

鎌倉禪の形成過程とその背景

中 村 翼

【要約】 一二五〇年代以降、「鎌倉禪」が鎌倉幕府の庇護下で形成されるが、その契機は二つの政変（宮騒動・宝治合戦）に求められる。政変後、幕府は、鎌倉顕密仏教界の再編とともに禅宗保護を開始する。一方、幕府に先行して禅僧を庇護した九条道家は、政変で失脚。円爾ら道家外護下の禅僧は幕府に接近し、円爾が南宋との人脈を生かして渡来僧の蘭溪道隆が率いる鎌倉禪の成長を促した。そして一三世紀後半の中国熱の高まりという社会情勢を背景に、渡来僧は中国仏教の体現者とみなされ、渡来僧を擁する鎌倉と渡来僧の招請者たる幕府を結集核とする鎌倉禪が確立する。かかる歴史過程は、宗教勢力の内部で完結した動向や武家における渡来僧の教義の受容としてのみでは捉えられず、鎌倉・京都の政治情勢や中国熱を共有した僧俗の動向に規定されていた。また、このような多様な主体の動向に一定の方向性を与え、鎌倉禪の形成をもたらした原動力こそ、政変後の幕府政策なのである。

史林 九七巻四号 二〇一四年七月

はじめに

一二世紀後半以降、日本と南宋をまたぐ人的交流が緊密度を増すなか、一三世紀の日本では、入宋僧を結集核とする僧侶集団が新たに出現した。なかでも、一三世紀後半以降、南宋から来日した渡来僧に率いられた禅僧は、「鎌倉禪」とも呼ばれるように、鎌倉幕府の保護の下、鎌倉を中心にその勢力を拡大した。とはいえ、一三世紀前半の禅僧は、宗教勢力としては発展途上で、かつ鎌倉への求心性を強く持っていたわけでもなかった。それでは、一三世紀後半において禅僧集

団は、いかにして「鎌倉禪」と呼ばれる内実を備えるにいたったのであろうか。また、その変化が起こったのは、なぜなのか。本稿の課題は、これらの問いに答え、一三世紀前半と後半における禅僧集団の変化を明確にすることにあり。

鎌倉禪の形成史をめぐっては、鎌倉幕府による禅宗保護の問題を中心に、鷲尾順敬・辻善之助以来の研究蓄積がある。かつては栄西を臨済禪の祖とみなす立場から、一三世紀後半以降に渡来僧がもたらした南宋江南の禅宗（いわゆる純粹禪）の受容を通じた鎌倉禪の形成は、幕府による栄西保護の延長線上に位置づけられていた^①。だがやがて、栄西が禪とともに天台教学や台密祈禱を兼学・兼修した点を重視する研究が主流となり、栄西を臨済禪の祖とする見方は後景に退いた。それとともに、栄西門流の活動は、不完全な兼修禪と否定的に評価され、兼修禪と純粹禪との質的差異や、渡来僧が純粹禪を将来したこと画期性が強調されるようになった。

現在でも、鎌倉禪の形成史は、おおよそこうした理解に立って論じられている。その基礎をなすのが、幕府・北条氏と禅宗・禅僧の関係を論じた葉貫磨哉と、日中交流史の観点から渡来僧と北条氏の関係を論じた川添昭二の研究である。これらでは、栄西門流には禅宗の性格は稀薄とされ、幕府が禅宗を本格的に導入した起点は、一二五〇年頃に時頼が渡来僧蘭溪道隆の純粹禪に帰依したことに求められている。また、一三世紀後半の鎌倉における禅宗の展開は、北条氏による個々の渡来僧の招請・外護といった武家上層（外護者）——高僧の個別的関係の集成として論じられ、外護者の増大や高僧の輩出、寺院の発展が指摘・紹介された上で、幕府の保護の下、主に武家上層の信仰として禅宗が発展したとみなされる。一方、近年では、原田正俊や大塚紀弘の研究などにより、右のような鎌倉禪の形成史にみなおしを迫る視角も提起されている。以下では、継承すべき二つの論点を明確にしたい。

第一に、渡来僧の来日を契機に日本的な兼修禪から大陸的な純粹禪へと移行するとの図式が、再考を迫られている。たとえば原田は、渡来僧に先行する南宋仏教の将来者として、一三世紀前半の京都を主な活動の舞台とした泉涌寺の俊苒や東福寺の円爾に注目する^④。また大塚も、顕密仏教への妥協として否定的に評価されていた栄西の兼修禪に、「禅教律」を

兼修する南宋仏教への志向性をみいだしている^⑤。これらの成果によって、同時代の中国江南の仏教を範とした宗教運動として、一三世紀前半における栄西門流の入宋僧の活動と一三世紀後半における鎌倉禅との共通性・連続性が、改めて意識されるようになった。その結果、一三世紀後半以降のみを対象に鎌倉における禅僧と武家の関係史として鎌倉禅の形成史を叙述してきた、従来型の理解を再検討することが、次なる課題に浮上した。そこで本稿では、一三世紀前半における栄西門流の展開を論じた前稿をふまえ、一三世紀前半・後半の連続性と段階差の双方をみきわめながら、南宋仏教の導入を通じて日本仏教の改革を志向した宗教勢力として鎌倉禅の担い手を捉え、その形成史を論じていきたい。

第二に、鎌倉禅の形成過程が、これまで高僧―外護者の個別的関係の集成として主に論じられてきたことからすれば、僧侶集団を中世の社会集団と捉え、その成立史を問うべきとした大塚の問題提起^⑦は、こと禅宗に関しては重要である。この観点からすれば、史料に名を残す渡来僧・入宋僧の背後にいる多くの僧の動向を念頭に置き、彼らが鎌倉へと結集し、そこで後継者を再生産していった帰結として、鎌倉禅の形成史は構想されるべきであろう。鎌倉禅の中心をなす建長寺・円覚寺が、数百人規模の僧で構成されていたことも想起されたい。本稿は、大塚による問題提起を、このような関心から継承するものである^⑧。

しかし、鎌倉禅の形成史に即していえば、右にあげたこれらの研究は、以下に指摘する問題を残していることにより、従来型の理解の枠組みや叙述の仕方を刷新するにはいたっていない。

第一に、右の研究が兼修禅の再評価を主題とし、一三世紀前半の京都で活動した俊苒・円爾に焦点をあてるものであったがゆえに、一三世紀後半以降の鎌倉の動向には、十分な関心が向けられてこなかった^⑨。その結果、時頼による禅宗興隆については、個人の信仰の反映や、公家文化への対抗^⑩という以上には、ふみこんだ評価がなされずにいる^⑪。だが、幕府による禅宗興隆の内実およびその背景については、当該期に時頼が背負った現実的な課題に即して、その内実をより一層追求する必要がある。

第二に、大塚は僧侶集団の内部規範や宗教実践に焦点を当てることで、禅律僧の特質を明確にすることに成功した。しかしながら、仏教が国家の支配イデオロギーの根幹をなした中世日本において、僧侶集団が世俗社会から無縁ではいられなかったこともまた多言を要すまい。したがって、中世における集団形成の問題として鎌倉禅の形成を捉えるためには、その時々の政治・社会情勢や為政者の宗教政策への目配りが欠かせない。本稿では、幕府の禅宗保護がいかなる政治的、社会的な条件の下で、いかにして鎌倉禅の形成という結果をもたらしたかを問題とするが、それは以上のような関心によっている。また、鎌倉禅形成の原動力や社会的背景という点では、渡来僧をはじめとする鎌倉禅の主導者が説く教義と、実際に多くの僧俗を引きつけた鎌倉禅の魅力の關係（とりわけ兩者のズレ）についても、自覚的な検討がなされるべきであろう。⑭。それにより、鎌倉禅形成の歴史的意義に関しても、武家上層と高僧の個別的な關係の集成や、狭い意味での宗教史にとどまらない視座から、再検討することができるはずである。

もっとも、こうした問題意識は、禅宗史研究の外部においては、すでに自覚化されたものであるともいえよう。とりわけ黒田俊雄による顕密体制論の提起以降、中世宗教史は、宗教者や教義・思想の世界のみを対象とするのではなく、国家論や社会論をはじめとする諸分野との連関を有する全体史としての射程を獲得している。⑮。とはいえ、顕密体制論が禅律仏教を十分に論理に包摂できず、また幕府の禅宗保護が権力者の信仰ないし私的な領域の問題とされたためか、いぜんとして顕密体制論が拓いた地平が、禅宗史研究では十分に活かされているとはいえない。⑯。その結果、禅宗史研究は、僧侶集団内部の事情や教義、個々の僧の事蹟については豊かな成果を持つものの、自己完結的な色彩がいまだに強いように思われる。そしてその傾向は、禅宗の官寺制度が未確立で、かつ顕密諸派に比べて社会的影響力にも劣っていた鎌倉期において顕著である。本稿は、こうした問題点を克服し、禅宗史研究の前進を目指す試みでもある。

以上のような問題関心と研究動向をふまえ、以下では三つの章を立て、冒頭の課題に迫りたい。まず第一章では、前稿の成果にもよりつつ、一三世紀の前半と後半、それぞれの時期における禅僧（具体的には、荣西門流と鎌倉禅の担い手）の活

動に対する幕府の姿勢を比較検討し、両者の違いを明確化する。次いで第二章で、鎌倉禅形成の起点といふべき時頼による禅宗興隆について、時頼を取り巻く政治情勢や、対顕密仏教政策を含めた幕府の宗教政策の全体像を考慮し、その実態およびそれが開始された背景を解明する。その上で最後に第三章で、一二五〇年代以降、禅僧が渡来僧を擁する鎌倉へと結集していく過程と、その背景を明らかにしたい。

なお本稿で対象とする時期は、入宋僧の集団が形成され始める一三世紀以降、南宋の事実上の首都臨安（現、杭州）が元軍によって占領された一二七六年までとした。その理由の一つは、日中交流の主要舞台である浙江地域が軍事・政治的に敵対関係にある元の支配下に置かれたことをうけ、それ以降、一二九〇年頃まで幕府により僧侶の往来がおそらくは制限され、日中仏教界の人的交流が一時的に縮小したことにある。ただそれ以上に、一四世紀以降の入元ブームの前提は、すでに二三世紀第三四半期の末期日宋交流の時代にはほ出そろっており、鎌倉後期に通じる鎌倉禅の基本的なあり方がこの時点までには形成されたと考ええるからである。

