

「看話と黙照」統合的理解への試論

大慧宗杲の黙照禪批判を中心に

花園大学大学院文学研究科

梁 特 治

(道 海)

はじめに — 問題の所在 —

本稿は、朝鮮・日本・ベトナムなど、東アジア全域の文化の中で、独自の伝統と安定的優位性を形成した中国宋朝禪の二大思潮である看話禪と黙照禪の修禪形態に焦点を当て、就中、大慧宗杲（一〇八九～一一六三）の黙照禪批判⁽¹⁾に絞り込み、特に、大慧の黙照批判対象の分析を通じて、「看話と黙照」の全体像をより明確にしよとすものである。

近年、看話禪と黙照禪を専門主題とした研究において、この分野を主導した研究者は、柳田聖山、石井修道の両氏である。特に、柳田氏の「看話と黙照」（一九七五）は、大慧の黙照禪批判の対象を真歇清了（二〇八八～一一五二）と限定し、黙照禪の性格を鮮明にした「以下、真歇批判説と略称」。柳田氏以前においては、大

慧が黙照邪師と批判した禪者は宏智正覚（二〇九一～一一五七）であると知られていた「以下、宏智批判説と略称」。しかし今日では、柳田の研究成果によつて、大慧の批判対象は真歇清了という説が定説となっている。

一方、石井氏は、柳田の真歇説に賛同し、その詳細な補充説明を施すと共に、自らも新たな研究成果を提示した（石井、一九七四／一九七六）。

本稿では、このような先達の学説を基に「大慧宗杲黙照禪批判」の検討を中心に、この二つの修禪形態についての分析を通じて「看話と黙照」の統合的理解を試みる。

一 「宏智批判説」の検証

もともと、大慧の黙照禪批判の対象者は宏智正覚であるというのが、凡そ学界の定説であつた。その理由は「黙照」という用語が、元来宏智の「黙照銘」に由来するので、宏智の思想に反論するために大慧は「黙照」という用語を使い始めたと推察したためである。

事実、建炎三年（一一二九）、宏智三十九歳以前に成立した「黙照銘」は、大慧が本格的に黙照批判を始める紹興四年（一一三四）以前の紹興元年（一一三二）に流行していたので⁽²⁾、大慧はこの頃すでに宏智の「黙照」思想を理解していたと見て取れる。果たしてこの宏智の思想から大慧が批判するような「坐禪固執」と「妙悟否定」という要素が見出せるであろうか。まずは、「黙照銘」の内容から検証していくことにしたい。

「黙照銘」⁽³⁾

- (1・2句) 黙黙忘言、昭昭現前。黙々として言を忘じ、昭々として現前す。
- (3・4句) 鑑時廓爾、体処靈然。鑑する時廓爾たり、体する処靈然たり。
- (5・6句) 靈然独照、照中還妙。靈然として独照す、照中還た妙なり。
- ∴ (中略) ∴
- (37・38句) 万象森羅、放光說法。万象森羅、光を放つて說法し、
- (39・40句) 彼彼証明、各各問答。彼彼証明し、各各問答す。
- (41・42句) 問答証明、恰恰相応。(その)問答証明、恰恰に相応す。
- (43・44句) 照中失黙、便見侵凌。照中黙を失せば、便ち侵凌を見る。
- (45・46句) 証明問答、相応恰恰。(その)証明問答、相応すること恰恰なり。
- (47・48句) 默中失照、渾成剩法。默中照を失せば、渾て剩法と成る。
- (49・50句) 默照理円、蓮開夢覚。默照理円にして、蓮開き夢覚む。
- ∴ (中略) ∴
- (55・56句) 默照至得、輸我宗家。默照至り得て、我が宗家に輸る。
- ∴ (中略) ∴

ここで、1・2句と49・55句などの「黙照」の黙は、寂黙を指し、照は照用をいう。その寂黙の「定」と照用の「慧」が相互に一如となるとき黙照禪として機能する。しかも宏智は、49・50句において、「黙照一

如の世界が理法として円満となる時、蓮の花が開き夢覚める」（黙照理円、蓮開夢覚）と説く。

これは明らかに悟境を説いたもので特に坐禪における「黙而常照」（寂黙にして、その用は常に万物を照らして自在である）を巧みに描写していることがわかる。すなわち、「寂黙」は自性の体であり、「常照」は自性の用の属性である。それは、長水子璿（九六五〜一〇三八）の『首楞嚴義疏註經』巻四に、

或いは「寂にして常に照す」が故に「妙明」と称し、「照して常に寂す」が故に「明妙」と曰うべし。此れ法界一相の真覚無二を顕す。円覚に亦た云く、「一切を覚るが故に、円覚普照、寂滅にして無二なり」と⁽⁴⁾。

と示すように、「寂黙」の体と「常照」の用が一如として極り得てこそ、法界一相の真覚無二を顕するのである。つまり、これは55・56句の「黙照極り得てこそ、我が本家に到る」（黙照至得、輸我宗家）と一脈相通ずる。さらに着目すべきは41・42・43・44・45・46・47・48句の修禪に於ける「寂々」と「惺々」の絶妙なバランス感覚の強調である。この「定慧」のバランス感覚は修禪上極めて重要であり、ことに「寂靜」に沈溺し、「無記」に陥りやすい黙照の禪者にとっては特に繊細な点検を必要とする。このような黙照禪の要諦を、四言七十二句・二百八十八字からなる比較的短編な銘として著すには、宏智自身の徹底した境地と、そこから滲み出る無碍自在な言語表現なくしては不可能である。このように「黙照銘」では、大慧が批判するような要素を見出すことは容易ではない。また『宏智録』に於いても、

黙黙として自在、如如として縁を離れ、豁明として塵無く、直下に透脱す。元来、箇の処に到るに

て、是れ今日新たに有る底にあらざ。 (覚りは) 旧家く広大劫以前従り、歴歴として昏からず、靈靈として独り輝く。恁麼なりと雖然も、(修行は) 為さざるを得ず。⁽⁵⁾

と、いうように「黙黙」の固執ではなく「黙黙」の自在である。しかも、「豁明として塵無く、直下に透脱す」と、言い切っている。したがって、宏智が唱える黙照禪の本意は、大慧が批判するような「坐禪への固執・妙悟の否定」というような要素は希薄であるといえる。

但し、宏智は妙悟を否定した訳ではないが、妙悟を前面に押し出すことはしない。それは、あくまで宗風の違いということであって、禪宗の宗旨を奉ずる点では同じである。また宏智の思想には、現実の迷妄の世界よりも本来具足の本性とその顕現の世界に重心が置かれているという意味では、松本史朗氏が主張する絶対的一元論の立場である「仏性顕在」の系譜に属するともいえる。⁽⁶⁾ その例を挙げれば、「黙照銘」の 37・38・39・40句において、

万象森羅、放光說法。

万象森羅、光を放つて說法し、

彼彼証明、各各問答。

彼彼証明し、各各問答す。

という語からも、「万象森羅」が悉く光明を放ち「說法」しているという「無情說法」を表していることが窺える。つまり、仏性が何等かのものに内在して覆いかくされることなく、個々の現象的事物において惺々と顕現しているという「仏性の顕在」を極めて明瞭に表現している⁽⁷⁾。このような観点から捉えた場合、宏智の禪は徹底した黙照一如の打坐による「本証自覚」に裏付けされた禪であり、大慧が批判するような「悟

