

花園院の行道に関する一考察

海老名 尚

はじめに

花園院の仏法信仰に関する研究は、これまで多くの成果を蓄積してきた。なかでも、鷲尾順敬氏や辻善之助氏らによる花園院の仏法信仰に関する総説^①、中村直勝氏や岩橋小弥太氏などによる花園院の生涯を叙述したものの、さらには花園院の儒教と仏法信仰との関係を論じた和島芳男氏の研究^②や花園院の仏法信仰と和歌との関係を論じた岩佐美代子氏の研究^③などは、花園院の仏法信仰に関する研究成果の最たるものである。

一般に、花園院の仏法信仰といえ、まず禅宗による行道を思い浮かべる人は多いのでなからうか。それは、花園院が死の直前まで、禅宗なかでも宗峰妙超（大燈国師）の法流の興隆と妙心寺の造営に意を注いでいたことが大きく影響していたのかもしれない^④。

確かに、花園院は、宗峰妙超より印可を受けており、禅宗によって悟入していたことはまぎれもない事実である。そうした意味で、花園院の行道に占める禅宗の位置は決して小さくない^⑤。

ただ、先行研究でも明らかにされている通り、花園院は悟入に至るまでの間、禅宗の行道と併行する形で、

実に多くの行道を行っていたのである。花園院の行道は、決して禅宗の行道一色になっていないのである。そうだとすると、なぜ花園院は、禅宗の行道と併行して様々な行道を行ったのか。禅宗の行道とその他の行道とはいかなる関係にあったのか。等々様々な疑問が湧いてくる。

しかし先行研究は、そうした疑問にほとんど応えてくれない。先行研究では、花園院が行った様々な行道をあげてはいるものの、なぜそうした様々な行道を花園院が行わなければならなかったのか、あるいは様々な行道が花園院のなかでいかなる関係にあったのかといった、行道の内的構造について全く関心が払われていないからである。

そこで本稿では、先にあげた自らの疑問に答えるべく、花園院の行道の内的構造を読み解いていくことにする。すなわち、第一章では花園院の行道の目的及び行道の基本的な性格を明らかにする。次いで、第二章では花園院の行道全体のなかで、各宗派の行道がいかなる関係にあったのかを明らかにしていきたい。

第一章 花園院の行道の基本的性格

(一) 花園院の行道の目的

本節では、花園院が何を求めて行道を行っていたのか、それを明らかにしてみたい。そこでまず、次にあげる『花園天皇宸記』（以下、宸記と略称する）元応元年（一三一九）九月十八日条に注目してみたい。

召本道上人談念仏宗法文、当時流布念仏宗、称一向専修、偏棄餘行、只事念仏、他力之義、尤雖可然、大小乗権実顕密教法、徒以可廢、悲哉々々、故朕殊欲興真言・天台之両宗、而五相三密之觀行猶未成、止觀中道之智定力未發、故暫以念仏為往生之業、遇弥陀行甚深法也、然而全不捨練行、觀念若成者、可

捨念仏也、

この記事は、花園院が本道上人を召して念仏宗の法文を談じたことをうけて、仏法に対する自らの考えを書きつけたものである。この記事によって、元応元年段階において、花園院がどのような行道を、どのような考えで行っていたかがある程度窺える。

この記事において、花園院はこの時に流布していた念仏宗が余行を棄て、念仏に専念する「一向専修」というあり方をとっていることについて、他力の義では当然としている。ただ、こうした念仏宗の広まりによって、大小乗権実顕密の教法がいたずらに廃れるのではないかとの危惧の念から、花園院はことに真言宗と天台宗を興したいとの願望も記している。とはいえ、自らの現状を鑑みると、真言宗が説く五相三密の觀行も未だならず、天台宗が説く止觀中道の智定力も発していない。そこで暫定的に念仏による往生行を採用し、浄土に往生して阿弥陀仏のもとで甚深の法を行うことにより、悟りを得ようとの花園院の考えが読み取れる。このように、元応元年九月段階における花園院の行道は、真言宗・天台宗・念仏による往生行の三つを併修していたのである。とはいえ、この三つの行道は等価ではない。それは、真言宗や天台宗による觀念が成れば、念仏による往生行は捨てるという一文から明らかである。花園院のなかでは、真言宗と天台宗の行道が主で、念仏による往生行はあくまで暫定的なものに過ぎなかつたのである。

さて、真言宗・天台宗・念仏による往生行という三つの行道から構成された花園院の行道は、その後、禅宗の行道を新たに取り込んでいく。すなわち、花園院による禅宗の信受である。

花園院が禅宗を信受した時期については、宸記元亨元年（一三三二）八月十九日条に次のように記されている。

今夜妙晚上人參、法談及曉更、（中略）禅法事自幼少仰信、然而不遇善知識、徒送年序、遇此上人始信

受行道、(中略) 仏法之高妙、心地之極理、只在禪門之一宗、餘大小乘宗義、都不可及者也、

この記事により、妙暁上人に出会ってから、花園院は禪宗を信受行道していたことが知られる。

ところで、ここに出てくる妙暁上人とは、同年末に入元の途につき、入元後は古林清茂について法を受けて月林道皎と改名し、帰国後は京都梅津の長福寺の開山となった禅僧である。⁷⁾宸記における妙暁の初見は、元応二年(一三三〇)十月十二日条である。十二日条には「如先々法談及此明」とあるから、この十二日以前に花園院と妙暁との法談があったことは疑いない。したがって、花園院による禪宗の信受行道は、遅くとも元応二年十月には始まっていたとして大過なからう。

それでは、なぜ花園院は禪宗を信受行道しようと思ったのか。花園院は、その理由を前掲の八月十九日条で、禪宗が「仏法之高妙、心地之極理」であるからと記している。そして、他の大小乗宗義はどれも禪宗に及ばないとまで記している。しかしこの記事だけでは、花園院が禪宗のいかなる部分に惹かれたのか、いまひとつ判然としない。そこで、次にあげる宸記元亨元年(一三三二)十二月二十五日条に注目してみたい。

