

公案禪の成立について

—公案禪の成立發展と日本禪(一)—

原 弘 道

一、はじめに

禪にいう公案とは、仏祖の古蹟跡であり、行履である。また仏祖の真理が仏祖の行持に具体的に象徴されたものである。故に公案は仏法の具体的個的発想である。仏祖の生命の端的な表現であり、実践である。即ち仏祖の機縁であり因縁であり、またその例証である。かかる意味に於て、仏祖の一拳手一投足、喫茶喫飯、行住坐臥一切は、皆公案たり得る性質のものである。俗に千七百の公案というが、公案の意義は公は総べての人に対する義、おおやけであり、案はかんがえるであり、また下書き、書きものの義である。また公案は公府の案牘の意である。⁽¹⁾

この公案を特殊的に限定し、それを參究工夫することによ

つて悟りを得、禪機を用いることに重きを置いた学道の風が中国宋代に於いて盛んになった。所謂公案禪である。その歴史は『楞伽師資記』にある求那跋陀羅三藏(三九四—四六四)の「凡教人智慧、未嘗說法、就事而徵、指樹葉是何物」⁽²⁾菩提達磨の章に「大師又指事問義、但指一物、喚作何物」の就事而徵、指事問義に見ることができる。

しかし公案禪看話禪という名称で呼ばれる、特殊的組織的体系的な公案參究の学道の風が確立したのは圓悟克勤(一〇六三—一一三五)、大慧宗杲(一〇八九—一一六三)の活躍した宋代であり、南宋になって盛んになった。今この公案禪成立の問題に關し、叢林の性格、学道の形態との関係に於いて、若干の考察を試みたいと思うが、宋代における一方の禪風である默照禪との関係については、別に考察する必要が存するので、ここでは取り上げない。そして日本曹洞禪及び日

本臨濟禪の成立の問題も考察していく積りであるが、今回は中國公案禪の成立の問題について一応限定しておきたい。

二、宋代における政治経済の叢林に及ぼせる影響

唐代に於いては社会生活の基盤としての貨幣経済は貴族社會のものであり、物々交換經濟は一般庶民や叢林において行なわれていた。⁽³⁾これが宋代になって、全般的に貨幣經濟に立つようになつた。それは封鎖經濟が廃れ、代りに商業が発達したことであるが、これは産業における分業化と其れに伴う生産性の向上を意味する。⁽⁴⁾叢林に於いても明らかにこの影響を受けて、本来修行と寺院運営維持のための生産活動もその生産物が経済的評価の対象となつた。その結果富の蓄積も可能になる。それを助長したのが碾穀、邸店、店舗、車房、製油、金融等の貸貸や事業であり、王公貴族との結合、檀信徒依存体制である。⁽⁵⁾

このようにして叢林の規模は拡大化し、それに伴つて修行者の数も増加して南宋に至つて大規模化してくるのである。例えば、既に宝慶の頃の育王山は山林一万二千五十畝、常住田三千八百九十五畝有つたと云われ、南宋時代も比較的古風を守つていたと云われる天童山も、寺院財産が山林一万八千九百五十畝、常住田三千二百八十四畝有つたと『天童寺誌』

にはある。⁽⁶⁾これらによつて如何に南宋時代の叢林經濟の規模が大きかつたかその一端がうかがえる。

これは宋朝の仏教保護と仏教統制の政策と無関係には考えられない。それは五山十刹の制度であり、それ以前から存在した十方住持制であるが、特に五山十刹制度が宋代叢林に及ぼした影響について、以前から既に顯著だつたが、叢林に於ける官僚制的組織体系の確立、叢林の組織に於ける目的合理性の明確化という二点に集約できるのではないかと思う。

(1) 叢林に於ける官僚制的組織体系の確立

中国における官寺の制は既に六朝に始まり、隋唐に至つて更に盛大である。則天、玄宗朝の大雲寺や竜興・開元寺の例もあるが、唐末宋初にはなかつた禪宗叢林の外的規制としては十方住持制(唐代にも存した)と五山十刹諸山等の統合階級の制度である。この五山十刹制度が宋朝の南渡後の成立になることは『枕苑日涉』卷一に見える。五山十刹は同書援用の『七修類纂』には径山以下五山十刹、教院の五山十刹の名称が見えていいる。大慧も関係しているとかいないとか云われるが、これは寧宗の時、史弥遠の奏言により、印度の五精舍(鹿苑、祇園、竹林、大林、那爛陀)、十塔所(頂塔、牙塔、齒塔、髮塔、爪塔、衣塔、鉢塔、錫塔、瓶塔、輿塔)にならつて、始めて五山十刹の制が設置されたといわれる⁽⁸⁾のである。

修行者個人に関しては度牒制度であるが、度牒制度は、唐

の玄宗時代に始まると云い、それに伴つて童行が生れた。この童行が制度化され、国家法制の上で承認され、種々の規定、資格を与えられたのは宋代に入つてからである。そして試経という国家試験に合格して度牒を受けて始めて出家たらんとする宿願を達することになるのである。従つて此の中国に於ける童行、度牒の制度は、免徭役、免丁銭に關係する事柄であるが、印度の自治的仏教教団制に対する儒教主義国家の干涉の所産と云えよう。従つて仏教教団存在の為には、国家に対する翼賛体制を絶えず持ち続けなければならず、南宋の国家的危機に際会して、この傾向は余計強まつたのである。

かくして出家となるべき規準と住持の任免権、人事権を握つた国家の、その統制下に置かれた叢林内部も変化を來し、職位も官僚制的組織を確立するに至つたのである。

『禪苑清規』では、住持と雖も、知事、頭首を委嘱するには衆意を問わなければならなかつた。「顧問再三、大衆無語」(卷二)の時、始めて知事、頭首を任命できたのである。そしてその任期は一年であつた。¹⁰然しこのような大衆中心の制度はやがて崩壊していった。『勅修百丈清規』卷四では、
知事古規只列監院維那典座直歲庫頭五員而已職滿鳴椎白衆告退帰堂隨衆初無単寮榻位故叢林鼎盛近來諸方大小勤旧動至三百數僕役倍之而僧堂閑無一人。と述べている。この『勅規』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、官僚制的機構が嚴然として成立して行つた事を示している。更に法階、寺格と住職資格も規定されたが、かゝる叢林職位の上下関係の固定化は南宋時代には既に存在した事が推測せしめられるのである。

(2) 叢林の組織における目的合理性の明確化

安定した経済基盤を持ち、国家の政治的干渉を受けた宋代叢林は規模の拡大、僧衆の増大という二面から秩序維持が必然的に重大関心事となつてくるが、元代におけるほどの安定性はないが、宋代に於いては、官僚制的組織体系と共に、叢林の組織、機構に於ける目的合理性の明確化ということが、政治経済との関係において顕著に現れてくるのである。

即ちそれは『百丈古清規』、『禪苑清規』の唐末宋初においては、その精神も規定も全て修行の為に存し、「叢林設要」之本為「衆僧」(禪規八)と修行者の為の叢林で有つたものであり、住持、知事、頭首も全て修行者のために存し、大衆の奉仕者として存在した訳であるが、南宋時代になると、叢林維持の為に修行者が奉仕するという面が出てくる。即ち、修行中心から運営重視ということであり、それは叢林の存在あって始めて修行が可能であるという事を意味するものである。これは様々の職位の新設、増加、変化、専門化に依つても云い得る事である。従つて叢林の秩序維持が前述の如く重要

な要素に成つてくるので、それは具体的には住持、知事、頭首への奉仕隨順という形になつて表れてくるのである。これは叢林における分職組織が整備し、それぞれの分野に於いて専門的知識、技術を具え、修行集団である叢林と僧衆社会、叢林と僧衆經濟との中間に位置する手段又は道具としての意味がそれだけ明確になつたことを示す。これらの職位は合目的的な手段の体系としての意味を持つが、手段として忠実であるうちは良いが、南宋頃になるとこの職位が目的化し、様々な弊害が出てくるのである。

宋代になると伽藍が増加し、整備され、それに伴つて役職も、その目的に従つて細分化して行つた。化主は「長老」の意から勸化主人となつて住持の仕事の一部を肩代りし、会計主任たる庫頭が新設され、これは監院の分化であり、更に後には庫頭は副寺として知事に昇格し、経済の占める重みを示すようになつた。莊主、廐院主、園頭、磨頭、監收等の役職が新設されるようになり、それぞれに応じた合目的的手段の体系が時代が下るにつれて確立拡大化していくのである。これは叢林の如き持続的活動体がその活動を維持して行く為には外的制限があるとは云え、その範囲内で絶えず僅かながらでも発展の方向を取らざるを得ないことを示す。それは一面仕事の量の増加を意味するが、規模、施設の充実増加が必然的になされる。従つて職位も増加せざるを得ない。これらが

因となり果となり循環によつて叢林が自動的に拡大して行き、合目的的組織への志向性が絶えず働くようになる。これが正常に活動しているうちは良いが、何かの原因によつてバランスが崩れると組織自体の停滞縮小が始まる。手段が目的化することもあるが中国叢林の歴史を見れば明らかなことである。

三、叢林に於ける組織機構の変化の

学人に及ぼせる影響

前節では経済機構の拡大、政治支配の叢林に及ぼせる影響について叢林社会の面から見て來たが、次に、これが学人に如何に影響するか、特に貨幣経済になることによつて人間社会が如何に変化し、意識がそれに伴つてどのように変化するかという面から学人への影響について述べてみよう。

(1)個人的自由の拡大

貨幣経済になるとまず第一に個人の自由の領域の拡大が見られる。それは個人の可能性が増大することでもある。これは如何なる事かと云えば、自給自足の生活や物物交換経済の時代は、武力暴力等の非合理的非常手段に依らない限り、自己の望む対象物は自分で作るか、然もなければ、同等の労働力投下によつて製作された品物との交換によるしかなかつた

