

宋代看話禪形成史綜述*

張超**著 伊吹敦***訳

一 唐代禪と宋代禪

南宋の理学の大家である朱熹（字は元晦、1130-1200）は青年時代に大慧宗杲（1089-1163）の弟子、開善道謙に禪を学んだ。彼は中国の禪思想に対して次のような総括をしたことがある。

因語禪家、云。当初入中国、只有四十二章經。後來既久、無可得説、晉宋而下、始相与演義。其後義又窮。至達磨以來、始一切掃除。然其初答問、亦只分明説。到其後又窮、故一向説無頭話、如「乾矢橛」「柏樹子」之類、只是胡鵲突人。既曰不得無語、又曰不得有語、道也不是、不道也不是。如此、則使之東亦不可、西亦不可。置此心於危急之地、悟者為禪、不悟者為顛。雖為禪、亦是蹉了蹊徑、置此心於別處、和一身皆不管、故喜怒任意。然細觀之、只是於精神上發用¹。

ここでは、事実上、南宋に至る中国仏教思想史を、1) 仏教の所伝から達摩以前の仏典教理の時期、2) 達摩以降の「分明説」、つまり、意味のある「問答」の時期、3) 「無頭話」、つまり、意味のない「公案」の時期、という三つの段階に分けている。この見方は、日本中世の禪僧、夢窓疎石（1275-1351）が禪宗史を、1) 馬祖（709-788）・百丈（720-814）以前の「理

*原題「宋代看話禪形成史綜述」

**PSL研究大学フランス高等研究実習院常任副研究員

***東洋大学文学部教授

致」の時代、2)馬祖・百丈以降の「機関」の時代、3)圓悟克勤(1063-1135)・大慧の「公案」時代の三つに分けたのと期せずして一致している²。この二つの見方の中の第二と第三の時期は、今日の歴史学的な禅宗史区分の「唐代禅」と「宋代禅」とにそれぞれ対応する。両者の間の大きな相違は、一つには、公案を使うかどうかにある³。接化の方法の変化は、往々にして修行思想の変化を反映する。石井修道は大慧の用いた「始覚-本覚」という対概念を借用して、唐代禅の宋代禅への展開を「本覚門」から「始覚門」への移行と解釈したが⁴、これは小川隆によっても継承されている⁵。また、土屋太祐もこれを前提に大慧の看話禅⁶の歴史的性格を次のように叙述している。

看話禅は「公案」を「看る」ことにより「悟」に到達するという修行方法である。その参究の対象となる「公案」は、唐代の禅師の「問答」の記録が、次第に歴史的な脈から引き離され、唯一絶対の悟りを表わす言葉として抽象化されて成立したものであった。また、「悟」の概念は、唐代の禅で重視された「平常無事」の弊害を克服するため、北宋の中期以降に重視されるようになったものであった。いずれも、宋代の禅師が、唐代の禅をどのように受け止め、消化し、そしてその弊害を克服するかという、試行錯誤の上に生まれてきた、新しい思想要素である。これらの要素を一つにまとめて成立した看話禅は、唐代とは違う、宋代禅の思想的営為の帰結の一つだったといえるだろう⁷。

一方で、具体的で意味のある問答は次第に抽象的で意味を捨象した公案へと変化し、また一方で、「平常無事」を打破し「悟り」を追求する修行法が主流となった。この二つの潮流は、宋代禅思想史の核心を構成するものと言えるが、大慧の看話禅は正しくこの二つが交わる点に位置するのである。この見方は非常に説得力に富み、今日の学会で既に定説となっている。以下において、この二つの思潮の展開に沿って、看話禅が宋代に形成

された全過程を再構築する試みを行おうと思う。

二 宋代禪の「無事」批判と「悟り」の追求

(一) 唐代の「平常無事」

石井が大慧の説に基づいて命名した「本覚門」は、馬祖系を主とする唐代の禪では、通常、「平常」あるいは「無事」等の言葉で表現しているが⁸、その意とするところは、自分はもともと仏であるのだから、仏になるために修行をする必要はなく、ただ現在のありのままの自分を維持すればよいということである。例えば、馬祖は次のように言っている。

道不用修、但莫污染。何為污染？。但有生死心、造作趣向、皆是污染。若欲直会其道、平常心是道⁹。

「道」は修行したりする必要はない。人が無理にする努力である「造作」、あるいは、成仏への道を進もうとする意図的な「趣向」は、みな「污染」であって、その影響を受けてはならず、自分の普段の自然な「心」こそが「道」というものなのである。この後、馬祖の児孫は多く「無事」という言葉で同じ思想を表現した。例えば、馬祖の法嗣、大珠慧海は次のように語っている。

諸人幸自好箇無事人、苦死造作、要担枷落獄作麼？。每日至夜奔波、道我參禪學道、解会仏法、如此転無交渉也。只是逐声色走、有何歇時？。貧道聞江西和尚（馬祖）道「汝自家宝蔵、一切具足、使用自在、不仮外求」。我従此一時休去、自己財宝、隨身受用。……若不隨声色動念、不逐相貌生解、自然無事去。莫久立、珍重！¹⁰。

馬祖の「自分の家の宝蔵には全てが具わっているのだから、どんなもの

も外に求める必要はない」という言葉は、大珠では「ありがたいことに、だれもが素晴らしい無事の人である」(諸人幸自好箇無事人)となり、また、もしも外に求めないなら、「自然に無事の状態へと進む」¹¹と理解されている。次に掲げる馬祖の法孫、臨濟義玄(?-866)の言葉はとりわけ有名なもので、同じ考えを表現しようとしたものである。

道流、仏法無用功処、祇是平常無事。屙屎送尿、著衣喫飯、困來即臥。愚人笑我、智乃知焉。古人云。向外作工夫、總是痴頑漢。你且隨處作主、立處皆真。……¹²。

ここでは「平常」と「無事」とが同義語として並記されており、その具体的表現が「大小便をし、服を着て、ご飯を食べ、疲れたら寝る」(屙屎送尿、著衣喫飯、困來即臥)となっている。そして、ここでの「努力しようがない」(無用功処)と「外に向かって努力するのは、大馬鹿者だ」(向外作工夫。總是痴頑漢)とが、上述の馬祖の「仏道は修行するまでもない」(道不用修)、大珠の「わざわざ外に求める」(不仮外求)に当たり、人為的な「造作」や「趣向」を排除しようとするものなのである。臨濟は外に「何もしないことこそが尊い。造作さえしなければ、普段のままだ」(無事は貴人、但莫造作、祇是平常)とも説いている¹³。

(二) 宋代の「無事禪」批判と「悟り」の追求

しかるに宋代に入ると、「無事」という言葉は貶める言葉に変わってしまう。宋代の禪林随筆『大慧普覚禪師宗門武庫』(以下、『武庫』と略称)には「翠巖真点胸嘗罵舜老夫説無事禪」という故事が載っており(翠巖可真、?-1064、臨濟宗。雲居曉舜、?-1064、雲門宗)、「無事禪」という言葉で雲居曉舜の禪を呼び、時として、その口調は強烈な批判を帯びたものになっている¹⁴。大慧の師、圓悟も自分が修行期に初めて「無事禪」に触

れたときのことを回想して、次のように、それを遠回しに批判している。

旧時在衆參、見説無事禪底相伝云。山是山、水是水、平実更無如許事。撥去玄妙理性、免得鑿空聒撓心腸。……¹⁵。

山をただ山であると見、水をただ水であると見て、「平実」であれば、あれこれと精神を悩ますようなことはない。そして、山を水であると見、水を山であると見るのが、いわゆる「玄妙理性」¹⁶という超越的な悟りの世界なのであるが、これを追求することを放棄すれば、心は無闇に乱されることはない。これが「無事禪」思想の核心である。「無如許事」は「無事」の言い換えであり¹⁷、また、ここには「無事」の同義語としての「平実」という言葉も現れている。この言葉は、北宋の禪門では黄龍惠南（1002-1069）の系統の宗風を示す常用語であった。特に惠南の高弟の一人であった東林常総（1025-1091、「照覚禪師」の号を賜った）の禪は「照覚平実之旨」と称され、当時、非常に大きな影響力を持ったが、最終的に宋代の禪の主流となった人々の猛烈な批判を招いた。それら見解を異にする批判者の代表が圓悟とその同門の仏鑑慧勲（1059-1117）であって、二人は当初、「照覚平実之旨」を悟ったが、臨済宗楊岐派の五祖法演（1018-1114）に誤りを指摘され、このような見解を自己批判し、最終的に大悟に至ったのである（詳しくは後に述べる）。大慧は東林常聡の禪の特質を次のように総括している。

蓋照覚以平常無事不立知見解會為道、更不求妙悟、却將諸仏諸祖徳山臨済曹洞雲門真実頓悟見性法門為建立。……¹⁸。

この話には「平実」という言葉は用いられていないが、東林常総を批判する典型的な主張であると言える。ここで大慧は、「平常無事」、あるいは「平実」の問題点を「妙悟」、あるいは「真実頓悟見性」を認めないところ

に帰結させている。これは宋代禅の「無事禅」批判、「平実禅」批判に一貫する主張であって、大慧がこの後に展開する「黙照禅」批判に継承されている。大慧のこの見解は、一つには真浄克文（1025-1102）の語録を読むことから導かれたようであり、また一つには、彼自身が真浄の法嗣である湛堂文準（1061-1115）に師事した際に文準からそのような影響を受けたことによるようである¹⁹。真浄と東林常聡は同じく黄龍惠南に嗣いでいるが、二人の立場は大いに異なっていたようである。大慧は、上に引いた一節で「照覚」を批判した後に、真浄が小参の時に説いた次のような法語を引いているが、批判対象を明示してはいないものの、その矛先は明らかに東林常総一派に対するものである。

今時有一般漢執箇平常心是道、以為極則。天是天、地是地、山是山、水是水、僧是僧、俗是俗。大尽三十日、小尽二十九。並是依艸附木、不知不觉、一向迷將去。忽若問他我手何似仏手、便道是和尚手。我脚何似驢脚、便道是和尚脚。人人有箇生縁、那箇是上座生縁、便道某是某州人事。是何言歟！且莫錯會！凡百施為、祇要平常一路子以為穩当、定將去、合將去、更不敢別移一步、怕墮落坑塹。長時一似生盲底人、行路一条杖子、寸步拋不得、緊把著、憑將去²⁰。

「平常心是道」を「極則」とするとは、正しく大慧のいう「以平常無事不立知見解會為道」という東林の主張と一致する。真浄のこの小参は、『古尊宿語録』巻44の「宝峰雲庵真浄禅師住金陵報寧語録三」にも見ることができるが、同じ法語の中に「照覚平実之旨」に排斥された「妙悟」、あるいは「頓悟見性」の体験を描写した次のような言葉も見ることができる。

知音者少。所以此箇事、論実不論虚、参須実参、悟須実悟。若纖毫不尽、総落魔界。

一日、若道眼豁開、頓覺前非、拋却杖子、撒開両手、十方蕩蕩、七縦八横、

東西南北、無可不可²¹。

「平実」に安住する真浄の禪を許さず、あるがままの自分を超越した「悟り」の体験に赴かねばならぬというのである。大慧自身には以下のような主張があるが、その表現と風格は真浄と軌を一にするものであり、真浄が大慧に与えた直接的影響の一端を窺うことができる²²。

