

中世武士の生死観 (4)

—中世武士の人倫的生死観—

大山 眞一

日本大学大学院総合社会情報研究科

Shojikan of Bushi in the Middle Ages (4)

—The Ethical *Shojikan* of Middle-Age Bushi Warriors—

OYAMA Shinichi

Nihon University, Graduate School of Social and Cultural Studies

In this paper, consideration is given to *Shojikan* of some of the national policy makers among other Middle-Age Bushi warriors, from the viewpoint of the ethics of Bushi. This study focuses on such policy makers under the Hojo Regime as Yasutoki (1183-1242), Shigetoki (1198-1261), Tokiyori (1227-1263) and Tokimune (1254-1284) in an attempt to track down to the process of formation of “Ethical *Shojikan*.”, with a view to clarifying the assumption that, in the days of Tokiyori and Tokimune, the Zen philosophy positioned antithetical to Pure Land Buddhism transformed the *Shojikan* of Middle-Age Bushi Warriors from “Secular *Shojikan*” into “Ethical *Shojikan*.”

序

前稿までは、主に浄土教系の仏教に照準を合わせ、「来世的死生観」と「現世的生死観」¹の観点から中世隠遁者や中世武士の生死観を考察してきた。本稿では、中世武士のなかでも特に為政者に照準を合わせ、彼らの生死観を武士の人倫という視点で捉えてみたい。為政者としての対象は、北条執権体制下の泰時(1183-1242)、重時(1198-1261)、時頼(1227-1263)、時宗(1254-1284)らに定め、人倫的な生死観の形成される過程を辿る。特に、時頼、時宗の時代に、浄土思想とは対極に位置する禅の思想が、中世武士の生死観を「現世的生死観」から「人倫的生死観」²へと変容させたことを明らかにしたい。

北条執権体制下において、北条泰時が武家による最初の成文法である五十一箇条の『御成敗式目』³を制定した。この『御成敗式目』の制定は、単に法による御家人統制を確立したに止まらず、御家人の心性を人倫面で統制したことを意味する。これを皮切りに、泰時の弟重時が、私的な家訓という形式なが

ら、『六波羅殿御家訓』、『極楽寺殿御消息』で御家人の人倫観の統制を確実なものとしていった。そのような鎌倉幕府の原初的な人倫観を土台とし、北条時頼は禅を人倫の根幹思想と位置づけ、幕府体制仏教として導入したのである。南宋からの渡来僧、蘭溪道隆(1213-1278)を建長寺の開山として招き、子の時宗も、時頼の代からの蘭溪道隆を始めてとして、同じく南宋から来日した兀庵普寧(1213-1278)・大休正念(1215-1290)⁴らに帰依した。蘭溪道隆が死去すると、無学祖元(1226-1286)を中国から招聘し、鎌倉の円覚寺の開山とした。これらの歴史的事実をもとに、中世武士と禅の関わりを考察し、彼らの「人倫的生死観」を探ってみたい。

禅を、生死観という観点から捉えれば、「来世的死生観」という観念は馴染まない。なぜなら、禅には、死後の世界ではなく現世に視点を置き、その現世で悟りを啓く、という教義上並びに実践上における現世志向的思想の性格が顕著であるからである。

ここで、禅を「現世的生死観」と捉えるには、天

台の根本思想ともいえるべき本覚思想と「自力」という概念が大きく関わってくることに触れねばならない。天台の本覚思想とは、一切衆生には仏性があり、成仏できる可能性があるという思想であるが⁵、成仏の手段として、「自力」の修行が必要となってくる。

一方、浄土教系の宗派には「自力」ではなく阿弥陀仏の「他力」という概念が大きく関わってくる。禅とは対極にある思想であるが、「自力」、「他力」という概念の相違で、思想面で両者を異質なものととして、短絡的な判断をするには些か難があるだろう。両者の宗教的実践に相違はあれども、その目指すべき方向、つまり到達すべき真理は一つだからである。例えば、坐禅という行為は皮相的には自力的実践と捉えられがちであるが、道元の「修証一如」から導き出される「只管打座」は単なる「自力」では説明がつかない。だからといって、「自力」を否定して「他力」の範疇に入れることもできない。「無我の境地」だといっても、実践を伴わない言葉の解釈だけでは真の宗教的体験の説明にはならないが、「自力」とも「他力」とも限定することのできない、両者を超越した境地が「只管打座」のそれなのであろう。他力門の一遍を引き合いに出すならば、その境地は「十一不二の頃（思想）」から導き出される「南無阿弥陀仏」の名号一念⁶に相当しよう。「南無阿弥陀仏」の名号は、大橋俊雄の指摘する「そこには生もなければ死もない。生とか死を超越した世界、時間と空間を超えた二つの世界は一つであり、絶対不二である」⁷という境地である。両者の思想に共通するのは、むしろ、「自力」、「他力」という概念の領域を突き抜けた無我の境地といったほうがいいたろう。鎌倉末期の革新的な仏教も、天台の本覚思想という観点から捉えれば、「自力」、「他力」の境がなくなっていることも事実である。その意味で真理は一つなのである。

かくの如き宗教的時代背景において、為政者である北条執権が体制仏教として禅を選択した理由に興味がある。なぜ、現世志向的な禅だったのか。それには「人倫的生死観」が大きく関連してこよう。そのあたりも考察してみたい。

禅自体は、鎌倉時代以前に日本に伝えられていたが、あくまでも仏教諸宗の一部であり、宗派として

独立するには至らなかった。平安末期の天台宗は、円・戒・禅・密⁸の「四宗相承」に代表される総合的な天台教理から大きく逸脱し、加持祈祷を中心とした密教に傾斜していった。真言宗の東密に対するいわゆる台密が主流となったのである。しかし、鎌倉時代になると、加持祈祷に終始する平安仏教にも綻びがみえ、念仏や禅のみならず旧仏教側からも宗教革新運動の動きが高まってきた。浄土宗の法然を皮切りに、真宗の親鸞、臨済宗の栄西、曹洞宗の道元、時衆の一遍、日蓮宗の日蓮、旧仏教側では、興福寺の貞慶、高山寺の明恵、西大寺の叡尊、極楽寺の忍性などの各祖師らが綺羅、星の如く登場する。

本稿では、このような鎌倉仏教の宗教改革ともいえるべき活動や思想の中から、特に禅宗に焦点をあてたい。その中でも、禅僧と中世武士の交渉、特に為政者である北条氏との交渉を経て、中世武士の生死観が、筆者の主張する「現世的生死観」から、「人倫的生死観」へと変容する過程を考察することが主たる目的となる。具体的には、中世武士の「人倫的生死観」の構築に大きく関わったと考えられる北条泰時、時頼、重時、時宗らの生死観の変容過程を辿り、彼ら為政者の交渉相手である禅僧の蘭溪道隆、兀庵普寧、圓爾辨圓、無学祖元らと関係を通してその生死観について考えてみたいと思う。