- ① 鷲尾順敬「鎌倉武士と禅」（日本学術普及会、一九一六年、辻善之助「仏教界の革新」（日本仏教史）中世編一、岩波書店、一九四七年）、同「臨濟宗」（日本仏教史）中世編二、岩波書店、一九四九年）など。
- ② この流れを決定づけた代表的な成果として、多賀宗準「人物叢書」柴西（吉川弘文館、一九六五年）を挙げておく。
- ③ 葉貫應哉「中世禅林成立史の研究」（吉川弘文館、一九九三年）一～三章。川添昭二「鎌倉仏教と中国仏教」（対外関係の史的展開）文献出版、一九九六年。
- ④ 原田正俊「九条道家の東福寺と円爾」（市川浩史、菅基久子ほか『季刊日本思想史』六八、ベリカン社、二〇〇六年）。これと関連して、泉浦寺僧による南宋仏教界との交流を論じた西谷功の研究も重要である。最新の成果として西谷功「泉浦寺と南宋仏教の人的交流」
- ⑤ 「禅学研究」九一、二〇一三年）を挙げておく。
- ⑥ 大塚紀弘「中世禅律仏教論」（山川出版社、二〇〇九年）一・二章、同「東アジアのなかの鎌倉新仏教運動」荒野泰典ほか編『日本の対外関係四』倭寇と「日本國王」吉川弘文館、二〇一〇年）など。
- ⑦ 拙稿「柴西門流の展開と活動基盤」（『年報中世史研究』三八、二〇一三年）。以下、「前稿」とはこれを指す。
- ⑧ 大塚前掲註⑤著書序章。
- ⑨ 一例をあげれば、「北条貞時十三年忌供養記」（『円覚寺文書』六九、『鎌倉市史』史料編二）には、元弘三（一一三三）年の同供養に参加した諸寺の「僧衆」の人数として、建長寺の三八八人、円覚寺の三五〇人などの記載がある。
- ⑩ 僧侶集団の日常生活を主題に外部から、「禅律僧」として、認識される

集団としての禅律僧の形成を論じる大塚独自の的方法論は、寺僧の人材基盤を問題とする本稿とは異なるが、教団形成の社会的背景とそのプロセスを重視する点を共有したい。

⑩ 大塚前掲註⑤論文は、渡来僧による鎌倉禪の興隆の前提として宋西門流による南宋仏教の受容を位置づけるが、論文の一部での言及であり、かつ一三世紀後半以降の展開を論じているわけではない。

⑪ 葉貴前掲註③著書第二章。

⑫ 川添昭二「鎌倉時代の対外関係と文物の移入」（『日蓮とその時代』山喜房、一九九九年）。上横手雅敬「得宗専制への動き」（同ほか著『日本の中世』八、院政と平氏、鎌倉政権』中央公論新社、二〇〇二年）など。

⑬ 「兼修禪」「純粹禪」概念の再検討が進んだことにより、渡来僧の禅教律三学兼修の実態が広く意識されるなかで、「純粹禪」の導入という表現を直接用いて渡来僧の画期性を論じる研究自体は最近では少なくなつた。だが、渡来僧と一三世紀前半に活躍した入宋僧の差異と、前者の画期性を自明視する傾向は、依然として根強いと思われる。

第一章 一三世紀前半・後半における禅僧による日宋交流に対する鎌倉幕府の姿勢

第一節 一三世紀前半における宋西門流の活動と鎌倉幕府

近年、南宋江南仏教界との人的交流を通じて南宋仏教の導入を志向した改革運動として、宋西門流の活動が再評価され、宋西門流と後の鎌倉禪の担い手との連続性が意識されるようになった。^⑭とはいえ、両者に対する鎌倉幕府の関わり方は、大きく異なる。そこでまずは、前稿の成果をもとにその補足を交えつつ、宋西門流と幕府の関係を確認しよう。

宋西門流に対する幕府の保護は、宋西とその弟子退耕行勇が、政子・源実朝の帰依を獲得し、密教僧として起用された

⑭ 原田正俊『日本中世の禅宗と社会』（吉川弘文館、一九九八年）一

～第五章は、鎌倉期～南北朝期の禅宗の民衆的基盤を論じた希有な成果で、「教外別伝」「不立文字」「見性成佛」といった禅の教義が拡大解釈され、他宗の軽視したり、修行不要論につながる「異端的要素」を孕みつつ、都市下層民をはじめとする民衆に受容されたことに着目する。興味深い指摘だが、本稿では、それよりはやや上層にあたる鎌倉の禅院の構成員となる僧や、その直接的な母体となりうる階層をひきつけた要素を、とくに問題とした。

⑮ 黒田の頭密体制論とその意義については、『黒田俊雄著作集二』頭密体制論（法蔵館、一九九四年）所収の諸論考および「解説」（執筆は平雅行）を参照。

⑯ 原田前掲註④著書や齋藤夏来「禅宗官寺制度の研究」（吉川弘文館、二〇〇三年）は、こうした現状の打開を目指す貴重な成果である。

⑰ 榎本涉「初期日元貿易と人的交流」（『宋代史研究会研究報告八』宋代の長江流域』汲古書院、二〇〇六年）。

ことに始まる。だが、栄西と幕府の関係は、その当初より、変則的なものであった。幕府は、すでに源頼朝期に鶴岡八幡宮・勝長寿院・永福寺を頂点とする寺院体制を整備していた。一方、栄西は、当時の鎌倉では密教僧として随一の格と実力を有しながら、基本的にはこれら鎌倉三寺を中心とする体制の枠外に置かれている。これが栄西本人の意志によるものか、頼朝から補任された鎌倉三寺の幕府僧の既得権を打破できなかったためであるかは、議論の余地がある。ただ結果的に、栄西門流は、政子・実朝から新たに付与された建仁寺・寿福寺を拠点とすることで、幕府の祈禱体制から一定の自律性を保ちつつ、私的活動として南宋仏教の受容を推進しえた。また一二二〇年代以降には、撰家將軍Ⅱ九条家の人脈により関東に下向した顕密僧が、幕府祈禱の枢要を担うようになる。そのため、栄西門流を当時率いていた行勇は、鎌倉三寺にいた頼朝期以来の幕府僧と同様、密教僧としての活動の場を失った。しかしながら、栄西門流は、政子・実朝の帰依に由来する幕府との関係を活かしつつ、建仁寺・寿福寺を維持した他、東大寺大勧進としての活動や金剛三昧院の運営を通じて、門流が相承しうる権益を獲得し、禅律僧として成長を遂げたのである。

ただし、この間、幕府は栄西門流の南宋仏教受容を否定こそしないが、支援もしていなかったようである。幕府が鎌倉仏教界の整備・拡充を、専ら京都の顕密高僧を鎌倉へ招請することでもって実現しようとしていたように、南宋よりも京都に目を向けていたことが、その背景にある。実際、一二二〇年代後半から三〇年代は、栄西門流から多くの入宋僧が輩出された時期に相当し、寿福寺には隆禪^③や後述する大歇了心ら円熟した僧がおり、彼らはいずれも入宋僧として門流を牽引する存在であった。だが、彼らの活動は幕府の政策とは交わらず、北条時頼期以前において、彼らが幕府主催の仏事で活躍した徴証もない。同様のことは、南宋志向の僧にとって寿福寺と並ぶ東国の核であった上野国長楽寺の栄朝にもいえる^④。栄朝は入宋経験こそないが、栄西の後継者として戒定慧の三学兼備を志向した高僧と広く認識されていた。後に入宋する神子栄尊と円爾は、栄朝の評判を聞き、貞応二(一二三三)年に長楽寺に向かっている^⑤。とはいえ、その長楽寺に対し、幕府の支援があった形跡はなく、栄朝自身にも幕府との直接的な接点はみられない。比較的史料に恵まれた円爾に

ついても、それは同じである。長楽寺栄朝・寿福寺行勇の下で学んだ円爾は、榎本渉もいうように、入宋当初、阿育王山・天童山といった栄西門流となじみの深い南宋禅院に参学している。それは、円爾が栄西門流の次代を担う人材とみなされていたからであろう。だが、円爾の入宋にも幕府の関与はみてとれず、帰国した円爾を起用したのも、幕府ではなく、京都の九条道家であった。

第二節 一三世紀第三四半期の入宋僧・渡來僧と鎌倉幕府

このように、一三世紀前半の日本僧による南宋仏教の受容とその実践に関して、栄西門流の主体性や、九条道家の主導性（後述）を指摘しえても、鎌倉幕府の積極性をみいだすことは困難である。しかし、一三世紀第三四半期になると、幕府が主体的に僧の南宋渡海を促すケースや、南宋仏教界の高僧を自身の膝下に招請する例が散見するようになる。

北条時頼の意向をうけて入宋した僧としては、まず義翁紹仁と葦航道然が挙げられる。彼らは蘭溪道隆門下の建長寺僧で、義翁は蘭溪とともに来日した宋僧である。建長元（一二四九）年以降、同七年以前の某年七月一三日、蘭溪は二人の渡海に先だち、円爾に次の内容の尺牘を送った。^⑦ 後述する論点でも使用する史料なので、掲出しておこう。

道隆頓首。久不奉_レ尺楮之敬。向仰良多。想開_レ導後昆不_レ倦、植_レ弘皇城之側。雖_レ衆喙難_レ禁、但地負_レ海涵。久々魔累自消矣。上_レ刹事、愚懷非_レ不_レ繁念。更望_レ力而主_レ之、使_レ東西盛行、是所_レ願也。弊寺檀那、煩_レ仁・然二兄渡宋置釋。不_レ免_レ釋_レ過盛刹。瞻拜之時、詳細必為_レ申復。諸余念々中、未_レ及_レ尽_レ布。每有_レ便風、母_レ惜_レ示教。区々不_レ專。伏乞_レ慈察。

これによれば、二人の入宋計画は、「弊寺」すなわち建長寺の檀那、北条時頼の意志によるものであった（c）。

また『元亨釈書』八（順空伝）によれば、円爾の下から蘭溪下に移った藏山順空に、時頼が入宋を勧めたという。入宋年代を特定することはできないが、在宋一〇年とされ、かつ一二六二年には在宋徵証がある。また、帰国して円爾の下にいったん戻り、その後、文永七（一二七〇）年に肥前国高城寺を開創していることから、一二五〇年代末頃の入宋と考え

