

律令仏教の変革と親鸞・道元の立場

宮 井 義 雄

三

しばしば鎌倉新仏教における復古的傾向が指摘されている。親鸞が聖徳太子を「和国の教主」と仰いだことは、道元が歴史上の釈迦の成道を模範として成道会を永平寺におこしたこともともに、その顕著な実例となるであろう。親鸞の太子信仰は在家仏教の確立となり、道元の釈迦崇拜は厳格な出家主義の復活となった。この分極的対立とともに律令仏教を超克する立場からおこった。

水鏡の序に「大かたはさることにて、この日本国にとりても又なかなか世あがりては事定らず、かへつてこの頃にあひたることも侍りき、仏法わたり、因果わきまへなどしてより、やうやうしづまりまかりしなごりの、又す急になりて、仏法もうせ世の有様もわろくなりまかるにこそあるべきことわりなれば、よしあしを定むべからず」と仏法伝来以前の古代日本と仏法のうせた末法の当代を類推している。親鸞が律令仏教を聖道門として否定し、その以前の聖徳太子を仰いだのは、この論調と一脈相通することである。法然の一向専修の一向は最澄の頭戒論における一向大乘寺の主張に由来した。選択集に一向大乘寺、一向小乗寺、大小兼行寺を例示して一向の義を積するので想察される。それは最澄が詳論したところである。最澄の宗教と法然の宗教は一向性によってつらなる。最澄は弘仁七年（八一六）「謁四天王寺聖徳太子廟詩」において「日本の玄孫興福寺沙門最澄」が太子を法華宗の祖師とあがめ、南都の論宗を太子との連絡によって超克しようとした。親鸞の太子信仰にも同様の背景が存した。太子と親鸞の間には長い出家大僧の律令仏教をこえた思想的連関が見出される。

親鸞は聖徳太子の三経義疏の存在を知っていた。ただ読んでいたかどうかは明らかでない。教行信証行巻の一乗海釈のうちに「一乗と言ふは、一乗は大乗なり、大乗は仏乗なり、一乗を得るは、阿耨多羅三藐三菩提を得るなり、阿耨菩提は即ちこれ涅槃界なり、涅槃はこれ究竟法身なり、究竟法身を得るは、即ち一乗を究竟するなり、如来と異なることましまさず、異の法身ましまさず、如来は即ち法身なり、一乗を究竟するは、即ち無辺不断なり、大乗は二乗、三乗あること無し、二乗、三乗は一乗に入らしめんとなり、一乗は即ち第一義乗なり、唯だこれ誓願一仏乗なり」と釈せるは、勝鬘・法華二経の意をとって文をなせるものである。文のはじめに出てくる「一乗と言ふは、一乗は大乗なり」は親鸞の語である。「大乗は仏乗なり」から「無辺不断なり」までは、勝鬘經に「大乗者即是仏乗、是故三乗即是一乗、得一乗者得阿耨多羅三藐三菩提、阿耨多羅三藐三菩提者、即是涅槃界、涅槃界者、即是法身如来、得究竟法身者、則究竟一乗、無異如来、如来即法身、得究竟法身者、則究竟一乗、究竟者即是無辺不断」とみえるにもとづく。とは云えその鰻呑みではない。「大乗は二乗、三乗あること無し、二乗、三乗は一乗に入らしめんとなり、一乗は即ち第一義乗なり」にあたるところは、經典に「即是大乗、無有二乗、二乗者入於一乗一乗者即第一義乗」としてなされていて、三乗の語がみとめられない。親鸞は前半において經文から「是故三乗是一乗」の語句をのぞき、後半において經文の「二乗」を「二乗、三乗」にあらためている。ともに法華經の「唯有一乘法、無二亦無三」の意を四車家の立場から明示するための処置であった。

一乗海の海については「海と言ふは、久遠より以来、凡聖所修の雜修雜

善の川水を転じ、逆謗闍提恒沙無明の海水を転じて、本願大悲智慧真実恒沙万徳の大宝海水と成る、之を海の如しと喩ふるなり、良に知んぬ、經に説きて、煩惱の水解けて、功徳の水と成ると言へるが如し^上。願海は二乗雜善の中下の屍骸を宿さず、何に況んや人天の虚仮邪偽の善業、雜毒雜心の屍骸を宿さんや」と釈した、しかし「煩惱の水解けて功徳の水と成る」とする経典は存在しない。これは直接には往生要集の助念方法門の第四止惡修善の条に「今、我が惑心に具足せる八万四千の塵勞門と、彼の弥陀の具足したまへる八万四千の波羅蜜門とは、本来空寂にして一体無礙なり、貪欲は即ち是れ道なり、悲癡も亦た是の如し、水と氷との性異なる處に非ざるが如し、故に經に云はく、煩惱と菩提とは体二つ無く、生死と涅槃とは異處に非ずと云云、我、今未だ智火の分有らざるが故に、煩惱の水を解いて功徳の水と成すこと能はず」とみえるに於てある。親鸞の高僧和讃の曇鸞の条には、

「本願円頓一乘は

逆惡撰すと信知して

煩惱菩提体無二と

すみやかにとくさとらしむ

「往生の廻向とくときは

弥陀の方便ときいたり

悲願の信行えしむれば

生死すなはち涅槃なり

「無礙光の利益より

威徳広大の信をえて

必ず煩惱のこほりとけ

すなはち菩提のみづとなる

と詠まれていて、これらは曇鸞の往生論註に維摩經の意をとって淨土の教を説けるところをとらえたものである。往生論註には維摩經から、淤泥花について「經言、高原陸地不生蓮花卑濕淤泥乃生蓮花」とおしえられ、「此喻凡夫在煩惱塵中、為菩薩開導能生正覺花」と釈している。煩惱菩提・生死涅槃の不二なる論理は維摩經入不二法門品にうかがわれる。親鸞が「本願一乘海を按ずるに、円融満足極速無碍絕對不二の教なり」と断ぜるは、往生論註に「經^{○華嚴經言}、十方无碍人一道出生死、一道一无碍道也、无碍者謂知生死即涅槃、如是等入不二法門无碍相也」と論ぜるをとおして維摩經にさかのぼることができる。源信が「經云」として煩惱菩提・生死涅槃の不二をしめせる際の經とは、維摩經だったとみねばならない。「煩惱の水解けて功徳の水と成る」も維摩經の意をとった文句である。

聖徳太子は維摩經と勝鬘經に関心をよせた。それは六朝仏教の流をくんで在家の仏教に意をそいだからであろう。在家の仏教は凡夫を中心とし凡夫は煩惱具足を特徴とする。維摩經では塵勞を仏種となすことを論じ、勝鬘經では如来蔵の煩惱の中に隠在することをつまびらかにしている。維摩經義疏では「不断煩惱而入涅槃是為宴坐とは、若し能く煩惱即空にして断すべきなしと解すれば、是れ則ち自ら涅槃を証す、汝、煩惱已に断じて方に涅槃に入らんと、存せば則ち分別を成ず、何ぞ名づけて宴とせん、此の句は涅槃を証する方便を能くせざるを訶す」と釈し「煩惱を断ぜずして涅槃に入る」とする維摩經の説を正当とし、「聖法師云はく、煩惱の真性は即ちこれ涅槃なり、慧力強き者は煩惱即空と観じて涅槃に入る、断を待ちて而して後に入るにはあらざるなり」と僧肇の維摩經註解によつてそれを補強し、「煩惱已に断じて方に涅槃に入らん」とする見解を排した。勝鬘經義疏でも「非懷法とは、煩惱を断ずるを謂ふ、煩惱の滅することを以て真の滅と為すに非ざることを明かす、……自性清淨離一切煩惱滅とは、壞滅するに非ずと雖も、自然に煩惱を離るるなり」とのべている。曇鸞の往生論註では「有凡夫人煩惱成就、亦得生彼淨土、三界繫業畢竟不牽、則是不断煩惱得涅槃分、焉可思議」と維摩經の「不断煩惱而入涅槃」の「入」を「得」にあらためて自得を表明した。この一節は教行信証の証卷・真仏土卷に引用されている。親鸞は曇鸞をとおして維摩經の教説をうけとった。しかし自己の文中では「不断煩惱得涅槃分」の分字をはぶいて「不断煩惱得涅槃」とし、不断煩惱を此岸、得涅槃を彼岸のこととした。行巻の正信念仏偈に「能く一念喜愛の心を発すれば、煩惱を断ぜずして涅槃を得るなり」とよまれ、唯信鈔文意に「ひとすぢに具縛の凡夫、屠沽の下類、無礙光仏の不可思議の誓願、广大智慧の名号を信樂すれば、煩惱を具足しながら無上大涅槃にいたるなり」とのべている。太子と親鸞をむすぶ仏教思想は維摩經の「不断煩惱而入涅槃」であった。在家仏教の根柢はここに存した。親鸞はそれを太子から直接うけずに、曇鸞をとおして自家薬籠中の物とした。

私はさきに聖徳太子の遺語「世間虚仮唯仏是真」の世間虚仮が維摩經、唯仏是真が勝鬘經の理解からあらわれたことを推論した。太子の教化の対

象は人天の世間であつた。世間の本質に關しては、維摩經方便品の註において「惡を離れよと誠むる中」に五門をあげ、それぞれを虛妄・虛偽・不實・假・假名の諸語によつてつらぬき、文殊師利問疾品の註において「著を離れよ」を力説し、「如我是病非真非有」「若衆生病亦非真非有」について「此の二句は虚假を勸むるなり」と解し、方便品の五門も虚假に總撰し得ることを明かにしている。世間虚假の理解はこゝで成立した。勝鬘經義疏では、嘆仏真實功德章に「仏の真實を歎じて常住に歸依す」ことをのべ、「今日の常住真實を歎じて、願うて歸依を為す、昔日の無常に歸依するに異なるなり」と「今日の常住真實」を「昔日の無常」に対比させているが、この際の「無常」は虚假の中の主要素である。太子は勝鬘經と維摩經を自己の仏教理解の根幹としており、それが世間虚假唯仏是真をさげばたとみるべきであらう。

往生論註では、人天の諸善と真實の功德を対照して「真實功德相者、有二種功德、一者従有漏心生不順法性、所謂凡夫人天諸善、人天果報、若因若果、皆是顛倒、皆是虚偽、是故名不實功德、二者従菩薩智慧清淨業起莊嚴仏事、依法性入清淨相、是故法不顛倒不虛偽、名為真實功德、云何不顛倒、依法性順二諦故、云何不虛偽、撰衆生入畢竟淨故」と説き、五逆十惡の業と下下品の十念を校量して、「云何在心、彼造罪人自依止虚妄顛倒見生、此十念者依善知識方便安樂聞實相法生、一実一虚、豈得相比……云何在縁、彼造罪人自依止妄相見依煩惱虚妄果報衆生、此十念者依止无上信心依阿彌陀如来方便莊嚴真實清淨无量功德名号生、……云何在決定、彼造罪人依止有後心有聞心生、此十念者依止无後心无聞心生、是名決定」と論じ、阿彌陀仏の名号を真實の功德、十惡五逆を虚妄顛倒の見によるとしている。教行信証の行巻に「大行といふはすなはち無礙光如来の名を称するなり、この行はすなはちこれらもろの善法を撰し、もろもろの徳本を具せり、極速円満す、真如一実の功德宝海なり、かるが故に大行となづく」と名号を真如一実の功德宝海とせるは、往生論註にもとづくとせねばならない。歎異抄の親鸞法語に「煩惱具足の凡夫、火宅無常の世界は、よろづのこと、みなもてそらごとたはごと、まことあることなきにただ念仏のみぞまことにておはします」とみえるは、直接には曇鸞の思想

につらなる。しかしまた太子の「世間虚假唯仏是真」とも冥合する。太子も曇鸞も維摩經の空觀・無常思想をくんだ。これが太子と親鸞との間に冥合する思想を生れさせたのであらう。太子も親鸞も煩惱具足の凡夫を救済の對象とした。

聖徳太子が「今日の常住真實を歎じて、願うて歸依を為す、昔日の無常に歸依するに異なるなり」とのべ、「仏の真實を歎じて常住に歸依す」と云い、親鸞が「煩惱具足の凡夫、火宅無常の世界は、よろづのこと、みなもてそらごとたはごと、まことあることなきに、ただ念仏のみぞまことにておはします」と述懐せるに對し、道元は無常を仏性とした。正法眼蔵仏性に「悉有は仏性なり、悉有の一悉を衆生といふ」と悉有を仏性とし、「しかあれば草木叢林の無常なるすなはち仏性なり、人物身心の無常なるこれ仏性なり、国土山河の無常なるこれ仏性なるによりてなり、阿耨多羅三藐三菩提これ仏性なるがゆゑに無常なり、大般涅槃これ無常なるがゆゑに仏性なり」と悉有の本質なる無常を仏性としている。悉有は刹那刹那に新しい姿をあらわし、瞬時も旧態をそのままにとどめない。それが無常の現象である。したがって無常を仏性とするは、仏性を寂靜ではなく動的にとらえたことを意味する。同法性に「性といひぬれば水も流通すべからず樹も榮枯なかるべしと学するは外道なり、釈迦牟尼仏道如是相、如是性、しかあれば開華葉落これ如是性なり、しかあるに愚人おもはくは、法性界には開華葉落あるべからず」とみえるに、よく無常即仏性の動的把握がうかがわれる。同生死では「この生死はすなはち仏の御いのちなり、これをいとひすてんとすれば、すなはち仏の御いのちをうしなはんとするなり、これにとどまりて生死に著すれば、これも仏の御いのちをうしなふなり、仏のありさまをとどむるなり、いとふことなく慕ふことなき、このときはじめて仏のこころにいる、ただし心をもてはかることなかれ、ことばをもていふことなかれ」と生死を仏の生命そのものとしている。道元の無常即仏性論は親鸞の惡人正機説に比敵するコペルニクスの轉換の思想である。

最澄の宗教は籠山十二年を要求した。顯戒論に「第一義の六度は、山林中に坐臥し一切念を起す時、悉く円満せしむ」と山林修業の利益をあかし帰敬偈に、

二種生死諸有情 防非止惡護仏種 開悟一心法性本 自愛法樂遊寂光

と一心法性の本を開悟するを籠山の本旨とした。空海も即身成仏義に大日経をひいて「如来の法身と衆生の本性とは同じくこの本来寂靜の理を得たり」と如来の法身と衆生の本性に共通する本来寂靜の理をあげ、入山興に「焼かるることなかれ三界火宅の裏、斗敷して早く入れ法身の里」と山林を本来寂靜の法身の里とした。だが道元のもとめた山林は、寂靜の世界ではなく、転じてやまない無常の場所であった。空海は弘仁元年（八一六）六月、「紀伊国伊都郡高野の峯」に「入定の地」を請け乞うた。道元は只管打坐の地を越前国志比庄の山中に得た。しかし本尊に面する密禪と本尊を不要とする曹洞禪とは、仏性を正反対に見た。

聖徳太子は俗界をはなれた山林の得道を排した。維摩經義疏に「唯舍利弗不心是坐為宴坐とは、それ理中の宴を論ぜば、必ずしも舍利弗の如くならず、真子既に小乗の為の故に、世の散乱を患ひて山林に隠れ、以て身心を撰めんと欲す。而して淨名呵を致すことは、若し万境即空なりと解して彼此を存せざれば、何の身心ありてか散乱を生ぜん。若し万法これ有なりと存して亡ずること能はずんば、山林に入ると雖も、則ち散乱何ぞ離れん」と小乗的な山林の坐禪をうたがい、「夫宴坐者不於三界現身是為宴坐とは、言ふところは、彼此俱に亡ずれば、山として入るべきなく、世として避くべきなし、是れ則ち身心三界に現ぜず、是を名づけて宴と為す、汝彼此を存して、俗を棄てて山に入るは、則ち三界に現ずるなり、豈に好宴と名づけけんや」と彼此の分別をなして俗をすてて山林に入る坐禪をしりぞけ、「不起滅定而現諸威儀是為宴坐とは、起の言は出なり、智空に合すと雖も、而も有の中の種種の威儀を現じ、無方に物を化するを乃ち宴と為す汝は則ち唯心自度にして物を益するを煩と為す、那ぞ好宴を得ん」と唯心自度にして益物を煩とする坐禪を排し、「不捨道法而現凡夫事は為宴坐とは、道法とは聖法を謂ふ、言ふところは、聖法を能くすと雖も、亦た俗法の中に凡夫の事を現じて、機に随ひて物を化するを乃ち真宴と名づく、汝、凡夫は捨つべく聖道は取るべしと存せば、則ち分別を生ず、那ぞ宴と為すことを得ん」と俗法の中に凡夫の事を現じ、機にしたがって物を化するを真宴としている。法華義疏でも、經文の「就山間常好坐禪」に対して