1. 中世武士と禅の接点

はじめに、日本の禅の歴史を、特に中世以降に焦点をあてて概観しておきたい。日本に禅が請来されたのは、元興寺僧の道昭(629-700)が白雉四年(653)に唐に渡り、隆化寺慧満に印可を得て禅の教えを持ち帰った時とされる。その後、最澄が牛頭禅⁹を天台宗義に取り入れたが、未だ禅宗としては独立するには至らなかった。平安時代には覚阿(1143-没年不詳)¹⁰が臨済禅を日本に伝えたが、衆人の理解を得られず、導入には時期尚早であった。本格的な禅の定着は鎌倉時代の栄西(1141-1215)の登場を待たねばならなかった。

栄西は、仁安三年(1168)、文治三年(1187)の二度の入宋を経て日本に臨済禅を伝えた。比叡山で天台教学や密教を修学した栄西は、最初の入宋においては、天台教学書を持ち帰り、台密の葉上流を創始

したにすぎなかった。しかし、二度目の入宋では天台宗、臨済宗黄龍派の虚庵懷敞から印可を受け、帰国して日本禅宗の祖となった。その後、栄西は九州で臨済禅の布教活動に余念がなかったが、比叡山の抗議を受けて、朝廷から弘通停止を命じられる。

これに対して栄西は、『興禅護国論』¹¹を著わし、臨済禅の正統性¹²を主張して、窮地を免れようとした。正治元年(1199)、栄西は鎌倉に下向し、北条政子を開基とする源頼朝の菩提寺、寿福寺の創建に関わった。そして、建仁二年には、源頼家を開基として、建仁寺の開山となる。また、頼家の子である実朝からも帰依を受け、『喫茶用養生記』を実朝に献上したとされる¹³。栄西が布教の活路を鎌倉幕府に求めたのか、鎌倉幕府が旧仏教ではなく新興仏教である臨済禅に宗教的な拠り所(鎌倉幕府の政教関係の捉え方については後述したい)を求めたのかは定かではないが、両者の思惑が一致し、結びついたことは事実である。直接の原因としては、建久六年、頼朝の外護により筑前博多に聖福寺が創建されたことが契機となって、栄西が鎌倉幕府に接近したと考えられる。正治元年に頼朝が薨去すると、姫君の三幡(乙姫)の容態が急に悪くなった。結局、乙姫は十四歳の若さで夭折するのだが、乳母夫の掃部頭藤原親能が京都大番役の折に栄西と知己を得た折に、鎌倉下向への働きかけをしたと推測される。これは、落胆した北条政子の要請(栄西を指名したかどうかは不明)が背景にあったことが充分考えられる。葉貫磨哉は、親能が乙姫の病氣平癒のため栄西の護摩修法を必要としていたことから、鎌倉武士の栄西への期待は、禅僧として、または天台僧としてではなく、密教による加持祈祷師として乙姫の病氣平癒を願うのあまりであった、と推測している¹⁴。この時点での鎌倉幕府と禅の結びつきは希薄であり、密教、祈祷師としての存在が栄西に求められたことは確かである。このことは、新たな武家社会にあっても、栄西を始とする祖師の宗教環境は、鎌倉仏教を積極的に模索する段階にありながら、依然として貴族の宗教制度を踏襲していたことを示すものであろう。いづれにしても、中世武士と禅の接点はこの栄西の鎌倉下向にあり、鎌倉幕府はその滅亡の時まで臨済宗と深い関わりを持つことになる。

栄西の禅は「兼修禅」といわれ、道元の「純粹禅」とは対照的であり、その教理を著しく異にする。中尾良信が、栄西は若年より研鑽した台密を捨てて禅宗に趨いたのではなく、台密という基盤の上に禅を受法し、いわば「密禅併修」という独自の禅風を掲げたと考えられる、と述べているように¹⁵、極めて密教的色彩が濃い。したがって、加持祈祷にも積極的に携わったことから、栄西には鎌倉幕府の御用祈祷師と揶揄される側面もあった。「密禅併修」という宗教方針は、建仁寺を創建するにあたって禅を前面に出すこと避け、止観院、真言院を設置し天台・密教・禅の三宗兼修の道場とした事実から、栄西が比叡山対策に腐心していたことが推測できよう。時の権力に擦り寄ってまでも、臨済禅を存続させようとする栄西の宗教姿勢には、単なる日和見主義ではない、権力を取り込み、己を活かすという、バランス感覚に長けた柔軟な一面もあったと捉えたい。栄西の臨済禅の系譜は、宋から時頼の要請により来日した蘭溪道隆や北条時宗の指南役である無学祖元へと続き、室町時代には足利尊氏や直義が帰依した夢窓疎石の登場などで、より武家の権力と結びつく。

一方、「純粹禅」を標榜する道元(1200-1253)は、内大臣久我通親を父とし、摂政太政大臣藤原基房の三女伊子を母としてこの世に生を受けた。しかし、三歳で父を、八歳で母を相次いで亡くし、精神的、経済的な後ろ盾を失い、建保元年(1213)、十三歳の時に比叡山で出家している。順調に天台教学の研鑽を積んでいたが、ある時、青年修行僧、道元の前に天台教義に対する重大な疑問が立ち上った。当時、比叡山で主流となっていた本覚思想に対する疑問であった。結局、答を見出せない道元は比叡の山を降りることになったのだが、「一切衆生が仏ならば、修行の必要はないのではないか」という本覚思想に対する根本的な疑問や比叡山の世俗化などが道元を離山させる原因となったものと思われる。

道元はその疑問を寺門派園城寺の公胤に問うが、公胤は栄西に入門するよう勧めるだけであった。その後、道元は栄西の建仁寺を訪れ、弟子の明全に師事し禅を学んだ。貞応二年(1223)、明全、道元の師弟は宋に渡る機会を得た。求法の旅の最中に、師明全は不幸にも帰らぬ人となってしまった。しかし、道

元は天童山景德寺の如浄から曹洞禅を学び、釈迦正伝の仏法（慧可～如浄に至る「東地二十三代」の系譜）を伝えられた。帰朝後、一時建仁寺に寄宿したが、釈迦正伝の正統性や絶対性を主張するあまり、建仁寺や叡山から敬遠された道元は、寛喜二年（1230）、深草の極楽寺別院、安養院に移り、後に興聖寺を建立した。寺に備え付けられた僧堂は、坐禅や寝食を共にする修行僧で活況を呈していたと伝えられている。狐雲懷牂（1198－1280）、覚禅懷鑑らが道元の門下に入ると、再び叡山から弾圧を受けた。

