

日本における在家仏教教団成立への道程とその理念

— 律令仏教の変革と親鸞・道元の立場 補考 —

宮 井 義 雄

一 古代の氏族組織における宗教的原則

大化前氏における国家構成の単位は氏族であり、現代社会のように個人ではなかった。氏人から成る本来の氏族はもと宗教的行事を一にする共同体であった。共同の行事の中から対象化してあらわれたのが祖神である。

欽明紀巻首には「この時にあたりて、蘇我氏の諸族等、悉に集ひて、島大臣のために墓をつくりて、墓所にやどり、ここに摩理勢臣、墓所の廬をこぼちて、蘇我の田所にまかりて仕へず」とヤカラの集会がのべられている。ヤカラは氏人である。氏人のヤカラには統率するヒトコノカミがいた。景行紀に「その徒衆甚だ衆し、一國の魁師なり」、「眷属をひきゐて一処の長なり」とみえる。ヒトコノカミはヤカラを統率しながら領民に君臨していた。崇峻紀に「紀男麻呂宿禰・巨勢臣比良夫・狹臣・大伴嚙連・葛城烏奈良臣をたてて大將軍となし、氏々の臣連をひきゐて裨將部隊となし、二万余の軍隊をひきゐて、出でて築紫に居らしむ」、推古紀に「砂磔を以て檜隈陵の上に葺く、則ち域外に土を積みて山を成す、よりて氏ごとにおほせて大柱を土山の上に建つ」とするされ、氏族を単位として軍隊が編成され、氏族を単位として夫役を命じたことが想察される。氏上の權威の背景をなすものは祖神であり、祖神を共通にすることが氏人たる証拠であった。氏上は氏族の中の特定の家から出るものではなかった。

氏人の証拠は氏族の共食に参加し得る資格であった。共食は本来においては齋を一にするところに意義をもつ。氏上の家の聖火による食事をもとにすることである。万葉集のうちに「正月四日、氏族の人等、少納言大伴

宿禰家持の宅に賀ぎ集へて宴飲せる歌」がのっているが、家持は大伴氏の氏上であった。神代記には、イザナギの命がイザナミの命を黄泉国にたずねた時、イザナミの命は「悔しきかも、速く来まさずて、吾は黄泉戸喫しつ」とうらんだという。黄泉戸喫は神代紀一書に「黄泉之竈」とかかれていて、黄泉国の竈で煮炊きした物を食うことであり、黄泉戸喫したことを強調したのは、それによって黄泉国の神となつてしまったことを表明したのである。古事記では、つづいて「具かに黄泉神と論はむ」と告げている。交渉して取消しをもとめる意味であらう。神代紀一書では、イザナギの命はイザナミの命の黄泉戸喫を知つて「族離れなむ」と宣言している。イザナミの命は黄泉戸喫なる共食に参加して黄泉国の一員となつたのである。宮座の共食も同義に解せられる。宮座には村の寄留者はまねかれず、入婿者はその共食に参加してはじめて神の子、すなわち氏子となることができ。上代人も氏族の共食に参加するは、氏人の資格を得ることであった。血縁なくとも、共食をゆるされれば氏人となり得ることを、イザナミの命の黄泉戸喫がしめしている。

宮座の共食の炊火はかつての聖なる一火であった。その証跡は讃岐国の金刀比羅宮の宮座にのこっている。ここでは頭人となる家筋はかざられた。讃陽綱目によれば、十月十一日、当年の頭人は火をあらためて精進をおとす。「別当代僧、并二大夫頭屋へ来り、大夫指図ニテ、小豆ノ握飯七拾五十膳出来ス、略ニテ榧十五六枚ニ入ル事モ有リ、則チ大夫神樂致シ、代僧建幣ヲ下シ火上ス」。この神事がおわつて火をあらためるのである。次の頭人は翌十二日に神社の精進屋で火をあらためて職を思ひ生活に入る。

日本靈異記の燭、和名抄の燭、新撰字鏡の燭はいずれもオキと訓まれる。オホベヒメの神のべには戸の字があてられていて、⁽³⁾竈の神が家の神なることが知られる。紀伊国名草郡には式内の竈山神社、筑前国御等郡には式内の竈門神社が存し、百鍊抄には宰府の竈門宮が出ている。これらはいずれも地方豪族のまつる竈神の鎮座社であつたろう。横浜市の三溪園には宝暦年間（一七五一—一七六四）飛彈三長者の一人として知られた岩瀬佐助の家だつたとつたえる、旧矢野原家の住宅が保存されている。典型的な合掌造である。この神棚は囲爐裏の間にうけられていて、本来は火の神をまつたものだったことがうかがわれる。仏教渡来の後には仏壇を家の中心におき、その中に先祖代々の位牌をおさめる風習がしだいにできた。家族は灯明を点じて礼拝する。その灯明がかつての爐の火・竈の火の一つであり、過往の父祖はこれによって生命をあたえられるのである。

隋書倭国伝には「婚嫁には同姓を取らず」といつている。しかし女子は一定の手続をへて夫の家族となることができた。「男女相悦ぶ者は即ち婚を為す、婦、夫の家に入るや、必ず先づ火を跨ぎ、即ち夫と相見ゆ。」この民俗は現在、各地に見出される。武蔵国西多摩郡の羽村や日の出村あたりの旧家では、今でも嫁迎いの火をたく。新婦は結婚式の当日、夫の家にいった時、入口にたかれた火をまたいで内に入る。中山太郎氏の採訪によれば、松本市では、新婦が火をまたぐ時、左右に立つ男女の少児が、松明をとってその尻をうち、強制的に夫家に入れるセセチエをしめす。火をまたぐは、夫家の神の支配圏にはいるしである。新婦は家の中にはいると、灯明を点じた神棚または仏壇に礼拝する。夫家の神または仏を礼拝するをゆるされることである。このような民俗の源流がすでに隋代の日本に存し、彼の国の正史にのるまでにいったのである。

上代の君主は家筋を証明するものとして聖なる一火を相続した。天皇や国造はその代表であつた。皇室は後に国民の宗家のように観念せられ、続日本紀の宣命には、しばしば天皇は倭根子天皇と自称している。根子の根は琉球における根神・根人の根、子は姉子・姫子の子であらう。琉球では根神は「宗家の神人」、根人は「宗家の人」を意味するといふ。ヤマトネコはヤマトの国の宗家の人といったような意味であらう。続日本紀の天平

三年（七二一）一月の条には、神祇官は庭火御竈の四時の祭祀を永く常例とせんことを奏し、文徳実録の斉衡二年（八五五）十二月の条には、大炊寮の大八島竈神・斎火武主比神・庭火皇神の叙位をのせている。大嘗宮にまつる八神のうちの庭高日神は庭火皇神に一致し、起原においてはヒコホデミの命の神格とかさなるとおもわれる。大八島竈神は天皇をヤマトネコとする思想にもとづいて生れた皇室の竈の神であらう。聖火の設定と皇室の由来を同時に想定し、そこからイハレヒコの命の一名をヒコホデミの命とする伝説を創造したのである。ヒコホデミの命は家の宗教、すなわち祖先崇拜の対象なる祖霊の象徴の一火を人格化した名前とみねばならない。物部氏の祖神ニギハヤヒの命も物部連の竈の聖火から生れた神格である。聖火が対象化されてニギハヤヒの命なる人格神となると、聖火そのものは転落して命の御膳をととのえる忌火となった。妃のミカシギヤ姫は神の形代につかえて御膳を供する女性の汎称であつた。トヨミケカシギヤヒメの命もおなじ存在である。

われわれが一般に知る範囲では、血縁のない者が身内となる時には、盃が代表者からあたえられる。主従のかための盃も主家の家人となる意味をあらわした。酒は共食のもつとも簡素な品とみることができ。成分は米の精である。盃による身内入りは、底に一火による神との共食の古俗をひそめている。

物部氏は大連を出した氏族である。続日本紀の延暦九年（九七〇）の条に「外従五位下韓國連源等言す、源等はこれ物部大連等が苗裔なり、それ物部連等、各居地と行事によりて、別れて百八十氏となる、是を以て源等が先祖温児は、父祖、使を奉はる国の名を以て、故に物部連を改めて韓國連となす」と居地と行事によって百八十氏にわかれたという。旧事本紀には温児に出自せる韓國連がのつている。旧事本紀の物部系図は、石上朝臣の正統を石上神宮につかえる氏上とし、それを中心とする百八十氏の分出をしめす系譜である。祖神はニギハヤヒの命であり、ニギハヤヒの命によって百八十氏は一系となつている。氏人となるには、ニギハヤヒの命を祖神とする手続、すなわち神酒をさすけられることが必要であつたろう。

垂仁紀に、春日臣の族市河が石上神宮の大刀を治めて物部首の始祖とな

ったことが出ている。物部首は物部を称するけれど、ニギハヤヒの命を祖神とすることがゆるさず、その氏人とはみとめられていない。新撰姓氏録では、大和国皇別の条に布留宿称として出ている。旧事本紀にはニギハヤヒの命の天くだりの従者として五部造と天物部等二十五部人をあげ、天物部のうちに肩野物部・筑紫聞物部などをふくめた。聞は豊後国企救郡の地にあたり、大宝二年（七〇二）の丁里戸籍・塔里戸籍には物部姓が散見する。雄略紀の十八年（四七四）の条には、物部目連の部下「筑紫の聞の物部大斧手」の武功がしるされている。肩野は和名抄の河内国交野郡の地にあたり、ここの物部を肩野物部と称した。肩野連は物部系図では臣竹を傍出の始祖とし、三代実録の元慶元年（八七七）の条には「先祖はニギハヤヒの命より出づ」と肩野連道主らが上表している。筑紫聞物部の例から推して肩野物部も中央の物部連の隸属者であり、肩野連は肩野物部の管理者者として氏人の資格を得たものとおもわれる。

天物部は五部造にひきいられてニギハヤヒの命の奉仕にしたがつたとつたえられる。五部造は二田造・大庭造・舎人造・勇蘇造・坂戸造である。二田造は孝徳紀の大化五年（六四九）の条に、物部二田造塩なるものがあるが、物部二田造とよぶのが正式である。二田は和名抄の筑前国鞍手郡二田郷をさすらしく、同郡川辺里の大宝二年（七〇二）戸籍には、六十三名の物部がおさめられ、二田造がその物部を管理したものだったことがわかる。新撰姓氏録には「二田物部、カミニギハヤヒの命、天降りし時の従者二田天物部の後てへり」とのみしるされ、別にニギハヤヒの命を祖神としていない。坂戸造も河内国古市郡尺度郷に住める物部の管理者で、新撰姓氏録には「坂戸物部、カミニギハヤヒの命、天降りし時の従者、坂戸天物部の後てへり」とみえる。同書には二十五部人の一なる相槻物部もニギハヤヒの命の後といっている。これらは部民はニギハヤヒの命を祖神としなかったことをしめす。氏人と部民は別であった。

かかる家族としての氏族は、同一の宗教を奉ずることを基盤とした。祖神は火の神であった。肥後和男博士は新撰姓氏録の祖神を集計分類して、火の神と産霊神に帰結させた。たしかにこれは卓見である。ただ私は産霊神は実際にはタマであり、聖火で象徴されたとみたい。

神代史では、皇祖アマテラス大神の以前にタカミムスビの神があらわれ、顕宗紀では、日神は「我が祖タカミムスビ」と託宣している。しかしムスビの神が火の神の祖となったのは、御祖命の信仰の流をうけたからであり、祖神を家の内に限定すると、単に聖火の崇拜のみがその定立の基盤をなす新撰姓氏録では、ムスビに魂の字を配している。大伴氏の祖神アメノオシヒの命も、忌部氏の祖神アメノトミの命も、新撰姓氏録ではタカミムスビの命の後である。アメノオシヒの命はオシは大の義、ヒは日につくられる。しかしニギハヤヒの命とおなじく天くだれる神であるから、ヒは火でなければならぬ。ニギハヤヒの命のヒもアメノホヒの命のヒも同様である。アメノトミの命のトミは朱蒙・東明などの同系語で、本質は火であろう。

家の宗教からすれば、祖神は火の神としてあらわれた筈であり、火を祖霊の象徴とすれば、魂の神として人格化された筈である。火の神も魂の神も別のものではない。新撰姓氏録では、ニギハヤヒの命の苗裔が百五氏、ホアカリの命の苗裔が五十四氏、アメノホヒの命の苗裔が二十二氏、ホスセリの命の苗裔が七氏、ヒノハヤヒの命の苗裔が二氏、あわせて百九十氏が火の神を第一祖としている。魂の神を第一祖としながら、本来的な祖神を火の神とかがえ得る大伴氏、忌部氏のような例もすくなくない。

たとえば左京神別の額田部湯坐連は「アマツヒコネの命の子アケタツヒカゲの命」の後、左京神別の三島宿禰は「神魂命十六世の孫タケヒワケの命」の後、高志連は「高魂命九世の孫ヒノオミの命」の後、桑名首は、「アマツヒコネの命の男アメノクシヒの命」の後とされている。アケタツヒカゲの命・タケヒワケの命・ヒノオミの命・アメノクシヒの命はいずれも本来は火の神であろう。神名式には、伊勢神宮のほか、山城国葛野郡の天照御魂神社、大和国城上郡および城下郡の天照御魂神社、河内国高安郡の天照大神高座神社、丹波国天田郡の天照玉命神社、筑後国三井郡の伊勢天照御祖神社のごとき日神の鎮座社が散見する。これらはみな火の神が日の神にすんだものであろう。その実例は水主神社の祭神に見出される。神名式の山城国一百廿二座のうちに

久世郡廿四座

水主神社十座

並大、月次、新嘗、就中同水主坐天照御魂神、水主坐山背大國魂命神二坐、預相嘗祭

と出ているが、相嘗祭の官幣にあずかる二座のうちの天照御魂神は、新撰姓氏録における山城国神別の水主直の祖神ホアカリの命と一致すべきものなのであろう。丹波国天田郡の天照玉命神社も、国造本紀における丹波国造の祖神ホアカリの命をまつるのである。ホアカリの命は火明命とつぐられ、まぎれもなく火の神格である。ともに日神ではなく火の神をまつた旧国造家の祖神の宮にはかならない。この二例によって他の天照神をまつる式内社も国造級の豪族の祖神の宮だったことが類推される。

大化改新後に成立した藤原氏は、平城京に春日神社を創建して氏神とした。春日祭は文徳天皇の即位によって官祭となった。貞観官式には氏人の春日祭参列に関する賜暇規定があった。延喜官式には、散位五位以上の氏人に対しては外記が見参歴名を録して式部省に下すとさだめられ、江家次第には、十日ばかり前に別当の弁が参列すべき五位以上の差文を氏長者に呈し、長者の閲覧をへた後、外記に付すとある。貞観儀式によれば、官祭の当日、春日齋院が祭場にのぞんだ時、神酒・神饌がささげられ、神馬・走馬がひかれ、神主は木綿髪をつけて祝詞座につく。兩段再拝拍手四度、おわって各は直会殿の座につき、神馬が八度、社をめぐり、近衛の東舞がすすめられる。大臣は「御飯、早速に賜はしめよ」と宣し、膳部が称唯してその事にしたがい、大膳進は「御飯賜ひ了んぬ」と報ずる。琴笛がここり歌人が声を発し神主が和舞をまう。あきらかに神と氏人の共食である。齋院退出の後、外記は五位以上、六位以下の見参文をとって大臣にすすめ大臣は見了って外記にかえし、外記は六位以下の見参文を官吏に付する。春日祭は藤原氏の連帯意識を復活する機会であった。

家族としての氏族は永くつづくと思はれた。亡ぶものは個人であった。魏志倭人伝には、法を犯して罪重き時は門戸を滅し宗族に及ぼす、とつたえている。那珂通世博士はこれについて「犯人ノ一族ヲ奴婢ニナシタルナリ」と釈し、例証として、応神紀に、ウマシウチの宿禰が兄のタケウチの宿禰を讒してかえって敗れた時、天皇は死をゆるして紀直にさづけ、雄略紀に、根使主が叛して罪せられた時、天皇は子孫を二分して一を大草香部の民、一を茅渟県主の負裏者とした、とつたえることをあげた。応神紀・雄略紀の旧辞は事実の記録にもとづくのかどうかかわらないけれど、その

