

# 環境と身体を結ぶもの

―聖一派の印信から考える―

菊地 大樹\*

## はじめに

印信とは一般に、密教における秘密伝授の正統性を示すため、その内容を記して師から弟子に授けられる文書である。印信の淵源は中国唐代に求め得るものの、文書としての性格や形式・内容は平安期以来、中世を経て日本独自の発達を遂げてきた。その意味で、印信は日本仏教を特徴づける文書の一形式であると言える。

特定の師から弟子に、秘密伝授の意志を持って伝授される印信は、いわゆる「古文書」の要件を満たしている<sup>1</sup>。ところが、印信は宗教的な象徴や特異性に満ちているうえに、何世代にもわたり形式的に同じ内容を伝えているに過ぎないとみなされてきた。つまり、印信の機能は実態としては意思伝達ではなく、その内容を師弟以外に非公開とすることにより生まれてくる宗教的権威を、受者が握ることにあると考えられてきたため、古文書とし

\* 東京大学史料編纂所教授。

ては半ば無視されてきた。いっぽう、近代の教理・思想研究においては、個別の思想家が残した論理的・体系的なテキストの読解・注釈に研究の関心が集中してきた。その結果、形式的な儀礼の産物である印信は、やはり教理・思想上から見るべきものはほとんどないと考えられてきたのではないだろうか。

このように、印信は関連する諸分野のいずれからも、ほとんど研究価値を認められてこなかった。しかし史料学の立場から見れば、印信の持つ古文書としての機能を見逃すわけにはいかないし、日本仏教の特徴を明らかにする可能性があるならば、教理文献としてより積極的に評価する方法を考えていくべきであろう。このように、印信は史(資)料として、歴史・思想研究を橋渡し総合する可能性を秘めている。

その意味で、史料としての印信に注目し、成立や機能について本格的に論じた永村真氏の研究は画期的であった。永村氏は、とくに真言宗のなかでも小野流下の三宝院流を中心とする醍醐三流の印信を分析対象とし、印契と真言(明)を記した印明、伝授の正統性を記した紹文、伝法の系譜を記した血脈の三点が複合的に印信を構成していることを明らかにしている。とくにその中心となる印明は本来、師弟の間で口伝により伝授されるものであったが、やがてその要点を簡潔に記すことにより文書として成立した。印信印明が多く折紙形式で記されるのはこのためであり、古文書学上の原則を踏まえることでその性格がよりはっきりする。このように、印信のもつとも基本的な性格は伝授の要点を記録することにあつたため、世代ごとにその内容を補足する口伝・口決が加えられていく。これらの付属史料も含めて印信を群として評価すれば、それらはもはや単純に形式的な権威の所産とは言い難く、背後から教理的な要点が体系的に浮かび上がってくるはずである。つまり印信は、世代ごとに歴史的に発展し続けていた中世密教の姿をもつとも端的に示す可能性に満ちた史料群として再評価されなければならない。

筆者は永村氏の提言を受け、印信研究を天台密教にも拡大させる必要を感じた。そこで注目したのが、聖一派の

密教である。聖一派とは本来、臨済宗楊岐派虎丘下破庵派の無準師範に日本から参じた、東福寺円爾（弁円）に始まる禪の門派である。円爾はもと天台僧であったが、入宋したのちは、おもに禅僧としての側面が注目されてきた。しかし、近年あらためて台密僧としての側面が再評価されている。それらの諸研究を通じて、兼修（雑修）禅から純粹禅へ、というかつての日本禅宗史の基本的理解への批判的検討が進み、円爾の思想的立場があらためて見えてきた<sup>3</sup>。

筆者自身は、宋において本格的に禅を学んだ後も、円爾は禅と密教の一致を真摯に追求し続け、臨済に至るまで台密僧としての立場を維持したと考えている。そのことが可能だったのは、円爾自身がみずから継承した台密を、さらに特徴的な体系に発展させていったからに他ならない。この点について、筆者は円爾が臨済に際して法嗣白雲慧暎に与えた約五〇通の印信群（「栗棘庵印信群」）の体系を復元することにより明らかにした<sup>4</sup>。この法流は、聖一派の展開と重なる部分が多く、とくに痴兀大慧を通じて伊勢・尾張方面に展開していった。そこで大慧にも注目することで、円爾の体系の発展の方向を押さえることができる。同時に円爾の師である榮朝や、さらにその師である榮西らにもさかのぼり、その淵源を探ることに意味がある。

このような歴史的な系譜を踏まえ、本稿では聖一派の密教を明らかにするうえで、「冥合」と身体性に注目してみたい。聖一派の密教の特徴は、やはり何といっても天台密教と禅の（一致）である。それを可能にするうえで、この二点は重要な論点となろう。「境智冥合」は、とくに日本天台における基本思想のひとつに挙げることができる。さらに平安中期の皇慶に始まる台密谷流諸派においては、「理智冥合」が思想的特徴となり、そこから合行灌頂儀礼が発展していく。これらの冥合思想の展開の中で、円爾・聖一派においては、理（胎藏界）・智（金剛界）という二元的原理が「一元化」（冥合）する。場として身体が見出されていく。そこには、同じく座禅などの身体的実

踐を重んじ、また実践そのものの中に悟りを求める身体性への意識という点に、禪との一致を見出していく必然性があったと考えられる。そこで本稿では、台密法流の一派でもある聖一派に伝来した印信に注目しつつ、中国以来の禪と天台の歴史的展開も踏まえながら、関連する文献にも視野を広げて、あらためてこの点を考察してみたい。

## 一 境智冥合と理智冥合——台密印信理解の前提——

### (一)「境智」から「境智冥合」へ

冥合思想を考える際、日本の天台教学において伝統的に使われてきた、「境智冥合」という表現がある。「境智」とは、認識の対象と、対象を観照する智慧を指す(『仏教語大辞典』東京書籍)。そこで境智冥合をあえて現代的に言い換えれば、環境を認識する人間の知性と、人間をとりまく環境の一体性を問う思想と言うことになろう。天台三大部をはじめ、天台関係文献に「境智」という語彙を見出すことはそれほど難しくない。詳しい用例の検討に関する研究もあり、両者の関係に対する意識は中国天台においても一般的であったと言えるだろう。ただし、「境智」に比して「境智冥合」という語彙が中国の天台文献に必ずしも多くないことには注意が必要である。つまり、環境と人間を相対させる意識はあっても、両者の一体性を論じるような思想的傾向は必ずしも一般的ではなかったのではない。

そのような中で、玄覚『禪宗永嘉集』は境智の冥合を説く。玄覚については、『祖道集』『宋高僧伝』『景德伝灯録』などによる仙石景章氏の研究が参考になる<sup>7)</sup>。それによれば、玄覚の姓は戴氏、浙江省温州府永嘉県の出身で、出家すると遍く三藏を探求した。やがて天台止観円妙の法門に精通し、四威儀の中においては常に禅観を修したと

いう。そこから禪に傾倒し、慧能のもとに一宿して印可を得た。のちに証道歌一首および、禪宗悟修の円旨の浅深について著したが、慶州刺史魏靖が後者を編集し、序を付して十篇となしたのが『禪宗永嘉集』である。

仙石氏や風間敏夫氏によれば、『禪宗永嘉集』はのちのいわゆる南宗禅につながる初期禅思想と、伝統的な天台思想の両面が看取されるが、どちらを玄覚の基本思想と見るかは難しく、単純に禅と天台の融合思想とも言い難いようである<sup>8</sup>。本稿ではとりあえず、『禪宗永嘉集』に禅・天台両面の影響があることを確認し、これ以上は深く立ち入らない。いづれにしても、仙石・風間両氏が一致するところは、『禪宗永嘉集』全一〇章のうち、奢摩他頌第四・毘婆舍那頌第五・優畢又頌第六が同書を中心となつていゝることである。また、風間氏によれば「翻訳すれば止・観・捨と成り、一般に止観定慧の均斉平等を以て捨となすと云われる」と三章の関係を明快に整理してゐる<sup>9</sup>。

後述するように、本稿ではとくに優畢又頌第六に注目する。その正しい理解のためには、三章全体の構造を不可分のものとして把握することが必要であるが、この部分については風間氏が詳しく解釈しているのでそれに依り、ここではとくに第五章との関係から第六章に注目していく。

第五章は「夫れ境は智に非ずして了らず。智は境に非ずして生ぜず」と始まり、境智の関係を論じている。それは、「《智生・了境》、即ち智慧の働きの起こつて対象を認識すること」<sup>10</sup>であるが、その境は空であり、境を了る智も空であると進む。しかし、これではなお智も空であると認識している智が残ることになる。そこで、これを空智と観ずることで境智の一切が判ると説く。ここからさらに展開し、最終的には『摩訶止観』にも見える「智境冥一」(『永嘉集』では「境智冥一」)へと進むことになる。風間氏は表現の同一性にも関わらず、両者の差異を強調するが、ここではやはり立ち入らない。

