

円爾の到達点と日本中世禅の特色

——『逸題無住聞書』とその周辺

和田 有希子

はじめに

中世の禅宗をどう見るか。周知のとおり、この問題に関しては、鎌倉初期の密教と関わりを持った「兼修禅」から、密教や教宗から距離を取った「純粹禅」へという展開で捉えられることが多かった。⁽¹⁾

しかし、こうした見方が、「純粹禅」を基準に据えた見方で、前近代の禅の実態を必ずしも正確に把握したものはいえないことが分かって来た。⁽²⁾そして近年、名古屋市の真福寺から発見された禅籍が『中世禅籍叢刊』全一二巻として刊行された。⁽³⁾その成果をもとに、二〇二一年には、『中世禅の知』が刊行され、その第二章には「純粹禅と兼修禅の新たな見方」という章が置かれた。ここではまず、そこに収録された最新の見解二点を確認しておきたい。

一点目は館隆志「鎌倉時代における兼修禅と宋朝禅の導入」である。氏は、一四世紀の瑩山紹瑾をはじめとする曹洞宗の動向を考察する。その結果、氏は、瑩山紹瑾が、栄西を「純一ならず、頭密心の三宗を置く」と評しており（『伝光録』道元章）、その門流をはじめ中世の曹洞宗では、栄西が「専ら禅宗を志」したものの「時節未だ到らざる」旨が記された切紙（永平寺蔵「栄西僧正記文」）が継承され続けたことを挙げ、瑩山紹瑾が加持・祈祷を積極的に行っ

たこと、また後に多くの禅寺で行われた加持・祈祷などの密教儀礼が「余行」として位置づけられることにより、「兼修」とは区別されていたことを論じる。そのことにより、鎌倉時代に確認できる禅と密教の「兼修」を、ほぼ一過性のものであり、その後の継承はほとんど見られぬと見る。

二点目は、ダヴァン・デイディエ「兼修禅」から「純粹禅」を再考する⁵⁾である。氏は、「純粹禅」を基準に構成する禅宗史叙述と近代性との関係を論じた拙稿を参照した上で、もはや「本物の禅」「あるべき姿の禅」と、禅の基準を簡単に定義づけられなくなったとし、「兼修禅」だけではなく「純粹禅」の意味も問い直す必要が出て来たことと述べる。その上で、鈴木大拙（一八七〇～一九六六）が「変態禅」として批判的に評価した「密参禅」が盛んになる室町期の禅について、密参禅になったこと自体が、宗峰妙超に始まる大灯派がどれほど看話禅を重視していたかを物語っていると見る。そして、大灯派に属する妙心寺派から、江戸期には白隠が出て、概ね現代の臨済宗の禅に至っているとして、「純粹禅」の歴史観が近現代に出来た時、白隠禅がその前提にあつたとする。したがって、「純粹禅」という言い方で示されるのは、中世末期から作り上げられ、やがて日本の主流となった大灯派が描いた禅の理想の姿と見る。

これら最新の見解が示唆するのは、兼修禅—純粹禅という枠組みの見直しが必要とされる問題が広く、それはそのまま前近代の禅を虚心に見直す作業につながるということである。本稿では、館論文が「一過性」とし、ダヴァン論文が大燈派以降に主眼を置くことによって、再びその思想的意義が見過⁶⁾されることになり得る榮西や円爾、またその周辺の鎌倉期の禅の様相を次の三点から検討する。一点目は、鎌倉初期の榮西（一一四五～一二二五）の思想を考察し、二点目に、円爾の思想の検討と、榮西から円爾へのつながり、また両者がなぜ禅を必要としたかについて検討する。それを踏まえて三点目に、円爾の禅をめぐる思想の基本線が後世にどのように受け止められたのかを考察し、鎌倉期の禅の意義について検討したい。

一、栄西の思想―第二次入宋（一一八七―九一年）以前と以後

（一）「禪は仏法の総府」と禪の「一宗」

これまでの栄西研究に残された課題は何なのだろうか。

いうまでもなく、栄西は生涯密教を捨てることはなかった。そのため「兼修禪」とされ「純粋な」禪の前段階の「不純な」禪のように見られてきた。一方で、鎌倉後期に虎関師錬が『元亨釈書』栄西伝において、栄西を「今之学者推西為始祖」とし、それが継承されたことにより、密教と全く離れた「禪僧栄西」の印象も広まった。

こうした中で、栄西の位置づけについては議論が重ねられてきたが、『興禅護国論』において、栄西が、最澄の『内証仏法相承血脉譜』に、道璿や脩然からの牛頭宗の伝授やその証明が比叡山に伝わっていることを挙げた後、「その後、今は四百年に及べり。栄西はこの宗の絶えたるを慨き、且つ五百歳の誠説によつて、廃せるを興し絶えたるを継がんと欲す。方と云ひ時と云ひ、すでに仏説に契ふ」と述べていることなどから、栄西が、天台の四宗（円・密・禪・戒）の内の禪を補強する、つまり禅宗ではなく、天台宗に立つ者とする見方も存在する⁷⁾。また、禪を標榜したとしても、「総合的な禪」⁸⁾と評されることもあった。

このような様々な栄西の評価に対しては、栄西にとつて、天台宗の禪を補うことと、新しい宗を立てることとの関係がどう整合していたのかを検討することが重要であろう。そのことについて栄西は『興禅護国論』に次のような問答を立てて見解を述べている。

問うて曰く、或る人の云く、禪は諸宗通用の法なり。何ぞ別宗を建立するや。

答ふ、通用の法をもつて別称を立す。…その例は一ならず。いはゆる律儀は通用の法とすといへども、しかも今、律宗を立するか。…真言はひとへに秘密乗なれども、しかも東寺・天台の両門あり。何に況んや、禅宗は諸教の極理、仏法の総府なるをや。別に一宗を立すること、妨げならんか。¹⁰⁾

律儀は諸宗通用の教えであっても律宗という宗が、また真言も秘密乗ながら東寺・天台の二つの宗があることを挙げて、禅は「諸教の極理、仏法の総府」であるから、一宗を立てても問題は無いというのである。ここで注意しておきたいのは、栄西が捉える「宗」が、律や真言のような仏教諸宗通用の教えをもとにそこから派生した教えを意味していることだ。禅は普遍的で、「諸教の極理、仏法の総府」というが、そこから派生した「一宗」はどのようなものなのか。栄西の禅の系譜の整理の仕方を確認したい。

栄西は、『興禅護国論』第四門「古徳誠証門」で、禅に関係した先人たちを紹介する。南岳慧思が達磨に禅法を得て、天台の智顛に伝法し、智顛は『法華経』によって悟りを得たこと、慧可以来栄西に到る臨済宗黄龍派の禅、また後漢以来禅要を漢訳した人々、唐の道璿が来日して行表にこの禅法を授けたこと、最澄が天台山修善寺に赴き、牛頭宗の禅を受けて大悟したこと、その後円仁、円珍、安然が禅に関わったこと、そして最後に宋に禅が広まっており、『苑清規』が存在していることを挙げる。¹⁰⁾

