

大慧宗杲の看話禪の成立について

石井修 道

一 はじめに — 大慧の看話禪の成立以前と曹洞宗との関係

中国禪宗史で最も大きな禅思想の変化をもたらしたものは、臨済宗の大慧宗杲（一〇八九—一一六三）の看話禪の成立であろう。日本の臨済宗や韓国の禅仏教、更に世界への禅の伝播の影響を考へても、看話禪の成立は深く関わっている。一方、曹洞宗の宏智正覚（一〇九一—一一五七）は黙照禪を大成し、看話禪と黙照禪は宋代禅の二大思潮と称され、両者の関係については、西巖了惠（嗣無準師範、一一九八—一二六二）は「不共戴天（かたがた）」の關係をめぐって——（『印度学仏教学研究』第二三卷第一号）に發表したように、それ以降の研究では、大慧の具体的な黙照禪批判は、曹洞宗の真歇清了（一〇八八—一一五一）を直接相手取ることが明確になってきた。更にその批判の内容は看話禪の成立に極めて重要であることも知られるようになった。因みに、真歇清了からの大慧宗杲観を考察した近年の研究として、若山悠光氏の「真州長蘆了和尚劫外録」定本作成の試み——カラホト本を底本とし、訓読文を付す——（『駒澤大学禅研究所年報』第二五号、二〇一三年）、「狗子仏性話の展開——真歇清了による表詮と遮詮の統合——」（『印度学仏教学研究』第六三卷第二号、二〇一五年）及び「大慧宗杲の黙照禪批判と真歇清了」（『駒澤大学大学院仏教学研究会年報』第四八号、二〇一五年）がある。

今回問題としたい、特に看話禪と黙照禪のことを、『大慧普覚禪師年譜』を中心に、大慧の伝記を追いながら確認してみよう。なお、『年譜』については、石井修道「大慧普覚禪師年譜の研究（上）（中）（下）」（『駒澤大学仏教学部研究紀要』第三七・三八、四〇号、一九七九—一九八二年三月。底本は立正大学図書館の南宋重刊本の覆刻の五山版）で検討したことがあ

るが、補正が必要だと感じていた。幸いに中西久味氏が『大慧普覺禪師年譜』訳注稿（一）～（四）（『新潟大学』比較宗教思想研究』第一四輯～一七輯、二〇一四年～二〇一七年。底本は北京図書館の南宋重刊本）で発表継続中なので、関心のある方は是非参照されたい。

大慧とは賜号であり、諡号は普覺禪師といい、諱は宗杲、仏日禪師の賜号もある。号は妙喜といい、字は曇晦、自ら無明叟とも号し、菴号から雲門と自称することもある。元祐四年（一〇八九）の生まれで、『年譜』によれば、十一月十日の巳の時だと伝える。真歇清了より一歳年少であり、宏智正覺より二歳年長ということになる。俗姓を奚氏といい、安徽省宣城県の出身である。崇寧三年（一一〇四）の一六歳の九月に郷里の東山慧雲院の慧齊の下で出家した。その後に行脚した中で、まず注目すべきことは大觀元年（一一〇七）の一九歳で鄂州（湖北省）の大陽山で曹洞宗の禪者に出会ったことである。二〇歳の『年譜』に引用した『大慧武庫』に、太平州（安徽省）の隱静山の瑞竹寺の紹理に参じた後のように伝えている。復た鄂州の大陽に遊び、元首座、洞山微和尚、堅首座に見ゆ。微は芙蓉の会中に在りて衆に首たり。堅は侍者と為ること十余年。師は三公の座下を周旋すること甚だ久しくして、尽く曹洞の宗旨を得たり。受授の際、皆な臂香して、以て妄りに付授せざることを表す。師自ら惟いて曰く、「禪に伝授有らば、豈に仏祖の自証自悟の法あらんや」。之れを棄てて湛堂に依る。

〈復遊鄂州大陽見元首座、洞山微和尚、堅首座。微在芙蓉会中首衆。堅爲侍者十余年。師周旋三公座下甚久、尽得曹洞宗旨。受授之際皆臂香、以表不妄付授。師自惟曰、禪有伝授、豈仏祖自証自悟之法。棄之依湛堂。〉（大正藏卷四七一九五三）
『禪学典籍叢刊第四卷』四三三頁、臨川書店。参照）

この文は、道元も引用して道元が大慧を徹底的に批判しているが、筆者も『説心説性』『自証三昧』考（『駒澤大学仏教学部研究紀要』第六七号、二〇〇九年）で述べたことがある。ところで、大慧が学び尽くしたという「曹洞宗旨」の一端を四卷本『普説』巻二の「方敷文請普説」に、次のように語っていることが注目される。

妙喜が這裏に蜜室伝授の禪無し、亦た学者と低声に商量せず、低声に商量を言うや纒いなや便是すなわち悪口なり。我れ最も是れ参禪の精たり。滂仰下の、耽源の仰山に授くる九十六円相、以至ては洞下の功勳五位、偏正回互、五王子の類、都て理會し得たり。無事の時を待ちて、従頭はじめより諸人に説与せん。昔し泐潭に在りしとき箇の堅侍者なるもの有り。乃ち湛堂

準和尚の族弟にして、楷和尚の侍者と為ること十余年、尽く其の道を得たり。我も也た他と共に理會し來たる。

〔妙喜這裏無蜜室ミヤ傳授底禪、亦不共學者低声商量、纔言低声商量便是惡口。我最是參禪底精。瀉仰下耽源授仰山九十六円相、以至洞下功勳五位偏正回互五王子之類、都理會得。待無事時、從頭説与諸人。昔在泐潭、有箇堅侍者。乃湛堂準和尚族弟、為楷和尚侍者十余年、尽得其道。我也其他理會來。〕（宋版四三丁左、四四丁右）

この曹洞宗の宗旨の五位説と『弁邪正説』のことについては、後に詳細に検討する。また、同じ四卷本『普説』卷二の「錢承務同衆道友請普説」に同様のことを触れて次のように言っている。

山僧最も是れ參禪の精なり。五家宗派は都て理會し來たる。初めて行脚する時、曾て洞山微和尚に參ず。二年の間、曹洞宗旨は我に一時に參得せらる。又た泐潭準和尚に參ず、其の時の會中に箇の堅侍者なる者有り。久しく措和尚に依りて、洞下の要領を得たり。我れ當時道う、「他は是れ則ち是なり」。然るに裏面に此の不是なる處有り。如何が見得ず。曾て悟らざる在。若し実に悟由有らば、不妨に一時に受用を得たり。其れ或し未だ然らずんば、只だ是れ箇の伝言語の漢なるのみ。他の曹洞の事に干らず、況んや悟は是れ建立かたむと言ひ、第二頭に落おち在るにおいてをや。故に説くこと在らざるなり。

〔山僧最是參禪底精。五家宗派都理會來。初行脚時、曾參洞山微和尚。二年之間、曹洞宗旨、被我一時參得。又參泐潭準和尚、其時會中有箇堅侍者。久依措和尚、得洞下要領。我當時道、他是則是。然裏面有些不是處。如何見得。不曾悟在。若実まこと有悟由、不妨一時得受用。其或未然、只是箇伝言語漢。不干他曹洞事、況言悟是建立、落在第二頭。故不在説也。〕（宋版三三丁右左）

大慧は四卷本『普説』卷三の「真空道人慈行請普説」には、「山僧、大觀三年に行脚して舒州に到り、海会（守）從禪師に依る。從は乃ち（羅漢系）南公の嗣子（一般には嗣雲居元祐）なり。」（宋版九五丁右）とあるから、大觀三年には鄂州の大陽山から離れ、舒州の海会寺を経て、湛堂文準（一〇六一—一一一五）に參じたのである。それ故に大觀元年から三年の「二年の間、曹洞宗旨は我に一時に參得せらる」とあるのは、二夏を過すごしたものとと思われる。しかし、その「錢承務同衆道友請普説」を二〇歳の頃の冒頭に引用した『大慧年譜』は「初めて行脚する時、曾て洞山微禪師に參ず。二年の間、曹洞宗旨、一時に參得ず（初行脚時、曾參洞山微禪師。二年之間、曹洞宗旨、一時參得）」とあるのみで、更に參じた湛堂文準下の洞山道微

のことは引用していない。つづいて『大慧年譜』に引用されるのは、前述の『大慧武庫』のように、「師は（大陽山の）三公の座下を周旋すること甚だ久しくして、尽く曹洞の宗旨を得たり。……之れを棄てて湛堂に依る」とあつた為に、曹洞宗旨を学んだ期間は二年たらずで、それを尽く学び尽くして後には捨て去つたと、筆者は、従来、考えて来た。しかし、前者の『普説』も、「昔し泐潭に在りて箇の堅持者なるもの有り。」とあり、後者の『普説』も「又た泐潭準和尚に参ず、其の時の会中に箇の堅持者なる者有り。」とあつて、泐潭文準の会下での出会い（それが最初に泐潭の出会いであつたかは疑問としても）であつたことを伝えている。

湛堂文準に参じた後は、大慧は化主の役を勤めるなど泐潭に常在ではなかつたが、大観三年の二一歳の時から政和八年（一一一八）の三〇歳まで泐潭にいたのである。文準が大慧に与えた影響は大きなものであつたが、政和五年の七月二十二日の示寂に出遭うことになるのである。筆者は大慧が泐潭文準に出合つた歴史的意義を、①生涯、大慧の禅風に与えた文準の師の真浄克文を知り得たこと。②嗣法の師となる圓悟克勤に参ずることを文準に勧められたこと。③文準の示寂後に、その塔銘を求めて無尽居士張商英に出会つたこと、の三点にまとめられている。

さて、堅持者の詳伝は不明であるが、芙蓉道楷（一〇四三—一一一八）の下で首座もし、前者の『普説』には「乃ち湛堂準和尚の族弟にして、楷和尚の侍者と為ること十余年、尽く其の道を得たり。我も也た他と共に理会し来たる。」と興味深い事が伝えられている。芙蓉道楷が宋代曹洞宗において、重要な位置を占めることは、『宋代禅宗史の研究』（大東出版社、一九八七年）で詳細に検討したものである。また、かつて「南宋禅をどうとらえるか」（鈴木哲雄編『宋代禅宗の社会的影響』所収、山喜房仏書林、二〇〇二年）の中で、大慧は大陽山で堅首座に出会い、文準の「族弟」の縁で、文準に参じたのではないかと推測したことがある。ただ、ここで重要なことは、大慧が曹洞宗旨に参じたのは、単に二年のみで、その後には捨て去つたのではなく、禅者の参学の重要な時期の二〇歳から三〇歳の間に充分に曹洞宗旨を学び尽くしていたことは注意する必要がある。

その後の大慧の伝記は、北宋の滅亡と深く関係している。大慧は三七歳の宣和七年（一一二五）に北宋の都の東京（開封）において、師の圓悟克勤（一〇六三—一一三五）の下で大悟している。その当時といえ、靖康元年（一一二六）十一月には、北宋は女真族の金に都を陥れられ、その翌年、徽宗・欽宗以下の皇族と官僚など、数千人は北方へ拉致されて、北宋は滅ぶ

ことなる（靖康の変）。建炎元年（一一二七）五月に、幸い北従を免れていた、徽宗の第九子、康王趙構が、南京（応天府）で即位して高宗となり、宋の王朝は再興された。南宋の成立である。東京が陥落する以前の八月に南下していた大慧が、後に同じく南下した圓悟克勤に雲居真如禪院で出会ったのが、四〇歳の建炎二年（一一二八）十月のことである。

ここに大慧と宏智正覚の關係に筆者は注目している。好敵手であった一方の宏智の動きのことである。宏智は宣和四年（一一二二）の三二歳で、廬山の円通崇勝禪院で、闍提惟照の下で分座す。翌年、長蘆院に住持していた真歇清了に招かれて首座となる。宏智は宣和六年の三四歳で泗州の大聖普照禪寺で開堂説法を行った。彼を代表する『頌古百則』はこの期間に撰述されたものである。次いで靖康二年に舒州の太平興國禪院に住し、建炎元年に江州の廬山円通崇勝禪院に住し、翌年には江州の能仁禪寺に住することになる。めまぐるしい住持の変遷は当時の政情不安と無關係ではない。能仁禪寺も一夏を送つたに過ぎない。すぐに退いて、雲居真如禪院に遊ぶのである。時の住持こそ建炎元年十一月六日受請上堂を行っていた圓悟克勤である。「行業記」によれば、圓悟は趙令衿（？——一五八）と共に、当時住持を欠いていた真州の長蘆崇福禪院の住持に宏智を強く薦めたと伝えている。こうして建炎二年九月十五日に入院上堂をするのである。先に言うように、大慧が圓悟に参じたのは、その翌月のことであり、未だ年長の大慧は開堂説法を行っていないのである。四卷本『普説』卷二の「方経略請普説」に「山僧行脚の時、天童和尚已に立僧し了る。此は是れ第一等の当代尊宿なり。且つ草書いしかげんに相あいあらあずあるあ（宋版二丁右）とあるように、活躍する宏智のことを知った大慧が強くライバル意識を懐かなかつたはずは無いと筆者は考へている。両者は確かに晩年になるまで、資料による限り、直接の出会いはなかつたが、大慧にとつて宏智の存在を知る最大の機会ではなかつたかと思われる。最晩年の記録であるが、四卷本『普説』卷二の「方敷文請普説」には、次のように見えるのも参考にならう。

禪和家、若し信決定して妙悟有らば、便ち這裏に來たりて参ぜよ。若し悟は是れ枝葉なりと信ずるならば、却つて別処に往きて参ぜよ。妙喜、人を瞞ぜず、這裏の隣峰に天童和尚有り、是れ第一等の宗師なり。自家行脚の時、他は已に立僧し了る。又た出世の高弟有りて這裏に在り。你但だ去きて他に問え。若し総に悟は是れ枝葉なりと道わば、我れ敢て道わん、他も也た是れ箇の瞎漢なり、と。

