

平成 27 年度 博士学位請求論文

日本仏教における因果応報の研究

新 田 章

《目次》 (2-3)

序論 (4-6)

第1章 神と仏 (7-47)

- 第1節 「日本仏教」という概念 (8-12)
- 第2節 日本人の神観念と他界観 (13-18)
- 第3節 神仏関係の変遷 (19-36)
 - 1 神仏隔離と「神道」の成立 (19-27)
 - 2 神仏習合の始まり (27-36)
 - (1) 在地神から鎮守神へ (28-34)
 - (2) 仏からホトケへ (34-36)
- 第4節 祖先神と崇り神 (37-42)
 - 1 死霊から祖先神へ (37-40)
 - 2 死霊から崇り神へ (40-41)
 - 3 近世の人神 (41-42)
- 第5節 日本人の神仏信仰の有り方 (43-47)

第2章 日本仏教の展開 (48-80)

- 第1節 聖徳太子の仏教理解 (49-55)
- 第2節 奈良仏教 (56)
- 第3節 平安仏教 (57-80)
 - 1 最澄 (57-60)
 - 2 空海 (60-66)
 - 3 安然 (67-68)
 - 4 天台本覚思想 (68-79)
 - [補説 言霊信仰と本覚思想] (79-80)
- 第4節 鎌倉仏教 (81-180)
 - 1 浄土教の展開 (81-119)
 - (1) 源信 (83-86)
 - (2) 法然 (86-92)
 - (3) 法然の弟子たち、特に証空と西山派 (92-95)
 - (4) 親鸞と一遍 (95-119)
 - 2 道元 (119-143)
 - 3 日蓮 (143-180)

第3章 近世思想と因果応報 (181-236)

- 第1節 中世後期から近世へ (182-190)
- 第2節 近世初期と因果物語 (191-207)
 - 1 『因果物語』 (191-192)

2	江戸初期という時代	(192-197)
3	『因果物語』と仏教説話の運命	(197-203)
4	仏教の民衆教化と因果応報	(203-207)
第3節	儒教・国学・神道	(208-236)
1	近世日本の宗教・思想の状況	(208-211)
2	近世初期の神道	(211-214)
3	鬼神論と儒教的因果応報	(214-219)
4	国学の他界観と因果観	(219-225)
5	国学から神道へ	(225-228)
6	排仏論と護法論の論点	(228-236)
	(1)近世の排仏論	(228-232)
	(2)近世の護法論	(232-235)
	(3)護法論の問題	(236)
結論		(237-241)
《主要参考文献》		(242-248)

序論

仏教が今なお現実の中に生き生きと脈打っている雰囲気の中かで幾年かを過ごしたことのある思慮ある西洋人にむかって、君は東洋人の物の考え方のなかで、われわれ西洋人の考え方と特にちがっている根本的観念は何だと思う、と訊けば、その人は必ず、それは「前世の観念だ」と答えるにちがいない。極東人のあらゆる心のなかに沁みこんでいるものは、何よりもこの観念が多くを占めているのである。(中略) この観念があるために、「因果」とか因縁とかいうことばが、ひとつの解釈として、または慰めとして、あるいは小言のことばとして、しぜんに人の口にのぼるのである。

ラフカディオ・ハーン「前世の観念」(平井呈一訳『心』岩波文庫¹)

明治23年(1890)に来日したハーン(小泉八雲 1850-1904)は、当時の日本人とその考え方についての率直な印象を上のように述べている。他にも「悲願達成」「日本の俗謡にみられる仏教的なもの」「ある女の日記」(以上、『光は東方より』講談社学術文庫)や「因果応報の力」「祖先崇拜の思想」(以上、『心』)などのエッセーがあって、これら仏教や神道に関する彼の文章は現代の日本人にも新鮮な驚きを与えてくれる。それと同時に、かなりの違和感をも。新鮮な驚きの方は、彼が見聞して書き記した当時の風俗・風習のほとんどが現在では廃れてしまっており、それらの失われた過去を彼の見事な筆致で読むことができるためなのだが、他方の違和感とはこうだ。——ハーンの記す「前世の観念」や「因果応報」は(当然のことではあるが)当時のものにすぎず、精々遡るとしても江戸時代までで、中世や古代にまで遡らせることはできないのではないか。同じく「因果応報」という語を用いても、それには時代によるニュアンスの違いがあるのではないか。

私の考えでは、インド発祥、中国・朝鮮経由で伝来した仏教が日本人の精神に浸透してゆくにつれて輪廻転生・因縁・無常・往生などの仏教的諸観念が絡み合い、また新しい和語(宿世・報い・前の世の契り・前の世の報いなど)を生み出しながら、幾多の物語の中でごく自然に用いられるようになってゆく。時代の違いによって、また文学ジャンルの違いによって、これらの諸観念のどれに重点が置かれるかは違うが、これらに通底する最も根本的な観念は、やはり「因果」であったと思う。

仏教的な「因果」つまり「因果応報」とは、要するにこうである。——現実には善人が滅び、悪人が栄える不条理に満ち満ちているように見えるが、これは現世に限るからそう見えるだけなのだ。理不尽なことなど、実はどこにもない。なぜなら、これを三世(前世・現世・来世)の業の報いという広い観点から見れば、善因善果、悪因悪果、正しくは善因楽果、悪因苦果はちゃんと貫徹されているからだ。善人は前世の善い行ないのゆえに、死後は天に生まれるか再び人に生まれることができるが、悪人は前世で犯した罪のゆえに、

¹ 訳者平井氏の漢字使用法と句読法とがあまりに異様であるため、必要最小限度の訂正を筆者の独断で加えさせていただいた。文責はもちろん全面的に私にある。

地獄・餓鬼・畜生道の悪趣に堕ちざるをえない。因果応報とはそういう教えである。つまり、これは飽くまでも道徳なのであって、煩惱具足の衆生を悪行から遠ざけ、道徳的善へと導く方便に他ならない。なぜこれが道徳にすぎないのか。それと言うのも、仏教とは本来、この因果応報・業報輪廻そのものの「解脱」を、つまりは「成仏」（ブツダ・覚者に成ること）を示す道だからである。それは道徳性の次元を超越した宗教性の次元に立つ教えであるから、仏教本来の救済は衆生を道徳的な善へではなく、宗教的な善としての成仏へこそ導くべきものである。とすれば、因果の超脱としての成仏という契機を欠いた単なる因果思想の流布は仏教道徳の浸透とは言えても、結局は仏教の世俗化にすぎない。

それでは日本の場合はどうか。

そもそも仏教は伝来当初の日本人にとっては外来宗教であった。それが在来の神祇信仰と対立・統合・分離を繰り返しながら日本仏教として形成され展開し浸透してゆくのだが、他方、土着の神祇信仰もまた仏教との関わり合いの中で、やがては神道を形成するに至った。周知の通り、これを「神仏習合」と言う。だがここで誤解してならないのは、神仏習合とは、仏教と神道という 2 つの既成宗教が存在していてそれが統合したということではなく、外来宗教にすぎなかった仏教は神祇信仰との接触により「日本仏教」として、他方、在来の神祇信仰も仏教との接触により「神道」として形成されてゆく、その 2 重の過程を意味するということである。だから現在の神道も中世末期頃に確立をみるのであって、古代から今のような姿をしていたわけではない。本稿「第 1 章 神と仏」は、こうした神と仏との関わり合う過程とそれにまつわる諸問題を追究する。

こうして展開・浸透してゆく「日本仏教」には、インド仏教や中国仏教とは異なる特色があるはずである。現在、日本で信者数の多い仏教の宗派は、古代から盛んだった密教系と浄土教系の 2 つの系統に、鎌倉時代に中国から輸入された禅宗系、そして日蓮宗系の 4 系統に分けられると思うが、これら諸宗派の歴史を教学面から見てみると、古代に属する平安時代から中世へと、旧仏教も含めていずれの宗派も「密教化」の方向を辿った。ここに密教化というのは、正確に言えば「本覚思想」（気の遠くなるほどの時間を輪廻しながら修行を積んでいつかは成仏するというのではなく、煩惱具足の凡夫は本来仏である、現世で成仏できるという教えで、仏性・如来蔵、即身成仏、煩惱即菩提、生死即涅槃などをキーワードとする）へ傾斜したということなのだが、遂には極端な例として、凡夫こそが本仏であるから修行は不要と説く「天台本覚思想」となって結実する。これはこれで仏教教学の最高到達点であり、中世の芸道の成立を促した点でも無視できないが、鎌倉新仏教の祖師たちを始めとして、以後の仏教は何らかの形で天台本覚思想との対決であったと見てもよいほどである。それでは、この日本仏教の傾向を因果思想という観点から見ればどうなるか。これを教学面に限って追究することが「第 2 章 日本仏教の展開」の課題を構成するのだが、即身成仏や頓悟を説く密教・禅はともかく、娑婆一浄土、此岸一彼岸、凡夫一弥陀仏の二元論に立つはずの浄土教系諸宗でさえ因果各別ではなく、因果の超脱としての因果同時、因果不二を根本的立場とすること、そしてこの傾向は元を糺せば聖徳太子の仏教受容に端を発していることが示される。

ところが、戦国時代から近世・近代へと経過する過程で、この「日本仏教」の清華は衰退を余儀なくされ、古代へと逆戻りするかのよう因果応報が倫理・道徳として定着するに至る。このことには勿論、幕藩体制下での仏教統制という要素が大きいのではあるが、

同時に神道、キリシタン（キリスト教）、儒教、国学などの宗教・思想との関係が重要な要因となっているように思われる。そこで「第 3 章 近世思想と因果応報」では、近世仏教がこれらの様々な要因との関係の中で因果思想を展開するに至った過程を論じ、最終的に、仏教がその過程で何を見失ったのかに論及する。

ところで「日本仏教」と「因果応報」という本稿のテーマであるが、これまでもこの種の研究は夥しい数に上る。それではなぜ本稿が改めてこれを論ずるのか。勿論、幾つか理由があつてのことである。第 1 に、従来このテーマは時代別、人物別の個別研究がほとんどで、統一的視点から為されたことがないこと。第 2 に、日本仏教で「因果」という場合、伝統的神祇信仰時代からの「あの世ーこの世」の二元論的他界論を換骨奪胎した浄土教（地獄ー極楽）に関するものがほとんどであり、密教、天台本覚思想、或いはまた禅宗や日蓮宗の因果観・他界観が視野に入っていなかったこと。第 3 に、日本仏教の展開を考える際、専ら「仏教史」という視点から、しかも僅かに神道との関係のみが論じられることはあつても、儒教、国学、キリスト教などの諸思想・宗教との関係を含めた「宗教史」という総合的視点から論じられたことは一度もないこと。第 4 に、因果論において最も卓越した思想であると思われる鎌倉新仏教の〈因果超脱〉の論理を視野に入れず、俗信・迷信及び現代の新興宗教の教義のみに定位した論考がほとんどであること。最後の点に関して付言すれば、仏教とは本来「ブツダに成ること」を説くものであるはずである。とすれば仏教は「三世因果」或いは「業報輪廻」の切断・超脱の教えであるはずである。因果応報は迷える衆生の有り方に基づく世俗的道德にすぎず、これだけが日本人に幅広く受容されてきたということであろう。例えば、大正大学総合仏教研究所・輪廻思想研究会編『輪廻の世界』（青史出版、2001年）の「はじめに」で、小山典勇氏は「輪廻転生はあの世のことでなく現世における自分自身の生き方の問題として、他人事ではない問題として」理解するよう読者に求め、「悪いことをすれば罰が当たるという原則は、二十一世紀の社会を作っていく上にも必要」で、「生活の知恵の一つ」と述べておられるが、恐らくこれを読んだ普通の現代日本人は、すぐさまこう反問するだろう。「それは、道德話であつて、もし仏教も道德しか説かないなら、仏教の宗教としての存在理由はどこにあるのですか」と。実はこうした議論の応酬は近世日本でとうに為されていたのである。近世仏教の民衆教化は、確かに「因果応報」を「倫理・道德」として説くことに主眼が置かれていた。だが、民衆はその底意を見抜いていたのである。仏教の民衆化とは仏教による民衆の愚民意識の産物でもあつたのである。それでは「宗教」としての仏教とは何であるのか。究極の問題はそれであろう。私が本稿で「因果」という問題を考える場合、宗教哲学的立場に立つ所以である。

第1章 神と仏

第1節 「日本仏教」という概念

朝鮮半島経由で中国から伝来した仏教は、日本独特の変容を受けて「日本仏教」になったと言われる。そして、その変容が日本人特有の考え方や感じ方、そして習俗の影響によることは自明だとされている。しかし、この「日本仏教」という一見すると自明な概念が実は曲者なのである。「日本仏教」という概念には「日本」の「仏教」の独自性が含意されているが、果たして「日本」は或る纏まりをもった同質的で一元化された社会なのであるか。またその「仏教」は個々の宗派に共通する「日本的」性格をもった一元的な宗教なのであるか。そもそも日本仏教は「仏教」だと言えるのであるか。

「日本仏教」という呼称の根底に、日本という国家或いはその文化は他に類例が無いほど独自だという意識があることは明白だが、これは相反する2つの立場から理解することができる。1つは、仏教を日本に外部から持ち込まれた非日本的なものに見なす立場である。これは、日本仏教なるものが仏教という外来宗教の一種である限り、日本的であることを否定しようとする立場である。もう1つは、日本仏教がたとえ外来宗教であるとしても日本に適合した仏教である、と強調する言わば護教的立場である。これによれば、中国仏教がインド仏教の直線的発展ではなく中国人の発想に適合した形に変容したように、日本に外部から伝来した中国仏教・朝鮮仏教（高句麗仏教・百済仏教・新羅仏教）も、その後日本の風土に適合した形で独自の発展を遂げ、定着したとされる。

以上は日本仏教が日本的であるかどうかの議論だが、これとは逆の議論もある。日本仏教は果たして仏教かどうかという議論である。日本人がインド仏教に関与し始めるのは、明治時代にサンスクリット、パーリ語原典に基づいた西洋のインド仏教研究を移入して以降のことにすぎない。しかも大乘非仏説が今日でもしばしば主張されるように、出家生活と戒律とを放棄した現世主義的な「日本仏教」は、少なくとも南伝仏教からすれば到底「仏教」とは認められない。

更に、以上とは別の角度から日本仏教を問うこともできる。戦国末期から江戸初期にかけて、仏教各宗派の僧侶とキリシタン宣教師との間で闘わされたいわゆる「仏キ論争」やキリシタン禁令が示しているように、キリシタン（キリスト教）は仏教とは異質だという意識が僧侶や為政者の間に生じたことだけは間違いない。しかし、それが個々の宗派を超えた共通の宗教、つまり「仏教」として明確に意識されていたのであろうか。むしろ、仏教諸宗派が町人層に対して積極的に布教活動を行なうことで宗派勢力の拡大を競っていた江戸時代には、例えば禅宗と浄土宗との対立、特に日蓮宗と浄土宗との対立のような宗派の違いの方が、当時の人々には、また僧侶当人にとってさえ主要関心事だったのでなかろうか。それは仏教各宗派の唱導を取り込んだ「歌舞伎」にも反映している。例えば、文政6年（1823）、『法懸松成田利剣 [けさかけまつなりたのりけん]』という長い狂言が上演されたが、作者である四世鶴屋南北は、その第1番目を『日蓮上人一代記』、第2番目を『祐天上人一代記』で仕組んだ。南北はこのような皮肉な仕組みを案出することによって、日蓮宗と浄土宗両宗派の信者を同時に芝居見物に誘い出そうとしたらしいのである²。

² 服部幸男「歌舞伎」（『日本仏教と仏教 第9巻 古典文学と仏教』岩波書店、1995年）318-319頁を参照のこと。

他方、「日本」が統一的な国家だという認識は、隋・唐の如き大帝国の出現によって東アジア情勢が緊迫した時、特に蒙古来襲時に生じたと思われるが、それも一時的であって、鎖国政策下の江戸時代には後退し、黒船来航後の開国や攘夷運動によって高揚するまで日本人の自覚に上ることはほとんど無かったであろう。いずれにせよ、「日本仏教」なる概念は、日本という国或いは文化が独自だという意識が高揚した近代以降の産物なのである。

しかし、これは日本独自の仏教の性格を問うことが無意味だということではない。「日本仏教」の形成過程は、仏教の側からすれば仏教の日本土着化の過程である。それは「仏教の日本化」と「日本の仏教化」との相互作用と言い換えることができる。前者は、外来宗教である仏教が日本古来の民俗信仰と妥協し、これに溶け込んでゆくことを意味し、後者は、仏教が民俗信仰に意味づけを与え、これを取り込んでゆくことを意味する。だが、そもそもこうしたことが問題とならざるをえなかったのは、仏教が外来の、非日本的な宗教だったからであろう。インド起源の、つまり日本で生まれたわけではない仏教は、歴史の或る段階で外から伝えられた³。しかもそれは単に宗教としてというよりは、むしろ漢字、仏像・寺院等の造立・建築術、儒教・道教・易・陰陽道・暦学、更には律令等の政治制度を含む高度に発達した大陸文化の一環として摂取され、日本社会の隅々にまで浸透して今日に至っている。にもかかわらず日本人の意識のどこかに、それはやはり異質なものだという感覚が澱のようにわだかまっており、時にはそれが表面に浮かび上がってくる。それが鎌倉時代の反本地垂迹説であり、江戸時代の国学であり、明治政府の神仏分離令を契機とした廃仏毀釈であるが、何と云ってもその最初の事例は仏教伝来時の崇仏論争であろう。勿論これは、「西蕃 [にしのとりのくに] の諸国 [くにぐに]、一 [もはら] に皆礼 [みやま] ふ。豊秋日本 [とよあきづやまと]、豈独り背かむや。」(『日本書紀』欽明紀) と述べて外国の先進文化を移入しようとする蘇我氏と、「我が国家 [みかど] の天下 [あめのした] に王 [きみ] とましますは、恒に天地社稷 [あめつやしろくにつやしろ] の百八十 [もあまりやさかみ] を以て、春夏秋冬、祭礼 [まつ] りたまふことを事 [わざ] とす。方に今改めて蕃神 [あたしくにのかみ] を拝みたまはば、想ふらくは国神 [くにつかみ] の怒を致したまはむ。」(同上) と述べて、外国の神を祭るのは日本の政治を混乱させるとして仏教移入に反対し、神道を固守する物部氏・中臣氏らとの間に起こった論争である。今、無造作に「神道」なる語を用いたが、この概念は仏教の日本伝入後に初めて成立したのであって、その成立自体が大問題である。『日本書紀』の中に、「天皇は仏法を信じ、神道を尊ぶ」(用明紀) とか「仏教を尊び、神道を軽んず」(孝徳紀) とかという言葉が見えるが、

³ 周知の通り、欽明天皇の時代に百済の聖明王から仏像や経典を贈られたことが我が国への仏教公伝とされる。これには538年説(『上宮聖徳法王帝説』『元興寺縁起』)と552年説(『日本書紀』)との2説がある。この問題について、井上光貞は当時の国内情勢及び国際関係を重視して538年説を採り、他方で梅原猛は同様の理由から552年説を採っている。この点に関しては井上光貞『飛鳥の朝廷』(講談社学術文庫、2004年)115-119頁、185頁、191-193頁、梅原猛『聖徳太子 I 仏教の勝利』(小学館、昭和55年)39-49頁を参照せよ。

私自身は538年説を採る者だが、552年説に賛同できない理由は2つある。第1に、『書紀』に載せる百済の聖明王の表文に『金光明最勝王経』が用いられていることである。この経は703年に漢訳されたものであるから、552年の仏教伝来時に用いられることなど不可能なのである。第2に、『書紀』の主張する552年という年が中国では末法第1年に当たることである。『書紀』が仏教伝来を552年という注目すべき年に位置づけようとしたのは、『般若経』の「仏教東漸説」を踏まえた作為の所産であるように思われる。いずれにせよ、仏教は渡来人や朝鮮遠征に駆り出された西日本の豪族たちの間で、既に或る程度は信仰されていたであろう。しかし、6世紀前半に改めて仏教が国家から国家への贈与として為されたことには、朝鮮半島諸国がその頃激しい闘争を繰り広げていただけに、極めて政治的な意図があった。要するに、仏教は戦略として選択されたのである。この点については、阿部泰郎「元興寺」(『日本文学と仏教 第7巻 霊地』岩波書店、1995年)145-146頁を参照のこと。

これは仏教という新しい教えが日本に入ってきた後に、自分たちがこれまで漠然と信じてきたものに対する自覚が生まれ、それを「神道」と漢字表記したものとされる。恐らくそうだろう。だが問題は、これが『記紀』撰修者の意図的措置でもあったらしいということなのである。当時の為政者は仏教に好意的であるどころか、むしろ仏教を敵視していた。例えば、崇仏論争に勝利した仏教が既に上層階級の間で定着していたと思われる奈良時代に成立した『養老律令』（撰修年代は養老2年（718）、撰修者は藤原不比等）を見てみよう。この中で「僧尼令」と「神祇令」とは極めて対照的に扱われている。日本の「令」をその範となった唐制と比較するとき、先ずははっきりするのは、日本の令が神祇官と太政官とを分離・併置し、しかも神祇官を太政官の上位に置いたということである。これは日本独自の官制であり、日本古来の伝統を重視して神事・祭祀（祭事＝まつりごと）を優先させた措置である。しかも神事・祭祀が神祇官の所管であるのに対し、仏事・僧尼については治部省玄蕃寮の所管となっており、管轄が異なる。治部省は仏事とともに葬喪から蕃客（外国使）の接待に至るまで、どちらかと言えば凶事（これについては次節で後述する）に属するものを司る。そして「神祇令」が、言わば何氏が祭祀権を司るかの規定であるのに対して、「僧尼令」のほとんどは厳しい禁令である。これは仏教を律令国家の統制下に置こうという為政者の意図をはっきりと示しているように思われる。因みに、陰陽道は天文などととも中務省陰陽寮の所管であり、呪禁は医師などととも宮内省典藥寮の所管であり、儒学は書や算とともに式部省の所管たる大学寮の司るところである。このように、大陸伝来の思想のうち宗教関係のものはすべて太政官に属して治国平天下の要道とされ、為政上の技術として位置づけられたことが分かる。しかし特に僧尼令が神祇令と対立関係に置かれていることからして、仏教は外来的なもの、神祇の祭祀は伝統的なものと見なされ、これに「神道」という語が当てられたことは想像に難くない。そもそも、仏教移入の際に欽明帝が仏像を見て歓喜踊躍し、「西蕃 [にしのとりのくに] の献 [たつまつ] れる 仏⁴ の相貌 [かほ] 端麗 [きらぎら] し。全 [もは] ら未だ會て有ず」（『書紀』欽明紀）と語ったと言われるように、崇仏派にとって、なるほど仏教は仏像に象徴される輝かしい外国文化であったが、しかしそれはやはり「外来の」文化なのであって、仏教が日本に定着した後も、仏教は非日本的で異質なものだという意識が完全には払拭されなかったように思われる⁵。これは、日本の仏教と同じ程度の歴史をもつヨーロッパのキリスト教がこのような異質性の意識をほぼ完全に駆逐し、ヨーロッパをキリスト教に一元化したのと極めて対照的である。

こうした相違が生じたのはなぜか。その要因としては、先ずキリスト教と仏教という2つの宗教の構造上の相違が挙げられるだろうが、もう1つ、ヨーロッパと日本とが置かれた地理的・歴史的条件の相違もあるだろう。何度も言うように、仏教は日本人にとって土着の宗教ではなく、外国から受容したものである。しかも仏教受容は日本の置かれた特殊な条件によって根本的に規定されていた。先ず地理的に見ると、日本は中国という東アジア

⁴ この「仏」という語であるが、この語が飛鳥時代に「ほとけ」と訓まれていたのかどうか、いつから「ほとけ」と訓まれるようになったのか、いつから、なぜ「仏」が死者としての「ホトケ」となったのか、これは極めて重要な問題である。この点については本章第3節第2項②「仏からホトケへ」で後述する。

⁵ 例えば、崇仏派の蘇我氏といえども、仏教を信じているからといって古い神々を祭らなくともよい、と考えていたわけではなく、新しい神としての仏が古い神々と調和しようと信じていたらしい。梅原猛は、蘇我氏の宗教政策を「古い神々の崇拝の否定と考えることはできない」と述べている。梅原猛、上掲書、132頁。

アの超大国の辺境に位置しており、また歴史的に見ても、日本が国家としての体裁をようやく整えて中国との交渉が始まった頃、日本はひどく文化の遅れた野蛮人の国にすぎなかった。それゆえ仏教は宗教としてというよりは、むしろ先進大陸文化の一環として摂取されたのである。このように外来文化の受容・摂取を通して自己の文化形成を行なう日本及び日本人の姿勢は、上代から現代までほとんど変わっていない。しかし他方で、日本が中国文化圏の辺境に位置する極東の島国だったからこそ、却って外部からの侵略や直接的支配を受けずに（例えば平安時代の国風文化や江戸時代の町人文化のような）独自の文化を形成することができたという側面のあることも否定できない。もっとも、日本或いは日本文化を同質的社会・文化と捉えることは正しくない。日本人は人種的にも神話学的にも南方アジア系と北方アジア系との混血によって生まれた複合民族だからである。従って日本文化も複合文化だということになる。この複合性は日本人の宗教意識にも如実に反映している。即ち、外来宗教としての仏教はその圧倒的な文化的優位にもかかわらず、民俗信仰としての神道の神々（実はこれ自体が、山に神が降臨する垂直的な北方アジア型の神話と、海上から神が来訪する水平的な南方アジア型の神話との共存として既に複合的である⁶）を排除するのではなく、それと共存し、徐々に浸透するという形で広がってゆく。その現れがいわゆる神仏習合であり、本地垂迹説である。だが、これは仏教と神道との完全な融合が遂に達成されなかったということでもある。それは仏教に対する反発或いは違和感として残存した。その現れが神仏隔離であり、反本地垂迹説であり、国学の隆盛である。しかし、これらにおける日本文化の独自性の意識も仏教によって触発された側面が強い以上、事態は甚だ錯綜していると言わざるをえない。こうした日本人の宗教・文化の複合性は、現代でも多分に残っている。

例えば、日本の家には普通（最近では急速に減少しているが）、神棚と仏壇（実は、位牌もそれを収める仏壇も、仏教が江戸時代に儒教の位牌とそれを収める位牌堂を取り入れたものである）という異なる 2 つの聖空間が共存しており、神社と仏閣、神と仏、正月と盆も役割を分担しつつ共存している。日本人は神道と呼ばれる民俗信仰を基底として、仏教、儒教、陰陽道、道教、キリスト教などの全く異質な外来の宗教・思想を受容しつつ、これらを主体的に統合することが無かった。その結果、これらは互いに分離、習合を繰り返しながら堆積して今日に至っている。要するに日本の宗教文化は一元的・同質的ではなく、初めから多元的・複合的構造をもっているのである。これこそが日本人の宗教観を多宗教的ないし無宗教的に見せているものの正体である。日本が世界史的に見てキリスト教化したヨーロッパと幾つかの共通の条件をもちながら、ヨーロッパと決定的に異なるのもそのためと考えられる。

これは、裏を返せば、日本仏教が日本古来の民俗信仰を完全には仏教化できなかったということである。これを別の角度からヨーロッパのキリスト教と比較してみよう。宗教にとって最も重要な問題は人の「死」であろう。仏教もキリスト教もこの問題に深く関与する点では同じである。しかし、臨終への対処或いは死体と霊魂両者への対処としての葬儀に関して言えば、仏教は本来これを一般人のためには行なわない。葬儀は在家の者の仕事であって、宗教の問題ではないというのが釈尊の立場であった。小乗經典の『大般涅槃經』

⁶ 上田正昭『日本神話』（岩波書店、1970年）107頁。

(Mahāparinibbāna-Suttanta)によれば、釈尊の葬儀は古代インドの理想の王、転輪聖王の凱旋式に擬せられて執行されたが、釈尊の死に先立ってアーナンダは、釈尊が亡くなった後、その遺体をどうすべきか尋ねた。そのとき釈尊はこう答えている。「アーナンダよ。お前たちは修行完成者の遺骨の供養（崇拝）にかかずらうな。どうか、お前たちは、正しい目的のために努力せよ。正しい目的を実行せよ。正しい目的に向って怠らず、勤め、専念しておれ。アーナンダよ。王族の賢者たち、バラモンの賢者たち、資産者の賢者たちで、修行完成者（如来）に対して浄らかな信をいだいている人々がいる。彼らが、修行完成者の遺骨の崇拝をなすであろう。」(中村元訳『ブッダ最後の旅』岩波文庫、1980年、131-132頁)と。実際、かつて南都六宗と呼ばれた奈良の寺院では今でも葬式を行なわない。臨終に宗教的儀式の意味づけを最初に与えたのは平安浄土教の来迎会であり、仏教が今日のような形で葬儀を行なうに至ったのは江戸時代以降である(本章第4節で詳述)。これとは対照的に、キリスト教(但しカトリック、ギリシア正教)には臨終時に行なう「終油の秘蹟」がある。亡くなる人に終油を注いで苦痛を除き、心に平安を与える儀式である。これによって死者は天国行きの保証を得る。これは結婚の秘蹟などと同様に聖職者の仕事である。この点でキリスト教では臨終の儀式が重要な意味をもっている。キリスト教は仏教とは違い、最初から葬儀に関与していたのである。ところが仏教は葬儀には関知しなかった。平安時代初期、死は穢れとされ、死穢は必ず死者の近親者や周囲の者に伝染すると思われていた。古代には、死者が出ると、死者が帰って来るのを恐れたためか、死穢の伝染を恐れたためか家全体を燃やしたとされる。それでは支障が大きかったのか、後には死の直前に小屋を作り、死を待つ人の持ち物をそこへ移して、死後その小屋を燃やすようになった。奈良時代以前の宮殿が天皇の即位の度に新たな土地に建造されたのも、これと同じ理由からだったろうと推測する者は多い。とにかく、近世以前の日本では葬儀は宗教ではなく、習俗だったのである。冠婚葬祭のような習俗は、その意味を問う前に、どの民族においても祖先から踏襲して行なわれてきたものであるから、習俗に関しては最初から個人に選択の余地は無く、受動的たらざるをえない。これに対して宗教は、個人の信仰と思想との選択、即ち主体性或いは決断が問われる精神的営為である。仏教について言えば、八万四千もの法門の中からそのどれを選択し、そのどれに命を捧げるかは決断の問題であり、生き方のすべてを決定する。平安仏教の最澄も空海も、鎌倉新仏教の祖師たちも、こうして立教開宗したのであった。ところが、日本の仏教は江戸幕府の仏教統制の圧力を強烈に受けざるをえなかった面は多分にあるが、いつの間にか習俗と宗教とを混同し、都合次第で或る場合は宗教の教理を力説し、或る場合は習俗を前面に出して、それこそが宗教であるかのよう吹聴し、先祖供養という迷信を餌に人々を勧誘もしくは脅迫して利益を得てきた。現代の新興宗教がほとんど例外無く先祖供養という現世利益を前面に掲げているのは、この混同の最たるものである。この点では、葬式仏教と誇られて久しい既存の仏教諸宗派もまったく同罪だと言わざるをえない。これが仏教だとすれば、仏教に将来はあるまい。

第2節 日本人の神観念と他界観

日本の宗教の多元的・複合的構造は特に日本人の「神」の観念に反映している。ユダヤ教・キリスト教・イスラーム教の如きセム系宗教が全知全能の唯一神を奉じて神に強固な意志を認め、神と人との間に絶対的断絶を措定するとすれば、ヒンドゥー教・仏教・道教および南ユーラシア大陸の古代宗教や民間宗教はいずれも多神教的であり、神と人とを同質的と見なし、その違いを程度の違いに還元して、人や動植物の中に神を見る。この違いは、乾燥した土地での生活を余儀なくされて強い家父長権と男性優位との下に団結し、苛酷な自然に立ち向かった遊牧民の思想であるか、それとも温暖湿潤で植物の生育に恵まれ、豊かな自然に囲まれた生活を送る農耕民の思想であるかという違いとして説明されたりもする⁷。その場合、日本の民俗信仰における神の観念も後者に属すると見なされる。

日本民俗学で言う「常民」の神信仰の根底には、植物の生命に象徴される生—死—再生の思想があると見られる⁸。即ち、生者—死者—神を連続的に捉える思想である。「草葉の蔭から見守る」という表現や、ホトケとしてのタマ（魂・霊）つまり精霊〔しょうりょう〕や荒御霊〔あらみたま〕と呼ばれる先祖の霊を子孫が迎えるタママツリ（魂祭り）と仏教の盂蘭盆会（6世紀に中国で道教の「中元節」と習合）とが習合した盆行事や、和御魂〔にぎみたま〕つまりカミ（これについては本節第4項を見よ）と呼ばれる穏やかになった祖霊を迎える正月行事などに窺いうる思想は、超越的の唯一神を信ずる一神教的宗教のそれとは極めて対照的である。

このような日本の常民の神観念は勿論後世のものであるが、少なくともその中核は原始農耕社会に淵源するのであろう。その場合「かみ」とは、人間の生存を左右し、人間に具体的対処を迫る、人知を超えた多種多様な力を意味したように思われる。そのような「かみ」には、『記紀』の筆録者によって「神」「神祇」「神霊」などの漢字が当てられたが、その内実は表記された漢語の意味とは必ずしも一致していない。また、江戸中期以降、国学者は「かみ」の語義を盛んに論ずるようになるが、語義の詮索から日本人の「かみ」の本質を見極めようとしても所詮は無駄である。その点で、本居宣長が「かみ」という音からその語義を論ずる態度を批判して、こう述べているのは正鵠を射ていると言えよう。

凡て迦微とは、古御典等〔いにしえのみふみども〕に見えたる天地の諸の神たちを始めて、其を祀れる社に坐す御霊〔みたま〕をも申し、又人はさらにも云わず、鳥獸草木のたぐひ、海山など、其余〔そのほか〕何にまれ、尋常〔よのつね〕ならずすぐれたる徳〔こと〕のありて、可畏〔かしこ〕き物を迦微とは云ふなり。すぐれたるとは、尊きこと、善きこと、功しきことなどの、優れたるのみを云ふに非ず。悪〔あし〕きもの、奇〔あや〕しきものなども、よにすぐれて可畏きをば神とは云ふなり。（中略）さて神代の神たちも、多くは其代の人にして、其代人は皆神なりし故に、神代とは云ふなり。又人ならぬ物には、雷は常にも鳴神〔なるかみ〕、神鳴〔かみなり〕など云

⁷ 石田英一郎『東西抄』（筑摩書房、1965年）47頁以下を参照せよ。

⁸ この点は私が『サンサーラ』（テクネ、2014）第1部の第1章で述べた古代ギリシアの大地母神崇拜の流れを汲む母系制的民間信仰の死者儀礼（デーメーテールの密儀とディオニューソスの密儀）の場合と酷似している。

へばさらにもいはず、竜、樹霊 [こだま]、狐などのたぐひも、すぐれてあやしき物にて、可畏ければ神なり。さて又海山などを神と云ふことも多し。そは其御霊の神を云ふには非ずて、直 [ただ] に其海をも山をもさして云へり。此らもいとかしこきものなるがゆゑなり。抑も迦微は如此く種々にて、貴きもあり賤しきもあり、強きもあり弱きもあり、善きもあり悪きもありて、心も行 [しわざ] もそのさまさまに随ひて、とりどりにしあれば、(中略) 大かた一 [ひと] むきに定めては論 [い] ひがたき物になむありける。(『古事記伝』巻3)

「かみ」を善悪・貴賤・強弱にかかわらず「尋常ならずすぐれたる徳のありて可畏き物」とする宣長の見解は極めて妥当だし、「一むきに定めては論ひがたき」ほど日本の「かみ」が多様で複雑だということもその通りである。そこでこの多様な神々を分類しようとする試みが様々な形で現れた。最も早い例は『古事記』で、「百八十神 [もあまりやそかみ]」と呼ばれる多くの神々が「天つ神」と「国つ神」とに大別されている。この区別は神自体の性格によるというよりは、むしろ祭祀者の地位による区別であるらしい。ともかく神の分類には祭祀対象による分類や、神観念の発達過程における段階別の分類など、分類基準も様々だが、日本民俗学は概ね民俗信仰を先祖の祭祀と繋がる氏神信仰という面から扱ってきたと言える⁹。中でも柳田国男は、氏神をその祭祀者に応じて3つの主要な類型に分けた。第1は村落の神(村氏神——一定地域内に住む住民全体が氏子となり、かつては産土神、鎮守神と同一視された)、第2は屋敷の神(屋敷氏神——屋敷ないし居住地の一隅に祭られる神)、第3は同族の神(マキ神或いは一門氏神——同族・一門が祭る神)である¹⁰。これら3類型の氏神の他にも、日本の神の中には名神大社(伊勢、石清水、賀茂、稲荷、祇園、北野など)に祀られたものがある。これは地縁や血縁の繋がりを超越した、不定の崇敬者によって祀られている神である。そこには氏神が本来の氏子から離れて幅広い階層にわたって信仰されるようになった神も、また御霊信仰に基づき、恐ろしい死者の霊がタタリ神として新たに祭られた神も含まれている。その他、雑神という、大方は一定の地域に限定されながら、必ずしも信者組織を基盤としていない神々が在る。例えば田の神、山の神、藪神、薪神、エビス神、風神、雷神、道祖神、火神、竈神など、その多くは自然神である。これら雑神は先祖や氏神の信仰とも御霊信仰とも繋がっている。これだけで十分に複雑なのに、更に仏教の仏の概念が加わるのであるから、日本人の神観念が一層複雑な様相を呈するようになったのも当然である。

ところで、常民の民俗信仰において、これらの多様な神々は農耕、特に稲作を基盤とする「家の神」を中心として同心円状に配置されている。これは、それぞれの神に対する信仰が個人よりも、むしろ「家」を中心とする集団によって支えられているということの意味する。そして常民の神観念の中心を形成しているのは農業を守護する農神と家を守護する家の神とである。正月にはそれぞれの家を訪ねて歳神 [としがみ] がやって来るとされるが、歳神はその家を守る家の神、つまり先祖の神である。しかも歳神は農作物の生育を見守る農神でもある。従って農神は同時に祖先神だということになる。ここでは明ら

⁹ 以下については、主として藤井正雄「日本人にとっての神と仏」(『日本文学と仏教 第8巻 仏と神』岩波書店、1994年) 9-13頁を参照する。

¹⁰ 柳田国男『先祖の話』(『定本柳田国男集』第10巻、筑摩書房、1969年)。

かに神と祖霊とが同一視されている（詳細は本節第4項で述べる）。

歳神は海の彼方の常世と呼ばれる理想世界から来訪するとされる。この水平型の神観念に対応するのが、天上から降臨する垂直型の神観念である。降臨する神霊を迎えて祀る祭儀は古代から行なわれ、その祭場は磐境 [いわさか]、神霊の座は磐座 [いわくら] と呼ばれた。目に見えぬ神霊は依代（樹木・岩石・御幣・人など）を通して示現する。しかも古代において神霊は常設の祭壇ではなく、臨時の祭場で祀られた。このような上代の信仰と神社の古い形態をそのまま伝えている神社としては、例えば奈良県の大神 [おおみわ] 神社がある。大神神社の御神体は三輪山自身であり、その山頂を神霊鎮座の場とし、本殿は無く拝殿が在るだけである。埼玉県の金鑽 [かなさき] 神社も同様である。その他、諏訪大社の四宮も本殿は無い。神霊が常在神として神社の本殿に祀られ、氏神となるのは後世の出来事に属する。

ところで、日本は四方を海に囲まれた細長い弧状の列島であり、気候も冷帯から亜熱帯にまで及び、国土は山がちで高さの割に陰しく、降水量が豊富なため谷は深く、川は短いが急流である。火山も多く、カルデラ系のため山頂が窪み、民俗信仰の対象となる双峰ができやすい。こうして山—山の民—山の神、里—農民—田の神、海岸部—漁民—海の神という図式が成立したと言われる。里の農民からすれば、山も海も霊の留まる霊場であり他界であって、そこはまた神々が誕生する聖空間でもある。ここが「常世」と呼ばれるのは、ここが「光明的な富みと齡との国¹¹」であり、死霊が言わばホトケからカミになって到達する不老不死の国と信じられていたからだという。しかし海と山とはどう関わるのか。折口信夫はその「まれびと」論において、その関係を論じている。それによれば、常世から時を定めて来訪する神を迎えて祭が行なわれ、神は祝言を発して在地の神々である精霊を屈服し、彼らに人間の生活を妨げぬよう誓約させ、人間を祝福して帰ってゆく。国つ神である「山の神」は、元々は「まれびと」によって屈服される側の神だったのが、「まれびと」の地位が向上して「まれびと」の国が高天原に設定され、その内容も多様化すると、山の神は「まれびと」の列に加えられるようになった¹²。また海—里—山の繋がりに関しては、海岸部の漁民が山に移住することで海の神の性格や職分が山の神にも付与されるようになり、山の神に仕える神人が海の神の神人の呪法を携えて里を訪れるようになったという¹³。

折口のこうした「まれびと」論は、正月・盆に帰って来る神を祖霊と見る柳田からすれば認め難いものではあったが、両者とも来訪神を日本人の神観念の固有な原型と見なす点や、神が村を訪れ、滞在する期間が次第に延びて、終には村の常在神つまり氏神となったと捉える点では共通している。柳田・折口の見解に対しては様々な批判が有るが、約言すれば、彼らが日本を同質的社会と捉え、来訪神信仰を複数の異系統の文化複合と捉える視点を欠いていることだろう。特に柳田に対しては、その超歴史的態度を批判する向きが多い。例えば、柳田の言う常民の祖霊観なるものは歴史的所産であって、この世の始めから存在したのではないとか、「家の神」と柳田は言うが、「家」制度の発生は鎌倉時代であり、発達したのは織豊時代から江戸時代初期にかけてのことだとかいう批判である。

神観念は他界観とも密接に絡んでいると思われる。『記紀』において、死後の世界として

11 折口信夫『古代生活の研究・常世の国』（『折口信夫全集』第2巻、中央公論社、1965年）35頁。

12 同、33-35頁。

13 折口信夫『翁の発生』（上掲書所収）381-384頁。

の他界がさほど明瞭に語られているわけではない。『古事記』から読み取りうる世界構造は垂直型と水平型との複合である。先ず垂直方向には、この地上の国つ神の世界たる「葦原中国」の上に、天つ神の世界たる「高天原」が在る。そこは確かに異界という意味での他界ではあるが、天つ神のいる所であるから、死者の赴く世界という意味での「他界」とは言えない。また、地下には亡くなった伊耶那美が往ったとされる「黄泉国」或いは「根国」と呼ばれる世界が在る。いずれも死者の赴く他界でありながら、この地上へ戻ることも可能な世界と考えられている。次に水平方向には、海上遠くに永遠なる理想の世界である「常世国」が在る。ここもまた行き来できる世界であった。沖縄にはニライ・カナイ（海の彼方）に神がいるという信仰が有るが、「常世国」もそれと同じような国なのであろう。以上が『古事記』の語る世界・他界だが、これとは別に明治時代になって民俗学者が発見した世界が有る。いわゆる「山中他界」或いは「山上他界」である。谷の近くに村の墓場が在り、底に眠る死者の霊は年を経るに従って次第に山頂に上ってゆき、山の神になる。山の神は春になると里に降りて来て田の神になり、秋になるとまた山に帰ってゆくとされる。

以上から、一般に上代日本の他界には「地中他界」「海上他界」「山上（山中）他界」の3つがあったとされる。ところで『古事記』に登場する「とこよのくに」「よみのくに」「ねのくに」だが、これらは各々「常世国」「黄泉国」「根国」と漢字表記された。だがもしこれらが死者の赴く国であるなら、「ねのくに」は暫くおくとしても、「とこよのくに」は「常夜の国」であったろうし、「よみのくに」は「夜見の国」或いは「闇の国」であったろう。

先ず「常世国」だが、『古事記』には、神産巢日神の子、少名毘古那神が大国主神とともに国を作り堅めた後、「常世国」に渡ったという話や、垂仁天皇は、トキジクノカクノコノミ（常によい香を放つ木の実、橘）を求めて多遲摩毛理を常世国に遣わしたが、その実を持ち帰ったとき、天皇は既に亡くなっていたという話が語られている。『書紀』では、「この常世国は神仙の秘区 [かくれたるくに]、俗 [ただひと] の臻 [いた] らむ所にあらず」とか、浦島伝説に関連して「蓬莱山 [とこよのくに] に至りて仙衆を歴 [めぐ] り観る」とかと語られている。いずれも道教の影響である。以上を見る限り、「とこよのくに」は海外の永遠の理想の国のようにしか思われぬが、これが同時に死者の休らう国でもあると解されうるのは、古墳から船型石棺が出てくるためである。つまり、「神仙界＝常世が約束する不死・長生は実は現実の生の否定によって勝ち取られるものであり、永遠に生きるためには死なねばならぬという、願望しながら恐れる世界であった¹⁴」とされるのである。

次に漢語の「黄泉」をそのまま当てた「よみのくに」だが、伊耶那岐が亡妻、伊耶那美に会いに「黄泉国」まで行き、禁忌を犯して妻の姿を見たところ、女神の身体には「うじたかれころろきて」（蛆が湧き集まってコロコロと音を立てており）、身体の各部位には「八雷神 [やくさのいかづちがみ]」が生まれていたのが、恐れて逃げ還ったとする『古事記』の一連の話については様々な考察が為されている。それを要約すれば、①黄泉国は生者がそこに往き、還ることのできる世界だと考えられていること、②黄泉戸喫 [よもつへぐい]（黄泉国の食物を食べること）をしないうちは、死者を呼び戻しさえすれば無条件で蘇生しうると見なされていること、③黄泉戸喫をした後でも、或る方法を講ずれば死者は蘇生できるはずだが、現にそれが不可能だったのは男神が禁忌を犯したからだと説明されてい

14 舟橋豊『古代日本人の自然観』（審美社、1990年）148-149頁。

ることなど¹⁵ だが、特に注目すべきは、黄泉国における伊耶那美¹の姿が、横穴式石室の中で死体の腐爛してゆく過程を忠実に描写したものだということである。実際『書紀』はこれを「殯劍 [もがり] の処」としている(『書紀』神代上)。そうであるなら、「よみのくに」は他界というより、墓そのものの幽暗なイメージをそのまま表現したものだということになるだろう。「よみ」に「黄泉」という漢語を当てたのは、『古事記』の撰修者が中国の他界観をそこに持ち込んだことを意味するが、上代人にとって中国の地中他界「黄泉」は実感し難いものであったろう。

最後に「ねのくに」だが、これは正確には「根之堅洲国 [ねのかたすくに]」であり、『古事記』では、須佐之男が父、伊耶那岐の怒りに触れて追放された母の国だとされている。母、伊耶那美は既に死んで黄泉国にいるのだから、須佐之男が「僕 [あ] は妣 [はは] の国、根之堅洲国に罷らむとおもふ」と言った「根国」は当然「黄泉国」のはずである。また、須佐之男の子、大国主は亡父のいる根之堅洲国に往ったが、虻と呉公 [ムカデ] と蜂の室に入れられ、妻、須世理毘売の助けで黄泉比良坂から戻り、国造りを始めたときれる。以上から根国は死後の国であり、黄泉国と同じか、更に遠くに(下に?) 在る国だとする解釈が出てきたのだろう。だが「根国」は、むしろ彼らが嘗てそこから渡って来た文字通り母の国・故国を指していたとも考えられる。そもそも「堅洲国」という表記からして、「浮かべる脂の如くして水母 [クラゲ] なす漂へる」島国ではなく、大陸を意味していることは明らかである。とすれば、根国は死者の国とは本来無関係だったのが、「よみのくに」と結びつき、やがて「黄泉国」と同一視されるに至ったのではなかろうか。因みに、海上他界とされる沖縄の「ニライ・カナイ」も、元々は彼らがそこから漂流してきた故国だったという解釈もある。

『記紀』の世界観は、死を穢れとする新しい思想(次節を参照せよ)に基づいて水平型と垂直型とを複合した多分に作画的な構築物であるように思われる。道教的表現や中国の他界観が用いられている点にも、その一端が現れている。まず、黄泉国の入口が今の「出雲国の伊賦夜坂 [いふやさか]」だと言われているように、出雲は都の在った飛鳥からは西に当たり、日の沈む方角に在る。これに対して伊勢は飛鳥から見て日の出る東に在る。この伊勢には太陽神天照大神を祭る伊勢神宮が造られた。しかも太陽は西に沈んだ後に再び東から昇って来る。こうして死の国は生と死と再生の国へと連なっている。黄泉は死の入口の世界であり、その先に死者の国、根之堅洲国が在るが、それは更に常世国としての永生・復活の世界へと連なっていると考えられた¹⁶。これは明らかに南方アジアの水平型思考だが、これを北方アジアの垂直型思考が摂取して、天上の高天原という神々の世界を構想し、伊耶那岐・伊耶那美 2 神によって地上に国が作られ、天つ神による国つ神の平定が行なわれたとする。その象徴が大国主神による国譲りである。更に地下の世界として底根の国が想定され、かくして垂直型の世界観が完成されたという次第である。とすればこれは『記紀』撰修者の理論的構築物であって、上代人一般の他界観を反映したものではあるまい。

私自身は、上代人の他界観は相異なる 2 つの他界から成っていたのではないかと考えて

¹⁵ 佐野大和『呪術世界と考古学』(続群書類従完成会、1992年) 369頁以下。

¹⁶ 舟橋豊、上掲書、136頁を参照せよ。

いる。1つは、この世からさほど遠くない、生者もまたたやすく往来できる場所としての「山上（山中）他界」であり、もう1つはこれとは逆に、遙か海の彼方の日の沈む国（「とこよのくに」）としての「海上他界」である。前者について言えば、上代人にとって、死者の世界としての山は、生者たる村人から隔絶した所というより、むしろ村人たちが薪を採ったり、柴を刈ったり、粟を蒔いたりする親しみ深い裏山ではなかったか。今日でも村人の墓地が集落全体を見下ろす小高い丘の上や斜面、時には田圃の中に見られるが、それも上代人の「山上他界」観の名残ではなかろうか。大林太良は『葬制の起源』（角川書店、1977年）の中で、「山上他界」の観念を上代人の焼畑耕作文化との関連で次のように論じている。「われわれの目を殊にひくのは中国南部の焼畑耕作を営む原住民である。エーベルハルトはミヤオ族やヤオ族が山に墓をつくることを指摘し、それを華南の焼畑耕作文化層に属するものと考えた。（中略）東南アジアでも山上他界の観念のみられるのは主として焼畑耕作民のところである。前にわたしは日本においては歌垣も山の墓地や山上他界と複合体をなしているのではないかと考えた。山の墓や山上他界の観念の存する中国南部の山地原住民は、まさに歌垣の本場だ。」（同、22頁）

これは重要な指摘である。だがそうだとすると、山上他界と海上他界とはこの世とどう繋がり、そもそも山と海とは里とどう繋がるのだろうか。恐らく上代において、2つの他界間の交流は余り無かったであろうが、いつしか山と海とは川を介して結びついたと思われる。その際基底となり媒介となったのは東アジア畑作農耕民の思想だったのであろう。即ち植物・穀物の生命の循環（発芽—繁茂—枯死）に象徴される生—死—再生の循環の観念である。例えば桃太郎が川上（山）から流れてくるように、子供（生）は山からやって来て（誕生＝再生）、暫く里に滞在し（生存）、やがて川を下って海の彼方へと去ってゆく（死＝永生）。山と海とは、里から見ればともに死者の国であり異界・他界である。嘗て「七歳までは神の内」と言われたように、人間に成り切らないうちに死んでしまいやすい子供は、間もなく死ぬ老人とともに神々の国つまり異界・他界に属していると思なされた。山に住む神霊は畑作物の生育を守護する農耕神であると同時に子孫たる里人を守護する祖霊でもある。里人は春と秋には歌垣を行なって山や海辺で豊作を予祝し、また豊作を祝い、秋の収穫祭タマツリでは祖先（祖霊）に畑作物を供える。そして神霊は川を下って海の彼方へ去って行く。このような漠然たる他界観が、後に仏教と習合し変容していったものと思われる¹⁷。

¹⁷ 山ノ井大治は、現在信濃の善光寺が在る土地は仏教渡来以前から「山中他界」の「死者の往く処」だったと推測し、上代人の信じた「山中他界」と仏教の他界である「極楽」が習合して善光寺信仰が成立し、善光寺を「極楽」の「入口」ないし「境域」とする信仰が形成された、と述べている。これについては山ノ井大治「善光寺」（『日本文学と仏教 第7巻 霊地』上掲）239頁を参照せよ。

第3節 神仏関係の変遷

仏教伝来によって在来の「神々」と仏教の「仏」との間には激しい軋轢が生じたが、神々は仏との闘争の末に仏法に屈服するか、自ら進んで仏法に帰依するかしながら仏法の守護神へと転身してゆく。要するに、神仏関係は対立から習合へと向かうのだが、そういう大きな流れの中にあっても神仏隔離の思想が完全に消滅したわけではなかった。

1 神仏隔離と「神道」の成立

神仏隔離思想の代表的文献は、延暦23年(804)皇太神宮禰宜、荒木田公成等が神祇官を経て太政官に上表した『皇太神宮儀式帳』の「忌詞 [いみことば]」である。『書紀』によれば、伊勢神宮の起源は、垂仁天皇の皇女倭姫命が天照大神の託宣によって伊勢の五十鈴川の辺に宮を建てたことだとされるが、その倭姫命は「亦た様々の事を忌み定め給ひき」と言われる。『儀式帳』の「忌詞」は次の通りである。「人打 [ひとうつ]」は「ナヅ」、「鳴 [なく]」は「塩垂 [しほたる]」、「血」は「アセ」、「完 [シシ=肉]」は「タケ」、「仏」は「中子 [なかご]」、「経」は「シメカミ」、「塔」は「アララギ」、「法師」は「髪長」、「優婆塞」は「角 [つの] ハズ」、「寺」は「瓦葺 [かわらぶき]」、「齋食 [とき]」は「片食 [かたいひ]」、「死」は「ナホリモノ」、「墓」は「土村」、「病 [やむ]」は「慰 [やすむ]」といった具合である。これは『延喜式』(927)の「齋宮の忌詞」になると「内七言」と「外七言」とに分類される。

【内七言】 仏→中子、経→染め紙、塔→アララギ、寺→瓦葺、僧→髪長、尼→女髪長、齋 [いもひ] →片膳 [かたしき]

【外七言】 死→ナホル、病→ヤスム、哭→塩垂、血→アセ、打→撫、完(完)→菌 [タケ]、墓→塚 [つちくれ]

【又別忌詞】 堂→香燃 [こりたき]、優婆塞→角筥

以上から伊勢神宮でも齋宮でも、基本的には14の「忌詞」を用いており、また齋宮では「内」と「外」とに分類し、更に「内七言」系統の「別忌詞」を付加していることが分かる。「内」はいずれも仏教関係の事物を指しており、「外」はその他である。この内外の区別は仏教経典を「内典」とし、その他を「外典」とすることに由来していると思われる。

問題はこれらが忌詞になった理由だろう。西宮一民によれば、「死・病・哭・血・打・完・墓」の「外七言」は汚穢罪禍の代表であり、日本の神はこれを忌避する。ゆえに人間はこれを除去せねばならないが、これらは人間にとって不可避的なため、それを口にせざるをえない場合は「言い換え」をして不吉から逃れる。この考え方の根底には、死後の世界を否定し現世を肯定する人生観が有る。日本古来の「神道」は、「大祓詞」に集約されるように、死を代表とするすべての罪穢を放逐すべきものとし、触穢を最も嫌い清浄を貴んだ。つまり現世の「生」を脅かし否定する死・病・出血のような「負」の事象が「外七言」に他ならない。不幸にしてそれらが発生すれば、言霊の力によって浄化し、神の聖域を守護

せねばならない。以上が「外七言」が忌詞になった理由だ、と西宮は考える¹⁸。

以上の解釈は一見説得力があるように見えるが、実はこの解釈は後世に成立した浄穢・吉凶という二元対立図式を上代解釈の中に持ち込んだものであり、その図式そのものの成立を不問に付している。これに対して、汚穢忌避という観点からその制度化を「神道」の成立と見なす高取正男は、次のように指摘する。平安初期、平安京近くの 2 郡の農民は、貴族によって、死者を家の傍らに葬ることを禁じられた。ここから逆に、当時の農民が依然として家近くに死者を埋葬していたことが知られるのだが、これを嫌った平安貴族はそこに浄穢・吉凶という対立概念を持ち込んだ。死を恐れ、死の前に慎むのは人として普通の心情だが、浄穢・吉凶の対立概念を操作して死を穢れとして忌むのは、歴史の或る段階で形成された思想的所産以外の何ものでもない。それは、従来のまつりごとを新しい禁忌意識の下に解釈し始めたという意味で「神道」の始まりと見なしうる、と高取は考える¹⁹。

汚穢忌避が思想的所産だという指摘は極めて重要である。また、平安初期つまり桓武朝は、男性神官中心の祭祀組織が現れ、山岳仏教が女人禁制を説き始める時期でもあるから、仮に汚穢忌避の制度化を高取のように「神道」と呼ぶとすれば、神道の成立をこの時期に求めることは妥当であろう。しかし、浄穢・吉凶という対立図式に基づく汚穢忌避という思想の成立とその制度化の始まりとを一概に同一視することはできない。そもそも「神道」という概念自体が甚だ曖昧なのである。

通常、上代人が既に死を「ケガレ」と見なしていた証拠としては、『古事記』所載の、「醜 [しこ] め醜めき穢 [きたな] き国」である「黄泉国」から逃げ還った伊耶那岐が「禍 [まが] を直さむ」として「禊祓 [みそぎはらへ]」を行なったという話や、隼人の頸を斬った水齒別 [みずはわけ] が「祓禊 [はらへみそぎ]」をしてから履中天皇の許に参上しようとした話などが挙げられている。ここで重要なのは、『古事記』のこれらの記述が既に“死は穢れである”という図式を前提としていることである。だが、「ケガレ」には本来「不浄」「不吉」の意味は無かつたらしい。周知の通り、「神道」には「ハレ」と「ケ」という観念がある。一般に「ケ」は「気」とされ、陰陽の気だとされる。我々が日常生活を送っているうちに、その気が枯（涸）れてくる。これが「ケガレ」だとされる。この枯（涸）れた気は回復されねばならない。そこで行なうのが祭である。非日常的な祭を通して、日常生活の中で枯れた気を回復する。これが「ハレ」だという。しかしこの解釈には異論もある。「ケ」とはむしろ「食 [ケ]」つまり食物の意ではないか、というのである。それによれば、食の尽きた状態が「ケガレ」であり、逆に「ケ」を摂取して力が漲ったのが「ハレ」だとされる。いずれにせよ、「ケガレ」は未だ不浄つまり「穢れ」の意味をもっていなかったことになる。

「ミソギ」（禊）も同様だったらしい。「ミソギ」の語源が「みそそぎ」つまり「身をそそぐ」が通説とされるように、「ミソギ」とは元々は「衰えた生命力をよみがえらせること」、要するに聖水の中に入って若返り神になる行為、即ち「ゆかわあみ」（『書紀』では「浄沐」と表記）のことであった²⁰。だが「ミソギ」は後に、「禊」という漢字が当てられたことが

¹⁸ 西宮一民「伊勢」（『日本文学と仏教 第8巻 仏と神』上掲）35-37頁。

¹⁹ 高取正男『神道の成立』（平凡社、1979年）246-248頁。

²⁰ ミソギの古型では、先ずミソギをする神聖な場所が決まっており、ミソギに奉仕する「ミヌマ」と呼ばれる神聖な神女がいたらしい。『出雲国風土記』仁多郡の記事、「その時、其 [その] 津の水沼 [ミヌマ] いでて、御身沐浴 [そ

らも推察されるように、中国の祭式である「禊²¹」の影響を受けて、身体についての「穢れ」を洗い清めて神に相応しい体となるための行事を指す言葉となった。『古事記』の先の説話も「ミソギ」の起源の説明ではなく、「ハラヘ」(禊²²)の側に関心が移ってからの記述であり、「ミソギ」の古型を語るものではない。むしろ、「源河走河や [ジンカハイカーヤ]、潮 [ウス] か湯か水 [ミジ] か、源河美童の [ジンカミヤラビヌ] 御甞生どころ [ウスディドゥクル]」と語る沖縄の「源河節」の方が、常世国から押し寄せる聖水を浴びて生命の若返りを得る行為としての「ミソギ」の古型をよく示している²³。

このように「ケガレ」は原義が転化して「穢れ」つまり「不浄」となり、やがて定着する。古来「神道」には黒不浄・赤不浄・白不浄という語がある。その説明によると、黒不浄とは死穢である。既に上代においても、死者が出ると不浄になったその家全体を燃やしたり、貧民の場合は死穢が移るのを恐れて、死にそうな者を路傍や山野に放置したと言われる。一方、赤不浄とは血穢である。神は血を不浄のものとして嫌うので、月経時の女性には神社の参拝を禁ずるなどの禁忌がある。また白不浄つまり産穢は、出産時の出血は穢れが家族にも及ぶとされ、特に漁業・狩猟・大工・鍛冶職などに従事する者は妊婦と別居したとされる。死・出血・出生などの異常事態が穢れと見なされ、普遍的に払浄力をもつとされる水や火をも穢すとする観念の根底には、穢れが伝染するという観念がある。

平安初期の律令の細目『延喜式』第三の臨時祭式には「甲乙丙三転の穢れ」と呼ばれる規定がある。例えば甲家で人が死んだ場合、甲家の家族は全員が穢れる。その甲家を乙家の人々が訪問して帰宅したとすれば、その人は甲家の穢れを乙家に持ち帰ったことになり、乙家の全員に穢れが伝染する。さて、丙家の人々が乙家を訪問して帰宅すると、乙家に行った当人には穢れが伝染するが、丙家の家族には伝染しない。ところが逆に、乙家の人々が丙家を訪問すると、丙家の全員に穢れが伝染する。しかし、このように全員が伝染した丙家を丁家の人々が訪問して帰宅したとしても、丁家の家族に穢れはまったく伝染しない。

この触穢を含めて、『延喜式』に記された諸規定は、神祇官・神官などの官吏を対象とした神事・斎戒および日常における禁忌の規定だが、それは明治7年太政官布告の「服喪令」に至るまで、内容は詳細化されたが、その基本はほとんど変わっていない²⁴。

ところが、先の黒不浄(死穢)・赤不浄(血穢)・白不浄(産穢)そのものが後世の思想的所産なのである。既に「ケガレ」を「穢れ」と解していると見られる『古事記』でも、倭建命と美夜受比売[みやずひめ]との交歓の話では、月経は不浄とされておらず、血を忌む意識は見られない。事実、初潮のときに赤飯を炊いて祝う風習にも不浄の意識は無い。むしろ神の嫁に相応しくなったとして喜ぶべきものとされる。また出生(出産)も元来穢

そ]ぎ坐[ましま]しき。故[かれ]、国造の神吉事[かむよごと]奏して朝廷に参[まゐ]向ふ時、其水沼いでて用初むなり。」に見える「見沼」がそれである。ミソギの場所は「ゆかわ」と呼ばれ、多くは海浜、または海に通ずる川の淵、村が山野に深く入り込んだ後には大河の支流や池・湖の入り込んだ所が選ばれたと言われる。

²¹ 水辺で身を洗い清めて穢れを祓い除く祭で、陰暦3月上巳(月の始めの巳の日、後には3日に定められる)に行なうのを春禊といい、7月14日に行なうのを秋禊という。

²² 中国では「禊祓」や「祓禊」のように「祓」と「禊」とは対でも用いられる。『古事記』の表記がこれを承けたものであることは明白である。

²³ このいわゆる「変若水」(おちみず)信仰が地名となって固定した例は、出雲の三津(みつ)、難波の御津(みつ)などである。船の着く場所(津)に適した地形であっても、必ずしも「津」と呼ばないのは、常世から聖水の押し寄せる場所だという信仰が無ければならなかったからである。

²⁴ 藤井正雄『祖先祭祀の儀礼構造と民俗』(弘文堂、1993年)474-490頁を参照せよ。

れとはされていなかった。かつて出産の前後の期間に母子が神を避ける習慣が全国的にあったが、それは神から授かった児を神に感謝するとともに、未だ充分にはこの世の人間に成り切っていない児が、再び神々の世界に帰ってしまいかねないと危惧されていたためである。また死に際して、人はこの世に未練を残さず死出の山路を越えて行かねばならない。そこで旅立つ人も送る人も未練が残っている間は神を避ける。生死を浄穢や吉凶禍福という図式で考えない時代においては、人から離れたタマの行き先が決まらない空白の期間があったとされる。これをケガレと呼ぶなら、ケガレとは「気離れ」であって、要するに遊離魂の状態である。従ってケガレへの対処として行なわれる物忌は鎮魂を意味した。「気枯（涸）れ」「気離れ」「食枯（涸）れ」、いずれにせよ本来は「穢れ」ではなかったのである。

もし浄穢・吉凶概念の操作による汚穢忌避観念の成立を「神道」の原型つまり原神道の成立と見なしうるなら、これはいつ如何にして成立したかが問題となるだろう。これは仏教忌避による神仏隔離と何か関係があるのだろうか。

ここで伊勢神宮と斎宮の「内七言」に立ち戻ることしよう。西宮一民によれば、「仏・経・塔・寺・僧・尼・斎」などの仏教関係の事物が忌避されたのは、「死」の忌避と連動する形で死後の世界に関与する仏教もまた忌避されたためだ、と一般的には考えられているだろうが、これは間違いである。というのは仏事そのものが汚穢なのでもなく、僧尼も祈禱や供養をする聖職であって汚穢そのものでもなく、死体に触れ葬儀を行なうのは遺族や関係者であって僧尼ではないからである。だからこそ遺族の「服喪」があるのである。それゆえ死後の世界に関与するという理由で仏教を死穢と結びつけ、それで忌詞が用いられたとする説明は間違いである。そこで西宮は「内七言」が忌詞となった理由を説明するために、神道におけるイミ（斎忌）に焦点を当て、日本語の「イム」には「斎」即ち「汚れを避けて心身を清める」と、「忌」即ち「嫌い避ける」の両義があると指摘する。「忌詞」の場合は後者の「忌」で、「外七言」は「不吉忌避」であるから「イム」の概念に適合するが、「内七言」がそれに該当するとは思われない。そこで西宮は、「内七言」はすべて仏教関係の事物であって、在来の日本文化に対しては著しく異文化であり、それに対して日本人が懐いた心情は「非常忌避」であったろうと推測する。それは日常生活の混乱を来すからそれを嫌い避けようとする心情であり、仏教伝来に際して排仏派と容仏派との闘争があったことからそれは分かるという。以上から西宮は、「忌詞」が日本神道のイミ（斎戒）という宗教的観念に起因すると結論する²⁵。

この見解は外来宗教たる仏教に対する上代人の違和感を正しく捉えてはいるが、仏教伝来以前既に神道の「イミ」なる観念が確乎とした形で成立していたとする点で甚だ問題である。これは仏教伝来を契機に「神道」が形成されたという経緯を看過している。論点を整理すればこうなる。第1に、「内七言」の制は、その適用の場が伊勢神宮と斎宮とに限られていた以上、仏教伝来時の「神仏対立」の現れというよりは、むしろ進展する神仏習合に対する神道側の反発即ち「神仏隔離」の現れではないか。第2に、仏教は日本伝来以来、死体の処理や葬儀には関与しなかったにせよ、「死」や「死後の世界」には関与し、上代人の死生観を変容させたのではないか。第3に、「イム」が「斎」であれ「忌」であれ、死は穢れ・不吉であるから忌避され浄化されねばならないという観念が成立し、それが神事の

²⁵ 西宮一民「伊勢」（上掲）、38頁。

中心となったのは、いつ如何にしてか。つまり先に提起した原神道の成立の問題である。

先ず第1点について、神仏隔離の制度化は、天皇が神であることを再認識させるために、御所の神聖性を説くことから始まったとする指摘がある。つまり神仏隔離は宮中祭祀、より正確には、天皇祭祀の制度化だというのである。というのも、神仏隔離が適用されているのは齋戒の期間だけで、禁忌の及ぶ場も、国家祭祀（大嘗祭）では中央の諸官司と五畿内の諸国司に及ぶが、中祀以下の祭祀では天皇の住居（内裏）に限定されているからである²⁶。

次に、仏教が日本伝来当初から「死」或いは「死後の世界」に関与したという点に関しては、推古元年建立の飛鳥寺の塔の例を挙げることができる²⁷。

塔とは、勿論、仏舍利（仏陀の遺骨）を納める建物である。ところが飛鳥寺跡発掘の結果、塔の心礎からは金環、銅馬鈴、杏葉、挂甲等が出てきた。これらを塔の心礎に埋めた例は外国には無い。これらの馬具や装飾品は本来支配者の墓である古墳にこそ埋められるべきものである。ここから、当時の日本人にとって寺が死者の鎮魂の場所という意味で古墳の役割を果たしていたことが分かる。舍利つまり死者の骨は、古墳時代の人間にとっては霊の憑り坐し「よしまし」として重要な意味をもっていた。日本の仏教は、その最初から古墳時代のタマツリに代わって、死者鎮魂の役割を引き受けるべき運命にあったのである。

塔はまた政治的意味をももっていた。古墳建造が権力示威のためでもあったように、飛鳥に突然現れた高い塔を中心とする寺という巨大建造物（塔を取り囲むように金堂が3つ配置された高句麗様式）も、物部氏に勝利して権力を独占した蘇我氏の権力示威の手段であった。ただし、蘇我氏も新宗教たる仏教のみを崇拜して古い神々の祭祀を止めたわけではない。それどころか、もし石舞台古墳が馬子の墓だとすれば、蘇我氏は古墳建造という従来の魂祭りにも力を注いでいたことになる。つまり馬子は塔と古墳とによって二重に権力の示威を行ない、政治的意図から仏と神との共存を図ったのである。この点で興味深いのは、馬子の父の稲目が、仏教移入に際して仏教の教理には一言も触れていないことである。崇仏派の蘇我氏でさえ仏教の教義については無知だったのであり、仏教とは仏像に象徴される大陸先進文化に他ならなかったのである。しかも当時、宗教は単なる文化ではなく、朝鮮半島情勢とも絡んで国内政治と密接に関係していた。例えば、古来の「天地社稷百八十神」を祭る排仏派は、仏教移入に伴って起こった天然痘の流行を、蕃神移入に対する国つ神の怒りだとして仏教弾圧を行なったが、これは外来文化移入推進派に対する保守派の典型的反発であって、むしろ政治的現象と見るべきものである。というのは、崇仏派にとっても仏教は国家を統治する上で有効な文化的装置にすぎなかったからである。それが真の仏教理解であるかどうかなど、問題とさえならなかったらしい。仏教を文化的・政治的装置としてだけでなく、一切衆生の救済を説く「宗教」と捉え、それを自己自身の問題として受け止めた最初の日本人は恐らく聖徳太子であったろう。彼は余りにも理想主義的な政治家であっただけに、現実と理想、政治と仏教との相剋に深く苦悩したと思われる。

さて、仏が神に勝利した神仏関係に新しい変化が現れるのは7世紀末から8世紀にかけ

²⁶ 藤井正雄「日本人にとっての神と仏」（上掲）、15頁。

²⁷ 以下については、梅原猛『飛鳥とは何か』（集英社文庫、昭和61年）275-281頁を、部分的には井上光貞、上掲書、218-222頁を参照する。

ての天武・持統朝とそれに続く時代である。飛鳥時代以降、仏教は日本人（実際には皇族や豪族であって、民衆ではない）の死生観に影響を及ぼしつつあった。3世紀末以来、日本の王は古墳建造に努めてきたが、前代の王の墓を築くことには権力示威とタマツリという2つの意味があった。古墳に死体を埋葬しておけば、再びそこにタマが宿って再生する。古墳は再生信仰に基づいていたのである。ところがこの再生信仰は仏教の輪廻思想によって否定される。仏教では死者は死後49日すると六道のどれかに転生する。肉体は五蘊に解体するのみであるから、死体を保存しても意味は無い。なるほど浄土教は死後の極楽往生を説くが、その場合も肉体を伴って極楽へ赴くわけではない。かくして巨大な古墳に死体を保存することは無用とされ、8世紀に仏教は古墳信仰を終熄させる。古墳時代の終末期には高松塚古墳のような個性的な古墳を生んだが、これは古墳信仰最後の抵抗だったのだろうか。しかしここで何よりも重要なのは、日本の場合、中国で起こったような神滅論と神不滅論との論争がまったく起こらなかったということである。結局のところ日本では、人間の死を靈魂の消滅とする思想は育たなかった。その点で仏教は、死後のタマの存続を信ずる在来信仰を駆逐できなかったと言える。それどころか、日本でも中国民衆の場合と同様に、仏教はタマの輪廻転生を説いていると信じられてきたのである。

