

# 『真歇和尚拈古』跋文再考

——大智撰『真歇和尚拈古抄』を手掛かりとして——

梁 特 治

(道海)

## はじめに

本稿は、中国宋朝禅の二大思潮である看話禅と默照禅に焦点を当て、就中、大慧宗杲（一〇八九～一一六三）默照禅批判の対象とされる真歇清了（一〇八八～一一五二）その「真歇批判説」の有力な根拠である『真歇和尚拈古』所謂『信心銘拈古』に記された跋文について考察する。<sup>1</sup>

## 問題の所在

近年、「大慧默照禅批判」の研究を主導したのは柳田、石井の両氏である。<sup>2</sup> まず柳田氏は大慧の默照禅批判の対象について、それまで主流であった宏智正觉（一〇九一～一一五七）への批判、所謂「宏智批判説」を否定し、その対象を真歇清了と特定した上で「大慧默照禅批判」の全容解明に努めた。<sup>3</sup> 次いで石井氏は柳田の「真歇批判説」に賛同し、

自らも「大慧の批判対象」について新たな研究成果を提示した<sup>4</sup>。本稿では、この「大慧黙照禪批判」と真歌『信心銘拈古』との関連究明を念頭に、祇陀大智（一一九〇～一三六六）撰『真歌和尚拈古抄』等の諸文献を手掛かりとして、『拈古』末尾に記された無外義遠（？～一二六六）の跋文について検討する。

## 一 『信心銘拈古』末尾の義遠の跋文とは

『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、一句四言、百四十六句、五百八十四文字に纏め上げた銘文である。『新纂禪籍目録』には十四種もの『信心銘』の諸本が記されるが、その末疏注解の四十二種の文献を加えれば合わせて五十六種も数えられる<sup>5</sup>。そして、そのように古来より禪門に影響を与えた『信心銘』全文に対する現存最古の拈提が、今此処で取り上げる真歌撰『信心銘拈古』である。

まずは『拈古』の撰者とされる真歌であるが、彼は蜀（四川省）の綿州（西川道綿陽県）出身、十一歳の時に出家して成都の大慈寺で経論を学び、のちに鄧州（河南省南陽府鄧県）の丹霞子淳に嗣法した。宣和五年（一一二二）、江蘇省淮揚道儀徴県の長蘆崇福禪院に住し、建炎四年（一一三〇）に雪峰山に住した。紹興六年（一一三六）には阿育王山、同七年（一一三七）建康府蒋山、同八年（一一三八）温州の合額禪院（後の江心山龍翔寺）、同十五年（一一四五・五十八歳）には径山に住し、同二十一年（一一五二）に六十四歳で示寂した。同二十三年（一一五三）、高宗より「悟空禪師」の諡号と「静照之塔」という塔号を賜った（『明州天童景德禪寺宏智覺禪師語録』卷四「崇先真歌了禪師塔銘」）。

ちなみに真歌と共に黙照禪を鼓吹した宏智との関係であるが、先に具足戒を受けたのは宏智である。但し嗣法と出世時期では真歌の方が早いこともあって真歌が法兄、宏智が法弟という位置付けとなっている場合が多い。年齢上で

は法兄の慧照慶預より十歳年少で、宏智よりは三歳年長、大慧より一歳年長である。

さて、これまで「真歇批判説」の重要な根拠とされてきた『信心銘拈古』の跋文であるが、跋を記した義遠は真歇の郷関に近い閩州出身で、真歇より三代目の足庵智鑑（一一〇五～一一九二）に嗣法した如浄（一一六二～一二二七）の高弟である。

したがって、真歇より五代目の法孫となる。また、同門である道元の『永平広録』十巻を縮小して、それに序と跋を付した『永平元禪師語録』（『永平略録』）一巻を較正編集するなど、初期道元門下とも関係をもった禪者である。

以下は現在統藏経に収められている面山瑞方（一六八三～一七六九）較正重刻版『真歇清了禪師語録』巻下の『信心銘拈古』末尾に記された義遠の跋文である。

当紹興間、妙喜正統東山、詆訾黙照。寂庵是拳、可謂入其室、操其戈、取其矛、擊其盾。覽者當自得之。義遠敬跋。  
(Z124655a)

（紹興の間に当たって、妙喜は東山を正統とし、黙照を詆訾す。寂庵の是の拳は、其の室に入つて其の戈を操り、其の矛を取つて、其の盾を撃つと謂う可し、覽る者は當にこれを自得すべし。義遠敬んで跋を付す。）

ここで、妙喜とは大慧を指し、東山とは五祖法演（？～一一〇四）、寂庵は真歇である。つまり義遠の跋文は、紹興年間（一一三一～一一六一）に於いて、大慧は五祖法演の禪の正当性を掲げて黙照禪を誹謗したとし、真歇の『拈古』はその大慧の黙照批判に反論する為に著したものである。ところで、先の『新纂禪籍目録』には十四種もの『信心銘』の諸本と、その末疏注解の四十二種の文献が記されているが、その〈末疏〉①、②には次のように明記されている。

〈末 疏〉

- 1 信心銘拈古↓(マ) 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  
ソノ出據不明、禪叢書第四卷大慧(市川)ニモ不載  
(『新纂禪籍目錄』、一九六二、二二八頁)

ここで、はじめの(1)は真歇の『信心銘拈古』所謂『真歇和尚拈古』である。そして(2)は大慧の『信心銘拈古』が存在したと記している。たしかに大慧の『正法眼蔵』卷三末下の示衆は『信心銘』の引用によって本示衆を纏めている。

