

宋代禪宗における看話禪の形成¹

土屋太祐

1 はじめに

看話禪は宋代に活躍した禅僧、大慧宗杲（1089－1163）によって完成された特徴ある修行方法である。それはすなわち、「話頭」あるいは「公案」と呼ばれる短い文章を「見る」ことにより、「悟り」を得ようとするものである。『大慧語録』巻二六「答富枢密」第一書の次の一節は、この修行法の特徴をよく表している。

もしずばりと納得しようと思うなら、この一念がぱりっと裂けてこそ、生死をさとったとし、悟入と名づけるのです。しかし決して心をとどめて裂けるのを待ってはいけません。もし心を、裂けるところにとどめるならば、永久に裂ける時はありません。ただ妄想顛倒の心、思量分別の心、……を、一度におさえつけ、そのおさえつけるところについて、話頭を参究なさい。（たとえば）ある僧が趙州に、「狗子にも仏性があるのでしょうか」とたずねる。趙州は、「無い」とこたえる。この「無」の一字こそ、いろんなねじけた知覚をくじく武器です。（この「無」を悟るのに）有無の意識をおこしてはいけません。理窟の意識を起こしてはいけません。……日常（の暮らし）から離れないで、ためしにこんな風に工夫をしてみなさい。ひと月はおろか十日のうちにはじきに分かるでしょう。²

〔若要徑截理會、須得這一念子曝地一破、方了得生死、方名悟入。〕

¹ 本稿は、主に土屋太祐『北宋禪宗思想及其淵源』六章、七章、および土屋太祐「中国禪思想の展開—「平常無事」と「悟」の内容にもとづき、節略、整理をして成ったものである。

² 『大正藏』第 47 卷、921 頁下。翻訳は荒木見悟『大慧書』、51－52 頁による。

然切不可存心待破。若存心在破處、則永劫無有破時。但將妄想顛倒底心、思量分別底心、……一時按下、只就按下處看箇話頭。僧問趙州、「狗子還有仏性也無？」州云、「無。」此一字子乃是摧許多惡知惡覺底器仗也。不得作有無會、不得作道理會、……但向十二時中、四威儀内、時時提撕、時時拳覺。「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。]

「公案」は過去の禪師の言行を記録した短い文章であり、看話禪の修行においてこれを「見る」とときには、あらゆる意味づけが禁じられる。そればかりではなく、「悟り」を期待することも、思慮分別を働かせることもせず、ただ無心に「公案」に参究し、それを突き抜けて「悟る」ことが求められる。このような修行方法は初めから存在したものではなく、一定の歴史的背景のもとで徐々に形成されたものである。本稿では、その中でも特に「公案」と「悟り」の概念がどのように形成されてきたのかを振り返り、看話禪の特徴について考察したい。

2 テクストの変遷と「公案」の出現

2-1 批評のはじまり

禅僧同士の対話である「問答」の記録は、初めから公案であったわけではない。公案は過去の禪師の規範的言行を書きとめたものであるが、それはまた公案禅という宗教的実践の対象であり、純粋な歴史記録ではない。そのため公案にはふつう歴史的情報が含まれない。また、悟りの内容を直接に表わしたものであるため、表現はきわめて簡潔であり、その記述は固定的で変化が少ない。まずは、「問答」の記録がこのような公案へと変化していく過程を、それを記録した文献の性質の変遷から見てみたい。

禅師がお互いの言行を批評し合うことは古くから行われていた。しかし、現存資料に一定の規模で記録される批評活動は、雪峰義存（822-908）系統の集団によるものが最も古い。そのうち、雪峰義存の法嗣である長慶慧稜（854-932）と保福従展（?-928）の活動は比較的顕著だったようで、『景德伝灯録』や『碧巖録』に言及が見られる。このうち保福従展は、『祖堂集』に序を書いた省澄（生没年不詳）の師でもある。『祖堂集』はこの

ような批評の活動を背景として編纂されたと考えられる。また、法眼文益の再伝の弟子、雲居道斉（929-997）には『拈古（古人の言行に対する散文のコメント）』、『代別（古人の問答において、古人に成り代わって述べた言葉）』等の著作があったことが知られる。中国の研究者周裕鍇は「これはおそらく記録にみられる最も古い拈古であろう」としている³。

2-2 灯史と公案集

禪師の言行に対する批評活動にとって、『景德伝灯録』の出現は重要な事件であった。『景德伝灯録』は1004年にその基礎が成立し、当時の文人であった楊億らの裁定を経たあと、1011年に大蔵経への編入が勅許された⁴。これは朝廷公認の禪宗史書（灯史）として、宋代の禪林に権威ある聖典を提供した。『景德伝灯録』は、禪師の悟境に関わる言行を記録することを目的としていた。また巻二七には「諸方雜拳徴拈代別語」として、禪師の言行に対するコメントを収集し、批評活動の流行を反映している。とはいえ、全体から見れば、『伝灯録』は禪師の言葉と行跡を総合的に記述しようとしており、歴史的記録と言えるものである。

