

# 渡来禅僧における北条時頼像

市川浩史

## 目次

はじめに

第一、時頼と蘭溪道隆

第二、時頼と兀庵普寧

おわりに

## はじめに

鎌倉幕府の第五代めの執権であつた北条時頼は、あつた禅宗信仰をもつていたことで知られる。そして興味深いことにそのことは、幕府の正史的な歴史叙述である『吾妻鏡』では全く言及されてはいない。禅宗・禅僧側等の史料から知ることができるだけである。

しかし、そうであるからといって、時頼、ひいては鎌倉時代の政治史・政治思想史にとつとりわけ時頼のような幕府の政治家と禅僧との関連―具体的には両者のあいだの実際の政治過程に即した関係などではなく、思想的な交渉―を看過することはできない。現実の政治的な決定に際して時頼のような政治家が禅僧から受けたなにがしかのメッセージを具体的に生かす、といったことは想定しにくい。したがつて、本稿の記述が目途とすることは専ら政治「思想」に関わることで、それもその基礎的な作業である。そこで本稿では、時頼とのあいだで宗教者としての関係をもつた、具体的にいえば、時頼の師として臨んだ蘭溪道隆と兀庵普寧という二人の渡来禅僧を考察の対象とする。

蘭溪道隆（一二一三・宋嘉定六―一二七八・弘安元）は、宋から渡来した禅僧で、鎌倉や京都などで禅を指導して、日本に〈純粹禅〉を定着させることに功績のあつた人物である。

もとより日本への禅の本格的導入は宋西に帰されるが、それは純粹な禅ではなく、宋西自身、葉上流台密の祖師でもあつたから、彼の仏教は密教と禅などが混合されたものであつた。したがつて、中国に直接由来する禅、とりわけ臨濟禅が日本に根をおろしてゆくいわば日本禅宗史の第一歩を記したのが、日本人禅僧の圓爾辨圓とともに中国人僧の蘭溪道隆であつたといつても過言ではない。

また、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つたことで、禅僧として一定程度の政治に関連する言辞を發したことでも知られる。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、貢獻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（後述）。その意味でこうした發言は、もちろん実際の鎌倉幕府の政治自体を本質的に規定したり左右したりするものではなくあつたであろうが、時頼とその周辺における政治思想の形成に深く関わつたことは確実であろう。

また兀庵普寧（？―一二七六・宋景炎元、建治二）も蘭溪道隆と同様、宋から渡来した。兀庵の来日は蘭溪よりも遅く、そして蘭溪のあとをうけて建長寺を住持したが、蘭溪に劣らず人々に多大な影響を与え、滞日長からずして帰国した。

やはり蘭溪と同様、兀庵もときの政治権力者であつた時頼とのあいだに禅の指導者としてかなり親密な関係をもつたことで知られる。兀

庵もまた時頼に対して、禪者としてのなんらかの言を与え、時頼もそれを師のことばとして受容したのである。

幕府、時頼の側では、宋からの渡来禅僧としてまず蘭溪を迎えた。しかし、それに次いだ兀庵のおかれた場はけっして蘭溪とは同じではなかった。もちろん、時期や政治的状況の違いとともに、時頼その人の、師に対する内面の違いが大きかったように思われる。

そこで、以下、本稿では、右のようなおおまかな見通しのもとで、蘭溪道隆と兀庵普寧との上に投げかけられた時頼の影を検証してみたい。

## 第一、時頼と蘭溪道隆

### 一、略 伝

蘭溪道隆の伝記的事項は、虎関師錬の『元亨釈書』（以下『釈書』）巻第六に詳しく、おおむねそれに従って略述しておきたい。

道隆、号して蘭溪は、宋の西蜀、今の四川省、蘭溪邑の生まれで俗姓は冉氏。一三歳で成都の大慈寺に入つて以来、無準師範、痴絶道冲、敬叟居簡らに参禅し、無明慧性から印可を受けた。松源派。

一二四六（宋淳祐六・寛元四）年、門弟の義翁紹仁らとともに出国、太宰府に到着。のち京都の泉涌寺来迎院に仮止住したあと、東下し、鎌倉寿福寺の大歇了心に掛錫。蘭溪が寿福寺に止まっていることを知った時頼が一二四八（宝治二）年、大船の常楽寺を禅院に改めて入寺させた。のち一二五三（建長五）年、建長寺の落慶に及んで時頼は蘭溪を開山に招請した。鎌倉には一三年止住したことになる。

一二五九（正元元）年頃、建長寺を退院し、上京して建仁寺に住した。一二六一（弘長元）年頃、鎌倉に帰り、一二六五（文永二）年、兀庵普寧の退院、帰国を受けて、建長寺に再住した。ただ、元（蒙古）をめぐめる対外的緊張のなかで、属徒のなかに流言があつて元の間諜の嫌疑を掛けられて甲州に配流されるも、数年後に鎌倉に帰り、寿福寺

に住した。

一二七四（文永一一）年、再び甲州に配流され、ついで東北地方などをひろく巡った。その折りに陸奥の松島円福寺（現在の瑞巖寺）などにも掛錫している。<sup>1)</sup>一二七八（弘安元）年、終に三度目の建長寺止住を経て七月に死去。死後に大覚禅師という日本最初の禅師号を与えられた。門下を大覚派という。

なお、蘭溪の事績等については、右の『釈書』の他に、高木宗監『建長寺史』（建長寺、一九八八）に詳しい。本稿でも問題にするのは、時頼と相識する時期の蘭溪である。

### 二、常楽寺にて

博多に来朝以来、蘭溪は、博多、佐賀、京都などに仮錫しながら禅の指導を行なっている。泉涌寺の月翁智鏡の案内によって鎌倉入りをしたのは一二四七（宝治元）年である。

そして、蘭溪が鎌倉で活動をはじめたのは、語録『日本国相模州常楽禅寺蘭溪和尚語録』によれば、翌年の冬一二月である。このとき、蘭溪は時頼の招請によつて大船の常楽寺に入院した。時頼はこの前年に執権職を継職したばかりで、「軍務之暇命駕問道」うた（『釈書』）。右に述べたように、蘭溪と時頼とが出会ったのは蘭溪が寿福寺に仮錫していた時のことで、早くもこの時点で修行者時頼に対しては、かなりの好感をもつて対応していたことが見てとれる。

茲者本寺大檀那尽己行仁、忠心輔国、本来身登菩薩地、人間世現貴官身……济世之念似海之深、養民之心如山之固、欽崇佛法、永保 皇家……（『日本国相模州常楽禅寺蘭溪和尚語録』）

このときすでに執権であつた時頼は、「人間世」では幕府高官になるべく出生して「貴官身」として現われているが「本来身」は菩薩である、幕府高官としては類いまれな「济世・養民」の心をもっているという。さらに菩薩と貴官に対応することとして、「欽崇佛法・永保 皇家」に邁進している、と。



