

無住道暁の「方便」説と人間観

吉原 健雄

問題の所在

『沙石集』の著者無住道暁（嘉禄二・一二二六年—正和元・一二三二年）が特定の教や行への「偏執」を否定したことを、我々はよく知っている。この無住の態度は、「無住のころは鎌倉新仏教が盛んで、法然、親鸞、日蓮、一遍などが、それぞれの宗を固執する態度とは、まったく異なり、一宗一派には捉われず、顕密禪浄を自在に説いた」^①と評されるように、鎌倉新仏教の対極に位置すると理解されてきた。このように、対立する思想を措定し、その思想から逆照射するかたちで無住を理解するという方法は、鎌倉仏教の総

体的把握の枠組みとして〈新仏教／旧仏教〉図式に加えて、〈顕密仏教／異端〉図式が提示されている今日においても、変化していない。単に変化していないだけではない。むしろ、対立図式の措定による無住理解は、顕密仏教論の登場とその精緻化によってより強化されているとさえいえるだろう。『沙石集』巻第一最終話において、無住は、専修念仏者による神祇不拝・余仏不信という「偏執」を批判する。この専修念仏者への批判は、「興福寺奏状」などとならんで、〈顕密仏教／異端〉の思想的対立を典型的に示す言説と位置づけられている。黒田俊雄、平雅行、佐藤弘夫、佐々木馨氏らは、この無住の融和的態度を顕密仏教的であると理解している。こういった研究とその方法が、無住のイメー

ジを形成してきたといつてよいだろう。

このように新仏教・異端からの逆照射によって無住を理解する従来の方法は、もちろん妥当なものであり、鎌倉仏教研究の枠組みの構築のために果たした意義は大きい。しかし、無住という一人の思想家を理解するうえで、対立思想からの逆照射という方法のみでは、実は不十分なのではないか。無住研究において求められるべき課題は、「偏執」の否定をもたらした思想の構造そのものを解明することであり、さらに、この思想の特徴を、無住が批判した新仏教・異端という外部の対立存在からの逆照射によってではなく、彼自身が身をおいていた旧仏教・顕密仏教、とりわけ禅僧・律僧⁵⁰という、いわば内部の思想との比較を通じて検証することであると考える。

そこで、本稿では、田爾弁円や叡尊・忍性ら禅僧・律僧の思想を参照しつつ、無住の宗教思想を、認識と実践の基盤となる教行論に着目して検討する。具体的には、すべての教・行を究極視・並列視する概念である「方便」説と、能力の高下にかかわらず仏道修行に破綻・挫折しがちな人間の「弱さ」についての無住の言説を検討する。この二つの概念によって、顕密仏教の思想とも異質なものととして、無住の思想が浮上してくるであろう。そして、この「方便」説と「弱さ」が、後半生に展開された『沙石集』『雑談集』

『聖財集』『妻鏡』などの著作活動の契機となったことを指摘する。

一 「方便」説

専修念仏者の神祇不拝・余仏不信にみられるような、特定の教や行への「偏執」を否定することが無住の特徴である。「偏執」を否定する融和的態度が、無住を旧仏教・顕密仏教側の存在とみなす従来の説の根拠になっている。

だが、無住は顕密仏教と共通する融和的姿勢を示しつつ、一般的な顕密仏教とは異質な思想をもっていると考えられる。本節では、無住の特徴である融和的な「偏執」否定の思想的基盤が、「方便」説にあることを指摘し、その特質を検討する。また、その過程で、一般的な顕密仏教における仏法観と無住の思想の差異にも言及する。

最初に、無住の教行論の基本的主張をみておく。『雑談集』は、

一代諸教ノ中ニ、大乘・小乗、權教・実教、顕宗・密宗、論家・釈家、部八宗ニワカレテ、義万差ニ連レリ。或ハ万法皆空ノ旨ヲ説キ、或ハ諸法空有ノ心明セリ。或ハ五性格別ノ義ヲ立テ、或ハ悉有仏性ノ言バラ談ズ。

宗々ニ甚深ノ正義ノ旨ヲ論ズ。皆是経論ノ実理也。亦如来ノ金言也。或ハ機ヲ調ヘ是ヲ説キ、或ハ時ヲカ、ミテ此ヲ教ヘ、何カ浅、何カ深トモ、是非ヲワキマヘガタシ。彼モ教、是モ教、互ニ偏執スベカラズ。説ノ如ク行ゼバ、トモニ同ク菩提ヲ証得スベシ。⁽⁷⁾

