

『禪宗綱目』の思想的考察

高柳 さつき

一 はじめに

『禪宗綱目』（一二五五年）は、明恵の弟子である証定（一一九四？年）が禪を華嚴教学との関わりで論じた論書である。証定は十九歳で明恵に弟子入りしたものの晩年は還俗したようで伝記等もなく、ほとんど知られていないが、凝然の『華嚴法界義鏡』下巻や『内典塵露章』に明恵の弟子の一人として喜海等と共に名前が見られる。

この『禪宗綱目』には大屋徳城（一九二八）^①、鎌田茂雄（一九七五）^②、拙稿（二〇一四）^③の先行研究がある。

大屋徳城は「証定は高弁に受け、高弁は澄観、宗密、通玄に承く。証定『禪宗綱目』を撰して、達磨の禪を叙すと雖も、華嚴一流の伝統思想に立ちて、宗密の謂はゆる直顕真性宗を論ずるのみ。其思想上の背景は飽くまで、近くは高弁にあり、遠くは観（澄観）、密（宗密）、玄（李通玄）の三師にあり。之れ中唐以来の思想にして、証定は正しく此の思潮に棹して、鎌倉時代に其の一波一瀾を揚げしのみ」^④と本書を中唐の澄観、宗密、通玄の伝統思想の焼き直しであるとし思想的意義を認めていない。

鎌田茂雄は大屋より積極的に本書を評価し、「証定は明恵から澄観・宗密・李通玄の教学を受けつつ、新興宗教禪宗にふれ、華嚴の立場にたちつつ教禪一致を主唱しようとしたのであった。このような証定の学説を樹立させた背景には、当時教禪一致を説いた永明延寿の『宗鏡録』が円爾などによって講ぜられていた事実がある。…このように宗密の禪源諸詮集都序や禪門師資承襲図が当時日本に入ってきた背景の上になつて、証定の教禪一致説は開花したのであろう。しかしながら鎌倉禪の勃興にともなつて、教禪一致説はわが国では定着することなく捨て去られ、純禪の全盛時代となつたのである」と捉えた。

鎌田の結論は禪が兼修禪から純粹禪へ発展するという前提があつたものであったが、その後の中世禪の研究の進展により、禪は密教を中心とした他宗・他教との関わりにより兼修的なあり方で展開していったことが分かつてきた。⁶⁾

そういった背景を承けて拙稿では結論として「禪の境地を無念という知を認識すること（荷沢宗の教説）と捉えながら荷沢宗と洪州宗（円爾系（臨済宗楊岐派）を対等と捉えていることから、明恵の仏光三昧観を日本の禪宗が広がっていく中心となりつつあつた円爾の禪宗に結びつけようとした」と結んだ。⁷⁾

しかし、拙論は表面的な現象を捉えたにすぎず、『禪宗綱目』を全体的に網羅して考察したものではなかった。その後、真福寺聖教調査に於ける達磨宗関係の文書、円爾、癡兀大慧等の新史料の発見により更なる研究の進展があり、禪宗は兼修禪・純粹禪という二項対立に依り展開していったのではなく、より重層的で躍動的な伸展をしていくことが明らかにされつつある。⁸⁾ そのような研究動向を踏まえた上で再度『禪宗綱目』を捉え直す必要性があると考へ、『禪宗綱目』全体の思想について再考を試みた。

『禪宗綱目』における華嚴教学と禪宗との関係については既に鎌田により詳細に論じられているので、本論では特に教と禪の関係やそこから浮かび上がる思想について考察していきたい。

二 『禪宗綱目』の概要

最初に冒頭で執筆の機縁を以下のように述べる。

余在「釈門」之昔、專聞「華嚴」傍諮「禪門」、交「俗衆」之今、摸象難「弁亡羊不」異。爰向「三知己」偷叩「余曰、今時禪門紛紜是非多端。願示「指歸」敢決「疑網」。忽感「斯言」如「有」宿縁」。(鎌旧三九〇下一〜三)

仏門にあつた昔に専ら（明恵の元で）華嚴を学びかたわらで禪門を伺い、その後還俗したが、三人の知人から今の禪門が入り乱れているので帰すべきを示し疑念を晴らして欲しいという要望があつたことが動機という。

その後、主に澄観、宗密（『華嚴経疏演義鈔』、『円覚経略疏鈔』、『禪門師資承襲図』等）、『宗鏡録』等に依りながら、華嚴の立場から教禪一致を捉え、華嚴と禪の関係を五門（一教相同異を弁ずる、二教外別伝を明かす、三見性成仏を顕す、四悟修漸頓を示す、五諸流見解を述べる）から論じる。

そして、最後には以下のように禪法を明恵（の華嚴仏光三昧観）より嗣いだことを述べ本書の結末とする。

問。上人師承誰人乎。答。彼秘伝云、愚僧盛年以来、深好「实行」、更不「事」浮花」。或入「深山」、或時於「海辺」、松風為「宴坐之友」、朗月為「誦習之灯」。流「汗」列「涙」、独誦独修。仰「文殊」而乞「惠解」、歸「普賢」而望「修行」、常作「此意」云、末代無「真善知識」。願諸仏菩薩冥垂「加被」。如「彼懷劫時」、無「師法」然發「四禪」上。依「宿善」遇「教法」、諸仏尽垂「哀悲」。即捨「名利之假法」、望「真実之修道」。誠心不「虚」、依「弥勒菩薩威神」遂感「此禪法師」者、承久三年夏六月等云々。(已上、不「可」輒記「之」)

余承「上人親訓」十二ヶ年、顕密伝授非「レ」。遂至「貞応二年冬」、於「禪法」、重伝「秘決」。疑情水解本心月現。其口伝旨趣非「輪墨所」レ記。今載「大綱」、引「经文」為「其詮」。伝授之人聊爾莫「汚」他見」。于「時」建長七年春暮

