

鎌倉期三論学と禅宗

大 西 龍 峯

序

鎌倉仏教に関する従来蓄積されてきた夥しい研究において、三論宗は極めて影のうすい存在であり、殆ど取るに足りないかの如き観を呈してきた。しかしその原因は、とりもなおさず三論宗の研究者そのものが甚だ稀少であったという、ごく単純な事実に帰着するものと思われる。実際、当時の文献を種々検討してみると、三論宗の勢力は決して微弱であったとは言えないし、三論教学の研究状況にしても、必ずしも衰微沈滞の一途を進んでいたわけでもなかったと考えられるからである。例えば、東大寺の場合でも、古来より八宗兼学の道場として知られ、一宗一派に偏しない学風を挙揚してきたものの、すでに鎌倉時代に入ると華嚴・三論両宗のみが勢力を競い、寺内の学侶はすべて両宗のいずれかに属するといった状態を来していたとされる⁽¹⁾。では何故そのような状態を

来すことになったかという点、先ず第一に、当時東大寺の頂点たる別当職に就任するには、殆ど必ず三論宗の本所たる東南院か、あるいは華嚴宗の本所たる尊勝院の、いずれかの院主でなければならなかったことが挙げられよう⁽²⁾。すなわち東大寺においては、東南院の学侶として三論を専攻するか、もしくは尊勝院の学侶として華嚴を専攻することが、いわばエリートコースを歩まんとする者の第一条件であったわけなのである。しかも三論宗の本所たる東南院は、その設立者である聖宝（八三二―九〇九）より以来、修験の道場たる醍醐寺とは兄弟関係とも言うべき密接なつながりを有しており、したがって三論宗の長者たる東南院院主が、東大寺別当となるだけでなく、醍醐寺座主や更には東寺一の長者のような大寺院の頭職を歴任したり、また高い僧綱を得るといったことも、少なからず見られたのである⁽⁴⁾。もっともこうしたことが、三論宗に頭密双修の傾向⁽⁵⁾や貴族仏教的性格を与えること

となり、その独自性を次第に内側から解体していく状況を作ってしまったというのも事実である。しかし、そういう状況が一般的に認められたにせよ、三論学にはなお鎌倉時代に至るまで、すぐれた学匠が、「竝肩継踵、互いに金玉を奪い、俱に蘭菊を諍う」という程、陸続と輩出していったことも、疑い得ない事実なのである。中古には永観・珍海・樹朗・重養、その後には明遍・貞敏・秀慧・覚澄・樹慶・智舜、快円・定春などがおり、一々挙げていったらきりが無いと言われるまでの盛況を呈していた如くである。また今挙げた学匠の中には、永観、珍海、明遍のように浄土思想史上に重要な位置を占める者もあり、⁽⁸⁾更には近年の社会史的研究の盛行にもなつて民衆仏教の担い手として注目される律僧の中にも、円照や真空のように本宗を三論に置く人々が見られるのである。⁽⁹⁾そして当時仏教研究の基礎学として諸宗で研鑽講究された俱舎学の分野でも、秀恵・顕範・覚澄・貞禅・義海・承信・定春と、中古以来東大寺三論学僧の中から、多くの名匠が現われたと言われており、⁽¹⁰⁾三論宗の多面的活躍が窺われるとともに、当時の教界において、指導的役割を果たした学僧も、少なからずいたことが知られるのである。それかあらぬか、他宗寺院でも三論は広く研究されたもののように、興福寺などでも治承四年(一一八〇)の兵火に遭うまでは、三論関係のかなりまとまった文献を保持していたことが伝えら

れており、⁽¹¹⁾おそらくそれ以前には、興福寺の学僧の間にも三論研究の行われることがあったであろうことを推知せしむるのである。また天台宗の場合でも、宝地房証真のように、天台三大部、とりわけ『法華文句』の研究にあたり、吉蔵の著作を細かに吟味商量し、参考の料として依用するといった人も出て来ている。⁽¹²⁾しかも証真は承元二年(一一〇八)に山門開闢以来実に四人目とされる一山の総学頭に補せられた大学匠であり、この前後四度びにわたって天台座主をつとめた慈円も、証真の学識を高く評価し講会修法に大へん重用したというから、⁽¹³⁾三大部研究に示した学風は、天台宗内に広く受け入れられたと見なしてよからう。

このように三論宗乃至三論学は、中世においても他宗に決して劣らぬ勢威と活力を維持し、⁽¹⁴⁾時代の趨勢にともなう多面的発展も遂げていたわけであるが、では当時の渡来僧や入宋僧によって熱心に推進された禅宗の普及、この状況に対し三論学僧はどのようにに応接したのか。伝統を墨守してあくまでこれを排除したのか、それともむしろ積極的に受容して新たな発展を遂げたのか、またもし受容したとすれば一体どのような形でとり入れたのか。それらの点を実相房円照(一二二一—一二七七)という一学僧の、思想と行状の具体的分析を通して探討しようというのが、本稿の主題にほかならない。だが何故、特にここに円照を選んだかといえ、彼こそは様

々な特質と傾向を併せもつこの時代の三論学僧の、いわば典型と目されるからであり、伝記資料の上でも、弟子凝然（一二四〇～一三二一）の筆になる『円照上人行状』のように、具体的事実を仔細刻明に綴った同時代資料が現存し、他に比して格段にすぐれた証言と情報を得られるからである。

ところで、円照と禅宗とのかかわりという問題については、実はすでに古田紹欽博士によつて、「円爾弁円と実相房円照」という論文が発表されている。⁽¹⁵⁾ その中で博士は、円照が禅を摂取する契機となった円爾との交渉やその背景、及び円照に見られる仏教僧としての特色といった点を種々考証し、且つは貴重な指摘や示唆をも間々鏤め、円照を扱った従来の論考の中では、おそらく最も大系的議論を展開しておられる。ただ、しかしその所論に貫通する博士の視点に改めて注意してみると、筆者のそれとは、少なからず疎隔あるを覚えずにはいけないのである。すなわち博士の場合、思想的問題には殆ど触れることなく、専ら禅宗史的側面から考えを進めていかれたわけだが、こうした視点からすると、例えば(1)三論を祖宗とし、八宗兼学を標榜する東大寺の中で教育を受けたということや、(2)三論宗の本所たる東南院にも属さず、僧綱に補せられることもなく、未だ復興の途にある戒壇の院主として、ひたすら東大寺の振興と門弟教化に尽力したという事実など、円照において特に留意されねばならぬ、いくつか

の重要な基本的性格が、ことごとく没却されてしまうことになるのである。そして、これらの基本的性格の軽視は、禅宗との接触、あるいは禅の受容というものが、円照にあって、また延いては南都仏教界にあって、どのような波紋をもたらしたかという重要な意義を有したかという枢要の問題を、往々にして禅宗史研究の陥る単に人脈図の上での説明といった、平板な内容に後退させてしまふに至るのである。その点、本稿では、できるだけ思想的側面の分析に意を用いることとし、円爾との間に見られる異同、あるいは円照における禅宗受容の特質、日本三論宗の歴史展開の中での位置づけ、更には戒壇院院主という立脚地がもつ特異な意義など、氏の視点とは自ずから異なった角度より考察を進め、問題の多面的闡明を講ずることとしたのである。

一、円照の参禅

円照と禅宗とのかかわりについて論ずるにあたり、まずとりあげねばならないのは、円爾下に投じて一夏参禅し血脈を受けたという事実であろう。

円照上人独り戒壇（院）に住まり、律蔵を開敷し、定慧を修練す。門輩甚だ多く、各化儀を助く。時に照公、東福寺円爾禅師の門室に入り、禅学修証す。乃ち普門寺に住まりて一夏功夫す。門人数輩も随從して住まる。爾禅師は、遠く溟海を度り、大宋朝に

至る。径山無準禪師の室に入り、大いに禪法を伝え、帰朝して之を弘む。門人若干、海内に充つ。照公随從して即ち血脈を受く。⁽¹⁶⁾

建長三年（一二五二）、四月の安居以前に、円照は海竜王寺より移って東大寺戒壇院に入住した。時に三一歳で、円空・禅願・道本・実教といった人が彼に随從している。⁽¹⁷⁾しかし彼らの入住に先立って、すでに戒壇院にはいくばくかの住侶がいたらしく、院の復興を企図する円照らの活動をしばしば妨害する挙に出た模様である。そこで円照は、高野山にいた真空と禅心に協力を仰いだところ、ただちに兩人は請に応じて来住し、これに更に円照の実兄である聖守も加わって、結局都合八人で、戒壇院の復興に着手することとなった。

建長三年、円照等の八人、戒壇院に移住す。皆な是れ顕密両宗の碩徳にして、二諦の神鏡、三学の靈珍なるものなり。⁽¹⁸⁾

とあるように、円照以下八人は、いずれも「顕密両宗の碩徳」とされるわけだが、その意味は、おそらく三論を本宗とし真言密教を兼修せる者ということであろう。実際、円照・聖守・真空の三人は三論を本宗とする学僧であり、禅心にしても『円照上人行状』に「三論の名哲」であったと注記されている。⁽¹⁹⁾円空以下四人の所屬は明らかでないが、もともと東大寺の学侶であり、円照と行をともし、また志も同じくしていた点からすると、本宗もやはり同一であったのではあるまいか。それに戒壇院復興に際しこの八人によって最初に興

行されたのが、真空による『法華義疏』『法華玄論』の講讀であつてみれば、その所屬も自ずから明らかではないかと思われる。⁽²⁰⁾ともあれ、この時期においては、以上の八人、とりわけ真空・聖守・円照の三人が中心となって、戒壇院振興への活路が模索されたのである。しかし、その後まもなく真空は高野山に還り、聖守も白毫寺に移ったので、円照独りが戒壇院を主催することになった。さて、まさにここにおいて円爾下での参禅ということがあったわけだが、円爾の法嗣圖心によって編纂された『聖一国師年譜』を見ると、建長三年、⁽²¹⁾円爾五〇歳の時に円照に禅戒を授けたという記載があり、その時期は戒壇院入住と同じ年であったことが知られる。しかも先に引用した『円照上人行状』には「一夏功夫す」とあつて夏のこととされるから、⁽²²⁾「四月の安居以前」という戒壇院入住の際と、時日の上でもさほど隔たりのなかったことが推定できよう。そしてもしこの点に注意するなら、円爾下での参禅が、真空・聖守と議した戒壇院振興のプランに、実は深く関係したものではないかとも考えられてくるのである。すなわち、このときすでに禅宗にひと通りでなく親炙していた真空が、戒壇院新生の必須要件として禅宗の摂取ということを、積極的に提言したのではあるまいかと想像される。というのも真空は、寛元四年（一二四六）、円爾が近衛兼経の命を得て『宗鏡録』を講じた折り、彼も円憲・守真・理円などと

ともに座に預り⁽²³⁾、少なからぬ感銘を受けた如くで、のち建長元年（一二四九）には個人的に円爾と相見し、二諦義について質議をなし、遂に三論の旨を決したと言われている⁽²⁴⁾。その後まもなく禅心と高野山に隠遁したとされるが、おそらく金剛三昧院に入住して更に参禅工夫をはかったものであろう。ところで高野山の金剛三昧院というのは、その建立に際し栄西がかかわり、退耕行勇が開山第一世に招ぜられ、ついで行勇門下の隆禅が第二世となったという特異な塔頭で、栄西の素意により、建仁寺と同規矩の、禅教律兼修の道場とされていた⁽²⁶⁾。ちなみに、朝廷と幕府の協力により東大寺修復にあたった大勧進職も、重源のあと・栄西・行勇・円琳・隆禅と次第しており、なお且つ隆禅以降も、定親・慶鑒・了心と、重源と定親を除く六人はいずれも臨済宗黄竜派によって占められるといった現象が生じていた⁽²⁷⁾。つまり東大寺の復興そのものが、主として栄西と行勇とその門下によって推進されていたわけで、当然その恩恵のもとに活動を開始した東大寺の学侶の間にも、禅宗受容の基盤が充分用意されつつあったのである。おそらく真空などは、とりわけ積極的な姿勢を示したものの一人であったにちがいない。しかし、すぐれた教化の力量を発揮した行勇も仁治二年（一二四一）に遷化し、ために真空の志も、恰好の禅匠を得ず、しばしは渴を癒す術もなかったわけであろう。折りしも京教仏教界に迎え入れられたのが、