可笑近代有一般説平実禅底尽作無事会去。只道山是山、水是水、僧是僧、俗是俗、大尽三十日、小尽二十九、尽向平実上作伎倆。如有問「甚処来？」。曰「僧堂中来」。又問「還見聖僧麼？」。曰「見」。又問「聖僧向你道甚麼？」。曰「聖僧不説話」。又問「聖僧還有口麼？」。曰「有」。又問「你還有口麼？」。曰「有」。又問「你有口会説話、聖僧亦有口、因甚麼不説話？」。曰「聖僧是泥做」。只管平実祇对。……這箇謂之全是全不是。何故？。只為不曾悟。你若有真實悟処、則七顛八倒、無有不是²³。

最後のところで、「悟り」は絶対に欠いてはならないものであることが強調されており、大慧について言えば、「真實の悟りを得ること」（有真實悟処）は修行の基本なのである。本覚門が始覚門に転じたとする石井の説は、具体的に言えば、「平実」を打破して「悟り」を追求するということなのである²⁴。

三 「問答」から「公案」へ

（一）唐代の「問答」から宋代の「公案」へ

それなら、いったいどうやって「悟り」に至るのか。唐代の禪者は、修行生活の中の一回性で偶発的な「問答」で悟りに至ろうとした。宋代になると、先人の「問答」の記録全体が禪門の古典となり、集積整備されて修行の課題として修行者に提供された。このように用いられる先人の「問答」

の記録が「公案」である²⁵。宋代の禪者の全てが公案によって悟ったわけではないが、彼らの修行と悟りは往々にして公案と密接な関係にあった。というのは、公案は自然に彼らの宗教生活の中に浸透していたからである。先人の問答に対する批評と討論は、早くも五代の『祖堂集』の中に端緒が認められる。即ち、当時の重要な禪師である雲門文偃（864-949）は、問答を集めて分類し、批評を行う風潮に対して不満の意を表しているのである²⁶。北宋になると、この種の活動の規模が拡大し、公案集を編纂して「頌古」や「拈古」を作る活動——それは公案の体系化の進展とも言える——が白熱化し、この過程でその問答の背景は徐々に曖昧化してそぎ落とされ、甚だしく簡潔な表現となっていった²⁷。しかし、その後、臨済宗楊岐派の五祖法演とその法嗣の圓悟・仏鑑等の人々は、公案分類の合理性を完全に否定した。というのは、全ての公案はみな同じで、その全てが真実の直接的な表現であるというのが、彼らの信念だったからである。それに止まらず、彼らは、公案の指し示すもの（signifié、シニフィエ/所記²⁸）それ自体を否定し、公案の文字には何の意味も無く、たかだか悟らせるための誘発剤——いわゆる「門を敲く瓦」——に過ぎないと主張したのである²⁹。よって、宋代の禪は公案を参究対象とする禪から公案を参究の道具とする禪へと変化したと言ってよいであろう。

（二）「公案」を用いて「平実」を打破する

上の文で圓悟と仏鑑が初めは「照覚平実之旨」の信奉者であったと述べたが、このことについては、『武庫』に次のような記録がある³⁰。

圓悟和尚嘗参蘄州北烏牙方禪師、仏鑑和尚嘗参東林宣秘度禪師、皆得照覚平実之旨。同到五祖室中、平生所得、一句用不著、久之無契悟。皆謂五祖強移換他、出不遜語、忿然而去。祖云「汝去遊浙中、著一頓熱病打時、方思量我在」。

圓悟到金山、忽染傷寒困極。移入重病間、遂以平生參得底禪試之、無一句

得力。追繹五祖之語、乃自誓曰「我病稍間、即徑歸五祖」。

仏鑑在定慧、亦患傷寒極危。円悟甦省、經由定慧、拉之同歸淮西。仏鑑尚固執、且令先行。円悟亟歸祖山。演和尚喜曰「汝復來耶！」。即日參堂、便入侍者寮³¹。

この後、圓悟は「小艶詩」によって頓悟したわけだが、この故事は、次のように、禪林の佳話として伝えられている。

經半月、偶陳提刑解印還蜀、過山中問道。因語話次、祖曰「提刑少年曾讀小艶詩否？有兩句頗相近「頻呼小玉元無事、祇要檀郎認得声」。提刑応喏喏。祖曰「且子細」。円悟適自外歸侍立次、問曰「聞和尚拳小艶詩、提刑会麼？」。祖曰「他祇認得声」。円悟曰「祇要檀郎認得声。他既認得声、為什麼却不是？」。祖曰「如何是祖師西來意？。庭前柏樹子」。響？」。円悟忽有省。遽出去、見雞飛上欄干、鼓翅而鳴、復自謂曰「此豈不是声？」。遂袖香入室通所悟。祖曰「仏祖大事非小根劣器所能造詣、吾助汝喜」。祖復遍謂山中耆旧曰「我侍者參得禪也！」³²。

圓悟の悟りは「小艶詩」によるものであったが、それを誘発する上で決定的な役割を果たしたのは、趙州の「庭前柏樹子」の公案であった。悟った後の圓悟に勧められて仏鑑も五祖に参じ、遊山の際に、五祖が唐代の東寺如会（744-823）と仰山慧寂（807-883）の公案を提起して悟ったのである³³。仏鑑の心の軌跡については『武庫』に別の話が伝えられている。

仏鑑平時參平実禪、自負、不肯五祖、乃謂「祇是硬移換人」。円悟云「不是這道理、有实处。你看、我從前豈有恁麼說話來？」。徐徐稍信。後來因拳「森羅及万象、一法之所印」、驀然便道「祖師西來、直指人心、見性成佛。于今諸方多是屈指人心、説性成佛！」³⁴。

初め「照覚平実之旨」に満足していた圓悟と仏鑑は、五祖の強硬な鉗鎚を「移換」と見做し、受け入れを拒否しただけでなく、怒って「不遜の語を出」して反駁しさえしたのである。「移換」とは、平常無事の自分を変える努力であって、「無事禪」の立場から見れば、当然、批判されて然るべきものである。しかし、二人は最終的には「移換」に抗う術がなく、「悟り」に向かって走り出したのである。この転換の契機となったのは公案であったが、彼らは考案の意味を参究するのではなく、公案を道具として悟りへと至ったのである。圓悟は、この開悟の価値を後に称えて次のように言っている。

苦哉！。苦哉！。頓却山僧在無事界裏得二年餘、然胸中終不分曉。後來慕地在白雲（五祖法演）桶底子脫、方猛覩見這情解死殺一切人、生縛人家男女、向無事界裏、胸中一似黒漆、只管長無明業識、貪名取利作地獄業、自謂我已無事了也³⁵。

「桶の底が抜ける」（桶底子脫）とは、一般に大悟透徹を譬喩する言葉であるが、ここでは圓悟が開悟の体験によって「無事禪」から完全に抜け出したことを意味するのである。「無事禪」への批判と公案によって悟ることは、圓悟自身の体験の中では一つであったのである。

（三）「鉄酸餡」—「活句」禪

それなら、五祖はどのような優れた方法を用いて圓悟と仏鑑を「平実禪」から抜け出させたのであろうか。これについては、圓悟に次のような描写がある³⁶。

五祖老人平生孤峻、少許可人、**乾曝曝地壁立**。只靠此一著。常自云「如倚一座須弥山、豈可落虚弄滑頭謾人？」。把箇没滋味鉄酸賺、劈頭拈与学者令咬嚼。……³⁷。

「乾曝曝地」は、乾燥して壊れそうな状態を指す擬態語であり³⁸、どんな知性や感情もないような状態を表現し、五祖の禅風を描写するのにしばしば用いられている³⁹。五祖はこのように「乾曝曝地」に修行者を指導したが、ここで圓悟はこれを一個の「味のない鉄酸餡」(没滋味鉄酸賺)を「のっけから修行者をとっつかんで噛みつかせる」(劈頭拈与学者令咬嚼)と表現している。五祖も自分の開悟の経験を回想した時に、「一個の鉄酸餡を噛み破ったら、あらゆる味があった」(咬破一個鉄酸餡、直得百味具足)⁴⁰と述べている。二人の言葉を考え併せると、一個の「味のない酸餡」を噛んで「噛み破る」ところまでゆくと、それが開悟であることが分かる⁴¹。「味のしない」は、「鉄酸餡」が全く意味を持たないものであることを意味し、圓悟が『碧巖録』の中で引く洞山守初の言葉、「無味」⁴²と同内容である。そして、「鉄酸餡」(「酸餡」は現代中国語の「菜包」のようなもの)は宋代の禅林で常に見られた「活句」—— 語義や論理を超えた言葉 —— の比喩である⁴³。唐代の間答は、一見、理路を辿れないようであるが、実際には思想的な意味を持っていた。この意味は師家が「即心是仏」という真理を直接に修行者に教え、修行者に自発的にこれを知ってもらうように仕向けるものであった⁴⁴。しかし、宋代にあっては、公案は全く理路を辿れない一塊の文字の符号になってしまったのである。例えば、圓悟の大悟を導いた「庭前柏樹子」の公案に対して、その参究法を大慧は次のように説明している。

所以五祖師翁有言「如何是祖師西來意？庭前柏樹子」。恁麼會、便不是了也。「如何是祖師西來意？庭前柏樹子」。恁麼會方始是。爾諸人還會麼？」這般說話、莫道爾諸人理會不得、妙喜也自理會不得。我此門中無理會得理會不得。蚊子上鉄牛、無爾下嘴處⁴⁵。

小川隆はこの話を次のように解釈している。

唐代において「庭前の柏樹子」の問答は、ありのままの活き身の自己を自覚せよ、という、思想的な内実を含んだ対話であった。それが、ここでは、問いと答えが一つながりの一句のように扱われ、如何なる意味も脈絡も含まず、如何なる分析も解釈も刺しこむことができない——理解はおろか、理解不可能ということすら寄せつけない——鉄の塊のような、分節（articulation）不可能の語とされているのである。このように分節不可能な語を、宋代の禪者たちはしばしば「活句」と呼び、それをよく鉄に喩えて、鉄の饅頭（「鉄酸餡」）とか鉄の棒杭（「鉄橛子」）などと称した。ここに見える鉄の牛も、そうした譬喩の一つである⁴⁶。

五祖が使った「活句」としての公案の中には、大慧の看話禪の中で頻繁に用いられたものもある。これが有名な「狗子無仏性」である。五祖は、この公案の使い方について、「わたしはいつも、「無」字を取り上げただけで止めてしまうのだ。この一字さえ透過できれば、誰もお前に手出しなどできないであろうよ」（老僧尋常只举「無」字便休、爾若透得這一箇字、天下人不奈爾何）⁴⁷と紹介したことがある。つまり、五祖は修行者たちに公案が行われた背景を全て捨象させ、ただただその中の「無」字に参究させようとしたのである⁴⁸。圓悟も同様の「断章取義」の接化方法を用いた。例えば次の随筆に示されている通りである⁴⁹。

西蜀表自禪師參演和尚於五祖。時圓悟分座撰納、五祖使自親炙焉。圓悟曰「公久与老師法席、何須来探水？。脱有未至、举来品評可也」。自乃举德山小參話。圓悟高笑曰「吾以不堪為公師、觀公如是則有餘矣」。遂令再举、至「今夜不答話」處、圓悟驀以手掩自口曰「止！。只恁看得透、便見德山也」。自不勝其憤、趨出、以坐具撼地曰「那裏有因緣只教人看一句？」。於是朋儕競勉、自從圓悟指示、未幾有省⁵⁰。

