

大慧宗杲の『碧巖録』焼却の問題

廣 田 宗 玄

大慧宗杲(一〇八九—一一六三)が、師である圓悟克勤(一〇六三—一一三五)の『碧巖録』を焼却したという説は、古来様々に解釈されている。

この問題について、資料に基づいて客観的に検討した論攷は少ない。独立した研究としては、荻須純道氏の「大慧禅師の碧巖録焼却について」(印度学仏教学研究二十一(二〇一七)、一九六三年)がある。氏の論は、『緇門警訓』巻八に載る、佛鑑慧勲(一一〇五—一一一七)が同門の圓悟克勤に送った書簡を元に、大慧の『碧巖録』焼却の理由を考察したものである。

また鈴木大拙氏も「佛果碧巖破関撃節の刊行に際して」(『鈴木大拙全集』巻四、岩波書店、一九八一年)に、柳田聖山氏も「雪竇頌古の世界」(入矢義高・他訳注『雪竇頌古』、禅の語録十五、筑摩書店、一九八一年所収)において、『大慧語録』の検討を通して貴重な意見を呈している。

さらに『碧巖録』の研究者にとって、この問題は見逃すことは出来ない事実であり、他にもこの問題に対して多くの見解が提示されているものの、それらの殆どは推測に過ぎず、大慧の『碧巖録』焼却の問題は、未だ諸説紛々たる状況であると言えよう。

本論は『碧巖録』の書誌学的な検討を目指すのではなく、大慧の『碧巖録』焼却の説の真偽とその理由を検討す

るものである。

一 『碧巖録』について

『碧巖録』十卷は、『碧巖集』、『圓悟碧巖集』、『仏果圓悟禪師碧巖集』などと呼ばれ、雲門宗の雪竇重顯（九八〇—一〇五二）が、古則百則に頌を付した『雪竇頌古』に、圓悟が垂示・著語・評唱を加えた公案集である。

『碧巖録』の成立を検討するにあたって、まず圓悟の生涯を簡単に見ておきたい。

嘉祐八年（一〇六三）彭州崇寧（四川省）に生まれる。出家して教学を学んだ後、黄檗惟勝真覺（黄龍派、嗣黄龍慧南）、北烏牙方（黄龍派、嗣東林常総？）、玉泉皓（雲門宗、嗣北塔思広）、金鑿信、真如慕喆（臨濟宗、嗣翠巖可真）、晦堂祖心（黄龍派、嗣黄龍慧南）、東林常総（黄龍派、嗣黄龍慧南）などに参じ、五祖法演（楊岐派、嗣白雲守端）の法を嗣ぐ。

崇寧年間（一一〇一—一一〇六）蜀へ帰り、成都の昭覺寺に住する。

政和年間（一一一一—一一一七）澧州夾山靈泉院、潭州道林寺、金陵蔣山に住する。

宣和六年（一一二四）圓悟六十二歳、天寧万寿寺に開堂、住持となる。

靖康元年（一一二六）頃、金山龍游寺に移る。高宗より「圓悟禪師」の號を加賜される。

建炎二年（一一二七）圓悟六十五歳、廬山雲居寺の住持となるも、二年後、再び蜀へ帰り、昭覺寺に再住する。

紹興五年（一一三五）八月五日示寂。世寿七十三、僧臘五十五。

ちなみに『碧巖録』は、圓悟の著述ではなく、圓悟による、昭覺寺・靈泉院・道林寺での『雪竇頌古』の提唱録であり、書名の「碧巖」は、夾山靈泉院のことである。

此間の様子は、関無党による『碧巖録』の後序（宣和七年、一一二五）の説明が詳しい。関無党についての詳細は不明であるが、『大慧年譜』には関無党の名が二度挙げられ、両者に書簡の交換があつたことを記録する。さらに、大慧が圓悟に参ずるにあつて、関無党と接触を持っていたことも記録される。つまり、大慧は、圓悟に近い人物の一人として関無党をとらえていたようである。このことは、以下の無党の言葉の信憑性を裏付けるものであると言えよう。

圓悟老師、成都に在りし時、予、諸人と与に其の説を請益す。師、後に夾山、道林に住し、復た学徒の之を叩が為に、凡そ三たび宗綱を提かぐ。語は同じからずと雖も、其の旨は一なり。門人撥おめて之を録し、既に二十年。師未だ嘗て過り問よわざるに、四方に流伝して、或いは躑あ駁を致す。諸方は且く其の言に因り、其の道を以て之を尋もとめずること能わずして、妄りに改作すること有り、則ち此の書遂に廢せん。学者幸いに其の伝を諱かにせよ。宣和乙巳（一一二五年）春暮上休、忍人関友無党記 [T:48-224b]。⁽²⁾

この関無党の言葉によれば、圓悟が成都に在った時に最初の『雪竇頌古』の提唱があり、後に夾山、道林に移った後もそれは続いて前後三回に及んだ。そして、門人がその提唱録を記録してからすでに二十年が過ぎ、その間に圓悟の与り知らぬ所で写本は広く流布するも、一部で改作が行われ、遂にその書が廢されることとなった、と述べているのである。圓悟の『雪竇頌古』の提唱録の全てが無くなっていた筈は無いから、つまり、この時点で圓悟の『雪竇頌古』の提唱録は、すでにその一部が廢されていたということになる。圓悟が成都に住していたのは崇寧年間（一一〇二—一一〇六）、成都を離れたのは政和年間（一一二一—一一二七）のことである。関無党が一一二五年の時点で、圓悟が『雪竇頌古』の提唱を始めた時期を「二十年前」とする指摘と、圓悟の成都住持期とはほぼ一致する。

一方、大慧が圓悟の下を訪れたのは、宣和七年（一一二五）である。つまり、これらを考え合わせると、大慧が圓悟に参じた時点で、すでに『碧巖録』の写本は広く流布し、しかもその一部がすでに廃されていたことになる。⁽³⁾

二 『碧巖録』焼却に関する記述

大慧の『碧巖録』焼却、もしくは毀損についての記述は『碧巖録』の刊本に付する序跋の殆どに触れられる。つまりそれ程に大きな事実であったのであろう。その一覽を挙げてみると以下の通りとなる。