これに対し、王随は1034年に『景德伝灯録』を節録して『伝灯玉英集』十五巻を刊行した。ここでは『伝灯録』の歴史的記述を大幅に削除し、主に悟りに関わる言行や問答を残している。これは、当時の人々の興味が、歴史的記述よりも古人の悟りの内容にあったことを示している⁵。この文献は『宗門統要集』や『聯灯会要』等、「公案集」と呼ばれる文献の先駆けであった。

その後、『宗門統要集』が現れた。この書物は「公案集」の形成に決定的な意味を持った。『宗門統要集』十巻は北宋末期の禪僧宗永によって編纂され、禪師による問答とそれに対する散文のコメント（拈古）を集めている⁶。この文献に収録された禪師の言行は、すでに「公案」と呼んでよい簡潔さと独立性を具えている。椎名宏雄の研究によれば、『宗門統要集』

³ 周裕鍇『禪宗語言』、122頁。

⁴ 『仏祖統紀』巻四四、『大正蔵』第49巻、402頁中。『統資治通鑑長編』巻七一、1590頁。『大中祥符法宝録』巻二〇、『中華大蔵経』第73冊、523頁下。

⁵ 椎名宏雄「『伝灯玉英集』の基礎的考察」、50頁。

⁶ 椎名宏雄「解題」、柳田聖山・椎名宏雄共編『禪学典籍叢刊』第一巻、615頁。

は1093年以前の成立で、1100年に初めて刊行された⁷。椎名はまた、『景德伝灯録』と『宗門統要集』が、しばしば同じ時期、同じ場所で刊刻されたことを指摘し、両者が同程度の重視を受けていたと結論づけている⁸。また石井修道は、『宗門統要集』以降、収録される公案の数がほとんど増えていないこと⁹、『碧巖録』や大慧『正法眼蔵』等の公案集がみな『宗門統要集』から引用していることを指摘している¹⁰。これらは『宗門統要集』の「公案集」としての強い影響力を示している。このようにして、禪師による問答は、徐々に歴史的な文脈を離れ、独立した公案として定着していった。

2-3 拈頌の影響

公案の形成を考える際には、拈古と頌古の作用も無視することができない。南宋の禅僧、心聞曇貫（生没年不詳）は、雪竇重顕（980-1052）の『頌古』が禅門に大きな影響を与えたこと、またそれを提唱した圓悟克勤の『碧巖集』が当時の修行僧を大いにひきつけたことを、批判的に述べている¹¹。頌古とは問答に対する韻文形式のコメント、拈古とは散文形式のコメントであるが、このうち頌古のまとまった作成は汾陽善昭（947-1024）の作品を嚆矢とする。『汾陽語録』巻中に収録する「汾陽頌古」一百則がそれである。各則は韻文作品である頌古と、それが批評の対象とした問答という二つの部分から成っているが、ここに収録される問答は、頌古の批評対象を簡潔に示すものとして、『伝灯録』に収める物語に比べ一般にきわめて短いものとなっている。たとえば、『碧巖録』第七則の本則としてよく知られる「汝是慧超」の公案は、『伝灯録』の記載では前後の境界が不明瞭で、後に公案として独立する部分が歴史的記述と一体になっている。いっぽう、『汾陽頌古』ではその歴史的記述は削除され、簡潔で独立した公案になっている。『雪竇頌古』はこの『汾陽頌古』をそのまま継承している。『碧巖録』第七則はこの『雪竇頌古』を提唱したものであり、当然ながら

⁷ 椎名宏雄「宋元版禅籍研究（五）—宗門統要集・宗門統要統集」、312頁。

⁸ 椎名宏雄「『宗門統要集』の書誌的研究」。

⁹ 石井修道「『宗門統要集』について（上）」、48頁。

¹⁰ 石井修道「大慧語録の基礎的研究（中）—『正法眼蔵』の出典と『聯灯会要』との関係」。同「書評 西村恵信訳注『無門関』」。同「『宗門統要集』と『碧巖録』」。

¹¹ 『禅林宝訓』巻四、『大正蔵』第48巻、1036頁中。

同じ形の公案を使用している。また有名な「睦州担板漢」の公案も、『伝灯録』と『汾陽頌古』の間に大きな違いがある。『汾陽頌古』のこの記述は、まず『雪竇拈古』に、そしてその後に『宗門統要集』へと継承されている。上に述べたように『宗門統要集』は「公案集」として大きな影響を持っていたし、いっぽうで『雪竇頌古』は、それを解説した『碧巖録』を通じて後世に大きな影響を發揮している。頌古や拈古に収められる問答の簡潔性は、公案の成立に大きな影響を及ぼしたと言える。

まとめると、拈古・頌古に付属する問答は、「公案」と呼ぶにふさわしい簡潔さと独立性を備えている。公案は拈頌の対象として、灯史に存在した歴史的な文脈を離れ、高い独立性を獲得したのである。事実、『宗門統要集』は公案を収録すると同時に、公案に対する拈古も収めている。これらの事実は、公案と拈頌が本来切り離せない関係にあることを物語っている。あるいは、拈頌という批評活動が公案の形成を促したと言ってもよい。批評の活動がその対象として簡潔な公案を要求し、公案の存在が再びそれに対する批評を生むという、相互の影響のなかで公案は形作られてきたのである。

