

「正法眼藏隨聞記」と「沙石集」

—— 榮西説話をめぐって ——

藤 本 徳 明

はじめに

「正法眼藏隨聞記」の筆録者は懷辨（一一九八—一二八〇）である。いうまでもなく、懷辨は、道元（一二〇〇—一二五三）の法嗣であり、「正法眼藏隨聞記」（以下、「隨聞記」と略す）は、この道元の教えを記録した書に他ならない。道元と、榮西（一一四一—一二一五）の、相見の有無については、学界でも意見の分れているところだが、^①それがいずれにしても、道元が、榮西の言行について、他ならぬ「隨聞記」の中で、敬慕の念をもつてしばしば言及していることは、たしかな事実である。

「沙石集」の著者は無住（一二二六—一三二二）である。無住は、弁円（一二〇二—一二八〇）を、心師として敬していたことは、別著「雑談集」（ことに卷三）によつても知られるが、弁円は、榮西の弟子榮朝に学んでいるから、無住もまた、榮西の法系に立っていることはたしかであり、「沙石集」中においても、榮西に敬意を注いだ記述をいくつか録している。

「隨聞記」は、一二三四年から、三八年の間に成つたとされており、^②「沙石集」は、一二八三年に成つたと作者自身が識している。^③両書は、およそ半世紀の時差はあるが、同じ十三世紀に、同じ榮西の法系をひく僧たちによつて著わされた点で共通している。しかも、他書には録されていない、榮西の人間像を伝える話題をもいく

つか記録している点でも共通している。

前者は、曹洞禪で重んじられている法語であり、後者は、臨濟禪の流れをくむ僧の著わした説話集であるが、前者の説話発想については、菊池良一氏に論があり、^④後者の法語性については、筑土鈴寛氏の指摘がある。^⑤その比率は、おそらく逆ではあるが、両書とも、法語性と説話性とをかね備えている点でも、共通している、といえそうである。

このように、時代的、宗教的、文学的にも、両書はかなり共通するものを多く持つてはいる。

にもかかわらず、両書が、はなはだ強い異質性を持つていることも、また疑いえない事実である。思想的、文学的に、両書を比較するとき、前者が深く、また、密度において高く、後者が、浅く、また密度も低いことは否定しがたいところであろう。しかし、そのゆえに、両書は比較するにも価しない、という立場には私は立たない。両書の質の差には明らかかなものがあり、両書に、換言すれば、道元——懷辨と、無住の思想とに、方向の差があることもまたしかなのだが、むしろそのゆえに、この差異は十分問題とするに価する、と私は考えるものである。^⑥

同じく榮西に源を発しながら、明全——道元——懷辨と伝えられた曹洞禪の系譜と、榮朝——弁円、そして無住もその一端に位する

臨濟禪の系譜の分岐の問題は、宗教史的にも思想史的にも興味ある問題だが、それぞれの流れのなかの、ふたつの視座が、他ならぬ榮西像をいかに把握しているかを対比してさぐることは、さきの問題を解明するためのみならず、従来、管見に入るかぎりでは、ほとんど比較検討されたことのない「随聞記」と「沙石集」の、それぞれありようを、別の角度から照射して、それぞれの位相を明らかにするためにも、有意義であると信ずる。ここにあって試論を提起するゆえんである。^⑧

① この問題については「修訂増補道元禪師伝の研究」（大久保道舟氏）などに詳しい。

② 弁円と同様、榮朝の弟子である朗誓にも、無住は寿福寺で学んでいる。（「雑談集」巻三）

③ 岩波日本古典文学大系本の、水野弥穂子氏の解説などによる。

④ 序文や巻十末の識語など。ただし、このころ成立の初期本には榮西説話は録されていない。——その後も徳治三年（一二三〇）まで加筆修正は続けられており、異本は数多い。

⑤ 「法語における説話発想——正法眼藏随聞記にふれて」（「東洋学研究」昭和30・10）

⑥ 「法儀の文学」（「宗教芸文の研究」所収）

⑦ この指摘に関連することを、「日本文学」昭和44年7月号に、「沙石集笑話の意味」と題して論じたことがある。

⑧ 「随聞記」の底本は、長円寺本によつた古典大系本を用い、「沙石集」の底本は、榮西説話が、後期の本文に録されている関係から、作者が定本としたものの本文を承けているとみられる貞享三年板本を用いた。