られる。

一方、幕府が招請した渡来僧としては、大休正念・無学祖元がいる。大休は径山で石溪心月に学び、文永六（二二六九）年の夏に来日した。来日の契機は定かではないが、玉村竹二がいうように、その背景には、石溪宛ての時頼の招請状が一二五四年に到来したことや、時頼近親で石溪下の同門であった無象静照（入宋は一二五二年）との親交が考えられる^⑧。また無学の来日は弘安二（二二七九）年で、その招請には、高僧を日本に招請する使命を北条時宗から託されて渡海した無及徳詮・傑翁宗英に加え、宋（元）僧の西澗子曇が関わっていたと考えられている^⑨。西澗は、時頼が希求した宋僧石帆惟衍の法語を届けるため石帆の使僧として文永八年に来日し、弘安元年に帰国して天童山に掛錫した人物である。

入宋僧を核とした僧侶集団は、その成長にあたって南宋仏教との交流を不可欠の手段としていた。そのような僧側の志向性を、一三世紀後半以降、幕府が政策的に受け止めるようになったことは、以上のことから明らかである。とりわけ南宋仏教でも名の通った高僧を自らの膝下に招請するという幕府の政策は、南宋仏教界との直接的なつながりを希求する僧側にとつても望むところであった。このような姿勢は、それまでの世俗権力とは一線を画しており、幕府自らが禅宗興隆を主導しようとする意志を表明したものとみることができる。それでは、一三世紀後半には確認される幕府による禅宗興隆政策とは、いかなる契機・背景からなされ、どのような内実を持つのだろうか。次章で検討しよう。

① 大塚前掲「はじめに」註⑤論文（『東アジアのなかの鎌倉新仏教運動』）。

② 栄西に即しては確認できないが、摂家将軍期には、栄西以上の権威をもつ京都の顕密僧がまとまって関東に下向したことで、彼らの処遇をめぐって、譜代の幕府僧との間で問題が起こったようである。これを解消するため、暦仁元（二二三八）年には、「諸堂供僧」の人事は師資相承よりも「法器」（僧としての実力）を重視すべき旨の幕府法が出されたという（平雅行「鎌倉における顕密仏教の展開」伊藤唯真

編『日本仏教の形成と展開』法蔵館、二〇〇二年）。

③ 隆禅は一二三三年に臨安の天童山にて道元に嗣書閱覧の便宜を提供した人で、その八年前の一二二五年頃にはすでに在宋していたとされる（『正法眼蔵』詞書）。

④ 栄朝や長楽寺については、小此木輝之『中世寺院と関東武士』（書史出版、二〇〇二年）一章・五節、山本世紀『初期禅宗系寺院の成立と展開』（『上野国における禅仏教の流入と展開』刀水書房、二〇〇三年）などを参照。

- ⑤ 『栄尊和尚年譜』（続群書類従）九上 貞応二年条、『聖一国師年譜』（大日本仏教全書）九五 同年条。
- ⑥ 榎本涉『僧侶と海商たちの東シナ海』（講談社、二〇一〇年）三章。
- ⑦ 「大覚禪師・尺牘」（続禅林墨蹟）一〇四。
- ⑧ 玉村竹二「無象静照集解題」（同編『五山文学新集』六、東京大学出版会、一九七二年）、同「大休正念墨蹟『石橋頌軸序』に就て」（『日本禅宗史論集』上、思文閣出版、一九七六年）。
- ⑨ 薬貴前掲「はじめに」註③著書二章。

第二章 鎌倉幕府による禅宗興隆の開始とその背景

第一節 鎌倉幕府の宗教政策の転換と宮騒動・宝治合戦

北条時頼を首班とする鎌倉幕府が禅宗の保護・育成を行った背景としては、既存の身分秩序による制約が弱く、権力側からの統制が効きやすいという禅宗の特徴^①が、これまでも注目されてきた。重要な指摘とはいえ、それだけでは前章で確認した一三世紀の前半・後半の段階差を説明することができない。それに対して平雅行は、寛元四（一二四六）年の宮騒動とその翌年の宝治合戦という二つの政変に、幕府による禅宗・律宗に対する保護政策の起点をみいだした^②。両政変は、時頼を中核とする得宗（執権）勢力と、九条頼経の下に結集した將軍勢力の衝突であり、京都政界を巻き込んだ政争でもあった^③。平によれば、頼経の主導による鎌倉における顕密仏教界の整備・拡充路線は、両政変で頼経が敗北したために頓挫。一方、勝利した時頼が、顕密仏教への依存を軽減するために、新たな仏法として禅宗・律宗の保護・育成を開始したという。政治史との関連づけにより、幕府の宗教政策の段階差を明確化することに貢献した貴重な成果である。

しかし平説は、幕府の対顕密仏教政策の転換を主題としたためか、既往の禅宗史研究ではほとんど採用されていない^④。またそれは、平説自体にも再検討の余地があるからかもしれない。たとえば、平は政変に伴う政策転換として、幕府による禅宗・律宗の興隆政策の開始を位置づけるが、厳密にいえば、禅宗興隆は政変直後からの方針ではなかった。さらに律宗保護政策の開始にいたっては、早くとも忍性が常陸入りした建長四（一二五二）年以降のこと^⑤で、本格的なてこ入れは、

金沢（北条）実時の招請によつて叡尊が鎌倉に下向した弘長二（一二六二）年頃からである。したがつて、政変後における幕府の政策が、なぜ、いかにして禅宗・律宗の興隆というかたちに帰結したかは、さらなる検討が必要となる。そしてその際には、幕府だけでなく僧側の動きもふまえ、両者を関連づける視座が求められよう。また幕府が禅宗・律宗を興隆した目的についても、平は顕密仏教への依存軽減に求めているが、その理解には後述するように疑問がある。以下、これらの諸点を念頭に平説を再検討し、研究の前進を期したい。

まずは、政変を経て蘭溪道隆を起用するにいたるまでの、幕府をとりまく宗教勢力の状況を確認しよう。蘭溪は、寛元四（一二四六）年に来日し、やがては鎌倉禅を主導するが、彼の来日は幕府の招請によるものではなかつた。来日後、博多で一時滞留して泉涌寺来迎院に向かつているように、蘭溪は、親交のあつた泉涌寺僧（月翁智鏡・樵谷惟僊）の人脈を頼つて渡海したにすぎない^⑥。したがつて、この段階で幕府が、渡来僧の起用による禅宗興隆を目指していたとはみなしがた^⑦い。ここまでは平説に適合的だが、注意すべきは、宝治二（一二四八）年に泉涌寺から寿福寺に移つた際にも、蘭溪は幕府の招請をうけてはいなかつたということである。それに関わつて、蘭溪自身が、

（一二四七年）
彼年秋後相別別皇城、次年往東国。遊山意欲便帰唐土。不知夙有何因、仰蒙守殿堅意相留。非但造寺安僧、彼御懷朝
夕於此一大事、上念茲在茲誠。所謂在家菩薩也。

と述べていることも興味深い^⑧。これが事実なら、当初彼は鎌倉に赴いた後、南宋に帰国する予定であり（a）、幕府に起用されたのは、まさに予想外の事態であつたということにならう。

その後、寿福寺に寓居していた蘭溪は、時頼にみいだされ、宝治二年二月には常楽寺の住持に迎えられた。しかし、北条泰時の「墳墓之道場」ともいわれた常楽寺は、嘉禎三（一二三三）年に泰時が「室家母尼」の追善のために建立した北条氏の一菩提寺である^⑨。とすれば常楽寺に蘭溪を迎えた幕府の姿勢は、榮西に建仁寺や寿福寺を付与し、行勇を常楽寺の開山としたのと大差ないといえるのであり、これを顕密仏教への依存軽減政策と評価するのは過大にすぎよう。そもそも

も、政変後に伴って頼経派の顕密僧の多くが追放されたものの、鶴岡八幡宮別当には政変で時頼に味方し、時頼の信頼を勝ちとった園城寺僧隆弁が就任し、隆弁主催の幕府祈禱も政変直後から継続的に実施されている。この点からすれば、政変直後における幕府の宗教政策の基調は、頼経派の顕密僧を排除した上で、隆弁を軸に顕密仏教を再編することに求められる。したがって、当初において、禪宗を保護・育成する目的が、顕密仏教への依存軽減にあったとみなすことは困難である。

しかしながら、宮騒動・宝治合戦の画期性自体は、平説とは異なる観点と根拠から、強調されてよいと考える。

実は、蘭溪の登用自体、政変後における鎌倉仏教界の動向の変化なしには理解できないことである。幕府による蘭溪登用の端緒は常楽寺入寺に求められるが（前述）、その立役者は、蘭溪が寓していた寿福寺の長老大歇了心において他にあるまい。了心は、入宋して南宋風の「衣服礼数」を日本に導入したように、南宋仏教に精通した人物である。また、常楽寺の開山が行勇であることも、行勇の弟子である了心の推薦によって蘭溪の常楽寺入寺がなされたとの私見を補強しよう。そして、この了心の浮上こそ、政変の産物なのである。

政変以前の了心は、『吾妻鏡』には登場せず、すくなくとも幕府祈禱を主導する地位にはなかった。だが、「永福寺別当次第」によれば、彼は道慶に代わって永福寺別当となっている。道慶は四代將軍九条頼経の護持僧の筆頭格として活躍し、寛元四年の宮騒動の後、頼経とともに帰洛した園城寺僧である。その道慶の地位を了心が継いだとすれば、道慶の帰洛に伴う処置とみる他ない。他ならぬ道慶の後任であることや、宝治合戦後の戦没者供養と政変での勝利の象徴として、永福寺が政変直後に幕府主導で再建されたことは、政変を前後する時期における永福寺別当職の重要性を裏付ける。そして、了心は隆弁にこそ及ばないものの、政変以降には前執権北条経時（時頼の同母兄）の三回忌の導師を務め、將軍家祈禱を行うなど、政変直後の幕府祈禱を背負う主要人物となっていた。

了心が重用された背景には、政変をうけた鎌倉顕密仏教界の解体・再編がある。政変で鎌倉を去った頼経派の顕密僧の多くは、それまで幕府祈禱の中心的地位にあり、政変後の鎌倉仏教界は、深刻な人員不足に陥っていたはずである。その

なかで、かつて幕府祈禱を主導した栄西・行勇の門弟である了心が、一時的にはあれ、浮上した。それはまた前稿で触れた東大寺大勧進としての活動や、金剛三昧院の運営にみられる栄西門流の禅律僧としての無党派性が、幕府に意識されたためであろう。こうして時頼の信頼を勝ちえた了心の推薦があればこそ、鎌倉禅形成の端緒といふべき蘭溪と時頼の出会いが実現したと私は考える。その意味で、蘭溪起用に始まる鎌倉禅の形成は、その起点に注目すれば、幕府による鎌倉密仏教界の再編に伴う副産物なのである。