こうして「優畢又頌第六」では、定慧のどちらかに偏して沈動ならしめず、均等ならしむことを説くという。ここでは優畢又そのものを説く前半に続く、後半の観心十門に進む。その第一には、以下のように法爾を説く。

第一言<sup>二</sup>其法爾<sup>一</sup>者、夫心性虚通、動靜之源莫<sup>レ</sup>二。真如絶慮、縁計之念非<sup>レ</sup>殊。惑見紛馳、窮<sup>レ</sup>之則唯一寂。靈源不状、鑒<sup>レ</sup>之則以千差。千差不同、法眼之名<sup>三</sup>自立<sup>一</sup>。一寂非異、慧眼之号<sup>三</sup>斯存<sup>一</sup>。理量雙消、仏眼之功円著。是以三諦一境、法身之理恒清。三智一心、般若之明常照。境智冥合、解脫之応<sup>三</sup>隨機<sup>一</sup>。非縦非横、円伊之道玄会。故知、三徳妙性、宛爾無<sup>レ</sup>乖。一心深広難思、何出要而非路。是以即心為<sup>レ</sup>道者。可<sup>レ</sup>謂<sup>三</sup>尋<sup>レ</sup>流而得<sup>レ</sup>源矣<sup>二</sup>。

この部分の骨格については、次の仙石氏の解説に尽きている。

一寂非異とは諸法真空の平等の理を、千差不同とは因縁所生の差別の事を、理量双消とはこうした理事双方のどちらにも偏らない中道を言うのである。つまり、慧眼は空諦を、法眼は仮諦を、仏眼は実相中道を観照するものとしてあると思われる。そうであるならば、『摩訶止観』卷三上というところの慧法仏の三眼をもつて空仮中の三観に対応していく思想と、非常に近いもの思われてくるのである。そして、玄覺は、三諦一境、三智一心、境智冥合は、法身・般若・解脫のそれぞれの在り様であり、この三者は伊字の三点の如くに円融してある。だから三徳の妙性は互いに融即しているのだ、と説くのである。

これを踏まえたうえで、とくに「境智冥合」に注目すれば、それは仏眼により観照された実相中道のありさまであり、解脫の境地に他ならない。

以上のように、『禪宗永嘉集』は本質的にどのような立場に立つかについてはなお議論があるものの、天台の影響を強く受けた禪觀思想であることは動かない。成立は唐代の七世紀後半から八世紀はじめの玄覺説の集成である

が、宋代天台においても再評価され、注釈や引用も盛んに行われた<sup>12</sup>。ここから、日本中世の禪の動向との関連について考えるきっかけが見えてくるだろう。のちに、この点を考えてみたい。

## (二) 草木成仏思想への注目

つぎに、日本天台における冥合思想の問題に移っていく。ここで注目したいのが、草木成仏思想である。これもまた、中国以来の天台教学における一つの大きな関心であったが、草木と有情の成仏に依正を区別するのが天台の基本的立場である。これを「境智」の概念と関連づけてみると、草木に象徴されるのはそれらが構成するところの国土も含む環境世界である。これを認識する有情（人間）が成仏すれば、それに依存して環境世界も成仏し、仏国土・浄土となると理解できよう。

日本天台で早い時期から本格的に草木成仏の問題に取り組んだのは、よく知られているように安然である。彼は天台の基本的立場から逸脱して非情（草木）が有情（人間）に依らず主体的に成仏することを主張した。じつはその背景にも、境智の關係性を問う論点を大きく介在させて理解することができるのではないか。とくに日本では、ここから両者の「冥合」までを説く「境智冥合」という思想が大きく発展すると考えられるのである。第一節でみた通り、この考え方はすでに『摩訶止観』や『禪宗永嘉集』にも見えるが、冥合という点で必ずしも大きく展開したわけではなかった。

安然は、比較的若い時期に『斟定草木成仏私記』を著してこの問題に取り組んだが、近年の末本文美士氏による注釈と研究により、その内容を理解しやすくなった<sup>13</sup>。『斟定私記』では、まず草木成仏に関する天台の基本的立場を次のようにまとめている。

- a 今円教意、草木即心、都無<sup>二</sup>能所<sup>一</sup>。心外無性、故色心不二。故草木成仏也
- b 以<sup>二</sup>肉眼<sup>一</sup>故見<sup>二</sup>是草木<sup>一</sup>、亦見<sup>二</sup>無心<sup>一</sup>。以<sup>二</sup>仏眼<sup>一</sup>故、草木即心、亦即法性
- c 此是依報、此是正報者、是別教義。今円教意依報・正報一心無<sup>レ</sup>別、如<sup>二</sup>水与<sup>レ</sup>波。故云<sup>二</sup>草木唯一心故成  
仏<sup>一</sup>也

いま、第一節の『永嘉集』で注目した境智冥合に引き付けてこれらの記述をみると、仏眼をもつて観照される実相中道の境涯においては、境智は冥合している。草木を境、心を智とみれば、bでは「草木がそのまま心であり、そのまま存在の本性（法性）である」と述べており、すでに境智の区別は融解している。したがってcに述べるように、依正を区別する別教の立場を越えた円教では「環境も主体も一つの心で区別がない」のであり、そもそも草木の側の主体的な成仏の可能性を立てること自体が、到達点から見れば本質を外れているということになる。そのことを理解しながら、なお安然は以下のように非情の主体的な成仏にこだわった。

- d 無情草木既具<sup>二</sup>三身<sup>一</sup>、三身即有<sup>二</sup>自覚・覺他・覺滿之義<sup>一</sup>。何故所答中、云<sup>二</sup>草木成仏不具<sup>三</sup>三覺<sup>一</sup>
- e 瓦石既有<sup>二</sup>相好<sup>一</sup>、果性咸通<sup>二</sup>因果<sup>一</sup>、何故所答中、云<sup>二</sup>草木成仏不具相好<sup>一</sup>

ここに、安然の思想的特徴が表れていると末木氏は見ると。しかし同氏によれば、成仏をめぐる非情と有情の関係の根本的解決は、ついに『斟定私記』ではなし得ず、むしろ安然の後期思想において、密教思想を導入した真如論の展開のなかに求められるという。

ただしここでは、『斟定私記』にも真如論の基本はすでに見えていることにも注目したい。『斟定私記』の最後の部分では、まず『摩訶止観』（第一上）などの心の分類（質多・矣栗多・汗栗多心）により、質多（慮知）心による成仏を説く天台の基本的立場を問答形式で確認する。



問。若言草木独自發心成仏一、有三何失一耶。

答。一、違二止觀一。云、質多心是慮知之心。汗栗多心是草木心。矣栗多心是積聚精要之心。中取二質多心一これに始まり、以下様々な文献や唐決などを参照しながら、心の問題についての考察を重ねていく。ところがこの議論の最後の部分で、安然はやや唐突に、八世紀前半に活動した唐代唯識学派の智周の弟子である崇俊<sup>14</sup>の「汗栗多是堅実中心」という説を引き、続けて真言疏の説も引用して次のように述べる。

今准二此義一、艸木中心堅実之処、名二汗栗多一。多物積聚精要之処、名二矣栗多一。心名雖レ同、何論二發義一。但真言疏四文不同。或処云、衆綵積集名二汗栗多一。或処云、真如淨心名二汗栗多一。或処、諸菩薩心真言云二汗栗多一。或処云、行者胸有二汗栗多心一、赤色肉団如二八葉蓮一、名為二妙法芬陀利一也。即是菩提心也。今会可レ云、堅実中心是正汗栗多之義。彼四種心皆有二此義一、故通呼之無レ有レ妨也

ここでは、草木の心とされた汗栗多心は堅実の中心であり、真言疏には四つの文の異動があるものの堅実中心こそ汗栗多であると解釈している。それは「真如淨心」であると言っていることも重要だが、ここではさらに「行者の胸に汗栗多心があり、赤色の肉の塊り（心臓）で八葉の蓮のようである」と述べていることに注目したい。つまり、真如淨心たる汗栗多心は、また「肉団心」において発現して心臓を動かす原動力のようなものであり、ゆえに草木自性成仏をも実現せしめると考えることが、『斷定私記』の一応の結論だったのではないかと筆者は考える。

## 二 平安中期以降の展開

### (一) 皇慶による理智冥合思想への発展

末木氏は、空海の影響を受けた安然の思想が、やがて院政期の真言僧覚鑊において新たに展開していくことに注目している。だが筆者は、その間に平安中期の台密僧皇慶を置くことで、さらにこの系譜がはっきり見えてくると考えている。

