

日本禅の特色

柳田聖山

I 道元の言葉

- a 臨済と曹洞……………五五
- b 道元の臨済批判……………五九
- c 栄西と黄竜宗……………六三

- b 唐代の禪と宋代の禪……………七三
- c 二つの『十牛圖』……………七九

2 中国の禪宗

- a 禪とは何か……………六七

- a 奈良の六宗……………八四
- b 叡山の禪宗……………八八
- c 鎌倉以後の禪……………九四

先に、筑摩書房で企画した「日本の仏教」の一冊として、『臨済の家風』をまとめたとき、中国禪と日本禪の相違について少しく考えてみる機会があった。

いっぽうに、日本禪の特色と言えば、大てい道元についていうのみで、室町以後の禪と日本文化の独自の発展をうながした臨済禪の思想について、深く考えることが少ない。たとえそれを言うにしても、多くは宗派的、もしくは法系的な考察に終始する傾きがある。

今、そうした課題の下に、当時の日本禪の母体であった大陸の禪の歴史的な考察を手がかりとして、いささか私見をまとめたのが本稿である。もと、筑摩の仕事の序章として書きはじめ、分量の関係で省いておいたものであるが、このたび、多年のあいだ、日本禅宗史の研究に専念して来られた荻須純道博士の頌寿論文集を編むにあたり、平素格別の御愛顧にむくい、今後いっそうの御教示を願うよすがとも思い、貧しい草稿を博士の膝下に呈上する。(昭和四十三年九月十五日)

# 1 道元の言葉

## a 臨済と曹洞

日本にはじめて、臨済の家風を伝えたのは栄西であるが、そのことを明言するのは、道元である。有名な『正法眼藏』の弁道話に、彼は自己の求道のあとを回顧して、次のように言っている。

予発心求法よりこのかた、わが朝の遍方に知識をとぶらひき。ちなみに建仁の全公をみる、あひしたがふ霜華、すみやかに九廻をへたり。いざさか臨済の家風をきく。全公は祖師西和尚の上足として、ひとり無上の仏法を正伝せり、あへて余輩のならばべきにあらず。

道元が、建仁寺の栄西に直接に学んだかどうかは問題であるが、栄西の上足として知られた明全に参じて臨済の家風をきき、やがて明全と共に宋に赴き、親しく両浙の地に知識を訪ね、終に太白峰の天童如浄に参じて、「一生参学の大事」をおわったことは確かである。このときの彼の旅行記である『宝慶記』にも同一の記事がある。しかし、ここで注意すべきことは、彼が自から伝えた天童如浄の禅を、正法眼藏、若しくは正伝の仏法と呼んで、曹洞宗とも禅宗とも言わぬ点である。周知のように、道元は禅宗と言う名を嫌い、これを庸流の妄称としている。たとえば、『正法眼藏』の仏道の巻に、

禪宗の稱、たれか稱しきたる。諸仏祖師の禪宗と稱するいまだあらず、しるべし、禪宗の稱は魔破句の稱するなり。魔破句の稱を稱しきたらんは魔党なるべし、仏祖の児孫にあらず。

と言っている。又、曹洞宗の稱についても、

洞山大師、まさに青原四世の嫡嗣として、正法眼藏を正伝し、涅槃妙心開眼す、このほかさらに別伝なし、別宗なし。大師かつて曹洞宗と稱すべしと示衆する拳頭なし、瞬目なし。また門人のなかに庸流まじはらざれば、洞山宗と稱する門人なし、いはんや曹洞宗といはん。

と言っている。道元はまた臨濟宗の稱を退け、臨濟義玄が入滅に際して、「吾が遷化ののち、わが正法眼藏を滅却することを得ざれ」と言った話をとりあげて、次のように言っている。

臨濟いまだ吾禪宗を滅却することえざれといはず、吾臨濟宗を滅却することえざれといはず、吾宗を滅却することえざれといはず、ただ吾正法眼藏を滅却することえざれといふ。あきらかにしるべし、仏祖正伝の大道を、禪宗と稱すべからず、臨濟宗と稱すべからずといふことを。

こうして道元は、いわゆる禪宗五家の稱が、全く妄稱にすぎぬことを指摘する。しかもそれは左記に明かなように、実は先師如浄の主張するところであつた。

先師古仏上堂、衆ニ示シテ云ク、如今箇箇、祇管ニ雲門、法眼、滄仰、臨濟、曹洞等ノ家風別有リト道フハ、是レ仏法ナラズ、是レ祖師道ナラザル也。

この道現成は、千歳にあひがたし、先師ひとり道取す、十方にききがたし、円席ひとり聞取す。……先師古仏

を礼拝せざりしときは、五宗の玄旨を参究せんと擬す、先師古仏を礼拝せしよりのちは、あきらかに五宗の乱称なるむねをしりぬ。

かくて道元が、臨済の家風というのは、彼が天童如浄に参するまで、我が建仁寺及び江浙の地で学んだ臨済系の禅を指すのであり、ここにはすでに後年の価値批判的な意味が含まれている。道元が「弁道話」を書いたのは、彼が宋より帰って間もない寛喜三年辛卯（一一三二）で、その三十才の頃であり、越州吉田県吉峰寺で「仏道」を示衆したのは、寛元元年癸卯（一一四三）である。前者が、後者ほどにきびしく禅宗や五家の称を退けていないところを見ると、彼の思想が、この間に次第に純化され、発展して行ったことを推せしめるが、それは同時に、現実的には、とにかく彼の教団が、栄西滅後の建仁寺、及びその他の日本の臨済系の禅宗と異った性格のものになったことを意味する。言わば、道元の宗教が建仁寺系の臨済宗のみならず、禅宗や曹洞宗をも超えるものとして内面的に純化されるに従って、現実の教団はその特殊性を加えて行ったのである。

道元の滅後、何時頃から、彼の教団が曹洞宗と呼ばれるようになったかは明かでないが、越前に入った道元が、臨済、若しくは臨済宗の禅に対して、すこぶる批判的であったことは確かである。特に宋代の臨済禅の代表的な人物と見られる大慧宗杲に対する道元の批判は激越であり、時には甚だしく感情的である。当時、道元の臨済批判に対して、直ちにこれに反論を加えた人があったかどうかは確かでないが、道元の臨済禅批判は、裏がえせば、当時の方が鎌倉仏教が、宋朝臨済禅の決定的な影響下にあったという疑い得ぬ事実を物語るものである。事実、鎌倉、室町以後の日本仏教は道元の批判にかかわらず、更に強力な大陸臨済禅の影響の下に発展してゆくのである。

一般に、日本の禅宗は、鎌倉時代の始めに、栄西が臨済禅を伝え、道元が曹洞禅を伝えたことから始まると見られて居る。大まかに言えばその通りであるが、以上のようにみてくると、事情は必ずしも単純ではない。栄西による禅宗の開創は、後に考えるように、平安朝以来の叡山の仏教の發展であると共に、宋元の禅宗の陸続たる日本移入のさきがけとなったものであるが、道元の場合は事実上は天童如浄の禅を受けつつ、これを純化し尖锐化するこ

とによって、曾ての大陸にも日本にも見られなかった独自の立場を見出したのである。

従って、道元の場合は、大陸の禅宗、若しくは曹洞宗を伝えたというよりも、仏教そのものの本質に立ち帰ることによって、如浄の教えた仏祖正伝の宗教を説こうとしたのであり、この点からは最も国際的であり、日本人離れ

のした仏教であったと言つてよい。それは、栄西が禅宗の開創を以て、新しい一宗を開くものではなくて、あくまで叡山の仏教の根源に帰り、伝教の精神を継承するものとしたのと、或る点では軌を一にするものであり、同時にインド以来の祖師たちの教相判釈のねらいであったとも見られるけれども、道元の仏教は更にそれらを徹底せしめたところがある。言わば、臨済系の大陸の禅の伝来が、結局は宋代に独自の發展をとげた各派の禅宗を、そのままに忠実に日本に移そうとしたものであるのに対して、道元の場合は、寧ろ一度中国禅宗の發生以前に帰ることに

よつて、それを内容的に全一の仏法として理解し実践しようとしたのである。もとより、宋朝の禅を忠実に学ぶと言つても、日本人の能力や風俗の相違から、種々の歪曲があることは事實である。例えば、室町時代以後の臨済禅に於ける禅文化の展開は、余りにも日本的ですらあるが、道元の仏教の超民族的な性格と、それはやはり大いに異質である。

かくて、日本に伝えられた禅宗のうち、道元の系統のみは、余りにも本質的であるが故に、結果的にはかえって特殊な例外となる。彼の系統で、道元以上の發展を示すことが少なかったのに対して、臨済系は多種多様であり、同じく大陸の曹洞系に属し乍ら、日本に来て臨済系に同化してしまうような人々もある。日本の臨済禅が、大陸の禅に忠実であろうとしたことが、寧ろ日本的な意識の表われであったと言えるかも知れない。いずれにしても、日本に於ける臨済禅は、その意識の有無は別として、事実としては、道元の徹底した全一の仏教の立場に對するものとして、百花争咲の性格を形成したのである。臨済の家風という言葉は、道元の批判にもかかわらず、この系統の禅を呼ぶのに尤もふさわしい。

## b 道元の臨済批判

道元の禅宗批判は、すべて臨済禅に属する人々に向けられる。大ていは、彼が入宋のとき江浙の地で見聞した事実への批判であり、溯って臨済義玄その人に及ぶのである。たとえば、『正法眼蔵』の仏経は、仏道の巻と同じく、寛元元年癸卯九月の示衆であるが、ここで彼は次のように言っている。

大宋国の一二百余年の前後に、あらゆる杜撰の臭皮袋いはく、祖師の言句、なほここらにおくべからず、いはんや経教は、ながくみるべからず、もちあるべからず、ただ身心をして枯木死灰のごとくなるべし、破木杓・脱底桶のごとくなるべし。かくのごとくのものから、いたづらに外道天魔の流類となれり。……あるひは為人の手をさづけんとするには、臨済の四料簡、四照用、雲門の三句、洞山の三路、五位等を挙して、学道の標準

