

鎌倉期の新仏教とその基本性格（上）

岩崎 允胤

目次

- 一 鎌倉新仏教成立の社会的背景
- 二 鎌倉新仏教の特徴
 - （付記）旧仏教における改革運動
- 三 鎌倉新仏教の祖師たち
 - (1) 法然（以上本号）
 - (2) 親鸞
 - (3) 道元
 - (4) 日蓮（以上次号）

一 鎌倉新仏教成立の社会的背景

一一世紀末葉、藤原摂関政治にかわって院政がしかれた頃（一〇八六年）には、律令制社会（總体的奴隸制と規定される）から荘園公領制社会への移行がすすんだ。律令制以来の国家の職の枠組みはなお長く存続をつづけたものの、新しい時代の諸特徴は、土地所有、農業生産から商工業、さらに政治・文化の諸分野でだいに顕著にあらわれていった。¹⁾

従来からの朝廷や国衙の公領とならんで、土地私有の発展によって公家権門のもとに多くの荘園が集まり、寺社もまた、租税納入や検察力の介入を拒否しうる独自の荘園を形成した。他方、在地領主の抬頭がめざましく、その武士化がすすみ、一二世紀半ば頃になると、各地に地頭とよばれる領主の力も強くなり、公家・寺社・武家という三つの異なる社会集団が並び存するにいたった。そして、興福寺の僧兵の度重なる強訴、保元・平治の乱（一一五六・五九年）、平氏政権、源平両氏の抗争（一一八〇年の以仁王・源三位頼政の挙兵、一一八五年、壇の浦での平氏滅亡）などを経て、鎌倉幕府が主要な軍事・検察部門を独占的に分掌する朝廷公認の公権力として成立した。そのさい、各地にあって手足となって執行にあたるのが守護（諸国）と地頭（公領荘園）である。これにたいし、朝廷は、武家の公権力とならんで、いやむしろその公権力の淵源でもあって、身分・官職、さらに文化・芸能などの諸分野を排他的に掌握する全国的な公権力として、依然として存続しつづけるのである。それゆえ、国家公権力が、社会全分野をあたかも一元的に包括するものとして律令制期における朝廷から武家へと移行したのではなく、すでに平氏政権を先駆形態として、鎌倉時代になると、公権力は上述のような二元的併立の形態をとることとなったのである。

もちろん、一一世紀以来のこのような激動的な社会発展の基盤には、農業生産を担う農民の力の増大がなければならぬ。その頃、各地で農地開発がおこなわれ、生産の集約化がすすみ、上層農民（根本農民とよばれる）の安定した個別経営をもとに村落共同体が形成され、これにともなつて手工業や商業もしだいに発展をみた。鎌倉中期頃ともなれば、以前には、農具や田畑をまだ自力で保持するにいたらず、定着ではなく、領主や上層農民から田畑の請作を割当ててもらおう散田作人にすぎなかった中下層農民も、しだいに各地の農村に定着し、小規模ながらも自営的な農耕を営むようになり、村落共同体にも参加し、地縁的な一体性を強めてゆくのである。封建的農民層のこうした成長は、生産力の向上をもたらし、商工業のいっそうの進展をもうなが

し、それはまた在地領主の経済力の増大を伴った。在地領主はこうしてますます所領支配の拡大を強行し、土地の一元排他的な支配をめざした。このようにして、一三世紀の半ば頃から荘園公領制はますます変質をとげ、解体へと向かうのである。

農民の生活についていえば、前述したように、まず上層農民の力の増大があり、やがて鎌倉中期頃から中下層農民の小規模経営の進展があり、全体としてかれらの生活と生産は封建的なより安定的な形態へとしだいに向上しているが、この時期を通じて階級的支配と抑圧はかれらのうえに重くのしかかっており、まずは荘園公領制の分散的で多層的なあり方のために、ついでは、荘園公領の領主のほかに、在地領主、やがては成立した幕府の、強力な支配機構のもとに、重い年貢を納入せねばならず、さらに、重なる天変地異による苦難をも含めて、かれらは生活の労苦から解放されることができなかつた。民衆の苦難をつたえるものとして、たとえば、鴨長明の『方丈記』(一一二二年)がある。それは、一二世紀七、八〇年代の大火、旋風、大地震、飢饉などの災害のさまを赤裸々に描いているが、とくに養和の大饑饉と悪疫の流行(一一八一—八二年)については、筆舌につくしがたいその惨状をしるし、京に横たわる死者何万、「いかにいはむや、七道諸国をや」と、東海・東山・北陸・山陰・山陽・南海・西海の諸道の国々にまで、悲惨がひろがっていることをのべている。また、後述するように、一二六〇年日蓮が時頼に上書した「立正安国論」には——体制そのものを批判的に衝く年貢納入等の難をあげてはいないが——、当時のリアルな事態として、人衆疫疾、星宿変怪、日月薄蝕、非時風雨、過時不雨の諸難をあげている。民衆の生活の苦汁がいかばかりであったかをわれわれはまざまざとうかがい知ることができる。

* 「……また、母の命尽きたるを不知して、いとけなき子の、なほ乳を吸ひつゝ臥せるなどもありけり。仁和寺に隆暎法印といふ人、かくしつゝ数も不知死(ぬ)る事を悲しみて、その首の見ゆるごとに、額に阿字を書きて、縁を結ばしむる

わざをなんせられける。人数を知らむとて、四・五両月を教へたりければ、京のうち、一条よりは南、九条より北、京極よりは西、朱雀よりは東の、路のほとりなる頭、すべて四万二千三百余りなんありける。いはむや、その前後に死ぬるもの多く、また河原・白河・西の京、もろくの辺地などを加へていはば、際限もあるべからず。いかにいはむや、七道諸国をや。」

本稿で考察されるいわゆる鎌倉新仏教が成立する歴史的・社会的な背景は、上述のように一応おさえておくことができよう。ところで、奈良時代の南都六宗、平安初期の天台・真言二宗は、律令体制のなかで鎮護国家的な性格をもって発足した。そして以後、平安時代を通じて、大局的にいえば、比叡山が主軸となつて、呪術的で荘嚴な加持祈祷の、国家的な、したがつてまた「王法仏法相即」を理念とする台密の仏教が、支配的な位置を占めていたといえよう。しかし、前述したように、在地領主の勢力の抬頭、より基本的には農民の成長と村落結合（＝村落共同体）の進展があり、古代的權威はもはや旧態のままではその存続を保つことがしだいに困難になつた。比叡山自身はといえば、その上層部の朝廷公家との密接な連関（たとえば座主の座もしばしば政争にまきこまれる）、俗世的な名利と權勢の追求、宗教的權威の座への安住、巨大な寺領荘園による経済力の拡充、僧兵の強大化・強暴化などによって、平安末期の、「世の末」とも観じられる濁惡の時相を、しだいに集約的に表出するにいたつた。

そこに住する僧侶たちについて、高崎直道氏によれば、「叡山の修行僧たちの大多数は本覚思想を楯にとつて修行に熱を入れなかつた」であらうし——なぜなら、本覚思想は、修行しなくても衆生は本来的に悟つていと教えていたから——、また「山中でも、そこにまのあたりにするのは、ほとけ心ありとはどうしても思われない人間のあさましい姿であつたらう」とさえいわれる。田村円澄氏も『法然とその時代』で次のように書いている。「末法の教説を裏づける現実は、貴族の場合と同様、出家者の場合においても具備していた。たと

えば、比叡山は、もはや「国宝」（菩薩僧）の修行地ではなくなり、兵仗をたずさえた悪僧の集合地の観すら呈していた。かれらは、園城寺（三井寺）との合戦をくりかえし、また日吉神社の神輿をかついで強訴するのを例とした。南都興福寺の悪僧も、これと同様であり、濁悪末世の様相は、大寺の内と外とを区別しなかった。真面目な求道者が、大寺のこの内部事情に嫌悪ないし反撥を感じたとしても不思議ではない。」

もちろん、そうはいっても、比叡山には、最澄の創建以来三百年以上にわたる天台教学の蓄積があり、まともな学僧もおり、そこは、当時のわが国における仏教の——それゆえに学問の——いわば最高の学府であり、鎌倉新仏教の祖師といわれる人々は、法然も、親鸞も、道元も、日蓮も、いちどは叡山にのぼり、しかし、真実の信仰をみずから求めてそこを離れたのである（年代的にかれらに遅れる一遍は、もはや比叡山にはのぼらなかつたが、かれは法然の浄土教の影響を大きくうけている）。

