

# 宗密心性思想への宋代禪宗における誤解について

——「知之一字、衆禍之門」の含意とその検討——

胡 建 明

## 一 緒論

宗密の心性思想、とりわけ彼が主張した荷沢禪の「靈知説」は、後世に荷沢宗の法脈が断絶し、その禪思想は有力な後継者がいなかったため、発展できなくなったばかりではなく、往々にして宋代臨済宗の禪僧たちに誤解され、猛烈な批判を浴びた。彼らは宗密が主張する「知」という概念と論理を意識範疇内の「情識」或いは「知見」と誤解した。また宋明の理学家たちも同様の理解を示した。しかし、宗密の「知」とは、「如来藏心」、「仏性」の代名詞であり、有宗（法相宗）、空宗（無相宗）を批判して、性宗（法性宗）を標榜するための、荷沢宗の哲学的キーワードである。この「知」は凡聖に共通する「本原の知」、「自然の知」、「無師の知」とされ、迷にあつても減らず、悟を得ても増えずという生仏平等なる「真心」、「真性」であることを、宗密が重々強調したものである。

しかし宋代における多くの禪僧はこれを意識による分別の知と見做した。こうした誤解を生じたのには主に二つの原因がある。一つは宗密自身に原因があると考えられる。すなわち禪僧としての宗密は、平生著述に腐心し、煩瑣な名相を以て教禪を解釈したからである。唐代以降の禪宗では言が簡潔で理が直顕することが尊ばれ、「人心を

直指する」という禪風が風靡していたのである。馬祖、石頭の派下の児孫たちは、宗密のように煩瑣な哲学を滔々と述べることを非常に嫌った。<sup>1)</sup>二つ目は、宋代禪林の一部の高僧たちが本当に宗密の主張した「知」という論理を理解できなかったのではなく、ただ宗派の意識に左右され、宗密の思想を故意に曲解したと思われることである。宗密はかつて『都序』、『承襲図』等の著作の中で、洪州、石頭などの禪門を批判したが、彼らの児孫たちはこれを容認することは到底できないために、宗密への反撃に出て、往昔の怨念を晴らさんとしたのではなからうか。

宗密と親交し、師事した裴休は、宗密没後に、馬祖の法孫である黄檗希運禪師に参じた。黄檗が彼に開示した法語が残されている。

故修道人直下無心默契、擬心即差、以心伝心。慎勿向外逐境為心、是認賊為子。為有貪嗔痴、即立戒定慧、本無煩惱、焉有菩提。(中略) 所謂心地法門、万法皆依此心建立、遇境即有、無境即無、不可於浄性上專作境解、所言定慧鑑用歷々、寂寂惺惺、見聞覚知皆境上作解、暫為中下人説即得、若欲親証、解不可作如此解、尽是境縛、法有没處、没於有地。但於一切法、不作有見、即見法。(中略) 今時人只欲得多知多解、広求文義、喚作修行、不知多知多解、翻成壅塞。<sup>2)</sup>

黄檗希運が指摘した「不可於浄性上專作境解」と、今時の人が「多知多解、広求文義」ということが、暗に宗密の禪を指したかどうかは断定できないが、ただしここから裴休が黄檗の禪に大きな魅力を感じるとともに、黄檗禪がかつて宗密から学んだ「以知見為妙門、寂靜為正味」という禪風と徑庭の違いがあると感じていたことが理解できる。それ故に裴休は黄檗の禪風について、左記のように心底から賛嘆している。

不立義解、不立宗主、不開戶牖、直下便是、動念則乖、然後為本仏。故其言簡、其理直、其道峻、其行孤。<sup>3)</sup>

宗密の心性思想は、後世に公平な評価を受けられず、時に酷評されたにも関わらず、その影響力は少しも衰え弱ることが無かった。以下、二、三の典型的事例を取り上げながら論じてみよう。

## 二 宋代禪宗における宗密思想の誤解

### 1 『承襲図』において引き起された天童子凝と四明知礼との論争

宋初の天台宗巨匠である四明知礼は、景德元（一〇〇四）年に『十不二門指要鈔』を著述した。その巻上では、『圭峯後集』（すなわち『承襲図』）を参照した箇所がある。すなわち、

