

虎関師練の思想

市川浩史

序

虎関師練（弘安元一二七八—貞和二一三四六）は京都の人。東福寺開山の円爾弁円にはじまる聖一派に属した。もとより、『元亨釈書』の著者として広く知られる。本稿では、この虎関の思想について、後に述べるような視点から考察することにする。

虎関の伝記については、門弟竜泉令淬の編による『海蔵和尚紀年録』（『続群書類従』第百三十二所収）、玉村竹二氏『五山禅僧伝記集成』（講談社、一九八三）に詳しい。

それらによると、虎関は、一二八五（弘安八）年、三聖寺宝寛に八歳で入門、翌年叡山で受戒し、以後十年ほどの間に、南禅寺の規庵円旺、鎌倉円覚寺の桃溪徳悟などに投じて参禅している。

虎関の経歴で、これら参禅と並んで注目されるのは、密教への傾斜である。すなわち、一二九七（永仁五）年には、仁和寺で広沢流の密教を、一三〇四（嘉元二）年には、醍醐寺の実賢に密教を禀けており、晩年の一三四二（康永元）年には、近衛基嗣のために護摩を修したりもしている。虎関は、一三三二（正慶元）年に、生涯の活動の中心となる東福寺の第十五世住持として止住する。一三四一

（暦応四）年、東福寺塔頭海蔵院に退き、その五年後一三四六（貞和二）年、同所にて没する。六十九歳。

以上のこと、さらに『済北集』『聚分韻略』などにより、虎関の学問は、仏教のみならず、莊子、易、中国史、音韻論等多岐に亘ることはあきらかであり、「其の長ずる所は学問の博きにある」という評価も首肯できる。

しかし、これまでの研究史においては、多くのものは、五山文学のひとつの成果として虎関の詩文を対象とするか、または歴史叙述としての『元亨釈書』を扱ったものであるかのどちらかに属するようになっている。虎関の学問全体あるいはその学問を成り立たせるべき彼の思想的地盤に目を据えてなされた研究は管見のかぎり、ない。

そこで、本稿では、虎関師練の王法と仏法との関係論に焦点をしばって、思想構造上の特質に迫ることを目的とする。具体的な考察をはじめめるまえに、中世初期に、日本に本格的に導入された禅宗が、宋代の中国において、どのような社会的諸関係を保っていたのかということをもまず考えておきたい。

禅宗は、中国において成立し、発展してきた。そして、大枠とし

て、禅宗は国家権力と積極的に関わりをもちつつ、二人三脚のような関係を形成したのである。すなわち、基本的には、中国の禅宗には、ときの国家権力との間に思想的、政治的緊張関係をつくりあげ、それを尊重するという伝統的傾向があったことは事実であろう。それは、日本に禅宗が本格的にもたらされたときの王朝であった宋においても同様である。

したがって、そのような諸関係を背負った禅宗が日本に導入されたとき、中国においてみとめられた諸関係は教団体制、組織など外的な要件のみならず、思想のレベルにおいてもなんらかのかたちで生きつづけたと考えるのが自然であろうから、日本思想史上の課題として、中世、とりわけ鎌倉期の禅の思想を採りあげようとすれば、やはり、いわば所与の如上の性格を生かすことが考えられなければならないであろう。これが、虎関師練の思想的考察をこれからはじめるにあたっての筆者の基本的視座である。以下、虎関の仏法観、王法観、そして両者の関係論という順序で論述をすすめてゆきたい。

註

- (1) 辻善之助氏『日本仏教史』第四卷（岩波書店、一九四九）
- (2) はやくは、上村観光、芳賀幸四郎、山岸徳平氏などの諸研究、比較的最近のものでは蔭木英雄氏の『五山詩史の研究』（笠間書院、一九七七）が代表的であろう。
- (3) 『元亨釈書』上梓の百数十年後、『碧山日録』（『改定史籍集覧』第二十五所収）の編者大極はこの書の著者を東大寺の

学僧凝然に擬していた。が、これについては大屋徳城氏に「元亨釈書の非難に就いて」（同氏『日本仏教史の研究』第三卷、東方文献刊行会、一九二八所収）なる否定の論がある。本稿は、基本的に大屋氏の所論によって以下考察する。

『元亨釈書』は近世以来国粹主義的な視点から高く評価されてきた。これについては植田彰氏「元亨釈書王臣伝時頼賛論をめぐる問題」（『史学雑誌』五十四—三）に詳しい。そして、戦前には、『元亨釈書』の国粹主義的な要素、傾向に対する顕彰がさかんになされた。福島俊翁氏の一連の研究などがそうである。

なお、最近の研究では、大隅和雄氏「元亨釈書の仏法観」（『金沢文庫研究』二七一）、「仏教と女性——『元亨釈書』の尼女伝について——」（『歴史評論』三九五）などがある。

- (4) たとえば、北朝や隋での、いわば仏法による王法への奉仕のあり方は、魏と北周との二度にわたる大規模な廢仏という試練を経て得られた、仏教の生存のための貴重な策であった、という見解がある。（横超慧日氏「中国仏教に於ける国家意識」、同氏『中国仏教の研究』法蔵館、一九五八所収）