とせり。先師天童和尚、よのつねこれをわらふていはく、学仏あにかくのごとくならんや。仏祖正伝する大道、おほく心にかうぶらしめ、身にかうぶらしむ。これを参学するに、参究せんと擬するにいとまあらず、なんの間暇ありてか晩進の言句をいれん……。先師の示衆かくのごとし。まことに臨済は黄檗の会下に後生なり。六十拄杖をかうぶりて、つひに大愚に参ず、老婆心話のしたに従来の行履を照顧して、さらに黄檗にかへる。このこと雷聞せるゆゑに、黄檗の仏法は、臨済ひとり相伝せりとおもへり。あまりさへ黄檗にもすぐれたりとおもへり。またくしかにはあらざるなり。臨済はわづかに黄檗の会にありて、随衆すといへども、陳尊宿すむるとき、なにごとをとふべしとしらざといふ。大事未明のとき、参学の玄侶として立地聴法せんに、あにしかのごとく茫然とあらんや。しるべし、上上の機にあらざること。また臨済かつて勝師の志気あらず、過師の言句きこえず。黄檗は勝師の道取あり、過師の大智あり、仏未道の道を道得せり、祖未会の法を会得せり。黄檗は超越古今の古仏なり、百丈よりも尊長なり、馬祖よりも英俊なり。臨済にかくのごとくの秀気あらざるなり。ゆゑはいかん、古来未道の句、ゆめにもいまだいはず。ただ多を会して一をわすれ、一を達して多にわづらふがごとし。あに四料簡等に、道ありとして学法の指南とせんや。

ここで道元の臨済批判は、主として臨済が仏祖の経教を捨てて四料簡等の言句を用い、みだりに拳頭をたて扨子をあげるなどの、所謂棒喝の機用を弄したこと、少くとも宋代臨済禅の人々がそのように考え、これを以て臨済の家風としていたことに対する攻撃である。言わば、「臨済の余流と称するともから」(仏教)に対する批判である。臨済が黄檗の会下に在って、なにごとをとふべしということを知らなかつたのは、道元が言うようにただ茫然とし

ていたためではなかったと思われる。この点については、後に臨濟側から道元に対して批判されているのが正しいが、道元の当時、大陸と日本の両国の臨濟禪に、そうした誤解があったことは確かである。柴西の『興禪護国論』の世人決疑門第二にも、禅宗の不立文字の立場が、天台宗で破せられている悪取空や暗証と同類でないかという問を掲げて、

問うて曰く、或る人妄に禅宗の名を称して達磨宗と曰い、自から云う、「行無く修無し、本より煩惱無く元より是れ菩提なり、この故に事戒を用いず、事行を用いず、只だ用に依じて偃臥せんのみ、何ぞ念仏を修し、舍利を供し、長齋節食せんや」と云云。

と言っている。ここで達磨宗というのは、恐らく大日能忍の一派を指すのであるが、この人は後に考えるように、柴西と同じ頃に、宋朝の大慧宗杲系の臨濟禪を唱導した人で、その系統の懐辨や義介、義演等が、後に相い伴って道元の教団に加わったことは周知の如くである。道元の臨濟批判の背景に、そうした具体的な史実が潜んでいることは注意すべきであるが、当時、不立文字を主張する禅宗が、時に経律の学問を顧みず、懶惰偃臥する輩に口実を与え、それが恰も臨濟禪の本質かのように見られていたことは充分に想像される。右の引用に見える修無く行無くの句は、明かに『臨濟録』の句であり、「本より煩惱無く元より是れ菩提なり」というのは、『伝灯録』などでダルマが弟子たちの悟りを試みたとき、道育という弟子が答えたところとされる句である。それらが前後の關係なしに、独立にとり出されて、恰もそれが達磨宗、若しくは臨濟の禪の本質かの如くに誇張されるところに問題がある。

ここにはすでに中国大陸で、隋唐以来の長い歴史を経て、宋代に漸くにして最盛期に達していた禪に接して、風

俗や歴史を異にする日本人仏教徒のとまどいが感ぜられる。しかも、日本仏教にはまた奈良・平安以来の日本仏教史の独自の課題があった。大陸のあらゆる仏教諸宗を受容した末に、最後に対決せざるを得なかった、最も中国化した仏教たる禪宗を、どういう形で受け入れるかについての、能忍、栄西等の苦心が、今とり上げているような道元の批判となったと言えるであろう。

いずれにしても、栄西や道元が宋に渡ったとき、最も盛んであったのは臨済宗であった。栄西の『興禪護国論』の宗派血脈門には、

此の宗（禪をいう）、六祖より以降、漸く宗派を分ち、法は四海に周ねし。世は二十に洎び、脈は五家に流る。

謂く、一に法眼宗、二に臨済宗、三に潯仰宗、四に雲門宗、五に曹洞宗にして、今最も盛なるはこれ臨済なりとあり、特に彼が二度目の入宋に当って、淳熙十四年丁未の歳（一一八七）、親しく天台山万年禪寺の敵禪師に投じて参禅問答し、「臨済の宗風」を伝えられたことを明記している。道元もまた彼の「弁道話」に、

見在大宋には臨済宗のみ天下にあまねし、五家ことなれどもただ一仏心印なり。

と言つて居り、彼が天童如浄に参ずるまでの間、江浙の地に訪ねた知識は、すべて臨済系の人々であった。

宋代の臨済宗と、臨済義玄その人の仏教とのつながりは、実はその名の如くには同一でない。また、宋代に臨済宗のみが盛んであった歴史的理由も、一義的に決することは難しい。それらの点については、後に少しく考えたいが、ここでは宋代の臨済宗が単に五家の禪宗の中の一派にとどまらず、殆んど五家の禪宗を代表し、更に中国仏教そのものであったことを確めておこう。そして、天童如浄、及びその法を学んだ道元は、こうした宋代仏教の在り

方に、反省を加えようとした人なのである。すでに明かなように、道元の臨済禅批判は、宋朝禅そのものとしての臨済批判であり、禅宗批判であった。

c 栄西と黄竜宗

栄西が二度目の入宋で、天台山万年寺の虚庵懐敏きあんくわんより伝えた禅は、臨済宗黄竜派のそれであった。『興禅護国論』の宗派血脈門には、禅宗の伝統として、過去七仏、及び西天二十八祖の系譜を掲げたのち、次のような中国禅宗の祖師たちの名をつらねている。

第二十八菩提達磨	第二十九可大師	第三十 璨大師	第三十一信大師
第三十二忍大師	第三十三能大師	第三十四讓大師	第三十五一禪師
第三十六海禪師	第三十七運禪師	第三十八玄禪師	第三十九獎禪師
第四十 顛禪師	第四十一沼禪師	第四十二念禪師	第四十三昭禪師
第四十四円禪師	第四十五南禪師	第四十六心禪師	第四十七清禪師
第四十八卓禪師	第四十九謹禪師	第五十 賁禪師	第五十一瑾禪師
第五十二徹禪師	第五十三 栄西		

栄西がこうした血脈の譜を掲げるのは、明かに最澄のそれに倣ったものである。後に道元が『正法眼蔵』の中で、嗣書について述べるのもそれであり、鎌倉の新仏教に占める禅宗の意義を示すものである。このことについては後

に更めて考えよう。

ところで、右の系譜について言うと、第三十八女禪師と見えるのが、臨濟宗を始めた唐の臨濟義玄（一八六六）であり、黄竜派というのは、右の第四十四代円禪師（石霜楚円）の下に、黄竜慧南（一〇〇二—一〇六九）と楊岐方会（九九六—一〇四九）の二人の系統が分れたために、これを区別して呼ぶのであるが、実際の楊岐派の發展は、更にその三世に当る法演、若しくは四世に当る円悟以後であるから、宋代臨濟禪の形成は、まず石霜と黄竜によって始まったと言ってよい。黄竜慧南は、右の系譜に見える第三十五代一禪師（馬祖道一）より第三十八代玄禪師に至る四代の禪僧の説法を集めた『四家語録』の最初の編集に関係して居り、臨濟系の禪を一家として自覺的に形成せしめた恐らく最初の人である。

元來、唐宋五家の禪に対して、黄竜と楊岐の二派を加えて、一般に七宗と呼ぶのは、宋代の臨濟禪が、まず石霜や黄竜によって盛大となり、それまで宋初の禪宗を代表していた雲門宗や法眼宗に代る勢力をもち始めたことを意味する。道元も先に引いた「仏道の巻」で、

先師（天童如浄）いはく、いま諸方獅子の座にのぼるものおほし、人天の師とあるものおほしといへども、知<sub>スル</sub>得<sub>スル</sub>、仏法<sub>ノ</sub>道理<sub>ヲ</sub>箇<sub>ニ</sub>蕪<sub>ニ</sub>無<sub>シ</sub>。このゆゑに五家の宗を立し、あやまりて言句の句にとどこほれるは、真箇に仏道の怨家なり。あるひは黄竜の南禪師の一派を称して、黄竜宗と称しきたれりといへども、その派、とほからずあやまりをしるべし。

と言っている。五家の禪に対する道元の批判はここでは問題にしない。当時、黄竜派が楊岐派に先立って五家の代

表とみられ、その全盛を誇っていたことが、これによって窺われるのである。

宋初に黄竜派が盛大となったのは、もとより種々の事情によるが、この派の開祖である慧南は信州玉山（江西省予章道）の出身で、はじめに法眼・雲門の兩派に参じ、のち臨済系の楚円についだ人であり、後年は主として廬山を中心として教化を布き、多くの方外の人々の結社を得て、やがてこの派の開花を導いたのである。言わば、黄竜派は宋初の江南に盛えた法眼・雲門の地盤を襲ったわけであり、特に慧南の人柄からする禅院綱規の嚴肅さは、人々の共感をかち得たものと思われる。慧南が道俗の弟子や友人に与えた手紙を集めた『黄竜尺牘』や、彼の孫弟子に当る靈源惟清の『靈源筆語』は、そうした江南禅林の文化的な風土を偲ばせ、慧南に学んだ廬山の東林常総と、宋代最高の文人たる蘇東坡の「谿声山色」に関する有名な問答や、別の弟子晦堂祖心と黄山谷との交遊などは、初期の黄竜禅の体質を推せしめるものがある。蘇東坡の『東坡禅喜集』や、黄山谷の方外の作品をはじめ、黄竜宗三世に当る覚範慧洪の『石門文字禅』、『林間録』、『天廚禁燔』てんちゆうきんらんなど、多くの著作もまた大いに此と関係する。

