

# 北宋末・南宋初の曹洞宗と臨濟宗

## —「沂州道楷塔銘」の発見をてがかりとして—

### 石井修道

#### 一 はじめに — 欧米に広まった曹洞宗と臨濟宗の源泉

禅の中で日本の臨濟宗と曹洞宗が欧米に広まった理由は、近代の日本の禅の極めて特殊な臨濟宗では釈宗演（1859-1919）・鈴木大拙（1870-1966）など、曹洞宗では鈴木俊隆（1905-1971）・弟子丸泰仙（1914-1982）などの活躍による東漸論に基づくものである。その曹洞宗とは鎌倉時代に道元（1200-1253）の開いた日本禅であり、臨濟宗は江戸時代に大成された白隠慧鶴（1686-1769）の禅である。これらの受用されたZENは中国禅（CHAN）や韓国禅（SEON）の延長線上に欧米の禅はない。

だが、北宋末・南宋初の一時期に中国曹洞宗が一大勢力を持ち合わせる事が無かったならば、今日のZENはない。本論文は中国禅宗史上の画期的な変革である中国看話禅の成立に焦点をあてて検討するものである。いわゆる曹洞宗の黙照禅無くしては、臨濟宗の看話禅は成立しなかったのである。大慧宗杲（1089-1163）が看話禅を大成したのは、黙照邪禅批判と同時である経過を明らかにしたい。

そもそも、中国禅の歴史において、私は画期的な出来事は二つに絞ることができると考えている。一つ目は荷沢神会（684-758）が北宗禅を壊滅させた南宗禅の成立である。二つ目は本論文で取り上げる大慧宗杲の看話禅の成立である。二つは同じ禅とは言っても、大きく性格の異なるものである。

まず、ここで、一つ目の問題を概観し、本論で取り上げる二つ目の問題とも類似の要素のあることをみておきたい。ただし、周知のように、ここで言う北宗禅とはその集団の自称ではなく、南宗禅側からの貶称であり、そのことについて詳説することはしない。

われわれは、禅宗の成立を記録したものに、『統高僧伝』があることを知っている。それは、南山道宣（596-667）が、序文にいうように、貞観19年（645）に『統高僧伝』を一応完成した。その時点で、禅宗の東土六代

(16) 北宋末・南宋初の曹洞宗と臨済宗一「沂州道楷塔銘」の発見をてがかりとして一（石井）

で取り上げられたのは、菩提達摩と慧可（僧可とも）のみで、それ以外の伝記は撰述されることはなかった。菩提達摩と慧可の系統が、後の禅宗に発展することをそれらの資料からは、予想することはできなかった。

その序文によると、貞観19年に成立した『続高僧伝』の本伝は331人であった。ところが、現在知られる宋版以降の版本を底本とする大正蔵経本は、本伝485人となっていて、明らかに大幅な増加が認められるのである。この具体的な事例は、1979年に緒方香州氏が京都堀川の興聖寺で発見し紹介した『続高僧伝』（草稿完成より遅れることわずかな貞観24年(649)頃の写本）で確認することができる。興聖寺本の本伝は390人であり、増加の過程をわれわれに如実に示してくれたのである。緒方氏によると、興聖寺本の習禅篇の本伝は69人であり、それが大正蔵経本では95人に増加したのである。増加の中に禅宗四祖となる道信(580-651)がいる。道信は、『続高僧伝』が最初に撰述された貞観19年や興聖寺本の成立した貞観24年頃では示寂しておらず、まだ活躍中であった。『続高僧伝』のできるだけ正確な、しかも新しい記録を残すことに努めた道宣自身は、その後示寂するまで補筆を続けたのである。その最晩年において無視することのできなかったのは、禅者で言えば道信であり、集団で言えばその新たな動向の東山法門だったのである。それ故に、興聖寺本にない、大正蔵経に収める『続高僧伝』巻20の「蕪州双峰山釈道信伝」は、確実に補筆されたものであった。その中には、道信の弟子として弘忍の名も見えるのである。

近年の中国の初期の禅宗史の研究は、敦煌文献の発見によって一変した。先にいう『続高僧伝』の道信の伝では、未だ禅宗の第三祖僧璨（僧粲とも）の存在は確認できない。いわゆる、菩提達摩と慧可の楞伽師と呼ばれる『楞伽経』研究者と東山法門を結んだ最初の文献は、柳田聖山氏が『初期禅宗史書の研究』（法蔵館、1967年）で最初に指摘した。それは、嵩山法如（638-689）の『唐中岳沙門釈法如禅師行状』の次の文に見出されるのである。

即ち南天竺三蔵法師の菩提達摩は、此の宗を紹隆し、武く東隣の国に歩く。伝に曰く、神化は幽蹟にして、魏に入りて可に伝え、可は粲に伝え、粲は信に伝え、信は忍に伝え、忍は如に伝う、と。（同書488頁）

このようにややまとまった勢力を形成した集団として、蕪州黄梅県（湖北省）の双峰山を中心に活躍した道信-弘忍の系統があり、その系統を承けて洛陽の嵩山を根拠地とするいくつかの集団が勢力をもったのである。

これがいわゆる北宗禪と呼ばれている。つまり、先に言うように、後に菩提達摩を禪宗の開祖とする法系と東山法門が結びつけられたのである。中でも、最も大きな勢力が、神秀一派である。神秀一派とは、長安・洛陽で活躍し、『観心論』や『大乘無生方便門』を著した神秀やその弟子の普寂(651-739)たちであった。授戒作法を説く『大乘無生方便門』もこの系統の綱要書であることが知られるようになった。神秀は「兩京(洛陽・長安)の法主、三帝(則天武后・中宗・睿宗)の国師」と呼ばれ、その弟子の普寂も「二京の法主、三帝(中宗・睿宗・玄宗)の門師」と呼ばれた。普寂の外にも神秀門下として義福(658-736)・景賢(660-723)・慧福(生没年不詳)なども長安・洛陽を中心に一時大きな勢力を有した。

このことを具体的に記録した敦煌文献が発見紹介された。禪宗独自の法系を主張する史書と呼ばれる『伝法宝紀』と『楞伽師資記』(但し、四卷『楞伽經』の訳者の求那跋陀羅を第一祖とする)である。柳田聖山氏の『初期の禪史I』(筑摩書房、1971年)によると、両書は全く不明であった「僧粲(璨)」の伝を創設し、『楞伽師資記』では、「可禪師の後を承く」とあり、『伝法宝紀』では「可禪師に事う」の語が見られるのである。また、「道信伝」では、『続高僧伝』に見られない、『楞伽師資記』では、「粲禪師の後を承く」とあり、『伝法宝紀』では、「開皇中、皖公山に往きて、璨禪師に帰す」とある。このように大正大蔵経本『続高僧伝』巻35「感通篇」の「法沖伝」(大正巻50-666a~c)に見られる楞伽師と道信とが結びつけられたのである。また、これらの敦煌文献の外に、思想史的に近年注目された資料に、神秀の法嗣の侯莫陳瑒居士(智達)(660-714)の『頓悟真宗金剛般若修行達彼岸法門要決』があり、一般には南宗禪の特色とされる頓悟思想が、既に荷沢神会以前に見られることが明らかにされている。

大勢力を誇った北宗に対して、神会は開元18年(730)以降、無謀とも思われる北宗禪の批判と滅亡を意図した攻撃を加えたのであるが、北宗禪の勢いはすぐには衰えることはなかった。玄宗(712-765年即位)の最晩年に起こった安史の乱で兩京が破壊され、北宗禪の支持基盤を一気に喪失して衰えていった。北宗禪を攻撃した神会は、思想としては「南頓北漸」とまとめ、北宗禪の主張する漸悟より、南宗禪の頓悟が勝るといい、人物としては「南能北秀」とまとめ、北宗禪の主張する六祖神秀は認められないとし、南宗禪の慧能(638-713)こそ六祖であり、慧能が六祖である証拠に達摩からの袈裟が伝えられていると主張した。結果的には、禪宗は南

(18) 北宋末・南宋初の曹洞宗と臨済宗一「沂州道楷塔銘」の発見をてがかりとして一（石井）

宗禅の発展となる。近年の研究では、神会の攻撃素材は北宗禅にあった説を巧みに利用したと言われている。

ここで、後世に伝承される禅宗開祖の達磨の話で神会の果たした役割をみてみよう。神会が創設した禅宗開祖の達磨像はその後において、ほぼ決定的なものとなるのである。それ故に、私は従来、資料的に「達磨」と記録されていた歴史上の人物と区別して、神会の創設以降に歴史的に要請された祖师像としての人物を「達磨」（『景德伝燈録』などの表記）と表現している。具体的に神会の創設した達磨像を二つのことで確認することにする。