問相伝云、達摩門下三人、得法而有深淺、尼総持云、斷煩惱、証菩提。師云、得吾皮。道育云、迷即煩惱、悟即菩提。師云、得吾肉。恵可云、本無煩惱、元是菩提。師云、得吾髓。<sup>4)</sup>

とある。ここで知礼が宗密の『圭峯後集』を引用し、学人に伝えようとしたことは、天台円教の学説は、達摩門下における三人の見解を遥かに超えているということである。性悪説の見地から考えれば、妄を滅して真を求め、惑を断じて理を証することは、総持尼、道育らの境地と殆んど同じではないかと思われるかもしれない。しかし知礼は一心三観の立場から、天台円教の究極とするところは、凡情によって測ることができない域ではないことを強調し

た。それ故惠可の得髓説は、なお言詮、階級に陥り、円意に達してないと述べる。すなわち、

元本云、此乃又超得髓之説也、可師之見意縱階、此語且未円。問、今明円教豈不論断惑証理、既翻迷就悟耶。若論者何異持育之解。答、只如可師、豈不断惑翻迷。豈亦同前二耶。故知凡分頓漸、蓋論能断能翻之所以爾。<sup>5)</sup>

とある。知礼から見れば、圭峯が標榜した達摩の頓悟宗旨は、なお「凡分漸頓」の境地に陥っており、天台円宗には到底及ばない。当時天童山景德寺の住持子凝（生没年不詳<sup>6)</sup>）は知礼の文章を読んだ後、直ちに異議を申し出る。彼は知礼に書簡を出し（「上四明第一書」）、その「達摩門下三人」云々の文言は如何なる根拠によるのかを質問し、またこうした道端や巷から聴いた、史実に何もないものをみだりに正解と為すことは慎むべきであると知礼を批判した。つまり『祖堂集』と『景德伝灯録』の中では、「二祖礼三拜、依本位而立」と記され、「皮肉骨髓」などの内容が全くなかったからである。知礼にこの一段の文字を訂正するよう強く求めた<sup>7)</sup>が、知礼は子凝の書簡を閲して、直ちに返答した。これは、宗密が裴相のために、禅門の源流本末を示した『圭峯後集』から引用したものであり、無根拠ではない、との内容である。知礼は次のように反論している。

次之『後集』、印本現存。南北相伝、流行不絶。曾逢点授、因是得聞。而况有唐圭峯禅師、帝王問道、相国親承、和会諸宗、集成『禅藏』、製『禅源諸詮集都序』兩卷、及茲『後集』、為世所貴。何謂鄙俚之談、豈是道聽途説。<sup>8)</sup>

しかし子凝はこの返答を得て、甚だ不服であったため、二通目の書簡を知礼に送り付けた。その中では、宗密の

宗祖である荷沢神会はかつて六祖に「知解の宗徒」と呵責されているため、正統な禅法ではないと論じている。そして、宗密が主張した荷沢の「知の一字はこれ衆妙の門、今達摩が所伝するのがただ靈知のみ」という宗旨が荒唐無稽であり、また宗密の書物について「深く荷沢を推し、牛頭を軽視し、矛盾の言は洋洋として外に於いて出る」と論じているような書物を援用しても、論拠にならないと指摘し、宗密の主張は全く謬説であると酷評した。しかし知礼は子凝から寄せられた書簡に対して、寸分も譲らなかつた。こうして両者の間で、手紙の応酬が遂に二十数回に達した。なかなかおさまる気配が無かつたが、最終的に当時明州の太守である林公直闇の仲介によって、この論争は終結した。林太守は一步譲って、原文を直すように知礼に勧め、知礼はこれに同意した。その直した文章は左記の通りである。

然汝所引達摩印於可師、本無煩惱、元是菩提等、斯乃圭峯異說、致令後人以此為極、但棄三道、唯觀真心、若據『祖堂』、自云、二祖礼三拜、依位立、豈言煩惱菩提一無一有耶。故不可以圭峯異說而格今家妙談爾。<sup>10</sup>