以上のように、禪師同士の相互批評から「灯史」の成立、さらに「灯史」から「公案集」、「拈古」、「頌古」へというテキストの発展に従い、禪師の言行はその歴史的な文脈を離れ、悟境を表わす簡潔な短文へと変容し、固定化されていったのである。

3 公案の分類と公案の平等化

3-1 公案分類

ただし、看話禪はきわめて特徴的な実践法であり、その参究の対象となる「公案」は、上のようなプロセスだけで形成されたわけではない。もう一つ重要なのが、公案の平等化といえる現象である。

北宋の初期、禪僧の問答、あるいは公案はまだ、それぞれ個別的、具体的な意味を有するものと考えられており、そのため、それを分類するいくつかの学説があった。しかしこのような分類法は、のちの臨済宗楊岐派による公案禪の考え方と大きく異なっている。楊岐派の禪師たちはあらゆる公案はみな唯一の真理を表わす絶対の言葉で、それらの意味は一致すると

考えていた。そのため、公案の分類にも批判的な態度を取っている。

現在、文献上で知ることのできる公案分類法には以下のようなものがある。

1、薦福承古（970-1045）の「三玄」。これは禪の思想を「体中玄」「句中玄」「玄中玄」の三つに分けたもので、これにより禪師の言葉も分類したとされる¹²。

2、汾陽善昭の「十八問」。『人天眼目』巻二に記録されるもので¹³、問いの性質を「請益」から「黙」までの十八種類に分けたもののようである。

3、浮山法遠（991-1067）の「九帶」。これも『人天眼目』巻二に収録されるものであるが、禪の思想を「仏正法眼蔵帯」から「平懐常実帯」の九つの範疇に分けたものである。『人天眼目』には分類された公案を収録していないが、『碧巖録』の記載などから、これが公案分類法であったことが分かる。

4、雲門宗の「道眼因縁」等の分類。これは北宋の前半に雲門宗で行われた分類法である。これについてはまとまった記載があるわけではないが、「道眼因縁」をはじめとして、三つから五つの段階に、かつての禪師が悟った因縁、あるいは禪師の言葉を分類したもののようである¹⁴。

これらと比べると、臨済宗楊岐派の禪師の公案観は著しく異なっている。たとえば仏鑑慧勲（1059-1117）は次のように言う。『嘉泰普灯録』巻二五・諸方広語にいわく、

……それから、たとえば馬祖が一喝して、百丈が三日間耳が聞こえなかったという物語に、何か理屈をつけられるだろうか？ そのほか、徳山の棒、臨済の喝、雪峰が球を転がしたこと、俱胝が指を立てたこと……などの多くの出来事は、たがいに較べてみれば、釈尊が天地を指さして「天上天下唯我独尊」と言ったことと、まるで変わらないのである。……悟った人間にとっては全く同じことであるが、迷った人間にとっては千差万別である¹⁵。

¹² 土屋『北宋禪宗思想及其淵源』、114-115頁。

¹³ 『大正蔵』第48巻、307頁下-308頁上。

¹⁴ 2から4の分類法に関しては土屋『北宋禪宗思想及其淵源』、204-210頁。

¹⁵ 『続蔵経』第137冊、353頁上。

〔只如馬大師一喝、百丈三日耳聾、還別著得箇道理得麼？其他德山棒、臨濟喝、雪峰毳毬、俱胝豎指、……種種多端較量將來、与釈迦老子一手指天一手指地如合符契、毫髮無差。……若是開悟之士觀來、毫髮無異、情解之流、万別千差。〕

このように、楊岐派の禪師は、すべての公案の意味は一致すると強調するのである。

3-2 公案の短縮

楊岐派においては公案の分類が否定されるだけではない。公案そのものも、より抽象的に捉えられるようになる。そのような傾向の最も見やすい例が公案のさらなる短縮であろう。冒頭に見た大慧の「答富枢密」第一書に見える通り、大慧看話禪でもっともよく用いられるのは、「趙州狗子無仏性」の公案である¹⁶。そして、そこに見えるとおりに、これは極めて簡潔なものである。

あるとき趙州和尚に僧が尋ねた。「犬に仏性はあるでしょうか？」
趙州は言う、「無い。」

〔僧問趙州、「狗子還有仏性也無？」州云、「無。」〕

しかし、この公案はもともとより長かったものが省略され、看話禪で用いられる形態になったことが知られている。これが大慧の看話禪で最も頻用されるものだとすれば、この変化は公案禪の発展における重要な変化を示していると言えるだろう。ではこの変化はいつ、どのように起こったのか？すでに指摘されるように、この省略を行ったのは、大慧にとって法系上の祖父にあたる五祖法演（？-1104）である。その語録『黃梅東山演和尚語録』に次のように言う。

¹⁶ 「狗子無仏性」の公案については、平野宗浄「狗子無仏性の話をめぐって」、柳田聖山「無字のあとさき」を参照。

上堂し、公案を紹介する。僧が趙州に問うた、「犬には仏性がありますか？」趙州が言う、「無い。」僧が言う、「一切の衆生には仏性があります、どうして犬には無いのでしょうか？」趙州が言う、「それはやつに業識があるからだ。」

法演が言う、「お前たち、これをどう理解するか？私は日頃、『無』の字を提起したらそこでやめる。もしお前たちがこの一文字を通り抜けることができれば、世界中の人はお前たちに手出しできないぞ。……」¹⁷

