



**HAL**  
open science

Chao Zhang

► **To cite this version:**

| Chao Zhang. . Journal of Buddhist Studies , 2019, 50, pp.167-188. halshs-02414494

**HAL Id: halshs-02414494**

**<https://shs.hal.science/halshs-02414494>**

Submitted on 16 Dec 2019

**HAL** is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

## 宋代禪門と士大夫の外護

張 超

(翻訳：小川隆)

### 外護も也た少不得——蘇軾と重辯

ここで論じたいのは、中国の宋の時代（960-1279）における、禪宗教団にとっての在俗者の問題、特に禪宗がどのような種類の在俗者を、どのような方法で積極的に取り込んでいったのか、という問題である。

まず導入として、この時代の禪林の逸話をひとつ引いてみたい。12世紀末の禪林筆記（宗門隨筆）に見える話で、描かれているのは、宋代の最も声名高い大文豪にして且つ政治家でもあり書家でもあった「東坡居士」こと蘇軾（字子瞻、1036-1101）、その蘇軾と臨濟宗のさる禪師との道交の一場面である。

蘇翰林子瞻、以紹聖元年秋、經由南華。著衲衣與長老辯公坐次、忽客來謁、乃著公服遂謂辯曰、「裏面著衲衣、外面著公服、大似壓良為賤」。辯曰、「外護也少不得」。蘇曰、「言中有響」。辯曰、「靈山付囑、不要忘却」。（『感山雲臥紀譚』卷下、『五山版中国禪籍叢刊』第5卷—綱要・清規、臨川書店、2016年、頁190上）

蘇翰林子瞻、紹聖元年（1094）秋を以て、南華を經由す。衲衣を著け長老辯公と坐せる次、忽ち客來りて謁す。乃ち公服を著け遂て辯に謂いて曰く、「裏面に衲衣を著け、外面に公服を著くるは、大いに「良を壓して賤と為す」に似たり」。辯曰く、「外護も也た少不得」。蘇曰く、「言中に響有り」。辯曰く、「靈山の付囑、忘却る不要れ」。

かつて翰林学士の高位にまで昇った蘇軾ではあったが、抜きん出た才能をそなえながら、奔放な性格と率直な物言いのため、官途の上ではたびたび北宋の党争における攻撃対象とされ、紹聖元年（1094）の春と夏には、齢六十になんなんとする身で再び弾劾を受け、哲宗皇帝から相い前後して、偏遠の地、広東

の英州と惠州に貶黜された。はるか千里の道のりをたどって河北から貶所にむかう途中、彼はかの六祖慧能の長年にわたる弘法の地であった曹溪の南華寺にたちよった。そこで僧衣をまとして住持の重辯禪師と座談していたところ、突如、人が面会を求めて訪ねて来た。あわてて僧衣の上に官服を重ね着した彼は、重辯に向かって言った、「内に僧衣をまといながら、外に官服を着ける、これではまるで、良家の子女を売って奴婢の身に墮とすようなものでございますな」。重辯、「いやいや、外護もまた、欠かせぬものにございますぞ」。蘇軾、「なるほど、深き含みのあるお言葉」。重辯はそこでさらに一句を加えた。「世尊往年の靈山の付嘱、それをどうかお忘れなく」。

重辯のいう「靈山の附嘱」とは、おそらく、靈鷲山において釈尊が迦葉尊者に告げたという、かのことを指しているよう。「吾れ清浄法眼・涅槃妙心・実相にして無相なる微妙の正法を以て、將<sup>も</sup>つて汝<sup>き</sup>に付<sup>け</sup>く。汝<sup>ま</sup>當<sup>ま</sup>に護持<sup>まも</sup>すべし」(『景德伝灯録』巻1 釈迦牟尼仏章、禪文化研究所・基本典籍叢刊景宋本、頁3上)。

## 宋代士大夫と外護

この活き活きとしたエピソードは、宋代の禪宗僧団と世俗社会の接触の二つの特徴をよく示している。その一つは、「外護」に対する僧団側の積極的態度である。

仏教者自身が弘法を護持することを「内護」というのに対し、僧団外部の俗人が権力・財力・知識・労力等によって仏教を保護したり、障礙をとりぞいで弘法を助けたりすることを「外護」という。また、そのようにする者も「外護」「外護者」「外護善知識」などと称された<sup>註1</sup>。

仏教史上の著名な外護者としては、インドではマウリヤ朝第三代の王で八万四千の舍利塔を立てたことで知られるアショカ王、中国では自ら菩薩戒を受け仏化によって国を治めようとした南朝の梁の武帝、日本では国分寺を立て東大寺の毘盧遮那仏を鑄造した聖武天皇等々を挙げることができる。上の逸話のなかで、蘇軾は当初、僧衣をまとう出家者に比して官服を着た自分のような俗人を奴僕のごとく賤しき身と卑下したが、僧侶たる重辯のほうは逆に「外護」の価値を全面的に肯定し、その上さらに歴代祖師たちと同様、世尊の「靈山の付嘱」を担うようにとさえ求めたのであった。つまり、僧の身の重辯からすれば、「外護」は宗門の伝法の大業にとって、僧団自身の「内護」に匹敵する重要性をもつものだったのである<sup>註2</sup>。

上の逸話から見て取れるもう一つの特徴は、官服を着た蘇軾のような「士人」「士大夫」層こそが宋代の禪籍において最も突出した外護者の集団であったということである。宋代の士大夫たちは、主に科挙を通じて国家の官職を得た文官から成る、膨大な官僚層を形成するに至っていた。政治家・文人・知識人など、多層的な身分を一身に集めていた彼らは、一方で皇帝とともに天下を治める高度の政治権力を持ち、他方ではエリートとして、文芸の創作・鑑賞能力と思考力を具え、社会のイデオロギーを主導していた。各種の特権を有するこの俗世の権力集団は、宋代中国の発達した文化の主要な現れの一つであった<sup>註3</sup>。

むろん、宋代の禪門にとっても、王権の庇護を受けることが決定的に重要であったことは前代までと変わらない。しかし、現場での接点の多さと接触面の広さからいって、宋代禪門の最も主要な外護者がかかる士人・士大夫層であったことは疑う余地がなく、また王権からの庇護も、多くは士大夫たちの仲介によってはじめて得られるものだったのであった<sup>註4</sup>。

### 士大夫から禪門への貢献

では、禪宗教団にとって、宋代士大夫集団の価値は、具体的にどのような面に現れていたのであろうか？ 逆から言えば、士大夫たちは、如何に自らの特殊な社会的地位を利用して護法に貢献したのであろうか？

まず、士大夫と僧の禪的交流はしばしば詩文応酬の主題となり、さらに特に禪に対して熱心な士人は、禪僧のために塔銘や語録の序跋、像讚などを撰述した。宋代の印刷術の普及のもと、これらの作品はその士人の声望と相俟って、僧団外部の俗世に対してその僧についての宣伝の効果をあげた<sup>註5</sup>。また、中級・上級の官位にある士大夫たちは、僧への塔額・紫衣・師号などの下賜を天子に奏上することができた。これは、むろん僧に絶大な榮譽をもたらすものであった<sup>註6</sup>。

次に宋代の官制自体にもとづく定期的な異動に加えて、相次ぐ政官界の波瀾による官位の浮沈のため、宋代の士大夫の多くが、蘇軾と同じく官職の頻繁な流動を余儀なくされた<sup>註7</sup>。彼らは長年、官職の異動のための旅路のなか、自ずと各地の仏寺や山中の禪院に立ち寄ることとなり、そこで多くの旅行記や寺記題刻がのこされた。それらの作品は士大夫たちの間でもてはやされ、伝承され、その寺院の知名度を効果的に高めることとなった<sup>註8</sup>。また、それら寺院が伽藍の建立や修繕を行う際、士大夫たちが勧募の文章を撰してその事業を後推しす

ることもしばしばであった。

さらに、士大夫たちは、自らの影響力を行使して『景德伝灯録』『伝法正宗記』など、いくつかの禪籍を官修の大藏經に収め、他宗派の仏教者や一般の知識人たちに対して禪宗の存在を目に触れやすいものとした<sup>注9</sup>。