三月記^①之矣。(鎌田四〇〇上一一〜一九)

「或入^二深山^一、一承久三年夏六月等云々」は『華嚴仏光三昧観冥観伝』の引用である。つまり、承久三年(一一二二)夏六月に明恵が弥勒菩薩の威神により感得した仏光三昧観を、建長七年(一一二五)暮春三月に証定は禪法として嗣法したということである。

三 『禪宗綱目』の教禪関係

証定の教禪関係についての基本的な考えは、一門の教禪同異でほぼ窺い知ることができる。教と禪が同ずる点については以下の記述に端的に述べられる。

清涼圭山等解^二釈頓教宗旨^一、引^三以心伝心不立文字等之言^一、為^二其証^一也。所以大疏演義抄等諸釈、或言^三南北二宗禪不^レ出^二頓教^一、或言^下今諸禪宗多依^二此教^一等^上也。(鎌田三九一上三〜五)

澄観・宗密等は頓教の宗旨を解釈するのに、以心伝心・不立文字等の言葉を引いて、その証拠とした。故に、『華嚴経疏』や『華嚴随疏演義鈔』等の解釈では、南北二宗の禪はいずれも華嚴の五教判の頓教を出ることはないと言ったり、今の諸々の禪宗の多くはこの教えに依拠するなどという。

頓教と禪が異なる点は、教証の二道と解行の二門に差別があるという。全ての説明はないが、詳しく華嚴の法門をみると、五教判について解釈する際に別に禪宗によって異なる意味を述べることが多々あるとし、いくつか具体例をあげる。例えば以下のように、

円覚経略疏第一云、万法虚偽縁会而生。々法本無一切唯識。々如^二幻夢^一、但是一心。々寂而知。々寂而知、目之円覚云々。同抄第一云、釈^二此一段之文^一、作^二四重釈^一。一具釈、二配^二禪宗^一、三配^二五教^一、四弁^二所用之文^一。(云々)

略之。既配^二五教^一之外、有^下配^二禪宗之釈^上。頓教禪宗別分明。(鎌旧三九二下一二一(一六))

『円覚経略疏抄』第一で、『円覚経略疏』での円覚についての一段の文を解釈するのに四重釈を用いるが、五教に配するのと別に、禪宗に配するようなことであるという。

そして、証定は禪宗を学ぶ必要があることを述べる。

花厳学者、頓教禪宗同異兩門並以存^レ之。堅立^二一門^一、非^三唯奪^二禪門意勢^一、於^二花厳^一專滯礙。(鎌旧三九二上三(四))

華嚴を学ぶ者は頓教と禪宗との同門と異門と両方の門をとにもつべきである。あくまで華嚴一門を立てるとは、ただ禪門の勢いを奪うだけではなく、華嚴の教えが専ら滞ることになる。

また、頓教の証道と禪宗の証悟という点に関しては、部分的に同じであるが完全に同じではないとする。

頓教はただの諸法が言葉で表現できない道理を説き、禪宗は証悟と空と有を並べて現わし、体と用を一つにして述べるので、禪宗については

空門所証同頓教、有門証悟同円教也。(鎌旧三九二上二(下二))

空門で証されるのは頓教に同じで、有門の証悟は円教に同じとし、その後有門の証悟は宗密の掲げる事理無礙に通じるとするが、この辺りはやや意味がわかりにくい。

そして、第一門の最後では以下のように述べる。

頓教証道分同^二禪宗^一、禪宗証悟通^レ頓通^レ円也。禪宗諸祖開示之詞、皆不^レ出^二此兩門^一也。(鎌旧三九二下一四(一六))

頓教の証道は部分的には禪宗と同じで、禪宗の証悟は頓教に通じ円教にも通じる。禪宗の諸祖が指し示すことは、全てが頓教と円教の両門を超えることはない。

以上より証定は教禪関係については、教が禪をほぼ包摂するという立場ではあるが、禪が必要であると考えているといえよう。

四 荷沢宗と洪州宗

本書では証定の拠り所とする禪宗は荷沢宗である。

例えば、第三門の見性成仏を顕わすでは、冒頭で以下のようにいう。

第三顕「見性成仏」者、宗鏡録第十四云、達磨初祖直指人心見性成仏云々。直指人心者衆生覺性無住空寂之理故也。

見性者能見是無念真知、所見是無住空理、而能見。知外無「所見理」、能所無二、唯是体用之異名也。(鎌旧

三九三下一一(一四)

第三に見性成仏を顕わすというのは、『宗鏡録』第十四に「達磨初祖、直指人心、見性成仏」等ということである。直指人心というのは衆生の覺りの性が定まることが無く空寂の理であるからである。見性とは見るのが無念の真知、見られるのがとどまらない空理であって、しかもよくとらえる。知の他に見られる理はなく、能所無二で、ただこれは体と用の異名である。

証定は荷沢宗を承けている宗密の主張に依り、禪宗の特徴を無念であり、こだわりのない所に「知」があるとその教義により捉える。しかも「直指人心、見性成仏」という禪の根本的な立場を指し示す語を宗密の影響の大きい永明延寿の『宗鏡録』から引用する。

第三門のみならず、全編を通して「無念という知」を究極とするのが禪の本質であるということを証定は繰り返し述べている。証定の禪が澄観、特に宗密が依拠する荷沢宗の立場であることは明らかである。宗密は『禪門師資承襲

【図】の中では、荷沢宗、洪州宗、牛頭宗の三者を比べ、荷沢宗は頓悟漸修とし、洪州宗は頓悟すら不徹底であり牛頭宗は漸修はあるものの頓悟はないとしている。

だが、本書では必ずしも荷沢宗が洪州宗より勝れているという立場はとらない。

証定は第四門の悟修漸頓を示すにおいて、諸門の悟りの相を解悟（はつきりと性の相を悟ること）と証悟（心の玄極智にいたること）の二種に分けるが、禅宗はどの門によるのかという問いに、

