



鎌倉時代における禅理解の特質―無住道暁を中心に

新見, 克彦

(Degree)

博士 (文学)

(Date of Degree)

2014-03-25

(Date of Publication)

2016-03-25

(Resource Type)

doctoral thesis

(Report Number)

甲第6212号

(URL)

<https://hdl.handle.net/20.500.14094/D1006212>

※ 当コンテンツは神戸大学の学術成果です。無断複製・不正使用等を禁じます。著作権法で認められている範囲内で、適切にご利用ください。



博士論文

平成二十六年三月二十五日

鎌倉時代における禅理解の特質
——無住道暁を中心に——

神戸大学大学院文化学研究科社会文化専攻

新見 克彦

目次

序章 研究史と問題の所在	6
はじめに	6
一、「兼修禪」から「純粹禪」へという構図の見直し	6
二、顯密仏教と禪宗の差異について	8
三、禪僧としての無住道暁	11
四、各章の構成と本稿の視覚	14
第一章 無住道暁における禪の意義	19
はじめに	19
一、「文字を立てない」価値観の意義	21
二、文証と行住坐臥の禪	25
おわりに	28

第二章 無住道暁と痴兀大慧にみる禅理解・・・・・・・・・・・・・・・・33

―鎌倉時代後期における禅の特質―

はじめに・・・・・・・・・・・・・・・・33

一、無住道暁と痴兀大慧の問題意識・・・・・・・・34

二、無住道暁の見性観・・・・・・・・36

三、痴兀大慧における無心無念の発菩提心・・・・・・・・40

おわりに・・・・・・・・43

第三章 無住道暁の坐禅観と法華読誦・・・・・・・・49

―鎌倉時代後期における宋禅受容―

はじめに・・・・・・・・49

一、無住道暁の坐禅観・・・・・・・・51

二、無住道暁の法華読誦・・・・・・・・56

おわりに・・・・・・・・61

第四章 野上八幡宮所蔵『御託宣記』における禅宗・・・・・・・・・・・・・・・・67

―鎌倉時代後期の紀伊国野上荘における臨済宗法燈派と在地領主―

はじめに・・・・・・・・・・・・・・・・67

一、「聴聞衆交名」と『御託宣記』の世界・・・・・・・・69

二、信智一門と殺生禁断の起請文・・・・・・・・72

三、『御託宣記』における坐禅の布教・・・・・・・・74

四、『御託宣記』における『法華経』と禅・・・・・・・・75

おわりに・・・・・・・・77

附論 無住道暁の破戒と菩薩戒の授戒活動・・・・・・・・82

はじめに・・・・・・・・82

一、先行研究の成果と問題点・・・・・・・・84

二、菩薩戒の授戒活動・・・・・・・・88

おわりに・・・・・・・・92

序章

研究史と問題の所在

はじめに

本稿は、鎌倉時代に大陸より伝えられた禅が、何故日本社会に定着していったのかについて、当時の人々が禅をどのように理解していたのかという視覚から分析することで、明らかにしようとした研究である。まず本章では、研究史を整理した上で、本稿の視覚を提示していくことにしたい。

一、「兼修禅」から「純粹禅」へという構図の見直し

鎌倉時代における禅導入の直接の契機は、入宋僧や渡来僧による禅の紹介と文物の将来である。しかし、大陸の思想や様式がそのまま採用されたわけではなく、禅というものが日本社会に定着していくにあたって、様々な変質をしていくことが研究史上明らかにされてきた。

その代表的な枠組みが「兼修禅」から「純粹禅」へという議論のあり方である。一九六四年に刊行され、二〇一三年には復刊もなされた、禅の通史の代表的な著作である今枝愛真氏の『禅宗の歴史』（1）によれば、鎌倉時代の禅宗について述べた第二章「鎌倉時代禅宗の興隆」では、「兼修禅の勃興とその系譜」と「純粹禅の興隆とその系譜」とに分類分けがなされている。まず前者について、入宋僧による、教宗、とくに密教を兼修する兼修禅が、従来の旧仏教との習合によって公武に迎えられる点が指摘される。その後、徐々に純粹な宋朝禅である純粹禅が、蘭溪道隆（一二一三～一二七八）をはじめとする来朝僧によって鎌倉武士に理解されていき、さらに一山一寧（一二四七～一三一七）の南禅寺入寺によって京都の皇室や公家階級のなかに浸透するにいたり、純粹禅が発展をとげていくという構図が描かれている。

こうした構図は長く通説的な位置を占めていく。しかし、刊行当時においても、すでにこうした理解とは異なる見解を提示した研究もあった。藤岡大拙氏の「禅宗の日本的展開」（2）は、宋僧のもたらした禅を純粹形態の禅と考え、それを念頭に置いて蘭溪道隆以後の禅宗史を考察する立場とは異なる立場をとっている。中でも宋代の禅が「施主の恩」を重要視し、渡来僧達も祈禱を行っていたことを指摘している点は重要である。また、仮名法語が禅の布教に大き

な役割を果たしたことや、禪と念仏について中国における禪淨一致思想への注目など、今日でも有効な視点を提供しており、「兼修禪」を積極的に評価しようとする動向の中でも先駆的な研究といえよう。

一九九〇年代以降になると「兼修禪」を積極的に評価しようとする研究が相次いで発表されている。原田正俊氏は、「東福寺の成立と『時代の妖怪』」(3)において、兼修禪の名のもと片づけられてきた東福寺円爾(一二〇二―一二八〇)とその弟子達の動向に焦点を当て、その社会的影響を明らかにしている。中尾良信氏は「日本の禪の特質」(4)において、近世に至るまでの通史的な禪宗史の叙述を通して、密教との「兼修禪」として、日本の禪を理解できるのではないかと提示している。和田有希子氏は、「鎌倉中期の臨済禪」(5)において、「兼修禪」とされた円爾と「純粹禪」とされた蘭溪に密接な交流と思想構造の共通性を確認している。高柳さつき氏は「日本中世禪の見直し」(6)において、中世禪の脇役とされてきた諸宗兼修(兼修禪)の再評価を行い、円爾を起点として中世禪の見直しを行っている。

こうした一連の研究で特徴的なのは、円爾の臨済宗聖一派への見直しである。その後の研究においても、円爾の聖一派は鎌倉時代における禪宗の主流派として認識されていく。二〇〇六年に発行された『季刊日本思想史』六八号(7)では、「中世の禪を読む―円爾弁

円とその周辺」が企画されるなど、東福寺と円爾の周辺に関する研究は盛況となつていった。その中の論考の一つである原田氏の「九条道家の東福寺と円爾」では、

研究史上いたずらにありもしない、「純粹禪」を想定することは歴史的評価を誤ることになるのである。現実には、宋代の禪宗は、坐禪に専念するだけではなく、祈禱なども含め、呪術的傾向も併せもち、国家権力との関係も深かった。(8)

と述べて、「純粹禪」概念を設定することは歴史的事実と乖離するものであることがはっきりと明言されている。このようにして、「兼修禪」から「純粹禪」へという構図は否定され、より実態に即した形で禪宗の分析がなされるようになった。

「兼修禪」から「純粹禪」へという構図で把握する枠組みは、外来の宋禪を日本人が徐々に理解していくという見通しを立てている点において、宋禪の影響力を重視した枠組みである。しかし、宋禪そのものが兼修的であるという実態を考慮しなかったところに問題があったといえる。とはいえ、大陸よりもたらされた宋禪がどのように理解され、日本に定着していくのかについては、已然重要な問題であり、史料に即した形で改めてその実態を解明していく必要が

ある。

しかし、日本の禅宗が「兼修禅」であることを踏まえた場合においても、その評価のあり方は一様ではなく、日本に禅宗が定着した理由として、何をとりあげるのかについては、大きく二つの傾向があるように思われる。一つは、密教との兼修を日本的な展開として重視する立場であり、もう一つは禅宗が日本社会に与えたインパクトを重視して、その独自性を評価する立場である。この二つの立場については、単なる論者による力点の違いというだけではなく、日本社会における禅受容の評価のあり方を考える上で重要な差異となっているように思われる。次節ではこの点について、整理をしておくことにしたい。

二、顕密仏教と禅宗の差異について

禅宗における密教との兼修を日本的な展開として重視する立場の研究として、ここでは黒田俊雄氏の「中世における顕密体制の展開」(9)を取り上げることにはしたい。この論文は、顕密体制論と呼ばれ、いわゆる旧仏教(＝顕密仏教)を、中世において国家権力と結合した正統的宗教として捉え直した、鎌倉仏教の研究史上、画期となった論文である。中世宗教の総体を論じたものであって、必ずしも禅

宗を主題として取り上げたものではないが、顕密体制論では、顕密諸宗の共通の基盤は密教とされることから、禅宗における密教との結合についても言及がなされている。黒田氏の場合、顕密仏教という基準があることにより、禅宗への評価を端的に表している側面があるため、ここで取り上げることにした。また、黒田氏が顕密仏教という基準を導入したことにより、中世社会との関係から禅宗を検討できるようになった側面もあり、顕密仏教との比較という視覚は、日本の禅宗について、どのような評価をする場合においても重要である。

顕密体制論において禅宗は、顕密体制のための代位・補強の役割を果たすとされる(10)。一方で禅宗については、次のように述べられる。

禅宗は、日本天台宗の一部から発展したというより大陸(宋)からの伝来を主要な契機として発展したというべきものであり、それだけに、鎌倉後期の来朝僧の鎌倉禅はいうまでもなく、五山派はじめ各派の禅も決して本来の顕密主義と同列に語らるべきものではない。(11)

ここでは顕密諸宗と禅宗の異質性が留意されている点が注目される。

しかし、黒田氏においてこの点は大きな問題とは捉えられず、それ以上に重視されたのが、禅宗における密教との結合である。

してみれば、禅宗が本来もつ固有の側面はやはり新たな問題ではあるにしても、全体に密教との結合の著しいことは、単なる影響・混合・妥協などという以上に本質的な問題であるとせねばならぬ。(12)

黒田氏においては、禅宗の異質性に留意しつつも、密教との結合の方が本質的な問題と捉えていることが分かる。これは禅宗の独自性よりも、顕密諸宗との共通性に注目する立場といえる。いわば、禅宗の日本的展開の特質は、禅宗の顕密仏教化ともいえる密教との結合にこそあるという立場である。もちろん実態として日本の禅宗が密教を重視している以上、こうした見解は的を得ている部分があるのは確かであるが、こうした視覚の問題点は、日本禅宗の特質を捉えるにあたって、禅宗の独自性を本当に副次的な問題として扱ってよいのかという点であろう。

これに対して、禅宗が日本社会に与えたインパクトを重視して、顕密仏教と禅宗の差異を明確に論じたのが原田正俊氏の一連の研究である(13)。特に注目したいのは、禅宗の異端的側面についての言

及である。ここでは「放下僧・暮露にみる中世禅宗と民衆」における記述を引用しておく。

禅宗の民衆世界への浸透を可能にしたものは、禅思想自体に含まれており、「教外別伝・不立文字」に象徴される禅宗の教えは、禅宗が教宗を超える立場であることを表し、見性成仏を重んじる立場は、様々な顕密諸宗の修行階梯を踏まずとも樵夫・山獬もたちどころに仏になることができ、自然に得悟もできるという主張を導き、民衆への得法の道は開かれることとなり、禅僧自身も抜隊得勝にみるように非人・癡者の見性成仏も認めていた。さらに見性成仏すれば戒も問題にならないという主張は、殺生を業とする人々、悪党に類する人々にとっても自ら近づき得る仏法となり、より広範な人々に受容されることとなる。(14)

ここで注目したいのは、教外別伝・不立文字・見性成仏といった禅思想自体が魅力となり、当時の人々に受容されていたという点である。この点は、禅独自の特質を捉えるものであり、禅が日本社会に定着していった理由を考える上でも重要な視覚である。また、顕密諸宗の修行階梯を無視するなどの顕密仏教との差異自体が、人々にとって魅力となっている点も注目される。こうした動向を原田氏

は、鎌倉末から南北朝時代における禅宗受容の一つのあり方として見ているが、その後については、そうした異端的側面は次第に薄められていったとされる。

鎌倉時代における禅の日本社会への定着の理由を説明するには、顕密諸宗と同質の部分を強調しても、既存の顕密諸宗ではない禅宗が新規に受容されていく説明にはならないのであり、原田氏の提起したような禅宗と顕密仏教の差異についての注目が重要である。こうした点も踏まえた上で日本社会における禅の特質を捉えていく視点が重要であろう。

ここまで鎌倉時代における禅の日本定着という視点から、重要と思われる研究史を整理してきたが、その要点は次の二点である。まず一点目は、宋禅そのものが兼修的であるという実態を考慮してこなかった研究史を修正し、大陸よりもたらされた宋禅が日本社会においてどのように理解されたのかについて、史料に即した形で改めてその実態を解明していく必要があること。そして、二点目は、黒田氏の顕密体制論を立脚点としつつも、密教の兼修といった顕密諸宗との共通性よりも、禅思想の独自の展開を追求していく方が、禅宗が新規に日本社会に受容されていく説明としては、説得力があることが確認されたように思われる。

本稿においては、この二点を立脚点に論を進めていきたい。ただ

し注意したいのは、禅思想の独自の展開は、顕密仏教と異質でありながらも、顕密仏教と相互に関わりあいながら、融合と変質を遂げる中で人々に受容されているという点である⁽¹⁵⁾。特に本稿で注目したいのは、鎌倉時代において、もともと顕密僧であった僧が禅に帰依し、禅僧となっていたことについてである。この点は、年譜的な事実確認において、研究史上においても認識されているものの、何故顕密僧から禅僧となり、何故禅僧として活動し続けたのか、その理由については、個々の禅僧の思想に即した形で、十分に追求されていないように思われる。しかしこの点は、当時の顕密僧が自らの思想的立場を変える程に、禅思想に魅力を感じたということであり、鎌倉時代における禅宗の日本定着を考える上で重要な問題である。そこで本稿では、そうしたことを分析する素材として、説話集『沙石集』の著者として著名な無住道暁(一二二六―一三一二)をとりあげ、この問題について考えていくことにしたい。次節では、その前提として、禅僧としての無住に注目して研究史を整理していくことにしたい。

三、禅僧としての無住道曉

無住の名は、『沙石集』『聖財集』『雑談集』等の著者として著名であり、弘長二年（一二六二）より尾張の長母寺において四十四年間に渡って住持を務め、著述活動や説法等を通じて仏法啓蒙を行った禅僧として知られている。第一節で述べたように研究史上、兼修禅の見直しがなされ、円爾の臨済宗聖一派が、鎌倉時代における禅宗の主流派として注目されるようになった。それにより、禅宗史研究の視点から、その弟子である無住にも注目が集まっている。

特に無住が注目された理由としては、その著作である説話集『沙石集』『雑談集』が、鎌倉時代における禅僧の多様なあり方を捉えていること、そして特に『雑談集』に見られる無住自身についての記述が、禅僧としての自意識を窺える貴重な史料であることなどがあげられる。

無住に関する研究については、『沙石集』自体が鎌倉時代を投影する説話集として、従来より国文学や歴史学の研究者に大きな関心を集めており、枚挙に暇がない⁽¹⁶⁾。本節では、その中でも禅僧としての無住をとりあげた研究について整理をしていきたいと思う。

無住の思想の特徴は、密教の重視とその諸宗融和観にあるとされるが、こうした研究の先鞭をつけたのは、大隅和雄氏である。大隅

氏は、無住は各宗が謗法しあう偏執が絶えない当時の状況に対して、諸宗をシンクレティズムで説き、真言を触媒的役割とする宥和統合の思想による民衆教化を主張したと指摘している⁽¹⁷⁾。こうした密教僧としての側面を重視した理解に対し、無住が諸宗融和を主張する時代背景や思想的背景における禅宗の影響を指摘し、禅僧として捉え直したのが、原田正俊氏⁽¹⁸⁾と和田有希子氏⁽¹⁹⁾の研究である。

原田氏は、鎌倉時代において、禅宗の徒の中に神明を軽んじ、顕密の教えを否定する動向があったことを指摘し、こうした状況下に生きていたからこそ、禅僧無住は「偏執」を排した諸宗の和合を主張したと説明している。また、和田氏は、無住の諸宗融和の論理は、円爾を媒介に、宋代の臨済禅における融和的な理論を受容することで形成されたことを明らかにしている。

これにより、鎌倉時代後期の禅宗のあり方を踏まえた上で、無住の思想や動向を読み直されるようになり、こうした観点から分析がなされるようになったといえる。特に和田氏の論じた宋代の臨済禅の受容という視覚はその後にも重視されていく。

その中でも特に重要視されたのが、また、禅教一致を説く『宗鏡録』〔宋の建隆二年（九六一）成立〕をはじめとする智覚禅師（永明延寿・九〇七〜九七五）の影響である。この点については、従来よ

り無住の著作への影響が指摘されていたが(20)、禅僧としての無住を考えるにあたっても重要な論点としてとりあげられるようになった。なお、『宗鏡録』は鎌倉時代の禅宗で重要視された書物であり、無住の師である円爾は、後嵯峨天皇や近衛兼経等の前でも『宗鏡録』を講じたことが知られる(21)。

一方で円爾と無住の思想の差異に注目するのが、何燕生氏(22)や菅基久子氏(23)の研究である。両者ともに、『宗鏡録』や唐の圭峰宗密(七八〇〜八四二)の『禅源諸詮集都序』の受容のあり方に注目し、無住は教禅一致説を表明するが、円爾はそうではなかったことを指摘している。

こうした点は円爾の思想の独自性を追求する研究の進展より、さらなる議論がなされていくと考えられる(24)。しかし、そうした円爾の独自性や無住との個別的差異がどういった社会的意味を持つのかについては明示されていない。こうした研究がどのような像を切り結ぶのかについては、さらなる事例の蓄積が必要と思われる。

ここまで禅僧としての無住に注目した研究を整理してみたが、宋禅をどのように理解したのかという視点が、やはり重要なポイントになっていることが分かる。しかし無住の禅理解については、諸宗融和や禅教一致の主張が強調される一方で、無住自身が禅そのものにどのような独自の意義を見出したのかについては、十分に明らか

にされていないように思われる。そもそも無住は最初から禅僧だったわけではない。諸国を遍歴して修学した諸宗兼学の僧であり、律僧として活動した時期があったことも指摘されている(25)。また、『雑談集』の奥書には「東寺末流金剛仏子道暁」(26)と密教僧としての自署をしていることでも知られる。ただし、円爾に見るように当時の禅僧が密教僧としての側面をもっていることは不思議なことではなく、この点は禅僧としての立場と矛盾するものではない(27)。無住が住持を務めた尾張の長母寺を弟子に譲る際、嘉元三年(一三〇五)に書いた置文では、東福寺円爾のもとで顕・密・禅の教えの大綱を聞いたことを表明しており(28)、無住の最終的な自意識は禅僧としての立場だったと考えられる。

また長母寺については、西大寺長老叡尊(一二〇一〜一二九〇)が弘長二年(一二六二)に鎌倉に下向した際に逗留するなど、律宗と関わりのある寺であった(29)。しかし、前述の置文の通り、無住は嘉元三年の段階では長母寺を禅宗寺院としていたようであり、室町時代においても長母寺は東福寺の末寺となっていたことが確認される(30)。こうした変化については、長母寺の檀那であった山田氏(31)の意向や山田荘周辺の情勢も反映されていると考えられるが、住持であった無住の思想や属性とも無関係ではないように思われる。禅僧としての無住の思想を分析する本稿では、こうした事情につい

て必ずしも明確な解答を示せるわけではないが、無住が何故禅僧と

くことにしたい。

なったのか、禅のどういう点に魅力を感じていたのかという観点から論じること、その理由の一端は明らかになるのではないかと思う。

鎌倉時代は、もともと禅僧ではなかった僧が、禅思想の移入や禅宗の台頭に影響を受けて禅僧となっていた時期であり、この時期の僧が禅の何に魅力を感じ、どのように禅を取り入れたのかを探ることは、そうした時代の変化を分析する上でも重要な視点であると思われる。従来の鎌倉時代の禅宗史研究では、密教との兼修、禅教一致といった顕密仏教との親和性や日本における宋禅の再現性といった部分が強調されることによって、当時の僧達が禅自体をどのように理解し、どのように取り入れていったのか、その思想的な動向の具体的な実相を等閑視していた部分があるように思われる（32）。こうした課題を追求する上においては、前述した原田氏の諸研究の提示する顕密仏教と禅宗との対比という視点や、円爾をめぐる研究を中心になされている、諸宗を兼学した禅僧の思想の読み直しが重要である。

本稿ではこのような問題意識を持ちながら、無住の思想を中心に鎌倉時代における禅理解の特質について論じていくことにする。次節では、本稿全体の案内として、各章ごとにおける課題を示してい

四、各章の構成と本稿の視覚

以下、本稿の各章の課題と論点を整理していくことにしたい。

第一章「無住道暁における禅の意義」は、無住における禅理解とその独自の意義を主題としたもので、手掛かりとしたのは、禅宗特有の文字を立てない価値観（＝「不立文字」）の無住の解釈である。無住は禅の論理の活用を通して、既存の諸宗の言説を読み直す作業をしており、顕密仏教を相対化する新しい価値観として、禅を導入していた点について論じた。

第二章「無住道暁と痴兀大慧にみる禅理解」は、無住と同世代で、無住と同じく円爾の弟子であった痴兀大慧（一二二九～一三二二）との禅理解の共通性について、無住の見性観や痴兀における無心無念の理解を取り上げて検討したものである。両者は鎌倉時代後期における、得法のみを重視するような非融和的な動向に批判的であり、それぞれの立場からその課題克服に向けて主張を展開していた。彼らは、非融和的な主張を否定する中で、「見性成仏」・「無心無念」といった禅独自の論理を新たに活用することで、諸宗融和を実現しようとしている。両者が当時の社会的課題の克服を目指して、禅の革新性に注目していた点について論じた。

第三章「無住道暁の坐禅観と法華読誦」は、無住が脚気の病によ

って坐禅のできない禅僧であったことに注目し、坐禅の困難な無住が、何故禅僧としての自意識を持ち続けていたのかについて検討した論考で、その中で鍵としたのは、無住の宋禅受容のあり方である。鎌倉時代後期は、禅宗の広範な流布の中で、他行を軽んじて坐禅に執着する禅僧や、悟りに執着して坐禅をしない禅僧を生みだしていた。無住は坐禅の困難な自身の状況も含め、そうした坐禅をめぐる社会的な動向へ課題意識をもっていた。それに一定の解答を与えたのが、智覚禅師の著作をはじめとした宋の典籍との出会いである。無住は宋の典籍を自分なりに解釈し、様々な解決策を主張していた。さらにそれは、無住の法華経信仰と結びつくことにより、鎌倉時代後期における日本社会に即した形で禅理解の提示へとつながっていく。

第四章「野上八幡宮所蔵『御託宣記』における禅宗」は、鎌倉時代後期の紀伊国野上荘における臨済宗法燈派の禅宗布教と在地領主の禅宗受容について論じたものである。前章までとはやや趣が異なるが、本稿全体の中での位置づけとしては、無住のような禅僧の主張が、どのような形で在地に受容されていくのかという点についてアプローチするという意図がある。『御託宣記』の特徴は、八幡神が禅宗と在地領主の紐帯となっていることである。その中における在地領主側の願望と禅宗の主張のあり方の分析を通して、地域におい

て具体的にどういった内容の禪宗が布教され、何故人々に受容されていったのかについて、殺生禁断の起請文の作成や坐禅の布教のあり方などを取り上げて論じた。

附論では、「無住道暁の破戒と菩薩戒の授戒活動」を取り上げ、鎌倉時代における破戒をめぐる思想的動向を明らかにする中で、無住の戒律観や菩薩戒の授戒活動について論じた。

以上、本稿における各章の論点について概括してきた。こうした考察を通して、当時の人々が禅をどのように理解していたのかという視覚から、鎌倉時代における禅理解の特質を明らかにしていくことが本稿の目的である。

註

- (1) 今枝愛真『禅宗の歴史』(復刊版)(吉川弘文館、二〇一三年、二〇〇七四頁、原本は一九六四年に至文堂より刊行)。
- (2) 藤岡大拙「禅宗の日本的展開」(平野宗浄・加藤正俊編『日本仏教宗史論集第七卷 栄西禅師と臨済宗』吉川弘文館、一九八五年所収、初出一九五八年)。
- (3) 原田正俊「東福寺の成立と『時代の妖怪』」(同氏著『日本中世の禅宗と社会』吉川弘文館、一九九八年、初出一九九四年)。
- (4) 中尾良信「日本の禅の特質」(高崎直道・木村清孝編『日本仏教論—東アジアの仏教思想』春秋社、一九九五年)。
- (5) 和田有希子「鎌倉中期の臨済禅—円爾と蘭溪のあいだ—」(『宗教研究』七七—三、二〇〇三年)。
- (6) 高柳さつき「日本中世禅の見直し—聖一派を中心に—」(『思想』九六〇号、二〇〇四年)。
- (7) 市川浩史・菅基久子編『季刊日本思想史』六八号(「中世の禅を読む—円爾弁円とその周辺」、二〇〇六年)。
- (8) 原田正俊「九条道家の東福寺と円爾」(前掲註(7)所収、九四頁)。
- (9) 黒田俊雄「中世における顕密体制の展開」(『黒田俊雄著作集 第二巻 顕密体制論』法蔵館、一九九四年、初出一九七五年)。
- (10) 前掲註(9) 論文、一一〇頁。
- (11) 前掲註(9) 論文、一七六頁。
- (12) 前掲註(9) 論文、一七七頁。
- (13) 原田正俊、前掲註(3) 著書参照。
- (14) 原田正俊「放下僧・暮露にみる中世禅宗と民衆」(前掲註(3) 著書、四五頁、初出一九九〇年)。
- (15) 顕密諸宗への禅の影響については、太田久紀氏の「法相宗にみられる禅の影響—特に良遍の場合—」(『研究紀要』駒沢女子大学、創刊号、一九六六年)が先駆的な研究として注目される。また、原田正俊氏は『天狗草子』にみる鎌倉時代後期の仏法」(前掲註(3) 著書、初出一九九四年)で、鎌倉時代において、「顕密諸宗の錚々たる人物達が、禅宗に近づきその影響を咀嚼しながら、自らの宗の教学を再編していった」(一三三頁)として、顕密諸宗側への禅宗の影響を指摘している。こうした点を深めようとした研究としては、矢野立子氏の「禅宗伝来初期の禅僧とその受容—円爾と南都僧を通して—」(『古文書学研究』七四号、二〇一二年)があり、南都僧の参禅の要因や禅宗観を分析しており注目される。
- (16) 渡邊信和・佐々木雷太編「無住関係文献目録」(長母寺開山無住和尚七百年遠諱記念論集刊行会編『無住—研究と資料』

あるむ、二〇一二年）を参照されたい。

- (17) 大隅和雄「無住の思想と文体―中世説話文学ノート―」（同氏著『中世 歴史と文学のあいだ』吉川弘文館、一九九三年、初出一九六一年）。

- (18) 原田正俊、前掲註（3）論文（八〇〜八七頁）。

- (19) 和田有希子「無住道暁と鎌倉期臨濟禅」（『文芸研究』一五三集、二〇〇二年）。

- (20) 山田昭全「雑談集の方法と思想」（三木紀人・山田昭全校注『雑談集』（中世の文学）（三弥井書店、一九七三年）、「解説」山田昭全氏担当）、石田瑞磨『雑談集』出典考」（同氏著『日本仏教思想研究第五巻 仏教と文学』法蔵館、一九八七年、初出一九七六年）、三国博「無住と智覚禅師延寿の著作」（『大正大学大学院研究論集』六号、一九八二年）等。