受衣事、先例不審、然而此聖人、於今者殆不知再会之期、帰依之符契不可不見、仍密々有此義、旁以可有謗難歎、仍殊所隱蜜也、於此宗者、不可得而称者也、誰敢聞然、近代諸宗都不達深義、可悲事也、於此宗者独有頓証之義、可貴事也、

これは、花園院が妙暁より受衣したこと、すなわち妙暁の弟子となったことを記したものである。ただしこの記事によって、妙暁よりの受衣は、諸方からの謗難を恐れ、密々に行われたことが知られる。なぜ、そうまでして、花園院は妙暁より受衣したのか。

花園院は、前掲の記事の中で、その理由についても記している。そこにおいて花園院があげた理由は二つある。一つは、二日後に入元の途につく妙暁に対する帰依の証として、もう一つは、禪宗がひとり頓証の義

を標榜していることを貴んでのことであるという。なかでも、後者の理由は看過することができない。そこに、花園院が考える他宗派に対する禅宗の優越性の根拠が明示されているからである。花園院にとって、禅宗がどの宗派よりも貴いのは、禅宗がひとり頓証の義を掲げているからということになる。

ところで、頓証とは、多くの段階を経ないで、直ちに悟ることの謂である⁽⁸⁾。ただし、この頓証にはもう一つ忘れてはならない意味が込められている。それは、現世において肉身のままで悟ることである。したがって、花園院が頓証を貴んだということは、それはまた、現世における悟りの体得を貴んだことにほかならないのである。

そう理解すれば、花園院が自らの行道において、真言宗と天台宗の行道を重視したのは当然である。なぜなら、真言宗は「即身成仏」によって、天台宗は「諸法実相」の観得によって、それぞれ現世における悟りの体得を説いていたからである。

それに対して、念仏による往生行が花園院の行道において、暫定的な位置付けしか与えられていないのも当然である。念仏による往生行は、前掲の史料において花園院自身が記していたように、浄土に往生して阿弥陀仏のもとで甚深の法を行うことで、悟りに達するというものである。これはまさに、来世において悟りに達するということにほかならない。花園院が現世における悟り、なかでも頓証に至る価値を置いていたことを踏まえれば、来世での悟りを説く念仏による往生行は、便宜的なものとならざるをえないのである。そして、これが、花園院の行道において、念仏による往生行と、真言宗・天台宗とが等価とされなかつた所以だったのである。

このように、花園院は、真言宗・天台宗・禅宗の三つの宗派の行道を自らの行道のメインに据え、それらを併修することで、自らが現世で悟りを体得することを目指したのである。したがって、花園院の行道のあ

り方を見る限り、従来いわれていたような、花園院の仏法信仰が禅宗へと収斂されていく事実は認められないのである。

(二) 花園院の行道と菩薩行の実践

前節では、花園院の行道の目的が、現世で悟りを体得することにあつたことを確認した。それでは、花園院は、なぜ自らの行道において、現世での悟りの体得を目指したのであろうか。

結論を先にいえば、花園院が自らの行道を通じて、現世における悟りの体得を目指したのは、ひとえに現世に生きる衆生を済度するためであつた。なぜ、花園院は現世に生きる衆生を済度しなければならぬと考へたのか。それは、衆生済度が王者たるものの使命である、と花園院が認識していたからにほかならない。つまり、花園院の行道において、現世での悟りの体得が目指されたのは、花園院が王者であつた、あるいは王者であると認識していたからなのである。王者である自らが現世で悟りを体得しなければ、現世に生きる衆生を済度することはできない。だから行道を通じて、自らの現世における悟りを体得することを目指したのである。すべては治世の実現のためであつた。

このように、花園院の行道は、院の王者意識をベースに組み立てられていたのである。そうだとすれば、花園院の衆生済度は、宗教者としての立場からの衆生済度論とは一線を画したものとならざるをえない。なぜなら、花園院の衆生済度は、王者としての立場からのものだったからである。花園院は、絶えず政治と結びつけて衆生済度を認識せざるをえなかったのである。それゆえ、花園院の衆生済度は、花園院と政治との結びつきが弱まれば、自ずと現実味がなくなってしまうという限界も内包していたのである。花園院はそうした限界をいかにして乗り越えていったのであろうか。

そもそも、花園院が仏法信仰に目覚めたのは、花園院が十六歳となった正和元年（一一三二）の頃である。それは、宸記正和二年正月六日条に「今日依為吉日始念誦、自今日毎日如恒、是自去年七月毎日不闕、神事時許止之、神事并勞外更二不闕、毎日奉仕也」とあることから明らかである。このように、花園院と仏法との出会いは、花園院が天皇として在位していた時代にまで遡るのである。

花園院が仏法を信受するようになった理由については、院自身が宸記のなかで、「凡身多病氣、性稟素閑、自幼少之昔雖有隱居之素意、未遂蓄懷、（中略）氣力太弱、定為短命之身歟之間、心中常雖思學佛法」と記している。すなわち、花園院は自らの多病を鑑み、短命ではないかとの思いから、仏法を学ぶ必要性を感じていたことが窺える。おそらく、こうした短命ではないかとの思いが、花園院を仏法信仰へと誘っていたことは確かであろう。

ところで、花園院は文保二年（一一三一）二月に讓位している。讓位してから翌文保三年正月にかけて、花園院は自らが往生を遂げた夢を何度かみている。そうした瑞夢により、自らの往生の期が近いのではないかと悦び、心中で後世の事を思う、と宸記文保三年正月九日条に記している。

この時期は、こうした往生希求の他に、隱遁願望も高まりをみせた時期でもある。これは、花園院の厭世的な気分が大きく影響していると思われる。おそらく、この時期、花園院が厭世的な気分を強くもったのは、前年の讓位を引きずっていたからであろう。

