

中世禪の仏語観——円爾弁円と無住一円——

従来の円爾像——序にかえて

円爾弁円（一一二〇）（建仁三）―一一二八〇（弘安三）は、明庵栄西に次ぐ臨済禪の将来者として知られている。円爾は栄西の直弟子に台密と禪を学んだ後、入宋して参禅し、帰国後、東福寺一世として臨済禪の普及に貢献した。だが、よく知られているように円爾の禅風は、従来（兼修禅）（教乘禅）などと評されている。^①（兼修禅）とは禅宗以外に教宗の学問や実践を併せて修学する禅であることを、（教乘禅）とは教宗の修学に依拠した禅であることを意味する。

つまり、円爾の禅は、教宗との兼修を実践形態とする、

菅 基 久 子

教宗に説く修学を付帯する禅と捉えられてきたわけである。結果として、円爾は教、特に密教と禪の融合をはかった、純粹ならざる禪の代表者と位置づけられてきた。そして、そのような融合に対しては、宋禅受容の初期形態である、禅を根づかせるための妥協策だった、^②宋禅自体が教禅一致思想を持っていたから融合がしやすかった等々の説明がなされてきたのであった。^③^④

さて、こうした従来円爾像の前提にあるのが、宋代の永明延寿が執筆した『宗鏡録』百巻の影響である。『宗鏡録』は「即心即仏」を基調に見性に関する論述を展開しているが、禅僧の言録の他に、華嚴と禪の相応に関する言説、天台教学の知識等を広く収載している点が特徴である。そ

の教宗への造詣の深さから、日本中世の臨済禅僧にとつては資するところが大きかったとされてきた。特に、この『宗鏡録』には〈禅教一致〉思想が説かれているとされ、円爾はその〈禅教一致〉思想の積極的な受容者と捉えられてきた。円爾の『宗鏡録』受容をめぐるそのような指摘は、主として同書の講義の記録と、弟子の一人であった無住一円の著述に基づいてなされている。

『宗鏡録』の講義に関しては、『聖一国師年譜』や、虎関師錬の『元亨釈書』に記されている事績から窺い知ることができる。そうした記事に基づいて、僧俗に対する『宗鏡録』の講義活動が注目され、研究者の間で、『宗鏡録』と円爾の関係の深さが捉えられてきたと言える。また『宗鏡録』からの思想的継承に関しては、無住が著書の随所で、円爾の禅風が「禅教和会」を掲げる『宗鏡録』を受けたものであると記している。その記述に基づいて、延寿—円爾—無住という系脈が見出されてきたわけである。

これらの指摘は、いずれも円爾の没後に書かれた他者の記述によつて、『宗鏡録』と円爾の関わりを捉えようとするものである。そして、円爾の思想を『宗鏡録』や無住の思想と関連づけるものである。このような『宗鏡録』に依拠した従来の円爾理解には、〈禅教一致〉思想を標榜する『宗鏡録』が、禅を普及させるために格好の権威書であつ

たとの認識が根強く存している。そして『宗鏡録』を受容する禅僧たちを、〈禅教一致〉思想の持ち主として系列的に捉える傾向が見受けられる。

しかし、『宗鏡録』と円爾を結びつけているのは、ほんとうに「禅教一致」思想なのだろうか。また、延寿—円爾—無住という系脈がはたして認められるのだろうか。このような疑問を抱く理由は次の点にある。

円爾も無住も『宗鏡録』が記す「経是仏語、禅是仏意」という記述を引用している。この一文は、経とは仏語に、禅とは仏意に他ならないという意味であり、文法的に難解なところはない。ところが、円爾と無住とでは、この記述を引く際の禅・教論の立場が異なると考えられるのである。そこで問題にしたのが、円爾の仏語観である。本稿では、円爾の仏語に対する理解に即して円爾の『宗鏡録』受容を捉え直し、円爾の禅論の特質を明らかにしたい。

一 無住の記述の検討

無住は諸宗を禅宗教宗を含めたものとして広く捉え、諸宗は究極において一致する、きわめて融和的なものだとの見解を示している。その拠り所となっているのが永明延寿の『宗鏡録』であり、さらには圭峰宗密の『禅源諸詮集都

序（以下『禪源』と略記）である。

無住は、禪と教が同源の存在であるとする。たとえば著書『聖財集』においては、禪と教とが、方便としては区別されるものの、実証においては同一であると述べている。⁶⁾ 禪と教はいずれも同一の究極に達するために設定された、異なる方法なのであり、それによって至る最終の到達点においては必ず一致するというのである。無住によれば、「禪・教」に含まれる諸宗の優劣は、あくまでも方法としての優劣を言う。到達点においては同一であるから、優劣は存在しない。⁷⁾

