

中世禅林の一断面

古 田 紹 欽

『中世禅林の一断面』という大雑把な題を掲げましたが、実は申し上げたいことがたくさんあるのであります。そのため、断片的にできるだけ多くを申し上げるということになるかと存じますが、いずれこの問題につきましては、近い将来に体系的にまとめてみたいと考えております。我々は極めて安易に、中世というような言葉を使っておりますが、禅宗史という中世とは何かであります。中といえれば自から上下があるわけでございます。しかし上・中・下といった塩梅にきちんと割り切って、この時代区分が厳密にできるということはまづないわけで、おのずからそこには、色々の問題がはみ出たり、混在して生ずるということになるかと思えます。しかし、一応の時代区分というものも立てられないと不便で仕方がなく、日本仏教思想史の上ではこれまで、飛鳥・奈良・平安、鎌倉・室町というような時代区分をいたし、中世といえば主として鎌倉時代をさしているようなことになっております。

ただこの思想史の方からいたしますと、政治史の時代区分の分け方では、律し切れない問題が生じるということ、常識的に考えてもわからないこととでございます。そこで私は、鎌倉時代を中世というとしましても、敢て鎌倉時代とはいわないで、中世という漠然とした時代区分をもってし、その中にどういふ問題が、問題を禅林に限定して考えても、そこに取りあげなければならぬものがあるかというように一断面ながら、とらえてみたいと考えるわけでございます。一般に、この中世の仏教ということ申しますと鎌倉新仏教というように言葉がこれまでよく使わ

中世禅林の一断面(古田)

れて参りました。この言葉をどうも我々は無批判に使っているようですが、ただ前時代に対して新たに起った仏教と
いうことから、それを単に新仏教というのであったならば、それはただ新古の新というに過ぎません。南都北嶺とい
うことがいわれますが、南都の六宗に対して北嶺の天台宗はたしかに新仏教であったわけであり、真言宗を併せてい
えば、平安時代に起ったこの三宗はまた新仏教でなければならぬわけでございます。

時代的に新しいものは新しいにきまっていますが、あえて新仏教ということをししたら、その理由は一体どこ
に、あるかということを見究めなければならぬのであります。

周知のことで、常識的なことでございますから、繰り返す必要もございませんが、奈良仏教というのは、学問仏教
であります。それに対して、平安仏教は奈良仏教の学問仏教とは違つた意味での複合的な総合仏教であつたと思
います。この点をもう少し詳しく申し上げる必要がありますが、そのことは省略いたすとして、次の鎌倉仏教は
は性格として扱一主義の仏教であつたと思ひます。

時代的に云えば前の仏教に対して後の仏教は新しい仏教であつたわけであり、それなりの特質をもつて起つたこと
は確かではありますが、では時代の新しい仏教が新しく、時代を古くした仏教がその新しさを持たなかつたかという
そうはいえないのであります。仏教が一宗として存続する上には時代に相応する体制をもつべく、そこには新しさが
志向された筈であり、南都仏教は平安仏教より古くに成立した古い仏教ではありましたが、平安仏教が興るに当つて
平安仏教に対抗して、新しいものへの脱皮が試みられたこともなくはなかつたのであります。もちろんそこには成巧
不成巧があり、その脱皮がうまく行かなかつたこともありませんが、私はこゝでいいたいののは、新しさは時代を新にし
て起つたものだけにあらうというのではないこととあります。鎌倉新仏教ということがいわれるとしたなら
ば、南都北嶺の仏教にもその新仏教がなかつたわけではないのであり、新しいということを時代的な新しさに限定し
て見ることは、仏教思想史を見る場合に、どうも正しくないように私は考えます。

鎌倉仏教と申しますと法然・親鸞・一遍といった浄土門の仏教、栄西・道元の禅仏教、日蓮の法華仏教などがすぐ

に念頭に浮かび、そうした仏教を指していることに概してなっていますが、鎌倉時代には依然として奈良、平安のいわゆる旧仏教が勢力を保持していたのであり、そうした旧仏教にも時代に相応する新しい体制が起っていたことからすると、そうした動きを含めてこの時代の仏教をいうには中世仏教といった方が、いふように思うのであります。

