

## 禪僧と「怪異」

——虎関師鍊と『元亨釈書』の成立——

和田 有希子

はじめに

『元亨釈書』は、元亨二（一三三二）年虎関師鍊（一二七八―一三四六）によって著された日本で初めての体系的な仏教史書として知られている。その構成は、中国の高僧伝の分類を参照し、伝智・慧解・淨禪・感進・忍行・明戒・檀興・方応・力遊・願雜の十の伝と「表」と称される編年史、そして「志」として、学修・度受・会儀・封職・寺像・音芸・拾遺・黜争・序説の十項から成る。

本書は、非常に多くの論点を持っており、様々なアプローチの仕方が想定されるが、本稿ではまず本書の中の次の言辞に着目してみたい。

我が儒、神怪を言はず。此の書、感進・神仙・拾異等の篇、此れに基づく。蒙、竊かに惑ふ。

〔釈〕 卷第三十、四五〇頁<sup>〔1〕</sup>

これは『元亨釈書』卷第三十の「智通論」の一節で、儒者による『元亨釈書』への批判を示す箇所である。それは、

儒者は「怪異」について言及しないが、『元亨釈書』「感進」・「神仙」(願雜)内・「拾遺」などの編は特に「怪異」を重視しているとして、儒者が仏教の「非合理」性を批判するものである。このように、まさに『元亨釈書』において、その「怪異」の重視について議論されていることからしても、本書における「怪異」の重視は、その大きな特色の一つと考えて良いだろう。この一節の後には、後述するように、儒者の説への虎関による反論が展開されるが、これを、中世の「宗」の議論から見ると、「合理」と「非合理」の狭間で自身の立場について回答したものと珍しく、興味深い。

これまで「怪異」といえば、すぐに密教との関わりで論じられてしまうことが多く、『元亨釈書』と「怪異」との関係についても主に、虎関が禅僧でありながら密教にも傾倒していた(兼修禅)という点から説明されており、虎関自身も密教との関わりが深い禅僧として論じられる傾向が強かった。一方、最近の研究では、『元亨釈書』の、特に巻第七に掲載される鎌倉中期の東福寺開山円爾弁円(一一〇二―一八〇)伝をとりあげ、本書を虎関による禅宗史の整理という視点から着目するものもある。<sup>(3)</sup> こうした研究状況を踏まえて考えるべきは、虎関が禅という「宗」をどのようなものと考えていたのか、換言すれば、「怪異」を重視するということと、禅という「宗」を立てることとはどのように整合していたのかということである。こうした検討は、ともすれば、兼修禅―純粹禅という単一的な尺度で捉えられがちな中世の禅について、禅という「宗」の独自性が当時の歴史状況の中で、どのようなものとみなされていたのかという視角から見直す上で重要な作業となるだろう。

本稿では以下、『元亨釈書』の「怪異」の状況について概観した上で、虎関の「怪異」重視の背景にあった宗派意識や思想について具体的に検討する。

## 一 「元亨釈書」の仏教世界

### (一) 「元亨釈書」の構成と「怪異」

本章ではまず、本稿冒頭に紹介した、儒者による『元亨釈書』批判に挙げられていた、感進・神仙・拾遺の篇における「神怪」の記述を概観しておきたい。

感進篇には巻第九から巻第十二までの三巻が割かれており、虎関が日本の仏教世界を論じる際に、怪異的な問題を避けて通れないと考えたであろうことが窺える。感進篇には、早魃の際に降雨をもたらした僧侶の記事、都の政争を逃れ山中に居した僧侶が修行の徳によつて帝の病を治した話（以上巻第九）、三論・念仏を修学した僧が死を宣言したところ、忽ち良い香りと音楽がたちこめ亡くなった話（巻第十）、戒律を守り、苦行に励んだ僧の下に獅子と白象が現れ、神形となつて仕えた話（巻第十一）など多くの伝が掲載される。また「神仙」は、巻第十八の願雑篇の一部で、天照大神に始まる五神の記事と、不老長寿を遂げた諸師の記事が掲載される。そして巻第二十九に掲載される「拾遺」には、貧困に苦しむ女性が観音に祈つたところ、観音が里人に姿を変えて女性に餅をもたらした話など様々な記事が掲載されている。このように、日常的に信仰に支えられていた人々の世界が諸伝の集成によつて克明に描写される際、人々と仏教とを結ぶ通路として「怪異」が必需の現象として機能していた様子を窺い知ることができる。このように見ると、確かに感進・神仙・拾遺の部は「神怪」つまり「怪異」の記事で満ちている。しかし一方で、これらの篇で展開されていたような「神怪」に関する記述は、感進・神仙・拾遺の部に限るものではないことに気づく。先述したような記事以外に『元亨釈書』では、学僧や聖などの伝について、どこからが「神怪」に関わるもので、どこからがそうでないかの線引きが難しいような記事で満たされている。これが、虎関が捉えた日本の仏教

世界だったのであろう。では、虎関は禪僧をどのように叙述したのだろうか。

(二) 虎関の禪僧の描き方——「淨禪」篇(卷第六、第八)

淨禪篇は、「元亨釈書」卷第六から八の三卷にわたる伝で、卷第六には、唐僧の義空・覚阿・道元・栄朝・法心・心地覚心・蘭溪道隆・兀庵普寧・月峰了然・無関普門・約翁徳俊が、卷第七全てに円爾弁円、卷第八には無学祖元・大休正念・西澗子曇・一山一寧という宋僧と虎関の師である東山湛照・道海・昭元・白雲慧暁・藏山順空・南禅寺の規庵祖円という、伝智篇に掲載される日本の臨濟宗の祖とされる栄西以外の禪僧が掲載される。

心地覚心(二二〇七、九八)伝には、宋から戻る船上で嵐に遭遇した心地覚心が坐禅をしたところ、嵐が治まった話、妖怪を降伏したり戒律を授けたりして鎮めた話、無関普門(二二二一、九一)伝では、龜山上皇の離宮に妖怪が現れたので、南都の律僧叡尊を招請して密教の呪術を行わせたが、妖怪は退散せず、無関普門を招請したところ、坐禅によって妖怪を退治した話、また白雲慧暁(二二二八、九七)伝では、白雲が東福寺での禪の講話の際、公案の内容を説くのに、自ら神通力でそれを説いた話など、禪僧が「怪異」と関わる世界で活動していた様子が描写されている。白雲慧暁の賛では、彼が名利に溺れない枯淡な禪僧であったと評されているように、彼の神通力はことさらに強調されているわけではないが、それは否定されているのではなく、「怪異」が禪僧をもとりまくものであったことを窺うことができる。又、茶毘の後、舍利が生じたという話は六人の伝に出ており、無為昭元(二二四五、三二一)伝では、茶毘後に現れた舍利の容器の蓋を開いたところ、五色の煙が骨の破片にこびりついたなど、真に迫った描写が見られ、焼香礼拝せずに骨を拾った弟子や、葬儀を忌み嫌った者は舍利を得ることが出来ず、円覚寺付近に住む老婆が無為昭元の弟子に従って舍利を入手し、それを祀ったところ、舍利が十倍に増えたなど、禪僧の舍利をめぐる人々の反応についても克明に記されている。このように、舍利という禪僧の遺物をめぐって、様々な信心のあり方が記述されてお