〔上堂、挙、僧問趙州、「狗子還有仏性也無？」州云、「無。」僧云、「一切衆生皆有仏性、狗子為什麼却無？」州云、「為伊有業識在。」師云、「大衆、你諸人尋常作麼生會？老僧尋常只舉無字便休。你若透得這一個字、天下人不奈你何。……」〕

また、法演の語録の巻下「偈頌」の部分では、実際に「狗子無仏性」の公案が「無」の部分で終わっており、この省略が法演の手によるとわかる。

このような公案の短縮は、法演だけに見られる現象ではない。その弟子で、大慧の師となる圓悟克勤（1063-1135）にも、これときわめてよく似た行動が見られる。これらの出来事は、彼らが持つ思想傾向を示していると考えられる。『羅湖野録』（大慧の弟子、晁瑩仲温の編による宗門隨筆、1155年自序）に次のように言う。

西蜀（現四川省成都市一帯）の表自禪師が法演に参じた。このとき圓悟は法演の補佐として修行者を指導しており、法演は圓悟の指導を受けるよう表自に命じた。圓悟は「あなたは老師の法席で長く修行をされている、いまさら探りを入れに来る必要もないでしょう。とはいえ、もしわからないことがあれば、提起して議論してみるのも悪くない。」そこで表自は「徳山小参」の話を提起した。圓悟は大笑いして言った。「私は、あなたの師になることなどできないと思っていたが、その様子を見ればまだまだ余裕があるようだ。」そして、表自にもう一度「徳山小参」の話を提起させたが、「今夜は答えない」のところま

¹⁷ 『大正蔵』第47巻、665頁中-下。

で来ると、いきなりその口をおさえ、「ここでやめよ。このまま見抜けば、徳山に見えることができる」と言った。表自は憤懣やるかたなく、走り出ていき、坐具をゆかに打ち付けて言った。「公案の一句だけしか見せないなどというやり方が、いったいどこにあるというのだ。」そこで友人たちは争って表自を励ました。表自は圓悟の指示に従い、ほどなく気づくところがあった¹⁸。

〔西蜀表自禪師參演和尚於五祖。時圓悟分座撰納、五祖使自親灸焉。圓悟曰、「公久与老師法席、何須来探水。脱有未至、拳来品評可也。」自乃拳徳山小參話、圓悟高笑、曰、「吾以不堪為公師、觀公如是、則有餘矣。」遂令再拳、至「今夜不答話」処、圓悟驀以手掩自口、曰、「止。只恁看得透、便見徳山也。」自不勝其憤、趨出以坐具撼地、曰、「那裏有因縁只教人看一句！」於是朋儕競勉。自從圓悟指示、未幾有省。〕

ここに見られる「徳山小參」の話は、『景德伝灯録』巻一五、『宗門統要集』巻七などに収められているが、それをみると「今夜は答えない」という一句が、問答の初めの言葉だったと分かる。圓悟はそこで表自の口をおさえ、そのまま「見抜け」と命じたのである。表自の反応も、圓悟のやり方が当時の常識に反していたことをうかがわせる。このようなやり方は、法演が「狗子無仏性」の話を省略し、抽象的な「無」字に精神を集中させたこととよく似ている。法演、圓悟、さらに後の大慧を含め、公案に対してよく似た態度を取っていることが分かるだろう。すなわち彼らは公案を短縮することで意味の脈絡を奪い、公案を高度に抽象的なものとしているのである。

圓悟の言葉には、このような公案観と関連する特徴的な考え方がいたるところに見られる。まず一つ目として、彼は、一つの公案を通れば、すべての公案が理解できると言う。『圓悟語録』巻一二に載せる小參では、師の五祖法演が述べた詩の一節により自らが悟ったことを述べ、その際に、「庭前の柏樹子」も「麻三斤」も、さらには鐘の音や太鼓の音、ロバや犬

¹⁸ 『統蔵経』第142冊、974頁下。『雪堂拾遺録』（『統蔵経』第142冊、950頁上）にも同じ物語が収録されるが、文字がやや異なる。翻訳にあたり、小川隆『「禪の語録」導読』、86-88頁を参照した。

の鳴き声まで、すべてが真理の知らせであると知ったと言う¹⁹。またこのような発想を、公案の発生という視点から述べれば、古人はみな唯一の真理にもとづいて公案を述べたということになる。『圓悟語録』巻八に載せる説法では、趙州、徳山、臨濟、睦州など、古来の禪師はみなこの絶対の真理にもとづいて言葉を述べたのだと言っている²⁰。

圓悟は、これらすべての公案は唯一の真理を表現するものであって、そこに個性性はないと考えているのである。このような考え方は、北宋の中期以来の潮流と一致している。上にも述べた通り、汾陽善昭のころ、公案の分類が盛んにおこなわれていたが、このような分析的態度の対象は公案だけではない。この頃は、五代の混乱期を受けて、禪宗各派の思想をもう一度收拾、整理し、禪宗の思想体系を再構築しようとする動きが盛んであった。しかし、北宋の中期にいたると、そのような動きに対する批判が現われはじめる。善昭の孫弟子となる黄龍慧南（1002-1069）はその顕著な代表であろう。かれは唯一の真理だけを信奉し、各派の宗旨を総合、分析するような動きを否定した。そのような知的営為は、唯一の真理に対する悟りをさまたげるものと考えたのである²¹。圓悟らの公案に対する態度も、慧南らの考え方と一致するものであり、公案を有意味的に捉え、その内容を分析しようとする公案分類に反発しつつ、より抽象的な捉え方をするようになったと言える。