昨年のことですが、奈良の東大寺で、圓照上人の七百回忌が営まれ、縁あってその年回忌の記念講演をすべく招かれてまいりました。この圓照上人の行状につきましては、弟子の凝然が書き残しました『圓照上人行状』というものがございしますが、これを見ますと、鎌倉時代における南都の仏教というものがどういう形で新しい時代に対処すべく運動をおこしているかということの一例をまざまざと窺うことができるのでございます。圓照上人のことは辻善之助先生の『日本仏教史』の中でも、僅か二ページぐらいしか触れられておりませぬ、この人の業績について触れたものをあまり他に見出すことはできませんのは残念なことでありませぬ。ここで圓照のことを詳しく申し上げることは、本題として申し上げますことから若干それることになりますので、この点をあまり詳しく申し上げることはできませんがただ、一言申し上げておきたいことは、圓照の家柄は代々東大寺の学問僧の出た家柄であったことであり、圓照は時代を見ることの出来た流石は知識人であったということでございます。兄弟もお父さんも、それぞれ活躍しているのでございますが、この圓照が東大寺に住したといっても、東大寺の別当または、責任者として住持したといっているのではなく、戒壇院の復興に従事したということでございます。戒壇院は御承知のように、鑑真が築くのでございますが、治承四年の平重衡が起した兵乱で、東大寺のほとんど伽藍が焼けて、戒壇院も失われてしまったわけでございます。この東大寺の復興は奈良から京都へ遷都が行われて、それが困難になったことは否めませんが、東大寺を復興するということは、時代の動向でもあったのであり、従って時の為政者はその復興のために尽くしておりますが、このことは裏を返せば南都仏教の存在の意味が、東大寺の復興という一面ながら世に問われていたことを物語るものでもあります。そしてこの世に問われていることが戒壇院の復興につながるものであります。

東大寺復興のための勧進に一番最初に当たったのは、俊乗房重源であり、また葉上房栄西がこれに当り、その後栄西

の弟子莊嚴房行勇がこれを行っております。これらの人は、恐らく時代の脚光を浴びていた注目の人であったと思えます。

戒壇院の復興は、大仏殿の復興に続いて行われることになったのでありますが、これをなしたのが、圓照であります。この戒壇は前に申したように鑑真によって築かれたものですが、鑑真が併せて唐の禅院を建立いたしましたところのその禅院をまた圓照は復興するのであります。圓照は東大寺勸進職を荷い、東大寺の諸堂宇の造営に十四年に亘って力を尽くすのでありますが、この圓照にはただに伽藍を復興するというだけではなく、時代に対応する仏教のありべき有り方についての認識があったのであります。この圓照を助けた協力者に圓照の実兄の聖守という人があり、また蓮実という人があります。この蓮実は梅尾明恵上人の下にかつていた人であります。こうした人との人間関係については既に考証をいたしました別稿がありますので、これ以上今は言及することを避けます。圓照は戒壇院を復興しますと同時に講堂を復興し、ついで僧房を建立するのであります。衆僧を收容して講義が続けられる機関というものがなかったならば教育は出来ないのであり、そこで僧房の建立というのを急いでおります。僧房は講堂の北に三房、東西に各三房建つのですが、その收容定員について、関係者の意見が別れたなかに、圓照は百人というような大人数を定員としたのであります。より多くのすぐれた人材の養成ということを優先して考えたようであります。この人が何を考えたか、その考え方の一面を知ることが出来るのであります。

この戒律の復興運動の階梯については、もう少し詳しく溯って申し上げなければならぬことは言うまでもないわけですが、圓照は鑑真の没後三百余年、中川実範によって律宗の再興を見たその更に後をついで出でた大悲菩薩と呼ばれ、鑑真の再来とも呼ばれた覚盛の教えを受け、戒律の復興に尽瘁したのであります。鑑真の後を再興した実範から蔵俊―覚憲―貞慶―戒如―覚盛と次弟し、その覚盛の弟子に圓照が現れられたのであります。