いずれにしても、黄竜派の禅の盛大な流行は、そうした北宋文化の花やかな光輝を反影する。禅仏教が一般の文学や哲学に影響すると共に、中国個有の文芸や思想が禅を変え仏教を更新せしめた時代である。宋代の禅宗を一貫する文学性と儒仏道の三教一致の傾向は、こうしてまず黄竜の禅に於て、最初の定著を見せるのである。それが吾が道元の批判するところとなったことはすでに見たが、日本の禅宗は、まず栄西によって、このような黄竜派の禅を受容し、次で楊岐派の伝来となるのであり、それは宋朝に於ける大陸の禅宗の発展を、直ちにそのままに反影したのである。

いったい、我が国に伝えられた禅宗は、一般に四十六伝と言われ、そのうち、後に流派をなしたものとして二十四流を数えるのが常である。それは恐らく江戸時代の初めに至って、隠元隆琦や興偉心越などの来朝を機として、更めて日本禅宗の歴史が反省されたためで、我が国より中国に赴き、禅を学んで帰来した人々と、彼より我が国に來化した中国僧の主なるもの四十六人を選び、特にこの中より後に一派をなしたものを二十四派としたのである。実際の往来は、恐らく更にこれを上まわる数であり、資料の散逸その他のために、確かならぬものがあることは言うまでもない。ただ二十四流について注意してよいのは、栄西の黄竜宗と、道元・東陵・及び東明などの曹洞宗以外の二十派が、すべて臨済宗楊岐派に属することである。黄竜宗の伝來が栄西一人にとどまるのは、大陸に於けるこの派の伝統が早く断絶したためであり、道元の禅が所謂曹洞宗や禅宗のそれでないことはすでに述べた。東陵や東明は、中国に於けるその法系としては曹洞系であったが、我が國に來つてからの活動は、寧ろ臨済系に親しく、道元の系統と関係することは全くなかつたようである。してみると、我が國の禅宗の殆んどすべてが、楊岐派に属するのであり、数量的にも宋朝楊岐派の代表的な流れはすべて日本に來つて發展したと言つてよい。こうした事實は、中国の仏教としても、日本の仏教としても、全く前後に例を見ぬ。いったい、此は何を意味するのか。

日本の仏教が、大陸のそのの延長、若しくは發展として輝かしい成果を示したことは、飛鳥・奈良よりこのかた殆んど変らぬ趨勢であるが、風土や民俗を異にする東海の孤島に來つて、仏教が或る程度まで日本的に變化させられたことは言うまでもない。平安時代の真言密教、鎌倉時代の浄土教や日蓮宗の如き、恐らくその代表的なものであり、曾ての中国仏教にその類を求めることはできない。特に、所謂鎌倉の新仏教に、總じて日本仏教の特色を見

得ることは、すでに周知の如くである。先に見たように、道元の仏教の如きも、道元その人の意識としては、あくまで忠実に天童如浄の精神を継承しようとするものであったにかかわらず、曾ての中国にその例を見出し得ぬまで純粹であり本質的である。それは中国仏教と異っている点から言えば、日本仏教の独自性を最高に發揮したものと云ってよい。

ところが、これらの日本仏教の諸宗の中に在って、臨済系の禪は極めて特殊な性格をもつ。一言に尽すならば、甚だしく中国的であることである。それは近く隠元の禪についても見られる特色である。日本の仏教が、その範を中国に仰いだ点から言えば、どこまでも中国的であることこそ、日本仏教を一貫する不変の特色であったかも知れぬが、一たび鎌倉時代を経過した日本仏教は、すでに中国仏教ならぬ日本人のための仏教の発見に必死であった筈である。臨済系の禪が、鎌倉以後の日本仏教に於て占める歴史的意義は、かなり複雑で且つ重要であると思われる。以下、こうした課題を探る手がかりとして、まず中国に於ける禪の発生と展開について概観し、次に鎌倉以前、及び以後の日本に於ける大陸禪との交渉について一瞥を加えてみたい。

## 2 中国の禪宗

### a 禪とは何か

中国の禪宗は、五世紀の末にインドより来たボダイダルマに創まり、

ダルマ——慧可——僧璨——道信——弘忍——慧能の順に伝えられ、六代目の慧能によって一宗の形成を完成したとされる。後代の禪宗では、前節に掲げたように、ダルマはインドではシャカ仏より二十八代目の法灯をついだ人と見られるから、これらの六人の祖師たちは、第二十八代より第三十三代に当るわけである。尤もこうした考え方は、大よそ唐代初期より中期に至って、三論・天台・律・華嚴などの中国大乘仏教の諸派が夫々一宗としての伝統を主張するようになって、禪宗でもまたそれらに対抗する必要があるから言われたまでであり、必ずしもそのままに歴史的事実であったのではない。

寧ろ、中国に於ける禪の由来は、禪宗の形成よりも遙かに古い。元来、インドの特殊な風土から発生して、深い内観の技術として洗練せられた禪定の思想は、バラモンの哲学やブツダの宗教のみならず、あらゆるインド文明を一貫していて、その永遠なるものとの冥合につながる超歴史的思想は、現実主義的な中国文明にとって全く異質であったから、逆に早くより中国民族に注目されていたと言つてよい。特に後漢の時代に入って、礼教主義的な儒教の国家統一が崩れ始めると、神仙方術の信仰や、民俗的な道家思想の台頭と相俟って、インドの禪定思想は中国民族に自由と神異の魅力を提供した。仏教東漸の始めとされる後漢の明帝の夢に、ブツダが金色の神人として、空中より飛来したと伝えるのは、もとよりそのままに史実とは思われないが、それは当時の中国仏教徒の信仰の本質を示すものである。又、明帝の異母弟に当る楚王英の仏教信仰は、社会主義的な遊俠の精神につながるものであった。言わば、禪定によって得られる神通力への信仰は、仏教の中国伝来そのことを導いたのであり、禪の技術に対する

中国人の知識は或る意味で仏教の東漸に先立っていたとも見られる。

いずれにしても、中国に於ける禪の流行は、所謂禪宗の形成よりも遙かに古い。更に、戒・定・慧の三学に代表される仏教の実践徳目としての禪定思想は、禪宗のみならず仏教各派に共通する。隋の天台智顛に始まる天台宗の如きは、禪としての止観の実践と、『法華経』による諸法実相の哲学との綜合の上に成立したものであり、唐代中期以後、一般社会の仏教信仰をその根底より色づけた密教の如きも、三密瑜伽と呼ばれる特殊な禪定の体験を前提する。日本に於ける平安仏教の双翼である天台・真言の二宗の根底に、そうした禪定思想があることは大いに注意してよい。

然し乍ら、中国に於ける禪宗の成立は、右のようなインド的、若しくは通仏教的な禪定思想を剋伏するところに、その重要な歴史的意義をもっていた。言わば、唐代中期に於ける禪宗の形成は、

戒↓定↓慧

という従来のような技術としての段階的な禪定より、定慧一体、定慧不二の禪定への質的転換をめざすものであった。ここでは、禪はもはや悟りに至るための技術や方法ではなくて、悟りそのものであり、智慧そのものであった。初期の禪宗で、『維摩経』や『金剛経』による般若の思想が喜ばれたのもそれであり、特にダルマと関係の深い『楞伽経』によって、

仏語心を宗となし、無門を法門とする、

という句が主張されたのも、この意味に於てである。歴史的に言えば、ダルマが果して『楞伽経』と関係があった

かどうかは明かでないし、右の句もまた『楞伽經』そのものに見出し得ぬものであり、唐代の禪宗は、歴史的にはボダイダルマその人の禪思想と殆んど異質であったと言つてよいが、この句は中国禪宗の立場をもっともよく示すものである。

『楞伽經』の仏語心とは、ブツダの言葉を録した經典のエッセンスの意であり、仏教諸宗の根源となる精神を指す。無門とは、あらゆる個別的な法門を超えた絶対的な立場である。それは、禪の一字に、そうした全仏教の統一を見ようとするとするものであり、禪宗を以て仏教中の最も根元的な立場としようとする教相判釈のねらいが此処にはある。一般に禪宗の立場を示すものとして、

以心伝心不立文字、

の句が用いられる。従来諸宗が多く經典の中から、特別の一經を選び出すことによって、その中に全仏教を体系づけたのに対して、そうしたすべての經典の根底となる精神を、特殊の經典によることなしに、寧ろ直接に人々の心の中に目覚めしめようとするのが禪である。禪を古く一心と訳したことがあるが、ここではそうした精神統一の技術を超えて、統一的な心の自覚を禪と呼ぼうとするのである。

『ダルマに帰せられる』『血脈論』によると、

仏とはインドの言葉であり、中国語では自己そのものに目ざめること、つまり自覚の意である。自覚とは、靈性の自覚であつて、われわれが日常生活の中で、人に対し物に依じて、眉を揚げ目をまたたき、手を動かす足運ぶのも、すべて自己自身に具わつてゐる靈性のせいであり、靈性とは心でありわれわれの心が直ちに仏な

のである。仏とは真理であり、真理とは禅のことである。禅の一字は、全く凡人の推測すべき限りでない。又、われわれの本当の自己を知るのが禅である。若し自己を知らねば、禅ではない。たとえ千経万論を学び得ても、若し自己を知らぬなら凡夫であり、ブツダの道ではない。

と言っている。こうして、唐代に成立した中国の禅宗は、単なる精神集中の技術としての段階的な禅定を脱却すると共に、従来の仏教学の重要な課題であった経論の学習を難れて、ただひたすらに、自己そのものにめざめよと教えるのである。このことは確かに仏教の根本真理につながる道であると共に、一面に従来の仏教の通念を大きく革新するものであった。特にすべての思考と実践を、聖人の古典に仰いで来た中国民族は、仏教に対してもまた経典や律蔵の研究を最も尊重し、それらを離れて直接に道を学び、真理を行ずることを異端とした。