ここで知礼は仕方なく、主張を一転して、『圭峯後集』で述べられている「本は煩惱なし、元はこれ菩提なり」というのは、全て宗密による異説であると論定した。それによって「後人に此を以て極と為さしめんといたし、いたずらに三道を棄て、ただ真心を觀する」と理解される弊害を残した。すなわち知礼は天台円教が主張した三に会して一に帰すという宗義をもとにして、宗密を異端者として扱ってしまった。しかし宗密の学説を「ただ真心を觀する」と理解するのは、明らかに偏狭的な評価である。周知の通り、宗密の根本的立場は、諸乘を全揀の上で、一乗によって全収するものである。また実践論では、頓悟によって得られた解悟を前提として、さらに漸修に依って

証悟を得ることを強調した。この内容は天台教宗の主張とは、小異が有っても大差はなかった。法眼宗の禪者としての子凝は天台宗の知礼がみだりに宗密の言説を援用することを許せず、また宗密が主張した「靈知」の思想とその論著に表われる牛頭宗などに対する軽視的な論調に、非常な不満を抱いたのである。

こうした見方とその思想的傾向は、ただ子凝だけが示していたではなく、宋代以来の多くの禪者が共通の認識を持っていて。たとえば覺範慧洪（一〇七一—一一二八）の『林間録』巻上では、『都序』などの宗密の著作の中に摩尼珠の喩を以て洪州、牛頭、北宗などを批判し、ひたすらに荷沢宗を美化する禪宗史観に対して、甚だ憤懣し、論難する言説が多かった。<sup>13)</sup>

## 2 「知之一字、衆禍之門」——大慧宗杲における宗密思想の理解

宗密が主張した「知」という荷沢禪の心性哲学は、遺憾ながら後世の多くの人々には正しく理解されなかった。特に洪州禪の派下に属する禅僧たちからは辛辣な批判を浴びせられた。次に取り上げる南宋初期の禅林巨匠である大慧宗杲の著作の数例から、その一端を明らかにする。

大慧は北宋末期の楊岐派に属する圓悟克勤（一〇六三—一一三五）の弟子である。圓悟は『碧巖録』を著し、その禅思想の中には色濃く華嚴思想が反映されている。特に北宋政和元（一一一一）年に、荆南において当時の宰相張商英と「華嚴の要旨を劇談す」という程、華嚴学の造詣が深かった。華嚴思想に精通した圓悟は、弟子の大慧にも大きな影響を及ぼした。建炎二（一一二八）年大慧が兄弟子の虎丘紹隆（一〇七六—一一三六）が住持する蘇州虎丘山雲巖寺を訪ね、『華嚴経』を耽読した。また妙智居士銭子虚のために説法し、大いに華嚴の女旨を談じた。<sup>14)</sup>大慧は圓悟に師事する前に、黄龍派の真浄克文（一〇二五—一一〇二）の法嗣湛堂文準（一〇六一—一一一五）の門弟であり、真浄の会下にもう一人の高弟があり、すなわち前述した『林間録』を撰した覺範慧洪（徳洪とも称す）

である。真浄、湛堂、覺範の三人はみな華嚴思想に精通していたので、大慧に与えた影響は少なくなかった。それは大慧の著作の中によく反映されている。大慧は宗密の思想についてよく研究し、彼は宗密の三教融合思想について、とりわけ儒釈融合の思想を絶賛したが、ただし「靈知」などの心性思想に就いて、大きな異議を唱えた。さらに大慧は文字を以て禅を論ずることに強く反対して、筌蹄を落とさず、直下に会心することを主張した。彼はかつて師の『碧巖録』を大衆の前に焼きながら、圓悟老人は饒舌にすぎたと言いたてた。それ故に著述も多く、学者氣質の宗密に対して、あまり高い評価をしなかった。

『大慧書』「答孫知息」では、

圭峯密禪師、造『円覚』疏鈔、密於『円覚』、有証悟処、方敢下筆、以『円覚経』中一切衆生皆証円覚、圭峯改証為具、謂訊者之訛、而不見梵本。亦只如此論在疏中、不敢便改正経也。後來泐潭真浄和尚、撰『皆証論』、論内痛罵圭峯、謂之凡夫臊臭漢、若一切衆生、皆具円覚、而不証者、畜生永作畜生、餓鬼永作餓鬼、尽十方世界、都盧是個無孔鉄鎚、更無一人発真帰元、凡夫也不須求解脱、何以故、一切衆生皆具円覚、亦不須求証故。<sup>15)</sup>