「言ふところは、顛倒分別の心有るに由るが故に、此を捨てて彼の山間に就き常に坐禪を好むとなり、然れば則ち何の暇あつてか此の經を世間に弘通することを得ん」と批判し、「故に知んぬ、常好坐禪は猶ほ應に親近せざるの境に入るべきことを」と常好坐禪を呵棄した。これはおそらく維摩經の精神を法華經の解釈にもちこんだのであろう。經文の原義にそわない註釈である。

山林の坐禪を排せる太子は、虚仮の世間に入つて教化をほどこすを重視した。維摩經義疏に「説身空寂不説畢竟寂滅」に対して「寂滅を觀ずと雖も、二乗と同じく唯だ畢竟寂滅のみを取りて、外化を絶すること莫れ」と二乗の独善を排し、ここを外化の重要性を説く箇所とした。応化は成仏せる衆生が俗界にかえつて入中施化することであつた。「且に菩薩の行滿じ成仏して還りて入中施化す」。迦葉の讚述中の「凡夫於仏位有反覆而声聞く無也」に対して「反覆とは、言ふところは、凡夫はかならず仏果を得て能仏恩を報ずるが故に、反覆することありと云ひ、二乗は爾る事なきが故に反覆することなきなり」と釈せるも、入中施化をさしているのである。親鸞の還相廻向説はまさにこの入中施化論にあたる。太子は維摩について「和光同塵すれども衆果の為に染せられず、故に淨名と称するなり」と云い、金粟如来の入中施化せるを維摩とした。親鸞は釈迦も曇鸞も源信も法然も阿弥陀仏の応化と解した。維摩經義疏では維摩を「国家の事業を煩と為す、ただ大悲息むことなく、志益物に存す」とたたえているが、益物の具体的内容は經文にくわしい。一般の世俗者について「既に白衣たれば、應に事業あるべく」とあかすごとく、在俗の居士維摩も世俗的職業生活にしたがいながら、その只中で教化にしたがった。それは親鸞門流が世俗の只中であつて念仏を勧進したのと揆を一にする。念仏は世俗的職業生活者の間に根を下した。

此岸成仏の道元には、金粟如来の化身としての維摩をみとめることはできなかつた。維摩はまだ成仏しない在俗の居士にすぎなかつた。正法眼藏三十七品菩提分法に「はやく出家受戒して諸仏諸祖の道を修習すべし、曠大劫の仏因ならん、みずや維摩老もし出家せましかば、維摩よりもすぐれたる維摩比丘をみん、……いまだ半維摩をみず、……一維摩いま

だみず、……一維摩いまだ保任せざれば、維摩仏をみず、維摩仏をみざれば、維摩文殊・維摩弥勒・維摩善現・維摩舍利子等、いまだあらざるなり、いはんや維摩山河大地・維摩草木瓦礫・風雨水火・過去未来等あらんや、維摩いまだこれらの光明功德みえざることとは、不出家のゆゑなり、維摩もし出家せば、これらの功德あるべきなり」と維摩の出家せざるによる証の未現成を強調している。宋西は興祥護国論の中で禪宗の所依として維摩經・金剛般若經をあげたけれど、道元は維摩の境地を未到とした。太子が「已等正覚の大聖」とせる維摩觀は彼には存在しなかった。「当時唐朝・宋朝の禪師等、これらの宗旨に達せず、みだりに維摩を挙して作得是とおもひ道得是といふ、これらのともがら、あはれむべし言教をしらず作法にくらし、あるひはまたあまつさへは維摩と釈尊とその道ひとしとおもひいへるおほし、これらまたいまだ仏法をしらず祖道をしらず維摩をしらずはからざるなり、かれらはいく、維摩默言して諸菩薩にしめす、これ如来の無言為人にひとしといふ、これおほきに仏法をしらず、学道の力量なしといふべし、如来の有言、すでに自余とことなり、無言もまた諸類とひとしかるべからず、しかあれば如来の一點と維摩の一點と、相似の比論にすらおよぶべからず」と維摩の一點を不二の境地をしめせる智慧のあらわれとみない。維摩の一點は諸菩薩の不二法門論に対する單なる否定の表明と解され、これを釈迦の一點と相似の比論におよぶをとらない。彼の出家主義がこの維摩觀をしおわせたのである。

聖德太子も佛教の受容者としてのみ尊崇され、その教学はかえりみられなかった。正法眼藏出家功德に「日本国には聖德太子、袈裟を受持し、法華・勝鬘等の諸經講説のとき、天雨宝華の奇瑞を感得す、それよりこのかた仏法わがくに流通せり、天下の撰録なりといへども、すなはち人天の導師なり、仏のつかひとして衆生の父母なり、いまわがくに、袈裟の体色量ともに誤謬せりといへども、袈裟の名字を見聞する、ただこれ聖德太子のおんちからなり、そのとき邪をくだき正をたてずば、今日かなしむべし」と仏弟子の標幟なる袈裟をはじめて受持せる功績をたたえている。しかも今につたわるわが国の袈裟が「体色量ともに誤謬せ」ることを特筆するをわすれない。学道用心集に「但し我が国昔より正師未だ在らず」と主張す

るのと照応する特筆である。釈迦は正眼藏無上菩提とともに正伝の袈裟を迦葉にさづけ、嫡々相承して道元にいたったと解し、その間に太子をいれない。親鸞は視樹・天親・曇鸞・道綽・善導・源信・法然を祖師なる高僧としてあげながら、別に「和国の教主」として太子をたてた。在家佛教の開顕者は太子と信仰された。高田の専修寺、結城の称名寺、稲田の西念寺など、東国の初期真宗院には、今まで、あるいは近くまで太子堂を保存した。出家の僧侶を成員とする道元の教団には、このような太子信仰はあらわれなかった。

太子が在家の勝鬘夫人および維摩居士に注目せるは、一に六朝佛教の流をうけたためであるけれど、また一には自ら世俗の身であったこととふかくむすばれていた。太子は万善同歸の一乘思想を開顕した。成仏の因は在俗のままの人倫的行爲であった。親鸞は法爾自然の理にかなう人倫生活を獲信者の実践的行爲とし、信心を報土往生の因とした。ともに社会的生活に焦点をおいている。ただ善の源泉を反対にした。勝鬘經義疏に「善を行ずるの義は、本と帰依に在り、今広く万行の道を明さんと欲するが故に、帰依を以て首と為すなり」と行善の本を帰依とするが、太子の帰依は人から仏へである。帰依は太子の宗教が凡夫のためのものであり、智解を本としなかったことの半面であった。同書に「解はこれ乗の本、善はこれ乗の末なり、今、末について乗となし、本をもって乗となさず、何となれば道に通と不通とあり、もし解をもって乗となさば、乗の名ひろからず、善はすなはち乃至一たび南無と称するも、これ善にあらずといふことなきが故に乗の名はひろし、ゆゑに末について乗の体となす」と善が解よりも普遍性をもつが故にこれを乗の体となすことをのべ、善には南無の一名までふくめた。南無の一名は法華經方便品に「若人散乱心入於塔廟中、一称南無仏皆已成道」とみえる人乗における口業の善であった。親鸞は教行信証の行巻において「南無の言は帰命なり、……帰命は本願招喚の勅命なり」と南無を帰命の義に解し、帰命を仏の召命とした。仏から人へである。念仏は仏の本願によってあたえられた行であり、行者のためには非行非善であった。同化身土巻では「凡そ大小の聖人・一切の善人、本願の嘉号を以て己が善根と為すが故に、信を生ずること能はず」と念仏を自己の善根とする

を排して信心の本義におよんでいる。廻向義の転換が太子と親鸞をして南無の「称を善」とすると非善とするにわかれさせた。維摩經義疏では「隨如説行則能廻向」の經文に対して「聞く所、説の如く行ずことを得るが故に、能く衆に施し、共に仏果に廻す」と廻向の本源を衆生において「廻向心はこれ菩薩の浄土なり」と説き、万善は廻向によって仏果をもたらすとした。選択集では、念仏を不廻向とし、教行信証では、廻向の本源を仏の願力とした。帰依の在家仏教が太子の行善から親鸞の非善に到達するにはない歴史的経過を必要とした。

私はかつて聖徳太子が万善同帰の一乘思想を主張し、仏教による教化の意義を十七条憲法で強調したことについて、わが古代のヨシ・アシが集団社会の全体性を背景としてさばかれて天罪・国罪となった事実との関連から考察してみた。仏教は蘇我氏をはじめとする氏族によって受容され、造像起寺は俗人を本願とした。摂政としての太子が在俗の信徒のために仏教の意義を探求したのは、きわめて自然であった。しかるに学問寺の発展はやがて仏教の権威を得度受戒の大僧に限定してしまった。寺院も僧侶を本願として建立されるにいたり、立義の発言はすべて僧侶からおこなわれるようになった。出家の仏教は律令国家を風靡した。だがそれも平安末期には退廃の極におちいった。親鸞はかかる律令仏教をこえて太子の在家仏教をもとめた。思想的には曇鸞を媒介とした。ただ曇鸞の「不斷煩惱得涅槃分」は親鸞の文中では「不斷煩惱得涅槃」と分字がはぶかれている。これは涅槃を当益、涅槃分を現益としたからである。存覚の浄土真要鈔に「一念歡喜の信心をおこせば、煩惱具縛の凡夫ながらすなはち涅槃の分をう」と云い、蓮如の正信偈大意に涅槃分を「つるに涅槃にいたるべき分」とあかしている。涅槃分を得るは、正定聚に入ることであった。

無量寿經に「諸有衆生聞其名号、信心歡喜乃至一念至心廻向願生彼国、即得往生住不退転」と一念信心即得往生を説いている。これについて善導の往生礼讃偈には「今身願生彼国者、行住坐臥必須勵心剋己昼夜莫廢、畢命為期上在一形、似如少苦、前念命終、後念即生彼国、長時永劫常受無為法樂」とみえ、即得往生を命終後の浄土往生と解した。しかるに親鸞は往生礼讃偈の前念命終を本願信受、後念即生を即得往生にあて、即得往生を

此岸の事とした。愚禿鈔に「本願を信受するは前念命終なり すなわち正定聚のかずにいる文 即得往生は後念即生なり 即時に必定に在る文 また必定の菩薩となづくるなり文 他力金剛心

なりとするべし、すなはち弥勒菩薩におなじ 自力金剛心なりとするべし、大經に次如弥勒といへり文」

とその關係を明かにしている。竜樹の易行品に「即時入必定」としめせるを即得往生に比定するが、入必定は善導の觀經疏六字釈では必得往生となっており、親鸞の尊号真像銘文には「必得往生といふは、かならず往生をえしむといふなり」と浄土往生を未來においている。教行信証の行巻では「必得往生と言ふは、不退の位に至ることを獲ることを彰はす也、經には即得と言へり、釈には必定と云へり、即の言は願力を聞くに由りて報土の真因決定する時刻の極促を光闡せるなり、必の言は 審也然也分極也 金剛心成就の貌也」と不退の位にいたることとした。尊号真像銘文には不退について「仏にかならずなるべきみとさだまるくらむ也」と注し、必について「必はかならずといふ、かならずといふは、さだまりぬといふころ也、また自然といふころ也」と釈している。不退の位は將來、仏と成るを必然とする現生の地位である。分極は教行信証信巻に「定聚の教に入ることを喜ばず真証に近づくことを快しまず」というごく過去・無明と未來の真証を分極する現時点の事態をあらわすのであろう。即得往生・必得往生を死後の浄土往生から現生の入正定聚にうつしたのが、親鸞の新解釈とされるところである。

親鸞の宗教における現世肯定はつねに地獄必定の罪の觀念と「浄土の真証」を未來におく來世觀とに根ざした。入正定聚はかかる現生中の出來事であった。年次脱十月六日付の「しのぶの御房」あて親鸞消息に「信心のさだまると申すは、撰取にあづかる時にて候なり、そののちは正定聚のくらゐにて、まことに浄土へむまるるまでは候べしとみえ候なり」と獲信時を即生時とし、獲信から命終までを正定聚に住する期間としている。現生中では真實の信心と不淨造惡の身が罪の意識を媒介として不斷にからみあう。ベネディクト女史の「菊と刀」に「日本はいまだ靈と肉とは相容れないものであるという説を、無造作に受け容れたことはない」と断ぜるは早計である。正嘉元年（一二五七）十月十日付の性信あて消息に「浄土の真

実信心の人は、この身こそあさましき不浄造惡の身なれども、こころはずでに如来とひとしければ、如来とひとしとまふすこともあるべしとらせたまへ」と真実の信心と不浄造惡の身を区別し、年次脱九月二日付の善鸞あて消息に「念仏する人の死にやうも、身より病する人は、往生のやうをまふすべからず、こころより病をする人は、天魔ともなり地獄にもおつることにてさふらふべし、こころよりおこる病と身よりおこる病とはかはるべければ、こころよりおこりて死ぬるひとのこころを、よくよく御はからひさふらふべし」と心からおこる病と身からおこる病を混同するをしりぞけ心からおこる病をはからうを浄土教の任としている。正信念仏偈には信による果を現益と称して証果と云わない意味につき、

攝取心光常照護 己能離破無明闇 貪愛瞋憎之雲霧
常覆真信心天 譬如日光覆雲霧 雲霧之下明無闇

と詠まれ、貪愛瞋憎の煩惱中に居る現世では、真実の証との合一はなおのぞまれている。

年次脱十月廿八日付の浄信あて親鸞消息には「自力のこころにてわがみは如来とひとしと候らんは、まことにあしう候べし」と諸仏等同を自力の立場から理解するを排し、年次脱十月十日付の慶信消息には「大信心は仏性なり、仏性即如来なりと仰せられて候に、専修の人の中に、ある人心得ちがえて候やらん、信心よるこころ人を如来とひとしと、同行達のたまふは自力なり、真言にかたよりたりと申候なる人のうえを、知る可きに候はねども申候」とそれを真言にかたよった教説と批判する者が門徒中にあることを報じている。しかし親鸞は真言の即身成仏とは厳に一線を画した。

入正定聚の人は「弥勒菩薩におなじ」とか「諸仏とひとし」とか云われながらも、決して「仏に成る」とは説かれず、「仏にかならずなるべきみ」と未来に成仏を期する身にしている。得証の過程は教行信証の真仏土巻に「惑染の衆生、此に於て性を見ることが能はず、煩惱に覆はるるが故に、…安樂仏国に到れば、即ち必ず仏性を顯はす、本願力の廻向に由るが故に」と説けるに明かである。文中の「此」は娑婆世界をさす。年次脱二月廿五日付の浄信あて親鸞消息では「如来の誓願は不可思議にましますゆへ

に、仏と仏との御はからひなり、凡夫のはからひにあらず、補処の弥勒菩薩をはじめとして、仏智の不思議をはからふべき人は候はず」と現世に仏智の不思議をはからうべき人がいないことを断言し、建長四年（一二五二）二月廿四日付の親鸞消息では「惡をこのむ人にもちかづき、善をせぬ人にもちかづきなむどすることは、浄土にまいりてのち、衆生利益にかへりてこそ、さやうの罪人にもしたしみちかづくことはさふらへ、……當時はこの身どものやうにては、いかがさふらふべからむとおぼえさふらふ、よくよく案ぜさせたまふべくさふらふ」と入正定聚の人の慈悲行を還相の人の慈悲行と区別した。歎異抄の著者が「来世の開覺」を「他力浄土の宗旨」とし、「煩惱具足の身をもて、すでにさとりをひらくといふこと」を異解として難ぜるも、入正定聚の人がなお成仏していないことを指摘したのである。

親鸞の宗教は「今」と「此処」の時間的・空間的絶対点を中心とする宗教ではなく、そこからのがれて未来への道をあゆむ宗教であり、願力の白道を一年二年とすぎゆくを旨とした。未来は見ることはできない。信心を要とするゆえんである。親鸞が「念仏人々御中」と宛名し、直弟が親鸞聖人門徒と称せる教団に入る条件は、得度受戒ではなく獲信であった。入正定聚は在俗のまま教団の同朋に新生することにほかならなかった。

入正定聚の人の生活は世俗的職業の只中でおこなわれた。歎異抄の親鸞法語は「うみかはにあみをひきつりをして世をわたるものも、野やまにしをかりとりをとりていのちをつぐともがらも、あきなひをもし田畠をつくりてすぐるひとも、ただおなじことなり」と阿弥陀仏の正客としてあらゆる世俗的職業生活者をあげ、唯信鈔文意に「如来の本願を信ずれば、かはらつてのごとくなるわれらをこがねにかへなましむ、とたとへたまへるなり、あきびと、狐師などはいしかはらつてのごとくなるを、如来攝取のひかりにおさめとりたまひてすてたまはず、これひとへにまことの信心のゆへなればなりとするべし」と彼等が獲信によって入正定聚の人となることをみとめ、存覚の破邪顯正鈔に「いまこの専修の行者はおほくはこれ在家止住のともがらなり、このゆへにあるひは妻子にともなひて愛欲にまつはれ、あるひは主君につかへて弓箭を帶せり、あるひはまた耕作をこ

