

虎関師錬の禅風論

— 『正修論』 「質感第七」 における四種禅風批判の考察 —

佐久間 祐惟

1 緒言

虎関師錬（1278-1346）は自著『正修論』中、「質感第七」¹と名付けられた章において、自身の周囲の修行僧が陥りやすい四種の禅風を邪禅として批判している。ここに言う「禅風」とは、それぞれに特徴ある思想内容・接化の様式を持つ禅の家風・宗風のことであり、表題の「禅風論」とは、四種禅風（具体的には平実禅・黙照禅・葛藤禅・頓教禅の四種）に対して展開される一連の批評・議論を指す²。従来の虎関師錬研究において等閑に付されてきた『正修論』³という文献の検討にあたっては、多様な問題設定が可能であろうが、当該文献中の「禅風論」に焦点を当てることについては大きく二つの意義があると考えられる。一つ目は、邪禅批判の内容の検討を通して、その批判と表裏一体である所の、虎関師錬自身が挙揚した宗風の輪郭が浮かび上がるということであり、もう一つは、当時の禅林の状況、思想的潮流の理解が可能になる、ということである。本稿では、主として一つ目の意義を達すべく、四種の禅風に加えられたそれぞれの批判の内容を検討し、それらに通底する論理、及び批判の基盤となる思想の把握を試みる。また、葛藤禅・頓教禅批判を通して窺い知れる当時の禅林の思想状況についても、最後に少し紙幅を割いて検討している。

「質感第七」は、四人の修行僧が「宗乗」（禅門）の「宗要」とは何か議論する場面に始まり、彼らいずれの見解も誤った禅の理解（惑）であるとして師錬がこれを質するという章である。四人の修行僧の考える禅宗の「宗要」と、それらに対する師錬の禅の分類を予め示しておけば以下の通りである。

宗要	山是山水是水, 平常心是道	無心無法無言無説, 閉眉合眼黙而常照	性相兼収頓漸並取, 玄沙説法冥合契経	唯辨心性不言法相, 一念不生即名為仏
分類	平実禅	黙照禅	葛藤禅	頓教禅

以下、それぞれの禅風に対する師錬の批判を具体的に検討していきたい。

¹ 『正修論』本文は「質感第七」（正三本 30 丁裏）に作るが、「弟」を「第」に通ずる字と解し、改める。

² 虎関師錬自身が「禅風」という語を用いているわけではないが、『正修論』においては教理思想、接化の様式、修行方法といった論点を使い分けられつつ禅の家風について整理・批判が行われている（「宗派」というほど強力かつ固定的な分類ではない）ことを踏まえ、本稿では当該用語を使用することとする。

³ 唯一、福嶋 [1944] が本文を一部紹介するが、内容の検討にまでは踏み込んでいない。

2 平実禅・黙照禅批判

2.1 平実禅批判

まずはじめに、「我が宗要は、山は是れ山、水は是れ水、天は是れ天、地は是れ地、僧は是れ僧、俗は是れ俗、一切旧に依る。別に意旨無きが故に。古人の平常心是道と云うは是れなり」⁴と述べた一人目の僧に対して、師鍊はこれを「平実禅」であるとし批判する。

其の一は平実禅と謂うなり。昔、黄竜南公、化を江西に旺んにし、晦堂・真浄、其の的派為り。照覚総師、傍に盧山を化すに、専ら平実を主とす。其の徒、烏牙方・宣秘度、盛んに之れを唱う。円悟・仏鑑、始め旨訣を承け、後に五祖おのおに参じ各の正悟を得。⁵

参学の修行僧が口にした「山是山、水是水」の句は早くは黄檗希運(?-850頃)や雲門文偃(864-949)の説法に見え、また「平常心是道」は馬祖道一(709-788)の禅の核心を表す語であるが、師鍊が批判する「平実禅」は、東林常総(1025-1091、照覚禅師)とその門下、烏牙方(未詳)・宣秘度(東林思度、生没年不詳)らの宗風が想定されている。常総は黄竜慧南(1002-1069)の法嗣であり、晦堂祖心(1025-1100)、真浄克文(1025-1102)とは同門であるが、祖心・克文が黄竜の「的派」であるのに対し、常総は「傍」らに盧山(東林寺)で教化を行ったという描写からは、祖心・克文を黄竜派の正統、常総を傍流とする法系意識(法系に優劣をつける意識)が垣間見える⁶。また、圓悟克勤(1063-1135)や太平慧勲(1059-1117、仏鑑禅師)が東林常総系統の思想に触れたという師鍊の記述は、『大慧宗門武庫』(以下『武庫』)中「円悟和尚嘗て蘄州北烏牙方禅師に参じ、仏鑑和尚嘗て東林宣秘度禅師に参ず。皆な照覚平実の旨を得」⁷とあるのに拠ったものであろう。事実師鍊は、上の引用文に続けて『武庫』における平実禅批判を引用し、自らの平実禅批判に代えている。

『大慧武庫』に云く、「蓋し照覚、平常無事にして知見解会を立てざるを以て道と為し、更に妙悟を求めず。却て諸仏諸祖、徳山・臨済・曹洞・雲門の、真実頓悟見性の法門を将って建立と為す。『楞嚴経』中に説く所の、「山河大地皆な是れ妙明真心の中の所現の物」というを、膈上の語、亦た是れ建立なりと為す……⁸

⁴ 我宗要者、山是山、水是水、天是天、地是地、僧是僧、俗是俗、一切依旧。別無意旨故。古人云平常心是道是也。(『正修論』正三本30丁裏)

⁵ 其一者謂平実禅也。昔黄竜南公旺化江西、晦堂真浄為其的派。照覚総師傍化盧山、専主平実。其徒烏牙方宣秘度盛唱之。円悟仏鑑始承旨訣、後参五祖各得正悟。(『正修論』正三本31丁表)

⁶ 土屋[2003]は各種灯史に見られる東林常総一門の記述から、本来黄竜派下の最大勢力であった常総一門の法系が、のちに傍流として意図的に排除されていったと指摘している。『正修論』中の師鍊の描写も、こうした宋代の灯史類に流れる中国禅門の法系意識から影響を受けたものであろう。

⁷ 円悟和尚嘗参蘄州北烏牙方禅師、仏鑑和尚嘗参東林宣秘度禅師。皆得照覚平実之旨。(中国禅本80頁)

⁸ 大慧武庫云、蓋照覚、以平常無事不立知見解会為道、更不求妙悟。却将諸仏諸祖、徳山・臨済・曹洞・雲門真実頓悟見性法門為建立。楞嚴経中所説、山河大地皆是妙明真心中所現物、為膈上語、亦是建立。(『正修論』正三本31丁表)

『武庫』中、東林常総が、知見解会を立てない「平常無事」を「道」として「妙悟」を求めず、さらに頓悟見性の教えや山河大地と自心の一如を説く教えを施設門であるとして無下にしている様が批判される。従って、大慧宗杲（1089-1163）を承ける師鍊の平実禪批判も、悟りを求めず平常無事に安住する禪、所謂「無事禪」への問題意識に依ることが確認できる⁹。

なお、修行者の「無事」への安住に対する嘆きは『正修論』以外の師鍊著作にも見え、『済北集』所収の「清言」においては次のように述べている。

今時の禪者は、^{ややもす}動れば座して無事甲裏に在り、以て究竟と為す。奮だ自ら惑うのみならず、又た人をして惑わしむ。蓋し彼の杜撰の者、人の無生忍を説くを聞き、其の意を委せず、妄に計度を為し、活計を作す。実に憐愍すべし。¹⁰

「今時」の禪者が「無事甲裏」に坐してそれを「究竟」とすることを批判しているが、その一因として「無生法忍」の語の誤解が挙げられている。そこで師鍊は上引用文に続けて、たとえ無生法忍を得てもそれは究竟ではない故になお精進すべき旨を説く『八十華嚴』「十地品」を引き¹¹、参学者は当該箇所をよく学んで自身の誤解を質すべきことを主張している。

2.2 黙照禪批判

禪門の「宗要」を「無心無法無言無説」とし、「眉を閉じ眼を合わせ、黙して常に照らす」状態を「威音那畔」「空劫以前」と名付けて究竟とする二人目の僧の見解¹²に対して師鍊は、

其の二は、黙照禪と謂うなり。大慧老師、痛く之れを排斥す。¹³

と述べ、以下、『大慧普覚禪師書』（以下『大慧書』）から「答陳少郷書」「答劉宝学書」「答曹大尉書」「答栄侍郎書」を引き、大慧宗杲の黙照禪批判を以って自身の批判に代えている。これらはいずれも『大慧書』の中で、「悟」のない、大悟徹底を求めない禪を否定している箇所からの引用であるが、ここでその一部を引けば、以下の如くである。

