

圓爾辯圓の自己認識

——他宗觀をめぐって——

市川浩史

はじめに

日本の禅宗史において現在のところ圓爾辯圓(一一二〇・建仁二)―二八〇・弘安三) に対してふさわしい場は与えられていないと思われる。それには、日本の仏教に関する研究がこれまでは宗派史の単位で蝸壺式に研究されてきたことをはじめとするいろいろな原因が考えられるが、それに先んじて指摘されなければならないことがある。それは、まず当該問題に関して、とくに他の宗派の形成に関わった人々の場合と比較して基本的な事実の解明が遅れているということである。従来の禅宗史研究において、著名な禅僧の思想とか、特定の法系などに関する研究は蓄積されているが、問題はそれらを含めた基本的事実が中世初期禅宗史・中世思想史の問題として構造的に再構成されてこなかったということである。本稿はそうした状況を鑑みて、中世初期の禅宗史において看過することのできない人物である圓爾の自己認識に関わる禅思想について、とくに他宗觀をてがかりに考察するものである。これは日本に導入されてまもない頃の禅宗がいかに自己認識を獲得していったか、という視点に基づいている。

圓爾およびその禅思想は、その研究史においては大略つぎのように評価されてきている。そこでの問題点はほぼつぎの二点に絞られるであろう。第一は、圓爾の禅が「純粹禅」か否か、という問題。第二は、九条道家によって圓爾に付属されたとされる東福寺との関連である。

第一に関しては、栄西や圓爾などによる初期の臨濟禅が、おそらく後の道元の禅などを「純粹禅」とすることを念頭においたうえで、密教や法華などの教宗と兼修する「兼修禅」^①あるいは「顯密禅」^②などと評されている。それは、圓爾の禅は、宋・径山の無準師範由来の、いわゆる禅と密教、法華などの教宗的な諸要素とがともに存在しているからである。もし「兼修禅」という概念を認めるとするならば、圓爾やその門下である聖一派の、たとえば虎関師鍊なども密教的な傾向が濃厚であるということがしばしば指摘されるが、これらも兼修禅というのか、また、画僧とよばれた雪舟などの禅も兼修禅と考えるのか、純粹禅との境界線は何か、ということになる。したがって、この第一の点は中世の禅を考える際にはかなり大きな問題を提起することになる。

第二については、圓爾の社会的な側面について関説する論者は必ず言及する点であるが、そこでは九条道家の処分状などに基づいて東福寺や東福寺における圓爾の位置について論じられる。しかし道家は東福寺の全体を圓爾に付属したのではないし、鎌倉時代末期において道家のみならず、社会のなかで禅がどう捉えられていたのかということに深く関連もするから、この問題は重要である。ただ東福寺については、「初めから禅院として建てられたものではなく、天台、真言の寺として建てられ……それに禅を加えるに至った」^③といった、誤解を招きかねない理解もなされているので、圓爾付属についての事実認識を確認しておく必要がある。

そこで本稿では、右の研究史的段階に鑑み、直接には圓爾の他宗観を手がかりにして禅・禪者としての自己認識について、ひいては中世思想史における圓爾・臨濟禅の意義について考察することにした。

一 圓爾の立脚点

圓爾の思想を考察する際の基本的な史料のうち、右の第一の問題点に関するものは、虎関師錬の筆による伝記である『聖一国師年譜』によると、一二四三(寛元元年)の『九条大臣に与ふる坐禅論』(『仮名法語』)、一二四六(寛元四年)年の良遍の著作『真心要訣』に付した跋文、一二七二(文永九年)に開始された大日経の講義ノート(門弟の痴兀大慧によって筆記されて『大日経見聞』)、一二七五(建治元年)の『十宗要道記』、一二八〇(弘安三年夏以降、死を迎えるに際しての『東福寺壁書』の条々、いくつかの賛、『聖一国師住東福禅寺語録』に収められた語録、右の年譜には記載はないが、瑜祇経の講義ノート(やはり痴兀大慧によって筆記されて『瑜祇経見聞』)などにすぎない。なお語録、法語を集めた『聖一国師住東福禅寺語録』もかなり不十分で、多くの漏れが想定されるものであり、これらはまた禅の語録類の通例として法語それぞれの係年が不明である。

第二の問題点に関するものは、九条道家の処分状(『東福寺文書』『鎌倉遺文』所収)、東福寺の年中行事記録である『慧山古規』¹⁾などである。なおこれらの第一、第二の関係史料のうちおもなものは白石虎月編『東福寺誌』に転載されている。

以下、右の史料によって圓爾の思想への考察を進めていきたい。

圓爾は一二四一(仁治二)年に宋から帰国したあとしばらく博多の承天寺に住したが、一二四三(寛元元年)年正月に湛慧によって九条道家に紹介された。これが圓爾と道家との出会いであったが、まもなく道家に坐禅を説いたものが『九条大臣に与ふる坐禅論』である。その冒頭に

①夫坐禅の宗門と云ふは、大解脱の道なり。諸法は皆此門より流出し、万行もみな此道より通達し、智恵神通の妙用も此中より生じ、人天の性命も此中より開けたり。故に諸仏すでに此門に安住し、菩薩も亦行じて此道に入る。乃至小乗及び外道も行ずといへども、未だ正路にかなはず。②凡そ頭密の諸宗も此道を得て自証とす。故に祖師の曰く、十方の智者みな此宗に入ると宣へり。⁸⁾

とあり、このあとに二四の問答が付されている。右の冒頭の文章で重要な部分は、①と②であると考えられる。①は、諸の仏法は禅より派生している、②は禅宗以外の頭密の諸宗もこの禅を「自証」としている、というものである。公家の筆頭というべき九条道家に対してこの法語が語られていることはこの際重要である。この発想は、仏法は釈迦の教えとしてひとつのものであるがゆえに宗という分別を否定した道元のそれに近似しているように思われる。つまり、①でいおうとしているのは、坐禅の宗門以外の宗門・万行はすべて坐禅から出ている、坐禅こそ仏教の唯一の根源であるということである。したがって具体的にいえば②のように当然頭密の諸宗も禅に依り、禅によって悟りを得るということになる。圓爾はこのような理解に基づいた禅を九条道家に伝えた。だから道家がその禅理解を圓爾に負つたとすれば、道家の捉えた禅は、頭密諸宗の根源・根拠としての禅法⁹⁾というものであったことになる。そのように考えると、道家が圓爾に付属した東福寺の宗教的な性格が明らかになる。

道家が圓爾から坐禅論を承けた翌年に東福寺に台・密・禅の三宗が置かれたが、その際の禅の意味を精査しておく必要がある。

東福寺は、そもそも一二三六(嘉禎二)年に道家が瑞夢を得て、東大寺と興福寺に並ぐ大寺を建立しようとして発願したことに基づく。堂塔の整備にはやや時を要したが、一二四六(寛元四年)年ころには、東福寺がまだ完成には至らないので道家はすでに落慶していた東福寺内の普門寺(院)を圓爾の住居として付属している。東福寺全体ではなく