しかしながら大慧が撰したとされる『拈古』の存在は未だ「出據不明」で確認されておらず、刊行年代すら記されていない。万一確認されれば、真歇の『拈古』と大慧の『拈古』を比較することで、大慧と真歇の關係、そして大慧の黙照禪批判の真相究明の手掛りとなり甚だ興味深い。ここで、あえて大慧の『拈古』が存在すると仮定した上で跋文の中間部分、「寂庵是拳、可謂入其室、操其戈、取其矛、擊其盾」についての筆者の主観的推論を試みれば、次のような意味解釈となる。

「…… 寂庵の是の拳は(真歇のこの『信心銘拈古』は)、其の室に入つて其の戈を操り(大慧の室中に入つて、大慧が示した『信心銘』の宗乗を操り「自在に翻弄し」、其の矛を取つて(大慧の論旨を奪取(論破)して)、其の盾を撃つと謂う可し(大慧の黙照批判に反撃したものと謂うべし)、……」

しかし、残念ながら現時点に於いては大慧の『信心銘拈古』が発見されない限り、そのような意味付けは困難であ

ろう。

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著したものとしますが、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。

## 二、「信心銘拈古」本文の内容検討

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。莫道兩處失功。直是頭頭蹉過。你若一處透、千處萬處一時透。(Z124-641b-642a)

(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、無処不通」の拈提。

拈云、什麼処得者消息来。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、開口瞪眼到這裏都使不著。雖然如是、莫守寒岩異草青、坐看白雲宗不妙。

(Z124-642b)

(拈じて云く、什麼処に者の消息を得来たる。良久して云く、寧ろ舌を截らる可くも、国の掟を犯さず。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、口を開き眼を瞪り、這裏に到りては都て使い著す。是くの如きと雖然ども、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。)

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、口傳心授、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、到处爭勝負。彼此人我、無明亘天。作麼生得無憎愛去。諸人要會洞然明白麼。豎起拂子云、慚惶殺人。

(Z124-650c)

(是くの如しと然雖ども、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を將て口伝心授して、印板上に次第排布し、参じ来り参じ去つて、一肚皮禪に参得し、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。拂子を豎起して云く、人を慚惶殺す。)

## ④「信心銘」「止動帰止、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。你要止其動帰其靜、即没交涉。殊不知、行住坐臥、見聞覺知、語黙動靜、当体即真、無形無相、無朕無跡。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、常處無為之境。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、其の靜に帰せんと要せば、即ち没交涉。殊に知らず、行住坐臥、見聞覺知、語黙動靜、当体即ち真、無形、無相、無朕、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、你他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。禪床を拍つて云う、百雜碎と。)

## ⑤「信心銘」「不二皆同、無不包容」の拈提。

拈云、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、聖凡同躰。包納大虛、含容萬象。只在諸人現今立地、不動纖毫、一時成現。(Z124-652a)

(拈じて云く、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、皆斯れ從り起こる。法法平等にして、仏仏道齊しきなり。不二法門に入りては、聖凡同躰なり。大虚を包納し、萬象

を含蓄す。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。

まずは、①『信心銘』「一種不通、兩處失功」に対する拈提であるが、真歇はここで一を會得できないなら（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）とする。そしてこの「一處」を覚れば、日常全てが即時に（悟りの妙用として）通じていくと論ず。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「莫守寒岩異草青云々」は、もとは真歇から遡って四代目の祖師である太陽警玄（九四三〜一〇二七）の語録に窺える。

大陽玄云、「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』卷一（T47-523b）  
 （太陽（警）玄云く、「如今直に門を出でずと道うは、亦た草漫漫地なり。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。「坐禪への固執」を戒めている。まさに「者」の消息を得れば「行住坐臥・語黙動靜」の一切處に通じない處はない（無處不通）という。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」する修行の有り様と、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歪流を誹謗しているようにも解釈できる。



そのことは『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。殊不知尽是頑涎涕唾。古人喚作運糞入汚汝心田。  
(7124-650c)

（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、將に平生の參學事畢りぬと謂う。殊不知らず、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「文字禪」の徒に他ならない。つまり、「大慧を批判対象とした」というよりは、むしろ真歇自ら一山の長老として、禪の形骸化への危惧からくる当代禪風への警鐘である。それは真歇三十六歳（宣和五年・一一二三）頃の真州（江蘇省淮揚道儀徵県）長蘆崇福禪院時代の代表的語録『真州長蘆了和尚劫外録』にも同じ趣旨の批判が為されていることから窺える。

示衆云、但有言句、都無実義。千説万説、試為我拈一毛頭來看。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、絶刃岸。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、路断忘婦去、垢尽明現去。良久云、不合恁麼道。珍重。

（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。飽きるまで飯を喫し了わって、眼を開いて寐語す。阿你的分上、

甚たの次第をか生ぜん。混耀こんよう炬赫くたつかく、密露堂堂。根株を没し、辺岸を絶す。見成けんじやうの大用、快活不徹くわいかつふてつ。恁しんき大活計有らば、何ぞ占取せざる。祇管ひたすらに他に依りて解を作し、口頭の声色を認む。還はた、箇かんの元字脚げんじやくを記するすら、万劫に野狐精と作ることを知道しるや。快よかに須もとく忘前失後し去り、家破れ人亡じ去り、路断帰るを忘れ去り、垢尽きて明現じ去るべし」と。良久して云く、「合まに恁しん麼まに道みちうべからず。珍重」と。

