

# 公案禪の成立に関する試論

—北宋臨濟宗の思想史—

土 屋 太 祐

## 一、緒言

南宋のはじめ、大慧宗杲（1089－1163）は看話禪を主張し、当時の曹洞宗の禪風を「黙照禪」として激しく批判した。まずは行文の関係上、看話禪の概要を確認しておこう。『大慧普覚禪師語録』（以下『大慧語録』と略称する）巻二十六『答富枢密』第一書にいわく：

今、稍や非を知る者有りて、若し徑截に理會せんと要さば、須らく這の一念子の曝地に一破するを得て、方めて生死を了得すべし、方めて悟入と名づくべし。然るに切に心を存して破を待つべからず、若し心を破處に在りて存さば、則ち永劫も破る時有る無し。但だ妄想顛倒の心、思量分別底の心、好生惡死底の心、知見解會底の心、欣靜厭鬧底の心を將って、一時に按下し、只だ按下する處に就いて箇の話頭を看よ。僧、趙州に問う「狗子に還た佛性有りや也無？」州云く「無。」此の一字子、乃ち是れ許多の惡知惡覺を摧く底の器仗なり也。有無の會を作すを得ざれ、道理の會を作すを得ざれ、意根の下に向いて思量卜度するを得ざれ、揚眉瞬目の處に向いて採根するを得ざれ、語路上に向いて活計を作すを得ざれ、颺して無事甲裏に在るを得ざれ、擧起する處に向いて承當するを得ざれ、文字中に向いて引証するを得ざれ。但だ十二時中、四威儀内に向いて、時時に提撕し、時時に擧覺せよ。「狗子に還た佛性有りや也無？」云く「無。」日用を離れず、試しに此くの如く工夫を做し看よ。月十日して、便ち自ら見得するなり也。（T.47pp.921c）

以上が看話禪の概要である。看話禪とは公案を「看」ることを核心とする修行方式であり、その修行の過程においては理知的に公案を理解することは許されない。

看話禪と黙照禪の対立は宋代禪宗史上において格別人目を引く事件であ

り、その研究は枚挙に暇がない。しかしその成立に関する思想史的事実はけっして明らかにされておらず、解明が待たれる。本論はこのような興味から出発して、北宋における禪宗の思想的転変を臨済宗公案禪の成立過程を中心に考察するものである。その検討範囲は宋初の禪風から、大慧以前の楊岐派公案禪までであるが、本論はつねに大慧看話禪の成立を終着点として意識しており、その検討するところの内容は看話禪成立前史としての性格をもつこととなる。

## 二、宋初における禪宗の総合と公案の分類

いかなる宗教であろうと、唯一の真理を信奉する限り、派閥の分裂は一種の異常事態である。このことは禪宗においても例外ではない。したがって禪宗内部には常に「統一」に対する憧憬が存在し、その思想発展の基調をなしている。法眼文益（885-958）は『宗門十規論』の中ですでにそのような心情を漏らしている。その『党護門風不通議論第二』に言う：

祖師西來するは、法の傳うべき有るが爲に以て此に至れるに非ず。但だ人心を直指し、見性成佛す、豈に門風の尚ぶべき者有らんや哉。然るに後代の宗師の建化に殊る有り、遂に相い沿革す。……其の徳山、林際、瀉仰、曹洞、雪峰、雲門等に逮りて、各おの門庭施設、高下品提有り。相い繼ぐに至りて、子孫は護宗黨祖し、實際を原めず、竟に多岐を出だし、矛盾相い攻め、緇白を辨ぜず。嗚呼！殊に知らず大道無方にして、法流同味なるを。(Z.110pp.878a-b)

また、『対答不観時節兼無宗眼第四』にも次のように言う。

曹洞は則ち敲唱を用と爲し、臨済は則ち互換を機と爲し、韶陽は則ち函蓋截流、瀉仰は則ち方圓默契し、谷の韻に應うるが如く、關の符を合するに似たり。規儀に於いて差別すと雖も、且つ融會に於いて礙無し。(Z.110pp.879a)

『十規論』は最も早く五家の概念を提出した著述であるが、同時に、その中で文益は真理の唯一性と禪宗各派の融合可能性を述べているのである。

しかし法眼の生きた五代の時代、中土各地には地方政権が割拠し、禪宗の融合を許さない状況が続いていた。南唐に成立した『祖堂集』にはしばしば「未だ行録を觀ずして、始終を決せず」といった言葉が見られ、行脚僧の往

来がかなり頻繁であった当時においても、資料の収集には少なからぬ困難が存したことを知らしめる。

このような状況に対して宋王朝の天下統一は新たな気運をもたらし、それにともない禅宗内部にも各派を総合しようとする動きが現れた。『景德伝灯録』の編纂もそのような時代の雰囲気を表す動きである。楊億（974-1020）は『佛祖同參集』（これは『伝灯録』の原本である。）のための序において次のように言っている。

是に先ずるに、諸方の大士各おの宗徒を立て、互いに師承を顯わし、<sup>たが</sup>迭いに語録を存する。圭山は其の是くの如きを思うや也、衆説を會合し、著して『禪詮』を爲し、諸家を融通し、一味を圓成す。蓋し祖門の能事畢れり矣。歳を歷ること彌久し、『都<sup>(1)</sup>序』のみ僅かに存し、百卷の文は世に傳わらず。東吳の道原禪師なる者は、乃ち覺場の龍象にして、實に人天の眼目なり。慨然として以て祖師の法裔と爲し、頗る之を論次す。未だ草堂の遺編を詳らかにせざるも、亦た之を嗣續すに<sup>はなは</sup>孔だ易し。乃ち輦轂に駐錫し、王臣に依止し、亡逸を購求し、載は寒暑を離る。飲光尊者自り、法眼の嗣に訖わるまで、枝に因りて葉を振るい、波を尋ねて源を討む。乃至、語句の對酬、機縁の契合、包舉せざる靡く、漏脱する所無し。（『全宋文』巻295）

ここで楊億は宗密の『禪源諸詮集』と『伝灯録』を並べており、『伝灯録』は『禪源諸詮集』を継いで禅宗各派の思想を集大成するものであると、彼が認識していたことがわかる。また「輦轂に駐錫し、王臣に依止し、亡逸を購求し、載は寒暑を離る」という言葉にも注意しなければいけない。「輦轂」とは王都を意味し、道源が首都の王臣に頼って初めて広く資料を収集できたことがわかる。王朝の統一は『伝灯録』編纂にとって不可欠な条件だったのである。

さて禅宗各派の総合に関して言えば汾陽善昭（947-1024）らの情熱も非常に高いものがある。覺範慧洪『禪林僧宝伝』巻三『汾州太子昭禪師』にいわく：

昭の諸方を歴て、老宿に見ゆるは、七十有一人、皆な其の家風を妙得す。（Z.137pp.455b）

同巻二十一『慈明禪師』にいわく：

是に先ずるに汾陽は公に謂いて曰く「我は雲門尊宿の兒孫に徧參する

も、特に未だ聰（洞山曉聰）に見えざるを以って恨と爲す。」  
 (Z.137pp.523b)

