

# 禅宗の転型

鈴木 哲雄

本論は復旦大学で平成十七年六月二十六日に行なわれる、国際學術討論会での発表の日本文原稿である。中文訳は林徳立氏がなしてくれ、五月十四日、インターネットで、復旦大学に送付した。いずれ論文集として発刊されることである。(平成十七年五月十七日)

## まえがき

今回、韓昇教授の紹介により、本学会で発表できることを光栄に思う。貴復旦大学がめざましい学問的發展を遂げ、開学百年を迎えたことを衷心よりお祝い申し上げます。今後ますます偉大な發展を遂げるであろうことは疑いなく、いずれ必ずや世界の最先端を行く大学となることを信じてやまない。その祝意を表する意味をもって、本学会で

発表させていただく。

私は転型という言葉を用いたが、この語は近年用いられるようになった新しい言葉のようで、まだ意味を熟知していない。今学会の統一主題として用いられているので使用したが、もし不自然であったならば、ほぼ変容という言葉の意味で用いていると理解されたい。変容という言葉は外面的なすがた、形というものの変化だけでなく、内容の変化を伴ったものであると私は理解している。

禅宗の転型（鈴木）

禅宗の変容は一言で言えば、仏教の中国化過程を實踐でもって端的に示した一派であったということとなる。実践仏教にはもう一つ、禅宗と対極となる浄土宗がある。この一派も唐以後著しく中国仏教化した。明、清時代において禅と浄土は融合していくが、根幹には実践仏教として著しく中国化したという共通基盤があるからであろう。

中国仏教の中で最も転型（ここより転型を用いる）の著しい一派は禅宗である。南北朝より隋唐に至るまでに、涅槃・天台・三論・華嚴・法相宗等もそれぞれ転型を示す。

それは中国仏教化であり、教学体系を組織化した教学化である。例えば天台の十如是は經典が漢訳されたものを基盤として成り立つものであり、五時八教も漢訳仏典を総合的に組織化したものである。その意味で転型というにふさわしい。おおむね転型は一回とみてよく、それは中国仏教学の成立であった。しかし禅宗は一回ではなかった。時代とともに大きく変化していったのである。今回はそのことについて述べる。

## 主旨

私は転型という語の概念を熟知していない。今は変容という概念で述べることにする（以下転型という）。中国の仏教の中で転型という統一主題で述べるとすれば、最も禅宗がふさわしい。達摩によって齋もたされた禅は、時代を追うに従って激しく転型した。その転型の様子と転型の意味するところを考察する。私は転型を第一転型より第六転型まで設定してみた。

第一転型は菩提達摩が中国に来たことから始まる。それ以前にも禅を専らにする一群があった。インドの仏典が中国語に翻訳され、翻訳の經典にもとづいて仏教の研究が旺盛に行なわれるようになり、南北朝時代において研究が細分化され、緻密になり、専門化していった。専門化の一つに禅を専らにする一群が生じた。達摩西来以前の禅を究めようとする人を指して習禅者と呼んでいる。この人達は小乗的な禅法の実践者であった。達摩が中国で教えた禅は大乗の禅法であった。ここに従来の習禅者と達摩の禅を学んだ人との間に確執を生じ、厳しい状態となった。故に第一

転型を立てるのである。

第二転型。達摩の大乗禅を受けついだ人達は、インド仏教の修行形態を踏襲した。その生活形態は頭陀行である。四祖として位置づけられる道信に至って、一箇所に大人数の修行者が定住し、大人数であるがために、彼らは自給自足の生活を余儀なくされた。変化した中でどのようにして仏教者であるかを自らに問うた。それは生活全般が禅として統一していなくてはならないという結論であった。まさに隋帝国の国家統一の時代に遭遇した。大帝国の統一はすぐ次の唐王朝が受け継いだ。五祖の時に当たると。四祖五祖の禅宗教団は東山法門と呼ばれ、世に認知され、禅宗教団として確立した。国家統一の大帝国にふさわしい禅宗の一大変革であった。インド的禅法から中国の禅法となったのである。故に第二転型とする。

第三転型。東山法門は五祖の下に十大弟子という俊秀の人物を輩出した。中でも神秀と慧能は逸材であるが、また異色であった。神秀は都で、慧能は辺境の地で、達摩の禅法を説いた。説き方も対照的である。慧能の弟子神会ははじめは神秀に学び、後に慧能に従った。神会は両者が入寂

した後、慧能の禅は頓悟禅、神秀の禅は漸悟禅と判別し、慧能の禅法がすぐれ、達摩禅の正当派であると主張した。安史の乱が起こり、都に依拠していた北宗は衰退し、地方に依拠していた南宗は拡張した。慧能の禅法は中国の風土に土着したもので、かつ、仏典を離れて、祖師の言葉によって自らの禅を錬磨するという禅法を編み出した。ここに至って、大陸的な悠然とした風趣を示す中国禅が確立した。故に第三転型とする。

第四転型。会昌の年に入り、武宗による仏教破壊がはじまった。その理由はいくつかある。それらの多くは仏教教団の悪弊にあった。徹底的な破壊により、寺院・經典・僧（還俗させられたので）がなくなつた。幸い宣宗は仏教に好意を持っていたので、仏教復興の詔が出され、仏教が復興しはじめた。教宗は經典を失って簡単には立ち直れなかつたが、禅宗は經典に依拠していないので、すぐに以前の勢いを取り戻した。そして以前以上の勢力となつた。しかし破仏を経験した禅僧の心の傷は大きかつた。破仏の意味をよく知っていたからである。苦難の末、有力な禅僧はそれぞれ、自らの立場を打ち出した。それぞれが個性を発

揮した禅法であった。この色合いの違いを後に五家として分別する。南宗が破仏を契機として分派したのである。唐朝は瓦解して五代十国の分裂国家に入った。分裂国家と南宗の分派は符牒を一にする。故に第四転型とする。

第五転型。九六〇年より宋代に入る。九七五年南唐を滅して統一国家となった。久しい間続いた門閥を中心とした貴族制度から、皇帝を最高位に置いた官僚国家となったのである。絶対的地位の皇帝に対し、仏教もその形態に応じていかなくは、仏教教団自体が生きていけなかつた。仏教側から三教一致を唱えて、妥協しなければならなかつた。禅宗もそれに応ずる変化をしなければならなかつた。故に第五転型とする。

第六転型。元・明・清の禅宗である。この時代、仏教は民衆に浸透していった。混淆宗教化したのである。禅宗もまた混淆化した。既に宋代までの禅宗の独自の主張は後退した。三教の混淆に埋没していったといつてよい。民族宗教化したのである。故に他国への影響力は失われた。故に第六転型とする。