のであるが⁽¹²⁾、貨幣経済になると金銭を持つ事によつて必要物資の獲得のみならず、地位、名譽、権力等までが売買の対象となり、本来本質的には個人の能力業績とは関係ないものが、対社会的には、個人の能力業績と同等視されるようにもなる。これは従来の秩序の破壊という面での働きかけも然りながら、新しい秩序の建設、維持へと変化してくるのである。

それは唐末より荘園の封鎖経済が焼れ、荘園の自給自足は完全に破れて、交換貨幣経済が盛んになり、農奴は解放されて小作人となつて行つたことに見ることが出来る。更に南宋以後には、地主小作人の貧富の差が非常に甚しくなり、それが階級化して行つたのである。叢林も同様に自給自足体制は崩壊し、新しい貨幣経済の中に組み込まれて行つたのである。そして国家の保護と相俟つて寺領を増殖し、地主となり、貴族的階級と同様特權階級として権力をもち、営利事業を盛んに行ない、物質的方面で顕著に可能性追求と同時に自由の拡大へと進んでいったのである。

これを個人の面から云えば、自由の拡大は一方表面化されない可能性をより多くの人が互いに持つことになる。叢林に於いては、宋朝政府の政策と相俟つて金銭によつて、度牒、紫衣、師号⁽¹³⁾、嗣法、住持職等を買収することによつて、個人の力量に直接関係なく、地位の逆転もあり得るのである。

紫衣牒売出しの始めは不明だが、『統資治通鑑長編』によ

れば度牒を売出し始めて間もない熙寧四年（一〇七一）に、賜河北轉運司度牒五百、紫衣師号各二百五十。開修股河上流。并修塞第五掃決口。

同四年の条に

兩浙提刑獄司言。潤州早甚。乞發省。或量給度牒僧及紫衣師号。勅募人入粟。以備賑濟。

とある記事によつて度牒売出しと略々相並行して紫衣師号をも売り出していることを知るのである。⁽¹⁵⁾

師号も天子から褒賞の意味で賜る所で、出家の非常な名譽である。賜師号の例は、六朝に見え、荊州覆船山釈法常に対し、齊王が國師となつたのが、國師の始まりであるが、唐代には、神秀、慧忠、知玄等、それ以前では智顥等が有名であるが、屢々あつた。宋代には此名譽が金銭で政府と出家との間に売買されるようになつたのである。

嗣法、住持職の売買は永平『正法眼藏嗣書』卷に、「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ときは、法語頂相の師に嗣法せず、当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」とその様子が述べられている。このように、金銭による自由及び可能性の拡大は目的意識及び達成のための手段の多様性を物語つてゐるのである。

(2) 合理的精神と合理的生活態度の追求

叢林における修行者の生活は本来世俗の生活と異つて、三衣一鉢、質素をもつて本分とするものであつた。しかし経済的背景と余裕があれば自由の觀念と共に生活の合理化が意識するとして不拘行なわれるようになる。

既に叢林 자체、手段が目的化への傾斜が現われてくると、叢林生活も個人に於いても、論理的思考傾向が顕著になる。それは無駄なこと無意味な事を省き、難きを離れて易きにつくという意味において、持律持戒の精神が後退して破戒行為が目立つようになり、軽て破戒意識すらなくなるのである。

万菴曰。叢林所至邪説熾然。乃云。戒律不必持。定慧不必習。道徳不必修。嗜欲不必去。又引維摩圓覺為証。贊貪瞋癡殺盜婬為梵行。烏乎斯言。豈特起叢林今日之害。真法門万世之害也。（『禪林寶訓集卷三』）

と万菴頃は『禪林寶訓集』第三で慨嘆している。

このように戒行律儀を守らないだけでなく、『維摩經』『円覺經』等の經論を引いて自己の破戒を正当化する主張も行なわれていたのである。従つて衣食住に関しても、

侍郎尤公曰。祖師以前無住持事。其後應世行道迫不得已。

然居則蓬華取蔽風雨。食則餗糲取充饑餒。辛苦憔粹有不堪其憂。而王公大人至有願見而不可得者。故其所建立。皆磊落落驚天動地。後世不然。高堂廣廈。美衣美食。頤指如意。

於是波旬之徒。始洋洋然動其心。趙超權門搖尾乞憐。甚者巧取豪奪、如正畫攫金。（『禪林寶訓集』卷三）と大慧や拙菴徳光と親交のあった侍郎尤は叢林生活の贅沢ぶりを伝えている。

(3) 学人間の緊張関係

和合の精神が叢林の當為の倫理であることは、原始仏教以来のこと⁽¹⁹⁾で云う迄もないが、しかし上述の如く、個人における可能性の拡大、目的意識の相違、更に共通して無関心ではいられない金銭と地位名譽に対する執着、特に叢林においては「不_レ蓄_ニ金銀財宝_ニ否」（『禪苑清規卷八』）と金銭の所持が禁止されながらも、出家が必ず所持しなければならないものに度牒の他に免丁由がある。金銭や地位は貨幣經濟社会に於いては、生活の為には必要である。従つて、多くの人の強い関心の対象となりながらも誰もが思うように得られるものではないという点でお互いが警戒用心、不信、不安といったものに捉われる。学人間においては仏道修行の緊張感以外に、上述の諸要素による緊張感も加わり、学人相互のより強い緊張関係を醸成するような条件が叢林には存在したのである。

これは当時南宋の叢林が既に仏道修行を目的にした者ばかりの集団でない事に依つて余計この傾向は強まつた。即ち、修行僧の中には上等僧は參禪の僧、中等僧は詩文の僧、下等僧は衣食の僧との上等、中等、下等の三種があり、衣食の僧

の多いことを大慧は『宗門武庫』において嘆いている。⁽²¹⁾ また『禪苑清規』(卷九)「訓童行」には、

童行初來投_レ院。師主離問_ニ根源。若具_ニ正因、方容納。

如其意図_ニ衣食。規避_ニ徭役。因_レ事遁竄。及父母不_レ允者。

並不可_レ留。(『禪宗集成』一一・一〇八七上)

とあって、「正因」なくして、衣食の途を之れに依つて得ようとしたり、将来沙彌となる事によつて徭役を免がれんとした者がいたのである。

この様に叢林に於いては目的意識が異なる者同志の共同生活であつたのであるから、学人間の批判中傷があつたのは想像に難くない。その一例として既に五祖法演(一一〇四)に関する話に見る事が出来る。『大慧武庫』下によれば、五祖法演は白雲守端(一〇二五一一〇七二)の許にあつて磨頭を勤めていた時の事である。

五祖演和尚。依舒州白雲海会端和尚。咨決大事深徹骨髓。端令山前作磨頭。演逐年磨下収糠麩錢解典出息、雇人工及開供。外剩錢入常住。每被人於端處鬭諜是非云。演逐日磨下飲酒食肉。及養莊客婦女。一院紛紜。演聞之故意買肉沽肉。懸于磨院。及買坯粉。与莊客婦女搽画。每有禪和來遊磨院。演以手与婦女榔榆語笑。全無忌憚。端一日喚至方丈問其故。演嗒嗒無他語。端劈面掌之。演顏色不動。遂作礼而去。端咄云。急退却。演云。侯某算計了請人交割。一日

白端曰。某在磨下除沽酒肉之余。剩錢三百千入常住端大驚駭、方知小人嫉妬。時秀円通為座元。受四面請。即請祖為第一座。

とあって、人の告口に対し、食肉、飲酒、蓄錢、蓄妾は出家の戒律の最たるものであるに不拘、敢てそれを行なつて、無実を証明したのである。これなど叢林内部の学人間の意識を端的に示すものであろう。

四、叢林の性格変化

修行者の目的意識の相違が既に異なる場合のある事を見て来たのであるが、それは前節で少し触れたが、修行者間の人間関係が如何なるものであるかという問題が次に生ずる。叢林に於ける機構との関係において、これを明らめ、叢林の性格の変化の様相を見ていきたいが、それは協力関係と対立関係の両面から見ることによつてなされよう。

(1)協力関係

全体的協力と部分的協力が存する。

全体的協力は叢林に於ける普請作務に見ることが出来る。諸禪錄を播くに、謝開田上堂、謝造橋上堂、普請裁松上堂、普請上堂、普請摘茶上堂等が見られるのであるが、開田、修造、耕耘、採茶、造橋と云い、また運水、洒掃、調食の一切

の勤労が行なわれてゐるのである。『禪門規式』での「上下均力」の精神は『禪苑清規』には、普請は寮主直堂を除いて、並に須く齊しく赴くべきなり、住持人、疾病、官客を除いては、輒ち赴かざれば、侍者衆を出づべし、と説かれ⁽²³⁾（卷三）、動靜大衆一如の有様が伺える。

しかるに時代が下ると『幻住清規』家風中「普請」章に、凡涉_ニ安衆之所_一、必因_ニ衆力所_レ成至、若執_レ爨負_レ春鋤_レ畚運_レ土、皆有_ニ普請之風_一、近代以_ニ奢侈_ニ從_レ事、動以_ニ行僕_ニ為_レ之、變_ニ勤勞_ニ為_ニ安逸_ニ也、後生晚進、相習成_レ風、喪_ニ壞正因_ニ虛延_ニ歲月_ニ、蚩蚩白首何所図哉、今菴居勉効_ニ古風_ニ、或營_ニ繕屋廬_ニ、或自持_ニ齋饌_ニ、或採_ニ採蔬果_ニ、或移_ニ徙柴薪_ニ、既無_ニ僕隸以代_レ勞、全伏_ニ大家之出手_ニ、一一消帰_ニ自己_ニ、門々功不_ニ浪施_ニ、惟恐用_レ力不_ニ全、詎可_ニ責_レ人無_ニ厭酒修行之正軌、入道之通途者也、（『禪宗集成』二）