栄西の高弟栄朝と行勇に師事し、入宋を果して帰朝した円爾であった。真空が早速円爾との相見を求め、法筵に連なり質議をなし、ついで金剛三昧院に修行の場を求めたのも、以上のような背景があつてのことと思われる。そして金剛三昧院での参禅工夫のさなか、円照の請が到り、戒壇院入住となつたのであるが、自然この時期の真空と禅心は、すこぶる禅宗に傾斜していたにちがひなく、円照と聖守にもこれを熱心に勧めたであろうことは充分予測されるのである。事実、禅心はまもなく禅の修行のため入宋の途にのぼり、真空も再び金剛三昧院へと還っていくのである。しかも同じ年の夏に円照は円爾下に投じて参禅している。その際門下数人も随従して参禅したというが、これらは、おそらく円照とともに戒壇院に入住した円空以下の四人に他なるまい。とすれば戒壇院に集まった顕密の碩徳八人のうち七人までが円爾下で参禅したことになる。では、残った一人、聖守はどうか、彼だけは円爾に対し、あるいは禅宗に対し、何ら興味を示さなかったものであろうか。無論、否である。彼が建長四年、つまり円照参禅の翌年、五月から六月にかけて、東福寺で起居していた明らかな証跡が存するのである⁽²⁸⁾。もっとも、資料そのものは、聖守が東福寺において密教文献の書写抄出を行っていたことを示しているにすぎない。ただし東福寺禅堂にて書写するという記述も見られるから、多分参禅の傍ら南都では入手し難い

ような貴重圖書の収集も進めていたものであろう。

さて、このように三論学僧が挙って円爾に投じ、積極的に禅宗の摂取をはかったことが知られてきたのであるが、では、一体、具体的にどのような形でそれを取り入れていったのであろうか。

(照公)常に門徒に訓えて云わく、身は仏戒に住し、口には仏語を作し、意は仏心に住す。念々に是くの如くなれば、念々に如来なり。説の如く行じ、行の如く説く。威儀を摂め持つを名づけて戒学と為す。毗奈耶藏是の故に学び知る、之を律師と名づく。通じて性相を悟るを名づけて恵学と為す。阿毘達摩所以に精詳にす、之を法師と名づく。直ちに己性を指すを名づけて定学と為す。素多覽藏是の故に成り立つ、之を禪師と名づく。禪と教と律の三は唯だ一身に在り。是れ別宗別行の法に非ざるなり。之を兼ねざる者は真の仏子に非ず。兼ねて之に通ずる者こそ真の学者と名づく。是の故に自身の学ぶ所も行ずる所も、兼包貫括して譜練せざること無し。昼は律部を講じ、戒相を兼御し、夜は自心を澄ませ、覚性を証悟す。⁽²⁹⁾

これによると円照は、禅宗を別宗別行の法として独立したものではなく、また独立さるべきものでもなく、むしろ教律とワンセットにして習学されてこそ、はじめて仏教たりうると把握したもののようである。そして、このような禅教律兼修の必然性を、身・口・意の三業や、戒・定・慧の三学、及び経・律・論の三蔵といった古来の教理の中に求めているのだ。

である。したがって、これらを兼修することは、インド仏教以来の古くからの伝統であり、決して新しい展開というのではないと考えたわけである。しかしながら、仏教の長い歴史の変遷の中で、いつしか禅教律の三は、別宗別行の如くに独立し、独り歩きを開始することになった。かくて特定の所行に基づく宗派の分立を来したのであるが、円照はそうした宗派の伝統よりも仏の伝統に還らんことを、ここに表明したのである。すなわち、円照の目ざすところは、もともと一宗一派の宣揚ということではなく、「真の仏子」たる者のあり方を追求することに存していたのであり、それ故新来の禅宗に対しても、決して宗派的意識をもって眺めていたのではないし、また禅の受容にしても、他宗に追従するといった考へは、全く働いていなかったにちがいない。一方、禅教律の兼修ということは、先にも触れたように栄西が建仁寺や金剛三昧院の規矩として定めた事柄であり、臨済宗黄竜派でも奉ぜられた理念にはかならない。無論その底にあるのは、一時の方便として雑修雑行の形を借りながら、禅宗を当時の仏教界及び一般社会に飛躍拡大せしめようとしたなどという、世俗的な利害にかかわるものでは全くなかったであろう。むしろそのような一宗一派の派閥上乃至は人脈上の利害を超えた、求道精神の確立こそ、彼らの本来の目標があったと見なすべきであろう。そして、それなればこそ、東大寺大勧進

という要職に、栄西を始めとして次々と黄竜派の禅匠が補任されたことも、極めて自然に理解されてくるのである。⁽³⁰⁾つまり、彼らの意識においては、もともと純粹禅の挙揚などというものは存在しておらず、あるのは如何にして真の仏子たりうるかという、この根本の問題のみであったと思われる。というのも、当時における教界の頽廃は実に甚だしきものであって、派閥・人脈・血縁関係による仏物・法物・僧物の私用、あるいは盗用が、隠然たる中にも教界全体を風靡してしまい、ほかならぬ僧侶自身が仏教の基盤を侵食し、破壊しつつあったのである。⁽³¹⁾こうした教界の悪しき潮流を刷新せんがためには、まず何よりも宗派的意識を脱した、仏道本位の理念が確立されねばならないのである。その点、道元が『正法眼藏随聞記』の中に、

仏法陵遲し行こと眼前に近し。予、始め建仁寺に入りし時見しと、後七八年に次第にかわりゆくことは、寺の寮々に各々塗籠をし、器物を持ち、美服を好み、財物を貯え、放逸の言語を好み、問訊・礼拝等陵遲することを以て思うに、余所も推察せらるるなり。仏法者は、衣鉢の外は財をもつべからず。何を置かん為に塗籠をしつらうべきぞ。⁽³²⁾

と述べ、更にまた、

昔年建仁寺に初めて入りし時は、僧衆随分三業を守って、仏道の為、利他の為ならぬことをば、言わじせじと、各々心を立てし

也。僧正（栄西）の余残有りし程は是くの如し。⁽³³⁾

と述べていることから、栄西の目ざしていたものが何であったのか、また最も優先さるべき問題が那邊に存したのか、自ずから明らかであるにちがいない。蓋し一宗一派の存亡などではなく、仏道の興隆こそ、修行者が心を注ぎ、力を尽すべき、唯一の問題であり、目標にはかならなかったのである。とはいえ、こうした問題意識は、独り栄西一門にのみ認められるものであったわけではなく、当時の心ある仏教者一般に生起しつつあったものであり、いわば時代の要請とも言つてよい程に澎湃していたのである。九条道家が東福寺建立の企図について、「洪基を東大（寺）に亜ぎ、盛業を興福（寺）に取る」⁽³⁴⁾と述べたのも、また『家領処分状』において寺内の規矩を定めて、「偏えに天竺・震旦の叢林開堂の風俗を模し、殊に一食長斎の衲僧を定め置き、戒定恵の三門を受学せしむべし。大小頭密戒律を以て惣体と為し、真言と止観の宗門を以て専宗と為す」としたのも、要は、「近来入理と称し、粗ぼ天下に聞え、悪無礙を以て之に教え、諸宗驚きて毀を成ず。誠に以て不可なり。師子身中の虫の師子を喰うが如し。自宗を立てて自宗を損ず、何為何為」といった批判に発したものであり、⁽³⁵⁾特定の宗派に律せられない新しい仏教道場の建立ということが、まさしく道家の念願とするところであったのである。さて、この道家の念願を満すべく、迎え入れられ

て住職の任に就いたのが円爾である。当然、円爾の宗風は、今見た『家領処分状』に窺われる如く、禅教律の三を、戒定惠の三学に配して兼修する、そういう性格のものであったに相違ない。この点、辻善之助氏が「東福寺に（真言・天台・禅）三教を併置したのは弁円の一時の方便よりしたことでもあろう」と言われるのは、いささか浅薄な見方であり、むしろこれらの三教を、別宗別行としなかった点にこそ、注目すべきものが存するのである。例えば良遍が『真心要決』に附して円爾に呈した書簡に、

夫れ毘尼無くんば則ち罪惡の雲起こり、禅那を闕けば則ち見慢の岳峙（37）つ。

と、教のみの研鑽では仏教は成り立たず、必ず禅律の兼修有るべきことを述べたに對し、円爾はその答書に、

仏語と仏心は、不即不離なり、双修双行なり。……教に束とらわれる者は、仏の微旨の、言外に妙なるを知らず。禅を語る者は、仏の所詮（38）の槩は教内に見るるを知らず。

と言ひ、禅教それぞれの独立を否定し、それらの兼修を積極的に支持しているのである。また仏語と仏心の不即不離というような言辞からすると、円爾の思想的背景というのは、「弁円が闕に詣り、宗鏡録を進め奉りしことは、一面その宗風を暗示する処なしとせず」と大屋徳城氏がいみじくも指摘された如く、永明延寿の『宗鏡録』に求められると考へて

よからう。そのことは『宗鏡録』製作の所以について、揚傑が次のように述べていることから知られよう。

諸仏の真語は、心を以て宗と為す。衆生の道を信ずるは、宗を以て鑑と為す。衆生界は即ち諸仏界なるも、迷いに因って衆生と為る。諸仏の心は是れ衆生の心なるも、悟るに因って諸仏を成ず。心は明らかなる鑑の如し。万象歴然たり。……国の初め呉越の永明智覺寿禅師は、最上乘を証し、第一義を了じ、洞ふかく教典を究め、深く禅宗に達し、律儀を稟りけ奉り、広く利益を行ぜり。因よみに『楞伽經』を読むに、云わく「仏語心を宗と為す」と。乃ち『宗鑑録』を製つくる。（大正藏四八・四一五上一三、六九）

見られる如く『宗鏡録』百卷の基盤は、『楞伽經』の宗旨たる「仏語心」に置かれる。しかも「諸仏の真語は、心を以て宗と為す」のように、「仏語心」を「仏語」と「心」の二語に分けて捉えていることが看取される。實際、『宗鏡録』卷一では、この「仏語心」を、「仏語」と「仏心」に分析して両者の不即不離なることを、数々の傍証を挙げて詳説しているのである。疑いもなく円爾は、その思想的源泉を『宗鏡録』に仰いでいるのであり、どちらかといえば禅教の分離ということこそ否定しているわけなのである。蓋し仏語たる經を排除することは、とりもなおさず仏心を排除するにほかならないから、これは当然の帰結と言えよう。大体、戒定慧の三学を修することは、雑修雑行と言わねばべきものでは全くなく、むしろ仏道本来の行法に契うと見なさるべき性質のもの

である。すなわち、栄西以下の黄竜派の禅匠や、円爾の本領とは、まさに禅教律の三を戒定慧の三学として兼修すること、この点にあったと考えねばならないであろう。⁽⁴⁰⁾それなればこそ、真空・良遍・円照といった南都の碩徳が、宗派的敵愾心などに一切煩わされることなく、進んで禅宗に関心を示し、そこに自らを投ずることも起り得たのである。そしておそらくは、円照が門下に示した「身は仏戒に住し、口には仏語を作し、意は仏心に住す。念々に是くの如くなれば、念々に如来なり」という教訓も、実のところ円爾下での参禅において得られた、彼自身の確信であったにちがいないまい。つまり、戒律に基づいた仏教的生活を遵守し、また經典に説かれた仏語の正しい理解と伝達を心がけ、坐禅実践の中に目覚める仏心に従う、このようにして念々に行じていけば、そのまま念々に如来である。これすなわち仏道の始終である。こうした確信を抱いて、円照は改めて戒壇院復興の事業に着手したのであろう。なお、「念々に是くの如くなれば、念々に如来なり」という、日々の仏道の実践がそのまま仏道の果徳にほかならないという考えは、円爾の場合には次のような形で説かれている。

未だ道を得ざるに、一時坐禅すれば、一時の仏なり。一日坐禅すれば、一日の仏なり。一生坐禅すれば、一生の仏なり。かくの如く信用すれば、大機根、大法器の人なり。⁽⁴¹⁾

仏果を遠い将来のこととしてその日その時を由なきことに費したり、また入理見性したとか仏果を得たと称して徒に自宗を張り教線の拡張を企図したり、仏教に法性甚深の理ありと妄想して形而上的思弁に耽溺したりというのはなく、ただ時々刻々仏道をのみ念じ、その実践を心がけること、これ以外に仏道はなく、仏教もなく、仏果もない、とされるのである。

二、円照の学風

さて、前節では、円照における参禅の背景について、主に教界の情勢という点に注目し、吟味を進めてきたわけだが、今度はもう少し立ち入って円照自身の学風を考察し、その具体的特色と意義を明らかにしてみようと思う。

