

靈源惟清と墨跡

長谷川昌弘

一 問題の所在

古来日本では禅僧の書跡を、墨跡と称して特別に珍重してきた。宗門における禅文化を考究する場合も、墨跡は非常に重要な事項である。従来この墨跡については様々な観点から研究されてきたが、主に日本のものについての論考が多く、どちらかといえば日本独自の文化として語られてきた。そこには種々の原因が存するが、一つには墨跡という概念自体が茶道の発展に伴って生じたものであり、それゆえ墨跡尊重は日本独自の文化であるという主張がある。また中国では特に禅僧の書跡を尊重する傾向が無く、それがために古墨跡と称されるものは日本にしか存在しないという主張もある。しかしいずれにせよ墨跡概念の定義自体がいささか曖昧で、尚且つことさら日本の枠にとらわれている感が強い。

これらの主張に対し既に筆者は拙稿^[1]で、日本における禅僧の書跡という墨跡概念の形成過程及びその墨跡という概念の源流としての中国宋代禅文化について論じ、いずれの主張も不十分であることを明白にした。しかしながら紙数の制限もあり、源流として位置付けるに妥当な靈源惟清（？く一・七）については指摘するにとどまり、必ずしも十分な検討を加えることができなかった。そこで小論では前出の拙稿に対し大幅に加筆し、

改めて墨跡の源流を明確にせんとするものである。

二 日本における墨跡概念の形成過程

鎌倉期における日本文化の最大の特徴は中国南宋文化の移入であろうが、それが日中の禅僧によつて請来されたところに注意を要する。即ちその移入文化の多くが、当時中国で最も広範に受容されていた禅宗の影響下にあつたということである。元来中国文化を手本として発展してきたわが国ではあつたが、鎌倉期においてもそれは例外ではなかつた。むしろ鎌倉期の文化は他の時代以上に広義ではより仏教的に、狭義にはより禅宗の影響を強く受けたのである。諸説があるものの江戸時代の釈半人子によれば、禅は中国より二十四流伝わつたとされるが、実際にはそれ以上にさまざまな宗派の人物の往来があつたことは想像に難くない。そして日本ではこれらの禅僧が真新しい中国文化の担い手としてほぼ無条件で受容され、尊崇されたのであつた。即ち墨跡という概念が形成される以前に、社会的に禅僧尊重の風潮が広まっていたのである。そしてこの下地があつたればこそ、後の墨跡尊重傾向が生まれたのである。

さすれば鎌倉期には多くの禅僧の流入がみられたが、明庵栄西（一一四一～一二二五）や希玄道元（一一二〇～一二五三）に代表される入宋僧も多く存在した。つまり当時の禅僧でもてはやされた者達にも、来日僧と入宋僧の二種類があつたのである。勢い彼らは自らの正当性を主張する必要性に迫られ、その一手段として師匠またはその法系の著名な禅僧の書を所持したのであつた。もともと禅門では悟りの証明として師匠から弟子へ扠子や拄杖等を授けたが、最も普遍的には文書を与えたため右のような情況を生じたのである。したがつて当初は禅僧の書跡は禅林間における証明書としての役割のほうが大であつた。しかし禅僧の数が増えると、それ

が当時の日本ではむしろステータスシンボルとして、前面に表出してきたのであった。従来古墨跡と称される圓悟克勤や大慧宗杲といった中国南宋代の禅僧の墨跡は、すべて右の事情によつて日本に存在しているのである。そしてその多くは臨済宗楊岐派に属する僧のものであるが、それはさきの二十四流説をみても二十流までが楊岐派であり、結果的にこの宗派のものが多いのは当然である。このようにして禅僧の墨跡は禅林では非常に尊重された訳だが、室町期に至つて事情が変化した。

