

Sengokuyama Journal
of Buddhist Studies
Vol. VII, 2014

仙石山仏教学論集 第7号 (平成26年)

『金綱集』 「禅見聞」 における二、三の考察

—— 作成年代と禅の分類について ——

古
瀬
珠
水

『金綱集』「禪見聞」における一、二、三の考察

——作成年代と禪の分類について——

古瀬 珠 水

はじめに

『金綱集』「禪見聞」については、中條暁秀氏が『日蓮宗上代教学の研究』、第四章「金綱集」の研究」、第三節「禪見聞」の検討」のなかで、「禪見聞」の構成、引用経論釈及び『日蓮遺文』との関係などについて発表されている。^①また、夙に石川力山氏が「日蓮の禪宗観——『金綱集』における禪宗批判の根拠とその史料——」を発表され、『金綱集』には『見性成仏論』からの長文の引文があることを指摘し、『金綱集』は日蓮宗の禪宗批判の史料にとどまらず、禪宗思想史となりうる可能性を提示された。筆者は、上記、石川氏の『見性成仏論』に関する指摘に基づいて金沢文庫蔵『見性成仏論』と『金綱集』「禪見聞」に記述された『見性成仏論』の一部の「見性成仏義」を比較検討し、両者の内容はほぼ同じであるが、諸所細かな語句の異同などがあることを発表した。^③また、『金綱集』「禪見聞」における「見性成仏義」(『見性成仏論』)の扱いが、達磨三論と共に「禪祖師頌筆等事」の項目に掲載されており、『見性成仏論』が日本の禪祖師のテキストとして重要視されていた点を指摘した。

本稿では、『金綱集』「禪見聞」で扱う禪または禪宗について考察し、『金綱集』「禪見聞」の書かれた時代、及び日蓮宗による禪または禪宗の分類について論じる。(尚、『金綱集』、『日蓮遺文』などの資料は、読みやすいように漢

字とひらがな交じりの訓読文に変えた。また必要に応じ、送り仮名などは（ ）で示した。）

一、「禪見聞」の作成年代

『金網集』は日蓮の弟子日向（二二五三—一三二四）によって書かれたものと理解されている。^④しかし、日向の筆によるものは現存せず、後の日蓮宗の僧侶たちによって書写されていることが明らかになっている。

「禪見聞」には「南北二種禪事」の中に「糟頭宗には正法眼蔵とて六十卷の論を讀学す」とある。かつて筆者は、『正法眼蔵』六十卷は義雲により一三二九年に編纂されているので、一三二四年に亡くなっている日向が見ることは不可能ではないか、と指摘した。^⑤しかし、江戸時代の曹洞宗の学僧、乙堂喚丑（一七六〇）の義雲編集説を否定する『正法眼蔵統絃講義』なる著書もあり、^⑥『正法眼蔵』六十卷は、十三世紀半ばに編集されていたとも考えられ、日向が六十卷本について知っていたとしても問題が無いと言える。

ところが、『正法眼蔵』六十卷の記述の前には、以下のような臨濟宗と曹洞宗が互いに批判するような文言が書かれている。

「佛法房渡唐之時、如靜禪師に値て、之、相傳なり。臨齊糟頭二ケと出すは是なり。臨齊には糟頭を咲（ひ）、糟頭には臨齊を誇ず。臨齊には一千七百之公案を宗とす、糟頭録に繋ると咲（ふ）なり。糟頭宗には正法眼蔵とて六十卷の論を讀学す。此の糟頭の弟子に頭竿と云う者あり。糟竿頭竿と云う是なり。」^⑦

「禪見聞」の筆者は、臨濟宗を「臨齊宗」、曹洞宗を「糟頭宗」と表記している。また、「（本叙 曹山と洞山（良价）」を「糟竿頭竿」と当て字を使っている。臨濟宗の表記に関しては大きな違和感を持たないが、曹洞宗については、誤って表記したというよりも、何か曹洞宗を見下して当て字を使っているようにも思える。その曹洞宗が臨濟宗に対し、公案を教えの中心としていたことを「咲わつていた」というが、日蓮宗の作者からみれば、そ