無住は、同じく『聖財集』の中で、この「到達点における諸宗一致」という立場が、円爾の法門の基調であると明言している。その際に、基盤が圭峰宗密の『禪源』に在ること、それを『宗鏡録』が引いていることを明示して、それを「故開山」すなわち東福寺一世であった円爾の法門が受け継いでいるとする。円爾の法門が圭峰宗密―永明延寿に連なるものであると位置づけるのである。

『聖財集』よりも早い時期に執筆された『沙石集』では、戒定恵の三字が不当に区別視されるべきではないとの観点から、禪と教との和合が説かれる。その際に思想的拠り所とされているのが、やはり『禪源』と『宗鏡録』である。

戒定恵ノ三字、眞実ノ体ハ無一也。（中略）圭峰ノ宗密

禪師モ、「禪ハ仏ノ意、教ハ仏ノ言、諸仏ハ心口相応ス」ト云テ、三宗三教ノ和合ノ事、宗鏡録ノ第三十四卷半以下有之。又、圭峰禪源諸詮ノ中ニ在之、上巻終也。道人尤是ヲ見給ベシ。（『沙石集』）

無住は『禪源』に依拠して、仏の意と言の一致に目を向けている。特に「禪ハ仏ノ意、教ハ仏ノ言、諸仏ハ心口相応ス」の一文は、無住の著作によく引かれる箇所である。この一文が、禪と教の究極ニ仏位における一致を意味することについては、問題あるまい。さらに引用箇所の内容について紹介している、「三宗三教」とは、禪の三宗と教の三教を言う。これは禪を三宗に、教を三教に区分するもので、それらが相互に対応しているとする見解を指している。無住はここではそれ以上を引かないが、『禪源』では、三宗三教の対応は最高の禪と最高の教である華嚴の一致に極まるとされる。

『沙石集』のこの記述では、華嚴と禪の一致という特定の教宗の称揚には言及されない。ただし、そのことが『宗鏡録』のどこに、また『禪源』のどこにあるかという、引用箇所への明記には意が用いられている。無住が自分の引用について、出典名だけでなく出典からの引用箇所をもこれほどまでに詳細に記しているのは、『沙石集』十巻の中でも、ここだけである。

以上のことから、無住が、禪教の相応および究極的一致を基本的な理念としていたこと、圭峰宗密—永明延寿—円爾—無住という系脈を考えていたこと、この系脈をたいへん重視していたことが明らかだろう。

無住の「教は仏の言葉、禪は仏の心、諸仏は身口相応す」という、宗密の『禪源』からの引用は、仏の言である教と、仏の心である禪が一致するという、無住における禪教一致論の根柢になっている。そしてこの一致論は、宗密の記述、それを引く『宗鏡録』、そして円爾の基調、さらには自己の禪の立場というように、直線的に結びつけられるのである。

その宗密の言葉は、もともと次のような文脈の中の記述である。

師に本末有りとは、謂く、諸宗の始祖は即ち是れ釈迦なり。経は是れ仏語、禪は是れ仏意なり。諸仏の心口は必ず相違せず。諸祖の相承せる根本は是れ仏の親付、菩薩の造論の始末は、唯だ仏経を弘めんがためのみなり。⁽¹⁰⁾（『禪源』）

経は仏語、仏の口説である。禪は仏意、仏の心である。この二つは根本的な存在で、相違することはない。だが、その経説を弘通する際に、論における〈始—末〉が発生したという。ここで、〈始—末〉は根本の〈仏意・仏語〉とそ

れを〈弘通するための経論〉の関係を示している。無住が言うように、仏の心と仏の言葉とは一致すると言うことができる。この記述を『宗鏡録』も引いている。

至教を用ひて指南と為す。依憑するに拠有り。故に圭峰宗密和尚の云く「謂く、諸宗の始祖は即ち是れ釈迦なり。経は是れ仏語、禪は是れ仏意なり。諸仏の心口は必ず相違せず。諸祖の相承せる根本は、是れ仏の親付なり。菩薩の論の始末を造せるは、唯だ仏経を弘めんがためのみなり」と。⁽¹¹⁾（『宗鏡録』）

『宗鏡録』の目的は「至教を用いて指南とす」ることの証拠を示すことにある。禪と教の符合性、すなわち禪も教も仏に帰し、お互いの間に相違はない、という宗密の言葉が根柢に、「至教を用いて指南とす」ることは妥当だとするのである。