平安末期には、末法思想と源信以来の浄土信仰は、公家貴族のもとでばかりではなく、民衆のあいだにもかなり広がった。法然は、眼前の社会と人間のあり方にまさに末法を見、この末法の世の民衆の苦しみ・嘆きを救済する道を、自分の修めてきた仏教のなかにひたすらにさぐり求め、ついに専修念仏という無難な易行に到達するのである。鎮護国家の、加持祈祷を主とする旧仏教にたいする新しい仏教の提唱が、法然によるこの浄土開宗（一一七五年）にはじまるのは、自然の推移であろう。こうして、いまや新たに注目されることになるのは、民衆、すなわちとくに、やがて新しい封建社会の下からの実質的な担い手となるべく生長をとげつつあった民衆——農民から手工業者、河原者ら、さらに中下層武士を含めてよい——の生活であり、そのさまざまな苦悩であった。「古代国家と結ぶ聖道門」にもはや依拠しえなくなった「法然の選びとった浄土門は、国家と結びつく契機をもたず、直接、個人の魂の救済を志向した」ともいわれる。その後、日蓮の場合には、個人の魂の救済をめざしたとはいえないが、庶民だれしもの——悪人や女人の——往生を認めたのはもちろんのこ

鎌倉新仏教の祖師たちとその時代的背景

荘園公領制の成立
(在地領主とその武士化)

→その解体へ、そして封建制へ
(在地領主(国人)支配の展開)

院政 1086
北面武士 1095
延暦寺・興福寺強訴 1113
源平二氏ふせぐ

保元の乱 1156
平治の乱 1159

以仁王・頼政拳兵衛 1180
壇の浦の戦、守護地頭 1192
頼朝、征夷大將軍 1185

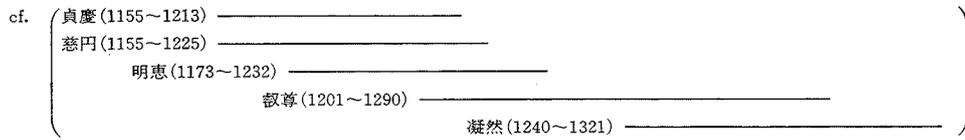
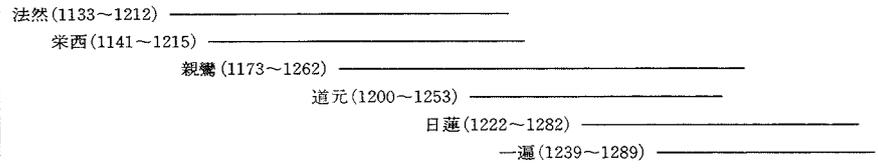
源氏滅亡 1219
承久の变 1221

文永の役 1274
弘安の役 1281

鎌倉幕府倒壊 1333
建武中興 1334

..... 1100 1150 1200 1250 1300

鎌倉新仏教の祖師



法然、専修念仏へ 1175
 栄西臨濟宗を 1191
 『選択集』成る 1198
 親鸞関東へ 1214
 道元帰国、曹洞宗を 1227
 日蓮開宗 1253
 『立正安国論』 1260

cf. 鎌倉の三期
 1. 源氏
 2. 北条執権
 3. 得宗専制
 (貞時以後)
 80年代後半
 からか

鎌倉期の新仏教とその基本性格 (上) (岩崎)

と、かれの活動自身が民衆の生活の苦難を背後に担うものであったといえる。このように民衆とその生活に結びついていった点に、われわれは鎌倉期の新しい仏教の一つの特徴をみることができる。^(?)

次節で、このようにして成立したいわゆる鎌倉新仏教の特徴を考察するつもりであるが、これに先立って、祖師たちの生涯、活動した時期、その社会的背景をざっと鳥瞰するために、前図を示しておこう。

一一 鎌倉新仏教の特徴

これまで鎌倉新仏教という用語を何のことわりもなしに使ってきたが、ときおり指摘されるように、この言い方には問題がなくはない。一口に鎌倉新仏教といっても、その内実はいえば、浄土宗、禅宗、日蓮宗、さらに時宗（時衆）など、それらの宗教的性格は、教義のうえでも、教団のあり方でも、さらにとくに平安旧仏教との連関の点でも、じつに多様であり、この面からいえば単純にこれらを一括することは、困難にみえるかもしれない。しかし、それらの諸側面の多様性にもかかわらず、鎌倉幕府の成立の直前、一一七五年における法然の専修念仏への帰入から百年ほどの期間は、社会の、音をたててすすむ激変を背景に、それを反映して、旧仏教の弊風を打破しようとする宗教的な新しい潮流が力強くひらけていった。

宗教の新しい時代を担う祖師たちは、真摯な修行と探究をとおしておのが道を選びとり突きすすんだのであり、そのさい、社会の諸様相の複雑な展開にふさわしく、屈折した反映をも伴いながら、かれらの行路が画的ではなく、反対にきわめて多様なものとなるのは、むしろ当然である。それらの多様性のなかにこそ、新しい時代の表出があり、多様性のなかに表出されるこの新しさの特質こそが、われわれがそれらの諸宗を鎌倉新仏教として統一的にとらえる基礎をなしているといえるだろう。

もとよりつねに新しいものは古いものなからうまれてるのであり、鎌倉期の新しい仏教諸宗が旧仏教と

の連続性の側面をもつのは当然であり、この面からみれば、それらの諸宗は、結局、平安仏教（天台宗・真言宗）の幅広い内容をもつ潜在力が、時代の変貌に照応して、それぞれの契機においてきわだって顕在化し、展開し、場合によっては跋行的な進展をとげたともいわれなくもないだろう。そこから、鎌倉期の宗教にあえて独創をみてとることに躊躇い^{ためら}がちな傾向も生まれうるだろう。このようにみれば、つまるところ、潜在的なものの展開等として、すべてふたたび天台・真言二宗のうちに包みこまれてゆくことになる。歴史における古いものからの新しいものの進展は、総じて多かれ少なかれ連続と非連続との両側面をもつのであり、宗教を含めて思想においても、程度はさまざまであれ、とくにこの特徴が看取される。鎌倉期前後における新旧両仏教をつらぬく同一性の側面が何であるかを、いまここで一つひとつとあげて論ずることはしないが、総じてこの側面の存在を承認したうえで、わたくしは、上述の新しい諸宗にみられる新しさの特質を以下三点について検討してみよう^{つもり}と思う。

(1) 平安仏教への批判としての新仏教

この点については、すでに大筋は、前節でのべたとおりである。

新しい時代の仏教の烽火^{のろし}を高々と掲げたのは、いうまでもなく、法然であり、かれは、一三歳で比叡山にのぼってから、四三歳で山を降りて浄土開宗（一一七五年）をするまで三十年そこにとどまっている。もっとも、のちにかれの生涯についてのべるさいに触れるが、早くして、「別所」とよばれる、当時本寺での修行や修学に失望した聖^{ひじり}たちが精神的な抛りどころを求めて集団的に隠棲する場所にかれも移ってはいるが、結局、山に三十年間止住して、ついに決然とそこを降りるのである。親鸞にしても、九歳の頃山にのぼったとすれば、二九歳で山を降りて法然の門に入る（一一〇一年）までの約二十年間、そこで僧侶としての修行の生活を積んでいる。一朝一夕に新しい道が突如として開けるわけではない。個人をして新しい道にすすませるためには、歴

史は、その個人に、ときには躊躇ためらいをも伴う、重くきびしい思考の労苦を課するのであり、豊かな実が熟れるためには、徐おそろな成長の期間が用意されていなければならない。道元の場合には、一三歳で叡山にのぼり、一五歳で早くもそこでの生活に納得できず山を降りたといわれ、一八歳のとき柴西の創建（一二〇二年）した臨済宗の建仁寺に入ったのであって、叡山での修行の時期は短い。しかし、年代的にみても、法然が京都吉水で専修念仏の布教をおこない、多くの庶民から信望を得てからすでに三十年、法然らを襲った一二〇七年の「建永の法難」は、道元のわずか八歳のときである。しかして道元二〇歳のときには、源氏がはや滅亡して北条氏の執権がはじまり、ついで承久の乱、三上皇の配流があり、時代の様相はますます急テンポで大きく変貌しつつある。そうした時代、仏教界の新鮮な息吹きは、他方における旧仏教側からのそれへの重苦しい圧力を伴いながらも、すでに多くの人がびとに十分に感じとられているところであり、俊秀気鋭な青少年が、当時、一時は叡山の山門をくぐりながら早々とそのもとを辞するのは無理からぬことであり、道元の場合には、二十年もの長い年月にわたる山での滞留はむしろ考えにくいであろう。歴史の進展は、いまや個人を早々とかれ自身の道へと促すのである。