「随聞記」で、直接または間接に榮西に言及した箇所は、十指に

余^①。だが、全篇を讀過したとき、読者の心に最も強い印象を刻みつけるものは、おそらく、一ノ十二と、三ノ二とに記された二つの逸話であろう。

一ノ十二は「示云、道者ノ用心、常ノ人ニ殊ナルコト有リ」という説示で始まる。

榮西在世のころ、建仁寺では、困窮のため「絶食^{ぜつじき}」することがあつたが、一人の檀那が絹を一疋寄付してくれた。榮西は喜んで、「明旦ノ淨粥等ニ作サル（べし）」と命じたのである。ところが、そのあと、別の俗人に、窮迫しているので、絹を借りたいと願うものがあつた。榮西はただちに、先の絹を、この俗人に与えたのである。

「思イノ外ニ不審」した衆僧に、榮西の与えたことばは美しい。「衆僧面々、仏道ノ志アリテ集レリ。一日絶食シテ餓死ストモ苦カルベカラズ。俗ノ世ニ交ハレルガ、指当テ事闕ラン苦惱ヲ助タランハ、各々ノ為ニモ、一日ノ食ヲ去テ人ノ苦ヲ息タランハ、利益勝レタルベシ」

仏道修行者としての自己を律することさびしい榮西の面目の躍如たることばだといわねばならない。

三ノ二の説話における榮西の行動は、さらに峻烈である。

榮西の所へ、ひとりの貧人がきて、「絶煙及ニ数日。夫婦子息兩人餓死シナントス。慈悲ヲモテ是ヲ救ヒ給ヘ」と願つた。が、房中は無一物の時である。しかるに榮西は、「時ニ薬師ノ仏像ヲ造ラントテ、光ノ料ニ打ノベタル銅少分アリキ。取テ之ヲ、自打折テ、東門メテ」その貧人に与えたのである。

弟子たちが「正ク是仏像ノ光也。以テ与ニ俗人、仏物己用ノ罪如何」と反問したのは当然であろう。

榮西はこれに対し、「実ニ然也。但思ニ仏意ヲ、身肉手足分テ可レ施ニ衆生ニ。現ニ可ニ餓死ニ衆生ニハ、直饒以ニテ全躰ニ与トモ、可レ叶ニ仏意ニ。又我依ニ此ノ罪ニ、縦可レトモ墮ニ惡趣ニ、只可レ救ニ衆生餓ニ云云」と答えている。

形式的戒律をのりこえ、自己の墮地獄の恐れをすら物ともせず、衆生への慈悲に徹した言動だといふことができる。

道元もまた、「先達ノ心中ノタケ、今ノ学人モ可レ思、莫レ忘^{コト}」と、感動をこめて付言しているのである。

この三ノ二の説話には、さらに、門弟が、建仁寺の敷地が河に近いかことを憂えたのに対し、榮西が「西天ノ祇園精舎モ、礎許留レリ。シカレドモ、寺院建立ノ功德^レ可レ失。又当時一年半年ノ行道、其功莫大ナルベシ」と答えたことばも併せ記されている。

上述の三説話にふれて、和辻哲郎氏は、「官僚権力といふ如き外面的な福利を追ふのが僧侶の常道である時代に、あらゆる迫害と逆遇に堪へて真理の探求と慈悲の実行に没頭した一人の僧侶^②」の姿を見出だしているのだが、その指摘は正鵠を射ていると思われる。

「随聞記」に記された、その他の榮西の言行についても、すべて、以上の指摘と矛盾するものはないといえる。

三ノ六における「衣糧等ノ事」「諸天ノ供ズル所也」「各々一期ノ命分具足ス。勿^ニ奔走^{スルコト}」ということばは、前述二説話の、自らへのきびしさをうらづけているし、榮西在世のころは、「交会淫色等ノ事」は「一向アカラサマニモ」(七)口にされることはなかつたという追懐は、さきのきびしさが、言行面にも及んでいたことを示している。

その徳化は、建仁寺全体に及び、「僧衆随分ニ三業ヲ守テ、仏道

ノ為、利他ノ為ナラスコトヲバ、不^レ言セシト、各々心ヲ立テシ也。僧正(榮西。引用者注)ノ余残有シ程ハ如是」(八)とされており、「建仁寺ニ寓セシトキ、人人多ク法文ヲ問キ。非モ咎モ有リシカドモ、此ノ儀ヲ深ク存ジテ、只アリノママニ法ノ徳ヲカタリテ、他ノ非ヲ不^レ云、無為ニテヤミキ」(九)と、道元の建仁寺頌は少くない。

注意すべきは、自らへのきびしさは、他へのやさしさとむすびついていることで、このことは、前述一ノ十二、三ノ二の両説話にもうかがえるが、「七逆既ニ懺悔ヲ許サバ、又受戒スベシ」とし、「故僧正自所^レ立ノ義也」(四)としてるところや、「故僧正云、人ノ供養ヲ得テ悦ブハ制ニタガフ、悦バザルハ檀那ノ心ニタガフ」(六)としてるところにあらわれている。