ような慣行が存在したことだけは、まちがいないだろう。敏達紀の十四年（五八五）の条には、降服した蝦夷は「臣等蝦夷、今より以後、子々孫々（古語に云ふ生児八十綿連連）清明なる心をもちて天國に事へまつらむ、臣等もし盟に違はば、天地の諸神および天皇の霊、臣が種を絶滅せよ」と誓言している。かく刑罰・誓約に対する責任を無限としたのは、家族としての氏族を不滅とかんがえたためである。神代史において、イハナガ姫の呪詛のために歴代の天皇の寿命が短くなったとかたつていいるのも、呪詛の遺伝を強調したのであり、その底には天皇氏族の不滅を予想している。神祇の信仰には開祖はなく教説もなかった。もっぱら共同の宗教的行事をとおしてその信仰が維持された。古代氏族の組織はすぐれて宗教的であった。かかるところへ百済から開祖と經典をもつ仏教が将来した。

二 南都教団の成立と同法の組織

飛鳥仏教は氏寺を中心としておこった。氏族が氏寺の建立者であった。平城京の寺院も皇室または貴族によって建立された。氏寺は仏像安置の伽藍を中心要素とした。仏像が氏人の礼拝の対象であった。僧侶は仏像に恩寵をもとめる氏人との媒介者として置かれた。ここに南都仏教教団の成員なる僧侶の隸属的地位が見出される。律令制は僧尼の行動を法によって繫縛した。最澄・法然・親鸞の任はかかる仏教者の隸属的地位をあらため、仏教の主体性を確立する一連の奮闘だったとみることができ。南都教団の性質を興福寺によってしらべてみたい。興福寺は藤原氏の氏寺であった。南都諸大寺は出家の大僧を教団の成員とした。出家は俗人の家を離脱することであり、大僧の地位は得度受戒をへてあたえられ、僧籍は治部省の玄蕃寮によって管せられた。仏教を志す者は、知識優婆塞・優婆夷として民間から貢進され、得度をゆるされて公験をうけ、寺院に入って十戒をさづけられて沙弥となった。次に興福寺関係の優婆塞貢進解の一例を示そう。

謹解

船連次麻呂 年卅

河内国丹比郡中郷戸主正六位上船連吉麻呂戸口

読経 法華經壹部八卷 寂勝王經壹部十卷 大般若經壹部六百卷

花嚴經壹部八十卷 瑜伽菩薩地十六卷

誦 不空羈索陀羅尼 仏頂尊勝陀羅尼

淨行式拾老簡年

師主 興福寺禪光

天平十四年十二月廿三日

貢人 治部省少録從八位上船連多麻市

天平六年（七三三）十一月、朝廷は得度の資格として法華經・最勝王經の暗誦と淨行三年以上を規定したが、延暦二十五年（八〇六）正月二十六日の官符では、諸宗の年分度者の数および學業について

華嚴業二人 并令誦五教
指歸綱目

天台業二人 一人令誦大毗盧遮那經
一人令誦摩訶止觀

律業二人 并令誦梵網經
若瑜伽聲聞地

三論業三人 一人令誦三論
一人令誦成實論

法相業三人 一人令誦唯識論
一人令誦俱舍論

とさだめ、さらに各「本業の疏に依りて法華・金光明二部の漢音及び訓を讀まし」め、「經論の中、大義十条を問」い、「五以上に通ず」る者に得度をゆるすこととした。得度以前から經論の修學と五戒保持を必要とした。

沙弥が大僧となるには具足戒をうけるを必要とした。受戒制は諸大寺を官製教団の存するところ、社会的規範の根ざすところとする意味をもっていた。興福寺では、僧侶はもと瑜伽師地論によって菩薩通受の三聚淨戒を自誓受または他誓受した。凝然の三国仏法伝通縁起に「鑑真和尚已前の諸僧、瑜伽によりて三聚淨戒自誓の作法を行ふ、其の後他受も亦た三聚を受けて七衆戒を成ず、賢璟大徳は維摩堂に於て思託律師と論難の時、即ち此の義を立てて、通受の比丘、具足戒を得るの義を成立す」とつたえている。

維摩堂は興福寺の講堂である。船連次麻呂が瑜伽師地論をおさめたのは、興福寺でそれをおもんじたからである。しかし戒律を安定させるためには律制が要求されてくる。このために道宣の行事鈔がまなばれはじめた。興福寺では、智憬が最初にこれを講じた。天平五年（七三三）勅裁をへて興

福寺の榮叙と大安寺の普照が戒師招請のために渡唐した。同八年（七三六）に道璿が来朝して大安寺に住した。大安寺資財帳にあらわれる律衆は道璿を中心として成立したのであろう。榮叙と普照はさらに鑑真を招請するに成功した。鑑真は天平勝宝六年（七五四）四月、東大寺において興福寺の賢璟・善謝をはじめとする平城京の僧侶八十余人に授戒した。彼等は旧戒をすてて鑑真の戒律をうけた。それから興福寺の僧侶は東大寺の戒壇にのぼり、僧綱から戒牒をさづけられた。東大寺の戒和上は鑑真を第一とし、六大寺（後に七大寺）の僧侶が戒牒の次第によってあとをおそった。興福寺の長恵は大同元年（八〇六）第六の戒和上となった。

得度受戒の制度の確立によって、大寺内の僧侶および俗人は身分を明瞭にし、階級を存在させた。それは大僧・沙弥・優婆塞・優婆夷・童子・賤の別であった。大僧は東大寺の戒壇にのぼって二百五十戒をうけた者、沙弥は得度して十戒を寺内でうけた者、賤は家人・奴婢にわかれていた。まさに寺院は律令的身分体制の縮図であった。法隆寺資財帳には

合賤住伍參拾參口之中 廿五口訴未判竟者、在大倭国十市郡手山背国宇遲郡、
奴九口婢十六口、盖家人者

家人老伯式拾參口 奴六十八口
婢五十五口

奴婢參佰捌拾伍口 奴二百六十口
婢一百七十九口

淨寺奴老口

元興寺資材帳には

合賤口一千七百十三人 定九百八十九人、訴良口七百廿四人、三百廿七人
有名無実、見定口六十二奴婢、奴二百九十一人、
婢三百三十人

とみえ、山階流記には

東奴婢門 為寺役勤仕
令住奴婢

とある。東大寺要録には、天平勝宝元年（七四九）十二月の奴婢施入、翌二年（七五〇）二月奴婢二百口施入のことが出ている。東大寺の戒壇は奴婢の受戒をゆるさなかつた。貞観七年（八六五）三月廿五日付の官符に、「国家不放の人、債負の人、黄門・奴婢の類はこれ戒器に非ず、故に仏は受戒を聴さず」とする立場をまもらせ、玄蕃寮式に「凡そ七大寺の僧を以て師主と為すの輩は、延暦寺の授戒に預るを聴さざれ」とさだめて南北

二戒壇を区別した。僧尼令には「凡家人・奴婢若有出家……」と家人・奴婢の出家を予想してゐるけれど、それは令義解に「それ内教に依れば、奴婢は出家を許さず、而るに此に出家と称するは、其の道に入り賤を免れしに縁りて、度を与へしが故なり」と釈して、諸道に秀でて賤をまぬかれ、度縁を得ることができた者である。ここに律令体制と合致せる南都仏教の現実面がみとみられる。

南都諸大寺は戒律を紐帯として共同の立場をたもった。律宗は諸大寺をつらぬいて存在した。おなじように律宗以前に成立せる五宗も諸大寺の間の所属団体を統合して成立した。諸大寺における六宗の所属団体は衆または門徒とよばれた。法隆寺・大安寺・元興寺の各資財帳をみると、それぞれの寺内に三論衆・別四論衆・修多羅衆・撰論衆・唯識衆・律衆が存在したことが想察される。東大寺・興福寺などには華嚴衆もあったであろう。寺内の大僧はこれらのいずれかの衆のうちに入っていた。天平九年（七三七）三月十日付の太政官奏文には元興寺撰大乘論門徒の存在がしめされ、この際の門徒は衆とおなじとみてよからう。宗派は諸大寺内の衆を統合して成立し、各宗には一人の大学頭、二人の小学頭、一人または二人の維那があつて宗内の大僧をひきい、宗所において必要の図書をそなえた。¹⁹延暦二十一年（八〇二）正月の詔では、南都諸大寺の大僧を「六宗の学僧」とよんでいる。²⁰学僧は推古紀の「学問僧」にあたる。寺院は諸宗兼学の学問寺であり、大僧は学僧であつた。天平十九年（七四七）上進の法隆寺資財帳には法隆学問寺の名称があらわれている。興福寺の大僧も官僧なるとともに学僧であつた。南都教団の成員は戒律と徳業を兼備する大僧たるを特色とした。興福寺では、法相業をつげる大僧に俊逸が多く、興福寺の法相宗は南都諸大寺を風靡した。興福寺法相宗の興隆は藤原氏の氏寺たることと関連がふかつた。

鎌足の時代には、元興寺が学問寺としてすぐれていた。鎌足に維摩経を講ぜる福亮は、惠灌の弟子であり、鎌足の長子定恵もはじめは惠隠に師事して三論宗をまなんだ。²¹法相宗がつたつたのは、大化改新の後である。白雉四年（六五三）に入唐せる道昭のことは、宋史にも出で、仏祖統紀にも「永徽四年、日本国は沙門道照を遣はして中国に入らしめ、奘法師に従

つて法を伝ふ」と玄奘にまなんだことをみとめている。帰朝した後、元興寺の東南隅に禅院をたててすんだ。²²智通・智達のこととは斉明紀四年（六五八）の条に「法師智通、智達、勅を奉りて新羅の船に乗り、大唐国に行きて、無性衆生の義を玄奘法師の所に受く」とみえる。無性衆生の義とは五性各別論のことである。智鳳については、僧綱補任抄の大宝三年（七〇三）の条に「国史に云はく、此の年、智鳳法師等、勅命に依りて渡海入唐し、玄奘三蔵に遇ひて法相大乘を習字すと云々」とするけれど、続日本紀にはもれている。彼等が元興寺に法相宗をおこせる学匠であつた。新興の興福寺は法相宗を受容し、これを寺内の主要教学とした。凝然の八宗綱要には「二には新羅の智鳳法師、玄奘三蔵に承け、始めて日本の義淵法師に伝へ、相宗を維摩堂に弘む、三には日本の玄昉僧正入唐して撲揚大師に受学し、還つて善珠僧正に授く」と説き、智鳳が義淵に玄奘の、玄昉が善珠に智周の教学をつたえたことをのべている。これが興福寺伝の始点であつた。

石田茂作博士によれば、天平十二年（七四〇）には法相宗の註疏が二十部初写され、他の諸宗の註疏はことごとく三部以下なるに對してすこぶる多い。²³これは正倉院文書によつた結果であるが、この事実のうちに玄昉の存在がうかがわれる。興福寺の法相宗を確立したのは、何といつても玄昉である。天平九年（七三七）三月、朝廷は元興寺の撰大乘論門徒を興福寺にうつした。²⁴撰大乘論の講説は鎌足・不比等が私財を投じておこない来つたものであり、その移動は一に光明皇后の猷替にもとづいた。当時の皇后宮職解に「始興の本は、白鳳の年より淡海の天朝に迄るまで、内大臣、家財を割き取りて講説の資と為す、……亦た中間には故正一位太政大臣藤原公頼りに財宝を割き取りて論衆を添助す、聖代に迄りては、皇后自ら資財を減じて亦た論衆を増す」といつている。²⁵皇后もまた父祖の事業を育成し来つたのである。鎌足伝の「家財を割き取りて元興寺に入れ、五宗学問の分を儲け置く」とは、実は撰大乘論の講説のことであつた。それを皇后は奏請して興福寺にぬきんでうつした。皇后をしてこの奏請をおこなわせたのは、おそらく玄昉であつたらう。

鎌足は元興寺に撰大乘論の講説をおこなわせたが、元興寺資財帳によれば同寺には撰論衆が存在し、撰大乘論門徒とは別だったらしい。大安寺資

財帳にも撰論衆が見出される。撰論衆は真諦旧訳の撰大乘論ならびにその註疏をテキストとしたらうといわれる。²¹⁾もし玄奘の新訳をもちいたとすれば、それは唯識所依の十一部論に属し、唯識衆の研究に吸収されるから、撰論衆を独立させる必要はなかった筈である。正倉院文書には真諦旧訳の撰大乘論、元暁の梁撰論疏抄が出ており、梁撰論疏抄は真諦旧訳の撰大乘論の註疏である。これらは撰論衆のテキストだったのであろう。興福寺にうつされた撰大乘論門徒は彼等と別にあったとみななければならない。鎌足が元興寺に撰大乘論の講説をおこさせたのは、おそらく道昭・智通・智達・定恵のごとき新帰朝者のためであつたらう。彼等は玄奘または神泰にまなでいる。鎌足は彼等の新知識に共鳴し、彼等の新教学を宣揚するために、当時第一の学問寺たる元興寺に撰大乘論の講説をおこしたのである。それは鎌足の玄奘教学に関する特別の支持をしめせる証拠ともかんがえられる。

道昭は壬戌の年(六六二)元興寺内に禅院をたてた。禅院は平城京の出現とともに右京にうつしたてられ、そこに道昭の将来せる経論が安置された。天平十九年(七四七)十月九日付の写経所解には、禅院寺(道昭の禅院)から窺基の成唯識論疏や神廓の撰大乘論疏などの註疏をかりうけたことが報ぜられている。神廓の撰大乘論疏の存在は、道昭の撰大乘論研究が玄奘の新訳にもとづけることを意味する。永超の東域伝灯目録や蔵俊の注進法相宗章疏目録には窺基の撰大乘論抄、両目録ならびに正倉院文書には神泰の撰大乘論疏が見出される。これも玄奘の新訳による註疏である。旧訳と新訳の相違については、最澄の法華秀句に「唐朝の翻經証義の沙門靈潤法師、一巻の章を造りて新翻の瑜伽等と旧の経論との相違を弁ずるに、略して十四門の義を出す、一には衆生界の内に一分無仏性の衆生有り立つ」と第一に一分無仏性の衆生ありとたててを靈潤によって指摘している。それは斉明紀四年(六五八)の条の「無性衆生の義」にひとしい。道昭は智通・智達とおなじく法相宗の五性各別論を奉じていた。神泰は靈潤の一切皆成論を五性各別論の立場から反駁せる玄奘門下であり、貞慧伝には「聘答使に随つて長安に到り、懷徳坊慧日道場に住み、神泰法師に依つて和上と作る」といって、定恵はその神泰にまなで帰朝した。これ

らの事実によって道昭・智通・智達・定恵の撰大乘論研究の特徴が知られる。智周に師事せる玄昉はもちろん玄奘系の撰大乘論研究者であり、元興寺から撰大乘論門徒をむかえたのも、興福寺の法相宗を強化するためであつたらう。

鎌足は定恵によって撰大乘論の興行に力をつくすようになったのかも知れない。不比等は慶雲三年(七〇四)城東の第で維摩会をひらき、智鳳に無垢称経を講ぜしめた。²²⁾無垢称経は玄奘が維摩経を新訳したものである。不比等も玄奘の教学に関心をもちたことは、これによって想察される。鎌足・不比等は律令体制に適合する教学として玄奘の無性衆生の義に共鳴し歓迎したのであろう。律令体制は官僚貴族・一般良民・賤民の別をすべくした。法相宗の五性各別論はこの律令体制に理論的根拠をあたえた。寺院内にも大僧・沙弥のほかに出家をゆるされない賤民が存在した。興福寺は最初から不比等の支持する法相宗をとった。善珠の本願薬師経疏の序に懺悔受戒の功德によって一切の災難をのぞき、「王儀は天地とともに動き無く、宝命は日月とともに長大にして、千代の聖皇、万葉の天朝とならむ、次に天下平安にして、百官忠を尽し、万姓安楽にして、至心に三業を修するところの諸の功德を廻施せむ」とのぞんでいるが、中村元博士の解釈のごとく、これは仏教の功德の思想を日本における階級的秩序に順応するものにあらためたのである。²³⁾その底には法相宗の各別觀念がはたっているように感ぜられる。興福寺がながく奴婢の受戒をゆるさない東大寺の戒壇を支持したのも、法相宗の立場からはあえてあやしむに足らない。