（禪和家、若信決定有妙悟、便來這裏參。若信悟是枝葉、却往別処參。妙喜不瞞人、這裏隣峰有天童和尚、是第一等宗師。

自家行脚時、他已立僧了。又有出世高弟在這裏。你但去問他。若総道悟是枝葉、我敢道、他也是箇瞎漢。（宋版四五丁左）大慧が「黙照邪禪」というのは、筆者は宋版『宏智録』巻一に所収された「黙照銘」に基づくものであり、その「黙照銘」の成立は長蘆の住持時代と推測している。それは紹興元年（一一三一）に公刊されたと予想される『長蘆覚和尚語録』において禪林に流行したことは確実である。その長蘆を退いて、宏智は、北宋が滅んで政情不安が増す中で更に南下し、真歇清了の住持する補陀洛山に向かわんとして、途中、天童山十六代に迎えられ、建炎三年十一月二日に受請上堂を行うのである。その後、紹興八年（一一三八）に旨を被つて臨安府の靈隱寺に一ヶ月間住持をしたが、示寂の年まで三〇年近く天童山景德禪寺に住持して、天童山の復興に生涯を捧げるのである。

大慧の伝に再び戻ってみよう。大慧は圓悟に雲居真如禪院に参じた翌年、圓悟は故郷の四川に帰る時に、政情不安を理由に、大慧には大寺に住して修行者を指導することをしばらく留まるように伝えていた。圓悟の願いを守って、大慧が山奥深く世情の難を逃れて、江西の雲門菴に住持した。その建炎四年（一一三〇）から住持した時の記録は、『大慧語録』巻七として四〇の示衆が残されている。大慧がこの地に止まるのは、紹興四年（一一三四）の四六歳までであり、その間に、竹菴士珪（一九八三—一四六）と共に「頌古」を作り、楊岐の宗旨を定めたことは、重要な出来事である。現在、『古尊宿語録』巻四七所収の『東林和尚雲門菴主頌古』がその記録であり、大慧のものだけは、『大慧語録』巻一〇の「頌古」として収められ、その時のものが、「頌古」のほとんどを占めるのである。

以上、大慧の黙照邪禪批判までの曹洞宗との関わりを、鄂州大陽山での曹洞宗旨の学びと宏智正覚との関係で概観してきたが、これらを先ず前提として考えておきたい。

二 大慧の看話禪成立過程と『弁邪正説』

さて、大慧と看話禪成立過程で極めて注目すべき紹興四年の福州への旅について問題にしてみよう。

江西の地を二月に離れた大慧は、三月には福州の長楽の広因寺に留まった。結夏もまたこの広因寺のことである。この年の『大慧年譜』にも引用される四卷本『普説』巻二の「超・明・海三大師請普説」に次の話がある。

今日三人の尼大師、普説を請う。所以に些の家裏の事を説く。這箇の道理は男に在らず、女に在らず、貴に在らず、賤に在らず。莫教か一打発して便ち仏と齊肩なることはなからん。箇の尼長老有り、定光大師と号す。往年也た雪峰に在り、諸処に參禪す。我が広因に在るを聞きて、遂て夏を破りて逃げ將ち来たりて掛搭を求む。山僧、他に問うて道く、「我れ自是り客なり、長老に問取し去れ」。長老遂て之れを諾す。其の時、爐鞴熱す。只だ七十來僧なるのみと雖も、一日に兩遍入室す。定光は他をして不是心不是仏不是物を看せしむ。時に光藏主入室す。他は外面に在りて聽得し、箇の歡喜の処有り。忽ち一日云く、「妙道、適たま和尚の光藏主の与に、不是心不是仏不是物を挙するを聞きて、已に理會得す」。當時に便ち他に問う、「不是心不是仏不是物、你如何が會すや」。答えて、「妙道只だ恁麼に會す」と云う、道声未だ了らざるに、山僧云く、「因。箇の只だ恁麼に會するを多くし了れり」。他方始めて瞥地たり。信に知りぬ、參禪は須らく悟を要し、真に是れ臈月三十日に涅槃堂裏に得力して始めて得かるべきことを。

（今日三人尼大師請普説。所以説些家裏事。這箇道理不在男、不在女、不在貴、不在賤。莫教一打発、便与仏齊肩。有箇尼長老、号定光大師。往年也在雪峰、諸処參禪。聞得我在広因、遂破夏走来求掛搭。山僧問他道、我自是客、問取長老去。長老遂諾之。其時爐鞴熱。雖只七十來僧、一日兩遍入室。定光者教他看不是心不是仏不是物。時光藏主入室。他在外面聽得、有箇歡喜処。忽一日云、妙道適聞和尚与光藏主、拳不是心不是仏不是物、已理會得。當時便問他、不是心不是仏不是物、你如何會。答云、妙道只恁麼會、道声未了、山僧云、因。多了箇只恁麼會。他方始瞥地。信知參禪須要悟、真是臈月三十日、涅槃堂裏得力始得。）（宋版六四丁右左）

大慧の最初の嗣法の門人定光大師妙道の誕生である。また大慧禪の特色である女性の門人である。定光大師妙道に与えた「法語」（『大慧語録』卷二四所収、『禪語録』所収、一三〇頁以下、中央公論社、一九九二年）は三四番目に存在する。問題は妙道が大慧に參する以前にいた雪峰山である。四卷本「普説」卷三の「方敷文請普説」にも「定光大師の如きは、往年、歇長老の処に在りて、也た悟有ることを信ぜず」（宋版七丁左）とあるように、時の住持は真歇清了である。真歇は先述した長蘆を宣和五年に開堂し、建炎二年六月に退き、八月には補陀洛迦山の律寺を禪寺に改めて住持した。先に言うように、宏智は建炎三年に長蘆を退き、この補陀洛迦山の真歇をたずねようとして、途中、天童山に住持させられ、以来、示寂までおよそ三〇年間、天童山で活躍するのである。一方の真歇は補陀洛迦山を建炎四年（一一三〇）に退くと、天童山で宏智と夏安居

を共にする。解夏の後には、雁蕩山、天封寺を経て、十一月に福州の雪峰山崇聖寺の第一六代の住持となるのである。真歇は、阿育王寺に紹興六年に住するまで、四三歳より四九歳までの間、この雪峰山に住持し、最も活躍していた時期と言つてよいのである。大慧が福州に入る以前はこの福州には確実に真歇の指導が根づいていたのである。妙道もまたその影響を受けた一人であつたことになる。

ところで、大慧が雪峰山の真歇清了を尋ねたことは好く知られていた。そして、『大慧語録』卷一三に「師到雪峰值建菩提会請普説」としてその記録が残されている。この「菩提会」について、『宋代禅宗史の研究』の中で、紹興四年の十二月八日と思ひ込んでしまつていた。その後、江西省から福建省の雪峰山への陸路を考えると間違ひではないかと気がかかつていた。確かに『大慧年譜』には、「三月に長樂に至り、広因寺に館す。因みに雪峰に遊ぶに、適たま菩提会を建つ。真歇了禅師、請うて衆が爲に普説せしむ。其の略に云く……」とあり、普説の一文が引用されているから、結夏前でなくてはならない。菩提会の具体的な内容は不明であるが、ここで問題にしようとする黙照邪禪批判の前の出来事と改める必要がある。既に取り上げた箇所であるが、改めてその普説の一端をみてみよう。

早来、真歇拳す、世尊、舍衛大城に入りて乞食して飯食し訖りて、衣鉢を収め、足を洗い已えて、座を敷きて坐す。須菩提、衆より出でて作礼して曰く、「希有なり、世尊」と。真歇云く、「釈迦老子幸自可憐生なるに、須菩提出で来たりて箇の希有なりと道われて、当下に氷銷瓦解す」。好し大衆、釈迦老子未だ曾て一字も説かざるに、須菩提、箇の甚麼を見て、便ち希有なりと道うや。諸人会せんと要すや。但だ真歇の氷銷瓦解の処に向いて看よ。忽然し看得破せば、一生の参学の事畢る。只だ真歇の如きは、尋常、学者の、多く目前の鑑覚を認め、知見を求め、解会を覓めて、歇む時有ること無きを見て、已むを得ず、人をして劫外に承当せしむ。実に拠りて論ぜば、這の一句は已に是れ多くしり、此れは是れ一期の方便なり。月を指して人に示すが如く、当須に月を見るべし、指頭を認むること莫かれ。如今の人の理会し得ずして、実に恁麼の事有ると將謂す。祖師の所謂る錯り認めて何ぞ曾て方便を解せんと。既に方便の語を識らず、便ち燃燈仏の肚裏に座し、黒山下鬼窟裏に不動に坐し得て、骨臂に胼を生じ、口裏の水漉漉地なるも、肚裏依前として黒漫漫地なり、驢年に夢にも見んや。

〔早来真歇拳、世尊入舍衛大城乞食飯食訖、収衣鉢、洗足已、敷座而坐。須菩提提出衆作礼曰、希有世尊。真歇云、釈迦老

子幸自可憐生、被須菩提提出來道箇希有、当下水銷瓦解。好大衆、釈迦老子未曾說一字、須菩提見箇甚麼、便道希有。諸人要會麼。但向真歇水銷瓦解處看。忽然看得破、一生參學事畢。只如真歇、尋常見學者、多認目前鑑覺、求知見覺解會、無有歇時、不得已、教人向劫外承當。拋実而論、這一句已是多了、此是一期方便。如指月示人、當須看月、莫認指頭。如今人理會不得、將謂実有恁麼事。祖師所謂錯認何曾解方便。既不識方便語、便向燃燈仏肚裏座、黑山下鬼窟裏不動坐得、骨臂生胝、口裏水漉漉地、肚裏依前黑漫漫地、驢年夢見麼。〕（大正藏卷四七—八六四 a b）

既に激しい黙照邪禪批判の前においても、真歇清了の指導が「只だ真歇の如きは、尋常、學者の、多く目前の鑑覺を認め、知見を求め、解會を覓めて、歇む時有ること無きを見て、已むを得ず、人をして劫外に承當せしむ」の語から知られるように、大慧のいう黙照邪禪であったことが判明する。そのことは、『大慧書』冒頭の一連のこの紹興四年以降の「答會侍郎（天遊）」の黙照邪禪批判で有名な箇所である『大慧語録』卷二五と比べると真歇清了を認めていないことがより一層わかるであろう。

前來說く所の瞎眼の漢は、錯りて人に指示して、皆な是れ魚目を認めて明殊と作し、名を守りて解を生ずる者なり。人をして管帶せしめるは、此れは是れ目前の鑑覺を認めて解を生ずる者なり。人をして硬く休し去り歇し去らしむるは、此れは是れ忘懷空寂を守りて解を生ずる者なり。歇して無覺無知に到るは、土木瓦石の如くに相似て、恁麼の時に當りて、冥然無知なるに不是して、又た是れ錯りて方便の縛語を解くを認めて解を生ずる者なり。人をして縁に隨いて照顧せしむるは、莫教か惡覺の現前するなからん、這箇は又た是れ髑髏の情識を認著して解を生ずる者なり。人をして但だ放曠して其の自在に任さしめるは、心を生じ念を動かすを管すること莫く、念起こり念滅するも、本より実体無く、若し執して実と為さば、則ち生死の心生ぜん、這箇も又た是れ自然の体を守り、究竟の法と為して解を生ずる者なり。上の如き諸病は、学道の人の事に干るに非ず。皆な瞎眼の宗師に由りて錯りて指示するのみなり。

〔前來說説瞎眼漢、錯指示人、皆是認魚目作明殊、守名而生解者。教人管帶、此是守目前鑑覺而生解者。教人硬休去歇去、此是守忘懷空寂而生解者。歇到無覺無知、如土木瓦石相似、當恁麼時、不是冥然無知、又是錯認方便解縛語而生解者。教人隨縁照顧、莫教惡覺現前、這箇又是認著髑髏情識而生解者。教人但放曠任其自在、莫管生心動念、念起念滅、本無実体、若執為実、則生死心生矣、這箇又是守自然体、為究竟法而生解者。如上諸病、非干学道人事。皆由瞎眼宗師錯指示耳。〕（大正藏卷四七—九一八 b）

つまり、四卷本『普説』巻四に付された「示王通判（大任）」の「法語」に見られる二種の禪病に黙照禪を位置づけているのである。

士大夫の学道は二種の歧路を出でず。一に曰く、忘懷、一に曰く、著意なり。所謂る著意とは、杜撰の長老、喚んで管帶と作すは是れなり。忘懷とは、杜撰の長老、喚んで黙照と作すは是れなり。管帶と黙照の二種の病除かざれば、則ち生死の所を出づること能わず。

（士大夫学道不出二種歧路。一曰忘懷、一曰著意。所謂著意者、杜撰長老喚作管帶是也。忘懷者、杜撰長老喚作黙照是也。管帶黙照二種病不除、則不能出生死所。）（宋版六四丁左）

この二種の禪病と黙照禪の位置づけについては、筆者はかつて「大慧宗杲とその弟子たち（五）——著意と忘懷という語をめぐって——」（『印度学仏教学研究』第二二巻第一号、一九七三年）で問題にしたことがあるが、『大慧語録』巻一七の「錢計議請普説」に次のようにある。

今時但だ禪和子のみにあらず、便ち是れ士大夫聰明靈利にして群書を博極する底の人にも、箇箇に兩般の病有り。若し著意せざれば、便ち是れ忘懷せり。忘懷すれば則ち黑山下鬼窟裏に墮在す、教中に之れを昏沈と謂う。著意すれば則ち心識紛飛して、一念、一念を続き、前念未だ止まざるに、後念相い続く。教中に之れを掉挙と謂う。

（今時不但禪和子、便是士大夫聰明靈利博極群書底人、箇箇有兩般病。若不著意、便是忘懷。忘懷則墮在黑山下鬼窟裏、教中謂之昏沈。著意則心識紛飛、一念統一念、前念未止、後念相續。教中謂之掉挙。）（大正藏卷四七—八八四C）

