

中世仏教における融和と排除の論理： 「宗」と宗論をめぐって

メタデータ	言語: Japanese 出版者: 公開日: 2016-12-20 キーワード (Ja): キーワード (En): 作成者: 大塚, 紀弘 メールアドレス: 所属:
URL	https://mu.repo.nii.ac.jp/records/349

中世仏教における融和と排除の論理

—「宗」と宗論をめぐる—

The Logic of Integration and Exclusion in Medieval Japanese Buddhism:
Regarding “Sect” and Sectarian Debates

大塚 紀 弘 (ÔTSUKA Norihiro)

はじめに

日本仏教の「宗」間では、時に教義の優劣・是非をめぐる論争が交わされた。これを宗論と呼ぶ。平安中期の応和宗論、室町末期の安土宗論が有名だが、この二大宗論に挟まれた時期にも、宗論が全くなかった訳ではない。ただし、平安時代に確立した既存の八宗の間で宗論は発生せず、鎌倉時代に新たに立てられた浄土宗、法華宗（日蓮宗）の間、もしくはそれらと既存の「宗」の間に限って行なわれた。

ここで注意したいのは、中世の「宗」が現在の教団とは異なることである。当時、現在の宗派、教団のような強固な組織は存在しておらず、いくつかの僧侶集団が寺院ごとに存在し、本末関係や法流関係によって、ゆ

るやかに結びついていた。そして、仏教の教学・教義に相当する「宗」は、各寺院、各僧侶集団で兼学されていた。そこには、各自が依拠する単一もしくは複数の「宗」を持ちつつも、互いの「宗」の価値を認め合う〈融和の論理〉が存在した。それゆえ、一定の「宗」の間では、表立って論争が交わされることはなかったのである。

中世における「宗」の位置づけについては、以前に仏教観や戒定恵三学に注目して論じたことがある。⁽¹⁾ 本稿では、その成果をふまえ、中世仏教において、諸「宗」の間の対立を減少させた〈融和の論理〉、そしてこの〈融和の論理〉の裏返しとしての〈排除の論理〉に注目する。その上で、中世における宗論の位置づけについて、日本史学の立場から改めて考えてみたい。なお、宗論に関しては、「宗」をめぐる文献上の議論をも含めてとらえる余地があるが、〈論理〉と実態の微妙な関係から生じる混乱を避けるため、本稿では本来の語義に限定して用いることとする。

第一章 「宗」と僧侶集団

1 中世寺院と「宗」

最初に、先稿を基に、中世の寺院と「宗」の関係について確認しておこう。⁽²⁾ 平安時代までに成立した「宗」は、華嚴宗・三論宗・法相宗・律宗・成実宗・俱舍宗の南都六宗に真言宗・天台宗を加えた八宗で、中世寺院では複数の「宗」が修学されていた。例えば、『簾中抄』では、東大寺は八宗（特に三論・華嚴・律）、興福寺は法相、延暦寺は天台・律・真言、園城寺は天台・真言、仁和寺や醍醐寺は真言を旨とするとされている。そ

して、どの寺院でも最初に習うものとして、俱舎が挙げられている。また、永仁四年（一二九六）の『天狗草紙』によると、園城寺では、真言、天台、法相、俱舎といった顕密教学の修学のみならず、修験道を兼ね備えているという。

俱舎宗という「宗」は、世親の『俱舎論』を所依とし、律宗・成実宗とともに小乗に分類される。『俱舎論』および両書の注釈書は、初学者の教育に用いられており、俱舎宗の兼学は中世寺院で一般的であったともいえよう。園城寺では、特に南院北林坊や日光坊で盛んに修学された。室町後期の『七十一番職人歌合』で、「華嚴宗」と組になっている「俱舎衆」は、その和歌に「北斗の御祈」とあることからして、密教と俱舎を兼学した園城寺僧を意識していると思われる⁽³⁾。

次に、律宗が所依とする律藏『四分律』は、僧侶集団の日常生活について規定しており、全ての寺院で修学されてしかるべきである。だが『四分律』の説く具足戒は、小乗戒として軽視される傾向にあり、代わりに『梵網經』の説く梵網戒などが大乘戒（菩薩戒）として重んじられた。延暦寺の「律」は、南都六宗の律宗とは異なり、大乘律として位置づけられた円頓戒に依拠していた。

中世寺院における諸宗兼学の典型といえるのが、鎌倉時代に出現した律院である。律院とは、『四分律』の作法によって結界された寺院のことで、そこに集住した僧侶集団は律家と呼ばれた⁽⁴⁾。律家のうち、南都の西大寺流や唐招提寺流では真言宗、東大寺戒壇院流では華嚴宗、京都の泉涌寺流では天台宗が、南山律宗とともに兼学された。法勝寺流や元応寺流といった山門黒谷系の律家では、『四分律』の説く具足戒を否定しており、律宗ではなく、天台宗や真言宗とともに円頓戒（菩薩戒）を兼学していた。

浄土宗鎮西義でも円頓戒が重んじられたが、洛中の浄華院では、開山の向阿が当初、園城寺僧であったことに起因し、俱舎・天台・菩薩戒・浄土の四宗を兼学していた。西山義の法流を引く寺院としては、西山の三鉾

