

南宋禪林の一考察

鏡 島 元 隆

宋代三百余年間は、政治上においては北宋、南宋に時代区分がなされている。北宋（九六〇—一一二七）は日本においては藤原氏の全盛時代に当り、南宋（一一二七—一二七九）は日本においては武家の興隆時代に当る。日本の禪宗との関係においては、南宋時代の禪が密切な関係にあるが、今、南宋

禪林について若干の考察を試みるに先立つて、一般的に宋朝禪の特質と思われるものについて概観して見よう。

第一、社会思想史的に見るならば、宋朝禪は宋の国家主義、および儒教に対する迎合、妥協の時代である。仏教は既に唐代にあって国家に対する協賛態勢を整えつつあつたが、禪宗においては国家主義的色彩はそれほど顕著ではないが、然し、宋代に至ると、これが次第に濃厚の度を加えてきたのである。それは、宋室が南北を通じて、絶えず辺境を外夷に侵され、

國家の平安を保ち得なかつたという国内事情のために、民族主義運動の勃興を伴い、禪僧をして世外に超然たることを許さなかつたのであるが、禪僧自身の側においても進んで国家の安危に身を投する氣風を生んだからである。南宋掉尾の代表的禪將、大慧宗杲（一〇八九—一六三）が金との主戦論者、張九成に党して、衡州に流罪させられたのは、この好い例であろう。

このように、宋室の危機は民族主義運動を生んだが、民族主義運動はこれと結托した儒者の排仏運動を生んだ。儒教は、当時の支配階級である士大夫の政治教育の指導理念であるから、儒教の興起は、仏教に対する重圧となつたのである。宋代仏教の主流である禪宗としては、これに対して自己保全の策を講じなければならなかつた。この防衛運動として、禪宗の側から唱え出されたものが、儒・仏・道の三教一致論である。客観的な社会状勢の推移によるとはいひながら、宋代の禪者には、もはや南北朝より唐初の時代の僧徒が、仏教の

最勝独尊を主張して、外教に對して頗る戦闘的であった殉教的氣魄は見るに由なくて、儒仏調和を唱えて、迎合、妥協に終始したのである。三教一致説は、實に宋代の禪林を風靡した思想である。我国臨済宗の基礎を築いた人々、帰化僧蘭溪道隆（一二二三—一二七八）、無学祖元（一二二六—一二八六）、兀庵普寧（一一二七六）、一山一寧（一二四七—一三一七）、および入宋僧円爾辨円（一二〇一—一一八〇）等は、宋朝の無準師範（一二四九）、敬叟居簡、癡絶道冲等に參じて、三教一致思想を我が國に直輸入したのである。道元禪師（一一〇〇—一二五三）は、三教一致説を「邪說中最邪說」ときめつけ、「耳をおぼふてきくことなれ」（四禪比丘）と、諷めているが、それは宋朝禪においていかにこの思想が流行していたかを反証するものである。

（二九）に尋ねた時、如淨はこれに對して、

唯だ、大光一人のみの妄談あるにあらず。諸方の長老、皆また

かくのごとし（寶慶記）

と、答えていることによつて知られる。如淨の指示によれば、教外別伝思想は南宋禪林に瀰漫していたものといわなければならぬ。

然し、このような教外別伝思想の強調は、教禪の対立の激化を生んで、はやくより教家から闇証の禪として、激しい非難攻撃を受けることとなつた。従つて、宋代に入つては、前代の教外別伝思想の反動として、或は是正として、教禪融合不立文字の宗旨が高く掲げられたが、宋代ではこれを祖述し、継承し、普遍化したのである。この教外別伝思想の強調は、仏教の真理を言語や文字で示す代わりに、弘拳棒喝の身体的、直接的な行動をもつて示すこととなつて、禪に所謂、機關の流行を見たのである。宋代は、このような機関の流行した時代であり、機關の一種の発達と見られる公案が圓悟克勤（一〇六三—一一三五）によつて大成され、広く行われた時代である。ここに、禪は從來の翻訳的色彩を全く払拭して、純粹の支那佛教として、支那の民俗性に融合していくのである。

宋代において、いかに教外別伝思想の主張者として、育王大

道元禪師がこのようないかに教外別伝思想の主張者として、育王大

光の名を挙げ、その説の是非を師の天童如淨（一一六四—一二

九〇四—一二九）に尋ねた時、如淨はこれに對して、

る。南宋時代においても、円覚経・楞嚴経が禪僧に好んで愛用されたということは、このような教禪一致思想を示すものであろう。円覚経は、唐代の圭峰宗密（七八〇—八四一）によつて華禪一致の所依の經典とされたものであり、楞嚴経は宋代の長水子璿（一一〇三八）によつて華禪一致の所依の經典とされたものだからである。

以上によつて見るに、宋朝禪は前代の思想を承けて、教外別伝思想が盛んに唱えられていた反面、宋代仏教の特徴である融合折衷思想としての教禪一致思想もまた盛んであったのである。教外別伝思想と教禪一致思想が互いに反撥し合い、或は交流し合っていたのが宋朝禪の教理思想史的状況である。