⁹ なお『武庫』中の大慧の無事禪批判は、真浄克文の無事禪批判を承けている（土屋 [2002]・[2003] 参照）。

¹⁰ 今時禪者、動座在無事甲裏、以為究竟。不啻自惑又教人惑。蓋彼杜撰者、聞人説無生忍、不委其意、妄為計度、作活計。実可憐愍。（『済北集』卷 12 五全本 249 頁）

¹¹ 引用箇所は T10.199a6-b23 に相当（途中省略あり）。

¹² 我宗要者、無心無法無言無説。閉眉合眼黙而常照。是云威音那畔。亦名空劫以前是也。（『正修論』正三本 30 丁裏）

¹³ 其二者謂黙照禪也。大慧老師痛排斥之。（『正修論』正三本 32 丁表）

又た「栄侍郎に答うる書」に曰く、「近年以来、叢林中に一種の邪説を唱えて宗師と為る者有り。学者に謂いて曰く、「但だ只管に静を守れ。」と。守る者はれ何物ぞ、静なる者はれ何人ぞと知らず、却て静底是れ基本なりと言う。却て悟底有るを信ぜず、悟底是れ枝葉なりと言う。更に引く、僧、仰山に問いて曰く、「今時の人、還た悟を仮るや。」仰山曰く、「悟は則ち無きにあらざるも、争奈せん、第二頭に落在するをや」と。癡人の面前に夢を説くことを得ざれ。便ち実法の会を作して、悟は是れ第二頭に落つると謂う。殊に知らず、滄山自ら学者を警覚するの言有ることを。直に是れ痛切なり。曰く、「至理を研究せんには、悟を以て則と為せ。」と……¹⁴

「悟」を求めてしまえば第二義に落ちる（第一義から逸脱する）と憂え、「静」こそ修行の基本であるとする考えが批判されている。参学者を痛切に警める言として引かれている「以悟為則」（悟を以て則と為す）は、大慧も述べる通りもと滄山靈祐（771-853）の語（『滄山警策』）であるが、『圓悟心要』や、『大慧書』・『大慧普覚禪師法語』の中で度々登場する宋代禪の常套句である¹⁵。師錬も自らの法語の中で、

宗門は悟を貴ぶ。若し未だ悟る処有らざれば、一切所作皆な業種に属し、道と遠し。……某人已に志道有らば、唯だ悟を以て則と為せ。¹⁶

と「以悟為則」を宣揚しているほか、『濟北集』中でも「最上乘」の「修相」について、

達磨の東土に入るに速びて、直に最上乘を示す。其の修相は、観想を為さず推求を容れず、一向に慮を息む。定味を顧みず、鉄櫪鉄壁にして、悟を以て則と為す。¹⁷

と述べている。ここに大悟徹底の体験を重視する宋代禪の受容がはっきりと認められる¹⁸。

¹⁴ 又答栄侍郎書曰、近年以来、叢林中有一種唱邪説為宗師者。謂学者曰、但只管守静。不知守者是何物静者是何人、却言静底是基本。却不信有悟底、謂悟底是枝葉。更引、僧問仰山曰、今時人還假悟也無。仰山曰、悟則不無、争奈落在第二頭。癡人面前不得説夢。便作実法会、謂悟是落第二頭。殊不知、滄山自有警覚学者之言。直是痛切。曰、研究至理、以悟為則。（『正修論』正三本 33 丁表）

¹⁵ 小川 [2015] によれば、宋代禪の特徴は、「無事（0度）→大悟徹底（180度）→無事（360度）」という「円環の論理」（ありのままに安住せず、決定的な大悟徹底の体験を得なければならないのであって、大悟徹底を経た上ではじめて、すべては本来ありのままに円成していたのだとわかる）にある。そしてこの論理自体は、『碧巖録』の中にも断片的に見いだせるが、「活句」によってありのままの無事を打破し大悟徹底に至るといふ「実践的な方法として明示的に一本化」（小川 [2015 : 154]）したのが大慧宗杲であった。

¹⁶ 宗門貴悟。若未有悟処、一切所作皆属業種、与道遠矣。……某人已有志道、唯以悟為則。（『十禪支録』巻 2 「法語 示澆禪人」慶四本 21 丁裏）

¹⁷ 達磨入東土、直示最上乘。其修相、不為観想不容推求、一向息慮。不顧定味、鉄櫪鉄壁、以悟為則。（『濟北集』巻 16 五全本 303 頁）

¹⁸ なお、大慧がこのように「悟」経験の必要を激しく主張するようになった背景には、彼が福州に入って接化をした際の参禅者の中に、特に雪峰山の真歇清了（1088-1151）の教えの影響を受け、日常の迷妄をそのまま悟りと認めるような自然外道化した教えに満足していた者たちの存在があったとされる（石井 [1992] 等）。また、大慧が黙照邪禅であると批判した中国曹洞宗系の教えは道元（1200-1253）によって日本にもたらされたため、道元にも黙照の禅風が流れているとする見方もあろうが、『元亨釈書』巻六の道

ここまで見てきたように、師鍊の平実禅・黙照禅批判は、いずれも「悟」を求めない禅風への批判であり、専ら大慧宗杲の論を承けて展開されたものである¹⁹。なお師鍊は『正修論』中、先師達を「仏鑑」「圭峰」などと山号・道号・諡号で呼んでいるのに対し、大慧に対してのみ「大慧老師」と尊称を付して呼んでいる。かかる点からも師鍊における大慧宗杲の禅への思想的共感が窺えるであろう²⁰。

3 葛藤禅・頓教禅批判

3.1 葛藤禅批判

次に師鍊は、「我が門、別伝と雖も其の挙唱に当りては須く教乘に藉るべし。性相兼収して頓漸並び取る。古者の云う『玄沙の説法、契経に冥合す』とは是れなり」²¹と述べた三人目の僧に対し、これを葛藤禅であるとして批判する。師鍊の葛藤禅批判については拙稿[2020]で既に論じたので、ここでは要点を述べておきたい。

- ・「葛藤禅」とは、端的には文字言句（経論）にとらわれた禅のことであり、安易に禅と経論の一致を信じ教乗の文句を利用する様が想定されている。
- ・師鍊は葛藤禅を、「知解の宗」とも呼ぶ。知解の宗とは具体的には、荷沢神会（一説に684-758）に始まり圭峰宗密（780-841）により体系化された荷沢宗を指す。「知解の宗」という呼称には、本来無名である真性に対して「知」「靈知」等と名相を与えて禅の真髄とする荷沢宗の中心的教義が念頭に置かれている。
- ・葛藤禅を批判するにあたり、師鍊は「法」を「宗趣」と「仮憑」に分ける。「宗趣」とは、師鍊によれば「真本体性」であり、釈尊より以心伝心されてきた「純真本円微密の正宗」である。知解の宗では「靈知」等と呼ばれてきたものにあたるが、師鍊は「宗趣」と呼ぶ。一方、宗趣と相対する「仮憑」とは「言説方便」であり、「正悟正見」に基づいた伝灯仏祖・老師の対機の説法を指す。
- ・「宗趣」を説くための「仮憑」としての経論等の利用は問題ないが、知解の宗徒（葛藤禅者）にあっては諸宗が所依の經典を定めるが如く経論を絶対視していると見た師鍊は、この文字依存を批判し、さらに言説とそれ以前の「宗趣」を明確に区別せんとした。

元元等を見る限り師鍊が自身の黙照禅批判の相手として道元を想定していた可能性は低いと考えられる。

¹⁹ 大慧宗杲にとっては、ありのままの無事禅も坐禅にふける黙照禅も「本来性（本覚）に自足し、現実態の自己を克服する契機（始覚）をもたない、という点」で「同じ穴のムジナ」（小川 [2015: 162]）であったと指摘されているが、全く同じ視点が師鍊の禅風論にも持ち込まれていることがわかる。

²⁰ なお『正修論』中全ての箇所で大慧に対し尊称を付すわけではない。

²¹ 我門雖別伝当其挙唱須藉教乘。性相兼収頓漸並取。古者云玄沙説法冥合契経是也。（『正修論』正三本30丁裏）

ここで登場する「宗趣」という語について補足しておく、伝統的な教宗の中で「宗趣」とはあくまで「一經の思想的エッセンス」²²を意味することが屢々であった。対して師鍊の「宗趣」の定義を再度確認すれば「真本体性」、師資相承されてきた「純真本円微密の正宗」であり²³、經典・言語を介さない根本本質の意で用いられている。「宗趣」の説明が「正宗」に帰着するのは同語反復のようにも見えるが、「宗」における「おおもと」の意が極めて強く出ている様が窺える（「宗」の意については次の頓教禪批判でも論じる）²⁴。