- (21) 『東福開山聖一国師年譜』、寛元三年・四年条（『大日本仏教全書』七三巻史伝部十二、一九七二年、一五〇頁）。原田正俊、前掲註（3）論文、八〇頁参照。

- (22) 何燕生「無住における禅教一致説の受容について」（印度学宗教学会編『論集』二四号、一九九七年）。

- (23) 菅基久子「中世禅の仏語観―円爾弁円と無住一円―」（『日本思想史学』三八号、二〇〇六年）。

- (24) 前掲註（7）の特集「中世の禅を読む―円爾弁円とその周辺―」では、円爾における坐禅の身体性・実践性の欠如、禅における修行不要論といった見解（吉原健雄「円爾禅における修行不要論」）が示されており、円爾の思想の独自性が追求されている。

- (25) 三木紀人「作者の略伝」（註（20）前掲書、「解説」三木紀人氏担当）、堤禎子「常陸における無住の師について」（『茨城史林』九号、一九八〇年）、追塩千尋「叡尊の東国下向」（同氏著『中世の南都仏教』吉川弘文館、一九九五年、初出一九八九年）等。

- (26) 三木紀人・山田昭全校注『雑談集』（中世の文学）（三弥井書店、一九七三年、三二四頁）。

- (27) 三木紀人「無住と東福寺」（『仏教文学研究』第六集、一九六八年）、原田正俊、前掲註（3）論文等参照。

- (28) 原田正俊、前掲註（3）論文、八〇〜八七頁。置文については、「無住道暁置文」、長母寺文書（『愛知県史 資料編八 中世』二〇〇一年、四〇九・四一〇頁）。なお、前掲註（16）『無住―研究と資料』巻頭には、写真が掲載されている。

- (29) 前掲註（25）の諸論文参照。『関東往還記』の記事については、細川涼一訳注『関東往還記』（東洋文庫八〇三、平凡社、

四二～六〇・二四八～二五〇頁）。

- (30) 下村信博「中世地方禅院に関する一考察―尾張長母寺を例として」(『名古屋市博物館研究紀要』五号、一九八二年)。下村氏も指摘するように、応永三十三年(一四二六)の「足利義持御教書」では「東福寺門徒尾張国木賀崎長母寺領」とある。同史料については、上村喜久子「史料紹介」長母寺旧蔵中世文書―付尾張国山田郡覚書」(『名古屋市博物館研究紀要』四号、一九八一年)参照。

- (31) 無住と山田氏の関係については、安藤直太朗『説話と俳諧の研究』(笠間書院、一九七九年)所収の無住関係論文、目崎徳衛「山田重忠とその一族」(同氏著『貴族社会と古典文化』吉川弘文館、一九九五年、初出一九八六年)、土屋有里子「無住と山田一族―『沙石集』巻二「薬師観音利益事」を中心として」(『學術研究―国語・国文学編―』五〇号、早稲田大学教育学部 二〇〇一年)等参照。

- (32) 斎藤夏来氏は日本禅宗の起源と展開についての諸学説を検討する中で、禅宗の受容について、政治権力側の意図を重視する観点から「中国文化の「誤解」を伴った導入」(「日本禅宗の起源と展開」(同氏著『禅宗官寺制度の研究』吉川弘文館、二〇〇三年、二三頁))と指摘している点は示唆的である。本

稿における禅僧の思想分析も、禅僧達による中国文化の読み替えという点では、誤解を伴った導入という側面があり、日本禅宗がどのようなものとして形成されていくのかについては、その「変質」を捉える作業が重要であると思われる。

第一章

無住道暁における禅の意義

はじめに

鎌倉時代中・後期の僧侶である無住道暁（一二二六～一三二二）の名は、『沙石集』『聖財集』『雑談集』等の著者として、また、こうした著述活動や説法等を通じて仏法啓蒙を行った禅僧として知られている。ただし、無住は最初から禅僧だったわけではない。無住の自叙伝的記述である『雑談集』巻三「愚老述懐」（1）によると、二十八歳の時より遁世の身となって南都で律学を六、七年修した後、三十五歳の時に鎌倉の寿福寺に住するも、脚氣の持病のため坐禅を断念し、三十六歳の時に真言の志を抱いて南都の菩提山正暦寺に登り、三宝院流の密教を受け、其後、東福寺開山（円爾・一二〇二～一二八〇）座下に参じるなど、無住は諸宗兼学の僧侶であった。無住の思想をめぐる研究については、説話や宗歴を通して、様々なアプローチのもとに、その立場や思想の究明がなされてきた（2）。本章では、そういった成果を活かしつつ、無住における禅理解のあ

り方に注目することで、その思想の特質に迫りたい。

研究史については、序章で触れた部分もあるが、必要な点を整理して確認しておく。近年、兼修禅から純粹禅へといった禅宗史上での図式は見直されつつあり、兼修禅の名のもとに十分な評価を受けてこなかった、円爾の聖一派が注目されている（3）。そうした研究史上の流れの中で、円爾の弟子であった無住を禅僧として把握することで、無住の思想的立場を読み解こうとする試みが盛んである。

原田正俊氏は、鎌倉時代において、禅宗の徒の中に神明を軽んじ、顕密の教えを否定する動向があったことを指摘し、こうした状況下に生きていたからこそ、禅僧無住は「偏執」を排した諸宗の和合を主張したと説明している（4）。また、和田有希子氏は、無住の諸宗融和の論理は、円爾を媒介に、宋代の臨済禅における融和的な理論を受容することで形成されたことを明らかにしている（5）。さらに、無住の師である円爾についての研究の進展により、三学の却下（6）や修行不要論（7）といった円爾の思想の独自性が明らかにされることによって、無住と円爾の思想の差異についての議論もなされている（8）。これらの研究においては、無住が諸宗融和を主張し、禅において禅教一致・禅密一致を唱えている点が無住の思想的特徴として注目されている（9）。

しかし、禅と諸宗の融和の主張に注目が集まる一方で、無住にお

ける禅の独自の意義については従来あまり議論がなされていない。この点について、研究史上の問題点を二点あげておきたい。まず第一点目は、顕密仏教論における無住への注目のされ方があげられる。平雅行氏によれば、顕密仏教は仏法の多元性を認める融和性を特徴とし、一方で他宗を否定する専修念仏のような「偏執」を否定したとされる(10)。無住は偏執を排した諸宗の融和を力説することから、顕密仏教の典型的なあり方を示す人物として取り上げられてきた。そうした注目のされ方は、無住を禅僧として把握する場合においても同様であり、禅における顕密諸宗の教えを否定する動向を抑止した融和的な主張が注目されている(11)。そのため、従来の研究史上における無住の禅理解は、禅教一致・禅密一致といった顕密諸宗の教説との一致に帰結するものとして捉えられてきた。確かに偏執批判と融和主義については、無住の主張を説明するものとしての得たものであることは間違いない。しかし、後述するように無住は禅思想に顕密諸宗の価値観とは異なる特別な意味を見出しており、無住の思想の特質を把握するには、そうした無住の禅理解のあり方にも注目する必要があるように思われる。

第二点目は禅宗史における禅と諸宗の融和への評価のあり方である。前述した通り、近年、兼修禅から純粹禅へといった禅宗史上での図式は見直されつつある。禅僧の兼修を再評価した高柳さつき氏

は、聖一派の禅僧の諸宗兼修を分析し、諸宗兼修は禅密が主体とした上で、兼修することによりあらゆる機根の衆生を救おうとする利他の精神へのはたらきかけが諸宗兼修の根本にあり、禅の定着化や民衆化は諸宗兼修によってなされたと結論している(12)。こうした研究は禅と諸宗の融和の具体的なあり方に注目したものとして捉えることができる。しかし、高柳氏の述べる兼修の評価における、あらゆる機根の衆生を救済対象とするために諸宗を兼修する点は顕密諸宗も同様であり、本当の意味で禅と諸宗の融和の意義を考えるには、禅の導入がどのような独自の意義を持つものであったのかをさらに追及する必要性があるように思われる。この点を明らかにしなければ、無住をはじめもともと禅僧ではなかった僧侶たちが、何故鎌倉時代中・後期に禅に帰依していったのかを説明できないだろう。こうした点についても、無住の思想分析を通して考えていくことにしたい。

本章ではこうした問題意識に基づき、禅教一致・禅密一致にとどまらない無住における禅理解とその独自の意義について論じていくことにしたい。

一、「文字を立てない」 価値観の意義

(1) 禅と諸教の差異

無住は禅教一致について、次のように説いている。

【史料A】

「禅教の差別は方便の位にあり。実証の所は異なるべからず」と見えたり。故に、古徳の云はく、「教は仏の言、禅は仏の心、諸仏は心と口と相応す」と云ふ。また、「汝は行じて知る。我は知りて行ず」と云へり。諸教は文字を立てて、文字をやり、念想をかりて、念相を除く。機情を守り、生熟を持ちて、浅きより深きに進め、有相より無相に入る事、これ中下の根を接する方便なり。迦葉、正法眼蔵を伝へしより、单伝密印不立文字の宗として、始めより文字を立せず、義理を存せず。この風情、諸教の方便に超えたり。(傍線筆者・以下同)(13)

まず、禅教の差別は方便の位にあり、実証においては同一であることが述べられている。ここでの教の理解における「有相の方便から無相の実理に入る」という図式は顕密仏教論において、顕密諸宗が方便の価値性の相互承認をする論理として、重要視されているもの

である(14)。ここで注意しておきたいのは、諸教は方便を説いて中下の機根の人々に対応するのに対して、禅は諸教の方便を超えているという認識を無住が持っていることである。つまり、禅は方便を超えていきなり無相に到達させる教えであるということになる。この点を突き詰めると顕密の教えを否定する異端的な禅のあり方につながるわけだが(15)、無住はそういった方向性はとらない。「機を引く方便異なると云えども、道を悟る実理は、何ぞ異ならむ」とした上で、「禅門・教門、何ぞ実理に隔てあらむ(16)」とする。ただし、禅が諸教の方便を超えるという認識にはやはり留意が必要であろう。こうした構造は、無住が重視していたとされる密教との関係についても同様であり、

【史料B】

坐禅観法の真実相応の処、真言も禅門も隔てなくや。文字を立て、文字を立てず、少しの変はりなり。禅門は直に上根を接し、真言は文字を立て、中下を導く許りなり。実証の処、異なるべからず。(17)

といった形で、実理の一致を前提とした上で、坐禅観法は上根、真言は中下根に対応する行としている。ここで注目したいのは、【史料A】【史料B】において教・真言と禅との差異としてあげられている、

文字を立てるか立てないか（傍線部）という差異の認識である。この点は顕密諸宗と禅の価値基準の差異を端的に示すものであり、無住が禅の価値基準を導入した意義を考える上で重要な論点である（18）。まずはこの点に注目して、議論を進めていくことにしたい。

（2）「文字を立てない」価値観

ここでは、奥州松島の法心房に対する無住の評価を通して、無住が文字を立てないことに見出した意味を考えていくことにしたい。

法心房は入宋して径山の無準師範のもとで学んだ禅僧であり、帰国後、奥州松島の円福寺（現在の瑞巖寺）の中興開山となった人物である。無住が二〇歳の時の常陸在住時代の師とも目されており、もともと真壁郡出身と伝えられ、晩年には筑波山麓の西麓に位置する真壁郡の天目山照明寺（現在の伝正寺）を開いている（19）。『沙石集』によれば、「一文不通」であったが「仏法の心地ある上人」であり、公案を得て、坐禅すること多年におよび、尻に瘡ができて、膿み腐り、虫が出てくるほどであったが、あきらめなかったという（20）。こうした法心房に対して無住は次のような評価を述べている。

道人たらん人、禅・教、顕密異れども、実の修行に立ち入りて

風情なきは、菩提の道に疎く、生死の執深き故なるべし。法心房の上人の、仏法の心を得し、文字によらず。偏に志の深きにあり。かの跡、尤も慕ふべきをや。愚鈍によりて退せず、ただ志を堅くすべし。（21）

まず注目したいのは、法心房が仏法の心を得たのは文字によるものではなく、志が深かったからという説明である（傍線部）。これは、【史料A】【史料B】における禅の説明と対応しており、法心房は文字によらずとも実理に到達した実例として理解することができる。

一方で無住は、法心房が文字の読み書きができなかったことを「愚鈍」と捉えている。この点は、文字を読めること、ひいては教学を学んだ人が優れているという認識である。しかし、法心房はそうしたハンデにも関わらず、仏法の心を得て修行することによって実理を得ている。

こうした一連の無住の理解からは、次のことが言える。ここでは、文字の教え（経典等）よりも仏法への心のあり様の方が重要であることが示され、これにより文字を読めないことが「愚鈍」であるという評価は覆されている。「文字を立てる」価値基準を持つのが禅以外の既存の諸教であるが、「文字を立てない」禅の価値基準を導入することにより、前者の価値基準を絶対化しない視点を無住は見出し

ているのである。こうした価値転換は、文字の読み書きのできない人々への救済の論理ともなり、「文字を立てない」禅の論理の導入によって、新しい視座を無住は獲得しているのである。

また、この史料の傍線部の直前部分では、禅・教や顕密の修行のみでは不完全で、菩提心こそが重要であることが説かれている。前節で見たように、無住は禅宗も含めて諸宗の実理は同一であるという認識を持っているわけだが、そうした諸宗に通底する要素として菩提心を要請しているわけである。そして、その菩提心を持っているのが法心房のようなあり方であり、「文字を立てない」禅の価値観は菩提心の重要性を明確にするための論理として機能しているのである。こうした点に、無住における禅の独自の意義を認めることができるだろう。

(3) 学問と修行

無住は「文字を立てない」価値観自体を、諸教にも説かれているものとして理解しようとする。次の空海からの引用句（傍線部）はそれを端的に示している。

誠の真実の仏法は言説の外にあり。念慮の中にあらず。心静か

に情空しくば、本有の靈光忽ちに照らし、自性の覺海、漸く澄むべし。されば、高野の大師の云はく「密教の本意は、心を以て心を伝ふ。文字はこれ瓦礫、文字はこれ糟粕」と云へり。(22)

この空海の『性靈集』からの言説が禅宗の中で読直されていくことについては、すでに西山美香氏(23)や荒木浩氏(24)の指摘がある。さらに無住はこうした言説を他宗においても共有されるものとして理解しようとする。

嘉祥大師、同法の僧の、学問をのみ宗として、修行の疎かなるを戒めて云はく、「百年の命、朝露に緩からず。須く道の急を存ずべし。緩くすべき所を急にすべし。急にすべき所を緩くす。豈、一生自ら誤まれるに非ざらん耶」。文の意は、学は行の為なり、緩かるべし、行は出離の要なり、急にすべしと戒むるなり。

(25)

これは『沙石集』巻六ノ七において、学問より修行の方が重要であることを述べるために、諸宗の言説を引いてきている中の一説である。学問のみを重視することについて、三論宗の嘉祥大師（吉蔵）の言葉はそれを戒める言葉として（傍線部）機能している。こうし

た言説は、次に掲げる『沙石集』卷十末ノ十三の禪と教についての説明を勘案するなら、文字を立てない禪の価値観と共有する価値観を有する言説として見ることができる。

観心工夫は、直ちに心を見る方便、文字・言語は、この心を説く詞なり。今一重遠き方便なり。これ教門の学問、ただ修行の為ぞかし。聞思修の次第、その意なり。修行の時は、文字を捨て義理を忘れて、心をこそ照らす事なれば、初めより発心素直ならば、文字を用うべからず。(26)

末本文美士氏によれば、無住は始覚の立場から修行の実践を重視していたことが指摘されているが(27)、この史料で語られているのは、まさに修行第一とする無住の姿勢である。そして無住によれば、それを最も体現する価値観こそが禪の価値観である。すなわち、観心工夫は直ちに心を見る方便であり、文字・言語はこの心を説く言葉で、一重遠い方便とした上で、教門の学問はただ修行のためとする(傍線部)。これは、【史料A】における禪と教の認識と合致する説明であり、観心工夫＝禪、文字・言語＝教となる。こうして、文字を立てない禪の価値観によって、文字・言語が相対化されることで、修行の重要性が明確になっている。論理構造自体は、嘉祥大師の言

葉の解釈と相似することが知れる。

また『沙石集』卷六ノ七では、嘉祥大師の言葉以外にも、前述した空海の「文字はこれ瓦礫なり。文字は是れ糟粕なり」(28)の文言が、学問よりも修行の方が重要という文脈の中でとりあげられている。そして、禪宗については次のように述べられる。

況や禪門は、不立文字の宗なり。修行せん事、勿論なり。風情、世皆知れり。(29)

ここから文字を立てないことと、修行の必然性が一体となっている無住の禪理解を見ることが出来る。学問より修行の方が重要であるという主張にあたつて無住は、文字を立てない価値観を修行重視の媒介論理として読み込んだのである。

このように無住は「文字を立てない」禪の価値観を導入することで、諸宗の言説を読み直すという作業を行っていることが分かった。禪の論理はこのような形で、無住の言説の中に組み込まれており、それは禪が無住にとって諸宗の中に並列的な一つではなかったことを示している。しかしだからといって、無住は諸宗融和的な主張を崩しているわけではない。何故なら「文字を立てない」禪の価値観は、諸宗に通底する論理として無住に理解されているからである。

ただし、そこで語られる価値観は既存の顕密仏教を相対化する価値観であり、禅を導入することによって生まれた新しい価値観であったといえるだろう。

二、文証と行住坐臥の禅

(1) 浄不浄論と文証

文証とは文字に記された証拠であり、それは仏道の実践等において經典の内容に論拠を求めることである。当然それは仏道修行の行動様式を規定するにあたって、非常に重要な意味を持つ。しかし、禅は不立文字であり、文字を立てない論理をもっている。そこで本章では、無住における文証をめぐる浄不浄論を取り上げ、その議論の中で禅がどのように関わるのかを見ることが、無住における禅の意義を実践的な側面から検討していくことにしたい。具体的にとりあげるのは、『雑談集』巻七「読経誦咒等ノ時節浄不浄事」における浄不浄をめぐる諸行の実践論の問題である。まず、次のような問いかけから議論は始められる。

世間ノ人多ク不審ス、五辛・魚肉・姪事等ノ事アル時ニ、持経

ナド読事、日数等開制イカニト。(30)

無住はこれについて、明かな経文を見ないとした上で、律に五辛については見えることを紹介する。しかしながらそれについても、

此ハ律儀ノ如法ノ僧ノ儀ナルベシ。俗家マデハ不聞_レ之。行業ニ重々ノ作法相分_レタリ。如法ハ尤トモ可_レ然。病縁等ノ事モ有リ。急難等ノ事、俗家等、イカバサノミ如法ナラムヤ。開制可_レ有歟。(31)

俗家の場合は必ずしも如法にこだわる必要はないとする。ここで問題になっているのは、文証の扱いである。さらに無住はこの話を飛躍させて、諸行における浄不浄論を展開する。

念仏ト陀羅尼ト同ジケレドモ、浄・不浄ヲ不_レ論ハ思ナレタリ。必シモ不_レ見_二本説_一。観_レ心坐_レ禅等、又強ニ浄不浄不_レ可_レ論事也。神咒ノ中ニ少々濁浄ニ誦_レ之、経文ニ見タリ。光明真言、大勝金剛・准提ノ真言等也。観音部ノ真言ハ、自性浄ノ仏故歟、不_レ論_二濁浄_一云フ人有_レ之。未_レ見_二慥文証_一。(32)

念仏と陀羅尼は同じとした上で、念仏が浄・不浄を論じないことは普通であるという。こうした背景には、時宗の流行等があるのかもしれない。しかし、これとて文証があるわけではない。そして、観心坐禅（傍線部）についても特に理由は示されずに浄不浄を論じないことが主張される。この後、神咒に関する話が展開するが、これにはある程度文証があるようである。それにしても何故無住は、文証等の根拠もなく観心坐禅は浄不浄を論じるべきでないと主張するのだろうか。この点について、次のような言説が見える。

私ニ案ズルニ、仏法ハ行住坐臥不_レ可_レ忘。行業心相続スル本意ナルベシ。随自三昧ノ如シ。イカバ_レ浄不浄ヲ論ゼン。三業ノ所作、六度ノ行儀スコシキ異ナレドモ、イヅレモ仏行也。坐_レ禪・_レ観法、意地ニ行ズル事、不_レ浄ヲ不_レ可_レ怖。然ラバ、念誦・礼拝等ノ所作、アナガチニ隔テ思ベカラズ。意ハ主也。主ハスデニ行ズ。伴ノ身口不_レ行哉。但シ如法ハ殊勝也。（33）

行住坐臥の仏法ということを説き、それが行住坐臥の行業につながることに、浄不浄を論じることを退けている。そして、坐禪・観法はそうした心で行じるものであり、不浄を恐れるべきではないとする。さらに、身口意の三業で意業が主であるのだから、身口も

それに伴うとする。ただし、如法も殊勝であるとして、文証自体を否定することは避けている。ここで重要なのは、行住坐臥の仏法の境地が提示され、そうした心は文証よりも重要な価値観であるという認識が示されていることである。さらにそれは、念誦・礼拝といった他の諸行においても同様であるとの認識が示されている。こうした解釈によつて、議論の最初に浄不浄に関する問いかけをした在家は、文証を超えて浄不浄を論じない価値観を得ることが可能となるのである。こうした論理展開の中でポイントになっているのは、行住坐臥の仏法という境地と坐禪・観法（傍線部）の関係である。次項ではこの点について検討していくことにしたい。

（2）行住坐臥の禪

無住は坐相に依らない坐禪論を持っていたとされる（34）。無住は、禅僧の修行について『雑談集』で次のように述べている。

禅師ノ修行、昏散ヲ止メ、寂照ヲ顕ス、肝要也。坐禪ノ、本意、コレニ有リ。若シ無_二昏散_一シテ、心明静ナラバ、行クモ亦タ禪、臥モ亦禪、散乱ノ時モ、語笑ノ時モ、常ニ禪ナルベシ。コレ大定也。（35）

禪師の修行は、「昏散ヲ止メ、寂照ヲ顯ス」のが肝要であり、坐禪を實踐する本意はこの点にあるという。さらに述べられているのは行も臥もあらゆる状態が禪であるとする（傍線部）行住坐臥の禪の境地である。無住はこうした行住坐臥の禪の境地を大乘修行に共有するものとして考える。

末代なりとも頼みあるは、大乘修行なり。ただ道に志ありて、名聞利養の心なく、名聞広学の望みを止めて、真の善知識の下にして、信心実ありて、心地を明らめんために、身命を捨て、寢食を忘れて、行住坐臥に心をかけて、忘れずば、文字を学する功よりも、疾く道に進みぬべし。（36）

これは、前節でも引用した『沙石集』卷十末ノ十三からの言説であるが、ここで注目したいのは、行住坐臥に心掛ける（傍線部）という点である。こうした心は行住坐臥の禪の境地と同様のものと考えられるが、大乘修行の重要性を述べる文脈の中に入れることによって、諸行に通底性のある論理として無住に理解されていることが分かる。

また、こうした行住坐臥の禪という境地は同時代の禅僧において

も共有される論理であった。例えば蘭溪道隆（一二一三～一二七八）は『坐禅論』において次のように述べている。

一切の善悪、都べて思量すること莫れと云ふは、直截の語なり。坐禅の時ばかり、之を用ふべきにあらず。若し此の田地に到らば、行住坐臥皆禅なり、必ずしも坐相を執せず。（37）

鎌倉時代において、坐相については様々な見解があったことが知られるが（38）、行住坐臥の禪を説くという点については、無住の師であった円爾も同様である（39）。その中において、無住は行住坐臥の禪の解釈を、諸行に通底性のある論理として咀嚼したのであり、この点は無住独自の禅理解ということができよう。

それから、前項における身口意の三業における「意ハ主也」（40）という点にも触れておきたい。無住はこの点について、『沙石集』卷十末ノ十三で次のように述べている。

身口ひとり失を為さず。意、内に動きて、詞、外に現る。意若し修まらば、身口自ら修まるべし。猶略せば、無の一字に足れり。祖師、一字の観を示す事、真言・禅門、方便異なれども、一字を以て修行とする事、これ似たり。（41）

意が主で、心が修まれば身口は自然に修まるといふ考えが示されているが、その心は「無」の一字で事足りる（傍線部）とする点は重要である。無心は禅宗で重視されているところであり、円爾は「行住坐臥の四威儀の中に、無心無念なる処、これ実の用心なり工夫なり」（42）と述べており、無住はこうした教説を受容した結果、行住坐臥の禅の境地を重要視していたのであろう。また、真言と禅門の相似性にも触れており、真言の一字の観とは阿字観のことと思われる（43）。こうした言説は、諸行の通底性を示したものとして読み取ることができるだろう。

以上のことから、前節における行住坐臥の仏法という境地が文証を超えるという解釈は、こうした禅理解の中から生まれたものとして把握することができる。このように無住においては、諸行の実践論においても、禅の論理が活用されており、それは在家も対象に含めた具体的な実践論に反映されるものであった。前節における浄不浄を論じない説は、在家にとっても魅力的な論理であったことは想像に難くない。しかし無住は、浄不浄論において在家に文証の無視を勧めているわけではなく、不浄に関する日数の開制を気にするよりも、行住坐臥の仏法という境地の方が重要であることを示そうとしたのであり、この点こそが無住の主張である点は見逃してはなら

ない。

おわりに

従来、禅僧としての無住を論じるにあたっては、諸宗融和の主張が強調されてきたため、無住における禅の意義は禅教一致や禅密一致に帰結するものとして論じられることが多かった。しかし本章で検討したように、無住は「文字をたてない」禅の価値観を顕密諸宗の価値観を相対化する論理として捉えており、無住における禅の理解は、単なる既存の価値観との同調を目指すものではなく、もっと積極的な理解を伴ったものであった。

無住は文字の教え（經典等）よりも仏法への心のあり様の方が重要であることを説いており、それは、文字を読めないことが「愚鈍」であるという既存（顕密仏教）の価値観を覆す価値転換であった。こうした論理は、文字の読み書きのできない人々への救済の論理ともなり、「文字を立てない」禅の論理の導入によって、新しい視座を無住は獲得しているのである。

また無住は、修行の重要性を説くにあたっては、文字・言語にこだわる教の価値観を二次的なものとして設定することで、文字を立てない禅の価値観を、修行重視を明確にする論理として読み込んで

いる。無住は「文字を立てない」禅の価値観を導入することで、諸宗の言説を読み直すという作業を行っており、禅は諸宗の中に並列的な一つとして組み込まれたものではなかった。

さらに無住は、在家をも対象に含めた具体的な実践論に禅の論理を活用していた。諸行における浄不浄論においては、行住坐臥の仏法ということを読み、それが行住坐臥の行業につながることで、浄不浄を論じることを退けている。ここで重要なのは、行住坐臥の仏法の境地が提示され、そうした心は文証よりも重要な価値観であるという認識が示されていることである。行住坐臥の仏法という境地は、行住坐臥の禅につながるものであったが、これは当時の禅宗内において共有されていた論理であり、その中において、無住は行住坐臥の禅の解釈を、諸行に通底性のある論理として咀嚼したのである。行住坐臥の仏法という境地が文証を超えるという解釈は、こうした禅理解の中から生まれたものとして把握することができる。

以上の考察から、無住が「文字を立てない」価値観や行住坐臥の禅といった、禅特有の論理を無住なりに理解し、活用していたことを論じてみた。無住における禅の意義は、顕密仏教がもっていた文字・言語の論理にとらわれずに菩提心や修行のあり方を追求できる点にあった。