その上で、第五門「宗派血脈門」では、『玉林伝』以来宋代に伝わる西天二十八祖説と、黄龍派の系譜を挙げ、直後に「我が国の祖師」が伝えた禅が「遺欠」しているため、「廃せるを興さん」と説いている。つまり、栄西の意志には、廃れてしまった我が国の禅をここで興こそうとするものがあり、そのために、宋代にまで伝わる臨済禅もとりにこんでいたのである。このように、栄西による禅は、南宗―北宗と区分して、どちらかだけを取るようなものでもなく、達磨以降、慧思や、智顛が『法華経』によって悟ったことや、禅要の訳経者、そして最澄・円仁・円珍・安然と

いう比叡山で禪を継承した人々や、宋代の禪まで、様々な要素を禪と見做していたのである。

もう少し栄西の禪の内容を見ておこう。栄西は、『興禪護国論』第四門の前出の記述の直後に、「一代五時の諸の経律論は、みなこれ仏禪の旨帰なり。仏の威儀は、行住坐臥あはせて禅意なり」と述べ、「常に禅定在りて、衆生を悲愍す」と結んでいる。つまり栄西は、一代五時の経律論全てが禅に収斂するものであること、また禅定は衆生の救済を可能にするものと、禅に普遍的な特質を見ていたのである。

このような禅の特色は、第九門「大国説話門」のような段を立てることも可能にする。それは、「西天・中華見行の法式を語つて、信行の人をして仏法大海のうちに入らしめんと欲す⁽¹¹⁾」として、インドや中国の仏行に沿った生活や習俗を挙げ、「仏法大海」に導こうとする段である。こうした段を、禅を説くはずの『興禪護国論』に展開していること自体、現代の私たちの目からすれば違和感を感じるかもしれない。しかし、栄西においては、禅とは次のような論理によるものだった。

教と云ひ禅と云ふは、但だ名字有るのみ。…所謂仏法は、法の説くべき無し、是れを仏法と名づく。今禅と謂ふは、即ち其の相なり。⁽¹²⁾

このように、禅は即ち普遍的な仏法そのものが現れ出た相という基本線があったのである。このことは「仏法の総府」としての禅と、栄西の立てる「一宗」との間にも密接な関係があったことも示唆する。栄西の禅が、仏法そのものと結びつきうる性質を持っていた背景には、このような禅の見方があったのである。ではそれは、何を根拠にしたものだったのだろうか。

問ふ、「この禅宗は、戒・定・慧のうちにおいて、何れぞや」

答へて曰く、「これはこれ如来禅なり。不立文字の宗なり。与へてこれを言へば、諸大乘に通ず。奪つてこれを言へば、心意識を放れ、言説の相を離る。⁽¹³⁾

問者が、栄西の説く禅を、戒・定・慧のいずれにあてはまるかと問うたのに対し、栄西は、諸大乘教、つまり仏教諸宗に通じるものであり、戒・定・慧の内の一つに止まるものでない「如来禅」「不立文字の宗」であると回答する。つまり、仏法そのものに繋がる栄西の普遍的な禅のあり方は、「如来禅」「不立文字」で表される宋代の禅が根拠にされるものだったのである。

禅宗は仏の法蔵を学し、仏の淨戒を持す、これを仏禅と謂ふなり。⁽¹⁴⁾

これは宋代の禅籍『宗鏡録』をもとにするものと考えられる。⁽¹⁵⁾ 禅宗は「教外別伝」、「不立文字」といわれ、經典などを排除するものと思われがちだが、宋代の禅は、諸教の区分を超えた普遍的な境地を重視し、禅宗の悟りには、經典や戒律など諸要素を包摂する特徴がある。栄西はこれを受容しているのである。

この禅宗は：外は律儀をもて非を防ぎ、内は慈悲もて他を利す、これを禅宗と謂ひ、これを仏法と謂ふなり。：宗鏡録に云く：但だ一心無礙自在の宗を悟らば、自然に理事融通し、真俗交徹せん。もし事に執して理に迷はば、永劫に沈淪せん。或いは理を悟つて事を遣れば、これ円証にあらず。：もし宗鏡に入りて、頓に真心を悟らば、尚ほ非理非事の文無し、豈に若理若事の執有らんや。⁽¹⁶⁾

ここでも、『宗鏡録』を用いて、禪が、事のみ理のみに偏るのではなく、事と理、また真と俗とが融合する境地を持つことを述べる。栄西の禪は、このような宋代の禪を背景に、禪が戒律なども含みこみ、比叡山に継承されてきた禪ほか、諸教や習俗の違いまでをも容認する仏法そのものとして機能するものだったのである。「仏法の総府」である禪はすなわち仏法そのものであり、禪宗という「一宗」はその「相」、つまり現れ出た姿であるという栄西の考え方は、禪宗の「一宗」をも普遍的な性質のものとして提示することを可能にしたのである。

(二) 宋代の禪と栄西の密教の志向

では、栄西はなぜこのような禪を必要としたのだろうか。それは、彼が宋の天台山の虚庵懐敵から禪を受けることになった第二次入宋前に目を向ける必要がある。

你云ク、「義釈第一云、∴無相法身^ハ真空冥寂^{ニシテ}、雖無説無示、自能加持ノ身不思議ノ定慧因縁和合^{シテ}、示現^シ自受用身ノ界会^ニヲ、説両部ノ教^ヲ也。然從^{テハ}能加持ノ辺^ニ、云毘盧遮那ノ所説^ト也。例^{セハ}如^シ神ノ託人^ニ譬^ヒ、文^ノ」
 你^チ以此^レ積^ル如此^ク一料簡^{スル}、頗^{フル}違^シ經^ノ文段^ニ、背^{テハ}宗^ノ意趣^ニ、∴一切ノ受用身、一切ノ變化身、一切等流身ノ之
 所説、皆自性身ノ教也。譬^{ヘハ}神明ノ託^テ巫女^ニ言説^{スル}ヲ、正^{クハ}巫女ノ口^{ヨリ}出^セトモ、実^{ニハ}神明ノ神力応同和光利物ノ之
 不思議ノ之教也。如然^ニノ受用^{ヨリ}以来ノ説教、正^{クハ}受用等ノ身口意ノ三密ノ所作^{サレトモ}、実^{ニハ}自性能加持ノ神変用也。
 故^ニ真言教主^ハ自性身^ト云^フ也。⁽¹⁷⁾

これは、名古屋市真福寺から発見された『改偏教主決』の一節である。栄西が太宰府近辺の原山にいた天台僧尊賀との間での教主論をめぐる論争の記録で、安元三（一一七五年）年に成立している。ここでの論争は、受用身、変