照公、解行熏じ積みて、業用蘊^{たぐ}え集め、徳は普天に弥^{わた}り、名は率土に満つ。智慧深広にして、威風偉大なり。広学多聞にして、法義は躬に溢る。

(a) 俱舎と成実^{じやうじつ}は、交衆の昔、習う所なり。

(b) 法相と浄土は、遁世の後、学ぶ所なり。

(c) 三論は、祖宗重代の本宗なれば、幼より長に至るまで、曾つて之を棄つること無し。

(d) 遁世の後、華嚴貫主・権僧正宗性上綱に遇い、『五教章』並びに香象の『梵網疏』等を学ぶ。

(e) 宗密禅師、『禅源諸詮都序』二巻を作る。照公之を翫^{まな}び、昼夜

研覈す。

(f)『教章』中巻に空有二宗を会して云わく、「色即是空なれば、清弁の義立ち、空即是色なれば、護法の義存す。二義鎔け融り、拳体全て撰まる」と。照公専ら此文を翫び、深く心府に染む。法を説き化を開くに、常に此の義を講ず。

(g)清涼師云わく、「有作の修は、多劫なるも終に敗壞に帰す。無心は体極まりて、一念にして便ち仏家に契う」。亦た此の文を味わい、深く法義を談ず。

(h)又『禪源詮』の中、教の三宗を以て、禪の三宗に対す。意に旨を得たりと謂う。常に此の義を弘む。

(i)『梵網疏』の序に、香象大師、經の大意を陳ぶ。照公之を翫び、講經の会并びに常途の談に、之を誦し之を講ず。愛翫の至りなり。

(j)律宗の大部は本より是れ学ぶ所、昼夜の講談も専ら此の宗に在り。菩薩戒宗、温習すること年深し。『法花林』の中の表無表章、『大乘義章』の三聚戒義、巨細研精し、窮尽せざること無し。覺盛和上に対し、良遍上人に随い、受学鑽仰、服膺温覈す。

(k)真言秘教も専ら習学する所なり。初めは四恩院の淨法大徳に随つて三密の法を受け、次に三輪の上人に随つて兩部の密壇に入り、後に八幡の唯心上人に就て五部の灌頂秘奥を窮む。各々宗旨を罄くし、俱に淵府を領ず。

(l)教相の宗旨は普く明師に訪い、自ら宗教を獲て、悟達廓焉たり。衆の為に『大日疏』を講じ、并びに『宝鑰』『秘鍵』等の要章を談ず。義門忽ちに開け、理路大いに顯れたり。

鎌倉期三論学と禪宗（大西）

(四)後に洛東の金山院俗に驚尾と号すに於て、河内の磯長の御廟の十乗上人を請じて、天台の止観を講ぜしむ。事、二年を経たり。台宗の法門、旨を獲て幽に入る。講談を聴くと雖も、義は自らの見を出す。印可述成して、規模と為す。

(n)照公常に曰わく、「東大寺戒壇院は、鑒真和尚の建立する所に於て、和尚は是れ天台宗の高徳なり。是れ天台宗の第五の祖師云々、惠思・智顗・灌頂・弘景・鑒真と是くの如く承け来る。故に第五と為す。若し顗より取れば、第四の祖なり。故に定恵に於ては、天台宗を学び、止観の坐禅を弘むること、戒壇院に於て、事はれ宜しきなり。

(o)時に衆を禅堂に集め、普説丁寧なり。門人旨を領じ、喜歎一に非ず。⁽⁴²⁾

いささか長文にわたる引用となったが、ここに円照の多面的学風とその特質を見てとることができよう。以下、順次個々の記述について検討を加え、これらの具体的内容を更に掘り下げて論じてみることにしたい。

まず記述(a)・(d)において、俱舎・成実・法相・浄土・三論・華嚴の、都合六宗の習学が示されている。ここで、第一に注目されることは、それらの習学時期を遁世以前と以後に分けて述べている点である。すなわち俱舎・成実・三論は遁世以前であり、法相・浄土・華嚴は遁世以後とされる。こうした区別は、一体何を意味するのであろうか。もし「遁世」が出家という事実を指すのであれば、円照はすでに出家以前

に俱舎・成実・三論を学んでいたことになる。しかし、当時の実情はそう単純なものではなかったようである。『円照上人行状』によれば、「十一歳にして落髪し、即ち僧服に預る」と言うから、円照は早くも一一歳で出家していたわけであり、これ以前に俱舎学を始めとして三宗を兼学したとするのは、いかに何でも早熟すぎるし、たとえ学んだにしても充分な理解を得ることはできなかったであろうと考えられる。実際、『俱舎論』の研究は、東大寺にて出家した後、当時この分野に盛名を馳せていた華嚴宗の良忠に随って行われたことが、『円照上人行状』にも明瞭に言及されているのである。⁽⁴³⁾

一方、三論の習学は、祖父寛豪・父嚴寛・兄聖守といずれも三論学僧であり、しかも「照公の元祖宗族は、累代連綿として、皆な東大寺の学侶為り。年序久しく積みて三百余歳」と言われる如く、円照の一族は三百年余の長きにわたり、代々東大寺の学侶を出した家柄で、その専攻も代々三論に存したようである。それ故、記述(c)にも「祖宗重大の本宗」と特別の注意を促しており、円照が「幼より長に至るまで、之を棄つること無し」とされるのも、蓋し当然と言わねばならない事情が存する。おそらく円照は、このような家庭環境から、自らも東南院に入住し、三論を専攻する学侶として出発したものにちがいない。そして俱舎・成実の二宗は、三論学研究の基礎たる必修課目としてこれを学んだのであらうと思われる

る。更に、専攻する三論については、智舜・真空に師事して研鑽を積んだとされるから、結局俱舎・成実・三論の兼学は、すべて出家以後のことと見なさねばならない。記述(a)には「俱舎と成実は、交衆の昔、習う所なり」と、「交衆」つまり学侶であった際のことと明言しているのである。となれば、今度は、「遁世」とはいかなる意味であるかが問題となつてこざるを得ない。言い換えれば、「交衆」と「遁世」の間に存する意味上の区別を明らかにする必要がある、ということである。その点、恰好の手がかりを与えてくれるのが、次下の記述である。

二男は諱は寛乗、房号は大輔、有職の階に昇る。考公此れを以て立てて嫡子と為す。年二十八、遁世して緇に入る。諱は聖守、房号は中道なり。密教は奥を罄^{きん}し、唱導は倫^{たうん}を絶す。真言院を興し、新禅院を立つ。三男は乃ち照公なり。本の諱は良寛、房号は土佐なり。年二十一、慈考の卒するに値い、即ち世業を厭い、投じて緇門に入る。房号は実相、本の諱は悲願、後に改めて円照と云う。四男は諱は賢舜、房号は助焉なり。五師・得業・法橋・法眼と、是くの如く遂叙す。始終交衆にして、寺門に秀逸たり。⁽⁴⁴⁾

見られるように、記述の内容は、円照とその兄弟を紹介したものである。しかし、ここでは円照について、もと土佐房良寛と称していたが、二一歳の時、すなわち仁治二年（一二四一）に慈父の死に値い、緇門に投じたと言い、その際号を改

めて実相房円照としたとされている。すでに円照は一一歳で出家しているにもかかわらず、更に「世業を厭い、投じて緇門に入る」ということがあったわけである。このことは聖守にも同様に見られ、もと大輔房寛乗と言ったが、年二八の時、つまり円照に続いて仁治三年に、やはり遁世して緇門に入ったのである。⁽⁵⁶⁾ 中道房聖守とは、その後の号であるとされる。これに対し、四男の賢舜の場合は、一生交衆のままで通し、年預五師・得業・法橋・法眼と順次僧綱の階梯を昇っていったという。聖守も遁世する以前は、「有識の階に昇る」とあるから、末は僧頭・僧正といった僧綱への道を歩んでいたであろう。また「考公此れを以て立てて嫡子と為す」とも言うから、聖守に対する厳寛の期待も大きかったと思われる。ところが聖守は、こうしたエリートコースを進む学侶としての地位を、自ら投げ捨ててしまうのである。これをし、まさに遁世と言い、「緇門に入る」と言うのであろう。つまり「遁世」とは、いわば僧侶の歩むエリートコースからドロップアウトすることであり、特定寺院の学侶として保証された身分・地位を放擲してしまうことにほかならない。したがって聖守と円照は、それぞれ二八歳と二二歳の時に、東大寺東南院の交衆（Ⅱ学侶）という身分を捨て、僧綱への道ではなく、求道者の道に進んでいったのである。⁽⁴⁶⁾ もっとも、「遁世」ということも、当時決して珍らしいことではなかつ

たようで、栄西は正治二年（一二〇〇）に『出家大綱』を著し、その中で次のような教界批判を行っている。

世間にて俗人の出家有らば、之を入道と名づく。入道と名づくとも、此の仏法に入らざるが故に、不入道と名づく可し。世間にて僧人の遁世有らば、之を聖人と号す。而も此の聖法を習わざるが故に、非聖人と名づく可し。凡そ仏法とは是れ長斉なり。凡そ聖法とは是れ持戒なり。⁽⁴⁷⁾

すなわち、俗人が出家するのを世間では入道と称するが、実のところ仏法に入るわけでないから不入道と言わなくてはならない。また僧侶が遁世する場合は世間で聖人と呼んだりするが、これも実際に聖法を習うわけでないから非聖人と呼ぶのが正しい。では、仏法とは何かと言えば、長斉にほかならない。そして聖法というのは、持戒のことである。つまり、栄西の主張は、入道であれ聖人であれ、持戒を願わないような者は一切求道者と呼べるべき資格はない、と言うのである。なお、「長斉」とは、九条道家の『家領処分状』にあらわれた「一食長斎」のことであり、要は出家者における基本的戒律を遵守せよ、ということになる。禅教律の兼修が戒定慧の三学とされる所以も、実にこのような実情を背景としている。また円照が禅教律兼修を述べるにあたり、まず「身は仏戒に住す」ることを第一に推すのも、決して偶然ではあるまい。蓋し持戒こそは、求道者たる者の第一条件なのである。

ところで、円照は遁世して学侶の身分を捨てたため、当然特定寺院に拘束されない立場となったわけで、以後延暦寺、園城寺など諸方に遊歴して、広く法を求め得る自由を獲得した。とりわけ、同じような遁世者との交流が活発となっていく。例えば、もと興福寺勝願院の交衆であった良遍（一一九四―一二五二）との出会いなどは、円照遁世後まもなくのことであったと思われる。早速師事の礼を尽し、法相と律の二宗を学んでいる。⁽⁴⁸⁾なお、この良遍が円爾に『真心要決』を呈したのが、建長元年（一二四九）のこと、⁽⁴⁹⁾真空が二諦義について質議をなしたと同じ年である。真空と良遍、円照の師事した二人の学匠が、同一時期に円爾と接触している点は興味深いものがある。また円照とともに戒壇院に入住した円空・禅願・道本・実教の四人とも、あるいはこうした遊歴の時期に合流したものかもしれない。「是れらの諸英は、並びに東大寺祖宗累世交衆の旧人なるのみ」のように言われるところを見ると、彼らも円照と同様に代々東大寺学侶を出す家柄の出身であり、もともとは自身も学侶として出発しながら、途中遁世に踏み切ったものの如くである。まさに時代の趨勢というものが、窺われるのではあるまいか。さて、円照が遁世後に獲得したものは、単に特定寺院からの解放、すなわち諸方遊歴勝手の自由ばかりでなく、精神の上でも宗派的意識の超克ということがあり、自然学風も寛容化の方向へと

進んでいったのである。その多面的な発展の状は、(d)以下の記述にも如実にあらわれている。まず(d)より(i)に至る六条の記述だが、これは華嚴に関する習学状況を述べたものである。(d)は、当時華嚴学の第一人者であった宗性（一二〇二―一二七八）に師事し、『華嚴五教章』と『梵網經菩薩戒疏』を学んだことを言う。(e)(h)は、円照が宗密の『禅源諸詮集都序』を重視し、これの研究に努め、とりわけ教の三宗を禅の三宗に対応させる宗密の主張に、深く賛同の意を表明したことを伝えている。⁽⁵⁰⁾「意に旨を得たりと謂う」という円照の発言は、疑いもなく「我が意を得た」の意味にはかなるまい。では、具体的にどのような点に感銘を受けたのであろうか。教の三宗を禅の三宗に対応させる記述と言えば、『禅源諸詮集都序』巻二の冒頭以下（大正蔵四八・四〇二中―四〇五上）、つまり鎌田茂雄博士の分段に従えば21より29に至る段落をすぐに想起するわけであるが、^(補註)どうも円照の指示する箇所はそこではなく、別のところにあるようである。何故なら、これらの段落で説かれる宗密の主張を見ると、教禅の一致ということもさることながら、その一方では、教の三宗と禅の三宗を対配して優劣浅深を定め、結局華嚴と、華嚴に対応する禅宗とを頂点に位置づけようとする意図が濃厚に認められるので、その点、三論を本宗とし、また諸学諸行を別宗と見ぬ円照の立場からして、特にここに賛同の意を表したとは考え難