そのような宗教環境の悪化から、寛元元年（1243）、道元は越前へ移ってしまう。あまりに突然のことで、その原因については諸説あげられているが、高木豊は叡山の弾圧の他に、寛元元年（1243）、宋から帰国した圓爾辨圓（1202－1280）が、九条道家の支援を受けて天台・真言・臨済の三宗を共存させた東福寺を創建したことが脅威となったのではないかと指摘している¹⁶。道元が越前に移った背景には、越前波着寺の覚禅懷鑑と檀越の波多野義重の存在があった。当初は義重の領地、越前志比庄の吉峰寺に入ったが、その後、同領地に大仏寺（後の永平寺）が建立され、弟子とともに曹洞禅の修業、つまり只管打座の厳しい修行に打ち込んだのである。道元の純粹禅は、青年期の本覚思想に対する疑問、「一切衆生が仏ならば、修行の必要はないのではないか」という根本的な疑問は解消され、一切衆生に仏性があることを肯定、確認して、坐禅を組むという修行に変容していたのである。道元の場合は、中央に進出していった栄西とは異なり、地方にその教線を延ばしていったことから、必然的に波多野氏などの地方の有力御家人との交渉が中心となった。

今まで、栄西と道元の両祖師を中心に、中世武士との関わりを比較して日本禅宗の歴史を概観してきたが、栄西が中央権力、特に北条氏を後ろ盾に「兼修禅」という密教的な要素を取り入れながら臨済禅の礎を築いていったのに対し、道元は中央権力からは距離を置いて、地方武士を檀越として「純粹禅」を確立していった。両者の禅にも大きな違いがあって、栄西の臨済禅は坐禅を組みながら公案を解くという、いわば考える禅であり、道元の曹洞禅は「只管打座」の言葉通り、ひたすら坐禅を組むというよ

うに、同じ坐禅とは考え難い。栄西の臨済禅は、北条執権体制下に取り入り、いわば為政者のための〈権力禅〉といった趣がある。武家の権力と結びつくその系譜は蘭溪道隆や無学祖元へと続き、室町時代にも権力と結びついた夢窓礎石へとつながっていく。

一方、道元の曹洞禅は「純粹禅」のその名が示すとおり、為政者としての中央の武士よりも地方武士と結びつき、彼らの心性に浸透していくような、いわば〈精神禅〉といった趣がある。食事や生活に密着した道元の「純粹禅」は武士のみならず、厳しい北陸の農民たちにも共感を呼んだものと思われる。

2. 北条執権体制と人倫的生死観

中世武士と禅の接点は栄西と道元の両者に代表されることを考察してきたが、ここで、中世武士の生死観が「人倫的生死観」へ移行していく過程を、鎌倉幕府の北条氏の生死観から探ってみたい。鎌倉幕府は、源氏の政権が頼朝、頼家、実朝のわずか三代で終焉を迎えているが、北条氏が政権を継承し、初代執権政宗を筆頭に第十六代執権の守時まで、百三十三年間も政権を維持したのである。北条執権体制を支えた政治的な背景を探るのみならず、その体制下における宗教的、精神的な背景に迫ることが、中世武士の生死観を理解するうえで、重要な手がかりとなってこよう。

禅宗が北条執権体制、特に北条得宗家¹⁷に本格的に受け入れられたのは、第五代執権時頼、第八代執権時宗の頃であるが、時頼や時宗と禅僧の関わりから、中世武士の「人倫的生死観」を考察する前に、第三代執権泰時やその弟である連署重時の生死観から原初的な「人倫的生死観」について考えてみたい。

北条泰時は寿永二年（1183）、第二代執権、北条義時と阿波局の子として生まれた。北条政子は彼の伯母にあたる。幼名を金剛といい、源頼朝を烏帽子親として建久五年（1194）に元服している。当初は、頼朝の頼を賜って、頼時と名乗ったが、後に泰時と改名した。建仁二年（1202）には、有力御家人の三浦義村の娘を正室に迎えたが、翌年には長子時氏をもうけた後に、義村の娘を離別して安保実員の娘を正室に迎えている。承久三年（1221）、武家政権の立場を決定的なものとする承久の乱（1221）が勃発した

が、乱後、泰時は六波羅探題となって京都に留まる。父義時の死後、元仁元年(1224)に執権となり、叔父の時房を連署にして補佐させ、十一人の評定衆を設置し、合議制を導入した。又、貞永元年(1232)、武家初の成文法である『御成敗式目』五十一箇条¹⁸を制定して、後世まで規範とされる政治を行った。上横手雅敬は、『御成敗式目』を次のように捉えている。

頼朝以来の裁判というのも、かかる常識的な武士道徳に基くものであった。(中略)そして、その常識的な武士道徳を彼(泰時)は、当時の流行語であった「道理」という言葉で表現した。

「道理」という言葉は、慈円の『愚管抄』などにも見え、極めて仏教的・哲学的な意味に用いられている。しかし式目の「道理」は正を正とし、邪を邪とするという程の意味であり、「従者主に忠を致し、子親に孝あり、妻は夫に従はば、人の心の曲れるをば棄て、直しきをば賞して、自から土民安堵のはかりごとにてや候」という武士の実践道徳だったのである。そして、この「道理」こそが、式目を支える法の精神とされる。¹⁹

上横手が指摘するように、中世武士の「道理」の捉え方に慈円のような仏教的・哲学的な意味が存在しないとしても、「道理」に人倫的な意味合いは含まれていよう。しかしながら、この段階を経て、後の時頼、時宗の執権の時代になると、この「道理」の概念は禅宗と融合し、上横手の述べる仏教的・哲学的な段階へと昇華し、中世武士の「現世的生死観」も「人倫的生死観」へと変容していくのである。それでは、泰時の目指した「道理」の思想を支える、『御成敗式目』の根幹条項を次に示してみよう。

一 神社を修理し、祭祀を専らにすべき事

右、神は人の敬ひによつて威を増し、人は神の徳によつて運を添ふ。然ればすなはち恒例の祭祀陵夷を致さず、如在の令奠怠慢せしむるなかれ。これによつて関東御分の国々ならびに庄園においては、地頭・神主らおのおのその趣を存じ、精誠を致すべきなり。兼てまた有封の社に

至つては、代々の符に任せて、小破の時は且修理を加へ、もし大破に及ばば子細を言上し、その左右に随ひてその沙汰あるべし。²⁰(下線は引用者)

一 寺塔を収造し、仏事等を勤行すべき事

右、寺社異なるといへども、崇敬これ同じ。よつて修造の功、恒例の勤めよろしく先条に准ずべし。後勤を招くなかれ。ただし、恣に寺用を貪り、その役を勤めざるの輩は、早くかの職を改易せしむべし。²¹(下線は引用者)