このように転型の目で、禅宗の流れを区別したが、転型

という言葉に合わない細分化の区分となっているかもしれない。もしそうであるならば、第一転型、第二転型（第三、四、五転型を合する）、第三転型（第六転型）の三転型にすれば、転型の語にふさわしいかもしれない。識者の御批判を乞う。  
（以上、口述発表）

\* \* \*

## 一 第一転型（達摩西来）

菩提達摩の西来は強烈な転型をもたらした。ただし実のところ達摩の実体は遠くかすんでわからない。百年後の唐、道宣の『続高僧伝』によって、達摩の所行所説を類推するに過ぎない。これより早く、北魏の楊衍之の『洛陽伽藍記』の筆頭の永寧寺条に、達摩がごくわずか姿を出す、歴史上の祖師としての達摩なのかどうかもわからず、同名の別の達摩である可能性もあり、仮にそうだとあ

る。祖師としての達摩は時代とともにめまぐるしく変貌するから、この点をとらえて転型という言葉で用いることはできない。つまり転型の尺度として成り立ち難いのである。むしろそれは禅宗の変遷の中で表現されるべきものである。達摩の西来によりなぜ転型を生じたのか。それは達摩西来以前の禅法と、達摩西来以後の禅法との変位を測って語ることができるのである。

外来の文化の一つの表現である仏教、いわば異文化の宗教が、強大な伝統文化を持つ中国に、ひどい混乱もなく、比較的平穩にすんなりと入ることができたことは、世界の歴史上驚異的なことである。この現象を可能にさせたのは何であったか。この点は精密な検討が施されるべきであるが、私の専門とは違ふし、その研究の余裕を持たないが、やはり従来言われているように、歴代にわたる經典の漢訳にあることは間違いない。そしてまた中国古来の思想に、仏教と類似する老莊思想があつたからである。老莊思想を通して仏教思想を摂取した。これを格義仏教という。格義仏教から仏教そのものに脱皮するについては、儒教及び道教との論争の生じたことはごく自然なことである。そうい

#### 禅宗の転型（鈴木）

う論争を経て仏教の中国化がなされていったのである。

南北朝に入ると仏教は専門的に分化した。その中の一つに、禅法を専ら研究する一派が生じた。僧稠に代表される人々である。一般に習禅者と呼称される一群である。僧稠は戒律を厳守して四念処觀を實踐していた。そのような中へ達摩が至つたのである。達摩の禅法は定かでないが、道宣の達摩禅の評価を通して、類推するほかはない。

道宣の言を通して達摩禅の特徴を集約すれば、壁觀と二入四行の二つとなる。壁觀は実践であり、二入四行は教説である。壁觀という実践内容は諸説があつて不明であるが、後世の面壁へ流れていくものであると思う。面壁という語の出る最初は「魯祖面壁」である。魯祖宝雲は馬祖道一の弟子であるから、禅宗が全盛に入った時、つまり九世紀初頭には面壁という実践がなされていた証拠であり、達摩禅の實踐を繼承しているという自覚の表れであつた。二入四行というのは、二入とは仏教に入る二つの入り方があり、それは理入と行人であると集約する。理入とは仏教の根本を悟ること、それは一切衆生が同一真性であること、を信ずることであるとする。同一真性はどちらかといえば

老荘的な語法で（仏教用語を用いないようにしている）、  
 仏教用語としては「一切衆生悉有仏性」（涅槃經の主題）  
 である。行人は四つの行を説いて実践綱目を示す。(1)報怨  
 行、(2)隨緣經、(3)無所求行、(4)称法行である。内容につい  
 て詳説はしないが、二入四行の説法からは仏性と空觀の融  
 合がみられる。道宣は達摩を評して「大乘壁觀の功業最も  
 高し」と述べる。つまり達摩の禅法は大乘の禅法であると  
 評するのである。それは習禅者の禅法が小乗であるとい  
 うことである。当然この違いは禅宗の流れに大きな波風をも  
 たらした。達摩が反对派から毒殺されたという一説があ  
 り、また達摩の弟子慧可は反对派から殺害されている。こ  
 の事実から達摩の西来が、中国の禅觀に变革をもたらした  
 ことは明白である。故に達摩の西来をもつて第一転型とす  
 るのである。この転型は禅法の違いから生じたものであ  
 った。いわゆる禅宗がここで発生したのである。  
 達摩西来による第一転型は大乗仏教としての実践を強く  
 志向していた慧可によって継承された。慧可は理入に説か  
 れる仏性の究明を四卷楞伽經に求めた。楞伽經は仏性  
 （性）と唯識（相）の究明を求めた經典といわれる。この

選択は、楞伽經の進んだ研究が長安にあり、その中に楞伽  
 經を通して実践しようとする研究者群があったからによる  
 ものである。ここにおいて禅宗は仏性を実践的に究明し  
 ようとする方向が示されたのである。達摩禅の実践は印度  
 の行法である頭陀行によった。必然的に小集団となる。行  
 動範囲は北朝側であった。南朝側の平穩に比して、北朝側  
 は支配者の交替が激しく、極めて不安定であった。このよ  
 うな情況にあつては、小集団の方が社会的適応にふさわし  
 い。達摩禅を名のる小集団はいくつもあつたと思われ  
 るが、はっきりした姿を示したものとしては、慧可の率いる  
 集団をもつて代表とする。

後世、慧可は第二祖と位置づけられた。第三祖は僧璨と  
 される。しかしこの人の歴史的事実は不明である。長安の  
 楞伽研究は教義の学問研究者と教義の実践者との二群に分  
 けられるが、実践群の中に曇という人がおり、この人かも  
 しれない。しかし推測の域を出ることができない。この  
 頃、撰山の三論宗の禅定実践派の流れの一部を達摩禅が吸  
 取してもいる。やはり達摩系は大乗禅である。そして四卷  
 楞伽から般若空觀に基軸を移していたから、自然と吸収で

きたのである。

第一転型は大乗と小乗の教法の違いから生じたものであった。この期は本格的中国禅宗化への導入期、準備期である。それだけに素朴であったし、印度的行法の形態を保っていた。

## 二 第二転型（中国禅宗としての東山法門）

道信（五八〇—六五一）は後世、三祖僧璨の法を嗣いだと認定され、四祖として位置づけられる。道信は師に従って広東の羅浮山に向かう途中、吉州（江西吉安府）で師と別れた。吉州では般若の法力によって、城中から賊を退け、また疫病を鎮めた。この威力は人々の尊崇を集めるのに充分であった。従う徒も増し、南嶽（湖南衡州府）に向かおうとして、途中で廬山（江西南康府）に入り、大林寺に止住した。隋王朝は全国統一を為したとはいえ、まだ世情は不安定であった。大林寺は廬山の一番奥深くにあり、現在は花径の水庫（ダム）の下に沈んでいる。賊も及び難いところである。そこへ湖北黄梅雙峯山（西山、四祖山）に住するように招きがあった。道信は徒と共に移住し