一つは、達磨と梁の武帝の「無功德」の問答である。

『続高僧伝』に全く存在しなかった周知の『碧巖録』第一則や『従容録』第二則でおなじみの菩提達磨と梁の武帝の問答も、神会に始まることが明らかにされている。『菩提達磨南宗定是非論』の独孤沛の「序」に次のようにある。

梁朝婆羅門僧、<sup>あざな</sup>字は菩提<sup>ママ</sup>達磨、是れ南天竺国の国王の第三子なり、少小にして出家し、智慧甚深、諸三昧に於て如来禅を獲たり。遂て斯の法に乗り、遠く波潮<sup>わた</sup>を渉り、梁の武帝に至る。武帝、法師に問うて曰く、「朕、寺を造り人を度し、像を造り経を写す、何の功德か有る」。達磨答う、「功德無し」。武帝の凡情は、達磨の此の言を了らず、遂て遣出せらる。

伝法の証拠として袈裟が強調されるので、前文に続く禅宗で伝承している詳細な「慧可断臂」の話の伝を含めてみておこう。

達磨、行きて魏朝に至り、便ち恵可<sup>ママ</sup>に遇う。恵可、時に年四十なり、俗姓は姬、武牢（河南省）の人なり。遂て菩提達磨と相い随いて嵩山の少林寺に至る。達磨、不思議なる法を説く。恵可、堂前に立つ、其の夜、雪下り恵可の腰に至る、恵可立ちて処を移さず。達磨、恵可に語りて曰く、「汝、何為<sup>なにゆえ</sup>に此間<sup>こゝ</sup>に立つや」。恵可涕涙し悲泣して曰く、「和上、西方より遠く来りて此<sup>こゝ</sup>に至る、法を説き人を度せんと意欲す。恵可、今ま軀を損するを憚らず、勝法を志求す。唯だ願わくは和上、大慈大悲せんことを」。達磨、恵可に語りて曰く、「我れ求法の人を見るに、咸な此の如くならず」。恵可、遂て刀を取りて自ら左の臂を断ち、達磨の前に置く。達磨之れを見て曰く、「汝、可<sup>よ</sup>し」。先の字は神光、此<sup>これ</sup>に因りて名を立て、遂て恵可と称す。恵可は深信堅固にして、命を

棄て身を損して、勝法を志求するは、喩えば雪山童子の身命を捨てて以て半偈を求めんが若し。達摩、遂て仏知見を開きて、以て密契と為す。便ち一領の袈裟を伝え、以て法信と為し、恵可に授与す。恵可は僧璨に伝え、僧璨は道信に伝え、道信は弘忍に伝え、弘忍は恵能に伝え、六代相承して、連綿として絶えず。（胡適校『神会和尚遺集』261～3頁）。

このように伝法と東土六代の法系は、神会の主張を経て、その後の禪宗教団の燈史に伝承されて行くのである。

二つ目は、禪宗の四句標語の「以心伝心、不立文字、直指人心、見性成佛」の淵源に注目したい。

伝法の内容をみると、確かに既に北宗禪の資料である『伝法宝紀』の杜拙の「自序」の次の語などは注目してよからう。

若し夫れ超悟相承する者は、既に之れを心に得たれば、則ち声を容るる所無し。何の語言文字をか其の間に措かん。（『初期の禪史 I』346頁）

しかし、神会の主張は、特に北宗禪の神秀の漸悟に対して頓悟にあったことは、崇遠法師の問いに答えた次の問答で確かである。

（崇）遠法師問う、「此（神秀）の如き教門は、豈に是れ仏法に非ざらんや。何故に許さざるや」

（神会）和上答う、「皆な頓と漸とが同じからざるが為に、所以に許さず。我が六代の大師は一一に皆な言う、『單刀直入にして、直に見性を了り、階漸を言わず』、と。夫れ学道は須らく頓に仏性を見て、漸に因縁を修して、是の生を離れずして解脱を得べし。譬えば母が頓に子を生んで、乳を与えて漸漸に養育し、其の子の智慧の自然に増長するが如し。頓悟して仏性を見るは、又復た是の如く、智慧は自然に漸漸に増長す。所以に許さず」。同 286～287頁）

そのことは、荷沢神会の『南陽和上頓教解脱禪門直了性壇語』では、更に後の禪宗の標識の語句に近づいて行くことになる。

そもそも解脱を求める者は、身と意識、五法・三自性・八識・二無我という概念を離れ、主観客観を離れ、また迷いの世界に身や意を現わしません、これが冥坐なのです。このように坐禅する者を、仏はよろしいとお認めになりました。六代の祖師は心を以て心に伝えらえたのは、文字を離れているからです。それ以前より受け継がれてきた方法も、このとおりであったのです。（『神会の語録〈壇語〉』47頁、禪文

(20) 北宋末・南宋初の曹洞宗と臨済宗一「沂州道楷塔銘」の発見をてがかりとして一（石井

化研究所、2006年）

ここに見られる説には、四卷本『楞伽經』卷2の「心意識・五法・三自性・八識・二無我」（大正卷16-489b）の説がある。ただ、神会は『楞伽經』よりも何度も『金剛般若經』を重視したことを強調していることは注意しなければならない。先の説と合わせると、神会のいう「直了見性」や「以心伝心、離文字故」の主張を受け継いで、やがて「以心伝心、不立文字、直指人心、見性成佛」の禅宗の四句標識となって行くのである。四句標識の成立過程については、柳田聖山氏の『初期禅宗史書の研究』461頁以降に詳細に論じられている。

以上、神会について述べてきたが、神会に関しては、1926年にパリの国家図書館のペリオ本3047号の神会の語録を発見して以来、長年に亘って一生涯、神会を研究しつづけた胡適氏（1891-1962）の研究成果が最も参考になろう。

中国仏教史上の最も成功した革命者であり、インド禅の壊滅者であり、中国禅の建立者であり、袈裟による伝法を主張するいつわりの歴史を作製した人であり、禅を伝えるインド二十八祖のいつわりの歴史の最も初期の主張者であり、『六祖壇經』の最も初期の原典の作者であり、にせの歴史をもって革命の武器として最大の成功をおさめた人である。これがわれらの神会である。（『神会和尚遺集』425頁）

また、近年の成果に関しては、詳しくは、小川隆氏の『神会 — 敦煌文献と初期の禅宗史』（臨川書店、2007年）を参照されたい。

## 二 芙蓉道楷の第一碑「沂州道楷塔銘」から第二碑「大洪道楷塔銘」へ

道元は『仏祖』の説を参考にするまでもなく、宋代の曹洞宗の法系に属することは言うまでも無い。その系譜を生没年を付して示せば次のようになる。

943-1027 大陽警玄（一円鑑法遠） 991-1067 一投子義青 1032-1083 一芙蓉道楷 1043-1118 一丹霞子淳 1064-1117 1088-1151 真歇清了  
1091-1162 一大休宗珙 1105-1192 一足庵智鑑 1162-1227 一天童如浄 1200-1253 一永平道元

その主張の主旨は、『永平広録』卷4の319上堂の語を借りれば、次の語に尽きよう。

仏祖正伝の正法は、唯だ打坐のみなり。

その内実は、その続きにある次の語に集約できよう。

坐禅は是れ悟來の儀なり。悟は只管だ坐禅のみ。

いわゆる「只管打坐」の「本証妙修」とか「修証一等」と呼ばれる説である。それ故に、道元は1223年から1227年に入宋して、天童如浄に参じて嗣法し、帰国後の最初の著述が、『普勸坐禅儀』であることもうなずけよう。そして開教宣言にも相当する寛喜3年（1231）撰『辦道話』に次のように結論されている。

宗門の正伝にいはく、この単伝正直の仏法は、最上のなかに最上なり。参見知識のはじめより、さらに焼香・礼拝・念仏・修懺・看経をもちみず、たゞし打坐して身心脱落することをえよ。もし人、一時なりといふとも、三業に仏印を標し、三昧に端坐するとき、遍法界みな仏印となり、尽虚空ことごとくさとりとなる。ゆゑに、諸仏如来をしては本地の法楽をまし、覚道の莊嚴をあらたにす。および十方法界、三途六道の群類、みなともに一時に身心明浄にして、大解脱地を証し、本来面目現ずるとき、諸法みな正覚を証会し、万物ともに仏身を使用して、すみやかに証会の辺際を一超して、覺樹王に端坐し、一時に無等々の大法輪を転じ、究竟無為の深般若を開演す。（岩波文庫本Ⅰ、15～6頁）