興福寺の法相宗はまた心の認識を深化した。聖徳太子の十七条憲法は「人皆心あり心各執ることあり」と人間行為の主体に心をおいたが、法相宗は成唯識論を根本所依とし、心の分析を精密にした。教学の伝統は窺基を祖師に仰ぎ、恵沼・智周と相つぐ系譜につらなつた。それは正しく玄昉のひらけるものであつた。東域伝灯目録や注進法相宗章疏目録によれば、善珠の成唯識論肝心記・国分量決、行賀の同僉記、同精義、常騰の同隠決抄徳義暉・同枢要義、常騰の同記・同要決は、成唯識論枢要の祖述書、善珠の成唯識論増明記、常騰の同抄は、恵沼の成唯識論了義灯の祖述書である。²⁴⁾

漸安の法相灯明記には行賀の僉記を引用しており、僉記のうちには智周の弟子如理の所説がみとめられる。興福寺の成唯識論の研究は奈良時代の伝統をまもりつづけた。法相宗は成唯識論を所依とする論宗であり、興福寺は窺基・恵沼・智周の註疏を權威とする祖述の姿勢をくずさないで平安時代をととした。法相僧の功績は心の研究に存した。

法相の元興寺伝は玄奘直伝の道昭以来の伝統をたもち、末梢的に窺基・恵沼・智周を祖述する興福寺伝とあらそいつづけた。法相灯明記に「吾が日本朝に仏法流行すること、広庭天皇の十三年壬申より弘仁六年乙未歳に至るまで合せて二百六十八歳なり、其の中間、元興・興福の二寺の先徳、法相の義を諱ひ、已に年数を経て今に未だ息まず、今、二八条を勅して後世に流行し、其の兩途を示さん」と南北二寺伝の義の兩途を十六条に要約している。東域伝灯目録では、法相灯明記を修円の著作中にいれ、「沙門漸安、本師の義を集む」と注して、東大寺の漸安が修円の義をあつめた著作のようである。兩寺伝の論争は南都仏教の学問的性格を代表している。

南都六宗は華嚴宗をのぞいては論宗であり、論宗は立義を特色とした。因明がまなばれたのも、因明は仏教の論理学であり、論の理解に必要だったからである。南都仏教は身証よりも学解をおもんじた。

齊明紀の四年（六五八）の条では、玄奘の教学を「衆生無性の義」と表詮し、続日本紀の養老二年（七一八）の条では、「五宗の学、三蔵の教、論討異有りて、弁談同じからず、自ら能く宗義に該達せば、最も宗師と稱す」と説く官符をあげ、類聚国史の延暦二十二年（八〇三）の条では、興福寺の行賀が帰朝した時、東寺の明一から「宗義」を難問されたことをつたえている。法会・講会の講師・複講は經論の義をひらき理をたてるを任とした。三国仏法伝通縁起に「講師は經論の文を読み、初めに義途を開き理を立て旨を顧みて、綱目を究め尽す、復師と言ふは、講師初めて義理を開くの後、別時に前の如く文を講じ義を立てて講師の所説を顕揚壯嚴するを云ふ」とのべている。堅義は学僧を審査するために法会・講会のうちにおかれたものである。天長七年（八三〇）九月十四日付の官符によれば薬師寺の俗別当直世王は「伏して請ふ、件の齋筵を設け、同を護り法を隆

にし、彼の耆宿を招き、義を立て道を弘めん」と建議して最勝会をひらき朝廷は「夫れ立義は其の優劣を議して便ち諸国の講説師と為す」とさだめた。堅義の設置によって学僧登竜の関門が明確になった。立義は經論の文について内容を分析し、抽象的な概念によって論理化することである。その特色は概念分析に存する。南都仏教は法会・講会をさかんにおこし、堅義をおくをもっとも高度のものとし、学僧はこれにえらばれることを目標とした。学問寺の象徴は法会・講会の堅義であった。

興福寺の最高の法会なる維摩会の研学堅義は、仁和のはじめにおこされた。三会定一記では、仁和元年（八八五）の条に

講師榮仁 興福寺 或記云、東大寺聖宝、法相宗 今年堅義云々

翌二年（八八六）の条に

講師平仁 東大寺 法相宗 堅義 民勢（律宗） 研学初也

今年依興福寺・薬師寺解、又維摩・最勝二会、各加堅義一人」とするされている。仁和元年（八八五）九月五日付の官符では、興福・薬師二寺の解にもとづいて、維摩・最勝の二会を「仏教の肝心、法蔵の指粉」と称し、天下の名徳碩学がこれのために研鑽精進をかさねるをたえ、彼等の労にむくいるために堅義一人をくわえた。堅義は従来、九人であった。その選任については、三代実録の貞観二年（八六一）四月の条に「七大寺の僧毎年一人、維摩・最勝兩会の聴衆一人を請用して堅義に預らしむ、但し年分度者は居山七年にして堅義に預り、十三年にして聴衆に預る」と規定されている。貞観十八年（八七六）九月二十三日付の官符では、堅義は九人である。研学堅義は仁和のはじめにたてられ、講師にえらばれる前段の関門となった。研学堅義をとげれば、かならず講師になることができたから、実際には研学堅義が究極の関門であった。

立義は南都仏教の性格を端的にあらわしている。北嶺は安和元年（九六八）にはじめて六月会の広学堅義をおこした。それは平安京の都市仏教となれる意味であった。都市仏教は分別智の所産とみることができ。立義は分別智のはたらきである。

永超の東域伝灯目録には、義を書名にふくめた著作がすくなくない。い

ずれも南都学匠の著作である。

大惠度経音義三卷 元興寺□□

般若心経述義一卷 智光撰

法華経義決解節記四卷 護命

法華経音義二卷 元興寺平備撰

孟蘭盆経述義一卷 智光

最勝王経一義一卷 行信

涅槃経音義六卷 飛鳥寺信行述

大智度論音義三卷 飛鳥寺信行撰

成唯識論義精一卷 護命釈序

成唯識論義暉一卷 行賀釈要

唯識極要義記一卷 行賀

三論大義抄三卷 西大寺玄叡集

因明正理門論義抄二卷 善珠

同六因義集記一卷 建願

法苑珠林義口卷 善珠撰

四種相違義一卷 法隆寺道詮撰

中辺義鏡三卷 又云恵日義鏡 得一撰

同問答二卷 元興平備

五種仏性義一卷 修円撰

かかる立義の著作は法会・講会における立義の傾向を想察させるに足る。

講会の論議は、孝徳紀の白雉三年（六五二）四月の条に「沙門恵隱を内裏に請せて、無量寿経を講かしむ、沙門恵資を以て論義者と為し、沙門一千を以て作聴者と為す」とみえるを文献上の始点とする。南都仏教はそれを中核にもちこみ、立義を研鑽の焦点とした。

南都諸大寺は皇室または官僚貴族の本願によって建立されている。彼等は読書人であった。彼等の本願によって建立された寺院の宗教が、彼等の政治に奉仕する姿勢をとったのは、きわめて自然の成行だったと云わねばならない。南都仏教教団には独立の権威がなかった。天平勝宝八年（七五六）正月、東大寺の良弁、興福寺の慈訓、大唐の僧法進、法華寺の慶俊を

僧綱に任じ、詔して「或は学業優富、或は持戒清浄にして、聖代の鎮護に堪へ、文徒の領袖たり」とたたえている。²³ 彼等は天平宝字四年（七六〇）七月、僧位の制定を奏請した時、「三学六宗」の語をつかったが、三学のうちの定はあまり顧慮されなかった。戒律と学業がもっぱら重視されたところに、読書人なる官僚貴族のための宗教なる意味がよくうかがわれる。戒律は僧侶の生活を規制する律法であり、門徒または衆は撰大乘論・成唯識論などの論の研究を目的としてむすばれている。教団組織の核体は法である。日本後紀の延暦二十三年（八〇二）の条には、興福寺の善謝の伝をあげ、その中で彼の法友を「同法」としてしている。同法は人間をこえた法をおなじくする者の義であらう。南都教団は同法の組織であったということができる。五姓各別論は現実に奴婢の受戒を拒否し、立義の法会・講会は大僧の生涯を支配した。

用明紀・孝徳紀では、神道に対するものとして仏法があげられている。仏教は仏の法としてとらえられたのである。律令を国家支配の法とした時代としては、当然の理解かも知れない。南都の教団は法によって人に依らないのを特色とした。南都教団では、人に依る門徒はおこらなかった。

三 天台教団の建立と菩薩僧の特質

平安仏教は経宗としておこった。南都の論宗が義学であったのに対し、経宗は宗教としての仏教を明確にし、仏教を風土に密着させる方向に安置した。これを最澄の教団建設のうちに典型的にうかがうことができる。

最澄は弘仁七年（八一六）四天王寺上宮廟に詣でた時の「求伝法華宗詩」の序に、「日本の玄孫興福寺沙門最澄愚なりと雖も、願はくは我が師教を弘めんこと、渴仰の心に任へず」とのべている。師教とは聖徳太子を法華宗の祖師に仰いで称したのである。彼は大安寺の法相僧行表をを師主とし、行表から唯識の章疏をまたび、「伝灯人」とさだめられた。²⁴ 行表は興福寺で受戒し、興福寺と縁がふかかった。弘仁元年（八一〇）以前の最澄は国分寺、ついでは国昌寺に僧籍をおいた。しかるに長寛元年（一一六三）四月日の興福寺僧綱大法師等牒状には、彼を興福寺の仁秀寺主の弟子、延修を同寺東金堂の行人、義真を延修の童系牛丸としている。義真は

たしかに興福寺出身であった。頭戒論縁起におさめる「賜向唐求法訳語僧義真公驗」に「興福寺伝灯住位の僧慈藏に就きて法相を学び」とみえる。だが彼の方は確認できない。光定の伝述一心戒文には「弘仁元年、大皇勅して山階寺に入れ、並びに伝灯法師位を授け」たといひ、同十二月の高雄山寺における胎藏界結縁灌頂歴名には「最澄興福寺」と明記されている。弘仁元年（八一〇）以後の彼は僧籍が興福寺におかれ、興福寺沙門であった。しかし法相宗からはやく袂別した。

仁忠の叡山大師伝によれば、最澄は延暦四年（七八五）比叡山に入り、すすんで起信論疏・華嚴五教章を披覧した。起信論疏とは東城伝灯目錄に「起信論疏二卷」に対して「又云義記、法蔵師撰」と割注して、法蔵の大乗起信論義記にあたり、華嚴五教章とともに興福寺の華嚴教学の主要テキストであつた。これらのことはかつて詳論したので、ここではこれ以上の贅言をくりかえさないこととする。彼は華嚴教学にもとどまり得なかつた。彼は法蔵が智顗を尚んで指南とするを知り、その法文をもとめた。やがて法文の所在を知れる人^⑨にあり、円頓止観・法華玄義・法華文句疏・四教義・維摩經疏をうつしとつた。天台法華宗伝法偈には、入唐して天台山の道途にまなんだことにつき、「法華の深義、次に三乗の廻心、唯識と唯心と、心識の広狭を学び、一心三觀、法華と華嚴と、四車の同異を諮ひ具さに心境の義を受け、的く仏性の旨を学び」とあかしている。それは正しく唯識の章疏から出発して智顗の法文に到達せる籠山中の問題点を明確にせるものであつた。興福寺の教学からの離脱は智顗の法文をとることによって成就した。教団編成の原則もこれによって大きくうごいた。

南都の諸大寺は仏像安置の堂塔を中心とし、仏の恩寵を信徒にあたえる仏と信徒の媒介者として僧侶が存在した。寺院は仏の恩寵施設であつた。しかるに最澄は寺院を僧侶安置の施設とした。頭戒論の中に「寺を建つるの本意は、出家を置かんが為、亦た三宝の寿命を住持せんが為なり」と説いている。彼は寺院を一向大乘寺・一向小乗寺・大小兼行寺の三類にわかし、一向大乘寺を初修業菩薩の住する所の寺、一向小乗寺を一向小乗律師の住する所の寺、大小兼行寺を久修業菩薩の住する所の寺とした。山家学生式によれば、大乘の大僧戒は十重四十八輕戒であり、小乗の大僧戒は二

百五十等の戒である。彼は比叡山寺を一向大乘寺とするために大乘戒壇を山上に建立せんことを奏請した。大乘戒を受持する出家が菩薩僧であり、授菩薩戒儀には、殺戒・盜戒・姪戒・妄語戒・酤酒戒・説四衆過戒・自讃毀他戒・慳惜加毀戒・瞋心不受悔戒・謗三宝戒を十重禁戒としてあげている。十重禁戒の前五戒は優婆塞・優婆夷の五戒、沙弥の十戒中の前五戒にあたり、後五戒は根本煩惱に対する。十重禁戒をたもてば、四十八輕戒は自らそなわる。頭戒論によれば、大乘戒をとる論拠は、法華經安樂行品の「不親近小乘三藏学者」なる一条であつた。弘仁九年（八一八）五月、彼は山家学生式をつくり、自ら誓願して南都の二百五十戒を破毀し、禁網經の大乘戒をとつた。大乘戒壇建立の允許は彼の死後一週間にして下つた。一向大乘寺の一向は大小乗を兼学しない意味に解釈され、比叡山寺では諸宗兼学をゆるさず、もっぱら天台宗を修学させた。

大乘戒は優婆塞・優婆夷の戒を發展させたものであり、沙弥の十戒とあまりかわらない。山家学生式では「仏道には菩薩と称し、俗道には君子と号す、其の戒広大にして真俗一貫す」と説き、真俗一貫の大乘戒の意義を強調し、菩薩に出家の菩薩と在家の菩薩が存することを法華經によって明示した。聖德太子は延暦僧錄に菩薩と称しており、最澄が在俗の太子を法華宗の祖師と仰いだのも、この真俗一貫の思想にもとづいたのであろう。

最澄は一向大乘寺の先蹤を行基の四十九院にもとめた。行基は十戒のみをうけた沙弥であり、具足戒を持せる大僧ではなかつた。この点で山家の菩薩僧と通う出家者であつた。日本靈異記ではかかる行基をヒジリ（聖）とよび、文殊菩薩の化身と仰いだ。その意味は、沙弥鏡目に關して「沙弥は觀音の变化ならむ、何を以ての故とならば、いまだ具足戒をうけざるを名づけて沙弥となす、觀音もまたしかり、正覺を成ずといへども、有情を就せむが故に因位に居るなり」と説けるによつて、ことさらに大僧とならない沙弥を大悲闡提の菩薩に對比し、僧尼令にしばらくれない沙弥の利他行を高く評価したものと解せられる。頭戒論では、「東大寺深律師の論に云はく、一向大乘寺の間に亦た有り、行基僧正の四十九院の如きを謂ふ、又伝戒の師僧來儀して、已に大師の遺訓に依り、皆声聞の別解脱戒を受けて比丘の菩薩と為る、爾りしより己後、これ一向大乘の寺に非ず^{已上}」と

景深の論文をひいて行基の四十九院を一向大乘寺とし、後に鑑真の伝戒をうけてから大小兼行寺となったとみて、「当に知るべし、初時の称は一向大乘寺、後時は名づけて大小兼行寺と為すことを」と論じている。沙弥行基が得度授戒した弟子の住む四十九院は一向大乘寺であり、沙弥の十戒をうけるは大乗戒をうけるとほぼ同義だったのである。最澄は大乗戒壇の建立によって行基の四十九院のごとき利他行にむかう菩薩僧を収容し、彼等を薰陶するを畢生の念願とした。彼の菩薩僧は行基のような聖にあたった。ここに山上に寺院を設けた理由が存した。

行基年譜には「芥、少年より卅七歳に至るまで山林に棲息す」と行基の山林止住をつたえている。しかるに続日本紀の天平二十一年（七四九）二月の条では、「和尚は薬師寺の僧なり、姓は高志氏、和泉国の人なり、和尚真粹天挺、徳風風に彰はれぬ、初め出家せしとき、瑜伽唯識論を読み、即ち其の意を了しぬ、既にして都鄙を周遊して衆生を教化す、道俗化を慕ひて追従する者、動もすれば千を以て数ふ、行く所の処、和尚の来るを聞けば、巷に居人无く、争ひ来りて礼拝す、器に随いて誘導し、咸く善に趣かしむ、又親から弟子等を率いて諸の要害の処に於て橋を造り陂を築く、聞見の及ぶ所咸来て功を加ふ、不日にして成る、百姓今に至るまで其の利を蒙れり」と薬師寺の僧なることから説きおこし、その以前の山林練行をのぞいてしまった。山林練行と沙弥のままなる布教が行基の真面目であり、最澄の範とするところであった。山家学生式に「天台の年分、永く大類と為し、菩薩僧と為さん」とねがい、「大戒を受け已らば、叡山に住ましめ、十二年、山門を出でず、両業を習学せしめん」とのぞみ、籠山十二年の後には国師国用の任にあたらせんとした。それは「慈悲門に依りて有情を大いに導く」ゆえんであった。「其の国の講師、一任の内、毎年安居の法服の施料は、即便ち当国の官舎に収納し、国司・郡司相對して檢校し、將に国裏、池を修し溝を修し、荒れたるを耕し崩れたるを埋め、橋を造り、樹を殖多蒔を殖多、麻を蒔き草を蒔き、井を穿ち水を引きて、国を利し人を利するに用ふ。」かかる菩薩僧の利他行はまったく行基の先蹤を追うものと云わねばなるまい。

