

## 虚堂と大應との相契

柳 田 聖 山

—

凡そ一民族の個有文化が他の民族に伝えられるに際しては、二個の契機が考えられる。その一は先達文化を生み出した民族の側から、他の民族に傳播される場合であり、その二は後進民族自身が自發的に先進民族の文化を受け入れるとする積極性に出づる場合である。而も文化の傳播は此の二つの契機の契合に於てのみ、甫めてよくその實を擧げ得るのであつて、それは、前者の場合、よく自家の文化の向上の頂を極め、その飽和状態に到達したる結果として、新しい契機を他に求めんとする運動であり、後者にありても亦た自家の契機を異質の文化の媒介に求めんとする努力に發し、共にすでに自己飽和の段階に到達し居ることを前提とする。例えば、古く後漢の末期を境としてインドの佛教が中國に伝えられた場合がそれであり、我が鎌倉時代に南宋の禪が移入せられた場合も亦た然りである。殊に、南宋末に至つてその發展の極に達していた中國禪は、鎌倉時代の日本武家社會という新しい海外市場を見出すことによつて、ようやく自國に於ける過剩生産的倒潰の危機を脱したものと見られる様である。

併し乍ら、我が鎌倉時代の禪は逆に之を飛鳥奈良以來の日本佛教の發展過程に於て眺めるとき、すでに長く奈良平

安時代を通じて醸成され來つた日本佛教独自の課題が、隣邦南宋の禪の觸發によつて、それ自身を脱皮新生せしめたものとも見ることが出来るであらう。言わばそれは傳教・空海より、榮西・聖一至る日本的な佛教の傳統に對して、蘭溪・兀庵・大休・祖元等の全く異質のとも云い得る、新しい宋朝風の祖師禪の挑撥であつた。而してこれら新舊二つの契機は、實は單なる鎌倉時代に於ける日本禪宗内部の教線的對抗にとどまらず、廣く社會經濟史的にも文化思想史的にも、舊新二大勢力の伸張抗爭の一表現に外ならず、時正に我が日本は民族の全分野を擧げて歴史の廻り角にさしかかりつつあつたことを示している。私はかかる視點に立つて甬めて鎌倉時代に於ける新佛教としての日本禪の展開を述べ得るのでないかと考えるが、今はただその一つの場合として、大應國師入宋の前後の事情の一端について、多少の史實的穿索を手がかりとして、此の問題を探つてみようと思ふのである。

## 二

周知の様に、大應國師南浦紹明は駿河の人で、傳によると幼より同州建穗寺の淨辯に師事し、年十五歳のとき出家して鎌倉の蘭溪道隆に投じたという。蘭溪は、日本の武家社會に始めて純粹な宋風の禪を傳えた人で、彼の禪は内容的に曹洞下の道元禪と質を同じうするものであつたと思われる。『建誓記』に傳えられている兩者の往復書簡は、史的には疑わしいとも云われるが、此は寧ろ兩者が純粹な宋朝の禪を傳えんとする使命上、極めて密接なる親近性ありしことを主張せんとするもの様である。道元が天童山の如淨に嗣法歸朝して以後、對社會的な傳道よりもひたすらなる純禪の護持を一箇半箇の後繼者の打出に期待しようとしたのに對して、蘭溪の場合は一渡來僧として鎌倉武士の教化という全く新しい領域に於て、對社會的な積極性に出でし相違はあつても、此の兩者の禪風が榮西や聖一等の禪と一線を劃するものであつたことは明かである。即ち、榮西、聖一等の禪が當時の日本社會に對する政治的關係か

ら出でしものであつたとは云え、傳教・空海以來の日本佛教の中興という傳統的な使命を自らに課し、つとめて天台や密教の舊佛教に接觸したのに對して、道元は宗派を超えた全一の佛法の根據を天童如淨よりの嗣法に置くことによつて、強く日本佛教の傳統的因襲を脱せんとし、蘭溪は一個の宋僧としてむしろ日本出身の禪僧が自ら負うていた課題の域外に立つことによつて、當時新しい歴史の擔い手となつた鎌倉武士の中に、積極的に働きかけて行つたのである。言わば日本佛教の宿命的な傳統を超えた新しい宗教運動が、從來の京都の爲政者を中心とする上流社會に受け入れられていた思想や文化とは質を異にする新しい宋朝の大陸文化の移入という使命を伴つて強力に展開せられ始めていたわけである。従つて蘭溪の下に投じた大應の前途には、凡そ右の如き鎌倉佛教の新しい使命が自らに課せられていた筈であり、大應の入宋には當然師蘭溪の意欲的な指示が働いていたと思われる。