花園院にとって、讓位は衝撃的であった。なぜなら、讓位は花園院にとって人生の目標の喪失だったからである。花園院は、これまで天皇として生きてきた。天皇として生きることが、花園院の人生の目標であった。それゆえ、花園院は、「朕随分稽古、学雖不至、励心勤徳施仁^①」といったように、天皇として生きるための努力をいとわなかったのである。しかし、讓位によって、花園院は天皇として生きられなくなったので

ある。天皇として生きることしか知らなかった花園院は、讓位によって、裸のまままで世俗社会にいきなり放り出されたも同然であった。これから世俗社会で、自分はどう生きればよいのか。そうした人生の目標の喪失にともなう不安が、花園院を厭世的な気分させ、俗世間からの逃避願望や往生希求を花園院にいだかせたのではあるまいか。

こうした状況では、花園院の行道において、自らの悟りの体得（自利）と、衆生済度（利他）との合一はありえない。花園院にとって、讓位により自らが政治と切り離されたことで、衆生済度の現実味がなくなり、行道においても自利のみが突出していくことになる。それゆえ、花園院は自らを顧みて「無道心之至也」⁽¹³⁾、「無上菩提心猶未發」⁽¹³⁾と卑下せざるをえなかったのである。

しかし、こうした状況に一つの転機が訪れる。それは、元応元年（一三二九）九月、花園院が後伏見院より量仁親王（のちの光厳天皇）の教育を委ねられたからである。⁽¹⁴⁾十月以降、花園院は量仁親王の教育にあたり、⁽¹⁵⁾っていくことになる。要するに、花園院は、量仁親王の教育を委ねられることで、天皇としてではないけれども、王者として生きる、新しい人生の目標を手に入れることになるのである。

それでは、花園院が量仁親王の教育を委ねられたことによって、院の行道のあり方はどのような変化をみせたのであろうか。結論を先にいえば、花園院は量仁親王の教育（教化）を担うことで、自らの行道において、自利と利他との合一を果たすことができたのである。そして、花園院の行道は、ここにおいて真の意味での菩薩行の実践となったのである。

なぜ、量仁親王の教育を担うことが、花園院の仏道修行において自利と利他との合一をもたらしたのか。讓位後、治天の君として政治の実権を握る道を閉ざされ、利他すなわち衆生済度を実現するための手段がもてない花園院にとって、衆生済度の現実味はほとんどなかった。それゆえ、花園院の行道において、自利と

利他との合一が果たされていない、と先に指摘しておいた。ところが、量仁親王の教化を任されることで、花園院にとって衆生済度の現実味が増して行くことになる。

確かに、花園院が衆生済度を直接行おうとすれば、花園院自身が治天の君となり、政治の実権を握る必要がある。しかし、花園院は量仁親王の教育を委ねられた後、将来の天皇及び治天の君を約束された量仁親王を教化することで、衆生済度も可能であると気づいたのではなからうか。換言すれば、花園院は、院の薫陶を受けた量仁親王が即位後、あるいは治天の君となつて衆生済度を実現すればよい、と考えたのではあるまいか。そうだとすれば、花園院の衆生済度の直接の対象は、量仁親王（光嚴院）と持明院統に仕える廷臣たちということになる。

このように、花園院の衆生済度は、院による光嚴院と持明院統に仕える廷臣たちの教化と、院によって教化された彼らが為政者として人民を教化するという二重構造となつていたのである。

そうなれば、花園院のやることはただ一つである。量仁親王が衆生済度を實現できるように教化することである。なぜなら、花園院の衆生済度の実現は、ひとえに量仁親王の教化にかかつていたからである。そのためにも、量仁親王を教化する花園院がまず現世での悟りを体得する必要があるためである。花園院の行道において、現世での悟りの体得という自利と衆生済度という利他とは、このようにして合一をみることになるのである。

第二章 花園院の行道における内的構造

(一) 花園院の行道における天台宗と禪宗の関係——悟入にいたるまで——

本節では、花園院の天台宗の行道と禪宗の行道とがどのような関係にあつたかを読み解くことで、院の行道における内的構造の一端を明らかにしてみたい。

花園院を悟入へと導いたものは、結果的に天台宗と禪宗の二つの行道だったようである。それは、宸記元弘二年三月二十四日条に、

頃年以來憶念彼口伝等、又内外典之深義思之、旧院并為兼卿所立之義、寔是正義也、世人不知之、(中略)頃年以來遇宗峰上人、知宗門之旨、謁心聰法印、聞天台之宗旨、披見五經、悟周孔之道、以彼力思此道、寔邪正玄隔、宛如天地、依是近年以來詠歌一卷、去年之比、使為基朝臣遣泉州令見之、十餘日之後上洛、伝彼旨云、詠歌之趣太以神妙、深達此義、於旧院御沙汰之趣、更無毫髮之相違、所存都無所違、但猶少歌數之故、言句尚有可練習事、於意地者更以無不足、又至此位、將來和歌不可入僻案云々、是已印可也、喜悅之志無比類、至詠歌功淺者、本所自省也、但内外典之義、合彼意趣哉否、所不審也、而今有許諾之旨、是本意也、是以弥知佛法之正宗、和歌之非邪、(中略)為基朝臣語云、彼卿云、朕於和歌雖為器量、左遷之比所口伝、未及此奧義而已、至幽邃尤不審云々、為基答云、和歌之談義雖無之、於佛法行心地、若其故歟云々、彼答云、然者不可有不審、佛法和歌更不可有差別之意地之由示之云々、聞此語弥增信仰、此等之趣記而無益、而和歌之道已以欲滅亡、後世自然有好之人者、邪正可難弁、以内外典之義、可知之故、一端記之、