化身、等流身などのような、救済のために本体から現象世界に変化したものを、救済のために変化できる受用身のなしたことであると考える尊賀に対して、本源の自性清浄身がそうさせたものだとも榮西が反駁するものである。それを榮西は、巫女の口から発せられた言葉は、巫女が話しているものだとしても、実際は本源の神の声であると考えなければならぬという譬えを出して論じる。つまり榮西は、現象世界に止まるのではなく、より根源的なものを志向しようとするのである。

このような榮西の立場は、安元三（一一七七）年、太宰府今津誓願寺で成立した『無名集』の方向性とも重なる。

今末代の行者、有相の文字に偏執し、一宗の相貌を亡ず。慢りて隠語を乱脱し、三昧耶の重禁を偷す。⁽¹⁸⁾

末代の行者は、有相の文字にばかり拘り、教えの全体像を見ることができずにいるというのである。これらの例から、榮西は密教を修している中でも、現象の次元にのみ偏り、全体を見られない、つまり事にばかり拘り、理に目が向かないような当時の状況を批判的に見ていたのである。

このように見てくると、第二次入宋前の密教の修学において榮西が志向していた方向性と、第二次入宋で本格的に学ぶことになる宋代の禅の持つ方向性との間には、共通するものがあつたことが確認できるのではないだろうか。榮西は、中国や日本において様々に解釈されてきた禅説を全て禅であると受け止めた。宋代の禅は、そうした総合的な思考を支えることができる性質を持っており、第二次入宋前の『改偏教主決』や『無名集』に見られるような、榮西の普遍のかつ超越的な思考と合致するものだった。『興禅護国論』序で榮西は禅について次のようにいう。

大いなる哉、心や。吾れ已むことを得ずして、強ひてこれに名づく。これを最上乘と名づけ、また第一義と名づ

け、また般若実相と名づけ、また一真法界と名づけ、また無上菩提と名づけ、また楞嚴三昧と名づけ、また正法眼藏と名づけ、また涅槃妙心と名づく。然ればすなはち三輪八藏の文、四樹五乗の旨、打併して簡裏に在り。⁽¹⁹⁾

この「大いなる哉、心や」という表現は、契嵩や周敦頤、朱子の語類など、宋代の思想に散見されるもので、榮西はそうしたものも取り込んでいる。禪の心はそもそも言葉を超えたものであり、敢えて表現するとすれば、正法眼藏や涅槃妙心など、禪教問わずあらゆる言葉で表現できる普遍的な特色を持つものだった。それも宋代思想と関わるものだったのである。

このように、榮西が禪を必要としたのは、禪を修学する以前、密教を学んでいた頃に問題視していた、有相、つまり現象面にばかり執着する当時の仏教界における傾向だった。当時の榮西にとっての学問であった密教における、超越的なものと現象世界の次元との不均衡から、彼は、超越的で普遍的な所を目指し、そこから全てを含みこめる禪に共感していったのではないかと思われる。

『興禪護国論』末尾には「未来記」が付されており、そこで榮西は、「予世を去るの後五十年、この宗最も興るべし」と記している。「この宗」は、これまでの考察からも、そのまま仏法にもなり得る禪のあり方であり、他宗を排する禪と読み取ることができない。榮西の禪は、有相、つまり現象世界の次元を超えた超越的なものを志向するものであり、それが仏法そのものを志向する方向性とも繋がっていたのである。⁽²⁰⁾ こうした思考がその後どのように展開したのか、次に見ていきたい。

二、円爾の到達点―『逸題無住聞書』を中心に

(一) 円爾の著作

円爾（一二〇二―八〇）は、駿河国出身で、当初久能山で天台や俱舍論を学んだ。後、上野国長楽寺の栄朝、鎌倉寿福寺の行勇という栄西とも関わりがあった人物に禅を学び、嘉禎三（一二三五）年、渡宋し、臨済宗の無準師範に学び帰国、博多に承天寺、京都に東福寺を開く。宮中でも禅を説き、南都の僧侶たちの中にも円爾の講義を聴講した者は多い。

彼の著作には、以下のようなものが現存する。

文永七（一二七〇）年 『大日教義釈見聞』

文永八（一二七二）年 『逸題無住聞書』

文永九（一二七三）年 『大日経見聞』

文永一一（一二七四）年 『秘経決』（『瑜祇経見聞』）

※不明 『十宗要道記』⁽²³⁾

『聖一国師語録』

これらの中で本稿では、近年名古屋真福寺から発見された仮称『逸題無住聞書』⁽²⁴⁾の記述を中心に円爾の思想について検討する。これは、『沙石集』『雑談集』『聖財集』などの著者で有名な無住道暁（一二二七―一三一一）が、実際円爾の講義を聴いて、それを書き記したもので、円爾の他の著作には見られない彼の思想構造が図示された部分も持つ。⁽²⁵⁾

(二) 究極的な根源と現象世界との関わり

まず、円爾の基本的な思想構造を見ておきたい。

一、四重相望等事、能加持ノ一智身ハ、自性身也。所加持ノ中台八葉ハ、受用、第一重執金剛等ハ、大悲万行菩薩變化、三乗六道等等流也。⁽²⁶⁾
 (一、一才)

能加持の一智身は自性身、所加持の中台八葉は受用身、三乗六道等と、本体が衆生救済のため、変化してゆく。

能加持ノ一智□(身カ)所具ノ徳ハ、無相ノ徳也。此、自証徳也。…自証後ニ至理ヲ疑也。真如説**凡**一者是也。**凡**ハ一智身也。此**凡**無相ヲレトモ縁起ノ不生故、猶属有相。凝然ノ無相ハ、不縁起一方也。**凡**字未起ノ□□也。此義ニハ、不立真言教一。此教ノ起ハ**凡**ヨリ立也。此**凡**字ノ不起一發ニシテ、撰持不立玄義一也。⁽²⁷⁾
 (一、一ウ)

ここでは、能加持の一智身の性質に踏み込む。能加持の一智身は、無相であり自証の徳を有するが、自証の後にその理を疑う際、言葉を生じさせる。したがって、能加持の一智身は「有相」に属す。ここで円爾は、それより根源的な「凝然の無相」を想定している。それは、**凡**字が生じる以前の境地で、この境地には「真言教」は立たないとして、その境地を真言教の次元と区別する。その境地は、**凡**字が生じる以前の境地であり、かつ教えの「玄義」を含みこむものだったのである。

一智身者猶**凡**字之不生ノ相也。無相即自証也。雖然、今教ハ、**凡**字ヨリ開發故、群機ノ前ニ平等智身者、即一智ノ無相也。

…群機前^{ニハ}不可云加持身^ト。此本地身也。⁽²⁸⁾

(I、5才)