いからである。おそらく円照が注目した記述というのは、鎌田博士の分段において(11)(12)とされた部分であり、そこにこそ、まさに「我が意を得た」とすべき主張が認められるのである。

諸宗の始祖は即ち是れ釈迦なれば、経は是れ仏語、禅は是れ仏意なり。諸仏の心と口とは必ず相違せず。諸祖の相承の根本は是れ仏の親付なり。菩薩の造論の始末は唯だ仏経を弘むることなり。況んや迦葉乃至毘多の弘伝をや。皆な三蔵を兼ねたり。提多迦より己下、僧の諍いを起すに因りて、律と教と別行し、鬪資国より己来、王難に因りて、経と論と分化す。……今時の弟子は彼此、源に迷い、修心の者は経論を以て別宗と為し、講説の者は禅門を以て別法と為す。……今若し権実の経論を以て、深淺の禅宗に対配せずんば、焉んぞ教を以て心を照し、心を以て教を解することを得んや。……要を挙げて言わば、之を局るときは即ち皆な非なり。之を会すれば即ち皆な是なり。若し仏語を以て、各々其の意を示し、各々其の長を取り、統べて三宗と為し、三教に対せずんば、則ち何を以てか会して一代の善巧と為し、俱に要妙の法門を成ぜんや。各々其の情を忘ぜば、同じく智海に帰せん。

(大正蔵四八・四〇〇中一〇一五、二二二四、二七二八、
下二二二五)

仏語と仏意、及び心と口との相応、経律論三蔵の未分、禅と教を別宗別行とすることの非、というように円照が禅教律兼修の根拠とした主たる事由が、ここにはっきりと提示されていたわけである。彼が「常に此の義を弘」めたというのも、

鎌倉期三論学と禅宗(大西)

容易に領けるであろう。次に記述(f)だが、これは『華嚴五教章』巻中(宋本では巻四)にある「三性同異義」を論ずる中の一文(大正蔵四五・五〇一上二六二八)で、主旨は、空宗と有宗が互いに相破する形をとりながら、しかも実は相成、相互補完的な関係にある、というものである。良遍に師事して法相宗に親炙した円照にとって、多分この一文などは、三論法相の二宗を融和させる恰好の典拠となるものであったろう。⁽⁵¹⁾「法を説き化を開くに、常に此の義を講ず」と言うから、余程気に入ったものと見える。

次に記述(g)に引用される清涼澄観の説だが、『華嚴経疏』巻一(大正蔵三五・五〇五上一二)に存する。原典の前文には、

設い菩薩有りて、無量百千億那由他劫に六波羅蜜を行じ、種々の菩提分法を修習すれども、若し此の如来の不思議大威徳法門を聞かず、或るいは時に聞き已りて、信ぜず解せず順わず入らざれば、名づけて真実の菩薩と為すことを得ず。如来の家に生ずる能わざるを以ての故なり。若し此の法を聞き、信じ解し随順し悟入せば、当に知るべし、此の人は如来の家に生じ、乃至深く如来の無礙の境界に入らんことを。⁽⁵²⁾

とあって、たとえ仏道を行ずるにしても、『華嚴経』の教えを聞いて信解順入するかしないかで大きな隔りが生じてくるという。ちなみに、ここで『華嚴経』に説かれる「初発心時

便成正覚⁽⁵³⁾」という有名な教説を勘案してみるなら、信解順入するかしないかとは、要するに、発心するかしないかの意味であることが了解されよう。したがって、右に引いた文の主旨も、発心なくしては、いかに長い間、どんなに仏道を行じようとも、全く無駄であり、これに対し、発心する者の求道は、たとえ一念、一行であっても、仏果現前間違いないし、と言うのである。すなわち「有作の修」とは、発心なくして、何か将来の功德報償を当て込んでなされる修行で、このような修行はどんなに多劫にわたろうとも、結局仏道の為になることは一切ない。一方発心をもち、何ものにも心を留めず、ただひたすら仏道を行ずる者は、念々に仏法を建立しているとせねばならない。こうして考えてくると、円照の念々には是くの如くなれば、念々に如来なりという言葉や、円爾の「未だ道を得ざるに、一時坐禅すれば、一時の仏なり」という言葉の意味も、一層鮮明な形で読みとることができるのではあるまいか。

さて、次に記述(i)は、円照が『梵網經菩薩戒本疏』の序文を大へん愛好し、講經の会やその他とかくの折りに、しばしば読誦講讀したというものである。その序文というのは、大正藏經第四〇卷六〇二上中に存する二一行にわたる文章を指すわけだが、今はこれを詳しく分析する暇がない。とりあえず要点のみ言えば、法蔵が序文に述べた、例えば「事に即し

て能く理」や「理に即して能く事」といった主張、こうした主張において、円照は「説の如く行じ、行の如く説く」説行一致の理念を確認したものと思われる。そしてこの理念こそ、求道者が常に心すべき最も緊要の点であり、禅教律兼修というのも、要はただこの点に帰すると見なしたわけであろう。確かに説行一致は、仏教のあらゆる所學所行に通ずる理念たりえるし、またこの理念によって、まさに八万の威儀は挙げて仏道に趣向することにもなるのである。

以上、華嚴の習學状況に関する六条の記述を検討した。遁世後の円照が、何を目ざし、どのような方向に進んだのか、少しく明瞭になってきたのではあるまいか。すなわち、第一に禅教律三者を本来未分のものとして兼修すること、第二に諸宗の融和、つまり特定の宗派に拘泥することの非、第三に発心に基づく念々の行道、第四に説行の一致、この四点が、円照の學風の中で特に重要な要素となっていることが認められたであろう。また、これらのことが、前節で見た事実とも甚だ通ずるものがあることに気づかれるにちがいない。なお、後に続く(j)以下の記述だが、まず(j)は律宗の習學状況を述べたものであり、「律宗の大部」とは、道宣が著わした『四分律行事鈔』以下の五大部を指し、円照はこれらを既に遁世以前からよく研究していたものらしい。一方菩薩戒の習學は、どうやら遁世以後のことのようで、覺盛（一一九四）一

二四九)と良遍に指導を仰いでいる。『法花林』は、校訂者の誤読で、凝然自筆本の影印を参照すると『法苑林』と読めるから、慈恩の『大乘法苑義林章』のことである。その第三卷に「表無表色章」(大正蔵四五・二九九上―三二五下)があり、菩薩戒について詳細な議論を展開している。『大乘義章』は周知の如く淨影寺慧遠の著作で、卷一〇に「三聚戒義」(大正蔵四四・六五九上―六六三上)がある。このように菩薩戒を学ぶテキストを、法相宗や地論の文献に求めている点にも、円照の寛容な学風が窺えよう。次いで記述(k)では、真言密教、特に三密の法、金胎兩部の密壇、仏・金・蓮・宝・羯の五部灌頂といった事相方面の伝授を言い、記述(1)では、教相の研鑽を述べる。主として一行の『大日経疏』や空海の『秘藏宝鑰』『般若心経秘鍵』といったテキストを、多くの師について深く学び、且つは独悟するところもあって、講説にすぐれた分析の妙を示した如くである。(m)は、天台の『摩訶止観』を習学し、二年を経て自ら創意を出すまでに至ったこと、そして(n)は、戒壇院を建立した鑑真が律宗の祖師であるばかりでなく、天台宗の祖師でもあることに注意を促した上で、戒壇院住僧が天台の教学を学んだり、止観の禅法を行じたりすることは、鑑真の法脈に連なるものとして、もとより何ら異とすべきことでない、と表明したものである。もっとも、「定恵に於ては」と少しく限定の口吻を示

したことからすると、比叡山の菩薩戒については、これを認めなかったのかもしれない。実際、凝然の場合、一六歳の時に、すでに比叡山において菩薩戒を受けていたのであるが、その後戒壇院において、改めて円照より別受戒(小乗戒)と通受戒(大乘戒)とを受けるのである。さて、最後に記述(o)であるが、「時に衆を禅堂に集め」という記事があり、戒壇院にも禅堂のあったことが知られ、注目される。というのも、円照入住時には、金堂・講堂・僧房・食堂・僧庫・鐘楼・千手堂といった、少なからぬ諸施設が造立を見ていたものの⁽⁵⁴⁾、どうも禅堂というものは、まだなかったようなのである。⁽⁵⁴⁾とすれば、その建立は円照入住後、つまり円照が院主として戒壇院を切り回すようになってから以後ということになる。しかも円照の参禅は、戒壇院入住後まもなくのことであったわけであるから、当然禅堂の建立は、参禅の以後に求められねばならない。おそらく、円照は円爾下での参禅において、何よりもまず禅堂の必要性を痛感したものにちがいない。すなわち禅教律兼修という理念を具体化するには、そのための施設を完備すること、これこそ何と言っても第一要件にはかならなかつたであろうからだ。とはいえ、これが一般寺院のことであれば、講堂や禅堂を有することはあっても、受戒の場たる戒壇まで併せもつことは、決して容易なことではない。その点、戒壇院はもと正式の受戒をとり行う場

所として建立されており、古来戒律道場たるの伝統を承け継いできている。もしこれに講經の場たる講堂と坐禪実修の場たる禪堂を併せもつときは、まさに戒壇院は名実ともに禪教律兼修の道場となるのである。つまり、円照が指定した仏子たるべき者の理念は、戒壇院という特殊な歴史をもった寺院において、はからずも、見事な具現化を達成することとなったわけである。したがって円照が戒壇院の院主となったこと、戒壇院の院主が円照であったこと、このことは、円照と戒壇院にとって新しい出発をもたらしものであったと言えよう。

三、円照の思想的基盤

さて、以上に見てきたように、円照は俱舎・成実・法相・浄土・三論・華嚴・律・真言・天台・禅と、実に十宗にわたって広く諸宗を兼学した。「広学多聞にして、法義は躬に溢る」という凝然の賛辞も、必ずしも過褒の詞ではなかったわけである。しかし、このように十宗を兼学したのは、決して博学を衒うためであったのではない。特定の一宗一派に固執して互いに争い、遂に三宝の捐滅さえ辞さない行動に至る教界の現状に対し、まずは諸宗を融和することにより三宝の護持をはからんとしたものと思われる。無論、諸宗を融和するとなれば、各宗の教理と主張についてよく理解しておく必要がある。その上で、いずれも本来は仏心より出たものという認

識に立ち、それぞれの長を取って融和統合の方向に導いていくとしたようである。こうした考えは、円照のみでなく、円爾にもあったらしく、彼には『十宗要道記』と題する、全篇千五百字程の小品が伝えられている。内容は、華嚴・律・成実・俱舎・三論・法相・真言・天台・浄土・仏心の十宗を禅教律三門に分類して、それらの要点を略述したものとされる⁽⁵⁵⁾。特に仏心宗を詳説して、最後には「万事を抛って仏心宗を信ず可し」と結んでいるあたり、本書撰述の意図が禅宗の宣揚にあったことは疑いない。ただし、円爾の意味する仏心宗は、言葉そのものが示す如くに単純なものではないようである。例えば、今示した「万事を抛って仏心宗を信ず可し」という言葉にしても、それだけを見ると、他の九宗は一切捨てて唯だ禅宗のみを取るべしと聞え、純粹禅を標榜しているかに思われる。だが、実際における円爾の教化を観察していくと、真言や天台などにも、かなり深く傾倒していたことが窺われるのである。しかもそれは、必ずしも在家の信者や他宗の学匠に対して、仕方なく教化の方便としてとりあげたというわけでもなく、自身の門弟に対しても、『大日経』や『瑜祇経』を講じたり、灌頂を授けたりしており、決して禅宗一本で通そうとはしていない⁽⁵⁶⁾。もし円爾の真意が純粹禅にあるならば、少なくとも彼に帰依し随従する門弟にだけは、これを遵守させた筈にちがいない。ところが彼の高