とあることから明らかである。

そもそも、この記事は、花園院が京極為兼の死去の報せを伝え聞いて、為兼の人物と業績をふり返るなかで書かれたものである。この記事で、花園院は、自らが体得した内外典の深義に照らし合わせて、伏見院と為兼が立てた和歌の義が正義であることをあらためて強調している。ここで注目したいのは、花園院が伏見院や為兼によって立てられた和歌の義が正義であると判断するに至った根拠、すなわち内外典の深義である。

それでは、花園院はこの内外典の深義をいかにして体得したか。それを前掲の史料で確認すると、内典の義については「頃年以來遇宗峰上人、知宗門之旨、謁心聡法印、聞天台之宗旨」とあるように、ことに禅宗と天台宗によって体得していたことが窺える。また外典の義は、儒教によって体得していたことが知られる。このように、この記事において、花園院は自らが体得した内外典の深義に基づき、為兼の和歌の義が正義であることを確信しているのである。それと同時に、循環論法に陥っている嫌いはあるが、自らの体得した仏法の義が正しいことを、和歌の正義を体得している為兼の印可によって再確認しているのである。ともあれ、ここで確認したいことは、為兼の和歌の義が正義であることの根拠としてあげた仏法の深義が、禅宗及び天台宗の行道によって体得されたものであったということである。

ところで、花園院が禅宗に傾倒したことを強調する先行研究は多い。それに対して、天台宗と花園院との関わりについて論じたものは非常に少ない¹⁶。しかしながら、先にみたように花園院が仏法の深義を体得したのは、禅宗だけによるものではなかった。そうした点で、前掲の記事は、花園院が仏法の深義を体得するうえで、天台宗の存在が禅宗と同じくらい重要な位置を占めていたことを、あらためて気づかせてくれる貴重な史料なのである。

それでは、花園院は天台宗の行道を、どのように進めていったのであろうか。そこでまず、前掲の史料に

みえる心聡法印に注目してみたい。前掲の史料で、花園院は心聡より天台の宗旨を聞いたと記している。花園院が心聡より聞いた天台の宗旨とはいかなるものだったのか。

岩佐美代子氏は、恵心流七箇法門の口伝書である「一帖抄」（恵心流内証相承法門集）奥書から、嘉暦四年（一二三九）春、花園院が心聡より恵心流七箇法門を伝受されていたこと、さらにこの心聡からの面授口決に基づき、花園院が自得したところのことを書き記したものが「七箇法門口決」であったことを指摘している。おそらく、「玉鳳院御物目録」にみえる「天台血脈三通」とは、花園院が心聡より伝受した恵心流口伝法門の血脈のことを指すと思われる。

ところで、「七箇法門口決」には、花園院によって次のような奥書が付されている。

以前七箇法門者一宗之奥蔵者歟、於真實宗旨、豈翰墨之所記乎、何況末学膚受之士、何輒記之、雖然宿福甚淳、生値仏法、粗学一乘之法、聊修三觀之行、心中所行之趣、邪正似難知、仍抽短慮、觀恵之旨、記十分之一端、上望先達之評判、下示後学之経路而已。

この奥書から、七箇法門は天台宗の奥義であり、その伝受とは一心三觀行による内証の相承であったことが読み取れる。そうした意味で、花園院にとって、七箇法門の伝受は天台の行道の集大成だったのである。このように、この一心三觀行に代表される止觀行こそが、花園院による天台宗の行道の中心だったのである。止觀の行道において、花園院が重視したのは、天台宗の開祖の智顛が著した『摩訶止觀』である。たとえば、宸記の正中二年条の年末に掲げられている「今年所学目録」のなかに「内典止觀、自一至五所披見也」とある。この記述によって、花園院が『摩訶止觀』を読み込んでいたことが窺える。

新田雅章氏によれば、智顛の関心は、正しい智恵に裏打ちされた実践行の実修によって、われわれの存在の根底に付着して離れない迷い・煩惱を絶ち、この世界の真実のありよう（諸法実相）を觀得するところ

に向けられているという。そして、『摩訶止観』では、そうした智顛の問題関心から、煩惱の対治と実相の観得とを実現へと導くための方途が論究されているという。²⁰⁾

それでは、実相の「理」を正しく捉えるためには、どうしたらよいか。新田雅章氏は、『摩訶止観』を解説した文章のなかで、大略次のようなことを述べている。²¹⁾

「理に迷う」状態は「惑」におおわれた状態であるという。その「惑」を払いのけ、「理」をみることを可能にするものは「智」であるとし、この智恵によって正しい方向づけが得られ、修行者の進むべき途、目標が明確となるという。しかしながら、「智恵」だけではもちろん悟りの境界に踏み入ることはできない。「実相の境」とは、智恵によって得知されるものではあるが、それだけでは十全に捉え尽くすことができないものである。それゆえ、「実相」を実践的、体験的に捉える必要がある。「行」に裏打ちされてこそ、はじめて「智恵」も不動のものとなるわけで、そうした意味で「行」と「智」とが不可分に結びついていることが理想だ、と智顛は説いているという。

おそらく、天台宗の行道はいうまでもなく、さらに花園院の行道すべてが、この『摩訶止観』に説かれた「智」と「行」とを不可分に結びつけた修行のあり方に基づいて行われていたのではないか。そこで、宸記にみえる天台宗及び禅宗の行道の記事より、天台宗の行道と禅宗の行道とがどのような関係にあつたかを、「智」と「行」という二つの視角から読み解くと、次のようになる。

花園院による天台宗の行道は、止観伝受をもって始まる。宸記文保三年（一二一九）四月七日条によれば、花園院が止観伝受を忠源僧正に要請し、忠源僧正がそれを了承したとある。同年九月二十九日には、忠性僧都を召して、天台法文の大概と止観義等について談じている。²²⁾ この文保三年すなわち元応元年は、法文等の談義を通じて正しい智恵を把握した段階にあたる。