の曹洞宗も『正法眼蔵』六十巻を読んで学んでいたとあるから、両派とも不立文字と云いながら、禅を文字から学んでいたことを揶揄しているのかもしれない。

ところで、日本において臨済宗と曹洞宗がお互い宗派意識が高まり、批判するようになったのは、少なくとも日向存命中の十三世紀から十四世紀初めでは考えにくい。例えば、瑩山紹瑾（一二六八—一三三五）などは、臨済宗東福寺の東山湛照（一二三一—一二九一）や白雲慧暁（一二二三—一二九七）、紀伊の無心覚心（一二〇七—一二九八）に参学している。また、その覚心は道元を尋ね菩薩戒を受けている。十四世紀中ごろまで、僧侶たちは宗派などに捉われず、お互いに交流していたことは明らかである。つまり、「禅見聞」は臨済宗と曹洞宗の関係記述からは日向によって著されたとは、考え難いのである。

また、「禅見聞」には「禅祖師頌筆等事」の項目に「見性成仏義」が長文にわたって掲載されている。金沢文庫蔵『見性成仏論』（内題は「見性成佛義序」）の奥書には「永仁五年八月四日」（一二九七）の年月日が記されており、恐らく書写年代と考えられるが、『金綱集』「禅見聞」の推定年代より半世紀ばかり遡る。「禅見聞」の「見性成仏義」と金沢文庫蔵『見性成仏論』では本文中に表記の違いがあり、異なった親本の流布系統が推測されるが、半世紀以上前に作成された禅宗のテキストが長く読まれてきたものと類推される。但し、「見性成仏義」が臨済宗または曹洞宗に属するものなのかどうかの記述はない。

二、「禅宗立三種十種其中」について

・「三種の禅」

『金綱集』「禅見聞」には、「禅宗立三種十種其中」の項目を立て、禅には「三種」、「十種」あることを番号を付して述べている。まず、「三種」は「教禅、如来禅、祖师禅」とある。「教禅」については以下の如く説明がある。

『金綱集』「禅見聞」における二、三の考察（古瀬）

「教禪は、諸經論に依る。謂う所、開元錄載所の五千四十八卷、貞元錄七千三百九十卷なり。」^⑧^⑨

つまり、「教禪」とは一切經に依拠して禪を修することを指している。中国の禪宗には「教禪」と言う分類は見られず、日蓮宗独自の括りかと思われる。『日蓮遺文』『聖愚問答鈔下』には「禪に三種あり。所謂如来禪と教禪と祖師禪となり。汝が言ふ所の祖師禪等の一端これを示ん。聞て教を離れてこれを傳ふといはば、教を離れて理無く、理を離れて教無し。理全く教、教全く理と云ふ道理、汝これを知らずや。拈華微笑して迦葉に付屬し給ふと云ふも是れ教なり。不立文字と云ふ四字も即ち教なり。」とある。日蓮は「教」とは仏の「教え」であり、それを離れて「禪」の教えなど無いと説明する。「教え」は經論に書かれているのであるから、「禪見聞」の作者が、日蓮の「教禪」（三種の禪）を踏まえて分類していることは間違いないようである。しかし、「教外別伝・不立文字」をモットーとする禪宗では、「經論に依拠する禪」とは凡そ考えにくいことだが、栄西の『興禪護国論』などを見ると、禪宗の正当性を述べるときに、その根拠をいちいち一切經から拾っているところを見れば、日蓮や「禪見聞」の著者が、意識の中に栄西及びその門下の禪を「教禪」と考えていたのかもしれない。尚、『日蓮遺文』において、栄西と禪宗についての記述はほとんど見られず、禪僧としての批判する箇所が見当たらない。日蓮から見る栄西が、禪の批判に当たらなかつたことは誠に興味深いと言えよう。

第二は「如来禪」だが、以下のように説明がある。

「如来禪は、口傳に之を傳ふ。謂う所、如来より達磨に至る。」^⑩

「如来禪」は、仏典や中国の禪語録の中にしばしば登場するが、時代またはその著者によって意味が変わるようである。^⑪

例えば、四卷本『楞伽經』における「四種禪」は、「愚夫所行禪、觀察義禪、攀緣如禪、如来禪」を言い、そのうちの「如来禪」は他の三種の禪より上の如来地に入った禪定を表している。^⑫次に、神会は「如来禪」を、北

宗禪の「心の塵を払う禪」つまり「清浄禪」に対抗する意味で、慧能の「もともと如来の心」の意味で「如来禪」と言っている¹⁴。宗密は、『禪源諸詮集都序』で、「如来清浄禪」または「最上乘禪」と呼ぶ¹⁵。『楞伽經』における「如来禪」が最上であることと、元より清浄な心で修するので「清浄禪」であることを重ねて、「如来清浄禪」と称している。