り、中世における禅をめぐる多様な信仰のあり方を窺うことができる。

中国僧については、蘭溪道隆（一一二二—一三七八）伝には、彼が八幡宮の化身に遭遇した話が掲載され、大休正念（一一二五—一八九）・西澗子曇（一一二四—一三〇六）・一山一寧（一二四七—一三二七）という三名の中国僧については「念、悟解純真、曇、号令嚴毅、寧、波瀾浩漭なり。三師、宋地の彦、此方の英。又吾道の因る所なり」と、中国を禅の由来の地として評価しながらも、それぞれの禅僧の特色が評されている。

このように、虎関は、禅僧についても「怪異」に関する記事を掲載していた。このことは、「怪異」に関する世界が、禅僧をもとりまくものであると虎関が認識していたことを表している。密教の呪術のかわりに、坐禅で妖怪を退散させたという無関普門伝のような記事は、禅に超越的な力が要求されていたことの現れであり、またそれは、律僧叡尊による密教の呪術とは一線を画した上で、坐禅に、それに通じる超越的な力を持たせる点で、虎関の禅の立場を表した史料といえるだろう。中国僧の伝にも、「怪異」と関わる記事を有するものもあり、それぞれの特色を評価するかたちを取っている。虎関はここに掲載される禅僧たちのあり方全てを評価する禅宗観を有していたといえる。このことは、中世における禅宗のあり方を知る上で重要である。

では次に、「神仙」条にみえる神祇の捉え方について検討する。このことから、虎関の立場がさらに明確に知られることになるだろう。

### (三) 「神仙」条にみえる神祇の捉え方

虎関は四〇歳の年、伊勢神宮に参詣した。しかし「此の神は沙門を愛したまはず、近づくと莫れ」という、伊勢神宮の仏教忌避の慣習に遭遇した。伊勢から戻った虎関は、伊勢神宮の仏教忌避の説として当時多くの人に浸透していた、いわゆる第六天魔王説を聞いたという。

第六天魔王説は、伊勢神宮で仏教が忌避されるという厳然たる慣習に仏教側が分け入って、仏教と伊勢の祭神天照大神との関係を強引に作り出した説、といつてよいだろう。内容としては次のようなものである。日本列島が成立する以前、天上から海底に大日如來の印文を見つけた天照大神が、天上から鉾を指し下して印文を探ると、鉾の先の滴が露のように散った。それを見た第六天魔王が、「この滴が陸地となればその地には必ず仏教が興隆するであろうから、自らがそれを破壊しよう」と言い、天上から地に下った。天照大神は魔王に、自らが仏教を忌むことを条件にこの地の破壊を免れるよう嘆願し、事なきを得た。伊勢神宮は魔王との約諾遵守のため、表面的には仏教を忌避するが、実は仏教を護持しているのだという説である。<sup>(6)</sup> その説に対する虎関の反応が次の史料である。

凡そ 神宮の事を曰ふ者、密教を仮りて言を立つ。蓋し蕩密の者は巫祝に承け、古徳を矯めて之れを為すなり。<sup>(7)</sup>

〔釈〕 卷第十八、二二六九頁

伊勢神宮に関して当時作られた言説が、多く密教に依つてゐることを虎関は知つていた。確かに伊勢に関して当時作られた言説には、密教の教説に依つたものが多い。そもそも、この第六天魔王説の原型を作つたのは、台密の祖、五大院安然（生没年不詳、九世紀）であつたといわれている。<sup>(8)</sup> 虎関がそのことまで知つていたどうかは別としても、第六天魔王説を、密教の教義を借りた説とし、密教をほしのままにする者は神官に従つて、いにしへの仏教の諸師の説に背いて第六天魔王説を口にするると批判しており、密教のあり方を全面的に受け入れる立場には立つていないことが分かる。密教による第六天魔王説を、「古徳を矯める」、つまり、仏教本来の考えから逸脱したものとする虎関の批判の仕方は興味深い<sup>(9)</sup>が、ここでは深く立ち入らない。

このような密教の教義に基づく第六天魔王説への批判は、次のような虎関の神祇観と関係してゐた。虎関は、第六天魔王について「魔王波旬は天眼透徹す、欲界を見ること猶ほ掌中のごとし。寧んぞ神宮の売枉を承けて惛然として省せざらんや」と述べ、仏教の世界観で欲界の神と位置づけられる魔王が、天照大神の嘘を見破れないはずはないと

強く批判する。つまり虎関は、第六天魔王を天照大神に対峙させる密教側による第六天魔王説に対し、第六天魔王を  
 仏教の世界観の中に順当に配するのである。同時に彼は、天照大神も仏教の世界観の中に位置づける。それは、密教  
 の説とは一線を画し、釈迦が四天王に命じて鬼神をも集めさせ、彼らを仏教の教えに帰依させたという釈迦の『大集  
 経』の説法を例に論じられ、日本の宗廟神である天照大神は、釈迦より以前に生まれていたのだから釈迦の教えを受  
 けなかつたはずはなく、釈迦の教えを受けたのであれば、仏教を忌避すること自体疑問であること、また大乘仏教が  
 盛んな日本における宗廟神が仏教を忌避するなど到底考えられないとするものである。

このように、天照大神をはじめとする神々を仏教の世界観の中に組み込んで論じようとする虎関は、第六天魔王を  
 はじめ、「神仙」の部に掲載される諸神もその中に組み込んで説明する。それは、中国・漢の劉向の『列仙伝』に掲  
 載される一五〇人足らずの仙人の内、半数は仏教の經典にも掲載されていると述べた梁の劉孝標の言を踏まえて、大  
 乗純熟の日本においては、諸神も皆仏に従うものだとする虎関の主張を背景にするものであった。<sup>(10)</sup>このように虎関は、  
 神仙を、総じて仏教の世界観の中に組み込んで論じようとする意図の下、当時周知されていた第六天魔王と天照大神  
 の位置づけに関する密教側による説に与せず、『列仙伝』など中国の書物をも典拠にしながら独自の説をたててい  
 たのである。