先の319上堂の实例として、馬祖道一（709－788）の法嗣の大梅法常（752－839）が取り上げられる。道元は師の天童如浄や後に多く述べる真歇清了の弟弟子の宏智正覚（1091－1157）を例外として、宋代曹洞宗の禅者に言及することは極めてまれである。私はその理由として、既に現在では逸書と知られているものも、道元の手もとには宋代曹洞宗の禅者の語録は所有することができなかったのではないかと思っている。

そのような状況の中で道元は『嘉泰普燈録』の芙蓉道楷の一篇の「法語」に注目し、『行持』に取り上げるのである。「法語」については、私の『〈道元禅師〉正法眼蔵行持に学ぶ』（禅文化研究所、2007年）で現代語訳を付して検討しているので参照されたい。この部分は幸いに熊本県広福寺の所蔵の道元の真蹟が存在している。その「法語」の前後①②は、次のように芙蓉道楷を絶賛されている。

① 芙蓉山の楷祖、もはら行持現成の本源なり。国主より定照禅師号ならびに紫袍をたまふに、祖、うけず、修表具辞す。国主とがめあれ

(22) 北宋末・南宋初の曹洞宗と臨済宗一「沂州道楷塔銘」の発見をてがかりとして一（石井）

ども、師、つひに不受なり。米湯の法味つたはれり。芙蓉山に庵せしに、道俗の川湊するもの、僅数百人なり。日食粥一杯なるゆゑに、おほく引去す。師、ちかうて赴齋せず。

② これすなはち祖宗単伝の骨髓なり。高祖の行持おほしといへども、しばらくこの一枚を挙するなり。いまわれらが晩学なる、芙蓉高祖の芙蓉山に修練せし行持、したひ参学すべし。それすなはち祇園正儀なり。

一篇の「法語」は、江戸時代になって単独の『祇園正儀』として刊行され、臘八摂心などに読誦されるに至っている。また、今日の日本曹洞宗では、晋山結制時の宗務庁配布資料に「制中口宣」があり、その中に次のように示されている。

二時行鉢ハ専ラ赴粥飯法ニ準ジ、物料ノ多少ハ当ニ芙蓉楷祖ノ勝躅ヲ慕フベシ。

芙蓉道楷の賜号・紫衣辞退による淄州流罪事件は、『宋代禅宗史の研究—中国曹洞宗と道元禅—』（大東出版社、1987年）に収めた覚範慧洪（1071-1128）の「定照禅師序」にも見られるように、中国禅者も関心を示した。その事件は、仏教者として芙蓉道楷の仏道に徹し、名利を拒否した行き方が絶賛されていたのである。天童如浄も同感であったことは、『嗣書』にもみられ、そこには芙蓉道楷の袈裟が如浄の下に伝わっていたことが知られる。

恐らく如浄に伝わった芙蓉道楷の袈裟の説から創作されたものであろうが、道元の帰国に際して、如浄が芙蓉道楷の袈裟を伝授したことが伝えられている。古写本の『建搨記』に無い説で、延宝本『建搨記』（1680年）以降に創設されたのである。実際に伝承として大分県の泉福寺、福岡県の瑞石寺、茨城県の永巖寺などに芙蓉道楷の袈裟が伝わっている。

道元の開いた曹洞宗においてこのように芙蓉道楷は宋代禅者として尊崇されてきたのである。このこともあって、芙蓉道楷の流罪後に自便が許された山東省の芙蓉湖と華巖寺とか興化寺と呼ばれていた遺蹟地を訪れたいと誰もが願っていたのである。

芙蓉道楷の伝については、私の『宋代禅宗史の研究』でできうる限り検討済みであり、1987年に最初にその説に基づいて遺蹟地を訪れた。その手がかりは、元代の地志の予欽撰『齊乘』卷二の「益都水」の芙蓉湖の記事である。『中国佛蹟見聞記第九集』（1988年）には、徐州から229省道

で北上して芙蓉大橋を左折してその場所に着いたと記録にある。そこは現在の蘭陵県の南芙蓉西村と南芙蓉東村となるので、2018年10月11日もここを再び訪れる計画をしたのである。計画通りに南芙蓉山の麓を目指したが、その場に行く前に現地の全線通訳の張鉄民さんが、ある農家に石碑が存在するとの情報を聞いたというので訪れることにした。そこは南芙蓉村より五キロ南の東小屯村である。持ち主は暖かく迎えて下さり、小屋の壁に利用されているその石碑を見せて頂いた。驚愕したのは、碑の頭部には隸書で「宋芙蓉楷禪師塔銘」とあった。碑文は解読可能な部分も多く、翌朝も予定を変更して再び訪れて碑文を写真に収めた。帰国後、石井修道・小早川浩大共著で「新出史料「沂州芙蓉道楷和尚塔銘并序」の資料的価値—碑文翻刻並びに内容検討を通して」（『宗学研究紀要』第32号、2019年）を公表した。

芙蓉道楷については、先にいうように、『宋代禪宗史の研究』の中で、具名で「隨州大洪山崇寧保壽禪院十方第二代楷禪師塔銘」（以下、「大洪道楷塔銘」と略す。他の碑銘も同様に略称）という第一級の資料が存在し、それに基づいて検討済みだったのである。ただ、芙蓉道楷にとって、その著でも述べたように、東京（開封）に召される前の大洪山の住持はわずか2年であり、その前の住持地は郢州の大陽山であり、住持期間は13年以上にわたり、重要な活躍地であることは十分に注意する必要がある。

ところで、その「大洪道楷塔銘」が撰述されるに当たって基づいた資料の一つとして「承議郎韓韶かんしやうの臨沂の塔の旧銘」とあった。これが今回発見の第一碑の「沂州道楷塔銘」であることが判明した。それ故に「大洪道楷塔銘」は第二碑となる。第一碑は韓韶の撰で、篆額は韓韶、書は謝克せきである。興味深いのは、芙蓉道楷の弟弟子の大洪報恩（1058-1111）の大洪山第一代の「大洪報恩塔銘」は、范域の撰になるが、書が韓韶、篆額が韓韶であること、更に興味深いのは、道楷の法嗣で前年に示寂した丹霞子淳の「大洪子淳塔銘」が、第一碑と同じ韓韶の撰で、書が韓皓、篆額が韓韶であり、それらが近親の人々によって成り立っていることが判明したのである。

ここで知られるように、芙蓉道楷と丹霞子淳の塔銘は共に同じ撰者の韓韶ということであり、隨州と沂州と場所こそ違いがあるものの、「大洪子淳塔銘」の立石が政和8年（1118）9月1日で、新出の「沂州道楷塔銘」の立石が政和8年9月5日でほとんど同じ時期なのである。そのことから、

(24) 北宋末・南宋初の曹洞宗と臨済宗—「沂州道楷塔銘」の発見をてがかりとして— (石井)

新出の「沂州道楷塔銘」によって新しい事実が判明したかというのと、何も無いと言え言過ぎかかも知れないが、ほとんど従来の説を改めるまでの内容は見出せない。私はこのことを、逆に宋代曹洞宗の発展過程を知る上で、大変、興味をもっている。

芙蓉道楷が宋代の曹洞宗において、大きな功績があったことは、その出世以前について先に触れた覚範徳洪の「定照禅師序」の冒頭がよく示しているよう。

達磨の道は六伝して曹溪慧能に至った。六祖慧能より分かれて江西の馬祖道一と湖南の石頭希遷の二派と成った。馬祖と石頭の教えが天下に広まるや、修行者は両者の下に多く集まり学んだ。二派より更に分かれて五家（鴻仰・臨済・曹洞・雲門・法眼）となった。現時点においては、ただ臨済と雲門の二宗のみが最も盛んである。曹洞宗の洞山良价禅師は、機鋒鋭くして出世したが、年代が経るに従い、惜いことにその伝を断つまでになった。元豊中（1078～1085）に、偉大な長老である道楷なる者がいて、東京の都に名声が広まった。その師承は、投子義青の嫡嗣ただしいあつぎであり、義青は大陽警玄の法嗣である。つまり洞山良价の七世の法孫に当たるのである。

仏日契嵩（1007-1072）も『伝法正宗記』巻8の末尾に嘉祐6年（1061）に撰述した「評」で、曹洞宗について次のように述べている。

五家の中の曹洞宗はわずかに存するだけで、あたかもその続くさまは長い大ひでりの中で、ぼつんと泉を引き入れるようなものである。

この断絶しそうな曹洞宗において、大きな問題となる代付が生まれるのである。このことも『宋代禅宗史の研究』で詳論しているが、「大洪報恩塔銘」の冒頭の文で確認しておこう。