寺や一条猪熊の廬山寺が、鎌倉末期から南北朝期に教院興行の拠点となり、天台・真言・浄土・菩薩戒の四宗を兼学した。^⑤

2 顕密仏教と禅律仏教

中世寺院では、八宗を始めとして、様々な「宗」が修学されており、同じ寺院に所属する僧侶でも単一の「宗」を専門にしていた訳ではなかった。それでは中世社会で、寺院や僧侶集団は、どのように把握されていたのだろうか。

中世の「宗」を包括する枠組みとして、第一に挙げられるのが、顕教と密教である。八宗のうち、真言宗が密教で、それ以外の七宗が顕教ということになる。朝廷（公家）は平安後期以降、それぞれ顕教、密教を修学する有力寺院として、東大寺・興福寺・延暦寺・園城寺の「四箇大寺（本寺）」、東寺・延暦寺・園城寺の「三門真言」との結びつきを深めた。^⑥例えば、朝廷が主催する御齋会などの顕教法会には「四箇大寺」から、後七日御修法や五壇法などの密教修法には「三門真言」から僧侶が招請された。「三門真言」の東寺とは、東寺という寺院自体ではなく、空海に連なる密教の法流を相承する小野流の醍醐寺、広沢流の仁和寺などを合わせた呼称で、その名目的な頂点に東寺長者が位置づけられた。

以上をふまえると、黒田俊雄氏が「顕密仏教と国家権力の癒着の独特の体制」と曖昧に定義した顕密体制^⑦は、顕教の「四箇大寺」および密教の「三門真言」と国家の関係を示す概念として明確に再定義することができ。そして、これらの有力寺院を基盤に形成された僧侶集団の総称が顕密仏教ということになる。中世仏教を論じる場合、国家権力と結びついた顕密仏教が主流とされ、それを前提に、近年の日本史学では寺院社会という言葉を用いて、寺院勢力全体を一括する論調もある。^⑧だが、鎌倉時代に、顕密仏教とは対照的な性格を持

つ僧侶集団が新たに形成されたことを見落としてはなるまい。

日蓮は文永二年（一二六五）を初見として、仏教勢力を「真言」「念仏」「禪」「律」の四つの枠組みでとらえ、各々に対して激しく教理的な批判を浴びせた。⁽⁹⁾ 日蓮の言う「真言」は「三門真言」のことで、顕密仏教とほぼ重なる枠組みであった。そして、顕密仏教の範疇に属さない仏教勢力が「念仏」「禪」「律」の三者で、それぞれ禅僧、律僧、念仏者と呼ばれる僧侶の活動を念頭に置いた呼称と考えられる。このうち「禪」と「律」は、「禅律」という枠組みによって一括して把握された。

南北朝期に成立し、室町後期以降に普及した『庭訓往来』には、「禅律ノ僧衆」と「諸寺諸社ノ聖道衆徒」の二つの僧侶集団が一对に挙げられている。「聖道」は元来、浄土門に対して、自力で悟りを得ようとする教えである聖道門を意味したが、そこから派生して顕密八宗、すなわち顕密仏教を指す呼称としても用いられた。そして、この「禅律」は、禅僧、律僧によって形成された、禅家・律家という僧侶集団を念頭においた呼称と考えられる。室町初期の『書札作法抄』から、書札礼でも「聖道」と禅家・律家に対しては、別々の作法が存在したことが分かる。⁽¹⁰⁾ そこで私は、「聖道」と一对で認識されていた「禅律」という枠組みを、顕密仏教に対して禅律仏教と名づけた。

第二章 顕密仏教と「顕密」八宗観

1 「顕密」八宗の融和

平安時代の朝廷は、八宗という「宗」ごとの僧侶統制は放棄し、「四箇大寺」「三門真言」という顕教・密教

の二つの分野による統制を志向するようになった。⁽¹¹⁾ 顕教と密教の両方を習得した僧侶は、「顕密兼学」として世俗社会から高く評価された。⁽¹²⁾ だが、「八宗」の枠組みは、強固な觀念として存続した。例えば、正月の御齋会・後七日御修法の結願日に宮中で行なわれた内論義に際して、論義に参加する僧侶の交名が読み上げられた。この八宗奏の交名には、僧侶が「宗」ごとに列挙されており、実際には弘通の状況に差があったはずの八宗が同等に扱われたことが分かる。

「四箇大寺」のうち、主に延暦寺・園城寺・興福寺の僧侶が、朝廷などの主催する顕教法会に招かれたことが示すように、顕教七宗では天台宗と法相宗が重んじられたが、それ以外の五宗もいったん公認された「宗」としての意義を否定されることはなく、真言宗も含めた八宗の共存が秩序づけられた。つまり、顕教・密教の二分法の下、八宗は個別の「宗」として横並びの位置を占めたのである。こうした「顕密」八宗観と呼ぶべき仏教観は、王法仏法相依論によって結合した朝廷と顕密仏教で共有されていく。

以上のように、「顕密」という等価値の二分法によって、融和が達成された八宗の間では、他宗を否定するような宗論が行なわれる余地はなかったし、その必要もなかった。かつて応和の宗論に発展した法会での論義は、もはや、あくまで互いの「宗」の価値を認め合った関係において、その理解度を試す儀礼でしかなかった。つまり、「顕密」八宗観は〈融和の論理〉としての役割を果たしたのである。