南都仏教が法を中心としたのに対し、叡山仏教は僧侶を中心とし、彼が

学解を主とせるのに対し、此れは身証をおもんじた。身証は止観業の精進にもとづいた。三学の中の定の尊重である。ここに南都仏教に対する反発が看取される。止観業は般若の智慧を獲得して不可思議解脱の境地に入るを究極の目標とする。法華經寿命品の自我偈には「我智力如是、慧光照無量、寿命無數劫、久修業所得」と般若の智力を説明している。叡山の菩薩僧は般若の智慧の獲得を目ざして止観業に精進した。般若の智慧は聖のヒ（靈）を知る智慧と類を一にする。ヒジリと菩薩僧の關係はここに見出される。頭戒論に「菩薩は爾らず、仏慧に趣くを以て凡即佛法、二無く別無しと知る」と説く仏慧は、般若の智慧であらう。不二を強調する維摩經には菩薩の不可思議解脱を説く不思議品が存する。それは華嚴經の入法界品につらなる。入法界品の一名は不可思議解脱品である。最澄の頭戒論では智顗の維摩經疏によつて「大乘の不思議の定」を論じ、守護国界章では、智顗が摩訶止観において絶対止観をまた不可思議止観として説けるを祖述し、法華一乗の法を「大直道不可思議無上の大乘」と称した。大直道はまた飛行無礙道ともいわれ、小乗の修行を歩行迂回道、権大乘の修行を歩行歴劫道とするのに対し、実大乘の修行を飛行無礙道としている。法華秀句では即身成仏化道勝の一節をたて、竜女の成仏によつてこれを立証し、「上品の利根は一生に成仏し、中品の利根は二生に成仏し、下品の利根は三生に成仏す」と断じている。一生の間の成仏を肯定した。

ここでわが古来のヒジリについて一瞥してみる必要がある。神代史では、ササノヲの命の苗裔にヒジリの神が存する。ササノヲの命は山の神であるから、ヒジリの神は山林練行のヒジリの投影とおもわれる。ササノヲの命の御子なるオホナムチの神は命のもとで苦行精進した。それはヒジリの練行にほかならなかつたのであらう。ヒジリは靈知りの義で、物知人の物知りに相對する。神名式には和泉国和泉郡に聖神社が見出される。靈まは魂をつかさどる者がまつられる存在となつたことをしめしている。柿本人麻呂の長歌には神武天皇を「橿原の日知」とたたえ、推古紀には聖徳太子を聖と称する。君主となる者はもと山林で練行してヒジリと仰がれる存在となつた者だったのかも知れない。仏教伝来の後は練行の僧がヒジリの任についた。行基はその典型である。文徳実録の嘉祥三年（八五〇）五月

の条にみる灼然聖人・上仙聖人などは、おなじく山林練行の聖の好例であり、⁽³³⁾上仙は日本靈異記に、世人、菩薩と美称したとつたえられる。同書には、熊野山中で淨行精進せる永興をも、時人、菩薩とたたえよんだといひ、永興はよく病者を看たとしるしている。オホナムチの神が療病の方をさだめたと神話されるのに対応する、聖の驗的な一面である。行基は利生の徳行によって菩薩と仰がれた。天平二十一年(七四九)三月廿三日付の沙門真成による行基大僧正墓誌に「世、菩薩と称す」とみえ、続日本紀の天平二十一年(七四九)二月の条に「時人号して菩薩といふ」とある。行基も山林練行の聖であり、仏教に翻訳して菩薩とたつとばれたと解すべきであらう。行基のあとをおえる最澄の菩薩僧が、山林の淨行を必要としたのは、菩薩の前なるヒジリの練行のながれをくんだ証拠である。朝廷の一般的理解では、最澄は山林練行のヒジリであった。嵯峨天皇の「哭澄上人」藤原常嗣の「登叡山謁澄上人」巨勢識人の「和澄上人韻」などの詩題はそのことをしめしている。最澄は靈知りの力を般若の智慧の獲得としたわけである。

南都の僧侶は仏法をまなぶを念とし、北嶺の僧侶は仏道を修するを専らとした。延暦十六年(七九七)朝廷は僧延尊・聖基・善行・文延の四人に大和国稻四百束をほどこし、山中にあって「苦行修道士」るを表彰し、⁽³⁴⁾最澄を内供奉に列し、近江国の正税を山中の費用にあてた。⁽³⁵⁾頭戒論縁起には最澄が「平安の東嶽比叡の峯に住して、精進練行すること十有五年、念誦の秘法を授りて、天台の高跡を慕ふ」をみとめられたことが出ている。入唐以前のことであった。「苦行修道」「精進練行」は山林仏教が身証の仏教なることを意味する。守護国界章には「是の如きの四禪・四無色・小乗三乗・相無相・迂回歴劫の一切の行は、一仏乗に於て分別して説く、一乗の家には都て用ひず」と一乗家が分別智の立場を超越せることを主張している。最澄はこれを山林の精進練行によって達成し得るとかんがえた。頭戒論に「第一義の六度は山林中に坐臥し、一切の念を起す時、悉く円満せしむ」と山林練行の利益をあかし、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住山の本旨とした。空海も高野山を三密觀行の地とさだめ、御遺告廿五条に「受戒の後、山家に於て三箇年練行せしめて、其の後、各各師に隨つて密教を受學すべし」と命じている。即身成仏義では「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説き、入山興では「焼かるることなれ三界火宅の裏、斗數して早く入れ法界の里」と山林を本来寂靜の法身の里とし、⁽³⁶⁾弘仁七年(八一六)六月、「於紀伊国伊都郡高野峯被請乞入定処表」を上り、高野山に金剛峯寺をたてた。

空海は法身の里なる山林の觀行によって大日如来の真言を駆使し得る身となるとかんがえた。彼は三密中ことに語密をおもんじた。彼の般若心經秘鍵に「頌に曰く、真言は不思議なり、觀誦すれば無明を除く、一字に千理を含み、即身に如法を証す」と真言觀誦による即身得証を説いている。真言は神祇信仰における神語に相当し、神語の語はヒトコトヌシの神、コトシロヌシの神の神に於たる。ヒトコトヌシの神、コトシロヌシの神はオホナムチの神の御子神であり、神代史では葛城山の神をヒトコトヌシの神としている。雄略記では、葛城山のヒトコトヌシの神は「惡事も一言、善事も一言、言離の神」と天皇に宣告した。それは「現身の神」なる司靈者、すなわちヒジリを通じて神語を発する意味をしめし、一言は象徴的な叫びなるために言離となるのである。神代紀にはヨモツコトサカノヲなる神名が出てくるが、言離の神は一言一言の根元を大地にひそめているのであらう。祝詞の原型は呪詞であった。⁽³⁸⁾呪詞は「うけひ」のことばであり、託宣はうけひの呪術が宗教化する形式であった。空海の宗教はこの呪詞にかわる真言によって現世利益の修法をおこなった。

即身成仏は立義のごとき概念分析ではなく、練行によって身証されるとする立場である。中村元博士は日本仏教の多くの諸派が即身成仏を説くを日本的思维の一現象としてとりあげた。⁽³⁹⁾最澄はその先端をきった。空海も即身成仏義で「此の如き経等は皆この速疾力不思議神通の三摩地の法を説く、もし人あつて法則を闕かずして昼夜に精進すれば、現身に五神通を獲得す、漸次に修練すれば、此の身を捨てずして進んで仏位に入る」と現身のままで仏位に入るを説いた。最澄の即身成仏論を徹底させたのは安然而

ある。即身成仏義私記に「初めに善知識に従ひ、或は経巻に従つて煩惱即菩提なりと聞くに、煩惱を転ぜずして名字の仏智を成じ、生死即涅槃なりと聞くに、生死の果転じて名字の仏身を成ず、故に菩提と名づけ、また作仏と言ふ、もし身作らずんば心も亦た作らず、心すでに仏と作らば、身も亦た随つて作るべし」と現生における即身成仏を主張している。これが中古天台の本覚法門に入ると、一念成仏義を生むにいたつた。皇覚の三十四箇事書に「一念成仏事」の一条が存し、「当下一流に習有り、名字即位に於て知識に遇ひ、頓極の教法を聞くに、当座に自身即仏なりと知り、更に余の求無く、即ち平等大会に住す、即解即行即証、一念の頃に証を取る」と掌を反すが如し」とのべている。法然の往生大要鈔では、大乘を仏乗と菩薩乗にわかし、菩薩乗は「三論・法相の二宗にならふ」「歴劫修行成仏の教」とし、仏乗を「即身成仏の教」とさだめ、「天台宗には煩惱即菩提生死即涅槃と観じて、観心にてほとけになるとならふ」「真言宗には父母所生身速証大覚位と申して、この身ながら大日如来のくらゐにのぼるとならふ」とした。

かかる即身成仏の教説の基盤には、古い日本における神主、すなわち明神・現人神の思想をひそめている。神武紀に、天皇が丹生川の上で賢木をたて、ミチノオミの命に「今、高皇産靈尊を以て朕れ親から願斎をなさむ、汝を以て斎主として、授くるに敬媛の号を以てせむ」といって願斎をなし、神功紀に、「皇后、吉日を選びて斎宮に入り、親から神主となりたまふ」と皇后が斎宮に入って神主となつたとし、雄略記に天皇が葛城山に遊獵してヒトコトヌシの神に現身あるを知り、たがい礼をかわしたことをつたえた。いずれも神主を神の人格の具現者とするのである。孝徳紀に天皇が「明神御宇日本根子天皇」と自称するのも、神主なる天皇の地位を表現している。かかる神主観を仏教にうつせば、即身成仏の思想となつてくるのは、きわめて自然であらう。神主の根元はヒジリであるから、ヒジリが即身成仏の当体となるわけである。

最澄の教団は菩薩僧を成員とした。得度受戒を必要とせるは、出家の大僧なる律令上の身分をもたせるためであつた。この点では南都の教団と異なるところはない。しかし戒律は梵網經による大乘戒であつた。大乘戒は

優婆塞・優婆夷の五戒、沙弥の十戒と通じ、根を在家におくのである。これは見のがし得ない特色とせねばならない。すなわち真俗一貫の大乘戒である。顕戒論に、仁王經ならびに良賁の仁王經疏をひいて「法華の一宗、天台の兩人、仏国の法に依りて、僧籍を立てず統撰に預らず、叡山に安置して修学することを得しめたまへ」と請い、治部省玄蕃寮に属する僧綱の支配から比叡山の教団を離脱させ、「其の出身の法、一に大学の本籍を除かず、階を加へて学を勉むるに同じくせん、袈裟を妻子に制し、農業を俗家に断じ、一十二年山林に修せしめ、其の業を得るに随ひて、進退を定めんとす、もし制に違ふこと有らば、袈裟・衣を脱して在家の士と為さん」と天台の年分度者二人に大学の学生に準ずるあつかいをのぞみ、僧籍をたてないで本籍にとどめおかんことをねがっている。この原則は、山家学生式にすでに「凡そ法華宗天台の年分、弘仁九年より永く後際を期し、以て大乘の類と為す、其の籍名を除かず、仏子の号を賜加す」とみえる。本籍の俗名に仏子の号をくわえるのである。しかし仏子には重大な一事が要求されている。それは回心であり、発菩提心である。心の革命である。山家学生式に「国宝とは何物ぞ、宝とは道心なり、道心有るの人を名づけて国宝と為す、……乃ち道心有るの仏子、西には菩薩と称し、東には君子と号す」と道心を問題としている。菩薩は道心、すなわち菩提心をもつ仏子である。顕戒論では「智周師の梵網經の疏に云はく、若し大乘の出家の義は淨名の諸長者子に告げて、汝、但だ阿耨菩提心を発せよ、是れ則ち出家なり、是れ則ち具足なり、と云ふが如く、……」と維摩經によつて発菩提心をもつて出家とする義をとり、それを大乘の出家としている。これは聖徳太子の維摩經義疏に「淨名心の出家を勧む」と釈せるところであり、その回心の原理は親鸞におよぶのである。最澄の菩薩はその意味において親鸞が便同弥勒の教説によつて愚禿鈔に「必定の菩薩となづくるなり」とさだめた獲信者と相通ずるとみねばならない。古来のヒジリと最澄の菩薩僧の異なる点は菩提心の有無である。菩提心は後に通世聖を特徴づける心境の問題として注意されてくる。

天台座主記によれば、天長二年（八二四）六月、最澄のあとをついだ延暦寺別当の義真は、天台座主に任命をあらためられた。この朝廷の新処置

は僧綱をして摂領させない座主制のおこりであった。天台霞標によれば、弘仁十四年（八二三）二月、にわかに得度受戒施行の官符が発せられ、義真が戒和上となって十四命の得度者に大乘戒をさすけた。これから勘籍の官符は民部省に下ることとなった。

大乘戒の採用は戒器の制限を撤廃した。ここにその思想的意義が存する。顕戒論によれば、最澄が大乘戒壇の建立を奏請した時、僧綱は上表して反対し、「梵網經に説ける十重四十八輕戒はこれ出家乃至畜生に通じて受くる所なり、もしこの戒を受くるを以て大僧となさば、其の奴婢等、亦た僧となすべし」と非難した。この僧綱六人のうちには、法相宗が四人であり、四人のうちの二人は興福寺出の長慧と修円であった。彼は僧綱の非難に対して梵網經の經文をしめし、「明らかに知りぬ、奴婢已上の能く戒を受くる者、もし菩薩戒に依りて出家修道せば、皆名づけて僧と為すことを」とむくいた。戒器制限の撤廃は東大寺戒壇との大きな相違点であった。

梵網經の研究は鑑真の來朝によってたかまった。孝謙天皇は諸大寺に命じて梵網講をおこさせ、法進・処行らは註梵網經をあらわした。天平宝字二年（七五八）七月、光明皇后の病患をうれえた天皇は「思ふ所有るに縁りて官の奴婢並びに紫微中台の奴婢を免して皆悉く良に従はしむ」ることを命じた。また淡海三船の唐大和上東征伝に鑑真の死をいたむ詩をのせた石上宅嗣は、入道の際、「婢奴を放って賤を出で」しめた。ともに梵網經によって奴婢解放を善根とする思想をいだいたのであろう。最澄も梵網經の思想をくんで、奴婢の受戒を可としたのである。

最澄の教団組織の根底には一乘思想がよこたわっている。彼と興福寺出身の徳一との宗論は有名である。弘仁八年（八一七）二月、徳一は仏性抄をあらわして法華經を権と断じた。彼は照權実鏡をかいてこれに反論した。翌九年（八一八）の守護国界章は徳一の中辺義鏡に、同十二年（八二二）の法華秀句は南都の論宗に対して経宗なる天台宗の優位を強調した。源信の一乗要決には「一師の云はく、真諦三藏は竜樹の旨を稟けて真如理性を仏性となし行仏性を遮す、故に悉有仏性の宗を立つ、玄奘三藏は弥勒の旨を承けて行仏性を立てて正仏性と為す、理仏性を遮するが故に、一分無性

の宗を立つ、靈潤師は明らかに真諦師に付きて悉有仏性を立つ、神泰師は玄奘に依りて一分無性の宗を立つ、後に義榮は神泰の義を破して靈油の義を叙せり、東土の沙門得一は義榮の義を破して神泰の義を述ぶと云々」と徳一の所論によって二者の由来するところを明瞭にしている。最澄は靈潤の義をとった。徳一との論争は一乘真実につくされる。人間平等の理念が彼をして梵網經の大乘戒をとらせ、奴婢の受戒を可としたのである。

最澄が人に依る教団の編成をむねとしたことは、見來ったところによってうたがひなからう。これによって最澄を先達として止観業にはげむ謂ゆる模範予言の典型的な仏教教団が成立したわけである。かかる模範予言の仏教は、やがて教団内に人に依る法系をつくらせる基となった。子院の発達もここに由来した。人に依る法系のもっとも顕著なのは、円仁門徒と円珍門徒の成立であった。