最後に残る問題は、死は穢れであり不吉であるがゆえに払浄せねばならぬという観念が神事となり、しかも神事を中心となったのはいつ、如何にしてかである。ここで前面に現れるのが「祓」である。既述の通り、『古事記』における「禊祓」「祓禊」の記事は「ミソギ」の古型を示しておらず、「ハラヘ」の方に関心が移った頃の記録だとされたが、いよいよその「ハラヘ」（祓）が主役として躍り出るのである。「祓」は今日神道の中心的な神事と見なされているが、以前からそうだったわけではない。例えば『書紀』「孝徳紀大化元年条」には次のような詔が出されたとある。

復、役〔つか〕はるる辺畔〔ほとりのくに〕の民〔おほみたから〕有り。事了りて郷〔くに〕に還る日に、忽然〔にはか〕に得疾〔やまひ〕して、路頭〔みちのほとり〕に臥死〔し〕ぬ。是〔ここ〕に、路頭の家、乃ち謂〔かた〕りて曰はく、何の故か人をして余路〔あがあたり〕に死なしむる、といひて、因りて死にたる者の友伴〔ともがさ〕を留めて、強〔あながち〕に祓除〔はらへ〕せしむ。是に由りて、兄〔このかみ〕路に臥死ぬと雖も、其の弟収めざる者多し。復、百姓〔おほみたから〕有りて、河に溺れ死ぬ。逢〔みあ〕へたる者、乃ち謂ひて曰はく、何の故か我に溺れたる人を遇〔みあ〕へしむる、といひて、因りて溺れたる者の友伴を留めて、強に祓除せしむ。
（中略）此等の如き類、愚俗〔おろかひと〕の染〔なら〕へる所なり。今悉〔ことごとく〕に除断〔や〕めて、復〔ふたたび〕せしめること勿れ。

ここで語られている「祓除」はどう見ても強請か恐喝である。即ち、或る人が行き倒れや土左衛門を見たとき、なぜ死体を見せた、と因縁をつけて、その近親者や仲間へ損害賠償を強要することが「祓除」なのである。これを現代人の我々なら、人の死などの「不吉な」事態に遭遇したために、その「穢れ」を「祓う」名目で財物を強要することが「祓除」だったのだろうと理解する。我々がそのように理解してしまうのは、「祓除」という漢語の方から、つまり浄穢・吉凶対立図式の方から文意を読み取るからだろう。しかし和語の「ハ

ラへ」には元々、漢語の「祓」「祓除」即ち「神に祈って災を払い除いて福を求めること、弊害穢悪を除去すること」(『諸橋大漢和辞典』)の意味までは無かったように思われる。和語の「ハラヒ」或いは「ハラへ」は、前者が四段動詞「ハラフ」(「取り除く・のけ取る」「鎮める・平定する」「打つ」「追い払う」などの行為を自らする)の名詞化であり、後者は下二段動詞(前者の行為を他人にさせる)の名詞化であって、確かに「神を迎えるために清浄を期すること」の意味は既にあっただろうが、これが「罪・穢を払って福を求めること」へと転ずるのは飽くまでも後の話である。この転義は、「ハラヒ・ハラへ」という和語に「祓」や「祓除」という漢語、更には「禊」と合した「祓禊・禊祓」という漢語を当てたことによって生じた、と私は考える。それは単なる単語の置換ではなく、漢語の背景にある中国思想によって在来の事柄を解釈し直すことを意味する。つまり「ハラへ」に「祓・祓除」という漢語が当てられたときに初めて、死体を見ることは「不吉な」ことであり、死は「穢れ」であるから「祓う」べきものだという理解が生まれたのではないか。勿論、古代人にとっても死は避けたいものだっただろうし、腐臭も放てば蛆も湧く死体は不気味で、目にしたくないものだっただろう。しかしそのように、関わりたくない、追い払いたいと漠然と思っていた事柄が「祓・祓除」という中国語に表記されたことで、吉凶・浄穢という対概念が導入され、分節されるようになったのではないか。だが、それにしてもなぜ「祓」だったのか。それは「祓」が道教の祭式だったからである。これについては後述する。とにかく『書紀』の撰修者が「ハラへ」に「祓・祓除」という漢語を当てたことを軽視してはならない。

話を元に戻す。律令に基づく国家を形成しようとしていた大化改新の為政者が、強請・恐喝まがいの「祓除」を「愚俗の染へる所なり」として厳禁したのは当然である。ところが、天武5年8月、民間には禁じていた「祓除」が「大解除[おほはらへ]」と称して、国家によって大々的に行なわれるのである²⁸。天武5年、何か異変が起こったのだろう。国家はそれを民のせいにして、国毎に「菝柱」(祓へつもの)を出させる詔を出した。言わば臨時の税の徴収である。そしてその翌日、「死刑・没官・三流は、並に一等降せ。徒罪より以下は、已発覚、未発覚、悉に赦せ。唯し既に配流されたるのみは、赦す例[かぎり]に在らず。」という詔が出ている。これら2つの詔は勿論一体である。つまり、国に何か異変が起こった。そこで国家はそれを民の犯した罪のせいにして財物(馬・布・鹿皮・鑿[くわ]・鎌・矢・稻・麻)を供出させる。その代わりに罪を赦してやる、というのである。

こうした「祓」は天武朝や文武朝に度々報告されているが、未だ定例の神事となっていない。これが毎年6月と12月の晦日に為される最も重要な国家の神事となったのは、大宝元年(701)『大宝律令』の施行からである。この定例の祓の神事に、渡来人氏族、東漢[やまとのあや]と西漢[かわちのあや]の東西漢氏(文氏)が深く関与していた。「神祇令」の「凡そ六月、十二月の晦の日の大祓には、中臣、御祓麻[おほぬさ]上[たてまつ]れ。東西の文部[ぶんひとべ]、祓の刀上りて、祓詞読め。訖[をは]りなば百官の男女祓の所に聚り集まれ。中臣、祓詞宣[のた]べ。卜部、解[はら]へ除くこと為よ。」という文言から分かるのは、祓の神事が東西漢氏の祓と中臣の祓との2段階構成だったということである。先ず、東西漢氏が祓詞を読み、次に文武百官を集めて中臣氏が祓詞を読む。こ

²⁸ 「祓」の神道に注目したのは梅原猛である。以下は、梅原猛の『飛鳥とは何か』(上掲)143-148頁に多くを負っている。

これらの祓詞は『延喜式』の祝詞に遺されているが、東西漢氏の祓詞は漢語であり、中臣氏の祓詞は和語である。

ここで注目すべきは東西漢氏の祓詞である。便宜上書き下して引用する。

謹請、皇天上帝、三極大君、日月星辰、八方諸神、司命司籍、左は東王父、右は西王母、五方の五帝、四時の四氣、捧ぐるに祿人を以てし、禍災を除かんことを請ふ。捧ぐるに金刀を以てし、帝祚を延べんことを請ふ。呪に曰く、東は扶桑に至り、西は虞淵に至り、南は炎光に至り、北は弱水に至る。千の城百の闕、精治万歳、万歳万歳。

これは明らかに「道教」の神事である。東西漢氏はこれを中国語で読み、形代を捧げて禍災を除き、金刀を捧げて天皇の延命長生を祈った。これが「祓」の神事本来の意味である。

だが、祓の神事はそれ以上の意味をもっていた。政治的意味である。東西漢氏の後に行なわれた中臣氏の祓が文武百官を集めて行なわれたことは重要である。その時読まれた中臣の「大祓詞」は『延喜式』祝詞の中でも成立の古いものである。要約してみよう。

皇孫瓊瓊岐命は天降られてから、この国を安穏な国として統治なさろうとしたが、時が経つにつれて国に殖えた民が天津罪・国津罪のような様々な罪を犯し、国は穢れた。このように罪禍が出てきたならば、天上の神事を行ない、天津神の授けて下さった神聖な祝詞、太祝詞事〔ふとのりとごと〕を申し唱えよ。(太祝詞事奏上)このように唱えるならば、あらゆる罪や穢れは残らず祓い清められるであろう、「祓へ給ひ清め給へと白す事を、天津神国津神八百万神等、共に聞こしめせ、と白す」。

これは一見するだけでは単なる神事のようにしか見えないが、重要なのは、この中臣氏の祓が親王以下文武百官男女を集めて行なわれたことの意味であり、またその意図である。それゆえ中臣の大祓詞も、梅原猛の言うように、その内実は、代々の天津神が現人神である天皇を代弁して、文武百官男女すべてに向かい、「私はお前たちが犯した様々な罪を知っている。だが6月と12月の晦を期して水に流してやる。だから贖い物を出せ。」という脅迫であり、祓の神事も「国家による司法権の確認の神事²⁹」なのである。その傍証としては、公の刑罰として定められた大祓・上祓・中祓・下祓(『類聚三代格』)が神事を犯した罪悪に対する賠償規定だったことを挙げることができる。しかも更に重要なのは、この大祓詞を語るのが中臣氏だという点である。勿論、中臣氏は藤原氏の一族である。つまり、大祓詞は実質的に藤原氏の言葉なのである。ましてや、それが『大宝律令』とともに国家の言葉となったということは、『大宝律令』の事実上の撰修者と目される藤原不比等が、律令の精神に基づいて大祓の神事を国家の神事にしたということを意味する。恐らく不比等は、この神事を東西漢氏が伝えてきた「道教」の「祓」の祭式から摂取し、本来は皇帝の延命長生を祈る呪文であった「祓詞」を、政治的意味をもつ「中臣の大祓詞」に改造したのだろう。これが神道の原型の成立であったと思われる。そして『古事記』に汚穢忌避観念が色濃いのも、この神話が祓の神道に基づいて編集されたからであろう。『書紀』「神功皇后

²⁹ 同、146頁。

紀」で、神の意志に背き神の怒りに触れた謝罪には共同の祓が科せられた、と記しているのも、祓の神道の投影であろう。つまり、和語の「ハラヘ・ミソギ」に漢語の「祓・禊」が当てられたとき、この道教的概念とともに浄穢・吉凶・禍福といった二元対立概念が入り込み、その結果、死・病・出血などの異常で危険な事象が、祓い清められるべき「穢れ」と見なされ、汚穢忌避の観念が成立したのだと思われる。

かくして成立した原神道は、当時貴族・豪族層に勢力を伸ばした仏教を律令国家の統制下に置こうとした。これは既に述べたように、律令における中央官制が祭祀を司る神祇官と一般政務を司る太政官とに分立され、しかも仏事が治部省所管とされている点にも現れている。『養老律令』（藤原不比等が撰修者）の「僧尼令」は、所定の寺院以外での僧尼の宗教活動の禁止、僧尼は寺に居して国家の安穩を祈禱する官僧に限る、つまり私度僧の禁止、病気の治療や罪福を説くことの禁止など、ほとんどが厳しい禁令であって、「神祇令」と著しい対象を成している。藤原氏が陰で操る律令体制が、仏教に対していかに厳しい態度で臨んでいたかが分かる。仏教を飛鳥の地から奈良へ移して奈良 4 大官寺を設定し、しかも藤原氏の氏寺、興福寺をその最大の寺としたことは、藤原氏による仏教の篡奪を意味する。東大寺の建立は、藤原氏に奪われた仏教を再び天皇家に奪還しようという意志の現れであろう。ともかく、聖武天皇によって東大寺、国分寺、国分尼寺などが創建され、また道昭や行基による社会事業もあって仏教は民衆層にも広まり始める。かくして早くも奈良時代に神仏習合思想が現れる。だが、神仏習合という大きな潮流の中でも神仏隔離思想は消滅せず、平安初頭には忌詞のようにその主張を鮮明にする傾向も生ずる。ただし、神仏隔離思想は「汚穢」忌避の観念から生じたのではない。むしろ現人神たる天皇の居る御所の神聖性を確保しようとするところから始まったのである。つまり、仏教自体が神道にとって「穢れ」であるからこれを忌避するのではなく、御所という神聖な場に「異質なもの」が入ってくるのを忌避するのである。その意味では、仏教は伝来当初から、在来の神信仰にとって「異質なもの」だったと言える。他方、7～8 世紀に道教の影響で生じた神道の「穢れ」に対する禁忌意識は 8 世紀から 9 世紀にかけて、仏教³⁰ や陰陽道³¹ によって強化され、この点でも神仏は習合する。その結果、神事と仏事とは再び隔離されねばならなくなった。

2 神仏習合の始まり

仏教の日本伝来当初、仏は覚者という仏教本来の意味においてではなく、仏像によって象徴される蕃神と見なされた。以下では先ず、この外来神が在地神を仏法の守護神へと変えていった過程を論じ、次に、仏がホトケ（死者）となった経緯を論じよう。

³⁰ 例えば、神道の禊祓は仏教の「垢離」の観念（『無量寿経』）と融合し、水行・滝行・水垢離・寒垢離・斎戒沐浴などとなる。これらは水による聖化の儀式或いは修行形式として共通性をもち、民間の行事、修験道の行者の行法、寺社や貴族の儀式など様々な形をとった。水による聖化という観念はインドにも中国にもあり、世界中に見られる。

³¹ 陰陽道とは、中国の讖緯説や陰陽五行説などに淵源する天文・暦数・占筮・方角・地相などに関する学問、およびそれらに基づき吉凶禍福を占う呪法であるが、中国の陰陽思想とはまったく別物である。天武朝に陰陽寮が創設され、方違や物忌の風習は陰陽道の影響である。祭と祓も多く、仏教に採り入れられた。

(1)在地神から鎮守神へ

神仏習合は奈良時代に始まるとされる。その理論的根拠は、「神祇実類説」（神は仏教からすれば六道の「天」に当たるため、煩惱を免れぬ衆生であり、仏法を求め解脱を願うものと見る）から「護法善神説」（神は仏法のありがたみを知って守護しようとするものと見る）への変化に求められる。これを明示した最初期の文献は、『続日本紀』「天平神護元年（765）十一月二十三日条」に見える称徳天皇の大嘗祭における次のような宣命である。

出家した称徳天皇（前年、孝謙天皇が重詐）は、僧形のまま宮中最大の神事、大嘗祭を主催し、そこに寵臣、太政大臣禪師道鏡を列席させたが、宮中の神事に「出家人も白衣（＝俗人）も相雑はりて供〔つか〕へ奉〔まつ〕る」ことは忌避すべきであり、「神等をば三宝〔ほとけ〕より離〔さ〕けて触れぬ物ぞ」と神仏隔離を主張する意見が出た。これに対して女帝は「然れども経を見まつれば、仏の御法を護りまつり尊みまつるは、諸の神たちにいましけり」と述べ、經典の護法善神説に基づいて、神々を仏法から隔離する必要は無い、と反論した。

神仏習合は、この「護法善神説」から更に「神仏同体説」へと展開してゆく。本地垂迹説がそれである。更に中世後期の山王神道になると、天台本覚論（後述）に基づき、本地垂迹を逆転した神本仏迹説さえ生ずる。だが実際の神仏習合は必ずしもこの通りに進展したわけではなく、特に地方では後代に至るまで、仏教がその信仰体系を普及させるために在地神にいかに対処し、それをいかに利用するかに腐心する段階に留まっていたと見られる。

神仏習合の具体的現象は神のために寺を建てる「神宮寺」の建立である。その最古の記録には神祇実類説が見られる。例えば霊亀元年（715）頃、気比神宮寺建立に際して藤原武智麻呂に神託が下ったという話（『藤氏家伝』武智磨伝）や、天平宝字7年（763）、多度神宮寺創立の際、僧満願に多度神の託宣があったという話では、神が「吾宿業により神たること固より久し。今仏道に帰依し、福業を修行せんと欲し、因縁を得ず」云々と語っている³²。

だが神仏習合に最も大きな影響を与えたのは、天平13年（741）に納経・度者・建塔のあった宇佐八幡宮寺（『続日本紀』閏三月二十四日条）である。九州宇佐八幡神は最も早い神仏習合神で、しかも最初から護法善神として登場した。八幡神が中央に進出する決定的契機となったのは東大寺の大仏造立である。大仏造立の助力を申し出た宇佐八幡神は、天平勝宝元年（749）11月19日、都へ向かうとの託宣を發して上京した（『東大寺要録』）。これを契機として神仏習合は中央に及び、中央の各所で鎮守として八幡神の勧請が行なわれるようになる。南都7大寺の1つ、大安寺（天平15年、大官大寺から改称）もその1つで、大安寺の僧行教は、唐から帰朝のついでに宇佐宮に参籠した折、「与汝共上洛擁護釈迦教跡保護百王聖胤」との託宣を受け、八幡神を戴き上洛して、大同2年（807）8月17日、大安寺の自坊（石清水坊）に鎮座奉った。行教はその後、八幡神の「我移坐近都欲鎮護王城撰求勝地垂跡」との託宣を受け、山崎男山に遷座奉った（『大安寺八幡宮御座記並中院建立之次第』）。これが男山八幡宮（石清水八幡宮）である。宇佐八幡神は比叡山創建縁起（『今

³² 村上學「神道集」（『日本文学と仏教 第8巻 仏と神』所収）121頁。

昔物語集』巻 11、第 12 話)にも登場する。それによれば、伝教大師最澄は渡唐を前に宇佐宮に参詣して旅の平安を祈願し、帰朝後の比叡山建立と薬師仏造像の加護を請願して『法華経』の読誦礼拝を行なったところ、八幡神は加護を約束して「此ノ衣ヲ着テ薬師ノ像ヲ可造奉シ」と、紫の小袖を神殿から投げたという。このように宇佐八幡神は仏教守護に深く関わっている。

だが、神仏習合には古い神々からの激しい抵抗もあった。以下では播摩光寿の所説³³を借りて、「寺社縁起」に現れた神仏関係という視点から神仏習合の変容を見てみよう。

平安後期の院政期は本地垂迹思想が知識人の間に広まり、その影響を受けて諸寺縁起集が多く作られた。だが『今昔物語集』巻 11はこの思想を意図的に排除し、独自の一貫した構想の下に諸寺縁起を配列・整理し直すことで日本仏教史を叙述しようとした。この『今昔』巻 11は本朝部冒頭に位置し、本朝への仏教伝来・弘通譚（聖徳太子を始めとする諸宗祖師伝、全 12 話）の前半部と諸大寺建立・造仏譚（全 26 話）の後半部の 2 部構成である。

後半部は諸寺建立創始譚つまり諸寺縁起によって構成され、収録された縁起は 26 ケ寺に及ぶ（ただし、法華寺・法隆寺・広隆寺・法輪寺・竜門寺は全文を欠く）。これらは更に南都系諸寺の縁起（第 13 話東大寺から第 24 話久米寺までの 12 ケ寺）と北京系諸寺の縁起（第 25 話高野山から第 38 話竜蓋寺までの 14 ケ寺）とに大別される。

先ず南都系の冒頭は東大寺縁起である。ここに登場する神は、南都系の神々に共通の性格を代表しているように思われる。有名な話ではあるが紹介したい。

東大寺建立の際、大仏塗金のための黄金が不足した。困惑した聖武天皇が或る高僧に尋ねると、彼は「大和国、吉野ノ郡ニ大ナル山有リ。名ヲバ金峰ト云フ。山ノ名ヲ以テ思フニ、定テ其山ニハ金有ラム。亦、其山ニ護ル神霊在マサム。其レニ令申可給キ也。」と答えた。その宣旨を受けた良弁僧正は金峰に向かって 7 日 7 夜祈禱した。すると、「夢ニ僧来テ、告テ云ク、此ノ山ノ金ハ弥勒菩薩ノ預ケ給ヘレバ、弥勒ノ出世ノ時ナム可弘キ。其前ニハ難分シ。我レハ只護ル計也。」だから近江国の田上に在る小山の東側椿崎の岩の上に如意輪観音を安置し祈禱せよ、という夢告を得た。夢告の通りにしたところ、陸奥、下野の国から黄金が献上され、塗金は無事完成したという。

さて、「金峰」の「神霊」は、『今昔』の依拠資料の 1 つの『三宝絵詞』では「カネノミタケの蔵王」と言われており、また他の資料では「金峯大菩薩」（『東大寺要録』）や「蔵王」（『七大寺巡礼私記』）と呼ばれている。「蔵王（権現）」「大菩薩」はいずれも本地垂迹説に基づく神の呼称である。つまり『今昔』のみが具体的神名を明記せずに、ただ「其山ニ護ル神霊」と、飽くまでも在来神、金峰山の地主神として性格づけているのである。また、『今昔』以外では蔵王権現が直接夢告を語るのに対して、『今昔』の神霊は姿を現さず、良弁僧正の夢の中に現れた僧を介して夢告を示すのみである。しかも、その神は他の黄金入手方法を教示するだけで、自らが保有する黄金を献上する気などさらさら無く、天皇の宣旨さえ拒絶する。ここに、当時流行していた本地垂迹説を排除して、在地神固有の性格を叙べようとする『今昔』作者の意図が明確に現れている。

³³ 播摩光寿「寺社縁起」（『日本文学と仏教 第 8 巻 仏と神』上掲）61-85 頁。

『今昔』縁起部の他の寺院縁起にも様々な神が登場する。その神名は次の通りである。

- ①東大寺 (第 13 話) 「其山 (=金峰) ニ護ル神靈 (=蔵王権現)」
- ②大安寺 (第 16 話) 「子部ノ明神」
- ③天王寺 (第 21 話) 「物部ノ氏ノ大神 (=石上布都御魂神)」
- ④本元興寺 (第 22 話) 「当ニ生ケム世モ不知ズ古キ大ナル槻」
- ⑤現光寺 (第 23 話) 「天神地祇」
- ⑥高野山 (第 25 話) 「此山 (=高野山) ノ王」「丹生ノ明神…今ノ天野ノ宮」「高野ノ明神」
- ⑦比叡山 (第 26 話) 「宇佐 (八幡神)」
- ⑧楞嚴院 (第 27 話) 「赤山ト申ス神」「此ノ朝ノ諸ノ止事無 [ヤムゴトナ] キ神」
- ⑨三井寺 (第 28 話) 「三尾ノ明神」
- ⑩笠置寺 (第 30 話) 「山神等」
- ⑪鞍馬寺 (第 35 話) 「貴布禰ノ明神」

これらの神々は南都系諸寺と北京系諸寺とで、その性格も役割も大きく異なる。

南都系の神は次の如くである。造寺のために神木を用いたことに怒り雷火で寺を焼いた子部明神 (第 16 話、大安寺)。仏法弘布を四天王に誓約する聖徳太子・蘇我馬子らと戦った物部守屋の氏神 (第 21 話、天王寺)。天皇の堂を建てるために木を伐ろうとする者に祟りをなす古い槻の大木に宿る樹神 (第 22 話、本元興寺³⁴)。堂を焼き仏像を棄てて謀反した排仏派の物部守屋に罰を与え、これを滅ぼした天地の神々 (第 23 話、現光寺)。これらの神々はいずれも在来・在地神であり、第 23 話を除き、仏法に抵抗し、仏法と闘う神だという点で共通している。これらの神々も結局は仏教に征服されてしまうのだが、寺院側の扱いは極めて丁重である。例えば大安寺では、大般若経転読によって子部明神の怒りを鎮め、明神を寺の守護神となしえたとされるし³⁵、本元興寺縁起でも、或る僧が密かに槻の木下に赴いて、樹神たちが、「木を伐りに近寄ってきた者は皆、今まで通り蹴殺してやる」、「もし麻の緒の注連を木の本に引き廻らし、中臣祓を読み、墨縄を懸けて木こりに伐らせたときには、我々はどうしようもない」と語り合うのを聞いて推古天皇に奏上し、その僧の言う通りにして伐らせたところ、一人も死人が出ず、神々は山鳥ほどの大きさの鳥となって梢

³⁴ 本元興寺 (元興寺) は蘇我氏の建てた「法興寺」のことで、その地名から「飛鳥寺」とも呼ばれた。この地は、当代の王権にとって一種の聖なる中心と言うべき象徴的な意味をもっていた。その象徴が、この寺の西に当時なお巨大な樹影を投げかけていた槻 (ケヤキの古名) の樹林であった。その槻の木の下は『書紀』によれば、推古朝から天武朝まで、隼人などの辺境の民が大王への服属儀礼を行なう場であった。それだけでなく、王権の交替劇の舞台でもあり続けた。皇極紀 3 年、中大兄皇子に中臣鎌子 (藤原鎌足) が接近したのもこの槻の木の下である。翌 4 年 6 月、彼らは蘇我家を滅亡させるが、この時、中大兄は直ちに法興寺を占拠して蘇我蝦夷に最後の抵抗を断念させる。孝徳紀元年 6 月、新帝はこの大槻の下に群臣を招集して忠誠を誓わせた。また、壬申の乱において、大海人軍を迎え撃つために飛鳥の旧都に派遣された近江朝廷軍は、この槻の木の下を軍営と定めた。飛鳥に都を復帰させた勝利者、天武天皇にとっても、法興寺と槻の木はやはり祭政上の聖地であり続けた。天武紀 6 年 8 月、天皇は法興寺 (飛鳥寺) で大いに説斎し、僧に一切経を読ませ、自ら南門に出御して三宝を礼した。同 9 年 4 月、飛鳥寺を特に宮司の治める所とした、等等である。つまり、飛鳥の法興寺は、槻の木がその記憶を新たにし続ける王権の聖地の傍らに地を占めていたのである。これについては、阿部泰郎「元興寺」(上掲論文) 151-153 頁を参照せよ。

³⁵ 奈良時代には神前でも大般若経が広く行なわれ、神が仏による救済を求めるという神身離脱の観念、即ち神祇実類説が現れた。この神前説経を神仏習合の営為として意味づける発想は『三宝絵詞』や『今昔』に現れた。播摩、上掲論文、72-73 頁を参照せよ。なお、三論宗の道場だった大安寺が大般若経と深い関係があるのは当然である。

から飛び立った。天皇は鳥を哀れみ、すぐに社を造って鳥に与え、無事に堂は完成した、とされる。古代の大王の祭祀と深く結びついていたらしい槻の木（在地神）が、新たに渡来した仏にその座を譲り、寺が建立され、仏像が安置される。新旧の王権を支える儀礼の転換としての神仏交替劇をこの説話からは読み取りうる。このように南都つまり旧仏教系の諸寺縁起の場合、神仏関係は先ず対立関係として把握され、次いで仏教側は在地・在来神を祭ることで鎮守神へと変えてゆく。

北京つまり平安仏教諸宗の寺院縁起に登場する神は、これとはまったく性格が異なる。真言宗の聖地高野山の縁起（第 25 話）の場合、弘法大師空海は唐からの帰朝に際して、密教が奉持されうる地に落ちよ、と投げた三鉢の落ちた場所を捜し求めている時に、獵師（高野明神）と山人（丹生明神）が導き、その地を寺領として大師に献上し、誓い通り山を守護したとされる。続いて前述の伝教大師最澄と宇佐八幡神の説話（第 26 話）が語られ、更に慈覚大師円仁の守護を誓い、唐から大師について来朝し、山の仏法守護のために留まった赤山明神と、如来堂に安置された大師の書写による法華経を守護した日本の多くの神々の説話（第 27 話）、寺の仏法と智証大師円珍を守ろうと誓った三尾明神の説話（第 28 話）、弥勒菩薩造立を約束した請願を受けて、崖で進退窮まった天智天皇を助けた笠置寺の山神の説話（第 30 話）、私寺建立の請願を立てた藤原伊勢人に夢告でその場所を教示し、山の守護を誓った貴布禰明神の説話（第 35 話）が配される。外来神の赤山明神以外は、在来の地主神による仏教守護を説く神仏習合思想に基づいている。

このように『今昔』は諸寺縁起を南都系と北京系とに大別して配することで、神仏関係が、抵抗する神を仏が征服する（仏が神に接近し、神を包容する）関係から、神が無抵抗に仏法に迎合してその守護を誓う（神が仏に接近し、仏を守護する）関係へと進んできたと見ている。これは仏教伝来以降の日本仏教史を神仏習合の進展過程と捉えようとする『今昔』作者の明確な意図の現れなのである。

だが、在地・在来神は仏法に屈服してもなお、本来の性格の一端を保持し続けたのではないか。ここで神仏習合の問題は、上述した神仏隔離現象と接点をもつことになる。この点を「雷神」を例にとって論ずることにしよう³⁶。

大安寺を焼いた子部明神も雷神だが、『記紀』にも多くの雷神が登場する。名に「雷」のつく神としては、大国主神の国譲りや神武東征のときに助力する石上・鹿嶋の神、建御雷 [たけのみかづち]。出生時に母、伊耶那美を焼き殺した迦具土 [かぐつち]、それを伊耶那岐が斬った一段から生まれた雷神 [いかづちがみ]。黄泉国の八雷神 [やくさのいかづちがみ]。河辺臣の霹靂木 [かむときのき] の雷神。使役される神である山雷 [やまつち]、斎場の火・薪である巖香来雷 [いつかぐつち]・巖山雷 [いつやまつち] 等々。また、「雷」の名こそもないが雷神の性格をもつ神としては、八岐の大蛇を退治した須佐之男。蛇体となって玉依比売に子を産ませた大物主。更に『記紀』には登場しないが重要な雷神としては、賀茂大社の神（「山城国風土記」逸文では「賀茂建角身命 [かもたてつのみのみこと]」）がある。賀茂大社は桓武天皇の山陵選定の際、大井、比叡、小野、来栖野等の山を焼いて雷神としての威力を発揮している（『日本後紀』大同元年条）が、鹿嶋とともに国家守護の大社に発展し、更に読経・法会・神宮寺と神仏習合の道を辿り、平安末に本地仏も確定す

³⁶ この問題については、中野猛「雷神」（『日本文学と仏教 第 8 巻 仏と神』上掲）157-176 を参照する。

ると雷神としての記憶は縁起に残るだけとなる。その他『延喜式』『神名帳』の中にも「雷」のつく神社は多く、古代日本において雷神が極めて大きな勢力をもっていたことが分かる。だが日本の雷神は、ギリシアのゼウス、ゲルマンのトール、インドのインドラのような大神にはならなかった。これは何を意味するのか。

雷はイカヅチ（いかめしく恐ろしいもの）とも、ナルカミ（鳴る神）とも呼ばれたが、これがいかに恐れられていたかを雷除けの点から見ておこう。先ず宮中では雷除けとして「雷鳴陣」の呪法が行なわれていた。雷鳴陣とは、雷鳴の激しいとき清涼殿・紫宸殿の前に臨時に敷かれる警固の陣であるが、『枕草子』『延喜式』『伊勢物語』『新儀式』などの資料を通い合わせると、このとき近衛府の大將並びに中少将は弓箭を帯して清涼殿の御簾の前に伺候し、弦打ちして天皇を守護し、将監以下は蓑笠を着て紫宸殿に詰めた。弓箭を帯びるといふこの呪法は、宮中に限らず一般にも流布していたらしい。また、全国の各鳴神神社では、2月と11月その他に雷神を祭り、その始めには霹靂神祭を行なっていた。他方、国家の鎮雷としては法会が行なわれ、鎮護国家の代表的經典である『金光明最勝王経』の他に『金剛般若経』『大般若経』なども転読された。以上から、雷（神）がいかに畏怖され、鎮雷がいかに重視されていたかは明白なのだが、しかし仏教的鎮雷の背後には、神は仏法を喜ぶとする神祇実類思想があり、既に古代の雷神が仏教に屈服していることが分かる。そもそも仏教において雷神がさして重要な地位を占めていない状態は、既にインド仏教で始まっていた。即ち、インドラは仏教に取り入れられて仏法の守護神たる帝釈天となり、その飛ばす雷火ヴァジュラは金剛杵となって、雷神的性格が薄れていたのである。しかも日本の場合、古代の雷神は仏教に屈服する前に王権に屈服した。日本では雷神がゼウスやインドラのような大神になりえなかったのも当然である。

天武朝の歌人、柿本人麻呂の余りにも有名な短歌、「おほきみはかみにしませば あまくものいかつちのへ（＝うへ）にいほりせるかも」（『万葉集』巻3、235）には、既に古代の雷神よりも政権を握る王を上と見る思想が現れている³⁷。このような傾向がいつ始まったか、定かではないが、『記紀』の筆録以前には既に始まっていたと思われる。例えば、『書紀』『推古紀』にはこうある。推古26年（618）、天皇が河辺臣を安芸国へ遣わして船を造らせた際に良材を得たが、それは霹靂木〔かむとき（雷解き＝落雷）の木〕であるから憚るべきだ、と制止される。しかし河辺臣は、雷神と雖も勅命には服すべきである、と言って伐った。大雨が降って雷電したので河辺臣は、人夫を傷めるくらいなら自分を傷めよ、と剣を取った。結局、雷神は河辺臣を犯すことができず、小さい魚になって木の股に挟まったという。このように雷神が王権に屈服した説話は多い。中でも有名なのは『日本霊異記』の第一話、小子部栖軽〔ちいさこべのすがる〕の捕雷説話である。

雄略天皇の侍者栖軽は、天皇が大安殿で后と婚合しているとき、知らずに入る。天皇は恥じてやめた。そのとき雷が鳴ったので、天皇は栖軽に雷の捕獲を命ずる。捕雷に向かった栖軽は軽の諸越の衢で「天の鳴神よ、天皇がお呼びであるぞ」と大声で叫び、「雷神と雖も、天皇のお招きをどうして拒否できようか」と言った。栖軽が走り帰る途中、雷は豊浦寺と飯岡との間に落ちた。栖軽は神官を呼び、雷を輿に入れて宮中

³⁷ 人麻呂の言う「いかつち」の地は、現在の奈良県高市郡明日香村の雷丘に比定されているが、この地にも『日本霊異記』第一話に登場する小子部栖軽の捕雷伝説がある。この点については後述する。

に運び、天皇に捕まえてきたことを奏上した。そのとき雷は光を放ち輝いたので、天皇はこれを見て恐れ、たくさんの供え物を捧げて、落ちた所へ返した。そこを今でも雷の岡と呼んでいる。

この説話は、『書紀』「雄略紀七年七月三日条」の神話、つまり、勅命を受けた少子部蜷嬴（＝少子部栖軽）が三諸丘の神を捕獲したところ、その神は大蛇の姿をした雷神だった、という話とも絡んで、大神神社の神である大物主との関係や、大物主と少子部氏との関係など問題は多いのだが、いずれにせよ勅命によって落ちた雷に最早神の威厳は無い。

第1話の捕雷説話は、雷の子の異常生誕について語る第3話へと連なっている。第一話は仏教的要素をもたないが、これが平安初期の一私度僧の手に成る仏教説話集『日本霊異記』の冒頭に置かれたことは、仏教が民間に弘通し始めていたこととは別の重要な意味をもっている。雷神が王権に屈服しただけでなく、仏教にも屈服したことを暗示しているからである。これをはっきり示しているのが第3話である。要約しよう。

敏達天皇の御代に、尾張国阿育知郡片蕪〔かたわ〕の里で、農夫が田に水を引いていた。小雨が降ってきたので木の下に隠れ、鉄の杖を地面に突き立てて立っていた。そのとき雷が鳴ったので恐れ驚き、鉄の杖を持って立っていた。すると雷が農夫の前に落ちて少子となった。農夫が鉄の杖で突こうとすると、少子は「殺さないで下さい。ご恩にはきっと報いますから。」と言う。「何を報いてくれるのだ」と問うと、「あなたに子を授けましょう。楠の船を造って水を入れ、そこに竹の葉を浮かべて下さい。」と言うのでその通りにした。雷は「近寄ってはいけません」と農夫を遠ざけた。忽ち雲が湧き起こって雷は天に昇って行った。その後生まれた少子の頭には、蛇が二巻き巻きついて、頭と尾とが後頭部に垂れていた。さて、10歳を過ぎた頃少子は上京して、御所の東北の隅の別院に住んでいた強力王と力比べをし、悉く勝利する。それほど強力な少子だった。その後少子は元興寺の童子となる。その頃鐘堂で毎夜死人が出るという事件が起こった。童子はこの災いを除こうと自ら退治を申し出て四隅に燈を置き、4人に鬼を捕まえたら一斉に燈の蓋を開けるよう命ずる。深夜、童子が鬼の頭髪を引っ張り始めるが、4人は呆然としてそれどころではない。そこで童子は自ら燈の蓋を開けた。翌朝、鬼は頭髪を引き剥がされて逃げ出した。血痕を辿るとその寺の悪奴を埋めた辻に辿り着いた。鐘つきを殺したのはその奴の悪鬼なのだった。その後童子は優婆塞となって元興寺の田に水を引こうとしたが、諸王が邪魔をしたので、彼は百人以上でやっと担ぐことのできる石で水門を塞いだ。諸王は恐れて2度と水門に悪さをしなかった。そこで寺僧たちはその優婆塞の出家得度を許して、道場法師と名づけた。

この説話の元興寺は通説では飛鳥元興寺とされるが、尾張元興寺が存在したことを示す諸文献もあるため、道場法師説話は元来、尾張国の在地伝承だったと推定しうる。ともあれ、元興寺中門の夜叉像が左手に蛇を取っているなどの異形であること（『七大寺巡礼私記』）、更に神が四天王に使役されていること（『日本感霊録』）から、在地の信仰が元興寺教団に吸収されてゆく過程が分かる。その他、本説話には、鉄文化と養蚕文化が雷信仰と密接な関係があることなど、考察の余地は多い。しかしここでは、本説話が雷神の仏教への屈服

を示していることさえ明らかになればそれで充分である。他にも雷神が仏法に帰依した説話は多い。『大日本国法華験記』第 81 話の泰澄説話などはその代表例であろう。

或る檀那が国上山に何度も塔を造立しようとしたが、その度に雷電霹靂によって破壊される。彼は沙弥神融（泰澄）に助力を乞う。新造の塔の本に泰澄が誓いを立てて『法華経』を誦すと、一人の男の子が空から落ちてきた。頭髮は蓬のようで恐ろしい形相をしており、歳は 15, 6 である。身体を 5 箇所縛られて涙を流しながら助命を請う。泰澄がその因縁を尋ねると、地主の神が雷神と深い契りがあり、頼まれて破壊したと言う。泰澄は仏法に従うことを命じ、更に住僧のために水を出すことをも命ずる。

泰澄の前に落ちてきた雷神は地主の神と恐らくは同一の神であろう。在地神は仏教のために寺域を守護する鎮守神へと性格が変わってゆき、かくして仏教に吸収されてゆく。

だが、仏教に屈服しても、なお雷神が古代から現代まで変わらずに保持している性格がある。それは水の神・田の神としての性格である。雷神には相反する 2 つの性格、一方では田畑を荒らし、落雷する恐るべき性格と、他方では田畑を潤し、作物を恵み育てる性格とがある。暴風雨・電光の神は、破壊者にして同時に田畑に水を恵む水神なのである。それゆえ水の神・田の神である雷神には農耕神という面がある。日本の民間信仰で、雷が「稲妻」とか「稲光」とか「稲つるび」とかと呼ばれ、関東地方などでは雷が落ちた田に青竹を立て注連を張って崇めるのも、雷神信仰が在地信仰として残っている証である。

これを神話論的に見るなら、退治される八岐大蛇が退治する大国主神に他ならないように、退治される鬼が退治した道場法師自身だった、ということは重要である。昔話「鬼の子小綱」では、石を除いて田に水を引き入れるのは鬼である。とすれば元興寺の田に水を引いた雷の子、道場法師は田の神に他ならないということになる。

更にもう 1 つ重要なことは、雷神と御霊（非業の死を遂げた人の霊）信仰との関係である。柳田国男は、元興寺の鬼が悪奴の霊鬼だったことに注目した。柳田はそこから、靈安寺の御霊（井上内親王、他戸親王）、上下御霊神社の八所御霊（早良皇子、母吉子、伊予親王、橘逸勢、文屋宮田麿、吉備真備、藤原広嗣、菅原道真）から北野の天満大自在天、火雷天神に至る御霊信仰の道程を示したが³⁸、注目すべきは、この元興寺（法興寺・飛鳥寺）が蘇我馬子の建立した寺であり、大化改新時に滅ぼされた入鹿や蝦夷らの荒ぶる御霊が今でも蘇我氏ゆかりの元興寺にあって崇りをなす、という信仰があったに違いないということである。もしそうだったとすれば、雷神は寺に崇るタタリ神へも変容したということになるだろう。

以上から、田の神・水の神やタタリ神に姿を変えた雷神への祈願は、神仏習合過程に残る神仏隔離現象を示していると言えるのではなかろうか。

(2) 仏からホトケへ

神仏習合の最も顕著な事例は、インド仏教で「覚者」(Buddha) を意味する「仏」が「死

³⁸ 柳田国男「雷神信仰の変遷」(『時の力』創元社、1940年)。

者」を意味する「ホトケ」に変容したことだろう。周知の通り、「ブツダ」は仏教が中国に伝わった後漢時代には「浮屠・浮図」と音写され、三国時代には「仏」と音写されるようになった。浮屠・浮図・仏は、仏教の中国伝来当初、渡来僧など一部の者を除いて「覚者」という本来の意味に理解されたわけではなく、むしろ移入された仏像・仏画から外来神としてイメージされていたと思われるが、それでも死者を意味してはいなかった。日本においても最初は同様であった。それでは、「仏」が「ホトケ」に変わったのはいつ、如何にしか。そもそも「仏」を「ホトケ」と訓むようになったのはいつか。

柳田国男は、ホトケのホトは浮屠や仏陀の音としても理解できるが、なぜそこに「ケ」が付いたのかが解らないとして、日本の具体的な民俗事例を挙げる³⁹。例えば、屋久島では卒塔婆をホトケと言ひ、法事を菩提、位牌を枕ボトケと言っていること、また奥羽地方では法事をホトケカキ、卒塔婆をホトケと言ひ、三十三年忌に立てる生木の塔婆をホトケ棒或いはトリアゲボトケと呼んでいるといった事例である。柳田はこれらの例から、ホトケの語源は「浮屠の木」などではなく、死者を祭る際に用いた行器つまりホトキだったと考え、その傍証として、いわゆるお盆が盆という行器を用いたところから信仰行事の名称へと転用されたことや、ホカヒという行器がやはりホカヒという行事へと転用された例を挙げ⁴⁰、ホトキ（缶・瓮・盆）という名称が死者を意味するホトケとなる可能性を述べた⁴¹。

この柳田説に疑義を呈したのが有賀喜左衛門である⁴²。以下、有賀説によって当該問題を考察しよう。有賀の論旨はこうである。——「仏」という語の初出は『書紀』欽明13年の例の仏教伝来記事だが、当時「ホトケ」と訓んだかどうかは不明である。ホトケという訓は『書紀』の写本（宇多・醍醐朝887-930）の推古2年（594）2月に見られ、また薬師寺の仏足石歌にはホトケという言葉があるため、奈良中期にはホトケという言葉が成立したことは明らかである。奈良時代に仏をホトケと訓んだ理由は不明だが、9～10世紀に成立したと見られる『竹取物語』には「我子の仏」（ワガコノホトケ）、「あが仏」（アガホトケ）という言葉が見えることから、当時の上層階級の間では正統的な意味でのホトケ即ち仏像を氏寺に安置するとともに、氏寺で身近な死者つまり先祖を供養することが既に始まっていたと考えられる。この供養を行っていたのは特定の権勢家で、その社会的地位の高さから見ても仏教の修行に接する機会も多かったため、彼らが自分たちの歴代の先祖を「得度した人」という意味でのホトケとして祭ることに抵抗は少なかったと思われる。それゆえ先祖を「あが氏の仏」「あが仏」と呼んだのかもしれない。ここから、中世の民間の盆行事で用いた行器の名称が死者の意味に転用されたとする柳田説は根拠薄弱だということになる。

死者（先祖）がホトケと呼ばれるに至った経緯に関する有賀の以上の推測は、恐らく、古来仏教僧が修行半ばで亡くなった仲間の僧のために行っていた葬式（僧はインドでも中国でも南方仏教でも、一般人の葬式は行なわなかった。ただし、出家の彼らの葬儀を在家の者にやってもらうことはできないため、僧は亡僧の葬式を仲間内で行なった）が、後

³⁹ 柳田国男『先祖の話』（上掲）85頁。

⁴⁰ 同、83頁。

⁴¹ 同、89頁。なお、今日ではこの説は完全に否定されている。「お盆」の語源は、ゾロアスター教（拝火教）を国教としていた中央アジアのソグド人の祭「ウルヴァン」だというのが定説である。

⁴² これについては、有賀喜左衛門「ホトケという言葉について——日本仏教史の一側面」（『文明・文化・文学』御茶の水書房、1980年）を参照のこと。

世、在家の葬式（先ず在家の死者を仏弟子とする授戒式、次いでその仏弟子を浄土へ導く引導式とから成る）に転用されたという歴史的事実から着想を得て、この葬式を奈良時代から平安初期まで遡らせたものだろう。つまり、在家の死者に戒を授けて出家得度させ、修行させて（死者の前で経を読み、諸行無常或いは空の真理を学ばせて）迷いを断ち、悟りを開かせる、かくして死者は成仏し、死者である先祖が仏と見なされるようになった、という脈絡であろう。この点について私独自の見解などあるはずもないが、一般人のために葬式を行なわなかった僧侶も、平安・鎌倉期に重要な檀那・檀越のためには個別的に葬式を行なった形跡が有るから、或いはそれ以前にもそうした事例が有ったのかもしれない。ただし、それは飽くまでも例外であって儀式化されていたわけではない。或いはまた、そもそも死者がホトケに成るということは追善供養によって死者の成仏を実現するという事であるから、これは密教の即身成仏思想（後述）の世俗化と見るべきものなのかもしれない。いずれにせよ、先祖である死者或いはそのタマ（魂・霊）がホトケと呼ばれうるためには、死者のタマの不滅という古墳時代（或いは縄文時代以前）以来の霊魂信仰と仏教との習合が無ければならなかったということだけは確実であろう⁴³。もしそうだとすれば、ホトケの「ホト」は「浮屠・浮図・仏」の転、「ケ」は「気」の意であるかもしれない。

43 ただし、古代日本人のカミ信仰は決して一様ではなく、社会的階層によって異なっており、霊魂や祖霊や祖先神などの観念も歴史的所産だという指摘が有る。例えば、下出積興は『日本古代の神祇と道教』（吉川弘文館、1972年）1・89頁において、次のような指摘を行なっている。先ず、氏神という概念がその氏を構成する共同体に基づいているのに対して、祖先神という概念の方は血縁関係に基づいているため、氏神と祖先神との結合は本来的なものではなく、後世、別の契機によって行なわれたに違いない。また、霊魂は大化改新の頃には上層階級だけに認められていたと推測し、祖先神は恐らく5世紀から6世紀初めの和朝廷統一の頃から大豪族の間で現れ、6世紀後半から7世紀にかけての氏姓国家体制への移行期に明確な形を取るに至ったであろう。これに対して、被支配者階級である農民層における祖先神の成立に関しては、大化改新の葬喪令に見られるように、彼らの死体が打ち棄てられていた状況から判断すると、遅くとも白鳳時代から7世紀中は祖霊を尊ぶといった心情は欠如していたが、8世紀になると、農民層による各種の造像銘などに「七世父母の廻向」を願うといった表現が見られることなどから、恐らく農民層における祖先神の成立は8世紀を下らないと考えられる。また、『日本霊異記』などに見られる農民層の祖先神は農耕神との深い関係が認められる。これは政治的色彩が強い豪族層の祖先神成立と極めて鋭い対照を成している。以上のような下出の指摘には傾聴すべき点も多いが、疑問が無いわけではない。1つだけ述べておく。農民の死体が打ち棄てられていたことは直ちに祖霊崇拝の欠如を意味するのか。それが「はふり」つまり風葬だったとは考えられないか。我々が葬制や死者の霊魂の問題を考える際に忘れてならないのは、死者に対する生者の態度は、愛慕し哀惜するだけでなく、また畏怖し忌避するだけでなく、常にアムビヴァレントだということである。だから、古墳がタマの不滅性への信仰を前提するとはいっても、私は、古代人がタマの再生をひたすら願ってばかりいたわけではなく、タマの再生を恐れてもいたのではないかと、思っている。古墳があれだけの量の土を盛ったのは、権力示威のためでもあろうが、強力な死者のタマがこの世に甦らないようにつき固めたかもしれないではないか。古墳を造営した人種の問題（縄文人か、弥生人か、両者の混血か、その他か）は残るが、それでもやはり、縄文人の死体が屈葬にされ、大腿骨を折られたり、荒縄できつく縛られたりしていることを無視すべきではあるまい。現在は記念碑か何かのように思われている墓石も、その起源は、死霊が外に出てうろつき回らないように載せた重石にある、と言われている。

第4節 祖先神と祟り神

仏はホトケとなった。だがホトケは更にカミとなる。そしてそれは 2 つの道を辿る。一方は、死霊から祖先神への道であり、他方は、死霊から祟り神への道である。

1 死霊から祖先神へ

日本の常民の祖霊観を論じた柳田国男によると、日本では人が死んだ場合、枕経、通夜、葬儀を経て四十九日の法要、百箇日忌、一周忌、三回忌……と年忌法要を重ねてゆくが、地方により五十回忌、多くは三十三回忌を最後としてこれを打ち切る。この風習はトムライアゲ、トイキリなどと呼ばれる。三十三回忌には生木の梢付 [うれつき] 塔婆を建てる。それ以前の死霊はホトケやミタマと呼ばれ、まだ個性を失わず穢れているが、それ以後の死霊は清まって個性を失い祖霊という集合的霊体に融合する。この祖霊はカミと呼ばれる。カミは生前の居住地から程遠からぬ山に居て、そこから子孫を守っている。それは同時に農神、田の神である。カミとなった祖霊は毎年定期的に子孫の家を訪れ、家を守護する。それを祭る代表的行事が旧暦 7 月 1 日頃から 16 日頃まで断続的に営まれるタマまつり即ち盆行事である。盆行事は盆道作りに始まり、盆花迎え、迎え火、盆棚での精霊の祀りと続き、送り火に終わるが、その根本は祖霊を迎え送ることにある。盆と正月とに共通点が多いのは、両者がともに祖霊を迎え供応して送る祖霊祭だからである。その他、春秋の彼岸や卯月八日にも祖霊が里を訪れるとする習俗が各地に残っている。以上から柳田は日本の常民の祖霊・霊魂観の特徴をこう纏める。第 1 に、人は死んでもその霊はこの国に留まって遠くへは行かないと思われていた。第 2 に、この世とあの世との往来は頻繁で、春秋の定期の祭だけではなく、死者と生者のいずれか一方が望んだだけで、招き招かれることがさほど困難ではないと思われていた。第 3 に、生者のいまわの際の念願は、死後必ず達せられると思われていた。そのため、第 4 に、死者の霊は子孫のために様々な計画を立てるだけでなく、3 度生まれ変わって同じ事業を続けると思われていた⁴⁴。

祖霊信仰を他のあらゆる霊魂観に優先させる柳田説に対しては様々な批判があり、その幾つかについては既に指摘した。実際、『記紀』に窺いうる神霊観は柳田説よりも遥かに複雑だし、古代日本の多種多様なタマ（幸魂・奇魂・和魂・荒魂・天皇魂・国魂・木魂・言霊・船魂・玉・死霊など）のうちどれが優勢だったか判断は難しい。勿論、死霊（ホトケ・ミタマ）が 33 年後に祖霊（カミ）になるとするのは祖霊信仰の一形態である。祖霊信仰は上代以前からあったと思われるが、日本の祖霊崇拜はその後「家」制度と密接に結びついて発展した。ところが家父長制的な家制度は鎌倉時代の武家社会に始まり、江戸初期頃に一般化した。すると、柳田の言うような祖霊観は家制度の発展の結果にすぎないことになる。柳田は仏教や儒教・道教などの外来宗教からの影響を極力排することで常民の祖霊観なるものを取り出そうとしたのだが、祖霊祭の代表と目される盆行事自体、たとえそれが

⁴⁴ 柳田国男『先祖の話』（上掲）120 頁。

古代日本の収穫祭に淵源するものであろうと、仏教の追善思想および道教の中元節との習合であることに間違いは無いのであるから、常民の祖霊観なるものをそのままの形で古代にまで遡らせることはできない。それどころか、ホトケが33年後にカミになるという祖霊観が定着する際にも、インドや中国で民間習俗と習合した仏教が理論的根拠を与えたと思われる。

従って仏教の追善思想を見ておかねばならない。その中心は中陰思想である。中陰つまり中有とは有情（衆生）が死んだ刹那から再び生まれる刹那までの期間を指す。インド仏教ではこの期間は49日とされ、これを過ぎると六道のいずれかに生まれ変わるとされる。インド宗教共通の目的は輪廻を断ち切ることであるから、霊魂の去った屍は形骸であり、非情に捨てられるべきものである。それをガンジス河に流そうが鳥獣に食わせようが、崇られるというような考え方は存在しない。他方、祖霊崇拜も盛んで、バラモン教にはピンダ（pinḍa）という祭が有ったし、現在でもシュラーダ（śrāddha）という祖霊祭が行なわれている。ピンダとは元々祖霊に供える団子の類なのだが、この祭は、死者が死後10日間に肉・皮・血・骨・・・と次の生を得るまで、即ち祖先の位に到達するまで行なわれた。藤井正雄はこの祖霊祭が密教と習合して七七四十九日の中陰思想が生まれたと推定している⁴⁵。インド仏教の中陰思想は中国に伝入して、更に儒教およびその習俗と習合する。古代中国では、インドとは違い、屍は再び鬼神が依り憑く形代だった。死体を粗末に扱ってはならず、非常に尊崇した。拙著『サンサーラ』第3部の中国篇で述べたように、「鬼」という字は竹籠を被って踊る巫の姿を表している。竹籠は頭蓋骨の代用品であり、元々は髑髏を用いた。太古の中国人は祖先の髑髏を捧げて祖先に祈り、神に祈って乱舞した。その踊り手が後の巫の原型であろう。この祭祀はやがて髑髏ではなく竹籠を被って踊る方へと変化した。鬼という字が祖霊を意味するに至った背景には、そういう事情があるらしい。そうした伝統をもつ中国に伝入したインド仏教は、布教のためにも中国の喪礼を疎かにできず、教義の中に孝や喪礼を取り入れた。勿論、儒式儀礼だけでなく老荘思想や道教その他の思想や習俗と融合することで、インド仏教は「中国仏教」となってゆくのだが、中陰思想は儒教の習俗と習合して『地藏十王経』などを成立させる。初七日から七七四十九日までの中陰に、百箇日忌・一周忌・三回忌が加わって十仏事となったのは中国においてである。中陰の法要が年忌法要と結びついたのは、儒教で死後1年目を小祥忌、2年目を大祥忌とした習慣を受けたものである。また三回忌は、儒教で父母の死後25ヶ月、足かけ3年の間服喪する「三年の喪」を受けている。日本に伝来した仏教はこのように初めから儒式儀礼の組み込まれた中国仏教なのだった。儒式儀礼と習合した中陰および年忌法要は、日本でも民俗と習合して定着した。死後、人から離れたタマの行き先が決まらない期間は中陰の期間と同一視されて「忌」となり、忌み籠る小屋は「喪屋」となる。そして生と死の間を彷徨うタマの生命力を強めようとして行なっていたタマフリ、タマをこの世に呼び戻そうとして行なっていたタマヨバイ（中国では「招魂復魄」の儀式）の習俗が中陰と習合したとき、タマが屍に復帰することを願うよりも、四十九日の満中陰にタマが六道のいずれかに再生したとか、祖霊への仲間入りを果たして成仏したとか信ずることへと上代人の信仰が変化したであろう。「忌明け」の習俗はこうして生まれたと思われる。言わば現世志向から

⁴⁵ 藤井正雄「日本人にとっての神と仏」（上掲）22頁。

来世志向への転換である。更に日本では、中国成立の十仏事に七回忌・十三回忌・三十三回忌が加わって十三仏事が成立する。圭室諦成によれば、日本における追善廻向の初見は天平9年(737)であり、しかも七七日の中陰の廻向だけである。12世紀頃になっても三回忌までの十仏事に留まった。十三仏事が行なわれるに至るのは、12世紀以降14世紀にかけての時代だとされる⁴⁶。この時期は荘園制から貨幣経済の進展に伴う郷村制への転換期に当たり、仏教各宗派が農民層だけでなく、商工業者、金融業者などを含めた民衆層への布教を積極的に始めた時期に当たる。そして十三仏事が成立した背景には、葬送と仏教との結びつきがあったと思われる。

仏教僧が在家の葬儀を本格的に始めるのは16, 17世紀である。現在の寺院の大多数はこの頃の創建であり、各地域の住民のために主として死者の埋葬や供養を行なった。その際、死者の属する「家」が単位となっていた。このことは家制度がこの頃までに広く成立し、僧侶の常住する寺が必要となっていたということの意味する。こうして住民にとって寺は菩提寺となり、寺にとって住民は檀家となった。この檀家制度の背景には江戸幕府のキリシタン禁制が有る。幕府は宗門人別帳を作り、国民全員をいずれかの寺院に登録させた。幕府はまた本山末寺制度を敷いて寺院を統制し、僧侶に葬儀を執行させると同時に神社での葬儀を禁止した。その結果、仏教の活動は大いに制約され、専ら死者の祭祀のみに関わるようになり、やがては「葬式仏教」と呼ばれる様相さえ呈した。その際編み出された在家の葬儀は、僧侶仲間で行なわれていた葬儀を写したもので、死者に戒律を授けて出家させる授戒式と、仏の浄土(密教では密厳浄土、浄土系では極楽浄土、日蓮宗では靈山浄土)へと導く引導式との2段階となっている。ただし、念仏者の極楽往生は決定しているとして戒を立てない真宗では授戒式は行なわず、また法華経行者の靈山往詣は当然とする日蓮宗では法号(戒名)授与は引導の中で行なう。

このような仏式葬儀が定着する江戸時代以前、僧侶は在家のために葬儀を行なわなかった。十仏事が定着したとはいえ、葬儀は在家が営んでいた。僧侶が葬儀と繋がりをもつのは、十三仏事が成立したとされる十三・四世紀だと思われる。『一遍上人絵伝』には乞食非人の多様な姿が生き生きと描かれている。一遍(1239-89)の教団の遊行は乞食非人の勧進を自覚的な伝道方法としていた。ここで注目すべきは、これら非人の組織が乞食だけで生計を立てていたのではなく「葬送などのキヨメ」を職能としていたこと、しかも13世紀前半までに畿内とその周辺一帯を広域的に移動・遍歴する大集団に成長し、西国諸国の国分寺等を中心に非人の組織が形成されていたこと、14世紀前半には乞庭と呼ばれる縄張りまでもっていたことである。近世に至るまでの日本社会を農業中心の社会と見る従来の支配的見解は誤りであって、実際には13世紀後半以降の社会は確実に貨幣経済の段階に入っており、それを背景に都市或いは都市的な場が形成されていた。そして商工業者・金融業者・交通運輸業者・倉庫業者などのネットワークが既に出来上がっていたからこそ、一遍たちの集団の遊行も民衆層への幅広い布教も可能だったのである。一遍教団はその最も直截的な事例であるが、他の鎌倉仏教諸宗も共通して同じ志向をもち、それぞれの形で時代の流れに応えようとしていた⁴⁷。しかも室町時代、時宗の僧たちは一種の従軍僧のような役割を

46 同、23頁。

47 網野善彦「一遍聖絵」(『日本文学と仏教 第3巻 現世と来世』岩波書店、1994年)249-252頁を参照のこと。

担っていたらしく、戦場で兵士が亡くなるとその遺品を持ち帰り、遺族にその死を知らせて遺品を届けた。葬儀にまで関与していたかどうか定かではない。が、何らかの形で葬送に関わったことは想像できる。いずれにせよ、仏教の中陰思想が理論的根拠となって、それが中国や日本の民間習俗と習合し、十仏事、十三仏事へと拡大していったことに間違いはあるまい⁴⁸。なお、仏教僧が葬儀を行なうようになる16世紀以降には、十三仏事に十七回忌・二十五回忌を加えた十五仏事が生まれ、寺院の財政基盤となってゆく。

2 死霊から崇り神へ

以上は、天寿を全うした人がホトケからカミになってゆく場合だが、これとは逆に、横死したとか、恨みを懐いたまま死んだとか、異常な死に方をした人の場合には、怨霊となって祟ると恐れられ、カミとして祀られる者もいた。いわゆる祟り神であり、人神である。この御霊信仰がいつ成立したかは分からない。怨恨や復讐心が、ニーチェの言うように、人間の諸本能の中で最も強力な根深い本能だとすれば、御霊信仰は人間の存在構造に根差しているとも言えるだろう。なるほど、平安朝以前に御霊信仰を示す文献が無いという理由で、怨霊という観念が上代には存在しなかったとする見解もある。だがその一方で、法隆寺は聖徳太子一族の怨霊を鎮めるために再建されたと推定する梅原猛のような人もいる。私は、死に対する人間のアムビヴァレントな感情が基底に有り、そこに弥生時代から大和朝廷による国家統一へと至る過程で起こった戦争や政争などの要因が加わって、かなり早くから御霊信仰が生まれていただろうと考えている。だが、御霊信仰が明確な形をとるのは、やはり平安初期以降と言わざるをえない。その証拠が御霊会である。御霊会が文献に初めて登場するのは『日本三代実録』「貞観三年（863）五月二十日条」である。これは京都の神泉苑で早良親王（光仁天皇の第二皇子で、兄桓武天皇の即位に伴い皇太子になったが、藤原種継暗殺に連座したとして、淡路に流される途中、絶食して絶命、大同5年（800）崇道天皇と追号）他5人の政治的失脚者の御霊を勅命によって祀ったものであるが、このとき仏教僧によって『金光明最勝王経』の一部と『般若心経』が読誦され、歌舞も行なわれたという。この年に御霊会が催されたのは、同年春、京都で流行病が発生し、その原因が非業の死を遂げた彼ら政治的失脚者の祟りとされたためである。この貞観の御霊会以降、御霊会は京都を中心として各地へ広まってゆき、数々の御霊社や天満宮が建立される。御霊として祀られるのは特定の個人（人神）か、不特定の霊（もののけ）のいずれかであった。いずれの場合も、多くは流行病が発生した時に御霊の祟りを鎮めようと御霊会が催さ

⁴⁸ 習合と言え、日本の仏式葬儀は中国の儒式葬儀の祖先崇拜の影響が大きい。例えば、「仏壇」は中国の「廟」に近い。廟は家の中に置かれる祖先供養の場所である。「位牌」も儒式から来ている。儒式葬儀では、死者が依り憑く形代として木主（神主）という木の板を用いた。そこに死者の名を書くと、これに鬼神が憑くとされた。木主が廟に置かれるように、位牌も死者の戒名を書いて仏壇に置かれる。埋葬する前に死体を柩に納めたまま安置する殯〔ヒン〕は上代日本の「もがり」、現在の通夜・告別式に当たる。そもそも仏式葬儀というのなら、参列者は先ずその宗派の本尊を拝むべきだし、僧侶が故人を成仏させてくれることをこそ祈るべきだが、実際に人々がしているのは、柩の中の死者を偲んで拝み、正面に置かれた遺影に焼香礼拝し、白木の位牌に祈ることである。この屍や位牌を崇め拝むのは儒式の礼法である。なお、現在の日本の葬法は火葬だが、遺骨を集めて骨壺に入れ、これを墓に納めて定期的に拝むのは土葬時代の遺骨尊崇の名残であろう。これは仏舎利信仰などの例外を除けば、仏教とは無縁の考え方である。これは儒式の影響というよりは、より広域にわたる古代東アジアの民間信仰が今なお生きている証拠であろう。

れた。

ところで人が神に祀られる場合、そこには「八幡神」が深く関わっている⁴⁹。若宮八幡・新八幡と呼ばれるものがそれである。人神と八幡とが一層深く結合するのは中世から戦国時代にかけてである。祭神は大抵、非業の最期を遂げた武将や戦国の英雄だが、彼らは先ず八幡社の境内社として祀られ、次いでそれが一社として独立する。つまり若宮は本宮である八幡社の分社なのである。前節で述べたように、八幡神は最古の神仏習合神であり、在地在来の雷神信仰は仏教に屈服することで御霊信仰・天神信仰へと変容したのだった。これらを踏まえると、神仏習合の象徴である八幡神には崇り神を鎮める機能が最初から具わっていたこと、換言すれば仏教がタマ鎮めの役割を担うようになったことが分かる。

3 近世の人神

中世末までは、人が神に祀られる場合、ほとんどが崇り神としてであったが、近世になると崇りとは無関係に神に祀られるようになり、祀り方も制度化される。それは反本地垂迹説を唱える吉田神道が神祇行政を掌握し、人を神に祀る権限をも手に入れたことによる。こうして例えば豊臣秀吉は豊国大明神として、徳川家康は東照大権現として祀られた。それだけではない。従来は死後に神として祀られていたのが、生前にも祀られるようになる⁵⁰。例えば、垂加神道を興した山崎闇斎は、生前鏡の中に自分の靈魂を憑かせ、吉田神道の吉川惟足によって垂加霊社号を得ているし、松平定信は至誠を貫けば人は神になると主張し、生前に自分が神であると述べて、自分の木像を家臣たちに祀らせ、やはり吉田家から守国霊神号を得ている。これらは自分の墓の仕様を家人に指示して死んだ本居宣長の場合と同じく、強烈な自我意識の芽生えを示す現象であるとともに、いずれも神道に精通した人の場合に限られており、民間信仰における「生き神様」と同じではない。

現在も盛んな生き神信仰について述べる前に、近世の人神の諸形態のうち、死後に神として祀られる場合に言及しておこう。藤井正雄は宮田登の論考を踏まえて、これらを4つの類型に分けている。①権威跪拝型——祀られるのは封建君主、祀られる理由は善政を敷き、民に感謝・追慕されたためとされる。そこには封建制度下の身分制度がそのまま反映している。②崇り克服型——御霊信仰の系譜を引き、祀られるのは落武者や遊行の宗教者（山伏・聖・巫女など）、江戸中期以降には百姓一揆の首謀者などである。この類型の人神を祀る場合、遺念余執による崇りを封じ込めるといった形を取るが、その背景には封建制度下で著しく抑圧された民衆の潜在的欲求が有るため、この人神は崇り神から次第に民衆の守護神へと変わってゆく。③救済志向型——この類型の場合、先の2つの類型のような激しい崇り主や卓越した指導者が祀られることは無く、祀られる人が死の直前に遺言の中で多少の救済観を示しているのが特徴である。この類型の人神は、死後その人を祀れば祈願者が病気などの苦しみから救済されるといった素朴な現世利益的關係で祈願者・信者と結ばれている。江戸時代、江戸や大阪などの大都市で民衆にもてはやされ、流行神となった。

⁴⁹ 柳田国男『人を神に祀る風習』（『定本柳田国男集』第10巻）を見よ。

⁵⁰ 以下については、宮田登『生き神信仰』（塙書房、1970年）と、藤井正雄「日本人にとっての神と仏」（上掲）25-27頁に依る。

④救世主型——入定行者に多く見られ、仏教的メシアニズムに基づいている。この類型の場合、行者が入定する直前に明確に諸民救済を宣言し、入定後すぐに多くの信者を集める。土中で入定したミイラを掘り返して堂内に安置し崇拝する例も多い。

このように近世以降の人神・霊神は実に多様なのだが、こうした人神信仰は日本人の天皇信仰の構造や、幕末期に成立した教派神道（黒住教・天理教・金光教など）の思想構造に大きな影響を与えた。しかも、上記の類型のように死後に祀られるだけでなく、生前に祀られる事例も多い。例えば、修験道の験力ある行者は信者から「神様」とか「生き神様」と呼ばれるし、新興宗教の教祖や指導者もしばしばそう呼ばれる。だが重要なのは、近世の人神であれ生き神であれ、これらの「神」は外来宗教の影響を受けていないとされる民間信仰のカミと同じでもなければ、神道神学の神と同じでもないということである。それらは民衆の支持を受けたという意味では確かに民間信仰の神なのだが、入定行者や修験道の行者がそうであるように、また比叡山の千日回峰行を成就した阿闍梨が「生き仏」として崇敬されるように、そこには仏教、特に密教が極めて強い影響を与えている。密教は平安初期に入唐した最澄や空海によって日本に伝えられたが、日本の密教はインドや中国の密教の忠実な受容ではなく、日本独自の発展を遂げた日本的性格をもつ密教だと言われる。修験道の展開を見るだけでも、それが密教思想を中心とした外来宗教と日本在来の山岳信仰や民間信仰との結合形態であることは明白である。崇り神・人神・生き神などの観念は、古代から日本の風土で自生した「日本的なもの」ではない。日本の神信仰および習俗も、その歴史的変遷において様々な異文化との接触によって形成されたものなのである。

第5節 日本人の神仏信仰の有り方

ここまで「神仏」関係の歴史の変遷を述べてきたのだが、以下では「まいり」という視点から日本人の神仏「信仰」の有り方を究明して、本章を締め括りたいと思う。

神仏などの非日常的な聖なるものに自覚的に自己を委ねる精神的態度を「信仰」と呼ぶとすれば、信仰の具体的行為は神仏のおいでになる聖空間に赴くこと、即ち「まいり」であろう。通常、現代日本人は寺社に参詣・参拝し、墓参する。それらも確かに「まいり」なのだが、これらは既に年中行事と化している。この「まいり」を比較的純粋な形で示しているのは、何らかの個人的関心から為される霊地・霊場まいりであろう。問題は、それがいかなる関心から為されているか、である。日本人の神仏信仰の有り方は、そこに典型的に現れていると思われる。以下では華園聰麿の論考⁵¹を借りて、この点を明らかにしよう。

華園は霊地・霊場をその「まいり」方によって四つに類別している。①自己聖化——宗教的により高次の存在（仏教では解脱者（仏）、修験道では阿闍梨、諸教では神・霊媒者）となるために「まいる」、②祈願・託宣を祈求して「まいる」、③供養の霊地・霊場——死者や先祖の来世成仏や極楽往生のために「まいる」、④再生の霊地・霊場——子どもから大人への通過儀礼の一環として「まいる」。勿論、実際にはこれらの複合的形態が一般的である。

空海は、勝道上人が艱難辛苦の末に人跡未踏の地、日光山（二荒山）を開いて神宮寺を創建し、四年間修行を積んだ事蹟を称賛した詩文を作っている。空海は勝道上人の事蹟に事寄せて、現実世界に補陀落山或いは仏国土が存在することを実証しようとしたものと思われる。空海自身は高野の地を仏道成就の最適地と定め、終には入定したのだが、空海の他の詩文から、彼が自らを勝道上人に重ね合わせ、日光山と高野山とを同定し、また高野山を霊鷲山や補陀落山になぞらえていたことが分かる。空海にとって高野の地は、即身成仏を成就し龍華三会を待つに相応しい聖空間であった。その後、験力信仰の流行は密教を盛んにし、修験道を生み出し、法華信仰を拡大してゆくが、11世紀中頃撰述の『法華験記』は験力の獲得を目指して各地の霊地・霊場を巡礼する持経者が多数存在したことを伝えている。この伝統は現在にも引き継がれている。その代表格は比叡山の回峰行であり、これを成就した阿闍梨は「生き仏」と呼ばれている。また、出羽三山の羽黒山では今でも峰中の法会が行なわれている。峰中とは母の胎内に籠ること、出峰は出生〔デナリ〕で、悟りを得て成仏したことを意味する。これは仏教の十界を経る形式を履み、六道を雑事・断食・無洗身・相撲・懺悔・鳴子（歌舞）の行儀作法によって象徴的に体験させ、次いで種々の灌頂を授けて即身成仏を自覚させる。やがて柴燈護摩を修して自己及び一切衆生の煩惱を焼き尽くし、そのまま三鈷沢へと降り下って成仏の本懐を遂げ、最後に秘所、阿久谷を参詣して三業の罪障を懺悔することで終わる。羽黒修験道の行者にとって峰中の羽黒山一帯は聖なる母胎として入峰者の新生・再生の場であり、これによって行者は法力・験力を獲得・増強しようと信じられている。また「お山参詣」で知られる津軽の岩木山の赤倉沢に

