

紫柏眞可の覺範慧洪顯彰とその周邊

——明末知識人社會への一石——

本 多 道 隆

はじめに

臨濟宗楊岐派の禪僧大慧宗杲（一〇八九—一一六三）の出現は、朱熹（一一三〇—一二〇〇）をはじめ、南宋當時の人々にとって大きな衝撃であった。そして、大慧の影響力は元代以降も強く、それは明代に入っても變わらない。

たとえば、明代初期の文人宋濂（一三一〇—一三八二）たちが大慧を稱賛する一方で、中期の朱子學者羅欽順（一四六五—一五四七）や陳建（一四九七—一五六七）たちが、その批判對象として意識したのが大慧であった。また、陽明學左派の王龍溪（一四九八—一五八三）には、大慧をめぐる肯定的な言及が見られる。こうした多様な大慧評價は、人々の腦裏に大慧が常に關心の對象として存在していたことを示唆していよう。

ところが、明末に至り、この大慧に匹敵するとして突如注目された北宋末の禪僧がいる。その人物こそ臨濟宗黃龍派の覺範慧洪（一〇七一—一一二八）である。明末當時、禪僧のみならず、馮夢禎（一五四六—一六〇五）や袁宏道（一五六八—一六一〇）といった知識人たち

までが、なんらかのかたちで覺範に言及しており、様々な覺範慧洪論が展開されていたことがうかがえる。しかし、明末以前を振り返ると、覺範への評價は大慧に比べて高くなく、大慧ほどの社會的影響力も持たなかった。

それでは、なぜ覺範慧洪がクローズアップされたのか。實はこれに深く關係するのが、禪僧紫柏眞可（一五四三—一六〇三）である。

紫柏といえ、これまで主として陽明學や明末の政治的動向との關わりで論じられ、いまや「社會禪」の實踐者というイメージが定着しつつある。確かに、紫柏自身の言動や當時の人々の聲からは、「社會禪」と呼ぶにふさわしい側面を再構成することもできる。しかし、覺範との關わりを軸に紫柏禪を検討してゆくと、そこに明らかになるのは、この紫柏禪の性格そのものを決定づけるいくつかの要因、すなわち、禪をめぐる紫柏の教説の特質や、明末の世への教説浸透のありかたである。

そこで本稿では、明末の知識人たちが繰り廣げた覺範についての諸議論を視野に入れつつ、紫柏が展開した覺範顯彰を通して紫柏禪の性格を明らかにする。さらに、紫柏をはじめとする明人たちの覺範への

對應から、明末という時代の様相を浮き彫りにしてみたい。

一 覺範禪の特質とその後の評價

さて、覺範慧洪は大慧宗杲にわずかに先行する禪僧であり、佛教關係の著作をはじめとして詩文や隨筆といった多岐にわたる執筆活動を行なったことで知られる。³⁾この覺範禪を論じる際にキーワードとなるのが、「語言」、「つまり言葉である。覺範は、「語言」と「心」の關係を、こう説いている。

心の妙は語言を以て傳ふべからざるも、語言を以て見るべし。蓋し語言とは心の縁しなに緣ふの標幟なり。標幟審らかなれば則ち心は契ふ。

心之妙不可以語言傳、而可以語言見。蓋語言者心之緣道之標幟也。標幟審則心契。〔『石門文字禪』卷二十五「題讓和尚傳」

23.135.700a)〕

心の靈妙なはたらきは言葉で伝えることはできないが、言葉によって見極めることはできると覺範はいう。言葉は、心が「道」に従いゆく際の「標幟」、すなわち道標とみなされるからである。

覺範は、心を究明する糸口として、言葉、特に文字言語を重視する。經典の所説や悟りに徹した祖師の言行、これらに顯現する佛教的眞理について文字を驅使して説き明かそうというのである。こうした立場から、覺範は、『禪林僧寶傳』『林間錄』『智證傳』をはじめ、『法華經合論』『楞嚴經合論』などの著作を生み出してゆく。

このように、表記された言葉を假に眞理の表詮と捉えることが可能であるなら、それは的確に言い表されたものでなければならぬ。覺範は、『楞嚴經合論』の執筆動機について、こう述べている。

經より今に至るまで五百餘年、傳著箋釋する者、無慮むよ十餘家あり。然れども宗趣を判立すること、異同多くして文達せざれば、義は因りて黯昧なり。余は嘗て深く之を觀じ、世尊の意を諸家の傳著の外に得て、將に論を造りて異説を排斥し、經旨を端正せんとす。

自經至今五百餘年、傳著箋釋者、無慮十餘家。然判立宗趣、多異同而文不達、義因黯昧。余嘗深觀之、得世尊意於諸家傳著之外、將造論排斥異説、端正經旨。〔『大佛頂首楞嚴經合論』卷十 18.23.113a)〕

從來の諸家の注釋では、『楞嚴經』の一言一句が指示する内容（「義」、すなわち、その趣旨の一端が明らかにならないと覺範はいう。そこで、「世尊の意」を體得したという確信に基づき、「異説」を排斥してこの經典の眞意を祖述しようとするのである。

不立文字を掲げ、眞理をめぐる知的理解に否定的な反應を示す傾向が一般的には強い禪宗にあって、眞理を成就する糸口を提示すべく言葉に價值を見いだしたというのが、覺範禪の顯著な特色であったといえよう。それでは、こうした特質を持つ教説や、それを説き得た禪僧としての力量には如何なる評價が下されたのか。

覺範よりのちの禪僧者庵慧彬あんえいひん（南宋前半期頃・生卒年不詳）は、覺範撰述『智證傳』を取りあげ、こう述べている。

公論に曰く、『智證傳』は僅かに三萬言なり。動もすれば佛祖の意を謬る。此の數端を略擧すれば、學ぶ者は宜しく之を審らかにすべし。嗚呼、蠢はなは禾より生ずるも、禾を害する者は蠢なり。寂音尊者は之に似たり。

公論曰、『智證傳』僅三萬言。動謬佛祖之意。略擧此數端、學

者宜審之。嗚呼、蠱生於禾、害禾者蠱也。寂音尊者似之。(叢
林公論)・新纂大日本續藏經64.1268.772a)

者庵は、『智證傳』の説示内容から「佛祖の意」を誤る覺範という像
をつくり、「蠱は禾より生ずるも、禾を害する者は蠱なり」として、
これを糾弾する。

元末明初の禪僧恕中無愠(二三〇九—一三八六)は、者庵撰述の
『叢林公論』に言及し、

寂音『智證傳』を論じて數節を指摘し、以て「蠱は禾中より生ず
るも、禾を害するは蠱なり」と爲すが如き、斯の言甚だ當たれり。

如論寂音『智證傳』指摘數節、以爲「蠱生禾中、害禾者蠱也」、
斯言甚當。(『山庵雜錄』卷下・新纂大日本續藏經8.1616.138a)