「外面的な福利」を多くの僧侶が追い求めていた時代に、内面的な信念に依拠して、自らを律することきびしく、衆生に対しては慈悲の念篤かつた榮西の姿が、「随聞記」を通じて、生き生きと描写されていることをここに知りうるのである。

① 榮西に関わる記述の所在箇所は、古典大系本の見出しによつて記せば、次のごとくである。

一ノ十二・二ノ一・二ノ四・二ノ十四・三ノ二・三ノ五・三ノ六・四ノ四・五ノ八・六ノ六・六ノ二十三

② 「沙門道元」

二

一方、「沙石集」における榮西像は、「随聞記」におけるそれと、かなり異質であるといふことができる。

榮西について、最もまとまつた記述をしているのは、底本では卷十ノ三「建仁寺本願僧正事」と題する条だが、すでに冒頭の「故建仁寺ノ本願僧正戒律ヲ学シ。威儀ヲ守リ。天台真言禪門イヅレモ学シ行シ給ヒ。念仏ヲモ人ニススメラレケリ」とする叙述において、「随聞記」のそれとは若干異なつた視角を示していると思われる。「随聞記」においては、内面的真実に発する言動が主としてとり上げられていたのに対して、「沙石集」のとらえ方は、より外面的であり、既成の秩序に即しているといえるからである。

そうした性格は、先の叙述に続く、「遁世ノ身ナカラ。僧正ニナリ給ケル事ハ。遁世ノ人ヲバ非人トテ。イフカヒナク名僧ノ思アヒタル故ニ。仏法ノタメト思給テ。名聞ニハアラス。遁世ノ光ヲケタジトナリ」という部分では、いつそうあらわであるといえるだろう。「遁世」の身で「僧正」を望むという榮西の行動は、周知のように、慈円の「愚管鈔」^①や、定家の「明月記」^②において、かなり鋭く非難されたものであつた。無住のこの記述は、記録の上では稀な、榮西側からのアポジイとして、史料的にもしばしば引用される部分であるが、無住の弁護がどうであれ、「遁世」の身で「僧正」の位を得ようとする榮西の行動は論理的には矛盾しているし、先の「随聞記」の説話的印象とも、かなりくいちがう感否めないところである。

第二の挿話は、建仁寺の創建にまつわるものである。「イマダ葉上房ノ阿闍梨ト申ケル時。宋朝ニ渡テ。如法ノ衣鉢ヲ受ケ仏法ヲ伝。帰朝ノ後。寺ヲ建立ノ志御坐ケルニ。天下ニ大風吹テ損亡ノ事アリケリ。世間ノ人ノ申ケルハ。此風ハ異國ノ様トテ。大袈裟衣タリケル僧共。世間ニ見ヘ候。彼衣ノ袖ノヒロク。袈裟ノ大キナル

ガ。風ハフカスル也。如此異躰ノ仁。都ノ中ヲハナハルベキ也ト申ケル」と非難されて、「榮西風神ニアラス。何ゾ風ヲフカシメン。若風神ニ非ズシテ風ヲフカシムル徳アラバ。明主何ゾステ給ム」と朝廷に訴え、その答がよみされて、建仁寺を建てることになつたとされている。^③ここでも、説話における関心の対象が、「随聞記」のそれに比して、より外面的である点では、前話と異なるものではない。

このようにして創建された建仁寺に関して、「禪院ノ始也。然ドモ國ノ風儀ニソムカズシテ。教門ヲヒカヘテ。戒律天台真言ナントアヒカネテ。一向ノ唐様ヲ行セラレズ。時ヲ待ユヘニヤ」と述べられているのも、「随聞記」におけるとらえ方と相違していることは明らかである。

そのあとは、小挿話が列挙されており、「長ノ無下ニヒキクオハシ」^④たのが、「ヲコナヒテ。長四寸高ク成テオハシ」ということ、「相州禪門」時頼は、榮西の後身と信ぜられていること、「遁世ヒジリヲ世間ニイヤシク。思アヒテ候トキニ往生シテ。京童部ニ見セ候ハン」と言つて、臨終を予告して、目出たく往生をとげたことなどが記されている。

これらの小挿話群もまた、一貫して、関心の対象が外面にあり、既成の秩序の方を向いていることは否みがたい。

他にも「沙石集」には、榮西の説話が二話収められている。ひとつは、卷五ノ二十一所収のもので、「建仁寺ノ本願ノ談義ノ座ニノゾミテ。自業自得果ノ心ヲヨミケル、

奥山ノ杉ノ村立トモスレババノガ身ヨリゾ火ヲ出シケル」と^⑤のみの、簡単な歌話である。

もひとつは、卷七ノ五所収のもので、梶原景時がうたれてのち、その娘が世をうらんでなげいているのを、「何事モ自業自得果」と榮西が法を説いてなくさめ、娘も、その教化によつて「持斉シテ真言」を行つた結果、「外ニ徳アラハ」れて「大ナル庄ヲ三所給リ」、榮西のすすめで、建仁寺に塔を建てたところ、「信心アリケルユヘニ」「四度ノ炎上」にも焼けなかつた、という話である。