⁵¹ 華園聰麿「日本における霊地と霊場——「まいり」の現象学の視点から」（『日本文学と仏教 第7巻 霊地』上掲）3-25頁。

は行場が有り、そこで修行した験力の優れた行者は「カミサマ」とか「ゴミソ」と呼ばれ、神仏の託宣によって病気を治したり、占ったりする祈禱師として庶民に信仰されている。ここの行者の多くは女性で、精神病などの病歴をもっていたり、家庭不和や不妊などの理由で離婚したり厄介者扱いされた経験をもっていて、そうした不幸を癒すために神仏の加護を求めて堂社に通い始め、やがて師匠や同じ悩みをもつ人に勧められて修行するようになった。ここで無視できないのは、ここの行者たちが、依頼者からすれば確かに「カミサマ」ではあっても、決して修行を完成した解脱者ではなく、依然として個人的苦悩を抱え、時に赤倉沢に赴いては行を続けている普通人だということである。つまり赤倉沢を自利利他活動の聖空間とする信仰は、仏教の菩薩道に裏付けられたものではないということである。人間の不幸の根源を自愛や我欲へと内省的に追究し、それを徹底的に否定すべく戒定慧の三学に基づく清浄な生活を送ったり、煩惱や執著をそのまま救い取る仏の慈悲を一向に信じて無我・無心・無義の境地に到達しようとするのではなく、不幸の原因を神霊や先祖や動物霊などの祟りや妬みに見るなど、自己以外のものに見たり、自己に原因有りとする場合でも、前世の因縁など漠然としたものに求めたりする。従ってこうした外因説に立つ限り、自己の有り方そのものを否定することはない。自分の不注意や人間関係のまずさや運の悪さを歎くことはあっても、自己の根源的罪悪性に目を向けることはない。この種の因果応報説は仏教本来の教説からは甚だ逸脱したもののだが、こうした日本的に変容した因果応報説は『日本霊異記』以来、庶民の信仰を構成するものとして説話・伝承の題材ともなり、大教団の下部のエートスを担ってもきた。それは金剛心や不動心などの経典的理想の対極に有る。しかし庶民はこれによって自我の安定を図るのであり、この平衡が維持される限り、庶民性は一種のしぶとさとしたたかさ活力を失わないとも言える。

祈願・託宣祈求の霊地・霊場の場合は、より現世利益的な面が強い。仏教は日本伝来当初から現世利益と結びついており、用明天皇は病氣平癒を求めて三宝に帰依したとされるし、蘇我入鹿は法興寺の庭で雨乞いをしたとされる。その後も仏教は教理と行事の両面で人々の呪術的・宗教的要求を満たし、新しい需要を開拓してゆく。輪廻転生や因果応報の観念或いは罪惡思想などの普遍思想は、在来の個別主義的倫理観に影響を与え、来世・他界観を変容させた。『日本霊異記』は様々な功德や善根、特に観音信仰が個人の救済の道であることを述べているし、『三宝絵詞』は諸寺の縁起や年中行事を紹介し、その霊験や功德を宣揚している。更に、これら各種の法会や祭礼に在俗者が結縁するようになり、中には特定の寺や僧と寺檀・師檀関係を結ぶ者が出てくると、寺の性格が特殊化し、その霊験や利益も特殊化する。これは神社の場合も同様である。こうして機能神化した神仏としては出雲大社（縁結び）、宮城県の小牛田山神社（子授けと安産）、京都の法輪寺や会津柳津の円蔵寺（子どもの健やかな成長）、北野天満宮と大宰府天満宮（学問）、金刀比羅宮、美保神社、山形県鶴岡の善宝寺（航海安全と大漁）、西宮神社（商売繁盛）等々である。そこへ参詣する動機ないし目的は、家や職業の無事・繁栄・成功の祈願・感謝である。

以上の祈願に対して、託宣とは、神仏などの意見や要求を伺うことによって問題解決を図ろうとする信仰である。既に『記紀』にも、特定の霊地・霊場へ赴いて託宣を求めた例が見える。例えば「神牀」や「沙庭」は神と交信する場を、「神浅茅原」（『書紀』崇神紀七月二日条）は神々が集まる場を意味していたと思われる。現在これを彷彿とさせるのは木曾御嶽の信仰である。その信仰組織の中心は出羽三山と違って山には無く、「登拜」という

形式の参詣に有る。登拝者には女性が多く、年齢は 30 歳以上、職業は農業が多い。登拝の準備には、1, 2 週間水垢離を取り、肉食を断ち、別火で炊事をするなど厳しい精進潔斎を行なう。登拝の作法は「サンゲサンゲ」や「六根清浄」の山懸念仏を唱え、滝打や霊神碑への参拝、御座立てをする。御座立ては御嶽講にとって不可欠な託宣を授かるための儀式で、祝詞や経文を唱え神がかりする。その作法は教派によって異なる。託宣を授ける神霊は御嶽大神を始めとして、八海山などの途中の神祠の神、開祖・講祖の霊神などだが、注目すべきは質問事項で、登拝中の天候や病氣・家出人など人事百般にわたっている。また託宣を受けた人々の大多数は神の声を聞いて、有り難い、勿体ないと感じている。なお、託宣を授かる形態には村落単位のものも有り（相馬地方の「はやま」信仰）、その場合、託宣内容は村全体に関わるものだけが記録される。またこの行事には通過儀礼の側面も有る。

次に、死者や先祖の追善供養の最も早期の例は高野山である。納骨の風習は白河院政期まで遡ると言われ、石塔の建立は 13 世紀末の町卒塔婆に淵源するとされる。後に江戸幕府の奨励によって各藩侯がここに菩提寺をもつようになり、庶民も供養塔を建てるようになる。霊山としての高野山の名は全国に広まり、会津高野や奥州高野のように普通名詞化した。中世以来有名になったこの種の霊地・霊場としては、四天王寺・善光寺・恐山・那智妙法山・立山・白山などが挙げられる。そこでの供養の形式は各仏教宗派の作法に則っているが、参詣の仕方には地域差・時代差が有り、信仰の意義も一様ではない。

ここでは仏式供養とシャーマニズムとが合した恐山の地藏尊祭礼を取り挙げ、「供養」の根底にある心理的メカニズムを考察しよう。現在この寺を運営しているのは曹洞宗円通寺であり、7 月 22 日から 3 日間の祭礼もこの寺の主催である。この祭礼は寺院が行なう仏式供養と「イタコ」と呼ばれる霊媒者の仏下ろしとの二重構造になっている。前者は死者の頓証菩提を祈るために卒塔婆を供養する成仏の儀礼つまり「送りの儀礼」であるのに対し、後者は成仏した者を身内或いは家族の関係の中へと呼び戻す「迎いの儀礼」である。恐山が有名なのは勿論、後者の儀礼によってである。これは先祖や死者を極楽から呼び戻してもらい、その語りを聞いて亡者を慰めるもので、呼び歌・口説き・予言・送り歌から成る。死者は呼び出されて再会した喜びを述べ、逆に先立った不幸を歎き、更に残された者を守るべく、起こりうる災難や不幸を予言し、次回の再会を待ち望むとの声を残して再び極楽へと戻る。恐山に参詣する人々は死者の戒名・法名を卒塔婆に書いてもらうことにより、改めて死者を死者として、死を死として認め、諦める。そこには起こった事実を高次元のものへと昇華し、納得しようとする宗教的心意が働いている。しかし他方では、イタコを媒介として死者に対し生者さながらに耳を傾け、また応えようとするところには、起こった事実を起こらなかつたことにしたいという呪術的心意も働いている。この矛盾した心意の相剋が、恐山における供養の心理的メカニズムなのである。類似した供養の慣行は津軽の地藏信仰にも見られるし、かつては伊勢地方でも行なわれていたらしい。恐山の祭に行けば故人と似た人に会えると言われ、この種の言葉は各地に残っている。それは死者に対する愛惜の情とともに、霊地・霊場は奇跡の起こる場所だという確信をも含んでいるが、「供養」の根底を成しているのは死者に対するアムビヴァレントな感情である。

華園の分類では祈願の霊地・霊場の中に含められようが、特定の寺院の本尊が有する霊験に対する信仰も 9 世紀中頃から存在し、そのような寺院は「霊験寺院」とも「霊場」と

も呼ばれた⁵²。『延喜式』「諸国本稻条」によれば、大寺や国分寺を除く靈驗寺院には、長谷寺・壺坂寺・子嶋寺・粉河寺・松尾寺・巻尾寺観音堂・越前神宮寺観音堂など観音を本尊とする寺院が多い。律令国家の衰退、摂関制の成立によって国家の経済的庇護を失った寺院は、貴族に対して本尊観音の靈驗を宣伝した結果、京畿周辺の観音靈場への貴族の参詣が増加した。特に参詣者が多かったのは初瀬・石山・鞍馬・清水・粉河である。平安貴族は絶えざる政争と没落の不安の下で、権門との私的関係によって地位を保たねばならなくなったとき、自ら靈場に参詣し、自分や一族の安泰、子孫の繁栄を祈念するようになった。人間が社会生活において「個」を強く意識したとき、靈場参詣は確立したのである⁵³。その際本尊観音に彼らが願ったのは、福寿・除病・安産などの現世利益や、後世の願いや六道輪廻の解脱などの来世信仰であったが、現存する史料で見ると、後者のような来世的願いや精神的苦悩による参詣は例外的で、中心は除病延命得富などの現世利益希求であった。この時期つまり 10 世紀末から 11 世紀には、靈驗を求める民衆の参詣も始まっている。『今昔』巻 16 の観音説話が示しているように、院政期には民衆の参詣（特に清水参詣）が盛んになったが、それは寺院が民衆の参詣を積極的に勧進した結果である。それは唱導僧たちの活躍によるところが大きい。『今昔』成立の重要な基盤は、有名寺院の勧進を請け負った唱導の聖たちの手控えの集大成だったとも言われる⁵⁴。更に彼らの背後には、寺院教団から離れ、全国各地の別所を拠点に唱導などを通じて民衆に布教した有名無名の多数の聖たちが存在した。そうした聖の住所の中に箕面・勝尾・書写山・熊野那智・粉河などの多くの観音靈場が含まれていることは重要である。これらの聖たちはその修行のために聖の住所たる靈場を巡ることが多く、それは当時「巡礼」と呼ばれた。こうして成立したのが西国三十三所巡礼である。12 世紀中頃には既に成立していたと見られる。14 世紀当時の三十三所巡礼は、民衆と隔絶した験力を有する山伏・行者の苦修練行と理解されていたが、この性格は 15 世紀中頃になると大きく変化し、それまでの那智に始まり御室戸に終わる順路がいつしか改められ、京畿の人よりも東国の人に便利な現在の順路になり、坂東、秩父の各三十三所巡礼も成立する。初めは武士や一部の僧侶、修験者に限られていたのが、15 世紀後半には民衆の巡礼が始まり、江戸時代になると全国に三十三所の観音靈場ができる。これらは民衆にとって信仰よりも息抜きの性格が強かった。他方、弘法大師信仰は入定留身説に基づいて鎌倉初期までには八十八ヶ所巡り（お遍路）を成立させ、今日に至っている。巡礼の動機は様々だが、故人の追善追福の他、自己の人生を見つめ直すことで精神的問題の解決を図ろうとすることなどであろう。それもまた厳しい菩薩道の実践に裏付けられていない限り、広義の現世利益の希求と言えるのではあるまいか。

以上で、日本人の神仏信仰の基本的枠組を概観し終えたことになるが、神道と仏教とは或る程度各々固有の領域をもちながらも互いに補完し合って全国的規模の 1 つの宗教的体制として機能してきたと見られる。その長い神仏関係の歴史の中で育成されたものは、明治維新の神仏分離令で変化すること無く現在にまで及んでいる。戦後、神道が宗教法人として再出発したため、神仏関係は役割を分担しつつ協調が図られてきた。単純化すれば、

⁵² 以下については、速水侑「観音信仰と靈驗利益」（『日本文学と仏教 第 7 巻 霊地』）57-79 頁を参照せよ。

⁵³ 桜井好朗「靈場信仰と文芸」（『国文学 解釈と鑑賞』58-3）。

⁵⁴ 永井義憲「唱導と説話」「仏教説話集の系譜とその撰者」（『日本仏教文学研究』第 3 集、新典社、1985 年）。

神は崇りの側に深く関わり、仏は崇りを鎮める側に回ったと言えるが、それはむしろ瑣事にすぎない。本質的なことは、仏教が古来のタマの観念を結局は仏教化できなかったということ、タマは相変わらずホトケという名のタマにすぎないということである。成仏したはずのタマが定期的に帰ってきて、僧侶や家族の供養を受けて再びあの世に帰ってゆく。仏教儀礼の対象はホトケと呼ばれてはいるが、その実体はあの世とこの世を往来するタマに他ならない。建前では解脱を説きながらも僧侶が現実に演じている役割は、タマ・ホトケの死後の運命の保証にすぎない。このように日本人は、若干の例外を除いて、民衆も僧侶でさえも仏陀の教えを根本的には受容することなく、自らが仏陀（＝覚者）と成ることを関心の埒外に置いてきた。仏教伝来時から今日まで、仏と言えは仏陀ではなく、仏像という超自然的な力を具えた人工建造物であり、ホトケと呼ばれる死者のタマにすぎない。日本人は仏教という異文化と自らの文化との違いを明確に自覚しないまま、仏教文献を熱心に読み、仏教体系の諸構成要素の中からその時々に必要なものを抜き出しては自らの文化を豊かにするのに利用した。仏教はインドで大乘仏教を生み、それが中国に入って中国仏教へと変容し、更にそれが日本に入って日本仏教へと変容した。仏教が変容・変質することで民衆に浸透した肯定的側面は確かに無視できないが、変質した日本仏教がいわゆる葬式仏教として活力を失い、俗化・儀礼化して仏教の本質を見失ったとすれば、それはやはり憂慮すべき事態であろう。次章以下では、以上を踏まえた上で、仏教の変容を特に「因果応報説」に焦点を絞って論じ、「日本仏教」の問題点の核心を究明することにしよう。

第2章 日本仏教の展開

第1節 聖徳太子の仏教理解

仏教を大陸の先進文化としてだけでなく、自利および利他行を説く「宗教」として受け止めた最初の日本人は、恐らく聖徳太子（574-622）だったのであろう。太子の仏教理解は後世の日本仏教の方向を決定づけたと思われる。

先ず推古朝初期の出来事を見ておこう。『書紀』にはこうある。推古元年（593）正月、仏舎利を法興寺（元興寺、飛鳥寺）の柱の礎石の中に置き、柱を建てる。4月、厩戸豊聡耳皇子を皇太子とし、摂政に任ずる。政治家、聖徳太子の誕生である。また同年、四天王寺を難波に造る。同2年2月、推古帝は太子と大臣（蘇我馬子）とに仏法興隆の詔を出す。これを契機に、諸豪族は「各君親の恩の為に」競って仏舎つまり寺を造った。同3年5月、高句麗の僧慧慈が来朝して太子の仏教の師となり、同年、百済の僧慧聡が来て、慧慈とともに仏教を弘めて三宝の棟梁となる。同4年11月、法興寺を造り終わる。大臣の子、善徳を寺司に任じ、慧慈と慧聡が法興寺に住する。

以上によって、推古朝が当初から仏教興隆を国策としていたことが分かる。これは中国南朝、梁の武帝（464-549）の政策でもあった。深く仏教に帰依した武帝は、自ら「三宝の奴」と称して捨身行を実践し『涅槃経』などを講じた。武帝はまた菩薩戒を受けて「菩薩皇帝」と呼ばれ、仏教的文化国家を建設しようとしたが、その理想主義は却って国を滅ぼす基を作った。飛鳥時代、この理想は中国本国では最早時代遅れとなっていたが、文化的後進国の日本では事情が違った。日本の国家統一を図り中国並みの文明国とするために、国際的文化たる仏教を積極的に移入したのである。その推進者が蘇我馬子・推古帝・聖徳太子であり、その象徴が法興寺の建立であった。因みに、「諸臣連等、各君親の恩の為に、競ひて仏舎を造る」という言葉からは、元来祖先崇拜と無関係であった仏教を、当時の豪族たちが既に祖先崇拜と結びつけていたことが知られる。

聖徳太子がその政治的理想を実行に移すのは推古11年（603）である。同年10月、小墾田宮遷都、12月、冠位十二階の制定、翌年正月その施行、4月、憲法十七条の制定がそれである。従来の一合一宮制を破った小墾田宮遷都の意味や、冠位十二階と憲法十七条との関係については梅原猛『聖徳太子Ⅱ 憲法十七条』（小学館、昭和56年）に詳しいが、ここでは憲法十七条の思想について梅原の考察を参照しつつ若干のことを指摘しておきたい。

憲法十七条は儒教思想を基本としつつ、仏教・法家・道家の諸思想をも含んでいる。内容を要約すれば、和の尊重（第1条）、仏教の崇敬（第2条）、天皇の命令への絶対服従（第3条）、礼の重視（第4条）、不正裁判と賄賂政治の糾弾（第5条）、詔詐と佞媚の排斥と善の実現（第6条）、賢哲政治の理想（第7条）、事務処理の能率化（第8条）、義の基としての信の重視（第9条）、荘子の斉物論および仏教の中道思想に基づく是非・賢愚の相対性（第10条）、賞罰の公平（第11条）、天皇の支配権の唯一絶対性（第12条）、官吏に対する訓戒（第13条）、嫉妬への戒め（第14条）、背私向公の精神（第15条）、民を使うときには時を考えるべきこと（第16条）、独断を慎み、議論によって事を決すべきこと（第17条）となる。

ここで問題となるのは、憲法の中核を形成している最初の三条の相互関係である。第1条が呈示しているのは「和」の原理であるが、その実現に関して述べたのが第2条と第3

条とである。しかし両条は矛盾しているように見える。第 2 条は、仏教の悉有仏性思想に基づいて、人間が一切の執著を棄てて空を実践したときに和が達成されると説いているのに対して、第 3 条は、強制による和の実現を説いている。なるほど第 3 条の「詔を承りては必ず慎め」は、第 1 条の「忤 [さから] ふこと無きを宗と為せ」に連なるものではある。だが、もし服従が強制によるならば、それは天皇の独断を許し、臣下の議論による決定を有名無実化するはずである。これは第 1 条と第 17 条とに矛盾する。和の実現に関するこれらの矛盾した言明は、太子が相反する 2 つの理想を統合しようとしたために生じたものだろう。一方は仏教的文化国家の建設という理想であり、他方は律令国家の建設という理想である。後者を実現するには、天皇に権力を集中し、勅命によって諸氏族の力を抑制せねばならない。それならこれら 2 つの理想はいかにして統合されるのであろうか。これを最もよく示しているのは、第 7 条の「賢哲或いは古の聖王による政治」という理想だと思われる。矛盾する両理想が統合されるのは、皇帝が仏教の菩薩である場合だけであろう。天皇が空を体得した賢哲・聖人である場合にのみ、天皇への絶対服従は同時に仏教への崇敬となりうるからである。その際太子の念頭にあったのは、菩薩皇帝と呼ばれた梁の武帝であり、更にはまた晋王広の時に天台智顛から菩薩戒を受けた隋の煬帝（在位 604-618）であったろう。しかし君主が菩薩であるためには、君主自らが一切の執著を空し、空への執著をも空ずる厳しい自己否定を行ぜねばならない。太子は高邁すぎる理想を自らに課したことになる。

以上を纏めればこうなる。憲法十七条は儒教道徳に基づく統一国家建設の表明だが、これは相異なる 2 つの思想によって補完されねばならない。1 つは仏教である。人間を根本的に改善するには、人間の悪を洞察することで悪からの解放を説く仏教によらねばならない。しかし、儒教と仏教、道徳と宗教だけでは国家の現実的統治は不可能である。国家秩序を保つには、やはり法によらねばならない。そこで法家思想に由来する条文が憲法に書き加えられた。こうして憲法十七条は、儒教思想を中央に置き、その左右に仏教思想と法家思想とを配したトロイカ構造になったのだが、これは左右の危い均衡の上に成り立っている。それは宗教家と政治家との相剋、理想主義者と現実主義者との相剋の産物なのである。かくして太子は余りに高い理想を掲げたために、大きな苦悩を自ら抱え込むことになった。晩年の太子が政治の第一線から退いて著述に専念したのも、理想と現実との矛盾に苦しみ、現実に絶望したからであろう。「世間虚仮、唯仏是真」は太子の苦悩と絶望の表白ではなかったか。

その後太子は推古 15 年（607）7 月 3 日、小野妹子を隋に派遣し、また同年、法隆学問寺など 7 カ寺を建立する。推古 26 年（618）、崇敬する煬帝の隋が滅亡して唐が興ると、東アジア情勢が一举に緊迫し、日本国内に国家意識が高まったのであろう、『書紀』によれば推古 28 年（620）、太子と馬子はともに議って「天皇記・国記・臣連伴造国造百八十部并公民等本記を記す」。日本最初の国史編纂事業である。なお、この頃から「天皇」や「日本」という語が用いられた。だが、太子の仏教理解を知る上で最も重要なのは三経義疏である。『書紀』は、推古 14 年、太子が推古帝に請われて『勝鬘經』と『法華經』とを講説したと記しており、また『上宮聖徳太子伝補闕記』と『聖徳太子伝暦』とは、太子が『勝鬘經義疏』を推古 17 年 4 月 8 日起筆、同 19 年正月 25 日擱筆、『維摩經義疏』を推古 20 年正月 15 日起筆、同 21 年 9 月 15 日擱筆、更に『法華義疏』を推古 22 年正月 8 日起筆、同 23 年 4 月 15 日に擱筆したと伝える。三経義疏については太子の真撰を疑う学者も多く、特に『維摩經義疏』は太子以後の文献からの引用があることや、文体も他の二疏と異なること、内容の

類似した注釈書が敦煌から発見されたことなどから、太子真撰説を否定する意見がある。いずれにせよ、三経義疏は遣隋使が持ち帰った書物に依拠して書かれたのであろう（『勝鬘経義疏』は敦煌本、『維摩経義疏』は僧肇の『注維摩』、『法華義疏』は光宅寺法雲の『法華義記』をそれぞれ本義としている）。しかし重要なのは、これらが太子の真撰か否かということより、太子真撰が信じられてきたということ、また三経義疏が日本仏教最初の著作であり、後の日本仏教の母胎となったということである。以下では、『三経義疏』（世界聖典全集刊行会）、『聖徳太子集』（日本思想体系）、『聖徳太子』（日本の名著 2）、梅原猛『聖徳太子Ⅳ 理想家の孤独』（小学館、昭和 60 年）に拠りつつ三経義疏の思想を見ていこう。

数ある経典の中からこれら 3 つを選んだことには、当然のことながら作者の見識と思想が反映しているはずである。先ず『勝鬘経』は、『サンサーラ』第 2 部インド篇の第 2 章第 4 節で触れたように如来蔵系経典に属している。この経典は、舎衛国の王女に生まれ、阿踰闍国王に嫁いだ勝鬘夫人が、仏に向かって十大受（10 の大なる誓戒）を立てて身に修めてゆくことを誓い、更に三願（正法の智を得ん、それを衆生に説かん、法を護持せん）を仏の前で立て、仏の不可思議力を承けて法を説くと、仏はその一々を是認するという構成になっている。『勝鬘経義疏』は「夫れ勝鬘は本は是れ不可思議なり」という言葉で始まる。勝鬘は如来の分身或いは法雲の居士（法雲地＝十地の第十、菩薩五十二位の第五十位）であるが、女性の身に生まれて孝養の道、三従の礼を修し、終には釈迦とともに摩訶衍（大乘）の道を弘めている。女身は仏教では卑しき身であり、煩惱深き身である。如来の分身がそういう卑しい身、煩惱に覆われた身として現れることが不可思議なのだが、梅原猛は、勝鬘を密かに推古帝に譬えているのではないかと推測している。因みに『勝鬘経義疏』は、勝鬘は七宝を以て肉身を飾っていたが、釈迦に出会ってからはあらゆる善行で法身の自己を飾るようになった、と述べている。

『勝鬘経義疏』は『勝鬘経』の本文を 14 章に分けて、経の本旨は「非近是遠」、つまり卑賤な小乗の教えではなく久遠の昔から諸仏が説いてきた深遠な大乘の教えを明らかにすることだ、と述べる。十大受は三願に摂せられ、三願は「摂受正法」の一大願に摂せられると言う。これを述べたのが「第四 摂受正法章」である。正法の内容は「第五 一乗章」以下で示される。即ち『勝鬘経』が説くのは「一乗」であり、声聞乗・縁覚乗・菩薩乗の三乗はこの一乗に帰入すると言う。もとより、三乗が一乗に帰入することを説く代表的経典は『法華経』であり、『般若経』や『維摩経』は大乘ではあっても一乗ではない。この一乗は後の『法華義疏』では「一大乗」という新たな表現を得るのだが、「一乗」或いは「一大乗」によって太子が構想しているのが全仏説を統合しうる思想であることは明白である。それでは一乗教の内容とは何か。それは如来蔵思想である。『勝鬘経義疏』は、小乗の相対的で不完全な「有作の四諦」と大乘の絶対的で究極・無量無辺の「無作の四諦」との八諦を説き（第六 無辺聖諦章）、無作の滅諦とは如来蔵という思想を理解することに他ならない、と述べる。如来蔵とは煩惱の中に悟りを隠しているということであり、その隠れたものが顕れると真の仏と成る。それゆえ如来蔵と法身とは同一である。如来蔵の顕れたものが法身であり、法身の隠れているのが如来蔵である（第七 如来蔵章）。人間が生死輪廻に沈淪するのは煩惱に汚されるからだが、それ自身は清浄である。この生死の中に有っても生死に汚されぬ自性清浄心が各自に存在するということを信ずることこそが一乗の教えを実践し、究極の一滅諦を悟る要因となる旨を力説する（第十三 自性清浄章）。

次に『維摩經義疏』だが、『維摩經』は在家の維摩居士が出家の声聞たちを批判し、文殊菩薩との問答によって仏教の真理たる空を明らかにした大乘經典である。太子が本經を註釈した理由は何か。『勝鬘經義疏』は如来蔵という「不可思議」を信ずべきことを説いていたが、『維摩經』も、別名『不可思議解脫法門經』と称するように不可思議を説いている。それでは『維摩經』はなぜ不可思議解脫の法門なのか。『維摩經義疏』は、「一に不思議解脫と名づくとは、解脫はこれ八地以上の権実二智なり。この二智は本迹殊なりと雖も並に二乗の所議に非ず、故に不思議と云ふなり。然るに諸經に権実二智を明かすこと不同なり。今此經は、すなはち並に二諦の理を照らすを實と為し、変現施為するを権と為す。此二智は並に拘累を絶せり、故に解脫と稱するなり。」と述べている。仏教は権実二智を説く。実智とは世界の真実を悟る智であるが、これだけでは他者を救えない。世界の真実を悟った者は様々に姿を変えて他者を救わねばならぬ。そういう方便を用いて衆生を濟度する智を権智という。だが『維摩經』以外の經典では実智と権智とが別々に説かれている。この二智一体のところに太子は不可思議解脫の法門を見たのである。梅原猛は、太子が勝鬘夫人を推古女帝に譬えていたように、ここでは維摩居士を太子自身に譬えているのではないかと言う。勝鬘の本は如来の分身・法雲の大士であるにしても、「迹は七地に在り」(『維摩經義疏』第四 攝受正法章)と言われているのに対し、維摩は「已登正覺の大聖(=仏)」と呼ばれている。「本を論ずれば既に真如と冥一なり。迹を談ずれば即ち万品と同量なり。徳は衆聖の表に冠し、道は有心の境を絶せり。事は無為を以て事と為し、相は無相を以て相と為す。何ぞ名相として称すべきことあらん。国家の事業を煩と為す。ただ大悲息むことなく、志益物を存す。形は世俗の居士に同じく、処は毘耶の村落に宅[を]り、而して化縁既に畢(=尽き)て將に妙本に帰せんとし、身に疾ありと現じて仮に床に寝せり。」ここには維摩の紹介としては実に異様な言葉が含まれている。1つは「国家の事業を煩と為す」であり、もう1つは「化縁既に畢て將に妙本に帰せん」である。これでは維摩が国政に倦怠し、衆生教化の縁が尽きて死地に赴こうとしているかのようなのではないか。しかし維摩は、方便智によって恰も病であるかのように見せかけているだけなのである。とすれば太子は死への誘惑を感じていたのだろうか。

『維摩經義疏』の構成もまた独特である。太子は『維摩經』を14品に分ち、序説(仏国品・方便品・弟子品・菩薩品)・正説(文殊問疾品・不思議品・觀衆生品・仏道品・入不二法門品・香積仏品・菩薩行品・見阿闍世品の途中)・流通分(見阿闍世品の途中・法供養品・嘱累品)に分けている。しかも註釈が詳しいのは文殊問疾品までで、後は簡略となる。これは、太子がここまでを最も重要だと考えたからだろう。しかも8品弱の正説の中で、文殊問疾品と不思議品の2品は上根人を化し、觀衆生品と仏道品とは中根人を化し、入不二法門品と香積仏品とは下根人を化す、と言う。上根人は問疾品と不思議品とによって大乘仏教の深義を悟り、中根人以下はそれを悟りえないために様々の疑問を起すが、それに答えたのが觀衆生品以下だというのである。『維摩經義疏』で最も重視される「仏国品」について、太子は救済する仏・菩薩と救済される衆生との関係を論じ、次のように述べている。「若し至聖(=仏)を論ずれば即ち智、真如の理に冥して永く名相の域を絶し、彼なく此なく取なく捨なく、既に太虚を以て体と為し、万法を照らすを心と為す。何ぞ名相として量すべきことあらん。寧ぞ復た定めて己が国と称せんや。」と。仏というものは、その智が真如の理に冥合して、本来、その国土の無いものである。「而るに大悲息むこと無く、機に随ひ

て化を施す。則ち衆生の在る所至らずといふ所無し。故に衆生の類、是れ菩薩仏土と云ふなり。」本来、国土の無い仏は衆生済度の心止み難く、衆生ある所には必ず姿を現し、衆生を自己の仏土としている。つまり浄土の正因（直接の因）は衆生に有って、菩薩には無い。菩薩は衆生を諸々の重苦から解放せんと欲するが故に、衆生に教えて直心（浄土に往生したいと救いを求める直な心）を修せしめ、浄土を感じしめる間接的な縁となるにすぎない。主体は飽くまでも衆生に有って、菩薩には無いのである。それでは、直心を修し、浄土を感じ、菩薩によって救われるのはいかなる衆生なのであろうか。太子は浄土に往生する衆生を 3 種に分かつ。第 1 は、七地以上の人間であるが、これは衆生教化のための仮の生である。第 2 は、初発心以上六地の人間で、自己の願力で往生を果たす。第 3 は、求道心の無い、まったく救いようの無い凡夫（赤地の凡夫）であり、菩薩の教化によって初めて往生する。太子が救済の主体と見なすのはこの赤地の凡夫である。上品の浄業によって浄土に入る者に退転は無いが、六地以下は退転の有る位であり、或る者は退転して声聞となり、或る者は四重罪・五逆罪を犯す者となる。ましてや凡夫はなおさらである。すると凡夫のまま浄土に入る者には 2 種類有ることになる。退転する者としめない者とである。それでは、凡夫が先に悪を為した後に菩薩の教化を受けて上品の浄業を為す場合はどうなるのか。また、浄業が先の場合は悪に還ることは無いのか。太子はこうした問いに答えて、「浄業は力強きが故に、先づ浄報を受く。若し悪業是れ勝るれば、先づ悪報を受く。其軽重に随ひて量るべきなり。無量寿經に云く、唯五逆と正法を誹謗せんをば除くとは、ただこれ一念なり。一生身を終るまで修行せよと謂ふには非ず。」と述べている。善行が悪行より強い場合には善果を得、逆の場合は悪果を得るというのは当然だが、ここで注目すべきは、太子が『無量寿經』の有名な言葉「唯五逆と正法を誹謗せんをば除く」を引いていることである。この言葉は後に法然・親鸞において浄土教の中心となる言葉である。悪業を犯した者も念仏をすれば救われる、ただ五逆と正法を誹謗した者は除く、という意味だが、法然・親鸞はこの「念」を口称念仏と解し、罪業の者、破戒の者、五逆十悪の者でも、口に南無阿弥陀仏と称えさえすれば必ず極楽往生できる、それほど弥陀の慈悲は広大であるから、専ら弥陀仏を信ぜよ、と主張するに至る。太子は彼らの 500 年も前にこの言葉を思想的に問題にした。ただし、太子は「念」を、法然・親鸞とは違って憶念・観想の意に解している。ほんの一瞬でも阿弥陀仏を思い浮かべるだけで五逆と正法誹謗の徒以外が極楽浄土に往生しうるのであるから、もし一生修行するならば上品の浄土に往生し、悪に還ることは無い、と太子は言うのである。それゆえ、たとえ先に悪報を受けたとしても、悪報が尽きた時に善縁に遇って浄業を積み浄土に往生できるとされる。太子はまた「仏国品」において、浄土にも三界が存在すること、その差別は定（禪定）の深浅により、楽の差別ではないこと、浄土には楽だけでなく智解・分別作用も存在すること、救う仏と救われる衆生との間には遠き縁が有るが、その遠き縁とは衆生の直心であり、仏は遠い過去に仏と成ったとしても、この衆生の直心を縁として出現した世界を己の国土、仏国土とすることなどを論じている。太子はこの箇所浄土論を展開し、人間の悪と救済の問題を執拗に追究しているのだが、その論旨を要約すればこうなる。人間の悪がいかに強くとも善はそれに勝り、その善の果報は直心にあり、その直心に仏は感応し、浄業を積ませて、彼を浄土に往生させる、と。太子が熱烈な浄土信者であったことは、法隆寺金堂釈迦仏光背銘と天寿国繡帳の両文に、太子が死後、浄土或いは天寿国に行ったという言葉からも明白である。

『維摩經義疏』でもう 1 つ重要な部分は「文殊問疾品」である。ここで太子は菩薩行の本質という大乘仏教の根本問題を論じている。その中心は菩薩と病との関係である。太子は言う。菩薩の本質は大悲である、と。そうである以上、菩薩は衆生が病む限り、自らもまた病まねばならぬ。とすれば、衆生の病が癒えぬ限り菩薩の病も永遠であり、菩薩は永遠に病の床に伏さねばならぬのではないか。菩薩は永遠に苦悩と憂鬱の相を取らねばならぬのではないか。この疑問は、「仏国品」における菩薩行についての疑問を一層深化したものである。太子は、この菩薩と病との関係について旧義と新義とを挙げている。旧義においては、衆生の実病は永遠であり、仏菩薩の大悲の応病もまた永遠である。これに対して新義においては、衆生の実病には 2 種が有り、1 種は生死煩悩の常病であるが、もう 1 種は除滅の可能な病だとする。太子自身は新義を採り、維摩が寝ているのは第 2 の病を癒さんがためだとする。太子は衆生の痴愛を 2 種に分かつことによって、菩薩を永遠の苦悩と憂鬱から救うのだが、梅原猛も言うように、太子のこの解釈には無理が有り、新義よりも旧義の方が正しいと思われる。衆生の病は容易に癒しえぬ果てしないものであり、そうであるからこそ菩薩はそれを救おうとして仮の病の相を取るのであろう。とすれば、菩薩は永遠に苦悩と憂鬱を免れないはずである。いずれにしても、太子は自己の力で日本を仏国土と化し、痴愛に悩む衆生を救おうとした。しかし衆生の痴愛は無限である。救済する自己と救済されるべき衆生との乖離は余りにも大きい。恐らく太子は菩薩行に或る種の倦怠と絶望とを感じていたに違いない。

最後に『法華義疏』だが、冒頭で、『妙法蓮華経』とは万善を合して悟りを得るための一因と為す豊かな田地であり、釈迦如来がこの世に応現したのも、この経を人々に説いて同帰之妙因（万善が悟りに帰するすぐれた因）を修せしめ、莫二之大果（仏と成るといふ最上の果報）を得しめるためのものだ、と述べている。『法華経』はすべての仏説を統合する一乗因果の大理を説く經典だという理解である。しかし衆生の精神は闇く、機根は鈍いためそれを聞くことができない。そこで仏は声聞・縁覚・菩薩の三乗の教えを順次説いて人々の機が熟するのを待ち、初めて「一大乗の機」を発するに至って『法華経』を説いたと言う。太子は「信解品」において、『法華経』の教えを特に「一大乗教」と称する。また「安樂行品」では、「常に坐禪を好み、閑かなる処に在りて、其の心を撰むることを修せ」という経本文と、「亦た増上慢の人と、小乗の三蔵に貪著する学者と……に親近せざれ」という経本文とを強引に付会して、「常に坐を好む少乗の禪師に親近せざれ」と述べている。山林に隠遁して静かに自己の悟りを求めるのではなく、現実の真只中にある悩める衆生を救うことこそが仏教だと言うのである。太子は明らかに在家仏教を志向している。そして太子は同品で、「菩薩の道は、將に他を正しくせんとするには、先づ己が身を正しくせよ。己を正しくせんには、三行（身口意の三業）に如くはなく、他を正しくせんの要は慈悲を本と為す。」と述べて、ここでもやはり他人に対する慈悲を強調している。『書紀』「推古二十一年十二月条」には、太子が片岡山で飢えた旅人に会い、飲食と自分の衣服とを与えて、「しなてる片岡山に 飯に飢て臥 [こや] せる その旅人あはれ 親なしに 汝 [なれ] 生 [な] りけめや さす竹の 君はや無き 飯に飢て臥せる その旅人あはれ」という歌を作ったが、翌日その旅人が死んでいたのを墓に葬らせた。しかし数日後人を遣って見させると、その屍は無くなり、衣服だけが置かれていた。太子は飢えた人が聖に違いないと言って、その衣服を着たので、時に人は大いに怪しんで、「聖の聖を知ること、其れ実なるかな」と言った、という記述が有る。この話は死後百年を経て既に伝説上の人物となっていた太子の伝説の 1 つだが、『日本

『靈異記』や『聖徳太子伝暦』など、後になるほど尾鰭がついてゆく。ただ、この話は太子晩年の苦悩をよく表しているように思われる。太子の理想とする仏教的文化国家には飢者などあってはならないが、現実はその反対だったのである。ともかくこれは、衆生の病がある限り菩薩もまた病まねばならぬ、という『維摩経義疏』の思想とともに、太子の慈悲の精神を象徴する話ではある。

以上から太子の仏教理解は次のように纏めうるように思われる。第 1 に、太子が律令的國家統一の基礎を仏教に求めたこと。第 2 に、太子は仏教を当時の天皇や豪族のように世俗的現世利益の教えとは見ずに、普遍的真理を説く国際的思想と見たこと。つまり太子の仏教は、三経義疏に明らかなように、極めて学問的性格が強いこと。しかし第 3 に、太子は山林に隠れて自己の悟りのみを求める小乗の立場を嫌い、むしろ優婆塞（在家の仏教者）の立場、つまり在家主義の立場に立ち、万人が本来仏であるとする如来藏・一大乗を強調すること。これは慈悲・菩薩行の実践の重視と一体である。これら互いに異質な 3 つの性格は、いずれも後の日本仏教を方向づける。特に平安・鎌倉仏教への影響は大きいが、奈良仏教もまた例外ではなかった。

第2節 奈良仏教

聖徳太子の仏教理解の一端は奈良仏教へと継承され、いわゆる南都六宗が成立する。六宗即ち三論・法相・華嚴・俱舎・成実・律の各宗は、中国で成立した教学の移入であり、この場合「宗」とは学派或いは学科を意味する。即ち、南都仏教は学問仏教である。これら六宗には信仰上の宗派意識や軋轢が無く、閉鎖的ではなく開放的であって、複合仏教という性格をもっていた。つまり、1人の僧が2宗以上を兼学し、寺院は複数の宗を兼ねる道場なのであった。例えば、その教学研究は、先ず『成唯識論』によって心の世界の分析を学び、次いで『俱舎論』によって善と悪との関係を知り、更に『大乘起信論』によって仏と人の心との関係を理解し、最後に大乘仏教の核心である華嚴の法界縁起を究めるといった具合である。奈良仏教の学問仏教としての性格は、仏教が律令国家建設のために大陸の先進文化として移入されたことの帰結でもあり、また天武朝以後の国家による仏教統制策の帰結でもある。持統朝には既に全国に545カ寺が在ったと言われ、僧尼の増加に伴って大宝元年(701)には「僧尼令」を発し、僧綱(僧官制度)を設けて寺院を国家の統治組織に組み込んでゆく。このように南都教団は律令国家の保護と管理に甘んじ、教団としての主体性を失ってゆく一方で、逆に玄昉(?-746)や道鏡(?-772)のように政治を左右する仏教僧も現れる。こうして仏教は護国仏教の性格を強め、天皇の病氣平癒や国家鎮護の祈禱など、現世利益を説く呪術仏教となってゆく。例えば『続日本紀』によれば、聖武天皇は天平13年(741)3月に次のような詔を発している。即ち、不作と疫病が続くのは朕の不徳の致すところである。先年、全国に丈六の釈迦像を造らせ、『大般若経』を書写させたところ、天候も順調で五穀の出来もよかったが、それは願いが仏に通じたからであろう。それゆえ朕は全国に命じて七重塔を造営し、『金光明最勝王経』と『法華経』を書写させ、国ごとに金光明四天王護国之寺と法華滅罪之寺とを建立しよう、と。いわゆる国分寺・国分尼寺建立の詔である。天皇は更に天平15年、像法中興への意欲と唐文化に対する日本の新しい国家意識の顕揚のため、盧遮那仏造立の詔を発し、天平勝宝4年(752)に開眼の法会を行なった。勿論、東大寺の大仏である。盧遮那仏は『華嚴経』の仏で、その浄土を蓮華蔵世界と言う。大仏が坐している蓮台の蓮弁は千葉あり、そこには盧遮那仏の化身たる千体の大釈迦仏が現され、その一葉ごとにそれぞれ百億の世界が現されており、それぞれの世界に小釈迦仏がいる。葉上の千釈迦仏は諸国の国分寺の釈迦像に当たり、その下には千百億(十兆)の小釈迦仏たる国民がおり、それら全体を東大寺の盧遮那仏が統括しており、日本国全体が蓮華蔵世界であることを示している。護国仏教であると同時に学問仏教でもある南都仏教は、なるほど聖徳太子仏教の継承ではあるが、優婆塞中心の一大乗主義を継承するものではなかった。南都仏教は雑然たる諸経論を統一すること無く学解的議論に耽り、またその思弁教学に相応しい実践の体系をもたず、自己の人生観や信念を形成せず、専ら護国經典の読誦や雑密系の呪術を行なった。要するに、奈良仏教の問題点は統一仏教の探求の欠如、学問と実践との不一致にあったと言える。従って、大乘仏教の中で最も深遠な華嚴仏教も学問的に理解されるに留まり、実践されることは無かった。仮に奈良仏教が、万人が身分や能力にかかわらず成仏できるとする一乗思想を掲げたとしても、それは単なる理念に過ぎなかったのである。

第3節 平安仏教

聖徳太子の一大乗仏教を継承したのは、教観一致・理事双修を説く天台・真言の平安仏教であった。781年に即位した桓武天皇は律令政治の再建に努め、政治と仏教との分離を図るべく平安京遷都を敢行し、南都寺院の移転を一切禁止した。時代は新しい鎮護国家仏教を求めているのである。その要求に応えたのが伝教大師最澄と弘法大師空海であった。

1 最澄

南都仏教からの独立を図るとともに、国家に対する教団の主体性を回復すべく仏教革新運動を興した最澄（767-822）が原理としたのは、唐代の新しい法相宗でも華嚴宗でもなく、隋代の古い天台仏教だった。勿論、湛然（711-782）による中国天台宗復興の影響もあるだろうが、最澄は鑑真（688-763）の伝えた天台三大部を既に少年時代から刻苦勉強していたのだった。最澄にとって道は始めから天台法華一乗の一筋しか無かった。延暦23年（804）入唐求法した際にも、最澄は天台仏教を学び直すことを主眼とした。最澄のこうした天台復帰は、同時に聖徳太子仏教への復帰の明確な意志の現れでもある。事実、彼は弘仁7年（816）、四天王寺に参詣した折、太子廟前で太子鑽仰の漢詩を作っている。

最澄は帰化氏族の出身で、12歳のとき近江国分寺の行表の弟子となり、14歳で得度、19歳の4月、東大寺戒壇院で比丘の具足戒（二百五十戒）を受けたが、その年の7月には早くも南都仏教と訣別して比叡山に籠ってしまう。これは彼が非僧非俗の聖・優婆塞の一人になったことを意味している⁵⁵。入山に際して最澄の書いたのが『願文』である。

『願文』は痛切な無常観と純一な求道心とに貫かれている。悠々たる三界は専ら苦にして安きこと無く、擾々たる四生はただ憂いにして楽しからず。釈迦仏は疾うに入滅して弥勒仏の出世は未だ遠い。人の命は儚く、死は老少貴賤を問わない。生まれた者が死ぬのは必定だが、その死期は定め難い。人の身に生まれることは難しく、しかも善を行なう心は起こし難い。因無くして果を得る道理は無く、善無くして苦を免れる道理も無いが、今、自分の行迹を振り返ると、自分は無戒であるのに生活必需品を他人から受けており、愚痴ゆえに生きとし生けるものの怨みを受けてきた。ここに、愚中の極愚、狂中の極狂、最低の者である私、最澄は「謹みて迷狂の心に随ひ、三二の願を發す。無所得を以て方便と為し、無上第一義の

⁵⁵ 日本仏教を方向づけた聖徳太子からして既に優婆塞（在家の仏道修行者）であったが、反律令制的性格をもつ優婆塞仏教は、奈良時代末期には民衆の間はかなり浸透しており、山野に起き伏して修行する者もいた。「僧尼令」は官僧以外の僧（私度僧）を禁じ、僧（官僧）の所定の寺院以外での宗教活動を禁じているが、例えば行基（668-749）のように社会事業や民間布教を積極的に行なう者もいた。行基の宗教活動は反体制的なものとして国はこれを禁圧したが、その影響力を無視できなかった朝廷は、行基に大仏造立の勸進を命じて、後に大僧正を贈っている。こうした優婆塞仏教の実態をよく伝えているのが、自身私度僧だったらしい景戒の『日本靈異記』である。そこには「聖」が登場する。聖が村落に入ると講ができる。こうして聖たちを中心として仏教は民衆化してゆく。空海は18歳で大学に入ったが、間もなく退学して私度僧となり、山岳修行者の群に投じた。最澄や空海の東国布教が可能だったのも、既に東国に布教の基盤が整っていたからである。彼らと論争した法相宗の徳一もまた筑波山を開き、中禪寺を創建し、奥州を巡化している。ただ、最澄にせよ空海にせよ、彼らはともに山岳修行を行ない『靈異記』の世界に入りながらも、その呪術と祈禱を中心とした雑密の世界に留まることはできなかった。だがその方向はまったく異なっている。空海が仏教本来の目的たる解脱を目指しつつも、同時に人々の雑密的現世利益を叶えさせるという矛盾した両要素を統合した純密の宣揚に向かったのに対し、最澄は飽くまでも法華一乗を貫徹しようとした。確かに最澄も鎮護国家の要請に応えるべく密教を天台の体系に取り入れようとしたが、彼は生来、呪術者でも祈禱者でもなかった。

為に、金剛不壞不退の心願を發す。」「三二の願」、つまり 5 つの願とはこうである。

- 一、我未だ六根相似の位（天台円教の修行階梯である六即〔理即・名字即・觀行即・相似即・分真即・究竟即〕の第四位で、六根が仏と同じく清浄になる菩薩の境地）を得ざるよりこのかた出仮せじ（世人を教化するまい）。
- 二、未だ理（仏教の真理）を照すの心を得ざるよりこのかた才芸あらじ。
- 三、未だ浄戒を具足し得ざるよりこのかた檀主の法会に預らじ。
- 四、未だ般若の心を得ざるよりこのかた世間の人事の縁務に著せじ。相似の位を除く（六根相似位を得れば別だが）。
- 五、三際の間（過去・現在・未来のうちの現在）に修する所の功德は、独り己が身に受けず、普く有識に回施して（広く人々に振り向けて）、悉く皆無上菩提を得せしめん。

「伏して願はくは、解脱の味、独り飲まず、安樂の果、独り証せず。法界の衆生と同じく妙覺に登り、法界の衆生と同じく妙味を服せん。若し此の願力に依りて六根相似の位に至り、若し五神通を得ん時、必ず自度を取らず、正位を証せず（仏の位に就かず）、一切に著せざらん。願はくは必ず今生無作無縁の（あるがままの）四弘誓願に引導せられて、周く法界を旋り遍く六道に入り、仏国土を浄め衆生を成就し、尽未來際、恒に仏事を作さん。」

比叡山に籠った最澄は、延暦 16 年（797）まで 12 年間も止觀坐禪に励んだ。同年、天皇に近侍する内供奉禪師に補任され、同 21 年には高雄山寺（後の神護寺）で、南都の学僧たちを請じて天台三大部の講演を行なったのを機に桓武天皇の保護が厚くなり、同 23 年、遣唐使に伴って入唐し、僅か 8 ヶ月余りの間に、湛然下の行滿と道邃とから天台円教を受け、加えて憐然からは牛頭禪を、道邃からは円頓菩薩戒を、惟象や順暁からは密教を受けた。いわゆる円・密・禪・戒の四種相承である。帰朝後、最澄は高雄山寺で伝法灌頂を行なった。これが日本最初の密教行事である。翌年（806）、南都六宗に加えて新しく天台宗に年分度者（入学定員枠）2 人の勅許を得た。これを以て日本天台宗の開創とする。しかし同年桓武帝が崩御すると、強力な外護を失った最澄は次々と苦難に襲われる。

初め最澄は密教を日本に伝えた点で評価されたが、同じ年に入唐しインド密教を余すところ無く授けられて 2 年後に帰国した空海に經文十二部の借覽を求め、大同 4 年（809）、両者の交友が始まる。また、空海に密教の受学を請い、金剛界結縁灌頂を受けたが、弟子泰範の離反や『理趣經』の貸借問題、しかし根本的には密教觀の違いによって、弘仁 7 年（816）、両者の交友は断絶する。それに先立つ弘仁 5 年には九州を、翌年には東国を巡化した後は、法相宗の徳一との間の三一権実論争と大乘戒壇独立運動とに全精力を傾注するが、戒壇建設は南都仏教界の反対に遭って生前には実現せず、死の 7 日後に漸く勅許された。

最澄の天台教学は円・密・禪・戒の綜合仏教だが、法華一乘・天台円教と真言一乘・真言密教とを同一視する円密一致が彼の根本的立場であった。この点で最澄は密教を顕教以上の教えとする空海とは相容れなかった。天台教学については既に『サンサーラ』第 3 部中国篇の第 3 章第 3 節で詳述したため、ここでは再説しない。ただ次のことだけは確認しておく。それは、天台智顛が小乗經では三法印を仏説とするが、大乘經では「諸法実相」

の一法印のみがあり、これを仏説とすると述べていることである（『法華玄義』巻八）。諸法実相とは本来は「諸法の実相」の意であり、インドの中観仏教の場合、諸法の実相はあらゆる対象認識・言語仮設を空じ、空への執著をも空ずることで体得されると理解していたのだが、天台智顛は現実の具体的諸法がそのまま空・仮・中の三諦の円融した姿であると解釈した。つまり「諸法は実相である」と理解したのである。現実をそのまま真実とする中国仏教の現実肯定は、一念の妄心の中に三諦ありと観ずる「一心三觀」をも、一念の中に三千の世界ありとする「一念三千」をも貫いている。かくして、いかなる衆生も本性として極善の仏界と極悪の地獄界を具えているとされ（性具説・性悪説）、ここから一切の衆生が皆平等に成仏することも当然となる。

この天台の法華一乗を継承する最澄は法相宗の徳一と激しい論争を展開した。所謂三一権実論争である。最澄は『照権実鏡』『守護国界章』『決権実論』『法華秀句』を著して徳一の論難に逐一反論を加えた。両者の論争は唐及び統一新羅の仏教界で闘わされた仏性論を引き継いだものである。天台や華嚴が『涅槃経』の悉有仏性説に拠って万人の成仏可能性を主張したとすれば、玄奘がインドから伝えた唯識法相宗は五性各別（声聞定性・縁覚定性・菩薩定性・不定性・無種性）を説いて衆生の機根には差別が有ること、成仏可能なのは菩薩定性と不定性（声聞・縁覚・仏のどれに成るかが定まっていない者）だけであって他の三種の者には仏性が無いと主張した。要するに、最澄が万人の成仏可能性を説く法華一乗こそが真実であり、声聞・縁覚・菩薩の三乗は権化の方便にすぎない（三乗方便、一乗真実）と主張したのに対し、徳一は逆に現実の差別相に立脚して、三乗こそが真実であり、一乗は不定性の人を励ますための方便にすぎない（一乗方便、三乗真実）と主張したのである。論点は多岐にわたり、水掛け論に終始している場合も多いため、ここでそれを逐一論ずることはできないが、概して言えば、徳一が新しい法相教学に基づいて理詰めに議論を展開しているのに対し、最澄は古い一乗思想を守るべく多くの経論を引き、やや強引に議論を展開している。この論争は両者の死後も続くが、源信（942-1017）の『一乗要決』によって法華一乗思想を是とすることで一応決着する⁵⁶。議論の勝敗と思想の優劣とは往々にして符合しないものだが、日本で一乗思想が支配的となったのは、インド仏教の現実否定と精密な論理が日本の風土と日本人の感性に合わず、現実肯定的な中国の一乗思想の方が日本に定着しやすかったからであろう。それだけ聖徳太子の一大乗仏教の影響が大きかったということでもある。

最澄は更に大乘戒壇建立運動を巡って南都仏教界と論争した。その記録が『頭戒論』である。大乘戒壇建立運動もまた日本に法華一乗思想を確立しようとする最澄の執念の現れだった。最澄は天台宗に割り当てられた2人の年分度者に止観業（天台教学）と遮那業（密教）を修学させたが、叡山で得度して沙彌になったとしても、戒を受けて正式の僧になるには東大寺戒壇院へ行かざるをえなかった。東大寺で授ける戒は鑑真が伝えた古いインドの四分律に規定された二百五十戒だった。これは小乗戒であり、授戒は三師七証という10人の比丘によって行なわれた。三師とは戒師（伝戒師）・羯磨師（礼拝を教える師）・教授師（威儀作法を教える師）であり、七証とは受戒に立会って証明する7人の師である。この10人が揃って初めて正式の受戒となるのである。ところが最澄はかつて自分も受けたこ

⁵⁶ 田村晃祐「仏性論争」（『岩波講座東洋思想』第12、1988年）を参照せよ。

の小乗戒を捨てて比叡山に籠り、自ら進んで非僧非俗の優婆塞となったのだった。彼が僧のみの守るべき小乗戒に代えて僧俗ともに守るべき大乘戒を創唱し、年分度者に出家授戒すべく叡山に独立した戒壇を建立しようと発願したのも当然であった。しかも、古代インドの小乗戒は必ずしも日本人の生活の実情に即していなかったのである。

無論、大乘仏教も独自の戒を確立しようとした。『般若経』の十善戒（不殺生・不偷盗・不邪淫・不妄語・不両舌・不悪口・不綺語・不貪欲・不瞋恚・不邪見）や、『菩薩地持経』の三聚浄戒（摂律儀戒（小乗戒）・摂善法戒（善の実践）・摂衆生戒（利他））などがそれである。最澄が導入した大乘戒は、中国撰述の『梵網経』で説かれた円頓戒であり、剛宝戒とも仏性戒とも呼ばれる。これは三聚浄戒を基礎として体系化され、十重禁戒（十善戒）と四十八軽戒とから成るのだが、ここで重要なのは大乘円頓戒の精神である。最澄は『天台法華宗年分度者回小向大式（四条式）』の中でこう述べている。「其の戒、広大にして真俗一貫す。故に法華経に二種の菩薩を列ぬ。文殊師利菩薩・弥勒菩薩等は皆出家の菩薩、跋陀婆羅等の五百の菩薩は皆是れ在家の菩薩なり。法華経の中に具さに二種の人を列ぬ、以て一類の衆と為す。比丘の類に入れず、以て其の大類と為す。今此の菩薩の類、此の間に未だ顕伝せず。」と。要するに、大乘戒は出家在家を一貫し、『法華経』ではこれら 2 種の菩薩を小乗の類に入れず、ともに大乘の類に入れているというのである。大乘戒の根底には、一切衆生は菩薩であり、一切衆生には仏性・自性清浄心が具わっているという思想がある。その根本は、「悪事を己に向へ、好事を他に与へ、己を忘れて他を利するは慈悲の極なり。」（『山家学生式（六条式）』）と言われる如く、大乘菩薩の利他・慈悲の精神である。

大乘円頓戒の受戒は小乗戒と異なり、仏の前で受戒を誓うのみで十師を必要としない。釈迦牟尼仏を菩薩戒の和上とし、文殊菩薩を羯磨阿闍梨、弥勒菩薩を教授阿闍梨とし、十方一切の諸仏を証師とし、現前の一人の師僧を伝戒の師とする。伝戒の師がない場合は、至心に懺悔して仏像の前で自誓受戒せよ、と言われる（『山家学生式（四条式）』）。この戒を受ければその戒体（戒の力）は一生身に具わり、捨戒を許す小乗戒とは違って、捨戒は許されない。というより、戒からは一生離れることができない。以上から、最澄が受戒を形式的に捉えるのではなく、極めて内面化・精神化していることは明白である。

最澄は年分度者を出家受戒させて菩薩僧（小乗戒を受けずに菩薩戒を受けた僧）にするために、大乘戒壇建立を朝廷に願い出たが、勢力を削がれることを恐れた南都仏教界の抵抗に遭い、また仏教統制が崩れることを恐れた朝廷もこれを許さず、最澄没後 7 日目に漸く勅許を得た。この大乘戒壇の実践は教理理念・実践規律の両面における大乘仏教の実質的確立であるから仏教史上実に画期的なことである。大乘戒は天台宗だけでなく、比叡山に学んだ鎌倉新仏教の祖師たちにも承継がれ、浄土宗や禅宗で行なわれるようになる。このように、太子仏教の一大乗仏教は最澄によって推進され、後世の日本仏教を決定することになった。

2 空海

空海（774-835）もまた日本仏教の一乗主義と実践性とを推進した。彼は最澄と同じく山岳霊地と結びつき、優婆塞の群に投じて山岳修行をした。しかし両者の性格は対極的とさ

え言える。最澄は、息子の出家を願うほど父親が熱心な仏教信者である家庭環境に育ち、12歳で厳しい戒律生活に入り、14歳で出家得度したのに対し、空海は、母方の叔父、阿刀大足に師事して幼少時から漢学を学び、18歳で大学の明経科に入学し、儒教と道教とを修めた。つまり空海は学問的環境の中で育ちましたが、仏教と格別関係が深かったわけではない。やがて大学を中退し私度僧となった空海は或る沙門に求聞持法を授けられて四国各地で練行し、24歳の時、儒教、道教を経て仏教に辿り着いた魂の遍歴を『三教指帰』に書き記すが、その序文で、彼は親戚の反対を押し切り出家の道を選んだと述べている。24歳から31歳までの空海の事蹟は不明だが、奈良やその他の地で法相・三論・華嚴を学び、また雑密の修証に努め、その教理を徹底的に研究したと思われる。だが空海が正式に出家得度したのはようやく入唐の前年（803）、31歳の時であったとされる。要するに、空海は青年時代に当時のあらゆる文化的・学問的教養を身につけ、その中から仏教を主体的に選択したのである。これは生来の求道者とも言うべき最澄と鋭い対照を成している。こうした生活・教育環境の違いは両者の思想・生き方の違いとなって現れる。最澄は小乗的な南都仏教に激しく対立対抗して天台法華一乗へと向かったが、これは伝統への復帰の意志の現れに他ならなかった。空海にはこうした志向は見られない。空海はむしろインド直伝の新しい密教を導入し、旧仏教と対立するよりも、むしろそれを包摂しようとした。つまり『十住心論』や『秘蔵宝鑰』では、儒教・道教・バラモン教・大小乗の仏教、要するにあらゆる思想が密教という一大実践体系の中に包まれ、その中で生かされるのである。また戒律についても、最澄が飽くまでも小乗戒を斥けて大乘戒を確立しようとしたのに対し、空海は小乗戒を認めつつも密教独自の三昧耶戒を説いた。このように最澄は純一性へ、空海は包括性へと向かった。他方、最澄の天台宗が大日真言と天台法華との間に深淺勝劣は無く、ともに一大円教であるとして円密一致を標榜し、しかも事実上、円・密・禪・戒の総合仏教であったために発展の余地を残し、事相とともに教理の研鑽に励んだ結果、天台本覚思想という究極の哲理を形成し、また浄土教や禪宗や日蓮宗の母胎となったのに対し、大日真言を天台法華よりも勝るとする空海の真言宗は、宗祖の密教体系が見事に完結したもので、教相的に付加すべきものを残さなかったために、教相よりも事相を重視し教相面を疎かにした結果、単なる呪術の施行に成り下がる危険が生じた。

ところで入唐した空海は、『大日経』による胎蔵曼荼羅と『金剛頂経』による金剛界曼荼羅という相異なる2つの経典・曼荼羅を1対として構成した恵果（746-805）から、この両部曼荼羅を請来し、これによって灌頂を行なった。曼荼羅は仏の自内証の境界の表現であると同時に密教的宇宙の本質を理念的かつ体系的に表現したものである。胎蔵曼荼羅は正しくは大悲胎蔵生曼荼羅と言い、胎蔵つまり母胎がすべての根源であるように、大日如来の慈悲からすべての仏・菩薩が現れ、衆生を救済することを象徴する。金剛界とは、大日如来の智慧が金剛のように堅固不壊で、一切の煩惱を打ち砕く優れた働きのもと（界）であることを意味し、これを図に示したものが金剛界曼荼羅である。このように曼荼羅は密教的宇宙の表現であるが、それにしても顕教と密教とはどこがどう違うのであろうか。空海は横の教判と言われる『弁顕密二教論』において顕密二教の優劣を弁別し、豎の教判と言われる『十住心論』において、大小乗、顕密二教などの諸教の差別深淺を論じている。

『弁顕密二教論』によればこうである。顕教は他受用応化身が説いた法門である。三乗と一乗との不同があるにせよ、いずれも衆生の機根に随順した応病与薬の方便説であり、

その言は浅頭である。これに対して密教は自受用法身仏が内証智の境界を説いた法門であり、人の言語心量を超絶した秘奥の真実説である。しかし、応化身が説法するのは理解できるとしても、「法身説法」を談ずることは無理ではあるまいか。というのも、法身が「色も無く像も無く、言語道断し、心行処滅して、説も無く示も無し」ということは諸経論が一致して認めていることであるから。この問いに対して空海は諸経論を引用し、最後に『大智度論』巻九の「仏に二種の身あり。一には法性身、二には父母生身なり。是の法性身は、十方虚空に満ちて無量無辺なり。色像端正にして、相好莊嚴せり。無量の光明、無量の音声あり。聴法の衆も亦た虚空に満てり。」を引いて、「これは衆も亦た是れ法性身にして、生死の人の所見に非ざることを明かす」と註釈している。一切衆生悉く法身であるが、罪のゆえに凡夫には見えず、心清浄なる時にのみ仏を見ると言う。空海はこれを根拠として法身説法を説き、密教を最上とする仏教観を呈示した。

以上を承けて真言宗の立教開宗の教判を示したのが『秘密曼荼羅十住心論』とその略本『秘蔵宝鑰』である。両書は真言行者の階梯を10段階に分ち、各段階が前の段階を単に低次の段階として批判するのではなく、究極の秘密莊嚴心に包越される種々相として肯定する。それは世俗的快樂を求める凡夫の段階から、道徳的段階、道教やインドの諸宗教の段階を経て小乗から大乘へと進み、最終的には密教に到達する。十住心を要約すればこうなる。①異生羝羊心——ただ淫と食とを貪る羊のような凡夫（異生）の有り方。三悪道の住心であり、快樂主義の邪教である。②愚童持齋心——人乗の住心、即ち齋戒を保って父母に孝養を尽くす倫理的な有り方。儒教に相当。③嬰童無畏心——天乗の住心、即ち下界を厭い、天上に生まれることを願って十善を修する。道教やインドの梵天外道に相当。なお、②と③とを合して人天教と呼び、④から⑩までの出世間乗に対して世間乗と呼ぶ。④唯蘊無我心——五蘊の法のみが存在し、我は存在しないと知り、灰身滅智を貴ぶ。我空法有を説く小乗教の中の声聞乗。俱舍宗に相当。⑤抜業因種心——十二因縁を觀じ、無常を覺って三昧に入り、業と無明の種子を断ずる。小乗教の中の縁覺乗。⑥他縁大乘心——他の衆生を縁として対象に執らわれない大悲の心が起こり、現象世界を心の表象のみ（唯識）と觀じて外界を否定する。大乘教の中で、三乗の修行と証果とがそれぞれ異なると説く三乗教の中の法相宗の教え。⑦覺心不生心——心の本性は清浄であり、不生不滅であると覺って、戲論を滅し（言語仮設を超え）、空性を觀じて心を静める。三乗教の中の三論宗の教え。⑧一道無為心——一実中道の無為真如の実相を觀ずる。即ち、現象世界は一如であり、本より清浄であり、寂照不二・境智一体（認識対象と認識主觀との融合）が如実知自心であると示す。一切衆生の成仏を説く一乗教の中の天台宗の教え。⑨極無自性心——現象世界は一即多、多即一で重々無尽の縁起の関係にあることを示し、真如隨縁、不守自性を説く。一乗教の中の華嚴宗の教えで、顯教（①～⑨の前九住心）の中の最高の教えである。⑩秘密莊嚴心——秘密とは身口意の三密の行、莊嚴とは三密の行によって曼荼羅を莊嚴すること。三密の修行によって差別の法門がすべて自心に本来具わった性徳であると悟る。これは金剛乗教であり、最も尊い真実教である。前九住心は仮の方便の教えであって、第十住心に至る因位であり、第十住心だけが修行の真実の仏果を表す。

ここで興味深いのは、第七に空・中觀を説く三論宗を置き、第八に天台宗を、第九に華嚴宗を当て、最後に真言宗をもってきていることである。これは真理における普遍性・具体性・生動性が順に高次のものとされ、最後に密教において綜合されることを意味してい

る。しかし、以上によっても顕教と密教との違いが明白となったとは言い難い。幸いにも、新義真言宗の派祖、覚鑿（1095-1143）は、『五輪九字明秘密釈』の中で顕密二教の優劣深淺を纏めている。引用しよう⁵⁷。

顕仏は俱に無明にして明に非ず
顕教は応化二身の説
顕教は随他意の教を立て
顕教は方便権施の教
顕教は三劫を経て成仏し
顕は一二の法身の名を説き
顕は一分の理秘を説くに似たり
顕は遮情門の義を説くに似たり
顕をば名づけて散説門と為し
顕教は因分可説の談
顕教は修行種因海
顕は一心真如の本を説き
顕仏は諸の一心を説かず
顕仏は無量の如を説かず
顕は理を以て衆色の本と為し
顕は、理は定んで言語無しと説き
顕教は法身説法せず
顕は四弘を説いて行願を尽くし
顕は法身独にして眷属無し
顕は理智の仏は利生無し
顕は一真如の理を証し
顕は重障を具すれば仏を見ず
顕は智観に非ざれば成仏せず
顕宗は菩薩人師の説
顕教は正像末の興廢あり
顕教は因縁所生の法
顕教は多名句をもって一を説き
顕教は他受変化の説

密仏は迷妄を尽して余無し。
密教は法身一仏の説なり。
密は判じて随自意の教と為す。
密教は真実理尽の教なり。
密教は一生に仏道を証す。
密は略すれば四五広ずれば無際なり⁵⁸。
密は事理俱密の相を説く⁵⁹。
密は兼ねて具に遮表の徳を説く。
真言は唯だ三摩地を説く⁶⁰。
真言は果分可説の談なり⁶¹。
真言は性徳円満海なり。
密は三密平等の旨を説く⁶²。
密は無量の一心を説く。
密は重重帝網の理を説く⁶³。
密は色を壊せずして是れ理なりと説く。
密は理に無量の語有りと説く。
密教は四身同じく説法す。
密は五誓を立てて行願と為す。
密は四種法身の伴を具す。
密は恒に三世に衆生を度す。
密は過恒重重的の理を証す。
密は設ひ具すと雖も必ず仏を見る。
密は唯だ呪を誦じて亦た成仏す。
密蔵は四種法身の説なり。
真言は常住不変の教なり。
密教は法爾自性の法なり。
密は一字門に諸義を含まず。
密教は自受法楽の説なり。

57 『国訳一切経和漢先述部 諸宗部 二十』（大東出版社、平成 16 年改訂 3 刷）所収の、那須政隆の訓読及び註釈を用いる。

58 法相宗は二種法身を説き、三論と華嚴は一種法身を、天台は三種法身を説くのに対して、密教は四種か五種の法身を立てるが、究極においては万有悉く法身であるから、無数の法身を立てる。

59 顕教でも円融門の立場では即事而真の理秘密を説くが、それは一心縁起の論理的帰結として説くにすぎない。

60 顕教で修する禪定は生仏隔歴の立場であるから散説門と言う。密教は生仏一如の三密行であるから三摩地と言う。

61 顕教では因分可説、果分不可説であるが、密教では真言を以て果分の極致をも説くことができるとする。

62 顕教は諸法を一心真如の縁起したものと説くが、密教は諸法を三密さながらに平等の法体とする。

63 顕教は諸法を真如に帰するため、真如は一であるが、密教は諸法が皆真如体であるとするため、無数の真如が重々無尽に絡み合っている。

顕は理一事多の義を説き
 顕教は纒かに字相門を説く
 顕は四印⁶⁴を説かず
 顕は五相⁶⁵を説かず
 顕は五智⁶⁶を説かず
 顕の六大は浅く
 顕は三密に暗く
 顕は三部⁶⁸に暗く
 顕は両界を闕き
 顕は一観成仏の義無し⁶⁹。
 顕は観字成仏の門無し。
 顕は結印成仏の義無し。
 顕は五百塵点の始を指し

密教は俱同俱別の談なり。
 密教は字相字義の理なり。
 密は説く。
 密は説く。
 密は説く。
 密は深広なり⁶⁷。
 密は明明なり。
 密は能く達す。
 密独り説く。
 密は本不生の成道を談ず。

以上から、密教が華嚴の法界縁起、特に事（諸法）の背後に理（真如）を立てず、現実の一塵以外に無尽法界は無いとする事事無礙法界の託事顕法生解門の影響を受けていること、また、密教独自の教えが「法身説法」と「即身成仏」とであることが分かる。

真言密教を確立した『即身成仏義⁷⁰』の中で、空海は先ず二頌八句を示し、「即身成仏」という「是の四字に無辺の義を含ぜり。一切の仏法は此の一句を出でず。」と言う。二頌八句とは次の通りである。

六大無礙にして常に喩伽なり	体	四種曼荼羅各々を離れず	相
三密加持すれば速疾に顕はる	用	重重帝網なるを即身と名づく	無礙
法然に薩般若を具足して		心数心王刹塵に過ぎたり	
各々五智無際智を具す		円鏡力の故に実覚智なり	成仏

空海は「初めの一頌は即身の二字を歎じ、次の一頌は成仏の両字を歎ず」と言い、即身成仏、即ち“衆生が現に在るこの身のままで本来成仏していること”を説き明かす。

先ずは第1句「六大無礙常喩伽 体」——六大とは五大（地水火風空）及び識をいう。地水火風の四大は古代インド思想以来、物質（色法）の構成元素（大種）と見なされていた。また、空とは虚空つまり空間であり、識とは心であって、智或いは覚ともなる。顕教

64 四種曼荼羅（図絵で表す大曼荼羅、シンボルによる三昧耶曼荼羅、梵字による法曼荼羅、彫像による羯磨曼荼羅）。
 65 五相成身観（観法の1つで、菩提心を発することで修行者の肉身の内に本尊の仏身を現す5段階の観想法）。
 66 顕教は四智（大円鏡智・平等性智・妙観察智・成所作智）、密教は五智（四智に法界体性智、即ち法界を体性とし、その本性を明らかにする最高智）。
 67 顕教の六大は単なる物質だが、密教は六大を如来の象徴とする。
 68 諸仏・菩薩の分類法で、仏部・蓮華部・金剛部。
 69 顕教には修行の階梯があり、浅から深へと漸次向上するから、その全階梯の修行を全うせねばならないが、密教は三密行のどの一観にでも徹すればよい。
 70 『即身成仏義』の解釈に際しては、『国訳一切経』所収の訓読及び註釈（那須政隆）の他に、独訳とその註釈を参照する。Kōbō Daishi Kūkai, *Ausgewählte Schriften, übersetzt und kommentiert von M. Eihō Kawahara und C. Yūhō Jobst. München 1949, 1992.*