- (5) たとえば、柳田聖山氏、世界の名著『禪語録』解説（中央公論社、一九七四）など。

一

虎関師練の思想において、中心的位置を占めていたのは、言うまでもなく禅宗という名の仏教であった。

中世禅林では、唐および宋における三教（儒仏道）の交渉、一致という思想的潮流の影響を受けて、禅僧が仏教以外の儒教、道教に關しても相當の関心をもつていたといふことは既に指摘されていることである。虎関もその例に洩れなかつた。『元亨釈書』巻第七の円爾弁円伝のなかで、虎関はつぎのようなエピソードを引く。後に東福寺の大檀那となる九条道家は、世に知られた儒者菅原為長と円爾とを対論させた。いきなり円爾は「我が法の中は、仏仏手に授け、祖祖相伝。師授に因らざれば虚説とす。故を以て、某世尊より五十四世、達磨以来二十七葉、強弩の窮矢、魯縞を穿たずと雖も猶ほ系授を以て釈子と称す。釈を以て儒に例するも恐らくは亦たまさに然るべし。知らざるや、公孔子より幾世なるを。」とあひせかけた。為長は返答ができなくて、口をつぐんで退出したといふのである。

この説話によつて、虎関は、禅は釈迦、達磨に直結した法流を受けている、という認識を示すとともに、そのような始祖からの連綿たる「系授」がない儒教に仏教—禅—が優越しているといふことを主張したのである。さらに、虎関にとつて、この説話は自身の法系の祖である円爾についてのものであつたからいっそうの迫力があつた。

また、道教については、日本に道蔵が完全な形で伝わっていないので、禅宗の典籍中などに部分的に示されているものによつてしか知識が得られないとしながらも、道家の書のなかで、老子道德経以外は皆偽書であると述べ、つぎのように断じている。すなわち、「我、道法を按ずるに未だ天竺婆羅門之教にも及ばず」である。

さらに、日本の神道についても同様である。『元亨釈書』の覺鑒伝に幼年時の覺鑒とある僧との對話が載せられている。その僧は幼兒の覺鑒に、「宰臣」よりも「天子」よりも尊い存在がある、それは「神道・天界」である、と言う。幼兒は「神天を踰ゆるもの有るや」と問う。それに対して僧は、「仏なり。……斯に過ぎたるは無し。故に無上世尊と曰ふ」と教えた。「神道」は日本のいわゆる神道、「天界」はいわゆる諸天善神の類と解してよいように思われる。したがつて、虎関は、儒教、道教について神道も仏教に及ばないものとして位置づけていたことが確認される。

このように、虎関にとつて、仏教とは、儒道・神のいずれにも優越する最高の宗教であつたことは明白だが、具体的にその仏教とはどういふものであつたのであろうか。

言うまでもなく、虎関にとつての仏教は禅宗という形をとつたが、それは由緒正しく釈迦にもとづくものとして意識された。すなわち、「宗門下の事、只直指見性のみを要して、多の方便無し」として、禅宗では、直指人心と見性成佛のみを宗旨とすることを明言したうえで、「我が竺乾牟尼老漢、閻浮に降誕せしは、只一切人をして直指見性せしめんと欲するのみ」と述べて、禅宗を釈迦自身の創始に帰そうとしていることにあきらかである。さらに、仏教の基本的な概念である三業（身・口・意）のなかに「竺土の仏軌」として禅を構造的に位置づけようと試みるのである。「竺土の仏軌二千歳を過ぎて宛然嚴爾たり。故に古徳の云はく、無上菩提、身に被りて律となり、口に被りて法となり、意に被りて禅となる。三業三学変はらざるは其れ只宗門のみか。」というとき、虎関は、律を身に、

法を口に、そして禅を意に充てているのである。そしてこれは「竺土の仏軌」に依るのであるから、確実な典拠を得たものとなった。

さらに、虎関の禅は、

独脱無依是れ我は天

西來の祖意の小因縁

君看よ直指人心の画を

尋常の文学禅に似ず⁽⁷⁾

の詩に看取されるように、きわめて自尊心の厚い、独自なものとするとするものであった。それは、文字で表現され得るとき「尋常」の禅ではなく、さきに引いた、『元亨釈書』巻第七の円爾伝の記事の場合と同じく、釈迦から連綿と続いた法流を裏けた由緒正しい「如来心性之玄蹟」であつたのである。虎関は、『元亨釈書』の円爾伝と同じく、『済北集』においても、釈迦、達磨を経た禅宗独自の法流、相承をきわめて重視する。すなわち、

所謂、如来の開示悟入とは、吾が祖の直指なり。如来の仏知見とは吾が祖の人心なり。如来、開示悟入を云ひて、吾が祖直指と云ふは、是れ禅教の格言なり。若し然らずば達磨必ずしも西來せず。達磨纔かに來たりて開示悟入を變じて直指とし、仏知見を化して人心とするは是れ達磨の機、宗門の枢なり。

であり、そして、

如来の正法二千年を過ぎて遺範有るは其れ唯だ禅宗のみか。⁽¹⁰⁾

である。つまり、「如来」（釈迦）の「開示悟入・仏知見」とそれによる達磨の「直指・人心」との両者相俟つてはじめて、唯一の正統の仏教たるこの禅宗が成り立ちうるのだ、という、独自の觀念をそ

なえた認識を虎関は持ったのである。

以下、虎関のとらえるところの禅宗の具体的なあり方を素描してみよう。

いま述べたように、禅の系譜に属する虎関が、最終的に釈迦に遡る法系の相承の觀念を有していたことはいわば当然であるといえるし、またそのことを明瞭に言いきつてもいた。楞迦經の註釈書である『仏語心論』の序で、虎関は「或人曰はく、正統の論何に於て得るや、と。曰はく、達磨に於いて得るなり、と。達磨何に於いて得るや。婆伽婆に於いて得るなり。婆伽婆楞迦に於いて説くなり。」⁽¹¹⁾である。