二種の禪病を「昏沈」「忘懷」と「著意」「掉挙」の二系統に分け、前者を黙照禪とし、この普説の統きは後に述べるように、真歇清了の指導に当てはめるのである。当時の真歇清了の資料は、筆者の「大慧宗杲とその弟子たち（八）——真歇清了との關係をめぐって——」（『印度学仏教学研究』第二五巻第一号、一九七六年）で述べたように、『一掌録』が存在したが現存しない。だが、紹興四年二月成立の李綱（一〇八三—一一四〇）撰「雪峰真歇了禪師一掌録序」（『梁谿全集』巻一三七所収）が知られ、『続開古尊宿語要』巻二所収の「真歇了禪師語」がその一部に相当することが判明する。また、紹興三年六月成立の張守（一〇八四—一一四五）撰「大陽明安禪師古録序」（『毘陵集卷一〇所収』）によれば、真歇清了が示した大陽警玄（九四三—一〇二七）の古録であったとされるのである。

こうして大慧は真歇清了の指導を認めずに、紹興四年の夏安居を終えたのである。その後に、林遵善（字適可）が閩県の南の洋嶼に創建した雲門菴に招かれるのである。『大慧語録』巻八の四〇の示衆の内七番目の示衆が入菴の記録である。當時のことを『年譜』の紹興四年の条に次のように示す。

(A) 林適可司法、菴を洋嶼に靱む。師を延きて之れに居せしむ。時に宗徒、妙悟を撥置し、学者をして寂黙に困せしむ。因りて弁正邪説を著して之れを攻め、以て一時の弊を救う。(適可司法、靱菴於洋嶼。延師居之。時宗徒撥置妙悟、使学者困於寂黙。因著弁正邪説而攻之、以救一時之弊)。

(B) 菴に居するは纔かに五十三人、未だ十五日ならざるに、得法の者十三輩なり。(菴居纔五十三人、未^{十五カ}十五日、得法者十三輩)。

ここに『年譜』の(B)の「未五十日」を、従来より「未十五日」に改めた理由は、看話禪成立を考えるのに、重要と思われるので、『年譜』の基づいた資料に遡って確認しておこう。四卷本『普説』巻三の「方敷文請普説」に、先に紹介した定光大師妙道の大悟の経過を述べた後に、次のようにあるから改めたのである。

後來、洋嶼庵に住し、三月初五より三月二十一に至るに、十三人を連打発す。又た箇の八十四歳の老和尚を接得す。喚んで大悲長老と作す。他に問う、「方法と侶為らざる者、是れ甚麼人ぞや」。云く、「喚びて起たず」。又た問う、「喚びて起たざる者、是れ甚麼人ぞや。速かに道え、速かに道え」。他豁然として省し、背を浹りて汗流る。元初尽く是れ悟を信ぜざる底にして、忽然として一時に悟る。山僧此より話頭方めて行い、毎に人の与に説く。禪和家、若し実に你的処に在て所得有れば、便ち是れ確搗磨磨にも、他終に你に辜負せず。箇の士大夫の説くこと有り、「妙喜、子を養うこと生冤家の如し」と。誠なる哉、是の言。你若し未だ箇の入処有らざれば、我れ儘い你に饒得するも、莫教か一知半解も有るまい、乃ち是れ禍の来るなり。

(後來住洋嶼庵、從三月初五、至三月二十一、連打發十三人。又接得箇八十四歲老和尚。喚作大悲長老。問他、不与方法為侶者、是甚麼人。云、喚不起。又問、喚不起者、是甚麼人。速道速道。他豁然省、浹背汗流。元初尽是不信悟底、忽然一時悟。山僧從此話頭方行、每与人說。禪和家、若实在你処有所得、便是確搗磨磨、他終不辜負你。有箇士大夫說、妙喜養子如生冤家。誠哉是言。你若未有箇入処、我儘饒得你、莫教有一知半解、乃是禍來也)。(宋版八丁左、九丁右)

ここに「山僧此より話頭方めて行い、毎に人の与に説く」という大慧による看話禪成立の開教宣言となるのである。さて、(A)の『弁正邪説』は、筆者は『宋代禪宗史の研究』の段階では不明としていたが、廣田宗玄氏が「大慧宗杲の『辨邪正説』について」（『禪学研究』第七号、二〇〇〇年）及び「大慧宗杲の邪禪批判の諸相——『辨邪正説』の検討を通して」（『禪文化研究所紀要』第二十七号、二〇〇四年）で、大慧の『正法眼蔵』の末尾の「示衆」がそれに相当することを主張した。その成果を承けて、唐代語録研究班編『正法眼蔵』卷三下末示衆訳注（同紀要、ここでは訳注本と略す）が公刊されている。それらの論文は詳細に内容が検討されているので、ここでもそれを承けて述べるものである。まず、冒頭のところで、多くの邪禪に対する大慧の「自悟自証」の立場が示される。

善知識、実悟実証するも大法明らめずんば、為人する時、未だ自悟自証の処を以て人に指似して、人の眼を瞎却することを免れず。況んや悟証無き学語の流、人の眼を瞎却すること、言うを在いず。

〔善知識、実悟実証而大法不明、為人時、未免以自悟自証処指似人、瞎却人眼。況無悟証学語之流、瞎人眼不在言也。〕（訳注本五頁）

続いて、中でも、全体的にみて、黙照邪禪が最大の批判的となる。

你ら諸人、決ず此箇の門風を紹継せんと欲せば、直に須く心境一如にして、方めて少分の相応有らん。你、我れ恁麼の事を説くを見て、便ち目を閉じ睛を蔵して、死せる模様を做し、硬く心を差排して境と一如ならんとする莫れ。遮箇は儘い你に伎倆あれども、如何が差排せん。你、真箇の心境一如を得んと要すや。直に須く碎地に折き、剥地に断つべし。髑髏裏に妄想を作す底を拈却し、第八識と將に断ずること一刀せば、自然に差排を着いず。

〔你諸人、決欲紹継此箇門風、直須心境一如、方有少分相応。你莫見我説恁麼事、便閉目藏睛、做死模樣、硬差排心与境一如。遮箇儘你伎倆、如何差排。你要得真箇心境一如麼。直須碎地折、剥地断。拈却髑髏裏作妄想底、將第八識断一刀、自然不着差排。〕（同七頁）

こうして大慧が先に述べたように、曹洞宗旨として学んだ偏正五位、更に功勳五位を紹介した後に次のように言うのである。此の如きの説、皆な趣向承奉して、日用四威儀の内において成就して、世出世間に周旋ならざることを無し。之を功勳の五位と謂う。你道え、他の古人（洞山良价）の意、果して是の如くなるかを。若し只だ此の如くんば、甚の奇特有らん。

只だ是れ口伝心授底葛藤なるのみ。既に是の如くならざれば、且らく古人の意は、畢竟作麼生いかん。妙喜、你が為に箇の注脚を下し、也た諸方の檢点を要す。見ずや、汾陽の道く、「面目見在、揀取するに一任す」。故に浄名に云く、「但だ其の病を除いて法を除かず」。又た首楞嚴に云く、「汝縁心を以て法を聴く。此の法も亦た縁なり」。古人の一言半句、是れ慈を垂ると雖も、皆な未だ厠せざる已前に在つて著到す。三玄三要、四種の料揀、十智同真の如きは、亦た是れ遮箇の道理なり。妙喜恁麼に説くは、諸方を貶剝するに不是。且らく箇中の人の、緇素を弁明するを要するのみ。

〔如此之説、皆趣向承奉、於日用四威儀内成就、世出世間無不周旋。謂之功勳五位。你道、他古人意、果如是乎。若只如此、有甚奇特。只是口伝心授底葛藤。既不如是、且古人意、畢竟作麼生。妙喜、為你下箇注脚、也要諸方檢点。不見汾陽道、面目見在、一任揀取。故浄名云、但除其病而不除法。又首楞嚴云、汝以縁心聴法、此法亦縁。古人一言半句、雖是垂慈、皆在未厠已前著到。如三玄三要、四種料揀、十智同真、亦是遮箇道理。妙喜恁麼説、不是貶剝諸方。且要箇中人弁明緇素而已。〕(同八六〜九二頁)

「緇素(邪正)」を「弁明」する本書の中心に「自悟自証」の強調があり、その批判対象に大慧がかつて大陽山や泐潭で字んだ曹洞宗の偏正五位・功勳五位の「口伝心授の葛藤」があつたことが判明する。それこそが黙照禪批判なのである。

しかも、(B)の指導方法は、既に定光大師妙道や大悲長老の大悟への導きの中に見られた看話禪であるが、まだ、無字を特に強調するには至っていないことは間違いないであろう。こうして公案を使用して学人を指導するということは、大慧の場合、黙照邪禪の攻撃を通して確立していったことは興味深いことである。(B)はその効果を語るのだから、その指導方法に大きな自信を与えたといえよう。そして、大慧はその後に何と言つたか。

山僧、此れより話頭方はむめて行い、毎に人の与あに説く。(前掲書八丁左)

大慧の看話禪成立の宣言はこうしてなされたのである。このように大慧の黙照禪攻撃の時期と場所と相手は、紹興四年、福州で、真歇清了の集団になされ、それと同時に看話禪の成立したことが確認された。

紹興五年になって、洋嶼菴から、蔡樞(字は子応、?—一四七)の招きで閩中の雲巖の天宮菴に移り、さらに江常(字は少明、?—一一三八)の創建した泉州小溪雲門菴へ移るのである。『大慧語録』卷八の「泉州小溪雲門菴語録」の三八の示衆がその記録である。実は当時、後に示すように、士大夫への『大慧書』では、前述した自信から生まれた看話禪の指導方

法と黙照邪禪への批判は強烈なものである。ただ、公式の『大慧語録』巻八の「福州洋嶼菴語録」と「泉州小溪雲門菴語録」には、雪峰の真歇清了や黙照邪禪の批判は出てこないし、「邪正」を「弁明」する姿勢は影を潜めている。むしろ次の「浴仏示衆」の中では「五位」等の機関での方便説は否定されてはいないことが判る。

復た拈す。僧、五祖に問う、「如何なるか是れ仏」。祖云く、「胸を露し足を跣す」。「如何なるか是れ法」。云く、「大赦放さず」。「如何なるか是れ僧」。云く、「釣漁船上に謝三郎」と。師云く、此の三転語、一転は三玄三要、四料揀、四賓主、洞山五位、雲門三句、百千法門無量妙義を具すべし。若し人揀得せば、爾に許す、一隻眼を具することを。

〈復拈。僧問五祖、如何是仏。祖云、露胸跣足。如何是法。云、大赦不放。如何是僧。云、釣漁船上謝三郎。師云、此三転語、一転具三玄三要、四料揀、四賓主、洞山五位、雲門三句、百千法門無量妙義。若人揀得、許爾具一隻眼。〉（大正藏卷四七—八四二c）

こうした経過の中で、故郷に帰っていた圓悟が前年の八月八日に示寂したという訃報が届いたのが紹興六年（一一三六）四月一日で、大慧が泉州の雲門菴に住していた時のことである。

圓悟和尚の為に拈哀し、拈香して真を指して云く、這の老和尚、一生多口にして叢林を攪擾す。近ごろ聞く、已に蜀中に在りて遷化し了れり、と。且喜すらくは、天下太平なることを。雲門、昔年、曾て親近すと雖も、要且つ他の箇の元字脚を説著することを聞かず。所以に今日、一分の供養を作す。一盞の茶を点じて、此の一炷香を焼き、他の鼻孔に熏ずるは、即ち徳に報い恩に酬いるにあらず、只だ他を辱しめんことを要すれば則箇のみ。大衆を召して云く、既に他の箇の元字脚を説くを聞かず、又た恩徳の報ゆべき無し。何故に特地に這の一場の笑具を作すや。還た委悉すや。冤に頭有り、債に主有り。偶たま脚を失いて地に倒るに因りて、今に至りて怨、骨髓に入る。遂て焼香す。

〈為圓悟和尚拈哀、拈香指真云、這老和尚、一生多口攪擾叢林。近聞已在蜀中遷化了也。且喜天下太平。雲門昔年雖曾親近、要且不聞他說箇元字脚。所以今日作一分供養。点一盞茶、燒此一炷香、熏他鼻孔、即非報德酬恩、只要辱他則箇。召大衆云、既不聞他說箇元字脚、又無恩徳可報。何故特地作這一場笑具。還委悉麼。冤有頭、債有主。偶因失脚倒地、至今怨入骨髓。遂焼香。〉（同八四四c）

こうして『年譜』に現存しない「祭文」の引用から判明することは、大慧は圓悟の遺言を宰相の張浚（一一〇九七—

一一六四)より知るのである。要するに、やや政情が落ち着きを取り戻したので、大寺に住持して參禪指導して臨濟(楊岐)の禪を復興して欲しいということであった。そこで大慧は一一三七年七月二十一日に徑山(きんざん)の受請上堂を行うのである。大慧の四九歳の時である。当時の平和は秦松(しんそう)(一〇九一—一一五五)の結んだ金の臣下となる屈辱的な条約で保たれていたのである。この状況に不満をもった金との戦いをも辞さない主戦論者もいたが、秦松はこれらの人々への弾圧を加えていたのである。たまたま一一四一年に、五三歳の大慧と交流していた主戦論者の張九成(ちやうきやうせい)(一〇九二—一一五九)との関係が密議と疑われて、僧籍剥奪されて流罪となるのである。これを「神臂弓事件」と呼ぶ。最初の配所は衡州(湖南省)であり、この時に『正法眼藏』は成立するのである。上巻の冒頭の「琅邪和尚」の項の大慧の長文の拈語の一部に次のように示すのである。予、罪に因りて衡陽に居す。門を杜じて循省するの外、用心する所無し。間に衲子の請益する有り。已むを得ず之れが与に酬酢するに、禪者冲密、慧然、手に随いて抄録す。日月浸久して一巨軸と成る。冲密等、持ち来たりて、其の題を名づくるを乞う。後來に昭示して仏祖の正法眼藏をして不滅ならしめんと欲す。予、因りて之れに目づけて正法眼藏と曰う。即ち琅邪を以て篇首と為す。故に尊宿の前後次序、宗派殊異の分無し。但だ向上の巴鼻を徹証し、人に与えて粘を解き縛を去り正眼を具えるに堪えることを取らしむのみ。(臨川書店本二丁右左)