た。唐代に入ってからのものであろう。そこで慧可等の行じた諸方を遊行する頭陀行から、一つところに大集団で定住することになり、生活形態が大きく変わった。この変化は生活形態だけに止まるものではなかった。禅思想そのものを変革する力を生み出したのである。

頭陀行が小人数で乞食（托鉢）するという行法で生命を維持していたのに対して、五百人という大集団の定住は乞食を不可能にした。田畑の寄進を受けた道信は衆僧と共に耕作して、農産物を収穫し、衆僧の食料とする自給自足の生活が始まった。インド仏教が禁じていた収穫・蓄積を行なうたのである。仏教であるからにはこのところを説明しなければならぬ。この行為は無所求行（二入四行の第三）であらねばならぬとし、そして耕作が禅と矛盾しないものであり、禅の修行そのものであらねばならぬとした。そして生活全般が禅であらねばならぬとした。生活即禅が道信の禅法であったのである。道信は仏教としての基盤を四卷楞伽經から、般若經に移した。ここにおいて禅が生活そのものの範囲から、宇宙全体に及ぶに至る理念の道筋を開いたのである。老荘という道という語が、禅も共有する

語法となり得たのである。しかし道信はまだ身心空寂としての一行三昧と守一不移を説くに止まった。

道信を受けた弘忍は後に五祖に列せられる。そして馮茂山に移った。雙峯山の東にあるので東山とも五祖山とも俗称される。弘忍の下にいわゆる十大弟子と呼ばれるような俊秀が集まって、世の注目を浴びるようになり、東山法門と称された。弘忍の禅法は概して道信の禅法を継承するものであった。インド禅から中国禅への転換は着実に弘忍に継承され、定着した。守本真心を説くのは守一不移の継承の証明であるが、禅理は後世からみれば、古色蒼然たるものである。そこからは達摩からの継承も明らかである。

五祖弘忍下の第一人者神秀は都に招かれて、武后・中宗・睿宗の三帝の仏道の師となり、尊敬を集めた。道行と仏教理論が群を抜いていた。禅宗は一派として世間に認知されたのである。

世は隋王朝から唐王朝へと入っていった。分裂国家から統合国家へと転じたのである。世界一の文化を誇る世にも稀れな大帝国の出現であった。教学の面では大帝国の仏教にふさわしい壮大な体系を持つ天台学・三論学が出現し

た。仏教の中国化であった。禅宗もまた分裂国家でのインド的原初的の中国禅より、統一国家にふさわしい姿としての中国禅が確立されたのである。それが東山法門である。大集団という形態的变化だけでなく、禅理の中国化が果たされつつあった。北宗五方便がそれである。そして社会体制に応じるような禅のグローバル化が促がされた。社会体制が禅を変化させたという一方的な言い方は適当ではないであろうが、禅宗教団という体制化もまた社会の中で生きなければならぬ存在であるから、社会体制に即応した変化ということもまた認めなければならない。世界の中国はまた禅の中国化を促進したのである。

しかし禅宗はまた一箇の宗教的体制である。体制の整備と論理化を進めなければならなかった。それは北宗系で先ず説かれる達摩から弘忍乃至神秀に至る正統系譜の主張として表われる。即ち『伝法宝紀』『楞伽師資記』の出現である。この主張によって、インド的禅法と中国化した禅法の統合がなされてくる。この後、種々の系譜が出現するが、禅宗が仏教の道理をずっと純粹に貫いてきているという信念である。それが嗣法という姿（系譜）で表われる。



それは不易である。変化しない常法であるということ、この貫きによって、実はからくも仏教から逸脱した存在とはならなかったのである。北宗系の師資相承は達摩からの相承であるが、南宗系に入ると、釋迦牟尼仏からの系譜を唱つて、直指人心・以心伝心という学問的理解としての教を容れない立場に入ってしまったのである。

第二転型は中国禪の原型である。そして空観仏教に立脚した中国禪としての論理化の過程であつた。それは国家体制と無関係ではなかつた。

### 三 第三転型（中国禪の確立、南宗）

弘忍の弟子神秀（六〇六一―七〇六）と慧能（六三八―七一三）が北宗と南宗の祖として位置づけられるのは、この二人の後のことである。それは慧能の弟子と任ずる荷沢神会（六六八―七六〇）が言い出したことである。『伝法宝紀』という法系に触発されて、慧能を祖とする南宗系の正統性を声高に主張した。荷沢は両者に学んでいたから、両者の禅法に対する違いを知っていた。両者の禅法を南頓北漸と論断して、慧能は南宗であり、北宗よりも勝れている

禅宗の転型（鈴木）

ことを大々的に宣伝した。南宗とは南天竺一乗宗の略語と思われ、達摩の禅宗をいう言葉であつたが、南宗と北宗とといったことで、南方の慧能、北方の神秀というような地理的な言葉に変じたことは、大層皮肉なことである。慧能が弘忍の十大弟子の一人に列せられているとはいへ、一介の辺境の禅者（弘忍に参じた時は未出家）が急激に表舞台に躍り上つた。これは非常に異なることである。荷沢の北宗排撃の宣伝だけで、禅宗の潮流が大きく変ずるのであるか。第一に慧能の力量が豊かで変革に向いていたからである。第二に慧能の禅法が自国民に内在する人生観（宗教観）に合致したからである。第三に実力を備えた弟子たちが地方に散じ、各地で慧能の禅法を実践したからである。第四に時代の転換点にあり、南宗が変化に合致したからである。時代の転換点というのは次のことである。都（長安・洛陽）に抛を置いた神秀とその弟子普寂（六五一―七三九）、義福（六五八―七三六）らは、朝廷及び貴紳に絶大な尊崇を受けていた。彼らの弟子も、多くは都に大きな勢力を持っていた。確かに開元十八年（七三〇）から荷沢の北宗批判は始まつたが、大勢には影響なく、禅宗はゆるぎない

ものように思えた。ところが、天寶十四年（七五五）に河北にいた安祿山が反乱を起こし、たちまち洛陽と長安が陥落した。玄宗皇帝は成都へ落ちていった。唐朝の榮華は曇ってきた。徐々に中央集権が弱まり、地方へ任命された節度使が力量を蓄えていった。中央から地方へと力は分散していったのである。南宗は都に向かおうとしなかった。