このように無住は禅教一致・禅密一致を唱えながら、禅の革新性

を評価していた。そうであるが故にこそ無住は禅僧になったのである。無住のような禅理解は、顕密仏教を否定するような禅の異端的理解を先鋭化したものではないが、顕密仏教と同じというわけでもない。無住の禅理解からは、禅と顕密仏教の融和の先に新しい価値観を見出そうとした模索のあり様を読み取ることができる。

無住がそうであったように、鎌倉時代中・後期の禅僧は諸宗を兼学し、ア priori に禅僧ではない人物も多く、その思想は捉え難い。そうした禅僧の思想を理解するには、彼らにとって禅の意義が何であったのかを明確にすることが重要のように思われる。本章はそうした視角から無住の思想を読み解いた一試論である。

註

- (1) 『雑談集』卷三「愚老述懷」、一〇五～一二一頁。本章における『雑談集』の引用は、三木紀人・山田昭全校注『雑談集』〈中世の文学〉(三弥井書店、一九七三年)に拠った。
- (2) 無住関連の論文については枚挙に暇がないが、渡邊信和・佐々木雷太編「無住関係文献目録」(長母寺開山無住和尚七百年遠諱記念論集刊行会編『無住―研究と資料』あるむ、二〇一一年)を参照されたい。
- (3) 原田正俊『日本中世の禅宗と社会』(吉川弘文館、一九九八年)、高柳さつき「日本中世禅の見直し―聖一派を中心に―」『思想』九六〇号、二〇〇四年)、市川浩史・菅基久子編『季刊日本思想史』六八号(特集「中世の禅を読む―円爾弁円とその周辺」、二〇〇六年)等。
- (4) 原田正俊「東福寺の成立と『時代の妖怪』」(註(3)前掲同氏著書、八〇～八七頁、初出一九九四年)。
- (5) 和田有希子「無住道暁と鎌倉期臨濟禅」(『文芸研究』一五三集、二〇〇二年)。
- (6) 菅基久子「宋禅将来の意義―明庵栄西と円爾弁円―」(市川浩史・菅基久子編『季刊日本思想史』六八号、二〇〇六年)。
- (7) 吉原健雄「円爾禅における修行不要論」(市川浩史・菅基久子編『季刊日本思想史』六八号、二〇〇六年)。
- (8) 菅基久子「弁円円爾と無住一円の思想的関係」(『武蔵大学総合研究所紀要』一八号、二〇〇八年)。
- (9) この点は通説的な禅宗史においても同様である。例えば、今枝愛真『禅宗の歴史』(復刊版)(吉川弘文館、二〇一三年、三五・三六頁、原本は一九六四年に至文堂より刊行)参照。
- (10) 平雅行「法然の思想構造とその歴史的位置」(同氏著『日本中世の社会と仏教』塙書房、一九九二年、一九〇～一九八頁、初出一九七九年)、同「鎌倉仏教論」(『岩波講座 日本通史』第八卷、一九九四年、二九二～二九六頁)。
- (11) 原田正俊、前掲註(4)論文(同頁)。
- (12) 高柳さつき、前掲註(3)論文。
- (13) 『沙石集』卷五末ノ七、三〇三頁。本章における『沙石集』の引用は、米沢本を底本とする小島孝之校注・訳『沙石集』〈新編日本古典文学全集52〉(小学館、二〇〇一年)に拠った。
- (14) 平雅行、前掲註(10)論文(同頁)。
- (15) 原田正俊「放下僧・暮露にみる中世禅宗と民衆」(註(3)前掲同氏著書、三四～四四頁、初出一九九〇年)。
- (16) 『沙石集』卷五末ノ七、三〇四頁。

- (17) 『沙石集』卷十末ノ十三、六〇二頁。
- (18) こうした論点に関連する研究としては、無住の和歌陀羅尼説を論じた、荒木浩『沙石集』と〈和歌陀羅尼〉説について——文字超越と禅宗の衝撃——(同氏編『仏教修法と文学的表现に関する文献学的考察——夢記・伝承・文学の発生——』平成一四年度～一六年度科学研究費補助金「基盤研究(C)」(2)「研究成果報告書、二〇〇五年」)が注目される。
- (19) 堤禎子「常陸における無住の師について」(『茨城史林』九、一九八〇年、六〇七頁)。なお、『雑談集』では、無住は法身坊に『法華玄義』を教わったことが記されている(卷三「愚老述懐」、一一一頁)。もし、無住の師と同一人物であるなら、後述する「一文不通」という点が矛盾する。無住の師である法身坊と松島の法心房が同一人物とする堤氏の見解は再検討が必要かもしれない。
- (20) 『沙石集』卷十末ノ十三、六〇六～六〇七頁。
- (21) 『沙石集』卷十末ノ十三、六一〇頁。
- (22) 『沙石集』卷五末ノ六、二九七頁。
- (23) 西山美香「檀林皇后の〈生〉と〈死〉をめぐる説話——禅の日本初伝譚・女人開悟譚として——」(『仏教文学』二五号、二〇〇一年、一一一頁〔注五〕)。
- (24) 荒木浩、前掲註(18)論文(四四～四五頁)。
- (25) 『沙石集』卷六ノ七、三三八～三三九頁。
- (26) 『沙石集』卷十末ノ十三、六〇七～六〇八頁。
- (27) 末木文美士「無住の諸行並修思想」(同氏著『鎌倉仏教展開論』トランスビュー、二〇〇八年、初出二〇〇二年)。
- (28) 『沙石集』卷六ノ七、三二九頁。
- (29) 『沙石集』卷六ノ七、三二九頁。
- (30) 『雑談集』卷七「読経誦咒等ノ時節浄不浄事」、二三二頁。
- (31) 『雑談集』卷七「読経誦咒等ノ時節浄不浄事」、二三二頁。
- (32) 『雑談集』卷七「読経誦咒等ノ時節浄不浄事」、二三三頁。
- (33) 『雑談集』卷七「読経誦咒等ノ時節浄不浄事」、二三四頁。
- (34) 菅基久子、前掲註(8)論文(一〇七～一〇九頁)。
- (35) 『雑談集』「持律坐禅ノ事」、二五九頁。
- (36) 『沙石集』卷十末ノ十三、六〇七頁。
- (37) 『大覚禅師坐禅論』(『国訳禅学大成』二十三卷、二松堂書店、一九三〇年、原漢文、一二～一三頁)。
- (38) 吉原健雄、註(7)前掲論文。
- (39) 『聖一仮名法語(坐禅論)』(『禅門法語集』中卷、光融館、一九二一年、四一七頁)。
- (40) 『雑談集』卷七「読経誦咒等ノ時節浄不浄事」、二三四頁。

(41) 『沙石集』卷十末ノ十三、六〇九頁。

(42) 『聖一仮名法語（坐禪論）』〔前掲註（39）同書、四一三頁〕。

(43) こうした無住における禅密の共通性の主張については、菅基

久子「中世禅の仏語観―円爾弁円と無住道暁―」『日本思想

史学』三八号、二〇〇六年、七三―七五頁）参照。

第二章

無住道曉と痴兀大慧にみる禅理解

―鎌倉時代後期における禅の特質―

はじめに

中世禅宗は「見性成仏・直指人心・不立文字・教外別伝・無心無念」といった独特の論理を説いていた。原田正俊氏によれば、「直指人心・見性成仏」に象徴される禅宗の教えは、鎌倉時代後期において、さとりやすく、行じやすい教えとして人々に受容され、見性成仏を重んじる立場は、顕密諸宗の修行階梯を踏まずとも自然に得悟できるという主張を導き、民衆の得法への道を開いたと評価されている。こうした、文字を知らなくても経論を読み解かずとも仏になれるといった側面が強調された先鋭的な思想は、顕密諸宗の批判を招き、禅宗が社会に定着していく過程において薄められていくとされる⁽¹⁾。原田氏の研究は当該期の社会における禅宗の画期性を指摘したものである。

しかし一方で禅宗は、顕密諸宗と同様に諸宗の共存を相互承認す

る融和主義を基調としていたとされる。その融和主義とは、諸宗派を相互承認し、仏法の多元性を認める一方で、専修念仏のように仏法の多元性を否定する者を異端として排斥する性格を併せ持つものであった⁽²⁾。近年、中世禅の理解については、兼修禅から純粹禅へとといった禅宗史上での図式は見直されつつあり、むしろ兼修の方が主流であるとして、その思想的内実が明らかになっているが⁽³⁾、こうした形での禅理解は融和主義的な禅のあり方を追求したものともいえるだろう。その中でも兼修禅・純粹禅の区分を越える宋代臨済禅の論理に注目した和田有希子氏の研究は、鎌倉時代中期の臨済禅僧における、無心といった禅の境地と「教禅一致」思想の関係を整合的に読み解いており⁽⁴⁾、融和主義的な禅の内実を知る上で注目される。融和主義的な理念は、戦国時代まで続いていく点を鑑みても⁽⁵⁾、こうした理念のもとでの禅の展開は重要な論点である。

ところで、顕密諸宗を否定するような鎌倉時代後期における禅の先鋭的な主張に対しては、融和主義的な立場にある禅僧からも反論がだされているが、そうした動向については、従来の研究でも指摘がなされてはいたものの、その具体的な論理性については十分に明らかにされてこなかったように思われる。しかしながら、中世において主流となっていく融和主義的な立場における禅の思想展開を考

える上では、こうした側面も十分に検討される必要があるだろう。そこで本章では、鎌倉後期における非融和的な動向に反論する禅僧の主張を見ていくことで、鎌倉時代後期における禅の特質を読み解いていくことにしたい。

具体的には、鎌倉時代後期の禅僧である無住道暁（一二二六～一二三二）と痴兀大慧（一二二九～一三二二）の禅理解をとりあげる。鎌倉時代後期は、ア priori に禅僧ではなかった僧侶が多い点で、融和主義的な禅の特質を考える上で重要な時期である。無住と痴兀も最初から禅僧だったわけではなかったが、東福寺開山である円爾（一二〇二～一二八〇）の弟子となり、禅の教えに深く共鳴していた僧侶達である。彼らは他宗の教えを否定するような偏執は許さず、その禅理解は頭密諸宗の教えと融和的であることを前提としていた。こうした禅僧の主張を読み解くことは、もともと禅僧ではなかった彼らが、何故鎌倉時代後期に禅に帰依していったのかを解明することにもつながるのであり、そうした点についても考えていくことにしたい。

一、無住道暁と痴兀大慧の問題意識

本論に入る前に無住と痴兀について略歴を紹介しておこう。無住

については前章でも触れたが、痴兀との対比のため、あらためて確認しておく。無住の名は、『沙石集』『聖財集』『雑談集』等の著者として著名であり、弘長二年（一二六二）より尾張の長母寺において四十四年間に渡って住持を務め、著述活動や説法等を通じて仏法啓蒙を行った禅僧として知られている。無住の自叙伝的記述である『雑談集』巻三「愚老述懐」（6）によると、二十八歳の時より遁世の身となつて南都で律学を六、七年修した後、三十五歳の時に鎌倉の寿福寺に住するも、脚気の持病のため坐禅を断念し、三十六歳の時に真言の志を抱いて南都の菩提山正暦寺に登り、三宝院流の密教を受け、其後、東福寺開山（円爾）座下に参じており、無住は諸宗兼学の僧侶であった。

痴兀は『大慈庵仏通禅師行状』や『本朝高僧伝』等によれば（7）、伊勢出身で元は天台僧であり、八宗に通じ、特に密教に精通していたという。円爾が禅宗を盛んに説いていることを聞いて発憤して、東福寺に赴いて問答したところ、逆に諭されて入門し、後に東福寺九世となった。また、伊勢安養寺や大福寺の開山であり、『十牛訣』『枯木集』等を著している。無住と痴兀は同時期に活躍した僧侶であるが、諸宗を兼学し、円爾の弟子となり、説話集や仮名法語といった仏法を平易に説いた著作を持ち、地方でも活動していたことなど、共通点が多い。鎌倉時代後期の禅僧の中でも積極的な教化活動

をしていた人物といえるだろう。

無住と痴兀は諸宗融和を主張する立場から、自宗の優越性を誇る者に対しては、厳しい批判を加えていた。禅宗におけるそうした動向としては、鎌倉時代後期の東福寺において悟りを得たと自ら標榜する者がいたことが知られる(8)。無住はそうした状況を『雑談集』巻八「見性悟道ノ人退スヤ不事」において次のように述べている。

如_レ此機入ノ方便多クシテ無_レ定事ナルヲ、或ハ得法トナノル禅師ノ侍シハ、頓悟漸修ノホカハ、ユルサズシテ、「先ヅ得法セヨ、不_レ得法」サキノ修行ハ、イタヅラ事也。中々迷」ト云テ、修行モセズ、得法モセズ、根モトラズ、葉モトラズシテ、手ヲ空クスル弟子ノミ見侍シ。差別ノ法ヲ、一向徒ラ事ト思テ、遮詮ノ法門ノ一分ヲ執シテ、法華經ノ裏ニ文書ナドカク弟子ノ俗アルヨシ、人申アエリ。頗ル邪見歟。(傍線筆者・以下同)(9)

人にはそれぞれの機根に合った方便があるにも関わらず、得法(悟りを得る)を自賛する禅師(傍線部)は、得法のみを勧めるために、結局は修行も得法もしない弟子のみがいるという現状を記している。こうした問題意識は痴兀の『枯木集』でも記されている。

爰に当世猛惡の僧世間に出で来て、或いはさとりをひらき、あるいは仏に成りたりとのゝしり、なにともなき胸臆の妄語を吐き、深法と囀り、愚痴無智の道俗男女をたぶらかし、仏をそしり、法をそしり、祖師をそしり、我も人も無間地獄の業をつくらしむること、かなしき哉。(10)

悟りをひらいた仏に成ったと自賛する僧が存在し(傍線部)、そうした僧が道俗男女をたぶらかして、仏や法を謗る事実があったことが分かる。こうした動向も得法のみを重視する姿と連なるものといえよう。その姿勢はまさに「偏執」であり、非融和的な動向であった。無住や痴兀はこうした現状に問題意識を持ち、諸宗融和を説いていた。こうした当時の状況についてはすでに原田正俊氏の指摘があるが(11)、諸宗融和を説く彼ら自身が、どのような得法観を展開していたのかについては、従来の研究では十分に論じられてこなかったように思われる。本章で論じようとするのはこの点であり、それは彼らの禅が何を提示しえたのかという問題である。まずは無住から見ていくことにしたい。

二、無住道暁の見性観

無住の思想をめぐる研究については、説話や宗歴を通して、様々なアプローチのもとに、その立場や思想の究明がなされてきた⁽¹²⁾。前章と重なる部分もあるが、あらためて研究史を確認しておくことにしたい。近年は、無住を禅僧として把握することで、無住の思想的立場を読み解こうとする試みが盛んである。その中でも禅と諸宗の融和を無住が主張していた点が特に注目されている。原田正俊氏は、前述したような東福寺とその周辺から無住の諸宗融合的立場の主張を説明している⁽¹³⁾。また和田有希子氏は、鎌倉期臨済禅のあり方に注目し、無住の諸宗融和の論理について、円爾を媒介に、宋代の臨済禅における融和的な理論を受容することで形成されたとする⁽¹⁴⁾。さらに、無住の師である円爾についての研究の進展により、三学の却下⁽¹⁵⁾や修行不要論⁽¹⁶⁾といった円爾の思想の独自性が明らかにされることによって、無住と円爾の思想の差異についての議論もなされているが⁽¹⁷⁾、無住が諸宗融和を主張し、禅において禅教一致・禅密一致を唱えていることが無住の思想的特徴として注目されている点については、研究史上一貫しているといえよう⁽¹⁸⁾。

無住が禅と諸宗の融和を主張していたという点には異論はない。

しかしながら、融和という帰結が重視されることによって、その変容が如何なる質のものであったのかについては、従来の研究では十分に論じられていないように思われる。前述の和田氏の指摘にあるような、宋代の臨済禅における融和的な理論を無住が重視していた点の指摘等、重要な論点は提示されているものの、これまでの研究は、無住が禅そのものをどのように理解していたのかという点について等閑視している。そこで本節では、無住の見性観を切り口として、研究史上で等閑視されてきた部分について明らかにしていくことにしたい。

無住は『雑談集』巻八「持律坐禅ノ事」で次のようなことを記している。

或禅師ハ「見性ノ後、別ニ坐禅等ノ行不_レ可_レ有」ト計ス。或禅師ハ、「見性セザル時、持律坐禅ハ、イタヅラ事也。中_クマヨフ」ト云。此ノ二人ノ義偏也。見性ノ前ノ行、徒事ト云事不_レ可_レ然。
(19)

ここでの議論は見性の前後の修行の必要性をめぐる言説である。改めて説明すると、見性とは「見性成仏」ともいわれ、禅宗で重要視される悟りの境地のことである。この史料では、二人の禅師による

二通りの意見が示されているが、無住は両方とも退けている。無住が退けた坐禅等の行を必要なとする論理は、見性を重視した修行不要論に他ならない。しかし、こうした意見は特殊な見解であったというわけではない。前述したように、東福寺には得法を吹聴して修行をしない禅僧がいたようであり(20)、無住の批判はそうした人々に向けられたものであった。

それでは無住自身はどのような見性観を持っていたのだろうか。この点については従来、ほとんど明らかにされていないように思われる。そこで注目したいのが、『雑談集』巻八「見性悟道ノ人退スヤ不事」における無住の議論である。題名にもあるように無住は、見性した人でも、再び退する(悪趣に堕してしまう)のかどうかという点に関心があった。以下この点について無住の議論を追っていくことにしたい。

まず無住は、見性という言葉について、頓悟・解悟・証悟等の広い意味を含んでいると定義し、教宗では、十信の位に、天台の六即では、名字・觀行の段階、真言では発一切の位に相当することを述べている(21)。この点は禅独自の概念である見性を主題としながらも、諸宗に通底するものとして理解しようとする無住の姿勢が窺えよう。こうした前提のもと、見性した人でも、再び退するののかどうかという点について次のような議論が展開される。

經ニ隨喜ノ功德ヲ説クニ、分別功德品ニハ、「一念隨喜、於菩提、有退者無有是處」ト云ヘリ。不退ト見ヘタリ。(22)

まず、『法華經』分別功德品より不退であるとの言説を紹介している。しかし、一方では不退としない事例もあげている。

又起信論ニ、「大乘ノ信解アリトモ墮惡趣、不遇仏事ヲ怖レバ、可欣淨土」トテ、西方弥陀ノ願ノ事見タリ。モシ信、位不退ノ位ナラバ、必ズシモ淨土ヲ欣ト、不可勸。(中略)此等ノ文ヲ見レバ、不退ト云ベカラザル歟。(23)

『大乘起信論』によれば、「大乘の信解があったとしても、悪趣に墮するので、仏に遇えない事を恐れて淨土を願え」という趣旨の文言があり、こうした文言からは、不退とはいえないのではないかとしている。そして、こうした両方の見解を踏まえた上で次のような指摘がなされる。

又宗鏡錄ノ中ニ、奄提遮女經ヲ引テ、「見性ノ者ノハ雖退不久。不見性ノ者ノハ、一旦隨伏煩惱、必可退」ト見タリ。文ノ意

也。此ノ文ノ意ニテハ、両様ニ可_レ心得_一。見性スル人ハ、修行ノ力ヨハクシテ、一住依縁可_レ退。然ドモ不_レ久不退ノ位ニ入ルベシ。「不見性者ハ、修行ノ力、雖_レ伏煩惱、不見性ノ故ニ、終ニ可_レ退」ト見タリ。(24)

ここでは、『宗鏡録』(傍線部)を典拠にしている点がまず注目される。『宗鏡録』は宋の智覚禪師(永明延寿・九〇四〜九七五)の著作で、鎌倉時代の禪宗において重要視された書物であり、無住が『宗鏡録』禪教和会無偏執「故多年愛」(25)してきたことが知られる(26)。『宗鏡録』から無住が得た理解は、見性した人は、修行を怠けて一旦退するとしても、それが続くわけではなく不退の位に入るというものであった。逆に不見性の者は、修行で煩惱を抑えたとしても、再び戻ってしまうと理解している。無住はこうした理解にもとづき、「禪門旨得タル人、行業浅クシテ、墮惡趣事不_レ久。サレバ、不退トモ云ベシ」(27)という見解を見出している。

この無住の一連の理解からは、「見性」に具体的な心のあり様を追求しようとする無住の姿勢を読み取ることができる。すなわち、見性した者であれば、たとえ煩惱があつたとしても結局は修行の重要性に気が付くという心のあり様である(28)。こうした見性観を無住が説く背景には、本章の最初に述べたような修行不要論への批判が

あつたと考えられる。それに対して無住が説く『宗鏡録』より導き出された見性観は、見性で得た境地を絶対的な悟りの境地として理解せず、たとえ見性したとしても惡趣に墮してしまうという人間観を前提としたものである。

前述したように、無住は「見性」について、教宗における十信の位、天台における六即では、名字・觀行の段階、真言では発一切の位に相当することを述べる等、顯密諸宗に共有する議論として、見性の問題を扱っている。この点について再度注目したいのは、十信の位や名字・觀行の段階というのは、もともと教宗や天台の教えにおいても發展途上の段階に過ぎない点である。ここまで見てきた無住の見性観を鑑みるなら、見性を絶対的な悟りの境地と見ない点において、發展途上の段階という理解は諸宗の教えに照らし合わせても共有されている。見性の境地を發展途上の段階と位置づけたことは、見性を軽視しているというように見ることもできるが、むしろ重視する故にこそ、見性した人でも再び惡趣に墮してしまうのかどうかという現実的な問題に無住はこだわったのであろう。そして、それに一定の解答を与えたのが『宗鏡録』であつた点は見逃せない。このように無住における禅理解は、絶対的な悟りの境地の獲得ではなく、不完全の自覚に基づいて、心のあり様を追求する点にこそ特徴がある。同じく『雑談集』巻八「見性悟道ノ人退スヤ不事」にお

ける次の挿話は無住のそうした禅理解を端的に示している。

或僧得法シタル心地侍シヲ、同法ノ故ニ、内々問答シテ、「コレ程ノ知解ハ分々ニ我々モ有リ。イカバマコトノ得法トセム」ト申シ侍シ後ハ、得法ノ事不定ニ思ヘリキ。実ニ得法シタラバ、古人ノ心行ニ同ズベシ。然ルニ古人ハ、一茎草ヲ以テ、丈六ノ金色ノ仏ニ同ジ、又仏ヲ以テ一茎草ノ用ヲナス。サレバ、仏ヲ焼、蛇ヲ切シ事、万法ヲツカヒ、平等ノ行無礙ナル故歟。「一茎草ハ火ニヤキヌベシ。丈六ノ金色ハ、ウチクベテ焼ヌベシトモ不_レ覺。御辺ハ焼給ベシヤ」ト云時、「我モ焼ヌベシト不_レ覺」トテ、共ニ笑ケル。コレハヨキ心地ナリ。是非ヲ知レルスガタ也。云甲斐無キ愚者ハ、コノ分別也。(29)

得法の古人のように一茎草と金色の丈六仏を同じという風には考えられないという、得法についての禅僧の率直な思索のあり様を読み取れる。注目されるのは、こうした心のあり様を「是非ヲ知レルスガタ」(傍線部)として評価がなされている点である。ここで述べられているのは絶対的な悟りの境地とは距離をおいた姿であり、不完全の自覚に基づいて、心のあり様を追求する姿である。こうした得法の理解のあり方は、仏を焼く行為を正当化するような「偏執」に

陥らないための論理でもある点は見逃せない。前章で述べたような得法のみを追求する方向性に対して、無住は不完全の自覚をこそ重視するという価値観を禅を通して提示したのである。

三、痴兀大慧における無心無念の發菩提心

痴兀自身の思想については、研究自体がこれまであまり豊富ではない⁽³⁰⁾。その中でも注目されるのは、禅僧の兼修を再評価した高柳さつき氏の研究である。高柳氏は、『十牛訣』や『枯木集』の分析を通じて、教門から禅への発展段階として、痴兀が教と禅の関係をとらえていたことを論じており⁽³¹⁾、痴兀の思想構造をとらえた研究として痴兀の禅理解を考える上でも注目される。しかしながら、痴兀の禅僧としての思想的立場をとらえるためには、第一節で述べたような偏執する人々に対して、痴兀がどのような形で禅の論理を展開していったのかについても明確にする必要があるように思われる。そこで本章では、そうした点を切り口として痴兀の思想を論じていくことにしたい。

前述したように、痴兀は悟りをひらいたと自賛する僧を非難していわけたが、そうした僧について、痴兀は次のように述べている。

夫れ実には名字の菩提心すら起すべからず、いはんや觀行をや。
いかにいはんや、相似のさとりをや。分真究竟は、思ひだにも
よるべからず。⁽³²⁾

ここであげた史料である『枯木集』は、禅尼の質問に痴兀が答えるという問答を筆記した仮名法語である。この史料は痴兀の解答部分からの引用であるが、悟りをひらいたと自賛する僧について、天台の六即の中における二段階目の名字即に至っていないとしている。痴兀は名字即についてはこの前の箇所で、「二には名字即、さきの無心無念の發菩提心これなり」⁽³³⁾と述べており、ここでは無心無念の發菩提心が一つのポイントになっていることが分かる。そこで本章ではまず、この無心無念の發菩提心というものが如何なるものであるかという点に注目したい。この「無心無念」というのは禅宗で重要視されている概念であり、痴兀の師である円爾も「行住坐臥の四威儀の中に、無心無念なる處、これ実の用心なり工夫なり」⁽³⁴⁾と説いていることが知られる⁽³⁵⁾。『枯木集』では菩提心について、次のような禅尼と痴兀の問答が展開されている。

問、菩提心をおこすと云ふは、如此をしふるまゝに心得、十界
たがひに十界を具足して勝劣差別なく、煩惱即菩提、生死涅槃、
迷悟一体、邪正不二と心得知るを云ふか。
答、全くしからず、聞円法の分也。起円信の時を正しく菩提心
をおこすと云ふなり。
問、聞円法起円信と云ふは、いかやうなることそや。

答、聞円法と云ふは、我か六識分別の妄心を以て、知識のしめす語、経巻のをしふる文について、其義分道理を弁知して覚る分は、縁心分別の妄想知見なるか故に、いまだ正しく法性をば知り覚らぬ也。(中略)次に起円信と云ふは、日比の世間妄想の分別もやみ、今経教に出世仏法の義勢、道理の分別、覚の心もやみ、すべての善悪の思ひやみて、一切の法に於て分別なく、無心無念なる時、此無心無念の心地と、平等無相の実理と相応するか故に、法性を見、仏性をさすると云ふ也。此時を正しく菩提心をおこすと名くるなり。(後略) (36)

天台教学を説くにあたつて、煩惱即菩提や生死即涅槃といった知識の示す語や経巻の教える知識をただ理解するだけでは「聞円法」(傍線部)に過ぎず、「起円信」(点線部)こそが重要であり、正しく菩提心を起こすには、そうした知見一切にこだわらない無心無念になる必要があることが述べられている。この痴兀の論理については、すでに萩須純道氏が痴兀の思想の重要な論点として注目しているが(37)、無心無念の理解は痴兀の禅理解を考える上でも重要である。ここでの無心無念というのは如何なる性質のものなのか、さらに痴兀の言を聞いてみることにしたい。

問、経釈の文には、上求菩提下化衆生の非と智と二心を生ずるを、真正菩提心を起すと云ふなり。全く絶念無心にして、なにも思はぬを、菩提心とは云はざるや。

答、一切の諸法は、皆是れ実相平等なりとさるを、上求菩提といひ、衆生まよひて、而かもしらざることをかなしむゆゑに、下化衆生と名くるなり。此大智大悲の二心は、無心無念の心地の上に論ずる也。故に無縁の智、無縁の悲と名くるなり。全く有念有心の悲智にはあらざるなり。(38)