という。多様な教学をもつ各宗が主張する教について、全ては釈尊の説であり、それぞれの行を實踐すれば等しく悟りに到ることを述べたこの主張は、『沙石集』序の、

道ニ入ル方便一ツニ非ズ。悟ヲ開ク因縁はレ多シ。其大キナル意ヲ知レバ、諸教異ナラズ。修スレバ万行旨ミナ同ジキ者哉。⁽⁸⁾

と内容上呼応している。「諸教異ナラズ」「修スレバ万行旨ミナ同ジキ者哉」というように、差異がある教・行は、すべて「方便」として並列されており、実践するならば「トモニ同ク菩提ヲ証得スベシ」というように、同一の到達点に至るものであるとされている。諸宗に対して融和的であった無住の、個別の教・行への「偏執」否定の思想的前提は、諸教・諸行を「方便」とみなす説にあるといつてよい。一般に、方便とは、真実教・真実行に対する方便教・方便行というように、教・行に上下を設定したうえで、相対的に劣った、仮の教・行を意味するものと考えてよい。

しかし、無住の「方便」説は、二つの点で通常の意味と

は異なっている。その二つの特徴のうち、第一は、「方便」は仏の般若すなわち究極の智慧と一体として位置づけられていること、すなわち「方便」の究極視がなされていることである。第二は、「方便」である諸教行が、包括的に同一の価値を持つものであるとされていること、すなわち、「方便」の並列視がなされていることである。これらの特徴は、無住の思想構造の上で大きな意義をもち、また同時代の他の思想家と比較して特徴となっていると考えられる。以下、この究極視・並列視の二点について検討しよう。

第一に、「方便」の究極視について。教理解説的傾向の強い著作である『聖財集』は、「方便」すなわち「遍和」と般若の同一を主張する。

般若ハ梵語、此ニハ智恵ト云フ。……遍和ハ方便ノ梵語、大悲ノ権用也。無知ノ般若ハ金ノ如シ。遍和ノ方便ハ、器ノ如シ。其体ハ一ナレトモ、其相仮分タリ。水波、灯光ノ、体用ノ如シ。相離ルヘカラス。⁽⁹⁾

『肇論』云、「遍和般若ハ大慧ノ称也。不染塵累般若力、適化衆生、遍和功」ト云々。『浄名』云、「有方便慧ハ解也」ト云、コレ大恵也。「無方便慧ハ縛也」ト云、コレ小恵、二乗ノ慧也。遍和ハ方便ノ

梵語也。遍和般若ト讀ムベシ。有「方便」之恵形也。¹⁰

「遍和般若は大慧の称なり」といい、「遍和般若と読むべし。方便あるの恵形也」というように、仏の大いなる智慧は「方便」と一体視される。「方便」とは、一般的には、「真理そのものではなく、衆生を真理に導くための仮の手だて」といった意味であるが、無住は、「方便」を「般若」と同体であるとするので、「方便」の価値を高揚しているのである。

この史料では、「方便」と仏智の一致の經典上の根拠は、『肇論』・『維摩經』にあるとされるが、「方便」を究極視する經典上の最大の根拠は、『大日經』にあると考えられる。無住は『大日經』を引用して以下のように述べる。

『大日經』三句ノ法門ト云ハ、菩提為因、大悲為根、方便為究竟。……方便有_レ二。向上方便ハ、金ヲ柔軟ニ成力如シ。大悲ノ修行ニ利ヲ兼タリ。向下方便ハ金ヲ種々ノ器物ニ作ルカ如シ。是正ク二利究竟ノ方便也。……開權顯実ノ談ヲ思ヘハ、三乘五乘皆一仏乗ナルガ如ク、密家ノ学イヅレノ乗力捨_レン¹¹。

金と器の譬喩によつて体（本質）・相（形相）を説明する点で、この無住の記述は、先の『聖財集』の「無知ノ般若ハ金ノ如シ。遍和ノ方便ハ、器ノ如シ。其体ハ一ナレトモ、其相仮分タリ」（註（9）前掲）の論と同じく、般若と方便の関係

を論じている。『大日經』には

世尊如_レ是智慧、以_レ何為_レ因、云何為_レ根、云何究竟。

……仏言、「菩提心為_レ因、悲為_レ根本、方便為_レ究竟¹²」。とあり、仏の最高の知恵である一切智慧は、「方便」を究極とすると説いている。無住はこの説を引用して、仏の知恵と関連づけて「方便」を究極とするのである。

『大日經』のもっとも基本的な注釈書である『大日經義釈』によつて、「方便」の究極視の問題をさらに補足しよう。

「方便為_レ究竟」者、謂_レ万行円極無_レ可_レ復増¹³。応物之権、究竟尽_レ能事¹⁴。是醍醐妙果、三密之原也。

『大日經義釈』は、「すべての行は完全で究極なのであり、付け加えるべきものはない。個別のありように対応してその時々になされる仮の行は、そのまま究極の価値をもつ。この行は仏の悟りの結果なのであり、身口意三密の源なのだ」という。無住は、この『大日經』の方便究竟説を用いて、「応物之権」である「方便」を究極視するという自己の教行論を基礎づけたのである。

無住の思想における密教の意味については、すでに早い時期に、個人救済の易行としての陀羅尼の意義を称名念仏と比較した研究がなされ、また、本尊論の視点から諸仏の習合の発想が指摘されてきた。とくに後者の視点で、大隅和雄氏は、「東寺末流」という自称に着目して、無住に阿