その一部を付属したことが一時的なものではなかったことは、一二五〇（建長二年）一月付の「九条道家惣処分状」（『鎌倉遺文』七二五〇号）に明白である。

右の「九条道家惣処分状」は、東福寺を（狭義の）「東福寺」「観音堂」「光明峰寺」などいくつかに分けて記している。「東福寺」はおそらくはやく一二三九（延応元年）の段階で完成していた仏殿、「観音堂」は圓爾に付属された普門寺、「光明峰寺」は仏殿など東福寺の中心伽藍より東方の東山の山中に建設された道家の持仏堂的な性格の堂である。

（狭義の）「東福寺」についてはつぎのように道家自身が説明している。

右当寺者、恋慕釈尊在世之遺跡、欣求如来滅度之值遇、奉頭五丈之聖容建立数箇之堂宇也、……可令受学戒定慧之三門、以大小頭密戒律為總體、以真言止觀宗門為專宗、是伝教大師素願也……

と述べたあとに「安然和尚教時諍論云」として『教時諍論』の冒頭の「日本国有九宗教」という一節の引用を続けている。この説明によれば、（狭義の）「東福寺」は、伝教大師の素願に基づき、釈尊在世の遺跡を今の日本に再現するための寺なので五丈（約一五メートル）の大仏を安置し、住僧には戒・定・慧の三学を受学せしめ、大乘・小乗・顕教・密教など全ての仏教をおくが、とりわけ真言（密教）と止觀（天台）とを専ら学ばせる施設である。したがって（狭義の）「東福寺」は天台を基本的宗旨として、総合的に仏教を学び修する寺とされていることがわかる。

なお、「安然和尚」云々の引用部では、「夫我日本国有九宗教……今依仏説八宗道攝、伝教大師所承血脉内証仏法、乃有三譜、一達磨付法、二天台相承、三真言血脉……次第以加八宗、今為九宗、禪門、天台、真言備此三法……加之於禪宗者、慈覚智証門人尤可習学者歟」

と続く。日本の仏教は現段階では九宗派に発展しているが、本来的には達磨の付法（禪）、天台および真言教学の三門に包摂される、という理解が示され、こうした仏教をこそ（狭義の）「東福寺」が担うのである。その上に、この禪宗はたんに禪徒のみならず慈覚・智証門人なる天台宗徒こそが学ぶべきだ、として天台の側の姿勢として禪も併修するというありかたが規定されていることに注目すべきであろう。道家に属する安然由来のこの理解は、さきの『九条大臣に与ふる坐禅論』にみえる圓爾の禪の位置づけにみごとに合致している。普門寺（院）と称された「観音堂」については「九条道家惣処分状」

右件堂者……爰小僧付属当寺長老圓爾上人、是宿老住侶、扶病身修行仏法住別庵有便故也……以首楞嚴經觀音圓通法門可為所学……

と記される。処分状において道家が圓爾に付属すると明確に記録された東福寺内の堂塔はこの堂だけである。宿老などが病後を養いつつ修行をする場としての「別庵」的な性格であるというのであるから、東福寺内においてはこの堂が最重要の施設であったというわけではないことがわかる。ただ首楞嚴経云々から、この堂が宋由来の禪を奉じる場として設定されたことは明確である。

右のことから、九条道家の禪理解は圓爾の思想と基本的なところで合致しており、道家による東福寺建立・造営にかかる意志も圓爾の活動に沿うものであったことがわかる。それでは、圓爾は禪に関して具体的にどのような自己規定をもっていたのであろうか。

二 顕教と密教

圓爾は一二七二（文永九）年の一〇月六日に東福寺において大日経の

講義を始めたことが『聖一國師年譜』に記されている。この講義は受講者のひとり痴兀大慧によって筆記されて『大日経見聞』となった。

また一二七四年には同じ密教經典である瑜祇経の講義も始めたよう
で、これも痴兀によって筆記されて『瑜祇経見聞』として残っている。

一二七二年は圓爾が七一歳、瑜祇経の講義は七三歳のときのことであるから、圓爾は生涯にわたって密教への厚い関心を持ち続けたと考え
てよい。圓爾においてはたとえば上堂して説法をするといった禪的な
行動とこうした密教的な修法とはけつして矛盾していなかったと思わ
れる。前節でみたように、圓爾は「顕密の諸宗」もみな禪を「自証」
としていると理解していたからである。またこの点は、「はじめに」で
述べた「純粹禪」と「兼修禪」との区分の妥当性にも関わっている。

圓爾は天台教学に対して強烈な対抗意識ないし関心をもっている。
これは彼が幼少時に天台宗寺院に入り、その後も天台宗の強い影響下
にあったことを考慮すれば怪しむに足りないことである。密教經典で
ある大日経についての講義の記録である『大日経見聞』でもしきりに
天台に云く、云々として天台に言及している。それでは『大日経見聞』
のなかで他宗についてどのように述べているのか。

「天台法華者、其大旨大分爲三、所謂本、迹、觀心是也、而於此三
中何重正同密教乎」という問を設けて「觀心門是也」と答えている。
問いの意は、天台宗・法華経は本門（法華経二八品のうち後半の一四
品）、迹門（前半の一四品）、觀心門（密教的な修法）の三門に三分さ
れるがそのなかで何が最も重要かつ密教と同じものであるか、という
もの。したがってすでに問いの中、つまり圓爾の思惟の根底に密教が
天台・法華より優れているという認識があることは明白である。右の
問いに続けて觀心門は本・迹の外にあるものではないが、その義はそ
れらとは異なるかに異なるものであるとし、つぎのように述べる。

本迹二門者如来成仏久近也、觀心門者収二門所談之法門全爲己心
一念用觀、故超如来成仏之久近、独在己心一念三千也、是以或云

若悟心性本迹俱説、或云望觀屬事等、皆此意也、云々¹²⁾

觀心門とは法華経の迹門、本門と全く同じである（法華経と密教の觀
心門とは同じ趣旨ではある）が、意義は觀心門の方がはるかに重大で
ある、それは法華の本・迹は如来の成仏が早いか遅いかの問題である
が、觀心門とはその本・迹を収めて「己心一念用觀」となったものだ
から、如来成仏の久近などを超越して「己心一念三千」に在るものな
のだからだ、と。密教の觀心は、本・迹、つまり法華経の所説そのも
のを超越・包含して「己心の一念三千」に収斂させて捉えていること
がわかる。この点は自らが密教第一の立場に立ち、天台・法華など他
の教学と比較・対照することは、圓爾もしばしば依拠する安然の方法
を援用しているものと思われる。さらに法華、華嚴、真言の三者に關
して「所謂法華極仏即直密教成仏因也云々、爾者仏華法華極仏即直密
教成仏因歟」（法華のいう極仏とは即ち密教という成仏の因なのか）と
いう問を設定して

約与辺者、仏華法華極仏即直密教成仏因也、約奪辺者、無明辺域
非明分位、非明分位故非内証成仏因也¹³⁾

と言う。法華は密教の初心成仏の因というがそうなのか、なる問いに
対して、然りという与釈（肯定的な解釈）とともに、「無明の辺域、非
明分位」である、「非明分位」であるがゆえに「内証成仏の因」とでは
ないという奪釈（否定的な解釈）も示している。与釈の趣旨は右の引
用などからの直接的連続のもとで位置づけることができるものである
が、奪釈は天台・法華を低く評価するものである。すなわち、法華は
行者の「分位」（状態、変化発展の段階）を明らかにしないので、自己
の内心の成仏の因にはならない、と。法華は行者の心的状態を把握し
得ない、したがってそれを可能とする真言・密教より劣るといふ法華
評価である。また、天台については

