

無住における禅教一致説の受容について

著者	何 燕生
雑誌名	論集
巻	24
ページ	17-29
発行年	1997-12-31
URL	http://hdl.handle.net/10097/00129770

無住における禪教一致説の受容について

何 燕 生

はじめに

無住（一二二六～一三二二）は聖一の法嗣である。聖一（一二〇二～一二八〇）はかつて渡宋し、帰国後、京都の東福寺を開いた臨済宗の僧である。無住と聖一の出会いは無住が中年になってからのことであり、当時、聖一がすでに朝廷貴族をはじめその他の多くの権力者の帰依を受けて、知名度の最も高かった時期である。^{〔1〕}無住はいくつかの著作を、また聖一の場合、直接彼の手にかかるものではないにせよ、語録、年譜を世に残しており、それらを通して、今日、我々は両者の思想を窺い知ることができる。

さて従来、研究者の間で無住の仏教思想の特徴としてしばしば言及されているのは禪教一致説である。しかしその禪教一致説の由来については見解がわかれ、必ずしも帰一を見ていない。例えば岩波文庫本『沙石集』の「解説」では、「禪教一致は、師聖一の義勢である。無住の説くところ、つねにこの主旨に拠っている。ゆえに、永明延寿の宗鏡録を詮として、戒定慧の諸宗、同じく信じて偏執なしといひ、諸宗を公平に批判しようとする態度にでている。圭峰宗密の語を愛しているのも、同じ主義に基づいている」とされ、無住の禪教一致の思想が日本ではその師聖一、中国では宗密によっている、という見解が表明されている。これに対し、日本古典文学大系本『沙石集』の「解説」では、無住の「学識の中心をなすものは中国の永明延寿の『宗鏡録』、竜樹の『大智度論』と智顛の『摩訶止観』である」とされ、日本の聖一と中国の宗密に

ついでには全く触れられていない。とはいえ、無住と中国仏教との思想的関連性についての見解は両者共に一致しており、注目に値するであろう。

本稿も、ひとまず無住の思想が禅教一致説であるという説に従うが、無住の禅教一致説が果たして聖一のそれに基づいているのか、それとも宗密のそれに基づいているのか、という問題に焦点を当てて、以下の手順で考察を進めることになる。まず無住の諸伝記及びその著『沙石集』等と聖一の諸伝記およびその語録を手がかりに、そもそも聖一に禅教一致の思想があつたか否かを問う。そして次に『沙石集』等に見える宗密についての言及を『禅源諸詮集都序』に見える宗密の思想に照射しつつ、両者の禅教一致説の関連性を追求する。従来、無住は、一般に日本禅思想史研究の中であまり重視されず、ただ中世仏教説話の分野の研究対象としてしか取り上げられてこなかった。本稿の考察が無住の仏教思想の周縁とその実態をより客観的に説明する一助となれば幸いである。

一、無住と聖一

無住と聖一との出会いについて、『本朝高僧伝』に収められている無住の伝記では次のように記述されている。

釈一円、号は無住、又、名は道暎。(中略)十九にして、(相)州の山寺に投ぜられ、薙髪を稟具す。此の時、教門の名徳の大半は東関に在り。暎は俱舎頌疏を幸円僧都に習い、法華玄義を法身大徳に聴く。二十七にして、適たま長衆寺に上り、蔵叟の誉公に依る。参禅の暇に、釈論及び円覚を聴く。二年を踰て、円城の実道法師に謁し、止観の旨を質す。また、南京に趨き、持犯・開遮に、其の蘊を尽くし得る。菩提寺に居ること五載。密水を遡徊し、法相の玄致に傍通す。凡そ当時の講説の場、経歴せざること無し。後に聖一国師に東福に見え、経論の奥義を問ひ、其の資深きことに服して、弟子の列に就き、遂に禅要を受けり。(原漢文。括弧内は引用者、以下同様)

また『延宝伝灯録』にも同様なことが載せられている。

尾州靈鷲山の長母寺の無住一円国師は、(中略)十九にして、常山の寺に投ぜられ、薙髮を稟具す。頭密性相と持犯開遮に周流習申し、玄致に通達す。後に藏叟普公に長策に参じ、聖一に東福に見え、弟子の列に就く(原漢文)