禅僧は多方面において日本文化に影響を与えたが、本来禅寺の儀礼の一つであつた茶礼から今日の茶道の誕生をみた。この創始者というべきが村田珠光（一四二二〜一五〇二）である。『山上宗二記』等によれば、珠光は奈良の出身で十一才のときに仏門に入つたが、二十才の頃俗業を好んで破門され流浪の旅に出た。後に京都に落ち着き能阿彌の弟子となり、三十才の頃に大徳寺真珠庵の休宗純（一三九四〜一四八一）に参禅したのであつた。そしてこの参禅を認めた休は、珠光に禅宗史上極めて重要な人物でもある臨済宗楊岐派の巨匠圓悟克勤（一〇六三〜一一三五）の墨跡を贈つたのである。この事柄だけならば珠光がもと僧侶であつたわけであるから、鎌倉期の風潮とそれほど変わらない。しかし珠光が茶道を極めようとしていたこと、そして当時の茶の湯では通常名画を床の間に掛けて鑑賞していたのに対し、珠光はかの圓悟の墨跡を最上のものとして生涯使用したことが、墨跡のあり方を一変させたのである。即ち証明書としての意味合いから、鑑賞対象としてより多くの人々の目に触れることとなつたのである。その結果一方では茶と禅の結びつきを強めるとともに、もう一方では本来的意義を薄めつつも禅僧の墨跡を尊重するという新たな傾向を強めた。しかるに珠光に続く武野紹鷗（一五〇二〜一五五五）も大徳寺の古岳宗亘（一四六五〜一五四八）や大林宗套（一四八〇〜一五六八）に参禅し、千利休（一五二二〜一五九二）も笑嶺宗訢（一四九〇〜一五六八）に参禅したのである。他にも古田織部や小堀遠州が春屋宗園（一五九二〜一六一一）に、片桐石州が玉室宗珀（？〜一六四二）にといつ

た具合に歴世茶匠の大徳寺僧への参禅は続き、いわゆる茶禅一味の潮流が完成された。この流れの中で特に茶道に関わつた人々を中心に臨済宗楊岐派の禅僧を特別に尊崇するとともに、日本禅においてはその法系下でもある臨済宗大徳寺派の禅僧を重んずるようになったのである。そしてその波及として彼らの墨跡をも特に尊重するようになったことは、ごく自然の成り行きであろう。

そして中でも墨跡という点に限つていえば、茶道の大成者でもある千利休によつてその尊重は決定的なものとなつた。『南方録』覚書に、次のような一文が記されている。

掛物ほど第一の道具ハなし。客亭主共、二茶の湯三味の一心得道の物也。墨跡を第一とす。其文句をうやまい、筆者道人祖師の徳を賞翫する也。・・・中略・・・仏語祖語と、筆者の徳と、かね用るを第一とし、重宝の一軸也。又筆者ハ大徳というにハあらねども、仏語祖語の用てかくるを第二とす。

右によれば茶道の道具の第一として墨跡をあげており、茶事における重要性が強調されている。また墨跡の語の意味合いも大徳の書跡即ち高僧の書跡であることが最重要であり、次いでその語句が仏語祖語即ち仏や祖師の言葉であることが重要であることを示している。この『南方録』の言は、墨跡の概念を明確にしたものとしてはおそらく最も古い部類であろう。この一文によつて、墨跡は高僧の書跡または仏祖の語が記されたものという概念が形成されるとともに、茶事の第一の道具としての旧来には持ち得なかつた意義を持つた。その結果一個の名詞として歩みはじめることとなつたのである。しかし我々は利休の本意がそこにあつたのではないことに、よくよく注意しなければならない。『南方録』覚書には、冒頭に次の如き文が記されている。

宗易の云、小座敷の茶の湯は、第一仏法を以て、修行得道する事也。・・・中略・・・水を運び、薪をとり、湯をわかし、茶をあてて、仏にそなへ人にもほどこし、吾ものむ。花をたて香をたく。ミナミな仏祖の行ひのあとを学ぶ也。

さすれば茶道はそのまま仏道の修行であると断言しているのである。しからば先の「掛物ほど第一の道具ハなし」の一文も、まさに仏祖の行いのあとを学ぶためにその言句の心を敬い、筆者である高僧の徳を崇敬するために墨跡を尊重すべきを説いていることは明白である。

以上を要するに、日本における墨跡の概念形成はもとはは禅精神の尊重にあつたものが、多数の禅僧の流入によつてステータスシンボルと化す一方、茶道と結びついて以降も元来の茶禅一味の關係から禅僧の書跡そのものに重大な意義を認め、特別なものとして一個の個別概念が形成されたものであるといひうる。

