

中國禪宗史に於ける五家の地位と性格

增 永 靈 凤

一

東洋に存して、西洋に見出し難きもの、それは禪とその文化であろう。尤も禪はここ二三十年來、歐米の識者によつて強く要求され、佛教といえども禪とまで考えられるようになつた。確かに、禪は佛教を代表するユニークな存在である。禪の起源は勿論印度に求め得るが、しかしそれがいわゆる禪として特殊な展開を示したのは、中國に於てである。佛教が時處乃至機根に應じて、活潑な作用を發揮するには、自ら宗派の形式を取らざるを得なかつた。そして、佛教が宗派的に獨立したのも、また中國に於てであつた。こうした獨立には、各所依の經典を必要とした。大乘經典はすべて入定說法の内容とされてゐる限り、禪を離れた教説は一も存しない。且つ佛教の實踐はすべて修定にあるから、禪は佛教の始めであり、終りである。それと共にすべてに對する獨立の一系統ともならざるを得なかつたのである。また中國に佛教が傳えられ

られた當時は、その理解を易からしめるために、老莊思想との融合が行われた。いわゆる格義清談の如きすなわちこれである。こうした風潮は兩晉の末葉まで持續されたが、これのうちに中國禪の起る遠因をなしているのである。佛教との融合は後の宋學に於て著しく見出される。元來宋學は私學の勃興によつて、革新の氣運漸く上り、思想上久しくその支配下にあつた佛教より儒教を獨立させようとする運動の結實したものである。この新興儒學はその性理學を組織するに、佛教特に華嚴思想を背景とする禪から哲學的實踐的根據を得たのである。けだし、かくの如き中國思想との結合は兩者が內面的に、その然るべき要素を含んでいる。それはまさしく實の然踐的性格を基本としている。思うに、中國文化の特性は印度の如く宗教的でもなく、またギリシャのように哲學的でもなくして、いざれも禮俗(Sitte)を基調とする點にある。従つて、東洋的無の思想は多分に行的傾向を持つてゐる。それは行を以て行を否定する絶対無であつた。禪が中國に傳えられ

てからは、その行的な文化性格と結合して、かつて印度に見出しえない特質を發揮し、全く獨立の一系統をなすに至つたのである。中國禪は單に印度的な靜慮定心ではなくして、本覺眞性に即する悟修となり、日常生活にその精神を滲透し、遂に律禮の綜合たる清規の刪定とまでなつたのである。中國民族の行的性格に投じた禪は恰も燎原の火のように、逞しい勢をもつて中國全土を風靡したのである。特に予は洒脱性、實踐性乃至直截性に秀では民族のいた南地に、その著しき傾向を見るのである。禪宗はまさしく中國民族が創り出した純粹の中國佛教である。そして、屢々行われた法難によつて、殆んど所依の經典を失つた中國佛教は不立文字、教外別傳をモットーとする禪宗に於て、その歸趣を見出すようになつたのである。教學的にいえば、中國佛教の特色は教判の確立にあつた。教判は釋尊一代の教説中、特に宗祖自身の信奉した經典を最高の標準として、佛教全體の歸趣を示すと同時に、自宗の優秀な地位を明かにして、新しい宗派の獨立を宣言したものである。中でも、天台華嚴の教判は中國佛教中の雙璧であつて、その解釋如何によつては、今なお現代思想に對して指導的意味を持ち得るであろう。しかし、法華、華嚴を中心として、一代佛教を階次的に體系づけて取捨しても、結局佛意よりすれば、捨てられる教法は一も存しないこととなり、法華・華嚴各々の立場から、すべての教説が生かされて来る

のである。若し單に法華華嚴という特定の經典でなく、大小乘の經典を一貫した統一精神としての佛意を現わそうとすれば、自ら不立文字の佛心宗としての禪にならざるを得ないのであろう。天台・華嚴乃至その他の諸宗も、佛陀の根本精神を現わすための理解の相違であるから、その實踐といふことに於ては、結局一に歸着すべきである。經典に基く實踐は理解を通じての行である以上、かかる行は一面的にならざるを得ない。理解以前の行はどんな理解をも許し得る根本行である。佛教全體はこの根本行によつて統一されねばならない。禪は實にここを目標としているのである。禪宗が中國に榮えたのは、こうした理由に加えて、王室の外護、重臣の歸仰もあつて、天下の人材が競つてその門に投じたことにもよるといわねばならない。

さて、中國に於て初めて獨立の系統を作つた禪宗は勿論菩提達摩の西來に起原する。達摩の西來は劉宋の亡びる（四七八）以前、多分四七〇年前後であろう。當時に於ける中國に一般教界はこの特異の禪者を迎へべく、相當の水準に達していた。けだし、印度の諸經典は殆んど傳譯され、その講究實踐も漸次活況を呈し、特に大乘禪觀が一つの大きな底流となっていたからである。先ず達摩より六慧能（六三八—七一三）に至る約二百五十年間は禪宗の成立時代とも稱すべきである。達摩は中國禪宗の鼻祖とされているが、しかし實質的に

禪宗が形成されたのは、四祖道信（五八〇—六五一）五祖弘忍（六〇一—六七四）、乃至六祖慧能の間と見なければならぬ。思うに、達摩より僧璨（六〇六寂）までの間には、一方慧可僧璨、僧邦、慧滿のように、純然たる禪者にして、しかも頭陀行を修していたものと、他方和禪師及びその法嗣玄景、靜闍の系統の如く、禪者で、しかも經論を講じていたものとが存した。もとより、前者は禪の正系であるが、しかし、たゞ多くの門弟を得たにしても、禪匠自身は一衣一鉢であつて、都鄙のどこにも定住せず、また一處に再宿しなかつたら、集團的に生活するようなことは全くなかつたのである。

然るに、四祖五祖の間は雙峯山に定住すること約六十年、五百餘人の大衆を擁していたから、ここに禪風が中國的に一變し、禪宗は道信弘忍を起點として、天下を風靡するようになつたのである。その隆盛に伴うて、南頓北漸に分れたが、南宗の祖慧能は文字を捨て、義解を離れて、心源に徹し、佛法の眞精神に生きることを本領とした。不立文字教外別傳を旗印とする中國禪はここに確實な根據を得たのである。しかしながら、中國禪の本領は、次の發達時代に至つてさらに發揮されたといはねばならない。今成立時代に於ける禪の特質を擧げるならば、凡そ次の如くである。（一）階次的な習禪の域を越え、三論系統の外に出でて、獨特の禪風を昂揚し、（二）語錄等にも盛んに經論の文を引用し、學人への答にも理路整然と

したもののが存し、（三）佛法の全提につとめて、宗派の對立に陥ることなく、その禪風は穩健で、しかも着實であり、（四）後代のようすに、拂拳棒喝の禪機に訴えることなく、また古則公案の拈弄を事とするに至らず、（五）集團して定住した叢林生活に於て、禪の見方、說方に一大轉換を示し、中國禪の成立を見るに至つたのである。

南嶽青原の時代から唐末五代の終りに至るまで、およそ二百五十年間はいわゆる中國禪の發達時代とも稱すべきである。六祖の會下は多士濟々にて、各々禪要を確得して、一方に教線を張つたが、中でも南嶽懷護（六七七—七四四）と青原行思（七四〇寂）とが最もすぐれ、ただその法系のみが長く後世に重きをなしたのである。南嶽の徒石門道一（七〇九—七八八）は江西に、青原の徒石頭希遷（七〇〇—七九〇）は湖南にあつて、各獨自の禪風を擧揚し、南宗の一大展開可能ならしめた。馬祖の徒百丈懷海（七四九—八一四）は初めて禪苑の規矩を定め、百丈清規によつて行持を統一し、禪院の獨立をはかつたのである。叢林の集團は日常の四威儀に禪の精神を見出させ、高次な心性に於て、その本質を求めしめた。直指人心、見性成佛を標榜する中國禪は次第に宣揚されるようになつたのである。思うに、一代佛教はこれ教であり、佛語であつて、これによつたものがすなわち教家である。然るに、禪はこれ教外であり、佛心であつて、これに隨つた