宋初には、唐代の禪師、徳山宣鑑（782-865）の「今夜は質問を許さない。

質問するやつには三十棒だ」(今夜不得問話、問話者、三十拄杖)は比較
的長い問答であった⁵¹。しかし、ここでは、禪僧の表自は、最初の一句を
引いただけで圓悟につかまれ、また、「ただそのように見る」(只恁看)よ
う強いられている。このように唐突に思路をふさがれ、表自は何だかわか
らず、カッカとして相手を責めて「どこにただ一句だけを人に看させるよ
うなことがあろう」(那裏有因縁只教人看一句)と言った。ここから、彼
に言わせれば、公案に参究するには、最初から最後まで文章を把握し、一
字一句、掌を指すように明瞭であらねばならなかったことが分かる。しか
し、圓悟は突然、第一句を言葉の断片のように切り取ってきて、不意に表
自の口を塞いだのである。換言すれば、公案の文字の破片、あるいは「鉄
酸餡」的な「無味之談」をのっけから表自に与えて「噛ませ」(令咬嚼)、
彼に悟るように強いたのである。しかし、圓悟のこのような有無を言わせ
ない接化のもとで、表自は公案解釈という思路の中から脱出し、公案を参
究の道具とする悟りへの道を歩むようになったのである。

四 大慧の「黙照」批判と「看話」の形成

(一) 大慧の看話禅の特徴

以上の説明によって、真浄を代表とする「無事禅」批判と五祖を代表と
する「活句」の使用との二つの北宋禅の潮流が既に圓悟において合流して
いたことが知られる。以下の三つの論点は、彼の『碧巖録』の中で終始一
貫し、彼自身の求道の歷程を反映するものである。

1. ありのままの自己をありのままに肯定するという考えは迷妄である。
2. そうではなく、決定的な大悟徹底の体験を得なければならない。あり
のままの自己が仏だと言えるのは、その上でのことである。
3. 大悟の体験を得るためには、公案を字義に沿って合理的に解釈する立
場を捨て、公案を意味と論理を絶した絶待の一語と看なければならな

い⁵²。

以上の三つの論点を連結して一文とすると、「[活句]で[無事]を打破して[大悟]する」となる。これも圓悟が修行者を接化する際に実際に用いた手段であった。この接化の技術を修行法——つまり、師匠と弟子の間の一回性の事件ではなく、反覆して行える技法——として規格化し、それを大衆の中で普及させたのが、大慧が創始した看話禅なのである。次に示す『大慧書』の「答富枢密(季申)第一書」は、この方法について分かりやすく紹介しており、典型的な看話禅と見做すことができる。

若要徑截理會、須得這一念子曝地一破、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、不得向揚眉瞬目處探根、不得向語路上作活計、不得颺在無事甲裏、不得向拳起處承當、不得向文字中引証。但向十二時中四威儀內、時時提撕、時時拳覺「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⁵³。

すべての思想と感情を全て捨てねばならないから、「一つの話頭を看て」(看箇話頭)、「四六時中、行住坐臥のただ中で、時々提起して時々意識に載せる」(十二時中四威儀内、時時提撕、時時拳覺)のであれば、遂には「この念がバーンと破裂」(這一念子曝地一破)して大悟を得るのである。これが大慧の看話禅であって、「特定の「公案」に全意識を集中することで意識を臨界点まで追いつめ、そこで意識の爆発をおこして劇的な「大悟」の体験をえさせようとする」禅なのである⁵⁴。上に引いた大慧の書簡で、最初は「僧問趙州「狗子還有仏性也無?」。州云「無」とやや長

く引用し、文末ではこれを凝縮して、「[「狗子還有仏性也無?」。云「無」]のように一つの句の塊のようにしているが、看話禪は、このような絶対的な一句の「話」を一心に「見る」のである。このような方法は、明らかに上述した五祖と圓悟のそれを直接的に継承したものである。

しかし、大慧の看話禪とそれ以前の修行法とに顕著な相違があることは注意しなくてはならない。まず、大慧以前の宋代の禪師たちは、頻繁に公案を利用して修行者を接化していたけれども、看話禪のように公案に参究することを唯一の方法としていたわけではなかった。次に、五祖と圓悟は公案を意味のない絶対的な文字の塊として参究するよう主張したけれども、彼らを用いた公案は多彩で、特定のいくつかの公案に集中することはなかった⁵⁵。更に、教えを広める方法という点から見ると、大慧の看話禪はその他の直接的な指導法とは異なり、師家の直接の指導を必要とせず、「書簡」や「法語」等の書面によって修行者を導き、修行者たちは日常生活の中で自主的に「看話」を実践した。このような修行法は、今日の通信教育課程のように、遠方において禪師に定期的に触れることができない修行者にとっても、学び、卒業する機会を得ることができた。そして同時に、この方法は禅を学ぶ俗人、特に士大夫階級に禅の修行を深く浸透させることになったため、大慧の人的影響力は大いに強まった。換言すれば、大慧の看話禪が実践された場合、他の修行法との相違は、次の三点に求めることができるのである。1) 決まった公案、特に「狗子無仏性」の話を頻繁に用いる。2) 現存史料から見ると、聴衆は僧侶ではなく宋代の中上層階級の士大夫とその家族である。3) 看話禪を主張すると同時に、往々にして「黙照禪」に対する激しい批判を伴っている。以下において、これらの特徴を具体的に説明しよう。

(二) 大慧と曹洞宗

大慧が先人の経験を踏まえて新たな禅法を生み出したのには、特殊な宗教史的な背景があったが、その中で特に重要な要素が12世紀前半に始まる

曹洞宗教団の勃興であり、圓悟の活動期にはこの動きはまだ明確にはなっていない⁵⁶。「黙照」禪⁵⁷、あるいは曹洞禪に対する批判の中で、大慧は看話禪という方法を完成させたのである⁵⁸。宋代の僧伝資料によれば、曹洞宗の法系は北宋の中期にいったん途絶えており、その最後の禪師、大陽警玄(943-1027)は、生存中に法嗣を見つけ出せなかったため、死ぬ前に、臨濟宗の法を既に受けていた浮山法遠(970-1045)に法脈の継承者に相応しい人物を探させた。浮山は付託に応じて曹洞宗の法を投子義青(1032-1083)という僧に伝えた。これが日本曹洞宗で言う「代付」である⁵⁹。その後、投子義青—芙蓉道楷(1043-1118)—丹霞子淳(1064-1117)と伝えられ、丹霞のもとから曹洞宗の存在感を大いに高めた二人の法嗣、真歇清了(1088-1115)と宏智正覺(1091-1157)が出た。12世紀の初め、大慧は修行の初期に曹洞の禪風に馴染んだ。21歳の時(1109年)に真浄の法嗣、湛堂文準に師事する前に、大陽山(湖北)で芙蓉道楷の弟子、「洞山微和尚」や「堅首座」(堅侍者)に曹洞宗の宗旨を一心に学んだ⁶⁰。以下に引くのは、『武庫』の中のそれに関連する記述である。

(大慧)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、堅為侍者十餘年。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「禪有伝授、豈仏祖自証自悟之法?」。棄之依湛堂⁶¹。

これに限らず、これ以降の臨濟宗の僧としての生涯においても、実際のところ、大慧は曹洞禪と比較的長期に亙って良好な関係を保持した。以下に掲げる二つの文章は、本人の回想である。

山僧最是參禪底精、五家宗派都理會來。初行脚時曾參洞山微和尚、二年之間曹洞宗旨被我一時參得。又參泐潭準和尚。其時会有箇堅侍者、久依措(楷)和尚、尽得洞下要領。我當時道他是則是、然裏面有些不是處。如何見得?。

不曾悟在。若実有悟由、不妨一時得受用。其或未然、只是箇伝言語漢、不干他曹洞事、況言悟是建立、落在第二頭、故不在説也⁶²。

妙喜這裏無蜜室伝授底禪、亦不共学者低声商量、纔言低声商量便是惡口。我最是參禪底精、瀉仰下耽源授仰山九十六円相、以至洞下功勳五位偏正回互五王子之類、都理会得。待無事時從頭説与諸人。昔在泐潭有箇堅侍者、乃湛堂準和尚族弟、為楷和尚侍者十餘年、尽得其道。我也共他理会来。又洞山微和尚亦是芙蓉高弟。此人即有悟門、只是不合把許多家事来伝。山僧參他兩年、也曾燒頂煉臂發担来。被我一伝得了、写作一昏榜在僧堂前⁶³。

石井は文中の「堅侍者」が湛堂と親戚関係にあったため、大慧と同様に湛堂の門下で学び、二人と一緒に曹洞禪を研鑽できたのであろうと推測している⁶⁴。しかし、大慧は彼を認めず、開悟の体験を欠いているとしたが、堅侍者は「悟りなどは作りもので第二に落ちたもの」（悟是建立、落在第二頭）であるとして「悟り」の必要性を否定した。湛堂の師、真浄以来の「平実禪」や「無事禪」に対する批判は、大慧の曹洞禪批判の伏線となるものであった。何故なら、大慧から見れば、「平常無事」と坐禅への逃避を宗旨とする曹洞禪も、本覚に満足して始覚を排除するという点では「無事」「平実」と同じ穴の貉であったからである。また、大慧は芙蓉の高弟、「洞山微和尚」に対して、「この人に悟りはあるが、様々な自派の教えを伝えたりしなければよいのに」（此人即有悟門、只是不合把許多家事来伝）というように、その禪が密伝の特徴を持っている点に不満を感じたのであった。上の『武庫』の引用文では、最後にこれら曹洞宗の禪師たちが「付法の際に腕の上で香を焚いて、妄りに授けたりしないことを示した」（受授之際皆臂香、以表不妄付授）と述べているが、これは彼らが付法を受けるとき、今後、簡単には法を授けないという誓いを立てたことを示すかのようである。「悟り」の欠如と排他的密伝の二つがこの後の大慧の曹洞宗批判の中心となっていった⁶⁵。他方、大慧の看話禪が一世を風靡できた理

由は、正しく、常に力説されていた、現に「悟り」が得られるという実効性と、どこでも実行が可能な開放性との二つにあったのである。大慧は、自分の裏表のない大らかな禅を「ムール貝のような禅」(海蚌禅)と呼んだが、それは「口を開くと心肝など五臓がまる見えで、素晴らしい宝物が全て目の前にあるが、口を閉じればどこに隙間などあろうか」(開口便見心肝五臓、差珍異宝都在面前、閉却口時何処覓伊縫罅)⁶⁶という意味からであった。

(三) 真歇清了への批判

1115年、大慧27歳の時、師の湛堂が遷化し、その後、圓悟のところへ行って修行した。大慧が湛堂に師事したことの意義については、石井が次の三点に纏めている⁶⁷。

1. 生涯、大慧の禅風に影響を与えた文準の師の真浄克文(1025-1102)を知り得たこと。
2. 嗣法の師となる圓悟克勤に参ずることを文準に勧められたこと。
3. 文準の示寂後に、その塔銘を書いてくれる者を捜し求めて宋代仏教に大きな影響を与えた無尽居士張商英(1043-1121)に出会い、張商英からも圓悟克勤に参ずることを勧められたこと。