両者に「自業自得果」というテーマが共通していることが注目されるが、ここでも、後者の話において、「外ニ徳アラハ」れるという発想がなされていることも注目される。

「随聞記」の二説話における榮西は、貧人に施す行動において読者に感銘を与えているのだが、「沙石集」における榮西は、あるいは位を、あるいは造寺起塔を、施されるべく努力しており、ここにも、両者の発想の違いは看取されるといつてよい。

このようにみると、「沙石集」における榮西像は、「随聞記」のそれに比して、和辻氏のことばをかりれば、「真理の探求」や「慈悲の実行」という内面的信念の実現によりも、より多く、「外面的福利」への関心に傾斜していることは否定しがたいようである。

① 「大師号ナンド云サマアシキ事サタアリケルハ慈門僧正申トドメテケリ。猶僧正ニハ成ニケルナリ」

② 「今日榮西法印可賜大師号由有其聞、又有議定等、今日無其事、不云定説云々、聞驚不少、存生大師号我朝先縦無之、誰人何議定乎、可謂勝事、先有僧正之聞、其事止有此事、凡非筆端所及」（建仁元年、五月三日条）

③ 「元享釈書」では、「依之建仁上為官寺」と、この話を、建仁寺が官

寺に列せられた機縁としている。

④ ちなみに、榮西が「事々シキ坐禅ノ儀無リケリ」という様子であつたのに対し、道元（仏法房）は、「一向ノ禅院ノ儀式。時至テ仏法房上人。深草ニテ如大唐、広床坐禅始行。其時ハ坐禅メツラシキ事ニテ有リ信俗等拝シ貴カリケリ」と、「一向」の坐禅をしていたことを「雑談集」巻九で、無住自身が、対比して伝えている。

⑤ 他に榮西の歌としては、「続古今集」巻十に、
もろこしの梢もさびし日のもとのはゝその紅葉ちりやしぬらん
という一首を伝えるのみである。

⑥ 前掲巻五ノ二十一の歌話も、榮西の歌を、梶原三郎兵衛の歌話につづけて録しており、榮西——梶原家——無住の關係の深さが示唆されているともみられる。

三

「随聞記」と「沙石集」との対照を、もう少し深めるために、先の諸説話のうちから、両者の特徴が、とりわけ典型的に表われているとみられる二つの説話——「随聞記」においては、三ノ二の第一の説話、「沙石集」においては、卷十ノ三の第一の説話——をとりあげ、さらにこまかく検討してみたい。

すると、この二つの説話は、現象的な相違にもかかわらず、構造的には、かなり共通した側面をもつことに気づかされるのである。まず、二つの説話は、共に、主人公である榮西が、ある二つの行動のいずれをえらぶかの岐路にたつところを発端としている、といえる。

その岐路とは、「随聞記」においては、世に「持律第一の葉上房」^①と呼ばれた僧の榮西が、仏像への敬意を保つため、貧人の飢え

を見すごすか、それとも、「仏物己用」の非難をあえて蒙つても、飢えた貧人に金を施すかの岐路である。

「沙石集」においては、その岐路は、「遁世」の聖としての道を選んだ栄西が、その一つの道に終始するか、それとも、「遁世」の身でなおかつ「僧正」の位をも得るといふ、自己矛盾的なふるまいにあえて出るかの岐路である。

両説話共に、前者の道が、時代の常識にかなうものであり、後者の道が、非難の多く予想されるものであつたろうことはたしかである。

しかるに、両説話とも、常識的には、僧たるにふさわしからぬふるまいに出ることよつて、主人公栄西は、自己の僧としての道を全うしたと自覚している、というように描かれている点で軌を一にしている。いわば、法を破ることによつて、法を守つた、ともいふべき逆説的なテーマにおいても、両者は共通する。

両者共通の局面シチュエーションは、あるディレンマにおける方向選択であり、テーマは、パラドックスである、といつてもさしつかえなからう。

ニュー・クリティシズムの指導者のひとり、クリアンス・ブルックスは、詩の言語はパラドックスの言語である、と言つているが、この両説話においても、それらの、広義における詩的興味、もしくは文学的興味は、前述のパラドックスのなかに集約されていることは明らかである。