では地水火風の四大を非情（無情）と見なしているが、密教では四大を心と不離一体と考え、如来の三昧耶身（具現身・象徴）とする。かくして「色即ち心、心即ち色、無障無礙なり。智即ち境、境即ち智、智即ち理、理即ち智、無礙自在なり。能所の二生ありと雖も都て能所を絶せり。」と言われる。つまり、六大は四種法身（自性身・受用身・變化身・等流身）・三種世間（仏菩薩二乗の智正覺世界・衆生世間・国土としての器世間）を生ぜしめる「能生」であり、一切の仏・衆生・世間、即ち万物は六大の「所生」であるが、能所を絶した六大は妨げ合うことなく（無礙に）常に關係し合って（喩伽）いる。それゆえ空海は第一句をこう纏めている。「是くの如くの六大法界体性所成の身は無障無礙にして互相〔たがひ〕に渉入相応し、常住不変にして同じく實際に住せり。故に頌に六大無礙常喩伽と日ふ。無礙とは渉入自在の義なり。常とは不動不壞等の義なり。喩伽とは翻じて相応と云ふ。相応渉入は即ち是れ即の義なり。」と。このように第 1 句は密教的世界の「体」（根底・構成要素）を示している。

第 2 句「四種曼荼羅各不離 相」——空海は「一切如来に三種の秘密身あり」と言う。三種の秘密身とは「字印形」である。「字」とは文字・言語で示される「法曼荼羅」を、「印」は種々の幟幟で示される「三昧耶曼荼羅」を、「形」は「相好具足の身」即ち仏の像で示される「大曼荼羅」をいう。この三種の身には各々「威儀事業」（姿勢と活動）が具わっており、これを「羯磨曼荼羅」という。仏の世界の表現であるこれら四種曼荼羅が各々相即不離關係にあることを述べたのが第 2 句であり、密教的世界の「相」（有り方）を示している。

第 3 句「三密加持速疾顕 用」——三密とは、通常仏教で身口（語）意の三業と呼ばれるもので、身密・語密・心密をいう。「密」と言われるのは、法身仏の三業が甚深微細で、等覺十地の菩薩も見聞できないからだとされる。あらゆる仏は等しく無数の三密を具しており、しかもそれらは相即相入している。衆生の三密も同様である。それゆえ衆生の三密が仏の三密と相応することを「三密加持」と名づけるというのだが、「加持」とは一般には仏の不可思議な力によって衆生が加護されることを意味する。これに対して空海は、「加持とは如来の大悲と衆生の信心とを表す。仏日の影、衆生の心水に現ずるを加と日ひ、行者の心水、能く仏日を感じずるを持と名づく。」と述べ、加持とは仏の三密と衆生の三密とが仏の大悲（加）と衆生の信心（持）とによって一体化することだ、という独創的な理解を示している。そして真言行人が「手に印契を作り、口に真言を誦じ、心三摩地（=三昧）に住すれば、三密相応して加持するが故に、早く大悉地（大いなる覺りの成就）を得」と言う。つまり仏と行人との三密が相応すれば、この身に（現身に）すぐさま（速疾に）大日如来の本来の三身（本有の三身——法身・報身・応身）を顕現し、証得する、と言う。以上が「三密加持速疾顕」の意であり、密教的世界の「用」（働き）を示している。

第 4 句「重重帝網名即身 無礙」——「即身」の「身」とは我身・仏身・衆生身を意味し、仏身は自性身・受用身・變化身・等流身（衆生濟度のために仏以外の姿をとって現れる仏身）の四種法身を、また字・印・形の三種の秘密身を意味する。それら諸々の身は、帝釈天宮の宝網に結び付けられた宝珠が縦横重重に映り合い照らし合うのと同様に相即相入している。これを即身という。それは、「彼の身即ち是れ此の身、此の身即ち是れ彼の身、仏身即ち是れ衆生の身、衆生の身即ち是れ仏身なり。不同にして同、不異にして異なり。」と言われる通りである。空海はまた、仏法僧の三、身語意の三、そして心・仏・衆生の三について、「是くの如くの三法は平等、平等にして一なり。一にして無量、無量にして一なり。」

り。而も終に雑乱せず。故に重々帝網名即身と日ふ。」と言う。このように第4句は万物の円融無礙を明かしている。

以上が「即身成仏」の「即身」の説明であるが、第2頌の4句は、諸法が本来大日如来の功德相であること、一切の衆生は本来成仏していることを説く。第2頌の文意はおおよそ次の如くである。〔万物は〕本来有るがまま自然に（法然に）五智等の一切の智（薩般若⁷¹）を成就（具足）し（法然具足薩般若）、これら法界体性智等の智（心王）とその作用（心数）とは国土の塵よりも多く（心数心王過刹塵）、〔万人は〕各々五智と無際限の智を具えており（各具五智無際智）、如来の円鏡のような智の力ゆえに真実の覚智がある（円鏡力故実覚智）。そして第5句を説明して、「如来の法身と衆生の本性とは、同じく此の本来寂靜の理を得たり」と述べているように、衆生は本来仏なのだが、「然れども衆生は覺せず知せず。ゆえに仏、此の理趣を説いて衆生を覺悟せしめたまふ。」と言う。

このように『即身成仏義』は華嚴教学の一即多、多即一に基づいて六大・四種曼荼羅・三密・四種法身などの無礙相即を説いているのだが、約言すれば、宇宙万物が法身大日如来の具現・象徴であることを説いていることになる。この思想は『声字実相義』『吽字義』をも貫いている。『声字実相義』によれば、如来が衆生に説法するには必ず文字によらねばならないが、文字の本源は六塵（色声香味触法）であり、更に六塵の本は法仏（法身大日如来）の三密である。そして大日如来の働きである三密は法界（真理の世界）に遍在して常恒であり、仏の五智、四種法身は、下は地獄界から上は仏界までの十界すべてに具わっている。それゆえ声や字はそのまま真実の相であり（声字実相）、「五大に皆、響あり、十界に言語を具す。六塵悉く文字なり、法身は是れ実相なり。」と言われる。すべての音声は五大を離れず、五大は音声の体であり、音声は五大の用である。つまり「三世常恒の法身大日如来」自体が声字だというのが、これは万物が真理を説くということ、即ち法身説法に他ならない。かくして空海は、一般に非情とされる五大つまり草木国土も非情ではなく、すべて法身大日如来であるとし、非情説法・非情成仏を説く。即身成仏にせよ、非情説法にせよ、中国仏教の展開の延長線上に位置するものであり、覺鑿が挙げていた項目の大半は既に中国で説かれたか説かれつつあったものであるから、空海の獨創性を強調しすぎることは鼻眞の引き倒しであろうが、当時の中国仏教界の問題の所在をたちどころに見抜く慧眼はやはり日本人離れしている。『即身成仏義』『声字実相義』『吽字義』のいわゆる三部書は日本仏教における本覚思想の最初の最も論理的な著作であり、天台本覚論の形成に大きな影響を与えた点でも重要である。ただ、日本人としては珍しく壮大な哲学的構築力を持った空海の根本洞察“万物は法身大日如来の具現である”の根底にも、（山岳修行を通して感得される）大自然との一体感という日本的感性があったように思われる。密教は日本古来の山岳信仰や道教と結びついて修験道を成立させ、加持祈禱を事とする呪術宗教となる。また、空海は高野山で生身のまま禅定に入っているという入定留身信仰が起こり、人々の信仰対象となって今日に及んでいる。事実、空海は書にも詩文にも長じ、土木事業も行なえば学校を建てて教育活動も行なうなど、日本が輩出した最大の万能人である。

⁷¹ 「薩般若」(sarvajñāna)は「一切智智」と訳される。顕教ではこれを「一切を知る智」と解するが、空海は五智を始めとする「一切の智」と解する。

3 安然

円密一致を根本的立場とした最澄の後、慈覚大師円仁（794-864）や智証大師円珍（814-891）は入唐求法して、天台円教と真言密教とを学び、天台円教よりも密教を優位に置いた結果、天台宗は著しく密教化する。天台の密教を、真言宗の東密に対して台密と呼ぶ。

円仁の弟子で台密を確立した五大院安然（841-902?）は円密一致を主張し、全仏教が絶対無差別の一に帰し、顕密二教の差別も消滅する、と説く。安然の『真言宗教時義』は四一・十門によって台密の教判を述べている。四一とは、『大日経』に「毘盧遮那仏如来の一切身業・一切語業・一切意業は、一切時一切処に有情界に於て真言道句法を演説したまふ」とあるように、三世十方の一切仏は法身大日如来一仏に他ならず、一切仏の説法の時は大日説法の一時に収まり、一切仏の説法の間は大日説法の一処に収まり、一切仏の説く教えは大日如来の一教に収まるということである。一切仏だけではない。安然は、一切衆生から一切の山川草木までも大日一仏に収めて一仏・一時・一処・一教を立論し、ここに台密の根本的立場があるとす。いわゆる「本来一仏義」である。

問題は、この「一」がいかにして可能かであるが、この点について安然は『大乘起信論』の敷衍的註釈である『釈摩訶衍論』巻二の十識説を引く。『教時義』巻一に、「龍樹の摩訶衍論には十識を建立せり。八識は常の如し。第九は一切一心識、第十は一心一心識なり。若し一切一心識に約せば、則ち一切衆生は各識各心なり。若し一心一心識に約せば、則ち一切衆生は一識一心なり。」と述べ、唯識の八識に第九識として一切一心識（一切衆生の一々の心）を、第十識として一心一心識（一切衆生に通ずる唯一心）を立て、第九識は差別多心、第十識は平等一心を示すものと定義する。即ち、第九識は無明を伴っていて世間の因となる差別を含んでおり、第十識は不動にして絶対平等である。この平等の一と差別の多との関係だが、安然は『教時義』巻一で、『起信論』は二種の門を説く、一つには心真如門、二つには心生滅門なり。心生滅門において、真如は熏を受け、変じて八識と作ると説く。『摩訶衍論』の釈は、この真如受熏の義に就いて、更に第九と第十との二識を開き足して十識と為す。」と述べた上で、一心一心識は「一心一真如の法」であり、「真如不変の義」であって、そこでは心性は不生不滅であり、本来表現も思議もできず、煩惱菩提・生死涅槃・凡夫諸仏の区別は無く、成仏及び不成仏の区別も無いと言い、一切一心識は「一切一真如の法」であり、「真如随縁の義」であって、そこでは随縁真如が変化して識や心となり、先に挙げた区別があるとす。そこで安然は、「体は是れ一真如の法なるを以て、迷に約して悟を説き、縛に約して脱を説き、不成に成を説き、不平に平を説く」と述べる。これを『釈摩訶衍論』に即して始覚・本覚に当てはめれば、「若し染浄本覚・染浄始覚に約せば、一切諸仏は各身各体なり。若し清浄本覚・清浄始覚に約せば、一切諸法は一身一体なり。」となる。つまり第九識（染浄本覚・染浄始覚）から見れば一切諸仏は多であり、第十識（清浄本覚・清浄始覚）から見れば一切諸仏は一である。

かくして安然は世親の『仏性論』（真諦訳）の「一切法、如如清浄」「俗如即真如、真如即俗如」（巻三）という言葉を引き、「論に云く、諸法は如如清浄にして、皆是れ仏性なり、と。故に知んぬ、凡聖・善悪・真如俗如清浄の仏性を真如門と為すことを。若し真如に入れば、真如の仏界乃至真如の地獄、宛然たり。亦た是れ真如の心王乃至真如の煩惱、宛然

たり。…今真言宗は、一切俗如を皆真如と為す。故に彼の迷位の諸法すら尚ほ真如と名づく。」と説くに至る。これは現実の迷いの世界の一切衆生・一切諸法の差別相対をそのまま平等一実の真如として肯定することに他ならない。かくして安然は『摩訶止観』冒頭の「円頓章」の文言を「涅槃即生死なれば苦の離るべき無く、菩提即煩惱なれば集の断すべき無く、生死即涅槃なれば滅の証すべき無く、煩惱即菩提なれば道の修すべき無し」と言い換え、また『諸法無行経』（羅什訳）を引用して「食欲即ち是れ道なれば、患癡も亦た然り」と述べ、天台の性悪不断をも取り挙げて、「南獄積して云く、諸仏は性善を断ぜず。性染は即ち性浄なるが故に。此れは是れ化他普現の義なり、と。」と説く。更に安然は『円覚経』の「一切如来の妙円覚心は本より菩提及び涅槃無し。亦た成仏及び不成仏も無し。」「一切の諸の衆生の、無始よりの幻の無明は、皆諸の如来の円覚の心より建立せらる」、「始めて衆生は本来成仏し、生死も涅槃も猶ほ昨夢のごとしと知る」、「衆生も国土も同一法性なり。地獄も天宮も皆浄土なり。」などをも引いているが、これらはすべて日本の天台本覚思想で頻繁に用いられる言葉ばかりである。

なお、『教時義』巻一に、「諸法は即ち是れ真如なり、不変を以ての故に、とは是れ理法性なり。真如即ち是れ諸法なり、随縁を以ての故に、とは是れ事法性なり。」とか、「凡夫の心性は理に十界を具す。…諸仏の果海は事に十界を具す。理を開いて事を顕はせば法界法爾なり。」とかとあるように、安然は凡夫の心性を理具の十界、諸仏の果海は事具の十界と規定している。ここから安然が事を理としての心性の結果と見ていることが解る。安然は現実の事象に積極的な意味を与えている点で、向上門（迷いを脱して悟りへと上昇する）から向下門（迷いの世界（事）へと降下して、その中に蔵されている理を掴む）へと転じてはいるが、現実の事象を真理の活現としてそのまま肯定する天台本覚思想の事常住にまでは達していない。安然にも未だ密教哲学の内在的相即論が残存していると見られる。

4 天台本覚思想

このように、日本仏教の推進者たちは、仏教の教義でも輪廻転生説や因果応報説にはほとんど関心を払っていない。これは、外教から輪廻転生説を取り入れて法（ダルマ）や因・縁・果の詳細な分析を行ない法相統（五蘊相統）・異熟因－異熟果・四有・十二縁起（三世兩重因果）などによって輪廻のメカニズムを説明しようとしたインドのアビダルマ仏教とまったく異質であるだけでなく、善悪・正不正と吉凶・幸不幸との間の因果関係を否定して人生の不条理を説く王充的運命論に代わる救済思想を仏教の三世思想に求め、これを仏教の中心教義と見なした中国の初期の仏教受容とも異質である。これは、聖徳太子以来重視されたのが大乘仏教の、しかも著しく中国化した一乗仏教の高度な教学だったことにもよるだろう。だがこれは日本人が輪廻転生・因果応報を信じなかったということではない。むしろ逆で、少数の例外を除けば、僧侶を含めた大多数の日本人がこれを信じてきたと言ってよい。その一端については前章でも述べたし、次章でも述べるように日本文学の主要な作品にもそれは大きく影響している。ただしその場合も、例えば中古文学にも夥しく登場する「前の世の契り」や「前の世の報い」や「宿世」などの語が「前世で定められた現世での巡り合わせ」つまり「不思議な運命」の意に用いられたように、前世の具体的な因

が特定されることは無く、その点で因果が曖昧ないし抽象的であったり、三報（現報・生報・後報）のうち現報のみが突出していたり、自業自得の原則を逸脱する「親の因果が子に報い」式の因果応報が信じられたりするなど、様々な点で日本の変容を受けている。

だが、その少数の例外者も人間の善悪の行為について語る段になると、やはり因果の理や六道輪廻を持ち出す。例えば『願文』の中で最澄は『未曾有因縁経』の「施す者は天に生まれ、受くる者は獄に入る」を引用し、「明らかなる哉、善悪の因果。誰 [いづく] の有慙の人か此の典を信ぜざらん。」と述べている。しかしこれは、善根を積んで天上に生まれることを願うべきことや、悪業を犯して地獄に墮ちることを恐れるべきことを語ったものではない。なぜなら地獄も天上も六道つまり迷界であって、仏教はこの六道からの解脱を目指すからである。事実、最澄はこの言葉の後で、苦因を知り苦果を畏れ、修行に励んで成仏を果たそうとする覚悟を「金剛不壊不退の心願」という形で示している。当然その時、彼は修行者として（因位において）輪廻・因果について語っているにすぎず、覚者・仏として（仏果において）語っているわけではない。これに対して晩年の最澄は空海同様「即身成仏」を説く（『法華秀句』）ようになる。その時彼らは当然仏たるの自覚をもっていたはずである。

問題は、その時彼らには輪廻や因果がどう見えたか、である。ここで六道の中でも最悪の「地獄」について彼らがどう述べているかを見てみよう。法相宗の学僧、護命（756-834）の『大乘法相研神章』も、空海の『十住心論』も、地獄を六道の1つとして申し訳程度に扱って、体裁を繕っているにすぎない。また、円仁の『顕揚大戒論』にしても、地獄について詳述した部分はまったく『受十善戒経』「十施報品」の引用に終始しており、円仁自身の言葉として注意を引くものは無い⁷²。要するに、彼らは経典の言葉を引きはするが、六道輪廻について何ら踏み込んだ発言をしていないのである。

考えてみればそれも当然である。言語および対象論理の根本は二項の対立相対関係にある。そのため、彼らが解脱や成仏について語る場合、解脱とは六道輪廻から脱すること、成仏とは凡夫・衆生が覚ることであるはずだと解されて、恰も彼らが解脱や仏の対立項としての輪廻や凡夫・衆生の実在性を前提しているかのように思われてしまう。彼らも言語を用い、論理に則って語る以上、この構造を逃れることはできない。だが、この二項対立図式を突破・超脱することこそが〈解脱〉であり〈成仏〉であるとすればどうか。その時彼らは最早、二項対立図式の一項としての輪廻や他界としての六道について、勿論、解脱や成仏についても実在的なものとしては語りえないのである。それだけではない。聖徳太子の一大乗思想に始まり、天台宗の諸法実相・十界互具・一念三千、真言宗の法身説法・即身成仏・非情成仏、安然の円密一致へと展開してゆく日本仏教が、この肉身のままで仏に成ることを説く以上、死者の不滅の実体たるタマの輪廻転生を素朴に信ずる民間仏教とは違って、本質的に三世思想と相容れず、従って前世の業の報いで死後（現世）に、現世の業の報いで死後（来世）に六道のいずれかに生まれ変わるとする業報輪廻・因果応報説に対して冷淡になるのも当然である。ただし、仏教が宗教として実践を重視する限り、修行（因）と悟り（果）、衆生（因）と仏（果）としての因果を認めることは言うまでも無い。これを否定することは撥無因果と言われて外道の見だとされる。ただし、これもまた二項

⁷² 石田瑞麿「往生要集」（『日本文学と仏教 第3巻 現世と来世』上掲）197頁。

対立図式である限り、言語仮設であり、方便にすぎない。その場合は因果相即が強調される。この因果相即はやがて因果の同時・同質という意味に解されるようになる。従因至果（始覚）に対して従果向因（本覚）を重視して衆生に重点が移され、ひいては衆生が仏の顕現した姿と見なされ、そのまま肯定される。これが日本で発展した天台本覚思想である。

これは生死と涅槃、煩惱と菩提、衆生と仏、久遠と今日、理と事などの二元論を突破し、絶対的一元論を極限まで推し進めた仏教哲学の絶頂であり、天台教学を根底としつつ、そこに華嚴・密教・禪・浄土教などを摂取して体系化した、言わば大乘仏教の総決算である⁷³。

天台本覚思想は 11 世紀中頃から 17 世紀にかけて行なわれ、平安後期までは口伝或いは切紙相承で伝えられ、鎌倉時代にかけてはそれらの文献収集が、鎌倉中期頃には体系化が為され、鎌倉末から室町時代にかけては本覚思想の集大成とともに註釈が為された。即ち、天台本覚思想は口伝時代・文献化時代・体系化時代・註釈時代という段階を経て進展してゆく。だが口授・秘伝に基づいていたため著者名の考証は困難である。その特徴は諸法を実相と見、万物に仏を見、己心に仏を見ることにある。諸法実相は天台教学の根本だが、日本の天台本覚思想は諸法をそのまま実相として肯定し、無常の中に常住を見るだけでなく、煩惱そのまま、三千の事象そのままを肯定し、山川草木も成仏すると説く。この非情（無情）成仏は中国天台宗の湛然が確立し、華嚴や禪にも影響を与え、最澄や空海も基本的にはこれを認めていたが、後には草木の生育や枯死をも成仏と捉えるようになった。その際「草木国土悉皆成仏」という定型句が用いられるが、天台本覚思想関係文献の 1 つである『三十四箇事書』「草木成仏の事」では、草木は草木ながら常住であり、そのまま仏であるから成仏さえ言う必要が無いとして、その意味では「不成仏」とであると説くに至る。

ところで、これが本覚思想と呼ばれるのは関係文献に「本覚」なる語が多用されるからだが、この語は六世紀頃の中国撰述とも言われる『大乘起信論』に端を発する。『起信論』が真如門と生滅門の二門を立て、本覚はその生滅門で説かれ、不覚乃至始覚と相対関係に置かれていること、『起信論』とその註釈『釈摩訶衍論』が本覚思想を推進したことについては既述の通りだが、それでもやはり『起信論』に始まる先駆的思想としての相即論（生死即涅槃、煩惱即菩提、凡聖不二、生仏一如など）については一言触れておかねばなるまい。

仏教の相即論は般若経の空観に淵源する。生死と涅槃、煩惱と菩提、衆生（凡夫）と仏、これらは実体性（我）・自性を有してはおらず、いずれも無我であり無自性空であって、その点では不二であり相即している。これが相即論の基本である。龍樹はこれを『中論』「観涅槃品」で、「輪廻（=生死）は涅槃といかなる差別も無い。涅槃はこれといかなる差別も無い。涅槃の辺際は輪廻の辺際である。両者の間にはいかなる微細な相違も無い。」

（25.19-20）と論じている。大乘仏教の我法俱空・人法二空とは我・人（主体）と法（事象）両者への執著を否定したもので、人空は主体への執著を否定して事象を事象に即して有るがままに見ることを意味し、法空は事象への執著を否定して主体が真の主体に立ち帰る事を意味する。このように空は一切の存在者の無を意味するのではなく、却って事象を真に事象たらしめ、主体を真に主体たらしめることを意味する。これを龍樹は『中論』「観四諦品」で、「空性が成り立つものには一切が成り立つ。空性が成り立たないものには一切が成

⁷³ 以下での引用および記述は、岩波日本思想大系『天台本覚論』に依拠し、特に本書所収の田村芳朗「天台本覚思想概説」に多くを負っている。

り立たない。」(24.14)と表現した。一切皆空が即ち一切皆成であり、真空が即ち妙有だというのである。般若経でその原理の究明が為された「空」は、人と法の両面で積極的に表現されるようになる。前者は『華嚴経』の「三界虚妄、但是一心作」における「一心」の強調となり、後者は『法華経』の「是法住法位、世間相常住⁷⁴」における「諸法実相」の強調となる。空的相即論は、内容的には心的相即論と事的相即論との双方向へと分化してゆき、また段階的には内在的相即論から顕現的相即論および顕在的相即論へと展開してゆく。

内在的相即論は、如来蔵・仏性を説く『涅槃経』を代表とする如来蔵經典の段階であり、永遠の真理・仏が現実界・衆生の中に潜勢態として内在すると見る。本覚を現実界の内在的原理と見る『起信論』もこの段階を出ない。この内在的相即論がはっきりと顕現的相即論および顕在的相即論という形を取るのには日本の天台本覚思想においてであるが、顕現的相即論とは、現実界・衆生を永遠の真理・仏の活現の姿と考える思想であり、これは天台本覚思想で言う「理顕本」に当たる。他方、顕在的相即論はこれを更に発展させて、現実界・衆生こそが永遠の真理・仏の活現の姿であり、現実界・衆生以外に真理・仏は存在しないとする思想であり、これは天台本覚思想で言う「事実相」或いは「事常住」に当たる。顕現的相即論に残る能現の真理と所現の万物との区別は、顕在的相即論では完全に消失し、ここに相即論は絶対的一元論に到達することになる。

それまで現実界の内在的原理に留まっていた「本覚」を現実界から超出させたのは中国華嚴宗である。中国華嚴教学は『華嚴経』に基づいて真理の現実への力動的生成、理想の現実への顕現を強調する。いわゆる「性起」である。そのため華嚴教学は主体性・実践性を重視し、ここから一心・真心に相等する仏性・本覚を現実から超出させる。このように華嚴教学の相即論は内容的には心的相即論であり、発展的には顕現的相即論に近い。明確な顕現的相即論は日本の天台本覚思想を待たねばならないが、天台本覚思想の理顕本は明らかに華嚴教学の影響である。華嚴教学が心を現実の事象から超出させるのに対して、中国天台教学は理想と現実との総合、具体的現実を重視して色心双具・色心不二を立場とするため、心を独立させて色法の上に掲げることは無い。心を論ずるにせよ、それを理想的な純一心・真心・善心に限定せず、現実の悪をも心に含ませる。いわゆる性悪説である。このように天台教学の相即論は内容的には事的相即論であり、発展的には顕在的相即論に連なるものである。しかし未だ日本の天台本覚思想の事常住にまでは至っていない。

ここで中国の本覚思想の展開を確認しておこう。華嚴宗では、先ず法蔵が『起信論』と唯識を導入して「真如随縁」即ち真如(永遠の真理)の生滅門(現実界)の諸法(諸事象)への随縁(生成・展開)を説き、続いて澄観・宗密は禅の影響を受けて主体たる心を一段と強調し、それに「仏智」「靈知」ないし「本覚」を当て、根源の理・真如から万法の開展・流出を説くようになる。例えば宗密は『禅源諸詮集都序』巻下で「凡聖所依の一真体より

⁷⁴ 『法華経』「方便品」のこの「是法住法位、世間相常住」という句は、従来、「是の法は法位に住して、世間の相も常住なり」と訓まれ、「法が法として位置するとき、世の中のすがたがそのまま永遠の相の下にあること」と解されてきたが、これに対して、「是れは法の住・法の位にして、世間の相も常住なり」と訓むべきだという主張がある(岩波文庫『法華経』坂本幸男訳注、上、120頁)。その場合、「是れ」とは経の前文で説かれた縁起の理法を指し、「法住・法位」とは縁起の法に固有で不変の止まり方・在り方という意味であるから、要するに縁によって起こることとは法の本来的な在り方だという意味である。また、「世間相常住」とは、生滅変化して止まない世間の相も縁起である限り、その生滅変化の相そのままが法の住・法の位、つまり常住だという意味だとされる。この句の訓読および意味については、『天台本覚論』(上掲)補注419頁を見よ。昔の学僧たちが皆この句の前半を「是の法は法位に住して」と訓み、諸法実相と関連づけていたとすれば、これは偉大なる誤読と言うべきなのだろう。

随縁して流出し、展転して一切処に徧じ、一切衆生の身中に徧ず」と述べ、この「真心」と「本覚」とを結びつけて「本覚真心」と称する。宗密はまた『円覚経略疏註』巻一で円覚と本覚との異同を論じ、円覚を凡聖不二の根本法体とし、本覚を『起信論』に従って生滅門中・衆生内のものと見なして区別する。その際、本覚（衆生内の根本的な覚性）を円覚法体と同一視し、これに絶対的な意味を与えている。これは本覚を一段と超出させたものであり、また内在的相即論から顕現的相即論へと進展させたものではあるが、本覚と円覚とを区別し、現実界・衆生に内在する覚性と解している限りでは内在的相即論に留まっている。それは宗密が、やはり煩惱や悪苦にまみれた衆生の現実相を無視できなかつたためと思われる。

しかし、本覚を内在的原理に留めたにしても現実相・凡夫相の問題が解決されたわけではない。というのも、純一の真如・一心からなぜ雑多で悪苦に満ちた現実の事象が生ずるか、説明できないからである。これはギリシアの新プラトーン主義の流出論にも、インドのサーンキヤ派の開展（転変）説にも共通したアポリアである。仏教は無我・空・縁起の立場から流出論・開展説を批判し、華嚴教学の真如随縁の根本もやはり空的相即論（理事無礙）であるから、根源的実体からの万有の流出を説く流出論的一元論ではないと釈明した。しかしながら、心を理想化するがあまり、唯一・唯浄の真心或いは根源の理・真如を一なるものとして超出させるのは、現実の雑多で悪苦に満ちた事象を単なる仮現のものとして非現実視するものであろう。事実、反論は天台教学の側から起こった。

ここで、天台教学の本覚思想に眼を転じよう。天台智顛は『起信論』を引用していない。これは『起信論』の伝播の時期および地域などの問題とも絡んでいるが、『起信論』が智顛の批判する考え方を含んでいたからでもあろう。確かに智顛もまた実践（止観・観心）の上では『華嚴経』の一心説を引用しつつ、主体としての心を強調する。しかし根本的には色心双具の立場を堅持して、心の一辺に偏り一心から万象が発生するというような考え方を強く批判した。また、存在論的に「心」を取り上げる場合も、その「心」は大抵は衆生心・現実心であり、仏心・善心にも必ず現実の悪相を含ませている。いわゆる善悪相資・性悪説である。また、智顛が「靈智」という語を用いる場合も、般若や実相の別称として用いたのであり、華嚴宗の澄観や宗密が一心を強調するために用いるのとは異なっている。実相についても、諸法を超出した一実の理とは見なさない。智顛において、諸法は即ち実相にしてしかも実相の当体であり、実相は即ち諸法にしてしかも諸法の当体である。一念三千にしても同様で、一念・一心を強調してはいるが、一心（一念）と一切法（三千）の前後・本末などを論じてはならぬと言う。要するに智顛は、現実の当体に即して色心・善悪などの相具・相融を主張したのである。華嚴が性起・唯浄の説とされるのに対して、天台が性具・性悪の説とされる所以である。

天台宗の六祖湛然になると、華嚴教学との論争を通じて『起信論』を度々引用するようになり、法蔵の影響で真如随縁を説き一心を強調するようになる。しかし色心双具を主張し真心の一辺に偏ることを批判する点では、湛然も根本的には原始天台の立場を維持している。それゆえ湛然が「真如は是れ万法、随縁によるが故に」とか、「真如随縁即仏性随縁」（『金剛鉅論』）とか述べても、その「真如随縁」とは真如と万法、仏性と法性（事物）の不二の意であり、「随縁」とは真如・仏性が遍在するという意味であった。湛然は天台の色心等分観に基づいて万法唯心を受容したからこそ草木などの非情成仏を説きえたのである。

この点でも湛然は、彼の弟子でもあった華嚴の澄観と立場を異にしている。澄観は天台の性悪説を取り入れながらも、一なる真如・真心を万象から超出させ、それに靈知の覚性としての仏性という語を当て、非情の事物には法性という語を当てている。また、湛然は『起信論』を引用しつつも「本覚」という語を用いてはいない。

ところが、湛然以後の天台宗は天台の教理を華嚴的に解釈する傾向を強めてゆく。当然のことながらこれに対する反動が起こり、天台宗は原始天台に復帰しようとする四明知礼（960-1028）を代表とする山家派と、華嚴化した山外派とに分裂する。知礼も『起信論』を取り入れて「本覚」という語を用い始めるが、その用法は華嚴教学とは正反対であり、そこに伝統的な天台の立場を保とうという姿勢が見える。華嚴が一心或いは真心・仏智に本覚という語を当てるのに対し、知礼は天台の即物・即境の立場に立って本覚を客観的なものと見なし、主体的な一心或いは仏智を始覚と見なした。つまり華嚴が心的相即論を取るのに対して、天台は事的相即論を取るのである。知礼は山外派および華嚴宗を批判して、偏指清浄・縁理断九・理総事別・一理随縁などと評し、自らは天台本来の理事・色心相具・性悪の立場に立って、陰妄心を所観の境とし、不随縁のときも差別の三千は宛然として有ると説き、理具三千・心具三千とともに事具三千・色具三千を主張し、理事両重総別を強調した。一心・一念の理に三千の事象が本具するとともに、三千の事象そのままが常住の実在だというのである。ところが、知礼のこのような主張に対して批判が起こった。しかもそれは他ならぬ知礼の門下から起こったのである。これを後山外派・雑伝派と呼ぶ。一念に三千が本具するとか、仏に性として悪有りと実体視するのは迦毘羅外道（サーンキャ派）と同じではないかと言うのである。サーンキャ派は根源的実体としてプラクリティ（自性・冥初）を立て、それから万物が開展すると見なす流出論的一元論である。縁起・無我・空を説く仏教はこれを因中有果の常見外道として批判した。仏教、特に大乘仏教の縁起説は、諸法の相依相属的生起を説くのであるから、サーンキャ派の流出論的一元論とは異なる。勿論、ヴァイシェシカ派の積聚説のような実在論的多元論でもない。仏教は積聚説を因中無果説と評し、開展説とともに我・自性の常見に陥ったものとして批判した。華嚴宗および山外派はサーンキャ派に同ずるものとして山家派から批判されたのだが、今度はその知礼が弟子から同じ批判を受けたのである。華嚴宗・山外派が流出論との嫌疑を受けたのは、一心・一念を強調し、諸法・三千を仮現と見なしたからだが、知礼が同じ嫌疑を受けたのは、彼が華嚴の一心・随縁の説を取り入れ、一念に三千が本具すると説いた結果、サーンキャの因中有果説のようになったからである。

勿論、知礼はこう反論する。「応に知るべし、今、家に即を明かすは、永く諸師に異なることを。二物相合に非ず、及び背面相翻に非ず、直ちに当体全是を須ひて、方に名づけて即と為すを以てなり。何となれば、煩惱生死既に是れ修悪なるも、全体は即ち是れ性悪の法門なるが故に断除及び翻転を須ひざるなり。諸家は性悪を明かさざれば、遂に須く悪を翻じて善と為し、悪を断じて善を証すべきが故に、極頓の者もなほ本〔もと〕悪無く、元〔もと〕是れ善と云ふ。既に悪を全うして是れ悪なること能はざるが故に、皆、即の義成ぜず。」（『十二門指要鈔』巻上）と。ここで知礼は「二物相合」と「背面相翻」とを破して、「当体全是」によってこそ相即が成り立つと述べる。「二物相合」とは、本質の異なる二物の合一であるから、この場合、悪を断ち除くことで善を実現する他は無く、相即は成り立たない。「背面相翻」とは、背と面とのように本質は同一だが現れた姿は別異だということ

で、一理が随縁して善とも悪ともなるということであるから、この場合、相即が成り立つためには悪を翻じ転じて善を現すことになる。華嚴宗および山外派の流出論の一元論がこれに当たる。これらに対して「当体全是」とは、二である当体のまま即一だということで、この性悪不断は天台固有の考えであり、ここにおいてこそ真の相即が成り立つ、と知礼は言う。

以上から中国の本覚思想を纏めると、華嚴は心的相即論を立場として顕現的相即論への発展を秘め、天台は事的相即論を立場として顕在的相即論への発展を秘めていると言えよう。天台と華嚴、山家派と山外派との抗争は中国では決着を見ず、両者の統一、従って顕現的相即論と顕在的相即論との統一も日本の天台本覚思想に持ち越されることになった。

その日本の天台本覚思想であるが、安然については既に述べたことであるから、できるだけ簡潔に論じたい。先ず、最澄は「本覚」という語こそ用いてはいるが、本覚思想をさほど強く打ち出してはいない。ただ、最澄は天台教学を研究する以前既に、華嚴或いは『起信論』を取り込んでいた。しかも入唐して学んだ天台教学は既に華嚴と交流を始めた後の天台だった。最澄は天台が華嚴より優れていると主張しているが、天台を「根本法華」（『守護国界章』卷上之上）とか、「果分法華」（『法華秀句』卷上本、卷下）のように根本一乗と見なしたり、「真如随縁」「随縁真如」（『守護国界章』卷中之中、卷中之下、卷下之中）や「一心」（『守護国界章』卷中之中、『顕戒論』卷上）のように真理の生成を説いているところには、明らかに華嚴教学の影響が認められる。「即身成仏」（『守護国界章』卷中之上、『法華秀句』卷下）、「無作三身・覚前実仏⁷⁵」（『守護国界章』卷下之中）などの語句も、天台本覚思想で盛んに用いられるに至る。即ち、日本の天台本覚思想は当初から天台と華嚴とを統合したもののなのであった。

一方、空海は『十住心論』で第七住心に空・中観を説く三論宗を置き、第八に天台宗を、第九に華嚴宗を当て、最後の第十に真言密教を置いた。これは真理における普遍・具体・生成が次第に高く扱われてゆき、最後に真言宗に統合されたことを意味する。彼はまた『釈摩訶衍論』を度々引用し、「本覚」という語も用いている。日本の天台本覚思想に大きな影響を与えた『釈摩訶衍論』は中国偽撰であることが今日では常識となっているが、空海は偽撰説が当時既に存在したにもかかわらず、真偽の問題に触れぬまま盛んに引用した。そのため五大院安然から非難された（『教時義』卷一）のだが、安然もまたそれを偽撰と知りつつその高度の本覚思想に惹かれて引用した。恐らく空海も同様だったのだろう。空海は『十住心論』卷九で、『釈論』卷三から「性浄本覚の体性の中には、一切の攀縁慮知の諸の戲論の識を遠離して、一味平等の義を成ず。故に名づけて如と為す。」という文と、「性浄本覚は、三世間の中に皆悉く離れず、彼の三を熏習して一覚と為し、一大法身の果を莊嚴す。」という文を引き、『秘蔵宝鑰』卷下では、上の二文の他に『釈論』卷五から「清浄本覚は無始よりこのかた修行を觀[ま]たず、他力を得るに非ず。性徳円満し、本智具足す。」という文を引き、更に『弁顕密二教論』卷上では今の文とともに、同じく『釈論』卷五から「一切衆生に、無始よりこのかた、皆本覚有って捨離する時無し。」を引いている。また『十住心論』卷九で、空海は「此の生滅門に就いて、更に四重の真如本覚有り、具さには

⁷⁵ 最澄において「無作」は生滅・無生・無量に対して円教の立場を指し、「覚前」は「覚ってから前[さき]」を意味したが、後に天台本覚思想の興隆とともに、無作三身は凡夫所具の性得三身と解され、「覚前」は「覚る前[まえ]」と解されて実修実証の仏は虚仏であって、凡夫こそ実仏だとされるようになる。

論に説くが如し。」と述べ、「真如本覚」という語を用いている。ただし、「此の生滅門に就いて」とあるように、空海は『釈論』巻三と同様に、本覚を生滅の現実内に留め、また始覚との関係においてのみ論じており、その限りでは未だ本覚を真如門へと引き上げて真如と一体化させるまでには至っていない。この点で空海は天台本覚思想となお隔たりがある。

ところが、空海作と伝える『大日経開題』や『金剛頂経開題』になると本覚の絶対化が顕著となる。特に後者は法爾自然の本覚仏を強調し、次いで本覚に三自一心門本覚・一一心真如門本覚・不二摩訶衍一心本覚の三門を立て、更に三自一心門本覚を染浄本覚・清浄本覚・一法界本覚・三自本覚の四種に、一一心真如門本覚を清浄真如本覚・染浄真如本覚の二種に分け、合計三門六重の本覚を明かしている。かくして本覚は真如門にまで高められ、更に真如門と生滅門の二門を統合する根源の一心に当てられるに至っている。もし両書が空海の本撰とすれば空海を天台本覚思想の祖とすることができようが、その確証は無い。しかし、空海の本撰が台密の興隆を促し、台密によって天台本覚思想が形成されてゆくことを考えれば、空海が天台本覚思想を推進したことだけは間違いない。

その台密は円仁・円珍・安然によって推進され、特に安然は天台本覚思想の発端に位置づけられる。この点については既に述べた。天台本覚思想が現実の具体的事象を重視するのは、根底に天台教学の性具説があることに加えて密教の影響でもある。だがその密教も、天台本覚思想のような事象の絶対肯定にまでは達していない。天台本覚思想は、先ず真如・真心を根本の理として事から超出させる。勿論、これは華嚴の影響である。だが天台本覚思想は更に今度は事をその理の顕現として肯定する。これが「理顕本」であり、しかも理顕本即ち「事常住」である。事常住とは現実の事象こそが真理の顕在だということ、即ち現実の事象の絶対肯定である。なるほど密教でも、胎蔵（因・理）・金剛（果・智）両界のうち胎蔵界に従果向因、向下・下転門、本覚などの語を当てはする。だがそれは本覚が理として迷いの事・衆生に内在していることを表現したものにすぎない。つまりその従果向因、向下・下転門とは、迷いの事の世界へと降りていって、そこに内在している本覚の理を擱むということであり、この点で密教は内在的相即論を残している。これに対して天台本覚思想の場合、向下・下転という語は、肯定するためにこそ事へと降りてゆくことを意味する。その結果、本覚は生滅する事象に内在する理から、永遠絶対の真如の理へと超出させられる（理顕本）とともに、現実の事象そのものに適用される（事常住）ようになる。

安然以後、一時衰えていた天台宗は良源（912-985）によって復興される。良源の弟子の中で本覚思想に関して重要なのは、恵心僧都源信（942-1017）と檀那院覚運（953-1007）である。恵檀両流はいずれも理顕本をそのまま事相に当てはめ、事常住を主張するに至る。では、良源・源信・覚運にはどの程度本覚思想が認められるのだろうか。3者の中でも特に源信作とされる本覚思想文献が数多く伝わっているが、それらがすべて後世の成立であることは明白である。そこで源信の本撰と認められている『往生要集』『一乗要訣』『観心略要集』によって、この点に触れておきたい。『一乗要訣』は法相宗の三乗思想を破しつつ天台宗の一乗思想を明らかにしたもので、そこに本覚思想は見られない。『往生要集』は言うまでも無く浄土念仏を説いている。浄土教思想は基本的に二元論であって、絶対的一元論の天台本覚思想とは相容れないはずである。ところが『往生要集』の場合その判断は存外難しい。なぜなら、この書はたった1箇所ではあるが「本覚」という語を用いており、『円覚経』を引用しながら、『大円覚経』の偈に云はく、一切の諸の衆生の無始の幻なる無明

は、皆諸の如来の円覚の心より建立せり、と。まさに知るべし、生死即涅槃・煩惱即菩提、円融無碍にして無二・無別なることを。然るに一念の妄心によって生死界に入りしよりこのかた、無明の病に盲いられて、久しく本覚の道を忘れたり。」(巻中)と述べて生死即涅槃・煩惱即菩提を論じ、また『往生要集』巻上では、『摩訶止観』巻一下や『諸法無行経』の「貪欲即是道」を引用しながら、生死と涅槃、煩惱と菩提との不二相即を論じているからである。

これについては相反する評価が可能であり、一方は浄土念仏の二元論に徹していないという否定的評価と、他方は絶対的一元論を認めたという肯定的評価である。いずれにせよ天台宗における浄土思想と本覚思想との関係は重要である。もう1つ、『観心略要集』の「我身即弥陀、弥陀即我身なれば、娑婆即極楽、極楽即娑婆」「己心に仏身を見、己心に浄土を見る」「本覚真如の理に帰する時、ただ是れ本有の三千を顕はす」「阿は即ち空、弥は即ち仮、陀は即ち中」、更には「本覚真如」などの言葉から、本覚思想の中に浄土思想が包み込まれていることが分かる。ここから『観心略要集』は天台本覚思想が顕著となった時期の成立であると疑われる。源信は1003年、弟子を介して四明知礼に27箇条の教義を問い、日中天台の交流を図った。ここから察するに、源信に本覚思想が有ったにしても、未だその過程段階に位置していたと思われる。源信については後述する。いずれにせよ、天台本覚思想が秘授口伝や面授口決によった以上、すべては藪の中と言う他は無い。

さて、天台本覚思想の文献だが、ここではその主たる文献に言及を留めざるをえない。

最初期の文献の1つに『本理大綱集』(伝最澄)がある。これは1100年頃には成立していたとされるが、法華の久成の本仏は密教の本仏と即一であると説き、更に本仏と一心とを結びつけて「本仏の一心」「大日の一心」「阿字の一心」「実相の一心」と言い、大小の諸乗も諸仏諸尊も諸法もすべて「一心より流出」したものとして「一如にして二如あること無し」と言う。「本覚」という語は見えないが、本書は九界と仏界、迷と悟、染と浄などの二元対立の一如を強調することによって、天台本覚思想を称揚している。また、『法華経』の「是法住法位、世間相常住」および『華嚴経』の「三界唯一心、心外無別法」を引き、現実の迷界を常住の仏界として絶対肯定する事常住の立場が鮮明に打ち出されている。

次に、1150年から1200年頃成立の『天台法華宗牛頭法門要纂』(伝最澄)を取り挙げよう。本書が何を主張しているか、五対十項のタイトルを見ただけでも一目瞭然である。

- | | |
|-------------------------|---------------------|
| 第一 鏡像円融 (鏡=真如の理、像=諸法の相) | 第二 十界互具 |
| 第三 仏界不増 | 第四 俗諦常住 (俗諦=万物差別の相) |
| 第五 三惑頓断 (三惑=見惑・塵沙・無明) | 第六 分断不捨 (分断=肉身) |
| 第七 煩惱菩提 | 第八 無明即明 |
| 第九 生死涅槃 | 第十 即身成仏 |

本書が特に強調するのは「心性の本覚」である。例えば「第七 煩惱菩提」では「心性の本源は凡聖一如にして二如無し。此れを本覚真如と名づく。」と述べ、「第十 即身成仏」では「心性の本覚を以て無作の実仏と為す」、「本覚の真仏を顕すこと、唯だ我が一念に在り」と述べる。つまり、凡夫の一念が即ち心性の本覚であり、無作の実仏が即ち修行を必要としない真実の仏だという。中国で道生が最初に説いた速疾成仏思想は、日本の天台本

覺思想において一念成仏思想に辿り着いたのである。また、本書は天台本覺思想独特の生死觀を説いている。「第五 三惑頓断」は、「生死の二法は一心の妙用、有無の二道は本覺の真徳なり」、「無來の妙來、無生の真生、無去の円去、無死の大死なり」と述べ、また「第九 生死涅槃」は、「生の時も來る無く、死の時も去る無し、生は是れ真生、死は是れ円死なり。生死は体一、空有は不二なり。」と述べて、生死の二元対立を超えるだけでなく、生死を絶対肯定すべしとさえ説く。生も死もともに永遠絶対の真理が顕現した相であり、生死を主体的に把握することを一心の妙用と言っている。生死觀はここでその絶頂に達したと言える。ただし天台本覺思想の展開上、現実界を迷妄としたり理としての心を強調したりする考え方が残っており、事常住の完全な強調にまでは至っていない。

次に、『本覺讚』、『註本覺讚』(伝良源)、『本覺讚釈』(伝源信)を見ておく。『本覺讚』は『蓮華三昧經』の頌のことで、これを和讚によって註釈したのが『註本覺讚』であり、更にこれを註釈したのが『本覺讚釈』である。両註釈とも『本覺讚』を承けて、一念或いは己心を重視しているが、特に『本覺讚釈』は「己心の仏」を「心造の如来」とも呼び、「己心の本覺心蔵如来」とも呼んでいる。己心(自己の心)の中の仏とは、心が造った仏(心造如来)であり、心に蔵されている仏(心蔵如来)だということである。また本書は「本覺真如」を説き始めている。これは、本覺が始覺との相對關係にある現実内在的原理を脱して、絶対的原理としての真如にまで超出したことを意味するから、天台本覺思想が『本覺讚釈』の頃から明確な形を取り始めたことを示している。更に『本覺讚釈』で重要なのは、「理は常に平等なり。常に平等の故に、常に法位に住す。事は常に差別なり。常に差別の故に、縁に従って起こる。常平等、即ち是れ常差別なり。常差別、即ち是れ常平等なり。起は法性の起、滅は法性の滅なり。常に是れ法性なり。法性に非ざるは無し。……法性の深理を外道識らずして、唯だ冥本等を執して理平等を信ぜず。」と述べていることである。これは現実の差別多様・生滅変化の事象がそのまま平等一如・不生不滅の真理であること、つまり理平等即事差別を説いたものであり、後の理頭本即事常住に確実に近づいている。なお、引用文中の「冥本」とはサーンキャ派の例のプラクリティのことだが、『本覺讚釈』がサーンキャ派の流出論的一元論を批判していることから、「理本」とは現実の事を超越した理から事が流出することではなく、飽くまでも理事相即を意味していることが分かる。ただ、『本覺讚釈』は未だこの理事相即を法華の本迹二門などによって明確化するには至っていない。

次に、1200年から1250年頃にかけての文献には『真如觀』(伝源信)と『三十四箇事書』(伝源信)が挙げられる。『真如觀』は、『摩訶止觀』卷一上の「一色一香無非中道。己界及仏界衆生界亦然。」を最初に引いて、十方諸仏・一切衆生および草木瓦礫・山河大地・大空虚空等の一切非情の類、「是ラノ万物、皆是レ中道ニ非ズトイフコト無シ」と拡大解釈し、中道の異名を挙げて「真如・実相・法界・法身・法性・如来・第一義トナヅク」と言う。『真如觀』はこの中の「真如」に寄せて中道觀の義を明かしているが、その際『本覺讚釈』以上に「本覺真如」を強調している。例えば、「本覺真如ノ理ニ歸スル也」、「一切衆生皆本覺真如ノ理ヨリ出タリ」などである。ここから例えば、「一切ノ非情、草木・山河・大海・虚空、皆真如ノ外ノ物ニアラズ」、「地獄モ真如也。餓鬼モ真如也。畜生モ真如也。」、「自他身一切ノ有情皆真如ナレバ則仏也。サレバ草木・瓦礫・山河・大地・大海・虚空、皆是真如ナレバ、仏ニアラザル物ナシ。虚空ニ向テハ、虚空則仏也。大地ニ向テハ、大地則仏也。」

と説くようになる。また、「疾ク仏ニ成ラント思ヒ、必ズ極樂ニ生ント思ハバ、我心即真如ノ理也ト思ベシ」と言い、即身即仏、即身成仏を説き、「彼土ノ弥陀如来・一切聖聚菩薩モ、皆悉我身ノ中ニ坐マス故ニ、遠ク極樂世界ニ行ズ。サレ共、此土ニ有ナガラ極樂ニ生レリトイヘ共、真如ノ理ヲ知ザレバ、我身弥陀如来ト其体不二也ト知ザレバカヒナシ。」と、自己の身中に阿弥陀如来が住し、我身と弥陀如来との同体不二を主張している。当然のことながら、煩惱即菩提や生死即涅槃をも主張している。しかし、理を強調した考え方や、迷妄のこの世の彼岸に弥陀の浄土を置く考え方も見られ、また「南無阿弥陀仏ト申シテ、一念十念ニ往生スル」のように、観念念仏の他に口称念仏を勧めたりもしており、いずれにせよ事常住に徹し切っていないところもある。

『三十四箇事書』は天台本覚思想の主要な教義をほぼ網羅しており、これ以後の文献は、それらを整理し、類型化し、体系化したものだと言われる。本書の特徴が最もよく現れているのは、やはり「顕本の事」の項であろう。そこでは、後の四重興廢（爾前・迹門・本門・観心）を予示するかのようになり、「一には事の顕本、二には屈曲の顕本、三には理の顕本、四には観心の顕本なり」と、四つの顕本が説かれている。事顕本とは、特殊相を通して普遍的本質を明かすこと、屈曲顕本とは、本来普遍的な本質の中に特殊相を明かすこと、理顕本とは、普遍的本質を明かすこと、観心顕本とは、以上の三顕本を統合して本質を明かすことをいう。「理開三身の事」の項は、『法華経』「寿量品」の説く久遠成道・五百塵点を利益衆生・起信のための仮設とし、本来は「成・不成を論ぜず、始中終の差別無し。何ぞ久遠と今日とを論ぜん。」として、理の普遍性つまり理顕本こそが本門の真義だと言う。しかし、その理顕本は同時に事常住なのであって、「理の顕本とは、地獄を地獄と云ひ、餓鬼を餓鬼と云ひ、乃至仏菩薩を仏菩薩と云ふなり。本より十法界常住の故に、十界を改めず、本体を云ふ。」と言う通りである。かくして理と事を『法華経』の本門と迹門の二門によって本門事常住が主張されるに至る。このことを「三諦同異の事」では、「迹門は理が家の三諦なり、故に理の三諦と云ふ。本門は事が家の三諦なり、故に事の三諦と云ふ。……理とは、諸法差別なりと雖も、如々の故に一に帰するなり。事とは、諸法を泯ぜず、自体にして常恒なり。故に迹門は諸法を泯ずる故に、円融妙理の三諦なり。本門は諸法を泯ぜず、只だ当体が衆生と云ひ、乃至仏と云ふなり。」と述べている。「一心三観三観一心の事」でも、「迹門は理実相を説くが故に、三観一心の意なり。本門は事実相を説くが故に、一心三観なり。」と言い、「本迹二門実相同異の事」でも、まったく同じ論理を展開している。

こうして打ち出された事実相・事常住とは、現実の事象こそが永遠・絶対の真理の活現だということであり、事常住即理顕本である。本書ではこれを様々な形で述べているが、例えば「常同三身の事」や「迹門三身の事」では、水月を天月が水に映った影とは見ずに、そのまま天月と見るべきことを述べており、「生死即涅槃の事」では、「世間相常住と云ふは、堅固不動なるを常住と云ふには非ず。世間とは無常の義なり、差別の義なり。無常は無常ながら、常住にして失せず、差別は差別ながら常住にして失せず。」と述べている。他にも、「性常住ならば、相も常住なり。水常住ならば、波も常住なり。水波不二の故に。修・性も此くの如し。」（「正了縁三因の事」）、「常住の十界全く改むる無く、草木も常住なり、五陰も常住なり、よくよく之を思ふべし。」（「草木成仏の事」）、「円教の意は、衆生を転じて仏身と成るとは云はざるなり。衆生は衆生ながら、仏界は仏界ながら、俱に常住と覚るなり。」（「仏界衆生界不増不減の事」）などと言われている。このような事常住においては、

最早「成仏」さえ言う必要が無くなり、その意味では「不成仏」とさえ説かれるようになる。例えば、「実に草木不成仏と習ふ事、深義なり」（「草木成仏の事」とある。これは鎌倉時代中期から末期頃の『漢光類聚』（伝忠尋）が、煩惱即菩提について、「煩惱即煩惱、菩提即菩提」と言い、更に煩惱菩提未分不可思議で、最早その名を存しない境地を「非煩惱、非菩提」と述べることに受け継がれてゆく。以上を相即論の展開という観点から見れば、事常住は顕現的相即論から顕在的相即論への徹底化であり、相即論は天台本覚思想の事常住において、あらゆる二元論を突破して絶対的一元論の高みに達したと言える。

最後に天台本覚思想のその後について簡単に触れておきたい。

天台本覚思想の絶対的一元論は万物の有るがままの絶対肯定であり、仏教教学としては絶頂に立つ。それは反本地垂迹説を成立させ、中世歌論にも取り入れられ、能楽・立花・茶の湯などの芸道論にも影響を与える。しかし、天台本覚思想の問題は、一元論を突き詰めた結果、修行実践がまったく不要となってしまったということである。元々絶対的一元論が追求されたのは、現実の二元相対性、即ち人間の根本的迷妄である二元分別（二見）を超越するためであった。当然それは止観の実修と一体であった。ところが教学面で一元論を突き詰め事常住に安住した天台の学僧たちは、二元相対の現実を忘却していった。そして現実に眼を向けたときには、絶対的一元論をそのまま現実に適用して、煩惱をそのまま菩提として肯定し、悪をそのまま善として肯定した。元々相即論の根本は空観なのであった。空とは自己にも事物にも執著せず、空そのものにさえ執著せぬ絶対否定を意味していた。ところが、いまやこの否定性が脱落して、ただ皮相な肯定性だけが残った。かくして天台本覚思想は現実の変革を否定し、人間の愛欲・財欲をそのまま容認し、墮落してゆく。ちょうどインド密教がそうであったように。そして真言宗立川流と同様に、性的感応と結びついた呪術的秘儀である玄旨帰命壇さえ登場する。江戸時代中期、天台本覚思想は慈山妙立（1637-90）や靈空光謙（1652-1739）によって徹底的に批判され、終焉を迎えた。

【補説 言霊信仰と本覚思想】 天台本覚思想は教学としては滅んだが、日本人の発想に今なお深く根を下ろしていると言われる。しかし、これは本覚思想の影響というより、むしろ人間と自然とを截然と分かつずに万物を一体と感じ取る東アジアのアニミズム的自然観およびこれと密接に関係する言霊信仰が根底にあって、それが仏教教学として最高度に発展したのが天台本覚思想だったということではなからうか。ここでは前章でも少し触れた言霊（言葉のもつ呪力）について触れておきたい。

『万葉集』に「そらみつ大和の国は言霊の幸[さきわ]ふ国と語り継ぎ言ひ継がひけり」（894）とあるように、日本の言霊信仰は極めて古い。そもそも「こと（言）」と「こと（事）」とは同源と思われ、或る言を口にすると、それが現実の事となるという発想が言霊信仰の根本であろう。日本人の言霊信仰を和歌と関連づけて明確に語ったのは、何と云っても『古今和歌集』「仮名序」（紀貫之）である。

やまとうたは、人の心を種として、万の言の葉とぞなれりける。世の中にある人、ことわざ繁きものなれば、心に思ふことを、見るもの聞くものにつけて、言ひ出せるなり。花に鳴く鶯、水に住む蛙の声を聞けば、生きとし生けるもの、いずれか歌をよまざりける。力をも入れずして天地を動かし、目に見えぬ鬼神をもあはれと思はせ、

男女の中をも和らげ、猛き武士の心をも慰むるは歌なり。

「仮名序」は「真名序」（紀淑望）とともに『詩経』「大序」を踏まえて書かれているのだが（例えば、「天地を動かし鬼神を感じしむるは詩より近きはなし」、「人倫を厚くし」、「夫婦を経〔おさ〕む」など）、詩歌の根本を「人の心」に置くところはギリシアやインドの詩歌観と著しい対照を成している。

ギリシアでは、詩歌は人間が思い思いに拵えるものではなく、詩人が超自然的存在ないし神から靈感を吹き込まれて真実を宣べ伝えるものと考えられていた。ヘーシオドスは自分の身中に詩歌女神（ムーサイ）の声を吹き込まれたという明確な自覚をもっていた。つまり、ヘーシオドスの場合、詩歌制作における第一次的主体は神であって、人間ではなかった。これはインドのヴェーダ文献の場合もそうであって、インド人はこれらを人間の著作とは見なさずに「天啓文学」（シュルティ）と称し、昔の聖賢が書いた「聖伝文学」（スリムティ）から区別したのだった。つまり、ヴェーダ文献は永遠の存在であり、昔の聖仙が神秘的靈感によって感得した啓示を記したものと考えられていたのである。

これと比較すると、貫之は和歌を作るのは人間であること、しかも和歌には天神地祇や鬼神（精霊）などの、言わば超自然的存在を動かす不思議な力が有ることを堂々と主張している。これは『詩経』「大序」の詩歌観を更に徹底したものである。言葉が呪力・霊力をもっており、しかも人間だけでなく、生きとし生けるものが歌を詠んでいるという発想は、なぜ仏教が日本において天台本覚思想へと行き着かざるをえなかったのか、またそのことでなぜ仏教が墮落せざるをえなかったのかを雄弁に物語っている。自然の全存在が言葉を語り、本来覚っているという発想は、一步間違えば何もしなくてよい、という変革の否定、批判精神の欠如を帰結するからである。本覚思想の影響を受けた日本の芸道が家元制度と結びついて今日まで存続してきたのも、このことと無縁ではあるまい。そのとき、批判的人間は、精々シニカルに狂歌や川柳を捻り出すことで体制を揶揄することに甘んじなければならなかった。日本人の批判精神を潰したのは、言葉が種となりそれが生育して現実となるという言霊信仰であり、そういう風土の日本では本音を言うことが当然憚られるのである。称名念仏が中国の言霊信仰を背景としていることは曇鸞の項で触れたことだが、阿弥陀仏の名を称えることで仏の力を働かすことができると考え、ここから念仏を称えることが死者の追善供養になるとされるようになり、更に農耕儀礼とも結びついて念仏は広く民衆の間に定着して行く。その根底にもやはり言霊信仰が有った。勿論、日蓮の唱題も言霊信仰と無縁ではあるまい。

第4節 鎌倉仏教

天台本覚思想に対する最初の批判者は宝地房証真 (?-1215?) である。彼は『大蔵経』を 16 遍閲読するほど研究に没頭し、源平の合戦さえ知らなかったと言われる。彼の『法華玄義私記』によれば、本覚とは、迷える衆生の内に理性 [りしょう] として有るものであり、『起信論』が説くように不覚や始覚と相対関係に有る。それは修行によって覚証されるべきものであるから、衆生が現実そのままの姿で「本来自覚仏」であるはずはない。さもなければ無因有果の外道説と同じになってしまう。要するに、証真は本覚を現実内在的原理と捉えるオーソドックスな立場から天台本覚思想の逸脱を批判したのである。

他方、天台本覚思想の安易な現実肯定を批判したのが法然房源空上人 (1133-1212) である。平安末期は社会構造の根本的転換期であり、父子・兄弟が骨肉相喰む闘争を繰り広げた保元・平治の乱が起こり、天災・飢饉の頻発で屍は路傍に溢れ、束の間の栄華を誇った平家も滅亡して武士の世の中となる。死が日常化したこの時代に、人々は貴賤尊卑を問わず世の無常と濁悪、人の痴愚と罪業を痛感せざるをえなかった。かくして末法思想が世を覆い、人々は厭離穢土・欣求浄土を希求した。無常と濁悪を直視した法然にとって、天台本覚思想はひどく非現実的な観念の遊戯のように思われたのだろう。彼は不二相即の絶対的一元論の影響を受けていた浄土教を本来の而二相對の二元論に戻し、そこに濁世に生きる凡夫の救済の道を見出した。法然だけではない。いわゆる鎌倉新仏教の祖師たちも、多くは叡山に学んだ経歴をもち、その思想的高さを認めつつもその現実乖離に疑問を懐かずにはいらなかった。彼らはいずれも不二絶対の観念の学堂を捨てて而二相對の現実へと出て行き、教義と実践とを単純化 (称名念仏・坐禅・唱題) することで衆生を済度しようとした。

ところで、天台本覚思想においては森羅万象が仏の顕現であり、成仏さえ不要なのであるから、六道輪廻・因果応報を前提して生死輪廻からの解脱を説くことは最早完全に無意味である。しかし、鎌倉新仏教の祖師たちが不二絶対の高みから而二相對の現実へと降り立ち、仏・浄土に対立するものとして凡夫・穢土・娑婆を立てるとすれば、六道輪廻・因果応報説が復活することになるのではなかろうか。とすれば、彼らはこの仏教のアキレス腱にどう対処するのであろうか。

1 浄土教の展開

「地獄と極楽」という対概念からしても、浄土教が二元論であることは明らかである。確かに、厳密に言えば、極楽の対極は地獄ではなく、三界六道である。しかし、六道の中で地獄を突出させる発想は既に『日本霊異記』第 23 話にあり、「経に云はく、不孝の衆生は必ず地獄に墮ち、父母に孝養すれば浄土に往生す、といふ」とある。また浄土教は「厭離穢土、欣求浄土」を根本テーゼとするのであるから、その場合「穢土」は六道の象徴としての地獄と同一視されていると考えられる。するとここで、穢土-浄土関係について、解釈は以下の 3 者に大別されると思われる。第 1 は、穢土つまり六道も浄土も死後に趣く

他界ではなく、すべて現世の相とする穢土・浄土即現世の一元論である。第 2 は、浄土は死後の他界だが、穢土つまり六道は飽くまでも現世の苦相を六種に分けたものであって、死後の他界ではないとする形での二元論。第 3 は、善人は死後、浄土という他界に趣くことができるが、浄土往生できない悪人は、死後、六道或いは穢土に再生するという形での二元論である。第 3 の場合、六道＝穢土もまた他界だということになる。しかもその際、浄土往生・六道輪廻の「果」と、それらの「因」である善悪業との間には、当然因果応報が想定されている。地獄と極楽とを対極と見なす第 3 の解釈が民衆の浄土信仰の基本型となったことは言うまでも無い。ところが、日本の浄土教学に限定して言えば、必ずしもそのような方向は辿らず、第 2 或いは第 1 の解釈へと傾斜していったように思われる。

以下では先ず、地獄－極楽関係を中心に、日本の浄土思想の流れを簡単に辿っておこう。

仏の浄土に生まれることを願う浄土信仰は、聖徳太子の時代にまで遡る。法隆寺金堂の壁画には阿弥陀仏や弥勒仏などの四仏浄土図が描かれ、奈良時代には阿弥陀浄土を描いた浄土変相図（智光曼荼羅や当麻曼荼羅）が作られた。平安時代になると円仁が叡山に念仏を導入し、天台止観業（四種三昧）の 1 つである常行三昧が引声念仏へと変質するのに伴い、極楽浄土信仰が盛んになる。そして叡山内に常行三昧堂が建立されるや、この念仏法は「山の念仏」として飛躍的に発展を遂げる。この念仏を山から下ろし、民衆の間に広めたのが市聖とも阿弥陀聖とも呼ばれた空也（903-972）である。慶滋保胤（?-997）は『日本往生極楽記』の中で、空也入滅の際の奇瑞を列記した後、「嗚呼上人化縁已に尽きて、極楽に帰り去りぬ。天慶より以往、道場聚落に念仏三昧を修すること希有なりき。何に況んや小人愚女多くこれを忌めり。上人来りて後、自ら唱へ他をして唱へしめぬ。その後世を挙げて念仏を事とせり。誠にこれ上人の衆生を化度するの力なり。」と評している。これからも、称名念仏興隆に果たした空也の役割の大きさが分かる。また叡山中興の祖、良源（912-985）は叡山の念仏を盛んにし、『極楽浄土九品往生義』を著した。この書は『観無量寿経』に説く「十六観」の下三観、いわゆる九品の文の略註にすぎず、念仏の教義を体系化したものでも独自の見解を展開したものでもないが、注目すべきは、上品上生の項で「三心」（至誠心・深心・廻向発願心）を一心に具えた人を上品上生としていること、中品下生の項で阿弥陀仏の第十八願の中の「十念」に言及して、「念」を南無阿弥陀仏と称えるのに要する時間の意に解したこと、いわゆる三願のうち第十八願を中品、第十九願を上品、第二十願を下品に当て、来迎を重視したことである。なお、下品中生の項では八寒・八熱の地獄に触れている。

他方、地獄に関してその様相を語り、罪業の恐ろしさに触れた最初の書は『日本霊異記』である。詳しくは次章で述べるが、この書で注目すべきことは、地獄が死後の世界であると同時に、人として生まれ苦しんでいるこの現世の境界でもあるということ、つまり地獄道と人道とが同時存在として同一人物の上に位置づけられているということ、また地獄がこの地上と地続きのように描かれているということである。要するに地獄の観念が極めて曖昧なのである。更に、地獄が説話によってだけでなく、地獄絵という形で人々の眼に触れる機会も訪れる。仏名会がそれである。仏名会は奈良時代末期の宝亀 5 年（774）に行なわれたのが最初と言われるが、定着するのは承和 5 年（838）からで、地獄変の屏風が清凉殿や仁寿殿など（場所は一定しない）の廂に立て並べられ、三十巻本『仏名経』が読誦されたと伝えられるから、その地獄絵も同経に説かれた「東方阿鼻地獄」に在る「三十三沙

門地獄」の1つ1つが描かれていたと思われる。12月15日（後には19日）から3日間営まれた仏名会は、三世諸仏の名号を唱えて1年の罪障消滅を祈る行事だが、直接視覚に訴えるものであるだけに、自己の罪業の報いとしての地獄の様々な苦相が強烈な恐怖を煽ったであろう。因みに『枕草子』85段には、地獄絵の不気味さの一端が語られている。

地獄絵とは別の形で人々に恐怖を喚起したのは、墮獄が現実にあるらしいという噂の流布であった。1つは、『本朝文粹』所収の「宇多院、河原左相府の為に、没後に諷誦を修する文」（紀在昌作）の中で、河原左大臣源融の亡霊が語る墮獄である。その諷誦文（追善供養のために読み上げられる文）によれば、延長四年（926）6月25日、源融の亡霊が宮人へ乗り移って、在世中に殺生を犯した業報によって悪趣に墮ち、日に3度苦しみを受け、身を劍林に置いて獄卒の鉄杵で骨を砕かれる痛苦は言語に絶する。獄卒の笞掠・拷問の間、昔日の愛執に引かれて生前の住居であるこの河原院（今は宇多法皇のものである六条院）に来て休息するが、冥使に捜し出されて湯鑊・枷鎖の苦に悲歎する他は無い、と語ったというものである。宇多院からすれば元の住人、融の亡霊がしばしばやって来るという話はひどく不気味だったであろう。そこで院は同年7月4日、融のために追善供養を営んだというわけである。もう1つは、「道賢（日藏）上人冥途記」の伝える醍醐帝の墮獄である。平安中期の行者、道賢は天慶四年（941）8月2日、金峯山で修行中に絶命し、13日に蘇生したと言われる。その間に道賢は金峯山浄土、太政天宮城および地獄を巡った。地獄では、死後、太政威徳天となった菅原道真の怨みで復讐を受ける醍醐帝の哀れな姿を見た。道賢は獄領から、鉄窟の中の茅屋にいる4人のうち1人だけ衣を着ているのが「延喜帝王」だと教えられる。帝王は道賢を認めるや、自分を苦しめる太政王の罪科を説き、抜苦のために摂政藤原忠平に一万基の卒塔婆を建てよう告げてほしいと頼む。この説話は『宝物集』第60話「日藏上人、地獄にて延喜帝の懺悔を聞く事」にも採られた。同第61話「若狭守邦忠、冥官の一人なる二条左衛門佐より、白河院中有に迷ふを見せらるる事」も天皇の墮獄説話であり、両説話とも、十善戒行によって王位に即く身として生まれた天皇が生前の悪業の報いで地獄に転生したことを述べたものであり、墮獄の当人が天皇であるだけに一層、人々は現世の悪業とその報いの恐ろしさに戦慄したであろう。以上からも、民衆における浄土教の流布に際して地獄と極楽の二元論がその基調となっていたことが分かる。

(1)源信

日本で「念仏の一門」を最初に体系化したのは良源の弟子、恵心僧都源信（942-1017）である。『往生要集』の冒頭で源信は、「往生極楽の教行は、濁世末代の目足」であり、その濁世に生まれた「予が如き頑愚の者」には「念仏の一門」以外に「覚り易く行ひ易」い道は無いと言う。彼にこの書を書かせたのは、自己が愚悪の凡夫であるという痛切な自覚と、そのような凡愚をも救い取ろうとする阿弥陀仏の本願に対する信仰であった。

元来、仏教は「覚」と「智」を重視したが、浄土教はむしろ「信」と「悲」、つまり救済を重視する。そして日本浄土教に大きな影響を与えたのが源信の『往生要集』であった。これは全10章から成る。第1章「厭離穢土」は六道の厭相を細説し、第2章「欣求浄土」は浄土の楽を述べ、第3章は「極楽の証拠」を示し、第4章「正修念仏」は、世親の『往生論』に説かれる礼拝・讚歎・作願（発菩提心、即ち上求菩提下化衆生、具体的には四弘