更に、九世紀ごろになると、「如来禪」が次の「祖師禪」と対応またはペアで語られるようになる。『祖堂集』卷十九の「香巖智閑章」に香巖が発明したことを偈にしたのに対し、仰山が答えの中に「如来禪」と「祖師禪」を並べて以下の如く述べる。

「香巖は便ち偈を造りて対えて曰く、去年は未だ是れ貧ならず、今年は始めて是れ貧なり。去年は卓錫の地なし、今年は錫もまた無し。仰山云く、師兄は只だ如来禪有るを知るのみにして、且つ祖師禪有るを知らず¹⁶。」

右については、「祖師禪」が「如来禪」よりも高度な禪として捉えていることは明らかである。

柳田聖山氏は、「如来禪」と「祖師禪」について論じる中で、馬祖道一の禪について「日常の一挙一動がすべて如来地ならぬはないとする彼の禪は、最早や完全に止観の域を脱するは勿論、頓悟見性の知的抽象性をも乗り越えて、具象的実際のな平常心の働きそのもののうえに楞伽の如来地を見出し¹⁷」¹⁷と言い、さらに「従来の伝統的な止観の法を如来禪と呼び、その修作的任意性をこえた日常的な本来性の立場を祖師禪と呼んで、後者を質的に高いものと考えたのであるが、かかる祖師禪の主張そのものが実は楞伽の如来禪の立場であり、南天竺二乗宗の根本精神であったわけである。」¹⁸と述べる。柳田氏は「如来禪」は「伝統的な止観の法」、馬祖道一の禪を「祖師禪」と捉え、「如来禪」と「祖師禪」の違いは、禪の質的内容が変化していることだと指摘している。

宋代になると、「如来禪」と「祖師禪」については、それらの枠組みに捉われることを禁じているのが、大慧

である。大慧は書簡のなかで以下のように述べる。（傍線筆者）

「不可將古人垂示言教胡亂穿鑿。如馬大師遇南嶽和尚。說法云。譬牛駕車。車若不行。打車即是。打牛即是。馬師聞之。言下知歸。這幾句兒言語。諸方多少說法。如雷如霆。如雲如雨底。理會不得。錯下名言。隨語生解。見與舟峯書尾杜撰解註。山僧讀之。不覺絕倒。可與說如來禪祖師禪底。一狀領過一進行遣也。」（古人の垂示言教を將て、胡亂穿鑿すべからず。馬大師、南嶽和尚に遇するが如し。說法して云く、譬は牛が車を駕す。車若し行かずば、車を打つ、即ち是か。牛を打つ、即ち是か。馬師、之を聞きて、言下に知歸す。這の幾句兒言語に、諸方多少、雷の如く霆の如く雲の如く雨の如く說法す。理は會うことを得ず。名言を錯下し、語に隨い解を生ず。舟峯に與ふる書の尾に杜撰な解註を見るに、山僧之を讀む。不覺にして絶倒す。如來禪祖師禪を説くは、一狀の領過、一道の行遣と與なるべし。）

ここでは、大慧が江給事に対して、古人の垂示についていろいろ詮索して、間違った解釈をしようことを諫める部分である。荒木見悟氏の現代語訳では「見與舟峯書尾杜撰解註。山僧讀之。不覺絶倒。可與說如來禪祖師禪底。一狀領過一進行遣也。」を次のように訳す。

「げんに（あなたが）舟峰に与えた手紙の末尾のいい加減な注解ですが、わたくしはそれを読んで思わず笑いころげました。（これは）如來禪だ祖師禪だと説くものと、同じ罪状に処置し、同じ地方に流罪すべきです。」²⁰大慧は、前述の仰山が「如來禪」と「祖師禪」を区別したことさえ、非難していることが解る。また、大慧書には黃門司に対する答えも同様に他人の言いなりになったり、「如來禪」や「祖師禪」の形式に引っかかっている態度を、以下の如く強く非難している。（傍線筆者）

「收書并許多葛藤。不意便解如此拈弄。直是弄得來。活鱖鱖地。真是自證自得者。可喜可喜。但只如此。從教人道這官人不依本分亂說亂道。他家自有通人愛。除是曾證曾悟者方知。若是聽響之流。一任他鑽龜打瓦。」