如天台教之此是依詮門意也、廢詮門意諸仏処、真如隨綠色相法爾恒有也、云々……雖然廢詮門故無教說非觀境也、云々¹⁵⁾

という評価もおこなう。天台は依詮門、つまり言語を手段とする法門・顯教である。真言は廢詮門、つまり言語に依らないで真理を伝達する法門の意は諸仏の処であるから「真如隨縁」（真如のはたらきとして生じる）であり、色相は法爾として恒有である、しかし言語を手段としないゆえに教説がないので考察の対象とはならない、と。

また本門と迹門とについて圓爾は迹門を真如隨縁の法として評価する。そして十界の依正（仏と仏国土）については談ずるが、仏国土成就の衆生については不明である、この点は華嚴の賢首法蔵も同様である、それでは法華の本門と華嚴の毘盧遮那門は「事成果仏」「国土成就衆生」の義を得ているのだから、この両者は「事理俱密」（事象面、理論面ともに具備した密教）だという見解を圓爾は否定している¹⁶⁾。しかしその根拠を語らない。圓爾は少なくとも法華と華嚴の両者が「事成果仏」「国土成就衆生」の義をもつことは認めるのだから、これらには「事理」のうちの「理」が具備されていない、と理解していることがわかる。そして

華嚴十方三世国土衆生皆是仏身、一一毛孔皆是諸仏淨土、諸仏菩薩皆住其中等、云々如此明事事円融大宗、以勒法華迹門事理円融大宗故法華為第八、以華嚴為第九也¹⁷⁾

と述べて法華、華嚴の上下關係を確定する。ここにいう「事事円融」は事象と事象とが障げなく円融の状態にあることを意味し、華嚴をさす。「事理円融」とは理論から生じた事象と事象に遍満する理とが円融の状態にあることを意味し、密教をさす。すなわち、華嚴という大法華迹門という大宗を勒（おさめとる）しているから、弘法大師の定めた十住心のうち法華は第八、華嚴は第九となるという。法華・華

嚴と密教とに関しては「諸法実相」を手がかりにして

法華華嚴意、真言直變故唯理秘密実相也、密教阿字所變諸法故事理俱密実相也……法華華嚴意、十界依法雖是真如一理變作、以一理隨縁故、於方円三角半月円形青黃赤白黒色、未判隨形隨色其功德道理所為也……真言密教於一切法、明如此兩密、故云事理俱密也、以此兩義說、名諸法実相也、顯密実相名同義別、不可不知¹⁸⁾

と述べる。圓爾は天台教学の主たる主張のひとつである「諸法実相」論についても、法華や華嚴のそれと真言密教のそれとは質的な相違があるという。法華、華嚴の法は「隨形」「隨色」であるのに対し、真言の法は「事理俱密」であるがゆえに優れている。したがって「諸法実相」という名は同じでも義は別である、と。

しかしもちろん密教は顯教に対して全てにわたって無前提的に優れている等と主張するのではない。いわく

問、密教行者何故於入修行之時、先依教門修有相行乎、答、密教如來内証之縁起故教門方便而実不虛、故依行必滅罪生善除迷得悟也、顯教更非如内証縁起¹⁹⁾

密教行者の修行のときどうして先に教門に依る有相行を修するのか、という問いである。まず、方便の有相行によって罪を滅して善を生じ迷を除いておく、というのである。このように密教とても顯教・教門を否定するものではない。教門の有相の行を露払いとして密教に入る。したがって顯教はそれ自体は露払いであって、最終的な「如來内証之縁起」ではないということになる²⁰⁾。

圓爾は大日經と並んで、同じ密教經典である瑜祇經の講義を一二七四（文永一一）年に行い、やはり痴兀大慧が筆記して『瑜祇經見聞』と

して遺っている。これは『大日経見聞』とは異なつてかなり小部のものであるが、ここでの七二歳の圓爾の関心も顕教と密教との相違・両者の比較対照にかかわることであつたようである。曰く

顕教断差別妄情惑障、帰入無相唯一理性。譬如煉冶鉞金、成純金。以無相唯一理性、不作加持淨縁起内証色相。又例如無工巧匠徳、故以純金不成師子象馬等也。……

密教以無相唯一理性、成加持淨縁起内証色相、譬如有工巧匠者、去鉞成純金已後、復以純金能作師子象馬等也。……

顕教、以此心（自性清淨本心をさす）為至極終窮妙体。密教於此心更発²¹字門、以為布教本初。若亦於此本心、未起一字之時、有直立宗撰機乎。答、不立文字直指人心者、則此也。²²

などである。譬えていえば、顕教とは鉞石（差別妄情惑障）を精錬して純金（無相唯一理性）を取り出したが、腕のよい細工師がいないのでそのままの状態になっているもの、密教とは鉞石から精錬された純金を腕のよい細工師が細工を施してこしらえた金の象や馬（加持淨縁起内証色相）であるということ、純金といえども延べ棒のままでは使えない道がない、という趣旨であろう。また、顕教は「自性清淨本心」という心のありかたを最終的な価値とするが、密教はそこからさらに²³字門に展開してゆくものだ、したがってまだその前段階で「自性清淨本心」が起らないときには「宗」を立てて機を撰するのだ、その「宗」こそ「不立文字直指人心」の禅宗だ、というのである。若き日の圓爾が九条道家に示した『坐禅論』の冒頭において「凡そ顕密の諸宗も此道を得て自証とす」と述べた「此道・自証」がこの禅宗の謂いであるが、これは多分に諸宗に通底する「禅法」という意味あいが強いものと思われる。

このように、圓爾は密教經典の講義に際しては、顕教と密教とのあいだにどんな差異があるか、いずれが優れているか、という〈教判〉

に主たる関心を置き、その点を切り口として論を進めていたことがわかる。その際圓爾においては顕教、密教は明確に後者の優位のもとに弁別されていたのである。そして彼の禅宗は行者が顕教から密教の²⁴字門に至るまえに踏むべき道程・方便として位置づけられていた。

これらによれば、圓爾が真言・密教を最勝の仏教として位置づけ、天台法華、華嚴などの顕教をその下位に位置する露払い的な法門と捉え、禅をそれらの仏教に通底するものと位置づけていたことが明白となる。

三 権教と実教

仏教には顕教・密教という区分の他に実教・権教の区分のありかたもある。もちろん、圓爾にとつては実教と位置づけられる真言、法華、華嚴などがとりわけ重要であつたので、その他の権教がさほど重要視されないのは当然である。

そのような文脈において三論の「真如隨縁」に関しても「性相別離」²⁵として否定的に捉える。「性」（本質）と「相」（具体的なありかた）とが乖離しているということである。

法相宗の「宗旨」については

自宗学人雖云不許此義、見經文既云離二取相、故智都無所得、故此宗又立果上融通也……法相至地上時智都無所得、豈存性相別離乎、三論亦然……故名為權教門也、法華華嚴不然……実教之謂是也²⁶