地方の各地へ散じて達摩禅（南宗禅）を実践していた。地方へ任命された節度使や刺史などの実力者は、教養を具えている禅僧と談ずることには大きな安らぎを得た。都と北宗、地方各地と南宗、これは両者の盛衰に継がっていた。歴史の潮流が禅宗に多大な影響を与えたことは確かである。

では禅宗転型の実態は何であつたか。以下に論じる。

慧能の南宗を受けた主<sup>お</sup>だつた者に、青原行思（一七四〇）、南嶽懷讓（六七七―七四四）、荷沢神会、南陽慧忠（一七七五）らがいる。南陽（河南）は南宗で初めて宮中に入つて禅理を説き、絶大な尊崇を集めた。青原（江西）は南宗禅の泰斗である。南嶽は後に慧能に参じ、この一派が後世、大勢力を持つてくる。荷沢の禅は圭峯宗密（七八

〇―八四二）に影響を与えたが、間もなく消滅する。南宗禅は青原系と南嶽系に絞られ、現在にまで継承される。青原の弟子石頭希遷（湖南）（七〇〇―七九〇）は禅理を巧みに詩でもつて示した。「参同契」は南宗北宗が止揚されて、荷沢が両派に下した優劣の選別は任務を終えた。經典では偈（詩）があるが、これとは違つて唐代の詩の盛行に合致した、中国国民に響く詩であつた。禅を詩で表現することは、南宗禅の一つの特徴となつた。南嶽の弟子の馬祖道一（江西）（七〇九―七八八）は四川出身で、四川の禅を学んだが、後に南宗禅に転じた。彼は多くの禅僧を引きつける魅力に富んでいた。石頭が高遠な哲理を説くのに対して、馬祖は日常生活そのものに禅を照射した。この両者は禅に対する説き方が違つたが、南宗禅の持つ両面を奇しくも示したといえる。この淵源は道信にまで遡ることができ、人々の生活と心理に対する密着度は、東山法門とは違つた。石頭と馬祖に至つて禅が中国に土着したのである。禅が土着した一つの証左は、仏教学術用語を用いないで禅を説くという形式である。それは日常の言葉で仏教を説くということに外ならない。禅の深層を日常用語で説くこ

とは、禪に対する大層な実力を具備しているということである。日常用語が禅僧によつて説かれると、日常用語の枠を越えて非常に深みを持つてくる。修行者たちは指導者の深みのある言葉を通して、禪の深層を探ろうとした。指導者たちは禪の実体験を得ていたから、そのような困難を困難ともせず、問髪を入れずに即座に説き得たのである。修行者たちは言葉の実意を探ろうとして、一箇所に止まることなく、安居ごとに、各地のすぐれた禅僧に参じて、研鑽を深めようとした。それで遊行が活潑となった。特に石頭馬祖間の遊行は盛行した。参問という形式が定着したのである。各地を回るということはそれなりに、地方行政者の認証を必要としたが、むずかしいことではなかった。僧の遊行が仏道修行の形態として認められていたからである。参問という形が定着したのである。つまり經典の研究ではなく、祖師の語の参究という形が定着したのである。指導者は禅僧だけと限らない。禅僧に参じて禅理を究明し、師家分上の実力を得て指導者として登場してきた。龐蘊（嗣馬祖）は著しい例である。

言葉を用いしないで仏教の示す真理を心的に把握するとい

#### 禅宗の転型（鈴木）

うことは、直覚である。仏教学上でいえば、般若（智慧）による直覚である。これを悟道といい、その体験を大悟という。もし大悟しないのに大悟したと吹聴したり、誤った体認を大悟と錯認するならば、それは危険を越えたものとなる。仏教ではないからである。この誤認を排除するために、師の認定を必要とした。これを印可という。これによつて師と弟子の系譜が生じてくるのである。この系譜は禅宗独特のもので、以心伝心によつているからである。禅は常に誤認という危険性を持つている。剣刃上に立つているようなものである。このことを自覚しないと、禅は仏教から忽ち足を踏みはずしてしまふ。印可は頭初から備わっていたものではなかった。東山法門で系譜が成立したことで頭在化した。そして南宗の世になつて、南宗の系譜が主張されてきた。頓悟禅の系譜である。荷沢は十三祖説を立てる。不完全ではあるが、釈尊からの系譜として示されたのである。その不完全さを補つて二十八祖説で定着した。しかもそれに留まらず、最終的に釈尊の上に過去の六仏を加上したのである。これは何を意味するか。禅が仏教そのものであるという意思表示である。既に歴史性を超えてい

る。宗教的信念という外はない。

南宗禅が土着し、盛行すると、南宗禅宗教団が成立した。従来、仏教教団は教宗と律宗に二分した認識であった。禅宗は律宗の一部とされていたのである。だから教宗寺院と律宗寺院に二分されていたのである。しかし、特に洪州宗（馬祖教団）が伸張すると、律宗寺院に住していた禅宗は、律宗と齟齬を来たしてきた。そして衝突するようになった。もはや禅宗は律宗の枠の中に納まりきれなくなったのである。それで律宗寺院から出て、禅宗寺院が造られるようになった。馬祖の弟子の百丈懷海（七四九―八一四）がそれを押し進めた。その特徴は仏殿を持たず、法堂を造立することで、禅宗の理念を表明した。法堂の主（住持）が釈尊に代って説法するのであるという自覚からであった。しかしこのことは後に消滅し、仏殿が甦り、七堂伽藍という禅宗寺院の代表的形態で納まった。百丈の重要な功績は禅宗清規を制定したことである。今はこの清規そのものの規定はわからなくなっているが、楊億（九七四―一〇二〇）の「禪門規式」でおおよその内容がわかる。律宗から独立して、名実ともに禅宗独自の歩みをはじめた

のである。

馬祖とその弟子の間で盛んに言われた即心是仏が、南陽慧忠から批判された。即心是仏とは仏教の学術用語として非常に重要な仏性を禅的に表現したもので、当の南陽自身も即心是仏を重要視していた。しかるに洪州宗が批判を受けたということは、南宗の重要な即心是仏を、洪州宗の中に意味をはき違えて安易に把えるものが出たからである。日常生活に禅が密着することと、日常生活がそのまま禅であることとは大違いである。心そのものが仏であるということは、日常の心そのものが仏であるということではない。南陽の批判で南宗禅にはじめて危機を生じた。馬祖は非心非仏を唱えて、誤った即心是仏の理解を否定した。しかしこの否定は本来の即心是仏をいうことでなければならぬから、結論的にはいわずもがなということになる。洪州宗の禅理の混乱を正さなければならなかったものであるから、非心非仏がその効能を發揮すれば、必要なくなる。果たせるかな、馬祖の孫弟子の代には非心非仏の語は消滅して、即心是仏と説かれるようになった。