一一世紀前半の皇慶の説を、弟子の長宴が問書として記録した『四十帖決』巻五には、「境智冥合」に関する説が集中的に説かれている。まず密教の仏身論である四身論については、次のように述べている。

問。付<sup>テ</sup>三四法身之中<sup>ニ</sup>、受用身<sup>ニ</sup>有<sup>ニ</sup>自他受用<sup>一</sup>耶。曰。爾也。爾者、付<sup>テ</sup>自性身<sup>ニ</sup>亦有<sup>レ</sup>幾耶。答。理法身・智法身也。理者如<sup>レ</sup>ノ理也。智<sup>ト</sup>者正<sup>ク</sup>境智冥合、猶<sup>ル</sup>函蓋<sup>ノ</sup>。唱<sup>ニ</sup>成道<sup>一</sup>時也、猶未<sup>ニ</sup>受用法樂<sup>一</sup>耳<sup>15</sup>。

四身のうち受用身に自他があることを認めたくえで、つぎに法身（自性身）について問われると、理法身と智法身があると答える。成道している状態は受用法樂しておらず、理法身の理は如<sup>レ</sup>の理であり、智法身は境智冥合の状態である。この両者が函・蓋のように合<sup>レ</sup>わさること<sup>ニ</sup>で自受用法樂するわけだが、この点は、寛徳二年（一一〇四五）六月の説にさらに分かりやすく説かれている。

顕教、以<sup>ニ</sup>自受用身<sup>一</sup>為<sup>ニ</sup>因円果満<sup>ノ</sup>仏<sup>一</sup>。撰記<sup>ニ</sup>貶<sup>ス</sup>之。密宗<sup>ニ</sup>ハ以<sup>ニ</sup>理智冥合<sup>一</sup>を、如<sup>ニ</sup>函蓋<sup>ノ</sup>之時<sup>ヲ</sup>、為<sup>ニ</sup>因円果満<sup>一</sup>。自受用之時<sup>ト</sup>、少<sup>シ</sup>異也。案<sup>ニ</sup>分別聖位經<sup>一</sup>之意<sup>ヲ</sup>、理法身<sup>ト</sup>者如<sup>レ</sup>ノ理也。智法身<sup>ト</sup>者境智冥合身也。未<sup>ニ</sup>自受法樂<sup>一</sup>。如下<sup>ニ</sup>登<sup>ニ</sup>王位<sup>一</sup>未<sup>ニ</sup>中<sup>レ</sup>受<sup>ニ</sup>五欲樂<sup>一</sup>也。自受用身<sup>ト</sup>者、正<sup>ク</sup>自受法樂也。他受用<sup>ト</sup>者、為<sup>ニ</sup>人

ノ一現<sup>ル</sup>身ヲ一也。謂住<sup>ニ</sup>於月輪<sup>ニ</sup>也。如下王出<sup>シテ</sup>外<sup>ニ</sup>治<sup>ル</sup>民<sup>上</sup>也

ここでも皇慶は境智冥合を智法身に配当し、台密谷流の理論的背景となる理智冥合説に発展させようとしている。顯教では因円果満仏を自受用身とするが、密教のそれは理智冥合で函・蓋の関係であるという。如如の理である理法身と境智冥合の智法身は、そのままでは自受法樂していないが、これは国王が登位したとはいえ、いまだ権力を恣にしていけないようなものである。理智冥合により自受法樂して自受用身となり、さらに人に身を現すのが他受用身で、いわゆる月輪に住する姿であり、国王が(宮殿の)外に姿を現し民を治めるようなものであるという。この説は、長久三年(一〇四二)四月上旬の説としてもすでに見える<sup>16</sup>。寛徳二年(一〇四五)六月くらいまでの間に集中して整理・伝授されていたものであろう。

## (二) 皇慶の四身説と五輪塔の起源

さらに興味深いのは、これと前後して、以上の理智冥合説から次の段階へと四身説が発展していくことである。ここではとくに、この説が率都婆説として展開していくことに注目したい。このような説は、すでに前後して寛徳二年四月ごろから見えてくるが<sup>17</sup>、同三年四月説では、まず以下のように述べる。

師曰、大日受<sup>ニ</sup>法樂<sup>ニ</sup>之後、即現<sup>シテ</sup>金剛薩埵身<sup>ヲ</sup>、住<sup>ス</sup>阿闍之前ノ月輪<sup>ニ</sup>。即是他受用身也。又大日即下<sup>ニ</sup>須弥ノ頂<sup>ニ</sup>之時、即為<sup>ニ</sup>他受用<sup>ト</sup>現<sup>シテ</sup>曼荼羅<sup>ヲ</sup>、説<sup>ニ</sup>曼荼羅<sup>ヲ</sup>也<sup>18</sup>

これはすでに述べてきたように、理智冥合して自受用身として法樂を受けたのち、他受用身として金剛薩埵に変化して月輪に住し、また大日如来が須弥山頂に下って曼荼羅を現し説法する姿も他受用身であるという。これを踏まえ、続けて同日の説として次のように説く。

又大日四種ノ身、共ニ名ニ法身ト者、謂ク、於ニ法身之上ニ所ニ施設スルニ諸身也。故ニ探ニ其実理ヲ云ニ法身ト也。師曰、無所不至ヲ名ニ率都婆ト者、五輪相累ルカ故也。謂塔ハ以ニ五輪ヲ成也。此ハ法身縁起塔也。生身ノ舍利塔ハ十三重也。金界ノ劍印ハ、凡三昧耶印ハ三形標スルカ故、名ニ率觀婆ト、

大日如来の四種身ともに法身であると名づけるのは、諸身がみな法身をもとにその上に設けられているのだから、その実質は法身であると説明する。ここから続けて率都婆説が展開するが、主として印契に即して説かれている。すなわち、大日如来の根本印である無所不至印を率都婆印ともいいうのは、率都婆すなわち塔は五輪の累積から構成されているからである。これが「法身縁起塔」であり、生身舍利塔の十三重とは異なる。金剛界大日如来の三昧耶印である劍印は、三昧耶形の標象であるから、率都婆印とも名づけるのである、という。

このとき印契に即して説かれた率都婆説すなわち「法身縁起塔」は、永承二年（一〇四七）七月には以下のように詳しくなっている。

師曰。法身縁起塔、撰ニ收三三十七尊ヲ。地外供。水十六尊、若四撰可レ接水也。内九仏。火輪ノ上ノ四隅ニ有ニ宝一形一張レ鎖

料也。此四宝珠ハ即四仏也。四仏ハ即四波羅蜜也。中心ハ宝珠即大日也。即虚空輪也此塔ノ事ハ可レ見出生義等、分別聖位等也。19

ここでは、金剛界曼荼羅成身会三十七尊を法身縁起塔すなわち五輪塔の地・水・火・虚空の各輪に配当している。以上に見てきたように、『四十帖決』においてはまず境智冥合説に注目し、しかしそれは智法身の境位に留まっているが、如如の理たる理法身と理智冥合することにより自受法樂して受用身となり、さらに他受用身として衆生に説法する姿を現すと展開する。このように、皇慶が確立した理智冥合説は四身論を基調とする仏身論と不可分の関係で進むため、続いてそこから仏身を形象化し、法身の上に他の三身をあわせた四身または地・水・火・虚空が重ねられた「法身縁起塔」「五輪法界塔」の説へと展開するのである。

この点は、本章の冒頭に述べたように、安然思想の展開を覚鑿に見ようとする末木氏の説に、皇慶を媒介させるうえで極めて重要となってくる。五輪塔説は真言宗系の文献を中心に発展し、やがて平安時代後期には工芸品や石塔として形象化されていく。従来、その理論的背景は主に覚鑿の『五輪九字明秘密釈』に求めるのが一般的であったが、理論上は経説にもとづき、すでに平安前期に萌芽し、後期に形象化が進むと見られてきた<sup>20</sup>。このような先行研究の中で、台密系の五輪塔説には従来ほとんど注意が払われてこなかった。しかし、平安中期には台密側でも、のちに五輪塔を形象化していく理論的な準備がこのように進められていたのであった<sup>21</sup>。本稿の論旨に即してこの点を評価すれば、皇慶にとつての五輪塔は、理智冥合思想の確立に伴って深くかわってくる仏身論の展開の中で、四身の根底にある理智法身が冥合して受用身となり、衆生の前に現れた大日如来の表象としてとらえられているのである。

