

中世神道説の成立における密教的禪宗の役割： 宗教経済論的観点から

山 崎 好 裕*

はじめに

鎌倉幕府や武家によって禪宗が保護され支援されている状況のなかで、伊勢の神官たちが禪の文献を神学構築のために取り入れていくことは、単に理論的な意味だけではなく、経済的な必要性も孕んでいたと言ってよい。高橋（2010）は伊勢神道と道家思想との関係に1節を割いているが、道教は日本に定着しなかったため、経済支援を目的として接近すべき勢力は道教に存在しなかった。これに対して、仏教は権力から経済的支援を受けて発展を遂げてきたのであり、とりわけ、禪宗は伊勢神道の成立した鎌倉時代に武家勢力からの金銭的支援が著しかったのである。ここに伊勢神道が禪宗思想を取り入れていく宗教経済論的根拠がある。

しかし、宋代の中国において高度に発展した禪宗の思弁的理論体系は、素朴な自然宗教の域を脱していなかった神道にとって直接的に接続することが不可能であった。そこには媒介する何かかが必要であったのであり、それが密教的言説であったことは見やすいことである。なぜなら、日本における禪

*福岡大学経済学部

宗導入史において密教が果たした役割は極めて大きく、禪密兼修がむしろ通常であった。幸いというべきが、既に両部神道というかたちで神道は真言密教と習合を果たしていたため、それを媒介にすることで伊勢神道は禪宗の概念の導入が可能であったわけである。

それでも、中世神道説諸文献において、本文の神学的展開は密教や道教に依拠しているのはやむを得ないことであった。禪宗の概念や禪宗文献からの引用が序文や末尾に外挿的に登場しているのは、十分な融合を果たせていなかったことを言外に物語っているというべきだろう。それでも、中世神道説は禪学的概念に浸潤されながら深化と一層の高度化を果たしていくことになる。

1. 密教化する禪宗とその経済的基盤

千光国士栄西は言わずと知れた日本臨済宗開祖であるが、帰朝し比叡山東谷の葉上房に住していたとき、密教を受法して台密葉上流を開いた禪密兼修の人であることは、一般にはあまり知られていないのではないだろうか。栄西の密教の師は2人おり、東谷習禅房基好からは皇慶の谷流から出た穴太流を、横川南楽房願意からは覚超の川流を学び、新たな一派を開くに至った。禪宗を招来したのは2度目の入宋によってである。周知のように鎌倉建仁寺を住持したため、葉上流は建仁寺流とも呼ばれる。

密教と禪宗との関係について説いた書に、栄西著と伝わる¹『真禅融心義』がある。同書では上巻で密教が、下巻で禅が論じられており、最終的に両者が相通じるものとされる。上巻に比べ、下巻は分量が少ない。この主張は本書を通して一貫しており、序文には明確に次のように記されている。

¹ にもかかわらず、すべての写本、刊本の跋文に弘長3（1263）年と記されており、それは栄西入滅の建保3（1215）年の48年後になるので、栄西の真撰とは認めがたい。

顕教の究極は禪宗の教外の法門に如かず、密教の深奥は無相の灌頂、実行の成仏に過ぎたるはなし、皆是れ唯仏与仏の境界、最尊最上の法門なり。

仏教は顕教と密教からなるが、顕教の最高は禪の教外の教え、すなわち、論理を超越した悟りであり、それは密教のかたちなき境位、即身成仏の真理と同一であるというのである。さらに、禪密の一致は同書末尾でも繰り返されている。

真言の無相成仏実行の法門と禪宗の教外別伝實際理地と全く不可思議、言断心滅の法門なり。彼此共に勝劣なく浅深なし。

この書の特色として、栄西の修した台密ではなく、なぜか東密の教義が強調されることがあげられる。たとえば、密教の最高の境地とされている無相無相を説明する際、空海著の『理観啓釈』が引用されている。さらに、そこで説明される密教の教義体系が、東密新義派の頼瑣が著した『大日経疏指心鈔』のそれと酷似している。この類似性は同じく頼瑣著の『顕密問答鈔』では一層顕著である。『顕密問答鈔』は上巻で天台・華嚴・真言の関係が、下巻で禪と真言の関係が論じられている。だが、これは『真禪融心義』が本当は頼瑣によって著されたことを意味しない。『顕密問答鈔』と『真禪融心義』では、その密教体系の理解が共通である一方で、禪との関係については真逆の主張を展開しているからである。『真禪融心義』が既に見たように禪密一致を徹底して主張していたのに対し、『顕密問答鈔』は、たとえば、達磨と空海では「以心伝心」の理解が異なるとか、「無相」の意味するところが密教と禪とは違うとかということが問答形式で述べられている。つまり、『顕密問答鈔』の方がより分析的・批判的な内容であることから、それが『真禪融心義』が成立した直後に、後者を批判するために頼瑣によって書かれたと