第二節 鎌倉幕府による禅宗興隆の本格化とその要因

すでにみたように、政変直後における大歇了心の起用は、あくまで祈禱僧としてであり、了心の推薦による蘭溪道隆の常楽寺入りも、鎌倉幕府による禅宗興隆を決定づけるものとは評価しがたい。しかし、幕府と蘭溪とが接触したしばらく後、禅宗興隆に向かって幕府政策の舵がさられたこと自体は否定できない。現状、その政策転換の画期となる時期を確定する手だてを持たないが、一三世紀末には禅宗興隆の画期として広く意識されていた建長寺の創建^⑰は、やはり一つの目安となろう。というのも、南宋禅院の頂点たる径山にいた石溪心月の下に、北条時頼からの招請状がもたらされたのが二二五四年であり、この石溪招請計画が、建長三(一二五二)年五月に事始がなされ、同五年一月に落慶した建長寺の創建^⑱と無関係であるとはみなしえないからである。

かくして、幕府にとつての蘭溪の地位は、幕府祈禱僧である了心の片腕、あるいは北条氏の一菩提寺の住持から、建長三年頃までには、建長寺の住持として鎌倉の禅僧集団の中核へと押し上げられた。とはいえ、蘭溪と幕府の接触が鎌倉密仏教界再編の副産物といふべきものであったように、蘭溪の台頭もまた当初からの既定路線ではなかったようである。

それを示すように、政変後の時頼は実に様々な宗教者と接触している。六波羅評定衆の波多野義重の要請を宝治元年にうけて鎌倉入りした道元^⑲や、浄土宗の真阿、建長六年の日蓮がその一例だが、結果論でいえば、蘭溪が時頼からの手厚い

外護を勝ち得たのに対し、道元・日蓮がその恩恵を受けることはなかった。道元は南宋の天童山如浄から受け継いだ教えを唯一の「仏法」「正法」と自負し、他宗の兼修を認めない姿勢を貫いた。²⁰その姿は、『立正安国論』をもつて念仏者の排斥を訴える日蓮ともつながろう。両者の姿勢は、自らが信を置いた園城寺の隆弁を中心に顕密仏教を再編し、それと併行して新体制を支える宗教者を広く求めた時頼の方針とは、相容れないものであった。道元が時頼に受け入れられず、日蓮が鎌倉退居を命じられた理由は、ここにある。他方、真阿は、時頼の庇護を得て、建長三年に鎌倉に浄光明寺を開いている。²²また、時頼との接触の有無は定かではないものの、浄土宗鎮西義の良忠は、建長元年より常陸・上総・下総で教線を拡大し、やがて大仏（北条）朝直の帰依を得て、正元元（二二五九）年には鎌倉で悟真寺（光明寺）を開くにいたる。西大寺系律僧である忍性もまた、建長四年に常陸に入り、次第に幕府関係者からの外護を勝ち取った。そして先述の通り、弘長二年の叡尊の鎌倉下向を契機に、幕府からの保護を決定的なものとしたのである。

このように、一二五〇年代には、多様な出自を持つ僧が、次々と鎌倉を目標すようになっていた。これまでも鎌倉の宗教者に対する求心力が²³いわれてきたが、こうしてみると、それは幕府の権勢拡大の結果であるとともに、この頃の幕府が顕密高僧以外にも門戸を開いていると、僧の側からも広く認識されていたためでもある。そのなかで、蘭溪や浄土宗、西大寺系律宗の僧が、幕府の庇護を獲得していくのである。

ただ、他に多くの選択肢があったとすればなおのこと、蘭溪が時頼からいち早く格別の庇護をえて、教線拡大に成功した事実を目を引こう。時頼が蘭溪を起用した背景の一つは、先学がいうように、権力側にとつての統制の容易さという点に求められる。それは国家（皇帝）権力に従順な南宋禅宗の体質にも由来しよう。ただし、幕府に従順な僧というだけなら、他にも候補はいたはずだ。では、蘭溪ならではの強みとは何か。難しい問題ではあるが、南宋江南仏教が日本において想起させる「中国」仏教としての「普遍」性を²⁴挙げておきたい。中世日本において顕密仏教の正統性の根幹は、天竺（インド）―震旦（中国）―本朝（日本）からなる壮大な世界観を人々に示しえたことにくわえて、日本国内外の膨大な文献

に裏づけられた知の体系の普遍性を主張しえたことであつた。^{②③}この点、真阿や良忠などが顕密仏教に対置しうる普遍性を提示しえなかつたのに対し、蘭溪は「中国」仏教の体現者として振る舞うことで、三国世界觀が内在する中国への憧憬に訴えかけつつ自らの普遍性を表明しえたのであつた。蘭溪が日宋交流を通じて演出した南宋との人脈は——実際は、後述するように円爾に頼る面もあつたが——、日本仏教の独自性・優越性を強調してきた顕密仏教^{②④}とは異なり、自身の仏法が世界標準としての普遍性を有することの証でもあつた。渡来僧や前代の入宋僧が、南宋仏教界との直接的な交渉を重視した理由は、こうした点にも求められる。そして、幕府もまたその価値を認めただからこそ、蘭溪を起用しての禅宗興隆を、日宋交流の支援というかたちで進めたのである。

ただし注意すべきは、蘭溪の魅力も政変後であればこそ、幕府にとつて重みを持ちえるものであつたということである。政変後、時頼は、顕密高僧の大半を鎌倉から追放する一方、圍城寺隆弁を重用して圍城寺へのでこ入れを行い、延暦寺との対立を深刻化させた。^{②⑤}そのため、幕府は隆弁を基軸とした顕密仏教の再編を目指したものの、一二五〇〜六〇年代を通じて、人材不足の解消を十分に実現してはいない。この観点からすれば、幕府が禅宗興隆を通じ、顕密仏教に対置しうる普遍性を求めたのは、顕密依存の軽減を目的としたというよりは、頼るべき顕密僧を欠いた結果ではないか。中世日本における仏教の持つ重みからすれば、先例によらない僧の登用は、政権にとつては大きなリスクを伴つたはずである。もし親時頼の顕密僧で十分な祈禱体制が整備できていたなら、新興勢力にすぎない禅僧をあえて体制に組み込む必要はなかつたはずだ。また、時頼が禅宗を受容した背景として、南宋仏教が持つ儒教的要素が、権力者に統治の指針を提供しえた点を強調する見解もあるが、これについては、建長三年一二月に発覚した頼経派の残党の謀反と思しい了行法師事件^{②⑥}など、政変以来の幕府と九条家をとリまく政情不安を想起したい。得宗専制の起点ともされる時頼執政期における善政・徳政への意識の高まり^{②⑦}も、この時期の幕府体制がいぜんとして不安定であつたことを示していよう。また律宗をふくめ、幕府の統制に従順な仏法^{②⑧}がとくに好まれた背景も、こうした文脈から理解されるべきである。

ところで、蘭溪が北条時頼からの格別の庇護を勝ちえたことは、禅僧集団の形成に決定的な意義を持ったと考えられる。その過程の検討は次章に譲るが、ここで幕府の禅宗興隆政策の定着と関わる部分のみ、先に記しておきたい。

とりわけ一二世紀後半以降、顕密仏教の隆盛の反作用として、顕密の学侶を中心とする仏教界の現状に対する批判もまた、内外において高まっていた。そのなかにあつて、南宋仏教を範とする改革を目指したのが入宋僧であつたが、すくなくとも二三世紀前半の鎌倉において、彼らの多くは顕密の学侶に比して自らを庇護する権力者を十分には確保しえず、広範に存在した批判意識の受け皿たりえる求心力を欠いていた。それゆえ、前稿で論じたように、一二四〇年代前半に円爾が道家の庇護を得たことは、多くの僧侶が禅僧として円爾の下に結集していく主要な契機たりえた。これと同様、蘭溪が時頼の支持を得たことも、南宋仏教志向の僧にとっては、自らの立場を禅僧と表明する動機となりえたはずである。

一方、蘭溪と同じく権力への奉仕を積極的に担うなかで、南宋仏教への志向性を強くは持たなかつた僧を結集させることに成功したのが、蘭溪より遅れて台頭した忍性・叡尊が率いる西大寺系律宗であつた。とりわけ一二六〇年代には、鎌倉における念仏者の中心人物たる新善光寺別当の道教が叡尊と親交を持つようになり、真阿が後に浄光明寺を「持戒念仏寺」と称し、良忠が持戒を旨に念仏宗を發展させたように、「持戒」を旗印として念仏者と律僧との同化が進展する。「増悪無碍」を名目とする念仏者への弾圧を朝廷・幕府が公認したことも、「廉直」にして「無欲」とのイメージを勝ち取つた律僧への接近を促した要因であろう。

仏教界の現状に対する批判意識を持ち、その改革を志向する僧たちが禅僧・律僧として結集していく右のような動きは、このように様々な宗教勢力と幕府―時頼とが接近していく過程で進展したものであつた。他者を否定することなく、自らの優位性や特徴を表明することが求められるなか、南宋仏教のあり方に共感を持つ僧は、日本に根付いていた仏教とは異質な「中国」仏教として顕密仏教への対抗構想を打ち出し、禅僧としてのアイデンティティを確立・先鋭化していく。それに対し、それ以外の多くは、「持戒」を掲げ、「廉直」「無欲」な律僧として、自己の差別化を図つた。平は、政変をう

けた幕府の政策転換として禪宗・律宗の興隆を位置づけるが、それは政変直後からの既定路線ではなく、政変後における幕府の宗教政策に呼応した、多様な宗教勢力による競合と勢力再編の帰結に他ならない。また、幕府による禪宗興隆と律宗興隆に時期的なズレが存在するのも、このためである。