りの体験」までも撥無するものではないといえる。

以上、「黙照銘」を中心に宏智の思想を概括したが、このような内容を踏まえた場合、「大慧の黙照批判の対象者が宏智である」と断定するには慎重を期すべきである。たしかに、双方の間に見識の相違があったことは事実だが、大慧と宏智とは普段から道友として親交が厚かった。その一例を挙げれば、紹興二十六年（一一五六）、配流刑を赦されて復僧した大慧を育王山住持に推薦した人が宏智であり、同年十一月には、大慧の明州報恩光孝禅寺の開堂法会で白槌師として随喜している⁽⁸⁾。しかも、宏智示寂の際、大慧に書簡を送って後事を嘱し、それに対して大慧が葬儀を司ったことは周知の通りである⁽⁹⁾。したがって、以上のような事例からしても、「大慧の黙照禅批判の対象者が宏智正覚」とする主張には無理がある。

二 「真歇批判説」の検証

次に、現在、学会の定説とされる「真歇批判説」についてである。まず、真歇の年譜であるが、真歇清了は、元祐三年（一一〇八）、四川省西川道綿陽県に生まれ、十一歳の時に出家、成都の大慈寺において経論を学び、のちに鄧州（河南省南陽府鄧県）の丹霞子淳に嗣法する。宣和五年（一一三三・三三六歳）には、江蘇省淮揚道儀微県の長蘆崇福禅院に住し、建炎四年（一一三〇・四十三歳）には、雪峰山崇聖禅寺住持を移譲して、翌五年（一一三五・四十八歳）雪四・四十七歳）には、法兄である慧照慶預に雪峰山崇聖禅寺住持を移譲して、翌五年（一一三五・四十八歳）雪峰の東庵に退居し、同六年（一一三六・四十九歳）十月には、阿育王山、同七年（一一三七・五十歳）には、建康府蒋山、同八年（一一三八・五十一歳）四月には、温州龍翔興慶の合額禅院（後の江心山龍翔寺）、さらに、同十五年（一一四五・五十八歳）五月には径山に住した。そして、紹興二十一年（一一五二）十月一日、真歇は六十

四歳で示寂した。紹興二十三年（一一五三）八月、高宗より「悟空禪師」という諡号と「静照之塔」という塔号を賜った。（『明州天童景德禪寺宏智覺禪師語録』卷四「崇先真歇了禪師塔銘」）

一方、真歇と宏智の關係であるが、まず、具足戒を受けたのは宏智が先である。しかし、嗣法と出世時期では真歇が先ということで、主に真歇が法兄、宏智が法弟という位置づけとなっている場合が多い。

年齢上では法兄の慧照慶預より十歳年少で宏智より三歳年長、大慧よりも一歳年長である。それでは、真歇批判説の根拠とされてきた項目について、順次検討を加えていく。

①「昔日了老、専ら人をして坐禅せしむ。杲老以て然らずと為し、「正邪論」を著して之を排す。其の後杲天童に在つて、了老乃ち一向に師として尊んで礼拝す。杲遂に之と同し、死に及んで之が為に銘を作す」。問う、「渠既に清浄寂滅を要す、如何が坐禅せざる」。曰く、「渠も又た「悟」有らんことを要得す。杲は旧と甚だ子韶を喜ぶも、南に帰るに及んで、書を貽つて之を責む。以為らく前日と同じからずと。今其の小師、杲の文字を録するに、正邪論を去り子韶に与うる書も亦た節却す」⁽¹⁰⁾。

（『朱子語類』卷百二十六）

この條は、朱熹門下の高弟である鄭可学（一一五二～一二二二）が、紹熙二年（一一九二）に晩年の朱子（一一三〇～一二〇〇）から聞いた話を記したものであるが⁽¹¹⁾、大慧が『正邪論』を撰して黙照禪を批判したことについてはある程度事実として論証できる⁽¹²⁾。しかし、大慧は天童山に住したことも真歇の塔銘を撰したことも無い。天童山に住して真歇の塔銘を撰したのは宏智であり、真歇示寂の時、大慧は、梅州（広東省）において配流中である⁽¹³⁾。

したがって、朱子あるいは鄭可学が宏智と大慧を混同して信憑性があるといえない⁽¹⁴⁾。

②屏山少年にして、能く挙業を為し莆に官たりしとき、塔下にて一僧の、能く定に入ること数日なるに接す。後に乃ち了老に見え、家に帰りて儒書を読むに、以為えらく仏教と合致すと⁽¹⁵⁾。

〔朱子語類〕卷百四

劉屏山（一一〇一～一一四七）は、字が彦沖（仲）で、若かりし時の朱子の師である。一一三四年、劉屏山は福州雪峰に官吏として赴任し、雪峰山に住していた真歇に接見する。劉屏山は、以後、兄、劉彦修とともに大慧に参ずることになるが、次の『大慧書』『答劉宝学』では、大慧が黙照邪禪に陥っている彦沖（劉屏山）を強く憂慮している内容である。

近年より已来、禪道仏法は、衰弊これ甚だし。有般の杜撰長老は、根本自ら所悟無く、業識茫茫として、本の抛る可き無く、実頭の伎倆の、学者を取撰する無きに、一切人をして渠の如くに相似て、黒漆地にして、緊く眼を閉却し、喚んで「黙して常に照らす」と作さしむ。彦沖、此の輩に教壞され了わる。苦なるかな苦なるかな⁽¹⁶⁾。

つまり、②の記述において、一一三四年、彦沖が福州雪峰（莆田）の官吏である時、雪峰山に住していた真歇に見えたとするが、それをもって、上の「答劉宝学」で大慧が批判した「杜撰長老」が真歇であると断定するには慎重を要すべきである。たしかに、大慧がいう「黙して常に照らす」という語は黙照の宗風を表

すが、それは真歌をはじめとする曹洞系以外の禪者にも用いる語であり⁽¹⁷⁾、あくまで大慧側から見た主張であることを見落としてはならない。次に大慧は紹興四年（一一三四）、真歌の請を受けて雪峰山を訪問し普説を行う。

③ 只だ真歌の如き、尋常このじょうの学者、多くは目前の鑑覚を認め、知見を求め、解会を覓めて、歇む時の無きを見て、已やむを得ずして人をして劫外に承当せしむ。実に抛つて論ずれば、這の一句も已に是れ多し了わる。此れは是れ一期の方便、月を指して人に示すが如し。…（中略）…適来いま真歌、一段の公案未了なる有り、雲門わたしが他の為ために結絶けつぎやく却せん⁽¹⁸⁾。

〔大慧語録〕卷十三「師到雪峰值建善提会請普説」

ここで大慧は普説において、「真歌は、修行者が現実の分別迷妄の世界に執着しているので仕方なく方便として、絶対的無分別の世界（劫外）を強調した」と言い、そのような教えは、「たとえ方便とはいへども、余分な無駄事であり、さらに、真歌にはまだ分かっていない公案がある」と説く。