三 墨跡の源流

前節において日本における墨跡の概念形成の過程を簡略に述べたが、茶道と結びつく以前既に相当量の墨跡が流入していたことにふれた。いわゆる鎌倉期に臨済宗楊岐派を中心とした禅僧の往来によりもたらされたものであるが、中国には当時の墨跡は殆ど存在しない。また墨跡という語自体も『宋書』晁暉伝に「示以墨迹」とみられ、少なくとも五世紀には使用されていた。しかし単なる筆跡、書跡という意味でしかなく、それは現在に至るまで不変である。これらのことからすると墨跡尊重は、まさに日本独自の風習の感が強い。しかしながら『南方録』における墨跡尊重の本意が禅精神の尊重にありその結果として禅僧の書を重視したことを鑑みると、禅精神の尊重と書跡という点では、やはり中国にその先駆を認めることができる。

禅宗は達磨によつて創始されて以来、特に五代以降隆盛を誇ることとなつた。その一大要因は、所依の經典や仏像をもたない不立文字・教外別伝の教えにあつた。即ち心を中心として、繁雑な教理と距離を置くことが特色でもあつた。その結果事物主義、現実主義、或いは人間中心主義ともいえる中国民族に適合し、発展を遂

げたのである。五代の戦乱を経て建国された宋王朝においては、大打撃を蒙った仏教の中でも、經典や伽藍に頼らない点や自給自足の經濟觀念など他の宗派と大きく異なる禪宗は、いち早く復興を成し遂げ一世を風靡するに至った。そして禪宗が宋代社会へ敷衍したもう一つの原因が、士大夫階級との交渉にあつた。宋代士大夫はそれまでの貴族階級と違って自らの責任における為政者としての自覚と、北方異民族からの絶え間ない圧力の中で、かなりの精神的重圧を感じていた。そういう状況下で彼らは精神の安定を求めて參禪したのである。その結果、宋代士大夫のほとんどが禪僧と交渉するようになったのである。禪が不立文字を掲げつつも在俗の士大夫層への教化には、方便としての文字、即ち言句による方法が一般化したのは当然のことであろう。そして一旦言句による交流が広まると、もはやその潮流はさえぎることができず、禪僧と士大夫の間には常に言句が存在するようになったのである。その具体的事象が詩、書、画である。

それは詩禪一如、書画禪一如といった風潮を生み出し、それぞれの分野で多くの芸術家が活躍したのである。なかでも在俗側からは蘇軾（一〇三六〜一一〇一）と黄庭堅（一〇四五〜一一〇五）が全ての分野で傑出した才能をあらわし、今日に至るまで高い評価を得ている。両名がそれぞれの芸術論に禪思想を昇華させたことは既に先賢諸氏がさまざまな方面から検討を加えられており筆者も関連論考を数編ものしているが、蘇軾が臨済宗黄龍派東林常総（一一〇二〜一一〇九）の、黄庭堅が同じく黄龍派晦堂祖心（一一〇二〜一一〇〇）の法嗣として喧伝されてきたことがもう一つ別の傾向を生じたのである。それは士大夫側が禪の影響を受けるだけでなく、僧侶側にも芸術分野に高い関心を示し、時には収集にはしる者まで現れたことである。例えば『東坡題跋』の「書沈遼智静大師影堂銘」によれば、

隣舎に睿達有るも、寺僧は其の書を求めずして、独り予に求む。惟れ東家を敬わざるに非ざるも、亦た西家を敬わざること有らんや。

とあり、寺僧が高僧である沈遠でなく蘇軾の書を欲しがっていることを皮肉っている。また「題陳李常書」においても、

此の書既に以て荊州の李翹叟に遺るも、繼いで其の本を亡ぜり。後、翹叟より借り来たり、贍出したるも、輒ち役夫の為に盗み去られ、童安寺千部院の僧に売与せらる。……後略……

と述べられており、蘇軾の書は盗まれた後に童安寺の僧侶に売られていたのである。これらの例をみれば、既に蘇軾の書は在世中に一般人のみならず僧侶にも人気が高かったことが窺われる。黄庭堅については既に別稿にて詳述したが²³黄龍派の諸師と親交しており、やはりその書は僧俗ともに非常に人気が高かった。このように詩・書・画ともに卓越していた蘇軾と黄庭堅の両名が中国禅林でもてはやされたことは彼らの在世当時からのこと、以後の中国社会でも人気を博したのは想像に難くない。