3.2 頓教禪批判

最後に師鍊は、「我が宗門、唯だ心性を辨じ、法相を言わず。一念不生即ち名けて仏と為す。階位を立てず、又た言詮を絶つとは是れなり。」²⁵と述べた四人目の僧に対し、それは「頓教禪」である、として批判する。

其の四は頓教禪と謂うなり。昔、清涼国師『随疏演義』を著して曰く、「南北宗禪は頓教を出でず」と。蓋し彼の宗、五教を立つ。其の第四頓教に云く、「但だ一念不生即ち名けて仏と為す。位の漸次に依らず説く故に立てて頓と為す」と。是れ『探玄』の文なり。清涼、賢首を承けるが故に云く、「教を訶し離を勧め、相を毀し心を泯す。心を生ずるは即ち妄、生ぜざるは即ち仏。」と。²⁶

「頓教禪」の名称は、澄観（738-839、清涼国師）が『華嚴經随疏演義鈔』において「南北宗禪は頓教を出でず」と述べたことに由来する。師鍊によれば、ここに言う「頓教」とは所謂華嚴宗の五教判²⁷の第四番目に当たるもので、『華嚴經探玄記』（以下『探玄記』）に依ればその主旨は「但だ一念不生即ち名けて仏と為す」であって、その名は「位の漸次に依らず説く故に立てて頓と為す」ことに由来する。ここで師鍊は、本来禪宗は頓教に包摂されないことを論証するべく、(i) 法蔵（643-712、賢首大師）が『探玄記』で定めた頓教の意味内容の検討、(ii) 法蔵の教判を承けて澄観が禪を頓教に配したことの不当性の指

²² 木村 [1970: 255]。例えば法蔵が「宗趣者、語之所表曰宗、宗之所歸曰趣。」（『華嚴經探玄記』巻1 T35.120a6-7）、弟子の慧苑（673?-743?）が「宗趣者、宗謂尊崇。趣即意指。謂、此一部經內所詮義中、最所珍貴高尚之義、謂之宗也。宗意所向、謂之趣也。此宗即趣。或宗之趣。」（『統華嚴經略疏刊定記』新纂統藏 3.589a2-4）と言うように、語（經）の表わす（最高の）ところが「宗」、宗の志向するところが「趣」であると定義される。

²³ 其宗趣者、真本体性也。……真本体性者、如来飲光乃至達磨以心伝心純真本円微密正宗也。（『正修論』正三本 33 丁裏）

²⁴ かかる「宗趣」の用法は、ある程度禪門で通用していたものと考えられるが、師鍊においては「宗」の意味が非常に強く出ている。また、法を「宗趣」・「仮憑」に二分したのは師鍊の創出と思われる。

²⁵ 我宗門、唯辨心性、不言法相。一念不生即名為仏。不立階位、又絶言詮是也。（『正修論』正三本 30 丁裏）

²⁶ 其四者謂頓教禪也。昔、清涼国師著随疏演義曰、南北宗禪不出頓教。蓋彼宗立五教。其第四頓教云、但一念不生即名為仏。不依位漸次而説故立為頓。是探玄之文也。清涼承賢首故云、訶教勸離、毀相泯心。生心即妄、不生即仏。（『正修論』正三本 34 丁裏）

²⁷ 法蔵が智儼（602-668）の教判を継承、整備して確立させた教判であり、五教とは、小乗教・大乘始教・大乘終教・頓教・円教を指す。また諸宗を十に分け五教と関連させた「五教十宗」の教判がよく知られる。

摘、という二点より論を進める²⁸。

まず（i）について見れば、以下の如くである。

『探玄』を按ずるに、「第三に立教差別を明かす。略して十類を題す。一、叙古説。二、云云。九、就義分教。乃至、第九、義を以て教を分つに教類に五有り。一、小乗教。乃至、四、頓教。」と。此れに因りて言え、賢首、法義を以て頓教の名を立つ。我が宗門、豈に法義の拘る所ならんや。夫れ我が宗号は婆伽婆に起る。其の起る所を言え即ち是れ体性なり。其の体性は清浄本心なり。故に我が法、宗門と号す。性相の諸宗は支竺に起る所にして、諸師に出づるなり。諸師の立つる所は法に順じ義に依る。法義の所依は特に賢首のみならず。豈に婆伽所立の体性を以て諸師所立の法義に比せんや。宗号は肖たりと雖も宗意は相い乖く。²⁹

『探玄記』によれば、法蔵の五教判は「義を以て教を分」けたもの、つまり「法義」に依って一代教を分けたものであるが、翻って「宗門」は「法義」とは関係ない、とされる。師鍊によれば、禪宗は釈尊に起こり、その開宗が「体性」すなわち「清浄本心」に拠るからこそ、「宗門」と呼ばれる。一方、性相の諸宗は印度中国の諸師が法義を立てることで成立したものである。それゆえ宗門（禪宗）と諸宗は同じ「宗」の名が付与されるものの「宗意」が異なるため、これらを同列に扱うことは適当でない、と主張される。ここに、「宗意」（「宗」の意味）に立脚した、教宗に対する宗門（禪宗）の優越意識を見ることができ³⁰。

²⁸ 師鍊が引くように、法蔵は頓教について「四頓教者、但一念不生即名為仏。不依地位漸次而説。故立為頓」（『探玄記』巻1 T35.115c12-13）と述べる。これを承けて澄観は「四頓教者、但一念不生、即名為仏。不依地位漸次、而説故立為頓。……不同前漸次位修行、不同於後門融具徳、故立名頓。頓詮此理、故名頓教。天台所以不立者、以四教中皆有一絶言故。今乃開者、頓頓絶言、別為一類離念機故。即順禪宗。……四頓教中、総不説法相唯辯真性、亦無八識差別之相。……訶教勸離、毀相泯心。生心即妄、不生即仏。亦無仏無不仏、無生無不生。」（『華嚴經疏』巻2 T35.512b26-513a17）と論を展開、天台の（化法の）四教が頓教を立てないのに対し、天台で頓教を立てたのは「一類離念機」、すなわち禪宗の者の為であると述べ、さらにこの点（下線部）について「即順禪宗者、達磨以心伝心、正是斯教。若不指一言以直説即心是仏、何由可伝。故寄無言以言、直詮絶言之理。教亦明矣。故南北宗禪、不出頓教也。」（『華嚴經隨疏演義鈔』巻8 T36.62b01-4）と細釈を施した。これらを踏まえ師鍊は、澄観こそ法蔵の五教判を承けて禪宗を頓教に配した張本人であると理解したと見え、『正修論』中、法蔵については「頓教」の意味の吟味のために著作『探玄記』を検討するという態度を取る一方、澄観に対しては禪門の一側面しか見ていないとして厳しい批判を向ける。また、（法蔵ではなく）澄観が新興の禪宗を頓教に配したという見方は一時期まで学界の通説でもあったが、実際には、法蔵の段階で既に禪宗が意識されていたことが判明している（石井 [1996 : 6, 252] 参照）。

²⁹ 按探玄、第三明立教差別。略題十類。一叙古説。二、云云。九就義分教。乃至、第九以義分教教類有五。一小乗教。乃至、四頓教。因此而言、賢首以法義立頓教名。我宗門豈法義之所拘乎。夫我宗号起于婆伽婆。言其所起即是体性。其体性者清浄本心也、故我法号宗門。性相諸宗支竺所起出于諸師也。諸師所立順法依義。法義所依不特賢首。豈以婆伽所立体性比諸師所立法義耶。宗号雖肖宗意相乖。（『正修論』正三本 34 丁裏-35 丁表）

³⁰ 禪宗においては、その成立当初より「宗」の語が重要な意味を持っていたことが指摘されている。例えば真野 [1964] は、禪宗が全仏教を「宗」と「教」に分った上で、「中枢本質」（真野 [1964 : 301]）の意で自らを「宗門」・「宗乘」と呼んだとする。そして禪宗の登場に、従来の「宗」観念の限界・変容を見た。