若約_二解悟_一者、頓悟漸修是其門也。故行願品義記云、荷沢大師開_三示頓悟漸修_一為_二円妙_一云々。若約_二証悟_一者、先頓悟頓修三義之中第二義是。若通_二解証_一說者、頓悟頓修、無修無悟、皆以南宗所_レ尚也。其余諸門、或屬_二漸門_一、或通_二教宗_一。（鎌旧三九六上一三〇一六）

解悟という意味では頓悟漸修（荷沢宗の立場）がその門である。―証悟という意味では頓悟頓修の（先に述べた）三種（先悟後修―先に悟って後に修める、前修後悟―前に修めてから後に悟る、修悟一時―修めるのと悟るのが一時（同時）である）の中の二番目（前修後悟）である。解悟と証悟に通じて説けば、頓悟頓修、無修無悟が南宗で重んじるものである。その他の諸門は北宗あるいは教宗に通じる。

明確には述べられないが、頓悟頓修は洪州宗、無修無悟は牛頭宗のことを指すと考えてよいだろう。注目すべきは、その後、絶対否定により真理をあらわす払迹_レ顕理_⑫の概念からいうと、

謂非心非仏者、払_二即心即仏之迹_一、無念無修者、払_二頓悟頓修之迹_一也。（鎌旧三九六下七〇九）

非心非仏は即心即仏の迹を払ったもの、無念無修は頓悟頓修の迹を払ったものとするが、無念無修とは何かという問いに対し、その証拠となる経文をあげていく中の一つに、

一同（宗鏡録）三十四云、心本自知。不_二借_レ縁_一生、不_二因_レ境_一起、知之一字衆妙之門。若頓悟_二此空寂之知_一、知亦無念無形。誰為_二我相人相_一。覺_二諸相空_一、心自無_レ念、々起即覺。々_レ之即無_二修行_一。妙門唯此也云々。（鎌

旧三九六下一三〇一六)

『宗鏡録』第三十四の「一知の一字は諸々の根本なる門である。頓にこの空寂の知を悟れば、知はまた無念無形になる」を引用する所である。これは弘述頭理からすれば、無念無修（荷沢宗）が頓悟頓修（洪州宗）に同ずる、つまり表裏一体であるということを行っているのである。

第五門の諸流見解を述べるでは、禪宗の諸派を説明するが、以下のように、

第五述「諸流見解者、自西域二十八祖、至震旦弘忍和尚、諸聖伝灯漸頓雖随機、同伝一心。互無有紛争。弘忍門下有惠能神秀。始分南北二流。自爾以降諸解不同、漸頓争門。今述諸流、略有三門。先頭南北二解、次於南宗中述洪州荷沢不同、後出牛頭傍出。(鎌旧三九八上一六〇二〇)

五祖弘忍の門下に惠能と神秀がでて南北二流に分かれてから、諸解釈が同じではなくなり、漸門と頓門が争うようになって、今諸々の流派は三門があるが、先ず南北宗の二宗を解釈し、次に南宗の中の洪州と荷沢の違いを述べ、後に牛頭宗の傍出を表す。次の禪の本流である洪州宗と荷沢宗のどちらが正であるかという問いに対し、

答。若承馬祖末葉之者、洪州為正、荷沢為傍。伝水南余之者、荷沢為指南、洪州為傍出。故圭山云、神会先事北宗秀三年、因秀奉勅退人、遂往曹溪門下、答無住為本見即是性。一遂立神会禅師為第七祖云々。(鎌旧三九九下八〇一)

馬祖の後裔を承ける者は洪州宗を正統、荷沢宗を傍流とし、神会（水南）のなごりを伝える者は荷沢宗を指南とし、洪州宗を傍出とするという。証定はここでは荷沢宗と洪州宗を並列的に扱うのである。そして、その後には宗密の『円覚経略疏抄』により神会が南宗の正統となったことを添える。このことは証定が荷沢宗の立場であることを示す。

証定が本書を著した時代、禪宗発展の中心的な僧侶は円爾（聖一派）であった。円爾は入宋し洪州宗系の臨済宗楊岐派を無準師範から嗣法したが、宗密の教禅一致の影響を受けた『宗鏡録』を用いて、禅について東福寺や南都で講

義を行った。

円爾により著わされたとされる『十宗要道記』(一三世紀中頃)にも『宗鏡録』の影響と思われる以下のような箇所がある。

今此、仏心教外別伝、黙示黙契、所悟也。所談本無煩惱元是菩提、所期是直指人心見性成仏也。謂其機、出二三学、一生知為機、衆生皆有知一切誰不機。謂其法超二三学、以靈知為法。既非觀念所入城ヲニカ一。(禪宗誌一八頁)

今此の仏心宗の教外別伝は黙示黙契の所悟である。談ずるのは本無煩惱元是菩提、期するのは直指人心・見性成仏である。つまりその機は戒定慧の三学を出てそのままの知を機とし、衆生には皆知があつて機でない者は誰もいない。つまりその法は三学を超えて、靈知をもつて法とする。既に觀念の入る城ではない。

円爾ここでは禪の心ニ知(=靈知)、つまり荷沢宗の知と同じであると言っている。

『宗鏡録』は達磨宗(能忍系)も『成等正覚論』で引用しており、鎌倉初期に禪が本格的に移入される前から知られていた。円爾も入宋し洪州宗の流れを汲む臨済宗楊岐派を嗣法したが、『宗鏡録』を用いて禪を講義している。『宗鏡録』を媒介として荷沢宗が悟りの根源として掲げる無念ニ知(靈知)を互いの接点として、そして洪州宗と荷沢宗が実は表裏一体であることにより、証定は洪州宗系である円爾の聖一派との融和を図つたと言ふことができよう。

