

日本禅宗成立論統考

船岡誠

一 近年の鎌倉仏教論をめぐって

私はかつて『日本禅宗の成立⁽¹⁾』で「鎌倉新仏教成立の歴史的意義」という一章を設け鎌倉仏教論の回顧と問題点について言及したことがある。これは日本における禅宗の成立を考える時、避けては通れない問題だと思つたからである。というのも、禅宗は鎌倉新仏教の一角に数えられながら、しかしその割りには正当に評価されてこなかったと考えているからである。

そこではおよそ次のようなことを述べた。原勝朗氏や松本彦次郎によってヨーロッパの宗教改革との比較の視点から鎌倉新仏教の研究がはじまったが⁽²⁾、その後、永田広志氏や石母田正氏らによって宗教改革との比較論は否定された⁽³⁾。一方、ヨーロッパの神秘主義との比較から鎌倉新仏教を考えようとする中村元氏や大隅和雄氏の研究もあった⁽⁴⁾。ところが、戦後の中世仏教思想史の研究の出発点ともなった家永三郎氏の研究では、禅宗は新仏教の一角から外され、念仏宗の地位こそが鎌倉新仏教の一次的根源的なるものと結論した⁽⁵⁾。井上光貞氏も新仏教の二大系統として浄土教と法華信仰を強調し、禅宗はやはり視野の外に置かれている⁽⁶⁾。

この家永・井上両氏の立場は新仏教成立の前提に平安時代の聖・上人の存在を考えるのであるが、その先駆をなすのは橋川正氏の研究である。⁷⁾橋川氏は平安時代の持経者・聖・沙弥の存在に着目し、聖の系統から法然が、沙弥の系統から親鸞が、そして持経者の系統から日蓮が出たのだとする。この系統の研究は堀一郎氏や五来重氏によって深められている。⁸⁾実は私の立場も基本的にはこの研究の系譜に入ると思うが、違うのは禅宗まで含めて考えている点である。

また昭和の初年以來、現在に至るまで一貫して鎌倉新仏教論の一角を占めてきたのが、天台本覚思想から新仏教をみていこうとする立場である。⁹⁾これについては、「なるほど祖師論に限定するかぎりは一定の説得力をもちうるかにみえる。しかし鎌倉時代の新仏教運動というのは、単なる祖師論に解消できるような性格のものではないし、ましてや天台思想などという狭い枠で括れるものでもない。この点を押さえないと、鎌倉新仏教の本質がみえてこないと思う」と述べておいた。

そして鎌倉仏教論の問題点として鎌倉新仏教のイメージが浄土教に依存してきたこと、総体的理解を急ぐあまり新旧の異質性も看過されてはならないこと、末法思想の影響力の問題、そして新仏教を古代国家解体の局面にみるのではなく中世社会成立の局面にみるべきこと、の四点を指摘しておいた。

前書において、およそ以上のような鎌倉仏教論の回顧と問題点を指摘しておいた。これは当面、日本の禅宗成立の問題を考えるための必要最小限の記述であり、必ずしも鎌倉仏教論を全面的に展開する意図からなされたものではなかった。ところが、前書とほぼ時を同じうして鎌倉仏教論に関する著作の刊行が相次いだのである。それらの著作から私は多くの刺激を受けた。そのためそれらの成果をふまえ、私の日本禅宗成立論を改めて考えてみたいと思ったのである。

因みにそれらの著作を刊行順に紹介すると、佐藤弘夫『日本中世の国家と仏教』、佐々木馨『中世国家の宗教構造』、

松尾剛次『鎌倉新仏教の成立』、平雅行『日本中世の社会と仏教』、そして末木文美士『日本仏教思想史論考』¹⁰などである。このうち佐藤・平阿氏の研究は黒田俊雄氏の顕密体制論をふまえてそれをさらに展開させようとした議論であり、佐々木氏の研究は顕密体制論とは一定の距離を置きながらそれに代わる自説を展開しようとするものである。一方、松尾氏の研究は顕密体制論に真向から対立するものであり、末木氏の研究は従来の本覚思想から鎌倉仏教をみようとする立場を継承しているように思える。

では以下、各氏の問題提起を受け止める形で私の立場を改めて述べたいと思う。まずは佐藤氏の問題提起を検討してみよう。佐藤氏は次のようにいう。石母田氏の領主制論を下敷きにし、原勝朗氏に始まり家永三郎氏によって大成された新仏教＝宗教改革論を導入した井上光貞氏の説が鎌倉仏教論の定説的見解となっていた。その井上説を根拠から批判したのが、社会的勢力・思想的影響力・宗教的権威どの面をみても中世においては顕密仏教＝旧仏教が圧倒的な力を保持していたとする黒田俊雄氏の顕密体制論であった。この顕密体制論はその後の個別実証研究でも裏付けられ、「いまやますます揺るぎないものとなりつつある」とする。