ととして鋤鋤をひさぐるもあり、あるひは商沽を業として朝夕のささへとするものもあり」と同行の職業生活を具体的にのべている。親鸞は法然も組織し得なかった在家人の教団を組織するに成功した。

平安時代には南都北嶺の浄土教家は本寺本山を出て遁世した。本寺本山が名利の巷と化し、俗界の延長にはかなくなつたからである。横川に籠居せる源信は、往生要集に「則ち知る、出家最後の怨、名利より大なるもの莫きことを、但、浄名大士は身は家に在れど心家を出で、薬王の大士は塵寰を避けて雪山に居たり、今の世の行人、亦た是の如くなるべし」と名利の離脱をのぞみ、源信を追慕せる永観は、往生拾因に「今、浄土宗に至りては、……公家賞せざれば、自ら名位の欲を離れたり」と浄土教家に栄典の縁なきをたたえた。興福寺の浄土教家は多く本寺を去つて山城国久世郡の小田原別所にうつり、小田原聖・迎接房聖などとよばれた。教懐・経源がその代表であつた。延暦寺の浄土教家は、大原や黒谷の別所にうつり、大原聖人・黒谷聖人と称せられた。代表としては、良忍・寂空があげられる。遁世は世俗的名利をはなれて仏教に精進することを目的とした世俗外に身をおいて精神の貴族たらんことを欲したのである。しかし源信はまた在家生活の維摩が「心家を出」た精神の貴族だったことをみとめた慶滋保胤は、日本往生極楽記の劈頭に聖徳太子の伝をかかげ、三善為康は後拾遺往生伝の延暦寺僧隆暹伝において、京都に住んで妻帯しながら念仏生活をつづけ、四天王寺聖霊院に参籠して祈請し、夢に太子の使をとおして仏から「順次の極楽往生、是れ一定なり」との文を得たことをつたえている。親鸞は六角堂に参籠して太子の文を得、身をもって世俗内の聖たる範をたれた。太子を仰ぐは遁世の聖とは正反対の生活であつた。

覚如の改邪鈔によれば、親鸞はつねに「われはこれ賀古の教信沙弥の定なり」とかたつた。教信は妻子を帯せる在家の沙弥であり、日本往生極楽記・往生拾因などにその伝がのっている。勝尾寺の聖人勝如ははじめ閑所に草庵をつくつて籠居し、十余年間、言語を禁断した。謂ゆる無言念仏であつた。しかるにやがて隣里に雇用されながら称名の念仏をつづける教信の生活を知り、「我が言語無きは教信の念仏に如かず」とさとり、以来、聚落に往き詣り、自他の念仏につとめた。親鸞の念仏も聚落の間で愚禿生

活をおくりながらとなえる称名の念仏であつた。親鸞は教行信証の信巻の中で、「愛欲の広海に沈没し名利の大山に迷惑す」る「愚禿鸞」の生活を懺悔告白している。叡山から遁世して吉水に入室せる彼は、越後配流の際に藤井善信の俗名をあたえられ、後、愚禿親鸞と名のり、ふたたび僧親鸞にもどらなかつた。教行信証後序・親鸞聖人血脈文集・歎異抄末尾には流罪の記録をのせ、愚禿の姓の由来をつまびらかにしている。改邪鈔もこれをあげ、さらに「たとひ牛盗とはいはれるとも、もしは善人、もしは後世者もしは仏法者とみゆるやうに振舞ふべからず」とのべたという。法然は叡山の本寺を出て黒谷の別所に遁世し、ながく黒谷聖人とよばれた。一期物語に、遁世の際「是れ偏へに名利の望を絶ち、一向に仏法を学ばんが為なり」とかたつたとある。念仏大意では、法然は「天台・法相の本寺本山に修学をいとなみて名をあげ」んとするを別世界の者としてゐる。貞応三年（一二二四）の山門奏状にも、法然門流の言説として「真言・止観の修行法相・三輪の学業は、只だ名利の道為るのみ、永く出離の要に非ず」とみえ、彼等が自流の立場を名利離脱においていたことがうかがわれる。法然の七箇条起請文では「予が門人と号する念仏上人等」と門人を念仏上人と汎称し、連署の一八九人はいづれも遁世の聖であつた。これらに反して親鸞の門徒は在家沙弥または俗人であつた。「愛欲の広海に沈没し名利の大山に迷惑す」とは、在家の生活をいとなむ意味にはかならなかつた。

鎌倉時代に成れる諸法然伝は、法然に帰依せる御家人として熊谷直実、津戸為守、宇都宮頼綱、蘭田成家、大胡実秀らの伝をつらね、ほかに塩谷朝業、内藤盛政、千葉胤頼らの名前をあげている。彼等はみな出家遁世者であつた。御家人の出家遁世は武士としての名利追求を断念することを意味した。吾妻鏡の正治二年（一二〇〇）十月の条に、結城朝光が「吾れ聞く忠臣二君に事へずと云々、殊に幕下に厚恩を蒙るなり、遷化の刻、御遺言有るの間、出家遁世せしめざるの条、後悔一に非ず」と頼朝死後における幕府出仕の身をかこち、元久二年（一二〇五）閏七月の条に、牧の方の事件によつて、北条時政が出家遁世して伊豆国北条郡にしりぞぎ、同八月の条に、時政の女婿宇都宮頼綱が出家遁俗して幕府に興心なきことをあかし、建保元年（一二一三）二月の条に、蘭田成朝が預人の家を逐電する前

に出家をすすめた僧侶に「与力の事は勿論なり、但し時儀に依りて逃亡せしむるは、上古より名譽有るの将帥等の所為なり、而るに左右無く素懷を遂げば、頗る所存無きに似たり、就中、年来受領所望の志有り、其の前途を達せずば、除髪に及ぶべからず」と受領所望の志によってそれを拒否し同五年（一二一七）十月の条に、陸奥守大江広元が獲麟によって出家し覺阿と号し、北条義時が陸奥守兼任の推挙にあずかったことが出ている。かかる出家遁世の御家人中には法然のもとにもむく者が少くなかった。熊谷直実・宇都宮頼綱らはその代表であった。法然の送山門起請文には「予が勸化する所は但だ老後遁世の輩、愚昧出家の類」と云い、愚管抄には法然の専修念仏は「不可思議ノ愚癡先智ノ尼入道ニヨロコバレ」たとみえる宇都宮頼綱の設けた念仏堂、津戸為守の建てた念仏所も、出家遁世の輩を糾合していたのであろう。

しかるに親鸞に帰依せる東國人は出家遁世者ではなく、世俗的職業をいとなむ在家人であった。在覚一期記には、直弟のうちに平六なる俗形者、俗体の空性をあげ、覚如の親鸞伝絵には「常陸國那賀西部大部郷」の「庶民」「平太郎」の存在をつたえ、三河念仏相承日記には、平田道場の創建者を庄司太郎としている。有力な直弟もみな若くして親鸞に帰したらしい大谷遺跡録・諸寺異説彈妄によると、つぎのような関係がわかる。

性	師事年次	年齢	入寂年次	年齢
性 信	元久元（一二〇四）	一八	建治元（一二七五）	八九
西 念	承元四（一二一〇）	二七	正応二（一二八九）	一〇八
証 性	建保二（一二二四）	二二	文永二（一二六五）	八四
善 性	建保六（一二二八）	二〇	文永四（一二六七）	七〇
信 願	承久元（一二二九）	一九	文永四（一二六七）	七八
順 信	承久二（一二三〇）			
真 仏	嘉祿元（一二二五）	一七	正嘉二（一二五八）	五〇
慶 西			建治三（一二七七）	七五
唯 円			正応二（一二八九）	六八

順信は弘安三年（一二八〇）十一月十一日付の念仏衆御中あて告知状に顯智・光信とともに連署しているから、六十年前の承久二年（一二二〇）に

はせいぜい十代か二十代の青年にすぎなかったろう。慶西・唯円も善鸞事件以前に師事したことは間違いない。唯円の入寂年次は文明十三年（一四八一）正月五日造立の報恩寺本尊阿弥陀仏台座銘に、正応元年（一二八八）となっていて、先啓の諸寺異説彈妄にしろす正応二年（一二八九）説と一年のくいちがいである。一年のくいちがいは昔から例が多く、各よるところがあった証拠とみられている。性信以下の入寂年次も所伝にたしかな根拠をもつのであろう。彼等は若くして親鸞に帰しており、老後遁世の輩とは云えない。

中右記の天永二年（一一〇九）五月の条には、「退宴を法橋に叙すと云々」とみえ、裏書には「件の退宴はこれ鎮西の觀世音寺別当なり、彼の寺を修理せる功に依り、今日法橋に叙す、……」外国の者、綱位に昇るは如何、其の故あるか」と畿内五国以外の僧侶で綱位にのぼれるをいふかっている。法然上人行狀絵圖に「当国○美作に菩提寺といふ山寺あり、かの寺の院主觀覺得業といひけるは、もと延暦寺の学徒なりけり、大業の望を達せざるをうらみて、南部にうつり法相を学して所存をとぐ、ひさしの得業とぞ申しける」とつたえるは、かかる事情をわきまえてはじめて理解できよう。南部北嶺は地方僧侶が名利をもとめてあつまる本寺本山であった東國に居て親鸞のもとに帰せる青少年は、このような名利の追求者ではなかった。しかも師事せる親鸞が「名利の大山に迷惑す」と懺悔せるは、在家の生活をいとなめる事実にもとづくのみなればならない。彼の懺悔は在俗の生活からにじみ出たものであり、彼はその懺悔を機縁として無縁の大悲を仰いだ。

かくして親鸞の宗教が在家止住のままに救済されるを特色とする理由が知られる。救済は仏の慈悲にもとづいた。仏の慈悲は獲信者に常行大悲の益をさずけ、成仏者に還相廻向の益をあたえた。これは北越ならびに東國の農村で社会の連帶性を体得せる彼の宗教の本質的特徴であった。百四十五箇条問答に、法然は「極楽へ一たびむまれ候れば、ながくこの世にかへる事候はず、みな仏に成ることに候也、ただし人をみちびかんがためには、ことさらに還る事も候、されども生死にめぐる人にては候はず」と説き、三部経釈に「上品をねがふ事は、わが身のためにはあらず、かのく

ににむまれをはりてかへりてとく衆生を化せんがためなり」と論じている。これらは法然の念仏が往生極楽を唯一の目的とする行であり、特別の一部にのみ還相の利他行をみとめたことをしめす。しかるに親鸞は往還二種の廻向の利益をすべての本願信仰者の上に見出した。常行大悲の益と還相廻向の益に親鸞の宗教の現生性を理解することができる。親鸞の宗教は平等に重点をおき、慈悲の精神を紐帯とした。「父母の孝養のため」の念仏を排して身分的共同体としての家族の倫理をとらず、「親鸞は弟子一人ももたず」（歎異抄）と直弟を弟子の身分において遇するをこぼみ、「一切の有情はみなもて世々生々の父母兄弟」（同上）と観じ、その上になつて自信教人信ならびに還相の利他行を強調した。歎異抄の法語では「順次生に仏になりてたすけ」るを「浄土の慈悲」とした。教団はかかる慈悲の精神によつてむすばれる同朋・同行の共同体であつた。教団内では上位者はつくらなかつた。親鸞は彼岸の平等を即得往生の新解釈によつて此岸にもたらしした。

親鸞の在家止住に対し、道元は遁世して「仏法房ノ上人」「仏法上人道元」などとよばれ、遁世の聖としての生活を純粹にすることにとめた。正法眼蔵隨聞記に、「人多く遁世せざることは、我が身をむさぼるに似て我が身を思はざるなり」と遁世をすすめ「遁世と云ふは、世人の情を心にかげざるなり」と世俗外の生活なるを明かにしている。それはひたすら「仏教に順ひて直に仏位に到る」（正法眼蔵隨聞記）を期する学道生活であつた。道元の「直指の本証」は親鸞の「浄土の真証」とするべく対立した。対立の理由は人間の本質に関する見方の相違であつた。

教行信証の信巻に「一切の群生海、無始よりこのかた乃至今日今時に至るまで、穢惡汚染して清浄の心無し、虚仮諛偽にして真実の心なし、」建長七年（一二五五）十月二日付の親鸞消息に「凡夫はもとより煩惱具足したるものゆへにわるきものとおもふべし」と人間の本质を悲觀的に惡人としてとらえ、尊号真像銘文に「称仏六字、即嘆仏、即懺悔」なる善導真像銘文について「即懺悔といふは、南無阿弥陀仏をとふは、すなはち無始よりこのかたの罪業を懺悔するになるとまふす也」と註し、念仏を懺悔と讃歎の聲とした。親鸞は煩惱具足を重くした。反対に道元は樂觀的に人

間を仏法の器とみた。正法眼蔵隨聞記に「我が心本より惡しと思ふことなかれ」、「人々皆仏法の器なり、かならず非器なりと思ふことなかれ」と論じ、同弁道話に「人みな般若の正種ゆたかなり」と説いている。かかる相異なる悲觀主義と樂觀主義の人間觀から、親鸞が「真証の証に近づくことを快します」（教行信証）と懺悔せるに對して道元は「依行せば必ず証を得べきなり」（隨聞記）、「修すればみな得道すといふ」（弁道話）と此岸の得証を主張した。来世の開覺は道元によつて否定された。「世間の人多分云はく、学道のころざしあれども、世は末世なり、人は下劣なり、如法の修にはたゆべからず、兄だ随分にやすきにつきて結縁を思ひ、他生に開悟を期すべしと、今ま云ふ此の言は全く非なり」（隨聞記）。模範は釈迦の成道であり、祖宗の得道であつた。

正法眼蔵隨聞記に「人其家に生れ、其道に入らば、先づ其の家業を修すべしと知るべきなり、我道にあらず、己が分にあらざらんことを知り修するは、即ち非なり、今も出家人として便ち仏家に入り僧侶とならば、須く其の業を習ふべし、其の業を習ひ其の儀を守ると云ふは、我執をすてて知識の教に随ふなり」と仏道修業を仏家の家業にしたがうこととし、これを在家の家業を修するに對比し、さらに具体化して「我が道に入るには我がこころに善惡を分けてよしと思ひあしと思ふことをすてて、我身よからん我が意ろなにとあらんと思ふところをわすれて、善くもあれ惡しくもあれ仏祖の言語行履に随ひゆくなり」と仏祖の言語行履に私をすてて隨順すべきことをおしえ、「今、仏祖の道を行ぜんと思はば、所期も無く所求もなく、所得もなふして、無私に道を行じ祖々の行履を行すべきなり」と祖々の行履を無私に行すべきことをさとし、同生死に「ただわが身をも心をもはなちわすれて、仏のいへになげいれて、仏のかたよりおこなはれて、これにしたがひもてゆくとき、ちからをもいれずところをもつひやさずして、生死をはなれ仏となる」と此岸の成仏を保証している。親鸞の即得往生は入正定聚であつたが、道元の即得は此岸の成仏であつた。同見仏に、「爾時釈迦牟尼仏、在靈鷲山、因藥王菩薩告大衆言、若親近法師、即得菩薩道、隨順是師学得見恒沙仏、いはゆる親近法師といふは、二祖の八載事師のごとし、しかうしてのち全賢得髓なり、南嶽の十五年の弁道のごと

し、師の髓を得るを親近といふ、菩薩道といふは、吾亦如是、汝亦如是なり、如許多の蔓枝行履を即得するなり、即得は古来より現ぜるを引得するにあらず、未生を発得するにあらず、現在の漫漫を策把するにあらず、親近得を脱落するを即得といふ、このゆゑに一切の得は即得なり、……

この正当恁麼行履時、すなはち得見の承当あり、そのところ見恒沙仏なり」と見仏を正当恁麼行履の時の即得としている。道元の宗教は未來への道をあゆむのではなく、今と此処の即得であつた。

教行信証の教巻には「釈迦世に出興して道教を光臨し、群萌を拯ひ恵むに真実の利を以てせんと欲せり、是を以て如来の本願を説くを經の宗教と爲す、即ち仏の名号を以て經の体と爲るなり」と釈迦出世の意義を浄土教の立場から解釈している。「釈迦世に出興して」は次の「なにをもてか出世の大事なりと知ることをうるとならば」の「出世の大事」とともに、法華經方便品に「以一大事因縁出現世」とみえるを応用したのである。高僧和讃の天親の条には、