弥陀・大日など諸仏の習合の発想が見られることを、「習合の触媒的役割を果たしたのは「東寺末流」(『雜誌集』末尾で自らに冠したことば、東寺末流金剛仏子道曉と記している)の真言であった」と理解され、密教僧としての無住理解に道を開かれた^⑮。

本節で検討しているように、「方便」説についても、やはり密教の発想が基盤にあると考えるべきであろう。無住は「真言志有テ、三十六歳、菩提山ニ登テ、如形東寺ノ三宝院ノ一流肝要伝了」というように大和菩提山正暦寺で東密三宝院流を受け、さらに「東福寺ノ開山ノ下ニ詣シニ、天台ノ灌頂・谷ノ合行・秘密灌頂、事ノ次ニ伝了」『大日経義釈』・『永嘉集』・『菩提心論』・『肝要』ノ録ナド聞了^⑯というように東福寺の円爾弁円から台密を相承している。これらは、西大寺系律僧、東福寺系禅僧としての相承がなされたことを示すものであろう。「方便」の究極視は、東密および台密の修学を通じて得た、『大日経』の方便究竟説を受容した結果であるといつてよいと考える。

「方便」説の第二の特徴である、諸教行の並列視は、さきにみた史料(註⑪)の後半「開権顕実ノ談ヲ思ヘハ、三乗五乗皆一仏乗ナルガ如ク、密家ノ学イヅレノ乗カ捨シ」に関わってくる。ここにいうように、無住が考えた「方便」

説には、顕教の絶待判との類比で示されるように、諸教行の並列的・包括的肯定という特徴がある。諸教行の並列は、個々の「方便」を究極視する密教説の当然の帰結であるともいえるが、他の思想家と比較して無住の特徴を考えると、単に密教の受容として理解してしまうのは不十分だと思われる。ここでは、「方便」説の第二の特徴である並列視の問題を、無住の禅および台密の師である円爾弁円との比較を通じて検討してみたい。注目するのは、禅教一致を主張する際に使う「方便」という概念の意義付けである。

最初に『沙石集』における無住の「方便」説について見ておこう。

禅教ノ差別ハ方便ノ位ニアリ。実証ノ時ハコトナルベカラズトミヘタリ。故ニ古徳云、「教ハ仏ノ言バ、禅ハ仏ノ心、諸仏ハ心口相応ス」ト云ヘリ。……然ヲ当世ノ学人、中古ノ先達ニハ風情カワリテ、禅宗ノ人ハ、教門トテクタシイヤシミ、教学ノ輩ハ、達磨ト云テ、アヤシミノネム。トモニ心エラレズ。機ヲ引ク方便コトナレドモ、道ヲ悟ル実証ハ、マタクヲナジカルベシ。^⑰

《教ハ仏の言説》と《禅ハ仏の心》では「方便」は異なるが、「実証」すなわち悟りは同一なのだ、と無住は解釈する。同一な悟りをもたらす「方便」というレベルで、教と禅は平等とされ、包括される。この《教ハ仏の言説・禅

「仏の心」という考え方を、円爾も『坐禪論』で解説しているが、その理解が無住とは大いに異なることは重要である。

問、此禪門ヲ諸宗ノ根本トイヘルコト如何。

答曰、禪トハ仏心ナリ、律トハ外相ナリ、教ハ言説ナリ、称名ハ方便ナリ。コレヲノ三昧ミナ仏心ヨリ出タリ。故ニ此宗ヲ根本トスルナリ。¹⁹⁾

坐禪ノ宗門ト云ハ、大解脱ノ道ナリ。諸法ハ皆此門ヨリ流出シ、万行モミナ此道ヨリ通達シ、智慧神通ノ妙用モ此中ヨリ生ジ、人天ノ性命モ此中ヨリ開ケタリ。故ニ諸仏スデニ此門ニ安住シ、菩薩モ亦行ジテ此道ニ入ル。乃至小乗外道モ行ズトイヘドモ、未ダ正路ニカナハズ。凡ソ顕密ノ諸宗モ此道ヲ得テ自証トス。故ニ祖師ノ云ク、「十方ノ智者ミナ此宗ニ入ル」ト宣ベタマヘリ。²⁰⁾

無住の「教ハ仏ノ言バ、禪ハ仏ノ心」、円爾の「禪トハ仏心ナリ、教ハ言説ナリ」という言葉は、ともに「教ハ仏の言説・禪ハ仏の心」という考え方を示している。この考え方は、圭峰宗密『禪源諸詮集都序』における

諸宗始祖即是釈迦。經是仏語、禪是仏意、諸仏心口必不相違²¹⁾。

という一節を典拠としている。無住・円爾と圭峰宗密の差異も興味深いが、今は、圭峰宗密についての考察は省き、無住と円爾の比較をすすめたい。

円爾は、禪を根本とし、禪から全ての教・行が発生するという。禪が中心であり、禪以外は周縁的存在なのである。禪僧円爾は、禪を根本・中心とする体系性をもった仏法観をもっていた、といえる。この史料では方便とは称名念仏のみを意味している。円爾がいう方便とは、禪に對置される、特定のしかも禪よりも劣った行に限定されているのである。