さらに言えば、圓悟は公案の簡略化、抽象化だけに止まらず、公案そのものに対する否定的な態度すら示している。一般に圓悟は公案禪の大家として知られているが、実際には修行僧が公案に夢中になることを警戒している。圓悟の書簡集である『圓悟心要』の巻上「示宗覚禪師」には、修行者が修行をせず、そのいっぽうで多くの公案を覚え、古今の禪師の言行を議論し、理屈ばかりつけていると批判している。そして、そのようなやりかたでは、「ただガラクタを手に入れるだけだ」²²と言う。彼の目的は、けっして公案の宣揚ではなく、むしろ公案に対する執着の解消にあったと言っている。さらに『圓悟心要』巻上「示民知庫」には、「古人の公案は、敲

¹⁹ 『大正蔵』第47巻、768頁上。

²⁰ 『大正蔵』第47巻、750頁上。

²¹ 土屋『北宋禪宗思想及其淵源』151-159頁。

²² 『続蔵経』第120冊、715頁下。

門の瓦子でしかなく、門の中に入ることだけが大切なのだ。門の中に入ってしまった後に、この瓦子に執着し、素晴らしいものだなどと思っはいけない」²³と言う。また『圓悟心要』卷下「示蔣待制」では、より直截に「もし大いなる機根を有するものであれば、古人の言葉や公案を看る必要はない」²⁴とまで言う。圓悟にいたって、公案は、禪の修行に必須の要素ではなくなったのである。

このようにして、かつての禪師の言行の記録は、上に見たテキストの変遷のほか、楊岐派の禪師による短縮、抽象化のはたらきによって「公案」へと変わっていった。「公案」は個別的、具体的意味をもたない、絶対の真理として捉えられるようになり、このような流れから、「公案」を「看る」ことによって「悟」に到ろうとする大慧の看話禪が生まれてくるのである²⁵。

4 「無事禪」批判から「悟」へ

4-1 「無修無証」と「悟」

看話禪におけるもう一つの重要な思想的要素は「悟」である²⁶。大慧は、当時の曹洞宗の禪を、禪定の内面世界に沈潜するだけで、「悟」を得ようとしなない「黙照禪」であると批判しつつ、いっぽうで「公案」への参究によって「悟」に到る「看話禪」を主張した。たとえば、『大慧語録』卷二八「答宗直閣」に次のように言う。

いま黙照の邪師どもは、ただ「無言無説」を究極の法とし、「威音王那畔」（個物の現れる以前の無差別の世界）の事とよび、世界の始まる以前の事とよび、悟門のあるのを信じないで、悟りをごまかしだとし、悟りを第二義だとし、悟りを手段の言葉だとし、悟りを誘導のた

²³ 『続藏経』第120冊、727頁下-728頁上。

²⁴ 『続藏経』第120冊、757頁下。

²⁵ 小川隆は「鉄酸餡」という語の解釈をてがかりに、公案の形成や楊岐派の脱意味的な公案理解について論じている。小川『『禪の語録』導読』第三章参照。

²⁶ 荒木見悟『新版仏教と儒教』、184-188頁。石井修道「大慧宗杲とその弟子たち（五）」、294頁等を参照。

めの言葉だとしています。²⁷

〔而今默照邪師輩、只以無言無説為極則、喚作威音那畔事、亦喚作空劫已前事、不信有悟門、以悟為誑、以悟為第二頭、以悟為方便語、以悟為接引之辭。〕

このように「悟」の存在を信じないことこそが「默照禪」の問題だと、大慧は強く非難する。そのような批判が向けられるのは「默照禪」だけではない。四卷本『大慧普説』巻二「方外道友請普説」では、あらゆる思想傾向が「『悟』を説かない」として批判されている²⁸。実に「悟」は大慧の思想の中心的位置を占めている²⁹。

しかし、もし視点を唐代の禪僧の言葉に転じるならば、大慧のこのような主張は、一般的でないばかりか、むしろ特殊とさえ感じられるだろう。たとえば唐代の代表的な禪者の一人である馬祖道一（709-788）は、克服すべき「迷い」を想定することがそもそも「妄念」であり、したがってその対概念である「悟り」もまた存在せず、日常的な営みが、そのまま本来的に法の姿である、と説く³⁰。唐代の禪宗において、このような現実肯定の態度は非常に普遍的であり、自己のありかたを根本的に変えようとする「修行」や「悟り」は、概して否定される傾向にある。このような態度は、「無事」の思想として唐代を貫いて重視されていた。

このような傾向は宋初まで継承されたが、これに対してもやはり、北宋の中期ごろから反省が現れるようになる。旧稿に述べたように、上にも見た黄龍慧南はその先駆けといえる人物である³¹。ここでは慧南とほぼ同年代の契嵩（1007-1072）の言葉によって、これまでの説を補足しよう。『輔教編』『壇経賛』の夾註部分に次のように見える。