結局、大慧は紹興四年（一一三四）の三月から秋頃の間に真歌のために普説を行い、一方で『弁邪正説』を著して黙照禪批判を開始したという。しかし、たとえ大慧の批判対象が真歌であったとしても、大慧が黙照禪を非難し始める紹興四年に、その対象である真歌の請に応じて普説を行うことが果たして可能であろうか。普説の内容も、大慧が真歌を認めないような箇所も見られるが、全体的に友好且つ称賛する内容である。その一部分を示せば以下の通りである。

爾看なんじよ。他の真歌、禪を説かくに、都すべて計較せず、学人の問処もんじょに抛よりて、口くちに信まかせて（自在に）便ち説

き、更に滞礙無きこと、自然に風の水を吹くが如し。只だ他かれ実見実説するが為に、(あたかも)普賢菩薩の仏華莊嚴三昧より起ち、普慧菩薩、雲の興るが如く二百の問を致すに、普賢菩薩、瓶の瀉するが如く二千(の答え)を以て酬こたうるが如し。何ぞ曾て(真歇は)思量計較し来たらん。∴(中略)∴雲門今夏、広因に在りて、個の灯心・皂角(何れも漢方薬)の舖子みせを開き(開堂し)、豊儉の家風に随い、些ちか粗禪を説く。室中、学者に一句を問い、如もし思量計較せず、天真自然にして、一句を道いい得るも、更に一撈を与え、擬議し来たらざるも、劈脊へきせきに一棒す。別に細膩細かじこ無し。忽然として一個半個を打発して、却つて雪峰山に上来して大炉鞴(真歇)に就かしめば、事、同一家ならん⁽¹⁹⁾。

〔大慧語録〕卷十三「師到雪峯值建善提会請普説」

ここで大慧は、真歇が説く禪を修行者の機根に応じて自在に接化し、只だ「実見実説」する明眼の宗師であると評している。

そして、それは恰も普賢菩薩が普慧菩薩に対して自在に問答応酬するようであると賛嘆する。さらには、自身の門人の中で、見込みのある有能な人材がいれば、真歇会下に送つて教えを受けさせるとまで言っているのである⁽²⁰⁾。このような結果を要約すれば、①・②の根柢はいわゆる間接証拠であり、「真歇批判説」の決定的確証とはなり得ない。

三 「大慧宗杲默照禪批判」真相への試論

本章では、これまでの宏智・真歇批判説の検討を踏まえ、総括的に「大慧默照禪批判」の真相について検討する。まずは、「大慧默照禪批判」の対象についてであるが、一般に「宏智説」にしる、「真歇説」にしる、大慧は宏智や真歇を狙って批判を行ったものと理解されている。しかし、この主張を論証できる実証的根拠は不十分である。もし、宏智や真歇が批判の対象ならば、大慧の著作中により多くの証拠が出てきてもおかしくはない。ところが、大慧が、宏智と真歇の名を直接取り上げて問題提起しているのは次の一箇所(①・②) ずつしか見出せない。

①参禅者たちよ 禪和家、若し決定して妙悟有りと信ぜば、這裏ここに来て参ぜよ。若し悟は是れ枝葉と信ぜば、却つて別処に往きて参ぜよ。妙喜わたしは人を瞞まぜず。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、他かれは已に立僧たてし了おわれり。又た(天童和尚の)出世の高弟の這裏に在る有り。你、但だ去つて他かれに問え。若し総て悟は是れ枝葉と道いわば、我敢えて道いわん、他も是れ個瞎漢わからずやなりと⁽²¹⁾。

(『四卷本普説』卷二「方敷文請普説」)

②定光大師の如きは、往年、歇長老の処ところに在つて、也またた悟有るを信ぜず。自家わたし、雪峰に到りて一夜小参するに及んで⁽²²⁾、忽然夏安居として疑着し、夏夏安居を破りて広因あまに走來す。猶お自ら無迷無悟を主張するも、山僧に痛罵せられ、方始はじめて非を知る⁽²³⁾。

(『四卷本普説』卷三「方敷文請普説」)

まず、①では、紹興八（一一三八）年、宏智は勅旨により、一ヶ月の間、天童山を離れて臨安府の靈隱寺に住す⁽²⁴⁾。この時、大慧は近隣の径山能忍禪院の住持であった。この普説はその時に示されたものである。

普説において大慧は、「天童和尚有りて、是れ第一等の宗師なり」と、宏智を優れた禪僧として一目置いている。さらに、ここで注視すべきは、大慧は「他も是れ個瞎漢」と一見、宏智を批判しているかのようであるが、しかし、それは寧ろ宏智の深意が「妙悟」の重要性を十二分に把握していると承知した上で、大衆および宏智門下の者たちに「宏智の深意」を曲解しないように注意を促しているのである⁽²⁵⁾。

次に、②では、真歇門下であった「定光大師」こと浄居妙道が、「悟有るを信ぜず」とあるが、実は真歇は宏智と同様「妙悟」の重要性を認知していた⁽²⁶⁾。

しかし、ここで認めざるを得ないのは、宏智、真歇の黙照の家風、そして、広義的には坐禪を重視する曹洞の宗風は、一つ間違えれば寂黙の世界に安住して「無修無悟」の自然外道の禪と化す危険性を孕んでいる点である。事実、大慧にとつての重要事項は、宏智、真歇がどのような認識を有していたのではなく、妙道や劉彦沖（劉屏山）などの出家在家の修行者たちに、そのような思いを抱かせたということに他ならない。

このように、猶お自ら「無迷無悟」と「妙悟」を否定する妙道の態度を目の当たりにした大慧は、あえて痛罵を浴びせてまでも「妙悟」の重要性を承知させねばならなかったのである。

以上、これらを総体的かつ客観的に捉えた場合、大慧の批判対象者を宏智や真歇に断定すべきではない。あくまで大慧の黙照禪批判の基準は「坐禪固執と妙悟否定」にその重点が置かれるのであって、それは看話禪の顕彰と表裏する。そのような前提に立った上で、一つ言える事は、当時の福建地方には、大慧が黙照邪師と蔑む禪者が多かったということである。

而今諸方に一般ある種の黙照邪禪有り。……此の風、往年の福建路に極めて盛んなり。妙喜紹興の初め、閩福建に入り庵に住する時、力めて之を排す。之を「仏の慧命を断ず」と謂う。千佛出世するも懺悔を通ぜず⁽²⁷⁾。〔大慧普説〕卷十七「錢計議請普説」

事実、紹興四年の同時期、同場所において、大慧は別の禪者に対しても批判を加えている。その禪者とは、同じ圓悟克勤会下で後に大慧の法嗣となる玉泉曇懿（生没年不詳）と阿育遵僕（生没年不詳）の両者である⁽²⁸⁾。さらに、曇懿・遵僕以外にも大慧の攻撃の度合いからして、黙照邪師が相当蔓延していたと推察できる⁽²⁹⁾。以上の検討から判ることは、「大慧黙照禪批判」の真相究明において鍵となるのは、「看話と黙照」の実践思想とその修禪形態の明確化である。したがって、以下この二つの実践思想と修禪形態の分析を通じて「看話と黙照」の全体像を明確にしていくことにする。