これらの記事を通覧すると、聖一と出会う以前に無住がすでに仏教の俱舎、法華玄義を学び、また参禅もしていたことがわかる。その参禅の暇に、『釈論』、『円覚経』の講義を聴き、さらに天台の止観の旨をただし、戒律や法相などにも通曉していたことがわかる。聖一に弟子の礼をとった理由は、無住が聖一に「経論の奥義を問い、其の資深に服」したからであるという。いわば仏教に対する聖一の造詣が深かったことに傾倒し、遂にその禅をうけることになったのである。これによる限り、両者の間にいわゆる禅教一致に関する参問の痕跡が全く見当らない。

では、聖一に出会った時の状況を無住自身はどう記述しているのであろうか。『沙石集』を繙くと、まず目につくのは以下の一文であろう。

故東福寺の長老、聖一和尚の法門談義の座すえに、そのかみのぞみて、時々聴聞する事侍りしに、頭密禅教の大綱誠にめでたく聞こ侍りき。その旨をえずといへども、意の及ぶ所の義門、肝心に染みてたつとくおぼえ侍りき。恨むらくは晩歳にあひて、久しく座下にあらざる事を。しかれども仏法の大意能々慈訓をかふり侍りき。：彼和尚の慈訓、心の底にくたざしと思う故に書きつけ給う所、教門に符合して、あやまちなき法門なるべし。

これによると、無住が聖一の法門談義の座に参列し、聴聞したのは頭密禅教の大綱に関する談義である。その談義の内容は、無住に言わせれば教門に符合しており、誤りが無かったということである。聖一は確かに頭密禅教を講じてはいたが、禅教一致についてはやはり語った痕跡がない。

では、聖一自身に禅教一致に関する言及があるかどうか次の問題となるが、その年譜と語録を通読する限り、無準師

範から聖一へ宛てた手紙に「禪教兼通⁽⁶⁾」との言葉が見られるだけで、禪教一致に関する直接的な言及或いはそれに近い意味の言及は全く見当らない。こうした文献に現われている聖一の思想はむしろ臨濟禪の色彩が濃く、臨濟禪のいわゆる「大機大用」の思想を踏襲しているものであると思われる。このことは彼が禪をもつて教門の僧を説伏した、以下幾つかの記事からも窺われうる。

師は七十歳。三月五日に、叡山の法印静明が来謁し、扣くに四種三昧、觀心修行の要を以つてす。師は則ち仏祖の炉鑪を開き、向上の鉗鎚を提し、相施二待の巢窟を鍛練す。明の疑情は頓息し、泪を垂れて、礼を作して曰く、我れ来たり和尚に見えざれば、いかでか無上の妙道を聞くを得んや。假使^(た)い、生を隔だつても、敢えて師の恩を忘るるべからずと。言⁽⁷⁾い訖わりて去る。(原漢文)

すなわち、比叡山の僧法印静明が天台の四種三昧・觀心修行の要を問うたのに対して、聖一は臨濟宗が自らの禪仏教を「仏祖の炉鑪」、その方便を「向上の鉗鎚」と自称するものを静明に提示して、静明の天台の法門を破つたのである。さらに三論、法相の僧からの疑難を説伏した記事も載せられている。

性・相の諸徳の来たりて、別伝の宗旨を探るあらば、則ち師は先ず其の宗の疑難を設け以つて問う。若し能く酬答すれば、則ち示すに向上の鉗鎚を以つてす。若し酬答せざれば、則ち師は乃ち之を咄して、曰く、子未だ教乘に精たらざるに、豈に、直指の道を聞くべけんや、と。諸徳は信服せざるもの無し⁽⁸⁾。(原漢文)