更批判得如來禪祖師禪好。儘喫得妙喜拄杖也。」²¹（書並び許多の葛藤を收す。意わず、便ち此の如く拈弄を解す。直に是れ弄得し來す。活鱗鱗地なり。真に是れ自證自得とは、喜ぶべし喜ぶべし。但只、此の如く教に従ふ。人、這の官人本分に依らず説を亂し道を亂すと道う。他家は自ら通人の愛有り。是を除いて、曾に證し曾に悟る者方く知る。若し是れ聽響の流ならば、他に鑽龜打瓦を一任し、更に如來禪祖師禪の好を批判するを得。儘く妙喜の拄杖を喫得なり。）

一方、『金綱集』『禪見聞』の作者は、「如來禪」は「口傳に之を傳ふ。謂う所、如來より達磨に至る。」と説明し、「口で伝えた」ことを強調する。「口で伝えた法が如來より達磨に至る」とあり、柳田氏が言う「伝統的な止觀の法」、つまり楞伽經における「如來禪」を指しているとも考えられる。實際、「禪見聞」の「破教外別傳事」には「達磨禪師、四卷楞伽經を以て可に授ける」と記述しており、「教禪」つまり、「文字による一切經」に依つて授ける禪に対し、「楞伽經を口で伝えた」禪を「如來禪」と称し、仏の教えを伝授する方法を分類していると考えられる。

最後は「祖師禪」についてである。中国における「祖師禪」は前述のように柳田氏は「日常の一挙一動がすべて如來地」とする馬祖道一の禪を言い、石井公成氏も「日常の挙動がそのまま仏の教化の業だとするのは、祖師禪の特徴」²³と述べ、いずれも馬祖道一の洪州禪を指しているようである。ところが、『金綱集』『禪見聞』の「祖師禪」には以下のような説明がある。

「嘿示して之を傳るなり。問て曰く、云う。何なるが祖師の意かな。答て曰く。一夜に三び呼ぶ。問て曰く。何事か眞實禪の要道。答て曰く。龜毛、百丈に延ぶ。問て曰く。猶、意得ず。何なるが眞實禪の意。答て曰く。右の口に三び咲ふ。」²⁴

右は明らかに禪問答である。禪問答に関しては、近年、小川隆氏によりその理解の仕方や、唐代と宋代の禪問答の違いなどが明らかにされ、理解不可能で論理を無視した直観的な悟りを要求するものではないことが示され

ている。²⁵ 筆者も小川氏の考え方で右の禪問答を理解してみたい。

まず、問者が「祖師の意味とは何ですか？」と尋ねる。すると答者が「一夜に三び呼ぶ」と答える。「一夜に三び呼ぶ」は「おまえは、私が夜寝ているのに（一夜に）三度呼び起こして、疑問の答えを聞きに来るとは、うるさいやつだ。」の意味であろう。次に、問者が「何が真実の禪に必要でしょうか？」と質問すると、答者は「亀毛、百丈に延ぶ。」と答える。つまり、「真実の禪に必要なものなど、ありもしないこと（亀毛）を、百丈の長さには延ばして（長い時間を無駄にして）いるなあ。」と切り返す。更に、問者が「猶、意得ず。何なるが眞實禪の意。」と云い、「まだ師匠の言う意味が解りません。何が真実の禪の意味ですか？」と再度質問する。すると、答者は「右の口に三び咲ふ」と言う。つまり、「右の口」とは「口半分」の意であり、「口」が「問者に対する」解答とすれば、「右の口」つまり「口半分」は「解答の半分」という意味で、「暗示」または「ヒント」と言えよう。「三び咲ふ」の「咲ふ」とは、恐らく迦葉の「拈華微笑」を下敷きに行っていると考えられ、「三び咲ふ」は先の「三び呼ぶ」（うるさく声に出して質問する）と対照させて「無言で微笑してヒントを与える」ことであろう。因って「私は、お前の質問に対し無言でヒントを与えるだけで、私から口に出して答えを言わないよ。自分で考え理解しなさい。」の意味であろうと考える。