(a) 看話禪の修禪形態

— 看話禪の概要 —

宋代禪宗の特色ともいえる公案禪すなわち看話禪は、北宋期に盛行する「公案批評」と「徹底した体験主義」の止揚により南宋代に大成された修禪法である。黄龍慧南（一〇〇二～一〇六九）や五祖法演（？～一一〇四）、圓悟克勤（一〇六三～一一三五）にその萌芽を見ることも出来るが、厳密にいうなれば、大慧宗杲によって始めて明確に方法論として認識され、無門慧開（一一八三～一二六〇）によって完全に定型化された修禪法である。この修禪の最大の特徴は、公案を用いて修行者に疑団を起こさせ、その疑団の透過により開悟せし

める始覺門的修禪形態にある。

大慧は『大慧語録』卷二十六「答富樞密」第一書において、看話禪の概要を次のように端的に示す。

然れども切に心を存して破るるを待つべからず。若し心を破るる処に存せば、則ち永劫も破るる時有る無し。但だ妄想顛倒の心、思量分別の心、生を好み死を悪むの心、知見解会の心、静を欣び鬧を厭うの心を將て、一時に按下し、只だ按下する処に就いて箇の話頭を看よ。僧、趙州に問う、「狗子に還た仏性り有や」。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の器仗なり。有無の会を作すを得ざれ、道理の会を作すを得ざれ、意根の下に思量卜度するを得ざれ、揚眉瞬目の処に探根するを得ざれ、語路上に活計を作すを得ざれ、無事甲裏に颯在するを得ざれ、挙起する処に承当するを得ざれ、文字中に向いて引証するを得ざれ。但だ十二時中、四威儀内に、時時に提撕し、時時に挙覺せよ。「狗子に還た仏性有りや」。云く、「無」と。日用を離れず、試みに此くの如く工夫を做し看よ。月の十日にして、便ち自ら見得せん⁽³⁰⁾。

つまり、「看話禪」とは、特定の話題に意識を集中して疑団を形成し、その疑団を限界点にまで疑結させることによって、論理を超えた意識の大破、所謂「忽然大悟」せしめようとする修禪法である。

したがって、日用の行住坐臥に於いても話頭による工夫を間断なく継続し、一切の論理的把握は厳しく諫める。大慧は、鄧伯寿に与えた法語の中で、「庭前柏樹子」の話を採り上げ次のように論ず。

但只、箇の古人の入道の話頭を看よ。僧、趙州に問う、「如何なるか是れ祖師西来意」と。趙州云く、

「庭前の栢樹子」と。僧云く、「和尚、境を將もつて人に示すこと莫かれ」と。趙州云く、「我れ境を將もつて人に示さず」と。僧云く、「既に境を將もつて人に示さざれば、却つて如何なるか是れ祖師西来意」と。趙州只だ云く、「庭前の栢樹子」と。其の僧、言下に於いて忽然として大悟す。伯寿、但だ日用の行住坐臥の処、至尊に奉侍する処に、念念間断せず、時時提撕し、時時拳覺せよ。(かくて) 驀然として「栢樹子」上に向いて心意識、氣息を絶てば、便ち是れ徹頭の処なり⁽³¹⁾。

〔大慧語錄〕卷二十三

ここで「話頭を見る」とは疑団による話頭の参究であり、「但だ日用の行住坐臥の処」に於いて、間断なく話頭の「疑」を疑結させることで意識を極限にまで追い込み、その「疑」の破裂により忽然大悟せしめるのである。このように大慧は公案を整合的に理解する「死句」を拒み、只だ「活句」に参ずる看話禅を世に大成させたのである。

ところで、大慧が生きた宋代の思想的風潮は、おもに儒仏一致説や儒仏道三教の合一説、文学面では詩禅一味論が流行した⁽³²⁾。仏日契嵩の『輔教編』などは、こうした宋代の時代的雰囲気から生まれたものである。そして、この時代の「禅」は、もはや禅僧のみの専売特許ではなくなり、「士大夫文化」という士大夫との交流の上に成立し、一層大衆化されていく。それは、禅本来のもつ能動性により、社会との交渉を積極的に働きかけることによって、儒教哲学や、漢詩などの様々な文化的事象においても影響力を拡大していったのである。大慧が黙照禅を批判し、積極的に時流に関与していったのも、このような現実と向き合わざるを得なかった社会政治的情勢が、少なからず関与していたと分析することができる。

宋代の禅を彩る看話禅は、このような時代的要求から生れ展開していくのである。

一方、黙照禅を大成させた宏智の禅の特色は、一切の作為をとみなわなない無所得無所悟の坐禅にその比重

がおかれている。それは、唐代禪が時代を降るしたがって、「作用」を過度に重むることによる無意味な棒・喝の機関の乱用に対する批判により導かれたもので、仏教の伝統的な坐禪修行に完結態を認める本覺門的禪思想であった⁽³³⁾。このような本覺門的基底をなす黙照禪は、徹底した坐禪修行と行事綿密な宗風を鼓吹する反面、「定」的性格が強く、罷り間違えば自然外道に陥りやすい危険性も孕んでいたのである。

大慧は、このような妙悟を撥無し、安逸に定に固執して枯木禪に陥っている一部の亜流を見て「黙照邪師輩」といって痛烈な批判を浴びせる。

近年の叢林に一種の邪禪有り、病に執して藥と為し、自ら曾て証悟の処有らざるも、而も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つと為し、悟を以て枝葉辺の事と為す。自己既に曾て証悟の処有らざるに、亦た他人に証悟する者有るを信ぜず。一味に空寂頑然として無知なるを以て、喚んで威音那畔、空劫已前の事と作す。日を逐いて両頓の飯を噓却し、事、理会せずして、一向背虛都地に打坐し、之を休し去り歇し去ると謂う。纔に語言に涉れば、便ち喚んで今時に落つと作し、亦た之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、亦た之を祖父従来門を出ずと謂う。己の愚を以て、返つて他人を愚にす。釈迦老子の所謂る、「譬えば人有り、自ら其の耳を塞いで高声に大いに叫び、人の聞かざるを求むるがごとき」〔楞嚴經〕卷六〕なり。此の輩を名づけて憐愍すべき者と為す⁽³⁴⁾。

〔大慧語錄〕卷二十一

このように、大慧は、黙照禪の「邪」を激しく誹謗して、「悟を以て第一と為す」という開悟の重要性を示すことで看話禪の「正当性」を顕彰していった。

さらに、大慧はその大悟を徹底せしめるために間断なく話頭を挙し、疑団に疑団を深めていくよう次のように論ず。

某、口業を惜しまず、努めて此の弊を救う。今、稍やや非を知る者有り。願わくば公、只だ疑情破れざる処に向おいて参ぜよ。行住坐臥に放捨するを得ざれ。僧、趙州に問う、「狗子に還はた仏性有りや」。趙州云く、「無」と。這の無の一字子は、便ち是れ生死の疑心を破るの妙刀なり⁽³⁵⁾。〔大慧語録〕卷二十六