とある。大慧は宗密の『円覚経』の注疏に対して一定の評価を与えたが、しかし自分の師祖である真浄克文がかつて宗密を痛罵したことに言及した。それは宗密が『円覚経』の経文の「一切衆生皆証円覚」の「証」の字を自分の疏では「具」の字を以て入れ替えたからである。真浄は宗密の疏の中の「一切の衆生みな円覚を具する」を、全ての修証を否定するものと理解したのである。これは明らかに真浄の誤解である。宗密が注疏で「具」の字を以て「証」の字を入れ替えたのは、あくまでも一切の衆生はみな靈知の本覚を具することを主張し、この本来的な「円

「覺」は仏と異ならず、真知の覺性は、修証によって得られることはないが、しかし修証によって顕現し、還源することができるといふ理解と主張であり、決して修証を否定したのではなかった。その覺性は、あたかも氷が融けて水となるが如く、また水が静まれば波が平らになるが如くである。水と波の相と用は異なるにしても、水の体性（湿性）はみな同一である。それは『円覚經』での「如銷金鉞、金非銷有、既已成金、不復為鉞、經無窮時、金性不壞。不応説言本非成就、如来円覚亦復如是」と全く同義である。

宗密は、『円覚經』の中で説かれていた「知衆生本来成仏、生死涅槃猶如昨夢」といふ經文を根拠とし、彼の「本来成仏論」の經証の一とした。すなわち果相門の理の上では、如来藏心（仏性）は生仏ともに具する本源的、自然的なものであるとはいえ、現行の因位に処する衆生は、なお漸次に修習し、仏性を顕現するまでに努力しなければならぬという「漸修門」における修証次第を強調したのである。それが宗密の「円覚本具論」であり、「本来成仏論」の真意である。同時にそれはまた、『都序』の中で宗密が行なった洪州禪に対する「於頓悟門雖近而未的、於漸修門有誤而全乖」の批判の本意でもある。真浄和尚はただ宗密の「理の頓悟」に対する批判の一点張りをし、「事の漸修」を無視してしまった故に、その痛罵は宗密にとっては効果的なものではなかった。

ところで『円覚經』の原文と宗密の『大疏』での内容を左記にみてみよう。

善男子、一切衆生皆証円覚、逢善知識、依彼所作因地法行、爾時修習便有頓漸。若遇如来無上菩提正修行路、根無大小皆成仏果。若諸衆生雖求善友、遇邪見者未得正悟、是則名為外道種性、邪師過謬、非衆生咎、是名衆生五性差別。<sup>(16)</sup>



右記の經文に対して、宗密の『大疏』の注釈では、

解曰、言皆証円覚者、自悟本来円覚、証知一切皆然、非諸衆生皆已修証。經文倒者、訳人訛舛、応云善男子、証諸衆生皆有円覚、即顯然矣。<sup>17)</sup>

とある。右記のように、宗密の原文は「証諸衆生皆有円覚」であり、真浄と大慧が言った「皆具円覚」とは異なる。無論「有」と「具」とはここで同義の字と看做してもよいが、但し宗密は明らかに「非諸衆生皆已修証」という説明を加えている。つまり因位に処する一切の衆生は本来円覚の性質を具足しているが、現状では覺性に背き塵勞に合しており、故に「皆証円覚」とは言えない。これは經典翻譯者の誤訳であると論じたのである。真浄の『皆証論』はもう存在しないため、その内容を確認できない。しかし大慧が言及した内容から窺うと、真浄の禪は証悟と解脱を真剣に求めていて、他の臨濟禪で提唱された「無修無証」の「無事貴人禪」とはあまりにも趣が異なる。しかし『大慧書』の内容に限ってみれば、真浄も大慧も恐らくは、あの『大疏』での一節の文字についてそれ程深読みしていなかったようである。無着道忠が『大慧書』を解釈した『大慧普覺禪師書栲栳珠』の一書<sup>18)</sup>によれば、真浄が圭峯を痛罵する事由は、王安石の謬に宗密の言葉を引き出したことがあるからである。『嘉泰普灯録』卷二十三では、王安石と真浄との左記のような問答が記されている。

(王安石) 又問、一切衆生皆証円覚、而宗密易証為具、謂訳人之訛、其義是否。文曰、『円覚』可易、則『維摩』亦可易也。『維摩』曰、亦不滅受而取証。証与証義有何異哉。蓋衆生現行無明三昧、即是如来根本大智、圭峯之