そして佐藤氏は、家永・井上氏によって築き上げられた「古代仏教＝貴族仏教、新仏教＝民衆仏教」というシエーラの孕む問題とそれに対する批判を、次の二点にまとめられた。第一の点は「新仏教の特質とされる民衆的性格が、その成立以前に、中世仏教へと変貌を遂げつつあった平安後期の旧仏教によって、すでに体现されていたのではないこと」、第二の点は「同時代の旧仏教の中にもまた、新仏教と同等、あるいはそれ以上の民衆性を看取しうるのではないかということ」である。ここで問題となるのが、「旧仏教」「新仏教」をどう考えるかということである。佐藤氏は「新仏教」をいわゆる鎌倉六宗だけで、それ以外はすべて「旧仏教」と考えておられるようである。ここがまず問題である。

たとえば第一の点に関して「南都北嶺の諸大寺は、院政期においては、荘園経営と勸進を基盤とする中世寺院へと、

着々と変身を遂げつつあり、「新仏教出現以前に旧仏教はまぎれもなく『民衆化』していた」とされているが、勅進活動の多くは聖によって担われたのであり、この聖をかんとんに旧仏教側の存在とすることはできない。また第二の点に関して、叡尊や忍性などの西大寺流の律僧を旧仏教側の存在とみられているが、私は西大寺流律宗を新仏教の一つに数えている。新仏教を鎌倉六宗だけにみる見方を、私は祖師論的鎌倉仏教論と呼んでいる。

祖師論的鎌倉仏教論というのは、「はじめに祖師ありき」から発想する立場である。祖師がまずいて、のちに教団ができるという立場である。それは当然のことではないか、といわれそうであるが、事實は逆のことが多い。教団ができるときに祖師は作られるのである。たとえば栄西が日本禪宗の祖のようにみられてきた理由に、『元亨釈書』の評価や栄西の門葉が栄えたことがある。日本禪宗の祖というならむしろ大日房能忍の方が相応しい、ということは前書で明らかにしたとおりである。また念仏宗の祖も法然である必然性は必ずしもない。重源などもその資格を十分備えている。元来、両者の間には師弟関係がなかったはずなのに、法然の門葉を中心に教団化がすすめられる過程で、重源は法然の弟子ということになっていく。さらに時宗の祖は一遍ということになっているが、一向俊聖の存在はどうか。一遍と一向は同年で、遊行・踊念仏も共通しているが、二人は会う機会がなかった。⁽¹²⁾当然、師弟関係はない。しかし一遍の遊行派を中心に時宗の教団化がすすめられると、いつのまにか一向は一遍の弟子ということになってしまう。教団ができる時に祖師は作られる、といえるゆえんである。

話をもとに戻そう。佐藤氏が拠所とされた黒田氏の顕密体制論をより発展継承されようとしているのが平雅行『日本中世の社会と仏教』である。刺激的な本で教えられることが多かったが、その寄って立つ顕密体制論そのものに同調できないものをもつ私にとって疑問も残る。巻頭論文「中世宗教史研究の課題」で、平氏は宗派史的方法を克服して全体史としての宗教史を提言する。趣旨は理解しているつもりだしその必要性も認めるが、一方で宗派史の研究が疎かであってはならないと考える。また宗派史方法の問題点のひとつに新仏教・旧仏教の概念が近世仏教史の分析概

念であるとの指摘がある。教団史的に捉えるならば、まさにそのとおりであろう。教団史的にというのは、いわゆる「新仏教」が教団として確立したのは近世であると考えているからである。しかしそのことと平安末期から鎌倉期に進行した新仏教運動とはいちおう区別して考えなければならぬし、新仏教運動の新仏教の概念がいわゆる「新仏教」≡鎌倉六宗でないことはすでに述べたとおりである。

頭密体制論では、社会的勢力・思想的影響力・宗教的権威どの面からみても、中世において頭密仏教≡旧仏教が圧倒的な力を保持していたとするが、そういえるのは南北朝期までである。また鎌倉期に旧仏教が圧倒的な力を保持していたとしても、新仏教が澎湃として興ることの歴史の意味を過少評価してはならないと考える。

次に、頭密体制論とは一定の距離を置きながら自説を展開しようとしたのが佐々木馨『中世国家の宗教構造』である。佐々木氏は鎌倉仏教をめぐる議論を、鎌倉新仏教研究における三つのアプローチとして宗教改革論・思想的系譜論・社会的基盤論にまとめ、大隅和雄氏にはじまる総体的把握論、そして黒田氏の頭密体制論という具合に研究史を整理された。この研究史の整理は大変良くできたもので、教えられるところが多かった。

「ところで本書は、サブタイトルに「体制仏教と体制外仏教の相剋」とあるように、従来の『新・旧』や『正統・異端』概念をひとまず離れて、しかも通史的に、国家権力と仏教界を通観できるのは、『体制』概念においてほかにない」と、「体制」概念を導入して中世仏教を理解しようとする。その際、「体制」「反体制」「超体制」という三元構造で考え、さらにその「体制」も「公家的体制仏教」と「武家的体制仏教」という具合にかなり緻密に考察されている。