いまの禪門の浅はかなものは、六祖慧能の正しい修行と正しい悟りのあり方にもとづかず、禪の法は無修無証、無因無果であるとし、異

²⁷ 『大正蔵』第47巻、933頁下。翻訳は荒木『大慧書』、157頁を参照。

²⁸ 209頁上。

²⁹ 石井修道『宋代禪宗史の研究』、332頁参照。

³⁰ 『天聖広灯録』巻八、406頁下。翻訳は入矢義高編『馬祖の語録』、25頁を参照。

³¹ 土屋『北宋禪宗思想及其淵源』、155-160頁。

端の説をこじつけ、細かな理屈をこねまわし、これを自らの説として、六祖の本意をゆがめている。³²

〔於今此世、吾党之末学不本大鑑之正修正証、乃謂我法無修無証、無因無果、穿鑿異端、叢脞細冗、各自竟為其言、謬誤大鑑至人之本意也。〕

本書で契嵩は、唐代以来の「本来成仏」の思想を必ずしも否定していない。彼は、妙心はもとより存在するものであり、修行と悟りによって新たにつくられるものではない、非修によって修し、非明によって明かすこと、これが六祖の正しい修行と悟りだ、としている。しかしその一方で、このころ「無事」の思想がしだいに弊害を生み、極端な現実肯定を行う人々が現われ始めていた。契嵩はそれを批判しているのである。このころから禪門をめぐる状況に変化が起り始めていたことが分かる。

4-2 無事禪批判と「悟」

北宋の中期にいたると、「無事」や「無修無証」を重視する思想を背景として「無事禪」と呼ばれる思想の類型が現れ、同時に批判を受けるようになる。契嵩の言葉からもわかるように、当時、実際にこれを実践する人々がいた。そのうちのひとりには雲門宗の雲居曉舜（生没年不詳）で、黄龍慧南の同門である翠巖可真（? - 1064）がこの人を「無事禪を説く」として批判したことが知られる³³。また、慧南の法嗣、東林常総（1025 - 1091）、およびその門下によって行われた「平実」の思想も、後に「無事禪」として批判を受けた。常総の禪風は、その賜号を冠して「照覚平実の旨」として広く知られ、かなりの影響力を持ったようである。圓悟克勤も、その修行時代に「照覚平実の旨」を学び、影響を受けていたことが知られる³⁴。

この「照覚平実の旨」を批判して、「無事禪批判」の確立に影響を与え

³² 『夾註輔教編』、277 頁上。荒木見悟『輔教編』、244 頁参照。この資料については、土屋太祐「契嵩《輔教編》中的因果報応与修証」、63 頁ですでに論じた。

³³ 『大慧宗門武庫』、『大正藏』第 47 卷、945 頁下。

³⁴ 『大慧宗門武庫』、『大正藏』第 47 卷、946 頁上。

たのは、同じく慧南の法嗣である真浄克文（1025－1102）であった。克文の語録には、宋代禪宗における「無事禪批判」の典型といえる、次のような言葉が見られる。

君たちは「仏法の知見無し」と言うのを聞くと、すぐに「大きい月は三十日、小さな月は二十九日」と言って、「無事」の理解をする。³⁵

〔汝諸人見道無仏法知見、便道大尽三十日、小尽二十九、作箇無事商量。〕

このころ、一部の修行者は「日数の多い月は三十日、少ない月は二十九日」という、「ものごとをありのままに見る」ことこそ禪の真理であると考えていた。克文はこれを批判しているのである。ここで「無事」の語はすでに否定的な意味合いで使われており、唐代の用語法と大きく異なっている。克文の法嗣である覚範慧洪の手になる『雲庵真浄和尚行状』には、常総の寂後、克文が廬山帰宗寺の住持となった際に、「(廬山の)修行者たちは言語にとらわれ、平実の思想に酔いしれていた。真浄禪師は自在な弁舌でその偏見を存分に批判した」³⁶とある。「平実の旨」を宣揚した常総は、克文の前に廬山の東林寺に住していた。ここから、上に見られるような「無事禪批判」が、実際には克文の同門である常総の門下に向けられたものだったと分かる。

そして、克文は「無事」を批判するいっぽうで「悟」の契機を重視している。『真浄語録』にいわく、

ある種の人³⁷は、まったく妙悟を求めず、ただ平常一路の実直な見解をなして、これを踏み外さない人と呼ぶ。

〔有一般人更不求妙悟、但作平常一路実頭見解、又喚做不走作人。〕

ここでは「妙悟」と「平常」が対立する概念とされ、大慧以降に定着する

³⁵ 『真浄語録』、820頁。

³⁶ 『石門文字禪』巻三〇、335頁上一下。

³⁷ 『真浄語録』、846頁。

構図を見ることができる。また石井修道は、かつて克文に『皆証論』の著作があり、ここで「証」の重要性が主張されたことを指摘している。『皆証論』はすでに伝を絶っているが、『大慧普覚禪師語録』卷三〇「答孫知果」の記載によれば、圭峰宗密が『円覚経』の「一切衆生皆証円覚」を「皆具円覚」と改めたことを克文は批判し、「もし一切衆生が円覚を具して、証さないのだとすれば、畜生は永遠に畜生であり、餓鬼は永遠に餓鬼であり、……凡夫も解脱を求めなくてもよいことになる。なぜならば、一切衆生が、みなすでに円覚を具するのであれば、証を求めなくてもよいからである」と論じたとある³⁸。宗密の思想は、唐代禪の主流であった仏性本具の立場によるものであるが、克文はそれと対決する形で動態的な転換としての「悟」を重視しているのである。石井はこのような事態を評して次のように言う。