しかし、それらのパラドックスのもつ意味は、たんに詩的・文学的なものだけには限定されるものではあるまい。説話的言語、もしくは、法語的説話集という、傾向の差異があつても、両書は、共に宗教書としての性格をそなえているのであり、それぞれのパラドッ

クスは、宗教的意味においても、検討されるべきものをもつてゐることは否みえないことである。

事実、「政治・宗教・芸術などにおける最も重大な主張は、パラドックスの形で表現される場合が多い」という指摘もあり、現に、栄西も、道元も、無住も、親近した禅関係の典籍類は、パラドキシカルな文言でみだされてゐるといつても過言ではないのである。

そこで、パラドックスという語について、若干の定義をしておかねばならないが、「コンサイス・オクスフォード・ディクショナリイ」には、「パラドックス」は、「常識となつてゐる見方に反対の見方」とされており、先に名をあげたブルックスは、もう少しこまやかに、「ある情況に対するコンヴェンショナルな見方を、もつと広い総括的な見方と対比させる工夫」^⑤だとしている。

この定義に即して、先の両説話について、具体的に考慮してみるならば、僧が仏像を重んじること、また、遁世僧が遁世僧で終始することは、「コンヴェンショナルな」ことなのであり、僧が、仏像をうち砕いて、貧人を救うこと、遁世僧が、僧正の位をえて、遁世僧全体の社会的地位の向上を計ることは、「もつと広い、総括的な見方」に従つて行動することである、といえる。

先に、両者に共通する二つの岐路とのべたものは、この意味で、常識的で、コンヴェンショナルな道と、そうでない道との岐路、ということもできよう。

ところで、この岐路は、宗教史的にみると、栄西がその一方のリーダーであつた、中世新興仏教の位置づけられていた岐路を象徴しているとも考えられることが、注目されねばならない。

家永三郎氏の指摘を援用していえば、^⑥古代から中世に至る日本思

想史の展開は、「古事記」的な素朴な、人間性肯定の段階から、平安仏教、とりわけ末期のその、深刻な人間性否定の段階へ、そして、親鸞や道元の達した思想の最高段階としての「自然法爾」⑦「生死涅槃」⑧という、否定の否定、すなわち絶対肯定の境地へ、という弁証法的構造に図式化されうるといえよう。

さきの両説話は、明らかに、前記の否定の否定の発想と、形式的には照応する構造をもつているといえる。「随聞記」の場合、人間性否定の教条に止まるならば、貧人の苦しみなどは黙殺しえたはずであつた。「沙石集」においても、個人的遁世の志は、遁世者として果てることで貫徹されうるものなのである。それらの段階を否定した榮西の行動は、自利の小乗から、利他の大乗へ、既成仏教の、固定した^{コンヴェンション}因襲を打破して、新しく、広い、総括的な見方によつて立たんとする中世新興仏教精神の具現化とも見なしうるものなのである。

現象的には異質な、「随聞記」と「沙石集」の二説話が、その構造において、かなり共通するものをもつていことは、以上の分析で、ほぼ明らかにされたと考えられる。⑨

- ① 「源平盛衰記」卷四十四
- ② Cleanth Brooks, *The Well Wrought Urn*
- ③ 思想の科学研究会「哲学論理用語辞典」
- ④ 「色即是空」、「生死即涅槃」のたぐい。
- ⑤ Brooks, *ibid*
- ⑥ 「日本思想史に於ける否定の論理の発達」
- ⑦ 「末燈鈔」
- ⑧ 「正法眼蔵」生死

⑨ 本論で指摘した他にも、「随聞記」と「沙石集」の共通点として、「他への慈悲の精神」は、「沙石集」中の、反逆者の娘たる景時の娘への情に、「自己へのきびしさ」は、「自業自得果」の訓戒や歌に、仏像破棄の「合理的精神」は、大風にちなんだ弁解のことに、それぞれ通うものがある、といったとりあげ方で、さらに列挙すればできるだろう。

四

さて、これまで、両説話の共通点を主にさぐってきたのだが、他ならぬ共通点とみなされる究局のところ、両者の意図は、実は逆の方向をめざしていることに、ここで注目しないわけにはゆかない。

なるほど、両説話において、榮西は、コンヴェンショナルな、自利の立場でなくて、より、新しい、「総括的な」もの見方にたつ、利他の立場を選んだ、とは言いうる。だが、問題は、その、コンヴェンションおよびその対立物の、具体的内包である。

「随聞記」においては、そのコンヴェンションは、仏像を重んじることであり、「沙石集」においては、それは、遁世者として終始することであり、換言すれば、僧正の位につかないことであつた。