ここでは、「智身と衆生との関係性について述べる。一智身は、衆生のために姿を現す時は、「加持身」ではなく「本地身」としてであるとする。このような根源を重視する方向性は、前章で述べた『改偏教主決』の榮西の方向性と軌を一にする。

此無相之処^{ニハ}不立教^一。不^{シテ}立教^一撰機^一事、但宗風也。⁽²⁹⁾

(I、6才)

真言教の上に置いた「無相」は、具体的な教えを立てない境地であり、かつそれぞれの教えを包摂する概念である。こうした境地を立てることを「宗風」としている。『逸題無住聞書』の中で、円爾がこのように「宗風」を「真言教」と区別していることは重要である。円爾はこれまで「兼修禅」僧と評されることも多かった。しかし、彼は単なる真言僧（密教僧）だったのではなく、密教の教えの中で、新たな「宗風」を打ち立てようとしていたのである。この時期の禅を見ようとする時、密教か禅かという大きな宗派観を用いるだけでは危険であることを、円爾の例は示している。彼の「宗風」は、彼の別の著作『秘経決』にも確認できる。

問、所以不現^一無^ニ一分^ノ明相^一無相ノ月輪^ト者、是自性清浄ノ本心也^{云々}。然^ニ顕教^ハ以此心為至極終窮ノ妙体^ト。密教^ハ於此心^一ニ、更発^{シテ}五字門^一、以^テ為^ニス布教ノ本初^ト。若亦於^ニ此自性ノ本心^一ニ、未起一字^一之^レ時、有^ニ直^ニ立^レテ宗撰^{スル}機^一ヲ乎。

答、不立文字、直指人心者、則此也云々。⁽³⁰⁾

(『秘経決』24才)

形を持たない「無相の月輪」という心の状態を、顕教では自性清浄心といい、それは究極とされるが、密教ではそれが人々を教え導く始まりとなる。この自性清浄心において、教えのための文字など表さず、かつそこに教えを包摂するような宗はあるのかという問答に対して、それこそが「不立文字、直指人心」だと回答している。

すなわち、これまで見てきた円爾の「凝然の無相」を重視する「宗風」は、禅によって支えられる概念だったのである。加えていえば、円爾は、顕教と密教との両方の自性清浄心の性質を兼ね備えたものに禅の境地を見ていたといえるかもしれない。同様の方向性は、『聖一國師語録』にも共有される。

厭^二却生死。欲^レ証^二菩提^一。皆如^二捉^レ月猿^一。若欲^二眞実相為^レ処^一、只是無心是道。亦非^二木石^一。靈靈常知、了了分明。…文永四年年月日

（『聖一國師語録』「示空明上人」⁽³¹⁾）

ここでは「無心」という語で出てくるが、概念を超えたものとしても、木石のような空虚なものではなく、言葉で表される諸概念全てを含んだ「靈靈常知、了了分明」であるとされる。宋代の禅では、「靈知」という語が、禅の境地を語るのに重要になるが、円爾はそれを確かに受容している。『逸題無住聞書』では、「宗門月輪示現黒漫々処、捫機、教外別伝、是謂也。黒漫々々、眞如理智：実無覺無成処也（IV、4才）」とも述べており、言葉を超えた根源を「教外別伝」のような禅の概念で捉えているのである。このような「教外別伝」「直指人心」で語られる概念は、他宗に対する排他性ではなく、教え（言葉）を立てる以前の概念であり、かつ教え（言葉）を含み込んだ根源的な超越の概念ということになる。こうした禅の概念によって円爾は『大日経疏』など密教の思想を、新たな方向に牽引しようとしているのである。これを図示したのが次のものである。

今経重々大意図

無覚無成

自証菩提真言根本

所加持皆自性会也

凡字義也

一法界身 字相

皆内証

無相菩提

一智身 凡字也

所現八葉中台

三乘六通

無知解々々 無教

能加持於不生際

内証

已上果海

真如理智

无相也、布教發

本地身

元旨非真言教

実相真言教也。

(I、7才)⁽³³⁾

この図は『逸題無住聞書』にしか見られないものであり、かつこれまでの円爾の言説を明確に表したものと見える。一番上に書かれる「無相菩提」は、「元旨非真言教」、そして二つ下の「一智身凡字」が「真言教」とされている。真言教に分類されるのは「凡字相」であり、「無相菩提」に分類されるのは「凡字義」である。このことは次のようにも言い換えられている。

凡字相、宗教也。因果分故、入レハ凡字義一無宗無教。於此分別、不可乱。師常言也。⁽³⁴⁾

(I、8ウ)

「凡字相」、つまり先の図で見れば「一智身凡字」つまり真言教の範疇を「宗教」とし、因果の区分のある概念としていえる。そして、「凡字義」つまり「無相菩提」の範疇は「無宗教」として、因果の区分を超えたものと位置づける。その上で、この違いを混同しないようにすることを「師常言也」と無住が記していることから、円爾の中で、凡字相（文字を持つこと）と凡字義（文字を超える）を区別することが重要だったことが分かるのである。文字の概念を超

えた禪の究極の境地については、栄西も「教と云ひ禪と云ふは、但だ名字有るのみ」と、重視していたが、円爾ほど文字を持つことと超えることとの間の区分を明確にはしなかった。両者には、共通する志向が確認できるが、一方で、時代的な要請の違いもあると見るべきであろう。

(三) 真言教の上にさらなる究極の根源を立てる理由

では、円爾はなぜ真言教の上に、言葉を超えた境地を置くことに拘ったのだろうか。

「**凡**字^レ処^レ無相寂滅徳者、非有心境^ニ。…**当**世真言師^ノ多^ク執内証加持縁起相。為如来自得^ノ証、起常見、世間染縁起^ノ妄心妄業^ヲ、為本有舎那徳^一、不^レ弘之^一、不^レ捨之^一。…**法**、無迷悟、無次第、無事理。何立教^一立義乎。教者皆從機^一起^ル。」⁽³⁵⁾

(I、2才)

同時代の真言師の多くが、内証加持の縁起の相に執着し、その区別相にばかり目が行っているというのが円爾が批判するところだった。教えというのは「迷悟」や「次第」や「事理」の区別を超えた所にあるということを、円爾は重視している。これも先述のように、有相に偏ることを批判する栄西の『改偏教主決』と共通する方向性ながら、円爾の方が、「迷悟」「次第」「事理」などの二項のバランスよりむしろ、それらの区分を超えた所を志向する傾向が強いといえるだろう。同様のことを次のようにも述べる。

「**隔**界染着^{スル}時、自^レ成^ル隔障^一。法…本来融然也。…随隔別相、教^ニ立^ニ名^一時、有種々煩惱等^也。」⁽³⁶⁾

(II、3才)