……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来たのであるが、真浄克文は、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、本覚門に立ちつづけていた禪が、始覚門の立場において、禪の方向を見なおしたところに克文の課題があったといえよう。³⁹

北宋の半ばを過ぎて、唐代以来続いてきた「平常無事」の伝統は、極端な現実肯定思想という弊害を現わしはじめた。そして、その弊害を克服するものとしてクローズアップされたのが、自らの状態の劇的な変化を意味する「悟」だったのである⁴⁰。ここにいたって、禪の実践思想は大きな転換点

³⁸ 『大正蔵』第47巻、940頁下-941頁上。また、謝逸による『円覚経皆証論序』が『溪堂集』七巻（551頁）に収められ、これによって『皆証論』は、慧洪が克文の観点を整理して成ったものであると分かる。周裕鍔『宋僧惠洪行履著述編年総案』、10頁および121頁参照。

³⁹ 石井修道「真浄克文の人と思想」、146頁。

⁴⁰ 「無事」と「悟」のこのような対立は、圓悟克勤の思想にも明確な表現を見ることができる。たとえば『碧巖録』第四五則・頌評唱には、「最近の人はことごとく『無事』の理解をして、ある人は『迷いも悟りもない、それ以上求めてはいけぬ』と言う。……全てこのようでは、全くははずれである。かならず大徹大悟して、相変わらず山は是れ山、水は是れ水、さらに一切万法が立ち現れて、はじめて無事の人となるのである」（『大正蔵』第48巻、182頁中）と言う。圓

を向かえることになった。この「無事」と「悟」の対立は、大慧宗杲に継承され、より明確な姿をとるようになる。四卷本『大慧普説』卷三「照起二大師請普説」では次のように言う。

可笑しいことに、最近は平実禪を説く者があり、みな尽く無事の理解をなしてしまつて、ただただ、「山は山、水是水、僧は僧、俗は俗、大きな月は三十日、小さな月は二十九日」とばかり言つて、平実の上に意を用いる。もし「どこから来たのか」と問うものがあれば、「僧堂から来た」と言い、「聖僧を見たか」と問えば、「見た」と言い、「聖僧はお前になつたと言つた」と問えば、「聖僧は話をしない」と言い、「聖僧には口があるか」と問えば、「有る」と言い、「お前には口があるか」と問えば、「有る」と言い、「お前は口があつて話ができる。聖僧も口があるのになぜ話をしないのか」と問えば、「聖僧は泥でできているから」と言い、ただただ平実に回答する。……こういうのを全く正しくもあり、全く間違つてもいる、と言うのである。なぜかと言えば、悟つたことがないからである。もし本当に悟つたところが有れば、どう転がつても間違つた所などないのである。⁴¹

〔可笑、近代有一般説平実禪底、尽作無事会去。只道山是山、水是水、僧是僧、俗是俗、大尽三十日、小尽二十九、尽向平実上作伎倆。如有問、「甚処来？」曰、「僧堂中来。」又問、「還見聖僧麼？」曰、「見。」又問、「聖僧向你道甚麼？」曰、「聖僧不説話。」又問、「聖僧還有口麼？」曰、「有。」又問、「你還有口麼？」曰、「有。」又問、「你有口会説話、聖僧亦有口、因甚麼不説話。」曰、「聖僧是泥做。」只管平実祇对……這箇謂之全是全不是。何故？只為不曾悟。你若有真實悟処、則七顛八倒、無有不是。〕

悟もまた「大徹大悟」によって「無事」の弊害を乗越えようとしているのである。土屋『北宋禪宗思想及其淵源』第六章第四節、小川隆『語録の思想史』第二章第三節、第四節参照。

⁴¹ 252 頁下 - 253 頁上。この資料については、土屋太祐「大慧宗杲における華嚴と禪 - 雪峰集団における華嚴思想の受容とその宋代禪への影響」、54 頁で指摘をした。

大慧は、「無事禪」に対しても「悟」の欠如を批判している。この一文には「平実」や「無事」、あるいは「山は是れ山、水は是れ水」といった言葉が見られ、宋代における「無事禪批判」の典型が表れている。また、ここに見られる問答も「無事禪」の実態を伝えて興味深い。「聖僧」とは僧堂の中央に安置される像のことで⁴²、ここで「無事禪」の徒は、いかなる思惟も働かせず、ただただありていに「聖僧」の様子を答えるばかりである。ここにもまた極度に教条化し、活力を失った現実肯定思想の姿を見ることができよう。唐代以来の「本来成仏」「平常無事」の思想は、北宋代にいたって極端な現実肯定という弊害を見せた。真浄克文以来、強調される「悟」は、そのような弊害に対する批判だった。大慧看話禪の「悟」も、そのような文脈から現れた要素だったのである。