しかし疑問も残る。たしかに「体制」概念の方が「正統・異端」概念より適切だと思うが、「体制」の対概念が問題である。「反体制」も「体制外」も対概念になりうるが、両者はかなり異なる。しかも「体制外」と「超体制」とは佐々木氏の文脈からいうと曖昧である。そもそも「超体制」なる概念がよくわからない。氏にいわせれば、「超体

制仏教」者とは、「体制仏教」とはあくまでも無縁であり続け、その体制の何ものからもとらわれない自由・平等な仏教者ないしは仏教信者であるという。そしてその具体像を、古代では行基や空也さらには聖・沙弥・仙などと彼らの事跡を記した「往生伝」の作者達に求め、中世にあっては西行・重源・長明・一遍らに求めている。行基や空也ははたして「体制仏教」と無縁であり続けたのであろうか、また重源に至ってはそもそも「体制仏教」と無縁であらうか。

佐々木氏は「超体制仏教」者の具体像を中世では遁世聖に求められているようであるが、遁世聖はたして「超体制」的存在といえるかかなり疑問といえよう。たしかに理念的にはそうかもしれないし、ある時期の遁世聖はまさに「超体制」的仏教者もいたかもしれない。しかし中世の遁世聖の一般的在り方は、「体制」から離脱したものの、決して無縁になるわけではなく、「体制」の周縁部の存在として勸進活動などに携わり、ある意味では「体制」を補完する存在でもあった。しかしそうはいっても佐々木氏の三元構造という考え方そのものに反対しているわけではない。私自身も三元構造で中世仏教を捉えるのがもっとも現実に近いのではないかと考えている。まずひとつは佐々木氏のいう「体制仏教」である。もっともこれは、「顕密体制」「八宗体制」「旧仏教」「既成教団」といってもよい。もうひとつは、そうした「体制」から離脱はしたがいまだその周縁部にいる遁世聖たちである。この周縁部がいわゆる別所である。そして最後のひとつが新仏教である。遁世聖と新仏教の間には時間軸を入れる必要があるかもしれない。というのは、新仏教は遁世聖のなから生まれたと考えているからである。

次に検討したいのが松尾剛次『鎌倉新仏教の成立』である。松尾氏は鎌倉仏教論の研究史を整理されて、家永・井上両氏に代表される鎌倉新仏教論を通説A、顕密体制論を通説Bとした。そして通説Aに対しては「ともすれば鎌倉時代に成立し現在も続いている教団を新仏教とし、法然・親鸞の思想を新仏教の典型として、新仏教の開祖たちの思想の共通性を求めたのであり、平安末から鎌倉時代に続々と興った新宗教運動全体を分析した上で鎌倉新仏教の指標

が見いだされたわけではない」とし、通説Bに対しては「新仏教であるか否かを、教学上の正統と異端と、世俗権力によって正統とされるか異端とされるか、という次元を異にする二つの要素を区別せずに判断している」とし、両者とも「祖師中心史観とも呼べる立場」であると批判されている。この通説に対する松尾氏の批判に私も同感である。

そうした研究史の整理をふまえ松尾氏は、「祖師の思想ではなくて、古代以来の伝統を引く既成仏教僧団と平安末から鎌倉期に成立した新興僧団とが作りだした制度」、すなわち「得度・授戒という制度」と「祖師（絵）伝という神話」に着目し、中世における僧侶の在り方を官僧と遁世僧（＝新仏教）の二元構造として捉えられたのである。したがって西大寺流律宗や明恵などの存在も新仏教として捉えられることになる。この点に関しては私もほぼ同感であるが、先に述べたように、二元構造としての捉え方には同感できない。氏の場合は遁世僧がそのまま新仏教であるとの見解であるが、私の場合は遁世僧のなから新しい僧団あるいは教団を形成したのが新仏教であると見るのである。さて最後になったが、末木文美士『日本仏教思想史論考』である。これは必ずしも鎌倉仏教論に関する本ではないが、収録されている「鎌倉仏教研究をめぐって」が参考になる。末木氏によれば、「顕密体制論以後、どうそれを発展させ、あるいはそれを批判し乗り越えるかが、あたらしい世代の共通の課題となっている」とする。そして平・佐々木・佐藤・松尾各氏の研究に言及したあと、共通する疑問点として、第一に松尾氏を除く三氏が国家と仏教という問題設定に立ち「宗教本来の中核となる思想を正面に据えることはしていない」こと、第二に「いずれも新仏教（異端派、反体制派）＝善玉、旧仏教（正統派、体制派）＝悪玉という共通の価値評価に立っている」こと、の二点を挙げられている。