弟たる白雲慧暁や癡兀大慧といった人々には、むしろ兼修の傾向が濃厚に認められるのである。⁽⁵⁶⁾これは一体どういうことであろうか。要するに、円爾の言う仏心宗とは、純粹禅の意味ではないということである。すなわちその意味するところとは、仏教諸宗の教えが本来悉く仏心より出たものである以上、当然諸宗の要も仏心にこそ求められねばならない、したがってこの仏心を所依とする禅宗は、諸宗を兼ねてその要を握るものと言うことができる、されば諸宗を学ぶにあたっても、それぞれの主義主張に固執することなく、宜しく仏心を所依として参学すべきこと、このことであつたにちがいない。つまり円爾が抛つべしとするのは、諸宗の宗旨そのものではなく、むしろそこに胚胎する宗派的意識にはかならないであろう。それに、良遍に対する答書などにも見られたように、禅教律の三を各個独立したものとして専修するこ

とは、円爾にとって、排除さるべき考え以外の何ものでもないのである。十宗いずれを学ぶも可、しかし必ず仏心に参すべきこと、そして禅教律を具備すること、これが円爾の指示する仏道の要諦なのである。となれば、円爾の仏心宗とは、結局諸宗を融和統合するために、それらの根本に禅宗をもち来つて据えたもの、と考えることができよう。さて、円照の場合はどうであろうか。まず円爾と同様に、十宗を禅教律の三に分類整理したであろうことは、円照の学風に関するこれ

までの吟味からも、容易に想定され得るにちがいない。しかし、果たして円照は、諸宗の教義を全く均等な形で捉え、その間に何ら階差を設定することはなかったのであろうか。円爾が、仏心宗として提示する禅宗を以て、諸宗の根本とした如く、円照における十宗兼学の底にも、やはり何か根本原理と言うべきものがあつたのではあるまいか、とは当然予測される疑問である。その点は、次下の記述によって明らかとなる。

照公の一期の所学、諸宗の法門、一身に所持して、涯限測り難し。諸宗を学ぶと雖も、司存無きに非ず。諸宗の中に、義理深奥にして、証悟速疾なるは、真言に過ぎたるは無し。弘法大師の所判に炳焉なり。信心淳重なり。帰投して^{式無し}。禅宗高く誇る、旨爾る可からず。譬えば世人の数子有るが如し。嫡子有り、二男有り、三男有り。真言は是れ嫡子、禅法は只だ三男、二男にも及ばず。況んや立てて嫡と為さんや。真言は諸根具足し、万徳円満せり。禅法は無相無念、目鼻有ること無し云々。然りと雖も機に随つて人を導くに、彼此を簡ばず、遇うに随つて即ち訓う、空有を論ずること無き者なり。啻だ是れ自己の内証は、専ら三密を以てするのみ。身は律家に居り、宗は三論に在り、証は真言を味^わい、報は安養に遊ぶ。照公の仏法は、事とすること只だ是れなり。⁽⁵⁸⁾

円照は広く諸宗を学んだけれども、もとより中軸となるものがなかったわけではない。世に様々な宗旨がある中で、「義

理深奥」と「証悟速疾」の二点において、真言宗に勝るものはない、というのが円照における、いわば諸宗兼学の果てに得た究極的結論であったようである。また、その主たる根拠は、空海の教判論にあると言うところを見ると、彼の求道習学には空海の影響を認めねばならないのかもしれない。すなわち『秘藏宝鑰』と『秘密曼荼羅十住心論』とに説かれた十住心の教判、空海はそこで一切の人間の心性を、当時の仏教諸宗を含めて十種に分類し、真言密教を以てその至極となしたわけだが、後に東密の学僧の中から横堅両面の観点からこれを観察し、解釈するものがあらわれた。⁵⁹ 堅の浅略門は遮情門と呼ばれ、十住心は真言行者が修行によって次第に転昇していく過程を示したもので、遂に第十の秘密莊嚴心に至って完成を見るとするが、この場合前の九住心は第十住心の中にすべて包摂され、しかも第十住心という根拠を得てこそ、前の九住心も始めて真実の意義を発揮し得るといっているのである。一方横の深秘門は表徳の実義とされ、十住心はそれぞれ一生成仏の法門であり、そのまま大日如来の自証に趣向し契合するものと言われる。こうした横堅両面による十住心観を前提に置いて考えてみると、円照における十宗兼学の実と真言最勝の主張とが、どのような内的結合をもつのか、大へんわかり易いものとなってくるのである。つまり横の深秘門の観点より十宗を判釈するときは、各宗はいずれも仏心よ

り出たものであり、それぞれ仏心に帰着し契合する性質を有するのであるから、十宗相互の間には何ら勝劣深淺の区別はないと考えられる。また堅の浅略門の観点より見るときは、十宗はすべて仏心という根拠を得てその真義を発揮し得るのであり、その点仏心に至る過程を重視して言えば、十宗にも自ずから浅深の順序次第が認められ、真言密教こそ仏心への最短距離にあると言わねばならないとされるのである。したがって、同じく十宗兼学とか禅教律兼修とか言っても、或いは更に仏心第一と説いているにしても、その底にある思想的背景にまで立ち入っていくと、円爾と円照の両者の間には、決して無視することのできない径庭が存していたわけである。実際円照は、新来の禪宗に対し、融和的態度を示したにもかかわらず、さほど高くは評価せず、むしろ当時の禪宗にしばしば見られた我れのみを貴しとする甚だ不遜な宗派心に、そぞろ心安からぬものを覚えていたようである。「禪宗高く誇る、旨爾る可からず」と言い、嫡庶の例をとって、嫡子とすべきは真言であり、禪宗はせいぜい三男、二男にも及ばないと実に具体的、且つ実に意想外な喩例をもって禪宗の位置づけをなしたのも、まさにそれ故にこそほかならない。おそらく、禪宗の布教活動には、当時の貴族社会などにあった庶子が嫡子を倒してその地位を奪うというような、そうした穏やかならぬ傾向が多分にあったものであろう。そのこと

は、例えば道元の次下の如き発言にも窺われよう。

哀しむ可し、哀しむ可し。邪魔・魍魎・野獸・畜生の猥りに禪宗と号し、而も謬りて雌雄を法華・華嚴の宗に論ぜんとす。澆季に人無き所以なり。仏祖単伝、唯だ是れ我が釈迦牟尼仏の正法なり、阿耨多羅三藐三菩提なり。所以に須らく知るべし、仏法の中に法華・華嚴等有り、法華・華嚴等の各々の中に各々の仏法有るには非ざるなり。然れば則ち法華・華嚴等の八万四千の法蔵は、悉く是れ仏祖単伝なり。法華・華嚴等の外に祖師道有るには非ざるなり。所以に諸宗と比肩す可からず。唯だ国の王を得たるが如し。無上菩提の為に道を求むるの輩とは、仏祖単伝の直指無上正法を以て禪宗と称す可からざる者か。⁶⁰⁾

みだりに禪宗と称し祖師道と言ひ、徒に諸宗と比肩し争うは、もとよりこれ仏祖単伝の正法である筈がない。しかしながら、このように禪宗のみ正し他宗はすべて非となす、いわゆる純粹禪なるものを標榜する外道が、当時は巷間に溢れていたわけである。無論、円照の批判もそれらの外道に向って発せられているにちがいない。彼が禪宗批判の根拠として挙げた、「禪法は無相無念、目鼻有ること無し」という言葉によっても、批判対象とした禪宗がどのような性質、どのような内容であったか、およそ察しがつくというものである。すなわち、禪宗だ祖師道だと言って盛んに呼号し自派宣伝しているけれども、いざ内容はと見ると、無相無念とばかりで目も鼻もない、のっぺらぼう。経論などは殆ど見たことも学

んだこともなく、どこかで覚えたらしい無相無念の一語を後生大事に、ひたすら坐禅し、ある日ふと得た神秘体験を入理見性だのと言ってわめきたてるのでは、これが仏教だという確かな証しはどこにもありようがなく、蓋し外道以外の何ものでもないのである。密教が教相を顧みずに事相方面にのみ偏って発展すれば、外道と何ら簡ぶところがなくなるように、禪宗も仏教そのもののへの反省なくして、ただもう坐禅一辺倒、無相無念などといったものを目ざすのでは、やはり外道とならざるを得ない。まして自宗を張り、他宗と相争うなどは、仏子にあるまじき所行であり、言語道断と言わねばならない。このあたりの純粹禪者に対する円照の態度には、摩訶衍に対した際のカマラシーラの態度とも、一脈相通ずるものが存したのである。⁶¹⁾ 仏教の本義を打ち捨てて、その一面のみが単純化されて肥大発展し、しかもなお且つそののみを真実にして唯一の仏教と説く一団の禪者たち、それは円照にとってもカマラシーラにとっても、嫡庶の喩えではないが、いわば本末顛倒と言うべき現象と映ったにちがいない。しかし、そうは言っても、こと教化の面ともなれば、円照もかなり柔軟な態度を示したものの如くである。「機に随つて人を導くに、彼此を簡ばず、遇うに随つて即ち訓う」とあるように、人の求むるところに応じて様々な対機説法を行ったとされる。その具体については、次下の記述が参考となるう。

照公自ら道業を修するに、專精勇猛なり。罪を滅し験を請い、好相を見ることを得。僧に勧めて行ぜしむ。諸人同じく修す。行業一に非ず、方軌是れ多し。人の欣ぶ所に随って、各々其の行を励ます。或いは懺法を修し、或いは經卷を読み、或いは礼拝を以てし、或いは禅觀に入る。呪を誦し法を行じ、号を唱え仏を歎じ、旋遶長坐、散華焼香、或いは七日百日、或いは半月一月、⁽⁶²⁾啻だ好相を得て、験を知りて止む。

純粹禅が無相無念の坐禅一本槍で通すのとは異なり、円照は人それぞれの好むところ長ずるところに随って、その行を励まし導いていこうとする。つまり、十宗いずれを学ぶも勝手とするばかりか、經論の研究や坐禅觀法の実践といったような専門性の高い行から、唱号歎仏や散華焼香といった、一般在家信者にも容易に取りつける行に至るまで、それ相應の価値と意義を認めて、念々の行道による仏心の開眼へと趣かしめる、そういう非常に寛容な教化法を用いたのであった。彼を慕って受戒した者の中に、傾向の異なった様々な人々が見られるのも、おそらくはこうした寛容な教化法の致すところが、甚だ大きいにちがいない。ちなみに田中久夫氏が、『円照上人行状』によって受戒者について調査したのを見るに、その総数は実に二一三名、出身地は日本全国にわたり、所属専攻も禅・浄土・律・真言・法相・天台など多岐多彩であることがわかる。⁽⁶³⁾ただし、田中氏を含め、円照の受戒者の

内容に言及する学者が誰も注意せず、しかも特に重視して然るべき人物が、これらの受戒者の中にいる。例えば、

正乗房、鎮西の人なり。戒壇院に住す。学を好むも忘れ易し。字を習うも成じ難し。⁽⁶⁴⁾

といった人で、このように文字さえ覚えることのできない人物でも、円照はこれに戒を授け、戒壇院に住せしめ、相應の行を与えて仏子たらしめんとしたのである。そして凝然もまた、この正乗房を他の受戒者と全く同等に扱い、リストにその名を記載したわけである。戒壇院の教化の状、あるいは宗風が、一体どのようなものであったか、一端を窺えるのではあるまいか。もっとも、円照自身の内証という点に話を戻せば、やはり真言密教が最も重視されるべきものであったことは疑いを容れない。「啻だ是れ自己の内証は、専ら三密を以てするのみ」とあるが、この言葉によって円照の根本理念も一層はつきりしてくる。三密とは、行者の身・口・意の三業が完全に調和し、平等となり、仏の三業と契合相應することを言い、その意味から三密相應とか三密瑜伽とも呼ばれるものである。⁽⁶⁵⁾円照が禅教律兼修の基盤として示した「身は仏戒に住し、口には仏語を作し、意は仏心に住す」という主張も、実は三密相應の理念に則したものであったわけである。つまり、禅教律の三は、身口意三業の如く平等にして調和すべきものであって、まさにそのような形で兼修されてこそ、はじ

めて仏の三業に一致契合し得ると捉えられたのである。さて、そうすると、自然禅宗は意密に位置づけられることとなり、円照の体系において大へん重要な構成要素と考えざるをえないのであるが、その点、先の禅宗批判とこれとの関係は、一体どのように理解すべきであろうか。無論先の批判における主たる対象は、純粹禅にあったわけであるけれども、しかしたとえ教律を兼修したにしても、無相無念といった坐禅を主軸とする禅宗であれば、これはどうしても円照の意を満たすようなものではありえなかった筈である。となれば、円照の言うところの「禅」は、そのまま単純に禅宗を意味すると考えるわけにはいかないことになる。こうした疑問を解消する手がかりは、次下の記述に見出すことができる。