全く絶念無心にして、何も思わないことを菩提心とはいわないのではないか、という禅尼の問いは、「無心無念」という禅の論理に対しての素朴な疑問といえる。それに対して痴兀は、経釈の文に菩提心と説かれている大智大悲の二心の前提として、無心無念の心地があるという二重構造を説いている。この意味においては、禅以外の教説を否定していない。無心無念の意義を十二分に説きつつも、他宗の教説にも融和的である点は重要である。痴兀は、禅宗で重視される六祖慧能の「本来無一物」等の理解についての、当世の学者の誤解についても論じているが(39)、禅の論理が他宗の教説を否定する理解に至ることを痴兀は否定していたのである。『枯木集』の上巻は天台の教理を中心に展開されていることが従来より指摘されている

が(40)、ただ単に天台の教理が述べられているわけではなく、本節で示したような形で禅の論理が随所で活用されており、それは禅の意義を示しつつ、他宗の教えを否定する禅理解を誤解として否定するものであった。さらに痴兀は、次のようにも述べている。

問、如是無心無念の大智大悲の菩提心を起して、何のためにか亦かさねて菩提の行をつとむべきや。

答、無明煩惱の迷は、無始已来薰習年久し。無心無念の菩提心は、開悟日浅し。これによつて縁にふれ境にあふとき、やゝもすれば愛執怨心も起り、法性のさとりもきはまらず、……(中略)……無心無念なれども、薰習煩惱垢陰いまだのぞかざれば、一切の法に於て自在を得ず、このゆゑに過現当の三世のことにもくらく、六通に一通もなし。しかれば無心無念の發菩提心の上に、又かさねて菩提の行をつとめて、煩惱をのぞくこと、玉鏡を得てとぎみがくが如くなり。(41)

無心無念の大智大悲の菩提心を起こした後も、何故さらなる修行が必要なのかという、これまた素朴な疑問である。これに対して痴兀は無心無念であっても悟りをひらいてから日が浅いので、煩惱に迷わされないわけではないのであり、玉鏡を研ぎ磨くように、さらな

る菩提の行を勤めることで煩惱を除くことを勧めている。ここから、無心無念であっても完全ではないという痴兀の禅理解を窺うことができる。そもそも前述したように、無心無念の發菩提心は、痴兀においては天台の六即における二段階目の名字即に配置されているものである。このような理解のあり方は前章で見た無住の見性觀とも共通する部分といえよう。また、高柳氏が『十牛訣』の分析で指摘しているように、禅さえも方便にすぎないと痴兀が考えている点は重要である(42)。『枯木集』には次のように記されている。

問、上に列する所の十宗の法の其中に、いづれか実の仏法なるや。

答、十宗皆是れ済度の方便也。いづれも実の仏法にあらず。しかるに各自習ふ所の法を、実の仏法と思ふて、他のならふ所を仮なりと思へり。是れによりて小乗の学者は、大乘を毀正法の説と謗り、大乘の学者は、小乗を浅近とあざけり、実教の学者は、權教小拙といやしめ、密教の学者は、顯教浅略ときらひ、禅宗の学者は、皆教内也、我宗ひとり教外なりとほこり、たがいこそしり、たがいにはこれり。非哉、実の仏法に豈に大小權實顯密内外のしなあらんや。正に知るべし、八宗十宗の仏法と示すは、皆是済度の方便也。(43)

十宗（顕密八宗及び浄土宗・禅宗）（44）は全て方便であり、いづれも実の仏法ではないという。小乗の学者、大乘の学者、実教の学者、密教の学者、そして、禅宗の学者の偏執の実態が述べられるが、痴兀にとって自宗を誇る偏執は、仏法の真理とはかけ離れたものであった。それは、禅宗も例外ではない。偏執の排除こそが痴兀の意図であった。こうした理解のもとに、前述した聞円法と起円信の議論を鑑みるなら、一切の法に分別のない無心無念の導入は、偏執のない境地の獲得に必要な論理と考えることができる。すなわち、「煩惱即菩提、生死涅槃、迷悟一体、邪正不二」と天台の教えを心得るのみでは聞円法に過ぎないのであり、起円信に至るには禅の論理である「無心無念」の境地も必要とされるのである。しかしながら、「無心無念」も絶対の到達点ではないのであり、さらなる修行が必要と痴兀は説いていた。こうした枠組みの中で、第二節であげたような悟りをひらいたと自賛する僧は「夫れ実には名字の菩提心すら起すべからず」（45）と痴兀に評されたのである。このような形で、無心無念の発菩提心は、偏執を抑止するための重要な教えとして痴兀に認識されていたのである。無心無念の発菩提心は禅宗の教えを受容することで提示されたものであり、こうした禅の論理の活用のある方に、痴兀における禅理解の特質があったといえよう。

おわりに

以上、従来十分に検討されてこなかった、鎌倉時代後期における非融和的な動向に反論する禅僧の主張を、無住と痴兀を素材に読み解いてきた。その特質をまとめておこう。

無住は、禅宗で重要視されていた「見性成仏」を絶対的な悟りの境地ではなく、諸宗の修行階梯における発展途上の段階と位置づけ、見性した人でも再び悪趣に堕してしまうのかどうかという現実的な問題にこだわっていた。そして、それに一定の解答を与えたのが、当該期の禅宗で重視されていた『宗鏡録』である。すなわち、見性した者であれば、たとえ煩惱があったとしても結局は修行の重要性に気が付くという心のあり様である。無住における禅理解は絶対的な悟りの境地の獲得ではなく、不完全の自覚に基づいて、心のあり様を追求する点に特徴があり、そうした観点から見性という価値観を追求することで、「偏執」に陥らない価値観を提示したのである。痴兀の場合は「無心無念の発菩提心」を重要視し、正しく菩提心を起こすには、一切の法にこだわらない無心無念になる必要があることを主張している。さらに、経釈の文に菩提心と説かれている大智大悲の二心の前提として、無心無念の心地があるという二重構造

を説いていた。しかし痴兀は、例え無心無念であつても悟りを開いてから日が浅いので、煩惱に迷われないわけではないと説いて、さらなる菩提の行を勤めることで煩惱を除くことを勧めていた。そして、一切の法に分別のない無心無念の心地とは、偏執のない境地でもあり、そうであるが故に無心無念の發菩提心は、諸宗に通底する重要な教えとして痴兀に認識されていたのである。

二人の共通点としては、頓悟（たちどころに悟れる）のみに重点を置く禅のあり方とは距離をとっている点がまずあげられる。この点は得法のための重視により、他宗の教えの否定が導きだされるような動向が発生していた、鎌倉時代後期の社会動向を受けての対応といえる。

原田正俊氏によれば、鎌倉時代後期に制作された絵巻である『天狗草子』は、顕密諸大寺の墮落、その間隙を縫って現れた専修念仏・放下の禅師を批判し、仏法・王法の動揺を何とか立て直そうとした園城寺系改革派僧達の意志表明の絵巻とされる⁽⁴⁶⁾。無住や痴兀もこうした鎌倉時代後期における状況に対応して、『天狗草子』の作者と同様に、その解決を模索したわけであるが、本章で示した彼らの禅理解を鑑みるなら、彼らにとっての禅は、仏法を動揺させる非融和的な主張を否定する上での新しい論理であった。つまり、無住と痴兀は非融和的な主張を否定する中で、既存の顕密仏教の教説に

不足を感じ、「見性成仏」・「無心無念」といった禅独自の論理を新たに活用することで、諸宗融和を實現できると考えたのである。それは、偏執という現実を梃子に主張された思想であり、鎌倉時代後期における禅理解の一つの形であった。

そしてさらに注目すべきは、修行を怠り、煩惱に迷うような人間の不完全性に両者が注目していた点である。無住における「見性成仏」や痴兀における「無心無念」は、既存の顕密諸宗の教説を相対化しつつ、修行を行う人間の不完全な心のあり様に踏み込んだ実践的な教えである。そこで語られている禅理解には、新しい修行論としての禅の革新性が評価されている点も見逃せない。前章で論じたように無住は「不立文字」についても、修行の実践論において、顕密諸宗の教説とは異なる新しい論理として評価しており⁽⁴⁷⁾、「見性成仏・直指人心・不立文字・教外別伝・無心無念」といった禅独自の論理はこうした形で鎌倉時代後期の禅僧達に咀嚼されていたのである。

このように無住と痴兀は、諸宗融和を主張する上での新しい論理として、人間の不完全性に着目する上での新しい修行論として、顕密諸宗の教説の不足を補う形で、禅独自の論理を活用していた。こうした魅力を感じていたからこそ、彼らは禅に帰依したのであろう。従来、諸宗融和を主張する禅僧については、彼らにとって禅の意義

が具体的に何であったのかという点が等閑視されてきたが、彼らなりに禅の革新性への評価のもとに禅独自の論理が主張されていたのであり、禅の流布を考える上でもこのような思想展開は見逃しえない。彼らの禅理解は、大陸から伝えられた禅が日本という地においてどのように咀嚼されていたのかを考える上での重要な指標でもあり、そうした観点からも注目すべき思想といえよう。

註

- (1) 原田正俊『日本中世の禅宗と社会』（吉川弘文館、一九九八年、三四～四七頁、九九～一〇二頁、一三二～一三六頁）。
- (2) 佐藤弘夫『日本中世の国家と仏教』（吉川弘文館、一九八七年、一八八～一九一頁、二二四～二二八頁）、平雅行「鎌倉仏教論」（『岩波講座日本通史』第八卷中世二、一九九四年、二九二～二九六頁）。
- (3) 中尾良信「日本の禅の特質」（高崎直道・木村清孝編『日本仏教論—東アジアの仏教思想Ⅲ』春秋社、一九九五年、三四一～三六一頁）、和田有希子「鎌倉中期の臨済禅—円爾と蘭溪のあいだ—」（『宗教研究』七七—三、二〇〇三年）、高柳さつき「日本中世禅の見直し—聖一派を中心に—」（『思想』九六〇号、二〇〇四年）等。
- (4) 和田有希子、前掲註（3）論文。
- (5) 神田千里『宗教で読む戦国時代』（講談社選書メチエ、二〇一〇年、七〇～八七頁）。
- (6) 『雑談集』卷三「愚老述懐」、一〇五～一二一頁。本章における『雑談集』の引用は、三木紀人・山田昭全校注『雑談集』（中世の文学）（三弥井書店、一九七三年）に拠った。
- (7) 『大慈庵仏通禅師行状』（『続群書類従』第九輯上、三七四～三七五頁）、『本朝高僧伝』卷第二十三（新版『大日本仏教全書』第六三卷 史伝部二、一四三頁）。
- (8) 原田正俊「東福寺の成立と『時代の妖怪』」（註（1）前掲書、八〇～八七頁、初出一九九四年）。
- (9) 『雑談集』卷八「見性悟道ノ人退スヤ不事」、二五三頁。
- (10) 『枯木集』卷上、四六五～四六六頁。本章における『枯木集』の引用は、森大狂校訂『禅門法語集』中卷（光融館、一九二一年）に拠った。
- (11) 原田正俊、前掲註（8）論文（同頁）。
- (12) 無住関連の論文については枚挙に暇がないが、渡邊信和・佐々木雷太編「無住関係文献目録」（長母寺開山無住和尚七百年遠諱記念論集刊行会編『無住—研究と資料』あるむ、二〇一一年）を参照されたい。
- (13) 原田正俊、前掲註（8）論文（同頁）。
- (14) 和田有希子「無住道暁と鎌倉期臨済禅」（『文芸研究』一五三集、二〇〇二年）。
- (15) 菅基久子「宋禅将来の意義—明庵栄西と円爾弁円—」（市川浩史・菅基久子編『季刊日本思想史』六八号、二〇〇六年）。
- (16) 吉原健雄「円爾禅における修行不要論」（市川浩史・菅基久子編『季刊日本思想史』六八号、二〇〇六年）。

- (17) 菅基久子「弁円円爾と無住一円の思想的関係」『武蔵大学総合研究所紀要』一八号、二〇〇八年。
- (18) この点は通説的な禅宗史においても同様である。例えば、今枝愛真『禅宗の歴史』（復刊版）（吉川弘文館、二〇一三年、三五・三六頁、原本は一九六四年に至文堂より刊行）参照。
- (19) 『雑談集』巻八「持律坐禅ノ事」、二五五頁。
- (20) 『雑談集』巻八「見性悟道ノ人退スヤ不事」、二五三〜二五四頁。
- (21) 『雑談集』巻八「見性悟道ノ人退スヤ不事」、二五〇頁。
- (22) 『雑談集』巻八「見性悟道ノ人退スヤ不事」、二五〇頁。なお、ここでの『法華経』からの引用が分別功德品の本文と合致しない点については、註（6）前掲書（補注）、三四五頁参照。分別功德品の当該箇所を文意を汲んだものと考えられる。
- (23) 『雑談集』巻八「見性悟道ノ人退スヤ不事」、二五一頁。
- (24) 『雑談集』巻八「見性悟道ノ人退スヤ不事」、二五一頁。『宗鏡録』からの引用箇所については、石田瑞麿『雑談集』出典考」（同氏著『日本仏教思想研究第五巻 仏教と文学』法蔵館、一九八七年、初出一九七六年、三七八頁）参照。
- (25) 『雑談集』巻一「三学事」、七四頁。
- (26) 山田昭全「雑談集の方法と思想」（註（6）前掲書、「解説」山田昭全氏担当）、石田瑞麿、註（24）論文、三国博「無住と智覚禅師延寿の著作」（『大正大学大学院研究論集』六号、一九八二年）等。
- (27) 『雑談集』巻八「見性悟道ノ人退スヤ不事」、二五二頁。
- (28) 末木文美士氏によれば、無住は世俗的な煩惱を最大限に活用しながら、始覚の立場で修行を進めていくことを説いたとされるが（同「無住の諸行並修思想」（同氏著『鎌倉仏教展開論』トランスビュー、二〇〇八年、初出二〇〇二年）、本章で示した無住の見性観はそうした無住の主張とも連関するものとして考えることができる。
- (29) 『雑談集』巻八「見性悟道ノ人退スヤ不事」、二五四頁。
- (30) 荻須純道「痴兀大慧禅師の仏教思想について―枯木集を中心として―」（『禅学研究』五八号、一九七〇年）、高柳さつき「痴兀大慧の兼修禅―『十牛訣』を中心に―」（『インド哲学仏教学研究』一〇号、二〇〇三年）、弘海高宣「痴兀大慧の密教思想―『大日経見聞』撰者再考を中心に―」（『印度学仏教研究』五九巻一号、二〇一〇年）等があるが、まだまだ研究は手薄であり、さらなる研究の進展が望まれる。
- (31) 高柳さつき、前掲註（30）論文。
- (32) 『枯木集』巻上、四六六頁。

- (33) 『枯木集』卷上、四六五頁。
- (34) 『聖一仮名法語（坐禪論）』、『禪門法語集』中卷、光融館、一九二二年、四一三頁。
- (35) 円爾の説く無心の境地については、和田有希子、前掲註(3)論文、六三六～六三八頁参照。
- (36) 『枯木集』卷上、四五三～四五四頁。
- (37) 荻須純道、前掲註(30)論文、二九八～三〇〇頁。
- (38) 『枯木集』卷上、四五七頁。
- (39) 『枯木集』卷上、四七二～四七四頁。
- (40) 高柳さつき、前掲註(30)論文、八五頁。
- (41) 『枯木集』卷上、四五八頁。
- (42) 高柳さつき、前掲註(30)論文、七七～八〇頁。
- (43) 『枯木集』卷下、四八三頁。
- (44) 『枯木集』卷上、四四七頁参照。
- (45) 『枯木集』卷上、四六六頁。
- (46) 原田正俊『天狗草子』にみる鎌倉時代後期の仏法〔註(1)前掲書、初出一九九四年〕。
- (47) 本稿第一章「無住道暁における禅の意義」参照。

第三章

無住道暁の坐禅觀と法華読誦

―鎌倉時代後期における宋禅受容―

はじめに

鎌倉時代中・後期の僧である無住道暁（一二二六―一三二二）の名は、説話集『沙石集』の著者として名高い。中世仏教の研究史上では兼修禅から純粹禅へとといった禅宗史理解が否定され、無住の師である円爾弁円（一二〇二―一二八〇）を派祖とする臨済宗聖一派が、鎌倉時代における禅宗の主流派であったとする説が支持されるようになり（1）、それに伴い禅僧としての無住の思想や活動にも注目が集まっている。無住の『沙石集』『聖財集』『雑談集』等の著作には、鎌倉時代における禅僧の多様なあり方が記されており、当該期の禅僧を理解する上でも重要な史料であるといえる。特に最晩年の著作である『雑談集』（嘉元三年（一二三五）成立）には、無住自身の体験や心情が豊富に吐露されており、無住の禅僧としての自意識を垣間見ることができるといふ点においても貴重である。

本章で具体的に注目するのは、無住の坐禅觀である。無住は脚氣によって坐禅のできない禅僧であったことが知られる。無住は『雑談集』において、「見_レ賢齊シカラント思ヘル事ヲ思テ、夜ハ坐禅セシカドモ、脚氣ノ病軀有_レ志無_レ功」（2）と記し、脚氣によって坐禅がままならない苦悩の告白をしている。こうしたことは、戒律を守れていなかったことも合わせて無住の挫折として、先学諸氏によってその人間觀が様々に論及されてきた（3）。しかしながら、根本的な問題として、坐禅の困難な無住が、何故禅僧としての自意識を持ち続けていたのかについては、これまで正面から問われることはほとんどなかったように思われる。確かに無住は、脚氣によって坐禅が困難だった。しかし、坐禅について関心を失ったわけではなく、その著作においても言及は多い。また、無住が活動していた鎌倉時代後期は、禅宗が台頭していった時期であり、そうした状況の中で無住がどのような坐禅觀を形成していったのかを探ることは、当該期における禅理解のあり方を考える上でも重要であろう。

また無住は、「老後ニハ病軀コトニ、坐禅行法倦ク侍ルマ、ニ、法華読誦常ニシナレテ、物ウカラズ。有縁ノ行ト思ヘリ」（4）と記し、晩年には坐禅よりも法華読誦を行っていたことが知られる。こうした行動が、禅僧としてのあり方とどのように関連するのかについても考えていくことにしたい。

無住についての研究は蓄積も多く、説話や自伝を通して、様々なアプローチのもとに、その立場や思想の究明がなされてきた(5)。鎌倉時代における禅宗のあり方に即して無住の思想を読み直した先行研究として、特に注目されるのは、原田正俊氏(6)と和田有希子氏(7)の研究である。原田氏は禅宗の台頭と造悪無碍の禅僧が批判される時代状況を踏まえて、無住の思想を位置づけ直しており、和田氏は、無住の宋代臨済禅における融和的な論理の受容に注目しており、両氏共に重要な論点を提起している。

また、禅教一致を説く『宗鏡録』〔宋の建隆二年(九六一)成立〕をはじめとする智覚禅師(永明延寿・九〇七〜九七五)の著作の影響が、無住の著作に著しいことが従来より指摘されているが(8)、禅僧としての無住を考えるにあたってこの点も重要な論点である。なお、『宗鏡録』は鎌倉時代の禅宗で重要視された書物であり、無住の師である円爾は、後嵯峨天皇や近衛兼経等の前でも『宗鏡録』を講じたことが知られる(9)。無住は『宗鏡録』を東福寺関連の人脈を通して閲覧したとされるが(10)、無住が智覚禅師の著作から、どのような理解を導いたのかを分析することは、鎌倉時代に大陸よりもたらされた宋禅受容のあり方を考える上でも重要である。

本章では、こうした論点を継承しつつ、無住の坐禅観や法華読誦といった、これまであまり注目されてこなかった側面を明らかにし、

またそうした作業を通じて、鎌倉時代後期における宋禅受容のあり方についても考えていくことにしたい。

一、無住道暁の坐禪観

本論に入る前に無住の略歴について記しておく。前章までにおいても触れてきたところであるが、無住における坐禪をめぐる環境について確認するためにも、無住の自伝的記述である『雑談集』卷三「愚老述懐」(11)を中心に、その生涯を通して記しておくことにしたい。無住は嘉禄二年(一二二六)の生まれで、梶原氏出身とされる(12)。幼少より東国を転々とした後、十六歳の時に常陸に行き、十八歳で出家して、二十歳で師匠より片山院主を譲り受け、二十七歳の時に住房を律院にしている。その後、二十八歳の時に遁世して、南都に向かい、六、七年間律学を修学して過ごす。文応元年(一二六〇)、三十五歳の時には東国に戻り、鎌倉寿福寺の蔵叟朗誉(一一九三〜一二七七)の下で坐禪に励むが、一年に満たず脚氣の持病によつて挫折し、三十六歳の時に再び南都へ向かい、菩提山正暦寺にて、東寺三寶院流の密教を受け、その後京都へ行って、東福寺開山である円爾の座下に参じている。弘長二年(一二六二)には尾張において長母寺の住持となり、その後四十四年に渡つて住持を務めることになる。その中で『沙石集』『聖財集』『雑談集』等の著作を晩年まで執筆と添削を続け、正和元年(一三一二)に八十七歳で入寂している。

ここまで見てきたように無住は各地を転々とする諸宗兼学の僧侶であった。前章までにおいても論じてきたように無住は最初から禅僧だったわけではない。また、その根本的な立場が密教僧か禅僧かという点については議論があり、禅僧としての自意識を重視する本章では、無住を禅僧と規定する理由について、あらためて確認しておくことにしたい。禅宗寺院東福寺開山円爾の弟子であり、一方で『雑談集』の奥書で「東寺末流金剛仏子道暁」(13)と密教僧として自署しており、その立場については議論が重ねられてきた。三木紀人氏は、禅僧か真言僧かという、二者択一の形で問題を立てるのは不毛とし、東福寺・弁円(円爾)が兼修的(特に密教的)色彩がこいことと無住の著述における円爾の考え方との相似性に注目している(14)。原田正俊氏は、無住が置文という弟子に示す重要な文書の中で、東福寺円爾のもとで顕・密・禅の教えの大綱を聞いたことを表明していること、無住が偈として書き残した禅宗六祖慧能の偈、そして、鎌倉時代作の無住の木像の姿から、無住を禅僧と規定している(15)。こうした指摘を踏まえるなら、円爾に見るように鎌倉時代の禅僧が密教僧の側面を持つことは、当時において不思議なことではなく、無住が住持を務めた尾張の長母寺を弟子の順一房に譲る際に書いた「無住道暁置文」(16)において、円爾の下で顕密禅教の大綱を聞いたことの表明していることはやはり重要であり、無住を

禅僧と規定して論をすすめることにしたい(17)。

また、無住の坐禅観に言及した研究としては、円爾と無住の思想的関係を論じた菅基久子氏の指摘が注目される。菅氏によれば、無住は円爾の坐相に依らない坐禅論を継承しつつも、坐禅や持律を不要視できなかったとされる(18)。こうした指摘を踏まえるなら、無住の坐禅観を理解するには、坐禅の必要・不必要論についてのその複雑な理解を整理する必要がある。そこで本節では、無住の記述から、鎌倉時代後期における禅僧の多様なあり方を類型化し、そうした禅僧に対する無住の評価という観点からアプローチすること、その坐禅観を分析していくことにしたい。

(1) 坐禅に執着する禅僧と坐禅をしない禅僧

まず無住の坐禅観を端的に示す史料として、『雑談集』巻四「養性ノ事」の中で記されている「坐禅の四句」を掲げ、検討していくことにしたい。なお、四句分別とは、肯定、否定、複肯定、複否定の四句を以って諸法を分類する形式のことである(19)。

坐禅ニ四句ノ分別有^レ之。坐^レシテ而不^レ禅、禅而不^レ坐、而坐而禅、不^レ坐不^レ禅也。初ノ句ハ坐儀バカリ、若ハ強テ坐シ、若ハ規式

ヲ守テ、坐禅スルニ似タレドモ、昏散ノカル^レ定明ヲ奪テ徒ニ坐スル也。次^二句^一ハ浄名ニ云ガ如シ。「不^レ起^二滅定^一、現^二行坐威儀^一」。此レハ深信ノ菩薩、諸仏ノ種々ノ仏事、施作シ給ヘドモ、滅定ヲ不^レ起。無心ニシテ利益シ給フ。那伽常在定トテ、仏ハ常ニ定ニ住シ給フ。那伽ハ龍、梵語、仏ニ譬タリ。サレバ、大定ハ無^二事理^一云ヘリ。浄名居士ノ、舍利弗ノ坐禅セシヲ呵シテ、行住ニ威儀ヲ現スレドモ、滅定ヲ不離定ノ禅也ト云フ、此ノ意也。是禅而不^レ坐。永嘉ノ所謂ル、行亦禅、坐亦禅、語黙、動静、躄安然也。此凡夫ニ乗ノ分ニ過タリ。而坐而禅ナルハ、無^二昏散^一シテ、坐儀ウルハシキ、コレ凡聖ニ通ジテ坐禅ナルベシ。第四^二句^一ハ散乱ノ凡夫也。此ノ心ヲ得ザルハ、徒ニ執^二坐儀^一、暗^二心地^一、大恵禅師ノ黙照邪禅ト呵シ、天台ノ祖師ハ、闇証禅師ト譏給ル、坐而不禅ノ行人也。古人ノ云ク、「真実ノ坐禅ハ、無^二昏散^一時也」。煩惱ハ昏散ニ撰、実相ハ定明ニ極ル。或ハ寂照、或ハ明静、言バゴトニ同躄也。此理知也。二ノ名有レドモ、躄一也。水ニ照潤ノ徳有ルガ如シ。(傍線筆者・以下同)(20)

初の句(坐シテ而不^レ禅)は、ただ坐禅の形ばかりを守ったものであり、昏散の中で意味もなく坐しているだけと評価する。次句(禅而不^レ坐)は、坐禅の時のみならず、常に禅の境地にあることの重要性

を説いている。第三句（而坐而禪）は、昏散なく、坐儀もうるわしく、凡聖に通じた坐禪としている。第四句（不_レ坐不_レ禪）は、散乱の凡夫と断じている。

まず注目したいのは、初句の「坐シテ而不_レ禪」の評価である。無住は、例え坐禪をしていても、坐という形式に執して心地に暗い禪師はむしろ非難されるべき存在であり、「黙照邪禪」や「闇証禪師」として非難している。無住は『雑談集』巻一「解行事」でもただ「禪定」（坐禪）するだけで「智恵」の重要性を理解しない禪師を批判しており（21）、こうした記述から、鎌倉時代後期において、坐禪の形式に執着し、それ以外を疎かにする禪僧が存在していたことが分かる。無住は、専修念仏をはじめとする自行のみを専修し、他の教えを認めない偏執に批判的であったから（22）、そうした動向と同一のものとして批判したと考えられる。また、無住は智覚禪師の『宗鏡録』を多年愛読した理由について、「宗鏡録禪教和会無_二偏執_一故多年愛ス」（23）と述べている。禪教を融和させた、偏執のない教えを重要視した無住にとって（24）、坐禪への偏執の否定は当然の態度といえよう。ここから、坐禪という形式を絶対視しない無住の坐禪観を見出すことができる。