一方、(ii)については以下の如くである。

唯だ其の清涼，禪要を知らず，其の句語の相い似たる処を見て，頓教と比並す。不学の愆なり。蓋し宗門の語句は，変態万端円備融摂の者之れ有り。超宗越格の者之れ有り。絶心離言の者之れ有り。無性泯相の者之れ有り。訶仏罵祖の者之れ有り。和泥合水の者之れ有り。斥位棄階の者之れ有り。弄棒行喝の者之れ有り。落草瞻風の者之れ有り。異類中行の者之れ有り。清涼，其の絶心離言・斥位棄階の者を見て，謾りに名言を下す。名相に繫絆するの輩，相い似たる句を見て，宗趣を委せず，頓教に比並す。一轍に充たず。……殊に知らず，仏祖の玄言は転変無窮なり。時に随い宜に順じ機に応じ物を利す。柱に膠し舟を刻むの類，^{やもす}動すれば宗旨を失う。憐愍すべき者為るのみ。唯だ異教のみならざるなり。禪門の中，清涼と同じ者多し。蓋し彼は只だ一機一境を認めて活計と作す者の類なり。殊に知らず，我が宗に建立・掃蕩の二門有るを。猶お教家の遮情・表徳の二種のごとし。遮情は浅，表徳は深なり。凡そ人，浅きは得易く，深きは至り難し。清涼，禪に参じて纔に掃蕩に至るが故に，頓教を以て謾りに相い比並す。我が贗浮図，清涼と併せ案ずる者鮮からず。³¹

ここでは，法蔵の定めた頓教の特徴と禪門で用いられる語句が似ているために，禪と頓教を混同した澄観が批判される。師鍊によれば宗門の語句は本来「変態万端円備融摂」であって臨機応変に様々な形となる。その形の具体例として①「超宗越格」（仏法の宗格それすら超えていく）②「絶心離言」（心を滅し，名相・言説を離れる）③「無性泯相」（性相一切が仮のもので空無であるとする）④「訶仏罵祖」（仏祖すら否定し，仏祖に対するとらわれを断ち切らせる）⑤「和泥合水」（泥水にまみれるように，敢えて衆生のために

また吉津 [1985] は，禪宗の發生を「教」に対する「宗」の立場の確立と見なした。ここに言う「宗」とは，經典の「宗趣」論，あるいは教判の四宗・五宗と言う場合の「宗」ではなく、『六祖壇經』における「自」，あるいは臨済の基本思想としての「人」に相当する，と述べている。この禪宗の「宗」確立の運動に対し澄観は，「宗」はあくまで經典の宗趣の意に限定すべきという考えの下，「宗」を「教」の下部構造とすることで「宗に対する教の優位性」（吉津 [1985: 238]）を主張した，とされる。さらに，圭峰宗密にあっては，教は①密意依性説相教，②密意破相顯性教，③顯示真心即性教の三教，禪宗門は④息妄修心宗，⑤泯絶無寄宗，⑥直顯心性宗の三宗にそれぞれ分類され，①と②，②と③，③と④が対応するという教と宗の一致が説かれるに至る。

このような議論を踏襲するとき，頓教禪批判における師鍊の「宗意」論は，禪宗がその成立当初に確立するも，徐々に「教」に包摂され，あるいは「教」と統合を強いられてきた「宗」について，その独尊性の回復を図ったものと見なすこともできよう。

³¹ 唯其清涼，不知禪要，見其句語相似處，此並頓教。不学之愆也。蓋宗門語句，變態万端円備融摂者有之。超宗越格者有之。絶心離言者有之。無性泯相者有之。訶仏罵祖者有之。和泥合水者有之。斥位棄階者有之。弄棒行喝者有之。落草瞻風者有之。異類中行者有之。清涼見其絶心離言斥位棄階之者，謾下名言。繫絆名相之輩，看相似句，不委宗趣，此並頓教。不充一轍。……殊不知，仏祖玄言転変無窮。隨時順宜応機利物。膠柱刻舟之類，動失宗旨。為可憐愍者耳。不唯異教也。禪門之中，与清涼同者多矣。蓋彼只認一機一境作活計者之類也。殊不知，我宗有建立掃蕩二門。猶教家遮情表徳二種。遮情者浅，表徳者深。凡人浅者易得，深者難至。清涼参禪纔至掃蕩故，以頓教謾相比並。我贗浮図，与清涼併案者不鮮矣。（『正修論』正三本 35 丁表-裏）

方便を教化する) ⑥「斥位棄階」(修行階梯を否定する) ⑦「弄棒行喝」(棒喝を伴う厳しい接待) ⑧「落草瞻風」(草葉の中に入りこれを払うが如く有情のために方便をなす³²) ⑨「異類中行」(迷界の中に入り有情を導く) が挙げられているが、澄観はこれら多岐に渡る語句のうち②や⑥の語のみを見て安易に禪宗を頓教に配当させてしまったのである。

ところでこうした禪門の語句は大別すれば、肯定表現(肯定的判断の形をとった主張命題)と、否定表現(否定的判断の形をとった主張命題)の二種に分類される。この点について師鍊は論を進め、前者(肯定表現)を「建立」、後者(否定表現)を「掃蕩」と呼んでいる³³。両語の対比自体は師鍊の創出ではなく、たとえば大慧宗杲の法語に「建立を用いるも亦た我に在り。掃蕩も亦た我に在り。道理を説くも亦た我に在り。道理を説かざるも亦た我に在り。我、法王と為りて、法に於いて自在なり。」³⁴とあるのが確認できる。また、教化にあたり肯定表現と否定表現の二種を用いること自体、禪宗に限らず古来仏教の伝統であって、師鍊の言うように教家にも「遮情」と「表徳」の二門が存在し、『正修論』本文中「我が宗に建立・掃蕩の二門有り。猶お教家の遮情・表徳の二種のごとし」と述べる箇所は順序が紛らわしいが、意味的に「建立」と「表徳」、「掃蕩」と「遮情」が対応する。

注意すべきは、この肯定表現と否定表現の関係性について師鍊が「遮情者浅、表徳者深」と明言し、否定的表現より肯定的表現の方がより深遠である、とする点である。従って直接の言及はないが、禪門においても「掃蕩」より「建立」の方が深奥であるとする見解が暗に示されているのであって、澄観は禪を学んで程度の浅い掃蕩門には至ったが、より深い建立門は理解出来なかったために、掃蕩に当たる禪語のみを見て禪宗を頓教と混同した、というのが師鍊の主張である。澄観を批判する文脈とはいえ、「掃蕩」よりも「建立」の方が深奥であるとする見解は、所謂「教外別伝」を標榜する禪宗としては特異なものと言えよう³⁵。

³² 「落草瞻風」は禪籍では通常「撥草瞻風」の形で、「草をかき分けて宗師を尋ね、その風光をおおぐこと。つまり法のために行脚して世に隠れた善知識を求めることの例え」(景德伝灯録研究会編 [2013: 576])として使用される。師鍊が用いる「落草瞻風」については暫定的に「(師が)落草して(参学者に)瞻風せしむ」、つまり師が草葉の中に入り方便を設け、参学者に風(本分事)を見させる、の意に解した。

³³ 肯定表現の目的は凡夫の身の丈に合わせて仮の方便を提示し衆生を導くこと、否定表現の目的は特定の概念・教理を否定、あるいは心の断滅を勧めることで、衆生の執着を断ち切らせたり、瞬時に大事を悟らせたりすることにあると考えられる。従って師鍊は言及しないが、上記引用文で挙げられる①～⑨の具体例についても、⑤⑧⑨は「建立」、①②③④⑥⑦は「掃蕩」に分類されると推定しうる。

³⁴ 用建立亦在我。掃蕩亦在我。説道理亦在我。不説道理亦在我。我為法王、於法自在。(『大慧普覺禪師法語』卷19 T47.892b25-27)

³⁵ 宗密『禪源諸詮集都序』(T48.406b17-)や延寿『宗鏡録』(T48.616b21-)にもまた「遮詮」(遮情と同意)を絶対視し「表詮」(表徳と同意)を軽んずることを戒める記述は見られる(柳 [2015: 85-87] 参照)。ただし両者には、師鍊のように「表詮」の方が深奥であるとする発言までは見られない。

以上のように師鍊は、法蔵が「法義」に拠り諸宗を配した教判に「宗門」は包摂されな
いこと（これは「宗」の意に拠る）、禪宗を頓教に配した澄観は禪門の深遠なる「建立」
（肯定的言語表現）を理解していないこと、の二点を示すことで、華嚴五教判の「頓教」と
「宗門」の相違を明確にし、禪門に蔓延る「一機一境を認めて活計と作す」宗風を戒めた
のである。

なお師鍊は『正修論』「救偏第八」章において、「今時の禪者、宗旨を知らず、機関を高
と為し、理致を下と為す。是れ大なる錯りなり。」³⁶と述べ、「理致」（経論を用いた仏法
の開示）を低く見、「機関」（公案や棒喝を用いた接化）を偏重する禪風を批判しているが、
この機関偏重批判も、頓教禪批判と論理を一にする。すなわち、頓教禪者も機関を好む徒
もどちらも「石火電光を愛す」³⁷のみであって、有情の中に入って言説方便を設け、理を説
き明かすことの肝要さを理解していないと見たのである。