このように③と同様の趣旨で詳細は控えるが、ここでも当時の形骸化した禅風への批判が為されている。

また、「狐疑浄尽、正信調直」の拈提に於いても、それは誤った公案理解による悟りへの妄執とその悟り臭くささ、「将謂平生参学事畢」を正したのであって「狐疑浄尽、正信調直」、端的、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。事実、真歇は学人を接化する際、公案を用いることもあったのである。

師問暫到、甚処僧。僧云、祥雲庵主。師云、庵中事作麼生。主云、種田博飯喫。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。

〔真州長蘆了和尚劫外録〕三十四丁

（師、暫到に問う、「甚い処ずこの僧ぞ」。僧云く、「祥雲庵の主なり」。師云く、「庵中の事、作麼生」。主云く、「田を種え飯を博まめて喫す」。師云く、「許多あまたの辛苦を喫して甚な麼にをか作す」。主云く、「若し恁しん麼まならずんば、争いかか者裏こころに到らん」。師便ち休す。一日、来りて辞して頌を乞う。師云く、「前日の公案未あ了らず、畢竟、庵中の事、作麼生」。主云く、

「旧時の院子いんす、今ま遷移せんことを要す」。師、喝して云く、「甚麼処いんずに去ゆくや」。遂に頷を与えて云く、「相い逢い相い揖して眼と眉の如し、百鳥、花を銜くは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」。

このように、真歇は祥雲庵より来た学人に、「庵中の事」という一句を参究せしめている。そして、再び学人が暫暇挨拶の際、頷を乞うた時に「前日の公案は、まだ悟つてはいないぞ。結局のところ「庵中の事」とは何だ!」と、学人を問い詰め接化しているのである。つまり、真歇は公案の言句それ自体を完全否定しているのではなく、その誤った公案理解による悟りへの妄執とその悟り臭さを正したのであつて、その点では大慧と一脈通するのである。そして自宗に於いても、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修正に努めたといえる。

そして、その修正の具体的方法が『信心銘』の宗乘を明確化することであつた。それは「作麼生得無憎愛去。諸人者要會洞然明白麼……」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窺い知れる。

続いて、④「止動帰止、止更彌動」(動を止めて止に帰すれば、止更に彌よ動ず)の拈提であるが、ここで真歇は(此の事は唯一無二。你其の動を止め、其の静に帰せんと要せば、即ち没交涉)と、学人に動静を二分して、動を止め静につこうとすること自体が真実とは程遠い誤った修行であると諷める。しかも、「此則動無動相、全体是止。止即静也」と、動それ自体がそのまま静に他ならないとする。さらに、聖人の境涯は、日常全ての動中に於いて無心無為の遊戯三昧に処して、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（はたらき）」を強調する。そして、その次の傍線部分、「法法平等、仏仏道齊」については、「景德伝灯録」「百丈山惟政禅师章」で、次のような用途でもちいる。

僧問、如何是仏仏道齊。師曰、定也。

(T51-288c)

（僧問う、「如何なるか是れ仏仏道齊しき」。師曰く、「定なり」。）

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。所謂『六祖壇経』でいう「外に相を離るるを禪と曰い、内に乱れざるを定曰う。外に若し相有るも、内に性乱れず本性の自浄なるを定と曰う」と、同じ「定」という語義として用いる。したがって、ここでいう定は「妙用」を含有する「法法平等」「惺寂一如」の禪定一如を指す。だからこそ、仏仏の道（禪定・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』の段落と相通するのである。

真如法界、無他無自、要急相應、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、急に相應せんと要せば、唯だ不二と言う。不二なれば皆同じ、包容せざるること無し、十方の智者、皆な此の宗に入る。）

以上、これまで『信心銘拈古』本文の内容について検討してきたが、ここで確認できたのは、真歇の禪は大慧が批

判対象とする所謂「黒山下鬼窟裏底」といった寂黙固執の禪に滞るものではなく、一切の四威儀（行住坐臥）に囚われることのない「動靜一如・惺寂一如」の禪という側面を具えていた。<sup>14</sup>そして、真歌の『信心銘拈古』は、三祖『信心銘』の宗乘を明確化することで、臨済・曹洞をも含む当時の形骸化した禪風を正すと共に、自ら一長老として、後学に『信心銘』の根本命題を徹底覚らしめるものだったのである。それは先に述べた通り「作麼生得無憎愛去。諸人者要會洞然明白麼……」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頷ける。したがって『拈古』では大慧との関連性を思わせるものがないとはいえないが、それを真歌が大慧の批判に反論する意図で『拈古』を著したとするには内容的にも不十分である。

このような真歌『拈古』にあつて、在元十年に亘つて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』末尾の義遠の跋文を検討していくことにする。その文献とは、神奈川県小田原市天桂山玉宝寺所蔵『真歌和尚拈古抄』である。

### 三. 『信心銘拈古』跋文検討——大智撰『真歌和尚拈古抄』を手掛りとして——

『真歌和尚拈古抄』（以下『拈古抄』）は、真歌の『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（一二九〇～一三六六）が拈提・注解したものである。<sup>15</sup>大智は肥後国宇土郡長崎出身で七歳の時に同国曹洞宗大慈寺の寒巖義尹（一二九〇～一三〇〇）のもとで出家、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（よつこうじ）の登山紹瑾（一二六八～一三二五）に参じた。正和三年（一三一四、二十六歳の時か）、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。入元十年の後、帰朝して元弘三年（一三三三）、四十四歳で登山の上足明峰素哲（一二七七～一三五〇）に嗣法した人物である。<sup>16</sup>思想面で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禅の性格が文献の要所に窺い知れることなどを考慮しても、大智は曹洞・臨済といった宗派的保守性は希薄であるといえる。