- ① この点は、平雅行「鎌倉仏教論」(『岩波講座日本通史』八(中世二)、岩波書店、一九九四年)にもよりつつ、原田前掲「はじめに」註⑨著書結論が専論として深めている。
- ② 平前掲第一章註②論文。
- ③ 両政変については、上横手雅敬「鎌倉幕府と公家政権」(『岩波講座日本歴史』七(中世一)、岩波書店、一九七五年)および村井章介「執権政治の変質」(『中世の国家と在地社会』校倉書房、二〇〇五年、初出一九八四年)を参照。
- ④ 近年の概説として、菊地大樹「鎌倉仏教の世界」(高橋慎一朗編『史跡で読む日本の歴史六』鎌倉の世界)吉川弘文館、二〇一〇年)、伊藤幸司「東アジアをまたぐ禅宗世界」(荒野ほか前掲「はじめに」註⑤編著取載)、前川健一「新仏教の形成」(『新アジア仏教史』二・日本二)躍動する中世仏教』佼成出版社、二〇一〇年)などを挙げておく。
- ⑤ 「感身学正記」建長四年条および、「元亨釈書」一三(忍性伝)による。
- ⑥ この点は、拙稿「鎌倉中期における日宋貿易の展開と幕府」(『史学雑誌』一一九・一〇)二章一節も参照のこと。
- ⑦ 「大覚禪師墨蹟・尺牘」(『続禪林墨蹟』一〇三)。
- ⑧ 常楽寺については、「吾妻鏡」嘉禎三(一二三三)年二月三日条、宝治二年三月二日「常楽寺鐘銘」(『神奈川県史』中世三九九)、鎌倉市史「社寺編」(吉川弘文館、一九六七年)四一三―四一八頁を参照。
- ⑨ 永井晋「鶴岡社務隆弁と鎌倉の体制仏教」(『金沢北条氏の研究』八)木書店、二〇〇六年)。
- ⑩ 「空華日用工夫略集」三末追抄、『本朝高僧伝』一九(朗普伝)(『大日本仏教全書』一〇一)。
- ⑪ 「永福寺別当次第」(『実相院文書』二六箱一二六番)。史料番号は、京都府教育委員会「京都府古文書等緊急調査報告書 天台宗寺門派実相院古文書目録」に掲げる。なお、当史料については平雅行氏のご教示を得た。
- ⑫ 平雅行「鎌倉寺門派の成立と展開」(『大阪大学大学院文学研究科紀要』四九、二〇〇九年)。
- ⑬ 秋山哲雄「都市鎌倉における永福寺の歴史的位置」(阿部猛編『中世政治史の研究』日本史料研究会、二〇一〇年)。
- ⑭ 永福寺再建供養は、「吾妻鏡」建長元年一月三日条にみえる。
- ⑮ 「吾妻鏡」宝治二年三月二十九日条、建長二年九月十八日条。
- ⑯ 平前掲第一章註②論文。
- ⑰ 「吾妻鏡」同左条。「雑談集」(『中世の文学』三)。「野守鏡」(『群書類従』二七)五〇九頁。
- ⑱ 「吾妻鏡」建長五(一二五三)年一月二十五日条。
- ⑲ 納富常天「道元の鎌倉行化について」(駒沢大学仏教学部研究紀要)三一、一九七三年)。
- ⑳ 「正法眼蔵」仏道・諸法実相。竹内道雄「人物叢書」道元(吉川弘文館、一九三二年)も参照。
- ㉑ 日蓮の思想については、佐藤弘夫「日蓮」(ミネルヴァ書房、二〇〇三年)を参照。

②② 浄光明寺と時頼の關係については、大三輪龍哉「鎌倉時代の浄光明寺」〔大三輪龍彦編『浄光明寺敷地絵図の研究』新人物往来社、二〇〇五年〕を参照。

②③ 最近の成果としては、秋山哲雄「鎌倉と鎌倉幕府」〔『歴史学研究』八五九、二〇〇九年〕がある。

②④ 「中国」仏教の実態は、南宋江南（とりわけ浙江）地域に根ざした仏教であり、華北を含む中国大陸全域で通用しうる価値を持っていたわけではない。だが本稿では、南宋仏教のローカル性が隠蔽されたまま、普遍的な「中国」仏教として認識され、日本で広範に受容された点を重視している。

②⑤ 平雅行「中世仏教における呪術性と合理性」〔国立歴史民俗博物館研究紀要一五七、二〇一〇年〕。

②⑥ 横内裕人「自己認識としての顕密体制と「東アジア」」〔日本中世の仏教と東アジア』塙書房、二〇〇八年〕。

②⑦ 平雅行「鎌倉幕府と延暦寺」〔中尾魏編『中世の寺院体制と社会』吉川弘文館、二〇〇二年、同前掲第一章註②論文〕。

②⑧ 川添前掲「はじめに」註③論文、村井章介「東アジアのなかの日本文化」〔放送大学教育振興会、二〇〇五年〕一一章。

②⑨ 『吾妻鏡』建長三年二月二二、二六日条。この事件については、

村井前掲註③論文、野口実「了行とその周辺」〔『東方学報』七八、京都、二〇〇一年〕も参照。

③⑩ 禅宗の導入のみならず、私が以前検討した建長六年の唐船制限令の発令背景も、基本的にはこの文脈で理解できるだろう（拙稿「鎌倉幕府の「唐船」関係法令の検討」『鎌倉遺文研究』二五、二〇一〇年）。

③⑪ 秋山哲雄「都市鎌倉における北条氏の邸宅と寺院」〔北条氏権力と都市鎌倉』吉川弘文館、二〇〇六年）、森幸夫「人物叢書』北条重時」〔吉川弘文館、二〇一〇年〕などが挙げられる。近年の研究は、時頼の北条氏内部での地位の問題を含め、時頼執政期における北条氏権力の不安定性を重視する傾向にある。

③⑫ 大塚前掲「はじめに」註⑤著書第一章、同前掲「はじめに」註⑤論文〔『東アジアのなかの鎌倉新仏教運動』〕。

③⑬ 栄西門流が、後の蘭溪門流や円爾門流と比して、教団としてのまとまりに欠けるのは、このことも関係しているよう。

③⑭ 『関東往還記』弘長二（一二六二）年七月一九日条。

③⑮ 永仁四（一二九六）年正月三日「真阿讓状」〔浄光明寺文書』『鎌倉遺文』二五一―一八九六九〕。

③⑯ 平雅行「歴史のなかにもみる親鸞」〔法蔵館、二〇一一年〕二〇四―二〇五頁。

第三章 鎌倉禪の形成過程とその背景

第一節 九条道家から北条時頼へ

一三世紀後半以降、鎌倉幕府は禅僧の保護・育成を開始し、鎌倉では蘭溪道隆を中心に禅僧の組織化が進展する。一方、それ以前において、南宋仏教の導入を主導し、禅僧の結集核としての存在感を誇っていたのは、東福寺の円爾であった。

したがって、鎌倉禪の形成は、先行する京都の禅僧集団との関係を捨象しては語れまい。そこで以下、鎌倉を中心とする蘭溪による禅僧の組織化の過程とその背景を、京都との関係を視野に入れつつ再検討していきたい。

一三世紀前半において、入宋僧の外護者として、彼らによる日宋交流を直接的に支援した世俗権力の代表は、幕府ではなく、九条道家であった。その恩恵を強く受けたのが、俊苾門下の泉涌寺僧と円爾門流の東福寺僧である。泉涌寺僧が、道家をはじめとする朝廷の有力者の外護をうけ、入宋僧を核とする僧侶集団として京都における活動基盤を築いていたことは、西谷功の研究に詳しい^①。一方、円爾については、道家が自らの創建した東福寺の開山に円爾を迎え、同寺を南宋風の禅院として入宋僧の中心地へと急浮上させたことが特筆される。道家と東福寺・円爾との関係をめぐると論点は少なくないが、ここでは、すくなくとも南宋仏教の導入という手段の面で、道家と円爾の方針が一致していた点を重視したい^②。というのも、道家―円爾が入宋僧の求心核たりえた理由として、彼らの入宋経験を積極的に評価する道家の姿勢が大きな意味を持つていると考えられるからである。そうしたなか、前稿でみたように、円爾の下に結集した僧たちは、南宋禅院の頂点たる径山の無準師範の仏法を継承する者として、自派の優越性を確信し、僧団として結集していったのである。

しかしそうであればこそ、俊苾門流や円爾門流といった入宋僧たちにとって、宮騒動・宝治合戦をうけて道家が失脚したことは、未曾有の危機と認識されたに違いない。彼らはいまだ発展途上の新興勢力であり、彼らが拠り所とした道家の保護も、その過剰さもあつて周囲からの批判と反発を招いていた^③。円爾が周囲の状況を「近来執見、乱道甚多」と憂い、蘭溪が円爾に宛てて「皇城之側」からの圧迫や「衆喙」について触れ、それらの克服を祈念していることも、政変後の円爾をとりまく環境を示唆しよう。このように道家を失った京都に対し、鎌倉では政変により幕府体制を支えていた顕密僧の主流派が去り、さらに幕府も蘭溪を起用するなど禅宗に好意的な姿勢を示していた。鎌倉禅形成における幕府の禅宗保護政策それ自体の重要性については、先学が指摘しているが、政変による道家の失脚が、幕府の政策の実効性を増大させた面も大いにあろう^④。

こうしてみると、京都で活躍していた泉涌寺僧や東福寺僧のなかに、政変後に京都を離れたり、幕府への接近を試みた者が散見することに気付く。たとえば、泉涌寺僧の承仙（樵谷惟僊）^⑦は、入宋して蘭溪とともに寛元四（一二四六）年に帰国した後、京都を離れ、故郷である信濃の律院であろう安楽寺に住んだ。さらに彼については、建長年間初頭には建長寺にいたこと、そして弘長元（一二六二）年に、再び入宋し、帰国後に安楽寺を禅院に革め、北条氏庶流の塩田家の庇護を受けたことが知られる。同様の観点から興味深いのが、他ならぬ蘭溪の事跡である。彼は来日してしばらくの間、泉涌寺来迎院にいたが^⑧、宝治二年には寿福寺に移っている。とはいえ、一三世紀前半における入宋僧の中心的な活動拠点^⑨が、泉涌寺や東福寺であったことからすれば、幕府の招請もないままに鎌倉に下向するという蘭溪の選択は、不自然ともいえる。だが、これも泉涌寺や東福寺を支えた道家の失脚を考慮すれば、理解しやすい。蘭溪が政変後における京都情勢に危惧を抱いていたことは、円爾への配慮を記した書翰からもうかがえるところである（前掲第一章註^⑦史料a）。

さらに円爾についても、建長年間頃より幕府周辺への姿勢に変化がみられる。はやくも建長元（一二四九）年には、円爾が蘭溪の下に僧一〇人を派遣し、建長寺の「叢林札」を行ったことが知られ、これ以降も、円爾と蘭溪は、書翰の冒頭に「正茲特承^⑩下諭、合掌反復^⑪數過^⑫」と記すように、連絡を取りあっている。これを円爾と蘭溪の単なる親交とみることもできるが、管見の限り、円爾が泉涌寺時代の蘭溪と接触した徴証はなく、径山では同門関係にあったという両者の間には、南宋においても特筆すべき親交はなかったようである。すると、円爾のこうした動きについては、蘭溪との協調にとどまらず、幕府との関係構築を求める円爾の政治戦略としても、理解すべきではなからうか^⑬。