同卷十六『翠巖芝禪師』にいわく：

芝は學者の寡聞にして少を得て足れりと爲すを譏呵して曰く「汾陽に十智同真法門有り、佛祖を鍛うる鉗鎚なり。今時の禪者は姿質妙ならず、器と成る者有る莫し。」……芝曰く「先師曰く『是非を識るを要さば、面目は見在す。』也た大いに省力たり。後生晩學は言句裏に向いて刺頭し、義味に貪着し、驢の尿處を舐むるが如く、棒打しても回せず。蓋し廣く知識を求め、門風を徧歴せざるが爲なり。多くは是れ一言半句を得て、便ち點頭咽唾し、已に了辨せりと道えり。上座、大いに未だ穩當ならざる處有る在り。先師に十五家宗風歌有り、號して『廣智』と曰く、其詞に曰く……」(Z.137pp.508a-b)

『廣智歌』本文は煩瑣のため省略するが、これは各派の家風を分析紹介するもので、ここに言うごとくその数は十五家の多きに上っている。更に汾陽は、会下の僧に他家の宗旨を探らせるということまでしている。『大慧宗門武庫』にいわく：

瑯琊廣照（慧覺）、公安圓鑿（法遠）衆に居りし時、汾陽禪師は其をして明安（大陽警玄）の宗旨を探ら令む。(T.47pp.953c-954a)

まとめるに、彼らにとっての理想的な人材とは各派の宗旨に通じた博学の士であったと言えよう。しかしこのような態度は後の臨濟宗一般の考え方と相違しているように思われる。つまり、後の臨濟宗においては、五家の学を広く学ぶことに対して一般に否定的態度をとり、その一方で唯一の原理の重要性を説くのである（後詳）。それに比べると汾陽等の学風には各派の宗旨をそのまま収集する「博物学」的傾向があると言っていだろう。

実は宋初の諸禪師の公案に対する態度にもそれと似たようなところがあり、また後の楊岐派の公案観と同様な相違を呈している。このことはすでに拙稿<sup>(2)</sup>に検討したので、いまはその結論のみを述べる。薦福承古（970-1045）の「三玄」の思想は公案に対する分析の枠組みとしての性格を有している。彼は各公案をその内容に応じて「体中玄」、「句中玄」、「玄中玄」の三つに分類している。一方で楊岐派の禪師は全ての公案はみな唯一の真理の現れであり、その意味は一致するものであると考えており、両者の態度は対立するものとなっている。さて汾陽等についてはというと、やはり薦福承古

と同様の公案分類を行っている。汾陽には「十八問」という分類法があり、智昭『人天眼目』巻二（T.48pp.307c-308a）に掲載されている。これは問答中の問いの類型によって公案を十八に分類したものである。例えばその中の一つ「請益問」には次のように言う：

請益。僧、馬祖に問う「如何なるか是れ佛？」祖云く「即心即佛。」趙州云く「殿裏底。」

これは「如何なるか是れ佛」という問いが「請益」という類型に属すると見ているのである。また、浮山法遠に「九帶」という分類法があり、やはり『人天眼目』巻二に載せる。

浮山は毎に徒に示すの際に於いて、遍く宗門語句を擧ぐ。而して學者は編集して師に之に名づけんことを乞う。師は其の類聚に因りて、之を目して曰く『佛禪宗教義九帶集』と、蓋し班固の九流の作に擬するなり也。（T.48pp.308a）

『人天眼目』にはその「宗門語句」を収録しておらず、いかなる公案が第何帯に属するのか定かでないが、これが公案の分類であったことは以下の資料によっても裏付けられる。『碧巖録・第三十則・本則評唱』にいわく：

（本則趙州蘿蔔頭の公案に対して）遠録公は云く「此れは是れ傍警語なり」と、収めて『九帶』中に在り。若し恁麼に會せば、夢にも也た未だ夢見ざるなり在、更に趙州に帶累し去る。（T.48pp.169c）

これによって当時の『九帶』に「趙州蘿蔔頭」の公案が収録されていたことがわかる。『九帶』に収録されていた各公案は『人天眼目』編纂の過程で削除されたのであろうか。いずれにせよ『九帶』に公案分類の機能があることは疑いない。まとめるに、以上の各資料は宋初という時代の、禪宗各派を「総合」し、大きな体系を打ち立てんとする雰囲気をよく表している。汾陽について言えば、彼の頌古百則、代別、『広智歌』、十八問等はみな同様の性格——「博物学」的傾向を有するものと考えられるのである。

しかし考えてみれば、そもそも禪宗「統合」の願いは唯一の真理に対する信仰から発していた。『十規論・自己心地未明妄為人師第一』には「心地の法門は、参学の根本なり也」とも言っている。ところが汾陽たちの活動はこのような初心からいくぶんそれて、巨大で煩雑な体系を作り出し、それにより、かえって禪宗の多様性を保存するという結果をもたらしてしまった。そのため後の禪師たちは「悟」のような絶対概念を持ち出して彼らに対する批

判を開始するのである。では新しい動きはどのように生れてくるのであろうか？以下にそれを見ていこう。

### 三、黄龍派の革新と黄龍慧南の思想

臨濟宗黄龍派の派祖黄龍慧南（1002-1069）は、汾陽善昭再伝の弟子でありながら、その思想は明らかに宋初と違った傾向をもっている。以下にそれを考察していこう。黄龍派の禪風は否定的ニュアンスをこめて広く「平実禪」と称されている。『林間録』巻上にいわく：

予、湘山雲蓋に在りて、夜、地爐に坐し、帔を以て蒙首す。夜久しくして僧の相い語るを聞くに、曰く「今、四方は皆な臨濟の兒孫は平実禪を説くと誇るも、例に隨いて虚空中に筋斗を抛ずるべからざるなり也。須らく悟を求め令むべし。箇の什麼をか悟る？古人悟れば、則ち土を握りて金と成す。今人悟を説けば、正に是れ見鬼なり。彼れは皆な狂解未だ歇まざるなり、何日か家に到り去らん！」僧曰く「只だ趙州に問う『承聞すらく、和尚は親しく南泉に見うると、是なりや否？』答えて曰く『鎮州に大蘿蔔頭を出だす』の如きは、此の意如何？」其僧笑いて曰く「多少に分明なり、豈に獨り臨濟下に此を用いて人を接せん、趙州も亦た老婆なること是の如し。」予戯れに之に語りて曰く「這の僧、問端未だ穩やかならず、何ぞ曰わざる『如何が是れ天下第一等の生菜？』と。答えて曰く『鎮州出大蘿蔔頭』、平實にして更に分明なり。彼の南泉に見ゆるを問いて、而して此を以て對うるは、却って虚空中に筋斗を打つと成れり。」聞く者は傳えて以て笑と爲す。(Z.148pp.611a-b)

臨濟「平実禪」という評価がかなり広範にあったことがわかる。慧洪のちやかした口ぶりから、この僧が趙州「鎮州出大蘿蔔頭」にはまさにそれだけの意味しかなく、「虚空中打筋斗」、つまりことさらに複雑化した理解をしてはいけなく考えていることがわかる。さて、ここにいう「臨濟の兒孫」とは、実際のところ慧南以下の人々をさしている。『林間録』巻下にいわく：

南禪師……其の門風は壁立し、佛祖と雖も亦た將に喪氣すべし。故に能く臨濟已墜の道を起す。而今の人は其家風を但だ是れ平實商量なりと誣す、笑うべきなり也。(Z.148pp.625a)

此の資料で慧南の家風が「平実」と見られていることがわかる。このような「平実禪」の特徴は「三玄三要」等の臨濟宗旨を認めず、それを「一期の建立」と見なすところにある。慧洪『臨濟宗旨』にいわく：