と指摘する。すなわち、恕中は、者庵の「蠱は禾より生ずるも、禾を
害する者は蠱なり」という覺範糾弾の妥當性を認めるのである。

者庵や恕中の發言に示唆されるように、宋代以降明代までの覺範評
價は、禪僧としての力量やその教説に疑問を呈するものがほとんどで
ある。覺範は、文字を驅使した眞理の究明を志向して數々の書物を執
筆した。にもかかわらず、それを執筆する覺範自身が佛祖の眞意を取
り違えた禪僧とされ、その著作については内容的に信頼するに値しな
いといった批判的言説が繰り返されたのである。確かに、元末明初の
戴良(一二一七—一三八三)に見られるように、わずかではあるが、
覺範を稱贊する聲も存在した。しかし、こうした評價も、社會的規模
での新たな言説を喚起するまでには至っていない。

南宋以降の人々が常に意識したのは大慧宗杲であった。覺範と大慧
の兩者は、ほぼ同時期を生きた禪僧であるにもかかわらず、後世への
影響力という点では歴然たる差があったわけである。大慧は、多くの

紫柏眞可の覺範慧洪顯彰とその周邊

禪僧たちにとっては理想の對象として、儒家たちにとっては批判や脅
威の對象として存在した。一方、覺範に對しては、文學的才能を評價
する聲はあっても、その教説や禪僧としての力量を稱贊する聲はごく
一部にとどまった。つまり、宋代以降、覺範禪が大慧禪ほどの影響力
を持つことはなかったのである。

二 綱宗の發見と覺範著作の出版

ところが、大慧に匹敵する禪僧として覺範を語ろうとする注目すべ
き言説が、明末萬曆年間に登場する。紫柏眞可の覺範顯彰である。紫
柏と文人董其昌(一五五五—一六三六)との問答からは、大慧を取り
あげることで覺範の力量を稱贊しようとする紫柏の意圖をはっきりと
読みとることができる。

近ごろ董思白(董其昌)に見ゆるに、撝して此の事に及ぶ。渠
(董其昌)不知不覺に於て、佛法の習氣に中り、漸く生疎を覺
ゆるも、口を横にして古徳の機縁を褒貶し、「寂音(覺範)は
決して悟道の僧に非ず」と判ず。道人は從容として渠に謂ひて曰
く、「汝は大慧杲禪師の道を悟るを信するや否や」と。渠曰く、
「是れ一定大悟徹的なり」と。又た問ひて曰く、「寂音は乃ち
大慧の平生最も仰ぐ所の者なり。脱し寂音果たして見地の眞なら
ざれば、大慧は難道や人情を作して他を仰ぎ畏れんや」と。思白
は首を俛れて語無きなり。

近見董思白、撝及此事。渠於不知不覺、中佛法習氣、漸覺生疎、
橫口褒貶古徳機縁、判「寂音決非悟道之僧」。道人從容謂渠曰、
「汝信大慧杲禪師悟道否」。渠曰、「是一定大悟徹的」。又問曰、
「寂音乃大慧平生所最仰者。脱寂音果見地不眞、大慧難道作人

情仰畏他耶」。思白俛首無語。(『紫柏老人集』卷十二「與黃慎軒」22.114.32b)

覺範に言及した董其昌は、覺範を「悟道の僧に非ず」と判じた。これに對し、紫柏は、董其昌が「一定て大悟徹的なり」と認める大慧が、平生覺範に敬意を表していたという理由から、董其昌の言説を一蹴するのである。

明末に繰り廣げられた覺範慧洪論、その火付け役こそが紫柏真可であった。様々な覺範論のうちでも、覺範を顯彰する紫柏のそれは最も早い。明末屈指の居士馮夢禎によれば、紫柏は萬曆初頭の段階で既に覺範の存在に注目し、覺範を語っていたとされる。

それでは、紫柏による覺範顯彰は、具體的にどのようなかたちで推進されたのか。萬曆十二年(一五八四)に記された馮夢禎の跋文には、こう記されている。

(達觀師は) 亟やかに其の遺書を廣めんことを欲し、先づは密藏開公に命じて、『僧寶傳』を募刻せしめたり。介如石公に因りて、郷大夫包先生に勸めて『智證傳』を刻せしめたり。又た包先生に因りて、顧邑侯務遠に勸めて此の録を刻せしむ。

亟欲廣其遺書、先命密藏開公、募刻『僧寶傳』已。因介如石公、勸郷大夫包先生刻『智證傳』已。又因包先生、勸顧邑侯務遠刻此錄。(『快雪堂集』卷三十「跋重刻林閒錄」、あるいは『林閒錄』「重刻林閒錄跋語」23.133.512b)

紫柏は、高弟密藏道開(生卒年不詳)に命じ、知識人たちの支援協力を仰いで、覺範撰述の書物を相次いで出版する。『僧寶傳』の刊刻に携わった人物の人脈から、新たに別の人物に次なる『智證傳』の刊刻を委託し、さらに、それを『林閒錄』の刊刻へとつなげるという人的

ネットワークを利用した出版事業が推進されるのである。

馮夢禎のこの記述からは、早くも萬曆十二年の時點で、『僧寶傳』『林閒錄』『智證傳』が、紫柏主導のもとに刊刻されていた事實が明らかになる。しかし、出版の對象が、壓倒的な影響力を持つ大慧の語録などではなく、これら覺範の著作であったのはなぜなのか。

紫柏は、のちに「予は師の書に因りて始めて宗門に綱宗の説有るを知る。予因師之書而始知宗門有綱宗之説。」(『紫柏老人集』卷七「禮石門圓明禪師文」22.114.26b)と述懐している。禪宗に「綱宗」の説があることを、覺範の著作を通じて知ったというのであるが、この「師の書」こそ『僧寶傳』『林閒錄』『智證傳』の三書であった。その出版動機を述べるにあたり、紫柏は、「三書は亡者の糟粕と雖も、五家の典刑綱宗は焉れに係る。三書雖亡者糟粕、而五家典刑綱宗係焉。」(『紫柏老人集』卷十二「寄沈德興」22.114.32b)という。つまり、この三書に綱宗の開示を發見したのである。

所謂「綱宗」とは、祖師たちの教示や言行上に現われる禪宗教理の核心ともいえる概念であり、紫柏の教説上では、ときとして「宗旨」とも言い表されている。

紫柏にとって、この禪の綱宗は不可缺であった。たとえば、「綱宗明らかならざれば、解行は準を失ふ。綱宗不明、解行失準。」(『紫柏老人集』卷四「法語」22.114.216c)と教示するように、紫柏がいう綱宗とは、正しい修行を遂行するうえでの、その正しさの規準として存在したのである。

ところで、覺範もまた禪の綱宗を重視した禪僧であった。北宋禪宗界の凋落を嘆いた覺範は、「列祖の綱宗の陵夷するに至るは、學ぶ者の罪に非ず。乃ち師の罪なり。列祖綱宗至於陵夷、非學者之罪。乃師

之罪也。」〔『石門文字禪』卷二十六「題隆道人僧寶傳」23.135.706b〕と斷罪する。そのうえで、「因りて五宗の訓言・諸老の行事を編みて之が爲めに傳ふ。因編五宗之訓言・諸老之行事爲之傳。」(同上)と述べるが、まさに、これが『僧寶傳』執筆の動機となった。覺範自身、當時の禪宗の状況を踏まえて綱宗を宣揚しようとしたわけである。