洪州宗の禅理の危機は回避された。これは禅理の面から

の改革である。そして百丈は禪宗教団の生活規則を制定して、厳格な教団へと歩を進めたのである。これは生活規則による改革である。

第三転型は經典を離れて日常の語でもって禪を説いたことにある。如来禪から祖師禪へと変化した。如来の語とされる經典によらず、端的に禪を説いた祖師の語の重視に変化した。話頭が重視されてきて、公案が発生した。また教団としては禪宗独自の寺院が出現したことである。教・律・禪の三種の形態の寺院となった。禪宗寺院は都市の中ではなく、郊外の山里に造られた。社会との微妙な接点を持ちながら、山水の静かな環境にあつて、清浄な生活を保とうとした。その生活は清規によって自己規制したのである。第三転型は南宗禪が成立したことである。転型は唐朝の転期と禪宗教団の内因とによるものである。

#### 四 第四転型（武宗の破仏と南宗分派）

武宗が帝位に即く（八四〇）と間もなく、破仏が始まった。会昌四、五年が最も激しかった。『資治通鑑』はこの年の条に、大略を記述している。僧は還俗せしめられ、経

禪宗の転型（鈴木）

論は焼かれ、ごく一部を除いて寺院は解体された。この三つの破壊は仏教が生きる道を失ったこととなる。この発端は武宗の道教への心酔によるものではあるが、また誘発する原因として、売牒による実体のない僧を含めての仏教者の墮落、寺院の華美、官寺保護のための国家財政の圧迫、官僚の武宗への追従、道士の仏教批判等がある。結果として短絡的に破仏へと走った。会昌六年、多分道士の勧める薬の害によってであろう、命を落とした。ごく短い期間の破仏ではあつたが、過去二回のものとは違って、徹底したものとなった。仏教の火は消えたかに見えた。この時に当たって禅僧は各人各様という言葉にふさわしい、個々別々の対応と意志を示した。

武帝のあと、韜晦していた宣宗が即位すると（八四六一八五九在位）、仏教復興の詔が出された。しかし破仏が持った意味もあり、当初は抑制したものではあつた。唐の王朝は李氏であつたから、全体的に道教を尊崇する気風が強かつたが、宣宗は韜晦中に禅僧と交わり、仏教を身近に感じていた。また破仏には多くの士大夫の反撥があつたし、徐々に民衆にも身近なものとなつてきていたと思われ

るから、復興の詔は早かったし、多くの寺院が次々と再建されていった。

仏教復興は特に禅宗においてめざましかった。しかし教宗の場合は長い間沈滞した。その理由は簡単である。禅宗は既に經典を離れていた。そして直截的な問答が参究の対象となっていた。問答は短い言葉のやりとりである。修行者は自己の問題意識に発するそれぞれの問答を頭に刻み込んでいた。ところが教宗は膨大な經典論疏が研究の対象であるから、焚書による被害は甚しいものであった。五代時代、錢俶（忠懿王）が朝鮮日本に經論を求めるということの例でもわかるように、被書を長い間引きずって、容易に立ち直れなかった。

破仏によって禅宗はどのような転型をもたらしたか。禅宗の直ちの復興、そして停滞する教宗の一部をも吸収して大いに成長した禅宗は、表面的には何事もなかったような隆盛に見えるが、内実は深刻であった。破仏の持った意味に、心ある禅僧は苦悩し、どうあるべきかを模索した。

そこで破仏を体験した禅僧の重<sup>おも</sup>だった人の対応について、どのようなであったか、簡潔に要点のみを述べてみよう。

う。

趙州從諗は七七八？一八九七年の人とされるが、実のところ生卒年は明瞭でない。南泉普願（七四八—八三四）に三十年学んだというから、長命であったことは確かである。趙州（河北）の破れ寺に住し、一味禅を示した。言語を介しながら、しかもそれを超えた禅の真実を単刀直入に示した。州の長官も荒らくれの武将も威に服した。北の趙州、南の雪峯と喧伝されて、修行者がこの間を往復し、天下を二分する禅宗の実力者であった。趙州は禅の本分をいかに説き示し得た人であった。後世の日本の道元にまで大きな影響を与えた。

滄山靈祐（七七—一八五三）と黄檗希運（一八五六）は共に百丈懷海に学んだ。肉山の相があるとして、伝説的な司馬頭陀の推薦で、湖南の大滄山（長沙府寧郷県）に住した。山深い地であるが、山の中腹が広く開けて、水田が広がる。山の麓が人里となっている。唐代の禅寺の代表的環境である。千人の修行僧が学んだといわれ、唐代きつての大禅刹であった。そこで破仏に遭い、頭を裹<sup>も</sup>んで身をかくした。滄山は「滄山警策」を著わし、厳しい禅修行を学徒

に示した。

黄檗希運は仏教に傾倒した宰相裴休（七八〇―八六〇？）の帰依を受けた。滄山も受けていた。裴休は黄檗の法話を筆録し、『伝心法要』『宛陵録』を残した。黄檗の禅意の本領が発揮されている。ただ内容からすれば、石頭・馬祖の純禅を継承したものはある。

徳山宣鑑（七八二―八六五）は破仏に遭い、師の澧州（湖南）竜潭寺の崇信のもとを去り、澧州南の独浮山（大浮山）に身を隠した。後、武陵の徳山（湖南常德）に住した。臨済の喝、徳山の棒といわれるように、接化手段として峻厳な禅風を示した。しかし説くところは「心に無事、事に無心」を説いて、無事禅を吹唱した。

臨済義玄（一八六七）は黒暗々の修行期を経て、大悟の証明を大愚の脇腹を打ち上げることで示し、黄檗の印可を得た。そして河北鎮州の臨済院に住した。禅法は『臨済録』の中にいかんなく発揮され、激しい禅風であった。

洞山良价（八〇七―八六九）は雲巖曇晟（七八二―八四一、湖南長沙府醴陵県）の印可を受けながら、曇晟の入寂間際の洞山に示された言葉に苦悩し、多くの禅匠を訪ねて

禅宗の転型（鈴木）

問い続け、憔悴しきっていた。川を渡る時、川に映った自らの姿を見て、最後の言葉の意味するところを了得した。有名な「過水の偈」である。悟証の境界を言葉で説くことができなければならぬという姿勢であった。決して棒喝を用いず、言葉に綿密な禅風を洞山（江西瑞州府新昌県）で高揚した。洞山が雲巖の語で深く沈潜するのは破仏以前であるが、破仏によつて姿を潜め、大悟徹底するのは破仏以後であり、洞山に入るのは大中末（一八六〇）であったのであるから、破仏は一層禅に対する深刻さを増していたのであった。その上で示されたのが、禅は言葉で厳密に説くことができなければならないというものであった。