そしてこの風潮がそのままわが国にも伝わったのである。いわゆる鎌倉から室町期にかけての五山文化隆盛の際には、東坡、山谷、味噌、醬油が中国文化の代表として語られ広まったが、その素因は右のように既に中国に求められるのである。また墨跡という観点に絞ってみても、残された古墨跡の多くが黄庭堅風の書風であることも事実である。例えば東西の「孟蘭盆縁起」はその最たるものであろうが、大徳寺開山の宗峰妙超（一一八二〜一三三七）の諸墨跡の横画も黄庭堅を彷彿させる。また東福寺の「方丈」の題字を書いたといわれる張即之（一一八六〜一二六六）の書も禅僧ではないがわが国に多数請来され尊重されているが、これも黄庭堅風の書風である。²⁴個々の墨跡はそれぞれ特徴を有しており一概に論ずることは勿論不可能であるが、それらが発する雰囲気が多く蘇軾や黄庭堅に近しいことはいかんとも否定しがたい。五山文化の隆盛は詩文のみならず、墨跡尊重傾向を加速させるとともに、さらに蘇軾・黄庭堅の書風までも広めたのであった。

このようにみれば、墨跡の源流は少なくとも形而下においては蘇軾・黄庭堅であるといっても過言ではない。

しかしながら両者の尊重は禅精神の尊重という点からすると、少しく希薄な感は免れないであろう。今一度『南方録』の言を考究すれば、その言句の心を敬いつつ、筆者でもある高僧の道を学ぶところにこそ墨跡の主眼があるはずである。その見方からすれば、南宋の大慧宗杲（一〇八九—一一六三）に興味深い言がみられる。『大慧普覺禪師語録』第三十（『大正藏』四七、九四二b）に、

能く仏事を行じ、而も禅語を解せず。能と不能と別なく同無し。但だ能く行ずるを知る物、即ち是れ禅語なり。禅語を会し、而も能く仏事を行ぜざるは、人在りて水底に坐して渴を叫び、飯糲裏に坐して飢えを叫ぶが如くと何ぞ異ならん。当に知るべし、禅語は即ち仏事なり。仏事は即ち禅語なり。

と述べられている。大慧はまさに南宋を代表する楊岐派の巨匠で、南宋禅は大慧禅と換言されるほどに一世を風靡したが、ここではまさに禅語が仏事であり仏事が禅語であるとして全く異同を認めていない。仏道を行ずることがそのまま禅語であるという考え方は、まさしく『南方録』における利休の本意と軌を一にしている。この点からすれば大慧こそ墨跡の源流とすべきである。しかし残念ながら彼はいわば南宋の人であり、蘇軾や黄庭堅と直接交渉をもつたことは考えられない。また概念的に大慧の言が波及したとしても、それが蘇・黄の書風と結びつく接点が見当たらない。また一方で楊岐派の人物を大慧以前北宋代にさかのぼって検討を加えても、明確に墨跡概念の源流を見い出せない。これを要するに、墨跡概念の源流はわが国以前に中国にあることは確かであり、形而下においては蘇軾・黄庭堅にあるといいうる。

四 靈源惟清と黄庭堅

右にみたように墨跡概念の源流は臨済宗楊岐派の人物からははつきりとは見い出せない。しかるにまず形而

下においてその特徴を示す蘇軾・黄庭堅の禅精神の基盤の探求が必要となる。前言したように両者とも嗣法居士として著名であり、その考察は容易に思われるが実際は若干の問題を有する。特に蘇軾は各種の文献を検討すると、禅とどこまで真剣に向き合ったか不分明であるとともに前出常総の法嗣という点においても再検討の余地がある。さらに残された種々の墨跡においても、蘇軾の書風を感じさせるものはあまりないのが実際である。これらの諸点については何れ稿を改めて論ずる予定だが、これに比して黄庭堅の場合は実際多くの墨跡が明らかに彼の書風に似通つているとともに、その依拠する禅精神はかなりはっきりしている。

黄庭堅についての論考は勿論多々存するが、その禅との関わりについては既に別稿で詳述したのでいまはその要点を述べるにとどめる。彼は分寧(江西省修水県)に出生したが、すぐそばには臨済宗の一大拠点となつた黄龍山があつた。さすれば二十代ではや黄龍慧南(一〇〇二〜一〇六九)と交渉がはじまり、その結果生涯黄龍派の諸師と親交を深めたのであつた。彼自身は科挙に合格した進士であるから、当然官僚としての毎日の公務があり決して時間を持て余していたわけではなかつた。そんな状況下でも彼は文学・芸術に励むのみならず、ひたすら参禅学道したのちに晦堂祖心の法嗣となつたのである。そのありさまはとてまれわれ凡人の及ぶところではない。「戲答趙伯充勸莫学書及為席子澤解嘲」(『文集』卷四)に、