かかる觀點から大應入宋の事實を眺め直すと、此處に興味ある事件が浮び上つて來る。それは宋僧兀庵普寧の來朝についてである。兀庵が來朝したのは、一般に宋の景定元年（一二六〇）、即ち我が文應元年に當る年の春とせられる。即ち『兀庵錄』に、

師、因日域法眷、道舊鄉人、不忘徑山道聚之義、屢邀閑樂、累却復至。於景定庚申、暫與一遊。……師、次至京東福禪寺、方丈大衆、禮請陞座云云。（續藏經Ⅰ、二八、一、P 四 d—15 a）

と記されている如くである。此の記事は、兀庵來朝の動機が、曾て徑山の無準會下に於ける聖一との舊約によるものであることを示しているが、更にその後彼が直ちに鎌倉に赴いている事實に徴すると、他面には鎌倉幕府の請招があつたのであろうし、それは蘭溪の指示に基づいたものであつたと思われる。即ち、『兀庵錄』に、前引の記事に續いて、師、關東部從遠遊。纔到建長禪寺、掌國最明寺殿、懷香先來參禮云云。

と云い、又、『大覺錄』によると、

兀庵和尚至、上堂。相見又無事、不來還憶君。古人只有温古知新之念、且無同舟共濟之謀。建長這裏、相見有奇事、來臨不放君。扶桑水雲客、親見又親聞、見則見了也。如何是親聞底事、明眼人前、切忌錯舉。

とあつて、兀庵が建長に來つた日、蘭溪が特に上堂擧揚したことを記している。

處で此の上堂は兀庵の來朝が文應元年にありとするならば、恐らく同年のことであろう。而して蘭溪は建長の法席を兀庵に譲つて、京洛建寧寺の拜請に従うことになるのである。併るに、蘭溪の建仁入寺の年時について、從來の諸記録は明確さを缺いている様である。例えば、『元亨釋書』卷六の道隆傳によると、彼は建長に居ること十三年にして、平安城の建仁に遷つたと云つて居り、此は『大覺錄』の建長語錄末尾の辭衆上堂に見ゆる「要津把斷十三春、又挂輕帆出海濱」の語によつたものである。處が、時頼が建長寺を創して蘭溪を開山に招請したのは建長三年（一二五二）の冬であつたから（建長興國禪寺碑文）、此の年から加算すると十三春は弘長三年（一二六三）となる理である。尤も、『大覺錄』の建寧入寺の語には「巨福山中越十霜……」の語があり、十三春は壽福住院時代を加えたものであろうから、これによつて考えれば建寧入寺は文應元年（一二六〇）となる。處が、師蠻の『延寶傳燈錄』及び『本朝高僧傳』は、正元元年（一二五九）を以て建仁入寺の年とし、その他の諸説之に従つて居る様であり、之によると兀庵來朝以前となり、前に引ける兀庵來朝に關する記載と合わないこととなる。處が更に遡つて、兀庵來朝の年時そのものにも異説があつて、彼の法を嗣いだ東巖惠安の『行實』（續群書類從第二百二十六）によると、正元己未春（一二五九）を以て兀庵來朝と記しているから、蘭溪が之を建長に迎えたのも亦た同年のこととなり、蘭溪の建仁入寺をその翌年と見て差支えない理である。従つて『元亨釋書』の文應元年説を以て最も妥當となすべく、況や後説する様に蘭溪の建仁錄をも含めた現存『大覺語錄』が、弘長二年（一二六二）即ち景定三年に四明の虛堂の許に届いて居るのであるから、その三年に亘る建仁住寺は文應以前にあつた筈であるに於てをや。

處で、常樂より建長住山の間に亘つて、十年餘の歲月を蘭溪の下に侍していた大應は、周知の様に正元年間（一二二五—一二六〇）海に航して入宋し、虛堂の下に投じたと伝えられるが、此の時一體蘭溪は何處にあつたのであろうか。この當時に於ける前記の如き蘭溪の進退の事情を考え併せる時、私は兀庵の來朝、蘭溪の建仁入寺、大應の入宋といふこの三つの事件の間に極めて密接な史的關係があつたに相違ないと思うのである。一體正元という年號は、西紀一二五九年三月二十六日に正嘉より正元と改元され、翌正元二年の四月十三日に文應と改元されているから、正元二年は文應元年と同年に當るが、兀庵來朝が此の文應元年の春であり、これを契機として大應の入宋が實現され、やがてその翌年、蘭溪の建仁入寺が行われたと考えることに、いささかも困難はない如くであり、大應の入宋は正元二年の春のこととなる理であるが、更に兀庵の來朝、大應の入宋、蘭溪の建仁入寺の三個の事件が、正元元年の間に行われたとする考えすらも、諸記録の取捨によつて成立可能ともなるであらう。また他の記録によると、正元元年には曹洞下の義介が入宋しているが（三祖行業記、續群書類從第二百廿五）、彼の使命は永平寺の僧院規矩を再建するにあり、その入宋に先立つて、洛陽の建仁、東福、東關の壽福、建長等を遍歴して當時に於ける臨濟下の規矩の現状を順觀しているが、當時建長寺の規矩は最も嚴肅を極めたもので、純粹な宋朝禪林の精神が潑刺と横溢していたことは、『大覺錄』附載の「建長法語規則」、「大覺禪師遺誡」及び梵偈の「相州路鎌倉縣栗船山常樂寺定規」等によつて伺われる。かくて、嚴正なる宋朝風の叢林清規による禪林生活の裡に青年期を過した大應は、宋僧兀庵の來朝を機として、純粹な南宋禪將來の使命を帯びて入宋するのである。