無住は、禪と教を「方便」として並列させており、禪を中心的価値とはしない。無住と円爾の相違は、単に禪の価値づけについてだけではない。そもそも無住は、『聖財集』や『雑談集』において、何が中心であるのか、というような発想をしていない。「方便」説をとえる無住は、全ての教・行に、「方便」としての、対等かつ究極の価値があるとす。無住と円爾では、中心的価値を設定するかしないか、体系性を志向するかしないかというレベルで、思考の構造が異なっているのである。

ここで補足しておくなら、もちろん円爾は台密の思想をもっており、その弟子である無住の密教理解は、円爾の影響を濃厚に受けているといつてよい。例えば、円爾の『大

日経見聞』の所説²²をそのまま無住が「故東福寺開山ノ義」「禪師又愛之」というように引用する部分などに、具体的な影響関係が読みとれる²³。しかし、このような共通面とは別に、「方便」の位置づけについては、差異がある。禪を中心におき、方便を周縁的なものとする円爾の発想を、無住は継承しなかった。中心となる行や教えを設定しない、つまり体系を志向せず、すべてを包括し、並列させる無住の発想は、「方便」説の第二の特徴とみなしうる。全ての教・行の並列視は、「偏執」を否定するうえで、重要な論拠となっている。

「道理必然、偏立成失」トテ、道理アル事モ、偏執シテ、只コレナリト思ハ失也ト天台ノ師釈シ給ヘリ。²⁴と『聖財集』でいうように、それ自体は正当である教・行であつても、他をおとしめてその教・行のみが最高の価値であると主張するならば、その主張は誤りだとされる。こうした並列視の発想が、禪を中心とする円爾と無住の発想を分けるものと考えられよう。

以上、無住の「方便」説を、究極視・並列視という二つの点で考察した。ここで、同時代の宗教思想における無住の特徴を付言しておこう。

従来の研究では、無住による多様な教行の価値の容認は、

宗教的価値を限定し一元化する新仏教・異端の論理と対比されてきた。こういった研究史上の枠組みによって、顕密仏教の範疇に無住は位置づけられている。確かに、階層的機根観を前提として、各人が自己にふさわしい教・行を実践するという顕密仏教の考え方は、「行ハ種々ニ差別シテ、先ヅ可レ專²⁵有縁一門²⁶也」という無住の言説に通じるものがある。

しかし、「方便」説によつて、諸教行を等しく究極視・並列視する無住の立場は、新仏教のみならず、自宗とその教・行を優位におき他宗を劣位におく顕密仏教諸宗による自己の価値序列の体系への執着も、批判の対象としている。教門において自宗を至上とする価値意識が理論化・組織化されると教相判釈となるが、無住はそうした教相判釈とは無縁であるといえよう。その意味で、無住は、新仏教ばかりではなく、顕密仏教の教行論とも異質な立場に立っていたといわねばならない。

本節で検討した「方便」の並列視・究極視という二つの特徴から、無住が旧仏教・顕密仏教とは異質な側面があることが説明できよう。

二 人間観

次に、なぜこのように特異な「方便」説を無住がもつにいたったのか、という問題を考えていきたい。『大日経』の方便究竟説は当時の密教を学んでいた僧にとつては周知のものであつたろうし、台密の伝法の師として、円爾は無住に濃厚な影響を与えている。しかし、密教的思想を融和の原理としていた顕密仏教諸宗は、諸教行を究極視・並列視する無住のような「方便」説を主張したわけではない。

無住と顕密仏教諸宗との相違は、無住による顕密仏教の「偏執」への批判や、前節で検討した円爾と無住の差異をみればあきらかに存在する。これらのことを考えると、「方便」説の思想的基盤が密教にあると指摘するだけでは不十分であり、さらに考察をすすめて、無住が「方便」説を主張するにいたった、無住なりの固有のモチベーションの存在を考慮しなければならないはずだ。

本稿は、「方便」説の基盤として、一時期は律僧であり禅僧であつた無住が、戒律・禅に挫折したという個人的経歴から生じる、自己認識や他者認識があると考ええる。この挫折の問題を、人間観の問題として検討したい。

『雑談集』において、無住は律僧・禅僧としての自分の

過去を回想している。

貧道二十八歳ノ時、遁世ノ門ニ入テ律学及ニ六七年^二。
四十余ノ歳マデ、随分ニ持斎・梵行無^レ退転^一侍シガ、
病縁ニ事寄セ懈怠ノ心自然ニ無^レ正体^一。……形ハ如法
ノ律僧ニ似テ如法ナラズ。威儀闕タリ。⁽²⁶⁾