(a) 円爾昔在径山座下、随衆六々時、与足下同处。蓋千万衆中永隔清談。既足下濫道德、於千鈞重。脱利名於一羽輕。……

(b) 北条時頼

(中略) ……大檀守殿、於此段事、深信深行。是即靈山金言地不墜者也。円爾日夕願保守殿長生寿算。又欲高識。禪定殿下為法

純実、志趣不凡。円爾、見同窺約、愚甚刻舟。

(c) 分径山之一燈、誠扇宋朝之遺風、敬慕足下道德・守殿力量、欲趨下風而行

行百丈之規式、如垂慈撰為法本志矣。

右は、円爾が建長二、三年頃に蘭溪に向けて送った書翰の一部である。^⑩ここで円爾は、無準師範下の同門として蘭溪の徳を称え（a）、二人で禅宗を日本で広めようと伝えているわけだが（c）、それだけではない。時頼の名を挙げてその力量への期待を記し（b）、北条時頼の存在を蘭溪と並ぶ禅宗興隆の要として讃えているのである（c）。こうした活動の結果でもあろう。建長六年、円爾は寿福寺に赴き、時頼に禅戒と衣鉢を授けたが、この時、時頼は円爾に「願為法門外護」と述べ、円爾の庇護を表明したとされている。^⑪時頼との面会が遅れたのは、建長四年まで存世していた道家の存在が考慮された結果であろう。政変以前に伽藍自体はほぼ完成していたにも関わらず、東福寺供養が建長七年まで遅れたこととともに、道家失脚の影響の深刻さが窺えよう。このように、円爾の蘭溪―幕府への積極的な働きかけの結果、東福寺の円爾門流は、檀那である道家の権勢失墜という最大の危機を乗り越えたのである。

一方、蘭溪にとつても、円爾からの働きかけは好都合であったはずである。蘭溪は円爾の接近に対し、先の書翰（前掲第一章註⑦史料）で「更望力而主之、使東西盛行、是所願也」と応え、二人で鎌倉・京都を中心に南宋禅を興隆させる意志を伝えている（傍線部b）。蘭溪がこうした姿勢をとつたのは、彼が「中国」仏教を標榜しながらも、実際のところ、南宋仏教界との人脈の面では、円爾に依存せざるをえなかった部分が大きかったからではなからうか。

たとえば、蘭溪は弘長元年頃、弟子の直翁智侃らの入宋に際し、直翁が編纂した自身の語録に、宋僧からの序と跋を得てくるよう命じた。それをうけて直翁らは、海巖法照と虚堂智愚から序と跋を受けて帰国したが、この時、あわせて大川普済に語録を添削してもらっていたことが蘭溪の逆鱗に触れ、これによつて直翁は蘭溪の下を去つたという。^⑫ここから、南宋では通用しなかったとして蘭溪の能力の低さをいうことも、あるいは可能かもしれない。だが、むしろここからは、蘭溪が南宋仏教界の高僧との間に然るべき人脈を持つていなかったということを読み取るべきであろう。この点、南宋五山の第一とされる径山の無準師範に連なる宋僧と確固たる人脈を有する円爾^⑬は、蘭溪とは大きく異なる。それを反映してか、先述した蔵山順空は、三年間の東福寺での修業の後、建長寺に赴いて入宋したが（『元亨釈書』）、在宋中の活動は、円

円門流の人脈によっている。また、蘭溪が弟子である義翁紹仁・葦航道然の入宋に際し、円爾に連絡をしていることも（前掲第一章註⑦史料c）、蘭溪による日宋交流が円爾の人脈に依存していた可能性を示唆する。穿ってみれば、円爾が無準の法を嗣がなかった蘭溪を一貫して無準門下の同門としているのも（前掲註⑫史料a・c）、円爾が蘭溪を取り込み、蘭溪に対する主導権を確保しようとする姿勢の表れかもしれない。

さらに、道家にかわって時頼が自身の庇護下に円爾を引き寄せたことは、渡来僧の来日という面でも、実は重大な意義を持つていた。渡来僧の鎌倉入りは、もちろん直接的には幕府の招請によるものだが、そのみで十分条件たりえたわけではないだろう。第一章第二節でも述べたように、大休正念来日の背景には、円爾門下の入宋僧である無象静照との親交があった。それだけでなく、文応元（一二六〇）年に兀庵普寧が来日したのも、直接的には無準下の知己である円爾の招請によるものだし、無学祖元も来日するや、同じく無準門下として円爾との接触を求めている。^⑩無学については、その立役者の一人であろう西澗子曇が、無学の赴日にあわせて円爾に宛てて書状を送っていることも注目される。^⑪このように、鎌倉禪の立役者として知られる蘭溪・兀庵・大休・無学^⑫の来日は、蘭溪の場合を除けば、いずれも円爾の人脈を介して実現されたといつてよいものであった。

「はじめに」でもふれたように近年、一三世紀前半の京都での活動が念頭に置かれるかたちで、円爾の重要性が注目されている。だが右の考察によれば、それにくわえて、蘭溪に先行して南宋仏教を本格的に受容した円爾が、一三世紀後半の鎌倉禪の形成においても、無視できない重みを有していた。すくなくとも、政変による道家の失脚と、それに伴う円爾と幕府との接近が有した日本禅宗史上の意義は、従来考えられている以上に大きかったといえるのである。

第二節 鎌倉禪の求心力と日本における中国熱

かくして、一二四〇年代には道家の庇護下で、東福寺を最大の核として本格的に結果を始めた日本の禅宗は、一二五〇

年代半ば以降、建長寺の蘭溪と東福寺の円爾を東西の二つの極として、ともに幕府の保護をうけるかたちで拡大・組織化に向かった。とりわけ、円爾と蘭溪がそれぞれの思惑はどうであれ協調路線をとったことの意義は大きく、円爾によって鎌倉が京都と並びうる禅宗の中心地へと押し上げられた面も大いにある。そして一二六〇〜七〇年代を通じて、鎌倉は禅宗の中心地として、その求心力をより一層増大させていく。それを示すように、一三世紀前半とは対照的に、一三世紀第三四半期になると、幕府の政策ないし鎌倉の動向を注視しつつ行動する禅僧の姿が散見するようになる。それはとくに蘭溪以降、相継いで来日し、鎌倉幕府の膝下に迎えられた渡来僧の下を指す動きとして確認される。

たとえば、一翁院豪は栄朝に師事した後、寛元元（一二四三）年に円爾の使僧として径山の無準師範の下に留学したが、この時には悟りに至らず、帰国後、長楽寺に戻っている。だが、文応元（一二六〇）年に無準門下の兀庵普寧が来日するやそれに参じ、弘安二（一二七九）年に来日した無学にもすぐさま師事。無学の下で悟りを得るのである。

また、悟空敬念と東巖慧安の動向にも注意したい。^② 円爾門下の入宋僧である悟空は、正嘉二（一二五八）年秋、大宰府を離れて鎌倉に向かう際、

我聞、西明寺殿（時類）信敬禅法、遣使宋朝、請来蘭溪和尚、建建長寺。鎌倉一境道化大旺。我当往見之。你相隨来也否。

といつて東巖に同行を促している。東巖はそれ以前に入宋を志したが果たせず、博多で悟空と出会い、彼に師事した禅僧である。悟空と東巖は、幕府による宋僧の招請・登用の話を聞き、鎌倉へ向かった。二人は結果的に蘭溪には批判的な立場をとったが、東巖の場合、弘長二（一二六二）年には、「近兀庵和尚、赴（時類）太守崇公請、来朝住建長」という話を悟空から聞き、それに触発されて再度鎌倉に赴いて兀庵に師事している。悟空や東巖のように、入宋僧やそれを取りまく僧が幕府の政策に対して敏感に反応し、鎌倉を目指すようになるのは、悟空の発言からも明らかのように、最新の仏法が幕府の下で活動した渡来僧によってもたらされるからである。ここからは、禅宗の中心地としての鎌倉と、禅宗の庇護者たる幕府が持つ求心力の高まりが、はっきりとみてとれる。しかも、今紹介したのは、あくまで史料で確認できるものすぎ

ない。鎌倉後期になると鎌倉の禪院は数百の寺僧を抱えるまでに成長しており、惟徳や悟空・東嶽のように鎌倉の禪院を
目指す動きは、一三世紀第三四半期以降、広範にみられるはずである。²⁴

それでは、このような鎌倉の求心力の源は、渡来僧の教義（純粹禪）が有する画期性（兼修禪に対する優越性）に求められるべきであろうか。むしろここでは、渡来僧や彼らもたらす最新の仏法が注目を集め、鎌倉の禪院を目指す僧達の動きを惹起した要因として、鎌倉禪の担い手たる渡来僧・入宋僧らが帯びた、南宋文化の伝道者・紹介者としての性格に注目したい。南宋仏教を範とした禅僧や禪院が、外部からそれとして認識されるような外見上の特徴を持ち、それが「中国」風の仏法を標榜するアイデンティティの表明であったことについては、すでに指摘がある。²⁵ また、無住道暁が『雑談集』に記す次の話も興味深い。²⁶ それによれば、東福寺では、尊勝陀羅尼を唱えるなどの坐禅以外の修業が南宋の禪院よりも多く、このことについてある「渡宋ノ老僧」は、「唐様ヲ令レ行給ハ、如シ宋朝「ベシ。」と円爾を非難した。円爾は、これに対して「宋朝ノ僧ハ、座禅ヲ如法ニシテ有レ限（正しい仏法として尊重している）」けれども「日本ノ僧ハ、坐禅行疎略」であるから、「如宋朝「坐禅スベクハ可レ止」とやりこめたという。無住自身は円爾の主張に共感しているようだが、この話は、この「渡宋ノ老僧」のような南宋かぶれの禅僧が多かったことを物語る。時代はやや遡るが、寛元元年には道元が、南宋仏教界の現状を批判するとともに、「おほよそ異域の僧侶なれば、あきらむる道かならずあるらんとおも」つてはならないと強調している。²⁷ これも右のような思潮に対するアンチテーゼの先蹤として位置づけることができそうだ。しかも、南宋風の僧や寺院のあり方を「中国」風とみて、そこに過剰なまでの価値をみいだす思潮は、円爾や渡来僧の周辺のみならず地方寺院にまで広まっていた。入宋僧が住む武蔵国のある小寺院などについて、身の丈にあわないにも関わらず、南宋風の寺院制度や修行法を形式面だけ無理矢理とりいれている様を、無住が皮肉混じりに紹介しているのは、²⁸ そのことを物語つていよう。