そして最後に、カギとなるきわめて重大な点が、「十方」制の寺院の住持が空席となった時、中級・上級の官位を擁する士大夫たちは、国家に対して特定の禪僧を推挙できたということである。これは宋代の禪宗教団の発展・存亡にとって、重大な意義をもつものであった。宋代の国家公認の仏寺において、寺格が最も高く社会的影響力が最も大きかったのが「十方」と呼ばれる寺院であり、その住持の職を得ることは禪宗対教宗の競争における重要な戦略の一つであった。宋代における十方制寺院の住持選任の手続きは、おおむね、地方僧団の指導者と中上級の国家官僚の協議によっていたが、しかしその任免に対して最終的な決定権をもつのは国家であった。そのため宋代の禪籍には、「丞相」「参政」といった中央の官僚のほか、「転運使」（「転使」「運使」）や「知州」といった路・州・府レベルの地方官僚の外護者の名が頻繁に登場することとなるのであった<sup>注10</sup>。

## 士大夫への接化

以上、総じていえば、宋代社会の最上層に位置していた士大夫集団は、種々の政治的・文化的特権を擁していたために、個別の一僧や一派の発展を後押ししえたのみならず、一寺院からひいては仏教教団全体に対しても決定的な支援を行い得た。それゆえ、士大夫たちは、禪宗教団にとって、とにもかくにも軽視しえない人的資源であり、彼らの注目と支持を持続的に獲得するために、禪門の側からさまざまなレベル、さまざまな方向の方策が講じられたのであった。

その一つに、士大夫を対象にした祈福の儀礼がある。たとえば新任の住持が開堂を行う際、皇帝のための「祝聖<sup>しゅくせい</sup>」の後、文武の官僚のための拈香がなされた例がしばしば見られる。宋代の名僧、臨済宗黄龍派の真浄克文（1025-1102）、楊岐派の楊岐方会（992-1049）、圓悟克勤（1063-1135）、大慧宗杲（1089-1163）らは、いずれも開堂の際に、特定の高官・貴顕および一切の地方官僚のために「常に禄位に居らんことを」という祈りを捧げている。今、一例だけ挙げれば、たとえば紹興七年（1137）七月二十一日、大慧の臨安府明慶院での開堂の示衆のなかに次のように見える。

遂陸座拈香云、「此一瓣香、恭為北闕之至尊、上祝南山之萬壽」。次拈香云、「此一瓣香、奉為留守大丞相洎文武官僚常居祿位」。（『大慧普覺禪師語録』卷1、禪宗全書42 影印嘉興藏本頁233上）

遂て陸座し拈香して云く、「此の一瓣の香は、恭く北闕の至尊〔皇帝〕の爲にし、上、南山の万寿を祝る」。次に拈香して云く、「此の一瓣の香は、奉じて留守大丞相洎文武官僚の常に祿位に居らんが爲にす」。

この種の事例は、他にも枚挙にいとまない<sup>注11</sup>。かかる儀礼はやがて禪門の定式となり、宋の『叢林校定清規総要』（1274）や元の『敕修百丈清規』（1336-1343）に条文として明記されるに至る<sup>注12</sup>。

その一方で、一部の禪僧たちは、士大夫の参禪に特化した教化法をも編み出していった。たとえば、臨濟宗黄龍派の晦堂祖心（1025-1100）は士大夫への接化の巧みさで知られていた。彼は出家前もと儒生であったため、「外書をば仏説に糅う」ことによって効果的に士大夫の参禪を啓発したのであった（「黄龍心禪師塔銘」、『豫章黄先生文集』巻24/『人天宝鑑』にも引かれる。『五山版中国禅籍叢刊』第5巻、頁335下）。たとえば彼が儒家の経典を引用しながら士人黄庭堅を導いた次の問答などは、唐代の趙州禪師の「庭前の柏樹子」の話に比し得るものであろう。

晦堂因語次、舉「孔子謂弟子、以我為隱乎？吾無隱乎爾。吾無行而不與二三子者、是丘也」。於是請公詮釋而至于再、晦堂不然其說、公怒形於色。沈默久之。時當暑退涼生、秋香滿院。晦堂乃曰、「聞木犀香乎？」公曰、「聞」。晦堂曰、「吾無隱乎爾」。公欣然領解。（『羅湖野録』上、嘉興藏、統第178帙、第1冊、頁5）

晦堂因みに語る次、挙す、「孔子、弟子に謂く“我れを以て隠すと為す乎？吾れ爾に隠すこと無し。吾れ行きて二三子と与にせざる無き者、是れ丘〔孔丘〕也”。是に於いて公〔黄庭堅〕に詮釈を請うに再に至れど、晦堂、其の説を然りとせず、公、怒り色に形る。沈黙之を久しうす。時當も暑退き涼生じ、秋香院に満つ。晦堂乃ち曰く、「木犀の香を聞く乎？」公曰く、「聞く」。晦堂曰く、「吾れ爾に隠すこと無し」。

元祐七年（1092）、蘇軾と並び称される、北宋の文学者にして書家でもあった黄庭堅（黄山谷）は、母の病のため、都より故郷である江西の分寧丁憂へ帰り、当地の黄龍山の晦堂禪師およびその門人たちと親交を結ぶに至った。ある日のこと、晦堂は、士大夫なら誰でもがいやというほど諛んじているであろう『論語』述而篇の孔子のことはをとりあげた、「吾れ爾になんじに隠すこと無し。——お前たちは私が何かを隠していると思っているのか？ 私はお前たちに何ら隠す所は無い。それがすなわち私、孔丘という人間である」と。そこで黄庭堅はこの語の解釈を再三にわたって述べたが、ことごとく晦堂に斥けられた。黄庭堅は激しく憤り、また深く懊悩した。互いの長い沈黙がつづく。

その日はあたかも暑気がしだいに退き、涼気がきざしてきた、夏の終わり、秋の初めの頃だった。庭にはモクセイの香りが満ちている。そこで晦堂はたずねた、モクセイの香をかいだか？ そこで黄庭堅がはいと答えると、晦堂はさきほどの孔子のことは重ねて述べた。

——吾れ爾になんじに隠すこと無し。

ここで怒りは喜びにかわり、黄庭堅は深く悟った。論語の語を借りて晦堂が示したのは、自分から授ける法など何も無い、現にこうして花の香をかいでいる汝自身の本分事、それに汝自らじが気づくだけのことだったのだ、ということであろう<sup>註13</sup>。

儒教經典の語によって仏教を説くこのような接化の手法——「外書をば仏説に糅う」——は、儒教を正統とする立場から見れば、逆に、表面だけが儒教で中身は仏教にすぎない——「陽儒陰仏」——の邪説にはかならなかつた。いわゆる朱子学の祖とされる南宋の朱熹（1130-1200）は、大慧と深い道交のあった無垢居士こと張九成（1092-1159）の『中庸解』を批判するにあたり、次のように書き記している。

張公始學於龜山之門、而逃儒以歸於釋。既自以爲有得矣、而其釋之師語之曰、「左右既得欄柄入手、開導之際、當改頭換面、隨宜說法使殊同歸、則世出世間兩無遺恨矣。然此語亦不可使俗輩知、將謂實有恁麼事也（見大慧禪師與張侍郎書。今不見於語錄中、蓋其徒諱之也）。用此之故、凡張氏所論著皆陽儒而陰釋、其離合出入之際、務在愚一世之耳目而使之恬不覺悟以入乎釋氏之門。（『雜学弁』張無垢中庸解、『朱文公文集』卷72、台湾商務印書館影印四部叢刊本、頁1257下）

張公〔張九成〕始め龜山〔楊龜山〕の門に学ぶも、<sup>しか</sup>而れど「儒」を逃れて以て「釈」に帰す。既に自ら得ること有り<sup>おも</sup>と以為<sup>おも</sup>えるに、而して其の釈の師〔大慧〕之に語<sup>つ</sup>げて曰く、「左右、既に櫛柄を得て手に入れたれば、開導の際、当に改頭換面〔面目を改めて〕、随宜に説法し殊をして同帰ならしむれば、則ち世と出世間<sup>ふた</sup>と両つながら遺恨無からん。然れど此の語は亦た俗輩をして知り、<sup>かくのこと</sup>実に恁<sup>おも</sup>麼<sup>おも</sup>き事有り<sup>おも</sup>と將<sup>おも</sup>謂<sup>おも</sup>わしむる<sup>べ</sup>可<sup>べ</sup>からざるなり」と（大慧禪師の張侍郎に与<sup>い</sup>うるの書に見ゆ。今、語録中に見えざるは、蓋し其の徒、之を諱<sup>い</sup>みしならん）。此の故を用<sup>い</sup>って、凡そ張氏の論著する所は皆な陽は「儒」にして陰は「釈」、其の離合出入の際、務は一<sup>けだ</sup>世の耳目を愚にし之をして恬<sup>い</sup>として覺<sup>き</sup>悟<sup>と</sup>らしめず、以て釈氏の門に入らしめんとするに在り。