無住は『禪源』の記述を延寿が『宗鏡録』に引いていることをふまえて、故東福寺すなわち円爾の法門の基調が、『宗鏡録』を継承したものであると述べている。そしてさらに、『宗鏡録』が禪と教を会通して偏執のない、龜鑑であると称揚している。明らかに到達点における禪教一致を基軸に、『禪源』と『宗鏡録』と円爾の法門を一つの線で捉えている。しかもその禪教一致の立場は規範として掲げられるものである。

これまで、無住の記述に依拠して、延寿—円爾—無住という系脈が当然であるかのように提示されてきた。また『宗鏡録』の禅教融合を柱として、その融合思想の積極的な受容者円爾という位置づけがなされてきた。しかし、無住がいみじくも述べているように、『宗鏡録』の禅教一致に関する部分は、ほとんど圭峰宗密の『禪源諸詮集都序』からの引用である。そうすると、禅教一致思想を継承する系脈は、遡って宗密に連なる系脈であることになるだろう。当該引用箇所に基づく禅教一致思想を基盤とする限り、永明延寿および『宗鏡録』は、系脈の起点ではなく中間点に位置する存在でしかない。

それでは、円爾自身はどうなのだろうか。

二 円爾における『宗鏡録』当該箇所の引用

円爾の著書とされる『十宗要道記』には、『宗鏡録』からの引用が数箇所認められる。そのうちの一箇所が、当該記述の引用である。教宗と自己の禅宗との区分を論じた記述部分中に見える。

往生と成仏の両宗は、いはゆる三乘眼性（根）の可覚也。今此の仏心教外別伝は、默示默契の所悟也。……先達の云く、西天の釈迦文仏これを説くを教と為す、東山の

菩提多羅これを示すを禅と為す、と。故に見性達道の説黙は即ち牟尼の意也、是心是仏の談論は実に多羅の素懐也。宗鏡録に云く、教は是れ仏語、禅は仏意なり、と。円覚經に云く、修多羅の教は月を標す指の如し、と。禅章に云く、十二の修多羅は十方の薄伽の空拳なり、と。（『十宗要道記』）

「往生と成仏の両宗」とは、仏心宗を除く諸宗、すなわち教宗全般をいう。人々を三乘、つまりそれぞれの違いに応じた方法で導く種々の教門である。「仏心教外別伝」とは、仏心宗、すなわち禅宗である。仏心は無言のうちに示され、無言のうちに悟るものとされる。禅宗が掲げる禅は、教宗のような「乗」すなわち方法ではなく、したがって「乗」ごとにある機根の区別もなく、誰でも現身のうちに本性を徹見すれば本来の仏を現成できるといっているのである。

この乗を説く教宗と、教外の仏心宗を区別する存在が「教」である。円爾はその「教」を、釈迦が説いたものと記しているが、その際に教と禅の関係を示す例証として、三つの文を併せて引いている。『円覚經』と『禅章』と『宗鏡録』である。とすれば、三者は同様の趣意を持つものとして引かれていると考えてよいはずである。

つまり、『宗鏡録』の「教」は『円覚經』や『禅章』に經典・教説を言っている「月を示す指・諸仏の空拳」に相

当すると考えられる。仏意自体である禪を示すために設けられた外在的なもの、いわば仮の存在なのである。このような理解は、先に掲げた『宗鏡録』の文章の冒頭にあつた、「至教を用いて指南とす」という、『宗鏡録』のねらいに沿ったものと言つてよいだろう。つまり、最高の教は、最高の指なのである。最高でも、教は指に過ぎない。

この点に注意するとき、円爾の引用の典拠が、元々の『禪源』ではなく、『宗鏡録』である必然性が見えてくる。円爾はこの引用によつて、〈教、すなわち仏の言説は仏意を示すもの〉であると規定して、〈仏の心意そのものである禪〉と区分し、教と禪を方法と本源と捉えている。言い換えれば、禪と教は本末関係にある、と言える。円爾においては、教とは、仏意を他者の受容が可能な形に変換した、外在化させた存在である。禪が仏意を変換することがないのとは異なるものなのである。

ここで、「教」と「経」の問題について考えておきたい。円爾は『宗鏡録』からの引用中、「教」の字を用いて「教是仏語」としていた。この表記は、無住の引用においても同様に見られる。しかし、『宗鏡録』、『禪源』では、仏語とされているのは「教」ではなく、「経」である。つまり、円爾と無住の引用は、原文のままの表記ではないということになる。これには理由があるのだろうか。

そもそも、經典の文言は、言語化された仏意である。したがつて、「経」と「教」の混用は許容範囲内と言うことができるかもしれない。実際、無住の場合、「経」を「教」と言い換える際に、「仏語」を「仏の言バ」と言い換え、「諸仏の口」とも言っている。とすれば、説かれた教え、書かれた教え、教えの言葉といった意味内容を同一視して、「経」と「教」を混用した可能性は高い。