安養浄土の莊嚴は

唯仏与仏の知見なり

究竟せること虚空にして

廣大にして辺際なし

と極楽浄土の莊嚴を唯仏与仏の知見としているが、唯仏与仏の知見も同方便品に「唯仏与仏乃能究竟諸法実相」と説けるにもとづく。道元は正法眼藏法華轉法華に、大鑑禪師の教示として「この經○法華經はもとより因縁出世を宗旨とせり、たとひおほくの譬喩をとくも、これよりこゆることなし、何者因縁出世といふに唯一大事なり、唯一大事は即仏知見なり、開示悟入なり、おのづからこれ仏之知見なり、己具知見、彼既是仏なり、なんぢいままさに信ぜずべし、仏知見者只汝自心なり」と釈迦出世の大事を仏知見とし、その論拠をおなじく同方便品の「唯以一乗為一大事」ならびに「唯仏与仏乃能究竟諸法実相」においた。正法眼藏唯仏与仏には「仏法は人のしるべきにあらず、このゆゑにむかしより凡夫として仏法をさとるなし、二乗として仏法をきはむるなし、ひとの仏にさとるるゆゑに唯仏与仏乃能究竟といふ」と論じ、身心脱落して仏位現成せる者のみが唯仏与仏の知見をもち得るとしている。同仏道では「南嶽山石頭禪無際大師上堂、示大衆言、吾之法門、先仏伝受、不論禪定精進、唯達仏之知見、しるべし七仏

諸仏より正伝する仏祖、かくのごとく道取するなり、ただ吾之法門、先仏伝受と道現成す、吾之禪宗先仏伝受と道現成なし、禪定精進の条条をわかず、仏之知見を唯達せしむ、精進禪定をきらはず唯達せる仏之知見なり、これを吾有正法眼藏付属とせり」と仏知見の達成を正法眼藏の付属とした親鸞の唯仏与仏の知見は彼岸のことであり、道元ではそれは此岸のことであつた。

永平広録には如浄の垂教として「参禅とは身心脱落なり」とみえる。身心脱落は不浄造惡の身と浄土にかよう心をわかつ親鸞の立場とくいちがう正法眼藏隨聞記に「道を得ることは、心を以て得るか、身を以て得るか、出家等にも身心一如と云て、身を以て得るとは云へども、猶ほ一如の故にと云ふ、しかあれば正く身の得ることはたしかならず、今、我が家は身心ともに得るなり、其の中に心を以て仏法を計校する間は、万劫千生得べからず、心を放下して知見解会を捨る時得るなり、見色明心聞声悟道の如きも猶ほ身の得るなり、然あれば心の念慮知見を一向に捨て、只管打坐すれば道は親しみ得るなり、然あれば道を得ることは正しく身を以て得るなり、是を以て坐を専らにすべしと覺へて勸むるなり」と身をもつて得道するを自家の立場としている。文字どおりの即身成仏である。親鸞の「如来にひとし」と、道元の「仏になる」との相違の理由は、ここに見出される。一念発起は念仏以前の問題であり、その機縁は罪の意識である。修証一等の坐禪は得度以後の行である。信心為本と坐禪為本の差が三学止揚の法門を使徒予言と模範予言の宗教にわかれさせたとすべきであらう。

道元は釈迦如来以来のたえることなき法系の祖宗を「古仏」とあがめ、参学の師如浄を「先師古仏」とたとひ、「古仏今仏」（正法眼藏仏教）の仏法正伝をたたえた。正法眼藏古仏心に「祖宗の嗣法するところ、七仏より曹谿にいたるまで四十祖なり、曹谿より七仏にいたるまで四十仏なり七仏ともに向上向下の功德あるがゆゑに、曹谿にいたり七仏にいたる、曹谿に向上向下の功德あるがゆゑに七仏より正伝し、曹谿より正伝し後仏に正伝す」と嗣法の祖宗をたどり、「古仏の道を参学するは、古仏の道を証するなり、代代の古仏なり」と古仏の道を証得する者を代々の古仏とし、「先師曰、与宏智古仏相見、はかりしれぬ天童の屋裏に古仏あり、古仏の

屋裏に天童あることを」、「園悟禪師曰、稽首曹谿真古仏、しるべし釈迦牟尼仏より第三十三世はこれ古仏なりと稽首すべきなり」、「疎山曰、大庾嶺頭有古仏、放光射到此間、しるべし疎山すでに古仏と相見すといふことを、ほかに参尋すべからず、古仏の在処は大庾嶺頭なり」、「雪州曰、趙州古仏、しるべし趙州たとひ古仏なりとも、雪峯もし古仏の力量を分奉せられざらんは、古仏に奉覲する骨法を了達しがたからん」、などと祖宗の言辭によつて古仏を具體的にさかのぼり、彼等の名前を明示している。

同面授には、「道元、大宋宝慶元年乙酉五月一日、はじめて先師天童古仏を禮拜面授す、やや堂奥を聴許せらる、わづかに身心を脱落するに面授を保任することありて、日本国に本来せり」と「先師天童古仏」への参学面授をのべ、同仏祖には「道元、大宋国宝慶元年己酉夏安居時、先師天童古仏大和尚に参侍して、この仏祖を禮拜頂戴することを究尽せり、唯仏与仏なり」と如浄の印可の時期をあらわし、唯仏与仏のうちにくわわつて曹洞禪第五十一祖となつた事実を明瞭にしている。身心脱落とは普勸坐禪儀に「自然に身心脱落して本来の面目現前せん」、正法眼蔵随聞記に「坐はすなはち仏門なり、坐はすなはち不為なり、是れ則ち自己の正体なり」と説くごとく、自己の正体、即ち仏性の顕露であり、同現成公案に「仏道をならふといふは、自己をならふなり、自己をならふといふは、自己をわするなり、自己をわするるといふは、万法に証せらるるなり」と論ずることく万法に証せられることであつた。唯仏与仏の関係はここで生ずる。坐禪は仏祖成道以来の模範の行であつた。

このようにして道元の宗教は典型的な模範予言の仏教となつた。釈迦以来の古仏はみな出家した。古仏の出家が模範となり、教団の成員は得度受戒を必要とした。此岸得証の仏教は当然、模範予言の宗教となるべきであつた。彼岸得証の仏教のみが此岸において得道の模範をもとめ得ず、自ら信心為本の宗教となり、使徒予言の宗教に変質したのである。

榮西の興禪護国論では「禪宗は戒を以て先と為す、禪苑清規に云はく、参禪問道は戒律を先と為す」と禪苑清規をひいて戒律為先を強調した。道元も正法眼蔵受戒で禪苑清規をひいて「戒律為先の言、まさしく正法眼蔵なり、成仏作祖かならず正法眼蔵を伝持するによりて、正法眼蔵を正伝す

る祖師、かならず仏戒を受持するなり」と説き、仏祖正伝菩薩戒作法・得度略作法をあらわした。戒律為先は只管打坐の立場に抵触するようにみえるけれど、それは正法眼蔵随聞記によつてその間の消息を知ることができ。懷辨は「叢林学道の儀式は百丈の清規を守るべきか、然あれば彼れははじめに受戒護戒を以て先とすと見へたり、亦た今の伝来相承は根本戒をさぶくとみへたり、当家の口訣面授にも、西来相伝の戒を学人にさぶく、是れ便ち今の菩薩戒なり、然あるに今の戒經に、日夜に是を誦せよと云へり、何ぞ是を誦するを捨てしむるや」と質問した。道元は「しかなり、学人最とも百丈の規繩を守るべし、然あるに其の儀式は受戒護戒坐禪等なり昼夜に戒經を誦し、専ら戒を護持すと云ふは、古人の行履に随て只管打坐すべきなり、坐禪の時何れの戒か保たざる、何れの功德か來らざる、古人行じおける処の行履皆深き心なり、私しの意樂を存せずして衆に随ひ、古人の行履に任せて行じゆくべきなり」とこたえた。証は坐禪以外の余行では現成されないとする根本的立場がまもられている。古人の行履に随つて只管打坐するのが「専ら戒を護持することであり「坐禪の時何れの戒か保たざる」とする禪戒一致の思想にもとづいて、得度とともに受戒をおこなうことを肯定したのである。坐禪は「仏法の全道」（弁道語）であつた真言院・止観院の行事とならんで禪院の行事をさだめた榮西は、日本仏法中興願文を草して戒律復興を仏法再興・王法永固の基礎とし、興禪護国論では「禪宗は戒律を以て先と為す」意味について「若し定を成ぜんと欲すれば、必らず戒行に依るべし、若し戒品無くして禪定を得る者は、是の処有ること無し」と禪戒の相依を説いている。道元は律令仏教の如く戒を定の前提としてではなく、仏祖の証から生れた生活規範としてみとめた。榮西から道元への推移は戒律の存在意義のたて方に見出される。

親鸞の在家仏教は無戒であつた。反対に成道せる仏祖の行履にしたがつて学道する立場の道元は、在家を学仏道の場合として適當でない趣旨を力説した。正法眼蔵三十七品菩提分法に「いまだ出家せざるものの仏法の正業を嗣絶することあらず、仏法の大道を正伝せることあらず、……しかあるに二三百年のあひだ、大宋国に禪宗僧と称するものがらおほくはいく在家の学道と出家の学道とこれ一等なりといふ、これただ在家人の尿糞を

飲食とせんがために狗子となれる類族なり、…… 在家心と出家心と一
等なりといふこと、証拠といひ道理といひ、五千余軸の文にみえず、一代
の化儀すべて在家得道せるものなし、これ在家いまだ学仏道の場にあらざ
るがゆゑなり」と論じている。これが得度受戒の出家を教團入りの条件と
させた。この出家主義が同出家に「おほよそ無上菩提は出家受戒のとき満
足するなり、出家の日にあらざれば成満せず」、同出家功德に「三世十方
諸仏みな一仏としても在家成仏の諸仏ましまさず、過去有仏のゆゑに出家
受戒の功德あり、衆生の得道必ず出家受戒によるなり、おほよそ出家受戒
の功德すなはち諸仏の常法なるが故に、その功德無量なり、聖教の中に在
家成仏の説あれど、正伝にあらず、女人成仏の説あれど、またこれ正伝に
あらず、仏祖正伝するは出家成仏なり」と仏祖正伝の歴史的事実を根拠と
することを明かにしている。此岸得証の仏教は古仏を模範とすることによ
って持戒持律の禁欲主義をとった。

しかしながら道元の宗教の貢献は坐禪修行に適應する日常生活の規範を
さだめて実践したことである。永平清規と汎称されている。菩薩戒は印度
以来のものであり、中国の古仏の行履がふくまれていない。禪宗は中国で
成立したのである。清規は戒律の実践を中国化して具体内容を日常生活の
中にさだめたところに歴史的意義をもっていた。道元は中国禪林の清規を
模範として永平清規をつくった。自ら清規の実践はわが国民の日常生活の
改革に貢献した。無戒の親鸞は真実の心にもとづく行為を自然の道理にか
なうとし、外面的な賢善精進の作法を日常生活からのぞいた。道元は新し
い作法をくわえて日常生活の清浄化をはかった。ともに仏法の生活化とし
ての意義が大きい。

清規の一なる持斎の法は榮西の出家大綱に喫飯作法・喫粥作法としてあ
らわれている。興禪護国論によれば、仏の威儀行住坐臥はことごとく禪意
であった。しかし榮西は寺院内の日常生活の各領域にひろく清規をつくつ
て実践させるにはいたらなかった。真言・止観の併修が建仁寺を純粹の禪
林たらしめなかった。しかるに道元は帰朝して「深草ニテ如三大唐床床ノ
坐禪始テ行」（雑談集）ずるに成功した。普勸坐禪儀は嘉禄三年（一二二
七）帰朝早々に草した坐禪の儀則であった。清規のはしりである。嘉禄三

年（一二三七）には典座教訓、曆仁元年（一二三八）には重雲堂式、寛元
二年（一二四四）には対大己五夏閣梨法、同四年（一二四六）六月には知
事清規、同八月には示庫院文、宝治三年（一二四九）には衆寮箴規ができ
た。ほかに弁道法・赴粥飯法があり、永平清規にふくめられる。いずれも
古仏の行持を行持とする意味をもっていた。典座教訓には在宋中に「古来
有道の仏祖遺す所の骨髓」として見聞した事実を披露している。重雲堂式
には「以前の教条は古仏の身心なり」と説かれ、対大己五夏閣梨法には、
「古対大己五夏十夏法は是れ則ち諸仏諸祖の身心なり」とのべられ、知事
清規には「前來教条、皆是れ古仏の巴鼻、先聖の眼晴なり」とするされ、
示庫院文には「右の条、仏祖の命脈、衲僧の眼晴なり」といわれ、衆寮
箴規には「前件の箴規は古仏の垂範なり」とかきとめられた。

道元の清規は洗面・食事の作法、東司使用の心得から坐禪儀にいたるま
で叢林生活の全領域にわたっている。その意味は正法眼蔵洗淨に「水をも
て身をきよむるにあらず、仏法によりて仏法を保任するにこの儀あり、こ
れを洗淨と称す」、「仏厨屋裏の威儀は洗淨なり、祖祖伝来し来れり」、
「十指の爪をきるべし、…… 経にいはいく、つめのながさもし一麦ばか
りになれば罪をうるなり、…… 大宋国の僧家のなかに、参学眼そなは
らざるともがら、おほく爪をながらしむ、…… 仏法の身心にあらず」、
同示庫院文に「いま遠方の深山なりとも、寺院の香積局、その礼儀
言語したしく正伝すべきなり、これ天上人間の仏法を習学するなり」など
と論ぜるうちにうかがわれる。道元の清規が国民生活の改革に貢献したこ
とは幾多の例証をのこしている。同洗面に「天竺国・震旦国者、国王・王
子・大臣・百官・在家・出家・朝野男女・百姓万民みな洗面す、室室の調
度にも面桶あり、あるひは銀、あるひは銅なり、…… 日本国は国王・
大臣・老少・朝野・在家出家の貴賤、ともに嚼楊枝、漱口の法をわすれず
しかあれども洗面せず、一得一失なり、いま洗面、嚼楊枝ともに護持せん
補虧闕の興隆なり、仏祖の照臨なり」、示庫院文に「いはゆる粥をば御粥
とまをすべし、朝粥ともまをすべし、粥とまをすべからず、…… 御汁
のものしまあらせよ、とまをすべし、汁によ、とまをすべからず」とさと
せるごとき、今日の国民生活に徴するに、洗面の実践はあまねくいきわた

り、「御粥」「御汁」などの呼称は日常会話の中にとけこんでいることがわかる。道元はかかる日常生活の規定を古仏の行履として永平寺にしいた。

道元は律令仏教の戒律よりもむしろ新しい清規に重点をおいた。清規の実践による日常生活の清浄化は、仏法の生活化であった。「御粥」「御汁」の呼称には悉有仏性の哲理がひそんでいるとみなければならない。古仏の行履は仏法の生活化なるが故に意味をもっているのである。正法眼蔵行持に「仏祖の大道、かならず無上の行持あり」と仏道における行持を重視し、「道環して断絶せず、……このゆゑに諸仏諸祖の行持によりて、われらが行持見成し、われらが大道通達するなり、われらが行持によりて諸仏の行持見成し、諸仏の大道通達するなり」と諸仏諸祖の行持が「われらが行持」によって現成するを強調している。道元は無常の生滅をただちに諸法実相とした。同法性に「開華葉落これ如是性なり」と開華葉落の現象をそのまま法性としている。それは同仏性に「草木叢林の無常なるすなはち仏性なり」と説ける無常即仏性論の一つとすべきであろう。ここから「常者未転なり」と未転を常とする認識の原理が出てくる。転は無常である。無常は今の開華葉落、今の行持となってくる。同行持に「いまの華開葉落、これ行持の見成なり」と論じ、「いまといふ道は、行持よりさきにあるにはあらず、行持現成するをいまといふ」と行持現成を今としている。「われらがいまの行持」を絶対視し、「今は至極」(随聞記)「只今ばかりわが命は存す」(同上)と現在の刹那を我の全生命のかかる時とし、同大悟に「その正当恁麼時は而今なり」とその時点に正当恁麼の現成をおくのが、道元の宗教の特色である。

時間的絶対点なる今は空間的絶対点なる此処と相交わる。道元の出家主義は僧侶の生活の場所を北越の山中にえらんだ。彼はそこを正当恁麼現成の当処とした。

法然・親鸞は現世を濁世とし、此岸を穢土とした。親鸞ならびに直弟の居所は聚落の只中であつた。反対に道元は聚落をさけて山林に入った。永平広録によれば、道元は「聚落を経歴せず、国王に親近せず、山に入りて道を求む」べきことを説き、「縦ひ賢なりとも須らく深山に居すべし、賢にして聚落に居すれば、其の徳を損ず」とのべている。これは存覚の破邪