以上、『四十帖決』巻五を中心に、皇慶における境智冥合説から理智冥合説、さらには五輪塔説への展開をみてきた。これにより、安然から覚鑿へと継承されていく密教思想の系譜が、平安中期の台密とも関連していることが明らかになった。なお、同巻の最後に収められた「雑雑」には、上述の説が展開するのとはほぼ同時期の寛徳三年二月二十日説として、「質多心」が説かれている<sup>22</sup>。その内容は第一章で扱ったように、崇俊の説や真言疏を引いているが、汗栗多心の重要性に注目していった『斟定私記』の最後の方の部分を踏まえていることが、テキストの類似から明らかである。ここから、皇慶が『斟定私記』やそこに見える安然の密教思想を意識していたことがあらためて分かるが、このこと自体はすでに通説に属するであろう。それよりも、なぜ理智冥合説やそこから発展した仏身論・五輪塔説などを集中的に説くこの巻五において、質多心を取り上げて上述の説を敷衍しているのか。同巻の最後尾に雑雑として納められていることもあり、『四十帖決』そのものからは、この位置づけがはっきりしない。

そこで次章では、中世において広く影響力を持つていく皇慶の谷流の継承者たちの中から、とくに聖一派の密教に注目してこの点を考えてみたい。

## 二 聖一派の密教の確立―印信から読み解く―

### (一) 台密谷流諸派の発展

台密の特徴や皇慶に始まる理智冥合思想・合行灌頂などの全体像については、三崎良周氏の研究により大きな見通しが示されている<sup>23</sup>。いま、ごく大雑把にまとめると、円仁らにより、金胎両界に蘇悉地を加えて成立した三部大法の体系は、安然に受け継がれ、平安前期において一応の確立を見る。平安中期になると、これを受け継いだ皇慶は、第二章でも見たように理智冥合思想を発展させると同時に、儀礼上は金・胎両壇灌頂の上に合行灌頂を發明する。この皇慶の谷流はのちに台密で隆盛となり、そのもとに諸派を分出した。

ここで重要なのは、空海以来の真言宗にみられる金胎不二思想に対して、天台密教では蘇悉地という第三の原理を介在させたことである。皇慶の理智冥合説の成立にも、その冥合を可能ならしめる蘇悉地の存在が重要な役割を果たしていた。とくに第二章でも見たように、皇慶はそこから法身が受用身として衆生に説法する姿、つまり完全なる真理が実現した先に、さらにそれが現実にもどるように働きかけていくかという、真理の動態性へと関心を発展させていくのである。これは、すでにルチア・ドルチュエ氏が指摘したように、鎌倉期に大きく展開する「二元的原理の一元化」という思想傾向の一つに含めて考えることができる<sup>24</sup>。とくに皇慶は、その源流の一つとして注目すべきであり、鎌倉期に展開する様々な儀礼や表象にも間接的に大きな影響を与えていると考えられる。たとえば、

谷流正嫡を自負する三昧流を相承した慈円は、夢想をもとに三種の神器の解釈を展開したが、その根底にも理智冥合思想があつた<sup>25</sup>。

以下、すでに別稿で種々考察してきたことと重複するが<sup>26</sup>、本稿に必要な範囲で聖一派の密教に直接つながる谷流諸派の儀礼と思想をかんとんに整理しておく。

穴太流は近江滋賀郡穴太に住した聖昭に始まる。一二世紀後半、伯耆大山で活動した基好はこの流れを受けていた。基好の伝記等には不明な点が多いが、密教僧としては優れていたと思われる。備中吉備津宮の出身である榮西は、最初延暦寺で修行した後、仁安三年（一一六八）に入宋する前の比較的若い時期に中国地方を巡錫して次々に密教を受法したが、とくに基好から多くを学び、台密僧として基本的には穴太流を受けたと推定される<sup>27</sup>。のちに榮西は、ここから建仁寺流（葉上流）を確立した。近年、大須文庫から発見された『改偏教主決』『重修教主決』は榮西の著作であるが、大宰府原山尊賀との間で真言教主の仏身論をさかんに戦わせており、皇慶以来の思想的関心が継承されていることが分かる。また建仁寺創建のあとも、その中に真言院を創建し、理智冥合を象徴する虚空藏菩薩を本尊としている<sup>28</sup>。

いっぽう蓮華流は、長冥資・蓮華院永意に始まる。一二世紀前半に尾張味岡荘で活動した忠済のもとで発展し、武蔵岡部の聖豪にも伝えられて関東に流布した。上野那波郡で生まれた釈円房榮朝は、武蔵慈光寺で修行ののち榮西の会下に参じて禅とともに建仁寺流の灌頂を受けた。また穴太流・蓮華流を合流させた味岡流祖忠済・岡部聖豪を経て、蓮華流を継承している。のち関東において承久三年（一一二二）に上野新田荘長樂寺開山となると、禅の興隆とともに穴太・蓮華両流をあわせた台密法流を發展させた。

そのもとに参じたのが、円爾である。駿河出身の円爾は、最初久能山で修行し、そこから榮朝のもとで蓮華流・

建仁寺流を受けたのち、嘉禎元年（一二三五）に入宋した。径山万寿寺で楊岐派下の無準師範より嗣法し、帰国すると九条道家や後嵯峨天皇の帰依を得て、建長七年（一二五五）に落成した東福寺の開山となる。その後も、禪密一致の思想と実践を維持したことは、「栗棘庵印信群」の存在からも明らかである。これは、弘安三年（一二八〇）一〇月、臨終に際して法嗣白雲慧暎に伝授した、約五〇通の印信群である。本来これらの印信は一通ごとに意味を持ち、円爾が受けた複雑な伝授の体系にもとづいて、順に与えたものであった。江戸時代に卷子装に改められたことなどから、現在は原秩序を失っているが、筆者はこの体系を復元することにより、背後に潜む台密谷流の体系に、さらに円爾が何を加えて独自の法流を形成していたかを明らかにしている<sup>29</sup>。

## （二） 聖一派の理智冥合説と身体性

この点については、すでに別稿で論じたので、ここではそのうちの二点を紹介・検討してみたい。円爾の台密伝授の体系は、谷流の原則に倣い、金剛界・胎藏界の伝法灌頂を個別に施す両壇灌頂から、両界の儀礼を一体化させた合行灌頂に進む。ここまでを、蓮華・穴太両流により授けた上で、最後に穴太流の中でも栄西を経由しない見西から重受した「秘密灌頂」を最上位に置く。二点の印信はいずれもこの中に含まれており、円爾の台密法流の到達点の一端を示している。ここから、第二章までに論じてきた理智冥合説や、それが現実世界に働きかけてゆく表象として生まれつつあった五輪塔説がどのように展開しているのかを確認していきたい。

一点目は、「円爾授恵暎秘密灌頂印信胎藏界自受法樂印明付胎藏界十種印明口決」（Ⅲ―Ⅰ―⑥<sup>30</sup>）である。この印信は、印明の目録とその内容を示した口決の二部に分けることができる。まず、前半は次のとおりである。

### 胎藏界自受法樂灌頂密印



理智冥合印・真言云々。大悲胎藏中一切法一時頓証八字印・眞言<sup>出三瑜祇經金剛吉祥大成就品</sup>。是秘密壇中大阿闍梨眞実成正覺印・眞言也。

金剛薩埵印・眞言<sup>出三瑜祇經冒地心品</sup>、是都法大日阿闍梨變為「成仏母」為レ他伝法。

先成二金剛薩埵印・眞言一也。一切仏母金剛吉祥傳教印・眞言<sup>出三瑜祇經金剛吉祥大成就品</sup>、是胎藏都法大日阿闍梨變二薩埵身一<sup>成二</sup>仏母身一、三部深密一時頓証、乃為二弟子一伝<sup>三</sup>受三部大教之法一印・眞言也。

南無婦命頂礼大日如來。授二阿闍梨位一<sup>婦</sup>眞際一。起居礼流涙云々。

弘安三年<sup>庚辰</sup>十月「十五」日 付法惠曉

秘密壇阿闍梨伝灯大法師位「<sup>自著</sup>阿爾示」

皇慶の段階では、理・智法身が冥合し、自受法樂して受用身となり衆生に説法の姿を現すと説いていた。それに對し、阿爾の段階では胎藏界・金剛界のそれぞれに自受法樂の境位を示していることが印信から分かる。現在、金剛界自受法樂灌頂に関する印信は「栗棘庵印信群」に見えないが、「胎藏界并金剛界自受法樂灌頂作法次第」（三一—⑧）は伝わっており、元來はこちらの印信も存在したと思われる。胎藏界自受法樂密印は、後掲部分から十種あるが、そのうちとくに三つの印明を取り上げて説明している。