下線部分の『御成敗式目』第一条には、「神社を修理し祭祀を専にすべき事」と謳われ、いの一に神祇信仰が位置している。そして第二条に「寺塔を修造し仏事等を勤行すべき事」とあり、仏教は二の次となっている。このことから、北条執権体制下では、中世武士の精神的な規範を神祇信仰に定めていたと考えられる。仏教信仰が等閑視されていたわけではなく、まず武士を精神面で統制しようとする、幕府側の祭政一致策が優先された結果だといえることができる。

それでは、どうして武士を精神面で統制する必要があったのだろうか。元久元年(1204)に、旧仏教側、南都・北嶺の衆徒が専修念仏の停止を朝廷に訴え、それに続く建永二年(1207)に起きた建永の法難(承元の法難)²²で念仏宗に政治的弾圧が加えられた歴史があった。その歴史的事実を踏まえた泰時が、『御成敗式目』に神祇を第一条に据えたのは、日本古来の神祇信仰、特に源氏の精神的支柱となっていた八幡神を御家人統制の安全弁として第一義的に捉え、御家人が特定の宗派へ傾斜しないように布石を打ったとは考えられないだろうか。

石母田正が『御成敗式目』の第一条、第二条は「関東御分国々並庄園」における鎌倉殿の祭祀権を法によって確定したのである、と指摘したことを受けて²³、市川浩史は、祭祀権は、祈祷・祭祀という宗教的な装置・からくりを通して政治的ないし思想的支配を社会的に貫徹しようとする宗教的、思想的イデオロギーの問題に属するのである、と述べている²⁴。市川の指摘は重要である。つまり、宗教的、思想的

イデオロギーとしての『御成敗式目』の第一条、第二条は、律令制の公家の祭祀権と武家独自の祭祀権を完全に分離させ、政治的ないし思想的支配を武家社会に貫徹させようとする、謂わば政治と宗教が一致した御家人統制システムであったということができよう。それは、『御成敗式目』第一条の冒頭、「右、神は人の敬ひによつて威を増し、人は神の徳によつて運を添ふ」という表現にあらわれている。人が神を敬い、神が人に運をもたらすという信仰形態を創出することで、幕府は政治のみならず、宗教面で、思想的に御家人を支配しようとしたのである。『御成敗式目』の各条項は武士の人倫意識に訴えるもので大半が占められている。就中、冒頭の二条は、武士の人倫意識の根本的な規範と考えられよう。それは、市川の指摘にあるように、『御成敗式目』が宗教的、思想的イデオロギーとして捉えられる点であろう。

3. 泰時と明恵上人

『梅尾明恵上人伝記』(巻下)²⁵で泰時の人倫意識を窺い知ることができる。明恵上人(1173-1232)は紀伊の平国重と湯浅宗重の娘の間に生まれた武士の子であった。八歳で両親を失い、高雄山神護寺に文覚の弟上覚を師として出家。仁和寺・東大寺で真言密教や華嚴を学んだ。建永元年(1206)、後鳥羽上皇から山城国梅尾(とがのお)を下賜されて高山寺の開山となった。明恵上人と北条泰時の関係は、泰時が承久の乱後、六波羅探題に出仕した折に上人と親交を深めたとされているが、以降、泰時は明恵上人を政治指南役的な存在として崇拝したと伝えられている。

『梅尾明恵上人伝記』(巻下)には、泰時と明恵上人の交渉を描いた四つの挿話が記されている。その中で明恵上人が承久の乱で万世一系の天皇家に弓引いたことについて、暗に泰時を非難した件があるので、そこから泰時の人倫観を探ってみたい。次にあげるのは、承久の乱の出陣の折に、泰時が後鳥羽上皇を攻める道理を父である義時に問い質したことを、明恵上人に語る件である。

(前略) 数万騎の官軍関東へ発向の由、聞え候ひし間、父義時ひそかに予を招き語りて云はく、

『既に天下此の儀に及ぶ、如何か計らふべきや。内儀を能く談じて後、竹の御所に参りて、二位家(北条政子)に申し合すべき』由申候ふ間、泰時答へ申して云はく、『平大相国禅門、君を悩まし奉り、国を煩はし候ひしに依て、故大將殿御気色を承つて討ち平げ、上を休め下を治めてより以来、関東忠ありて誤りなき処に、過なくして罪を蒙らむ事、是れ偏に公家の御誤りに非ずや。然れども一天悉く是れ王土に非ずと云ふ事なし。一朝に孕まるる物、宜しく君の御心に任せらるべし。されば戦ひ申さん事、理に背けり。しかじ頭を低れ手を束ねて各々降人に参りて歎き申すべし。此の上に猶頭を刎られば、命は義に依て輕し、何のいなむ所かあらん。力なき事なり。若し又御優免を蒙らば然るべき事なり。如何なる山林にも住みて残年を送り給ふべきや』(後略)²⁶

泰時が以上のような存念を義時に伝えると、義時は次のように応じた。

『尤も此の義さることにてあれども、其れは君王の御政正しく、国家治まる時の事なり。今此の君の御代と成りて、国々乱れ所々安からず、上下万人愁を抱かずと云ふ事なし。(中略)是れ私を存して随ひ申さざるに非ず、天下の人の歎きに代りて、縦ひ身の冥加尽き命を捨てと云ふ共、痛むべきに非ず。是れ先蹤なきに非ず。

(中略)²⁷。天照太神・正八幡宮も、何の御とがめかあるべき。君を誤り奉るべきに非ず。(中略)申し進むる近臣共の悪行を罰するまでこそあれ、急ぎ罷り立つべし。此の旨を二位家に申すべし』²⁸

これを聞いた泰時は、父義時の言葉に道理を認め、入洛すると八幡大菩薩の前で次のように誓った。

『此の度の上洛理に背かば、忽に泰時が命を召して後生を助け給ふべし。若し天下の助けと成りて、人民を安んじ仏神を興し奉るべきならば、哀憐を垂れ給へ。冥慮定めて照覧有らんか。聊

か私を存せず』²⁹

父義時との以上の対話から、泰時は忠義の矛盾に悩みつつも、たとい君主であっても、道理に外れた政を行う君主ならば討つことも辞さないという結論に達したのである。このことは、正に道理と道理、つまり人倫と人倫の矛盾を正当化したといえることができる。

鎌倉幕府成立以前の保元の乱、平治の乱においては、源氏が源氏を平家が平家を、謂わば同族が、身内同士の殺戮を余儀なくされた。これは、中世に武士が武家としての地位を確立する以前に、武士が同族の命を奪ってまでも武門を存続させねばならなかった血族排斥の矛盾、また個の命と引き換えに家を存続させねばならなかった自己犠牲の矛盾、言い換えるならばそれらの矛盾を矛盾として認識し、その矛盾を正当化かつ合理化する段階を経なければならなかったことを意味する。その段階に必要とされたのは、いわゆる大義名分や道理といった思想で、武士の人倫観という言葉で言い換えることもできる。