それを端的に示すものとして、大智撰とされる『無尽集』<sup>18</sup>という五家七宗の機関と綱要の解説に於ける内容の大部分が、道元が最も嫌った書の一つである臨済宗虎丘派、晦巖智昭（十二世紀後半）の『人天眼目』（一一八八）に、その典拠を見出すことができるという事実である。しかも、在元十年という長期の求法遍歴は、彼をして当時の江南禅林の情勢だけでなく、それ以前の禅林より伝えられた文献類も十分に熟知しうる期間である。事実、瑩山の『洞谷記』によれば、正中二年（一三二五）五月二十七日に、大智が永光寺の瑩山のもとに至り、『曹山重編五位君臣』二冊、『授子青語』一冊、そして『真歇了語』一冊を呈上したと明示している。<sup>19</sup>このように、中国滞在の間、その参学の過程は、臨済系では仁宗から帰依を受けた金剛幢こと松源派の古林清茂（一二六四～一三二九）、曹洞系宏智派の雲外雲岫（一二四二～一三二四）、古林と同様、仁宗から帰依を受けた臨済系幻住派の中峰明本（一二六四～一三二三）、同じく臨済系破庵派の流れを汲む無見先観（一二六五～一三三四）といった順で、当時の禅林を代表する禅匠たちと相見し、偏に求法遍歴した大智の参学経緯を考慮した場合、時代的には義遠より一世代降るが非常に客観的見識を有した人物であると評価できる。

大智は在元中さらなる道心堅固のためか、参学の一環として宗祖を慕って普く祖蹟を巡礼しており、特に真歇については非常に敬慕の念が強かったらしく、大元延祐六年（一三一九）、八月十四日に浙江省温州江心山龍翔寺の真歇堂に参礼している。ことに古来より日本の曹洞宗門で広く親しまれてきた大智の偈頌『祇陀大智和尚偈頌』（以下『大智偈頌』と略称）には、「看『真歇和尚語』」や「宿『龍翔真歇堂』」といった偈頌とともに今問題とする『信心銘拈古』に自ら跋文を付して偈頌とした「跋『真歇和尚拈古』」も所収する。

「跋<sub>二</sub>真歌和尚拈古<sub>一</sub>」

真空歌尽透<sub>二</sub>玄微<sub>一</sub>、独弄单提向上機。

三祖膏肓必死疾、従<sub>レ</sub>頭<sub>一</sub>一<sub>二</sub>下<sub>二</sub>針錐<sub>一</sub>。

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歌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。しかし、この「跋<sub>二</sub>真歌和尚拈古<sub>一</sub>」には義遠の跋文に見られる大慧との関連性は窺えない。

以上、大智の業績と思想の一端を紹介した上で『拈古抄』の検討に入っていくことしたい。先に言うように『真歌和尚拈古抄』所謂『拈古抄』は、真歌の『信心銘拈古』を大智が拈提・注解したものであるが、ここでも『大智偈頌』と同様、義遠の跋文に見られる内容とは異なった見解を示す。以下はその一部である。

①真歌の「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。

臨濟・曹洞ノ両儻ヲ別テ自讚<sub>ニ</sub>、它ヲ謗スル人ヲ云。無外ノ遠和尚ノ跋ニ分別<sub>ニ</sub>見ヘタリ。（『拈古抄』十一ノ表）

②真歇の「止動帰止、止更彌動」についての拈提末句に対する大智の注解。

注云、真歇老人拍ニスル禪床一ヲ処ヲ参透セバ、迥ニ意想ヲ出テ、動静二不レレ涉疑ハシ。百雜ト者、真歇老人黄金ノ团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ナシ。可知、臨濟・雲門・大滄・法眼・曹洞明眼ノ祖師ノ所説、今古不レ可レ有ニ致。悉レ之。故ニ真歇末後に拍禪床云、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・十九ノ表

③真歇の「拳信心銘」についての拈提末部に対する大智の注解。

恁麼信得去ラバト云、是真实仏祖不伝正法眼藏妙心ヲ信得スル也。故ニ真歇禪師後学ヲメ三祖ノ信心銘ノ信ヲ恁麼ニ信得セシメン一ヲ貴ンテ此の注アル也。具眼者辨取セヨ。

〔拈古抄〕五ノ表

まず、①大智が真歇の「但莫憎愛、洞然明白」に対する「拈提」の後半部分、「洞然明白を会すことを要すや。扠子を竖起して云く、人を慚惶殺す」の注解であるが、ここで便宜上筆者の付与説明を加えて見ていくことにしたい。

臨濟・曹洞ノ両儻ヲ別テ（區別して）自讚ミホメ（自宗を称讚し）、它ヲ謗スル（他宗を誹謗する）人ヲ云（つまり大慧を指し、真歇の「人を慚惶殺す」が大慧に向けた矛先とする）。（そのような意味合いで記した）無外ノ遠和尚ノ跋ニ分別二見ヘタリ。