三十五歳、寿福寺ニ住シテ、悲願長老ノ下ニシテ、釈
論・円覚経講ヲ聞（釈論二十七歳世良田ニテ聞^レ之^一）。
坐禅ナド行ジ侍リシガ、一年マデモナクシテ、脚氣持
病ニテ、坐禅心ニ不^レ叶^一。⁽²⁷⁾

（*（へ）内は割註）

律については病氣のために持斎・持戒が不可能であつたとし、禅については脚氣のために坐禅が不可能であつたという。このような挫折の体験を経て、無住は、律僧・禅僧の集団から排除されていった。

律儀依^レ病縁^一廢ル故ニ、律僧ハ戒行疎ナル事ヲ見テ、
邪見放逸者ト思テ、不^レ相親近^一。但有^レ心律僧ハ、強
ニ不^レ惡^一。禅僧ハ教者ト思下シテ不^レ愛^一。名僧ハ遁世ノ
者トテ、思下シテ疎ク思ヘリ。仍知音尤トモ希也。同
心ナル人甚ダ少シ。⁽²⁸⁾

持斎・持戒をなしえない無住は、律僧から「邪見放逸」である破戒僧とみられ、坐禅を実践しない無住は、禅僧からは教学を専らにする学問僧であるとみられた。その結果、

律僧や禪僧の集団からは疎外されていくことになった。このように、律僧・禪僧であった無住は、著作のいたるところで実践における不可能性を繰り返し強調している。

行の達成が不可能であるという認識は、無住本人にかぎらず、無住の弟子たちにも共通して見いだされている。

「弟子眷属多ケレバ、自行ノ障タリ。己家・他家ヲ棄テ、閑静ノ処ニシテ、專可^レ行」(遺教経取意)……ナマジイニ伝法ノ志有テ、弟子門徒少々教ヘ導キ、無縁ノ寺ニハ、住持シ侍ル事多年。澆風ノ所^レ扇、如法ノ同宿如^レ無。始ハ持、後ニ捨ツル輩ノミ多シ。伝灯之志、未^レ遂^レ之。……同宿下部等、扶持スル事益甚少ク、失多キ歟。弟子眷属多ケレバ、弥ヨ我要ニ不^レ立。律ノ中ニ「弟子一人有レバ、水瓶ニ水滴、二人有レバ水半也。三人有レバ水瓶打破ル」ト云ヘリ。水瓶破ラル、マデノ事ハ侍ラネドモ、多ノ時ハ水モ入ラズ。³⁰⁾

長母寺の弟子をさして、はじめは行を実践するが、後には放棄してしまう弟子が多い、法門を伝えようとしてもいまだにできない、というように、無住自身と同じく弟子たちもまた、不完全な行しかなしえなとみなされている。

ここで無住が嘆く、弟子の実態やその能力の限界については、弟子を叱責・勧励して学問・修行に向かわせるためのレトリックと解釈するよりも、むしろ長母寺における弟

子たちの事実として受け止めるべきであろう。嘉元三(一三〇五)年に、無住が長母寺住持を隠退する時に残した「置文」には、以下の記述が見える。

位^ニ故東福開山座下^ニ、顕密禪教大綱聞^レ之。雖^レ不^レ得^ニ其旨^一、伝燈之志挿^ニ心中^一。仍同法中択^ニ其機量^一、可^レ付^ニ当寺^一。於^ニ此順一房^一、自^ニ六歳^一養育、兄弟師資親子骨肉、連理因縁不^レ浅。学雖^レ不^レ広、於^ニ禪門^一稽古經^ニ年^一。仍為^ニ当寺藏主^一。據^ニ人法守^一寺門、有^ニ機量^一仁相計可^ニ付属^一。亦顯密法門、先達智人、有^ニ縁知識相求^一、可^レ為^ニ長老^一。³¹⁾

この「置文」で、無住は、禪についてのみ「学問は広くはないが」といいながらもかううじて後継者を指名している。しかし、顕密の教門については有縁の師を長老とするべきであるとし、弟子の中から指導者を任命してはいない。また、戒律面やその後継者にいたっては、言及すらされていない。四〇年あまりにわたる長母寺生活において、禪については自分の門弟から後継者を選任できたが、顕密の教門や戒律については選任しなかった事実が読みとれよう。無住は、顕教・密教・戒律の面では満足な弟子を育て得なかったのではないか。

従来の無住研究において、無住が主として禪僧として理解され、顕教・密教・戒律の側面が軽視されてきたのは、

この後継者の選定によって、西大寺系律僧との関わりをももっていた長母寺が東福寺系臨済宗に定着したことによるであろう。禪をふくめ顕教・密教・戒律について、行としての挫折・破綻、学としての不徹底を一樣に認めているにもかかわらず、禪についてのみ後継者を指名しえているのは、無住が著作で強調した「一心」すなわち心の安定という実践課題が、顕教・密教・戒律よりも、禪とより大きく共通性をもつことに由来すると考えられる。この「心」の安定は、密教や浄土教の受容、經典読誦の重視、和歌論の構築といった諸の特徴とも通じる、無住の修行論の基調をなすが、この問題については別稿を期したい。