円仁は最澄の直弟であり、円珍は義真の門下であった。あいついで入唐して個別に密教をまなび、帰朝してそれぞれ修得の法をつたえた。これによって山上に二流が生れた。円仁門徒・円珍門徒は各の法系をつぐ門流の僧徒を総括した名称である。二門徒ははじめは比叡山に共存したが、天元四年（九八一）二月、円珍門徒の余慶が法性寺座主となった時、争端をひらいた。扶桑略記に「時に慈覚大師門徒云はく、法性寺座主は、建立の太政大臣貞信公、慈覚大師の門人を以て之に補任す、仍て長者四代の間、座主九人を奏任し、他門交へず、而るに第五長者、当時の太政大臣、誤りて旧蹟を違へ、智証大師門徒余慶を以て第十座主に奏任すと、仍て慈覚大師門徒の僧綱・阿闍梨等廿二人、諸院諸寺の從僧百六十余人引率し、関白太政大臣の里第に参向す、僧徒礼を失し、濫吹の事あり、玆に困りて供奉の僧綱等綱所を召し仰せ、公請を停めらる、其の後幾ばくの日を経ずして、権大僧都余慶、法性寺座主を辞す」とつたえている。永祿元年（九八九）九月、円仁門徒の尋禪にかわって余慶が天台座主に任ぜられた。円仁門徒は講堂の戸をとして勅使の入るをこばみ、謂ゆる永祿の宣命を下す事態をひきおこした。余慶は三箇月にして職を辞した。正暦四年（九九三）八月ついに円珍門徒は叡山を下って園城寺に止任した。その経緯について扶桑略記に「観音院十禪師成算の童子、無実の小事に由り、禪院住僧平代大愁

を致す、仍て慈覺大師門徒僧等、千手院・房舎を斫焼し、並びに門人一千余人の僧侶を山門より追出し已畢んぬ、……其の後、智証大師門人等各別処を占めて叡山に住まず」としている。それから山門・寺門の別立となった。

南都の撰大乘論門徒は撰大乘論の研究を中心としてあつた団体であり、南都教団の基本的性格をよく象徴していた。これに対して円仁門徒・円珍門徒は円仁・円珍の法系をつぐ僧徒の総称であり、叡山教団の組織が僧侶を中心とする意味を代表している。源信から発するといわれる慧心流、覺運から発するといわれる檀那流の成立も、人に依る法系の好例である。

四 浄土立宗と遁世聖の糾合

南都北嶺とも官製教団たるにかわりはなかった。南都の大僧は興福寺の維摩会、薬師寺の最勝会、宮中の御齋会の講師を歴任して已講となり、已講は闕にしたがつて順次に僧綱に任ぜられた。その制度は九世紀の間に確立した。十一世紀には天台三會がさだめられ、円宗寺法華会・同最勝会・法勝寺大乘会の講師を延暦寺・園城寺の大僧が一年交代につとめ、おえて已講を称し、南京三會の已講とともに順次に僧綱にすんだ。天台宗の教団も藤原時代の間に統書人たる官僚貴族の仏教に変質した。

延暦寺では、座主良源が安和元年（九六八）にはじめて六月会の広学堅義をおこし、園城寺では、寛仁元年（一〇一七）に十月会の磧学堅義をたて、天台宗を立義の仏教に転換させた。慈慧大僧正御遺告には「病僧の本業は是れ此の道なり、乃至成仏して此の道に勤むべし、遺弟之を知り、もし報恩の志あらば、必らず講説論義を修すべし、他の善を行ふべからず」と遺弟の報恩を講説論義の道にさだめたことをつたえている。良源が北嶺仏教の変質者であった。貞元三年（九七八）に広学堅義にえらばれた源信は、因明を研究して因明論疏四相違略註釈をあらわした。続本朝往生伝の覺運伝には「爰に慈覺僧正以下相議して曰く、もし人大業を遂げざれば道の恥なりと、推して堅義せしむ、四種三昧の義を立つ、……左府の堅義に於ては覺運精義なり、唯識・因明の奥旨、本朝の人皆驚ろく」と覺運の堅

義ぶりならびに唯識・因明の奥旨をきわめたことを明らかにしている。興福寺の学匠の任が延暦寺にうつった感じである。平安京の諸寺には法華八講ははらんした。梁塵秘抄の今様には、

天台宗のかしこさは 般若や華嚴摩訶止観 玄義や釈籤俱舎頌疏

法華経八卷がその論義

とうたわれている。北嶺の仏教は智解の仏教となった。慈円の愚管抄に「今、惣ジテ僧モ俗モ今ノ世ヲ見ルニ、智解ノムゲニウセテ学問ト云フコトヲセヌ也、学問ハ僧ノ頭密ヲマナブモ、俗ノ紀伝・明経ヲナラフモ、是ヲ学スルニシタガイテ、智解ニテソノ心ヲウレバコソヲモシロクナリテセラルル事ナレ、スベテ末代ニハ犬ノ星ヲマボルナンド云フヤウナル事ニテエ心ヘヌ也」と鎌倉時代における学問不振をなげけるは、北嶺の仏教が智解の仏教となったのを正道とした上のことである。しかしそれは良源以来の歴史的事態にはかならなかった。

永観の往生拾因には「真言・止観の行は道幽にして迷ひ易く、三論・法相の教は理深くして悟り難し、勇猛精神にあらずんば何ぞ之を修せん、聡利明智にあらずんば誰か之を学ばん、朝家簡定して其の賞を賜ひ、学徒競望してその欲を増す」と僧官僧位を競望する南都教団の実態をあきらかにしている。往生拾因は巻末に「南都東大寺沙門永観草」とみえ、永観が東大寺別当在職の康和二・三年（一一〇〇・一一〇一）頃の著作であろう。天承元年（一一三一）二月十日付の延暦寺起請六箇条には、摩訶止観等六十巻をまなばないで広学堅義を請うをいましめ、「抑も近世の学者等、或は偏へに夢中の名利を求めて交を浴陽に結び、或は身上の飢寒に堪へずして跡を辺土に晦ます」と学生の名利追求をなげいている。これが南部仏教に同調せる叡山教団の変貌ぶりであった。聖光の念仏三心要集によれば、法然は「我が門徒、其れ義を好むべからず、其れ論を好むべからず、例へば彼の慈覺・智証の論義をうとみ給ひしがごとし」と説いて円仁・円珍の論義をうとめるをたたえ、それを門流の範とさせているが、そのことは円仁・円珍以前と良源以後の北嶺教団に大きな変化が存する事実を裏書するものでなければならぬ。

法然の七箇条起請文には「論議はこれ智者の有なり、更に愚人の分に非

ず」と自己の門流の立場を智者に対する愚者の側においている。立義の仏教に対する反対の立場であつた。年次脱二月廿五日付の淨信あて親鸞消息に「しかれば如来の誓願には義なきを義とすとは、大師聖人の仰に候ひき」と披露せるは、かかる法然の言として首肯できる。親鸞はもっぱら無義の義を他力の宗旨として強調した。歎異抄の第十條には「念仏には無義をもて義とす、不可称不可説不可思議のゆへに、とおほせざるらひき」とみえ、唯円は無義の義を歎異の論拠としている。法然の「我が門徒」は第一の立場を愚者の側におき、智解の仏教とするべくわかれた。彼は立宗にあたって勸許をもとめなかつたことを元久二年（一二〇五）の興福寺奏状によつて彈劾された。彼の教団は官製教団ではなかつた。智者の仏教が貴族に適合するのに対し、愚者の仏教は庶民に適合するを自然とした。

大学・国学にまなべる官僚が読書人であり知識階級であつたのに対し、一般の庶民は愚民とかがえられた。続日本紀の養老元年（七一七）二月の條に「詔して曰く、職を置き能に任ずるは、愚民を教へ導く所以なり、」日本後紀の延暦廿四年（八〇五）正月の條に「愚人争ふに氏寺を以てし、權貴に仮託して詐りて檀越と称す」、日本往生極樂記の弘也伝に「小人、愚女」、慶滋保胤の池亭記に「一家の愚民」など、庶民を愚民・愚人・小人とよんでいる。愚民の認識は読書人でないことを理由とした。公家は彼等を「文字をだに知らぬ」（土佐日記）「物の数にもあらぬ里人」（榮花物語）といやしんだ。かかる里人が法然の宗教の受容者であつた。元久の興福寺奏状に「剩へ破戒を宗と為て道俗の心に叶ふ、仏説の滅縁此より大なるはなし、洛辺・近国なほ以て尋常なり、北陸・東海等の諸国に至りては、専修の僧尼盛んに此の旨を以てすと云々、勅宣にあらざるよりは、争か禁遏を得んや、奏聞の趣、もっぱら此等にあるか」と法然の宗教が中央よりも地方にむかえられ、旧仏教がこれに対処するに朝威をもつてしたことをつまびらかにしている。親鸞は常陸国にあつて二十余年の間布教した。

法然の教団の特色は古来、説かれ來つたごとく聖を主体とすることである。聖には二類存する。一は官僧が遁世して淨行に精進したものであり、一は沙弥のまま官製教団否定の求道生活をつづけたものである。前者には

増賀・真興・良忍・貞慶らがふくまれ、法然もこの系譜につらなっている。後者には行基・空也・性空らをあげることができる。法然の門流は二類の聖をあわせいていた。念仏問答集によれば、彼は「現世をすぐべき様は念仏の申されん様にすぐべし」と念仏為本の生活をうたい、「ひじりて申されずば、めをまうけて申すべし、妻をまうけて申されずば、ひじりにて申すべし」とおしえたといわれる。彼の理解する聖は出家の淨行者であり妻帯なき持戒者であつた。

徳業と年牒によつて昇進する律令制教団は、反発の修学者をして本寺・本山から遁世させた。彼等は多く立義の仏教を否定して劣機を標榜した。此岸否定の淨土教はこの新らしい僧侶の間からおこつた。法然の念仏大意には「それは天台・法相の本寺・本山に修學をいとなみて名をもあげ、おほやけにもつかへて官位をものぞまんとおもはんをいては、左右にをよぶべからず」と天台・法相の本寺・本山にとどまる者と立場を異にするを明言し、親鸞の愚禿悲歎述懷和讃の終には「この世の本寺・本山のいみじき僧とまふすも法師とまふすもうきことなり」と付記し、歎異抄の親鸞法語には「しかるに念仏よりほかに、往生のみちをも存知し、また法文等をもしりたるらんと、こころにくくおぼしめておはしましてはんべらんは、おほきなるあやまりなり、もししからば、南都北嶺にもゆゆしき学生たちおほく座せられてさふとふなれば、かのひとにもあひたてまつりて、往生の要よくよくきかるべきなり」とのべている。鎌倉新仏教者は多く叡山からの遁世者であり、一遍は沙弥のままの求道者なる聖であつた。淨土教家が劣機を標榜せるは、聖の求道が單なる學問の仏教、立義の仏教の否定に根をもつたからである。

今昔物語集に、源信が円融天皇の皇后藤原遵子の法華八講に召され、その布施を母におくつて、母から「軀ノ思ヒシ事ハ、女子ハ数有レドモ、男子ハ其レ一人也、其レ元服ヲモ不レ令レ為ズシテ此叡ノ山ニ上セケレバ、學問シテ身ノ才吉ク有リテ、多武卒ノ聖人ノ様ニ貴クテ、軀ノ後世ヲモ救ヒ給ヘト思ヒシ也」とさとされ、「然レバ仰セニ隨ヒテ、山籠リテ始メテ聖人ニ成リス、今ハ値ハムト被レ仰レム時ニゾ可レ参キ」という山ごもりの聖となり、母の臨終に下山して念仏をすすめ、その善知識となつたとつた

れえらる。源信の母の理想は多武峯の増賀聖人であった。今昔物語集には、遵子皇后が「多武ノ峯ニ籠リ居ル増賀聖人」をまねいて出家したこと、および源信の乞食に僧供をあたえたことが出ている。大日本法華驗記には、増賀は「名聞利養に背く」生活をおくり、冷泉天皇の護持僧たることをことわり、遵子皇后の受戒の際にはことさらに狂態を演じておどろかしたとある。世俗の名利をいさぎよしとしなかった意味であろう。弟子の仁賀も多武峯で寺役にしたがわず、「全く名聞を棄て」一生、念仏をもっぱらにしておわった。⁴³おなじ頃の千観は空也の教によって箕面山に通世し、浄土の行業につとめ、阿弥陀和讃をつくって自他となえさせたといわれる。⁴³空也は尾張国分寺で剃髪した後も、沙弥として各地で練行した。尋常の時⁴⁴には南無阿弥陀仏となえて間髪をいれず、天下の人は阿弥陀聖とよんだ。⁴⁴源信は彼等の先蹤にしたがった。権記の長保五年（一〇〇一）の条には、源信と覚運が「年来、宿願有り、都て出仕せず」とするされ、御堂関白記の寛弘元年（一〇〇四）の条には「真興・覚運・公請を断つこと三十余年なり、此の度出で来る」と真興・覚運の三十余年ぶりの出仕をよるこんでいる。源信の籠居は天延二年（九七四）五月の宮中講經会論議勤仕以後のことであつたろう。⁴⁵聖には世俗外的宗教的貴族主義の一面が存する。

聖の通世には名利をすて、愚者の生活に入り、道心に住する意味があげられる。愚者の生活に入り、道心に住する意味は、名利をすてる決断の中にふくまれていたものである。何故なら名利をすてるは、立義の仏教、智解の仏教と絶縁することであり、此岸の名利をはなれて彼岸の菩提をもとめることではなければならない。

往生要集の序に「但し頭密の教法は其の文一に非ず、事理の業因は其の行惟れ多し、利智精進の人は未だ難と為さざらんも、予が如き頑魯の者、豈に敢てせんや」と自らを劣機とみとめて頭密の教法を利智精進の人にゆずり「是の故に念仏の一門に依つて聊か経論の要文を集む、之を披いて之を修すれば、覺り易く行ひ易からん」と易行の念仏の一門をとっている。

源信の「予が如き頑魯の者」は、末法灯明記の著者の「愚僧」、法然の「愚癡の法然房」、親鸞の「愚禿釈の親鸞」にひきつがれた。雲照の末法開蒙記に「上古の大徳、自ら己身を呼びて愚僧と自称すること、未だ其の例あ

るを見ず、……古徳は多く小比丘、又は貧道等と自称せらるるなり、但し中古王政衰頹し、文物紊亂し、言文随ひて綱紀を失し、僧侶自ら呼びて愚僧と称するに至りたるは、一般の風習となれるものの如し」と論ぜるは、必ずしも不当ではない。法然の七箇条起請文には「立破道に至りては学生⁴⁶の経る所なり、愚人の境にあらず」と学生に対する愚人をあげ、愚人を「一向念仏の人」とし、天台座主真性におくった起請文には、法然の門流を「老後通世の輩、愚昧出家の類」といい、愚管抄には、法然の専修念仏が「不可思議ノ愚癡无智ノ尼・入道ニヨロコバレテ、コノ事ノタダ繁昌ニ世ニハンジャウシ」たことにおどろいている。法然自ら選択本願の念仏が一部の読書人のためのものではなく、一般大衆のためにひらかれていることを強調した。選択集に「もし智慧高才を以て本願としたまはば、愚鈍下智の者は定んで往生の望を絶たん、然るに智慧ある者は少なく愚癡の者は甚だ多し」と説き、そこに仏の「平等の慈悲」が念仏を本願の行とした意義を見出している。

通世の聖は名利をすてて出離の道をもとめた。これが通世の積極的意味であった。往生要集に「如来にして尚ほ爾り、何に況んや凡夫をや、大衆の窓を出づるに、遂に一尼の為に礙げられ、行人の家を出づるに、遂に名利の為に縛らるゝと、則ち知る、出離最後の怨、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、薬王の本事は塵寰を避けて雪山に居たり、今の世の行人、亦た応に是のごとなるべし、自ら根性を料つて進止せよ」と出離最後の怨を名利におき、往生拾因に「夫れ出離の正道その行一に非ざれども、西方の要路は末代に縁あり、然るを名利に貪著して発心すること惟れ難く、四方に馳騁して坐禪するに人なし」と出離の道の一を浄土の教にみとめ、「今、念仏宗に至つては……公家賞せざれば名位の欲を離れたり、檀那祈らざれば亦た虚受の罪なし」と念仏宗に名利の欲がともなわれないことを指摘している。貞応三年（一二二四）の山門奏状には「又彼の輩云ふ、真言・止観の修行、法相・三論の学業は、只だ名利の道たり、永く出離の要にあらずと云々」とみえ、法然門流の積極的な南都北嶺批判の焦点が名利に存したことが知られる。続後撰集には貞慶の作として、