禅者としての蘭溪の立場からこの後者がとりわけ重要な言辭となる。「世間之法既能明徹、則出世間之法無二無異分、無別無斷故」に。

王法・世法と仏法とは本来的に差別なきゆえに「仏法を欽崇し永く 皇家を保」つ時頼の姿が称讃され、かつ、それが彼に期待されていたことがわかる。このように政治家北条時頼への要請として政治的秩序の安定と仏法興隆とが並列されて論じられているのである。いうまでもなくこうした思考法は、宋代中国の禅宗のそれを忠実に継承することに因つていように思われる。だから蘭溪としては、中国での政治と宗教との関係<sup>5)</sup>をそのまま来日後も、おそらく微妙な計らいなしに時頼にも説いたのである。時頼としても、師の説を従容として受容した。

蘭溪は、時頼の「剛大之氣」を高く評価し、彼に今求められているのは「興教化、安社稷、息干戈、清海宇、莫不以此剛大之氣定千載之昇平」であると述べる。そのあとで世間法と出世間法とが無二なることを言い、結果として「休征罷戰」、然るのちの「偃武修文・寰宇太平」「清寧孚祐」をこいねがう(同)、と。つまり、最終的には「剛大之氣」の時頼の政治的努力により、戦乱の停止と世界の太平とが常楽寺在院中に時頼に求められたことになる。右に指摘したように蘭溪は一二四八(宝治二)年一二月に常楽寺に入ったのだが、時頼はその前年六月には宝治合戦において三浦氏を滅亡させた経験をしている。おそらく、そうした事情を十分に認識したうえで蘭溪は「休征罷戰」云々を時頼に要求したのであろう。文脈全体のトーンは、仏者蘭溪から本来自身が菩薩である政治家時頼への諫言である。菩薩地に登った政治家時頼は、濟世、養民に努め、世界に平和を来らせる使命を担っている。蘭溪は考えたのだ。このあと、蘭溪は落慶した建長寺に入院する。

### 三、建長寺にて

建長寺は一二五三(建長五)年一月五日に落慶した。仏殿の梁牌<sup>5)</sup>には時頼と蘭溪との連名で銘が付された(同日付)。時頼いわく、

①今上皇帝千仏垂手扶持、諸天至心擁護、長保南山寿、久為北闕尊、

同胡越於一家、通軍書於万国  
蘭溪いわく、

②伏願三品親王征夷大將軍、干戈偃息、海晏河清、五穀豐登、万民康樂、法輪常轉、仏日增輝である。

①は、まず、今上の後嵯峨天皇(現將軍の父)が長く寿命を保つことができるべく、千仏、諸天の至心の擁護を祈ること。胡越の如く南北に離れた一家をひとつにし、車や文字の規準を万国に通用させられるような状況を来らせるように祈るのである。「同胡越於一家」とはつまり、中世日本の歴史段階に当てはめれば、東西の政權をひとつにすること、「通軍書於万国」とは度量衡や文字等を「万国」に通用させるべく統一することと理解できる。

②は、現將軍である三品宗尊親王のわざとして「干戈偃息、海晏河清、五穀豐登、万民康樂、法輪常轉、仏日增輝」の達成を祈る趣旨である。「干戈偃息、海晏河清」は戦乱のない平和な状態を出来させることと、「五穀豐登、万民康樂」は豊作とそれに基づく民生の安定のことであり、ともにこれらは国土全体を見据えた祈りの趣旨である。天皇のための祈禱である①で天皇の安穩と長寿の他に諸邦、諸地域の統一が祈られるのに対し、將軍のための祈りである②では「仏法」と「王法ないし世法」との繁榮が祈禱の対象とされているわけである。

さらにこうした趣旨として天皇と將軍のための祈禱を並列しての祈禱が鎌倉の建長寺仏殿の梁に記され、本尊に捧げられたのである。ここに建長寺の意味を正しく認識しておかなければならない。建長寺は天皇と鎌倉將軍との双方のための祈禱を司る、幕府の宗教施設であったことが明白となる。

語録に残された蘭溪のことばによると、蘭溪は自らを厚く遇する幕府の立場にきわめて従順な態度をとったようである。

たとえば、『相州建長禅寺語録』に、「因地震上堂」して「大地震悉皆震動」として述べた語がある。蘭溪の該当する在鎌倉期間(一二五

三・建長五(五九・正元元) 中で当該記事が「中秋」(八月一日)と「開爐」(二〇月一日)とに挟まれていることなどから判断すると、その時期に大地震があった年は一二五七(正嘉元)年しかない。その年八月二三日(『吾妻鏡』同日条)であるが、蘭溪は

昨夜建長拄杖子成等正覚、直得六十八州山川草木欣欣開闢、引得八幡菩薩若官王子、聚頭談論云、從今以後、兵器戈矛、不復拈弄……

などと述べている。「建長拄杖子……」は蘭溪の持つ拄杖を擬人化したもので、蘭溪のいわば分身としての意味をもつ。そのとき八幡宮の若宮王子を「引得」したという記事に注目してみたい。「引得」とは「古来の仏・菩薩の明らめた証果を現在の己が身に引き寄せて証得すること」(『禅学大辞典』)。

この夜の蘭溪の拄杖子がある宗教経験を持った際に、日本六十八州の山川草木の欣欣開闢なることに思いが至り、鶴岡八幡の若宮が(それに)関与していることを感得、証得して悟りを開いたというのである。そして拄杖子と若宮とが頭を集めて、今後、兵器戈矛、復た拈弄せじ云々と談論したという。建長寺が王権と鎌倉將軍との双方に深い関連がある国家的な意味の濃厚な宗教施設であり、蘭溪がその住持であるとするれば、蘭溪の特別の宗教経験の際の鶴岡若宮の関与はきわめて政治的な性格をもつということになる。これについては、蘭溪の側で政治的配慮をしたという理解が自然であろう。

#### 四、時頼について

語録のこのあたりから、政治的傾向の強い禅宗による祭祀に関わる記述が目立つようになる。時あたかも時頼の政治権力が絶頂を迎える時期であったが、一二五八(正嘉二)年と推定される年の夏、

為国為民祈禱、誦誦一大藏經……雖有定乱之策、非三傑而何以保社稷之安、吾宗雖具生殺之機、籍兩班而可以為股肱之輔(同)

などと言う。「為国為民」はなんとも直接的な謂いであるが、その意図

はつぎのようである。政治の側によく練られた定乱の策があってもそれを實際に担う「三傑」がいなければ、社稷を安んずることはできない、われわれの禅宗は人を生かしもし、殺すこともできる「機」を持っているが、それを用いてわれわれにふさわしい政治的役割を担って股肱之輔たらん、と。両班とは禅寺における異なる役割を担う二つの班で、中世日本の禅林では、寺の経営面に関わる東班と修行の面を司る西班とがあった。三傑はいずれの三傑か不詳であるが、三傑の一面に禅宗が参画して国家の股肱之輔となろうという確固とした蘭溪の意志を読みとることができる。こうした発言が正嘉二年という時頼政権の絶頂期に時頼の膝元でなされたことの政治的意味は大きい。時頼はすでに執権を退いていたが、最明寺入道として毎年正月元旦の椀飯の沙汰を勤めるなど、政治的実権を依然として掌握していた。