五 明恵と禅宗——禅観、華嚴仏光三昧観、李通玄との関係

第二章で述べたように、証定は本書の末尾に『華嚴仏光三昧観冥感伝』を引用し、明恵が弥勒菩薩より感得した華嚴仏光三昧観を自身が禅法として嗣法したとしている。¹⁵⁾

では一体、明恵と教外別伝の禪宗に接点があつたのであろうか。

明恵は十代の頃から『五門禪經要用法』、『達摩多羅禪經』、『禪法要解』等により坐禪に励み、自らを「禪念沙門」と言い、「禪定成就の人」と評されていた。明恵の禪は戒定慧の禪定、華嚴の觀法としての禪觀であつたが、『明恵上人行狀』、『沙石集』等に榮西との交流を伝える説話があるため、以前より明恵と教外別伝の禪宗には接点が見出せるのか否かという議論がなされてきた。¹⁶⁾

だが、現存する明恵の著作の中で、禪宗について述べられるのは『却廢忘記』の以下のみである。

又達磨宗ナントイフ事ハ、在家人等ノタメニコトニカナフマシキ事也。又随求タラニナトヨミテオハシマサムハ、某甲カ門流ニテコソオハシマサムスレ云々。(『明恵上人資料』二、五五〇頁四〜九)

これは明恵が達磨宗(能忍系)、つまり禪宗を否定している証拠として理解されることがあるが、二百五十戒を定めるべきと説いた後にこのように続くので、ただ禪宗の禪は在家には難しいと言っているだけであり、これだけで明恵が禪宗を否定していると判断するのは難しい。

現存史料からは明恵の禪定と教外別伝の禪宗には接点を見いだすことができず、明恵が禪宗といかにかかわつたか、明恵が自身の禪觀が禪宗の禪と相通じると考えていたかは分からない。

さて、華嚴仏光三昧觀は明恵が主に李通玄の影響を受けて生み出した觀法であるが、『華嚴仏光三昧觀冥感伝』にも『禪宗綱目』で引用される弥勒菩薩からの感得の箇所後に以下のように、

其後見^二出^ス新渡^一通玄論^{中上}所^レ引^レ仏光觀^文。(此論末^二広流布^一。依^二不慮因縁^一從^二大宋朝^一得^レ之。)予見^二

此文^一深生^二愛樂^一。并見^二論主事跡^一又生^二敬重心^一。即改^二前円覚三昧^一修^二此仏光三昧^一。(日藏七四、一〇八上
一〇〜一一三)

李通玄の論中の仏光觀の文を見出して、深い親しみを生じ、論主の李通玄の事跡を見て敬う心を生じて、それ以前に

行っていた円覚三昧を改めて仏光三昧観を修めた」と記している。

そしてその後、禪中に心身があるかないかの状態になり、虚空に現れた普賢、文殊、観音の三菩薩のそれぞれの手の杖の先の宝珠から流れる宝水を浴びて明鏡のようになる現象があり云々と記述がある。更に、自分が若い頃に抜き書きした経論が喜海から送られてきたが、その中の『五門禪經要用法』の一枚の抄文に、

其中抄_レ出_レ五門禪經要用法文一枚余紙。一扱禪經文。上所_レ得境界一_一以符号。即彼文云。三種所_レ出仏還近_レ身作_レ三地金色。此諸仏尽入_レ地。地_一平_{ナルコト}如_レ掌。明淨如_レ鏡。自_レ観_ニ己身_ハ明_{ナルコト}淨_{ナルコト}如_レ地。此名_ニ念仏三昧境界_一。此名_ニ初門観_一也(略抄)。(日藏七四、一〇八下一〇〜一一三)

自身の体験と同じことが記されており、これが念仏三昧の境界であり初門の観であるという。

『華嚴仏光三昧観秘宝藏』の最後の方では、五秘密、光明真言、仏光観三昧に関して具体的に論じた後に以下のよう

に、
 仏光三昧_ハ是坐禪法門法。禪法者別於_ニ禪堂_一調息調身等方法具足_{シテ}可_レ修_レ之。不_レ可_ニ必用_ニ合行_一。此唯任_ニ真言修行_一儀軌_ニ為_ニ二類機_一出_ニ其方便_一也。用_ニ坐禪方法_一別修_ニ行之_一。是為_ニ本式_一也。予於_ニ禪堂_一別行不_レ用合修也。(日藏七四、一〇四下一一〜一五)

仏光三昧観は坐禪法門の法であり、禪法は別に禪堂で調息・調身等の方法を具足してこれを修めるべきで、必ずしも合わせた行を用いるべきではなく、坐禪の方法を用いて別に修めることが本式であると述べる。

ここでの禪法(華嚴仏光三昧観)が華嚴の観法であることは明らかである。

また、『秘宝藏』の最後では、華嚴仏光三昧観の伝授法式があるのかという問いに対し、以下のように答える。

若欲_レ授_ニ此法_一者、先須_レ令_下行者七日修_中加行法_上。其法者如_ニ禪經云_一、仏告_ニ阿難_一。仏滅度後、四部弟子若欲_ニ坐禪_一、先当_ニ靜端坐_ニ七日然後修_レ心数_一息云云。又云、定心守_レ意修_レ心修_レ身。調_ニ和諸大_一令_レ不_レ失_レ時。

一、二、心意不_レ犯_二輕戒及与威儀_一、於_二所持_レ戒_一、如_レ護_二眼目_一、如_二重病_レ人_一、隨_二良医_レ教_一。行者亦爾等云云。准此文_一、須令_二七日修_中加行法_上。先須_下教_二数息法_一。觀_二四大五蘊無我理等_上。又先可_レ令_レ誦_二光明覚品_一、光明真言等_一。然後一七箇日成滿以後可_レ授_レ之也。(日藏七四、一〇五上二、一〇)