ところで、中世新興仏教の、まずもつて、否定したのは、既成顕密仏教の、像塔を重んじ、僧位に恋着して、外面的、形式的、世間的^{コンヴェンション}因襲に執着するという頽廢ぶりに対してであつたことは、新仏教の画期的著作である「選択本願念仏集」の、「若し夫れ造像起塔をもて本願とし給はば、即ち貧窮困乏の類は定めて往生の望を絶たん」などの記述に典型されているところであり、親鸞・道元・日蓮ら祖師の社会的行実のあとをたどつても、明らかなるところであつ

た。「随聞記」の説話の精神は、まさに右の精神と一致するし、「当世ノ人、多造像起塔等ノ事ヲ仏法興隆ト思エリ、又非也」(三)のごとく、それをうらづけることばも書中に多い。しかるに、「沙石集」の説話の精神は、むしろ、それとは逆行する。

「随聞記」における榮西は、外面的・形式的因襲をラディカルに否定して、自らの中の「仏意」という内面的權威に依拠し、衆生への慈悲行に踏み切っている。その「利他」は、何ら「自利」とは両立しえない性格のものであつた。

一方「沙石集」における榮西は、外面的、世間的効果を重視しており、それを、無住のように、「利他」のためにと弁護する者がいたとしても、現象的には、「自利」の行と見なされても、自らは弁解しえない性質の行動に出ているのである。

先章で述べた「随聞記」の内面性重視と、「沙石集」の外面性重視という現象的差異は、問題とする両説話が、構造的に共通するものをもちあわせていたとしても、結局、本質的にも一貫しているものであることを、ここに知ることができるのである。

前者が、思想の「純度」を重視する理想家肌の榮西像を描いているとすれば、後者は、思想工作の政治的「有効度」を、綿密に計量する現実家としての榮西像を描いている、といつてもいいであろう。

おそらく、どちらの記述も、偽りではあるまい。「沙石集」の話題は、史実にその裏づけをもっているし、^①「皆慥ニ見聞侍ル事ヲ記セリ。作り事ニアラズ」(四)のたぐいの真実性を保障する文言の多さは、この書の特徴ですらある。「随聞記」もまた、たとえば「永平御遺言記録」によると、「伝法の人に非ずは、輒くは伝へ

ず。然も是の如くの事等、某甲(懷辨)引用者注)一人之を伝へたり」とされていて、その記述を疑う理由はない。

多賀宗隼氏なども、「およそ、矛盾は多かれ少なかれ人の常であるが、榮西にあつてはそれは常人に見られぬ大きさをもっている」としているが、両説話の共通性を論じたところをみても言えるように、両説話における行動が、同一人物の行動として、お互を排除する異質性をもつていないことは明らかである。

問題とすべきは、なぜ、「随聞記」と「沙石集」とが、同じ榮西像をとりあげて、もとより共通する発想をももちつつも、結果としては、逆の方向から、かれを把握するに至っているか、ということである。

蟹は、その甲羅に似せて穴を堀るというが、私は、この同じ榮西像の把握方法の差異のなかに、「随聞記」における、道元——懷辨的思想と、「沙石集」における、無住的思想との落差が、鮮明に投影されている、と見たいのである。

① 前掲「愚管抄」「明月記」など。

② 「榮西」(人物叢書)

五

「随聞記」における、外面的基準、言いかえれば、^{コンヴェンション}因襲への峻拒ぶりは、たとえば、三ノ十の「今此国ノ人ハ、多分或ハ行儀ニツケ、或ハ言語ニツケ、善悪是非、世人ノ見聞識知ヲ思フテ、其ノ事ヲナサバ人アシク思ヒテン、其ノコトハ人ヨシト思ヒテン、乃至向後マデモ執スル也。是又全く非也。」といった説示にも明らかである。善悪の社会的評価に執することをきびしく戒めた、この説示

は、道元によつてとらえられた前述三ノ二の榮西の行動の、そのまま解題たりえている。「価値の基準の内面化は道元においてもつとも徹底していた」^①と、加藤周一氏が指摘するゆえんである。

もつとも、外面的基準を全的に否定することは、善悪が「恣意的な主観性」^②のなかに解消される危険性を持ちはする。そのとき、主観的な判断を否定し、再び客観化された基準として登場するものは、「入ニ仏道ニハ、善悪ヲ分ケ、ヨシト思ヒアシント思コトヲ捨テ、我身ヨカラン、我心何ト有ント思フ心ヲ忘レ、ヨクモアレ、アシクモアレ、仏祖ノ言語行履ニ順行也」^(三)という意味での「仏祖ノ言語行履」であつた。

その、「仏祖ノ行履」は、道元にあつては、「古人ノ行李（「行履」に同じ。引用者注）ニシタガフテ祇管打座スベキ也」^(三)と、いうことばに明らかかなように、「祇管打座」に他ならず、「学人、祇管打座シテ他ヲ管ズルコトナカレ」^(三)とあるように、余行余教へのきびしい否定が、そこから帰結する。