説、但知其具也。公即領解。<sup>19)</sup>

いずれにせよ、真浄から見れば、圭峯宗密はただ文字と理屈ばかりを空論し、仮に理を得たとしても、実証に基いていない著述をし、文字禪を講じた凡僧にすぎない。門戸の偏見と固定觀念の弊害は、ここによく現れている。また黄龍派の中の死心悟新という禅匠は宗密が主張した「知之一字、衆妙之門」というモットーに対して、「知之一字、衆禍之門」と「妙」を「禍」に入れ替えて嘲った。死心は黄龍派の初祖慧南（一〇〇二—一〇六九）の法孫であり、その法脈は黄龍慧南—晦堂祖心（一〇二五—一一〇〇）—死心悟新<sup>20)</sup>（生没年不詳）となっている。

大慧は同門の先達としての悟新禅師によく親近したと思われ、死心和尚の宗密に対する批判について左記のように述懐している。

南泉道、道不属知、不属不知。圭峯謂之靈知、荷沢謂之「知之一字、衆妙之門」。黄龍死心云、「知之一字、衆禍之門」。要見圭峯、荷沢則易、要見死心則難。<sup>21)</sup>

ここでは大慧は馬祖の法嗣南泉普願（七四八—八三五）が主張した「道不属知、不属不知、知是妄覺、不知は無記」<sup>22)</sup>を引用している。南泉は宗密と同時代の人であり、洪州禅では錚々たる禅匠であり、「南泉斬猫」などの公案を以て、その名を禅林に轟かせた。その弟子の趙州從諗（七七八—八九七）も唐代禅林の巨匠である。南泉は道が玄妙かつ清虚であり、寂寂惺惺たる道の上では「知」の字を加えてはならないと主張した。つまり知とは妄識の働きてであり、不知とは、無記に落ちる昏昧たる状況である。真の仏道はまさに触目してすなわち真であり、随处にし

て主となし、意識に依る「知」と「不知」などの分別を離れて、人心を直指して、即心即仏である、との主張である。「知」という論理はまったく頭上に頭を按ずる葛藤であると認識していたに違いない。

以上の南泉の論説は宗密の「靈知説」に対する論難であるかどうかについては現時点で確認できないが、しかし同時代の禪者として、南泉は宗密が代表する荷沢禪の主義主張を必ず了知する筈である。宋代に至って、死心和尚は再び旧案を持ち出して、荷沢宗の「妙」の字を「禍」の字と取り換え、宗密の「知」を情識と知見と看做し、学道の禍として非難した。大慧はその説に賛同して、宗密と神会の見解を理解することは容易であるが、死心の機要を得るのが甚だ難しいと結論付けている。つまり大慧も死心に倣って宗密の「靈知説」を「知解宗徒」の情識の働きのよる妄見と看做したのである。

しかし、宗密の「知」は、仏性自性用という体用論における重要な概念と論理である。すなわち「無念」、「無住」としての「寂照の知」を意味する。寂とはその体、照とはその用である。これは生仏とも本有しており、絶待独存的にして、常住不滅、了了常知の「靈覺」に他ならない。宗密の著述では、繰り返して、この「知」の一字に含まれた妙義が説かれているが、惜しまれるのは後の臨済宗の禅僧たちから、それを知解的な思索と看做され、宗密の哲学思想が十分に理解されず、無用の長物として、厳しく批判を浴びたのである。

とはいえ、大慧宗杲は必ずしも宗密の哲学思想を千里の外に拒んだのではなく、宗密が主張した儒釈融合思想については大慧も賛辞を呈した。『大慧書』第二十八卷「答汪状元第二書」では、

楊子云、学者所以修性、性即道也。黄面老子云、性成無上道。圭峯云、作有義事、是惺悟心、作無義事、是狂乱心、狂乱由情念、臨終被業牽、惺悟不由情、臨終能转业。所謂義者、是義理之義、非仁義之義。而今看来、遮老