痛烈に時弊を論じ、普請の風が癡れたことを嘆いてゐる。『幻住清規』は私規であるが、普請の条は公規では『勅修清規』が最初である。⁽²⁴⁾長髪長爪と不作不耕の者が多かつた当時、「普請」の項目がわざわざ新添されたのは普請の風が焼れて久しく、その復興を意図するものがあつたのであろう。南宋時代もほぼ近い状態であつたと思われる。

次に部分的協力について見てみよう。

『禪苑清規』『校定清規』『備用清規』の三大清規の内容か

ら共通して戴せてある役職名は、住持（堂頭）、庫司（都司）、監院（監寺）、庫頭（副寺）、維那、典座、直歲、首座、書状（書記）、藏主、知客、浴主、殿主（知殿）、侍者、寮首座（座元）、寮主、副寮、東堂、西堂、勤旧（蒙堂）、前資耆宿等があり、さらに雜職名を『禪苑清規』を中心に見ると、真堂主、羅漢堂主、延寿堂主、水陸堂主、閣主、塔主、莊主、廡院主、化主、華嚴頭、般若頭、供頭、鐘頭、浴頭、淨頭、園頭、磨頭、粥頭、醬頭、水頭、火頭、炭頭、爐頭、街坊、行者、沙彌等が見られて、当時の大叢林では唐代の『禪門規式』の十務に比べると如何に多種の職位が必要であり、かつ協力体制がとられなければ維持運営が困難であつたかが窺われるのである。勿論、此等の役職位の内には臨時的なものや、兼務のものもあつたであろう。このように分職による協力が重要になつてきたのである。

叢林大衆の修行を助け、叢林の運営を十全ならしむるための東序中心の作務の比重が重くなるが、その中心になるのは、典座、直歲、延寿堂主、淨頭、化主、街坊（粥・米麦・菜・醬街坊）、園頭、磨頭、水頭、炭頭、莊主、監收である。化主は教化主人から勸化主人とその意味が変化し、莊主の下に新たに監收が加えられて官の二税を司つたのである。

(2) 対立関係

これには制度上の対立と利害が絡む職位を中心とした対立

抗争があるのであるが、先づ制度上の対立から見ると、初期には見られなかつた東序と西序の対立である。これを教育機構と事務機構、或いは出世間法、世間法に分ければ、西序は教育（出世法）、東序は事務（世間法）を掌管するのである。

『勅修百丈清規』「両序章第六」に、

古猶東西易レ位。而交職レ之、不_下以_二班資崇卑_一為_レ謙。今岐而二_レ之非也。甚而黨鬭強弱異勢。至_下不_二相容_一者有_上矣。

と云う如く、両序は古來一定の時期を以て交替したのである。かかる原則も時代と共に変遷し、遂には両序が対立するに至り、西序は坐禅看経等所謂出世法を事とし、東序は専ら庶務万般を行じて所謂世間法のみを掌り、一を執して代らざるに至つて、両序の意志の疎通を欠く様になつたのである。

次に、職位を中心として起る対立抗争の一一番激しいのが莊主と監收の職である。莊主は『勅修清規』に「古規初無_二莊主監收_一」とあるが監收を兼ねていたのである。『禪苑清規』に

莊主職主_三官_二稅_一耕種鋤耨收刈持梢裁_二接窠木_一泥_二築垣牆_一収_二般糞土_一須_二及_レ時躬親部領_一守護地辺明立_二界至_一飲飼頭口省_二減鞭打_一安_二停客戶_一選_二择良家_一針線婦人常居_二顯處_一錢穀文曆收破分明酒肉恣蘿無_レ使_レ入_レ門展散投託不_レ須_二應副_一行者人工方便駆策南鄰北里善巧調和閑雜之人慎無_二延納_一師僧旦過恭謹承迎無下_二常住錢物_一抄_二注諸方僧供_一（卷四）

と職能が規定されている。幾多の莊田を有した叢林の此職は

経済的にも重要であり、且莊舍の中に生活する故道心なくては不可能である。「竭力運謀。使火佃有進思之心、常住有羨余之益。方為_ニ善美_ニ矣。」（『備用清規』卷七）である。

『勅修清規』に至り、監收の条には「近代方立_ニ此名_一」。其弊百出……、蠹_レ公害_レ私。不_レ可_ニ枚挙_一。雖_レ欲_ニ匡救_一未_ニ如_レ之何_一。」と云い、莊主の条には、『勅修清規』卷四に、

初爭_ニ莊職_一。安能編及。構_ニ怨住持_一。上下不_レ睦。一也。

一充_ニ此職_一。離_レ寺相遠、靡_レ所_レ不_レ為。致_レ爭起訟。供_レ衆錢糧尽皆耗費復積_ニ逋負_一以累_ニ干後_一因而紀綱不_レ振莊佃生_レ侮租課不_レ還其弊_一也。縱使_ニ老成能事充_レ之而州懸應酬吏胥管幹鄉都職役鄰里富豪皆合_ニ追陪_一既啓_ニ其端_一稍有_レ不_レ及便生_ニ釁隙_一雖_ニ不明支_一而巧立_ニ除破_一公私無_レ益故莊中之費或半_ニ於寺_一其弊三也。（『禪宗集成』一・六八二下）

と三大悪弊を挙げてゐるが、莊主監收を邊つての共謀、惡事が行なわれていた事が分る。莊主監收にならうと勤舊の者は力を頼み、力弱い者は徒党を組み相争つたのである。⁽²⁶⁾

このように対立抗争し、かつ派閥を形成して相争う一面が従来見られない新しい深刻な局面として南宋叢林に形成されていてことも明極の『建長錄』上堂法語の言葉と考え合わせると想像に難くない。莊主監收が争いの中心になるのは、その役職の主なものは前述の如く官の二税を司るものである。⁽²⁷⁾当時、疲弊の極に達していた宋朝の経済基盤としての一翼を

寺院の納稅が荷っていたとも考えられるので、莊主監收の権力もそれに伴つて絶大になつたので、かかる問題が出てきたのではないかと思う。

(3) 宋代における叢林の性格

ここに叢林の性格を協力関係と対立関係の両面から見たのであるが、初期叢林は『禪門規式』から推測するに、「上下均力」、『百丈語録』の「一日不作一日不食」の語で代表される如く、完全な經濟共同体たることを示すのみならず、清規の下での修行は、出家者の宗教的共同社会として至高の真理への探求の下における人間平等観に立脚した自治的集団であり、物質的にも精神的にも和を原理とした共同体的性格を持った理想の出家社会であったと思われる。

北宋の『禪苑清規』の頃は、古清規の精神を受けており、「一日暫為²⁸賓主終身便是仏祖」（黃龍慧南、『禪苑清規』卷二）という人間平等観に立脚して、修行中心であるが、運営面に重きが加わり、徐々に性格変化が現れてきているのが理解できるのである。

今南宋時代の叢林について云えば、既に述べた如く、運営中心の打算的配慮が随處に介在し、利己的目的を達成するため、学人が相互にその相手を手段として考え、手段として結合をなしている社会關係の面が強く表面に出てきているのを伺うことが出来る。それは人格的真実さを欠いた人為的な

任意の人間関係で、云い得べくんば、それは和を原理とした宗教的共同体社会と云うよりは、協調を原理とした、見性、嗣法を最高目標とする目的社会、もしくは競争社会的性格を持つた、僧衆の団体と、その南宋叢林の性格を規定することにより²⁹できよう。蓋し、これは國家の保護を受けることによって、印度以来の本来の自治的集団たるの意味を失つた叢林の必然の結果でもあり、その非は叢林や僧衆だけに帰せらるべき問題ではないであろう。

五、禪思想及び修行觀の變化

中国禪宗叢林の一般的傾向が宗教的共同体社会から目的社会的性格への変化の様相を呈して來たことを見てきた。そこで禪思想がそれに伴つて如何に変化したか、そしてこれが公案禪成立の事情を明らかにする前堤的な意味で概観しておく必要があろうと思うのである。

歴史を通じて、禪の本質には三要素が存する。第一は、証悟、見性、といわれる特定の宗教的体験、第二は、その体験の妥当性、面授嗣法。第三は、共同生活そのものが仏道への隨順として意味を持つ叢林生活である。そしてこれらは一要素を欠いても禪の成立が成り難いが、その中心を作すものが、宗教的体験である。即ち禪の本質的要素たる宗教的体験

を枢軸として、師弟関係が第二の要素たる体験の妥当性確立、更に原始仏教以来の理想的共同社会たる僧伽を原型として持つてある叢林における、日常的現実の中での自証体得である。以上の三点から伺つてみよう。

(1) 禅における体験

体験と法、教法は同一ではないという思想は禅宗成立以前から存した。『楞伽經』に説かれる「四十九年一字不説」は端的にこれを示しているが、教法は手段であつて、月を指す指に過ぎないという説が中国禅宗に於いては一貫して存在していた。「以心伝心、⁽³⁰⁾不立文字、教外別伝、直指人心」の語で表現される立場である。

これは具体的には経論に対する態度に明確に現われた。それは文献学的研究を離れて、日常生活の具体的事実から仏法の真理を学びとる立場の尊重へと転換することを意味した。

これが明確になつたのは馬祖道一（七〇七—一三八七）以後とされる。既に経論に対する書釈的態度が否定されると学人は真理の体現者たる師について学ぶ。ここに面授嗣法の成立根拠があるので、優れた師の下に学人が參集するには理の当然である。会下の学人が増加すればするほど、師資の個人的接触の場は少くなる。そこで師の言行を書き止め、経論に代つて、これを指標にして參学する態度が生ずる。⁽³¹⁾ここに師の体験の表出たる記録である語錄が成立するのである。⁽³²⁾