無盡居士は予に謂いて曰く「汾陽は臨濟五世の嫡孫にして天下の學者宗仰す。其提綱を觀るに、渠渠として唯だ三玄三要を論ずるのみ。今、其の法派は皆な以って謂えらく三玄三要は一期建立の語なり、道に於いて益無し、但だ諸法に於いて異見を生ぜず、一切平常なれば、即ち祖意を長ずと。其説は是なりや否？」(Z.111pp.172a-b)

この資料から「但だ諸法に於いて異見を生ぜず、一切平常」というのが「平実禪」の特徴であるということもわかる。上の「鎮州出大蘿蔔頭」の態度もそのようなものであると理解してよいだろう。また、『林間録』巻上にも次のように言う。

臨濟大師は四賓主を建立す。今の徒、其の語を閱るに、竟に能く之を分辨するもの莫し。之を知る者は未だ必ずしも真ならず、知らざる者は以って苟然と爲す。又た四喝有り、……踞地師子、探竿影草の如きは、後學、往往にして其の何等の語なるかを省せず、安んぞ能く其意を識らんや耶！「此は古人の一期建立の辭なるのみ耳、何ぞ問うに足らんや哉！」と曰うに過ぎず。……(Z.148pp.596b)

かような平実の禪風は臨濟宗旨を軽視するばかりでなく、汾陽のやり方そのものにも批判的である。『林間録』巻下にいわく：

汾州無德禪師は徒に示すに多く洞山五位、臨濟三玄を談す。『廣智歌』を作すに至りて、十五家の宗風を明かす。豈に後進の參尋に於いて惰にして、少を得て足れりと爲すを視て、之を警するに徧參を以てするにあらざるや耶。今、知識に問う者有れば則ち答えて曰く「吾家に自ら本分事有り、彼は皆な古人一期建立門庭の言語なるのみ耳、何ぞ究むるに足らんや哉！」(Z.148pp.635a-b)

また、『臨濟宗旨』にいわく：

又た（張無盡）曰く「吾れ頃ろ謝師直に見えるに、呉僧簡程なる者を稱うらく、大知見有り、親しく慈明に見ゆ、蓋し是れ真點胸、楊岐、道吾の流亞なりと。人を接するに多く汾陽の十智同真を擧ぐ、願わくは遂に其の説を聞かん。」予（慧洪）曰く「十智同真是三玄三要と同一の關捩なり。汾陽曰く『……』、今、此の法門、叢林は怕怖し其の名<sup>(3)</sup>

を聞くを欲せず。何を以って之を言わん？諸方は但だ平實の見解を愛し、之に執して移らず、唯だ傳授せんと欲し、悟有るを信ぜず。……」

(Z.111pp.173a-b)

これらの資料により、当時の状況はほぼ明らかとなる。まとめるに、慧南以下の禪師は三玄三要等の煩瑣な思想はみな一時的な方便の説と見なして齒牙にかけず、そういった煩瑣な思想に惑わされない「平実」な状態を重んじていたのである。ただし、以上の資料は全て慧洪の筆によるものであることに注意しなければならない。慧洪には慧南を弁護する気持ちがあり、「平実」という言葉は慧南の思想の特徴を表すものというよりも、当時の敗風を表すものとして使われている。したがって以上の資料だけから慧南の思想的特徴を「平実」として抽出するのは危険であろう。そこで以下に慧南自身の言葉を見て以上の考察を裏付けたい。『黄龍慧南禪師語録・筠州黄檗山法語』にいわく：

三玄三要、五位君臣、四種藏鋒、八方珠玉、三十年前は頭を争いて競いて買い、各おの機鋒を逞しうす。而今、道泰昇平、朴に返り淳に還りて、人人自ら有り。山青水緑兮、白雲は深く處す兮。三衣は併せて一衲と爲り、萬事無思、何ぞ慮らんや兮。(T.47pp.633b)

つまり、覚悟の前はしきりに三玄三要等の宗旨を学習したが、これはことさらで不自然な行為であり、覚悟の後には、「淳朴」で本来的な状態へと回帰し、自らのうちに「真理」が存在することを知った、と言うのである。「萬事無思、何ぞ慮らんや兮」の一句も、知的思慮を否定する無事の禪風にふさわしいと言えよう。また、

上堂、擧す、永嘉大師道く「江海に遊び、山川を涉り、師を尋ね道を訪ぬるを參禪と爲す。曹溪の路を認得して自從り、生死相い關せざるを了知す。」「諸上座、那箇か是れ遊ぶ底の山川？那箇か是れ尋ぬる底の師？那箇か是れ參ずる底の禪？那箇か是れ訪ぬる底の道？淮南、兩浙、廬山に向いて、南嶽、雲門、臨濟と師を求め道を訪ね、洞山、法眼と參禪す。是れは外に向いて馳求す、名づけて外道と爲す。若し毘盧自性を以て海と爲し、般若寂滅智もて禪と爲さば、名づけて内求と爲す。若し外に向いて求めば則ち汝を走殺す。若し五蘊に於いて住して内求



せば則ち汝を縛殺す。……（T.47pp.633b-c）

ここでも各派の宗旨を求め歩くことを戒めている。以上の資料から、慧南の禪風が汾陽らとちがっていることが知れる。慧南は確かに「平実」というべき風格を有しているのである。また、『黄龍慧南禪師語録・遷住帰宗語録』には次のように言う。

摩尼は掌に在りて衆色に隨いて以って分輝す、寶月は空に當りて、千江を逐いて而して影を現わす。諸仁者、一問一答、一棒一喝は是れ光影、一明一暗、一擒一縱は是れ光影磕、……三世諸佛の一大藏教、乃至諸大祖師、天下老和尚の門庭敲、千差萬別するは俱に光影爲り。且つ道え何者か是れ珠？何者か是れ月？若也し珠の月とを識らざれば、言を念え句を念え、光を認め影を認むるは、猶お海に入りて沙を算し、磚を磨きて鏡と作さんが如し。其の數うるを希み、其の明なるを欲するは、萬も不可得なり。……（T.47pp.631b）

ここで慧南は全ての言語、思想を「光影」としている。いうなれば、彼は全ての学説を「事」とし、その背後に更に「珠」と「月」、つまり更に高次元の「理」を想定しているのである。ここで、本来それぞれ絶対の真理を表していたはずの各派の宗旨は、それよりも高次の「理」のもとに完全に相対化されている。このような思想は、また楊岐派の公案觀の芽生えでもある。つまり、楊岐派の禪師は全ての公案を「事」として捉え、その背後に絶対の「理」を想定し、全ての公案を平等なものとして扱うのである。公案に関して言えば、慧南らにもそれを軽視する傾向が見られる。『僧宝伝』卷二十三『黄龍宝覺心禪師』にいう：

……（黄龍祖心）は此時、頓に二師に親しく見えりと覺え、徑ちに黄蘗に歸る。方に坐具を展ずるや、南公曰く「子は吾室に入れり矣。」公は亦た踴躍自喜し、即ち應えて曰く「大事は本來是の如し、和尚、何ぞ人をして看話下語して百計搜尋せ教むるを用いん。」南公曰く「若し汝をして此の如く究尋せ令めず、無用心の處に到りて、自見自肯せば、吾は即ち汝を埋没するなり也。」（Z.137pp.530b）