第三、教団史的に見るならば、宋朝禪は五家の分派の盛衰、消長の時代である。五家は、前代の唐末より五代へかけて成立したものであるが、それは五派が同時代に並立して、各派がその優劣を争つたものではなく、五家の中の或る一派がある時代にもつとも栄え、やがて他の派がこれと交替して興るというようすに、五家は時代を逐つて交替して栄えたのである。唐末五代の頃は法眼宗がもつとも栄え、北宋に入つては雲門宗が勢いを得、南宋に入つては臨済宗黄竜派が盛んとなり、次で、楊岐派が栄えたのである。徽宗の『統燈錄』（一一〇一）

の序には、「雲門、臨濟の一宗、遂に獨り天下に盛なり」と述べているが、雲門宗も宋室の南都遷都以後は臨済宗の隆昌に圧倒されたのである。それ故に、臨済宗は宋代禪宗界の覇者であったのである。道元禪師も、禪師入宋時代の支那禪宗界の大勢を述べて、

見在大宋には臨濟宗のみ天下にあまねし（辨道話）
と、述べている。⁽¹⁾南宋時代の禪は、臨済宗によつて代表されていたのである。

上において、宋朝禪の特質と思われるものを、社会思想史的、教理思想史的、教団史的に概観したのであるが、このようないくつかの考察を背景として、南宋禪林がいかなるものであったかを、次に窺つて見よう。

二

宋朝禪は、宋代の仏教界を代表する謂わば禪宗の全盛期であるが、然し、北宋より南宋に入ると、宗義はようやく形式化し、寺院、僧侶は次第に貴族化し、叢規は益々世俗化して、廢穎の色が濃く現われてきたのを見るのである。以下、この点について、具体的に考察して見よう。

一 宗義の形式化

（1）教外別伝思想の形式化

教外別伝、不立文字は、禪の標幟として唐宋禪者において高く掲げられたのであるが、それは仏教の精神は文字、經典の概念的理解によつては把握されないことを強調したものであつて、元来、經典、文字を不要としたものではなかつた。經典を不淨を拭う故紙として排斥した臨濟に、經錄の引用が甚だ多いことは、これを示すものである。⁽²⁾ 然し、教外別伝、

不立文字の主張は、その精神が忘れられると、經典の學習を不要とし、文字の理解を無用とする形式化を招き易いのである。『碧巖集』の序者、三教老人は大慧下の伊山沖密の嗣であるが、『碧巖集』に序して、

佛祖の言教を看ること冤家の如くにして、始めて少分の相應あらん⁽³⁾

と、述べているが、南宋禪林においてはこれを文字通りに解して、經典の學習を無用視する教外別伝の徒が横行していた。これについては、道元禪師がこれを指摘して、次のように述べている。

しかるに大宋國の一二百餘年の前後にあらゆる杜撰の臭皮袋いはく、祖師の言句、なほこころにおくべからず。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。かくのごとくのもがら、いたづらに外道天魔の流類となれり……かくのごとくの杜撰のやから、稻麻竹葦のごとし。獅子の座にのぼり、人天の師として天下に叢林をなせり。(佛經)

近來大宋國に禪師と稱するともがらおほし。佛法の縱横をしらず。見聞いとすくなし。わづかに臨濟・雲門の兩三語を諳誦して佛法の全道とおもへり……かれらおのれが愚鈍にして佛經のところあきらめがたきをもて、みだりに佛經を誇す、さしあきて修習せず、外道の流類といひぬべし、佛祖の兒孫にあらず。

(見佛)

(2) 問答商量の形式化

禪は、仏教の真理を宗師家と学人の体究鍊磨を通して人格的に体得せんとするものであつて、問答商量はこのような宗師家と学人の切磋琢磨の方法として成立する。然し、それは宗師家が真理を体得した善知識であり、学人が真理体得を目指す求道の士において始めていい得ることであつて、何れかの条件を欠けば、問答商量は内容を伴わない形式化を生み、戯劇化することは必然である。このような問答商量の形式化については、既に五代末の法眼にその誠示が見られるが、(宗門十規論第四)南宋禪林においては殆ど形式化し、戯劇化していた。これについて、大慧の資、万庵顔は次のように慨いている。

古人の上堂は、先ず大法の綱要を提げて大衆に審問すれば、學者出で來つて請益す。遂に問答をあらわす。今人は四句落韻の詩を杜撰して、喚んで釣話となす。一人衆善に突出して、高く古詩一聯を吟じて、喚んで罵陣となす。俗惡俗惡悲しむべく、

痛むべし。（禪門寶訓集下）

万庵は南宋禪林の問答商量を、「拈槌豎拂、互相欺誑」として排撃しているのである。道元禪師も、亦、南宋禪林で行われた問答商量が形式化していたことを指摘して、次のように述べている。

有空のむねあきらめざれば、人もし問取するとき、みだりに拳頭をたつ、しかあれども、たつる宗旨にくらし。正邪のみちあきらめざれば、人もし問取すれば、拂子をあぐ、しかれども、あぐる宗旨にあきらかならず。（佛經）