『大慧普覺禪師年譜』によれば、紹興一七年(一一四七)の大慧五九歳の時の完成とし、その時、既に刊本も存在したことを伝えている。その後、一一五〇年に流罪地が梅州(広東省)へと移ったのである。流罪が終わったのは、一一五五年十月二十二日に秦松が没した為に、翌年の一二五六年に、復僧が許されるのである。大慧は既に六八歳となっていた。その年十一月、天童寺に住持していた黙照禪の大成者の宏智正覺(一一〇九—一一五七)の推挙によって、大慧は育王寺に住することになる。その後、徑山に再住し、龍興元年八月十日、七五歳で示寂するのである。

三 大慧の看話禪の特色

初住徑山時代の大慧については、多くの記録はないが、次の上堂は黙照邪禪は認めていないもののその攻撃はあまり強烈ではない。

上堂。今朝四月初一、衲僧、柳栗しゅうりつを放下す。默照を許さずと雖然いんぜんも、須らく人人面壁することを要すべし。既に默照を許さざるに、甚麼の爲にか却つて須らく面壁すべし。見ずや、白雲師翁の言えること有り、「多処に些子を添え、少処に些子を減らす」と。

（上堂。今朝四月初一、衲僧放下柳栗。雖然不許默照、須要人人面壁。既不許默照、為甚麼却須面壁。不見白雲師翁有言、多処添些子、少処減些子。）（大正藏卷四七—八二八b）

白雲師翁とは、五祖法演（一〇二四？—一一〇四）のことである。大慧は五祖法演について、『大慧語録（書）』卷三〇の「答鼓山速長老」で次のように言っている。

五祖師翁、白雲に住せし時、嘗て靈源和尚に答える書に云く、「今夏の諸莊の顆粒収らざるも、以て憂いと為さず。其の憂いとすべきは、一堂の数百の衲子の、一夏に一人の箇の狗子無仏性の話を透得する者無きなり。仏法の將まさに滅せんとするを恐れるのみ。

（五祖師翁、住白雲時、嘗答靈源和尚書云、今夏諸莊、顆粒不収、不以為憂。其可憂者、一堂数百衲子、一夏無一人透得箇狗子無仏性話。恐仏法將滅耳。）（大正藏卷四七—九四二c）

このように無字の公案を最初に看話禪の指導に多く導入したとされる五祖法演の説を大慧が述べていることは注目すべきで、大慧の看話禪の淵源と考えるのに重要であろう。先の「多処添些子、少処減些子」の語を、『禪語辞典』二八〇頁の「多添少減」のように、方便のために抑揚を利かせた語りかけの意味とすると、默照禪を認めてはいなが、方便としての面壁は勧められていることが判る。

これに対して、晩年の大慧が默照邪禪を攻撃する時、福州での経験を忘れることなくしばしばくりかえすのである。たとえば、宏智に推拳されて住持した育王時代の紹興二六年（一一五六）の大慧六八歳の時の、先に引用した『大慧語録』卷一七の「錢計議請普說」の二種の禪病の「掉拳」「著意」と「昏沈」「忘懷」と述べた後では次のように続けている。

往往士大夫は、多く是れ掉拳せり。而今諸方に一般の默照邪禪有り。士大夫の塵勞の障さえる所と為りて方寸寧こころやすらかならざるを見て、怙しかにして便ち他をして寒灰枯木にし去り、一條白練にし去り、古廟香爐にし去り、冷湫湫地にし去らしむ。這箇を將もて人を休歇す。爾道え、還は休歇し得るや。殊に知らず、這箇の猢猻こゝろやすら子は、不死は如何が休歇し得んや。来る

に先鋒と為り、去るに殿後底と為るは、不死は如何が休歇し得んや。此の風、往年福建路に極めて盛んなり。妙喜、紹興の初めに、閩に入りて住菴せし時、便ち力めて之れを排す。之れを仏の慧命を断ずると謂う、千仏出世するも、懺悔を通ぜず。

〔往住士大夫、多是掉拳。而今諸方有一般黙照邪禪。見士大夫為塵勞所障方寸不寧、怙便教他寒灰枯木去、一條白練去、古廟香爐去、冷湫湫地去。將這箇休歇人。爾道、還休歇得麼。殊不知、這箇獼猴子、不死如何休歇得。來為先鋒、去為殿後底、不死如何休歇得。此風往年福建路極盛。妙喜紹興初、入閩住菴時、便力排之。謂之斷仏慧命、千仏出世、不通懺悔。〕
(大正卷四七—八八四c—八八五a)

このように大慧の看話禪の最大の特徴とその基本の思想構造は復僧して後にこそあるが、士大夫への個別指導では、『大慧書』の中では、既に先行していることが知られるのである。

たとえば、『大慧語録(大慧書)』卷二五の冒頭を飾る「答曾侍郎(天游)」は、そのことが判明し、しかもこれらの書には、貴重な曾侍郎からの問書も存在し、その書のやりとりが知られるのである。

老龐云く、「但だ願くは諸の所有を空ぜよ、切に諸の所無を実とする勿れ」。只だ這の両句のみを了得せよ、一生の參学の事畢る。今時、一種の剃頭外道有り、自ら眼明らめず、只管に人をして死獗狙地に、休し去り歇し去らしむのみ。若し此の如く休歇せば、千仏出世に到るも、也た休歇し得ずして、転た心頭をして迷悶せしむるのみ。又た人をして縁に隨いて管帶せしめ、情を忘れ黙照せしめて、照し来り照し去り、帶し来り帶し去らしめて、転た迷悶を加えて、了期有ること無し。殊に祖師の方便を失ひ、錯りて人に指示し、人をして一向に虚しく生じ浪りに死せしめ、更に人をして是の事を管すること莫からしむ。但只だ恁麼に歇し去り歇し得来りさえすれば、情念生ぜず、と。恁麼の時に到れば、冥然として無知なるに不是、直是に惺惺歴歴たり、と。這般底は、更に是れ毒害にして、人の眼を瞎却す。小事に不是。雲門尋常此の輩を見て、人の看待を把做さず。彼れ既に自ら眼明かならず、只管に冊子上の語を將て、様に依りて人に教う。這箇は作麼生か教え得ん。若し這般底を信著せば、永劫に參じ得ず。雲門、尋常、人をして坐禪して静処に工夫を做さしめざるに不是。此れは是れ応病与藥なり。

〔老龐云、但願空諸所有、切勿実諸所無。只了得這兩句、一生參学事畢。今時有一種剃頭外道、自眼不明、只管教人死獗狙地、

休去歇去。若如此休歇、到千仏出世、也休歇不得、転使心頭迷悶耳。又教人随縁管帶、忘情黙照、照来照去、带来带去、転加迷悶、無有了期。殊失祖師方便、錯指示人、教人一向虚生浪死、更教人是事莫管。但只恁麼歇去歇得来、情念不生。到恁麼時、不是冥然無知、直是惺惺歷歷。這般底、更是毒害、瞎却人眼。不是小事。雲門尋常見此輩、不把做人看待。彼既自眼不明、只管將冊子上語、依樣教人。這箇作麼生教得。若信著這般底、永劫參不得。雲門尋常、不是不教人坐禪向静処做工夫。此是心病与藥。」（大正藏卷四七—九一八 a b）

これは曾侍郎に答えた第三書であり、第五書は「弁邪正説」に言及している。第一書は紹興四年の大慧四六歳の時のものであるから、それほど後のものではない。大慧も方便として坐禪を勧め、黙照邪禪が方便を誤っており、いわゆる外道の灰身滅智の世界に導いているというのである。

また、無字の公案を勧める『大慧語録（大慧書）』卷二六の「答富樞密（季申）」の次のような説示も見られるのである。

但だ妄想顛倒の心、思量分別の心、好生惡死の心、知見解会の心、欣静厭鬧の心を將て、一時に按下せよ。只だ按下の処に就いて箇の話頭を看よ。「僧、趙州に問う、狗子に還た仏性有り也無。州云く、無」と。此の一字子は、乃ち是れ許多の悪知悪覚を摧く底の器仗なり。有無の会を作すこと得ざれ、道理の会を作すこと得ざれ、意根下に向て思量卜度すること得ざれ、揚眉瞬目の処に向て探根すること得ざれ、語路上に向て活計を作すこと得ざれ、無事甲裏に颯在すること得ざれ、挙起の処に向て承当すること得ざれ、文字中に向て引証すること得ざれ、但だ十二時中四威儀内に向て、時時に提撕し、時時に挙覚せよ、「狗子に還た仏性有る也無、云く、無」と。日用を離れずに、試みに此の如くの工夫を做し看よ。月の十日に便ち自ら見得せり。一郡千里の事も、都て相い妨げず。」

（但將妄想顛倒底心、思量分別底心、好生惡死底心、知見解会底心、欣静厭鬧底心、一時按下。只就按下処看箇話頭。僧問趙州、狗子還有仏性也無。州云、無。此一字子、乃是摧許多悪知悪覚底器仗也。不得作有無会、不得作道理会、不得向意根下思量卜度、不得向揚眉瞬目処探根、不得向語路上作活計、不得颯在無事甲裏、不得向挙起処承当、不得向文字中引証、但向十二時中四威儀内、時時提撕、時時挙覚、狗子還有仏性也無、云、無。不離日用、試如此做工夫看。月十日便自見得也。一郡千里之事、都不相妨。」（大正藏卷四七—九二一 c）

妄想・迷いの心をおさえつけて、趙州無字の公案を、悟を待つ心のはたらしきを含めてあらゆる対処のはからいを捨て去つ

て、いつでもどこでも取り上げることによって無分別の悟りを得ようとするものである。他の公案も使用しない訳ではないが、士大夫に話頭を勧める時に無字を多用したことも、大慧の看話禪の特色といえる。この手紙は大慧五〇歳の紹興八年（一一三八）の時のもので、相手が宋版『宏智録』の最初の刊行本である紹興元年（一一三〇）一月の「長蘆覺和尚語録序」（名著普及会本一頁）を付した富直柔（？——一五六）という点も注意してよいであろう。

日常の妄想・迷いの心をそのまま悟りと認めることは、大慧にとつて最も許せない存在であった。自然外道と仏教とは違つたと大慧は言いたかつたのである。大慧が看話禪を主張しなければならなかつた理由は、自然外道化した黙照那禪があつたからである。紹興四年に福州を訪れた時、大慧の下に參禪しようとした人々の中に別の教えを受けてそれで満足している者がいた。その指導者の代表が雪峰山の真歇清了であつた。彼らの主張を「悟」を認めない集団と大慧は捉えたのである。この例は沢山あるが、『大慧語録（法語）』卷二の一六番目の「示呂機宜舜元」の説をみてみよう。

近世の叢林に一種の邪禪有り、病を執して薬と為し、自ら曾て証悟の処有らず、而して悟を以て建立と為し、悟を以て接引の詞と為し、悟を以て第二頭に落ちると為し、悟を以て枝葉辺の事と為す。自己既に曾て証悟の処有らず、亦た他人に証悟有る者を信ぜず。一味に空寂頑然無知を以て、喚んで威音那畔空劫已前の事と作す。逐日、両頓飯の事を唾却し、事として理会せず、一向に嘴盧都地に打坐す、之れを休し去り歇し去ると謂う。纔かに語言に渉るや、便ち喚んで今時に落ちると作す、亦た之れを児孫辺の事と謂う。這の黒山下鬼窟裏底を將て極則と為し、亦た之れを祖父從來より門を出でずと謂う。己の愚を以て、返りて他人を愚かにす。釈迦老子所謂、譬如人有自塞其耳、高声大叫求人聞。此輩名為可憐愍者、高声に大いに叫び求むるも人の聞かざるがごとし。此の輩名づけて憐愍すべき者と為す。

〈近世叢林有一種邪禪、執病為藥、自不曾有証悟處、而以悟為建立、以悟為接引之詞、以悟為落第二頭、以悟為枝葉辺事。自己既不曾有証悟之處、亦不信他人有証悟者。一味以空寂頑然無知、喚作威音那畔空劫已前事。逐日唾却兩頓飯事、事不理會、一向嘴盧都地打坐、謂之休去歇去。纔涉語言、便喚作落今時、亦謂之児孫辺事。將這黒山下鬼窟裏底為極則、亦謂之祖父從來不出門。以己之愚、返愚他人。釈迦老子所謂、譬如有人自塞其耳、高声大叫求人聞。此輩名為可憐愍者。〉
（大正卷四七—九〇一c。『禪語録』一六一頁参照）

これは宏智に推挙されて住持した育王の時代の晩年の大慧六九歳に相当する。黙照邪禪がいかに「悟」を否定しているか

を知ることができ。そしてその克服に無字に取り組むことを、ここでも続けて次のようにいうのである。

一種の士大夫有り。末上に這般の雜毒の心識の中に入られて、縦い真正の善知識に遇い、与に本分の話の説かれるも、返りて非と以為う。此の輩は正しく世の所謂る虎鬼者の如く、独り伊をして性命を害却せられるのみならず、又た返りて之れの用と為る。殊に知覺せず、除非に夙に願力有りてこそ、常に生の来処を知らず、死の去処を知らざるの二事を以て、鼻孔の尖上に貼在して、茶裏飯裏、静処鬧処にて、念念孜孜として、常に人の万百貫錢の債を欠却して、従出する所無く、心胸煩悶して、回避するに門無きに似て、生を求め得ず、死を求め得ず、当に恁麼の時、善惡の路頭相い次いで絶つべし。此の如くを覺得する時、正に好し著力するを。只だ這裏に就いて箇の話頭を看よ。「僧、趙州に問う、狗子に還た仏性有り也無。州云く、無」と。看する時、搏量することを用いず、註解することを用いず、分曉を得んと要することを用いず、開口の処に向て承当することを用いず、挙起の処に向て道理を作すことを用いず、空寂の処に墮在つることを用いず、心を將て悟を等つことを用いず、宗師の説処に向て領略することを用いず、無事甲裏に掉在つることを用いず。但だ行住坐臥、時時に提撕せよ。「狗子に還た仏性有り也無」と。提撕して熟することを得ば、口議心思も及ばず、方寸裏に七上八下して、生鉄橛を咬むが如く没滋味の時、切に志を退くこと莫かれ。此の如きを得る時、却て是れ箇の好底の消息なり