しかし、円爾の引用は、無住とは違い、単なる混用ではすまされないと考える。その理由は、『坐禪論』の記述中に見える、経陀羅尼、經典の文言についての言及部分にある。

経陀羅尼と云ふは文字にあらざ、一切衆生の本心なり。本心を失へる人のために、様々の譬をとりて教へて本心を悟らしめ、迷の生死を止めんが為めの言なり。本心を悟り根源にかへる人、眞実の経をよむなり。文字をまことの経とは云ふべからず。¹³⁾（坐禪論）

円爾はここで、經典の文字自体には意味がないことを強調している。本心に立ち帰らせるための教えの言葉が経である、としているが、文中の「本心」とは本来の心、すなわち円爾が掲げる仏心を指している。したがつて、「本心に帰る」とは、現身の成仏を意味すると考えられる。そうすると、「本心を悟り根源にかへる人、眞実の経をよむ」と

は、〈成仏こそが真実の読経である〉という意味であると解釈してよいだろう。その場合の「経」は、外在化され、文字化された経に依拠した「教」ではありえない。内在する仏意に対する自らの享受を指して「真実の読経」と言い表していると考えられる。

また冒頭の「経陀羅尼と云ふは……本心なり」とは、〈真実の仏語とは仏心のことだ〉という意味であると考えるべきだろう。この場合の「経」は内在する心自体である。つまり、真実の経すなわち真実の仏語は、仏がその心中において内的に発し、内的に享受するという、「自受用」の次元で捉えられる概念だと言つてよい。

以上のように、円爾の記述によれば、真実の仏語は仏意と同じ内在的次元で合致するものである。ゆえに根源的な存在であるということが出来る。それに対して、文字化され、外在化された經典、いわゆる經典は、仏意の流出物である。当然ながら外在的次元の存在ということになる。他者による認識が可能な、「他受用」の次元で捉えられるものである。したがって、禪が根源的な存在であるのに対し、經典に依拠する教は文字に依拠する存在であり、根源的な存在とは言えない。

約言すれば、円爾においては仏語が、文字化という変換行為の介在の有無を問うことによつて、根源的存在とその

流出である存在の二種に区別されていると言つることが出来る。仏語を内在と外在二つの次元に区分して捉えているのが、円爾の仏語観の特徴だと言つてよいだろう。

円爾は教門を「三乗の可覚」すなわち機根に応じて区別される外在の法に即した方法と考え、外在の法に依拠する教門と依拠しない禪門とを対比的に捉えているが、このような対比の根幹には、〈文字化された仏語と文字化されない仏語〉という次元的な相違を念頭において仏語観があったと考えられる。

このような円爾の文字観と関わる『宗鏡録』からの引用箇所がある。

宗鏡には一字をも識らずして但だ見性を得よと明かす。⁽¹⁴⁾『十宗要道記』

この記述によれば、円爾は徹底的に文字を離れた見性の典拠として『宗鏡録』を引用していたと考えられる。『宗鏡録』自体には、「一字をも識らずして但見性を得よ」という、そのままの記述はない。だが、「見性明心」の立場を示す記述や、言説を如来の善巧方便ゆえに仮設された手段と位置づけて、禪者は理観のみによるため「一句をも識らず」としている記述は見出せる。⁽¹⁵⁾ そうであるとすれば円爾の禪論においては、『宗鏡』の言説が、文字を離れた見性の典拠として機能している、可視的な文字と内在する仏心

の対比に貢献している、と言うことができよう。

このように見てくると、円爾の著作中に引かれている『宗鏡録』からの「経は仏語、禪は仏意」という一文は、無住が捉えたような趣旨で引かれたものとはみなしがたい。円爾は「経」を「教」に置き換えて引いているが、置き換えられた「教」とは、心意を指し示す、外在化された言葉による口説という概念である。言葉によって言い表された仏説は、教化の手段・方法であって、仏心から出たものではない。『坐禅論』では、仏の言葉が様々の譬えによって衆生を導くための教えであると説明されている。この円爾の「言葉」認識の基底には、文字は仮設物であるとの徹底した観点がある。

確認すると、円爾は明らかに、仏語を（いまだ文字化されない内在的な仏語）と（文字化された外在的な仏語）とに区別していた。文字化されない内在的な仏語は、仏心と同じ次元で合致する根源的な存在であり、一方、文字化された外在的な仏語は、仏心からの流出物と捉えられていた。そのような観点から、経も内在の経と外在の経に区分されていた。したがって、「経」から「教」への書き換えは、円爾の場合、明確な意図によるものと言うことができるだろう。無住の場合、「経」から「教」への書き換えが同じように見られるが、前後の文脈や用語の使用状況から考え