例えば、『保元物語』の武士の行動規範には公に対する忠義という概念が最優先とされ、それが武士のあらゆる行動の大義名分となったのである。したがって、私的な矛盾は公的な大義によって打ち消され、武士は敵の命を奪うことは勿論のこと、己の命や同族の命などはその忠義の証としていつでも差し出す準備ができていたのである。しかし、この承久の乱における、義時、泰時父子の対話から窺えるように、北条執権体制下では、武士は上記の段階から更なる高みの段階へと向かっていくことになる。保元の乱、平治の乱では、天皇家を前提とした武家の大義名分や忠義の論理が確立したのだが、早くも承久の乱では、この概念が根底から覆され、鎌倉幕府、つまり「天皇家という公のための大義名分や忠義」から「武家のための大義名文や忠義」という論理に転換してしまったことを意味する。その転換を支えた概念が武家のための道理、つまり武士の人倫ということになるろう。

4. 北条重時と家訓

次に、泰時の異母弟³⁰にあたる北条重時（1198

－1261）の家訓を取り上げ、重時の生死観が人倫意識に支えられていたことを検証する。承久の乱を経て、寛喜二年（1230）に、重時は兄泰時の息子北条時氏の後任として京都六波羅探題北方に就任した。しかし、宝治元年（1247）、宝治合戦³¹で有力御家人の粛清が行われた後に、鎌倉へ呼び戻され、空席となっていた連署となり執権時頼を補佐した。康元元年（1256）に出家し引退後は藤沢の極楽寺を鎌倉に移して、重時は極楽寺殿と呼ばれた。弘長元年（1261）に死去、享年六十四歳であった。和歌に造詣が深く、『千載和歌集』にも歌が収録されており、藤原定家とも親交があった。重時には、武家社会の家訓として名高い『六波羅殿御家訓』、『極楽寺殿御消息』などの著作がある。

石井進が指摘するように、両家訓とも、前者は父としての重時が子息の長時のために遺したもの、後者は長時・時茂・業時・義政らや、更に孫たちをも対象にしていることが推定される³²。特に後者は仏教的色彩が濃く、しかも浄土教的な無常観や往生観が窺えることから、重時が出家後に著したものと考えられている。それでは、『六波羅殿御家訓』の一つから、重時の生死観の中心となる思想を読み解いてみよう。

1 一 仏・神・主・親ニ恐ヲナシ、因果ノ理ヲ知り、後代ノ事ヲカバミ、凡テ人ヲハグハミ、要ニ立ヌ者ヲコラサズ、惣テ心広ク、人ニ称美セラレ、心甲ニテ、カリソメニモ臆病ニ見ヘズ、弓箭ノ沙汰ヒマナクシテ、事ニ触レテナツカシクシテ、万人ニ昵ビ、能ク思ハレ、皆人ゴトニ漏サズ語ヲカケ、貧ゲナル者ノニ哀ミヲナシ、妻子眷属ニイタルマデ、常ニウチ咲テ、怒レルスガタ見ユベカラズ。又召仕ハン侍・雑色・中間等マデモ、事ニ触レテ、悪ザマニテ六借カラン者ヲバ、仕ベカラズ。サ□レバ□故ニ、吉者アマタ失スルナリ、第一ノ損也。³³（下線は引用者）

『六波羅殿御家訓』の第一条であるが、重時の基本的な宗教観が窺える。桃裕行は絶対的な道德規範とは即ち宗教的なものに外ならない、と述べている

が³⁴、正に第一条は重時が宗教を道德として捉えていた根拠といえよう。そして、重時の生死観も浄土教や真言律宗の影響が少なからず反映されたものとなっている。しかし、『六波羅殿御家訓』に窺える重時の生死観は「死」を前提としたものではなく、「生」を前提としたものである。武士の「死にざま」については一言も触れていない。全編、生きていくための日常生活の細々とした注意事項が連綿と記されている。武士であれば、当然のことながら戦闘死も考えられようが、執権体制が確立し安定期を迎えようとしていた時代だからこそ、「生」を前提とした、いわば処世訓的意味合いとなったことが頷けよう。次に『極楽寺殿御消息』の第一条を取り上げてみたい。

1 一 仏・神を朝夕あがめ申し、心にかけててまつるべし。神は人のうやまうによりて威を増し、人は神のめぐみによりて運命をたもつ。しかれば、仏・神の御前にまいりては、今生の能には、正直の心をたまはらんと申べし。そのゆへは、今生にては人にもちゐられ、後生にては必西方極楽へまいり給ふべきなり。かたゞもってめでたくよき事なり。此むねを能々あきらめ給ふべく候なり。³⁵ (下線は引用者)

『極楽寺殿御消息』は重時が出家後に手がけたものであり、『六波羅殿御家訓』と異なり、冒頭部分から無常の理に触れ、かなり宗教的な家訓となっている。後者同様、前者も家族道德に重きを置いていることには変わりはないが、家訓としての普遍性が強まったように思える。桃裕行は、「家族全員だけでなく、後世の子孫にまで通用し、どんな場合にもあてはまる永続性・普遍性を持つた家訓を典型的な家訓と云ふことが出来るであらう」と述べている³⁶。このことは、『六波羅殿御家訓』は父としての重時が子息の長時のために遺した家訓であり、『極楽寺殿御消息』は長時・時茂・業時・義政らや、更に孫たちも対象にしている、という先述の石井の指摘を裏づけることにもなる。家族道德としての『六波羅殿御家訓』が武家全体の人倫意識を啓発する『極楽寺殿御消息』に変容していったことが興味深い。重時の家訓が武家の家訓の嚆矢となり、永続性・普遍性を持

った人倫的な色彩を帯びたと考えられよう。それに伴い、重時の生死観も、宗教的生死観に基づき、日常生活の行動規範を人倫意識に判断基準を求める「人倫的生死観」に昇華していったと捉えることができる。しかしながら、彼の生死観は「死」を前提とはしていない。あくまでも「生」を前提とした人倫意識に基づく「生きるための生死観」であったとすることができよう。

以上、北条泰時、重時の生死観を取り上げたのは、第五代執権時頼、第八代執権時宗の頃に禅宗が北条執権体制に導入され、中世武士の倫理的生死観が構築される以前に、第三代執権泰時やその弟である重時の生死観に原初的な「人倫的生死観」が既に芽生えていたことを立証するためであった。泰時や重時の北条執権体制の倫理的な思想の礎があったればこそ、時頼、時宗父子の禅宗的な「人倫的生死観」が形成されたものと思われる。

5. 北条時頼・時宗の人倫的生死観

先に日本の禅を概観しながら、中世武士と禅の接点を栄西（兼修禅）と道元（純粹禅）に求めたが、ここからは、加持祈祷を中心とした栄西の兼修禅が北条執権体制下でどのように変容していったのかを追ってみたい。