ものがすなわち禪家である。達摩系統で禪といふのはこうした佛心の頓悟に外ならない。すなわちそこには心性の問題が重要な契機となつてゐる。達摩の理入、稱法行がよくそれを示しているのみならず、禪院の集團生活がその意義内容を一層深化したのである。絕對他者なる神の存在を認めない佛教が、自己の内面に本覺性を求めるのはむしろ當然であろう。一般佛教に於ても、佛性の悉有を重要視し、また道生（四三四寂）の如きは、早くも頓悟成佛を創唱した。しかし、それらはすべて文字經説に基き、佛性を可能態として、漸層的に實現しようとするのである。その頓悟成佛説も、なお彼岸の理想に過ぎないであろう。理想が單なる理想でなく、生きた現實となるためには、立場の轉換を絕對に必要とする。すなわち禪は直ちに眞性そのものに契當して、そこから一切を處理しようとするのである。故に、理想に進みゆく方向にあるのではなく、却つて現實に歸り来る方向に存する。衆生が本來具足する眞性を悟に顯わす慧と、これを修に示す定とを綜合したものこそ、達摩系統のいわゆる禪に外ならない。眞性そのものを徹見するにしても、それを對象としてただ覺知するのではない。直下に眞性それ自身に契當し、眞性そのものに成りきりそれを全面的に具現させるのである。修習と稱しても、決して眞性を得んがために、修行するのではなく、眞性の全面を承當した即處に、自ら起り来る實踐である。これ

を一般に本證妙修または修證不二といふ。修の中に、證は自ら具わり、證の上に修は無礙に行ぜられてゐるのである。このように、禪を思想的に見れば、卽心是佛、卽心卽佛に外ならないが、しかしそれは禪者の經驗、傳承、性格によつて、實修の家風にも、接化の手段にも、相違を來すのである。唐末五代に於て、南嶽系統より出た臨濟、鴻仰、青原系統から出た曹洞、雲門、法眼等の五家の如きは、いづれもこうした理由に基いた分派に外ならない。

二

先ず臨濟宗の開祖義玄（八六七寂）の史傳は、全唐文第九百二十卷所載延沼の記した臨濟慧照禪師塔記（臨濟錄末尾、古尊宿語錄第五卷所載）、古尊宿語錄第五卷所載慧然の記した行錄、宋高僧傳第十二卷、祖堂集第十九卷、傳燈錄第十二卷等によつて、窺い得るであろう。臨濟義玄は曹州南華（直隸省、大名府、東明縣）の人、俗姓は邢氏、若くして穎異、長じて孝をもつて世に聞えた。落髮受具するに及んで、講肆にあり、精しく毘尼（vinaya 律）を究め、博く經論をさぐつた。然るに、俄かに、「これ濟世の醫方のみ、教外別傳の旨にあらず」と感じ、衣を更えて、諸山を歷遊した。はじめ黃檗の會下に投じ、とどまること三年、行業極めて純一であつた。されば、首座陳睦州をして、「是れ後世なりと雖も、衆と

異なることあり」と歎せしめたほどであった。その指示によつて、黃檗に佛法的大意をただしたが、三たび問うて、三度び棒を喫した。黃檗希運（六五六寂？）は百丈の法嗣、晚年會昌の法難に遭つたためか、その史傳は明確を缺いてゐる。しかし、禪師はその會下常に千人の龍象を擁して天下の禪匠であつた。傳心法要は裴休（七九七—八七〇）が龍興寺や開元寺に於て、旦夕道を問ひ、指南を受けたものの記録である。この語錄を熟讀すれば、自ら希運の禪法の何ものなるかを知り得るであろう。

三度び黃檗の棒を喫した義玄は別處に去ろうと決意し、その指示に従つて高安大愚の會下に参じた。大愚は馬祖の徒、歸宗智常の法嗣である。臨濟は大愚の活機輪にあつて、「元來黃檗の佛法多子なし」と悟り、三度大愚の脅下に築拳した。「汝が師は黃檗なり」と諭されて、再びくびすを回して希運に見え、忽ち打爺の拳を揮つた。黃檗は、「這の風顛漢、這裏に來つて虎鬚を埒ず」と叱つたが、臨濟は直ちに大聲一喝した。さらに參禪すること多年、幽を究め微を盡し、裁松の商量、破夏の因縁、よく超師の活作略を示し、遂に師の印可をうけた。よつて河北にいたり、鎮州城東南のほとり滹沱河の側に臨む小院に住した。これすなわち臨濟院である。熾んに禪機を用い、棒喝を行じて、無事の宗風を宣揚した。普化・克符等先づ來つて、その化を援けたといふ。このようにして、

臨濟の小院は忽ち河北の一大禪苑と化するに至つた。のち兵亂を避け、衣を拂つて南邁し、河南府にうつつた。府主王常侍（敬初）招くに師の禮をもつてした。ここに住することいくばくもなく、大名府の興化寺に赴き、その東堂に入つた。師疾なくして、忽ち一日衣をおさめて據坐し、「吾が滅後正法眼藏を滅却することなかれ」と教え、寂然として遷化した。その示寂について、塔記は咸通八年（八六七）孟陬（一月）十日となし、宋高僧傳、傳燈錄等は咸通七年四月一日となしている。ただし今は塔記に従いたい。塔を澄靈と稱し、懿宗より慧照禪師の謚號を賜つたといふ。入室の弟子二十二人、中でも三聖慧然、保壽延沼、魏府大覺、興化存獎の四人が最も優れている。法系の後世に榮えたのは興化存獎（九二四寂？）の系統である。臨濟義玄の根本思想は黃檗と同じく、生佛不二觀に立ち、無心を重んじ、無事を宗とする點にある。學人接待の方法としては、四喝、四料揀、三句、三玄、三要、四照用、四賓主等が存する。弟子慧然の編集した臨濟錄は禪師の言行を記録したものであつて、上堂、示衆、勘辨、行錄の四章に分れてゐる。四喝は臨濟錄勘辨によるようだ。第一喝は金剛王寶劍の如く、一切の知解分別を斷じ、第二喝は踞地金毛の獅子の如く、衆魔を斥け、第三喝は探竿影草の如く、學人の眞偽を檢し、第四喝は一喝の用をなさざる任運無作の喝であつて、臨濟一喝の妙處である。四料揀の名稱は南院慧

顯あたりから、初めて唱え出されたものと思われるが、その内容は臨濟錄示衆に見出される。これらは學人の法門を論量し、その迷情を打破すべく、立てられた四標準であるが、しかし元來殺活自在の機用を現じた臨濟としては、こうした型は却つてふさわしくないであろう。ただやむを得ずして設けた爲人垂手の手段に過ぎない。その第一は奪人不奪境であつて、客體の外に主體を立てず、萬法の外に自己（心）を認めないことをいふ。臨濟錄は、「煦日發生す、地に鋪く錦、櫻孩髮を垂れて、白きこと絵の如し」と述べている。第二は奪境不奪人であつて、主體の獨立をいつたもの、すなわち世界が一自己と現じた消息を指すのである。臨濟錄は、「王令已に行われて天下に徧ねし、將軍塞外に煙塵を絶す」と説いている。

第三は人境俱奪であつて、主客の見を亡じ、その名目も存しない端的をいふ。臨濟錄は、「^井汾^水絕信、獨處一方」と述べている。これ恰も吳元濟が井汾二州を掠奪し、中國と信を絶ち、蔡州城におつたが、李愬のために亡ぼされたように、俱奪の消息を明かにしたのである。第四は人境俱不奪で、主客を建立する表徳の端的をいふ。臨濟錄は、「王寶殿に登れば、野老謳歌す」と説いている。四料揃は示衆にも存するよう、また三根器接得の手段ともなる。すなわち中下根に對しては、その境を奪つて、法を除かず、中上根に對しては、境法ともに奪い、上上根に對しては、境法人俱に奪わず、出格見