以上述べてきたところをまとめておこう。『元亨釈書』では、「怪異」を含んだ多様な日本の仏教世界が叙述されて  
 いた。その傾向は、禅僧の伝を掲載した浄禅篇にも認められ、そこには、禅僧が「怪異」と接触する様子が、中国僧  
 など様々な禅僧の伝とともに記載されるなど、多様な禅僧のあり方全てを評価する虎関の禅の見方があった。そして、  
 「怪異」に関する説話の中には、明らかに虎関の禅の立場を表明するものも含まれていた。また虎関は、「怪異」の重  
 視をめぐって、儒者からの批判にのぼっている「神仙」の部において、密教の説とは一線を画した上で、第六天魔王  
 や天照大神をはじめとする諸神を、総じて仏教の世界観の中で論じていた。つまり、虎関において「怪異」は、密教

とは異なる文脈で論じられていたことになる。

では、「怪異」は、どのような思想的根拠によって積極的に把握され得たのだろうか。次に、仏教史書としての『元亨釈書』の性格について検討したい。

## 二 仏教史書としての『元亨釈書』

虎関が『元亨釈書』に「怪異」を積極的に取り込んだ背景を探るには、『元亨釈書』作成の意図を探る必要があるだろう。以下、そのことを窺うことができる巻第三十の「序説志」と「智通論」を考察する。

相陽の福鹿の門に周旋し（中略）大蔵を見るに因りて僧史の三伝有り。所謂梁・唐・宋なり。而るに此の三伝、史文に精しからず。（中略）又仏法斯土に入りてより以来七百余歳、高德名賢多からずとはなさず。（中略）別傳・小記相次ぎて出づるも然も通史なし。（中略）僅かに一家の言を成すも三伝の文に譲らず、名づけて元亨釈書と曰ふ。古伝は偏伝なり。いま全史となす。<sup>(1)</sup>

〔釈〕巻第三十「序説志」四四七頁

虎関は鎌倉の建長寺・円覚寺を訪れた際、そこに所蔵されていた大蔵経を見る中で、中国の『梁高僧伝』『唐高僧伝』『宋高僧伝』を目にした。しかし、この三伝は、高僧の業績を記したものではあったが、歴史的な流れに関する記述を欠いていた。そこで虎関は、仏教を軸にした通史として『元亨釈書』を著したというのである。その上で、歴史的な流れに関する記述を欠いた三伝を、片手落ちの「偏伝」とし、『元亨釈書』を、人々の業績を掲載しながら仏教史が理解できる「全史」とすると述べた。しかしそれは、虎関独自の考案によるものではなく、思想的根拠を持つものであった。

曰く〔中略〕三伝の師は道博く徳大にして吾が欽む所なり、然れども史才は未なり。昔、黄太史は三僧伝を見

て文義の鄙浅なるを患ひて之れを刪修せんと欲せり。又洪覺範は屢々唐宋の二伝を議せり。予が独り之れを言ふのみに非ず。<sup>(12)</sup>

(同四八頁)

虎関は、歴史的な叙述を欠いた『梁高僧伝』の編者慧皎、『唐高僧伝』の編者道宣、『宋高僧伝』の編者贊寧について、高德な僧であるが、史書を編む能力は劣っていると批判した上で、自説の正当性の根拠として中国宋代の文学者、黄太史(黄庭堅)(一〇四五—一一〇五)による三高僧伝批判と、史書『禅林僧宝伝』を編纂した禅僧、覺範慧洪(一一〇七—一一二八)による『唐高僧伝』・『宋高僧伝』批判を掲げている。黄庭堅と覺範慧洪による三僧伝の批判は、中国・南宋の天台僧志磐によって咸淳五年(一二六九)に著された仏教史書である『仏祖統紀』巻第四四にまとめて掲載されている。<sup>(13)</sup>このことに関して、引き続き虎関の言を、「怪異」について最もまとまったかたちで彼の見解が提示される『元亨釈書』巻第三十の「智通論」に確認してみよう。次の史料は、本稿冒頭に掲げた、儒者による『元亨釈書』の「怪異」批判を受けて虎関が反論した箇所である。長い箇所となるので、二段に分けて検討していきたい。

我が法、悲智交発す。神用以て天下を利す。豈に陋儒の局見に同じくして、古来大賢の感応は棄てて齒せざらんや。全宋の時、欧陽脩といふ者有り。唐書を修す。而して旧唐書に多く仏氏の神異を載するを、脩(欧陽脩)以下同じ、和田補、孔迹を学ぶことを衒ひ、刪り去るもの千余條。脩の偏識、卑しむべし。

まず、仏教は「怪異」的な作用を用いて天下の衆生を救済することを述べながら、宋代の儒者で『唐書』を著した欧陽脩(一〇〇七—一〇七二)の例を挙げる。欧陽脩は、『唐書』を著すにあたり、『旧唐書』に多く掲載されていた仏教の「怪異」に関する記事を削除した。虎関は、欧陽脩の方法を「偏識」つまり偏った理解として批判する。続けて次のようにいう。

夫れ良史とは善を褒め後世を策うつ。悪を貶め後世を警しむ。故に善悪並び書して匿さず。彼の脩は何為る者ぞや。吾が喜怒に任せて一切に之れを刪る。蓋し脩の意は、仏を以て怪と為し、異道となせばなり。縦ひ仏は怪異

にして時君之れを好むとも、脩何ぞ並べ書し褒貶を加へて後世に垂れずして、例して之れを刪れるや。<sup>(14)</sup>

〔釈〕卷第三十、四五一頁

優れた史書というのは、善悪ともに偏り無く掲載し、後世の人々の助けとするものだという主張が展開される。仏教を「怪異」的とみなし、儒教とは別の教えであるとして削除すること自体が批判されるのである。このような言辭ときわめて類似するものが、やはり『仏祖統紀』に確認される。

史は当時の失得の迹を記す所以なり。故を以て悪なること君を弑すが如き、必ず書す。(中略)是こに知んぬ、修史は其の当時の善悪の事を没せざることを。(中略)夫れ唐書は唐家の正史なり。歐陽の私書に非ざるなり。