夾山善会（八〇五―八八一）は京口（江蘇鎮江）で住持していたのであるが、道吾円智（七六九―八三五）によつて無師を質たされ、船子徳誠（一八八〇、上海金山県朱涇鎮）を訪ねることを勧められた。雲巖・道吾・船子は菓山下の三傑であった。船子は夾山を船から突き落して大悟せしめた。夾山は頻りに世を避けていたが、学徒が多くなり、八七〇年夾山院（湖南澧州石門県）に住した。夾山の語は甚だ詩的である。破仏を経験して出てきた禅の示し方

である。

仰山慧寂（八〇七―八八三）は滬山靈祐のもとで大悟し、王莽山（不明、仰山の西北？）に住したが化縁契わず、仰山（江西袁州府宜春県）に移った。後に洪州石亭観音院（江西南昌府新建県）に住した。八六〇年以前と思われる。咸通中（八六〇―八七四）に東平山（広東韶州府）に移った。王莽山で化縁が契わなかったというのは、破仏の時に当たったようである。仰山は小釈迦と呼ばれ、神秘的なところがあったと人々には見られていた。仰山という大きな山が神秘を湛たえている。仰山には同門の香巖智閑を驗して、如来禅を知るも祖師禅を知らず、と批判した。如来禅・祖師禅は仰山の語で、後世にも多くは用いられないが、第四転型を語るには適当な語である。滬山と仰山と合してこの一派を滬仰宗というが、仰山を主体とした一派で、父子のような滬山仰山の親密な法系を強く意識したものである。仰山は他面、円相を禅の表現とした。円でもって禅を象徴するのである。現在まで禪宗で用いられている。

石霜慶諸（八〇七―八八八）は道吾のもとで大悟する

と、瀏陽（湖南長沙府）の陶家坊に混俗韜晦した。洞山は石霜を大いに推賞した。洞山が入寂すると、多くの徒が石霜に流れた。それで石霜山（瀏陽県）に住することとなり、衆僧は坐禅一筋で、枯木が禅床に並んでいるようであったので、枯木衆と評された。慶諸が石霜山にいつ入ったかという事は明確ではないが、洞山入寂後のように思われる。破仏後、長い間韜晦していたわけで、入山後は厳格な坐禅を専らとしたのであった。

雪峯義存（八二二―九〇八）は十七歳で出家し、芙蓉山（福建福州府侯官県）の靈訓に参じ、受戒後、諸方をめぐり、洞山に九度上り、投子山（投子大同）に三度上ったが大悟を得ず、四十歳にして徳山宣鑑のもとで悟了した。そこに至る過程は苦渋に満ちたものであった。特に芙蓉に参じた時は破仏中であった。芙蓉のことはよくわからないが、破仏に際して戒律重視を一層強めた。規制を設けたらしく、雪峯もまた晩年、「芙蓉先師の規制に依る」として、規矩を新たにしている。雪峯は王審知の帰依を受けて、雪峯山（福建福州府侯官県）に大刹を建てた。一五〇〇人の僧衆であったというから、天下第一の大叢林であつ



た。王審知は唐朝の形を、制度においても、文化面においても、模倣している。そして教育を重んじ、儒教・仏教を大切にした。儒教を重視したのは、雪峯の戒律重視と合致する。それで弟子の玄沙師備（八三五―九〇八）ともども尊敬されたのである。閩国の内訌で雪峯の禅宗は広東、浙江、江蘇に流出し、福建の禅は急速に衰えていった。

以上、破仏を視点において、重だつた指導的立場にある禅僧の対応を略述した。ここに共通するものは、破仏いかに対処するかの僧としての精神的な苦悩であつた。そして破仏を乗りこえる禅法の模索であつた。そこから導き出されたものは、各人各様の決意ではあつたが、戒律重視、坐禅の厳格化、生活規範の規制は、各人に濃淡の差はあつても、共通するものであつたと察せられる。

しかし禅の示し方、教導の方法は各人各様となつて表れた。各人の個性が発揮されたからである。

このあと破仏を直接体験しなかつたけれども、雪峯の弟子の雲門文偃（八六四―九九九）、玄沙師備——羅漢桂琛（八六七―九二八）——清涼文益（八八五―九五八）の法系が、五代時代の禅宗で大勢力を持つてきた。後世、セク

#### 禅宗の転型（鈴木）

ト化した禅宗を五家と総括する。滄仰、臨濟、曹洞、雲門、法眼宗である。つまり破仏によつて出た現象はセクト化であつた。強い個性から出た教導手段の違いである。学徒においてもそれぞれ個性をもつて禅を学んでいるから、自身が納得する師を選ぶことは当然の流れである。師と資（弟子）が契合する時、師資の法系となる。法系は第二転型から生じていたが、第三転型では、南宗で青原・南嶽系に分かれた。この二派にはそれほどの違いはなかつた。第四転型ではこの二派が更に分派したのである。第四転型では違いははつきりしていた。顕著の分派は破仏後に出たのである。第三転型では誰を嗣いだかということは、さほど重要なことではなく、無師独悟は認められなかつたから、証明されることが重要であつた。もし重要であつたと見えるならば、第四転型で現れたものが、遡つて強調されているからに過ぎない。

第四転型になると、誰を嗣いだかが重要となる。個性、教導手段のはつきりした師の印可を受けることは、その個性の継承を対外的にも明らかにすることとなる。その場合、出世（世間の中に入って仏教の指導者となる。大部分

一寺の住持となる）の儀式において、嗣承香を熟くことでも表明するようになった。修行中の多くの禅僧たちは、今学んでいる師は誰を嗣いだのかということとは、大きな関心事であった。雲門は、法系を血脈けちみやくという系譜で示した図譜を与える形式を編み出した。この傾向は各派に影響し、各派が血脈の形式を編み出していった。

また雲門の弟子の僧名には字排が現われてきている。同参の兄弟弟子たちは、諱の二字の内、一字が共通しているということである。雲門宗が五代から宋代にかけて、広東から北方各地に強烈な勢いで伸張していくのは、血脈と家族主義的な字排の形式をそなえた同朋意識を持っていたからに違いない。この影響は各派に与えた。五家の家という文字は一族というような内容を示している文字である。