祭祀に関わるというのはとりわけ次のような記事である。おそらく一二五九(正元元)年あるいはその翌年の正月、

今朝……衆患皆消散、石女戴花回……引得伊勢祠山八幡二所三嶋大神等、踊躍讚歎云、我賢劫未聞亦未見、從今以後、展五神通、護持梵刹、斯道興隆……(同)

伊勢、祠山、八幡、三嶋等の宗廟、社稷の神々がわれわれが五神通なる神通力を發揮して梵刹・建長寺を守護し、禅を興隆せしめよう、と踊躍しながら讚歎して言った、それはあたかも多くの憂いが消え、石女が花を抱いて楽しんでいよう、と。八幡、二所(伊豆、箱根兩権現)、三嶋は鎌倉幕府と深い関係のある寺社、また八幡と伊勢とは宗廟神でもあった。祠山は祠山張大帝のことで、蘭溪との深い縁により建長寺の土地神であった(建仁寺も同様)、『禅学大辞典』。つまり、これらは国家や政治権力(公家政権および鎌倉幕府政権)を背景にもつ類いの神々、そして建長寺そのものにとつて重要な意味をもつ神々であった。もちろん、こうしたことが去る一二五七(正嘉元)年四月一五日の時頼による伊勢への大般若經奉納(『吾妻鏡』同日条)およびその趣旨とリンクしていたことは疑いない。蘭溪は、これらの神々

が建長寺を守護し、禅を興隆させることは、神々と禅とが手を取り合うことで禅宗興隆のみならず、政治的秩序に対する有力な守護体制をつくることにもなると理解していたのである。これは蘭溪の方法による、建長寺を充分に固めた上での、建長寺における国家的祭祀の構想であった。

『相州建長禅寺語録』の記事の順序から判断すると一二五九(正元元年以降)のものであるはずの記事に「檀越写五部大乘経」にはじまる一節がある。

北条時頼が五部大乘経を写させて建長寺に施入したのは、建長寺が落慶した一二五三(建長五年)年一月二五日であった(『吾妻鏡』同日条)。そうであるとなると、今検討しようとしている「檀越写五部大乘経……」は、数年前に行なわれた納経の記憶を再現しながら法語として述べたものか、またそれとは別のことに基づくものか、おそらく前者とは推定されるが、今判断する材料がない。五部大乘経とは、華嚴大集、大般若、法華に涅槃の五経のこと。ともかく、蘭溪は「檀越写五部大乘経」として上堂し、いわく

黄面瞿曇、横説豎説、而実不可説、至妙之妙、諸善知識、千言万言、而果不可言、既不可説又不能言、且五部大乘経、是玄妙耶、非玄妙耶、大檀施主力究此理、洞徹真実、剖一微塵、出大経巻、於不静中、自得真静、向有為内、能行無為(同)

黄面瞿曇は釈迦のこと。釈迦や諸善知識が教えをいろいろ説いてもそれで言い尽くす、述べ尽くすことはできないし、檀越時頼公が施入した聖なる五部大乘経も果たして玄妙なのか否か(わからない)。ただ、施主時頼公は真理を得ようと努めて小さな塵から一大経巻を出現させ、「不静中」に「真静」を得たのだ、と。これらの経典がありがたいものかどうかはわからないが、とにかく時頼公は経典書写、建長寺への施入により「不静中」から「真静」を得た。この謂いは、当然、政治的な意味での「不静」「真静」であろう。釈迦の説法とか経典の教えの内容とは別の次元で経典の書写、施入というできごとそのものが政

治的「真静」をもたらしたことになる。その含みで蘭溪は続ける。

梵行僧衆書写此経、誦誦此経、授持此経、供養此経、無極之功……

非但伝仏心宗、亦乃善済群有(同)

五部大乘経をめぐる宗教的実践はじつは仏心宗つまり禅宗を伝えるということだけではなく、「善く群有を済ふ」ことでもあった。群有を済うことには、これまでの文脈でいえば、純宗教的な意味あいにとどまらず、現実の政治への傾斜の傾向が濃厚となる。また同様に、文脈上、「善済群有」は西の東福寺・圓爾の行動と連携しての国家的な祭祀がその射程に入っていたであろうことも十分に推測できよう。時頼政権が本質的に安定して「真静」を得るためには「伝仏心宗」なる宗教的な行動と「善済群有」なる政治的な達成とが必須であった。

蘭溪は時頼に関してつぎのようにも言う。

聖人以天地為本……賢者以聖徳為心……乾坤之内、宇宙之間、興教化済黎民、実在於人耳、人雖尊貴、而未為尊貴、所尊貴者、吾仏之教也、豈不聞、昔日靈山会上八万衆時、梵釈前後侍衛、諸天拱随、此之尊貴、又非人間聖賢之所造詣哉(『建長禅寺小参』)

政治の領域では聖人とか賢人といった卓越した理想的存在が「興教化済黎民」という政治の現実の課題に取り組むのだが、それだけでは尊貴ということにはならない。政治(家)を尊貴たらしめるのはじつに「吾仏之教」である。たとえば、そのかみの靈山における釈迦の説法の際、釈迦の前後に梵天、帝釈が侍衛し、諸天が拱随したことが尊貴の根源である。尋いで

予從極西之地、而至於極東之州、縁以偶合成大叢林、觀大檀那立法之意、須弥山而未必為高大、滄溟水而未必為至深、以此極大至深之心、与諸上人、同明此事……予依大檀之力、成此叢林、正如順風使帆、何往不利……(同)

などと続ける。自分は極西の震旦の地でも、極東の日本でも禅林をおこし、その経営にあたってきた、そして今建長寺という大叢林を任さ

れている、大檀那時頼公のこの功績を思えば、須弥山の高さ、滄溟の水の深さも相対的なものに過ぎない……。と、禪宗に対して与えた時頼の功績を須弥山や滄溟の水にも比して最大限に評価するのである。

そうすると、「侍衛・拱随」の示唆するところ、つまりその主体は自然に北条氏、とりわけ時頼の方に向かうことになる。つまり、霊山会上での仏の説法における「侍衛・拱随」の機能を担う梵天、帝釈、諸天に時頼をなぞらえることで、宗教的な側面から政治家時頼のありようを荘厳するのである。<sup>6)</sup>

「侍衛・拱随」は具体的にはその対象は誰であろうか。禪宗そもその本来的性格からすれば皇帝、天皇ということになろう。蘭溪は後に時頼の嫡子の時宗について「専祈 弟子時宗永扶帝祚、久護宗乘……」<sup>7)</sup>、