1125年、37歳の時、大慧は圓悟が住持を務めていた東京開封の天寧万寿寺で大悟した。当時、金軍が絶えず圧迫を加える中、政治体制は動揺し、師弟二人は都を離れて南下し、圓悟は郷里の蜀に帰り、大慧は江西から福建へと入った。1134年、46歳の大慧は長楽(福州)に来た。この時、曹洞宗の名僧、真歇清了が近くの雪峰山(福州)で住持を務めていたので、大慧はわざわざ訪問した⁶⁸。大慧の当時の説法の記録、「師到雪峰値建菩提会請普説」には次のような厳しい批判がある。

既不識方便語、便向然燈仏肚裏坐、黑山下鬼窟裏不動。坐得骨腎生胝、口裏水漉漉地、肚裏依前黑漫漫地、驢年夢見麼？⁶⁹

この言葉は、形の上では真浄の門下の弟子たちに対する忠告のようであるが、実際には真歇に対するものであり、ここには既に、後に「黙照」禪を批判する際に常用される言葉を見ることができる。この普説において、大慧はそれとは全く異なる修行法を提起してもいる⁷⁰。

所以此事決定不在言語上。若在言語上、一大藏教、諸子百家、徧天徧地、豈是無言？。更要達磨西來直指作麼？、畢竟甚麼處是直指處？。你擬心早曲了也。如「僧問趙州。如何是祖師西來意？。州云。庭前柏樹子」、遮箇忒殺直！。又「僧問洞山。如何是仏？。山云。麻三斤」。又「僧問雲門。如何是仏？。門云。乾屎橛」、遮箇忒殺直！。你擬將心湊泊、佗轉曲也。……遮箇如何將知見解會計較得失玄妙是非底心去学得？。你要真箇參、但一切放下、如大死人相似、百不知百不會。驀地向不知不會處得遮一念子破、仏也不奈你何。不見古人道「懸崖撒手、自肯承當。絶後再穌、欺君不得」⁷¹。

ここでは趙州の「庭前柏樹子」、洞山の「麻三斤」、雲門の「乾屎橛」という三つの公案を引用しているが、修行の要点は、これらの文字上の意味を理解するところにあるのではなく、雲門の言う「このこと（究極的真理）は言葉の上にはない」（此事（終極真理）決定不在言語上）にあるのである。これらは「活句」であって、これで「此事」を「直指」するのであって、その参究には「全てを捨てたり、死にきった人のように何も分からない」（一切放下、如大死人相似、百不知百不會）状態となり、遂には「その念が破裂」（遮一念子破）することが必要なのである。このような修行法は五祖や圓悟を継承するものであっただけでなく、この後、間もなく誕生する看話禪に対して、具体的な公案によって悟るという基盤を与えたのである。更に、上の引用文によって、この修行法の確立が真歇らの曹洞禪と関連す

るものであったことを窺うことができる。

この年の夏安居の時に、妙道（定光大師）という名の尼僧が破夏（夏安居を前倒して終えることを言う）の前に大慧のもとを訪れた。彼女はそれ以前、雪峰山の真歇のところで修行しており、「やはり、悟りがあることを信じていなかった」（也不信有悟）が、大慧の指導によって南泉の「不是心。不是仏。不是物」の話⁷²によって大悟し、大慧の最初の法嗣となった⁷³。この後、洋嶼庵（福州）で住持を務めていたとき、大慧は真歇らの「寂黙に浸る」（困於寂黙）禪に更なる打撃を与えた。その目的のために『弁正邪説』を書いて「現代の弊害を除こうと」（救一時之弊）したのである⁷⁴。大慧のこのような教導によって、彼に学んで開悟する者たちが激増し、「菴居には五十三人いるだけだが、十五日も経たないのに得法したものは十三人にも達した」（菴居纔五十三人、未十五日（十五日）、得法者十三輩）ほどであった⁷⁵。大慧は、当時の盛況を次のように回想している。

後來住洋嶼庵。從三月初五至三月二十一、連打發十三人。又接得箇八十四歲老和尚、喚作大悲長老。問他「不与万法為侶者是甚麼人？」。云「喚不起」。又問「喚不起者是甚麼人？」。速道！。速道！。他豁然省、浹背汗流。元初尽是不信悟底、忽然一時悟。山僧從此話頭方行⁷⁶。

十三名の「もとは悟りというものを信じなかったものたち」（元初尽是不信悟底）は、尼僧の妙道と同様、真歇の信奉者であったのであろうが、以前は「悟り」の存在を認めなかったのに、現在は「忽ち同時に悟りを開いて」（忽然一時悟）大慧の陣営に転じたのである。このような成功例に力を得て、大慧は「この時から話頭を使い始める」（從此話頭方行）、つまり、「話頭」で悟るという接化方法を用いることで自らの活躍の場を見出すことになったのである。

(四) 「狗子無仏性」と「黙照」批判の萌芽

しかし、この時には、大慧が用いる公案はまだ一定してはおらず、「狗子無仏性」の話もまだ用いていなかった。また、接化の対象は全て出家であり、接化の方法も、上の引用文中の大悲長老などのように、伝統的な師弟間の双方向の直接交流であった。これらの点で上の節で紹介した五祖や圓悟の禅と大きな違いはなかった。従って、私の考えでは、この時期の大慧の禅は、厳密な意味では看話禅とは言えないものだったのである。翌年(1135年)、47歳の時のことと見られるが、大慧は「狗子無仏性」の公案を用いて士大夫を指導し始めた。『大慧普覚禅師年譜』(以下、『年譜』と略称)の中には、士大夫の蔡枢(字は子応、1115年の進士)が次のように開悟の体験を述べた文がある。

蔡子応郎中亦以書通所得於師、略曰。某近看「狗子無仏性」一語、恰似平地釘箇繫驢橛子、一除除卻、頓覺廓然、本無罣礙、一切文字語言已沒交涉。故見得竹篋子徹底分明……⁷⁷。

史料がないために、大慧が蔡枢を導いた具体的な内容は知られないが、ここに「狗子無仏性」と「竹篋子」への言及があることから、士大夫への看話禅の指導がここから始まったことを知ることができる⁷⁸。更に、大慧の看話禅のもう一つの顕著な特徴である「黙照」に対する批判も、この時(紹興4-5年、福建在住期)に始まった。これについては、1156年、68歳の時の普説で、大慧自身が次のような回想を述べている。

往往士大夫多是掉挙。而今諸方有一般黙照邪禅、見士大夫為塵勞所障、方寸不寧帖、便教佗寒灰枯木去、一条白練去、古廟香爐去、冷湫湫地去。將遮箇休歇人、你道還休歇得麼？。殊不知遮箇獼猴不死、如何休歇得？。來為先鋒去為殿後底不死、如何休歇得？。此風往年福建路極盛。妙喜紹興初入閩住菴時、便力排之、謂之「斷仏慧命、千仏出世、不通懺悔」⁷⁹。

この普説の中で大慧は、1134年に彼が「黙照を邪説であると力説した」(力排黙照為邪)のを聞いて、閩の鄭昂(字は尚明、1115年の進士)が義憤に駆られて進み出て反論した思い出を語っている。

彼中有箇士人鄭尚明極聰明、教乘也理會得、道藏也理會得、儒教則固是也。一日持一片香來妙喜室中、怒氣可掬、声色俱厲、曰「昂有一片香未燒在、欲與和尚理會一件事。只如默然無言是法門中第一等休歇處、和尚肆意詆訶、昂心疑和尚不到遮田地、所以信不及。且如釈迦老子在摩竭提國三七日中掩室不作聲、豈不是「仏默然」？毗耶離城三十二菩薩各說不二法門、末後維摩詰無語、文殊讚善、豈不是「菩薩默然」？須菩提在巖中宴坐無言無說、豈不是「声聞默然」？天帝釈見須菩提在巖中宴坐乃雨花供養、亦無言說、豈不是「凡夫默然」？達磨游梁歷魏、少林冷坐九年、豈不是「祖師默然」？魯祖見僧便面壁、豈不是「宗師默然」？和尚因甚麼却力排默照以為邪非？」⁸⁰。

後に大慧の法嗣となる鄭昂も、最初は三教は全て「理解できる」(理會得)、「理路整然たる」(極聰明)ものとしており、特に「黙って語らないこと」(默然無言)に傾倒して、それを「最高のやすらぎ」(第一等休歇處)と考えていたから、黙照を「思いつきり叱りつける」(肆意詆訶)大慧に向かって弁護の言葉を激しい劍幕でまくし立てたのであって、ここから「黙照」が福建の人々に深く浸透していたことを窺うことができる。外にも大慧の「黙照禪」批判に挑んだ者がいる。それが李邴(字は漢老、1085-1146)であって、大慧は次のように回想している。

李參政頃在泉南初相見時、見山僧力排默照邪禪瞎人眼、渠初不平、疑怒相半。鷲聞山僧頌「庭前柏樹子」話、忽然打破漆桶、於一笑中千了百當、方信山僧開口見胆、無秋毫相欺、亦不是爭人我、便對山僧懺悔⁸¹。

李邴は最初、大慧の「黙照」批判に不満で、「疑いと怒りが相半ばする」(疑怒相半)状態であったが、大慧が「庭前柏樹子」の話を頌したのを聞いた後、「漆桶を打破」(打破漆桶)して大悟し、大慧の法嗣となった。李邴を悟らせた公案は「狗子無仏性」ではなかったし、彼の悟りも「看話」を通してものではなかったが、悟った後の彼は、大慧の禅が「口を開けば胆が見えるようにオープンで、毫も人を欺こうとするものではない」(開口見胆、無秋毫相欺)だけでなく、「人と争いを構えようとするものではない」(不是争人我)⁸²、つまり、「黙照」派に打撃を与えるためのものではなく、修行法自体を正そうとする意図に出たものであることを固く信じて疑わなかった。そうであったとしても、この批判には、強烈な宗派間の対抗意識が透けて見えるので、李邴やその他多くの人は、上に述べた鄭昂の例と同様に、もともと「黙照」系の禅師の足下にひれ伏していたが、大慧の強烈な批判に突き動かされて、あたふたと看話禅に転じたのである⁸³。

上に示したわずかな大慧本人の回想によっても、彼自身としては「黙照」を批判し始めたのがこの時期であると考えていたことが知られる⁸⁴。Morten Schlütterは、これら「狗子無仏性」の話を看させた資料と「黙照」を批判した資料が、士大夫に対する説法にしか見えないことを指摘している⁸⁵。つまり、典型的な大慧の看話禅は、少数の俗人を対象とする特殊な指導の中から生まれたものなのである。

(五)「看話」という方法の確立

その少し後の1136年、大慧は圓悟がその前年に遷化したという訃報を受けとった。翌1137年、49歳の時、大慧は、張浚(字は徳遠、魏国公に封ぜられる、1097-1164)を介して伝えられた圓悟の遺志に基づいて径山に出世した⁸⁶。この径山住持期の関連資料からは、上の四の(一)で述べたような典型的な看話禅が行われていたことが知られる。例えば、上に引いた1138年の「答富枢密(季申)第一書」、ならびに次に示す1139年の「答陳