一点目の理智冥合印・眞言は、ここでは『瑜祇經』金剛吉祥大成就品による「大悲胎藏中一切法一時頓証八字印・眞言」、つまり **眞言** であるという。これにより、密教儀礼の中で大阿闍梨は眞実の正覺を成ずると説く。二点目は、同じく『瑜祇經』の冒地心品に説く「金剛薩埵印・眞言」である。印信では、ここからすぐに次の段階の仏眼仏母について説き始めるので、これだけでは分かりにくい。しかし、第二章の『四十帖決』巻五における皇慶の説を踏まえれば、これは自受法樂の自受用身が衆生教化のために他受用身≡金剛薩埵身を現す段階

に進むことを意味していることが分かる。三点目は、これも『瑜祇経』の金剛吉祥大成就品にもとづく、「一切仏母金剛吉祥伝教印・真言」である。これにより、阿闍梨は金剛薩埵身を変じて仏眼仏母身を成じ、三部（胎・金・蘇）の秘密を一時に頓証するとともに、弟子に三部大教を授けることになる。三点目は皇慶の説には見えず、他受用身からさらに伝法・教化を通じて衆生に働きかける方向を推し進めた段階を示していると解釈できる。これが、この印信の背景にある思想的特徴の一点目である。

次に後半を紹介するが、十種印明の目録は省略し、それに続く部分を示す。

□□<sup>〔胎藏〕</sup>界十種印明

（中略）

先住<sup>二</sup>定印<sup>一</sup>布<sup>三</sup>自身<sup>一</sup>分、



真言曰、 自受法樂印。 惠曉

ここに見える「大悲胎藏八字真言」とは、先述の一点目の理智冥合真言に当たる。これを成就するために説かれていたのは、いわゆる布字観である。布字観そのものは、『大日経』や『大日経義釈』にもすでにみられ、密教の観法として特段に珍しいものではない。ただしここでは、台密谷流のもつとも基本に据えられた理智冥合の成就のため、八字真言を行者の肉体の部位に布すと観じ、胸の左右に理智冥合印を結んですぐに散ずることを説く<sup>31</sup>。このような身体性に対する強い意識を通じて、胎藏界大日如来と行者が加持することを、この印信の二点目の特徴として挙げておきたい。

(三) 五輪塔説の展開

次に紹介する「円爾授惠暁最後身語口決」は、このような身体性をさらに前面に押し出している点から注目したい。

最後身語口決

智拳印、名二塔印此印相有塔婆形故、亦名三五輪。此印、明曰、亦有三五輪形故、亦名也。

此印相地水火風空五輪形也。以三両肩一為三角形、二肘上肩下三角火輪成也。左右等分如二塔重層、智拳印少近二願下一。此五輪身印鉄塔形也。台金両部大法納在此塔内、且金剛界九会中一印会者、此印想二惣体一也。余会流ニ出此一印会一、諸会大悲万行相。此一印会ハ成身惣体。明曰、

空地秘之中甚秘真言、字字ハ即五輪ノ姿ナリ如圓。印モ真言モ五輪ノ形ナリ。此印明ハ即長時行儀式也。常ニ心王大風火水日等可レ思レ之也。最秘々々。三品汀ノ中授見之タルハ一字真言一為二上品一。謂字字也。已上印明上品汀意也。明ニハ有三品不同一。中下可二同受一。




可レ図三人形一也。下体ハ地輪也。齊齊ハ水輪也。肩肘ハ火輪也。三角形也。火輪ヲハ頭ハニ結頭ハス。願願ヨリ上、髮際ヨリ半月風輪、髮際ヨリ上ハ空輪。此図ニハ人形令結ニ此印一如クスルナリ。塔形可レ思レ之。


弘安三年庚辰十月十五日大阿闍梨円爾和尚本写之。

慧暁印

最後身とは、伝法灌頂を成就した究極の身体とも考えられるが、端的に言えば臨終の体を指すのではないだろうか。このときの印契は智拳印であるが、これは塔婆形なので塔印でもあり、五輪印とも言う。そこでこの印相は地水火風空であるが、単に手に印を結ぶのみならず、ここでは同時にその表象を布字と同じく全身に配当することを

説く。すなわち、両肩から肘にかけて三角形を作り、火輪に擬す。左右は等分にして塔の重層をイメージする。後半ではあらためて図を示しながら、下半身を地輪、臍のあたりを水輪、肩肘を火輪、あごから髪の毛の生え際を半月形の風輪、そしてそれより上を空輪に配当している。智拳印はあごの少し下で結ぶ。この五輪身印―両手だけではなく全身を印契と観じている―は鉄塔（龍猛が金剛薩埵から法門を授かった南天鉄塔を指すか）であり、両部大法を納めている。またこの印は金剛界曼荼羅九会中の一印会の物体と想えば、他の会は一印会より流出し、諸会大悲万行の諸尊も、その成身の物体は一印会であるという。こうして肉身の全体を五輪身印と感ずることで、そこに万法・諸相をすべて納め取ることになると説くのである。

次に真言を示すが、これはの一字である。その姿はまた五輪に異ならず、印明ともに五輪形である。この印明は長時の行儀式であり、（死の瞬間まで）常に「心王大日」と思つて持つべきである。最後に、この一字真言は三品灌頂の上品であるとして、先述のように五輪の布字を説く。

このように、「円爾授恵晔最後身語口決」そのものは、基本的に金剛界の体系に沿つて叙述されており、これだけを見ていても単に五輪塔や字の功德を強調したものとは見えない。しかし、これを「栗棘庵印信群」全体の体系に位置づけてみると、とくに円爾が最高と位置づけた「秘密灌頂」の中に含まれていることから、この印信には格別の意義を見出すことができる。つまりこの口決は、数々の灌頂の体系を積み重ねたうえ、両部法身から理智冥合により再び衆生界に働きかける受用身を獲得した行者が、さらに最後身として獲得すべき、すべてを納め取る身体を説いたものに他ならない。このような身体性への強い意識は、「円爾授恵晔秘密灌頂印信胎藏界自受法楽印明付胎藏界十種印明口決」とも共通し、さらには聖一派の密教にとくに顕著な特徴と言えるのではないか。しかしいっぽうで、これらの印信に見える思想的傾向は、第二章で検討したように、天台の基本的立場である境智説を

密教の導入により理智冥合説に發展させ、さらに仏身論に展開してそこから五輪塔説を探り出していった、皇慶以来の思想的系譜の上に立っていることが改めて分かるだろう。

## 四 痴兀大慧の到達点

### (一) 痴兀大慧の密教法流

第三章でみたように、円爾は東福寺を拠点として禅のみならず、独自に發展させた台密法流を晩年まで弟子に伝授していた。その一人が痴兀大慧である。大慧は円爾の法嗣の一人としてのちに東福寺住持となり、禅の継承者であった。しかし同時に、禅密一致の立場から伊勢安養寺・大福寺に拠点を置き、さらに密教の法脈を發展させていった。その会下には寂雲・祐禪らがあり、さらに彼らから受法した能信は尾張に真福寺（現在の犬須観音）を開いた。大須文庫は、中世の多くの古典籍を伝えることで有名であるが、その中には大慧が円爾から継承し、また自ら發展させた密教の法流に関する文献が多く残されている。近年の調査により、いままで知られていなかった大慧独自の禅密一致の發展的体系が明らかになっている。

真福寺には能信以後、密教の三法流、いわゆる「大須三流」が伝えられた。そのうちの一つが「安養寺流」である。これは大慧の拠点の一つが伊勢安養寺であったことにちなむ。現在も三重県明和町に所在する安養寺は臨済宗東福寺派に属するが、大慧の弟子のひとりである空然が寂誉に与えた「安養寺印信群」が残されている。これは、基本的に台密の印信群であるが、円爾が見西から伝授され、もつとも重視していた「秘密灌頂」に関する印信を欠くなど、「栗棘庵印信群」の体系がすべて伝え残されているわけではない。これに対して大須文庫所蔵の「安養寺

・流印信群」は台密法流ではなく、基本的に真言宗小野流下の醍醐三流のうち金剛王院流の系統に属する形式である。そこでこの流派で確立された三重相伝の形式に倣って、伝法灌頂・許可灌頂（第一重⇨二印二明）⇨秘密灌頂（第二重⇨一印二明）⇨瑜祇灌頂（第三重⇨一印一明）の体系を持っている。このように、大慧自身は円爾の台密法流のほか別に東密法流も受けていたのであり、大慧の段階でさらに新たな法流を取り入れ、独自に密教の体系を發展させていたことが分かる。

こうした灌頂儀礼の結果与えられた印信の体系を復元することから、その背後に横たわる思想を読み取ることが可能であるという点については、第三章において試みた通りである。だが加えて、大慧の場合は大須文庫にその背景の理論を説いたいくつもの理論書が残されている。その一つが『灌頂秘口決』である。これは、安養寺流の伝授に直接関わる大慧の秘事口伝を解説すると同時に、その立場から禅・天台との関係について解釈を展開している。禅と密教の一致を基本的立場とした円爾の法流が、さらに発展した内容を知るうえで重要な文献である。