この法（華嚴仏光三昧觀）を受けようとする者は、行者に七日の加行法を修めさせないといけない。その法は『治病秘要法』に、「仏が阿難に、仏滅後に四大弟子が坐禅をしたければ、まず静かに七日間端坐してその後心を修めて息を数えさせるのだと告げた等というように、またあるいは――」というが如くであると述べ、ここでも禪觀經典にのっとりて伝授すべきであるとしている。明恵の仏光三昧觀に直接的に繋がりがあある坐禅あるいは禪定は、教外別伝の坐禅ではないと読み取ることができる。

以上より、明恵が弥勒菩薩より感得した華嚴仏光三昧觀は、李通玄の仏光觀の影響を受けて完成したもので、明恵が若い頃から修行として励んできた禪觀に連なるものであることを確認した。

『禪宗綱目』では、これらと禪宗との関係に関する説明が不十分なことは否めない。であるから、大屋は「高弁の禪宗に対する思想はあくまでも華嚴宗の立場に在るものにして、決して一切を棄てて達磨宗に傾倒したるものに非ず¹⁸⁾と非難するのである。

証定はほとんど澄觀、特に宗密の理論を拠り所にして荷沢宗の立場を述べる。なぜならば彼らには荷沢宗について述べる文言があり、李通玄からは直接的な禪宗との関わりを窺い知ることができないからである。

では、証定は李通玄や禪觀と禪宗との関係を本書でいかに述べているのだろうか。

そこで、本書で数箇所ある李通玄の引用を見てみたい。

一つめは第三門の見性成仏を顕わずで、禪宗の玄妙は（荷沢宗でいう）無念の正恵であることを引用文により説明する箇所である。

禪宗玄妙無念正恵、以レ之可レ知。謂本来無住之理、妄隔不レ知。自不レ知無住、名レ之為レ迷。故通玄云、真智
 恵無二体性一。不レ能三自知二無性一故、名曰三無明二云々。始待三了縁一自知二無住一、名レ之為レ悟。故通玄云、真智
 要得三了縁一方能現云々。故馬祖云、不レ了時は迷、了時は悟云々。又行願品義記云、祖師云、無念之心自知二無
 念二云々。故馬祖云、不了時は迷、了時は悟云々。又行願品義記云、祖師云、無念之心自知二無念二云々。故円覚
 抄云、於三真覚境中一、無二別一塵有体之法二云々。(鎌旧三九四上二〇〜下五)

李通玄の『解迷顯智成悲十明論』の「本当の智慧には体の性はなく自ずから性が無いことを知ることはできないの
 で、無明という」云々を引用し、悟りの縁を待つて自ずから無住であることを知るのを悟りと言う。さらにひ
 き続き李通玄の『十明論』、そして馬祖、宗密の『華嚴経行願品義記』を引用する。ここで証定は李通玄と荷沢宗を
 結びつけようと試みているのである(更に馬祖禅も)。

同じく第三門で、一念冥会の心を指して見性成仏というが、始めて行を学ぶ者は一念が相応しても後で心が生じて
 念が動く成仏から退いてしまうのかという問いの返答に、『新華嚴経論』が引用される。

答。円覚略抄第五云、一念悟時念体是仏云々。謂一念即無念也。故通玄云、一念相応一念仏、一日相応一日仏云々。
 但清凉云、豁三了心性一後漸修学、令三具契合二云々。又圭山云、禅門悟即刹那而登三妙覚一、念々相応習気漸微、
 本智漸登具三漸頓一也。故荷沢大師開三示頓悟漸修一為三円妙二也云々。(鎌旧三九四下二一〜三)

『円覚経略疏抄』第五の「一念を悟る時は念の体は仏である」云々の一念は(荷沢宗の)無念であるから、李通玄
 は「一念が相応すれば一念の仏であり、一日が相応すれば一日の仏である」云々というのであると述べ、その後には
 澄観の「心の性を明らかにした後に次第に修学し具に一致させる」を、そして宗密の「禅門は悟ればそのまま一瞬に
 妙覚に登り、一念一念に相応して習気が次第に微細になり、本智が次第に磨かれ漸頓を具す。だから荷沢大師(神会)
 は頓悟漸修を開示したのである」を続けていく。

ここでは李通玄の引用の前後を澄観、宗密、神会の引用文により囲い、そして無念や頓悟漸修（荷沢宗）を入れ込むことにより、李通玄と荷沢宗を結びつけようとしている。

第四門の悟修漸頓を示すでは、悟りの相はどういうものかという問いに対し、『華嚴経行願品疏』、『宗鏡録』、『安心法門』等からの引用文で説明した後で、李通玄の『新華嚴経修行次第決疑論』が引用される。

如斯之文非^レ一。是則証悟之心相也。祖々対^レ幾方便開示、言離^二象外^一、意出^二繫表^一。皆是以^二称真離着之心^一、顯^二即相忘^レ相之旨^一也。一如^レ是了^二知心性^一已、細習學入^二禪法^一、方安^二処閑林^一、宴^二坐靜室^一、須^二忘^レ詮會^一旨。故決疑論^二第三云、此非^二放蕩^一、性亡思念都尽、以^二正定相應^一方知也。不^レ在^二情識斟酌^一云々。然後雖^レ有^二三種紛動之中^一、隨^レ事防^レ心不^レ染世法、常遊^二法理^一不^レ失^二止觀^一。先師教^二授修行肝要^一、唯在^レ此矣。（鎌田三九八上七～一三三）