禪問答を「無言でヒントを与える」と理解して、右の禪問答を「祖師禪」として記述した『金綱集』『禪見聞』の作者は、実に当を得ていると考える。小川氏は、唐代の禪問答が「あたかも碁の布石に似ていた。個々の石自体でなく石と石の間に文脈があり、相互の関係のなかで、それぞれの石の意味をもっていた。」²⁶と解釈されている。小川氏によると、唐代と宋代の禪問答には相違があるが、『金綱集』『禪見聞』の禪問答は唐代の禪問答により近いものである。ところで、「禪見聞」の作者が楞伽經を基本とする「如来禪」をいわゆる「北宗禪」と理解し、禪問答を中心とする「祖師禪」を「南宗禪」と理解することも可能だが、この点については記述がない。

さて、この「禪見聞」に於ける禪問答と同じものは、中国の禪語録のテキストなどには見当たらないようだ。「禪見聞」の作者が、このような禪問答をどのような形で知り得ていたかが疑問点になるが、「禪見聞」の中の「禪祖師頌筆等事」にある「見性成仏義」（『見性成仏論』）の後半には同じようなスタイルの禪問答があり、日本の禪者のテキストを参考にしていた可能性も大いに考慮されるべきであろう。

ともあれ、『金綱集』「禪見聞」の作者は、「祖師禪」を禪問答による禪の手法を示していたことが解った。そして、「三種の禪」は「仏の教えを伝授する方法」の分類として、「教禪」を「文字による一切経」、「如来禪」を「口で伝える楞伽経」、そして「祖師禪」を「師匠が無言でヒントを与える禪問答」と區別していたと考えられる。「十種」の禪

『金綱集』「禪見聞」における「十種」は「一如來禪、二祖師禪、三心性禪、四棒喝禪、五嘿照禪、六寂滅禪、七過頭禪、八教外別伝、九五家宗派、十妙嘉老漢」とある。筆者は当初、「十種」にも「如来禪」と「祖師禪」があるので、前述の「三種」の禪と関係があるものと考えていた。しかし、これらの「十種」の禪は、大慧語録の中で「真如道人」に示す法話のなかに、その順番も全く同様に以下の如く述べられている。⁽²⁷⁾（傍線筆者）

「成就一切法。毀壞一切法。七顛八倒。皆不出此無所了心。正當恁麼時。不是如来禪。不是祖師禪。不是心性禪。不是默照禪。不是棒喝禪。不是寂滅禪。不是過頭禪。不是教外別傳底禪。不是五家宗派禪。不是妙喜老漢杜撰底禪。既非如上所説底禪。畢竟是箇甚麼。到這裏莫道別人理會不得。妙喜老漢亦自理會不得。真如道人請自看取。」⁽²⁸⁾

大慧が真如道人に対し、十種のパターン化された禪の中に納まらず、自分自身の方法で禪を獲得することを説示している。「禪見聞」の作者が、大慧の挙げた「十種の禪」をそのまま写していることに疑いはなさそうだが、果たして、作者が大慧語録を直接見ていたのか、それとも、別の日本の禪僧が書いた禪語録のようなものから写

したのかは明らかではない。また、「禪見聞」では十に「妙嘉老漢」とあるが、大慧語録には「妙喜老漢」とあり、「妙喜」とは大慧その人を指すことから、「禪見聞」の「妙嘉」は「妙喜」の誤りと言えよう。

さて、大慧が「十種の禪」を挙げているが、これは、勿論中国で大慧が見るさまざまな禪の取り組み方法に名前をつけて示しているわけで、「十種」とは十種類のみという意味ではなく、種々沢山の禪が存在したことを物語っていると考えられる。一方、日本でこのような多種の禪が存在したかどうかは、甚だ疑問であり、実態は不明である。つまり、『金綱集』「禪見聞」の作者は、「十種の禪」については、日本の禅僧の現状を捉えて表現したのではなく、恐らく大慧語録を出典とする書物から、禪の分類をそのまま記述したと考えられる。

結び

『金綱集』「禪見聞」における制作年代と禪の分類について少しく論じた。その結果、臨済宗と曹洞宗の宗派對立の記述から、作者は日向でない可能性が浮かび上がった。また、禪の分類については、「三種の禪」は仏の教えを伝授する方法として「教禪」、「如来禪」、「祖師禪」と分類していることが解った。第一に、一切経に基づく「教禪」を、第二に、楞伽経に依る口伝の方法の「如来禪」を、第三に、禅問答による無言の伝授方法の「祖師禪」を置いていることが理解できた。「十種の禪」に関しては、大慧語録からの禪の区分の一文を写していることが明らかになり、日蓮宗の人々が大慧語録などを見ていた可能性もあるが、同時に典拠不詳の「祖師禪」の禅問答の記述などから、当時の日本の禅僧によって書かれた禅語録などから転写している可能性も推察できる。²⁹⁾