圓照はこの覚盛の思想的影響を多分に受けたのであり、大小乗の教えを学び、戒律を盛んにするに併せて禅宗をまた修め、総合仏教ともいべきものを樹立すべく計ったのであります。この試みは正しく鎌倉の仏教の新しい志向で

あったのであります。日本仏法の中興は禅戒一致の主張の下に早くは栄西によって唱えられたのでありますが、圓照もその中興が戒律の復興なくしては実現しないと考えた点、栄西と何処かで一致するものがあったことは確であります。こゝで考えられるのは、圓照が東福寺の円爾弁円の下に参じていることであり、少し話しが圓照のことに立入り過ぎたかと存じますが、圓照の南都における出現が、期せずして円爾の活動に符合するものがあり、時代は仏教の新しい体制に入ろうとしていたことを思わせるのであります。円爾は中国にわたり、無準師範に嗣法して新しい宋朝禅を伝えるのでありますが、禅という新宗を唱えることによって叡山からの圧迫を受けるに至ったことは多くの学者の指摘することながら、円爾が恰かもその圧迫のために、東福寺が建って迎えられるに真言・止観の二院を併せ置いたというようなことがいわれますが、そうしたことも勿論なくはなかつたでしょうが、円爾は寧ろ積極的に禅院と共に、この二院を置こうとしたのではないかと思うのであります。

それは円爾に総合仏教の意図があつたと考えるからであります。総合仏教はこれまでに奈良、平安の時代に興つた六宗に加える二宗即ち八宗によって仏教の綜合化が計られる基盤が成立していたのであり、栄西は新たに一宗を入宋して伝えるに、禅宗をも併せて日本仏法といったものを中興しようとしたものと思われ、栄西のこの試みは思想的につながるかどうかハッキリいえないが、栄西の門下に栄朝があり、円爾はこの栄朝に従つて禅と密教を受けており、円爾は栄西の意図した日本仏法中興の願をひそかに実現しようとするものがあつたのではないかと思ひます。大体、円爾という人は外教に対しても抱擁的な考えをもつていて、宋より帰国するに際しては、易、大学、論語、孟子等の註釈書を齎らしており、儒・仏・老の三教の大意を述べに『三教要略』があり、仏教に関しては『十宗要道記』があり、八宗に加えるに浄土宗と仏心宗即ち禅宗の十宗を総合的に見ていて、円爾は外教についての充分な認識に立って仏教統一論ともいふべきものを試みているのであります。この点、圓照が律師・法師・禅師をもつて自から任ずることがあつたことを思い合はすのに、圓照がこの円爾の門を叩いたということももうなづけることであり、共に時代にあるべき仏教の総合的有り方を志向した点、共通のものがあつたのであります。

私は中世仏教に一つの志向した時代認識があったと考えます。一般に中世仏教—この時代の仏教を上述しましたように「鎌倉新仏教」と呼ぶことになっていますが、その新仏教を択一主義の仏教—つまり選択の「一宗」と呼び、その一宗をもって「新」と呼ぶのはどうかと思います。「新」ということは日本仏教を綜合仏教として樹立しようとした、その志向の上にも見られるのであります。この点、あまり日本仏教思想史の上に人々が指摘しないことですので、特に力説しておきたいのであります。しかも世は末法の時代であっただけに、その綜合仏教を唱えるのに戒律の復興を根幹にしたことを、勿論見落してはならないのであります。こゝで圓照のことを申し上げた限り、圓照に至る戒律復興の歴史を詳述する必要があるわけでありませんが、それは当面の課題ではありませんので割愛することにいたします。