紫柏の教説上で、特に教示の中心に禪そのものが据えられる場合には、綱宗への言及が多い。その綱宗の開示者として、紫柏によって語られたのが、覺範慧洪であった。

萬曆十三年(一五八五)、『智證傳』の出版に際し、紫柏は、その序文で次のようにいう。

大法の衰へは、吾儕が綱宗の明らかならざるに由る。故を以て祖令行ぜられずして、魔外充斥す。即ひ三尺の豎子なるも、古徳の剩句を掠め取り、好し惡しを知らずして、計りて已に悟れりと爲す。僭竊の公行するは嘆くべきなり。有宋の覺範禪師、是に於て懼れ、乃ち宗・教を離合し、引事比類し、五家の宗旨を折衷し、其の秘する所を發き、其の忌む所を犯すに至るも惜しまざるなり。

大法之衰、由吾儕綱宗不明。以故祖令不行、而魔外充斥。即三尺豎子、掠取古徳剩句、不知好惡、計爲已悟。僭竊公行可嘆也。有宋覺範禪師於是乎懼、乃離合宗教、引事比類、折衷五家宗旨、至發其所秘、犯其所忌而不惜。〔紫柏老人集〕卷七「重刻智證傳序」23.114.261c)

紫柏は、佛法の衰退の原因を、綱宗が明らかにされないことにあるとみなす。綱宗究明の缺落によって、祖師の理法が實踐されず邪説が横行したり、見識のないままに簡單に悟りが口にされたりするとう事態がもたらされると指摘するのである。そして、宋代にあって、こ

紫柏眞可の覺範慧洪顯彰とその周邊

うした状況を憂慮したのが覺範であるとし、あたかも宋代禪宗界の改革者であったかのような論調で覺範を語る。

覺範は、禪佛教の教理と教相佛教の教理とを自在に操作按配し、所謂禪宗五家と稱される臨濟・曹洞・雲門・潯仰・法眼各派の宗旨の長を採り短を捨てて、これらを折衷することをやってのけたとされる。

さらに、紫柏は、「其の秘する所を發き、其の忌む所を犯すに至るも惜しまざるなり」として、通常は密傳とされる宗旨について、これを積極的に開示しようとする姿勢を覺範に見てとっている。紫柏は、宗旨、すなわち綱宗という必要の開示的言説を覺範の教説に見いだし、これを高く評價するのである。

それでは、紫柏が、これほどまでに覺範と綱宗との結びつきを強調するのは、なぜなのか。それは、北宋禪宗界に對して覺範が投げかけたとされる問題を、紫柏自身が明末禪宗界の問題として再び取りあげようとしたからである。したがって、綱宗を宣揚する覺範をめぐってなされる紫柏の言説は、明末禪宗界に對して投げかけた、その危機意識と表裏一體の関係にあった。

紫柏は、明末禪宗界の状況について、次のように捉えていた。
宗門は寥落し、法道は陵遲す。我が門庭を假りて、熾然として魔習を以て傳と爲し、訛を以て訛を繼ぎ、眞僞辨ぜざれば、天下は遂に「宗門の光景は此くの如きに過ぎず」と謂ひて、眞悟を求めず。少林に至りては、朝廷の欽依を奉じて、傳示を以て名を爲し、曹洞・臨濟・潯仰・法眼・雲門の五家の綱宗を崇尚するも、亦た端倪を辨ぜず。

宗門寥落、法道陵遲。假我門庭、熾然以魔習爲傳、以訛繼訛、眞僞不辨、天下遂謂「宗門光景不過如此」、而不求真悟。至于

少林、奉朝廷欽依、以傳宗爲名、而崇尚曹洞・臨濟・潯仰・法眼・雲門「五家綱宗、亦不辨端倪。〔紫柏老人集〕卷十二「寄沈德興」22.114.328b)

「誰もが本當の悟りを求めることがない」というこの發言は、紫柏が當時の宗門に向けたまなざしが如何なるものであったかを明示している。明末禪宗界を凋落の危機として捉える紫柏にとっては、曹洞宗の總本山である嵩山少林寺さえも糾彈の對象となった。五家の綱宗を形式的に尊重するだけで、その内實の本末始終については全く究明されていないとして、少林寺の現状を痛烈に批判するのである。

こうした深刻な問題意識を抱える紫柏が、禪宗界の體質改善の契機として注目したのが、覺範著作に開示される綱宗であった。『僧寶傳』『林間錄』『智證傳』に綱宗の繼承とその開示が實現されていると確信する紫柏は、そこで、これら三書の出版に乗り出す。

〔僧寶傳』『林間錄』『智證傳』の三書は亡者の糟粕そうぱくと雖も、五家の典刑綱宗は焉れに係る。故を以て急ぎ梓行を爲さんとするは、意は廣く傳ふるに在り。今天下に豈に豪傑挺生して、此の書に遇ひて頓に命根みよこんを斷じ、綱宗を洞豁し、法道を荷擔し、危亡を顧みず、必ず宗風の中興を以て志と爲す者の出づること有ること無からんや。則ち我が寂音尊者、千古の下にも且暮に之に遇ふが若きなり。

三書雖亡者糟粕、而五家典刑綱宗係焉。以故急爲梓行、意在廣傳。今天下豈無豪傑挺生、遇此書頓斷命根、洞豁綱宗、荷擔法道、不顧危亡、必有以宗風中興爲志者出焉。則我寂音尊者、千古之下若且暮遇之也。 (同上)

「急ぎ梓行を爲さんとするは、意は廣く傳ふるに在り」というよう

に、覺範の著作を出版する紫柏の目的は、綱宗が開示された書物を世に廣く傳播させることにあった。三書を多くの人々のもとに行き渡らせ、書物を媒體とした啓發と、宗風の中興を志す者の出現を促し、宗門にとどまらず天下に覺範の再來を期するのである。

前出『智證傳』の序文には、覺範著作の普及に重點を置く紫柏の、こうした立場が明確に言い表されている。

即ひ未だ此の書に洞明する能はざるも、能く其の傳を天下に廣め、以て夫の一人の能く之に洞明するを待たば、縦ひ未だ能く覺範の志に即酬せざるも、亦た覺範の與あづかす所ならん。覺範著す所に『僧寶傳』『林間錄』有りて、是の書と相ひ表裏す。業わざ已に善刻有れども、金沙の于中甫比部は復た貲を捐して是の書を刻す。三集竝びに世に行はるるは、亦た法門の一快事なり。宗門に志有る者の珍重して流通するは、是れ望む所なりと云ふ。

即未能洞明此書、而能廣其傳於天下、以待夫一人焉能洞明之者、縱未能即酬覺範之志、亦覺範所與也。覺範所著有『僧寶傳』『林間錄』、與是書相表裏。業已有善刻、金沙于中甫比部復捐貲刻是書。三集竝行於世、亦法門一快事也。有志於宗門者珍重流通、是所望云。〔紫柏老人集〕卷十四「重刻智證傳序」22.114.261c)