て、「経」と「教」の混用がなされていると見てよい。また、円爾が示すような仏語における内在と外在の区別は観取されない。

以上のことから考えて、円爾が禅教一致の思想を『宗鏡録』から受容し、禪と密、あるいは禪と教の融合に援用したという従来の見方は肯定できない。また、無住が主張するような意味での宗密―延寿―円爾―無住という系脈も、円爾から無住が継承したものではなく、無住の主観的なものと見るべきであろう。

三 円爾における仏語と真言

円爾は「経」を文字化された經典と、仏に内在する仏語として仏自身によって自受用されるものの二種に区分している。前者は教宗がその依拠するところとして重んじているものであり、後者はそのようには認識されていない、否、認識されないものである。

だが、弟子の無住は、仏語を専ら文字化された經典、そして經典に示されているところの仏の教説と捉えている。師説を受容してはいないのである。無住が師と同様に「経」ではなく「教」の文字を用いながら、師説とは異なって「経」と「教」を同義で捉えたのは、「経」や「教」

に対して、師とは異なる理解を持つていたからと考えるべきであろう。

円爾と無住の間に見られる〈仏心〉と〈仏語〉の関係づけ方の違い、またそれと関わる禅と教の関係づけ方の違いは、阿字についての理解においても現れている。

円爾も無住も、密教と禅の関係についての記述を残しており、二人ともそこで、禅の無念無心の境地を言い表す「心不生」に言及している。円爾は『大日経見聞』の中で、そこには「阿字」すらないとしている。ところが、無住は『沙石集』の中で、それを「阿字」であると説いているのである。

問ふ、自心成仏とは其の義、如何。答ふ、自心とは阿字心也。何となれば、阿字の一種は差別乗なるが故に。差別乗は皆な是れ阿字門也。故に乗乗各各自心不生を得る時、皆な阿字不生門に入る。故に成仏と云ふ也。……心不生は即ち是れ阿字不生也。¹⁶

（『大日経見聞』）

阿字ト云ハ、本不生ノ義ナリ。文字ヲツタフルニハアラズ。只心不生ナル、是阿字也。密宗ノ大意はニアリ。誠ニ心地ニ染汚ナク分別ナクハ、阿字ヲ心得ベシ。一念不生ノ心即阿字ナリ。¹⁷

（『沙石集』）

円爾の場合、根本であるゆえに阿字である自心が不生、すなわち阿字すら不生であるところに、禅の心不生がある。¹⁸ 円爾はここで自心成仏を、自心における仏の顕現として説明していない。あくまでも自心不生こそが成仏であるとする。つまり円爾は、真言密教の到達点である自心の源底の覚知⇨阿字および自心における仏との一体化や仏の顕現を、真の究極とは認めていないと言える。円爾は、それらが不生となるからこそ成仏というのだと説く。

一方、無住の場合、禅の心不生は密教の根本真言である阿字と合致する。阿字は本来何者も生じないという意味を表す真言であり、全存在の究極であり原点でもある。一念の心の働きすらない究極の心不生というありようは、阿字と表現しても心不生と表現しても変わるものではない。

両者の記述から、円爾と無住が禅と密教の到達点の一致・不一致に関して異なる立場を有していたことは明らかだろう。

密教の阿字と禅の心不生の一致あるいは不一致は、禅教の一致・不一致論の原点とも言うべき重要な論点である。そこで禅と密教との関係づけについて、両者の特徴をさらに広く詳しく検討したい。

まず、無住の禅・教の位置づけと究極に対する言及を整理しておこう。無住は禅・教の相違について、次のように

記している。

観心工夫ハ、タツチニ心ヲミル方便、文字言語ハ、此心ヲトク詞也。イマ一重トヲキ方便也。¹⁹『沙石集』

観心工夫と文字言語は、いずれも方便であるとされている。ただし後者は迂遠な方法である。だが、どちらも目指すところは同じ心である。文字言語が「トク」とされているところの「此心」とは、観心工夫によって照らされる心にはならない。

無住はこの記述に続いて、文字言語による学門的方法はその後実践される修行のためのものであると述べている。もし発心当初から観心工夫に進むことができるなら、文字を用いる必要はないという。その実例として、無住は次のような一語を紹介している。