(中略)通識無き者は以て修史の任に當るに足らざるなり。<sup>(15)</sup>

〔仏祖統紀〕卷第四十九

このように、史書には善悪隠さず全ての事項を記載することが求められている。歐陽脩による仏教や道教の記事の削除は、正史という公の歴史書に、私的な判断を加えたものとして批判される。その上で、修史には「通識」、つまり自己の判断による偏りを持たないことが求められるのである。『仏祖統紀』の編者志磐のいう「通識」は、「人通識無くんば以て仏を知るに足りず。故に韓愈の其れ仏を夷とし、歐陽脩も亦た其れ仏を夷とす。太宗は蘇易簡の仏を指して夷と為すを以て之れを惡む。古へより人君の太宗の通識有るに如かず。(中略)儒家は通識に乏し<sup>(16)</sup>」とあるように、虎関の言辭と共通したものであった。

このような虎関の史書観の背景にあつた黄庭堅・覚範慧洪・志磐『仏祖統紀』の主張は、実は思想的に深い関わりを持つものだった。西脇常記氏によれば、彼らの史書観は、唐代の史家、劉知幾(六六一―七二一)による「史家は、才・学・識の三つを備えていなければならない」とする「史才三長説」<sup>(17)</sup>に関わっている。劉知幾は、歴史資料として、經書に盲目的に傾倒することを批判し、俗書を含むあらゆる史書・書物から歴史を公平な目で捉えるべきことを主張した。この主張は、宋代を通じて広く影響力を有したが、なかでも歐陽脩の時代に定着したといわれる古文復興運動

の高まりのなかで、次のように再解釈される。すなわち、儒者によって先導された古文復興運動は、文体と思想が一致したもので、儒教の立場と反仏教を明確にしていた。それに対して、宋代に仏者によって盛んに編まれた史書——『禅林僧宝伝』や『仏祖統紀』など——は、儒者に先導されてきた古文復興運動に対するものとして、劉知幾の説を積極的に利用したのである。黄庭堅・覚範慧洪・志磐の三者は、こうした宋代における「史才三長説」の広まりの中に身を置いていた。禅僧、覚範慧洪は、黄庭堅に師事していたが、黄庭堅は、劉知幾の著作『史通』に明るい史官だった。また、天台僧の志磐の『仏祖統紀』は、禅僧の覚範慧洪の『禅林僧宝伝』を評価、継承した書物であり、禅宗側が創造した反儒教の説をも自らのものとして取り込んでいたといわれる。このように、宋代の禅には、反儒教という目的のために、「仏教」の立場で言辞を表すことがあったのであり、それは、当時の歴史状況における禅のあり方として重要であろう。<sup>(18)</sup> また、前述のように、虎関が直接的には、『仏祖統紀』に展開された史書観に倣っていたと考えられたとしても、それは、天台僧の説を引用したという単純なものではなく、劉知幾の説を受容した禅僧、覚範慧洪の『禅林僧宝伝』を評価・継承した書物でもあったことに注意しなくてはならない。

以上のような背景を持つ虎関の「全史」の構想は、次のような言辞となつて現れてくる。

又夫れ古の著述、或ひは窮愁に罹り或ひは世に見はれんことを求む。仲尼と雖も猶ほ然り、矧んや其の余をや。余、塵纏早く脱し世繳及ばず、輜晦は我が常なり。豈に閑名を冀はんや。只々仏祖の法を明かし、聖賢の迹を揚げ、可畏の人をして式とる所の塵を知らしめんと欲するのみ。此れ予の志なり。<sup>(19)</sup> (『釈』巻第三〇、四四七頁)

古来書物とは世に問われるべきものであるとし、虎関は、古くからの書物をふんだんに盛り込み、仏や祖師の教えを明らかにし、聖人の学んだ跡を掲げることによつて、則るべきあり方を提示することを『元亨釈書』編纂の目的としている。このような目的のため、虎関は『元亨釈書』に、仏教を軸に天皇や僧侶から一般の庶民に至る聖俗全ての人々の営為を包括的に掲載することを構想した。<sup>(20)</sup> この中で、儒者から「怪異」への傾倒を批判された「捨異」・「感

進「神仙」(願雜)はそれぞれ、「吾が仏は感を垂れて倜儻不羈、片奇小恠收拾して遺さず。拾異出でたり」(拾異)、「慕道の士は進を其れ精と為す。進み進んで止まざれば感応便ち生る」(感進)、「智足らざる者は願に駕して彼岸に達す、故に願度を闢きて諸色を撰するなり」(願雜)として、これら「怪異」に関する項は、仏の慈悲や求道者が修行の中で起こす不思議な作用によって、能力の劣った人々を導く方便を示すものとして設置された旨が述べられる。虎関は、日本の仏教史を叙述する中で、人々の仏教との関わりに関する事例を掲載し、「怪異」の作用を方便として示した上で、人々が仏教を知る手だてとすることを「元亨釈書」作成の目的としていたのである。

以上述べてきたところを纏めておこう。虎関は日本に仏教の通史が無いことを問題視し、中国の三高僧伝を批判しつつ、「元亨釈書」を、史書と仏書の性質を兼ね備え、聖俗を超えた人々の仏教との関わりを広く掲載した「全史」として、仏教を知る手だてとすることを目的に編纂した。「元亨釈書」の「全史」の構想の背景には、中国・宋代に儒者によって先導された古文復興運動をめぐる史書観の議論を背景とした、「通識」を重視する史書のあり方があった。虎関による「通識」への共感が、「元亨釈書」に多くの書物を披瀝し、人々に仏教を理解させる手だてとなる「怪異」の取り込みにつながったのである。

では、「通識」への共感による「元亨釈書」の「怪異」重視と虎関の禅の立場とはどう整合するのだろうか。次章で検討してみよう。

### 三 虎関の思想

まず、本稿冒頭で紹介した、儒者による「元亨釈書」批判が掲載される「智通論」の冒頭部分を検討の材料とした。

夫れ吾が道は一心なり。心の外に余無し。心を以て身と為し、心を以て土と為す。身土、皆な心なり。況や思想・作為をや。吾が仏、四智を以て万彙に応ず。(中略) 四者の体を法界と曰ふ。法界の用は四者なり。体・用、皆な心なり。蓋し心に因りて体・用を見れば、五のもの未だ嘗て異ならず。(中略) 成作を以て機に應ずる時は幻となり化となり、明となり、通となり、三摩提となる。(中略) 又た三教一致して聖人に異なる無しとは、我が智上の詮なり。子(儒者——和田補)が心外の教の知る所に非ざるなり。彼(儒者——和田補)の所謂る智者の智は偏智なり。彼の所謂る神怪は、妖孽なり、明通に非ざるなり。<sup>(21)</sup>