二 寺院、僧侶の貴族化

(1) 寺院の貴族化

唐代、百丈が遷化した時、大衆が集まつて五件を決議したが、その一に「臺外及び諸處に莊園の田地を置くを得ず」（陳詔、塔銘）という決議がある。百丈時代においても、禪院は土地を所有していたが、それは禪宗の僧侶が自給自足するための土地であつて、土地を小作人に賃貸して、その収入によって利潤を得る莊園の意味ではなかつた。百丈の門下はこの莊園をもつまいと決議したのである。唐代、既に寺院と王公貴族との結び付きが見られ、寺院は貴族の功德墳寺となることによつて経済的保護を受け、貴族はそれによつて国家の徵税を免れ、互いに利用し合つていたのであるから、この時代に百丈門下がこのように宣言したことは、禪僧の独立不羈

の精神を示すものとして百丈の氣を吐いたものである。それは、経済的独立のないところには精神の独立もあり得ない、という簡明な真理を道破したものである。然し、後の禪宗の歴史は、百丈門下のこの誓いに背くことによつて、事実、精神の独立を失つていったのである。

北宋時代に成立した『禪苑清規』（一一〇三）には、既に檀信よりの勧募を事とする街坊や化主とともに、莊園の事務を司る莊主の職が見られる（卷四）。禪院の自給自足体制ははやくも崩れて、宋代に入つては禪宗寺院の王公貴族への接近が窺われる所以である。更に、南宋に成立した『校定清規』（一二七四）には、功德寺の名が見え、功德主のための粥罷諷經が規定されている。（上。新住持入院）南宋時代に至つては、禪宗寺院が進んで貴族の保護を求め、その私有寺に甘んじたことが知られるのである。このようにして、禪宗寺院は王公貴族へ近づくことによつて、自らが壮大な伽藍と龐大な寺産を有する貴族と化したのである。

『天童寺志』卷九によれば、宋代天童山の寺産は、常住田三千二百八十四畝、山林一万八千九百五十畝あつたと伝えられる。⁽⁴⁾ 羅濬の『寶慶四明志』（一二三七）卷十三によれば、宝慶の頃の育王山の寺産は常住田は三千八百九十五畝、山林は一万二千五百畝あつたと伝えられる。⁽⁵⁾ 同志の記すところによれば、大慧の資、拙庵德光は育王山に住し、孝宋皇帝に召さ

れてその帰依を受け、同帝より賜わった金錢に大臣・長者・居士等の施物を加えて田地を買入れ、歳入穀五千石を得たといわれる^(?)。いかに南宋時代の寺院が富裕であつたか、また寺院住持が寺産の獲得に努めたかが知られよう。

ところで、このような寺院の貴族化は、そこに住する住持および修行僧をして、後顧の憂なく修行に専念せしめたであろうか。否である。『四十一章經』には、

勢いありて臨まさるは難し。豪貴にして道を學ぶは難し

と、あって、この言葉は『大慧書』にも引用されているが、事実はその通りで、禅宗寺院は貴族化すればするほど修道的には後退していったのである。

(2) 叢林職位の貴族化

百丈古清規は現今としてはこれを見ることが出来ないが、元代編纂の『勅修清規』(一三三八)の後部に採録されている楊億の『禪門規式』によれば、住持の下に十務を置いて大衆を統理したことが知られる。十務の詳細についてはこれを知ることは出来ないが、『禪苑清規』の四知事、六頭首はこれを承けたものであろう。四知事とは、監院、維那、典座、直歲の四役であり、六頭首とは、首座、書記、藏主、知客、浴主、庫頭の六役である。このような職位が設けられはしたもの、原始禅院においては、住持、知事、頭首、大衆との間ににおいて、上下の階級は存しなかつたのである。彼等はともに

仏道修行途上における同修であり、同朋であつて、「一日暫く賓主となるも、終身すなわちこれ佛祖」(黃龍慧南)たるものであった。従つて、住持や知事は大衆の修行の奉仕者としてその存在性を有したのである。『禪苑清規』は北宋に成立したものであるが、

叢林の設、これを要するに本、衆僧がためなり。こゝをもつて、衆僧を開示するが故に長老あり。衆僧を表儀するが故に首座あり。衆僧を荷負するが故に監院あり(卷八)

と、述べているのは、百丈古規の精神を謳つたものであろう。原始禅院がいかに大衆本位であつたかを示す一、二の例を挙げて見よう。

叢林では、入浴の合団は鼓によつて報らされるが、古規では、一鼓大衆、二鼓頭首、三鼓知事、住持の順であつた。後世、この順位はひっくりかえされて、一鼓住持、二鼓知事、頭首、三鼓大衆(叢林兩序須知)となるのであるが、宋・元時代を通じて形式的にせよこの順序が守られたということは、原創禅院の大衆本位の制度を残したものである。

『禪苑清規』では、住持と雖も知事、頭首を委嘱するには、大衆に衆意のいかんを問わなければならなかつた。この咨聞において、「顧問再三、大衆無語」(卷二)の時、始めて住持は知事、頭首を任命したのである。このような任命方法は一つの形式と考えられるかも知れないが、然し、古規では知事、

頭首の任期は一年交替であるから、大衆の発言力は相當に強かつたであろうし、不適任の知事、頭首はリコールすることが出来たであろう。然し、古規におけるこのような大衆本位の制度はやがて崩壊されていった。

『勅修清規』では、

知事、古規には只、監院、維那、典座、直歲、庫頭の五員を列するのみ。職、満つれば、椎を鳴らして衆にもうして退を告げ、歸堂、衆に隨う。初め單寮の榻位なし。故に叢林まさに盛なり。近來、諸方大小の勤舊、やゝもすれば百數に至る。僕役はこれに倍す。而して、僧堂、閑として一人もなし（卷四）