むかし曹溪慧能は青原行思に嗣法し、本当の正しい跡継ぎとして五伝して、洞山良价が出た。更に法嗣の曹山本寂が出た。これにより曹洞の宗は、天に大陽と月とを頂くことになった。その道はひとり高く険しく、むかしから危機に遭遇した。大陽警玄禅師に至りては、その伝法が絶えようとも、軽々しく嗣法を認めなかった。そこで袈裟と履を証拠の品として、浮山法遠に代付を委託した。浮山は晩年に投子義青禅師を見つけ出し、代付を行った。世俗では投子義青の嗣法は自らの伝授ではないと思込んでいるが、真の悟りを得ることに前後はなく、真に師資契合することが伝法であることを知らないのである。

大陽警玄の示寂後に生まれた投子義青が、その法を臨済宗の葉県帰省(嗣首山省念)の法嗣の浮山法遠の代付によって、曹洞宗の嗣法をした事実は、より一層、曹洞宗の教えとは何かをその法系の人々に自覚させ、その投子義青の法嗣の芙蓉道楷の活躍が曹洞宗の大発展となる礎が築かれたのである。

ここで、「外道問仏」の話で大悟した師の投子義青と類似した芙蓉道楷の大悟の話、『聯燈会要』巻28「淨因道楷章」でみておくことにしよう。この話は道元の『正法眼蔵家常』にも取り上げられる。

芙蓉道楷は投子義青に問うた、「仏祖の言葉は、日頃の喫茶喫飯のようなものである。この外に、さて、禪者を指導する語がありましようか」。投子は答えた、「言ってみよ、宮中の勅語は、聖天子の禹湯堯舜の語をもち出すかどうか」。芙蓉が口を開かんとするや、投子は払子で芙蓉の口をめがけて打って言った、「君が問を思ったその時、もう二十棒をくらうに十分だ(有言無言以前をあきらめよ)」。芙蓉はここに契悟して、礼拝するや去ろうとした。投子は呼びかけた、「君、まあ、引き返せ」。芙蓉は決して振り返らなかった。投子は言った、「君は迷い無き境涯に到ったな」。芙蓉は耳を塞いで出て行った。

この法系が浮山法遠が投子義青に出した「十六(問)題」の最初の「識自宗」に対して、投子義青が「空劫威音前」の語で頌したことで知られるように、それらが継承されて「空劫已前の自己」を窮めようとする宗風となって確立していった。芙蓉道楷下でこの集団が大発展したのではなく、その後の真の曹洞宗の発展は、丹霞子淳の弟子たちの活躍まで待たなければならなかったことを確認してみよう。

新出の「沂州道楷塔銘」は、嗣法出世する者が31人いることを伝えるが、特に丹霞子淳の法嗣に触れることはない。道楷の前年に示寂した同じ撰者の「大洪子淳塔銘」には、次のように述べる。

嗣法出世する者は、2人である。現在、唐州大乘山普嚴禪院に住持する利昇と随州水南太平興国禪院に住持する慶預である。

これが政和8年に立石された時の丹霞子淳の法嗣の活躍状況であった。慧照慶預はその後の宣和3年(1121)に大洪山に移るのである。その間、受業師でもある芙蓉道楷の沂州にある塔廟が遠くにあつて常に礼を欠くので、靈骨を遷して大洪山に塔を建て、靖康2年(1127)に立石したのである。これが第二碑の「大洪道楷塔銘」である。撰者は王彬で、書は范寅亮

(26) 北宋末・南宋初の曹洞宗と臨済宗一「沂州道楷塔銘」の発見をてがかりとして一（石井）

で、篆額は張好古である。この時、北宋は滅ぶのである。この第二碑には丹霞子淳の法嗣の新たな動向が次のように示されている。

法嗣の髓を得て出世する者は、29人である。それぞれのどの叢林も盛んに活動している。現時点では丹霞子淳の法嗣が特に盛大である。慧照慶預は大洪山に住持し、2千の修行者を指導している。真歇清了は長蘆寺に住持し、宏智正覚は普照寺に住持し、共に1千の修行者を指導している。天下の三大禅刹といってよく、曹洞宗はここに至って大いに振るうことになった。

紹興23年（1153）に立石された「大洪慶預塔銘」では、そのことを「芙蓉道楷の三賢孫」とよび、三大禅刹は慧照慶預の湖北省の大洪山、真歇清了の福建省の雪峰山、宏智正覚の浙江省の天童山に移って、更に大発展することになる。

この南宋初期の曹洞宗の大発展が、次節で検討するようにやがて大慧宗杲の看話禅の大成へと結びつくのである。

なお、道元が伝えた天童如浄の法系は、芙蓉道楷の南方へ伝わった曹洞宗で、これを私は南伝曹洞宗と呼んでいる。天童如浄の法系はやがて中国では滅んでしまう。中国に残った曹洞宗の法系は、次のようである。

1043-1118      ? - 1117      1081-1149      1114-1173      1121-1173      ? - 1206  
芙蓉道楷—鹿門自覚—普照希弁—大明法宝—王山覚体—雪巖善満—  
1166-1246  
万松行秀

私はこの法系を南伝曹洞宗と対比して北伝曹洞宗と呼んでいる。近年、王山覚体については、山西省の交城県文物管理所の解光敬氏に「金『太原交城県王山修建十方円明院記』与『第二代体公禅師塔銘并序』碑」（『五台山研究』二〇〇〇年第二期）の論文があることが知られ、辺元勳撰になる王山覚体の碑銘により詳伝が解明できるようになっている。私もその碑文の紹介を含めて、新たに論文をまとめてみたいと考えている。特に万松行秀は周知のように『従容録』の撰者であり、極めて重要な北伝曹洞宗の禅者である。

### 三 大慧宗杲の看話禅の大成

そもそも、唐の末期に圧政・飢饉の反発で起こした農民の反乱に黄巢の

乱がある。王仙芝の起こした反乱に呼応して、山東の黄巢も蜂起・合流して、四川以外の全土を巻き込んだ。王仙芝の死後、黄巢は880年に長安に入って国号を大齊とし皇帝の位に就いたが、唐軍の反撃を受けて泰山付近で敗死した。この乱は唐の滅亡の契機となり、唐側に寝返った節度使朱全忠が、黄巢の乱を鎮定した功績で901年に梁王となった。梁王は宦官勢力・門閥貴族など、唐の残党を残らず一掃した後、唐の最後の皇帝である哀帝(904～907在位)に禅譲を迫り、ついに907年に唐王朝を滅ぼした。朱全忠は後梁を建国し、以後、わずか50年あまりの間に、下克上の五代(後梁・後唐・後晋・後漢・後周)の短命の王朝が入れ代わり、周辺に十国が興亡して、五代十国時代の迎えたのである。

この混乱を押さえて、960年に趙匡胤が北宋を建国した。科挙制度を整備し、中央集権の治世を固めた。やがて、この傾向が宗教政策においてもあらわれた。首都の東京(開封)の宗教統制については、次のように言われている。

建中靖国元年(1101)に撰述された徽宗(1100～1125在位)の「御製建中靖国統燈録序」によると、元豊3年(1080)に、神宗(1078～1085在位)によって、大相国寺内に慧林禅院と智海禅院が開創され、同5年に越国大長公主(夫は李遵勗)と張敦礼が法雲禅寺を建立して、まず、首都における国家仏教の体制が固まった。更に、仏教信者であった宰相蔡京は、崇寧2年(1103)9月17日に、徽宗の聖寿を祈る目的で天下の州軍に寺を置く崇寧寺観制度を奏請し、それが認められた。翌年、崇寧万寿寺観制度に名が改められ、政和元年(1111)には聖節名をとって天寧万寿寺観制度となった。一方で、徽宗は宣和元年(1119)正月に詔を発して道教を優先し、仏教受難の時代でもあった。

このような国家による宗教統制の強化中に、芙蓉道楷の淄州流罪事件は、東京の崇寧万寿寺(後の天寧万寿寺)で起きたことになる。実はこの同じ寺で大慧宗杲は圓悟克勤(1063-1135)の下で大悟するのである。

ここで、既に「大慧宗杲の看話禅の成立について」(『駒澤大学禅研究所年報』29号、2017年)で検討済みであるが、大慧宗杲の伝記を略述して、看話禅の成立過程をみておこう。

大慧とは賜号であり、諡号は普覚禅師といい、諱は宗杲、仏日禅師の賜号もある。号は妙喜といい、字は曇晦、自ら無明叟とも号し、庵号から雲門と自称することもある。元祐4年(1089)の生まれである。真歇清了よ

(28) 北宋末・南宋初の曹洞宗と臨済宗—「沂州道楷塔銘」の発見をてがかりとして— (石井)