(「釈」卷第三十、四五〇—四五二頁)

引用が長くなったが、ここでの要点は、「怪異」や「三教一致」が、「心」とそのはたらきという関係で捉えられるということである。

虎関は、大円境智・平等性智・妙觀察智・成所作智の四つの智である「四智」を「心」のはたらきとして立てる。その中で、「幻化」・「明通」と表される仏の不思議なはたらき、つまり「怪異」は、「四智」のうちの「成所作智」によるものと規定される。そのため「怪異」は、儒者がいうように排除されるべき存在ではなくむしろ全て「心」と一体化され、そのはたらきとして積極的に組み込まれるというのである。こうした具体的な「心」のはたらきである「四智」と、悟りの本体である「法界」から成る「五のもの」は、根源的な「心」と同一のものとされる。また同様に、儒・仏・道という教えの区別も「智」のはたらきの範疇で捉えられる。これら三教の「一致」を可能にするのは、三教という「智」を統括する根源を、やはり「心」が保証するからなのである。このように虎関の説く「心」は、「怪異」や儒・仏・道といったあらゆる事物や教えの根源であり、それらを包摂するものであった。そのことからすると、儒者のいう「智」は、本質から乖離した偏ったものであり、彼らのいう「神怪」は、怪しげなものに留まるとされる。

では、この「心」と、そのはたらきである「智」による体系は、彼の禅の立場とどのように関わるのだろうか。ま

ずは「心」について考察する。虎関は、「心」について、「戒の言たるや心を制す。定の言たるや心を静とす。慧の言たるや心を明らかにす。三つの者は皆心なり。」<sup>(22)</sup>と述べ、戒定慧の三学を「心」と捉えている。戒定慧の三学は次のように論じられる。

賛に曰く、舍利は、孔老の書に聞くこと無し。唯だ浮屠氏のみ。講徒に寡く禅者に多し。我が国上古に希にして今世に滋し。(中略) 我れ聞く、「舍利、戒定慧の薰ずるところなり」と。宜なるかな、孔老氏の之れ無きや。<sup>(23)</sup>

〔釈〕卷第八、一一八頁)

虎関は、茶毘後に舍利が現れるという現象が、儒教・道教に対して仏教に特有なものとした上で、教宗の徒には少なく、禅僧に多い現象であるという。高僧の臨終時の奇瑞としてよく知られた舍利の靈性を禅の価値付けに用いた上で、教宗・儒教・道教に対して、禅が戒定慧の三学を具有した教えであるとするのである。つまり虎関は、教宗や儒教・道教に対して禅に、戒定慧の三学を具有する根源的且つ総合的な価値を置いたのである。このことから、教宗や儒教・道教は、戒定慧の三学を満たす存在とはみなされないことになる。つまり、歐陽脩など、儒者による史書への改変は、こうした禅の根源的かつ総合的な立場から、「偏識」と批判されるものだったのである。加えて、虎関の禅は、戒定慧の三学と同時に、禅教律という中国的な仏教の分類の包摂にも対処した〈根源〉としての「心」を重視するものだった。<sup>(24)</sup>つまり「心」は、彼の禅の立場を表すものだったのである。

では、虎関の「怪異」の捉え方についてより具体的に検討してみよう。このことは、「怪異」を「非合理」的なものとして切り捨てる儒者に対して、虎関が禅の立場を「非合理」への埋没と見なしていたのかどうか、つまり禅という「宗」の独立性をどう捉えていたかについての検討に関わってくる。

孔子の怪力乱神を語らずとは絶えて言はざるには非ざるなり、言を慎んでなり。(中略) 陋儒、跡に迷ひて孔門の徒として言を四事(怪力乱神——和田補)に絶つは笑ふべきなり。夫れ四事は昧者の溺るる所なり。而も又無く

んばあるべからざるなり。君子は能く之れを弁す<sup>(25)</sup>

〔釈〕卷第三十、四五二―四五三頁

このように虎関は、儒家の祖孔子が、怪力乱神という「怪異」について語らなかつたのは、単に言葉を慎んでのことだつたという。それにも関わらず、見識の狭い儒者たちが、孔子の門弟は「怪異」を語つてはならないと主張することは、孔子の意図に反するものだという。その上で、怪力乱神の四つの「怪異」に執着し、その怪しげな様子に溺れてしまうのは、能力の劣つた者のすることという。ここで注目したいのは、「怪異」に執着することへの虎関の批判についてである。このことについて虎関は次のような見解を持っていた。

毘陵師、博学を以て台教を修飾す。我、甚だ嘉納す。然れども見執未だ除かれず。(中略)楞伽の変相を以て変現と為すは何ぞ。毘陵の意、幻術と謂へり。夫れ如来の神用は仏の境界なり。仏に在りて常と為す。凡に在りて非常と為す。毘陵、凡を以て心を仏境に測る、笑ふべきなり。蓋し如来、楞伽会に於て内証を顕はさんと欲す。

(中略) 豈に外道幻師の変現に斉しからんや。<sup>(26)</sup>

〔濟北集〕卷第十六

ここでいう「毘陵師」とは、天台の湛然のことである。虎関は、衆生救済のために仏が変化<sup>へんげ</sup>することについて、湛然の説を批判する。それは、仏という本質と、その変現である「神用」つまり仏の神通力をと區別して捉えることへの批判である。現象のあり方を本質と區別することは既に、仏の変化<sup>へんげ</sup>を、仏とは異なるものと區別して把握することとなる。このように、神通力を、本質と分化して捉えることを虎関は、「外道幻師の変現」として批判する。つまり、先の史料と合わせ考えると、虎関においては、儒者が「怪異」を忌み嫌うことは、本来、孔子の本質的な教えと不可分であるはずの「怪異」を、ことさらに本質から切り離して、怪しく悪しきものと批判するようなものだと捉えられるものだったのである。虎関は、「怪異」を、根源が必然的に兼ね備えた智慧(はたらき)として、怪しく悪しき「非合理」なものとは捉えていないのである。したがって、そのように怪しく悪しきものとして、ことさらに「怪異」の取り上げることこそ、本質を理解しないものと考えている。こうした虎関の考えは、彼の文章論にも敷衍してい

る。次の史料は、時代が下るにつれて文章や禅語録に文飾が付され、煩瑣なものになったり、細分化されたりすることを憂えた問者に対する虎関の見解である。

師曰く、天下只だ一箇の理のみ。理、若し純正ならば詞語百端と雖も何の害か之れ有らん。(中略)小説を剽ぎ(中略)怪語を摘み、冗理を修飾(中略)するは是れ知識の為さざる所なり。若し能く理に詣らば、句意渾成ならん。<sup>(27)</sup>