道元は、法然、親鸞、日蓮、一遍らとちがって、建仁寺で師事した明全について入宋している。この寺を創建した柴西はすでに二度入宋しており、インドへの巡礼までも考えたともいわれ、また、華嚴宗の明恵、すなわち、柴西に禅を学び、宋からもちかえった茶種をわけてもらい柵尾しほおの茶のもとをつくったといわれるかの明恵も、長安からインドのマガダ国、王舎城までの旅の日程を計算し、旅立ちの衣裳まで準備した（病気のためとりやめになった）と伝えられている。このような時代、インドまではともあれ、道元も、あるいはつとに少なくとも入宋の願いはもっていたかもしれない。かれのインド・中国への憧憬、いやむしろ敬仰ともいえるものは、後述するように、主著『正法眼蔵』にもしるされているほどである。たしかに、京の吉水で訪ねる人び

とに念仏を説いていた清僧の誉れたかい法然、越後と常陸の国で農民とともに土にまみれて求道と念仏の勧めに一すじであった親鸞、また仏法の立場から日本の所与の歴史的現実^{（1）}にたちむかい、民衆の生活の苦難のゆえに邪義（誤った見解）・邪宗を糾弾してやまなかつた日蓮とくらべれば、道元の場合、宗教者としてのその姿勢は基本的に大きく異なっていたといえるだろう。^{*}すなわち、他の祖師たちが、末法の時代の民衆を救済する宗教を真摯に追求したのにならぬ、道元はそもそも末法の思想を拒否するのである。かれの宗教は、布教ではなく、むしろ個人の求道——めいめいの身心脱落の証悟——を本質とするといえるのである。『正法眼蔵』を読むと、かれが、日本の現実と民衆とからかけはなれた孤高の哲人のように映じてくる。そうではあるが、道元の仏教にたいするこのような個人的求道の姿勢も、念仏や題目とは本質的に異なるものでありながら、やはりこの時代における宗教の新しさ——主体的探究の精神——の一つの表現といえるだろう。

* 中国への渡航にたいする主観的な期待の点においても、またそのことのもつ客観的な意義においても、かつて平安初期に遣唐使とともに海を渡り、それぞれ天台宗と真言宗を日本に招来し確立するという課題を果たした最澄・空海の場合と、鎌倉期の道元の入宋の場合とが、大きく異なることについては、多言を要しないだろう。また、道元の場合を含めて、禅宗はこの時期に新たに導入されたのであり、「古代来の外国文化摂取の一様態」（井上光貞）^{（2）}であることは否めない。この点でも、日本仏教自身の展開としての、浄土宗・日蓮宗と区別される。

日蓮が邪義・邪宗として非難・攻撃を加えたのは、何よりも浄土宗、ほかならぬ法然である。かれによれば、法然は釈迦にかわって阿弥陀を、此岸の現実ではなく彼岸の浄土を説き、民衆を無間地獄〔諸地獄のなかでも最も苦しい阿鼻地獄〕につきおとすものとされる。禅宗にたいしても、日蓮は、開宗した当初からきびしい断をくだした。また真言宗にたいしては、かれ自身の態度には変化があり、のちにはついに真言亡国とまで

これを非難するようになった。天台宗にたいしては、かれは、むしろ擁護・評価の言葉をのこしており、正統的な天台を復興しようとの意識をもち、みずからを「法華の行者」をもって任じていた。かれ自身また、呪術性がつよく、加持祈祷もおこない、神仏習合思想をとりいれ、神祇崇拜を認める等、叡山を意識的に継承しようとしているのである。またそもそも三三歳で山を降りた契機も、山にたいする姿勢において法然や親鸞と異なるものがあつただろう。しかし、かれの活動は、天台の復興を意図するものであるとしても、その復興自身が鎌倉中期の歴史的・社会的現実に対応しており、平安期の昔日に戻すのではなく、鎌倉武家執政自体は支持し、ただその現実のあり方が誤っていると主張したのである。しかも、その発展を法華経の正法にもとづけようという強烈な意識によるものであつた。当代的自覚の強烈さのゆえにこそ、かれは、立教開宗の当初から、同時代の他の新興の仏教を意識し、それを破却せずんばやまないの姿勢をとつたのである。後述するように、日蓮の場合、自信に溢れるようなその主張の激しさの割には、断固として法華経にもとづくという以外に、その主張に客観的な根拠があるわけではなく、わたくしはとてこれには同意できず、日蓮系の人びとには申しわけないにせよ、かれの信念には度外れなどころがあるときえ思えるのであるが、しかし、日蓮が今日なおわれわれの胸をうつのは、現実の日本と民衆の難に当たつて、身命をなげうって、不撓不屈、その所信に邁進した自立的な人格と活動の力強さであり、これはやはり、なお平安の衣につつまれていた法然より約百年も遅く、ますます激動に向かう新しい時代の精神の表現といえるであらう。

(2) 新時代の民衆ないし諸個人の宗教へ

本稿の冒頭で、律令制以来の公領的な枠組みのなかで土地私有の発展の結果として荘園がしだいに拡大して荘園公領制が成立し、他方、在地領主の抬頭とその武士化がすすみ、公家・寺社・武家の相異なる三つの社会集団の拮抗が生まれたことをのべた。そしてその基盤として農民の自営がしだいに上層から中下層へと及び、

新たに、かれらの自営を前提とする村落共同体——いいかえれば、「共同体が経営と所有の主体であった奈良時代までに比し、日常的経営と基本的所有は各農民経営にあり、共同体は補助的機能として存立」するような、すなわち「個別所有の補完体という村落共同体」¹⁰⁾——が成立してくる。そして、農業経営の発展に伴って商工業も発達してゆく(そしてやがては中国や朝鮮との民間貿易や彼我の文化的交渉が展開する)。

この時代はもとより、荘園公領制が変質・解体し、やがて国人—大名領国制の成立にいたる過渡をなしている。すなわち、この時代は、やがて鎌倉時代から南北朝期を通して、封建的土地所有の漸次的な発展を基盤に、前述したような公武二元化していた公権力の、武家勢力による一元的な統合としての室町幕府が、それ自身はなほだ不安定なものでありながら、成立してくるまでの過渡期である。このことは、たしかに、私的経営の進展としての農民層の漸次的な自立化といい、武士層の力の自覚的な増大といっても、——支配的な武士層を除外して考えれば——これらは、全体としては、封建的な隷属のなかにくりこまれてゆくものとして、という限界内にとどまることを意味している。いいかえれば、わたくしが、本稿で、当時における民衆にかんして、「自立」とか「個人」とか「自己」といっても、それはこのような社会構成史的な限界でのことにとどまる点を、念のために指摘しておきたい。

新時代の仏教の基本的な特徴は、それが、大づかみにいって、鎮護国家、荘嚴な呪術的な加持祈祷を主軸とし、仏像を作ったり塔をたてたり、読経したり写経したりするような、あるいは持戒持律を僧侶にきびしく求めるような、従来の仏教のあり方にたいして、民衆自身の問題にかかわり、その、やはり人間としての一人ひとりの悲しみ、苦しみ、歎きに触れうるような方向に、宗教的な課題が移っていったところにある。

法然の新しいさについて、佐木秋夫氏は次のように書いている。「法然は、専修念仏を初めて天下に宣言することによって、念仏を貴族のため息から武士たちの生命みなぎる音声への橋渡しの役をつとめた。」「ついに法