さらに、虎関の場合、注目すべきと思われるのは、密教、就中東密に対する態度である。『元亨釈書』中で、「世に言へらく」として、「橋后（橋夫人をさす）引用者註）密法を弘法に問ふ。法盛んに之を称す。后曰はく、更に法の之に遭きたるもの有りや、と。法曰はく、大唐に仏心宗有り。是れ達磨の伝來する所なり。熾んに彼の地に行はる。空海又少しく之を聞くと雖も、未だ之を究むる暇あらざるのみ。」⁽¹²⁾という話題を提供している。これによると、空海が、禅宗を密教に「遭きたるもの」として位置づけていると紹介している。⁽¹³⁾このことが史実であるかどうかは別にして、密教史上の偉人である空海が達磨伝來の「仏心宗」を密教に優越させた、という点に意味があらう。また、禅・密の「戒」について「又三摩耶戒、禪門戒有り。二戒は禅密各おの別授し、汎伝に属さず。然るに二家の徒盛んにして、二戒隨ひて行なはる。」⁽¹⁴⁾とも述べている。このような発言の根柢には、禅と密とは本質的に一致するという觀念が存在す

ると考えなければならぬであらう。右の戒についての発言の直後に、「密とは如来事用之正印なり。夫れ聖人用事の機は得て測るべからざるなり。故に秘密を以て言と爲す。聖人の感有るや、土に隨ひて称を異にす。」⁽¹⁵⁾ といった、その如来については、「密厳究竟の域には、号して毗盧と曰ひ、堪忍閻浮の地には、号して釈迦と曰ふ。自性変化の異なるのみ。未だ嘗て二有らず。」のごとく「毗盧」(大日)・釈迦一体説を採ってしまうのである。このような各如来一体観は、真言密教の側では、例えば覺鑠などではいくらかも見られることであり、それ自体驚くに値しないが、この場合、禪宗の立場からの発言であることは重要である。

このように、虎関は、本質的に密教と禪とは一致するという觀念の土台のうえに、空海の名によって禪の正当化および權威づけをおこなっているのである。

また、禪の正当化、權威づけに關して、もう一点指摘しておく必要があるのは、聖德太子についての言及である。

『沙石集』に「我國ノ仏法ノ濫觴、文殊(實は聖德太子)引用者註)・達磨大師ノ善巧ヨリヲコル事」と述べ、それにもかかわらず、禪宗の盛行に対して「諸宗ノ學者アヤシミソネム」のは「実ニ心エガタシ」と歎いているという指摘がすでになされている。作者無住(一二二六—一三二二)と虎関とはほぼ同時代の人であるから、このような達磨と聖德太子との結合は虎関に独自なものではなかったのかもしれないが、虎関は、「我達磨……南天竺香至王の家に生れたまひ、其後釈尊「二十七世弟子般若多羅尊者に逢て、正宗を得、付嘱を受て、自「南海」駕「大舸」達「支那」広州」經「梁遊魏、竟葬」于

熊耳山下定林寺傍」、其後魏宋雲從「天竺」還り、葱嶺にて相逢、手に携「隻履」翻翻として行、又本朝へ來り、山跡国片岡山にて聖德太子逢て、種種問答詠歌、乃至不思議の變化自在の徳は、いかでか類あるべき。」のような説話を数々引用している。

右のように、虎関は自らの禪宗を正当化、權威づけをするに際して、達磨、聖德太子の説話の引用によって、仏教史のみならず、日本史上において正統たる価値を禪宗が持っていることを主張したのである。そして、その正当化、權威づけの背後には、強烈な密教への傾斜があったのである。

最後に、虎関の「仏法」観について、「心」に關する議論をつけ加えておきたい。

『海藏和尚紀年録』によると、虎関は、「正和已前は、書を以て心を質し、正和已後は心を以て書を質す」ようになったという。正和元年は一三二二年、虎関三十四歳で、『元亨釈書』執筆開始四年後にあたる。もちろん、この書にはそれ以上の記載がないので、具体的な変化については不明であるが、少なくとも『元亨釈書』完成の時点では、虎関はある種の道徳性を帯びた「心」の思想を持っていたといえる。その具体的なあらわれは、「心」の重視である。換言すれば、外的側面より内面性の重視ともいえる。すなわち、

今、夫れ雜染を貴び、冠巾を賤むるは小乗之儀なり。修多羅に心出家、身出家有り。大乘は心を主として相を言はず。⁽¹⁶⁾ などである。したがって、具体的には仏教的表現をとっては、戒の言たるや心を制す。定の言たるや心を静とす。慧の言たるや心を明らかにす。三つの者は皆心なり。故に学は即ち心な

り。心は即ち学なり。⁽¹⁹⁾

などとなる。戒、定、慧の三学は、そのまま心であるという。仏教教理を心にひきつけた、独特な解釈なのである。そして、それは必然的に「唯心論」的な主張に転じる。

吾道は一心なり。心外に余無し。心を以て身と為し、心を以て土となす。身土皆心なり。⁽²⁰⁾

このような主張は言うまでもなく、基本的には大乘仏教を特色づける「空」観によるものではなく、たんなる客観世界、現象世界（「上」と主観世界（「心」との同一化にすぎない。さきの「大乘心を主と」することは矛盾はしないが、ともに「空」観にまで遡れるような思想的深みを背負った発言ではない。それは、「嗔」「怒」を否定するつぎのような論にいつそう明白である。すなわち、「夫れ嗔とは何ぞや。生と俱に生ず。生と俱に生ずるが故に辟くべからず。……夫れ怒とは何ぞや。違に生じ、順には息む。……夫れ心とは静なり。物に触れて動き、動くときは則ち悪なり。嗔の心を動かすや悪の悪なるものなり。……」⁽²¹⁾「天の月有るや天の光耀たり。然れども無月の純清に如かず。心の智有るや、心の智見たり。然れども亡智の渾成に如かず」である。ここでは、嗔、怒といった感情によって、心の「静」が失われることが否定され、そして、「亡智」が「無月の純清」に匹敵させられて、「亡智」が却って価値を与えられようとしている。