3.3 葛藤禪批判と頓教禪批判における矛盾

頓教禪批判にあたって表明した「建立」すなわち肯定的言語表現への信頼は、葛藤禪批
判において展開した文字經典に拘ることへの批判と、一見鋭く対立する。この点を師鍊も
自覚していたと見え、以下の如く想定問答を設定し解答を用意している（最初の「曰く」
以下は問いであり、続く「曰く」以下が師鍊の答である）。

曰く、方に今、諸方の提唱の經教を帯びるは、人、或いは之れを嫌い専ら禪話を用
ゆ。名相に涉らざるを貴びて純禪と為す。名相を嫌うは師の言の如し。純禪の話、
頓教に匹似す。之れを斥くは何ぞや。曰く、我、先に宗趣・仮憑を分つは是れなり。
糟粕を味わう者、宗趣を委らかにせず、相似の話を拾いて名けて説禪と為す。此
くの如きの輩、頓教禪の徒なり。³⁸

提唱において經典を用いず「禪話」のみを説き、「名相」を離れることを「純禪」となす者
たちについて、かかる禪風は先の葛藤禪批判を踏まえれば適切であるにも関わらず、なぜ
この「純禪」が頓教禪として排斥されねばならないのか、と問者が問う。これに対する師
鍊の解答は極めて簡潔であり、「宗趣を委らかにせざる」者がただ先人の禪話を模倣して
「絶心離言」等を説いてもそれは単なる頓教禪に過ぎない、とされる。これは裏を返せば、
禪門の言語表現（建立・掃蕩に限らず）の正否が、「宗趣」すなわち「真本体性」・「純真本
円微密の正宗」を会得しているか否かに依るという主張にほかならない。

同様の考えは、『正修論』以外の師鍊の著作にも見出しうる。

³⁶ 今時禪者、不知宗旨、機関為高、理致為下。是大錯也。（『正修論』正三本 36 丁裏）

³⁷ 上頓教禪、此機関徒、共是愛石火電光、而滞在淨潔一隅者也。（『正修論』正三本 38 丁表）

³⁸ 曰、方今諸方提唱帶經教者、人或嫌之專用禪話。不涉名相貴為純禪。嫌名相如師言。純禪之話匹似頓教。斥之何哉。曰、我先分宗趣仮憑者是也。味糟粕者不委宗趣、拾相似話名為説禪。如此之輩、頓教禪之徒也。（『正修論』正三本 36 丁表）

黄白の石は能く火を出だすも、而して石中に火は見るべからず。只だ一撃を消^{もちい}れば、則ち能く発現す。……夫れ教乗の文句は石なり。西来の祖意は火なり。若し能く一撃せば石即火なり。……一撃は猶お一悟の如し。若し人、一悟せば、一切経教皆な祖意と為る。若し一悟せざれば、一切経教皆な是れ紙墨文句なるのみ。只だ此の一撃、教外別伝なり。而して此の一撃必ず石上^もに下して他物に下さず。故に我言、教を離れて禪無く、禪を離れて教無しと。只だ一悟を消るのみ。若し一悟無ければ、祖師の公案は皆な悉く教乗なり。若し一悟を得れば、一大藏教皆な祖意なり。³⁹

師鍊は、教乗の文句を「石」、祖師西来意を「火」、「悟」を石の「一撃」に喩えて、石を一撃すれば火が起こるように、教乗の文句も一度悟れば祖師西来意そのものとなる、としている。葛藤禪・頓教禪批判で生じた矛盾の解消に、平実禪・黙照禪批判の基盤であった「悟」経験の重視という思想が持ち込まれていることが了解されよう。それゆえに、葛藤禪批判の際にも、葛藤禪を振るうのは「正悟に囚らざるの者」⁴⁰であるとし、そしてまた「悟解深正の者」であれば「吐演自然に仏意に相応す」⁴¹としていた。

以上のように、葛藤禪批判も頓教禪批判も、禪宗門における言葉の使用の是非という論点から切り込みつつ、最終的には「悟」の有無という実践論（修証論）上の問題へと解消されているのである。

3.4 虎関師鍊の宗風一教と禪の関係付けをめぐって一

師鍊には、先の引用文（火打の喩）中「教を離れて禪無く、禪を離れて教無し」のほか、「本と一霊清浄微妙密の上に於ては、なにしに二法はあるべきや。古人云く、『教是仏語、禪是仏心、禪教不二なり』と。」⁴²といった言説が見られ、また教禪両宗の僧侶が互いに反目する当時の状況を嘆いていたことが知られている⁴³。こうした言説を根拠に屢々「教禪一致」・「教乗禪」の語をもって師鍊の禪風が形容されてきたことも周知の通りである⁴⁴。

³⁹ 黄白之石能出火、而石中火不可見。只消一撃、則能発現。……夫教乗文句石也。西来祖意火也。若能一撃石即火也。……一撃猶如一悟。若人一悟、一切経教皆為祖意。若不一悟、一切経教皆是紙墨文句耳。只此一撃教外別伝也。而此一撃必下石上不下他物。故我言、離教無禪、離禪無教。只消一悟耳。若無一悟、祖師公案皆悉教乗也。若得一悟、一大藏教皆祖意也。（『済北集』巻12「清言」五全本254頁）

⁴⁰ 其三者謂葛藤禪也。基于荷沢張于圭峰。雖其派絶、不因正悟之者、皆相鼓籠。（『正修論』正三本33丁裏）

⁴¹ 蓋悟解深正之者、吐演自然相応仏意。（『正修論』正三本34丁表）

⁴² 『紙衣膳』国東本179頁（当該文献は和語による師鍊の上堂説法の記録である。漢文として記録されている部分には筆者が適宜訓読を施した）。なお「古人」の言として引かれる「教是仏語、禪是仏心」は、周知の通り宗密の「経是仏語、禪是仏意」（『禪源諸詮集都序』T48.400b10-11）が典拠である。

⁴³ 「兎角今時の僧、禪は教を知らず、教は禪を知らざるの故、互に識情上に於て諍論誹謗す。」（『紙衣膳』国東本178頁）

⁴⁴ 福嶋 [1944] が「虎関の禪風」と題した章で述べた「博大な学殖と深遠の理知を發揮した虎関は常に教禪の一致を信じた人である」（327頁）という評価が、最もわかりやすい例であろう。そもそも師鍊の思想研究は十分なされているとは言い難く、そのために師鍊自身の宗風については、円爾（及び東福寺）の「教乗禪」・「兼修禪」を継承している、という描写がなされることも多い（石川 [1973]、千坂 [2002] 等）。

しかしながら、師鍊が頓教禪を批判するにあたって展開した二つの論、すなわち法藏の五教判に対して展開された「宗意」論、澄観への批判を出発点として展開された禪門の言語論という二つの議論は、こうした従来の評価について、より踏み込んだ理解を促す⁴⁵。

そもそも所謂「教」と「禪」を関係付けるにあたっては

- (a) 仏語たる経（教、文字のこと）と、仏意たる禪
- (b) 経論に依り悟りを目指す教宗と、直に悟りを体得せんとする禪

という二種の階層を想定しうる。所謂「教禪一致」という語を例にすれば、当該用語には、(a) 本質として経と禪が同一である様、(b) 法門として教宗と禪宗が同等、同価値である様、という二種の関係付けが混在している⁴⁶。この複層性を意識するとき、頓教禪批判において展開された二つの議論を、(a) (b) 両階層における教禪の関係付けにそれぞれ対応させうる⁴⁷。

まず先に (b) についてであるが、頓教の意味の検討に伴う「宗意」論を通して明らかになったように、師鍊において教宗と宗門の法門としての同等性は成り立たず、明らかに優劣の差が認められる。全く同様の見解は『宗門十勝論』と題された小論からも確認できる。

禪は如来一代の宗法たり。故に世に之れを称す。教門に之れ無し。故に呼ばざるなり。曰く、教豈に宗法に非ざらんや。曰く、爾り。只だ是れ公私の異なるのみ。曰く、敢えて問う。曰く、天台・雜華、支那に建つ。寧んぞ私に非ざらんや。三論は題目に自ら見る。唯識は補処あらわに稟くると雖も、是れ無著・世親の私建なり。律は世尊に出づるも、小儀たり。唐宣（道宣のこと：引用者注）の大に会すは、亦た私建に陥る。密は毘盧を立て、感受を免れず。唯だ我が禪門のみ、婆伽より直下し

⁴⁵ 従来の禅宗史の研究で無批判に用いられてきた「教禪一致」「兼修禪」「教乘禪」等の枠組みの反省・解体は近年の日本中世禅宗史研究で屢々用いられる方法論の一つであり、その意義については既に十分述べ尽くされたと思われるので、ここでは特に踏み込まない。