彼らはすでに公案に大きな価値を見出さない、公案は単に教化の道具としての意味しかなくなっているのである。

以上をまとめると以下の如くである。慧南の禪風は宋初の「博物学」的傾向と異なるばかりでなく、汾陽等のやりくちを批判するまでに到っている。

慧南はその批判の過程において各学説をしのぐ高次の原理を持ち出し、各学説を空洞化したのである。彼らによるこのような革新も統一に向かおうとする禪宗の基本的な方向性に基づいている。ただし、今回の「統一」は宋初の「総合」と異なり、絶対の「理」を持ち出すことによって各派の区別を解消、超越したのである。このような活動は禪宗の新時代を切り開き、各派の宗旨は過去に有していた意義を失い、同時に公案の性格にも変化が生じたのである。

#### 四、東林常総「照覚平実の旨」と真浄克文の批判

歴史は不断に続く変化の連鎖のようである。上に慧南の思想的特徴を考察したのであるが、このような「平実」の禪風の出現は禪思想界に更なる議論と対立をもたらす。実は「平実」という言葉に関して言えば、もっとも有名なのは慧南ではなく、その弟子東林常総（1025-1091）であり、そしてこの常総をもっとも激しく非難したのは、同じく慧南の弟子である真浄克文（1025-1102）なのである。このことはかつて拙稿に論じたので<sup>(4)</sup>、ここではまず簡単にその結論を振り返り、さらに、以前議論できなかった彼らと慧南の思想上の関係を論じたい。

また我々は「悟」の概念の確立に関しても考察することになる。看話禪の最終目的は「悟入」することであり、じっさい大慧は黙照禪に対する批判において、しきりに「悟」の欠如を指摘している。たとえば『大慧語録』卷二十六『答陳少卿』には次のように言う。

今年以來、一種の邪師有りて黙照禪を説き、人をして十二時中には是事管する莫く、休み去り歇し去り、聲を做すを得ず、近時に落つるを恐れ教む。往往にして士大夫の聰明利根の爲に使わるる者は、多く是れ鬧處を厭惡し、乍ち邪師輩に静坐することを指令せ被れ、却って省力するを見、便ち以って是と爲し、更に妙悟を求めず、只だ黙照を以って極則と爲す。(T.47pp.923a)

かように「悟」は看話禪の体系において非常に重要な役割を担っているが、その概念はけっして自明のものではなく、真浄が常総を批判する過程において歴史的に確立してきたと考えられる。

さて、真浄克文はたびたび「無事禪」を批判しているが、大慧宗杲は『大

慧宗門武庫』の中で、その批判対象が常総であることを示している。

蓋し照覺は平常無事、知見解會を立てざるをもって道と爲し、更に妙悟を求めず、卻って諸佛諸祖、徳山、臨濟、曹洞、雲門の眞實頓悟見性法門を將って建立と爲す。(T.47pp.948a)

「照覺」とは常総の大師号である。ここで大慧は常総の思想の特徴として「平常無事」や「知見解會」即ち理知的理解に対する否定をあげている。そしてこのあとに眞淨の小參を引き、その批判の対象が常総であることを示唆している。そこで諸資料を調査すると、常総の思想が「照覺平実の旨」として広く知られていたことがわかり、眞淨の無事禪批判の対象が「照覺平実の旨」であったことがわかる。かような「平実の旨」の特徴は上に見るように「平常無事、不立知見解會」というもので、慧南の思想と通じるところがあり、慧南を継承したものであるといえる。また『建中靖国統灯録』において常総は慧南門下の筆頭に列せられており、立伝の弟子も最も多く、黄龍派中の主流であったと考えてよいだろう。しかしこのような禅風が盛んになった後、教条化の弊が出てきた。よって眞淨は「平実の旨」に対する批判を始めるのである。『宝峰雲庵眞淨禪師語録・住宝峰禅院語録』にいわく：

知音なる者は少し。所以に此の箇の事は實を論じて虚を論ぜず、參は須らく實參なるべし、悟は須らく實悟なるべし。若し纖毫も盡さずば、總て魔界に落つ。豈に古人の道うを見ずや「平地上に死人無數、荊棘林を過得するは是れ好手」と。如今の人、多く是れ箇の身心寂滅、前後際斷、一念萬年し去り、休し去り歇し去り、古廟裡香爐に似去り、冷湫湫地し去るを得て、便ち究竟と爲す。殊に知らず卻って此の勝妙境界に障蔽せ被れ、自己正知見は現前する能わず、神通光明は發露するを得ず。或は又た箇の一切平常心是道に執して以って極則と爲す。天は是れ天、地は是れ地、山は是れ山、水は是れ水、僧は是れ僧、俗は是れ俗、大盡は三十日、小盡は二十九。此れは依草附木にして、知らず覺えず一向に迷い將ち去る。忽然として他に「我手は佛手に何似？」と問わば、便ち道わく「是れ和尚の手なり。」「我脚は驢脚に何似？」便ち道わく「是れ和尚の脚なり。」「人人は盡く生縁の處有り、那箇か是れ上座生縁の處？」便道「某は是れ某州の人なり。」是れ何の言ぞ歟。且く錯り會すること莫くんば好し。凡百の施爲、須らく平常一路子を要して、以って穩當と爲し、定め將ち去り、合わせ將ち去り、

更に敢えて別に一步も移さず、墮坑落塹すを恐れ、長時に一に雙盲底の人の路を行くに似て、一條の拄杖子寸歩も抛り得ず、緊く把著し、憑り將ち去り、歩歩に依倚す。一日若し道眼豁開せば、頓に前非を覚え、杖子を抛卻し、兩手を撒開し、十方蕩蕩、七縱八横、東西南北、可不可無し。……（頤藏主『古尊宿語録』、北京：中華書局、1994年版。卷四十四、848-849頁）

これが真浄による「平実＝無事禪」に対する批判である。ここで真浄は「平実」も単なる一種の知識になってしまった、学僧はそれに寄りかかって主体性を失っていると言う。

しかし、真浄もけって言語や知識を肯定するわけではなく、その点は慧南、常総と相違ない。但だ、彼は言語に対する教条的な否定が「平実」の弊害を引き起こしたと考えているようである。『宝峰雲庵真浄禅師語録・住金陵報寧語録』にいう：

師云く「古人は一等に參禪するも、悟り得て脱灑にして、見處は明白、用うるを得て便ち用い、擬議の間に在らず。何ぞや也？他に佛法知見の礙と爲る無きが爲なり。而今も佛法の礙と爲る無き者有る莫しや麼？」良久し喝して云く「たと設い有るも、又た無事甲裏に打在す。」（『古尊宿語録』卷四十三、814頁）

また『同・住宝峰禅院語録』にいう：

たと縦い語言文字上に在らざれども、又た無事裏に打在す。（『古尊宿語録』卷四十四、842頁）

これらの発言において「仏法知見、語言文字」と「無事」とは二つの異なる悪傾向である。真浄は慧南、常総と同じく「仏法知見、語言文字」に対して否定的な態度をとっているが、しかし、「仏法知見、語言文字」の束縛を脱した学僧が、かえって「無事」の陥穽に陥っていると言うのである。真浄の批判する「無事禪」とは慧南以来の「平実」が致した弊害であると考えていだろう。

ここで我々は、真浄が無事禪を批判すると同時に、非常に「悟」を重視していることを見逃してはならない。真浄は上文で「參は須らく実參、悟は須らく実悟」、「一日若し道眼豁開せば云々」と言っており、また思想上深く真浄の影響を受ける大慧も上引の文章の中で「更に妙悟を求めず」としている。これらの言葉はみな「平実の旨」の問題が「悟」の欠如にあることを示唆し