その前提のもとに、さきの榮西の説話にみられるような、「学道ノ人ハ、先スベカラク貧ナルベシ」^(九)とか、「学道ノ人、言ヲ出サントセン時ハ、三度顧ミテ、自利々他ノ為ニ、利アルベケレバ是ヲ言フベシ。利ナ（か）ラン時ハ止ベシ」^(一〇)のごとき峻厳な日常のモラルも、定着されるわけである。

一方、「沙石集」にも、既成仏教のコンツエンシヨ因襲への批判は存在する。「顕密ノ学人ノ仏法ヲモテ世ヲ渡ル橋トシ。聖教ヲモテ身ヲ養フ媒トス。是故ニ平生ノ稽古。シカシナガラ名利ノ計事也」^(一)などという指摘は少くない。

ただ、「沙石集」の「沙石集」たるゆえんは、右のような一節

に、すぐ引続いて、「恵心僧都発心ノ後。名利ノ二字ヲ拝マレケルハ。名利ノ心ニテ学問スルホドニ。教門ヲ見アキラメテ道心ヲ発シタル故也。維摩経ニ。欲ノ鉤ツリハヲ以引テ仏道ニ入トイヘリ」^(二)と記しているところにあるといえよう。この恵心の挿話は、三ノ四にも記されているところであつて、おそらく無住好みの話であつたからだ、と想像しても誤りはあるまい。

無住も道元と同様、「一切ノトガハ。タダ執心也」^(三)と、我執否定を強調する点で、禅的、般若的思想の系譜に無縁な者ではなかつた。

ただ、道元では、「我身ヨカラン」と思う心をすてた結果が、「祇管打座」の「専修」の行に帰着するのに対して、無住の執着否定は、「流転生死モ夢也。仏果ヲ得タリト思フ。始覚ノ涅槃モ夢也」^(四)という驚くべき全否定の命題に帰着する点が、対照的である。

そこから、「法執トテ仏法ヲ愛スルマデモ道ノ障也」^(五)という、大胆な指摘が生じ、「偏ニ一法ニ住スルハ大乘ノ行ニアラズ」^(六)と、道元の世界とは、対蹠的な地点へと、論理は帰結するのである。

「一法」に執することを否定するこの地点から、「善悪ノ縁共ニ思トケバ。仏道ニ入ルタヨリ成ベシ」^(七)とか、「森羅万象悉ク仏身也」^(八)という、「雑修」の発想が、成立することは容易である。

その結果、諸宗等同^(九)、神仏習合^(一〇)、三教一致^(一一)^(一二)、世俗の美德の称揚^(一三)、^(一四)はおろか、殺人・愛

欲(六ツ) (七ツ)すらも発心の縁として認めるといふ、「雑修」の思想の極限的形態ともいふべきものにまで至るわけである。

こうした思想からは、道元の思想のような峻烈な、外面的基準の否定は生じえず、逆に、存在するすべてに意味はあるという、汎神論的世界観が生じ、その結果、現実の秩序は、それが現実である以上追認せざるをえないという、状況追隨的な秩序観が生じる他はないわけである。

先の栄西の、「遁世」と「僧正」とを両立させようとした言動について、「菩薩ノ行時ニシタガフ。サダマル方ナシ。コレスナハチ格ニカカハラヌ振舞也」(斗)と、凡夫——二乗——菩薩の三階梯中の最高のものに位置づけて評価していることが、それを裏書きする。

「時」とは、この場合、外面的基準としての、既成の教界秩序以外ではない。基本的には、「遁世」の立場をよしとするにせよ、それを、社会的に認知させるためには、それと対立する「僧正」の位を得ることもあえて辞さないという立場——「遁世」の生き方に徹する「専修」的な「格」の立場には「カカハラヌ振舞」を、無住は、支持し、評価しているわけである。

両説話の政治的姿勢の差異は、同じく栄西の法系に縁をもちながらも、紫衣を拒み、京洛をはなれて、北越永平寺に精神王国を築こうとした、道元——懷井の、曹洞禅の系列と、顯密の教えを兼修し、京・鎌倉の貴族・武士の上層階級に、その基盤を求めた、弁円ら臨済禅の系譜(無住もまた、その一環に位置するものであつた)との教会史的位置の差異を、みごとに反映しているものではなかつたろうか。

弟子たちは、それぞれ自己の所信に依じてその師の肖像を把握し、描出したことが、ここにたしかめられるのである。^④

① 「文学の概念と中世の人間——『方丈記』『歎異抄』『正法眼藏随聞記』を主として」(『文学』昭33・3)