⁴⁶ かつて吉津 [1985] が宗密の思想を論ずるにあたり、「私はここであえて従来用いられてきた「教禪一致」という言い方を避けたいと思う。もちろん宗密も教禪一致などと言ってもいいし、『都序』の文脈から禪は仏経に対応し、教に対しては宗である。だから禅経一致、経禅一致、あるいは宗教一致、教宗一致とは言いうる」(308頁)とした指摘に着想を得ている。すなわち宗密が『禅源諸詮集都序』において、「経は仏語、禪は仏意」として両者の一致を述べたのは (a) における本質的な一致であり、吉津氏の言う「禅経一致」「経禅一致」にあたる。また、教宗と禅宗を対配させて両宗の一致を主張したのは (b) における法門としての一致であり、こちらは「宗教一致」「教宗一致」にあたる。宗密が (a) (b) どちらの一致も成立すると考えているのに比して、以下に見るように師鍊の見解は宗密とは大きく異なる。無論 (a) (b) 両階層は完全に分離・独立しているわけではないが、所謂「教禪一致」を整理、再考する上でこのような複層性を想定することは一つの有効な方法であると考えられる。

⁴⁷ この複層性に対し無意識であると、師鍊が「禅宗と教宗・顕密仏教の融和を承認しながらも、禅宗の優位を強調」(康 [2019: 129]) したというような、曖昧な理解にとどまりかねない。かかる状況は、先に紹介した火打ちの喩(教乗の文句を「石」、祖師西来意を「火」、石を「一撃」することを「悟」に例える)をもって「虎関はまず禪と教宗の一致を説いた」(康 [2019: 128]) とすることに依る。ここで説かれているのはあくまで経(文字)と禪の一致であると理解しなければならない。

て、受授嫡聯たり。故に一代の公伝たり。宗門の号、亦た宜しからずや。⁴⁸

教宗が諸師の「私建」に過ぎないのに対し、禪は釈尊にその起源を求められる「公」の法であるゆえにこれを「宗法」と称し、法門としては「宗門」の号を得る、とされる。

また(a)についてであるが、澄観への批判を出発点に、葛藤禪批判との矛盾を解消すべく展開された禪門の言語論を見れば明らかなように、師鍊は仏語たる経と仏意たる禪の同一なることは認めているものの、これが成り立つのは「宗趣」を了じたものにおいてである。先に引いた「若し一悟無ければ、祖師の公案は皆な悉く教乗なり」の文から知られるように、「悟」なき者の言葉は教乗に墮するのであり、「教乗」の文句が祖師西来意と合致するのは「悟」を経た者においてのみである。この考えは次の文に集約されている。

禪門は悟を立つ。悟後の言語は弊無し。⁴⁹

従って、ごく簡潔にまとめれば、師鍊は、法門における宗門(禪門)の優越を説いており、また本質的な仏語と仏意の一致を成り立たせる「一悟」の必要性を強調していた、と言える。この「宗」の独尊と「悟」の重視にこそ、虎関師鍊の禪風の真面目を見るべきであろう。

4 虎関師鍊の禪風論と日本中世における禪の受容

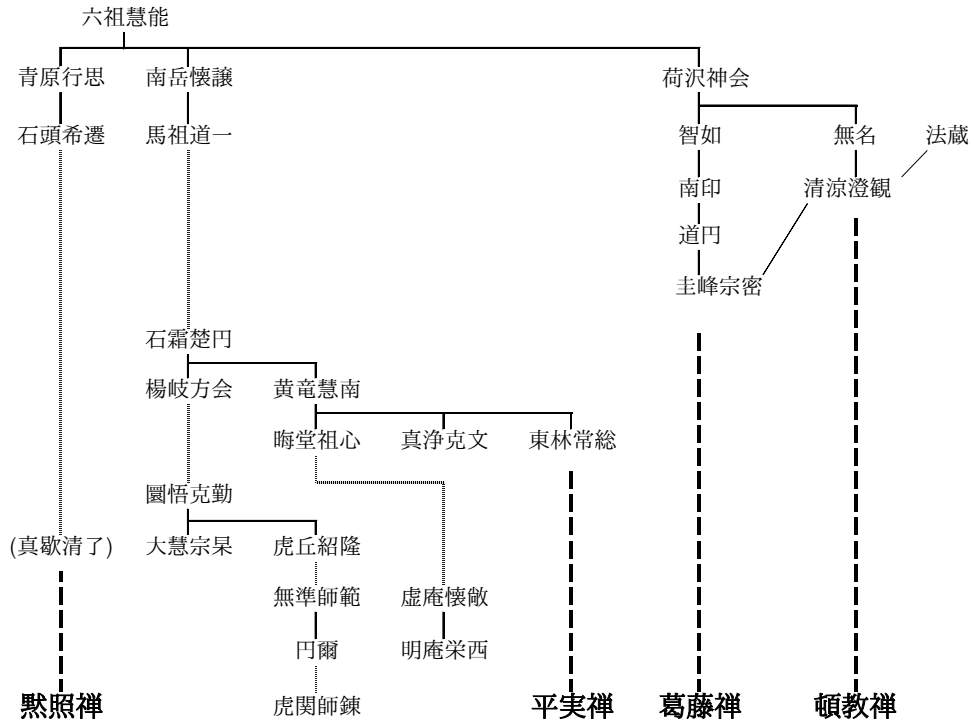
4.1 師鍊の禪風理解と禪宗法系

ここまで『正修論』「質惑第七」で展開される禪風論を確認してきたが、師鍊が自身の周りにいる修行僧の見解として批判する平実禪・黙照禪・葛藤禪・頓教禪の四種禪風は、実際にはいずれも大陸の禪を念頭に置いていることがわかる。平実禪・黙照禪は、大慧が批判する中国宋代の禪風で、特に前者は黄蘗慧南法嗣の東林常総一門の禪風、また葛藤禪は荷沢神会から圭峰宗密に至る禪風、頓教禪は神会から澄観へと続く禪風である。ここで敢えて、師鍊の考える禪風論を禪宗史の法灯に重ねて図示すれば、次のようになるであろう⁵⁰。

⁴⁸ 禪者為如来一代之宗法。故世称之。教門無之。故不呼也。曰、教豈非宗法乎。曰、爾。只是公私之異耳。曰、敢問。曰、天台雜華、建于支那。寧非私乎。三論者題目自見。唯識雖彌補處。是無著天親之私建也。律出世尊、而為小儀。唐宣會大、亦陷私建。密立毘盧、不免感授。唯我禪門、婆伽直下、受授嫡聯。故為一代公伝。宗門之号、不亦宜乎。(『濟北集』卷14「宗門十勝論」五全本270頁)

⁴⁹ 禪門立悟。悟後言語無弊。(『濟北集』卷14「宗門十勝論」五全本274頁)

⁵⁰ 「敢えて」と言ったのは、師鍊が必ずしも図のように俯瞰・認識出来ていたとは限らないからであって(例えば『濟北集』巻9には「五家辨」と題する小論が存し、法系について独自の主張が展開される)、提示した図はあくまで現在の視点から整理したものである。特に、大慧の黙照禪批判の対象が真歇清了であると師鍊が認識できていたとは考えにくい(現在の研究成果に依り便宜上記したが)。なお図中、点線は法系の途中省略を、実線は直接の師資関係を表すが、例外として法蔵—澄観—宗密と次第する実線は華嚴宗の伝統的な祖統説に依ったものであり、正確には法蔵と澄観の間に師資関係は認められない。



なお葛藤禪・頓教禪の法灯について補足しておけば、『正修論』「質惑第七」には、

清涼は是れ無名の子なり。荷沢の孫にして圭峰の師友なり。宜なるかな『演義』に於いて「不出頓教」の句有るや。⁵¹

との記述がある。神会一門への不信感が垣間見えるが、ここで登場する「無名」なる人物については、『宋高僧伝』中「唐洛陽同徳寺無名伝」に、無名が「会師」すなわち神会に参加して法を授かったとの記述があり⁵²、さらに『宋高僧伝』の澄観章を見れば澄観がこの無名に参加して禅を学んだとの記述が確認できる⁵³。ただし、『宋高僧伝』によれば澄観は無名の他に慧忠(638-769)や法欽(714-792)から牛頭宗の禅も学んだのであって、「神会—無名—澄観」という系譜を意識的に強く結びつけたのは宗密の「中華伝心地禅門師資承襲図」(以下「承襲図」)であると考えられている⁵⁴。師鍊の『正修論』中の見解もこの「承襲図」中の記述、あるいは「承襲図」の影響を受けたと推定される『景德伝灯録』(巻13)等の記述に引っ張られたものと考えられる。神会から宗密に至る系譜についても同様に、

⁵¹ 清涼は無名之子。荷沢之孫圭峰之師友也。宜乎於演義有不出頓教之句乎。(『正修論』正三本 36 丁表-裏)