次に注目したいのは次句の「禪而不_レ坐」である。行住坐臥において昏散のない境地に至るのが真の坐禪であると無住は理解している。

『雑談集』巻八「持律坐禪ノ事」でも、浄名居士（維摩）が舍利弗の坐禪を呵した故事とともに同様のことが述べられており（25）、無住が行住坐臥の禪を重視していたことが分かる。前述した「坐シテ而不_レ禪」への批判を踏まえるなら、坐禪という形式は本質的なものではなく、あくまで昏散のない境地に至ることこそが、無住の禪理解において重要であることが分かる。では、無住は坐禪という形式自体に必要性を認めていたのだろうか。この点こそが問題になってこよう。

結論からいえば、無住は坐禪という形式自体の否定はせず、その必要性を認めていた。それは、昏散のない状態で坐禪をする第三句の「而坐而禪」を凡聖に通じた坐禪と評価していることでも明らかである。無住がこうした理解に至る背景には、修行不要論への否定があったと考えられる（26）。東福寺には得法を吹聴して修行をしない禪僧がいたようであり（27）、鎌倉時代後期には、見性（禪宗で重要視される悟りの境地）していれば坐禪は必要ないと主張する（28）、坐禪をしない禪僧が生まれていたのである。しかし、無住の見性に関する見解はそうした潮流とはまったく異なっていた。智覚禪師の『宗鏡録』より、「見性スル人ハ、修行ノ力ヨハクシテ、一住依_レ縁可_レ退。然ドモ不_レ久不退ノ位ニ入ルベシ」（29）という見解を見出し、見性した者は、たとえ修行をやめてしまっても、結局は修行の重要

性に気が付くという心のあり様として、無住は見性を理解していた(30)。こうしたことを勘案するなら、無住は「禪而不_レ坐」を重視しつつも、禪の悟りを重視する方向性が、修行不要論につながる動向を抑止するために、坐禅という形式の否定には至らなかったと考えられる。

小括すれば、無住は坐禅という形式への執着である「坐シテ而不_レ禪」を否定し、昏散のない境地である「禪而不_レ坐」を本質的に重要なものとして考えている。しかしそれは坐禅という形式の否定にはつながらず、「而坐而禪」への評価にみるように、昏散のない境地での坐禅を凡聖に通じたあり方として結論づけている。こうした無住の坐禅観の背景には、坐禅に執着する禅僧と坐禅をしない禅僧という鎌倉時代後期における二つの現実があり、両者を容認しないという方向性に規定されて、形成されていった坐禅観と考えることができる。この「坐禅四句」における無住の目的は、坐禅という形式の否定ではなく、坐禅の目的が昏散のない境地に至ることであるという理解を明確にすることにあった。

(2) 坐禅のできない禅僧

さてそこで問題となるのが、脚気によって坐禅がままならない無

住自身である。無住の状態は、まさに昏散の晴れない中で無理に坐禅をするという状態であった。この点について無住はどのように考えていたのだろうか。「坐禅四句」に続いて、無住は、次のように記している。

真如ノ妙躰本来不生ノ、一実境界也。百千ノ名有レドモ、只是一法性也。真一ト云。或ハ円覚ト云。名執シテ躰不同也ト思フ事ナカレ。古人ノ引_レ経云、「坐禅ノ時、若昏沈厚重ナラバ、起テ行道シ、読誦・念仏シ、説法・教化セヨ。此仏ノ禅祖ノ訓也」ト云。取意。万善同帰在_レ之。

老病随_レ日氣力弱シ。仍坐禅行法随_レ年廢了。只読誦・法談ヲ以テ、一乗ノ種子ニ当テ侍リ。小庵ニ籠居シ、時々法談ノ時指出、昏蒙ヲ除キ、明静ヲ顕ハサムト思ヘリ。老後ノ述懐也。(31)

あらゆる名前があろうとも、真理は全て同一であるとした上で、智覚禅師の『万善同帰集』(傍線部)より「坐禅の時、もし、心が昏く沈み厚く重いようなら、起きて行道し、読誦、念仏し、説法、教化をせよ」という言を引用している(32)。この言を受けて無住は、自身が老いと病気で坐禅ができないため坐禅の行を断念したことを述べた上で、読誦・法談をもって、大乘仏教の修道に当てていること

を述べている。

ここで注目したいのは、坐禅が困難な際の対処法を、智覚禅師の『万善同帰集』から引用したことを無住が記述している点である。前述してきたように智覚禅師は、無住が愛読していた『宗鏡録』の著者であり、宋禅より得た知識として、無住はこの対処法を導き出しているのである。ここで無住が主張する、坐禅が困難な場合に読誦・念仏し、説法・教化をするという行為は、『万善同帰集』という根拠が明示されることにより、より説得力があるものとなっている。実はこうした対処法のあり方は、宋において特殊なものではなかったと考えられる。原田正俊氏によれば、宋の崇寧二年（一一〇三）に長蘆宗頤が撰した禅院の日常規則というべき『禅苑清規』には、病気になる坐禅に耐えられなくなった僧に念仏が勧められており、また、『禅苑清規』は円爾の将来した書籍のうちにもあるという⁽³³⁾。こうしたことを踏まえるなら、『万善同帰集』を参照して無住が導き出した坐禅の困難な場合の対処法は、東福寺の禅僧の間でも受容されうる論理であつたと推測されよう。現実的に病氣や老いによつて坐禅が困難となつた禅僧は、無住以外にも数多くいたと思われるが、このことは禅宗の台頭と坐禅の流布という社会状況の中での、坐禅をめぐる実践的な課題であつたと考えられる。

無住は『雑談集』巻九「読経徳之事」でも、坐禅が困難で心も常

に昏散におかされて重障の身なので、法華読誦等を行つてゐることを記しており⁽³⁴⁾、坐禅を継続できない状態の時は、読誦を行うことがあらためて確認できる。ここでは「読誦ハ中品ノ行、坐禅観法等ハ上品ノ行、香華等ノ供養ハ下品ノ行ト知」⁽³⁵⁾という見解が示されており、坐禅の代替行としての読誦という位置づけが明確になされている。この論理を額面通りに受け止めれば、万人が坐禅を行うはずであるが、現実には坐禅の困難な人々がいることを無住自身よく知っており、そうした人々の救済という意味においては、読誦は重要な位置を担っていた。こうした論理の枠組みの中において、坐禅のできない禅僧という存在を認めていこうとする無住の立場を理解することができよう。

（3）鎌倉時代後期における禅僧のあり方

ここまで、無住の坐禅観の分析を通して、坐禅に執着する禅僧、坐禅をしない禅僧、坐禅のできない禅僧という形で、鎌倉時代後期における独特の禅僧のあり方を類型化して見てきた。

無住は『雑談集』巻八「持律坐禅ノ事」において、坐禅をめぐる環境について、次のような時代認識を記している⁽³⁶⁾。「建仁寺ノ本願」（栄西・一一四一～一二二五）が禅門・戒律の儀を大陸から日

本に伝えた時は、狭い床で、坐禅を大々的にする環境が日本に整っていなかったが、「仏法房ノ上人」(道元・一二〇〇～一二五三)の時に始めて、深草にて大陸で行われているような広い床での坐禅の実践がなされた。その後、「東福寺ノ開山」(円爾)によつて坐禅等の作法が行われ、「隆老」(蘭溪道隆・一二一三～一二七八)によつて建長寺で宋朝の作法のように坐禅が行われるようになり、天下に禅院の作法が流布した。それを「時ノ至」として無住は評価している。すでに先行研究でも指摘されているように、無住は、蘭溪道隆の建長寺の創建(建長五年・一二五三)を「禅宗の諸国」流布の決定的契機としており(37)、鎌倉時代初期に大陸より将来された禅が、時代の推移とともに日本に定着していったのが、鎌倉時代後期という時期であった。こうした禅宗の流布を背景として、日本という地において様々な禅理解が生まれていったのであり、それが、坐禅に執着する禅僧、坐禅をしない禅僧、坐禅のできない禅僧という形で現れたのである。無住はそれらを鋭く観察しながら、現実に対応させて宋の典籍を参照し、さらに自身の経験も踏まえることで、その坐禅観を構築していったといえよう。

無住において、坐禅の目的は昏散のない境地に至ることである。その基準に照らして、坐禅に執着する禅僧・悟りに執着して坐禅をしない禅僧を、昏散のない境地とかけ離れた存在として否定し、一

方で身体的な理由から坐禅が困難となつてしまい、やむなく昏散におかされた者には、代替行として經典読誦等を提示したのである。またその論理的根拠を支える無住による宋の典籍の活用があり方は、当時の日本社会の現実に即した実践的な解釈である。それは、師の円爾が後嵯峨天皇に講じた『宗鏡録』のような、ある種の権威を広く一般化する作業ともいえる。このことは、日本社会における禅理解のあり方を考える上で非常に重要であり、無住のような禅僧の存在によつて、宋禅は当該期の日本社会の実態に即した形で咀嚼されていったのである。

二、無住道暁の法華読誦

無住は、脚氣が原因とはいえ、実践面において坐禅が困難であった。そこで、智覚禅師の著作より得た教えをもとに、坐禅の代替行として、無住は読誦や法談を日常の行として行っていた。無住は『雑談集』の記述から、中でも法華読誦を「有縁ノ行」(38)としていたことが知られる。

無住が「当機ニ相応」するものとして法華読誦を「有縁の行」と見出したことについては、石田瑞麿氏が乗急の志の深さによるものとして言及している(39)。近年で注目されるのは、小林直樹氏の研

究である。小林氏は、無住がその著作において南宋の宗曉撰『法華経頭応録』〔南宋の慶元二年（一一九八）成立〕に取材していたことを取り上げ、無住が取材した理由として、無住の法華経信仰と宗曉の智覚禅師尊重の姿勢があり、取材した話柄の大半は禅的文脈を読み取れるものであることを指摘している（40）。また、法華経をめぐる無住の解釈活動と東福寺における修学との関わりについても論じている（41）。この指摘を踏まえるなら、無住の法華読誦は、禅僧としての無住のあり方と関わる問題と考えることができる。無住は禅僧として法華読誦に何を求めていたのであろうか。この点は、従来注目されてこなかったが、鎌倉時代後期における禅僧と法華経信仰の関連を考察することにもつながる重要な問題である。そこで本節では、無住が禅僧として『法華経』をどのように位置づけようとしたのかを中心に検討していくことにしたい。

（1）禅僧相応の行としての法華読誦

無住は病縁により坐禅に挫折しただけでなく、「はじめに」で述べたように戒律を守れない僧でもあった。『雑談集』巻七、「法華事」では、この点について次のように記している。

我等破戒・懈怠虚ク受_レ信施。コレ無間ノ業也。カナシク侍ルニ、頭陀ノ行業、精進・持戒ノ徳ヲ、読誦ノ功ニ得ル事、真実ノ悦也。書云、「多虚ハ不_レ如_二小実_一云云」。世間ノ仁義等ノ政ノ実アル、多ノ虚誕ノ深ク徳有リ。何況虚妄ノ業ハ、從_二妄心_一起ル。随_レ多体空ニシテ虚也。妙法ノ一句ハ、從_二法性_一流_レ出タリ。コレ真実、妙有ノ不思議ノ徳用、世間ノ小実ニタトフベカラズ。罪障ヲ滅シ、患累ヲ消事疑ヒナシ。多年読誦シ、自_二幼少_一天台ノ法門耳ニ触_レ心ニ染タリ。ナドカ其薰習空カラムト思バカリノタノミ也。（42）

破壊・懈怠であつても、頭陀の行業、精進・持戒の徳を、読誦の功で得られることは真実の喜びであり、法華読誦することで、罪障を滅し、災いを消す功德があると述べている。ここから、無住が法華読誦に求めたのは破戒等の滅罪であつたことが読み取れる。また、幼少の頃より天台の法門に触れたことも実践の契機となっているようである。こうした記述を見る限りは、無住の法華経信仰に禅僧としての立場との関連は見出せない。しかし、同じ「法華事」における次の記述には注目すべき点がある。

先年坂東ニシテ養母ノ孝養ノタメ、僧尼等ニ勸テ同音ニ法華千

部ノ読誦スル事侍リシニ、僧尼男女小兒等二百余人、面々二本ヲ持シテ、読誦シテ侍シ。

何ノ経力世コゾテ、此程経ノ満足スベキ、コレ一ノ有様ノ現証也。顕密禅教ノ人、誰力此ヲ不信。真言家ノ秘法モ、コノ法ニアリ。故ニ第六ノ卷ヨリ、専ラ真言経也トイヘリ。禅师又愛之。

(43)

ここで語られているのは、無住が、坂東で養母の追善供養のため、僧尼男女小兒等二百余人と法華読誦を行ったことである。「法華事」の記されている『雑談集』巻七は、奥書から嘉元二年（一三〇四）、無住七十九歳の時に脱稿したことが分かるが、この追善供養もそれより多くは遡らない時期の出来事であろう。「法華事」の中の他の記述においても、亡者の追善に『法華経』の読誦や書写を行うことは強く勧められており、追善供養に使用すべき經典として、無住は『法華経』を認識していたようである。さらに、それは無住の認識の上では、「顕密禅教ノ人」全てに通底するものであり、禅僧も愛用する經典であった。なお、史料引用中に見える『法華経』の巻六より真言経とする説は、巻十「法華信解品大意ノ事」での記述から、師の円爾の説であったことが知れる（44）。さらに無住は次のように記述を続けている。

達磨大師弟子、尼惣持者、二十年ノ間、山中ニシテ十万部読誦シテ、肉身不_レ朽シテ、数百年ノ後、舌根ヨリ蓮華一茎生タリト伝ノ中ニ見タリ。智覚禅师、一万三千部読誦セリト見タリ。安養知足ノ往生ヲ説ク。上根ハ即身成仏スベシ。如_二龍女_一、又須臾聞_レ之、即チ得_二究竟_一ト説ケリ。頓悟成仏ノ経ナルベシ。十方ノ浄土ニ生ジ、処々ニ常ニ聞ベシト説キ給フ。実ニタノモシ。愚老コトニ信心フカクシテ、千余部読誦シヌラムト覚ヘ侍リ。年来不_二日記_一、去年バカリ日記シテ侍ルニ、一年中、一百二十余ナリ。今年モ不_レ可_レ劣。二百四十余部也。（45）

達磨大師の弟子尼惣持の十万部読誦と智覚禅师の一万三千部読誦については、『法華経顕応録』から取材していることが、小林直樹氏により明らかにされている（46）。智覚禅师は前述してきた通り、無住が愛読した『宗鏡録』の著者である。無住の法華読誦は、達磨大師の弟子尼惣持や智覚禅师に倣った行為であることが、ここでの記述から読み取ることができるのであり、無住の認識においては、法華読誦は禅僧相応の行とも言えるべきものとして位置づけられていた。またさらに注目したいのは、法華読誦の数量について、無住は年来記録をつけていなかったのが、去年（嘉元元年と推測される）か

ら日記をはじめたという点である。この記述から、無住はもととも法華読誦を日常の行として長年行っていたものの、数量については明確には意識していなかったことが分かり、記録をつけるといいう行動は、『法華経顕応録』等の南宋典籍により智覚禅師等の法華読誦に関する記述を見出したことで、法華読誦を禅僧相応の行として再解釈し、始められた行動と考えることができる。土屋有里子氏によれば、『沙石集』の諸本の中で米沢本には認められない『宗鏡録』の影響を、梵舜本が受けていることから、無住の『宗鏡録』閲覧は晩年であり、土屋氏はそれを東福寺関連の人脈からもたらされたものではないかと想定している(47)。この指摘を踏まえるなら、無住の智覚禅師への崇敬については、宋及び南宋の典籍の影響を受けた、老年期に意識されるようになった可能性が高い。無住の法華読誦は、もともと幼少に天台の法門に触れたことが契機で長年続けられてきた行であるが、特に坐禅を廃した老年期において(48)、坐禅の代替行として特に意識されるようになったのであろう。東福寺の実情を知る無住の認識においては、『法華経』は禅僧に愛用された經典だったのであり(49)、無住は宋及び南宋典籍より得た知見を自分なりに咀嚼していくことで、禅僧のあり方について模索した結果、法華読誦を禅僧相応の行として、再解釈を試みるに至ったものと考えられる。次項ではさらに、無住の『法華経』の内容に関する解釈のあり

方について考えていくことにしたい。

(2) 無住の『法華経』解釈

無住は『法華経』の内容について、禅僧としての立場から独特の解釈を加えていた。『雑談集』巻八「持律坐禅ノ事」には次のような記述がある。

坐禅ノ事自_レ昔至_レ今マニ、諸寺・諸山ニ法華ヲ翫_レビ、懺法ヲ読ム事、天下同ケレドモ、半行半坐、不如法歟。半坐ハ坐禅也。行道・声明ナドハスレドモ、坐禅ノ行コレナシ。経ノ文ノ坐禅ハ、口ニ誦スレドモ、身ニハ行ゼズ。「常ニ好_二坐禅_一修_二撰其ノ心_一」トモ云。「常貴_二坐禅_一、得_二諸ノ深定_一」トモ説キ、「或ハ在林樹下_一、専精ニシテ而坐禅ス。乃至菩薩ハ志堅固ニ、坐禅若ハ読_レ経」等ト説給ヘリ。

此経、コトニ如説ノ修行ハ、坐禅ニ可_レ有歟。坐禅ノ事、法華等ノ経ニ、処々ニコアレドモ、人コレヲ事トセズ。口ニ誦シテ身ニ行ゼズ。凡夫ノ習ヲロカナリ。サルマ、ニ、語ハ如_二鸚鵡_一、心ハ似_二猿猴_一。(50)

無住によれば、昔より今に至るまで、諸寺・諸山において法華懺法が行われてきたが、『法華經』には坐禪を實踐すべきことが書かれているのにも関わらず、人々は經典の中の坐禪を口に誦するだけで、実際に坐禪を實踐していないという。無住が引用している三箇所は全て『法華經』からの引用である(51)。ここで無住が『法華經』を、坐禪を勧める經典として扱っていることは明らかである。また無住が、法華読誦が広く行われていた日本の現状を踏まえている点は重要であり、『法華經』の教えに従って坐禪を實踐するべきという論法は、法華經信仰を持つ者にとって説得力を持つ主張である。

なお、坐禪の困難な無住が坐禪を勧めるのは矛盾があるようにも見えるが、前節でみたように無住は昏散のない境地を禪の本質としつつも、それを目的とした坐禪の實踐を理想としているのであるから、無住自身は坐禪に挫折してしまったとはいえ、坐禪は重要な修行であると認識していた。むしろ無住は坐禪の必要性を認めているからこそ、坐禪にこだわり続けたのである。

また一方で、無住は俗人への法談においても『法華經』を活用していた。『雑談集』巻十「法華信解品大意ノ事」では、「信解品」の長者窮子の譬喩を解説した上で、「愚ナル俗人ニ、知セタク侍マヽニ、ヤハラゲテ、物語ニカケリ」(52)と記しており、俗人への法談に使用していたことが推測される。またその解釈の中で注目されるのは、

長者と窮子を心王と心所に例えることについて『宗鏡録』を援用しており、『法華經』の解釈に宋の典籍から得た知識を活用していたことが窺われる(53)。このように東福寺を通して得た宋の典籍等の知見は、法談という形を通して、俗人にも還元されていたと想定されよう。

本節を小括すれば、無住は日常の修行、追善供養や法談といった様々な場で『法華經』を活用しており、その法華經信仰は、禅僧としての無住の宗教活動を支える上でも重要な位置を占めるものであった。中でも老年期における無住の法華經信仰は、禅僧としての立場から『法華經』の読み直しを行っていた点にその特徴があるといえるだろう。このような『法華經』解釈のもとでは、『法華經』は禅と法華經信仰者を結ぶ紐帯の役割を果たしている。無住のような形での『法華經』の読み直しは、禅宗の日本定着という観点からみても注目すべき解釈であるといえよう。

おわりに

以上、無住の坐禅観や法華読誦といった、これまであまり注目されてこなかった側面の分析を通して、鎌倉時代後期における禅僧のあり方や宋禅受容について考察してきた。最後に本章の要点を整理してむすびとしたい。

無住が坐禅にこだわった背景には、当時の日本社会における現実と無住自身の問題意識があった。建長五年（一二五三）の建長寺の創建を機に、宋朝の作法のように坐禅が行われるようになり、天下に禅院の作法が流布したことを、無住は「時ノ至」として評価している。このように、坐禅の流布という現象を無住は肯定的に捉えていた。文応元年（一二六〇）、三十五歳の時に、鎌倉寿福寺の蔵叟朗誉の下で坐禅に励もうとした行動は、そうした時代の流れを受容した結果であろう。しかし、一年に満たず脚気の持病によって挫折したことは、その後の人生においても課題として残り続けていた。さらに、鎌倉時代後期の禅宗の広範な流布の中で生まれた、他行を軽んじて坐禅に執着する禅僧や、悟りに執着して坐禅をしない禅僧の出現は、諸宗融和と修行重視を主張する無住にとって、容認できない存在であった。

こうした坐禅をめぐる社会的な現象への課題意識を持つ無住に、

一定の解答を与えたのが、智覚禅師の著作をはじめとした宋の典籍との出会いである。無住は東福寺を通して『宗鏡録』や『万善同帰集』を閲覧し、宋禅を自分なりに解釈することで、その坐禅観を構築していく。そして、宋禅より得た知見をもとに無住は、坐禅と諸行の融和、修行重視と一体化した見性観、坐禅が困難な者への代替行（經典読誦等）の提示、といった主張を展開していった。無住の解釈の特徴は、単なる新しい知見の紹介に留らず、日本社会の現実 に即した形での実践的な提案をしている点にある。これにより無住は、坐禅に執着する禅僧・坐禅をしない禅僧を否定し、坐禅のできない禅僧への救済を提示したのである。

一方、無住における法華読誦の実践は、幼少の頃より天台の法門に触れたことが契機であり、もともと禅僧としての立場と関連づけられたものではなかった。しかし、特に坐禅を廃した老年期において、坐禅の代替行として特に意識されるようになり、東福寺における法華読誦の実情や宋及び南宋の典籍より得た知見を自分なりに咀嚼していくことで、法華読誦を禅僧相應の行として、再解釈を試み ていた。また、無住は日常の修行、追善供養や法談といった様々な場で『法華経』を活用しており、その法華経信仰は、無住の宗教活動を支える上でも重要な位置を占めるものであった。このような『法華経』解釈のもとでは、『法華経』は禅と法華経信仰者を結ぶ紐帯の

役割を果たしている。無住のような形で『法華経』の読み直しは、禅宗の日本定着という観点からみても注目すべき解釈である。

このように無住は、禅宗の台頭や坐禅の流布という時代の潮流を肯定的に受容し、宋の典籍との出会いを経ることで、それを活用して積極的に自身の主張を展開していった。坐禅の困難な無住が、禅僧としての自意識を持ち続けた理由は、坐禅のできない禅僧への救済も含め、宋禅の内容に無住が魅力を感じていたからであろう。さらにそれは、無住自身の法華経信仰と結びつくことにより、鎌倉時代後期における日本社会に即した形での禅理解の提示へとつながっていったのである。

註

- (1) 原田正俊『日本中世の禅宗と社会』（吉川弘文館、一九九八年）、高柳さつき「日本中世禅の見直し―聖一派を中心に―」（『思想』九六〇号、二〇〇四年）、『季刊日本思想史』六八号（市川浩史・菅基久子編「中世の禅を読む―円爾弁円とその周辺」、二〇〇六年）等。
- (2) 『雑談集』巻三、「愚老述懐」、一〇六頁。本章における『雑談集』の引用は、三木紀人・山田昭全校注『雑談集』（中世の文学）（三弥井書店、一九七三年）に拠った。
- (3) 三木紀人「無住小論」（『国語と国文学』三九巻一〇号、一九六二年）、大隅和雄「弱者の人間洞察・無住一円」（同氏著『中世思想史への構想』名著刊行会、一九八四年、初出一九七三年）、吉原健雄「無住道暁の「方便」説と人間観」（『日本思想史学』三一号、一九九九年）等。
- (4) 『雑談集』巻三、「乗戒緩急事」、九四頁。
- (5) 無住関連の論文については枚挙に暇がないが、渡邊信和・佐々木雷太編「無住関係文献目録」（長母寺開山無住和尚七百年遠諱記念論集刊行会編『無住―研究と資料』あるむ、二〇一一年）を参照されたい。
- (6) 原田正俊「東福寺の成立と「時代の妖怪」」（前掲註（1）同氏著書、初出一九九四年）。
- (7) 和田有希子「無住道暁と鎌倉期臨濟禅」（『文芸研究』一五三集、二〇〇二年）。
- (8) 山田昭全「雑談集の方法と思想」（註（2）前掲書、「解説」山田昭全氏担当）、石田瑞磨『雑談集』出典考」（同氏著『日本仏教思想研究第五巻 仏教と文学』法蔵館、一九八七年、初出一九七六年）、三国博「無住と智覚禅師延寿の著作」（『大正大学大学院研究論集』六号、一九八二年）等。
- (9) 『東福開山聖一国師年譜』、寛元三年・四年条（『大日本仏教全書』七三巻史伝部十二、一九七二年、一五〇頁）。原田正俊、前掲註（6）論文、八〇頁参照。
- (10) 土屋有里子「梵舜本の考察」（同氏著書『沙石集』諸本の成立と展開）笠間書院、二〇一一年、二四七―二五四頁、初出二〇〇五年（第一節）。
- (11) 『雑談集』巻三「愚老述懐」、一〇五―一二二頁。
- (12) 詳細は小島孝之校注・訳『沙石集』（新編日本古典文学全集五二）（小学館、二〇〇一年）の「解説」参照。無住の略歴についても参考とした。
- (13) 『雑談集』巻十「法華衣坐室法門ノ大意ノ事」、三三四頁。
- (14) 三木紀人「無住と東福寺」（『仏教文学研究』第六集、一九六

八年)。

- (15) 原田正俊、前掲註(6) 論文、八〇〜八七頁。
- (16) 「無住道暁置文」、長母寺文書(『愛知県史 資料編八 中世一』二〇〇一年、四〇九・四一〇頁)。なお、前掲註(5)『無住―研究と資料』巻頭には、写真が掲載されている。
- (17) 無住には西大寺流の律僧として活動した時期があったことも知られるが、後に離脱したことが先行研究で指摘されており(三木紀人「作者の略伝」(註(2) 前掲書、「解説」三木紀人氏担当)、堤禎子「常陸における無住の師について」(『茨城史林』九号、一九八〇年)、追塩千尋「叡尊の東国下向」(同氏著『中世の南都仏教』吉川弘文館、一九九五年、初出一九八九年)等)、「無住道暁置文」を踏まえても、無住の最終的な自意識は禅僧であったと考えたい。
- (18) 菅基久子「弁円円爾と無住一円の思想的関係」(『武蔵大学総合研究所紀要』一八号、二〇〇八年、一〇七〜一一四頁)。
- (19) 『望月仏教大辞典 第二巻』増訂版(世界聖典刊行協会、一九五七年)。なお、「四句」の分類は『聖財集』においては、全体に渡って展開されている。
- (20) 『雑談集』巻四「養性ノ事」、一三四・一三五頁。
- (21) 『雑談集』巻一「解行事」、五九・六〇頁。
- (22) 大隅和雄「無住の思想と文体―中世説話文学ノート―」(同氏著『中世 歴史と文学のあいだ』吉川弘文館、一九九三年、一四〇〜一四三頁、初出一九六一年)。
- (23) 『雑談集』巻一「三学事」、七四頁。
- (24) 無住における宋代の臨済禅からの禅教一致の受容については、和田有希子、前掲註(7) 論文参照。
- (25) 『雑談集』巻八「持律坐禅ノ事」、二五九頁。
- (26) 末木文美士氏によれば、無住は始覚の立場から修行の実践を重視しており(「無住の諸行並修思想」(同氏著『鎌倉仏教展開論』トランスビュー、二〇〇八年、初出二〇〇二年)、無住は修行重視の立場からも坐禅不要論は容認できなかったと考えられる)。
- (27) 原田正俊、前掲註(6) 論文、八〇〜八七頁。
- (28) 『雑談集』巻八「持律坐禅ノ事」、二五五頁。
- (29) 『雑談集』巻八「見性悟道ノ人退スヤ不事」、二五一頁。『宗鏡録』からの引用箇所については、石田瑞麿、前掲註(8) 論文、三七八頁参照。
- (30) 無住の見性観については、本稿第二章「無住道暁と痴兀大慧にみる禅理解―鎌倉時代後期における禅の特質―」参照。
- (31) 『雑談集』巻四「養性ノ事」、一三五・一三六頁。