り一歳年少であり、宏智正覚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3年(1104)の16歳の時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観元年(1107)の19歳で、太平州(安徽省)の隠静山の瑞竹紹理に参じた後に、鄂州(湖北省)の大陽山で曹洞宗の禅者に会ったことである。大陽山が芙蓉道楷の重要な住持地であったことは、先に述べた通りである。大慧が参じた時は芙蓉道楷の住持後で、その住持については、大慧は述べないし、首座であった元なる人も不明である。だが、芙蓉道楷の法嗣の洞山道微に出会ったことが知られている。覚範慧洪の『禅林僧宝伝』巻17によると、大陽警玄が浮山法遠に代付で託した袈裟と履は投子義青が受け、その投子義青は果侍者を遣わして、大陽山の芙蓉道楷に伝えた。更に芙蓉道楷はそれを襄州の洞山道微に伝えたというのである。芙蓉道楷の法嗣の中でも道微を期待していたに違いない。道微はその後、退いて浙東に移り、双林小寺で示寂した。その袈裟と履は、襄州の鹿門山の蔵衣閣に還されたという。なお、『嘉泰普燈録』巻5は、道微の住持地の洞山を良价の住した筠州とするが間違いであろう。

ここに大慧宗杲が大陽山で会った更に重要な曹洞宗の禅者に堅侍者がいる。重要だというのは、大慧宗杲が曹洞宗の禅者に会ったのが、大陽山以降も確認できたからである。大慧宗杲は大観3年には、大陽山を離れて、再び機縁が生まれる舒州の白雲山海会寺の守従(嗣雲居元祐)の下を経て、泐潭ろくたんの湛堂文準(1067-1115)の下に参ずるのである。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ったが、大観3年の21歳の時から政和8年(1118)の30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ったが、政和5年の7月22日の示寂に出遭うことになるのである。私は大慧が湛堂文準に出合った歴史的意義を、①生涯、大慧の禅風に影響を与えた文準の師の真淨克文(1025-1102)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、その塔銘を求めて宋代仏教に大きな影響を与えた無尺居士張商英(1043-1121)に出会い、張商英からも圓悟克勤に参ずることを勧められたこと、の三点にまとめている。

実はこの湛堂文準の下で曹洞宗の堅侍者が共に修行していたことが注目されるのである。堅侍者の詳伝は不明であるが、芙蓉道楷の下で首座もし、

10余年に亘って、芙蓉道楷の侍者をしてきたことである。興味深いのは、堅侍者が湛堂文準の「族弟」と大慧宗杲が伝えていることである。推測になるが、大慧宗杲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いうことである。従来、『大慧宗門武庫』に基づき、大慧が曹洞宗旨に参じたのは、単に大陽山の2年のみで、その後捨て去ったと思ってきた。そうではなく、湛堂文準の下にいた堅侍者との交流は長く続いており、禅者の参学にとって重要な時期の20歳から30歳の間十分に芙蓉道楷の曹洞宗旨を学び尽くしていたことが判明したことは注意する必要がある。

大慧宗杲は政和8年に泐潭を離れて、荊州で張商英に再び会うも、未だ圓悟克勤には会えず、宣和4年(1122)に東京(開封)に赴き、王黼(1079-1126)の太宰庵に留まった。圓悟の東京天寧寺の住持の命が下りたのが宣和6年9月といい、その時、大慧は「この老、実に天、我に賜う」と喜んだと伝え、宣和7年4月に天寧寺に圓悟を迎えるべく掛塔をした。その年の5月13日の大慧の大悟について、『大慧年譜』に次のように伝えている。

「礼侍者のための普説」によると次のように言っている。5月13日に、張康国夫人が圓悟禪師にお願いした上堂がある。圓悟禪師は話題を取り上げられた。「僧が雲門文偃に問うた、『何が諸仏の悟られたところか』。雲門は答えた、『東の山が水の上を歩く(東山水上行)]』と。もし天寧ならば、そのようには言わぬ。『何が諸仏の悟られたところか』と問われれば、『(柳公権の詩である)薰風が南より吹いてきて殿閣に微かな涼しさが生じた(薰風自南来、殿閣生微涼)]』と答える」と。大慧であるわたしは、この言葉を聞くや、パッと一瞬に悟った。迷いの心が起こらぬ上に、逆に何者にも執われの無いところに落ち着いた。参禅入室の時に、圓悟禪師はわたしに言われた、「君はよくもまあこの境涯をものにしたものだ。だが、惜しいことに、死にきて再び活き返ってはおらぬ。語句を疑わぬのは大いなる迷いだ。言うではないか、『崖っぶちにつかまった手をパッと離して、あえて自ら受け入れ、死後に再び蘇るならば、君をあざむくことはできぬ』と。この道理を信じなければならぬ。』かくてわたしを栞木堂に住まわせ、雑務を免除した侍者とし、毎日、士大夫と共に参禅入室させられた。そこでは、ただ「有の句も無の句も樹にからみついた藤づるのようなもの」の公

(30) 北宋末・南宋初の曹洞宗と臨済宗一「沂州道楷塔銘」の発見をてがかりとして一（石井）

案に取り組ませられた。口を開いて何か言おうものならば、すぐさま「だめ」だと。このように半年が過ぎようとした時のある一日、趙令衿ちやうれいきんと共に方丈で薬石を取っている時、箸を手にしたまま食べるのを忘れてしまった。圓悟禪師はわたしを振り返って趙令衿に語りかけた、「この男、黄楊木禪（悟りに滞り身動きできぬ禪）を取り組んでしまっているのだ」。わたしは犬が油の沸騰している鍋を見るようなことと譬えた。圓悟禪師は言った、「これこそが身動きできぬ金剛おりでできた檻や飲み込めぬ栗のイガの固まりにほかならぬ」と。ほどなくして、わたしは圓悟禪師に言った、「聞くところによると、和尚さまはかつて五祖和尚にこの話を問われた、と。さて、その答えを覚えておられますか」。圓悟禪師は笑うのみであった。わたしは言った、「もしも大衆の前で問われたならば、今日、みな知っているでしょう」。ようやく圓悟禪師は言われた、「有の句も無の句も樹にからみついた藤づるのようなものとは何か」と問うと、五祖和尚は、「とうてい描写しきれない」と答えられた。更に「もしも樹は倒れ藤づるが枯れた場合はどうでしょうか」と問うと、五祖和尚は「それに従って行け」と答えられた」と。わたしは圓悟禪師の答えを聞いて声を荒げて言った、「分かった」と。圓悟禪師は言われた、「恐らくは君はこの公案を通過できてはいない」。わたしは言った、「どうか和尚から問うてみて下さい」。圓悟禪師はそこで問われた。わたしは滞ること無く答えた、圓悟禪師は言われた、「今日、君が欺いていないことが分かった」。そこで『臨済正宗記』を書いてわたしに与え、書記に命じ、分座して修行者を導かせた。わたしは香を焚いて誓った、「たとえこの身が衆生に代って地獄の苦しみを受けようとも、絶対に人情で仏法をゆがめることは無い」と。そこで竹篋しつべいを握って相手の機根に応じた指導をした。こうしてわたしの名声は叢林に広まり、禪の修行者はこぞって参じてわたしを重じた。

この大悟の場所こそ芙蓉道楷の淄州流罪事件の起きた天寧万寿寺であり、大慧はそれまで芙蓉道楷の曹洞宗の教えを学び切っていたことが分かったので、曹洞宗とは異なる新たな禪を生む方向を決定していったと言っただろう。『圓悟語録』巻15に圓悟が与えた大慧の印可の「法語」が伝えられている。それが、大慧が南下して雲居山で圓悟に再会し、やがて『臨済正宗記』として建炎3年（1129）4月17日に圓悟が四川に帰る

北宋末・南宋初の曹洞宗と臨済宗—「沂州道楷塔銘」の発見をてがかりとして—（石井）(31)

時に、餞別として大幅に補筆されたものが、『禪門諸祖師偈頌』巻2に伝わっている。その中に、圓悟が「わたしは弟子の数が増えたのを喜ぶわけではない。この釈尊より伝わった正法眼蔵を悟りきって臨済正宗を興隆させることのできる人材を得たことを喜ぶのである」と、大慧の実力を認め、期待していることを知ることができるのである。

大慧が宣和7年(1125)に大悟してまもなく、北宋の都の東京は、大きな政変に巻き込まれるのである。靖康元年(1126)11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)。建炎元年(1127)5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。

北宋が滅亡する以前の靖康元年の8月に東京より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、建炎2年(1128)10月のことである。興味深いのは、その一ヶ月前に宏智正覚が、江州能仁寺よりわずかに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9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(1129)、圓悟は故郷の四川に帰る時に、先に言う『臨済正宗記』の中で、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。その教えを守って、大慧の海昏(建昌県)の雲門庵の修行が始まるのである。