教えは、区分を有しない「本来融然」のものである。教えを区分し、それに名前を立てることで種々煩惱を生じるというのだ。これも先述した栄西の『興禅護国論』序で、本来、根源的な心には名前はないが、あえて言葉にするなら、諸宗でいう究極の境地だと言い換えることができるとする根源重視の方向性と共通している。当時の禅は、こうした根源重視の超越的な思考を重んじるものだったのである。

師云、法相廢詮、天台実成、華嚴果海、皆真言ノ内証也。⁽³⁷⁾

(Ⅲ、1オ)

法相宗・天台宗・華嚴宗それぞれの境地は真言の内証と一致するという。先の議論と合わせると、諸宗の境地は、皆言葉を持つ次元での本源である真言の内証に一致することになる。言葉を超えた「凝然の無相」を置くことによって、概念の区分は、最終的には止揚されることになる。これは、従来の密教をはじめとする諸宗とは異なる新たな思想として働いたと思われる。

一大円教ハ譬如一道。根茎葉等皆備。故、四重境界何門ヨリモ入レハ、即入道。何必至台上、始得道乎。⁽³⁸⁾

(Ⅳ、3ウ)

密教は顕教と異なり、全てを兼ね備えていると述べた上で、円爾はこれを、四重の境界のどこからでも入ることができる、宗派の区分の超越によって、行など、いずれの手段をも許容できると解釈するのである。

教法随レ機彰ル、迷執ノ衆生感見聞法ノ得益更無レ違コト。： 釈尊随機説法、莫レ起二諍論一。非二一門一非二聖

意^一。是^二他宗^一不^レ非^三自宗^一、得益美大甚也。只任^三宿縁^一可^レ入^二何^レ門^一。(39)

〔『十宗要道記』序〕

これは、円爾の著作と考えられる『十宗要道記』であるが、そこには、全ての教えは釈迦が衆生の能力に合わせて説いた違いにすぎず、そこに優劣をつけること自体が誤っていることを述べる。結果、縁のあったいずれの門に入っても良いという、宗派解体的な言説の提示を可能にするのである。

以上のように、円爾の問題意識には榮西と共通するところがあった。それは「有相」に拘って、宗の全体が見えていない当時の密教に対する不満であった。両者は、根源を重視する志向から禪に共感していったが、榮西が批判する「有相」は、現象面への拘りであり、円爾が批判する「有相」は、榮西に比して、宗派をはじめとした様々な区分に拘ることに向けられていた。円爾は、榮西と同様の問題意識を持った上で、あらゆる概念を超越した境地を提示したのである。

(四) 中国禪ほか受容典籍

以上述べてきた円爾の思想の特色は、どのような典籍と関係しているのだろうか。例えば『永嘉集』の、「永嘉集、相応義、準知^{ヘシ}。因^ハ発心故、心与相応ス。根^ハ修行時長、身^ト相応ス。究竟、無功用化他、事与依報相応スル也。(IV、2ウ)」⁽⁴⁰⁾ というような引用、また、唐代華嚴宗の李通玄の「無辺刹境」、自他不障於毫端。十世古今、始終不離於当念^{云々}」⁽⁴¹⁾ という、自他はもちろんのこと、時空までも視野に入れた無分別の概念は、「東福開山、常付□令誦給キ。宗鏡録、此文不見、不審也」(IV、5ウ)と無住が記しているように、円爾がしばしば用いるものだった。ここで無住が、この語を『宗鏡録』に見えないと記しているのは、円爾が『宗鏡録』を重視することとの関係によるものだろう。円爾はこうした円融の思想を好み、自身の説に取り入れていた。

また、円爾の思想を支えるものとして、『逸題無住聞書』には、中国・宋代の圓悟克勤の著作が確認できることも注目しておかねばならない。

円悟禅師上堂云、

万機不到、千聖不携。裁断葛藤、掀翻路布。若也従苗弃地、因語一識人、猶落第二機一在。若論第一機上、實如是事。且道第一機上、還著得計校麼、著得向上向下一麼、着得仏祖一麼。到這裏、直須您麼超然地、把断要津、不通凡聖。若未薦得、不免放一線道一。向第二義門、無言処演言、無相中現相、直下似十五夜月、澄湛孤円、一室千⁽⁴²⁾（以下欠損。下線は著者による）
（補遺、4ウ）

下線を引いた箇所は、『聖一国師語録』「智禅上人に示す」にも、「向^二第二義門^一放^二一線道^一。無言処演^レ言、無相中現^レ相」と共有されており、円爾の説と圓悟との関係が確認される。この引用の後には、「古者道、無辺刹境、自佗毫端隔、十世古今不離始終当念」という『逸題無住聞書』にも引用されていた李通玄の言辞が続けて掲載されている。円爾は、『逸題無住聞書』の際の講義でも講じていた『圓悟仏果禅師語録』と李通玄の一説とを、実際智禅上人なる人物に授けていたことから、いかにこれらの語を重視していたかが窺える。次のものも確認しておこう。

若又向^二一氣未^レ兆以前^一、杳冥恍惚^レ信得及、尚在^二第二頭^一。何況更於^二混沌已分時^一獲得、去落^二在第三機^一。自著^レ眼去直超^二一仏祖理致機関^一。所^レ謂超^二一仏理致^一…始知有^二向上本分^一。（『聖一国師語録』「示如上座」）

蓋空劫以前威音那畔、無師自発、無^二此等方便^一。達磨所^レ示、潜付密証是也。空劫以後、有^レ悟有^レ迷。有^レ問^レ

有_レ答。…皆是接手方便也。仏祖出興、有_二理致_一、有_二機関_一、有_二向上_一、有_二向下_一。」

（『聖一國師語録』「示禪人」）

これらは、圓悟の著作からの引用による。円爾の『大日経義釈見聞』にも「有_二機関_一、有_二理致_一、機関者、或示_二円相_一（25ウ）」という語が確認できる。円爾の思想になぜ圓悟の著作が重要だったのか。それは一つには、ここに見るように、様々な区分が生じる以前の究極的な境地の提示と関係している。禪に仏法そのものと同じ普遍的な境地を求める榮西には、『宗鏡録』などが重要だったかもしれない。一方、円爾は、諸概念の対立を超えた境地の提示と、そうした境地を置くことよって、あらゆる行や教えを容認する視点を重視した。それを支えたのが、圓悟の著作によるところが大きかったように思われる。加えて、圓悟の著作に現れる、「理致」・「機関」・「向上」・「向下」から、禪に機根論を持ち込むことにもなった。それをを用いることよって、円爾は、より具体的に禪のあり方を主張しえたのである。

このように、究極の根源を重視した円爾は、究極の根源と救済の手段との関係論、言い換えれば、禪をもとにした世界観の創造を果たしたと考えられる。⁽⁴⁴⁾ 榮西・円爾両者は、有相の次元に終始する当時の密教への不満を共有し、宋代禪を受容しながら、有相の様々な区分が帰する超越性の獲得を目指した。それが彼らが禪に傾倒した大きな理由の一つだった。同じ方向を目指しながら、円爾は、榮西より、より超越的な方向性を前面に打ち出すことに成功した。鎌倉期の禪を考えるに当たっては、宋代の禪が持つ構造自体に、従来の研究における禪の見方では語りきれない特色があったことに十分注意しなくてはならない。