古典主義は中国文明の鉄則である。漢訳大藏経は、中国仏教の最も誇り高き遺産であった。国家の興亡を超えて、前後千年に及ぶ歴史を、一宗教の聖典の翻訳に奉仕した民族は、世界にその類を見ない。末法到来の危機に直面するや、彼等は大藏経を石に刻んで地下に埋めた。中国に於ける印刷技術の発展は、大藏経印刷の歴史と平行している。經典尊重は、中国仏教を一貫して変らぬ態度である。我が日蓮の唱題の宗教の如きも、中国に於ける經典崇拜を離れては成立しなかったと思われる。

いづれにしても、古典主義的な中国仏教が、古典否定の禅宗を生み出したことは、正に画期的な事件である。唐代中期に於ける禅宗成立の背景に、古典主義的な上層支配階級の没落と、恐らくは新しい教養の形成に、なお十分な歴史を持たなかった新興支配階級の抬頭を想定するならば、それは新旧二つの文化の交替につながる社会的な問

題であった。彼の有名な六祖慧能が、文字の教養もない嶺南の百姓の子であったと言われ、馬祖道一が四川の農具屋のせがれとして、故郷に帰るのをはばかったと伝えられるのは、少くとも従来旧仏教の立場からは異例のことである。もとより、それらの事実を歴史的に確めることは難しいが、彼等が当時の人々から、そのように見られていたことは事実であるから、それが中国禅宗の本質をなしていたことは確かである。

中国禅宗の成立は、実は中国文明の更にもう一つの側面である現実主義的思考と無関係でないと思われる。彼等が尊重する古典は、内容的にはそうした現実社会の改善の努力を無視するものではなくて、寧ろそれを指導するものであった。真理を日常生活の中に見ようとする態度は、実は禅宗の最も強調するところである。超歴史的な精神の世界を第一義とするインド仏教は、中国民族の現実主義によって剋伏され、最も日常的な宗教としての禅宗となつたと言えるかも知れぬ。

仏教を中心とする中国文化の攝取に、国を挙げて大わらわであった我が奈良朝の時代に、隋唐で成立したあらゆる仏教諸宗が紹介され研究されている中で、その当時に於ける最も画期的な新仏教であった禅宗の紹介が遅れ、鎌倉時代に至って始めて実現するのは何故か。しかもそれが一旦伝来すると、鎌倉以後、せきを切ったように一時に殺到し、日本中世仏教の後半を大きく支配するに至るのは何故か。一義的な解答はもとよりつつしまねばならぬが、中国文明のすべてを古典として学ぶべき必要にせまられていた後進国の古代日本は、余りにも中国的であり、革新的であった禅宗を敬遠したのでなかろうか。次に考えるように、古い形の禅定思想はすでにとり入れられて、奈良仏教の背景をなしているのであり、禅に伴う神異の思想は、民俗的な日本人の靈異の信仰と結び合って、かなり古

くより根を下している。平安仏教の双翼たる天台、真言の二宗が、その根底に禅をもっていることは、すでに注意した通りである。禅宗の日本伝来が遅れたのは、実はそうした日本側の受容の態度によると共に、中国の禅宗そのものが、やがて唐より宋に至って古典化したためと思われる。それらの点について、次に少しく考えてみよう。

## b 唐代の禅と宋代の禅

中国禅宗の形成は、インド文明の根底にあった禅が、長い迂余曲折を経て、文化の歴史を異にする中国社会に定著したことを意味する。それは、どこまでも日常茶飯の生活実践の中に、直ちに永遠の真実を見ようとする中国人の生活態度につながる。例えば、初期禅宗の語録である『二入四行論』に、次のような問答がある。

問う、道を修め道を得るのに、速い遅いがありますか。

答う、百千万劫の違いがある。心がそのまま道であるとするのは速く、道をめざして意識的に修行するのは遅い。すぐれた人は心そのものが道だと知り、鈍なる人はあちらこちらと道を求めて道のありようを知らぬ。又、心そのものもともと無上正覚たるを知らぬ。

これは必ずしも宗教的な求道を否定したのではなくて、道を遠くに求める観念的な態度を批判したものであり、中国民族の本質的な思考に根ざすと思われる。孔子はすでに、「仁遠からんや、我れ仁を欲すれば、ここに仁至る」と言ったが、五世紀初期の仏教徒僧肇は、「道遠からんや、事に触れて皆な是れ道なり」と言っている。孔子の仁は、現実的な人倫の真実であり、僧肇の道はネハンの意であるが、それらが直ちに日常生活の中にあるものと見ら

れている点は同じである。更に唐代禪宗の事実上の創始者たる慧能は、それと同じ意味のことを、「至道は遙かならず、之を行ずれば即ち是なり」と言い、馬祖は、「平常心是れ道」と言っている。臨済が、「随处に主となれば立処は皆真なり」と言うのも、また別のことではない。かくて、曾て日常性を越えたところに見られた神通の信仰は、揚眉瞬目・運手動足の日常性の当所に、神秘的宇宙の不思議を見る反省となる。馬祖に参じた龐居士が、悟りの生活を歌って、

神通ならびに妙用

水を運びまた柴を搬ぶ。

と言うのは、唐代禪宗の本質を最もよく示すものである。六朝の仏教学で、重要な課題の一つであった頓悟の思想は、こうして日常性の宗教として昇華する。又、日常生活を重んずるところから、曾てのインド仏教の原始僧伽の規律の精神に即しつつ、中国人の修道生活が反省されて、『清規』が作られる。その一昼夜、一ヶ月、及び年中行事の一つ一つの細かな規定は、生活の外に仏教なしという実を示すものである。それは確かに大藏經の訓詁的な学習と異なる教外思想と言ってよい。

ここで、更に次のような臨済義玄の説法を見よう、

修行者よ、一人前の男なら、今正しくそれが何でもない当り前の真理にすぎぬことに気付く筈だ。ただ君たちが、敢えてそれを信じないというただそれだけの理由で、君たちはいつも何かを外に求め、自分の頭を捨てて別の頭を探してやまぬのだ。大乘の最高位にある円頓の菩薩さえ、法界の中に姿を現わし、淨土の中にあり乍

ら、なお凡を捨て聖を求めるが、こんな連中は、未だなお取捨分別につき、染淨差別の心をとどめるものだ。禅宗の立場というのは、もとよりそんなものではない。全く只今の問題であって、決して時間を要せぬのだ。俺の話なども、すべて時の病気に合せた薬にすぎぬ。毛頭も決った道理があるわけではない。

禅は即今當下の問題であり、どこまでも自己の在り方を離れてはあり得ぬ。従って、それは一つの決ったドグマを固執するものではない。臨済の言う禅宗は、自からの立場のみを最高の真実とする曾ての諸宗の教判と、余程違つたものである。禅宗が不立文字とか、教外別伝とか言われるのは、何か或る一定の經典によつて、決った教義を主張するものでないことは勿論、それらの經典の外に、一定の立場を固執するものでもなかった。一切の教学の体系といふべきものを、常に破つてやまぬ教外別伝の思想は、自からの教外別伝の立場をも、絶対として残さぬものであった。それは、徹底した自己批判の道である。実はそれが眞の仏教の根本精神であつた筈であるが、今はすでに教と禅との差を立てぬ故に、それはもはや教禅一致とも主張する必要のない程に、眞に教禅一致的である。ここには、全ての仏教を日常裡に生きている人間の力強い自信がある。教外とも教内とも分別することを許さぬさびしさが感ぜられる。禅宗の新しい運動が唐代初期に生れたとき、人々は恐らくそうした教外や教内の問題を意識することは全くなかつたと思われる。

曾て仏陀の説法そのものが、すでに身体にささつた毒箭を抜くのに譬えられて、極めて応病与薬的であつたように、教外別伝の禅宗の成立は、仏教が曾ての中国で過度に古典主義的な逸脱を示したのに対する革新であつた。確かに中国の六朝時代に於ける仏教学の学問的な偏向と実践の分離は、曾てのインドや西域の仏教になかつた、不幸

な現象であった。従って、教外別伝の批判は、向う側に教学の權威がなお生きていた間は、これに対する警告として、常に有意義であり健康であったが、唐代中期を過ぎて、中国社会全体の動揺と変革が始まると、仏教学の伝統そのものが崩れ出すと共に、古い伝統への批判は単なる批判にとどまり得ぬこととなった。教禅一致の主張は、このような必要から生れたと思われる。曾ての批判勢力であった禅宗は、今や新しい伝統の創造と守成の責任を負わねばならなかった。

歴史的に言うならば、唐末五代の時代に成立した五家の禅宗は、すべてこの課題を負うものであった。曾て古代戦国の末に、乱世の故にこそ、諸子百家の学が生れたように、禅の五家は唐末五代の変革期に開花した生活派の旗手である。彼らは夫々にたくましい一匹狼であったが、戦乱の被害が比較的に軽かった江南の地で、まず諸宗綜合と教禅一致の旗幟を掲げたのが法眼宗である。此の派の初祖の法眼文益は、伝統的な三界唯心、万法唯識の真理を生活化した人であり、彼の『宗門十規論』は、短篇ではあるが、すでに右の諸宗綜合の立場を明確に示している。又、二世の天台徳韶は、天台教学の再建につとめ、呉越忠懿王を助けて、仏法王国を建設せしめた人で、その名は早くより日本にも知られていたようである。更にその弟子の永明延寿は、有名な『宗鏡録』一百卷の編者として知られ、諸宗綜合運動の中心人物であり、彼の思想は我が天台の本覚法門と通ずるものをもって居て、『宗鏡録』は、栄西以後の我が日本禅に大きく影響する。彼は又『万善同帰集』その他によって、後に展開する宋代念仏禅の祖師と見られて居り、伝統的な中国仏教と唐代禅宗の集大成は、まず法眼宗の出現によって果されるのである。

ところで、法眼宗の負う更にもう一つの歴史的な成果は、延寿と同門の道原が編した『景德伝灯録』三十巻であ

る。此の書は景德元年（一〇〇四）に、宰相楊億によって宋の帝室に献上されて、時の年号を冠する光榮を得るのであるが、やがて敕によって大藏經の一部として出版され、広く士大夫たちの愛読を得るのであり、中国禪宗の歴史は、この書の出現によって一期を画したと言つてよい。『景德伝灯録』が、かくも時代の脚光を浴びて登場するのは、この書が唐代禪宗の歴史とその由来を説いて、仏陀以来のインドの伝灯を述べ、仏教と禪宗の関係を内面化したからである。言わば、中国禪宗に於ける教外別伝と教禪一致という二つの立場が、この書によって始めて綜合されたのであり、今まで創造時代にあつた禪が、いよいよ守成期に移つて、一派の古典をもつたわけである。それは宋代にこの書に続く編集が、次々に出現していることによつても判るのであり、所謂五灯の書がそれである。