⁵² 『宋高僧伝』巻17 (T50.817a25-27)。

⁵³ 『宋高僧伝』巻5 (T50.737a18-20)。『仏祖統紀』巻29 (T49.293b9-10)にも同様の記述がある。

⁵⁴ 鎌田 [1978: 176-179]。「承襲図」中に「神会—浮盃無名—花徹疏主(=澄観:引用者注)」(石井本 82 頁。続蔵本(新纂続蔵 63.32)は「浮盃無名」を「浮査無名」に作る)とあるのが確認される。

宗密著作の影響下で理解していたであろう⁵⁵。

重要なのは、法系を直接継ぐ法孫が日本に存在したわけではない禅風について批判を加えているという点であって、師鍊の周りでは多様な方面・教学から影響を受けた禅理解が行われていたことが窺える。特に、葛藤禅・頓教禅の原型は唐代の禅であって、勢力ある教団として存続していたものではないが、この二種禅に対し紙幅を割いて批判を加えている事実（平実禅・黙照禅批判がほぼ大慧宗杲の論の踏襲であることに鑑みればこの点は一層際立つ）は、神会を祖とする法系の思想、いわば華嚴教学と接近した思想の排除が師鍊にとって重要な課題であったことを想像せしめる。最後にこの点について推定しうる外的要因を述べておきたい。

4.2 日本中世における葛藤禅・頓教禅の流行

拙稿 [2020] では既に、無住 (1226-1312) の著作を引きつつ、聖一派に与えた宗密思想の影響力の大きさについて示唆した。すなわち、『沙石集』や『聖財集』の記述から窺える円爾 (1202-1280) 門下の思想には、宗密に由来する教宗と禅宗の一致を唱える思想、あるいは真性として「知」を立てる思想が、『宗鏡録』も經由しつつ受容されていたことを指摘した⁵⁶。師鍊の葛藤禅 (宗密) 批判は、まずもってこうした極めて近い者に提起したものであると推察される。

また、聖一派の外に目を向ければ、華嚴宗側の学侶で葛藤禅・頓教禅と見なされるような禅理解を行っていた者がいた、と考えられる。例えば、明恵 (1173-1232) 門下の証定 (1194-?) は、その著『禅宗綱目』⁵⁷の中で先学の言葉を引きつつ「教禅同異」「教外別伝」「見性成仏」「悟修頓漸」「諸流見解」の五項目にわたって禅の要旨を述べている。しかしながら当該文献は、「禅宗の綱目」を明らかにするとしながら、専ら澄観の『華嚴経随疏演義抄』、宗密の『裴休拾遺問』等に基づいており⁵⁸、総じて澄観・宗密の華嚴学を抛り所

⁵⁵ 図中の「神会—智如—南印—道円」という系譜は、一般によく知られる統蔵本「承襲図」(新纂統蔵 63. 32)、『円覚経略疏鈔』(新纂統蔵 9.863a17-22) に拠る表記を採用した。石井本『裴休拾遺問』(81-82 頁) 中では各人の表記が若干異なる。また、この法系について宗密偽造説が提出、議論されてきたことは周知の通りである。

⁵⁶ 『宗鏡録』を經由していることについては拙稿 [2020] 中『聖財集』引用文を参照されたい。なお『沙石集』・『聖財集』を引いたのは、無住の著作の成立時期がおおよそ師鍊若年の参学期にあたり、師鍊が直接見聞、体感した円爾門下の状況を一定程度反映していると考えられるからである。

⁵⁷ 建長七 (1255) 年の著作。なお証定は『禅宗綱目』撰述時には還俗して居士となっている。

⁵⁸ 例えば「顕見性成仏」章では「禅宗玄妙無念正恵、以之可知。謂本来無住之理、妄隔不知。自不知無住、名之為迷。……又如前引、演義抄第九云、南宗意云、衆生仏智忘隔不見、但得無念、即本来自性、寂靜体上自有本智。以本智能見本来自性云々。是則般若無所住而生其心之意也。此心即本心。照体独立、異乎木石無心。故演義抄第九云、直悟靈知直心、異乎木石、通能所証云々。水南善知識云、知之一字衆妙之門云々。即指此心体也。」(日思本 394 頁) と述べ、心体 (本心) を「知」として立てる荷沢宗の思想を引くほか、「第一明教禅同異」では「花嚴宗祖師清涼国師並圭山大師等、兼学禅門南宗、各述花嚴宗義、頓教禅宗作同異兩釈。……謂寄無言之言、直詮言絶之理也。是則以能詮撰所詮。依此義辺、清涼圭山等解釈頓教宗旨、引以心伝心不立文字等之言、為其証也。所以大疏演義抄等諸釈、或言南北二宗禅不出頓教、或言今諸禅宗多依此教等也。」(日思本 390 頁) と述べ、澄観の「南北二宗の禅は頓教を出でず」の句を引いて、頓教と禅宗とが一致すると見なす場合の一つの根拠としている (ただし証定自身は「頓教の証道は分に禅

としつつ華嚴の立場から禅を融会しようという傾向が強い⁵⁹。従ってもし師鍊が『禅宗綱目』を目にしていたとすれば、まず間違いなく誤った禅理解として映ったであろう。

また、証定のみならず、中世東大寺の僧の間にも禅宗の影響が見られることが知られており⁶⁰、特に円照（1221-1277）に関しては、凝然が記した伝記中の記述により、円爾に参学していたことが知られている⁶¹。さらに円照にあっては、

宗密禅師、『禅源諸詮都序』二巻を作る。照公、之れを翫いて、昼夜研覈す。（自ら写して之れを持つ。）⁶²

と記されるように、自ら『都序』を筆写して護持し、研鑽していた。會谷〔2006〕は、宗密著『禅源諸詮集都序』の現存伝本の状況をもとに、円爾によって将来された『都序』が、円爾に参学した円照を経由して東大寺の華嚴学門徒の間で広まり、さらに円照の弟子凝然（1240-1321）の門下から出た智照（1254-?）・湛睿（1271-1346）によって、十四世紀初頭には鎌倉にまで伝えられたという伝播経路を想定しているが、『都序』は円爾将来の東福寺本が華嚴宗の学侶の中に流布していき、教学の展開に影響を与えていたのである。

従って、神会を祖とする（と師鍊が考えた）系統の思想は、円爾門下に浸透していたほか、円爾将来の典籍の流布とも相俟って、聖一派と交流のあった中世の華嚴宗の禅宗観にも大きな影響を及ぼしていたと推定される。師鍊自身は明確に批判対象を挙げていないため、批判の要因となった外的環境については推測の域を出ないが、少なくとも、師鍊の葛藤禅・頓教禅批判が当時の思想的潮流に乗ったという類のものではなく、むしろ重要な意味を持つ提起であったことは示しえたと考える。

5 結論

本稿では、『正修論』「質惑第七」章を中心に虎関師鍊の禅風論を検討してきた。当該章は、自身の周りの修行僧の誤った禅理解を師鍊が質すという設定であり、展開される議論は当時の叢林の修行僧達の間に見られた思想状況を反映していると考えられる。一方で、「質惑第七」中で批判される禅風はいずれも中国禅にその原型が求められており、師鍊自身の禅宗史理解に基づきながら分類がなされていることがわかる。

四種禅風批判はその性格上、平実・黙照禅批判と葛藤・頓教禅批判の二つに分けられる。平実禅・黙照禅は、元々中国宋代に存した禅風であり、これらを「悟」を求めない禅であ

宗に同じく、禅宗の証悟は頓に通じ円に通ずるなり。」（日思本 392 頁）と述べ、頓教と禅宗が完全に同じものではなく、禅宗は部分的に円教に通じるとする。

⁵⁹ 鎌田〔1975：629〕の指摘。

⁶⁰ 蓑輪〔2014〕。

⁶¹ 于時照公、入東福寺円爾禅師門室、禅学修証、乃住普門寺、一夏功夫。門人數輩、隨從而往。爾禅師者遠度溟海、入徑山無準禅師之室、大伝禅法。帰朝弘之、門人若干、充于海内。照公隨從、即受血脈。（『東大寺円照上人行状』上 東大寺図書館本 3 頁）