5 結論

看話禪は「公案」を「看る」ことにより「悟」に到達するという修行方法である。その参究の対象となる「公案」は、唐代の禪師の「問答」の記録が、次第に歴史的な文脈から引き離され、唯一絶対の悟りを表わす言葉として抽象化されて成立したものであった。また、「悟」の概念は、唐代の禪で重視された「平常無事」の弊害を克服するため、北宋の中期以降に重視されるようになったものであった。いずれも、宋代の禪師が、唐代の禪のどのように受け止め、消化し、そしてその弊害を克服するかという、試行錯誤の上に生まれてきた、新しい要素である。これらの要素を一つにまとめて成立した看話禪は、唐代とは違う、宋代禪の営為の帰結の一つだったといえるだろう。

参考文献

一次文献（『大正蔵』本、『続蔵経』本、『中華大蔵経』本は省略する。）

『夾註輔教編』、柳田聖山・椎名宏雄共編『禪学典籍叢刊』第三卷、京都：臨川書店、2000年。

『溪堂集』、江西省高校古籍整理領導小組整理『豫章叢書』集部一、南昌：江西教育出版社、2004年。

⁴² 道忠『禪林象器箋』第五類「靈象門」、147頁。

- 四卷本『大慧普説』、柳田聖山・椎名宏雄共編『禅学典籍叢刊』第四卷、京都：臨川書店、2000年。
- 『真浄語録』、『古尊宿語録』卷四二一四五、北京：中華書局、1994年。
- 『石門文字禪』、『四部叢刊』初編本。
- 『禅林象器箋』、柳田聖山主編『禅林象器箋・葛藤語箋・禅林句集辨苗』、『禅学叢書』九、京都：中文出版社、1979年。
- 『統資治通鑑長編』、北京：中華書局、2004年。
- 『天聖広灯録』、柳田聖山主編『宋歳遺珍宝林伝・伝灯玉英集』、『禅学叢書』五、京都：中文出版社、1975年。

二次文献

- 荒木見悟『大慧書』、禅の語録17、東京：筑摩書房、1969年。
- 荒木見悟『輔教編』、禅の語録14、東京：筑摩書房、1981年。
- 荒木見悟『新版仏教と儒教』、東京：研文出版、1993年。
- 石井修道「大慧宗杲とその弟子たち（五）—著意と忘懐という語をめぐつて」、『印度学仏教学研究』第22巻第1号、1973年。
- 石井修道「『宗門統要集』について（上）」、『駒澤大学仏教学部論集』第4号、1973年。
- 石井修道「大慧語録の基礎的研究（中）—『正法眼蔵』の出典と『聯灯会要』との関係」、『駒澤大学仏教学部研究紀要』第32号、1974年。
- 石井修道「真浄克文の人と思想」、『駒澤大学仏教学部研究紀要』第34号、1976年。
- 石井修道『宋代禅宗史の研究—中国曹洞宗と道元禅』、東京：大東出版社、1987年。
- 石井修道「書評 西村恵信訳注『無門関』」、『花園大学文学部研究紀要』第28号、1996年。
- 石井修道「『宗門統要集』と『碧巖録』」、『印度学仏教学研究』第46巻第1号、1997年。
- 入矢義高編『馬祖の語録』、京都：禅文化研究所、1984年。
- 小川隆『語録の思想史—中国禅の研究』、東京：岩波書店、2011年。
- 小川隆『『禅の語録』導読』、禅の語録20、東京：筑摩書房、2016年。
- 椎名宏雄「『伝灯玉英集』の基礎的考察」、『曹洞宗研究員研究生研究紀要』第9号、1977年。

- 椎名宏雄「宋元版禪籍研究（五）—宗門統要集・宗門統要統集」、『印度学
仏教学研究』第30巻第2号、1982年。
- 椎名宏雄「『宗門統要集』の書誌的研究」、『駒澤大学仏教学部論集』第18号、
1987年。
- 椎名宏雄「解題」、柳田聖山・椎名宏雄共編『禪学典籍叢刊』第一巻、京都：
臨川書店、1999年。
- 土屋太祐『北宋禪宗思想及其淵源』、成都：四川出版集團巴蜀書社、2008年。
- 土屋太祐「中国禪思想の展開—「平常無事」と「悟」」、高崎直道監修、桂
紹隆等編、シリーズ大乘仏教3『大乘仏教の実践』、東京：春秋社、
2011年。
- 土屋太祐「大慧宗杲における華嚴と禪—雪峰集団における華嚴思想の受容
とその宋代禪への影響」、『仏教学報』第73輯、2015年。
- 土屋太祐「契嵩《輔教編》中的因果報応与修証」、『中国俗文化研究』第
10輯、2015年。
- 平野宗浄「狗子無仏性の話をめぐって」、『禅学研究』第62号、1983年。
- 柳田聖山「無字のあとさき—そのテキストをさかのぼる」、『理想』第610号、
1984年。
- 周裕鍇『禪宗語言』、杭州：浙江人民出版社、1999年。
- 周裕鍇『宋僧惠洪行履著述編年総案』、北京：高等教育出版社、2010年。