解の人に対する対しては、全體作用して根器を歴ないのである。最後は四料揃以外の根器であつて、もはや料揃の必要がないのである。

三句には、二種存する。一は示衆に眞佛、眞法、眞道を説き、佛とは心清淨をいい、法とは心光明を指し、道とは處々無礙淨光をいふ。そして、それらの三は卽一であり、皆一念上に設けた空名に外ならない。若し、第一句の中に得れば、祖佛のために師となり、第二句の中に得れば、人天のために第三句の中に得れば、自救不了であるといふのである。二は上堂の語に存する三句である。その第一句は、「三要印開して朱點側つ、未だ擬議を容れざるに主賓分る」というのであり、第二句は、「妙解豈に無著の間を容れんや、渢和爭か截流の機を負わん」といふのであり、第三句は、「棚頭に傀儡を弄するを看取せよ。抽牽都來裏に人あり」といふのである。三玄、三要はその名上堂の語中に存する。すなわち、「一句語に須らく三玄門を具すべし、一玄門に須らく三要を具すべし、權あり、用あり、汝等諸人作麼生か會す」といふのである。禪林僧寶傳右塔主（饒州薦福承右）の章に、三玄を説いて、一に體中玄、二に句中玄、三に玄中玄となしていが、臨濟錄自身には、説明がない。三要に就て、慈明は第一要を、「豈に聖賢の妙を話とせんや、擬議すれば長途に涉る、頭を抬れば已に顛倒す」、第二要を「峰頭に撻を敲いて召す、神道自在に

来る、多聞は門外に叫ぶ」、第三要を「起倒人をして笑わしむ、掌内に乾坤を握る、千差都て一照す云々」といつてゐるが、勿論臨濟錄自身には、何等の説明も存しない。四照用の名は臨濟錄にく、ただ上堂の語中、「權あり、用あり」とあるのを人天眼目が、「權あり、實あり、照あり、用あり」となし、さらに先照後用、先用後照、照用同時、照用不同時となつたのである。これは學人接得の活手段を四種に分類したものに外ならない。四賓主といふ名稱は臨濟錄上堂の語中にあり、内容は示衆に見出される。これによれば、客、主を見る、主、客を見る、主、主を見る、客、客を見るの四種となる。のちには、賓中の主、主中の賓、主中の主、賓中の賓といわれてゐる。主と賓との見方には、明眼の師家を主と稱し、それには参する學人を賓といふのと、主を具眼の人と見、賓を瞎漢の人となすとの二つが存する。その他、これを種々應用しているが、臨濟自身は必ずしも、かく說いてゐるのではない。臨濟の法は存獎（九二四寂？）慧顥（九五二寂？）延沼（八九六一九七三）省然（九二六一九九三）と傳わつたものが、その正系である。これすなわち中國佛教を風靡した臨濟の系統である。

三

百丈の法嗣鴻山靈祐（七七一—八五三）の史傳は鄭愚の撰

した潭州大鴻山同慶寺大圓禪師碑銘拜序（全唐文第八百二十卷、編年通論第二十六卷所載）に依るべきであるが、やや事實に疎なる憾みがある。よつて宋高僧傳第十一卷、祖堂集第十六卷等を主とすべきであろう。靈祐俗姓は趙氏、祖父ともに福州長溪（福建省、福寧州）の人である。椎髻短褐をもつて法恆律師に仕え、冠年剃髪、三年受具した。二十三歳天台山に入つて、逸士寒山に遭い、國清寺にいたつて異人拾得に遇い、「潭に遇わば即ち止れ」という豫言的な一句を得た。よつて江西泐潭に至り、百丈に謁し、直ちに入室を許された。侍立する次で、爐中の火に因み、頓に祖意を了得した。元和の末、百丈の依囑に従い、長沙に至り、大鴻山（湖南省、長沙府、寧鄉縣）に住した。山は郡郭と十舍（三百支里）も隔り、はるかに人煙なく、ただ獸窟に過ぎなかつた。師は椽粟を食して默坐するのみであつた。山民これを見て、群信とともに禪刹を造營した。湘潭を統攝した李景謙は良縁にあづかるを願い、奏請してこれを同慶寺と號した。傳燈錄第九卷、鴻山靈祐禪師語錄等は湖南より來た司馬頭陀が今後鴻山に主たるべき人を求めたことを記してゐる。これによれば、百丈自ら大鴻山に移ろうとしたが、司馬頭陀はこれを制し、時の第一座華林善覺と典座鴻山靈祐とを問答によつて試み、遂に後者を住山させたといふ。

祖堂集は、「師匡化四十二年、現楊三宗教」とい、傳燈錄は、

「師數二宗教一凡四十餘年」となしてゐるが、鴻山の住山が四十二年であつたとすれば、八一二年四十二歳の入山となるであろう。鴻山には、後參學の徒雲集し、一千の多きに及び、化を三湘に振つたといわれてゐる。これには、同門の大安（七九三一八八三）が來て助けたことも、與つて力がある。のち、會昌の法難に遭い、祐は遽かに首を裹んで民となり、蚩々の輩と伍するを餘儀なくされた。道譽再び世に顯われ、裴休、崔群等に崇重されるようになつた。その示寂は鄭愚の碑銘、宋高僧傳、祖堂集、全唐文第九百十九卷、傳燈錄、語錄等いずれも大中七年（八五三）八十三歳となしてゐる。編年通論第二十六卷が大中八年となすは、勿論誤りである。謚號は大圓禪師、塔は清淨と名づけられた。入室の弟子四十一人、中でも、仰山慧寂、香嚴智閑の二人が最も著われてゐる。その述作に鴻山警策（全唐文第九百十九卷）がある。これによれば、世は愈々迅速、一刹那も停らないから、出家者は常に自己反省して、懈怠に陥ることなく、心玄津に契い、精神を研めて深奥を決擇し、眞源を啓悟すべきであると說いてゐる。そして、當時教界に於ける弊風を指摘して、各人の自覺を促すことうたた切なるものがある。さらに、世の堯季であることを示し、業繫を説くは、策勵のためではあるが、なお法理を研窮し、典章を涉獵すべきことを諭すは、稍々教學的である。これによつて見るに、禪師は謹嚴にして、綿密な宗風を

宣揚したものと考えられる。その思想は百丈と大差なく、凡聖の情盡されば、體露眞常、理事不二にして、即ち如々佛たるを知る點にある。そして、道人の活計は惡覺情見なく、心秋水の澄停たるが如く、無爲にして、無事なるをいう。されば、道とは無心になることに外ならない。すでに無心無事となり得ば、高者は高平、低者は低平、諸法各々その位に住して、無礙ならざるものはない。上堂の語中、實際理地、不_レ受ニ一塵、萬行門中不_レ捨ニ一法」とある文は、朱子をして強く感歎せしめたといふ。慧寂は屢々圓相等を描いてゐるが、その萌芽は慧忠に存し、また鴻山にもあつたようである。

仰山慧寂（八〇七一八八三）の史傳は陸希聲の撰した仰山智通大師碑銘を初めとして、宋高僧傳第十二卷、祖堂集第八卷、仰山慧寂禪師語錄、傳燈錄第十一卷等に依るべきである。慧寂は韶州懷化（廣東省、廣州府、番禺縣）の人、俗姓は葉氏、年十五になつて出家を請うたが、父母これを許さなかつた。十七歳に至つて、再び求めたが、父母また猶豫して、決しなかつた。その夜、白光二道、曹溪より來つて、直ちにその屋舎を貫いたといふ。父母すなわち子の至誠の所感なるを知つた。寂は左の無名指と小指とを断じて、これを父母の前にならべ、養育の恩を謝した。父母も遂にこれを家に留め得なかつた。すなわち南華寺通禪師に依つて削髪、年十八に及ぶも、まお沙彌として、諸方に知識を訪ねた。先ず吉州に至