〔有一種士大夫。末上被這般雜毒入在心識中、縱遇真正善知識、与說本分話、返以為非。此輩正如世之所謂虎鬼者、不独被伊害却性命、又返為之用。殊不知覺、除非夙有願力、常以生不知来処、死不知去処二事、貼在鼻孔尖上、茶裏飯裏、静処鬧処、念念孜孜、常似欠却人万百貫錢債、無所従出、心胸煩悶、回避無門、求生不得、求死不得、当恁麼時、善惡路頭相次絶也。覺得如此時、正好著力。只就這裏看箇話頭。僧問趙州、狗子還有仏性也無。州云、無。看時不用搏量、不用註解、不用要得分曉、不用向開口処承当、不用向挙起処作道理、不用墮在空寂処、不用將心等悟、不用向宗師説処領略、不用掉在無事甲裏。但行住坐臥、時時提撕。狗子還有仏性也無。無。提撕得熟、口議心思不及、方寸裏七上八下、如咬生鉄橛没滋味時、切莫退志。得如此時、却是箇好底消息。〕（同—九〇一c—九〇二a。『禪語録』一六二—一六三頁参照）

このように「悟」を否定する邪説の中で、大慧は黙照邪禪をどのように位置づけているであろうか。『大慧語録（大慧書）』

卷二九の「答李郎中（似表）」で、黙照邪禪の位置づけを、衡州流罪時代の大慧六一歳の時に次のように言っている。

邪見の上なる者は、見聞覚知を和会して自己と為し、現量境界を以て心地法門と為す。下なる者は、業識を弄し、門頭戸口と認め、両片皮を簸して、玄と談じ妙と説く。甚だしき者は、発狂するに至りて、字数を勒せず、胡言漢語し、東を指して西と画く。下下なる者は、黙照無言空空寂寂を以て、鬼窟裏に在りて著到し、究竟安樂を求む。其の余の種種邪解は、言在らずして知るべきなり。

（邪見之上者、和会見聞覚知為自己、以現量境界為心地法門。下者、弄業識、認門頭戸口、簸両片皮、談玄説妙。甚者、至於発狂、不勒字数、胡言漢語、指東画西。下下者、以黙照無言空空寂寂、在鬼窟裏著到、求究竟安樂。其余種種邪解、不在言而可知也。）（同—九三五 a）

このように黙照邪禪を発狂以下に位置づけていることから、いかに黙照邪禪が許せなかつたが分かる。こうして、最大の敵を黙照邪禪に置いて自己の立場を明確にしていった大慧禪は、それ故に、教理的には『華嚴経』の善財童子の「悟」を重要視する。『大慧語録（法語）』卷二二の「示妙心居士（孫通判長文）」で次のようにいう。

既に決定の志有らば、必ず決定の入手を得る時有り。且く那箇か是れ入手を得る時か。噴地一発して心意識滅して氣息を絶つ時はれなり。仏言く、「理は則ち頓悟して、悟に乗じて併銷し、事は頓に除くにあらずして、次第に因りて尽く」と。這些の道理を識らんと要するや。便ち是れ善財の弥勒の弾指の声を聞きて、楼閣の門開き、善財心に喜んで、入り已りて還た閉ず。香敵の撃竹の声を聞きて、忽然として契悟し、便ち解く道う、「一撃、所知を亡ず、更に修治を仮らず。動容、古路を揚ぐ、悄然の機に墮せず」の類是れなり。自家の悟処は自家の安樂の処なり。自家の得力の処は他人知らず。拈出して人に呈似し得ず。除に己に悟り、己に安樂となり、己に得力の者こそ、一見して便ち黙然として相い契う。

（既有決定志、必有決定得入手時。且那箇是得入手時。噴地一発心意識滅絶氣息時是。仏言、理則頓悟、乘悟併銷、事非頓除、因次第尽。要識這些道理。便是善財聞弥勒彈指之声、楼閣門開、善財心喜、入已還閉。香敵聞撃竹作声、忽然契悟、便解道、一撃亡所知、更不仮修治。動容揚古路、不墮悄然機之類是也。自家悟処自家安樂処。自家得力処他人不知。拈出呈似人不得。除已悟已安樂已得力者、一見便黙然相契矣。）（同—九〇三 b。『禪語録』一七一頁参照）

ここに言う仏言とは、頓悟漸修論の根拠となつた『首楞嚴経』卷一〇（大正一九—一五五 a）の語である。このことも注

目すべきであり、圭峰宗密（七八〇—八四一）の頓悟漸修論と大慧の返本還源説とも深く関係するのである。そのことは、圭峰宗密も重視する『起信論』の本覚・不覚・始覚の説とも密接に関係するのである。それは大慧宗杲自身が四卷本『大慧普説』巻四の「妙心居士孫通判請普説」の中に、張商英撰『註清淨海眼經（『首楞嚴經』の補注刪修）の「八成就（如是我聞一時仏在）」の「仏」の釈を引用した次のように述べるところに明確である。この資料については、筆者は『宋代禪宗史の研究』三四三頁以降にもしばしば取り上げてきたが、『首楞嚴經』と『清淨海眼經』の関係は、廣田宗玄氏の「張商英の『清淨海眼經』について」（『印度学仏教学研究』第五四卷第一号、二〇〇五年）を参照されたい。

又た曰く、始覚と本覚と合するを之れを仏と謂う。言は如今の始覚を以て本覚と合す。往往黙照の徒は、無言默然を以て始覚と爲し、威音王那畔を以て本覚と爲す。固より此の理にあらず。既に此の理にあざれば、何者か是れ覚。若し全く是れ覚ならば、豈に更に迷い有らんや。若し迷い無しと謂わば、釈迦老子の明星現わるる時において忽然として便ち覚し、自家の本命元辰の元來這裏に在るを知得るを争奈せん。所以に言う、始覚に因りて本覚に合す、と。禪和子家、忽然と鼻孔を摸著するは、便ち是れ這箇の道理なり。然も此の事は人人分上に具足せざるは無し。

〈又曰、始覚合本覚之謂仏。言以如今始覚合於本覚。往往黙照之徒、以無言默然為始覚、以威音王那畔為本覚。固非此理。既非此理、何者是覚。若全是覚、豈更有迷。若謂無迷、争奈釈迦老子於明星現時忽然便覚、自得自家本命元辰元來在這裏。所以言、因始覚而合本覚。禪和子家、忽然摸著鼻孔、便是這箇道理。然此事人人分上無不具足。〉（宋版三丁左）

ここに言う邪師の輩が黙照邪禪を指していることは文面に記載されていて明かである。この主張は、大慧の禪を考える場合、その説を簡潔に整理するのに役に立つ。大慧が「悟」を強調するには、当然のこととして理由があった。仏教を開いた釈尊の経験を前提としていた。釈尊は迷える者から悟れる者へ変化したのである。それを伝承のように三五歳とすると、その経験以前は迷いであり、その経験以後が悟りというのである。禪の修行者もその経験がなければ、悟りと言えないし、実際に悟ったという経験をすれば釈尊と同じとするのである。「始覚」とは不覚という情態の迷える人が、悟ると言えることである。悟らねばならないのである。それにもかかわらず、黙照禪者はこの悟りの経験を認めないために、迷いのままが悟りと同じと言うし、迷うことがないと言うことになる。これでは現実の悟りの経験を認めないで、すべてが覚りとなってしまうのである。黙照禪者は本覚門だというのであり、大慧は始覚門ではなければならぬというのである。興味深いのは、

「然此事人人分上無不具足」と結んでいる所である。悟りを強調はするが、その悟りとは本来そなわっている悟りに気づくことであって、始覚を通して本覚を確認することなのである。不覚とは本覚を見失っているにすぎず、始覚とは本覚へ帰ることなのである。はじめから本覚ではなく、不覚の自覚から出発しなければならぬのである。悟りの経験なくして本覚に安住するならば、それは自然外道と同じになると大慧は捉え、そこに黙照邪禪の攻撃を置いたのである。しかし、禪宗が成立した時の唐代禪は、自己と仏を無媒介に等置した「即心是仏」と主張するところに特色があり、いわば教理的に分類すれば本覚門といってよいものであった。黙照禪はそれ故に唐代禪の正統的主張と筆者は言っているのである。いま大慧禪の成立を黙照禪と対比して、しばしば筆者は次のように図示してきた。

唐代禪（↓黙照禪） 徹底的自己肯定（本覚肯定） || 絶対的自己肯定（本覚現成）

看話禪 相対的自己肯定（不覚） ↓否定（始覚） ↓絶対的自己肯定（本覚回帰）

相対的自己肯定の語は一般に使用されない用語であるが、絶対的自己肯定を能所泯亡の覚りとすれば、いわば能所が対立する迷いを指して仮に名づけたものである。徹底的自己肯定とは、唐代禪のいう「即心是仏」の端的を表したものであり、仏作仏行としての坐禪を当体とする黙照禪の究極の主張である。否定とは、自覚的に迷いの立場に立つて、手段として公案を使用する看話禪である。いわゆる心理経験を重んじる大慧のいう『大慧語録（普説）』卷一七の「大疑之下、必有大悟」（大正卷四七―八八六a）である。看話禪のいう疑から信へ、不覚から本覚へ回帰する時（|| 返本還源）、否定は経験的悟りを経るのであり、始覚を必要とするのである。

本覚門に立つ黙照禪と始覚門に立つ看話禪は、禪思想の二面であって、互いに相い容れない関係を基本としたのである。

四 おわりに

大慧宗杲の看話禪の大成は、指導の方法論の確立を意味し、それは、言語、地域、時間を超えて、爆発的に影響を与えたと言つてよい。その著として日本で特に広まった無文慧開（一一八三—一二六〇）の『無門関』の第一則「趙州狗子」に凝縮されている。このことが、最初に述べたように世界に広まって行つたのである。だが、中国では、前川亨氏の「禪宗史の終焉と宝卷の生成—『銷釈金剛科儀』と『香山宝卷』を中心に」（『東洋文化特集 中国の禪』八三号、二〇〇三年）及び「看話」のゆくえ—大慧から顔内へ—（『専修大学人文科学年報』第三七号、二〇〇七年）に論じられるように、大慧宗杲の禪がその頂点であつて、その後は変容せざるを得なかつた。今日の中国禪は、念仏禪と呼ばれる流れにある。

日本においても、筆者が論じているように、新たな道元禪が成立した。興味深い大慧『正法眼蔵』と道元の真字『正法眼蔵』の問題は、別の論文で何度も言及した通りである。先に紹介した大慧『正法眼蔵』の成立は、「琅邪」の項の長文の拈語で知られるように、修行者に転迷開悟（＝以悟為則）させる話を随意に選んだもので、『正法眼蔵』三巻の全六六三則（従来六六一則説を改める）の公案集からなるものである。ただその著は未だ全身全霊の無字への取り組む看話禪の方法まで至っていないものあつた。それに対して、道元の真字『正法眼蔵』は、別本『大悟』の語で言えば、道元は全く正反対の「先師ヨノツネニ衆ニシメシテイハク、參禪者心身脱落也、不是待悟為則」（臨川書店本四八七頁）とあるから、基本的には大慧と対立していることが判明できよう。

大慧禪は韓国の曹溪宗の中興の祖の知訥（一一五八—一二一〇）及び日本の臨濟禪の大成者の白隱慧鶴（一六八五—一七七八）に大きな影響を与えているので、それら二人のことを簡単にまとめてこの論文を結んでおこう。

先ず韓国においては、韓国仏教史上最も重要な知訥と大慧の看話禪との関係を述べたい。その知訥については、伝記の第一資料の金君綏撰「昇平府曹溪山松広寺仏日普照国師碑銘並序」を中心に、簡単にまとめておこう。

知訥は、牧牛子と号す。京西洞州（黄海道瑞興郡）の鄭氏に生まれ、母については趙氏という。一六歳（八歳とも）の時、闍崛山派の宗輝の下で出家した。二五歳の時に僧科に应试して合格した。ついで南遊して全羅南道の清涼寺に安居し、一日、惠昕本『六祖壇経』の「真如自性起念、六根雖見聞覚知、不染万境、真性而常自在」（石井修道「惠昕本『六祖壇経』の研究

―定本の試作と敦煌本との対照― 一二五頁、『駒澤大学仏教学部論集』第二一号、一九八〇年）の文に驚愕し、深く感ずるものがあった。二八歳で下柯山普門寺（慶北醴泉郡）で藏経を研鑽し、特に李通玄の『新華嚴経論』の影響の下で「会教帰禪」の方向を見出した。『華嚴論節要』三巻が残る。三三歳で公山居祖寺で同志と定慧社を結び、「勸修定慧結社文」を製した。知訥が大悟したのは、四一歳の神王元年（一一九八）、全羅南道の智異山無住菴に入り、内観を嚴修した時のこととされる。ある日、『大慧語録（法語）』巻一九の「示妙証居士聶寺丞法語」の文の出逢うのである。

「禪は静処に在らず、鬧処に在らず、思量分別の処に在らず、日用応縁の処に在らず。是の如くと然雖も、第一に静処、鬧処、日用心縁処、思量分別処を捨却てて参ずることを得ざれ。忽然しも眼開かば、都て是れ自家屋裏の事なり。」

〈禪不在静処、不在鬧処、不在思量分別処、不在日用心縁処。然雖如是、第一不得捨却静処日用心縁処思量分別処。参。忽然眼開、都是自家屋裏事。〉（大正卷四七―八九三c―八九四a、『禪語録』一一八頁参照）