## （二）肉団心へのこだわり

たとえばこの中では、東密の三重相伝のうち第三重の意義づけとして「理智交合シ、赤白混和なるに、魂識中二挑し、所生不二なるを大不二と名づく。両体存せず、二身すでに亡び、全く一にして非二なり」と述べている。ここでは、本来は台密谷流の基本思想である理智冥合思想を導入しており、密教法流のダイナミックな交流の跡を知ることができる。そのみならず、男女の交合という性的比喩を用いていることにも、積極的な意味がある。三重相伝の究極に位置する第三重の灌頂儀礼は、両界の大日如来が理智冥合したすえに、衆生界へと他縁大行に赴くべく、肉身を成すことを象徴するものであった。円爾は究極の法身仏として「一智法身」を提起していたが、大慧は

さらに進んで『大日經疏』に説く平等智身を明らかにするとともに、それは衆生の肉身、とくに密教で説く八葉の肉弁心（肉団心＝心臓）において成就すると理解していたのである<sup>32</sup>。

『灌頂秘口決』に見える、このような特徴的な言説のうち、本稿でとくに注目したいのは「心」をめぐる議論である。すでに見てきたように、質多心＝縁慮心を有情成仏の基本に置く天台の基本的立場に対して、安然是『斟定私記』の最後の段階で、草木成仏の立場から、汗栗多心＝肉団心を重視していた。またこの点は、後期の安然思想で顕著となる真如の顕現とも関わっていることが『斟定私記』にも示唆されているようであるが、必ずしも明快には語られていない。ただし『斟定私記』における心の問題が、平安中期の皇慶の段階でも意識されていたことは、すでに確認したとおりであり、その影響下にある円爾・大慧らに至る思想的系譜を想定することは可能であろう。『灌頂秘口決』においても、表向きは必ずしも安然思想と直結する形ではないが、あらたに禪の立場も取り入れながら、次のようにこの問題を扱っている。

問ふ、人心とは正しく何心を指す乎。答ふ、方寸の肉団心を指すなり。故に直指人心と云ふなり。

問ふ、不立文字・教外別伝・直指人心とは、正しく方寸肉団心を指すなりと云々。其の明文、何処に出て在るか。

答ふ、祖師の所判、露見分明なり。円悟云く、人々脚跟の下に本より此の段の大光明有り、虚徹靈通す、これを本地の風光と謂ふ。生仏未だ具らざるに、円融無際にして、自己方寸の中に在り、四大五蘊の主たり。初より汚染無し、本性凝寂なり。但し妄想條たちまに起りてこれを翳障するかために、六根六塵を束ねて、根塵相對となる。黏膩執着ねんじして、一切境界を取て、一切妄念を生し、生死塵勞に潤没して解脱を得ず。是故に諸仏祖師此の真源を悟り、洞かに根本に達して、諸の沈淪を憐み、大悲心を起こして世に出で興るも、正しく此の為にす

る耳。達磨西来して教の外に別に（なうる）行も亦此の為なる耳。只だ大根利の智、廻光返照して、一念不生の処に於いて、明かに此の心を悟ることを。況や此の心能く一切世出世間法を生じて、長時に方寸に印定して、孤廻々活（とこしなへ）鱗々たり。纔に心を生し念を動れば、即ち此の本明を昧却するなり（文）。文の如きは、これを見るべし<sup>33</sup>。

ここで人心とは肉団心、つまり心臓を指すとしている点は、やはり天台の基本的立場とは異なる一方、安然とも重なる大慧独自の密教的な立場からの主張である。ただしここではそれは、「方寸の肉団心」であり、「不立文字・教外別伝・直指人心」と説く時の人心とはこれを指すという。つまりここでは、密教の八葉肉団心に対して、禅では「方寸肉団心」を説くとして両者を対比的にとらえ、その典拠を掲げる。

これは、『仏果円悟真覚禪師心要』巻上<sup>34</sup>をほぼそのまま引用したものである。ここではとくに最初の部分で、人々の足元からすべてを徹通するような大光明が放たれている姿を本地の風光というが、生身に成仏する以前から自己方寸に肉体の主として円融無際の（本地の風光が）備わっているのである、という部分が重要であろう。本地風光は汚染なく本性は凝寂としているが、妄想が付着し、妄念を生じて生死の塵に埋没して解脱できない。そこで諸仏諸師はこの根本に達すると、諸衆生の沈淪するを憐み、大悲心により出世するのである。達磨西来の意も教外別行も、大智の光を一念不生の境地に廻らしてこの心を悟ることにある。ここから世間・出世間の法を生じ、長く方寸に印定して活き活きとさせることができる。わずかにも心を生じ念を動かせば、この本地の光明は昧却してしまふ、と説いている。

ところが、ここで注意しなければならないのは、『円悟心要』の中では「自己方寸」とは述べているが、「方寸肉団心」とは述べていない。そこでただちに、次の問が発せられる。

問ふ、方寸とは肉団心なりと云々。若し尔らば、方寸を以て名て肉団心と為すは、明文何処に出て在り耶。答



ふ、疑ふに足らざるなり。其文多々非一と雖も、先づ其の一文を出して、これに依らむ。

永嘉集に云く、静（人名）、往薄官むかひに因て親く接足を承く（昔、慎江に住せしに、衣を少室かひつくろに樞かひつくろふ）。恨むらくは未だ方寸を尽くさざるに、俄に京畿に赴きて、政満ちて京に還る。方寸は未だ尽さず、方寸は肉団心を謂ふなり（文）。文の如くはこれを見るべし<sup>35</sup>

方寸を肉団心というが、そうであれば典拠を明示せよ、と迫るのに対し、大慧は典拠は多くあるが、その一つを示そう、として、ほかならぬ第一章で取り上げた『禅宗永嘉集』のうち、魏静による序の一部を、ほぼ原典の通り引用する<sup>36</sup>。魏静は昔、地方の寒官に甘んじていた時に玄覚の接化を受けたが、残念だったのは「方寸を尽くさない」うちに京官に出世して都に帰ってしまった、という。そこでのちに玄覚の説を『永嘉集』に編纂することになる。ここでも大慧は「方寸を未だ尽くさず、というその方寸は肉団心を言うのだ」と断言する。

たしかに心を尽くす、という意味で「方寸」が心を意味することは自然に理解できるが、なぜそれが「肉団心」なのかは、やはりはつきりしない。大慧自身のこの飛躍については推測するしかないが、実際に禅を修行する過程で獲得した大悟のありかとしての方寸が、彼自身にとっては肉団心に他ならない、と感じられたという主観的な面が強かったのかもしれない。その背景には、前提として彼がすでに獲得していた密教の知識や宗教的体験が大きな影響を与えているだろう。

ただし、心臓において発現する心のあり方に注目する伝統は、初期禅宗以来、見られなかったわけではない<sup>37</sup>。これに関する文献の一つが、『頓悟真宗金剛般若修行達彼岸法門要決』である。『頓悟真宗要決』については、成立に関する文献学的検討や、いわゆる「頓悟漸修」などをめぐり南宗・北宗を特徴づけるとされてきた伝統的な中国禅宗成立史上の理解にも再検討を迫る伊吹敦氏の研究がある<sup>38</sup>。ここで問題にしている心の発現する場所として

の心臓については、簡潔ながら『頓悟真宗要決』に以下のような重要な記述が見られる。

師曰。諦聽、諦聽。無<sub>二</sub>所<sub>一</sub>處<sub>二</sub>在<sub>三</sub>汝心上三寸<sub>一</sub>。虚空無物、名<sub>レ</sub>之<sub>レ</sub>為<sub>レ</sub>藏。亦補<sub>〔稱〕</sub>為<sub>二</sub>心眼<sub>一</sub>。如<sub>三</sub>神識在<sub>二</sub>中居<sub>一</sub>。經云<sub>三</sub>如<sub>〔來〕</sub>藏<sub>一</sub>者也。汝當諦觀、看熟。即是本性清淨<sup>39</sup>。

ここでは「方寸」ではなく「三寸」ではあるが、その三寸とは心臓を示しているとも理解できる。かつ経には「如来藏」と言い、その本性は清浄であるとも述べているところを見ると、「無所處」であって「心上三寸」にある、名づけて「藏」となすところの「虚空無物」とは、心臓に清浄心が宿っている状態がある程度実体的に認識していると見ることができよう。ただし、このような心についての直截な理解は、その後の中国禅宗の中で必ずしも正統的な地位を得たとは考えられず、むしろ邪説として退けられていったと思われる。