『金綱集』「禪見聞」は『日蓮遺文』との共通点が多くあると考えられているが、一方で、大慧語録からの引用の「十種禪」など、『日蓮遺文』には見られない禪の記述も多い。本文でも論じたが、「禪見聞」は作成年代が十四世紀半ば以降になるので、日蓮の没年の一二八二年より百年近く時代が下がり、禅および禅宗の内容は、『日

蓮遺文」が書かれた時代のもので大きく変わっていて当然かと考える。今後、『日蓮遺文』と『金網集』『禅見聞』の内容を比較することにより、十三世紀から十四世紀以降の日本禅宗史の一面を解明する一助となろう。

(了)

註

- (1) 中條暁秀（一九九六）、平楽寺出版。
- (2) 石川力山（一九九三）『印度学仏教学研究』四二—一。
- (3) 古瀬珠水（二〇一一）『金網集』における「見性成仏義」について」（『印度学仏教学研究』六一—一）
- (4) 『金網集』は日向が、身延山における日蓮晩年の講義を聴聞して記録し、自ら見聞するところを追加してまとめたのである。（中條暁秀、前掲、一六七頁）
- (5) 古瀬珠水（二〇一三）「日蓮関係文書に表れる大日房能忍とその禅について」（『多田孝文名誉教授古稀記念論文集「東洋の慈悲と智慧」』、註（53）。
- (6) 菅原研州（二〇一三）「乙堂喚丑『正法眼蔵統絃講義』の研究」（『印度学仏教学研究』六一—二）
- (7) 『日蓮宗宗学全書』一四卷、三一—頁。
- (8) 貞元録は七〇四六卷であるが、ここでは「七千三百九十卷」となっている。単なる書き間違いかどうかは不詳。
- (9) 『日蓮宗宗学全書』一四卷、二九〇頁。
- (10) 『昭和定本日蓮聖人遺文 一』、三七—頁。
- (11) 『日蓮宗宗学全書』一四卷、二九〇頁。
- (12) 沖本克己（一九九八）「禅思想形成史の研究、第二節 如来禅と祖師禅」（『研究報告』第五冊、花園大学国際禅学研『金網集』『禅見聞』における二、三の考察（古瀬）

『金網集』「禪見聞」における二、三の考察（古瀬）

三

究所）を参照した。

- (13) 「云何如来禪。入如来地、行自覺聖智相三種樂住、成辦衆生不思議事、是名如来禪。」（『大正藏』一六、四九二上）
- (14) 「東京荷澤寺神會和上每月作檀場。為人說法。破清淨禪。立如来禪。」『歷代法宝記』（大正藏）五一、一八五中）
- (15) 「若頓悟自心本來清淨。元無煩惱。無漏智性本自具足。此心即佛。畢竟無異。依此而修者。是最上乘禪。亦名如来清淨禪。」『禪源諸詮集都序』卷上之一（『大正藏』四八、三九九中）
- (16) 『中國佛教典籍選刊 祖堂集』下（中華書店）八二九頁、及び『研究報告』（花園大学国際禪研究所）八、七七三頁を参照。
- (17) 柳田聖山（一九六二）「祖師禪の源と流」（『印度学仏教学研究』、一〇一一）、八七頁上。
- (18) 柳田聖山、前掲、八七頁上一下。
- (19) 『大慧普覺禪師書』二六（『大正藏』四七、九二二上）
- (20) 『禪の語録十七、大慧書』、筑摩書房、四六頁。
- (21) 『大慧普覺禪師書』二六（『大正藏』四七、九四〇上）。同上、『禪の語録十七 大慧書』、二二五頁を参照した。
- (22) 『日蓮宗宗学全書』一四卷、二九四頁。
- (23) 石井公成（二〇〇一）「祖師禪の源流」（『禪学研究』、八〇）、二二三頁。
- (24) 『日蓮宗宗学全書』一四卷、二九〇頁。
- (25) 小川隆（二〇〇七）『神会』（臨川書店）、同（二〇〇七）『語録のことは―唐代の禪―（禪文化研究所）、同（二〇〇八）『臨濟録』（岩波書店）、同（二〇一〇）『続・語録のことは―碧巖録と宋代の禪―（禪文化研究所）
- (26) 小川隆（二〇〇八）、前掲、五八頁。
- (27) 筆者はかつて、大慧語録に「十種禪」があることを知らず、日本の禪宗のことに判断した。（前掲、「日蓮関係文書に