この文に至るや、忽然として大悟するのである。知訥はその禪の大系を構築するに当たっては、圭峰宗密の著作の『裴休拾遺問（法集別行録）』の『法集別行録節要並入私記』が残っているので、関連を考察する必要がある。その後、知訥は神王三年（一二〇〇）、居祖寺より松広山吉祥寺に定慧社を移す。後に熙宗元年（一二〇五）に「曹溪山修禪社」と改称するのである。熙宗六年三月二十七日、五三歳で示寂。熙宗は仏日普照国師と諡し、塔を甘露と号す。

このように、朝鮮仏教史上に禪宗が隆盛する基礎を築いたのは、知訥であり、曹溪宗の中興されるのである。知訥は華嚴と禪の教禪一致の中にも禪主教徒の立場が見られ、大慧の臨済宗の看話禪の影響を承けながらその思想は大成されたとと言えるであろう。もちろん著述には、その外に『定慧結社文』、『真心直説』、『修心訣』、『誠初心学人文』、『円頓成仏論』、『看話決疑論』、『念仏要門』、『六祖壇経跋文』等があり、全体的に分析する必要があるが、ここでは大慧の看話禪との関係を簡単に指摘するのみで留めておこう。

日本の白隠慧鶴の基本思想については、鈴木大拙の「不生禅概観」（『鈴木大拙全集』巻一所収、七頁。岩波書店）の「所謂臨済宗では、南宋禅の系統を伝へた外、別にこれと云ふべき特殊の禅思想の挙揚はなかつた。江戸時代中期に至りて、白隠禅師の看話禅において、禅修行の方法上技術上の新展開及び或る意味での禅思想の体系化を見た」という説に筆者は賛同している。

白隱は貞享二年（一六八五）十二月二十五日、駿州駿東郡浮島原（静岡県沼津市原）の杉山氏に生まれる。母は長沢氏。一五歳で村の菩提寺の鶴林山松蔭寺に入り単礼宗伝について出家し、名を慧鶴（幼名を岩次郎）と改めた。二〇歳の時、雲棲株宏の『禪関策進』の「夜坐して睡らんとするに、錐を引いて自ら刺す」という汾陽の「引錐自刺」を読み発奮して修行した。二四歳で越後の英巖寺の性徹の下で大悟した時の様子は、『白隠年譜』に次のように伝える。

一夜恍然として曉に達す、乍ち遠寺の鐘声を聞く。微音纒かに耳に入るとき、則ち底に徹して根塵を剥落す。恰も耳辺にて洪鐘を撃つが如し。豁然として大悟す。

〈一夜恍然達曉、乍聞遠寺鐘聲。微音纒入耳、則徹底剥落根塵。恰如在耳辺而擊洪鐘。豁然大悟。〉（『白隠全集』卷一、一六頁）この大悟に対して、『白隠年譜』には、白隱は「三百年來、未だ予が如き痛快に了徹する者有らず、四海を一掃して誰か我が機鋒に当たらん」と思ったという。だが、性徹は許すことはなかった。しかし、このことは白隱を代表する公案を示した『隻手音声』（『數柑子』の異本）を参考にすると、白隠禪の成立と無関係では無いと言えよう。

老夫初め十五歳にして出家、二十三之間、大憤志を發して、昼夜に精彩をつけ、單々に無の字を參究し、二十四歳の春、越の英巖練若におゐて夜半に鐘声を聞いて、忽然として打發す。夫より今年四十五年が間、親戚朋友を扞らばず、老幼尊卑を捨ず、何とぞ一同大事透脱の力を得られよかと、或ひは自己に付て疑はしめ、或ひは無の字を拏揚せしめ、種々方便をめぐらし、提携教諭しけるに。其中間、少分相應を得て、歡喜を得たる人々は、老幼男女、縑素尊鄙、大凡數十人に及ぶべく覺へ侍り。この五六ヶ年來は、思ひ付きたる事侍りて、隻手の声を聞届け玉ひてよと指南し侍るに、従前の指南と抜群の相違ありて、誰々も格段に疑团起り易く、工夫励み進みやすき事、雲泥の隔てこれある様に覺へ侍り。是に依て只今專一に隻手の工夫を勧め侍り。蓋し隻手の工夫とは如何なる事ぞとならば、即今両手相合せて打つ時は、丁々として声あり、只隻手を揚る時は音もなく臭もなし。是彼の孔夫子の謂ゆる上天の言と云んか、彼の山姥が云けん一丁空敷谷の響は無生音を聞く便と成るとは、此等の大事にやはある。是全く耳を以て聞きべきにあらず、思量分別を交へず、見聞覚知を離れて、單々に行住坐臥の上において、透間もなく參究してもて行き侍れば、理つき詞究て、技もまた究る処において、忽然として生死の業海を踏翻し、無明の窟宅を劈破す、是を鳳、金網を離れ、鶴、籠を脱する底の時節と云ふ。……縦ひ隻手の円音を聞届け玉ひ、一切の音声を止め得玉ひたりとも、精麗あり、遠近有事に侍れば、老僧が膝下にお

いて旧參久しく穿鑿を經し僧を尋ね求め玉ひて、親しく証し拠し決定し玉ふべし。縦またひ如上の因縁を証得し了知し玉ひたりとも、以て足れりとして容易に休罷し玉ふべからず。(『白隱全集』卷四、三八九〜三九六頁)

これが先に鈴木大拙のいう「禪修行の方法上技術上の新展開」であり、『隻手まなこ音声』は、白隱が二〇歳の宝永元年(一七〇四)五月二十七日に亡くなったの母の五〇年忌の靈前の法語ともいい、異本の『藪柑子やぶかんじ』も白隱の宝曆三年(一七五三)の六九歳の時に岡山侯侍側に送ったものという。

先の話に戻ると、性徹に許されなかったが、その後を訪れた信濃の飯山の正受庵の道鏡慧端(一六四二—一七二二)に出会い、大成するのである。正受老人から与えられる公案に対して、白隱はいくつも所解を呈したが、正受老人からは穴藏あなざう禪坊主と怒鳴られるばかりで、慢心の鼻柱をへし折られた。ある日、托鉢に出て、老婆に箒で一打されたのが転機となり、白隱は一時に了悟した。喜んで正受庵に帰った時、正受老人は大いに喜び、「汝、徹せり」と許したのである。

正受老人の下を辞した後、京都の白幽子という仙人を尋ね、内觀の法を授かった。これをもとに『夜船閑話』を撰述す。三二歳で松蔭寺に住し、その後、全国の諸寺で提唱し、また多くの著述を残した。晩年、七五歳より三島の龍沢寺を開創し、活躍す。明和五年(一七六八)十二月十一日に示寂す。書や絵画に秀で、僧俗に与えた影響は無限に広がっている。

白隱の著の中で最も知られているのは、『坐禪和讃』であろう。その冒頭は有名な「衆生本来仏なり」ではじまる。この語によって道元禪と類似すると考えるのは、大きな間違いである。既に「道元の『坐禪儀』と白隱の『坐禪和讃』の違い」(『道元禪の成立史的研究』所収、五九七頁以下、大藏出版、一九九一年)で検討しているので参照されたい。白隱の「衆生本来仏なり」の語は、前述の中で注目した大慧宗杲の「然此事人人分上無不具足」と同じなのである。

最後に大慧宗杲の禪の特色ある語として「大疑の下に大悟あり」と共に伝わる、有名な次の「動中の工夫は静中に勝ること百千億倍す」の語が、白隱の『遠羅天釜』巻之上によって創唱されたことを確認して結びとしておこう。

然しかラバ則チ何ヲ指シテカ得力ト云ワンヤ。去ル程ニ、大恵禪師モ動中ノ工夫ハ静中ニ勝ル事百千億倍ス、ト申シ置カレ侍リ。(『白隱禪師法語全集』第九冊一九八頁。禪文化研究所、二〇〇一年)

その注には次のようにある。

このとおりの言葉は見えず。『大慧書』『富樞密に与える第三書』に「但ただ只ただだ狗子無仏性の話を挙げ。兩種の病は、力を用つ

て排遣するを著すとも、当下に怙怙地ならん。日久月深、纔かに省力を覚せば、便ち是れ得力の処なり。亦た静中の工夫を做すことを著すとも、只だ這れ便ち是れ工夫なり」という趣意か。

大慧の著作に見出せない語としても、この語が従来述べてきた大慧禪の特色を見事に言い表していると言つてよい。それ故に、大慧禪の特色として日本において伝承してきたのである。既に富樫密に与えた書については取り上げ、『宏智録』に「長蘆覚禪師語録序」を寄せた富樫密が大慧の指導で黙照邪禪を克服して大悟したことは述べた通りである。

〔付録〕

駒澤大学福建省曹洞祖庭巡拝記

(一)

二〇一六年は湖南省・江西省に引き続き、駒澤大学福建・広東省曹洞祖庭巡拝団（団長石井修道、副団長程正、秘書長小早川浩大）を結成し、十名で十月八日～十六日の間に、主に福建省と一部広東省に巡拝した。今回も従来と同様に中国河北省中国国際旅行社の張鉄民さんに全行程通訳ガイドをお願いし、日本の旅行社ベルモアの神宮寺将雄さんに随行員となつていただいた。

今回は真歇清了（一〇八八―一一五一）の雪峰寺を除けば、曹洞祖庭と密接に関係があるとは言えない地方ではあるが、今後報告するように、禪宗史を考えるには重要な多くの寺院が含まれていたと言えるであろう。

今年は台風の影響もあって、日本も中国も雨が心配された。十月八日に厦門航空八一〇便で成田から一四時五五分発に出発し、福州空港に一七時四五分に到着した。その日は移動のみで福州市台江区五一広場高橋路二六号にある福建陽光假日大酒店に一泊した。その後、三・四日は小雨に見舞われたが、日程上では大きな問題はなかった。

まず、十月九日に、ホテルを出発して、福州市晋安区新店鎮赤星村にある昇山靈巖寺を訪ねた。山の麓で大型バスから普通乗用車に乗り換えしたが、九月十五日未明に上陸したスーパー台風のために山門のすぐ近くの道路が寸断されていて、そこまでたどり着いた後は一部徒歩で行った。雪峰義存の法嗣の玄砂（沙）師備（八三五―九〇八）の住持したところである。玄

砂師備については、道元禪師が早い時期に一人の禪者のみを取り上げた『一顆明珠』の巻があり、『行持』にも取り上げられている。『一顆明珠』の冒頭には、次のように示されていて重要な禪者として知られている。

娑婆世界大宋国、福州玄砂山院宗一大師、法諱師備、俗姓者謝なり。在家のそのかみ釣魚を愛し、舟を南台江にうかべて、もろもろのつり人にならひけり。不釣自上の金鱗を不待にもありけん。唐の咸通のはじめ、たちまちに出塵をねがふ。舟をすて、山にいる。そのとし三十歳になりけり。浮世のあやふきをさとり、仏道の高貴をしりぬ。つひに雪峰山にのぼりて、真覚大師に参じて、昼夜に辨道す。(岩波文庫本一八〇頁)

玄砂には林激が撰した『碑文』があり、其の年(九〇八)の十二月十日、靈龜は閩県懷賢里の飛山の原に帰る。礼に従うなり(『玄沙広録』巻下所収、禪文化訓注本二七七頁)とあり、昇山は飛山と喚ばれ、玄砂の墓があったことは確かである。それ故に、私は一九九〇年に尋ね、玄砂師備の墓だと紹介されたので、『正法眼蔵行事に学ぶ』(禪文化研究所)三八三頁に「玄砂師備の塔」として写真を載せたが、今回確認すると、文字は解読不明ながらも、歴住の墓のようで、師備個人に断定はできないことがわかった。それでも玄砂師備が歴住者には違いないので、この墓塔の前で舍利礼文を讀誦して供養した。現在、七名の僧侶が住まいし、中にアメリカから来たという修行僧に出会って驚かされた。詳しい出家の事情などを伺う時間はなかった。ただ、『宋高僧傳』巻一三の「玄沙師備伝」に「(師)備、三十年化を演べて、禪侶七百許(ほかり)の人あり、其の法を得る者衆し、……江表の学人は、風に乗って草に偃せざるは無し」(大正藏卷五〇―七八六a)とあるのに、この寺が玄砂師備と関係があったことはほとんど知られていなかった。

次いで晋安区嶺頭郷石牌村の林陽寺(林陽山瑞峰院)に向かった。しかし、この道路も台風の為に寸断されていたことから途中で引き返し、迂回を余儀なくされた。寺は鼓山涌泉寺、雪峰崇聖寺、象峰崇福寺、怡山西禪寺、瑞峰林陽寺の福州五大禪林の一つに数えられ、伽藍は整い、三〇人の僧侶がいるとのことであった。後晋の天福元年(九三六)に安国弘滔(あうたう)(嗣雪峰義存)の法嗣の瑞峰志瑞(八九二―九六九)が禪寺として創建したと伝える。中興は塔の残る古月法師(一八四三―一九一九)で、一八九五年に雪峰崇聖寺に住持して以来、象峰崇福寺、鼓山涌泉寺、怡山西禪寺、瑞峰林陽寺を復興し、現在の福州の仏教界において大きな影響を与えた人である。中国仏教協会初代会長の円瑛法師(一八七八―一九五三)も一九三〇年に住持したという。

午後は晋安区鼓鎮にある鼓山涌泉寺を拝観した。鼓山全体は広大な公園となっており、涌泉寺は雪峰義存に嗣法した鼓山神晏（八六三—九三九）の住持地である。鼓山は、当時、この一帯を支配した十国の一つの閩の王審知（忠懿王、八六二—九二五）に庇護を承け、語録も存在して詳細な研究はこれから作されるべき人である。『宋高僧傳卷一三の「漳州羅漢院桂琛伝」（大正藏卷五〇—七八七a）によると、同じ雪峰義存下の鼓山神晏と玄砂師備との間に軋轢があったことが知られ、雪峰の禪風を巡る対立は解明しなければならぬ問題である。山内には宋代の経塔や「鼓山摩崖題刻」と喚ばれる多くの岩壁の題刻の中に朱熹のものなどが見られた。興味深い話の中に涌泉の場所に書かれた「知恩報恩」の文字の中で、最初の「恩」より最後の「恩」の字が大きく書かれているとの説明に深く考えさせられた。その後、再び同じホテルに戻った。