然は、いっさいの經典・教義を捨てさり、ほうっておいて念仏ひとすじに専念すべきだ、と断定し、ここに淨土教が発足した。念仏とは、心に念ずるだけでなく、『南無阿彌陀仏』と唱えることをいう。」しかも、だれしも、それをただ唱えさえすればよい、唱えるだけでよい。阿彌陀仏を信じて念仏を誦唱する、これはだれしもできる易しいことだ。この易行によってだれしも救済していただける、阿彌陀仏の本願はそこにある。このように法然は集まってくる民衆にやさしくわかりやすく説いたのである。「優秀な学僧・清僧として知られた法然の宣言は、大きな反響を呼んで、教学や難行には縁の遠い一般人の劣等感を吹き払い自信を与えただけでなく、念仏しか知らない、浮浪の乞食行者の大群も勇み立った。また、貴族社会のワク内で息苦しい思いをしていた男女は、僧を含めて、それぞれに解放感をおぼえた」と、佐木氏はさきの文章につづけて書いている。このように、平安仏教のこれまでの、とくに源信以来大きく広まってきた念仏がなお観想的な念仏にとどまったのにならして、法然は阿彌陀仏の本願、その第十八願(後述)を称名念仏という一点に集約し、だれしもが救済を信じて容易にその行にはげみうるものとすることによって、仏法を広く民衆に解放していったのである。

親鸞も「建永の法難」で流刑に処され、越後でみずから手に汗して耕し、のち許されて常陸に移り住んでからも農業を営み、生活と生産の苦難を農民たちと共にした。後述するように、善悪についての因襲的・常套的な基準をすて、悪人正機の思想に到達したのも、この土と汗にまみれた生活のなかからであった。われわれが、当時の宗教家のなかでも、この親鸞からじかに民衆の生活と密着した、土性骨のある思想をきくことができるのは、そのためであり、生活と生産の苦難は、一般化したのべうるにしても、もともと各人ごとに個別的であり、個別的な対応と解決こそがまずもって各人ごとの重大な関心事であり、社会科学の認識のまだ成立していない当時のこととて大きな限界があったのはいうまでもないが、親鸞はおそらく、悩みをもつ一人ひとりリアルな事柄についても膝を交えて語りあい、かれらに降りかかるいくたの苦難にもかかわらず、勇気をもつ

て生きて働いてゆくために、心の支えとして、口誦念仏をすすめたであろう。支配階級の私益から作りだされ、因襲的なものとなっている道徳的な善悪の基準などは誤っており、いわゆる悪人は決して悪人ではなく、阿彌陀仏がだれよりもいわゆる悪人の一番の味方であるという思想は、当時、どんなにか農業をはじめ、さまざまな生業にたずさわる人びとに、明日の生活への大きな励ましを与えたことであろうか。こうしてかれはまた、これまで僧侶をしばりつけていた因襲的な戒を否定し、みずからも破戒を實行し、各人、あくまで人間として人間らしく生きることを主張し、しかも仏法においては、万人が平等であるべきことを力説してやまなかつた。

親鸞よりははるかに遅れるが、その晩年には同時代の空気を呼吸した一遍は、武家に生まれ一〇歳で出家し、はじめ天台を学んだが、やがて万人平等の易行である阿彌陀仏の浄土信仰に傾倒するにいたり、平安時代の空也の活動を継承し、全国を遊行し、念仏をすすめた。踊りながら念仏するその教えは、老若男女、貴賤の別を問わず、当時、もっとも多数の信徒をその周囲に集めたといわれる。かれは、信じる者、信じない者のだれであらうと、所持すれば浄土往生が保証されるといって「念仏札」を配った。かれもまた民衆とともに浄土信仰を地で行った一人といえよう。多くの民衆が浄土往生を願って、そのもとに集まって踊ったのである。もつともかれは、親鸞とちがって信・不信を問題としない。ここから、神祇を崇拜しようと、諸行を修しようと、かまわないことになり、浄土信仰の純粹性を喪失することになるのである。⁽¹²⁾ 踊り念仏に集まる人びとと、その集まりを時衆という。時衆の徒からは、のちに室町時代における芸能、連歌や茶の湯などの発展に、民衆レベルの美的感性の表出として寄与するところが大きかったのは、知られるところであろう。（この点については、別稿「室町時代の茶の湯とくに草庵茶と、その美意識」にゆずる。）

時代感覚の鋭い日蓮は、新しい時代の雰囲気なかで、宗教は民衆のなかに入り、民衆をとらえなければならぬと、かねがね察してはいたであろうが、一八歳で鎌倉に遊学して、浄土宗が叡山から出た新しい仏法と

して、その地に力をもちつつあることを肌で感じとった。かれが三二歳で新しい法華信仰をうちたて、鎌倉の松葉谷まつばがやに庵居して、辻説法を始め、痛烈に他宗を破却して「南無妙法蓮華經」を題目として唱えることが、唯一つの正法であることを、道行く人びと、一人ひとりに熱心に説き勧めたのも、みずから民衆、とくに鎌倉を中心とする東国の民衆のなかにじかに入って、強くかれらを導いてゆく行者であることを自覚したからである。かれにとっては、阿弥陀のような、釈迦弁尼とは異なる彼岸的な仏の本願などをもちだして念仏を唱えるようにと説くのは、正統的な仏教の存立を根底からおびやかす「邪宗」であると思われるのであり、あくまで此岸、自分らの生きて働く現実の日本、この国家と民衆の生活こそは、法華經にもとづく正法がおこなわれることよって、そのまま浄土となりうるはずであり、そのように現実を変革することが真剣な課題なのであった。彼の前には、庶民と諸個人はこのような形で、リアルな問題となっていたのである。

佐木秋夫氏は当時の鎌倉の庶民の姿を、次のように生きいきと描いている。「鎌倉は京にくらべると伝統の浅さはもとより、ひどく荒けずりの都市だったが、それだけに活気にみち、庶民たちは損得にも政治にも敏感で行動的だった。市民という映像にはほど遠いとはいえ、せましく重苦しい村の生活のワクから離れ、個人意識をばぐくむ条件も強まり、権利意識も芽生えようとしていた。もちろん、庶民には豊かなのどかさなどはなかった。日頃人馬でゴツタがえしている街路も、飢餓の波が高まってくると、路ばたに死体が重なり、大寺の門前には施米のカヌをもとめる難民がむらがる。そのなかで、政府の買い占めへの怒りや僧の偽善へのあざけりがひろがる。政権をめぐる有力武家の間の抗争はたえず、反乱のうわさが飛んで武装した正体不明の群集が夜の街にだれを打ったりする。そういうなかで、かれは庶民に苦難をもたらすものへの怒りと幕府への不信をたかめ、あらためて経文にあたってその原因をさぐり、ついに『立正安国論』と題する論文をものにして、幕府につきつけた。」¹⁶日蓮に社会科学的な知識がないとしても、当時としてむろんそれは当然である。現実多難

の原因を経文にさぐることに、結局は無根拠という点にしても、当時、それでは他に、どういう学的な立論の証拠があるのだろうか。日本の多事多難な国情、庶民の苦難のなかに、ひたすら法華立国を信じ、それをめざして、鎌倉の街頭に立って説く日蓮の迸る熱情が、われわれのもとにひびいてこないだろうか。

さいごに道元。この連関でわたくしがとくに指摘したいのは、後述するように『正法眼蔵』『現成公案』の巻で、仏道をならうとは、すなわち仏法を修業するとは、「自己」をならうことであると、かれがいつている点である。「自己」とはたんなる自分ではなく、いわんや我欲のかたまりであるエゴではなく、仏法をとなえている一人ひとりの人間たる、本来の「自己」であり、それを究めてゆくことが「自己」をならうということである。それゆえ、松原泰道氏も「仏道をならふといふは、自己をならふなり」という道元の一語に、「はかり知れない重さ」を感じとり、「私は、道元が九十五巻もの大著『正法眼蔵』を著した根元的な願いは『仏道をならふといふは、自己をならふなり』の一念にあったと信じているのです」と書いているほどである。わたくしはさらに、道元がつづけて、「自己」とともに「他己」についてもべていることに注意したい。自己にたいして他者を、やはり同じく価値のある一個の他なる「自己」として、かれは理解している。こうして「自己」と「他己」との区別、相互に自立的で価値のあるものであるという意味での相互他者関係を、道元はとらえているのである。道元の立場からすれば、「自己」「他己」といっても、これはもちろん仏性をもつものとしてあるのであって、そこからさらにつきつめて、かれは自己をならうことは、自己をわすれることである、自己をすることである、という思弁の転回をおこなってゆくのであるが、この点についてはのちにゆずるとして、わたくしはここで、道元が「自己」「他己」の把握をしたことに注意しておきたい。禅は、つまり「自己」(仏性をもつもの)についての学道であるということなのである。