誓願)・観察(仏の姿を心で観ずること)・廻向の五念門の実践を論じ、第5章「助念の方法」は、念仏の助けとなる方法を述べている。ここで重要なのは、源信の念仏が観念の念仏であること、修行の邪魔を治す方法は多いが、「念仏の一治に依るべし」と言い、この念に事と理とが有ると述べていることである。「事の念とは、言行相応して一心に念仏すること」をいい、「理の念」とは、『摩訶止観』第八に言うように「魔界の如と仏界の如とは、一如にして二如無く、平等一相なりと知」ることである。これを承けて源信は、「魔界も仏界も、及び自他の界も、同じく空・無相なり。此の諸法の無相は、是れ即ち真体なり。当に知るべし、魔界は即ち是れ仏身にして、亦た即ち我が身なり、理に二無きが故に。而れども諸の衆生は、妄想の夢未だ覚めず、一実の相を解[さと]らざれば、是非の想を生じて五道に輪廻す。願はくは衆生をして平等の慧に入らしめん。」と述べ、「往生の業は念仏を本と為す」と纏めている。第6章「別時念仏」は、平生、特定の日数を限って行なう念仏(尋常の別行)と、臨終を迎える人とそれを援けて看取る人たちの念仏の仕方(臨終行儀)とについて述べ、第7章は「念仏の利益」を述べ、第8章「念仏の証拠」は、念仏を勧める経証を示している。第9章「往生の諸行」は、極楽を求める者は必ずしも念仏を専らにするわけではないから、念仏以外の行を説明し、各人の望みに委ねることにする、と述べている。余行としては經典の読誦・持戒・布施、利他の心、菩提心、信心、供華供養等を挙げている。最後の第10章「問答料簡」は、起こりうる疑問を想定してその一々に答えたものだが、その議論の中で注目すべきは、阿弥陀仏が応身か報身かという問題に対する源信の回答である。源信はこの問題について諸師の論を引いた後で、報か応かと計らうこと無く、「須く専ら称念すべし。労はしく分別すること勿れ。」と述べる。また、平生の念仏の有り方(尋常の念相)を説いて、「一には定業。謂はく、坐禅入定して仏を観ずるなり。二には散業。謂はく、行住坐臥の、散心に念仏するなり。三には有相業。謂はく、或ひは相好を觀じ、或ひは名号を念じて、偏へに穢土を厭ひ、専ら浄土を求むるなり。四には無相業。謂はく、仏を称念し浄土を欣求すと雖も、而も身土は即ち畢竟空にして、幻の如く夢の如し、体に即して空なり、空なりと雖も而も有なり、非有非空なりと觀じ、此の無二に通達して真に第一義に入る。是れを無相業と名づく。是れ最上の三昧なり。」と述べている。第5章「助念方法」と同様に、ここでも源信は、仏身も仏土も空であり無相であると観ずることを最上と見なしていることが分かる。即ち、源信は穢土と浄土とを分かちながらも、それは究極の立場ではなく、両者の一如相即こそが真実であり、この「一実相」即ち「無相」を覚らずに是非の妄想を生ずることが六道(五道)輪廻に他ならないと言うのである。事実、彼は本書「大文第四正修念仏、第四觀察門、二総相觀」で常行三昧法に触れつつ、凡夫と弥陀とは「本来空寂、一体にして無礙なり」と説いており、また源信作と言われる『觀心略要集』でも、「我が身即ち弥陀、弥陀即ち我が身なれば、娑婆即ち極楽、極楽即ち娑婆なり。…故に遥かに十万億国土を過ぎて安養淨刹を求むべからず。一念の妄心を翻して法性の理を思はば、己心に仏身を見、己心に浄土を見む」と述べている。以上からして、源信が天台本覚思想の絶対的一元論(穢土と浄土の不二一如)に傾斜していることは明らかである。

すると、『往生要集』の最初の2章における穢土と浄土との鋭い二元対立は、今述べた「有相業」を説いたものにすぎないのだろうか。娑婆即浄土とは、在るのは娑婆のみであって、浄土は無いということ、或いは逆に、在るのは浄土のみであって、娑婆は無いということ

だろうか。すると、先の『観心略要集』で源信が、「閻浮を厭離するに非ずして、而も之を厭離し、極楽を欣求するに非ずして、而も之を欣求す。…空なりと雖も、而も往生し、往生すと雖も、而も空なるのみ」と説いていることを我々はどう解するべきなのだろうか。

源信の言う「穢土」は、三界六道の流転輪廻の世界つまり地獄・餓鬼・畜生・修羅・人・天の六であり、地獄そのものが極楽と対応するわけではない。極楽の対極は三界六道である。石田瑞麿はこう指摘する。「極楽を死後の世界と見るその観点をもってするなら、六道はいま現在の世界と解するのが妥当である。たまたま、人と生まれていることから、人界以外を死後の世と捉えているに過ぎないことを承知して置く必要がある。人界は現世であると同時に、人と生まれたものにとって来世でもある。⁷⁶」と。極楽が死後の世界なら六道は現世だという石田の指摘は重要である。ところが、源信は人界を含めた六道をすかさず死後の世界と捉え直すために、『往生要集』の体系自体に亀裂が走っているように見える。なぜなら、源信の根本的立場が浄土と穢土の不二一如、即ち両者の畢竟空を説くことにあるとすれば、死後に浄土や六道を設定することは一元論を捨てて二元論に走ることを意味するはずだからである。果たして源信の真意は一元論にあるのか、二元論にあるのか。

源信は「大文第一厭離穢土」で、穢土つまり六道を詳述している。六道の第1は「地獄」つまり等活・黒繩・衆合・叫喚・大叫喚・焦熱・大焦熱・無間（阿鼻）の八大地獄だが、源信は地獄の場所や構造よりも、そこで苛まれる罪人の罪苦の様相やその期間、罪人が生前犯した罪の種類や重さなどを克明に描いている。経論の引用も多く、説得力がある。なお、八地獄には各々16の増地獄（『往生要集』では「別処」と表現）が在るとされるが、源信は別処の全体を説いてはいない。地獄の宇宙論には関心が無かったらしい。さて、等活地獄は殺生した者が墮ち、500年間罪苦を受けるが、その500年は人間界の500年の比ではなく、1年を360年として計算すれば1兆6,200億年になると言う。苦相はここで紹介できないが具体的で生々しい。次の黒繩地獄は、殺生に偷盗の罪を重ねた者が墮ちる。罪苦を受ける期間は等活地獄の8倍。第3の衆合地獄には、殺生・偷盗・邪淫を犯した者が墮ち、期間は黒繩地獄の8倍で、以下の地獄も第6の焦熱地獄までは直前の地獄のそれぞれ8倍となっている。第4の叫喚地獄は衆合地獄の業因に飲酒の罪に加え、第5の大叫喚地獄は更に妄語の罪に加え、第6の焦熱地獄は更に邪見に加え、第7の大焦熱地獄は「浄戒の尼」を犯した罪を加える。大焦熱地獄での寿命は『俱舍論』に依拠して「半中劫」つまり一中劫の半分（一中劫は世界の成住壊空の四劫、即ち一大劫の20分の1）だと言う。最後に阿鼻地獄での寿命は一中劫で、大焦熱地獄の2倍であり、五逆罪を犯し、因果の道理を否定し、淫・盗・殺・妄の四乗戒を犯し、出家して在家の布施を受けながら、一向に修行に励まなかった者がここに墮ちる。源信は地獄の構造を説く場合に様々な経論を引いてくるため、そこには一定の基準が無く、むしろ混乱ばかりが顕著である。それは彼の重点が地獄の業因とその結果招いた苦相を述べることにあったからであろう。この点については地獄以外の五道に関しても同様だが、修羅・人・天に関しては業因すら語られていない。しかも地獄とその別処に関して、それぞれがいかなる罪業と関わり、それぞれがいかなる点で異なっているかが判然としない。例えば、殺生の罪で等活地獄に墮ちることは明瞭だとしても、偷盗や邪淫などの単独の罪では地獄に墮ちるのか否か、墮ちるとすればど

⁷⁶ 石田瑞麿「往生要集」（上掲）203頁。

の地獄なのか、また別処がいかなる役割をもっているのかがまったく分からない。源信はそうした点にはいたって無関心であり、主として六道の因果、不浄、苦相を説いて苦患に対する恐怖を煽り、罪業の自戒と懺悔を勧発させることができればそれで充分だと思っていたらしい。それゆえ六道を総括して、六道は苦であり、厭う心を生ずるならば、「願はくは諸の行者、疾く厭離の心を生じて、速やかに出要の路に随へ。宝の山に入って、手を空しくして帰ること莫れ。」と説いて、浄土往生の路こそ唯一の救いの路だと結論づけている。

他方、「大文第二欣求浄土」は全体を10に分け、「一には聖衆来迎の楽、二には蓮華初開の楽、三には身相神通の楽、四には五妙境界の楽、五には快樂無退の楽、六には引接結縁の楽、七には聖衆俱会の楽、八には具仏聞法の楽、九には随心供仏の楽、十には増進仏道の楽」を述べる。源信はこれら「十楽」によって浄土往生を勧めるのだが、そこで説かれる極楽の様相は地獄のそれと較べて抽象的である。ここでその一々を紹介することはできないため、源信が説こうとしたことだけを述べる。源信は「彼の極楽国土の衆生は、多くの因縁有るが故に、畢竟退かずして、仏道を増進するなり」と言い、その理由として「一には仏の悲願力、常に摂持したまふが故に。二には仏光常に照らして、菩提心を増すが故に。三には水鳥、樹林、風輪等の声は常に念仏、念法、念僧の心を生ぜしむるが故に。四には純〔もっぱ〕ら諸菩薩、以て善友と為り、外に悪縁無く、内に重惑を伏するが故に。五には寿命永劫にして、仏と共に斉等しければ、仏道を修習するに、生死の開隔すること無きが故に。」の5つを挙げる。これらすべてが仏の本願力に帰せられていることは重要である。従って極楽往生の目的が「無生忍（＝不生不滅の真理）を悟り、究竟して必ず一生補処に至る、乃至速やかに無上菩提を証す」ることにあるにせよ、それもまた仏の大悲本願に基づいている。しかも自己の往生極楽は衆生済度と一体であり、それもまた仏の本願力によると言う。「諸の衆生をして、其の国を欣ひ求めしむること、我が今日、極楽を志願するが如くならしむ。亦た十方に往いて衆生を引接すること、弥陀仏の大悲本願の如し。是くの如きの利益、亦た楽しからずや。」かくして源信は第2章の末尾で、仏の本願を讃え、本願に導かれて、我もまたかくありたいと願い、人の一生は往生後の極楽における寿命と較べれば須臾の間にすぎないため、衆事を棄てて浄土を求めるよう、念仏の行者の努力を促し励ましている。

仏の本願と衆生済度を重視して厭離穢土・欣求浄土を強調した結果、源信は穢土と浄土の有相を論ずる二元論を展開したが、これは源信自身の教学では俗諦の立場にすぎず、真諦・第一義諦はやはり穢土と浄土との無相・不二相即の一元論に置かれていたと思われる。源信以降の浄土教はこの一元論と二元論との間を揺れ動くことになる。

(2)法然

現実の苦相を直視し、浄土思想を而二相對の二元論へと徹底したのが法然上人源空（1133-1212）である。法然の体系は主著『選択本願念仏集』に示されているが、その精髓は死の3日前に書かれた「一枚起請文」に最もよく現れている。全文を引用しよう。

もろこし（中国）我がてう（我が朝＝日本）に、もろもろの智者達のさた（沙汰）し申さるゝ（議論されている）、観念の念ニモ非ず。又学文（学問）をして念の心（念

仏の意味)を悟リテ申念仏ニモ非ズ。たゞ往生極樂のためニハ、南無阿彌陀仏と申て、疑なく往生スルゾト思とりテ、申外ニハ別ノ子さい候はず。但〔ただし〕三心四修と申事ノ候ハ、皆決定して南無阿彌陀仏にて往生スルゾト思フ内ニ籠り候也。

此外ニをくふかき事を存ぜバ、二尊(釈迦牟尼仏と阿彌陀仏)ノあはれみニハヅレ、本願ニもれ候べし。念仏ヲ信ゼン人ハ、たとひ一代ノ法(仏教のすべて)ヲ能々学ストモ、一文不知ノ愚とん(愚鈍)の身ニナシテ、尼入道ノ無ち(無知)ノともがら(輩)ニ同〔おなじう〕シテ、ちしや(智者)ノふるまいヲせずして只一かう(一向)に念仏すべし。

為証以両手印

浄土宗ノ安心起行、此一紙ニ至極せり。源空ガ所存、此外ニ全ク別義を存ぜズ。滅後ノ邪義ヲふせがなが為メニ所存を記し畢。

建曆二年正月二十三日 源空(花押)

先ず、往生極樂するためには、必ず往生すると思つて南無阿彌陀仏と口で念仏を称えるだけでよい、と言う。安心(本願を疑わず、阿彌陀仏の絶対の救いを信ずる心)と起行(極樂浄土への往生を確実にする実践)とが相応すればそれでよい。これはまさしく専修念仏の主張である。しかも法然の言う念仏とは「観念の念」ではなく、口称念仏である。法然は、己心に阿彌陀仏や浄土を思い浮かべる、天台智顛が『摩訶止観』で説く常行三昧の念仏も、源信の『往生要集』や『観心略要集』などや天台の浄土教が説く観念の念仏も否定する。それだけではない。念仏以外の修行としての学問も必要なければ、念仏の意味を知る必要も無いと言う。要するに「愚鈍」「無知」の自覚の徹底である。もしこれ以上に奥深い仏教の教義を承知しているならば、釈迦牟尼仏と阿彌陀仏の二尊の慈悲に外れるだけでなく、念仏する衆生を救い取ろうとする阿彌陀仏の本願からも洩れて救われないであろう、とさえ法然は言う⁷⁷。そもそも本願とは、『無量寿経』の第十八願「たとひ我、仏を得たらんに、十方の衆生、至心に信樂して(信じねがって)、我が国に生ぜんと欲し、乃至十念せんに、若し生ぜずば正覺を取らじ」を指している。法然はこの本願の対象を「無知の輩」と解釈するわけだが、そこには今が末法の世だという痛切な自覚がある。『浄土宗略抄』で法然は、「この娑婆世界にありながら、まどひをたち、さとりをひらく道」としての「聖道門」は、「道綽禪師」が「今時に証しがたし」と言われたように、「このごろのわれらは、智恵のまなこしみて(働きを鈍らせて)」いるため実践不可能である。末法の世の我らは根本的に愚かなのだ。しかし「浄土門」は「阿彌陀仏のちかひにて、人の善悪をえらばず、たゞほとけのちかひをたのみたのまざるによる」のみであるから、道綽の言われる通り、

⁷⁷ この「此外ニをくふかき事を存ぜバ、二尊ノあはれみニハヅレ、本願ニもれ候べし」という一文を大橋俊雄は、「もし、このほかに奥深いことを承知しているにもかかわらず、いわないならば、そのような自分こそは念仏を軽んじ、仏意を曲げることにもなり、釈尊や阿彌陀仏の思いやりの心にそむき、本願の救いからもれ、地獄におちてしまうであろう」と訳している(『法然全集』第3巻、春秋社、1989年、301-302頁)。他の註釈も多くはこの一文の主語を法然自身と解し、法然が、もしこれ以上の奥義を知っているのに、知らないと嘘をつくならば、罰として二尊の慈悲から外れ、本願から洩れても仕方が無い、と二尊に嘘偽りの無いことを誓ったものと解している。だが、これは穿ち過ぎというものであろう。むしろここでの主語はもっと一般的に「我々」であり、南無阿彌陀仏と称えるだけでよく、それ以上の仏教学の深遠な知識などまったく必要無い、と言っていると取るべきであろう。「念仏ノ行ハモトヨリ有智・無智ヲエラバズ、弥陀ノムカシノチカヒタマヒシ大願ハ、アマネク一切衆生ノタメ也」(鎌倉の二品比丘尼に進ずる御返事)とあるように、専修念仏こそが仏の本願だと言っているのである。

唯一の「通入すべきみち」である、と。要するに無知の自覚とは、「方便時節末法にアタリタルイマ」念仏による往生が「无智ノ人ノ身ニカギラズ」「有智・無智、善人・悪人、持戒・破戒、貴賤・男女モヘダテズ」平等に可能だ（「鎌倉の二品比丘尼に進ずる御返事」ということの自覚なのである。

勿論、念仏さえ称えれば極楽往生できるというわけではない。念仏の行者には然るべき心構えと実践とが求められる。それが「三心」と「四修」である。「三心」とは『観経』に説かれた至誠心・深心・廻向発願心であるが、法然は『選択本願念仏集』その他で、善導の『観経疏』『散善義』と『往生礼讃』とを引き三心を解釈する。それによれば、至誠心とは真実の心、即ち「外に賢善精進の相を現じて内に虚仮を懐くことを得ざれ」ということ、深心とは深信の心、即ち「自身は現に是れ罪惡生死の凡夫、曠劫より已来、常に没し常に流転して、出離の縁有ること無し」と信じて「阿弥陀仏の四十八願を以て衆生を摂受したまふこと」を信ずること、そして廻向発願心とは、自己および他の一切の凡聖の身口意の三業で得た善根を「悉く皆真実の深信の心の中に廻向して（振り向けて）」浄土に往生したいと願うことである。次に「四修」とは「恭敬修」（阿弥陀仏やその他の浄土のすべての聖たちを恭しく礼拝する）、「無余修」（専ら阿弥陀仏の名を称え、余業を雑えない）、「無間修」（中断せず、余業をも貪瞋煩惱をも差し挟まずに念仏を修する）、「長時修」（命終まで念仏を修する）の四である。しかし「一枚起請文」になると、三心・四修をも「皆決定して南無阿弥陀仏にて往生するぞと思う中に含まれている」と言い、南無阿弥陀仏による往生極楽への決意へと徹底化する。

それでは、法然は往生すべき極楽世界をどう理解しているのだろうか。彼は観念の念仏を否定するのであるから、それが己心の浄土でないことだけは明白だ、と断言したいところだが、浄土観は仏身観と密接に絡んでいて、彼の見解は必ずしも一定していない。

先ず、法然にとって念仏の仏は法身ではない。「太胡の太郎実秀が妻室のもとへつかはす御返事」の中で法然は、「念仏といふは、仏の法身を憶念するにもあらず、仏の相好を観念するにもあらず。ただ一心に専ら阿弥陀ほとけの名号を称念する、これを念仏とは申也。」と言う。すると念仏の仏は報身か応身か。法然の理解によれば報身であり、念仏の行者は報身仏の浄土である極楽に往生する。彼は「善導和尚の御意は極楽は是報土、弥陀は是報仏なり」（『三部経釈』）と言い、俊乗房重源（1121-1206）の問いに答えて、「念仏往生の人は、報仏の迎にあづかる」（『拾遺和語灯録』『東大寺十問』）とも述べている。ここで重要なのは、善導が『観経疏』『定善義』で、『観経』第八像想観の言葉「是心作仏、是心是仏」に関して、これは「唯識法身の観」を述べたものでも「自性清浄仏性観」を述べたものでもなく、「此の観門等は、唯だ方を指し相を立てて、心を住して境を取らしむ。総て無相離念を明かさざるなり。」と述べた文を、法然が意図的に曲解しているように見えることである。善導自身は、浄土は本来、無相離念の法身仏の世界（真如法界）であるが、これを有相の世界として立て、浄土を西方に指定するのは、浄土を人々の観念の対象とすることで人々の迷い易い心を安定させるための方便にすぎない、というのも末法の世の機根の低い衆生に、眼に見えず姿形の無い、思念の対象ともならない（無相離念の）法身を理解することなど無理であるから、と考えている。ところが法然はこの文を、西方極楽浄土が無相離念の法身仏の世界ではなく、報身仏の報土であることを述べた文だと解しているように見える。というのも、法然は「浄土とい（云う）は、この娑婆世界をいとひすてゝいそぎ

て極樂にむまるゝ也」(『浄土宗略抄』)とか、「娑婆の外に極樂有り、我が身の外に阿弥陀仏有り」と説く(『逆修説法』)とかと述べ、娑婆の外、遠い西方に極樂が有り、しかも死後そこに往生するとしているからである。法然は源信以後の天台本覚思想における己心の浄土を否定し、極樂浄土はこの娑婆世界と断絶していると見、極樂往生を死後に置いた。しかも彼は極樂に往生することを専ら強調し、その後浄土で修行し、悟りを開き成仏すべきことについてはほとんど述べていない。彼は仏教本来の悟りよりも、救いをこそ重視しているかのようである。

では、法然はそもそも仏身をどう考えているのか。彼は『無量寿経釈』の中で、法身・報身・応身の三身を次のように説明している。「法身とは無始無終にして、一切の相を離れ諸の戲論を絶し、周円無礙にして湛然常住なり。」「報身とは万行の因に報ひて感得する所の万徳の身なり。…是れ則ち法蔵比丘実修の万行に酬ひて弥陀如来、実証の万徳を得たまへる報身如来なり。」「応身とは始終応同(一切衆生に応じて現れる)の身なり。大神通を起こして十方に変現し、而も機宜に随つて為に妙法を説いて諸の衆生をして利益安樂ならしむ。」この三身の説明は極めて常識的で、ここに法然の独創は見られない。ただし『逆修説法』では、「かの無相の妙理(法身)を解[さと]り知る智恵を報身とは名づくるなり。所知をば法身と名づけ、能知をば報身と名づくるなり。」という理解をも示している。つまり法然は報身を、前生において菩薩として修行した因の報いで得られた仏果としての身と、法の理(法身)を知る智としての仏身という2種に解していることになる。勿論、念仏の衆生を救うという本願を成就した阿弥陀仏を重視する法然にとって重要なのは前者の報身である。

ところが法然には以上の三身説とは異なる仏の分類も見られる。弥陀の四十八願の中に来迎引接の願(第十九願)がある。これは、諸の功德を修め、至心に極樂往生を願う人の命終に臨んで、阿弥陀仏が聖衆とともに迎えに来るというものだが、法然は『逆修説法』で、その来迎する仏として真身・真仏と化身・化仏の2種を挙げている。前者は修因感果身、即ち報身阿弥陀如来であり、後者は人と時とに依じて現れる仏だが、法然は『観経』第九真身観の文、「円光の中に於いて、百万億那由他恒河沙の化仏有り、一一の化仏に亦た衆多無数の化(化仏)・菩薩有り、以て侍者と為す。」を引き、「光明遍照十方念仏衆生撰取不捨」とあるのは「真仏の撰取」であると言う。更に法然はこの他に「化仏の撰取」があると言い、三十万億の化仏はそれぞれ真仏とともに十方世界の念仏の衆生を撰取するとしているが、品に随つて来迎の化仏に多少の別があり、上品上生には「真仏の外に無数の化仏」が来迎するが、下になるほど化仏の数が減つて、下品になると真仏の来迎は無く、最下位の下品下生に至っては、命終のとき太陽のように輝く蓮華を見、その蓮華に乗って浄土に往生するだけだ、と述べている。この下品下生の文からすれば、化仏の来迎も無いように取れるが、法然は善導の『観経疏』「散善義」に拠つて、下品下生の五逆の罪人には蓮華しか見えないとしても、やはり化仏の来迎はあると取るべきだ、と言う。この化仏は仏の神通力によって現れるのであろう。勿論、釈迦仏のようにこの世に依現する応身仏とは異なる。

だが、法然には法報応の三身即一の仏という思想もある。彼は『無量寿経釈』の中で、「三身即一の秋の空には八十種好の月面朗らかに、位は是れ妙覚高貴の独尊」と言い、また極樂の仏(正聚)について、「正[報]とは即ち三身四智究竟円満なり」とも述べている。法

然がこの仏身觀を念仏に撰するのは当然である。本書も『選択本願念仏集』も等しく、「弥陀一仏の所有〔あらゆる〕四智・三身・十力・四無畏等の一切の内証の功德、相好・光明・説法・利生等の一切の外用の功德、皆悉く阿弥陀仏の名号の中に撰在せり。故に名号の功德、最勝とす。」と述べている。これは重大な帰結をもたらすはずである。というのは、念仏の仏の中に法身も含まれているのであれば、法身とは諸法の空・無相の理であるから、仏身も浄土もともに空であることになり、先の「念仏といふは、仏の法身を憶念するにもあらず」という言葉と、「憶念」は別としても、矛盾するだろうからである。法然自身の真意は、報身を中心に据えた三身即一にあるのだろうか、それとも称名念仏における仏と人との感応道交にあるのだろうか。もし後者だとすると、阿弥陀仏は人格仏だということになる。いずれにせよ、問題が残るところである。

それでは、法然は浄土・穢土の関係をどう捉えているのだろうか。勿論、彼はこの関係を見事なほど二元論的に捉えている。つまり、極楽は死後の他界であり、穢土即ち六道も、現世の人界を除けば死後の世界である、と。しかし、源信の『往生要集』という先行書があったからなのであろうか、極楽および六道、特に地獄の描写は極端に少なく、「深信因果」を説き、一代聖教の所説は「世間の因果」（「六道の因果」と「出世の因果」（「四聖（声聞・縁覚・菩薩・仏）の因果）」とを出でず（『逆修説法』）と説きながらも、実際に強調するのは往生極楽の因としての称名念仏だけであって、その他の因果、特に六道それぞれの業因と報果とについてはまったく言及していない。それだけ法然は専修念仏に徹したとも言えるし、教学の面で多くの問題を残したとも言える。

さて、ここで法然の浄土教の体系について簡単に触れておこう。『選択本願念仏集』は、(1)二門、(2)二行、(3)本願、(4)三輩、(5)利益、(6)特留、(7)撰取、(8)三心、(9)四修、(10)化讃、(11)讃歎、(12)付属、(13)多善、(14)証誠、(15)護念、(16)慇懃の全 16 章から成る。本書は、法然が冒頭で「南無阿弥陀仏 往生の業は念仏を先とす」と述べているように、浄土往生の行として念仏を優先させることを述べたものである。第 1 章は、道綽の『安楽集』に依拠して仏教を聖道門と浄土門とに 2 分し、浄土門に帰すべきことを説き、自力による難行の聖道門よりも、仏の本願を信じて浄土に往生する易行の浄土門こそが末代の悪世に適った教えであることを明かす。第 2 章は、善導の『観経疏』『散善義』に依って修行法を正行と雑行とに分ち、正行を読誦・観察・礼拝・称名・讃歎とし、中でも称名を正定の業と呼び、その他の四業を助業と呼ぶ。43 歳の時、法然は善導が同書で記した「一心に専ら弥陀の名号を念じて、行住坐臥に時節の久近を問はず、念念に捨てざるは、是れを正定の業と名づく。彼の仏の願に順ずるが故に。」という一文に出会い、直ちに余行を捨てて専修念仏に帰依したと言われる（『法然上人行状画図』第 6）。

以下は略するが、最後の第 16 章についてだけは若干触れておきたい。それは、この箇所が『選択集』全体の要約となっているからである。法然はここで、浄土三部經の主旨が諸行の中で念仏を「選択」することにあること、法然自ら偏えに善導一師に依ることを述べた後にこう記している。「計れば、夫れ速やかに生死を離れんと欲はば、二種の勝法の中には、且く聖道門を闍〔お〕きて、選んで浄土門に入るべし。浄土門に入らんと欲はば、正雑二行の中には、猶ほ助業を傍らにして、選んで正定を専らにすべし。正定の業とは、即ち是れ仏名を称するなり。名を称すれば必ず生ずることを得。仏の本願に依るが故なり。」と。

このように、法然は諸行を捨てて称名念仏のみを選択し、これによって立教開宗して教義と実践とを確立したわけだが、それは理解し易く実践し易かったため、貴賤尊卑を問わず多くの人々に受け容れられた。この点に法然の画期的独創性があったと言える。

ところで、浄土三部経のうち、極楽浄土と阿弥陀仏とを観想すべきことを説いているのは『観経』である。その前半は心統一して浄土を観想する 13 の方法を説き、後半は心統一できない散心の凡夫を九品に分ち、その彼らにも往生を得る 9 種の方法があることを説いている。善導は前者を「定善」と呼び、後者を「散善」と呼ぶ。九品の最下位の下品下生とは、「不善の業たる五逆・十悪を作り、諸の不善を具す」る愚人であるが、『観経』は、このような悪人でも命終の時に臨んで善知識に会い、「汝、若し〔仏を〕念ずること能はざれば、応に無量寿仏〔の名〕を称うべし」と教えられて、至心に「南無阿弥陀仏」と称えれば、「一念の頃〔あいだ〕の如くに、即ち極楽世界に往生することを得」と説いている。法然が散善の中の称名念仏を選択したのは、これを定善の観想ができない散心の凡夫にもできる行と見なしたからである。しかしながら、その一方で法然は「至心」を強調し、「三昧発得」（念仏による心統一）を重視している。彼自身も三昧発得して極楽の光景を見、阿弥陀仏の姿を見たらしい（『三昧発得記』）。彼はまた、次のような歌も詠んでいる。

光明遍照 十方世界 念仏衆生 摂取不捨の心を
月影のいたらぬ里はなけれどもながむる人のこころにぞすむ（『続千載集』）

月影に喩えられた阿弥陀仏が、それを眺める人の心に住むというのは、法然の否定する己心の弥陀、観念の念仏そのものではなからうか。それを法然の懐ろの深さと取るか、不徹底と取るか、多分どちらでもあるだろう。

最後に幾つかの点を指摘しておく。

先ず、法然が従来の日本仏教で否定されてきた「女人成仏」を積極的に主張したことを挙げねばなるまい。実際、彼は女性宛ての書簡を数多く遺している。特に興味深いのは「一百四十五箇条問答」（『和語灯録』）である。これは或る女性の 145 の質問に一々答えたもので、当時の人々の仏教観を知る上でも貴重な資料である。要は、称名念仏に専心せよ、の一語に尽きるのであるが、当時の人々、特に女性が、どのような習俗に関心を懐いていたかが余すところ無く語られている。例えば、服薬、各種の物忌み、念仏の作法、仏像・經典などの供養の仕方、肉食・薫酒、神社への参拝の可否や現世利益への切実な欲求などである。その他、時代を反映して、法然には皇族や武士との消息の遣り取りも多い。

また、法然が往生極楽を必ずしも来世に設定せずに、現実にそれを実現しようとしたとも取れる言葉も有る。例えば、彼は『選択集』第 2 章その他で善導の『観経疏』「定善義」から、「衆生、行を起こして口に常に仏を称ふれば、仏即ち之を聞きたまふ。身に常に仏を礼敬すれば、仏即ち之を見たまふ。心に常に仏を念ずれば、仏即ち之を知りたまふ。衆生仏を憶念すれば、仏も亦た衆生を憶念したまふ。」を引いているが、これは仏と衆生との感応道交が現世の行において可能であることを述べたものであり、法然の浄土信仰が必ずしも来世を待つものでなかったことを覗わせる。実際、法然は『無量寿経釈』では道綽の言葉を引いて、「天台・真言皆頓教と名づくとも雖も、惑ひを断つが故に、尚ほ是れ漸教なり」と言い、念仏は「未だ惑ひを断たず、三界の長迷を出過するが故に・・・頓中の頓とするなり」

と言って、念仏を速疾成仏の教えだと述べている。

特に微妙な問題は、現に罪悪感を懐いている者たちにも救いがあるか、という問いに対する法然の回答である。例えば、彼はこう答えている。平家の若武者敦盛を討った熊谷次郎直実入道蓮生に対しては、「無智の罪人の念仏申して往生する事、本願の正意なり。」(『法然上人行状画図』第 27) と言い、「黒川の聖人へつかはず御消息」では、「十悪五逆ノモノナヲムマルト信ジテ、小罪オモオカサジトオモフベシ。罪人ナホムマル、イハンヤ善人オヤ。」と言い、更には親鸞の悪人正機説を先取りするかのよう、「善人尚以て往生す。況んや悪人をやの事。口伝これあり。」(醍醐本『法然上人伝記』)とも述べている。これらはいずれも現世における救済の可能なことを述べたものであろう。

宇井伯寿は、「法然上人の立場は俗諦であって、此立場はよく守られている」(『仏教汎論』下、昭和 23 年、408 頁)と指摘している。すると法然の浄土宗において真諦はどうなっているのか。また、極楽往生のためには信が必要なのか、実践が必要なのか。そのために念仏は一度でよいのか、何度も繰り返さねばならないのか。即ち、一念義か多念義か。念仏以外の諸行は必要か、不必要か。念仏は自力か他力か。往生極楽は平生業成か、臨終業成か。臨終時の弥陀仏および聖衆の来迎を重視すべきか否か。これらが法然以後に残された問題となる。法然が開いた浄土宗は、易行とは言え余りにも多義的であった。

(3)法然の弟子たち、特に証空と西山派

法然の『選択本願念仏集』は、かつて誰も試みなかった判釈を加えて念仏門を一宗として独立させた。法然はそれまで程度が低いと見なされていた口称念仏にこの上無い深い意味を見つけた。これは念仏門における革命であり、彼以後、念仏は称名の意となり、「念」と言えば直ちに「声」となった。『大経』であれ『観経』であれ、称名を勧めたのは下輩下品の人々のためである。大悲の願は十方衆生の済度にある。そして衆生の大部分は下機の者たちである。それらの者に済度を誓わずして、大悲がどうして大悲たりえよう。下機の者の成仏にこそ無上の願は宿るのであり、下品の者の称名にこそ仏の願力が働くのである。かくして法然の浄土宗に至って仏教は民衆の仏教へと深まる。仏教は最早国家を護るためのものでも、皇族・貴族だけのものでも、武士のものでもなく、一文不知の輩にまで浸透していった。特に、浄土宗が「智」よりも「悲」の面を強調したことは、理智よりむしろ情緒を重んずる日本人に訴えるところが大きかっただろう。当代「智慧第一」と謳われた学僧法然は性格的にも円満・温和であり、なおかつ明確であった。鎌倉時代初めには他にも幾多の高僧が現れて法門を開いたが、恐らく法然ほど卓越した多くの門弟をもった者は他におるまい。それだけに、師の念仏をどう解釈するかによって弟子たちの立場も様々に分かれた。浄土門の異流は五派を数えるが、そのうち長西の諸行本願義(念仏だけが仏の本願ではないとする)と幸西の一念義(多念を要しないと)とは祖師の意に悖るものとして排された。残る 3 流のうち隆寛の多念義(命終まで念仏を称えるべきだと)は早くも法灯が絶え、今に残るのは弁長の筑紫義(鎮西流)と証空の弘願義(西山流)の 2 流である。なお、法然の門弟には他に親鸞が、証空の法孫には一遍がいるが、兩人については次項で論じたい。

先の 5 流の中では鎮西流が本流を相承し、今日の浄土宗に至っている。これは恐らく、

有能な中興の祖を輩出したことと、徳川家の菩提宗となって繁栄したこととによるだろう。弁長（1162-1238）は幸西（1163-1247）の主張する一念義を批判し、三心・四修・五念門などのあらゆる行が称名念仏の一行に帰する（結歸一行三昧）と主張し、九州で教線を張ったが、弟子の良忠（1199-1287）は関東に入り、後に上洛して鎮西派を発展させた。しかし教義の上から見れば、この派の説く「二類往生」（念仏以外の行にも往生を認める）は純粹とは言えず、むしろ証空（1177-1247）の西山派の「一類往生」（念仏の行のみに往生を認める）の方が、祖師の元意を発揚したものであるように思われる。西山派の教学には哲学的な深みがあり、特に立信（1177-1247）が開き、顕意（1238-1304）が大成した深草義は哲学的に最も深い。

証空は、法然の晩年から没後にかけて天台学と台密とを学んだ。証空は『女院御書』において、「念仏シテ往生ヲウル事ハ、弥陀ノ本願、釈尊ノ付属、諸仏ノ証誠、凡夫往生ノ実行一代ノ真説ナリ」と言う。「念仏」とは「仏ヲ念ズル」ことであり、「仏ヲ念ズルトイフハ、其仏ノ因縁ヲ知リテ、ソノ功德ヲ念ズル」ことである。ただし、証空は念仏を「諸経ノ念仏」と「観経ノ念仏」との2つに分かつ。「諸経ノ念仏」は更に3位に分かたれる。即ち「実相ノ妙理」を念ずる「法身ノ念仏」、「常住ノ智慧」を念ずる「報身ノ念仏」、「随縁ノ大悲」を念ずる「応身ノ念仏」の3である。3位に分かたれるとはいえ、諸経の意は「衆生ノ心ノ外ニ、別ノ仏ナシ」ということにあるから、「仏ヲ念ズルトイヘルハ、タダ我心ヲ念ズルニナルナリ」と言う。それゆえ諸経の念仏において、偶々名号を称念することがあるとしても、その理想は「定善ノ心ニ住シテ、三昧ノ位ニイタラン事」にある。だが、このような自力の念仏は「極悪深重ノ苦機」たる凡夫には到底不可能である。こうした凡夫のための念仏こそが「観経ノ念仏」であり、「南無阿弥陀仏」であり、「称名」であると証空は言う。南無とは本願を成就した阿弥陀仏に帰命する衆生の心であり、帰命とは自分の命を阿弥陀仏に奉ることである。この本願の念仏は定善でも散善でもなく、「定散ノ上ニ成ズル他力ノ一行」であるとし、自力を捨てて仏の本願を頼む他力の信心を説く。

証空および西山派の教義で特に重要なのは「機法一体」である。証空は、「弥陀ノ正覚ハ凡夫ノ称念ヲ因トシ、凡夫ノ称念ハ弥陀ノ正覚ヲ縁トシテ、内外ノ因縁和合シテ仏モ正覚ヲ成ジ、衆生モ往生ヲ得」と言う。これをラディカルに取れば、弥陀の正覚と凡夫の称念、仏の成正覚と衆生の得往生との“同時”の主張となる。その根拠を、証空は「仏ノ三業ヲハナレテ行者ノ三業モナク、行者ノ三業ヲハナレテ仏ノ三業モマシマザルユエナリ」と述べる。この仏と衆生との不離一体の関係から、証空は、凡夫が自力を捨てて他力に帰し、仏を念ずれば「即生ズ」（即座に往生する）と言い、「仏体即機ヲハナレザレバ、長時ト別時ト差別ナシ、長時別時一時ナレバ、臨終平生マタ異ナラズ。平生ニハ長時ヲ別時ニハゲミ、臨終ニハ別時モ長時ニキハマル。又イツヲ臨終トサダメ、イツマデカ平生ナラン。今生ムナシク尽ナン。此時スナハチ往生ノ時ナリ。」と言う。このように臨終即平生を説き、臨終業成よりも平生業成を重視する証空は、別の箇所でも、往生は死後を待たず現在に阿弥陀仏を見る、と述べている（『西山上人五段鈔』）。事実、『観門義』などには、当得往生に対する「即便往生」という語が見られる。では阿弥陀仏とは畢竟何か。すべての仏は弥陀に依って成仏し、阿弥陀仏は法性・仏性として凡夫と仏・菩薩の心に遍満している。「弥陀の体は我等が心中に遍満し給ふて歴然たり。」（『観経疏大意』）。この場合、阿弥陀仏は法身である。だが、凡夫のために事相として顕すときには西方に仏あり、と言う（同）。この

場合、阿弥陀仏は報身とされている。法然において明確な二元論をとっていた浄土教は、弟子の証空において大きく一元論に傾いたと言える。台密及び天台本覚論の影響だろう。

南無と帰命する機（衆生、主体）と阿弥陀仏の助け給う法（真理、客体）とを一体とする証空の「機法一体」の思想は、『安心決定鈔』によって更に深められる。この書は顕意（西山派深草義の大成者）の述作とも言われるが、いずれにせよ西山派の僧の作であろう。浄土真宗も本願寺三世の覚如（1270-1351）以後、この『安心決定鈔』の影響を受けて機法一体の思想を取り入れるようになる。

ここで『安心決定鈔』から幾つかの言葉を引用しよう。——「十方衆生ノ願行円満シテ往生成就セントキ、機法一体ノ南無阿弥陀仏ノ正覚ヲ成ゼタマヒシナリ。」「名号スナハチ正覚ノ全体ナリ、正覚ノ体ナルガ故ニ十方衆生ノ体ナリ。」「阿弥陀仏トイフ名号ヲ聞カバ、ヤガテワガ往生ト心得、ワガ往生スナハチ仏ノ正覚ナリト心得ベシ。」「弥陀ノ大悲ノ胸ノウチニ、カノ常没ノ衆生ミチミチタル故ニ、機法一体ニシテ南無阿弥陀仏ナリ。」「念々ミナ南無阿弥陀仏ナリ。サレバ出ヅル息入ル息モ仏ノ功德ヲ離ルル時分ナケレバ、ミナ南無阿弥陀仏ノ体ナリ。」「心ハ三毒煩惱ノ心マデモ仏ノ染メツカヌ所ハナシ。機法モトヨリ一体ナル所ヲ、南無阿弥陀仏トイフナリ。」このように、衆生済度を誓願して成仏した阿弥陀仏の仏体（慈悲心）こそ、取りも直さず衆生の浄土往生のための正しい行体であるとして仏体即行を説き、仏体に衆生の願も行も成就しているとするのが『安心決定鈔』の機法一体である。それゆえ、この機法一体に成り果てることが念仏三昧だということになる。「南無阿弥陀仏ト称スルモ、称名シテ仏体ニ近ヅクニアラズ、機法一体ノ正覚ノ功德、衆生ノ口業ニ現ルルナリ。」つまり、機法一体とは南無と阿弥陀仏とが本来不二だということであり、これを二語に分かつべきではなく、六字の名号を一語として受け取るべきだということである。それゆえ『安心決定鈔』は「仏ノ正覚成リシト吾等ガ往生ノ成就セントハ同時ナリ」とも言う。南無阿弥陀仏を“南無（帰命す）、阿弥陀仏に”と分別し、“名号を称えれば、往生できる”というふうに、称名と往生との間に因果関係や手段・目的関係を想定することに名号の真義があるのではなく、南無即阿弥陀仏、阿弥陀仏即南無の即・主客不二、或いは仏の成正覚と衆生の得往生、称名と往生との「同時」に名号の本義があると見るべきだと言うのである。この機法一体に徹したのが、証空の法孫に当たる一遍上人だった。

その証空は『白木念仏法語』で、「機方より追ひありく心をやめて、平〔ひら〕に仏に摂取せられ奉りたる身なればと、ほればれと頼み奉るべきなり。…すべて機より心をはげまして強くなすべき往生にあらず、全分に打任せ信じ奉るべきなり。是故に、衆生の方よりは、何一つ用意すべきことなく、全分に仏の方より何一つ漏らさず御したため候なり。」と述べる。自力が残るならそれだけ仏の功德を狭めることになる。凡夫としては弥陀の力に打ち任せるより他にないと言うのである。しかし彼はまた、「念仏ノ行者ノ必具スベキ事」（『女院御書』）として、阿弥陀仏の仏力・願力を「心得る」「三心」、いわゆる“領解の三心”を重視してもいる。例えば『女院御書』の中で証空は、「自力ノ行ニテハ往生ハカナフベカラズ。仏力難思ノユエニ生死ハナルベカリケリトココロウルヲ至誠心トハ申ナリ。他力本願ノユエニ行者ハ十声一声、南無阿弥陀仏ト心ウルヲ深心トハ申ナリ。ヨロヅノ諸経論ニヲシフル所ノ衆生往生ノ行ハ南無阿弥陀仏ノ六字ヲ本トシ給ヒケリトココロウルヲ、廻向発願心トハ申ナリ。三心既ニ具シヌレバ、カナラズ往生スト説事、経文アキラカナル

モノナリ。」(傍点引用者)と言い、また、「願力ヲフカクタノメト候ヒケルハ至誠心ナリ。カノ願ヲ信ジテ念仏セヨト候ヒケルハ深心ナリ。最後ニカナラズ仏ノ来迎ニアヅカルト信ゼヨト候ヒケルハ廻向発願心ニテ候ヒケル故ニ、往生ノココロザシフカク念仏申サバ、自然ニ三心具足ノモノニテ候。サレバ三心ト申候事ハ、ソノ体タダーナリ。」とも言っている。明らかに証空は「三心」を一信心と見なして信重視の立場に立ち、南無と帰命し往生を願う行者の側の願心さえも、阿弥陀仏の側に成じた他力難思の行体に具わる願だと考えている。こうした理解は、行より信を強調し、しかもそれを如来より賜わる信と見なした親鸞との近さを窺わせるに充分である。ただし証空の三心には、彼自身は自力を残すつもりなど毛頭無かったであろうが、それを行者が心得、領解するところ、信に安住するところが残っている。

しかし他方、証空はこうも述べたとされる。「但シ三心トハ挙ケタレドモ、所詮シテ是ヲ意得ルニ、上ノ二心(=至誠心・深心)ハ俱ニ所帰ノ法体、今ノ一心(=廻向発願心)ハ是レ能帰ノ願心ニテ、能帰所帰都合シテ南無阿弥陀仏ノ一行ト証得シタル位ヲ一心不乱トハ明カセリ。」(『愚要鈔』)と。至誠心・深心を帰依される法体、廻向発願心を帰依する願心とし、南無阿弥陀仏の名号を称える一行において能帰と所帰とが融合一体化し、一心不乱が実現すると言うのだが、証空のこの思想は、一遍の次の法語にも脈々と受け継がれている。「然に、能帰といふは、南無なり、十方衆生なり。是則〔ち〕命濁中天の命なり。然を、常住不滅の無量寿に帰しぬれば、我執の迷情を削て、能帰所帰一体にして、生死本無なるすがたを、六字の南無阿弥陀仏と成せり。かくのごとく領解するを三心の智恵と云也。其智恵といふは、所詮、只自力我執の情量を心得失ふなり。我執をすて南無阿弥陀仏と独一なるを、一心不乱といふなり。されば、念々の称名は、念仏が念仏を申なり。」(『播州法語集』5178)「念仏が念仏を申なり」とは、いかにも一遍らしい徹底した言葉だが、確かに証空の法孫だけに、一遍には証空の影響が顕著である。一見すれば“領解の三心”を説くところも酷似している。だがよく見れば、一遍の言う「三心の智恵」とは「自力我執の情量を心得失ふ」ことなのである。事実、一遍は別の法語でこう語っている。「南無阿弥陀仏を心得て、往生すべきやうに皆人おもへり。はなはだいはれなきものなり。六識の凡情を以て思量すべき法にはあらず。但〔し〕領解すといふは、領解すべからざる法と心得るばかりなり。」(同、27)と。領解とは領解できぬと領解することだと言う。一遍は、領解の三心に纏わりつく計らいという澀をも捨て果てようとしたのだろう。それとも彼自身は、証空の領解に既に含まれていたものを純粋に取り出そうとしただけなのだろうか。しかし、「ココロウ」「領解」を徹底的に否定しようとする一遍の姿勢はやはり際立っている。いずれにせよ、証空は、法然から親鸞、特に一遍へと至る中間に位置していた。

(4)親鸞と一遍

親鸞と一遍⁷⁹ は、インドから中国を経て日本に達した浄土教の究極の姿を示している。

⁷⁸ 一遍の法語や伝記からの引用は、橘俊道・梅谷繁樹『一遍上人全集』(春秋社、1989年)に拠るが、筆者自身の判断で読み方を多少変えたところも有る。

⁷⁹ 親鸞の著作からの引用は、真宗聖典編纂委員会編纂『浄土真宗聖典(註釈版)』(本願寺出版部、1988年)および石田瑞麿『親鸞全集』(全4巻+別巻、春秋社、1985-87年)に依拠する。親鸞および一遍の思想については、特に柳

親鸞（1173-1262）は、往生の業因を念仏一行とする法然の念仏為本よりも、弥陀の本願に対する一向の信心こそが往生の要諦であるとする信心為本に立ち、一遍（1239-1289）は、更に信不信をも超えた名号の立場に立つが、両者とも、念仏すれば救われるというような、修行を条件とする救済を否定する点では共通している。一遍は言う、「わがよく心得、わがよく念仏申て、往生せんとおもふは、自力我執が失せざるなり。往生すべからず。」（『播州法語集』51）と。彼らはともに念仏と往生との間の因果関係を否定し、むしろそれらの同時を説く。これを親鸞は即得往生・現生正定聚・平生業成と言ひ、一遍は一念往生・臨終即平生・念仏即往生と言う。いずれも凡夫が死後を待たず、現世で一挙に仏へと超える道である。親鸞はこれを「横超」（『教行信証』信巻）とも、「頓中の頓」（同、化身土巻）とも言う。一遍は「能所の絶する位に生死はやむなり。いづれの教も、この位に入て生死を解脱するなり。」（『播州法語集』62）と述べて、聖道門の即身成仏に限り無く近接している。しかし、これは自力への逆戻りではなく、他力の徹底、更には自力他力の超絶を意味する。これを一遍自身、「聖道・浄土の二門を能々分別すべき也。聖道は煩惱即菩提、生死即涅槃と談ず。我等此法門をも教えつべけれども、当世の根機においてはかなふべからず。〔聖道門の教えでは〕いかにも煩惱の本執に立かへりて、人を損ずべき故なり。」（同、74）と述べている。

親鸞および一遍には浄土門の透徹した論理がある。——自己は「現にこれ罪悪生死の凡夫」（『教行信証』信巻）、「下根」（『播州法語集』18）である。だが、「曠劫より已来常に没し常に流転して、出離の縁あることなし」（『教行信証』信巻）と深く信じた刹那、不可思議にも出離の縁に与る。なぜなら、自己は罪悪深重、絶対に出離不可能だとの絶望が自力への執著の完全な放下となった時、自己が仏の摂受の光明に抱かれていることを知るからである。その時、私は死に、本願の名号が私の上に生きている。それが「前念命終、後念即生」（善導『往生礼讃』）である。禅門の「大死一番、絶後蘇息」に当たる。浄土門の根底にも大乘仏教共通の仏性論、衆生は仏性を本具している、本来既に救われているという教えが有る。浄土門も聖道門と同様に、その理論的根拠はやはり「生死即涅槃、煩惱即菩提」なのである。親鸞もまた「生死即ち涅槃なり」（『教行信証』行巻）と言ひ、「煩惱を断ぜずして涅槃を得るなり」（同）とも言う。仏性は絶えず働いている。仏性とは自己の本分だが、それが凡夫においては無明の闇に覆われているだけなのである。一遍はここを「自己の本分は流転するにあらず、妄執が流転するなり。本分といふは諸仏己証の名号なり。妄執は所因なし、実体なし、本無生なり。」（『播州法語集』51）とも、「生死は我執の迷情、菩提は離念の一念なり。生死本無なれば学すともかなふべからず。菩提本無なれば行ずとも除くべからず。」（「山門横川の真縁上人へつかはさるゝ御返事」）とも述べている。自己の本分である仏性に帰るために、聖道門は修行を説き、浄土門は称名を教えるのである。この称名が不可思議にも私に働きかけ、私の往生を確約する。親鸞が「弥陀ノ五劫思惟ノ願ヲヨクヨク案ズレバ、ヒトヘニ親鸞一人ガタメナリケリ。サレバソレホドノ業ヲモチケル身ニテアリケルヲ、タスケントオボシメシタチケル本願ノカタジケナサヨ。」（『歎異抄』）と常々言っていたように、弥陀の本願は罪業深重な私をこそ往生させるためだったのである。私が弥陀を呼ぶのは、実は弥陀が私を呼ぶのである。弥陀無くして衆生の往生無しと

宗悦『南無阿弥陀仏、一遍上人』（柳宗悦宗教選集、第3巻、春秋社、1990年）、星野元豊『講解 教行信証』（全6巻、法蔵館、昭和52-58年）、竹村牧男『親鸞と一遍』（法蔵館、1999年）を参照する。

いうことは、衆生無くして弥陀の成仏無しということをも意味する。弥陀の本願は衆生の往生によって初めて成就するからである。従って弥陀の成仏と衆生の往生とは同時である。それゆえ、往生は必ずしも肉体の死を契機としない。浄土は即今・当処に在る。浄土は穢土の彼岸ではない。つまり、我々が通常想像するような色や形をもった世界ではない。だがこのことは浄土の彼岸性を決して否定するものではない。浄土は自力我執の絶対否定を隔てた絶対の彼岸だからである。ただ、絶対他力の真実信に徹するとは、自己を残したままで弥陀仏という他者を対象として信ずることではなく、自己が南無阿弥陀仏に成り切り、まったく空と成って、如来の働きが私の上に実現することであるから、浄土往生とは大乘仏教に共通の根本原理である“我心即仏”の浄土門的形態に他ならない。それゆえ、念々の往生は自他の差別を超える。浄土には彼岸も此岸も無い。浄土とは「無我真実の土」(『播州法語集』16)、「空無我の土」(同、51)である。往生は不二一如の境界をいうのである。この不二一如の空においては彼土往生も此土成仏も言葉の違いに過ぎない。一遍はこう語る、「迷悟機法を絶し、自力他力のうせたるを、不可思議の名号とはいふなり。」(同、26) 或いは「自力他力は初門の事なり。自他の位を打捨て、唯一念仏になるを他力といふなり。」(同、51)と。

一遍において浄土門は聖道門と邂逅する。史実ではないらしいが、念仏と禅との帰一を示す話(『一遍上人全集』「補遺」21)がある。それは一遍が法燈国師(心地房覚心 1207-98)に参禅したときの話とされる。国師は一遍に「念起即覚の話」を質問した。国師は入宋して無門慧開(1183-1260)の法を嗣いだが、確かに『無門関』「禅箴」には、「念起即覚は精魂を弄する漢」という言葉がある。この言葉にはいろいろ背景があるようだが、柳宗悦はこう指摘している。この「念起即覚」の文は詳しくは「一切の善悪、都て思慮する莫れ、念起りて即ち覚す。之を覚すれば即ち失す。」といい、「念の起るは是れ病也、続けざるは是れ薬なり」(『播州法語集』40)とも同義である、と⁸⁰。ともあれ、一遍はそう問われて、「となふれば仏もわれもなかりけり 南無阿弥陀仏の声ばかりして」という歌を呈したが、法燈国師はこれをうけがわず「未徹在」と言った。そこで一遍は即座に、「となふれば仏もわれもなかりけり 南無阿弥陀仏南無阿弥陀仏」と詠んだところ、国師は一遍に印可を授けたとされる。国師は一遍が禅の悟道に達したことを証明したというのである。前歌と後歌とは僅かに下の句、しかも7字の違いが有るだけである。だが、前歌には六字の名号と声とが不二に成り切っていないところ、念起即覚の上に更に覚するところが残っているのに対して、後歌には念仏が念仏を申すばかりの、独一なる名号に成り果てた境界が語られている。

親鸞と一遍とは、自力我執を徹底的に否定し、弥陀の本願に帰入する点で共通している。だが、両者には決定的な違いもある。一番の違いは親鸞の“絶対他力の信”に対して一遍の“自力他力を絶した名号”であるが、両者は生き方からして極めて対照的である。柳宗悦は両者に法然を加えて、法然・親鸞・一遍を的確にも「僧と非僧と捨聖」と性格づけている⁸¹。3者の宗教の関係に関しては、日本浄土門の推移・発展と見るか、異なる3つの論理的タイプと見るか、単なる個性の違いかなど様々な解釈があるが、私自身は3者が1つ

80 柳宗悦『南無阿弥陀仏、一遍上人』(上掲)、181頁。

81 同、186-196頁。

の円環或いは循環を成していると捉えたい。この点について暫く述べることにしよう。

法然は煩惱に迷う凡夫のために念仏門を立て、男女貴賤を問わず念仏の一道に迎えた。従って彼の門徒には在家が多い。聖覚（1167-1235）のように妻帯した者もいた。しかし弁長・証空・隆寛など多くの門弟は持戒の僧として生涯を全うした。では法然自身はどうだったか。法然は美作国の豪族の家に生まれた。9歳のとき父が殺され、父の遺言、「はやく俗をのがれ家を出て、我菩提をとぶらひ、みづからの解脱を求めんには」によって出家。叡山で学問に励むも納得できず、求道の末、43歳のとき善導の『観経疏』によって念仏の道を見出して叡山を下りた。だが、名声が高まると旧仏教の南都北嶺から朝廷に念仏禁止の訴えを起こされる。そのとき草した「七箇条制誡」（1204）の第四条に言う、「念仏門において、戒行なしと号して、専ら淫・酒・食肉を勧め、たまたま律儀を守る者を雑行人と名づけて、弥陀の本願を憑[たの]む者、造悪を恐ることなかれと説くを停止すべき事」と。この一条からも、他力の教えを誤って解釈し、弥陀の本願を頼む者は戒も修行も必要無いなどと言い、戒律を守る者がいると却って雑行人だと言って攻撃し、妄りに悪を犯して恐れぬ者の少なくなかったことが判る。法然が四国に流罪となり、弟子2人が死罪になった事件（1207）も、事の発端は、後鳥羽院の女房が院に無断で出家したことが法然の弟子との風紀紊乱問題として騒がれたことだったらしい。法然に入室を許されて親しく教えを受けた者は決して多くなかった⁸²が、めいめい勝手に弟子を名のり本願誇りに陥っているのを見るにつけ、法然自身は僧として一層厳しく身を持したに違いない。彼は先の第四条に、「右、戒はこれ仏法の大地なり。衆行まちまちなりといえども、同じくこれを専らにす。」（同）と付記している。それゆえ「我れはこれ烏帽子もきざる男也。十悪の法然房、愚痴の法然房の念仏して往生せんと云ふ也。」（『勅修御伝』）という言葉は、彼の厳しい自戒の表白と見なければならぬ。法然自身は念仏することと僧であることとの間に必然的な繋がりを見ていたが、人々には決して出家を強要しなかった。「十二の問答」（『和語灯録』）で彼は言う、「なにと持戒・破戒のさはすべきぞ」（末法の世には戒が無いのに、どうして持戒・破戒を論ぜられようか）と。大事なものは念仏することであって、在家でいる方が念仏しやすければ在家でいけばよいし、出家した方が念仏しやすければ出家すればよい、念仏する上での条件など一切無い。この包容力ゆえに彼は多くの優れた門弟を持ったし、また多くの異流を生ずることにもなった。だが、法然自身は持戒の僧として生涯を全うしたのである。

親鸞はどうか。法然が配流になったとき親鸞も連座した。思うに、その主たる罪状は僧の身でありながら妻帯していたことではなかったか。親鸞は9歳のとき天台宗青蓮院の慈円（1155-1225、関白九条兼実の弟、天台座主になること4度、『愚管抄』の著者）のもとで出家した。彼も僧として出発したことになる。叡山で20年間修行したが真の安心を得られず、叡山を下って六角堂に参籠していたとき、救世観音（聖徳太子の本地）の或る夢告

⁸² 法然は「没後遺誡」（1198）において、「ただし、弟子多しといえども、入室の者は僅かに七人なり。いわゆる信空・感西・証空・円親・長尊・感聖・良清なり。これらの諸人、彼においては世・出世間の恩深し、我においては至願・至孝の志篤きものなり。誰の人か二世（現世と来世）の恩徳を忘れて、一旦の諍論を致さんや。」と記している。ここには浄土門の異流五派の派祖のうち、証空を除いて、長西も幸西も隆寛も弁長も登場しない。親鸞も同様である。彼らの多くは「没後制誡」以後の弟子であるからここに名が見えないのは当然なのだが、それにしても法然の弟子を自称する者が多かった割に、法然自身が真の弟子と認めた者は僅かだったということになる。親鸞の法然に対する無条件の帰依を思うにつけ、法然という人間の包容力の大きさに感嘆せざるをえない。

によって在家仏教の可能性を信ずるようになり、やがて妻を娶る。その夢告とは、救世観音が聖僧の姿をとって現れ、念仏行者が宿世の報いで女犯の罪を犯すようなことがあるなら自ら行者の妻となるし、臨終には極楽に導こう、これは我が誓願であるから、この旨を一切群生に聞かせよ、というものだった（覚如『親鸞伝絵』）。また、参籠 95 日目の夢告によって法然を訪れ、通うこと 100 日、遂に門下に投じた。だが、例の事件で僧としての身分を剥奪され、俗人の姓名を与えられて越後に配流となる。彼は当時を述懐して、「しかればすでに僧にあらず俗にあらず、この故に禿の字を以て姓とす」（『教行信証』化身土巻）と記している。かくして自らを「愚禿」と称し、「非僧非俗」と宣言することになるのだが、それでもやはり彼は僧の身で家庭を持つことに深い罪を自覚し、“僧に非ざる”自己を省みずにはいられなかった。彼はこの心情を、「誠に知んぬ、悲しきかな愚禿鸞、愛欲の広海に沈没し、名利の太山に迷惑して、定聚の数に入ることを喜ばず、真証の証に近づくことを快[たの]しまざることを、恥づべし傷むべしと」（同、信巻）と語り、「浄土真宗ニ帰スレドモ 真実ノ心ハアリガタシ 虚仮不実ノワガ身ニテ 清浄ノ心モサラニナシ」（『正像末法和讃』「愚禿悲歎述懐」）とも詠んでいる。しかし彼は同時に、切実に仏を求める心に“俗に非ざる”自己をも見たであろう。かくして 50 年間、親鸞は非僧非俗を生きる。彼は流所にあっても再び妻を娶り、多くの子供を儲け、息子の善鸞の義絶など、家庭の苦悩は終生続いた。彼は自己の卑小さの自覚の極限で弥陀の無限大の慈悲に触れた。「弥陀ノ五劫思惟ノ願ヲヨクヨク案ズレバ、ヒトヘニ親鸞一人ガタメナリケリ」という言葉は、自分こそは無上の悪人であり、その自分一人を救うために正覚を取られた弥陀に対する報恩の表白であった。

親鸞の宗教の根本は、いわゆる二種深信（自己の罪惡生死の自覚と弥陀への絶対帰依）である。ここから彼は自分と同じく罪に泣く人々に弥陀の救いを指し示すことに新しい意義を感じた。彼は法然のように衆生の師としてではなく、仲間として活動した。「親鸞ハ弟子一人モモタズサフラフ」（『歎異抄』）。実際、彼はただ御同朋・御同行を持ったにすぎない。これが親鸞の求めた在家仏教の形であった。これを最も忠実に実践したのが真宗篤信者たる「妙好人」であろう。親鸞は遠流後に移り住み 20 年間滞在・布教した関東でも、京に帰った晩年の 30 年間も、衆生の一人として生き、寺を持たなかった。庵に一人住むことも無く、寄寓に身を任せた。親鸞は常々「ワレハコレ賀古ノ教信沙弥ノ定ナリ」とか、「僧ニアラズ俗ニアラザル儀ヲ表シテ、教信沙弥ノゴトクナルベシ」と語ったと言われる（覚如『改邪鈔』）。親鸞が範とした教信沙弥（?-866）は、妻帯して在家に在りながら常に弥陀の仏名を称えて往生を願ったのであった。いずれにしても、非僧非俗こそが親鸞の生き方であった⁸³。

同じく教信沙弥を、その旧跡、印南野のほとりで臨終したいと願うほど敬慕したのが一遍である（『一遍聖絵』第 11）。親鸞が公家、日野氏の出なのに対し、一遍は伊予国の武家、河野氏の出である。彼は 8 歳で母に死別、10 歳前後で父（出家して如仏という）の命で出家し、13 歳のとき九州に渡って証空の弟子、華台・聖達両上人の下で 12 年間学んだ。彼も

⁸³ この点に関して柳宗悦は、「それゆえ後の真宗に寺僧が現われたのはおかしい。寺を持つ僧として妻をめとるのは、親鸞の道ではあるまい。非僧非俗と僧而俗とは異なるのである。」と指摘している（上掲書、191 頁）。ひとり真宗だけでなく、既成の仏教諸宗派の現状を見るにつけ、在家仏教の、或いは仏教そのものの将来の有り方を考える上で、柳の言葉は極めて示唆に富むものと私は考える。

また僧として、しかも最初から念仏僧として出発したことになる。だが一遍の求道には紆余曲折があった。彼は父の死によって家に帰り、妻帯して子を儲けた。しかしその後再び仏道に身を投じ、35歳、伊予窪寺で念仏三昧に入り「己心領解の法門⁸⁴」(同、第3)を悟り、37歳、熊野本宮証誠殿で熊野権現(本地は阿弥陀仏)より信不信・浄不浄を嫌わず念仏勧進せよとの神託を授かり、その深意を悟った(“熊野の御夢想の法門”後述参照)後は、きっぱりと妻子を捨てた。自己の仏道を追求するのに、進んで妻帯した親鸞と妻子を捨てた一遍とは正反対である。家庭生活を基盤とする親鸞が定住型であり、布教の対象が主に農民層だったとすれば、漂泊型である一遍の布教の対象は社会の底辺にいる異類異形の乞食非人だった。その背景には貨幣経済の成立による都市的な場の形成がある。一遍を中心とする集団での遊行や民衆層への幅広い布教が可能だったのも、商工業者・金融業者・交通運輸業者・倉庫業者などの組織網が既に形成されつつあったからである。ともあれ、一遍は家を捨て、寺にも住まず、三界無庵、まさに無一物として遊行の旅を続けた。人々は彼を「捨聖」と呼んだ。死去の際、「一代聖教みなつきて、南無阿弥陀仏になりはてぬ」と言って所持の書籍等を焼いたため(同、第11)、一遍に著作は無い。51歳の生涯は鎌倉新仏教の宗祖のうち最も短い。この点でも、90歳の長寿を全うし、多くの著作を残した親鸞と対照的である。この早世は奥州から薩州にまで及んだ長く困難な遍歴によると思われる。一遍は時には野辺に伏し、雪に埋もれ、数日何も食わずに過ごしたこともあった。

ところで、一遍は興味深い言葉を残している。「念仏の機に三品あり。上根は、妻子を帯し家にありながら、著せずして往生す。中根は、妻子をすつといへども、住所と衣食とを帯し、著せずして往生す。下根は、万事を捨離して往生す。我等は下根の者なれば、一切をすてずば、さだめて臨終に諸事に著して、往生を損ずべきものなり。よくよく心に思量すべし。」(『播州法語集』18)一遍のこの基準に拠れば、上根は親鸞に当たる。妻子と家を持ちながら、それに執著しないからである。中根は法然に当たる。妻子を捨ててはいるが、僧として寺に住み衣食を持ち、しかもそれに執著しないからである。一遍は自分を下根だと言う。妻子を持つこと、寺に住すること、衣食に足りること、すべてが執著の種となる。下根の自分は一切を捨てぬ限り往生し難い。だから世捨人となって偏えに往生を願うばかりだと言う。だが、『大経』では、家を捨て欲を棄てうる者こそ上輩だと説いているのではないか(「大経の三輩には上輩を捨家棄欲と説り。今の御義には相違せり。如何。」。)一遍は答えて言う、一切の仏法は心の有り方を問題とするのであって、外形は問題としない。[だから『大経』は]心を捨てることで家を捨て欲を棄てて、[現実に家・欲を捨てなくとも]それらに無執著な者を上輩と説いているのである(「一切の仏法は心品を沙汰す。外相をいはず。心品をすて捨家棄欲して、無著なるを上輩と説なり。」。)と。だが、自分の如き下輩は外形においても捨てねばならぬ。かくして一遍は一切を捨て尽して、独一なる名号のみに生きた。その生きた姿が遊行であった。彼は一切を捨てねば煩惱の誘惑に敗れる自分の弱さを見たがゆえに、一切を捨て果てた。ところが、捨て果てて名号に帰って衆生への大

⁸⁴ これを「十一不二頌」とも言う。これは「十劫正覺衆生界 一念往生弥陀国 十一不二証無生 国界平等坐大会」(『一遍聖絵』第1)のことであり、一遍の悟りの端的を述べたものとされ、彼自身この法門について度々語ったようである。時宗の側からの解釈(『一遍上人全集』8頁)をできるだけ排して要約してみる。十劫の昔の弥陀の成仏と只今の衆生の一念往生とは不二である。ここに不生不滅の真理の証、つまり無生法忍がある。十や一といった数を超越した不二の念仏において浄土と此土は平等となり、浄土の仏・聖衆も此土の衆生も同坐する。以上のようになるが、ただしこの悟りは信不信・浄不浄を嫌わぬ一遍の宗教の出発点にすぎない。

悲のみに生きることなど、とても弱者にはできないだろう。それができるとしたら狂人が並外れた強者ではないか。

実際、一遍には信じて疑わぬものがあつた。一切を捨て果てた彼にも捨てぬものがあつた。名号と、そして神祇信仰である。後者に関して言えば、時衆の守るべき戒めである「時衆制誡（十八專莫）」の第1に、「専ら神明の威を仰ぎ、本地の徳を軽んずる莫れ」が挙げられている。一遍は実にしばしば神社に参詣し、またよく和歌を詠んでいる。既述の通り、和歌は言霊信仰の現れであり、また天台本覚思想の草木成仏とも関係が深い。事実、一遍は「よろづ生きとしいけるもの、山河草木、ふく風たつ浪の音までも、念仏ならずといふことなし」（「興願僧都、念仏の安心を尋ね申されけるに、書いてしめしたまふ御返事」）と記している。そもそも一遍の法門は「熊野の御夢想」に由来し、彼は本地垂迹説をごく当然のこととして受け容れていた。ただし、一遍は熊野大権現を始めとする日本の神祇を諸仏とともに尊んだのではない。むしろ神祇は本地である阿弥陀仏との感応道交の場に他ならなかった。一遍においては神仏習合の神仏同体説が顕著である。だがそれにしても、一遍の伝記『一遍聖絵』には——哲学的な『播州法語集』とは対照的に——霊夢を見た、神託を授かった、奇瑞を現した、などの霊験譚が実に多い。また土俗的習俗への親近性も顕著である。例えば踊念仏である。これは遊行とともに空也（903-972）の系譜に連なるものだが、一遍が踊念仏を始めたのは、1279年、信濃国小田切郷の或る武士の館においてであったという。同年冬、同じ佐久郡の或る武士の姉が一遍の導きで信心を起こし、一遍を招いて3日3晩念仏の会座を設けたときには、数百人が踊り回ったため板敷を踏み落としたとされる。このように一遍には民衆とともに踊躍歓喜の強烈なエクスタシーの中へと積極的に入ってゆくところがあつた。ところが『播州法語集』は禅語録のようであり、その哲理は深く透徹していて呪術的なところは見られない。しかし彼の宗教は、少なくとも民衆の間では、呪術的シャーマニスティックな宗教として流行したのだった。

他方、親鸞は神祇不拝を旨とした。『教行信証』「化身土巻」最終節の冒頭で「外教邪偽の異執を教誡」するに際し、最初に『涅槃経』から「仏に帰依せば、終にまたその余の諸の天神に帰依せざれ」という文を引いている。彼が「カナシキカナヤ道俗ノ 良時吉日エラバシメ 天神地祇ヲアガメツト 占祭祀ツトメトス」（『正像末法和讃』）と歌っているように、当時は貴族から庶民に至るまで古来の神祇信仰・陰陽道・密教・呪術的迷信が蔓延していた。確かに吉凶禍福に対する人間の心情には止み難いものがある。これは人間存在の根底に横たわる煩悩的心情である。だが、いかに切なる心情であろうと所詮は俗情である。宗教的世界は俗的世界を絶対否定したところに成立しているのである⁸⁵。『歎異抄』によれば、親鸞は「善悪ノフタツ、惣ジテモテ存知セザルナリ」とも、「親鸞ハ父母ノ孝養ノタメトテ、一返ニテモ念仏マウシタルコト、イマダサフラハズ」とも言ったという。彼は俗的世界の道徳を否定し、追善供養を否定する。なぜなら、俗的善悪を信ずる人は「誓願ノ不思議ヲバタノマズシテ、ワガコトニ往生ノ業ヲハゲミテマフストコロノ念仏ヲモ自行ニナスナリ。コノヒトハ名号ノ不思議ヲモマタ信ゼザル」からである。親鸞は冷徹にこう言い放つ。「今生ニ、イカニイトヲシ不便トオモフトモ、存知ノゴトクタスケガタケレバ、コノ慈悲始終ナシ。シカレバ念仏マフスノミゾ、スエトヲリタル大慈悲心ニテサフラ

⁸⁵ 星野元豊『講解 教行信証』（上掲）2113頁を参照せよ。

ウベキ。」と。なぜか。それというのも、「浄土ノ慈悲トイフハ、念仏シテイソギ仏ニナリテ、大慈悲心ヲモテ、オモフガゴトク衆生ヲ利益スルヲイフベキ」だからである。いかに不憫だと思おうと、現世では他者を思うように救えない、むしろ念仏して速やかに往生し仏と成って、思い通りに衆生を救おうとすべきだ、だから念仏することだけが「スエトヲリタル大慈悲心」（徹底した大慈悲心）だと言うのである。念仏は宗教的世界の出来事、父母孝養は俗的世界の道德である。これらは画然と区別されるべきである。親鸞は、絶対他力への信仰が純粹で徹底していたからこそ、現世における衆生済度に消極的だったが、この点ではやはり、一切衆生に往生を保証するため自ら賦算（念仏札を配ること）の旅に出て積極的に他者と関わろうとした一遍と対照的である。勿論、親鸞が他者に冷淡だったのではない。現世での吉凶禍福に対する人々の呪術的迷信は除去し難いからこそ、それを真の念仏の立場から包容し克服して、一切衆生を真実の宗教へと導こうとしたのである。その方便を説いたのが『教行信証』「化身土巻」である。ここで彼は仏教的宇宙論を説き、宇宙の究極の統治者が仏であることを示すことで、仏に帰依する者には神祇・ト占・祭祀・追善など不要であることを示している。だが、『浄土和讃』「現世利益」は彼の意図をもっと簡潔に示している。例えばその1つには、「天神地祇ハコトゴトク 善鬼神トナヅケタリ コレラノ善神ミナトモニ 念仏ノヒトヲマモルナリ」とある。親鸞は神祇を念仏者の護法神と見たのである。彼はまた、「仏法をふかく信ずるひとをば、天地におはしますよろづの神は、かげのかたちこそへるがごとくして、まもらせたまふことにてさふらへば、念仏を信じたる身にて、天地の神をすてまふさんとおもふこと、ゆめゆめなきことなり。」