綜合仏教を今日の大学の例でいえば綜合大学のようなものであり、六宗、八宗、十宗というのは単科大学のようなものに当るかと思ひます。綜合大学というのはその端緒は榮西に始つたと考えますが、円爾は一層その意図を明確にもつてそれを企てたと思ひます。この試みを実施するためには当然機關が必要であり、榮西、円爾が新寺の建立を積極的計った所以もそれにあるのであります。殊に円爾が迎えられて住した新建の東福寺が東大寺の東と、興福寺の福をとつたといわれるのは、その機關を新しい構想の下に、しかも充実したものとして世に示そうとしたものといえないでしょうか。綜合ということを標榜する限り、それにふさわしい規模の機關も当然必要であつたわけです。話しは前後いたしますが、圓照が戒壇院を復興するに当り、講堂・僧房などを併せて整備したのも、機關としてそれを見る時、その必要性に出ていたものとこれまたいえないでしょうか。

重源・榮西・行勇などによる東大寺勸進も、当時の仏教界の総力を挙げてその復興を計ろうとしたものであり、綜合的な力を結集をもくろんだことであつては、同じような意図から起つてゐると思ひます。ただし、こゝで注意すべきことは綜合仏教ということが、學問仏教としてではなかつたということです。綜合大学、単科大学の例をとりましたが、例としていうにはこの点、若干の註釈を加えなくてはならないのかも知れませんが、

では綜合仏教を唱えるのに何を要めかなとしたかという点、それは実践であります。私はかつて『日本仏教思想史』を書

くの、奈良仏教を学問仏教、平安仏教を複合仏教と定義いたしました。鎌倉の時代になると学問仏教としても複合仏教としても限界に達し、教えの門戸を解放しなければならぬことを迫られ、いつて見ればエリートだけが入学出来る大学ではなくて、誰もがその教えを聞いてわかり、且つ実践出来る教えでなくては世に通用しなくなったのであります。そこで見落してはならないのは栄西にしる、円爾にしる、圓照にしる、総合仏教を唱えるに際して、在家主義の仏教を取り入れているのであります。奈良・平安の仏教は一口にいえば出家主義の仏教であったのであり、ここに総合をいうにしても従来になかった要素が加わったのであります。つまり教団の中に在家者が加わるようになったのであります。このことを易行主義の仏教といってもいゝかも知れませんが、易行主義の過程を辿ることになっていったのは中世仏教の共通の特徴であり、つまりより多くの信仰人口を一宗が勢力的に存立するために獲得することが、不可欠ということになっていったことに起ったのであります。それには要するに、誰にでもわかる仏教でなくてはならぬのであります。

こゝで留意しなくてはならないのは、総合仏教としてどのようにこの問題に^{こた}へる対処がなくてはならぬかです。総合仏教である限り、そこにはいろいろの仏教の教えが併せ説かれていたわけですから、それを易しく教えるとなると一段と工風がなくてはならないこととなります。そこで考えつかれたのが、総合ということが横にならべたような総合ではなくて、縦の関係でそれをいおうとしたのであります。栄西は禅に円・密を加えた教えを説きました。「禅は仏法の総府」であるとして、禅を総合仏教の縦の関係の頭においていたのであります。もっとも現実的にこの関係が成功したかどうかということになりますと問題は別になることもありますが、とにかく発想はそこにあったのであり、この発想は上述した円爾にあって、圓照にあってはまたいだかれていたのであります。ただこの場合、縦の関係ということになりますとそこに自から上下という関係が生じ、主従ということが考えられることになり、上をなし主をなすものにウェイトが置かれることになり、引いては選択するということが起ってくることとなります。

仏教を学問、知識として修める上は総合的に修めることが最も望ましいことはいうまでもありませんが、一般の在俗者はそれを専門的に修めようなどは考えることはまづなく、いわば手っ取り早く教えを知りたいということになるに違いなく、わかり易いということも色々の教えをゴタゴタと習うことはやはりむづかしいことになり、上とか主とかと目されるすぐれた教えの一つのことを、しかもわかり易く知ることが出来たら、これが一番であります。まして学問、知識として仏教を知ろうというのでなくて、信仰として知ろうという傾向が強まることになるにつれ、総合仏教は重大な課題に直面したのであります。前に出家仏教、在家仏教ということを示しましたが、出家仏教は何んとしても仏教についての知識を広く修めることが必要でしたが、在家仏教はもとよりそうした観念はなく、そもそもが在家の仏教は入信によるものですから、信仰仏教ということになり、この在家仏教の抬頭が総合仏教における上下の縦の関係さえも大きく揺ぶることになったのであります。話しは飛躍いたしますが、その上下の關係に価値観が入りますと、例えば浄土教を申せば正行・助行という關係になります。この点につきましては後からもう少し申すことにいたしましょう。