前述したように、『正法眼蔵』は、参禅についての道元の思弁をつきつめていった孤高の作品である。むろ

ん、のちの俗物化した野狐禪は論外として、まともな禪についても一般にいえることであろうが、道元においても、自己の求道、仏法の真理の追求に急であって、民衆のなかに身を挺して入って布教するという姿勢が欠けている。それゆえ、高崎直道氏は道元から、さらにすすんで、禪宗一般のもつ性格として次のようにきびしく指摘している。「禪は教義的には革新であったが社会的には革命的というにはおよそほど遠いものであった。これはなにも初期の妥協的な姿についてだけあてはまるものではない。いわば、体制から超越する出家仏教の正道として、体制を批判する力はもちえても、反抗するエネルギーをおこすものではなかった。武士層に喜んで迎えられたのは新秩序のバックボーンとしての有効性のためである。鎌倉の新仏教といわれる浄土・禪・日蓮の三つの類型のうちで、禪だけが民衆のエネルギーと溶けこまず、一揆の原動力とならなかったのは、戒律主義と、したがって復古の正統性の主張のもつ、禪宗の本質と無縁ではない。」⁽¹⁵⁾

ここには、親鸞と日蓮と道元との三者の相異が、一揆などにかんする、その後世における諸状況をもふまえて（もつとも、禪宗の場合、道元のひらいたのは曹洞宗であって、他に最も有力な臨済宗ほか諸宗があるのは、周知のとおりだが）、かなりはつきりと指摘されているといえよう。道元の場合、「自己」「他己」をかれは追究したものの、肝腎の民衆性が欠如し、その思想に民衆のエネルギーの反映というものがみられない。この意味で、かれは貴族的な思想家である。それゆえ、「自己」「他己」は人間の思弁的な抽象となっていくのである。

このように、法然と親鸞、日蓮、道元が叡山を離れてそれぞれとった道は多様である。しかし、多様性にもかかわらず、ここでわたくしののべた点についても、新時代における民衆の抬頭、その生活、さまざまな仕方での自己意識の顕在化を反映しているといえるだろう。道元の場合は、いま指摘したように、人間めいめいの自覚の盛りあがりというものを、抽象的な方向に観念論的につきすめ、これを「自己」と「他己」という哲学的な主観的な概念で表出したものといえるだろう。

(3) 選択仏教としての新仏教

鎌倉新仏教の祖師たちは、こうしてそれぞれの道をきりひらいたのだが、そのさい一つの共通の特色は、これまでたびたびのべてきたように、新しい時代の社会的状況を背景に、自己の体験と思索を深めながら、平安仏教の雜行を棄て、おのが所信にしたがって、醇乎無雜な単一の行を選びとったところにある（しかし、前述したように、一遍の場合には、この点であいまいになってしまう）。それらの新仏教の性格が、選択仏教として特徴づけられるゆえんである。その先鞭をつけたのは、いうまでもなく法然であり、かれの主著『選択本願念仏集』は、『選択集』と略称される。法然・親鸞の専修念仏にたいし、日蓮が専修唱題を對抗的に説き、また道元が祇^し「只管打坐を主張したのは、周知のところである。金岡秀友氏は「空海・最澄——したがって平安仏教——の宗教は、共にきわめて、総合的・包容的なところに、その特色があったと申さねばならないでしょう。」「平安の仏教が、仏教内のさまざまな流れを併存させ容認した特色をもつのに対し、鎌倉の新仏教は多くの仏教の流れを対比し、最終的には、その中から自己の所信に従って、自己の仏教を選択いたしました。平安仏教を『曼荼羅仏教』とすれば、鎌倉仏教は『選択仏教』といえるのではないかと思ひます」と書いています。この対比は、いいえて妙である。

さいごに、引用が多くなる嫌いがあるが、佐木秋夫氏から次の一節を掲げて、本節の結びにかえよう。「かれら〔鎌倉仏教の四大先達、法然・親鸞・道元・日蓮〕は、それぞれの社会的基盤にふさわしい仕方、支配体制との対決を通して、仏の唯一絶対性を打ち出した。農民的な親鸞は、権力をきびしく拒絶しながら、念仏ひとすじの絶対他力信仰に徹した。貴族的な道元は、坐禪ひとすじの精神の一元性を追求し、武士的でもあり、都市的な面をもそなえた日蓮は、激しく権力にいどみながら、題目ひとすじの道を切り開いた。」⁽¹⁸⁾

（付記）旧仏教における改革運動

本稿は鎌倉新仏教の成立と性格を当時の社会的背景からとらえることを主題とするが、社会の激動は、鎮護国家を旨として保守的であった南都北嶺の諸宗にも、従来の教団のあり方にたいする反省にもとづく改革への真摯な努力を促さずにはおかなかつた。この時代を十分に客観的にみるためには、この側面もあわせて考慮にいれなければならない。たとえば、律宗の叡尊（一二〇一～一二九〇）は「興法利生」を眼目とし、当時荒唐していた西大寺を復興し、ここを拠点として各地で真言律の普及につとめ、また放生池をつくり、非人や乞食の救済にあたるなどの実践活動をおこなつた。そのため興正菩薩とよばれている（興正とは正法を興隆するの意）。昨年（一九九〇年）はその七百年遠忌にあたり、遺徳をしのんで京都・東京で「西大寺展」が開催されている。

しかし、旧仏教における改革運動は、わたくしの研究主題をこえるものであり、手許にある日本仏教史の著作から、簡単に要約的な表現を藉りて、その運動の一端をみるにとどめたい。たとえば、平川彰氏は『インド・中国・日本仏教通史』で次のようにいう。「鎌倉時代には鎌倉新仏教の出現に刺戟されて、南都の旧仏教にも改革運動が起つてきた。すなわち、律宗・法相宗・華嚴宗・三論宗等に優れた学僧が輩出し、学問的に活発な活動を起すと共に、社会的にも仏教の実践によって積極的に社会に働きかけた。なお南都仏教には、密教系の浄土教が盛んであったが、同時に『弥勒信仰』が強く行なわれたことも注目してよい。⁽¹⁹⁾律宗の叡尊・忍性（一二二七～一三〇三）、華嚴宗の明恵（一一七三～一二三二）、凝然（一二四〇～一三二一）らをはじめとし、すぐれた名僧・学僧がでている。また、石田善人氏は「南都仏教の復興の意義は、ただたんに新仏教に対する反対運動としてではなく、南都自体の思想的展開のなから考えねばならない」と考えている。天台については「慈円によって叡山はようやく復興の萌しをみせ始める、」そして教学にかんし、証真（生没年未詳、一二

〇〇年前後に活動）は、「当代最高の碩学というに恥じない」²⁰とも書いている。なお、証真が、天台の本覚思想にたいして批判をおこない、浄土念仏の立場からこれをきびしく批判した法然とも交流した点が注目される。しかし、旧仏教側でも改革がおこなわれたにせよ、新仏教の祖師たちの歩んだ道は、やはりきわめて鮮明なものであったといえよう。

三 鎌倉新仏教の祖師たち

前節において、わたくしはいわゆる鎌倉新仏教の特徴を考察し、そのさい、代表的な祖師たちのそれぞれの特色についても触れてきたが、本節では、法然・親鸞・道元・日蓮の四大祖師それぞれについて、生涯と活動、その宗教的主張を各個別的にとりあげたいと思う。前節と若干重複するところもあるが、その場合も、とりあげられた論点が、各祖師の全体的な活動のなかで位置づけられることによって、いっそう意味が明らかになることを期待している。

(1) 法然（一一三三～一二二二）

① 生涯⁽²⁾

法然は美作国久米に、在地豪族である押領使の漆間時国を父とし、秦氏を母方として生まれた。名、勢至丸。九歳のとき、父は荘園の預所たる明石定明と争い、夜襲をうけて死去した。遺言の「敵人をうらぎる事なかれ。……しかじはやく俗をのがれ家を出て我菩提をとぶらひ、みづからか解脱を求には」の文言から、生涯を決定するほどの影響をうけたといわれる。菩提寺に入り、一一四五年、一三歳で、別離を悲しむ母のもとから比叡山西塔北谷に赴いた（母への思いは、やがて女人往生の教えとなって結実したといわれる）。* 四七年に東塔西谷に源信の流れを汲む皇円を訪ねて受戒、法華三大部（『法華玄義』『法華文句』『摩訶止観』）——天台