虎関が、嗔、怒のような感情を否定することは、つぎのような、心の本体・本質についての発言につながってゆく。すなわち、「月の盈欠は月に非ざるなり。見者の盈欠なり。心の妄覺は心に非ざる

なり。迷者の妄覺なり。⁽²³⁾」である。月の本体を凝視すれば、盈欠は月の本体とは本質的に関連しないことがわかる。それと同様、心の本体と妄覺——諸々の感情の動きや認識——とは本質的な関連はない、と。このような虎関の思考の特徴は、いわば心の絶対化であると同時に、心の主体の否定でもある。したがって到達すべき目標として、心を主体から切り離し、種々の「主観」的あるいは主体的条件を絶縁して「客観」的な場所に置くことが指定される。すなわち、虎関の場合、心の主体（性）の否定というかたちでの心の絶対化が与えられたということがいえるのである。このような考え方は、構想する世界像のなかで、対象としての現象世界と主体との二元的併存を許さず、現象世界に対応すべき主体を没却させた独特の一元論的思考であるといえる。このような傾向は、つぎの短い法語の一節に端的にあらわれている。

山河大地を転じて自己に帰するは易く、自己を転じて山河大地に帰するは難し。⁽²⁴⁾今夏九十日、道を求めず、顛倒せず、仏を礼せず、輕慢ならず、長坐せず、懈怠せず、一食もせず、雜食せず、貪欲ならず、逗まり、到り、自ら窓に別に差排無し。何が故に。只だ暑さの過ぎ去るを得ば、自然に秋到来す。⁽²⁵⁾

前者において、虎関の言うところは、もちろん「難」とされた「自己を転じて山河大地に帰する」ことの重要さである。「自己」という主体は、現象世界のなかに消え込みこんで現象世界と一体化する。その結果、後者のように長坐も貪欲もおこなわずにただ「暑さの過ぎ去」って秋が自然にくるのを何するとなく待つだけという非主体的態度が禅の内容となってくる。したがって、「さとり」の境

についても、「修証の辺たるも即ち是し、病患の境たるも即ち是し」⁽²⁶⁾のごとき、主体的な価値判断を伴わない、いわば価値を定めない価値観が登場せざるを得ないのである。

このような、虎関の独特な一元論的思考の迹をその「仏法」観にみたが、「王法」観はどのように展開されているであろうか。

註

- (1) 和島芳男氏『中世の儒学』（吉川弘文館、一九六五）
- (2) 『元亨釈書』巻第七、円爾弁円伝
- (3) 『済北集』巻第十七、通衡之一
- (4) 『元亨釈書』巻第五、覚銭伝
- (5) 『虎関和尚十禅支録』中（内閣文庫蔵）十三丁
- (6) 『済北集』巻第九、直撥弁
- (7) 『済北集』巻第六、柏几
- (8) 『元亨釈書』巻第二十七
- (9) 『済北集』巻第十八、通衡之三
- (10) 『済北集』巻第十四、宗門十勝論
- (11) 『済北集』巻第八、仏語心論序
- (12) 『元亨釈書』巻第六、義空伝賛
- (13) 右の義空伝の賛の文でも禅宗を「最上禅宗」といつている。
- (14) 『元亨釈書』巻第二十七
- (15) 『元亨釈書』巻第二十七
- (16) 林幹嗣氏『太子信仰の研究』（吉川弘文館、一九八〇）また、長沼賢海氏『元亨釈書統考』（『史淵』第十九輯）にも

詳しい。

- (17) 法語「紙衣牒」（『国文東方仏教叢書第二輯』第一巻所収）
 - (18) 『元亨釈書』巻第十五、聖徳太子伝、論
 - (19) 『元亨釈書』巻第二十七
 - (20) 『元亨釈書』巻第三十
 - (21) 『済北集』巻第七、原唄
 - (22) 『虎関和尚十禅支録』上、十七丁
 - (23) 『虎関和尚十禅支録』上、十八丁
 - (24) 『虎関和尚十禅支録』上、三十九丁
 - (25) 『虎関和尚十禅支録』上、五十四丁
- 入矢義高氏は、洞山悟本と一僧とのつぎのような問答を引いている。
- 僧問う、「寒暑到来すれば、如何に回避せん」
- 師云う、「何ぞ寒暑無き処に去かざる」
- 僧云う、「如何なるか是れ寒暑無き処」
- 師云う、「寒時には闇黎を寒殺し、熱時には闇黎を熱殺す」
- 入矢氏は、この洞山の最終的な答えを「寒い時にはとことん冷え切り、暑い時にはとことんうだり切る」と訳している。そしてこの洞山の態度を「回避するのでもなく、また超克しようとするのでもなく、逆に徹底してそれを我が身に背負いこむこと」であり、「甘受の諦念ではなくて、捨身の無作行」として位置づける。（『日本の禅語録 20 良寛』解説、講談社、一九七八。同氏『自己と超越』岩波書店、一九八六、所収）虎関は、「只だ暑さの過ぎ去」り、「自然に秋到来す」るのを待つのであ

るから、「(寒)暑」への対応については入矢氏の紹介する洞山とは本質的に異なる。入矢氏の言うとおり洞山は「甘受の諦念」に沈んでいるのではけつていない。この語はむしろ虎関について充てられるべきであらう。(洞山の問答の原文は、入矢氏の挙げたものとは一、二句異なる。(『大正新修大藏經』第四十七卷、五〇九ページC))