以心伝心という文字が示すように、禅の真実そのものは言葉の外にあり、修行の中で直覚的に獲得できるものと言われている。經典も聖典ではあるが、この域を出ない。それで指月に喩えられる。月が真理、指が經典である。經典もまた真実の方向を示す間接的表示である。間接的ではあるが、正しい方向を示しているということで大層重要である。

る。しかし言葉を用いないということは意思伝達を拒否することである。動物と同じである。禅の窮極のところをどのようにして把握するか。ここに言葉をあくまでも重視するか、言葉を超えたところは行為によって示すかという、大略二通りの表現となる。この二通りは完全に区分できるものではないが、基軸をどちらに置いているかで、五家を区分できる。言葉重視は曹洞、雲門、法眼宗であり、行為重視は沩仰、臨済宗である。前者は石頭系、後者は馬祖系になる。洞山は禅境を綿密に説き、雲門は一字関（一字禅）という説き方をして禅を一字に集約し、法眼宗は葛藤する対立概念から、禅理そのものを把握せしめようとした。沩仰は言葉と行為の両様で示すが、行為によって示そうとする傾向もある。臨済は喝を行じた。喝は発音であつて、意味する言葉ではない。このように言葉重視か行為重視かという二つの型で五家を区分することもできる。

次に第四転型で生じたことは、機関禅の発生である。指導者が学人を直接指導するのに言葉か行為かで大別できるとしても、学人の側からすれば、どちらも茫洋として、とりつくしまがない。言葉は晦渋を増し、なぞかけのような

表現をすることもある。これは言葉の墮落というほかはない。棒喝で示されるのは禅機が完全に熟した時で、それ以外は威嚇というほかはない。どちらにしても学人はあたふたするだけである。そこで学人への禅を深めるために教育手段が生み出された。趙州の三転語、曹洞の五位、臨済の四料簡、玄沙の三機仏性、雲門の三句、徳山縁密の三句というような機関禅が生じたことである。機関とは学人指導の教育手段である。指導者は機関を通して禅の眞実把握への入口を見つけさせようとする。機関禅の流行は破仏以後、教宗を包みこんで大きく伸張し、修行者が殺到する大宗団となった中では、禅本来の師と弟子が一对一で向きあった教育がむずかしくなった。機関禅は禅教育の手段と方策から生じたものである。

ここで根本的なことではあるが、第四転型が成立するかどうか、自らに問いかけなければならぬ。第三転型の歴史上の流れで生じた変化ではないかということである。転型といえるだけの変容があったかということである。もし立てることを認めたいとすれば、今まで述べたことは単なる南宗禅内部の展開ということになる。第四転型とした

#### 禅宗の転型（鈴木）

ことは、自分自身無理かもしれないと考えている。ただし無理だとすれば、武宗の破仏は一過性の少し特異な歴史的事実であつたに過ぎないということとなり、重みを失なう。破仏という事実を重みを持たせると、第四転型を立ててもよいのではないかと思うのである。この点は多くの識者の判定にゆだねたい。ひとまず第四転型を立てておく。これは禅宗史の歴史区分と重なるからである。私は転型を禅宗の歴史区分とだぶらせている。

#### 五 第五転型（宋朝の中央集権主義）

後周の禅譲により、九六〇年より宋朝に入る。五代十国の分裂国家が統一された。ただし江南の南唐が大政奉還するのは九七五年であつたから、完全な全国統一はそれまで待たねばならなかつた。しかしその間に皇帝を頂点とする官僚国家として、着々と体制を築いていった。この体制は唐代とも五代諸国とも違った新しい体制であつた。皇帝の権威は絶対といえる。官僚は職階によつて地位が決まり、権限もその地位に依つた。最高幹部の参知政事の議論を経、皇帝の裁可によつて政治が執行されるという体制で

あつた。有能な官僚群は事に会うごとに、大切に政治が行なわれるようにと建議して、裁可を皇帝にゆだねた。形式として皇帝一人に集約する権力機構という面を除けば、極めて近代的な政治体制であつた。ただ合議による政治執行は時間を要したし、朋党の争いを生んだ。また遼の圧迫、代つて金の圧力により、平和を維持するために莫大な金品を兩國に与えねばならず、常に財政は逼迫して、人民を虐<sup>しい</sup>げていた。一方商業経済は繁栄し、近代的な商業経済となつていった。このような体制の変革は当然仏教にも大きな影響を与えた。よつて第五転型を措定する。ここで前もつて白状するが、宋代の禅宗の研究はまだ緒についたばかりで、自信をもつて述べられないことを諒とされたい。

景德元年（一〇〇四）の楊億（九七四—一〇二〇）の序を持つ『景德伝燈録』の成立（一〇〇七年ごろまで追補あり）は第四転型までの僧侶の機縁記録の集大成であつた。贊寧の『宋高僧伝』（九八八成立）は唐代の伝教者の列伝であるが、特に中唐以降、禅僧の記録が急増していること、禅宗の勢力が仏教教団の支配的地位に上つたことのあらわれである。伝燈録以前に『祖堂集』が成立（九五二）

していたが、楊億の伝燈録編集、そして大藏経への入蔵（二〇一一）で決定的となり、忘れ去られた。その後、『天聖伝燈録』（一〇二九）、『建中靖国統燈録』（一一〇二）、『宗門聯燈会要』（一一八九）、『嘉泰普燈録』（一二〇四）が世に出て、禅宗の隆昌を示した。第五転型で活躍する禅僧群（居士も含む）である。

真宗の大中祥符元年（一〇〇八）に入ると、寺院名の変更が相ついだ。呉越が支配した浙江地方が夥<sup>おび</sup>だしい。それは他地方にも及んでいる。なぜ浙江地方が寺名改変の中心となつたかは未研究である。真宗（九九七—一〇二二在位）になつて、仏教寺院に対する統制が強くなつてきたことの一例とみることができる。国家統制が宗教にも及んできたのである。寺院の統制は整備されていった。

仁宗（一〇二二—一〇六三在位）は仏教に対して深い理解を示した。仁宗になると宮中でも仏教行事にかかわるようになった。真宗の葬儀の後、七日毎の七齋会が観音啓聖院と開宝寺塔で行なわれた。そして後の皇帝にも定例化した。更に陵にも寺院が建てられ、いずれも禅院であつた。ただし住持は禅僧ではなかつた。この風は高級官僚にも及