などと述べる。「二取相」とは認識における対立的な原理、主観と客観のこと。法相と自身は、經文によつて既に主観と客観との対立を離れた、というから得るところの智は無い。どうして真如と姿とが別などということになるのか、ならない、法相も三論も権教、法華や華嚴は

実教である、と。これらによれば、「性相別離」如何によって、法相が三論より優れるがともに権教であることは免れない。

権・実ともにひろく他の宗派について論じるのは『瑜祇経見聞』が成立した翌年の『十宗要道記』⁽²⁵⁾である。この書で扱う宗は、華嚴、律、成実、俱舍、三論、法相、真言、天台に浄土、仏心の十である。この十宗を何通りかの方法によって分類を試みている。

古今の規準でいえば、右のうち華嚴から天台までが「依古」、後の二者が「依今」となり、教・律・禪に三分すれば、教には顕、密、浄土が、律には小乗、大乘円頓が入り、禪は頓悟漸修と頓悟頓修とに分けられる。右の顕教は俱舍、成実の小乗、法相、三論の権大乘、華嚴、天台の実大乘に分類される。ここで小乗とされている俱舍、成実についてはこれ以上の記述はない。

『十宗要道記』は表題では圓爾現在に行われていた宗派の概説ということではあるが、実際の圓爾の問題関心がこれら全てに満遍なくあったのではなくて、禪を除けば顕教と密教という枠組みのみにあつたといつても過言ではない。顕教に分類されている華嚴と天台については

華嚴・天台……不踰一念、証舎那業、簡色相莊嚴仏、修習一心三観、解多即身成仏理、証得一体三身仏也……(六)

という。興味深いのは、華嚴と天台とがともに「舎那業」(密教)を証し、即身成仏の理を解するものとされていることである。前節では大日経などの密教經典の講義において密教が華嚴や台などの顕教に優越すると主張されていたことを指摘したが、ここではその顕教そのものが密教と同一視されているのである。また、華嚴、天台でも即身成仏の理を内包するが、

顕密豈同乎、然真言教即身成仏宣一大円教、天台教即身成仏明一

乗円教也(一一)

として即身成仏を規準にして真言の天台に対する優越を説く。なぜならば

心解云、如天台宗、全無有感得果報、唯心即顯大日尊……五智究竟一心是大日也(九)

であるからである。つまり、天台によつては「唯心、一心即大日」なる果報を感得できないからだ、と。

天台と真言との差異について詳細に論じることのできるような図式を得ることになる。

真言―第十識によつて「一真如」を明す・門より法を開く(門の奥に法が在る)

―「大円教」の即身成仏(全ての法による) 論↓勝

天台―第九識を「一心真如」と名づける・法より門を開く(法より門が先験的)

―「二乗円教」の即身成仏(法華のみによる) 論↓劣

このように真言と天台とがランク付けされるが、この差、勝劣の関係は絶対的・決定的なものとは解されない。「非一門は一門、非聖意、是他宗不非自宗、得益実大甚也」(一)であるからである。圓爾の門弟の無住の説を彷彿とさせるようなこの謂いは、ある宗を是とし、ある宗を非とすることは仏意ではない、いずれかの宗旨を絶対化することを否定する、という趣旨に解されるであろう。たとえば『十宗要道記』などにおいて詳細に諸宗の教義を分析し、価値づけを試みることとこのように、全てを仏説として自他の差別を認めず、序列づけをしなない態度とが矛盾しないものとして共存しているのである。したがって、浄土宗に対しても批判はなされない。浄土に関しては「仏本懐」とし

て

一 所入一乘即妙法蓮華也、於此穢土具縛凡夫、覺一心理出離生死、是名為穢土一乘、

二 能入一乘弥陀名号也、於娑婆界為不覺機、乘弥陀本願往生極樂、是為淨土一乘也、(一一三)

という。もちろんこれは専修念仏流の念仏理解ではなく、阿弥陀の名号と法華一乗とが関連づけられ、法華や密教に近接させた念仏理解ではあるものの、念仏に対して忌避する様子はない。やはりいかなる論理によるものであれ念仏を非とすることは「聖意に非」ざるといふことだろう。

そして機に関して、大乘と小乗(声聞・縁覚)とはつぎのように厳密に区別される。

問曰、二乗にも此無心あり、菩提あり、涅槃あり。大乘にいかほどの差別かあるや。答曰、声聞縁覚の羅漢は、初めより身心を煩惱と思ひて、是れをいとひ、身心を滅しつくして枯木瓦石の如くなり。かくの如く行じても、無色界の天人と成るなり。是れ皆正法にあらざり、小乗の果なり。大乘の無心には同じからず。²²⁾

と述べて大乘と小乗との差を強調していることではあるが、「声聞縁覚の羅漢」を低く評価している。羅漢たちは身心という存在、動きそれ自体を煩惱と観じるところから発したから結局のところ、無色界という煩惱の世界を出ることはない、というのである。したがって、圓爾がこのような「大乘」(小乗)という動かせない前提に基づいた人間観をもっていたことから、専修念仏流とは全く異なる思想の体系に属していたことがわかる。尤も、こうした小乗観は、最澄以来けっして珍らしいものではなかったが。

このように圓爾は、諸宗派のいずれをも否定することなく、「他宗を是とし、自宗を非とせ」ざることこそを他宗観の核心とした。これは

けっして「総合主義」あるいは「兼修禪」という体のものではないことはもはや明白である。顕教各宗派や密教の教えを総合・融合することはなく、また、禪をたとえば坐すという行に特化して、それと密教とを兼ね修せしめた²³⁾、ということでもない。圓爾は密教の圧倒的な優位のもとではあるが、禪以外の諸宗派を並列的に理解し、禪を諸宗派に通底し、かつ諸宗派の本質たる「禪法」としての意味を重く捉えたのである。

それでは圓爾のこのような他宗理解に基づく禪の、いわば重層的な位置づけはどのように評価すべきであろうか。この検証のために虎関師鍊の場合を取り上げてみたい。

虎関師鍊を取り上げるのは、圓爾にはじまる臨済宗聖一派の流れのなかで、同じく日本仏教の宗派に関心をもつてその歴史的展開に関する著作をもつこと、に依る。

四 虎関師鍊の場合

虎関師鍊(一二七八・弘安元〜一三四六・南・正平元、北・貞和二)は圓爾の法嗣である東山湛照の法嗣で、のち彼自身も東福寺に第一五世として止住し、塔頭の高藏院に没した。虎関の伝記的な事項は門弟の龍泉令淬^{りゅうせん}の編による『海藏和尚紀年録』などに詳しいが、何よりも虎関の名は、最初の本格的日本仏教史の叙述である『元亨釈書』三〇巻の著者として知られる。虎関はこれ以外にも音韻論の『聚分韻略』、文章のアンソロジーである『禪儀外文集』、楞伽經の注釈の『仏語心論』、法語の『虎関和尚十禪支録』、詩文集の『済北集』など多岐にわたる分野の著作を残しているが、禅宗史なり仏教に関する歴史叙述の専著は『元亨釈書』のみである。