と、述べている。ここにいう意味は、古規では、知事、頭首はその職位を退けば大衆の一員として、大衆とともに修行したから、僧堂は常に修行僧に充ちていたが、後世では、前知事、前頭首はすべて単寮を構えて、大衆を僕役として使用しているので、僧堂には修行僧は一人もいないというのである。この『勅修清規』の記事は、元代では既に、住持、知事、頭首、大衆の上下の階級的秩序が嚴然として成立していったことを示している。このような叢林職位の貴族化は、元代に至つて突然起つたものとは考えられないから、南宋禪林は、『禪苑清規』でなお保たれていた大衆本位の古規が、貴族化を目指して崩壊していった途上にあるといえよう。

三 僧風の世俗化

(1) 衣食の世俗化

古来、禪僧は三衣一鉢、淡素をもって本分とするものである。然し、南宋禪院においては、はやくもこのようないい古風は崩れてしまった。『禪門寶訓集』（一一七四一一八九）には、大慧や拙庵と親交のあった尤侍郎の言葉が載っている。尤侍郎は、古の禪者は「居は則ち蓬華、風雨を蔽うを取る、食は則ち庵糲、飢餓を充つるを取る、辛苦憔悴、その憂に堪えざるもの」であったに拘らず、「後世は然らず、高堂廣廈、美衣豊食、頤指、意の如し」と述べて、南宋禪者が「美衣豊食」であった事實を指摘している。

宋西は、大宋の禪院が持齋甚だ厳であつたことを伝えていふが、（出家大綱）然し、禪院で、夕食として薬石が許されたのは南宋禪林からである。道元禪師も、「當山、また雪時の薬石を許す」（示庫院文）と嚴寒時の夕食を許容しているが、それは臨時的なものであつて常時ではない。然るに、南宋時代に夕食としての薬石が行われたことは明証がある。『禪苑清規』では、

不應食、非時食のごときは、並びに宜しく服を禁ずべし（卷二）と、説いて、非時食とは、小食薬石と註して、薬石は非時食として禁じてゐる。然るに、南宋時代に成立した『入衆日用清規』（一一〇九）では、

歸寮藥石、おのとの案位に就く。先に起つて食を盛るを得ず、

高聲に呼んで、粥飯鹽醋の類を索むることを得ず（下）と、許容されている。ここにも叢規の世俗化が見られるのである。

宋室が紫衣賜号を濫発したことは後に述べるが、このことは禅僧をして衣装を凝らす風を生んだであろう。これについては、保安封一の痛烈な揶揄、嘲笑の詩がある。

紡絲の直綴、毛段の襖、

打扮し出で來れば真箇に好し。

驀然として祖師の關を問著すれば、

卻つて似たり、東村の王太嫂。（叢林盛事下）

紫の衣に緋紋白の袈裟、いでたちは頗る立派だが、仏法の事を問えば、何も知らぬ、と南宋禪者が衣装を凝らす弊を痛罵したのである。

(2) 行儀の世俗化

南宋時代の禅僧の戒行、律儀の乱れたことについては、これを誌す文献が甚だ多い。『禪門寶訓集』には、万庵頤の次のような言葉が載っている。

叢林至る所、邪說熾然なり。乃ち云々、戒律は必ずしも持せざれ、定慧は必ずしも習せざれ、道徳は必ずしも修せざれ、嗜慾は必ずしも去らざれと。又、維摩圓覺を引いて證をなす。貪瞋痴殺盜婬を贊して、梵行となす。あゝ、この言あにたゞ叢林今日の害を起さん、眞に法門萬世の害なり。（下）

南宋禪林に長髪長爪の僧侶の多かつたことについては、道元禪師が天童如淨の言葉を引いて、

近來二三百年、祖師道廢せるゆゑに、しかのごとくのともがらおほし。かくのごとくのともがら、寺院の主人となり、師號に署して、爲衆の相をなす（洗淨）

と、指摘している。

支那の禪僧は、出家に当つては先ず沙弥戒を受けなければならぬが、沙弥戒には出家後「不拜君主、不拜父母」と規定されている。然し、南宋禪者にとつては、それは全く空文であつた。帰雲本は、宋朝禪者の貴族への迎合を慨歎して、

『叢林僕篇』を著わしたが、その書の中で、帰雲は、

詐つて知識の身相を現じ、禪林の大老を指してこれが師承となり、當路の貴人に媚びてこれが宗屬となる……白衣床に登ればその下に膜拜す。曲げて聖制に違うて、大いに宗風を辱かしむ。

吾が道の衰極こゝに至るか（叢林盛事上）

と、悲憤慷慨している。或庵師体（一一七九）も、宋朝禪者の貴族への親近を慨歎して、

況や今の際に當つて、在處の叢林に據るの禪師なるもの、但だ名字を占め、陞堂入室聊か不空を表わす。師家の學者を見る、學者の師家を見る、邪正分たず、互いに相渾淆す……多くはこれ飽暖溫和を求める、外典に游泳して、談柄に資せんことを圖るのみ。正宗下の事は口を杜じて講ぜず。しかのみならず、席を