三大部ともいわれる)を読した。五〇年、一八歳で西塔黒谷の別所、融通念仏を勧めた良忍の弟子、叡空のもとへ隠棲し、法然坊源空の名を受けた。仏門での名声・栄達をまったく捨て、生死・罪業の世界からの遠離、衆生救済の道をかかれはひたすら求めて、修行と研学にはげみ、二四歳のとき、嵯峨清凉寺に七日間參籠して求法を祈請した。また、南都諸宗の学僧を歴訪し、とくに永観(一〇五三〜一一三二)、珍海(一〇九一〜一一五一)らからひきつがれる南都・三論宗浄土教にも接するところがあつたと思われる(永観はすでに唐の善導の『観經疏』の「就行立信」の条に着目して、密教的な立場から専修念仏への歩みをはじめており、珍海は『決定往生集』(一一四二)で、これを浄土教学上の中心問題にすえているのである)。

* 法然の一枚起請文に「念仏ヲ信セン人へ、たとひ一代ノ法ヲ能ク々々学ストモ、一文不知ノ愚ト人の身ニナシテ、尼入道ノ無チノともがらニ同シテ、ちしや〔智者〕ノふるまいヲせずして、只一かうに念仏すべし」とある。この「尼入道」の語に、母への想ひがこめられているともいわれている(あとでもう一度ふれる)。

法然は、『観經疏』中の弥陀の本願(第十八願)についてのべた重要な一句(後述)に深く思いをいたし、これまでならつてきた智慧が往生のために役にたたないことを痛感して、専修念仏に決然と帰入した。ときに一一七五年春、法然四三歳である。そして黒谷を出、西山の広谷に円照を訪ね、二年ほどして東山吉水(大谷)に移り住んだ。「高貴の者よりは貧賤の者に、智慧ある者よりは愚痴なる者に、持戒の者よりは破戒の者に、救いの手を差しよべる如来の慈悲を、おそらく法然は、彼を訪ねる人々に対して、率直に説いたであろう」といわれている。かれはまた、洛中、念仏修行者の集まるところにも赴いて、かれらを導いたといわれる。

一一八六年、五四歳のとき、有名な大原談義がおこなわれた。天台の顕真(のちに天台座主となる)の提唱

で、南都北嶺の碩徳を招き、洛北の勝林院で催されたこの会合には、三百人もの聴衆が集まったといわれる。法然は、聖道門の教法はたしかに優れているが、自分のような頑愚のものは、その器ではなく、専修念仏の一行によってのみはじめて救われると説き、人々に深い感銘を与えた。顕真は感泣して立ち、香炉を手にし念仏を唱えながら行道をはじめたので、他の僧もそれに従ったと伝えられる。こうして法然の教えは、当時の仏教界で地歩を固めることができた。かれの周囲には、専修念仏の集団がしだいにできていった。それは庶民層を中核としながら非常に幅の広い層から成っていた。専修念仏はいまや、大きな宗教運動となっていた。一一九〇年には、東大寺で浄土三部経(『無量寿経』『観無量寿経』『阿弥陀経』)の講説をおこない、九八年、六六歳のとき、『選択本願念仏集』を選述し、専修念仏を選択本願念仏説によって基礎づけ、自分の思想を体系だてた。

しかし、このように専修念仏に庶民がしだいに多く帰依してゆき、その宗教運動が社会的な性格を不可避的に明らかにしてくると、それは、国家の権威を背景としなお古代的な性格を保つてもいた旧教団と対立しないわけにはいかなくなる。法然については法難がふりかかった。一二〇四年、延暦寺衆徒による専修念仏停止の訴えがまずあり、これは法然が「七箇条制戒」を提出して一応收拾したものの、一二〇五年には「興福寺奏状」(旧仏教側の代表的僧侶、貞慶の筆)が朝廷に提出されて、きびしく追及された。一二〇七年には、住蓮、安楽の風紀問題ももちあがり、法然とその門弟はついに処分された(住蓮、安楽らは死罪、法然は四国へ、親鸞は越後へ流罪となった)。「建永の法難」という。^{*}法然はしかし、半年ほどで赦免され、摂津に戻り、一二年帰洛が許され、大谷に戻った。しかし、翌年正月入滅した。

* 慈円は九条兼実の弟である。兼実は法然によって受戒した。その勧めで法然は『選択集』を書いた。慈円は『愚管抄』で法然の専修念仏の教えは、ものの理非もわからず知恵も欠けるような尼や入道によるこぼれ、繁昌に繁昌を重ねて、教

団は急速に大きくなりはじめた、いまは真言と天台の教えが盛んにおこなわれるべきであるのだから、このような悪魔の教え（「順魔」）に従って救いを得ることはできない、悲しむべきことだ、と書いている。⁽²⁴⁾ 慈門はこのように法然の念仏の教えに反対であったが、一門の配流のさいには種々の配慮を惜しまなかったといわれる。

井上光貞氏は『新訂日本浄土教成立史の研究』で、法然は選択本願念仏説をうちたてることによって、「まさしく浄土教を民衆に解放した」とのべている。そして「親鸞が法然を内在的に超克することによって、又日蓮が法然と批判的に対決することによって、その独自の思想や生涯を形成したと考えられる事実」にも着目して、「法然の仕事は、鎌倉仏教のなかの真に革新的なものの誕生の母胎であったといつてよいであろう」と、その歴史的意義を力説している。井上氏の見解にたいしては、旧仏教の側の自己改造をもあわせ考慮すべきであると、さらに、いわゆる新仏教はむしろ異端であり、これをも含めて当時の仏教界全体を顕密体制としてとらえるべきであるとか、傾聴しておくべき異説も提出されているが、法然の仕事がいわゆる新仏教の「誕生の母胎」であったことは認めうるであろう。

② 専修念仏

比叡山ではすでに、名利を嫌ってやがて横川に隱棲した源信（九四二—一〇一七）以来、それまでの天台の王法仏法相即、つまり鎮護国家の仏法によるのではなく、人びとの救済をめざす浄土教の方向も新たにうちだされていた。しかし、極楽浄土の観想による三昧になお念仏の究極の目的がおかれていた。^{*}

* 法然の出現する歴史的前提として、民間の浄土信仰を担ってきた聖・上人たちの活動が重要なものであるのはいうまでもない。とくに、空也（九〇三—九七三）の活動が特筆される。かれは、みずから金鼓をうちならし阿弥陀の名をよびつづけ、庶民に念仏を勧め、広い信頼を集めていた。それが一遍に継承されることについては前述した。

比叡山できびしい求道の生活をつづけていた法然は、善導の『観経疏』の、とくに次の箇所「一心に専ら弥陀の名号を念じて、行住坐臥、時節の久近を問はず、念々に「刻々」捨てざるを、これを正定の業と名づく、彼の仏の願に順ずるが故^{*}」を深く読み、前述したように、これによって専修念仏への回心をとげた(九四ページ)⁽²⁶⁾。天台仏教で従来おこなわれてきた加持祈祷をはじめとする雑行をとどめ、もっぱら念仏を称えること、これが阿弥陀の大悲に支えられている、という浄土教の基本的な立場がここに確立した。すなわち、弥陀の本願による専称仏号の選択である。後年『選択集』で、法然はこのことを想起し、「静かに以みれば、善導の観経の疏は、これ西方「極楽浄土」の指南、行者の目足なり」とし、「貧道「わたくし」、昔この典を披閲して、ほぼ素意を識る。たちどころに余行を舍めて、ここに念仏に帰す」(一六一、一六二ページ)としるしている。

* 「彼の仏の願」とは、阿弥陀の四十八願中の第十八願「たとひわれ仏を得たらんに、十方の衆生、心を至し信樂して、我が国に生ぜむと欲して、ないし十念せんに、もし生ぜずといはば正覚を取らじ」である。法然は、四十八願中なかんずくこの本願を「念仏往生の願」とよび、中心的な願とみなした⁽²⁷⁾。