平生酒を飲んで、味を尽くさず。五鼎肉を餽らるるも、蟬を噛むが如し。我れ酔うて眠らんと欲せば、便ち客を遣る。三年牆を窺えども、亦壁に面す。……中略……身は朝露の如く、牢強無し。此の白駒の隙を過ぐる光を玩ぶ。此れより永明の書百卷。公より退食して、一炬の香。

とあるごとく、酒もあまり飲まず肉も好まず、眠ければ客にも帰つてもらい、三年ごしの流し目の女性がいても、ただ坐禅しているといい、身は朝露のようにはかないから、これからは公務から帰つたら香をたいて永明延寿の『宗鏡録』百巻を読むことにしようという。まさに刻苦光明の生活を送つて嗣法居士となつたのであつた。

當時士大夫の參禪は大流行しており、それとともに嗣法居士も多数出現したが、日常生活まで徹底して禪精神を具現しようとした者は実はそう多くはない。大多数は觀念的であったり、時には禪僧側に為政者との接近をはかろうとする意図があつたりした。それ故黃庭堅の姿は同參の靈源惟清（?）（一一一七）や死心悟新（一〇四三）（一一一四）も当然高く評価するとともに、他の黃龍派諸師の尊崇するところとなつたのである。また黃庭堅自身も年を重ねるごとに修行を積むとともに、祖心は勿論であるが兄弟子である惟清を高く崇敬したのであつた。彼の詩文には実は惟清が何度となく登場し、また書簡にも頻出するのである。例えば「寄黃龍清老三首」（『文集』卷一一）の一つに、

驢に騎して驢を覺めるは但だ笑う可きのみ。馬に非ざるを馬に喩うるも亦た癡と成る。一天の月色誰が為にか好き。二老の風流只自ら知るのみ。

と述べる。驢馬に乗つていながら驢馬を求めたり、馬でないものを馬にたとえたりと世に真に道を知るものはなかなかいない。今夜の月は一体誰のために輝いているかといえは、あなたと私の風流として自分達だけが知っているのである。道を知るものは我々だけである。惟清を尊崇しつつも、惟清と自身のみが真の道を体得したといういわば同じ釜の飯を食らつた修行同參の親近感と自負を強烈に語っている。また別に「自巴陵略平江臨湘入通城無日不雨至黃龍奉謁清禪師繼而晚晴邂逅禪客戴道純款語作長句呈道純」（『文集』卷一一）には、

山行十日雨衣を霑す。幕阜峯前落暉に對す。野水は自ら田水を添えて満ち、晴鳩は却つて雨鳩を喚んで歸る。靈源大士は人天の眼。雙塔老師は諸仏の機。白髮蒼顏重ねて此に到り、君を問えば還つて是にして、昔人は非なり。

として、文中惟清は世間の眼目となる人、祖心は諸仏のかなめとなる人と尊崇している。彼の多々ある詩文の題目だけを見ると惟清に関わるものが特に多く目立つわけではないが、仔細に検討を加えると文中に尊崇する

人物として惟清が頻出するのである。彼のそういった態度は一貫しており、たとえば書簡にも自然とあらわれ
ている。「答徐甥師川」（『山谷刀筆』）においても、

寄する所の詩今人を度超すること已に千百。但だ恨むらくは未だ古人に及ばざるのみ。杜子美云く、読書
万巻を破し、筆を下せば神有るが如しと。此れ作詩の器なり。然らば則ち利器と雖も其の事を善くするこ
と能わざるは何ぞや。妙手無きが故なり。いわゆる妙手なるものは殆ど世智下聡の及ぶ所に非ず。要は須
らくこの心地を得べし。老夫道を学ぶこと三十餘年。三、四年来方に古人の語を解す。平直無疑にして周易、
論語、老子を読む。皆親しく其の人を見るなり。太平清老は老夫の師友なり。平生見る所の士大夫、人品
未だ此の公の右に出る者有らず。