望刹につかさどり、福縁あつて上位に趨倍し、貴人に結識して以つて外護となし、その自便の計を得、遂に習うて以つて風を成し、遙に相倣倣す。非を知る者ある鮮きを致す（叢林盛事下）

と述べている。

(3) 修行階程の世俗化

支那の禪宗僧侶が一人前の僧となるには、先ず禪院に投じて童行となり、相当な修行期間を経て得度し沙弥となり、更に宗師家に参じて參禪問法し、その印可を得（嗣法）、後に請せられて一山の住持となる（出世）ことであつた。従つて、禪僧の修行の階程としては、得度、嗣法、住持がそれぞれ重要な意義をもつものである。然し、南宋禪林においては、その何れもが世俗化し、すべて金錢で売買の対象とされた。

度僧については、元来、三種の方法があつた。試經度僧、特恩度僧、進物度僧である。試度は官が童行の経行を試験して合格者に祠部牒を給するものであり、恩度は天子の誕生節、帝后皇族の忌辰等に際し、試験を経ないで度牒を給するものであり、進納度僧とは所謂卖度である。然し、宋室は国の財政難を救う救済策として、大々的に度牒を売り出したために、宋代においては、度牒本来の意味は軽視され、或は無視されて、出家学道などは問題にされずに一種の公債や為替のよう

にこれが売買された。度牒どころか、名譽ある紫衣師号も、

二千三千と一かためにして、金錢と引換えに下賜された。度牒、紫衣、賜号については、塚本博士が詳しく述じてゐるから、ここでは嗣法と住持位の世俗化について窺つて見よう。
南宋禪林の嗣法の乱れていたことについては、道元禪師がこれを指摘している。禪師の指摘によれば、宋朝禪者においては、嗣法は既に仏法の相続ではなくて、自己の地位を獲得し、もしくは権威づけるための履歴の系譜としか考えられていなかつたのである。道元禪師はいう。

しかるに一類の狗子あり。尊宿のほとりに、法語頂相等を懇請して、かくしたくはふることあまたあるに、晩年におよんでも官家に陪錢し、一院を討得して住持職に補するときは、法語頂相の師に嗣法せず、當代の名譽のともがら、あるひは王臣に親附なる長老等に嗣法するときは、得法をとはず、名譽をむさぼるのみなり。かなしむべし、末法惡時かくのごとく邪風あることを。（嗣書）

このような南宋禪林における嗣法の世俗化については、守一法真も亦、これを概いて次のように述べてゐる。

古人則ち知識に偏參すと雖も、承嗣の燒香は只、最初發明の師のためには。これ別底この人に如かずして人を揃んで承嗣するにあらず。蓋し、本を忘れざるなり。今時、人の曾つて某の人參じて却つて承嗣せず、却つて某の人に承嗣するを見るに、便ち謂う、前の人彼の人に如かずと。輕重の心を生ず。又、有

般底、或は他の摩縛を受け、或は他の勢望を希んで、便ち本を忘れ勢に逐つて既に慚怍を負う。人のそしりを釋んと欲して、返つて毀謗を生ず。かくのごとくの輩、闇羅王未だ爾を放さざることあり。（普燈錄二十五）

住持位の世俗化については、前述の道元禪師の引用語の中に、「晩年におよんで官家に陪錢し、一院を討得して住持職に補する」という言葉によつて、南宋禪林では住持位まで金錢で売買されたことが知られる。大慧は、錢十万をもつて天童を買ったと叢林で口実された。（山庵雜錄）これは、もちろん、デマであろう。然し、南宋禪林にこのようないいの發生する社会的条件が具わつていたことは、事実である。

(4) 叢規の世俗化

マックス・ウェバーはキリスト教の教団規律を述べて、「実際に教団規律の歴史の全体は或る意味では所有の俗化作用の問題との絶え間のない闘争なのである」と説いているが、⁽⁹⁾ 禪宗教団の規律である清規の歴史は、實に、世俗化との闘争の歴史であり、且つ、敗北の歴史である。『禪苑清規』から『校定清規』を経て『勅修清規』に至る清規の歴史は、歷々としてこのことを示すのである。

印度、西域の仏教では、天子の誕節に宮中及び寺院が法会を営むということは、全く認められないことであった。このような天子の誕生日に法会を営むことは、唐代において、既

に盛んに行われたのであって、いかに唐代の仏教々団が貴族階級に迎合して、その物質的發展をはかることに努めたか知られる。然し、原始禪院においては、このようないいの貴族との結び付きはなかつた。『禪門規式』では、「佛殿を立てず、唯、法堂を樹つ」と誌されているから、百丈時代においては、祈禱の道場としての仏殿の必要はなかつたのである。然し、北宋から南宋に移るに従つて、禪院と王公貴族の結びつきが密切となり、王公貴族の意を迎えて祈禱を行う禪院の行事規定が増加していった。北宋に成立した『禪苑清規』には、既に、一山の住持たるには道場を莊嚴して聖寿を祝延すべきことが説かれ、（卷七）或は聖節には道場を開啓して上殿看經すべきことが説かれているが、（卷十）禪院の行事規定として祈禱が示されてはいない。然るに、南宋に成立した『校定清規』には聖節啓建、満散の規定が見出される。この傾向は後に至るほど鮮かであつて、元代に成立した『備用清規』（一三一）には、開巻劈頭、聖節陞座諷經、旦望祝聖陞座、藏殿祝讚諷經、朝廷祈禱の行事次第が定められ、『勅修清規』に受継がれるのである。『百丈清規雲桃鈔』の著者は、これを、