『選択集』のなかで、法然はこの思想を次のように簡明に要約している。「それ速やかに生死を離れむと欲はば、二種の勝法「すぐれた教え、法門」の中に、しばらく聖道門を聞いて、浄土門に選入すべし。浄土門に入らむと欲はば、正雑二行の中に、しばらくもろもろの雑行を抛てて、選じてまさに正行に帰すべし。正行を脩せむと欲せば、正助二業の中に、なほし「なおも」助業を傍らにして、選びてまさに正定を専らにすべし。正定の業とは、即ちこれ仏名を称するなり。み名を称すれば、必ず生ずることを得。仏の本願によるが故なり」(一五八ページ)。

このような純粋な専修念仏を説いた法然が、比叡山の仏教に本質的にまつわっていた神祇崇拜および呪術性を否定したのは、いうまでもない。

③ 一切衆生平等往生

法然は、念仏一行の選取をもって本願とすることの重要な理由として、念仏は修し易いが他の諸行は修し難いことを力説している。法然にとって、救済は一切衆生に平等なものでなければならなかった。平等に果たされるものでなければならなかった。しかるに、造像、起塔は、はなはだ多くの貧窮困乏の者には手が届かない、智、慧、高才も、はなはだ多くの愚痴の者にはとても及びえない、多聞、多見は、はなはだ多くの少聞少見の者には期しがたく、持戒、持律も、はなはだ多くの破戒無戒の者には望みえない。それゆえ、これらの諸行では、往生しうる者は、ごく少数にとどまるほかはない。「しかれば則ち、弥陀如来、法蔵比丘の昔〔修行中の沙門として、法蔵とよばれていた頃〕、平等の慈悲に催されて、普く一切を撰せむがために、造像起塔等の諸行をもって、往生の本願としたまはず、ただ称念念仏の一行をもって、その本願としたまへるなり」(一〇六ページ)と書いている。

法然の選取したこの浄土の教は、このように衆生(『万民』)平等の思想を基調とし、それを実現しようとするのであり、ここにはなお観想と三昧を旨とし、貴族的なものにとどまっていた二百年前の源信とは異なつて、法然はこの末法の世に生きる衆生の苦しみ——とくに貧しい人びと、殺生をも生業としなければならぬ人たち、河原者といわれる人たち、遊女たち、社会の支配層からみて悪人ともみられる人たちの苦しみ——をみずからのものとし、だれしもが救済される真実の道をひたすらに求めた。ここに悪人救済の思想がある。この救済をかれは、阿弥陀仏という超越者の悲願によって果たそうとした。それが法然の新しさである。すなわち、現実の庶民に具体的に眼を向けたうえでの人間平等のヒューマンな自覚である。それゆえ、かれは意を決

してついに叡山を出て、やがて東山の吉水に移り、訪れてくる洛中洛外の庶民に——もとより高貴なものも拒まず——専修念仏をわかりやすく説き勧めたのである。学徳高い清僧、法然の高潔な人格は、こんみつ「厳密教を修めるとがのお栴尾の高山寺、明恵からもふかく敬愛されていた。明恵が『摧邪輪さいじやりん』を書いて法然をきびしく批判したのは、その没後、出版された『選択集』（建曆本）を読んで、それは菩提心を撥去はつぎよ（除去）し、聖道門を群賊にたとえるものであり、信仰のうえでとうてい許せないと思えたからである（親鸞はのちに、『正像末和讃』において「浄土の大菩提心」をのべており、かれは明恵の非難に答えようとしていたようである）。

森竜吉氏は、『悪人救済』の思想は、源空において、宗教的優越の立場にたったものの憐憫によってではなく、超越者の悲願と意志によって、はばかるところなく承認された」と書いている。また『法然上人伝絵詞』には「悪人正機」の真宗思想が反映されているにしても、『罪人はその正機』だという見解の強調は、源空の思想の根底に、底辺の民衆の精神的解放が確信されていたことをしめしている」とのべている。

しかし、法然による万人平等の念仏一行の選択は、天台教学にたいするじつにきびしい批判なのであり、それへの訣別を意味するものであった。このことがどのような危険を蔵するものであるかを、かれはかの「建永の法難」以前に十分に察知していたようである。おそらく九条兼実の要望によって『選択集』を選した法然は、かれのことを念頭におきながら、その末尾を次の言葉で結んでいるからである。「庶てい幾いくは一たび高たか覧らんを経て後のちに、壁の底に埋めて窓の前に遺すことなかれ。おそらくは破法の人をして、悪道に墮せしめざらむがためなり」（二六二ページ）と。はたして、没後十年、一二二七年に、延暦寺の衆徒によって法然の墳墓は破却され、門弟らは流罪となり、専修念仏は禁止され、『選択集』も「謗法の書」とされて、焚書の厄にあったのである。

④ 百万遍念仏と他力への信

さいごに、法然が念仏の行を命のあるかぎり中止すべきではない（長時修）、としていることについて考えたい。じっさいかれ自身、一日に六万遍、晩年には七万遍もの念仏を唱えたといわれる。この長時修には、しかし、いろいろの問題が伏在していて、一つには、たとえひたすらに、それゆえに純粹に、念仏にはげむべきであるとしても、それでは、もしはげまなければ他力による救済はないのか、という問いがただちに生じよう。もしそうならば、他力は絶対的なものではなく、自力を前提していることにもなる。しかし、これでは他力とはいってもそのなかにすでに自力が含まれていることになる。いわゆる「他力のなかの自力」ということである。ここでは、信じようと信じまいと、ということではなくて、信の有無、しかもその強弱——したがってまた念仏の回数、ないし持続の時間——さえも、かかわってくることになる。ここからまた『観無量壽經』における「九品往生」という、人びとの品（性質・行為・果報による等級）による往生の差別が生まれてこざるをえないことになる。しかし、これが衆生平等の思想と矛盾することは明らかである。

さらにまた、法然に次の深刻な問題が生じているといえるだろう。すなわち、かれが雑行をすてて、彼岸的超越者たる阿弥陀の本願を信じて、専修念仏をみずから選びとったとき、超越者と人間との関係、各人の内面的な「信」によってつらなる両者の関係が生じている。この場合、かれの「信」は阿弥陀の本願を信じ、往生浄土を信ずること、したがってそもそも阿弥陀仏の彼岸的存在を信ずることにおいて成りたつだろう。しかし、彼岸的超越者にかかわる宗教的信にたいしては、此岸の有限者にとってはやはりその証拠を求める気持ち、あるいはあえていえば、なんらかの疑いも伴わざるをえない。經典には、たしかに行者の臨終のさいには、聖衆の来迎がある^{（おんむかひ）}と書かれており、実際に来迎のあることが往生の証拠とされるが、当時、行者たちは臨終のさい、阿弥陀の像と結びついた糸を手握りしめていたといわれる。しかし、もともと来迎などありえないはずである。「糸引き」は、安堵のためというより、むしろ必死な行為でさえある。法然は、さすがに弟

子たちが、仏の手にかけた五色の糸を握らせようとしても、握らなかつたといわれる。法然はどれほど長時間したものの臨終のさいにですらも、聖衆の来迎を何人も目で見たことがないことを、知らないはずはなかつた。五色の糸を握るという行為を、空しいこととして斥けた法然は、もし本願が真であるならば、と自己の信をあえて賭して、自分の道にしたがうのである。

林田茂雄氏は次のように書いている。「法然の後半生は、信仰の歴史であるよりも、信じきろうと努めぬいた苦闘の歴史だった。信じきろうと努め、あるときは信じきれたつもりになりながらも、どうにもぬぐいきれない不安に苦しんだからこそ、法然やその弟子たちは、百万遍念仏というような重労働の行にも取組まずにおれなかつた。『行は一念十念なおむなしからずと信じて無間（むげん）に「ひきつづいて」修すべし。一念なお生る、いわんや多念をや』といった法然であったが、その一念十念では安心しきれなかつたからこそ、教でこなし、その教の中に自己催眠の道をまで求めねばならなかつた。それが百万遍念仏の行事として流行した。⁽³⁰⁾ 彼岸への「信」とは、げに「理」が存しない（Absurdum）がゆえに生ずる。⁽³¹⁾ 理と信とのこの矛盾が、各人の内面ににおける信と疑との弁証法をうむのである。