元亨元年（一二三二）、こうした花園院による天台宗の行道のあり方に変化が現れる。宸記元亨元年十月十七日・十八日・十九日の各条に、花園院が『摩訶止観』を見ながら、観法を頻りに行っている記述がみえている。これは、花園院による天台宗の行道が元亨元年には、正しく把握した「智恵」を、「行」すなわち観法を通じて体得する段階に入っていたことを示すものである。

ところで、この元亨元年は、花園院による禅宗の行道が本格化した時期にもあたっている。それは、宸記元亨元年八月十九日条に、「今夜妙曉上人參、法談及曉更、今夜予述已証之義一論、有許容之言、尤所感悦也」とあることから明らかである。さらに、前章で触れたように、元亨元年十二月二十五日には、密々とはいえ、花園院が妙曉より受衣し、妙曉の弟子となっている。この二日後に、妙曉は入元の途につく。

この後、花園院は善知識を欠いたまま、禅宗の行道を進めていく。そうしたなかで、花園院は弘法大師に印可を請う夢をみることになる。それは、宸記元亨二年（一二三三）三月十日条に次のようにみえている。

今朝夢中謁傳教・弘法両大師、就中与弘法法談法文、甚以分明、盛求法之志之故歟、（中略）夢中所説禅宗也、向大師乞印可、無分明返事、覺後思之、已乞印可、豈謂到無疑哉、大師無返事有謂哉、是真実猶脚跟未点地之間、夢中有此事也、可悲可悲、

この記事により、元亨二年三月段階において、己証が確かなものか自信がもてずにいる花園院の姿が浮かび上がってくる。花園院は夢中で弘法大師に印可を請うたこと、そしてその請いに対して弘法大師が返事をしなかった意味を自ら分析し、己証が未だ真理の把握に至っていないことを思い知らされるのである。

このように、元亨元年と二年段階では、天台宗の行道においても、禅宗の行道においても、悟入するまでには至っていない。それは、弘法の本意・仏の本懐を智恵として正しく把握しているが、そうした智恵を「行」による裏打ちが不十分なため、未だ体得できていないためであろう。

そうした意味で、花園院の行道はここからが正念場ということになる。幸い、元亨三年（一三三三）頃に、花園院は禅宗を信受行道するうえで不可欠な善知識を新たに得ている。すなわち、宗峰妙超との出会いである。

宸記における妙超の初見は、元亨三年（一三三三）五月二十三日条であるが、同日条には「談話如先々」とある。したがって、花園院と妙超との出会いは、五月二十三日よりも以前であることは疑いない。そして、宸記にみえる妙超に関する最後の記事は、元弘二年（一三三二）三月二十四日条である。その間の宸記には、花園院の許で法談を行ったり、花園院の下語を手直ししたり、碧巖録を談じたりする妙超の姿が散見される。そして、花園院は妙超の提撕により悟入し、印可を得ることになるのである。

ところで、宗峰妙超による花園院への印可については、花園院の投機頌の存在により疑いはない。しかしながら、その時期については判然としない。ただ、『草稿本大燈国師年譜』では、花園院が妙超から印可を受けた年次を、嘉暦二年（二三二七）としている²³という。

さらに、先行研究においては、投機頌にみえる「二十年來辛苦人」という文言を、花園院自身のことと捉えるか、それとも師である妙超のこととして捉えるかで、解釈が分かれている²⁴。しかし、どちらの解釈にせよ、この花園院の投機頌と印可の年次を嘉暦二年とすることとの間に齟齬はない。

仮に印可の年次を嘉暦二年とすると、それから二十年前といえ、延慶元年（二三〇八）となる。延慶元年といえ、花園院が即位した年である。花園院のその後の生き方を決定した年であり、前章でみた花園院の王者としての自覚が芽生える契機となった年だったのである。

他方、妙超にとって、延慶元年は、師である南浦紹明（大応国師）が示寂した年である。なお、妙超が南浦紹明から印可を受けた年次については、徳治二年（一三〇七）あるいは翌年正月という二説がある²⁵。いず

れにせよ、延慶元年（徳治三年）という年は、南浦紹明から印可を受けるとともに、紹明からいわれた「二十年長養」を本格的にスタートさせた年でもあったのである。

このように、花園院の投機頌は、花園院が妙超より印可を受けた年次を嘉暦二年とすることの傍証とさえなりえるのである。このほか、元徳二年（二三三〇）に花園院が皇太子量仁親王のために書いた「誠太子書」や、同時期に書かれたと思われる「学道之御記」などをみても、嘉暦二年印可説と齟齬するところはな

い。

ともあれ、花園院による禅宗の行道は、元応二年（二三二〇）に妙暎を善知識として始まり、元亨元年（二三二二）以降、行道を本格化させる。元亨三年（二三三三）には宗峰妙超と出会い、彼の提撕によって、嘉暦二年（二三二七）に悟入し、印可を受けたのである。花園院が行道を本格化させてから印可まで七年、宗峰妙超の提撕に接してから印可まで五年の歳月が流れていたのである。

このように、花園院は、禅宗の行道によって、智恵として正しく把握していた仏法の本意・仏の本懐を裏打ちし、体得したのである。おそらく、そうした禅による悟入が呼び水となって、嘉暦四年の恵心流七箇法門の伝受及び印可をもたらしたものと思われる。

そうした意味で、現世での悟りを得ることを目的とした花園院の行道において、天台宗と禅宗とは別々に行道されながら、しかも有機的に結びつけられていたのである。すなわち、花園院はおもに天台宗の行道を通じて、仏法の本意・仏の本懐を智恵として正しく把握することができたのである。こうした智恵を「行」で裏打ちすべく、花園院は『摩訶止観』が説く観法の実践や禅宗による行道を本格化させる。この観法や禅の行道、さらには台密の受法などを通じて、おもに天台宗の行道で培った、仏法の本意・仏の本懐に関する正しい智恵を体得していったのである。花園院は、そうした智恵の体得をまず禅によって達成する。次いで、