推測されるのである。

これには当時、高野山金剛三昧院において禅が盛んに修せられていたという背景がある。同寺の初代長老は栄西の直弟子である行勇であった。行勇は若くして鶴岡八幡宮寺の供僧となったが、栄西が鎌倉寿福寺の開祖となった際、その弟子となって印可を受けた。後に行勇は金剛三昧院を辞して再び鎌倉に下り、栄西の後を受けて寿福寺2世となっている。行勇の弟子である願性と覚心も高野山で学んでおり、そもそも、栄西が金剛三昧院を開基したとも伝わることから、このころ、台密と東密は相当程度融合していたことが知られる。実際、『真禅融心義』では、禅の解釈の部分に『円覚経』や『十二門指要鈔』などの引用があり、台密的要素がないわけではない。つまり、この金剛三昧院を中心として、禅密兼修の教義が論じられるという状況があり、そのなかで関連する著作が次々と書かれていったということであろう。かつて、貴族層の経済的支援を受けた密教から、新興の武家勢力の支援を背景に禅宗へと仏教界の勢力配置が変わるという大きな図式のなかで、禅密兼修の教義は禅と密教の双方から求められていたのであった。

禅密兼修の門流のなかで神道と最も強いつながりを持ったと目されるのが、円爾弁円^{ねん}の聖一派である。聖一派のなかで伊勢神宮に近づいたのが、伊勢国多気郡上野の安養寺流であったと言われてきた。仏通禅師こと癡兀^{ちごつ}大慧は八宗兼学で特に密教に通じていたが、円爾と問答したことをきっかけに禅宗に転じ、長松山安養寺を創建して伊勢に定住した。安養寺流の法脈を継ぐ大須真福寺には密教文献である『灌頂秘口決』3帖が現存し、奥書によれば1329年の書写である。真福寺は癡兀の法孫である能信が草創した寺院であった。癡兀と能信の間に寂雲がいる。

真福寺には安養寺流を経由した禅籍が現存していない。そこにあるのは三寶院流実賢方、即ち、東密金剛王院流の密教文献なのである。なお、安養寺にある密教の印信は台密谷流のそれである²。一方、真福寺に台密の痕跡は

見られない。両部神道の言説は伊勢神宮には既に相当程度に根付いていた。これらの事実から、伊勢神宮への禪学の影響は、これまで言われてきたように安養寺からの直接のものであるより、真福寺の東密を経てのものであったと考えるのが妥当かもしれない。

2. 両部神道文献に見る禪学的言辭

両部神道文献のなかで中心的なものの一つである『天地靈覺秘書』の冒頭は次のように始まる。

いにしえ天地いまだ分たず、万物いまだ形れず、代りて湛然凝寂にして本より一物あることなし。虚無の中に於て大意の象生じ、虚徹靈通す。是を万化の本源となす。〔諸神〕の本〔地〕と謂へり。本是れ有にあらざるにあらざる、杳冥恍惚して涯際を測ることなし。本是れ所住無く相貌無し。而に物ありて混成す。天地に先立ちて生れり。名て元氣といふ。陽に化し魂となり魄となる。名て精靈といふ。

この引用元は宋代の圓悟克勤の撰になる『圓悟心要』巻上「示二胡尚書悟性一勸善文」である、

人人脚跟下に本此の段の大光明あり。虚徹靈通す。之を本地の風光と謂ふ。生仏未だ具はらず円融無際なり。自己の方寸の中に在て、四大五蘊の主たり。初より汚染無くして、本性凝寂なり。但し妄想の條ち起て之を翳障するが為に、六根六塵を束て根塵相對するが為に、黏膩執着す。

² このことについて伊藤聡は、癡兀以来安養寺流では禪宗と習合させる密教を台密と東密に分離する動きがあり、寂雲が東密のみを伝授されたために、真福寺の能信に台密が伝わらなかったものと推測している。

