後ニ豎ニ拂子
一人ヲ慚惶殺人ト道著スルハ天下半前落後棟扱白明ヲ
透リ不得底ヲ慚惶刹ス 洞然明白ニ豎在スレハ猶病ヲ
ナス何況些子少禪道ニ便得セラレテ到处ニ諍ニ勝負ヲ彼此
人我血明一旦天ヲ恠テテ見解ヲ以テ天下ノ大宗師ト稱セ
ラル、自ノ病痛未却何如教得別人ヲ要會洞然明白
麼豎起拂子云慚惶殺人○臨河○曹洞ノ兩儻ヲ別テ
自讚已ヲ謗スル人ヲ云無外ノ遠和尚ノ跋ニ分別見ヘタリ

拍禪床云百雜碎 注云真歇老人拍禪床外ヲ參透
 セハ迫ニ意思ヲ出テ動靜ニ不_レ涉疑ハシ百雜ト者真歇
 老人黃金圍子ヲ百雜碎メ一掃子ノ上ニ豆面ニ割露人
 你諸人ノ為ニ見セシムル云 虛堂和尚上堂云溪林葉落
 雁志寒現成公安大難_々鉄團圍百雜碎扣几搭在玉
 擲干動ハ是何不可有兩箇ト説クヲ業識ノ主人五蘊
 ノ山中ノ識神ヲ認メテ動靜進止只是一箇ノ主人公ト會
 スルハ猿引カ見解也真歇老師ノ説ハ陰界意思ノ外
 ニ脱去メ一切ノ動靜進止ニ致ナキ旨ヲ直示ス 大慧ノ
 書ハ法詰ト寫髮毛差フ_レナシ可知臨_レ云川大後法
 眼曹洞明眼ノ禪祖師ノ所説今古不可有三致悉_レ之
 故ニ真歇未後ニ拍禪床云百雜碎是你か暫時意思
 擬議思量ト度_レテ領ス_レハケン哉

³¹³ 大慧・真歇・宏智の比較検討の際、特に重要な年は大観2年(1108)、大観3年(1109)、紹興4年(1134)、紹興8年(1138)、紹興26年(1156)である。なお、表の作成には、『大慧年譜』1巻・立正大学大崎図書館所蔵・五山版(『典籍本』第4巻)、『宏智録』6冊・泉福寺所蔵宋版(石井修道編『宏智録(上下)』東京名著普及会、1984)、「天童寺志1・2」(『中国仏寺史志彙刊』第13・14冊 明文書局印行、臺北1980)、石井修道『宋代禅宗史の研究』(大東出版社、1987)を参照した。

³¹⁴ 本写本の論文掲載には、偏に資料収集の仲介役を担って下さった花園大学教授・中尾良信先生と論文掲載を快く承諾して下さった天桂山玉宝寺の御住職様ならびに駒沢女子短期大学教授・安藤嘉則先生の恩沢によるものである。改めて謝意を表します。

参考文献

1. 基本文献

- 『大乘本生心地觀經』(T3)
『妙法蓮華經』(T9)
『文殊師利所說摩訶般若波羅蜜經』(T8)
『文殊師利所說不思議仏境界經』(T12)
『維摩詰所說經』(T14)
『修行道地經』(T15)
『禪秘要法經』(T15)
『楞伽經』(T16)
『仏説十二頭陀經』(T17)
『首楞嚴經』(T19)
『大智度論』(T25)
『阿毘達磨大毘婆沙論』(T27)
『瑜伽師地論』(T30)
『大乘起信論』(T32)
『華嚴經疏』(T35)
『新華嚴經論』(T36)
『演義抄』(T36)
『首楞嚴義疏註經』(T39)
『修華嚴奧旨妄尽還源觀』(T45)
『臨濟録』(T47)
『瑞州洞山良价禪師語録』(T47)
『雲門匡真禪師広録』(T47)
『五祖法演語録』(T47)
『円悟語録』(T47)
『大慧語録』(T47)
『大慧宗門武庫』(T47)
『廬山蓮宗宝鑑』(T47)
『最上勝論』(T48)
『禪源諸詮集都序』(T48)
『宏智広録』(T48)
『如浄語録』(T48)
『信心銘』(T48)
『敦煌本六祖壇經』(T48)
『宗宝本六祖壇經』(T48)
『証道歌』(T48)
『宗鏡録』(T48)
『伝心法要』(T48)
『碧巖録』(T48)
『嘉泰普燈録』(T48)
『無門関』(T48)
『人天眼目』(T48)
『釈氏稽古略』(T49)
『仏祖統紀』(T49)
『続高僧伝』(T50)
『暦代法宝記』(T51)
『景德伝燈録』(T51)
『伝法正宗記』(T51)
『一切経音義』(T54)
『正法眼蔵』(T82)
『楞伽師資記』(T85)
『円覚経大疏鈔』(Z14)
『五家宗旨纂要』(Z114)
『趙州和尚語録』(Z118)
『古尊宿語録』(Z118)
『円悟心要』(Z120)
『禅要』(Z122)
『真歇語録』(Z124)
『釈門正統』(Z130)
『天聖広燈録』(Z135)
『聯燈会要』(Z136)
『禅林僧宝伝』(Z137)
『五燈会元』(Z138)
『林間録』(Z148)
『人天宝鑑』(Z148)
『天如語録』(X70)
『祖庭事苑』(X113)
『勸修定慧結社文』(H4)
『牧牛子修心訣』(H4)