顕正鈔に「もとより煩惱を断ぜず山林にまじはらざる根機なれば、魚鳥を食するをもひとにはばからず」というのと対照的である。正法眼蔵随聞記には「人の心本より善悪なし、善悪は縁に随ひて起る」と心の善悪を縁にしたがうものとし、「かるが故に善縁にあへば心よくなり、悪縁に近づけば心悪くなるなり、我が心本より悪しと思ふことなけれ、只だ善縁に随ふべきなり」とすすめているが、山林をえらぶのは世俗の世界をはなれて出家生活を純粹にする善縁をもとめるためであつた。道元に僧侶を世俗的職業の外にあるものとし、しばしば出家生活と在家生活の別を論じた。「出家人として便ち仏家に入り僧侶とならば、須く其の業を習ふべし」、「学道の人、身心を放下して一向に仏道に入るべし、……渡世の業よりはじめて身の活計に到るまで思ひすつべきなり」、「果福と乞食と信心施の三種の食は皆な是れ清浄食なり、其の余の田商土工の四種の食は、皆な不浄の邪命食なり、出家人の食分にあらず」、「近代の僧侶多く世俗に随ふべしと云ふ、今思ふに然あらず、世間の賢すらなを民俗にしたがふことをけがれたることと云ひて、屈原の如きんば、世は挙げて皆よへり、我は独りさめたりとて、民俗に随はずして、終に滄浪に没す、沉んや作法は事と事とみな世俗に違背するなり、……故へに僧は一切世俗にそむけるなり」、「出家在家の義、其の心ろ異なるべし、……用心大に異なるべきことなり、作すことの難きにはあらず、能くすることの難きなり」。かく「能くすることの難き」をかんがえるところに、出家生活のために山林をえらぶ理由が存した。

道元の山林主義は最澄の山林主義の復活であり、京師の仏教が立義の仏教として発達したのに対する反律令仏教的意義をもっていた。山林仏教の禁制は玄昉・道鏡の時代におこなわれ、最澄・空海の出現によって山林仏教の興隆となった。しかし天台・真言の二宗も京師の貴族にむかえられるとともに、しだいに都市仏教の性格をおびてきた。山僧は立義の法会をおこして平安京に進出した。これによって最澄の山林主義も本領をうしなつて形骸化した。天承元年(一一三一)二月十日付の延暦寺起請六箇条に、当時の山上の風儀について「抑も近世の学者等、或は偏へに夢中の名利を求めて交を洛陽に結び、或は身上の飢寒に堪へずして跡を辺土に晦ます」

と指彈されている。道元はかかる叡山を出て遁世し、入宋帰朝するや、北越の山中に入って永平寺をたて、ここに只管打坐の仏法をおこした。そこが道元にとって仏土であった。

法華經寿量品では釈迦説法の靈鷲山をもって釈迦の淨土としている。最澄の内証仏法相承血脈譜に常寂光土第一義諦靈山淨土とみえるは、それをひろく世界に拡大解釈せる意味を内包するのであらう。正法眼藏法華轉法華では、觀普賢菩薩行法經の常寂光觀をいれて「俱出靈鷲山は、身命を自惜せざるによりてなり、而不見の雖近なる、たれか一心の会不会を信ぜざらん、天人常充滿のところはすなはち釈迦牟尼仏、毘盧遮那の国土、常寂光土なり、おのづから四土に具するわれら、すなはち如一の仏土に居するなり」と「われら」の居所を如一の仏土とする道理を説いている。これは同弁道話に「その化をしくさかひ、いづれのところか仏国土にあらざらん」とのべた仏囑實施の当処を仏国土とするのと同義の内容であらう。しかし仏土を現実に建立するには、具体案を必要とする。その原理が正法眼藏見仏に見出される。「釈迦牟尼仏告大衆言、一心欲見仏、不自惜身命、時我及衆僧、俱出靈鷲山、いふところの一心は、凡夫二乘等のいふ一心にあらず、見仏の一心なり、仏の一心といふは靈鷲山なり、及衆僧なり、而今の箇箇ひそかに欲見仏をもよほすは、靈鷲山心をこらして欲見仏するなり、しかあれば一心すでに靈鷲山なり、一身それ心に俱出せざらんや、俱一身心ならざらんや、身心すでにかくのごとし、寿者命者またかくのごとし、かるがゆゑに自惜を靈鷲山の但惜無上道に一任す、このゆゑに我及衆僧靈鷲山俱出なるを、見仏の一心と道出す。」見仏一心、即ち証現成の当処に靈鷲山の出現をかんがえ、そこを仏土とするのである。

正法眼藏見仏性に「参學したること、すでに二千一百九十年当日本仁治二年辛丑歲正嫡わづかに五十代至先師天童淨和尚」と参學の正嫡五十代をあげ、「一切衆生悉有仏性、如来常住、無有變易」の仏語を「一切諸仏、一切祖師の頂頤眼晴」とした。道元は仏語中の仏性について「しかあればすなはち時節すでにいたればこれ仏性の眼前なり、或は其の理自彰なり、おほよそ時節の若至せざる時節いまだあらず、仏性の現前せざる仏性あらざるなり」と顯現を未來にのぞむ見解を排し、現前の事実とみた。同山水經に「而今の山水

は、古仏の道現成なり」とのべ、同弁道話に「このとき十方法界の土地艸木・壁牆瓦礫みな伝事を作す」と坐禪の功德をあかすのがそれである。諸法の実相は現前している。見仏一心の仏土は当処であった。永平広録に、寛元四年（一二四五）大仏寺を永平寺と改称した時の上堂について「天に道有り以て高寧、人に道有り以て安穩、所以に世尊降生し、一手天を指し一手地を指し、周行七步にして曰く、天上天下唯我独尊と、世尊に道有り是れ慙麼と雖も、永平に道有り、大家証明す、良久しうして云はく、天上天下当処永平」とつたえている。道元にとって仏性現前の場所は当処であった。当処は而今とまじわって証の即得を現実化する。

親鸞の即得往生は世俗社会の只中でおこなわれた。そこには「愛欲の広海に沈没し名利の大山に迷惑する」生活があり、「真証の証に近づくことを快しま」ざる懺悔が、無縁の大悲を仰がせた。しかるに道元は親鸞の懺悔せる愛欲と名利の棄捨を要求した。正法眼藏行持に「仏祖も恩愛なきにあらず、しかあれどもなげすてきたる、仏祖も諸縁なきにあらず、しかあれどもなげすてきたる、たとひをしむとも、自佗の因縁、をしまるべきにあらざるがゆゑに、われもし恩愛をなげすてずば、恩愛かへりてわれをなげすつべき云あるなり、恩愛をあはれむべくば、恩愛をあはれむべし、恩愛をあはれむといふは、恩愛をなげすつるなり」、また重雲堂式に「道心ありて名利をなげすてんひといるべし、いたづらにまことなからんものいるべからず」、衆寮箴規に「寮中世間の事、名利の事、国土の治乱、供僧の匱細を談話すべからず」ときびしい出家生活を説き、かつ規定している。北越の山林は愛欲名利を遠離するに最も適当な環境であった。

私は(一)において日本仏教史上における三学止揚法門の確立者として、親鸞・道元を特徴づけ、(二)においてマックス・ウェーバーの謂ゆる模範予言の宗教としての律令仏教が親鸞によって徹底的に使徒予言の宗教に改革されたことを論述した。ここにいたって親鸞の宗教が使徒予言の宗教となつたのに、何故に道元の宗教が模範予言の宗教としてもっとも典型的なものにとどまったのかを明かにし得たと信ずる。親鸞と道元は在家仏教と出家仏教の両分極をあゆんだ。この事実是否定できない。しかも彼等は当時の日本において二類の精神の貴族を誕生させた。これは見おとしてならない

共通点である。

親鸞は獲信者を弥勒におなじ如来にひとしとたたえた。だが彼等を菩薩または仏とよぶことはなかった。彼の死者即仏の教説は死者即神なる古代日本人の通念が仏教的に変容してあらわれたものともみることができ。

しかしこのことは、獲信者を劣等視していることにはならない。建長七年（一二五五）十月三日付の「かさまの念仏者」にこたえた親鸞消息に「しかればこの信心の人を、釈迦如来はわがしたしきともなりと、よるこびまします、この信心の人を真の仏弟子といへり、この人を正念に住する人とす、この人は撰取してすてたまはざれば、金剛心をえたる人と申すなり、この人を上々人とも、好人とも、妙好人とも最勝人とも希有人とも申すなり」と精神の貴族として位置づけている。おなじことは道元にもみとめられる。道元は仏位の現成を肯定した。これはいかにも中国で成立せる禪宗の特徴をしめすものと云わざるを得ない。もし仏を聖人におきかえれば、嚴肅な山林の出家主義的教育中に人間に対する樂觀的な見方が見出されるであろう。儒教とおなじく完全な人間への教育を可能とするのである。正法眼蔵礼拝得随に「仏法の道理いまだゆめにもみざらんは、たとひ百歳なる老比丘なりとも、得法の界女におよぶべきにあらず、うやまふべからずただ賓主の礼のみなり、仏法を修行し仏法を道取せんは、たとひ七歳の女流なりとも、すなはち四衆の導師なり衆生の慈父なり」と道得者を敬仰すべき旨を強調し、「仏弟子の位」を「小国辺土の国王・大臣の位」の比肩し得るところでないと断じ、「得道得法の比丘・比丘尼出世せるとき、求法参学の比丘僧その会に投じて礼拝問法するは、参学勝躰なり」と得道得法の僧尼に対する礼拝を正当視し、「済度撰受に、一切衆生みな化をかうぶらん功德を礼拝恭敬すべし」と衆生教化の功德を礼拝恭敬の理由としている。法を至上の価値とする立場が道元をしてこれらの言辞をつらねさせたのである。「ただまさに法をおもくし身をかるくするなり、世をのがれ道をすみかとするなり」と通世の意義も法の尊重によってあたえられた。それは親鸞が「主上・臣下、法にそむき義にたがひ」（教行信証後序）と法によって承元の法難を批判したのとおなじ立場であった。ただ道元は修行僧の中にさらに礼拝すべき存在としての得道者をみとめた。これは獲信

者をすべて平等の同朋・同行とせる親鸞の立場と異なる。

道元は出家と在家にそれぞれ異なる生活の方式をみとめた。重雲堂式では、学道の僧侶に対して「堂のうちにて念誦・看經すべからず」と禁制し別に「檀那の一会の看經を請ぜんはゆるす」と檀那の一会に看經をとまなうのをゆるしている。正法眼蔵隨聞記では、「父母の報恩等の事」についてはじめに「其の孝順に在家・出家の別あり」とことわり、つぎに「在家は孝經等の説を守りて生につかへ死につかふること、世人みな知れり」とのべ「忌日の追善、中陰の作善などは、皆在家に用ふる所なり」と在害の追善・中陰の仏事をうべない、「出家は恩をすて無為に入る故に出家の作法は恩を報ずるに一人にかぎらず、一切衆生にひとしく父母のごとく恩深しと思ふて、なす処の善根を法界にめぐらす」と出家の報恩が特定の一人物にかぎらず、一切の衆生にむけられるべき旨をあかし、「別して今生一世の父母にかぎらば、無為の道にそむかん、日日の行道、時時の参学只だ仏道に随順しもてゆかば、其れを真実の孝道とするなり」と出家の孝道を仏道精進におき、「大宋叢林の衆僧、師匠の忌日は是を修しなりとも見へざるなり」と宋国叢林の実情を紹介している。政教一致の通説も在家・出家の峻別に応じて手痛く破せられた。同三十七品菩提分法に「あるひは国王・大臣にむかひていはく、万機の心はすなはち仏祖の心なり、さらに別心あらずといふ、王臣いまだ正説正法をわきまへず、大悦して師号等をたまふ、かくのごとくの道ある諸僧は調達なり、啼唾をくらはんがために、かくのごとくの小児の狂語あり、啼器といふべし、七仏の眷属にあらず、魔党畜生なり、いまだ身の学道をしらず参学せず、身心出家をしらず、王臣の法政にくらく、仏祖の大道をゆめにもみざるによりてかくのごとし」と論じている。政教分離は親鸞も同一であった。ただ親鸞は政治にたずさわるものの門徒たるをこばまず、しかも道場を門徒の共立とし、道元は通世者によって教団を組織しながら、禪堂の建立を檀徒の寄進に仰いだ。

親鸞は神祇不拝の立場をとった。大部の平（中）太郎が領主の命令によって熊野に代参した時、彼は自心の発起にあらざる点を強調した。神祇不拝の立場は神祇蔑視としての非難を東国教団に集注させた。年次脱九月二

日付の「念仏人々御中」あて消息で、彼は「よろづの神祇・冥道をあなづりすてたてまつるとまふすこと、このことゆめゆめなきことなり」と弁明しなければならなかった。世俗的生活者を教団の成員とするためにおこる難題であった。道元の教団では兎角の問題はおこらなかった。道元は正法眼藏古鏡に「日本国自神代有三鏡、聖之与鏡而共伝来至今」と皇室の神器相伝説をつたえ、同無情説法に「神州一国」とわが国をよび、建誓記には貞応二年（一二三三）二月廿四日付の白山権現に対する入宋祈願文ならび

に天福元年（一二三三）四月日付の熊野・賀茂・八幡等十箇所権現の妙覺寺鎮守勧請文をあげている。また得度略作法には、「発心人、一拝して道場を出で、先づ国王に礼し、次に氏神に礼し、次に父、次に母に各一拝す」と氏神への暇乞いをいれた。出家するは氏神の支配圏外に出ることであり、在家人は氏神を礼拝しても差支えないのである。教行信証の化身土巻では、法琳の弁正論をひいて「老孔の邪風を捨てて法流の真教に入れよとすすめるをとったが、正法眼藏四禪比丘では三教一致説を大邪見として否定し、同伝衣・同袈裟功德ではひとしく「いたづらに名利のために天を拝し神を拝し王を拝し臣を拝する頂門を、いま仏衣頂戴に廻向せん、よろこぶべき大慶なり」と全文をむすんでいる。俗界では神を拝するをみとめる文面である。しかしながら衆寮箴規には、「寮中俗典及び天文地理の書凡て外道の經論、詩賦和歌等の巻軸を置くべからず」と規定し、知事清規には僧侶として離脱すべき四邪のうちに「二者 雜邪 医方卜相を謂ふ」「三者 仰邪 星宿日月術数等を仰ぎ観るを謂ふ」、五邪のうちに「三者 吉凶を卜相し、人の為に説法す」と迷信・呪術をあげ、「永平寺住侶に誡められたる制規条々」には「当寺住侶は験者の請を受くべからざる事」の一条が存する。まさに教行信証化身土巻の内容に対照し得る内容である。けれども衆寮箴規も知事清規も永平寺の僧侶に対してのみ要請された日常生活の規範であり、一般の在家にむかって発せられたものではなかった。出家仏教は在家の迷信や呪術を積極的に払拭するにはいたらなかった。道元の宗教は遁世聖の宗教として貞慶・高弁の信条とも共通する要素を多くふくんでいる。戒律の尊重では戒律を仏法の大地とさげんだ法然とも揆を一にする。しかし道元の独創は周倒な清規をつくって僧侶の日常生活

を改革し、檀徒をとおして国民の間におよぼしたことであった。反対に親鸞は遁世から還俗の境界におわれ、一生を愚禿親鸞でとおし、世俗生活の中から虚偽の形式をのぞき、正信を確立して呪術をはらった。親鸞の新世界は在家人の教団を組織せるところにあった。

四

親鸞の悪人正機説はふかく母なる大地につながっている。現益十生中の常行大悲の益ならびに成仏後の還相廻向の利益は親鸞の宗教では仏による使命であった。「自然のことはりにあひかなはば、仏恩をもしりまた師の恩をもしるべきなり」（歎異抄）という現世肯定の倫理は、功績主義的な親經の九品業の廃捨によって生じた。悪人正機説は何物をも交換条件としない無縁の大悲をもっとも明瞭にした。

律令仏教に寓せる浄土教は、親經を基調とした。元久二年（一二〇五）十月、興福寺は九失を列挙せる専修念仏禪該の奏状を朝廷に提出した。その中に「観無量寿經を勧ふるに云はく、一切凡夫欲生彼国者、当修三業、一者孝養父母、奉師長、慈心不殺、修十善業、二者受持三帰、具足衆戒、不犯威儀、三者發菩提心、深心因果、誦誦大乘云々、又九品中の上品上生を説いて云はく、具諸戒行、誦誦大乘、中品下生には、孝養父母、行世仁慈云々」と親經を証権として戒律の意義を説いている。貞応三年（一二二三）四月の延暦寺奏状でも「観無量寿經を披きて九品業を検するに」と同經典によって、下品三生の称念をとる法然の宗教を不当とした。親經の九品業をとれる平安時代の実態をさぐり、その上で無量寿經の第十八願をとれる法然・親鸞の宗教の歴史的意義を明かにしたい。悪人正機説は第十八願の信仰によってあらわれた教説である。