少卿（季任）第一書」では、「狗子無仏性」の話と「黙照」批判が結びつけられている。

近年以来有一種邪師、説黙照禪、教人十二時中、是事莫管、休去歇云、不得做声、恐落今時。往往士大夫為聰明利根所使者、多是厭惡鬧處、乍被邪師輩指令靜坐、却見省力、便以為是、更不求妙悟、只以默然為極則。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。這刀子欄柄、只在当人手中、教別人下手不得、須是自家下手始得⁸⁷。

これらの書簡は大慧が「發言によって罪を犯すことも憚らずに」（不惜口業）直接士大夫を接化した例である。このような直接的な書簡による教導は、この時期には間接的な教授方式を派生させたが、その点は大慧の法嗣で、朱熹に禪を説いたことでも知られる開善道謙の経歴からも知ることができる。道謙は、最も長期に互って大慧の身邊に侍した弟子の一人で、大慧が圓悟の会下にいた時から、徑山の住持になったこの時期まで従ったのである。師の大慧を熟知していたためであろうが、彼は、大慧とその系統の貴重な資料を大量に集めた随筆『武庫』の編纂者であった。道謙が悟った経緯については、長期間にわたって大慧に師事したもう一人の法嗣である仲温暁瑩⁸⁸の随筆、『感山雲臥紀譚』に載せられており、徑山にいたある日、時に首座に任じられていた道謙は、大慧の命で零陵（湖南）に張浚を見舞いに出向いたが、その途中、思想上の転換が起こった。

大慧老師先住徑山日、遣謙首座往零陵問訊張魏公。是時、竹原菴主宗元者、与謙有維桑契分。元於道先有所証。謙因慨然謂元曰「一生參禪見知識、不得了当。而今只管奔波、如何則是？」。元笑而語之曰「不可路上行便參禪不得也。你但平日參得底、悟得底及長靈・圓悟・仏日三老為你説底、都不

須理會。我今偕行、途中可替底都替你了。其替不得有五件事、你自管取」。謙曰「何謂五事？」。元曰「著衣、喫飯、屙屎、送尿、駝箇死屍路上行」。謙未逮半途、忽有契悟。元賀曰「今日且喜大事了當！。我已見清河公竟、兒當獨往」。宗元從此歸鄉矣⁸⁹。

ここでは、悟るに当たって「狗子無仏性」どころかどんな公案も用いていない。道謙は「いつも参じているもの、悟ったもの、ならびに長靈・圓悟・仏日という三人の長老がお前に教えたこと」（平日参得底、悟得底及長靈・圓悟・仏日三老為你説底）を理解しようとするのをやめ、公案禪を全て忘れ去り、「服を着、ご飯を食べ、大便をし、小便をし、死体を背負って路を行く」（著衣、喫飯、屙屎、送尿、駝箇死屍路上行）という五つのことだけをして、日常の経験世界の中で現前している自分に立ち帰るように求められている。ここに説かれている修行方法は、あたかも唐代の禪に立ち帰ったかのようなものである⁹⁰。

張浚のところに行った後、一定の期間、道謙はそこに留まったが、その間、張浚の母の秦国太夫人、計法真 (?-1156) の指導を行った⁹¹。太夫人は、長年、圓悟に師事した女性居士であったが、まだ悟りを開いていなかった。そこで彼女は道謙に対して、大慧がどのように修行者を指導しているかを尋ねた。それに対する道謙の返事は次のようなものであった。

一日問謙「徑山和尚尋常如何為人？」。謙云「和尚只教人看狗子無仏性話・竹篋子話、只是不得下語、不得思量、不得向举起処会、不得去開口処承当。「狗子還有仏性也無？。無！」。只恁麼教人看」⁹²。

こうして、太夫人はこの指導に従って、看経や礼仏を全て捨ててしまい、「狗子無仏性」の話に専念し、大悟に至った⁹³。ここで注意すべきは、道謙が太夫人を指導するときに、彼自身が悟った方法、即ち、自分だけの日常経験に基づくという方法ではなく、「狗子無仏性」を糸口とする大慧の看話禪を用いたが、これは自分が悟っていないために、やむなく先生を真

似たということではなかったという点である。大慧の看話禅と五祖や圓悟らの前代の禅師との相違の一つが、書面による指導が可能かどうかにあったことは、上で既に説明した。秦国太夫人の例から見ると、この修行法は、大慧本人の指導さえも必要とせず、法嗣の道謙が代わりに行うということでも俗人の弟子を悟らせることができたのである。このように、大慧の看話禅は、師家と修行者の直接的交流を超えて、書簡、あるいは第三者を仲介とすることで、再生産と伝播が可能な、規格化された「教育法」となったのである。

道謙は、大慧の法を嗣いだ後、郷里の福建に帰り、出世して修行者の指導を行い、朱熹を含む多くの南宋の士大夫がそのもとに集った。宋代の宗門の随筆、『枯崖漫録』中の次の記録はよく知られたものである。

江西雲臥（暁）瑩庵主曰。徑山謙首座歸建陽、結茅于仙洲山。聞其風者、悅而歸之。如曾侍郎天游、呂舍人居仁、劉宝学彦脩、朱提刑元晦、以書牘問道、時至山中。有「答元晦」、其略曰「十二時中、有事時隨事應變、無事時便回頭。向這一念子上提撕、「狗子還有仏性也無？。趙州云。無」。將這話頭只管提撕、不要思量、不要穿鑿、不要生知見、不要強承當。如合眼越（跳）黃河、莫問越得過越不過、尽十二分氣力打一越。若真箇越得、這一越便百了千當也。若越未過、但管越、莫論得失、莫顧危亡、勇猛向前、更休擬議。若遲疑動念、便沒交涉也」。謙嘗從劉宝学請住建之開善。向与雲臥同侍大慧最久。劉朔齋云「文公朱夫子初問道延平、篋中所携惟『孟子』一冊、『大慧語録』一部耳」⁹⁴。

道謙がここで朱熹に授けた参禅の方法は、正しく「狗子無仏性」を用いる規格化された「看話」禅であった。本論文の最初に引用した朱熹の「無頭話」に対する見方は、このような修行の中で得られたものと見ることができる。

(六) 世間相を壊さずに実相を談ず

以上の考察によって、大慧の看話禅を実践するには、師家と修行者の直接の交流は必要でなく、修行者は書簡や第三者を介して修行しうることが明らかになった。このような修行法は、実際のところ、師家の直接指導を受けることのできない修行者にも、一人で禅修行を行いうる可能性と保証を与えるものであり、同様に一人で修行することが必要な「黙照禅」のあり方を想起させるであろう。唐代や宋初には、厳格な禅修行を行う居士は少なかったが、南宋になると禅修行に興味を示す知識人の居士が一定数現れるようになった。新興の曹洞宗の禅師たちは、士大夫層の禅修行への関心の高まりを捉え、恐らくは、在家の人々に禅修行を教える最初の禅師たちになったのである。北宋期には、公案禅による開悟を強調しても、僧侶でなくては本当の禅修行はできず、開悟も得られないと考えられていた。しかし、「黙照禅」は、士大夫に新たな可能性を提供した。つまり、これは俗人も行いうる修行法であり、たとい、悟りを開いた禅師に常に教えを請えなくともよかったのである⁹⁵。従って、二つの会社が同じ市場で似た商品で同じ顧客の獲得を争うように、大慧の看話禅は、指導を常に受けることのできない士大夫の信奉者を曹洞の「黙照禅」と奪い合う中で、生み出された新たな修行「商品」なのである。しかし、この二つの修行法には類似点以外に、根本的な相違があったことは見逃してはならない。「黙照禅」が現実生活から切り離されて内的な静寂に浸ろうとするのとは異なり、看話禅は現実世界に積極的に参与し、世俗的生活そのものを修行とすべきことを主張するのである。大慧が常に「黙照禅」が「悟り」を欠くことを批判したのは、「悟り」を求めることのない静寂状態が、自分を内面世界に閉じ込める永遠の「引きこもり」のようなものだからである。大慧は、曾開（字は天游、1103年の進士）のために書いた二通の書簡の中で次のように警告している。

今時有一種剃頭外道、自眼不明、只管教人死鴉狙地休去歇去。若如此休歇、

到千仏出世、也休歇不得、転使心頭迷悶耳。又教人随縁管帶、忘情黙照、照来照去、帶來帶去、転加迷悶無有了期⁹⁶。

若以静処為是、鬧処為非、則是壞世間相而求实相、離生滅而求寂滅。好静悪鬧時、正好著力。驀然鬧裏撞翻静時消息、其力能勝竹椅蒲团上千万億倍⁹⁷。

「騒がしさ」(鬧)を排除して「静かさ」(静)に執着する「黙照」が追求したのは、「世間相を壊して実相を求め、生滅を離れて寂滅を求める」(壊世間相而求实相、離生滅而求寂滅)ものであった。大慧は別のところでもこの種の「世間相を壊して実相を求める」やり方を批判しており、これに代えて「世間相を壊さずに実相を語る」世間への処し方を説いている⁹⁸。このような「世間相を壊さずに実相を語る」修行法は、具体的にはどのようにすべきなのか。上に引いた「答富枢密(季申)第一書」で大慧は、「二十四時間中、行住坐臥のただ中で、常々「犬にも仏性があるか?。無い!」を想起して注意を向け、日々の生活から離れないというだけでよい」(但向十二時中四威儀内、時時提撕、時時拳覚、「狗子還有仏性也無?。云。無!」不離日用)という方法を提起している。鄧伯寿(太虚居士)のために書いた法語では、彼は「日々の行住坐臥のその場、尊い方に仕えるその場において、絶えず想起して注意を向け、「柏樹子」に突進し、心意識が完全に途絶えれば、それが終着点だ」(但日用行住坐臥処、奉侍至尊処、念念不間断、時時提撕、時時拳覚、驀然向「柏樹子」上、心意識絶氣息、便是徹頭処也)ということを強調している⁹⁹。大慧にとって悟りとは、「世間相」(「日用」「応縁処」「日用応縁」等)である日常をせず追求すべきものだったのである。下の法語の中で、彼はこの種の日常の具体的な場면을列挙している。

若有進無退、日用二六時中応縁処不間断、則噴地一下亦不難……何者為応

縁処？。喜時怒時、判断公事時、与賓客相酬酢時、与妻子聚会時、心思善惡時、触境遇縁時、皆是噴地一発時節。千万記取、千万記取！。世間情念起時、不必用力排遣。前日已曾上聞。但只拳「僧問。趙州狗子還有仏性也無？。州云。無！」。纔拳起這一字、世間情念自怙怙地矣。多言復多語、由来返相誤。千説万説、只是這些子道理。驀然於「無」字上絶却性命、這些道理亦是眼中花¹⁰⁰。

茶裏飯裏、喜時怒時、浄処穢処、妻兒聚頭処、与賓客相酬酢処、辦公家職事処、了私門婚嫁処、都是第一等做工夫提撕拳覺底時節¹⁰¹。

唐代の禅僧にとっては、「日用」の代表は「水や柴を運ぶ」（運水搬柴）、「服を着てご飯を食べる」（著衣喫飯）、「大小便をする」（屙屎送尿）等の生きるための活動であったが、宋代の士大夫の「日用」はもっと多彩で、政務、社交、学問、家庭生活と一つに結びついていた。しかし、大慧は「日用」のなかで参禅を行うというに止まらず、世の中で活動する士大夫こそ出家以上に参禅に適していると推奨するようにさえた。