二）の『宋高僧傳』以後であり、かかる特殊な形式と内容を持つ文献が出現するのは馬祖道一以後のこととされる。⁽³³⁾宋代になると汗牛充棟もただならぬ語錄があらわれ、南宋になつて、『四家語錄』（馬祖、百丈、黃檗伝心法要、臨済）、『五家語錄』（洞山、曹山、臨済、雲門、法眼、偽山、仰山）、『仏祖三經』『禪門七部書』（羅湖野録、雲臥記談、叢林盛事、枯崖漫録、山菴雜録、林間録、人天宝鑑）、『禪門十部書』（七部書、臨済録、大慧武庫、五家正宗贊）等が順次編纂された。これら語錄は『碧巖録』『從容録』『無門閑』等の公案参究の資の役割を果したものであろう。

語錄の内容は、真旨たる理致と機関が中心となつてゐるが、機関は修行者をして大悟徹底の境界に到達せしむる為に案出された施設である。これが盛んになつたのは五家成立以後のことである。機関の々々を挙げる煩は避けるが、鴻仰宗では鴻山仰山（三種生。円収六門、九十六種円相、十九門）、臨濟宗では臨濟（三句、三玄、三要、四料簡、四賓主四照用、四喝、四境）、興化（四盃、四睡、四瞎）、汾陽（三句、三種獅子、三訣、四句五門句、十智同真、十八問）。曹洞宗では洞山（五位、三路、三種綱要、三滲漏）。曹山（三種墮、四異類、三燃灯、四禁）、雲門宗では雲門（二字閑、三句、三種病、宗要偈七種、八要）、法眼宗では法眼（四規、十規）

等が主なものである。一番早い鴻山から南宋の洞門の宏智正覚（一〇九一一一五七）の頃までに至る唐末より五代を経て宋代中葉、凡そ四世紀の間は云はば機関の最も盛行した時代である。³⁵ これらの機関を通して、部分的断片的知識が自然に統一され、天真の自己を見出すことを目的にしたものであるが、機関そのものは具体的に案出されたものであろうが、一般的な傾向として文献的に、若くは哲学的に根拠と意義づけがなされている。以後は臨濟宗楊岐派の大慧によつて大成された機関の特殊な一種たる公案禪（看話禪）の時代になるのである。禪が祖師の機縁を折り込んだ灯史と違つた語録の形式で表現されるようになつたのは、学人の増加、機根の拡大化、叢林の生活様式の多様性、修行形態の変化に伴つて新機軸を打ち出さんとする時代的要請の現れであり、公案禪と默照禪の前駆的な意義を担うものとして語録の成立を規定できることする見解も首肯されよう。『汾陽語録』の中巻の先賢三百則の公案は、宋代以後の公案禪の先駆を成していると見られてゐるのである。³⁶

表現の形式について見たが、次にその表現の内容に関して変化の様相について見てみよう。

初期の禪書、例えば『二入四行論』『六祖壇經』『神会語録』『頓悟入道要門論』『信心銘』『証道歌』等に見る如く、表現立論が合理的であり、論理的に脈絡がはつきりしてお

り、明々白々、露々堂々であつた。

『二入四行論』には

夫入道多途、要而言之、不出二種。一是理入、二是行入。理入者、謂籍教悟宗、深信含生同一真性。但為客塵妄想所覆、不能顯了。若也捨妄歸真、凝住壁觀、無自無他、凡聖等一堅住不移、更不隨於文教。此即與理冥符、無有分別、寂然無為、名之理入。³⁷

とあり、『証道歌』には、

君不_レ見、絕學無為問道人、不_レ除_ニ妄想_ニ不_レ求_レ真、無明實性即仮性、幻化空身即法身、法身覺了無一物、本源自性天真_ニ、

と明確に、おおらかに禪が語られている。

しかし後になると非論理的傾向が、次第に有力になつて、後には論理的傾向を圧倒するようになつた。³⁸ 禪宗の論理的表現から非論理的表現への転換は、四祖道信、五祖弘忍の時代に準備せられ、六祖惠能（六三八—七一三）以後において現實のものになつたものの如くである。これは語録の成立と略規を一にするが、禪宗が不立文字と云い、普遍的な命題の形で立論しない、またそれに従つて行動しないという立場としては当然な事であるが、非論理的な性格が極端になつたのは、宋代に入つてからである。³⁹

師一日、在山上作務、僧問、南泉路向那處去、師拈

起茅鎌子曰、這茅鎌子、卅文錢買得、僧曰、不^レ問茅鎌子^一、南泉路向^ニ那處^三去、師曰、我使得正快。⁴⁰

如何是諸仏出身處、師曰東山水上行。⁴¹（雲門錄）

上堂良久曰、青山常運歩、石女夜生兒、下座⁴²（嘉泰普燈錄）

等に明確に見ることが出来る。

従つて禅旨の表現も初期には明々白々、露々堂々たるものであったが、宋代になると、非論理的性格と共に神秘主義的傾向が顕著に現われてくるのである。これは儒教的国家統制下の叢林における学道が、客観的普遍性としての教論の意味が後退し、学人の自内証に根拠が求められるようになって、平均化された学人の世界における個別性の機用の一つの傾向という意味において、神秘主義的傾向も捉えられるのではないかと思う。これは「無」なる否定的契機を内包せる概念的無内容性を意味する言葉で代表される一連の否定的表現に見られるのであるが、こういった傾向は、教宗に対する一つの立場と共に、あるいは体系的、支配論理を持つた儒教的原理に対する禅の宗教的立場からのレジスタンスの一つの現れといふ見方も可能なるかを推測せしめられるのである。

さて、初期の頃は不立文字なる言葉で禅が語られた。然し、後には教外別伝に力点が置かれた事について、柳田聖山氏は「教外別伝」という句が、他の言葉よりも歴史的に遅れて出現しているのは、宗密や延寿らの教禅一致説の批判を経過

して、なをその主張が必要であつたからであり、以心伝心、不立文字の場合に見られるような、教禅一致の立場からする解釈に包み得ぬものが残るためではなかつたか。⁴³」と述べてゐるが、宋代の禅は、實に教外別伝思想の延長線上に捉えられるべきであろう。この別伝思想は禅の表現に於ける変化の現れとして極めて象徴的、具象的となる。これは個別性に徹することであり、その極として、図式图形でもつて宗要を示すようになつた。後になつては叢林清規も图形で表現されるようになつた。洞山五位、鷗仰宗の暗機、清規では『備用清規』にみられるが、禅が論理的定義的説明を好まないからでもあるが、図示は、概念的把握否定の極点に立つ感覺的視覚的理解である。

(2) 体験の妥当性

宋の元府中に成つた睦庵（師節善鄉）の『祖庭事苑』第五に、

伝法諸祖、初以三藏教乘兼行、後達摩祖師單伝心印、破執⁴⁴顯宗、所謂教外別伝、不立文字、直指人心見性成仏、然不立文字失意者多、往往謂屏去文字以默坐為神斯實吾門之曉羊爾。

とあるが、これは単伝を教外別伝以下、不立文字、直指人心、見性成仏、の四句によつて解釈しているのであるが、単伝と不立文字とは密接な関係が存する。即ちそれは共に隨師參學

によつて実践的に把握するという禅宗の根本的立場の表裏をなすものだからである。これは面授嗣法の問題であるが、單伝の語の意味は家系などで支庶旁出のない、直系のみを指すようであり⁽⁴⁵⁾、禅宗においては、師資間における「汝亦如是、吾亦如是」の仏法体達の帰投の目安としての意味を持つ。從つて学道及び証悟の客観的妥当性は嗣法の師を抜きには考えられないことである。師の意義には「教人以道之称」と「法也効也」と、人と法との二義を含むものとして『康熙字典』では説明している。禅宗においても同様で、師には人格的師と理念的な師が考えられ、学人の体験の妥当性の問題から云えば、面授嗣法と無師独悟の問題である。

師を人格的師とするか理念的師とするかは、初期においては比較的自由であった。例えば『六祖壇經』には師に従う一方、「汝等尽誦取此偈、依偈修行、離惠能千里。常在能邊」。此不修。対面千里、各々自修、法不相待⁽⁴⁶⁾。これは禅宗における師資の関係が『百丈禪師語錄』に「見、師に過ぎて、方に伝授するに堪えたり」とあって師への隨順と同時に修行者の力量が現われなければならないのが基本的なパターンであるが、初期には「見、師に過ぎる」面が重んぜられ、後世になると隨順が重要視されるようになつたのである。

汝等尽誦取此偈、依偈修行、離惠能千里。常在能邊。此不修。対面千里、各々自修、法不相待⁽⁴⁶⁾。

とあり、教法によつて行じても良いとされていて、精神的意味が重んぜられ、形式的には自由であったようである。しかし時代が下るにつれて、師資の関係に一つの傾向が現れ、師の意義が重くなり、権威が与えられてきたようである。

これは承古の嗣承問題が物語つてゐる。承古は雲門の語録を読んで感得するところがあつて、百年余りの距りがあるに

も不拘、雲門の嗣を自称してゐるのであるが、『続灯錄』の著者、惟白は雲門下として嗣承を認めてゐるが、慧洪覚範（一一二八寂）は「其於已重於法甚輕」（林間錄）と批判的である。このように嗣法の問題が表面化し、曹洞宗では投子義青、太陽警玄の代付事件等問題になつたのは嗣法に法と共に依人に厳密性が要求されたものであつて、これを側面から証するものとして『六祖壇經』における自悟自修を勧める言葉が燐煌本、大乘寺本、興聖寺本、流布本になるにつれて削除されてきている点からも云えよう。