禪苑ニハ受戒ヲ首トシタゾ。校定ハ告香普說ヲ首ニシタゾ。住事ヲ本ニシタ心ソ……祝聖ヲ首ニシタハチツト時ニヘツラウタ歎（抄十五）

此ハ禪ガチット弱クナリテ在家ヘ媚イデハカナハヌホドニゾ
(抄一)
と、評している。

叢規のこのような国家主義化と並行して、叢規も世俗化の一途を辿った。『禪苑清規』に既に檀信よりの勧募を事とする街坊や化主、及び荘園の事務を司る荘主の職位の見られることは既に述べたが、叢規の世俗化はこのような世俗との交渉の密切な職位を通して浸潤して来たのである。『禪苑清規』では、勧募専門の業務に就く街坊を戒めて、

既に禪宇を離れ、遍く檀門に詣る。俗士侵尋し漸く汨沒を成す。
常に早く歸つて道を辨せんことを念うべし。外に在つて財色の
間に因循すべからず。甚だ照顧すべし(卷五)

と述べて、このような俗事に当る職位においても、修道の精神を忘れてはならないことを警誡している。然し、このよ
うな一片の諒告を以つてしては、到底、滔々として侵入して
来る世俗化の大勢を防ぎ止めることは出来なかつたであろ
う。元の至大四年に編述された『備用清規』には、荘園の事務を司るものに荘主の外に更に監收が加えられ、荘園の増大
に伴つて事務が増えたことを示しているが、同時に、荘主、
監收が典座と共に謀して悪事をなすに至つた事実も指摘されて
いる。(卷七)これが『勅修清規』に至ると、

古規に初め荘主、監收なし。近代まさにこの名を立つ。この名

一度び立つてその弊百出す。住持となつて私に匪人を任ずる者
これあり。利によつて曲げて循う者これあり。勤舊執事の人と
なつて、連年佔して充つる者これあり。勢いに托して充つること
とを求むる者これあり。黨を樹てゝ充つる者これあり。力をた
くらべて充んことを争う者これあり。公を蠹み、私を害するこ
と枚舉すべからず。匡し救わんことを欲すと雖も未だこれを如
何ともせず(卷四)

と説いて、寧ろ、この職の廢すべきことを主張している。こ
のことは、いかに世俗と接触する職位を通して叢規の世俗化
が行われたか、示して余りあろう。

然し、『備用清規』、『勅修清規』は元代の成立であるから、
南宋禪林においてはそれほどの叢林の世俗化は行われなかつ
たかも知れない。が、南宋禪林においても、これに類する弊
は見られたに違いない。『禪門寶訓集』(上)によれば、黃龍慧
南(一〇〇二—一〇六九)は監收にその人を得ないのに苦慮し
たことを伝えている。この時代に叢林の派閥がようやく顯著
になつたことも、叢林の世俗化を示すものであろう。いかに
南宋禪林において派閥の争いが激しかつたかは、『禪門寶訓
集』(下)に記されている大慧の言葉によつて明かである。

昔、圓悟雲居に住す。高庵、東堂に退く。圓悟を愛する者は高
庵を惡み、高庵に同する者は圓悟に異なり。これによつて、叢
林紛々然として、圓悟・高庵の黨あり。竊かに二大士を觀るに、

大名を海上に播す。常流の擬すべきにあらず。惜しいかな、軽く小人の諂言を信するに味うして聰明を惑亂することを。遂に識者のために喚わる。

大慧は圓悟と高庵との間に派閥の争いのあったことを二老のために惜んでいるのであるが、そういう大慧自身についても、派閥の争いのあったことを後の叢林の伝承は記録している。⁽¹⁰⁾南宋禪林において、このような派閥が云々されることは、全く叢林が世俗化し、出家の世界が俗界と何等異なることがなくなつたからに外ならない。

三

上において南宋禪林の状態を種々の方面より観察したのであるが、聊かその暗黒面のみを摘抉した感がないでもない。

然し、一般に宋朝禪は日本の禪宗の宗家として、禪の最も栄えた時代として美化して考えられ易いが、宋朝禪の実態は上に述べた如きものであつたのである。このことは、我々に色々なことを考えさせる。今、これによつて考えさせられる一、三のことを感想的に誌して見よう。

第一、我々は南宋時代に入宋した道元禪師の失望がいかに大きかつたか、更めて認識することが出来るし、禪師の宋朝禪排撃が禪師一箇の主觀に映つた事実ではなく、客觀的な歴史的事実であつたことを知ることが出来る。平安朝仏教の貴

族化を嫌つて、命を的にはるばる鯨波を超えて入宋した道元禪師が、眼の当り見た大宋國の仏法の実状はこのようなものであったのである。禪師の驚きと失望はいかばかりであつたか。失望は憤怒となり、宋朝禪への激しい怒りは、禪の古風への已みがたい冀求となつて燃焼していったことであろう。『寶慶記』によれば、如淨は道元禪師に「爾はこれ後生と雖も、頗る古貌あり」と述べたといわれるが、道元禪師が如淨から復古禪を伝えられたことは間違いないにしても、禪師自身が当代の禪を嫌忌して、復古禪を慕つていていた事実こそ、重く見られなければならないではあるまいか。そのことは次の問題と関連するであろう。