(26) 『虎関和尚十禅支録』上、三十九丁

二

虎関師練の「王法」観について、「王法」そのものについての見解と、王法と仏法との相互の関係に関する見解とに分けて考察する。

まず、「王法」観について。

虎関自身の筆になるものではないが、『海蔵和尚紀年録』に虎関の言として録されたつぎのような一節がある。

竺乾は利々一種禪讓^(一)。故に其の国治まる。支那は是れ一姓ならずして篡奪争戦す。故に其の国乱る。皇朝は其れ竺土の如きかな。百王一種にして未だ改換有らず。……

これによると、「竺乾」、「支那」、「皇朝」の三国の政治のあり方に言及されているのであるが、この三国が例示されること自体、仏教的世界観の端的な表明ではあるが、そのことは措いて、「竺乾」では、竺乾内の各国の王者の血統が絶えない故に国政が治まる、「支那」では逆に王者の血統がつねに絶え、姓がかわってゆく故に国政が乱れる、というのである。さてわが「皇朝」は、仏教的世界観における最高の国土である「竺乾」と同様、一系の皇統が連綿と続い

ているために、政治は理想的に遂行されているという認識である。この記事は、一三三五(建武二)年の発言として録されているが、この前後は鎌倉幕府の滅亡から建武政権樹立にいたる政治史の動亂の時期であったが、そのような動きは虎関の目には入らなかったようである。

このような、「竺乾」「支那」の二国中でも「支那」に対する日本の優秀性、優越性の主張は、言うまでもなく、仏教的世界観の一変形としてあらわれる。日本は、東漸してきた(大乘)仏教の最後の到達地として(『東方醇淑大乘之彊』)認識され、最高の倫理的価値を具有しているというのである(『日本は醇乎たる醇なるものなり』)。それに対して、「支那」は、仏教に劣った儒教に、それも不完全なあり方で依っているために、「閭浮の本邦に非」ざる国柄である、と。右のような国粹主義的な思考は、『元亨釈書』巻第十七の北条時頼伝ならびにその贊の文に、より明確にあらわれる。

夫れ物の自然なるや、天下皆之を貴ぶ。其の造作や、世未だ之を重くせず。吾、国史を読むに、邦家の基自然に根ざすなり。

支那の諸国未だ嘗て有らず^(二)。

ここに「自然」なる觀念が出されるが、これは同時に、神鏡、神劍、神璽のいわゆる三種の神器と等しいものとされる。これらの神器は、觀念上の所産ではなくて、物体であるが、人の造るところではなく、「器の靈を」伝える「自然天成・天造」の存在であるという。もちろん、いかなる過程を経た「自然天成・天造」なのかはあきらかではないが、天地開闢以来の「日本」の「靈」を伝える、まさに文字どおりの「神器」であった。

右の発言は、『元亨釈書』の文脈では、「宗門此の土に入りて七十余歳。王畿未だ偏ねからざ」るときに、時頼が「閩外（軍事上の引用者註）の威権を握り、閩外の体裁を繼むことに努めた結果、『王室に藩たることと「祖道を奉ずることの」「二美を兼ね得た功績を讀えた文にみられる。したがって、我が「皇朝」が、本来、全面的に諸国に優越していたのではなく、もともと、「自然」に根ざした、優れた「基」をもっていた日本に、「王法」「仏法」相協力した努力が増し加えられた結果、「天竺・支那」を超えた国土が成就した、と虎関はとらえたと考えるべきだろう。そのような「王法」「仏法」兼ねあわせた力を持ち、十全にそれを發揮できた一人が、入道時頼であった。「副元帥」であり、入道でもあった時頼ならばこそ、「皇朝」の優越性に画龍点睛をなし得たのである。

ついで、虎関の王法―仏法関係論についてである。この問題についての彼の基本的な考え方は、両者の一致である。この思想は、衆僧に向かって説かれた法語、語録などのなかで数々述べられていく。すなわち、

されども超⁽⁵⁾越世間、又不⁽⁶⁾相違于世間、世間法は即出世間法、真諦俗諦さらに二つなし。

勝義諦中に世俗諦有り、世俗諦中に勝義諦有り。⁽⁷⁾

などである。用語としては、世間法・出世間法、俗諦・真諦、世俗諦・勝義諦のように一定ではないが、本論中の語を用いるとそれぞれ前者が「王法」、後者が「仏法」のことを指す。このような両者の一致という基本線のうえに、より具体的には両者はどのように交错しているであろうか。

仏教元来の伝統によって、仏法は王法に付託される。それは釈迦自身の鑒に倣うことであるとされる。「昔牟尼老人、吾法を帝者に付す。故に吾が徒の有為の者は必ず皇王に託さん。其の間徳行の厚薄ありと雖も皆有為の者なり。體かな、吾王の仏敎に順ぜんや。」⁽⁸⁾ 仏法中の有為の者を王法に託して、将来の仏法を担うに足る者として育くんできく。そして、仏法の「道は君⁽⁹⁾、相に協ひ、化は畿疆に治く」⁽¹⁰⁾ 広がり、その結果として「外侮を禦ぎ正宗を立て、教網を整へ、禪綱を提す」⁽¹¹⁾ するような、「祖道の時」を得るにいたるのである。