## 三

次に、大應が入宋して虛堂に參じたことは、恐らく蘭溪の指示によつたものであると思われるが、今日之を確める

資料は傳えられていない。曾て、永平道元が入宋したとき、彼は天童如淨に參ずることを當初から豫想して居らず、彼自身が記している様に、そのはじめ「大宋國におもむき、知識を兩浙にとぶらひ、家風を五門にきく、つひに大白峰の淨禪師に參じて、一生參學の大事ここををはりぬ」と云うことになつたのであるが、我が大應の場合は恐らくすでに日本にあつたときから虚堂の名を聞き知つていたと思われる。私はその一證として後年大應自身が洛陽萬壽禪寺に於ける開堂の香語に、

此一瓣香、日本聞名、大宋知貴、乳竇峯前、南屏園裏、東喚西喚、全無氣息。逗到雙徑那畔、五髻峯頭、被人覷著、薰天炙地。歸來扶桑、一回枯出一回新。蕪向爐中、奉爲前住大宋徑山興聖萬壽禪寺先師虚堂和尚大禪師、用酬法乳之恩。

と云つてゐる點に注目すべきであると思うが、此の語は、實に大應入宋當時の史的事實を傳える最も重要な資料でなければならぬであらう。そして、始め建長の蘭溪の下にあつた彼が虚堂の名を聞いたのは、恐らく兀庵を通じてではあるまいか。兀庵は日本に來る直前、常州無錫南禪福聖寺に居たが、更にその數年前には、初住として慶元府象山靈巖廣福院に居たことが『兀庵錄』によつて知られ、次に述べる様に此の當時虚堂も亦た慶元府の象山に隱棲していたのであり、當時虚堂をして此の地に隱棲するに至らしめた歴史的事件は、恐らく江浙の全中國叢林をして震撼せしめる底の不祥事であつた様である。

虚堂が象山の地に隱棲するに至つた歴史的事件というのは、彼の『行狀』に、  
寶祐戊午（實際は丙辰で、一二五六年に當る）、育王虚席、禪衲毅然陳乞。有司節齋尙書陳公、嘉其公議、特與敷奏。是年四月領寺、事三年、吳制相信譏懷隙、辱師欲損其德。師怡然自若、始終拒抗、略無變色。聖旨宣諭釋放、作偈奉謝云、去時曉露消衿暑、歸日秋聲滿夕陽、恩渥重重何以報、望無雲處祝天長。

とあり、また、『虚堂録』卷三、育王録の末尾にも、

師、寶祐戊午六月十四日羅難、七月十三日恭奉 聖旨、與免無辜。謝事上堂、都省羅太尉激上謹奏以謝。

と見えているものであるが、事件の内容そのものについては何ら知ることが出来ない。「犁耕」の著者は、舊解なるものを引いて、此の呉制相を呉陸なりとし、

(師) 與知事論塔頭之地、于時呉陸爲慶元府太守、欲追虚堂下獄。適晦巖物初數老宿、力救之、奏于朝廷。師遂回再住。而謝事退院。(卷九、五十三丈b—四丈a)

と云い、「此必入唐人、或來朝人所傳。其說可信爾」と註しているが、呉陸なる人について何ら他の資料の徵すべきものなく、事件の内容そのものも依然として明かでない。記して後日の研究を待つこととしよう。ただ、「行狀」の作者が、「師怡然自若、始終拒抗、略無變色」と云う様に、虚堂自身はそうした事件の渦中にあつて實に怡然たる態度を以て一貫したのであるが、一面、この事件が虚堂の生涯を大きく動かしたことも見逃し得ない様である。例えば、虚堂自身、この當時檀越省殿元學士に與えた書中に於て、