このように大慧は、日々の煩雑な日常の中でも古人の公案上に疑心を起こすことを唱え、特に古人の「無」の上に疑心を生ぜしめよと論ず。そして、このような無字こそ全ての「疑」を打破し、仏陀の心境と契合できる妙刀であると説くのである。

大慧はさらに坐禅の際、最も警戒すべき障害である「昏沈」と「掉拳」⁽³⁶⁾の克服法に於いても最良の処方箋として「狗子無仏性話」を提示する。

静坐の時、纔わがに此の兩種（昏沈、掉拳）の病、現前するを覚れば但た只だ狗子無仏性の話頭を挙げよ。（さすれば）兩種の病、力を用いて排遺するに著よらざるも、当下に怙怙平無事地たならん⁽³⁷⁾。

このように、大慧は唐代の禅を不徹底な形態で継承する一部の禅客らと無事安逸禅に陥った黙照禅の亜流に向かつて、「黙照邪禅」と痛烈に誹謗するとともに、その代案として話頭を参究せしめたのである。

したがって、大慧のこうした黙照禅批判の主要原因は、臨済・曹洞における宗派間の抗争から派生したと

いうよりも、先述したように「妙悟」を一切認めず、ただ意識を落ち着かせるだけの精神集中に安住していた「黙照」の垂流に対する「破邪顕正」の使命感からであった。だからこそ、そこに「悟」に至らしめる主体的な疑団の欠如を指摘し、その対処法として看話禅を鼓吹していったのである。

このように大慧の看話禅は、単に古人の公案としてではなく、「悟り」へのプロセスであり、その方法であった。それは大慧以前とは違って、一つの話頭参究といった疑団による徹底した「追体験」にその目的があったことから頷ける。そして、そのような徹底した「体験主義」であったからこそ、国家・民族の差別を超えて、爆発的な禅の伝播を可能にし、後世にまで広く流通する普遍性を獲得できたのである。

(b) 黙照禅の修禅形態

— 黙照禅の概要 —

中国宋代禅を二分する黙照禅の大家である宏智は「黙照」という語について、黙にあつては「無分別」、その行態としては「坐禅」であり、照にあつては「知」、その働きとしては「妙用」であると、それが一如となる時「黙照」として機能すると「黙照銘」・「坐禅箴」などの語録の要所で説き示す。それは「信心銘」で、

虚明自照、不劳心力、
非思量處、識情難測⁽³⁸⁾。

虚、明、自、照、心、力、を、勞、せ、ざ、れ、
非、思、量、の、処、識、情、測、り、難、し。

と示すように、一切空寂である「体」から自ずと顕現する「妙用」であり、自ら照らす働きとしての「本証の現成」という意味合いが籠められている。したがって、黙照禪は、「修証一如」という本覺門的修証觀がその基底を成し、それ故に、悟達への方法それ自体がそのまま覺りとなり現成となるのである。これについて宏智は次のように示す。

農は忙乱なるも、田に挿ゆるの心は、是れ秋に飯と成る。却つて道う、禾熟するも場に臨まず、祇麼だ風雨の爛らすに任従す。禪和子、一身は一身に了まり、両眼は両眼に對る。箇中糸髮ばかりも初り間無し。老狐の涎尽くれば、復た何をか疑わん。再び盤中に坐すれば、弓、蓋に落つ⁽³⁹⁾。

ここで、あえて心勞を費やして「秋の收穫」をしないのは、すでに人々個々の分上に悟りという「稻の実」が熟しているからであり、それを只だ坐禪を通じて冷暖自知すればよいからである。

ところで、宏智がこのように説いた根底には、当代の禪風が禪の本質から遠ざかり、「本来具足の証」或いは、大慧側が説く「悟を以て則と為す」という本来の意義を「安逸に煩惱そのままを容認」或いは、「悟を待つて則と為す」という曲解に流れ、それが自然外道と知解の病弊として蔓延していたことに対する警告の意味が内包していたと考えられる。

宏智の本意はどこまでも、「一身は一身に了まり、両眼は両眼に對る。箇中糸髮ばかりも初より間無し」と、いうように、悟りは当初から人々個々分上において円満に具わっているのであって、「意図的」に悟りを追求することはない。只だ坐禪という徹底した行を通じて、日常の威儀それ自体を悟りの顕現として醸熟せしめることにその力点が置かれているのである。

したがって、その行は厳格な坐禪修行に裏付けられた「黙照一如」の禪であり、「本証一如」の仏行に他ならない。そのことについて宏智は、彼の「法語」で次のように論ずる。

渠は修証に非ず、本来具足せり。他は汚染せず、徹底清浄なり。……寂と雖も耀き、真に中辺無く前後を絶するに到りて、始めて一片と成るを得、根根塵塵、在在処処、広長舌を出し、無尽の燈を伝え、大光明を放ち、大仏事を作さん。元より他の一毫の外法を借らず、的的是れ自家屋裏の事なり⁽⁴⁰⁾。

ここで宏智は「渠は修証に非ず、本来具足せり」と、坐禪する而今の当処がそのまま透脱した悟りの世界であり、その世界は特に目新しいものではなく本より自身のうちに円満に具わっていると論ず。そして、その働きは寂と雖も、惺々と作用し、「根根塵塵、在在処処」に大自在を得るといふ。したがって、宏智がいう黙照禪の本義からすれば、大慧側から主張されるような単なる「寂靜」という意味とは厳密に区別されなければならぬ。

つまり、宏智の黙照禪は、「坐禪」それ自体が必然的に覚りの手段を超えた覚りの本質を意味するとともに、「坐禪」という形式を以てその本領を発揮するのである。したがって、本来成仏における深まりであると同時にその発着点であるため、只だ仏々祖々の行に徹していく中で自己が自己として深まっていくのである。このような黙照打坐による絶対の境涯を宏智は次のように示す。

但だ自らの本来頭を知識れば、彼の変化境に入るも、自然に一切処に主と作り得、把得住し、他に一乗の馭む可き無く、他に万行の修す可き無く、他に三界の出離す可き無く、他に万法の了ず可き無から

ん。爾若し三界を出ずと道わば、則便ち三界を壊し、爾若し三界に在りと道わば、則便ち三界を礙げ、爾若し万法を了ぜんと待せば、則ち万法紛然たり、爾若し万法を転ぜんと待せば、則ち万法、爾を擾さん。此に到つて直に須らく不出・不在・不壞・不礙・不転・不了・不紛・不擾にして、便ち独露底の身を見るべし。便ち是れ灑落底の漢にして、声色裡に眠り、声色裡に坐臥するも、諸々の对待を絶し、常に光明現前し、覺華開發して情境を超脱するを妨げず。(この時)始めて信ず、元より修持せず、曾て染汚せず、無量劫中、本来具足し、円陀陀地にして、曾て一毫頭許も欠少無く、曾て一毫頭許も盈余無きことを⁽⁴¹⁾。

こうした「独露底」の諸々の对待を絶した境涯においては自身を束縛するものは何もない。ここでは坐禅がそのまま覺り(覺華開發)として一切処に顕現(光明現前)している。まさに、黙照一如の仏行に徹している中で自己が自己として深り、さらに、自己が自己として顕現するのである。