ここでいささか脇道にそれることになりますが、総合仏教がいわば挫折するような結果になるについては、時代の変革から受けざるを得なかつた影響が大きいのがあります。それは平家の没落により、それが發展する背景となるものを失つたこととあります。例えば天台座主の明雲が失脚したことにより、榮西は総合仏教の意図を充分に發揮出来な破目になつたと思ひます。榮西の時代にあつて天台座主をして一大勢力を振つたのは慈円であり、この慈円が天台座主の絶對的な勢力を占めるまでの過程に明雲の存在があるのでございます。明雲は平家の護持僧であり、平家が西海に落ちるに當つて従つて行けばよかつたのに、叡山に停まつていたばかりに木曾義仲の軍に討たれ、あまつさえその首も晒物にされるといふような天台座主として、実にみつともない死に方をする事になつたのであります。が、明雲がこういふ運命にならず平家の没落がなかつたならば、明雲に少なからず支持を受けていたであろう榮西の生涯の活動は、可成り變つたものになつたのではないかと想像されます。榮西はどうも慈円とは馬が合わなかつ

たことは、慈円の『愚管抄』を見れば凡そ見当のつくことであります。この明雲のことについては、私の別の論文のなかで（栄西研究―禅文化研究所紀要）でふれていきますので、こゝで重ねて言及しませんが、ただ一言だけ附言いたしますと、道元が師事した明全はこの明雲と何等かのつながりを持った人ではないかと考えます。道元はこの明全に随って入宋し、彼地で明全の死に遇い、入宋当初の時と違ったかたちになって、天童如浄に嗣法して帰国することになったのでありますが、若し明全が健在で明全と共に帰国することにあつたら、或は嗣法の事情は違ったものになつたのではないかと考えます。いづれ機会を見てこの明全について資料を探索して調べて見たいと思っておりますが……。

道元は幼くて栄西の門に入り、その縁で栄西の弟子であつた明全にまた師事することになつたわけですが、この道元が入宋し帰国し、やがて綜合仏教的觀念と択一主義的な仏教の觀念の二つを併せもつたことは、極めて注目すべきであります。しかもその綜合仏教というのに、従来のな横とか縦とかといった考え方でなく、独自の考え方ももつてしている点についてであります。このことは前述いたしました円爾と道元とは同時代に当りますが、二人は共に同じようなことを考えながら、主張の立場をまた異にしたところでもあります。道元は天童如浄から曹洞禅を伝えるに及び、勿論栄西、円爾の臨濟禅とはいつても、別系統のものであるという認識をもつていたことはいうまでもありませんが、その伝えた曹洞禅が、一宗として限定されることを極力排斥して、禅宗とか、仏心宗とかいった宗名で呼ぶことを肯じなかつたのであり、いうならばそれは仏教そのものであるとしたのであります。栄西は禅宗こそ仏教の総府であるといいましたが、その総府であることをいう前提としての禅宗ということも道元は排斥したのであります。こゝに縦・横の關係をも否定した道元の綜合仏教があつたと見ることが出来ます。

一方、道元は如浄の思想を受けて、「参禅は身心脱落なり、焼香・礼拝・念仏・修懺・看経を用いず」といつていて、いわば上述しましたような正行・助行といった觀念に当てはめられるような、参禅の正行主義を強調しているのであります。この場合参禅の禅は、禅宗という一宗の禅であつた筈はありません。栄西のように日本仏法とはいっていませんが、その意味の趣旨のことを念頭にもつていたことは確かでしょう。ただ、このような道元の思想は、思想と