以上の史料にみられる自己認識・他者認識から、無住の人間観が、破綻・挫折を繰り返す、不完全で「弱い」人間像を特徴としていることがわかる。

凡夫未断惑ノ故ニ、縦ヒ雖レ犯レ戒、仏法修行、又其志深クシテ住「寺院」著「法衣」常懷「慚愧心」、懺悔修行セバ、若シ行業勢多クハ定テ可レ消「罪障」……依レ縁犯レ戒、凡夫ノ常ノ習也。依レ之一向不レ可レ棄「仏行」。

常懷慚愧シテ、以「仏行」可レ消「仏行」。何ンゾ一向ニ犯戒シ永棄「道行」哉。尤モ可レ弁事也。³³

「凡夫は煩惱を断っていないために戒を犯す」、「縁にふれて戒を犯すのは凡夫の日常の習慣だ」といった、破戒をさ

けられない人間像を、無住は常に念頭においている。通常の律僧であれば、破戒は発生しうるにせよ例外状況とみなされるのだが、無住は、破戒を日常不可避なものとなし、人間観・修行論の基礎においているのである。こういった無住の人間理解は、

上智教ヘラレズ、下愚ハ移スト云リ。中ノ人ノタメ記³³之。

というように、「中ノ人」を著作の読者として想定していることにも通じよう。可能性と不可能性の中間で動揺する「中ノ人」にたいして、多様な「方便」によって解脱の可能性を開いているのである。この「中ノ人」とは、『聖財集』の対象である長母寺の弟子たちであり、読者すなわち仏道修行者である。しかし、より本質的には、特定の人間集団というよりは、無住自身の体験・実感からえられた、人間についての普遍的な理解を示唆するのではないか。

同法ノ有心破戒ナリトモ、深ク懷「慚愧」、厚ク信「三宝」、愛「衆大衆」、不レ撥「因果」、信「一実境界」、専ラ如レ説修行セバ、一旦沈「惡趣」、当来ニ可レ値「仏出世」。如³⁴今日八部、必ズ可³⁵見「仏聞」法。コレ愚老ノ本願也。

破戒という破綻・挫折を避けられない不完全な存在であっても、慚愧して修行を続け仏教に心を向けることによって最終的には救済される、と無住はいう。この言葉は、『維

談集』巻第一の結語であるが、ここに語られた、破綻・挫折を乗り越えて仏道修行を続け、最終的には救済され解脱するという修行者のイメージが、無住の根本にある発想なのである。

この仏道修行の基本的なイメージを、「方便」説との関連で考えてみたい。「方便」説においては、あらゆる教・行には解脱の可能性がある。各人は、自己の能力・環境に適合した任意の教・行を実践すれば、解脱・救済に到る。しかし、無住が意識せざるをえないのは、それぞれの行において、破綻・挫折していく人間の「弱さ」である。「弱い」人間像は、疾病のために禪・律の不可能性に直面せざるをえなかった無住の自己像であったと同時に、長母寺における無住の弟子たちや、無住が自著の読者として想定した「中人」、すなわち仏道修行者一般の人間像として普遍的に見いだされている。禪・律に挫折した無住が、後半生から晩年に集中的におこなった著作活動は、「弱さ」ないし「弱い」人間像を思想の出発点においているといえるだろう。無住の「方便」説は、特定の教・行を選別することによる体系性をもたない。それは、特定の教・行の実践によってのみ完全な達成が可能であるというだけの人間の能力への確信を、無住が個人的にはもちえなかったし、人間理解の上でも信頼できなかったからではないか。仮に「強い」

人間であれば、戒律ないしは禪といった特定の行の実践や、特定の教学の研鑽によって宗教的完成にいたると確信することが可能なはずであり、円爾や円がそうであったように、その特定の行を中心に価値の体系化をおこないえたはずである。しかし、無住が意識せざるをえないのは、個々の宗教生活で破綻していく「弱い」人間なのである。この人間の「弱さ」を重視せざるをえなかったことが、無住の「方便」説の非体系性・並列性をもたらしたと考える。

円爾や叡尊・忍性ら禪・律の実践家と、無住との間の最大の差異は、この「弱さ」の認識にある。円爾や叡尊・忍性らは、禪や戒律を通じて自己と他者の解脱・救済が可能であることを寸毫も疑わない。破綻は起こりうるにせよ例外なのだ。このような確信をもち実践に邁進する禅僧・律僧の集団に三十代までの無住は身をおいていた。そういった強者の世界である律・禅の世界で無住を位置づけようとする、無住が感じざるをえなかった距離感・孤立感の大きさが想像できよう。無住は、同時代の円爾や叡尊らとは、正反対の存在なのである。