ところで末木氏の主張はいったどこにあるかという点、要するに宗教思想の復権ではなからうか。旧仏教＝悪玉論に関して、旧仏教に体制護持のイデオロギーの面があるからそういう評価をやむをえぬが、「鎌倉仏教は単なる政治思想ではない」という言い方にも宗教思想の復権の意図があることは明らかである。しかも「以上のような観点と

別に、仏教思想として鎌倉仏教を論ずる方向はないのであろうか」と自問して本覚思想に言及されている。私のはじめに末木氏を本覚思想から鎌倉仏教をみる立場の継承者であろうとしたゆえんである。しかしそうかたんではないようである。

末木氏は新・旧といった二元図式そのものを解体すべきだという。また佐々木氏（私も同類）の三元図式も図式化による固定化を免れないとし、新仏教・旧仏教という呼称もあくまで便宜上にとどめ、「それ以上の思い入れをこめるのは適当ではあるまい」と主張される。この主張の背景には、「鎌倉新仏教においてははじめて民衆に定着した真の日本の仏教が確立するとされ」たからこそ「鎌倉仏教だけが日本の仏教史の中で特別な位置付けを持」ったので、「その常識が崩壊した以上、鎌倉仏教だけに特別な価値を与えることはできなくなるはず」との思いがある。また「日本の仏教思想の根底は平安期に築かれ」「鎌倉仏教はその発展上に、新たに多様な実践上の問題として展開している」との認識がある。

ここにも思想の過大評価があるのではないかと思う。たしかに安直な図式化や過大な思い入れは慎まなければならないが、氏のいわれるように、鎌倉仏教が日本仏教史において特別な位置を占めるという「常識」が本当に崩壊したのであろうか。また仮に日本の仏教思想の根底が平安初期に築かれたとしても、鎌倉仏教の課題は単なる実践上の問題だけであらうか。かつて大野達之助氏が『日本仏教思想史』¹³を書かれた時、鎌倉仏教の記述で擱筆された。その理由を氏は、「日本における仏教思想の発展は鎌倉新仏教が終結であって、それ以後は教団発展の分野に属すると考えただからである」と述べておられるが、思想とはそんなものであろうか。末木氏の考え方が大野氏のそれに通じるものでなければよいが。因みに大野氏は本覚思想から鎌倉仏教を考える立場の人である。

以上、最近の鎌倉仏教論をめぐる議論を紹介し、若干の検討を試みるなかで私の立場を明らかにしたつもりである。それをふまえ、次に日本において禅宗がどのように成立したのかを再び考えてみたい。

二 禅宗成立の前提としての別所・聖

前書において、私は禅宗をも含む鎌倉新仏教の成立について、その大枠の見通しを次のように述べておいた。

武士・農民層の台頭は律令国家体制を崩壊へとみちびいたが、それに依拠する古代的教権にも当然のごとく動揺を与えた。教団内部では、それは下級僧の台頭として現われた。下級僧は、叡山でいえば、学生に対する堂衆である。彼らの台頭は武士・農民僧の台頭と無関係ではない。そして古代的教権の動揺は、教学体系の解体をもたらした。教学体系の解体を一言でいえば、戒定慧三学の解体を意味する。もともと、すでに平安時代の各宗のところで指摘したように、実体としては〈学〉に携わる学生（学侶）と〈行〉をになう堂衆（禅侶）への機能分化が進行していたのである。だがそれにもかかわらず、理念的には三学兼備が要求されていたのである。それをやや視点をかえていうと、下級僧侶である堂衆の〈行〉を吸収するかたちで、学生の〈学〉が三学を兼備するタテマエをとっていたともいえよう。いわば堂衆および彼らの行ずる〈行〉は学生に奉仕する存在でしかなかったのである。ところが武士・農民層の台頭に連動する下級層の台頭は、自らの〈行〉の〈学〉からの自立をうながした。つまり〈学〉の桎梏からの離脱である。これが戒定慧三学の解体の実態である。戒律が強調され、禅定が独立立ちをはじめた。これを歴史的具体的に則していえば、禅や念仏の専修化の現象である。禅も念仏ももとは一体のもので、〈行〉の中核をになっていた。持経者による唱題・読経も〈行〉の一角を占めていた。これらの〈行〉が自立・分化し、やがて鎌倉新仏教へと展開していったのである。

長い引用で恐縮であるが、およそ以上のような見通しを立てたのである。〈行〉をになう堂衆（禅侶）は、既成教団のなかにあって下位に位置づけられていた。しかし武士・農民層の台頭と連動する形で、彼ら堂衆もしだいに教団

内にあって台頭の気運が出てくるのであるが、一方で相変わらず、堂衆を教団内身分制の下位に位置づけ続けようとする力が働く。院政末期から鎌倉期にかけて、叡山でみられた学生と堂衆の確執などは、そのひとつの現れである。そのため教団の身分的桎梏から自由になろうとして教団を離れる。これが遁世である。もちろん遁世するのは堂衆身分の者だけとは限らない。なかには学生身分の者もいたし、中年になってからの（つまり通常の出家コースでない）出家も遁世といわれたが、遁世者の多くは堂衆身分の者であったと思われる。その遁世者の集住する場所が別所であった。