『智證傳』を手にする者が、そこに説示されることを完全に我がものにしきれなくても、これを天下に廣め、この書に透徹する者の出現を願うのであれば、それも覺範の認めるところであろうと紫柏はいう。つまり、紫柏の教説では、著作の普及への盡力が、覺範の説示への透徹と同等の重要性を擔うのである。

この『智證傳』の出版に際し、「宗門に志有る者の珍重して流通す

るは、是れ望む所なり」と記され、また、『僧寶傳』『林間錄』『智證傳』の出版動機を述べた先の書簡では、「意は廣く傳ふるに在り」と記されるように、紫柏は覺範著作の出版事業を推進することで、覺範の教説の廣範圍にわたる浸透を目指した。數ある佛書禪籍のうちでも、特にこれら三書が選ばれたのは、紫柏によって抱かれた危機感が深く関わっている。すなわち、綱宗が明らかにされないことを佛法衰退の原因とみなす紫柏は、明末禪宗界にまさにそうした状況を見てとり、かつて北宋禪宗界の状況を嘆いて禪の綱宗を宣揚した覺範を、綱宗の開示者として取りあげるのである。

かくして、紫柏の覺範顯彰運動は、萬曆十年前後から本格的に始まり、覺範著作の出版というかたちで展開されることとなる。

二 覺範慧洪像の創出と紫柏禪の性格

さて、紫柏が周囲の協力を得て、覺範の文集『石門文字禪』を出版したのは、萬曆二十五年（一五九七）のことであった。紫柏は、これに序文を記し、こう述べている。

嗚呼、以て思ふべし。蓋し禪は春の如し。文字は則ち花なり。春は花に在れば、全花是れ春なり。花は春に在れば、全春是れ花なり。而して禪と文字とは二有りと曰はんや。故に徳山・臨濟の棒喝交かちごも馳すること、未だ嘗て文字に非ずんばあらざるなり。清涼・天臺の經を疏し論を造ること、未だ嘗て禪に非ずんばあらざるなり。而して禪と文字とは二有りと曰はんや。晩近おそよに逮および、更さらも相ひ笑ひ更さらも相ひ非とすること、水火よりも嚴し。宋の寂音尊者之を憂へ、因りて其の著す所に名づけて文字禪と曰ふ。嗚呼、可以思矣。蓋禪如春也。文字則花也。春在於花、全花是

紫柏真可の覺範慧洪顯彰とその周邊

春。花在於春、全春是花。而曰禪與文字有二乎哉。故徳山・臨濟棒喝交馳、未嘗非文字也。清涼・天臺疏經造論、未嘗非禪也。而曰禪與文字有二乎哉。逮於晩近、更相笑而更相非、嚴於水火矣。宋寂音尊者憂之、因名其所著曰文字禪。〔紫柏老人集〕卷七「石門文字禪序」22.114.261b)

佛の心を直接的に體得せんとする禪佛教と、佛の教への眞意を經典の所説に沿って究明せんとする教相佛教、これら二つの佛教を、紫柏が如何なる關係で捉えていたかが、ここには明確に言い表されている。

紫柏は、「棒喝交かちごも馳すること」と「經を疏し論を造ること」とを不可分な關係として捉える。「禪と文字とは二有りと曰はんや」、すなわち、「禪」と「文字」とは、實踐者を導くうえで相即不離な關係にあるというのである。

ところで、所謂禪教一致論者は、その「一致」の構造を異にしつつも、實踐者が向上するための方法として、禪佛教と教相佛教の雙方を有意義とする立場をとる。覺範の「文字禪」という語に紫柏が託して主張するのは、まさにその禪教一致の考え方であった。

『石門文字禪』の出版から間もない萬曆二十六年（一五九八）、この頃記された「禮石門圓明禪師文」には、次のような件りがある。

石門は文字禪を以て其の書に名づく。文字は波なり。禪は水なり。如し必ず文字を離れて禪を求めんと欲すれば、濁くも波を飲まず、必ず波を撥はねて水を覚もめて欲し、即ち昏昧に至る。寧ぞ此に至らんや。故に曰く、「性宗通しやうしゆうずれども相宗通さうしゆうぜざれば、事は終に圓ならず。相宗通ずれども性宗通ぜざれば、理は終に徹せず」と。事圓ならざれば、則ち事に入る能はずして、三昧を成就せず。理徹せざれば、則ち理に入る能はずして、三昧を成就せず。

縦ひ性相俱に通ずるも、禪宗に通ぜざれば、機は終に活ならず。機の活ならざれば、則ち理と事は三昧を成就せず。入ると雖も用ふる能はず。

石門以文字禪名其書。文字波也。禪水也。如必欲離文字而求禪、濁不飲波、必欲撥波而覓水、卽至昏昧。寧至此乎。故曰、「性宗通而相宗不通、事終不圓。相宗通而性宗不通、理終不徹」。事不圓、則不能入事、不成就三昧。理不徹、則不能入理、不成就三昧。縦性相俱通、而不通禪宗、機終不活。機不活、則理事不成就三昧。雖入而不能用也。〔紫柏老人集〕卷七「禮石門圓明禪師文」22.114.267a-b)

「禪」と「教」との相即性が説かれるこの教示で、「文字」と言い表される「性宗」および「相宗」とは、一般的に教相佛教の枠内で捉えられる法性宗・法相宗を指す。紫柏は、「戒賢は即ち唐の英師の得法の師なり。戒賢は彌勒の宗を傳ふ。其の宗之を法相宗と謂ふ。戒賢卽唐英師得法師也。戒賢傳彌勒之宗。其宗謂之法相宗。」(同22.114.266c)と、「天臺・清涼、西土の馬鳴・龍樹の若き、皆な之を法性宗と謂ふ。若天臺・清涼、西土馬鳴・龍樹皆謂之法性宗。」(同22.114.266c-267a)と、すなわち、「ここにいう法相宗とは『成唯識論』をはじめとする唯識論書を重視する系統を指し、法性宗とは『法華經』『華嚴經』『大乘起信論』などの諸經典を重視する系統を指す。一言でいうなら、これら性相兩宗は、それぞれが重視する特定の經典の説示内容や理論を手がかりとして、眞理の究明を志向する宗派であった。紫柏は、これら兩宗の所説を實際のはたらきとして顯現させることを目的として、「禪宗」に通達する必要性を強調する。つまり、紫柏の教説は、「禪」に限定されるものでもなければ「教」を排除するもの

でもない。それは、時宜に應じて眞理を實際のはたらきとして運用してゆく重要性を強調する「禪」、その實踐の前提として「教」に積極的價値を見いだし、經典の所説を重視するというものであった。

つづけて紫柏は、次のように述べている。

夫の圓明大師の若きは、則ち又た性相の樊^{はん}に入し、禪宗の域に掉臂^{ちようひ}す。出世法に卽きて世法を融攝し、世法を以てして出世の法を波瀾す。

若夫圓明大師、則又出入乎性相之樊、掉臂於禪宗之域。卽出世法而融攝世法、以世法而波瀾乎出世之法。(同22.114.267b)