2 「顕密」八宗観と浄土宗・禅宗の排除

「顕密」八宗観に基づいて、仏教の「宗」を顕密八宗に限定する秩序は強固で、新たな宗派を立てる試みに対して強硬に反発する際の根拠となった。つまり「顕密」八宗観は、一方で〈排除の論理〉としても機能したのである。⁽¹³⁾

鎌倉前期に禅宗の立宗を掲げた入宋僧の栄西は、延暦寺からの反発を念頭に、『興禅護国論』で「或人云、天下流^二行八宗^一也、何有^二九宗^一耶」との間を立てている。同じ頃、法然は『選択本願念仏集』で、八宗および禅宗の九宗に加えて新たに浄土宗を立てた。これに反発した興福寺は、元久二年（一二〇五）の九箇条奏状の第一条で、「第一立^二新宗^一失」として、「夫仏法東漸後、我朝有^二八宗^一」私号^三一宗^一甚以不当」と主張している。また、延暦寺大衆も貞応三年（一二二四）の六箇条奏状の第一条で、「不^レ可^下以^二弥陀念仏^一別建^二宗事^一」として、浄土宗の立宗を否定している。このように、禅宗や浄土宗に対しては、八宗のみが朝廷から公認された秩序であるという主張がなされた。ただ、こうした論争は著作を通じての応酬に終始し、公の場で面と向かって対決する宗論には発展しなかった。栄西は鎌倉に下って捲土重来を期し、法然らは一方的に配流される他なかったのである。

鎌倉中期以降、顕密仏教の反発にもかかわらず、禅宗と浄土宗は社会に広く受け入れられ、例えば日蓮は「華嚴・真言乃至八宗・浄土・禅とて、十宗に分かれてをはします」と述べている。もはや両宗の「宗」としての存在自体は否定すべくも無く、十宗を数え上げることが一般化していった。そうした中、南都の凝然は文永五年（一二六八）の『八宗綱要』で、八宗について説明した後に、「日本所^レ伝、自^レ昔已来、共許所^レ甄、唯此八宗。然八宗外、禅宗及浄土教盛而弘通」と付け加えている。その後、正応六年（一二九三）の『内典十宗秀句』では、十宗を挙げているが、応長元年（一二二一）の『三国仏法伝通縁起』で再び八宗の叙述に回歸している。

以上のように八宗観は、中世を通じて人々の「宗」意識を拘束し続けたが、それは次の事例が示すように、『顕密』についても当てはまる。永仁三年（一二九五）頃に著された『野守鏡』では、禅宗と浄土宗の流行によって「顕密の法」が軽視されている現状に危機感を表明し、「神明の護持し給ふ所は顕密の法也」「諸社

靈神護持し給ふ所は皆八宗也」と、神威の高揚という点に「顕密」八宗の意義を見出している⁽¹⁴⁾。また正和三年（一一三二四）、延暦寺系とみられる円密院では、所依とする「顕宗・密宗之修学」を妨げるといふ理由から、「専修念仏者」や「暗執禪師」が院家に入ることを禁止している⁽¹⁵⁾。このように鎌倉後期には、浄土宗の念仏者や禅僧は、「顕密」八宗観を根拠に、顕密仏教の寺院から排除されたのである。その後、南北朝期の京都で五山禅家の勢力が拡大すると、次のように特に延暦寺との間に軋轢が生じた。

康永四年（一一三四五）、延暦寺の大衆は、天龍寺供養への光厳上皇の臨幸を阻止しようと朝廷に申状を提出した⁽¹⁶⁾。その中で延暦寺側は、禅宗の盛行によって、顕密の弘通が妨げられると主張している。「太平記」によると、この申状を受けて、朝廷で公卿の僉議がなされ、大納言坊城経頭が禅宗、大納言日野資明が延暦寺を擁護した⁽¹⁷⁾。対して大納言三条通冬は、インドや中国の先例、そして日本の応和の宗論をふまえ、禅僧と聖道（天台）を宗論の場で対決させることを提案した。結局、関白二条良基が両者の取捨選択は無用であると主張し、武家に解決を委ねることになったという。結局、天龍寺への臨幸は取り止めとなった。

こうした中、貞治六年（一一三六七）に南禅寺住持の定山祖禅は『統正法論』を著し、顕密八宗の側に論争を挑んだ⁽¹⁸⁾。本書では、八宗はブツダ滅後に形成されたのだから、「如来的伝之正法」ではないとする。そしてブツダ以来、以心伝心で相承されてきた「正法」に依る禅宗の優位を主張している。

これに反発した延暦寺の大衆は、応安元年（一一三八八）閏六月に朝廷に南禅寺を始めとする禅院の破却を求めた。その際の申状で、ブツダ以来の伝法に格差は無いと主張している⁽¹⁹⁾。また、鎮護国家を担ってきたという自負のもと、「八宗之外」の禅宗と浄土宗は非公認であるとして排除を訴えている。さらに同年八月、三十箇条にわたる集会記録の中で、「顕密両宗外」の「雜行」「非法」という理由で、公家と武家に対して禅宗と念仏者の停止を求めている⁽²⁰⁾。