ている。真浄は「悟」の提唱によって「無事=平実」の弊を克服しようとしているのである。『宝峰雲庵真浄禅師語録・住宝峰禅院語録』にいわく：

一般の人有りて更に妙悟を求めず、但だ平常一路實頭の見解を作して、又た喚びて不走做の人と作す。此の見解は未だ常流を出でず。若し妙悟明眼底の人は、他は一に來處を知り、一に落處を知り、更に顛頂せず。（『古尊宿語録』卷四十四，846頁）

この資料から真浄の重視する「悟」が「平実」と対立するものであることがわかる。しかしそればかりでなく、「悟」は言語とも対立する。『同・住金陵報寧語録』にいわく：

其の宗旨なる者は、諸佛諸祖の教外別傳にして、文字言句に屬せず。其の文字言句は是れ心外戲論の法なり。既に戲論に屬さずんば、直ちに須らく自悟すべし。若し自悟するや也、事は一家に同じ。苟し然らずんば者、彼我途轍す。（『古尊宿語録』卷四十四，843-844頁）

また、『禅林宝訓』卷二には『養虎集』を引いて次のような話を載せている。湛堂準和尚、初め真浄に參ずるに、常に燈を炙き帳中に看讀す。真浄は呵して曰く「所謂の學とは者、治心を求むるなり也。學は多しと雖も而して心は治まらず、縦い學ぶも而して奚ぞ益せん。而して況んや百家の異學、山の高く、海の深きが如し。子、若爲が之を盡さん？今、本を棄て末を逐うは賤の貴を使うが如し、恐らくは道業を妨げん。直に須らく諸縁を杜絶し、當に妙悟を求むべし。他日之を觀んに、門を推して白に入るが如し、故より難からざるなり矣。」湛堂、即時に習ぶ所を屏去し、専ら禪觀に注す。（T.48pp.1022b）

真浄も広く各種の學問を学ぶことを否定し、「治心」や「當に妙悟を求むべし」といったふうに絶対の原理を重視している。

このような思想は慧南と通じるところがあるが、しかし、真浄の「悟」の思想は慧南のものとは大きな違いを持つ。これに関して石井修道氏は真浄の著作『皆證論』に着目している。『皆證論』は現在すでに伝を断っているが、『大慧語録』卷三十『答孫知鼎』に該書に関する記述がある、いわく：

圭峰密禪師、『圓覺疏鈔』を造る。密は『圓覺』に於いて證悟する處有りて、方めて敢えて筆を下す。『圓覺經』中の「一切衆生、皆な圓覺を證る」を以て、圭峰は「證」を改めて「具」と爲し、譯者の訛と謂う。而れど梵本を見ざれば、亦た只だ此の如く疏中に在って論ずるの

み、敢えて便ち正經を改めざるなり也。後來、泐潭真淨和尚は『皆證論』を撰す。論内に圭峰を痛罵し、之を破凡夫、臊臭漢と謂う。若し一切衆生皆な圓覺を具し、而も證せざれば者、畜生は永しえに畜生と作り、餓鬼は永しえに餓鬼と作り、盡十方世界は都盧て是れ箇の無孔鐵鎚にして、更に一人も真を發して元に歸する無く、凡夫も亦た解脱を求むるを須いざらん。何を以っての故に？一切衆生皆な已に圓覺を具さば、亦た證を求むるを須いざるが故に。(T.47pp.940c-941a)

これに対して石井氏は以下のように言う。「かつて南宗禪が本来成仏の立場を展開して、無修無証が主張されてきたのであるが、真淨克文はその延長上にあるとはいっても、深い反省の立場に立つといえよう。教学的な表現をかりるならば、本覺門に立ちつづけていた禪が、始覺門の立場において、禪の方向を見直したところに真淨の課題があったといえよう。」<sup>(5)</sup>このような「始覺」的立場に立つ「悟」の概念は、まさに「無事＝平実禪」に対する批判の中から生れてきたのである。いっぽう慧南とは言えば、次のような発言も見られる。

道は修するを假らず、但だ汚染する莫かれ。禪は學ぶを假らず、貴は息心に在り。心息むが故に心に慮無く、修せざるが故に歩歩は道場なり。慮無くんば則ち三界の出ずるべき無く、修せざれば則ち菩提の求むべき無し。(T.47pp.632c)

慧南にはいまだ「無修無証」の影が見て取れ、真淨の立場とは対比をなしている。これもその思想が「平実」と言われるゆえんであろう。実際のところ、真淨、常総両者の思想はともに慧南にその源を發している。しかし、両者が対立する過程で常総の「平実」は淘汰され、「理」に対する重視は修行論の中でその価値を増し、そこから始覺的立場にたつ「悟」の概念が形成されてきたと考えられる。この真淨の「悟」の概念は後の禪思想の主流となり、「平実禪」は「無事禪」と呼ばれ長く批判されこととなるのである。

## 五、楊岐派の公案禪——公案の更なる短縮

臨濟宗黃龍派の後に禪宗の主流となったのは臨濟宗楊岐派である。公案禪の最後の変化は彼らの手によって完成されることとなる。以下に楊岐派の公案禪の特徴を考察していくが、その前に我々は「公案禪」と「看話禪」とい

う二つの概念について、本文中での定義を決めておかなければいけない。「看話禪」とは大慧宗杲が創始した、「黙照禪」と対立する特殊な修行形態であり、「公案禪」とは広い意味で公案を参究対象とする、より一般的な修行形態である。後者は大慧以前にすでに存在し、前者は後者の最終発展段階である。また前者の概念は後者の概念に包含される。以下、以上のような前提で論述を進める。

公案禪の最終発展段階——看話禪の体系においてもっとも重要視される公案は趙州狗子無仏性話である<sup>(6)</sup>。これは緒言の『大慧語録』の引用にも見えるが、ここではもう一度、看話禪の代表的著作と目される『無門闕』によってその形態を確認しておきたい。

趙州和尚、因みに僧問う「狗子に還た佛性有りや也無？」州云く「無。」  
(T.48pp.292c)

これが看話禪において用いられる狗子無仏性話であるが、しかし『趙州録』に収録されるものはこれとは異なっている、いわく：

問う「狗子に還た佛性有りや也無？」師云く「無。」學云く「上は諸佛に至り、下は螻子に至るまで皆な佛性有り、狗子は什麼の爲にか無し？」師云く「伊に業識性の有る在るが爲なり。」(『無著校寫古尊宿語要』、京都：中文出版社、1973年、37頁上)

この中では趙州が「無」と答えたあと、更に一段の対話が収録されており、看話禪で用いられる形が、後半を省略して成立したものであることがわかる。ではこのような変化はいかにして起こったのであろうか？まず、この省略を行ったのは大慧の師翁五祖法演（？-1104）であることがつとに指摘されている。『黄檗東山演和尚語録』にいわく：

上堂、擧す、僧趙州に問う「狗子に還た佛性有りや也無？」州云く「無。」僧云く「一切衆生皆な佛性有り、狗子は什麼の爲にか卻って無し？」州云く「伊に業識有る在るが爲なり。」師云く「大衆、你ら諸人は尋常作麼生か會す？老僧は尋常只だ無字を擧して便ち休す。你ら若し這の一箇字を透得せば、天下人も你を奈何ともせず。你ら諸人は作麼生か透る？還た透得徹底有りや麼？有らば則ち出で來りて道い看よ。我は也た你的有りやと道うを要せず、也た你的無しと道うを要せず、也た你的不有不無と道うを要せず。你是作麼生か道う？珍重。」(『古尊宿語録』卷二十二、416-417頁)