しかも、更に注意してよいのは、これらの広い意味での伝灯録の書の出現が、宋代公案禪の形成を決したことがある。すでに、『景德伝灯録』と同時の人であり、この中にすでにその半世を立伝された臨済系の汾陽善昭（九四七—一〇二四）と、少しく後輩に当る雲門宗の雪竇重顯（九八〇—一〇五二）は、何れも『景德伝灯録』によつて百則の公案を選び、これに頌を附して居る。これら二種の公案集は、後に『碧岩録』や『従容録』、及び『無門関』などの禅文学の動向を決した源流に外ならぬ。

公案というのは、元來は裁判所の判決文のことである。きびしい審理を経て決定せられた公判を、何人も私情によつて曲げることが出来ぬように、古人の禅問答を典型として、禅の真理性を決しようというのであり、言わば伝統的な仏教の經典、又は教理綱要に相当する。經という語は、もともと儒教の古典を指す。古典の成立は、あくまで民族的社会的である。また、頌は公案の内容を詩の形にまとめたものであり、經典の中の偈に当るが、偈と經典

が密接不離であるように、公案と頌は不二である。言うならば、『景德伝灯録』三十巻は、唐代禅宗のアゴンであり、公案集はアビダルマである。そして、原始仏教がアビダルマの時代に至って一変したように、宋代禅宗はこうして部派の時代に移るのである。この時代の五家の動向を記録したものが『人天眼目』であるが、その初期を代表するものを雲門宗とするならば、その後を受けて発展するのが臨済宗である。

宋代臨済宗の最初の形成は、すでに前節に見たように黄竜宗に於てである。黄竜宗はこうして宋代初期の禅宗の歴史的課題を負うて成立するのであり、それは必ずしも唐の臨済義玄その人の思想を発展させたものとのみは言えぬところをもっている。一例を挙げるならば、この時代に於ける多くの士大夫たちが、禅宗に対して好意と関心を寄せていたことは言うまでもないが、やがて、宋代思想史の主流をなす宋学の人々は、いずれもはげしい排仏を主張するようになる。それは新しい中国仏教としての禅宗の、事実上の流行を物語るものであると共に、宋代の禅がすでに唐代の禅と異った性格のものになっていたことを示している。

元来、禅と儒教との対決は、雲門宗から出た仏日契嵩(一〇〇七—一〇七二)などがその始めであり、所謂仏法と王法の関係として整理されるが、宋代はまた道教の新しい発展時代でもあって、やがて仏教と儒教、及び道教を加えた三教が相互に交渉し影響し合って、三教一致の主張を生み出すのであり、そうした主張が先に見た延寿等の教禅一致論の発展であることは言うまでもない。ところでこうした宋代禅宗の様々の傾向は、やがて臨済禅の後期を代表する楊岐派に集約される。従って、楊岐派は、教団的にも思想的にも、宋代仏教の代表であって、必ずしも五家の一つとしての臨済義玄の禅を受けたものとのみは言えぬ性格をもつ。少くとも『臨済録』に窺われる臨済の主張

と、宋代臨濟禪のそれとは、まったく内容を異にすると行ってよい。

鎌倉時代を境として、日本に紹介される宋朝の臨濟禪は、大よそ右のような歴史的経過をもって展開して来たのである。それでは、宋代臨濟禪の主張は、内容的に如何なるものであったか。これが次の問題である。

### c 二つの『十牛図』

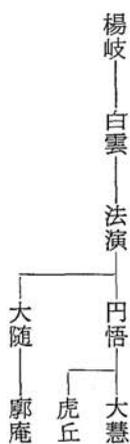
宋の禪宗の後半を代表するのは、臨濟宗楊岐派であるが、楊岐派の成立は、唐代以来の禪宗——延いては中国仏教史全体の、さまざまの教団史、思想史の重層的な課題に答えたもので、内容的に多くの要素を含んでいることは言うまでもない。今、それらを分析することは困難であり、その必要もないから、ここでは後に展開する日本の臨濟禪の決定的な主流となる楊岐派の禪の性質を知る手がかりとして、この派で作られた『十牛図』の構成について考えて見よう。

『十牛図』というのは、一人の牧童が逃げ去った牛の足跡をたどって、遂に牛をつれもどす過程に寄せて、悟りの段階を説明したものであり、一般に十枚の図と頌によって構成される。こうした悟りの説明は、宋代禪宗の本質的な性格を示すと言ってよい。先に考えたように、それが唐代の禪宗に見られる創造的な生活派の思想と異る、文化的教養派の解説であることは勿論であるが、それは室町時代以後の日本の禪宗で、『十牛図』がかなりの流行を見せている事実と表裏する。

いったい、『十牛図』と呼ばれる作品には数種の系統がある。恐らくその最も古いのは、洞山良价の六世に当る

清居皓昇の作品で、すべて十二図より成り、始め全身黒色の牛が、牧者の調練の力によって漸次白色に変じ、最後に人も牛も共にその姿を消して、心法双び亡ずる次第を表現したものであったらしいが、この作品は早く失われて伝わらなかつたようである。ただ注目すべきは、最近に至って梶山雄一氏が紹介されたチベットに伝わる「牧象の図」である。この作品は、象の調練によせて、九種心住と呼ばれる精神統一の完成と、止観の双運、及び神通力による昇天の順序を十二の図によって説明して居り、その構成が全く清居と一致している。何れが何れに影響したのかを、史実に述べづけることは今のところ難しいが、この二つの作品が密接なつながりをもっていることは容易に察せられるであろう。

ところが、中国では清居の『牧牛図』に対して、新しい構成をもつ『十牛図』が出現する。作者は、右の系図のように楊岐派の五世に当る廓庵師遠であるが、この作品が右の清居のそれに対抗するものであったことは、その序文に明記されて居る。



廓庵の『十牛図』は、その構成内容に於て、清居のいう最後の段階である心法双亡の立場より、更めて有の世界への還帰を説く二図を加えているところに、明確にこの作品の意図が窺われる。

前述したように、牧牛図の試みは、宋初以来、禅の各派で行われて居り、右の外に更に雲門系の仏国惟白の『八

牛図』、及び曹洞系の宏智正覚の弟子に当る自得慧暉の『六牛図』の作があり、臨済宗楊岐派では、円悟の弟子に当る虎丘元浄の『四牛図』があり、我が義堂周信の『貞和集』によると、竜岩の『四牛図』なるものを収めている。最後のものは、その系統を知り得ないが、大よその時代は明かである。しかも、これらと別に、明の雲棲珠宏が序を附して出版した普明禪師の『十牛図』及び、作者不明の『白牛図』があり、それらの関係は複雑であるが、現存する普明の作品は、作者の普明に次いで、雲庵の和頌があり、更に明代の人々の和頌十数種を附している。雲庵が明代の人々と別格に扱われている点から、此を黄竜派の二世宝峯克丈（一〇二五—一一〇二）に擬するならば、作者の普明は彼と親交のあった香山居士蔣之奇その人であり、この作品は時代的に廓庵の『十牛図』に先行することとなる。しかも、蔣之奇が自から普明禪師と名乗るのは、有名な汝州香山白雀寺の王女妙善の成道を説く通俗説話である『香山宝巻』に於てであり、この作品は別系統の『白牛図』と共に、此の時代に於ける道教の動向と密接に関係するように思われる。

いずれにしても、普明の『十牛図』は、廓庵のそれと系統を異にすると共に、廓庵以外の人々の主張を、最もよく代表するものと言える。更に、興味深いのは、すでに雲棲珠宏の序と、他の人々の和頌によって窺われるように、中国大陸で行われた『十牛図』は、主として普明のそれであるのに対して、廓庵の作品が日本の禅宗で大いに歓迎されたことである。日本の禅宗が、廓庵と同じく楊岐派に属していたためであるが、むしろ、何よりもその内容が、日本の禅宗の在り方を示しているからのように思われる。

今、普明と廓庵の二つの『十牛図』の構成を対照して見よう。

廓庵『十牛図』

普明『十牛図』

第一尋牛

未牧第一

第二見跡

初調第二

第三見牛

受制第三

第四得牛

廻首第四

第五牧牛

馴伏第五

第六騎牛帰家

無碍第六

第七忘牛存人

任運第七

第八人牛俱忘

相忘第八

第九返本還源

独照第九

第十入廓垂手

雙泯第十

『十牛図』は、あくまでも図が中心である。図を省いての考察は、もとより甚だ不十分であるが、右の対照によつて知られるように、廓庵の特色は、普明の雙泯第十に当るものを第八人牛俱忘までのところに圧縮し、更に返本還源と入廓垂手の二段階を加えた点である。第八の人牛俱忘は、周知のように空なる一円相によって示され、第九は花開き鳥笑う自然を、第十は布袋と酒器をたずさえた人間を画く。それは、出世間より再び現実の世間に還帰するところを強調するのであり、普明が、止観明浄・泯絶無寄の清浄性を理想とするのに対して、廓庵は、還来穢土

の遊戯を主張するのである。インド以来の習禅の果とされた神通遊戯の理想が、ここでは完全に地上のものとなって昇華していると言ってよい。唐代の禅が見出した日常性の宗教は、この図によって見事に解説されたわけである。そうした中国禅の理想が、廓庵によって図式化されたことは、恐らくそれが楊岐派の禅の特色であったからであり、普明の作品が、雲庵の和頌を通じて黄竜派の思想を伝えているとすれば、此の二つの『十牛図』は、同じ宋朝臨濟禅の中に、すでに二つの流れがあったことを示すものである。思想史の上から言えば、明かに黄竜派のそれが正統であり、楊岐派はこれに対する批判勢力に外ならぬが、すでに黄竜派の伝統が崩れ去った後、楊岐派は更めて中国禅宗の伝統を自から集大成する必要に迫られたこと言うまでもない。そうした課題を果すものが、まず円悟の『碧岩録』、及び大慧宗杲による看話禅の体系化であり、その最後の成果を、無門慧開の『無門関』に於て見ることが出来る。しかも、『碧岩録』と『無門関』は、日本の禅宗に最も大きい影響を与えた古典であり、廓庵の『十牛図』と同じように、それらの学習が、中国大陸に於てよりも、日本の禅宗に於て強調されたことは、日本の中世禅宗の最も顕著な特色である。