しては成立いたしました。が、現実に宇治に興聖寺、越前に永平寺を教団として開くということになりますと、困難な課題が起つて来たことは事実であります。この辺のことにつきましても既に発表いたしました拙稿もありますので、こゝではこれくらいのことにといたします。道元を思想をまとめ伝え、且つ永平教団を樹立するべき責任を荷つた弟子の懐契が、苦心を重ねたのはよくわかるような気がいたします。私は道元の『正法眼蔵』の成立問題に関してかねて深い関心を寄せていますが、『永平広録』と併せ見るに、ここに述べましたような道元の思想の二面性が随処に、教団の樹立にからまって現われていることに深い興味を覚えております。そして、懐契没後におけるいわゆる永平寺の三代相論の問題についても、そのルーツは道元のこの思想の二面性に根ざすものがあつたかと、思わずにはいられないのであります。

教団と云えば道元にあつても、出家仏教・在家仏教ということが時代の上に当然問われなくてはならぬものがあり、その教団が在家者に対して封鎖的であつたわけでありませぬ。ただそうかといつて、法然の浄土教のような意味で在家仏教であつたとは申せませぬ。この辺のことは聖道門と浄土門との仏教の教えの立て方による根本的な違いに根ざすものであり、一概に論ずることは出来ないことです。法然は栄西と同時代に活躍したわけですが、念仏思想の時代に与えた影響は栄西にしても、また圓照にしても無視することの出来なかつたものがあり、念仏思想に知られる随順の思想ということになると、その類型的なものが道元にも発見出来るのであります。

鎌倉の仏教を通じて眺めて面白いことは、入宋なり入元なりして大陸の清新な仏教を求め、また宋・元からの渡米僧をその求めむ仏教の上に迎え容れることにとめた勢力と、我が国にあって独自の仏教理解を深めようとするもう一つの勢力とが起つたのであります。禅は中国で一宗として成立する特質を深めるに至つたことから、その一宗を求めて我が国に伝えることになり、入宋し入元した禅僧により、また宋・元から渡米した禅僧により、武士の帰化を篤くすることによって栄えるのであります。一方我が国独自の仏者理解を深めた教えに浄土教が法然・親鸞によって盛んになるのであり、ついで日蓮とか一遍とかによつてその教えが説かれるのであります。こゝには仏教をどのよう

なかたちで求めるかの時代認識について眼を外に向けるか、内に向けるかによって別れるものがあつたと思います。そして、何れもが在家仏教の意味を教団の独立の上に、何等かのかたちで重視せざるを得なかつたのであります。というのは、在家者の支持を多く得ることがなくては、教団の維持独立を計ることがむづかしくなつたからであります。もつとも在家者といつても、上は王候・大臣から下は百姓・商人・遊女のような身分のものまで含まれ、一概にいつて済ますことにはなりません。地位とか財力とか武力とかいつたものが同じ在家者といつてもその中で力をもつたこともさることながら、その力が個別のものではなくて、やがて衆をたのむ力となつたその力こそ強大なものはなく、教団の独立がこの衆の力にたのむことを期するに及び、如何にしてその強大な力をキャッチするかが重要な課題となつたのであります。法然も親鸞も日蓮もこの課題にいち早く気づき、布教教化の活動をこの課題に向けて旺盛に進めたのであります。

この点、禅は在家者のなかのエリートを重視し、衆の力をキャッチするということを積極的につとめなかつたところがあつたことは、否めないであります。禅の教えは多くが漢文の語録によつて説かれ、到底一般の庶民にはわかるものではなく、そこで仮名書き法語のようなものが、在家禅のひろまりに依つて書かれるようなことにもなりましたが、これがまた仮名書きといつてもそんなわかり易いものではなく、仮名書き法語が民衆の間に読まれたとしても、それには自から限界があつたのであります。円爾にも仮名法語がありますが、この法語は円爾の大檀越であつた九条道家のために書いた坐禅論であつて、誰がよんでもわかるといつた易しいものではありません。道元の『正法眼蔵』など仮名書きといつてもこれくらい難解なものはなく、従つて多くの人たちに読まれるために、初めから書き説き示されたものではありません。このことは、禅が一個半個の眞の法の継承者を養成することを目的とすることから、在家仏教へのひろがりをもつなかに、自から制約するものがあつたことによるものでありましょう。