時節艱阻、佛法冷落、舉目無正人、不妨贏得養阿、待盡吳賊。○應天日難逃。(田山方南氏編、「禪林墨蹟」第三四號)と云つている程であるから、「怡然自若」というのは行狀作者の溢美の辭であらう。

處で、虚堂はこの難の後しばらく身を東山の邊に隠していた様で、このことは、この當時郷友悟翁にあてた尺牘に「難中首蒙遠訪東山、飲食尉問之情、倍於常等」(前引、「禪林墨蹟」第三七號)と云つて居り、また、後年の雪蓬明長老に與える法語中に往事を追憶して、

雪蓬明老、相從有日。自育王遍東山客榻之下温然如春、此老之力也。(虚堂録卷九)

と云つていることによつて知られる。東山は「犁耕」の説によると蘇州印渚の地を指し、彼の偈頌に、「心侍者歸省」

と題して、

露葉蕭蕭月滿庭、秋來多夢老人星、海山印渚知吾處、終不深雲獨掩扃

とあるのが此の當時の作であろうと云う。この偈は遠く印渚に避難中の師を尋ね來つた心持者の衷情をよろこんだもので、老人星にし誦て悲痛なる當時の心境を詠じたものである。處で次に『行狀』によると

古愚餘尙書典鄉郡、特以金文延之。

と云い、虛堂は右の如き難の後、尙書餘古愚なる人の推薦によつて再び金文に入寺することとなるが、この人は恐らく宋史卷四一九に傳の見える餘天錫であろうと思われる。餘天錫は明州慶元府昌國の出身で、丞相史彌遠の弟子となつて朝に入つた人であり、虛堂も明州慶元府象山の生れであるから、恐らく幼時よりの相識であつたのであろう。

金文の地は、古來の『虛堂錄』の注者がすべて不明として來ているが、前引の檀越省殿元學士に與うる書には、彼自身が金文惠照禪寺住持僧智愚劄子と自署して居り、又後に虛堂の嗣無爾可宣が我が大應の歸東に際して與えた送別の偈(後に全文を引用)にも、宋鄞金文住山可宣と自署しているから、鄞即ち明州慶元府にあつた小院の名であつたことが知られ、今日『虛堂錄』卷三に收める栢巖惠照禪寺語録が正しくその記録であることが判る。道忠も亦たこの栢巖録を注するに當つて、物初大觀の「慶元府大慈名山教忠報國禪寺語録」に、

金文唯翁和尚至、上堂、栢巖那畔、布偃月之陣、雙照明邊、流蟲家之毒、褫剝郎罷、殃害衲僧云云

とあるを引いて、金文が栢巖に外ならぬことを考證しているが、この考證は實に當を得たものと云うべきであらう。

處で、虛堂が金文即ち栢巖惠照禪寺に入つたのは、景定元年(一二六〇)八月二十五日とされるから、兀庵の來朝が文應元年にあれば同年に當るが、正元元年とすれば虛堂は未だ金文に移つて居ないこととなる。當時、虛堂と兀庵とが直接交渉の機を有したかどうか、確實な資料は存しないけれども、この前後の時期に於ける虛堂の進退は、兀庵若



しくはその他の人々によつて直ちに鎌倉に傳えられる可能性は十分にあつた筈である。大應が「日本に名を聞き、大宋に貴きを知つて」と云つてゐるのは、恐らくかかる事由を指すのではあるまいか。そして大應入宋の目的はかかる隱棲中の虚堂の跡を追わんとしたもので、遂に淨慈及び徑山に於て資師相契の大事を結著するに到つたことは、彼の『塔銘』その他に傳えられる通りである。

處で、大應が始めて虚堂に遇うたのは、彼自身が言う様に乳竇山、即ち四明の雪竇山であつたと思われるが、これに先立つて景定元年八月柏巖に入つた虚堂は間もなく四明の雪竇山に入つていた様である。尤も、雪竇山と云つても有名な十刹の第五に當る資聖寺の住持としてではなくして、此の山の開祖明覺大師從顯の塔の畔に庵居してゐたのであつて、彼の『行狀』に、

迫於晚景、退閑明覺塔下、作終焉計。

と云われているものである。一體、柏巖住院の期間は極めて短かつた様であるが、晚景というのが柏巖住院の年の歳暮とすれば、時に虚堂七十六歳に當る理である。併し、「柏巖錄」の末尾には正旦上堂の語が見え、柏巖住院は景定二年に及んでいる如くであるから、晚景は此の年の歳暮を指すのであろう。尤も、『虚堂錄』卷七偈頌の末尾に近く、「壬戌登雪竇」と題して、錦鏡、妙高、飛雪等の境地を詠じた作があるから、雪竇山への入山は壬戌即ち景定三年（一二六二）にあつたとも見られるが、恐らくは前年の歳末よりのことであつたのではあるまいか。