と述べ、甥の徐俯（一〇七五〜一一四一）に人品という点で惟清こそが最高であると示している。黄庭堅の人
生観、芸術観においては人品は最も重視すべきものであったが、その具現者が惟清だったのである。このよう
にみれば彼の禅精神の基盤が黄龍派の禅、中でも祖心、惟清にあつたことは間違いない。

では靈源惟清とはいかなる人物であつたろうか。惟清については『建中靖国統燈録』卷二十（『統蔵
經』一三六、一四九d）、『聯燈会要』卷十五（『統蔵經』一三六、三三九a）、『嘉泰普燈録』卷六（『統蔵
經』一三七、五七a）、『禅林僧宝伝』卷三十（『統蔵經』一三七、二八二a）、『釈氏稽古略』卷四（『大正蔵』
四九、八七八c）、『仏祖歴代通載』卷十九（『大正蔵』四九、六八一b）等に記事がみられるが、それらによれば
字は覺天、南州武寧（江西省）の人で俗姓は陳氏、仏寿禪師と賜号される。十七歳で延恩法安に参じ、のち黄
龍山にて晦堂祖心（二〇二五〜一一〇〇）の法を嗣いだ。舒州（安徽省）太平寺に住持し、のちに黄龍山崇恩寺
を董した。しかし病になってより照黙堂に居し、政和七年九月十日「無生常住真帰告銘」を著し、十八日示寂
した。多くの文人とも交遊しつつ厳しい宗風を挙揚した。その人となりは高く、礼に厚く、しかし名利に惑わ

されることなくどこまでもひたすら眞実を追究するまきに眞の道人であつた。この生き様こそが黄庭堅の理想とする禪者の姿であり、それ故彼自身も惟清さながらの生き様をえがいたのであつた。さすれば惟清がひとたび住持すれば学者は争つて赴いたといわれ、文字通り江西の隆盛を招いた立役者でもあつた。前述の如く黄庭堅はこんな惟清を尊崇していたわけだが、惟清も黄庭堅を認めていたのである。今『靈源筆語』に収められる「答洪駒父」に、

山谷往に問う。蜀に入りてより閑中己事を体究して、今幸いに疑い無し。而れども人の縉素を弁ずること、未だ甚だ快ならざる若きは如何と。余曰く、鏡の物を鑑ること皎然として障無き者は他に非ず。空淨なるのみ、今未だ爾ること能わずんば即ち知るべし。道眼機弁豈然らざらんや。永嘉云く、心鏡明鑑無礙なり。廓然として瑩徹す周沙界、万象森羅影中に現す。一顆の円光内外に非ずと。是れその証なり。山谷予が祖道を行ずるに誠語を以て一切の人を待すことを信ず。矧や世の大賢者に對して、而も審当を加えざらんや。と述べられているが、黄庭堅が蜀に来てからは本来の自己も究明してからりとしているが、僧俗を分かつことがまだはつきりとしていないと聞うに、惟清は鏡がきれいだけではまだだめだ、それすら空でなければと論し、惟清が誠の言葉で以て祖道を行じていることを黄庭堅が信じているとする。このように惟清は黄庭堅を単なる士大夫とみなさず、どこまでも眞摯な求道者としてみていたのである。このように両者の間には單なる友情とは異なる次元で深い絆が結ばれていた。

翻つて北宋代の書画という観点から検討を加えると、ここに新たな展開が生じる。かつて筆者は宋代の題跋に検討を加え、北宋代に書画と関つた禪僧が多々存したことを明らかにした。またそれらの僧侶が本来の高僧が余技として書画を善くした余技僧と、芸術のみで名を知られる芸術僧に二分されることも論じた。小論で扱う墨跡概念の源流としては当然余技僧がふさわしい。その上であらためて検討を加えると、そのうち最も多

く題跋に取り上げられているのが靈源惟清なのである。通常の各種芸術関係著述類では余技僧としてもその書に言及されることは殆どない惟清だが、題跋が多く存するということはそれだけ多くの書が大切に保管されていたことを示すに他ならない。換言すれば、彼こそ余技僧として最も着目すべきであることは各種題跋の記事から明らかなのである。たとえば覺範慧洪（一〇七一〜一二二八）の『石門題跋』の「昭黙自筆小参」によれば、昭黙臥疾より後、他の嗜好無し。翰墨を以て仏事と為す。