世を通れたる後公請のためにしるしおきたる文を見て

これとそまことのまちと思ひしになほ世をわたる橋にぞありける
と出ている。興福寺から通世した貞慶は、以前の学問を世わたりの方便と

反省した。一期物語では、法然の通世の理由を「是れ偏へに名利の道を絶ち、一向に仏法を学ばんが為なり」と説明している。貞慶の謂ゆる「まことまち」の探求に入ったのである。親鸞は畢生の著作に願浄土真実教行証文類と名づけた。それは教行信証後序に愚禿釈の鸞「建仁辛酉の暦、難行を棄てて本願に帰す」、覚如の親鸞伝絵に「建仁第三〇一の暦春のころ聖人二、隠遁のころさしにひかれて、源空聖人の吉水の禪坊に尋ね参りたまひき、是れ則ち世くだり人たたなくして、難行の小路まよひやすきによりて、易行の大道におもむかんとなり」とつたえる吉水入室の回心によつてもたらされた真実の教行の顕彰であった。

一般の世人も通世聖に純粹な道心をみとめた。通世の心おこるを道心おこるといい、その生活を道心に住すると称した。今昔物語集に、延暦寺西塔の僧明秀が、四十歳になった時「道心発リ」、「西塔ノ北谷ノ下ニ黒谷トイフ別所有リ」、「そこに籠居して精進したとつたえ、醍醐の觀幸が東寺の入寺僧となったけれど、「堅ク道心発リニケレバ、本寺ヲ去リテ忽ニ土佐國ニ行キテ、偏ニ名聞利養ヲ棄テテ、聖人ニ成リテ年来行ヒケル」が、最後にめでたく念仏往生したという。同様の説話は本書に少くない。発心を通世の際にあてたのは、通世を真の出家とみとめたことである。ここに聖尊崇の社会的基盤が存した。聖は出家の戒師になり臨終の善知識にむかえられた。聖として物怪をはらう験力をもつと信ぜられ、病の際の験者の任にあたって授戒をおこなった例もみとめられる。

兵範記の保安五年（一一五六）六月の条に「鳥羽殿に参る、御腦同じ事と云々、三滝聖人西念、一昨日より参入し、今日に迄るまで御授戒三ヶ日と云々、件の聖人は近代無双の行者、心性大根の権者なりと云々、此の間大悲山に隠居し、敢て出洛せず、再三召を遣はし出を請はると云々」と大悲山隠居の三滝聖人西念を近代無双の行者にたて、鳥羽法皇への授戒について、美福門院出家の戒師となったことが出ている。玉葉の治承三年（一一七九）十月の条には、藤原基房が大原聖人縁忍を戒師として出家し、明

月記の建仁二年（一一二〇）正月の条には、同兼実が法然を戒師として出家したとある。これらは病氣・出家の時の戒師として聖がむかえられた例である。また中右記の保安元年（一一二〇）六月の条には、良雅を臨終の善知識にえらんだことにつき、「件の人は此の年来、道心を発して本寺に籠居す、……朝夕公請に越る僧侶は、此の事に於ては其の憚を思ふために相語るべからず」と朝夕公請にはしる僧侶より籠居して道心に住する聖なる点をとっている。玉葉の治承五年（一一八一）閏二月の条には「邦綱入道己に入没し畢んぬてへり、……黒谷聖人を以て善知識と為すと云々、件の聖人は出家の戒師なり」と藤原邦綱の臨終の善知識が黒谷聖人だったことをかきとめているが、この黒谷聖人は法然らしい。師の寂空は円光上人行状翼賛に治承三年（一一七九）の入寂とつたえるからである。これらは臨終の善知識としての聖のすがたをしめしている。

聖が発菩提心の人として尊敬された事実は、空也の頃から顕著になったようにおもわれる。大江匡房が道長のために代作せる「左相府為寂心上人修四十九日諷誦文」では、「故寂心上人は弟子に於ては授戒の師なり」といい、小右記の承徳二年（一一〇九）八月の条には「多年横川に籠居せる発菩提心の人」なる明賢聖人を講師として阿弥陀堂の供養をおこない「家中不例の人に、明賢聖人を請じて戒行を受けし」めたことをしている。法然も験者の一面をもっていた。玉葉の正治二年（一一二〇）九月卅日・同十月一日二日の条には、兼実夫妻の病氣に際して授戒し、「其の験あり、尤も貴ぶべし貴ぶべし」と感謝されている。聖が尊敬された理由は発菩提心の清僧なることであつた。法然も四国配流の間をのぞいては天台の度縁をはなさなかつた。法然上人行状絵図に「弟子のとがを師匠にをよぼされ、度縁をめし、俗名をくだされて、遠流の科にさだめらる」とつたえ教行信証の後序に「これによりて真宗興隆の太祖源空法師、ならびに門徒数輩……あるひは僧儀を改め姓名をたまうて遠流に処す、予はその一なり」とのべている。嘉祿の法難では、「本山僧、律師」と明月記に注せる隆寛は山遠里、幸西は枝重、空阿は原秋沢と俗名をくだされた。法然が持戒者であり、門流に円頓戒をさずけたのは、教団の成員を聖としたからである。七箇条起請文に「予が門人と号する念仏上人等」とよび、一八九人

の聖がそれに連署した。その中の聖光・信空・源智・隆寛・幸西・親鸞らはみな叡山の遁世者であり、法水分流記によれば、南都の良遍、高野山の明遍のごときも、法然に教をもとめた聖であった。また熊谷直実・宇都宮頼綱・園田成家のように入道して聖の生活に入った門弟も存在した。

熊谷直実・宇都宮頼綱・園田成家らは鎌倉幕府の御家人であり、幕府出仕を断念し、遁世入道して法然に帰依した。御家人の出家遁世は武士としての名利をすてることであった。その点で本寺・本山から遁世せる聖と心境を一にした。熊谷直実は七箇条起請文には蓮生と自署してくわわっている。頼綱は念仏堂を、為守は念仏所をもうけて専修念仏をおこした。成家に關しては、法然上人行狀絵図に「元久二年に本国に下向して、家子郎従が廿余人を教導して、おなじく出家させて同行として、酒長の御厨小倉の村に庵室をむすびて、一心に弥陀を念じ、三業を西方にはこびけり、世の人たうとびて小倉の上人とぞ申しける」とみえる。頼綱の念仏堂、為守の念仏所もおなじく出家遁世の輩を糾合したのである。法然上人伝記（九卷伝）には「後年に津戸三郎がもとへつかはされたる上人の御返事に、専修念仏の人は世にあり難き事にて候は、其の一國に三十余人まで候はんこそ、まめやかにあはれに候へ、……偏に御力、又熊谷入道などの計にこそ候なれ」とみえ、熊谷直実も武蔵國で為守とともに念仏を勧進したらしい。頼綱の念仏堂には頼綱とともに遁世入道した六十余人の家子郎従があつたのであらう。遁世隱居の入道が法然門流のうちに入ったことは、真宗教団との相違をしめす重要な一点でなければならない。

法然以前の聖の布教に關しては、井上光貞博士の研究がくわしい。十一世紀には無縁の聖人が往来せる雲林院の菩提講が盛況をきわめ、醍醐山の一聖人が清水寺橋で迎講をおこなつて市民をみちびき、十二世紀には永観聖人が東山で迎講をおこなつて都人を結縁させ、雲居寺の瞻西聖人が極樂堂をたて「天下の道俗男女上下の衆人に講説して帰依された。法然も彼等のあとをおそえる聖であった。愚管抄に「建永ノ年、法然房ト云フ上人アリキ、マチカク京中ヲ住所ニテ念仏宗ヲ立テ」て布教したという。法会・講会の堅義・講師にえらばれることを目標とする、官製教団の大僧とは異なる庶民対象の説法であつた。公家の謂ゆる愚民が聖のもとにあつて

教をきいた。聖には市民に説法して尊敬される社会的信頼が存した。ただ法然の立宗までは聖は浄土教を独立の立宗としてたもつ立場をもたず、相互の間に同法の連絡をなし得なかつた。法然の立宗は浄土教の彼岸性を決定し、彼等に布教者としての根拠をあたえた。法然の門流は説法者であつた。

法然の門流は造像起寺をおもんじなかつた。元久の南都奏状には、彼等が「堂塔建立・尊像造図の如きは、之を輕んじ之を咲ふこと土の如く沙の如」き有様だつたことをのべている。彼等の布教の場は明月記の建保五年（一二一七）三月の条に、空阿が「故宗通卿の後家造る所」の大宮相國堂を道場として念仏を修し貴賤を結縁させたことや、頼綱の念仏堂、為守の念仏所によつてうかがわれる。

法然の門流は遁世の聖を主体とし、本寺・本山となる寺院をつくらず、自己の止住する草庵や縁故の道場によつて布教した。法然の没後起請文には「普く予が遺弟等に告ぐ、予が没後、各宜しく別居すべし、……静処に閑居して独り念仏を行ぜんに如かず」と遺弟に閑居して独りしずかに念仏すべきことを書きおいてある。本朝新修往生伝の失名沙門の伝には「聚落に住むと雖も、羣塵に染まず」といい、聖は俗人と一線を画した。これは浄土宗の寺院が今でも村落の閑寂な土地をえらんで立っているのと相応する。百四十五箇条問答では、法然は「極樂へ一たびむまれ候ねば、ながくこの世へかへる事候はず、みな仏に成ることに候也、ただし人をみちびかんためには、ことさらに還る事も候、されども生死をめぐる人にて候はず、三界をはなれ極樂に往生するには、念仏にすぎたる事は候はぬ也、よくよく御念仏候べき也」と彼岸往生の念仏をすすめているが、一部は往生して此岸にかへつて還相の人となる。それは選択集にひける善導の觀經疏の文中に「廻向と言ふは、彼の國に生じ已つて、還つて大悲を起し生死に廻入して衆生を教化するを亦た廻向と名づく」とみえるものにあたり、その由来する曇鸞の往生論註によれば、浄土に往生しても成仏しないで、因位の菩薩のまま此岸に還る利他行である。したがって一般には「ながくこの世にかへる事候はず、みな仏に成る」ことが念仏の目的となる。これは法然の念仏が平安京で勧進せる聖の念仏の系譜につらなることを意

味する。聖の念仏は根本的には分離せる個人性のつよい市民を対象とし、都市的功利主義の要素をひそめている。親鸞が念仏を自己の善根とする第二十願の立場を止揚し、還相廻向を成仏後の利他行としてすべての獲信者の当益としたのは、かかる聖の自利的な念仏を克服したのである。

三州俗聖起請十二箇条事には、無量寿経から「妻子珍宝及王位、臨命終時不隨身」の一条がとられ、

ワレヒトリクラキホノホニマドフトモタレカアハレトイハムヤアミダブとよまれている。「我一人」の死が明確に意識され、それが聖の浄土教の焦点にすえられているのである。永観の往生拾因には「伝へ聞く、聖あり念仏を業とし、専ら寸陰を惜しむ、もし人來つて自他の要事を謂へば、聖人陳べて云はく、今、火急の事あり、既に旦暮に逼れり、と云ひて、耳を塞ぎて念仏して、終つて往生を得たり」と聖の関心が奈辺に存したかを物語っている。かかる念仏は平安京の都市生活の中から生れたものである。

平安京の公家の間にしだいに念仏がひろがった。地方では、家子郎党をひきい領主として農民を支配する個性的な武士の間に念仏が受容された。平維茂は源信の迎接曼荼羅に感涙し、源義光は往生要集の説誦と念仏一万遍を日課とした。彼等が「我一人」の意識者であった。公家・武家は臨終正念を浄土教に期待した。藤原道長は法成寺金堂供養願文に「弟子臨終正念を専らにせんが為」「滅罪生善往生極楽の為」を強調し、拾遺往生伝に「少将源時叙……云はく、悪瘡は多年の望なり、正念に住し往生を遂げんが為なり」とつたえ、玉葉の安元二年（一一七六）九月の条に、兼実（念仏について「其の意趣は偏へに臨終正念・往生極楽」としるし、吾妻鏡の元久二年（一二〇五）十一月の条に、相馬師常が「端坐合掌せしめて更に動揺せず」「決定往生敢て其の疑無し」とうたわれ、承元二年（一二〇八）十月の条に、熊谷直実が「端坐合掌し、高声に念仏を唱へて終を執る」をたたえている。師常は法然に帰依せる千葉胤頼入道法阿の兄であった。

法然は津戸為守に阿弥陀三尊像の造立をよろこび、熊谷直実に迎接曼荼羅を大切にすべきことをつたえている。それは逆修説法に安樂の父外記入道師秀が逆修のために阿弥陀仏の引接形像をつくったことを「是の造仏の功德は即ち決定往生の業因なり」とほめたのとおなじく、彼が西方指南抄

に「在生のあひだ往生の業成就せむひとは、臨終にかならず聖衆來迎をうべし、來迎をうるとき、たちまちに正念に住すべしといふころなり」と臨終正念を説けるに關連することである。法然の宗教は本質的には通世聖の浄土教であり、教団の成員は出家通世の聖であった。

五 真宗門徒の形成と諸仏等同の教説

親鸞の宗教は在家仏教なるを特色とした。彼の直弟は度縁戒牒をもつ大僧ではなく、無戒の在家沙弥または一般の世俗的職業生活者であった。教団には寺院はなく、わずかに民家とほとんど異ならない道場を集会所とした。道場には仏像はなく、名号本尊を安置するのみであった。三河念仏相承日記には、道場に來集する三十五名の名前があげられている。彼等はみな在家の人々であり、彼等が教団の成員であった。歎異抄には「わが弟子ひとの弟子」という東国直弟間の弟子の争奪戦までつたえている。

親鸞は越後配流の際に藤井善信の俗名をあたえられ、還俗の身となった。それは治承元年（一一七七）五月、天台座主明雲が伊豆配流に決定の際、藤井松枝の俗名をつけられたのと同断である。平家物語に「僧を罪する習ひとて、度縁を召還し、還俗せさせ奉り、大納言大輔藤井の松枝といふ俗名をこそ付けられけれ」とその先例についてのべている。親鸞はかかる越後配流以後、愚禿を姓とし、赦免の後も大僧の身分にもどらず、著作・消息にはながく愚禿親鸞と自署した。彼はもはや律令国家の大僧ではなかった。教行信証の後序にしろされた愚禿の姓の由来は、親鸞聖人血脈文集や歎異抄末尾にも流罪の記録としてあらわれ、覚如の改邪鈔のなかにもくわしく紹介されている。改邪鈔ではそれにちなんで彼が「たとひ牛盜とはいはるとも、もしては善人、もしては後世者、もしては仏法者とみゆるように振舞うべからず」とのべたとつたえられる。通世聖の仏教を否定しているのであろう。覚如の口伝鈔には、吉水入室中のこととして「説導も涯分いにしへにはづべからずといへども、人師・戒師停止すべきよし、聖人の御前にして誓言発願をはりき、これによりて檀越をへつらはず、その請におもむかずと云々」と聖の唱導や授戒を返上したことが出てくる。彼の追慕せる沙弥教信は隣里に雇用せられる在家の念仏者であった。興福寺学匠の通世者

とせるは、鎌倉時代の明義進行集にはじめて出たことであり、一言芳談抄とともに妻子を帯せることがみあたらない。遁世聖と在家沙弥の別が教信伝にあらわれている。親鸞の追慕せる教信は、往生拾因に在家沙弥としてしめせる妻帯の教信であった。法然門流は遁世の聖らしく名利離脱を強調したが、妻子を帯して在家沙弥の境遇にある彼は、反対に「愛欲の広海に沈没し、名利の大山に迷惑す」と懺悔告白している。彼の直弟は在家沙弥または在家の俗人であり、遁世隠居の身分ではなかった。

經典のなかで在家仏教を説くは維摩経であり、聖徳太子の維摩経義疏以来、維摩経に関心をよせた著作は少なくない。維摩経と浄土教の関係は曇鸞の往生論註、道綽の安樂集に密接にしめされ、わが智光の無量寿経論釈、良源の極楽浄土九品往生義、源信の往生要集にひきつがれている。善導の著作にはまったく表面にあらわれず、法然の著作にもほとんどとられていない。親鸞は曇鸞の往生論註をとおして維摩経の宗教を摂取している。