虚堂が雪竇明覺に傾倒せることは、すでに古く淳祐二年（一二四二）に頌古百則を完成した頃に遡るが、四明に近い明州の象山に生れた彼は恐らく幼時より雪竇に私淑するところがあつたのであろう。殊に育王羅剎によつて諸方に迹を隠した後、遂に此處に終焉の場所を求めた虚堂としては、後説する様に餘程深く期するところがあつた様に思われる。四明は明覺が有名な頌古百則を完成した處で、その四十七則に「夜來卻對乳峯宿」と云つてゐる如くであるが、

或いは先に羅難の直後、虚堂が東山印渚の畔に身を隠したのも亦た曾て明覺が住した洞庭の翠峰を慕つたためであつたかも知れない。

處で虚堂が雪竇山の明覺塔下に閑棲していた景定二年乃至四年の間に、此處に彼を訪ねた日本の入宋僧は甚だ多く、今日知られるものだけでも大應以外に三人を數えている。先づ、當時日本の鎌倉では蘭溪の淨樂、建長、建寧の三寺の語録がまとめられ、その校閲を虚堂に求めるべく、蘭溪會下の禪忍なるものが彼を訪うている。虚堂の『大覺錄』校閲は景定壬戌より癸亥の間に行われ、その跋が書かれたのは景定五年の春二月、虚堂が淨慈に移つてからのことであるが、之に先立つて禪忍が『大覺錄』をたづさえて博多の地を立つたとき、すでに四明に虚堂を訪うべく豫定していたことが、『大覺錄』所收の蘭溪が禪忍に與えた送別の法語の中に見えている。次に、『虚堂錄』の偈頌の條に、「日本源侍者游臺雁」という一首が見えるが、此の源侍者は後に虚堂の法を嗣いで日本に歸り、鎌倉の福源山禪興寺第二世となつた巨山志源であり、此の偈の眞蹟は恐らく志源自身が將來して日本に傳えたらしく、『神谷宗湛筆記』と稱する天正年間の茶會記に、この虚堂墨蹟が用いられたことを記録し、而もこの偈の末尾に、「景定癸亥春三月、虚堂叟知愚、書于乳峯明覺簷下」と記されていたことを傳えている。(續群書類従第五百六十六)次に我が無象靜照の「行狀」(續群書類従卷第二百廿八所收)によると、彼も亦た此の景定四年癸亥に虚堂より法語を與えられているから、此の頃四明に登つていたのであろう。「禪林墨蹟」第三十一號に見ゆる日本照禪者に與えたという虚堂の偈も或いはこの時のものかも知れぬ。

かくて、大應も亦た此らの人に先立つて四明に登り、「乳竇峯前、南屏園裡、東に嗅ぎ西に嗅ぐに全く氣息無し」と云うのであるが、大應が虚堂を此の時期に雪竇山に訪うたという一事は、彼以後の日本の臨濟禪をして雪竇禪、乃至は雲門禪の性格を強く負わしめることに決定的となつた事由を示唆するであらう。

## 四

道忠の「犁耕」によると、蘭坡の語なるものを引いて、虚堂が後雪寶と稱せられたことを傳えているが、實際、虚堂の禪には雪寶禪の再興とも云うべき趣が強い。雪寶が翰林の禪と稱せられた様に、虚堂の禪に於ても亦た言句の死活を貴ぶこと實に深きものがあり、此は虚堂が自覺的に雪寶に學ばんとしたためであつた様である。

『虚堂錄』卷四に收められる「雙林夏前告普說」は、彼が婺州の雲黄山寶林寺に住したときのものであるが、此の普說で彼は「龍牙禪板」の古則（雪寶頌古第二十則）を擧揚し、雪寶の頌古が眞にこの則の骨髓に透れるものであることを稱揚している。

後之學者、己眼不明。見他承嗣洞山、便道、當時見翠微臨濟之時未透。一大吠虚千獠唾實。……惟有雪寶見徹他骨髓。頌古裡面劈頭便道、龍牙山裡龍無眼。此語辛辣難近傍。蓋他用處多類之。……此老用處、動著便是砒霜狼毒。

一體、此の「龍牙禪板」の則に關しては、從來種々なる説があつた様で、就中、洪覺範の如きは、彼の「禪林僧寶傳」中の龍牙傳の末尾に於て、

予觀龍牙偈曰、學道先須有悟由、還如會鬪快龍舟、雖然舊閑閑田地、一度贏來方始休、君若隨緣得似風、吹沙走石不勞功、但於事上通無事、見色聞聲不用聾。皆清深精密如其爲人。疑問翠微臨濟祖意、度禪板蒲團機語、在已見洞山之後。雪寶以瞎龍死水罪之。龍牙聞之必大笑。