しかしながら、松本史朗氏は『臨濟録』に収められた次の有名な「無位真人」則をめぐって、心が発現する場所としての心臓についての理解がその後も続いていったことを広汎に論じている<sup>40</sup>。

上堂。云、赤肉团上有<sub>二</sub>無位真人<sub>一</sub>、常從<sub>三</sub>汝等諸人面門<sub>一</sub>出入。未<sub>二</sub>証<sub>一</sub>扼<sub>二</sub>者看看<sub>一</sub>。時有<sub>レ</sub>僧出問、如何是無位真人。師下<sub>二</sub>禪牀<sub>一</sub>、把住云、道道。其僧擬議。師托開云、無位真人是什麼乾屎橛<sup>41</sup>。

松本氏は、ここに見える「赤肉团」について「肉体」一般を意味するのか、それとも「心臓」そのものを意味するのかを、後の日本にわたる注釈書や中国・チベット文献などを駆使して論じ、後者に真意を見出している。その過程で、『大日経疏』（義釈）の「汗栗駄心」などの解釈にも注目し、このような交流を通じて臨濟にいたる見通しを述べており、本稿にも参考になるところが少なくない。

いま、松本氏を受けて中国における展開についてさらに論じることは筆者の能力を超えるが、少なくとも日本中世において、大慧もまた心が発現する場所を心臓と見ており、そのあり方を重視していることは確かである。ただ

し、松本氏が述べるようにそれがアートマンに通じるようなものであったかどうかは、日本独自の展開をもう少し時系列に即して丁寧を追ってみる必要がある。少なくともこの問題に関して日本で重要な役割を果たした安然是は、天台思想から出発しているが、松本氏は先述の『摩訶止観』などから始まる天台における心のあり方についての基本的立場に言及するところがない。

日本の天台密教においては、いったんこのような基本的立場を通過したうえで、さらに安然やその継承者たちにより冥合思想が発展的に構築されていった。そこでは、心は直截に実体的な存在として把握されているわけではなく、境智とか理智が相互に作用した結果としての冥合の段階を経てようやく発現するものである。かつ最終段階において、たしかに心臓に発現する「汗栗駄心」を中心に据えてはいるものの、それを「肉団」のもう一つの意味として想定された肉体一般から、ことさら明確に分離させて説明しようとしているわけでもないであろう。このような過程を具体的に考えたとき、日本密教においてさえ、心臓に宿るところの心をそれほど単純かつ集約的に実体化して捉えていると理解するには、躊躇を覚えざるを得ない。この点は、いままでに述べてきた皇慶から聖一派に至って顕在化していく身体への全体的な意識を通覧することで明らかになるだろう。

### (三) 禅密一致の前提―真理の顕現する場としての心臓―

『灌頂秘口決』のなかで、大慧は密教の八葉肉団心と同じく、禅の「方寸」も肉団心と規定する。それらはともに、顕教（天台）の縁慮心より優れていると位置づけた上で、密教の八葉肉団心のほうをさらに優位に置いている。このような説には、大慧独特の飛躍もみられるものの、系譜の上では皇慶を出発点とする谷流のもと、円爾によって展開された身体性に対する意識を踏まえて理解すれば必ずしも唐突とせず、一定の思想的系譜を見出すことができ

きる。さらに以下の記述からは、『灌頂秘口決』が安然以来の説にもとづこうとしていることが明らかとなる。

問ふ、大日法身内証宮に於いて、誰が為に説く所耶。答ふ、内証宮に於いて、在迷衆生の為に、金剛薩埵に對しても説く所の法也。これに依て、(然和尚、五大院と号す)和尚云く、而るに此の会中に都て具惑の者無し。但し未來の為に入修の法を説く(文)。此の義に依るが故に、内証宮に説く所の教法とは、皆是の具惑衆生の為に擬議して説く所の教法なり。

問ふ、具惑衆生の為に擬議して説く所の教法とは、正しく何処に當てて説く所耶。答ふ、在迷衆生の為に、正しく于栗駄八弁肉団心に當てて説く所の教法なり<sup>42</sup>

大日如来が法身内証宮の中で、金剛薩埵を対告衆として説法するとは、自受法樂を指すであろう。それは迷いの世界にある衆生のためであるが、ここでは、もはや(法身内証宮の)会中にすべて迷いを抱いた凡夫はいないので、これはあくまで未來のための説法である、という安然『真言宗教時義』の説を引く<sup>43</sup>。しかして大慧によれば、それは具惑在迷の衆生の「于栗駄八弁肉団心」に當てて説くもの、つまり人間の心臓においてこそ受け止め、顕現すべき真実であると述べているのである。

繰り返しになるが、皇慶の段階では、まず環境と衆生(人間)の知性、すなわち境智が冥合した状態の智法身があり、これが理如如の理法身と理智冥合することで受用身となり自受法樂が実現すると説いていた。その自受法樂説法を受け止めるべき場所こそが、在迷具惑の衆生の八葉肉団心なのであった。つまり、環境と人間の調和が、さらにあるがままの世界と一致したときに真実が顕現するのは平等智身としての人間の身体であり、とくにそのなかでも心臓である、というのが大慧の密教説の到達点であった。それはまた生命を躍動させる真如が顕現するのは「汗栗駄心」である、と早く『斟定私記』で示唆していた安然の思想とも、遠く響きあうものだったのである。

そうであれば、大慧が禪に説く「方寸」を肉団心とすることにこだわった背景も見えてくる。『円悟心要』の文脈からも明らかのように、本地風光が宿る場所は方寸であり、妄想・妄念によってさえぎられた状態に大利根智を廻光返照することで、その心が活き活きと活動するようになる、という境地を、大慧は身体性への強い意識から密教のそれになぞらえて理解したのである。さらに、方寸肉団心を証明する文献は多数あるとすることで、大慧は他ならない『禪宗永嘉集』に注目した。第一章の考察も踏まえれば、これは一般的には、宋代禪宗において再評価されていたこの文献に、入宋した円爾らを通じて大慧も触れる機会があったことを意味しよう。しかもその内容には、ともかくも天台をベースとした禅観思想が説かれていた。さらに、中世までに日本天台でとくに注目されるようになってきた「境智冥合」の考え方も見えていることが、禪の心としての「方寸」について説明する際、とくに大慧をしてこの一書を選ばしめた大きな理由の一つだったのではないだろうか。

## おわりに

本稿では、従来古文書研究や仏教史的分野からも、また教理研究からも避けられるくらいのあった印信史料に着目し、その活用の可能性を探ることから出発した。もっとも、個別の印信群の復元については、とくに聖一派に即してすでに別に述べたことでもある。そこで本稿では、それらを土台としながら、単に印信群の思想体系の復元を繰り返すのではなく、そこから読み取れる教理や思想的系譜について、ある程度長い歴史的スパンを視野に入れながら考察を試みた。

そもそも、平安初期の安然により大成された密教の体系を引き継ぎ、平安中期において理智冥合と合行灌頂を軸

に皇慶が発展させた台密の思想と儀礼を受け継いだ、栄西・栄朝・円爾・大慧らが、さらにそこにあえて禅を取り入れ、一致の体系の構築を試みたのはなぜなのか。

その第一段階には、環境やそれを構成する無生物と人間の関係を考え、それらの調和を志向する天台の基本的思想があった。ただし安然是、環境（草木国土）が一方的に人間の主体性に依存して成仏するのではなく、その逆をも想定しようとした。そのような相互性が、境と智の冥合にとくに注目するように日本天台を方向づけていく一つのきっかけになったのではないだろうか。その系譜の上に、皇慶は密教の胎金（理智）不二思想を借りながら、当初から台密に組み込まれていた蘇悉地の作用に注目して理智冥合思想を生み出していく。さらにそれが、あるがままの世界に還元されるときに真実が顕現するという段階に進み、最終的にはその場所を、五輪塔説などを発展させながら、あらためて人間の身体に求めた。とくに、肉身に真実の顕現をみるという位相において、彼らは改めて禅思想に日本で平安期を通じて独自に発展してきた密教思想との共通性を見出し、会通を試みたのではないか。

本稿で主に注目したのは聖一派の印信群であり、したがって基本的には日本天台の枠組みのなかでの思想的系譜と発展を素描した。しかし、その聖一派の印信群のなかにも、構成上あきらかに東密の印信の特性を備えた「安養寺流印信群」もある。またそれより以前に、すでに東密と台密は儀礼と思想の両面で、交流を深めつつあった。真言宗内でも禅に関心を持ち、一致融合の議論が生まれていたことが明らかになっている<sup>43</sup>。ここからさらに、末木氏が注目した院政期の覚鑿の役割などについても考えていく必要がある。筆者はすでに、虚空蔵菩薩求聞持法を素材に、この問題に着手しているが<sup>45</sup>、あわせて今後の課題にしたい。