鎌倉幕府が栄西に求めたものは、栄西の加持祈祷を中心とした密教的な要素であった。したがって、栄西に帰依した北条政子、源頼家の段階ではさほど禅に関心はなかったものと思われる。北条執権体制の確立時期の泰時、重時の治世でも、禅宗の影響は顕著ではなかった。前述したように、泰時が『御成敗式目』第一条で神祇信仰を、第二条で仏教信仰を謳い、祭政一致の政治思想を掲げているが、特定の宗教を限定するものではなかった。第五代執権の時頼、第八代執権の時宗の治世になると、その宗教観は急激に禅に傾斜していった。それでは、それが何故、禅だったのか。そして、禅僧が何故、政治指南役的な存在となり得たのかを明らかにしてみたい。

その前に、鎌倉幕府第五代執権、北条時頼（1227-1263）について簡単に触れておきたい。時頼は北条泰時の孫で、北条時氏と安達影盛の娘（松下禅尼）の間に次男として誕生している。兄の経時が

病死したため、北条氏の家督をついで執権となった。時頼は同属の北条光時や有力御家人の三浦氏・千葉氏を肅清するなど専制的な権力を振るった政治家の顔を持つが、質素かつ堅実で、宗教心にも篤い顔も同時に持ち合わせていた。執権権力を強化する一方で、御家人や民衆に対して善政を敷いた事は、今でも名君として高く評価されている。人口に膾炙した謡曲『鉢の木』に登場する人物として有名な「廻国伝説」などが今に伝えられている。

仏教者としての時頼は、幼少の頃より仏教に興味を抱いていたようである。時頼が武者の習いとしての弓揃の習いに親しまず、「堂作り、仏作り」といった仏教的な遊びに興じていることを憂い、家臣の平盛綱らがそれを制止したところ、祖父である泰時は「ナニシ制スル」といって時頼の遊びを尊いものだと言い聞かせた、と無住の『雑談集』に記されているほどである³⁷。このような時頼の性格は、信仰心に篤い母、松下禅尼の存在が大きく影響していたと考えられる。物心のつかぬ時頼が、彼女から薫陶を受けたことが容易に推測できるのである。

このような宗教環境で育った時頼の治世に、宗教色を認めないわけにはいかないであろう。佐々木馨が、鎌倉幕府の「神祇信仰」を積極的に取り入れる「武家的体制仏教」³⁸は『吾妻鏡』の宗教儀礼の原型が源頼朝・北条義時・北条政子の時代に形づくられ、そのほとんどが鶴岡八幡宮で行われていた、と述べている。そして、佐々木は鶴岡八幡宮を幕府の「宗教センター」と捉え、鎌倉幕府は「公家的体制仏教」とは一線を画した「武家的体制仏教」を志向・構築しようとし、それを支える僧侶は真言密教系と臨済禅系の祈祷僧で構成されていた、と指摘している³⁹。後者の代表的な僧は栄西・行勇などがあげられ、彼らは北条政子、源頼家、実朝、北条泰時などと交渉があったことが確認されている。佐々木は、この幕閣と臨済禅僧とが織りなす姿と態の政教一如の絵巻は、まさしく執権時頼による蘭溪道隆の招聘の前兆図であった、と述べている⁴⁰。佐々木の指摘にあるように、時頼・時宗の時代に隆盛を極めた禅宗も、本を正せば鎌倉幕府が「武家体制仏教」として臨済禅系の祈祷僧、栄西、行勇を採用し、鶴岡八幡宮で宗教儀礼を執り行ったことに由来するといえ

よう。第三代執権泰時の時代になると、『御成敗式目』で神祇信仰が取り入れられ、宗教祭祀権が成文化された。その成文化された祭祀の日々の実践の場が、佐々木の指摘する「宗教センター」である鶴岡八幡宮だったのである。そして、その系譜上に、第五代執権時頼が登場してくるのである。もともと臨済禅が浸透していた宗教環境に、蘭溪道隆（1213－1278）が寛元四年（1246）に宋から渡来したことが契機となって、時頼は急速に禅に傾斜していった。建長元年（1253）、時頼は建長寺を創建し、蘭溪道隆を開山とした。それでは、時頼はどうして蘭溪道隆に接近したのだろうか。渡来僧の蘭溪から純粹に禅を学びたかったのだろうか。市川浩史は、「鎌倉における蘭溪は、執権北条時頼や時宗などの宗教的指導にあたったことで、禅僧として一定程度の政治に関連する言辞を発したことで知られる。蓋し、政治との間に積極的な関連を求め、宗教者として政治に関与し、貢献を志向することは中国宋代の禅宗史においては常識である」と述べている⁴¹。市川の指摘から、時頼の蘭溪道隆への一方的なアプローチだけでなく、蘭溪道隆も時頼の治世に対する積極的な関心があったと推測できよう。宗教者、時頼には、蘭溪道隆の禅に興味を持っただけでなく、政治指南役としての禅僧に期待するものがあつたと思われる。

蘭溪道隆に遅れて南宋より渡来した僧に兀庵普寧（？－1276）がいる。道隆の後を受けて建長寺を住持したが、普寧は道隆よりも、時頼とより親密な関係にあった。道隆同様、普寧からも時頼は政治的な指南を受けたが、それだけではなかった。『兀庵和尚語録』によれば、弘長二年（1262）に兀庵普寧と問答をしていた時頼が忽然契悟したと記されている。武士が契悟した例は数少ないと思うが、それほど時頼が禅道に精進していたと理解していいだろう。武士であり、為政者であり、かつ禅僧という時頼の実態は中世武士として稀有であり、興味深い。この三要素のうち人間時頼を占めていた実体は「再来之仏」とまで評される禅僧としての姿だったといえるかもしれない。

文永二年（1265）、突然、兀庵普寧は帰国してしまうが、時頼は日本人禅僧の草分けのひとりと言われる圓爾辨圓（1202－1280）とも交渉があつた。辨圓

は最初、天台を学んでいたが、後に栄西門下の栄朝を開山とする上野国の長楽寺を経て、鎌倉の寿福寺で退耕行勇（1163－1241）らの指導を受けるうちに入宋を決意した。嘉禎元年（1235）に入宋を果たし、径山の仏鑑禅師から印可を受け、九条道家より招聘されて東福寺の開山となった。建長六年（1254）に辨圓が鎌倉に下向した折に、時頼に禅門大戒を授けている。東福寺を通じて公家と密教的な関係を保ちながら、建長寺を通じて時頼と禅的な関係を結んだ辨圓の交渉力には驚かされるが、時頼も東福寺と辨圓の関係を当然ながら政治的に利用したと考えられる。しかし、時頼が日本の禅僧の思想自体にも興味があったことも推し量れよう。