良遍上人は白毫観を修す。心眼開明して、現に弥陀を見る。平生の間、他人に語らず、之を□□に記し、滅後に之を顯す。照公は阿字観を修す。戒壇院に住して、七年の中に、昼夜に修練すること、唯だ此の事に在り。⁽⁶⁶⁾

円爾に『真心要決』を呈し、禅教律の兼修を説いた良遍も、実際に行じた「禅」は、禅宗のような坐禅ではなく、浄土思想に基づく観法であった。円照の場合も、円爾下で参禅し禅宗の坐禅を充分知悉しながら、なおかつ戒壇院入住後、七年の間にわたって昼夜修練したのは、密教の観法たる阿字観であったのである。結局円照において、新来の禅宗は、

——円爾より禅戒を受けたにもかかわらず——、さほど大きな比重を占めるものとはならなかったようである。むしろ円爾下での参禅によって得たことは、どうやら巷間伝えられるほどの真価はないという確認に過ぎなかった模様である。しかしその一方で、円照は、十宗兼学・禅教律兼修・仏心第一といった円爾の教化体系を取り入れて、密教を思想基盤とする独自の体系を再編成していったと考えられる。実践の主軸を阿字観に置いたのも、手に印を結び、口に真言を唱え、心に阿字を念ずるという三密の思想から言えば、至極当然のことであり、そして、まさにここにこそ、禅教律一体による仏への契合という理念が、名実ともに具現化され得る、と見なしたにちがひなからう。「畜だ是れ自己の内証は、専ら三密を以てするのみ」というのも、実にその意味にはかなるまい。なお、凝然は更にこの言葉に続けて、「身は律家に居り、宗は三論に在り、証は真言を味わい、報は安養に遊ぶ。照公の仏法は、事とすること只だ是れなり」と述べ、円照が十宗の中にも、とりわけ律・三論・真言・浄土の四宗に意を懸け、研鑽に努めたとしている。真言は、今見てきた如く円照の仏教において根幹をなすものであるから、これが研鑽は当然である。⁽⁶⁷⁾三論については、もともと「祖宗重代の本宗」であったという点が想起されるわけだが、それだけでなく、ここでは真言と三論との密接なつながりということにも留意す

る必要がある。というのも、実は空海自身、真言宗徒は必ず三論を学ばねばならないと遺言しており、この二宗は内的に結びつくべきものとされていたからである。⁽⁶⁸⁾このことは、チベット密教が中観を思想的基盤に据えることによって、はじめて仏教としての内実を維持し得たということを併せ考えると、⁽⁶⁹⁾甚だ興味深いものがある。おそらくは空海も、真言密教が仏教たるの内実を喪失しないために、三論の必修を指示したものであろう。そして後に聖宝が、醍醐寺と東大寺東南院にそれぞれ密教と三論の専修道場を設立し、門下に両宗の兼学を常軌とさせたのも、やはりそうした理由があったからに相違あるまい。したがって、鎌倉期の三論僧に、

三論を以て顯（教）の中の所帰と為し、真言を以て胸内の玄極と為す。⁽⁷⁰⁾

といった把握がしばしばあらわれてくるのも、またやむをえない面がある。では浄土宗の研鑽、これはどういう結びつきがあるのだろうか。『円照上人行状』によると、円照は臨終にあたり、とりまく門弟に次のように述べたとされる。

元興の智光、已に安養に詣る。禅林の永観亦た極楽に生ず。西方浄土、殊勝奇特なり。後学須らく欣樂すべし、豈に恋慕せざらんや。⁽⁷¹⁾

すなわち円照の持する浄土宗は、法然などが提唱したそれではなく——勿論それらも知っていたであろうけれども——、

元興寺智光（七〇九？）に始まり禅林寺永観（一〇三二—一一一一）を経て、三論宗に長く伝承された浄土思想を指すのである。さて最後に律宗だが、これは、既に論じた如く、当時における教界の乱脈と混濁の原因が、何よりもまず戒律の弛緩退化の現象にこそ求められる、とする心ある求道者一般の認識に発するものであった。このように円照は、三密の思想を根底に、律（身密Ⅱ仏戒）・三論（口密Ⅱ仏語）・真言（意密Ⅱ仏心）・浄土（果報）の、四宗一体の体系を新に編成し、これをもって自らの求道の指針とし、且つは時代の要請に応えんとしたのである。⁽⁷²⁾

結

以上、円照における参禅の事情、学風の具体及び特色、その思想的基盤といった点について考察を進め、論じてきたわけだが、ここでまず結論として言えることは、次のような事実である。すなわち、外面的に見る限り、円照は自ら積極的に円爾下に投じて参禅し、しかも禅戒まで受けるに至っていることから、深く禅宗を受容したかに考えられる、ところが実際に円照自身の内面に立ち入って分析してみると、結局さほど重視されるには至らなかったということである。むしろ逆に、巷間大いに喧伝される禅宗も、内容は意外に浅薄であり、仏教の本流とするには到底価しないといった認識を得た

に過ぎなかったようである。それにもかかわらず、我れのみ貴しとして高く誇る禅宗の不遜な態度に、少なからず顰蹙さえしていたのである。また円爾に『真心要決』を呈し禅教律兼修を論じた良遍が、実際に行じた「禅」は浄土の観法であり、そして禅戒まで受けた円照が昼夜熱心に修練したのは密教の観法であったこと、このことは、積極的に円爾に接近した真空その他の南都の学匠が、必ずしもそのまま禅宗を受容したわけではなかったことを推定せしめる。つまり円爾が及ぼした南都仏教への影響というものは、外面的に判断されるものより、はるかに皮相的な形の事柄にとどまった、と見なされねばならないのである。⁽⁷³⁾そして一方、遁世を経て仏子たるの求道に進んだ南都の学匠にとって、特定の二宗一派を遵守し専攻する必然性はなく、むしろ彼らの場合、広く諸宗に修学して、その中から自分自身の仏道体系を築いていこうとする姿勢こそ顕著に窺われるのである。無論こうした南都仏教の実態は、人脈上のつながりなどをいくら穿鑿したところで、一向に明らかにならないことは言うまでもなからう。

なお、これまで鎌倉仏教というと、新仏教とか旧仏教とか言われるように、新旧に分けて論ずることがしばしば行われてきた。しかしこれは、決して実状分析によって帰納的に得られたものではなく、極めて単純な宗派史的観点から採用された概念にすぎない。もし当時の実状に即して考えるなら

ば、交衆（学侶）⁽⁷⁴⁾ 仏教と緇門（遁世）⁽⁷⁴⁾ 仏教の区別こそ注意して然るべき問題であらう。法然にしても親鸞にしても、また入宋して禅を将来した者にせよ、いずれも本寺における交衆たるの身分・地位を捨てて、自らの仏道体系を求めて出発したのである。後に門下の間に教団の組織化が行われなかったとはいえ、真空や円照・良遍といった南都の学匠も、やはりそうした緇門仏教の潮流に属していたのであり、これを安易に新宗派に對置して旧仏教として片づけてしまうのは、もとより妥当な分析とは思われない。この点、敢えてここに強調し、問題を提起しておくことにしたい。

なお、叙述の未熟なるが故に十分に論じ得なかった点、あるいは力至らずに調査不足に終わった点など、心残りを覚える部分も多々あるわけだが、大体の輪廓だけは何とか描くことができたと思うので、ひとまず擱筆して識者の御叱正を待つこととしたい。

〔註〕

- (1) 加藤優校訂『東大寺円照上人行状』（東大寺図書館・昭和52年10月）巻上に、「寺中所学、無_レ有所_レ局。故東大寺号_二八宗兼学梵場_一。然_レ近來所_レ弘顯宗大乘、唯学_二華嚴三論兩宗_一而已。寺内学侶、繫_二属兩宗_一」（二下一〇三）という。

- (2) 東南院が三論宗の本所とされたことは、『三國仏法伝通縁起』巻中に、「聖宝者、七大寺之校校也。以_二三論_一為_二本宗_一」

……遂に東大寺、建東南院、以為永代三論本処。……人王第六十代醍醐天皇御宇延喜五年乙丑、聖宝建此三論本所。補此院主者、乃三国相承三論長者。昔者諸寺之中三論碩学、以官府宣、為宗長者。東南院主代代碩德、皆為其選。至第七十代聖主後三条天皇御宇、殊以東南院務、為宗長者、所被宣下（大日本仏教全書一〇一・一一二上九一〇、一二、一四下二）とあって、聖宝（八三二）九〇九によるものである。なお、もともと三論宗長者は、南都諸大寺より学徳優良と認められた者が選抜されるならわしであったが、聖宝が東南院主にして三論宗長者を兼ねたことから、以後この両者を兼ねる者が続き、遂に後三条天皇の時代（一〇六八―一〇七二）には、これが公的にも認められることとなった。つまり聖宝より以降、日本三論宗の中心は東大寺東南院に存したのである。一方尊勝院は、やはり『三国仏法伝通縁起』巻中に、「人王第六十二代村上天皇御宇、天暦元年歲次丁未、光智大徳、始建尊勝院、為永代華嚴弘通本所。司彼院務之人、即為日本華嚴宗貢主」（同上・一一八下四一七）とあって、光智（八九四―九七九）により、華嚴宗の本所として建立されたもので、当院主が華嚴宗長者をも兼ねたのである。なお、東南院と尊勝院の両院主がしばしば東大寺別当をも兼ねたことは、例えば堀池春峰氏の次の如き記述によっても知られよう。「尊勝院は三論宗の本所といわれた東南院とともに、東大寺を代表する院家であり、平安・鎌倉時代を通じて、おおむねこの二院家より東大寺別当が宣旨により補任されたことは周知のところである」（二月堂修二

会と観音信仰」、『南都仏教史の研究（上）東大寺篇』法蔵館・昭和55年9月・一八一頁）

（3）辻善之助『日本仏教史』第一卷上世篇（岩波書店・昭和19年11月）四〇〇―四〇三、七〇八頁参看。醍醐寺は聖宝により修験の道場として開創された寺である。なお承平元年（九三二）、醍醐寺の年分度者は真言一人三論一人ということが認可されている。

（4）『東南院務次第』によると、第一代聖宝より、第三七代尊孝に至る三七人の院主のうち、東大寺別当に補任された者は二六人、醍醐寺座主に補任された者八人、東寺一の長者に補任された者八人を数え、その他にも、大安寺や元興寺などの別当に補任された者も見られる。そして僧正乃至大僧正に至った者は一人にのぼる。もっとも、これらの学僧が、すべて三論の碩徳であったかどうかは、疑問の存するところであろう。島地大等氏も、この点に疑いをもたれたようで、「又『伝通縁起』に記すところによれば、その多数は何れも顯密兼学の学匠であったけれども、只その中第十三代の賢勝（筆者案ずるに第一四代勝賢の誤り）だけは真言密教専門の学者であったという。此の一事から推しても知り得る様に、必ずしも三論専門の学匠でなくとも東南院の院主となり得たのである。而して此のことは三論学なる学系と院務の地位との間に於ける無関係を示しているのである」（『日本仏教教学史』昭和8年2月初版、中山書房・昭和53年5月復刊・二五二頁）と述べておられる。しかし、勝賢就任の一事を以て東南院主全体の性格にまで拡大解釈するのは、いささか性急に過

ざる議論と言わねばならない。実際、勝賢の院主就任は、東南院の歴史から言ってみる甚だ異例の人事であり、その点特別の事情のあったところ考慮されねばならないのである。この特別の事情を、勝賢と重源との関係に見ようとしたものに、次下の論文がある。藤井恵介「俊乗房重源と権僧正勝賢——東大寺東南院の聖宝御影堂の創建をめぐる——」（『南都仏教』第47号・昭和56年12月）。院主就任に法系・人脈といったものが大きく関係したにせよ、少なくとも鎌倉時代までの院主については、勝賢を除いて一往本宗を三論とする学僧が選任されたものと見てよからうと思う。なお、ここで「三論を本宗とする」という意味は、度牒を受ける際に三論宗に籍を置いたことを指している。したがって三論宗の学僧でありながら、醍醐寺や勧修寺のような所住寺院の関係から、かなり密教化の傾向を深めていく者が現われてくるのも、いわば自然のなりゆきなのである。