日本靈異記には、囚人が嬖房の母に孝養せず、ために惡死の現報を得た説話をあげて「所以に經に云はく、不孝の衆生はかならず地獄に墮ち、父母に孝養すれば、浄土に往生すと、これ如来の説く所、大乘の誠言なり」と照見しているが、ここに云う經は親經をさすとかんがえられる。和泉国和泉郡大領の血沼泉主倭麻呂が出家して行基にしたがい、善を修し道をもとめて西方の往生をねがったとつたえるのも、諸行往生をおしえる親經の

願生業をとったのであろう。延暦二十年（八〇一）作の多度神宮寺資財帳では、沙弥法橋が伊勢・尾張・美濃・志摩四国の道俗をひきいて法堂・僧房・大衆湯屋をつくり、その善根を回向して西方の往生をとげんとしている。藤原時代の貴族も観經によって西方を願生した。道長は寛弘二年（一〇〇五）十月の淨妙寺供養願の文中で不比等・基經・忠平・師輔・兼家の造像起寺、自己の經典書写をならべあげ、同四年（一〇〇七）八月、金峯山にのぼって埋經し、十二月の淨妙寺塔供養願文に「修むる所の功德を十界に廻向し」て極樂に往生せんとねがっている。榮花物語によれば、道長の出家の際に院源は彼の積善をたたえて「げんせは御壽命のび、後世は極樂の上品上生にのぼらせ給ふべきなり」と証言した。貴族の希望は諸行の累積の功德にもとづく上品上生であった。

寛和二年（九八五）五月の慶滋保胤作「為大納言藤原卿息女御四十九日願文」には「弥陀尊の設くる蓮台の上品をのぞむ」とうったえ、扶桑略記の長元三年（一〇三〇）八月の条には、上東門院が法成寺東北院供養願文のうちに「心に染むるは上品蓮台の暁の露」とねがい、大治四年（一一一九）九月の藤原敦光作の「待賢門院請諷誦事」には「華藏八葉の風は西方を以て勝と為し、蓮台九級の露は上品を以て先と為す、伏して望むらくは、靈階の下に坐し、速かに其の中に往生することを得ん者」とのべ、保延二年（一一三六）三月の同敦光作の鳥羽勝光明院供養願文には「弥陀大慈大悲の尊顏に礼拝し、極樂上品上生の妙果を欣求す」とのぞみ、玉葉の治承四年（一一八〇）九月の条には、兼実は「十念の功を以て九品の上刹に生れん」とたのんでいる。皇室・摂関家のごとき上層貴族は上品の蓮台を期待し、そのための功德に力をつくした。中流の国司階級は中品の蓮台であった。続本朝往生伝に、源忠遠の妻は大宰府に下向し、康和三年（一一〇一）正月、そこで念仏往生したが、母の夢に、その生所をとえば、諸菩薩の中とこたえ、師僧覺嚴の觀經読誦に対して「中品下生なり」とつたえ、前撰津守大江為基は出家して多年念仏し、一旦黄泉に帰して蘇生した時、「遺恨なり、下品下生なるのみ」と一言して絶命したという。源忠遠の妻の祖父は武藏守源教であり、中品下生は此岸の身分相応とみられる。大江為基の場合はおそらく宿業がはたらいているのであろう。

源氏物語の紅葉賀の巻に「その夜、源氏の中將正三位し給ふ、頭中將正下の加階し給ふ、上達部達は皆然るべき限りの喜びし給ふも、この君に引かれ給へるなれば、人の目をも驚かし、心をも悦ばせ給ふ、昔の世ゆかしげなり」とみえる。この「昔の世」は若菜の巻の「人に勝れたりける宿世」にあたり、宿報が光源氏の身分・地位を決定している。帚木の巻に説く上中下の三品なる社会的身分は、椎本の巻に、「人は皆御宿世といふもの異なれば」とする宿世観によってのがれたい果報となっている。貴族は宿善を大きなプラスの条件として諸行を修した。後拾遺往生伝に、堀河天皇の中宮篤子内親王に対して「今案するに、忝くも十善の家に生れ、己に十善の主に親しみ、花報を以て中闈に入り、果報に依りて西土に赴く」とその西方往生を十善の家に生れた果報とし、但馬守源章任のおなじ結果について「爰に必ずしも今生の業に依らざるを知る、宿善と謂ふべし」とかんがえてゐる。往生要集に「彼の一生に惡業を作れるもの、臨終に善友に遇ひ、繼かに十たび念仏して、即ち往生することを得、是の如き等の類多くはこれ前世に、淨土を欣ひ求めて、彼の仏を念ぜし者の、宿善内に熟して、今、開發するのみ」と説ける宿業観がおしえたのであろう。ここにおいて宿善あさく修善の功をつみ得ない者は、称名の念仏による下品三生の蓮台で満足した。榮花物語に「こゑいとよくて、十方仏土の中には西方をもてのぞみとす、九品蓮台のあひだには下品といふともたりぬべしといふことを、つねよりもみとりましていひをき給ひけん、内記のひじりもあはれにおぼえ給ふ」とその声が見出される。庶民は下品三生であった。拾遺往生伝の沙門寂入の伝に、彼が壮年俗にあり、類輪出家し、清閑寺に入り、行業おこたらなかったけれど、死後西三月にして檀越の夢にあらわれ、「下品下生なり」とつげたという。梁塵秘抄の今様には、

十方仏土の中には
西方をこたは望むなれ
九品蓮台の間には
下品なりとも足りぬべし
と庶民の声がうたわれている。

しばしば平安時代の専修念仏型の称念が法然以前の先行事実としてあげられる。しかしそれは觀經の下品三生の称念をとっているものであった。この点を明確に理解しないと、法然の選択の歴史的意義は見失われてしまう

中右記の保安元年(一一二〇)二月の条にみえる破戒妻帯の僧隆尊は「一両月の程、念仏を専らにして他事なし」と称せられ、おなじ破戒僧の静暹も「声を揚げて弥陀仏を称念し」、「一両月の間、余念無き」生活をおくった。静暹は「下品下生に生るべき」夢告を得て往生をとげた。藤原宗忠は「件の二人は破戒無慚の僧なり、是を思ふに弥陀の本願力は重罪人を棄てざるなり」とその感想を特記している。ここでは仏の本願をたたえながらも、称念は下品三生のための善根としか考えられていない。後拾遺往生伝には、近江国の田夫紀吉住が「身に善根善く、家に財産無き」も、「唯だ寢食を除くの外、淨と不淨と常に弥陀を唱へ」て余念なかったという。これは明かに権力と富に無縁なる庶民の念仏である。諸行が不可能だから称念をとっているのであり、そこに「九品蓮台の間には下品なりとも足りぬべし」とする彼等のはかない願望がしのばれる。日本往生極樂記に「一生の間、弥陀の号を称へて昼夜休まず、以て己が業と為す、隣里雇用の人呼んで阿弥陀丸と為す」とつたえる在家沙弥教信も、隆尊・静暹・紀吉住と同種の称念であろう。拾遺往生伝には、興福寺莊嚴院の実覺僧都の童子忠丸は、壮年より西方を欣求し、暇を乞うて出家し、元興寺の側に草廬をつくり、二人の子をもつ沙弥の身ながら名号となえつづけ、天永元年(一一一〇)七月、西面して念仏往生した、とある。これも沙弥教信と異なるところはない。

往生要集では、下品三生の念仏を「具縛造惡の人」のためのものとし、「下品の三生は豈に我等が分に非らんや」と覺悟し、往生捨因では、「亦た彼の土の中に九品の差別あり、此れによつて造逆の者は既に下品に生る我等云何んぞ希望を絶たんや」と説かれ、具縛造惡の者も下品の蓮台にむかえられることを強調している。庶民の間には衣食のために仏教の禁制する戒律をおかす者が多く、これによつてそれは実社会にふれた叫びとなった。具平親王の普賢菩薩讚並序には「近代、弓馬の士・漁田の倫に生れ、榮利を輕くして道に入り、妻兒を棄てて出家す」と殺生罪にせめられる武士・漁夫に出家者多き事実をあげ、今昔物語集には「分段ノ身ニハ衣食ニ依リテ罪造ル」念仏者に同情し、北山の餌取法師が「念仏ヲ唱フルヨリ外ニ勤ムル事无」き生活をおくるを紹介している。これらの称念の実践者は

うたがいなく下品の蓮台に必死の望をかける下層階級である。

単に念仏のみを修したと云つても、永観・珍海のように観念成就のための称念を強調する場合が存する。慶滋保胤は日本往生極樂記の序に「予、少き日より弥陀を念ず、……口に名号を唱へ心に相好を観ず」とのべている。この場合の称念は明かに観念成就を目的とする。道長・兼実の念仏も三昧成就のための行業であった。拾遺往生伝では、興福寺龍華院の別房なる往生院の上一人は「多年、唯だ念仏を修し、自余の行業は人以て知る無き」生活をつづけ、保安三年(一一二〇)十月、智光・頼光の往生の処を縁とし、西にむかつて入滅している。この上人の念仏は観念の念仏であろう。日本往生極樂記の智光伝に、智光は夢の中で死せる頼光が「人事を捨てて言語を絶ち、四威儀中、唯だ弥陀の相好、淨土の莊嚴を觀じて多年功を積み、今纔かに来れり」と極樂往生の素懷をとげたことを物語り夢さめて後、画工に命じて淨土の相をえがかせ、一生これを觀じて往生を得たとつたえられる。往生院の上一人の念仏は智光・頼光の念仏をとったのである。觀經は観念を上品・中品、称念を下品に配した。往生要集に、智者には観念の念仏、「相好を観念するに堪へざる」愚者には称名の念仏をすすめているが、それは九品淨土の教説を容認したことを反証している。今昔物語集にあらわれる美濃国伊吹山の三修禪師は「弥陀ヘノ念仏ヲ唱フルヨリ外ノ事知ラズ」といわれるほど「心ニ智リ無クシテ法文ヲ学バ」ない聖になりきっていた。この聖は愚者のとる称名の念仏を専修したのである。

王朝貴族は此岸の律令的身分体制を彼岸の淨土に継続させようとした。東大寺正倉院に所蔵する謂ゆる聖武天皇詔書銅板銘には「藤原氏の先後太政大臣及び皇后先妣從一位橘氏太夫人」の靈識は、つねに先帝を奉じて淨土に陪遊し、長く後代を顧みて聖朝をまもっているという。これは明かに淨土往生の後も此岸の律令的身分を維持する思想である。上にあげた源忠遠の妻は中品下生してある人の夢に「其の顔・手・足は平生に異ならず」あらわれたとかたられている。此岸と彼岸をもつとも継続的に印象づける作法は、臨終の糸引であった。法成寺無量寿院の御堂には丈六の阿弥陀像が觀音・勢至を左右にして安置され、さらに八体の阿弥陀像がならんで九

品往生にあてられ、蓮の糸をむらごの組にして九体の手よりとばし、中体の手にとじて、念誦の間にひかせてあった。道長はそれをひいて逝った道長の期待は上品上生の蓮台であった。律令的身分体制を死後の浄土に継続させようとする王朝貴族には、九品浄土の教説はよるこんでむかえられた。観経を基調とする浄土教は、律令国家の身分的秩序の精神に適合した

しかるに法然の三部経釈では、「浄土三部経の中には、この経を根本とするなり、其の故は一切の諸善は願を根本とす」と無量寿経を浄土三部経の根本とする立場をしめし、第十八願を選択本願としてとり、選択集では称名の念仏を本願の行とさだめ、これを極善最勝の法としてひろく九品にかよわせた。法然は時には下品三生の称念を問題としながら、最後的には九品浄土を否定した。西方指南抄に「極楽の九品は弥陀の本願にあらず、四十八願の中になし、これは釈尊の巧言なり」と断言している。観経における諸行の廃捨は、律令的身体体制を彼岸に継続させなかった。元久の南都奏状はこの点について「彼の帝王の布政の庭、天に代りて官を授くるの日、賢愚の品に随ひ貴賤の家を尋ね、至愚の者は縦ひ夙夜の功有りと雖も非分の職に任ぜず、下賤の輩は縦ひ奉公の勞有りと雖も、卿相の位に進み難し、大覚法王の国、凡聖来朝の門、九品の階級を授く、各先世の徳行を守り、自業自得す、其の理必然なり、而るに偏へに仏力を憑みて涯分を測らず、是れ則ち愚痴の過なり」と功績主義の九品浄土観に固執し、涯分相應の往生を是認している。法然は称念を仏の「平等の慈悲」の賜物とし、平等の往生を主張した。

親鸞は法然の総依三経をすすめて無量寿経を唯一の真実教とした。観経の往生は双樹林下の往生、観経の浄土は化身土となり、無量寿経の往生が難思議往生、無量寿経の浄土が真仏土となった。教行信証の証巻では、往生論註に「願往生者、本則三三之品、无一二之殊、亦如溜瀝一味、焉可思議」とみえるをひき、高僧和讃の曇鸞の条には、

如来清浄本願の

無生の生なりければ

本則三三の品なれど

一二もかはることぞなき

とよまれ、浄土の誓願一乘海なるを証果によってしめしている。難思議往生の語は善導の法事讃から出たのであるが、内容的にはむしろ往生論註の

教説といふことができる。教行信証の信巻では「本願清浄の報土には、品位階次を云はず、一念須臾の頃に、速かに疾く無上正真道を超証す、故に横超といふ」と報土往生には三輩九品の階次をたてないことを確言した。これによって彼岸は此岸の継続ではなくなり、完全なる否定の世界としての意味を明かにした。

諸行往生の教説は功績主義である。仏の慈悲はプラトンの「愛の梯子」にあたり、九品浄土は「愛の梯子」に応じている。法然は難行を廃捨して仏の「平等の慈悲」を開顕した。しかし法然にはなお修善仏教の残滓を払拭しきれないものがあつた。親鸞の悪人正機説は仏の無償の愛をもっともよく表現することができた。

教行信証の行巻に「往生要集に云はく、双巻経の三輩の業、浅深ありといへども、しかも通じて皆一向専念無量寿仏といへり、三に四十八願のなかに、念仏門において別してひとつの願をおこしてのたまはく、乃至十念せん。もし生ぜずば正覚をとらじ、四に観経には、極重の悪人、他の方便なし、唯だ弥陀を称して極楽に生ずることをうと上」と往生要集の念仏証拠門から釈文をもとめて大行を説いている。この釈文に対する親鸞の理解は化身土巻にうかがわれる。「しかば夫れ楞嚴の和尚の解義を按ずるに念仏証拠門の中に第十八の願は別願の中の別願なりと開顕したまへり、観経の定散諸機は極重悪人唯称弥陀と勸励したまへり、濁世の道俗善く自ら己が能を思量せよとなり、しるべし」。極重悪人無他方便唯称弥陀は往生要集では観経下々品の意をとったのであるが、親鸞はこれを定散の諸機に拡張してあて、彼等ごとく悪人のうちに包摂してしまい、そのまま無量寿経の第十八願の正客にすえた。悪人正機説はかかる経文の独自なる理解のもとに生れたのである。親鸞の悪人思想は普遍的人間観であつた。往生要集では、厭離穢土門の第一に地獄の項をおき、十惡五逆に対するむくいとして八大地獄の苦を詳述している。これに照見すれば殺生罪の武士は無間地獄におつべき存在であつた。中右記の天仁元年（一一〇八）正月の条に、源義家の子義親が誅に伏せるを知って「故義家朝臣は年来、武士の長者と為て多く罪無き人を殺すと云々、積惡の余、遂に子孫に及ぶか」と批判し、義家の武勲を積惡と断じている。古事談に「无間地獄之罪

人源義家」とみえるは、かかる見方にもとづくむくいのある方であった。玉葉の正治二年（一二〇〇）二月の条に、御家人梶原景時を「積惡の輩」とよんでいるのも、武士の所業を罪惡とするおなじ見方でなければならぬ。今昔物語集によれば、源満仲は父の罪障をうける源賢のはからいによって源信の戒をうけて出家し、続本朝往生伝によれば、頼義は老後に堂をたてて仏像を安んじ、多年念仏を事として往生した。大江匡房は「十惡五逆猶ほ迎接を許さる、何に況んや其の余をや」と頼義の往生を極重惡人の往生とし、それによって自余の善人（即ち定散の諸機）の往生を確認した。また往生要集では、女性の邪淫を罪とし、それを衆合地獄のむくいによってえがいている。「好端正嚴飾の婦女」が刀葉林でさいなまれる風景は現世で実感される筆致である。宝物集や十訓抄には、神崎の遊女とねくろが男に具して四国へ下り、海賊にあつて多くの傷をうけ、まさに事切れんとした時、