類似的箇所は同書中に散在するが、何と言っても巻下「示黄太尉鈴轄」の次の文章に極まると言えよう³。

此の道幽邃^{すい}にして、天地未だ形はれず、生仏未だ分れざる極み、湛然凝寂にして万化の本為り。初より有無にあらず、塵縁に落ちず、煒煒燁燁^{えい}として涯際を測ることなし。真の真なるべき無く、妙の妙なるべき無し。超然として意表の表に居す。

『天地靈覚秘書』の末尾部分には次のようにある。

この伊勢両大明神は惟れ祖、惟れ宗尊、二となき無上の靈覚の性にして、常住の法身如来なり。本源清浄心は常に自ら円明にして徧く世人を照らせり。本性上、実は見聞なし、故に、仏身法見を起さず。仏身法見^{すらを}尚乃起さず、何に況や造業の心を起し不善の意を發んや。

これは黄檗希運の説法を在俗の弟子であった裴休が記述した『伝心法要』の引用から構成されている。

即ち此の本源清浄心は、衆生諸仏、世界山河、有相無相、徧十方界と、一切平等にして、彼我の相無し。此の本源清浄心は、常に自ら円明にして徧く照らすも、世人悟らずして、ただ見聞覚知を認めて心と為して、見聞覚知のために覆はる。ゆえに精明の本体を覩ず。ただ直下無心ならば、本体自ら現ずること、大日輪の虚空に昇って、徧く十方を照らして、更に障礙なきが如し。

³ こうした禅宗と神道の接触が伊勢を舞台として起こりうることは、小川(2014)が指摘する通りである。

『天地麗覚秘書』でも、ここまで直接に仏教的な用語が使われているところは少ない。それは、とりもなおさず、神道説にとって欠かせない本質的な内容と思われたためであろう。仏や法すら概念的に実体化することなく、殺仏すら唱える禪の本源主義を生かすかたちで、仏法を否定して神道的根源性に迫るロジックとして、レトリックの活用が行われているのである。

『天地麗覚秘書』は他の箇所でも次のように述べる。

伊勢両宮は胎金両部の諸尊、大空阿字の本性なり。本来清浄の妙理、周遍法界の惣体なり。いはゆる有為は不浄の実執、無為は清浄の本源なり。故に天照大神、即ち仏見法見を起さず、万慮降伏し、無心と相応す。着想無し。故に無相の鏡を以て妙体を顕はす。是れ大空の徳を表し、万法の陰歴顕たり。

なお、ここには伊勢神道の根幹をなしていく清浄心の概念も書かれている。靈覚自体も唐代中期から使われ始めた禅語であった。

3. 伊勢神道文献に見る禪学的言辞

渡会家行の『類聚神祇本源』の序文にも、『天地麗覚秘書』の冒頭と同様の禅学文献からの引用が見られる。

神祇の起こり、邈^{はるか}なる哉、遠きかな。杳冥恍惚たり、混沌として未だ形はれず。湛然凝寂として、陰陽測ることなし。物外に出て、意表に超え、煒煒^{えい}燁燁として、虚徹靈通す。彼の天の狭霧・国の狭霧は即ち是れ本地の風光なり。天御中主・国常立尊は寧んぞ大元の至妙にあらざるや。一身を以て三界に分ち、一質を以て七代に配する如くに至る。陰に化し、陽に化して、風雲の感窮らず。魂と為り魄と為り、変通の理尽くことなき者か。

さらに、『類聚神祇本源』神道玄義篇では、「機前」⁴というキーワードが登場することになる。

神祇の書典の中二、多くは天地開闢を以て最と為すと雖も、神道ノ門風之を以て極と為さざる歟。志す所は、機前を以て法と為し、行う所は清浄を以て先と為すなり。

日本神話は必ず天地開闢から始まるため、その根源への神聖視は根強いものがある。「機前」はその根源性を漢土渡来の抽象語で表したものとして重宝されたのである。そして、禅学文献である『宗鏡録』の標宗章第一に「機前」が現れる。

古仏は皆方便門を垂る。禅宗亦一線道を開く。切に方便に執して大旨を迷ふ可からず。又方便を廃して後陳を絶す可からず。然れば機前に教無く、教後に実無し。設ひ一解一悟有るも、皆是れ落後の事、第二頭に属す。所以は大智度論に云く、仏眼を以て一切十方国土中の一切物を観ずるも、尚ほ無を見ず。何に況や有法をや。畢竟空の法能く顛倒を破し、菩薩を成仏せ令むるも、是の事尚ほ得可からず。何に況や凡夫顛倒の有法をや。今祖仏言中之中に依り、今の学人の随見心性発明之处に約し、心を立てて宗と為す。