仏教を異端とする側からの強い敵意を含んだ記述であり、この記述をそのまま史実と看<sup>み</sup>なしてよいかは留保する必要がある。だが、少なくとも、禪宗の「陽儒陰仏」の手法の士大夫層への影響力が、朱熹に強い危機感と警戒心をもたせるほどのものであった<sup>注14</sup>。という事は言えるであろう。

「外書をば仏説に糅<sup>ま</sup>う」と称えられるにせよ、「陽儒陰仏」と誹<sup>い</sup>られるにせよ、経史の古典——仏教側からいう「外書」「外典」——の語句を利用した士大夫への接化が成り立つためには、むろん、禪僧の側にその充分な素養が無ければならなかった。だが、それは、ともすると、禪僧が士大夫の歡心を買<sup>か</sup>うために、第一義の追究をな<sup>お</sup>ざりにしたまま「外書」「外典」の学習にばかり憂<sup>うれ</sup>き身をやつすという弊風をももたらすこととなった。<sup>わくあんしたい</sup>或菴師体（1108-1179）が「外典に游泳し、談柄に資せんことを図<sup>と</sup>るのみ」、そう語っているのは、かかる風潮を嘆いたものにはかならない（『叢林盛事』卷下「或庵示衆」、続蔵 148-416 左下、禪宗全書 32-404 下）<sup>注15</sup>。

## 世間相を壊せずして実相を談ず —— 大慧の看話禪と士大夫

宋代の士大夫たちに対する禪の接化のなかで、最も衝撃的な影響を最もひろく及ぼしたのが、大慧の看話禪であったことは言うまでもない<sup>注16</sup>。看話禪は周知のとおり、趙州無字など特定の一公案に全身全霊を強く集中しつづけることで絶対的な大徹大悟の実体験を得させようとする禪である。大慧はいう、「但だ十二時中・四威儀内に向<sup>む</sup>て、時時に提<sup>てい</sup>撕<sup>せい</sup>し、時時に拳<sup>こ</sup>覺<sup>く</sup>せよ、“狗子に還<sup>た</sup>た仏<sup>ぶつ</sup>性<sup>しょう</sup>有り也無<sup>や</sup>？ 云く、無<sup>む</sup>！” 日用<sup>にちゆう</sup>を離れざれ」と（『答富樞密（季申）』第一書、

荒木見悟『大慧書』筑摩書房・禪の語録 17、1969年、頁51）。日常の営為を捨てることなく、そのなかで常に公案を参究せよというわけだが、大慧のいう「日用」とは、より具体的には次のようなものであった。

茶裏飯裏、喜時怒時、淨處穢處、妻兒聚頭處、與賓客相酬酢處、辦公家職事處、了私門婚嫁處、都是第一等做工夫提擲舉覺底時節。昔李文和都尉、在富貴叢中參得禪大徹大悟。楊文公參得禪時、身居翰苑。張無盡參得禪時、作江西轉運使。只這三大老便是箇不壞世間相而談實相底樣子也。又何曾須要去妻孥休官罷職咬菜根、苦形劣志避喧求靜、然後入枯禪鬼窟裏作妄想方得悟道來。（『示徐提刑（敦濟）』法語、『語録』卷21、禪宗全書42影印嘉興藏本頁387下／石井修道『大乘仏典 中国・日本篇 12一禪語録』中央公論社、1992年、頁151 参照）

茶裏飯裏、喜時怒時、淨處穢處、妻兒聚頭處、賓客と相酬酢する處、公家の職事を辦ずる處、私門の婚嫁を了ずる處、都て是れ第一等の工夫・提擲・拳覺を做す底の時節なり。昔、李文和都尉〔李和文・李遵勗〕は富貴叢中に在りて禪に參得して大徹大悟せり。楊文公〔楊億〕の禪に參得せる時は、身、翰苑に居る。張無盡〔張商英〕の禪に參得せる時は、江西轉運使を作す。只に這の三大老こそは便ち是れ箇の“世間相を壞せずして実相を談ずる”底の様子〔見本・ひな形〕なり。又た何ぞ曾て須要く妻孥を去り官を休め職を罷め菜根を咬み、形を苦しめ志を劣め喧を避け静を求め、然る後、枯禪の鬼窟裏〔黙照禪〕に入り妄想を作して方めて悟道を得來らんや。

日常の茶飯、喜怒哀樂、淨なる場所、不淨なる場所、妻子との團欒、來客の応接、公務の処理、縁談のとりまとめ……、そうした日常のもろもろの営みが、すべてそのまま第一級の公案参究の場にほかならない。富貴のただなかで大悟した李遵勗（988-1038）、翰林院に身を置きながら悟道した楊億（974-1020）、江西轉運使を務めながら道を得た張商英（1043-1121）、この「三大老」などは「世間相を壞せずして実相を談ず」というあり方の、まさに典型・好例であった。妻子や官職を捨て、粗食に耐え、身を苦しめ心を弱らせ、喧騒を避けて静寂を求め、あげく死んだような寂靜の禪——黙照邪禪——に沈潜して始めて道が得られる、などという考え方は、料簡違いも甚だしい。

ここで「世間相を壊せずして実相を談ず」という主張が、くだんの黙照禪批判と結びつけられていることは興味深い<sup>註17</sup>。むろん、唐代以来、禪は一貫して日常の営為を離れぬものと説かれつづけ、「日用」を離れぬという主張自体は決して目新しいものではない。しかし、唐代禪で考えられていた日常の営為が「運水与搬柴」（『龐居士語録』）「著衣喫飯、屙屎送尿」（『臨濟録』）といった、ふつうの庶民や僧侶の日々の素朴な暮らしを念頭に置くものであったのに対し、大慧のいう「日用」は、士大夫——公的には文人官僚、私的には儒教的家父長——としての営為を、きわめて現実的・具象的に想定したものであったことが注目される。大慧は他のところで、「日用應縁の処にて、便ち此箇の法門を擴張げ、以て聖主の賢を求めて天下を安んぜんとするの意に報いなば、真に其の所知に負かざる也」とも言っている（『答榮侍郎』第一書、荒木『大慧書』頁210）。「日用應縁」のさなかでこの法門を実践し拡張していくことが、そのまま、優れた人材を集めて天下を治めようとする皇帝の期待に応えること——皇帝の命に応じて官僚としての職務を十全に果たすこと——と矛盾なく一続きに考えられているのである。

大慧はさらに、そのような現実生活のただなかでなされる士大夫参禪の力量は、出世間の領域における修行僧の参禪に勝るとさえ説く。上に引いた法語の後文に、大慧はつづけて次のように説く。

士大夫學道、與我出家兒大不同。出家兒、父母不供甘旨、六親固以棄離。一瓶一鉢、日用應縁處、無許多障道底冤家。一心一意體究此事而已。士大夫開眼合眼處、無非障道底冤魂。若是箇有智慧者、只就裏許做工夫。淨名所謂「塵勞之儔為如來種」。怕人壞世間相而求實相、又說箇喻云：「譬如高原陸地不生蓮華、卑濕淤泥乃生此華」。若就裏許、如楊文公・李文和・張無盡三大老打得透、其力勝我出家兒二十倍！何以故？我出家兒在外打入、士大夫在內打出。在外打入者其力弱、在內打出者其力彊。彊者謂所乖處重而轉處有力。弱者謂所乖處輕而轉處少力。雖力有彊弱而所乖則一也。（『示徐提刑（敦濟）』法語、頁387下／石井『禪語録』頁152 参照）