- (32) 『万善同帰集』の引用箇所については、石田瑞麿、前掲註(8)論文、三七〇頁参照。なお、石田氏の指摘するように『万善同帰集』を踏まえて書かれたものであって、本文そのままの引用がなされているわけではない点は、無住の解釈のあり方も含め留意しておく必要がある(『万善同帰集』の該当箇所については、『大正新修大蔵經』第四八卷、九六三頁下参照。なお本章における『大正新修大蔵經』本文の検索については、「SAT 大正新脩大蔵經テキストデータベース」(<http://21dzk.l.u-tokyo.ac.jp/SAT/>)を活用した)。無住の著作における依拠資料としての『万善同帰集』のあり方については、三国博「無住と智覚禅師延寿の著作(その一)」(『国文学踏査』一一号、一九八一年)参照。
- (33) 原田正俊「中世社会における禅僧と時衆——遍上人参禅説話再考——」(前掲註(1)同氏著書、一七八・一七九頁、初出一九八八年)。
- (34) 『雑談集』卷九「読経徳之事」、二六八頁。
- (35) 『雑談集』卷九「読経徳之事」、二六八頁。なお、この見解については無住が『万善同帰集』を参照した可能性がある(『大正新修大蔵經』四八卷、九六二頁下参照)。
- (36) 『雑談集』卷八「持律坐禅ノ事」、二五七頁。
- (37) 平雅行「鎌倉仏教論」(『岩波講座日本通史』第八卷、一九九四年、二八〇・二八一頁)。
- (38) 『雑談集』卷三「乗戒緩急事」、九四頁。
- (39) 石田瑞麿「無住一円とその戒律観」(同氏著『日本仏教思想研究 第二卷 戒律の研究 下』法蔵館、一九八六年、四五・四五二頁、初出一九七九年)。
- (40) 小林直樹「無住と南宋代成立典籍」(『文学史研究』五三号、二〇一三年、四五〇・五一頁)。
- (41) 小林直樹「無住の経文解釈と説話」(『説話文学研究』四八号、二〇一三年)。
- (42) 『雑談集』卷七「法華事」、二三〇頁。
- (43) 『雑談集』卷七「法華事」、二二二頁。
- (44) 『雑談集』卷十「法華信解品大意ノ事」、三一六頁。この点については、三木紀人・山田昭全氏の脚注にその指摘がある(二二二頁、注三五)。なお、円爾弁円の講義を弟子の痴兀大慧(一二二九〜一三二二)が筆録したとされる『大日経見聞』を分析した窪田哲正氏によれば、円爾は法華本門のみを密教と同等とする説を主張していたようである(「弁円『大日経見聞』における『法華経』の位置づけ」(『大崎学報』一五〇号、一九九四年、一九〇〜一九九頁))。

(45) 『雑談集』巻七「法華事」、二二一・二二二頁。

(46) 小林直樹、前掲註(40) 論文、四五・四六頁。

(47) 土屋有里子、前掲註(10) 論文、二四七～二五六頁。大道一以(一二九二～一三七〇)が東福寺内の普門院に収蔵されていた書籍を記した「普門院經論章疏語録儒書等目録」(『大日本古文書 家わけ第二十 東福寺文書之一』二八号)には、『宗鏡録』や『禅苑清規』などが含まれており、土屋氏が指摘するように、こうした典籍を無住は、普門寺で閲覧した可能性がある。

(48) 『雑談集』巻四「養性ノ事」、一三五頁。「老病随」日氣力弱シ。仍坐禅行法随年廢了」。

(49) 「普門院經論章疏語録儒書等目録」(前掲註(47))は、『法華經』から始まっており、東福寺で重要視されていたことが窺われる。

(50) 『雑談集』巻八「持律坐禅ノ事」、二五六・二五七頁。

(51) 『法華經』からの引用句はそれぞれ「安樂行品」「分別功德品」「法師功德品」に典拠があり、前二句については、同様の引用が『雑談集』巻七、「法華事」、二二七頁にもある(『雑談集』三木紀人・山田昭全氏の補注、巻八・注一五参照)。

(52) 『雑談集』巻十「法華信解品大意ノ事」、三二三頁。

(53) 『雑談集』巻十「法華信解品大意ノ事」、三二五～三二八頁。

この長者窮子の譬喩の無住の解釈については、小林直樹氏が無住の法華經理解の背後に東福寺における修学があったことや無住の関心が凡夫のもつ本来の覺性の問題にあったことを指摘している(前掲註(41) 論文、二七～三〇頁)。なお、『宗鏡録』の該当箇所については、『大正新修大藏經』四八卷、五五・五五六頁参照。『雑談集』の「智覺禪師ノ、宗鏡録ニ、國王長者ト云。經ノ中ノ譬ヘハ、皆心王心所ノ法門也」ト云へり(三二六頁)という引用自体は『宗鏡録』の文意を汲んだものであろう。

第四章

野上八幡宮所蔵『御託宣記』における禅宗

―鎌倉時代後期の紀伊国野上荘における

臨済宗法燈派と在地領主―

はじめに

鎌倉時代後期は禅宗が未だ日本社会に十分に定着していない時期であり、そうした時代状況における禅宗のあり方を分析することは、禅宗が何故、日本社会に受容され、広範な地域に浸透していったのかという問いを考える上で非常に重要である。本章は、鎌倉時代後期における禅宗が、在地領主層にどのような形で布教され、受容されていったのかという視覚から、この課題について考えていくことにしたい。

鎌倉時代後期における禅宗の展開については、東福寺開山の円爾弁円（一二〇二―一二八〇）を派祖とする臨済宗聖一派や由良興国寺（西方寺）開山の無本覚心（一二〇七―一二九八）を派祖とする臨済宗法燈派が、当時の主流派であったことが、先行研究で明らか

にされており、その特徴として、兼修禅、特に密教との兼修が目されている（1）。

鎌倉時代後期における在地領主層の禅宗受容については、藺田香融氏が『峯相記』の記述から、鎌倉時代後期の播磨国における禅宗の伝播と悪党の跳梁の連動性を読み取っており、土豪武士達の連帯が東福寺派臨済禅を受容する基盤となったことなど、重要な指摘をしている（2）。さらに原田正俊氏は播磨における念仏堂から禅宗への転宗に注目し、その要因として禅宗の主張する「直指人心・見性成仏」の立場が、たやすく得法できるものとして仏教を人々に近づけた点、顕密諸宗にたいし、新たな支配を正当化するイデオロギーとして、新たに台頭していった在地領主層に受容された点を指摘している（3）。原田氏は、紀伊国における法燈派の活動についても詳論しており、禅宗と神祇との関係について全面的にとりあげ、熊野信仰との関係、伊勢神宮との関係、八幡神との関係、妖魔・龍女との関係といった多彩な側面から、禅宗の地域展開を読み解いている（4）。

また、禅宗による神祇を媒介とした地方布教については、禅僧たちが、山神や土地神などをみずからの弟子とするという神人化度の説話についての、葉貫磨哉氏（5）や広瀬良弘氏（6）の研究が注目される。

一方で上田純一氏は、肥前佐嘉郡の在地領主国分・高木氏と蔵山順空（一二三三～一三〇八・東福寺六世）を開山とする肥前高城寺を題材に、在地領主にとつての禅宗受容について、北条氏得宗勢力との提携といった政治的意味と、禅が顕密への優位性を説くことは新しい支配秩序の構築を目指す在地領主層にとつて意味があったことなど、禅宗受容をめぐる政治的な側面についても配慮して論じている（7）。こうした視点は、鎌倉時代後期の伊賀国平等寺の禅院化における得宗庶流家の役割を読み解いた大田壮一郎氏の論考（8）にも引き継がれ、事例の蓄積も進んでいる。

こうした成果によつて、鎌倉時代後期における在地領主の禅宗受容については、単に密教との兼修が流布の要因というわけではなく、既存の顕密仏教と異なる禅宗の革新性が求心力となりつつ、禅宗による在地信仰の取り込みや在地領主にとつての政治的意味といった要素が複合して受容されていくことが把握されてきたように思われる。しかしながら、具体的にどういった内容の禅宗が布教され、何故人々に受容されていたのかという点については、史料的な制約もあってまだまだ解明されていない部分が多い。そこで本章ではこうした点について、野上八幡宮所蔵『御託宣記』という史料の分析を通して考察していくことにしたい。

野上八幡宮所蔵『御託宣記』とは、建治四年（一二七八）、紀伊国

野上庄の下司木工助入道信智の娘延命女と長男の嫁如意女が重病にかかり、八幡神が憑依し、由良興国寺の無本覚心らと問答を繰り広げた一連の事件を記録したものである（9）。この事件は、覚心の伝記史料をはじめ（10）、無住道暁（一二二六～一三二二）の『沙石集』（11）や正安三年（一二三〇）～嘉元二年（一二三〇四）頃に成立したとされる『八幡愚童訓』（12）でも取り上げられ、鎌倉時代後期において広く流布した事件であったことが知られる。

この野上庄での「託宣事件」については、萩原龍夫氏が『鷲峰開山法燈円明国師行実年譜』（13）の記事をもとに「野上庄託宣事件」としてその概要を紹介しており、『沙石集』の記事についても指摘している（14）。その後、原田氏が紀伊国の法燈派の地域展開について論じる中で、託宣事件の広範な流布のあり方や禅宗と神祇との関係について分析をしている（15）。

近年、菌田香融編『南紀寺社史料』（16）の刊行がなされ、野上八幡宮所蔵『御託宣記』上巻・中巻・下巻の三巻の現存が確認され、とともに、その復刻がなされることにより、託宣事件について、これまで覚心の伝記史料に依拠していた状況とは、新たな段階に入ることとなった。桜木潤氏によつて詳細な解説がなされているので、それをもとに史料の特徴を説明していくことにしたい（17）。野上八幡宮所蔵『御託宣記』は至徳元年（一二八四）に奥州の勧進聖呑空

の手によって書写されたものであり、その五年後の嘉慶三年（一三八七）に無本覚心の高弟孤峰覚明（一二七一～一三六一）に学んだことのある臨済宗東福寺派の別峰大殊（一三二一～一四〇二）によって下巻の奥書が書き加えられ、権威づけられたものである。また、中巻の末尾に「聴聞衆交名」として無本覚心以下、憑依した八幡神と無本覚心らとの問答を聴聞した十六名の名が挙げられているが、彼らは野上庄を中心とした地域における在地の有力者たちであった。その内容は、信智一門が「永令禁断殺生」のために起請文を書いたこと、八幡神の本地が阿弥陀如来であること、当時の人々の来世観、さらには蒙古襲来や疫病の流行といった鎌倉時代後期の社会動向に至るまで、多岐にわたり、当該期の人々の思想を知る上で重要な史料となっている。

さらにこの史料の復刻後、坂本亮太氏により、『御託宣記』における宗教観や社会観についての詳細な分析がなされた（18）。まず臨済宗法燈派について、坐禅を第一に考え、心の有様を重視し、その関連において先祖供養や自身の善事としての法華経・真言・陀羅尼・念仏も容認し、そうした実践方法を示す点を、その特徴として読み取っている。また在地領主などの武士層は、戦乱・疫病などの社会不安、殺生を生業とすること、百姓を使役することなどの苦悩を抱えている点を指摘し、法燈派の禅僧はそれを取り除く実践方法を示

している点などを明らかにしている。

坂本氏の分析により、『御託宣記』の基礎的研究は大きく進展したといえる。しかし、『御託宣記』の史料的な位置づけについては、まだまだ不明な点が多い。本章では、そうした点に留意しつつ、具体的にどういった内容の禅宗が布教され、何故人々に受容されていたのかという点について、『御託宣記』を素材に論じていくことにしたい。

一、「聴聞衆交名」と『御託宣記』の世界

―禅宗と在地領主の結合―

まず史料のあらましについて述べておくと、野上八幡宮所蔵『御託宣記』では、建治四年（一二七八）正月晦日に、野上庄の下司木工助入道信智の娘延命女と長男の嫁如意女に八幡神が憑依してから、覚心が二月十八日に加持のため請されて以降、二月二十九日までの間連日、経・陀羅尼が読まれ、八幡神との問答が行われている。二十九日には八幡神が託宣を末代に伝えることを述べて去り、二人が回復するまでが（上巻）と（中巻）である。『紀州由良鷲峰開山法燈円明国師之縁起』によれば（19）、晦日に覚心らは由良の西方寺に帰るが、猶託宣があり、如意女と信智の次男平光直が西方寺に赴き十

七日間逗留し、問答を行い、三月二十日に野上に帰ったという。『御託宣記』では（下巻）に三月十三日から十八日までの問答が記されている。

本章ではまず、この史料を読み解いていく上での基礎的な情報を整理していくことにしたい。その中で、特に『御託宣記』中巻の末尾に「聴聞衆交名」として挙げられている無本覚心以下、問答を聴聞した在地の有力者に注目し、託宣事件が起こった当該期の状況と「聴聞衆交名」が示す意味について確認していく。

野上荘についての専論は中原正光氏の研究があり、本章でもその記述によりつつ野上荘について説明していくことにしたい⁽²⁰⁾。延久四年（一〇七二）の荘園整理の結果、石清水八幡宮護国寺に下された九月五日付「太政官牒」⁽²¹⁾には野上荘が記されており、その項に見える治安二年（一〇二二）一〇月九日付の国司高階成章牒には、宮寺建立の後、根本荘として、地利をもって、毎年下院（宿院極楽寺）に行幸して放生大会を奉修する日の三所大菩薩御服料に充用し、官物・地利が免除することが記されており、この時点ですでに石清水八幡宮領として成立していたことが分かる。なお、野上八幡宮については、野上八幡神社の旧記や古老の口伝などを記したとされる『八幡宮歴代記』〔慶安元年（一六四八）成立〕⁽²²⁾には、永延元年（九八七）に石清水八幡宮の別宮となり、万寿二年（一〇二

五）には本宮の再興があったとされる。

後醍醐天皇による「元弘の勅裁」があった一三三〇年代より、高野山領としても史料に登場するようになるが、すでに鎌倉時代後期より石清水八幡宮とその領有をめぐる境相論が発生している。坂本亮太氏は、託宣の場集った人々について、高野山支配（御手印縁起の論理）に抵抗する武士勢力を想定している⁽²³⁾。禅宗が在地領主層の連帯の紐帯となっていく点は、前述した播磨国の『峯相記』の事例⁽²⁴⁾とも共通する部分があり、禅宗を必要とした人々の性格を考える上でも興味深い。

さて次に、『御託宣記』中巻の末尾に「聴聞衆交名」⁽²⁵⁾として挙げられている覚心以下、問答を聴聞した在地の有力者について『御託宣記』の記述によりつつ概括していくことにしたい。

聴聞衆交名

由良心地房上人覚心 在判

A 同弟子僧崇心在判 同弟子僧心海在判

(マ)
蜜教房義弁

山東入道向西 同舎弟木工助入道信智

同舎弟僧長慶 同舎弟僧洩覚

蔵人平重直 向西二男 平重光 同四男

B 平重正 同五男 平俊範 信智嫡男

蔵人平家経 同舎弟僧性実

蔵人坂上家 生地蔵人大夫嫡男 澄 判官代平光直在判

この「聴聞衆交名」に挙げられた十六人は、大きく二つのグループに分けることができる。仮にAグループとBグループに分けて考えることにしたい(A・B及び囲み線は筆者加筆)。

まずAグループは覚心以下その弟子等によって構成される、由良荘西方寺より野上荘に請じられた臨済宗法燈派の僧侶達である。『御託宣記』二月十九日条(已尅)において、八幡神は覚心が必要な理由を次のように述べている。

凡夫ハわかいはん事をもちいましてけれハ、ひしり(※覚心)に

むかいていはんとて、日ころハものもいはてありつれともいまはひしりにむかいていひそめたれハ、入道(※信智)をよへ、ものおしゑせんと云々、(註(※)は筆者による。以下同)(26)

凡夫は八幡神のことを用いないので、覚心を通して伝えようとしていることが分かる。その上で、今回託宣を伝えるべき主体である野上庄の下司木工助入道信智が呼ばれている。八幡神は覚心に大きな信頼をよせており、

いきなからわかともそこそおもひたてまつれ、われハひしり(※覚心)をまほる、ひしりハわれをわすれ給な、(27)

とまで八幡神に言わしめている。これらの記述よって覚心は、野上荘という地域で信仰されている八幡神に認められた存在として、後で説明するBグループの在地の有力者達に認識されるようになり、その言説に大きな影響力をもたせることになったと考えられる。なお、問答には覚心のみならず、崇心や心海といった法燈派の僧侶達も積極的に発言している。

次に在地の有力者で構成されるBグループであるが、山東入道向西は山東荘地頭として任じられた「大炊助入道」と系譜上のつなが

りをもつ人物とされ(28)、託宣を受ける一番の当事者である野上荘下司の木工助入道信智はその舎弟であり、以下そのほとんどがその親族で構成されている。注目すべきは蔵人坂上家澄の存在である。

坂上氏は伊都郡・那賀両郡にわたり広く分布する豪族であり、鎌倉時代後期においても下司・預所・公文等の荘官として、また悪党として存在している(29)。「聴聞衆交名」の坂上家澄は、向西三男平重直や平家経と同様に蔵人の官を肩書としている点も、向西の一族と坂上一族はかなり近い属性をもった集団として考えることができよう。このようにBグループは、山東荘・野上荘を中心とした地域における在地の有力者で構成されていることが分かる。また、信智と八幡神の関係については、『御託宣記』二月十九日条(已尅)の託宣で、

入道(※信智)をいかにもなさんとハおもへとも、なをも不便なれハ、子ともにつきてさとす也、(30)

と八幡神は今回の憑依について、信智への特別な思いを述べている。さらに廿一日条(戌尅)において、信智は先世において八幡神の兄であったが、罪によって悪道に落ちて畜生道にて牛になり、八幡神の方便によって人間に生まれたことが明らかにされている(31)。こ

のように信智は野上荘という地域で信仰されている八幡神の加護を受ける存在として、八幡神に認められた存在であったことを読み取ることができる。ただし、前述のように八幡神は自らの主張を汲みとる特別な存在として覚心が必要としており、託宣において覚心らの存在を欠くことはできない。

このようにAグループとBグループの人間は、共に八幡神の加護を受ける存在である。そして、AグループとBグループの紐帯となっているのが、八幡神であり、ここに神祇を紐帯とした禅宗と在地領主の結合を確認することができるのである。

二、信智一門と殺生禁断の起請文

八幡神は託宣の契機について、二月十九日条(32)において、信智一門の狩りなどの殺生を諫めることにあったことを明かにしている。この問題については、信智も認識しており、すでに一門に起請文を書かせていた。しかし、託宣によれば凡夫の心は汚いものであり、起請は用いられていなかったことが判明する。そのことによって信智に災いが及ばないよう、八幡神は信智の子どもに憑いて諭しにきたのだという。問答は続いていき、凡夫は信じず、八幡神のいうことも用いないので、聖(覚心)を迎えたのだという。

こうした記述から、まず信智側の状況として、一門の起請文を破る存在がいて、一門の結束が十分でないことが読み取れる。また、八幡神も何とか信智を助けようとしているものの、万能というわけではないようである。そこで前章でみてきたように、覚心ら禅僧の存在が、在地の神によって必要とされていることが分かる。

二月廿四日条（申尅）では、起請文について再度書くように八幡神から指示があり、

起請をかゝすへし、起請かきながらそむかんものハ自業自得也、
かゝしと申さんものをハはなつへし、たゝしうちにハつかハす
ともところはゆるすへしと云々、（33）

起請文を書きながら背く者は自業自得、起請文を書かない者は氏を放つとしている。『御託宣記』（中巻）の末尾には「信智一門書起請文、永令禁断殺生乎」（34）とあり、起請文を書いたことが確認できる。

坂本亮太氏は、一連の記事から殺生を生業とする当時の武士の罪業観、苦悩を読みとっているが（35）、本章では、信智一門の結束という観点からこの史料を読み解いてみたい。まず、起請文を書きながらそれが信智一門の中で破る者がいた点に注目したい。もし、起

請文が守られていれば八幡神の託宣は不要だったのであり、託宣を必要とする原因の一端は、信智一門の結束が十分でなかったことが背景にある。

「聴聞衆交名」に見たように信智一門は、山東荘・野上荘を中心とした地域における在地の有力者である。そして託宣があったことによって、彼らが一同に集まって聴聞している点は重要であり、彼らが託宣を通して参集し、起請文を作成したことは、一門の結束を強めるという点においても、大きな意味のある儀式的な出来事であったといえよう。こうした一門の結束の必要性は、高野山支配への抵抗（36）や元寇・兵乱への不安（37）という時代状況と無関係ではなかったと考えられる。

さらに、八幡神が禅僧を必要としたことにより、精神的な柱として新たな要素が加わることになり、一同に参集した在地領主達に禅宗が認知され、禅宗が在地に浸透する契機となっている点はやはり見逃せない。そうした場を通して、覚心ら法燈派禅僧は八幡神を媒介に、禅宗独自の教義を『御託宣記』の中で展開していく。次節では、そうした点について分析をしていくことにしたい。

三、『御託宣記』における坐禅の布教

『御託宣記』において、諸行の中で特に重視されているのが坐禅である。その特徴について坂本亮太氏は、心（正直・慈悲・物思わない）の有り様が大事にされていて、坐禅はそのための手段として重視されている点、坐禅を重視しているが諸宗を否定せず、真言・念仏・法華経も重視した上で、その根底に禅の境地である心が重視される点など、重要な指摘をしている（38）。本節ではそうした指摘を踏まえた上で、坐禅布教のあり方により焦点をあてて、分析をしていくことにしたい。

『御託宣記』ではじめて坐禅が話題にのぼるのは、二月廿一日条（戊尅）の覚心と八幡神の問答である。

上人（※覚心）問云、律・俱舍・成実・法相・三論・天台・花嚴・真言・念仏・禅宗の中にいつれか当時国ニ相応して利益ひろく候へきと、答云、坐禅ことに多らはれたり、一切たゞものをおもふか罪にてあるなり、たゞ一時片時なりともものをおもはぬかめてたき事也、仏ニならんとおもふなをこれ妄念也、これをもてよろづの事をハおほしめしやれと云々、（39）

ここでは、顕密八宗に念仏宗・禅宗を加えた十宗で諸宗派が把握されていることが、まず特徴的である。これは同時代の聖一派の円爾も『十宗要道記』においてほぼ同様の把握をしており（40）、鎌倉時代後期の禅僧における、ある程度共有した認識であった。そして、この中で坐禅（禅宗）が当国相応であること、物思わない事が重要であることが述べられている。また、廿五日条（申尅）では、八幡神は御宝殿の中で坐禅の心地でいることなど（41）、坐禅が神に選ばれた行であることが分かる。

坐禅の実践が実際に話題にあがるのは、廿七日条（戊尅）の問答である。八幡神は「此座にまいりあいて候人々得脱のために御坐禅候へ」（42）と要望し、それに従って覚心及び余人は共に坐禅を実践する。坐禅の後、覚心と八幡神の次のような問答がある。

其後上人（※覚心）問云、御坐禅の時の御手の合掌ハいかなるよしにて候そと、答云、上人の心を見候ハんとて加様に候つるなりと云々、又問云、いかにと御らんせんとおほしめされ候けるやらんと、答云、念をおこすか、おこさゝるか見んと思てなりと云々、又問云、念ハおこして候つるやらんと、答云、ちとハおこりたり、されとも念といふ程の事ハなしと云々、又問云、坐禅の御手つねにたかひておハしまし候と存て候つる、それに

て候かと、答云、それなりと云々、(43)

八幡神は覚心との問答を通して、合掌のあり方について、心の有り様として念をおこさないことが重要であることが説かれている。ここでは八幡神が、念が起きているかどうか、覚心の心をのぞいて見たところ、「少し起こっている、けれども念という程のことはない」

(傍線部)と答えるなど、坐禅における実践上の重要ポイントが強調され、こうした実演を通して理解を深める構成となっており、さらに廿八日条では、八幡神が坐禅の姿を人々に見せるなど(44)、八幡神と覚心によって、坐禅の実践における行き届いた説明が展開されるのが特徴的である。こうした、あたかも芝居のような問答を通して、坐禅が布教されることにより、坐禅というものを身近な行として理解させようという意図をこうした記述から読み取ることができる。

また一連の問答において、禅僧ではなく、八幡神が主体的に坐禅の実践を勧める形式をとっていることは見逃せない。ここに、禅宗の代弁者としての八幡神の役割を見いだすことができる。在地の八幡神が、その地域の人々に直接語りかけて勧めることは、禅僧が直接語りかけるよりも、布教の上において大きな影響力を発揮したことは間違いない。

このように『御託宣記』では、神を媒介に、人々の心に届きやすい説明をもつて、坐禅の布教を試みている。覚心らは、在地の八幡神との問答という舞台装置を使って、坐禅の実践へと人々の心を引き込んでいったのである。こうした『御託宣記』の記述は、鎌倉時代後期において、禅僧が坐禅をどのように人々に啓蒙していたのか、具体的に知ることができる点において重要な記録といえよう。

四、『御託宣記』における『法華経』と禅

『御託宣記』において『法華経』が重視されていることは、坂本亮太氏もすでに指摘しており、見逃せない特徴となっている(45)。本節ではこの点について、禅宗布教の観点からさらに掘り下げていくことにしたい。

由良西方寺における弘安元年三月十六日条(戊尅)では、八幡神との間に次のような問答がある。

上人(※覚心)問申云、法華経の是法非思量分別之所能解の文を上古の祖師今禅法なりと云々いかん、答云、同也と云々、(46)

『法華経』より引用された「是法非思量分別之所能解」(傍線部)、

この法は思量分別によって理解できるものではないという教えが、禅法であるという解釈を、覚心は八幡神から同意を得ている。おそらくは、禅宗で重視された「一心」や「無心」に通じる教えである点が、禅宗においてこうした解釈を生んだと考えられる。円爾の弟子である無住道暁は、『沙石集』において、この句を「一心」や「無心」を説明する際に使用しており(47)、また同じく円爾の弟子である痴兀大慧(一二二九―一三二二)も『枯木集』において「無心無念」を説明する際にこの句を引用している(48)。こうしたことから、この句は鎌倉時代後期の禅僧の間で重要視された文句であったことが分かる。この場合の『法華経』引用は、法華経信仰そのものに即して重要視されたのではなく、禅に即して再解釈するという作業を通じて、人々に禅を理解させるためのツールとして『法華経』を利用していたと考えることができる。

さらに三月十七日条(巳尅)においては、今度は覚心の問いに八幡神が同調する形で、『法華経』を用いて、坐禅の心が説明されている。

上人(※覚心)問申云、法花経身心寂不動の文、いまの坐禅の心と存候如何、答云、同也と云々、(49)

こうした引用のあり方は、当時における法華経信仰の広がり考えた場合、そうした人々への説得力があるという点において、坐禅の布教上においても重要な意味があったと考えられる。