以上のように、延暦寺と禪家が、八宗の意義に関して見解を異にする中、延暦寺の主張の根拠となったのが「顕密」八宗観であった。しかしながら、両者の対立は、文字の上での一方通行的な議論に終始し、宗論へと発展することはなかった。宗論の場が設けられなかったのは、朝廷・幕府がともに、両者の優劣を判定する立場に置かれることを避けたためであろう。

他方、貞和五年（一三四九）、東寺僧の杲宝は『開心抄』を著して禪宗を論難した⁽²¹⁾。その中で、密教＝真言宗を優位とする立場から、顕密の二分法によって、禪門を顕教の範疇に位置づけている。これは、〈融和の論理〉としての「顕密」八宗観を、さらに拡大して適用すれば、禪宗をも取り込む仏教観となり得たことを示している。

第三章 禅律仏教と「禅教律」十宗観

1 「禅教律」十宗観の成立

宋元代の中国では、日本の「顕密」十宗観とは異なり、「禅教律」観と呼ぶべき仏教観が共有されていた⁽²²⁾。寺院は、仏教における修行の根本要素である戒律、禪定、智慧から成る戒定恵三学のいずれを専攻するかにより、禅院、教院、律院に三分類され、「禅教律」観が可視化された。「禅教律」はあくまで三学に対応し、「禅」「律」が禅宗、律宗を指す一方、「教」は天台宗、華嚴宗、慈恩宗などを含む枠組みであった。つまり、「禅教律」観は「宗」の枠を超えた分類法であった。

南宋の「禅教律」観は、鎌倉初期に入宋した栄西と俊仍によって、初めて日本に紹介された。その後、栄西

の孫弟子に当たたる入宋僧の円爾は、『十宗要道記』で、日本仏教の「宗」を「禪教律」観によって解釈した。すなわち、顕密八宗に浄土宗、仏心宗（禪宗）を加えた十宗の概要を説くとともに、それらを律門・教門・禪門の三門に分類する。三門のうち、律門には小乗律と大乘律、教門には顕教・密教・浄土が位置づけられている。

南宋の鄭清之（一一七六～一二五一）は、『勸修浄土文』で、浄土を修すれば「禪教律」に依らずとも戒定恵が得られるとし、「今之学者」が依拠する「禪教律」より「浄土之一門」の方が勝ると主張している。南宋で浄土門は「宗」として認められておらず、「禪教律」の枠外と考えられていた。チベット密教を国教とした元では、宣政院により「禪教律」三宗の枠組みにより仏教統制が行われ、そこから外れた白雲宗や白蓮教は弾圧を受けた。このように、「禪教律」観は〈排除の論理〉ともなり得た。

これに対して円爾は、十宗を「禪教律」観によってとらえ直し、日本固有の浄土宗を「禪教律」のうちの教門に含めた。他方で円爾は、『仮名法語』で、禪〓仏心、律〓外相、教〓言説、称名〓方便との認識から、諸法の中で、仏心としての禪を根本としている。ただし円爾は、禪を「禪教律」の根本として上位に位置づけながらも、他を否定することなく、教たる密教の兼学を実践した。

寛元四年（一二四六）に南宋から渡来した禅僧の蘭溪道隆も同様に、『坐禅論』で、仏法を禪〓内心、律〓外相、教〓言葉、念仏〓名号に区分した上で、これら全てが仏心より生じたとする立場から、禪を仏法の根源に位置づけている。このように、念仏・浄土宗は、「禪教律」観と十宗観のはざままで、曖昧な位置づけとならざるを得なかった。

十宗観は、法然や日蓮の著作を初見とするが、『枯木集』や『八海含蔵』が顕密八宗に加えて禅宗と浄土宗を挙げていることが示すように、八宗観を拡張させた認識として禅家でも共有されていた。そこで私は、日本の十宗を、新たに中国由来の「禪教律」観でとらえ直す仏教観を、先に示した「顕密」八宗観に倣って、「禪

教律」十宗観と名づけた。⁽²³⁾

2 「禪教律」の融和と三学

北宋の元照（一〇四八～一一一六）は『論慈愍三藏集書』で、「禪教律」の三者は、仏が衆生のために定めた修行法で、すべて心を源とすることから、優劣はないと述べている。⁽²⁴⁾南宋の楼鑰（一一三七～一二二三）は、『瑞巖石牕禪師塔銘』で、「桑門之法」には「律教禪」の三者があり、「律↓教↓禪」の順に修得するのが望ましいとし、持律を続け、「禪教」を兼ね備えた禪僧の石牕法恭をたたえている。⁽²⁵⁾中国において「禪教律」は、思想的に等価値とされ、兼修も高く評価されたのである。

以上のように、中国宋代の「禪教律」観は、基本的に〈融和の論理〉として機能したが、これは日本の「禪教律」十宗観にも当てはまる。

東福寺で円爾から禅学を学んだ東大寺戒壇院の円照は、門徒に対して、僧侶は三学のうちの専門とするところにより、律師・法師・禪師の三種に分類でき、「禪教律」の三者を兼ね備えることが僧侶本来の姿である、と常に訓戒したという。⁽²⁶⁾その頃、徳大寺実基は後嵯峨上皇に対して、三学のうちの知恵が顕密仏教で偏重される現状を批判し、持戒・禪定を見直すことで仏法興隆を果たすよう進言している。こうした当時の問題意識を背景に、鎌倉時代を通じて禅家や律家が社会的に勢力を伸ばしたのである。