またいわく：

師は室中に常に擧す、趙州「狗子に還た佛性有りや也無？」州云く「無。」僧請問し、師は爲に之に頌す。……（『古尊宿語録』二十二卷、420頁）

始めの引文では全段を引用するが、はっきりと「老僧は尋常、只だ無字を挙げて便ち休す」と言い、二つ目の引文を考え合わせれば、法演が日ごろ省略した形でこの公案を挙げていたことがわかる。法演のこのような活動は禅思想史上に重要な意義をもつものと考えられるが、では、それはいかなる背景のもとに行われ、いかなる特徴をもっているのか？これまで法演のこの運動は、ややもすると大慧看話禪の付属物のように扱われる傾向があり、またその間に入る圓悟克勤の公案観も必ずしも明白な評価を与えられていない。ここでは法演の独自性と法演、圓悟の連続性に即して楊岐派の公案観を論じてみたい。

まずは修行形態上の特徴を見てみたい。明株宏輯『禅関策進』に収める法演の書簡『東山演禪師送徒行脚』にいわく：

若是し工夫を倣さば、須らく時時に檢點し、刻刻に提撕するを要す。那裏か是れ得力の處？那裏か是れ不得力の處？那裏か是れ打失の處？那裏か是れ不打失の處？一等有りて纔かに蒲團に上るや、便ち瞌睡を打し、醒め來るに及び至れば、胡思亂想し、纔かに蒲團を下るや、便ち雜話を説く。此の如く辨道せば、直に彌勒の下生に至るも、也た未だ入手するを得ず。須らく是れ精彩を猛著し、箇の話頭を提し。晝に參じ夜に參じ、他と厮拵せよ。無事甲裏に坐在すべからず、又た蒲團上に死坐すべからず。若し雜念轉た闘いて轉た多ければ、輕輕に放下して、地に下りて走ること一遭せよ。再び蒲團に上りて、兩眼を開け、兩拳を捏し、脊梁を豎起して、依前として話頭を提起せば、便ち清涼を覺ゆること、一鍋の沸湯に一杓の冷水を攪ぜるが如くに相似たり。此の如く工夫を倣さば、定めて到家の時節有り。（T.48pp.1098c-1099a）

ここから法演が坐禅する際に公案を精神集中の道具として使っていたことが知れる。このようなやり方は、圓悟の著作にも同様に見出すことができる。『圓悟心要』（以下『心要』と略す）巻下『示印禪人』にいわく：

初機晩學の乍爾に參ぜんと要するも、捫摸する處無し。先德は慈を垂れて、古人の公案を看令む。蓋し法を設けて其の狂思横計を繫住し、識慮



を沈めて、專一の地に到ら令むるなり。驀然として心は外得に非ざるを發明せば、向來の公案は乃ち敲門の瓦子なり矣。只だ龐居士の馬大師に問う「萬法と侶爲らざる底は是れ什麼の人か？」馬云く「汝の一口に西江の水を吸い盡くすを待って、即ち汝に向かいて道わん。」の如きは、但だ靜默沉審して、然る後に舉し看よ。攸久の間、須らく落處を知るべし。若し語言を以って語言を詮注せば、只だ多知を益すのみにして、此の箇の法門解脱境界に入得するに縁無し。諦信せよ！諦信せよ！悟を以って則と爲す、遲晩を嫌うことなかれ。(Z.120pp.769a)

法演、圓悟ともに公案によって精神集中を助けるという修行上の特徴があることがわかる。もちろんこれだけの資料では、このような修行方法がどれほどの広がりをもっていたのか、楊岐派だけに限定されるものなのかは断言できない。しかし、このような修行上の特徴が、宋初の公案分類とも、またいわゆる文字禪ともちがう楊岐派公案禪の無視できない成立背景の一つであったことは肯定されてよいだろう。このような修行は、公案を理知的に理解することとは対極的なものだからである。

次に、公案の短縮に関しても、圓悟には法演と同様の傾向が見出される。『羅湖野録』には次のような話を載せる。

西蜀の表自禪師、演和尚に五祖に於いて參ずる。時に圓悟は分座して攝納す。五祖は自をして焉に親灸せ使む。圓悟曰く「公は久しく老師の法席に與る、何ぞ來りて探水するを須いん。脱し未だ至らざるところ有らば、舉し來りて品評するも可なり也。」自乃ち徳山小參の話を舉すに、圓悟高笑し曰く「吾は公の師と爲るに堪えずと以えるに、公の是の如きなるを觀れば則ち餘り有るなり矣。」遂に再び舉せ令む。「今夜は答話せず」の處に至りて、圓悟は驀として手を以って自の口を掩いて曰く「止めよ。只だかのごとく 慙はげまに看得透せば、便ち徳山に見ゆるなり也。」自は其の憤りに勝えず、趨り出でて、坐具を以って地を撼して曰く「那裏にか因縁有りて只だ人をして一句のみを看せ教む！」是に於いて朋儕は競いて自を勉して圓悟の指示に従わしむ。未だ幾ばくならずして省有り。(Z.142pp.974b)

『雪堂拾遺録』にも同様の話を載せ (Z.142pp.950a-b)、内容に大差は無い。この話を理解するためには、まず徳山小參の話の原型を確認しなければいけない。今は公案の定型化に大きな影響があったと見られる『宗門統要集』に

よる。その巻七にいわく：

鼎州徳山宣鑿禪師、小參、衆に示して云く「今夜は答話せず、問話する者は三十棒。」時に僧有りて出でて禮拜す。師は便ち打つ。僧云く「某甲それがしは話も也た未だ問わざるに、甚なんの爲にか某甲を打つ？」師云く「你是是れ什處の人？」云く「新羅の人なり。」師云く「未だ船舷を跨がざるに、三十を與うるに好し。」（柳田聖山、椎名宏雄共編『禪学典籍叢刊』、京都：臨川書店、1999年。第一巻、161頁下）

つまり、圓悟はこの公案の冒頭のわずかに一句を挙げたところで表自の口を押さえ、そのまま理解しろと言ったのである。このようなやりくちは、法演が「狗子無仏性」のはなしの後半を切り捨て、「無」の一字を極度に抽象的な精神集中の道具にしてしまったのと同様に似ている。表自の反応も、このやり方が型破りであったことを表していると考えられる。まとめるに、法演から大慧にいたる楊岐派の三人の公案に対する態度には共通点があると言える。つまり、公案を極度に短縮することによってそこから具体的な文脈を奪い、抽象化する。修行上においてはそれを精神集中の道具とする。これが楊岐派公案禪の基調であると考えられる。それではこのような考察結果を前提として、以下に詳しく圓悟克勤の公案思想の特徴を考察したい。

## 六、公案の平等化——圓悟克勤を中心に

大慧の師、圓悟克勤（1063-1135）は宋代禪宗史上に大きな影響力を有し、その著『碧巖録』は“宗門第一書”とよばれ、宋代公案禪の代表的著作と見なされている。ここでは彼を中心にして看話禪成立以前の楊岐派公案禪の特徴を考察したい。

まず始めに、圓悟は慧南同様、広範に五家の学を学ぶことに対して批判的である。『心要』巻上『示隆知蔵』にいわく：

所以に七百餘年流傳して、枝分かれ派列して、各おの家風を擅ほんにす。浩浩轟轟として、紀極を知る莫し。其の歸著を鞠まわむれば、直指人心を出づる無し。(Z.120pp.704b)