『元亨釈書』は、宋から渡来してきた一山一寧から、あなたは中国の歴史や仏教については詳しいが、日本の仏教のことには暗いと言われたことに発憤して制作したと伝えられる日本の僧伝である。僧伝と

いう形式は、梁の慧皎の『高僧伝』以来の伝統的な仏教史叙述のスタイルである。『元亨釈書』は「伝智」「慧解」「淨禪」「感進」「忍行」「明戒」「檀興」「方応」「力遊」「願雜」の十科に分類される。以下、虎関の禪宗観を觀察するためにそのなかの達磨、栄西、圓爾伝を見てみたい。なお、最澄伝、空海伝には禪関係の言及はない。

『元亨釈書』の冒頭（巻第一伝智の一）に「菩提達磨」の伝が置かれている。よく知られた聖徳太子が片岡山で「飢人の貌」の達磨と出会ったという話である。この説話ははじめ『日本書紀』推古紀に記されていないが、これが日本での禪宗のはじめの伝来であるというものである。達磨は「斯土仏種萌芽之初」として記され、それ以来「五百七十有余年、建久之間、心宗勃興、寛元以降、祖風発越」という。日本仏教の紹介の冒頭に達磨を置くのは科立ての事情によるものとはいえず、この意味は小さくはない。十科は価値判断によるものではなく、人物を特徴づける属性であるが、やはり冒頭に達磨が置かれていることを過小評価することはできない。

巻第二（伝智の二）には「建仁寺栄西」の伝がある。この伝ではおむね、密教僧として活動していた栄西が入宋して明州広慧寺で、日本には禪が伝わっているのかと問われた栄西が、伝わってはいるが滅して久しく、完全ではない、と答えたこと、帰国後、朝廷に召喚された栄西が伝教大師最澄が日本に達磨西來の禪を伝えたが、天台宗内部でそのことが理解されず、かの達磨宗の能忍と同一視しているということ、「今の学者西を推して始祖と為す」嘗て栄西は我が没後五十年にして禪宗が大いに世に興ると予言したといった点にふれ、たしかに文応・弘長以降東福寺に圓爾が、建長寺に蘭溪道隆がいて、²⁹ 栄西のことを証明しているということを述べている。

これによると栄西は最澄段階ですでに日本には禪が伝えられていたと考えていたとしているのだが、このことは虎関が、宋朝禪―最澄―栄西の（連続）、つまり禪宗は能忍のように妄りに禪宗を唱えたのではな

く、正しく勅許のもとに最澄が伝えていたことを強調していることを意味する。栄西没後五十年に禪宗が興隆する由の予言については、栄西の没年は一二一五（建保四）年、その五十年後とは十三世紀半ば、東福寺の落慶は一二五五（建長七）年だから栄西は正しく東福寺、建長寺の盛行を言い当てていたことになる。また、加えて圓爾も蘭溪もともに建仁寺に住したことがあると言っていることは、彼らの禪が栄西に連続していること、すなわち、圓爾、蘭溪も右の（連続）に連なっているということである。

さて、巻第七（淨禪の二）に「慧日山圓爾」の伝が置かれる。虎関にとつては聖一派の直接の祖であるので、この箇所が最も重要であったと思われる。実際、巻第七は圓爾伝だけで占められていて、この叙述は長い。誕生以来の伝記的事績が辿られる。十八歳での受戒後、園城寺、世良田長楽寺などでの研学の途次に長楽寺の榮朝のもとで「別伝之教」を知る。圓爾は栄西の上足であった榮朝から虚庵懐敵（栄西の宋における師）の禪門大戒図なるものと瑜伽三部の灌頂を受けた。

その後、鎌倉の寿福寺で学ぶが満足せず、ついに嘉禎元年に入宋するに至る。宋では痴絶道冲、笑翁妙堪などの師を経て「天下第一等宗師」無準師範に師事し、仁治二年七月に帰国した。帰国後は九州太宰府の崇福寺、博多の承天寺に居た。帰国にあたり師の無準は「密庵師祖の法衣並びに自贊の頂相」³⁰を与えたという。のち九条道家が圓爾を光明峰寺に請じて道を問うたことから道家に「禪門大戒兼秘密灌頂」を授け、道家の子一条実経や亀山天皇など貴顕に禪門菩薩戒などを授けるに至った。

鎌倉では北条時頼に禪門菩薩戒を授け、法を説いた。時頼はこれらを受け、「願はくは弟子の外護を忘ることなかれ」と告げ、のちに兀庵普寧のもとで大悟する基礎を得た。

あるとき比叡山の静明と逢う。静明は圓爾が天台を善くするのを聞いて天台の四種三昧などの教理について諮った。圓爾は静明に接してその理解のほどを知って「子、未だ教乗に委しからず、況や我が仏祖

単伝の正宗においてをや」と言う。このあと両者の関係があり、静明は弟子の礼を執った。こうしたことは法相の良遍の場合にもあった。

しかし圓爾にも死ぬ時が来た。弘安三年春、微疾を示したことにじまり、夏には重体になり、十月十五日、普門、慧暎、爾性の三弟子に灌頂を授けたがその翌日、遺偈を述べて遷化した。以上が虎関が伝えた圓爾伝のあらましである。このあと「贊」と「論」が付される。

「贊」では、次のように述べた。栄西の臨濟禪の招来が「濫觴」に過ぎないものであり、蘭溪道隆が鎌倉で禪を唱え、都には至らなかつたが、圓爾が京都において説いた道が公家に協つてその化が畿内に及んだ。彼らの努力によつて禪宗に対する外侮を回避し、「教綱を整えて禪綱を提」することができたのはまことに「祖道の時を得る」、すなわち禪宗を充分に世に知らしめることができたというものであった、と。

このあとの「論」において虎関は『仏法大明録』に関する痛烈な批判を展開している。『仏法大明録』二十巻とは宋紹定二年（一二二九）の自序をもつ圭堂なる俗人の、禪の立場からの三教一致の思想をもつ著作である^①。この書物に表された「真空」の概念の誤り、天台教学への無理解、首楞嚴経の中の「大仏」の語の解釈の錯誤などの点を挙げ、著者圭堂の思想を痛烈に批判している^②。

「論」に引用された『仏法大明録』の論点は、大きくは①巻五「入理章」の「真空・頑空」論が誤解であること、②巻七「工夫章」から圭堂が天台教学に暗いこと、③巻二十「雜記」の首楞嚴経の「大仏」の二字の解釈が誤っていること、④巻二十「巧行章」の圭堂の禪理解が誤っていること、⑤巻十六「度人章」の、禪宗のうち臨濟宗の位置づけを誤っていること、の五点である。

①について。圭堂は成住壊空の四劫以前を「真空」と解する誤りを犯している。我が禪宗では「一念未生時」を「空劫以前」あるいは「威音那畔」と言い、「真空」とは如来蔵のことを指すという^③。②について圭堂が自ら「止観」の法を知らないと言っているのは言語道断。「狗子話」つまり、犬や猫のように物の道理を知らない人のような低い段階