士大夫学道、与我出家兒大不同。出家兒、父母不供甘旨、六親固以棄離。一瓶一鉢、日用応縁処、無許多障道底冤家。一心一意体究此事而已。士大夫開眼合眼処、無非障道底冤魂。若是箇有智慧者、只就裏許做工夫。浄名所謂「塵勞之儔為如来種」。怕人壞世間相而求実相、又説箇喻云「譬如高原陸地不生蓮華、卑湿淤泥乃生此華」。若就裏許、如楊文公、李文和、張無忌三大老打得透、其力勝我出家兒二十倍！¹⁰²。

出家には世俗的な煩いはなく、世俗の外で自由に道を求めることができる。彼らに較べると、様々な障りのある世間で道を求める士大夫は、その障りを打破するのにより多くの力が必要であり、彼らの修行は実に素晴らしく、汚泥の中に生える蓮華のようであるという¹⁰³。

結語

本覚門から始覚門へと向かい、問答から公案へと向かうという、北宋期のこの二つの潮流は五祖門下の圓悟等の禪師によって綜合され、「活句」で「無事禪」を打破して悟りに至る」という新たな修行法を生み出した。このような教化方法は、主に寺院内の出家者を対象とし、師弟間の双方向の直接交流を通して展開したものであった。この方法を継承した圓悟の法嗣の大慧は、南宋期に社会的な影響力を拡大しつつあった曹洞宗と彼らの説く黙照禪を目の当たりにして、その方法を「公案を見ることで悟りに至る」というように簡素化し、「特定の「公案」に全意識を集中することで意識を臨界点まで追いつめ、そこで意識の爆発をおこして劇的な「大悟」の体験をえさせようとする」修行法を確立した。この方法では師弟間の直接指導も必要ではなく、秘密裏に教えを説くといったことも排除され、師家の書簡による指導、あるいは人を介しての指導でも行うことの可能な、一元的で規格化された教授法となった。しかも、この方法によって、士大夫の参禅者は、世俗生活を離れずに職業や家庭生活の中で時々に進出し、俗人の身のままで速やかに悟る道を確認することが可能となったのである。かくして、本論文で言及した専門家たちの見解を踏まえううえで、大慧の看話禪を「士大夫が「黙照」に引き籠もるのを防ぎ、煩わしく複雑な現実生活の中で「狗子無仏性」等の公案に参ずることによって真実の悟りの体験を獲得しようとする禪である」と新たに定義し直すことを提案したいと思う。

【注】

- 1 野口善敬、広田宗玄、本多道隆、森宏之『『朱子語類』訳注・卷百二十六・釈氏』（汲古書院、2013年）下、353頁。また、小川隆「唐代禪から宋代禪へ―馬祖と大慧」（『駒沢大学禪研究所年報』32、以下、「唐代禪から宋代禪へ」と略称）59頁も参照。

- 2 『夢中間答』(川瀬一馬校注『夢中間答集』、講談社学術文庫、2000年) 81、218頁に「馬祖・百丈以前は、多くは理致を談じ、少しきは、機関を示す。馬祖・百丈よりこのかた、多くは機関を用ひ、少しき理致を示す。」とあり、同書55、157頁に「古へは知識の方より我が語を公案にして、提撕せよとすすめたることもなし。……今時の人は、……これをあはれむ故に、円悟・大慧よりこのかた、公案提撕の方便を設け給へり」とある。
- 3 朱熹や夢窓の三段階説は、現代の禅宗史研究では、用いる史料によって区分される次のような三段階論へと発展した。1) 初期禅(敦煌文献)、2) 唐代禅、あるいは古典禅(『祖堂集』等の五代・宋初の文献)、3) 宋代禅(宋代以降の伝世文献)。これについては、拙稿「書評『中国禅宗史—「禅の語録」導読』」(『唐研究』26、2021年、621頁)を参照。
- 4 石井修道「北宋末・南宋初の曹洞宗と臨済宗—「沂州道楷塔銘」の発見をてがかりとして」(『駒沢大学禅研究所年報』32、2020年。以下、「沂州道楷塔銘」と略称する)38頁を参照。この論点は、石井の『宋代禅宗史の研究』(大東出版社、1987年)の第四章「宏智正覚と黙照禅の確立」343頁、『道元禅の成立史的研究』(大蔵出版、1991年)の第四章「道元の宋代禅批判」318頁、ならびに『大乘仏典 中国・日本編12 禅語録』(中央公論社、1992年)484頁にも見える。
- 5 小川「唐代禅から宋代禅へ」58頁。
- 6 Morten Schlütterの調査によると、大慧本人は「看話禅」という言葉を全く使っておらず、この言葉は、近代以前のいかなる資料中にも見出せないという。この呼称は、現代における日本の禅研究の産物である可能性が強い。Morten Schlütter, *How Zen became Zen* (University of Hawaii Press, 2008), 215頁の注27を参照。
- 7 土屋太祐「宋代禅宗における看話禅の形成」(『駒沢大学禅研究所年報』32、2020年)77頁。
- 8 以下、唐代の「平常」「無事」の思想については、小川の「唐代禅から宋代禅へ」51頁を参照。更に詳細な説明は、小川『語録の思想史—中国禅の研究』(岩波書店、2011年。中国語訳：何燕生訳『語録の思想史—解析中国禅』、復旦大学出版社、2015年)の第一章第一節の四に見える。
- 9 『景德伝灯録』(CBETA、T51、no. 2076) 卷28、440a 3-5。
- 10 同上、440c20-441a 5。
- 11 古代の漢語の「無事」の対義語は「有事」(災害・戦乱など)であるが、禅

- 籍の中には「道本無事、強生多事」（『祖堂集』、禪文化研究所基本典籍叢刊影印本、1994年、巻3、「思空山本浄和尚章」68頁下）などがあり、これによれば、「無事」の対義語は「多事」（余分で不必要なこと）となる。「多事」とは、つまり、馬祖のいう「造作趣向」のことである。
- 12 入矢義高訳注『臨濟録』（岩波文庫、1989年）50頁。「困來即臥、愚人笑我、智乃知焉」と「和向外作工夫、総是痴頑漢」は懶瓚の『樂道歌』の句である。
 - 13 同上、46頁。
 - 14 土屋「宋代禪宗における看話禪の形成」73頁。土屋は、以下に掲げる一連の論文の中で宋代の「無事」禪批判を詳細に論じており、特に真浄克文の「平実」禪批判とそれが大慧に与えた影響を詳細に論じている。「真浄克文の無事禪批判」（『印度学仏教学研究』51-1、2002年）、「北宋期禪宗の無事禪批判と圓悟克勤」（『東洋文化』83、「特集 中国の禪」、東京大学東洋文化研究所、2003年）、『公案禪の成立に関する試論—北宋臨濟宗の思想史』（『駒沢大学禪研究所年報』18、2007年）、『北宋禪宗思想及其淵源』（四川出版集団巴蜀書社、2008年）第六章。その外、土屋の研究の前提となる石井の次の論文も参照されたい。「真浄克文の人と思想」（『駒沢大学仏教学部研究紀要』34、1976年）、「大慧宗杲とその弟子たち（七）—真浄克文と大慧宗杲」（『印度学仏教学研究』48、1976年）。更に、小川が土屋の観点に沿って論じた圓悟の「無事」思想については、『語録の思想史』第2章第四節を参照。
 - 15 『仏果克勤禪師心要』巻4、「示悟侍者」（CBETA、X69、no. 1357、494c13-15）。
 - 16 『円悟仏果禪師語録』巻7、「上堂七」（CBETA、T47、no. 1997、743a11）。
 - 17 『黄檗山断際禪師伝心法要』に「道人は無事人。実無許多般心、亦無道理可説」（CBETA、T48、no. 2012A、383b）とあり、『臨濟録』に「約山僧見処無如許多般、祇是平常著衣喫飯、無事過時」（101頁）とある。
 - 18 『大慧普覚禪師宗門武庫』（以下、『武庫』と略称）第36則（CBETA、T47、no. 1998B、948a）。
 - 19 石井「大慧宗杲とその弟子たち（七）—真浄克文と大慧宗杲」787頁。
 - 20 『武庫』第36則（948b）。
 - 21 『古尊宿語録』（中華書局、1994年）848頁。
 - 22 大慧は自分の法語の中で、自分と五祖の真浄への尊崇を表明している。『大慧普覚禪師普説』巻5、「礼侍者断七請普説」に次のように見える。「老漢（大慧）常愛真浄和尚道「如今人多是得箇身心寂滅、前後際断、休去歇去、一

念万年去、似古廟裏香爐去、冷湫湫地去便為究竟。殊不知却被此勝妙境界障蔽、自己正知見不能現前、神通光明不能發露。或又執箇一切平常心是道以為極則、天是天、地是地、山是山、水是水、僧是僧、俗是俗、大尽三十日、小尽二十九。凡百施為、須要平常一路子以為穩當、定將去、合將去、更不敢別移一步、怕墮坑落壟。長時一似双盲底人行路、一条拄杖子、寸步拋不得、緊把著、憑將去、步步依倚。一日若道眼豁開、頓覺前非、拋却杖子、撒開兩手、十方蕩蕩、七縱八橫、東西南北、無不可可」。到遮裏方得自在。如今人能有幾箇放得杖、撒得手？昔因新開『真淨和尚語錄』、其時我老和尚（圓悟）在五祖堂中作首座。五祖一日廊下見僧把一冊文字、祖曰「你手中是甚文字？」。僧曰「是『真淨和尚語錄』」。祖遂取讀、即讚歎曰「慚愧！末世中有恁地尊宿！」。乃喚首座。我老和尚時在後架洗轆、聞呼狼忙走出來。祖曰「我得一本文字、不可思議、所謂善說法要。你試看。「休去歇去、一念万年、前後際斷」、諸方如今有幾箇得到遮田地？。佗却喚作「勝妙境界！」」（CBETA、M059卅正藏新文豐、no. 1540、1008a18-b18）。

- 23 『大慧普覺禪師普說』卷3、「照起二大師請普說」（899b 4-14）。土屋「宋代禪宗における看話禪の形成」76頁。
- 24 注意すべきは、真淨や大慧が批判したのは、「平実」の禪が「悟り」を欠くという点であって、「平常無事」という境地そのものではないということである。例えば、湛堂が修行を始めた当初、真淨は「黃龍三関」を用いて質問し、最後に「一切現成、更教誰会？」と示している（『武庫』第3則、943c）。大慧にも「一切現成、便請直下承當、不用費力」という法語がある（『大慧普覺禪師語錄』卷13、「定光大師請普說」、CBETA、T47、no. 1998A、865c 9-10）。更に圓悟は「悟り」から進んでより高い「無事」の理想郷に至ると主張している。これについては、土屋の「北宋期禪宗の無事禪批判と圓悟克勤」223頁、ならびに『北宋禪宗思想及其淵源』180頁、小川『語録の思想史』第二章第四節も参照。
- 25 小川「唐代禪から宋代禪へ」53頁。
- 26 『景德伝灯録』卷19、「雲門文偃章」に「待老和尚口動、便問禪問道、向上向下、如何若何。大卷抄了、塞在皮袋裏卜度。到処火鑪邊三箇五箇聚頭、口喃喃拳更道、「這箇是公才語。這箇是從裏道出。這箇是就事上道。這箇是体語」。体你屋裏老爺老孃。噎却飯了、只管說夢便道。「我会仏法了也」」（358b11-17）とある。
- 27 土屋「宋代禪宗における看話禪の形成」62-66頁、『北宋禪宗思想及其淵源』