ここでもやはり聖一は自分の法門を「別伝宗旨」と称し、「教乘」より優れていると自負している。さらに、時類は一日問うて曰く、善知識よ、説く所は、一ならず。或いは妄心縁起は而ち生滅あり、真心は凝念として不生、不滅なりと説く。或いは大疑の下に必ず大悟ありと説く。或いは著念の起きるを須つて、之を回光返照と謂うと説く如上の諸説、何か親にして 何か疏なるや、と。師曰く、這裏は親・疏を論ぜず、と。曰く、豈に方便なきや、と。師

曰く、一物を説かば、即ち中らず。時頼、これを領みて、即ち戒・衣鉢を受けたり。誓いて曰く、願わくは法門の外護と爲り、慎しんで、相い忘れることなからんことを。師、須く早に額陽に帰りて其の君臣に勧めて、此の法門に入らしむべし、と⁽⁹⁾ (原漢文)

とある。ここに出てくる「妄心縁起」、「大疑大悟」、「回光返照」などは「一心」をもって諸宗を統合しようとする唐末五代に活躍していた永明延寿の『宗鏡録』の通篇に見られる言葉であり、当時の禅宗における各派の主張であったことは『宗鏡録』を一読すれば判然である。⁽¹⁰⁾ 恐らく聖一が『宗鏡録』を講じた時、北条時頼はそれを聴いて、右の引用に見える質問を発したのであろう。「そうした諸説はどれが正しいか」と時頼が質問したのに対して、聖一は「ここでは正しいとか正しくないとかを論じない」と答えたのである。すると時頼が「どうして方便がないことがあろうか」と反問した。聖一は「説似一物即不中」という唐代の懷讓の言葉をもって答えた。このように、聖一は禅と教はどっちが正しいかとか、禅教一致とかという問題に対しては回避の態度をとっていたことがわかる。周知の如く、問答に際して、回避態度をとるのは「教外別伝、不立文字」という禅的精神に基づくものであり、禅宗の参問の特徴の一つである。すなわち「別伝宗旨」については「説似一物即不中」なのである。

では、聖一が専ら臨濟禅を高揚し、それ以外の教え、例えば頭・密・教については全く言及しなかつたかという点、そうでもない。例えば、聖一が藤原実経に送った『東福寺年月日須知簿』の末尾に自分の経歴を以下のように記述している。十五日、師、東福寺年月日須知簿を記して、藤丞相実経に上る。其の簿の尾に曰く、円爾、法の為に身を忘れ、危亡を顧りみず、万里の風波を凌し、雙徑の法流を禀け、倭漢を周旋して、知識を遍参す。頭密禅教、大小内外、粗搜精要、頗る梗概を得たり。然り而して、能・所の施は車の両輪の如く、内外の護は鳥の雙翼の如し。円爾、先君の台命を忝なく蒙りて、はじめて般若の叢林を開き、直饒^たえ、切石は移すべくも、願心は退くこと無し。上は四恩を報い、下

は三有を資す。法界の有情、円種智を同じくす。凡そ我れの徒たるものは、亦た、山院・村寺と雖も、宜しく此の法を護るべし、と⁽¹²⁾ (原漢文)

実経に外護を依頼する意味も含んだこの一文は聖一が仏教知識として曾て顕密禅教、大(乘)小(乘)内(仏教)外(儒教など)について詳細に探求し、その梗概を得たことを伝えている。しかしここでも、禅教一致についての言及は見られない。なお聖一の仏教知識のこうした豊富さによるためであろうか、彼が四二歳のとき、藤原道家は彼を日本国総講師に任命しようとしたが、聖一はそれを辞退している。⁽¹³⁾

ともあれ、このように聖一の年譜とその語録を見る限りでは、聖一が顕密禅教に精通はしているが、禅教一致ということ唱えた思想の痕跡は全く見当らないのである。さらに、われわれは後世に編集された聖一の種々の伝記に目を向けてみよう。