「願時和歲稔物阜民安、寰中絶兵革之憂、天下獲義皇之慶、信心弟子時宗身無它擾道自心明……子孫榮顯門葉昌隆長為佛法之棟梁、永作皇家之砥柱」<sup>8)</sup>。蘭溪は禪宗の立場から、北条氏執権に対して仏法の興隆とともに「帝祚を扶け・皇家の砥柱と作らん」ことを求めているのである。

中世日本の場合には中国と異なり、仏教・禪宗を扶持する任務を担うのが皇帝・皇室と武家政権との二つの構造であることを蘭溪は正しく認識していたか否かは措いて、時頼に対してはストレートにこのように要求している。ともかく、蘭溪によれば、禪宗は正しく政治権力から保護を受けるべき立場にあるし、禪宗はあるべき政治が行なわれるよう政治権力に求め、その成就のために祈禱を捧げるのである。

時頼のいわば隠居所としての最明寺の開堂にあたっての法語がある。最明寺は現在の鎌倉山ノ内の明月院の境内とおぼしき場所に建立された。將軍（宗尊親王）が最明寺建立後はじめて御参し（『吾妻鏡』康元元年七月一七日条）、一月二三日には時頼が出家落飾した（同、同日条）ので、その前後のことと思われる。やはり時頼の絶頂期である。

蘭溪いわく、

……心不疑而自安、所以釈迦出世、達磨西来、攻乎異端、斯害也

已、雖然靈山二千年公案現在、少林八百載風月猶新……会与不会則且置、只如大力量人（派祖の松源崇岳一引用者註）分上世間出世平等超越一句……劍為不平離宝匣、藥因救病出金瓶（同）

釈迦、達磨以来、異端攻撃は害しか生みださなかった、会得したとか否とかの差異は松源和尚のいうようにたいしたことはない、劍は不平を晴らそうとして暴れまわったあげく、宝の入った箱をみすみす手はなすことになり、薬は病人を治してやるといふ善行の結果、金の瓶を手に入れることになった、と。

これが最明寺開堂の際の法語であることを考慮に入れれば、ここに比喩で表現されていることが時頼やその政権の言動と関わりがないとは想定しにくい。最明寺入道道崇となつて文字どおり第一線を引退して、あらためて権力を行使しはじめた時頼に対して蘭溪が、劍と薬との比喩を持ち出して、彼の権力の過剰行使を戒めたということであろう。「会与不会則且置」とは、政治的な場では、その政治主体における「会得」云々は別問題だ、ということであろうか。

付記・本稿では、蘭溪の語録を蘭溪の一次史料として扱った。形式的には、禅僧の語録は彼自身が執筆したものではなく、蘭溪の場合も例外ではない。しかし、本稿の視点のように、蘭溪の純粹な宗教思想を対象としたのではなく、北条時頼などの具体的な人物や鎌倉幕府の政治に直接関連する部分、要素を見るとき、それは記述者の筆を通して蘭溪の当該思想が忠実に反映しているものと理解してさしつかえない。この点は以下の章でも同様である。

1 時頼政権期、東北地方の天台宗寺院の禅院化、得宗家領の急増という一連の現象に密接にかかわる事績である。豊田武「北条時頼の廻国伝説」（同著作集第七巻、吉川弘文館、一九七六、所収）、入間田宣夫「中世の松島寺」（渡辺信夫編『宮城の研究』三（清文堂、一九八六、所収）などに詳しい。

2 『大日本仏教全書』九五所収。

3 柳田聖山「中国禅宗史」（『講座禅』第三巻、筑摩書房、一九七四、

7

『鎌倉市史』史料編第三、第四(吉川弘文館、一九五八)所載の建長寺文書一九八号「蘭溪道隆諷誦文」は付された説明によれば、文意の連絡しないもので、いくつかの断簡の集合であるが、そのなかに興味深い部分がある。それはつぎのとおりである。

日本国内諸大明神、諸廟諸宮、当境顕化、「上窮銀漢、下尽金輪、一切聖神、普伸回向、先願、」時和歲稔、物阜民安、寰中「絶兵革之憂、天下獲義皇之慶、信心弟子時宗、」……長為 仏法之棟梁、永作皇家之砥柱……専祈、弟子時宗、永扶帝祚、久護宗乘、不施一箭而

4

所収)は中国の禅宗の伝統意識は、すべて興禅護国を標榜し、なんらかの意味で国家主義的性質をもっていることを指摘し、同「禅の歴史と語録」(同『禅語録』中央公論社・世界の名著、一九七四、所収)は、菩提達磨以来、禅(宗)は本来、政治権力とは無縁に活動してきたし、それを身上としてきたが、宋代になると禅宗はすでに国家体制の側に取り込まれてきており、たとえば国家レベルの五山等では天子のために祈禱を行うことなどは常態化していたという。時頼は一二五四(建長六)年に圓爾辨圓から「禅戒」を受けている(『聖一国師年譜』)から、この時点はまだ彼は禅についてはまだ実存的にはほとんど足を踏み入れてはいない時期と思われる。

『鎌倉遺文』七六三八号

5

蘭溪は常楽寺入院の際の「聖拈香」のときに「為両国至尊……垂拱而四海清平、無為而万邦入貢」(『日本国相模州常楽寺蘭溪和尚語録』原文では「両国」の部分が出)と言い一二五七(正嘉元)年仲秋の上堂の時の語でも「……従今以後、兵器戈矛、不復拈弄、四海晏清、万邦入貢」(『相州建長禅寺語録』などと言っている。この一句が(当時の)禅宗一般においてどの程度ファミリアであったのかはわからないが、少なくとも蘭溪には親和的な言い回しであったことはわかる。もちろん、「万邦」が文字どおり外国をさすのか、あるいは比喩的に日本の国内の京都の政権と関東の政権との間のこととを言おうとしているのかは明白ではない。しかし、文字表現に沿う限り、この「通車書於万国」の発想は、万邦が我が国と同じ度量衡に統一されることを目ざすという意味で「万邦入貢」の思想と密接に関連するものである。

9

四海安和、「不露一鋒而群魔頓息……」(「皇家」「帝祚」「宗乘」は平出) 祈禱の直接の対象は時頼の嫡子とされた時宗であるが、まず、国内の諸神祇に対して「時和歲稔、物阜民安、寰中絶兵革之憂」「不施一箭而不露一鋒而群魔頓息」という、つよい政治的傾向をもつ国土全体の秩序の安寧と民生の安定、尋で、幕府執権時宗が仏法の棟梁たるとともに永く帝祚を扶けて皇家の砥柱になるべきことが蘭溪によって祈禱されているのである。因みに後者については、『釈書』巻第一七で、北条時頼の伝記が採られる場において全く同様の趣旨で語られていることに注目される。