こうした禪教一致を具現化し得た禪僧として取りあげられるのが、圓明大師、すなわち覺範慧洪である。紫柏が語る覺範とは、性・相・禪を究め、かつこれら三宗の枠にとられない禪僧であり、出世間と俗世間の雙方を達観する自由無碍な禪僧であった。

このように、紫柏は、禪教一致を體現する理想の禪僧という覺範慧洪像を創出してゆく。したがって、覺範によってなされる一連の説示は、紫柏にあっては、眞理についての簡明な説き明かしとして肯定的に捉えられることになる。たとえば、覺範撰述の『法華經合論』に言及するに際し、紫柏は、

有宋の寂音尊者論を作すに、『法華』を論ずれば、則ち文字を以てして不傳の妙を三周九喻の間に拋擲^{ほうてき}す。

有宋寂音尊者作論、論『法華』、則以文字而拋擲不傳之妙於三周九喻之間。(『紫柏老人集』卷四「法語」22.114.217b)

という。覺範による『法華經』注釋は、聴く者の素質に應じた様々な角度からの「不傳の妙」の説き明かしとみなされるのである。

また、覺範の説示をめぐる體驗談を取りあげ、次のようにもいう。

(覺範は)『楞伽經』に「自心を以て執着すれば、心は外境の轉ずるが似し。彼の見る所は有に非ざれば、是の故に惟心と説く」と曰ふを拈ず。予師の拈ずる所に即きて之を觀て、但だ了す、心外に法無くれば、則ち前境は頓に融し、法外に心無くれば、則ち我相は自ら化すと。

拈『楞伽經』曰「以自心執着、心似外境轉。彼所見非有、是故說惟心」。予即師所拈觀之、但了、心外無法、則前境頓融、法外無心、則我相自化。(『紫柏老人集』卷七「禮石門圓明禪師文」22.114.266c)

すなわち、紫柏自身、『楞伽經』の偏をめぐってなされる覺範の説示をきっかけに、「心外無法」「法外無心」という真理のありようを會得することができたと言っている。

このように、萬曆二十五年の『石門文字禪』出版に際して記された序文や、同二十六年頃の「禮石門圓明禪師文」の記述では、覺範と「文字」との結びつきに焦點が當てられている。つまり、萬曆十年代に綱宗の開示者として語られていた覺範が、二十年代には、さらに「文字禪」の體現者としても語られるようになるのである。

紫柏によって語られる覺範に、綱宗の開示者のみならず、禪教一致の體現者という要素が加わるこうした背景には、恐らく、萬曆十四年(一五八六)頃から準備が本格化し、同十七年(一五八九)に開版された所謂嘉興大藏經の出版事業の存在が大きく関わっている。大藏經の廣範圍な普及を目的としたこの事業のなかで、紫柏は中心的役割を果たした。つまり、事業の推進過程で、經典をはじめとした「文字」の重要性を強調する教説が形成されていったと考えられるのである。綱宗の開示者としての、あるいは禪教一致の體現者としての、以上

のような理想的禪僧像の創出は、紫柏自身が志向する禪のありかたに呼應するものであった。そこで、紫柏の教説の特質を、さらに見てゆくことにしよう。

紫柏によれば、諸佛諸菩薩が眾生救済のために開示する六つの實踐を「六攝」という。紫柏は、この六攝についてこう説いている。

恭しく聞けり、過去の諸佛諸菩薩・現在の諸佛諸菩薩・未來の諸佛諸菩薩は、皆な六種を以て、十方三世一切の眾生を攝りて、遺漏有る無し、と。「中略」出家・在家を論ずる無く、凡そ生死の苦海を出づるに志有る者は、上の如きの六攝應當に一一查考して明白にすべし。依りて之を行ずれば、自然に佛知見は此れを借りて開かん。觀行は此れを借りて成ぜん。如し諸佛菩薩の遺教知る所と行ずる所に違はざれば、直饒ひ你恆河沙の身命を捨てて、種種の難行苦行を歷れども、皆な魔業爲り。何を以ての故に。佛知見開かざるが故なり。佛行成就せざるが故なり。

恭聞、過去諸佛諸菩薩・現在諸佛諸菩薩・未來諸佛諸菩薩、皆以六種、攝十方三世一切眾生、無有遺漏。「中略」無論出家人、凡有志於出生死苦海者、如上六攝應當一一查考明白。依而行之、自然佛知見借此而開。觀行借此而成。如不遵諸佛菩薩遺教所知所行、直饒你舍恆河沙身命、歷種種難行苦行、皆爲魔業。何以故。佛知見不開故。佛行不成就故。(『紫柏老人集』卷四「六種攝示出家在家人」22.114.271b-c)

ここでは「應當に一一查考して明白にすべし」として、「六攝」の一つ一つを検討考察し、これらをしっかりと理解把握することの必要性が説かれている。さらに、諸佛諸菩薩の遺教に基づいた知行の實踐がなされなければ、たとえどんなに「難行苦行」を積んだとしても、そ

れらは全て「魔業」に過ぎないと指摘される。明白な理解のこうした必要性が紫柏によって教示されるのは、遺教に基づく實踐の脱落が、そのまま誤った修行への歸結を意味したからにはかならない。

この六攝をめぐる教示は、「行」とともに「知」に價値を見いだす紫柏独自の知行論に裏づけられてなされたものであった。紫柏は、「知」が「行」のありかたを規定すると考えるのである。こうした考え方は、その教説上で、「知りて能く行ず 知而能行」(『紫柏老人集』卷三「法語」22.114.209bなど)、「先に知りて後に行ず 先知而後行」(同、卷一「法語」22.114.181bなど)といった「先知後行」論というかたちをとって現れている。すなわち、經典に説示されるような真理のあり方について確實に理解することは、「行」の實踐に至るための必須の条件であり、正しい修行を遂行するための指針とみなされるのである。紫柏の教説上で展開される諸教示は、「知」が「行」に先行するという、この先知後行論に貫かれている。

「綱宗明らかならざれば、修行は準を失ふ」という前節取りあげた教示にも言い表されているように、そもそも禪の綱宗をめぐる諸教示もまた、紫柏のこうした先知後行論の主張を反映したものであった。「智證傳」に綱宗が開示されていると確信する紫柏は、この書をめぐって次のように説いている。

覺範の心を充たすに、即(ま)天下に一人有るのみなるも、能く此の書を読み、直に綱宗を究め、祖令を行ずれば、斯れ著書の意に負(ま)かず。

充覺範之心、即天下有一人焉、能讀此書、直究綱宗、行祖令、斯不負著書之意。(『紫柏老人集』卷七「重刻智證傳序」22.114.261c)

この書を読むことで綱宗を究め、祖師が提示する理法を行じなければならぬと紫柏はいう。覺範によって開示された綱宗は、紫柏にとって、「行」のありかたを規定する「知」を形成するうえで不可欠なのである。