第二、我々はこの時代に、天童如淨にめぐり遭うことの出来た道元禪師の歎びを、更めて思い直すことが出来る。如淨は道元禪師からは、四、五百年來不世出の明師であり、四海五湖の間のただ一人の哲匠であつた。このような天童如淨への傾倒の言葉は、ただそれだけをとつて読めば、それは我が仏尊しとする宗派的感情のようにも読みとれるが、上において見てきた南宋禪林の実態の上に如淨を浮彫りして見れば、禪師がこのような讚辞を捧げたということも頷けるのである。然し、一步進めて考えると、我々は、道元禪師が把えた如淨が果して歴史的な如淨に合致するか、という疑問に導か

れざるを得ないのである。道元禪師の把えた如淨は、宋代の人ではあるが、宋朝禪者ではない。然し、それは禪師が如淨において古仏如淨としての理想像を仰いだのであって、歴史的な如淨は宋朝禪者としての一面をも持っていたのではない。道元禪師は、如淨から復古禪を伝えられたというが、寧ろ、復古禪を求めた道元禪師が如淨にその人を見たといえるのではないか。歴史的な如淨は、三教一致説と無縁の人ではなく、看話をするすめ、無字を提撕していることは、如淨の宋朝禪者としての一面を物語るものであろう。然し、道元禪師からは、そのような如淨の宋朝禪者としての一面は全く捨象されて、古仏如淨としてのみ伝えられているのである。この問題は難しい問題を含んで、軽々に論断出来ないものがあるが、今はただ、疑問の提示にとどめておこう。

第三、道元禪師の宋朝禪排撃について、その排撃せざるを得なかつた事情は上において略ぼ明かにされたであろう。然し、道元禪師が口を極めて宋朝禪を非難攻撃しているのに、同時代に入宋した日本臨濟宗の諸師の語録に何一つ宋朝禪の批判の言葉が聞かれないのは、不思議といえれば不思議である。然し、そこに日本の臨濟宗と曹洞宗の宋朝禪に対する受容の態度の相違が見られるのではないか。即ち、日本の臨濟宗は宋朝禪のそのままの移植の上に成立したのに対し、日本の曹洞宗は宋朝禪の否定の上に成立したのである。然し、その後

の歴史においては、日本の臨濟宗は宋朝禪よりの純化、脱出の方向を辿ったのに反し、日本の曹洞宗は宋朝禪への接近の方向を辿ったものようである。然し、その後の両宗の歴史がこのように異った曲線を描いて展開したということは、当初の宋朝禪受容の態度に相違があることを反って示すものではないか。何れにしても、日本の臨濟宗と曹洞宗において宋朝禪の受容の態度に相違があることは、両宗の性格を考察するに当つても、その後の歴史的展開を考察するに際しても、重要な観点であると思われる。

第四、上に挙げた宋朝禪の諸弊を眺める時、我々は現代に見られる諸弊が殆ど尽く、禪の盛時と称される宋代に見られるのに驚きの情を禁じ得ない。然し、そうはいつても、宋代は後の元・明時代に比べれば、なお、仏教は栄えていたのである。隋唐時代よりは宋代、宋代よりは元代、元代よりは明代、明代よりは清代と、一代は一代を経るにつれて仏教の衰勢が時代の推移に伴つたことは、遺憾ながら、歴史の我々に教えるところである。我々は、「吾が道の衰極こゝに至るか」と慨いた『叢林僕篇』の著者、帰雲本の言葉を転載する書に、道融が『叢林盛事』（一一九九）と名付けたことに、甚だ皮肉を感じる。然し、翻つて考えれば、南宋禪林ではこのような慨歎がなお、正論として受け容れられたのである。今日では、もはや、そのように慨く人もあるまいし、慨いたところ

で相手にもされないであろう。

本稿は、拙稿、「道元禪師と宋朝禪」（日本佛教學會年報第二十六號）の補稿である。後の論文が、道元禪師の立場は宋朝禪からは導かれない、宋朝禪とは異質なものであることを主眼に論じたに對し、本稿はそうした道元禪師の立場の歴史的、社會的背景を明かにしようとしたものである。併せて讀んで頂きたい。なお、本稿を草するに當つては、高田義三氏の「道元の南宋禪林觀に就いて」（史觀一二號）、玉村竹二氏の「永平道元の臨濟宗に對する感情」（日本歴史四七號）に示唆と教示を受けた。筆者は、この方面は不案内である。専門の方の御示教を得たい。

1 正法寺本辨道話には、「現在大宋には、臨濟宗のみ天下にあまねし」の本文が、臨濟宗・曹洞宗のみ天下に普し（衛藤即応氏、正法眼藏序説、附錄辨道話。同著三二七頁）となつてゐる。これは明かに後世の添加である。南宋時代に曹洞宗が盛んであつたという事実はない。岩井大慧氏は、「所謂宋代の禪宗といへば、専らこの派（臨濟宗）のことを言う位であつて、他の四派は壓倒されて殆どその蔭にひそんでゐるといふ風であつた。」（日支佛教史論攷四六〇頁）といわれてゐるが、恐らくそれが実状であろう。宗派意識のなかつた禪師が、事實を曲げて、曹洞宗を加える筈はない。この正法寺本の添加は、同時代のものに宗派意識に基づく変更が作為せられたことを予想させるものであつて、その意味において注意させられるのである。