士大夫の学道は、我が出家兒とは大いに同じからず。出家兒は、父母に甘旨を供せず、六親も固り以て棄離し、一瓶一鉢、日用應縁の処、許多の障道底の冤家無く、一心一意に此の事を体究せん而已。士大夫は開眼合眼の

処、障道底の冤魂に非ざる無し。若是し箇の智慧有る者ならば、只だ裏許に就きて工夫を做す。浄名の所謂る「塵勞の儔は如来の種為り」なり〔『維摩詰所説經』佛道品、T14-549b〕。人の世間相を壊して実相を求めんことを恐れ、又た箇の喩えを説きて云く、「譬えば高原陸地に蓮華生ぜず、卑湿淤泥にして乃て此の華生ずるが如し」と〔同549b〕。若し裏許に就かば、楊文公〔楊億〕・李文和〔李和文・李遵勗〕・張無尽〔張商英〕の三大老の如く打得透ん、其の力、我が出家児に勝ること二十倍ならん！何を以ての故に？我が出家児は外に在りて打入し、士大夫は内に在りて打出す。外に在りて打入する者は其の力弱く、内に在りて打出する者は其の力彊し。彊き者は乖く所の処重くして転処に力有りと謂う。弱き者は乖く所の処軽くして転処に力少なしと謂う。力に彊弱有りと雖も而れど乖く所は則ち一なり。

出家者は係累無く、無一物で修行に専念できる。いっぽう世俗のなかにある士大夫は、眼を開けようがつかぶろうが、周りはみな求道の障礙ばかり。だが、真に智慧ある者は、そのただなかに於てこそ禪を参究する。人々が「世間相を壊して実相を求」めるといったことがないように『維摩經』が説いた、蓮は汚泥のなかにこそ咲く、というかの譬喩のように。それができれば、参禪得道の士として名高い楊億・李遵勗・張商英の「三大老」のごとく徹底大悟を得ることも夢ではない。世俗の中から打って出る士大夫の参禪は、その障礙の重さに応じて打破の力も強く、かたや世俗の外から打ち込んで行く出家者の参禪はその逆であり、前者の力量は後者に勝ること二十倍なのだ、そう大慧は説くのであった。

そしてこの法語もまた、最後に、無字の公案への参究を強く求めて結ばれる。「只だ未抜の処に就きて箇の話頭を看しむ。“僧、趙州に問う、狗子に還た仏性有りや無？云く、無！”行住坐臥、但だ時時に提掇せよ。驀然と噴地一発せば、方めて知らん、父母所生の鼻孔は只だ面上に在りと。之を勉めよ、之を勉めよ！」（頁388上）。以上、無字の参究がいかにかに士大夫ならではの现实生活に密着して説かれたものであったかがうかがわれるであろう<sup>注18</sup>。

### 法嗣としての士大夫 —— 禪宗灯史における士大夫の立伝

士大夫たちの信仰をつなぎとめるいま一つの重要な措置として具体的に観察したいのは、宋代の禪宗がこの在俗者たちを意識的に宗門の伝法系譜のうちに

組み込み、さらに彼らのために僧侶列伝に類した「聖人伝 (hagiography)」を系統的に編纂していったということである。教義からいえば、「法嗣」として禪宗の法系のうちに組み込まれることは、その禪者が修道の上で歴代仏祖と同等の高みに達したことを意味する。

一人ひとりの法嗣を順次連ねていった伝灯系譜は、禪宗の想像上の歴史的自画像であり、宗派としての独自の身分を確立する主要な根拠となるものでもあった。法系概念の高度の発展は、師承関係を基本的枠組みとする「灯史」という斬新な文体を産み出した。それは11世紀の誕生から今日までつづいており、その影響はついには仏教界を超えて『宋元学案』のような儒学学術史の誕生をも促したのであった<sup>註19</sup>。

かかる禪宗灯史において、俗人が禪の法系のなかに組み込まれるようになったのは、一般に、南宋初の『嘉泰普灯録』（1202）からと言われており、現にその第22巻・第23巻には、五十名以上の俗人の伝が立てられている。しかし、俗衆が一定の地位を占めることは、実際には、禪宗が大規模な法の系譜を構築しはじめた当初からのことであった。現存最古の完備した総合的禪宗史書というべき『祖堂集』（952）の段階でも、つとに三名の唐代の俗人法嗣が独立の伝を立てられている。しかし、この書物ではなお、五代の戦乱期における編纂という制約のために所収の人物に限界があったかも知れない。ならば、宋代に入ってから、どうだったか？<sup>註20</sup>

北宋開国後の最初の灯史『景德伝灯録』（1004）になると、俗人の法嗣は一気に三十一名に急増する。それらはおおむね世俗権力の代表者たちであり、帝王・節度使・新羅の皇族、そして唐五代の宰相以下、多数の国家官僚がそこに含まれている。『復性書』で儒家心性論を打ち立てた李翱（772-841）や香山居士・白楽天こと白居易（772-846）もそのうちに列せられていることは、注目に値する。ただし、この段階では、俗人法嗣の数は観るべきものとはなったものの、独立の伝を立てられている者はいまだわずか6名にすぎず、彼らが広範な注目を集めていたとは言い難い。しかし、彼らの社会的属性から、この書物の編者が統治階級と文化的エリート層にすでに高度の重視を与えていたことははっきりと見て取れる。

『景德伝灯録』の成書から約三十年の後、駙馬李遵勳が編んだ宋代第二の灯史が『天聖広灯録』（1036）であり、その趣旨は先行の『景德伝灯録』の拡充にあった。宋代の士人が禪宗の法系に組み込まれるようになったのは、この書物が最

初である。すなわち、李遵勗本人およびその師でありまた『景德伝灯録』の潤文官でもあった楊億がそれである。上に見たように、のちに大慧は法語において、「日用応縁」のただなかで「世間相を壊せずして実相を談ず」という士大夫参禪の理想を体現した典型的な人物として、この李遵勗と楊億の二人、そして張商英を挙げている。それはこの二人が、宋代において禪の正統の法嗣となった最初の士大夫の代表として、また張商英が次の世代の代表として、ひろく認められていたからにはほかならない（張商英については、次の『聯灯会要』のところでふれる）。

俗人が僧団の頭ごしに自らを宗門の法系のなかに加えるというこの行為は、意外にも僧団側からの抵抗に遭わなかったようである。僧人宗永によって編まれた次の灯史『宗門統要集』（1093）がこの二名を引きつづき法嗣として留めているからである。この書物には計十七名の俗人法嗣が収められ、その中にはなんと、唐代の排仏論の第一人者であり儒家「道統」説の提倡者でもあった韓愈（768-824）までもが含まれている。北宋の禪僧契嵩（1006-1072）が『輔教篇』や「非韓」を著して儒仏を調和させようとしたのと同じく、これは、北宋前期の歐陽修（1007-1072）をはじめとする宋儒たちが韓愈の思想を旗印として高らかに掲げつつ排仏論を展開していたことに対する、禪宗側からの対抗措置の一つであったと看なすことができよう<sup>註21</sup>。

南宋に入ってから最初の灯史『宗門聯灯会要』（1183）は、臨濟宗・大慧派の僧、悟明の編にかかる。そこには俗人法嗣十三名が収められているが、うち唐代の九名については『宗門統要集』の名簿がそのまま引き継がれている。いっぽう宋代の四名は、上述した宋初の李遵勗と楊億に、さらに二名を加えたものとなっている。すなわち、両宋の際に大慧派と密接な交渉のあった、張商英と張九成である。『会要』における俗人法嗣の数量はさして突出したものとは言えないが、しかし、編者はすべての法嗣のために独立の伝記を配しており、そのため、俗人法嗣の伝記の数量は、北宋のすべての灯史における総量（計十篇）を超える結果となっている。そのなかでも特に張商英の伝は、禪宗各派が士大夫の法嗣を獲得するための激烈な争奪戦のさまを余すところなく描き出し、頗る精彩に富んだものとなっている。大慧がさきの李遵勗と楊億とともに、この張商英を士大夫参禪の理想像として掲げていることはすでに見た。