おわりに

かつて大隅和雄氏は、無住の自我意識の基盤を、武家社

会・寺院社会・貴族文化からの「脱落」や「離脱」というキーワードで説明し、無住を遁世者と位置づけた。⁽³⁵⁾確かに無住は、武家社会や寺院社会から脱落・離脱した結果、遁世者となった。そして、その遁世者として実践した律・禪においても「弱さ」による不可能性に直面して、再び脱落する。ここに、二重に脱落することになった無住の姿が見えてくる。戒律・禪に破綻・挫折したのちの無住は、それまで帰属していた行を失うことになった。

しかし、この喪失ののちに、無住は、説話・雑談の語り手として、「方便」説にもとづく語りを始めることになった。その語りは、僧俗両方にわたる聴衆を引きつけ、聴衆の求めに応じて、『沙石集』・『雑談集』・『聖財集』という大部な三つの著作にまとめられることになる。無住が「方便」を聴衆に説き著作に著したとき、その語りは、無住自身にとって、律・禪にかわる新たな行の実践としての意味をもったのではないか。しかも、「方便」や「弱さ」を語る無住は、戒律・禪がもつ個人という枠を越え、僧俗・機根の差異を越えて、幅広く他者を語りの対象とし、救済の対機とすることになったのである。無住は、単純に破綻・挫折し、そのまま生涯を終えたわけではない。破綻・挫折の結果、新たな「方便」の語りという行の段階にいたったのである。

註

- (1) 山下正治「沙石集の研究(二)」―狂言綺語観を中心にした、『立正大学文学部論叢』四四、一九七二年。
- (2) 黒田俊雄「中世における顕密体制の展開」(三)、同『日本中世の国家と宗教』、岩波書店、一九七五年。
- (3) 平雅行「法然の思想構造とその歴史的位置」、『日本史研究』一九八、一九七九年。同『日本中世の社会と仏教』、塙書房、一九九二年、所収。
- (4) 佐藤弘夫「法然と反法然」、『日本中世の国家と仏教』、吉川弘文館、一九八七年、九九頁。「破仏考」、大隅和雄編『鎌倉時代文化伝播の研究』、吉川弘文館、一九九三年。
- (5) 佐々木馨「三つの思想空間の相剋」、同『中世国家の宗教構造』、吉川弘文館、一九八八年。なお、氏は無住を「顕密主義」ではなく「禪密主義」と理解している。
- (6) 『雑談集』巻第三―五「愚老述懐」などによれば、三十歳代までの無住は律僧・禪僧であったことが無住自身によつて考察されている。円爾弁円門下の東福寺系禅僧としての従来の無住理解に加えて、西大寺系律僧としての経歴は、三木紀人氏によつて提示されている。近年の成果として、三木論文「沙石集・雑談集」の第一章「無住の略歴」を参照。『説話集の世界Ⅱ―中世』(説話の講座5)、勉誠社、一九九三年、所収。
- (7) 『雑談集』巻第四―一一「無常言」、山田昭全・三木紀人校注『雑談集』、三弥井書店、一九七三年、一四六頁。以下、『雑談集』の引用は本書による。

- (8) 『沙石集』序、渡辺綱也校注『沙石集』、岩波書店、一九六六年、五七頁。以下、『沙石集』の引用は本書による。
- (9) 『聖財集』巻上「般若」、八丁裏～九丁表。本書の引用は、東北大学付属図書館蔵狩野文庫本『聖財集』による。狩野文庫本は、延慶四(一二三二)年、伊勢益田庄蓮華寺において無住によって奥書きが付された『聖財集』を、延徳四(一二四九)年に無住五世の法孫である恵柱が、聖寿院において筆写したもの。宝暦五(一七五五)年に恵林による訓点書き入れと補綴が施されている。
- (10) 『聖財集』巻上「悲智四句」、四〇丁表。
- (11) 『聖財集』巻下「禪教四句」、一五丁表。
- (12) 『大毘盧遮那成佛神變加持經』入真言門住心品、大正新修大藏經、第一八卷、一頁・c。
- (13) 不空述・一行記『大日經義釈』入真言門住心品、統藏經二一・二二三丁・b。
- (14) 稲田繁夫氏は、専修念仏者の余行排斥を無住が批判するなかで、称念念仏よりも易行であつて効果が大きい真言陀羅尼(阿字)による浄土往生が可能であるとしていたことを考察している。同『沙石集と歎異抄との間』、『長崎大学教育学部人文科学報告』二四、一九七五年。
- (15) 大隅和雄「無住の思想と文体」、『日本文学』一〇―三、一九六一年。同、『中世歴史と文学のあいだ』、吉川弘文館、一九九三年、所収。
- (16) 『雑談集』巻第三一五「愚老述懐」、一一〇頁。
- (17) 同前。
- (18) 『沙石集』巻第五末一一〇「權化ノ和歌ヲ詠給事」、二