・ 然所謂第一義、焉用言句。雪竇・圓悟、老婆心切。大慧已一炬丙之矣（方回序、一二〇〇年）。

↓第一義は言句によつては説明出来ない。雪竇と圓悟は老婆心切に過ぎる。よつて大慧はこれを焼いたのである。

・ 碧巖集者、圓悟大師之所述也。其大弟子大慧禪師、乃焚棄其書。世間種種法、皆忌執着（周馳序、一二〇五年）。

↓学人の執着を生む恐れのあるために、大慧がこの書を焼き捨てた。

・ 圓悟顧子念孫之心多、故重拈雪竇頌。大慧救焚拯溺之心多、故立毀碧巖集。釈氏說一大藏經、末後乃謂、不曾說一字。豈欺我哉。圓悟之心、釈氏說經之心也。大慧之心、釈氏諱說之心也。（中略）若見水即海、認指作月、不特大慧憂之、而圓悟又將為之去粘解縛矣（三教老人序、一二〇四年）。

↓釈尊はかつて一字も説かないと述べた。圓悟は、釈尊の敢えて言句を通して真意を伝えた立場に立ち、大慧は釈尊の不説の立場に立つ。もし学人が言句を真理であると誤解することになれば、圓悟もまたこれを排するであろう。

・ 学人機鋒捷出、大慧密室勘弁、知無実詣、毀梓不伝、権也（重刊圓悟禪師碧巖集疏）。

↓「雪竇頌古」をもとに圓悟が『碧巖録』をまとめたのは「經」である。一方学人の機鋒が素早くとも、真の悟りを得る者の無いのを大慧が嘆いて、『碧巖録』の版木を毀損したことは「權」である。

・老妙喜、深患者不根於道、溺于知解。由是毀之。謂其父子之間矛盾、可乎（淨日跋、一三〇二年）。

↓学人が知解に溺れることを嘆いて、『碧巖録』の版木を毀損した。

・後大慧禪師、因学人入室下語頗異疑之。機勘而邪鋒自挫、再鞠而納款自降曰、我碧巖集中記来、实非有悟。因慮其後不明根本、專尚語言、以因口捷、由是火之、以救斯弊也。然成此書、火此書、其用心則一、豈有二哉（希陵後序、一三二七年）。

↓大慧が学人の見解が甚だ異なっていることを不審に思い、問いつめると、学人が『碧巖録』の言句を暗記するのみであった。大慧はそのような学人の態度を慮り、『碧巖録』を焼き捨てた。

・其大弟子杲上座、懼学人泥於言句、辜負従上諸祖、取老和尚舌頭、一截併付烈焰、煙而颺之拉擗堆。（馮子振跋、一三二七年）。

↓大慧が学人の言句に溺れることを恐れて『碧巖録』の版木を焼いた。

以上、『碧巖録』序跋に載る、大慧の『碧巖録』毀損に関する記述を挙げたが、これらを総括すると、

- ① 大慧が『碧巖録』そのもの、もしくはその版木を焼いた、もしくは毀損したこと。
- ② その理由は、学人が言句に溺れて、諸祖の意に背いたため。

ということになる。『碧巖録』そのもの、もしくは版木を焼いたかどうかについては後に検討を加えるが、焼却か毀

損かの事実性については明確ではないので、より広い意味を取る毀損で論を進めたい。ともあれ、これらの記述は、その全てが大慧の活躍した時代から二百年程後のものであつて信憑性に欠ける。

ただ、先に挙げた荻須論文に、『碧巖録』毀損の根拠として挙げられていた『緇門警訓』巻八に載る「仏鑑懃和尚与仏果勤和尚書」は、仏鑑懃(一〇五九—一一一七)が圓悟に送つたものであるから、その時代の『碧巖録』観を示す貴重なものである。その書簡の内容は、仏鑑による圓悟批判である。

ここで仏鑑は、「近ごろ禪客有つて此に至つて伝え聞く。夾山禪師、邇来兄弟の為に雪竇を請益す。其の洪機捷弁出沒淵奥、頗る諸方と異なり、古今より未だ有らざるなり。某し之を聞いて覺えず洒涕す」〔48-1086〕と述べる。圓悟が夾山において『雪竇頌古』を請益するにあたり、その圓悟の言葉が諸方と甚だしく異なるのを仏鑑が聞き及び、そのことを憂うと共に、学人が言句の先鋭なるに滞つて、学解に偏る危険性を述べているものである。その理由に關しては、『四卷普說』巻二「方外道友請普說」に見える以下の大慧の言葉と照らし合わせると理解出来る。

圓悟先師、纔かに川を出で来つて、便ち真如に參す。当時会中に箇の慶藏主有り、曾て承天の宗和尚に參じ来たる。先師最も之に親近し、他の処に在つて雪竇頌古を理會す。所以に後來許多の擊節有り。人多く、「仏果和尚、只だ是れ聰明記持して他(一)慶藏主の肆意に由つて穿鑿するのみ」と謂う。殊に知らず、師承の宗旨無くんば、如何んが只だ恁麼に胡乱に説き得る。後來因みに仏鑑書を以て之を責めて云く、「老兄幸自に直指底の一著有り、当に雪竇を説いて為人すべからず」と。先師遂に已む(柳田聖山・椎名宏雄共編『禅学典籍叢刊』巻四、p. 209b。⁽⁵⁾)

*以下「典籍 4-209b」と表記する。

ここで、大慧は圓悟と『雪竇頌古』との關係に言及する。圓悟が真如慕結(？—一〇九五)に參じた時、そこに慶

藏主と言う者がおり、その人物から『雪竇頌古』を学んだというのである。上述引用中に見える「承天宗」とは、承天伝宗（生没年不詳）、雲門宗、雪竇重顕の法嗣として『聯灯会要』巻二十七、『五灯会元』巻十五、『統伝灯録』巻三等に因縁が挙げられる。つまり、慶藏主は雪竇の法嗣から『雪竇頌古』を学んだのである。