我等は何しに老ひにけん 思へばいとこそ哀なれ

今は西方極樂の 弥陀の誓を念すべし

とうたつて絶命したとつたえられる。平安末期には遊女の往生伝として知られたものだったのであらう。梁塵秘抄に彼女のうたった今様がのっている。後白河法皇の梁塵秘抄口伝集では「他念なく罪に沈み」たる彼女が最後の今様によって往生したことを想起し、「それだに一念の心起しつれば往生しにけり、ましてわれらはとこそおほゆれ」と彼女の往生によって自余の善人の往生を確信した。宝物集には「仏法の名字もしらぬ極重の罪人の、須叟の一念に依りて往生したる」例として今昔物語集にみえる讃岐国多度郡の武士源大夫の伝と遊女とねくろの伝をならべあげている。男性では武士、女性では遊女が惡人の代表であった。法然も「十方に浄土おほけれども、西方をねがふは、十惡五逆の衆生むまるるがゆへなり」とのべ、あくまで観經によって十惡五逆の罪人の往生を最低の保証として「罪人なほ生る、況んや善人をや」と其の余の善人の往生を必定とした。しかるに親鸞はこれらの通念をひるがえして「善人なをもて往生をとぐ、いはんや惡人をや」と惡人正機説を提起した。惡人正機説は観經の功績主義の徹底的な否定であった。

本願の信仰は平安時代の宿業觀を超越せるものであった。法然の十二箇条問答に「罪業のおもき事は石のごとくなれども、本願のふねにのりぬれば、生死のうみにしづむ事なく、かならず往生する也、ゆめゆめわが身の罪業によりて、本願の不思議をうたがはせ給ふべからず」と説き、聖覺の唯信抄に、先世の惡業つよきを願力もすくい得ないとする世人のうたがいをあげ、「念仏の功德はなほし十善にもすぐれ、すべて三界の一切の善根にまされり」と念仏の功德の無限性を強調してそれを否定している。親鸞ももちろん仏教者として宿業をみとめた。歎異抄の親鸞法語に「兔毛・羊毛のさきにいるちりばかりも、つくるつみの宿業にあらずといふことなしとするべし」とある。唯円は「よきこともあしきことも業報にさしまかせて、ひとへに本願をたのみまいらす」べき浄土の教をのべ、「唯信抄にも弥陀いかばかりのちからましますとしたりてか、罪業の身なればすぐはれがたしとおもふべきとさふらふぞかし」と唯信抄まで証權として引文した。親鸞の法語では「信心の行者には……罪惡も業報を感ずることあたはず」、「念仏者は無礙の一道なり」「惡をもおそるべからず、弥陀の本願をさまたぐるほどの惡なきがゆへに」などとみえている。「罪惡深重煩惱熾盛の衆生をたすけんがための願」は、現実には宿善にめぐまれず善根をつみ得ない者にとつて何よりの福音であった。

惡人正機説は平安時代の九品浄土の教説ならびに宿業觀を超越している九品浄土の教説ならびに宿業觀を受容せるは律令貴族であった。惡人正機説は中央から「非道」「非理」と目された山階道理、叡山僧兵の強訴とおなじ地方の道理を根拠とした。愚管抄流に表現すれば、僻事が道理となる道理であった。親鸞の宗教がひろく下層社会におよんだ理由は、母なる大地の愛を生命とするものだったからである。無縁の大悲は庶民のものであった。正像末和讃に、

よしあしの文字をもしらぬひとはみな まことのころなりけるを
善惡の字しりがほは おほそらごのかたちなり

と「よしあしの文字をもしらぬひと」を正信者としてたてている。彼等は一念多念文意・唯信鈔文意の奥にのせる「文字のころもしらぬ、あさましき愚癡きはまりなき」「あなかのひとびと」であった。惡人正機

説は母なる大地の愛を本質とした。

親鸞の宗教が罪の意識を根底とせるに對して、道元の宗教は無常觀を基調とした。あらゆる行為の基調には無常觀がひそんでいた。親鸞の悪人正機説が大地目当てに生活する庶民に適合する教説であったとすれば、道元の無常即仏性論はむしろ大地を土台に新しい支配体制を確立せんとする武士に適合する哲理だったと云えないことはない。親鸞の宗教との分極的對立は適合の階層を異にした。

道元は正法眼藏隨聞記に「始めてまさに無常によりて聊か道心を発し、終に山門を辭して遍く諸方を訪ひ道を修せしに」と自らの通世が無常感に催された事実を述懐している。さらに自己の体験を一般化しては「亦た此の志しをおこす輩は、切に世間の無常を思ふべきなり」と勸励することばとなった。しかし無常即仏性論の無常はこの無常感の無常とは異なる。それは仏に成れる人間の無常觀の無常であった。同山水經に「山の運歩は、人の運歩のごとくなるべきがゆゑに人間の行歩とおなじくみえざればとて、山の運歩をうたがふことなかれ、いま仏祖の説道、すでに運歩を指示す、これその得本なり」と山に人間とおなじ運歩ある事実を指摘し、「運歩もし休することあらば、仏祖不出現なり」と山の運歩によつて仏祖の証現成があったとし、「水は水の如是実相のみなり」と水にも山とひとしい無常性をもとめ、諸法実相を無常とした。同仏性に「草木叢林の無常なるすなはち仏性なり、人物身心の無常なるこれ仏性なり、国土山河の無常なるこれ仏性なるによりてなり」と説けるゆゑんである。かかる無常觀は証現成者にのみ体得されることであった。「仏性の道理は、仏性は成仏よりさきに具足せるにあらず、成仏よりのちに具足するなり、仏性かならず成仏と同参するなり、この道理よくよく参究功夫すべし、三二十年も功夫参学すべし、十聖三賢のあきらむるところにあらず」。ここにおいて「われらがいまの行持」が無上の意義をおびてくる。それは大自然の必然の運歩に合致するものである。同隨聞記に「念々止まらず、日々遷流して無常迅速なること、眼前の道理なり、……」只だ今日ばかり存命のほど、仏道に随はんと思ふべきなり」と勸告する教育的立場は、ここからあらわれたのである。道元が法を至上とし学道のための学道を説くは、弓馬の道を絶対と

して修行する武士の立場に冥合する。死を覚悟する武士の心境は、世の常の無常感を克服せるものでなければならなかった。道元の宗教はこの点において武家時代の精神を背景としていたことが想察される。

「今」と「此処」を行持の絶対点とする道元の宗教の出現は、ふかく武家政権の成立とつながっていた。頼朝に守護・地頭の設置を進言せる大江広元のことばの中に「世己に澆季、泉惡の者もつとも秋を得、天下反逆あるの条、更に断絶すべからず」という予想をしめし、この予想を理由に新体制を京都に申請させた。鎌倉幕府をささえる武士は、「坂東武者の習」を身につけ、非常の時に戦場でその真価を発揮した。「坂東武者の習」は「弓馬の道」として吾妻鏡にあらわれる。頼朝の鎌倉占居に對して「爾りしより以降、東国皆其の有道を見、推して鎌倉の主となす」と説ける有道の道は、弓馬の道にはかならなかった。平家物語に、倶利伽羅の戦における斎藤実盛の最後について「昔の朱買臣は錦の袂を会稽山に翻し、今の斎藤別当実盛は、其の名を北国の巷に揚ぐとかや、朽もせぬ空き名のみ留め置て、骸は越路の末の塵と成こそ哀なれ」と「北国の巷」「越路の末」を实盛の名を留め置くところとし、熊谷直実は一谷の戦に先陣して「そもそも去年の冬、鎌倉を立ちしより以来、命をば兵衛佐殿に奉り、骸を一谷の汀に曝さん、と思ひ切つたる直実ぞや」とよばわつたとつたえる。実盛・直実の武士としての真価は倶利伽羅の戦または一谷の戦で発揮された。まさに「今」「此処」の發揮であった。文治五年（一一八九）七月、奥羽出征の途次、頼朝は直実父子を「本朝無双の勇士」と称揚した。かかる弓馬の道の根底には無常の哲理が存在した。保元物語によれば、源義朝は「家に伝はる事候、合戦の庭に出て、死は案の内のこと、生は存の外のこと也」と戦場における死を案の内、生を存の外とする源氏の家訓を後白河天皇に披露し、源平盛衰記によれば、三浦義明は衣笠の戦において「やをれ義澄よ、武者の家に生れて軍するは法也、敵の陣に向つて命を惜しむは人ならず」と子の義澄に声かけ、吾妻鏡によれば、頼朝は熊谷父子を「本朝無双の勇士」とする意味について「平氏追討の間、一谷己下の戦場に於て父子相並びて命を棄てんと欲すること、数々に及ぶの故なり」と云った。武士の平素の修業も戦場における心構えを基礎とした。文治五年（一一八

九)十一月、頼朝は後白河法皇に「勇士は戦場に臨みて武威を施すを以て先途と為す」と報じた。北条泰時は六波羅探題の子時氏に消息し、弓矢の稽古について「矢を放たんだ度には、此の矢ぞ最後、もし射はつしなば、二の矢をとらぬさきに敵にも射とられ、又生物にも喰殺さるべき身也と思籠めて射るべき也」と教訓した。

承久三年(一二二一)五月、泰時の軍が駿河国に入った時、義時の勘発をうけて籠居中だった安藤忠家は、「義を存ずるは無為の時の事なり、命を軍に棄てんが為に進発する上は、鎌倉に申されずと雖も、何事かあらんや」と弁じ、強いて従軍した。このような平時に反する、非常性を本質とする精神が、武士の倫理の中核をなした。吾妻鏡の承元二年(一二〇八)

正月の条に「將軍家の御歡楽」と実朝の病氣を表現している。平時の病氣に対する武士の戦場的な理解が歡楽である。保元元年(一一五六)七月、日の藤原忠通の書状に「宣旨、此の午時許りに入滅の由、承り候所なり、甚だ憐れむべし、世間の無常今に始まらず候事か」と宣旨の死にむすびつけて世間の無常をみ、保元物語に近衛天皇の死を「無常のあらしをいかでかのがれさせ給ふべき」とおなじく無常の現象とし、慈円の拾玉集には「無常五首の一に「闇路には誰かはそはむ死出の山 只独りこそ 越えむとすらめ」と詠まれている。律令仏教にやしなわれた無常観であった。しかるに武士は生を存の外、死を案の内として戦場にのぞんだ。戦場では死が尋常であり、生が無常であった。源平盛衰記では、尋常が武士のことばの中にあらわれてくると、世の常でない意味をしめす。「和田小太郎これを見て事の景氣も尋常なり、心の剛も無双なり、あのやうの種を継がせばやとぞ思ひける」とか「武藏房弁慶、座より起つて、判官の前に五本立にとり並べて、戯呼、今月の講は随分に尋常に営み出して覚え候、来頭は誰人ぞ、此の定め候ぞよ、と云ふ」とみえる中の尋常である。唐木順三氏は、保元物語の「自然の事あらん時は後悔し給はむずる物を」、平治物語の「自然の事あらば、人手に懸けず光頼が頭をばいそぎとれ」の「自然」が、「万一の事」「不慮の事」と註せられる事実注目し、語義の顛倒に武士の無常観をむすびつけて解釈した。ここに無常即仏性を説ける道元の宗教的背景がうかがわれる。

道元は学道のために人情・世情をすることを要求した。正法眼蔵随聞記に「学道の人は人情を棄つべきなり」、「学道の人、世情を捨つべきについて、重々の用心あるべし」、「同行持に「六祖は新州の樵夫なり……樵夫の業を養母の活計とす、十字の街頭にして一句の聞経よりのち、たちまちに老母をすてて大法をたづぬ、これ希代の法器なり、抜群の弁道なり」と説いている。非情の用心である。そして学道への猷身を強調した。随聞記に「ついに捨てて行く命ちを、一日片時なりとも仏法のために捨てたらん、永劫の業因なるべし」と仏法への猷身を価値づけ、「仏法の為には身を惜むことなかれ、俗猶を道の為には身命をすて、親族をかへりみず忠を尽し、節を守る、……況や衲子の仏道を存するも、必しも二た心無き時、まことに仏道に契ふべし」とそれを武士の忠誠に対比している。道元は仏法への猷身を「吾我を離るることとした。諸法無我の仏教的真理に根をもつ思想であった。正法眼蔵現成公案に「仏道をならふといふは自己をならふなり、自己をならふといふは、自己をわするなり」、同随聞記に「学道は須く吾我を離るべし、……只だ仏法を学すべし、世情に随ふことなかれ」と論じている。まさに坂東武者の習に对照し得る教育原理である。御家人は坂東武者の習を模範として徹底的に教えこまれた。

坂東武者の習は弓馬の道として形をなした。弓馬の道はもと軍中の習として発達したのであり、平時の人倫は無視された。今昔物語集に、藤原親孝が五六歳の男児を盗賊に質にとられて窮した時、主の源頼信は「然許ノ小童一人ハ突殺サセヨカシ、然様ノ心有テコソ兵ハ立ツレ、身ヲ思ヒ妻子ヲ思テバ俸弊カリナム、物恐デ不レ為ト云フ、身ヲ思ハズ妻子ヲ不レ思ヲ以テ云フ也」と叱咤し、保元物語では、為朝は「坂東武者の習、大將軍の前にては、親死、子討たるとも願みず、弥が上に死重りて戦ふとぞ聞く」と坂東武者の習を披露し、吾妻鏡では、治承四年(一一八〇)八月の条には、頼朝にしたがえる北条時政以下四十六人の武士の氏名をつらね、「これ皆將の恃む所なり、各命を受け家を忘れ親を忘ると云々」と特筆している。封建社会では、世情をこえた君主への忠誠が要求され、それを滅私奉公の精神とした。頼朝が建久二年(一一九一)閏十二月二十八日付で佐々木定綱におくった書簡には、「当時は鎌倉殿の御支配にて国土を守護

しまいらする事にてあれば、錐を立つる程の所をしらんも、一二百町を持ちても、志はいづれもひとしくして、其の酬に命を君にまいらす身ぞかし私の物にあらずとおもふべし」とさとしてゐる。源平盛衰記には、頼朝への忠誠を子弟に遺言して自害せる三浦義明の教訓に対して「義明の訓、義あり、私なし」とほめ、吾妻鏡の承久三年（一二二一）七月の条には、官軍にくみせる御家人後藤基清の処刑について「子息左衛門尉之を斬る、命に依るなり」とつたえた。いずれもその好例である。

正法眼蔵生死には「仏となるにいとやすきみちあり、もろもろの惡をつくらず、生死に著するところなく一切衆生のためにあはれみふかくして、かみをうやまひしをあはれみ、よろづをいとふところなくねがふところなくて、心におもふことなく、うれふことなく、これを仏となづく、またほかにたづぬることなかれ」と仏に成れる人間像を浮彫りし、その中に「一切衆生のためにあはれみふかくして」と慈悲に言及している。慈悲行の実例としては、同随聞記に、知覚禪師が在官の時、官錢をぬすんで施行しまさに斬に処せられんとした時、たずねられて「官を辭して命を捨てて施を行じて、衆生に縁を結び、生を仏家に受けて、一向に仏道を行ぜんと思ふ」とこたえたことを物語り、「今の柄子も是らほどの心を一度発すべきなり、命を輕んじ衆生を憐む心深くして、身を仏制に任ぜんと思ふ心を発すべし、若し先きより此の心一念も有らば、失はじと保つべし、是ほどの心一度おこさずして仏法を悟ることは有るべからざるなり」とおしえたことがあげられよう。それは仏制に任ぜる行為であった。「道者の用心は、常の人に異なることあり」としてしめせる榮西の慈悲行は「仏道の志し有て集れ」る弟子を絶食させた。禪堂はかかる仏法者を誕生させるために必要であった。重雲堂式に「おほよそ仏祖の制戒をばあながちにまばるべし、叢林の清規はほねにも銘すべし心にも銘すべし」、「さけにあひて堂にいるべからず」、「いさかひせんものは、二人ともに下寮すべし」などときびしい生活の規制がおこなわれていて、歎異抄の著者が親鸞滅後の遺弟の道場中に「後世者ぶりによからんものばかり念仏まうすべきやうに、あるひは道場にはりぶみをして、なんなんのこしららんものをば、道場へいるべからずなんどいふこと」があらわれたのを、「ひとへに賢善精進の相