8

菅原昭英氏のご教示による。氏によればこれは、無情説法のひとつで、蘭溪自身と法語の内容との間のある距離を保つための禅独特のレトリックである。記して謝する。

建長二ないし三年と想定される年の「六月十日」付の蘭溪の圓爾宛の書簡に「東西相向、雖遠而初無間隔之處、望各出隻手、頼綱不患不振耳」(『異国日記』四所収)、同六年と想定される年の「七月十三日」付の同じく蘭溪から圓爾宛の書簡に「更望力而主之、使東西盛行是所願也、弊寺檀那(時頼をさす引用者註)仁然二兄(蘭溪門弟の義翁紹仁、葦航道然一同)渡宋置経……」などあることから、蘭溪は、東の建長寺における蘭溪と西の東福寺における圓爾とがともに禅宗を興隆させることを通して日本を支えようと考えていたようである(この二つの史料は今枝愛真「円爾と蘭溪道隆の交渉―往復書簡を通して見た一考察―同編『禅宗の諸問題』雄山閣、一九七九、所収、に紹介されている)。

因みに、右に紹介した蘭溪の二つの書簡のうちの前者と文章もほとんど同じ、日付は同じ六月十日付で、「興国法兄」すなわち紀州由良の興国寺にいた、圓爾の門弟であった無本覺心に宛てたものがある(田山方南『禅林墨跡』東京国立博物館、一九五四、所収)。圓爾とその門弟の無本の両者に同じ日付で「無間隔・各出隻手」がなばらう由の同じ文面の書簡を出していることと禅宗の宋代的な政治感覚とを併せ考えると、禅宗の立場で蘭溪は東西から日本を支える由の政治的傾向のある発言をしたということである。

10 蛇足めくがつけ加えると、このあと蘭溪は「五神通」について問うている。いわくなぜ「五」神通なのか、仏は六神通だが、神は五なのはなぜか、と。

11 この発言のあとに蘭溪は「両朝雖同属南瞻部洲、此朝俗猶可尚、僧実難言、堅志向道、捨己従師者、万無一二……」という。後に蘭溪が建長寺を事実上、擯出される遠因を見ようと思いがあ

12 市川「吾妻鏡」における北条氏執権の思想的考察―時頼関係記事に關して(平成九年度〜平成一一年度)文部省科学研究費補助金・基盤研究C1報告書『吾妻鏡』の思想的考察・研究代表者小沢富夫」所収

13 「大覚禪師諷誦文」(前掲『禪林墨蹟』所収)。なお、「帝祚」「宗乗」で平出。

14 「大覚禪師諷誦文」(田山「統禪林墨蹟」所収)

## 第二、時頼と兀庵普寧

### 一、略 伝

兀庵普寧の伝記的な事項は、蘭溪と同じく『釈書』巻第六、来日後の事績については門弟の東巖慧安の伝記『東巖安禪師行実』(以下『行実』)などでも語られている。

兀庵、号して普寧は宋、西蜀の人。『禪学大辞典』では生年不詳としているが、時頼との問答で一二六一(弘長元)年現在六三歳と答えているから、それによれば生まれは一一九九(宋慶元五)年となる。幼くして寺院に入り、はじめ唯識を学ぶ。その後各地の諸師を歴訪して、遂に蔣山で痴絶道冲に出会う。尋で、育王山で無準師範に師事し、悟を得、兀庵の字を与えられる。

象山靈巖寺にいたとき「北虜」すなわち蒙古の襲来に会い、たまたま旧知の日本人を通じて一二六〇(宋景定元、文応元年、商船に乗って博多に到着する。博多では聖福寺に仮錫し、のちに上京して東福寺

の圓爾辨圓と相い会う。東福寺では手厚い待遇を受け、都の道俗から厚く尊敬された。

北条時頼は兀庵の声望に接し、ぜひ鎌倉に迎えたいと願い、当時蘭溪が住持であった建長寺に仮寓させた。蘭溪は蔣山での旧友であった。時頼が兀庵を鎌倉に招聘しようと考えた裏にはやや微妙な事情がある(「行実」)。それによれば時頼は蘭溪から禅の手ほどきを受け、禅への志を増進させてはいたが「渴して少しく塩水を飲むが如」(同)き状態であったという。そこで時頼は兀庵のもとに使者を遣わして兀庵を師とすることになる。したがって、修行者時頼は蘭溪の禅には少なくとも満足はしていなかったようである。因みに時頼は兀庵に出会って「正信内発」したと伝えている(同)。

兀庵が建長寺に入ったのは、おそらく一二六一(弘長元)年春以降、蘭溪が再住したあとのことと思われる。その後、時頼と兀庵との交流がはじまり、兀庵の帰国までの短い期間ではあったが濃密な両者間の関係の時期が続いた。『釈書』によれば時頼は、兀庵と会う以前にある慈相嚴順な禅僧の夢をみたと伝える。僧いわく、おぬしが参禅するのであればこの夢が覚めたあとに夢に見た僧の絵を描いて供養せよ、とのちに相見した兀庵はその時の僧と全く違うところがなかったという。

一二六五(文永二)年、兀庵は帰国。宝林寺、双林寺などを経て晩年は温州の龍翔寺に住した。一二七六(元至元一三)年寂。晩宋の諸老師はしばしば兀庵の法語から「叢林傑出、正統真伝」を引用して自らの語録の題跋としたという。

このように、兀庵の在日期間はわずか足掛け六年という短いものであった。しかし、時頼としてはこの短い間、とくに晩年に師との密度の濃い時間を過ごしたといえる。蘭溪の場合、さまざまな事情のもとのことであったとはいえず、甲州、奥州、京都など他の地にしばしば出かけたりにけりして定住したわけではなく、また建長寺から建仁寺等の諸寺を董したり等々、となかなか多忙であり、こうしたこと



だけでも時頼を宗教的な意味で必ずしも満足させることができたわけではなかった。いわば結果的には、兀庵は、専ら鎌倉において時頼に禅の指導をし、開悟せしめるために来日したかの如くであった。

『釈書』は、兀庵は痴絶道冲（蔣山）と無準師範（径山）という宋代の禅宗における重要な法系を嗣ぐ師に師事して「解悟真正」であったという。また時頼と兀庵との関係について『釈書』は意味深長なことを続ける。いわく、時頼は政務多端であったため、禅の修行も実際には早飲み込みの状態であった、そこに「遇六群之猖獗、作一錫之返飛」。前者については「斯方（禅宗をさす）引用者」之不幸ではあるが後者は「彼之真率之所為」であるという。「六群之猖獗」、つまり徒党を組む悪比丘たちのたくらみによるつまづきが具体的に何を意味するのかはわからないが、とにかく、禅の修行上、時頼はあるつまづきを経験したが、兀庵の果敢にして適切な指導のおかげで、時頼は兀庵のもとで開悟した、と諸書は伝えているのである。

## 二、来 日

兀庵普寧は一二六〇（文応元）年、来日した。この年の夏「冒暑来参、袖帻求語」助道の要にしようとした弁蔵主に対して、助言や指導を惜しまず、手紙によって教えを垂れている。いわく、死句ではなく活句によって薦得せよ、と。活句は「堪与仏祖为师」、つまり、優れた人師と同様に師たりえるものだ、それに対して死句は、自らを救うこともできない、ひたすら「離言說相、離文字相、畢竟平等究明。到此始有参学分」したがって二六時中まっしぐらに古徳の語に聞き参禅せよ、と（いずれも『兀庵和尚語録』）。