このように『御託宣記』で引用されている『法華経』は、単なる『法華経』重視という側面だけでなく、禅を人々に理解させるためのツールとしても『法華経』を使用している。さらにそれが八幡神によって承認されることにより、より説得力をもった主張として、禅宗の主張を補強していったのである。

おわりに

本章では、具体的にどういった内容の禅宗が布教され、何故人々に受容されていたのかという観点から、『御託宣記』分析してきた。最後に本章で明らかにしてきたことを整理して結びとしたい。

従来の研究でも指摘されてきたように、神祇を紐帯とした禅宗布教は、鎌倉時代後期の禅宗の流布のあり方を考える上で非常に重要である。『御託宣記』の場合は、在地の八幡神の要請によって禅僧が必要とされ、禅僧の導きによりながら在地の有力者達が八幡神の託宣を聞くという構図により、禅宗という新しい要素の導入に当たって神祇の存在が重要な契機となっていることが分かる。

その背景には、高野山支配への抵抗や元寇・兵乱への不安という野上荘周辺の在地領主の置かれた状況があり、野上荘下司である信智は一族間の結束を強める必要性に迫られていた。しかし、起請文を破る者が信智一族の中にいたことが判明するなど、必ずしも一族内は結束していなかった。そこで託宣という場が必要とされたのである。『御託宣記』における殺生禁断の起請文は、一度破られた起請文を八幡神の託宣という場においてやり直すことで、信智一族内の結束を改めて強めようという側面があったと考えられる。

さらに、そうした状況下における新たな精神的な柱として禅宗が

必要とされ、八幡神との問答が展開していく。『御託宣記』において諸宗の中で最も勧められているのは禅宗（坐禅）である。在地の八幡神がその地域の人々に直接語りかけて坐禅を勧めることは、禅僧が直接語りかけるよりも、布教の上において大きな影響力を発揮したことは間違いない。神を媒介に人々の心に届きやすい説明をもって、禅僧が坐禅の布教を試みていたことを『御託宣記』から読み取ることができる。

一方で八幡神と覚心ら法燈派禅僧による禅宗の教義の説明については、『法華経』が活用されていた。『法華経』による禅の説明は、当時における法華経信仰の広がり考えた場合、そうした人々への説得力があるという点において、禅宗の布教上においても重要な意味があったと考えられる。さらにそれが八幡神によって承認されることにより、より説得力をもった主張として、禅宗の主張を補強していったのである。

「はじめに」で述べたように近年の研究成果によって、鎌倉時代後期における在地領主の禅宗受容については、単に密教との兼修が流布の要因というわけではなく、既存の顕密仏教と異なる禅宗の革新性が求心力となりつつ、禅宗による在地信仰の取り込みや在地領主にとっての政治的意味といった要素が複合して受容されていくことが把握されてきた。本章で提示した紀伊国野上荘における『御託

宣記』の事例も、同様の視覚から理解することが可能である。

『御託宣記』から読み取れることは、禅僧達の布教のあり方は受容者側の心情に寄り添うものであり、裏を返せば、禅宗自身の教義も在地のあり方に規定されて、変質していった部分もあるということである。実はそうした過程を経て形成された禅理解こそ、日本で布教され定着していった禅なのであり、そうした禅の実相を史料に即して捉えていく作業が今後必要であろう。本章はそうした視覚から禅宗を読み解いた一試論である。

註

- (1) 中尾良信「日本の禅の特質」(高崎直道・木村清孝編『日本仏教論―東アジアの仏教思想Ⅲ』春秋社、一九九五年)、高柳さつき「日本中世禅の見直し―聖一派を中心に―」(『思想』九六〇号、二〇〇四年)。
- (2) 藺田香融「神仏信仰の隆盛」(『兵庫県史』第二卷、一九七五年、「三」新仏教の興起(二)―禅宗―三九八〜四二四頁)。
- (3) 原田正俊「播磨国における禅宗の発展」(同氏著『日本中世の禅宗と社会』吉川弘文館、一九九八年、初出一九八四年)。
- (4) 原田正俊「禅宗の地域展開と神祇―紀伊半島・臨済宗法燈派を中心に―」(註(3)前掲書、初出一九八八年)。
- (5) 葉貫磨哉「洞門禅僧と神人化度の説話」(『駒沢史学』十周年記念号、一九六二年)。
- (6) 広瀬良弘「曹洞禅僧における神人化度・悪霊鎮圧」(同氏著『禅宗地方展開史の研究』吉川弘文館、一九八八年、初出一九八三年)。
- (7) 上田純一「肥前高城寺の建立」(同氏著『九州中世禅宗史の研究』文献出版、二〇〇〇年、初出一九八二年)。
- (8) 大田壮一郎「聖一派永明門派の伊賀進出と鎮西得宗庶流家―伊賀安国寺前史―」(『鎌倉遺文研究』三〇号、二〇一二年)。
- (9) 本稿における『御託宣記 野上八幡宮所蔵』の引用は、藺田香融編『南紀寺社史料』(関西大学出版部、二〇〇八年)に拠った。
- (10) 無本覚心に関する伝記史料については、原田正俊氏による諸本と内容についての詳細な考証があり、「野上庄託宣事件」についても言及がなされている(前掲註(4)論文)。
- (11) 『沙石集』卷五末ノ七、三〇八・三〇九頁。本稿における『沙石集』の引用は、小島孝之校注・訳『沙石集』(新編日本古典文学全集五二)小学館、二〇〇一年)に拠った。なお、無住著作における法燈国師話を論じた研究として、土屋有里子「無住著作における法燈国師話―鎌倉寿福寺と高野山金剛三昧院―」(『国語と国文学』九三九号、二〇〇二年)がある。
- (12) 『八幡愚童訓』(萩原龍夫校注『八幡愚童訓 乙』(『寺社縁起』〈日本思想大系二〇〉岩波書店、一九七五年、二四九頁)。
- (13) 『鷲峰開山法燈円明国師行実年譜』(『続群書類従』一三輯下、三五七・三五八頁)。
- (14) 萩原龍夫「法燈国師とその伝承」(同氏著『巫女と仏教史―熊野比丘尼の使命と展開―』吉川弘文館、一九八三年)。
- (15) 原田正俊、前掲註(4)論文。

- (16) 前掲註(9) 参照。
- (17) 桜木潤「野上八幡宮所蔵『御託宣記』について」(前掲註(9) 所収)。
- (18) 坂本亮太「鎌倉後期の禅僧無本覺心と地域社会——野上八幡宮託宣記を読む——」(『和歌山県立博物館研究紀要』一九号、二〇一三年)。
- (19) 『法燈国師縁起』(『由良町誌』史(資) 料編、一九八五年、三〇二頁)。桜木潤、前掲註(17) 論文、三二九頁参照。
- (20) 中原正光「紀伊国野上荘について(一)——万寿以前の野上荘——」(海南市・市史編さん室『海南市史研究』五号、一九八〇年)、同「紀伊国野上荘について(二)——その荘域をめぐって——第一回」(海南市・市史編さん室『海南市史研究』六号、一九八一年)。
- (21) 『平安遺文』一〇八三号。
- (22) 『八幡宮歴代記』(『海南市史』第三卷 史料編Ⅰ(一九七九年、六五一頁〜六五七頁))。
- (23) 坂本亮太、前掲註(18) 論文、二六頁。
- (24) 藺田香融、前掲註(2) 論文。
- (25) 『御託宣記』、一八二頁。
- (26) 『御託宣記』二月十九日条(已尅)、一六三頁。
- (27) 『御託宣記』二月十九日条(已尅)、一六五頁。
- (28) 桜木潤、前掲註(17) 論文、三三二頁。
- (29) 上横手雅敬「武士団の成立」(同氏著『日本中世政治史研究』塙書房、一九七〇年、初出一九五六年)。
- (30) 『御託宣記』二月十九日条(已尅)、一六五頁。
- (31) 『御託宣記』二月廿一日条(戊尅)、一六七・一六八頁。なお坂本亮太氏は、覺心と八幡神が兄弟であったと解釈するが(前掲註(18) 論文、三二・三三頁、『御託宣記』の他の用例を鑑みても(例えば註(26) の引用文参照)、聖Ⅱ覺心、入道Ⅱ信智であり、信智と八幡神が前世で兄弟であったと解釈する方が正しいように思われる。
- (32) 『御託宣記』二月十九日条、一六三〜一六六頁。
- (33) 『御託宣記』二月廿四日条(申尅)、一七五頁。
- (34) 『御託宣記』(中巻) 末尾、一八二・一八三頁。
- (35) 坂本亮太、前掲註(18) 論文、二九・三〇頁。
- (36) 坂本亮太、前掲註(18) 論文、二六頁。
- (37) 『御託宣記』二月廿二日条(已尅)、一七一・一七二頁。
- (38) 坂本亮太、前掲註(18) 論文、二六・二七頁。
- (39) 『御託宣記』二月廿一日条(戊尅)、一七〇頁。
- (40) 『十宗要道記』(『禅宗』二二〇号附録、貝葉書院、一九二二

年、二頁）。

(41) 『御託宣記』二月廿五日条（申尅）、一七七頁。

(42) 『御託宣記』二月廿七日条（戌尅）、一七九頁。

(43) 『御託宣記』二月廿七日条（戌尅）、一七九・一八〇頁。

(44) 『御託宣記』二月廿八日条（巳尅）（午尅）、一八〇頁。

(45) 坂本亮太、前掲註（18）論文、二六・二七頁。

(46) 『御託宣記』三月十六日条（戌尅）、一八五頁。なお、引用されている「是法非思量分別之所能解」の典拠は『法華経』「方便品」。

(47) 『沙石集』卷十末ノ十二、五八八頁。

(48) 『枯木集』（森大狂校訂『禅門法語集』中巻、光融館、一九一二年、四五四頁）。

(49) 『御託宣記』三月十七日条（巳尅）、一八五頁。なお、引用されている「身心寂不動」の典拠は『法華経』「序品」。

附論

無住道曉の破戒と菩薩戒の授戒活動

はじめに

平安時代後期における破戒を正当化する恵学偏重・本覚思想の高潮への批判から、戒律・禅定の興隆運動として登場した仏教改革運動は、鎌倉時代において、戒律を厳しく守った黒衣の遁世僧である禅律僧を生みだし、幕府は無欲・廉直で従順な禅律僧を積極的に保護し、禅律寺院は地方にも広く展開していったとされる⁽¹⁾。

しかしながらこの仏教改革運動は、戒律を厳しく守った黒衣の遁世僧である禅律僧という独特の宗教者群を生み出したものの、中世仏教界全体において実態上の破戒僧を否定したわけではない。例えば、弘長三年（一二六三）の公家新制が諸寺諸山の頭密僧に戒律の遵守を命じつつも、破戒僧の放逐を禁じる等、事実上、破戒は容認されており、鎌倉時代中・後期においても、頭密僧の破戒は常態化していたことが指摘されている⁽²⁾。

そしてこのことは、頭密僧だけにとどまるものではない。鎌倉時

代中・後期の僧である無住道曉（一二二六～一三二二）は、『雑談集』において、「律僧・禅僧ノ世間ニ多クナリ侍ル事、ワズカニ五十余年也」と述べた上で、「僧ノ次第第二多クナルマヽニ、如法ナルハスクナク、不調ノ者多ク聞ヘ侍リ」⁽³⁾という現状を指摘している。こうした記述は、禅院・律院が地方に広く展開し、勢力を拡大する中で、戒律を厳守するはずの禅僧・律僧においても、その属性を覆すという現状があったことを推察させる。

しかし、こうした現状の中において、禅僧・律僧自身が破戒とどのように向き合ったのかについては十分に明らかにされてこなかったように思われる。そこで本章では、これらの課題を考える素材として、無住を取りあげ、鎌倉期における破戒をめぐる思想的動向について考察していくことにしたい。

無住の名は、『沙石集』『聖財集』『雑談集』等の著者として著名であり、また、弘長二年（一二六二）より尾張の長母寺において四十四年に渡って住持を務め、こうした著述活動や説経等を通じて仏法啓蒙を行った人物として知られている⁽⁴⁾。前章までに述べてきた通り、無住の最終的な自意識は東福寺開山の円爾弁円（一二〇二～一二八〇）の弟子としての禅僧であったが、無住は西大寺流の真言律と接触して律僧として活動していた時期があったことも指摘されており⁽⁵⁾、戒律への関心は大きいものであった。

また、本章で改めて注目しておきたいのは、無住の個人的特徴として、諸先学によって言及されてきた無住の破戒についてである（6）。無住は、『雑談集』において、「四十余ノ歳マデ、随分ニ持斎・梵行無_二退転_一侍シガ、病縁ニ事ヲ寄セ、懈怠ノ心自然ニ無_二正躰_一、薬酒晚餐用_レ之」（7）、「形ハ如法ノ律僧ニ似テ如法ナラズ」（8）と記し、戒律がままならないことを告白している。つまり、病に冒されていたとはいえ、無住は戒律を守れていなかった。しかし、自らの所属する禅律僧が戒律の順守を主張している以上、無住の思想と長母寺での宗教実践は破戒の現状への対応を包含しながら現れざるをえない。本章で無住を取りあげる意義はここにある。

無住の思想の特徴は、密教の重視とその諸宗融合観にあるとされるが、こうした研究の先鞭をつけたのは、大隅和雄氏である。大隅氏は、無住は各宗が謗法しあう偏執が絶えない当時の状況に対して、諸宗をシンクレティズムで説き、真言を触媒的役割とする宥和統合の思想による民衆教化を主張したと指摘している（9）。

また近年は、東福寺円爾の思想への注目が高まったことにより、その弟子としての無住の思想も注目されている（10）。いち早く禅宗寺院東福寺の画期性に注目した原田正俊氏は、無住を禅僧として規定した上で、無住が諸教融合の立場を主張する背景として、鎌倉時代において神明を軽んじる禅僧が数多く存在し、禅宗の徒の中にも

顕密の教えを否定する動向があったことを指摘し、無住の主張はこれらの背景における禅僧無住の一つの選択であったとしている（11）。

これらの研究は着実な成果をあげつつあるが、一方で、無住自身の破戒については、弱者の立場からものごとをみるという視点といった形で注目されながらも（12）、無住の破戒への対応が正面から問われることは、これまであまりなかったように思われる。また、無住の戒律観については、石田瑞麿氏の研究があるが（13）、その後、議論が滞っているのが現状である。無住の提示した仏法の特徴と戒律観をあらためて問い直すには、石田氏の研究を検証し、無住自身の破戒とその宗教実践との関係についても、具体的に論じられる必要があるだろう。

以上のような問題意識のもと、無住の分析を通して、鎌倉時代における破戒をめぐる思想的動向を明らかにすることが本章の目的である。まず、議論に入る前に、先行研究の成果と問題点を明確にすることからはじめていくことにしたい。

一、先行研究の成果と問題点

(1) 無住の戒律観―石田瑞麿氏の研究―

無住の戒律観に関する研究として注目されるのは、先にあげた石田瑞麿氏の研究である(14)。石田氏の研究で特に注意を引く論点は次の二点である。第一点目は、無住の考え方は、破戒僧であっても末代には末代に応じた僧のあり方を認める『末法燈明記』の考え方に相似しているという点、第二点目は、無住の戒緩は乗急のなかに包摂され、解消されるという点である。そこでまず、第二点目について検討し、それから第一点目について考えていくことにしたい。

最初に、「四句」について簡単に説明をしておく。無住は議論を進める際に「四句」という分類法をよく用いるが、この「四句」は四句分別の応用で、四句分別とは、肯定、否定、複肯定、複否定の四句を以って諸法を分類する形式のことである(15)。本章で最初にとりあげる『聖財集』における「乗戒四句」をもって例示すれば、「戒急乗緩」・「乗急戒緩」が両単句で中品、「乗戒俱急」が俱句で上品、「乗戒俱緩」が非句で下品といった形で分類されている。なお、無住によれば、ここでの「乗」は止観定恵、「戒」は律儀戒を指す(16)。それでは、石田氏の論点の第二点目について整理していこう。まず、石田氏がここで注目した史料である『聖財集』の「乗戒四句」

の要点をまとめていくことにしたい。前述したように、『聖財集』の「乗戒四句」の中品において無住は、「戒急乗緩」と「乗急戒緩」をあげている。その中では、「戒急乗緩」よりも「乗急戒緩」の方が優れているとし、「此両單中品乗急勝へシ」(17)と無住は記している。さらに「戒」については、無住は戒を梵網戒として捉え、そのうえに立つて、戒律儀と根律儀の二律儀を説く(18)。このうち戒律儀は小乗戒として捉えられ、身口を制し、漸く意地を制するものとされ、また、根律儀については大乘戒として捉えられ、真実の戒であり、中道の戒であり、無為の戒であり、戒といっても一念不生ならば自然に成就するものとされ、戒定恵の三学一致の戒が説かれている。

これについて石田氏は、無住が『梵網經』の説くところを包括して、「金剛宝戒、自性清淨」(19)の八字に収めていることに注目し、梵網の金剛宝戒は三学一致の戒だと無住が受け留めているとすれば、無住の戒緩は乗急のなかに包摂され、解消されると指摘している(20)。

以上、石田氏に導かれながらその論点を検討してきたが、小乗戒として説かれる身体的な行としての戒よりも、定恵につながる精神的な戒である大乘戒の重視がなされていたことが、無住の戒律観の特色といえるだろう。

それでは次に、石田氏の論点の第一点目としてあげた、無住の戒律観における『末法燈明記』との考え方の相似について検討していきたい。まず、『末法燈明記』という書物の性格についての説明が必要であろう。『末法燈明記』は末法における破戒僧の存在意義を説いた最澄の偽書であり、成立は院政期頃といわれている(21)。「末世名字比丘。為_二世導師_一」(22)といった主張を行い、破戒の正当化を助長する内容を持つ書物とされる。それでは、さっそく無住と『末法燈明記』の言説を比較検討していこう。

【史料 A】

十輪經の意は、「正見僧と云ひて、戒行をば保たねども、因果の理を知らせ、善惡の道を人に教ふるは国師」と見えたり。(23)

【史料 B】

又十輪經云。若依_二我法_一出家造_二作惡行_一。此非_二沙門_一。自称_二沙門_一。亦非_二梵行_一。自称_二梵行_一。如是比丘。能開_二示一切天龍夜叉。一切善法功德伏藏_一。為_二衆生善知識_一。(24)

【史料 A】は無住の『沙石集』からの引用であり、石田氏も引用している史料である(25)。【史料 B】は『末法燈明記』からの引用である。【史料 A】の「戒行をば保たねども」という僧侶を、「因果の理を知らせ、善惡の道を人に教ふるは国師」とする対応関係と、【史料 B】の「造_二作惡行_一」する比丘を、「能開_二示一切天龍夜叉。一切

善法功德伏藏」。為_二衆生善知識_一」とする対応関係に注目するなら、【史料 A】・【史料 B】ともに意図としていることに共通する部分があることが分かる。石田氏は、無住が「末代には末代に応じた僧のあり方があることを認める」ことを指摘し、「(無住の主張は―筆者)『末法燈明記』が破戒・無戒の僧をもって末法の灯火と見た、そうした考え方に相似たものである」(26)と述べているが、無住の思想と『末法燈明記』の思想性は、破戒僧の存在意義を立証しようとしているという点において、共通する部分があることは間違いない。この点で、石田氏の指摘は的を得ているといえるだろう。

しかし一方で、『末法燈明記』の位置づけについては注意を要する点がある。それは、『末法燈明記』が平安時代後期において、末法における破戒の正当化を助長するものとして位置づけられるとともに、そうした風潮が悪僧の行動の背景にあったことが、平雅行氏によって指摘されている点である(27)。「はじめに」でも述べたように、平安時代後期における破戒を正当化する恵学偏重・本覚思想の高潮への批判から、戒律・禪定の興隆運動として登場したのが鎌倉時代の仏教改革運動であり、現に栄西(一一四一―一二一五)は『興禅護国論』において、『末法燈明記』の主張に対して、持戒の必要性を述べ、末世における戒行を勧めることで反論をしている(28)。また、栄西は『末法燈明記』の別の解釈として、「小乗の律儀戒にして、大

乗の菩薩戒を謂ふにあらざるか」(29)とも述べており、この『末法燈明記』にたいする解釈は、先に述べた無住の戒律観とも一致する。では、無住の破戒とは、破戒を正当化する悪僧の思想とはどのような違いを持つのであろうか。この問いに答えるために、次項では悪僧の信条に関する研究から見ていくことにしたい。

(2) 偏執批判と破戒容認

悪僧の信条についての研究としては、赤松俊秀氏の研究がある(30)。赤松氏は『平家物語』の額打論で、延暦寺側が興福寺末寺清水寺を襲つて本堂を焼いた事件において、延暦寺の悪僧が「罪業本ヨリ所有ナシ。妄想顛倒ヨリ起ル。心性源清ケレバ、衆生即仏也」(31)という偈を唱えていたことに注目し、その基本的立場が、破戒無慙のものの観想を認める『真如観』(32)と一致することを指摘している。また、その背景には、煩惱即菩提、生死即涅槃を説く本覚思想があり、それが、一二世紀における仏教界の共通の教義であったことを指摘し、さらに、「悪僧」の信条克服を具体的に示した人物として、厳重な持戒を提唱した栄西をあげている。

本覚思想的風潮の社会への広がりについて論究した研究としては、原田正俊氏の研究がある(33)。原田氏は『天狗草子』の分析を通して、中世社会における本覚思想の社会的影響と受容者達の多様性を

明らかにしており、本覚思想が単に一部支配者層だけの世界で用いられたものではなく、寺社権門の上層部を無視し、嗷訴を繰り返す大衆、僧兵の論理ともなり、さらに専修念仏の徒のような反体制的動向をみせる民衆の思想ともなり、また、現状を批判し、改革を唱えるいわゆる旧仏教の改革派の思想ともなったことを指摘している。こうした一連の研究で気がつくのは、寺社権門の上層部を無視し、嗷訴を繰り返す大衆、僧兵や専修念仏の造悪無碍は同列に認識された側面があるという点である。

念仏門のみならず、天台・真言・禅門なむにも、辺国の末流には、多くの邪見の義門侍るにや。されば、いかにしても智者に親近し、正教を知識として、邪見の林に入るべからず。(34)

この史料は『沙石集』からの引用である。これは専修念仏を信じる人々の造悪無碍を断じる文脈の中での記述であり、大隅和雄氏が無住の偏執批判の側面を指摘する際にも用いた(35)、無住の偏執批判を端的にあらわしている史料である。ここでは念仏門の他に天台・真言・禅門の偏執を断じているのが注目される。ここであげられている天台は煩惱即菩提で破戒を正当化するような動向が想定され(36)、また、真言は性交を積極的に肯定する立川流(37)、禅門は得

法を名乗る禪師(38)がそれぞれ想定される。煩惱即菩提を前面に立てる恵学偏重の動向は、無住においては、専修念仏と並ぶ偏執として認識されていたことが分かる。

従来、悪僧対策として真つ先にあげられてきたのは、戒律の重視であり、平安後期の恵学偏重や本覚思想の高潮に歯止めをかけるストレートな論理としてこれまで多くの研究者に共有されてきた。この論理自体には異論はないが、しかしながら、あまりに単純化した図式であり、原田氏の指摘する本覚思想的風潮の社会への広がり(39)や無住における破戒を鑑みれば、鎌倉時代の思想的動向を必ずしも正確に捉えているとはいえないだろう(40)。無住においては、悪僧的な本覚思想の高潮は、持戒によつて否定されたのではなく、偏執批判の文脈の中で否定されているからである。つまりこのことは、破戒を否定せずに、新たな仏法の秩序を模索する思想的動向が展開していたことを意味する。

以上のことを踏まえた上で、無住の思想を考える際に注目しておきたいのが、追塩千尋氏と末本文美士氏の研究である。追塩氏は、無住の著作に現れた南都仏教に言及する中で、武力(悪)肯定の側面は悪僧と無住は共通するが、そのことを自覚・反省した上で仏道修行に向うという次の段階のことを無住は問題とする点で、悪僧との差異があることを指摘している(41)。また、末木氏は、無住の『聖

財集』の分析から、無住の思想の特徴は、世俗的な煩惱を最大限活用しながら、しかし、本覚思想的な煩惱への居直りでもない、現実的でありながら、かつ向上的な方向の始覚的な道(修行の実践を重視する立場)を見出したところにあるという指摘をしている(42)。

両氏の研究で特に注意を引くのは、無住の思想的立場が、悪僧の信条に見られる、悪行や煩惱を全面肯定するような本覚思想的な立場に留まらないことを見出した点である。このことから、始覚の立場に立つ無住の破戒容認は、本覚思想的な悪僧の破戒容認とは、質的に異なるものであったことが分かる。両氏の研究は、無住の思想の基本的立場を的確に捉えた研究として注目されよう。

しかし、悪行を自覚・反省した上で仏道修行や世俗的な煩惱に価値を見出した上での始覚の立場が、どのような形で中世社会に展開していったのかについては、これまであまり注目されてこなかったように思われる。無住の破戒容認は現実肯定的側面であるが、無住が本覚思想の高潮を否定し、始覚の立場をとったように、その現実肯定は無際限というわけではない。その破戒容認は、一定の秩序の中においての現実肯定といえるだろう。

そこで次節では、こうした無住の主張が中世社会において、主張としてどのような意味を持ったのか、また、中世に生きる人々にとって、如何なる意味を持ったのかについて考えていくことにしたい。

また、無住が布教の対象とした人々の具体像についても合わせて論及していきたいと思う。

二、菩薩戒の授戒活動

中世において祈禱や降伏の機能を持つ授戒活動は禅僧・律僧の民衆教化の主要な手段であったことが知られる⁽⁴³⁾。鎌倉時代の代表的な律僧である叡尊の布教活動の特質の一つとして、菩薩戒の授戒活動があげられるが、『金剛仏子叡尊感身学正記』に記載されている、叡尊から菩薩戒を授けられた人数は三万九百五十三人に達するという⁽⁴⁴⁾。無住は前述したように円爾の弟子であり、禅僧として捉えられ、一方で西大寺流真言律と接触して、律僧として活動していた時期があったことも指摘されており、無住の菩薩戒の授戒活動は、こうした禅僧・律僧の動向に影響を受けたものであることは間違いないと思われる。しかし、その授戒活動は、無住が破戒僧であったことから、無住独自の特質を持っていたことが考えられる。本章では、そうした点に留意しつつ、無住における菩薩戒の授戒活動の特質を見ていくことにしたい。

無住が菩薩戒を授けていたことについては、すでに小島孝之氏や石田瑞麿氏によって、言及されており、無住は菩薩戒・神咒によつ

て病人を治癒し、また、破戒の身でありながらも、戒の威力を頼んで、あちこちに出かけて、知人檀徒の重病を直していたという指摘がある⁽⁴⁵⁾。しかし、小島・石田両氏が依拠した史料である、『雑談集』巻六「菩薩戒ノ徳ノ事」については、無住独自の菩薩戒授戒活動の特質ということを考慮した場合、まだ議論は尽くされていないように思われる。そこで、この段の菩薩戒が話題の中心となっている部分を掲げ（前半部分）、検討していきたい。