- 『円頓成仏論』(H4)
- 『看話決議論』(H4)
- 『誠初心学人文』(H4)
- 『法集別行録私記』(H4)
- 『華嚴論節要』(H4)
- 『禪門拈頌拈頌說話』(H5)
- 『曹溪真覺国師語録』(H6)
- 『狗子無仏性話揀病論』(H6)
- 『重編曹洞五位』(H6)
- 『禪門宝蔵録』(H6)
- 『禪門綱要集』(H6)
- 『禪家亀鑑』(H7)
- 『曹洞宗全書』「宗源(下)」
- 『曹洞宗全書』「注解」(4)
- 『続曹洞宗全書』「注解」(3)
- 『続曹洞宗全書』「法語・歌頌」
- 『韓国文集叢刊』(巻2)
- 『菩提達摩四行論』(天理図書館蔵天順本『典籍本』別巻、2001)
- 『朝鮮金石総覧』上・下(朝鮮総督府編・亜細亜文化社、1976)
- 『中国仏寺史志彙刊』第13-14冊(明文書局印行、1980)
- 『至正崑山郡志』巻五(台北・成文出版社、中華民國72年[第一版])
- 『祖堂集』(大韓民国海印寺版、禪文化研究所、1994)
- 『祖堂集』上・下、孫昌武・衣川賢次・西口芳男點校、中国仏教典籍選刊(中華書局、2007)
- 『天聖広燈録』(開元寺版『宋蔵遺珍宝林伝・伝燈玉英集・附天聖広燈録』影印本・中文出版社、1983)
- 『無著校寫古尊宿語要』(中文出版社、1973)
- 『続開古尊宿語要』(柳田文庫蔵覆刻本、1238刊)
- 『宋本臨濟録』(古尊宿語録版・虎溪山永保寺影印本、1990)
- 『四家録』(南京図書館蔵明版『典籍本』別巻、2001)
- 『四家語録』(慶安版・花園大学蔵『四家録語・五家語録』影印本・中文出版社、1974)
- 『真州長蘆了和尚劫外録』(『俄羅斯科学院東方研究所聖彼得堡分所蔵・黒水城文献』③漢文部分、俄羅斯科学院東方研究所・聖彼得堡分所・中国社会科学院民族研究所・上海古籍出版社編上海古籍出版社、1996)
- 『大慧普説(四卷本)』(『禅学典籍叢刊』巻4)
- 『大慧年譜』(『禅学典籍叢刊』巻4)
- 『宏智録』6冊(『禅籍善本古注集成』上・下)
- 『天目中峯和尚広録』第6冊(『五山版中国禅籍叢刊』巻9)
- 『朱子語類』宋・黎靖徳編(中文出版社、1970)
- 『禪門五宗綱要集』(H9)
- 『法集別行録節要私記解』(H9)
- 『別行録私記画足』(H9)
- 『法集別行録節要科目并入私記』(H10)
- 『禪文手鏡』(H10)
- 『禪門四辨漫語』(H10)
- 『禪門証正録』(H10)
- 『禅源溯流』(H10)
- 『江西馬祖四家録草』(H11)
- 『禪門三家拈頌集』(H11)

『朱子語類』8冊、宋・黎靖徳 編 王星賢點校(中華書局、1986)

『真歇和尚拈古抄(上・下)』 祇陀大智注解(玉宝寺所蔵)

『大慧書栲栳珠』 無著道忠撰(禪文化研究所、1997)

2. 参考文献

秋月龍珉訳注『臨濟録』 禪の語録⑩(筑摩書房、1972)

朝比奈宗源訳註『臨濟録』(岩波書店、1935[文庫版])

荒木見悟『大慧書』(禪の語録17、筑摩書房、1969)

安藤俊雄『天台思想史』(法蔵館、1959)

安藤俊雄『天台学——根本思想とその展開』(平楽寺書店、1968)

安藤嘉則「『無尽集』について」(『宗学研究』32、1990)

安藤嘉則「玉宝寺蔵『真歇和尚拈古抄』について」(『宗学研究』35、1993)

安藤嘉則「中世曹洞宗に於ける門参文献」(『駒沢女子短期大学研究紀要』31、1998)

石井修道「宏智広録考」(『駒仏紀要』30、1972)

石井修道「宏智録の歴史的な性格(上・中・下)」(『宗学研究』14・15・20、1972・73・78)

石井修道「慧照慶預と真歇清了と宏智正覚と」(『駒仏紀要』36、1978)

石井修道「大慧語録の基礎的研究(上・中・下)」(『駒仏紀要』31・32・33、1973・74・75)