り、耽源山の眞應（慧忠の法嗣）に見え、師事すること數年、遂に玄旨を悟るに至つた。祖堂集第十八卷は耽源に赴く前に、宗禪師に参じたと記している。次で鴻山に登つて、靈祐を拜し、奉事すること十四・五載、遂に心印を得た。三十五歳、衆を領して出世した。三處に法輪を轉じ、澄虛大師の號を受け、紫衣を賜つた。相公鄭愚陸希聲またその化を受けている。傳燈錄第十一卷、釋氏稽古略第三卷等によれば、得法の後王莽山に移り、僖宗の乾符六年（八七九）袁州大仰山（江西省、袁州府、宜春縣）にうつつて、寂を示した。春秋七十七。編年通論第二十八卷は大順二年（八九一）となし、釋氏稽古略第三卷は貞明二年（九一六）となすけれども、今は陸希聲の撰した碑銘により、中和三年（八八三）と定めておく。諡號は智通禪師、塔は妙光という。語錄に従えば、慧寂に小釋迦の稱がある。仰山は靈祐のいわゆる、「凡聖情盡、體露眞常、事理不二、即如如佛」の玄旨を證得しただけに、自己性海に向つて、回光返照し、如實に修することを高調した。そして、三明六通をもつて瑣末邊の事となしたようだ。

その識見は頗る高邁であつた。禪師の特色ある家風は、盛んに符號を利用し、圓相を應用した點にある。このことに就ては、宋高僧傳第十二卷、仰山慧寂禪師語錄等の均しく説くところである。語錄によれば、鴻山一日仰山の來るを見て、兩手をもつて相い交過し、各撥うこと三下し、却つて一指を堅

てた。師また兩手をもつて相い交過し、各撥うこと三下し、郤つて胸前に向けた。一手を仰けて、一手に覆い、目をもつて瞻視した。鴻山休し去つたとある。宋高僧傳によれば、韋胄、一日寂に就て、伽陀を請うや、すなわち紙をもつて圓相を書き、注を下して、「思つてこれを知るは、第二頭に落つ、思わずして知るは、第三頭に落つ」と述べている。符號を利用したことは、靈祐が百丈に得たのである。圓相を画くことは、南陽の慧忠に淵源し、法嗣耽源これを承けて、仰山に授けたのである。

鴻山仰山師資の禪は鴻仰宗として、世に著われているが、その法系は五家中で、最も早く跡を絶つに至つた。これその謹嚴な禪風が南地の風尙に相應せず、符號圓相は益々複雜化して一般に通じ難く、鴻山仰山が人寰に遠く、地の利を得なかつたためであろう。

四

石頭希遷の法嗣藥山惟儼（七四五—八二八）の弟子十人、就中雲巖曇晟（七八〇—八四一）はその尤なるものである。曇晟は鐘陵建昌（江西省、南康府、建昌縣）の人、俗姓は王氏、生時自然の胎衣が存したという。二十歳以前恐らく十六歳、石門に於て、百丈懷海のもとで出家し、翌年師とともに百丈山に入つたのであろう。爾來二十年（祖堂集第五卷十數

年)左右に侍したが、未だ玄旨を悟るに至らなかつた。百丈示寂(八一四)ののち、藥山の爐鞴に投じて、約十五年、遂に大事を省した。なお馬祖の弟子杉山智堅、歸宗智常にも參じたようである。藥山遷化ののち、鴻山を訪い、百丈會下に於ける舊情を温めた。暫くにして、雲巖山に入り、爾來十三年の間ここに定住した。その示寂について宋高僧傳第十一卷は太和三年(八二九)となし、祖堂集第五卷、傳燈錄第十四卷は會昌元年(八四一)となしている。しかし、今は後者に従いたい。年壽は六十二歳であろう。無住大師と勅謚せられ、塔名は淨勝である。その禪風は師資親密にして穩健着實なる點に存する。法嗣四人、就中洞山良价最も著われている。

洞山良价(八〇七—八六九)の史傳は宋高僧傳第十二卷、祖堂集第六卷、傳燈錄第十五卷、語風圓信・郭凝之編、瑞州洞山良价禪師語錄(一六三〇)宜默玄契編、筠州洞山悟本禪師語錄(一七三八)等によるべきである。良价は越州會稽諸暨(浙江省、紹興府、諸暨縣)の人、俗姓は俞氏、少孺にして村院に投じて出家し、般若心經を念じ、無根塵の義を問い合わせ、その指示によつて、五洩山に赴き、馬祖の法嗣靈默(七四七一八八)を禮した。年二十一(八二七)に達し、嵩山に往つて受具した。遊方してはじめ馬祖の徒南泉普願(七四八一八三四)に謁し、深く玄旨を領した。次で、大鴻山に至つて靈祐に参じ、慧忠の無情說法を問うた。靈祐の勧めにより、雲巖山に

於ける曇晟の門を叩いた。無情說法の義をただして、省するところがあつた。よつて偈を述べて、「可笑奇、可笑奇、無情解<レ>說不思議、若將<レ>耳聽<レ>聲不<レ>現、眼處聞<レ>聲方得<レ>知」(祖堂集第五卷)といつてゐる。曇晟示寂頃まで左右に侍し、その後鴻山に行かうとし、密師伯と同道し、一水を過ぎ水中の影をみて、大悟した。その時の偈に、「切忌隨<レ>他覓、迢迢與我疎、我今獨自往、處處得<レ>逢<レ>渠、渠今正是我、我今不<レ>是渠、應<ニ>須與摩會、方得<レ>契<ニ>如如<ニ>」(祖堂集第五卷)とある。會昌の破佛は禪師三十八歳の時である。宣宗大中の末、新豐山に於て、大いに禪法を行ひ、のち筠州洞山(江西省豫章筠州高安)にうつつて、盛んに化門をひらき、門下常に數百人を降らなかつたといふ。その示寂は咸通十年(八六九)世壽六十三であつた。祖堂集第六卷(洞山傳)第八卷(曹山傳)は六十二となしているが、今は宋高僧傳、傳燈錄及び語錄等に従いたい。諸傳いずれも壽を延べること八日浴おわり、端坐して長逝したと傳えている。悟本大師と勅謚し、塔名は慧覺と稱する。弟子二十六人、就中雲居道膺と曹山本寂とは最も著われている。日本の瓦屋能光も、その心印をうけたといふ。洞山の思想は寶鏡三昧歌、玄中銘、新豐吟を初めとして、二種の語錄、祖堂集、傳燈錄等に窺い得るであろう。寶鏡三昧に就ては、慧洪が禪林僧寶傳中の曹山傳に於て、「寶鏡三昧はその語要妙なり、雲巖もつて洞山に授く、疑うらくは藥山

の所作ならん」と説いているが、しかしこれを藥山の作と見ることは出來ない。また人天眼目第三卷には、「雲巖先師の處にあつて親しく寶鏡三昧を印せらる、事最も的要なり、今もつて汝に授く云々」であるが、これを雲巖の作と見ることも不可能である。洞山は偈に長じ、その所感を屢々韻文に現わしている。しかも、現存の寶鏡三昧中には、雲巖の示寂後、師の説破しなかつたところを悟つて、過水悟道の偈を述べた點に、多少寶鏡三昧にある句と、共通するものが見出されるほどである。故に、我々はこれを洞山の作と見なければならない。その劈頭の如是の法とは、佛祖正傳の禪法であるが、それは自性清淨なる一心の悟修を外にしてはあり得ない。一心とは參同契のいわゆる竺土大仙の心を指すのである。これすなわち寶鏡に外ならない。そして、この一心は祖堂集、傳燈錄乃至語錄に、「一物あり、上天を挂え、下地を挂え黒うして漆に似たり」と言わるものである。この絶對中正なるものを正と名づける。しかし、それは、「常に動用中にあつて動用中收不得」であるから、偏となるのである。寶鏡三昧一篇の主旨は、まさしく正偏回互を説ぐに外ならない。正偏五位の思想は、「重離六爻、偏正回互、疊んで三となり、變じ盡きて五となる。葦草の味の如く、金剛の杵の如し」とある文に求めることが出来るであろう。五位の易學的解釋は時代思想の應用であつて、易學そのものはさほど重要とはいひ難い。