- 191-212頁。
- 28 Ferdinand de Saussure, *Cours de linguistique générale* (Payot, 1971) 97-103頁。
- 29 土屋「宋代禪宗における看話禪の形成」66-71頁、『北宋禪宗思想及其淵源』212-225頁。
- 30 「正覚平実之旨」に浸っていた圓悟と仏鑑が五祖の指導の後に「平実」を打破して大悟に至った経緯については、土屋の「北宋期禪宗の無事禪批判と圓悟克勤」や『北宋禪宗思想及其淵源』第六章第三節、小川の『語録の思想史』第二章第四節に詳しい。
- 31 『武庫』第27則 (946a)。
- 32 同上。
- 33 『武庫』第27則に「一日同円悟侍祖、因遊山話次举。東寺和尚問仰山「汝是甚处人?」。仰山曰「広南人」。寺曰「我聞広南有鎮海明珠、曾取得否?」。山曰「取得」。寺曰「珠作何色?」。仰曰「白月即現、黒月即隱」。寺曰「不呈似老僧?」。仰山又手近前曰「慧寂昨到瀉山、被索此珠、直得無言可対、無理可伸」。顧謂仏鑑曰「既曰取得、逮索此珠時又曰無言可対、無理可伸、是如何?」。仏鑑無語。忽一日謂円悟曰「仰山見東寺因縁、我有語也。東寺當時只索一顆珠、仰山当下傾出一栲栳」。円悟深肯之」(946b) と見える。この後、圓悟も仏鑑がその公案に与えた下語を再び示し、仏鑑を最終的な大悟へと導いた。『聯灯会要』に「師一日造方丈、未及語、被祖呵罵、憚懼而退。婦寮閉門而睡、恨祖不已。悟已密知、即往扣門召云「懃兄」。師云「誰?」。悟云「我也」。師即開門。悟問「爾見老和尚、如何?」。師云「我本不去、被爾賺累。我遭這老漢垢罵」。悟呵呵大笑云「爾記得前日下底語麼?」。師云「是甚麼語?」。悟云「爾又道。東寺只索一顆明珠、仰山傾出一栲栳」。師当下釈然。悟遂領師同上方丈、祖纔見、遽云「懃兄且喜大事了畢!」」(CBETA 2021.Q 3、X79、no. 1557、140c 5-12) とあるのを参照。
- 34 『武庫』第111則 (956c)。
- 35 『仏果克勤禪師心要』卷4「示悟侍者」494c20-24。
- 36 五祖が「鉄酸餡」を用いて接化を行ったことについては、小川の『中国禪宗史—「禪の語録」導読』(ちくま学芸文庫、筑摩書房、2020年)の第三章に詳しい。
- 37 『仏果克勤禪師心要』卷1、「示隆知識」456a24-b 2。
- 38 張美蘭『近代漢語後綴形容詞詞典』(貴州教育出版社、2001年) 88頁に「乾

燥硬脆の様子。形容禪人質直枯淡、少言寡語」とある。

- 39 圓悟が最初に五祖に見えたときの様子を回想して「只彼此老子〔五祖法演〕**拳乾曝曝両句云**「有句無句、如藤倚樹」と言っている（『仏果克勤禪師心要』巻1、「示普賢文長老」458b18-19）。大慧も師の圓悟等の修行時代を「円悟仏眼仏鑑同在五祖、一日相謂曰「**老和尚祇是乾曝曝地**、往往説心説性不得」（『武庫』第56則、950b）と描写している。
- 40 『法演禪師語録』（CBETA、T47、no.1995、649）。
- 41 宋代の禪僧のこの種の比喩は夢窓疎石によって継承されており、次の文に見るように、彼は「鉄酸餡」に似た「鉄饅頭」という言葉で公案を説明している。「惣て情識のはからざる処なり。故に公案と名づく。これを鉄饅頭に譬へたり。ただ情識の舌をつくるあたはざる処に向かつて、咬み来り嚼み去らば、必ず咬み破る時分あるべし。その時始めて、この鉄饅頭は、世間の五味・六味にも非ず、出世の法味・義味にも非ざることを知るべし」（『夢中間答』32、107頁）。小川「唐代禪から宋代禪へ」54頁注5を参照。
- 42 圓悟は『碧巖録』の第17則の本則の評唱で、洞山守初の言葉、「言無味、句無味。無味之談、塞断人口、無爾出氣処」（CBETA、T48、no.2003、157b）を引用している。
- 43 「活句」の思想については、小川『語録の思想史』第二章の第五節を参照。
- 44 小川『唐代禪から宋代禪へ』50頁。
- 45 『大慧普覚禪師語録』巻16、「悦禪人請普説」（881b）。
- 46 「唐代禪から宋代禪へ」54頁。本論文の冒頭に引いた朱子の「無頭話」の評論は、「活句」禪を標的にした批判である。日本では、道元がこれを「無理会話」と呼んで攻撃を加えたこともよく知られている。『正法眼蔵』（岩波文庫、1990年）「山水経」189頁、小川『語録の思想史』319頁を参照。
- 47 『法演禪師語録』巻下（665c）。
- 48 土屋「宋代禪宗における看話禪の形成」67頁、「公案禪の成立に関する試論—北宋臨済宗の思想史」15頁、『北宋禪宗思想及其淵源』213頁。小川『語録の思想史』324頁（中文版215頁）。
- 49 土屋「宋代禪宗における看話禪の形成」68頁、「公案禪の成立に関する試論—北宋臨済宗の思想史」17頁、『北宋禪宗思想及其淵源』216頁、小川『中国禪宗史—「禪の語録」導読』116頁。
- 50 『羅湖野録』巻上（CBETA、X83、no.1577、381c24-382a7）。
- 51 『景德伝灯録』巻15に「師上堂曰「今夜不得問話、問話者三十拄杖」。時有

- 僧出方礼拜。師乃打之。僧曰「某甲話也未問、和尚因什麼打某甲？」。師曰「汝是什麼處人？」。曰「新羅人」。師曰「汝未跨船舷時便好与三十拄杖」(317c15-20)とある。この話の意味については、小川『中国禪宗史—「禪の語録」導読』99-104頁に詳しい。
- 52 小川『中国禪宗史—「禪の語録」導読』293頁。
- 53 『大慧普覺禪師語録』卷26 (921c 2-16)。この書簡は紹興八年(1138)の大慧50歳の時のもので、この前年に徑山に出世している。
- 54 小川『語録の思想史』289頁(中文版188頁)。
- 55 Schlütter、*How Zen became Zen*、112頁。
- 56 宋代における曹洞宗の法系と教団史については石井の『宋代禪宗史—中国曹洞宗と道元禪』第三章、「沂州道楷塔銘」20-29頁、Schlütter、*How Zen became Zen*、第四章に詳しい。
- 57 「黙照」という言葉は、大慧と同時代の宏智正覺の「黙照銘」に由来する。石井の「沂州道楷塔銘」32頁を参照。
- 58 この観点は石井によって提起され、Schlütterによって展開された。石井の「南宋禪をどうとらえるか」(鈴木哲雄編『宋代禪宗の社会的影響』山喜房仏書林、2002年)、「大慧宗杲の看話禪の成立について」(『駒沢大学禪研究所年報』29、2017年)、「沂州道楷塔銘」15頁、Schlütter、*How Zen became Zen*、105頁、213頁注2等を参照。
- 59 「代付」と言う言葉は、宋代の禪籍には見られないようであるが、明清の時期にはしばしば見える。例えば、清の紀蔭が編纂した『宗統編年』卷32、「諸方略紀」下に「葉山得悟於馬祖而仍嗣石頭、太陽寄託於浮山而代付投子。両枝又何嘗非一派也」(CBETA、X86、no. 1600、306a23-24)と見える。
- 60 石井「大慧宗杲の看話禪の成立について」40-42頁。
- 61 『武庫』第八十二則、953b。この文は『大慧普覺禪師年譜』(CBETA、JA042)の「大觀二年」(1108年)の条にも引用されている。当時、大慧は20歳であった。
- 62 『大慧普覺禪師普說』卷2、「錢承務同衆道友請普說」(850a20-b6)。
- 63 同上、「方敷文請普說」(855b13-856a1)。
- 64 石井「沂州道楷塔銘」28頁。更に詳しい説明が石井の「大慧宗杲の看話禪の成立について」40-42頁にある。
- 65 石井「大慧宗杲の看話禪の成立について」50-51頁。
- 66 唐代語録研究班「『正法眼藏』卷三下末示衆訳注」(『禪文化研究所紀要』

- 27、2004年) 106頁。
- 67 石井「沂州道楷塔銘」28頁。
- 68 同上、33頁、「大慧宗杲の看話禪の成立について」49頁。
- 69 『大慧普覚禪師普説』巻5 (978b17-19)。この段の前にも次のような一節がある。「只如真歇、尋常見学者多認目前鑑覚、求知見覚解会、無有歇時、不得已教人向劫外承当。拋実而論、這一句已是多了、此是一期方便。」(978b13-15)。
- 70 石井「大慧宗杲の看話禪の成立について」46頁。小川は「唐代禪から宋代禪へ」でこの段の翻訳と解釈を行っている(55頁)。
- 71 『大慧普覚禪師普説』巻5 (977b10-978a5)。
- 72 『景德伝灯録』巻8、「池州南泉普願禪師」に「師有時云「江西馬祖説即心即仏。王老师不恁麼道。不是心、不是仏、不是物、恁麼道還有過麼?」。趙州礼拝而出」(257c12-15)とある。
- 73 石井「沂州道楷塔銘」31頁、「大慧宗杲の看話禪の成立について」45頁、「大慧普覚禪師年譜の研究(上)」140頁上。妙道が悟った詳細な経緯については、『大慧普覚禪師普説』巻3、「方敷文請普説」に見える(885a19-20)。大慧は宋代において最も多くの女性の法嗣をもった禪僧であり、この点も上の文で指摘した看話禪の公開性や開放性と一致するものと言える。大慧の女性の法嗣については、拙稿「禪林筆記と大慧派禪僧仲温暁瑩」(『国際禪研究』2、2018年、伊吹敦訳「禪林筆記と大慧派の禪僧仲温暁瑩」同刊)を参照。また、拙稿「宋代禪門と士大夫の外護」(『駒沢大学仏教学部論集』50、2019年)で指摘したように、圓悟=大慧系の宦官の弟子についても、この系統の禪の開放性を反映したものと言える。
- 74 石井「沂州道楷塔銘」33頁、「大慧宗杲の看話禪の成立について」49頁、「大慧普覚禪師年譜の研究(上)」140頁上-下を参照。『弁正邪説』は『弁邪正説』とも呼ばれる。石井「大慧宗杲の看話禪の成立について」50頁を参照。また、広田宗玄「大慧宗杲の邪禪批判の諸相—「弁邪正説」の検討を通して」(『禪文化研究所紀要』27、2004年)、唐代語録研究班「『正法眼蔵』巻三下末示衆訳注」も参照。
- 75 石井「大慧普覚禪師年譜の研究(上)」(『駒沢大学仏教学部研究紀要』37、1979年)140頁下。
- 76 『大慧普覚禪師普説』巻3、「方敷文請普説」(885b18-886a5)。
- 77 『大慧普覚禪師年譜』(800a10-13)。石井「大慧普覚禪師年譜の研究(中)」(『駒