同時代の俗人法嗣を拡充し彼らのために専伝を立てるという趨勢は『聯灯会要』の後も不断に上昇をつづけ、かくて、さきにふれた十三世紀初成立の『嘉

泰普灯録』(1204)での大爆發に至る。この書物は特に「聖君」「賢臣」の二巻を設け、そこに立伝された四十名とその他の無伝の五名すべてが法嗣として列せられている。それら士大夫の法系を見ると、臨済宗が圧倒的多数を占め、そのなかでも楊岐派、とりわけ圓悟—大慧の系統が最多数を示している。それぞれの姓名にはたいてい官職名が冠せられているが、総じて五品以上の中層・上層の者が多く、職掌でいえば、大部分が中央の三省と樞密院の執政官僚となっている。そのなかには、王安石(1021-1086)や富弼(1004-1083)のような名臣、胡安国(1074-1138)や蘇軾といった理学家や文壇の盟主までもが含まれているのであった。

### 宦官・尼僧の嗣法

それらの人々のなかで特にふれておきたい特殊な例は、「門司」（「内侍」とも）と称せられている、すなわち禁中の高級宦官であった、鄭諶と黄彦節の二人である。両者はそれぞれ圓悟と大慧の法嗣であった。まず「本然居士」こと鄭諶は、徽宗朝において詩文書画をもって聞こえ、高宗の時には貴州（今広西貴州）の刺史に除せられた人だが、彼は圓悟下のいま一人の居士でかつ江西詩派のひとりでもあった徐俯(1075-1141 / 『嘉泰普灯録』巻23)と親交を結んだ。官を辞して帰郷していた徐俯は、鄭諶の推薦によって高宗から右諫議大夫に任ぜられたという（『宋史』巻372徐俯伝）。禪宗との交渉についていえば、鄭諶は『嘉泰普灯録』で法嗣に列せられているほか（総目録巻中・十四之巻。ただし「機語未見」）、一一三五年に重刊された『宗門統要集』にも彼の署名した序文が見えている。

もう一人の黄彦節は主に高宗・孝宗朝に活動し、かつて抗金の名将岳飛(1103-1142)の「軍中承受」を務めたために秦檜(1091-1155)から追放された人。その気節は朱熹からも称えられている（『朱子語類』巻132・本朝六）。赦免されて後、黄彦節は孝宗の側近となり、しばしば孝宗と大慧の間を往来して両者の禪的交流を仲立ちしたのであった（『大慧普覚禪師年譜』紹興二十九年己卯・三十年庚辰）。

仏教の律の定めでは「黄門」（「不男」）には出家の資格が無い<sup>22</sup>。そのため、宋代より前の『統高僧伝』等には宦官崇仏の靈驗物語が多数見られ、仏道を修めることで男性の身が恢復されることが示されている。ところが、宦官を宦官の身のままれっきとした法嗣として列するという『嘉泰普灯録』の空前の措置は、肉体的条件がもはや仏道成就の障礙にならないことを意味するものであった。それはおそらく、宦官たちに大きな自信や励みを与えるものであったに違

いない。強大な経済的実力と政治的実権を握る宦官は、中国仏教史上でもさまざまな重要な役割を演じてきた<sup>註23</sup>。宋朝は力を尽くして宦官の権勢を抑えこんだので、深刻な宦官専横の事態は生じなかったが<sup>註24</sup>、それでも皇帝や外戚たちとの頻繁な接触により、政治と宗教の間をつなぐ彼らの役割には依然として侮るべからざるものがあつたのであつた。

なお、在家の外護者というのには当たらないが、ここで併せてふれておきたいのが尼僧の嗣法のことである。圓悟には3人、大慧には4人の女性の法嗣が列せられており、参禅した者となればさらに多い。ただし、彼女たちはどこまでも男勝りの形象で描かれ、しかも自身は一流の禅者の法嗣とはなりえても、自らがさらに弟子に嗣法するということはほぼ皆無であつて、その意味では、出家者とはいいながら、その法系上の実際の地位は男性の居士の法嗣と同等と言わざるをえない<sup>註25</sup>。だが、そのような制約があるとはいえ、「五障の身」とされてきた女性が女性の身のまま法嗣と認められる意義は、少なくとも女性信者にとって決して小さくはなかつたであろう。彼女たちは概して有力な上層士大夫の一族の出身であり、彼女たちの信仰を得ることは、禅宗と士大夫社会の結びつきを深める上でも大きな作用を發揮したに違いない<sup>註26</sup>。

宋代禅宗、とくに圓悟・大慧下における俗人法嗣の急増は、単に数量の増加だけでなく、範囲の拡大をも意味していた。それには種々の条件がはたらいっていたであろうが、「世間相を壊せずして実相を談ずる」という思想が、そこに有力に作用していたであろうことは想像に難くない。

### むすび —— 吾が家内の外護菩薩

『嘉泰普灯録』における俗人の伝記の目ざましい増加ともっぱら俗人のために独立の二巻を立てるという編輯手法は、俗人集団の参禅の経歴を、より具体的かつより信憑性の高い方式で表現することとなつた。それは、禅門の伝法系譜上における彼らの合法的地位をいっそう鞏固なものとし、彼らの教団に対する積極的貢献を強めることとなつた。『嘉泰普灯録』によって確立された俗人の法嗣群は、宋代最後の灯史である『五灯会元』（1252）に引き継がれる。そして、それは、その後さらに明代に興起したいわゆる「居士仏教」に文献上の基礎を提供し、彼らの名が『居士分灯録』（1632）や『先覚宗乘』等、仏教・禅の居士を主体とした史伝のなかに現れることとなるのであつた。

以上に見てきたような宋代禅宗における士大夫の参禅の増加について、ある

概説書のなかに、唐代の状況と対比した次のような説明が見える。

このような時代、禪と士大夫層の関係がより広く深いものとなったのは自然の勢いであった。宋代において、禪僧との交渉が伝えられる士大夫の数は飛躍的に増大し、士大夫文化と禪宗文化の相互の浸透も多方面に及んだ。唐代には点にすぎなかった両者の接触は、宋代には面となり、「選官」の世界と「選仏」の世界は、すでに対立的でなく、同質の連続的なひろがりとなっていた。……唐代の王維や白居易が禪の外部からの好意的な観客や評論家であったのに対し、蘇軾や黄庭堅は、すでに俳優の一人として自らも禪の舞台の上に立っているのである。（小川隆『禪の語録』導読』筑摩書房・禪の語録20、2016年、頁212・頁215）

事象としては、確かにこの通りであろう。だが、ここでさらに注目しなくてはならないことは、このような事象が決して自然ななりゆきの結果ではなく、禪門側からの意図的・戦略的な努力と工夫による獲得成果であったということである。上の譬喩を借りていうならば、劇団側は上層の観客を客席から舞台の上に引き上げ、役者と同じ衣装を着せ、一流の役者とともに芝居の一部を演じさせ、そしてその氏名と経歴を俳優名鑑に掲載して公刊する……、そのようなやり方で有力な観客たちを、外部の愛好者の位置から準劇団員の位置に引き込み、劇団経営の強力な支えとしていったのである。この譬喩を念頭に置いて、今一度、冒頭に引いた蘇軾と重辯の故事を顧みるならば、思い半ばに過ぎるものがある。

上に大慧が法語のなかで、李遵勗・楊億・張商英の「三大老」を士大夫参禪の理想像として高く掲げていることを見た。大慧はほかに、語録の「法語」の部の最初に収められた「清浄居士に示す」という一篇を、「三大老」のうちの後二者の名を挙げつつ、次のように締めくくっている。

庶幾依此做工夫。將來發明大事、如楊大年・張無盡諸大老、作吾家内外護菩薩、則予之言不虛發耳。

ねがわく  
庶幾くば此れに依りて工夫<sup>くふう</sup>を<sup>な</sup>做せ。将来、大事を發明し、楊大年・張無盡  
諸大老の如く、吾が家内の外護菩薩<sup>げこぼさつ</sup>と作らば、則ち予の言<sup>むな</sup>虚しくは発せざ