聖一に関する諸伝記のなかで、その成立が最も早いと認められる『元亨釈書』では聖一が「化洽畿疆、禦外侮而立正宗、整教綱而提禅綱、蓋得祖道之時者乎」⁽¹⁴⁾とその作者は讚えている。すなわち聖一の一生は「外侮」を禦ぎ、「正宗」を立て、「教綱」を整え、「禅綱」を提唱したものとされている。したがって、聖一の思想を禅教一致だと考えることはこの文から見ても到底できないのである。時代がかなり降って、延宝年間(一六七三〜一六八〇)に成立した『延宝伝灯録』(相州沙門師蠻撰)においても聖一の禅教一致説に関する記事が全く見当らない。また『延宝伝灯録』の成立と時をほぼ同じくする『扶桑禅林僧宝伝』(支那沙門性激高泉撰)においても同様である。更に上述の師蠻の撰とされる『本朝高僧伝』もやはり例外ではなく、ただその文末に先引いた『元亨釈書』と同様な言葉が見られるだけである。

以上、無任の禅教一致説が聖一のそれに基づいているかどうか、という問題を、無任と聖一との出会いに関する記事、特に聖一の年譜と語録及び聖一に関するその他の幾つかの代表的な伝記に基づいて考察してきたが、すでに見てきたように

聖一は顕密禪教に精通していたが、禪教一致を唱えた思想の痕跡が全く見当らなかつたのである。したがって、聖一の思想の主旨が禪教一致であり、無住もそれに基づいている、という判断を下すことは些か早計に過ぎると言えよう。では、無住の禪教一致の思想は一体誰に基づいてるのであるか。これを考えるために、我々は研究の視点を中国の宗密に移してみよう。

二、無住と宗密

宗密は中国の伝統思想のなかでは三教一致を主張し、仏教内部では禪教一致説（もしくは教禪一致）を主張していた人物として知られている。その三教一致の思想を鮮明に現しているのは『華嚴原人論』であり、一方、禪教一致の思想を顕著に表明しているのは『禪源詮集都序』である。これは今日多くの学者に広く認められていることであり、いまさら言うまでもない。彼の思想は唐末五代の永明延寿に継承された以外にその影響が後世の中国本土には殆ど見られなかつた。しかし一方、その著書が早くから日本に伝えられたため、日本では多くの共鳴者を得たのである。無住がその中の一人であつた。

さて、もし無住の禪教一致説が宗密のそれに基づいているとするならば、その撰取の痕跡を探求するための最も簡易な方法は無住の著作における宗密についての言及を考察することであろう。無住の著作としては『沙石集』の他に、『聖財集』や『雑談集』などがあるが、それらを通説する限り、宗密についての言及は僅か数箇所過ぎない。しかしそれらを吟味することによつて、我々は無住が宗密の語を愛し、宗密の思想を撰取した痕跡容易に求めうるのみならず、無住が当時日本仏教に対して痛烈な批判を行つた理論根拠の一斑を窺うことができる。以下、宗密に関する言及の中で重要と思われる箇所を、『沙石集』の中から幾つか取り上げて考察してみよう。

『沙石集』の中に見られる宗密についての最初の言及は卷三の「梅尾の上人の物語の事」に見える。

近代も道に志有る人ありといへども、半ば遁世の風情かはりたり。これ遁世のあるべき様を知らざるか、知りながらまなびがたきか。思出なき身にこそ。夫一切衆生皆靈知覺了の性を具せり。この性即ち仏性なり。この仏性を忘れるを、生死の凡夫といふ。本覺の真心にそむきて、幻化の塵境に著するを、無明妄想といふ。然れば、法身の大儀をわすれぬこそ、まことの道人のあるべきやうにて侍るべけれ。圭峯禪師の曰はく、以空寂為自事。勿認色身。以靈知為自心、勿認妄念。作有義事は惺悟心。作無義事は狂乱心。狂乱由情念、臨終被業牽。惺悟不隨情。臨終能轉業といへり。文の意は妄心分別はこれ狂乱なり。真心をわするる。一念不生はこれ惺悟なり。本心をあらはす。想念の所作は皆無義也。無常の果をうく無念の修行は、これ有義也。常住の理にかなふ。此故に臨終に妄業にひかれずして、自在の妙薬を得んと思はば、行住坐臥に妄念をゆるさずして、本心をあきらむべし：此故に孔子の物語、あまねく天下の人ををしへて、仏法に入る方便也。大唐の祖師の教誡、本朝の上人の物語、わするる事なくして、道人のあるべきやうをわかまへば、人身をうけたる思出なるべし。古徳の言、先達の誡め、識に薰じ、神に染め、骨にきざみ、紳にかくべし⁽¹⁷⁾