このように、紫柏の教説上では、經典の所説なり綱宗なりが正しく理解把握されてこそ修行は正しく遂行され、眞理は顯現するのであった。つまり、經典の所説にしろ綱宗にしろ、これらは、先知後行論に貫かれる紫柏の教學體系を構成するうえで重要な要素であったといえる。したがって、これらの説き明かしを志向する覺範の教説が、紫柏にとつては大きな意味を持つことになるのである。

覺範の著作を出版する紫柏の意圖は、覺範の諸教示を契機とする眞理の理解把握と、それに依つた修道實踐の遂行を、あらゆる人々に促すことにあつた。その際、綱宗を宣揚する覺範の側面が殊更に強調され、さらに「文字禪」の語に託して紫柏独自の禪教一致論が展開されるわけであるが、覺範をめぐるなされるこうした教示や主張からは、紫柏の教説に一貫する以上のような先知後行論が浮かびあがる。つまり、紫柏によって積極的に語られる覺範像とは、紫柏の教説を忠實に具現する禪僧であつた。

したがって、經典の眞意や綱宗といった本質を積極的に説明開示する覺範の著作が流布するということは、覺範の教説だけでなく、これにともなつて、そこに盛り込まれた紫柏自身の教示や主張といったものが、同時に明末の世へと浸透してゆくということでもある。このことは、紫柏によって出版される覺範の書物や理想的に語られる覺範像、さらにはそこに投影された先知後行論を柱とする紫柏の諸教示によつて、眞理を確實に實現するための糸口が萬人に開かれるということ

意味してしよう。ここに、紫柏禪が明末の世に浸透してゆく、そのありようの一端を垣間見ることができるのである。

四 明末知識人たちの覺範慧洪論

冒頭で指摘したとおり、明末以前にも覺範禪を稱賛する聲が全くなかったわけではないが、覺範に對しては概して否定的評價がともなげられることはなかったのである。しかし、出版活動を中心に展開された以上のような紫柏の覺範顯彰、および紫柏禪の浸透を契機として、當時の禪僧のみならず知識人たちのあいだでも覺範の存在が話題となり、覺範をめぐる議論が活発化してくる。

紫柏との親交が深かったこともあり、馮夢禎には大慧禪を稱賛する言辭が見られる一方で、覺範禪への高い評價が早い時期から見られる。しかし、贊否兩論を含みつつ覺範をめぐる議論が様々に繰り広げられるのは、萬曆三十一年（一六〇三）の紫柏遷化以降のことである。

三教一致論者として名高い管東溟（一五三六—一六〇八）は、同三十二年に覺範に言及し、「愚今却て洪覺・大慧等の諸もろの高禪を畏れざるも、顔子・曾子等の諸もろの鉅賢を畏る。愚今却不畏洪覺・大慧等諸高禪、而畏顔子・曾子等諸鉅賢。」（『酬諸續錄』卷四「三答鄒子尹書」）といい、高踏であるという理由から覺範・大慧の兩禪を批判的に捉えた。その評價内容はともあれ、この發言には、管東溟が大慧とともに覺範の存在を明確に意識していたことがうかがえる。つまり、萬曆年間も三十年代に入る頃には、知識人たちのあいだでも覺範が大慧とともに語られるという事態が到來していたのである。

ところで、大慧の看話禪は、眞理を知的に理解するすじみちを取え

て断ち切ることで、實踐者を進退窮まる状況へと追いつめてゆく特質を持つ。したがって、大慧にとって教相佛教に見られるような解釋學的態度は、眞理實現の障害でしかなかった。ややもすれば眞理についての觀念上の遣り繰りに陥りかねない覺範の教説に對し、知的理解の介入を認めない大慧の教説こそが、宋代以降に影響力を持ったのである。

覺範・大慧の兩者が提唱するこうした禪の特質の違いについて指摘したのが、明末の文人袁宏道であった。

（あるひとが）問ふ、「先生『洪覺範に道理知見有り』と言ふ。然れども予、覺範の公案を提唱するを觀るに、其の識見議論は、大慧と殊ならざるが似し」と。（袁宏道が）答ふ、「關を透るの人亦た兩様に分かる。明白路を歩く者有り。覺範・永明壽 是れなり。黒路を歩く者有り。大慧等の若き 是れなり。其の議論識見は一樣なるも、却て兩途に分かる」と。

問、「先生言『洪覺範有道理知見』。然予觀覺範提唱公案、其識見議論、似與大慧不殊」。答、「透關的人亦分兩様。有走明白路者。覺範・永明壽是也。有走黒路者。若大慧等是也。其議論識見一樣、而却分兩途。」（『珊瑚林』）

袁宏道は、『宗鏡錄』の著者として知られる五代宋初の禪僧永明延壽（九〇四—九七五）とともに、覺範を「明白路を歩く者」と評し、大慧については「黒路を歩く者」と評した。袁宏道は、悟りへのすじみちを分析的説明的に説き示す方向で永明と覺範を捉え、これとは對照的に、そうした分別を全て断ち切った、いわば無分別によって悟りを獲得させようとしたのが大慧であったという。

袁宏道のこの言説は、彼の弟である袁中道（一五七〇—一六二三）

の新たな議論を呼び起こす。袁中道は、覺範について「覺範も亦た是れ黒路を歩く者なり。但だ其の中に、微かに明有るを帯ぶるのみ。覺範亦是走黒路者。但其中、微帶有明耳。」(『珊瑚林』)と評した。彼は、覺範もまた「黒路」を進む禪僧であるとしつつも、そこにわずかに分析的説明的傾向が含まれるのを見てとったのである。

これに對して、袁宏道は、あくまで覺範と大慧とを峻別し、「明白路」を進む禪僧として覺範を語ろうとする。袁中道の覺範論に對し、袁宏道は、「然らず。覺範は往往にして黒路を將て、都て明白の的と解し做さんと要れば、是れ死語にして是れ實法なり。不然。覺範往往將黒路、都要解做明白的、是死語是實法。」(『珊瑚林』)と述べ、覺範によつてなされた説示に、「是れ死語にして是れ實法なり」という否定的評價を下した。眞理についてのあれこれの説明は一切必要ないとする袁宏道にとつて、覺範の説示は役に立たない言葉に過ぎず、眞理の實體化に過ぎなかつた。言い換えれば、言葉を使つる禪僧としての覺範は否定され、その説示は單なる饒舌とみなされたのである。つまり、袁宏道が共鳴するのは、「明白」な理解でもつて「黒路」に對處しようとする覺範ではなく、あらゆる知的分別を斷ち切つて「黒路」そのものを突き進む大慧であつた。

袁宏道は「關を透るの人」として覺範の力量をある程度認めつつも、その一連の説示については饒舌という否定的評價を下した。紫柏と同様、袁宏道は覺範に言及したにもかかわらず、その覺範評價は、覺範の説示を端的にして簡明な説き明かしとして捉える紫柏のそれとは全く對蹠的であつた。

紫柏・袁宏道の両者が覺範の説示について下すこつた評價の相違は、両者が志向する禪のありようの相違でもあつた。すなわち、紫柏

の禪が、「應當に一一查考して明白にすべし」として、經典の所説に基づく眞理の明白な理解に價値を見いだす禪であつたのに對し、袁宏道が思い描いた禪とは、眞理に關する一切の説明は、むしろ眞理實現のさまたげになるといふ、いわば大慧流の禪であつた。