- 沢大学仏教学部研究紀要』38、1980年) 97頁下。
- 78 大慧がどのようにしてこの方法を探るようになったかは明確ではないが、「狗子無仏性」の話の重視は、疑いなく「師翁」の五祖の影響を受けたものである。五祖がこの公案を用いたことについては、上で既に紹介した。この外にも、『大慧普覚禪師年譜』の建炎四年(1130)の条にも次のような記載がある。「一日師曰「香巖悟道頌「一撃忘所知」五字、曲尽其妙。後七句皆注腳耳」。仏性曰「五祖師翁頌狗子無仏性、只消「趙州露刃劍」足矣。餘皆剩語」。二人欣慰、各以為然」(798b15-18)。『大慧普覚禪師語録』卷30、「答鼓山逮長老」にも次の文がある。「五祖師翁住白雲時、嘗答靈源和尚書云「今夏諸莊、顆粒不収、不以為憂。其可憂者、一堂數百衲子、一夏無一人透得箇狗子無仏性話。恐佛法將滅耳」」(942c23-26)。石井「大慧普覚禪師年譜の研究(上)」136頁下、「大慧宗杲の看話禪の成立について」54頁を参照。
- 79 『大慧普覚禪師普説』卷5、「錢計議請普説」1012b15-1013a1。石井「大慧宗杲の看話禪の成立について」54頁を参照。「黙照」禪批判の具体的対象が真歇であるとする見解は日本の学会では一般に受け入れられている。これは武田忠の「大慧の黙照禪批判と曹洞禪」(『東北福祉大学論叢』6、1966年)で初めて提起されたものであり、柳田聖山も「看話と黙照」(『花園大学研究紀要』6、1975)で論及している。石井「大慧宗杲とその弟子たち(六)真歇清了との関係をめぐって」(『印度学仏教学研究』45、1974年)では、更に突っ込んだ議論をしている。Schlütterはこの見解を批判し、大慧は真歇を攻撃しただけでなく、宏智を含む十二世紀の曹洞宗全体を攻撃したと考えている。更に彼は、当時の他の臨済宗の禪師が黙照禪を批判した事例を挙げたうえで、これらの臨済宗による批判は新興の曹洞宗の法系を標的にしたものであると指摘している。これについては、Schlütter、*How Zen became Zen*、第六章を参照。
- 80 『大慧普覚禪師普説』卷5、「錢計議請普説」(1012b15-1013a13)。石井「大慧普覚禪師年譜の研究(上)」140頁下。
- 81 『大慧普覚禪師語録』卷2、「答富枢密(季申)第三書」(922b8-13)。石井「大慧普覚禪師年譜の研究(中)」(『駒沢大学仏教学部研究紀要』38、1980年)97頁上-下。
- 82 「人我」とは勝敗や優劣を決めようとする競争心を指す語。項楚注『寒山詩注』(中華書局、2000年)588頁注2「人我」の条を参照。
- 83 もう一つの例は、呉偉明(字は元昭、1106年の進士)である。『嘉泰普灯録』

卷23に「提刑呉偉明居士字元昭。久參真歇了禪師、得自受用三昧為極致。後訪大慧於洋嶼庵、隨衆入室。慧拳狗子無仏性話問之、公擬答。慧以竹篋便打、公無對。遂留咨參」(CBETA, X79, no. 1559, 432b14-17) とある。

- 84 これらの回想の中で用いられる最も攻撃的な蔑称である「黙照邪禪」は、恐らく後世の立場に基づくものであろう。曾開への返信である「答曾侍郎(天游)第三書」(後の四の(六)で詳しく述べる)で大慧が使っているのは「忘情黙照」という言葉である。大慧と曾開の書簡の往復は1134年に始まっており、この言葉は、「黙照」という表現が用いられた早い例と言えるであろう。この書簡の中で、彼は黙照禪の信奉者を「剃頭外道」と呼び、曹洞宗という言葉や具体的な僧侶の名前を挙げてはいない。これらは、批判を始めた初期においては婉曲的な態度を取っていたことを示すものである。石井「大慧宗杲の看話禪の成立について」55頁。
- 85 Schlütterの*How Zen became Zen*の181頁に次のように述べられている。“The most abundant evidence that the new Caodong tradition taught meditation in a silent illumination style to literati, however, is found in the writings of Dahui. Dahui’s attacks on silent illumination almost exclusively occur in his writings directed to members of the literati or in sermons requested by literati, where the attacks are usually accompanied by advocacy of kanhua meditation. This is true in the material from Dahui’s first tenure at Jingshan, which he took up after he had been in Fujian and had begun his criticism of silent illumination, and it is also true of his later letters and recorded sayings dating to after his exile. In those of Dahui’s sermons that seem to be mainly directed to monastics, he rarely mentions silent illumination. It is obvious that Dahui was especially concerned about the ill effects of silent illumination on literati, and it is also clear that he saw silent illumination both as a particular understanding of Buddhist doctrine and, even more important, as a method of meditation (albeit a heretical one) . The frequency of Dahui’s attacks, which, beginning 1134, he continued through his entire career, shows that the Caodong tradition must have had a substantial number of literati followers who practiced meditation in silent illumination style. At the same time, Dahui’s letters and sermons directed to literati show that a number of laypeople also were studying meditation under Dahui’s

tutelage.”

- 86 石井「沂州道楷塔銘」34頁、「大慧宗杲の看話禪の成立について」52頁、「大慧普覺禪師年譜の研究(中)」101頁上等を参照。
- 87 『大慧普覺禪師語録』巻26(923a 5-16)。石井「大慧普覺禪師年譜の研究(中)」104頁上。
- 88 晁瑩の生涯と著作については、拙稿「禪林筆記と大慧派禪僧仲溫晁瑩」を参照。
- 89 『感山雲臥紀譚』巻下(CBETA、X86、no.1610、676a23-c11)。
- 90 「著衣、喫飯、屙屎、送尿」等は、最も基本的な日常の活動で、唐代の禪師たちの語録にしばしば出てくる。上の文(二の(一))で引いた臨済の示衆の法語の中に「屙屎、送尿、著衣、喫飯」とある。また、雲門の上堂にも「除却著衣喫飯屙屎送尿、更有什麼事?」と見え(『雲門匡真禪師広録』巻1、CBETA、T47、no.1988、548b16-17)、また、趙州がある僧に「急切処、請師道」と問われたとき、「尿は小事、須是老僧自去始得」と答えている(『趙州和尚語録』CBETA、J24、no.B137、巻2、365b27-28)。
- 91 大慧と張浚や秦国太夫人との往来については、石井の「大慧禪における禪と念仏の問題」(『道元禪の成立史的研究』266頁)に詳しい。下に引く「秦国太夫人請普説」については、石井が「大慧の看話禪と「磨磚作鏡」の話」(『駒沢大学禪研究所年報』9、1998年)で詳細な注釈を施している。
- 92 これは大慧の回想である。『大慧普覺禪師普説』巻5、「秦国太夫人請普説」(989a 8-11)。
- 93 同じく『大慧普覺禪師普説』巻5に「專專只是坐禪、看狗子無仏性話。聞去冬忽一夜、睡中驚覺、乘興起來、坐禪拳話、驀然有箇歡喜処」(989a17-18)とある。
- 94 『枯崖漫録』巻2(CBETA、X87、no.1613、32b15-c 3)。
- 95 Schlütter、*How Zen became Zen*、179-180頁。
- 96 『大慧普覺禪師語録』巻25、「答曾侍郎(天游)第三書」(918a21-25)。
- 97 同上、「答曾侍郎(天游)第四書」(918c19-23)。
- 98 例えば、『大慧普覺禪師語録』巻27に「杜撰長老輩、教左右靜坐等作仏、豈非虚妄之本乎?。又言「静処無失、鬧処有失」。豈非壞世間相而求実相乎?」(926b15-18)とあり、また、『大慧普覺禪師語録』巻二十二、「示曾機宜(叔運)」に「如何是不壞世間相而談実相?。妙喜為爾説破。奉侍尊長承順顔色。子弟之職当做者、不得避忌。然後隨縁放曠、任性逍遙。日用四威儀内、常

自檢察、更以無常迅速、生死事大、時時提撕。無事亦須誦聖人之書、資益性識。苟能如是、世出世間俱無過患矣」(906c25-907a2)とある。

99 『大慧普覺禪師語録』巻23、「示太虚居士(鄧直殿伯寿)」(910a14-17)。

100 『大慧普覺禪師語録』巻21、「示鄂守熊祠部(叔雅)」(899a4-17)。

101 同上、「示徐提刑(敦濟)」(899c23-26)。

102 同上(900a11-25)。

103 士大夫が俗世にあって参禪することに大慧が高い評価を与えていたことについては、拙稿「宋代禪門と士大夫の外護」173-176頁に詳しい。

【後記】

2020年2月末、コロナ禍が地球全体を掩い、フランスで外出禁止となる直前に、駒沢大学の石井清純教授と私とが組織した国際シンポジウム「宋代禅—東アジア仏教の伝統」がパリで開催された。会議の準備段階で、防疫部門から多方面にわたる強い圧力を受けたが、日本・フランス・アメリカからの十数名の学者は三日間の会議において非常に精彩に富む研究成果を発表した。特に宋代の禅思想に関する日本の学者たちの論文は相互に関連を持ち、一つの有機体を成していて、中国禅が唐宋の移行期に受けた種々の面を完全に浮き彫りにしていた。その他の論文も、禅と宋代文化の関連、宋代禅が他の東アジア諸国と西洋において土着化した問題を鋭く追求していた。現在、それらの発表論文は編集中であり、間もなくフランス学院から英語・フランス語の二箇国語で出版され、読者に供される予定である。

これより前の2019年の夏、東洋大学国際禅研究プロジェクトの国際シンポジウム「中国・韓国・日本 看話禅の諸相」での発表の要請を受けた際、私は深く光栄に感じるとともに、躊躇を覚えた。というのは、私自身の研究の重点は宋元時代の禅宗における史伝の撰述と寺院生活にあり、「看話禅」について専門的に研究したことがなく、それはあたかも米もないのご飯を炊くようなものだったからである。しかし、昨年パリの学会で学者たちの研究を聞き、発表論文の編集を担当した後、幸いにも、宋代の禅思想史に対して新たな認識、新たな収穫を得ることができた。そこで、この中・韓・日の看話禅国際シンポの機会を利用して、看話禅が宋代に成立した経緯についての学者たちの主張を管見の及ぶ範囲で総括したうえで自分の見解を交え、この禅研究における核心となる問題の現状を明らかにしようと考えた。最後に、この「綜述」を著述し発表する過程で無私の助力を与えてく

ださった先生方や友人たち、特に再び拙稿を日本語に訳す労を取って下さった東洋大学の伊吹敦教授、ならびに、長きにわたって禅思想の領域で多くの学生の指導に従事し、疑問を解いてくださった駒沢大学の小川隆教授に改めて感謝の意を示したいと存じます。

2021年12月 5 日