聖徳太子の維摩経義疏には、維摩について「既に白衣たれば、応に事業あるべく」と世俗的職業生活者だったことを特筆している。遁世聖または遁世隠居の沙弥はこの点で実人生をはなれていた。上にのべたごとく、興福寺から多武峯寺に遁世せる仁賀は、寺役にしたがわず念仏をもっぱらにして最後までみだれなかったといひ、捨遣往生伝には、少将源時叙は生年十九で世をすてて出家し、大原に隠棲して大原入道とよばれたとある。かかる遁世者の西方願生生活に対して地方の在家沙弥は村落内にあって世俗的職業にしたがっていた。日本霊異記に出てくる牟婁の沙弥は「俗に即きて家を取め産業を営造む」者であり、今昔物語集に出てくる北山の餌取法師は「分段ノ身ニハ衣食ニ依リテ罪造ル」業をいとなむ者であった。彼等は在家の俗人とおなじ生活をおくった。親鸞が東国で糾合せるは、かかる在家沙弥と在家の俗人であった。信心為本の仏教はここで活かされた。

維摩経には、在俗の居士維摩の言として諸長者子に対して「汝等便ち阿耨多羅三藐三菩提心を発さば、是れ出家なり」とおしえている。これに対して聖徳太子は「浄名心の出家を勧む」と釈した。往生往集でも「浄名大士は身は家に在れど心家を出で」と解した。在家の浄土教信者の心境はここにあった。慶滋保胤の池亭記に「家に在りては心は永く仏那に帰す、」拾

遺往生伝の序に「質直の心は往生の門なり」、藤原永清伝に「身は俗塵に在れど、心は仏界に帰す、」出家は心に在り、本朝新修往生伝の三善為康伝に「往生極楽は信心に在るべし、必しも出家に依るべからず」とみえるごとき、その好例とすることができ。正嘉元年（一二五七）十月十日付の性信あて親鸞消息に「浄土の真実信心の人はこの身こそあさましき不浄造悪の身なれど、ころろはす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しらせたまへ」とごとし、帖外和讃には

超世の悲願ききしより

われらは生死の凡夫かは

有漏の穢身はかはらねど

ころろは浄土にあそぶなり

とよんでいる。年次脱九月二日付の善鸞あて消息では心からおこる病と身からおこる病を区別し、心からおこる病をはかるを浄土教の任とした。不浄造悪の身または有漏の穢身とは煩惱具足の身である。親鸞の宗教は何よりもこの人間の自覚によって特徴づけられている。

上にふれたごとく、法然の往生大要鈔では、釈迦一代の説教を聖道、浄土の二門にわかし、「大小乗の一切の諸経にとくところの、この娑婆世界にありながら断迷開悟のみちを聖道門とは申すなり」と此岸開悟のみちを聖道門とし、大乘を仏乗と菩薩乗の二類にわかし、「仏乗とは即身成仏の教なり」といひ、華嚴宗・天台宗・真言宗・仏心宗について一々その趣意をあきらかにし、「浄土門はまづこの娑婆世界をいとひすて、いそぎてかの極楽浄土にむまれて、かのくににして仏道を行ずるなり、しかればかつかつ浄土にいたるまでの願行をたてて往生をとぐべき也」と浄土往生して仏道を修行し成仏するを浄土門としている。即身成仏は実大乘の諸宗の特色である。ことに真言宗では即身成仏を強調した。浄土教は即身成仏を断念した。法然の逆修説法に「善導の意は、自ら先づ浄土に生れ菩薩の大悲願行を満足して後」と紹介し、浄土往生後の地位を菩薩とし、聖覚の唯信鈔でも「浄土にして菩薩の行を具足して、仏にならむと願するなり」と菩薩の願行成就を浄土においている。しかるに親鸞は獲信者の現生の地位を因位の弥勒菩薩におなじとし、信心は諸仏の心にひとしいから、諸仏とひとしいともいうと主張した。それが住正定聚の人であった。年次脱十月六日付の「しのぶの御房」あて消息に「信心のさだまると申すは、摂取に

あづかる時に候なり、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」と獲信を入正定聚の意味に解釈し、
一念多念文意に「このくらゐにいたりぬれば、かならず無上大涅槃にいた
るべき身となるがゆへに……」とその地位を将来かならず無上大涅槃にいた
るべき身にさだめ、尊号真像銘文に「仏にかならずなるべきみとさだま
るくらゐ也」と将来、仏と成るを必然とする現生の地位にした。彼におい
ては獲信者の往生はすなわち成仏であり、菩薩ではなかった。

親鸞は便同弥勒・諸仏等同を主張した。それは現生中の獲信者が不浄造
悪の身と諸仏にひとしい心をあわせもつを意味した。ベネディクト女史が
「日本はいまだ霊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。年次脱十月廿八日付の淨信
あて親鸞消息に「自力の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しりぞけ、
年次脱十月十日付の慶信消息に「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、信心よろ
こぶ人を如来とひとし、と同行達のたまふは自力なり、真言にかたより
たりと申し候なる人のうえを、知る可きに候はねども申し候」と諸仏等同
説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。即身成仏は肉身
のまま成仏するのであるが、諸仏等同は肉身を不浄造悪の身とし、入正定
聚の人を「弥勒菩薩におなじ」とか「諸仏にひとし」とかいながらも、
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。しかし獲信を入正定聚とし、獲信者の地位を
因位の弥勒菩薩に比定し、諸仏等同を主張せるは、獲信者を内面的尊嚴の
人格としたことであり、その点で法然以前の浄土教家にみとめられない未
発の教説とせねばならない。

オルテガ・イ・ガセットは「今日の特徴は、凡俗な人間がおのれが凡俗
であることを知りながら、凡俗であることの権利を敢然と主張し、いたる
ところでこれを貫徹しようとするところにある」と論じている。³⁵親鸞の宗
教には凡俗の権利を積極的に主張しようとするところがある。貴族仏教が

智解の仏教であり、読書人の仏教であったのに対し、浄土教は愚人の仏教
として独立した。愚人は文字を解しない里人であった。しかるに親鸞は正
像末和讃において、

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
善惡の字しりかはは 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「まことのころ」の持主、すな
わち獲信者としてたたえ、「善惡の字しりかは」の読書人を虚偽不実の存
在におとししている。「よしあしの文字をもしらぬひと」は、一念多念文意
唯信鈔文意の奥に「文字のころもしらぬ、愚癡きはまりなき」「あな
かのひと」としるせる里人にはかならなかった。歎異抄の著者は「た
とひ諸門こそりて、念仏はかひなき人のためなり、その宗あさしいやしと
いふとも、さらにあらそはずして、われらがごとく下根の凡夫、一文不通
のもの、信ずればたすかるよし、うけたまはりて信じさふらへ、さらに
上根のひとのためにはいやしくとも、われらがためには最上の法にてまし
ます」と下根、すなわち凡俗のための法を敢然と主張している。愚人正機
説は本質的には凡俗の権利を主張したものである。便同弥勒・諸仏等同の
教説はそれを明確にしていることができる。

古代の氏族組織は聖火の信仰を紐帯とし、共食によって連帯意識を新た
にした。親鸞の門徒は獲信を教団入りの条件とし、得度受戒を必要としな
かった。信心が唯一の問題点であった。聖徳太子の十七条憲法には「人皆
心あり、心各執ることあり」と心の認識を明示し、人間行為の基盤に心
をおいている。それは仏教がもたらしたものである。親鸞の「浄土にかよふ」
心は、太子が「心の出家」を指摘せる心であり、維摩経によって開顕され
た心とつながる。

曇鸞の往生論註および道綽の安樂集ではしばしば単に「経言」と経名を
明示しないで維摩経の経文をひいている。安樂集のごときは「経言」とのみ
云ってひくのは、観經と維摩経だけである。それだけ維摩経は身近かな所
依の經典であった。奈良時代の智光は無量寿経論釈をあらわし、天親の往
生論を曇鸞の往生論註によって注釈した。智光の浄名玄論略述には、聖徳
太子の維摩経義疏が現存七巻中に二十七回もひかれていて、維摩経をと

して太子ともつらなる。曇鸞の往生論註には無量寿經と維摩經の会通がいちじるしく、それが智光をととして良源の極樂淨土九品往生義、源信の往生要集におよんでいる。良源の極樂淨土九品往生義では、觀經における上品上生の三心中の至誠心を維摩經仏國品の直心にあて、深心をおなじく仏國品の深心にあて、廻向發願心を智光の無量寿經論釈によって利他の大悲心とし、仏國品の大乘心（羅什訳本の菩提心）にあてて「此の大乘心とは是れ發願心なり」と釈した。最後に「淨名の疏に云はく、三心は只だこれ一心なり、但だ名の異なる耳」と智顗によって三心即一心と結論している。教行信証の信巻では「大信心は……選択廻向の直心」といい、信心を「正直の心にして邪偽雜はること無し」とした。これは維摩經仏國品の直心に由来する心である。信樂の釈には「斯の心は即ち如來の大悲心なるが故に、必らず報土の正定の因と成る」と信樂を報土往生の正因としている。

これも維摩經仏國品にさかのぼることができる。維摩經には「若し菩薩淨土を得んと欲せば、當に其の心を淨くすべし、其の心の淨きに隨つて則ち仏土淨し」とみえ、曇鸞の往生論註では「能生既に淨し、所生焉んぞ不淨を得む、故に經に言はく、其の心の淨きに隨つて則ち仏土淨し」とそれを極樂淨土との關係にうつした。良忠の往生論註記には「能生既淨等とは、智光の疏一に云ふ、能生の業既に淨し、所生の報何ぞ不淨なることを得ん^已」と智光の無量寿經論釈によって曇鸞の理解をうけとめている。「能生の業」は「智光の疏」には「能生の心」とあったのではなからうか。「往生の業」なる念仏を能生の業とするために、変改をおこなったとおもわれる。往生論註では阿彌陀仏の第十八願をあげて「此を案じて言はく、一切の外道凡夫人は皆往生を得ん」と下品往生の可能性をそこにおいた。第十八願には至心信樂欲生の三心が内包されているが、了慧の無量寿經鈔によれば、智光は第十八願を諸緣信樂十念往生願としたのであり、至心信樂欲生の三心を信樂の一心に統攝していたことが知られる。下品能生の心は信樂ということになる。親鸞も至心信樂欲生の三心を信樂の一心に統攝し、「一心は則ち清淨報土の真因なり」とした。親鸞には智光の著作に啓発されたところが存する。親鸞の淨心は信樂であつた。

教行信証の信巻では、三心の結釈の前に「論註に曰く、彼の安樂淨土に

生れんと願する者は、かならず無上菩提心を發するなりと、又云はく、是心作仏とは、言ふ心は能く仏に作るなり、是心是仏とは、心の外に仏無しとなり、譬へば火、木より出でて、火、木を離るるを得ざるなり、木を離れざるを以ての故に、則ち能く木を焼く、木、火の為に焼かれて、木即ち火と為るが如きなり」と曇鸞の往生論註をひき、無上菩提心を信心とし、信心の發起によって凡夫の心が仏となることをあきらかにし、三心即一心を論結した。往生要集には直接、往生論註をひいたところは一箇所もなく智光の疏をとおして間接にもちいている。「問ふ、觀經には、是の人の心は、仏の心の如くにして、仏と異なること無し、と云ひ、又觀經には、仏、阿難に告げたまはく、諸仏（如來）は是れ法界身にして、一切衆生の心想の中に入りたまふ、是の故に汝等心に仏を想ふ時は、是の法即ち是れ三十二相八十隨形好なり、是の心作仏す、是の心これ仏なり、諸仏の正遍知海は心想より生ず、と云ふ^上」是の義如何、答ふ、往生論の智光の疏に、此の文を釈して云はく、衆生の心に仏を想ふ時に當つて、仏身の相好、衆生の心中に顯現するなり、譬へば水清ければ即ち色像現じて水と像と一ならず異ならざるが如し、故に仏の相好身は即ち是れ心想と言へり、是の心作仏すとは、心能く仏と作るなり、是の心それ仏なりとは、心の外に仏無きなり、譬へば火、木より出でて（火）木を離るるを得ざるなり、木を離れざるを以ての故に、即ち能く（木を）焼き、木、火の為に焼かれて、木即ちこれ火と為るが如きなり^上」この往生要集にひく智光疏が、往生論註によつて行っていることは、教行信証信巻にひく往生論註との対照によつてうかがわれる。これによつて親鸞は往生要集の研究によつて智光の疏を重視し、智光の疏から曇鸞の往生論註にさかのぼったことが知られる。

諸仏等同の教説は華嚴經に「聞此法歡喜信心先疑者、速成先上道与諸如来等」とみえるを根拠とした。信心の發起によつて凡夫の心が仏と成るとみた親鸞は、ついに信心を獲得せる者を諸仏にひとしとまで發展させた。その根底には煩惱を仏種とする維摩經の教説がひそんでいる。親鸞はそれを往生論註によつてまなびとった。入出二門偈頌の曇鸞の条に

如実修行相應は名義と光明とに隨順するなり、斯の信心を以て一心と名づく

煩惱成就せる凡夫人、煩惱を断ぜずして涅槃を得しむ、則ちこれ安樂自然の徳なり

淤泥華といふは、経に説いて言はく、高原の陸地に蓮を生ぜず、卑湿淤泥に蓮華を生ず

此は凡夫、煩惱の泥の中に在りて仏の正覺の華を生ずるに喩ふるなり
斯は如来の本弘誓不可思議力を示す、即ちこれ入出二門を他力と名づくとのたまへり

と往生論註による偈頌をしめしているが、「煩惱を断ぜずして涅槃を得」の文、ならびに淤泥の華に關する經文は、ともに維摩經に由来する。安樂集によれば、維摩經は不可思議解脱を宗とする。それを阿弥陀仏の救済力に適用して理解したのが曇鸞であり、曇鸞をうけた親鸞であった。親鸞は難思議往生と稱した。

智顗の摩訶止観では維摩經に「非道を行じて仏道に通達す」と説けるをひいて、「仏世のときのごとき、在家の人は妻を帶し子を挟み、官方俗務あるも、みなよく道を得たり」といい、「惡のなかに道あるをもつての故に、衆蔽を行ずといへども、しかも聖となることを得たるなり、故に知んぬ、惡も道を妨げざることを」と惡も仏道をさまたげないことを論じている。親鸞はそれを仏の誓願不思議とした。歎異抄の法語では「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」とのべている。末法灯明記では「賢愚經に云はく、若し檀越有りて、将来末世、法昆さんと欲するに垂んとして、正使比丘、妻を畜へ子を挟むも、四人以上の名字の僧衆、應當に敬視すること舍利弗・大目連等の如くすべし」と賢愚經をひいて末世の導師を名字の比丘とした。原理は摩訶止観に説くところひとしい。親鸞はこれをうけて正像末和讃に

無戒名字の比丘なれど

末法濁世の世となりて

舍利弗目連にひとしくて

供養恭敬をすすめしむ

とよみ、在家沙弥の導師たるを肯定した。在俗の聖徳太子を「和国の教主」と信仰し、東國の直弟の道場に太子堂が設けられるようになったのも、その原理は「非道を行じて仏道に通達す」るにあった。後拾遺往生伝の延暦寺僧隆道伝には、隆道は京都にすんで妻を帶したが、日別に念仏十三万遍

をおこたらず、天王寺聖靈院に參籠して、夢に太子の文を得て不動仏のもとにいたり、「順次の往生極樂、これ一定なり」との書を得てかえったという。不動仏があらわれるところに、妻帶僧の往生を可能とする原理を維摩經にもとめていることが知られる。不動仏は阿閼仏のことであり、維摩の本地とされている。太子は日本國に在家止住のまま救済される仏教を開顯した。これが親鸞の太子信仰の中核であった。