から入って高い程度の天台止観に至るといふ、ものには順序がある、といった圭堂の発言を禪と言いつつ禪を知らない謂いだ、という。問題は「狗子」の話題でもなく、「鉄橛子」のことでもない、高下の分別それ自体がナンセンスだ、したがって、圭堂は禪のみならず天台にも暗いのだ、と言っているのである。③は、圭堂は首楞嚴経にいう「大仏」の二字の表現するところは、廣大洞明であるのに諸家はこれに注目していないのは不審であるという。しかし、これは同経の文言の誤解であつて、圭堂のいうような意味には読めない、と虎関は言う。

問題はこのつぎの④である。「度人章」には「五家宗派、滄仰独未幾而無後、迄今天下疑其故、蓋滄仰之大機圓相……夫是以一宗亘天下而独盛」という一節がある。これらの圭堂のことばに接して、虎関は嘲笑を通りこして哀れみさえ覚えると言ひ、「夫以臨濟為小乘辺事而不知大乘、亦以其宗派繁衍、為巴人下里、天下和多、以滄仰早浪」と断じている。すなわち宋代の禪宗の「五家」のなかで滄仰は大機圓相（すぐれた人材を養成する立派なありかた）であつたからこの宗派だけがさかんであつた、という圭堂の説に対して痛烈に批判を寄せ、臨濟は小乗であつて大乘を知らないなどと言つたり、滄仰宗が繁栄したといつても早く滅してしまつたではないかと虎関はさらに言い立てる。

このあとも、「如堂之言、臨際一宗説小乘事、天下尤盛者臨濟也」（圭堂は臨濟宗は小乗を説いているというが、天下で最も盛んであるのは臨濟宗だ）とか、臨濟宗は独り「福」と「智」とを兼ね備えている故に「是臨濟独受茲称焉」などと述べ、滄仰宗と比較することを通して臨濟宗を際立たせようとしている。かくして虎関の「論」の意図の中心はこの④にあると思われる。①③④は圭堂の禪理解の浅さや誤りを指摘することに尽きるのだが、④はそれとは趣旨が異なるからである。「滄仰、臨濟、曹洞、雲門、法眼」の「五家」のうち、滄仰宗を引き合いに出すことで臨濟の名をしばしば称揚して、臨濟宗がより繁栄し、より豊かな思想内容を持つていることを強調して臨濟「宗」を肯定的に位置づけようとする虎関の意図は明瞭である。

圓爾と虎関とのあいだには、京都の東福寺と鎌倉の建長寺とがそれぞれ公家、武家の政治権力に禅の立場から奉仕するという政治と宗教（禅）との関係の構想をもっていたという共通点がある。もちろん、両者を取り囲む公家や武家にかかわる歴史的条件は全く異なっており、東福寺や建長寺そのものさえその成立や周囲の事情は異なっていた。たとえば、東福寺について言えば圓爾時点での東福寺は創建から間もない時期でいわゆる聖一派それ自体もまだ実体的なものとはなっていないかった。しかし、虎関が活躍した南北朝期では、すでに禅宗が社会的に認知され、臨済宗のなかでの聖一派も社会的に位置づけられており、虎関ら聖一派の人々のあいだにはその法系への帰属意識そして「宗」の意識が濃厚になっていた。

そして虎関はじつは圓爾が親しんだ『仏法大明録』の論を批判することを通して、諸宗派を並列的に並べつつ、そのなかでも禅を、そして禅のなかでも臨済宗を前面に出している。『元亨釈書』自体、僧伝の集成という形式で叙述されたから表面的には宗派がいくつも存在しているという社会的、歴史的現実をそのまま仏教史叙述のなかに残すことはなかった。しかし叙述の細部にはこのような自宗を是としてその正統性や存在意義を称賛する意図が込められていた。

右のように虎関は圓爾が『仏法大明録』を肯定的に評価していたことを意図的に隠した。この書は三教一致的、いわゆる兼修禅的な性格が顕著であったから論理的に言えば、虎関の意図は、けつして「選択・専修」的な方法によるのではなく、禅宗を含む諸宗派のなかで臨済宗こそ兼修的な傾向が希薄であり大乘そのものであるからこそ今繁栄しているという点や柴西を天台の法系に連なるものとして最澄以来の古い伝統をもつ宗派であることなどをアピールするところにあった。

かくして虎関は、三教一致的、そして「雑多」な思想的要因をもたないというイメージを新たにすることで聖一派の祖師である圓爾の伝記とした。そのとき、歴史的現実としては歴然として存在していた

諸宗派を明示的に記すことはしない僧伝の形式を執った。日本の仏教を、諸宗派を形成し、発展させてきた僧ひとりひとりに分解してそれらを集成することで禅宗史をも含む日本仏教史としたのである。したがって『元亨釈書』を読むかぎり、奈良あるいは平安仏教の各宗派と専修念仏や禅などの後発の宗派とのあいだの葛藤、抗争などは直接には見えてこないものである。このことは人物のみをもって歴史を叙述するしかたの最も大きな問題、あるいは欠陥であろう。人物を並列的に列挙することのみによつては時代を支配した暗雲や人々が漠然と抱いた希望や不安などを叙述することはできない。

また禅宗のなかにも臨済宗以外の宗派があり、また達磨宗に対してはまだ批判を続けなければならないような状況下であったと思われるが、多くの宗派が存在していれば競合している現実のなかで、その現実を大前提としてあえて叙述しないでよいかたち（つまり、僧伝）で仏教史をいわば横断的に見ようとした、したがって圓爾のように、教宗と禅宗とのあいだを教学的にいかに関係づけるかとか、独自の教相判釈を模索する必然性もなく、ひたすら禅独自の語彙、概念をもって自己の主張を展開することが可能であったのである。

五 圓爾の自己認識

前節において圓爾にはじまる臨済宗聖一派の末裔である虎関師錬の自己認識のありかたについて検討した。それによると、他宗理解に依る自己認識に関わる両者間にはさほどの類似は見られなかった。その理由は、すぐれて両者の生きた時代の差異によるものと思われる。すなわち、一三世紀後半と一四世紀前半との思想的状況の違いである。

この百年足らずの時間は、禅を日本に根づかせるために禅以外の教宗と禅との関係付けに腐心し、禅が政治権力に対して奉仕し得ることを宣伝しなければならなかった圓爾の一三世紀と、諸宗の並列的存在を大前提にした上で、臨済禅のなかでの正統性の確保に急であった虎

関の一四世紀との相違を意味している。

さきに圓爾の他宗観についてつぎのように述べた。すなわち、圓爾は諸宗派のいずれをも否定することなく、「他宗を是とし、自宗を非とせ」ざるありかた、密教の圧倒的な優位のもとで、禅以外の諸宗派を並列的に理解し、禅を諸宗派に通底し、かつ諸宗派の本質たる「禅法」として捉えた、というものであった。換言すれば、密教の圧倒的な優位のもと、諸宗が併存している、その諸宗は禅によって束ねることができる³⁶⁾、ということである。このように、圓爾自身と、時代を異にしたかつ聖一派への帰属意識を強くもつ虎関とを比較することで、圓爾の自己認識の性格を明確に捉えることができるように思われる。