今、そうした日中両国の禅宗の流れの性格を示すものとして、明末清初の偉大な仏教学者であり、念仏者であった靈峯智旭(一五九九—一六五五)が、自から従来の『白牛図』の和頌を作つて天台の六則仏に配当し、『十牛図』に加えた評語を挙げておこう。

諸仏の説法には、部分的な譬喩と全体の譬喩がある。牧牛の公案は、仏教の本旨を現世の当所にありとするに譬へ、一方では仏法が永遠の修証にあるに譬えたものである。まして円教の修行者は、六つの位を超えて常に

そのままの境にある。どうして円融門を以て行布門を碍えようか。それは増上慢の心から、本来の理性の立場こそ、段階的な行にとらわれぬものと言うべきであろうか。従来の十牛の頌は、各段階の配当に於て、眞の修行者の気持に沿わぬものがある。私をして言わしめるなら、それらは、「祖師禪は会するに任ず、如来禪に於ては未だ曾て夢にも見ざる」ものである。

智旭の批評を正しく理解するためには、更めて宋以後に於ける大陸の臨濟禪の動向をくわしく顧みる必要がある。しかも、それが、曾て我が道元によって宋朝の禪に加えられた批判と、殆んど同じところを衝いていることは、今の場合さらに重要である。

### 3 日本 の 禪 宗

#### a 奈良 の 六 宗

虎関師鍊(一二七八—一三四六)の『元亨釈書』三十巻は、日本仏教の通史として、恐らく最初のものである。鎌倉新仏教の運動が、漸くその動向を決し終った後、更めて古来の仏教史を反省しようとする機運が生れたのは当然であり、虎関の直前に、すでに東大寺の宗性や凝然の著作が、相い次いで世に出ている。虎関が、恐らくそれらの作品を参考しつつ、遠く範を中国の正史にとり、宋の『資治通鑑』に倣って「資治表」を編すると共に、梁の慧皎の

『高僧伝』以来の十科の分類を改めて十波羅蜜に配したのは、よく彼の抱負を示すものである。又、虎関がこの書に時の年号を冠し、朝廷に上進して入藏を乞うたのは、明かに『景德伝灯録』の例に学ぼうとしたのであり、禪者としての彼の立場を物語る。それらは、実は『元亨釈書』の内容につながる問題である。

いったい、『元亨釈書』を編するに当って、虎関が日本古来の諸宗の中で、禪宗を特別に扱っていることは確かである。中国の『高僧伝』の習禅に当る浄禅の部に収められる禅僧は、すべて二十二人であり、その数は必ずしも多くないが、虎関は、特に中国の訳経に相当する伝智の部に、菩提達磨と栄西を立伝する。それは所謂狭義の禪者としてよりも、日本仏教の根源としての評価を与えたものであり、これらの人々は、後に資治表でも特別に扱われる。特に、伝智の部が菩提達磨に始まり、高麗慧灌、吳国智藏を経て、延暦寺最澄、金剛峯寺空海、建仁寺栄西に至る十人に限られて、次の伝慧と区別されているのは注意すべきであり、殊に栄西の伝は巻第二の前半を占める。それは、永平道元の伝が浄禅の部で他の十人と合して一卷であり、その文極めて簡であるのと対比するとき、編者の曹洞臨済二宗に対する評価をうかがうに足るものである。

虎関が『元亨釈書』の巻頭に、特に伝智の部を置いたのは、前にも言ったように、彼の奈良・平安の仏教に対する考え方を示すものである。「奈良仏教をどう見るか」という問題が、日本仏教史の重要な課題の一つであることは、昔も今も変りがない。古来、奈良仏教を六宗とする見方が一般であり、平安の天台・真言を加えて八宗が日本仏教の源流であると言われる。奈良六宗は、すでに智証大師の『教相同異』に見え、八宗は、凝然の『八宗綱要』や、『三国仏法伝通縁起』に明かである。虎関は、恐らくそれを知っていた筈であるが、彼は日本仏教を純大乘と

して、小乗なしとする立場から、俱舎・成実の二宗を認めぬ。『元亨釈書』の伝智の部は、こうして、菩提達磨の禪宗、慧灌・智藏の三論宗、元興寺道昭の法相宗、善無畏三藏の密教、興福寺慈訓の華嚴宗、唐招提寺鑑真的律宗という奈良の六宗と、最澄・空海の平安二宗、及び東西の禪宗より構成されるが、それらが著しく禪宗中心であることは言うまでもない。それは、菩提達磨のみならず、道昭によって、すでに奈良時代に禪宗が伝えられていたと、菩提達磨と同じく、特に善無畏三藏の日本來化を説くのも、大いにこれと関係する。虎関の奈良仏教史観が東西を伝智の人と見ようとするための伏線であることは明かである。

いつたい、菩提達磨が日本に來化したという伝説は、聖徳太子を南岳慧思の再生とする信仰に附会したものである。後者がすでに奈良朝に遡るのに対して、達磨來化の説は、景戒の『靈異記』にはなお未だ現われないから、奈良教の説ではない。それは、恐らく光定の『伝述一心戒文』が最初であり、ここでは明かに伝教の禪宗相承を強めようとするものである。もとより、中国に於けるダルマ禪の形成は、すでに奈良時代より我が国に知られて居たようで、道璿が北宗系の普寂の禪を伝えた事実もあるけれども、この説もまた伝教の禪宗相承の背景をなすもので、最澄以前の史実を確めることは難しい。石田茂作氏の『写経より見たる奈良朝仏教の研究』によると、奈良朝で写された禪関係の經典四十一種の中に、達磨に帰せられる『楞伽經』の註疏二種がある。中国に於けるダルマ系の禪宗の形成が、日本に影響した恐らく最初の記録として注目されるが、禪宗の初祖と言われるダルマに、『楞伽經』の注があったかどうかは、中国の禪宗史研究に於て、かなり困難な問題であり、特にこれだけで宗派としての禪宗の成立を推することは難しい。特に、『楞伽經』は必ずしも禪宗の所依ではなく、後に真言宗で重視されることも

注意すべきである。

又、石田茂作氏の書は、奈良時代に於ける禪院の遺構として、元興寺と大安寺の両所を挙げている。前者は法相宗の初伝とされる道昭がいたところであり、後者は道璿より北宗禪を伝えたと言われる行表の住院であるが、これらも又直ちに禪宗の伝来とみてよいかどうかは、かなりの吟味を必要とする。

いづれにしても、奈良の六宗が、大陸の仏教を学んだものである限り、その根底に禪の実践があったことは確かであるが、それが必ずしもダルマ系の禪宗であったとは限らぬ。虎関が菩提達磨の来化を伝智の最初に掲げ、道昭を以て慧可―僧那―慧滿と次第するダルマ系の禪を伝えた人とするのは、もとより彼の信仰である。寧ろ、『統日本紀』や『日本靈異記』、及び『今昔物語』などで、道昭が法相宗の祖師としてよりも、えんのせうしやく 役行者とつながる神異の人として、日本の各地に行化し、朝鮮に往来したとされるのは、彼が実際に習禪の人であった証拠であり、奈良朝の禪は恐らくそうした素朴な神異の信仰によって支えられていたのであるが、虎関はそうした道昭の禪的な傾向を發展させたのである。

いづれにしても、我が奈良仏教が、当時の中国で最も新しい發展を示しつつあったダルマ系の禪宗に対して、殆んど関心を示さなかったことは確かである。それは日本の仏教が、直接に唐代諸宗を受容するよりも、時代的に前に属する六朝のそれを学んだからであり、奈良仏教はなお禪宗以前であったと言つてよい。それは仏教を日常的な実践としてよりも、思想文化や学問として受容したことを意味する。それは立ち遅れた律令国家の形成を急がねばならなかった上代日本に於て、仏教がそうした至上命令に奉仕したのは当然であろう。虎関が、俱舎・成実の学

問を奈良仏教より除いたのは行きすぎであり、推古仏に象徴される日本古代の仏教は、あくまでも美の宗教であり学問的な信仰であった。仏教による個人的な生命の自覚と、日常性の革新に達するまで、日本民族は更にながりの時間を要するのであり、大陸の禪宗そのものの発展と変化が前提された。写経や造寺造像などの追善供養に多忙であった奈良仏教にとって、それらの批判否定より出発する禪宗が、意識の外に置かれたのは、むしろ当然であった。

## b 叡山の禪宗

伝教大師最澄（七六七—八二二）が、ダルマ系の禪を伝えたことは、彼自から主張するところである。彼は入唐に先き立って、すでに大安寺行表より北宗禪を伝え、後に更に入唐して天台山禪林寺の儵然より、牛頭禪を伝えたと言う。然し、最澄が行表に投じて出家したのは十三歳の時であり、必ずしもこのとき直ちに禪宗を伝えたのではあるまい。彼は、後年の『内証仏法相承血脈譜』に、行表が、特に「達磨の心法を受け、仏性法門を学んだ」ことを記し、その師の道璿が大唐より「達磨法門」を伝えたとするが、元来、道璿は菩薩戒を伝えた人である。最澄は、道璿が常に『梵網經』を誦し、『注菩薩戒經』三巻を作ったと言っている。彼が律僧として鑑真の先行であったことは疑えぬ。又、当時の北宗禪が、菩薩戒の運動と密著していたことは確かであり、後世の禪宗の概念を以て北宗を考へることは出来ない。尤も、それが最澄の伝えたもう一つの禪である牛頭法門に比して、かなり異ったものであったことは容易に推せられる。更に又、最澄の牛頭相承そのものについても、内容的には殆んど明かでない。第一、彼は儵然その人の法系を記さぬ。彼の『達磨大師付法相承師師血脈譜一首』は、あくまで道璿—行表による血