（『親鸞聖人御消息集』）とも記している。これは一遍のような神仏同体説ではないにせよ、護法善神説である限りでは、やはり神仏習合である。確かに、親鸞は一遍のように神社に参詣はしなかった。弥陀の本願に出会えば他に何かを頼もうとする心など起こるはずがない、と考えていた。それが親鸞の神祇不拝の立場なのであった。しかし、その親鸞の背後にも護法善神説があり、その点では親鸞もやはり神祇信仰と無縁ではなかった。事実、親鸞は六角堂で救世観音の夢告に導かれて在家仏教の可能性を信じ、また法然を訪問したのであった。『教行信証』「化身土巻」で諸魔・鬼神・天などを論じた背景にも、やはり護法善神説がある。その際、『日蔵経』『月蔵経』などからの引用をくどいほど繰り返しているのは、いかに外教・邪偽の異執を教誡するためであるとは言え異様であり、不要とさえ思われる。どうやら親鸞といえども神仏習合や神祇信仰をさらりと受け流すことはできなかったらしい。

他方、天台本覚思想の絶対的一元論を批判して二元論を標榜する法然は、親鸞の護法善神説にも、ましてや一遍の神仏同体説にも立たず、神仏習合の端緒である神祇実類説にさえ立たなかった。法然は不二相即に対しては而二相對を、聖道門に対しては浄土門を、観念の念仏に対しては口称の念仏を、自力に対しては他力を際立たせることに全力を傾注した。口称念仏によって衆生を往生極楽へ導こうと願った法然にとって、日本の神祇と妥協する余地など無かっただろう。実際、法然は「一向専修之七箇条問答」で、「諸神を信ぜざる事」を念仏門下の第一の格率としている（『和語灯録』）。また「一百四十五箇条問答」（同）では仏教以外の、例えば日本古来の神祇信仰や陰陽道や密教や呪術的迷信に関する質問にも丁寧に答えているが、相手（高貴な女性かもしれないが、余りにも常識的）の機根を熟知しているせいか、相手の迷妄・迷信を排撃するというより、仏教或いは念仏門ではそれ

は説きません、差しつかえありません、お好きなように、と淡々と答え、相手の問いを柳に風と受け流しているといった風情である。「いみの日、物まうでし候はいかに」（故人の命日に神社に参詣するのはどうですか）という問いに対して「くるしからず、本命日も」（差しつかえありません、祥月命日でも一向に）と答えているが如きはそうである。法然は三者のうち神祇信仰に対しては最も冷淡であった。反対に、仏典の神話的記述を最も額面通りに受け取っている（ように見える）のも法然である。彼は理論的主著『選択本願念仏集』においてさえ『浄土三部経』や『般舟三昧経』の極楽描写をそのまま引用しているし、また『新修往生伝』における善導の神通力や奇瑞をそのまま信じて（いるかのように）記述する。つまり、法然の浄土教学は神話に彩られていて、いかようにも解釈可能である。つまり、哲学的には極めて曖昧であり、それだけ徹底化の余地があった。それを実行したのが親鸞であり、一遍である。

法然・親鸞・一遍の立場は、それぞれ行・信・名号に要約できる。3者とも一切衆生の往生の根拠を弥陀の本願に置く点では同じだが、往生の“条件”の点では異なる。

『大経』第十八願に、「至心に信樂して、我が国に生ぜんと欲し、乃至十念せん」とあるように、念仏には弥陀の本願を信ずる心が伴わなければならない。「十念」とは「行」であり、「信樂」とは「信」である。信行相応しなければ全き往生の業とはならない。法然も「行ハ一念・十念ムナシカラズト信ジテ、无間ニ修スベシ」（「黒田の上人へつかわす御消息」と記している。“就行立信”に法然の真意があったのである。

しかし、往生の条件として行と信のいずれを優先させるかで、弟子の証空や親鸞は師と考えを異にするようになる。法然は「往生の業、念仏を先と為す」（『選択本願念仏集』）と記し、念仏を優先させた。これに対して証空や親鸞は、往生の業は信心を本と為すと考える。かくして親鸞は、法然が「念仏往生の願」と呼んだ十八願を「至心信樂の願」と呼び変えるようになる。なぜこうした区別が生じたのだろうか。これは一念多念の問題とも関連しているが、親鸞は『教行信証』『信巻』で、「真実の信心は必ず名号を具す。名号は必ずしも願力の信心を具せざるなり。」（真実の信心には必ず名号（称名念仏）が伴うけれども、単に名号を称えるだけでは必ずしも願力の信心があることにはならない、〔つまり往生の因とはならない〕）と述べている。要するに、単なる口称念仏が自力行に墮する恐れがあることへの批判であろうが、ここで暫く親鸞における信心為本の理路を辿ってみよう。『正像末法和讃』で親鸞は「弥陀ノ本願信ズベシ 本願信ズル人ハミナ 摂取不捨ノ利益ニテ 无上覚オバサトルナリ」と謳っている。浄土真宗も大乘仏教である限りは、究極の世界を無上正等覚、仏智、「証」の実現つまり仏と成ることに置くのである。ところで、仏と成るには「行」を必要とする。大乘仏教の基準では、その行には三阿僧祇劫という厩大な時間がかかることとされた。勿論、行を修するには、その前提として「信」が確立されていなければならない。この信は「教」を学ぶことを通して得られるであろう。かくして一般に仏道は教—行—信—証という過程を履むことになる。信から行へ、が菩薩道の基本であった。ところが親鸞は、主著『教行信証』の書名が示しているように教—行—信—証という道程を主張する。この核心は、信から証へ、にある。証は行によるのではなく、信によると言う。ここで注目すべきは、親鸞の言う「行」とは聖道門で言う私がする修行のことではなく、阿弥陀仏が我々衆生の代わりにして下さる修行だということである。親鸞においては、行が阿弥陀仏の行であり、それを私が信ずることによってその行が私のものとなるのであ

るから、信は行と区別されて重要な役割をもつことになる⁸⁶。しかも、親鸞からすれば、阿彌陀仏の不行を私が人間的な心のままで、私の力で信ずることは不可能である。私が一心に信じようと努めることこそ、私の奥底に潜む自力の迷心ではないか。親鸞は浄土門異流の人々のいわゆる信心の底にそれを見た。そして親鸞が辿り着いた信心は、それらとは根本的に異なったものだった。ここに「信巻」が説かれねばならなかった理由がある⁸⁷。親鸞における信心は、いわゆる「二種深信」（「機の深信」と「法の深信」⁸⁸）を内容とするが、いずれも「自力の回向にあらず。かるがゆえに不回向と名づくるなり。」（『教行信証』信巻）こうして親鸞では、信は弥陀から賜わるものとなる。それゆえ往生のためには、念仏の行よりも本願力の信を頼まねばならない。このように信を行の上に置いたとき、親鸞において念仏は「報謝」の行に転じた。このとき、称名念仏とは単に名号を称えることでも念ずることでもなく、全身心を擲って阿彌陀仏に帰命して行なう南無阿彌陀仏という実践的的信心であり、信心もまた単に心で信ずることではなく、二心無く名号を称える専修念仏となる。つまり称名即信心である。

だが、信心とは自我に死に切って弥陀の世界に甦ることだとすれば、信心を得ることは単に念仏を行ずることより遥かに難しい。「易往無人の浄信」（同、信巻）と言われる所以である。信には信ずる力が要る。しかも自力で信を起こすことはできない。そこで親鸞は信を弥陀の廻向行へと逆転させたのだが、弥陀より賜わりたる信を人は頂くだけでよいのだとしても、もし信が往生の“条件”だとすれば、不信の者は決して浄土に往けないことになるだろう。一遍はまさにこの問題に直面したのであった。

文永 11 年（1274）夏、一遍は熊野本宮参詣の途次、一僧に出会い、六字の名号を記した札を勧めて、「一念の信をおこして南無阿彌陀仏となへて、このふだをうけ給べし」と言った。だが僧は「いま一念の信心もおこり侍らず。うけば妄語なるべし。」と答えて受け取らない。一遍、「仏教を信ずる心おはしまさずや。などかうけ給はざるべき。」僧、「経教をうたがはずといへども、信心のおこらざる事はちからおよばざる事なり。」そのとき大勢の人々が集まってきたので、もしこの僧が受けないなら、誰も受け取らないことを恐れて、本意ではなかったが、「信心おこらずともうけ給へ」と言って僧に札を渡した。これを見て皆も受けた。だが、一遍はこのことに深く悩んだ。不信の者もいるのであるから、僧の答えは「ゆゑなきにあらず」とすれば勧進はどうあるべきか。彼は熊野本宮証誠殿に願意を祈請し、その冥慮を仰いだ。するとその夜、一遍の夢に権現が現れて、「融通念仏すゝむる聖、いかに念仏をあしくすゝめらるぞ。御房のすゝめによりて一切衆生はじめて往生すべきにあらず。阿彌陀仏の十劫正覚に、一切衆生の往生は南無阿彌陀仏と決定するところ也。信不信をえらばず、浄不浄をきはらず、その札をくばるべし。」と示された。一遍は「大権（大権現）の神託をさづかりし後、いよいよ他力本願の深意を領解せり」と語ったという。（『一遍聖絵』第 3）

⁸⁶ 同、465 頁。

⁸⁷ 同、466-467 頁。

⁸⁸ 『教行信証』「信巻」によれば、後世真宗で言われる「機の深信」とは、自分が罪悪生死の凡夫、出離の縁無き者であることを信ずること、「法の深信」とは、阿彌陀仏の本願が衆生を摂受したまうことを信ずることである。両者は同時に 1 つの信心に具わっており、他力の信心の相の両面を表すとされる。

この体験が一遍の宗教にとっていかに決定的だったかは、法語の中でこの「御示現」の内容を「心品のさばくりあるべからず。此心はよき時もあしき時も、まよひなるゆゑに、出離の要とはならず。南無阿弥陀仏が往生する也。」と受け止め、「われ此時より自力の意樂をばすてたり。」と述べている（『播州法語集』37）ことから知られる。「信不信をえらばず」——実に驚くべき一句ではないか。信によって往生するのではない。しかも、我々には自分で往生する力も、他人を往生させる力も無い。衆生の往生は十劫の昔に阿弥陀仏が正覚を取られた時、既に南無阿弥陀仏と決定しているのである。往生は人の信不信、浄不浄、賢愚、善悪など、一切の差別に左右されない。往生は六字の名号自身の力である。「凡夫の心に決定なし。決定は名号なり。」（同、20）人の往生を論ずる限り未だ自力が残っており、往生させる阿弥陀仏の他力が残っている。親鸞では、廻向は常に仏から人への行であって、人から仏への行ではなかった。だが、廻向と言うからには未だ廻向の相手としての人が残っている。南無と阿弥陀仏とが分かれたままである。一遍ではこの人すらも消え、仏と人の二が消え、一切が仏から仏への廻向行となる。帰依する人と帰依される仏との二は最早無い。本願は常に既に成就している。人が救いを求める前に救いは成就しているのである。「南無とは十方衆生の機、阿弥陀とは法なり、仏とは能覚の人なり。六字をしばらく機・法・覚の三字に開して、終に三重が一体となるなり。然ば、名号の外に能帰の衆生もなく、所帰の法もなく、能覚の人もなきなり。是則、自力他力を絶し、機法を絶する所を、南無阿弥陀仏といへり。…迷悟機法を絶し、自力他力のうせたるを、不可思議の名号とはいふなり。」（同、26）と一遍は言う。彼は既に能帰所帰・機法・自力他力を絶したところへ超脱している。それが「南無阿弥陀仏が往生する」ところである。これを一遍は「念々の称名は、念仏が念仏を申なり」（同、51）とも、「名号が名号をきく也」（同、55）とも語る。「水の水をのみ、火が火をやき、松はまつ、竹はたけ、其体おのれなりにして生死なし」（同、51）という風光である。これを自己の方から言えば、名号を称えることにおいて不生の自己を自覚するということである。彼は、「六字之中 本無生死 一声之間 即証無生」（『一遍聖絵』第3）と言い、「常住不滅の無量寿に帰しぬれば、我執の迷情を削て、能帰所帰一体にして、生死本無なるすがたを、六字の南無阿弥陀仏と成せり。」（『播州法語集』51）とも言っている。一遍は往生の“条件”から「信」さえ取り払ったかに見える。確かに、彼は教学的には而二相對の法然から遠く、不二相即の天台本覚思想に接近している。だが、行も信も往生を妨げないということは、何をしなくとも現に衆生に往生が成就しているということではない。一遍が信不信を選ばずと言ったとしても、彼にもやはり“名号のみ”という信決定が必要だったのである。ところで、一遍のように一切を捨てて称える念仏のみが弥陀の本願に適う念仏だとすれば、今度は一切の捨棄が往生の“条件”となるのではないか。とすればこれは弥陀から信を賜わることと同程度、或いはそれ以上に至難であろう。念仏門を徹底したことで弥陀の本願から洩れる者が増えるというのも皮肉な話である。一遍の時宗が、集団による遊行が不可能となった江戸時代に大教団へと発展しえなかった理由の一端もここにあらう。だが、考えてみれば衆生の機根はいつの世も劣悪である。罪業深き凡夫である私のいるところ、そこが末法である。だから末法ならざる時代は無い。他方、仏法を聴聞できるその時が仏在世である。だから末法の世も仏在世と言える。そして名号に帰一すること、それが浄土往生である。ともあれ、一遍の立場に安心を見出しえ

ない者は、最も簡単そうに見える法然の念仏行の立場に戻ろうとするだろう。法然は念仏にいかなる“条件”をも設けないからである。だがこれは自力を頼む危険を残している。そこで証空や親鸞は絶対他力の信の立場を強調するが、これを更に推進すれば一遍の信不信・自力他力を絶した名号の立場になる。かくして人は浄土門の中を循環する。だが、この循環は一体何を意味するのであろうか。これこそ“輪廻”ではなかろうか。法然の悟りが浅く、親鸞、一遍へと順次深まってゆくというのではあるまい。法然はあらゆる立場（彼は悪人正機も説いたし、自然法爾も説いたし、阿弥陀仏を法身と解しもした）を含んでいた。法然は人々（たとえそれが弟子であろうと）の機根に応じて様々な説き方をしたにすぎない。それでは何が輪廻するのであろうか。一遍は言う、「衆生、我執の一念にまよひしより以来、常没の凡夫たり。爰[ここ]に、弥陀の本願他力の名号に帰しぬれば、生死なき本分に帰るなり。…自己の本分は流転するにあらず、妄執が流転するなり。…妄執は所因なし、実体なし、本無生なり。」(同)と。人は我執・妄執に迷うために、行や信や名号の間を右往左往するのである。これを罪惡生死の凡夫とも言い、輪廻とも言う。聖道門であれ浄土門であれ、我という妄執を削って無生法忍（自己および一切諸法の不生不滅つまり空の真如の認得）を覚し、一切の分別・二元対立を超える以外に、どこを捜しても悟りや救いの捷徑など無いのである。

だが、浄土教は此土彼土・凡聖・淨穢などの二元対立を前提することから出発した。しかしそれを超えることが救い・悟りである。すると浄土教とは二元論を前提しつつ、しかもそれを超える道を説き示す教えだということになる。勿論、親鸞も一遍もそれぞれの仕方ですその道を説き示す。彼らは往生と成仏とを、そして両者の関係をどう捉えたのか。

親鸞は「本願を信受するは前念命終なり、即得往生は後念即生なり、他力金剛心也。」(『愚禿鈔』)と言い、獲信の前念に娑婆での命は終わり、後念に即ち往生すると言う。前念即後念、穢土での命終と浄土への即生との非連続の連続を即得往生と捉えるのである。他方、一遍は「当体の一念を臨終と定むる也。然ば、念々往生なり。」(『播州法語集』29)とも、「只今の念仏の外に臨終の念仏なし。臨終即平生なり。」(同、82)とも言う。両者において、命終・臨終とは肉体の死をいうのではなく、平生において如来より賜わった信心に帰入すること、六字の名号に成り果てることをいうのである。それゆえ命終即往生とは、俗世の自我に死に切った時、真実の自己として如来の世界に甦ることを意味している。それは親鸞・一遍両者が「一念」を重視する点からも窺われる。

親鸞は、念仏の念が称名であるとしても、信心不在の称名である限り本願に適うわけではないとして、経論における「念」の意味を追究する。法然は魏訳『大無量寿経』で3箇所(本願成就文、三輩下輩文、弥勒付嘱文)用いられている「一念」を称名念仏する「一声」と解したが、親鸞は「一声」としての「一念」を「多念」と区別して「行の一念」と呼び(『教行信証』行巻)、更に称名と信心との関係から従来の称名念仏を「行の一念」とし、『大無量寿経』「本願成就文」に依りつつ「行の一念」の根拠としての「信の一念」を取り出す。かくして親鸞は「一念」を「行の一念」と「信の一念」とに分ち、法然が臨終の時の「一念」と解していたものを平生へと引き戻して、更に「信の一念」には“時剋の一念”と“二心無き一念”の両義が有ると言う。“時剋の一念”とは、「夫れ真実信樂を按ずるに、信樂に一念あり。一念とは、これ信樂開發の時剋の極促を顕し、廣大難思の慶心を彰すなり。」(同、信巻)とも、「一念といふは、信心を得る時のきはまりをあらはす語

なり」(『一念多念文意』)ともあるように、信樂(他力廻向の信心)を信受した瞬間を指す。次に“二心無き一念”とは、「一念といふは、信心二心無きが故に一念と日ふ、これを一心と名づく。一心は則ち清浄報土の真因なり。」(『教行信証』信巻)と言われるように、本願を疑う心の些かも無い心を指す。他方、一遍は「往生は初一念なり、最初一念といふも、尚[なお]機に付ていふなり。南無阿弥陀仏は本より往生なり。往生といふは無生なり。此法にあへる所をしばらく一念とはいふなり。三世裁断の名号に帰入しぬれば、無始無終の往生なり。…凡[そ]仏法は、当体の一念の外には談ぜざるなり。故に三世即一念なり。」(『播州法語集』29)と語る。つまり、「一念」とは名号に帰入する三世裁断の瞬間をいうのである。しかも一遍は親鸞と同様に「一心」について、「阿弥陀仏の一心不乱といふは名号なり。若[もし]、名号の外に心をもとめば、二心雑乱といふべし。一心とはいふべからず。…機が発す一心にはあらず。」(同、3)と述べている。このように親鸞も一遍もともに、本願・名号を疑心無く領納することと即今当処における往生とを強調するのだが、親鸞の「即得往生」と一遍の「一念往生」との間には微妙な、しかし決定的な違いがあるように思われる。以下では、両者の往生観を論ずることで日本浄土教の因果応報思想の到達点を見極めることにしたい。

浄土門には一般に2種類の往生観があるとされる。1つは、死後にこの世から西方十万億土を隔てた阿弥陀仏の極楽浄土に生まれるとする「当得往生」であり、もう1つは、この世で往生を得るとする「即得往生」である。勿論、親鸞が強調するのは後者である。当得往生は、二元論(厭離穢土、欣求浄土)に立つ浄土教の往生観として必然的に現世軽視、現世否定を伴っている。だが、親鸞にとっての問題は、人間が現生でいかにして安心を得、いかにしてこの現実を力強く生き抜くかであった。親鸞は、「往相回向の心行を獲れば、即の時に、大乘正定聚の数に入るなり。正定聚に住するが故に、必ず滅度に至る。」(『教行信証』証巻)と述べ、阿弥陀仏より心行(信心と念仏の行)を賜って獲るや否や、即時即刻に不退の位に入り、正定聚に住すると言う。これを現生正定聚・現生不退転と呼ぶ。ここから「このゆへに、臨終まつことなし、来迎たのむことなし」(『末燈鈔』1)という主張も出てくるのだが、正定聚不退転の位に入るとは、必ず成仏すると決定した人たちの仲間に加わり、その地位から退かないこと、言わば成仏の内定を得たということであるから、正定聚の位に住することは、次世に仏と成る「一生補処」の「弥勒菩薩とおなじくらみになる」(同、18)こと、即ち「等正覚」を意味する。これを弥勒等同・弥勒便同・次如弥勒とも呼ぶ。しかも、弥勒菩薩は来世に必ず仏と成るため「弥勒仏」とも言われる。そこで親鸞は「すでに他力の信をえたるひとをも、仏とひとしとまふすべし」(同)とさえ主張する。これを如来等同と呼ぶ。つまり、獲信の人は現世において「穢体亡失せずといへども」(覚如『口伝鈔』)往生を開始し、仏と等しい境界に至るといっているのである。いわゆる「不体失往生」(同)である。とすれば「即得往生住不退転」(同)の内容は聖道門の即身成仏と同じなのであるか。つまり、正定聚とは滅度(涅槃)であり、滅度を現生で得た者を正定聚というのだろうか。ところが親鸞はどうやらそうは考えていない。彼は、「念仏の衆生は横超の金剛心を窮むるがゆゑに、臨終一念の夕べ、大般涅槃を超証す。ゆゑに便同といふなり。」(『教行信証』信巻)と記し、獲信の時に此土で正定聚に住するとしても、仏果を証するのは飽くまでも彼土において、肉体の死の瞬間に、と考えているらしい。それは、正定聚を弥勒菩薩とは「おなじ」だが、仏とは「ひとし」と述べて、両語を使い分けているこ

とからも知られる。

ところで釈尊以来、滅度・涅槃はこの現生において実現・体得されるものであり、仏道の修行はすべてこれをこそ目的としていた。これが仏教の実践論の正統的理解である。ところが浄土教は、弥陀の本願を信ずることによって来世に彼土往生し、そこで易々と修行した後には仏果を得ると説く。これは仏教の本流を大きく逸脱するものである。しかも仏教の修証論には、(1)因果差別或いは修証各別、つまり修行を因として仏果を得るとする説と、(2)因果同時或いは修証一等、つまり仏の覚証が修行の道程のあらゆる時点で現成するとする説の2つが有る。前者は俗諦・始覚門の立場、後者は真諦・本覚門の立場である。さて、浄土教では一般に、信心は仏果を得るための因であり、その因によって浄土に往生して仏果を得ると説くのであるから、現世における信心と来世における仏果との関係は異時的因果関係であり、また浄土往生の後の修行を因として仏果が得られると説くのであるから、往生と成仏との関係もやはり異時的である。つまり浄土教の修証論は(1)に立つと言える。それでは親鸞はどうか。彼もまた、現世で信心を得るがゆえに必ず来世に彼土で滅度を証する、と考えているのだった。この彼土往生が従来の浄土教と同様に(1)の継承であることは明白である。しかし彼は、往生が獲信の瞬間から始まるとする即得往生を打ち出し、また浄土に往生すると同時に滅度を証する往生即成仏をも主張する。これら現生正定聚の此土往生と彼土における往生即成仏とは(2)の継承である。恐らく、往生即成仏は現生正定聚・即得往生から導出された思想であろう。ともかく、即得往生を強調したところに浄土教の展開における親鸞の革新性が有る。ただし、親鸞の往生観が互いに異質な2つの要素の混濁であることもまた無視してはなるまい。なぜこのような事態に立ち至ったのか。

親鸞が不二相即・平等一如を強調した証拠は現生正定聚・即得往生、往生即成仏のみに限らない。例えば、「生死即ち涅槃なり」とも、「煩惱を断ぜずして涅槃を得るなり」(『教行信証』行巻)とも述べて、生死と涅槃、煩惱と菩提の不二一体を主張しているし、正定聚に住した後に至る「滅度」についても、『教行信証』「証巻」では次のようにその同義語を列挙している。「必ず滅度に至るは即ちこれ常楽(永遠にして幸福)なり、常楽は即ちこれ畢竟寂滅なり、寂滅は即ちこれ無上涅槃なり、無上涅槃は即ちこれ無為法身なり、無為法身は即ちこれ実相なり、実相は即ちこれ法性(諸法の真実の本性)なり、法性は即ちこれ真如なり、真如は即ちこれ一如なり。」『唯信鈔文意』でも、「涅槃オバ滅度〔ト〕イフ、无為トイフ、安楽トイフ、常楽トイフ、実相トイフ、法身トイフ、法性トイフ、真如トイフ、一如トイフ、仏性トイフ、仏性スナワチ如来ナリ。コノ如来微塵世界ニミチ々々タマヘリ、スナワチ一切群生海ノ心ナリ。コノ心ニ誓願ヲ信楽スルガユヘニ、コノ信心スナワチ仏性ナリ。仏性スナワチ法性ナリ、法性スナワチ法身ナリ。法身ハイロモナシ、カタチモマシマサズ、シカレバコノロモオヨバザレズ、コトバモタヘタリ。」と述べている。しかも親鸞は『大経』を引いて「往生」とは「皆受自然虚無之身無極之体」(『教行信証』真仏土巻)であると言う。往生とは、自然(一切の作為を超えた)虚無の身(色も形も無い身体)、言わば無極の体(極まること無き身体)を受けることだと言うのである。それどころか彼は諸教と対比して浄土教を「円融満足極速無碍絶対不二の教」(同、行巻)とさえ規定している。以上から見ても親鸞は、来世における救済・往生へと傾いた法然の二元論的浄土宗を現世における成仏・覚証の絶対的一元論へと引き戻そうとしたと言える。そうであるなら、そして獲信即往生かつ往生即成仏であるなら獲信即成仏を主張してもよさそうで

ある。だが、親鸞はぎりぎりのところでそれを認めない。なぜであろうか。実はここに親鸞の浄土真宗の特徴が有る。

そもそも、親鸞は阿弥陀仏と浄土とをどう理解しているのだろうか。彼は、絶対他力を主体とすることで仏教の無我・空を継承し、仏・如来を法身・法性・真如・一如と捉えているのだった。他方、彼は『教行信証』「証巻」で「滅度」の同義語を列挙した直後に、「しかれば弥陀如来は如より来生して報・応・化、種種の身を示し現じたまふなり。」と付加し、また『唯信鈔文意』でも、「コノ一如ヨリカタチヲアラハシテ、方便法身トマフス御スガタヲシメシテ、法蔵比丘トナノリタマヒテ、不可思議ノ大誓願ヲオコシテアラワレタマフ御カタチオバ、世親菩薩ハ尽十方无碍光如来トナヅケタテマツリタマヘリ。コノ如来ヲ報身トマフス、誓願ノ業因ニムクヒタマヘルユヘニ報身如来トマフスナリ。報トマフスハタネ（種）ニムクヒタルナリ。コノ報身ヨリ応・化等ノ无量无数ノ身ヲアラワシテ、微塵世界ニ无碍ノ智慧光ヲハナタシメタマフユヘニ尽十方无碍光仏トマフス。」と述べている。「自然法爾章」（『末燈鈔』5）が「弥陀仏は自然のやうをしらせんれうなり」と言うように、弥陀仏は色・形を持たぬ言亡慮絶の自然つまり法性法身の様相を知らせるための料（方便）だと言うのである。法性法身と方便法身との関係に触れる前に、親鸞の浄土観を見ておこう。

親鸞は浄土を真仏土と化身土とに分かつ。後者は、金色に輝く巨大な阿弥陀仏の絢爛たる極楽世界である。ここに生まれる者は、自力の雑行雑修・万善諸行によって浄土に往生しようとする邪定聚機（第十九願「至心発願之願」に対応）と、世俗的因果を信ずる自力の心で名号の功德を求め、それによって往生しようとする不定聚機（第二十願「至心回向之願」に対応）である。いずれも浄土を願生の対象と見なす自力の行者であり、我執から浄土を欣求し、自己の脚下に浄土が在ることを看過している通常の念仏者である。これに対して真仏土とは、第十八願「至心信楽之願」に対応する絶対他力の信を獲た者たちが生まれる浄土である。その国土は如来の「大悲の誓願」に酬報して、果として成立した国土であるから「真の報仏土」と言われる（『教行信証』真仏土巻）。その如来・仏は報身・方便法身である。親鸞は報身を「不可思議光如来」、報土を「無量光明土」（同）と呼び、その本質を「光明」と捉える。しかも「コノ如来ハ光明ナリ、光明ハ智慧ナリ、智慧ハヒカリノカタチナリ、智慧ハマタカタチナケレバ不可思議光トマフスナリ」（『一念多念文意』）と言うように、光明即智慧であり、真如・法性法身を知る智慧である。事実、親鸞は『教行信証』「真仏土巻」で長々と『涅槃経』を引き、不生不滅・不老不死・不破不壊の無為・涅槃や仏性・法身を明らかにしている。それでは、真仏土とは真如・法性法身そのものなのだろうか。報身・方便法身と真如・法性法身との関係を親鸞はどう理解しているのだろうか。

報身仏・阿弥陀仏は真如・如から来生せるがゆえに如来と呼ばれる。親鸞は二種法身の関係をこう述べる。「諸仏菩薩に二種の法身あり。一つには法性法身、二つには方便法身なり。法性法身に由りて方便法身をせず、方便法身に由りて法性法身を出だす。この二の法身は異にして分かつべからず、一にして同じかるべからず。」（同、証巻）と。二種法身は不一不異である。だが「方便」とは何か。彼は言う、「正直を方と日ふ、己を外にするを便と日ふ。正直に依るが故に、一切衆生を憐愍する心を生ず、外己に依るが故に、自己を供養し恭敬する心を遠離せり。」（同）と。方便とは“嘘も方便”のそれではなく、真実に基

づいた大悲の摂取の働きなのである。真如・法性法身が自己限定して顕現したのが方便法身・報身である。大悲として働かない真如・法身は娑婆の衆生と隔絶した寂滅にすぎず、真の真如・法身ではない。そこで真如・絶対空が真如・絶対空のまま絶対静のところを法性法身といい、その真如・絶対空が現実に生きて働く絶対動のところを方便法身という。それが阿弥陀如来である。西方浄土の弥陀如来は十劫の昔に成仏したと言われる。十劫の昔ではあっても有限である。だが超時間的存在として、その寿命は無量である。そこで阿弥陀（無量寿）と呼ばれるのである。つまり十劫の弥陀即久遠実成の弥陀である。この点でも法性法身即方便法身、方便法身即法性法身であり、それゆえ絶対静即絶対動、絶対動即絶対静である。それは応・化として機に応じて働く。我々の南無阿弥陀仏の信心と念仏行もまた、機法一体の南無阿弥陀仏として、そのまま真如・絶対空の現実の我々における働きである。それゆえ真如・絶対空の迷ったところを凡夫・穢土と言ひ、迷わぬところを仏・浄土と言うにすぎない。真仏土や化身土という国土が実在すると思うのは俗諦の立場であり、真諦においては真仏土も化身土も、またそれらへの往生も信心の有り方に他ならない。なるほど迷と悟、穢と浄、凡夫と仏は俗諦の立場では絶対矛盾であるが、真諦においてはともに真如・絶対空であり、不二一如である。ここを指して往生という。そこには地獄も無ければ餓鬼道も無く、迷い苦しむ衆生も無い。いわゆる「指方立相」によって描かれる西方十万億土の絢爛たる極楽世界も無い。六道も仏界と不二一如である。しかし俗諦の差別の世界においては、六道は厳然たる事実であり、六道輪廻する苦悩の衆生がおり、大慈悲を以て衆生を済度する応化身等の働きも在る。ここでは「指方立相」が事実であり、衆生を導く方便である。だがこの俗諦の事実は真諦から見れば仮であり幻であって、済度は空の働きである。そこには度する者も度される者も無く、度するも度さぬも無い。度すること無く度している。度する相が無い。このように真俗二諦にわたって無礙自在であるから一切衆生の済度が可能なのである。その根底は飽くまでも真如・絶対空である。

それゆえ、もし親鸞が法性法身のみを重視したのなら獲信即成仏を認めただろう。法性法身つまり絶対空は不生不滅乃至不来不去であって、死後とか、浄土に往くとか、生ずるとかは本来ありえないからである。しかし親鸞が重視するのは飽くまでも法性法身と不二不異の関係にある方便法身だった。それを支えているのは「二種深信」であろう。彼が法然の二元論を絶対的一元論へと引き戻しつつ、なおそこに立ち止まりえなかったのもそのためであろう。彼の現生正定聚・即得往生は現実重視ではあっても、決して現実肯定ではない。それは、「機の深信」に集約される過去・現在・未来の三世にわたって出離の縁無き罪悪深重である凡夫の自覚と、凡夫の私をこそ救いたまう弥陀仏の大悲への信、「法の深信」に基づいている。親鸞は而二相對の現実の只中に不二絶対の世界を感得した。いわゆる廻心の体験である。「三願転入」（同、化身土巻）はその論理化であろう。廻心における横超断四流のところに浄土が在る。だが、いかに廻心して即得往生し不退転に住したとしても、私はなお現に煩惱具足の凡夫である。本願の真実によって私の不真実を知り、また私の不真実を通して本願の真実に目覚めてゆくという仏と私との相互転成は生涯続く。穢身は現在に在る。その現在に仏性を完全に開顕して仏と成ることはできない。清浄の身を具足しない限り、成仏は飽くまでも未来である。それゆえ浄土が獲信の現生に在ることを認めたからといって、親鸞は己心の浄土、即身成仏を主張したわけではない。むしろ浄土は穢土の絶対否定を隔てた絶対の彼岸である。穢土が絶対否定によって逆転したところが浄土で

ある。親鸞にとって重要だったのは、阿弥陀仏の本願によって生かされて、娑婆世界の只中に無上涅槃・法身・真如・一如である浄土・仏土が開顕されることであった。現生正定聚とは煩惱の現実の中の涅槃と言うべきだろう。それゆえ、天台本覚思想の絶対一元、法然の而二相対に対して、親鸞は“相対の中に絶対を見る立場”と呼ぶことができよう。

残る問題は「還相廻向」である。親鸞は「願土ニイタレバスマヤカニ 无上涅槃ヲ証シテゾ スナワチ大悲ヲオコスナリ コレヲ回向トナヅケタリ」(『浄土高僧和讃』)と詠じている。彼は、信成就の瞬間にこの世で等正覚の位に入り、死後、浄土に往生するや直ちに仏と成って広く他者を自在に教化する、と考える。すると現世での利他行は不可能なのだろうか。親鸞は現生正定聚・即得往生・弥勒等同をあれほど強調するのだから、この世で既に利他行が始まると説いてもよいはずである。さもなければ弥勒等同は自利に留まり、即得往生が空洞化するのではないか。だが親鸞は、いかに不憫だ気の毒だと思ってもこの世の「慈悲始終ナシ」であるから、「イソギ仏ニナリテ、大慈悲心ヲモテ、オモフガゴトク衆生ヲ利益スル」しかない、だから「念仏マフスノミ」が「スエトヲリタル大慈悲心」だと語っているのだった(『歎異抄』)。そもそも親鸞は浄土往生以後にほとんど言及していない。未来の浄土は獲信によって自然に与えられる果であるから、即今当処での獲信こそが肝要だと考えたのだろう。すると親鸞は、即今当処の自己において自利の主体は開かれるが、利他の主体は開かれまいと考えているのか。そうではない。実際、「如来ノ廻向ニ帰入シテ 願作仏心ヲウルヒトハ 自力ノ廻向ヲステハテ ヲ 利益有情ハキワモナシ」(『正像末法和讃』)という和讃も有る。自力を放下して如来の一心を頂いた人は如来の廻向のままに人々を利益して止まない、と言うのだが、それは、この人に如来の一心が絶対の大悲として働いてその働きが自然に他者へと届くからだろう。だが親鸞の場合、この世での利他行は世俗的利益を与えることではない。とすれば利他行とは何か。「仏恵功德ヲホメシメテ 十方ノ有縁ニキカシメム 信心スデニエムヒトハ ツネニ仏恩報ズベシ」(『浄土和讃』)それは、弥陀の本願に帰入した者が他者に阿弥陀仏の救いを信じさせる活動だ、と言う。そこに信心をとにもする共同体、御同朋・御同行が成立するのである。それは浄土往生以後の還相を俟たずに始まる真実の利他行であった。ただしそれは、「親鸞ハ父母ノ孝養ノタメトテ、一返ニテモ念仏マウシタルコト、イマダサフラハズ」(『歎異抄』)という厳しさを伴う他者への慈悲だった。だが、私は親鸞に対して懸念を懐かざるをえない。人間である限り、好むと好まざるとにかかわらず、我々は世の中の現実に具体的に対処せざるをえないが、そのとき自己の無力を知って自己を丸ごと弥陀の本願に投げ入れることが「スエトヲリタル大慈悲心」だとしても、そのことで却って現実への具体的対処を軽視することになるのではないか。問題は道徳と宗教の関係にも絡んでくる。それは未だ自力を残しているから、他力に徹していないからだ、という反批判も当然ありうる。だが、親鸞に心酔する人々の中に絶対他力を自己の責任逃れの口実にする人がいることもまた事実なのである。現実への対処という点で最も過激なのは日蓮だが、一遍もまた親鸞とは対照的である。

では、一遍は往生をどう考えたのか。予告通りなら、彼もまた“即得往生”に立つはずである。ところが事はそれほど単純ではない。死後の往生(当得往生)を認めるかのような言葉もあるからである。例えば、当麻寺での「誓文」には、「我・弟子等(私たち仏弟子は)、願はくは今身より尽未来際、身命を惜しまず本願に帰入し、畢命を期として一向に称名し、善悪〔の相対差別〕を説かず善悪を行ぜじ。(中略)心をして乱れざらしめ、横病を

受けず横死に遇はず、身に苦痛無く心錯乱せず、心身安樂にして禪定に入るが如く、命断須臾にして(命終の後すぐに) 聖聚来迎したまふ。仏の本願に乗じて極樂に往生す。」(『一遍聖絵』第8、原漢文、訓読は著者)とあり、「厭離穢土欣求浄土のこゝろざしあらん人は、わが機の信不信・浄不浄・有罪無罪を論ぜず、たゞかゝる不思議の名号をきゝ得たるをよるこびとして、南無阿弥陀仏をとなへて息たえ命終はらん時、必聖聚の来迎に預て、無生法忍にかなふべきなり。是を念仏往生といふなり。」(「頭弁殿より、念仏の安心尋たまひけるに、書て示したまふ御返事)ともある。ここには命終後の極樂往生と聖聚来迎とが説かれており、即得往生の痕跡は見出しにくい。更には、全然別の観点からの意見も有る。それによれば、「たしかに一遍は、法然浄土教を学習し、その影響を蒙ってはいるが、一遍の本質は、平安時代の空也(903-972)や融通念仏を主宰した良忍(1072-1132)の系譜に連なる」、「空也は、一所不住の漂泊という苦行を自らに課し、そこに生じる靈力をもって、怨霊や死者の鎮魂慰霊につとめた「聖」(ひじり)であった。一遍は、この空也の生き方と思想を手本と仰いだ。」とされる⁸⁹。既に見たように、確かに『一遍聖絵』では一遍の「聖」としての性格が強調されている。だが、当時の人々が一遍を1種の靈能力者と受け取っていたからといって、一遍の真意が死後の往生や死者の鎮魂にあったことにはなるまい。これは、自力・他力を絶したはずの一遍が、なぜ浄土門に自己を限定するような発言をしたかという問題とも絡んでくる。

今引用した「御返事」の中で一遍は、聖聚の来迎に与った後、普通なら“浄土に往生す”と言うべきところを「無生法忍にかなふ」と語っている。これは彼の“往生即無生”を暗示するものではないか。また、往生すべき浄土をも「無我眞実の土」(『播州法語集』16)とか「空無我の土」(同、51)とかと表現している。すると、「南無阿弥陀仏をとなへて息たえ命終はらん時」とあるのも、必ずしも肉体の死期のことではなく、今ここで俗世の自我に死に切る一念を象徴的に表現したものかもしれない。実際、次のような法語がある。「又、常の仰に云、いきながら死して静に来迎を待べし、と云々。万事にいろはず(干渉せず)、一切を捨離して、孤独獨一なるを、死といふなり。所以に、生ぜしも独なり、死するも独なり。然れば、住するも独なり、添ひはつるべき人なき故なり。」(同、63)「来迎を待つ」は暫く措く。ここで重要なのは「生きながら死す」である。「万事にいろはず、一切を捨離して、孤独獨一なる」こととしての「死」を、一遍は明らかに生の只中の出来事と捉えている。一遍はまた「我執なくて念仏申が死するにてあるなり」(同、64)とも、「南無阿弥陀仏と息たゆる処に、得無生忍なりと領解する一念を、臨終正念とは申なり。是則ち十劫正覚の一念なり。」(「結縁したまふ殿上人に書てしめしたまふ御法語)とも言う。我執を棄て、称名念仏において無生法忍(不生不滅の眞理の証)を体解する一念が死であり、臨終正念だと言うのである。以上から、一遍は即得往生に立つと断じてよい。同様の言葉は他にもある。幾つか列挙しよう。「只今の念仏の外に臨終の念仏なし、臨終即平生なり。前念は平生となり、後念は臨終と取るなり。」(『播州法語集』82)「往生は初一念なり、最初一念といふも、尚〔ほ〕機に付て(衆生の機根に応じて)いふなり。南無阿弥陀仏は本より往生なり。往生といふは無生なり。此法にあへる所をしばらく一念とはいふなり。三世裁断の名号に帰入しぬれば、無始無終の往生なり。臨終平生と分別するも、妄分の機に付

⁸⁹ 柳宗悦『南無阿弥陀仏・一遍上人』(上掲)に対する阿満利磨の「解説」298頁。

ていふなり。南無阿弥陀仏には、臨終なし、平生なし。三世常恒の法なり。出息入息をまたざるゆゑに、当体の一念を臨終と定むる也。然ば、念々往生なり。…凡〔そ〕仏法は、当体の一念の外には談ぜざるなり。故に三世即一念なり。」(同、29)「迷も一念なり、悟も一念なり。法性の都を迷ひ出しも一念の妄心による、迷ひをひるがへすも一念なり。然ば一念に往生せずは、無量念にも往生すべからず。」(同、70) このように一遍は平生の臨終を強調し、当体の一念における臨終こそが無始無終の無生法忍を体得する時だとする。そこに彼は永遠の今を見るのである。「凡〔そ〕仏法は、当体の一念の外には談ぜざるなり。故に三世即一念なり。」という言葉は、浄土での救済つまり往生が決して死後や未来にではなく、即今当処の一念にあることを明示している。以上を簡潔に纏めているのは次の法語だろう。「念仏往生とは、念仏即往生なり。南無とは能帰の心、阿弥陀仏とは所帰の行、心行相応する一念を往生といふ。南無阿弥陀仏と唱へて後、我心の善悪是非を論ぜず、後念の心もちひざるを、信心決定の行者とは申なり。ただ今の称名のほかに臨終有べからず。唯南無阿弥陀仏なむあみだ仏となへて、命終するを期とすべし。南無阿弥陀仏。」(「或人、念仏の法門を尋申けるに、書てしめしたまふ御法語」) ここの「命終」も「当体の一念」の意であることは明らかだろう。

だがそうすると「聖聚の来迎」とは何を意味するのか。日本の神祇を阿弥陀仏との感応道交の場とした一遍であるから、当体の一念に聖聚の来迎を観じる体験を実際にしたのかもしれない。だが「聖聚の来迎」を非神話化するなら、一遍は“俗なる自我に死に切り、聖なる世界に甦る一念の現成”を語ろうとしたのではないか。事実、或る法語で一遍は、念仏行者が待つから仏が来迎するという見方を否定して、「称名の位が実の来迎なり。称名即来迎としりぬれば、決定あるべき来迎なれば、かへつてまたるゝなり。」(『播州法語集』42) と語っている。来迎を待望して称名するな、称名していることが来迎していることなのだ。聖聚来迎に関しても「称名即来迎」と語る一遍の論理はやはり透徹している。

それでは、一遍の「一念往生」は仏道の修証の全階梯(十信・十住・十行・十廻向・十地・等覺・妙覺の五十二位)において、いかなる位置を占めるのだろうか。親鸞の場合と同様に等覺・弥勒等同に成ることなのか、それとも妙覺・仏にさえ成ることなのか。

一遍は語る、「一坐無移亦不動(善導『法事讃』下「一たび坐して移ること無く、亦た動かず」)とは、念仏三昧、即弥陀なり、彼氏(=此)往来なし。無来無去不可思議不可得の法なり。」(『播州法語集』25) と。一遍自身は即身成仏について語らない。「成仏」という語さえ一度も用いていない。だが、ここにはっきりと「即弥陀なり」とあるように、一遍自身の立場は“往生即成仏”なのである。一遍の法語はすべてこの思想のヴァリエーションだと言っても過言ではない。既に引いた法語と重複するものも多いが、幾つか見てゆこう。

一遍は、「自受用と云は、水の水をのみ、火が火をやき、松はまつ、竹はたけ、其体おのれなりにして生死なし。然に、衆生、我執の一念にまよひしより以来、常没の凡夫たり。爰に、弥陀の本願他力の名号に帰しぬれば、生死なき本分に帰るなり。」(同、51) と語る。我執を棄てて名号に帰する時、衆生は「生死なき本分」に帰る。それは「自受用」即ち「おのれなりにして生死なし」の処、自己本来の面目である無生死の処に帰ることである。それでは、無生死の処に帰るとはどういうことか。「心外に境を置て罪をやめ、善を修する面にては、曠劫を経とも生死は離るべからず。能所の絶する位に生死はやむなり。いづれの

教も、この位に入て生死を解脱するなり。今の名号は能所一体の法なれば、声の中に三世をつくす不可思議の法なり。」(同、62) 生死が已み、生死を解脱するとは、心・境、能・所、主・客、自・他、凡夫・仏などの一切の二元相対を超えること、即ち能所一体の法の現成であるという。換言すれば、それは我即仏の現成ということだろう。能所一体について一遍は、より詳しくこう述べている。「南無とは十方衆生の機、阿弥陀とは法なり、仏とは能覚の人なり。六字をしばらく機・法・覚の三字に開して、終に三重が一体となるなり。然ば、名号の外に能帰の衆生もなく、所帰の法もなく、能覚の人もなきなり。是則、自力他力を絶し、機法を絶する所を、南無阿弥陀仏といへり。火は薪を焼、薪尽れば火も絶するなり、機情尽れば法は息するなり。然ば、金剛宝戒章といふ文には、“南無阿弥陀仏の中には機もなく法もなし”といへり。いかにも機法を立〔て〕迷悟をおかば病薬対治の法にして、真実至極の法体にあらず。迷悟機法を絶し、自力他力のうせたるを、不可思議の名号とはいふなり。」(同、26) と。またこうもある、「常住不滅の無量寿に帰しぬれば、我執の迷情を削て、能帰所帰一体にして、生死本無なるすがたを、六字の南無阿弥陀仏と成せり」(同、51) と。一切の二元対立を絶して南無阿弥陀仏に成り果てる。ただしそれは神秘主義のように、自我(アートルマン)が永遠不変の実体(ブラフマン・絶対神)と合一を果たすことではない。「無常の命を、不生不滅の無量寿の命に帰」す(同、72)とも言われているように、無量寿の命に帰すとは、「不生不滅」を代表とする“八不”即ち一切の対象論理的規定を離れた真実の命(寿)に帰することなのである。それゆえ、名号に帰するとはいっても、一切の概念規定を絶したところに自己自身の本分としての名号を証するのであるから、一遍は名号の絶対化さえ突き抜けている。実は機も無く法も無い、一切の名字が立たない「無名字」のところを一遍は六字の名号と言っているのである⁹⁰。この点を看過すると、一遍を単なる名号至上主義者だと誤解することになる。六字の南無阿弥陀仏は「生死本無」即ち不生不滅の姿である。そして、我執を捨てて南無阿弥陀仏と独一と成り、一心不乱と成る時、「念々の称名は、念仏が念仏を申なり」(同)、「南無阿弥陀仏が往生するなり」(同、76)、「名号が名号をきく也」(同、55)、「名号の位ばかり往生するなり」(同、41)という境界が開かれる。まさに独一の南無阿弥陀仏の現成、即ち仏そのものの現成を示す言葉である。思い返せば、一遍の宗教の真の出発点は「熊野の御夢想の口伝」なのだった。その内容は、「心品のさばかりあるべからず。此心はよき時もあしき時も、まよひなるゆゑに、出離の要とはならず。南無阿弥陀仏が往生する也。」(同、37)というものだった。「南無阿弥陀仏が往生する也」こそは、一遍の法門を凝縮する一句なのである。

既に明白だが、一遍は現世の称名の一念に南無阿弥陀仏に成ること、即ち成仏することを主張している。親鸞の如く、現生の獲信の時に等覚までは進むが、妙覚に達するのは命終の刹那だとするのではなく、この世で、しかも当体の一念に仏果を得るのである。例えば次のような法語がある。「阿弥陀仏の四字は本願にあらず、南無が本願なり。南無は始覚の機、阿弥陀仏は本覚の法なり。然ば始本不二の南無阿弥陀仏也。称すれば頓に迷悟をはなるるなり。」(同、73) この「始本不二」を、一遍はより一層明確に「称名即真実の見仏」

⁹⁰ 「又云、法照禪師の云、「名号とは無名字故、号阿弥陀仏」と云々。龍樹は、「為衆說法無名字」といへり。「無名字」といふは是名号なり。名号は寿の名なり。故に阿弥陀の三字を無量寿と云也。此寿は涅槃常住の寿、不生不滅なり。即一切衆生の寿命なり。故に、弥陀を法界身と云なり。天台は三觀を阿弥陀の三字にあて、「煩惱即菩提」と釈す。所謂他力の不思議をあらはす。菩提といふは弥陀なり。」(『播州法語集』71)

(同、44)と表現する。つまり称即覚、覚即称である。この点に言及して一遍は言う、「念仏三昧といふこと、三昧といふは見仏の義なり。常の義には定機(定善の修行者)は現身見仏、散機(散善の修行者)は臨終に見仏するゆゑに、三昧と名くと云々。此義しからず。此見仏は観仏三昧の分なり(これら通常言われている見仏は念仏三昧ではなく、観仏三昧に当たる)。今、念仏三昧といふは、無始本有常住不滅の仏なり。是即真実の見仏、真実の三昧なり。故に念仏を王三昧といふなり。」(同、14)と。真実の見仏とは、一遍が「称名の外に見仏を求むべからず」(同、44)と語っている通り、観仏のように仏を対象的に見るのではなく、無始本有の不生不滅の仏そのものと一つに成ること、つまり「三昧」である。とすれば「見仏」の「見」は「現」と同義であり、従って「真実の見仏」とは“仏の身現・活現”の義であって、称名念仏・念仏三昧がそのまま仏の身現・活現だということになるだろう。いずれにせよ一遍においては、現生の当体の一念に往生するだけでなく、無生法忍つまり絶対空の真理を悟って成仏するのである。すると、自我に死んで南無阿彌陀仏に成り切った後は、絶対空のままに仏として生きるということになるだろう。次はそれを示す法語である。

西園寺殿の御妹の准後の御法名を一阿彌陀仏と付奉る、此御尋に付て御返事

此事は申入候ひしに違はず、此体に生死無常の理を思ひ知て、南無阿彌陀仏と一度正直に帰命しつる一念の後は、我われにあらず、心も南無阿彌陀仏の御心、身の振舞も南無阿彌陀仏の御振舞、言も阿彌陀仏の御言葉なれば、生たる命も阿彌陀仏の御命、死ぬるいのちも阿彌陀仏の御命なり。然ば、昔の十悪・五逆ながら請取て、今の一念・十念に滅し給ふありがたき慈悲の本願に帰しぬれば、弥[いよいよ]三界六道の果報もよしく覚え、善悪二つながら業因物うくして、只仏智よりはからひあてられたる南無阿彌陀仏に帰命するなり。

仏こそ命と身とのぬしなれやわがわれならぬこゝろふるまひ (同、85)

このように、一遍はこの世で往生し、この世で成仏することを説く。如来に等しいのではなく、既に如来そのものなのである。その内容は聖道門の即身成仏と何ら異なるまい。この点で一遍は明らかに浄土門を超えている。ところが一遍は「聖道・浄土の二門を能々分別すべきものなり」(同、74)と語って浄土門に留まろうとするばかりか、弟子たちに「時衆制誡(十八專莫)」を遵守するよう厳命してもいる。これは矛盾であろうか。上の言葉に続けて一遍は言う、「聖道は煩惱即菩提、生死即涅槃と談ず。我等此法門をも教えつべけれども、当世の根機においてはかなふべからず。〔聖道門の教えでは〕いかにも煩惱の本執に立かへりて、人を損ずべき故なり。浄土門は身心を放下して、三界・六道の中に一物も要事有べからず。此身を置ながら、生死を離るゝ事にはあらず。」(同、74)と。「我等此法門をも教えつべけれども」は、一遍が浄土門を超えていることの暗示である。その彼が自己を敢て浄土門に限定するのは、「当世の」衆生の「根機」を考慮しているからである。それゆえ一遍は、人が成仏した後どう活動するか、いわゆる還相廻向については何も語っていない。事実、それは余計な穿鑿であろう。一遍にとっては、社会の底辺に沈む民衆の身の上を案じて、いかにしたら彼らを生死の苦から救済しうるかを考え、その道を示すことだけが重要だったのである。彼は病気を癒し、温泉を掘り、池を造ることもしたらしい。悩

み苦しむ人々に出会えば、できる限りその苦しみを除いてやることもしたであろう。それが『一遍聖絵』に数々の靈驗譚が残った理由ではなかろうか。捨聖一遍は一切を捨て尽くし、遊行の旅を続けながら阿弥陀仏そのものとして還相廻向を生きたのである。

残る問題はまたしても「指方立相」である。ところで、往生とは何であり、成仏とは何であるか。常識的には、往生とは人が穢土から浄土に往生することであり、成仏とは人が仏に成ることであろう。だがこれだとアポリアに逢着せざるをえない。仏教では、人も一切諸法も無我・無自性空であり、不生不滅乃至不来不去である。不垢不淨であるから穢土も浄土もともに無自性空であり、実体的・固定的に存在するものではない。一遍は「極楽」を「空無我の土」と述べるだけでなく、「往生人」の説明に関しても、親鸞と同様に『大経』の「自然虚無之身無極之体」（一切の作為を超えた色も形も無い身体、言わば極まること無き身体）を引いている（同、51）。するとそこには、往くも生ずるもありえない。一遍はまた「念仏三昧、即弥陀なり、彼氏（=此）往来なし。無来無去不可思議不可得の法なり。」（同、25）と述べていた。人も国土もともに無自性空であるから、往生とは同一人が東京から京都へ場所を移動するようなことではありえない。それゆえ、往生がなお意味をもちうるとすれば、これを人自身の有り方の根本的転換と解する場合のみだろう。すると、人の転換前が穢土に在ることであり、転換後が浄土に在ることだということになる。その際、人の有り方と国土の有り方とは一体である。次に成仏であるが、仏教という仏とは、キリスト教の絶対神のように人から隔絶した存在者ではなく、真理を覚した「人」である。すると、成仏とは迷妄に陥っている人（凡夫）が真理を悟った人（仏）に成ることであろう。しかし、人が迷妄なる凡夫である限り、悟って仏に成ることは不可能である。凡夫と仏、迷いと悟りは矛盾概念だからである。それゆえ、成仏がなお意味をもちうるとすれば、往生の場合と同様に、人（凡夫）から人（仏）への人の有り方の根本的転換と解する場合であろう。とすれば、凡夫・仏とはそれぞれいかなる有り方をいい、根本的転換の内実とは何であるか。

穢土の凡夫が浄土に往生するといひ、迷える凡夫が悟って成仏するというのも二元分別の次元であって、絶対空の無分別智においては凡夫も仏も、迷いも悟りも、穢土も浄土も絶対平等・不二一如である。ともに実体的で固定的な存在ではない。生仏不二、迷悟不二、淨穢不二である。それゆえ、凡夫の往生・成仏という根本的転換は、何よりも凡夫と仏、衆生と仏の二元相対差別を超脱して生仏不二・生仏一如の無差別平等に入ることではなければならない。そう言えば、一遍もまた頻りに不二・一体を強調しているのだった。ところで、人の有り方と国土の有り方も不二一如、即ち身土不二であるから、一切諸法の無自性空・不二一如を悟る人が仏であり、仏のいる所はどこでも浄土である。これを分別すれば四聖（声聞・縁覚・菩薩・仏）となる。他方、二元分別に迷う人が凡夫であり、凡夫のいる所はどこでも穢土である。これを更に分別すれば六道となる。かくして十界となるわけだが、十界無差別が仏で、十界各別が凡夫ということになる。一遍も、「名号酬因の功德に約する時は（名号を称えれば必ず往生するという弥陀の誓願の功德を前提すると）、十界無差別なり。娑婆の衆生までも極楽の正報に列するなり（極楽の仏・菩薩と同列になる）。妄分に約する時は、淨穢も各別になり、生仏も差別するなり。」（同、69）と述べている。凡夫のままでは往生も成仏もできない。なぜなら凡夫は二元分別に執著するが、往生・成仏は入不二だからである。二と不二とは次元が異なる。それゆえ、人が二元相対の次元を超

脱して不二一如の次元に入ることを往生・成仏・浄土という。当然、凡夫と仏、二と不二もまた不二である。

名号とはまさに凡夫と仏との二を消すことである。南無（帰依する人）と阿弥陀仏（帰依される仏）の二が不二一体となる南無阿弥陀仏（「無名字」の名号）において往生・成仏が現成する。ゆえに往生・成仏は南無阿弥陀仏にある。人に往生・成仏する力があるのも、仏に人を往生・成仏させる力があるのでもない。往生・成仏とは二が不二に甦ることだから、人が往生・成仏するというより、むしろ不二自身が往生・成仏するのである。「南無阿弥陀仏が往生する也」の一句はそれを直指している。すると、凡夫が仏に成るということは、凡夫でありながらしかも凡夫に縛られないことであり、生滅の中にいながらしかも不生不滅に入ることである。換言すれば、不二一如の迷ったところを凡夫・穢土と言ひ、迷わぬところを仏・浄土と言うにすぎない。一遍が、「衆生、我執の一念にまよひしより以来、常没の凡夫たり。爰に、弥陀の本願他力の名号に帰しぬれば、生死なき本分に帰るなり。」（同、51）と言ひ、「自己の本分は流転するにあらず、妄執が流転するなり。本分といふは諸仏已証の名号なり。妄執は所因なし、実体なし、本無生なり。」（同、51）と言う通りである。

それでは、一遍にとって「指方立相」とは何を意味するのだろうか。彼は、「〔龍樹作とされる〕菩提心論に、遇楫達於彼岸、法已応捨（楫に遇ふて彼の岸に達すれば、法已に捨つべし）といへり。極楽も指方立相の分は、法已応捨の分なるべし。」（同、52）と言う。迷える者がいかだ（仏の教え）にすがって彼岸（悟り）に着けば、いかだが必要無くなるように、極楽を西方に在る絢爛たる世界だと説くことも、いずれ捨てられるべき方便にすぎない。彼はまた、「浄土を立るは欣慕の心を生じ、願往生の心をすゝめんが為なり。欣慕の心を勧むる事は、所詮、称名の為なり。…此心おこりぬれば、必〔ず〕名号称せらるゝなり。されば、願往生のこゝろは、名号に帰するまでの初発の心なり。」（同、41）とも述べている。いずれも指方立相が名号の方便にすぎないとの謂である。すると、仏典はなぜ極楽浄土が娑婆世界から十万億土の彼方に在ると語るのだろうか。一遍の見解はこうである。

過十万億といふ事、実に十万億の里数を過るにはあらず、衆生の妄執を指〔す〕なり。善導の釈（『観経疏』序分義）にいはいく、「妄愛迷〔ひ〕深くして隠〔へだた〕る事、竹箴〔竹の膜〕なれども、之を踰〔こゆ〕ること千里とおもへり」といへり。妄分別に約して過十万億といふ。実には里数を過る事なし。故に、経（『観経』）にも、「阿弥陀仏去此不遠」と説り。衆生の心を不去ともいふなり。凡〔そ〕大乘の仏法は心の外に別の法なし。但し、聖道は万法一心と習ひ、浄土は万法南無阿弥陀仏と成ずるなり。万法は無始本有の心徳なり。然に、我執の妄法におほはれて、其体あらはれがたし。彼〔の〕一切衆生の心徳を願力を以、南無阿弥陀仏と成ずる時、衆生の心地は開く也。然ば、名号は即〔ち〕心の本分なり。是を「去此不遠」ともいひ、「莫謂西方遠、唯須十念心」（西方を遠しと謂ふ莫れ、唯だ十念心を須ひよ、善導『往生礼讃』中「晨朝礼讃」）ともいふなり。（同、68）

指方立相の核心をかくも見事に射抜いた言葉は他に無いのではあるまいか。「十万億」は単

なる数字ではない。淨穢の断絶を直指した語である。その断絶は我々の「妄執」の深さに他ならない。我々の妄執・我執が西を東から分かち、淨土を彼岸へと遠ざける。穢土に沈むそのことが、淨土を遥か彼方へと追い遣るのである。その距離は我々の妄執の中にある。此岸と彼岸との断絶は、実は我々の二見の妄分別に他ならない。それゆえ、二見の妄分別が断たれると、穢土と淨土との距離も忽ち消え、淨土は脚下に現れる。『觀經』はこれを「此を去ること遠からず」と述べている。淨土は即今当処に在る。淨土は穢土の彼岸ではない。淨土は不二一如の場合なのである。妄分別が断たれたその一念に、一切の二元差別は消える。そこを淨土というのである。「自己の本分は流転するにあらず、妄執が流転するなり」（同、51）。流転とは二見に陥ることである。穢土とはこの二見妄分別の別名に他ならない。逆に、淨土は不二であり、未分である。この未分が一遍の言う「生死なき本分」である。一切の仏法は不二一如を求める。聖道門の「万法一心」も、淨土門の「万法南無阿弥陀仏」も、ともに「心外無別法」即ち“我心即仏”を述べたものであり、本質は一である。西方は即今当処の我が心の外には存在しない。西方とは不二の位である。ゆえに西方ならざる場所はどこにも無い。西は東西南北の西ではなく、絶対の西なのである。極樂淨土は我々が通常想像するような色や形をもった世界ではない。だがこのことは淨土の彼岸性を決して否定するものではない。淨土は二見妄分別の絶対否定を隔てた絶対の彼岸だからである。だが、不二一如の淨土には彼岸も此岸も無い。往生も成仏も不二一如をいうのである。この不二一如の空においては彼土往生も此土成仏も言葉の違いに過ぎない。

それゆえ、一遍の因果応報觀は因果同時であり因果不二である。二見妄分別（因）を穢土・凡夫（果）といい、二見妄分別の截断・入不二（因）を淨土・仏（果）という。因と果には些かの間隙も無い。私が弥陀の本願を信じて六字の名号を称えるという原因から、阿弥陀仏が私を極樂淨土に往生させるという結果が生ずるのではない。ただ機法一体の南無阿弥陀仏が往生するのみ、念仏が念仏申すのみである。因果応報や六道輪廻が無いのではない。ただし、六道という場所に衆生が善悪業の報いで趣くということではないのである。一遍はこう述べている。「衣食住の三は三悪道なり。衣装を求めかざるは畜生道の業なり。食物を貪求するは餓鬼道の業なり。住所をかまへるは地獄道の業なり。しかれば、三悪道をはなれんと欲せば、衣食住の三つを離るべきなり。」（同、84）と。三悪道は現に在る。衣装を求めて着飾るのが現に畜生道に在ることであり、食物に貪欲であることが現に餓鬼道に在ることであり、住所に執著することが現に地獄に在ることである。まさに因果同時である。執著を離れることを因として仏果が得られるのではなく、執著を離れることを即ち仏というのである。このように、一遍は淨土教の俗諦に偏した業報輪廻説を真諦のそれへと戻した。だが、それは飽くまでも一遍自身の場合であって、彼の教えを受けた弟子や民衆はそうではなかった。彼らは相変わらず俗諦の因果各別を信じて疑わなかったのである。

以上において、我々は日本淨土教の流れをほぼ見届けたことになる。法然は、天台本覺思想に組み込まれていた淨土教を二元論に戻したが、証空および親鸞、そして一遍は、再び絶対的一元論（淨土と穢土の不二一如）へと傾斜した。かくして穢土（六道）も淨土も死後に趣く他界ではなく、すべて現世の相と見なされるに至った。だが、それは確かに現実重視ではあるが、決して現世肯定ではなかった。それは、親鸞も一遍も人間の二見妄分別の根強さを洞察していたからである。親鸞は、三世にわたって出離の縁なき罪惡深重で

ある凡夫の自覚を「機の深信」として語り、一遍は、一切を捨てねば煩惱の誘惑に敗れる凡夫の弱さを自覚していた。この罪業の自覚にこそ浄土教の生命があると思われる。

2 道元

では、聖道門の代表、禅宗の因果応報観はどうか。以下では道元⁹¹（1200-53）のみを扱うが、なぜ曹洞宗の道元であって、臨済宗黄龍派の栄西（1141-1215）でも楊岐派の円爾弁円（1202-80）でも南浦紹明（1235-1309）でもないのか。先ず第1に道元が従来の漢文による法語（上堂）とは別に、和文による「示衆」を創始したからである。事実、『正法眼蔵』というこの哲学的著述は、禅の日本化を大いに推進した。第2に、道元の修証論が、天台本覚思想の教学面での意義を十分に認めつつも、その実践面での欠陥を補うものだったからである。第3に、何よりも道元の因果観が禅宗の因果観の典型を示しているからである。

道元は、彼の行状記『建搨記』によれば、3歳で父の内大臣久我通親を喪い、8歳の時、母が薄幸の生涯を閉じた。ただし現在では、旧説で養父とされていた、通親の子の大納言堀河通具を実父としている。いずれにせよ、後に彼自身、「我、初めてまさに無常によりて、聊か道心を発し……」（『正法眼蔵随聞記』5）と語っている以上（なお『建搨記』にも、「承元元年丁卯、八歳の冬、母死去したまふ。このとき悲母の喪に遇ひ、香火の煙を観じて密かに世間の無常を悟り、深く求法の大願を起こしたまふ。」と記されている）、無常の凝視が道元仏法の原点だと見なしてよいだろう。14歳で出家。叡山で大小乗の義理、顕密の奥旨を究めたが、そこで1つの大疑問、即ち「顕密の二教共に談ず、本来本法性、天然自性身と。若し斯くの如きんば、則ち三世の諸仏、甚に依ってか更に発心して菩提を求むるや。」（『建搨記』）に襲われる。本来仏であるなら、何を今さら発心・修行して悟りを開く必要などあろう、と言うのだが、これは明らかに、当時叡山で盛んだった天台本覚思想の絶対的一元論に対する懐疑である。仏性常住が哲理としていかに深くとも、現実世界の無常を観じて出家した道元からすれば、教理と現実との乖離は大問題だったに違いない。彼はこの大疑問を提げて叡山の多くの学匠に参じたが、納得のゆく解答は得られなかった。そこで彼は顕密二教に通じた園城寺の公胤僧正を訪ねると、公胤は「この問、たやすく答ふべからず。宗義ありと雖も、恐らくは理を尽さず。須く建仁寺栄西に参ずべし。」（同）と言ったという。

道元が実際に栄西に相見したのかどうかは判らない。が、栄西の示寂は1215年、道元の下山はその前年だから辛うじて可能性はある。道元自身の記述には、「道元、幼年にして菩提心を発し、本国に在りて道を諸師に訪ひ、聊か因果の所由を識れり。然もかくのごとくなりといえども、いまだ仏・法・僧の実帰を明らめず、徒らに名相の懐幪に滞れり。後に千光禅師（栄西）の室に入り、初めて臨済の宗風を聞く。」（『宝慶記』）とある。このとき栄西は道元に、「三世の諸仏有ることを知らず、狸奴白牯却って有ることを知る」と答えた

⁹¹ 道元からの引用は『道元禅師全集』全7巻（春秋社、1988-93年）に拠る。原文が漢文の場合、訓読は『全集』を参照したが、原則としては筆者自身で行なった。当然ではあるが道元関連の研究文献は膨大で、和文の『正法眼蔵』にも多くの現代語訳があるが用いなかった。参照したのはやはり眼蔵家の著述である。特に、西有穆山『正法眼蔵啓迪』全3巻（大法輪閣）、岸澤惟安『正法眼蔵全講』全24巻（大法輪閣）は大いに参照した。

という（『建擲記』）。これは南泉普願（748-835）の一句に由来する。仏でいる時、自分は仏であると意識しない。不知最も親切、である。既に仏であるものを、更に仏に成ろうなどとするのは猫や牛の沙汰だというのである。後年の道元は「修証一等」「本証妙修」の立場から、「仏性の道理は、仏性は成仏よりさきに具足するにあらず、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。」（『眼蔵』「仏性」）と述べ、また「この法は、人人の分上にゆたかにそなはれりといへども、いまだ修せざるにはあはれず、証せざるにはうるることなし」（『辨道話』）とも述べて、発心・修行・菩提・涅槃そのものが仏性（本来本法性、天然自性身）だと語る。仏性は仏に成る可能性・素質ではなく、成仏して初めて、否、現実の修証と同時に有ったと知られるようなものである。この仏性の現成が発心・修行・菩提・涅槃なのだが、そのうちの発心（発菩提心）について道元は、「この心、もとよりあるにあらず、いまあらたに歙起する（急に起こる）にあらず、…しかあれども、感応道交するところに、発菩提心するなり。」（新草稿本『眼蔵』「発菩提心」）とも語る。ともあれ、道元は、ともに入宋するも彼土で重病になった旧師、明全（1184-1225 栄西の法嗣）を見舞った際に、栄西とのこの時の問答に言及し、「某甲〔それがし〕忽然として省す。白汗踵にいたる」と語ったという（『建擲記』）。道元に対する栄西の感化は大きく、『随聞記』でも度々深い思慕を込めて栄西に言及している。

道元の入宋は24歳の4月上旬。到着早々、10数年後に「山僧いささか文字を知り弁道を了ずることは、乃ち彼の典座の大恩なり」（『典座教訓』）と記すほど鮮烈な経験をする。明州慶元到着後も3ヶ月ほど船内に留まっていた或る日、阿育王山から椎茸を買いに来た61歳の老典座と問答を交わす。「いつ育王山を発たれたのですか。」「昼食後すぐ。」「育王山はここからどれほどの距離ですか。」「34,5里（約20数km）。」「いつ寺に戻るのですか。」「椎茸を買い終わればすぐ。」「今日は期せずしてお会いでき、船中でお話もできました。好いご縁です。今夜はお食事でもご一緒に。」「それはできません。明日の食事は私が作るのです。」「育王のような大寺には他にも典座はいるでしょう。貴僧一人が不在でも困りますまい。」「私は老年にして初めて典座職を得ました。これは老いの弁道なのです。他人には譲れません。外泊許可も貰っておりませんし。」「ご老人、なぜ坐禅や公案の参究をされず、煩わしい典座に任じられて只管に作務されるのですか。そんなことをして何の好い事があるのですか。」「典座は大笑して「外国の好人、未だ弁道を了得せず、未だ文字を知得せざることあり。」と言った。道元はそれを聞いて恥ずかしさと驚きで一杯になり、「如何なるか是れ文字、如何なるか是れ弁道。」と問うた。典座は「若し問処を蹉過せずんば、豈に其人にあらざらんや（もしその質問の処を踏み外さなければ、それが文字を知り、弁道を知るその人ではありませんか）。」と答えた。道元には当時、彼の言葉がわからなかった（山僧当時不会）。老典座は、「もし未だおわかりでないなら、そのうち育王山においでなさい。文字の道理を商量しましょう。」と語り終わるや、すぐに座を立ち、「日が暮れてしまう、急いで帰ります。」と言って帰ってしまった。ところが同年7月、道元が天童山に掛錫していた時に、先の老僧が道元を訪ねて来た。聞けば、典座職を退いたので郷里に帰ろうと思ったが、道元がここにいることを聞き、会いたいと思ったから来た、と言う。道元は躍り上がるほど喜び感激した。両人はいろいろ話したが、会話は自ずと先に船中で交わした文字・弁道の問答に及んだ。典座は、「文字を学ぶ者は、文字の何たるかを知ろうとします。弁道に務める者は、弁道の何たるかを納得しようとする必要があります。」と言う。道元「如

何なるか是れ文字。」典座「一二三四五。」道元「如何なるか是れ弁道。」典座はこれに答えて、「徧界不曾蔵（徧界曾て蔵さず——真理は宇宙全体に有るがままに現成して、蔵されていない）」と語った。