- (5) 鎌倉時代の中頃に編纂され、しかも醍醐寺に関係のある僧侶の歌を集めた『続門葉和歌集』の中に、
人の、物をたてまつりたりける返事に、よみてつかはされける歌
根本僧正聖一

皆何もなきはまことの事なれば

えさすと思ふなえつと思はし

という聖宝の歌が収載されており、更にこれに、「此うたは、三論の心ならば絶待無所得の義、真言の義ならば遠離因果絶能所の心なるべし」という註記がなされている。ここに注目された大隈和夫氏は、このように「三論・真言両様の解釈を

鎌倉期三論学と禅宗（大西）

注記しているのも、鎌倉時代の醍醐寺で、聖宝が三論・真言の師として仰がれていたことを示しており、興味深いものがある」（『聖宝』醍醐寺寺務所・昭和51年4月・一一七頁）と述べておられる。確かに興味深い事実であり、顕密双修と言われる学匠が、どのような解釈法を用いたか、一端が窺われる。すなわち、一つの資料に対し三論と真言と両種の解釈を重複させて吟味するわけである。

- (6) 大寺院の重職に就くことは、土地・財産などの経済的問題、訴訟のような法律的問題、そして往々政治的問題にも深くかわっていくことになるので、当然貴族との接触も多く、結びつきも強くならざるを得ない。その点、東南院主などにも貴族出身者が甚だ多い。

- (7) 『三国仏法伝通縁起』巻中・大日本仏教全書一〇一・一一二下三―七参看。

- (8) 法然の浄土思想の基盤が、永観・珍海など東大寺三論宗に求められるという指摘が、井上光貞氏によってなされている。『新訂日本浄土教成立史の研究』（山川出版社・昭和50年2月）、特に第四章第二節「東大寺三論宗の浄土教」参看。

- (9) 社会史的観点から律僧の動向に注目し、これを論じた代表的著作として、網野善彦『無縁・公界・楽』（平凡社・昭和53年）がある。その他、中世の律僧を扱った論文となれば、管椋挙に遑もない程多い。円照に言及した論文については、管見に触れた範囲で多少ともそれらに触れるつもりである。

- (10) 『三国仏法伝通縁起』巻中・大日本仏教全書一〇一・一一九下―一四、及び『本朝高僧伝』巻一五「定春伝」・巻一

六「貞禅伝」・大日本仏教全書一〇二・二三七上一二下
一、二四五下一〇）二四六上三参看。『三国仏法伝通縁起』に
「承僧」とあるのは、「承信」の誤まりと思われる。

- (11) 『四箇大寺古今伝記拾要新書』に、「又興福寺の諸堂も、
至此時」（治承四年の兵火を指す）悉焰滅す。……惣法相三
論聖教不残一卷。仏像経巻皆成灰燼」（大日本仏教全書
一二二・二八九下八）とあって、三論の文献を法相のそ
れと並べて記しているあたり、両者比肩し得るような相当ま
とまった質量のものを所蔵していたのであらう。

- (12) 平井俊栄『法華文句の成立に関する研究』（春秋社・昭和
60年2月）、特に第二篇第六章「証真『法華疏私記』の吉蔵
関説」参看。

- (13) 黒田俊雄『寺社勢力』（岩波新書・昭和55年4月）七五
七六頁参看。

- (14) 正安元年（一二九九）の年記を有する『東大寺年中行事』
によると、正月二五日、五月一五日、六月二四日、七月六日、
八月二三日と都合五回の三論大師講が定められており、また
八月二〇日の羅什講、一〇月一八日の竜樹供といったものも
あり、当時東大寺において三論の講学の甚だ盛んであったこ
とが知られよう。平岡定海『東大寺辞典』（東京堂出版・昭
和55年8月）四九八～五〇〇頁参看。

- (15) 『南都仏教』第39号・昭和52年11月。

- (16) 『東大寺円照上人行状』三下一三～一六。

- (17) 前掲書二上一三～一七。

- (18) 前掲書三下七～八。

- (19) 『伝律図源解集』巻下（大日本仏教全書一〇五・一一八上）
に収載される戒壇院の血脈によると、円照と円空以下四人と
の関係は次のようである。

円空――修禪――実教
――禪願――道本――実相（円照）

円照より以下の脈絡を辿ると、いずれも戒壇院長老に任じた
人々であるから、円空と修禪は円照の前任者であったのかも
しれない。実際『円照上人行状』には聖守が修禪を戒壇院に
迎えて上座となしたことが見える（三下五～六）。だが、ま
た修禪の前に迎願を迎えて上座としたことも見え（二上二
三）、先の血脈と必ずしも一致しない。なお『伝律図源解集』
には、次のような記載もある。「実恵之法流、加行人有三
人。所謂禪願・道本・実教也。共戒壇院衆僧也」（大日本仏
教全書一〇五・一二〇下三）。実恵の法流とは、東大寺真言
院の法脈のことで、この真言院の再興に智舜や聖守がたずさ
わっているところを見ると、三論宗とも縁の深い塔頭と思わ
れる。ともあれ、禪願・道本・実教は、円照に随って戒壇院
に入住した後、そのまま交衆となったようであるから、円照
の門下と見なしてもかまわないであらう。

- (20) 『東大寺円照上人行状』二上一八。

- (21) 『聖一国師年譜及語録』（応永二四年板・大東急記念文庫
所蔵図書複製）一七帖表。

- (22) 中尾良信氏は「鎌倉初期の禅宗と律宗」（『印度学仏教学研
究』第31巻第1号）の論文の中で、『円照上人行状』は、上
足擬然が師円照と多くの門人について述べているが、円照自

身が円爾の膝下で九旬参禅して印証を得たことを記している(二〇八頁)とされるが、実のところ『円照上人行状』

には「一夏功夫す」とあるばかりで、「九旬参禅」の記事がない。もっとも『本朝高僧伝』巻六〇の「円照伝」には、

「聞_ニ聖一國師道化_ハ、自率_ニ門生_ハ、掛_ニ錫普門_一。九旬参禅、國師殷勤接示。遂獲_ニ印証_一、稟_ニ禅戒_一」(大日本仏教全書一〇三・三〇四上一一一―一三)とあるから、おそらく氏は記憶違い

をしたのであろう。ところで『本朝高僧伝』の記述だが、円照が建長三年に禅戒を受けたことは確かで、しかも禅戒を受けた後、更に参禅したとは考えられないから、当然「九旬参禅」とはそれ以前のことではない。そうすると寛

元元年(一二四三)から既に普門寺に往き、円爾下で参禅していたこととなるわけだが、しかし『聖一國師年譜』を見ると、円爾が普門寺に入住したのは寛元四年のことであるとさ

れている(一六帖表)。このことは師蠻自身も「弁円伝」の中で述べているのである(大日本仏教全書一〇二・二八四上

一三―一四)。ということは、つまり師蠻の記述そのものに矛盾が存在するわけで、普門寺で九旬参禅したという事実も

成り立たないことになる。やはり『円照上人行状』が言うように、円爾下での参禅は僅かに一夏のことであったと見る方が正しいであろう。何故筆者がこの点にこだわるかといえ

ば、円照がこのように非常に短期間の参禅によって印証を得てしまったこと、これが重要なのである。というのも、本稿

の第三節に至って論ずる如く、円照は、円爾の禅を内容の浅薄なものに見なしていたからである。つまり、さほど長期の

鎌倉期三論学と禅宗(大西)

修行を必要とせずに、その底が見えてしまったというわけである。

(23) 『聖一國師年譜』一六帖表、「岡屋藤原兼経、命_ニ師講_ニ宗鏡録_一。円憲・回心(真空)・守真・理円等咸預_ニ座_一」。『元享釈書』巻七・大日本仏教全書一〇一・二八上二〇―一二、

『本朝高僧伝』巻二〇・大日本仏教全書一〇二・二八四上二四―一六。

(24) 『聖一國師年譜』一六帖裏、「空宗回心、問_ニ諦義_一、以_ニ師答_一為準」。『元享釈書』巻七・大日本仏教全書一〇一・二

一九上六―七、『本朝高僧伝』巻二〇「弁円伝」及び巻六〇「真空伝」大日本仏教全書一〇二・二八四上二六―一七、一

〇三・三〇三上三―五。なお円爾が、ある程度三論の研究もしていたであろうことは、『普門院経論章疏語録儒書等目録』

に、『法華遊意』二部、『三論玄義』『十二門論疏』各一部が著録されていることから窺われよう。『東福寺文書之一』

(東京大学出版会・昭和31年3月、大日本古文書家わけ第二〇〇九八、一〇〇―一〇一頁)。

(25) 禅心については、詳しいことが何かわからないが、三論の名哲と言われ、戒壇院入住以前は真空と行をともしにしており、しかも後に参禅のため入宋したというから、おそらく寛

元建長年間においてやはり円爾のもとで参禅したことがあるのであろう。

(26) 中尾良信「退耕行勇について」(『印度学仏教学研究』第29

巻第2号・昭和56年3月)、大屋徳城『日本仏教史の研究』

第三巻(東方文献刊行会・昭和3年9月)三七二―三七三、

三九二～四〇四頁参看。なお大屋氏の書三九二頁に引用される、『金剛三昧院析負記』に、「当寺は建仁寺本願僧正の素意にて禅教律に依りて興行有る可し」とある。

- (27) 永村真「東大寺大勧進職と禅律僧」(『南都仏教』第47号・昭和56年12月)六五頁参看。大勧進職には、これら臨済宗の禅僧にまじって、六代定真(親)、九代円照、一代聖守、一二・一七代聖然と、この時期東大寺出身僧で三論僧のみが補任されている点は興味深い。ちなみに円爾は、円照に継いで一〇代となっている。

- (28) 大屋徳城『日本仏教史の研究』第三卷四三四～四三五頁参看。日付は建長四年五月二三日から六月一日に至る。夏安居の時期である。この間、聖守は禅堂及び庫院僧房において、密教文献の書写抄出を行い一三冊のノートを作ったのである。ところで今枝愛真氏は「円爾と蘭溪道隆——往復書簡を通して見たる一考察」(『禅宗の諸問題』雄山閣・昭和54年12月)という論文の中で、円爾の東福寺入住を、建長六年七月の一三日より二〇日までの間と見ておられるようである。

しかし、その理由は、『東福寺文書之一』に収載される、建長六年七月二〇の日付をもつ徳璉宛尺牘案に、円爾がこの時期東福寺住持であったことが確認されること(六三～六五頁)、そして年時不明七月一三日付円爾宛蘭溪尺牘を恣意的解釈をもって建長六年のものとしたこと、この点に存する。つまり今枝氏の推定には、さほど充分な根拠があるわけでもないのである。その点、聖守が建長四年の夏に東福寺に安居している事実や、また東福寺に所蔵される密教文献を書

写抄出している事実など、九条道家の『家領処分状』に東福寺における一切の事務運営はすべて円爾の管領にまかすとされていることと併せ考えるならば、円爾の東福寺入住は、少なくとも建長四年の夏安居以前に求められねばならないであろう。

- (29) 『東大寺円照上人行状』三下一七～二二。

- (30) 当時における東大寺学侶一般の風尚がどのようなものであったかは、『発心集』巻二の次下の如き記述にも知られよう。東大寺別当のあきたりけるに、白河院、此人(永観)を成給う。聞人耳を驚して、よもうけとらじと云程に思わずにいなひ申す事なかりけり。其時年来の弟子つかはれし人など我も我もとあらそひて、東大寺の庄園を望にけれども、一所も人のかへりみにもせずして、皆寺の修理の用途によせられたりける。……深く罪を恐る故に年来寺の事をおこなひけれど、寺物を露ばかりも自用の事なくしてやみにけり。(大日本仏教全書一四七・一七八下一五～一七九上三、一一～一二)

別当は寺内一切の管理にあたるので、寺の財産さえも自由に動かせた。そのため往々それを私物化する別当もいたわけである。大勧進職も寺院造営ということで莫大な財物を運営するから、まさにそうした恐れがある。しかし東大寺学侶には、永観の如き人物は稀であつたらしく、それ故『発心集』にも特筆され、讃歎されたものにちがいない。その点、東西・行勇の門流は、求道の志深く、寺物を一切私物化することのない、いわば信任するに足る人々と目されていたのであ

ろう。一方また、定親・円照・聖守・聖然、そして今の永観と、東大寺三論宗にも、真の仏子たることを目ざす一脈の流れがあったようである。なお永観が東大寺別当として果たした歴史的役割については、五味文彦「永観と中世」(『国立歴史民俗博物館研究報告』第2集・昭和58年3月)の論文がとりあげている。