さて、この在家仏教へのひろがりである問題は戒律であります。上述もしましたように戒律の復興ということは、中世仏教がめざした指標でもあつたのであり、これを復興することは戒律を嚴重に持するというをつと

める以外にあるわけはなく、若しこの線にそって仏法の中興をはかるとしたら、ただでさえ出家仏教でもむづかしいことが在家仏教で望まれる筈はありません。若し望むとしたら、戒律についての観念をかえるということしかないわけであり、こゝにおいて法然の浄土教は阿弥陀の誓願は持戒破戒をきらわず、在家出家をきらわず、平等の慈悲によるものであり、「廃悪修善は諸仏の通戒」（二百四十五箇条問答）であるとしても、「当世のわれらはみなそれにそむきたる身」であるとし、従来の意味での持戒主義を斥けたのであります。

先程も申しましたが、法然と栄西とは同時代であり、まさに時代を同じくして戒律に対する観念をこの両者は全く別にしたのであります。一方はいわば無戒主義、一方は持戒主義を主張し、ともに仏教の時代にあるべきあり方をその主張するところに明かにしたのであります。この両者の別れ目は一口に申せば栄西は仏教を興そうとし、法然は仏教を強めようとしたその意図の違いにあつたように思います。かねて私は日本仏教思想を概括して質から量への動きが奈良・平安の仏教から鎌倉仏教への推移のなかに、大きく起つて来たことを申しているのですが、その動きのなかにあつても栄西は、質の仏教の意義を説こうとしたのであり、法然は時代はまさしく量の時代に入っていることを痛感し、徹底して萬人が仏教に入門に易い教えを説いたのであります。この認識は法然の浄土教を目的敵かたみにした日蓮にもあつたことは確かであります。日本仏教の中興は戒律を持つことに俟たなくてはならぬことは、栄西が『興禅護国論』や『日本仏法中興願文』で述べている如くであります。栄西は日本にあって禅戒一致の教えを説いてそれが興ることを確信しているのに対して、法然は世は末法末世であり、持戒持律を期し得ることは到底むつかしいとしたのであり、そこに栄西と法然との間に戒律感の違いがあつたのであります。面倒くさい誠めを守れというより、敢て守らなくてもよろしいというのと、どちらが多く人々の共鳴を得るかといえば、いうまでもなく守らないで済ませるに越したことはなく、法然の教は燎原の火の如く日本全土に加速度に強まることになるのであります。栄西がこの弘りに対して神経をとがらしたのも当然であり、『興禅護国論』のなかで、「称名念仏の行も禅にあらずんば順次業を成せざるなり」と批判している一語は、留意すべきものがあります。

こゝで話しを前に戻しますと、栄西の持戒持律主義は円爾とか、圓照とかによって継承されることになったといつてもいゝのじゃないかと思ひます。一方また道元によってそれが禅苑の規矩の上に喧しくいわれ、渡来僧の蘭溪あたりによって強調される所以ともなつたのであります。もっともこのことは直線的につながるものではなく、円爾と道元とはこれまた同時代であります。円爾が禅寺としての東福寺に止観院、真言院を併せ置いたのと、道元が単一の禅院を興聖寺に構え、ついで永平寺を開いたの之間には思想的に可成りの巾の隔たりがあります。かねて申しておりますに、寛元元年（一二四二）を境として道元の思想は大きく變るのであります。この歳二月円爾が上京し、道家の帰依を篤くするのに、道元はこの歳に宇治の興聖寺を去って越前に入るのであり、この両者の關係に何かあったことを想定せしめるものがありますが、残念ながらこの間の事情を明らかにする資料がありません。同じように入宋した経験者であり、その間に交渉があつたと考へても不思議ではないのですが、一体どうしたことなんでしょうか。