び、功德墳寺という姿であらわれた（鈴木哲雄編『宋代禅宗の社会的影響』所収、竺沙雅章「宋代宮廷の葬送と禅宗教団」）。

東京禅宗寺院の最初は、駒馬都尉呉元辰の宅を喜捨した慈孝寺である。十方淨因禅院は育王懷璉（二〇〇九—一〇九〇）が最初の住持となり、また宮中の化城殿において仁宗に召され、下問されている。真宗、咸平四年（一〇〇一）大相国寺が大々的に整備された。神宗、元豊中（一〇七八—一〇八五）大相国寺六十四院を整理し、東西兩廂を増建して八院とし、東廂の慧林禅院、西廂の智海禅院の二院は禅僧が住持となった。

体制の変化が宗教面に及ぼし、それによる仏教側の反応として現れたのが、仏日契嵩（一〇〇七—一〇七二）の『原教孝論』『輔教篇』で、儒仏の一致を説くものであった。中国の統治者は常に儒学を根本に据えていた。専制君主の宋代ではなおさらである。常に排仏論が強く唱えられていた。そういう体制の中で仏教が生き残るためには、仏教が体制と異なるものではないというような何らかの考え方を示さなければならなかった。五常が五戒であるという

仏日の言い回しは、こじつけとしかいいようがないが、体制の中で生きようとする仏教の苦渋である。

禅宗では皇帝の生誕節に祝聖上堂が行なわれるようになった。仁宗以降に盛んとなってくる。これも地方から朝廷へ及んでいったものようである。都での行事のその祝いの言葉では、皇帝が仏、菩薩と同一視されて、讃えられる。地方では知州府のような高官が、すぐれた禅僧を取り立てて、住持者とせしめ、開堂に聖寿を祝するのである。体制が仏教行事に及んできた。

十方住持とは、特に大刹においては、後継者を法系によらず、高僧を広く選んで招請するということで、体制化してくると、これを十方住持制という。唐宋、五代から起こってくることで、自然な現象であるが、宋代において一般化してくる。これは地方から中央に及んだことである。地方長官は空き寺の名刹に、高德の禅僧を住持させることを朝廷に申請し、裁可を得て住持に据える。地方長官の一種の権限であったと思われる。そして開堂に、配下の官吏を引きつけて行事に参加する。禅に傾倒している長官ならば、自らも問答に参加する。そして功績として紫衣を申請

するのであった。紫衣の下賜は初めは抑制されていて、名譽なものであったが、時代が下るに従って抑制がはずれていった。多数に下賜され、名実が伴わなくなり、弊害となつていった。気骨のある芙蓉道楷（一〇四三—一一一八）は紫衣を辞退して受けず、ついに左遷されたが、禅の道を貫いた。十方住持制が一種制度的形態を見せるのは、東京開封府大相国寺の慧林禅院と智海禅院の住持任命であろう。国家を代表する禅院には行字豊かな高德が選ばなければならなかった。それこそ十方から選ばねばならなかった。住持は朝廷の仏事に関わり、賜号と紫衣を贈られるのは常であった。禅宗もまたいやおうなく、宋代の体制のヒエラルキーを模ってきたのである。南宋の五山十刹はその延長で生じたものである。

宋代の禅宗は甚しく文字禅化していった。代表的なものは慧洪の『石門文字禅』である。禅理を言葉として把握することであるが、そこには言葉の象徴化と詩文化があった。言葉か体験かは第四転型で禅宗を二分化しておおよそ示したが、言葉重視の石頭系、体験重視の馬祖系に分けたものの、第五転型では、表面的には一種逆転現象

を起こし、臨濟宗は看話禅（問答）を曹洞禅は黙照禅（坐禅）を主張した。

達磨は祖師として深く顧みられるようになり、釈尊は仏教の象徴としてとらえられた。前者は禅僧の個別的な修行の面で、後者は宋代宗教政策の中で、仏教の平等の面で讃えられた。達磨は禅修行の権化として、釈尊は社会体制の中で、仏教の権威として讃えられた。従って朝廷の仏教行事では釈尊が表面に出、達磨は隠れ、個々の修行僧では達磨が前面に出、釈尊は隠れている。

## 六 第六転型（元、明、清の仏教）

第六転型は未研究である。この時代は転型という言葉がふさわしい。宋までの禅宗と元以降は大いに変化するからである。まず禅浄双修であり、禅宗というよりも仏教という方が合致しよう。仏教が儒教、道教及び民間信仰を取り入れて混淆宗教化し、民族宗教化していった。もはや宋代までの禅宗とは異質である。民族宗教化したということは他国には伝わり難くなる。事実、宋までの禅宗は周辺諸国に大きな影響を与えたが、元以降は微々たるものである。

それは中国民族宗教化したからにほかならない。故に第六転型を設けたのである。

以上、第六転型まで立てて禅宗の流れを見てきたが、前述のように第四転型は第三転型と合して見る方がよいという見方もある。第三転型も第二転型の部分的歴史変化とも見られるから、第三転型を立てなくてもよいという考え方もあろう。第五転型も第四転型までの延長線上にあると見れば、これも立てなくてよいこととなる。すると第一転型、第二転型、第六転型に集約できる。そうしてみると第一転型はインド的大乗禅、第二転型より第五転型まで、中国禅の生成過程、第六転型は禅宗が埋没して、民族宗教としての混淆仏教となったという、新第三転型ということになる。識者の御批判を仰ぎたい。(二〇〇五年四月二十七日)

著者略歴 一九三四年生まれ、駒沢大学大学院博士課程満期退学、文学博士、二〇〇五年四月より、愛知学院大学客員教授、大学院指導教授。

禅宗の転型（鈴木）

本論文の背景にある鈴木の名著書論文は

『唐五代の禅宗——湖南江西篇——』（大東出版社、一九八四年）

『唐五代禅宗史』（山喜房佛書林、一九八五年）

『中国禅宗の歴史と思想』（愛知学院大学宗教研究会編『宗教に学ぶ』所収、一九八六年）

『初期禅宗と三論』（平井俊榮監修『三論教学の研究』所収、春秋社、一九九〇年）

『閩国忠懿王王審知における仏教』（塩入良道先生追悼論文集『天台思想と東アジア文化の研究』所収、一九九一年）

『中国禅宗史論考』（山喜房佛書林、一九九九年）

『禅宗の選択のあゆみ』（駒沢大学仏教学部論集『第三〇号所収、講演会記録、二〇〇〇年）

『宋代禅宗の社会的影響』編著（山喜房佛書林、二〇〇二年）

『北宋期の達磨観』（田中良昭博士古稀記念論集『禅学研究の諸相』所収、大東出版社、二〇〇三年）

（中文訳者 林徳立、福建在籍、僧。  
愛知学院大学大学院博士課程前期課程在籍）

（以上、提出論文）