無準、円相ノ中ノ丁ノ字ヲ預ケラレタリケルニ、如法ノ道心ノ志アリテ、工夫ノ間、行住坐臥ニ公案ヲモツ。後ハ万ノ物ノ中ニ丁ノ字ミヘケリ。其字ヲミウシナヒテ心地ヲエタリト物語セシト、或人申キ。²⁰『沙石集』

ここには、行住坐臥に一字を観じることによって究極の心地に達することが、典型的な禅の修行と考えられていたことが窺える。このような一字の存在価値は、『聖財集』の記述によれば、禅宗では幻病を療治する幻薬と位置づけられるものであり、密宗で説かれる諸仏の慈悲幻に匹敵する

ものであった。²¹無住の紹介記事に見える丁一字は、その一字にこめられた意義内容に意味があるのではない。その点では真言密教の阿字観とは異なる。だが修行の事相としては、阿字観に通じるものを持っている。

本節冒頭に引いた『沙石集』の記述に明らかのように、無住は真言密教の思想の根本にある阿字が、文字を伝えるものではなく、本不生それ自体であるとしている。そして本不生とは心不生であり、それこそが阿字であると述べている。つまり、阿字観によって阿字心を得、一念不生ノ心を得ることは、明らかに真言密教の方法である。だが、その至るところの究極は禅のそれと等しい。

無住がこのように禅・密の共通性を強調する背景には、禅が自証のみを説くことに対する反発があったと考えられる。無住によれば、禅・密両宗に共通する究極の心は、「菩提心者、上求下化悲智具足心」と表現されるように、悲智具足でなければならない。ところが理観の禅門は自証のみを専ら説く。その点で禅門は不足があり、自証門と化他門とを双具する密宗に劣るとみなされる。

『聖財集』に、自証のための方便としては最上の禅門が、善巧方便すなわち利他の方便としては最下の法門であるとされているのは、やはり禅門の不足という認識が強いことを示している。だがそのような比較がなされるのは、禅の

説く自証が密宗の内証と同一であるとする禪・密一致の認識があったからであろう。無住が上求と下化二本の柱を核とする仏心理解に立ちつつ、禪・密両宗の自証・内証を一致するものと見る究極理解に立っていたからこそ、そうした相対的比較が可能になったと考えられる。

これに対して円爾は、密宗の究極の一心が、禪の掲げる仏心とは異なる阿字心であり、自心であるとの観点を持っている。阿字門はすべての方便門を集約するものであり、阿字門に入って自心不生を得るに至るとする。このような阿字門への言及の中で、円爾は自心成仏が自心において成仏する意ではなく、自心を生じないとき成仏するのだと説く。

真言密教における自心成仏とは、自心に法身大日が顕現する謂いであり、自心内証のさとりを言う。真言密教ではそれを一字で示す。それが自心真言と呼ばれるものである。阿字は根本を表す根本真言である。このような解釈をふまえて、円爾は自心は阿字心であるという。それは根本的存在であるが、根本実有として存在するものであり、理事不二に一切存在また一切の方便門を包摂している。

円爾はこの自心＝阿字心を極め、阿字を得て自心の根本に達したとするのを成仏とは認めていない。真言密教が全ての門を阿字に通じるとして最終究極の処に示した自心の

内証の世界を、円爾は心不生とは異なる、心不生への通過地点として位置づけていると言える。

『十宗要道記』は、真言密教の究極である一心が、教宗中の最究極処であることを明言している。その究極処は、「諸法唯一本覚」(『十宗要道記』)であるとされる。だがその本覚とは、唯一法でありながら、そこにさまざまな幻化を見うるからこそ究極の一心なのだとも言う。円爾は一心についての説明に続けて、こう述べている。

禪は唯だこれに異なるのみに非ず、遙かに物外に超ゆ。其れ禪とは仏陀素懐の心なり、定に非ず、恵に非ず。禪意を顕密所依の体と悟れば、即ち真に無門無法なり。

……真如門を出れば、一一心に非ず。(『十宗要道記』)

円爾は真に無門無法であることが禪であり、本来の仏心であるとする。その禪は菩薩の行とされる三学に含有される定恵ではありえない。真に無門であれば、阿字門も存在せず、無法であれば阿字も存在しない。万法を阿字で説明し、阿字で表現する限り、真に無門無法とは言えないのである。円爾は『坐禅論』の最終問答において、禪の理想とする無心が内的には何者にも一切関わらないことを繰り返し説いている。

一切の法を見るに心には見ず、一切の事を聞くに心に聞かず、又口に嘗め鼻に嗅ぐ心も亦かくの如し。万事

の上に於て只無心なるべし。無心の心、是れ三世諸仏の本師なり。是れ第一の仏なり。此無心の本仏を成ずるを、諸仏の成等正覚とは云ふなり。此旨を悟るを、寂滅為樂と云ふなり。