(31) 笠松宏至「仏物・僧物・法物」(『思想』第六七〇号・昭和55年4月) 参看。

(32) 『正法眼蔵・正法眼蔵随聞記』(岩波書店・昭和40年12月、日本古典文学大系81) 三八四頁。

(33) 前掲書四〇二頁。

(34) 『聖一国師年譜』七帖裏。道家が東福寺建立に期する第一は、国家安寧と君臣寿福ということである。東大寺と興福寺に範をとるというのも、まさにその意味で、天平の仏教興隆を当代に蘇らしめようというのである。無論この場合の天平仏教とは、道家の理想として促えられたものであり、彼なりに仏教の本源に帰らんとする意図をあらわしているのである。

(35) 『東福寺文書之一』三二頁三、四、三三頁二、三。

(36) 『日本仏教史』第三卷中世篇之二・一一六頁。

(37) 大正蔵七一・一〇七中。

(38) 大正蔵七一・一〇八中、下。

(39) 『日本仏教史の研究』第三卷四二三頁。『普門院経論章疏語録儒書等目録』にも『宗鏡録』が卷子本と冊子本で二部著録されている(『東福寺文書之一』一〇三頁)。なお鎌倉初期

の禅宗において『宗鏡録』が重んぜられたことは、今枝愛真『中世禅宗史の研究』(東京大学出版会・昭和45年8月)七三―七五頁に略述されている。

(40) 既に齋然(？一〇一六)において、禅宗を三学宗の名のもとに開敷しようとした事跡があったようである。栄西はこの三学宗と禅宗との異同を問われ、齋然の意趣何処にありしやを知らず、今の禅宗は清浄如来禅なり、三学の名なし、梁朝以来ただ禅宗と称するのみ、更に別号なしと答えたとき(『辻善之助『日本仏教史』第三卷中世篇之二・六〇―六一頁)。しかし、これは戒定慧三学を否定するのではなく、名号のみを問題としており、禅宗は始終禅宗と称するのみで他の名称などないというにすぎない。また道元の『弁道話』には、三学に定学あり、六度に禅度あり、禅宗とはこれを指すかという問いに対し、結語として「これは仏法の全道なり、ならべていふべき物なし」と説いている(『正法眼蔵・正法眼蔵随聞記』八一―八二頁)。この場合は、明らかに禅宗が三学の一たることを否定している。これは当然で、禅宗と称する以上、その中に仏法のすべてが含まれていなければならないし、その他にまた別の仏法があるとなれば、禅宗は単に仏法の一面ということになってしまう。この点では栄西にしても、道元と同じ解答をしたにちがいない。ということは、つまり禅教律兼修というときの禅と、禅宗とは区別されなければならぬわけである。おそらく栄西や円爾にとって、禅教律の三は禅宗の名のもとに包含されていると考えていたのではあるまいか。

- (41) 『聖一国師法語』(中野書林・正保三年)二帖表。
- (42) 『東大寺円照上人行状』四上二〇(下)一四。
- (43) 前掲書一上七(一二)。
- (44) 前掲書一下七(一一)。
- (45) 一般に聖守の生没年については、『本朝高僧伝』の「正応四年十一月二十七日也。享齡七十有三」(大日本仏教全書一〇三・三〇七下三(四))の記載によって、承久元年(一二一九)の生まれとされている。しかし聖守は、東福寺で書写したノートの識語に、建長四年に三八歳であったことを記している。とすると実は建保三年(一二二五)の生まれなわけである。そのことは『東大寺要録』巻七の識語に、「仁治二年暮秋九日。……三論真言兼学沙門阿闍梨大法師寛乗 春秋廿七夏臘十二廻」(筒井英俊編纂校訂『東大寺要録』国書刊行会・昭和46年12月、二八四頁)とあることから確認される。そして仁治二年の時期には、まだ寛乗の名であったことも知られよう。
- (46) 真空の場合も『円照上人行状』に、「本諱定兼、官居_ニ権律師、号_ニ大納言律師_一是也。後厭_ニ世榮、閑寂思_レ微。房号廻心、諱真空焉」(一上一六(一七))とあるから、やはりエリートコースを捨てて遁世した人なのである。
- (47) 永村真「東大寺大勧進職と禅律僧」九〇頁に引用されるものによった。永村氏の引用文は建仁寺両足院本に基づくという。
- (48) 『東大寺円照上人行状』一下一八(二二)。
- (49) 『聖一国師年譜』一六帖裏。
- (50) 凝然自筆本影印を見ると、(e)文末尾に割注の形で、「自写持之」の語が存する。円照は『禅源諸詮集都序』を手許にもたず、どこかで書写して入手したものらしい。この点、想い起されるのは、聖守が東福寺に安居して密教文献を書写抄出した事実である。『普門院経論章疏語録儒書等目録』を検すると、確かに「禅源序二冊」の目がある(『東福寺文書之一』一〇七頁)。あるいは円爾下での参禅の際に書写したものかもしれない。
- (51) 同じく良遍にも、『華嚴五教章』の三性同異義を借りて、三論と唯識との調和をはかろうとする試みがあったようである。島地大等『日本仏教教学史』二二七(二五〇頁)参看。
- (52) 八〇巻『華嚴経』巻五二・如来出現品第三七之三(大正蔵一〇・二七七下二五(二五))にある文を引用。
- (53) 六〇巻『華嚴経』巻八・梵行品第一二・大正蔵九・四四九下一四。
- (54) 『東大寺円照上人行状』二下一九(三上一九)に、円照が入住する以前の、戒壇院における堂塔造立の状が述べられている。また凝然の『戒壇院定置』にも、関係記事があり参考となる(新藤晋海『凝然大徳事蹟梗概』東大寺教学部・昭和46年9月、九三頁)。
- (55) 辻善之助『日本仏教史』第三卷中世篇之二・一一七(一一八頁)。
- (56) 大屋徳城『日本仏教史の研究』第三卷四〇四(四六一頁)参看。
- (57) 白雲慧暁については、前掲書四三九(四四〇頁)に『由迷能

起』なる著作を例に挙げ、甚だ密教思想の濃いものであることを明らかにされている。とりわけ「抑仏此大乘無生ノ法門ヲ、一ノ阿字ニ帰入シ給フ、故ニ開ケハ、多ノ法門トナレトモ、ツツムレバ一阿字也」のように、禅の主旨を阿字観の中に集約しようとする言説が見られることは注目に価する。一方癡元大慧については、荻須純道「癡元大慧禅師の仏教思想について——枯木集を中心として」(福島俊翁編『禅と東洋思想の諸問題』平楽寺書店・昭和45年10月)の論文があり、『枯木集』に見られる大慧の思想を論じている。十宗をとりあげそれぞれの特質を吟味しながら、やはり大慧の場合も密教に特別な意義を認めていたようである。

(58) 『東大寺円照上人行状』四下一四〇。

(59) 宇井伯寿『仏教汎論』(岩波書店・昭和37年2月)七八六―七九二頁参看。なお癡然の『八宗綱要』にも、遮情・表徳二門の略説が見られる(平川彰『八宗綱要』下、大蔵出版・昭和56年7月、八二一―八二四頁)。

(60) 『永平広録』巻七(『道元禅師全集』下巻一二九頁)。

(61) 山口瑞鳳「チベット学と仏教」(駒沢大学仏教学部論集』第一五号・昭和59年10月)三九―四三頁参看。とりわけ円爾が、「衆生も無心なり。山河大地、森羅万象皆無心なり。一切衆生みな無心なるときは、地獄も無心なり、極楽も無心なり。喜もなく、亦憂もなし。かくの如く道を信じて、一切の法を見るに、心にはみず、一切の事を聞くに、心にきかず。又口になめ、鼻にかぐ心も、亦かくのごとし。万事の上に於て、只無心なるべし。無心の心、是三世諸仏の本師なり。是

第一の仏なり。此無心の本仏を成ずるを、諸仏の成等正覚とは云なり」(『聖一國師法語』十帖表裏)と言明するとき、カマラシーラの批判した不思議の坐禅と、いかに酷似した内容のものであったかが知られよう。円照が「禅法は無相無念、目鼻有ること無し」と断じたのも、まさにこのような主張に対してであったにちがいない。

(62) 『東大寺円照上人行状』四上一四。

(63) 「円照から受戒した人たち」(『金沢文庫研究』第18巻第10号・昭和47年10月)。なお堀池春峰氏が『東大寺円照上人行状』に附した「解説」によると、円照より受戒した者は、二三九名著録されているという。両氏の説、はたしてどちらが正しいのか、残念ながら今の筆者には、これを丹念に調査する違がない。しかしながら『円照上人行状』に関しては、いづれ改めて細部にわたる考証を発表するつもりなので、その機会にでも検討してみることにはしたい。

(64) 『東大寺円照上人行状』一下二三―二四。

(65) 宇井伯寿『仏教汎論』八〇九―八一三頁参看。

(66) 『東大寺円照上人行状』六上一二―一三。

(67) 現在円照の著述として唯一伝存しているのも、密教に関するものである。納富常夫「円照上人撰『無二発心成仏論』」(『南都仏教』第39号・昭和52年11月)。そしてそこにも阿字を中心とする。円照の思想展開が窺われる。

(68) 『御遺告』大正蔵七七・四一―四二。

(69) 平川彰『インド仏教史』上巻(春秋社・昭和49年9月)六頁に、「密教も仏教の一種ではあるが、しかしその表面の儀

礼的な面はヒンドゥ教とほとんど変わらないのである。従ってその根本の精神を忘れて、その表面の儀礼的な面のみを重視するならば、密教はヒンドゥ教の中に解消してしまうのである」と述べ、密教のもつ外道化の危険性を指摘しておられる。換言すれば、こうした外道化の傾向を防ぎ且つ除去するには、密教は常に必ず顕密双修の内実を保持せねばならないということになる。その点、チベット密教の場合、その大成者たるツォンカパによって、「無上瑜伽タントラの実修は、顕教による般若波羅密を修習し終えた者で、きわめて優れた器量のある者が、利他行としての方便を尽すためにこの世で一切智者の境界に達しようとする時に許される」（山口瑞鳳「チベット仏教」、平川彰編『仏教研究入門』大蔵出版・昭和59年6月、一七四頁）と定められており、密教の実修にあたっては、顕教の研鑽が、抜きさしならぬほど重要なものとされていたようである。

(70) 『東大寺円照上人行状』一二下一〇。

(71) 前提書八下六〇七。

(72) 円照におけるこのような四宗相依一体の学風は、真空や聖守にも見られる。すなわち真空については『本朝高僧伝』巻六〇に、「空は三論・真言・毘尼を宗とし、浄土の法を兼修す」（大日本仏教全書一〇三・三〇三上二三一四）とあり、聖守については『伝律図源解集』巻下に、「中道上人、三論は樹慶律師より承く。三論秀逸にして日下に独歩す。律学・浄土の教にも通達し、庭儀灌頂は五箇度、真言院に執り行う。瑜伽伝法の人甚だ多し」（大日本仏教全書一〇五・一二

〇下四一六）とある。真空と聖守の場合も、積極的に禪宗受容をはかりながら、結局自らの体系を編成する際は、さほど禪宗に重きを置かなかったようである。

(73) つまり、円爾と南都の学匠との接触という事実において、注目されねばならない点は、円爾が他宗に与えた影響力という点ではなく、南都の学匠が示した柔軟な態度にこそ存するであろう。宗派心にとらわれず、広く参学問法に努めんとする積極的姿勢、ここに南都仏教の新しい息吹がある。

(74) この点、松尾剛次「官僧と遁世僧——鎌倉新仏教の成立と日本授戒制」（『史学雑誌』第94編第3号・昭和60年3月）は大へん興味深い論文である。あまりに授戒制度を重く見て、すべてをこれに引き付けて論議を進めていかれる点には、問題が残る。無論戒律が重要なものであることは明らかだが、かといって仏教そのものが戒律一本でなりたっているわけではない。それに「遁世僧」についても、松尾氏はいささか混みいった規定を与えているが、実際のところ当時の僧において、そうした意識があったかどうか、いささか疑問であり、その主張には、何よりもまず理論の構築を先とする性急さが感じられる。そして、なお旧仏教と新仏教という区分を基本に用いていることは、筆者の諒とし難いところたることは言うまでもない。いずれにせよ、こうした問題については、別の機会に改めて整理して論じなければならぬであろう。

（補注）『禅の語録(9)禅源諸詮集都序』筑摩書房・昭和46年12月