これは禅宗における師資の関係が『百丈禪師語錄』に「見、師に過ぎて、方に伝授するに堪えたり」とあって師への隨順と同時に修行者の力量が現われなければならないのが基本的なパターンであるが、初期には「見、師に過ぎる」面が重んぜられ、後世になると隨順が重要視されるようになつたのである。

従つて南宋の頃になると、

諸僧道不請本師、文記而出雜寺觀、及因過或違犯師訓而私出者、雖師死、不得師⁽⁴⁹⁾

とみえ、一度去つた者が再度参じ得ないことを述べてゐる。同じく師資の関係も精神的意味よりも形式が重んぜられ、法的レベルで規定されている。

諸童行与師相、犯論如師弟子律不入十惡、即違法為童行

(己度為僧道者同)、以凡論其師罪致者矢哉 (犯時於法無違者依本法)

などとあり、君臣、父子、夫婦と同様の関係を師と資に求めているのである。

このように師資間が制度的に規定され、また嗣法の持つ意味も、一山の住職たるべき資格としての意味が重要になると、

古人雖ニ則徧ニ參知識ニ承嗣燒香只為ニ最初發明之師ニ非下是別底不レ如ニ此人ニ揀レ人承嗣上蓋不レ忘レ本也今時見ト人曾參ニ某人ニ却不ニ承嗣ニ却承ニ嗣某人ニ便謂前人不レ如ニ彼人ニ生ニ輕重心ニ又有般底或受ニ他摩將ニ或希ニ他勢望ニ便忘レ本遂ニ勢既負ニ慚怍ニ欲ニ釈ニ入非ニ返生ニ歎謗ニ如斯之輩閻羅王未レ放レ爾⁽⁵⁰⁾ (嘉泰普燈錄二十五)

と自己に有利な嗣法を求めることが出てくるのである。

覚範の『禪林僧寶伝』に矮師叔の盜法のことがでている。洞山が曹山に伝法した際、矮師叔が床下で盗み聞きして「洞山禪入我手」と云つたとされるのである。これなど作り話にしても、本来開放され受用如意の仏法が、密伝密付のものとされるようになつたことを物語り、師資の関係が厳密であることと同時に、本来の嗣法の意義が失われ、形式化して行つたこと、そして学人の意識及び嗣法の占める位置がいかに大きな大切なもののであるかを側面から物語るものであろう。⁽⁵¹⁾

(3)叢林に於ける修行生活

叢林における修行の場の中心になるのは法堂、僧堂、衆寮である。これは住持の説法、坐禅、看経の修行の三要素を成立させる場所である。法堂における法の開演については、先に禪思想の変化について述べた所で少しく触れるところがあつたので、ここでは坐禅と看経を中心にしてその変化の様相について述べよう。

『禪門規式』には、

其闍院大衆朝參夕聚、長老上堂陞座、主事徒衆、雁立側聆、賓主問酬激揚宗要者、示依法而住也。

とあり、これによれば住持の説法は毎日朝夕行なわれており、大衆はこの説法を聞き、入室して更に参問したのである。

これが後には上堂、小参に分れて定型化された。一日、五日、十日、十五日、二十日、二十五日と五の日毎月六回上堂が行なわれ、小参（晚参）は三日、八日、十三日、十八日、二十三日、二十八日と同じく六回行なわれるようになつた（禪苑清規第二）。説法内容は学人に書き留められ、法語、語録として残されたのは先に述べた通りである。

坐禅については、同じく『禪門規式』に

除入室請益。任學者勤怠。或上或下。不拘常準。

れていた。⁽⁵²⁾ これは當時、坐禪に親しんでいたことを意味するものである。『禪苑清規』には坐禪に関する規定も存しないが、栄西（一一四一—一二一五）の『興禪護國論』下に「然則四時坐禪無懈怠」⁽⁵³⁾と四時の坐禪が出ているから、この当時既に坐禪の時間が規定されていたことが推測されるが、大慧も『大慧書』「答富樞密」に

要静坐時、但燒一炷香、靜坐。坐時、不得令昏沈、亦不得掉擧。昏沈掉擧、先聖所訶。靜坐時、纔覓此兩種病現前、但只擧狗子無仏性話。兩種病不著用力排遣、當下帖帖地矣。日久月深、纔覓省力、便是得力處也。亦不著做靜中工夫、只遮便是工夫。

とあって、坐禪輕視の面が出ているが、更に、大慧の嗣、拙庵徳光（一一四四—一二〇三）について、天童如淨（一一六三—一二二八）の言として、道元禪師（一二〇〇—一二五三）が『正法眼藏』「行持」卷に、

某甲そのかみ徑山に掛錫するに、光仏照そのときの粥飯頭なりき、上堂していはく、仏法禪道、かならずしも佗人の言句をもとむべからず、ただ各自理會、かくのごとくいひて、僧堂裡都不管なりき、雲水兄弟也都不管なり、祇管与官客相見追尋するのみなり。

とその様相を伝え、更に『勅修百丈清規』には、當時、前知事、前頭首は大衆を僕役として使用していたので、僧堂には

修行僧が一人もいなくなつた（卷四）、と坐禪軽視を伝えている。

概して南宋に於いては默照禪の系統を除いて坐禪軽視が極めて顯著であつた。これは、坐禪の宗教としての禪宗の基本的性格の転換を意味するものであろう。流布本『六祖壇經』に、「唯論見性、不論禪定解脱」「道由心悟、豈在坐也」とあるが、これと同じ立場に立ち、坐禪から悟りを奪い、禪宗を悟りの宗教として、悟りへの必須の修行形式である坐禪を否定して坐禪に代るものとして、新たに公案工夫を採んだのであるが、悟りに対する觀念が南宋時代になつて具体的努力目標としてかなり明確に意識されてきた結果で、その原因は叢林の性格變化に帰せられると思うのである。

次に衆寮に於ける修行について、經典觀の変遷を中心に見てみよう。

法眼文益（八八五—九五八）、永明延寿（九〇四—九七五）等教禪一致思想にみるよう、看經の風の復活が宋代に見られるようになつた。⁽⁵⁶⁾ それと共に叢林において経蔵と看經堂とから成つてゐる藏殿の役が仏殿に移行し、藏殿内の経蔵は経巻の収蔵庫だけの意味になり、看經は衆寮に於て行なわれるようになつた。ここに新たに衆寮が成立したのである。衆寮が僧堂と並んで設けられたのは南宋頃からと云われる。

『禪苑清規』「龜鏡文」に、

晨参暮請不捨寸陰所^三以報長老也

明窓淨案古教照心所以報藏主

とあり、衆寮看經における古教とは經典、祖錄を指すのは云うまでもない。この頃は『楞伽經』も復活したと云われ、祖錄では語錄のみでなく、三祖の『信心銘』『証道歌』も誦せられていたようである。『円覺經』『首楞嚴經』『六祖壇經』も盛んであり、南宋に入つてからは延寿の『宗鏡錄』などは『林間錄』に「今天下名山莫不有之」と重用された事が分る。『宗鏡錄』はまた我国、鎌倉初期禪林に於ても大いに受け入れられ盛んであつたといわれる。⁽⁵⁸⁾

このように衆寮における看經が盛んであつた事は分るが、一方には、禪は經教の概念的理解によつては把握されないという意味での

三乘十二分教皆是拭^二不淨^一故紙（臨濟錄）

十二分教是鬼神簿、拭^二膚疣^一紙（德山廣錄）

とする經典觀の立場が存する。『景德伝灯錄』「葉山」章に、

師看^レ經、有^レ僧問和尚尋常不^レ許^ニ人看經、為^ニ什磨^ニ欲^ニ自
看^レ、師云我只^ニ因^レ遮^レ眼。（大正五一・三一二-b）

しかし此れは文字通り經典を否定するのではなく、經典に仏法を求める態度を否定することであるが、宋代になると最初から全く經典なるものを無視し、むしろ奇矯な問答や放喝を

以つて事足れりとなす「暗証の禪」の徒が出るに及んだのである。『人天寶鑑』には、

在昔禪教一体、氣味相尚、至^レ有^レ如^レ此、与^ニ暗禪奪教者^ニ、非^ニ同日語⁽⁶⁰⁾也

と、宋代における經典觀の弊の一面向を指摘している。この傾向は、

わずかに臨濟、雲門の両三語を暗誦して仏法の全道とおもへり、仏法もし臨濟、雲門の両三語に道尽せられば、仏法今日にいたるべからず。臨濟、雲門を仏法の為尊と称しがたし。いかにいはんや、いまのともから臨濟、雲門におよばず、不足言のやからなり。（永平『正法眼藏』見^レ佛）

と臨濟宗、雲門宗の禪者に多かつたようである。これは公案工夫に於いて工夫と見性との間が蓄積と放下という心理的二局面に凝集され、短絡的関係を成立せしめる素地が公案工夫 자체に存するからでもあろう。以上述べ來つたことは叢林の性格變化を背景にして明確に理解される事柄である。

六、公案禪の成立

上來述べ來つたところで、不充分ながら宋代における叢林の性格、学人の修行の様相の傾向を見てきた。そして公案禪を成立せしめる要素を模索してきた。更に考察を進めて行こう。

(1) 公案工夫の必要性

清朝に出た錢伊庵の『宗範』に序を書いた般談の所説に、公案禪（看話禪）に至るまでの禪修行の変遷を三つの段階に分けて説明している。一、最初は經文からの解放、漢より梁に至るまで經論に泥む風を革めて「別伝妙心」「見性成仏」の宗風を唱えたこと。二は言句の截断、馬祖が言句を截断して機用を重んずる方向へ転じたこと。三は凡庸の為の話題の設置、鈍根劣機の者に対する施設を作つたことである。⁶²⁾