そして、正偏回互の活用は他なし、臣は君に奉し、子は父に順ずるに外ならない。さらに言わば潛行密用の根本行である。玄中銘も、その趣旨は寶鏡三昧に均しい。入理の深談は無功をもつて旨を會し、體用を混然し、偏圓を宛轉する。もし或は用にして功なく、寂にして虚しく照らし、事理雙べ明し、體用滯りなければ、玄中の旨ここに存する。新豊吟は新豊山に因んで、佛祖の行える古徑大道を説くのである。語錄によれば、洞山は正偏回互の立場より、臨濟とは異つた四賓主を説いたものようである。そして、その思想は馬祖の法嗣龍山より來たものであろう。正偏、賓主の關係を示すものとしては、「青山は白雲の父、白雲は青山の兒、白雲終日倚る。青山總に知らず」の頌が存する。また語錄は向・奉・功・共功・功功の功勳五位を掲げ、人天眼目第三卷はこれに頌を附している。その他、洞山は來機を檢する標尺として、三滲漏を説き、接人の法として三路を示したといふ。語錄によれば、三滲漏は見滲漏、情滲漏、語滲漏である。見滲漏は己見なお存し、情滲漏は情識なおあり、語滲漏は語路に滯つて未だ宗旨に合しない微細の煩惱あるをいふ。祖堂集や語錄にも、三路は存するが、三路とは鳥道・玄路・展手である。鳥道とは蹤跡なき學人平常の受用をいい、玄路とは玄玄微妙の一路であつて、主中の主をいい、展手とは兩手を垂れて、來學を迎える爲人度生をいふのである。これらの中、或るものは一二

の文字のみあつて、洞山に於ては、まだ明瞭とならないものも存するが、曹山以後に至つて、種々説明されるようになつたのであろう。要は、洞山が時代に即して、禪法を顯揚し、名利をしりぞけ、學人を策勵し、綿密なる行業を修するところに特色が存する。そしてその綿密なる禪行は曇晟の感化によるものである。なお後世洞山無寒暑の話として有名な句はただ語錄のみに存し、他に見出されない。

曹山本寂（八四〇—九〇一）の史傳は宋高僧傳第十三卷、祖堂集第八卷、傳燈錄第十七卷、曹山本寂禪師語錄、禪林僧寶傳第一卷等によるべきである。本寂は泉州蒲田（福建省、興化府、蒲田縣）の人、俗姓は黃氏、わかくして九經を習い、道性天發、志出家を求めた。年十九にして、父母のゆるすところとなり、福州靈石山に入つて出家した。宋高僧傳は靈石山となしてゐるが、今は祖堂集、語錄、傳燈錄、禪林僧寶傳等に從うこととする。年二十五に及んで、進具した。咸通の初め、禪宗興隆し、宗風大渦より起つた。石頭藥山の如きは、その勢やや頓挫の觀があつた。然るに、洞山が出て禪風を擧揚したので、頓に石頭の名を高めるに至つた。本寂すなわち洞山に参じて深く器重せられ、入室を許された。その衆に處する愚の如く、言を發する訥の如くであつたといふ。盤桓すること數載、受法して遂に洞山を辭し、江湖に放浪した。初め衆に請われて、撫州吉水山（江西省、撫州府、臨川縣）

に演法し山を改めて曹山と號した。參問の徒、堂にみち溢れたといふ。のち荷玉山に移り、法席愈々盛んにして、洞上の玄風を振つた。禪徒冬夏常に千二三百に及んだといふ。南平王鐘傳はその道譽を聞き再三使を遣わしたが、疾と稱して應ぜず、大梅山法常（馬祖の法嗣）の偈を書いて贈つた。その偈は、「摧殘枯木倚寒林、幾度逢春不變心、樵客見之猶不顧、郢人何得苦追尋」というのである。宋山の五位を詳説し、禪餘寒山詩を註した。文辭甚だ道麗であつたから、寓内に流行した。その示寂は天復元年（九〇一）で、年壽六十二、宋高僧傳はその年號を記さないが、今は祖堂集、語錄、傳燈錄等に従いたい。勅して元證禪師といい、塔を福圓と名づけた。洞山が寶鏡三昧に於て、正偏回互の理を譬喻によつて、示してゐるが、曹山はさらにこれらを組織して、師の門風を振作したといわれてゐる。これは後の語錄等に存するが、宋高僧傳、祖堂集、傳燈錄等には、詳細なる説明が見出されない。元來五位には正偏、功勳、對賓の三種が存する。中でも正偏五位は正中偏、偏中正、正中來、偏中至、兼中到である。曹山はこの五位を君臣の關係にも配し、またこれをもつて先哲の語句を判じた。また語錄によれば、曹山は沙門墮、尊貴墮、隨類墮の三種墮の説を唱えたといふ。墮とは、これ落居自在の義に外ならない。水牯牛沙門墮は驢胎馬腹に入り、應化自在の作用であり、不受食尊貴墮は凡情を盡し、聖

解また亡じて法身邊に坐著しないことをいい、不斷聲色隨類墮は聲色の境を厭わず、觸處皆眞なることをいうのである。またのちの語錄に従えば、四異類の説が存する。第一往來異類とは、三界六道に往來輪廻する十界の異類をいい、第二菩薩同異類とは、菩薩衆生を教化するために生死を捨てず、十界に轉生するものをいい、第三沙門異類とは、水牯牛沙門墮を得たものをいい、第四宗門中異類とは、五位中兼帶の妙を得たものをいふ。また燃燈前、燃燈後、正燃燈の三燃燈の説もある。ただしその意味明瞭を缺いている。

曹洞の宗名は洞山曹山師資に起原するといふ、或は曹溪洞山二師に淵源するといふが、中國では一般に前説を取つてゐる。道元禪師は洞山の徒雲居道膺（九〇一二寂）の法系である。

道膺の禪風は超脫無依にして、宗密のいわゆる泯絕無寄に類し、萬法即一心、一心即一切性を説き、その行履頗る高邁であつた。法を受けたもの二十八人、中でも同安道丕、歸宗、澹權、歸宗懷惲、雲居道簡等著われてゐる。

石頭希遷から天皇道悟（七四八一八〇七）、龍潭崇信（七八二一八六五）、德山宣鑑（七八二一八六五）を経て、雪峰義存に至つた。

雪峰義存（八二二一九〇八）の史傳は先ず黃滔の撰した福州雪峰山故真覺大師碑銘に依るべきであろう。その他雪峰義存禪師語錄下巻の年譜、宋高僧傳第十二巻、祖堂集第七巻、

傳燈錄第十六巻等を参照しなければならない。義存は泉州南安縣（福建省、泉州府、南安縣）の人、俗姓は曾氏、諱は勉、九歳にして、父母に出家を請うたが許されず、十二歳父に從つて、蒲田の玉潤寺に遊び、律僧慶元の高潔なる人格に打たれ童侍となつて師事した。十七歳にして落髮し、法諱を義存と改めた、二十四歳會昌の法難に值り、服を變えて芙蓉山宏照（年譜弘照靈訓）大師に謁し、一見器重せられて、左右に侍した。宣宗教を復興するや、北の方吳、楚、梁、宋、燕、秦に遊び、二十八歳幽州寶刹寺に入つて受具した。再來雲遊萍寄、諸方の知識に參問した。或は巖頭の全藏と共に、大慈山寰中（七八〇一八六二）の會下投にじて上足文遽と交り、或は投子に登り、洞山に至つて飯頭となつた。齡四十にして德山の棒を喫して豁然省あり、四十四歳全藏と同じく德山を辭して、澧山鼈山鎮に至り、大悟した、翌年臨濟に參ぜんとしたが、中路その示寂を聞き、袂を分つて閩に還つた。咸通九年（八六八）芙蓉の故山に歸り、先師建業の地を追念し、石室に宴坐した。出世を勧めるも強くこれを拒んだ。同學行實なるもの、存が住山の地を求め、福州府の西二百支里象骨峰をトした。咸通十一年、行實と共に山に登つた。峯頂に上り、形勝を周覽し、名づけて雪峰といふ。山の東に方訓、謝