およそ仏教では、自己の思想的立場を正当化するために「教相判釈」なる手続きを践むのが通例である。教相判釈とは「釈尊一代の説教を分判類従する」³⁷⁾ことで、具体的には、仏教の諸教説のなかに自己の思想・宗教的立場を位置づけ、他の立場より優れていることを主張することである。しかし、本来的に仏教はすべて釈迦一代の教説（のどこか、どこか）であると考えられていた以上、自己を絶対化し・他者を否定することはできない。なぜならば、いかなる立場も全て釈迦の金口に依っているからである。圓爾は、そうした状況下において、積極的な教相判釈に依らず、「凡そ顕密の諸宗も此道を得て自証とす」と言いつつ、はじめに密教を優位に置いた上で禅という自宗を諸宗に通底する〈禅法〉として位置づけることで自らの存在意義を獲得した。これによると、諸宗は「坐禅の宗門」の一環として顕も密も（高下の違いはあっても）同じ仏教として同じような意義をもっている、ということになる。こうした圓爾禅のありかたは〈兼修禅〉という語彙あるいは概念によっては正確には表現できないのである。あるものと別のあるものとを兼ねて修するならば兼修であるが、諸宗に通底し諸宗をそれによって包括的に把握するという禅を修するといふのであれば兼修ではあり得ない。ましてや〈顕密禅〉ではなおさらあり得ない。圓爾のように、十三世紀日本の固有の状況のもとで或る思想的な操作を

経て思想形成がなされたとき、それは宋代の禅のそのままの移入ではないし、またある規準の下での教と禅との習合というものでもなかった。³⁸⁾「はじめに」に提示した第一の問題点のゆくえはこれに尽きる。

京都の圓爾は、関東における蘭溪とともに、禅の担い手としてこのような諸宗を束ねる禅という仏教によってそれぞれの政治権力を支えようとしたのではないか。圓爾の禅は全仏教をある程度包括的に束ねた仏教であったからである。ただ圓爾にとって問題であったのは、禅の理解については九条道家と圓爾とのあいだにはさほどの差異はなかったけれども、道家による政治の構想は必ずしも圓爾やその禅を必要としてはいなかったことであろう。

おわりに

以上、圓爾辯圓の禅・禅者としての自己認識について、その他宗観の側面から考察した。

圓爾の時代は、禅宗の側からは宋からの渡来僧であった蘭溪道隆とともに、それぞれ公家政権、武家政権とのあいだに緊密な関係を模索していた。そうした動きに比べて、たとえば鎌倉幕府の第五代執権であった北条時頼は自ら禅に励み、兀庵普寧によって印可まで得るほどの水準であったとされた。そして時頼が各地の天台宗などの寺院を臨済宗に改宗させることを通して得宗家領・幕府の勢力を拡大させていったことはよく知られている。しかし、そうしたことはあくまでも幕府の宗教政策の問題であり、禅宗の側の圓爾や蘭溪などの思想の政治面での機能として現実の幕府や公家の政治に実体的に関与し得たということではなかった。そして、その結果は措いても、圓爾らが積極的に政治に関与しようとした意図は確認できる。

そうであるとする、叡山や南都等の旧勢力からの圧迫のことを考慮すれば、その圧迫を可能なかぎり排除し得る内実を備えた仏教を構築しなければならなかったことは当然である。とくに圓爾の場合、撰

閑家九条家の家寺として東福寺が造営され、その開山に横せられるとすればことは急を要する。すなわち公家政権にとって不都合のない「禅宗」が要請されたのである。そしてこの課題は解決されたと思われる。しかし圓爾にとって「台・密・禅」を修するといわれた東福寺はその独自の禅の容れものとして最もふさわしいものであったのか、どうか。「台・密・禅」の相互の関係が圓爾の構想したとおりに受容されていたのだろうか。

従来の研究史において圓爾の禅が兼修禅あるいは頭密禅などと称されたことは冒頭に紹介したが、こうした位置づけはじつは圓爾自身の論理に即してはいないことがわかる。圓爾にとって禅はあくまでも禅であって、禅と何かを兼ねて修するという体のもものではなかったのである。

中世思想史にとって圓爾の禅の思想は鎌倉仏教の評価の問題としても重要な意味をもっている。たとえば圓爾がいかに宋朝禅に負っているのかという点ひとつをとってもまた単純ではない。本稿ではこれらの問題につながる端緒として圓爾の自己認識を確認したにすぎない。

註

- 1 たとえば辻善之助『日本仏教史 中世篇之一、二』（岩波書店、一九四七、四九）は「禅密兼修」、大隅和雄・中尾堯編『日本仏教史 中世』（吉川弘文館、一九九八）は「禅密兼修の兼修禅」と位置づけている。

- 2 今枝愛真『禅宗の歴史』（至文堂、一九六二）の規定に基づく。この書によれば、圓爾は「教宗との関係が多く、『大日経』を講じ、『宗鏡録』『大明録』などの禅教融合の思想をもっていた（二二ページ）とされる。今枝は圓爾の禅思想をただちに「禅教融合」と評しているのではないが、圓爾のそれは「禅教融合」とは違うものであったと考えるべきであろう。融合とは、ある思惟・意図をもって多くの要素を並列的に混合することによって同一化をはかることである。だが、圓爾の場合、融合ではなく、禅というものをそういうもの（密

教的な要素や教宗的な要素など）が含まれるものとして理解していた、ということであろう。

- 3 この「存在」のありようについては後に詳述する。また、古田紹欽『日本禅宗史の流れ』（人文書院、一九八三）は「台・密・禅の三宗が、一宗に片寄らない教え」としての「総合主義」の仏教に属する云々（七六ページ）と評価する。この見かたに対する筆者の見解も後に述べる。

- 4 前掲、古田『日本禅宗史の流れ』（七五ページ）

- 5 圓爾と同時代の僧侶のなかにはその他宗観によつて自らの宗派意識を際立たせる例が少なくない。もちろん、一般論としては、今昔を問わず対他認識を契機にして自己認識に至るということは全く無理のない筋道であるが、極端な日蓮の例を引くまでもなく、仏教史における宗派の単位での対他認識は他宗批判に行き着く。しかし批判とまではいえなくても、他宗観・他宗認識がその人物の思想をかなりの程度に規定することがあった。その好例が凝然である。凝然は『八宗綱要』『三國仏法伝通縁起』『浄土法門源流章』といった著作において「八宗」や浄土宗の歴史的展開や教理を説くことを通して自らの思想を形成した。じつは圓爾の場合もそうした契機があったと思われる。なお、凝然については、市川『日本中世の歴史意義——三國・末法・日本——』（法蔵館、二〇〇五）において関説している。
- 6 一九二三（大正一二）年に書写された京都大学所蔵本を底本とした『統天台宗全書 密教二』に収載。これの奥付に「文永十一年三月二十五日始之」とあるので、講義は一二七四（文永一一）年開始と考えられる。

- 7 これは東福寺において長年にわたつて書き継がれてきたものなので、内容を係年別に分けることは困難である。

- 8 『東福寺誌』所収。
「菩薩も亦行じて」とか「小乗及び外道も行ず」といった言い方から推せば、禅法というのが妥当であろう。

- 10 圓爾にやや遅れる『深嵐拾葉集』（一三一一・応長元〜一三四八・貞和四に集録）に「聖一房真言教以外イミシキ宗思之。」（大正新脩大藏経第七六卷、五三七ページ中）という証言がある。