三 円爾の思想の継承とひろがり

(一) 無住道暁(一二二七～一二二二)

仮称『逸題無住聞書』を筆記した無住に関しては、国文学における研究業績多い。その中には彼の、一宗に立たない立場の評価をめぐり、無住をどのような人物と見るのかの議論が多くなされてきた。⁽⁴⁵⁾

無住の著作には、円爾の説が多用されている。例えば『聖財集』には次のようにある。

禅門ニ理致・機関ノ二ノ方便アリ、理致ハ常ノ教家ノ不生不滅等ノ法門也、機関ハ是モ名目ハ経ノ中ニアレトモ、禅家ニ多ク云ヘル庭前ノ栢樹子、麻三斤、若棒シ若ハ喝スル是也、理致機関トモニ直示也、故東福寺ノ開山ノ法門也、直示ト云ハ機情ニヲチズ、本分ニ相応セシムル方便也、理致ハ常ノ教門ナレトモ禅師ノ用ル時ハ直示也、⁽⁴⁶⁾

この箇所は、円爾による『圓悟心要』の教えを継承したものである。理致・機関という禅の方便は、現象世界の次元に降りてくるというよりむしろ、「理致機関トモニ直示也」というように、根源に相応させるための直指の方便と位置づけられている。

故東福寺ノ法門、大体宗鏡ノ義勢也。彼録、禅教偏執ナクシテ、末学ノ亀鏡ニ備ヘタリ。⁽⁴⁷⁾

円爾の教えは、無住には、『宗鏡録』と同様の方向性と受け止められた。『宗鏡録』は、禅教どちらかに偏ることな

い教えとして重視されていたことが分かる。

法相ノ廢詮談旨、天台ノ言語道斷等、皆禪門也。真言ノ実証ノ処トシカルヘジ。⁴⁸⁾

これは『逸題無住聞書』の記述と共通するものであり、無住が確実に円爾の説を自らの思想の中に取り込んでいることを示している。諸宗の境地は、禪と繋がるとして、それが「真言ノ実証ノ処」と同じとしているのは、円爾が、言語を超えた境地の下に、それに繋がる概念として、言語を持つ真言を用意していたことと関連しているだろう。

末世ノ機根自力実ニ浅力也、有縁ノ一仏一菩薩ヲ憑ミ、一宗一行ヲ専ニ熏修スベシ、圭峰云、解ハ通達シテ無レ隔、行ハ専シテ一業ヲ熏修シヤスシ、在ニ禪源、此教訓尤モ可レ信。⁴⁹⁾

無住が特定の宗に立たない立場を取るのには、彼の個人的な立場によるものというよりむしろ、このように円爾を経由してもたらされた禪の思想によるものと考えられる。⁵⁰⁾ そう考えられるとすれば、無住がある宗に身を置かないことを彼個人の問題に帰してきた研究史自体を、中世の禪の実態に照らして見直す必要があるだろう。

(二) 痴兀大慧 (一一三九―一三二二)

痴兀大慧は、円爾の弟子にあたる人物である。名古屋市の真福寺から、『禪宗九根機口訣』⁵¹⁾という著作が発見された。これは、『圓悟心要』に基づき、九つの機根に合わせた禪の修養法を提示したものである。「上之上根」は「威音以前、無師自悟根機」、「中之上根」は、善知識の垂示により悟り、更に修行を必要としない「頓悟無修根機(向上人)」と

いうように、機根を分けて禅を説いていく。これは、円爾の影響を受けたものであり、それをより具体的な修養論として整備した営為といえるだろう。

痴兀大慧には『枯木集』⁽⁵²⁾という著作もある。ここには、「十宗皆是濟度の方便也。いづれも実の仏法にあらず、しかるに各々自ら習ふ所の法を実の仏法と思て、他のならふ所を仮なりと思へり。…たがひにそしりたがひにほこれり。悲哉。…正に知るべし、八宗十宗の仏法と云は皆是濟度の方便也。…いかやうにも心のひかんに任すべし。」とあるように、仏法の十宗は、救済のために準備された方便にすぎないため、一宗に拘ること自体を批判するものであった。諸宗間の論争を超えた物の考え方は、円爾や無住とも共通する。禅は、従来の宗派間の論争に与することなく、そこから明確に距離を取る新たな思考を提示したのである。

(三) 虎関師鍊 (二二七八〜一三四六)

虎関師鍊は、日本最初の仏教史書といわれる『元亨釈書』の著者として有名である。円爾の孫弟子にあたり、東福寺海蔵院に住した。

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、皆心なり。況や思想・作為をや。⁽⁵³⁾

(『元亨釈書』卷三〇)

周囲の存在を、「心」の現れ出た姿とする。そのことから、次のような説を提示するに到る。

若し一たび悟りを得れば、大蔵経、皆な祖意なり。…説法に豈に定式有らんや。只だ時機に随ふのみ。…華嚴は

広行なり。涅槃は雅実なり。∴曹溪は渾奥なり。死心の新は怒罵を以て仏事と為すなり。⁽⁵⁴⁾

一度禪の悟りを得れば、大藏経も禪の祖師の教えと区別するようなものでないと分かるようになる。華嚴も涅槃も、曹溪や黄龍死心の禪の特徴など、禪教を超えた様々な教説や修行方法が、その違いに注目せず、全て容認されることになるのである。これは、栄西や円爾にも存した禪の普遍的な性格によるものであろう。

我が門文字を立てず。∴禪門に悟りを立つ。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、楞伽纂要発刊、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。⁽⁵⁵⁾（『済北集』卷第十四）

禪宗は、「不立文字」、つまり文字を立てないというが、禪の悟りは、宗派を超えた普遍的なものであるだけに、悟りを得た後は、悟りの内実を伝える方法も普遍的で自在になり得る。禅籍は、『宗鏡録』百卷、各灯史類、『輔教編』ほか多く、「不立文字」というにも関わらず、文字で書かれたものがどの宗にも増して多いという。つまり、「不立文字」の禅は、一度悟れば宗派を超えた様々な言語化を可能にするという逆転現象が起こり得るのである。「弊無き言なるのみ」と、本質を映す文字の多さであるにせよ、虎関が禅僧として、言語の多さを自負するのは、禅の展開を考える上で興味深い。禅といえは、文字と完全に距離をとるものということを前提にする前に、虎関のような禅のあり方があることにも注意する必要があるだろう。そして、このような禅の普遍性、超越性による虎関のあり方も、栄西以来の禅の方向性によるものといえよう。

(四) 宗峰妙超 (一一八三—一三三八)