次に、北条時宗の生死観について触れてみたい。時宗は建長三年（1251）に第五代執権時頼を父とし、重時の娘を母として誕生している。生まれながらにして執権の有資格者という出自である。十六歳で連署、十八歳で執権となったからである。しかし、この若き執権の政治環境は正に「内憂外患」といった言葉が相応しいほど熾烈を極めたものであった。内にあっては、北条氏傍流や御家人の一部と対立を余儀なくされ、鎌倉幕府を打倒しようとした宗尊親王を京都に追放したり、二月騒動で異母兄の時輔の謀叛を抑えたりと時宗の政権は必ずしも磐石なものとは言いがたかった。また、外にあっては、文永の役（1274）と弘安の役（1281）の蒙古襲来、つまり元寇による脅威があった。幸運にも二度の元の攻撃に屈することなく、元軍から日本国を守った形になったが、これを契機に鎌倉幕府は滅亡へと向かっていた。そのような状況で、時宗の生死観は如何なるものであったのかを探ってみたい。

先述したように、時宗の父、第五代執権時頼の代には、渡来僧の蘭溪道隆、兀庵普寧らとの交渉から、禅を鎌倉幕府の体制仏教へと取り込む下地ができたのであるが、子の時宗の代になると、禅仏教が幕府体制仏教の中心的存在となった。それは時宗の度重なる中国高僧の公的な招請にあらわれている。蘭溪道隆没後、時宗は無学祖元（1226－1286）や大休正念（1215－1290）らの高僧を迎え、それを皮切りに、北条政権は次々と中国高僧を招請し、鎌倉五山⁴²の住持に据えていったのである。蘭溪道隆は時宗

幼少の頃よりの禅の師であり、政治指南役として時宗を薫陶したと考えられる。中国宋代の禅宗と政治の密接な関係について先に述べたが、村井章介も「渡来僧の教導は儒教的な色彩が強く、参禅といっても統治に携わる者のあるべき姿を尋ねるといった内容が主だった。当代の中国仏教界は、禅僧と官僚が士大夫層を共通の出身母体とし、寺院内に儒教的な政治倫理がもちこまれるという姿を呈しており、それが日本の禅林にも反映したのである」と同様の見解を示している⁴³。したがって、時頼以来の禅的宗教環境が時宗に多大なる影響を与えたことは言うまでもないが、村井の指摘する儒教的な政治倫理を無学祖元などの渡来僧から、時宗は積極的に吸収しようとしたのではないだろうか。しかも、元寇という未曾有の国難に立ち向かう、若き執権は孤独な決断を迫られ、精神的な拠り所を無学祖元に求めたことが想像できよう。第八代執権時宗にとって、無学祖元は禅、政治、精神修養といった全人教育的な指南役であったといっても過言ではないであろう。

体制仏教としての禅宗の地位は、第五代執権時頼と第八代執権時宗の治世において確固たるものとなったが、その背景には中国の先進の仏教思想である禅宗の存在があった。為政者にとって、政治と直結した宋代の儒教的な禅に相当な興味をもって、これを彼らの執権体制に導入しようと考えたと判断して大過はあるまい。その政治倫理を受容できた彼らの人倫意識は、第三代執権の泰時、その弟である重時の代にすでにその基礎が固められていたのである。言い換えるならば、中世武士の人倫の観念が彼らの生死観と結びつき、中世武士の「現世的生死観」が「人倫的生死観」へと移行していったと考えられる。

結語

以上、中世武士のなかでも為政者に照準を合わせ、その対象を北条執権体制下の泰時、重時、時頼、時宗らに限定し、彼らの生死観を武士の人倫という視点で捉えてきた。その生死観を「人倫的生死観」と呼び、特に、第五代執権時頼、第八代執権時宗の時代に、浄土思想とは対極に位置する禅思想が、中世武士の生死観を「現世的生死観」から「人倫的生死観」へと変容させたことを明らかにしてきた。彼ら

の「人倫的生死観」が形成される過程で、第三代執権泰時や連署である重時の存在に注目し、泰時の場合は、『御成敗式目』の道理という概念、そして重時の場合には『六波羅殿御家訓』の家族道德、『極楽寺殿御消息』の武家全体の人倫観が時頼、時宗の「人倫的生死観」形成に大きな影響を与えたことを検証した。『六波羅殿御家訓』から『極楽寺殿御消息』への変容過程を探るなかで、重時の生死観も宗教的生死観に基づき、日常生活の行動規範を人倫意識に判断基準を求め、「人倫的生死観」に昇華していったと捉えられる。しかし、彼の生死観は「死」を前提とはしていない。あくまでも「生」を前提とした人倫意識に基づく「生きるための生死観」であったといえることができる。

その思想的な系譜上に時頼、時宗父子の「人倫的生死観」が完成度を高めていくのである。彼らの「人倫的生死観」を触発したものは、南宋よりの渡来僧の存在であった。蘭溪道隆、兀庵普寧、圓爾辨圓、無学祖元、大休正念らの禅僧が鎌倉五山に招請された理由には、為政者であり、仏教者である時頼、時宗父子が当時の中国の先進仏教に興味があったことは勿論のこと、宋代の禅の特徴が儒教的な政治倫理的性格を有していたことにあったと考えられる。特に、時宗と無学祖元の関係にそれを見て取ることが出来る。内憂外患に苛まれた若き執権時宗にとって、無学祖元存在は公私に亘って多大なる影響を与えたことは想像に難くない。

それにしても、興味深い点がある。鎌倉時代を通して、その時代の宗教環境が百花繚乱の様相を呈していたが、北条執権体制下における仏教の宗派選択の自由には驚かされる。為政者、御家人を問わず、彼らの選択した仏教は、禅宗に限らず、さまざまな宗派に及んでいる。その状態は統一性がないといっても言い過ぎではあるまい。例えば、重時は浄土宗に帰依した念仏の徒でありながら、真言律宗の忍性を招き極楽寺の開山としている。尤も、忍性は橋を架けたり、井戸を掘ったり、ハンセン病患者に救いの手を差し伸べたりと、社会慈善事業に顕著な業績が認められるため、重時としても宗教よりも政治的な側面で忍性に接近していたのかもしれない。金沢実時も忍性の師、叡尊を鎌倉に招き、真言律宗に帰

依している。その他、日蓮に帰依した北条時守、御内人の平頼綱は浄土宗、有力御家人、安達泰盛は真言宗に帰依していた。

泰時が『御成敗式目』第一条で神祇信仰を謳い、仏教を第二条に置いた事実との関連性は断定しかねるが、北条執権体制下では、神祇信仰で武士を統制できても、仏教信仰の選択まではその統制が及ばなかったようである。その意味で、宗派の選択は個人の自由な裁量に任されていたと考えられる。

しかし、こと禅に関しては、為政者のための仏教という意味合いが強いように思われる。それは時頼、時宗の招請した南宋の禅が儒教的な政治倫理を説く仏教という性格を持ち合わせていたからである。したがって、鎌倉時代の北条執権体制下では、禅は下級御家人にまでは普及していないのも頷けよう。