るのみ。（『語録』巻19法語「示清浄居士（李堤拳獻臣）」禪宗全書42、頁373上／石井『禪語録』頁106参照）。

どうか、これ（大慧の説く禪）にしたがって参究されたい。将来、それによって一大事を明らめ、楊億・張商英らの大老たちのように「吾が家内の外護菩薩」となられたならば、我が言も確かに無駄ではなかったということになる、というのである。ここでは、士大夫に対して看話による開悟を要求することと、彼らが禪門のよき外護者となってくれるよう期待すること、その両者がごく自然に一連のことと考えられており、それが「吾が家内の外護菩薩」の一語に集約されている。「外護」が、本来、仏門の外にあって仏門を守護する意であったことは、言うまでもない。それが、ここでは「吾が家内の外護菩薩」、すなわち禪門内部の外護者たれ、と要請されるに至っているのである。内なる外護者といえ、一見矛盾した表現のようである。だが、それが矛盾でなかったところに宋代禪の特徴があった。宋代の禪宗は、参禅者・法嗣としては禪宗内部の人、官僚・文人としては有力な在俗の外護者という、この新たな形象と地位を提供し得たことによって、多くの士大夫たちを魅きつけていったのである。内面においては達道の禅者、外面においては秀れた官僚・読書人というこの形象は、宋代の士大夫たちの間に有力であった、内面においては有徳の君子、外面においては有能な統治者——「修己」と「治人」、「明体」と「達用」、「内聖」と「外王」——という体用論的思考に沿うものであった<sup>註27</sup>。そして、士大夫の文化資本に即した「外書をば仏説に糅う」という接化、士大夫としての「日用応縁」のただなかで「世間相を壊せずして実相を談ず」べく参究させる看話禅の技法、さらに参禅に成功した士大夫を在俗の身のまま一流の禅僧たちとともに法系のうちに列する灯史の編纂など、現実的な複数の方策がそこに効果的に重なりあって、士大夫たちを次々と「吾が家内の外護菩薩」として引き込んでいったのであった。内には僧衣をまとして、禅僧とともに「霊山付嘱」を念じ、外には官服を重ね着して外護の重責を担う——冒頭に引いた故事のなかの蘇軾のかかる姿は、はからずも、宋代禪門における「吾が家内の外護菩薩」たる士大夫の形象を象徴的に描き出すものとなっていたのであった。

さきに『聯灯会要』について述べた際、張商英のことにふれたが、その巻16張商英章に記された兜率従悦（1044-1091）と彼に関する記録もまた、有力な士大夫を「吾が家内の外護菩薩」として取り込もうとする禪門側の積極的な意欲

をよく表している。宋代きっての護仏派士大夫であり、大慧が「三大老」の一人に数えている丞相張商英は、『聯灯会要』では臨濟宗黃龍派の禪師兜率從悦の唯一の法嗣として列せられているが、從悦と出逢う前、すでに從悦の法叔にあたる名僧東林常總（1025-1091）の印可を得ていたと伝えられる。次に引くのは、その張商英が江西運使に任ぜられていた当時、從悦の住する分寧の地を公務で訪れることがあった、その前夜の話である。今は『会要』の基づくところであった大慧の『宗門武庫』からこれを引く<sup>注28</sup>。

無盡是夜乃至兜率。悦先一夜夢日輪升天、被悦以手搏取。乃說與首座云、「日輪、運轉之義。聞張運使非久過此。吾當深錐痛割。若肯回頭、則吾門幸事」。  
（『五山版中国禪籍叢刊』第5卷、頁91下／T47-952c）

無尽〔無尽居士・張商英〕、是の夜乃ち兜率に至る。悦〔兜率從悦〕先の一夜、日輪の天に升起、悦に手を以て搏取さるを夢む。乃ち首座に説きて云く、「日輪は運轉の義。聞くならず、張運使久しからずして此に過らんとす。吾れ当に深錐痛割すべし。若し回頭くことを肯ぜば、則ち吾が門の幸事なり」。

無尽居士こと張商英が当地を訪れるその前夜、兜率從悦はひとつの夢をみた。輝く日輪が自らの手によって丸め取られるという夢だった。その夢の意を明かして、從悦は首座にこう告げた。「日輪」は「運轉」を表しており、それは転運使たる張商英を象徴する。本人がやって来たら、鋭い禅機の鍼をズブリと深く刺しこんでみなければならぬ。それによって、昨夜の夢のとおり、彼の心を捉えることができたなら、それは「則ち吾が門の幸事なり」——まさにわが宗門の幸いにほかならぬ、と。

以上

【後記】 日本学術振興会の研究資金の提供をうけ、2017年10月から2018年9月までの1年間、駒澤大学仏教学部および禅研究所で訪問研究をさせていただきました。指導教授の石井清純先生はじめ、先生方、事務所のみなさま、院生・学生のみなさまに、たいへん親切にいただき、充実した1年間を恵まれました。お世話になりましたみなさまに、心よりお礼申し上げます。

本稿のもとになったのは、研修の成果報告として、2018年9月17日「平成30年度第2回駒澤大学仏教学会」に於て行わせていただいた「當我們在談論外護時我們

在談論什麼？——小議中國宋代禪籍中的士人」という研究発表です。当日は1人40分の発表時間を与えられましたが、通訳つきであったため、当日の発言原稿は20分弱の目安でごく短くまとめざるを得ませんでした。今回はその際省略した多くの論点と資料・参考文献等を補い、論文として詳しくまとめなおすことができました。伝統ある『駒澤大学仏教学部論集』に掲載の機会を与えていただきましたことにかく感謝いたしております。中文から日文への翻訳は、発表時に通訳をおつとめくださった小川隆先生がご担当くださいました。あわせてお礼申し上げます。

2019年6月30日

- 注1 『大般涅槃經』卷32 師子吼菩薩品11、「善男子よ、仏の正法中に二種の“護”有り。一は“内”、二は“外”。“内護”は所謂戒禁、“外護”は族親眷屬なり」（T12-559c）。『汾陽無德禪師語録』巻上、「如是く展転し、西天二十八祖、唐來六祖、諸方の老和尚、各の鋒機を展ずるを、以って“内護”と為し、及び国王・大臣・有力の檀信に付囑するをば、以て“外護”と為す」（T47-606c）。
- 注2 大慧宗杲は、滄山が仰山に語ったという語を次のように引いている。ここでも禪宗の伝法を成立させる五つの要件の第一に挙げられているのが「外護」であることが注目される。「昔、滄山、仰山に謂いて曰く、法幢を建て宗旨を立てんには、一方に於いて五種の縁備わりて、始めて成就を得ん。五種の縁とは、謂く、“外護”の縁、“檀越”の縁、“衲子”の縁、“土地”の縁、“道”の縁、なり」（『答鼓山遠長老』書、荒木見悟『大慧書』筑摩書房・禪の語録17、1969年、頁238）。滄山のこの語は他に見えず、宋代になってから新たに生まれた伝承（あるいは大慧個人の創作）であったかも知れない。
- 注3 宋代の士大夫に関する研究は頗る多い。本稿で参照した主な研究は以下のとおり。西順蔵『宋代の士、その思想史』（1961年⇒『西順蔵著作集』第2巻、内山書店、1995年）、島田虔次『宋学の展開』（1970年⇒『中国思想史の研究』京都大学学術出版会・東洋史研究叢刊之五十九、2002年）、余英時『朱熹の歴史世界—宋代士大夫政治文化的研究』上・下（允晨文化実業股份有限公司・允晨叢刊96、2003年）、土田健次郎「宋代士大夫の営為はいかに研究されるべきか——余英時『朱熹の歴史世界——宋代士大夫政治文化的研究』をめぐって」（『中国—社会と文化』24、中国社会文化学会、2009年）、同「宋代の思想と文化」（『東アジア仏教史08 中国Ⅲ 宋元明清—中国文化としての仏教』俊成出版社、2010年）。

英文の研究書としては以下の代表的著作が参考になる。Robert Hymes, *Statesmen and Gentlemen: The Elite of Fu-chou, Chiang-Hsi, in Northern and Southern Sung* (Cambridge University Press, 1986). James Liu, *China Turning Inward: Intellectual-Political Changes in the Early Twelfth Century* (Council on East Asian Studies, Harvard University, 1988 / 漢訳：劉子健『中国転向内在一両宋之際的文化内向』江蘇人民出版社、2002年)；Peter Bol, “*This Culture of Ours*”: *Intellectual Transitions in T'ang and Sung China* (Stanford University Press, 1992 / 漢訳：包弼德『斯文—唐宋思想的轉型』江蘇人民出版社、2001年)；*Neo-Confucianism in History* (Harvard University Asia Center, 2008 / 漢訳：包弼德『歴史的理学』浙江大学出版社、2010年)。