やがて禅宗史上、大きな画期的な出来事が福州で生まれるのである。大慧は、紹興4年(1134)に、江西の地を2月に離れ、3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。この広因寺で定光大師妙道を大悟させる。定光大師妙道は大慧の最初の嗣法の門人で、また大慧禅の特色である女性の門人である。問題は妙道が大慧に参ずる以前にいた雪峰山である。四卷本『普説』巻3の「方敷文請普説」に次のようにある。

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。

時の住持は真歇清了であることが判明する。真歇は北宋の滅ぶ以前に長蘆で宣和5年(1123)に開堂し、建炎2年(1128)6月に退き、8月には

(32) 北宋末・南宋初の曹洞宗と臨済宗—「沂州道楷塔銘」の発見をてがかりとして— (石井)

補陀洛迦山の律寺を禪寺に改めて住持した。真歇は補陀洛迦山を建炎4年(1130)に退くと、天童山で宏智と夏安居を共にする。解夏の後に、雁蕩山、天封寺を経て、11月に福州の雪峰山崇聖寺の第16代の住持となるのである。真歇は、阿育王寺に紹興6年(1136)に住するまで、43歳より49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ってよいのである。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ったことになる。なお、雪峰山は真歇の後を兄弟子の慧照慶預が継いでいる。

ところで、大慧が雪峰山の真歇清了を尋ねたことはよく知られていた。そして、『大慧語録』巻13に「師到雪峰值建菩提会請普説」(紹興4年の結夏前)としてその記録が残されている。そのなかで、大慧は真歇のことを、次のように賞めるのである。

奉じて諸人に勧む。明眼宗師は逢い難く<sup>あ</sup>遇い難し。既に遭逢<sup>す</sup>することを得たり、一座の須弥山に<sup>よ</sup>靠るが如くに相い似たり。

一方で、その説く禪に対しては、次のように黙照邪禪ととらえて認めていなことが判明する。

たとえば真歇和尚は、いつも修行者が、目前の認識作用がさとりだとはばかり思い込み、知識や理解を求めつづけて止めないのを知って、已むをえず、修行者に認識作用の萌す以前(劫外)のまままでよいとさせた。本すじから言えば、このことだって、もはやよけいなことなのだ。このことは一時の方便なのだ。まさに月を指で人に示すようなもので、月を見なくてははいけないのであって、指を月と思ってはならない。今の修行者は理解できなくて、実際に(真歇がいう)このような事が有ると思いをしている。祖師が言われる「錯って認めては、どうして方便を理解したことになるうか」ということである。方便の語を識らない以上、そこで燃燈仏の肚の中に坐禪しても、黒山下の亡者の洞窟で動かずに坐禪しても、骨ばった<sup>しり</sup>脛<sup>たこ</sup>に<sup>はら</sup>胝<sup>たこ</sup>が生じて、口の中につばがいっぱいたまったとしても、あいかわらず<sup>はら</sup>肚の中は真黒々(の煩惱だらけ)である。未来永劫に夢にも真理を見ることができない。

こうして大慧は真歇清了の指導を認めずに、紹興4年の夏安居を広因寺で迎えたのである。もちろん芙蓉道楷の孫の真歇清了と宏智正覚の指導を同じとみた大慧は、これらの集団に対して、「黙照邪禪」として攻撃した。大慧が「黙照邪禪」というのは、私は宋版『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（1131）に公刊されたと予想される『長蘆覚和尚語録』において禅林に流行したことは確実だからである。先に述べたように、大慧は南下して雲居山で圓悟に出会った時に、その一ヶ月前に圓悟と旧知の趙令衿の推挙で宏智を長蘆寺に住持させたことを知っていた。宏智がその長蘆を退いて、北宋が減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16代に迎えられ、建炎3年11月2日に受請上堂を行うのである。その後、紹興8年（1138）に旨を被っ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30年近く天童山景德禅寺に住持して、天童山の復興に生涯を捧げるのである。

大慧は紹興4年の夏安居中に、林遵善（字適可）が閩県の南の洋嶼<sup>ようしよ</sup>に創建した雲門庵に招かれるのである。『大慧語録』巻8の40の示衆の内の7番目の示衆が入庵の記録である。当時のことを『年譜』の紹興4年の条に次のように示す。

(A) 林適可司法は、洋嶼に庵を創建した。大慧を招いてこの庵に住ませた。当時、禅宗の仲間は、妙悟をうっちゃって、修行者を寂黙に行き詰まらせる指導をする者がいた。そこで『弁正邪説』を著わして、これを攻撃し、一時の弊害を救った。

(B) 庵に居住する者はわずかに五十三人であったが、十五日も経ないうちに、さとりを得た者は十三輩にもなった。

ここは極めて重要なので、『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3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。

わたし（大慧）は、後に洋嶼庵に住した。三月五日から三月二十一日までに、十三人をつぎつぎに悟らせた。その一人に八十四歳の老和尚がいて、教え導いた。大悲長老と呼んでいた。わたしは彼に問うた、「一切の存在と関わりをもたぬ者、それはどういう人であるか」。彼は答えた、「喚び起こせぬ者」。更に彼に問うた、「喚び起こせぬ者、それはどういう人であるか。さあ！言え、さあ！言え」。そこで彼はからりと悟り、背骨に添って汗が流れた。もともと、それらの人々は全て悟を信じない者であり、パッと一気に悟った。<sup>わたし</sup>山僧はこのことから話頭（公案）を始めて使用し、その後にもいつも修行者に説いてきた。禅

(34) 北宋末・南宋初の曹洞宗と臨済宗一「沂州道楷塔銘」の発見をてがかりとして一（石井）

の修行者よ、もし本当に諸君のところで悟りが得られれば、苦しい鍊磨の修行も、指導者は決して諸君に背きはしない。ある士大夫がこう言っている、「妙喜和尚（大慧）は、弟子を育てる様子がかたきようだ」と。本当に言い当てている。この言葉は、諸君がもし悟りの手がかりが無いならば、わたしがたとい諸君を許すことができても、そこにはわずかな知解があってはならない、もしあれば禍が来ることになる。（恐らく「三月」は「五月」の誤記である）

ここに「山僧此より話頭方めて行い、毎に人の与に説く（山僧從此話頭方行、毎与人説）」という大慧による黙照邪禪批判が同時に看話禪成立の開教宣言となるのである。

こうして成立した大慧の看話禪の特色は、二つに集約することができる。まず、『大慧語録』巻17などに次のように言う。

大疑の下に大悟あり。

また、大慧の語として次のように伝える。

動中の工夫は静中に勝る事百千億倍す。

この語は白隠の『遠羅天釜』巻上にあるものである。大慧の語録類にはそのままの語は見出せないが、内容的には近い主張があるので、私は大慧の主張と考えてよいと思っている。

看話禪の成立以降の伝を簡単に述べておこう。圓悟の訃報が届いたのが1136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。そこで大慧は紹興7年（1137）7月21日に徑山の受請上堂を行うのである。大慧の49歳の時である。ところが、1141年の53歳の時には主戦論者の張九成（1092-1159）の交流が密議と疑われた「神臂弓事件」により流罪となる。最初の配所は衡州（湖南省）であり、62歳となった1150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。この流罪が終わったのは、1155年10月22日に秦檜が没した為に、翌年の紹興26年（1156）に、復僧が許されるのであり、大慧は既に68歳となっていたのである。

そして、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。『大慧語録』巻5の育王寺語録によれば、紹興26年11月25日の明州報恩光孝寺の開堂記録は、

北宋末・南宋初の曹洞宗と臨濟宗—「沂州道楷塔銘」の発見をてがかりとして—（石井）（35）

天童寺の宏智が白槌師であったことが示されている。二人の初めての出会い、当時、互い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1157年10月8日に67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17代に宏智の法嗣の法為を住持させるのである。

#### 四 おわりに — 看話禪と黙照禪と道元禪

最初に禪宗の四句標識の「以心伝心、不立文字、直指人心、見性成仏」の語について言及したが、禪宗では開祖の菩提達磨の言葉とも伝え、日本の臨濟宗ではしばしば愛用されている。特に白隠が画いた達磨像に書かれる標語としてなじみ深い。ところが、道元は「見性」を嫌い、『四禅比丘』に、「仏法はまだ其の要見性かなめにあらず」とあるのも周知のことである。また、「『六祖壇経』に見性の言あり、かの書これ偽書なり。付法蔵の書にあらず、曹溪の言句にあらず。仏祖の児孫、またく依用せざる書なり。」とあり、道元の語に間違いのないのに、鈴木大拙がこれを道元の語として認めなかったこともよく知られている。