五山禅僧の夢窓疎石は、康永三年（一三四四）に著した『夢中間答』で、僧侶を「禪教律」に三分類して論じ、禅僧も戒律を護持すべきとの主張を、三学兼備の思想から次のように根拠づけている。すなわち、ブッダ在世の頃の僧侶は等しく戒律を守り、定慧を修して三学兼学を実践していた。末代に至って兼学が困難になったことにより、僧侶は三学の各々を専門とする「禪教律」の三者に分かれたのだから、「禪教律」の僧侶が一

学に固執して互いに論争するのは誤りである。このように夢窓は、三学兼学を理想としながらも、末法に実践するのは困難だとし、あるべき姿として、分立した「禪教律」の共存を主張している。

鎌倉末期に入元した禅僧の中巖円月は、「戒定慧篇」と題して、夢窓と同様、根源を等しくする「禪教律」を兼備することの重要性を指摘している。また、夢窓門弟の義堂周信は、日記の中で「禪教律之徒」は融和すべきであると訴えている。また、「禪教律」の僧侶が各々自宗に固執し、兼修しようとしないう現状に対して、「禪教律」は一つでも欠けてはならないとし、「禪教律」の兼備こそが仏教本来のあり方であると主張している。

以上のように、「禪教律」十宗観によって、十宗の僧侶集団は、「禪教律」という枠内に同等に位置づけられた。そして、新たに形成された禅家や律家といった僧侶集団の立ち位置が、「教」たる既存の顕密仏教に並び立つ存在として、〈論理〉の上で確保された。こうした仏教観は、「顕密」八宗観よりも実態に即した〈融和の論理〉として機能することとなり、その結果として、宗論に発展するような論争が抑制されたのではなかろうか。

第四章 中世の宗論と〈信心の仏教〉

1 鎌倉時代の宗論と法華宗

中世の宗論については、神田千里氏が安土宗論などに注目し、自力救済としての側面を明らかにされた。^⑦また、宗論の多くは、領主、守護、天皇などの世俗権力が主催し、裁定を下したことを指摘されている。宗論には、相論（訴訟）における裁定と同じく、第三者的な立場から勝ち負けの判定を下す高位の存在が不可欠で

あった。

中世前期の朝廷や幕府が宗論を催したことを示す確実な史料は確認できないが、「宗」をめぐる議論自体が行われなかった訳ではない。例えば建保元年（一二二三）、將軍源実朝は伊豆国走湯山の僧侶である浄遍と源延（浄蓮房）を御所に召し、法華宗と浄土宗の旨趣について談義をさせている。⁽²⁸⁾ 徳治年間（一二三〇六）には、幕府公文所の評定で、諸宗について議論され、真言宗、律宗、禪宗の意義を認める一方で、天台宗を無用とする意見が出されたと伝えられる。⁽²⁹⁾ その理由は、法華八講に必要であるものの、論義・学匠も護持・出離（解脱）の役には立たないからというものであった。

中世の宗論の大部分は、日蓮の立てた法華宗が関係している。史料的に確認できる初見は暦応元年（一二三八）で、念仏者の存覚が門弟の求めに応じて、備後国府で、法華宗の者と守護の前で「対決」したと伝えられる。⁽³⁰⁾ 存覚は本願寺覚如の子息で、この時、実名を憚って、「悟一」と改めた上で、対決に臨んだという。この時の宗論では「法花衆」の側が屈したというが、現存する存覚の著『決智鈔』には、法華宗からの論難およびそれへの反論がまとめられているのみである。⁽³¹⁾

日蓮は法華経至上主義の立場から、鎌倉で禅僧・律僧・念仏者を強烈に批判した。⁽³²⁾ 文永八年（一二七一）、これに反発した律僧の忍性、念仏者（浄土宗）の良忠・道教らは、幕府に「欲下早被_レ召_二決日蓮_一、催_二破邪見_一、興_中隆正義_上事」との訴状を提出したという。⁽³³⁾ これを日蓮は、忍性から宗論を挑まれたととらえたよう⁽³⁴⁾で、幕府に陳状を提出した。だが、忍性らと直接対決する場合は設けられず、結局幕府に逮捕され、佐渡国に流罪となった。

翌年、配流先の佐渡国で、日蓮は浄土宗の弁成と法論を交わし、両僧の主張は『法華浄土問答鈔』にまとめられた。⁽³⁵⁾ 本書の末尾には、日蓮と弁成が署名の上、花押を加えており、決着はつかなかったものの、法論の記