(濟北集「卷第十二」)

虎関は、一つの根源的な「理」があれば、それを表す言語手段についてあらゆるものを容認し、「小説」や「怪語」といった「怪異」に関するものを切り捨てるようなことを批判する。つまり、「怪異」的なものをも積極的に言語手段として認めていくのであり、そこには「合理」・「非合理」のような線引き自体存在しないのである。このような虎関の「怪異」重視のあり方は、彼の禅宗観とも関わっている。

若し一たび悟りを得れば一大藏教、皆な祖意なり。或る人曰く、「師の説法、文彩多し。従上の諸師に似ず」と。

師曰く、「説法に豈に定式有らんや。只だ時機に随ふのみ。従上の諸師とは誰を指して言ふか。甚だしきかな、

子の惑することや。我が竺乾の老人、三百余会、皆な同じからず。華嚴は広衍なり。涅槃は雅実なり。(中略)

震旦の諸師は又た各の同じからず。曹溪は渾奥なり。(中略)死心の新は怒罵を以て仏事と為すなり。(後略)と。<sup>(28)</sup>

(濟北集「同」)

虎関は、禅を一度悟れば天竺・震旦の諸師の説など仏教の様々な説法の仕方や宗の違いは、全てその悟りを時機に合わせて言語化したものと説く。このことは、虎関の説法を、従来の禅者よりも多くの言語を用いると指摘した人に対して、虎関の説法と従来の禅者のそれも、時機に従って異なった説法をしているにすぎないとして、根本的には同一のものだとしていることとも共通する。これと同様の論理で、禅でいう「不立文字」は、次のように説明される。

我が門文字を立てず。(中略)禅門に悟りを立つ。悟りて後に言語弊無し。故に其の書、大藏と並び行はる。謂

はゆる宗鏡録一百卷、伝灯・広灯・続灯各々三十卷、正宗記十二卷、輔教編三卷、大慧の録三十卷、楞伽纂要八卷、都て二百四十三卷。諸家縦ひ収蔵有れども百に盈たず。我が門の多きは弊無きの言なるのみ。<sup>(29)</sup>

〔濟北集〕卷第十四

ここでは、禅は「不立文字」を宗旨とするといわれるにもかかわらず、悟った後にはその概念を説明する言語表現は多様なものになるとし、宋代の永明延寿の『宗鏡録』百巻ほか諸典籍に見られるように、禅が持つ言語は、文字（經典）を扱う教宗をはるかに凌ぐことを禅のアピールポイントとするに至っている。先に言及した、宋の禅僧覺範慧洪も、古い僧伝では永明延寿を独立した禅僧の部立てに入れていないことを非難<sup>(30)</sup>しているが、永明延寿のような大部の著作を残した人物を積極的に禅の範疇で捉えようとする覺範慧洪の姿勢は、虎関と通じるものがある。『元亨釈書』の「怪異」の重視とその背景にある虎関の思想は、宋代の禅宗史、思想史を視野に入れた中で見直されるべきものであったのである。

むすびにかえて——虎関と『元亨釈書』の歴史的意義——

89 禅僧と「怪異」

以上、儒者による批判を糸口に、『元亨釈書』における「怪異」の重視について、虎関の思想との関わりから論じてきた。『元亨釈書』は、「怪異」に満ちた世界を描き出していた。それは、当時の人々が仏教に対して信心を持つ上で欠かさない力であり、虎関はその重要性を理解し、本書が人々の仏教理解の助けとなることを目的として、「怪異」に関わる説話を随所に掲載しながら日本の仏教史を叙述した。しかし、『元亨釈書』における「怪異」の重視は、虎関のなかでは、これまでいわれてきたように密教との関わりで把握されていたのではなく、中国・宋代に影響力を持った史書観に範をとったものであったのである。

宋代に影響力を持った史書観とは、歴史を伝える資料として経書のみを重視するのではなく、俗書を含め、様々な書物を偏り無く集め分析するという唐代の史家、劉知幾の説を継承したものであった。この劉知幾の説が、宋代に、儒教の立場に立ち、排仏の意図も有していた歐陽脩らの古文復興運動の気運が高まるなか、禅を含む仏教側に反儒教の文脈で取り込まれたのである。禅僧の覺範慧洪や、その著作『禅林僧宝伝』を評価・継承した同時代の天台僧志磐も、宋代の劉知幾説受容の立場に立つ者たちだが、歐陽脩による仏教関係記事の削除を「通識」の欠落、と批判し、覺範慧洪は、高僧の臨終に際しての舍利の靈性に関する説話をその著作に多く盛り込んでいたように、禅を含めた宋代仏教における劉知幾説の影響は、『元亨釈書』における虎関の「怪異」重視の背景として重要であった。

『元亨釈書』における「怪異」の重視は、虎関の禅の立場とも合致するものだった。虎関は、根源的な一つの理を悟れば、現象——「怪異」や仏教諸宗、儒仏道の三教など——は、その理と不可分のものと捉えられ、儒者による「怪異」批判を、現象のみに固執した偏った考えと捉えた。このように、現象をありのまま容認する彼の禅の立場は、「不立文字」とはいえ、悟りの境地を表すあらゆる言語手段を積極的に容認するものであった。一つの理を示すのに「怪異」を削除するような方法があつてはならないという彼の文章論も、この禅の立場と合致する。

とはいえ、儒者から「非合理」と指摘された「怪異」の重視について、虎関は、禅を「非合理」の立場に立つものとは考えていなかった。それは、「怪異」が重要な意味を持つ状況を理解した上で、禅の宗旨を、教宗諸宗、儒教・道教の根源と捉え、禅のあらゆるものからの超越性が、逆に、「怪異」や他宗、他教に関する多くの言語手段を生み出すものと捉えていたからである。つまり虎関の禅は、儒者が批判するような「非合理」の立場に立つものではなく、いつてみれば、合理—非合理という区分自体を超越した所から、「合理」も「非合理」もそのまま認めるものだったのである。このような禅の超越性は、歴史的に見れば、相手と互角の立場で、相手の欠点をあげつらうような、それまで主に教宗諸宗の間で行われてきた日本の宗派論争の仕方自体を見直させるものとして重要な意義を持つものとい