十日は高速道路を通って建陽市に向かった。莒口鎮仏迹嶺にある馬祖道一（七〇九—七八八）の初開道場の聖迹寺を拝観する為である。既に昨年の江西省で、馬祖の重要な住持地の贛東田村鎮東山村龔公山の宝華寺と南昌市東湖区民徳路一八一号の佑民寺（開元寺）と示寂地の靖安県宝峰鎮宝珠峰下の宝峰寺（泐潭寺）は拝観済みである。献本していただいた愛媛大学の邢東風先生の『馬祖語録』（中州古籍出版社、二〇〇八年）で聖迹寺のことを知り、是非、訪れてみたいと思っていたところである。五月十三日に花園大学で行われた『臨濟録』の国際学会でも邢先生に出会い、訪問の予定を告げていた。

早速、邢先生は謝道華先生（前建陽市旅行社局長）に電話下さり、連絡がついていて、現地を迎えていただいた。すぐに朱子が没した考亭村へ案内され、そこはかつて朱子の考亭書院があったところである。現在はダム建設の為に移築した考亭書院の門があり、やがて書院も復元されるとのことで、完成図を門のところで見ることができた。その後、昼食中に予定の朱子の墓（建陽市唐石里（黄坑鎮）大林谷）へのお参りは時間的に厳しいとの話になった。謝先生は建陽市博物館館長の経験があり、中でも中国では兎毫盞（日本でいう禾目天目）と呼ばれる有名な建盞（茶盞）の宋代の建窯の研究の専門家で、その関係の著書も多くある方であることが分かった。建窯跡への見物の時間はないが、予定を変更して現在の黒磁器の名工の謝松青氏の工場を参観することになった。謝道華先生が建窯の専門家であることは、邢先生からも知らせていただいていたのであるが、計画に余裕はなかった訳で、陶磁器工場への予定変更は結果的には参加者からはよかったと感謝された。もちろんこの日の主目的の聖迹寺も訪れた。わずかな距離ではあるが、寺の近くは謝先生が前もって用意された普通乗用車に乗り換えて到着した。伽藍はさほど大きくはないが、釈本印尼（八三歳）と釈沢長法師（九三歳）が紹介された。近く

にある「佛跡嶺」と岩壁に刻まれた場所までは、足下が悪いので、希望者のみの見学になったが、半分以上が希望し、私は残って薬草に詳しい婦人の話を伺った。この日の建陽の日程を終えて、場所を移動して武夷山遠華国際大飯店に宿泊した。

十一日の午前中は、山水の名勝として有名な世界遺産の武夷山を訪れ、武夷山観光最大の目玉の九曲溪を竹のイカダで下った。中国の河は黄色く濁っているのが、一般的な印象であるが、日本人にとってこの地の清流の大河を見るだけでも大変らしい思い出となった。

午後は福州への帰途につき、今回の最大の目的地である閩侯県西北雪峰鳳凰山南麓の雪峰山崇聖寺を参拝した。首座の明深法師から案内をうけた。ここでは歴住の中の雪峰義存（八二二—九〇八）を中心に述べ、丹霞子淳の法嗣の真歇清了は大慧宗杲と絡めて後に述べてみよう。

雪峰義存の詳しい行状は、既に『正法眼藏行持に学ぶ』にも取り上げているので、それを参照されたい。私は禅宗史を研究してきて、最も好きな禅者の一人である。雪峰の大悟は「鰲山成道」の話として伝わっている。雪峰が遍参に出て、巖頭全豁と二人で朗州（湖南省）の鰲山に行き、雪に阻まれて留まることとなった。その時、巖頭は、毎日毎日もっぱら居眠りするばかりであったが、雪峰はひたすら坐禅をつづけた（雪峰一向坐禅）。その雪峰は最終の悟りの決着がつかないなかつた。そこで巖頭からかつて学んだ塩官齐安（嗣馬祖道一）の色空の義も洞山良价の過水の偈の教えも、所詮は「門から入るものは、家の宝ではない（従門入者、不是家珍）」と諭され、「一つ一つ自己の胸のうちから言葉をとばせよ（一一従自己胸襟流出将来）」と言われた時に悟るのである。『雪峰年譜』によると、雪峰寺は「乾符二年乙未（八七五）、師年五十四」の項に、「觀察使韋公（岫）、錢三百緡を捨てて建造費と為す。庚寅（八七〇）よりこの山に至り、凡そ六載にして、寺乃大いに備わる」とある。そうしてやむを得ず大刹の雪峰に住持することになるが、あくまでも素願は宿院で旅僧のお世話をして一生を過ごしたかったと語っていたという。そんなまじめさに私は惹かれて、授業でよく語ったものである。『宋高僧伝』巻一二の「雪峰義存伝」には、「雪峰、衆を化するに、杜默禅坐を切にす」とあるので、道元禅師も「坐禅と同死す」とまで表現されて行持を賞賛されている。また、雪峰は「九たび洞山へ上り、三たび投子（大同）に到る」と言われ、洞山良价の宗風が密に伝承されていることも大事である。『祖堂集』の雪峰義存については、禅文化研究所唐代語録研究班編『祖堂集』巻七雪峰和尚章記注』（衣川賢次発行、『禅文化研究所紀要』第三一・三二号合併）がある。この論文は禅籍の訳注研究の高い

レベルを示した見本となるものである。雪峰を後にして、同じ福州のホテルにこの日は戻った。

(一)

十二日の午前中は残されていた福州市内の西禪長慶寺と開元寺を参観した。まず、鼓楼区工業路四五五号の怡山西禪寺とも言われる西禪長慶寺を参拝した。知客の普燁法師の案内で、現在、僧侶は五〇名いるとのことであった。長慶大安（七九三—八八三。嗣瀉山靈祐）や長慶慧稜（八五九—九三二。嗣雪峰義存）の住持地である。一九九〇年八月三十一日に井戸から発見された「唐福州延寿禪院故延聖大師塔内真身記」の碑文を紹介され、かつて「瀉山教団の動向について—福州大安の「真身記」の紹介に因んで—」（『印仏研』第四〇巻第一号、一九九一年）で取り上げて、福州大安は百丈懷海の法嗣より瀉山靈祐の法嗣とする方がふさわしいことを発表したことがある。その「真身記」との久しぶりの対面である。『雪峰年譜』の「（咸通）九年戊子（八六八）、師年四十七」の項に、「是の歳、瀉山懶安、徒を領いて至る。上廉帥李景温、書を以て師を請して、城西の怡山に開創せしむ、王真人の上昇の所にして、今の西禪寺是れなり」とある。大安は懶安とも言われる。

次に鼓楼区開元路七八号の開元寺に参観した。山門を入ると、右手に空海の立像・空海入唐の地の碑があった。八〇四年第一六次遣唐使の船団に乗った空海は途中で嵐に会い、二ヶ月間漂流の末、福州の長溪県の赤岸鎮に漂着した。その後五日間、開元寺に滞在して、長安へ旅立ったとされる。

また、開元寺は宋版大藏経で有名で、前日のバスの中で「鎌倉仏教の名僧と大藏経」（印仏研第四一巻第二号、一九九三年）の論文のある、元金沢文庫長の高橋秀栄先生が同行していたので解説してもらった。今年八月十七日に二万点余の金沢文庫の古文書が一括、国宝に指定された記念の年でもあった。開元寺版は、北宋時代の政和二年（一一一一）から南宋時代の紹興二十一年（一一五一）にかけて開板された大藏経である。また、福州には東禪寺版もあり、元豊年間（一一〇七—一一一七）から政和二年（一一一一）までの三〇余年間に開板された。金沢文庫にも開元寺版と東禪寺版の混合版が所蔵されている。東禪寺（東禪等覺院）の遺址は塔頭路の福州鍋炉廠にあったと言われているが、今回はその地を確認することは見送った。現在の開元寺を一度出てかつての寺の宋代の石塔を探し当てた。

次に私個人にとつては、念願であった大慧宗杲（一〇八九—一一六三）の重要な長楽市洋嶼村の雲門寺の参拝である。住持は尼僧の伝源法師であり、自ら案内していただいた。境内の左側に、「宋宗杲禅师記念堂」の建物があり、祀られる大慧像は穏やかな相である。ここは真歇清了（一〇八八—一一五二）とも深い関係がある。

真歇が雪峰山崇聖寺の第一六代の住持となつたのは、宣和五年（一一二三）十一月のことである。真歇は、阿育王寺に紹興六年（一一三六）に住するまで、四三歳より四九歳までの間、この雪峰山に住持していたのである。

この間の大慧は紹興四年に江西省から福建省に入り、大慧の伝記上に大きな転換期を迎えるのである。大慧は夏安居を終えると、林遵善（字適可）が洋嶼に創建した雲門庵に招かれた。「大慧年譜」の紹興四年の条に次のように示す。

（A） 林適可司法、庵を洋嶼に創め、師を延いて之れに居せしむ。時に宗徒は妙悟を撥置し、学者をして寂黙に困ぜしむ。因みに『弁正邪説』を著わして之れを攻め、以て一時の弊を救う。

（B） 庵に居すること纔かに五十三人にして、未だ十五日にならざるに、得法の者十三輩なり。

（A）の「時に宗徒は妙悟を撥置し、学者をして寂黙に困ぜしむ」の指導者こそ雪峰山の真歇であることが、当時の大慧の参禅者の行状から知られるのである。しかも、（B）の指導方法は、たとえは尼僧の妙道の大悟への導きの中に見られた看話禅（不是心不是仏不是物の話）であった。公案を使用して学人を指導するということは、大慧の場合、黙照邪禅の攻撃を通して確立していったことは誠に興味深い。（B）はその効果を語るものであるから、その指導方法に大きな自信を与えたといえよう。そして、大慧はその後に何と言ったかを『大慧年譜』は次のように記すのである。

山僧、これより話頭方めて行い、毎に人の与に説く。

雲門寺がなぜ重要であるかは、大慧の黙照禅の攻撃の時期と場所と相手は、こうして紹興四年、洋嶼の雲門庵で、真歇清了の集団になされ、それと同時に看話禅の成立したことが確認されたからである。以来、大慧が黙照邪禅を攻撃する時、この時の経験を忘れることなく福州での曹洞禅の攻撃をしばしばくりかえしたのである。真歇には長蘆時代の『劫外録』と雪峰時代の『一掌録』があったことが知られているが、前者にカラホト文献が近年知られるに至ったが、後者は逸書である。詳しくは若山悠光氏の「真州長蘆了和尚劫外録」底本作成の試み—カラホト本を底本とし、訓読文を付す—（駒澤大学禅研究所年報）第二五号、二〇一三年）と「大慧宗杲の黙照禅批判と真歇清了」（駒澤大学大学院仏教学研究会年報）第四八号、

二〇一五年）を参照されたい。

雲門寺の伝源法師に別れを告げたところ、法師の師匠の広禪法師が近くの鶴上鎮沙京村の百丈懷海（七四九—八一四）の受業寺である龍泉寺の住持であることが判明し、立ち寄ることになった。山門にはいると「百丈懷海禪師記念堂」があり、大伽藍であった。情報によると、確かに百丈は長楽の出身であり、懷海が出家した西山寺のことと伝えるが、潮州西岩寺（海潮寺）との関係は検討すべきと思われる。

午後は予定の福清市漁溪鎮聯華村の黄檗山万福寺へ向かった。日本の黄檗宗の開山の隠元隆琦（一五九二—一六七三）は福清県で生まれ、黄檗山万福寺で出家した。費隱通容（嗣密雲円悟）の法嗣となる。一六五四年に、長崎県の興福寺の逸然性融らの招請により長崎に渡った。その後、徳川幕府の援助を得て、寛文元年（一六六一）に宇治市に新寺を開創し、故郷と同名の黄檗山万福寺と名付けたのである。私達の団は住持の悲昇蓮智法師の出迎えを受けた。この日に訪れたのを最後に、三日後に全面建て直しの計画を知り、助言を求められたので、程正先生が古記録を基本に復興されることを望んでいることを伝えた。その後、泉州市に移動し、鯉城区百源路にある泉州華僑大廈に宿泊した。

十三日は衣川賢次先生の「『泉州千仏新著諸祖師頌』と『祖堂集』—附省僿（文僿）禪師をめぐる泉州の地理」（『禪学研究』第八八号、二〇一〇年）を参考に、『祖堂集』の關係の寺々を参拝した。私も「泉州福先招慶院の淨修禪師省僿と『祖堂集』」（『駒澤大学仏教学部研究紀要』第四四号、一九八六年）と「『泉州開元寺志』の招慶省僿の伝について」（『印仏研』第三四卷第一号、一九八五年）で述べたことがある。閩の王審知の兄の王審邦の子の泉州刺史の王延彬がこの地方の禪宗を庇護し、『祖堂集』は保福從展（嗣雪峰義存）の法嗣の招慶省僿（八八四—九七二）と深く關係して成立する。『祖堂集』の成立は、保大十年（九五二）で、その前の保大四年には閩は南唐に滅ぼされ、当時の泉州刺史は留從効で、この人が消失した招慶院を再興し、ここで『祖堂集』は編纂された。現在の承天寺である。このように『祖堂集』の成立時は、閩の滅亡も加わり、現在の寺院との關係は不明なことが多い。ただ、知られるように『祖堂集』には、『景德伝燈録』には見られなかった曹洞宗關係の興味深い物語を沢山含んでいるのである。実質的な編者の省僿の下にいた靜筠二禪徳は、曹洞宗の禪者ではないかと言われるくらいである。その日の最初は名勝地区の清源山の豊沢区清源街道（もと北山招慶院の所在地）の梅巖を訪れた。看板の絵図には唐代の招慶院跡は存在したが、確かめることができず、その近くにある三世仏のある碧霄岩を訪れた。帰途にこの地で有名な老君