ここで大智は、真歇の「拈古」が大慧の黙照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、義遠の見解を真つ向から否定している。つまり大智は義遠が跋の中で、真歇が大慧に反論するために「信心銘」を拈提したとすることで、自宗を称讃する反面、臨濟・曹洞の両派を伸遠いさせたとし、義遠の跋に対して否定的見解を述べているのである。

そのような「義遠説」に対する否定的見解は、江戸初期に活躍した山城（現在の京都府）宇治・興正寺第五世中興の祖である万安英種（ばんあんえいしゅ）（一五九一〜一六五四）が撰した「真歇和尚拈古抄」にも確認できる。以下は英種撰「真歇和尚拈古抄」による義遠の跋文に対する見解である。

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テ居テ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譬ツタトワ云ゾ。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。為其寂庵ノ此ノ拳ヲスルガ、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知シテ書レタカ。又別ニ義遠ト云人アルカ。兎角此ノ跋不分明、待後君子、：

〔統曹洞宗全書〕「注解」三一―一五上

ここで英種は、義遠は如浄の法嗣と述べた上で真歇と大慧の師である圓悟克勤（一〇六三〜一一三五）とは（当時禅林の）長老の地位にあって、ともに問答商量した事も在り、僧臘に於いてもおおよそ上位格であった一方、大慧の方

は真歌より若輩であるにも拘らず、どうして（義遠は）大慧のことを書いて、そのように黙照を誹ったといふのかと、義遠の跋文に対して遺憾の意を表す。

たしかに真歌の出世時期は長蘆崇福禪院に住した宣和五年（一一二二）であり、大慧が圓悟の遺言と張凌の推挙によつて、径山能仁禪院に住した紹興七年（一一三七）に比べ十年以上も早く、世臘（世間一般の年齢）に於いても真歌が一歳年長である。

また英種は、義遠は遠孫であるため当時禪林の状況を知らずに記したのか、または別に「義遠」と言う人が存在するのか、兎に角この跋文は不明瞭であると述べている。続いて、江戸中期に活躍した宇治・興正寺十九世の恒山画龍（一七一八～一七九二）が撰した『信心銘夜塘水』にも義遠の跋文についての見解が示される。以下は『信心銘夜塘水』下巻に記された義遠の跋文に対する画龍の見解である。

夜塘曰、無外遠和尚者天童淨祖嗣也。其言不可妄發。大慧杲和尚欲專主張自看話一。妄宗風上、恒毒毒二。皆默照三昧。学者多惑之。寂菴祖不獲已有此舉。拈古既出、而叢林幸得聞祖祖正伝宗乘。然則彼此俱謂有レ所益者歟。

（夜塘曰く、無外遠和尚は天童淨祖の嗣なり。其の言、妄りに発す可からず。大慧杲和尚、専ら自ら看話を主張して宗風を一變せんと欲して、恒に毒毒（を以て）黙照三昧を詆訾す。学者の多くは之に惑う。寂菴（真歌）の祖、已むを獲ずして此の挙有り。拈古既に出たのち、叢林幸いに祖々正伝の宗乘を聞くことを得たり。然らば則ち彼此俱に益す所有ると謂う者か。）

ここで「夜塘」こと画龍は、義遠は如浄の法嗣と述べた上で義遠の跋文に対して、「その言葉、妄りに発してなら

	記載文献	撰者・記載者名	真歌「拈古」の撰述動機と跋文に対する見解
①	『真歌清了禪師語録』巻下 「信心銘拈古」跋文 (Z124-55a)	無外義遠 (?—二二六)	真歌の「拈古」は、大慧の「黙照批判」に対抗するために撰述した。
②	『真歌和尚拈古抄』(上下) 一冊、玉宝寺藏(一三六六) (五表・十一表)	祇陀大智 (二二九〇—一三六六)	『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」。 大慧と真歌の立場はそれほど隔たりがあるものではない。
③	『真歌和尚拈古抄』一卷一冊 (一六五三)『統曹洞宗全書』 [注解]三一—一五上)	萬安英種 (二五九一—一六五四)	『義遠説否定』↓遠孫である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」という人が存在したのか、跋文の妥当性に疑念を抱く。
④	『信心銘夜塘水』二巻(上下) 一冊(一七九〇)(曹洞宗全書「注解」四—一三七上)	恒山画龍 (二七一八—一七九二)	『義遠説否定』↓義遠の「対立視」を諷めた上で、真歌は、已むを得ず大慧の批判を誤解していた学人のために「拈古」を著し、三祖の宗乗を世に流布せしめた。 それは結果として叢林全体にとって有益であった。

〈真歌「信心銘拈古」撰述の動機と本文末尾の跋文に対する見解〉

ない」(其言不<sub>レ</sub>可<sub>二</sub>妄<sub>一</sub>発)と誡め、大慧は専ら看話禅による(形骸化した)宗風の一大変革の為に(意図的に)黙照禅を誹謗したのであって、学者の多くはこのこと(大慧の黙照批判)について誤解しているという。真歌としては(大慧の黙照批判)を誤解している学人の為にやむを得ず「信心銘」をもって拈提したとする。そして、その結果「拈古」が世に出て、叢林に祖々正伝の宗乗を聞く事が出来たのは幸いであって、そうであれば夫々(大慧・真歌、臨濟・曹洞の両派、広義的には禅宗全体)にとつて有益ではないかと、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批判を「対立的」と見るよりは、むしろ「統合的」観点で捉えている。