石井修道「大慧宗杲とその弟子たち(6・5・8)」(『印仏研』23-1・43・24-2、1974・73・76)

石井修道「大慧普覚禅師年譜の研究(上・中・下)」(『駒仏紀要』37・38・40、1979・80・82)

石井修道「真浄克文の人と思想」(『駒仏紀要』34、1976)

石井修道編『宏智録(上・下)』(東京名著普及会、1984)

石井修道「中国の五山十刹制度の基礎的研究(4)」(『駒沢大学仏教学部論集』16、1985)

石井修道『宋代禅宗史の研究——中国曹洞宗と道元禅』(大東出版社、1987)

石井修道『東アジアの仏教』第12巻・4章「禅」(岩波書店、1988)

石井修道『道元禅の成立史的研究』(大蔵出版、1991)

石井修道『禅語録 大乘仏典中国・日本篇12』(中央公論社、1992)

石井修道「大慧宗杲の看話禅と「磨磚作鏡」の話」(『駒禅年報』9、1998)

石附勝龍「黙照禅と五位思想——宏智禅師の場合」(『印仏研』27-1、1978)

伊吹 敦「宋の成立と禅(上)——要説・中国禅思想史・14」(『禅文化』205、2007)

伊吹 敦「宋の成立と禅(下)——要説・中国禅思想史・15」(『禅文化』206、2007)

伊吹 敦「宋の南遷と禅(下之上)——要説・中国禅思想史・26」(『禅文化』217、2010)

伊吹 敦『禅の歴史』(法蔵館、2009)

伊吹 敦「『観心論』と『修心要論』の成立とその影響」(『禅学研究』94、2016)

伊吹 敦「初期禅宗と『般若経』」(『国際禅学』、2018)

入矢義高訳注『馬祖の語録』(禅文化研究所、1984[第1刷])

入矢義高訳注『臨濟録』(岩波文庫、1989[第1刷])

大久保道舟編『曹洞宗古文書』上(筑摩書房、1972[再刊])

- 大森曹玄『臨濟録新講』(黎明書房、1964[『臨濟録講話』春秋社、1983])
- 沖本克己「サムイェーの宗論をめぐる諸問題」(『東洋学術研究』21-2、1982)
- 沖本克己監訳『韓国仏教史』(禅文化研究所、1985)
- 沖本克己『禅語録傍訳全書』第一巻「二入四行論」(四季社、2006)
- 沖本克己・他編『新アジア仏教史07中国Ⅱ隋唐』(佼成出版社、2010)
- 沖本克己・他編『新アジア仏教史08中国Ⅲ宋元明清』(佼成出版社、2010)
- 沖本克己『禅の思想とその流れ』(世界聖典刊行協会、1990)
- 大久保道舟『道元禅師伝の研究』(岩波書店、1953)
- 小笠原宣秀『中国近世浄土教史の研究』(百華苑、1964)
- 小川 隆『語録の思想史 中国禅の研究』(岩波書店、2011)
- 金谷治訳注『韓非子』第三冊(岩波書店、1994[文庫版])
- 鎌田茂雄『朝鮮仏教史』(東京大学出版社、1987)
- 衣川賢次「祖堂集札記」(『禅文化研究所紀要』24、1998)
- 衣川賢次「臨濟録テキストの系譜」(『東洋文化研究所紀要』162冊、2012)
- 衣川賢次「祖堂集の基礎方言」(『東洋文化研究所紀要』164冊、2013)
- 衣川賢次「臨濟録の形成(改稿)」(『臨濟録・国際学会論文集』、2016)
- 黒田 亮『朝鮮旧書考』(岩波書店、1940)
- 駒沢大学図書館編『新纂禅籍目録』(日本仏書刊行会、1962)
- 古賀義彦編『禅語辞典』第4版(思文閣出版社、1997)
- 小早川浩大「黄龍派に於ける覚範慧洪の位置」(『禅学研究』92、2014)
- 小林円照「禅における一行三昧の意義」(『印仏研』17、1961)
- 呉 進幹「『臨濟録』における臨濟三句の形成過程」(『印仏研』66-1、2017)
- 佐藤秀孝「無外義遠の活動とその禅風」(『曹洞宗研究員研究生研究紀要』17、1974)
- 佐藤秀孝「宏智晩年の行実について——「天童宏智老人像」の大慧賛をめぐる」(『曹洞宗研究紀要』16、1984)
- 椎名宏雄「高麗版中国禅籍と宋元版」(『駒沢仏教学部研究紀要』15、1984)
- 椎名宏雄「宋元版禅籍の研究」(大東出版社、1993)
- 椎名宏雄「『馬祖四家録』の諸本」(『禅文化研究所紀要』24、1998)
- 椎名宏雄・柳田聖山編『禅門拈頌集』(『典籍本』第7巻、臨川書店、1999)
- 椎名宏雄「『禅門拈頌集』の資料価値」(『印仏研』51-1、2002)
- 椎名宏雄『洞山——臨濟と並ぶ唐末の禅匠』(臨川書店、2010)
- 椎名宏雄編『五山版中国禅籍叢刊』第9巻(臨川書店、2013)
- 申 正午『西山大師の禅家亀鑑研究』(山喜房仏書林、1991)
- ジョン・マクレイ著・小川隆解説『虚構ゆえの真実 新中国禅宗史』(大蔵出版、2012)
- 鈴木哲雄編『宋代禅宗の社会的影響』(山喜房仏書林、2002)
- 鈴木大拙『鈴木大拙全集』第2巻(岩波書店、1968)
- 鈴木大拙『鈴木大拙全集』第4巻(岩波書店、2000)
- 鈴木大拙『鈴木大拙全集』第13巻(岩波書店、2000)