岩の座高五・六三メートルの老子の石像を見学した。

泉州市内の鯉城区には開元街道崇福路の崇福寺と鯉中街道南俊南路の承天寺と開元街道西街の開元寺の三大叢林がある。崇福寺は千仏庵と呼ばれたことがある。招慶省燈が開元寺の子院の千仏院に住したとされるが、関係があるあるかどうかを尋ねたかったが答えは得られなかった。招慶省燈には敦煌文献の『泉州千仏新著祖師頌』が残り、題名にある「千仏」とは開元寺の子院であることが分かってきたのである。この文献を含めて、旅の最終日のバスの中で程正先生から現在の敦煌禅籍の研究状況を詳しく解説してもらった。

更に承天寺は『祖堂集』の成立した招慶院だった寺である。開元寺は招慶省燈の住持地であり、いずれの寺も衣川賢次先生の報告より以上のことは、何も聞けなかった。むしろ、一二三七年に建立された開元寺の仁寿塔（西塔）の第四層南面には「梁武帝」に向き合って経文を捧げる「唐三藏」と、東北面には刀を手にした孫悟空（猴行者）と如意棒（金箍棒）を手にした「東海火龍太子」の浮き彫りがあり、『西遊記』の関係で有名になっていたので、それらをみんなで確認するのに興じた。また、北宋時代の甘露戒壇の存在は貴重な見聞であった。泉州は東西の貿易港としての長い歴史があり、同じ鯉城区の紓塗門街中段にある清浄寺（イスラム寺院）にも立ち寄った。

『祖堂集』の関係の確かな遺跡は聞けなかったもので、豊沢区の東湖街道伊斯蘭教聖墓の靈山は、承天寺の歴住の墓があるというので、省燈の瑞光塔の存在を確認したかったが、その入り口まで行って、時間の関係で引き返さざるを得なかった。泉州から移動して漳州に向かい、薌城区勝利路二号にある漳州大飯店に宿泊したのである。

(三)

十四日は朝の散歩から始まった。判明すれば、雪峰義存の法嗣の保福ほふく從展じゆうてん（?—九二八）の住持地の漳州保福院を確認したいと申し出ていた。前夜、程正先生と張鉄民さんとネットで調べたところ、ホテル近くの芝山の南麓の唐代建立の開元寺跡、東麓の五代時代の建立の浄衆寺（普利隆寿院）跡、西麓の南唐時代の法濟寺跡があったとされ、その内、浄衆院は万寿保福浄衆禅寺と呼ばれ、寺名に「保福」が含まれていて、現在の漳州第一中学の場所であることが確認できた。そこでその辺り

を散歩してみた。雲居清錫（嗣法眼文益）の法嗣の浄衆伝先などの住持地であり、從展の住持地の保福院が浄衆寺と呼ばれたことは無いようなので、直接は関係なさそうである。また、玄砂師備の法嗣で法眼文益の師の羅漢桂琛（八六七—九二八）の地藏院や羅漢院も漳州にあったとされるが、今のところ場所が特定できないでいる。

この日は漳州第一中学をバスから眺め、新たに大伽藍のそろう漳州市薌城区薌城南路の南山寺を参拝した。南山寺は唐の開元二五年（七三七）の建立と伝えられ、報勅崇福寺とよばれていたことがある。その禅寺としての開山である昇山白龍道希（嗣玄砂師備）の法嗣の報勅玄応（九一〇—九七五）や二世となったその法嗣の報勅仁義が知られている。大雄宝殿の前の左右の宋代の経塔の二基が芝山の旧寺から移動されたと聞いて参観したのである。

その後、『行持』にも取り上げられている漳州市平和県文峰鎮の三平義忠（七八一—八七二）の住持地の三平寺に立ち寄った。義忠は潮州大顛（嗣石頭希遷）の法嗣であり、寺内には義忠のミイラが祀られ、交通安全の御利益があるといわれて大勢の参拝者が来ていた。一大観光地であって、今回は参観団として拝観料を払った場合は、寺側と相談するのは無理しないで、今までと異なり本尊上供を中止していたが、一人も住僧がいないと聞いて、特に義忠に報恩供養の読経をした。ここでの爆竹は駒澤大学の団の一種の通過儀礼となっていた。

再び、バスで移動して、中でも有名な永定県の世界遺産の福建土楼あるいは客家土楼と呼ばれる独特の建築物を観光して楽しんだ。その夜は広東省の梅州市梅江区東門路三五号にある梅州皇家名典酒店に宿泊した。

十五日は最後の参拝である。わざわざ広東省の梅州市を訪れたのは、大慧宗杲の流罪の場所とも関係し、私の念願の訪問地であったからである。

大慧が一一二五年に大悟した北宋の都の東京（開封）は、やがて靖康元年（一一二六）十一月に金に陥れられ、翌年、徽宗・欽宗以下の皇族と官僚など、数千人は北方へ拉致されて、北宋は滅ぶことになる（靖康の変）。一一二七年五月に、幸い北従を免れていた、徽宗の第九子、康王趙構が、南京（応天府）で即位して高宗となり、宋の王朝は再興された。南宋の成立である。それ以前に南下していた大慧が、後に同じく南下した圓悟克勤に雲居山で出会ったのが、一一二八年十月のことである。興味深いのは、その一ヶ月前に宏智正覺（一一〇九—一一五七）が、江州能仁寺よりわずか夏安居中の住持を離れて同じ雲居寺の圓悟を訪れている。その時、圓悟と趙令衿は、住持を欠いていた長蘆寺に住持することを勧め、それが同

年の九月に実現するのである。恐らく、大慧と宏智の出会いは無かったにもかかわらず、大慧が宏智と強いライバル意識をもったのでは無いかと考えられる。翌年、圓悟は故郷の四川に帰る時に、大慧には政情不安を理由に、大寺に住して修行者を指導することをしばらくとどまるように伝えていた。『圓悟語録』卷一五には、「示杲書記」（大正藏卷四七―七八三a）があり、圓悟が大慧を嗣法の門人として認めた法語である。その法語は『禪門諸祖師偈頌』卷上之下では、「臨濟正宗記」と呼ばれ、建炎三年（一一二九）四月十七日の圓悟の跋が存在する。大慧の大悟の経過の後に、「予、人を得るを喜ばず、但だ此の正法眼蔵の覷得透徹底有りて臨濟正宗を起すことの喜ぶことを喜ぶ。遂て稠衆に於て指出して分座訓徒せしむ」（統藏卷一六―四七―一左下）とあるのは、門下の数が増えるのを喜ぶのではなく、「人」を得たことを喜んでゐる。この文は、いかに圓悟が大慧に将来を期待したかを知ることができるものであり、この後の雲居首座寮秉弘は『大慧語録』卷九に記録されているのである。

しばらく圓悟の指示通り江西省にとどまっていた大慧が、先に述べたように紹興四年（一一三四）に福建省を訪れるのである。圓悟の訃報が届いたのが一一三六年で、大慧が泉州の雲門庵に住していた時のことである。その時、大慧は圓悟の遺言を知るのである。やや政情が落ち着きを取り戻したので、大寺に住持して參禪指導して楊岐の禪を伝えて欲しいということであった。そこで大慧は一一三七年七月二十一日に徑山の受請上堂を行うのである。大慧の四九歳の時である。当時の平和は秦松（一〇九一―一一五五）の結んだ金の臣下となる屈辱的な条約で保たれていたのである。この状況に不満をもった金との戦いをも辞さない主戦論者もいたが、秦松はこれらの人々への弾圧を加えていたのである。たまたま一一四一年に五三歳の大慧が交流していた主戦論者の張九成との関係が密議と疑われて、僧籍剥奪されて流罪となるのである。これを「神臂弓事件」と呼ぶ。最初の配所は衡州（湖南省）であり、六二歳となった一一五〇年に流罪地が梅州へと移るのである。この地方は風土病もあり、随行した僧も多くが亡くなったことが伝えられている。今回は東京博物館に所蔵される国宝の「与無相居士尺牘」を参加者にコピーして差し上げ、梅州時代の大慧の存在を確認しておいた。無相居士とは鄧靖（字子立）のことである。この流罪が終わったのは、一一五五年十月二十二日に秦松が没した為に、翌年の一一五六年に、復僧が許されるのであり、大慧は既に六八歳となっていたのである。

その年十一月、天童寺に住持していた黙照禪の大成者の宏智正覚の推挙によって、大慧は育王寺に住することになるので

ある。宏智が長蘆寺に住持したのは建炎二年（一一二八）九月のことであるが、金の攻撃の為に急遽、長蘆寺を退いて、真歇の住持する補陀洛迦山の観音靈場へ向かわんとして、その時に住持を欠いていた天童寺に請われて住持することになるのである。『宏智録』卷三は建炎三年十一月二日の天童寺の受請上堂から記録されている。紹興八年に一月ほど臨安府の靈隱寺に住持するが、再び天童寺に戻り、およそ三〇年近く一六代の住持として、天童山の復興に努力していたのである。

大慧が紹興二六年十一月二十三日（年譜は十三日となる）に育王に住持するに当たっては、『大慧語録』卷五の明州報恩光孝禪寺の開堂の上堂が記録として残っているが、宏智が白槌師であったことが知られる。当時、共に年老いていたので、先に遷化したら、残った者がその葬礼を司ることを約束していたと伝えられる。年少の宏智が一五七年十月八日に六七歳で先に示寂するのである。約束通り、大慧が宏智の葬儀を行い、天童寺一七代に宏智の法嗣の法為を住持させるのである。宏智には、大分県の泉福寺に、近年、重要文化財となった『宏智録』六冊がある。私は一九八四年に幸いなことに名著普及会からその影印本を刊行することができた。私は大学の授業で、宏智の「黙照銘」は、大慧の批判に逆らわずに著されたと聞いたことがあるが、それは、やはり逆で、宏智の「黙照銘」を知り、黙照禪の性格を知った上で、大慧が黙照邪禪と批判したことは確かで、直接の批判者が真歇清了であることが解明されたということである。なお、私は「大慧普覺禪師年譜の研究（上）（中）（下）」（『駒澤大学仏教学部研究紀要』第三七号〜四〇号、一九七九年・一九八〇年・一九八二年）を発表したが、補正が必要だと感じていた。幸いに中西久味氏が『大慧普覺禪師年譜』訳注稿（一）〜（四）（『新潟大学』比較宗教思想研究』第一四輯〜一七輯、二〇一四年〜二〇一七年）で発表継続中なので、関心のある方は参照されたい。

今回訪れた梅州の大慧の流罪地と因縁のある寺に関して、最初は梅州市豊順県湯西鎮坪城馬山寨の西岩寺と希望を出していたところ、張鉄民さんからその寺は近年の創建で大慧とは関係ないのではとの返事をいただいた。そして張さんより梅江区北鎮黃留村平遠路口の西岩古刹が大慧と関係があり、ネットで見られる「梅江区高西岩考記」と共に出発以前に知らせていただいた。大慧関係の寺であることが確認できたので、ここを尋ねることとしたのである。当日の朝も張さんはバイクで現地を確認して下さったことであった。団が到着後に住持の釈綱宏法師が来られ、この寺の復興の苦勞話を聞くことができた。寺の後に特に高い洞があり「高西岩」と呼ばれ、寺名が「高西岩寺」とも言われたとのことであったが、住持に「梅江区高西岩考記」の写真見せて確認したが、こちらの意図が通じなかったのか、よく分からないとの返事で、その場所は訪

れることはできなかつた。

西岩古刹を後にして、廈門市へ移動したが、廈門に宿泊することが決まっていたので、是非、閩南仏学院を訪問して欲しいとの希望が伝えられていた。夕方になったが、南普陀寺の住持の則悟法師や副住持の清安法師、共に閩南仏学院の学長や教務長も兼務しておられ、その他の仏学院の要職の方々から大歓迎を受け、参加者におみやげまで頂くことができた。もちろん南普陀寺の山内も案内を受けた。話によると、程正先生はその後二日滞在し、大学院生に講義をしたとのことである。

この日は思明区新華路にある廈門華僑大廈に一泊した。今回は久しぶりにフランスの極東学院のジラール先生も駒澤大学の訪中団に参加され、楽しい思い出の多い訪中となった。十六日に廈門空港九時十分発の廈門航空便に乗り、十三時四十五分に無事に成田空港に着いた。

〔付記〕五月十一日に浙江工商大学東方言語文化学院・徑山禪宗文化研究院の江静先生より、十一月九・十日に、中国仏教協會と浙江大学の共催する「中国禪宗祖庭文化論壇」が杭州徑山禪寺にて開催されることと、招待状と共に参加依頼が届いた。参加は日程上において個人的に無理であった。既に徑山禪宗文化研究所編『韓日両国大慧宗杲研究訳文選編』（杭州徑山禪寺、二〇一三年）に、筆者の論文「大慧宗杲とその弟子たち（一）」（九）」（『印度学仏教学研究』第一八卷第二号）第二六卷第二号、一九七〇年～一九七八年）と『大慧語録の基礎的研究』（駒澤大学仏教学部研究紀要）第三一～三三三号、一九七三～一九七五年）を幸いに中国語訳にしていた。私のその後の大慧研究は、特に廣田宗玄氏の新研究を踏まえて一部補正したいと思っていたので、これを機会に新たに論文をまとめることとした。また、それ以前の二〇一六年十月八日から十六日まで福建省を訪中し、大慧の看話禪の成立した洋嶼の雲門庵を含む訪中記を「駒澤大学福建省曹洞祖庭巡拝記」にまとめておいた。いわばこの論文内容の一部の要旨に当たるので、関連論文として「付録」として掲載することとした。



洋嶼雲門寺の大慧宗杲像（撮影 小早川浩大）



梅州西畠古刹（撮影 小早川浩大）

大慧宗杲の看話禪の成立について（石井）