2 陸川堆雲氏。臨濟錄詳解。八頁。

3 「夢窓錄」に引用された「三教老人序」である。流布本碧巖集所載のものと異なるのは、夢窓の取意によるか、或は夢窓の見た異本によるか、明かでない。

4 道端良秀氏。仏教寺院と經濟問題（唐代仏教史の研究。四八三頁）

5 同氏。同著（四七四頁）

6 森克己氏。日宋交通と阿育王山（日宋文化交流の諸問題。一三七頁）

7 同氏。同著（一三二頁）

8 塚本善隆氏。宋の財政難と仏教（桑原博士記念東洋史論叢）
9 梶山力氏訳。プロテスタンティズムの倫理と資本主義の精神。二二三三頁。

10 明の無惱撰『山庵雜錄』（上）には、大慧について、次のようないくつかの口実を伝えている。「後世傳う。大慧と佛智と同じく圓悟に參す。悟偏に佛智を愛す、大慧常に不平なり。後に佛智育王に住す。大慧その席を踵ぐ。託するに沙水利あらざるを以つて、その塔を發く。而も眞身壞せず、鎧を以つてその脳を鎧破し、油を灌いで之を焚く。」これは、無惱の辨ずるようによつて、もちろん、デマであろう。然し、我々はこのようなことが大慧にあつたかどうかということよりも、宗教者としては一笑に付せられるべきこの種の道聽途説が、南宋時代から明代まで叢林にまことしやかに語り伝えられ、無惱の辨妄を俟たなければならなかつた事実に驚かされる。それは、雲の行くが如く、水の流れるが如き生活を理想とした禪僧社会にも派閥の觀念がいかに根深

く滲みこんでいたかを示すものではないか。

11 「あきらかに佛祖の眼睛を抉出しきたり、佛祖の眼睛裡に打坐すること、四五百年よりこのかたは、ただ先師ひとりなり、震旦國に齊肩すくなし。」（三昧王三昧）「まことにいま大宋國の諸方に、參禪に名字をかけ、祖宗の遠孫と稱する皮袋、ただ一二百のみにあらず、稻麻竹葦なりとも打坐を打坐に勸誘するともがら、たえて風聞せざるなり、ただ四海五湖のあひだ、先師天童のみなり。」（行持）

12 伊藤慶道氏。道元禪師研究。三三頁。七〇頁。

13 「加之、如淨禪師語錄の内容上から見ても、禪師の古則の取扱ひ方並に用語を見ると、明らかに臨濟の家風を繼承するものが多い。」（伊藤慶道氏。道元禪師研究。四九頁）なお、市川白弦氏、大慧、六〇頁参照。

14 如淨と道元禪師の関係については、二つの異った見方が行われていて、一は二者を全く同じ思想と見る説であり、一は二者の間に何らかの相違を認める説である。前者の立場をとれば、道元禪師の思想は如淨を通して宋朝禪を（純化した形ではあるが）直摸した立場となり、後者の立場をとれば、道元禪師による日本の展開を認める立場となる。前者の立場を代表する見解として、例えば、家永三郎氏は「道元の宗教は本來國民的地盤から遊離した大陸佛教の機械的移植」（中世仏教思想史研究。六一頁）であると主張され、その論拠を「正法眼藏以下に見える重要な思想の多數が殆ど寶慶記所見如淨の教訓中に其儘見出される事實」（同氏。同著。五三頁）に求めている。これに対して、後者の立場を代表する見解として、例えば、中村元氏は

道元禪師に日本的特点を認め、「道元の宗教は大陸のそれを忠實に繼受したものにすぎない、と一般に考へられてゐる。しかし『寶慶記』の中に記されてゐる如淨の教訓と『正法眼藏』の思想とが一致するといふことはそのための確實な論據とはならない。『寶慶記』は道元の著作であつて、如淨の著作ではない。故にそこに引かれてゐる如淨の言には、道元の希望的解釋が多分に加はつてゐるおそれがある。」（東洋人の思惟方法。第二部。一七〇頁）と主張されている。中村氏は、その論拠として、「如淨自身の語錄を見ると、やはりシナ一般の三教一致説に或る程度まで近づいてゐる」のに、道元禪師がこれに對して非常な潔癖な態度をとっているのは、禪師自身は自らその師である天童如淨の法を忠実に伝えるものであると確信しながら、その標榜する意識的態度に反して、禪師自身のしかたにおいて教法を択び取つたのであると主張されている。（同氏。同著。一六二頁）筆者としては、後者の立場をとるものであるが、そうすると、道元禪師をして師の如淨の立場から日本の展開させた精神的背景は何かということが問題になる。それは道元禪師と天台本覺法門との關係という問題に導かれるのである。然しそれは、島地大等氏が「禪と古天台との問題は、斯學の最も難しくするところで、同時に最も興味多き問題である」（思想第六〇号）と述べられた通り、難しい問題を含んでいる。（拙稿。道元禪師と天台本覺法門。宗学研究第二号参考）