慶藏主は、『宗門武庫』によれば自慶藏主とされ、圓悟と同郷の四川省、蜀の出身である。伝記の詳細は不明であり、『建中靖国統灯録』巻十三に、黄龍慧南（一〇〇二—一〇六九）の法嗣として記録され、わずかに問答二則を載せるのみであるが [Y136-206b-207a]、当時叢林に名の知られた人物であったという。慶は真如慕喆、晦堂祖心（一〇二五—一〇〇〇）、東林常総（一〇二五—一〇九二）、黄龍慧南に参じ、最後に雲門宗、天衣義懷（九九三—一〇六四）の法嗣である法雲法秀（一〇二七—一〇九〇）の下を訪れるも、病を得て示寂したという。『宗門武庫』によれば、慶と同門で、先に法雲に在った秀大師は、慶の病の報を聞き及び、あえて規矩を破って慶を見舞う。しかし、慶は却ってそれを咎め、法秀に書を以て告げるが、法秀はその慶の行為の不義なるに對してひどく憤り、激しく痛罵したという。⁽⁶⁾

大慧は上述引用箇所において『宗門武庫』と同内容の事実を述べている。そこで大慧は慶藏主に對して一定の評価を与えているものの、後に圓悟と慶藏主が仲違いしたこと等、総体的に批判的な論調で慶藏主について語る。

さらに興味深い点として、『仏祖歴代通載』巻二〇に、圓悟はこの慶藏主から曹洞の宗旨の一切を学んだと記録する。⁽⁷⁾つまり、慶藏主は曹洞の宗旨にも通曉した人物であったのである。

当時の曹洞宗の禪者、特に宏智正覚（一〇九一—一一五七）は、『雪竇頌古』を重用している。宏智による『頌古百則』の出典は『雪竇頌古』に基づく。師の丹霞子淳（一〇六四—一一一七）の『頌古』の出典が曹洞宗の禪者を中心としたものであることと比較すれば、宏智の雪竇への傾倒ぶりが窺えよう。さらに「長蘆和尚頌古拈古集序」を著した宏智の法嗣の聞庵嗣宗（一〇八五—一一五三）は、「明覚は、首として其の前に唱う。千里の驥游を追いて、阿誰か歩して其の後に随わん」[48-18a]と述べて、宏智が雪竇の後を嗣ぐ禪者であると述べ、宏智自身もまた、雪竇を「雪

寶一百年前作家」[147-51c]と賞賛している。宏智自身詩文に優れていたようであり、圓悟もまた宏智の詩文の才を讚じている。⁽⁸⁾

曹洞の禪者にこのような傾向があったことは確実であり、他にも、投子義青(二〇三二—一〇八三)にも頌古百則があり、元代に林泉從倫(生没年不詳)が、投子義青「頌古」、丹霞子淳「頌古」、宏智正覺「頌古」に評唱を加えて、それぞれ「空谷集」、「虚堂集」、「従容録」を撰述し、さらに真歇清了(一〇八八—一一五一)にも「信心銘」の拈古が存する。後に検討するように、これらのことは大慧との関係を考える上で重要である。

ともあれ、慶藏主は諸宗に通じた禪者であり、圓悟はその慶藏主から「雪竇頌古」を学んだというのである。圓悟は「雪竇頌古」提唱時、慶藏主のことを高く評価していた。それは「碧巖録」中に、度々慶藏主の言葉を言及して話頭の解釈の助として用いていることから明白である。ただ、慶藏主の言葉として「碧巖録」中に明示されている箇所は七則、八カ所に過ぎないことは問題として残る。しかし、圓悟が慶藏主から「雪竇頌古」を学んだのであれば、全体にわたってその影響があることは当然のことであろう。⁽⁹⁾慶藏主を巡る両者の評価の相違は重要である。

では、大慧は「雪竇頌古」を読まなかったのかと言えばそうではない。大慧も「雪竇頌古」を詳細に学んでいる。

宣州の明寂理禪師は、遍く前輩の尊宿に見ゆ。瑯琊・雪竇・天衣の如き、皆な承事して法を請う。出世して興教の坦和尚に嗣ぐ。坦は瑯琊に嗣ぐ。後に太平州の瑞竹に遷り、退いて西堂に居す。師、初め遊方して之に従つて、雪竇の拈古・頌古を請益す。理、因縁を看せしむるに、皆な自ら見、自ら説いて其の言語を仮らざらんことを要す。師、洞かに先聖の微旨に達す。理、嘗て衆に称して曰く、「杲は必ず再来の人ならん」と(「宗門武庫」

⁽⁸⁾ 147-953a)。

大慧はその参学の当初、雲門宗の奉聖初（生没年不詳）に参じ、次いで臨濟宗、瑯琊慧覺（生没年不詳）の法嗣である瑞竹紹理（生没年不詳）に参ずる。そこで大慧は雪竇の『頌古』、『拈古』を学び、瑞竹紹理から雪竇の再来に違いないと賞賛されるのである。

さらに以下の大慧の言葉から、大慧の『雪竇頌古』に対する見識が窺える。

雪竇の拈古百則・頌古百則、妙喜逐一に理会し来たる、語を下し得、也た行を説き得たり。圓悟和尚の許多の擊節の如き、他は是れ向上の拈提、了底の人の与に説かば便ち得たり、若是し泥に入り水に入り、炙脂決瀆の禪ならば、文に依つて義を解す。老和尚却つて会せず（『四卷普説』卷二「快然居士請普説」典籍4210b）。

ここで「老和尚」とあるのは圓悟のことである。大事を了畢したものであれば『雪竇頌古』、『拈古』を読んでもよいが、未だ見処の不十分な者であれば、却つてその文の華麗さに執着することになる、圓悟はそのことを理解出来なかつたのだ、と大慧は批判するのである。ここで大慧は『頌古』と共に『拈古』も挙げているが、『頌古』に対して特に注意を払っていたことは、他の引用から明らかである。

このような大慧の言葉の背景には、大慧の参学の弟子の中に士大夫が多かつたことも関係するかもしれない。士大夫は当時の官僚であり、非常に聡明な人々であつた。しかし、聰明であるが故に、物事を全て分別によつて理解しようとし、そのことが修道の障りとなつていたのである。美辭麗句で彩られた言葉は、士大夫そのような病を触発することとなるのである。