そうした禅による悟入をベースに、恵心流七箇法門の伝受及び印可という形で、天台宗の「諸法実相」の観得を達成したのである。

このように、花園院の行道は、天台宗の行道が禅宗の行道の助けとなり、禅宗の行道が天台宗の行道の助けとなるといった如く、この天台宗と禅宗の二つ行道が相俟って、花園院に仏法の本意・仏の本懐に関する正しい智慧の体得をもたらしたのである。したがって、仏法の本意・仏の本懐という悟りは、天台宗であれ、禅宗であれ同じものなのである。違いはそれをどう体得するか、その方途の違いだけである。

先行研究のなかには、花園院の思想を取り上げ、これは禅的だ、これは天台の本覚思想の影響だと論ずるものがある²⁰⁾。しかし、両宗の証(悟り)が究極的に同じものであるとしたら、こうした思想的影響を詮索する議論はあまり生産的ではない。むしろ重要なことは、そうした悟りを、花園院がおもに天台宗の行道と禅宗の行道とにより体得できたという事実である。そうした事実を踏まえれば、天台宗と禅宗の二宗の行道を有機的に結びつけた修行のあり方こそが、花園院の行道におけるもっとも大きな特徴として強調されるべきものと思われる。そうした意味でも、先行研究にままみられる花園院の仏法信仰を禅宗に収斂させる形で叙述するスタイルは、見直される必要がある。

(二) 悟入後の花園院の行道

前節でみたように、花園院は、嘉暦二年に禅宗の行道によって、同四年には天台宗の行道によってそれぞれ悟入を果たしたわけであるが、悟入後、花園院の行道はどのような形をとったのであろうか。

前節でも取り上げた宸記元弘二年三月二十四日条に、「頃年以来遇宗峰上人、知宗門之旨、謁心聡法印、聞天台之宗旨」とあることから、元弘二年(一一三三)三月段階においても、禅宗と天台宗の行道を併修し

ていたことは疑いない。しかし、悟入前と後とで、花園院による禪宗と天台宗の行道内容に変化がみられたかといえ、それは否である。悟入後の禪宗と天台宗の行道においても、正しく把握した智慧を「行」によって裏打ちすることによりはならない。ただ、その目的が悟入のためから、自らが体得した悟りを維持し定着をはかるためのものとなったにすぎないのである。そうした意味で、花園院にとって悟入は、一つの通過点でしかなかったのである。

とはいえ、宸記の欠落などによる史料的な制約もあり、悟入後の花園院の行道については判然としない点が多い。そこでここでは、京都の曼殊院に所蔵されている、慈嚴僧正に宛てた花園院の書状群に注目してみたい。なぜなら、これらの花園院の書状から、悟入後の花園院の行道の一端を復元することができるからである。

嘉暦三年（一三二八）八月と思しき、花園院の書状のなかに、受法の事として、来月上中旬の間に必ず伝授するよう、慈嚴僧正に求める記述がある²⁷。また、元徳元（一三二九）年八月と思しき、花園院の書状のなかに、慈嚴僧正からの秘印等の伝受を希望している記述がある²⁸。さらに、元徳二年（一三三〇）八月と思しき、花園院の書状では、毎日の所作のうち、行水をせずに念誦や行法等を行うことの是非について、慈嚴僧正の指南を仰いでいる²⁹。同年十一月と思しき、花園院の書状にも、「行法之時、本尊觀・種子・三摩耶形等、何様候哉、道場觀又不審候、眞言者、行法之時者、一落又または餘多候歟、可用千返候哉、如何」という記述がみえている³⁰。このほか、元弘元年（一三三二）八月と思しき、花園院の書状には、「抑五大虚空藏行法、此間可爲相應之時分候之由、承候之間、殊事理之行、心許者相勵候、（梵字）（梵字）通此尊種字歟之事、本書未披見候へとも、諸流之説候之様奉及候、不審思給候」とある³¹。これと同時に書かれたと思われる、花園院の書状にも「兼又五大虚空藏種字梵字（梵字）字義、猶未勘得候、修行之用心大切事にて候者、可示

給候乎」とある。³²⁾

これらの書状から浮かび上がってくる花園院の行道形態は、一言でいうと、台密の修行を積極的に取り入れたものとなっているということである。この花園院の書状が慈嚴僧正宛であることからすれば、そうした結果は当然といえなくもない。

そうした条件はつくものの、これらの書状は、台密を慈嚴僧正より積極的に受法していたこと、毎日の所作にも行法が取り入れられていたこと、慈嚴僧正から行法について事細かな指導を受けていたことなど、興味深い事実を教えてくれている。また、花園院は元弘元年に五大虚空藏法を行うなかで、修行の用心のためであるとして、本尊の種字の字義を慈嚴僧正に尋ねている事実は、行道において正しい智慧の把握を重視する花園院の姿勢が、台密の学修においても発揮されていたことを有力に物語る証左となろう。

ところで、花園院による台密の行道は、花園院の悟入後に始まったわけではない。宸記によれば、台密の学修の始まりは、元亨二年（一一三二）十一月ようである。十一月十九日、慈嚴僧正が大日経義釈十四巻を花園院に進め、同月二十八日に大日経義釈を談じている。十二月五日にも、慈嚴僧正による大日経義釈の法談が行われている。³³⁾

このように、台密の行道においても、法文等の談義から始まり、その法文の談義を介して、まずは台密に關する正しい智慧の把握に努めている。そして、台密に關する正しい智慧が把握されたら、今度はそれを「行」によって裏打ちする段階が始まることになる。

花園院が台密の行道において、そうした「行」による裏打ち段階にはいるのは、元亨三年（一一三三）七月のことである。花園院は、十八道を慈嚴僧正より伝受するため、七月十一日から加行を始める。十四日には慈嚴僧正より円頓戒を受け、十五日に十八道を伝受し、十八日より十八道の初行を始めている。³⁴⁾さらに、