別所については高木豊「院政期における別所の成立と活動」⁽¹⁴⁾がある。高木氏によれば、別所は空閑地・山林藪沢・荊棘の地・無領主の地・見作の田畠なき地などに設けられるが、はじめ特定区域の占定がなされ、その容認をへて、土地開発そして宗教的開発がなされる。宗教的開発とは、宗教施設の建設と自行化他の活動を意味する。その占定の場所が特定寺院内の場合には院号を称し、別個の土地の場合には寺号を称する。別所の管理・運営は発起者や招居・移住の僧によってなされ、師資ないしは血縁によって相承される。従来からいわれてきた、「本所・本坊ニ対スルノ称」⁽¹⁵⁾（『考信録』）だけではおおいきれないものが別所にはある。そして別所の所在は、史料的には三河・信濃・越前等以西に限られる。また別所の機能として、遁世・隠栖・終焉などのための離山者居住の場であり、聖が寄住する場であり、また在地の人々への教化・結縁の場でもある。

高木氏はさらに、別所がほぼ院政期から中世初頭にかけて、その名をあらわしながら、以後、史料上はその姿を消す理由として、寺院内別所は子院化し、本寺をもたぬ別所は別所の名をはずしたり、特定寺院の末寺になったりするためであるとされる。そして別所の子院末寺化の傾向はまた、院政期に集中的に表出した聖の宗教活動の、その後における低調化と、『一言芳談』で指摘されているような聖の質的低下に根ざしていたとされた。

この高木氏の研究に加えるべき何ものもないが、聖が院政期に集中的に表出する理由はなぜであろうか。これにつ

いて私は、既成教団内の下級僧侶（堂衆）の台頭・自立の動きと無縁ではないと考えている。また高木氏はこの論文で、別所ないしは聖と新仏教との関係についても言及されていないが、私は別所ないしは別所的な所にいる聖が新仏教の母体であると考えている。ところで、ここで別所的という語を使ったが、別所という呼称はなくても聖が居住・寄住する場を別所的な所としておきたい。この別所ないし別所的な所を一緒にして周縁部とする。この周縁部は既成教団の外（空間的にも機能的にも）に位置し、文字どおり周縁部を形成している。したがって、この周縁部を活動の拠点とする聖は、既成教団から自立しながら、ある部分では既成教団を補完する役割をになうのである。勸進活動などによって既成教団の伽藍の再興・修復などをおこなう、その意味では勸進聖は既成教団と庶民とを結縁させる接着剤の役割を果たしている。それが補完ということである。

ある既成教団の周縁部は他の既成教団の周縁部と重なり合う。たとえば多武峰などはその良い例であろう。もともと多武峰は、藤原鎌足の墓所から展開したため興福寺と関係があった。しかし十世紀中葉から天台宗に属することになり、しばしば叡山と興福寺の係争の場となった。これは多武峰が、叡山の周縁部であるとともに、興福寺の周縁部であることをも意味する。多武峰ほどではないにしても、周縁部は概して外に対して開かれている。その周縁部を聖たちは縦横に活躍するのである。

では次に、周縁部を闊歩する聖について考えてみよう。聖については、橋川正氏以来の膨大な研究蓄積があるが、ここは大隅和雄氏の「聖の宗教活動」の問題整理に従おう。

大隅氏はまず、聖の性格の公約教を既成教団の外にある宗教者に求める。ここで「既成教団の外」の「外」が具体的に何を意味するかが問題であろう。この「外」とは、私見によれば、空間的にいえば既成教団の周縁部つまり別所や別所的な所である。また僧侶の在り方からいえば、僧侶の身分秩序体系からの離脱である。これは二重出家の遁世の場合で、中年以降の出家などは最初からこの身分秩序体系に入らない。この僧侶の身分秩序体系の外ということは、

僧位・僧官と無縁ということである。史料上、聖は聖・上人・聖人・法師などの呼称で出てくる。

そして大隅氏は聖の系譜として、仏教以前あるいは仏教以外の信仰の流れを受け継ぐ者と、既成教団に対する批判ないしは否定から体制外に去った者の二つを考えられ、聖の概念規定の難しさは、発生的に多種多様でヒジリ・聖の語に神祇信仰・儒教・仏教の意味が重層しているからであるとされる。また聖に関する研究傾向を、(1)鎌倉新仏教の起源を聖の中に見ようとする立場、(2)聖の活動を通して民間仏教・民間宗教の在り方を究明しようとする立場、そして(3)律令体制・国家仏教教団の解体過程を聖の活動の中に見ようとする立場、の三つに整理された。大隅氏は(3)の立場で、私はというと(1)の立場である。