- 11 『増補改訂日本大藏經』第二六卷、三三五ページ、以下巻とページ数のみ。
- 12 二六三三五
- 13 五大院安然（八四一・承和八）は、自らの思想的立場を「真言宗」と称し、天台宗の密教化を大成した人物である。
- 14 二六三三九
- 15 二六三四七
- 16 二六三四八
- 17 二六三五四
- 18 『増補改訂日本大藏經』第二七巻、一三ページ、以下、巻とページ数のみ。
- 19 二七一三二
- 20 「顕教唯理……彼（顕教をさす）鉄刀也、此（密教をさす）金剛劍也」（二七一三七）
- 21 『続天台宗全書 密教二二二一〜二二二二ページ。
- 22 法相、華嚴と法華に関して「法相廃詮・華嚴果分・法華本門皆是如来内証之境界、本地自証之仏身也、更非断迷開悟成仏、亦非始覚修行門、是以顯乘中法華独説此内証本地之身、諸余權実宗旨分絶而息」（二七一三二）と述べる。法相は措いて、これによると、華嚴と法華に関して法華が独り内証の本地の身を説くという。したがって、華嚴と法華とは、先には法華第八、華嚴第九とされたが、ここでは法華が優れていると読める。また二七一三五には「法華本地身与華嚴果海其同異如何」に対する答えの結論として「華嚴……十仏盧遮那之身与法華……三身即一之身、是一非二」
- 23 すなわち、仏身説において華嚴と法華とは同じという言辞もある。
- 24 二六三四六
- 25 『禪宗』二一〇号、一九二二、所収。以下ページ数のみ。ただし一部分が『東福寺誌』にも収載されている。
- 26 なぜ真言を「一大円教」というかについては、安然の『菩提心義』の「法華涅槃會の三の一乗皆不動明王の三摩耶に入るが故に」（二四）によると説明する。
- 27 『九条大臣に与ふる坐禪論』の第一二番目の問答。
- 28 禪と密教との「兼修禪」ということであるならば、理念型としての禪があり、それと密教の（なんらかの修法）とを兼ね修する、ということを意味するだろう。しかし、「兼修禪」と対立するものとして従来理解されてきた「純粹禪」のうちの典型的な例である、渡来禪僧の禪にも実は、陀羅尼を誦誦するなどの密教的な要素が少なからず存在することはよく知られているところである。密教的な要素をもつことが「兼修禪」ならば渡来禪僧の禪も、宋の禪も「兼修禪」といわざるを得ないだろう。その意味からも、禪を「純粹禪」と「兼修禪」とに二分することには建設的な意味は無い。密教的なものや教宗的なものをいろいろ併せ持ち、坐禪を修し、独特な言語的手段をもって法を表現する仏教が禪である、と理解できるのではないか。
- 29 圓爾や蘭溪における京都の東福寺と鎌倉の建長寺の重要性の認識については、市川「吾妻鏡の思想史―北条時頼を読む―」（吉川弘文館、二〇〇二）IIIに詳論した。
- 30 圓心の編による『東福聖一國師年譜』（大日本仏教全書 九五）では、無準は別れにあたって「楊岐法衣並び大明録」を付したことになるが、虎関はこの点を「編集」して、無準が大明録を与えたことを否定しようとしている。
- 31 こうした点に関して、荒木「無任と円爾―宗鏡録」と「仏法大明録」の周辺」（『説話文学研究』三五、二〇〇〇）が興味深い論述をしている。すなわち、『仏法大明録』に関係しては、虎関はある時期はこの書を肯定的に受容していたのであるが、ある時期からは批判に転じて、『元亨釈書』の圓爾伝にみられるように、無準がこの書を圓爾に付属したことさえ否定するに至っているほどである、と。本稿は虎関における『仏法大明録』の受容相如何が主題ではないので詳論することは避けるが、虎関、あるいは聖一派の諸師の思想を、とくに「兼修禪」あるいは「教禪一致」的な捉え方から見る
- 32 とき、看過できない書物である。
- 31 『禪学大辞典』による。
- なお、『仏法大明録』に対する虎関師錬の本格的な批判は、『済北集』巻第一七および巻第一八において展開されている。

33

一般に禪宗では、「空劫以前」は、天地未開以前のことを指し、一切の差別、分別が生起する以前の絶対的存在のことを言い、法としては本来の法性、自己としては父母未生以前の本来の面目のことをいう（『禪学大辞典』）。たしかにその意味では、虎関の言うようにこれを「真空」と解する圭堂の説は肯定できない。

34 35

『十宗要道記』はまさにそれであろう。

もちろん、このなかには、市川「虎関師錬の思想」（『日本思想史学』第一九号、一九八七）に述べた、虎関の「禪宗中心主義」の立場が含まれるのは当然である。『元亨釈書』の冒頭に達磨の伝を置いたり、圓爾伝のなかで天台の静明や法相の良遍が圓爾に師事した由の言及があることはその証左である。

36

顕密体制論では、九世紀ないし十世紀に密教による諸宗教・宗派の統合が進んだという（黒田俊雄「中世における顕密体制の展開」同『日本中世の国家と宗教』岩波書店、一九七五、第三部）。これは右に述べた圓爾の、諸宗派が禅のもとに束ねられるという図式に類似している。もとより禅には古代ないし中世の密教ほどの総合性、包括性はない。なお、顕密体制論では圓爾などの臨濟禅は顕密仏教ではなく、「異端」改革運動」のひとつとして位置づけられている。

望月信亨『仏教大辞典』

37

『九条大臣に与ふる坐禅論』冒頭

38

荒木見悟「教禅一致」（同『仏教と儒教 中国思想を形成するもの』

39

（平楽寺書店、一九七六、第二章第四節）は、通途の禪家において

は經典を説法教授のために依用することは謗法墮罪のそしりを免れなかつたにもかかわらず、圭峰宗密（七八〇〜八四一）がなぜ教禅一致を説いたか、についてつぎのように述べている。「即心即仏に偏して經論に添う修証を蔑視する禪家と、經論の文字に滞つて之を心魂に引きあてて味読することを知らぬ教家との対立」という教界の混乱とその弊害とを匡正するために、宗密は両者の結合によって仏教の帰一点を見いだそうとして「經と心との緊密な一致を主張するに至つた」（傍点は荒木）と述べている。宗密に関する荒木の見解は圓爾におけるいわゆる〈兼修禪〉なる禪のありようを考えるとときの重要なヒントになる。

右の荒木説の趣旨は、宗密の教禅一致という思想的立場の形成の背後には、教家と禪家との対立という同時代的背景が存在していたということである。圓爾の場合、禪をめぐり、宗密のような同時代的な思想的葛藤はみられない。もし葛藤らしきものがあるとすれば、「はじめに」に述べた第二の問題点に関わる圓爾の社会的な側面の問題であろう。すなわち、社会のなかで禪、具体的には東福寺の禪がいかにか認識されていたのか、という点である。