確かに、袁宏道もまた明末以前の禪僧や知識人たちと同様、大慧禪の繼承者であつた。しかし、大慧を評價するにあたり、まず大慧とともに覺範を話題にしたうえで、大慧を選擇する自己の立場を鮮明に語つてゐることこそ注目されるべきであらう。つまり、袁宏道にあつても、紫柏と同じく、大慧は無批判かつ絶對的に肯定されるわけではなかつたのである。紫柏の顯彰を契機とする覺範慧洪と覺範禪への再評價は、こつた明末の大慧評價の相對化にもつながつたといえよう。

覺範をめぐる明末の言説は、さらにこのちも様々なかたちをとつて繰り廣げられる。たとえば、陳繼儒(一五五八—一六三九)・錢謙益(一五八二—一六六四)といった知識人たちや、漢月法藏(一五七三—一六三五)・覺浪道盛(一五九二—一六五九)・木陳道忞(一五九六—一六七四)といった禪僧たちが覺範を稱賛した。その一方で、曹洞宗の禪僧永覺元賢(一五七八—一六五七)などは覺範に批判的言辭を投げかける。このように、萬曆三十年代以降、覺範をめぐる言説が盛んになるとともに、同時にそこには、禪をめぐる評價者自身の多様な考え方が鮮鋭化されることになるのである。

おわりに

南宋以降、禪が語られる際には必ずといつてよい程、そこでは大慧宗杲が話題となつた。このことは、思慮分別を斷ち切つたところに眞理獲得のきつかけをつかむという看話禪的言説が、明末以前に既に定

着していたことを意味している。こうした思潮のなか、紫柏は、眞理の言説的解釋や開示に否定的な大慧の看話禪ではなく、むしろ眞理を一字一句によって積極的に明示しようとする覺範の文字禪にこそ共鳴する。

確かに、紫柏の教説上で展開される禪教一致論などは、紫柏と同時期の禪僧雲棲株宏（一五三—一六一五）や憨山德清（一五四—一六二三）たちの教説にも共通して見られる主張ではある。しかし、雲棲や憨山には、同時に大慧の看話禪をめぐる詳細な教示をはじめ、大慧に對する思慕の言辭が見られるのに對し、紫柏の教説上では大慧の力量は認められはするものの、そうした言辭が全くといってよい程見られない。つまり、紫柏にとつての思慕や稱贊の對象は一貫して覺範なのであり、先知後行の主張に裏づけられた禪教一致論の徹底ぶりが、こうした點にもうかがえるのである。

紫柏の顯彰をきっかけに、覺範の存在は一躍注目されることとなる。覺範をめぐる言説の急速な擴大化が明末の世で可能となるのは、紫柏の覺範顯彰が出版という形態をとつて展開されたからにはかならない。大量かつ廣範圍にわたる書物の流通を可能にした明末出版文化の隆盛が、書物を媒體とする紫柏の布教活動を促し、その結果、明末以前には見られることのなかった覺範禪への大きな反響がもたらされるのである。このような紫柏の布教活動形態は、出版技術の飛躍的な向上と、それにともなう書物の大量流通とが、明末佛教界のありかたをも規定していたことを示唆している。

さて、覺範をめぐる議論上に現れた評者自身の様々な主張、これらの主張からは、禪をめぐる明末の人々の價值觀の多樣化を見てとることができると。すなわち、紫柏は、從來さほど評價されてこなかった

覺範の教説に着目し、覺範を語ることでみずから志向する禪についての見解を提起するが、同時に禪を享受する知識人たちもこれに様々な反應を示す。大慧の教説を基本軸としてきた宋代以降の禪宗界に、覺範の教説という新たな軸が紫柏によって設定されて大慧の存在が相對化された結果、禪を語る人々の考え方にも幅の廣がりが見られるとともに、禪についての個々の見解や立場の相違が、覺範をめぐる議論上に鮮鋭化されてくるのである。

以上、紫柏の覺範顯彰を通してまず明らかにするのは、先知後行論を掲げて、禪の綱宗を重視し、かつ禪教一致を志向した紫柏の教説の特質や、書物を媒體とする教説浸透のありかたである。しかし、紫柏の覺範顯彰から見えてくることは、そうした紫柏禪の性格という個別の領域にとどまるものではない。すなわち、覺範に關わる紫柏をはじめ、覺範を語る知識人たちの諸言説とその反應からは、當時の出版文化の隆盛や人々の價值觀の多樣化といった時代の様相をも見てとることができると。こうした意味で、覺範慧洪の存在やその教説に對する社會的規模での反響という明末特有の現象は、當時の社會狀況の象徴でもあったといえるであろう。

注

- (1) 紫柏眞可の覺範顯彰を取りあげた先行研究には、山口久和「黃宗羲『三峯禪師塔銘』攷」(一) — 漢月法藏と知解宗徒 — 『人文研究』第三十四卷第十一分冊・一九八二)、野口善敬「本來無一物は外道の法」『禪文化研究所紀要』第十八號・一九九二)、廖肇亨「明末清初の詩禪交渉研究序説」『中國哲學研究』第十七號・二〇〇二)、同「慧洪覺範在明代 — 宋代禪學在晚明的書寫・衍異與反響」『歷史語言研究所集刊』

第七十五本第四分・二〇〇四)など。このうち特筆すべきは、廖氏の論稿である。前者は文藝思潮との関わりで、後者は宋代から明代の佛教との関わりで、明末の覺範慧洪論を取りあげており、紫柏禪への詳細な論及がある。これら一連の論稿は、紫柏の覺範顯彰を軸とする本稿ともその検討課題を同じくする。廖氏は、漢月法藏を中心に明末全般にわたる覺範論の推移を概観し、その枠組みのなかで紫柏を捉えてこれを論じる。對して、本稿では、紫柏の教説や活動そのものに定位し、紫柏の覺範禪との関わり方や紫柏禪の性格、さらには、そこから見える明末の様々な様相を照射することを試みる。

(2) 荒木見悟氏は、明末佛教の一義的課題といふべきものを實社會における本來性の具現化に見てとり、そうした禪を「社會禪」と呼ぶ。詳しくは、『佛教と陽明學』(レグルス文庫一六、一九七九)、『明末宗教思想研究』(創文社、一九七九)などを参照。

(3) 覺範慧洪が志向する禪の詳細については、黃啓江「僧史家惠洪與其『禪教合一』觀」(『北宋佛教史論稿』臺灣商務印書館・一九九七)、陳自力「非離文字語言 非即文字語言——慧洪文字禪理論研究」(『曹溪禪研究』第三號・二〇〇三)などを参照。

(4) 本稿が引用する佛教典籍は、新文豐出版公司印行『明版嘉興大藏經』に基づく。出典表記は、基本的にこれに従うこととし、それ以外については随時表記する。本大藏經の資料的性格に關しては、中嶋隆藏「新文豐出版公司印行『明版嘉興大藏經』について」(『集刊東洋學』第八十七號・二〇〇二)を参照。