- 末本文美士『近代日本の思想・再考Ⅲ 他者・死者たちの近代』トランスビュー、2010)
- 関口真大『禅宗思想史』(山喜房仏書林、昭和39[1964])
- 禅文化研究所唐代語録研究班編『玄沙広録』(中)(禅文化研究所、2016[第二版])
- 高雄義堅『宋代仏教史の研究』(百華苑、1975)
- 竹内弘道「真歇清了の思想について——『信心銘拈提』瑩山親撰の可能性を発端として」
(『印仏研』36-2、1988)
- 竹内道雄『曹洞宗教団史』昭和仏教全集第8部6(教育新潮社、1971)
- 武田 忠「大慧の黙照禅批判と曹洞宗」(『東北福祉大学論叢』6、1996)
- 谷川道雄他『中国民衆叛乱史』巻2(平凡社、1979)
- 竺沙雅章『宋元仏教文化史研究』(汲古書院、2000)
- 竺沙雅章『中国仏教社会史研究』(同朋舎、2002)
- 張 欣「念仏者は誰——その思想源流について」(『インド仏教学研究』15、2008)
- 塚本善隆編『望月仏教大辞典』(世界聖典刊行協会、1980[第9版])
- 土田健太郎「朱子学と禅」(『思想』960、2004)
- 土屋健次郎訳注『論語集注』③東洋文庫854(平凡社、2014)
- 土屋太祐「北宋期禅宗の無事禅批判と円悟克勤」(『東洋文化』83、2003)
- 土屋太祐「公案禅の成立に関する試論」(『駒禅年報』18、2007)
- 常盤義伸、柳田聖山『絶観論』(『禅文化研究報告』禅文化研究所、1976)
- 中尾良信「初期永平寺僧団の問題点」(『愛知学院大学禅研究所紀要』18・19合併号、1991)
- 中島志郎「知訥「看話決疑論」について・基礎的研究(1)」(『花大紀要』29、1997)
- 中島志郎「知訥の三玄門体系について」(『印仏研』46、1997)
- 中島志郎「知訥「看話決疑論」について・基礎的研究(2)」(『花大紀要』30、1998)
- 中島志郎「高麗中期禅宗史」(花園大学国際禅学『研究報告』第7冊、2001)
- 中島志郎「知訥と道元」(『仏教学報』60、2012)
- 中島志郎「道信一行三昧考」(『臨済宗妙心寺派教学研究紀要』14、2015)
- 中世古祥道「『大智偈頌』の六代伝衣について」『新道元禅師伝研究』(国書刊行会、2002)
- 中西久味「『大慧普覚禅師年譜』訳注稿(1)」(『比較宗教思想研究』14、2014)
- 中吉 功編『韓国曹溪禅への招待』(国書刊行会、1983)
- 永井政之編 禅籍善本古注集成『従容録』(東京名著普及会、1983)
- 鏡島元隆『天童如浄禅師の研究』(春秋社、1983)
- 鏡島元隆『道元禅師語録』(講談社文庫、1990)
- 西口芳男「黄竜慧南の臨済宗転向と泐潭懷澄—附論『宗門摭英集』の位置とその資料的
価値」(『禅文化研究所紀要』16、1990)
- 西口芳男「臨済義玄と『臨済録』研究の今」(季刊『禅文化』239、2016)
- 西口芳男編『禅門宝蔵録の基礎的研究』(『研究報告』7、花園大学国際禅学研究所、2000)
- 忽滑谷快天『朝鮮禅教史』(春秋社、1930[名著刊行会、1970復刻])
- 野上俊静 他共著『仏教史概説 中国編』(平楽寺書店、1987)
- 野口善敬「天目中峰研究序説」(『九州大学中国哲学論集』4、1978)