—このように心の性を知り至って禅法に入り、はじめて閑林に落ち着き静かな部屋に宴坐して、詮を忘れて旨を会すべきである、だから『決疑論』に「これは放蕩なのではなく、性が亡んで思念がすべて尽きて正しい禅定をもってはじめて知る。情識を適当に処置するのではない」というとする。ここでは『決疑論』は諸々の引用文の一つとして当たり障りのない引用がされている。

これらより李通玄の著作からの引用は、澄観・宗密等の教説によつて補うことにより、意図的に李通玄を荷沢宗あるいは禅宗と関連づける営みがなされていることが分かる。

また第二門の教外別伝を弁ずるでは、最初に教外別伝を端的に述べるのに、明恵が禅観修行に用いた『達摩多羅禅経』^⑨が使われる。

第二弁^二教外別伝^一者、禅経序云、禅定之門此是阿難曲承^二旨詔^一。遇非^二其人^一、則幽閑莫^レ闢、罕^レ窺^二其庭^一。若得^レ意亡^レ言、途中授与^二云々。（中略）又達磨大師始来^二漢地^一、恵可禅師問^二云、此法有^二何文字教典習学^一。大師答

云、我法以心伝心不立文字、則仏々手^二授斯旨^一、祖々相^二伝此心^一云々。依^三此等文^一称^三教外別伝^一。(鎌旧
三九二下一七〜三九三上一)

『達摩多羅禪經』の序で「禪定の門は阿難がつぶさにその旨を承けた。阿難でなければ奥深い要を開くことはなくその内を窺うこともまれである。意を得れば言葉をなくして途中で授与する」等と述べるのを、その後の禪宗の達磨と恵可の教外別伝、不立文字の伝授の話に結びつけている。

本書は、主に澄観、宗密の理論により華嚴に禪宗を包摂するのであるが、証定は明恵の仏光三昧観の契機となった李通玄の仏光観、及び明恵が修めた華嚴の禪観と教外別伝の禪宗を結びつける試みを——十分であるとは言うことができないが——行っているのである。

明恵と栄西が実際に面識があったか否かは確証がなく、二人の出会いに関する説話は十三世紀中頃になって作られたと考えられるが、例えば『明恵上人行状』の明恵と栄西に関する説話には以下のようなくだりがある。

建仁寺の住僧に円空上座と聞へし人は、随分志さし深くして、仏法修行する人なり、能禪定を修へき様を、彼長老に問申たりければ、此比梅尾の明恵上人こそ、定学の功つもりて、既に成就し給り、尋訪へきよしをこそ示されける、仍彼上座、常に来て問訊奉りければ、上人示云、凡定学におひて、さまざまの事あれども、先禪定を修するに、三の毒有、是を除かされは、只心身をつからかしたる許にて、年月を送といふとも、成就すること有へからず、喩へは砂を煮て飯とせんことを求かことし、薪をそへ力お尽して、いかに猛火を用ゆとも、豈やはらかになる期を得や、其三毒とは、第一睡眠、第二雑念、第三座相不正是也、三の障を除て一切を求心を捨てて、只此無所期の志を提て、私に兎角あてかふ事なく、生々世々退屈せず、なかき志を立給ふへし、仏になり、道果をなりても何かはせむ、全く私の望を持給ふへからず、只此法師か詞を様こそ有らめとおもひ給へし、是は高弁か私の言にあらず、先年紀州刈磨の嶋に有し時、大聖文殊、空中に現して予に示給ひしま、に申すなり、悲むへ

し、此比はか様に修する人のなきにや、末法末法辺土の限、此事にありとそ仰せられる、(『明恵上人資料』一、五二七〜五二九頁)

栄西の弟子の円空が栄西に言われて明恵に禪定について助言を求めにやってきたが、明恵は助言した後、自分が言うのではなく昔紀州にいた時に文殊菩薩が空中に現れて自分に示したことであるという内容である。『禪宗綱目』(『華嚴仏光三昧観冥観伝』)では文殊や普賢菩薩は脇役であり、明恵は弥勒菩薩からの感得により禪(仏光三昧観)を嗣法したが、シチュエーションとしては似通っているように思われる。また明恵の禪定と教外別伝の禪宗が同じ行として語られていることも注目すべきである。

『明恵上人行状』と『禪宗綱目』は成立年代がほぼ同時代であり、明恵と禪宗を結びつける言説がこの頃起こった可能性があらう。明恵と禪宗との結びつきはその後の南北朝期や室町時代にも引き継がれていく。¹⁷⁾

六 南都での禪

ところで、当時の禪宗の興隆は南都にどのような影響を及ぼしていたのだろうか。これについては菘輪顕量による研究がある。¹⁸⁾菘輪によれば十三世紀中頃、東大寺の中で禪観の復興が戒壇院を中心になされていたという。ここでは菘輪の研究によって、円照と凝然に関してその実状を窺いたい。

円照

『聖一国師年譜』には、

(建長)三年師五十歳。戒壇院円照(実相房)受禪戒。(仏全九五、一三八上)

円照が円照により禪戒を受けたとある。そして、『円照上人行状』には、

禪・教・律三、唯在「一身」。非「是別宗別行之法」。不「兼」之者、非「真」弟子。兼「通」之者、名「真」學者。是故自身所「學」所「行」、兼包貫括、無「不」諳練。昼講「律部」、夜澄「自心」、証「悟覺性」。(『円照上人行狀』、三頁下)

禪と教と律の三つは一つの身体にあるもので、別宗、別行の法ではなく、これらを兼ねない者は本当の仏弟子とは言えないという。

中世東大寺の僧侶、特に遁世門の僧侶には、基本的に戒・定の遵守が確認されていた。円照は戒壇院においては定慧においては天台を学び、止観の坐禅を弘めるのがよいと語っていたが、以下の『円照上人行狀』の記述によると天台の禅ではなかったようである。