と云つて、雪寶の見處を貶下するのであるが、虚堂は寧ろ覺範の説を退け、大いに雪寶の見處と用處を擧揚せんとするのである。そして彼は當時の學者の見處の明かならざるを戒めて、

今之學者不得其妙、病在自信不及處、病在得失是非處、病在我見偏執處、病在限量窠臼處、病在機境不脫處、病在

得少爲足處、病在一師一友處、病在旁宗別派處、病在位貌拘束處、病在自大了一生不得處。此幾種病、障道之媒、人皆有之。要在當人退步措磨淨盡、使其入作無門、向一條古路上、伛蕩地、無拘無檢、無障無礙、拈來使用、擦著便殺、臨機縱奪、無秋毫許凝滯、如轉圓石於千仞之上。

と云い、更に彼自身が曾て先師運庵の下で「古帆未掛」の則について参究したる際の事實について詳説しているが、彼はかかる見地の明白性と言句機用の重要さについて強調すること極めて切である。

また、「雙林夏前告香普説」に續く、彼の「靈隱立僧普説」は、虚堂が寶林を退いて靈隱の松源塔下に隱棲したとき、東谷妙光和尚の立僧となつて秉拂したる際のものであるが、此の普説は次の如き語によつて始まつている。云く近年叢林凋弊、學者不本宗猷、浸淫外學、滋長無明。雖千百群居、未聞有如爆龜紋。可以爲末世滅胡種族、良可悲也。若如行脚、如是見人、則其利甚輕、其害甚重。

凡そ、これらの虚堂の語は、彼の禪の極處が奈邊にありしかを最も端的に示すと共に、當時、宋末の中國禪が實にその弊救うべからざるに至つていたことを伺わせるであらう。かかる弊風の反省と警告は、すでに彼が松源塔下に隱棲したる頃を境としていよいよ深く強いものになつていたと思われるが、景定初年に於ける明覺塔下への再度の隱棲は、彼自身が「終焉の計」となさんとしたものであつただけに、より一層深く堅い起死回生の悲願を秘めたものであつたに相違ないであらう。そして、將に單なる文字の禪や經典外學の講讀に墮せんとしつゝあつた宋代の禪を、本來の姿にかえそうとする虚堂の悲願こそは、雪竇禪の再興によつて果遂せられるのであり、彼の明覺塔下への隱棲の意味が實に此處にあつたのではなからうか。

## 五

かくて、純禪を求めて入宋したる大應の使命は、虚堂に遇うことによつて見事に果されたが、虚堂自身も亦た明覺塔下に身を隠して、ひそかに純禪激揚の時節を待ちつつあつた、恰かもその時、はるかなる東海の邊からはるる彼を訪ね來つた大應によつて、その悲願の達成を見ることとなつた。此處に中國と日本の禪の歴史を結ぶ大事件が出来し、意外にも兩國の思想と文化の歴史を大きく變動せしめることとなつたのである。後年、大應が太宰府の崇福寺にあつて、虚堂忌に際して拈じた香語に、

大宋凌霄峯頂收得、多年囊藏被蓋、日本崇福山中拈來、幾廻薰天炙地、斤兩無多、根苗有異。休說巴陵三轉語、只  
要徧界香風起。

と云うのは、實によくこの消息を傳えている様である。

處で、周知の様に、大應は宋の咸淳三年（二二六七）、即ち我が文永四年の七月に歸朝しているが、彼の歸朝に際して、當時八十三歳であつた老虚堂は、特に送別の頌を與え、又同會の兄弟たち四十三員が之に和したことが「塔銘」に記されて居り、後に「一帆風」の名を以て知られているものがこれであるという。今日、それらの原蹟は殆んど散逸し去り、わずかにこの中の無爾可宣の次の如き一通が残在しているが、其處には、

南屏明知客訪到、復還日本故國。謾以二十八字餞行。宋郵金文住山可宣。

玻瓈盞子驗同盟、誰向錢唐敢進程、千里同風一句子、明々舉似到山城。

咸淳戊辰夏孟下澣、書于大圓鏡。（前引、「禪林墨蹟」第四四號）

と見えている。無爾可宣は虚堂の高足で、この書によると師の後を襲いで金文に住して居たらしいが、この送別偈の年次が咸淳戊辰（二二六八）となつている點は、「塔銘」の記載と一年の相違がある。これ或は可宣の揮毫の誤りとも考えられるが、事實、大應が徑山を辭したのが咸淳三年（二二六七）で、その後翌戊辰の夏まで、しばらく宋地にとど