〔A〕故東福開山ノ事、或ル女人靈病久クシテ、有驗ノ僧多ク加持スルニ不_レ愈。真言師ヲ請ジテ、行ハセケルニ、靈託シテ「彼ノ僧外法也。人ノ髑髏ヲ壇ニヲイテ行也」。ミケル、実ナリケレバ、アラハレテ逃去ニケリ。多年靈寺靈社ニ參詣シテ、祈請スルニ、都テ其ノカヒナシ。鴉一イヅクヘ行トモナク、空ニツレテ行ケル。術ツキテ必死ノ思ニテ、後世ノタメ東福寺ニ參ジテ、菩薩戒ヲ受ケント申ケルニ、和尚授給ヌ。其後靈託シテ、「菩薩戒ヲ貴キ僧ニ受タリ。今ハサルベシ」トテ病愈ニケリ。タシカニ聞侍シ事也。

〔B〕和尚ノ行徳、大戒ノ威力、誠ニ貴ブベシ。愚老菩薩戒受得、随分ニ守リ侍シカドモ、志アサク、身ヨハクシテ、病縁ニサヘラレ、業障ニヲカサレテ、多ク違シ侍リナガラ、病人戒ハ同法ニ授侍ル事、多年重病ノ者ニ授_レ之。同ク神咒誦シテ、即愈タル知音檀那、当国他国ニ多ク侍リ。カレ行徳ノ薰習ニアラズ。菩薩戒ノ威力ノ勝タル故ヘ也。鋸ノヨキハ幼少者ノモテルモ、人コレヲソル、ガゴトシ。

〔C〕又、戒学セヌ人ハ、戒徳ヲ知ラズ。律經ニ戒量ヲ云ヘルハ、小戒ハ三千大千世界ニ、尽形寿戒也。大戒ハ不可説法界也。心本ト法界ニ遍シテ、靈光無_レ限。昔ハ違_レ教行_レ惡。今ハ改_レ心發_レ願。受_レ戒了バ、戒鉢法界塵縁ヲ為_レ量。然レバ持時一時

ニ一切ノ戒藏識ニ納了ヌ。若遇_レ縁犯スル時ハ、只一支一境ノ上ノ戒ハ汚レ了ヌ。余ノ戒ハ儼然トシテ不_レ破ト云ヘリ。不犯戒徳多キ故ヘ歟。受戒ノ病人、多分愈ヘ侍ル也。但定業ハ仏在世モ猶ヲ不_レ愈。イカゞタスカランヤ。不信ノ輩ハ、定業人不_レ愈故、仏法ニ無_レ効驗_一思テ、帰依スル心ナシ。コレ業障ノイタス所也。効驗アルヲ見トモ、自然ノ果報ナムド思テ、仏徳ヲ信ゼズ。愚痴ノ至リ也。(46)

引用した箇所は、内容を大きく三つに分けることができる。〔A〕部では、靈病に悩まされている女人に、外法の加持をしていた僧が、靈託によつてそれを見破られた話と多年靈寺靈社に參詣するも、病が治らず、万策尽きて、後世のために東福寺に參じ、円爾に菩薩戒を授けてもらったところ、「菩薩戒を貴い僧に受けたので、今は去ろう」という靈託があつて、病が癒えたという話が語られる(47)。(〔B〕部では、円爾の行徳と具足戒の威力を称え、無住自身、菩薩戒を受得し、随分守つてきたが、病縁により破戒しつつも、弟子や重病の者に菩薩戒を授けていることを述べ、同様に、神咒による祈禱も行って、当国(尾張か)や他国の知音檀那の病を治したことを述べる。そして、そのことは自らの行徳ではなく、菩薩戒自体の威力が勝れている故としている。〔C〕部では、大乘戒の徳が限りないことを

述べ、受戒すれば、もし、破戒しようとも、一部の戒は汚れるが、残りの戒は厳然として残っていると説く。そして、戒が破れないのは、大乘戒の徳が限りない故であるうとして、破戒僧が菩薩戒を授けても、受戒した病人の病は、たいていは癒えるとしている。ただし、定業の病は仏の在世中であろうとも癒えないので、そのことを指摘して、仏法の効験を疑うのは愚かなことであると述べる。

ここにおいて重要であるのは、「A」部では、宗教者の質を重要視しながら、「B」部では、宗教者の質よりも、むしろ菩薩戒自体の威力を重要視し、「C」部では、「B」部で述べたことの根拠を説明している点である。この「B」部・「C」部から、菩薩戒自体の威力、大乘戒の徳という、戒自体の解釈によって、何とか破戒僧の宗教者としての資格を担保しようとする、無住の意図が読み取れよう。無住自身「多ク違シ侍リナガラ」と記しているように、破戒自体の自覚は明らかである。それでもなお、菩薩戒授戒による病癒という知音・檀那への救済の提示を、破戒の身でありながら実現しようとしている点にこそ、無住の宗教実践の特質を見出すことができる。

また、「菩薩戒ノ徳ノ事」の「B」部の冒頭において、無住が円爾の行徳を称えていた点は見逃しえない。無住は持戒遵守とは異なった方向を模索しながらも、持戒の否定はしなかったことを明確に

表している。

菩薩戒の授戒活動は『雑談集』巻一「凡聖不二事」における記述でも確認できる。

サレバ当時ノ僧モ、毀レバ如レ毀レ仏。猶ヲ罪ミ深シ。信敬スレバ、当時モ有_レ益。愚僧無_レ智、無_レ慈。然ルニ多年授_二菩薩戒_一、誦_二神咒_一重病除癒シ、寿命安穩ナル檀那・知音多シ。(48)

多年、菩薩戒を授け、神咒を誦するという実践によって、檀那・知音の重病除癒や寿命安穩が実現できていることを記しており、愚僧の宗教実践に積極的に意味を見出そうと意識していることが分かる。ここでの無住の主張は、知音・檀那に対しては、僧侶を誇ってはならないことを要求し、僧侶に対しては、愚僧であっても知音・檀那の現世利益等の欲求に応えることを要請したものであった。

無住は、何故ここまで説明する必要があったのであろうか。この点について、末代における破戒について説明した次の記述が参考となる。

末代は濁世の運、人ごとに戒行定恵の徳廃れて、懈怠放逸なれば、在家出家共に仏の戒を守る事まれなり。かかる中に、宿善不同にして、定恵の徳、内にある人もあり。また権者の光を塵に交へたるもあるを、人、是を知らずして、戒行の威儀を守る僧を、仏の如く思へるほどに、余の僧を賊の如くくたす。(49)

ここでは、戒行の威儀を守る僧侶のみを崇めることによって、その他の破戒僧の存在価値を否定することがないように、注意喚起しようとする無住の主張が読み取れる。出家在家共に戒を守ることが稀な末代において、破戒僧に存在価値を見出すことは無住の重大な関心事だった。

ところで、無住が菩薩戒を授戒した知音・檀那とは具体的にはどのような存在を指しているのだろうか。無住が四十四年に渡って住持を務めた尾張の長母寺は、山田氏の菩提寺とされる(50)。伊藤聡氏により紹介された、猿投神社所蔵の無住撰述『三昧耶戒作法』では、「関東將軍家」と「当地頭家」(伊藤氏によれば山田氏)に廻向が捧げられていることが伊藤氏によって指摘されているが(51)、山田氏のような寺院を支える檀那の存在は、ひいては仏法を支える存在として無住に認識されていたと考えられる。無住は、末代における出家者が、仏法を名利や渡世の計に利用することを嘆いた上で、

次のように述べている。

王臣、寺社を建立し、料庄・供米等を充て置く事は、仏事を助け、複業を得んと思ふ志なり。然れば、諸寺の僧ども、信心の檀那の善願を助けて、資縁をもて、我が学する所の仏法を行じ、施主の崇むる所の法を勤めて、我が身の滅罪にも充て、旦那の福業をも祈るべし。かからば自他の利益有るべし。(52)

無住の説く仏法というものは、知音・檀那との関係を前提とする、社会の中での仏法のあり方を意識したものであったといえるだろう(53)。また、無住が想定する知音・檀那とは、権勢者だけではない。例えば、『沙石集』においては、漁師たちが堂を建て、供養に導師を招く話(54)や百姓が草堂を造り、叡尊を導師に招いた話(55)等が見え、仏法を支える社会層の広がりを感じさせる。無住のいう知音・檀那とは、こうした仏法を支える広範な社会層を想定していたと考えられる(56)。また、こうした認識をもっているからこそ、地頭家をはじめとした知音・檀那への宗教実践は無住達自身にとって、その社会的責任を果たすという意識において重要視されたのである。寺院が民衆とのかかわりの中でいかなる社会的機能をはたしたのかを論じた田中文英氏は、村落寺院の僧侶は農民層の願望欲求を無視

してその宗教活動を展開することはできなかったことを指摘しているが(57)、そうした社会背景が前提としてある中で、無住は破戒僧の存在意義の説明が必要だったのだと考えられる。

これらのことを勘案するなら、無住の菩薩戒の授戒活動における僧侶自身の破戒容認とは、単なる自己正当化の論理ではない。当時の僧侶の破戒が常態化していることは、「はじめに」で述べたが、病緣により破戒を余儀なくされた無住にとつては、むしろ破戒僧が大勢であることを容認し、破戒僧も含めた秩序の中で、如何に仏法の興隆を図るかを模索する方が現実的な選択肢として感じられたに違いない。そこで、破戒僧であっても、菩薩戒の授戒活動のような宗教活動を知音・檀那との合意のもとに真摯に行うことが、むしろ仏法に対する社会的欲求に応えることにつながることを、無住は主張したかったものと考えられる。このことは、無住なりに僧侶としての社会的責任を果たそうとするための主張であつたことは見過ごしてはならない。

おわりに

以上、無住の破戒をめぐる諸問題の分析を通して、鎌倉時代における破戒をめぐる思想的動向を検討してきた。最後に本章の要約を

行い、結びとしたい。

従来、悪僧対策として真つ先にあげられてきたのは、戒律の重視であり、平安時代後期の恵学偏重や本覚思想の高潮に歯止めをかけるストレートな論理としてこれまで多くの研究者に共有されてきた。しかし、無住においては、悪僧的な本覚思想の高潮は、持戒によって否定されたのではなく、偏執批判の文脈の中で否定されている。つまりこのことは、破戒を否定せずに、新たな仏法の秩序を模索する思想的動向が展開していたことを意味する。

鎌倉時代においても顕密僧の破戒は常態化しており、さらに鎌倉時代後期においては、禅僧・律僧においても持戒遵守の属性を覆すという現状があつた。自身も破戒僧であつた無住にとつて、こうした現状の中で如何に仏法を興隆するかという課題は切実な問題であつたに違いない。そこで、破戒僧であっても、菩薩戒の授戒活動のような宗教活動を知音・檀那との合意のもとに真摯に行うことが、むしろ仏法に対する社会的欲求に応えることにつながることを、無住は主張した。それは、無住なりに僧侶としての社会的責任を果たそうとするための主張でもあつたのである。

註

- (1) 平雅行「中世仏教の成立と展開」(同氏著『日本中世の社会と宗教』塙書房、一九九二年、初出一九八四年)。なお、中世前期の「戒律復興」について論じた研究としては、松尾剛次『勧進と破戒の中世史—中世仏教の実相—』(吉川弘文館、一九九五年)、蓑輪顕量『中世初期南都戒律復興の研究』(法蔵館、一九九九年)、下間一頼「中世前期の戒律復興」(上横手雅敬編『中世の寺社の信仰』吉川弘文館、二〇〇一年)等参照。
- (2) 平雅行「建永の法難について」(前掲註(1)同氏著書、二九一頁、初出一九八五年)、久野修義「中世寺院の僧侶集団」(同氏著『日本中世の寺院と社会』塙書房、一九九九年、二〇九・二一〇頁、初出一九八八年)。
- (3) 『雑談集』巻八「有無ノ二見ノ事」、二四八頁。また、巻九「仏法ノ盛衰事」、二八〇頁にも同趣旨の言説が見える。なお、本章における『雑談集』の引用は、三木紀人・山田昭全校注『雑談集』(中世の文学)(三弥井書店、一九七三年)に拠った。
- (4) 詳細な経歴については、『雑談集』巻三「愚老述懐」、一〇五〜一二二頁参照。
- (5) 三木紀人「作者の略伝」(註(3)前掲書、「解説」三木紀人氏担当)、堤禎子「常陸における無住の師について」(『茨城史林』九号、一九八〇年)、追塩千尋「叡尊の東国下向」(同氏著『中世の南都仏教』吉川弘文館、一九九五年、初出一九八九年)等。
- (6) 大隅和雄「弱者の人間洞察・無住一円」(同氏著『中世思想史への構想』名著刊行会、一九八四年、初出一九七三年)、松下道夫「無住論」(同氏著『中世仏教説話集研究』岩波ブックサービスセンター、一九九〇年、初出一九七六年)、吉原健雄「無住道曉の「方便」説と人間観」(『日本思想史学』三十一号、一九九九年)等。
- (7) 『雑談集』巻三「乗戒緩急事」、九〇頁。
- (8) 『雑談集』巻三「乗戒緩急事」、九一頁。
- (9) 大隅和雄「無住の思想と文体—中世説話文学ノート—」(同氏著『中世 歴史と文学のあいだ』吉川弘文館、一九九三年、初出一九六一年)。
- (10) 荒木浩「無住と円爾—『宗鏡録』と『仏法大明録』の周辺—」(『説話文学研究』三五号、二〇〇〇年)、和田有希子「無住道曉と鎌倉期臨済禅」(『文芸研究』一五三集、二〇〇二年)、菅基久子「中世禅の仏語観—円爾弁円と無住一円—」(『日本思想史学』三八号、二〇〇六年)等。また関連して、市川浩

- 史・菅基久子編『季刊日本思想史』六八号（特集「中世の禅を読む―円爾弁円とその周辺」、二〇〇六年）も参照されたい。
- (11) 原田正俊「東福寺の成立と「時代の妖怪」」（同氏著『日本中世の禅宗と社会』吉川弘文館、一九九八年、初出一九九四年）。
- (12) 大隅和雄・吉原健雄、前掲註（6）論文。
- (13) 石田瑞麿「無住一円とその戒律観」（同氏著『日本仏教思想研究 第二巻 戒律の研究 下』法蔵館、一九八六年、初出一九七九年）。
- (14) 石田瑞麿、前掲註（13）論文。
- (15) 『望月仏教大辞典 第二巻』増訂版（世界聖典刊行協会、一九五七年）。なお、「四句」の分類は『聖財集』においては、全体に渡って展開されている。
- (16) 『聖財集』（中廿四才〜中廿四ウ）（巻・丁数・表裏の順で示す）。なお、本章における『聖財集』の引用は、影印『聖財集』高橋伸幸編（『史料と研究』第一六号〈復刊第一三号〉、一九八六年）に拠った。引用に当たっては、振仮名と小文字の仮名を省略し、適宜、読点と並列点を付した。
- (17) 『聖財集』（中廿五才）。なお、芳澤元氏によれば（「室町期禅林における飲酒とその背景」『龍谷史壇』一二七号、二〇〇七年、一九〜二三頁）、「乗急戒緩」は大陸仏教界（宋朝）において多く見られる傾向であるという。また、芳澤氏はこうした傾向が飲酒を容認する日本禅僧の破戒行為の思想的拠所となったことを指摘しており、注目される。
- (18) 『聖財集』（中廿五ウ〜廿七才）。
- (19) 『聖財集』（中廿六才）。
- (20) 石田瑞麿、前掲註（13）論文（四五二〜四五四頁）。
- (21) 『末法燈明記』については、藺田香融「末法燈明記の一考察」（『日本仏教史』一号、一九五七年）、宮井義雄「末法灯明記考」（『史学雑誌』八〇編四号、一九七一年）、井上光貞「中古天台と末法燈明記」（『天台本覚論』〈日本思想体系九〉月報三〇、岩波書店、一九七三年）等参照。
- (22) 『末法燈明記』（『傳教大師全集 第一巻』四二五頁）。
- (23) 『沙石集』卷十本ノ六、五四六頁。また、卷六ノ十二、三四四頁等にも同趣旨の言説が見える。なお、本章における『沙石集』の引用は、米沢本を底本とする、小島孝之校注・訳『沙石集』（『新編日本古典文学全集五二』（小学館、二〇〇一年））に拠った。
- (24) 『末法燈明記』（註（22）前掲書、四二三頁）。
- (25) 石田瑞麿、前掲註（13）論文（四四三頁）。
- (26) 石田瑞麿、前掲註（13）論文（四四三頁）。

- (27) 平雅行、前掲註(1) 論文(四七四・四七五頁)。
- (28) 柳田聖山校注『興禪護国論』(『中世禪家の思想』(日本思想体系一六) 岩波書店、一九七二年、三四・三五頁)。
- (29) 『興禪護国論』(註(28) 前掲書、三五頁)。
- (30) 赤松俊秀「悪僧」の信条と鎌倉仏教(奥田慈應先生喜寿記念論文集刊行会編『仏教思想論集』平楽寺書店、一九七六年)、同「鎌倉仏教の基盤」(同氏著『平家物語の研究』(法蔵館、一九八〇年)。
- (31) 北原保雄・小川栄一編『延慶本平家物語』本文篇上(勉誠社、一九九〇年、五五頁)。
- (32) 例えば、「只破戒無慙ナリ、懈怠懶惰ナリ共、常ニ真如ヲ觀ジテ、ワスル、事無バ、悪業煩惱、往生極楽ノ障ト思事ナカレ」(田村芳朗校注『真如觀』(『天台本覺論』(日本思想体系九)、岩波書店、一九七三年、一二五頁)というような言説をさす。
- (33) 原田正俊『天狗草子』にみる鎌倉時代後期の仏法(註(11) 前掲書、一〇八〜一二三頁、初出一九九四年)。
- (34) 『沙石集』卷一ノ十、六七頁。
- (35) 大隅和雄、前掲註(9) 論文(二四一頁)。
- (36) 『沙石集』卷五本ノ五、二二三・二三四頁等参照。
- (37) 『沙石集』卷六ノ十一、三四二頁・『聖財集』(中十ウ〜中十一ウ) 等参照。
- (38) 『雑談集』卷八「見性悟道ノ人退スヤ不事」二五二〜二五四頁等参照。
- (39) 原田正俊、前掲註(33) 論文、(一〇八〜一二三頁)。
- (40) 平雅行氏は、法然らの専修念仏が弾圧された原因は、破戒行為ではなく専修念仏の思想性(偏執)にあったことを指摘しており(前掲註(2) 論文、二八八〜二九四頁)、破戒容認と偏執否定を考える上でも注目される。
- (41) 追塩千尋「無住の著作に現れた南都仏教」(同氏著『日本中世の説話と仏教』和泉書院、一九九九年、初出一九九三年)。また、関連する論考として、同『沙石集』の末代意識について(同前掲書、初出一九七九年)がある。
- (42) 末木文美士「無住の諸行並修思想」(同氏著『鎌倉仏教展開論』トランスビュー、二〇〇八年、初出二〇〇二年)。
- (43) 原田正俊「禅宗の地域展開と神祇―紀伊半島・臨済宗法燈派を中心に―」(註(11) 前掲書、二二三・二二四頁、初出一九八八年)。
- (44) 大石雅章「中世大和の寺院と在地勢力―西大寺を中心として―」(同氏著『日本中世社会と寺院』清文堂、二〇〇四年、

四〇・四一頁、初出一九七九年。

- (45) 小島孝之「無住と医術」〔同氏著『中世説話集の形成』(ま
んぼう社、一九九九年、初出一九七五年)、石田瑞麿、前掲
註(13) 論文(同前掲書、四三九頁・四四七頁)。

- (46) 『雑談集』巻六「菩薩戒ノ徳ノ事」、二〇〇～二〇二頁。

- (47) ここで菩薩戒を授けている高僧が、円爾である点は、無住
の円爾像を知る上でも注目される。

- (48) 『雑談集』巻一「凡聖不二事」、七一頁。

- (49) 『沙石集』巻十本ノ六、五四六頁。

- (50) 無住と山田氏の関係については、安藤直太郎『説話と俳諧
の研究』(笠間書院、一九七九年) 所収の無住関係論文、目
崎徳衛「山田重忠とその一族」(同氏著『貴族社会と古典文
化』吉川弘文館、一九九五年、初出一九八六年)、土屋有里
子「無住と山田一族―『沙石集』巻二「薬師観音利益事」
を中心として―」(『学術研究―国語・国文学編―』五〇号、
早稲田大学教育学部 二〇〇一年) 等参照。

- (51) 伊藤聡「猿投神社所蔵の無住撰述『三昧耶戒作法』につい
て」(『愛知県史研究』五号、二〇〇一年、一〇〇頁)。なお、
同論文は、猿投神社所蔵の無住撰述『三昧耶戒作法(仮題)』
の影印及び翻刻を掲載している。

- (52) 『沙石集』巻八ノ五、四三五頁。

- (53) 江上琢成氏は、無住が布施に対する執着や領主階級の搾取
を抑止する理念を持っていたと指摘している(「無住」雑談
集」が描く支配と解放」(大桑斉編『論集仏教土着』法蔵館、
二〇〇三年)。

- (54) 『沙石集』巻六ノ五、三一九～三二二頁。

- (55) 『沙石集』巻九ノ十七、四七七・四七八頁。

- (56) 中世に生きる人々にとつての仏法を、無住の著作から描い
た著作として、大隅和雄氏の『(日本の中世2) 信心の世界、
遁世者の心』(中央公論新社、二〇〇二年) がある。

- (57) 田中文英「中世前期の寺院と民衆」(『日本史研究』二六六
号、一九八四年)。

終章

終章では、本稿の成果をもとに、鎌倉時代における禅理解の特質について、整理していくことにしたい。

第一点目は、顕密仏教と禅宗の差異についての認識である。無住は「不立文字」の解釈について、修行重視の媒介論理として読み込んでおり、それをもとに、既存の諸宗の言説を読み直すという作業をしている。従来の無住研究では、禅教一致・禅密一致の側面が強調され、注目されてこなかったが、禅の論理は諸宗の中に組み込まれず、顕密仏教を相対化する新しい価値観として導入されていた。無住における禅の意義とは、顕密仏教の文字・言語の論理にとらわれずに菩提心や修行のあり方を追求できる点にあった。このことは、禅思想が当時の僧にとつて、顕密仏教にはなかった魅力を感じさせていたことを示している。重要なのは無住の場合、禅思想を先鋭化した顕密仏教の否定という路線ではなく、さりとて顕密仏教と同じではないという点である。この場合における禅の導入とは、顕密仏教の再解釈という見えにくい変化であるが、經典の文証を超えるような解釈の登場が及ぼした社会的影響力は少なくないはずであり、顕密仏教のこういう教説が捨象されていたのかという視点からも

注目していく必要がある。

第二点目は、諸宗融和の論理としての禅理解である。鎌倉時代は専修念仏のような他宗を認めない排他的な教義が登場した時期であり、禅宗においてもそうした異端的な側面があり、両者ともに国家の弾圧を受けるなど、仏法が動揺していると認識された時代である。無住や痴兀はこうした事態の打開策を主張する上で、禅の論理の活用を提案している。無住は「見性成仏」について、見性した人でも再び悪趣に墮してしまうのかという現実的な問題にこだわらず、絶対的な悟りの境地の獲得ではなく、不完全の自覚に基づいて、心のあり様を追求するという視点から見性という価値観を追求することで、「偏執」に陥らない価値観を提示している。痴兀の場合は「無心無念の發菩提心」を重要視し、正しく菩提心を起こすには、一切の法にこだわらない無心無念になる必要があることを主張し、さらに例え無心無念であっても悟りを開いてから日が浅いので、煩惱に迷わされないわけではないと説いて、さらなる菩提の行を勤めることで煩惱を除くことを勧めている。二人の共通点は、頓悟（たちどころに悟れる）のみに重点を置く禅理解の見直しにあり、得法のみ重視により、他宗の教えの否定が導きだされるような動向が発生していた、鎌倉時代後期の社会動向を受けての対応といえる。彼らにとつての禅は、仏法を動揺させる非融和的な主張を否定する上での新

しい論理であった。こうした側面は、鎌倉時代後期の社会における思想動向の反映の中で、禅の論理に注目して解釈を試みたという点とであり、日本の地域的な事情に対応する形で受容された禅理解といえる。

第三点目は、宋の典籍についての解釈のあり方である。無住は宋禅の理解の中核として、『宗鏡録』をはじめとする智覚禅師の著作を読み込み自分なりに解釈している。鎌倉時代後期は、禅宗の広範な流布の中で、他行を軽んじて坐禅に執着する禅僧や、悟りに執着して坐禅をしない禅僧を生みだし、無住は坐禅の困難な自身の状況も含めて、坐禅をめぐる社会的な動向へ課題意識をもっていた。無住は宋の典籍と出会うことにより、坐禅と諸行との融和、修行重視と一体化した見性観、坐禅が困難な者への代替行（經典誦誦等）の提示、といった主張を展開していった。こうした点は、宋の典籍が日本社会に即した形で読み直されていく過程でもあり、それはもともとの宋の仏教とは異なるものを生み出したといえる。ただし、無住のみならず、鎌倉時代の禅僧達が宋の典籍を典拠に物事を語るということは、その内容について、魅力を感じていたことの証左でもあり、宋の典籍から何を見出していたのかについては、さらなる追求の必要がある。また無住の場合は、その法華経信仰と結びつくことにより、『法華経』を活用した、鎌倉時代後期における日本社会に

即した形での禅理解の提示を試みており、こうした動向は日本社会における禅の定着を考える上で見逃すことはできない。

第四点目は、禅受容における、在地信仰の取り込みや在地領主にとつての政治的意味といった要素である。『御託宣記』においては、八幡神が禅宗と在地領主の紐帯となっており、禅宗が認知される上において、神祇の取り込みが重要であったことがあらためて確認できる。八幡神が坐禅の啓蒙といった、禅宗の教義を代弁することによって、在地の人々にその教えが浸透していき、さらに人々になじみのある『法華経』が活用されることでその効果は高まっていたと考えられる。また、在地領主側にも一門の結束のために精神的な支柱を必要としていたという事情があり、禅宗はこうした諸要因の中で受容されていくことを『御託宣記』は物語っている。

こうした論点を整理して気がつくことは、鎌倉時代における禅理解については、日本という地域的な事情に規定されて、解釈された部分が大きいということである。顕密仏教という要素はそうした典型といえる。しかし、宋の典籍に典拠を求めるという行為からも分かるように、その原型といったものが非常に大事にされている面もあり、そこから何を採用したのかという点が重要である。ここまで、無住を中心に鎌倉時代における禅理解の特質について論じてきたが、鎌倉時代において禅僧でなかった僧が何故禅に帰依していったのか

という問いについては、顕密仏教をめぐる社会問題の発生や禅宗の広範な流布により、顕密仏教が相対化され、宋禅がそうした問題の解決策を考える上で、新しい論理を提示するものとして必要とされていったことを指摘することができる。そうして理解された禅は、地域展開をする際において、在地信仰や在地領主にとっての政治的意味といった要素を取り込みながら理解されていく。このような二重三重の経緯を経ながら、禅思想は日本に定着していったのであり、それは当時の人々の課題意識に対応した思想展開でもあったのである。

初出一覧

※既発表論文はいずれも加筆修正を施している。

序章 「研究史と問題の所在」(新稿)

第一章 「無住道暁における禅の意義」

『神戸大学史学年報』二六号、二〇一一年所収)

第二章 「無住道暁と痴兀大慧にみる禅理解—鎌倉時代後期における禅の特質—」

『鳴門史学』二五号、二〇一二年所収)

第三章 「無住道暁の坐禅観と法華読誦—鎌倉時代後期における宋禅受容—」

『日本歴史』七九四号、二〇一四年掲載予定)

第四章

「野上八幡宮所蔵『御託宣記』における禅宗

―鎌倉時代後期の紀伊国野上荘における臨済宗法燈派と在地領主―」(新稿)

附論

「無住道暁の破戒と菩薩戒の授戒活動」(新稿)

終章

(新稿)