とあり、病になつてからやむを得ず翰墨をもつて仏道を行じたのであつた。ここにおいて惟清の仏道はそのまま翰墨となり、翰墨はそのまま仏道となつたのである。そしてそのことは彼の仏教者としての価値を少しとして減ずるものではなかつた。まさに先に述べた大慧の仏道と軌を一にしているのである。そして「題昭黙遺墨」には、

昭黙老人の道は大にして徳は博く、叢林の宗仰する所と為る。其の片言隻語の翰墨の遊戲と雖も、學者争つて之を秘す。其の書詞の美を以てに非ざるなり。其の道、師の徳を尊ぶのみなり。

と述べられている。右によれば彼の書跡は皆が争つて秘藏したが、それは決して能書といつた理由からでなく、彼の仏道、徳を尊重してのことであつた。これこそまさしく利休の理想とした墨跡のありようである。だからこそ黄庭堅の次の如き詩が存す。「寄黄龍清老三首」〔『文集』卷一一〕のひとつに、

万山隔てず中秋の月。一雁能く伝う速きに寄する書。深密の伽陀枯戦の筆。真成に相見て何如を問う。

と詠ず。私と貴師との間には万山を隔てるが、真実という点から同じ月があるだけだ。一羽の雁が便りを運んでくれたが、まさに深き偈が枯れた筆使いでしるされている。まことにお目にかかつていかか尋ねられているようで、ありがたいことこの上もない。ここには二人の参禅学道を通じた深い絆と、書簡の筆跡を通じて心から師を慕う心情が切々と詠われている。翰墨が仏道になり、仏道が翰墨になる。これこそが墨跡の真実で

あり、黄庭堅は惟清になり、惟清は黄庭堅となつた。利休が惟清のことを認識していたかどうかは定かではないが、彼の求めた墨跡の理想はまさにここにあつたのである。

五 小結

従来禅僧の書を墨跡と称して特別視するのは、日本独自の事情であるとされてきた。そしてその最たる根拠は小論にも示した利休の『南方録』の言であつた。以降墨跡という名称は確かに一個の概念を持つて使用されるようになった。その上日本仏教の純粹主義、宗派主義とあいまって臨濟宗大徳寺派の尊重が生まれた。そもそも中国では芸術の優劣に仏教者であるか否かは全く考慮しない。それは各種の芸術関係著述類をみても明白である。それ故高僧の書跡を区別することは日本独自の風習とされてきた。また現に古い墨跡が中国には殆ど存在しないことも事実であり、そのことも中国墨跡不在論ともいう誤つた認識が生じた。しかし墨跡があくまで高僧の遺徳を偲ぶものである以上、仏教そのものまで壊滅的打撃を何度も蒙つた国において、その存在が確認できないとしても直ちにそれが不在論となるのは性急である。

さすれば小論で明確にしたように、利休の墨跡の精神性の源流は明らかに中国北宋代の靈源惟清までさかのぼることができる。遺憾ながらいま我々は惟清の墨跡そのものを目にすることはできないが、彼の精神を受け継いだ黄庭堅のものを鑑賞することは可能である。両者には小論における検討から明らかなように密接な親交があり、また一方で黄庭堅自身が有名人でもあつたこととあいまって、後世黄龍派を中心に禅界では他の書家とは違う次元で人気を博したことは容易に推察できよう。それが結果的に墨跡の多くが黄庭堅風の書風になつていったのである。

註

- 1 詳しくは拙稿「墨跡の源流」(愛知教育大学『東洋学論集』第二集所収)を参照されたい。
- 2 詳しくは拙稿「黄庭堅の芸術と禪」(『宋代禅宗の社会的影響』所収)を参照されたい。
- 3 詳しくは拙稿「張即之について」(『正眼短期大学研究紀要』第3号所収)を参照されたい。
- 4 前掲拙稿「黄庭堅の芸術と禪」。
- 5 小論では最も入手しやすい四部叢刊本『豫章公先生文集』を用いた。
- 6 拙稿「題跋よりみたる宋代禪」(『印度学仏教学研究』四四—二)を参照されたい。
- 7 本来は『石門文字禪』巻二十五から巻二十七に収められているものである。蘇軾・黄庭堅の題跋集は一概に文集からの抜粹とはいえないものが多々含まれるが、『石門題跋』については殆ど異同がない。