⁴ 久保田（1973）、小笠原（1980）、下川（2001）は、神道思想史の観点から「機前」の語に言及している。安蘇谷（1985）は、この概念を元に家行論を構築した。また、末木（1998）は用語の使用事例を収集したものの、起源について明確な知見を得なかった。小川（2014）は禅学のなかに用法の起源があることを明確にして立論を行った。

「機前」の機とは機根といって、禪者に生まれながらに備わった機縁のことに他ならない。禪者は自らの機縁に従い、仏の教えに出会って悟りへと導かれる。仏はその者の機縁の深浅に応じて適切な説法をするものである。しかし、禪は不立文字の教えであるから、仏の教説を否定するなかから自ら悟達を目指す。このため、「機前」は、教えの説かれた後を意味する「句後」としばしば対を成して用いられるのである。「機前」にはしたがって、教えは存在しない。この教えのないなかで自ら悟達に至ることが尊い。なぜなら、「教後」には教えの形式があるのみで内実は失われているからである。

癡兀の師である円爾は「理致」・「機関」・「向上」の語を用いて弟子に印可を与えた。「理致」は学問的な經典解釈によって教えを学ぶことである。「機関」は機根に応じた関門を通じて悟りを目指すことである。「向上」は仏や祖師の権威を否定的に乗り越えることである。しかし、これらはいずれも「句後」の方法であるのだから、最高の悟達とは言えない。最高の悟達は媒介物を用いることなく直下に透達すること以外ではない。この最高峰の境位こそ「機前」に他ならないのであった。

家行はこの「機前」に敏感に反応したのである。家行は神道玄義篇で「凡そ神道重々の位、言の外に透達せしむるは、蓋し大道に達するか」と述べている。まさしく、禪の悟達と神道とを同一視している。禪学の場合は、種々の教学的手続きを踏まえた上で、その批判的超克として「機前」を唱えている。しかし、緻密な教学そのものを持たなかった神道では、無媒介な直接性として「機前」を考え、その無前提性が天地開闢神話の精神論的解釈と結びついていったのだと言える。渡会行忠が制作に関与したと言われ、家行の『類聚神祇本源』天宮篇に逸文が所収されている『大宗秘府』は次のように述べる。

威音大通智勝日月燭明等過去七仏以前乃往過去之仏よりさき從前の神、これを天讓日国禪日皇大神と名づく。故に式に大千界の主、一切衆生の靈父と為すなり。

ここでは、仏に先立つ神の本源性のみによって、無媒介に神道の仏教に対する優位性が主張されているわけである。

おわりに

おそらく、伊勢の神官たちは当初、禪宗の持つ経済的権力を魅力的に感じて接近を図ったのだと思われる。そうした経済的必要性から禪宗の用語を取り入れ、禪宗との近さをアピールしたのだと考えられるのである。しかし、禪宗の持つ高度に抽象的で精神的な思弁体系の導入は木に竹を接ぐようなものであり、そのままでは困難であったと予想される。そのとき、媒介の役目を果たしたのは、日本における禪宗が顕密兼修の伝統のなかで宋から導入されたという事実である。とりわけ、日本の臨済禪は密教との結び付きは深かった。そして、伊勢の中世神道は既に両部神道というかたちで密教を濃密に導入していたのである。

経済的な理由からの禪宗の導入であったが、それは清浄や本源といった思想に現れるように、神道説の根本を成す抽象概念の形成にも繋がった。渡会家行の伊勢神道の段階で禅学の内容はようやく咀嚼を経て本格的に導入され、天地開闢神話に内面的・精神的な解釈が与えられることになる。それが、さらに、吉田兼俱の唯一宗源神道へと展開していく機縁ともなるのであった。

参考文献

- 安蘇谷正彦『神道思想の形成』ぺりかん社、1985年。
小笠原春夫『神道信仰の系譜』ぺりかん社、1980年。
小川豊生『中世日本の神話・文字・身体』森話社、2014年。
久保田収『神道史の研究』皇學館大學出版部、1973年。
下川玲子『北畠親房の儒学』ぺりかん社、2001年。
末本文美士『解体する言語と世界』岩波書店、1998年。
高橋美由紀『伊勢神道の成立と展開』増補版、ぺりかん社、2010年。