ここで真歌「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。

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、②大智が真歇の「止動帰止、止更彌動」の拈提後半の一句、「拍禪床云、百雜碎」に対する注解であるが、ここで大智は真歇と大慧の示す要所は一つであり、しかも、それは臨済・雲門・大滄（滄仰）・法眼・曹洞という五家の「明眼ノ祖師」の所説とも微塵も相違しないと明言するとともに、それ故に真歇は「你」の「意想擬議思量下度」の「分別心」を「百雜碎」する為に禪床を拍ったのだと注解している。そして最後の③では、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（それは上の画龍の見解とも相通じる）。

したがって、ここでも上の偈頌や前章で示したように、真歇はあくまで後学の為に「信心銘」の宗乘を明かしたもので、意図的に大慧の黙照批判に反論する目的で著されたという義遠の跋文の内容とは一線を画する。

以上、大智の「拈古抄」などの諸本を検証してみた限り、真歇「拈古」は大慧の批判に応ずる目的で著し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。

#### 四、義遠の跋文の真意について

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（在位一一九四～一二二四）の代には、宰相史弥遠（？～一二三三）の上奏によつて五山十刹制度が導入され、臨安府を中心とした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つて、臨済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が、すでに弱体化の一途を辿っていた曹洞禪者にとっては、当時の状況下でその法灯を保持していく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にあつて着目したい人物は義遠の師、如浄である。

嘉定三年（一二二〇）十月五日、当時華藏寺にいた如浄は、中国五山十刹制度の中で十刹に次ぐ甲刹の官寺であつた建康府（南京）清凉寺の住持として招かれる（『如浄和尚語録』卷上「住建康府清凉寺語録」）。さらに台州（浙江省臨海県）の瑞岩寺に住したのち（『如浄和尚語録』卷上「台州瑞岩禪寺語録」）、勅書によつて臨安府浄慈寺の住持となる（『如浄和尚語録』卷上「臨安府浄慈禪寺語録」）。

浄慈寺は先に示した中国五山第四位の寺格を有する大寺であり、南宋代には、その住持の大多数が臨濟系であつた。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。參学時代の経緯にお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（一一三二～一二〇二）に師事しており、また、松源の門流たちとも道交が深かつたことが知られ、宗風の上でも共通するものがあつた。

しかし、一方で径山に住していた大慧派の拙庵（仏照）徳光（一一二一～一二〇三）など、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』第十六「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、「仏法禪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錐あらん。真箇是光

仏照、不曾參禪也（真箇是れ光仏照、曾て參禪せざるなり）。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」（仏法那んぞ他の手裏に有ることを得ん）。可惜、可惜。

ここで如淨は、大慧の法嗣である拙庵徳光（一一二一—一二〇三）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に対して辛辣な批判をしている。

こうした側面で見えた場合、如淨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見て取れる。事実、同じ如淨門下で義遠とは兄弟関係に当たたる道元も『正法眼蔵』第六十九「自証三昧」の巻において、大慧とその門派に向けて同様の辛辣な批判的見解を浴びせる。

大宋国紹興のなかに、径山の太慧禪師宗杲といふあり、もとはこれ経論の学生なり。……雲門の風を会せずして、ついに洞山の微和尚に參学すといえども、微、ついに堂奥をゆるさず。……宗杲禪師の門下に、一箇半箇の真巴鼻あらず、おおくこれ飯底なり。仏法を会せず、仏法を不会せざるはかくのごとくなり。

ここでも如淨と同様、大慧と当時の大慧派に批判の焦点が当てられているのである。ただし道元の主張は理不尽な側面が多々見られる。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、大慧は大観二年（一一〇八）二十歳の時、鄂州（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、「禪に伝授有り。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逸脱するのである。<sup>27)</sup>しかし、この道元の意図的な批判を逆  
に問い質せば、道元はそれ程までに大慧とその法系に対して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。<sup>28)</sup>  
したがって道元と同門・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あって、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、義遠はことに北礪居簡(一一六四〜一二四六)とその高弟初大観  
(一二〇一〜一二六八)、そして無文道璨(一二二四〜一二七二)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。<sup>29)</sup>

さらに、義遠は同郷(四川省)の西巖了慧(一一九八〜一二六二)の後席を継いで、曹洞宗旨興隆の由緒ある禅刹  
として名高い瑞巖開善禅寺に住した(一二六一〜一二六九)が、前住の了慧は「看話と黙照」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、  
大海擒冤。迨今一百余年、未能解釈。慧上座、今日既秉両山之権、不免与之、平和去也。

【西巖了慧禅師語録】(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)、大海に冤を擒くことを。今一百余年に  
迨ぶも、未だ解釈する能わず。慧上座、今日既に両山の権を秉れば、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・大慧」の出身地であり、了慧はこの「二老漢」の関係を「不共載天の鱗」とまで述べて両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鼓張させたと見て取れる。

最後に、『韓非子』巻十五「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。其人弗能應也。」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、擊其盾」の典拠とするこの故事は、韓非自身が当時の對抗勢力（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「信心銘拈古」跋文で、その典拠である「其の矛を取つて、其の盾を撃つ」と記した義遠の真意は、「真歇が『拈古』を以て大慧の黙照批判に応じた」とすること、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。

## 結 語

真歇の『拈古』は、本来が大慧に反論することを意図するものではなかったにも関わらず、大慧派の圧倒的隆盛期の中で義遠はあえて、「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した意図が推察できる。それは当時既に曹洞禅は劣勢の一途を辿る状況であり、その法灯を継承する者の悲壮な決意のあらわれと看做せるのである。