- 野口善敬「未悟禅—天目中峰研究」(『九州中国学会報』22、1979)
- 野口善敬『元代禅宗史研究』(禅文化研究所、2005)
- 野口善敬「後世に於ける大慧宗杲の評価」(花園大学国際禅学研究所『論叢』8、2013)
- 野口善敬・廣田宗玄他『朱子語類』訳注卷126上(汲古書院、2013)
- 原田弘道「非思量について」(『駒仏紀要』26、1968)
- 原田弘道「非思量再考」(『駒仏紀要』43、1985)
- 原田弘道「中世曹洞禅における非思量理解」(『印仏研』34-2、1986)
- 春見文勝『自筆臨濟録』(禅文化研究所、1988)
- 広瀬良弘『禅宗地方展開史の研究』(吉川弘文館、1988)
- 福土慈稔「仏教受容と民間信仰」『新アジア仏教史10・朝鮮・ベトナム』(佼成出版社、2010)
- 平田高士『無門関』(禅の語録18、筑摩書房、1969)
- 平野宗浄「狗子無仏性の話をめぐって」(『禅学研究』62、1983)
- 廣田宗玄「大慧宗杲の『弁邪正説』について」(『禅学研究』78、2000)
- 廣田宗玄「湛堂文準と大慧宗杲」(『禅学研究』81、2002)
- 廣田宗玄「大慧宗杲の邪禅批判の諸相」(『禅文化研究所紀要』27、2004)
- 廣田宗玄「大慧宗杲による「壁観」再解釈」(『臨濟宗妙心寺派教学研究紀要』2、2004)
- 廣田宗玄「狗子無仏性話に関する考察」(『臨濟宗妙心寺派教学研究紀要』3、2005)
- 廣田宗玄「張商英の『清浄海眼経』について」(『印仏研』54-1、2006)
- 古田紹欽『古田紹欽著作集』第2巻(講談社、1981)
- 古田紹欽「公案の歴史的発展形態に於ける真理性の問題」(宮本正尊編『仏教の根本真理』所収、三省堂、1956)
- 前川 亨「中国思想史研究の立場からみた柳田聖山の位置」(『禅文化研究所紀要』30、2009)
- 牧田諦亮『五代宗教史研究』(平楽寺書店、1971)
- 松本史朗『道元思想論』(大蔵出版、2000)
- 松岡由香子「恵能と仏性」(『禅文化研究紀要』31、2011)
- 水野弥穂子『大智「偈頌・十二時法語・仮名法語」』(講談社、1994)
- 水野弥穂子訳注、原文対照現代語訳『道元禅師全集』第2巻「正法眼蔵」(春秋社、2004)
- 水野弥穂子訳注、原文対照現代語訳『道元禅師全集』第7巻「正法眼蔵」(春秋社、2009)
- 道津綾乃「真歇清了伝について」(禅籍抄物研究会『真州長蘆了禅師劫外録抄』の研究(下))所収『駒沢大学仏教学部論集』27、1997)
- 安田純也「高麗時代の談禅法会」(『仏教史学研究』57-1、2014)
- 柳田聖山「看話禅に於ける信と疑の問題」(『日本仏教学会年報』28、1963)
- 柳田聖山・西谷啓治編『禅の歴史—中国—』(筑摩書房、1967)
- 柳田聖山「臨濟のことば——『臨濟録』口語訳の試み」(『禅文化研究所紀要』3-1971)
- 柳田聖山訳注、仏典講座⑩『臨濟録』(大蔵出版、1972)
- 柳田聖山『初期の禅史I』(筑摩書房、1972)
- 柳田聖山 他共著『信心銘・証道歌・十牛図・坐禅儀』(筑摩書房、1974)
- 柳田聖山「看話と黙照」(『花園大学研究紀要』6、1975)

- 柳田聖山「無字の周辺」(『禅文化研究紀要』7、1975)
- 柳田聖山『初期の禅史Ⅱ』(筑摩書房、1976)
- 柳田聖山「仏教と朱子の周辺」(『禅文化研究紀要』8、1976)
- 柳田聖山主編、禅学叢書之十『臨濟録抄書集成』影印本・上下冊(中分出版社、1980)
- 柳田聖山『祖堂集索引』三冊(京都大学人文科学研究所、1980~1984)
- 柳田聖山・上田閑照『十牛図自己の現象学』(筑摩書房、1982)
- 柳田聖山『禅と日本文化』(講談社学術文庫、1983)
- 柳田聖山 徐景洙・李沅河訳、『禅思想』(韓国仏教研究院、1984)
- 柳田聖山「無字のあとさき」(『理想』610、1984)
- 柳田聖山編『禅林僧宝伝訳註(一)』(「禅の文化」研究班・研究報告第一冊・京都大学人文科学研究所、1988)
- 柳田聖山『禅仏教の研究』柳田聖山集第1巻(法蔵館、1999)
- 柳田聖山・椎名宏雄『禅学典籍叢刊』巻4(臨川書店、2000)
- 柳田聖山『初期禅宗史書の研究』柳田聖山集第6巻(法蔵館、2000)
- 柳田聖山訳・西口芳男註「『禅門宝蔵録』訳註」(『研究報告』7、花園大学国際禅学研究所、2001)
- 柳田聖山『禅文献の研究・下』(柳田聖山集第3巻、法蔵館、2006)
- 柳田聖山『無の探求——中国禅』(角川文庫、2008)
- 山口瑞鳳「チベット仏教と新羅の金和尚」(『新羅仏教研究』山喜房仏書林、1973)
- 吉川忠夫『六朝精神史研究』(同朋舎、1984)
- 吉田叡禮「江戸時代の抄物『臨濟録直記』解題」(『臨濟録・国際学会論文集』、2016)
- 吉田賢抗『史記』7「世家(下)」(新釈漢文大系87、明治書院、1982)
- 李 鐘益『韓国仏教の研究——高麗・普照国師を中心として』(国書刊行会、1970)
- 梁 特治「看話と黙照 統合的理解への試論」(『臨濟宗妙心寺派教学研究紀要』12、2014)
- 梁 特治「『真歇和尚拈古』跋文再考」(『禅学研究』93、2015)
- 梁 特治「朝鮮半島に於ける『臨濟録』」(『臨濟録・国際学会論文集』、2016)
- 梁 特治「朝鮮半島に於ける『臨濟録』の刊行と展開」(『「臨濟録」研究の現在』所収、禅文化研究所、2017)