この記述にしたがえば、「無心の心」は一切を外面的には見聞しても内面的には見聞しない。感得しない。無心の状態にあるとき、各存在は外面的には世界を形成し合いながら、内的相互関係にはない。そのありかたは、真言密教が説く究極の心のありかたとは明らかに異なる。

たとえば、木々は風に吹かれれば、花や葉を落とす。その花や葉は行き着く先の定まらないまま風の動きにしたがって空を舞う。そこに無常の真理を觀じ、さとりを得ることは、顯教では二乗の修行である。だが密教では、三乗の差別を超えた修行である。

密教的世界觀からすれば、世界を形成している個々の存在全てには、常に法身大日が遍在している。そしてそれらが成す外面的な動きは、法身大日のメッセーじ性の強い働きかけを伴っている。したがって、風に舞う葉にも、法身大日のメッセーじがこめられている。行者はそれを感じ、やがて、法身大日と一体化して、心にそのメッセーじを共有することができると言っている。自然界の音響がそのままながら真言であるからこそ、真言の行者は風の音を聞いて、それが

法身の声であることを知ることができる。そしてただちに法身と響き合う。つまり、阿字本不生の理に入ることができるのである。

だが円爾は、そのような動きを外面的には示しても、無心の心においては一切の感得がないというのである。当然ながら、法身大日との一体化もメッセーじの共有もありません。

以上のことから考えて、円爾は密教の根本である真言を実存存在として捉えていたと言うことができよう。その観点からすれば、阿字心と言ひ換えられる自心は、実存としての到達点にとどまるものであるから、本来無ではないことになる。円爾の禪の立場からすれば、自心とは、不生という理念によって却下されるべき存在なのである。

おわりに

真言密教の世界觀は、世界を法身大日の発する真言が遍満する無限に豊かな世界と捉える。覚知しさえすれば、誰でもその真の豊かさを共有することができる。これに対して円爾が提示した無心の心を理想とする禪は、世界に真理を語らせることはしない。言語化されたものはすでに真理それ自体ではないからである。

無心の道に安住して生死の止む心を、仏最後にのたまはく、諸行無常、是生滅法、生滅々已、寂滅為樂と説きたまへり。……寂滅為樂とは、仏も無心なり、衆生も無心なり、山河大地、森羅万像皆無心なり。⁽²⁶⁾（『坐禪論』）

円爾の禪論においては、文字も言葉も音声も、いかなる記号も、真実語、仏語とされるものも、外在し、他者による受用が可能である限り、手段であり真理を指し示す方便であつて、真理それ自体ではない。それが発せられるとき、またそれによつて表現されるとき、発せられたものも表現されたものも、方法と内容の両面において、真理自体ではない。

無住はこのような円爾の禪を理解しなかつた。無住は禪の無心をこう理解した。

真実ノ心ハ、心即チ法、法即チ心也。……然バ仏祖心ナキニ非ズ、只是レ分別ニトゞコヲラザル心、即チ無心ノ心也。又言説ナキニ非ズ、只言説ニトゞマラザル言説、即チ無言ノ言バ也。⁽²⁷⁾（『沙石集』）

無住は無門にも無法にも言及する。無心を掲げ、無言を掲げる。しかしながら、その無心とは、分別を離れた不住不著の心を言う。無言とは、同じく不住不著の言説であると言ふ。このように究極の心と言語とを掲げる無住は、無心

の心と教宗の最究極処を区別することはなかつた。そのような態度は、すでに確認した心不生と阿字が一致するとの観点と一体である。

晩年の弟子とはいへ、無住はたしかに円爾の弟子であつた。ところが、このような受けとめがなされていたのである。しかも無住は、著作を通じて師説が禪教一致であると披瀝して憚らなかつた。その理由について論じる紙幅はないが、円爾の『宗鏡録』受容の理由や背景が〈禪教一致〉思想にないことは、もはや明らかであろう。円爾が『宗鏡録』を引くのは、むしろ禪の超絶した本源性を示すためであつたと考えられる。

今我々は無住の著作というフィルターを外して円爾の言説と向き合っている。この新たな対峙を契機として、今後の研究を進めて行かなければならない。

注

- (1) 今枝愛真『禪宗の歴史』（至文堂、一九六二、増補改訂版、一九八六）、荻須純道『日本中世禪宗史』（木耳社、一九六五）、船岡誠『日本禪宗の成立』（吉川弘文館、一九八七）。