さらに大慧は『雪竇頌古』について次のように述べる。

雪竇頌古に至つて衆中に情解を説く底の禪、恒河沙の如し。自家は喚んで悪口と作して敢えて拈出せず（二四卷普説）卷二「永大師請普説」典籍 4-229a。⁽¹²⁾

『雪竇頌古』が著されるに至つて、非常に多くの学人が凡情を起すに至つた。しかし大慧はそれをあしざまに罵つて、敢えて取り上げようとはしないのだと言うのである。

これらの大慧の言葉から理解出来るのは、大慧は『雪竇頌古』自体を批判していたということである。そもそも大慧は雲門の宗風を好み、参学の当初は雲門宗の禪を学んでいる。しかし、当時の雲門宗の参禪は形骸化したものであつた。⁽¹³⁾ さらに出版技術が向上し、陸続と語録がまとめられるに従つて、学人が言句に泥むようになっていた。大慧が黄龍派の禪から離れた理由もこの点に求めたことは別に検討済みである。⁽¹⁴⁾ 大慧にとつて『雪竇頌古』はその象徴であつたのである。

では、大慧が毀損したというのは『碧巖録』ではなく『雪竇頌古』ではなかつたのか。⁽¹⁵⁾ そもそも大慧は『碧巖録』を毀損などしなかつたのではないか。事実大慧は『碧巖録』についてその語録中に一度も言及しない。このことは奇異に思える。この問題について考えれば、以下の通りとならう。

現存する『碧巖録』には、大きく分けて、道元が安貞元年（一二二七）に宋から帰朝する際、神人の助けを借りて一夜で写したと伝えられる「一夜碧巖（一夜本）」と呼ばれるものと、元の大徳四年（一二三〇）、嶋中の張明遠が三本を集めて新しい定本をつくつた、いわゆる「張本」と呼ばれるものの二系統があるとする。⁽¹⁶⁾

両本の関係については諸説紛々としており、未だ定説を見ないが、⁽¹⁷⁾ 明らかな点は、文字の相違を含めて、一夜本の第六十六則から九十三則の間に、張本との間に順序の相違が見られることである。そして、道元の一夜本は、宋版『雪竇頌古』と一致する [鈴木前掲論文 p. 172-173]。

このことに関して柳田聖山氏は、張本は、張明遠が順序に変更を加えたものであり、さらに「碧巖録」という題名もこの時点で決まったと推測する。一夜本の題名は「仏果碧巖破関撃節」であり、圓悟が「雪竇拈古」を評唱した「仏果圓悟撃節録」二巻とその題名が共通することを問題とする。しかし、一夜本と「撃節録」との関係についてはそれ以上は不明であるとする〔柳田前掲論文 p. 301〕。

以上のことを踏まえて、大慧の主張とあわせて「碧巖録」毀損の事実性について考えたい。

まず一夜本について考えれば、一夜本を道元が持ち帰ったということが真実であるならば、道元が帰朝するまでにはこの本が書写されていたことになる。

しかし、仮にそうであったとしても、大慧の時代からすでに百年以上が経過しており、さらに無党の序文でも述べた通り、碧巖録の写本が多岐に涉っていたことから、一夜本が必ずしも大慧の時代の形態を留めているとは言い難い。しかし、それでも現存する「碧巖録」の諸本の内でも、一夜本が特異なスタイルを持っていることは間違い無い。

その相違点の内、最も大きな相違点は話頭の順序であった。一夜本は、他の「碧巖録」と六十六則から九十三則までの順序が異なっている。さらに、一夜本の順序は、宋版「雪竇頌古」と一致する。このことは、一夜本が圓悟の「雪竇頌古」提唱の本来の形を残していたことの証拠となると思える。

その一夜本の正式名称は「仏果碧巖破関撃節」である。一方圓悟による「雪竇拈古」提唱の題名は「仏果圓悟撃節録」と言い、一夜本と「撃節」という特異な言葉を使っている点で共通する。「撃節録」は、宋版「拈古」に比して順序その他に異なることから、「碧巖録」と同様にその成立に問題があり、今後詳細な書誌学的な検討が必要であろうが、大慧の言葉を考慮すれば、圓悟は「頌古」と平行して「拈古」の提唱を行っていたと考えられる。

「撃節」ということは、「手を拍って応接すること」、つまり、調子に合わせることを意味であるが、「碧巖録」、「圓悟録」に見える「敲関撃節」、「破関撃節」という言葉は、「肝要の所を示す」という程の意味である。しかし、

問題は、大慧がこの言葉をどういった意味で用いていたかである。

先の引用で、大慧は圓悟による『頌古』・『拈古』の提唱を、あわせて「許多の擊節」と呼んでいたことを確認した。しかし、特に『頌古』に注意を払っていたことは先に述べた通りである。ただ、ここで言う「擊節」が、圓悟による『頌古』や『拈古』の提唱を指していることは明白であるにしても、「許多」が、圓悟の提唱そのものを指しているのか、それともその刊本、もしくは写本を指しているのが明白ではない。しかし、『拈古』に関しては不明であるが、大慧は圓悟の『雪竇頌古』の提唱を直接には聞いていないと思われることから、大慧が圓悟による『頌古』の提唱そのものを「許多の擊節」と呼ぶとは考えにくい。

さらに、一夜本の題名は『仏果碧巖破関擊節』であった。一夜本が必ずしも大慧当時の形式を残しているとは言えないまでも、かなり古い形式を残した本であることは先に述べた通りである。そして、その名が、大慧が「許多の擊節」と呼んでいることと一致するのである。

ただ、大慧の主張は、すでに開版された書について語っているにしては、すこぶる曖昧であると言わざるを得ない。推測ではあるが、その曖昧であるところが、当時圓悟の『雪竇頌古』提唱が未だ開版されていなかったことの証拠となるとは言えまいか。もしすでに刊本となっていたのであれば、大慧の言葉はより明確になっていた筈である。未だその名称が定まっていなかったからこそ、その名称に差が見られるのである。大慧が『雪竇頌古』を含め、圓悟による『頌古』や『拈古』の提唱自体を批判していることは間違いないから、そのように解せよう。つまり、大慧が廃したのは、「許多の擊節」と言う、『雪竇頌古』の提唱録の写本であったのであろう。