【その他の外国語文献】

【韓国】

- 金 煥泰『仏教思想史論』、民族社、1992)
- 金 映遂「五教兩宗에 대하여」(『震檀学報』8、1937)
- 金 映遂「禅宗九山來歴」(『東洋思想研究』、1937)
- 金 鎬貴『黙照禅研究』(民族社、2001)
- 金 鎬貴「黙照禅의 構造」(『韓国禅学』6、2004)
- 金 鎬貴『曹洞禅要』(석란、2007)

- 金 鎬貴 「最初期 韓国禪法の 伝來와 그 性格」(『韓國禪學』 20、2008)
- 金 鎬貴 「修禪結社文의 구성과 修禪作法」(『韓國禪學』 25、2010)
- 高 翊晉 「白蓮社의 思想과 天碩의 著述問題」(『仏教學報』 16、東國大佛敎文化研究所、1979)
- 南 權熙 「蒙山德異와 高麗人物들과의 交流」(『凶書館論集』 21、1994)
- 大韓佛敎曹溪宗敎材編纂委員會編 『書狀』(曹溪宗出版社、2006[第二版])
- 『万德寺志』影印本 『韓國寺志叢書』韓國學文獻研究所篇(亜細亜文化社、1997)
- 변 희욱 「看話禪연구의 현황과 과제」(『불교평론』 45、2010)
- 佛敎史學會 『韓國曹溪宗의 成立史研究』民族社、1986)
- 佛敎史學會 『韓國佛敎禪門의 形成史研究』民族社、1986)
- 佛敎史學會 『高麗中後期佛敎史論』(民族社、1985)確認
- 佛敎映像會報編纂部編 『淨衆無相禪師』(佛敎映像會報社、1993)
- 『佛敎學報』第6輯(東國大學校佛敎文化研究所、1969)
- 白蓮禪書刊行會、禪林古鏡叢書⑫ 『臨濟錄·法眼錄』(藏經閣、1989)
- 西 翁演義 『臨濟錄』(東西文化院、1974)
- 李 能和 『朝鮮佛敎通史』卷下(京城新文館、1918[國書刊行會、1974復刻])
- 李 鍾益 「普照撰述의 思想概要와 書誌學的 考察」(『普照思想』 1、1987)
- 李 智冠 『書狀私記』(海印寺僧伽大學、1968)
- 李 智冠 『校勘訳注·歷代高僧碑文』[新羅編]·迦山文庫、1994[改訂版])
- 李 智冠 「校勘訳注歷代高僧碑文[高麗編1·4]」迦山佛敎文化研究院、1994)
- 印 鏡 「蒙山德異의 禪思想研究」(東國大學校博士學位論文、1999)
- 印 鏡 『華嚴敎學과 看話禪의 만남』(冥想相談研究院、2006)
- 예문동양사상연구원·李德辰編著 『韓國思想家10人 知訥』(예문서원、2002)
- 鄭 性本 『禪의 歷史와 禪思想』(삼원사、1994)
- 鄭 性本 「看話禪의 修行과 실천구조」(『한국불교의 座標』 불교시대사、1997)
- 鄭 性本 『中國禪宗의 成立史研究』(民族社、2000)
- 鄭 性本訳注、禪語錄叢書③ 『臨濟語錄』(韓國禪文化研究院、2003)
- 鄭 惟真 『敦煌本 『六祖壇經』 研究』(經書院、2007)
- 鄭 惟真 「神會의 知的 哲學에 대하여」(『佛敎學報』 55、2010)
- 趙 明濟 「一然의 선사상과 宋의 禪籍」(『普照思想』 33、2010)
- 趙 明濟 「『禪門拈頌集』의 編纂과 『宗門統要集』」(『普照思想』 34、2010)
- 趙 明濟 「『禪門拈頌集』의 編纂과 『禪宗頌古聯珠集』」(『佛敎學報』 62、2012)
- 趙 明濟 「修禪社의 禪門拈頌集 편찬과 宏智錄」(『佛敎學報』 63、2013)
- 趙 明濟 「『禪門拈頌集』의 編纂과 臨濟宗黃龍派의 어록」(『佛敎學報』 68、2015)
- 趙 明濟 「修禪社의 『禪門拈頌集』 編纂과 臨濟宗楊岐派의 어록」(『역사와경계』 94、2015)
- 趙 明濟 「修禪社의 公案禪 이해와 『禪門三家拈頌集』」(『韓國禪學』 41、2015)
- 趙 龍憲 「淨衆無相의 楞嚴禪研究」(『白蓮佛敎論集』 5·6合輯、1996)
- 鄭 榮植 「薦福承古、覺範慧洪 그리고 普照知訥의 三玄門 해석」(『韓國禪學』 54、2009)