をほかにしめして、うちには虚仮をいだけるもの」となげけるに、まさに對蹠的なことが知られる。禁欲の解体と禁欲の強化の分極的対立である封建制度は身分成立を促進する。鎌倉幕府は僧侶を特定の身分として世俗の職業生活者から分離した。頼朝は治承四年（一一八〇）八月、挙兵の際、一生不犯の法音尼に日課の仏事を委嘱した。法音尼は夫人政子の御経師であった。文治五年（一一八九）七月、奥州出征の際には、伊豆山の覺淵を召し、「汝は持戒の淨侶なり、留守に候して祈禱を凝すべし」と要請した。建久三年（一一九二）正月、伊豆山に参詣した時には、住侶の薦について、去る文治四年（一一八八）にさだめた式をまもり、年戒をおもんずべきことを申しわたした。佐々木定綱におくつた書簡には「武士と云ふ者は僧などの仏の戒を守るなるが如くに有るが本にて有るべき也」と淨侶の戒律と武者の習を類推している。武士が特定の修業を必要とする者として一般農民から分離する形勢の反映である。武士も僧侶も治安の維持者であった。建仁二年（一二〇二）九月、古郡保忠は榮西の門弟祖達房の從者を打ち、政子の勘發をうけた。政子は「僧徒の法は人々を以て善に帰するを本意と為すの故、左右無く除髮授戒せしむるか」と僧侶の任を明かにし得度受戒の意味をそこにむすびつけた。頼家・実朝は持戒第一の葉上房榮西を優遇した。泰時は寛喜元年（一二二九）十月、武藏国の長尾寺院主円海の弟子が受戒のために上洛した時、特別に路次の過書をあたえた。時頼は道隆を招請し、純粹の臨濟禪寺として建長寺をたてた。道元は鎌倉行化の際、時頼に仏祖正伝菩薩大戒をさすけ、多くの道俗に授戒したとつたえられる。道元の宗教は武家の歡迎する仏教であった。反対に無戒の専修念仏は幕府の弾圧をうけた。文暦二年（一二二五）七月十日付の追加法「念仏者事」には「於道心堅固輩者、不及異儀、而或喰魚鳥、招寄女人、或結党類、恣好酒宴之由、偏有聞、仰保々奉行人、可令破却之、至其身者、可被追却鎌倉中也」と指令し、同廿四日付の京都申請には「近年、都鄙に充滿し、諸所に横行し、動もすれば不当の濫行を現ず」る黒衣の念仏者の行動を非難し、禁制の宣旨をのぞんでいる。寛元二年（一二四四）十二月の富士下方内諸社に下せる「供僧等学念仏者所行事」弘長元年（一二六一）二月の「念仏者事」もとに専修念仏者の所行を不当とする幕府の見解を強

調したものである。東国教団における善鸞事件は、幕府の方針にしたがう在地の武家から造悪無碍とにらまれた門徒の行動をめぐって起こったのであり、無戒の教団は幕府の見解にもっともふれやすかったとみねばならない。

親鸞の無戒の立場は、越後配流の際に僧儀をあらためて俗名をあたえられたことからじまった。この時に律令仏教の拘束を完全に脱したのである。親鸞の宗教の基本はそれから東国へむかう建保二年(一二二四)までの七年の間に形成されたとおもわれる。越後配流時代が形成期であった。その以前の六年間は法然の許で専修念仏の立場を追求していた。律令国家の解体の中からあらわれたのが親鸞の無戒の立場であった。反対に道元は新秩序をめざす武家の封建国家形成の動向に歩調をあわせているとかがえてよからう。通世の後止住せる建仁寺は將軍頼家の建立であり、入宋は榮西の弟子明全にしたがったのである。帰朝後の檀那としては御家人波多野義重やその配下らしい俗弟子覚念がつたえられ、鎌倉行化の際には「檀那俗弟子の為に説法」し、豊崎市全久院所藏文書では源満仲・同時仲・藤定政のごとき武士が彼の布薩説戒を聴聞している。禁欲強化の彼の宗教は新興の武士階級に適合した。

弓馬の道は非人間的な生存条件を内容としたが、弓馬の道をすてたものは、そこからのがれて世情にもどった。平家物語に、弥平兵衛宗清は頼朝の保護の下におもむかんとする主の平頼盛に対して「あはれ高きも賤しきも、人の身に命程惜しい物や候、されば世をば捨つれども、身をば捨てずとこそ申し候へ」と云って、都落ちの平家の陣へはしつたとつたえられ。もと北面の武士であり、鹿谷の変に坐して鬼界島にながされた平康頼は、入道して後に著せる宝物集に「この世には命に代る程の事は有りがたく侍るめり」と書きとどめた。頼盛・康頼の心情は弓馬の道をすてている。法然・親鸞は弓馬の道によって殺された人情を恢復した。西方指南抄に、法然は「娑婆世界の人も命をもて、第一のたからとす」、「一切の衆生はみな命ながからむことをねがふ」といつわらない人間の心情を肯定しその願望を阿弥陀仏の無量寿の功德にむすびつけた。親鸞は現世利益和讃に、

阿弥陀如来化して
金光明の寿量品
ときおきたまへるなり

と詠み歎異抄の法語中では「久遠劫よりいままで流転せる、煩惱の旧里はすてがたく、……なごりおしくおもへども、娑婆の縁つきて、ちからなくしてをはるときに、かの土へはまいるべきなり」と煩惱の旧里に寿命のかぎり生きることが当然としている。大悲は日常生活の上にそがれているのであり、臨終のためのものではなかった。尊号真像銘文に「如来より御ちかひをたまはりぬるには、尋常の時節をとりて臨終の正念をまつべからず」と正念を尋常の時節においた。正状な社会の中に生活する庶民の姿がここに彷彿と浮んでくるであろう。

親鸞の宗教も道元の宗教も鎌倉時代に成立した。鎌倉時代の政治的社会的変革の原理と時代の創造への参与において、二人の宗教は積極的であった。ただ二人は参与の方途を異にした。親鸞の宗教は王朝時代の貴族的な九品往生思想の桎梏から庶民を解放し、庶民に適合する仏教を創造した。これは律令体制の崩壊の中から律令仏教の律法主義をのりこえてあらわれた。反対に道元は承久の乱によって、封建体制の勝利をみた翌々年に入宋し、武士的精神に冥合する禪を体得して帰朝した。かかる二者の関係は三時説の理解の相違にもっともよくみとめられる。

今鏡は後一条天皇の万寿二年(一二二五)から高倉天皇の嘉応二年(一一七〇)までをとりあつかっているが、慈円は今鏡に対してするどい批判をあびせた。愚管抄に、この世継の書のとをづける書は「タダヨキ事ヲノミシルサントテ侍レバ」、「保元以後ノコトハミナ乱世ニテ侍」るを直視していないという。愚管抄はむしろ保元以後の乱世を武家の世の到来として歴史的に意義づけた。鏡物には武家の抬頭を現実としてうけとめる筆致はみられない。今鏡はもっぱら公家の花やかな生活面のみを書きつらね、保元・平治の乱に対しても挿入程度の記事にとどめ、愚管抄に「後白河院位ニツケマイラセテ、立チナヲリスベキコロニ、カヤウニ成行クハ、世ノナヲルマジケレバ、スナハチ天下日本国ノ運ツキハテテ、大乱ノイデキテ、ヒシト武士ノ世ニナリニシ也」としるせるごとき考察はなし得なかった。天下国家は律令国家であり、大乱は保元の乱である。絶筆の嘉応二年

(一一七〇) 当時、廟堂を支配せる平清盛の勢力は完全に無視され、ひたすら伝統の「栄え」のみが美しくえがかれている。しかし歴史的現実は無管抄の指摘せるとおりであった。

吾妻鏡は変革の歴史である。愚管抄は武家時代の到来をみとめながら、なお歴史をつらぬく主軸は王法であり、王法の立場から時代を衰においてとらえた。これに対して吾妻鏡は弓馬の道を背棄とし、鎌倉幕府の存立を国家の必須不可欠の条件とした。したがって、一般の通念にもとづいて澆季・末代の時代観を肯定しながら、当時を衰においてみとめなかった。開卷劈頭の頼朝挙兵について「寔にこれ天の与ふるを取り、時至りて行ふの意か」と天意をそこにおき、守護・地頭の設置に関連して頼朝が二度までも「天下草創の時」を強調せる院奏の折紙の状態をおさめている。慈円は、「武士ノ世」の出現期を「末法ニモ入り」と表現し、「寛平マデハ上古正法ノスヘトラボユ、延喜天曆ハソノスエ中古ノハジメニテ」と解し、上古・中古にこの末法の末代をならべて仏教の三時説に類推した。永承七年(一一〇五二)を末法入りとせる扶桑略記の末法観が、ここに入りこんでいる。親鸞は元仁元年(一一二四)を末法に入つて六八三年とかんがえた。だが彼は末法を単なる衰とはしなかった。三時の推移を浄土教の立場から解釈し直した。教行信証化身土巻に「聖道の諸教は在世正法のためにして、全く像末法滅の時機にあらず、すでに時をうしない機にそむるなり」と正法を聖道諸教の時代とし、像末法滅を聖道諸教にとつての事象とみ、「聖道の諸教は行証久しく廃れ、浄土の真宗は今盛なり」と浄土門にとつては末法の今が興隆期であるとした。この末法観は頼朝が末代・澆季を肯定しながら、それを同時に天下草創の時にうちかえして守護・地頭を創設したのと相通ずる時代観である。正像末和讃にもこの関係が、

像末五濁の世となりて

釈迦の遺教かくれしむ

弥陀の悲願ひろまりて

念仏往生さかりなり

と明瞭にのみこまれている。ただ親鸞も三時説そのものをふまえている点では、律令仏教と無縁に自己の宗教を創造したのでないことを反証しているとせねばならない。末法灯明記をひいて「穢惡濁世の群生、末代の旨説をしらず、僧尼の威儀をそしる、今の時の道俗、己が分を思量せよ」と説

くをおもえば、彼の無戒の立場は明かに意識的に律令仏教の律法主義をのりこえたものである。庶民は律令仏教から解放されて彼の宗教に帰依したのであり、彼の宗教の本領はここに存する。

栄西は興禪護国論のうちで今時末法を肯定しながら、諸經典によつて末世の戒行を必須とし、禪宗を戒律為先の仏教として提示した。末法灯明記の内容も諸經典と対照して解釈し直している。道元はすすんで三時説を仏教の方便として否定した。正法眼藏随聞記に「仏教に正像末を立つること一時の方便なり、在世の比丘必しも皆すぐれたるにあらず、不可思議に希有にあさましく下根なるもありき、故に仏け種々の戒法等をまふけ玉ふこと皆わるき衆生下根の爲なり、人々皆仏法の器なり、かならず非器なりと思ふことなかれ、依行せば必ず証を得べきなり」とその立場を明言し、同弁道話に「教家に名相をこととせるに、なほ大乘実教には正像末法をわくことなし、修すればみな得道すといふ」とそれを確認している。ここでは律令仏教を支配せる三時説は何らの規制面をもっていない。全く新しい封建体制推進の時流にのつて律令仏教とは別箇に宋から移入せる道元の宗教の根本的性格をしめす事実である。これは親鸞の宗教と著しく異なる点と云つてよからう。道元は時々末法肯定のごとき言辞を弄した。同袈裟功德に「まことにわれら辺地にうまれて末法にあふ、うらやむべしといへども、仏仏嫡嫡相承の衣法にあふたてまつる、いくそばくのよろこびとかせん」、同八大人覺に「むかし正法・像法のあひだは、仏弟子みなこれをしれり、修習し参学しき、いまは千比丘の一両箇の八大人覺しれるものなし、あはれむべし、澆季の陵夷たとふるにもなし、如来の正法いま大千に流布して、白法いまだ滅せざらんととき、いそぎ習学すべきなり、緩急なることなかれ」とみえるごとき、その好例である。しかし仔細に吟味すれば、いずれも主張の意味をひきたたせるために方便として釈迦入滅からの時間的距離を強調せるにすぎない。三時説を否定して修証一等の行を要求する新仏教は、たしかに武士の趣向に冥合する意志的な宗教である。仏に成れる人間を礼拝すべき存在とするのも、階級をきびしくする武家時代にふさわしい思想とおもわれる。

鎌倉幕府は鶴岡八幡宮の供僧として最勝王経衆六人・大般若経衆六人・

法華經衆六人・供養法衆六人・諸經衆一人の二十五人を擁した。これによつて現世利益の祈禱は護國の經典なる金光明最勝王經、大般若經、法華經の読誦講讀を主としたことがわかる、法華經はことにおもんぜられ、頼朝は法華八講を朔旦奉幣の際の恒例行事とさだめた。天台の仏事を首としたのである。金光明最勝王經・大般若經は奈良時代以来、国分寺・神宮寺で採れる護國の經典であつた。幕府は護國の仏教を復活した。元久の南都奏状には「国土を乱るの失」があげられ、浄土宗が護國の宗教にあらざる実例として唐の武宗の事蹟をあげている。貞応の山門奏状も「一向専修の濫惡を停止して護國の諸宗を興隆せらるべき事」を委曲をつくして説いた。

建長七年（一二五五）七月九日付の性情あて親鸞消息は「鎌倉にての御うたへのやう」に心配し、「詮じさふらふところは、御身にかぎらず念仏まふさんひとびとは、わが御身の料はおぼしめさずとも、朝家の御ため国民のために、念仏まふしあはせたまひさふらはば、めでたふさふらふべし」と幕府への答弁をおしえている。親鸞の宗教も護國を第一義としなことが問題視された。反対に榮西・道元は護國をうたった。興禪護國論に「禪院の中、一廻の行事に十六あり、一に聖節道場、謂はく、今上皇帝降誕の以前三十日間、毎日不斷に大般若、仁王、法華、最勝等の經を読み奉り、聖壽無疆を祈り奉る」と仏事の第一に護國の經典読誦をあげている。道元は帰朝して深草に止住した頃、護國正法義を草して奏進したとつたえ、宇治にたてた興聖寺を正法眼蔵重雲堂式の興聖護國寺としるしている。正法眼蔵弁道話には「國家に真実の仏弘通すれば、諸仏諸天ひまなく衛護するがゆえに、王化太平なり、聖化太平なれば、仏法そのちからをうるなり」と仏法王法相依をのべていて、永平寺上堂法語中の「天上天下当処永平」もその意味を内包すると解すべきであろう。時頼のたてた建長寺の具名は巨福山建長興國禪寺であり、対照して道元の護國的思想が幕府にとって好ましいものだったことが想察される。

親鸞の宗教は承久の乱以前の越後流通時代、即ち律令体制の崩壊期に成立し、仏法を僧侶から大衆に解放し、禁欲を解体させた。反対に道元の宗教は承久の乱で勝利をおさめた武家による封建体制強化の時代に入宋してもたらされ、新しい身分と階級の秩序の中に教団をつくり、禁欲を強化し

た。前者が農民を中心とする庶民の間に、後者が地方の武士の間に受容されたのは、根本的には両者の成立の由来と時期にかかることであつた。前者は解放性を、後者は秩序性を本質的特徴として包蔵した。

（完）

註

(26) 山辺習字 共著「教行信証講義」では菩提留支訳の勝鬘夫人会を出典として

いるけれど、実際には求那跋陀羅訳の勝鬘師子吼一乘大方廣經によつたのであり、聖徳太子の義疏と原典を一にする。

(27)

往生要集のこの文は直接には摩訶正觀によつてゐる。「一一の塵勞門を翻ずれば即ちこれ八万四千の諸の三昧門なり、……また八万四千の波羅蜜を成ず、無明は転ずればすなはち變じて明となる、水を融かして氷となすがごとし」。この理解の根拠として智顗は維摩經をあげている。「淨名にいはく、如来の解脱は、まさに衆生の心行のなかにおいて求むべし、衆生即ち菩提なれば、また得べからず、衆生即ち涅槃なれば、また滅すべからず、一心すでにしかり、諸心もまたしかり、一切の法もまたしかなり」。

(28) 性 靈 集

(29) 宇都宮系図

(30) 法然上人伝記（九卷伝）

(31) 本朝文粹

(32) 本朝文粹

(33) 本朝文粹

(34) 西方指南抄

(35) 吾妻鏡

(36) 同上

(37) 淡柿

(38) 吾妻鏡

(39) 平安遺文

(40) 本朝祖師伝記絵詞に「富仕人かとおぼしくて尋常なる尼女房たち」とみえる中の尋常も世の常でない意味をしめしている。鎌倉で書かれたのかも知

れない。

(41) 唐木順三 無常

(42) 吾妻鏡

(43) 同上

(44) 建搦記

(45) 永平広録

(46) 大久保道舟

(47) 溪嵐拾葉集

道元禪師伝の研究

(48) 無戒の積極的意義は解放性である。後の一向一揆または米騒動が門徒によっておこされたのは偶然ではなからう。妙好人の伝のみを親鸞教の典型的な人間像とするのは、なお一面的とおもわれる。彼等はむしろ江戸時代に養われた真宗の典型的人間像とすべきである。

(付記)

本地垂迹説と鎌倉新仏教との関係を詳論すべきであつたが、それがかつてふれたことがあるので、ここでは深入りすることをさけた。稿を改めて「律令仏教の変革と親鸞一遍の立場」で詳論することとしたい。また在家仏教の始点を確徳太子の維摩經義疏においたけれど、これももつと歴史的解明を必要とするであらう。本稿では親鸞の宗教との思想的連絡点を指摘するにとどめた。この点も将来の機会をまつて論及することにしたい。なお使徒予言の訳語は前号でしめしたように大塚久雄氏によつた。使命予言と訳する向きもみうけられるが、本稿では論旨に都合のよい方をえらんだ。彼我の相違については常行大悲ならびに還相廻向の使命によつて自ら理解されるであらう