真言、諸根具足、万徳円満、禅法、無相無念、無「有」目鼻。(『円照上人行狀』、四頁下)

目鼻が無いというのは遮詮の表現(否定表現)である。『宗鏡録』には遮詮、表詮(肯定的に表現すること)、廢詮(言葉を用いずに表現すること)が紹介されるが、『円照上人行狀』に記される遮詮の表現は、禅宗から伝わったものと推定される。東大寺では元々修禅の伝統があったが、中世において禅が再び注目されることになったようである。²²⁾

凝然

凝然は円照の弟子で八宗兼学の学僧として知られるが、以下によると、

(凝然) 随聖守上人、伝「真言天台」、談「義伝」禅法。(『伝律図源解集』仏全一〇五、一〇八上)

談義などを通じての修学以外にも禅法の修得を行っていた。

凝然の『華嚴法界義鏡』には、禅宗の影響を探ることができる箇所がある。観行について述べる所では、

今、華嚴宗別教一乘は、正しく定学を詮わし、専ら心観を明かす。観行の方法、ただこの経に在り。(中略)皆

是れ一乘海印三昧の所現のあらざることなし。即ち是れ定心、定用の致すところなり。(鎌田、二四七頁)

『華嚴經』の全体が最初から最後まで「定学」を表す經典であり、經典を實際に読誦するのも定の意を離れないと述べている。

三聖觀の説明では、

是の如く諸門は、一念の心に在り。念念に心を觀ずる、功行いよいよ大なり。もしこの觀と契合相應せば、目に触れ、境に対して、刹那刹那に常に三聖および十方の諸仏菩薩を見る。一即一切なるが故に。心境無二なるが故に。(鎌旧、三五七―三五八頁)

「一念の心に在り。念念に心を觀ずる」などの表現は達磨禪との親近性を感じさせる表現であり、禪宗の影響を受けている様子が窺い知れる。

以上、蓑輪の研究により円照、凝然と禪宗との関わりをみてきた。南都復興に活動した遁世門の多くが、京都の東福寺の円爾の影響により『宗鏡録』を介するなどして達磨禪に関心を示していた事実があったのである。²³⁾

先に述べたように、凝然の『華嚴法界義鏡』巻下には明恵の弟子として証定の名前が見られる。まさしく証定もそういう渦中にいたのである。その渦中の状況が『禪宗綱目』の冒頭の「今時禪門紛繪是非多端」であった。南都において戒定慧の禪定と教外別伝の禪宗の關係に関して様々な議論があったことが推測される。

証定は、南都に於ける華嚴と禪との關係を明らかにするために、禪宗は教(華嚴)の伝統の中にあり、師である明恵の華嚴仏光三昧觀は禪宗の禪に繋がるものであることを主張する『禪宗綱目』を書き表したと考えられよう。

七 まとめ

『禪宗綱目』は華嚴宗と禪宗との關係について、証定が華嚴宗の立場からまとめあげたもので、第一門の教禪同異

から明らかのように、証定は全体としては華嚴が禪を包摂するという立場から教禪一致を主張している。

証定は、主に澄観・宗密系の中国華嚴の教禪一致説を援用し（円爾が講義を行った『宗鏡録』を補うことにもなる）、華嚴宗の立場を主張しつつ、洪州宗系の円爾（聖一派）の禪宗とも融和していくことを図りながら、自身の師である明恵の禪定（禪觀）を教外別伝の禪宗に結びつけることを試みたのである。

この背景には、聖一派の円爾による禪宗の興隆があり、特に南都の遁世門に於いて伝統的にあった戒定慧の三学の定の修禪と禪宗の関係について理論付ける必要性があったことが大きい。

中国では荷沢宗と洪州宗という唐代の別の系統に属する禪宗が、日本においては『宗鏡録』を媒介として重なり、また『宗鏡録』はそれらを結びつける役割を果たした。『宗鏡録』は達磨宗（能忍系）も援用しており、日本の禪宗の展開に於いて果たした役割は研究を進める必要がある。証定は弘迹顕理により、頓悟頓修を無念無修の裏返しであるとすることで洪州禪と荷沢禪の接点を見いだしている。日本の禪宗は中国の禪宗を受け継ぎながらも別のものを醸成しているのである。

このように他方を否定するのではなく、全体として認め合いながら浸透、発展していくあり方は、十三世紀における禪宗（禪思想）の展開方法の一つであった。

証定は明恵の禪定（禪觀）と教外別伝の禪宗を十分な理論により結びつけることができたとは言いがたいが、本書はその後の明恵と禪宗の関係に影響を及ぼしたのである。

日藏：日本大藏經、鎌田：鎌倉旧仏教（岩波思想大系）、禪宗誌一『禪宗』誌二一〇号（貝葉書院、一九二二年所収、底本―寛政二年写本）

参考文献

田中久夫『人物叢書 明恵』（吉川弘文館、一九六一）

鎌田茂雄「南都教学の思想的意義」（『鎌倉旧仏教 日本思想体系』岩波書店、一九七二）

柴崎照和「明恵と仏光三昧観（一）」——実践観から見たその受容の理由及び背景」（『南都仏教』六五号、

一九九二）

柴崎照和「明恵と仏光三昧観（二）」——実践観から見たその受容の理由及び背景」（『南都仏教』六七号、

一九九二）

古瀬珠美「称名寺所蔵『法門大綱』における禪門についての考察」（『仙石山仏教学論集』八号、二〇一六）

末木文美士「日本における臨濟禪の形成——新資料から見た禪宗と達磨宗」（臨濟禪師一一五〇年遠諱紀年『臨濟録』

国際学会論文集、二〇一六）

*本研究にあたり、千葉正氏（駒澤大学仏教経済研究所研究員）より参考文献をご紹介いただいた。この場をお借りして感謝の意を表したい。

(Endnotes)