このように黙照禅では、行仏性「行仏威儀、威儀即仏法」としての坐禅に重きを置く。したがって、坐禅は威儀即仏法を意味し、仏法はそのまま坐禅に通じる。それは宏智が「黙して凝らず、照らして流れず」⁽⁴²⁾、「黙黙として遊び、如如として説く」⁽⁴³⁾、または、「黙時に説き、説時に黙す」⁽⁴⁴⁾などと示すように、坐禅の黙は「妙修」(黙而不凝)としての「証黙」であり、証の作用である照は、対象に流されることのない「不動の照」(照而不流)であり、さらには、「寂黙の妙用」としての「説法」(黙黙而游、如如而説。黙時説、説時黙)であったのである。

以上のように、宏智の黙照禅は只だ黙々と坐っている姿勢だけに限定されなかった。

但し、「黙照一如」の深淵なる実修とその日常底への無窮なる展開の基本的機軸は坐禅にある。

つまり、坐禅はそのまま覚りの顕現として身と心の構造であるが故に、あえて悟りを得ようと力まなくとも自ずから修行の必然性が具現されるのである。このように黙照の坐は、行住坐臥・見聞覚知、全ての日常底において顕現する「黙照一如」の坐であった。さらに、宏智の黙照禅は「至游禅」と呼ばれる頗る能動的な性格も兼備する。「黙照銘」とほぼ同時期の作品とされる「至游庵銘」において、宏智は次のように論ずる。

夫れ道人の至游は、虚極を履み、妙明を守り、真醇を飲み、清白に住す。断崖に足を放ち、空劫に身を転じ、一に妙存を得て、对待を亡絶す。自然に出応して方無きこと、谷の響、水の月のごとく、塵塵無礙にして、心心一如なり。彼我相い忘れ、是非斯に泯ず。方円大小、曆曆として爽さわわず。能く是の如くならば、諸の世間に入りて、真に游戲三昧に契う。斯に至游と謂うべし。衲僧の所住の処、何ぞ必ずしも屋を縛り茨を編んで、孤り世外に兀こぼならん⁽⁴⁵⁾。

これが宏智における黙照禅の本領である。先の大慧が示した黙照禅の捉え方では、この銘の本意は捉え尽くせない。ここでは明らかに宏智の禅が「坐」に留まらず一切処に於いて「真に游戲三昧に契う」というような積極的且つ能動的性格が窺える。しかし、あえて言及すれば、大慧の禅に比べれば、宏智の禅はやはり「静的」禅と言わざるを得ない。それは、大慧禅が当時の時代的要求に呼応した禅であったのに比べ、宏智禅が果たしてどれだけ当時の時代的要求に呼応できたかを鑑みた場合、自ずから明白となる。

これまで大慧の看話禅と宏智の黙照禅の修禅形態に焦点をあて、相互の修禅方式とその特徴について検討してきた。看話禅と黙照禅は、根本的には修証観の相違により由来したと見ることができ、そこから派生する修禅方式に於いても、以上のような修証観の相違を踏まえた上で「看話と黙照」の全体像を見極める必要

がある。

結 語

以上、これまで「看話と黙照」の諸問題について検討した結果、明確に浮上するのは、大慧の痛烈な黙照禪批判もその根底には両禪の修証觀の相違が大きく影響していた。それは、これまで論究したような黙照の本質から逸脱した黙照邪師及びその亜流への批判からも十分に確認できた。

さらに時代的觀點で捉えた場合、大慧は宋王朝存亡の危機において、主戦派と講和派との激しい対立の中、「社会的実践」として看話禪を以て士大夫の中に飛び込み、国政に加担したことで長期流罪の身となる苦難の境遇とは裏腹に、山中伽藍に囲まれた僧堂内において、連日黙々と如法なる修行に徹し続けた「黙照禪風」の「時勢への消極的対処」と、「静に重点を置く宗風」が、晩年に於いてもなお彼をして黙照禪批判の強度を強めさせたのかもしれない。このような「大慧の黙照禪批判」という破局的事態の様相を、時代的觀點から簡明直截に要約するならば、荒木氏の説が一定のメルクマールとなろう。

悟りとは元來時流を超えた永遠との冥合であり、あまりにねばっこく歴史的状況に密着するのは、「現在に落ちる」恐れありとの批判もあり得るであろうが、政治的人間としての士大夫階層を動かす力をもり上げるためには、即今の現実在に集中的な対決を挑む大慧流の行き方こそ、苦惱する知識人の胸にこたえるものをもっていたのである⁽⁴⁶⁾。

したがって、ある意味では「教団・組織」よりも、時代に束縛されない「個」の自在なる働きを重んずる唐代禅の特徴は、石頭系の曹洞宗旨を綿々と継承する宏智の黙照禅にその意義を見出すこともできよう。

それは、すなわち宏智の禅が、超時代性、あるいは個的充足性を具えていたためである。

一方、大慧の禅は、祖師の禅を継承しながらも、その時代的要求に呼応して、社会に強力な禅的躍動力を発動せしめ、人々を牽引していく積極的且つ即時代的特色を有しており、士大夫層に受け入れられた禅、または歴史的充足性を具えた禅であった。但し、このような見解もあくまで断面的な指摘であり、大慧禅の歴史的意義を完全に言い尽くしたものとはいえないであろう⁽⁴⁷⁾。

いずれにせよ、大慧の黙照禅批判は、正法護持の使命感より発せられた禅風刷新のための具体的行為であった。その主な要因は坐禅への固執と悟りの撥無、そして、黙照邪師のもとで寂靜に沈溺する士大夫の誤った禅理解などを挙げることができる⁽⁴⁸⁾。大慧はそうした諸問題に対して、真正面から痛烈な誹謗と論理的説示とで「看話の正禅」と「黙照の邪禅」という位置づけを定着させ、絶大な社会的支持層を獲得し、宋朝禅の代名詞となる看話禅を大成させるのである。したがって、黙照批判と看話確立は表裏一体の不可分の関係にあり、大慧は黙照批判の代案として看話禅を確立していったのである。

(1) 大慧の邪禅批判を大別すれば、唐代の「無事」を安逸に曲解した禅徒への批判と北宋期に波及する文字禅への批判、そして黙照の本質から逸脱した黙照邪師及びその亜流への批判に要約できる。本論では後者の黙照邪師及びその亜流への批判である黙照禅批判に論点を絞って検討していく。

(2) 「黙照銘」は、建炎三年、宏智の三十九歳以前に成立し、紹興元年(一一三一)に刊行された『長蘆覚和尚語録』によって禅林に流行したものである。石井修道編輯・禅籍善本古注集成『宏智録(上)』「解題」(東京名著普及会一