このような原理にのっとってなされる、王法の仏法に対する奉仕は、虎関にとっては、たんなる仏法の王法への付嘱ではなくて、現実の禅宗寺院の建立、再建というきわめて具体的ななかたちで表現されるべきものであった。虎関自身が育てられ、またその生涯の最後の場所ともなる東福寺は、大檀越九条家によって「仏法」（円爾弁円）に与えられたものであるという歴史的事実は、虎関にとつてそう遠くない過去に属することであった。その東福寺の大殿は、一三三四（建武元）年正月四日に焼失した。このとき虎関は五十七歳、住持であつて、その復興にあたつて責任ある地位にいたのでそのため一文を草している。そのなかで、諸堂宇の復興には、「王公四民を隔てず」力を尽くしたうえで、最終的に「以て国家に頼む」⁽¹²⁾ と述べている。この「国家」がいずれの武家勢力なのか、或いは九条家なのかは、この短文からは察することはできないが、焼失した東福寺の大殿の復興に際しての最終的責任は「国家」―王法にあるという虎関の確信は容易に読みとれる。したがって、「皇王の大賜を受け、教法を揚げんと欲して、先ず刹寺を営⁽¹³⁾」んだ行基の行動に對

しては、虎関は我が意を得た思いがあったことは想像に難くない。そして、何よりもまた「利寺」を営むことができるほどの「大賜」を提供した「皇王」への讃意、そして両者が相俟って、「先」ず寺院建立がなされたことが、虎関には理想的に思われたはずである。さらに、右の行基の故実は、虎関の歴史認識によると、仏教伝来より七十年後のことであるので、このような王法と仏法との関係のあり方は、実質的に日本仏教の伝統を形成した由緒ある「事実」であった。

それでは、現実の虎関が、実際に禅宗を担ってゆくべき使命を帯びて、(彼にとつての)現代史のなかで、王法、仏法両者のあいだにいかなる関係をとりえ得たのであろうか。

虎関は、建長年間(一二四九—一二五五)は禅宗が日本に入つて「七十余歳」と考えていたので、彼のとらえる禅宗の導入の時期は(仁安三)柴西の帰朝(一二六八)であることがわかる。したがって、柴西帰朝以後の、禅宗に対する王法側のはたらき、奉仕の具体的様相(寺院建立という形であらわれる)についての認識を『元亨釈書』の記述から拾つてみよう。

虎関は、禅僧については、『元亨釈書』巻第二の柴西以外に、巻第六で義空、覚阿、道元、栄朝、法心、覚心、道隆、普寧、了然、普門、徳俊の十一名、巻第七で弁円、巻第八で祖元、正念、子曇、一寧、湛照、道海、昭元、慧暁、順空、祖円の十名について伝や賛を記している。各巻の叙述での「王法」と「仏法」——禅僧——との関わりについて考察する。

まず、巻第二の柴西。一二〇二(建仁二)年に源頼家によつて建

仁寺を与えられ、その三年後に建仁寺が官寺に定められた。⁽¹⁵⁾

ついで、巻第六。嵯峨天皇は、唐僧の義空を厚遇し(この例は、柴西帰朝以前のものである)、「嘉応帝」(高倉天皇)は覚阿をもてなした。曹洞の道元は、北条時頼が「名藍」を与えようとしたが受けなかった。覚心は、一二八一(弘安四)年に「文応上皇」(龜山上皇)によつて、「城東勝林寺」に住せしめられた。北条時頼は、宋僧蘭溪道隆に常楽寺、建長寺を与えた(一二五三)。また、時頼は一二一七(文保元)年に来日した宋僧元庵普寧を建長寺に住まわせた。「藤本相」(おそらく一条実経)は、一二八一(弘安四)年に普門を東福寺に東山湛照の後任として住せしめた。徳俊は、一二一七(文保元)年に後宇多院に召され、南禅寺に住した。⁽¹⁶⁾

ついで、巻第七。この巻は、聖一派の本拠東福寺の開山となつた円爾弁円について充てられている。九条道家は、一二四一(仁治二)年、円爾に対して厚遇し、一二四六(寛元四)年に普門寺、一二五五(建長七)年に東福寺を与えた。また、北条時頼も一二五七(正嘉元)年に円爾を鎌倉に招き迎えた。⁽¹⁷⁾

巻第八では、無学祖元以下十名の禅僧の伝を記しているが、道海、昭元の二名を除いた九名の禅僧に関してはその来歴のなかに、北条氏(執権)、上皇、九条家とかかわりが言及されている。まず、祖元は執権時宗によつて円覚寺を与えられ、正念は同じく時宗によつて建長寺、寿福寺、円覚寺に止住せられてゐる。子曇は、執権貞時によつて建長寺に住せしめられた。一寧は、「建治太上皇」(後宇多上皇)によつて建長寺、円覚寺、浄智寺に、慧暁は「大丞相」(おそらく一条実経)によつて東福寺に住せしめられた。湛照

（虎関の本師）は「藤丞相」（九条道家）によって東福寺、のち「正応帝」（伏見天皇）によって万寿寺の住持職を与えられた。順空は、執権長時の後援で入宋し、のち「鈞命」（九条忠教或いは一条内実の命）で東福寺の住持となった。そして祖円は、「文応上皇」によって南禅寺を与えられて住持となった。

このように、『元亨釈書』中の禅僧伝記のほとんどの叙述に禅僧「仏法」の当事者——と彼らに政治的、経済的な保護——具体的には、寺院を建立したり、建立した禅寺に止住させるといふような——を与えた「王法」の当事者とのおのの關係の具体相が含まれている。その場合、「王法」の当事者とは、北条氏（執権）、上皇・天皇、九条家のいずれかであるといふふうに一定ではなかったが、基本的に、具体的な「仏法」のかたちである禅宗寺院、そしてそれらを担ってゆく禅僧たちに対して、寺院の外側から保護、支持を加える存在であった。虎関にとっての、禅宗をめぐる「現代史」の展開のなかで、「王法」が「仏法」に対して施した保護、支持とは決して観念的なものではなくて、以上のようにきわめて具体的に、寺院建立、住持任命というあらわれとなったものであったことがわかるのである。虎関はこのような両者の關係を実際の歴史叙述において確認したのである。