本稿では、大慧「黙照批判」と真歇「拈古」との関連究明を念頭に大智「拈古抄」等の諸文献を手掛かりとして『拈古』末尾の義遠の跋文を検討した。まず、『拈古』本文の内容を検討した限り、真歇の禅風は大慧が批判対象とし



た寂黙固執の禪に滞るものではなく、「動靜一如・惺寂一如」の禪という性格を具えた。

真歌の「拈古」は、三祖「信心銘」の宗乘を明確化することで、当代の形骸化した禪風を正し、後学をして「信心銘」の根本命題を徹底して覚らしめるものであった。そして大慧の「真歌批判」の有力な根拠である「拈古」末尾の義遠の跋文に於いても、大智「拈古抄」等の諸本を検討した限り、真歌「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窺える。たしかに、真歌「拈古」は大慧「黙照批判」との関連性を思わせるものがないとはいえないが、それを真歌が大慧の批判に応ずる目的で「拈古」を選じたという義遠の立場は内容的にも不十分であることがこれまでの検討で確認できた。したがって、義遠の跋文が大慧「真歌批判」の有力な根拠とする従来の見識は見直せられるべきである。

そもそも大慧、真歌在世の十二世紀には大慧の批判に対して曹洞宗側からの際立つた反論は見られず、よって曹洞・臨済二宗間の対立にまで発展することもなかった。宗派の対立的風潮が漸次醸成されていったのは如浄以降、義遠あたりの時代からで、その兆候が最も顕著に現れるのは中国元・明の代というよりは、寧ろ日本の近世宗学に於いてであった。事実、中国元・明の代では、この二禅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遙かに長期に及んだのである。

元明禅思想の内実と「看話と黙照」の融合思想については、紙数の都合により稿を改めて検討したい。

いずれにせよ宋朝禅の代名詞である「看話と黙照」の意義と、その顕彰に重要な位置を占める大慧「黙照禅批判」の真相は、大慧と真歌側との更なる統合的理解と、後世における禅思想の形成要素（形成過程）とその評価のもとに解明されなければならない。

また、今回は真歌の初期思想を考察する上で重要な『劫外録』の十分な検討に迄は至らず今後の課題とする。

△注▽

(1) 大慧の黙照禪批判については、拙稿「看話と黙照」統合的理解への試論—大慧の黙照禪批判を中心に—(『臨濟宗妙心寺派教学研究紀要』十二号、二〇一四)に於いて検討を加えた。本論は前稿で言及できなかった『拈古』末尾の義遠の跋文について検討する。

(2) 柳田、石井両氏以外にも大慧の黙照禪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おける真理性の問題」(宮本正尊編『仏教の根本真理』三省堂、一九五六)、武田忠「大慧の黙照禪批判と曹洞宗」(『東北福祉大学論叢』第六卷、一九九六、三)、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』七十八号、二〇〇〇)、同氏「大慧宗杲の邪禪批判の諸相」(『禅文化研究紀要』二十七号、二〇〇四)などの論考がある。

(3) 柳田聖山「看話と黙照」(『花園大学研究紀要』六号、一九七五)一〜二〇頁。

(4) 石井修道「大慧宗杲とその弟子たち」(六・八)『印度学仏教学研究』「通卷四十五号(一九七四)・四十九号(一九七六)」、『宋代禅宗

史の研究—中国曹洞宗と道元禅—」大東出版社、一九八七所収)。石井氏は真歇の禅風について、「大慧との関連を抜きにしては語れない」と、する一方で「拈古」が著された動機については、「真歇の『信心銘拈古』が大慧の黙照禪批判に対して撰述されたものかどうかはわからない」と、判断を留保する(『前掲書』一九八七、二七五頁)。拙稿はその再検討を試みたものである。

(5) 駒澤大学図書館編集『新纂禅籍目録』(日本仏書刊行会、一九六二)二一八〜二二〇頁。

(6) 『正法眼藏』卷三之下、祖師云、至道無難、唯嫌揀擇、但莫憎愛、洞然明白、毫釐有差、天地懸隔、欲得見前、莫存順逆。你禪和家、箇箇念得、還曾略著意理會麼。祖師安箇名字、謂之信心銘、只要諸人信此廣大寂滅妙心、決定不從人得。故中間有言、一心不生、萬法無咎、無咎無法、不生不心、能隨境滅、境逐能沉、境由能境、能由境能。又云、大道體寬、無易無難。又云、執之失度、必入邪路、放之自然、體無去住。你但信此一心之法不可取不可捨、便好向遮裏放身命。若放不得、是你根性遲鈍。臘月三十日、不要錯怪老漢。時熱久