(32) える。また、「宗」といえば、「非合理」的なものからの離脱という側面でのみ捉えられがちだが、こうした超越性を重んじる禅の立場が、虎関において、禅の「宗」の独自性と「怪異」の重視とを整合させたことは、当時の文脈における「宗」のあり方を考える上でも重要である。

このように考えてみると、これまでのように禅を兼修禅—純粹禅という図式で捉えることは、中世の「宗」の議論の多様性や、上述してきたような「合理」・「非合理」の区分自体を超越する禅のあり方、また史書観の論争を背景に持った中国・宋代の禅の側面を完全に見落とすものであることが明確になってくる。虎関が「怪異」重視の正当性を密教に求めず、宋代の思想に求めていたことからすれば、虎関のような禅のあり方は、禅の「密教化」（兼修禅）のように国内の事情のみにその原因を帰するのではなく、東アジア規模で検討していく必要があるのである。

禅の「超越」の立場が、「怪異」や儒教・道教などを排するどころか、言語手段として積極的に取り込むことで「不立文字」の「宗」を立てていたという、鎌倉後期当時の禅の妙味を、『元亨釈書』は明確に示しているといえるだろう。

## 註

(1) 本稿では『元亨釈書』（『国史大系』第三二卷、吉川弘文館、一九六五年）を用いる。本文中、引用史料には「釈」としてページ数を記してある。

(2) 石川力山「元亨釈書考」・「統」元亨釈書考（『駒澤大学大学院仏教学部研究年報』七・八、一九七三年五月・一九七四年三月）

(3) 市川浩史「『円爾弁円』像の形成」（『季刊日本思想史』六八、二〇〇六年、べりかん社）では、『大明録』や『宗鏡録』といった『三教一致』的・不分明・曖昧な、

そして純粹の禅思想ではないというイメージがつきまとい易い傾向の書物は円爾の周囲からできるかぎり排しておかなければならない、と虎関が考えたとしてもきわめて自然」と述べる。

(4) 心地覚心伝・蘭溪道隆伝（以上『元亨釈書』卷第十）、大休正念伝・東山湛照伝・桑田道海伝・無為昭元伝（以上『元亨釈書』卷第八）。

(5) 『元亨釈書』卷第八、一二七頁。「念也悟解純真。曇也号令嚴毅。寧也波瀾浩澗。三師者。宋地之彦。而此方之英。又吾道之所因也矣」

- (6) 「子不聞乎。昔此日域地未成。大海渺瀰。於時 神宮在三天上。下見海底。有大日如来印文。神宮怪之。下鉢搜印文。其鉢滴如露迸散。於是魔王波旬逢見曰。此滴露成地。来世必興佛法。我欲壞此。乃自天而降。神宮逆波旬語曰。此地我之有也。我忌三宝。不敬崇拜。願大天莫慮。波旬便還。依茲神宮。內婦弘乘。外拒積衆。蓋信于波旬也。殊不知。我国佛法繁伝者神宮之内助也。今其忌沙門者禿波旬。非真乎。」冒頭の「子、聞かずや」という発言者の言い方からもこの説が広く流布していたものであることを窺うことができる。
- (7) 「凡曰神宮事者。假密教而立言也。蓋蕩密之者。承巫祝矯古德為之也。」
- (8) 伊藤聡「第六天魔王説の生成」(『日本文学』四四一七、一九九五年)・彌永信美「第六天魔王説と中世日本の創造神話」(上)(中)(下)(『弘前大学国史研究』一〇四一—一〇六、一九九八—一九九九年)などに詳しい。
- (9) 虎関は禪を仏教そのものと捉え、天竺の仏教を理想とする志向を有するが(市川浩史「虎関師錬の思想」『日本思想史学』第一九号、一九八七年に既に言及されている)、それは榮西や道元にも存する特色である。特に榮西は、中国律宗の中興の祖道宣を、インド本来の戒律を中国化した人物として批判する(拙稿「鎌倉初期の臨濟禪——榮西の持戒持斎の意義——」『仏教史学研究』第一四九卷一号、二〇〇六年)。また、虎関の『済北集』所収の「直綴弁」にも同様の立場での発言が認められる。
- (10) 「元亨釈書」卷第十八の「神仙」冒頭に、「我が仏書に八神十仙を明かす。漢の劉向が列仙伝に一百四十六人あり。梁の劉孝標が曰く、「七十四人は仏經に見えたり」と。然れば則ち神仙の我に帰すること尚し。此方は純淑にして大乘の域なり、異道と雖も皆仏に奉ず。蓋し亦た多く吾より出づ(後略)」と(二六七頁)。「我仏書明八神十仙。漢劉向列仙伝一百四十六人。梁劉孝標曰。七十四人見仏經。然則神仙之帰我尚。此方純淑。大乘之域。雖異道皆奉仏。蓋亦多自吾出」
- (11) 「周旋相陽福鹿之門」(中略)因見大威。有僧史之三伝。所謂梁唐宋也。而此三伝不精史文。(中略)又仏法入斯土以来。七百余歳。高德名賢。(中略)別伝小記。相次而出。然無通史矣。(中略)僅成一家之言。不讓三伝之文。名曰元亨釈書。古伝者偏伝也。今為全史。」
- (12) 「三伝之師。道博徳大。而吾之所欽所也。然史才者末也。昔黃太史見三僧伝。患文義鄙淺。而欲刪修之。又洪覺範屢議唐宋伝。非予独言之矣」
- (13) 「仏祖統紀」卷第四十四に「唐西明道宣作統高僧伝三十卷起梁天監訖唐正觀十九年。今宋伝起唐正觀至宋端拱元年。依梁唐二伝分十科。一訳経。二解義。三禪定。四戒律。五護法。六感通。七遺身。八説誦。九興福。十雜

學王禹稱有詩。贈寧僧統云。支公兼有董狐才。史伝修成乙夜開述曰。洪覺範謂宣律師作僧史。文辭非所長。作禪者伝。如戸昏案檢。寧僧統雖博學。然其識暗聚衆碣伝。非一体。覺範之論何其至耶。昔魯直見僧伝文鄙義淺欲刪修之。而不果。惜哉。如有用我者。吾其能成魯直志乎」

(14) 「大正新修大藏經」卷第四十九、四〇〇頁a)とある。

(14) 「我法悲智交発。神用以利天下。豈同陋儒之局見。古來大賢之感応。棄而不齒乎。全宋之時。有歐陽脩者。修唐書。而旧唐書多載仏氏之神異。脩銜學孔述。而刪去者千余條。脩之偏識可卑。夫良史者。褒善而策後世。貶惡而警後世。故善惡並書而不匿。彼脩何為之者乎。任吾喜怒。一切刪之。蓋脩之意者。以仏為怪。為異道也。縱仏怪異也。時君好之。脩何不並書加褒貶垂後世而例刪之乎。」