- 九八四)五三〇頁、同氏『宋代禪宗史の研究——中国曹洞宗と道元禪——』(大東出版社、一九八七)三三三頁参照。
- (3) 泉福寺本『宏智録』第一冊(東京名著普及会、一九八四)七七頁。
- (4) 『首楞嚴義疏註經』卷四、或可寂而常照故称妙明、照而常寂故曰明妙。此顯法界一相真覺無二。円覺亦云、一切覺故円覺普照寂滅無二。(T39:874c)
- (5) 『宏智録』卷六、默默自在、如如離縁、豁明無塵、直下透脱。元来到箇處、不是今日新有底。従旧家広大劫前、歴歴不昏、靈靈独輝。雖然恁麼、不得不為。(T48:74b)
- (6) 「仏性顕在論」は、あらゆる事物・事象・現象そのものが「仏性」の顕現であるとして、そのまま顕在している「仏性」が「仏性」として顕現していることを証・覚・悟することによって、涅槃を了得するという考え方である。松本史朗『道元思想論』(大蔵出版、二〇〇〇)一三四―一三五頁参照。
- (7) 松本史朗『前掲書』(大蔵出版、二〇〇〇)五八九頁参照。
- (8) 『大慧語録』卷五、師紹興二十六年十一月二十三日、於明州報恩光孝禪寺開堂。宣疏拈香祝聖罷、乃就座、天童和尚白槌云、法筵龍象衆、当觀第一義(T47:829b)。
- (9) 『嘉泰普灯録』卷九、翌日辰巳間、沐浴更衣、端坐告衆。顧侍僧、索筆作書、遺育王大慧禪師、請主後事。仍書偈曰、夢幻空花、六十七年。白鳥煙没、秋水天連。擲筆而逝(V13:T152b)。また、『宏智広録』卷九「行業記」(T48:120c)、『大慧語録』卷五(T47:822c)にも、宏智示寂の際、大慧に書簡を送って後事を嘱し、大慧が葬儀を司ったことが記されている。
- (10) 『朱子語類』卷百二十六「釈氏」の一條、昔日了老、專教人坐禪。杲老以為不然、著正邪論排之。其後杲在天童、了老乃一向師尊礼拜。杲遂与之同、及死為之作銘。問、渠既要清淨寂滅、如何不坐禪。曰、渠又要得有悟。杲曰甚喜子留、及南帰、貽書責之。以為与前日不同。今其小師録杲文字、去正邪論、与子留書亦節却。(中文出版本・四

- (11) 『語類』の巻頭に付録されている「朱子語録姓氏」に拠れば、「鄭可学、字は子上、莆田（福建省）の人。辛亥（紹熙二年・一一九二）に聞く所なり（鄭可学、字子上、莆田人。辛亥所聞）」とある。鄭可学は、字は子上、持斎と号した。福建省の人である。田中謙二氏によると、朱熹に師事した期間は、淳熙十四年（一一八七）から慶元四年（一一九八）に至るまで、断続的に四期に分けられるとされる。「朱門弟子師事年攷」（八三頁）に詳しい。その伝については『宋人伝記』第五冊（三六八六頁）参照。野口善敬、廣田宗玄他『朱子語類』訳注巻百二十六（上）（汲古書院、二〇一三）一〇五頁。
- (12) ここでいう『正邪論』は、『朱子語類』巻百二十六で、弟子が大慧語録を編集する時それを削除したとあるが、江戸時代の無著道忠が著した『大慧普覚禪師書栲栳珠』によれば、大慧の『正法眼蔵』末の示衆がそれに相当すると言及されている。近年、廣田宗玄は「大慧宗杲の『弁邪正説』について」（『禅学研究』七十八、二〇〇〇）、及び「大慧宗杲の邪禅批判の諸相」（『禅文研紀要』二十七、二〇〇四）において指摘した。
- (13) 『大慧年譜』是年六月二十五日、准命移梅州。（柳田聖山、椎名宏雄『禅学典籍叢刊』巻四、臨川書店、二〇〇〇、三六二頁）
- (14) たしかに朱子あるいは鄭可学が宏智と大慧を混同している可能性は十分にあるのではないか。ことに鄭可学は大慧、真歇、宏智とは直接会っておらず、ほぼ次世代の人であり、また、福建省出身であるため、大慧、真歇、宏智に関する様々な風評を受けやすく混乱を招き易い。
- (15) 『語類』巻百四、屏山少年能為举業官莆田、接塔下一僧能入定数日。後乃見了老、帰家読儒書、以為与仏合。（中文出版本・四一六四頁）
- (16) 『大慧語録』巻二十七、近年已来禅道仏法衰弊之甚、有般杜撰長老、根本自無所悟、業識茫茫、無本可拠、無実

頭伎倆取撰學者、教一切人如渠相似、黒漆漆地、緊閉却眼、喚作默而常照。彦沖被此輩教壞了、苦哉苦哉。(T45-925a)

- (17) 大慧、真歇、宏智と同時代に活躍した茅子元(一〇九六―一一八二)もほぼ同地域で教線を張っていた。ことに大慧は福州に入る以前(一一三〇―一一三四)まで江州の雲門庵に住したが、子元も江州の地で活動していた。その思想は「寂而常照、照而常寂」を強調し、少なからず宏智、真歇の黙照思想に影響されたと見て取れる。況や古来より総合仏教的伝統を育んできた福州の地に於いては、このような宏智、真歇に代表される黙照思想に影響された禪者が宗派に係わらず数多くいたであろうと推察でき、その中に大慧の批判対象となる黙照邪師といわれる輩も存在したであろうと思われる。子元の思想については、張欣「念仏者は誰」―その思想源流について―(『インド仏教学研究』十五、二〇〇八、一〇五―一〇六頁)参照。

- (18) 『大慧語録』卷十三「師到雪峰值建菩提會請普說」、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。∴適來真歇、有一段公案未了、雲門為他結絶却。(T17-864a)
- (19) 『大慧語録』卷十三「師到雪峰值建菩提會請普說」、爾看。他真歇說禪、都不計較、拋學人間處、信口便說、更無滯礙、自然如風吹水。只為他実見実説、如普賢菩薩從仏華莊嚴三昧起、普慧菩薩如雲興致二百問、普賢菩薩如瓶瀉以二千酬。又何曾思量計較來。∴(中略)∴雲門今夏在広因、開個灯心自角舖子、隨家豊儉、説些粗禪。室中間學者一句子、如不思量計較、天真自然、道得一句、更与一撈、擬議不來、劈脊一棒、別無細膩。忽然打発一個半個、却教上來雪峰、就大炬輔、事同一家。(T17-863b-864a)
- (20) 但し、ここでは真歇側から招請された立場での普説であるため、真歇側を賛嘆するのは客としての礼儀でもある。