ところで、見方を変えて、中国禪の中心思想を「見性」で捉えることは間違いなのであろうか。そうではない。否、むしろ「見性」は中国禪の中心思想と言うべきだと思う。『六祖壇経』は中国禪の教えを説いていないか。否、中国禪宗史上において『六祖壇経』ほどよく読まれたテキストはない。多くの禪者は、禪を理解するための入門書としてきた。

『六祖壇経』は、テキストがだんだん増広されて変化するが、大きく分けて三段階がある。最初が八世紀末に成立した敦煌本『壇経』、次が宋代の初めより流行した恵昕本『壇経』、最後が元の時代以降に流布した宗宝本『壇経』である。道元は恵昕本の『壇経』を見たことになるが、この本の特徴は敦煌本と比べてどこに特色があるかと言うと、「見性」を強調したところにある。

それでは「見性」とは、何か。恵昕本『六祖壇経』には、次のようにいう。

無上菩提は、須らく言下に自らの本心を識り、自らの本性の不生不滅なることを見るを得べし。一切時中に於いて念念自ら、万法は滞ること無く、一真一切真にして、万境は自ずから如にして、如如の心は即

ちは是れ真実なることを見ん。(石井修道校訂本 112 頁、『駒澤大学仏教学部論集』第 11 号所収)

見る対象の「本性」の性格を、「不生不滅」と言っているところでも判るように、見る側の境涯がだんだん深まって、その対象がより明らかになるというのではない。生滅しないものを発見すればよいのである。それ故に「見」とは、段階的に到達する境涯ではない。そのことは後半の文によくあらわれている。あらゆる時において、真理はあらわれており、対象も「ありのまま」、「見る」ものも「ありのまま」に見れば、それが真実というのである。

「見性」の思想の性格は、『聯燈会要』巻 20 でおなじみの徳山宣鑑 (782 ? - 865) が、「出家児は、千劫に仏の威儀を学び、万劫に仏の細行を学ぶすら、尚お成仏することを得ず」と言う内容と、対比される南方の魔子である禅の「直指人心、見性成仏」である。それ故に、対比される「見性」とは、出家者が無限の修行によって到達する「成仏」ではなく、「そのまま」が「成仏」という思想である。『六祖壇経』の冒頭は次のように始まっている。

(曹溪慧能) 大師は、是の日、頓教を説き、直に見性を了りて無礙ならしめ、普く僧俗に告げて、言下に各々本心を悟り、現に仏道を成ぜしむ。(同 - 103 頁)

このように、「見性」とは「頓悟」とも呼ばれる思想と同一と考えてよいものである。

ところで、中国禅でここで言う「頓悟」とは、パツと悟ると言うような意味ではない。「頓」とは、後述するように、無時間を意味したものである。

先述したように、道元は、『四禅比丘』の巻で、「見性」を認めてはいない。ところが、見性説は、中国禅の中心的な考えである。中国禅の特色である「頓悟」の思想も、「見性」の思想と考えを同じくするものである。

この唐代禅で成立した「頓悟」思想は、近年の研究成果によると、最初にも述べたように、六祖慧能の主張と言うより、その継承者で、六祖をかつぎ出した荷沢神会にその主張が顕著であったと言われている。神会は、「漸悟」を説く北宗禅を壊滅させた首謀者であり、その対極に「頓悟」を主張した人である。ただ、その頓悟も既に北宗禅で主張されていたものという新たな研究もあるが、神会は北宗と対決する説として明確化したことは、禅宗史の歴史的課題を果たしたといえる。その神会の「頓悟」説を再

度、『菩提達摩南宗定是非論』で確認しておこう。

譬えば母が子を生んで、乳を与えて漸漸に養育し、其の子の智慧の自然に増長するがごとし。頓悟して仏性を見るは、又復た是の如く、智慧自然に漸漸に増長す。（胡適校訂本-287頁）

神会が説いている「頓」とは、赤ちゃんが生まれた時の喩えでも判るように、「頓」に生まれた赤子は完全だというのであり、「頓」とは「本来」に重点を置いた考えである。私は「頓悟」の思想は、中国禪が成熟させた中心思想と捉え、中国禪宗史上の重要なキーワードと思っている。その時の「頓悟」の「頓」を、私は「もともと」とルビをふって中国禪宗史を説明するのが常である。「頓悟」とは、「もともと悟りだったのだ」ということであって、現実にはそれに気づいていないことを示しているのである。

ところで、鈴木大拙氏は、はっきりと、「頓」について、次のような説を繰り返して述べている。

頓は時間的に極促の義ではなくて、論理的又は空間的に、非連続の義である。（『鈴木大拙全集』巻2-228頁）

私はこの鈴木大拙氏の「頓」の解釈は、中国禪の本質を突いた見事なものと理解している。このことを小川隆氏が、「荷沢神会の人と思想」（『禅学研究』第69号）で次のように言っている。

神会は頓悟を主張したというが、それは迷の克服でも悟への到達でもなく、ただ自己の本来相のそのままの是認であり、何らの質的变化・発展をも含意しないものだったのである。（同47頁）

このことは神会の研究に先鞭を着けた胡適の「荷沢大師神会伝」にも次のように明確に表れている。

（神会が）自然智・無師智を自然と認めるというのは、頓悟の根柢が自然主義に在ることを、よりいっそう明確に指摘するものである。自然智があるから、修行せずして頓悟することが可能になるのである。そこで神会は、王維にむかってこう言っている。「衆生に若し修有らば、即ち是れ妄心にして、解脱を得可からざるなり」。これは純粹な自然主義である。（小川隆訳注209頁、『禅研究所年報』創刊号所収）

このように、頓悟の思想は自然外道説とか悪しき本覚思想に近いということであり、道元が生涯克服すべき日本達磨宗の問題と関わってくるのである。

更に「頓悟」について、華嚴宗の清涼澄観（738-839）が、その著『華

(38) 北宋末・南宋初の曹洞宗と臨済宗一「沂州道楷塔銘」の発見をてがかりとして一（石井）

厳経疏』巻52に、次のように説いていることは、極めて興味深いものがある。

本性を見れば、すなわち源に還り本に反る（大正蔵巻35-895b）

ここでは「見性とは返本還源だ」とはっきりと言っている。「本源」に還るといふ考えが、『起信論』を基本とする「本覚思想」と呼ばれる思想構造の特色であることはよく知られている。日本の天台本覚法門については、詳細に論じることができないが、道元が嫌悪した看話禅の大成者の大慧宗杲の主張を、私が幾度も取り上げてきた四巻本『大慧普説』巻4で見てみたい。

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為し、威音王那畔を以て本覚と為す。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。若し全く是れ覚なれば、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来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。禅和子家、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。（拙著『宋代禅宗史の研究』343頁参照）

看話禅と黙照禅を分類する時にしばしば私はこの文を引用してきたが、これ以上判り易い文を他に見出だせない。大慧が言う最後の文の「然も此の事は人人分上に具足せざるは無し」とは、本覚のことで「人間は本来悟っている」と言うことである。大慧が「若し全く是れ覚ならば、豈に更に迷い有らんや」とは、それにもかかわらず、衆生が迷っていることを述べ、「不覚」を説いている。本来の自己を見失って、本来ではない「自己〈エゴ〉」を、あたかも本来の「自己〈セルフ〉」であるかのごとく誤認して生きている。これが迷っている衆生の不覚の姿であると言うのである。大慧は、そこで「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来這裏に在るを知得るを争奈せん」とか、つづいて「所以に言う、始覚に因りて本覚に合す、と。禅和子家、忽然と鼻孔を摸著するは、便ち是れ這箇の道理なり」と言うのは、覚る必要をいうのであり、「始覚」を説くのである。これは、迷っているから、そこで衆生は改めて修行し、本来の「自己」に目覚めて悟りを得る始覚を説く必要があったのである。

大慧宗杲が主張した看話禪の構造は、正に『起信論』に基づく「始覚」門であった。大慧は宋代の臨済宗を代表する禪者である。更に道元の入宋時は、『辦道話』の「見在、大宋には臨済宗のみ天下にあまねし」の語を借りるまでもなく、禪宗と言え、看話禪が席卷していたのである。道元が曹洞宗の天童如浄の禪を伝えて、臨済宗と異なる主張をしたことは、当然のこととして宗門では伝承してきたから、道元と大慧が同じ説だということはなかった。道元も『自性三昧』『説心説性』で痛烈に大慧を批判した著述を残している。