ここで往生要集と教行信証の間に存する末法灯明記の「末法の教」について一言しておかねばなるまい。末法灯明記の著者は末法の教の内容をただちに表面に出して論究していない。ただ末法の教の荷担者として無戒名字の比丘をあげているだけである。しかしその証明のうちに大悲經から「是の如き一切の沙門の中に、乃至一たび仏名を稱し、一たび信を生ぜん者は、所作の功德、終に虚設しからず、我、仏智を以て法界を測知するが故に」とひいているのが、末法の教を示唆しているらしい。何故ならつづいて「維摩經に云はく、仏の十号の中に、初の三を聞くの福、仏もし広く説かば、劫を経るも尽きじと云云」と維摩經をひいて「所作の功德」を説明しているからである。大悲經からの引用文は往生要集では「極樂の証拠」の經文としてあげ、維摩經からの引用文は「助念の方法」として「名号の功德」の思念をしめすところに、「維摩經に言ふが如し、……阿難、もし我広く此の三句の義を説かば、汝、劫寿を以てせんも尽く受くること能はじ」「要決に云はく、維摩經に云はく、仏の初の三の号を仏もし広く説かば、阿難は劫を経るも領受すること能はじ」とひいている。法然の逆修説法でもこれをとった。末法灯明記の著者はあきらかに維摩經によつて仏号の功德を説く往生要集の見解を知っているのである。末法灯明記の末法の教は浄土教である。ここに親鸞が末法灯明記をとった理由がみとめられる。

弘安三年（一二八〇）十一月十一日付、信海・顯智・光信連署の念仏衆御中あて告知状には、親鸞の宗教に帰依した者を「國々故上人之門徒人々」とよんでいる。それは南都の撰大乘論門徒のごとき経論の研究団体ではなく、北嶺の円仁門徒・円珍門徒のごとき人に依る法系の団体であった。しかし門徒入りの条件は円仁門徒・円珍門徒とまったく趣を異にした。円仁門徒・円珍門徒は得度受戒をへた大僧であり、円仁・円珍を模範として精

進する三学の仏教者であった。反対に親鸞門徒は獲信を唯一の条件とした。獲信は個人が覚醒して自由意志によって決定するものである。

律令仏教は諸善奉行諸惡莫作を説いた。日本靈異記はそれを因果応報の説話によっておしえてゐる。朝廷の期待はそこにあつた。延暦二十五年（八〇六）正月二十六日付の官符に「災を攘ひ福を殖うるは、仏教尤も勝れ、善に誘ひ生を利するは、斯の道に如くは無し」と説いてゐる。⁵⁹しかるに律令仏教から離脱せる浄土教家は、三学の法門にもれた者の救済、ことに破戒無戒の凡夫の救済に力をつくした。惡人往生が問題となつた。今昔物語集に、讃岐国多度郡の武士源大夫なる者が、ある講の講師から「年来罪ヲ造リタル人ナリトモ、思ヒ返シテ一度阿彌陀仏ト申シツレバ、必ズ其ノ人ヲ迎ヘテ樂シク微好キ国ニ、思ヒト思フ事叶フ身ト生レテ、遂ニハ仏トナム成ル」とおしえられ、ただちに剃髪して戒をうけ、念仏をとなえる身となつたとつたえられる。法然はかかる念仏の根柢を阿彌陀仏の第十八願にもとめ、これを選択本願となづけ、選択本願の念仏の弘通を自己の使命とした。法然の七箇条起請文には「弥陀の本願を憑む者は造惡を恐るることなかれ」と説く門流の存在がうかがわれ、元久の南都奏状には「罪を怖れ惡を憚る者は、仏を憑まざるの人なり」と主張すると難じてゐる。謂ゆる撰取不捨曼荼羅では、阿彌陀仏の光明は顯密の行者や持経持呪の者を曲つて照し、専修念仏者に対してのみ直射して撰取る様をあらわした。ただ法然はなお「罪人なほむまる、いはむや善人をや」と善人の救済に比重を大きくした。⁶⁰しかるに親鸞は「願をおとしたまふ本意、惡人成仏のためなれば」と仏の本願を惡人成仏のためとし、「善人なをもて往生をとぐ、いはんや惡人をや」と惡人正機を主張して、惡人に回心をせまつた。親鸞門徒は仏の本願を仏にかわつて具縛造惡の凡夫に伝達して回心させるを使命とした。模範予言の律令仏教に対して、惡人正機を説く親鸞の仏教は使命予言の宗教であり、獲信者は使徒であつた。

恵信尼文書によれば、親鸞は建保二年（一一二四）「じしんけう人しん」を目的として東国におもむいた。これは教行信証の信巻に、善導の往生礼讃から「仏世甚だまうあひ難し、人信慧あること難し、たまたま希有の法を聞くこと、これ復た最も難しとす、自ら信じ人を教へて信ぜしむること、

難きが中に転た更た難し、大悲普く化する、真に仏恩を報ずるになる」とひかれる一節から出た語である。「大悲普く化する」はおなじく信巻に大悲經から「いかにぞ名づけて大悲とする、もしもはら念仏相續して断えざれば、その命終に隨ひて、さだめて安樂に生ぜん、もし能く展転して、あひ勧めて、念仏を行ぜしむるは、これ等を悉く大悲を行ずる人と名づく」とひけるにもとづいてゐる。現生十益中の常行大悲の益とはこの自信教人信の行である。現生の十益は獲信者にあたえられる現生中の利益であつた。これに対して往生成仏してあたえられる当益は還相廻向の利益とされた。浄土和讃に還相の人の利益について

安樂浄土にいたるひと 五濁惡世にかへりては

釈迦牟尼仏のごとくにて 利益衆生きはもなし

と釈迦の布教に対比させた。歎異抄の親鸞法語では、聖道門の慈悲を「ものをあはれみかなしみはぐくむ」こととして「始終なし」と断じ、浄土門の慈悲を念仏成仏して「おもふがごとく衆生を利益する」こととし、この慈悲を「すえとおりの大悲心」と説いてゐる。皇太子聖德奉讃和讃には他力の信をえんひとは 仏恩報ぜんためにとて

如来二種の廻向を 十方にひとしくひろむべし

と獲信者に布教の使命を仏恩報謝の行としてあたえてゐるが、これは常行大悲の益にあたる。親鸞の宗教は使命予言の宗教であり、獲信者は念仏伝道を使命とした。

親鸞の宗教は徹底して現世救済を目的としてゐる。決して浄土を安息所とした宗教ではない。彼岸は成仏の場所にすぎなかつた。活動の場所は此岸であつた。獲信者も成仏者ともに本願の伝達を使命として此岸で生きねばならなかつた。徹底した使命予言の宗教である。聖の念仏が自利性をひそめていたのに対し、親鸞の念仏は利他性を特徴とした。

年次脱七月九日付の性信あて親鸞消息に「詮じさふらふところは、御身にかぎらず、念仏まふさむ人は、わが御身の料はおぼしめさずとも、朝家の御ため國民のために、念仏をまふしあはせたまひさふらはば、めでたふさふらふべし」と説き、年月日脱の性信あて消息に「聖人の廿五日の御念仏も、詮ずるところは、かやうの邪見のものをたすけんれうにこそ、まふ

しあはせたまへとまふすことにてさふらへば、……念仏しあはせたまふべくさふらふ」とさとしてゐる。これは親鸞の念仏がすべての者を仏の本願のうちに摂取しようとする慈悲の仏教の表白だったことを証明する。「念仏修行ノ道場」(改邪鈔) はかかる念仏をとなえあう獲信者の共同生活の場所であった。彼等はここで彼のつくった和讃や正信念仏偈を唱和した。

源為憲の空也誅によれば、大納言藤原師成は空也と二世の契をむすび、中右記によれば、右大臣藤原宗忠は良雅を臨終の善知識にえらんだ。これらは死を媒介として死後の友たる契約であった。かかる契約を生前にひらくむすんだのが、二十五三昧会に典型的にみられる念仏衆の存在と解することができる。源信は慶滋保胤とともに往生要集を書き了えた永観二年(九八五)の翌年に二十五三昧会をおこした。寛和二年(九八六)五月二十三日付の二十五三昧式に根本結衆二十五人連署の発願文がのっている。源信の横川首楞嚴院三昧式は永延二年(九九〇)六月十五日付の撰である。その定起請には「毎月十五日夜不断念仏を修すべき事」「十五日正中以後念仏以前に法花経を講すべき事」「結衆は相共に永く父母兄弟の思を成すべき事」「兼ねて勝地を占むる安養廟に卒塔婆一基を建立し將て一結の墓所と為すべき事」「起請に従はずして懈怠を致すの人は衆中を擯出すべき事」がさだめられ、さらに結衆中に病人があつた際の相互のつとめを細かにきめている。病革まつた時には阿弥陀像を安置せる往生院にうつし西面して本尊の後におき、仏手からひける五色の幡の脚をとらせ、結衆あつまつて最後の一念をまもり、死せば安養廟にほうむる。寛和二年(九八六)九月十五日付の慶滋保胤草「横川首楞嚴院二十五三昧起請」には「臨終正念、此れ少縁に非ず、唯だ尋常の積功に依り、遂に其の時に至る」と臨終正念を尋常念仏の積功に帰している。これは、往生要集に、念仏の功をつみ心をはこぶことが深かった者は、臨終の際に聖衆来迎の衆にあずかる、と説けるに應ずる。死者の名字は過去帳に勒する規定であつた。臨終正念と往生極楽が結衆の関心である。親鸞は聖衆来迎を否定し、臨終正念を諸行往生の教説としてしりぞけ、信心決定の際に正念に住するとし、正念を平常においた。⁶⁹親鸞の新しい立場は、臨終から平常に結衆の関心を転廻させ死後の盟友を現世の同朋にあらためたことである。

拾遺往生伝の頼違伝には「本と世間に住み、亦た管絃を好む、爰に楽曲を作る、其の詞に云はく、帰命頂礼弥陀尊、引接必らず垂れ給へと、此の曲を以て毎月十五日、伶人五六を招き、講演を勤修す、号して往生講といふ」と往生講に和讃をともなつたことをしめし、永観伝には「新たに式をつくり、十齊日ごとに往生講を勤修す、……天永二年十一月二日、往生講を修せしむ、念仏往生の段に至り、講衆等、異口同音に来迎の讃を唱ふ」と永観の往生講でも和讃が唱和されたことをあきらかにしている。和讃は来迎の讃歌を中心要素とした。後拾遺往生伝では、保安元年(一一二〇)十一月二日、源俊房が心神不例となり、家督の師頼に「今日終命、往生期すべし、此の由を以て新戚に先ぐべし、亦た雲居寺の瞻西上人を請すべし」と命じ、阿弥陀講をおこない、瞻西いたるや、「俱に法要を誦し、おなじく仏号をとなへ、後世を相契」つたという。「俱に」「後世を相契る」共同体の意識が死を媒介として確認されている。それは二十五三昧会の「結衆は相共に父母兄弟の思を成すべき事」の共同体意識に通ずる。親鸞の門徒が道場にあつまつて和讃や正信念仏偈を唱和し念仏しあわせたのは往生講や迎講や菩提講における講式・和讃・念仏の唱和のながれをくんだためである。しかし往生講や迎講や菩提講における来迎の讃歌は廃した。かわつて現世利益和讃が唱和された。この現生性に、信心を菩提心とし、菩提心を度衆生心とする、親鸞門徒の平常の連帯性を想察することができよう。

親鸞は、歎異抄法語に「親鸞は弟子一人もたずさふらふ」とのべ、直弟子をも弟子の身分において臨するを拒否し、「専修念仏のともからのわが弟子ひとりの弟子といふ相論のさふらふらんこと」を以ての外のこととしていましめた。末灯鈔の第十九通に「奥郡におはします同朋の御中」としるせるは、平等の人格的交わりをなす門徒の組織をよく表現しつくしている。同朋は四海兄弟の愛の交わりをむすぶ場所を必要とした。「一切の有情はみなもて世々生々の父母兄弟」(歎異抄)とする親鸞の人間観、「同行ハタガヒニ四海ノウチミナ兄弟ノムツビヲナスベキ」(改邪鈔)とする覚如の同行観を具体化する場所が道場であつた。建長七年(一一五五)十月三日付の笠間念仏衆あて親鸞消息に「この念仏するひとをにくみそしるひとを

歎異抄の著者は親鸞滅後における東国直弟の道場の風景として「當時は後世者ぶりして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、なんなんのことしたらんものをば、道場へいるべからずなどいふこと、ひとへに賢善精進の相をはかにしめして、うちには虚仮をいだけるものか」と制裁をもうけるを異解として排している。淨興寺文書のうちには「専修念仏帳文日記事」と題し、親鸞から善性がうけて集記し、善性の次の次の法性がいづぐと前書きせる二十一箇条の禁制が存し、本願寺文書のうちには弘安八年（一二八五）八月十三日付、善円在印の十七箇条の禁制がみとめられる。歎異抄の記事から推して親鸞滅後にあらわれたものであらう。親鸞在世は禁制の掟はなかったものとおもわれる。唯信鈔文意では「かやうのさまざまの大小の戒本をたもていみじきひとと説いて、獲信が唯一の入正定聚の条件であり、「自力の善」では実の報土に生れないと断じている。無戒の教団に禁制の掟が出来るのは、前後撞着の処置とみなさざるを得ない。

二九六八・一一一三

(2) (1)
古 肥
事 後
記 和 男 註
近江に於ける宮座の研究

- | | | | | | | | | | | | | | | | | | | | | | | | | | | | | | | | |
|------------|--------|------|-------|-------|------|------|------|-------|--|--------------------------------|------------|---------|-------|------|-------|------|-----------------------|-------|------------------|------|------|-------|-----------|------|------|---------------|------|------|-------|------|------|
| (33) | (32) | (31) | (30) | (29) | (28) | (72) | (62) | (52) | | (24) | (23) | (22) | (21) | (20) | (19) | (18) | (17) | (16) | (15) | (14) | (13) | (12) | (11) | (10) | (9) | (8) | (7) | (6) | (5) | (4) | (3) |
| 堀 | 光 | 宇 | 最 | 仁 | 統 | 同 | 同 | 類聚三代格 | | 井上光貞 | 中村元 | 扶桑略記 | 富貴原章信 | 同上 | 類聚三代格 | 石田茂作 | 三代実録の元慶元年十二月の条
前掲書 | 多武峯縁起 | 類聚三代格 | 石田茂作 | 同上 | 類聚三代格 | 唐大和上東往伝 | 最澄 | 延暦僧録 | 律宗綱要・三國仏法伝通縁起 | 最澄 | 続日本紀 | 那珂通世 | 肥後和男 | 中山太郎 |
| 一郎 | 定寿 | 伯壽 | 澄 | 忠 | 日本紀 | 上 | 上 | | | | | | | | | | | | | | | | | | | | | | | | |
| 我が国民信仰史の研究 | 伝述一心戒文 | 仏教汎論 | 守護国界章 | 叡山大師伝 | | | | | | 東城伝灯目録より見たる奈良時代僧侶の学問（史学雑誌五七の四） | 東洋人の思维方法 三 | 日本唯識思想史 | | | | | | | 写経より見たる 奈良朝仏教の研究 | | | | 内証仏法相承血脉譜 | | | 顯戒論縁起 | 外交繹史 | 日本文化 | 民俗学辭典 | | |

- (34) 類聚国史
(35) 仁忠 前掲書
(36) 経国集
(37) 性霊集
(38) 拙稿 聖徳太子の仏教受容（史潮九五）
(39) 中村元 前掲書
(40) 続日本紀
(41) 延暦僧録の芸亭居士伝
(42) 続本朝往生伝
(43) 日本往生極楽記
(44) 日本往生極楽記・空也註
(45) 元亨釈書
(46) 辻善之助 日本仏教史 上世篇
(47) 本朝文粹
(48) 百鍊抄
(49) 宇都宮系図
(50) 法然上人伝記（九巻伝）
(51) 吾妻鏡の元久二年八月の条
(52) 井上光貞 日本浄土教成立史の研究
(53) 今昔物語集・中右記の承徳二年五月の条
(54) 水左記の承暦四年十月の条
(55) 中右記の天仁元年九月の条
(56) 中右記の大治二年六月の条
(57) ルース・ベネディクト著 菊と刀
長谷川松治訳
(58) オルテガ・イ・ガセット著 大衆の反逆
神吉敬三訳
(59) 日本後紀
(60) 西方指南抄
(61) 歎異抄
(62) 末灯鈔第一通

（付記）

往生要集と末法灯明記の関係はかつて詳論したので、ここでは別に追求しなかった。ただ末法灯明記の「末法の教」を浄土教と断定したのは、私も本論文が最初である。大方の叱正を仰ぎたい。それは維摩経の理解を媒介としている。維摩経の研究をとおして聖徳太子・智光・最澄・源信・三善為康・親鸞をつらぬいた論文は、まだ出ていないようにおもわれる。焦点は「心の出家」の問題である。あわせて同学の高評を期待してやまない。