南宋の公案禪の時代は第三期に当る訳であるが、この公案について、『碧巖集』三教老人序に、

祖教之書謂_ニ之公案_ニ者、倡_ニ於唐_ニ而盛_ニ於宋_ニ、其來尚矣、二字乃世間法中吏牘語

とあり、中峰明本（一二六三—一三二三）の『山房夜話』には「公案乃喻_ニ公府之案牘_ニ也」とある。

一般的に南宋時代は「上者信於清淨之説、下者信於禍福之報」（仏祖統記四七）と官僚士大夫は禪を、一般庶民は禍福余慶に通ずる念仏を対象としていた。また禪、天台の融合、反撲の両者が存した。禪宗は五家七宗の内、臨濟宗楊岐派が盛んであったことは「今天下多楊岐之派」（叢林盛事卷下）とあり、また永平『正法眼藏』「弁道話」に「現在大宋には、臨濟宗のみ天下にあまねし」とあって、他の四家は蔭をひそめていたといわれる。その中心的存在が大慧であった。大慧

は昭興七年臨安府徑山の能仁禪院に入院して宗風大いに振つて、臨濟の再興と称された。そして「道法之盛冠于一時衆二千余」（五灯会元十九）と云われた。二千も僧衆がいれば様々な経歴、学歴、性格の人があり、修行の面から見れば、前にも触れたように大慧が、『宗門武庫』下に

円通秀淨師因雪下云、雪下有三種僧。上等在僧堂中坐禪、中等磨墨点筆作雪詩。下等囮炉説食、予了未年冬在虎丘、親見此三等僧、不覺失矣。乃知前輩語不虛耳。⁶³⁾

という如くであろう。

中国の禪宗僧侶が一人前の僧となるには、先づ叢林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）、住持となる（出世）事であった。従つて、禪僧の修行の階位としては、得度、嗣法、住持がそれぞれ重要な意義をもつものである。然し南宋ではこれが金錢で売買された。⁶⁴⁾これの理由として貨幣經濟、度牒制度、叢林内外の管理機構の整備、それに伴つて個人間の緊張関係、個人的自由の領域の拡大、合理的精神と合理的生活態度の追求によつて叢林内部が競争社会的性格へと変化してきた点にあるということは既に述べた。

これは学人の目的意識、価値観が様々であることに由る。そして叢林生活も初期におけるほど修行中心の一元的集團ではなくなつて、様々な要素を持つ複雑な多元的な構造を

持つ社会に変化してきたことを意味するものであった。

叢林がこのように変化したこと、即ち多くの学人が參集して共同生活が長期に亘って維持存立されるには國家権力が官僚機構でもつて行うことによつて始めて可能なことである。

そして学人は叢林内で協力関係を維持しながら見性に向つて緊張関係を維持していたことは充分に推測できる。それは何となれば、学人の緊張感や競争意識が学道（見性）への強い志向性を促す事も又一面の事実だつたからである。

所で、一般的に公案禪の成立は宋初の汾陽善昭以後とされ、決定的な基礎を築いたのは大慧である。⁽⁶⁵⁾ 今この公案禪の系統

の人達には性格的に共通性が存することは興味を引かれる。

楊岐派の祖楊岐方会（九九二—一〇四九）の人間的傾向は「警敏滑稽、談劇有味」（五灯会元十九）とあつて、飄逸な風貌と人間味の豊かさを持ち、筆硯に従事するを喜ばなかつた（仏祖歴代通載二十七）。また楚円が道吾や更に石霜に移ると共に、「会、自ら請うて監院の事を領」（通載二十七）したといわれ、積極的な感情豊かな外向的性格であつたことは、黃龍派祖の黃龍が、「器量深厚にして事物の為めに遷されず、平常矯飾なし……能く声氣を動ぜずして慈明の道を起す」とあり、勤嚴実直、内向的性格であつたのと対象的であり、その宗風の相違と明確に対応するものである。

白雲守端（一〇二五—一〇七二）は雲門宗の円通居訥と交

渉があり（五灯会元十九）、その説は、臨濟下三玄三要、四料揀、喝や洞上五位修行、或いは「但願泰齊着力、一時吹入我門」（同上）とする拡大解釈、理解を志したもので、非常に積極的な人柄であることが分る。

五祖法演は、第三節に於ける逸話で分る通り、外向的な強い性格を示し、「如人飲水冷暖自知、乃通其難」（五灯会元十九）と感覺的禪風と相俟つて感情豊かな性格なる事が分る。圜悟克勤（一〇六三—一一三五）は、蘇軾や張商英らの高級官僚と交渉を持ち、自由豁達に活動していたこと、『圜悟佛果禪師語錄』卷十五に、

脱羅籠出窠臼。虎駭竜馳星飛電激。卷舒擒縱皆拋本分。綿綿的到興化風穴愈高機愈峻。

と、竜虎を自在にあやつる底の機峰の峻烈さは法演と通ずるものがあろう。

大慧は「妙喜力めて權臣を詆り、剛氣屈せず」（蒲室集）とあり、また呆罵天といわれ、師の『碧巖集』を焼棄するなど思い切つたことをしたり、その性格は極めて剛毅、鬭争も辞さない競争社会にも通ずる強い性格であることは十分伺えるのである。⁽⁷⁰⁾

同門の虎丘紹隆（一〇七七—一一三六）も「瞎睡虎」と称せられて多分に共通性を持っていると思われるが、同時代の默照禪の巨匠宏智正覺とは対象的である。このように臨濟宗

特に楊岐派の祖師達は、曹洞系の祖師の一般的傾向である「愚の如く魯の如き」地味な内向的傾向とは対象的に、非常に派手で積極的かつ熱情的であり、好んで人中につけて社交的であり、そして表現豊かな外向的性格を示すものである。実にこれは宋代の叢林の競争社会化への変化と軌を一にして見られる一般的傾向であつて、臨濟將軍と云われる所以である。曹洞系の祖師が國家権力、居士、官僚との交渉が消極的であったことと照し合わせるとより明確になる。

次に公案工夫の必要性について考えられるのは、円悟克勤が語録で「若具大根器。不必看古人言句公案。」(『圓悟佛果禪師語錄』卷第十五)と云つて、劣機に対する施設という。

即ち、上上根の禪が量的に中下根に拡大されて案出された法であるが、これは中国における禪の大衆化の社会的事実を背後に示していることとして容易に納得できる。

禪の大衆化、機根の低下、その指導の方法として案出されたとされる従来の説には一面の真実性が存するが、しかし公案禪が何故に意識を過度に熱中させる方法でなければならなかといいう疑問が残る。そしてこの方法が果して普遍妥当性を持ち得るかどうかが問題として残る。かく云うのは、一方には「上智下愚を論ぜず利人鈍者を抜ば」(弁道話)として、機を予想しない只管打坐、修証不二の曹洞禪が必ずしも純粹な形とは云いえない面があるも、大衆性を持ち得てきた事実

と照合した場合、この疑問が生じてくるのである。しかし、この問題はここで一応指摘するに留めておこう。

さて公案の働きには、自己の妄念を取り去ることと疑團を起すことの二つがある、これは意識集中であるが⁽¹⁾、これと見性、即ち大疑とその打破との間には心理的連関性はあっても論理的必然性は存しない。<『無門閑』第一則の評語には

參箇無字、昼夜提撕、莫作虛無会、莫作有無会、如吞了箇

熱鐵丸相似、吐又吐不出、蕩尽從前惡知惡覺、久久純熟、

自然内外打成一片、如啞子得夢、只許自知、驀然打發⁽²⁾

と無門慧開(一一三二—一二〇二)の語があつて心意識の集中が要求される。特に「吞了箇熱鐵丸相似」とある表現は公案禪に適合する学人の特殊的向性を推測せしめられるのである。それは前述の祖師達と共通する所のものである。⁽³⁾

このように公案工夫には意識を集中する所に鍵が存するが⁽⁴⁾、これは必然的に、より集中度の高いもの即ち疑情の強いことが望まれる。大疑の下に大悟があるのであるから、そこに工夫に、より効果的な公案が求められるであろう。

即ちそれは、公案が公案として定式化しない以前、話頭を任意に課していた頃は、師資の接觸が緊密で、機に応じ、必要に応じ、話頭を提示したのであろうが、公案が社会的に教団的に定形化するようになることは、何と云つても師資が常時接觸を保っている事が不可能ともなり、多数の学人の会下

への叢集、それに伴う叢林生活の多様性とが背景に存する事は容易に理解できる。これが原因となり結果となつて、師の学人接化に対する形式化、機械化を招き、学人に於ても機根性格により場合によつては志氣の低下を來す。従つて公案は、何処までも禪の大衆化普及化に伴う学人接化の方便に過ぎない。然し方便としての手段は後に公案による疑団に力点が置かれた如く、必然的に目的化するようになる。

叢林は本質的には、全人間的、直接的な触れ合いの下での人間平等觀に立脚した宗教的和合共同体でなければならぬ。従つて師資間の全人格的接触の場が少ないので、公案なる方便を紐帶として、その欠を補わんとする叢林における修行形態が、大衆化にその理由が求められるならば、接化の方法がよりよきものを求めながら、一面では固定化してくるのも当然であろう。かくて無字の公案が試行錯誤的模策によつて定着したものではなかろうか。

そして無字の公案工夫が上根の者には理路の截断を、下根の者には明確なる目的意識を与えるという、それ故の重要性もまた認められるところである。

当時の叢林の様相は前述した如く、管理機構が整備され、日常的行持が定着し、形式化されてきた。そういった意味では合理的な性格を持つようになつたことは当然であるが、宗教集団である限り、意識面では逆に非論理化、神秘主義化せざ