入滅の二日前、法然は「一枚起請文」に次のように書いている。「たゞ往生極楽のためニハ、南無阿弥陀仏と申て、疑なく往生スルゾと思^{おも}つて、申外ニハ別ノ子^ちさい候ハズ」⁽²⁶⁴⁾（二六四ページ）と。前述したように「尼入道」の語にやさしい母への想いをこめながら、「只一かうに念仏」をかれはつづけたのである。この信と疑との問題は、弟子親鸞によっていっそう深刻なかたちで根本的に問いかえされねばならなかつた。

(1) この第一節は、永原慶二『日本経済史』岩波書店、一九八〇年、『日本中世の社会と国家』日本放送出版協会、一九八二年、講座『日本歴史4、中世2』東京大学出版会、一九八五年所収、その他、および義江彰夫『歴史の曙から伝統社会の成熟へ』山川出版社、一九八七年、などに多くを負うている。

- (2) わたくしは、大づかみにいって、荘園公領制社会を、律令制社会から国人Ⅱ大名領国制社会（封建制社会）への移行過程としてとらえる。したがって、荘園制を封建制の日本における発現形態とはみない。永原慶二氏の整理による次の見解をとる。『荘園制』と『在地領主制』とは、荘園制の成立過程においては後者の未成熟のゆえに、上級・下級の支配権力として結合しているが、『在地領主制』が進展し、自立的展開をとげるに従って『荘園制』が解体してゆく。その事実こそ、両者の異質対抗的性格を示すものだと考ええる。そこでは『荘園制』は『在地領主制』を包摂しているが、荘園制そのものが封建的生産、階級関係そのものを規定するわけにはゆかないのである。『領主制』の自立的発展もまた困難であり、在地領主層は先行国家の支配機構の中に自己を位置づけつつ、権力の拡大をはかるほかなかった。そこに荘園公領制とそれを貫く「職」の秩序が形成される証拠もあったのであり、『領主制』は一方では主従制を進展させつつ、半面古代国家の官職制的支配機構に結合することによって、独特の展開をとげるのである。……そのような日本の独自の封建権力の展開過程までをふくめて、社会構成の問題を追究するのであれば、日本封建制度上の構造的特質はとらえられないであろう。（永原「日本中世観の展開」『中世史講座第一巻、学生社、一九八二年、五二、五三ページ）。
- (3) 『方丈記・徒然草』日本古典文学大系30、三一〜三二ページ。
- (4) 高崎直道・梅原猛『古仏のまねび・道元』『仏教の思想』11、角川書店、一九六七年（本稿、注(15)を参照）、三〇ページ。
- (5) 田村円澄『法然とその時代』法蔵館、一九八二年、二五ページ。
- (6) 同上書、三五ページ。
- (7) 家永三郎氏によれば、いわゆる新宗教の随一とされる親鸞の宗教も、「平安朝の往生信仰のおのずからなる展開に最後の帰結を与えたもの」とし、たしかに法然や親鸞の信仰は平安仏教にみられる新しい要素にみちており、「新仏教の名に値することは疑を挿む余地をもたない」けれども、この「新」なる一面を過重視して歴史的連関を見失ってはならない。新仏教の最大の標識たる「専修」という特色も、「平安仏教の内に含有せられたる一要素の全面化に外ならない。」「要するに、親鸞の宗教の成立の歴史的真相は、平安朝以来永き年月を閲して生成し来った往生信仰が、時代と個人との痛切なる体験を通して深化せられ優れたる思想的完成を遂げたにある、と云ふことに尽きるのであって、その広き歴史的背景と深き体験的内容とに於て類渺き特色を帯びるのである。』（『中世仏教思想史研究（増補版）』法蔵館、一

九五五年、四二～四三ページ)。なお、平雅行「末法・末代観の歴史的意義——浄土教中心史観批判」『仏教史学研究』第二五巻、第二号、一九八三年を参照。

(8) 井上光貞『新訂日本浄土教成立史の研究』山川出版社、一九七三年、四四八ページ。

(9) 黒田俊雄氏は、いわゆる旧仏教を保守的、新仏教を革新的と単純にとらえる見方に反対し、当時における仏教革新運動をいわゆる新仏教だけに限定せず、旧仏教における新しい動きをも含めてとらえたうえで、しかも次の点を指摘する。仏教革新運動が、すべての段階でつねに顕密主義と対峙しつつ展開したこと、その各派が例外なく顕密主義に対する批判を展開したこと、革新運動は顕密主義にたいしたんなる批判や訣別でなく純化せよと主張したこと(これはいわゆる「専修」の主張に最も端的にあらわれた)、このような純化の主張は顕密体制からの逸脱に行きつくことをあげており、また「法然における凡夫の強調が、現実の階級的・身分的矛盾を重要な契機としていた」。親鸞における「具縛の凡夫、屠沽のたぐひ」「屠沽の下類」などの表現も「単に比喩としてでなく、現実の厳しい身分秩序を媒介にした人間の自覚であった」とするなど(『日本中世の国家と宗教』岩波書店、一九七五年、四八〇～四八四、四九四ページ)、総じて、社会的矛盾、思想的対立の視点(さらにいえば社会構成史的視点)から発展的にとらえる姿勢がうかがえる。

(10) 義江彰夫、前掲書、二一八ページ。

(11) 佐木秋夫「鎌倉仏教の成立」『日本の思想』上、新日本出版社、一九八〇年、一一五、一一六ページ。

(12) 亀山純生「一遍思想の構造とその歴史的意義——一遍の民衆性に関連して——」東京農工大学一般教育部紀要、第二巻、一九八四年を参照。

(13) 佐木秋夫、前掲論文、前掲書、一三九～一四〇ページ。

(14) 松原泰道『道元』集英社、一九八五年、二二九ページ。

(15) 高崎直道・梅原猛、前掲書、二六ページ。『仏教の思想』シリーズは、各巻ごとに一人の仏教学者と、哲学畑から梅原猛・上山春平両氏のどちらかだが、共同でかかわることになっている。これはそういう最初からの企画であり、『古仏のまねび』をみても、高崎直道氏は、梅原猛氏とは、学問的な姿勢がまるでちがうし、学問的関心も異なっている。異質のものの寄せ集めの観があり、高崎氏の関与する部分はずべている。

(16) 家永三郎、前掲書、五八ページ。

(17) 金岡秀友『日蓮』集英社、一九八五年、七六ページ。

- (18) 佐木秋夫、前掲論文、前掲書、一二〇ページ。
- (19) 平川彰『インド・中国・日本仏教通史』春秋社、一九七七年、二八五ページ。
- (20) 石田善人「旧仏教の中世的展開」『日本仏教史Ⅱ』赤松俊秀監修、法蔵館、一九六七年、二九五、三二七、三二八ページ。
- (21) 法然の生涯については、藤井正雄『法然』集英社、一九八六年、などに多くを負うている。
- (22) 井上光貞、前掲書、一九七五年、四四四、四〇七〜四二七ページ。
- (23) 田村円澄、前掲書、三六ページ。
- (24) 慈円『愚管抄』大隅和雄訳、『日本の名著』9、中央公論社、一九七一年、二七九、二八一ページ。
- (25) 井上光貞、前掲書、四四七、四四八〜四四九ページ。
- (26) 法然『選択集』からの引用は、『法然・一遍』日本思想大系10、岩波書店、一九七一年による。ページ数は、本文中、丸括弧で示す。その他、この形式をとるものは、同書からの引用。
- (27) ただし、第十八願文には「唯、五逆誹謗の正法を除く」という制限がついている。しかし、源信も法然も親鸞も、これを省略している。日蓮は『立正安国論』でこの省略を批判している。
- (28) 森竜吉『親鸞——その思想史——』三一書房、一九六一年、九八〜九九ページ。
- (29) この点について、亀山純生「日本浄土教における『他力』論の展開」『現代と唯物論』弁証法研究会編、第九号、一九八五年一〇月、八八ページを参照。
- (30) 林田茂雄『親鸞の思想と生涯』白石書店、一九八六年、六〇ページ。
- (31) 岩崎・修坂編著『西洋哲学史概説』有斐閣、一九八六年、には次のように書かれている。「テルトゥリアヌス(Tertullianus, 一六〇年頃の生まれ)は、『不合理であるがゆえにわたくしは信ずる(Credo quia absurdum est)』の言葉を残した。教義を学的に展開しようとするれば、信仰と理性との関係が問われざるをえない。この問題は、その後のキリスト教思想の発展をつうじて、つねにとりあげられることとなる」(一〇四ページ)。