子亦未免析虚空為兩処。仁乃性之仁、義乃性之義、礼乃性之礼、智乃性之智、信乃性之信。義理之義亦性也、作無義事、即背此性、作有義事、即順此性。然順背在人、不在性也。仁義礼智信、在性不在人也。人有賢愚、性即無也。若仁義礼智信、在賢而不在愚、則聖人之道、有揀択取捨矣、如天降雨、挾地而下矣。所以云、仁義礼智信在性、而不在人也。賢愚順背、在人而不在性也。楊子所謂修性、性亦不可修、亦順背賢愚而已。圭峯所謂惺悟狂乱是也。……若識得仁義礼智信之性起処、則格物忠恕、一以貫之、在其中矣。<sup>23</sup>

とある。大慧は、性と人との關係を以て、儒教の仁義礼智信の五常を論じ、宗密の「惺悟の心」と「狂乱の心」の言葉を用いて、事を成すのは人であり、性はすなわち常理であり、賢愚に拘わらず。五常は性なり、聖人の道は、普遍的な道理であると理解した。宗密が説いた「惺悟心」はすなわち五常の性に順じて、「狂乱の心」はすなわち五常の性に背くものである。しかし楊雄が説いた性は、修習すべき対象であり、賢愚の人に順じたり背いたりするという説であり、五常の性ではない。もし五常の性を起こすところを認識できるなら、格物して得られる忠恕の理は一を以て之を貫き、五常の性が湛然にして常に照らされると、大慧が滔々と論じている。大慧は当時の多くの儒士、文武百官と交遊し、多数の書簡を往来させた。宗密は当時すでに儒釈融合説を唱え、大慧と相通ずるところが多かった。宗密は『大疏』の序文において、『易』の「乾卦」の四徳を以て仏の四徳に対応させた。この会通法に対して、大慧は頗る絶賛している。『大慧書』第二十七卷「答劉宝学」の書簡では、

故圭峯云、元亨利貞、乾之徳也、始於一氣。常樂我淨、仏之徳也、本乎一心。專一氣而致柔、修一心而成道。此老如此和会、始於儒釈二教、無偏枯、無遺恨。<sup>24</sup>

とある。大慧は理論の上で儒釈二教の融合を主張したばかりではなく、みずから実践で示した。『大慧普覺禪師年譜』紹興三十一（一一六一）年辛巳の条では、

師七十三歳、正月舟次儀真、太守徐公敦立請說法於天寧寺。適州学文宣王殿建造未円、学徒告師、有以成就、師以說法施利二十万而助之。<sup>(25)</sup>

とある。大慧は建築中の孔子廟本殿の文宣王殿のために、説法で得た銀錢を献じた。こうした行為は、深く儒教側からの崇敬を受けた。『大慧書』に限ってみれば、大慧とよく往来した士大夫は四十人を数える。また『普説』では約四十人に達している。さらに『法語』では五十余名の士大夫と在家居士が現れている。大慧の禪思想の当時の知識界における影響力は非常に甚大である。宗密が提唱した三教融合、特に儒釈二教の融和思想は宋代に至って大慧などの禪者たちの努力によって、より一層現実化となったのである。禪は士大夫の生活意識、思想領域における不可欠な内容となったのである。

### 三 結語

宗密の哲学思想は五代、兩宋、元、明、清を経ても衰えることが無かった。賛否両論はあったが、批判が無ければ、継承と発展もない。宗密の思想は、今日まで依然としてその強盛な生命力を持ち続けている。特にその和合融通の宗教観は、世界人類における多元的な宗教、哲学、思想、文化の間に不断の交流と相互理解と融合があり得る

ことについて、共通の原理原則を示しているからである。こうした寛容性を備えた理念は、永劫に評価され続けるに違いない。

後世においても、なお多くの人々が宗密の思想に対する評論を行なっているが、それについては別稿を期したい。

総じて言えば、唐代以後は、宗密のような著述に専念して教学と禅修と融合する禅者は、永明延寿などの数少ない禅者に限られている。大半の禅者は文字で禅を語ることを嫌い、宗密のような哲学思想は到底歓迎されない。こうしたむやみに「不立文字、直指人心」を主張する実相禅、見性禅を確立した結果としては、元々実践に指南する経説を一方的に葛藤と看做し、実相禅、見性禅に盲従するが故に、狂禅に陥りやすいのも否めない。