- 鄭 栄植 「高麗中期의 『禪門寶藏錄』에 나타난 九山禪門의 禪思想」(『韓國思想과 文化』 50、2009)
- 鄭 栄植 「三玄三要의 概念에 대한 考察——『禪門綱要集』연구를 위한 기초로서」(『韓國禪學』 25、2010)
- 『宗團法令集』(大韓仏教曹溪宗、2004[改訂版])
- 宗 真編、原典會編 『禪門拈頌集』 上下(東國大學校出版部、2013)
- 宗 浩 『臨濟禪研究』(經書院、1996)
- 蔡 尚植 『高麗後期仏教史研究』(一潮閣、1991)
- 崔 玄覺 「新羅時代 禪의 歷史的意義」(『韓國禪學』 2、2001)
- 최 연식·강 호선 「『蒙山和尚普說』에 나타난 蒙山の 行적과 高麗後期仏教界와의 關係」(『普照思想』 19、2003)
- 許 興植 『高麗仏教史研究』(一潮閣、1986)

【中国·欧米等】

- 鄧 立勳編校 『蘇東坡全集』 下(黃山書社、1997)
- 釈 印謙 「白蓮宗析論」(『円光仏学学報』 5、2000)
- 小川 隆訳 「胡適 『中国における禪——その歴史と方法論』」(『駒禪年報』 11、2000)
- 釈 聖巖·大成訳 『信心銘·参同契·宝鏡三昧歌 講解』(담구사、2009)
- 釈 印順 『中国禪宗史』(中華書局、2010[邦訳·山喜房仏書林、1997])
- 金 程宇編 『正平版論語集解』 和刻本中国古逸書叢刊⑧(鳳凰出版社、2012)
- 賈 晋華(邦訳) 『古典禪研究——中唐より五代に至る禪宗の発展についての研究』(汲古書院、2017)
- John R. McRae. “Seeing through Zen” (University of California Press, 2003)
- Morten Schlutter. “Before the Empty Eon’ versus ‘A Dog has no Buddha-Nature” (The Kōan, Oxford University Press, 2000)
- Arthur Wheiri. “A Sung Colloquial Story from the Tsu-t’ang chi” (『Asia Major』 14-2、1968)

[Abstract]

In the first section of my dissertation I discussed, from an overall perspective and in a diversified manner, the peculiarities of the Chan practice found in the two mainstream styles, Gongan Contemplation and Silent Illumination, focusing on the thoughts of Dahui and Hongzhi, the Chinese masters of the Song era who systematized those styles. In particular, I put an emphasis on the analysis of Dahui's criticism toward Silent Illumination Chan, which represents a key element in the study of both the Chan styles. The outline of the contents of this first section is as follows.

The first point is that Dahui's harsh criticism of Silent Illumination Zen was strongly influenced by the difference between both styles' views about enlightenment. It is possible to infer it also from the criticism toward both those "evil masters" who deviated from the real Silent Illumination and the school that generated from them. The main reasons for his criticism are a fixation with seated meditation, the negation of the enlightenment experience, and also the wrong understanding of Zen by some literati who indulged in quietness under the guidance of "evil masters".

The second point is Dahui's criticism toward the way to deal with the times during which Silent Illumination Chan flourished. One reason behind it is the process that brought him to be involved in the government and to be exiled for a long time.

Dahui, through his establishment of the categories of the Correct Chan of Gongan Contemplation and the Evil Chan of Silent Illumination, gained a social base support and succeeded in the realization of the Gongan Chan style. Therefore, his criticism toward Silent Illumination and his establishment of Gongan Chan are in a close relationship such that they cannot be separated from each other, and Dahui established Gongan Chan as a substitute idea in his criticism of Silent Illumination .

Third, in relation to Dahui's criticism toward Silent Illumination, and with regard to Yiyuan's afterword to "Xinxin Ming Niangu", which plays an important role in our understanding of Dahui's criticism to Zhenxie, I examined several texts including Daichi's "Nenkoshō". As a result, I could verify the following facts:

1. As far as it is possible to judge by the content of "Niangu", Zhenxie's Zen style does not stagnate in the kind of fixation for silence and quietness that was an object of criticism by Dahui, and it contains elements of a Zen that proclaims the identity of action and stillness, alertness and quiescence.
2. Zhenxie's "Niangu", clarifying the essential tenets of the third patriarch's "Xinxin Ming", intended to correct the Chan style of its era, which the author considered to have become mere formalism, and aimed to help the future generations to comprehend "Xinxin Ming" 's fundamental proposition.
3. As far as I have understood through the examination of several texts such as

Daichi's

"Nenkoshō", with regard to Yiyuan's afterword to "Xinxin Ming Niangu" (which constitutes strong evidence of Dahui's criticism toward Zhenxie), the view expressed in Yiyuan's afterword according to which Zhenxie's "Niangu" was intended to be an objection to Dahui's criticism derived from sectarian awareness, and lacked in plausibility even with respect to own its content.