大隅氏のいわれる「律令体制・国家仏教教団の解体過程」は、「中世国家体制・中世仏教体制の成立過程」でもあ
る。両者は一つの歴史の両局面であろう。その場合、聖の活動をどちらの局面で考えるかが問題になる。このこと
に関しては大隅氏は、「聖の問題は、聖が存在して活動しはじめたということに重ね合わせて、聖の存在を記録しはじ
めた貴族層の意識の変化の問題でなければならぬであろう」とされ、「往生伝」類が当該期の知識人の思想表現と
して読みとるべきであると提言されている。⁽¹⁶⁾

「往生伝」類がそのまま聖の実態記録と捉えられてきた研究状況を考えるとき、氏の指摘は大変重要であると思う。
しかしだからといって、「往生伝」類が「知識人の思想表現」とだけみるのでは、やはり一面的になるのではなから
うか。氏の言葉でいえば、「貴族層の意識の変化の問題でもなければならぬ」ということになる。たしかに知識人
のフィルターを通さないと聖はなかなか見えてこないが、しかし聖は存在したのである。体制外の聖まで視野が拡が
ったという知識人の意識の変化はそれ自体重要であるが、聖の存在そのものも知識人の意識の変化と関係なく重要で
ある。

問題は、大隅氏が新仏教成立の背景として、律令的価値体系の解体にともなう貴族知識人層の意識の変化を想定さ

れていることである。したがって氏は、新仏教の成立を「律令体制・国家仏教教団の解体過程」の局面に見ることになる。しかし私は、新仏教の成立を聖たちを澎湃として輩出する時代のエネルギーに、換言すれば、「中世国家体制・中世仏教体制の成立過程」の局面に見たいのである。その場合、確認しておきたいことは、聖がそのまま新仏教の担い手になるわけではないことである。この点が松尾剛次氏と違うことは既述のとおりである。聖たちのなかの一部の人々が新仏教の担い手になっていくものと、私は考えている。

いわゆる鎌倉新仏教といわれている六宗、すなわち浄土宗・臨済宗・浄土真宗（真宗）・曹洞宗・日蓮宗・時宗だけが新仏教というわけではない。院政期から鎌倉期にかけて澎湃と輩出した聖たち、その聖たちの中から教団化・宗派化をめざした一群の人々がいた。それが新仏教だといえることができる。上記の六宗はたまたま後世に伝えられ、そして現に教団として存在しているに過ぎない。新仏教が誕生したと、その中の一部が後世まで伝えられ、そして現に教団として存在していることは、別の問題である。

前書においては、その点がまだ曖昧であった。たとえば明恵の位置づけなどは不徹底であったと思う。前書の「第六 鎌倉新仏教成立の歴史的意義」の「四 鎌倉仏教と神祇」で、明恵を「旧仏教を代表するような僧」などといい、次の「第七 鎌倉時代初期における禅の伝法」の「三 明恵と禅」では「旧仏教に属する人物」としながらも、「だが彼の存在は、単に『旧仏教』華嚴宗の枠内に収まるものではなかった。片足を『旧仏教』に置き、もう一方の足を『新仏教』に置く」という曖昧な言い方をしている。その微妙な変化は、前の文章が以前に書いた「鎌倉仏教と神祇」という小論を踏襲しているためであり、少しずつ私の考えが変わってきたためである。そして現在は、明恵を新仏教の一角を担う人物と考えている。

いわゆる六宗の宗祖が遁世した聖であったことは、ここで改めて述べる必要はあるまい。六宗の宗祖はいずれも黒衣僧で、聖人・上人・聖と呼称されている。ここでは禅宗に限ってその具体相を窺ってみよう。

まずは達磨宗の大日房能忍である。私は前書において、能忍を京都東山の別所聖ではないかと述べた。「能忍はかつて『在京上人能忍』といわれたように、京都にいたことがある。おそらく東山あたりの別所であろう。能忍が建立した摂津中島三宝寺も叡山の別所的存在であったと思われる。三宝寺が五大院安然の著書を伝えていたことが『溪嵐拾葉集』巻五七で知られる。もっともこれだけでは、三宝寺が叡山の影響下にあったとはいえないが、能忍派下つまり達磨宗僧侶の行動様式をみるならば、それも肯げよう」とし、弟子の覚晏が多武峰に移る以前は京都東山にいたこと、東山一帯が青蓮院門跡の所轄であったこと、多武峰が叡山末の無動寺別院であったこと、覚晏の弟子であった懐舛が叡山を離れ多武峰の覚晏に参じたこと、などの理由を述べた。