(2) 今枝前掲書、船岡前掲書。

(3) 今枝前掲書。

(4) 今枝前掲書、荻須前掲書。

(5) 荻須前掲書、今枝愛真『中世禅宗史の研究』東京大学出版会、一九七〇。

(6) 東北大学付属図書館蔵狩野文庫本『聖財集』下、七丁表。

(7) 無住が禅・教における到達点の一致を説いていたことをめぐっては、和田有希子「無住・道暁と鎌倉期臨濟禅」(『文芸研究』一五三、二〇〇二)が円爾との共通点として捉えるのに対して、吉原健雄「円爾弁円『坐禅論』における(教禅非一致説)」(石毛忠編『伝統と革新——日本思想史の探究』、ペリカン社、二〇〇四)が、禅と諸教行を区別する円爾との差異をふまえつつ「無住の修行論・境地論では、禅は独自の立場を主張しなくなっている」と指摘している。これに先だつて、吉原「無住道暁の『方便』説と人間観」(『日本思想史学』三一、一九九九)は、方便にウエイトを置いた無住の諸教・諸行把握について、「方便の並列視・究極視」と位置づけ、顕密仏教とは異質な独自の教論・修行論があったとの観点を提出している。ただし、『大日経』の文言をめぐる解釈に曖昧な点があり、教論・修行論における無住の独自性および顕密仏教との質的差異が明示されているとは言えない。

(8) 『聖財集』下、七丁表。

(9) 渡辺綱也校注『沙石集』(日本古典文学大系八五、岩

波書店、一九六六)卷四、一七四頁。

(10) 大正新修大藏経四八卷、四〇〇頁、原漢文。

(11) 大正新修大藏経四八卷、四一八頁、原漢文。

(12) 高野山宝亀院所蔵寛正一(一四六)年写本の翻刻

(『禅宗』二二〇、一九二二所収)による。一八頁、原漢文。

(13) 『禅門法語集』中卷(光融館、一九二二所収)による。

四一三頁。

(14) 二二頁。

(15) 「此論見性明心、不広分宗判教、单提直入頓悟円修、亦不離筌蹄而求解脱、終不執文字而迷本宗」(大正新修大藏経四八卷、六一四頁)「有言説者、当知如来善巧方便、仮以言説引導衆生、得其旨趣、皆為離念帰於真如、……夫習禅人、唯尚理観触処心融、闕於名相一句不識」(同、六八五頁)の他、牛頭山忠和尚の言として「求仏之人不作方便、頓了心原明見仏性、即心是仏」を引く(同、九四五頁)。

なお延寿は、六一四頁の記述に続いて、このような見性明心の立場が華嚴の教と達磨の宗に共有されるものであるとして、華禅一致の観点を示すと共に宗密の言を引いている。この点について、円爾の立場を示せば、『宗鏡録』の「達磨の宗」に関する部分については受容していると言うことができようが、華禅一致の立場に関しては受容を認めるところはできない。

(16) 日本大藏經密經部章疏上一、一三頁、原漢文。

(17) 卷五末、二五一頁。

(18) 島田健太郎「円爾の思想構造——円爾における「禪」と密の関係」(『季刊日本思想史』六八、二〇〇六)は、『瑜祇經見聞』の記述に即して、密教が阿字を立てる以前で宗を立てて機を撰することがあり、それが禪の立場である「不立文字、直指人身」に相当するとしていることを指摘する。島田論文によれば、このような禪の位置づけは字相として「一字の起こらざる以前」であり、『大日經見聞』における阿字の字相に対する字義の位置づけに類似するが、『瑜祇經見聞』における禪の位置は密教の根底である。このことから、根底である禪の具体的な展開が教であり、言説化・対象化されない悟りの境地が禪であるとの結論が提出されている。

(19) 卷十末、四五六頁。

(20) 卷十末、四五六頁。

(21) 下、五三丁表。

(22) 『聖財集』上、四二丁表。

(23) 一七頁。

(24) 四二一頁。

(25) 台密の組織化を果たした安然是は、「五大皆有響、六塵悉文字」について、十界が一音響を共有しても仏界と他の九界とで真妄の別があるのは、迷悟によるものであり、法

体を論じればすべて真言であるとする。そして五大の響がそのままならに真言であるとの立場から、真言行者について、風声水音を聞いてそれがそのままならに法身の声であることを知り、阿字本不生理に悟入することができる(『真言宗教時義』、大正新修大藏經七五、四二一―四二二頁)。

(26) 四二一頁。

(27) 卷十末、四四三頁。

〔付記〕本論文は、日本思想史学会二〇〇五年度大会(於東京大学)における口頭発表原稿に加筆したものである。

(武蔵大学非常勤講師)