## 注

- (1) 元末明初の禅僧文瑒（一三四五—一四一八）は詩を以て宗密を批判して曰く、「圭峯老禅太饒舌、無分別中恣分別。以疏注経鈔注疏、炎炎六月飄霜雪」〔統藏経〕一—二一九—、〔南石文瑒禅師語録〕卷三、二〇七頁。宗密の「以疏注経鈔注疏」の作法は、師の澄観に教わった教法の作風である。後の禅者から見れば、禅者の風格が欠けていたかもしれない。
- (2) 『大正蔵』第四十八卷、『伝心法要』、三八一頁中—三八二頁下。
- (3) 前掲書、三七九頁。
- (4) 『大正蔵』第四十六卷、『十不二門指要鈔』卷上、七〇七頁上。ただし子凝が記述した「二祖礼三拜、依位立」は『祖堂集』ではなかった。恐らく『景德伝灯録』の内容である。『承襲図』〔正新纂大日本統藏経〕第六十三卷、三三二頁下）では、正確な記述は、「尼総持得肉、道育得骨、慧可得髓」であり、知礼が記した「尼総持得皮、道育得肉。」とは異なっている。ただし『祖堂集』卷二に依ると、その順は「慧可得髓、道育得骨、尼総持得肉」であり、「本無煩惱、元是菩提」などの記述が無かった。その原文は「達摩言 有三人得我法、一人得我髓、一人得我骨、一人得我肉。得我髓者惠可、得我骨者道育、得我肉者尼総持」となっている。しかし『景德伝灯録』卷三〔大正蔵〕第五十一卷、二二九頁中—下）では、さらに「道副得皮」という内容が増加している。つまり三人から四人になり、最後に「皮肉骨髓」という有名な禅話が成立し

ている。ただしその最後の「本無煩惱、元是菩提」という内容も無く、ただ（達摩）欲西返天竺、乃命門人曰、時將至矣、汝等盍各言所得乎。時門人道副曰、如我所見、不執文字、不離文字、而為道用。師曰、汝得吾皮。尼総持曰、我今所解、如慶喜見阿闍佛国、一見更不再見。師曰、汝得我肉。道育曰、四大本空、五陰非有、而我見处無一法可得。師曰、汝得吾骨。最後慧可禮拜後、依位而立。師曰、汝得吾髓」となっている。子凝は実際に『景德伝灯録』を根拠とし、知礼は『景德伝灯録』に比較して成立の年代が早かった『祖堂集』に依拠している点に相違が生じる所以がある。

(5) 前掲書、『十不二門指要鈔』巻上、七〇七頁中（夾注の部分）を参照。

(6) 子凝の事跡等は甚だ不明である。ただ『天聖伝灯録』の中で其の名を見られる。法眼宗の三代法孫であり、すなわち清凉文益（八八五—九五八）—崇寿契稠（一〇九九—一一二）—天童子凝となっている。

(7) 子凝と知礼との往来した書簡は、『大正蔵』第四十六巻、八九四—八九六頁、『四明尊者教行録』巻四で参照できる。

(8) 知礼が論じた「印本現存」、「流伝不絶」の「圭峰後集」とは、内容から見れば、『承襲図』であると思われる。しかし宇井博寿氏が『第三禪宗史研究』（印度哲学研究十二）での「中華伝心地禪門師資承襲圖の佚文について」の四七七—五一一頁、一九四三年四月、岩波書店）では、この書名は後世の手で題されたもので、覚範慧洪の『林間録』では「圭峯答裴相国宗趣状」、或いは『草堂禪師箋要』と呼ばれたが、恐らく同一の書物である。そもそもこれは裴休の問いに対して、圭峯宗密が返答した内容である故に、書簡のような内容で、固定した題名が無かった。後に大蔵経に収録するために現在の『承襲図』という書名となったのである。黒田亮氏の論文によれば、この書名は、朝鮮で出版する時に定められたという。

(9) 『大正蔵』第四十六巻、八九五頁上。

(10) 子凝が指摘した神会にまつわる「知解宗徒」と「祖師昔記」という不評は、元代に編集された宗宝本の『六祖大師法宝壇経』の中での一節である。すなわち「師曰、向汝道無名無字、汝便喚作本源仏性、汝向去有把茆蓋頭、也只成個知解宗徒。」とある（『大正蔵』第四十八巻、三五九頁中—下）。他の版本ではこの一節が見当たらない。子凝は宋初の人であり、すでにこれに言及していたから、宋初には、早くもこの説が伝えていたに違いない。