4. I could understand this also looking at the important differences between the view expressed in Yiyuan's afterword and the views expressed by Daichi, Eishu and Garyū.

In other words, the position held by Yiyuan according to which Zhenxie wrote his "Niangu" in order to reply to Dahui's criticism is insufficiently supported even by its own content. Therefore, the traditional opinion that Yiyuan's afterword represents a solid proof of Dahui's criticism toward Zhenxie needs at least to be reexamined. Even if Zhenxie's "Niangu" originally was not meant to be a counterargument to Dahui's criticism, in the daring assertion that "Zhenxie wrote his 'Niangu' as a rebuttal to Dahui" made by Yiyuan during a period of overwhelming prosperity of Dahui's school, it is possible to guess Yiyuan's intention to revive the Caodong School.

This can be seen as a pathetic resolution made by the heir in the transmission of the Caodong lineage, which at that time was already on a path of decline. The meaning of "Gongan Contemplation and Silent Illumination", and the truth about Dahui's "criticism of Silent Illumination Zen", which is given great importance, must be elucidated in the light of an even more comprehensive understanding of Dahui and Zhenxie and the formation process of their respective thoughts.

In the second section of the dissertation, I expanded the scope of my investigation to the Zen School of the mid-Goryeo period and I examined the ideological influence of the Song Zen over the mid-Goryeo Seon (1170~1270), focusing on the Seon thought of Jinul. In particular, in the perspective of Jinul, of the Suseonsa retreat community movement, and of the trends in its activities, I described the overall picture of the mid-Goryeo period Zen School, and Dahui's influence on Jinul himself.

For the examination I did along the lines explained above, I established three basic principles. First: to portrait, from the point of view of the history of thought, the process of transformation from the reception of Buddhism during the Three Kingdoms to the establishment of the Goryeo Seon School. Second: to investigate the reciprocal influence of ideas between Chinese Chan and the Seon style developed in the late-Silla/early-Goryeo era, which is the period of formation of the Seon School; to pursue the ideological origin of the Goryeo Seon School, following the transformation in the reciprocal influence of ideas above stated. Third: to study the ideological influence

that the Song China Chan School had on the Goryeo Seon School, through the analysis of Jinul's thought and the thought of some other important masters who followed him, and also through the analysis of Seon texts produced during the Goryeo period.

The result of my investigation done along these three principles is that the key element in the reception of Song China Chan thought by the mid-Goryeo Seon School is a really comprehensive, harmonious, assimilating thought.

This is clearly visible in Jinul's Seon thought and in his concept of retreat community. In other words, Jinul introduced his Gonggan Contemplation Zen while he was systematizing the idea of "integration of meditation and teachings". This idea, while giving prominence to Gonggan Contemplation Zen, included also other forms of practice, in the broader framework of "dual practice of meditation and wisdom" and "unity of meditation and doctrinal schools".

Moreover, I could recognize the same point of view also in Iryeon. On the opening ceremony of the Seonwolsa community, he stated that he "inherited the Dharma a long time ago from the monk Moguja Jinul": this is not only a declaration of having inherited the Suseonsa community, but also an expression of the will of inheriting and developing through a multifaceted philosophy the assimilating concept of "unity of meditation and doctrinal schools", which served as a basis for Jinul's retreat community movement. In fact, while inheriting Jinul's tradition of Gonggan Contemplation Seon, he assimilated the Song China Chan thought in a more diversified manner. In this context, it is possible to detect his intention to bring to completion the Goryeo Seon School's thought system, integrating in it the most recent Chan thought up until the Southern Song Dynasty. Thus, Iryeon's integrated Buddhist thought is characterized by an emphasis on the synthesis and the harmonization of ideas such as "unity of meditation and doctrinal schools" and "unity of the three teachings", which belong to the period of the great flourishing of Confucianism during the Southern Song Dynasty. This coincides with the assimilating concept of "unity of meditation and doctrinal schools" by Jinul.

Overall, in the light of the reception of Song Dynasty Chan thought during the mid-Goryeo period, on the hand we can see the spreading of Gonggan Contemplation Seon and of its texts in the Suseonsa community. On the other, great was the influence of Jinul and Iryeon, who, in the context of the broad reception of the diverse ideas of the Five Chan Schools of the Song Dynasty, although inheriting traditional Chan Buddhism, ceaselessly searched for a system of thought that suited their times, based on an integrated Buddhist philosophy which included the right view to discern merits from demerits in other Buddhist schools.