従来、鎌倉禪の形成は、純粹禪の受容として評価されてきた。だが、最新の南宋仏教に関する情報源として入宋僧や渡

来僧を擁する東福寺や建長寺の求心力が増幅され、鎌倉を中心に地方にまで禅宗が拡大した背景としては、これらの話にみえる必ずしも教学的な裏付けをもたない中国熱も無視できない。中国熱にかられて東福寺や建長寺に集まった僧は、入宋僧や渡来僧の下で最新の南宋仏教を学び、やがてその少なからぬ者が実際に大陸を目指した。虎関師錬は、一三世紀末の入元ブームを「近時此方庸緇（凡庸な僧）、噪然例入三元土、是遣我国之恥」と批判するが、一三世紀第三四半期の状況も、これと共通するものであろう。「中国」の教養と禅宗特有のレトリックに満ちた詩文・語録を修得した少数者だけが、鎌倉禅の担い手というわけではないのである。と同時に、このことは、当該期の日本仏教界に対する改革の気運が、明確な問題意識と解決方法への十分な自覚を持ち得なかつた人々のなかにも広範に存在したことを如実に示す。中国熱と表裏の関係にある南宋仏教への卑下と憧憬の意識は、日本仏教界の現状への不満や疑問、自省の反映に他ならない。史料上には現れない多くの僧の動向を想定し、鎌倉を目指す僧侶の広範な動きをもって、鎌倉禅の形成の原動力とみなすゆえんである。

だが同時に注意したいのは、南宋文化を採り入れた僧には、彼らの仏法を普遍的な「中国」仏教と認定した幕府によるお墨付きが、与えられていたということである。この点に関して、一二世紀末に朝廷によって、南宋風の装いをした「入唐上人」栄西と「在京上人」大日能忍を対象とする「達磨宗」の停止が命じられ、それが禅僧のアキレス腱となっていたことは重要である。また、先にも触れた道家―円爾に対する批判にも示されるように、南北朝期に至るまで、禅宗はその異質性ゆえに延暦寺僧をはじめとする顕密僧の批難の対象でありつづけた。それゆえに、幕府による認定は、広範に存在した僧俗の中国熱をとりこみ、顕密仏教への批判者をして禅僧としての立場をとらせるにあたって決定的な役割を果たしたとみとおせる。とりわけ、幕府が渡来僧を建長寺の住持に据え、その下で多くの禅僧に入宋を勧めるなど、僧侶の入宋を積極的に評価する姿勢を示し、彼らを起用する場として鎌倉の禅院を位置づけたことの意味は大きい。それを前提に、一三世紀以来（とりわけ後半以降）の日宋仏教界の人的交流の拡大と、一三世紀後半における幕府勢力による貿易参画の本格化^⑤もあわさって、右にみた中国熱は、鎌倉を中心にさらなる高まりをみせることになるのである。

しかも、このような中国熱は、僧侶の世界にとどまるものではなかった。禅宗興隆を主導した北条時頼と続く北条時宗は、しばしば入宋僧を通じて南宋の高僧から法語を求めており、とくに時宗の姿勢は南宋仏教界でも有名だった^④。これを禅宗への深い帰依の表れとみなすのも一案だろうが、時宗は公案への執着ぶりを無学祖元から戒められており、一三世紀後半より顕著になる鎌倉での唐物ブーム^⑤を考慮するならば、一種の舶来品好みと評価した方がよさそうだ。最高権力者自身が牽引することで、中国熱は地方を巻き込み、僧俗を問わない広がりをもつようになったわけである。

これまで、鎌倉禅は、純粹禅の難行性から、その受容階層は武家の上層のなかでもごく一握りに限られたと理解されてきた^⑥。が、狭い意味での教義にとらわれなければ、「中国」風という他の宗教勢力にはない独自性とわかりやすさを禅宗は有していたし、また自らそう喧伝していた。しかも、そこにはその権勢を増大させつつあった幕府のお墨付きが与えられていたのであった。それゆえにこそ禅宗は、唐物ブームに沸く鎌倉において、短期間のうちに他の宗教勢力を凌ぐ程の隆盛を迎えることができたのである。

- ① 西谷功「泉涌寺創建と仏牙舍利」(『戒律文化』七、二〇〇九年)などを参照。
- ② 東福寺を「聖_三洪基於東大、取_三盛業於興福」(『聖一國師年譜』嘉禎二(一二三六)年条)として名付け、「印度・斯那未聞_三斯盛者也」(『建長二年一月「九条道家惣処分状」「鎌倉遺文」一〇一七二五〇)と誇る道家の覇権主義的な志向性と、俊弼・円爾が目指した南宋仏教の導入・実践との間にはたしかに距離がある。だが、道家自らが泉涌寺僧や東福寺僧による日宋交流を直接的に支援したことは動かず、本稿ではその点を重視すべきと考える。
- ③ 宮騷動にあたって頼経との共謀の嫌疑をかけられた道家は、寛元四年七月一六日の「九条道家春日社願文」(『春日社記録』六、『鎌倉遺文』九一六七三)に「天下の衆口にいはく、禅宗を興行して、東福寺にをかんとするによりて、この災難身にきたる歎と云々」と記している。円爾を登用し、東福寺へ過剰な肩入れをする道家の姿勢には、周囲からの強い反発があったことがうかがえよう。
- ④ 後掲註②史料。
- ⑤ 前掲第一章註⑦史料(a)。「皇城之側」が具体的に何かは判然としないが、道家の円爾外護に反対した公家や、比叡山などの顕密寺院が想定されよう。
- ⑥ 斎藤前掲「はじめに」註⑩著書一・二章は、幕府の対禅宗政策を公武をとりまく政治情勢を関連づけて論じており、本稿の立場と通じる。ただし、九条家の「覇権」の残滓を強調し、九条家と北条氏得宗(後には大覚寺統を含む)との渡来僧・有力禅僧をめぐる獲得競争を想定した点で私見とは異なる。これは、東福寺を五山制度下に編成した足

利義満と、それを実現していない得宗の段階差を重視する斎藤説の論理的要請によるものと思われる。

- ⑦ 承仙と樵谷惟僊が同一人物であることやその事蹟は、玉村竹二「信濃別所安楽寺開山樵谷惟僊伝についての私見」(『日本禅宗史論集』上、思文閣出版、一九七六年)を参照。年不詳「三栄元松寄進状裏書」(『建長寺文書』二二二)、『鎌倉市史』史料編(三)も、信濃国安楽寺開山を「樵谷性仙」としており、承仙≠樵谷惟僊とする玉村説を補強しよう。
- ⑧ 『元亨釈書』六(道隆伝)。
- ⑨ 『聖一国師年譜』建長元年条。
- ⑩ 後掲註⑫史料。
- ⑪ 文保二(一一三二)年成立の「慧日山東福禅寺行令規法」(永正二(一一五〇)年写)によれば、東福寺には時頼・時宗・貞時という歴代得宗の忌日法会が設けられている(原田前掲「はじめに」註⑭著書三四二頁)。同史料については、尾崎正善「翻刻・『慧日山東福禅寺行令規法』」(鶴見大学佛教文化研究所紀要)四、一九九九年も参照。
- ⑫ 「聖一国師墨蹟・大覚禅師宛尺牘」(『禅林墨蹟拾遺』日本篇二二)。
なお、ここで円爾と蘭溪の書翰の往復を媒介しているのが、先に触れた樵谷惟僊であった。
- ⑬ 『聖一国師年譜』建長六年条。
- ⑭ 上横手前掲「はじめに」註⑫論文。
- ⑮ 「直翁和尚塔銘」(榎本涉「南宋・元代日中渡航僧伝記集成 附、江戸時代における僧伝集積過程の研究」勉誠出版、二〇一三年)、『大覚禅師語録』(『大日本仏教全書』九五)。この一件については、佐藤秀孝「虚堂智愚と蘭溪道隆」(『禅文化研究所紀要』二四、一九八八年)も参照。
- ⑯ 円爾と南宋仏教界の人脈を論じた最近の成果としては、榎本前掲第一章註⑥著書が、平易かつ具体性に富んでいる。
- ⑰ 『聖一国師年譜』文応元(一二六〇)年条「元亨釈書」六(普寧伝)。
- ⑱ 『聖一国師年譜』弘安二(一二七九)年条。
- ⑲ 『聖一国師年譜』弘安元年条。また、榎本前掲「はじめに」註⑰論文も参照。
- ⑳ ちなみに同時代に生きた無象静照は、その著書「興禅記」で、禅宗興隆の立役者として蘭溪・元庵・無学・大休の名を挙げ、「皆是、宋土之英傑、法門之棟梁也」と記している(『五山文学新集』上)。ただし、「興禅記」には、偽撰説もある(今枝愛真「『興禅護国論』」「日本仏法中興願文」「興禅記」考」『史学雑誌』九四・八、一九八五年)。
- ㉑ 院寮に關しては、平方和夫「長楽寺一翁院寮について」(『駒沢史学』二七、一九八〇年)を参照。
- ㉒ 悟空と東巖の動きについては、「東巖安禅師行実」(『続群書類従』九上)を参照。
- ㉓ 前掲「はじめに」註⑧を参照。ちなみに、建長二年一月の「九条道家惣処分状」(前掲註②)によれば、東福寺僧の定数は一〇〇人であった。
- ㉔ 蘭溪門流の母体には、柴西門流に連なる僧も多いたであろう。政変後も大歇の心は蘭溪と親交を持ち(『大覚禅師語録』法語)、蘭溪も、柴西門流の拠点たる常楽寺や建仁寺の住持となった。蘭溪門流による柴西門流の包摂も、そのなかで進展したのであろう。一二五〇年代における柴西門流から蘭溪門下への勢力交替は、兼修禅から純粹禅へという旧説から自由になれば、南宋仏教への志向性をもつ僧侶集団同士による人的交流の結果ということになろう。
- ㉕ 大塚前掲「はじめに」註⑤著書一章など。
- ㉖ 『雑談集』九ノ六。なお、原田前掲「はじめに」註⑭著書二章も参照。
- ㉗ 『正法眼蔵』仏縁。
- ㉘ 『沙石集』一〇末ノ二(『日本古典文学大系』八五)。

②⑨ 『海藏和尚紀年録』正安元（一一九九）年条。

③⑩ 『百練抄』建久五（一一九四）年七月五日条など。栄西がこの時の「達磨宗」停止を強く意識していたことは、『興禪護国論』で、自身と能忍の「達磨宗」との違いを強調していることから明らかである。