ここに大慧が言う邪師の輩とは、黙照邪禪を説く者のことである。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るからである。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35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ことになる。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になるというのである。「始覚」とは不覚という状態の迷える人が、悟るという経験をすることであり、悟らねばならないのである。大慧に言わせれば、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だと言うし、迷うことがないということになるのである。これは現実の悟りの経験を認めない全く覚だけの存在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、大慧は始覚門でなければならないというのである。先述したように、興味深いのは、「然も此の事は人人分上に具足せざること無し」と結んでいる所である。経験的な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ないと主張するのである。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の視点を置いたのである。この大慧が大成した看話禪は、我々の経験に即しているから、時代を超え、地域を超えて、大きく変化することなしに継承されることになった。その発展ぶりを、私は「爆発的」と表現している。ここで補足するならば、近年の臨済禪で言う始覚門に立って「見性せよ。見性せよ」というのは、「悟れ。悟れ」というのと同じで、唐代でいう本覚門に立つ「見性」とは意味

(40) 北宋末・南宋初の曹洞宗と臨濟宗—「沂州道楷塔銘」の発見をてがかりとして— (石井)

が異なるのである。

しかし、禪宗が成立した時の唐代禪は、先に言ったように、「見性」や「頓悟」を主張したが、それらの主張とは、自己と仏を無媒介に等置したところに特色があり、いわば本覚門といってよいものである。私はそれ故に、黙照禪は唐代禪の正統的主張だと思う。だが、唐代禪の「見性」と近年の臨濟禪とは、思想構造としては、全く別のものではない。

私は宋代になって大慧が大成した看話禪を黙照禪と対比して次のように図示している。

唐代禪 (→黙照禪)	徹底的自己肯定	=	絶対的自己肯定
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混同の覚りとすれば、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を端的に表したものであり、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って、手段として公案を使用するものである。看話禪のいう疑から信へ、不覚から本覚へ回帰する時、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。

ただ、この看話禪は大慧の説でも判るように、確かに始覚門の性格をもっているが、この場合、特に注意すべき点は、始覚門は、本覚門を前提にしないと成り立たない思想ということである。始覚門と本覚門とは、思想構造は同じものの裏表であって、全く相違したものではないということである。

最後に道元が、大慧から黙照邪禪と攻撃された説をそのまま継承することがありえるかということである。私は常識的に考えてもありえないと思う。道元がこれら対立する看話禪と黙照禪の一方に荷担したのではない。しかも、私は道元にとって黙照禪の克服こそ最大の果たすべき課題であったと主張しつづけている。ここでは、新たに言及せずに、終始変わらぬ自説を『宋代禪宗史の研究』でまとめておくことにする。

禅の歴史の上にあられた禅の修証観を三つ (A は唐代禅、C は宋代の看話禅、B を道元禅) に要約したのである。

- A 本来ほとけであるから、あらゆる行為 (行住坐臥) はすべてさとのあられである。
- B 本来ほとけであるからこそ坐禅が必要である。坐禅のときにさとりがあらわれる。
- C 本来ほとけであるが (理として)、現実には迷っているので (事として)、さとらねばならない。

A は中国唐代の禅の特色である。臨済義玄は『臨済録』で次のように説いている。

道流、仏法は用功の処無し。祇だ是れ平常無事、屙屎送尿、著衣喫飯、困じ来たれば即ち臥す。愚人は我を笑う、智は乃ち焉を知る。古人云く、「外に向かつて功夫を作す、総に是れ痴頑の漢」と。你、且らく随所に主と作れば、立処皆な真なり。境来たれども回換することを得ず。(柳田聖山『臨済録』96 頁、大蔵出版、1972 年)

大慧が本覚と始覚に分けた言葉を借りれば、A・B は本覚門に属し、C は始覚門に属す。大慧は已むを得ざる理由により C に立つ。B はすでにみたように道元禅の特色である。A・B は微妙な違いではあるが、宏智の禅は A の中国禅に傾き、積極的な B の主張をなしえなかった。A は自己肯定が徹底している間は、唐代禅として特色を保ちえた。しかし、宋代には A の誤った禅として、無事禅だおれの禅に陥った。C は誤った A を救うにあった。宏智の禅は B の特色をもちながらも、その集団は、誤った A の禅と同じ流れに属した。大慧が黙照邪禅と言う理由も、悪しき A の禅を指したのである。道元禅は、A と C が対立するかぎり、A の流れの誤りの克服が必要であって、徹底した B を強調した。B と C とは異なる立場をとりながらも、もはや C から攻撃を受ける A の陥りやすい危険性を克服したのである。ゆえに A と C は、並列の関係でない独自の存在があったのであるが、道元の眼に映じたものは、A の悪しき流れであり、A と C の対立する立場であった。悪しき A を克服しようとする点では、B も C も同じであるが、B と C は修証観が全く異なっていた。如浄が C であったのも、悪しき A を克服する点で、大慧と同じであったが、一方で C に立脚して

(42) 北宋末・南宋初の曹洞宗と臨済宗一「沂州道楷塔銘」の発見をてがかりとして一（石井）

Bの要素を黙照禪の系譜としてもっていたものである。道元はCのみ大勢を占めていた中であって、修行の必要性を強調する如浄が、A・Bを含み得ていたがゆえに師資契合したのである。それは如浄の身体を通しての思想であり、道元は宗教的人格を如浄の上に見たのである。しかし道元が自然外道に類似する天台本覚法門への疑滞を持ったのに対して、如浄は禪宗内のさとりに安住する坐の克服にあった訳であるから、日本仏教の課題における道元の疑滞の深さは如浄には存在しなかったと言ってよかろう。（同書 382～383 頁）

これが私の基本的な説である。BとCとの相違は全く異なる修証論の相違であり、中国禪の思想史に現れたのは、Aと対立するCが生まれたのであり、A・Cこそ禪思想の特色であった。道元の如浄にない日本仏教の課題とは、しばしば触れた如浄禪の日本的展開の問題であり、ここでは「なぜ道元禪は中国でうまれなかったか」（『〈道元禪師〉正法眼蔵行持に学ぶ』所収）を参照されたい。また、日本達磨宗についても、別に論文を書いた。特に大慧の法嗣の仏照徳光（1121-1203）に嗣法したとされる比叡山の禪の流れから無師独悟した大日房能忍の日本達磨宗の流れが、初期道元教団を支えたことと、その主張は決して大慧宗杲の禪に近いのではなく、むしろ唐代禪に近いことを明らかにし、道元がその克服に生涯苦しんだことを意味する。この問題についても、ここではとりあえず「日本達磨宗の性格」（『松ヶ岡文庫研究年報』16号、2002年）に譲ることとしよう。

以上、中国禪宗史の流れには、道元が仏法化するには、中国の禪宗のままでは受け入れられないものが存在していたことを指摘してこの論を終えたい。

（補注） 従来から「三」の字は、誤記であろうとは思っていたが、私は洋嶼庵の入院は解夏後と考えていた。ところが、中西久味氏の『大慧普覚禪師年譜』訳注稿（二）（『新潟大学比較宗教思想研究』15輯、2015年3月）の注に、『羅湖野録』巻上の「妙喜老師、紹興四年の春を以て閩に入り、甘蔗洲の広因蘭若に抵る。坐夏未だ終わらざるに、海上の洋嶼に徙る〈妙喜老師、以紹興四年春入閩、抵甘蔗洲広因蘭若。坐夏未終、徙海上洋嶼〉」の文が紹介されている。これに基づけば、大慧の看話禪の成立の宣言の場所と年は、洋嶼庵と紹興4年で間違いはないが、月日は「三」と「五」の字形から推測して、夏安居中の5月21日と考えてよいであろう。

北宋末・南宋初の曹洞宗と臨済宗—「沂州道楷塔銘」の発見をてがかりとして—（石井）(43)

なお、中西氏は広因寺を長樂県ではなく、甘蔗洲（現在の閩侯県）として  
いる。因みに「大慧宗杲の看話禪の成立について」の論文の中で、2016  
年10月12日に訪れた洋嶼庵と境内の「宋宗杲禪師記念堂」については報  
告しておいた。

[付記] 私の口頭発表は、看話禪の成立には唐代の北宗禪の滅亡と南宗禪  
の成立と類似の要素のあることを述べた部分を省略して、この準備資料の  
二・三を中心に用意した発表原稿を日本語で読み上げ、それに沿ってディ  
ディエ・ダヴァン先生にフランス語に訳していただいて、2月27日（木）  
の10時45分～11時30分で行われた。今回は、元原稿の全文掲載を許可  
いただき感謝申し上げたい。また、29日にはフランス国立図書館で傷み  
の見られるペリオ本3047号の卷子本をはじめとする敦煌文献を特別に閲  
覧することができ大変感動した。この有り難い機会を与えていただいたこ  
とも感謝したい。なお、フランスのコレージュ・ド・フランスで出版予  
定の英文（Łukasz Hōjun Szpunar 訳）は、分量の関係で、二・三を中心に  
まとめた。