「如何なるか是れ文字、如何なるか是れ弁道」という「その質問の処を踏み外さなければ、それが文字を知り、弁道を知るその人ではありませんか」という老典座の答えは、「如何なるも是れ文字、如何なるも是れ弁道」の意であって、典座職を全うすることを措いて他に文字を知り弁道を体得することは無いということである。ところが当時の道元は、修行の本務とは、煩わしい典座の雑務よりも坐禅に励み公案を参究することであるはずだ、と思い込んでいたため、文字とは「一二三四五」、つまり日常生活の一々であって、必ずしも祖録や公案を看ることだけではないということに気づかなかった。また、真如は「徧界不曾蔵」であるから、麵汁を作り、椎茸を買い求めるという日常の行住坐臥の一切が弁道であるにもかかわらず、道元の眼が開けていないため、それが見えなかったのである。

同じく『典座教訓』によれば、当時天童山の典座に慶元府出身の用という僧がいた。或る日、道元が昼食後に東の廊下を歩いて超然齋へ行く途中、典座は仏殿前で苔（椎茸?）を干していた。手に竹杖を持ち笠も被っていない。陽射しは敷瓦が焼けるほど強く、汗は滝のようだが、懸命に苔を干している。やや辛そうだ。背骨は弓のように曲がり、大きな眉は鶴のように白い。道元は近づいて典座の年齢を尋ねた。「68歳。」「どうして下働きの者や人足を使わないのですか。」「他は是れ吾にあらず。」「ご老人は如法（法と一如）でおられます。しかし、陽射しがこんなに強いのです。どうして精を出されるのですか。」「更に何れの時を待たん（今でなくて、いつ苔を干す時があるというのか）。」道元はこれを聞いて黙した。そして廊下を歩く一歩ごとに、典座の職の大切さをひしひしと感じた、と述懐している。

「他は是れ吾にあらず」「更に何れの時を待たん」——これらの言葉は、道元が弁道における絶対の主体と絶対の今とを深く省る機縁となったであろう。

当時、天童山の住持は大慧宗杲（1089-1163）の法孫、無際了派（1149-1224）だったが、道元はその指導に満足できず、1224年秋、了派の入寂を機に天童山を去り、正師を求めて諸山を巡錫するも得られなかった。約半年後、旧師明全のいる天童山に帰ろうと決意した。天童山の新しい住持は長翁如浄（1162-1227）だった。如浄は臨済宗大慧派全盛の宋朝禅林にあって、曹洞宗に属する異色の禅者であり、峻厳な指導で聞こえていた。如浄との相見は宝慶元年（1225）5月1日。遂に正師と出逢った。『宝慶記』によれば、如浄は常々、「参禅は身心脱落なり。焼香・礼拝・念仏・修懺・看経を用いず。祇管に坐禅する時、五欲〔色声香味触への欲、或いは財欲・色欲・飲食欲・名欲・睡眠欲〕を離れ、五蓋〔貪欲蓋・瞋恚蓋・睡眠蓋・掉悔蓋・疑蓋〕を除くなり。」と語っていた。そこで道元は問う。もしそうだとすれば、禅宗は大小乗と違わないでしょう。また、大乘では三毒即仏法、五欲即祖道なので、五欲・五蓋を除くことは取捨への執著であって、却って小乗と同じことになりませんか、と。如浄はこれに答えて、もし三毒・五欲等を除かなければ「諸の外道の輩」と同じであろう、仏祖の児孫は、一蓋・一欲を除くだけでも大きな益である、それこそが「仏祖と相見するの時節」なのだ、と言う。そこで、五蓋・六蓋を除く秘術はありますか、と問う道元に対して、如浄は「祇管打坐」して「身心脱落し来る」ことが「五蓋・五欲等を離るるの術」であり、「この外に、すべて別事無し」と断言している。以上が如浄

の教えの概要である。道元は師の教えを純一無雑に実践し、終に「一生参学の大事、ここにをはりぬ」(『辨道話』)となった。仏知見を開示悟入したのである。『建徳記』によれば、宝慶元年(1225)夏安居も終わりに近い或る日の早暁、坐禅の最中に1人の雲水が居眠りをしていて。如浄は「参禅は須く身心脱落なるべし。只管に打睡して什麼(=なに)を為すに堪へんや。」と叱責し、草鞋を脱いでその僧を打ち据えた。傍らで只管打坐していた道元はそれを聞き豁然として大悟した。彼は直ちに師の方丈に上って焼香礼拝した。師、「焼香の事、作麼生。」道元、「身心脱落し来る。」師が「身心脱落、脱落身心」と道元の開悟を肯おうとすると、道元は「這箇(=これ)は是れ暫時の伎倆、和尚妄りに某甲を印(印可)することなかれ。」と師を制する。如浄が「我妄りに爾を印せず」と言うと、道元は更に「如何なるか是れ妄りに某甲を印せざるの底」と確認する。そこで如浄は「脱落、脱落」と答えて全面的に道元を証明した。傍らでこれを聞いていた広平という名の侍者が、「細にあらざるなり。外国の人、恁麼の(=あの)一大事を得たり。」と讃嘆したという。時に道元、26歳であった。

その後再び諸山を巡錫して悟後の修行に努める。宝慶3年(1227)、如浄より嗣書⁹²を受けて天童山を辞し、同年秋、旧師明全の遺骨を抱いて空手還郷。先ず建仁寺に入り、2、3年間寄寓したが、帰国直後に著した『普勸坐禅儀』は坐禅による万人の得道を説いており、日本曹洞宗開宗宣言の書となる。1230年、深草に閑居し、道元仏法の核心を述べた和文の『辨道話』を著す。33年春、深草に興聖寺を開き、秋頃から「現成公案」を始めとして次々に『正法眼蔵』の巻々を撰述し、示衆を行なう。道元唯一の法嗣であり、その入滅まで侍者として仕えた孤雲懐奘(1198-1280)が訪れたのは34年冬であり、以後数年間にわたる懐奘の聞き書きが『正法眼蔵随聞記』である。36年、興聖寺に我が国最初の僧堂を建て、本格的に雲水の指導に当たった。しかし43年、興聖寺が叡山の僧侶によって破却されるという出来事があり、同年7月、在俗信者、波多野義重の請いを受けて越前に入り、吉峰寺と禅師峰[やましぶ]の間を往復する生活の中で、『正法眼蔵』の二十数巻を撰述・示衆する。翌年、大仏寺を造立し、46年、永平寺と改名。47年、執権北条時頼の招請で鎌倉に下向するも、半年余りで永平寺に帰山。このとき時頼は永平寺に寺領の寄進を申し出たが、道元はこれを固辞したと言われる。北越の厳しい風土と峻厳な修行生活が道元の肉体を蝕んだためであろうか、53年、病が重くなり、『正法眼蔵』八十七巻(旧草七十五巻・新草十二巻)の最後の巻「八大人覺」を示した後、療養のため上洛したが、同年8月28日、俗弟子覚念の邸宅で没した。54歳の短い生涯だった。

上述の通り、道元は天台本覚思想に対する懐疑から出発し、後に修証一等・本証妙修を以て答えとした。『正法眼蔵』全巻がこの一事を説いているとも言える。修行と証悟とは同一であり、修行は本来仏の行持であるから、成仏を目的として修行するのも、修行が因で成仏が果なのでもない。修証一等なるがゆえに証は修に現成し、身心一如・性相不二なるがゆえに心は身に活現し、性は相へと具現すべきである。それゆえ道元は転凡入聖・転迷開悟を否定して、「唯仏与仏」を立場とする。「仏法は、人の知るべきにあらず。このゆえに、むかしより凡夫として仏法を悟るなし、三乗として仏法を究むるなし。ひとり仏に悟らるるゆえに、『法華経』『方便品』でも」唯仏与仏、乃能究尽(唯だ仏と仏とのみ、乃

⁹² 『道元禅師全集』第6巻「嗣書図」を参照せよ。

ち能く〔諸法実相を〕究尽す」といふ。』（『眼蔵』『唯仏与仏』）。一遍は名号に帰入する時、妙覚の位に上ると主張した。道元も、「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、ちからをもちえず、こころをもつひやさずして、生死をはなれ、仏となる。たれの人か、こころにとどこほるべき。」（同、「生死」）と言う。一遍と道元、ともに自力他力を絶し聖道浄土をも超えている。だが、阿弥陀仏として生きた一遍が民衆には末法の世の機根を考慮して他力を勧めたのに対し、末法思想を認めぬ道元は仏作仏行に徹して第一義諦を直指し続け、方便を弄することはほとんど無かった。例えば、道元はこう記す、「仏仏相嗣するがゆえに、仏道はただ仏仏の究尽にして、仏仏にあらざる時節あらず。たとへば、石は石に相嗣し、玉は玉に相嗣することあり、菊も相嗣し、松も印証するに、みな前菊後菊如如なり、前松後松如如なるがごとし。」（同、「嗣書」）と。一遍は「念仏が念仏を申す」「名号が名号を聞く」などの語によって証悟を言い止めた。道元も「仏仏相嗣」や「前菊後菊如如」「前松後松如如」などの語によってそれを直指する。確かに形式論理的にはこれらは単なる同語反復である。『眼蔵』が難解なのは多分にその特異な表現による。だがそれは仏の立場を凡夫の立場から理解すること、つまり無分別智によって体得された八不の世界、即ち一切諸法の無自性空を对待の二見で分別することに起因している。この点では浄土門も禅門も変わらない。我々は「縁起の故に空」という『般若経』の定式を鵜呑みにしている。真相はその逆なのであって、「空の故に縁起」なのである。縁起とは自性をもつ諸法の相依相属関係ではなく、諸法の無自性空という有り方である。相依相属は無自性空にして初めて可能だからである。それゆえ、不生不滅の理相と生滅の事相とは些かも矛盾しない。仏性常住と諸行無常との間には些かの矛盾も対立も存在しない。矛盾・対立が在るかのよう錯覚するのは、我々が情識に基づいて常住と無常とを分別するからである。その情識が修行と証悟とを天地懸隔たらしめ、修証一等・本証妙修の理解を困難にするのである。入宋直後の道元が老典座の言葉を理解できなかったのも、事相（修行）を超えたところに理相（証悟）を求めていたからであった。

以下では先ず道元の修証論を見てゆくことにしよう。『辨道話』の冒頭にはこうある。

諸仏如来、ともに妙法を単伝して、阿耨菩提を証するに、最上無為の妙術あり。これ、ただほけ、仏にさづけてよこしまなることなきは、すなはち自受用三昧、その標準なり。この三昧に遊化するに、端坐参禅を正門とせり。

この法は、人人の分上にゆたかにそなはれりといへども、いまだ修せざるにはあらはれず、証せざるにはうることなし。

仏法の眼目は「阿耨菩提」（無上の悟り）の実証にある。それには「最上無為の妙術」がある。仏が仏に伝えてきた「自受用三昧」がその標準である。自受用とは自受法楽、即ち仏が悟りを自ら享受することであるから、自受用三昧とは自受法楽に成り切ることをいう。自受用三昧に遊ぶには「端坐参禅」、正しい姿勢での坐禅を「正門」とする。自受用三昧というこの「法」（真如）は、各人の上に豊かに具わっている。それは、悟って仏と成ったからといって本来無かったものが生ずるわけでも、増えるわけでも、浄められるわけでもなく、また迷って凡夫に墮ちたからといって本来有ったものが滅するわけでも、減るわけでも

も、穢れるわけでもない。『般若心経』に言う「不生不滅、不垢不浄、不増不減」であり、『中論』に言う「八不」である。このように一切衆生悉有仏性ではあるが、修行・端坐参禅しなければ仏性は現成せず、自分で実証しなければ体得できない。本証ではあるが、妙修が無ければ現れず得られない。これを「本証妙修」と言う。また、『辨道話』にはこうもある。

いはく、仏法を住持せし諸祖ならびに諸仏、ともに自受用三昧に端坐依行するを、その開悟のまさしきみちとせり。西天東地、さとりをえし人、その風にしたがへり。これ、師資ひそかに妙術を正伝し、真訣（真実の奥義）を稟持（護持）せしによりてなり。

宗門の正伝にいはく、この単伝正直の仏法は、最上のなかに最上なり。参見知識（師家との相見）のはじめより、さらに焼香・礼拝・念仏・修懺・看経をもちいず、ただし「し」は強意の副助詞）打坐して身心脱落することをえよ。

もし人、一時なりといふとも、三業に仏印を標し、三昧に端坐するとき、遍法界みな仏印となり、尽虚空ことごとくさとりとなる。

要するに、開悟・身心脱落は只管打坐によってのみ得られるというのだが、問題は只管打坐と身心脱落との関係である。その前に幾つか注意点がある。第1に、「焼香・礼拝・念仏・修懺・看経をもちいず、ただし打坐して身心脱落することをえよ」とは、打坐以外の行為は不要だからやるな、という禁止ではない。これらすべては打坐の真只中での行為なのである。第2に、「一時なりといふとも」の「一時」は短い時間を意味せず、自受用三昧の時をいう。即ち「一時」の「一」は数を絶しており、時の長短には関わらない。ゆえに三世も「一時」、一刹那も「一時」である。第3に、「三業に仏印を標し、三昧に端坐するとき」とは、法身の毘盧舎那如来の自受用三昧が、応身の正身端坐の上に全現成するのを結跏趺坐の報身といい、結跏趺坐の上に三身ともに現成し、三身具足の如来が現成するその時、をいう。その絶対の今を道元は「有時の而今」とも「正当恁麼時」とも言う。その時、「遍法界みな仏印となり、尽虚空ことごとくさとりとなる」（全宇宙が仏の印形となり、全宇宙が悉く悟りとなる）とは、要するに三界六道が三界六道のまま浄土となるということである。

それでは「只管打坐」と「身心脱落」との関係はどうか。「ただし打坐して身心脱落することをえよ」という文言は、恰も身心脱落を目的として只管打坐せよと命じているかのようである。だが、只管打坐が何かを目的としているなら只管（ただ）の打坐とは言えまい。只管打坐（ただ坐る）は、打坐が悟りのための手段であることの明確な否定だからである。それは、開悟のためではなくただ坐る、仏に成るためではなく仏としてただ坐ることなのである。しかも、只管打坐はいわゆる打坐（坐禅）のみに限らない。『眼蔵』「摩訶般若波羅蜜」にも、「また四枚の般若、よのつねにおこなはる、行・住・坐・臥なり」とあるように、只管に麵汁を作る、只管に椎茸を買い求める、只管に苔を干す、只管に屙屎送尿、著衣喫飯する、そうした日常の行住坐臥の一切が只管打坐なのである。つまり、「只管」（ただ）とは自受用三昧・身心脱落である。只管打坐（修行）は必ず身心脱落（証悟）を伴わねばならない。また、身心脱落である打坐でなければ、それは形だけの坐禅であって、只

管打坐ではない。だが、只管打坐は本当に「悟りをうるたより」なのだろうか。道元は臨濟宗（公案禪）からの批判を予想し、問答を設けている。『辦道話』第3問答で反対者は問う、「読経・念仏」は自ずから「悟りの因縁」ともなるだろうが、「但だむなしく坐して」いることがどうして「悟を得る便り」となろう、と。この批判に道元はこう答える。諸君は「諸仏の三昧、無上大法」を誤解して、「空しく坐して成す所るなし」と思っている。だがそれは「大乘を謗する罪」である。諸君の「迷のいと深き」ことは、まるで「大江の中に居ながら、水なし、と言」っているようなものだ。一切衆生悉有仏性、衆生本来仏であるから、諸君は既にかたじけなくも諸仏の「自受用三昧に安坐」している。これ以上の「広大の功德」があろうか。諸君の「眼未だ開けず、心猶ほ酔に有る事」は憐れなことであり、と。

只管打坐とは、諸仏の自受用三昧・悟りの真只中に、本来どっしりと坐っているということである。只管打坐は仏作仏行なのである。問題は、そのことに果たして眼が開けているか否かである。眼が未だ開けていないから、ただ空しく坐しても無意味だ、などと嘯くのである。逆に言うと、眼が開けていなければ（悟りが無ければ）只管打坐もできない。ところが曹洞宗では、道元が「悟り」を説かなかつたことを強調する傾向が強い。そのため却って空しく坐する無事禪に陥ることになる。確かに道元は「悟ること」（見性）を嫌ったが、かといって「悟り」を否定したのでもない⁹³。そもそも道元自身『辦道話』の冒頭で、仏法の眼目は「阿耨菩提を証する」ことだと述べていた。道元が「悟り」を重視している言葉は枚挙に暇無いが、例えば『眼蔵』「仏道」で道元は、「仏正伝の大道」を当代の禪僧までもが宗派意識から「禪宗」と妄称しているのを厳しく指弾して、こう述べている。

このゆえに、南岳山石頭庵無際禪師〔青原行思の法嗣、諱は希遷 700-790〕、上堂して大衆に示して言く、吾が法門は、先仏の伝受なり（吾之法門先仏伝受）、禪定・精進を論ぜず、唯だ仏の知見にのみ達せり（唯達仏之知見）、と。

しるべし、七仏諸仏より正伝ある仏祖、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・禪定をきはらず、唯達せる仏之知見なり。

仏祖は、「吾が法門は」とは言っているが、「吾が禪宗は」とは言っていない。禪定・精進等の六波羅蜜の条々を嫌うわけではないが、一番重要なのは、他事に渉らず唯だ仏知見（仏の智慧・般若波羅蜜・正法眼蔵涅槃妙心）にのみ体達させることである。先に述べた「眼

⁹³ この問題は身心脱落と脱落身心との関係、更には仏向上（仏の更にその上）の問題とも絡んでいる。身心脱落つまり自受用三昧（悟ること）を後生大事にしている間は、どうしても自受用三昧が残る。諸仏も三界六道の衆生も有情も非情も、すべて法界一枚の自受用三昧に成り切っている時には、自受用三昧というものも無くなる。もし自受用三昧が残っていれば、自受用三昧に使われる。それを法縛といい、仏縛という。それゆえ、身心脱落から脱落身心へと一歩を進めねばならない。大悟したら今度は大悟を忘れる、それを失悟という。大悟を自由に使い抜く、それを弄悟という。仏に止まらず、仏をも超えてゆく。上求菩提で菩提を得たら、今度は下化衆生へと転ずる。それが「仏向上」である。『眼蔵』「現成公案」ではこれを「悟迹の休歇なるあり、休歇なる悟迹を長長出ならしむ」（悟りの痕跡は無くなっている、それをどこまでも持続するのである）と表現している。自受用三昧に成り切って自受用三昧の迹が無くなる。この向上向下自由無礙に即通する消息が「遍法界みな仏印となり、尽虚空ことごとくさととりとなる」（『辦道話』）ということである。「悟ること」と「悟り」、身心脱落と脱落身心の関係は、要するに始覚と本覚の関係と同じだが、両者は本来別のものではない。身心脱落するが故に脱落身心であり、脱落身心なるが故に修証と同時に身心脱落するのである。両者の相即こそが道元仏法の核心であり、この構造は以下の記述でも随処に現れるはずである。

が開ける」とは、この「唯達せる仏之知見」に目覚めることに他ならない。只管打坐とは身心がそっくりそのまま仏之知見と成ること、つまり身心脱落の「悟り」そのものなのである。

このように只管打坐とは身心脱落の悟りであり、仏之知見に唯達することが只管打坐であるとすれば、道元が仏道を頭で理解することを否定して、身体で知ること、つまり体得・身現を重視するのも当然であろう。事実、『眼蔵』「身心学道」で、道元はこう述べる。

身学道といふは、身にて学道するなり。赤肉団の学道なり。身は学道よりきたり、学道よりきたれるは、ともに身なり。尽十方界是箇真実人体なり、生死去来真実人体なり。この身体をめぐらして、十悪をはなれ、八戒をたもち、三宝に帰依して捨家出家する、真実の学道なり。このゆえに、真実人体といふ。後学かならず自然見の外道に同ずることなかれ。

仏道は身体で学ぶものである。学道から来るものはすべて身体である。この時、全世界が一箇の真実人の身体である。この「真実人体」は「法身」の代用語だが、道元は仏道の体解・身現を重視し、玄沙師備〔835-908 雪峰義存（822-908）の法嗣〕の「尽十方世界是箇真実人体」（『玄沙広録』中）を引く。生死の世界を去来するのも、十悪を離れ八戒（在家の八斎戒）を保つのも、三宝に帰依して出家するのも、皆この身体を用いてのことである。ゆえに「本証」即ち本来本法性、天然自性身だからといって、自然見外道のように修行を不要と見なしたり、この自然のままの身で仏だと考えて、現実の「修証」を怠ってはならない。

だが、道元自身、「仏道を学習するに、しばらくふたつあり。いはゆる心をもて学し、身をもて学するなり。」（『眼蔵』「身心学道」）とも、「仏法には、もとより身心一如にして、性相不二なりと談ずる、西天東地おなじくしれるところ、あへてたがふべからず」（『辨道話』第10問答）とも述べているのではないか。身心一如・性相不二であるなら、「心」はどうなるのか。

『随聞記』3の末尾で、道元は「得道の事（＝開悟）は、心をもて得るか、身を以て得るか」と問い、次のように語っている。——教家などでも「身心一如」と言い、「身を以て得る」とは言っているが、「一如の故に」という但し書きが付いている。これでは、道を確認に身で得るということが明確でない。我が正伝の仏法では、「身心俱に〔道を〕得る」のである。身と心との2つのうち、心で仏法を「計校」して（推し測り考えて）いる間は、万劫の間、千回生まれ変わろうとも道は得られない。心を放下して「知見解会（分別知識）を捨つる時」、道を得ることができる。「見色明心」〔瀧山靈祐（771-853）の法嗣、靈雲志勤（生没年不詳）は桃花を見て悟った〕も「聞声悟道」〔同じく瀧山の法嗣、香巖知閑（?-898）は竹に小石が当たる音を聞いて悟った〕も、やはり身で得道したのだ。それゆえ、「心の念慮知見」（日常的な思慮分別）を一向に捨て去って「只管打坐すれば」、いま少しは道に親しむことができる。それゆえ、道を得るのは、まさしく身で得るのである。この故に坐禅を専らにすべきだと思う。

先には「唯達せる仏之知見」と言い、ここでは「心」を放下して「知見解会」「念慮知見」を捨て去るべきだと言う。つまり、道元は「心」を2種に分ち、「知見」を「仏之知見」

と「知見解会」「念慮知見」とに区別しているわけだが、これら兩種の心と身心一如とはいかなる関係にあるのか。ここで注意すべきは、「身心学道」を「身をもて学」することと「心を以て学する」こととに分けるのは方便にすぎず（「しばらくふたつ」、本来「身」の他に「心」は無く、その「心」も第六識（意識）乃至第八識（阿頼耶識）ではないということである。では、心とは、身とは何か。自受用三昧を心といい、身という。尽十方世界を身体といい、自心という。これが「身心一如」の真義である。身を言えば心は言わず、身の全現成、心を言えば身は言わず、心の全現成である。ゆえに「真実人体」とは身心一如の身、「仏之知見」とは身心一如の心であり、真実人体即仏之知見、仏之知見即真実人体である。これに対し、凡夫の「心」「知見」（知見解会・念慮知見）とは身心各別の分別理解の心をいう。従って「身を以て得る」とは凡夫の妄分別・对待の二見を捨てることに他ならない。道元が「身学道」を強調するのは、我々の分別知見の心こそが迷妄の当体であって、身は迷悟の分別、主客の対立を超越していると考えからであろう。しかも道元にとって身学道とは「坐禅」に他ならない。それゆえ道元はこう語る、「学道の最要は、坐禅、是、第一也。大宋の人、多く得道する事、皆、坐禅の力也。一文不通にて、無才愚鈍の人も、坐禅を専らにすれば、多年の久学、聡明の人にも勝れて出来る。然ば、学人、祇管打坐して、他を管ずる事なかれ。仏祖の道は、只、坐禅也。他事に順ずべからず。」（『随聞記』6）と。

すると公案功夫はどうなるのか。懐契はすかさず問う、「打坐と看語と、ならばべて（並べて）、是を学するに、語録公案等を見〔る〕には、百千に一つ、いささか心得られざるかと、覚〔ゆ〕る事も出来〔いできた〕る。坐禅は、其程の事もなし。然ども、猶、坐禅を好むべきか。」と。道元は答える、「公案話頭を見て、聊か知覚あるさまなりとも、其は仏祖の道に、とをさがる因縁也。無所得無所悟にて、端坐して、時を移さば、即、祖道なるべし。古人も、看語、祇管坐禅ともに進めたれども、猶、坐をば、専ら進めし也。又、話頭を以て、悟をひらきたる人、有とも、其も坐の功によりて、悟の開くる因縁也。まさしき功は、坐にあるべし。」（同）と。坐禅に対するこうした揺るぎの無い信によって、道元は帰国後すぐに『普勸坐禅儀』を書き、更に『眼蔵』の二巻、「坐禅儀」「坐禅箴」を著したのである。

以上、只管打坐（修行）が同時に身心脱落（証悟）であることを見た。だが、両者の即一の体得は容易ではない。道元の言葉も一見すると大きく揺れている。一方では、「無所得無所悟にて、端坐して、時を移さば、即、祖道なるべし」と、悟ろうとせずにただ坐れ、坐ればわかる、と坐禅を強要しているかと思えば、他方では、「坐の功によりて、悟の開くる因縁也」と、坐禅が悟りを開くための最上の手段であるかのように語っている。しかもこれらと同じ段落で発しているのである。かくして我々は 2 つの謬見の間を右往左往することになる。1 つは、只管打坐の修行を強調するが余り身心脱落の証悟を無視し、形骸化した坐禅にうつつを抜かして、人は自然のままに既に仏なのだと思込む自然外道の謬見である。もう 1 つは、身心脱落の証悟を強調するが余り、只管打坐を証悟という究極目的のための単なる手段と見なす謬見である。この場合、仏法を悟った人には最早坐禅する必要など無いことになる。勿論、道元によれば只管打坐は無内容の形だけの坐禅ではなく、証悟に裏打ちされた修行である。また坐禅は開悟のための手段ではなく、坐禅そのものが目的であり、修行がそのまま証悟である。これが「修証一等」であり「本証妙修」である。

以下、『辨道話』第7問答を頼りに、この思想に踏み込んでゆこう。道元はこう記す。

それ、修・証はひとつにあらずとおもへる、すなはち外道の見なり。仏法には、修証これ一等なり。いまも証上の修なるゆえに、初心の辨道すなはち本証の全体なり。かるがゆえに、修行の用心をさづくるにも、修のほかにも証をまつおもひなかれ、とをしふ。直指の本証なるがゆえなるべし。

すでに修の証なれば、証にきはなく、証の修なれば、修にはじめなし。ここをもて、釈迦如来・迦葉尊者、ともに証上の修に受用せられ、達磨大師・大鑑高祖、おなじく証上の修に引転せらる。仏法住持のあと、みなかくのごとし。すでに証をはなれぬ修あり、われらさいはひに一分の妙修を単伝せる、初心の辨道すなはち一分の本証を無為の地にうるなり。

しるべし、修をはなれぬ証を染汚せざらしめんがために、仏祖、しきりに修行のゆるくすべからざるとをしふ。妙修を放下すれば、本証、手の中にみたり、本証を出身すれば、妙修、通身におこなはる。

ここにはっきりと「修証一等」「証上の修」「修の証」「証の修」が登場している。道元によれば、仏法は修証一如・本証妙修であり、修証各別（修行を証悟の手段と考える）は外道の見解である。「本証」（本来証得・本来成仏）の立場では、人は坐禅・修行の結果として開悟し成仏するのではなく、初めから仏として修行する。ゆえに、その修行は「証上の修」である。従って、初心者の坐禅辨道でさえ既に「本証の全体」である。人の機根にかかわらず、即今当処の修行を措いて他に悟りも仏も無いのだから、坐禅辨道していればそのうち悟りが開けるだろうなどと思ってはならぬ（「証をまつおもひなかれ」）。それは坐禅辨道が「直指の本証」（そのものずばりの本来の証悟）だからである。このように「修の証」（修行がそのまま証悟）であるから悟りに際限は無い。一度悟りを開けば修行が不要となるのではない。悟りは無限の修行として無限に続いてゆく。禅門では「聖胎長養」「悟後の修行」といって、開悟したら今度は悟りの跡を消してゆく（「休歇なる悟迹を長長出ならしむ」）。さもなければ悟り・仏に縛られる。これは冪の上がった執著であるから未悟以上に始末が悪い。百尺竿頭に上りつめたら、更に一步進めて利他へと転じ、衆生のところまで下りてくる。悟りや仏に滞れば衆生済度はできない。仏をも超える。これを「仏向上」という。だから真の悟りに終わりはない。また「証の修」（本証の上での修行）であるから、修行にはいつから始めるかといったような特定の始まりはない。釈尊も迦葉も、達磨も六祖も、皆この「証上の修」に「受用せられ」、「引転せられ」てきた。仏祖の仏法住持は皆このようだったと道元は言う。注意すべきは、ここで受動表現が使われていることである。これは、受用と引転の主体が仏祖ではなく、証上の修だということに他ならない。仏祖が証上の修によって受用され、引き転ばされてきたのである。これは、「証上の修」が例の「自受用三昧」に他ならないということの意味している。それは、仏法がそっくりそのまま自己と成り、自力の計らいがすっかり無くなることである。そうした「証をはなれぬ修」がある以上、我々は幸いにも「一分〔二分、三分にわたらぬ全分・絶対〕の妙修」を身に伝えているのであるから、初心の辨道が直ちに「一分の本証」を「無為の地に」（自力の計らいの無いところで）得るのである。

この「修をはなれぬ証」を「染汚」せぬよう、仏祖は頻りに、修行をゆるくしてはならぬ、と教えていることを知るべきだ、と道元は言う。本証・本来成仏ではあっても、修行しなければ現れず、悟らなければ得られない。証は修を離れてはならない。修行は証悟そのものの働きであり、修行以外に証悟は無い。このように本証と妙修とは一如であるから、本証の時は妙修は立たず、本証の全露現である。これが「妙修を放下すれば、本証、手の中にみたり」の意味である。逆に、妙修の時は本証は立たず、妙修の全現成である。ゆえに「本証を出身すれば、妙修、通身におこなはる」と言われる。続けて道元はこう述べる。

きかずや、祖師のいはく、修証はすなはちなきにあらず、染汚することはえじ。又いはく、道をみるもの、道を修す、と。しるべし、得道のなかに修行すべしといふことを。

先にも「修をはなれぬ証を染汚せざらしめんがため」とあった。ここでも祖師の言葉として「修証はすなはちなきにあらず、染汚することはえじ」が引かれている。それでは修証を「染汚する」とは何か。「不染汚の修証」は、南岳懷讓(677-744)が六祖慧能(638-713)に相見した因縁に由来している。『景德伝燈録』巻五によればこうである。

懷讓は曹谿の六祖に参じた。六祖、「どこから来たのだ。」懷讓、「嵩山から来ました。」六祖、「什麼物[なにもの]が恁麼に(そのように)来たのだ。」(什麼物恁麼来)懷讓、「[その什麼物という]一物を説示しようとする、すぐに外れてしまつて中[あた]りません。」(説似一物即不中)六祖、「それでは、[その物は]修証に仮[よ]るのか、どうなのだ。」懷讓、「修証は即ち無きにあらず、染汚せば即ち得ず。」(修証即不無、染汚即不得)六祖、「ただこの不染汚が諸仏の護念したまうところである。汝は既に是の如く、吾もまた是の如く、乃至西天の祖師もまた是の如し云々。」

六祖の「何物がそのように来たのだ」(什麼物恁麼来)は単なる問いではなく、いわゆる問処の道得であり、既に答えを言い抜いている。何物もそのようである、諸法は真如実相である、と。禅問答では「仏性」等の学術用語を用いる代わりに、「老僧」等の語でそれを示すのだが、この問答の「什麼」「恁麼」「一物」も同様で、いずれも無上菩提・仏性・真如を指している。あらゆる物事(諸法)の真如(実相)は、いかに説明しても的中しない。このように諸法実相が無自性・不可得・絶対一如であるのなら、それは修行と証悟とによつては得られないのか。修証は無いわけではないが、染汚すれば得られない。絶対一如の真如は、ただ一如そのものに成り切ることでのみ体得される。むしろ、一如であることを体得という。これを「不染汚の修証」ともいう。それゆえ、絶対一如の諸法を二元相対的の見解に基づいて迷妄の対象とすることは、絶対一如を冒瀆することである。それゆえまた、絶対一如である修証を修と証とに切り離すこと、不二を二に分別することが染汚なのである。

懷讓の言葉に続けて、道元は「道をみるもの、道を修す」を引いている。これは司空山本浄禅師(六祖の法嗣667-761)の言葉である。『伝燈録』巻五には、「道を見ては方[まさ]に道を修す、見ずんば復た何をか修せん云々」とある。要するに、仏道を学ぶとは、仏法

を修証することだ、というのである。これら 2 人の祖師の句を引用した後、道元は「悟りの真只中で修行すべきだということを知るべきである」と記して当該問答を結んでいる。

「不染汚の修証」を道元がいかに重視したかは、『眼蔵』の諸巻で度々言及していることから解る。だが今ここで重要なのは、「不染汚の修証」・本証妙修とは、修証が仏の行持であって凡夫の日常的行為などではないということである。絶対一如である修証を、修（因）によって証（果）を得ることと見なすのは凡見である。それでは真実の修証を染汚してしまう。かくして道元は修証各別・因果差別の二元論的修証論を批判して、修証一等・因果一如の絶対的一元論の修証論に立つ。これは転凡入聖・転迷開悟の否定であり、明らかに本覚門の修証論である。だが道元が始覚門を軽視したと見るのも早計である。確かに、修行後の開悟・成仏を説く始覚門は本来成仏を説く本覚門に比べて低次元の教えだとされる。最澄と徳一との三一権実論争の論点もここにあったわけだが、日本仏教の基調が終始本覚思想であり、その教学上の絶頂が天台本覚思想だったからといって、現実の悟りである始覚を軽視してよいことにはならない。見性という語を用いるかどうかは別として、実際に悟りを開くという体験が無ければ、人は仏の立場にも、更には仏向上の立場に立つこともできないのである。本来本法性、天然自性身であるとはいえ、修行せねば身現せず、実際に悟らなければものにならない。勿論、得悟・開悟とは待悟のことではない。道元はこう述べている。「各各の脱殻うる（各人が解脱する）に、従来の知見解会に拘牽せられず、曠劫未明の事、たちまちに現前す。恁麼時の而今は、吾も不知なり、誰も不識なり、汝も不期なり、仏眼も覷不見なり、人慮あに測度せんや。」（『眼蔵』「溪声山色」）と。悟り・解脱がいつ、いかにして起こるかは誰にも分からない。仏眼もそれを覗き見ることはできない。しかしそれは忽然と、期せずして起こる。機が熟し、時節が到来すれば、起こるべくして起こる。その機・時節を「恁麼時の而今」と言う。得悟とか開悟とかと言えば、我々はすぐ悟りの主体としての我を想定するが、得悟とは我という主体が悟りという対象を得ることではない。悟る我も悟られる法も無くなることである。自受用三昧であり、無我・無心である。悟りは「曠劫未明の事」即ち永遠の消息であり、「朕兆未萌の自己」（同、「山水経」）即ち主客未分の自己によって自覚される。道元自身、仏祖はともに証上の修に受用せられ、引転せらる、と述べているのだった。それゆえ、本証自らの働きの現前する場処が我・自己だと言う他は無い。またその絶対の今を「恁麼時の而今」というのである。いずれにせよ、修証一等・本証妙修を本覚・始覚の関係から見れば、本覚即始覚、始覚即本覚となる。

ところで、本項の主題は道元の因果観である。そして道元仏法の根本は修証一等である。とすれば、道元の因果観は「因果一如」以外にありえない。それゆえ、結論は既に出てしまっているわけだが、因果各別の二元相対図式で物事を理解することが人間の迷妄の当体であり、しかも迷妄の全体以外に証悟もありえないのであるから、因果一如は単なる実践論を超えた広がりをもっている。これを掴むには、やはり一如そのものの世界に分け入らねばならない。その「一如」を端的に示す道元の語が「現成公案」であり、一如の世界を直指しているのが『正法眼蔵』の第一巻「現成公案」の巻である。この巻を道元が『眼蔵』の首巻としたのは、この巻が『眼蔵』全体を凝縮したものであるからであろう。この点から見ると「本証妙修」は「現成公案」の実践論的側面だと言うことができる。

それでは「現成公案」とは何か。「公案」とは元来「公府の案牘 [あんとく]」の略、国家の法令の意だが、通常は坐禅辨道の機縁となる古人の言行を記したものをいう。本稿で

もこの意味で用いてきた。しかし『眼蔵』では万古不易の真理つまり実相を「公案」という。三昧王三昧とも阿耨菩提とも仏性ともいう。また「現成」とは、諸法または万法つまり森羅万象の一々が有るがままに絶対の真理として現前成就していることをいう。従って「現成公案」とは、『般若心経』の「色即是空」、『法華経』の「諸法実相」、『華嚴経』の「性起」に当たる。しかも現成の他に公案無く、公案の他に現成は無い。それゆえ現成即公案、公案即現成ではあるが、現成と言えば公案は言わず、公案を言えば現成は言わない。両者はまったくの一如だからである。さて、『眼蔵』「現成公案」の冒頭はこうである。

諸法の仏法なる時節、すなはち迷悟あり、修行あり、生あり、死あり、諸仏あり、衆生あり。

万法ともにわれにあらざる時節、まどひなく、さとりになく、諸仏なく、衆生なく、生なく、滅なし。

仏道もとより豊儉〔ゆたかととぼしい、二元相対性〕より跳出せるゆえに、生滅あり、迷悟あり、生仏あり。しかもかくのごとくなりといへども、花は愛惜にちり、草は棄嫌におふるのみなり。

諸法の個々それぞれが仏法（公案・真如）である時、迷悟・修行・生死・生仏などの事相は、相対差別そのままに現成している。万法ともに無我である時、つまり無自性空の理相（公案・真如）に帰一している時、万法は絶対平等であり、迷悟一如、生仏一如、不生不滅である。だが、仏道（仏法の実修実証）は現成と公案、相対と絶対、差別と平等、事相と理相などの二元相対をも超出しているから、それら両者は相即一如である。不生不滅のものが生滅し、迷悟の無いものが迷悟する。華嚴教学で言えば理事無礙に当たる。「しかもかくのごとくなりといへども」、相即一如というものも未だ理相への執著を残しているから、仏道は理相の絶えたところ、つまり理が事の上に完全に具現・活現したところ、華嚴で言う事事無礙までゆかねばならない。そこを道元は、「花は愛され惜しまれて散り、草は嫌われ棄てられながらも生えてくるばかりだ」と言い止める。このように、「現成公案」冒頭の三段落は、華嚴の四種法界（事法界・理法界・理事無礙法界・事事無礙法界）、或いは天台本覚思想の理頭本・事常住を踏まえているように思われるのだが、曹洞宗のいわゆる眼蔵家の読み方はこれとは些か異なっている。この点については後述する。ともあれ、道元はこう続ける。

自己をはこびて万法を修証するを迷とす、万法すすみて自己を修証するはさとりなり。

迷を大悟するは諸仏なり、悟に大迷なるは衆生なり。さらに悟上に得悟する漢あり、迷中又迷の漢あり。

諸仏のまさしく諸仏なるときは、自己は諸仏なりと覚知することをもちいず。しかあれども証仏なり、仏を証しもてゆく。

身心を挙して色を見取し、身心を挙して声を聴取するに、したしく会取すれども、かがみにかげをやどすがごとくにあらず、水と月とのごとくにあらず。一方を証するときは一方はくらし。

自己を運んで万法を修証するとは、自己の方から思慮分別で世界を見る態度をいう。その際、自己は世界の外に立つ無世界的主観であり、これが対象としての世界を認識し、その諸法則を捉えると考える。これが常識の立場であり、また自然科学を含む学問の基本である。だが、これがいかに有効であろうと、宗教性の次元からすれば所詮は凡夫の見解であり、「迷」である。そもそも人間は世界の外に立ちえない。世界は我々の認識対象ではなく、我々がその中で生きている現実であり、生き死にする場処だからである。逆に、世界の方から進んで自己を修証するのが「さとり」である。自己が万法を対象化するとき、自己と万法とは二つに分かれている。逆に万法が自己を修証するとき、自己は無になり、万法が自己の上に現れる。そのとき二は消えて一如そのものが動き出している。畢竟、一如を二に分別するのが迷いであり、二が一如に帰するのが悟りである。自己から世界を見るのが迷いであり、世界から自己を見るのが悟りである。衆生と仏との違いは、自己を運んで万法を修証して迷うか、万法に自己を修証されて悟るか、ただそれだけでしかない。

それゆえ、迷いを大悟するのが仏であり、悟りに大迷しているのが衆生である。更にはまた、悟りの上に悟る者もいるし、迷いの中に迷う者もいる。

諸仏が現に諸仏であるときは、自己は諸仏だと意識する必要が無い。そうではあっても仏（自己本来の面目）を実証してゆく。

かくして全身心を挙げて桃花を見、全身心を挙げて竹に当たる石の音を聴くとき、万法に証せられた自己を親しく悟るが、自己と万法との関係は、鏡の中に影が宿り、水面に月が映るように、自己と万法とが 2 つのままなのではない。对待の二見は消え果てて、一如があるばかりである。それゆえ、自己を修証すれば万法は隠れ、万法を修証すれば自己は隠れる。一方が主となれば、他方は伴となる。それを、「一方を証するとき一方はくらし」という。華嚴で言えば十玄縁起の隠密顕了俱成門、或いは主伴円明具徳門に当たる。

ただ、先にも触れたように、眼蔵家は以上の本文を通常別様に解釈する。例えば『正法眼蔵抄』（経豪）によれば、「自己をはこびて」の「自己」は凡見の自己ではなく「諸法の仏法なる時節」の自己であるから、「仏」をはこびて、と同義である。自己と万法、迷と悟も同じものである。恰も我々の自己を以て万法を修証するのが迷いであり、万法が進んで我々の自己を修証するのが悟りであると言っているかのようだが、それは違う。それでは自己と万法、迷と悟とが各別になってしまう。「自己をはこびて万法を修証する」とは、「自己をはこびて自己を修証する」の意であり、「万法すすみて自己を修証する」とは、「万法すすみて万法を修証する」の意である。迷悟を対立させてはならぬ。『啓迪』も『全講』もこの点に関しては『御抄』とまったく同様で、『啓迪』は、「自己を運ぶというても、自己と万法とを对待するでない。自己というのは尽界の自己である。このとき、万法は一一自己で、万法はない。…だから、迷というのも惑うことではない。諸法仏法中の迷だから、迷のほかには悟はない。」（上巻、298 頁）と述べ、『全講』も、ここの「迷悟」は「豊儉より跳出せるところの迷悟」（第 2 巻、51 頁）であって、「凡夫の迷い、悟りではない」（同、58 頁）から、本文の「迷を大悟するは諸仏なり、悟に大迷するは衆生なり。さらに悟上に得悟する漢あり、迷中又迷の漢あり。」についても、「この迷いと悟りとはひとつだから、その迷いぬくことを諸仏という。生きた仏だ。それから悟りに大迷なるは、——この大も、かみの大悟の大も、つきぬくことだ。悟った人が、迷うて迷うて迷いぬくことを衆生とい

う。この諸仏と衆生は、豊儉より跳出せる衆生、豊儉より跳出せる諸仏だから、諸仏というも衆生というもちがいはない。」(同、58 頁)と述べている。眼蔵家の解釈の方が、確かに仏に徹した道元の真意に近い。すると「現成公案」冒頭の 3 段落の構造の理解も違ってくる。つまり第 1・第 2 段落は不回互の上から、現成は現成(「…あり、…あり」)で、公案は公案(「…なく、…なく」)で別々に説いているのに対し、第 3 段落は回互の上から現成と公案とを調和させて説いているとされる。従って、第 3 段落の「仏道もとより豊儉より跳出せるゆえに、生滅あり、迷悟あり、生仏あり」は事柄の半分を述べたにすぎず、実はもう半分の「…ゆえに、生滅なく、迷悟なく、生仏なし」が隠れており、同様に、「しかもかくのごとくなりといへども⁹⁴、花は愛惜にちり、草は棄嫌におふるのみなり」も、「あり、あり」と生滅の方を述べたものであるから、その半面には「…といへども、花は愛惜によりてちらず、草は棄嫌に生ぜず」という不生不滅の面が省いてあるということになる。

ともあれ、「一方を証するとき一方はくらし」と述べた後で、道元はこう続ける。

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。自己をわするといふは、万法に証せらるるなり。万法に証せらるるといふは、自己の身心および他己の身心をして脱落せしむるなり。悟迹の休歇なるあり、休歇なる悟迹を長長出ならしむ。

仏道・無上菩提を習うとは、自己を習うことである。勿論、この自己は凡夫の自己ではない。本来の自己・仏性・法性である。本来の自己・仏性・法性を習うとは何か。それは自己を忘れること、凡夫の自己に死に切り、仏性・法性に成り切ることである。これを自受用三昧とも無心とも無我とも言う。仏道が仏道を習うのである。自己を忘れた時、無心・無我に成り切った自己は万法・一切諸法に証せられる。換言すれば実相・無上菩提が万法に現成する。自己とは仏性・法性・自受用三昧であるから、一切のすること為すことの上に仏性・法性・自受用三昧を証する、現成するのである。雨が降るのも、降るべくして降るのだから自受用三昧が自受用三昧に現成している。すると露柱も燈籠も、牆壁も瓦礫も、行住坐臥も自受用三昧になってくる。日常の自己を忘れて桃花・翠竹に成り切り、物そのものに成り切った時、本来の自己・無相の自己が桃花・翠竹に実証され、悟らされる。日常的自己に死に切った時、自己は宇宙大の自己として甦る。無我の時には一切が我と成る。それゆえ証する万法と証せられる自己との 2 つが有るのではない。それでは無相の自己ではない。無相の自己とは主客の相対的な相の無い絶対の自己、主客未分の自己である。万法が自己そのものである。従って、「万法に証せらるる」とは「自己の身心および他己の身心をして脱落せしむる」ことだと言われる。自己も他己も、自己は自という己、他己は他という己であり、自他の相対差別がありながらともに 1 つの己(一実相)であって自他一如・絶対平等である。有るがままにして無礙である。自他の相対差別が脱落して一如に帰ることを現成の公案と言ひ、一如の成れる自他であることを公案の現成と言ひ。それゆえ現成即公案、公案即現成の即・一如に成り切れば、一如(悟り)の痕跡(悟迹)は最早意

⁹⁴ このように理解する場合、眼蔵家によれば、「しかもかくのごとくなりといへども」という表現は、「そうではあるが」の逆接の意ではなく、「しかあればすなはち」、つまり「そうであるから」の順接の意に解すべきだとされる。『全講』第 2 巻、46-47 頁を見よ。

識されない。一如に成り切り、仏に成り切っている。前に「諸仏のまさしく諸仏なるときは、自己は諸仏なりと知覚することをもちいず。しかあれども証仏なり、仏を証してもてゆく。」とあった。この「仏を証してもてゆく」ことを「休歇なる悟迹を長長出ならしむ」と言う。

このような一如そのものの消息を眼前の山水に託して語ったのが『眼蔵』「山水経」である。その冒頭のみを引用しよう。

而今の山水は、古仏の道現成なり。ともに法位に住して、究尽の功德を成ぜり。空劫已前の消息なるがゆえに、而今の活計なり。朕兆未萌の自己なるがゆえに、現成の透脱なり。山の諸功德、高広なるをもて、乗雲の道德、かならず山より通達す。順風の妙功、さだめて山より透脱するなり。

今眼前にある山や川は、古仏の道（仏道・説法）の現成である。山と川は、ともに本来の有り方に留まって、山は山に成り切り、川は川に成り切っている。それは空劫已前（世界開闢以前）の消息であるから、今ここに活現している。朕兆未萌（ものの兆しが現れる前）の自己（本来の自己・無相の自己）であるから、有相の自己を解脱した本来の自己・無相の自己の現成である。このように本来の自己と一如である山の諸功德（働き）は高くて広い。高いから、雲に乗って自由に空を行く仏道の功德は、必ず山を学ぶことを通して体達される。広いから、風に順って自在に飛び回る靈妙な功德は、きっと山を知ることによって透徹するのである。

「而今の山水」が「古仏の道現成」であり、「朕兆未萌の自己」であると言う。だが、これは到底理解不可能であろう。なぜなら常識的には、興聖寺で今現に道元が見ている山水は向こうに在り、向こうに在る山水とここでそれらを見ている道元とは同一であるはずがないからである。そこでは「空劫已前」「朕兆未萌」どころか、自己と山水、主観と客観とが画然と区別されている。その場合、山水は主観によって知覚・認識される対象であり、単なる自然物である。これが我々の常識的な論理的思考の世界である。だが、道元の世界はそのような常識を超越した世界である。凡眼に映る世界ではない。仏眼に映る悟りの世界は、山水がそのまま自己であり、本来の自己・無相の自己の現成であるような世界である。今、常識を超越した世界と言ったが、むしろ常識以前、分別以前、主客未分の直接経験の世界である。それは自己が物に成り切って見、物に成り切って聴くところに、いつでも現成している世界であるから、何ら異常な世界ではない。異常なのはむしろ顛倒している常識的世界の方なのである。ともかく、この本来的世界を道元は「古仏の道現成」と言い、「朕兆未萌の自己」と言う。現に今見ている自己と見られている山水とが、ともに法位に住して、自己は本来の自己として有り、山水はそれぞれ本来の有り方に留まって、主客の別はありながら、二にして一、差別にして平等である。これに対して、凡眼に映る山水は法位に住してはいない。山は巖然として動かず、川は滔々と流れる。それが凡眼に映る山水である。ところが道元は、この本来的世界の消息つまり而今の山水（仏祖＝自己）の参究功夫の有り方を、芙蓉道楷（投子義青の法嗣 1043-1118）の「青山常運歩」と雲門文偃（雪峰義存の法嗣 864-949）の「東山水上行」とを中心に説示する。青山が常に運歩し、東山が水のほたりを行くとは、本来の自己と山とは同時成道、自己即山、山即自己というこ

と、成仏即成物、成物即成仏である。『啓迪』に、「山の参学とは、山の姿がすなわち自己の姿と参究する。だから山を外境とし、自己を能観者とするのではない。青山がすなわち自己、自己が即ち青山だから、こういわれたのである。」(上巻、501-502頁)とある通りである。

ここまで来ると、我々は否応無く『眼蔵』独特の文法に気づかざるをえない。その1つは、「而今の山水」「古仏の道現成」「現成の透脱」の格助詞「の」が連体格ではなく同格だということである。先ず「而今の山水」だが、これは直線的時間の今(而今)の中に山水が有るということではない。「有時の而今」の語が示すように、道元にとって有(存在)と時とは一如である。それゆえ而今と山水も一如であり、而今を言えば山水は言わず、山水を言えば而今は言わない(「一方を証するときは一方向はくらし)のだが、その一如を同格の「の」を用いて「而今の山水」(而今である山水)と表現したのである。次の「古仏の道現成」も同様である。ここの「道」が「仏道・真如」を意味するにせよ、「古仏が道うこと」即ち「説法・経」を意味するにせよ、道が現成したものを古仏というのであるから道現成即古仏、古仏即道現成である。それでは「現成の透脱」はどうか。『眼蔵』「全機」において道元は、「諸仏の大道、その究尽するところ、透脱なり、現成なり。その透脱といふは、あるいは生も生を透脱し、死も死を透脱するなり。」と述べている。ここで「透脱」とは、一切の執著を脱して自在であること、生は生に成り切り、死は死に成り切ることを意味する。要するに、生の透脱とは生の絶対現成、死の透脱とは死の絶対現成であり、透脱即現成、現成即透脱である。これらいずれの場合も、格助詞「の」は「即」或いは「一如」の義なのである。

この現成公案・諸法実相の「一如」の世界は、過去・現在・未来という常識的な今連続の時間を超えた世界であるから、道元はこれを「空劫已前の消息」と言う。とすれば、通常の論理からして、「空劫已前の消息なるがゆえに、而今の活計にあらず」と続くはずであるのに、道元は「空劫已前の消息なるがゆえに、而今の活計なり」と述べる。永遠の消息だからこそ日常生活の生き活きた働きだというのである。「永遠即瞬間」「永遠の今」は、古今東西のあらゆる神秘主義者によって主張され、別段珍しい思想ではないが、ただし通常それは「神との合一」「イエスとの交わり」「梵我一如」などと表現される。それは、これらの神秘主義者が瞑想において、神・絶対者・一者へと神経を集中してゆく傾向が強いからだろう。同じ「全一論」にしても、例えばキリスト教的神秘主義の「一」は神・絶対者・一者であり、例えば華嚴の「一即一切」のような一一の個物ではない。それゆえ神秘的合一には、なお知覚されうる「一」が残っており、従って見神や奇蹟やエクスターシス等の神秘体験が重視される。これに対して仏教、特に東アジアの仏教の場合、神秘は何ら特別で異常な出来事ではない。そもそも禅定はヨーガのような精神集中ではない。神秘は日常の“当たり前”の行住坐臥の中にこそある。我々は最も深いものを最も浅い日常的経験の中に見るのである。ただ、我々は日常生活の中で絶えずそれを地で生きていながら、忽然念起した時、即ち思慮分別を加えた瞬間、それを捉えそこなうだけの話である。それが、仏が凡夫に墮ちる瞬間でもある。例えば、稲妻が光るのを見た時、私が経験するのはピカッ!という全一的知覚だけである。その時、私はピカッ!そのものである。ところが、何がどうしたのか、誰が何をどうしたのか、と反省するや否や、稲妻が光ったのだ、私が稲妻を見たのだ、と主語と述語、主体と客体とに分別する。光らない稲妻は存在せず、ま

た、私はピカッ!そのものである以上、これはトートロジーに他ならない。我々は全一的知覚或いは直接経験において、この形式論理的にはトートロジーにすぎない事態を知覚・経験している。この主客未分の一如は日常絶えず働いているのである。この一如を一如のままに自覚するのが、道元によれば仏道である。それゆえ彼は『眼蔵』「神通」の巻で、日常茶飯における不貪染の神通妙用の實際を、瀧山靈祐と仰山慧寂（瀧山の法嗣 807-883）・香巖知閑との「盆水手巾来」「点茶来」、龐居士の「運水搬柴」、臨濟義玄の無依道人の六通、百丈懷海（馬祖道一（709-788）の法嗣 749-814）の「無神通」などの話頭によって説示するのである。そしてそこから「洗面」「洗浄」「典座教訓」などの巻々が書かれることにもなる。

以上、「一如」の世界を覗いたのだが、そろそろ「因果一如」の問題にけりをつけよう。これは「一如」の問題圏に属するため『眼蔵』全体がこの問題を扱っているとも言えるのだが、実は因果応報を主題的に論じた巻が『眼蔵』に2つある。「大修行」と新草稿本の「深信因果」とである。いずれもいわゆる「百丈野狐」の公案を論じたものだが、その対照的な内容ゆえに、いかにして両巻を整合的に理解すべきかが問題となってきた。例えば、玉城康四郎は『現代語訳 正法眼蔵』第6巻（大蔵出版、1994年）所収「深信因果」の解説で、こう述べている。「大修行」が「百丈野狐について、ただあられもない詮索を重ねるのみで、とりとめもない一巻に終わってしまった」のに比べると、道元は「深信因果」では「すっかり落ち着きをとり戻して」おり、百丈野狐について「不落因果」は因果を否定しているから邪説であって仏法ではなく、「不昧因果」こそ、因果の道理を明らかにしており、仏祖正伝の仏道である」という明確な裁断を下している、そしてこの巻の「趣旨」は「因果の道理は厳然として存在しているのであって、これに随うことが、仏祖正伝の道であるということに集約される」と（267-268頁）。

これは道元の因果観に対する誤認以外の何ものでもない。不落因果が邪説で不昧因果が仏祖正伝の仏道なのではない。因果には不落と不昧の2つの道理があり、いずれにせよ因果は一如・同時なのである。ともあれ、先ずは「百丈野狐」の公案の紹介から始めよう。

百丈懷海禪師が説法する時には、いつも「一老人」が雲水たちとともに聴法していた。雲水たちが法堂から禅堂へ退くと、老人もまた退く。ところが或る日、老人だけが退かなかった。そこで禪師は、「眼の前に立っている者は何人〔なにびと〕だ（面前列者、復は何人）。」と尋ねた。老人は答える、「私は非人です、人間ではありません（某甲非人也）。過去仏である迦葉仏の時代に、私はこの百丈山で住職をしていました。或る時、修行僧が私に、“大修行の人でも、やはり因果に落ちますか”と尋ねたので、私は“不落因果（因果に落ちず）”と答えましたところ、それ以後五百生の間、野狐身に墮ちて（墮野狐身）畜生道を輪廻しています。今どうか和尚、私に代わって一転語（迷から悟へと一転させる語）を与え、野狐身から解脱（脱野狐身）させて下さい。」そう言って老人は改めて、「大修行の人でも、やはり因果に落ちますか。」と尋ねた。師は答えた、「不昧因果（因果を味さず）。」と。老人は言下に大悟して、礼拝して言った、「私はもう野狐身を脱して、私の屍骸は百丈山の奥に在ります。折入って和尚に申し上げますが、どうか亡くなった僧と同じように私を葬って下さい。」と。師は維那〔禅院で一山の綱紀を司る役職〕を呼び、白槌の合図をさせて、雲水たちに「昼食後、亡

僧の葬式を執り行なう。」と告げさせた。雲水たちは、「ここの雲水は皆健康で、病室にも病人はいないのにどうしたことか。」と取り沙汰した。食後、師は雲水たちを率いて山奥の巖の下に行き、杖で一匹の野狐の屍骸を突き出し、やがて作法通りに火葬が行なわれた。

師はその晩、上堂して、この因縁を雲水たちに話された。すると弟子の黄檗〔諱は希運、生没年不詳〕が直ちに問うた、「古人（前百丈、老人、野狐）は錯って一転語を答えたばかりに五百生の野狐身に堕ちました。一転語一転語について錯らなければ（転転不錯）、当然何（什麼）になるべきだったでしょう（合作箇什麼）。」と。すると師は、「近くに來い。お前の為に言っておかせよう。」と言う。そこで黄檗は進み出て、師に平手打ちをくわせた。師は手を叩いて笑いながら言った、「胡〔達磨〕の鬚は赤い（胡鬚赤）と思っていたら、ここにも赤い鬚の胡（赤鬚胡）がおったわい。」と。

この話頭を中心は、当時の仏教界で重要問題となっていた業と解脱との関係にある。一般的な解釈は『無門関』第二則の無門慧開禪師の頌、「不落不昧 両采一賽 不昧不落 千錯万錯」であろう。不落と不昧は、サイコロを一度振ったら、勝ち目が2つ出たようなものだし、何を説いてもどれも駄目だと言う。つまり、業という前世からの因縁の鎖も、これを仔細に明らかにすれば本来空性だとわかる。そうすれば、そのまま因果の鎖は解かれている。だが、そのことがわからなければますますその業障に縛られて、前世からの罪の償いをせねばならぬ。要するに「不落因果」と「不昧因果」とは同じものだ、と⁹⁵。

またこういう解釈もありうる。つまり、修行を成就した人は生死輪廻を解脱して二度と因果の連鎖に陥らない。あらゆる二見の超脱を「涅槃」即ち「不落因果」と見なすことが仏教学の大前提である。だが、そう考えると因果応報・生死流転の苦界とは別の処に涅槃・悟りの理想的世界が在るかのように妄想してしまう。これは、批判した当の二見に嵌り込むこと、即ち「墮野狐身」である。だが、悟りも修行も現実を離れて在るわけではない。それゆえ仏教は因果応報（善因善果、悪因悪果、無他作自受、無自作他受、畢竟じて自業自得）を説くのである。因果の道理は歴然としており、人為的に動かすことなどできない。これが「不昧因果」であり、これを悟ったから「脱野狐身」したのだ、と。

更にはこういう解釈もありうる。「日日是好日」（雲門）と言われるように、どの時も本来独一であり、各々絶対の重みをもっている。昨日は昨日、今日は今日、明日は明日、相互に没交渉である。その都度の「今」は因果の連続、過去・現在・未来の直線的時間を断ち切っている。時は前後際断である。これを「不落因果」という。だが、全一的な「今」は同時に無限の過去の因から成り立っており、無限の過去から無限の未来へと連続する因果（縁起）の一結節点にすぎない。「南山起雲、北山下雨」（雲門）と言われるように、因果は厳然としてある。それは無限に絡み合う因陀羅網であって、我々にはその全体を見渡すことができないだけである。これを「不昧因果」という。不落因果だけでは撥無因果となり、悪事を働いても悪の報いは無いことになる。だが他方、単なる因果連鎖、単なる今連続の時間は、過去に束縛され、未来に期待する凡夫の生き方であり、一度限りの「今」の重みは軽視されている。これでは時に使われるだけで、時を使いこなすことはできない。

⁹⁵ 『禅の語録 18 無門関』（平田高士、筑摩書房、昭和44年）21-25頁を見よ。

すると、この百丈野狐の公案は、臨済が「色界に入って色惑を被らず、(中略)、法界に入って法惑を被らず」と述べたように、因果応報の現実世界に居りながら、しかも因果に執われずにこれを超脱すること、つまり不落因果への執著も不昧因果への執著も、ともに超脱することが肝要であることを述べたものだということになる。

それでは道元自身はこの公案をどう見るのか。先ず、ここでの「因果」が「仏性」を意味していることを了解する必要がある。禅門では直接「仏性」と言わずに、それを様々に表現する。この公案に用いられている「一老人」「何人」「非人」「野狐身」「什麼」も、すべて仏性・阿耨菩提・真如・法性・実相・仏祖の意である。すると、野狐身には墮と脱の両面が、因果には不落と不昧の両面があることになる。従ってまた『眼蔵』『大修行』と「深信因果」との関係も、前者が主として「不落」即ち「理相」(証・空・不生不滅)の方向から説いているとすれば、後者は主として「不昧」即ち「事相」(修・諸法・生滅)の方向から説いていることになる。つまり、因果には不落と不昧の2つの功德がある。ただし、理事各別ではなく理事一枚が宗乗であって、事相が直に理相、理相が直に事相であり、事相の他に理相は無い。修証一等である以上、不落にせよ不昧にせよ、因果は一如・同時である。

さて、仏性は不生不滅・三世常住であり、その三世常住の仏性(公案・実相)がその時々諸法として生滅し現成する。それゆえ仏性は何にでも成る。仏祖にも成れば、一老人にも、野狐にも成る。六趣四生に輪転するため、狗子にも成れば栢樹子にも成る。この話頭では、仏祖が三途六道に輪廻することを野狐と言ったのである。だが、老人の変化を野狐と言ったからといって、仏に成るべきもの(因)が仏に成った(果)のであるから、成った(不昧)とも言えるし、成っていない(不落)とも言える。オタマジャクシがカエルに成る。カエルに成るべきもの(因)がカエルに成った(果)のであるから、因果は不二一如で「不落」とも言えるし、而二で「不昧」とも言える。それゆえ不落と不昧は同じ「大因果」の両面である。道元は「大修行」巻で言う。「大修行を摸得する(にぎりつめる)に、これ大因果なり。この因果、かならず円因満果なるがゆえに、いまだかつて落・不落の論あらず、昧・不昧の道あらず。」と。「大因果」の「大」とは、因と果とが同じ大きさであることをいう。大因小果、小因大果であれば因果各別だが、因も仏、果も仏、同じ大きさで仏が仏に成る。因も実相、果も実相、実相が因と成り、果と成る。それを大因果という。因も円満、果も円満であるから、転凡入聖・転迷開悟ではない。仏である衆生が仏心を自覚すれば仏に成るというだけのことである。本来本法性、天然自性身が発心・修行・菩提・涅槃するのであり、本来仏の修証なのである。前に「修証はすなはちなきにあらず、染汚することはえじ」とあった。その不染汚の修証を「大修行」という。「いまだかつて落・不落の論あらず、昧・不昧の道あらず」と道元は言う。仏が仏に成るのだから、因果に落ちるとも言えず、落ちずとも言えない。落・不落を超えている。仏が仏に成るのだから、味ますとか味まさずの問題でもない。それを大修行という。ここに言う不落・不昧とは、修証一等即ち仏果菩提の大修行から言う不落(証)であり不昧(修)であって、凡夫の言う不落・不昧ではない。つまり、不落と不昧をともに超脱して相即するのが大因果・大修行である。従って、不落も不昧もともに大因果の光明であって、どちらも大因果・大修行である。かくして因果には不落と不昧の両面がある。だが、両面とはいっても2つあるわけではない。一が出れば他は出ない。不落(証)を言えば不昧(修)は言わず、不昧を言え

ば不落は言わない。「一方を証するとき一方はくらし」である。そこで道元は言う。「しかあればしりぬ、〔不落因果と〕あしく祇対するによりて（間違っただけだから）野狐身となり、〔不昧因果と〕よく祇対するによりて野狐身とならず、といふべからず。この因縁のなかに、脱野狐身ののちいかなり（どうなったか）といはず、さだめて皮袋につつめる真珠あるべきなり。」（「大修行」と）。この老人とは仏祖のことであり、野狐身も単なる畜生身のことではない。衆生済度のために老人・五百生の野狐となって六道を輪廻している。仏が仏として働き抜いている。そのことを墮野狐身とも言い、脱野狐身とも言う。仏が仏として働き抜いていて因果を味まさない、その絶対動を不昧因果と言い、仏が仏として働き抜いておりながら、自分が仏であると少しも意識しない、その絶対静を不落因果と言うのである。このように「大修行」巻は不落と不昧との絶対一如の理相を「大因果」によって強調しているのである。

ところが、晩年の「深信因果」巻になると、道元は「不落因果」をも、「不落と不昧と一等」と見ることをも「撥無因果」の邪見とし、身滅心常の外道見とともに厳しく批判し、「いそぎて因果の道理を明らむべし」と言う。ここで「因果の道理」とは三世因果に他ならず、続く「三時業」巻では明瞭にこう説いている。「一者順現法受。二者順次生受。三者順後次受。これを三時といふ。仏祖の道を修習するには、その最初より、この三時の業報の理をならひあきらむるなり。」と。これは紛れも無く小乗的な業報輪廻説であり、「修因感果」を前面に押し出す点で「大修行」巻における「修証一等」と対照的である。だがここで注意すべきは、「深信因果」「三時業」を含む「新草本全体が初心晩学の学仏法者への仏法修道の基本的姿勢・視点を教誡する意図から成り、そこからの不昧因果の説示である⁹⁶」ということである。このように晩年の道元が「深信因果」で不昧因果を強調するのは、後進の指導と教団の維持を念頭に置いたことと無縁ではあるまい。道元の真意は飽くまでも、因果各別にではなく円因満果・仏因仏果・因果一如にあったのである。換言すれば、「大修行」巻は修証一等・因果一如を証（一如）の方から説く対し、「深信因果」巻は修の方から説いているというだけの違いである。ともかく、因果など存在しないと不落因果に執著すれば断見外道になり、不昧因果に滞れば常見外道になって、かくかくしかじかのことをしたから今ようになったと過去に縛られるか、今かくかくしかじかのことをしているから今後何らかの報を受けることになるだろうと未来に縛られるかすることになる。いずれも絶対の今の軽視である。因果には往還にわたる道理（不昧）とわたらない道理（不落）とがあるのであり、因果に背かず、因果に繫縛されず、断常二見を超え、不昧因果と不落因果とを超越し、両者を自由に使い抜くことこそが道元の因果観の根本なのである。確かに、因果・縁起は三世に通貫する必然的理法であり、仏教はこれを明らかにすることを修証の根本

⁹⁶ 『道元禅師全集』（上掲）第2巻、387-388頁の頭註。また、道元がなぜ七十五巻本『正法眼蔵』の他に十二巻本を著されねばならなかったかという問題については、杉尾玄有「正法眼蔵と随聞記——凡骨と真竜の人間学」（『日本文学と仏教 第1巻 人間』岩波書店、1993年、所収）に詳しい。

なお、高村薫は『太陽を曳く馬』の特に下巻（新潮社、2009年）で主人公に「…私のような一般人がふつうに『正法眼蔵』を読みますと、途中から道元Aと道元Bがいるような気がしてきます。たとえば因果を超越する道元Aと、因果を究める道元B。余計な知見を捨ててひたすら坐禅すれば誰でも得道すると説く一切皆成の道元Aと、仏祖正伝を聞法し習学するのが菩提への道だと説く兼学の道元B、です。」（80頁）と語らせ、小説という形ではあるが道元禅の矛盾を、人間存在の罪責性と救済の可能性、オウム真理教の教義のどこが間違っているのかなどの問題とも絡めて複雑に、かつ深く追究している。

また、最近の曹洞宗の学者たちの間では「本覚思想批判」が主流であるためか、十二巻本の道元、高村薫の言う道元Bこそが道元禅の究極の姿だと見なされているように思われるが、果たしてそうであろうか。甚だ疑問である。

とする。道元においてもその点是不変である。だが、『眼蔵』「諸悪莫作」に「仏道の因果は異熟の…論にあらざれば」とあるように、道元の因果観の特徴は、不落因果にせよ不昧因果にせよ、因果は一如にして同時だという点にある。道元の言う因果は、アビダルマで業報輪廻を支える異熟因－異熟果の関係ではないのである。これは重要である。因果は、因を源として時を隔てて果が現れるというのではなく、因と果とは同時同生で、因は果である。因の時、果は因に同時同生し、果の時、因は果に同時同生する。それゆえ因を含まぬ果は無く、果を含まぬ因は無い。この因果一如・因果同時を直指する語句は少なくないが、ここでは『眼蔵』「梅華」の「華開世界起の時節、すなはち春到なり」を引こう。華の開く時が春である。春には華が開く。春到と華開とは同時である。華が開いたから春が到来したわけでも、春が到来したから華が開くわけでもない。華も春も同じく仏性の現成である。それゆえ春到を言えば華開は言わず、華開を言えば春到は言わない。華開も春到も同じく仏性の功德である。「華開の功德あり、世界起の功德あり、かつて間隙なきものなり。このゆえに、自他に迴脱あり、往來に独拔あり。」（『眼蔵』「行仏威儀」）華が開くと同時に春の世界が起こる、そこには少しの間隙も無い。それゆえ、自も他も遥かに超脱しており、往も来も独一・全一の抜きん出た働きである。同様に華開（修）と世界起（証）とは同時である。

しかし、この「同時」の時間論的構造がやはり問題であろう。かつて私はニーチェの時間論を論じた際に、酷似した時間論として華嚴仏教と道元のそれに触れたことがあるが⁹⁷、ここで改めて論じておく必要があるだろう。

時もまた諸法と同様に独立自存の実体ではないというのが仏教の根本的立場である。龍樹もまた、「物に因るが故に時有らば、物を離れて何ぞ時有らん。物すら尚お所有無し、何ぞ況や当に時有るべき。」（『中論』「観時品」）と述べている。時を実体的と見る一切の立場を批判して、時の無自性空を説く龍樹のこの見解は、中国華嚴宗第三祖法蔵の、時は無自性空なるがゆえに過現未の三世は相即相入し相互の因待によって縁起する、という見解に受け継がれる。法蔵は『華嚴五教章』「義理分齊、十玄縁起十世隔法異成門」の中で、「時と法と相離れず」と記し、「十世と言うは過去未来現在の三世に各々過未及び現有り、即ち九世と為る。然も此の九世は迭いに相即入するが故に一の総句を成ず。総別合して十世を成ずるなり。此の十世は別異を具足して同時に顕現して縁起を成ずるが故に即入することを得るなり。」と述べる。これは『華嚴経』の「百千大劫を一念と成し、或いは一念を即ち百千大劫と成す」という思想を根拠として、時における相即相入、重重無尽を示したものである。過去・未来・現在の三世が各々三世を含んで九世となり、九世は相即相入して「一念」に円融する。この一念の総と九世の別とを合して十世となる。この十世は実体としての有でも無でもない。無自性空である十世が各々個別性（別異）を具えながら縁起の力によって一念（一刹那）に相即相入して同時に顕現するのである。かくして、一刹那が無限の時を含むとともに、無限の時に一刹那が充足する。十世隔法異成門とは、要するに一即一切・一切即一の法界縁起の時間論なのである。法蔵が言わんとしているのは、時と有とは同一であること、諸行無常の現成がそのまま時であること、道元の語句で言えば「有時の而今」或いは「而今の現成」である。その道元は『眼蔵』「有時」において、「いはゆる