註

- （1）『元亨釈書』卷第三十
- （2）『済北集』卷第十八、通衡三
- （3）『元亨釈書』卷第十七、時頼伝贊
- （4）『元亨釈書』卷第十七、時頼伝贊

- （5）『紙衣膳』、一六九ページ
- （6）『紙衣膳』、一八一ページ
- （7）『虎関和尚十禅支録』上、二十八丁
- （8）『元亨釈書』卷第九
- （9）『元亨釈書』卷第七
- （10）『済北集』卷第十、東福火後疏
- （11）『元亨釈書』卷第十四
- （12）『元亨釈書』卷第十四
- （13）『元亨釈書』卷第十七
- （14）これらの禅僧の人選については、葉貫磨哉氏に『元亨釈書』禅僧伝記選別の基準」（『日本歴史』二六三）の論考がある。
- （15）『元亨釈書』卷第二
- （16）以上『元亨釈書』卷第六。なお、この卷の十一名中、榮朝、法心、了然の三名は、記述上、王法側との関連は述べられていない。
- （17）『元亨釈書』卷第八
- （18）この二名の記事はともに、彼らの死後火葬によって得られた「舍利」についてのものであり、他の九名の記事とは性格が異なる。
- （19）以上『元亨釈書』卷第八

三

前節で、虎関の王法と仏法との關係についての基本的な考え方は両者の一致である、と指摘したが、本節ではもう少し両者の關係について掘りさげて考察してみよう。

この関係を象徴的にあらわしているのは、前節でも挙げたつぎの法語の一節であらう。すなわち、

勝義諦中に世俗諦有り、世俗諦中に勝義諦有り。⁽¹⁾

である。言うまでもなく、「勝義諦」とは「仏法」、「世俗諦」とは「王法」あるいは世法という範疇に属する。この発言によると、勝義諦、世俗諦は互いに対等に、しかも対称的なかたちで相互に包含されているということがわかる。

たしかに、「初地の菩薩は多く閻浮提王と作⁽²⁾」ということとは、

王法が仏法の秩序内にくみこまれているということであり、「夫れ沙門は福田なり。……元国に在りては元の福なり、我が邦に在りては我の福なり⁽³⁾」という発言は、元とか日本とかの王法の枠内に仏法が存在するということを意味するであらう。そのかぎりでは、王法、仏法ともに相含まれる包含関係にあるといえる。

黒田俊雄氏は、中世における王法、仏法相依論には、二つの側面がみられることを論じている。それは、鎮護国家の仏教に代表されるような、仏法が王法に奉仕する側面と、国王を金輪聖王と同一視するような、王法が仏法に奉仕する側面である。(この際の仏法とは、「顕密主義」の宗教全体をさす。)したがって、右の虎関の発言から読みとれる王法と仏法との関係に対しては、この黒田氏の分析がそのまま適用できるように思われる。

だが、虎関の発言は、右のものにとどまることはない。虎関は、『元亨釈書』巻第十七に、日本史上の「聖君賢臣」として、聖武天皇から北条時頼までの二十七名を挙げているが、その序文のなかでつぎのように言う。

修多羅曰く、富貴の道を学ぶこと難し。士大夫猶ほ諸を病む。況んや王公をや。我が国家、聖君賢臣相次いで間ま出でて、皆能く我が法を欽歎す。予、博く印度支那之諸籍を見るに未だ此方の醇淑有らざるなり。何となれば、神世一百七十九万二千四百七十余歳、人皇二千年、一利の利種系連禪讓して、未だ嘗て移革せず。相胤いで亦た然り。閻浮界の裏に豈に是の如き至治之域有らんや。故を以て、仏乗繁茂、率土和治、君臣崇奉、歳曆綿邈は我が真宗の助化ならんや。

この章は、日本史上の「聖君賢臣」の伝を掲げて、徳を顕彰することと、そして結果的には日本という「国家」そのものを称揚することに目的を置いている。その「国家」は、印度、支那と異なり、天皇の血統が「神世」から現在まで連綿と続いている閻浮提唯一の「至治之域」である。そして、その「故を以て」国内の政治が円満に行われ、すぐれた君臣も輩出する、それと同時に「仏乗」が「繁茂」するのである。右の序文のポイントは、この「故を以て」であろう。これは、日本が天皇家の血統が不断に続くという「至治之域」である「故を以て」「仏乗」も「繁茂」するという認識を示す。したがって「仏乗繁茂」は、日本が「至治之域」である結果起こってくるのである。つまり、「仏乗繁茂」は、日本が「至治之域」でなければ成立しないのである。ここでは、王法が仏法に優越している。

そして、「治」(政治)に関していえば、「仏法は是れ王法の治具なり。仏法若し衰ふれば王法も亦た衰ふ⁽⁴⁾」という記事もみえる。これは、新羅明神が円珍の帰朝途中の船上にあらわれて語ったことばの一節である。明神は、円珍が招来した經典を末永く加護しようと

言ったが、この一節はその理由である。仏法が衰微すれば、第一義的な王法が衰えることになるのでそのようにならないように仏法を護持してやろう、と明神は語ったのである。仏法は、王法が王法として「治」を行うための「具」である以上、王法に優先されているということになる。あくまで、王法を守護することが第一になされるべきこととしてとらえられているのである。そのことを新羅明神は仏法護持を旨とする護法神として考慮し、王法護持のための前提としての仏法護持を確約しているわけである。