出家者の有り様、遁世者の有り様を説くこの説話の中で、無住は宗密の言葉を原漢文のまま引用しているだけではなく、しかも宗密の言葉を「教誡」として受け取っている。これは注目に値するであろう。「孔子の物語」、「本朝の上人の物語」という表現を用いているのに対して、「大唐の祖師」の言葉を「教誡」で表現していることは無住の当時の心情、すなわちその宗教的依存点を端的に示していると考えられる。「孔子の物語」や「本朝の上人の物語」は普く天下の人々を導き、仏法に入る方便であり、それらを銘記すべきであるが、しかしそれらはいくまでも「物語」であつて、「教誡」ではない。したがつて、この表現からは同時にまた無住が当時の日本仏教を公平に批判する理論根拠の一端も容易に窺われうる。概して

言えば、その批判が「物語」に依拠しているというよりも、むしろその根拠を「教誡」の方に求めいているといった方が遙かに適切であろう。

宗密のこの語はまた無住の『沙石集』巻四の八「道人執着を捨つ可き事」にも見える。無住がそれを止観修行の肝要とし、さらにこの説話の最後に宗密の言葉を題にして五首の和歌を作っている。⁽¹⁹⁾和歌の素材とする程に、宗密の言葉に傾倒した無住は、宗密の思想をどう捉えていたのか、以下、これを考えてみよう。

無住が『沙石集』のなかで、明らかに宗密の禅教一致説であると思われる言葉を取り上げたのは巻四の「無言上人の事」の説話においてである。すなわち、ある南都仏教の四人の「無言の道場」に入ったが、不覚にも無言の禁を破ってしまったことを例に取り、それぞれの誤ったところを中国仏教各宗の祖師の言葉を引用して批判しながら、無住自らの見解を表明しているこの説話のなかで、無住は次のように述べている。

圭峯宗密も禅は仏の意、教は仏の言、諸仏は心に相応すと云ひて、三宗三教の和合の事、宗鏡録の第三十四卷半分以下(に)これあり。また圭峯の禅源諸詮の中に之有り。上卷の終わり也。道人尤もこれを見給うべし。⁽²⁰⁾

ところが、宗密のこの言葉は「禅源諸詮集都序」では次のようになっていいる。

初に師に本末有りと言う者は、諸宗の始祖は即ち是れ釈迦なり。経は是れ仏の語、禅は是れ仏の意、諸仏の心口は必ず相違せずを謂う。⁽²¹⁾ (原漢文)

すなわち無住は宗密の「経」を「教」に改めたのである。これは日本語の「経」と「教」が共に「キョウ」と発音することによるためであろうか。しかしこの一字の改竄は大いに問題があると考えられる。すなわち宗密の場合は、「経」とは釈迦が説いた言葉であり、従って「経は是れ仏の語」であるという。また「禅」は仏の心であり、従って「禅は是れ仏の意」であるという。この「経」と「禅」は仏の口と心であるとされている。にもかかわらず、無住が「経」を「教」に改竄し

たのには、やはり無任なりの意図があつたと推測される。すなわち無任にあつての「教」は当時の教門を指さなければならぬのであり、こうした「教」の理解に立つた上で禪教一致を唱へたのではないかと考えることができる。従つて、宗密の「経」をそのまま用いるよりも、むしろ「教」に換へた方が当時の無任にとつては有効的であつたのであろう。