② 前掲論文。この項は、加藤氏の論に負う所が大きい。

③ 「建誓記」

④ 栄西在世のころは「交会淫色等ノ事」は全く口にされなかつたと「随聞記」で追懐し、自らの著作も、同様のきびしい禁欲的姿勢で貫いている道元と、日本の仏教的著作の中では、たぶん、最も数多い「交会淫色」の話題を収める著作のひとつ「沙石集」を公にした無住とでは、他にも、様々な比較の角度は設定しうるのだが、それらは、別の機会を得たい。

六

栄西の人間像把握に関しては、無住的なものの方がより多かつたことは知られている。「栄西その人の宗祖的地位が確立してから」^①記されたと考えられる「明恵上人伝記」なども、「建仁寺の開山千光法師(栄西—引用者注。次も同じ)大唐国より帰朝して達磨宗を悟り究て此国に弘め給由聞へけり。或時上人(明恵)対面の為に彼寺にをはしける時折節此僧正参内して帰られけるに道にて行合給ぬ。彼僧正は新車の心も及ばぬに乗て誠に美々敷体なり。上人はやつれたる墨染に草履さしはき給へり。されば此姿なる物をばよも目も見かけられじ無益なりと思帰り給けるを僧正見給て車よりをりて人を追て呼帰し奉て対面有て法談あり」(巻下)といった説話と

か、明恵に宗門の相続を願った話とかを録し、明らかに、榮西に好意的でありながらも、その世俗との妥協性は、明恵と対比して、強調せずにはおかなかつた点、無住と立場を等しくしている。

こうした人物史的脈絡のなかで、「随聞記」の榮西把握が異彩を放つものであることは、言うまでもないところである。「道元禪師があつて始めて榮西禪師の眞実の道人的精神が発揚せられ、且つ後代に遺されたのである」^②という衛藤即応氏の指摘も、否みがたいといえる。

そのこともあつて、冒頭にも述べたように、そこからうける感銘の度合いは、文学的にも、宗教的にも、「随聞記」の方が「沙石集」より勝れていることは、認めざるをえない。

ただ、問題は、その、感動的な榮西把握をなし、かつ自らも、思想的純粹さを生きたとみられる道元の、その末流たちは、後代には、たとえば、圭室諦成氏が、指摘するように、対抗する臨済宗以上に、葬祭仏教化し、^③ある意味では「雑修」化したことであり、「質の犠牲に於ける量の獲得であり、具体的に言へば思想的純粹性を代償とする教团的繁栄の成功であつた」^④とされる曹洞宗の巨大な教团组织は、「遁世」と「僧正」とを両立させる底の、政治的「雑修」性への傾斜なしにありえなかつた、とみられることである。

質的には、「沙石集」は、「随聞記」や「歎異鈔」などの、「専修」の法語類の高みや深みには及ばないことは明らかだが、方向的には、それはそれで、「随聞記」などのめざすところと、対蹠的なものをうち出し、事実としては、それらを圧倒した、日本的「雑修」の思想の典型的文献のひとつとして、読まれるべきものと、思わざるをえないのである。

丸山眞男氏は、「あらゆる哲学・宗教・学問を——相互に原理的に矛盾するものまで——『無限抱擁』してこれを精神的経歴のなかに『平和共存』させる思想的『寛容』の伝統」と「そうした精神的雑居性の原理的否認を要請し、世界経験の論理のおよび価値的な秩序を内面的に強制する思想」^⑤との葛藤として、明治のキリスト教、大正末期のマルクス主義と、伝統的思想との対立劇を指摘している。

「随聞記」と「沙石集」とにおける、榮西像の把握の差異にみられる、「専修」と「雑修」の対立劇は、安土桃山時代のキリシタン対仏教においても再演され、また、今日における反体制思想対、体制の思想の対立、というかたちで、永劫回帰的にくり返される日本思想史における葛藤劇の図式の、ひとつの典型としても理解されると思われるのである。^⑥

① 田中久夫氏「明恵」（人物叢書）

② 「宗祖としての道元禪師」

③ 「葬式仏教」第二部において、曹洞宗と臨済宗の語録の、中世前期から後期への内容の変化を調べると、曹洞宗においては、初期は、ほとんど全部が坐禅関係で占められているのに、後期はほとんど全部葬祭関係で占められるに至る。臨済宗では、初期後期共に、坐禅・葬祭関係が、比率の変化はあつても、混在している、とする。

④ 家永三郎氏「中世仏教思想史研究」中、「道元の宗教の歴史的性格」

⑤ 「日本の思想」

⑥ この問題については、別の角度から、「思想の科学」昭和44年1月号で「天の岩戸神話の意味」と題して、論じたことがある。