兀庵は本来的に教育者としての素質を有していたらしく、道を求める者に対してはこのように懇切に教える手を差し伸べたのである。

来日後、間もなく兀庵は時頼と相い会うことになる。一二六一（弘長元）年のおそらく秋、兀庵は建長寺に至った。時頼は既に蘭溪を導師として落飾したあとで、最明寺入道道崇となっていた。三五歳。時

頼は参礼して

弟子在大宋、曾礼拜和尚、今者多幸拜慈顔……弟子兩年前、曾夢見和尚頂相、教訓参禅、惺後親給供養、此者獲拜慈相、与夢見一同、喜悦之至（師次至京東福禅寺方丈大衆礼請）

この説話は『行実』に載っており、また『釈書』も再録しているものとしてさきに紹介した。師は「莫説夢」と言って言葉を抑えたが、続いて時頼は調子にのって、

和尚尊年多少

と問うた。師は六三と答える。時頼は、その「年」のことをお聞きしたのでありません、と言い、師がその「年」のことでなくて何ぞ、と無言のままの時頼の頭を拳で三度打った。「懽喜無量」となった時頼と兀庵との間で師弟関係がここに生じた。

兀庵は、時頼が夢のなかですでに兀庵と出会っていたと述べたことについて「莫説夢」と言ったのである。同じ語録にまた時頼と夢についての話題がある。

時頼はある時、夢告によって建長寺の僧に金剛經を説誦させ「天下太平」を保たんことを祈禱させた。しかし

豈不見、葛潦無故、聞誦應無所住而生其心、言下錯認驢鞍橋作阿爺領下……須知三世諸仏説夢、歷代祖師説夢……不覺、不知、流伝日本、最明寺殿、白日青天、開目説夢、一似靈山会上親見親聞、無異無別……今日最明重演説、更無一字有諠訛（住巨福山建長興國禅寺語録）

夢をきっかけとして經典を説誦し仏教に近づくことじたいは悪いことではないが、葛潦、すなわち未開の野蛮人が金剛經の「応無所住而生其心」という語句を耳にただだけで、言下に悟りを開いたような気分になって酔ってしまうことがあってはならない。「認驢鞍橋作阿爺領下」は宋代に成立した『五灯会元』所載、捨てられた馬の鞍を死んだ父親の領と間違えること。しかし時頼公が三世諸仏、歴代祖師のひそみに倣って白日青天に堂々と夢について説かれたことは、かつて靈山

会上で仏祖釈迦の説法を聞いたのと全く同じで違ひはないことであつた、というのである。

元庵は、時頼が三世の諸仏以来の夢を説いた流れのなかで夢を説いたこと、したがってさきの時頼が元庵と実際に会合う以前に夢のなかで値遇していたことも今は、基本的には認めている。しかし、禅について目に一丁字もない者が徒らに生半可な悟りめいたこと、たとえば夢を説くなどということをするようになってはならないと考え、したがってそこで清平世界は切に訛言を忌み、直ちに天下太平、兵戈絶戦、国安民泰、歳稔時豊……を衆に向かつて説くのである。元庵によればこのときの時頼の演説には一字の諸訛、つまり誤つた言葉もない正しいものであつたという。元庵は、このように夢語りをめぐって、最初、出会つたばかりのとき夢を説いた時頼ではない、今の時頼を高く評価する。

時頼が建長寺に來たとき元庵説法していわく

大人具大見、大智得大用、胸藏六合、掌握乾坤……掃除百万妖魔、勦絶歩多惡党、便見時清道泰、海晏河清、八表帰仁、万邦入貢……

良久云、寸刃不施魔膽碎、望風先已豎降旗（同）

「大人具大見、大智得大用」とは、時頼自身が大人であり、大用を備えていると言っているのではなく、政治家である時頼に政治と宗教とのかねあいについて心構えを説いたものと解すべきであろう。

しかしながら實際問題としては、「寸刃も施さずして魔胆砕く、風を望みて先づ已に降旗を豎つ」という〈平和〉な施政のありかたを称える。つまり、現実の施策においては武力を行使しないやりかたを採用するように時頼を教誡した、とみることができる。政治の面において、禅から得られる大見、大用が備われば世界を掌中に入れて安静をもたらしことができる、そして少しの武力を用いずとも魔の胆を砕くことになる、また風が起きるのを察知すればまず降参の旗を降ろしておけばよい、という仏者からの助言である。

これらの助言は、じつは時頼とその政権にとっては耳に痛く響いた

はずである。時頼は政権を執つて以来、こうしたことばに反するような行動ばかりとってきたからである。而るに、時頼が権力の頂点を押えているとはいへ、今この時期に敢えてこうしたことを述べる元庵の真意は何処にあつたのだろうか。おそらく、元庵は、禅者としての時頼を高く評価してはいたが、政治家としての時頼に対してはその表面だけではなくかなり冷静に捉えていたように思われる。

元庵は時頼の政治家としての具体的な側面にはほとんど言及していない。

……是故大檀那夙乘願力、篤信佛法、帰敬切切書寫藏典、披閱誦持、知非究竟、由是力究教外別伝之旨、孜孜不捨、食息不忘、以徹証、為期、是知、大根器、大力量、再来菩薩、方能如此、又能剋大伽藍、為國中第一甲刹（同）

として、時頼の禅者としての工夫から建長寺の造立、経営の功に説き及ぶ。やはり時頼は宗教的には「語音未だ通ぜずと雖も、凡そ動靜往来、語黙酬酢、心根相ひ照す」（同）大根力、大力量の人、再来の菩薩とされているのである。

しかし、元庵は「仏弟子」としてのありかたについて固定的に考えてはいなかったようである。

大凡出家之士、置身叢林中、披仏袈裟、住仏屋、喫仏飯、須是持仏戒、修仏行、弘仏法、続仏慧命、或出来辨事、輔佐叢林、須是有始有終、尽善尽美、成就叢林典刑、即是成就自己、方名禅名字、方称仏弟子（同）

を読めば明らかである。おおよそ出家の身としては、身を叢林の中に置いて名実ともに仏弟子としての修行の生活を送るべし、あるいはそうでなければ「出来」、すなわち悟を開いたのちは外から俗のレベルで叢林を輔佐するべし、というのである。どちらの場合も自己を成就させることであるし、どちらの形態をとっても仏弟子、禅僧である、と。元庵がおもに時頼について語っているこの場でこうした発言をしていることを考慮すれば、とくに右の後者を時頼に当てはめようとしてい



る意図を理解することは難しくない。兀庵にとっては、禅寺の中にいる僧だけが禅僧ではなく、寺の外から宗門外護の役に徹する者も禅僧であった。

そのように考えると、時頼が建長寺を建立し、維持していることの宗教的意味は甚大であることがわかる。

建長寺に負わされる政治的、国家的使命は大きい。兀庵いわく

山僧自春夏至秋、奉意旨、為国為民、啓建祈禱道場、日以初中後三時、領大衆、熏修披閱誦持、專祈豊稔太平……奉為円満願心、挙以大衆、為民運此心、果符虔禱獲豊稔、時清道泰封疆闊、合国歆呼賀太平（同）