(11) 『大正蔵』第四十六巻、八九四—八九六頁、『四明尊者教行録』巻四、八九五頁中を参照。

(12) 『大正蔵』第四十六巻、『十不二門指要鈔』巻上、七〇七頁中。

(13) 『正新纂大日本統蔵経』第八十七巻、一五〇頁を参照。

(14) 圓悟克勤と大慧宗杲の事跡などについて、拙著『中国宋代禪林高僧墨蹟の研究』の中ですでに論及した。圓悟に関する内容は四二—四六頁に、大慧に関する内容は七七—九三頁及び一〇九—一一〇頁を参照。

- (15) 『縮刷大藏經』一二〇頁右を参照。
- (16) 『大正藏』第十七卷、九一六頁中一下。
- (17) 『統藏經』一一四—一二、『大疏』巻中の四、一六八頁a—b。
- (18) 『大慧書楞栳珠』を著述したのは、江戸時代の臨済僧の無著道忠(二六五三—一七四四)であり、また照氷堂、葆雨堂とも号した。但馬(今の兵庫県)人である。幼小に出石(兵庫県内)の如来寺で出家したが、その後、京都の龍華院の竺印祖門に投じた。成年になって、各地の尊宿に参じた。二十五歳の時、竺印が示寂の後、龍華院の法席を継いだ。宝永四(二七〇七)年、五十五歳で京都の妙心寺に住した。正徳四(一七二四)年に再住し、さらに享保六(二七二二)年、六十九歳で、三度目に妙心寺に住することを果たした。翌年に龍華院に引退して著述に専念した。延享元(一七四四)年に示寂。世寿九十二歳。道忠は江戸時代における臨済宗妙心寺派の代表的な学僧である。遺著は三七四種、九二一卷に達した。その内容は禅門の典籍、祖師の語録の注釈や清規における法式儀軌の解説、妙心寺を中心とする史伝の考証、禅語と俗語など言語学的研究、詩文、雑文などの多岐に亘った著述を残している。代表的著作は『禅林象器箋』二〇巻、『葛藤語箋』一〇巻、『小叢林略清規』三巻、『百丈清規左鱗』二一巻、『虚堂録犁耕』三〇巻、『正法山志』一〇巻、『葆雨堂虚凝集』二〇巻、『正法眼藏僭評』一卷などがある。『楞栳珠』一五巻は、正徳二(一七一二)年四月一日から執筆し、同三(一七一三)年二月八日に完成した。また享保七(一七二二)年八月から翌年五月まで再び校訂を続け、完了までに前後に十年を費やした。その写本は京都龍華院と上野図書館のみに収蔵され、公刊されることはなかった。京都の花園大学禅文化研究所はその影印本を蔵し、一九九七年三月十日に『大慧普覚禅師書楞栳珠』を印行した。その五〇〇頁に道忠が「△改証為具、……然言圭峯改具、以王荊公誤拳、真浄直開荊公語、随呵之也。」とある。
- (19) 『正統藏經』影印本の通巻、第一三七巻、三二七頁下を参照。
- (20) 死心悟新は、大慧の師の湛堂文準と、兜率從悅、覚範慧洪らとは兄弟弟子にあたる。遺著に『死心悟新禅師語録』一卷があり、南宋初年の紹興十一(一一四二)年に刊行し、『黄龍四家録』の第三部に収録されている。その内容は「初住雲巖開堂語録」、「住翠巖広化法録」、「再住雲巖語録」、「偈頌」等がある。『統藏經』二二五—二に収録。また『死心新和尚語要』一卷があり、嘉熙二(二二三八)年に刊行し、『統古尊宿語要』の一に収録されている。内容は「上堂」、「小参」、「偈句」などがある(『統藏經』二二三—三五に収録)。
- (21) 『縮刷大藏經』騰八『大慧普覚禅師語録・普説』巻十六、七二頁。または『大正藏』第四七巻、八七九頁中を参照。
- (22) 一九八四年十月、中華書局で出版した『五灯会元』巻四、一九九頁を参照。



- (23) 『縮刷大藏經』、一一三頁左を参照。
- (24) 前掲書、一〇八頁右。
- (25) 前掲書、一五頁右。