- 立。喝一喝、下座。(Z118-155b)
- (7) 禪文化研究所、西口芳男氏より「坐看」の「看」は「著」の誤字であって、「坐著白雲宗不妙」に訂正すべきとのご指摘を受けた。
- (8) 俄羅斯科学院東方研究所・聖彼得堡分所・中国社科学院民族研究所・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藏・黑水城文獻』③漢文部分『真州長蘆了和尚劫外録』(上海古籍出版社、一九九六)一五〇～一五一頁。\*原則として原文の字体は新字体とした。
- (9) この『真州長蘆了和尚劫外録』は、宣和五年(一一二二)頃の語録で、真歌の生前に刊行されており、真歌の初期思想と大慧との関連を考察する上で重要である。大慧が本格的に黙照批判を開始したとされる時期は紹興四年(一一三四)頃とされるので、大慧はすでにそれ以前から「劫外録」を通じて真歌の初期思想の一端を理解できたことになる。但しその理解がどのような尺度で為されたかが「大慧黙照批判」の解明に重要な鍵となる。ちなみに真歌には建炎四年(一一三〇)四十三歳頃の雪峰山崇聖禪寺時代の語録である『二掌録』が存在したとされるが、残念ながら政変によって逸失している。
- (10) 看話禪は、馬祖を中心とした唐代の無事禪を安逸かつ無批判に受け継ぐことによる禪の形骸化が宋代に顕著となり、その克服を目指す過程より、最終的に大慧宗杲が大成させた修禪法である。その修禪法とは、所謂「話頭」による疑団により自己の「本来心」を開悟せしめる始覺門的參究法をいう。したがって、その修禪法に於いては公案の批評や再解釈を通じて禪理の探求を行う文字禪とは厳密に区別する必要がある。
- (11) 注8『前掲書』一六〇頁。
- (12) 敦煌本『六祖壇經』「十九段」外離相曰禪、内不乱曰定。外若有相、内性不乱本自淨曰定。(T49-339a)
- (13) 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。逐日墮却阿頓飯事、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。將這黑山下鬼窟裏底為極則、亦謂之祖父從來不出門。∴此輩名為可憐愍者(T47-901c)。このような大慧の黙照批判は、その語録中に於いて枚挙にいとまがない。しかし、だからと言って大慧の批判対象が宏智や真歌であると「実証」できる証拠も十分ではない。もし宏智や真歌がその批判対象

ならば、大慧の膨大な著作中に多くの「実証」できる証拠が出てきても不思議ではない。また当時の福建地方周辺には大慧が「黙照邪師」と蔑む禪者が多かったことにも着目する必要がある。

- (14) しかし、あえて大慧の「能動的禪」と比較した場合、真歌の禪は「動静一如」の性格を具えながらも「静」に重点が置かれていと言わざるを得ない。それは大慧禪が当時の時代的要求に即応した禪であったのに比べ、真歌の「劫外」の宗風が当時の時代的要求にどれだけ即応できたかを鑑みた場合自ずと明白になる。

- (15) 『真歌和尚拈古抄』の資料的価値については、安藤嘉則氏が「玉宝寺藏『真歌和尚拈古抄』について」(『宗学研究』三十五号、一九九三、一八三～一八八頁)で明らかにしている。

- (16) 大智の年譜については、享保二年(一七一七)に面山瑞方が撰した「祇陀大智禪師行録并序」(『続曹洞宗全書』「歌頌」七六〇～七六二頁)を基本資料として、「広福寺文書」(大久保道舟編『曹洞宗古文書』上(筑摩書房、一九七二再刊)六一七号文書、『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、一九八八、二〇六頁)、水野弥穂子『大智』(講談

社、一九九四、七頁)などに詳しく記載されている。ここでは面山、広瀬、水野氏の著書に依拠した。

- (17) 安藤嘉則「中世曹洞宗における門參文獻」(『駒澤女子短期大学研究紀要』三十一号、一九九八)五頁。

- (18) 『続曹洞宗全書』「注解」(三)七〇九～七六〇頁。

- (19) 『曹洞宗全書』「宗源下」正中二年五月二十日の条。ちなみに大智が中国から将来した「真歌了語」とは、『大智偈頌』に「<sup>34</sup>看真歌和尚<sup>35</sup>跋真歌和尚拈古」という連続性からしても『真歌了語』が『真歌和尚拈古』である可能性は十分に考えられる。

- (20) 面山瑞方撰「祇陀大智禪師行録并序」(『続曹洞宗全書』「歌頌」七六〇～七六一頁)。

- (21) 「大智禪師偈頌」寛永十九年刊本(『続曹洞宗全書』「歌頌」七三七～七五五頁)。

- (22) 「跋真歌和尚拈古」の起句にあたる「真空歌尽透玄微」は、如浄が江心山龍翔寺の真歌堂に参礼したときの偈頌、「礼真歌堂」の歌尽真空透活機、児孫相接命如糸。今無倒指空腸断、杜宇血啼花上枝。(『如浄和尚語録』下巻「偈頌」、[481-33a])の起句である「歌尽真空透活機」と対応し、真歌

の宗風を窺い知ることができると。

(23) 石井修道『前掲書』(一九八七)三八七頁。

(24) 鏡島元隆『天童如浄禅師の研究』(春秋社、一九八三)一七〜一九頁参照。

(25) 水野弥穗子『道元禅師全集』第二卷(春秋社、二〇〇四)二二七〜二二八頁。

(26) 水野弥穗子『前掲書』第七卷、一四〜二二頁。

(27) 『大慧普覺禅師宗門武庫』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。

(T47953b)

(28) 大慧派が主流であった南宋社会に生きた義遠と日本で禅を挙揚した道元との、その後の展開を考えた場合、批判の根拠に差異があるように見える。道元の場合、①日本中古天台思想、②中国禅林での経験(特に如浄の影響)、③初期道元教団確立(特にのち道元教団に参入した元達磨宗系との問題)④鎌倉教化以降などが彼の思想変遷の重要な条件となった。そのような背景を踏まえた場合、自ずと批判の根拠に差異が生じてくるのは当然である。

(29) 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』十七号、一九七四)五三頁。