まつて各地を徧歴していたのかも知れない。大應が歸朝後、建長の蘭溪の下に於て行つた有名な秉拂の語に、十載中華歷徧歸、未將佛法掛唇皮、無端今夜始開口、鐵樹生花正是時とあるのと合せ考えると、年時の上に符節を合するものがある。

處で、前後十年に亘る入宋嗣法の旅を終えて、大應が歸朝した時の鎌倉の禪は如何なる情況にあつたであろうか。

先ず、大應入宋の機縁となつたと考えられる兀庵は、「元亨釋書」によると、文永二年（一二六三）すでに宋に歸り、婺州の雲黄山寶林寺に入つてゐる。彼の歸宋の原因が那邊にあつたか、今日詳しい資料は傳えられぬが、彼と最も親しかつた北條時頼が、弘長三年（一二六三）に死んでから、或は鎌倉幕府の宗教政策の上に多少の變化があつたのかも知れない。兀庵が平津浦を離れるに際して悟空敬念（東巖憲安の師）に與えたという法語は、此の間の事情を知る手がかりとなる様である。

老僧無巴鼻、暫遊此國、乃見此國、從古以來、信向之多、唯弘教法者衆。近爲外來之者、邪魔外道、妄言綺語、誑或人天及乎窮其底蘊。經律論之教、全不知之。教外別傳之旨、猶更不曉、且虛語僻語、惑亂此國。正法凌滅、邪法熾然、人人愁歎之多、所以老僧急々抽頭回唐、爲入出計。更不將眼視之、不將耳聽之。自歎、釋迦老漢神通廣大、尙且被六群比丘、惡黨邪魔外道波旬等欺凌。涅槃以後五百年中、方且漸々中興。豈況今日岩哉、敬念求改名、悟空山主亦曾入宋、參扣知識、歸朝之後、乃見此國、被外來者邪魔惱亂、合國愁歎多々。只於獨住處、自受用三昧、更不將眼視之、不將耳聽之。袖紙拜求一語、爲究道之助。老僧正理歸帆、忿々信筆、姑塞其請。但勿愁歎、時節既至、其理自彰、邪魔外道消滅、正法自然無難。切冀力弘此道、以光末運者也云云。（東巖安禪師行實、續群書類從第二百廿六）

兀庵をして更不將眼視之、不將耳聽之とまで嘆ぜしめるに至つた我が國の惡黨邪魔とは一體何であらうか。『兀庵錄』

によると、彼の源清藏主に示した法語中に、

屢承法眷之約、因東望扶桑、有大乘根器冒險越漠、觀國之光、復遭世緣所陷、怛怛之氣、而不能釋（續藏經Ⅰ、二〇八、一、十六d—十七a）

と云つて居り、彼の怛怛たる不満が世縁によるものであつた様でもあるが、またそれを佛在世中の六群比丘の猖獗に比している所から見れば、或は此の國の佛教の現状そのものに全く黙視できないものがあつたと見るべきであろう。私にかかる元庵の憤激の一因が、恐らくは時宗の日蓮宗接近によるものではないかと考えるが、敢えて日蓮宗のみならず當時の日本佛教の全てが、元庵の眼にはすでに手の施しようのない邪魔悪法と影じたのではあるまいか。

旅客來嘆曰、自近年至近日、天變地天飢饉疫癘、遍滿天下廣進地上。牛馬斃巷骸骨充路、招死之輩既超大半、不悲之族敢無一人。然間、或專利劍卽是之文、唱西土教主之名、或恃衆病悉除之願、誦東方如來之經、或仰病卽消滅不老不死之詞、崇法華眞實之妙文、或信七難卽滅七福卽生之句、調百座百講之儀、有因秘密眞言之教、灑五瓶之水、有全坐禪入定之儀、澄空觀之月、若書七鬼神之號、而押千門、若圖五大力之形、而懸萬戶、若拜天神地祇、而企四角四堺之祭祀、若哀萬民百姓、而行國主國宰之德政。雖然唯摧肝膽、彌逼飢疫、乞客溢目、死人滿眼、臥屍爲觀並尸作橋。云云

右は、文應元年に書かれた有名な『立正安國論』劈頭の文であるが、當時相ついで起り来る不氣味なる天災地變と、刻々にせまり来る外寇の兆を眼前にして、獅子奮迅の宣教に寧日なかつた日蓮は、此の世難を乗り切るものは法華經の信仰あるのみという激越たる自信の下に、所謂四箇の格言を掲げて、他宗の調伏に没頭しつゝあつたのであつて、元庵在日の當時は正に彼の活動の最高潮に達していた時である。弘長三年三十七歳で卒した時頼の後を承けて、執權となつた時宗は未だ幼少であり、鎌倉武士の中には或は日蓮の説法に耳を傾けるものも次第に多きを加えつゝあつた