- <sup>注4</sup> 寺院で行われる祝聖や祈祷、聖節（皇帝の生日）の上堂などが国家からの免税措置を受けるための重要な手段であったこと、およびそのような措置を受けるためには士大夫・官僚層との円滑な交流が必要であったことについては、永井政之『中国禪宗教団と民衆』第4章・第2節「禪宗五山の経済構造—天童寺と阿育王寺の場合」（内山書店、2000年、特に頁619-622）参照。
- <sup>注5</sup> 張培峰『宋代士大夫仏学と文学』第5章「宋代士大夫仏学詩文と著述」（宗教文化出版社・礼仏叢書、2007年）、周裕鍇『法眼と詩心—宋代仏禪語境下の詩学話語建構』第1編・第3章「宋代文人的仏学著述」（中国社会科学出版社、2014年）参照。前者には大正大藏經・統藏經に収録、または『宋史』芸文志に著録された宋代士大夫の仏教関係の著述の一覧表がある。後者では、宋代の士大夫たちによる、仏典の刊刻、仏典に対する序跋、禪籍に対する序跋が、それぞれ一覧表にまとめられている。
- <sup>注6</sup> 宋代における僧侶への師号・紫衣の授与に関する規定については、謝重光・白文固『中国僧官制度史』（青海人民出版社、1990年、頁162-167）参照。
- <sup>注7</sup> 龔延明『宋代官制辞典』（中華書局、1997年、頁44-46）。鄧小南『宋代文官選任制度諸層面』（河北教育出版社、1993年、頁168-200）。苗書梅『宋代官員選任和管理制度』（河南大学出版社、1996年、頁254-268）。
- <sup>注8</sup> Mark Halperin, *Out of the Cloister: Literati Perspectives on Buddhism in Sung China, 960-1279* (Harvard University Press, 2006). 李曉紅『北宋仏寺文研究』博士論文（山東大学、2016年）。
- <sup>注9</sup> 禪籍の入蔵については、柳田聖山「大藏經と禪録の入蔵」（1971年⇒柳田聖山集第2巻『禪文献の研究』上、法蔵館、2001年）、椎名宏雄「宋元代の大藏經と入蔵禪籍」（駒澤大学仏教学部論集）16、1985年）、同『宋元版禪籍の研究』第2章（大東出版社、1993年）、参照。ここでは特に、『景德伝灯録』における楊億、『天聖広灯録』における李遵勗のごとく、一流の士大夫が禪籍の編撰に直接参与することが、禪籍を宗門外の一般知識人にひろく受容させ、ひいてはある法系の正統性を世人に認めさせることに与って力あったという点を重視したい。Albert Welter, *Monks, Rulers, and Literati: The Political Ascendancy of Chan Buddhism* (Oxford University Press, 2006), chapter 6 “Literati Influences on the Compilation of Chan Records”, pp. 161-208.
- <sup>注10</sup> 「十方」制における住持選任の過程についてはすでに多くの研究がある。Chao Zhang (張超), “Chan Miscellanea and the Shaping of the Religious Lineage of Chinese Buddhism under the Song” の注53にそれら諸研究を挙げてあるのを参照されたい (*Journal of the International College for Postgraduate Buddhist Studies* 『国際仏教学大学院大学研究紀要』21、2017年、頁102)。
- <sup>注11</sup> 無著道忠『禪林象器箋』第九類・叢軌門「祝聖拈香」の条に「忠曰く、開堂に拈香して天子を祝するは、蓋し葉県神鼎を始めと為す」。また同「臣僚拈香」の条に「忠曰く、開堂に、官僚の為に拈香するも、亦た葉県神鼎を始めと為す。『神鼎誦禪師録』、祝聖香の次に云く、“第二炷香は、府主学士・合郡尊官の為にす。伏して願くは、長く仏日を光かし、永に明君を佐けん”。所引の語は『古尊宿語録』巻24に見える（中華書局・中国仏教典籍選刊本、頁453）。他にもたとえば、楊岐方会「後住潭州雲蓋山海会寺語録」（『楊岐方会和尚語録』T47-641a）、真浄克文「宝峰雲庵真浄禪師住金陵報寧語録」

（『古尊宿語録』巻43、頁811）、園悟克勤「住金山龍游語録」（『園悟仏果禪師語録』巻6上堂六、T47-739c）等々、数多くの例がある。

註12 『叢林校定清規總要』巻上、二十五・専使請住持住持受請「先拈香祝聖、次官僚」（『五山版中国禪籍叢刊』第5巻一綱要・清規、臨川書店、2016年、頁501下）、同二十六・新任持入院「先拈香祝聖、次官僚、次明法嗣」（同頁503下）。『勅修百丈清規』巻上・住持章第五「請新任住持」開堂祝寿条、「指法座、有法語、登座拈香祝聖。次拈帝師・省院・臺憲・郡縣・文武官僚香。侍者逐一度香」（同頁570上／T48-1126a）。

註13 ちなみに『論語』述而篇のこの語に対する朱熹の解釈は次のとおり。「諸弟子、夫子の道高深にして幾及す可からざるを以て、故に其の隠すこと有るかと思えり。聖人の作止語黙、教に非ざる無きを知らざるなり。故に夫子此の言を以て之を暁す」（中華書局・新編諸子集成『四書章句集注』、頁98。土田健次郎『論語集注』平凡社・東洋文庫850、2014年、頁281）。いっぽう黄庭堅に晦堂が示したのは、見聞覚知する作用がそのまま自己の眞の主体であるという考え（いわゆる「作用即性」「性在作用」の説）である。この種の説は唐の馬祖の禪に由来するもので、のちには園悟・大慧らの超克の対象とはなるが、宋代にもなお多くの禪者に引き継がれていた。小川隆『臨濟録一禪の語録のこぼれと思想』（岩波書店・書物誕生、2008年、頁45）が示す葉県帰省の「庭前柏樹子」の間答の解釈がこの木犀の間答にもよくあてはまる。

註14 同じ批判は朱熹「答孫敬甫」にも見える。『朱文公文集』巻63（台湾商務印書館影印四部叢刊本、頁1100上）。張九成については、荒木見悟「張九成について」（1979年⇒『中国思想史の諸相』中国書店、1989年）、Ari Borrell, “*Ko-wu or Kung-an? Practice, Realization, and Teaching in the Thought of Chang Chiu-ch’eng*”. In *Buddhism in the Sung*, edited by Peter N. Gregory and Daniel Getz (University of Hawai’i Press, 1999)、方新蓉『大慧宗杲与南宋詩禪世界』第5章「宗杲与張九成的禪学互動」（中華書局・中華文史新刊、2013年）参照。また、朱熹「雜学辨」における張九成批判については市来津由彦『朱熹門人集団形成の研究』第1編・第2章・第2節「朱熹の〈雜学弁〉とその周辺」（創文社・東洋学叢書、2002年、頁130）、朱熹からの禪宗批判・大慧批判については、土田健次郎「朱子学と禪」（『思想』第960号「禪研究の現在」、岩波書店、2004年4月）を参照。

註15 士大夫との交流にあたって「外典」「外書」の教養とともに重要であったのが、詩文の作成能力であった。たとえば『雲臥紀譚』巻上に録す黄龍慧南と「豫章師程公」の逸話には、両者が互いの詩に次韻しながら道交を深めていったようすが描かれている（『五山版中国禪籍叢刊』第5巻、頁166下）。また大慧は、修行僧たちが詩作に血道をあげるさまを揶揄して次のように言っている、「師云く、円通秀禪師、雪の下れるに因みて云く、雪の下に三種の僧有り。……中等は、墨を磨り筆を点じて雪の詩を作る」云々（大慧『宗門武庫』、同頁98上／T47-956b）。宋代禪僧の必修科目として、仏教に関する知識・修行のほか、詩文の素養、儒家經典に関する学識、士大夫階級との交際能力、があったことについては次の論文に指摘がある。Miriam Levering, “Dahui Zonggao and Zhang Shangying: The Importance of a Scholar in the Education of a Song Chan Master”, *Journal of Song-Yuan Studies*, 30 (2000): 119. そのほか、宋代禪僧たちの詩文の素養については、注5所掲、周裕鏞「法眼与詩心」の第1編・第4章「宋代僧侶の文学修養」、また大慧がとりわけこの方面に優れていたことについては、注14所掲、方新蓉『大