元亨四年（一二三四）六月には、慈嚴僧正より、胎藏界念誦作法を伝受している³⁵。ちなみに、十八道と胎藏界とは、台密中の山門諸流の四度加行の最初の二つにあたる³⁶。この後、金剛界・護摩を伝受されて四度加行を逐えることになるが、宸記ではそれを確認できない。

なお、花園院は元亨三年に初めて、台密中の慈覚流を慈嚴僧正より伝受しているが、その前年には、台密中の智証流を増基僧正より、また弘法大師流を仁和寺御室より伝受している³⁷。

いずれにせよ、嘉暦三年以降、花園院が慈嚴僧正より台密の法を積極的に伝受し、台密を自らの行道に組み込んでいくのであるが、それは元亨二年以来の花園院による台密の行道を踏まえてのことであった。

とはいえ、禅宗と天台宗によって悟入を遂げた嘉暦年中以降、なぜ敢えて台密の行道を継続しなければならなかったのか。禅宗と天台宗によって悟入を遂げた花園院にとって、あとは禅宗や天台宗によって体得した悟りを維持・定着させる修行で事足りるのではないか。それにもかかわらず、台密の行道を継続する理由がどこにあるのか。

花園院が即身成仏を成就できないでいるからこそ、台密の行道を継続したのではないかというのは、一見もつとらしい説明である。それでは、なぜ即身成仏を成就するまで、花園院は台密の行道を継続しなければならぬのか。それは、花園院が自らの悟りを体得するための行道の一つとして、台密による即身成仏の成就を目指していたからではないかとも考えられる。ただ、こうした説明にも、禅宗や天台宗の行道によって、自らの悟りを体得することができたのであれば、もはや台密による即身成仏の成就を目指す必要はないのではないかという疑問が残る。それでも、花園院が台密による即身成仏の成就を目指す理由は何なのであろうか。

そもそも、王者（為政者）には衆生済度の使命がある。その使命を果たすためには、王者自らが悟りを体

得しなければならぬ。これが花園院の行道の根底にある考え方である。しかし、様々な機根を持つ衆生を済度するためには、王者は様々な教化方法を用いなければならない。そのためにも、王者は様々な教化方法を身に付けておかなければならない。したがって、王者が自らの悟りを体得しようとする場合も、複数の教えを併修する必要があるのである。王者が複数の教えを併修して自らの悟りを体得することで、王者は衆生済度において、教化手段を複数もてることになるからである。そうだとすれば、禪宗や天台宗による悟入を遂げたにもかかわらず、花園院が台密による即身成仏の成就を目指して行道を継続したのは、王者として衆生済度のための教化手段の一つでも多く獲得しようとする、利他精神の発露によるものだったのではあるまいか。

おわりに

以上、二章にわたって花園院の行道についてみてきた。最後に、各章の要約をあげて、本稿を結ぶことにしたい。

第一章では、花園院の行道の目的及び行道の基本的な性格について考察し、次のような結論を得た。

花園院の行道は、天台宗・禅宗、そして台密や東密などの密教の行道を通じて、仏法の本意・仏の本懐すなわち悟りを体得するところに置かれていた。こうした行道形態をとったのは、現世で悟りを体得せんがためであった。

それではなぜ、花園院は現世での悟りを体得しなければならないか。それは、ひとえに現世に生きる衆生を済度することを自らの使命として認識していたからである。なぜなら、花園院は自らを王

者であると認識していたからである。王者は治世を実現する使命がある。衆生済度もそうした治世の一環として捉えられていたのである。したがって、花園院の衆生済度は、宗教者の立場からのものではなく、王者の立場からのものであった。それゆえ、花園院の衆生済度は、王者の立場を失えば、現実味がなくなる。そうした状況は、花園院の譲位後に現れることになる。それにともない、花園院の行道においても、自利と衆生済度としての利他との合一はありえず、自利のみが突出していかざるをえなくなるのである。

ところが、花園院が後伏見院より量仁親王（のちの光厳天皇）の教育を委ねられたことで、花園院の衆生済度はふたたび現実味を帯びてくるのである。それは、将来の天皇及び治天の君となることを約束された量仁親王を教化し、次いでその教化された量仁親王が天皇や治天の君となって衆生済度を実現するという二段構えをとることで可能となったのである。そしてここに、花園院の行道はようやく自利と利他とを合一させた菩薩行となったのである。

第二章では、花園院の行道の中心を占めていた天台宗・禅宗・密教の三つの行道の内的構造分析を行い、次のようなことを指摘した。

花園院は、天台宗及び禅宗の二つの行道を通じて、悟入を果たしている。そして、これら二つの行道は有機的に結びつけられながら併修されていたのである。すなわち、花園院は、おもに天台宗の行道によって、仏法の本意・仏の本懐に関する智慧を正しく把握し、それを禅宗の行道で裏打ちして智慧の体得を達成する。次いで、この禅宗の行道によって体得した智慧を媒体にして「諸法実相」の観得を達成させることになる。このように、花園院の行道においては、天台宗の行道が禅宗の行道の助けとなり、禅宗の行道が天台宗の行道の助けとなるといったように、天台宗と禅宗の二つの行道は相俟って花園院に仏法の本意・仏の本懐に関する正しい智慧とその体得をもたらしたのである。

また、悟入後も禅宗と天台宗の行道を併修し、自らの悟りをそれぞれの「行」によって維持・定着をはかっている。この他、花園院の行道として台密を初めとした密教の行道も併修されている。もともと密教の行道は、禅宗や天台宗の行道と同じく、利他を前提とした自利のために併修されていた。しかし花園院が禅宗や天台宗の行道を通じて悟入を達成すると、密教の行道は利他を直接の目的として併修されることになるのである。