③⑪ これについては、原田前掲「はじめに」註④著書緒論を参照。

③⑫ 天竺―震旦―本朝からなる仏教的三國世界観には、日本国を卑下する意識が不可避免的に内在される。だが、北宋期は南宋期に比べて日中間の人的交流が稀薄で、日本仏教界における天竺・震旦（中国）への志向は観念的なものにとらざるをえず、その影響力も限定的であった。それに対し、一三世紀以降は、憧憬対象となる天竺・震旦が、日宋交流の活性化をうけて、南宋仏教という具体的な形で認識されるように

おわりに

本稿では、鎌倉禪の形成過程について再検討し、一三世紀前半・後半の連続性と段階差を明確にした。最後に本章の内容をまとめ、その意義について、若干の補足をしておきたい。

栄西門流は、政子・源実朝の栄西・退耕行勇への帰依と保護を起点に成長し、多くの入宋僧を輩出した。ただし、栄西門流による南宋仏教の受容は、幕府の政策とは直接交わらなかつたようである。一方、入宋僧の庇護者として日宋交流を推進させた世俗権力としては、泉涌寺や東福寺を支えた九条道家の存在感が際だっている。そして、道家の外護を背景に、一二四〇年代前半には、道家―東福寺円爾を核として、禅僧が結集していったのである。

ところが、宮騒動・宝治合戦は、その流れを断ち切ることになる。

鎌倉では、二つの政変を勝ち抜いた北条時頼によって、新たな幕府体制の構築が目指され、その一環として、園城寺僧

なつた。本稿では、一三世紀後半の中国熱を教義に基づかない直感的なものとして評価するが、中国熱の対象たる「中国」が一定の具体性を伴っていたがゆえに僧俗に広く受容されたという点にも、注意が必要である。

③⑬ 前掲第二章註⑥拙稿。

③⑭ 村井章介「北条時宗と蒙古襲来」（日本放送出版協会、二〇〇一年）一九六―二〇〇頁。

③⑮ 『仏光国師語録』法語「答太守問道法語」（大日本仏教全書）九五―一三九・一四〇頁。村井前掲註⑨著書一九〇・一九一頁。

③⑯ 一三世紀後半における鎌倉での唐物ブームと禅宗興隆の関係性については、前掲第二章註⑥拙稿も参照されたい。

③⑰ 葉貫前掲「はじめに」註③著書。

隆弁を中核に据えての鎌倉顕密仏教界の再編が模索された。そのなかで一時的にせよ祈禱僧として台頭した栄西門流の大歇了心の手引きにより、時頼と蘭溪道隆の会いは実現した。その意味において従来、京都文化からの自立や顕密仏教への依存軽減のための純粹禪導入の端緒とみなされてきた蘭溪の登用は、幕府が目指した鎌倉顕密仏教界の再編の副産物にすぎない。とはいえ、渡来僧を軸とする幕府の禪宗興隆政策は、政変後の幕府体制の不安定性ゆえに高まっていた徳政への意識や僧への統制志向をうけて、おそくとも建長三（一二五二）年に事始がなされた建長寺の創建までには確立していたようである。その上に、道家の失脚による京都の求心力低下も作用し、建長寺を拠点とする蘭溪門流は、幕府からの保護を背景にしつつ、東福寺の円爾門流が構築してきた人脈やノウハウを共有・継承するかたちで、成長を遂げたのである。以上をふまえ、次の三点を強調しておきたい。一つは、鎌倉禪の形成において、政変を契機とする京都・鎌倉における政治情勢の激変が、決定的な意義を有したということである。もともとその後、鎌倉が禪宗の中心地として、より一層の発展をとげた背景には、やはり幕府が招請した渡来僧の存在が欠かせない。そのため、鎌倉禪の形成史は、鎌倉における渡来僧―北条氏（武家上層）の關係の深まりと純粹禪の受容過程として、これまで構想・叙述されてきた。しかし、三章一節で述べたように、渡来僧の招請にあたって円爾が築いていた南宋との人脈が果たした役割は大きい。その点からしても、円爾と幕府の接近をもたらした要因として、道家失脚の契機たる政変の規定性を看過することはできないのである。

くわえて重要なのが、渡来僧が率いる鎌倉禪の成長として、それは渡来僧が将来した教義が日本で受容される過程として単純化できるものではないということである。本稿では、鎌倉禪を担う宗教勢力が急成長を遂げた契機とその主要因を、宗教勢力内部の動向や彼らの教義の画期性よりもむしろ、政変後の政治情勢に対応した宗教者の選択・戦略や幕府の宗教政策、そして広範な僧俗を突き動かした中国熱に求めた。多様な主体の動向の総体として鎌倉禪の形成をとらえるこうした観点からすれば、やがて鎌倉後期以降、禪宗は日本列島内において広く定着することになるが、それは時頼ないし幕府の政策や、高僧たちの当初の狙いを越える結果であったということになろう。

もつとも、鎌倉禅の形成過程を、明確な意図を持つ主体による一貫した働きかけの結果ではないとする本稿が意図するところは、鎌倉禅形成の原動力について、いたずらに論点を拡散させることではない。むしろ私は、仏教界の現状に対して不満や批判意識を持つ僧が鎌倉に向かい、禅僧としての立場を選択する動きや、一三世紀後半以降における中国熱の高まりを根底で規定していたのは、幕府が禅僧・禅宗に与えたお墨付き（保護政策）であったことを主張している。鎌倉禅の形成に帰結した様々な主体の多様な運動の方向性に対して、幕府政策が結果的に一定のルールを敷く役割を果たしたという事実を、直視すべきと考えるからである。

ひるがえって、近年の研究では、権力側が仏教を意図的に利用したり、個人の仏教思想に介入することの限界性から、宗教政策論への疑問が呈されることが多い^①。そして、宗教者の自己改革や実践の運動など、宗教それ自体の内容に即して論じようとする傾向が強いように思われる。たしかに、それによつて中世日本の社会を覆っていた宗教世界の豊かさが光が当てられるなど新たに得られた研究成果は多くある。またそれは日本中世史を今後一層奥深いものとしていくであろう。しかしながら、権力側の政策が現実社会にそのまま直接反映されないことは当然であり、なんら驚くべきことではないともいえる。むしろ私は、右のような研究潮流のなかで国家権力が——仮に同時代に生きた人々（そのなかには権力者の側も含まれる）がそれに無自覚であったにせよ——、現実社会の方向性を大きく規定しうるし、また規定していたという事実が過小評価されるならば、そのことの方が問題であると考える。振り返れば、黒田俊雄の頭密体制論は、そのような国家権力の存在に注意を喚起する学説でもあった。ポスト・モダンの立場から問題提起がある程度定着してきた現在だからこそ、これを改めて継承・批判しながら、国家の枠組みをときに相対化し、あるいは強化するような人びとの活動を追求していくことが求められよう。

① この点については、大塚前掲「はじめに」註⑤著書序章を参照。

〔付記〕 本稿は、平成二二～二四・二六年度科学研究費補助金（特別研究員奨励費）による研究成果の一部である。

Formation of the Kamakura Zen Sect
in the Third Quarter of the Thirteenth Century

by

NAKAMURA Tsubasa

Throughout the third quarter of the thirteenth century, the Zen sect in Kamakura led by Lanxi Daolong (Jp. Rankei Doryu, a Chinese Zen master who had moved from Southern Song to Japan in 1246, was being established under the patronage of the Kamakura shogunate. The turning point in its establishment was the Kangen-Hoji coup, which was the struggle for leadership between *shikken*, the regent for the shogun, Hojo Tokiyori, and ex-shogun Kujo Yoritsune, in 1246-1247. After that point, the Kamakura shogunate headed by Tokiyori, the victor in the coup, changed its religious policies. Tokiyori removed pro-Yoritsune monks, who were the majority in the Kamakura *kenmitsu* (exoteric and esoteric) sects, and also began to reorganize *kenmitsu* sects. Tokiyori's policy was not entirely out of the ordinary, because the *kenmitsu* sects composed of the eight traditional sects, which were the six Nara schools and Tendai and Shingon sects, provided the general ideological framework in the Kamakura era. However, his reorganization was not completely successful, and Tokiyori started to support the Zen sect as an alternative to the *kenmitsu* sects. Tokiyori in fact constructed the Kencho-ji temple, which was the first full-brown Zen temple in Kamakura, and appointed Rankei as the chief priest of that temple.

The Kangen-Hoji coup was also a turning point for the Zen sect in Kyoto. The most influential patron of Zen monks in Japan had previously been Kujo Michiie, who was the father of Yoritsune and who gained hegemony in the imperial court. Michiie founded the Tofuku-ji temple in Kyoto and in 1243 appointed Enni, who had returned to Japan after studying Zen in Southern Song, as the founding priest. However, Enni was fell into obscurity when Michiie was overthrown during the Kangen-Hoji coup. In order to overcome this difficult situation, Enni approached Rankei and Tokiyori. The change in Enni's position turned out to be favorable for Rankei and the Kamakura Zen sect. Because Enni had stronger connections with the Zen sect in Southern

Song than did Rankei, Rankei needed Enni to use his personal connections there to help with the development of the Kamakura Zen sect. Thus, after the 1250s, the Kamakura Zen sect grew due to the cooperative relations between Rankei and Enni, who were both under the protection of the Kamakura shogunate. Although some scholars discuss the formation of the Kamakura Zen sect as a movement that confined to Kamakura, we have to note the significance of Enni and the political situation of Kyoto during that period.

In the 1260-70s, more and more monks feeling dissatisfaction and a sense of wrongness with the *kenmitsu* sects set out for Kamakura, causing the Kamakura shogunate to invite Chinese monks who had held higher positions in Southern Song than Rankei had held to be leaders of the Kamakura Zen sect. On this point, we should not regard the appearance of these Chinese monks as being due to the preeminence of their doctrine. It is important to note that many Japanese monks at that time regarded—or misunderstood, in hindsight—Kamakura Zen monks from Southern Song to be the embodiment of universal Buddhism (considered more excellent than Japanese *kenmitsu* Buddhism), leading the Japanese Zen monks to not only develop a strong desire for Southern Song Buddhism but to actually act like Chinese monks and imitate Chinese manners. I call this movement “China fever.”

With this in mind, we must also pay close attention to how the religious policy of the Kamakura shogunate gave a fixed direction to the various movements impelled by “China fever.” The Kamakura shogunate created institutions to which they could appoint Zen monks, who had never been given official positions because they practiced different rituals and had a different training system than the *kenmitsu* monks. Thus, many monks with dissatisfaction and a sense of wrongness with the *kenmitsu* sects, and compelled by “China fever,” raise the identity as Zen monks in response to the policy of the Kamakura shogunate.