建長寺の使命は春夏から秋にかけて（冬は接心の季節だからか「意旨」を奉じて国の為、民のための祈禱道場たるべきことであると兀庵は充分に認識していたのである。ただ、この祈禱とは「円満願心」による国の為、民の為のものであるという。そうであるとすればこの祈禱は時頼個人のレベルではなく、国家的な意味をもつということになる。それは、蘭溪が鎌倉の建長寺と京都の東福寺とを並置して国家の守護に資す、と考えたことに重なる。

ともかく、兀庵の日本における行状は、鎌倉において全く時頼とともにあったと言っても過言ではない。時頼はこのような師のもとで開悟する。そして兀庵はこうした時頼との間の琴線に触れる交流を胸に帰国する。

### 三、時頼契悟

兀庵の語録によると、最明寺入道こと時頼は壬戌、つまり一二六二（弘長二）年、死の前年であるが、この年の一月一六日朝、兀庵と問答をしていて、突然、言下に忽然契悟したと伝えている。「住巨福山建長興国禅寺語録」（『兀庵和尚語録』所収）によるとその状況はつぎのようであった。

「住巨福山建長興国禅寺語録」には「最明寺殿契悟因縁」なる一節が

ある。それによると、壬戌の年一〇月一六日の朝、時頼が師に問うた。私は坐禅をしていて「非断非常底」を見得しました、いかん、と。それに對し師は、天下に二道なく、聖人に両心なく、もしその聖人の心を得たとすればその心こそ自己本源自性である、という。時頼、「弟子道崇無心」「森羅万象、山河大地、与自己無二無別」。そして師が「青翠竹尽是真如、鬱鬱黄花無非般若」と言い放ったとき時頼は言下に忽然と契悟し、通身汗流して「弟子二十一年且暮望、今一時已満足」と述べ感涙数行、礼を作すこと九拜、というものであった。そして師は時頼に印可を与えた。兀庵は印可を与える際、「公不易到箇田地、宜善護持、令法久住」と祝して、仏の慧命が時頼に伝わったことを法衣を与えることを以って認めた。

時頼は二一年間参禅工夫してきて、今、兀庵のもとで高い禅の境地に達することができた、そのことを師の兀庵が証言していたのである。これまで兀庵との関係は実質的にはわずか二年足らずの時間ではなかったが、時頼はこの師によって契悟に導かれた。古来、武士による禅の理解の質についての議論はかまびすしいが、それはともかくとして、本稿の立場としては、師の兀庵が弟子道崇こと北条時頼が今ここに見性、契悟を遂げたことと証言したことを確認しておけば充分である。兀庵が契悟した時頼に「宜善護持、令法久住」を師として命じているのは

鎌倉路滑、到者還稀、巨福山高、誰能到頂、千聖應難入作……

という現実認識が前提となっていたからであろう。禅の中心の場としての建長寺における修行はなんといっても難儀なことである、その難儀をなんとかこの武士はこなして契悟の今まで坐禅を続けてきたというわけである。

なお、兀庵が時頼の禅理解を高く評価していたらしいことはつぎのような語からも想像できる。時頼契悟の後、師は「助道頌」五首を贈った。その第三、四を挙げる。

二十一年曾苦辛、尋經討論枉精神、驀然摸着娘生鼻、翻笑胡僧弄

# 吻唇

治国治民俱外事、存心存念自工夫、心思路絶略觀看、仏也無分法也無（『最明寺殿悟道後師贈之助道頌五首』）

第三首の娘生鼻は、娘生鼻孔ともいい、母からもらった鼻を忘れることは父母未生以前に帰る、という意（『大慧書』下、答呂舍人第一書）。時頼は二二年の辛苦の禪の果てに娘生鼻をさぐり当てた、だから胡僧（元庵自身をさすか）が通じないことばで何か言っても相手にしないで独自の境地に到達している、と。第四首、政治むきのことはひとまず措いて、とにかく存心存念の禪の工夫に努め、仏が無か、法が無かといった真理を突き止めよ、と。元庵は時頼に、治国治民は外事、ひらすら工夫せよとまでいうのだから、師としては時頼の宗教的資質を高く評価していたと思われる。

とは言え、時頼はまず政治家であった。ある日、使者いわく「最明寺殿、乃因大風所損百物、天下万民辛苦、御心中憂悶不樂」と。大風による民の損害を見て、心中染しまなかつた時頼に対して「憂人不憂己、乃是仏菩薩用心如此」と元庵は言ったという。元庵によれば、政治家として優れた時頼のこのようなありかたは、そのまま宗教的な資質としても充分に適用され得るのである。

況今末劫之時、道不及古、說道者多、行道者少、日本興教宗門、唯我最明寺殿、再来之仏、留心仏法、道念堅固、超越上古聖人、一頭地、（『長書上最明寺殿』）

道を実際に行じる少数の禪者の一人として、宗門を護持する政治家時頼が歴史上例がなかつた「再来之仏」とまで評価される。開悟前の「再来菩薩」はいま「再来之仏」に昇った。

## 四、帰国後

元庵は突如、一二六五（文永二）年帰国してしまった。『行実』は「但依崇公信心来、崇公圓寂後、果帰朝」という。この記事に依るならば、元庵は時頼の開悟を確認したのもう日本には未練はなくなつた、と

いうことだろう。<sup>7</sup>『釈書』はその事情を何も記さず、ただ時宗が命じて九州まで送らせたとだけ記している。元庵はかつて両親と別れる際に両親に与えた言葉と同じことば「如何是仏、即汝、便是但持此語、同一受用者也」を日本の門弟たちに残して故国に去つた。

帰国したあと、すぐに悟空に手紙を送っている。それによればおそらく八月末か九月のはじめ平戸を立ち、九月には天童山に到着した。<sup>8</sup>帰国後間もなくと思われるころ「仏法遍在一切処、非但大唐日本、至於大千国土皆不出皆堅固道心直至成仏亦皆此心也、心々無間念念不忘、經無量劫勿令過失……方見大休歇、大安樂、大解脫、尽未來際、無異無別者也」<sup>9</sup>と書を送つて来た。日中両国において仏法の差異はなく、どの国土の人であつても「心」によつて直ちに成仏に至ることができるのであり、その心・自己は国土、世界と変わるところはない「無異無別」のもの、と。おそらくは日本に心を残しつつ帰国した元庵が、同じく仏法が遍在する日本人々に贈つた説法であつた。