表れる大日房能忍とその禪について、(五七〇頁)ここに訂正させていただく。「十種の禪」については、石井修道氏が
大慧語録の訳注で詳しく説明されている。(『大乘仏典』「中国・日本篇十二禪語録」、中央公論、三五九頁、訳注一九
二)

(28) 『大慧普覚禪師法語』二〇(『大正蔵』四七、八九五下)

(29) 『日蓮遺文』「立正観抄」には、「禪宗の一門云く、『松に藤懸る、松枯れ藤枯れて後如何。上がらずして一打なむ』と云へる(は)天魔の語を深く信ずる故なり。『修多羅の教主は松の如く、其の教法は藤の如し。各々に諍論すと雖も佛も入滅し教法の威徳も無し。爰に知んぬ。修多羅の佛教は月を指す指なり。禪の一法のみ獨妙なり。之を觀ずれば見性得達するなり。』と云う大謗法の天魔の所為を信ずる故なり。」(『昭和定本日蓮聖人遺文』一、八五一頁)とある。「松に藤懸る、松枯れ藤枯れて後如何。上がらずして一打なむ。」は、中国唐代・宋代の禪語録に書かれた「有句無句、如藤倚樹」の公案を髣髴とさせるが、「修多羅の教主は松の如く、其の教法は藤の如し。」などは独自の解釈をし、「修多羅の佛教は月を指す指なり。禪の一法のみ獨妙なり。」と日蓮の言う禪天魔は、禪宗の優位性に結論を導いている。これは、日蓮または日蓮宗の僧侶が中国の禪語録を見ていたわけではなく、日本の禪僧による禪語録のテキストのようなものを見ていた可能性を指摘できるであろう。(尚、『日蓮遺文』「立正観抄」、松に藤懸る、松枯れ藤枯れて後如何。)の記述に関しては、二〇一三年五月二十日、駒澤大学仏教経済研究所の定例研究会における、花野充道氏の「鎌倉新仏教と天台本覚思想」の発表資料によって知り得た。ここに深謝申し上げる。

(30) 中條暁秀、前掲、二二七―二二九頁。石川力山、前掲、一五二頁下。

《キーワード》『金綱集』「禪見聞」、三種禪、「教禪」、「如来禪」、「祖師禪」、十種禪、禪問答

『金綱集』「禪見聞」における二、三の考察(古瀬)

Zen text compiled in Japan.

*Part Time Lecturer,
Tokyo University of Foreign Studies
Part Time Research Fellow,
The Institute of Buddhist Culture
Tsurumi University
Ph.D.,
International College
for Postgraduate Buddhist Studies*

『金網集』「禪見聞」における二、三の考察（古瀬）

Summary

On the Compilation Date and Classification of Zen Buddhism in the *Zen kenbun* 禪見聞 Chapter of the *Kinkō-shū* 金綱集

Tamami Furuse

The *Kinkō-shū* is widely believed to be the work of Nikkō 日向 (1253-1314), one of Nichiren's six great disciples. A close look at the text, however, reveals a few details pointing at the necessity of revisiting the problem of its authorship and compilation date. We find, for instance, the *Zen kenbun* Chapter of the *Kinkō-shū* describes conflictual relations between the Rinzaï and Sôtô schools. We know, however, that relations between the two main branches of Zen Buddhism in Japan were initially amicable and did not become marred by sectarianism until early 14th century. It is thus obvious that the *Zen kenbun* could not be ascribed to Nikkō himself. The chapter, at least in its extant version, must have been written or redacted later than the first decades of the 14th century by one Nikkō's disciples.

Another peculiar aspect of the *Zen kenbun* is its double classification of Zen into three as well as ten traditions, two different taxonomic patterns somehow related to each other but having different origins. The categorization into three types belongs to Nichiren, while the ten-type classification goes back to *Dahui's Analects* 大慧語録. It is quite intriguing why the author of the chapter found it important to include a classification peculiar to a Chinese Chan source instead of restricting himself to the categorization adopted by the Patriarch of his own school. Further research is needed to determine whether the author made direct use of the Chinese source(s) for his second taxonomic pattern or borrowed it from a