- (21) 『四卷本普説』卷二「方敷文請普説」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、我敢道他也是個瞎漢。(『禪學典籍本卷四・二〇七頁])
- (22) 「雪峰に到り一夜の小參」とは、紹興四年(一一三四)の「師到雪峰值建菩提會請普説」であると推察できる。
- (23) 『四卷本普説』卷三「方敷文請普説」如定光大師、往年在歌長老処、也不信有悟。及乎自家到雪峰一夜小參、忽然疑着、破夏走来広因。猶自主張無迷無悟、被山僧痛罵、方始知非。(『禪學典籍本卷四・二三八頁])
- (24) 石井氏は、『前掲書』(大東出版社、一九八七、三一九頁)で、「宏智が首都臨安府の靈隱寺にわずか一ヶ月しか住持しなかったのは、時の権力に対して形式的に組み込まれることを嫌い、内心で反骨の精神を示したと考えてもよいであろう」と、評価している。
- (25) 伊吹敦「宋の南遷と禪(下之上)―要説・中国禪思想史二六―」(『禪文化』二二七、二〇一〇)一一七頁参照。
- (26) 真歇が「妙悟」の重要性を認知していたことは、真歇撰『信心銘拈古』の内容からも十分に窺える。真歇の思想については期日改めて述べてみたい。
- (27) 『大慧普説』卷十七「錢計議請普説」而今諸方有一般黙照邪禪：此風往年福建路極盛。妙喜紹興初、入闍住庵時、便力排之、謂之断仏慧命。千佛出世不通懺悔。(『T17885a』)
- (28) 廣田宗玄「大慧宗杲の邪禪批判の諸相 ―「弁邪正説」の検討を通じて―」(『禪文化研究所紀要』二十七、二〇〇四)一一二―一三二頁。
- (29) 本稿の注(17)を参照。
- (30) 然切不可存心待破、若存心在破処、則永劫無有破時。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、欣靜厭鬧底心、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、

乃是許多惡知惡覺底器仗也。不得作有無會、不得作道理會、不得向意根下思量卜度、不得向揚眉瞬目处探根、不得向語路上作活計、不得颺在無事甲裏、不語向举起处承當、不得向文字中引証。但向十二時中、四威儀內、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。(T47,921c)

(31) 『大慧語錄』卷二十三、但只看箇古人入道底話頭。僧問趙州、如何是祖師西來意？州云、庭前柏樹子。僧云、和尚莫將境界示人。州云、我不將境界示人。僧云、既不將境界示人、却如何是祖師西來意？州只云、庭前柏樹子。其僧於言下忽然大悟。伯寿但日用行住坐臥处、奉侍至尊处、念念不間斷、時時提撕、時時拳覺、驀然向柏樹子上、心意識絕氣息、便是徹頭处也。(T47,910a)

(32) 小川隆『新アジア仏教史七中国Ⅱ隋唐—興隆・發展する仏教—』五章「禪宗の生成と發展」(俊成出版社、二〇〇二)〇三二〇頁參照。

(33) 石井修道『東アジアの仏教』東洋思想 第十二卷・四章「禪」(岩波書店、一九八八)一二六頁參照。

(34) 近世叢林有一種邪禪、執病為藥、自不曾有証悟处、而以悟為建立以悟為接引之詞、以悟為落第二頭、以悟為枝葉邊事。自己既不曾有証悟之处、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。逐日噉却兩頓飯事、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、亦謂之兒孫邊事。將這黑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。(T47,901c)

(35) 『大慧語錄』卷二十六、某不惜口業、力救此弊。今稍有知非者。願公只向疑情不破处參。行住坐臥不得放捨。僧問趙州、狗子還有仏性也無。州云、無。這一字子、便是箇破生死疑心底刀子也。(T47,923a)

(36) 「昏沈」とは無記(寂靜に浸りきった状態)、または、睡魔に陥った状態であり、「掉拳」とは散乱心を指す。いずれも坐禪中、最も警戒しなければならぬ障害である。

- (37) 『大慧語錄』卷二十一、靜坐時、纔覺此兩種病現前、但只拳狗子無仏性話。兩種病不著用力排遣、當下怙怙地矣。
(T47-922b)
- (38) 『信心銘』虛明自照、不勞心力、非思量處、識情難測。(T48376c377a)
- (39) 『宏智錄』卷一、農忙乱插田心是秋成飯。却道禾熟不臨場、祇麼任從風雨爛。禪和子、一身了一身、兩眼对兩眼。箇中糸髮初無間。老狐涎、尽復何疑。再坐盤中弓落蓋。(名著普及會本·三九頁)
- (40) 『宏智錄』卷六、渠非修証。本來具足、他不污染、徹底清淨。……雖寂而耀、真到無中迎絕前後、始得成一片、根根塵塵、在在处处、出広長舌、伝無尽燈、放大光明、作大仏事。元不借他、一毫外法。的的是自家屋裏事。(名著普及會本·二九八頁)
- (41) 『宏智錄』卷一、但知識自本來頭、入彼變化境、自然一切处作得主、把得住、他無一乘可駁、他無万行可修、他無三界可出、他無方法可了。爾若道出三界、則便壞三界、爾若道在三界、則便礙三界、爾若待了方法、則方法紛然、爾若待轉方法、則方法擾爾。到此直須出不在不壞不礙不轉不了不紛不擾、便見独露底身。便是灑落底漢、不妨声色裡睡眠、声色裡坐臥、絶諸对待、常光現前、開発覺華、超脱情境。始信元不修持、不曾染汚、無量劫中、本來具足、円陀陀地、曾無一毫頭許欠少、曾無一毫頭許盈余。(T48-17b)
- (42) 『宏智錄』卷九、默而不凝、照而不流。(T48-109a)
- (43) 『前掲書』默默而游、如如而說。(T48-109b)
- (44) 『前掲書』默時說、說時默。(T48-109c)
- (45) 『宏智錄』卷六「至游庵銘」夫道人之至游矣。履虚極、守妙明、飲真醇、住清白。断崖放足、空劫轉身、一得妙存、亡絶对待。自然出応無方、谷響水月、塵塵無礙、心心一如。彼我相忘、是非斯泯、方円大小、曆曆不爽。能如是也、入諸世間、真契游戲三昧、斯可謂至游矣。衲僧之所住处、何必縛屋編茨、孤兀世外。(名著普及會本·四六

(46) 荒木見悟『大慧書』(禪の語録・十七)(筑摩書房、一九六九)二五七―二五九頁。したがって、荒木氏が示されたように看話と黙照を「対時代的機能」という視点で比較した場合、悟りの超時代性と即時代性、または個的充足性と歴史的充足性という図式となる。

(47) 野口善敬氏は、「後世における大慧宗杲の評価」(花園大学国際禅学研究所『論叢』八号、二〇一三―二頁)で、後世の大慧像における形成要素とその評価を十項目に分類して紹介しているが、その結びで、「一言で表現することは難しいが、ともかくいろいろな意味で突出した「やり手」だったわけである」と、結論付ける。それは本論で扱った大慧の黙照禅批判に於ける一連の言動においても対応するものである。因みに蛇足として、大慧看話禅の修禅形態の意義について、筆者の見解を付記すれば、①最も継続性のある実践的修禅形態の確立。②それは中国祖師禅史の円熟した禅的土壌の上に形成された修禅の方法的模索。③東アジア全域に独自の禅文化の開化と自己修養としての実践思想の確立。④それまで優れた機根と一回性の機縁による「悟」の可能性が地域や人種の差別を超えて広く人々に開放された。⑤そのような禅思想の基礎テキストとしての伝統史・公案集・語録の刊行などを挙げておく。

(48) 但し、大慧の「黙照禅」理解については、さらなる検討が必要である。

*本稿は臨済宗妙心寺派教学部の助成金により作成した。また、本稿を草するに当たり、花園大学教授、野口善敬、中島志郎、両氏の助言を頂いた。合わせて謝意を表します。