脈であつて、牛頭法門は附説にすぎぬ。ただ明かに言えることは、最澄が入唐したころ、江東の禪宗を代表するものが牛頭禪であり、彼のめざす天台法華宗と、それが密接な関係をもっていたことである。例えば、天台の五祖とされる左溪玄朗（六七三—七五四）の碑文には、天台の系譜を掲げるに先立って、菩提達磨系のそれを挙げてゐる。当時、天台の系譜が、ダルマ系の禪宗の伝統に対決せんとするものであつたことは明かであり、最澄の『血脈譜』もまたその様式を襲つたものである。

かくて、最澄の禪宗相承なるものが、一種の要請であつたことを知る。それは、彼がすでに奈良朝仏教の大きい流れの一つであつた道璿一行表の系譜を、菩薩戒、若しくはその背景としての達磨法門の相承とみることによつて、奈良仏教に対決すると共に、これに新しい意味を与えようとしたことと関係する。元来、系図の目的は、その稟承の源流を明かにするにあり、稟承の權威は、日本では入唐、若しくは来朝の人に在る。最澄が別に『頭戒論』で相手側の辺州欠学の批判に対して、特に自然智を論ずるのは、すでに真実の相承があくまで面受にあることを前提するからである。従つて、そうした面受相承は、日本と中国の間に於てのみならず、インドと中国の間にも要求される。最澄はこのためにこそ三国に亘る彼の『血脈譜』を作るのである。このような要求は、奈良の六宗に対して、平安の新仏教を主張せんとする彼にとつて、最も切実であつたと思われる。言わば、それはこの時点に於ける日本新仏教独自の要求であつた。後に、鎌倉仏教の初めに當つて、栄西や道元が血脈や嗣書のことを喧しく言うのは、やはり同じ動機からであり、恐らくその時最澄の『血脈譜』が念頭にあつたに違ひない。もとより、法系の自覚はすでに中国にあり、天台・三論・律・法相ともに何れもそれを主張するが、恐らく最もすぐれたものは禪宗のそれ

である。最澄が平安の新仏教を創めるに当って、まず達磨法門の血脈を主張するのは、大よそこうした理由からであり、このとき中国の禪宗が始めて叡山にその根を下したと言えるであろう。

このことは、少くとも最澄の遺志をついだ光定の『伝述一心戒文』に於て、更に明確に打ち出されて、有名な達磨三朝伝の主張となるが、実はすでに同じ最澄の『血脈譜』の中で、その最後に位する「胎藏金剛阿曼荼羅相承師師血脈譜一首」、及び「雜曼荼羅相承師師血脈譜一首」についても同様の考察が可能である。それは彼が平安新仏教の出發に當って、当時の大陸仏教の主流であった、真言密教の歴史の意味を見逃さなかつたことを示している。彼の没後、その弟子の円仁や円珍、および安然によって、所謂台密の形成が完成するのは、恐らくすでに最澄の予期するところであつたと思われる。

いずれにしても、叡山の仏教は、台密形成の線に沿って發展する。そして、台密の伝来に挺身した円仁や円珍が、顯密の經論疏釈や儀軌道具と共に、かなりの教に上る禪籍を舶載しているのは、それが当時の大陸仏教に於て、重要な意味をもっていたためではなくて、恐らく叡山の仏教にとって重要であつたからである。今日に残る彼らの入唐求法目録は、当時の大陸で流行していた禪宗関係の書の殆んどすべてを網羅している。『慈覺大師伝』によると、円仁は武宗の破仏に追われて、登州押新羅使張詠の宅までたどりついたとき、その夜の夢に、達磨和尚・宝誌和尚・南岳・天台・六祖慧能・本国聖德太子・行基菩薩、及び先師伝教等が俱に円仁の行路の辛苦を慰め、彼の無事帰国を激励したという。この話は、円仁自身の『入唐求法巡礼行記』に見えぬが、当時の叡山で、達磨や六祖慧能が重要な祖師の中に数えられていたことを示すものであり、特に六祖慧能の登場は注目すべきである。

ところで、叡山の禪宗について考えるとき、更に注目すべきものは、『宝林伝』十巻の将来である。此の書は早く円仁と円珍の二人によって将来され、その一部分は現に遺存している。元来、『宝林伝』というのは、詳しくは、  
大唐韶州雙峯山曹侯溪宝林伝

と題し、韶州曹溪山(広東省乳源県西)の慧能が、仏陀より三十三代目の正統の祖師であることを、始めて正式に主張した書であり、大よそ貞元末年頃の成立である。更に、此の書は、ブツダが入滅直前の涅槃經の説法のとくに、一代の説法の根本真理であった正法眼蔵を、マカカシヨウに伝えたことを主張し、その正法眼蔵を伝えるインド・中国の歴代三十三代の祖師たちの中には、馬鳴・竜樹・世親などが含まれていて、經と論によるあらゆる仏教が、結局は慧能に終歸すると言うのである。言わばそれは中国禪宗の立教開宗の宣言の書として、最も重要な文献に属する。宋初の『伝灯録』に見えるインドと中国の禪宗の系譜は、すべてこの書に基づくのであり、後に、道元が正法眼蔵を以て、仏祖正伝の法とするのは、その理解のこととはともかく、言葉としてはこの書に始まるのである。尤も、『宝林伝』という書物は、慧能の禪宗の由来を説くと共に、それが南岳懷讓を経て馬祖に伝わるのが正系であり、牛頭法門はダルマ禪の傍系であることを主張する意図をもっていたと思われる。当時、すでに中国の禪宗は、北宗より南宗に發展し、更に牛頭、及び馬祖系へと展開していたのであり、中国禪宗の形成のために論ぜられるべき課題は、ほぼこの書によって尽されていたと言ってよい。今、それらを問題にする必要はないが、ただ何よりも注意してよいのは、台密の大成者である五大院安然が、『宝林伝』によって日本に九宗の仏教があるとしていることである。即ち、彼の『教時諍論』に、

今、伝教大師が相承された内証血脈によると、仏法に三種の系譜がある。第一は達磨の付法であり、第二は天台の相承であり、第三は真言の血脈である。大唐秣陵沙門智炬の『宝林寺伝』には、禪門付法の次第を叙べ、祖師たちがそれぞれ一偈を説いて仏心を伝えたと言っている。これによって八宗に加えて、今は九宗とするのである。

と見える。八宗とは、言うまでもなく。奈良の六宗に天台・真言の二宗を加えたものであり、更にこれに『宝林伝』による禪宗を加えるのが、すでに叡山の伝統であったわけである。天台・真言・禪の三宗の弟子を、法師・律師と区別される禪師とする例は、すでに円珍の『教相同異』に見える。特に彼は、禪門宗は八宗の外であると言ひ、此の宗は『金剛般若経』と『維摩経』に依り、「即心是仏を宗とし、心無所著を業とし、諸法空を義とする」、と言っている。

更に、円珍は右の書で、此の宗は誰が将来したのかと問うて、叡山の先人たちが入唐して、親しく此の道を伝えただのと答え乍ら、

ただ安国禪院の大唐義空和上なるものあり、もとより彼の宗の人である。いま、その入室の弟子源謂禪師が面受してその道を得ている。

と述べている。大唐義空和上というのは、『元亨釈書』によると、馬祖の弟子に当る塩官齊安の法を嗣いだ人で、我が嵯峨皇后が、空海のすすめによって、特に禪僧を招くために唐に派遣した慧萼とともに来朝し、嵯峨に檀林寺を創したと言ふ。虎関は、これらの事実を、東寺の羅城門に存した「日本首伝禪宗記」の断碑によるものとし、後

に嵯峨に天竜寺を創した夢窓もまたこれを信じているが、空海が禅僧敕召を上奏したこと、及び右の碑文のことは恐らく附会である。空海は、中国禅宗に対して、殆んど関心を示さなかつたようであるが、逆に言うならば、彼の真言宗は当時の大陸の玄宗であつた禅宗への対決であり、台密と禅宗との直接交渉とは異なるものがあり、彼の『即身成仏義』は、禅宗の即心成仏説を超える意義をもっているように思われる。然し、唐僧義空の来朝は事実で、恐らく円珍と同時にあり、唐代の禅宗の伝来としては、正しく最初の事件である。当時、それが人人に注目せられていたことは確かであるが、その後の発展については明かでない。

かくて、中国の禅宗が叡山の入唐僧たちによって日本に知られ、従来の一宗として、仏心宗、又は禅門宗と呼ばれていたことが判る。然し、やがて東大寺の奄然や、叡山の寂照・成尋等が入宋する頃になると、大陸仏教の事情は余程変化していったようであり、曾ての入唐僧のような感激は見られぬ。禅宗としては、唐宋の戦亂のち、五家の各派が、宋初の新しい統一と展開を準備しつつあつた時期であるが、すでに全く中国的な土着の仏教となり切つていた禅宗に対して、日本の求法者は、何ほどの関心を示すこともなかつた。天台・五台山の靈異な信仰や宋初に於ける敕版大藏經の刊行などが興味を惹いたにとどまる。何と言つても、当時の日本は、台密や東密の全盛期である。叡山では更に本覚・始覺の口伝法門が極端なまでに尖鋭化していた。それはすでに中国の本土に見られぬ独自の日本人の仏教であつた。中国と日本の仏教は、夫々の民俗に應じた仏教として、各自の道を探りつつあつた。日本独自の仏教と言へば、源信の『往生要集』が、彼の地の仏教徒を驚かせた例もある。五代の戦亂と、遼・金の北方支配によつて、日中の交通はすでに唐代の緊密さを失つていた。北宋に於ける中国禅宗の新しい

発展について、我が平安仏教が更めて関心を示す機会はなかった。こうして、日本仏教のかなり長期に亘る自己満足と陶醉の夢を、内より覚醒せしめるのが、鎌倉の新仏教なのである。