この説話を記録した虎関にみられる発想は、あきらかに王法を仏法に優越させるとらえる思考に属するものである。まず王法という大枠、土壌のうえにはじめて仏法が存在し得るということになる。したがって、具体的なことがらに関して発言されたことの段階でも、仏法は王法の枠内で存在している。「仏法は世間法に随ひて、出世間を説く」のである。

また、臨済禅の系譜のなかでみると、虎関のこのような王法、仏法関係の構想は、日本臨済宗が当初からもっていた両者の関係論と揆を一にしたものであることもあきらかである。すなわち、栄西は、虎関よりも明確に断言している。「其れ仏法は、是先仏後仏之行儀也、王法は、先帝後帝の律令也。謂へらく王法は仏法之主也、仏法は王法の宝也。」もちろん、速断はできないが、日本の臨済宗は、本来的に、右の栄西の発言にみられ、そして鎌倉末期の虎関の発想にもみられるような、むしろ王法を仏法に優越させるとらえる傾向をもっていたと推定することはあながち的外れではないように思われる。

そこで、虎関の王法、仏法関係論と黒田氏などが提起する、中世における王法仏法相依論との関連についてみておきたい。「王法仏法相依論」として、仏法が王法に奉仕する側面と、王法が仏法に奉仕する側面とがあるという黒田氏の見解については既に触れたが、時期的な区分をすると、九—十世紀の段階は「仏教が国家権力に従属し奉仕する関係」であり、十一—十二世紀の段階は、両者が「対等」であり、両輪・双翼・牛角であって、理念的・論理的には仏教が原理的な位置を占めてさえた⁽⁹⁾。虎関の場合には、十三ないし十四世紀の生存であるから、この黒田氏の図式にそのままではまるわけにはいかないが、原則としては、黒田氏の言う、十一—十二世紀の段階のあり方に結果的には相当していると考えられる。しかし、微視的には、いまみてきたように、王法、仏法の両者がどこまでも「対等」であるのではなく、むしろ王法が仏法に優越すると考えられる関係が構想されていたのである⁽¹⁰⁾。

このように、虎関師練の思想は、王法、仏法の関係論という観点からみたと、きわめて独自なものであったと言えるのである。

註

- (1) 『虎関和尚十禅文録』上、二十八丁
- (2) 『済北集』巻第十、文応皇帝外記
- (3) 『済北集』巻第十、一山国師行状
- (4) 黒田氏『日本中世の国家と宗教』(岩波書店、一九七五)
- (5) 『元亨釈書』巻第十七
- (6) 『元亨釈書』巻第十八
- (7) 『紙衣膳』、一六〇ページ。この文は原漢文。

(8) 「仏法中興願文」(『天台叢標』三・四、大日本仏教全書一

二五所収)。黒田氏は、論文「王法と仏法」で、この史料によつて、仏法が王法より優先するとは必ずしもいえないことを述べている。(同氏「王法と仏法」法蔵館、一九八三、所収)

(9) 黒田氏「日本中世の国家と宗教」

(10) このような問題に関して、佐藤弘夫氏に「仏法王法相依論の成立と展開」(『仏教史学研究』二八一—二)がある。

結

以上、虎関の「仏法」観、「王法」観を考察し得た。

虎関のとらえる「仏法」とは、国粹主義的な意識に裏付けられた「禪宗」という意識をつよくもっていた。これは、本来的に禪宗が重んずる、釈迦からの直接の相承を誇示することによってあらわされている。したがって、虎関にとつては、国粹主義的な意識は禪宗であるかぎり必然的に、相承の重視とともに付随するものではあったが、そこには、独特のインド史、中国史認識そして、日本史認識が関与していたことは言うまでもない。

そして、虎関の「仏法」観において重要な事実とは、「心」についてのつよい関心である。しかし、それは最終的には、心の主体(性)の否定というかたちで、心が絶対化されていた。つまり、主体の没却を伴った、一元論的な思考に連続しているのである。言うまでもなく、それは、いわゆる大乘仏教の「空」の思想原理にもとづく主客の融合・一致ではない。虎関の言うところは、自己という主体は現象世界のなかに滲みこんでいて現象世界と一体化する、と

いうことであつた。密教への傾斜という虎関の傾向もこのような心の把握のしかたと無関係ではない。

そして、虎関における「王法」観については、それが強烈な国粹の意識、すなわち、日本は、仏土として印度、支那を超えた優れた国である、という意識を併せもつたものであつた。そして、比類なき日本という国のなかで、「仏法」を護持する「王法」の政治的な役割が強調されるのである。それは、虎関にとつて近き歴史に示されたように、寺院建立という具体的、可視的なかたちで「王法」は「仏法」を護持する、というものである。

さらに、王法、仏法の両者の関係は、原則的には、両者相依の論を形成し、両者相互間の奉仕によつて共存すべきものとしてとらえつつも、一方では、王法を仏法に優先させるという傾向をも併せ含むものであつた。

柴西招來の臨濟禪は、通説では、「鎌倉新仏教」を構成する一つの要素であると考えられてきたが、虎関の思想は、他の「新仏教」諸宗の(とくに祖師たちの)思想とはかなり異質にしかつ独自のものを内包していることが以上の考察によつてあきらかになった。

かくして、虎関師練は、今まで述べてきたような枠組みによつて思想を形成しつつ、彼一代の大業である『元亨釈書』の著述を完成させていったのである。

(付記)

本稿中に引用した、『紙衣膳』以外の史料は全て、もと漢文である。なお、本稿の骨子は、日本思想史学会昭和六十一年度大会で発表した。

(東北大学大学院・院生)