録として残されたと考えられる。

建治二年（一二七六）、甲斐国の身延山にいた日蓮は、書状の中で、宗論があるとの情報を受け、駿河国などに人を派遣して経論を集めさせたと述べている。⁽³⁶⁾ 永仁元年（一二九三）には、日蓮門弟の日目が、幕府評定衆の前で浄土宗の十宗房と「問答」を交わしたという。⁽³⁷⁾ また正和四年（一二一五）頃、鎌倉比企谷の法華堂（妙本寺）にいた日蓮門弟の日朗は、京都にいた門弟の日像に宛てた書状で、「関東宗論」があるだろうとの情報を伝えている。⁽³⁸⁾ 元徳四年（一二三二）、日蓮門弟の日興は「化儀三十七箇条」を定めたが、その中の十箇条を他の「宗」との関係についての規定が占めている。⁽³⁹⁾ 鎌倉時代の法華宗は、たびたび宗論を行なう中で、他「宗」との関わり方が必須の課題となっていたようである。

さて、貞和四年（一二四八）に播磨国の僧侶が著したとみられる『峯相記』は、十宗に涅槃宗を加えた特異な「宗」観を示しているが、「又当代我朝ニ法華宗ト云事、此外ニ有」と法華宗を付け加えている。⁽⁴⁰⁾ このように、「顕密」八宗観でも「禅教律」十宗観でも、〈融和の論理〉の枠外に置かれたのが法華宗である。法華宗にとって宗論は、強固な〈排除の論理〉を打ち破る絶好の機会ともなり得た。

2 法華宗・浄土宗と宗論

法華宗と宗論を交わした存覚は、元亨四年（一二二四）に「専修念仏ノ行人某」の申状形式による著作『破邪顕正抄』で、「一向専念ノ行者」と「山寺聖道ノ諸僧」の両方を「メシ決」すことを求めている。⁽⁴¹⁾ 浄土宗（真宗）も法華宗と同様、宗論によって自らの正統性を示そうとしたのである。

室町後期には、法華宗と浄土宗の間で度々宗論が行なわれるようになった。文亀元年（一五〇一）五月、京都では、管領細川政元の前で、法華宗（本国寺）と浄土宗が宗論を行ない、前者が勝ったという。⁽⁴²⁾ 大永二年

(一五二二)には、長門国の大内氏が、「宗の相論」すなわち宗論を禁止している⁽⁴³⁾。近年、「諸経法談之道場」では「余経」「他宗」に対する誹謗中傷がなされ、互いに「其門徒以下俗縁のともから」まで巻き込んで、時に喧嘩・闘争に及んでいるのだという。この法令は特定の「宗」を対象にしたものではないが、法華經至上主義の法華宗が念頭に置かれているように思われる。また、出家衆によつて起こされた宗論が、在家衆に波及することがあったこともうかがえる。

大永六年には駿河国の今川氏親が『今川仮名目録』で「諸宗之論」を禁止し、天文十六年(一五四七)には甲斐国の武田信玄が『甲州法度之次第』で、浄土宗と日蓮党の「法論」を禁止している⁽⁴⁴⁾。すでに神田氏が先掲論文で指摘しているように、戦国大名は分国での宗論を強く規制したのである。法華宗十五本山でも、天文十六年には僧俗が諸宗を誹謗すること、天正三年(一五七五)には「楚忽法理之相論」に制限を加えている⁽⁴⁵⁾。

やはり宗論の一方は、法華宗の場合がほとんどであったようである。天正三年に法華宗の日珖が阿波国に入り、浄土宗や高野山学匠の円正(真言宗)を「法詰」している⁽⁴⁶⁾。また、同七年の安土宗論では、織田信長の前で、法華宗と浄土宗が宗論を交わした。

こうした中、室町後期の『七十一番職人歌合』では、念仏宗、法華宗が一組とされ、それぞれの「宗旨」である「南無阿弥陀仏」の六字名号、『法華經』をふまえた和歌を詠んでいるが、「法の勝劣を論ずべからず」との判定が下されている⁽⁴⁷⁾。また、狂言の『宗論』では、本国寺の法華僧と黒谷(知恩寺)の浄土僧が教義をめぐる議論を戦わせた挙句、「法華も弥陀も隔てはあらじ」と仲直りしている⁽⁴⁸⁾。こうした法華宗と浄土宗が争うという筋書きは、京都を始めとする諸国における両者の熾烈な対抗関係を念頭に置いたものだろう。そして、両者の対立の背景には、「信心の仏教」としての思想的な共通性があったことが想定される⁽⁴⁹⁾。それは、仏教修行の根本要素たる戒定恵三学に対する認識に表れている。

浄土宗を開いた法然は、仏教全体に通ずる聖教の規範として、三学の重要性をふまえた上で、自身は三学いずれも全く修得できないと悟り、専修念仏を行なうようになったという。末法の世における三学の意義を否定した法然は、極楽往生を願う念仏者が備えるべき三つの心として、至誠心、深心、廻向発願心の三心を説いた。法然門弟の親鸞は、現世で衆生を平等に救済するという阿弥陀の本願に対する信心を深めることにより、来世に極楽浄土に転生し、悟りが開けると語っていた。

他方、法華宗を立てた日蓮は、建治三年（一二七七）の『四信五品抄』で、三学を修得することができない衆生は、信心によつて三学を超越することができると述べている。こうした認識から日蓮は、三学の修得が困難な在家衆に対して、『法華経』などを信仰しつつ、題目を唱えるように勧めたのである。