### c 鎌倉以後の禪

以上に見て来たように、禪はすでに奈良時代に知られ、平安仏教では八宗の外なる宗として、寧ろ真言・天台と双ぶものと考えられていた。然し、それらは所謂中国の禪宗、つまり南宗の祖師禪には遠いものである。平安朝の祈禱修法の仏教と中国の禪とは、実際としては両立し難い。すでに、禪が真言・天台の二宗と同格に見られていたことそのことが雄弁に語るように、奈良や叡山の禪は通仏教的な三学の一としての定学であった。南宗の『宝林伝』や『六祖壇経』を伝えたと言っても、天台や真言の止観を立場として受容されていたのであり、中国の禪宗そのものの理解には至らなかった。中国の禪宗が、六朝仏教の含む矛盾に対する批判として、不立文字、以心伝心の旗幟を掲げて、登場しなければならなかったような歴史的事情は、日本では鎌倉以前には存しなかった。むしろ、日本の禪宗は真の意味で、不立文字とか教外別伝とかの要求に直面したことはない。禪宗はあくまで中国古典文化として学ばれたのである。

鎌倉時代に、中国の禪宗が更めて伝えられたのは、少くとも二つの理由がある。一つは、日本に於ける平安仏教そのものの革新がそれを求めたのであり、一つは大陸側の事情である。思想的には、前者は天台の本覚法門、及び真言の即身成仏説の展開であり、後者は臨済系の看話禪、及び宋の文化の伝来である。しかも、これら二つの機

運は、恰も時を同じくして自覚されたのであり、広い意味では、インド以来の大乗仏教が中国的日本的に開花したものと云える。前者の事情については別に、東西の禅宗の性質と合せて考えることとし、ここでは、後者つまり宋朝の看話禅、及び宋の文化が鎌倉以後の日本に伝来しなければならなかった事情について見よう。

それは、一言に尽すならば、宋の禅宗と南宋の文化の日本亡命である。唐代に、不立文字、教外別伝の旗幟を掲げて、因習化された古典主義仏教への批判として出発した中国の禅宗が、宋代に入ると自から古典仏教と化したことは、すでに述べた。特に、遼や金の圧迫に苦しめられていた宋室が、十二世紀の始めに、帝都を江南の臨安に移してから、すでにこの地を中心として栄えていた楊岐派の禅宗は、官僚や知識人の絶大なる支持を得て、中国文化の代表的な勢力となった。五山十刹は、その教团的な現われである。そこでは常に皇帝の長寿と国祚の永遠に併せて、官僚たちの禄算が祈られた。仏法と王法は一つであった。少くとも一つであろうとした。儒学者たちは、口を揃えて禅に代表される外夷の仏教を排撃したけれども、禅はすでに外国の宗教ではなかった。禅は、実質的に曾ての仏教の域内になかった。儒者たちはすでに事実上は禅と同じ立場にあった。それは、禅が完全に中国人の宗教であったからである。

いったい、中国の仏教は、常にインド仏教の受容と消化として発展した。羅什に始まる六朝仏教の興起が、竜樹・提婆の大乗思想の展開であったことは言うまでもない。無著・世親の唯識学がその後期に伝えられて、中国独自の隋唐諸宗の開花を導き、更に玄奘・義浄・金剛智・不空等の紹介する後期インド仏教が、大きくこれを刺激したことも明かであり、その余波は日本にまで及んだ。日本仏教の隆替もまたインド仏教に直結していたと言ってよい。

ところが、平安仏教の爛熟は、実はインド仏教との隔絶を意味した。唐末五代以後、すでにインドは仏教の實際の祖国ではなかった。宋初の入竺求法、及び来朝者による新しい經典の将来や翻訳は、単に政治的なものすぎなかった。インド仏教の刺激を期待し得なくなった中国仏教は、中国の伝統思想たる儒教と手を結ぶ外はない。民俗信仰としての道教は、仏教の健康を保つために、余りにも雑駁であった。民俗の思想は、あくまで高度な文化に裏づけられてのみ価値をもつ。

こうして、宋代の禪は、儒教と結ぶことによって、自から変形し変質する。それは、インド仏教の発展としてよりも、新しい中国思想の誕生を意味した。始めインドに直結していた我が平安朝の仏教が、中国の禪宗に関心をもたなかったのも当然であろう。ところが、日中仏教の事情は、鎌倉時代に至って一変する。平安仏教は、すでにその発展の極を尽していた。教団史的には不健康な逸脱すらあった。仏陀の精神に帰れという復古の声はあったが、實際の仏陀の国に仏教はなかった。しかも、その地上の距離は余りに遠きに過ぎた。更に、中世は広汎な民衆の時代である。何ごともそうした支えなしに成就し得ない。法然・親鸞等による新しい日本仏教は、生まるべくして生まれたのである。

一方、儒教と結ぶことによって、健康をとりもどした中国の禪宗は、あまりにも中国的であったが故に、遼や金の侵寇に際して、宋朝とその命運を共にしなければならなかった。曾てのインド仏教のように、それは多くの民族の興亡を超えて、広い地域に広がってゆくだけの力を失っていた。元朝の成立と共に、チベットにあったラマ教が急激に広まるのに比して、仏教は殆んど新しい展開を示すことをしない。寧ろ、或るものは進んで元朝の文化顧問

となり、或るものは退いて山に隠れ、かろうじてその純粹性を保つが、それらの数は極めて少い。宋朝の禪宗は、宋朝の滅亡と共に、殆んどその姿を消そうとしていた。

恰も、此のころの日本は、上代より中世への変革期であった。新しい支配者となった鎌倉武士は、人心一新の必要から大陸に新しい文化を求めた。こうして南宋の文化と禪宗の日本来化が始まる。儒教と一体となっていた禪は、漸く日本の伝統仏教にふれて、再び仏教としての生命をとり戻す。来朝する中国僧に刺激されて、こちらからも、入宋する求法者がつづく。恰も堰を切った河水のように、しばらくのあいだそうした中国禪宗の移動がつづく。然し、如何に両国の気運が一致したと言っても、事情はなお複雑である。あくまで中国的な思想となっていた禪宗が、歴史と風俗を異にする日本に来て、一直線に発展することは難しい。第一、来朝する中国僧は次第に増加する。日本の仏教が、鎌倉末期の時代ほどに多数の来朝僧を、殆んど同時に受け入れたことは、前後にその例がない。前述した四十六伝二十四流という数字が、何よりもこれを証明する。しかも彼等は、殆んど臨済宗の楊岐派ではあったが、更に幾つかの流れに分れて居り、無数に雑多な課題を含んでいた。又、従来の大衆仏教の受容は、大よそ一定の經典や教義によるものであったが、今は事情が異って来た。宋代禪宗のよるべき古典であった語録は多種多様であり、その背景には実は宋朝文化そのものがあつた。禪と文化を分つことは不可能であつた。語録の学習には、まづ詩文の教養が前提された。後に五山の学問が発展するのは、そうした禪の予備学が、いつか目的となつたためである。五山の禅僧の中には、その高い中国文化の教養を買われて、やがて幕府の政治に関係するものも出た。天竜寺船に関係する経世家もあつた。禪を支持する人々の当面の目的は、大陸文化の摂取にあつた。雪舟が常に天童第

一座の肩書きを用いたのは、文化の価値を中国に置く当時の慣習に従ったからである。それは、禅院を中心とする宋朝風の建築や工芸より、生活作法の末端にまで及んだ。もとよりそれらの背景には、日本社会そのものの質的な変化があった。やがて禅がようやく日本社会に定着する鎌倉より室町にかけての時代は、正しく中世の内乱期であった。

こうして、後進国日本の古代より中世への移行の時に、押しよせる大陸文化の波の中で、宗教としての禅の本質を見究めることは、一面に極めて困難であった。然し又実は此の乱世に生きる力を与えるものも禅であった。それは、奈良・平安以来の日本仏教の伝統が、中国禅宗の宗教としての進路を導いたことを意味する。例えば、自から大陸に渡ることはない日本人によって、それが実証されているのであり、周知のように、夢窓や大灯の場合がそれである。この二人は、南北朝の戦乱にもまれ乍ら、日本仏教の故地である京洛の地に、新しい日本禅を確立した。それは右の二人のみならず、やがて各地に及ぶ。始め、北九州・京都・鎌倉を中心としていた禅は、やがて全国各地の有力な支持を得て、独自の家風を展開し始める。彼等は法系的には、すべて臨済の流れであるが、大なり小なり日本の仏教の本質を受けついでいる。今日なお地方の有力禅院は、殆んどが真言や天台より此の時代に改宗したものである。室町時代——正しくそれは、臨済の禅にふさわしい百花争咲の時期であった。

然し、鎌倉・室町時代の禅宗の大勢は、なお未だ大陸文化の延長下にあった。曾ての仏教の母国がインドにあつたように、禅宗の祖国は大陸にあった。入元若しくは入明の肩書きが、禅僧たちの権威を示した。禅の書は依然として漢文であった。ところが、元朝以後に於ける大陸仏教の事情は、更に急激に下降する。少くとも、最早や日本の

仏教を刺激する程の発展を示さぬ。例えば、近世中国仏教の主流である念仏禅について、臨濟正宗と称する隠元が、独自の大陸の伝統を日本に紹介するまで、日本の仏教は殆んど関心を払わなかった。禅と念仏とは、二つの仏教として夫々に別の道を歩いていた。更に、室町末期より安土・桃山の時代にかけて、日本社会は再び全国的な動乱期に入る。それは中世の末期であったのみならず、古代日本国家の終末であった。この時、日本人は始めて中国以外の世界を知った。所謂、南蛮の文化に触れて、日本人の精神はやがて俄かに伸張する。日本民族の第二の誕生の時を訪れる。滔々と流れ入る西方勢力の前に、この国の新しい支配者は敢て政策的に門戸を鎖す。それは、はからずも鎌倉以来の日本文化の在り方の反省を促した。文学・絵画・工芸・演芸・作法等、すべて夫々の伝統を主張し、思想的・理論的な根拠を禅に求めようとするのはこの時期である。この場合の禅は、もはや中国の禅でもなければ、単なる日本仏教の一派としての禅宗のそれでもなかった。それは、鈴木大拙先生の言われる日本的靈性の意であるが、原理的には、前に二つの『十牛図』で考えたような、遊戯としての現実還帰の宗教が、この要求にふさわしい。したがって、近世日本文化を支える禅は、所謂中国禅宗の禅ではないが、ざりとて伝統的な日本仏教の延長としても、かならずしも律し切れぬものをもつ。強いて言うなれば、日本禅の誕生であり、独自の思想をもった日本禅の完成が、そこにあったと言つてよい。