彼はこの「直指人心」の教えこそが唯一の宗旨であって、その他の各派の宗旨は虚妄であると考えている。圓悟のこのような考え方は、慧南の思想に近いが、その背景もやはり同様である。『心要』巻上『示民知庫』にいわく：

近世の參學は多く宗猷に本づかず、唯だ言句を持擇し、親疎を論じ、得失を辨じ、浮漚上に實解を作す。更に善く多少の公案を淘汰し得、諸方五家宗派語を問うを解するを誇り、一向に情識に没溺し、正體を迷卻す。良に憐湣すべし。(Z.120pp.727a)

慧南らの積極的な批判にもかかわらず、圓悟の時代にも相変わらず多くの学僧が五家の学を学んでいたのである。圓悟と慧南の思想的立場は同様であると考えてよいだろう。

また、圓悟ら楊岐派の禪師は公案の解釈においても唯一の原理を重視して、宋初の公案分類に批判的な態度をとり、公案の無差別平等を主張する。『嘉泰普灯録』巻二十五『諸法広語・太平佛鑑勸禪師』において圓悟の法弟、佛鑑慧勸は次のように言っている。

只だ馬大師の一喝し、百丈の三日耳聾するが如きは、還た別に箇の道理を著得し得るや麼？其の他の徳山の棒、臨濟の喝、雪峰毘毬、俱胝豎指、道吾作舞、秘魔擎叉、丹霞燒木佛、趙州勸婆子、種種の多端、較量し將ち來たれば、釋迦老子の一手は天を指し、一手は地を指すと符契を合するが如く、毫髮も差無し。……有る底は道う「若し恁麼なれば、只だ洞山五位君臣、三種滲漏、臨濟四料簡、近代浮山九帶、薦福兩種自己の如きは、也た只だ是れ一同なるべからず。古人甚に因りてか許多の類聚編排有る？」殊に知らず正に是れ一同なるを。只だ一同なるが爲に、所以に古人は類聚編排す。若し是れ開悟の士の觀來たれば、毫髮も異なる無し。情解の流は萬別千差す。(Z.137pp.353a)

楊岐派の禪師は全ての公案は「毫髮も異なる無く」とし、あらゆる分類を拒絶するのである。我々は今このような傾向を「公案の平等化」と呼ぶことにする。この点に関して、もちろん圓悟も例外ではない。『心要』巻上『示裕書記』にいう：

臨濟の金剛王寶劍、徳山の末後句、藥嶠の一句子、秘魔杖、俱胝指、雪峰毘毬、禾山打鼓、趙州吃茶、楊岐栗棘蓬金剛圈は皆な一致するのみ爾。契證して直下に省力するを得ば、一切佛祖の言教は通達せざる無し。(Z.120pp.704a)

このような例は『心要』中に繰り返しあらわれている。かような思想を実践修行の角度から捉えたとき「一つの公案を透れば全ての公案を透ったことになる」という考え方がでてくる。『心要』巻下『示覚禪人』にいう：

只だ古人の道う「即心即佛」、又た道う「非心非佛」、又た道う「不是心、不是佛、不是物」、又た道う「麻三斤」、又た道う「秤鎚を鋸解す」の如きは、萬別千差するも、若し直下に領略せば、豈に二致有らん。所以に一了一切了、一明一切明。只だ這の明了も也た須らく斬りて三段と作して始めて得し、方めて無事無爲、履踐諦當の處に入るのみ耳。  
(Z.120pp.765a)

『圓悟語録』の卷十二にも次のようにいう：

山僧は頃日五祖和尚に問う「二祖云く『心<sup>こころ</sup>を覓<sup>み</sup>むるに了不可得なり。』とは畢竟ずるところ如何？」他道う「汝、須らく自參して始めて得し。這些の好處、別人は汝の爲に著力するを得ず。」參じ來たり參じ去り、忽ち「類りに小玉を呼ぶは元と事なし、只だ檀郎の聲を認得せんことを要するのみ」を擧するに因りて忽然として桶底脱す。庭前柏樹子も也た透る、麻三斤も也た是、玄沙蹉過も也た是、睦州擔板も也た是、不落因果も也た是、不昧因果も也た是、三乘十二分教、二六時中眼裏耳裏、乃至鐘鳴鼓響、驢鳴犬吠まで這箇の消息に非ざるは無し。  
(T.47pp.768a)

圓悟はかの艶詩を聞いたとき、全ての公案、教義、はては「鐘鳴、鼓響、驢鳴、犬吠」までが「這個の消息」、言葉で表せない真理の現れであると悟ったというのである。全ての公案が平等であれば、自然と「一了一切了」となる。なんとすれば全ての公案は唯一の「理」の表出だからである。彼らは唯一の「理」のもとに、あらゆる公案を「事」とし、その差別性を解消しているのである。これが楊岐派の公案平等化である。かような思想に基づいて、彼らは公案をその文字上の意味において理解することを批判する。このような主張は『碧巖録』において繰り返し現れ、ほとんどその主旋律となっていると言ってよい。ここにいたって公案は決定的に抽象的なものと化すのである。

さて、かような圓悟の公案思想であるが、どうやら当時の人々はこれを「公案を挙す主体の上に公案を理解する」というふう<sup>に</sup>理解していたようである。以下に挙げる資料はいずれもいささか難解であるが、また重要でもあるので、出来る限り解釈を試みたい。まず始めに筆者の理解を述べれば、「公案を挙す主体の上に公案を理解する」とは、つまり、公案の意味いかに拘わらず、「公案を挙す」という精神活動を通じて「心」＝「仏性」を把

握しようとする事であると考えられる。実際には圓悟自身もこのような理解に同意しておらず、これらはあくまで当時の学僧のいささか単純化した解釈にすぎないといえる。但し、圓悟の公案思想のような非常に抽象的な思想を理解しようとする際、当時の人間による評価は、一定の参考価値を有するものと思う。彼らの理解も、多かれ少なかれ圓悟の思想的特徴を反映しているはずである。以下、大慧の記述に依って、当時の学僧の圓悟公案思想に対する理解を考察しよう。『大慧語録』卷十八『鄭成忠請普説』にいう：

又た向いて機境上に在らずと道わば、便ち舉起する處に去きて承當す。「不是心、不是佛、不是物」、舉し了るや便ち會し了る。圓悟先師は常に説く「近來、諸方は盡く窠窟と成る、五祖下に我と佛鑑、佛眼と三人は結社して參禪するも、如今、早や漏逗を見出だし來れり也。……我が這裏には且く這般の病痛無し。」山僧曰く「大いに好し、無病痛。」先師曰く「何をか謂う？」山僧曰く「擊石火閃電光、引得して無限の人、業識を弄び、舉し了るや便ち會し了る、豈に是れ佛法の大窠窟にあらざるや。」先師覺えず舌を吐き乃ち曰く「他に管わる莫れ。我は只だ契證を以って期と爲すのみ。若し契證せざれば、斷定して放過せず。」山僧曰く「契證を説くは即ち得し、第だ恐るらくは後來只だ恁麼に傳え將ち去り、舉し了るや便ち會し了り、硬く擊石火閃電光を主張し、業識茫茫として未だ了日有らざらん。」先師は深く以って然りと爲す。  
(T.47pp.887a-b)

大慧によれば、「挙起する處に承當す」、「業識を弄ぶ」、「挙し了れば便ち會し了る」というのが圓悟公案思想の弊、つまり当時の学僧はそのように圓悟の思想を理解していたということである。『正法眼蔵』卷三之下には次のように言う：