その後『聖光上人伝』を読んでいて、前には気づかなかったことがあるので、ここに記しておきたい。弁長（聖光上人）は十四歳で出家し、二十二歳で叡山へ、そして二十九歳のとき郷里に戻る。三十二歳のときに弟を亡くし、無常観から念仏聖となって、その後は勸進活動に励む。三十六歳のとき、寺に収めるべき本尊を求めて上京、かつての師証真が誉めていた法然を東山の禅室に訪ねた。以来、法然のもとで修行に励んでいたようであるが、ある日、能忍の禅室を訪ね、問答数番、能忍をして「閉口結舌」せしめた。その記事のあとに、四十三歳で東山の学窓を離れ、故郷の鎮西に帰ったとある。つまり弁長は三十六歳から四十三歳まで東山の法然のもとにあり、その間に能忍の禅室を訪ねているのであるから、能忍の禅室は京都それも東山にあった可能性が高いことになる。

東山一帯は、古くは良源が堂舎を建立し、十三世紀初頭には青蓮院門跡が所轄していたらしい。⁽¹⁸⁾ 前書においても「法然が東山に隠棲したのも青蓮院門跡である慈円とのかかわりからであろう」と述べておいたが、慈円あるいはその兄の九条兼実との関係が隠棲以前にあったか確認できない。慈円や兼実との関係というよりはむしろ、東山一帯が叡山系の別所として機能しており、天台系の遁世聖の集住する場であったと考えた方がよいと思う。ここに法然や能忍のように禅室が構えられ、そこを聖たちが行き交ったのであろう。

次に柴西について考えてみよう。柴西ははたして、記述のごとく、遁世聖といえるだろうか。第一回目の入宋時は天台僧として終止しているので、柴西はこの段階では遁世してはいないと思われる。帰国した柴西は、将来した天台宗関係の新章疏三十余部六十巻を座主明雲に贈り、明雲より入宋の勞をねぎらわれているからである。第一回目の入宋の目的は天台聖教類の将来であろう。しかし第二回目の入宋は微妙に変化している。この時の入宋の目的が渡天竺であったことが、まず問題である。五来重氏は聖の特性として、遊行性（回国性）・隱遁性・苦行性・呪術性・世俗性・集団性・勸進性・唱導性を挙げておられるが、⁽¹⁹⁾渡天竺は遊行の延長線上の行為ではなかったか。帰国後も叡山に戻らず、九州を中心に活動している。

柴西は結果的には、この二度目の入宋で禅の伝法をし、後の人々からあたかも日本における禅宗の祖のようにみられることになる。そして鎌倉期には多くの禅僧が入宋し、また中国禅僧の来日が相次ぎ、禅宗を中心に日宋間の交流が活発化したとみられてきた。しかしすでに院政期には、日宋間の交流はかなり活発になっていたのではないか。清盛政権が日宋貿易に熱心であったことは周知のことであるが、それ以前から聖たちの入宋がかり盛んになっていたと思われる。たとえば、日円という遁世僧の行動をみてみよう。

沙門日円は、もと天台の学徒なりき。後には菩提心を発して、身を蔽ぎ谷に隠せり。金峰山の三の石窟に住し、長く米穀を断ちて、殆に神仙に似たり。後には美作国真嶋山に移住せり。当国隣国の欽仰すること仏のごとし。

清涼山を礼せむがために、大宋の商船に附きて渡海す。後にかの朝の天台山国清寺において入滅すと聞けり。臨終の相、往生疑ひなし。⁽²⁰⁾

日円は天台宗の学徒とあるから、学生身分であった。しかし発心を機に遁世する。その後は山にこもり殺断などの苦行をしている。この苦行性は聖の特性のひとつである。そして中国の清涼山を礼すために入宋し、そのまま彼の地で果てたのである。ここで「礼す」とあるのに注目したい。つまり入宋の目的は巡礼にあった。柴西の二度目の入宋

も天竺への巡礼であった。榮西はこの入宋以前に遁世していたものと思われる。つまり榮西のあとの入宋は、聖の巡礼であった。もうひとり紹介しよう。

大江定基（寂照）は三河守在任中、妻に死なれたのを機に発心、東山如意輪寺の寂心を師とし出家する。寂心は俗名慶滋保胤、すなわち『日本往生極楽記』の著者である。そして、

寂心遷化の後、長徳年中に状を修し、本願に依りて大宋国の清涼山を拜すべきの由を申して、幸に可許を被りて、既にもて渡海せり。……ここに寂照の鉢、飛びて仏堂を繞ること三匝して、齋食を受けて来れり。異国の人、悉くに感涙を垂れて、みな曰く、日本国は人を知らず、齋然をして渡海せしめしは、人なきを表すに似たり。寂照をして宋に入らしめたるは、人を惜しまざるに似たり、云々といへり。……⁽²¹⁾

とある。寂照もその師の寂心も中年以降の出家であり、はじめから僧位僧官と無縁な聖である。したがって彼らが住した東山は叡山系の別所であった。そして寂照は日円とまったく同じで、清涼山を拜すため入宋する。まさに巡礼としての入宋である。中国人による齋然と寂照との比較論も面白い。このように、聖による巡礼・遊行の延長線上の入宋が、来たるべき鎌倉期の禅僧の入宋へと連続していくのである。