では、真実に大慧がこれらを焼却もしくは毀損したのであろうか。法を重視する禪者が、師の提唱録を毀損することなどあり得ようか。大慧自身がそのことには触れないこともまた疑問として残る。しかし、当時の禪界では同様の事実は多々あったようである。

例えば、現存する大慧の「四卷普説」を編集した大慧の法嗣の祖慶は、法兄である最庵道印がまとめた大慧の「広録」を一旦焼却している。この間の様子は祖慶による序文に詳しい、

祖慶、嘗て前録を焚きて、学者をして自ら西來の直指の文字語言に滞らざるを悟らしめんと欲す〔典籍 4, 136a〕⁽¹⁸⁾

つまり、大慧の示衆を集めた広録がまとめられはしたものの、これに執着する者が続出したために、祖慶は一旦これを焼却し、後に改めて版行するに到ったというのである。これはまさしく大慧の「碧巖録」毀損と同様の行為である。また毀損の事実こそ無いが、『大慧年譜』も一旦刊行された後、すぐに書き換えられている。⁽¹⁹⁾ これらのことを考えあわせると、大慧が師である圓悟の「雪竇頌古」の提唱録を毀損したとしても何ら不思議は無い。語録の編集にあたって、不備の多いものは廃棄されて然るべきである。むしろ、それこそが師の真意を伝える所行であるとさえ言えよう。大慧の「碧巖録」毀損を殊更に大事件の様に扱ったのは、鈴木大拙氏の、「劇的要素が事実以上に強化せられた」という判断が妥当であると言えよう〔鈴木前掲論文 p. 155〕。

しかし、大慧の「碧巖録」毀損の出来事に関してより重要であるのは、むしろその時期である。

三 『碧巖録』毀損の時期とその理由

では、大慧はその「許多の撃節」を何時毀損したというのか。そのことは、次の『禪林宝訓』巻四に載る、心聞曇貫（生没年不詳）が、張九成（一〇九二—一一五九）に送った書簡に明白に記されている。⁽²⁰⁾ この書はこれまでの研究者も度々取り上げるものの、何故か大慧の焚書に関する時期についての記述は無視されてきている。しかし、この時期に

関する検討は、大慧の禅思想の根幹に拘わる問題である。

心聞曰く、「教外別伝の道、至簡至要にして、初めより他説無し。前輩之を行じて疑わず、之を守りて易えず。天禧の間、雪竇弁博の才を以て、美意変弄して、新を求め巧を琢く。汾陽を継いで頌古を為し、当世の学者を籠絡し、宗風此れに由つて一変す。宣政の間に遶んで、圓悟又た己意を出して、之を離つて碧巖集を為す。彼の時、邁古淳全の士、寧道者・死心・靈源・仏鑑の諸老の如き、皆な能く其の説を廻すこと莫し。是に於いて新進後生、其の語を珍重して、朝に誦し暮に習い、之を至学と謂う。其の非を悟る者の有ること莫し。痛ましき哉、学者の心術壊せり。紹興の初め、仏日、閩に入り、学者之を牽いて返らず、日に馳せ月に驚せ、浸漬して弊を成すを見て、即ち其の板を碎き、其の説を闢く。迷を祛き溺を援け、繁を剔り劇を撥い、邪を摧き正を顕わすに至るを以て、特然として之を振るう。衲子稍や其の非を知り、而して復た慕わず。然も仏日、高明遠見にして悲願力に乘じ、末法の弊を救うに非ずんば、則ち叢林大いに畏るべき者有らん」(与張子韶書) [148-1036]。⁽²¹⁾

〔鈴木前掲論文〕

* 離≡雕

心聞曇貫は、黄龍派、無示介誼(生没年不詳)の法嗣、大慧とはほぼ同時代の禅者である。これは心聞が、大慧とも交流が深く、後に所謂「神臂弓事件」で連坐して配流の憂き目に遭った張九成に送った書簡である。この記述は、他どの『碧巖録』毀損に関する記述よりも具体的である。ただここでは版木を碎いたとあるが、その点は先に検討した通りに誤りであると思える。

この記述で注目すべきは、大慧が『碧巖録』を毀損したのが、大慧が閩へ訪れた時のことであると明示している点である。荻須氏は、大慧が『碧巖録』を毀損した時期を、大慧が衡州配流中のことであるとするとするが、そのような根拠

は無い。

大慧が閩を訪れたのは、紹興四年（一一三四）、大慧四十六歳の時のことである。それは大慧が真歇清了と交流を持った時のことであり、大慧が「弁邪正説」を作して黙照禅批判を始めた年である。この年は大慧にとって転換期にあたる非常に重要な年である。

この年、大慧は福州洋嶼庵において、真歇の黙照禅に馴染んだ学人に対し看話禅を用いることよって次々に開悟せしめる。此間の様子を大慧は、「後來洋嶼菴に住し、三月初五より三月二十一に至り、連^つけて十三人を打発す」と記す。そして、「山僧、此れより話頭方めて行じ、毎に人の与に説^つけり」と述べて、看話禅による指導に大いに自信を持ったことを述べている。心聞の書中に「邪を推き正を顕し」とあるのも大慧の「弁邪正説」と重なる。

つまり、ここで曇贲が述べる、「学者の之を牽いて返らず、日に馳せ月に驚せて、浸漬して弊を成す」と述べるのは、真歇に参じた禅者達のことであろう。事実、同年十二月八日の成道会に、大慧が真歇の雪峯山において行つた普説の中で次のように説いている。

如今の人、曾て親証親悟せずして、只管に百般計較す。明日陞座を要すれば、一夜睡不著にして、這箇の冊子上に両句を記得し、那箇の冊子上に両句を記得し、鬪鬪湊湊として、一片の華の如く錦の似くに説き得たり。明眼の人に冷地に覩見せられ、只だ一場の笑具と為る（『大慧語録』卷十三「師到雪峯值建善提會請普説」[4、869b]）。