【注】

- 1 佐藤進一『新版 古文书学入門』法政大学出版局、二〇〇三年、初版一九七一年。
- 2 永村眞「印信試論」『中世寺院史料論』吉川弘文館、二〇〇〇年、初出一九九四年。
- 3 中世禅籍叢刊編集委員会編『中世禅への新視角』（中世禅籍叢刊別巻）、臨川書店、二〇一九年。末木文美士監修・榎本涉他編『中世禅の知』臨川書店、二〇二一年。
- 4 菊地大樹「東福寺円爾の印信と法流」『鎌倉遺文研究』二六、二〇一〇年。「栗棘庵印信群」全点の翻刻については、菊地大樹「東福寺栗棘庵藏『栗棘庵印信群』翻刻」、中世禅籍叢刊編集委員会編『中世禅への新視角』（前掲）参照。
- 5 ドルチェ・ルチア「儀礼により生成される完成なる身体」、阿部泰郎編『日本における宗教テクストの諸位相と統辞法』名古屋大学大学院文学研究科、二〇〇八年。同「二元的原理の儀礼化」、同他編『儀礼の力』法蔵館、二〇一〇年。
- 6 藤平寛田「天台仏教における境智冥合」『日本仏教学会年報』七三、二〇〇七年。
- 7 仙石景章「『禅宗永嘉集』と『永嘉集集註』」『駒澤大学大学院仏教学研究年報』一一、一九七八年。
- 8 仙石景章「『永嘉集』に見られる天台教学の影響」『印度学仏教学研究』二八一、一九七九年（後述の引用は同稿による）。  
風間敏夫「『禅宗永嘉集』の構造と思想」『宗教研究』二八二、一九八九年。
- 9 風間前掲論文、二頁。
- 10 風間前掲論文、二頁。
- 11 大正蔵No.二一三、四八卷三九一頁中段一四行。
- 12 風間敏夫「永嘉集の思想について」『印度学仏教学研究』三六一、一九八七年。
- 13 末木文美士『草木成仏の思想』サンガ、二〇一五年。以下、テキストの引用は、末木文美士『平安初期仏教思想の研究』（春秋社、一九九五年）所収テキストにより、適宜「草木成仏の思想」（前掲）を参照した。
- 14 師茂樹「八世紀における唯識学派の対外交流―崇俊・法清（法詳）を中心に―」『印度学仏教学研究』六六一、二〇一

七年。

- 15 大正蔵No.二四八、七五卷八七一頁中段一九行。
- 16 大正蔵No.二四八、七五卷八七二頁中段二二行。
- 17 大正蔵No.二四八、七五卷八七二頁中段八行。
- 18 大正蔵No.二四八、七五卷八七二頁上段二四行。
- 19 大正蔵No.二四八、七五卷八七二頁中段一五行。
- 20 内藤栄『舍利莊嚴美術の研究』青史出版、二〇一〇年
- 21 なお、大正蔵所収の『四十帖決』巻五の当該部分のテキストには、五輪塔図が付されている。これは平安後期に具象化されていく工芸品・石造物としての五輪塔の典型的な図像である。ただし本文では、火輪の四方隅に宝形（宝珠）を置いて鎖を張る料とするとあるが、その表現はない。また上部を半月と宝珠、いわゆる風・空輪に明確に描き分けているが、テキストでは「虚空」となっている。本図が原本の段階で挿入されていれば形象化の初例ということになるが、現段階の研究によれば、平安時代中期の段階では理論的な考察が中心で、形象化はもう少し時代が下ると考えられる。よって、この図は後世の書写の段階で挿入された可能性があり、なお検討が必要である。
- 22 大正蔵No.二四八、七五卷九五七頁下段一二二行。
- 23 三崎良周『台密の研究』創文社、一九八八年。同『台密の理論と実践』創文社、一九九四年。
- 24 ドルチェ・ルチア「二元的原理の儀礼化」、同他編『儀礼の力』（前掲）。
- 25 赤松俊秀『鎌倉仏教の研究』平楽寺書店、一九五七年。水上文義『台密思想形成の研究』春秋社、二〇〇八年。
- 26 菊地大樹「東福寺円爾の印信と法流」（前掲）。同「灌頂秘口決」翻刻・解題」、中世禅籍叢刊編集委員会編『聖一派』臨川書店、二〇一六年。同「安養寺流印信」翻刻・解題」、中世禅籍叢刊編集委員会編『聖一派』臨川書店、二〇一七年。同「聖一派における仏身論の展開―教理書と印信のあいだ―」、中世禅籍叢刊編集委員会編『中世禅への新視角』（前



掲)。同「東福寺栗棘庵蔵『栗棘庵印信群』翻刻」(前掲)。同「円爾系の印信から見る禅と密」、末木文美士監修・榎本涉他編『中世禅の知』臨川書店、二〇二二年。同「鎌倉仏教の二つの方向」、智山勧学会編『鎌倉仏教―密教の視点から―』大蔵出版、二〇二三年。

27 岡野浩二『中世地方寺院の交流と表象』第2章第2節、塙書房、二〇一九年、初出二〇〇九年。

28 真鍋俊照「虚空蔵求聞持法画像と儀軌の東国進出」『密教図像と儀軌の研究』上、法蔵館、二〇〇〇年、初出一九九五年。

29 菊地大樹「東福寺円爾の印信と法流」(前掲)。

30 以下、「栗棘庵印信群」のテキストおよび史料番号は、菊地大樹「東福寺栗棘庵蔵『栗棘庵印信群』翻刻」(前掲)による。

なお、本史料については、菊地大樹「民衆仏教の系譜」、大久保良峻編『日本仏教の展開―文献より読む史実と思想―』(春秋社)、二〇一八年)でも一部言及している。

31 円爾が伝授した理智冥合印については、同じ「秘密灌頂」関係の印信に別に見えている。

32 以上については、菊地大樹「聖一派における仏身論の展開―教理書と印信のあいだ―」(前掲)参照。

33 『灌頂秘口決』下、一〇丁裏。以下、テキストについては菊地大樹「灌頂秘口決」翻刻・解題」(前掲)による。読みやすいように、一部の仮名遣いなどを改めた。

34 『国訳禅宗叢書』一輯―四所収。

35 『灌頂秘口決』下、一二丁表。

36 大正蔵No.二二三、四八卷三八七頁下段八行。

37 以下の記述および関連文献等に関しては、伊吹敦氏のご指示によるところが大きい。

38 伊吹敦「『大乘開心顕性頓悟真宗論』の依用文献について」『印度学仏教学研究』四一―一、一九九二年。同『頓悟真宗金剛般若修行達彼岸法門要決』の諸本について『東方』八、一九九二年。同『頓悟真宗金剛般若修行達彼岸法門要決』と荷沢神会、三崎良周編『日本・中国仏教思想とその展開』山喜房仏書林、一九九二年。

39 上山大峻「チベット訳『頓悟真宗要決』の研究」『禪文化研究所紀要』八、一九七六年、九八頁。

40 松本史朗「禪思想の批判的研究」、第三章「臨済の基本思想について」（大蔵出版、一九九四年）。

41 入矢義高『臨済録』岩波文庫、一九八九年、二〇頁。

42 『灌頂秘口決』下、一五丁表。

43 『真言宗教時義』巻一、大正蔵No.二三九六、七五卷三八二頁下段二八行。

44 高柳さつき「伝栄西著『真禪融心義』の真偽問題とその思想」『禪文化研究所紀要』第二七号、二〇〇四年。田戸大智「東

密における禪——菩提心論開見抄」を中心に——」『日本仏教総合研究』九、二〇一一年。

45 菊地大樹「再考・持経者から日蓮へ——虚空蔵求聞持法と『不動愛染感見記』——」、花野充道博士古稀記念論文集編集委員会編『仏教思想の展開』山喜房仏書林、二〇二〇年。「鎌倉仏教の二つの方向」（前掲）。

【付記】本稿は、東洋大学「東洋学研究所プロジェクト」（井上助成）主催シンポジウム、「文献は何を語るか」（二〇二二年一〇月一五日、於東洋大学白山キャンパス）における口頭発表をもとに成稿したものである。席上、貴重なご指摘をいただいた諸氏に感謝申し上げる。とくに、伊吹敦先生からは、中国初期禪宗においては、心を心臓に擬するような説は、邪説として退けられる傾向にあったが、その後の禪文献に継承されるとする主張などにつきご教示を頂いた。本稿は、二〇二二年度鹿島学術振興財団研究助成による成果の一部である。