法は言語上に在らず、情識上に在らず、舉動施爲の處に在らずと謂い、錯りて業識を認めて佛性と爲す。此に於いて滋味を得る者は、擊石火閃電光を以って窠窟と爲す。(Z.118pp.149a)

「擊石火閃電光」とは上で圓悟思想の特徴とされるところで、ここで述べられているのも圓悟思想の弊とわかる。ここで問題とされているのは、彼らが「業識を錯り認めて仏性と爲す」ことである。以上を総合して考えると以下のように解釈できる、つまり、かれらは言葉の上では公案を理解せず、「挙起する處に承當」、つまり公案を「挙」す際、その文字上の意味いかんに関

ならず、公案を「挙す」主体の上に「仏性」を見て取る。だからこそ「挙し了わるや便ち會し了わる」ことが出来るのである。大慧はこれを「業識」を認めているに過ぎないと考えている。『大慧語録』卷十四『黄徳用請普説』には次のように言う。

或者は、情塵を脱し去り窠臼を立てざるを以て門戸と爲し、凡そ古人の公案は舉し了るや早に會し了れり也。或は師家問う「不是心、不是佛、不是物。爾は作麼生か會す？」便ち云く「和尚、惺惺するを妨げず。」或は云く「和尚、甚麼の処にか去き來たる？」或は云く「矢の上に更に尖を加うべからず。」或は云く「多少の人をか謾卻す？」或は再び舉すこと一遍して云く「不是心、不是佛、不是物。」凡そ他の古人の因縁を問うに、皆な舉起する處に向いて承當し、擊石火閃電光の處に會し、舉し了るや便ち會し了る。凡そ問う所有れば皆な受けず、喚びて脱灑自在、大快樂を得と作す。(T.48pp.867b)

ここにあげる当時の典型的回答はどれも難解であるが、いまはそのうちの以下の回答について、上の考察に基づき次のように解釈したい。「和尚、惺惺するを妨げず」（和尚さん、目を覚ましてください）、「和尚、甚麼の処にか去き來たる」（和尚さん、どちらへ行っておられたのですかな）とはどちらも「挙す」主体を問い返している。「矢の上に更に尖を加えるべからず」とは「挙」した時点ですでに真理が明らかになっているのに、その上に更に問うことを戒めているのである。「再び挙すこと一遍して云々」とは、「ほらこの挙すという行為、精神活動そのものが答えですよ」というのであろう。この最後の回答方法は唐代に流行した「作用即性説」によく似ている。以上三つの資料より当時の学僧の圓悟思想に対する理解が見て取れるだろう。このような傾向はどれも大慧が批判するところのものであるが、しかし、圓悟の公案観にも類似の特徴があったと考えてよいだろう。

ここまで来ると、公案の具体的意味は重要でなく、「心」＝「仏性」こそが重要になる。言葉を換えれば、この「心」さえ透れば公案は必要ないのである。そこで『心要』卷上『示民知庫』には次のように言う。

靈雲、頌を作りて桃花を悟る、玄沙は渠は未だ徹せずと言う。老婆は臺山に路を指し、趙州は歸り來りて勘破すと説く。叢林中に種種の論量を作すも、只だ闇を贏得するのみ、殊に知らず古人は敲門瓦子の如きに相い似たり、只だ入門を貴得す。既に入得門し了れば、安んぞ瓦子に

執却して奇特事と作し、諦當直截顯露と謂うべけんや。(Z.120pp.727b-728a)

ここで公案はすでに悟りのきっかけ（敲門の瓦子）としての作用しか有しなくなっている。また、『心要』巻下『示蔣待制』に到っては次のように言う。

若し大根器を具さば、必ずしも古人の言句公案を看ず。(Z.120pp.757b) まとめるに、圓悟等楊岐派の禪師は慧南の思想を受け継ぎ、唯一の理を用いて公案の差別相を解消し公案の平等化を実現した。いっぽうで理に対する重視は公案の価値の下落をもたらし、公案を軽視する考え方が出現するまでにいたった。

## 七、結語

以上、北宋における臨濟宗の思想的転変と公案禪の成立を考察した。考察結果を以下にまとめる。

- (1) 五代に五家分裂の局面が出現した。
- (2) これに対して、宋初には分裂を総合しようとする動きがあらわれた。この活動は各派の宗旨を収集し、大きな思想体系を作るという「博物学」的傾向を有していた。
- (3) 北宋の中葉、黄龍派は唯一の「理」をもって各派の差異を解消し、五家の学の価値を否定して、新たな禪宗統合を実現した。黄龍派のこのような宗風は「平実」と呼ばれた。
- (4) 慧南の弟子常総はこの「平実」の禪風を継承したが、やがて彼らの中には教条主義の弊害があらわれた。そこで慧南のもう一人の弟子真浄克文は「悟」の概念をもって「平実」を批判した。批判の過程で「悟」の概念は「始覚」的立場を代表するものとなり、その概念は大慧宗杲の思想に影響を与えた。一方、「平実」の禪風は「無事禪」として長く批判されることとなった。
- (5) 楊岐派の禪師は慧南の思想的特徴を受け継ぎ、唯一の原理をもって公案の平等化を実現し、大慧看話禪の出現を準備した。

公案禪の発展過程は、同時に公案が不断にその意義を失っていく過程であり、「理」もしくは「悟」の概念が不断に純化していく過程である。その過程において、公案はしだいに空洞化し、大慧看話禪の段階に至っては完全に

空虚なものとなった。そして同時に「悟」の純粹体験主義が現れ、後の禪思想の主流となっていくのである。

大慧の思想は中国禪思想の発展の最高峰である。しかし、それは同時に禪思想史の終点でもある<sup>(7)</sup>。大慧の後、禪の思想そのものに大きな変化はあらわれず、中国思想史の主役は完全に儒学へと移る。これは、彼らが破壊可能なものを破壊し尽くし、禪の文化的蓄積が失われてしまったからだろうか？それとも、「悟」の絶対性のもとにその思考を停止してしまったからだろうか？看話禪の禪宗史全体における意義は非常に重要な問題であり、いずれ本稿での考察結果をふまえて論じたいが、いまはひとまず今後の課題とし、楊岐派公案禪の成立過程を一通り考察したところで筆を擱くこととした。

(四川大学文学与新聞学院博士研究生)

## 注

- (1) “都”は『全宋文』では“部”に作るが、今は『四庫全書』本に従って改める。
- (2) 土屋太祐「玄沙師備三句綱宗與薦福承古三玄的比較——禪宗思想在唐宋之際的變化的一個例子——」、『普門學報』33期，台北：仏光山文教基金会，2006年。
- (3) 底本は若に作る。今、統藏經の校記に従って改める。
- (4) 土屋太祐「真淨克文の無事禪批判」、『印度學仏教学研究』第五十一卷第一号，2002年。同「北宋期禪宗の無事禪批判と圖悟克勤」、『東洋文化』第83号，2003年。
- (5) 石井修道「真淨克文の人と思想」、『駒澤大学仏教学部紀要』第三十四号，1976年，146頁。
- (6) 狗子無仏性の話に関しては平野宗淨「狗子無佛性の話をめぐって」、『禪学研究』第六十二号，1983年、柳田聖山「無字のあとさき」、『理想』第610号，1984年を参照。
- (7) 前川享「禪宗史の終焉と宝卷の生成——『銷積金剛科儀』と『香山宝卷』を中心に——」、『東洋文化』第83号，2003年。