(5) 宋代の事例としては、胡仔『茗溪漁隱叢話』前集卷五十六「洪覺範」、晁公武『郡齋讀書志』卷四下「洪覺範鈔漢集十卷」の項など。元代の事例としては、元叟行端『元叟端禪師語錄』卷七「跋覺範寄黃巖佛智禪師書」(24.149.712b)などがある。また、戴良「重刻禪林僧寶傳序」(『禪林僧寶傳』新纂大日本續藏經79.1560.490a-b)には、明代初期の覺範批

判の實態が記されている。

(6) 戴良の言辭については、前掲「重刻禪林僧寶傳序」を参照。管見の限りでは、このほか覺範を稱賛したものに、北宋の謝逸「洪覺範林間錄序」(23.133.481a-b)、『侯延慶「禪林僧寶傳引」(20.101.561a-b)』、南宋の張宏「重刻禪林僧寶傳序」(20.101.561b-c)がある。

(7) 馮夢禎は、萬曆十三年(一五八五)に出版された覺範撰述『法華經合論』に跋文を寄せ、「宋の覺範洪禪師に『法華論』有りて世に行なはる。達觀師余が爲めに之を言ひ、之に構まぶこと十年なるも、得ず。宋覺範洪禪師有『法華論』行於世。達觀師爲余言之、構之十年矣、而不得。」(『重刻妙法蓮華經合論跋語』16.12.411a)と記す。ここには、紫柏が馮夢禎に對して十年來『法華經合論』の存在に言及しつづけていたことが示唆されている。つまり、萬曆初頭の段階で、紫柏は既に覺範の存在に注目していたことになる。

(8) 紫柏がいう「綱宗」の定義の詳細については、注1前掲廖氏論稿を参照。

(9) 「如何が是れ綱宗なるか」と問われた紫柏自身、「即ち臨濟・雲門・潯山・法眼と洞上の諸方の衲子に密印せし者なり。」(『紫柏老人集』卷四「法語」22.114.196a)と答えているように、當時一般的には、綱宗は、師から弟子へと「密印」されるべきものと考えられていた。すなわち、それは、師と弟子という當事者同士のあいだでのみ授受され得るものがあり、容易に觸れることのできない教理の核心であったわけである。これが「密印」とされる所以であろう。この綱宗を積極的に開示し、人々の眼前に開示し得たとして、紫柏は覺範を稱賛するのである。

(10) 明末禪宗界をめぐる紫柏の危機意識の詳細については、拙稿「紫柏達觀研究序説」(『東洋古典學研究』第十七集・二〇〇四)参照。

(11) ただし、紫柏が用いる「文字禪」の語と、覺範が用いるそれとのあいだには差異がある。この點については、注3前掲陳氏論稿も指摘してい

るので参照されたい。たとえば、覺範の「佛鑑の文字禪を著ふるに題す」という題辭には、次のような件りがある。

雲庵の平時親愛するの人佛鑑大師淨因に相中に見ゆ。類然として相ひ向かふに俱に老いたれども、故意は特に未だ老いず。又た余が少き時の詩句を出だす。

見雲庵平時親愛之人佛鑑大師淨因於相中。類然相向俱老矣、而故意特未老。又出余少時詩句。〔石門文字禪〕卷二十六「題佛鑑著文字禪」23.135.707a)

佛鑑大師が持ちだしたとされる「余が少き時の詩句」、これに書き添えられたのが本題辭である。つまり、覺範は、「文字禪」の語を「詩句」の意味で用いる。管見の限り、『石門文字禪』で使用される「文字禪」の語は、この題辭同様、「詩」の意味で用いられ、それ以外の意味で用いられた形跡はない。對して、紫柏は、覺範がいう「文字禪」の語に「文字」と「禪」との密接不可分な關係を新たに讀み込み、そうした教説の提唱者として覺範を取りあげる。そこで、本稿が「文字禪」の語を用いる際には、それは、紫柏がいう場合の「文字禪」、すなわち文字を驅使して眞理を説き明かすことを志向する覺範の教説を指す。

(12) 詳細については、拙稿「不離文字の禪—紫柏眞可が志向するもの—」〔東洋古典學研究〕第十八集・二〇〇四) 参照。

(13) 馮夢禎の大慧評價については『快雪堂集』卷三十八「報潘去華」などを、覺範評價については『妙法蓮華經合論』所收「重刻妙法蓮華經合論跋語」(16.12.41a)などを参照。なお、後者は萬曆十三年に記されたもので、明末知識人たちのうちでも最も早い覺範への言及例である。

(14) 大慧の看話禪の特質と明末におけるその捉え返しについては、拙稿「明末話頭攷—紫柏眞可にみる看話禪受容のありかた—」〔東洋古典學研究〕第十九集・二〇〇五) 参照。

(15) 袁宏道は永明延壽に言及し、

紫柏眞可の覺範慧洪顯彰とその周邊

永明は一向に只だ此の事は是れ以て明らかにし得べきと道へり。故に『宗鏡』の一書を著し、力を極めて講解す。而るに豈に愈いよ講ずれば愈いよ支れ、愈いよ明らかにすれば愈いよ晦くするを知らんや。

永明一向只道此事是可以明得的。故著『宗鏡』一書、極力講解。而豈知愈講愈支、愈明愈晦乎。〔錦帆集〕卷四「伯修」

と述べる。この永明批判には、佛教的眞理を説き明かすことに否定的な袁宏道の立場が明確に表れている。

(16) 陳繼儒『太平清話』卷三、錢謙益『有學集』卷四十九「題南谿雜記」、漢月法藏『三峰和尚語錄』卷十一所收「五宗原」「臨濟宗」(34.299.177a)、『覺浪道盛』天界覺浪盛禪師全錄』卷二十一「重刻僧寶傳序」(34.311.718c)、木陳道忞『布水臺集』卷二十五「告寂音尊者文」(26.181.406c-407a)、『永覺元賢』鼓山永覺和尚廣錄』卷三十所收『續瘡言』(27.201.739a-b)など。

(17) 紫柏の教説上における大慧への言及箇所は、管見の限り計八箇所。『紫柏老人集』では、卷三「示興穆」(22.114.200a)・卷六「釋楞嚴經」(22.114.246a)・卷七「徑山佛殿緣起」(22.114.255a)・卷十一「復敬郎」(22.114.326b-c)・卷十一「與黃慎軒」(22.114.332a-b)・卷十一「答某司寇」(22.114.335c)・卷十五「登天目徑山作」(22.114.370a)など。『紫柏尊者別集』では、卷一「跋王房仲林閒錄」(23.121.61a)に、それぞれ大慧への言及が見られる。これら大慧をめぐる紫柏の言説には、大慧を悟徹の禪僧とみなす言辭こそ見られるものの、思慕や稱賛といった言辭は付随していない。

(18) 明末出版文化については、井上進『中國出版文化史—書物世界と知の風景』(名古屋大學出版會、二〇〇二)、『大木康』明末江南の出版文化』(研文出版、二〇〇四)などを参照。