慧宗杲与兩宋詩禪世界』第4章・第1節「詩禪可以相通」参照。

注16 大慧の看話禪については、荒木見悟『仏教と儒教—中国思想を形成するもの』第3章・第1節「大慧宗杲の立場」（平楽寺書店、1963年／漢訳：廖肇亨訳注『仏教と儒教』聯經出版、2008年）、同『大慧書』（注2所掲）、石井修道『大乘仏典 中国・日本篇 12—禪語録』解説（中央公論社、1992年）、同「南宋禪をどうとらえるか」（鈴木哲雄編『宋代禪宗の社会的影響』山喜房仏書林、2002年）、同「大慧宗杲の看話禪の成立について」（駒澤大学禪研究所年報』第29号、2017年）等参照。また英文のものでは下記を参照。Miriam Levering, “Ch’an Enlightenment for Laymen: Ta-hui and the New Religious Culture of the Sung”, PhD dissertation (Harvard University, 1978), pp. 240-311. Yü Chün-fang, “Ta-hui Tsung-kao and Kung-an Ch’an”, *Journal of Chinese Philosophy* 6 (1979): 211-235. Robert E. Buswell, Jr., “The “Short-cut” Approach of K’an-hua Meditation: The Evolution of a Practical Subtism in Chinese Ch’an Buddhism”, in *Sudden and Gradual: Approaches to Enlightenment in Chinese Thought*, edited by Peter N. Gregory (University of Hawai’i Press, 1987), pp. 321-377（漢訳：巴斯韋爾，“看話禪之捷徑：中国禪仏教頓悟の演変”，頓与漸：中国思想中覚悟の不同法門、上海古籍出版、2010年）、260-305. Hsieh Ding-hwa Evelyn, “Yuan-wu K’o-ch’in’s (1063-1135) Teaching of Ch’an Kung-an Practice: A Transition from the Literary Study of Ch’an Kung-an to the Practical K’an-hua Ch’an”, *Journal of the International Association of Buddhist Studies* 17, 1 (1994): 66-95. Morten Schlütter, *How Zen became Zen*, pp. 107-116.

注17 大慧「答曾侍郎（天游）」第四書、「若し静処を以て是と為し、鬧処を非と為さば、則ち是れ“世間相を壊して実相を求め、生滅を離れて寂滅を求む”るならん。静を好み鬧を悪む時、正に力を著くるに好し。驀然として鬧裏に静を撞觸せる時の消息、其の力は能く竹椅・蒲団上〔坐禪〕に勝ること千万億倍ならん」（荒木『大慧書』頁25）。「答劉通判（彥冲）」第一書、「又た言う、静処に失無く、鬧処に失有りと。豈に“世間相を壊して実相を求む”るに非ざる乎！」（同頁95）。「世間相を壊さずして実相を談ずる」という主張が黙照批判と一体のものであったことが解る。また Morten Schlütter は大慧の黙照禪批判が、僧に向かって説かれた二カ所を除き、他はほぼすべて士大夫を対象とした書信・法語のなかに見え、かつその批判が常に看話の宣伝を伴っていることを指摘しており、Carl Bielefeldt も同様の観点を提示している。Morten Schlütter, *How Zen became Zen: The Dispute over Enlightenment and the Formation of Chan Buddhism in Song-Dynasty China* (University of Hawai’i Press, 2008), p. 181. Carl Bielefeldt, *Dōgen’s Manuals of Zen Meditation* (University of California Press, 1988), p. 104. これらの事実を総合すると、大慧に於て「世間相を壊さずして実相を談ずる」という主張と黙照禪批判と看話禪の挙揚とは、もっぱら士大夫層を吸収するために組織された一組の思想であったのではないかと推測しうる。待考。

注18 ただし、士大夫の参禪が、開悟を目指した求道的なものばかりだったわけでないことにも注意する必要がある。たとえば、宰相呂公著（1018-1089）が禪を好んだために士大夫たちが競って禪に参じ、世の人々がそれを「禪鑽」——禪によってとりいるもの——と称したという記録がある（『朱子語類』卷107、『卻掃編』卷上）。士大夫社会の交遊や人脈形成の手段として禪に近づく者もあったことが知られる。注3所掲、余英時『朱

- 熹の歴史世界』頁113参照。
- 注19 陳垣『中国仏教史概論』景德伝灯録「景德録之体制及内容」条参照（中華書局、1962年、頁93／日訳：西脇常記・村田みお『中国仏教史概論』知泉書館、2014年、頁182）。
- 注20 以下、宋代の各禪宗灯史については、石井修道「宋代禪宗史の特色—宋代の灯史の系譜を手がかりとして」（東京大学東洋文化研究所『東洋文化』第83号「特集 中国の禪」2003年3月）、および「南宋禪をどうとらえるか」（注16所掲）参照。
- 注21 歐陽脩らの排仏とそれに対する契嵩の対抗については、荒木見悟『輔教篇』（筑摩書房・禪の語録14、1981年）、注3所掲余英時『朱熹の歴史世界』緒説「四、道学家“關仏”与宋代仏教的新動向」、Elizabeth Morrison, *Power of Patriarchs: Qisong and Lineage in Chinese Buddhism* (Brill, 2010), pp.91-165. 等参照。
- 注22 『四分律』卷59：「有五種人不得受大戒。自言犯邊罪、犯比丘尼、若賊心受戒、破内外道、黄門。……有五種黄門、生黄門、形残黄門、妬黄門、變黄門、半月黄門、是為五種黄門」(T22-1003b)。『釋氏六帖』卷14人事親朋部第二十八「非男」五非戒依条、「律云、五種黄門皆不許度、亦不發戒、非戒依惡阿勢耶、不堅深故」（浙江古籍出版社影印・普慧大藏經本、頁319）。
- 注23 塚本善隆「唐中期以来の長安の功德使」（1933年⇒『塚本善隆著作集第3巻—中国中世仏教史論攷』大東出版社、1975年）、牧田諦亮「大唐蘇常侍写真定本—唐代一宦官の仏教信仰」（1960年⇒『牧田諦亮著作集第2巻—中国仏教史研究1』臨川書店、2015年）、劉淑芬「中古の宦官與佛教」（『中古の仏教與社會』上海古籍出版社、2008年）。
- 注24 苗書梅「宋代宗室、外戚与宦官任用制度述論」（『史學月刊』1995年）。
- 注25 管見の限り、唯一の例外は、仏眼清遠の法嗣の尼慧温が尼法灯に法を伝えていることである。両者の伝は『嘉泰普灯録』卷16「温州浄居尼慧温」章、同卷21「温州浄居尼無相大師法灯」章に見える。
- 注26 女性の法嗣についてはすでに張超「禪林筆記と大慧派禪僧仲温暎瑩」で詳論しているので併せて参照されたい（『国際禪研究』2、東洋大学、2018年。伊吹敦訳「禪林筆記と大慧派の禪僧仲温暎瑩」と併載）。
- 注27 その種の思考については、注3所掲、土田「宋代の思想と文化」、および、注14所掲、同「朱子学と禪」のほか、同『道学の形成』（創文社・東洋学叢書、2002年）第5章・第1節「道学と仏教に於ける議論の場と範疇」を参照。なお、土田の諸論は、宋代士大夫にとって緊要の問題でありながら、道学が最後まで禪・仏教に対抗しきれなかった点として、しばしば生死の決着の問題をとりあげている。重大な指摘であるが、本稿では言及することができなかつた。上掲の諸論のほか、『道学の形成』第5章・第3節「死の問題から見た道学の仏教批判」を参照されたい。
- 注28 この話のはのち『五灯会元』卷18張商英伝にもこのまま再録されている。また『羅湖野録』卷下（嘉興藏、続第178帙、第1冊、頁28-29）には両者に関するもう一つの別の伝承が見える。その話は『五家正宗贊』卷2宝觉心（黄龍祖心）章に再録され、無著道忠『五家正宗贊助策』の注釈を参照できる。

〈キーワード〉宋代禪、外護、士大夫、法嗣、看話禪