(15) 「鏡菴曰。(中略)史者所以記當時失得之迹也。以故惡如弑君必書。(中略)是知修史者不沒其當時善惡之事。(中略)夫唐書唐家之正史。非歐陽之私書也。(中略)是知無通識者。不足以當修史之任也。〔大正新修大藏經〕卷第四十九、三六四頁a)。

(16) 「仏祖統紀」〔大正新修大藏經〕卷第四十九、四〇〇頁b)。

(17) 宋代における史書観に關しては、西脇常記「劉知幾——史評者の立場——」〔人文〕三〇、一九八四年)・同「宋代における『史通』」〔中国思想史研究〕第一四

号、一九九一年)・同「宋代(九六〇—一二七九)における仏教史書」〔中国思想史研究〕二二、一九九九年)に詳しい。これらの論考の所在については、片岡龍氏(東北大学)のご教授による。

(18) 禪という「宗」を「仏教」と同義に考える人物として、日本では栄西・道元がいる。

(19) 「又夫古之著述。或懼窮愁。或求世見。雖仲尼猶然。矧其余哉。余塵纏早脱。世繳不及。輒晦我常。豈冀閑名。只欲明仏祖之法。揚聖賢之迹。令可畏之人知所式之塵也。此予之志也耳」

(20) 「此の書に列ぬる所は威な菩薩なるか(此書所列威菩薩与)との問いに対し、「吾が道に階する大機の者は皆な菩薩となす(階吾道之大機者。皆為菩薩)」と述べている(『元亨釈書』卷第三十、四四九頁)。

(21) 「夫吾道一心也。心外無余。以心為身。以心為土。身上皆心也。況思想作為乎。吾仏以四智応於万彙。(中略)四者之体曰法界。法界之用者四者也。体用皆心也。蓋因心而見体用。五之者未嘗有異矣。(中略)以成作而応機也。為幻為化。為明為通。為三摩提。(中略)又三教一致。聖人無異者。我智上之證也。非子之心外之教所知也。彼所謂智者之智者。偏智也。彼所謂神怪者。妖孽也。非明通」

(22) 『元亨釈書』卷第二十七、四〇三頁。「戒之為言也制心矣。定之為言也静心矣。慧之為言也明心矣。三之

者皆心也」

(23) 「贊曰。舍利者。孔老之書無聞。唯浮屠氏而已。講徒寡而禪者多矣。我國上古希而今世滋矣。我聞。舍利者。戒定慧之所薰也。宜乎孔老氏之無之乎。」

(24) 「古德云。無上菩提被身為律。被口為法。被意為禪。三業三學之不<sub>レ</sub>變者。其只宗門乎」〔濟北集〕卷第九

(25) 「孔子之不<sub>レ</sub>語怪力亂神者。非<sub>レ</sub>絶不言也。慎言也。(中略) 陋儒迷<sub>レ</sub>跡而為<sub>レ</sub>孔門之徒。絶<sub>レ</sub>言於四事者。可笑也。夫四事者。昧者之所<sub>レ</sub>溺也。而又不<sub>レ</sub>可<sub>レ</sub>無也。君子能弁<sub>レ</sub>之。」

(26) 「毘陵師以<sub>レ</sub>博學修飾台教。我甚嘉納。然見執未<sub>レ</sub>除。(中略) 楞伽變相。以為<sub>レ</sub>變現何乎。毘陵意謂<sub>レ</sub>幻術乎。夫如來神用者<sub>レ</sub>仏境界也。在<sub>レ</sub>仏為<sub>レ</sub>常。在<sub>レ</sub>凡為<sub>レ</sub>非常。毘陵以<sub>レ</sub>凡心測<sub>レ</sub>仏境<sub>レ</sub>可笑也。蓋如來欲<sub>レ</sub>於<sub>レ</sub>楞伽會<sub>レ</sub>顯內証。(中略) 豈齊<sub>レ</sub>外道幻師變現<sub>レ</sub>乎。」〔五山文学全集〕卷一、五山文学全集刊行會、一九三六年

(27) 「師曰。天下只<sub>レ</sub>一箇理而已。理若純正雖<sub>レ</sub>詞語百端何害之有。(中略) 刪<sub>レ</sub>小説。(中略) 摘<sub>レ</sub>怪語。修<sub>レ</sub>飾句理。(中略) 是知道之所<sub>レ</sub>不<sub>レ</sub>為也。若能詣<sub>レ</sub>理句意渾成。」

(28) 「若得<sub>レ</sub>一悟大藏教皆祖意也。或人曰。師說法多<sub>レ</sub>文

彩。不<sub>レ</sub>似<sub>レ</sub>從上諸師。師曰。說法豈有<sub>レ</sub>定式。只隨時機也耳矣。從上諸師指<sub>レ</sub>誰而言乎。甚矣乎子之惑也。我竺乾老人。三百余會皆不<sub>レ</sub>同。華嚴広衍也。涅槃雅実也。(中略) 震旦諸師又各不<sub>レ</sub>同。曹溪渾奥也。(中略) 死心新以<sub>レ</sub>怒罵為<sub>レ</sub>仏事。」

(29) 「我門不<sub>レ</sub>立<sub>レ</sub>文字。(中略) 禪門立悟。悟後言語無弊。故其書与<sub>レ</sub>大藏並行。謂宗鏡錄一百卷。伝灯広灯続灯各々三十卷。正宗記十二卷。輔教編三卷。大慧録三十卷。楞伽纂要八卷。都百四十三卷。諸家縦有<sub>レ</sub>収蔵不<sub>レ</sub>盈<sub>レ</sub>百矣。我門多者無弊之言也耳矣」

(30) 「林間録」上〔四庫全書珍本〕六集、台灣商務印書館

(31) 西脇常記「舍利信仰と僧伝におけるその叙述——慧洪『禪林僧宝伝』叙述の理解のために——」〔禪文化研究所紀要〕一六号、一九九〇年

(32) 拙稿「無住道暁と鎌倉期臨濟禪」〔文芸研究〕一五三、二〇〇二年、「鎌倉中期の臨濟禪——円爾と蘭溪のあいだ——」〔宗教研究〕三三八、二〇〇三年)において、鎌倉期における諸宗間の諍論を批判する無住の主張の背景に、諸宗間の諍論自体を戒める作用を有した円爾の禪の超越性があったことを論じた。