した。乾符二年觀察使京兆韋公錢三百緡を捨て、建造の費となした。およそ六年を経て、結構大いに備つた。中和元年（八八一）年六十以來、禪徒常に千五百（祖堂集千七百）にみちたという。翌年廉師李景、司空穎川の陳公、觀察使韋處濱等資を投じて、伽藍を莊嚴した。内官閔より京に回り、存の道徳を奏上した。僖宗閔人陳延效が行實を疏奏するに因み、眞覺大師の號及び紫衣袈裟を賜つた。龍紀元年（八八九）塔を陳洋にいたり、自ら塔銘を撰した。大順元年（八九〇）壽七十、再び吳越に遊び、初め天右湧泉にいたり、翌年靈隱にとどまり、のち國清寺に赴き、復浮江に到り、次で育王に遊化した。乾寧元年（八九四）閔に歸り、陳洋の塔所に止まる。嗣法の門人大法を闡揚する者五十六人あり、玄沙師備、鷲湖智孚、洞岩可休、招慶慧稜、雲門文偃、鼓山神晏等はその尤なるものである。翌二年衆を領じて南遊した、閔主主審知その道化をうけ、存のために喜捨して法堂、廻廊、方丈等を創建した。光化二年（八九八）閔王義存と師備とを請じ、佛心印を説かしめた。（語錄下卷参照）王は二師の開示を聞いて、大信心を發した。二師の入内は前後二回に及んでいる。王は錢百十萬を捨て、大殿堂宇千百餘間を建立した。山南陳洋の信士藍文鄉、義存を崇信し、古樺樹をもつて菴を建て樺洋庄をもつて精舍を築き、居宅を捨てて、亘刹とした。光化三年旨あつて寺號を改めて應天廣福寺と賜うた。天復元年（九

〇一）壽八十寺門の制規（語錄下卷にあり）を刪定し、専ら芙蓉山靈訓の宗風に依準した。その示寂は開平二年（九〇八）にして、世壽八十七歳であつた。雪峰の人を化すること極めて老熟、自他を律すること甚だ峻嚴、よく拂子を提起して、禪の活作略を演じた。閔王や學人との問答は祖堂集、傳燈錄、語錄等に存するが、これらによつて雪峰の思想や禪風を窮うことが可能である。殊に語錄下卷にその特質を見る。これ玄沙と共に閔王に説けるものである。佛祖傳うるところの心印は見性成佛にある。本性そのものに成ることがすなわち成佛に外ならない。一切の經論千般萬般ただ一心を明すにあり、祖々は實にその一心を相傳し來つたものである。この一心には佛性、眞如、玄旨、清淨法身、靈臺、眞魂、赤子、大圓鏡智、空宗、第一義、自淨識等の異名が存する。三世の諸佛十二部經は本性にあつて自ら具足する、また他に求める要はない。切に自ら救うべきである、故に成佛はその本性自體に契當するに過ぎない。その本性を見了せば、一切は自ら通ずるに至るであろう。しかも、その一心は亘古亘今、本源の眞性であつて、法界に周遍する。この一眞心はもと生滅なく、一切ともに去來がない。この理を悟れば、盡大地これ沙門の一眼に過ぎない。三世の諸佛十二分教もここに至つてはただ徒勞のみといつてよい。されば造寺、修福、布施、度僧必らずしも成佛の因でなく、有作の心はこれ却つて輪廻の因とな

るであろう。そのいとこ、從來の祖師ととして異なる點がない。雪峰の行化の絶大であつたのは、その理を具現した高潔な人格、常に努力策勵し、すべて規矩に準じた生活、隨つてそれを崇敬した王室信徒の外護、また八十有七の長き世壽によつたといるべきであろう。

雲門宗の祖文偃（八六四—九四九）の史傳は宋高僧傳に存しないが、陳守中の撰した大漢韶州雲門山大覺禪寺大慈雲匡聖宏明大師碑銘并序、祖堂集第十一卷、古尊宿語錄第十五卷より第十八卷、傳燈錄第十九卷、禪林僧寶傳第二卷等によつて知ることが出来るであろう。就中陳守中の撰した碑銘と古尊宿語錄第十八卷所載雷岳の撰した雲門山光泰院匡眞大師行錄等は信憑するに足る。文偃は吳越蘇州嘉興（浙江省、嘉興府、嘉興縣）の人、俗姓は張氏、髫亂（七、八歳）より既に

敏示寂の後、遺示により靈樹の主となつた。その請疏は古尊宿語錄第十八卷に存する。廣主劉龜頗る文偃に歸依し、屢々請うて入内せしめ、顧問する毎に酬答して帝意に契り、紫袍及び匡眞禪師の號を賜うた。晩年、雲門山（廣東省、韶州府、乳源縣）に移り、大いに堂宇を新たにし、法化を開弘し、禪徒湊集した。行錄に従えば、その示寂は南漢の中宗晟の乾和七年（九四九）壽齡八十六である。大慈雲匡眞弘明禪師はその謚號である。得法の弟子六十一人。就中益州香林澄遠（九〇八一九八七）の法系が後まで續いている。

雲門の禪風や思想は祖堂集、傳燈錄、禪林僧寶傳、雲門匡眞禪師廣錄等によつて窺い得るであろう。しかし、時代を経るに従い、次第に増補された形迹が存する。その接化の法は擒縱舒卷、縱橫變化、神妙を盡し、言々句々人の意表に出るにあつた。釋迦牟尼佛を問えば、直ちに乾屎橛と喝破し、佛法の大意を聞けば、「南をむいて北斗を看よ」といふ、清淨法身をたたせば、花藥欄と説き、超佛越祖の談を問えば、胡餅と答え、塵々三昧を聽けば「鉢裏の飯、桶裏の水」というが如きその一例である。さらに「十五日已前は爾に問わず、十五日已後て雪峰に上つて義存に謁し、爾來溫研積稔、函蓋相合して密に心印を附せられた。のち、洞巖、疎山、曹山、天童、歸宗、乾峰、灌溪等諸方を遍歴して、鋒辯險絕、道譽一世に高かつた。さらに韶州靈樹院の如敏に見え、その第一座となる。如

藤を截斷するの概があつた。これを世に一字關と稱する。

鑒、曠、露、錯、普、舉、骼、臂、吃、墮、深、淺、利、默、痛、渴、願、祖、怡、知、重、燭、測と云うが如きこれである。圓明大師縁密は雲門の三句その他の諸句を作つてゐる時、却つて隠れ、卽心卽佛、生死涅槃を論すれば、頭を斬つて活を覗めるに類するを明かにした。しかも三世の諸佛西天四七唐土二三の諸祖も悉く拄杖頭上に存し、一大藏教も皆脚跟下にあつて說法し、神變變現する。無心無事なることが、最も肝要であるが、しかし得道の人は平常底の中にも法執なく、活作略を現成する。有空の二見に墮するは兩般の病であり、法身の妙相を感得するも、これに執すれば兩種の病を生ずるであろう。文偃の時代古人の話頭を學得してこれをト度するの風盛んとなり、見成公案を重んずるに至つたことが知られる。雲門は摩訶般若波羅蜜を説き、學人に何の經論を讀んだかをただし、その答える經論に對して、禪の立場より一點語を下しているから、決して暗證の禪者ではない。けだし、文偃は佛法を高きに求めず、日常生活にその精神を具體化し、學人を策勵し、人法二執を破すべく、殺活の機用を現じた禪匠である。

雪峰の徒玄沙師備（八三五—九〇八）の史傳は林澂の撰し、了唐福州安國禪師先開山宗一大師碑文并序（廣錄に收む）宋高

僧傳第十三卷、祖堂集第十卷、傳燈錄第十八卷、玄沙師備禪師語錄、禪林僧寶傳第四卷等に存する。師備は福州閩縣江南（福建省、福州府、閩縣）の人、俗姓は謝氏、わたくして穎悟、甚だ垂釣を好み、往々小艇を南台に泛べて自ら娯めていた。一日忽ち出塵の意をおこし、釣を投げ、舟を棄てて芙蓉山に上り、靈訓について出家した。これ咸通の初年（八六〇）である。傳燈錄や語錄が年甫めて三十となすは誤りである。次で、豫章開元寺に至り、道玄に就て受具した。その年、故郷に歸り、風霜を憚らず、寒暑を厭わず、苦修鍊行した。義存一日他より來つて一見許與し、これを名づけて備頭陀となした。咸通十一年（八七〇）義存雪峰山に住し、師備は芙蓉東洋の洞を選んで獨居し、自ら玄理を究めた。同十三年象骨峰に登り、禪院の建立に力を戮した。後閩の普應山に住し、さらにうつつて福州玄沙院に止まる。閩帥王審知、備を招き安國院に住させ、待つに師禮をもつてした。そして、一万錢を喜捨して堂宇を建立した。禪侶常に七百を降らなかつたという。王氏備の道德を奏上し、昭宗より紫衣及び宗一大師の號を賜わつた。その示寂を諸傳何れも開平二年（九〇八）となしいる。世壽七十四。閩帥は禪師のために塔を建てた。師備の禪風は略ぼ義存のそれに類するが、そのじうところさらには的確である。義存一日師備に、「何ぞ徧參し去らざる」と問えるに對し、玄沙は「達摩東土に來らず、二祖西天に往か