道元が越前に入るに到つた経過には、禅宗の名称すら斥けた道元でしたが、曹洞宗という一宗を教団として樹立しない限り、自からが説かんとする教えを標榜することが出来なくなつたことによつたものに違ひなく、この問題は蘭溪が北条時頼の帰化を受けて鎌倉に建長寺を開いて、臨濟禅を挙揚することを鮮明にしたことを併せ考へるに、一宗の教団的獨立ということが時代に要請されて來た結果と思ひます。一宗の教団獨立ということになりますと、それぞれが自からの宗旨を明確にすることが必要であり、自宗の優位を他宗に対して強調することになります。そうなりますと、他の教えを併修することは好ましいことではなく、栄西のように禅戒一致をいうのは自宗の優位を説くのにどつちつかずということになります。併修主義・綜合主義の仏教は自らの宗旨をもつて絶対に優れているとする択一主義の仏教に打ち打ちすることが、まづこの点で弱いものになります。いかにして教線を拡大するかの競争になりますと、併修主義・綜合主義は、これが絶対にすぐれているとをいうのに極め手を欠くことになります。しかも、その択一されたものが易しい教で、有戒無戒を問わないとなると、その教えに共鳴するものが多くなることは必然であります。

繰返えして申しますが、一宗の教团的独立ということが計られなくてはならないことになった場合、その独立の支えとなるものを量に求めるか、質に求めるかであります。道元・蘭溪などはその質に求めたのであります。ためによりよい弟子を養成するために、厳しい規矩の下に修行を課しております。このことは在俗者の弟子に対しても、変りはなかったのであります。質ということになりますと所詮封鎖性を伴い、限られた人の間の教えということになります。誰でももの教えというわけには参られなくなりますが、それでいて道元・蘭溪の教えが世の中に迎えられるのは何によるかというに、それは道元にしても蘭溪にしても、大陸の先進文化を移入した指導者であったためであります。このことに関しては蘭溪に続いて多くの禅僧が来朝し、また円爾などの入宋、入元僧が相ついだことは殊に臨濟禅が盛大になり、栄えるに至った理由になるのであります。道元の曹洞禅はこうした臨濟禅に対して「北陸曹洞」などと呼ばれることになり、道元・懐奘の没後その法燈は一時衰微することにもなるのであります。それが江戸時代になって曹洞禅が飛躍的發展を遂げるに至るのは、臨濟禅の荷った文化的使命といったものがもう時代に役立たなくなつて、只管打坐ということが宗旨の上に力説され、只だ坐するという易しい教えが強調されたことによるものと思ひます。

鎌倉時代の文化の問題は仏教史の上において殊に重大であり、法然が「一文不知」などということを口にしたのは、「ゆゑしき学生たち」に対してあつたには違ひありませんが、文化に対しての抵抗であつたとも考えられます。栄西が建保三年（一二一五）に七十五才で寂してから凡そ六十有余年の後、弘安元年（一二七八）に蘭溪が六十六才で寂してあります。この間、道元が建長五年（一二五三）に五十四才で寂し、親鸞が弘長二年（一二六二）に九十才で寂し、圓照は蘭溪の寂した前年の建治三年に五十七才で寂してあります。

この六十余年の間、禅宗が時代にどのようなことを教えとして説いたかを知ることとは、極めて興味深いものがあります。南都・平安の既成仏教とどのようにに対応したかといったことについても、その興味を覚える一端であり、圓照のことを引合いに出したのもそのためであります。円爾と圓照とにつきましても、詳しくは拙稿「円爾弁円と実相圓

照」をご参照下さいましたら幸であります。なお、中世禅林の諸問題につきましても、日本インド学仏教学会で発表いたしました「中世禅林における女性の入信」(『印度学仏教研究』、第二十六号第一冊)、及び近く刊行になります「中世禅林の成立——円爾と蘭溪の間——」(同研究、第二十七号第二冊)を併せて御覧いただきましたら、本講で意を尽さなかったところをいくらかでも補い得るかと思存します。これで講義を終らしていただきます。

(講演速記に加筆する。昭和五十四年三月十日)