また次のようにも言う。

只だ真歇の如き、尋常学者の多く目前の鑑覚を認め、知見を求め解会を覓めて、歇する時の有ること無きを見、

已むことを得ず、人をして劫外に向いて承当せしむ。実に拠つて論ずれば、這の一句、已に是れ多くし了る。此は是れ一期の方便なり。月を指して人に示すが如き、当に須らく月を見るべし、指頭を認むること莫れ。如今の人の理會し得ずして、將に実に恁麼の事有ると謂えり。祖師の所謂る、「錯つて認むれば、何ぞ曾て方便を解せん」なり。既に方便の語を識らず、便ち燃灯仏の肚裏に向いて座し、黒山下鬼窟裏に動ぜず、坐し得て骨髀に厖たを生じ、口裏は水漉漉地、肚裏依前として黒漫々地なり。驢年にも夢に見るや（同右）T47-864a-b）。

ここでの大慧の普説の要点は、言語の危険性と、黙坐の危険性の二点に有る。この二つは当時の大慧にとって密接に関連した問題であった。当時の曹洞の禅風にこの二つの弊が有ったことは事実である。従つて、大慧の『碧巖録』毀損は、黙照禅批判と関連した問題であり、この時期に大慧が『碧巖録』を毀損したというのは、大きな意味があるのである。

しかし、真歇に参じた学人に限らず、当時の学人に広くこのような弊があったことは、当時の禅者の多くがそのことを指摘していることから明白であり、それは宋代禅の主要課題であった。なにより圓悟自身がそのことを繰り返し批判している。⁽²⁵⁾圓悟自身の与り知らぬところで学人が『雪竇頌古』の提唱をまとめたことは閻無党の後序からも明らかであり、言語の危険性を知悉していた圓悟にとって、大慧の『碧巖録』毀損は、正に圓悟の意に適う行為であったと言えよう。

まとめ

以上のように、大慧の『碧巖録』毀損の問題について検討した。

結論としては、大慧は『碧巖録』そのものではなく、圓悟による『雪竇頌古』の提唱録の写本を毀損したと考えられる。ただ客観的事実としては、大慧自身がそのことについて全く触れないことは疑問として残る。しかし、以上の検討の通り、同時代の心聞が大慧と非常に近い立場にあった張九成に送った書簡を始め、その根拠が十分にあったことからある程度事実であったと解して良いと思われる。

しかし、むしろより重要なのは、大慧が『碧巖録』を毀損したか否かという事実性ではなく、多くの資料が語っているような、悟りの障害となる言語への執着を排するという大慧の思想性にあったと言える。そして、その転換点が直接的には真歇との交流を通してであり、紹興四年（一一三四）、大慧四十六歳の時点でその思想的転換にあったのである。

初期の大慧にとって、黙照禪と文字禪は克服すべき最も大きな問題であり、その解答が「無字」の工夫を中心とする大慧の看話禪の主張であったのである。

しかし、『雪竇頌古』と「無字」に関して次のような意見があることも明示しておきたい。

問題は、雪竇にはじまる文学の動きが、滅後五十年を出でずして、おしつぶされたことである。無の一字の工夫をもって参禪のすべてとする看話の動きが、もうすではじまっていた。(中略)一言もってこれを覆うなら、『雪竇頌古』の豊かさに比して、無字はあまりに瘦せすぎた。もちろん、それなりに評価されてよいが、看話禪は圓悟を含めて、『雪竇頌古』の弊を批判したように見えて、じつは自から禪の文学を衰弱させたことに気付いていないように思われる[柳田前掲論文 p. 303]。

大慧の『雪竇頌古』への評価が、あるいは柳田氏の言うように偏ったものであり、大慧の『碧巖録』への批判と無

字の主張が、禪の文学を衰弱させたとも言える。しかし、当時の禪は語録の出版と公案の形成、さらに叢林が肥大化するに伴って、禪そのものが形骸化する方向へ向かっていたのである。そして、そのような時代にあつて、大慧にとつてより重要であつたのは、あらゆるものを否定しつくした先に行き着く自己の実存性への徹見とも言えるものであり、それ故に、文字は否定されねばならなかつたのである。

圓悟在世時、『碧巖録』は広く学人達に受け入れられながらも、その後それ程には広まらず、張本が刊行されるによつて漸く普及することになるのは、こういつた時代背景もあつたのであろう。なかば伝説と化した大慧による『碧巖録』焚書の事件は、そのような時代背景をうけてのものであることを見逃してはならないであろう。

(1) 「大慧年譜」三十六歳「以白太宰、欲預往天寧、俟圓悟之来。其闔府挽留之意愈篤。乃密令僕役移行李於宅庫、及圓悟將次国門。始託闕無党、私喻鑰吏、独窃祠部而往」〔典籍 4, 346〕。

(2) 「圓悟老師在成都時、予与諸人請益其說。師後往夾山、道林、復為学徒扣之、凡三提宗綱。語雖不同其旨一也。門人援而録之、既二十年矣。師未嘗過而問焉、流伝四方、或致踳駁。諸方且因其言、以其道不能尋釈之、而妄有改作、則此書遂廢矣。學者幸諦其伝焉。宣和乙巳春暮上休、忍人関友無党記」。

(3) 末木文美士氏は、当時写本の形で流布していた『碧巖録』の内容に乱れが生じていたことを正すために普照が序を付け(一一二八年)、無党が後序を付けたとする。さらに、その後大慧が『碧巖録』を焼却した説に則つて、

比較的最早い時期に本書が刊行されたと推測する(末木文美士「『碧巖録』の諸本にこそ」禅文化研究所紀要十八、一九九二年)。

(4) 本文中では一部しか引用しなかつたが、ここでは全文を挙げる「惠勳啓上、昔奉祖峯老師左右、嘗聞其語。今時叢林学道之士、而声名不揚、匪為人之取信者、良由梵行不清白。為人不諦当、輒欲苟異名聞利養、乃広衛其華飾、遂為有識者所譏、故蔽其要妙。爾輩他後忽風雲際会、出来為人天師範者、切宜以此事自勉。某得聞此語、遂書諸紳銘於心、終身誦之不取忘。近有禪客至此伝聞。夾山禪師、邇来為兄弟請益雪竇。其洪機捷弁、出沒淵奥、頗異諸方、自古今未有也。某聞之不覺洒涕。自謂、高路之士何至此矣。老兄何不激揚達磨未來時因縁、誘接學者以報先聖之德。無乃牽蔓至此、何太錯也。此蓋老兄博覧古