であらう。後年、日蓮が時宗に寄せた書には、

急ぎ建長寺、壽福寺、極樂寺、多寶寺、淨光明寺、大佛殿等の御歸依を止めたまへ、然らずんば重ねて四方より責め來るべきなり、速かに蒙古國の人を調伏して我が國を安泰ならしめ給へ。彼を調伏せんこと日蓮にあらざれば叶ふべからず。

と云い、また『撰時鈔』には

日蓮は日本國の棟梁也、予を失フは日本國の柱礎を倒スなり。只今に自界反逆難とて、どううちして、佗國侵逼難とて、此國の人人他國に打ち殺サルるのみならず、多くいけどりせらるべし。建長寺、壽福寺、極樂寺、大佛、長樂寺等の一切の念佛者禪僧等が寺塔をばやきはらいて、彼等が頸をゆひのはまにて切らずば、日本國必ほろぶべしと申シ候了んヌ。

と見えているが、かかる國粹主義者日蓮のふるまひは、宋僧兀庵から見れば、正に狂氣の沙汰であつたであらう。

更に、此の前後の史的事情から推すと、舊佛教即ち天台宗の禪宗壓迫の情勢が次第に激烈の度を加えて居り、『東巖安禪師行實』の文永五年の條には、東巖の正傳寺が聖護院の衆徒のために破卸され、彼は危く鎌倉に逃れた事件があり、又、『法海禪師無象和尚行狀記』によると、

〔師〕、文永九年壬申九月三日、應衆請以住相陽之胡桃谷法源寺矣。時比叡山徒衆、厭惡我宗昇盛、而捧書訴之闕。

於是大覺禪師、寄跡於甲州、或居奥之松島。師隨之作伴、偏嘆我宗欲廢、仍作書一篇、以奉之朝、命曰興禪記。

とあつて、新舊勢力衝突の激狀を傳えているが、一面には先の日蓮の語にも見える様に、蘭溪の如き宋僧は當時外來僧として政治的嫌疑をかけられねばならぬ状態であつたかも知れない。

かくて、十年ぶりに歸朝した大應を迎えた鎌倉の禪界は、彼の新しい正法擧場の地として、決して好適の場所では



なかつた様である。尤も、執權時宗が宋から迎えた禪僧としては、前に大休正念あり、西潤子曇あり、後に無學祖元あり、幕府が祖元を請して開創した菩提所圓覺寺は、弘安五年（一二二二）に盛大な落慶供養の式を擧げて居るから、鎌倉の禪宗は一見日毎に隆盛に向つていた如くであるが、文永弘安に亘る蒙古の來襲を始めとする社會政治上の變動は、鎌倉武士をして禪の至境に悟徹せしむるには、あまりにも喧噪にすぎたであろう。また、前引の日蓮の『安國論』の文にも見える様に、國家の危急の時に際しては攘夷祈念の宗教儀禮が人々に迎えられることも當然のなりゆきであり、殊に祈禱儀禮を事とし來つた日本佛教の傳統として、すべてが密教化しゆくことは抗し難いことである。幕府に迎えられた大休や祖元の禪が次第に日本化されて行つたのは、かかる現實の課題に應じたものに外ならないが、新しい純禪宣布の使命を帯びて歸朝したる日本出身の大應は、中國祖師禪の純粹性を護るために、寧ろ彼等宋僧たちとは異つた態度を選ばねばならぬこととなつた。曾て彼の師虛堂が明覺の塔下に退いて、靜かに正法再興の時を待ちつつあつた様に、大應も亦た西垂の地に灰頭して純禪激揚の時を待つこととなつたが、彼の九州灰頭は前後三十餘年に及び、後來遂に日本臨濟禪の先蹤たるを得たのである。私は此處に大應の大宰府興徳入寺の意義があり、彼が生涯をかけて擧揚した「時節因縁」の一句の意味がかかる史的事情に裏付けられて甬めてよく理解できると思うが、この點についてはすでに論じたことがあるから、此の小論をここに終ることとしよう。

——一九五九年十二月八日、釋尊成道の日——

〔附記〕

私が本稿中に引用した『神谷宗湛筆記』は、最近茶道古典全集巻六に收められ、恰かも本稿の初校と時を同じくし、芳賀幸四郎氏の校註を附して新版せられた。又、「時節因縁」の句についての拙稿は、禪文化第八號に掲載されている。併せ参照を乞う。（一九五四年二月一日）