大灯派の祖、宗峰妙超は、「我亦た諸教に心を説き、性を説くとは道はず、説くは則ち説く、只だ是れ迂曲の方便なり。吾が宗の直指に非ざるなり。(『祥雲夜話』)」と説き、教宗と禅宗との区別を明言したといわれる。では、教宗と禅宗とを区分した上で、何を目指したのだろうか。

凡そ参禅学道の倫、初心の時は坐禅を専らにすべし。夫れ坐禅とは、或は結跏趺坐、或は半跏趺坐にして、眼を半目に開きて、父母未生以前の本来の面目を看よ。父母未生前と云ふは、父母未だ生ぜず、天地も未だ分かれず、我も未だ人の形を受けざる以前を見よ。∴虚空の如し。∴仏説に云はく、仏身法身は猶ほ虚空の如しと説き給ふ。仏身と云ふも、法身と云ふも、本来の面目の事なり。彼の本来の面目は、元名字なきなり。本来の面目とも、或は主人公とも、或は仏性とも、或は真仏とも、こなたより名けたり。∴一千七百の公案とて、話頭の数千七百あれども、皆彼の本来の面目をみせしめん為なり。⁽⁵⁶⁾

(『大灯国師法語』「示菽原法皇之后」)

教と禅とを区分したように見える宗峰妙超ではあるが、禅の「父母未生以前の本来の面目」の中に、「主人公」とも「仏性」とも「真仏」とも、名付けようとすればいかようにも名付けられる普遍的な概念を包摂していることが分かる。これもやはり、前述の栄西『興禅護国論』、また円爾にも見られた同様の傾向であり、このような特色が一貫して継続していることには注意しておく必要があるだろう。

結びにかえて

以上、鎌倉期の禪の営為を、栄西から円爾へ、そしてその後世への影響へ、という順に読み直してきた。

その結果、行の専一化を図るなど、当時の仏教者には様々な方向性があったが、栄西・円爾双方が求めていたのは、当時の密教の有相を重視する方向性への批判と、それに伴う根源的なものを志向する方向性であった。そうしたものを志向する背景には、院政期ごろからの思想界の動向があると思われる。彼らが当初学問としたものは、時代的に密教などであり、それが権威だった。栄西・円爾は、その権威の中で、その権威に対して、自らが是と思う考えを「宗」として主張し始めた。ここでも分かるように、それは当初、権威の中で行われた。禪か密教かという大きな区分ではない、小さな動きから始まり、しかしそれは権威に埋もれるものではなく、確実に新たな思想の芽となっていた。最初はこのように一見見過ごされてしまいそうな動きであったが、それが栄西から円爾の段階に至って、それまでの宗派同士の争いを止揚するような鮮烈な宗教観と世界観を提示する運動となっていたのである。これが鎌倉期の禪の意義だと考える。

彼らの営為は、決して「兼修禪」として、「純粹禪」と切り分けて考えるものではなく、当時の時代状況に応え、宋代の禪思想を取り込みながら、後代に到るまで禪の基本線として生き続けた。栄西・円爾の「禪」の内容が、現在「禪」と考えるものと必ずしも一致していないように「見える」のも、「純粹禪」を禪の規準とみてきたことによるだろう。

彼らが構築した禪が何より大きな思想的影響を有したとすれば、それは、横並びの宗教観に対し、縦方向の宗教観を提示したことだと考える。それは、新たな他者観でもあった。横並びの他者観は、優劣をつけて自己と他者とを区

別する。一方、禅が提示した縦方向の他者観は、自己と他者との相違を止揚することで、自己も他者も容認するといふ新たな他者観、宗教観の提示であったと思われる。この思考は、中世中後期の文化にも影響していると考えられる。⁽⁵⁷⁾ 室町期の一休の破戒的な活動が許されたのも、二項対立を止揚したところを重視する禅の教えを背景にすると見えやすいように思われる。

現在私たちが思う「禅」の姿を一度おいて、禅の運動を捉えていくことが、今後何より重要なことだと思われる。それと同時に、現代私たちが思う「禅」との関係性を考察することも、禅を捉えるには重要なことだろう。

〔付記〕本稿は、日本仏教総合研究学会第三回例会（二〇一九年七月二八日）での「中世思想世界は禅の何を必要としたのか―円爾とその周辺をめぐって―」の報告を練り直し、第九十二回禅学研究会学術大会（二〇二一年一月二七日）での報告、「日本中世禅をどう見るか―円爾講述『逸題無住聞書』とその周辺」をもとにしたものである。

〔註〕

〔1〕今枝愛真『禅宗の歴史』（至文堂、一九六二年）など。

〔2〕著者は、「無住道暁と鎌倉期臨濟禅」（『文芸研究』一五三、二〇〇二年）以降、中世の禅を見る際に、兼修禅―純粹禅という見方では捉えられないものがあることを検討してきた。兼修禅―純粹禅という枠組みとその淵源、またその背景に近代の宗教観が関係していることなど私見を『日本中世における臨濟禅の思想的展開』（東北大学大

学院博士論文、二〇〇七年三月）序章に論じた。また『思想』九六〇号（二〇〇四年）には「禅研究の現在」の特集が、『季刊日本思想史』六八には「中世の禅をよむ―円爾とその周辺」という特集が生まれ、名古屋市の真福寺から発見された様々な禅籍を集成した『中世禅籍叢刊』（臨川書店）が発刊され、中世禅の新たな研究が続くことが予想される。