- 五五頁。なお、ここにみえる圭峰宗密の〈教』仏の言説・禪』仏の心〉という一節は、ほかに、『聖財集』・『沙石集』に各一ヶ所引用されており、無住の教禪一致説の根拠となつている。
- ・古徳云、「諸宗ノ根本師ハ釈迦、經ハ仏ノ語、禪ハ仏ノ心也。仏ノ心語不可レ異。西天ノ祖師、皆仏弟子也、三学同学ス」ト云ヘリ。……昔ハ講者ノ謗レ禪、禪者ノ教ヲ誹ル事ナカリケリ。三院二分タル事ハ、僧ノ諍論故、中古ヨリ其儀アリト云ヘリ。(『聖財集』巻下「禪教四句」一丁表裏)
- ・圭峰ノ宗密禪師モ、「禪ハ仏ノ意、教ハ仏ノ言、諸仏ハ心口相応ス」ト云テ、三宗三教ノ和合ノ事、宗鏡録ノ第三十四卷半分以下有レ之。又、圭峰ノ禪源所詮ノ中ニ在レ之、上卷ノ終也。道人尤是ヲ見給ベシ。(『沙石集』巻第四一「無言上人事」、一七四頁)
- (19) 円爾弁円『坐禪論』、寛元元(一二四三)年成立。『東福寺史』所収、四六頁。
- (20) 同前書、四六～四七頁。
- (21) 圭峰宗密『禪源諸詮集都序』、大正新修大藏經、第四八卷、四〇〇頁・b。
- (22) ・歎「入真言門功德」畢文。此文如レ是可レ見之。住心品經釈、以「法華本地」撰「在密教」之旨明文在レ此。当知住心具縁両品彼此同法華撰属「秘密教也」(円爾弁円『大日經見聞』巻第三一六〇、文永九(一二七二)年成立、日本大藏經、密經部章疏一、所収)
- (23) ・観心ノ法門行者ノ肝心也。楞嚴・円覚・法華ノ寿命

品等ハ、真言經也。故東福寺開山ノ義也。顯家ノ人ハ、其ノ意ヲ得ル事スカシ。(『雜談集』卷第一〇一六「法華信解品大意ノ事」、三一六頁)

・真言家ノ秘法モ、コノ法ニアリ。故ニ第六ノ卷ヨリ、専ラ真言經也トイヘリ。禪師又愛レ之。(『雜談集』卷第七一二「法華事」、一二二頁)

(24) 『聖財集』卷中、「第九染淨四句」、四二丁裏。

(25) 『雜談集』卷第一一七「解行事」、五九頁。

(26) 『雜談集』卷第三一一「乘戒緩急事」、九〇頁。

(27) 『雜談集』卷第三一五「愚老述懷」、一一〇頁。

(28) 本稿では、紙数の關係上、無住が述べる自己像を、禪と戒律の双方について、同様に破綻・挫折した、と説明している。しかし、詳細に無住の言説をみていくと、同様に破綻・挫折したと回想してはいても、律ないし律僧については修学の経歴や師友をあきらかにしないのに対して、禪やその師については饒舌であることなどから、微妙に態度が異なっていることがわかる。禪・律に対する態度の差は、著作執筆の際に無住がもっていた、禪・戒律をめぐる觀念の偏差を示すであろう。無住は、禪について語りえたようには、律については語りえなかったのだ。このような言説が示唆する無住の禪・戒律觀については、無住の修行論の視点から稿を改めて考察したい。

(29) 『雜談集』卷第一一四「三学事」、七四頁。

(30) 『雜談集』卷第六一三「大樹ノ譬ノ事」、一九八頁。

(31) 無住「置文」、嘉元三(一三〇五)年、長母寺藏。『日本高僧遺墨』第一卷、毎日新聞社、一九七八年、所収。

(32) 『雜談集』卷第一一八「上人事」、六一頁。

(33) 『聖財集』卷上「業因四句」、一七丁表。

この句は、『論語』陽貨篇第十七には「子曰、唯上知与下愚不移」とある。無住は、この『論語』の一節に対して、「上智・下愚」という固定的状態にいる人々とは別に、「中ノ人」という概念を付け加え、可能性と不可能性の中間で動揺する「中ノ人」を自己の読者として想定しているのである。

(34) 『雜談集』卷第一一四「三学事」、七四頁。

(35) 「遁世者としての無住が、周囲にもった違和感は、家業、家学といった貴族文化の専門化のなかから生まれる自我意識とは違い、選択専修を支える仏に對しての自我意識とも違っている。無住の自我意識は、まず東国武士の世界からの脱落を基礎としている。没落武士の家に生まれた無住が、東国の武家社会の中で抱きつづけた違和感は、無住の自我意識の根底にあったに違いない。無住はその没落意識を背景に出家し、さらに遁世の身となった。しかし、遁世者無住は、京都や南都の寺院の世界に入っていくことができず、京都と鎌倉の中間の地である尾張で後半生を送ることになった。南都北嶺の仏教、高い權威をもつ貴族文化の文化圏からみた周縁的な土地で、武家社会からの離脱感をもちつづけたところに、無住の自我意識が成立する基盤があったと考えられるのである」(大隅和雄「無住『雜談集』について」『愚老述懷』の段をめぐる、『日本思想史学』一九、一九八七年。(15)前掲書、一六六頁)。