ともあれ、悟入前も悟入後も、花園院の行道は禅宗・天台宗・密教という三つの行道が併修されつづけていたのである。それゆえ、悟入後、花園院の行道が禅宗に収斂されるということはなかったのである。この三宗の行道の併修こそが、花園院の行道の最大の特徴だったのである。

なお、悟入以前の花園院による禅宗の行道の意義については先に述べた通りであるが、悟入以後の禅宗の行道の意義については、ほとんど触れることができなかった。悟入以後の花園院による禅宗の行道の意義は、先に指摘した禅宗・天台宗・密教といった三宗の併修を前提に、この三つの行道がいかなる関係にあったかを丹念に読み解いていくしかないと思うが、それは今後の課題としたい。

註

- (1) 鷲尾順敬氏「玉鳳煥采」(『藍山全集第一巻 日本禅宗史の研究』教典出版、一九四五年)、辻善之助氏「花園天皇の御信仰」(『花園天皇の御芳躰』妙心寺開基花園天皇六百年御聖諱記念大会局、一九四五年)。
- (2) 中村直勝氏「花園天皇御伝」(『花園天皇の御芳躰』妙心寺開基花園天皇六百年御聖諱記念大会局、一九四五年)、岩
- (3) 橋小弥太氏「花園天皇」(吉川弘文館、一九六二年)。
- (4) 和島芳男氏「花園天皇の儒仏分離論について」(『仏教史学』第十編第一号、一九六二年)、同氏「花園天皇の御学風」(『日本宋学史の研究』第二編第二章一、吉川弘文館、一九六二年)。
- (5) 岩佐美代子「花園院の思想」(『京極派和歌の研究』第一編第三章、笠間書院、一九八七年)。

- (5) 貞和三年七月二十三日付「宸筆御置文」(『宸翰英華』第一冊 一六二、紀元二千六百年奉祝会、一九四四年)。
- (6) 「宸筆投機御頌」(『宸翰英華』第一冊 一五九、紀元二千六百年奉祝会、一九四四年)。
- (7) 玉村竹二氏「月林道駿」(『五山禪僧伝記集成 新装版』思文閣出版、二〇〇三年)。
- (8) 「頌証」(『広説仏教語大辞典』東京書籍出版、二〇一〇年)。
- (9) 「花園天皇宸記」文保三年正月二十日条。
- (10) 「花園天皇宸記」にみえる隠遁願望の記事として、文保三年正月二十日条、元応元年九月六日条をあげることができる。
- (11) 「花園天皇宸記」文保元年三月三十日条。
- (12) 「花園天皇宸記」文保三年正月二十日条。
- (13) 「花園天皇宸記」元応元年九月六日条。
- (14) 「花園天皇宸記」元応元年九月六日条。
- (15) 「花園天皇宸記」元応元年十月二十六日条。このほか、花園院による量仁親王の教化については、岩橋小弥太氏「花園天皇」(吉川弘文館、一九六二年)、飯倉晴武氏「地獄を二度も見た天皇 光厳院」(吉川弘文館、二〇〇二年)などを参照。
- (16) 花園院の行道と天台宗との関係を論じたものとしては、三田村玄龍氏「花園法皇御製の天台七箇法門」(『花園天皇の御芳躰』妙心寺開基花園天皇六百年御聖諱記念大法会局、一九四五年)、岩佐美代子「花園院の思想」(『京極派和歌の研究』第一編第三章、笠間書院、一九八七年)などがあるにすぎない。
- (17) 岩佐美代子「花園院の思想」(『京極派和歌の研究』第一編第三章、笠間書院、一九八七年)。
- (18) 「玉鳳院御物目録」(『花園天皇遺芳』楊岐寺、一九九五年)。
- (19) 「七箇法門口決」(三田村玄龍氏「花園法皇御製の天台七箇法門」)、「花園天皇の御芳躰」妙心寺開基花園天皇六百年御聖諱記念大法会局、一九四五年)。
- (20) 田村芳朗氏・新田雅章氏「智顛」(大藏出版、一九八二年)。
- (21) 田村芳朗氏・新田雅章氏「智顛」(大藏出版、一九八二年)。
- (22) 「花園天皇宸記」元応元年九月二十九日条。
- (23) 竹貫元勝氏「宗峰妙超」(ミネルヴァ書房、二〇〇八年)。
- (24) 「二十年來辛苦人」を花園院のこととして解釈しているものとして、岩橋小弥太氏「花園天皇」(吉川弘文館、一九六二年)がある。それに対して、「二十年來辛苦人」を妙超のこととして解釈しているものとして、平野宗浄氏「日本の禅語録六 大燈」(講談社、一九七八年)をあげることができる。
- (25) 竹貫元勝氏「宗峰妙超」(ミネルヴァ書房、二〇〇八年)。
- (26) たとえば、小笠原秀実氏「花園法皇の御証道と興禪護国」(『禅学研究』第三十二号、一九三九年)、岩佐美代子「花園院の思想」(『京極派和歌の研究』第一編第三章、笠間書院、一九八七年)などをあげることができる。
- (27) 「鎌倉遺文」三〇三六九号。
- (28) 「鎌倉遺文」三〇七二三号。

- (29) 『鎌倉遺文』三一一九七号。
- (30) 『鎌倉遺文』三二二八八号。
- (31) 『鎌倉遺文』三二五八七号。
- (32) 『鎌倉遺文』三二五八八号。
- (33) 『花園天皇宸記』元亨二年十一月十九日・二十八日、十二月五日条。
- (34) 『花園天皇宸記』元亨三年七月十一日・十四日・十五日・十八日条。
- (35) 『花園天皇宸記』元亨四年六月十六日条。
- (36) 『四度加行』〔密教大辞典〕法藏館、一九九一年。
- (37) 『花園天皇宸記』元亨三年七月十五日条。