るを得ない。何故なら、知識の合理的追求が学解であり、非合理的なものまでも体系化するのが知慧であり、更に禪における定慧不二、行解相應といふのは、合理、非合理を体系化する必要のない形で全体的に把握されるものである。即ち禪はいわゆるの意味での事実主義ではない。事実を尊重する敬虔の心から出発するものではあるが、事実だけに固執するものではない。具体的には、「執_レ事元是迷、契_レ理亦非_レ悟」(『參同契』)の二律背反的矛盾的統一にその真生命が存するからである。これは一步あやまれば素朴体験主義か虚無主義か神祕主義に墮する危険が絶えず存するのである。宋代にはこの傾向が随處に見られるのである。

そして公案工夫は本来理事二遍を離れんとするところに必要性とその機能が存するのであらうが、又現実をも離れ否定し去らんとする弊害が出易いことも窺がわれるるのである。

(2) 公案禪の成立

宋代禪宗の特色をなす、士大夫階級の参禅の流行は、雲門、法眼の二宗より、次第に臨濟系統に移る。前述したが、宋代の仏教は、士大夫が禪宗に参じ、一般庶民は念佛に帰依する者が多かつた。

特に士大夫と楊岐派との関係は「儒即釈釈即儒」(答_レ汪状元書)とある如く、その生活意識に密着したものであつた。⁽⁷⁾そこに儒仏道三教一致という局面が展開してくるのである

が、これは禪が仏教とか法系とかの枠を越えて一般思想界に影響を持つたことでもあったのである。

そして、この頃宋は北方金の侵略に悩まされ、靖康元年（一二六）には、ついに首都汴京が敵の手に落ち、徽宗、欽宗の両帝は、男女三千余人と共に拉致され、王室は南遷して臨安に都し、國論は主戦講和の両派に分れ、非常時経済の悪化と共に宋朝の難局はその頂点に達したのである。時代の危機を受けとめ、人間存在を確立し、維持せんとする希求は、危機感をじかに受ける士大夫間に強く存在したことは想像に難くない。

当時の国家指導者階層の世界は、科挙官僚全盛時代であった。士大夫は幼少から古典、文学、経世的知識その他一般的教養を蓄え、科挙試験に及第し、官僚として、権力を振い特権意識を持つて、すべてに亘つての指導的役割を果していった。それが未曾有の国難に際し、党同伐異の争いをくり返し、自己の榮達の為には競争相手をおとし入れ、心情は猜疑心の強く、仁義を唱えながら公道すたれ、私意先立ち、知識教養は全く虚飾偽善の道具となり、政界、官界は、誹謗と不信の渦が巻き、対立抗争の極に達していたのである。

この時に当つて彼等が困難に屈せず、競争に克ち抜かんとする強い信念、心のよりどころを禪に求める者のある事は当然であり、それを大慧派の禪に求めて行つたのは、けだし當

然と云えよう。何故ならば大慧派の公案禪は叢林の競争社会化が生んだ特殊な禪で、即時代性を持つた、能動性に富んだものだからであり、個人的自得の領域と社会生活の間には、精神的巡庭が存在しないからである。かかる意味から、公案禪には霸道の指導原理としての意義と役割りの存するのを見るのであるが。であるからして、大慧と士大夫層との接触は極めて自然になされようし、「普說」には四十名、「法語」には五十名近くの在俗、居士等士大夫の名が出ており、禪思想が説かれている点からしても、大慧と一般知識人の密接な関係が伺えるのである。

当時一般士大夫の参禅に対する態度について大慧は『大慧書』下「答宗直閣」に

而今士大夫、多是急性、便要会禪於經教上、及祖師言句、博量要說分曉。殊不知、分曉處卻是不分曉低事。⁽²⁹⁾

と述べ、

近世士大夫、⁽³⁰⁾肯如左右留心內典者、實為希有、不得意趣、則不能如信得及

とあって、性急に書札に頼つて仏法を会せんとしていたことが伺えるのはけだし当然といえよう。

こういった傾向は、当然叢林内部にも見え士大夫の参禅の増加につれて、一面文字禪の傾向にあつたことは知られる。一般的に禪において定慧不二といつても、定のみが具体的

なものであり、その働きとしての慧は、むしろ価値概念であつて、決して具体的な看経などを指すものではなかつた。従つて『禪閑策進』大慧答問に「他人先定而後慧。某甲先慧而後定。蓋話頭疑破、所謂休去歇去者、不期然而然矣。」とある場合の慧は、即自的な意味での經教を指さないことは自明だが、仏道修行において、坐禅を必然の媒介とするものではなく、学道における特殊な形態である公案の工夫を必然の媒介とするものであつた。これは叢林生活における多元性、多様性と無関係ではなく、それは静よりも動に、「動中の工夫は静中の工夫に勝る」という修行観に帰結するものである。

ここに坐禅とは別に、工夫という事が重要な意味を持つのであるが、これは具体的には話頭を見るという、看話を指すのであって、その原型は五祖の行跡に「爾坐時平面端身正坐、寬放身心、尽空際看一字、自有次第、若初心人攀緣多。且向心中看一字」（『楞伽師資記』）にあるとされる。これが歴史的に明確になるのは、宋初の汾陽善昭以後である。汾陽は『伝灯錄』中より百則を抽出し、頌と拈を加えた「三百則」を作り、五代の雲門や法眼によつて始められた五則の代別、頌古、著語の風潮は、雪竇重顕（九八〇—一〇五二）の『百則頌古』によつて集大成された。

かくて雪竇の「百則頌古」の成立は、後に圓悟が評唱して『碧巖錄』となつた。公案集成立の概観は以上の如くである

が、このように学道が經教の書釈に頼らず坐禅軽視という形で大衆化してきた公案禅は、中国においては、無の参究によって極まるのである。無字の参究は五祖法演に見られ、圓悟克勤、大慧宗杲と続くが、公案工夫の修行形態自体が試行錯誤の修行方法であるばかりでなく、機関の一つとして公案禅に定着するまでのプロセスは論理的に追求されたものではなく、試行錯誤によつて到達したものである。かくて公案禅は成立した。そしてそれに至らしめる背景となり、大きな要素の一つになつたのが叢林内外の事情の変化による叢林の性格変化であり、實に中国的な管理機構を持った競争社会的叢林への性格変化過程に見るものである。疑団と見性、集中と打破という極端に凝集された修行形態に余計にその感を深くする。初中後一貫、隱顯出没もない仏法を把握せんとして何故、かく急がねばならなかつたか。今その一端を理解した。これは機の問題だけでなく、叢林の性格、師家や学人の性格的、機根的傾向と公案工夫の有効性、そしてこの三者が有機的な連関性を持つことによつて、はじめて公案禅が成り立つのであるが、中でも叢林の性格変化が基底に存するものとして大きな意義を荷うものであつた。

そしてまたかくの如く、学道における有効性と機会主義が正統視された宋代にあつて、平常心是道底の曹洞禪の立場が持つ意義は極めて大なることを改めて我々に示している。

七、おわりに

禪宗が不立文字、教外別伝を根本標識とする限り、学解知識には、権威が置かれず、見性、悟りに最高権威が置かれるのであるが、宋代はこの見性が、最も強く望まれた時代であった。従つてその方法としての疑団は、一度きりであり、この疑団を打破すれば、他の話頭は必要のないものであった。いかに熱中的な工夫が要求されたかが分るのである。

かかる禪風が武士階級に強くアップホールするものがあつたのであらう。我が国に伝えられた禪は、道元禪師、東明恵日（一二七一一三四〇）、東陵永興（一一三六五）を除けば圧倒的に臨濟宗が多いのであるが、その多くが緊張関係を維持する武家階級に受け入れられている事は、上述の論を進めるに当つて何時も念頭にあつた。今後の問題として道元禪との関係において考察する必要があらう。

註

1 『中峰明本広録』第十一卷。

2 大正八五、一一八四c、

3 鏡島元隆博士「百丈古清規変化過程の一考察」。佐藤達玄氏「北宋叢林の経済生活」、小坂機融氏「清規変遷の底流」、近藤良一氏「百丈清規と禪苑清規」等叢林経済の問題等参照。

4 難波田春夫氏『国家と経済』—経済学の基礎—参照。

5 唐代に仏教寺院が行つていた事業を、宋代になると禪宗寺院も行つた（道端良秀氏『唐代仏教史の研究』）。参照

6 森克巳氏『日宋文化交流の諸問題』三七頁。
7 玉村竹二氏「教団史的に見たる宋元禪林の成立」『墨蹟資料集』第二、「永平道元の臨濟宗に対する感情」『日本歴史』四七号。

8 横山秀哉氏『禪宗の建築』一二二頁。

9 塚本善隆博士「宋時代の度及度牒制」『支那仏教史学』五卷一号。

10 「下_二知事」（卷三）、「下_二頭首」（卷五）で共に「執事一年」とある。

11 社会という言葉は本来は漢語で、その出典は中国宋代の程伊川が書いた「明道先生行状」（『二程全書』収録）中の「鄉民為社会、為立科条、旌別善惡。使用勸有恥」とされている（林恵海「社会」『現代仏教講座』一）。社は『説文解字』によると、「社、地主也、從示土。春秋伝曰、共工之子句龍為社神。周礼二十五家為社。各樹其土所宜木」とある。社は土を示（まつる）こと。土とは土地神を意味する。『辞源』に「古制二十五家為里。里各立社。書其社之人名於籍，謂之書社」。會は「一」という字と曾のハを省略した冒とを結合した字であるといふ。會は合で、集合、増加を意味する。中國の社会はこの社と會の合成語で、『漢書五行志』の注に「旧制二十五家為一社」とある如く、五十家、百家位までの集團を指す。南宋叢林は、出家、沙