(1) 大屋徳城「禪宗綱目の出現と其の思想上の背景」

（『日本仏教史の研究』二、一九二八）

(2) 鎌田茂雄「『禪宗綱目』におよぼした宗密の影響」

（『宗密教学の思想的研究』東京大学出版会、

一九七五）

(3) 高柳さつき「『禪宗綱目』の思想史的系譜」（『印

度学仏教学研究』一三二号、二〇一四）

(4) 大屋前掲論文

(5) 鎌田前掲論文

(6) 高柳さつき「日本中世禪の見直し——聖一派を中

心に」（『思想』九六〇号、岩波書店、二〇〇四）

(7) 高柳前掲論文

- (8) 『中世禪籍叢刊』（臨川書店、二〇一三）の成果による。
- (9) 彼秘伝＝『華嚴仏光三昧觀冥感伝』（日藏七四、一〇四下）。
- (10) 『華嚴仏光三昧觀冥感伝』では「依弥勒菩薩威神遂感得此禪法。何者予承久三年夏六月。依円覚經普眼章坐禪」となっているため、実際は弥勒菩薩による感得が承久三年夏六月ではなく承久二年夏という可能性もある。
- (11) この前には「問曰。然者從誰人相承得此法乎。答言。或依知識或依經卷即上所引教理是高祖伝來証文也」とある。
- (12) 小川隆は、一見正反対の如くであるが、言っていることが実は同じことの裏表である。「即心即仏」（表詮）＝「非心非仏」（遮詮）の考え方の根拠として、『臨濟録』示衆に見られる「得者は不得（得ることは得ないことである）」（大正四七・五〇二上）に注目する。五代の頃あえて遮詮を使うことが流行ったため、『宗鏡録』には「即心即仏是其表詮、直表示其事、令親証自心、了了見性。若非心非仏、是其遮詮、即護過遮非、去疑破執。今時學者、既無智眼、又闕多聞、偏重遮非之詞、不見円常之理。奴郎莫辯、真偽何分？」（大正・
- (13) 宗密は『禪源諸詮集都序』では、禪の教判の三宗（息妄修心宗、泯絶無寄宗、直顯心性宗）のうち、洪州宗と荷沢宗を共に最上位の直顯心性宗とするが、宗密は荷沢宗に好意的である。証定の『禪宗綱目』での二宗の捉え方は『禪源諸詮集都序』を踏襲しているとも考えられる。
- (14) 本書は原典の所在が確認できておらず、禪宗誌『禪宗』誌二一〇号（貝葉書院、一九二二年所収、底本＝寛政二年写本）が存在するのみである。だが凝然の『八宗綱要』とほぼ同年代に禪と浄土を加えた十宗について禪を頂点とし密教を次に置く教判を行う内容は、円爾もしくは聖一派の思想として扱ってよいと考えられる。そこで、ここでは円爾もしくは聖一派のテキストとして扱う。和田有希子『十宗要道記』解題（『聖一派 中世 禪籍叢刊 第四卷』、臨川書店、二〇一六）。
- (15) 他にも『華嚴仏光三昧觀冥感伝』の文中では「依弥勒大聖威神感得之也。良以十二白光神為禪門主令得見弥勒菩薩。禪經中又勸禪門行者令念弥勒菩薩。予年来願弥勒值遇」

是故弥勒菩薩垂_三加被_レ令_レ念_レ得此三昧法門_一也」
 (日藏七四、一〇上七〜一〇)と述べる。

- (16) 大屋前掲論文、田中久夫『人物叢書 明恵』(吉川弘文館、一九六一)、船岡誠「明恵の禪定思想」(『院政期の仏教』吉川弘文館、一九九八)等。船岡は明恵の禪定を「明恵の行動様式には現実の世界を飛び越えて、直接、仏菩薩の世界に参入する傾向があった。したがって禪宗の師資相承の世界を飛び越えて、直接、弥勒から禅法を相承することにも可能になるのである」と評す。

- (17) 大正一五、三四二上二五〜三四二中一。

- (18) 大屋前掲論文。『日本仏教史の研究』二、五〇九頁。
 (19) 宗密は『禪源諸詮集都序』で『達摩多羅禅経』を北宗禅と同じ息妄修心宗に分類している。

- (20) 例えば『禅宗法語』(金沢文庫蔵、南北朝時代写本)では、明恵、心地覚心、夢窓疎石にまつわる法語が一連の禅の仮名法語としてまとめられている。
 (拙論「『禅宗法語』解題」『稀観禅籍集 中世禅籍叢刊第十卷』臨川書店、二〇一七)。『達磨相承一心戒儀軌』(松ヶ岡文庫蔵、室町時代写本)には、明恵が文殊菩薩より直接授かった「持戒清浄印明」を述べる箇所がある。

- (21) 蓑輪顕量「寺僧と遁世門の活躍——戒律・禅・浄

土の視点から」(『論集中世東大寺の華嚴世界』東大寺、二〇一四)。

- (22) 『円照上人行状』には「宗密禅師作二禅源諸詮都序二卷一、照公翫_レ之、晝夜研覈」(続々群書類従三・四八二下)と、円照が『禅源諸詮都序』を学んでいた記述がある。

- (23) 他に南都で円爾禅の影響を受けたものとして良遍の『真心要決』が知られる。近年の研究では良遍が直接円爾の『宗鏡録』の講義を受けたかは定かではないものの『真心要決』に用いられる「真心」「不観之観」「和会」「廢詮」「心外無法」などは、『宗鏡録』にも用いられるため、その影響はあるようである。(蓑輪顕量「良遍の『真心要決』と禅」『印度学仏教学研究』一二九号、二〇一三)