このように法然・日蓮は、末法の世には三学の修得が困難だという立場から、信心を抛り所にした救済の体系を提示した。類似する見解は杲宝の『開心抄』にも見出せるが、こちらでは三学の意義自体が否定されている訳ではない。⁽⁵⁰⁾ また延暦寺では、智慧に偏重しつつも、修行の根本には三学の体系が存在したようである。⁽⁵¹⁾

徳治二年（一一三〇七）の後宇多上皇院宣では、『破戒之僧』『邪法之族』として、称名念仏の「異類異形之党」（念仏者）と諸教を誹謗する「法華法門之宗」（法華衆）は、まとめて処罰の対象とされている。⁽⁵²⁾ 法然・日蓮の門流が形成した信心を紐帯とする集団の主体は、顕密仏教や禅律仏教とは異なり、在家衆にあり、僧俗合わせて念仏者、法華衆などと呼ばれた。以上もふまえ、私見では、中世の僧侶集団は、その特質によつて次のように分類できると考える。⁽⁵³⁾

分類

集団

仏教観

A 修行の仏教

① 顕密仏教

四箇大寺・三門真言

「顕密」八宗観

② 禅律仏教

禅家・律家・（浄土宗）

「禅教律」十宗観

B 信心の仏教

① 浄土宗・真宗

念仏者・一向衆

（十宗観）

② 法華宗

法華衆・日蓮衆

（十一宗観）

「顕密」八宗観、「禅教律」十宗観という二つの仏教観は、戒定恵三学の意義を認める〈修行の仏教〉では〈融和の論理〉として共有された。他方、三学を超越する〈信心の仏教〉たる浄土宗（真宗）と法華宗に対しては、〈排除の論理〉として機能した。そこで、浄土宗・法華宗の両者は、社会的な支持を拡大する中、〈融和の論理〉の側に立つ世俗権力の公認を得るため、積極的に宗論の場を活用したのではなからうか。

おわりに

本稿では、〈融和の論理〉として機能した中世の仏教観に注目し、宗論の意義について探った。〈融和の論理〉と実態との隔たりが広がる中、軋轢の高まりの帰結として、宗論の発生する可能性が生じた。その中で、法華宗や浄土宗は、社会的な支持を背景に、自ら宗論に打って出た。しかしながら、元摂政・関白の一条兼良が、文明十二年（一四八〇）に著した『権談治要』で、八宗のうち俱舎・成実を法相・三論に含め、浄土と禅

を加えた新たな八宗観を提示しているように、特に法華宗にとって、いったん確立した〈排除の論理〉を崩すのは容易ではなかった。その意味で、文祿四年（一五九五）に豊臣政権が、東山大仏千僧会に「新義八宗」として真言宗、天台宗、律宗、禪宗、浄土宗、日蓮宗、時衆、一向衆の僧侶を集めたのは画期的な出来事であった。⁽⁵⁵⁾

江戸前期の幕府による仏教統制政策としては、寺院法度の制定が知られるが、「宗」の名称を冠した法度の対象は、天台宗、真言宗、曹洞宗、浄土宗のみに過ぎない。⁽⁵⁶⁾ 寺檀制度の下、江戸時代を通じて教学や本末関係が次第に整備されていった結果、ようやく「宗」と教団がほぼ一致するに至る。その過程で、〈融和の論理〉を揺るがせた法華宗の不受不施派や外来の新たな〈信心の宗教〉たるキリスト教は、宗論での奮闘もむなく、為政者から激しい弾圧を蒙るのである。

註

- (1) 拙稿「中世「禅律」仏教と「禅教律」十宗観」(『中世禅律仏教論』山川出版社、二〇〇九年、初出二〇〇三年)、同「中世仏教における「宗」と三学」(同前)。
- (2) 以下、本節の記述の史料の根拠については、前注1第二拙稿参照。
- (3) 「七十一番職人歌合」(新日本古典文学大系『七十一番職人歌合 新撰狂歌集 古今夷曲集』)。
- (4) 拙稿「律法興行と律家の成立」(前注1書、初出二〇〇六年)。
- (5) 拙稿「三鈷寺流による教院興行の思想」(前注1書、初出二〇〇六年)。
- (6) 永村眞「中世寺院の秩序意識」(『日本宗教文化史研究』一〇—、二〇〇六年)。
- (7) 黒田俊雄「建武政権の宗教政策」(『黒田俊雄著作集 第七卷 変革期の思想と文化』法蔵館、一九九五年、初出一九七五年)。
- (8) 久野修義「日本中世の寺院と社会」(塙書房、一九九九年)、永村眞「中世寺院史料論」(吉川弘文館、二〇〇〇年)、下坂守