彌、童行の他に小作人、奴婢等がおり、家族を含めるとかなりの集団になる。また社が土地神をまつると云う意味であるから、『禪苑清規』以来、叢林建築の中に土地堂が見えているので、かかる意味からも叢林を社会と呼んでも不都合はないと考へる。しかしこれは今日一般に用いる社会とは自づと意味内容が異なる。中国でいう社会なる語は、概念的には「共同社会」に近いようである。なお仏教語で近い言葉は「世間虛假唯仏是真」の世間であるが、これも今日的社會とは意味は必ずしも同じではない（平川彰「仏教教團と社會とのかかわりあい」『日本仏教学会年報』三十五号）。

難波田氏前掲書五頁。

13 12 塚本善隆博士「宋の財政難と仏教」『桑原博士記念東洋史論叢』五四九頁—五九四頁。参照。

14 鏡島元隆博士「南宋禪林の一考察」『道元禪師とその門流』三〇頁—五六頁参照。

塚本博士前掲書五七七頁。

16 15 『続高僧伝』卷一六、法常章参照。

17 大正四八、一〇三四a、

18 19 大正四八、一〇三七b、

『大論』に「僧伽、秦に衆という、多比丘一処に和合す、之を僧伽と名く、譬へば大樹の叢聚、是を名けて林と為し、一々の木を名けて林と為さざるが如し、一一の比丘を名けて僧と為さず、諸比丘和合の故に僧と名くるが如し、僧聚の処を叢林と

名くるを得」とあって、和合衆の安居同學する処に名ける。即ち、僧の衆合せる意である。僧とは本来「僧伽」(shamgra)の略で、佛教教團のことをいい（团体）、中國に於いて意味が変わったとされるが（個人を指す）、（中村元『東洋人の思惟方法』二卷一六三頁）、僧伽と叢林は同意である。原始佛教時代は僧伽は經濟团体やある種の宗教团体を指したもので、同一の目的をもつて集つた人々の作る共同体とされて、集團を原意とする。今日の日本ではサンガの語によつて、出家在家を含む佛教者の團体を意味させているが、在家の團体をサンガとすることは、原始佛教、部派佛教だけでなく、大乘佛教でも見られず、上述の意味を持つようになったのは、明治以後とされる。かく意味変化を來しているので、叢林を社會なる語を用いて表現するも良いと思う。

20 南宋時代には僧道も、徭役免除の免丁錢を支払わされた。免丁由は領收證明証。

21 大正四七、九五六b

22 『宗門武庫』下。大正四七、九五五a、

23 「普請除寮主直堂竝須齋赴住持人除疾病官客輒不赴者侍者出衆」『維那章』。（『禪宗集成』一一・一〇五二上）

24 25 十務の下に、飯頭、菜頭、侍者、維那だけしか上げてない、『禪規』は四知事六頭首。

26 「為住持私任匪人者有之因利徇者有之之為勤旧執事人」

連年佔充者有レ之托レ勢求レ充者有レ之樹レ党分充者有レ之角レ力爭レ充者有レ之蠹レ公害レ私不レ可ニ枚挙ニ雖レ欲ニ匡救ニ末ニ如レ之何ニ」

（『勅修百丈清規』「列職雜務」章）。

27 小作人（客戸）は租税を国と地主に払つたので、官の一稅と
いう。莊主は徵集係。

28 修行者が全て修行より世俗的榮達に熱心であつた訳ではな
い。僅かながらも、真摯な学人がいたことは、道元禪師が、天
童山での参学の時、無際会下の用典座との「他は是れ吾れにあ
らず」の問答（典座教訓）、西川の僧の話（隨聞記六）、官人宰
相の子道如上座の話（隨聞記五）等によつて知られる。但し弊
害の多い監收の職が天童山では比較的古風が守られたといふ。
「諸莊監收、唯天童諸莊、古式不レ墜、監收無レ人ニ。望望畏
之、毎年至和会。加レ礼報請特為了。至ニ下莊田。山門首釘掛。
講^ノ茶湯礼^ノ鳴^ノ樓鐘^ノ。集^ノ衆門送。上轎至ニ今遺風在焉。」（備用
清規六卷）『禪宗集成』一一・一二七七上

29 鈴木大拙博士『禪の諸問題』一八頁。

30 四句の成立史的研究は柳田聖山氏『初期禪宗史書の研究』。

31 関口真大氏『禪宗思想史』二二三頁参照。

32 柳田聖山氏『禪宗語錄の形成』『印度学仏教学研究』三十五
号参照。

33 柳田氏前掲論文三十九頁。

34 佐橋法龍氏「正徧五位説の研究」『宗学研究』二八二頁。

35 樺林皓堂博士「五家に於ける機關の流行とその得失」（駒沢

大学仏教学会報八）。

柳田氏前掲論文参照。

大正五一、四五八b、

中村元博士『比較思想論』二七八頁参照。

36 拙稿「禪宗における經典觀について」『宗学研究』十一号
『五灯会元』卷三、南泉普願章。

37 大正四七、五四五a、

38 繼藏二乙、一〇、二、一九二、右、

39 柳田聖山氏『初期禪宗史書の研究』四七四頁。

40 繼藏二乙、一八、一、六六、

41 諸橋轍次博士『大漢和辞典』卷二、一一一頁。

42 鈴木・公田校訂『六祖壇經』（燉煌本）三十七節、

43 繼藏、二、乙、二一、四、三〇二左、

44 鈴木・公田校訂『六祖壇經』（燉煌本）三十七節、

45 柳田聖山氏『初期禪宗史書の研究』四七四頁。

46 時代が下ると、嗣法は仏法の相続だけでなく、自己の地位を
獲得のため、もしくは權威づけのための意味が強くなつた。

47 『慶元條法事類』「違法制度」

48 『嘉泰普灯錄』卷二十五、本覺法真一禪師示衆。

49 共通性が感じられる。これは湖州鐵觀音院の僧西余供辰が『伝
燈錄』を作り、真宗に奉呈せんとして途次、船で乗り合わせた

僧侶に奪われた。京師に到着すると既に『伝燈錄』は奉呈され
てしまつた。その僧侶が道原であったという。供辰は「吾が意は

佛祖の道を明らかんと欲するのみ。夫れ既に行わる。彼に在る

も此れに在るも同じなり。吾れ、其れ名利の為にせんや」と云つてそのままにしたという。(長樂鄭昂『景德伝錄跋』紹興二年(一一三二))。これなど道原の『伝灯錄』が世に盛んに行われていることに対する妬みであり、学人の意識の否定的側面を物語る話として叢林の性格との関係において受けとることができよう。

52 大石守雄氏「『古清規』について」『禪学研究』二卷一号、八五頁。

53 大正八〇、一四c、

54 大正四七、九二二b、

55 『勅修百丈清規』卷四、前出。

56 華嚴では長水の子璿(九六四—一〇三八)普水の淨源(一〇

理事相資、資の天台德韶が教禪相資、その資永明延寿(九〇四一—一〇八八)の二水によつて唱えられ、天台系では法眼が一九七五)が教禪一致を唱えた。

57 宮坂哲文氏『禪における人間形成』一四一頁。

58 忽滑谷快天博士『禪学思想史』下、一五一頁。

59 今枝愛真氏『中世禪宗史の研究』七三頁。

60 続藏二一、一、二、乙、一、五〇左、

61 鈴木大拙博士『禪と念佛の心理学的基礎』、黒田亮博士『禪の心理』『禪の概要』参照。

62 鈴木大拙博士『禪の研究』六四頁。
大正四七、九五六b、

64 第二節「叢林に於ける組織機構の変化の学人に及ぼせる影響」参照。

65 柳田氏「看話禪における信と疑の問題」『日本仏教学会年報』二十八号一五一頁、

66 阿部肇一氏『中国禪宗史の研究』四五五頁、

67 同、四二六頁。

68 大正四七、七八三a、

69 荻須純道氏「大慧禪師の碧巖焼毀について」『印度学仏教学研究』二二号参照。

70 「徑山宗杲大慧普覺禪師宣城紙子、夙有英氣、年十二入鄉校、一日与^レ同窓戲以^レ硯投^レ之悞中^二先生帽、償^レ金而帰(五燈

会元十九)、極めて積極的で「英氣」のある性格であることが分る。

71 大疑の工夫について、元の高峯元妙(一二三八—九五)は三要素をあげている。大信根と大憤志と大疑の三である(乙、二、二七、四、三五七左)。『禪家龜鑑』にも大信根、大憤志、大疑情をあげ、その他『高峯錄』『緋門賓藏集』でも説く。

72 黒田亮氏『禪の心理』『禪の概要』参照。

73 大正四八、二九三a、『無門閑』、

74 「千疑万疑只是一疑、話頭上疑破、則千疑万疑一時破、話頭不破、則且就上面、与之斷崖。若棄了話頭、却去別文字上起疑、經教上起疑、古人公案上起疑、日用塵勞中起疑、皆是邪魔眷属。第一不得向擧起處承當。又不得思量卜度、但著意就不可

思量処思量、心無所之、老鼠入牛角便見倒斷也」（答呂舍人、
大慧書卷二八、大正、四七、九三〇a）。

76 75 CG ユング『人間のタイプ』高橋訳参照。
拙稿「『非思量』について」『駒沢大学仏教学部研究紀要』二
十六号参照。

荒木見悟氏『大慧書』二六六頁。

同二六〇頁。

大正四七、九三三、c、

『大慧書』「答孫知県」大正四七、九四〇a、

大正、八五、一二八九c、

82 81 80 79 78 77 柳田氏「看話禪における信と疑の問題」『日本仏教学会年報』
二十八号、一五三頁。