以上考察してきたように、鎌倉幕府の体制仏教としての禅宗は、第五代執権時頼と第八代執権時宗の治世においてその確固たる地位を築いた。その理由は、中国の先進の仏教思想である禅宗が儒教的かつ政治倫理的な要素を持ち合わせていたからである。為政者であれば、この最新の思想を彼らの執権体制に導入しようと考えた筈である。また、生死観という視点から捉えると、中世武士の「現世的生死観」は禅宗の導入によって、政治倫理から日常生活倫理へ移行し、「死」よりも「生」に重点を置き、中世武士の「生きざま」に人倫意識が反映されるようになったと考えられよう。言い換えるならば、中世武士の人倫の観念が彼らの生死観と結びつき、中世武士の「現世的生死観」が「人倫的生死観」へ移行していったと考えられるのである。

¹ 「中世隠遁者の生死観(1)」『日本大学大学院総合社会情報研究科紀要』8号、2007年2月、参照。

² 本稿においては、「倫理的生死観」を「人倫的生死観」という表記に変更する。理由は君臣・親子間のような、人と人との間の道徳的秩序をあらわす概念として「人倫」という語が相応しいと判断したからである。

³ 『御成敗式目』は鎌倉時代に制定された武士政権のための法令である。貞永元年(1232)に制定されたため、『貞永式目』とも呼ばれる。

⁴ 1269年幕府執権北条時宗の招聘により来日。禅興寺・建長寺・寿福寺・円覚寺などを経て、兀庵普寧

- と共に浄智寺の開山となっている。時宗・貞時父子や時宗の弟、宗政など北条氏に多大な影響を与えた。
- 5 天台本学思想は、如来蔵思想、仏性思想のような悟りの内在的可能性という思想が、衆生の現実ありのままの姿が悟りの現われであるとする思想に転化し、更に、「草木国土悉皆成仏」という汎神論的な思想に変遷していった経緯がある。
 - 6 「中世武士の生死観(2)」『日本大学大学院総合社会情報研究科紀要』8号、2007年2月、参照。
 - 7 大橋俊雄『一遍入門』春秋社、1991年、58頁。
 - 8 末木文美士『日本仏教史』新潮社、1996年、95頁。末木によれば、「円」は円行、すなわち円満完全な教えで天台教理を指、「戒」は戒律、「禅」は禅の行法、「密」は密教を指す。
 - 9 中国唐代の牛頭法融禅師(594—657)を初祖とする牛頭宗の禅。
 - 10 天台僧で承安元年(1171)、南宋に渡った。杭州靈隱寺の仏海禅師慧遠に師事して参禅、印可を受けて日本に帰国した。高倉天皇に禅要を問われ、笛をひと吹きしてそれに応えたが、天皇や群臣に全く理解されなかったと伝えられている。
 - 11 建久9年(1198)、栄西は禅が旧仏教を否定するものではなく、仏法復興に必要であると主張した。
 - 12 高木豊『図説 日本仏教の歴史 鎌倉時代』佼成出版社、1996年、54頁。栄西は、伝教大師最澄(767—822)のときからすでに禅宗は天台宗のなかにあった。したがって、八宗ではなく九宗だったのであるが、その後、廃絶の状態にあった禅宗を「興廃継絶」すなわち、廃れたものを興し絶えたものを継承したのが、栄西の禅宗なのだ、と主張した。
 - 13 『吾妻鏡』建保二年二月四日条に実朝が二日酔いで苦しんでいたところ、栄西が『喫茶養生記』を献上し、茶を一杯進めると、実朝の体調がすぐさま快方に向かったという記述がある。
 - 14 平野宗浄・加藤正俊編集『栄西禅師と臨済宗』吉川弘文館、1985年、151頁。
 - 15 中尾良信『日本禅宗の伝説と歴史』吉川弘文館、2005年、55頁。
 - 16 高木豊、前掲書、61頁。
 - 17 得宗家とは、北条時政から高時までの北条氏総領の名称。義時の法名に由来している。
 - 18 貞永元年(1232)、執権北条泰時らによって制定された日本最古の武家法。頼朝以来、先例や武家社会の道理を基準とし、御家人の権利義務や所領相続の規定が中心となっている。
 - 19 上横手雅敬『北条泰時』吉川弘文館、1958年、88～89頁。
 - 20 石井進、他 校注『中世政治社会思想』(上)岩波書店、1972年、8頁。
 - 21 同書、8～9頁。
 - 22 法然の弟子、住蓮、安楽の礼賛を聴いた後鳥羽上皇の女官、松虫と鈴虫が上皇の留守中に無断で出家してしまったため、激怒した上皇が住蓮、安楽を死罪、法然、親鸞らを流罪とした事件。
 - 23 石井進、他 校注 前掲書、566頁。
 - 24 市川浩史『吾妻鏡の思想史』吉川弘文館、2002年、116頁。
 - 25 華嚴宗の僧明恵上人の言行を記した伝記、正式には『梅尾明恵上人伝記』という。
 - 26 平泉洸『明恵上人伝記』講談社、1980年、269～270頁。
 - 27 殷の紂王を討った周の武王や秦を討った漢の高祖の先例を指す。
 - 28 平泉洸、前掲書、270～271頁。
 - 29 同書、271頁。
 - 30 北条義時と比企朝宗の娘で、姫の前の三男。比企家は頼朝の乳母の系統を継ぐ有力御家人である。
 - 31 五代執権北条時頼と安達影氏・義影父子らが挙兵し、勢力を増大させた御家人、三浦泰村とその一族、千葉秀胤を滅ぼした合戦。
 - 32 石井進、他 校注 前掲書、518頁。
 - 33 同書、310～311頁。
 - 34 桃裕行『武家家訓の研究』思文閣出版、1988年、153頁。
 - 35 石井進、他 校注 前掲書、322～323頁。
 - 36 桃裕行、前掲書、102頁。
 - 37 山田昭全・三木紀人 校注『雑談集』三弥井書店、1973年、117頁。
 - 38 佐々木馨は、顕密仏教(天台宗と真言密教)を根幹とする「公家的体制仏教」に対し、神祇信仰を根幹とする「武家的体制仏教」と定義している。
 - 39 佐々木馨『執権時頼と廻国伝説』吉川弘文館、1997年、27～35頁。
 - 40 同書、40頁。
 - 41 市川浩史 前掲書、128頁。
 - 42 鎌倉五山とは中国の五山制度に倣い、北条氏が導入した。第一から第五までの序列があり、建長寺・円覚寺・寿福寺・浄智寺・浄妙寺の順となっている。
 - 43 村井章介『北条時宗と蒙古襲来』日本放送出版協会、2001年、177頁。

(Received: December 31, 2008)

(Issued in internet Edition: February 8, 2009)