ず」と答えたといふ。爾來この語禪家の名言として、人口に膾炙されている。師備示衆して、「夫れ學般若の菩薩は大根器を具し、大智慧ありて始めて得ん……若し是れ根機遲鈍ならば、直ちに須らく勤苦忍耐し、日夜疲れを忘れて考妣に喪するが如くに相似るべし。恁麼に急切に一生を盡し去つて、更に人の荷挾を得て、骨に冠み實を究めば、妨げず亦観し去り得ることを」と述べて、學人の精勵を切望している。また、「出家の人心を識り本に達す、故に沙門と號す。汝今既已に剃髮披衣沙門の相と爲る。即ち自利利他的分あるべし。如今著を看ば盡く黒漫漫地たり。黒汗の如く相似たり。自救尙不得、爭か解して他人の爲にすることを得んや」とある如く、出家者は心を識り、本に達することを肝要とし、それがためには、一切の妄執を脱して、自利利他すべきである。また接物の時弊を救わうとして、盲聾啞の三種病人を擧げてこれを戒めている。そして自性を説いて金剛體となし、その圓成威光を承けて現われざるものなきを示している。さらに、「法々恒然性々是くの如し。切に忌む外に覗むることを。若し大信根を具せば諸佛只だこれ諸人自受用三昧なり。行住坐臥未だ曾て是ならざるなし。我今直ちに汝に向つて道う『早くこれ良を壓して賤と爲す云々』」といつて、周遍法界する本來の面目とその力用とを説いている。さらに綱宗三句を示し、三機佛性を明かにする。師備の法嗣十三人、中羅漢桂琛最も著わ

る。

羅漢桂琛（八六七—九二八）の史傳は宋高僧傳第十三卷、傳燈錄第二十一卷、禪林僧寶傳第四卷に存する。桂琛は常山（浙江省、衢州府、常山縣）の人、俗姓は李氏、幼少にして世俗を厭い、齋茄一餐調息して日を終つた。弱冠に及んで出家し、萬歲寺無相大師に事を戒律を學んだ。一日衆のために台にのぼり、戒本を宣べ、畢つて、眞の解脱は小道に拘らず、聖心に叶うは依文作解にあらざるを知り、自ら誓つて南宗を訪うた。初め雲居に謁し、後雪峰、玄沙兩會に詣り、參訊勤恪した。さらに禪旨を玄沙に得て惑なきに至つた。深く藏して售らなかつたが、道譽自ら四方に聞えた。漳州刺史王誠、閩城西の石山に堂宇を建て、地藏院と名づけ、琛を招いて說法せしめた。錫を駐めること十八年禪客二百を下らなかつたといふ。次で鄞州の太保、鄖鄖公志のために請せられ、羅漢院に移つて衆に演法した。數載ならずして、南北の參徒大いに湊つた。その示寂は夫成三年（九二八）にして、春秋六十有二である。謚して眞應禪師といふ。得法の弟子七人中清涼丈益最も著わる。琛の禪風として特記すべきものは別にないようである。しかし桂琛が田をすいていた時、一僧を見て、「甚處より來る」と問えば、「南方より來る」と答へ、「南方近日佛法如何」と問えば、「商量浩々地」と答えるや、「争でか如かん、我が這裏田を種え飯を摶めて喫せんには」といつ

ている點味うべきである。けだし桂琛は佛法を普請作務の日用光中に具現せんとするところに、禪の面目を見出したのである。

清涼文益（八八五—九五八）は法眼宗の祖、その史傳は宋高僧傳第十三卷、大法眼文益禪師語錄、傳燈錄第二十四卷、禪林僧寶傳第四卷等に存する。文益は餘杭（浙江省、杭州府、餘杭縣）の人、俗姓は魯氏、年甫めて七齡挺然として俗を出で、新定の智通院に削染し、全偉禪伯によつた。弱年越州開元寺に於て、具足戒を受けた。明州剉山の育王寺に律匠希覺を訪ひ、その微旨を究め、傍ら儒典を探り、文雅の場に遊んだ。次で、玄機一發、雜務俱に捐てて錫を振つて南遊し、福州長慶院の慧稜に見えた。さらに城西の地藏院に寓し、羅漢桂琛の接待を受けた。大悟の後、同行法進等に隨い臨川に赴いた。州牧の請に應じて崇壽院に住したが、道聲愈々上り、四遠の僧益を求めて來るもの千計を減じなかつたといふ。さらには南唐の李昇の招きに依つて、金陵報恩禪院に移つた。それより轉じて、清涼寺に主となり、金陵に於て、三度び大道場に坐し、朝夕演法し、諸方の叢林皆その風化に靡いた。その示寂は顯徳五年（九五八）俗壽七十四であつた。世宗の破佛はその晩年である。大法眼禪師と勅謚し、また塔を無相と稱する。再謚號は大智藏大導師である。得法の弟子八十三人、天台德韶最も著われている。法眼の著宗門十規論は禪の

弊風を指摘し、訓箴を加えている。文益舉揚の法門は禪教融合にある。すなわち石頭の如く、明暗理事回互の妙用を現わしている。その言に、「理事にして顯われざるなく、事理にして消えざるなく、事理不二、事ならざれば理ならず理ならざれば事ならず」とあるが如き、これである。また華嚴の圓理を説き、三界唯心、萬法唯識の理を示した。その言に、「諸人各會すや、還源觀、百門義海、華嚴論、涅槃經、諸多策子を看るや。阿那箇教中、這箇時節有りや。若し有らば試みに舉せよ看ん。是れ恁麼經裏恁麼語あり、是れは此の時節なきや」とあり、また、「華嚴六相義同中還た異あり、異若し同に異らば全く諸佛の意にあらず、諸佛意總別何ぞ曾て異同あらんや云々」とあり、また、「三界唯心萬法唯識唯識唯心眼聲耳色」とあるが如き、これである。文益は石頭の禪法を好み、參同契を推奨し、その註解を作つてゐる。

法眼宗は天台德韶（八九一—九七二）以後は餘り振はず、その弟子四十九人中永明延壽（九〇四—九七五）のみは有名である。上來五家ならびにそれに關する法系の一斑を究めた。次にその禪風の性格に就て一言したいと思う。

臨濟が獨特の禪風を宣揚してから、およそ百有餘年の間に漸次鴻仰宗、曹洞宗、雲門宗、法眼宗等の開祖現わされて、各

系統の基礎を定めるようになつた。法眼の十規論は自身を除いて、他の四宗を擧げてゐる。五家の宗名のすべてがいわれに至つたのは、契嵩（一〇〇七—一〇七二）の傳法正宗記第八卷である。知昭の人天眼目は宋の淳熙十五年（一一八八）に作られているから、この間に五家が一群視されたのである。思うに、五家の成立は祖師の人格や個性によつて、宗乘の舉揚や、接化の手段に相違を來したことに基くのである。十規論は四宗を評して、臨濟宗を互換爲機といひ、鴻仰を方圓默契と稱し、雲門を幽蓋截流と述べ、曹洞を敲唱爲用と説いてゐる。人天眼目は臨濟を、「大機大用、羅籠を脱し窠臼を出で、虎の如くに驟く龍の如くに奔り、星の如くに馳せ、雷の如くに激し、天闕を轉えし地軸を斡し、天を衝く意氣を負い格外の提持を用う。卷舒擒縱殺活自在なり」と評する。鴻仰宗を、「父慈にして子孝あり、上令すれば下従う。爾飯を喫せんと欲せば、我便ち羹を與えん。爾江を渡らんと欲すれば、我便ち船に擣す。山を隔てて、烟を見て、便ちはれ火なることを知り、牆を隔てて、角を見て便ちはれ牛なることを知る」と論じてゐる。さらに曹洞宗を、「家風細密にして言行相應す。機に隨て物を利し、語に就き人を接して、他の來處を見る。忽ち偏中に正を認むる者あり。忽ちに正中に偏を認むる者あり。忽ち兼帶あり、忽ち同忽ちに異なり」と説いてゐる。また雲門宗を「衆流を絶斷して擬議を容れず、凡聖路無く情