⁶² 宗密禅師作禅源諸詮都序二巻。照公翫之、昼夜研覈。（自写持之。）（『東大寺円照上人行状』上 東大寺図書館本 4 頁、括弧内割注）

ると痛烈に批判した大慧宗杲の論をそのまま踏襲することで、自身の批判に代えていた。一方、葛藤禅・頓教禅は、華嚴教学と接近した唐代の禅風がその原型であり、神会を祖とする（と師鍊が考えた）系統の思想が念頭に置かれている。これら葛藤・頓教両禅への批判は、禅宗における（接化の）言葉の問題に端を発するものであり、葛藤禅批判では安易な文字依存を戒めつつ、頓教禅批判では禅が単なる「掃蕩」ではないことを示して「建立」門の重要性を説いていた。そしてこの一見相矛盾する（平衡感覚をもっていた、とも言う）立場は、「悟」経験の有無という実践の問題に解消されていた。従って、四種禅批判は、宋代禅の特徴である「悟」経験の重視という思想によって貫かれており、師鍊の禅風論の基底には「一悟」を経験しているか否かという実践論・修道論上の問題の存することが了解される。

また、葛藤禅・頓教禅を批判するにあたって展開された「宗意」論、及び禅門の言語に関する議論は、師鍊の教禅の関係付けについて理解の方向性を示すものである。すなわち、しばしば「教禅一致」の禅僧と言われる師鍊ではあるが、法門における宗門（禅門）の独尊を説き、また本質的な仏語と仏意の一致を成り立たせる「一悟」の必要性を強調していたことが確認された。そしてこの葛藤禅・頓教禅批判という視点は、当時の聖一派とその周辺の思想状況に比して特異であった可能性が高いと考えられる。

なお本稿は師鍊の禅風において「悟」が重要な意味を持つことを明らかにしたが、師鍊がその「悟」を如何に捉えていたか、そして「悟」に至るために如何なる修行を想定していたかという実践論・修証論については、稿を改めて論じたい。

*本研究はJSPS 科研費 JP20J20541 の助成を受けたものです。

〈参考文献〉

〈一次文献・略号〉

『済北集』：上村観光編『五山文学全集』第1巻（思文閣，1973）所収本（＝五全本）

『紙衣膳』：鷲尾順敬編『国文東方仏教叢書』第2輯第1巻（名著普及会，1978）所収本（＝国東本）

『十禅支録』：国立国会図書館デジタルコレクション所収 慶安四年刊本（＝慶四本）

『正修論』：駒澤大学図書館所蔵 正保三年刊本（＝正三本）

『禅宗綱目』：鎌田茂雄・田中久夫校注『日本思想大系 15 鎌倉旧仏教』（岩波書店，1971）所収本（＝日思本）

『大慧普覚禅師宗門武庫』：椎名宏雄編『五山版中国禅籍叢刊』第5巻（臨川書店，2016）所収影印本（＝中国禅本）

『東大寺円照上人行状』：東大寺教学部編『東大寺円照上人行状』（東大寺図書館，1977）（＝東大寺図書館本）

『裴休拾遺問』：石井修道「真福寺文庫所蔵の『裴休拾遺問』の翻刻」（『禅学研究』第60号, pp.71-104, 1981）翻刻本（=石井本）

〈二次文献〉

- 會谷佳光 [2006] 「日本における『禅源諸詮集都序』の受容と出版」『日本漢文学研究』第1号, pp.25-51.
- 荒木見悟 [1969] 『禅の語録 17 大慧書』筑摩書房.
- 石井公成 [1996] 『華嚴思想の研究』春秋社.
- 石井修道 [1992] 『大乘仏典〈中国・日本篇〉第12巻 禅語録』中央公論社.
- 石川力山 [1973] 「元亨釈書と虎関師鍊」, 『印度学仏教学研究』第21巻第2号, pp.683-684.
- 今泉淑夫・早苗憲生
[1995] 『本覚国師虎関師鍊禅師』禅文化研究所.
- 小川隆 [2015] 『禅思想史講義』春秋社.
- 鎌田茂雄 [1971] 『禅の語録 9 禅源諸詮集都序』筑摩書房.
[1975] 『宗密教学の思想史的研究』東京大学出版会.
[1978] 『中国華嚴思想史の研究』東京大学出版会.
- 木村清孝 [1970] 「華嚴経宗趣論の歴史と意味」『印度学仏教学研究』第19巻第2号, pp.255-261.
- 景德伝灯録研究会編
[2013] 『景德伝灯録 五』禅文化研究所.
- 康昊 [2019] 「中国の台禅論争と虎関師鍊」『日本仏教総合研究』第17号, pp.125-149.
- 佐久間祐惟 [2020] 「虎関師鍊著『正修論』における禅風批判について—葛藤禅批判を中心として—」『印度学仏教学研究』第69巻第1号, pp.108-111.
- 千坂峻峰 [2002] 『五山文学の世界—虎関師鍊と中巖円月を中心に—』白帝社.
- 土屋太祐 [2002] 「真浄克文の無事禅批判」『印度学仏教学研究』第51巻第1号, pp.319-317.
[2003] 「北宋期禅宗の無事禅批判と圓悟克勤」『東洋文化』第83号, pp.211-230.
- 福嶋俊翁 [1944] 『虎関』雄山閣.
- 真野正順 [1964] 『仏教における宗観念の成立』理想社.
- 蓑輪顕量 [2014] 「中世東大寺僧に見る禅宗の影響—凝然の場合—」『印度学仏教学研究』第62巻第2号, pp.695-702.
- 柳幹康 [2015] 『永明延寿と『宗鏡録』の研究—一心による中国仏教の再編—』法蔵館.

虎関師鍊の禅風論

吉津宣英 [1985] 『華嚴禅の思想史的研究』 大東出版社.

<Keywords> 虎関師鍊, 『正修論』, 大慧宗杲, 圭峰宗密, 清涼澄観, 教禅一致

さくま ゆうい 東京大学大学院博士課程・日本学術振興会特別研究員 DC

Kokan Shiren's Criticism of Zen Styles:
A Note on the Criticism of Four Styles of Zen in the "Shichiwaku"
of *Shōshū ron*

SAKUMA, Yūi

In the seventh chapter of the *Shōshū ron* 正修論 entitled "Shichiwaku" 質惑, Kokan Shiren 虎関師鍊 (1278-1346) classified Zen styles of teaching and practices that existed around him into four types: *byōjitsu zen* 平実禅, *mokushō zen* 默照禅, *kattō zen* 葛藤禅, and *tongyō zen* 頓教禅, and criticized each of them. This paper examines the content of the criticism levelled at the four styles of Zen, and attempts to clarify the logic underlying them, as well as Shiren's own thought, which forms the basis of the criticism.

According to Shiren, *byōjitsu zen* (the zen of "nothing to do") and *mokushō zen* (ch. *mozhaō chan*, "silent illumination") refer to Zen styles that were originally prevalent during the Song dynasty in China, and were severely criticized by Dahui Zonggao 大慧宗杲 (1089-1163) for not seeking enlightenment. Instead of his own criticism, Shiren directly quotes Dahui's criticism in the *Shōshū ron*.

On the other hand, *kattō zen* (wordy zen) and *tongyō zen* (zen as "sudden teaching") are Zen styles that developed in the Tang dynasty; the former was first established by Heze Shenhui 荷沢神会 (684-758), and expanded by Guifeng Zongmi 圭峰宗密 (780-841), and the latter is a Zen style identified with the "sudden teaching" of Huayan doctrinal classification described by Qingliang Chengguan 清凉澄観 (738-839). These criticisms of the two types of Zen derive from the issue of the appropriateness of the use of language in Zen Buddhism, where the criticism of *kattō zen* warns against easy dependence on words, while the criticism of *tongyō zen* emphasizes the importance of the "establishment" (constructive verbal expressions, 建立), showing that Zen is not merely "sweeping" (negative verbal expressions or denial of linguistic representation, 掃蕩). This seemingly contradictory assertion is resolved in the pragmatic problem of whether or not one has experienced enlightenment. That is, whether or not the words correspond to the Buddha's intention 仏意 depends on whether or not the monk is enlightened. Therefore, it can be confirmed that the idea of the emphasis on the experience of enlightenment, a characteristic of Song dynasty Zen, is underlying in the criticism of the four types of Zen.

In addition to the above-mentioned linguistic theory in the Zen school, in his critique of *tongyō zen*, Shiren also describes the superiority of the "*shūmon*" (ch. *zongmen* 宗門, i.e., Zen Buddhism) over other Buddhist schools on the basis of the meaning of "*shū*" (ch. *zong* 宗), which he thought, refers to the "principle" or the "origin" (not the "sect"). Thus, although

Shiren is often regarded as a Zen monk who preached the “unity of the teaching and Zen” 教禪一致, we can see that he in fact claimed the superiority of *shūmon* (Zen) as the Dharma Gate 法門, and emphasized the necessity of experiencing enlightenment in order to match one’s words with Buddha’s intention.

Furthermore, Shiren’s criticisms of *kattō zen* and *tongyō zen* (in other words, criticism of the thought of the lineage that originated in Shenhui) were presumably unique in the current of thought in the Zen monasteries of the time, especially in the Shōitsu School 聖一派.