〔3〕『中世禅籍叢刊』の史料を用いて論文集が刊行さ

- れている（『中世禪への新視角―『中世禅籍叢刊』が開く世界』臨川書店、二〇一九年）
- (4) 館隆志「鎌倉時代における兼修禪と宋朝禪の導入」（末木文美士監修、榎本渉・亀山隆彦・米田真理子編『中世禅の知』臨川書店、二〇二一年）。註2『日本中世における臨済宗の思想的展開』
- (5) 『興禅護国論』第三門「其後今及四百年也。采西慨此宗絶、且憑後五百歳之誠説、欲興廢絶也。云方云時、已契仏説。」一〇二頁（『原点日本仏教の思想』一〇、岩波書店、一九九一年）。本稿での『興禅護国論』の引用は全て本書による。
- (6) 米田真理子「無住における密教と禅―采西「禅宗始祖」説を考える」（『説話文学研究』五二、二〇一七年）
- (7) 古田紹欽「采西の『興禅護国論』を改めて考える」（『印度学仏教学研究』三四二、一九八六年）
- (8) 『興禅護国論』第三門「問曰、或人云、禅者諸宗通用法也。何建立別宗耶。答、以通用法立別称。其例不一矣。所謂律儀者、雖為通用法、而今立律宗乎。…真言偏秘密乘、而東寺天台兩門。何況禅宗極理、仏法総府。別立一宗、無妨歟。」一〇四頁。
- (9) 『興禅護国論』第四門、一一〇頁。
- (10) 『興禅護国論』一一九頁。ここでは世界の諸地域の風俗から、仏者の服装に関して気候に合わせたもので良いとする論述がある。
- (11) 『興禅護国論』「云教云禅、但有名字。…所謂仏法者、無法可説、是名仏法。今謂禅者、即其相也。」一三頁。
- (12) 『興禅護国論』「問、此禅宗、戒定慧平何耶。答曰、此是如来禅也。不立文字宗也。与而言之、通諸大乘。奪而言之、離心意識、離言説相矣。」一〇九頁。
- (13) 『興禅護国論』「禅宗、学仏法蔵、持仏淨戒也、謂之仏禅也。」一〇八頁。
- (14) 「経是仏語、禅是仏意。諸仏心口必不相違」（『大正新修大蔵経』第四八卷、四一八頁）
- (15) 『興禅護国論』第三門「此禅宗者：外律儀防非、内慈悲利他、謂之禅宗、謂之仏法也。…宗鏡録云。…但悟一心無碍自在之宗、自然理事融通、真俗交徹。若執事而迷里、永劫沈淪。或悟理而遺事、此非円証。…若入宗鏡、頓悟真心、尚無非理非事之文、豈有若理若事之執。」一〇七頁。
- (16) 『改偏教主決』（『中世禅籍叢刊』第一卷 采西集所収）。
- (17) 『中世先徳集』（臨川書店、二〇〇六年）
- (18) 『興禅護国論』「大哉心乎。吾不得已、而強名之也。」
- (19)

是名最上乘、亦名第一義、亦名般若実相、亦名一真法界、亦名無上菩提、亦名楞嚴三昧、亦名正法眼藏、亦名涅槃妙心。然則三輪八藏之文、四樹五乘之旨、打併在箇裏。」九九頁。

(20) 『興禅護国論』註、三八九頁。

(21) 『興禅護国論』未來記「予去世之後五十年、此宗最可興矣。」一二二頁。

(22) 岩永正晴『宝慶記』における「仏法の総府」について(『駒澤大学仏教学部研究要』七七、二〇一九年三月)には、栄西が用いる「仏法の総府」という語が、道元が師の如浄とのやりとりを記した『宝慶記』にも如浄の言葉として確認でき、それが道元にも影響していたことを論じている。宋の禅のあり方が窺えると同時に、栄西、道元双方が禅を仏法そのものと考えていることも、当時の禅の実態を知る上で重要である(拙稿「鎌倉初期の臨濟禅—栄西の持戒持斎の間」『仏教史学研究』四九—一、二〇〇六年)。

(23) 本書は、冒頭に「聖一國師録」と書かれてはいるが、現存最古の写本は、室町期まで下り、円爾の著述である確証はない。しかし、思想の構造などから現時点では円爾の著作と考え使用している(拙稿「十宗要道記解題」『中世禅籍叢刊』

第四卷 聖一派)

(24) 『中世禅籍叢刊』第五卷 無住集(二〇一四年)、第一二卷 稀觀禅籍集 続(二〇一八年、臨川書店)に収録。断簡の集成であり、完本ではないが、無住が聞いた円爾の講義の内容を伺える重要な典籍である。

(25) 本書に関するこれまでの言及には、阿部泰朗『逸題無住聞書』解題(『中世禅籍叢刊』第五卷 無住集)、末木文美士『稀觀禅籍集 続』総説(『中世禅籍叢刊』第一二卷 稀觀禅籍集 続)、末木文美士「中世禅の形成と知の交錯」(前掲註4)などがある。

(26) 『中世禅籍叢刊』第五卷 無住集、四六七頁。

(27) 同右、四六七頁。

(28) 同右、四七四頁。

(29) 同右、四七六頁。

(30) 『中世禅籍叢刊』第四卷 聖一派、二〇一四年、四七九頁。

(31) 『大日本仏教全書』九五所収。

(32) 『禅源諸詮集都序』『宗鏡録』ほか。

(33) 『中世禅籍叢刊』第五卷 無住集、四七八頁。

(34) 同右、四八〇頁。

(35) 同右、四六八頁。

- (36) 同右、四八七頁。
- (37) 同右、四九一頁。
- (38) 同右、四九九頁。
- (39) 『中世禪籍叢刊』第四卷 聖一派収録。
- (40) 前掲註25、阿部泰朗解題。
- (41) 前掲註33、五〇一頁。なお、この語は四九七頁でも用いられている(IV、2ウ)。
- (42) 『逸題無住問書』(『中世禪籍叢刊』第一二巻 稀觀禪籍集 続、六一六頁)。
- (43) 「若向一氣未兆已前、著得眼去、落第二頭。更於万物見成之際、信得及去、軛没交涉。」(『圓悟佛果禪師語録』大正蔵四七、七一九頁)。「雖自迦葉二十八世少示機關多顯理致。」(同上、七七七頁)。「在空劫已前、混沌未分天地未成立、杳冥恍惚不可窮不可究不可詰。」(『圓悟心要』続蔵経六九、四八三頁)
- (44) 円爾の思想が一三〜一四世紀の神道思想に影響を与えたことは、小川豊生「中世神話のメチエ」(錦仁・伊藤聡・小川豊生編『偽書の生成―中世的思考と表現』森話社、二〇〇三年)
- (45) 拙稿「無住道暁と鎌倉期臨濟禪」(前掲註2)。
- (46) 東北大学狩野文庫蔵『聖財集』下巻、三丁表。
- (47) 同右、下巻、六丁裏。
- (48) 同右、下巻、三丁裏。
- (49) 同右、下巻、五六丁裏。
- (50) 和田前掲註2論文。
- (51) 『中世禪籍叢刊』第四巻 聖一派、二〇一四年所収。
- (52) 『国文東方仏法叢書』第二巻。
- (53) 『元亨釈書』(『国史大系』第三二巻)「夫吾道、一心也。心、外ニ無レ余。以レ心為レ身。以レ心為レ土。身土皆心也。況思想作為乎。」
- (54) 『元亨釈書』「若得一悟、大蔵経皆祖意也。説法豈有定式。只随時機也耳哉。華嚴広衍也。涅槃雅実也。曹溪渾奥也。死心新以怒罵一為三仏事一也。」
- (55) 『五山文学全集』第一。「我門不立文字。門立悟。悟後無言語弊。故其書与大蔵並行。謂宗鏡録一百卷。伝灯・広灯・続灯各々三十卷。正宗記十二卷。輔教編三卷。大慧録三十卷。楞伽纂要發刊。都二百四十三卷。諸家縦有取蔵、不盈百矣。我門多者無弊言也耳矣。」
- (56) 『禪門法語集』中、一九二一年、光融館。
- (57) 『徒然草』の死生観や、能などへの影響が考えられる。
- (早稲田大学日本宗教文化研究所 招聘研究員)