そのあと元庵はしばしば、慧安など日本の門弟たちや圓爾辨圓などとの間で文通をしていた。それらの手紙にはとくにこれといった差し迫つたことは書かれてはいず、いわゆる近況報告とでもいう体のものである。元庵は、帰国をせざるを得なかつた事情は事情として、気ごころの知れた門弟のことはずっと気にかかつていたということであろう。もちろん時頼は既に故人となつていたが、時頼のことは忘れ得ない記憶となつていたようである。註7に紹介したように、時頼の庶子の時輔との間で書簡のやり取りもあつたらしいから、詳細な事情は不明ながらも元庵と故時頼との関係は持続していたとみてよい。ただ、時頼は死に、門弟の慧安などはそれなりの場を与えられる時期に入り、元庵と日本との思想的なレベルでの交渉はもう断絶していた。

1 このことについて、第三者である悟空敬念が確認し、慧安が書きとめている蘭溪自身の証言がある。

同じく『行実』の一二五八（正嘉二）年の記事に、悟空がある日

時頼に相見したときの記録がある。「念問曰、承聞大守専介遠馳、請来建長和尚、既得契証、是以某得々来訪、試問太守、如何会建長禅崇云、不離当処常湛然、念曰、何不離当処、崇無語」である。悟空は時頼に、公は既に蘭溪和尚に参禅されて契悟されたと同つています（もちろん、この時点ではまだ開悟には至っていない）が、蘭溪和尚の禅とはどんなものなのでしょうか、と能天気な質問を投げかけた。時頼は、この場を離れず、この場について深い思いをもつています、と云う。さらに悟空が、なぜこの場を離れないのですか、と問うと時頼は無言であつた。このやりとりを悟空が蘭溪に、やはり時頼公は期待通りの優れたお方でした、と伝えたところ、蘭溪は、「者漢不肯老僧耶」（あのお方は拙僧のことを何とも思っていないのか）と言つたという。この記事を依用すれば、蘭溪は時頼からの評価をわきまえていたようである。

2 元庵普寧墨蹟 法語（田山方南『禅林墨蹟』東京国立博物館、一九五四、所収）「庚申夷則上旬」とあるので文応元年七月上旬のことである。

3 元庵もここで「万邦入貢」というが、これは蘭溪の場合とは文脈上少々、意味が異なるように思われる。それは元庵の場合、大人が大見を、大智が大用を備えれば、世界を掌中に入れることができる、そうすれば海内は安静になり、万邦も入貢するであろう、という文脈である。したがって、ここでははじめから万邦入貢が要請されているわけではない。

4 元庵が筆を執つた時頼像の讀には「掌持国土、天下安堵、信向仏法、運心堅固……」とあり、時頼の政治的側面（前半）と宗教的側面（後半）との双方を賞賛する体裁になっている。しかし、これは真像の銘という性格を考えると、いわば形式的、あるいは事実上即した面に関して述べられていて考えるべきものであろう。

5 時頼は契悟のとき、この瞬間を二十一年旦暮に望んだと言つたが、そうであるとして一二四一（仁治二）年前後、一四、五歳のころから時頼は参禅していたことになる。その時期は圓爾辨圓が宋からやつと帰国したかどうかというときで、蘭溪も元庵も当然来日していない。そこで彼は仁治二年七月に死んだ退耕行勇を初期

の師としていた可能性が想定される。「吾妻鏡」から伺える時頼の禅風が禅・密一致的傾向がつよいこともこれで首肯できよう。尤も、蘭溪の来日前はいずれにしても、兼宗禅であつたわけではあるが。とにかく時頼と禅との最初の関わりは、圓爾や蘭溪ではなくもつと早い時期のことであつたことがわかる。

6 荒木見悟「大慧書」（筑摩書房、一九六九）は「もつて生れた鼻孔を忘れたら、（道に）徹底したわけです」という。

7 一二六八（文永五）年戊辰歳末の日付のある元庵の東巖慧安宛の手紙に「今有東福書信、六波羅南殿書、海月山莊書……」とあることが注目される。東福は圓爾辨圓であり、六波羅南殿は、この時期は時頼の庶子の時輔である。時輔が元庵の帰国後（もちろん、父時頼は既に没している）のこの時期にいかなる内容の手紙をいかなる事情のもとで宋まで送つたかはわからないが、おそらく元庵と時頼との関係に拠るところ大であらう。なお、海月山莊は誰のことをさすかは不詳。

また、その二年後の一二七〇（文永七）年庚午仲春すなわち、二月の日付の東巖慧安宛書簡（『墨蹟大観』所収）では二条殿（九条道家息の良実カ）、羅南殿（時輔）、山莊殿の書簡が手元にある由のことがとがある。したがって、時頼と元庵との関係は存外深いものがあり、かつ時頼の死後も続いて世代を超えるほどのものであつたと思われる。

8 元庵普寧法語（前掲『禅林墨蹟』所収）

9 悟空敬念宛元庵普寧書簡（『墨蹟大観』所収）

10 元庵普寧法語（前掲『禅林墨蹟』所収）

## おわりに

蘭溪道隆および元庵普寧は時頼とのあいだに右のような関係をもつた。

蘭溪は時頼から京都の東福寺を九条道家から付属された圓爾辨圓

（およびその門弟）と連携してそれぞれ東と西にあつて禅の立場で国家や政治を守護しようと考えたのである（第一、註9）。その意味で、蘭溪の思想は、基本的に幕府の最高権力者であつた北条時頼の意向に沿うものであつたといえる。蘭溪が実質的な幕府立の建長寺の住持としてそのようにふるまつたのである。ただ、禅者としての時頼の資質は、蘭溪によつてではなくそのあとに鎌倉に來た兀庵普寧によつて真に開発されたようである。時頼は出会つてからわずか二年ほどしか経っていない兀庵のもとで契悟に到達した、と伝えられた。

この事實は、もとより蘭溪の禅者、禅の指導者としての資質が兀庵のそれに比べて劣るということを示唆するのではなく、あくまでも時頼という個人の禅の指導者として兀庵が他の誰にも代替不可能な師であつたということを意味するものである。そうした意味で、兀庵が日本の鎌倉の建長寺に数年間滞在したのは、修行者時頼を師として見守ることがすべてであつたといつても過言ではないだろう。

しかし、時頼は禅の修行者である以前に政治権力の頂点に君臨していた政治家であつた。兀庵は明確な言語表現としては表出しなかつたが、禅者時頼の側面からみて政治家時頼をも最大限に評価していたようである。「再来菩薩・再来之仏」「仏菩薩用心如此」などの評価がそれである。

時頼の側から言えば、その政治的絶頂期に建長寺において蘭溪道隆と兀庵普寧というともにたぐい稀な指導者に恵まれて禅に励んだ。そして蘭溪や兀庵も弟子時頼を珍重して育てた。時頼の政治思想形成という観点にたつとき、彼ら渡来禅僧との交流は看過することはできない。とくにすでに述べたことだが、『吾妻鏡』には時頼の内面を伺うことのできる記事がほとんどないから彼ら禅僧との交流、関係をみることが不可欠の作業となる。その作業の一環としてまだ京都東福寺の圓爾辨圓の問題が残っているが、これは次稿の課題にしたい。