『中世寺院社会の研究』（思文閣出版、二〇〇一）。

(9) 前注1第一拙稿。

(10) 「書札作法抄」〔『群書類従』九〕。

(11) 以下、本節の記述の史料の根拠については、注記の無い場合、前注1第二拙稿参照。

(12) 「民経記」仁治三年五月二日、正元元年十月十五日条（大日本古記録）。

(13) 以下、本節の記述の史料の根拠については、注記の無い場合、前注1第一拙稿参照。

(14) 「野守鏡」下（『群書類従』二七）。

(15) 「三千院文書」円密院定書案（『中世法制史料集』第六卷 公家法 公家家法 寺社法『寺社法五六号』）。

(16) 「康永四年山門申状」（『大日本史料』第六編之九、貞和元年七月八日条）。

(17) 「太平記」卷二十四、依山門噉訴公卿僉議事（日本古典文学大系）。

(18) 「統正法論」（『大日本史料』第六編之二十九、応安元年七月二十六日条）。

(19) 「南禅寺退治訴訟」延暦寺大衆申状（『大日本史料』第六編之三十、応安元年八月二十九日条）。

(20) 「南禅寺退治訴訟」日吉十禅師彼岸所三塔集会事書（同右）。

(21) 「開心抄」卷上（『大正新脩大藏經』七七）。

(22) 以下、本節の記述の史料の根拠については、前注1第一拙稿参照。

(23) 末本文美士氏は、私見について「新しい十宗観を宋代仏教の影響下に立つ「禅教律」体制に基づくものとする」と述べて批判するが（『顕密体制論以後の仏教研究』『日本仏教総合研究』六、二〇〇七年）、十宗観と「禅教律」観は本来別物である。

(24) 「芝園集」下、論慈愍三藏集書（『正統藏經』一〇五）。

(25) 「攻媿集」卷一百十、瑞巖石臈禅師塔銘（景印文淵閣四庫全書）。

(26) 以下、本節の記述の史料の根拠については、前注1第一拙稿参照。

(27) 神田千里「中世の宗論に関する一考察」（大隅和雄編『仏法の世界史』吉川弘文館、二〇〇三年）。

(28) 「吾妻鏡」建保元年三月二十三日条（新訂増補国史大系）。両僧については、菊池勇次郎「伊豆山の浄蓮房源延」補考（『源空とその門下』法蔵館、一九八五年、初出一九六二年）参照。

(29) 「溪風拾葉集」縁起（『大正新脩大藏經』七六、「日吉社叡山行幸記」（岡見正雄博士還暦記念刊行会編『室町ころ』）。

- (30) 「常樂台主老納一期記」(『大日本史料』第六編之三十七、応安六年二月二十八日条)。
- (31) 「決智鈔」(『真宗聖教全集』三)。高木豊「初期日蓮宗の法論について」(『金沢文庫研究』八一、一九六二年) 参照。
- (32) 高木豊「日蓮」(評論社、一九七〇年、前注1第一拙稿参照)。
- (33) 「行敏訴状御会通」(『昭和定本日蓮聖人遺文』八四号)、「日蓮御遷化記録」(『日蓮宗宗学全書』二二)。
- (34) 「教行証御書」(『昭和定本日蓮聖人遺文』二八一号)。
- (35) 「法華浄土問答鈔」(『昭和定本日蓮聖人遺文』九四号)。
- (36) 「報恩鈔送文」(『昭和定本日蓮上人遺文』二二四号)。
- (37) 「大石寺文書」(『鎌倉遺文』二〇一五〇号)。
- (38) 「妙顯寺文書」(『鎌倉遺文』二四五五二、二五四四九号)。
- (39) 「中原文書」(『鎌倉遺文』補二一三八号)。
- (40) 「峯相記」(『大日本仏教全書』一一七)。
- (40) 「破邪顯正抄」(『真宗聖教全書』三)。
- (41) 「実隆公記」文亀元年五月二十四日条(統群書類従完成会「後法興院記」文亀元年五月二十四日条(増補統史料大成)。
- (42) 「大内掟書」諸人可存知御法度事(『中世法制史料集 第三卷 武家家法1』)。
- (43) 「今川仮名目録」(同右)、「甲州法度之次第」(同前)。
- (45) 「法華宗十五本山連署申定条々案」(『本能寺史料 中世篇』)、「法華宗十五本山役者連判誓約状写」(同前)。
- (46) 「己行記」(『日蓮宗宗学全書』一九)。河内将芳「戦国末期畿内における一法華宗僧の動向」(『戦国史研究』三六、一九九八年)、長谷川賢二「天正の法華騒動と軍記の視線」(高橋啓先生退官記念論集編集委員会編『地域社会史への試み』同委員会、二〇〇四年) 参照。
- (47) 「七十一番職人歌合」(前注3)。
- (48) 「宗論」(『日本古典文学大系』『狂言集』下)。
- (49) 以下の記述の史料の根拠については、注記の無い場合、前注1第二論文参照。
- (50) 「開心抄」卷上(前注21)。

- (51) 「南禪寺退治訴訟」 日吉十禪師彼岸所三塔集會事書（前注20）。
(52) 「仁和寺諸記抄」（『続群書類従』三一下）。
(53) 拙稿「中世僧侶集団の内部規範」（村井章介編『人のつながり』の中世』山川出版社、二〇〇八年）参照。
(54) 「樵談治要」（『群書類従』二七）。
(55) 圭室文雄『日本仏教史 近世』（吉川弘文館、一九八七年）、河内将芳「京都東山大仏千僧会について」（『中世京都の民衆と社会』思文閣出版、二〇〇〇年、初出一九九八年）。
(56) 圭室文雄前注55書。

【付記】 本稿は、名古屋大学阿部泰郎研究室・研究集会「宗論というテキスト」（二〇一一年二月二十四日）での発表を基にしたものである。