解通ぜず」と断ずる法。眼宗を、「箭鋒相ひ拄へ句意機に合ふ。始めは則ち行行如たり。終りは則ち激發して漸く人心を服し、情解を削除して、機を調べ、物に順て、滯を斥け、昏を磨く」と評してゐる。高峰原妙（一二三八—一二九五）はこれを簡潔に臨濟の痛快、鴻仰の謹嚴、雲門の高古、曹洞の細密、法眼の詳明と判じてゐる。要するに、臨濟宗は氣鋒峻烈にして、しかも殺活の機用を現じ、鴻仰宗は謹嚴なる應酬の中に父子默契し、曹洞宗は行解相應にして、行業綿密であり、雲門宗は奇警なる言句を拈じつゝも、衆流を止め、法眼宗は教家の句意を活用して禪偈の迷情を除こうとした。五家中、鴻仰宗と法眼宗とは比較的早く衰亡した。すなわち仰山慧寂以後四代頃からは法系が明瞭でなく、天台德韶以後永明延壽を除き、出色の人材を出してゐない。けだし鴻仰の謹嚴さは、中國人の氣風に適せず、法眼の教學化は禪の眞面目を失わしめたからであろう。宋代を通じて、法系の榮えたのは臨濟雲門の二宗である。この時代の雲門宗はその盛んなる臨濟宗に優るの勢であつたが、その後は獨り臨濟宗が中國佛教界を支配するの觀があつた。臨濟義玄から興化存獎（九二四）首山省念（九二六—九九三）汾陽善昭（九四七—一〇二四）慈明楚圓（九八七—一〇三九）を經て黃龍慧南（一〇六九寂）に至つて黃龍宗開かれ、楚圓の徒楊岐方會（一〇四九寂？）

によつて楊岐宗が開かれた。黃龍・楊岐の二宗を五家に加えて世に七宗と稱する。我が國の臨濟宗榮西禪師（一一四一—一二一五）は黃龍宗の虛庵懷敞に嗣法し、隱元禪師（一五五二—一六七三）は楊岐宗の費隱通容に受法したのである。曹洞宗の曹山本寂の系統はその後四代頃より明瞭を缺き、雲居道膺の系統のみが永く繼續された。曹洞宗は初めは綿々と細流の如く傳えて、宋の中葉頃から漸く勢力を挽回し、門流愈々振うに至つた。

天台宗は宋代に入つて、一時復興されたが、禪宗の勢力には到底及ばなかつた。禪宗こそまさしく中國の生んだ佛教である。すでに述べたように、屢々遭遇した法難によつて、經籍を失つた中國佛教界に於て、禪宗は却つて不立文字、教外別傳の宗義を發揮すべき、よき機會を得たのである。そして禪宗は老莊の思想と風格とを内面的に調和し、禪院の清規には佛教の禮樂を巧みに攝取して、中國民族の性格に最も適應する佛教となつたのである。従つて、佛教といえど、殆んど禪家によつて代表せられ、有爲の人材もまた多く禪門から簇出したのである、このように、中唐以後の佛教は禪宗の支配下に存したが、その基礎をなしたものは實に五家の禪風である。この時代は禪宗史上發達時代と名づけることを適當とする。さて、發達時代に於ける禪の本領はおよそ次の如くである。

(一)知解分別に基く差別觀をすべて排すべく、經論の文字を

捨て、義解を離れて、心の本源に徹しようし、(二)道信弘忍、慧能等の禪を實際的に結實させ、思想的には卽心是佛、平常心是道を説き、現實的には僧堂中心の禪院を建立して律制の寺院から獨立し、禪苑獨特の清規を制定し、(三)學人への答えを極めて簡速にして遂に拂拳棒喝の禪機に訴え、(四)宗風の舉揚接化の手段に各々特質を發揮して、五家の分立をもたらし、(五)その宗風によつて舉唱の主旨や接待の方法に四料揀、五位、三句というような標準を作り、後學の依りどころとなつた點にある。

禪は一般に學人をして思惟分別による二元對立の世界を脱して、眞實の自己に生きることを力説する。それには、格外の力量あり、過節の志氣ある師家の爐鞴に投じて、その鉗鎌を受けねばならない。従つて師資は各々親しき人格的接觸を必要とする。そこで、禪の接待は「汝と吾」といつた問取答取の形式を取るのである。初期の禪宗では師資相互の間にも、論理的に正常な問答應酬が行われていた。然るに、時を経るに従い、師家は答對を頗る簡速にし、或は思慮分別によつては到底把握し得ないような逆説をもつてする。また言説に涉れば、勢い理論を追う嫌いがあるから、直ちに拂拳棒喝の機用に訴えようとする。そして、禪の問答に一定の型を見出すことになれば、先人の參禪證入の跡は後學の基準となり、遂にはこれが一種の話頭となり、公案に轉ずるのである。

公案に對する取扱い方も、禪者によつて異なるから、その間種々の家風も生れてくるであらう。宋代に入れば、一般的の禪風は前代の如き闢達不羈な自由さを失つて、次第に固定化し、古則公案に拘泥し、遂に看話と默照との對立となつた。すなわち、洞山良介の弟子雲居道膺から八代後に天童正覺（一一九一一五七）が出て、默昭禪を唱えた。楊岐方會から三代を経て、大慧宗杲（一〇八九一一六三）が出て看話禪を説いた。前者は只管に打坐する當處を了然として照す自證の境地となし、後者は古人の公案に參じて、大悟見性をその主要目的とする。いざれも、本來の意義に徹すれば、自ら禪旨に契當するが、一步錯るならば、邪禪に墮するの外はないであらう。

五家の系統はこうした後の禪風を生み出す契機をなすものであつて、その出現は禪宗史上忽諸に附し難い。禪の本領は元來佛教を抽象化し概念化することをしりぞけ、あくまで自己の眞源に徹し、現實の生活にその根本精神を生かそうとするにある以上、禪匠は與奪自在の手段を講じ、各一家をなして、門庭を異にするに至つたのである。ここに於て、一味の禪は分れて、五家の支派となつた。このようにして、師家の活作略は益々巧妙となり、その氣鋒は愈々峻烈となつて、いわゆる劍刃上に殺活を論じ、棒頭上に機宜を分つの觀を生じた。しかし、それは師家獨自の識見に出るものであつて、單

なる模倣であつてはならない。模倣に墮せば、五家の機關は却つて頭上さらに頭を安ずる節目となり、本來簡潔を尊ぶ禪の立場を失わしめるであらう。されば、道元禪師はこの點を指摘し、五家が佛教の大道を忘れて小徑に入り、全體を見ずして一隅を守る態度を痛烈に非難されたのである。正法眼藏佛道の卷に、「佛法の澆薄よりこのかた、みだりに五家の稱あるなり、これ人の參學おろかにして、辨道を親切にせざるによりてかくのごとし」とある。しかし、我々は禪師が破斥された對象そのものの内容を十分知つておくことも、また深き意義あるものと信ずるから、この論究を試みたのである。けだし、己を知るには、他を知ることが先決問題であるからである。

参考、拙著、禪定思想史

元來佛教を抽象化し概念化することをしりぞけ、あくまで自己の眞源に徹し、現實の生活にその根本精神を生かそうとする

参考、拙著、禪學讀本
拙著、曹洞禪の本領

Masunaga ; History of Zen Buddhism
Masunaga ; Zen Buddhism