今所蘊之妙、而不憤今時邪党異說、有味古人之意故、奮發大用、益舒卑願。開顯先德之機、以破其蔽意在此。然高明遠識者有以見亮必無外也。第恐晚進後昆疑其言句尖新、以為仏法只如此矣。遂坐守化城、不能進至宝所、為害非淺。就此而言、不唯有損宗教、亦乃無益於學者。某不懼罪責、敢以先師所授之言、以告於左右。倘能自勉則幸莫大焉。苟或以此見棄於我者、亦不罪於左右也。不宣」。

(5) 「圓悟先師纔出川來、便參真如。當時会中有箇慶藏主、曾參承天宗和尚來。先師最親近之、在他处理会雪竇頌古。所以後來有許多擊節、人多謂、仏果和尚只是聰明記持由他肆意穿鑿。殊不知、無師承宗旨、如何只恁麼胡乱說得。後來因仏鑑以書責之云、老兄幸自有直指底一著、不当說雪竇為人。先師遂曰」。

(6) 「宗門武庫」自慶藏主者蜀人、叢林知名。遍參真如・晦堂・普覺諸大老、游廬阜入都城、見法雲円通禪師。与秀大師偕行到法雲。秀得參堂、以慶藏主之名達円通。通曰、且令別処挂搭。俟此間單位空即令參堂。慶在智海偶臥病。秀欲詣問所苦、而山門無飯、乃潛出智海見慶。慶以書白円通道、秀越規矩出入。円通得書知之、夜參大罵。此真小人。彼以道義故、拚出院來訊汝疾、返以此告評。豈端人正士所為。慶聞之遂掩息。叢林尽謂、慶遭円通一詬而卒」〔47-94頁〕。

(7) 「久之出関、見真如哲公、頗有省。時慶藏主衆推飽參。

尤善洞下宗旨、師從之尽其要」〔49-83頁〕。

(8) 「適游雲居。圓悟勸禪師見其提唱、以偈送之。有一千五百老禪將之語。然弁才三昧、自然成文非出於思惟也」(桜井秀雄監修・石井修道他編『宏智広録』卷上、名著普及会、一九八四年、p. 515a)

(9) 以下、圓悟が慶藏主の言葉を挙げる則を挙げる。第七則、三十一則、四十二則、六十則、六十四則、九十一則一〇〇則。

(10) 「宣州明寂理禪師、遍見前輩尊宿。如那那・雪竇・天衣皆承事請法。出世嗣興教坦和尚。坦嗣那那。後遷太平州瑞竹、退居西堂。師初遊方從之、請益雪竇拈古・頌古。理令看因縁、皆要自見自說、不假其言語。師洞達先聖之微旨。理嘗称於衆曰、杲必再來人也」。

(11) 「雪竇拈古百則・頌古百則、妙喜逐一理会來、也下得語、也說得行。如圓悟和尚許多擊節、他是向上拈提、与了底人說便得、若是入泥入水、炙脂決瀆禪、依文解義。老和尚却不会」。

(12) 「至於雪竇頌古、衆中說情解底禪、如恒河沙。自家喚作惡口不敢拈出」。

(13) 「四卷普說」卷一「然侍者請普說」又記得、宣州奉聖有箇初和尚。是婺州人。法嗣昌担板、住奉聖四十餘年。我初為僧發蒙在他処入室、教我看看僧問法眼、如何是学人自己。法眼云、是汝自己。雲門下入室時、謂之拳話、師家須是提撕三五番、云是汝自己」〔典籍 4-154頁〕。

(14) 拙論「湛堂文準と大慧宗泉」『禅学研究』八十一号、二〇〇三年。

(15) 柳田聖山氏も、前掲論文中において、大慧が焼却したものは「雪竇頌古」ではないかと推測している。

(16) 『碧巖録』の書誌学的な研究はいくつかあるが、近年のものとしては、末木文美士氏の「『碧巖録』の諸本について」(注三参照)が挙げられる。

(17) そもそも一夜本は、『建誓記』にその存在が記録され、事実加賀大乘寺に秘蔵されていたものである。本書は昭和十六年、鈴木大拙氏によって校訂した上で公開され、その後、伊藤猷典氏によって、諸本の詳細な比較研究がなされ、『碧巖録底本』(理想社、一九六三年)として刊行されている。しかし、一夜本の実体に関しては諸説紛々としており、鈴木氏は、道元将来説を認めながらも、その筆写に関しては、道元の手写ではなく、文字のなかつた書記生によるものと推測している。一方伊藤氏は、一夜本の成立を、張本の原型となつた蜀本並びに福本よりも後に出来たものと推測する。さらに竹内道雄氏は、これらの学説を踏まえながらも、道元将来説をより詳細に検証するために、『正法眼蔵』と『碧巖録』諸本とを比較検討し、道元将来説がある程度信頼の置ける説であると推測している(竹内道雄「永平道元と碧巖録——一夜碧巖の道元将来説について」、『道元思想体系』巻二、一九九四年、同朋舎、所収)。一方鏡島元隆氏は、上記竹

内氏の説を再検討し、道元将来説に疑義を加え(鏡島元隆「道元禅師と碧巖集」、同上書所収)、竹内氏はそれを承けて、改めて孤雲懷辨真筆とされる「碧巖集断簡」が一夜本からの筆写であることを根拠に、道元将来説を再び主張している(「再び道元禅師の一夜碧巖将来について」、同上書所収)。しかしいずれも本論で問題とする書名の「撃節」に注目したものは無い。