ところで、榮西は僧位・僧官と無縁ではない。「願文」に「倭漢斗藪沙門賜紫阿闍梨燈大法師榮西」と自らのことをいい、⁽²²⁾権僧正に任ぜられ、大師号まで望んで果たせなかつたといわれる。とても遁世聖などとはいえない感じである。しかし榮西は紛れもなく遁世聖である。それは無任が『沙石集』で「遁世ノ身ナガラ、僧正ニナラレケルニ、遁世ノ人ヲバ非人トテ、ユイカイナキ事ニ、名僧思アヒタル事ヲ、仏法ノ為無利益思給テ、名聞ニハ非ズ、遁世門ノ光ヲケタジト也」と語っているとおりである。この一文は遁世聖が元来、僧位・僧官と無縁であることを物語っている。榮西はあくまで例外である。だからこそ、榮西への風当たりが強かつた。そして上記のごとく、無任が言い訳をしなければならなかつたのである。重源も遁世聖だから無位であつたが、東大寺再建の功により、大和尚となつた。

すでに七十五歳であったが、重源はそれがお気に入りだったようである。⁽³²⁾ これも例外である。まだまだ考えるべきことが多いが、紙数も時間も余裕がなくなつた。何ともまとまりのないものになつてしまつたが、近年の鎌倉仏教論の盛況に刺激され、そこでの問題を私なりに受け止め、禪宗成立の問題をめぐる周辺を再び考えてみようとした次第である。

- (1) 船岡誠『日本禪宗の成立』吉川弘文館、昭和六十二年。
- (2) 原勝朗「東西の宗教改革」『芸文』二の七、明治四十四年七月。のち『日本中世史の研究』(同文館、昭和四十年)所収。松本彦次郎「鎌倉時代に於ける宗教改革の諸問題」『史学雑誌』三五の二二～三八の一、大正十三年十二月～昭和二年一月。のち『日本文化史論』(河出書房、昭和十七年)所収。
- (3) 永田広志「鎌倉時代における新宗教の特質」『日本封建制イデオロギー』昭和十三年。再刊は法政大学出版会、昭和四十三年。石母田正『中世的世界の形成』昭和十九年、再刊は法政大学出版会、昭和三十三年。
- (4) 中村元『比較思想論』岩波書店、昭和三十五年。大隅和雄「中世思想論……神秘主義を中心とした序説……」『中世の窓』九・十、昭和三十六年・三十七年。
- (5) 家永三郎「道元の宗教の歴史的 성격」『中世仏教思想史研究』法蔵館、昭和二十二年。
- (6) 井上光貞『日本古代の国家と仏教』岩波書店、昭和四十六年。
- (7) 橋川正『総合日本仏教史』目黒書店、昭和七年。
- (8) 堀一郎『わが国民間信仰史の研究(一)』東京創元社、昭和二十八年。五来重「高野聖」角川書店、昭和五十年。
- (9) 島地大等「日本古天台研究の必要を論ず」『思想』六十、大正十五年十月。裕慈弘『日本仏教の開展とその基調(上)……日本天台と鎌倉仏教……』三省堂、昭和二十三年。田村芳朗『鎌倉新仏教の研究』平楽寺書店、昭和四十年。
- (10) 佐藤弘夫『日本中世の国家と仏教』吉川弘文館、昭和六十二年。佐々木馨「中世国家の宗教構造」吉川弘文館、昭和六十三年。松尾剛次「鎌倉新仏教の成立」吉川弘文館、昭和六十三年。平雅行『日本中世の社会と仏教』塙書房、平成四年。末木文美士『日本仏教思想史論考』大蔵出版、平成五年。
- (11) 小林剛『俊乘房重源の研究』有隣堂、昭和四十六年。改版は昭和五十五年。
- (12) 大橋俊雄『踊り念仏』大蔵出版、昭和四十九年。『一向上人伝』一向寺、平成元年。

- (13) 大野達之助『日本仏教思想史』吉川弘文館、昭和四十八年。
- (14) 高木豊『平安時代法華仏教史研究』平楽寺書店、昭和四十八年。
- (15) 日本宗教史研究会編『日本宗教史研究』一、法蔵館、昭和四十二年。
- (16) 大隅和雄「古代末期における価値観の変動」〔北海道大学文学部紀要〕一六の一、昭和四十三年。
- (17) 船岡誠「鎌倉仏教と神祇」(池田英俊・大浜徹也・圭室文雄編『日本人の宗教の歩み』大学教育社、昭和五十六年)。
- (18) 石田善人「浄土と禅」〔京都の歴史〕二、学芸書林、昭和四十六年)。
- (19) 五来前掲書。
- (20) 『統本朝往生伝』三〇(日本思想体系『往生伝 法華驗記』岩波書店、昭和四十九年)。
- (21) 同右、三三。
- (22) 『鎌倉遺文』三卷、一四四七号。
- (23) 小林前掲書。