ともあれ、以上の考察を通して、我々は少なくとも以下のようなことが言えよう。従来、無任の禪教一致説はその師聖一のそれに基づくものであると指摘されてきた。しかし、筆者の考察した限りでは、聖一が頭密禪教に精通してただけで、禪教一致についての言及およびそれに近い意味の表現がその語録や年譜、伝記には全く見受けられなかつた。聖一の遍歴と思想に関する資料を総合的に考察した結果、聖一の思想がむしろ従来の臨濟禪を踏襲するものであり、臨濟禪の立場に立つて、教門と謂われる天台、法相、三論などを批判していたことがわかつたのである。したがつて、無任の禪教一致説が聖一のそれに基づいているということは到底考えられない。さらに、われわれは研究の視点を中国の宗密に転じ、無任の『沙石集』に言及されている宗密の言葉と宗密自身の書物に出ている言葉とを照射しつつ考察した限りでは、無任は当時の日本仏教各宗派が互いに自優他劣を競い主張し、排他的な風潮に落ちていると見做し、それらの調停を図ろうとする際、当時日本に広く伝えられている「物語」よりも、むしろ唐土の祖師の「教誡」の方が説得力強いと考へていた思想の痕跡が見られた。このことは中国の諸祖師の書物と言葉が頻繁にその著『沙石集』等に出ていることからなるほど首肯できよう。また中国の数多くの祖師の中で、無任が宗密の言葉を愛し、自らの感情を和歌に託してそれを現していることから、彼が相当に宗密の思想に共鳴していた、などのことが認められる一方、上述したように彼が必ずしも宗密の言葉や思想を忠実に受け取つていなかったことも窺えるのである。

結びにかえて

無住の生存していた時代は周知の如く、政治的に言えば、すでに古代貴族社会による政治支配が崩壊し、武士社会による政治体制が誕生した、いわゆる新生時代であった。宗教的に言えば、すでに法然、能忍、栄西、親鸞、道元、日蓮などがそれぞれの宗派を起しつつあり、いわば人材輩出し、宗派林立し、新しい仏教を迎える時代であった。また宋朝中国との交通が再開されるに従って、日中間の物的、人的往来交流も頻繁に行われていた。そうした時代雰囲気と社会背景に生きていた仏教者無住が時代の先頭に立った当時の仏教のエリートたちに比して言えば、ある意味ではその末流に存在していたようであるが、しかし上述したように知識欲に燃えた彼は早くから当時日本に伝わってきたいた仏教の俱舍、法相、戒律、天台、真言、浄土などの学問を諸師に学び、そして中年になってからは宋朝から帰国した聖一国師に師事し、斬新な中国の禅風と出会い、遂に臨済宗の僧となったのである。しかし禅門に入った彼は必ずしも禅を専業とし、坐禅を唯一の修行とはしなかった。これは、説話集もしくは教訓録ともいふべく『沙石集』（一〇巻）、『聖財集』（三巻）と『雑談集』（一〇巻）を世に残す一方で、禅を専門的に説いたものが全く残されていないということからも認められるし、また『聖一国師年譜』に記述されている以下の記事からも窺われうる。

師（聖一）五十三歳。冬往相陽。弟子一円（無住）在尾州賀崎聞師赴相陽。嘗点心等物、祇候旅邸。師不敢略伸其謝而呵曰、汝不專弁道、輒講世礼、甚無謂也。古人云、行者円信始生、善須將養。若涉事紛動、令道芽破敗、豈不其然乎。一円敬唯而退⁽²²⁾

世間の礼儀だけを知って、弁道に専念していないとして聖一が無住を叱った事を知らせるこの記事は、無住の人格を物語っている好例であるのみならず、聖一の弟子の中での無住の地位とその影響を端的に示している一例でもあると考えられる。

確かに坐禅を本業とする一般の禅者の立場から言えば、専ら説話の編纂に執着していた無任の行為が如何にも世俗的なものであると思われるかも知れない。しかし彼は説話のために説話を集めたのではない。説話を集めることを通して自分の仏教に対する理解を闡明し、それをより多くの人々にも理解して貰いたいという熱烈たる願望を今日のわれわれはその著を一読すれば理解できるであろう。彼が説話文学の中で地位についてどう見るべきかはともかくとして、少なくともその行間に満ちている彼の当時の仏教に対する痛烈な批判の態度及びその習得した仏教知識の豊富さとそれに対する深甚な造詣は特に人々の目をひかざるを得ない。また、その批判の対象となるものももし事実であったならば、われわれはまたそこから、従来理解されている鎌倉時代の仏教と異なつた別次元の鎌倉時代の仏教を読み取ることができないではないか。