(18) 「相慶、嘗欲焚前録、俾学者自悟西来直指不滞文字語言」。

(19) 『年譜』の序跋によれば、まず序文に「禅人祖詠、大慧禅師の年譜を編む」[典籍 4338a]と述べて、祖詠によって一八三年に一旦「年譜」が刊行されたことを述べる。しかし、跋文によれば、「詠老、集めて年譜を為し、世に刊行す。来学を補するあり。但だ其の間に誤脱無きこと能わず、宗演、頃る在來の時、之を覽る毎に、輒ち為に嗟惜す。後に江西の曇雲臥の書を得て、臺臺として其の闕失を譏る。昔、聞く所と果たして符契するが若し。開禧乙丑に逮んで、青山無事にして、始めて校訂を獲、刪するに六十余処に入り、粗は差い無きを得たり」[典籍 4338b]とあって、一二〇五年にその祖詠の「年譜」を「感山曇臥紀談」と対校して六十カ所以上改めて刊行し直したとするのである。現存のものは改訂後のものであることは言うまでもない。此間の様子については「曇臥紀談」の末尾に付された「曇臥庵主書」に

詳しく、更にこの改訂の問題について、石井氏による詳細な検討がある（石井修道「大慧語録の基礎的研究（下）」——大慧伝研究の再検討」駒沢大学仏教学部研究紀要「三十三、一九七五年」）

(20) 本書簡に対して鈴木大拙氏は疑問を呈する、「引文中「離之為碧巖集」の句、意義明らかならず。離は或は離ならんか。即ち圓悟は自分の意見を述べたものを「碧巖集」として、板行したとの義であろう。それで後文に、「紹興初、佛日入闍見学者牽之不返。日馳月驚、浸漬成弊。即碎其板、闢其說、云々」とあるのがわかると思ふ（中略）圓悟は決して『碧巖集』を作つて居ない、又之を板にして居ない、普照及び闍無黨等の諸弟子にしても、それぞれの序文には『碧巖』刊行の旨を洩らして居ない。紹興の初め（西暦一一三一年）を去ること六年である。もしその時既に事実上刊行せられて居たとすれば、大慧ほどの板を焼いたか。兩方とも焼いたか。此頃『碧巖』の如き大本を板にすることは容易ならぬことだと思ふ。板にしたとすれば、圓悟自身も一遍は目を通すものと考へたい。いくら整理しても、まだ十分に整理していない張本或は流布本の『碧巖』は、どう見ても弟子達の覺帳を校合した程度を出て居ない。大慧は板を焼いたものではなくて、手当たりの写本を集めて焼いたのであらう。心聞は「事実」の報告において、精確性を欠いて居ると云つてよいと、予は思ふ。

それから圓悟の「洪機捷辯出沒淵奥、頗る諸方に異なり、古今未だ有らざりしもの（佛鑑の語）」とすれば大慧の焼板事件は当時の人の耳目を聳動したであらう。従つて大慧の年譜にも、彼の一大功業としてこの事が書きこまれてもよいわけではなからうか。然るに傳者は更に其事に云ひ及ばざりしは何故であつたか、大慧の焼却したのは板木などと言ふ大袈裟なものではなくて、手近の写本位に止まったものではなからうか。板木を燬いたとすれば、而してそれが心聞の云うやうに圓悟自身に手を下したものであつたとすれば、大慧は其師の圓悟を弔う文中にも何か此事實に云ひ及ぼすであらうと信ぜられる。それがないとすれば、焼却の一件は大した出来事ではなかつた。何時か誰かが誤つて「斷梓不傳」と書いたのである。其以來は劇的要素が事實以上に強化せられたものであらう」〔鈴木前掲論文 p. 154-155〕。

ここでの鈴木氏の指摘は傾聴に値する。心聞が、圓悟と同罪であると挙げる禪者の中に、仏鑑慧勲の名が挙がつていることも事実と相違する。事實は仏鑑の指摘によつて、圓悟は『雪竇頌古』の提唱を中止するからである。このことから、鈴木氏の言うように、心聞の指摘は事實の報告において精確性を欠いていると言わざるを得ない。しかし、だからと言つてこの書簡の全てを疑うことは出来ないのは当然のことであらう。

(21) 「心聞曰、教外別伝之道、至簡至要、初無他說。前輩

- 行之不疑、守之不易。天禧間、雪竇以升博之才、美意妄弄、求新琢巧。繼汾陽為頌古、籠絡當世學者、宗風由此一變矣。逮宣政間、圓悟又出己意、離之為碧巖集。彼時、邁古淳全之士、如寧道者・死心・靈源・仏鑑諸老、皆莫能迴其說。於是新進後生珍重其語、朝誦暮習、謂之至學。莫有悟其非者。痛哉、學者之心術壞矣。紹興初、仏日入閩、見學者牽之不返、日馳月驚、浸漬成弊、即碎其板、闢其說。以至祛迷援溺、剔繁撥劇、摧邪顯正、特然而振之。衲子稍知其非、而不復慕。然非仏日、高明遠見乘悲願力、救末法之弊、則叢林大有可畏者矣（與張子韶書）。
- (22) 『四卷普說』卷三「方敷文請普說」〔典籍 4-239a〕。
- (23) 「如今人、不曾親証親悟、只管百般計較。明日要陸座、一夜睡不着、這箇冊子上記得兩句、那箇冊子上記得兩句、

關關湊湊、說得一片如華似錦。被明眼人冷地覷見、只成一場笑具」。

- (24) 「只如真歇、尋常見學者多認目前鑑覺、求知見覺解會、無有歇時、不得已教人向劫外承當。拋棄而論、這一句已是多了。此是一期方便。如指月示人、當須看月、莫認指頭。如今人理會不得、將謂實有恁麼事。祖師所謂、錯認、何曾解方便。既不識方便語、便向燃灯仏肚裏座、黑山下鬼窟裏不動、坐得骨臂生厖、口裏水漉漉地、肚裏依前黑漫々地。驢年夢見麼」。

- (25) 「示覺民知庫」〔近世參學、多不本其宗猷、唯務持拈言句論親疎并得失、浮漚上作実解誇。善洵汰得多少公案、解問諸方五家宗派語、一向沒漏情識、迷却正体。良可憐愍〕〔T47-781a〕。