【キーワード】 無住、禅教一致説、聖一、宗密

注

- (1) 『聖一国師年譜』によると、聖一は四二歳の時、藤原良実の父の請により、入京し、良実の父から「聖一和尚」の名を貰い、東福寺第一世となつた。また「衣笠内府藤家以下、文武官人、瞻礼無虚日。準後太夫人亦称女弟子」とある。その他、四三歳、四四歳、四五歳、五一歳の記事にもそうした人ととの関係について触れられている。
- (2) 日本古典文学大系本「沙石集」の「解説」に紹介されている参考文献を見ると、説話文学の立場から研究したものが最も多く、仏教と関連して考察したものが僅か二、三篇しかない。
- (3) 『大日本仏教全書』第一〇二卷所収、三二五〜二六頁。
- (4) 前掲書第一〇八卷、一六六頁。
- (5) 岩波文庫本一五〇〜五一頁。
- (6) 『聖一国師年譜』、『大日本仏教全書』第九五卷所収二二七頁。
- (7) 『聖一国師年譜』、『大日本仏教全書』第九五卷所収、一四二頁。
- (8) 右同、一一九頁。

- (9) 右同、一三八頁。
- (10) 『宗鏡録』(大正蔵第四八卷所収)の第一巻、第三巻、第五巻にはこのような表現が特に目立つ。参照されたい。
- (11) 『景德伝灯録』巻五「南岳懷讓」の条には、「乃直詣曹溪六祖、祖問、什麼物恁麼來。曰、説似一物即不中」とある。
- (12) 『聖一國師年譜』、『大日本仏教全書』第九五巻所収、一四五頁。
- (13) 右同、一三六頁。
- (14) 右同、第一〇一卷、二二二頁。
- (15) 宗密の思想に関する数多くの研究書の中で、日本で代表的なものには先ず鎌田茂雄の『宗密教学の思想史的研究』(東京大学出版、一九七五年)が挙げられる。氏はその著の中で、このことを論じているので、参照されたい。
- (16) 右掲書第八、九章を参照されたい。
- (17) 岩波文庫本一五〇頁。
- (18) なお宗密のこの言葉は『禪源諸詮集都序』に見えず、『景德伝灯録』巻一四の「宗密」の条に見える。無住はこの言葉を『景德伝灯録』から引用したものと思われる。
- (19) 岩波文庫本一九八頁。
- (20) 右同、一六三頁。
- (21) 『禪源諸詮集都序』、『大正蔵』第四八巻所収、四〇〇頁b。
- (22) 『大日本仏教全書』第九五巻所収、一三八頁。

試論無住对“禪教一致”說的吸取

何 燕 生

“禪教一致”說，乃由唐代圭峯宗密提出，五代永明延壽曾繼承其說。該學說何時传入日本？未作考証，不過，日本鎌倉時代初期，已有不少學者对其作過弘揚，在鎌倉時代仏教中產生過較大影響。

無住是鎌倉時代的僧侶，著作有『沙石集』，『雜談集』，『聖財集』等。晚年師從臨濟宗東福寺開山聖一，得臨濟禪法。無住的仏教思想特色為“禪教一致”說，但对其由來，以往學者一般認為是由來於其師聖一。本文針對該主張提出了質疑，全文分兩大部分。第一部分，通過對『聖一國師語錄』和『聖一國師年譜』等的考察，指出聖一的著作中，未見有關於“禪教一致”的言說；在記載與無住邂逅的各種文獻中，也不見他們談論過“禪教一致”。因此，主張無住的“禪教一致”說由來於聖一，似有不当。第二部分對無住的著作進行了全面考察，指出無住在其著作中多次引用宗密的語言，並說宗密的“禪教和合”，“吾頗愛之”等等。根拠這些事例，本文認為，無住的“禪教一致”說由來於宗密，與聖一無直接關係。