97 拙著『ヨーロッパの仏陀』（上掲）「第6章 時間の根源」220-223頁。

有時は、時すでにこれ有なり、有はみな時なり。…しかあれば、松も時なり、竹も時なり。時は飛去するとのみ解会すべからず、飛去は時の能とのみは学すべからず。時、もし飛去に一任せば、間隙ありぬべし。有時の道を経聞せざるは、すぎぬるとのみ学するによりてなり。要をとりていはば、尽界にあらゆる尽有は、つらなりながら時時なり、…。有時に経歴の功德あり、いはゆる、今日より明日へ経歴す、今日より昨日に経歴す、昨日より今日へ経歴す、今日より今日に経歴す、明日より明日に経歴す、経歴は、それ時の功德なるがゆえに。古今の時、かさなれるにあらず、ならびつもれるにあらざれども、青原も時なり、黄檗も時なり、江西も石頭も時なり。自他すでに時なるがゆえに、修証は諸時なり、入泥入水、おなじく時なり。」と記している。「無量無尽の過・現・来、ことごとく新なり、といふがゆえに、この新は新を脱落せり」（「梅華」）ともあるように、三世の時は、脱落つまり無自性空だからこそ「つらなりながら時時」として過・現・来という様相をとることができる。この「つらなりながら時時」としてあることが「経歴の功德」である。これは有時が而今として絶対現成ないし尽力する働きであると同時に、「時は飛去する」、時は流れ去るとのみ理解する常識的時間理解の否定ともなっている。また「修証は諸時なり」とは、“因位の修行”から“果位の証悟”への進展という常識的理解による連続的で因果的な流れではなく、修は修の而今現成、証は証の而今現成として、修証一等なる時時の現成の働きだということである。同じように、尽有・尽界は有時として、皆それぞれに己を究尽する「尽力」という形で現成している。尽力の而今現成は尽力の経歴である。「冥陽に有時なる諸類・諸頭、みな尽力現成なり。わがいま尽力経歴にあらざれば、一法・一物も現成することなし、経歴することなし、と参学すべし。…経歴は、たとへば春のごとし、春に許多般の様子あり、これを経歴といふ。外物なきに経歴すると参学すべし。たとへば、春の経歴はかならず春を経歴するなり。経歴は春にあらざれども、春の経歴なるがゆえに、経歴いま春の時に成道せり。」（「有時」）春は必ず春を経歴する。それは春の尽力経歴による。春の尽力経歴において、春の世界の種々様々な様相は、まさしく春の時に、また春の時として現成し、成道する。同様に、夏の世界は、まさしく夏の時に、また夏の時として現成し、成道する。こうして春から夏へ、夏から秋への経歴は、春が春を尽くし、夏が夏を尽くすことを前提している。だがこれは、春は夏を目的として尽力しているとか、夏は春に因って尽力するとかいうことではない。前後関係を言うなら、春は春の法位に住して先あり後あり、夏は夏の法位に住して先あり後あり、「前後ありといへども、前後際断せり」（「現成公案」）である。「生も一時のくらいなり、死も一時のくらいなり。たとへば冬と春のごとし。冬の春になるとおもはず、春の夏になるといはぬなり。」（同）生也全機現、死也全機現、春也全機現、夏也全機現…。だからといって春から夏への移行、昨日から今日、今日から明日への経歴が無いわけではない。春は春、夏は夏…、昨日は昨日、今日は今日…としてその都度既に完了・完成している。昨日“われ”が山をのぼった時には上山に尽力した。そして上山が昨日完了しているからこそ、今日“われ”は度河に尽力できる。上山の時が完了していなければ度河の時は現成しない。まさに前後際断せるがゆえに、「つらなりながら時時」である。これが四季の循環、時の去来相の根拠である。ここには目的論的でも因果論的でもなく、却ってそれらの根源を成す“而今一経歴”の時間論がある。道元は、有と時と“われ”とが同生同死する時空一体の有時を捉えているのである。有時は而今の現成であり、常に既に到来している。半到時も未到時も不到時も、而今の事実と

しては既到时である。半到时は半究尽ながら全機現であり、あらゆる有時はそのまま己を究尽しており、全機現している。この有時を措いて他に“われ”が“われ”である時処・時空は無い。

道元の因果観をやや詳しく論じてきた以上、彼の六道輪廻観を論ずることは屋上屋を架すことになる。凡夫にとっては、六道という場処が実在し、そこに趣く衆生がおり、六道を超越した場処には浄土が実在して、そこに仏がいる。凡夫は、衆生と諸仏と相對して二法と心得る。だが、道元古仏にとっては生仏一如、迷悟一如、淨穢不二である。悪人たる提婆達多が地獄という悪趣に行くのではない。提婆達多はどこに行こうが地獄におり、阿弥陀仏はどこに行っても浄土にいる。人間にとっては不浄な場処に好んで住む虫もいる。その虫にとってそこは浄土である。身土不二であり、畢竟、因果一如・因果同時である。

以上のように道元は「一如」に徹したのだが、私は“理においては”という限定をつけたいと思う。道元は当初こそ男女・道俗等の差別の弊風を指弾し、「いづれも得法を敬重すべし、…これ仏道極妙の法則なり」（『礼拝得髓』）と述べていたが、後には出家至上主義に傾斜し、深山幽谷にいて一箇半箇の接得のみを考えるに至る。確かに道元は「仏向上」を説き、利他度生を強調した。だが、道元は向上門から向下門へと転じて、一遍のように民衆と交わる中で仏向上を生きただろうか。道元が強調する「一生不離叢林」の「叢林」とは結局寺院のことではなかったか。また、道元は娑婆即寂光の理を説くだけでなく、日蓮のように娑婆世界を常寂光土たらしめようとしただろうか。道元の本領は禅学にあったように思われる。完璧なほどの“理”は有るが“事”の裏づけを欠いている。ゆえに“情趣”という彩りを欠いている。実際、彼は「文筆詩歌等、其詮なき也。捨つべき道理、左右に及ばず。」（『隨聞記』2）と断じた。妙觀察智はあるが成所作智に欠けるため、彼の詩歌は情に乏しく観念的である。そして不覺にも情に敗れるや、それを悔いて「闇に迷ひて」「くやし」（『道元禅師和歌集』）と言った。だが、自然の色が放つ情に随順することを「くやし」と思う分別をも忘じ去った時、峯の色も溪の響きもさながらに真如実相の声と姿と、になる。今私の念頭にあるのは、曹洞宗の僧で宗祖道元の仏法を忠実に継承しながら、寺ももたず宗門とも関わらず、一切の宗派を超脱し、無一物として生きた大愚良寛（1758-1831）⁹⁸である。良寛は山に籠らず、里に出て人々と交わり、食は托鉢から得て時には農作業を手伝い、抹香臭い説法をせず、しかも法を説いた。和歌も漢詩も書もそうだが、子供と鞠をつき、日暮れまで遊んだのも良寛独自の説法だったろう。それは乞食坊主の暇潰しなどではなく、まさに「同事行」の実践であったと思われる。道元だけでない。現在の禅僧に最も欠落しているのは、良寛のような、俗の只中におりながら俗に染まらぬ生き方であろう。禅宗ではよく『十牛図』を用いる。その「第十牛」は「入廬垂手」である。それをあれこれ講釈する者は多いが、果たして実践はどうであろうか。例えば大都会の真中で行なわないような一箇半箇の接得、利他度生など、所詮は「画餅」（ただし道元の

⁹⁸ 道元と良寛はともに鳩摩羅什訳『妙法蓮華經』に参じたが、両者の『法華經』理解の類縁性、つまり良寛が宗門および当時の仏教界を激しく批判しつつも、いかに道元を敬慕し道元仏法を継承しようとしていたか、更には両者の異質性、つまり良寛がどの点で道元を超えていたか、などについては、拙論「大愚良寛と『妙法蓮華經』」（『法華文化研究』第33号、立正大学法華文化研究所、平成19年、拙著『そのつどの今』、悠光堂、2015年所収）を参照せよ。因みに、良寛についての論考としては、竹村牧男『良寛の詩と道元禅』（大蔵出版、1978年）、長谷川洋三『良寛禅師の真実相』（名著刊行会、平成4年）、同『良寛禅師の悟境と風光』（大法輪閣、平成9年）が特に優れているように思う。

意味ではなく) なのではないか。この点で、現代の仏教系新宗教各派のほとんどが日蓮宗系統だというのは、実に示唆に富む現象である。

3 日蓮

それでは、日蓮(1222-82)は因果応報をどう捉えたのか。日蓮教学は当該問題に関する日本仏教の回答を凝縮して示しているように思われる。日蓮を鎌倉仏教の最後に置いた所以である。

弘安3年(1280)10月5日、日蓮は遺文⁹⁹『妙一女御返事』(59歳)の中で、「即身成仏

⁹⁹ 日蓮の著作は「遺文」とか「御書」とかと呼ばれるが、以下での引用は、立正大学日蓮教学研究所編『昭和定本日蓮聖人遺文』全4巻(身延山久遠寺、1952-59年)に拠り、丸括弧の中に頁数を示すこととし、併せて望月欽厚他著『原文対照口語訳日蓮聖人全集』全7巻(隆文館、大正11年)、戸頃重基・高木豊校注『日蓮』(岩波書店、1968年)、田村芳朗編『日蓮集』(筑摩書房、1969年)、渡辺宝陽・小松邦彰編『日蓮聖人全集』全7巻(春秋社、1992-96年)をも参照する。また、日蓮および日蓮宗の教学に関しては、特に立正大学日蓮教学研究所編『日蓮宗読本』(平楽寺書店、1957年)、日蓮宗教務部編『宗義大綱読本』(日蓮宗新聞社、1959年)、日蓮宗事典刊行会編『日蓮宗事典』(日蓮宗宗務院、東京堂出版、1981年)、『日蓮宗電子聖典(聖典および事典)』(日蓮宗、2003年)、『日蓮』(岩波書店、上掲)所収の「補注」および「解説」を参照する。

遺文は形式上、著作と消息とに分けられる。著作は高度の教学上の知識を要求されるが、日蓮教学の精髓を述べたものが多い。ただし、親鸞の『教行信証』や道元の『正法眼蔵』などのようなライフワークと呼びうる著作は無い。一箇所に落ちていてじっくり構成を考え、幾度も推敲を重ねる時間的余裕が余り無かったためであろう、三大部(『立正安国論』『開目抄』『観心本尊抄』)にせよ、五大部(三大部に『撰時抄』『報恩抄』を加える)にせよ、自己の謝々の考えを正直に吐露した中・短篇である。他方、遺文の大半を占める消息は、銭や食物などを供養された折の謝辞、夫や息子を亡くした女性への慰撫など、いずれにしても特定の個人に宛てたものであり、濃やかな情愛に溢れ、親しみ易いものが多い。この“特定の個人宛て”というのが日蓮の遺文の大きな特徴である。それは、彼が消息を布教活動の手段としたからであり、この点では教化を目的とした著作の場合も同様である。ただし消息の場合、相手(その多くは仏教学の素養を持たぬ女性や中・下級武士であった)の機根にまで下りて平易に書いていることが却って問題となってくる。特に、本項の主題である因果応報思想は中古および中世の人々にとっては常識であったから、一般信徒に宛てた消息にどれだけ日蓮の真意が現れているか、その判断が非常に難しいのである。

だが、日蓮遺文で一番厄介な問題は真撰・偽撰の確定が困難だということに尽きる。真撰と断定する決定的証拠は、真蹟(断片を含む)が現存するか、真蹟曾存(かつて存在したことが明白であるもの。明治8年の身延山の火事では真蹟25点が焼失した。)か、直弟写本があるかのいずれかだが、実際にはこれらを欠く遺文が圧倒的に多い。そこで『昭和定本日蓮聖人遺文』を見てみると、遺文は以下の5輯に分けられている。第1輯「正篇」(真撰であることが比較的確定なもの、434篇)、第2輯「続篇」(真偽に問題があるもの、55篇)、第3輯「図録」(図表など、30篇)、第4輯「断簡」(新発見の断片、179篇)、第5輯「講記」(講義録、『御講聞書』(日向筆録)と『御義口伝』(日興筆録)の2篇だが、どちらも疑わしい。)ただし、正篇所収の遺文でも、真蹟現存・曾存・直弟写本以外の遺文は真撰であるとは断定できず、一々検討する必要がある。また真偽不明の遺文も、日蓮没後のその時代時代に応じた日蓮受容を反映しているから、一概に無視してよいとも言えない。ただ、本項は日蓮自身の教学に中心が置かれているため、できるだけ真撰の遺文のみを取り上げることにする。

最後に日蓮の文体について。日蓮は自分自身について、しかも年次を明記しつつ語るといふ、日本人としては極めて稀な人物なのだが、例えば日蓮の自伝とも言うべき『種種御振舞御書』(54歳)はさながら軍記物語もしくは講談である。その演劇調の大仰な台詞、「見てきたような嘘」に類する表現の生き生きした面白さこそが彼の文体の特徴であり、魅力でもある。この点については、末木文美士『日蓮入門——現世を撃つ思想』(筑摩書房、2000年)52頁を参照せよ。彼の文章の魅力に取り憑かれると、日蓮自身晩年には積極的に日蓮神話を紡ぎ出してゆくだけに、彼の言うことを(例えば、念仏無間・禅天魔・真言亡国・律国賊の「四箇格言」のような他宗批判をも含めて)真に受けて日蓮を本仏とさえ仰ぎ、他宗に対して折伏を加え、極端に非寛容になってゆくことになる。非寛容は信仰の本質の一部ではあるが、当然のことながら他宗からの非寛容な反撃に曝される。日蓮の打ち続く受難がその何よりの現証である。だが、この受難という現証(当時の靈験譚も含む)は日蓮に前世の罪責を自覚させるとともに、不惜身命の法華経実践へと向かわせ、「事の一念三千」「南無妙法蓮華経の五字」「唱題」等の独自の宗教を創造させた。しかも、末法思想による「時」の重視と「未来記」への信仰によって形成された一種の歴史哲学は、仏教では慈円の『愚管抄』以外には余り類例が無く、むしろユダヤ教・キリスト教・イスラーム教等の一神教と類似している。これらは「慧」よりも「信」を重視したため(「以信代慧」)であり、その誇張の多い文体と相俟って、「信」よりも「知」を重んずる近代の哲学者や知識人に日蓮を敬遠させてきた所以でもある。他方、一般信徒においては日蓮に対する祖師信仰が形成され、現代の日蓮系新宗教各派にも脈々と流れている。ただし、祖師信仰の形成は中世の特徴であり、日蓮に激しく非難された法然や真言律宗の良観忍性(1217-1303)の側にも菩薩信仰が形成されたことを無視してはならない。

と申す法門は、世流布の学者は皆一大事とたしなみ申す事にて候ぞ。就中、予が門弟は万事をさしをきて此一事に心を留む可き也。〔立教開宗の〕建長五年（1253）より今弘安三年に至るまで二十七年の間、在々処々にして申し宣べたる法門繁多なりといへども、所詮は只此の一途也。」（定 1796-1797）と記している。これによると、日蓮は立教開宗の年から一貫して「即身成仏」という法門のみを説いたことになる。即身成仏は一生成仏とも言い、歴劫成仏の対立概念であり、天台・真言共通の成仏論である。『木絵二像開眼事』（52 歳）が「生身即法身。是を即身といふ。…即身の二字は色法、成仏の二字は心法。…是則即身成仏也。」（定 794）と記すように、日蓮の場合、即身成仏は天台の色心不二の理に基づき父母所生の肉身のままで成仏することをいう。従って即身成仏は、心法の成仏を説く禅の是心是仏・即心即仏に対して、色法の成仏を強調することが特徴である。以上からすると、日蓮の説く即身成仏は生仏一如の端的であり、真言密教を摂取した天台本覚思想の絶対的一元論と同一の立場であるかに見える。空海は『即身成仏義』で六大無礙を説き、行者の現身が大日如来の真理と一致したとき即身成仏が実現すると説いた。こうした思想は天台宗の寺で出家した日蓮にも早くから認められる。その初出は 21 歳の作とされる『戒体即身成仏義』である。この中で日蓮（当時は蓮長）は戒体（行者が戒法を受ける際に生ずる悪を抑止し善を行なわせる力）に小乗・権大乘・法華・真言の 4 種の別があり、前 2 者は未だ究竟の戒体とは言えず、法華開会の（法華以前の権教を『法華経』の真理へと統一した）戒体は速疾頓成の直道である旨を述べ、更に真言宗の戒体は法華の戒体に勝って仏教中第一であると評価する（ただし内容は不説）。このように日蓮は未だ後の法華至上主義の立場をとってはいないが、「此国土と我等が身と釈迦如来の御舎利（=身）と一つと知る」ことを「法華経の悟」とする思想内容（定 14）は、後年、「釈尊の因行果徳〔仏因仏果の勝れた実践と成果〕の二法は妙法蓮華経の五字に具足す。我等此五字を受持すれば自然に彼因果の功徳を譲り与へたまふ。」（定 711）と説く『観心本尊抄』（52 歳）の即身成仏論へと連なるものであろう。

「即身成仏」を浄土論から見れば、「己心の浄土」としての「即是道場・娑婆即寂光」となる。浄土教が厭離穢土・欣求浄土を標榜し、娑婆と浄土、現世と来世を峻別する相対的二元論であるのに対し、日蓮は浄土教論難の書『守護国家論』（38 歳）の中で「法華経修行の者何れの浄土を期す可きや」（定 129）と問い、『法華経』「如来寿量品」の「我常に此の娑婆世界に在り」「我常に此に住す」「我が此の土は安穩」等の経文を引用し、久遠実成の仏は常にこの娑婆世界にいる以上、「此土を捨て何れの土を願ふ可きや」（同上）と答え、この現実の娑婆世界以外に浄土は無いと断じている。これが即是道場・娑婆即寂光の思想である。日蓮がこの思想を確立するのは佐渡流罪中の『開目抄』（51 歳）および『観心本尊抄』（52 歳）においてである。例えば『開目抄』で日蓮は、「今爾前迹門にして十方とがう（号）して、此土を穢土ととかれしを打かへして、此土は本土となり、十方の浄土は垂迹の穢土となる。」（定 576）と記している。今『法華経』本門¹⁰⁰の「如来寿量品」に来て、

¹⁰⁰ 「本門」と「迹門」は天台教学の根本概念である。天台智顛は『法華経』二十八品を前半・後半十四品ずつに分け、前半を迹門、後半を本門と呼ぶ。「本」とは超感性的な本質、それが現象の世界に現れたのが「迹」である。

「迹門」の代表『法華経』「方便品」は三乗方便・一乘真実を説いている。『法華経』以前（爾前）の権教は人々の悟りに三種の別（三乗）があるとし、声聞乗は四諦八正道に従って悟り、縁覚乗は縁起の理を無師独悟し、菩薩乗は六波羅蜜の実践によって悟るとする。声聞乗・縁覚乗の二乗は自己の悟りだけを求めるために小乗とされ、菩薩乗は他者の救済をも求めるために大乘と呼ばれる。これに対して『法華経』の一乗（仏乗）の立場では三乗の別はなくなり、

爾前（『法華經』以前の諸經）と『法華經』迹門とでは十方世界を浄土、この娑婆世界を穢土と説いていたのを覆したために、娑婆世界は本仏の常住の浄土となり、十方の浄土は却って垂迹の穢土となったと言うのである。更に『観心本尊抄』では「今本時の娑婆世界は三災を離れ四劫を出たる常住の浄土なり。仏既に過去にも滅せず、未来にも生ぜず。所化以て同体なり。此れ即ち己心の三千具足、三種の世間なり。」（定 712）と述べるに至る。今『法華經』本門の「如来寿量品」で永遠なる時（本時）が明かされると、この娑婆世界は三種の災い（世界を破壊する火災・水災・風災）や成住壊空の四劫の変移を超えた常住の浄土である。そこに住む能化の仏は不生不滅、三世常住であり、教化されるべき九界の衆生もまた仏と同体である。我々の己心には常住の三千の法界（全宇宙）、主体（衆生）・環境（国土）・身心の要素（五陰）の三種世間が具わっていると言う。要するに、天台の一念三千論を言わば脱構築したものだが、この己心の娑婆浄土・娑婆即寂光の思想もまた天台本覚思想の絶対的一元論と同じであるかに見える。だが、通説によれば 40 歳頃までの日蓮は現実肯定的だったため本覚思想が残っているが、以後は次第に現実対決的になってゆくとされる¹⁰¹。すると、『開目抄』や『観心本尊抄』における即身成仏・娑婆即寂光の思想は天台本覚思想と一線を画していると見るべきだということになる。事実、冒頭に引いた『妙一女御返事』は真偽の問題が残る遺文である。しかも、日蓮遺文には即身成仏・娑婆即寂光と矛盾するように見える成仏・浄土観、「来世成仏・靈山往詣」の思想もあるのである。「靈山往詣」とは靈山・靈鷲山に往詣する（他に「参る」「詣づ」「わたる」「ゆきあふ」

爾前の諸經では永不成仏とされた二乗も成仏できる（「二乗作仏」と説き、従って万人の成仏可能性を説く。もう一つ天台が「方便品」に読み解いたのが「諸法実相」である。これは元々「諸法の実相」を意味したが、後には「一切の存在がそのまま真実の姿である」の意に解された。即ち、万物は「十如是」（相・性・体・力・作・因・縁・果・報・本末究竟等の 10 の範疇）を具足しているとされる。「諸法実相」は『摩訶止観』（卷五上）で「一念三千」へと展開する。これは、我々の現在の僅かな迷心も無限を象徴する三千世界を具足しているという観法である。先ず、存在者の 10 の領域である十界（地獄・餓鬼・畜生・修羅・人・天・声聞・縁覚・菩薩・仏）のそれぞれが、それぞれ 10 の領域を具えており（「十界互具」）、かくして百界となる。更に百界のそれぞれが十如是を具え、更にそれぞれが三種世間（衆生世間（衆生、生きとし生けるもの）・国土世間（衆生が依存する環境）・五陰世間（衆生と国土の、即ち心と物の要素））を具えている。『開目抄』が「一念三千の法門は但（だ）我が法華經の本門寿量品の文の底にしづめたり。龍樹天親知（り）て、しかもいまだひろいいたさず。但（だ）我が天台智者のみこれをいだけり。一念三千は十界互具よりことはじまれり。」（定 539）と記しているように、日蓮は「十界互具」に基づく「一念三千」を天台教学の中核と捉えた上で、例えば『観心本尊抄』では「南岳天台」が「迹門を以て面と為し本門を以て裏と為して」「但だ理具を論じて、事行の南無妙法蓮華經の五字竝に本門の本尊、未だ広く之を行ぜず」（定 719）と批判し、また『富木入道殿御返事』（57 歳）では、天台・伝教等の「御時」（像法の末）の「一念三千の観法」を「理」或いは「迹門の一念三千」と呼んで「今」（末法初め）の「事」或いは「本門の一念三千」と区別し（定 1522）、独自の実践哲学に結晶させた。

では、「本門」は何を説いているのか。迹門と本門との別は仏身論による。迹門の仏は 80 歳で入滅した歴史上の釈尊であるが、これは本門の「如来寿量品第十六」からすれば真実の仏ではなく、人々に分かり易いように普通の人間の姿をとったものにすぎない。真実の仏は五百千万億那由他阿僧祇劫（五百塵点劫）という想像を絶する昔に既に悟りを開いた仏だという。これを「久遠実成」という。永遠に近いほどの昔に成仏した仏、これが本門の仏である。

大乘仏教は仏身観を拡大して、仏を永遠に我々に語りかける存在として捉えようとした。例えば、阿弥陀仏は無量の寿命をもつ仏として、この娑婆世界と隔絶した西方極楽世界で法を説き続けているとされたし、『般若經』系の經典では常住不変の真理そのものが仏（法身仏）と見なされた。これらに対して『法華經』は他の世界ではなく、まさにこの娑婆世界に、しかも抽象的な真理ではなく、生きた仏そのものの永遠性を主張した。それが久遠実成の釈尊という「寿量品」の思想である。日蓮は『観心本尊抄』で「寿量品」一品と前説の「從地涌出品」の後半と後説の「分別功德品」の前半とを「一品二半」（定 715）と呼び、仏の久遠実成をより強調したが、天台智顛が余り注目しなかった点にも着目している。それは、釈尊滅後の菩薩の実践である。日蓮は『法華經』「法師品」から「囑累品」までの菩薩の実践を説いた諸品を極めて重視し、様々な法難に堪えつつ『法華經』弘通に身命を賭ける「法華經の行者」の生き方を選び取った。特に「涌出品」で説かれる上行菩薩等の四菩薩を代表とする地湧の菩薩は、従来の菩薩と違って『法華經』を護持し、久遠の釈迦に従うべく大地から湧き出てくる。日蓮はこの大地に密着した菩薩に自己を同化させてゆき、晩年には日蓮こそ上行菩薩の再誕もしくは化身であり、更には上行菩薩そのものであると自覚するに至る。

なお、日蓮自身「法門の事はさど（佐渡）の国へながされ候し已然の法門は、ただ仏の爾前の經とおぼしめせ」（『三沢鈔』定 1447）と述べているように、佐前は迹門立ち、佐後は本門立ちとするのが日蓮宗の通説である。

¹⁰¹ 田村芳朗「天台本覚思想と日蓮教学」『中世法華仏教の展開』平楽寺書店、1974 年、所収）142 頁。

「生まる」「居す」等とも言う) ことであるが、日蓮遺文で用いられる「靈山」は一義的ではない。先ず歴史的・地理的意味での靈山は、中インド、マガダ国の首都王舎城の東北に在る耆闍崛山 (Gr̥dhraḥkūṭa) であり、釈尊が最後の 8 年間『法華經』を説いた伝説がある。『開目抄』に「〔今の留学僧の如く〕万里をわたして宋に入らずとも、〔法頭三蔵の如く〕三箇年を経て靈山にいたらずとも、…一代 (諸經) の勝劣はこれを〔この書によって〕しれるなるべし。」(定 588-589) と記す場合の「靈山」がこれに当たる。また、日蓮が釈尊の『法華經』説法を歴史的事実と受容していた以上、『法華經』の中の「靈山¹⁰²」もこの中に含まれる。問題は第 2 の意味での靈山、日蓮独自の宗教的意味を付与された靈山である。これは往詣されるべき浄土としての靈山、即ち靈山浄土であるが、問題はその宗教的意味づけが現世的と来世的との双方向から為されている点である。例えば『御義口伝』(日興筆録) には「靈鷲山とは寂光土也。…靈山とは御本尊也。今日蓮の類、南無妙法蓮華經と唱へ奉る者の住所を説く也…。」(定 2668) とある。ここでは靈山浄土と娑婆即寂光とが同義である。もし日蓮が靈山浄土を己心の浄土と考えていたなら、これは明らかに現世成仏であって先の即身成仏論と矛盾しない。ところが日蓮は他方で来世的な靈山浄土をも説いている。例えば、療養のために身延山を發ち池上に着いた日蓮は、死の 6 日前の弘安 5 年 10 月 7 日、身延の地頭波木井実長に宛てて『波木井殿御書』(61 歳) を送った。その中で日蓮は、釈迦仏入滅の場所は靈山の良 (うしとら、北東) に当たる「純陀が家」だったが、最後の 8 箇年『法華經』を説いた山だから墓を靈山に建てさせたように、自分も身延山の良に当たる「武蔵国池上右衛門の大夫宗長が家¹⁰³」で死ぬことになりそうだが、最後の 9 箇年『法華經』を読誦した山だから墓を身延山に建ててほしいと述べた後、こう記す。「未来際までも心は身延山に住む可く候。…日蓮は日本第一の法華經の行者也。日蓮が弟子檀那等の中に日蓮より後に来り給ひ候はば、梵天・帝釈・四大天王・閻魔法皇の御前にても、日本第一の法華經の行者、日蓮房が弟子檀那なりと名乗つて通り給ふべし。此法華經は三途の河にては船となり、死出の山にては大白牛車となり、冥途にては燈となり、靈山へ參る橋也。靈山へましまして良の廊〔わたりどの〕にて尋ねさせ給へ、必ず待ち奉るべく候。」(定 1932-33) と。この場合の「靈山」は明らかに死後に趣く他界である。とすれば、この来世的靈山浄土の概念が現世的な娑婆即寂光・己心の靈山浄土の概念とどのように関係するのかが当然問題となるだろう。

だが、今挙げた 2 つの遺文はいずれも偽撰の疑いが濃い。それゆえ我々は靈山往詣に関する真蹟遺文 (真蹟現存・曾存および直弟写本のある遺文¹⁰⁴) と、直接的記述は欠くが明

102 『法華經』の説処は二処三会と呼ばれる。二処とは靈山会と虚空会とであり、三会とは前靈山会・虚空会・後靈山会である。つまり、『法華經』二十八品のうち「序品」から「法師品第十」までの 10 品は靈山で説かれ、「見宝塔品第十一」から「囑累品第二十二」までの 12 品は虚空 (空中) で、「藥王菩薩本事品第二十三」から「普賢菩薩勸發品第二十八」までの 6 品は再び靈山で説かれている。なお、虚空会と称する所以はこうである。即ち、「見宝塔品」で多宝如来の宝塔が地中から出現して空中に留まり、『法華經』の真実なることを証明する大音声が響いた。大衆はその声を發した多宝如来を見たいと願った。そこで釈尊は神通力によって大衆を空中に接収して法を説いた、というものである。虚空会に関しては後述を参照せよ。

103 但し、右衛門大夫は兄の宗仲であり、弟の宗長は兵衛志であって、日蓮が亡くなったのは宗仲の館である。

104 小松靖孝の指摘によれば、靈山浄土に関する遺文は 57 通。時期的には、佐前が 5 通、佐中が 10 通、佐後が 40 通、その他断簡が 2 通で、圧倒的に佐後が多い。また、真蹟遺文の初出は文永 9 年 (1272) 2 月 (51 歳) 佐渡塚原で執筆された『開目抄』で、佐中が 3 通、佐後は 17 通、真蹟断簡が 2 通となっている。また、靈山往詣について直接言及は無いものの、明らかに来世成仏を説いたと見られる真蹟遺文も 15 通ある。小松靖孝「日蓮の靈山往詣思想」(中尾堯編『日蓮宗の諸問題』雄山閣、1975 年、所収) 103 頁、108-110 頁を参照せよ。

らかに来世成仏を説く真蹟遺文とに拠らねばならない。靈山浄土は死後の他界なのか、それとも己心の境界なのか。そもそも日蓮は靈山浄土をどうイメージしていたのか。だが、残念ながら日蓮は靈山浄土を具体的に記述していない。彼は「依法不依人」(『涅槃經』)を遵守する經典至上主義者であり、自説を論証するには經・釈を引いて文証とするのが常である。『守護国家論』で娑婆即寂光の浄土を論じた際にも、文証として『法華經』『涅槃經』の經文を引用していた。だが、靈山浄土に関しては經・論・釈の引用が皆無なのである。ただし手掛かりが無いわけではない。ここで真蹟現存の遺文を2つ引くことにしよう。1つは『観心本尊抄副状』(52歳)末尾の「乞ひ願くは、一見を歴るの末輩、師弟共に靈山浄土に詣でて、三仏の顔貌を拝見したてまつらん。」(定721)であり、もう1つは『千日尼御返事』(59歳)の「故阿仏房の聖靈は今いづくにかをはすらんと人は疑ふとも、法華經の明鏡をもつて其の影をうかべて候へば、靈鷲山の山の中に多宝仏の宝塔の内に、東むきにをはすと日蓮は見まいらせて候。」(定1761)である。注目すべきは「三仏」と「多宝仏の宝塔」という表現である。日蓮が靈山の具体的な姿を思い浮かべる際には、同じ『法華經』でも靈山会ではなく虚空会が念頭にあるらしい。なぜなら、『法華經』の中で「多宝仏の宝塔」は虚空会が始まるとともに出現し、それが終わるとともに東方宝浄世界に還るからであり、また釈迦・多宝・十方分身諸仏の「三仏」が揃うのは虚空会以外には無いからである。とすれば、日蓮は千日尼に対して、あなたの亡夫阿仏房は今、虚空会の宝塔の中で多宝仏に半座を分け与えられた釈尊にまみえておられる、と慰めているのであろう。

以上から日蓮の念頭にある靈山浄土は『法華經』の虚空会らしいのだが、その姿をより詳しく示しているのは日蓮自身の図顕した大曼荼羅である。これは『観心本尊抄』の次の記述に符合する。「本師の娑婆の上に宝塔空に居し、塔中の妙法蓮華經の左右に釈迦牟尼仏・多宝仏・釈尊の脇土上行等の四菩薩、文殊弥勒等の四菩薩は眷属として末座に居し、迹化・他方の大小の諸菩薩は万民の大地に処して雲閣月卿を見るが如し。十方の諸仏は大地の上に処したまふ。迹仏迹土を表する故也。」(定712-713)更に『千日尼御前御返事』(57歳)では「月氏・漢土・日本国のふるき神たちも皆其座につらなりし神々なり。」と言われ、「天照太神・八幡大菩薩・熊野・すずか等の日本国の神々」(定1540)も『法華經』説法の会座に列なっているとされる。このように日蓮が本地垂迹・神仏習合説を撰取して靈山=虚空会を拡大した結果、靈山浄土は『法華經』説法の会座以上の意義をもつに至る。例えば『報恩抄』(55歳)では「謗法の国なれば天もすてぬ。天すつれば、ふるき守護の善神もほこらをやひて寂光の都(=靈山浄土)へかへり給ひぬ」(定1222)と記され、『上野殿母尼御前御返事』(59歳)では「かゝるめでたき御經を故五郎殿は御信用ありて仏にならせ給ひて、今日は四十九日にならせ給へば、一切の諸仏靈山に集まらせ給ひて…」(定1814)と記されている。16歳で早世した南條七郎五郎の靈山往詣に際して諸仏が各々住する世界から靈山に集合していると言うのだが、前者の「善神」と言い後者の「一切の諸仏」と言い、諸神・諸仏が靈山に留まることなく、今も絶えず活動していて各自の世界と靈山との間を往来しているとするのが日蓮の神祇観であるらしい。すると日蓮にとって靈山浄土は、一義的に現世的とも言えず、また一義的に来世的とも言えず、むしろ現在と未来とを含み、三世を貫く永遠の現在、絶対の今に現成しているということではないのか。

だが、果たしてそう断定できるだろうか。そこで少々視点を変え、誰が靈山浄土に往詣するのか、を論ずることにしよう。しかし答えは明々白々である。「故阿仏房」や「故五郎

殿」などの表現からも、また竜口法難に言及して「日蓮今夜頸切られて靈山浄土へまいりてあらん」（『種種御振舞御書』定 966）という記述や、「日蓮こひしくをはせば、常に出る日、ゆふべにいつる月ををがませ給へ。いつとなく日月にかげをうかぶる身なり、又後生には靈山浄土にまいりあひまひらせん。」（『国府尼御前御書』定 1064）などの記述からも、往詣者が死者であること、また往詣が死後の出来事であることには疑問の余地が無い。後者は建治元年（1275、54 歳）6 月、佐渡の阿仏房が国府入道に遅れること 2 ヶ月目に身延を訪れたとき、阿仏房に託して国府入道の妻へ送った消息で、要するに、身延と佐渡とは遠く離れていて今生では逢うことも難しいが、後生には靈山浄土で再会しましょう、ということである。これと同趣旨の遺文としては、『是日尼御書』（57 歳）の「靈山浄土にてはかならずゆきあひたてまつるべし」（定 1494）や、『千日尼御前御返事』（57 歳）の「我等は穢土に候へども心は靈山に住べし。御面 [かほ] を見てはなにかせん。心こそ大切に候へ。いつかいつか釈迦仏のをはします靈山会上にまひりあひ候はん」（定 1599）がある。いずれも佐渡の同信の女性に宛てたものだが、靈山浄土が師弟・親子・夫婦の行きあい、参りあう場所として示されていることは、死後に趣く場所である証拠であろう。以上から見る限り、靈山浄土はやはり死者の趣く“他界”であり“来世”だということになる。

だが、もしそうであるなら、今引いた『千日尼御前御返事』の「心は靈山に住べし」という表現をどう理解すべきなのだろうか。常識的には、現世では互いに肉眼で見たり聞いたりできないが心はいつも靈山で一緒になっている、との意だろう。すると、法華經の行者は死後靈山に「まひりあふ」にせよ、現世でも「心」で、即ち『法華經』の受持即信によって靈山往詣を果たしているのではないか。これをより明瞭に示しているのは『最蓮房御返事』（51 歳）の、「我等が居住して一乗を修行せん之処は何れの処にても候へ、常寂光の都たるべし。我等が弟子檀那とならん人は一步を行かずして天竺の靈山を見、本有の寂光土へ昼夜に往復し給ふ。」（定 624-625）という文である。これは法華行者の住処がそのまま浄土だとする即是道場・娑婆即寂光の靈山浄土観である。事実、『観心本尊抄』によれば、受持即信によって死後（来世）を待つことなく、今ここで本時の娑婆世界にいたのであり、それが靈山浄土に往詣しているということなのだった。つまり靈山浄土は法華行者の即今当処に現成しているのであるから、浄土を他処に求める必要は無いはずである。

ところが、『千日尼御前御返事』も『最蓮房御返事』もともに真蹟を欠いている。真蹟遺文に限れば、靈山浄土は命終の後に往詣する他界と解さざるをえない。即是道場・娑婆即寂光の思想は即身成仏の絶対的一元論からは矛盾無く理解できるのだが、真蹟遺文の靈山浄土観はこれとは対照的に相対的多元論である。かくして日蓮には矛盾する 2 つの成仏・浄土論が並存しているように見える。これは日蓮の因果観を確定する上で決定的に重要である。因果一如か、それとも因果各別か。だが両者は本当に矛盾するのか。日蓮の即身成仏・娑婆即寂光論を絶対的一元論だと決めてかかることがそもそも誤解なのであるか。

この難局を切り抜けるべく、浄土の対極に位置する「地獄」について日蓮がどう述べているかに着目することにしよう。だが、予想通り、日蓮の地獄観もまた 2 種に分かたれる。

1 つは、天台の十界互具の思想を承けたもので、己心所具の地獄である。十界中の六凡を説明して「嗔るは地獄、貪るは餓鬼、癡かなるは畜生、諂曲は修羅、喜ぶは天、平らかなるは人なり。」（『観心本尊抄』定 705）と記される場合のように、「嗔る」心が「地獄」に他ならない、とされる。また『重須殿女房御返事』（60 歳、真蹟）に、「抑も地獄と仏とはい

づれの所に候ぞとたづね候へば、…我等が五尺の身の内に候とみえて候。…我等が心の内に父をあなづり、母ををろかにする人は、地獄其人の心の内に候。」(定 1856) と記されているのもそれである。声聞・縁覚・菩薩・仏(四聖)についても、「四聖は冥伏して現れずとも、委細に之を尋ねば之有る可し。」(『観心本尊抄』定 705) と潜在的可能性に言及している。いずれにせよ、十界互具によれば、地獄も仏界も己心所具の境界にすぎない。

もう 1 つは、死後の世界・他界表象としての地獄であり、霊山浄土の対極にある。地獄と仏界(極楽)とを対立させる二元論は仏教学的には完全な誤解なのだが、日本ではこれが一般化した。日蓮もまた『顕謗法抄』(41 歳、曾存)で恐らくは『往生要集』を踏まえて、先ずは八大地獄の因果を、次いで無間地獄の因果を述べ、「総じて因果をしらぬ者を邪見と申すなり」(定 251) と記して特に謗法墮地獄を強調している。「謗法」とは正法たる『法華経』を謗ることであり、いわゆる「四箇格言」の根拠は爾前無得道論であるから、この点で謗法墮獄と四箇格言とは相覆う。従って、権経にすぎぬ浄土三部経を本典として他力易行による救いのみを説き、『法華経』などの自力聖道門を捨てた念仏宗の善導・法然、日蓮が実際に鎌倉で対峙した者としては、法然の専修念仏の教えを妥協的にした道阿道教・然阿良忠、「教外別伝」を標榜し「謂己均仏」の増上慢に陥っている禅宗の特に大日能忍や建長寺の蘭溪道隆、「四十余年未顕真実」の権教たる真言三部経を実教たる『法華経』より上に置いて顕劣密勝の教判を立て、現世利益の祈禱に偏向した真言宗の諸師、小乗仏教ゆえの教学面では語るに足らぬものの、政治権力と結んで社会事業を口実に民を益々疲弊させた偽善的な律宗の僧忍性、更には天台宗でもこれを密教化した円仁・円珍・安然、浄土教を興隆させた源信、彼らは謗法罪ゆえに必ず墮獄すると信じていただろう。法然の墮獄の必然性を説いた遺文は特に多いが、他にも例えば『下山御消息』(56 歳、真蹟)では、真言と天台とを「理同事別」と捉えた円仁が日輪を射る夢を見た 4 ヶ月後に死んだとか、念仏者の本師善導は現身に狂人となり、楊柳の木に上って身を投げ、昏睡の後に狂死したとか、真言宗の元祖善無畏三蔵は閻魔王に責められたばかりか無間地獄に墮ちたとか、三階教の信行禅師は『法華経』の持者に責められて声を失い、現身に大蛇となって数十人の弟子を呑み込んだとかと述べている(定 1327-1340)。また、中古・中世の浄土教の往生思想では臨終正念と散乱、悪相の出現とが往生と墮獄との有力な証とされたが、日蓮もこれを踏襲して、謗法者の臨終に悪相が現れたのとは対照的に、日蓮の檀越は「すでに〔臨終に〕ちかくなりて〔妙法蓮華経を〕二声かうしやう(声高に)となへ、乃至いきて候し時よりもなをいろもしろく、かたちもそむ(損)せず」(『妙法尼御前御返事』真蹟断片、定 1535) よき相を示したと言う。彼は立派な臨終を霊山浄土往詣の証とし、たとえ門弟でも信心が薄ければ墮地獄の相を臨終に現すであろうと述べて、墮獄の恐怖をして信仰を深める手立てとした。『報恩抄』では、そうした墮獄への道を塞ぎ、唱題への道を開いたのが日蓮だと述べている(定 1248-49)。このように、日蓮の地獄と浄土の観念にもまた中世人の宗教観を代弁する浄土教的二元論の影響が顕著なのだが、勿論これは十界互具と矛盾している。

以上から、日蓮には即身成仏・娑婆即寂光と来世成仏・霊山往詣という 2 つの成仏・浄土観が並存すると言わざるをえない。だが、これらは本当に矛盾しているのだろうか。

この点に関して戸頃重基は、これらは 2 つとも日蓮の「ユートピア」であって、これら矛盾する思想の共通の地盤は「実在的世界と一致しない世界をつくりあげることにある」のであるから、「会通の橋渡しをするすべてのところみはその必要がないばかりか、かえつ

て日蓮の非合理的な宗教思想を理解するさまたげになる」と評し、「この二つの教義を矛盾のままに承認することが、矛盾のない理解のしかたである」と断言する¹⁰⁵。だがこの見解は承服し難い。というのは、日蓮自身にこれら 2 つの成仏・浄土観を矛盾だと感じているふしがまるで無いからである。例えば「臨終正念」への言及を見てみると、『上野殿御返事』（53 歳、直弟写本）で「故親父は武士なりしかども、あながちに法華経を尊み給ひしかば、臨終正念なりけるよしうけ給はりき。…此経を持つ人々は他人なれども同じ靈山へまいりあはせ給ふ也。いかにいはんや故聖靈も殿も同く法華経を信じさせ給へば、同じところに生れさせ給ふべし。」（定 836）と述べ、『南條殿女房御返事』（57 歳、直弟）ではより簡潔に「御所労の人（病人）の臨終正念、靈山浄土疑ひなかるべし。疑ひなかるべし。」（定 1505）と述べているかと思えば、『妙法尼御前御返事』（57 歳、真蹟断片）では「故聖靈、最後臨終に南無妙法蓮華経ととなへさせ給ひしかば、一生乃至無始の悪業変じて仏の種となり給ふ。煩惱即菩提、生死即涅槃、即身成仏と申す法門なり。」（定 1537）と述べていて、同じ臨終正念を一方では靈山往詣の前相と見なし、他方では即身成仏と見なしていることが判る。事実、両者が同時に登場する遺文もある。その代表格が『上野殿後家尼御返事』（44 歳）である。真蹟を欠くが、極めて大切な遺文であるから引用しよう。

抑も上野殿死去の後はをとづれ冥途より候やらん。きかまほしくをぼへ候。ただし、あるべしともをぼへず。もし夢にあらずんばすがたをみる事よもあらじ。まぼろしにあらずんばみゝえ給ふ事いかが候はん。さだめて靈山浄土にてさば（娑婆）の事をばちうや（昼夜）にきき、御覧じ候らむ。妻子等は肉眼なればみ（見）させ、きか（聞）せ給ふ事なし。ついには一所とをぼしめせ。生生世世の間、ちぎりし夫は大海のいさごのかずよりもをゝくこそをはしまし候けん。今度のちぎりこそ、まことのちぎりのをとこ（夫）よ。そのゆへは、をとこのすゝめによりて法華経の行者とならせ給へば、仏とをがませ給ふべし。いきてをはしき時は生 [いき] の仏、今は死の仏。生死ともに仏なり。即身成仏と申す大事の法門これなり。法華経の第四に云く、若有能持即持仏身云々（若し能く持つこと有れば、即ち仏身を持つなり云々）。夫れ浄土と云ふも地獄と云ふも外には候はず。ただ我等がむねの間にあり。これをさとるを仏といふ。これにまよふを凡夫と云ふ。これをさとるは法華経なり。もししからば、法華経をたもちたてまつるものは、地獄即寂光とさとり候ぞ。たとひ無量億歳のあひだ権教を修行すとも、法華経をはなるるならば、ただいつも地獄なるべし。…故聖靈は此経の行者なれば即身成仏疑ひなし。さのみなげき給ふべからず。（定 328-331）

法華経の行者は死後靈山浄土に往詣して初めて仏に成るのではなく、娑婆で生きながらにして既に仏であり、その「生の仏」が死後は「死の仏」として靈山浄土に往詣する。法華経の行者は、浄土教徒の如く娑婆を離れた浄土に往生した後そこで修行して仏と成るのではなく、娑婆の即今当処に即身成仏して寂光浄土に住しており、臨終正念を得れば死後はそのまま靈山浄土に住する。「生の仏」と「死の仏」、即身成仏・娑婆即寂光と靈山往詣、これらを「生死ともに仏」とする日蓮は明らかに連続的だと見ている。即ちこれらは必ず

¹⁰⁵ 戸頃重基「娑婆即寂光と靈山往詣論(1)」(『法華』44 卷 1 号、1957 年) 43-45 頁。

しも矛盾ではない。するとそこには共通の理念が有るはずである。ただ、この遺文が真蹟を欠くだけでなく、仮に真撰にせよ佐渡配流前の執筆であることは気になる。真蹟遺文に限れば、日蓮は佐中の『開目抄』で靈山往詣を説き始め、佐後の身延期に至って靈山往詣を強調するからであり、その相手も肉親と死別した女性が多く、その目的は死別の悲しみや苦しみを慰めるためであり、即身成仏・娑婆即寂光のような教学上の厳密な論証（文証・理証）を欠く憾みがあるからである。そこで我々は改めて日蓮教学の変遷を特に天台本覚思想の絶対的一元論との関わりを中心に考察し、その上で即身成仏・娑婆即寂光と靈山往詣とに通底する同一の理念を究明することにしたい。日蓮の言う即身成仏は中古天台の俗諦常住と同じなのかどうか、また靈山往詣は絶対的一元論が限界に突き当たり破綻したことを示す証拠なのか、それとも絶対的一元論を踏まえた上で相対的二元論が可能な証拠なのか、事は真実と方便との関係だけに、日蓮教学のみならず仏教全般の大問題であろう。様々な形で身に降りかかる現実の不条理な苦難をいかにして積極的な生き方へと転ずるか、これは宗教の一大テーマであり、どの宗教にも方便を排し現実を冷徹に凝視してその不条理を有るがままに是認せよと突き放す道と、方便を用いて不条理を理由づけ、相手に現実を慰め諦めさせるか、逆に現実の変革を迫るかする道と、これら 2 つの道があるからである。

だが、矛盾する思想の並存こそが実は日蓮の特徴である。彼は天台宗正統派を自任する極端な保守主義者である一方で、天台宗の枠に収まらぬ独自の仏教の創造者でもあった。具体的に言えば、(1)日蓮は最勝経を以て任ずる『法華経』を真に受け、また（現在の研究からすれば問題の多い）天台の教判を絶対視して他宗を破斥する独善的な法華経至上主義者である一方で、独断を排し証拠（文証・理証・現証）を重視する客観主義者である。ただし、文証を欠く場合や文証と現証とが矛盾する場合は現証を優先させる。現証の中には自身の体験や、（今の常識では客観的事実とは言えない）経典中の説話や靈験譚・迷信・予言書（未来記）も含まれる。また武家社会の契約思想、儒教道徳（主・師・親の三徳）、日本の神祇観なども摂取している。(2)出家にとって本来は無意味であるはずの出自を「海人が子」（『本尊問答抄』定 1580）、「民が子」（『中興入道御消息』定 1714）、「賤民が子」（『善無畏三蔵抄』定 465）、「旃陀羅が子」（『佐渡御勘気鈔』定 511）、「旃陀羅が家より出たり」（『佐渡御書』定 614）と語り、最下層の出であることを強調する一方で、釈尊から滅後の『法華経』弘通を委嘱された「法華経の行者」ないし「久成如来の御使、上行菩薩の垂迹」（『頼基陳状』定 1352）であるとのエリート意識を表明し、更には「教主釈尊より大事なる行者」（『下山御消息』定 1342）とさえ豪語する¹⁰⁶。(3)浄土教の他力念仏を破斥する一方で、

106 「日蓮は日本国東夷東條安房国海辺の旃陀羅が子也。」（『佐渡御勘気鈔』定 511）とか、「日蓮今生には貧窮下賤の者と生れ、旃陀羅（漁者）が家より出たり。」（『佐渡御書』定 614）とか、日蓮は自らの出自を殊更に卑しんでいるが、これらが「法華経の行者」を自覚した後の言葉であることに注意すべきであろう。

中尾堯は『日蓮』（吉川弘文館、2001年）15-26頁で、「片海の海人が子なり」（『本尊問答抄』定 1580）などの記述に依拠して日蓮が片海に住む漁師、ただし網元という恵まれた家に生まれたとする今日の一般的見解は、片海が今も昔も漁業にも適さぬ不毛の地であるため支持し難いこと、日蓮の周りには有力武士の被官で識字能力を発揮した文筆官僚が多いことなどから、その出自は、かねてから言い伝えられてきたように、「貫名氏」を名乗る「文筆官僚の系譜を引く家柄」であったろうと推定している。中央貴族などの権門が高位の僧職を独占し、氏素姓によってすべてが決定されていた当時、地方出身者が幼くしてそのような識字能力を身につける場合は、地方の伝統ある大寺院以外には無かったからである。それゆえ、日蓮の出家の動機が法然や道元のように無常観ではなく、仏門での立身出世にあったとしても、それを咎めるには及ぶまい。

だが、下賤の出自の強調と法華経の行者の自覚とは両立するのか。戸頃重基は、「低い人民の社会的立場に自己を同

口称念仏から易行を摂取してもいる。それが「南無妙法蓮華經」と『法華經』の題目を口で唱える唱題である。だが、易行とは名ばかりで、實質は忍難弘通の強固な意志（自力）を要求する難行であった。(4)その唱題を彼は自分の独創だと言うが¹⁰⁷、それは手前味噌で、実は奈良・平安朝以来の持経者の伝統を継承したにすぎない¹⁰⁸。だが、持経者の理論の欠如を補って唱題を理論化した（題目を本尊として仏界の頂上に高く掲げ、末法の世に呻吟する衆生を救う真実の法として位置づけた）のは、確かに日蓮の独創である。(5)本尊論では、人本尊〔人格的な仏を本尊とする、佐前の「釈迦一尊」（伊豆流罪中の弘長元年に感得した立像の釈尊）、その発展形である佐中の「一尊四土」（『観心本尊抄』）、佐中・佐後の「二尊四土」（『諸法実相抄』『報恩抄』）を説くかと思えば、法本尊〔非人格的な真理を本尊とする、佐前の「首題本尊」（『唱法華題目抄』）、その発展形で佐中から晩年に至るまで図顕し授与した「大曼荼羅本尊」（『観心本尊抄』既述））をも説いて没後盛んに議論され、今日に及んでいる。(6)祈禱のような現世利益を否定するかと思えば、追善思想を当然の如く受け容れており、また天下泰平・国土安穩を強調して政治に積極的に関与する現世主義者であり、(7)政治と宗教との関係においては、法主国従、国主法従いずれとも取れる言辞をものし、これに関連する戒壇論では、理壇、事壇いずれとも解しうる曖昧さを残した（これらに関しては後述する）。(8)浄土教に負けず劣らず末法思想を奉じて時・歴史を直線的・実在的と見る歴史主義者かと思えば、道元禅師の如く、現実の娑婆世界を三世を超えた永遠の今、此岸と彼岸とを超えた絶対の此岸と捉える而今現成論者でもある。このように日蓮には矛盾が多く、しかもそれらは互いに連関している。その象徴が即身成仏・娑婆即寂光と靈山往詣との関係なのである。

調査せううで、その実は、法華經の救済の手を階級のごく最下層の底辺にまでもおよぼし得るといふ宗教的な功德を強調するのが本来の意図であった」と述べている（『日蓮』上掲書、「解説」490頁）。事実、彼は「世末になれば、人の智はあさく仏教はふかくなる事なり。例せば輕病は凡薬、重病には仙薬、弱人には強きかたうど（凡人=味方）有りて扶くるこれなり。」（『報恩抄』定 1248）と述べ、また湛然の「教弥〔いよいよ〕実なれば位弥低し」（『弘決』第六）という釈を引いて（『立正観抄』定 846、『四信五品抄』定 1295-96）、末法始めには最上の教えこそが最下の機を救うると『法華經』の功德を力説している。末法の衆生こそが『法華經』弘通の正機だというのが、ここから、「日蓮だにも此国に生れずは、ほとをど（殆）世尊は大妄語の人、…日蓮なくば誰をか法華經の行者として仏語をたすけん」（『開目抄』定 559-560）という自負も出てくるのだろう。日蓮がしばしば「上一人より下万民にいたるまで」という表現を用い、また下賤の出自を強調することも以上の点から理解されるべきだろう。つまり、下賤の出自の強調と「法華經の行者」の自覚とは矛盾しないどころか、一体を成しているのである。ただ、一貫して仏法を法法の上に位置づけ、万人を精神的のみならず物質的にも平等に救済しようという日蓮の壮大な理想には共感できるにせよ、その実現のために王法の權威を借りようとしたとすれば自己撞着である。この点では、天童如浄禅師の示誨として初心の辨道功夫の心得を説く中に「国王、大臣に親近すべからず」（道元『宝慶記』）とあり、宗教が王侯貴族に近づくことの危険を語った言葉として肝に銘ずるべきである。とかく宗教が政治に関わると碌なことは無い。

¹⁰⁷ 例えば、「欽明より当帝にいたるまで七百余年、いまだきかず、いまだ見ず、南無妙法蓮華經と唱へよと他人をすゝめ、我と唱へたる智人なし。」（『撰時抄』定 1048）や「一間浮提の内に仏滅後二千二百二十五年が間、一人も唱へず。日蓮一人南無妙法蓮華經・南無妙法蓮華經等と声をもしまず唱ふるなり。」（『報恩抄』定 1248）など。

¹⁰⁸ 高木豊は『平安時代法華佛教史研究』（平楽寺書店、1973年）の430-447頁で、日蓮以前の唱題を17例挙げているが、それらを見ると法華經供養や法華經講会では念仏とともに唱題が修せられていたことが判る。そもそも『法華經』自体が信仰者に実践を要求する經典であり、日本でも『日本靈異記』以来、『法華經』の書写・読誦などの実践によって様々な靈力が得られるとされた。彼らを「持経者」と呼ぶ。特に11世紀成立の『法華驗記』（鎮源）には、このような持経者の諸活動が纏められている。その中で唱題が発展したのは、唱題が写経や読経と比べて易行だったからだろう。唱える文言は「南無妙法蓮華經」「南無一乘妙法蓮華經」「南無平等大恵一乘妙法蓮華經」などと一定していないが、唱題が既に院政期までに修せられていた事実はやはり無視できない。「法華經の行者」としての日蓮の実践も、明らかに持経者の伝統を継承したものだからである。だが、雑乱せる諸信仰を『法華經』信仰に、成仏・往生を願う諸修行を法華唱題に集約して教主釈尊による救済の理論を体系化した点は日蓮の独創である。

また、日蓮の唱題に対する影響如何を考える上で重要な書に『修禅寺決』（伝最澄）がある。これは中古天台の本覚思想に立つ臨終唱題の理論化であり、例えばその第一帖「修禅寺相伝私記」では、「臨終の時には南無妙法蓮華經と唱ふ。妙法の三力の功によりて速かに菩提を成じ、生死の身を受けざらしめん。」と説き、臨終時に観心に代わる易行として唱題を勧めている。それゆえ本書の成立時期が重要となってくるのだが、これについては後述する。

それでは約束通り、日蓮の教学上の変遷を追究してゆくことにしよう。

日蓮は12歳で慈覚大師円仁と関係の深い天台宗の清澄寺に入り、16歳で道善房を師として出家得度した。名を蓮長と称する。彼が天台僧として出発したことは、後に天台教学を基盤として独自の教学を確立してゆくことを考えれば、日蓮の教学の変遷を見る上で極めて重要である。事実、日蓮は天台宗への帰属意識をかなり後まで保持していたらしい。例えば、『立正安国論』(39歳)を前執権北条時頼に呈上する際の身分は「天台沙門日蓮」(定209、脚注)だったし、『法華題目鈔』(44歳)述作の際にも「根本大師門人日蓮」(定391)を自称している。「根本大師」とは日本天台宗の祖、伝教大師最澄のことである。その直弟を名のったからには、当然、当時の中古天台教学に対する批判があった。

中古天台の第1の特色は本覚思想である。これは円仁・円珍が推進し安然が完成した台密に基づいている。先ず、円仁は『金剛頂経』の経体を論じ、「法華に云く、是法住法位(世間相常住)と。今正に此の秘密の理を顕説す。故に金剛頂と云ふなり。」(『金剛頂経疏』「玄義段」と述べて俗諦常住論を展開した。次いで、安然是空海の四種曼荼羅・四種法身説を摂取し、真言宗に関しては「一切の地水火風空識の六大は皆大曼荼羅、一切の顕色形色と情非情形とは皆三摩耶曼荼羅、一切の唐梵の文字は皆是れ法曼荼羅、一切の仏菩薩金剛天等は皆是れ羯磨曼荼羅なり。若し爾らば一切の人物は是れ本尊なり。」と記し、天台宗に関しては「法華以前には四教未だ融ぜず、法華中に至りて四仏を開会し以て一仏と為す。真言宗の初後の一仏に四壇〔四曼相大〕を開現すると意同じ。」と記す(『真言宗教時義』巻一)。天台宗は爾前の四教(小乗教・大乘通教〔般若経・智度論〕・大乘別教〔瓔珞・仁王〕・大乘円教〔華嚴])が『法華経』で開会されて漸く四仏即一仏と説く開会一仏義だが、一切諸法・一切人物を四曼相大と見る真言宗は初後ともに一仏と説く本来一仏義である。これが安然の絶対的一元論である。その後暫く叡山は荒廃したが、慈恵大師良源は衰微した天台教学の興隆のため学生たちに問答を義務づけた。論戦では真言密教の高度な教学で理論武装した方が有利である。だが、真言密教は文字通り非機不授の秘密の法であるから直に議論の場には持ち込みえない。そこで学生らは真言教相に天台教学上の名目を与えることで議論の対象とした。中古天台の無作三身・当体蓮華・事常住などの論目は、すべて真言教相を摂取した結果に他ならない。蓮長が清澄寺で学んだ天台教学は以上のようなものだった。従って、21歳作の『戒体即身成仏義』が、真言宗の戒体を仏教中最勝だと評しつつ、次位の法華開会の戒体について「法華の覚を得る時、我等が色心生滅の身即不生不滅也。国土もかくの如し。此国土の牛馬六畜も皆仏也、草木日月も皆聖衆也。経云、是法住法位世間相常住文。」(定14)と述べていることは円仁の俗諦常住論や安然の一仏義と何ら異ならない。以上から、若き蓮長が密教色の強い天台本覚思想の絶対的一元論を立場としていたことが判る。

中古天台のもう1つの特色は浄土教である。天台浄土教は円仁が叡山に導入して以降、空也の民衆弘通や良源・源信等の活動によって流布したが、鎌倉時代には法然等の浄土教鼓吹に触発されて隆盛期を迎える。これは天台教学や密教修行と融合した念仏であり、法然浄土教のように他の一切の信仰を拒否したりせず、阿弥陀仏以外の諸仏をも信仰しつつ現世安穩を祈り、念仏を称えて極楽往生を期するものだった。「天台・真言等の念仏者、口ずさみには一向に南無阿弥陀仏と申すあひだ、在家の者は一向に念ふやう、天台真言等は念仏にてありけり」(『十章鈔』50歳、真蹟、定490)とあるように、天台宗でも真言宗でも称

名念仏が広く行なわれていた。勿論、清澄寺も例外ではなく、蓮長の師、道善房も『法華経』信仰・密教・浄土教を兼ねた天台密教の念仏を身上としていた。蓮長もまた同様であったろう。従って、その信仰は現世的志向の強いものであったと推察される。

21歳頃、蓮長は向学心溢れる天台僧にとって憧れの比叡山延暦寺に遊学する¹⁰⁹。明確な問題意識を懐いて入山したか否かは判らない。『妙法比丘尼御返事』（57歳）には、「仏法は唯一味なるべし」という信念から、正法を求めて「鎌倉・京・叡山・園城寺・高野・天王寺等の国々寺々あらあら習ひ回り候」（定1553）とあるが確証を欠く。そもそも記録が乏しいのである。ただ、彼は建長3年（1251）11月24日（30歳）の真夜中、京の五条坊門富小路の小庵で、新義真言宗開祖覚鑊（1095-1143）の著した真言密教の聖教の1つ『五輪九字明秘密釈』を書写し終わっている。恐らく蓮長は畿内の諸大寺を歴訪することも、叡山の杵からさほど離れることも無く、仏典の読破、聖教の筆写・抄出に全力を傾注しただろう。後に布教活動を支えた『宗要集』（天台教学の要点の抄録）もこの時期に完成している。勿論、五千余巻の一切経を抜粋しつつ読み通すには仏教学に対する統一的な視点が必要である。蓮長の場合、それは天台智顛の「五時八教」の教判であり、『法華経』を絶対的教法とする法華経至上主義だっただろう。そして或る時、蓮長は『法華経』信仰の中から「南無妙法蓮華経」の題目を見出し、題目に対する絶対の信こそが末法の世に呻吟する衆生を救いうる真実の法である、と確信したはずである。叡山遊学の成果はそれだけではない。仏教史と政治史とに関する該博な知識を得たのである。当時、叡山では眼前に移り行く世情を歴史的観点から理解し見通すことへの関心が高まっていた。その代表的人物が『愚管抄』の著者で天台座主に4度も上った慈円である。蓮長が書写して後世に伝えた写本や所持本の中には多くの歴史書があり、いかに現実的・歴史的関心が強かったかが判る。

他方、蓮長の『法華経』信仰と正反対の信仰が既に法然によって説かれ、広がりを見せつつあった。法然は称名念仏以外の諸経の信仰を末法の凡夫には不相応な難行道であると誹謗した。これによれば『法華経』の題目も批判の対象となる。蓮長は天台の法華経至上主義に立ち帰ったと同時に、法然の浄土教との対決という問題を抱え込むことになった。

遊学から戻った蓮長は建長5年（1253）4月28日（32歳）、題目を始唱し（『諫曉八幡抄』59歳、曾存、定1844）、清澄寺の学生たちに叡山遊学の成果を発表した（『清澄寺大衆中』55歳、曾存、定1334）。仏教のあらゆる功德が凝縮された『法華経』の題目を末法相應の信仰とすべし、と述べたと思われる。一般にこれを立教開宗とする。日蓮への改名もこの頃である。台密と浄土教の両者を信仰する山岳信仰の霊場清澄寺の現状を考えれば、日蓮が密教や念仏の排撃を主張したとは思われない。だが周囲の受け止め方は違った。日蓮は密教色の強い中古天台教学を伝統的な法華一乗・釈尊一仏へと純化して原始天台の復活を目論んでいる、浄土教念仏を排撃しようとしていると疑われたのである。前者は半ば正しく、後者は完全な誤解であった。前者について言えば、その純化は徐々に為されたからである。例えば、立教開宗後に書かれた『総在一念鈔』（37歳）には、「此一念即色心」（定81）、「草木瓦石も皆本有の三千を具して円満の覚体也。然れば即ち我等も三千を具するが故に本有の仏体也。」（定83）、「相は応身、性は報身、体は法身也。此三身は無始より已来我等に具

¹⁰⁹ 比叡山遊学については、中尾堯『日蓮』（上掲）41-52頁を参照する。

足して闕減なし。」(定85)などの言葉が見え、俗諦常住論や衆生本覚論がなお顕著である¹¹⁰。また後者が誤解なのは、日蓮が批判したのは法然の浄土教であって、天台の浄土教ではなかったからである。そもそも「当時の清澄の周辺には、法然の説く浄土教の信仰はまだ波及せず、従来の天台の浄土教の信仰と儀礼が行われていた¹¹¹」。だが、天台宗寺院では称名念仏が盛んであったからこそ、日蓮が天台浄土教の批判を口にしなくても、「南無妙法蓮華經」の題目こそが末法相應の信仰だと表明したことは、周囲からすれば(天台浄土教の)念仏を否定するに等しい行為だったのである。当然の帰結として、寺内では日蓮の主張する題目信仰から念仏を護ろうとする運動が起こる。円智と実城という2人の僧が、在地の地頭で念仏信者の東条景信と結託して、日蓮の師の道善房が念仏を捨てるのを防ごうと圧力をかけてきた。前にも日蓮と対立したことのある東条景信の政治的意図とも絡んで、日蓮は清澄寺を去らねばならなくなった。彼は房総地方の天台宗寺院を歴訪しつつ、やがて下総の守護所辺りに赴き、そこで建長5年12月下旬、守護千葉介頼胤の家臣で文筆官僚、旧知の間柄の富木常忍たちが弟子になった¹¹²。正嘉元年(1257、36歳)の初夏頃までには鎌倉に出たらしい。『安国論御勘由来』(47歳、真蹟)によれば、数年前から大洪水・大地震・大風・大飢饉・大疫病などが頻発し¹¹³、民衆の大半が死んだとされる。幕府はこれに驚いて諸国の寺社に祈禱を命じたが、効果が無いどころか、却って飢疫等を増長した(定421)。正嘉2年、これらの出来事の宗教的意味を解明するためであろうか、日蓮は駿河国岩本の実相寺の経蔵に入って諸経論を読み耽ったらしい(『法華本門宗要鈔』定2160)。その成果が、正元元年(1259)から文応元年(1260)にかけて述作された『守護国家論』『災難興起由来』『災難対治鈔』『唱法華題目鈔』『立正安国論』である。

110 『総在一念鈔』と同様に、『十如是事』(37歳)では、三如是・三身・三諦・三徳を組み合わせて「我身が三身即一の本覚の如来にてありける」(定2030)と主張し、「妙法蓮華經の体のいみじくおはしますは、何様[いかよう]なる体にておはしますぞと尋出してみれば、我心性の八葉の白蓮華にてありける事也」(定2032)と述べ、心性本覚を説いてもいる。『一念三千法門』(37歳)も同様で、「我身即三徳究竟の体にて、三身即一の本覚の仏也」(定2034)と言い、「此妙法蓮華經とは我等が心性、総じては一切衆生の心性八葉之白蓮華の名也」(定2038)とも説いている。田村芳朗によれば、日蓮は40歳頃までは本覚思想を奉じていたため、日蓮遺文にそれが見えていても真撰と見なして差しつかえないが、ただし『戒法門』(22歳)、『色心二法鈔』(23歳)、『十二因縁御書』(35歳)や、上掲の『総在一念鈔』『十如是事』『一念三千法門』などは、日蓮以降に成立した天台本覚思想の理論・用語が見えるため、偽書の疑いがかかるとされる。田村芳朗「天台本覚思想と日蓮教学」(上掲)138-141頁を参照せよ。なお、台密および中古天台教学と日蓮教学との関係については、田村論文の他、浅井円道「日蓮教学と本覚思想」(『本覚思想の源流と展開』平楽寺書店、1991年、所収)をも参照する。

111 中尾堯、上掲書、56頁。

112 同、63-64頁。

113 『吾妻鏡』によれば天変地異は以下の通りに頻発している。建長6年から文応元年に至る7年間に年号が4度も改元されている。人心の動揺も大きかったはずである。建長6年(1254)、正月10日、西風烈しく、浜から名越の辺りまで人家数百軒焼亡。6月16日、月蝕。7月1日、20年来の大暴風雨。9月4日、連日の雨で被害甚大、止雨の祈禱。建長8年(1256)、2月29日、大雨・洪水・雷電。3月6日、大火。6月7日、大雨。6月14日、巳刻に長さ五尺余りの光。6月26日、雷雨。7月26日、度々の変異のため幕府より祈禱の命令。8月6日、大風・洪水・山崩れ。横死多く、作物の被害甚大。9月1日、將軍家天然痘を病む。祈禱のための仁王講が諸寺に命ぜらる。10月5日、康元元年と改元。12月11日、北風烈しく、勝長寿院・弥勒堂・五仏堂焼失。康元2年(1257)、3月14日、正嘉元年と改元。5月18日、子刻大地震。8月23日、戌刻大地震。神社仏閣悉く倒壊。山崩れ、人家顛倒し、所々地裂け、水湧出。下馬橋辺りの地裂けて、中より火炎燃え出る。色青し。9月4日、申刻地震。23日以後余震続く。10月15日、夕刻大雨雷鳴、丑刻地震。11月22日、若宮大路焼亡。正嘉2年(1258)、1月17日、秋田城介甘繩の邸焼亡、南風に煽られて薬師堂後山を越え、寿福寺一宇も残らず焼失。民家悉く焼失。8月1日、暴風雨、諸国の田園悉く損失。8月28日、長さ四丈の大流星出現。9月2日、終日暴風雨。10月16日、大雨・洪水。正嘉3年(1259)、3月26日、正元元年と改元。正元2年(1260、4月に文応元年に改元)、3月14日とその翌日、日色赤。3月25日、大地震。4月29日、丑刻鎌倉中大焼亡。長楽寺より亀谷に至るまで人家悉く焼失。6月1日、疾風・暴雨・洪水。川辺の人家大半流失。山崩れにより死者多数。6月5日、雨。止雨の祈禱。7月16日、日蓮『立正安国論』呈上。8月5日、大雨・大風、人家多数損壊。風止んで後、地震。8月7日、將軍家、赤痢。

これらのうち政教関係上重要なのは『立正安国論』（39歳、真蹟）だが、教学の変遷上重要なのは『守護国家論』（38歳、曾存）である。両書とも法然の浄土教に対する駁論である。ただし、『立正安国論』呈上後には相次ぐ法難のため執筆に必要な時間も書物も乏しかったのに対し、『守護国家論』では法然の主著『選択集』を精読し他の経論と照合する余裕があったためであろう、この書は日蓮遺文の中で最も論理的に緻密で学問的である。

『守護国家論』が法然を論駁する論法は2つである。1つは守護国家の正法たる法華・真言（この遺文では未だ法華・真言を同列に置いている）の立場から弾劾する正攻法であり、もう1つは論敵法然の論法を換骨奪胎する、言わば奇策である。この遺文の重要性は、日蓮が法然浄土教を批判することで正統的な天台教学の枠をも突き破り、独自の教学の確立へと大きく一歩踏み出したことにある。ただし本人は未だ自己の独自性に気づいていない。

先ずは第1の論法だが、日蓮は法然を謗法ゆえに弾劾する。謗法とは誹謗正法であり、正法とは『法華経』等の真実経であり、天台・真言の教えである。『法華経』の開経『無量義経』は「四十二年未顕真実」と記し、天台大師も「五時八教」の教判を示したはずなのに、法然は「実経を録して権経に入れ、法華・真言の直道を閉て、浄土三部の隘路を開」いた（定89）。法然は爾前の方便経にすぎない浄土三部経を選んで真実経を捨てた。しかも、法然は全仏教を聖道門と浄土門とに峻別し、浄土教以外の一切を聖道門の中に押し込んで否定した。この点を日蓮は弾劾する。彼は必ずしも浄土教自体を否定するわけではない。方便の教えとしては認めるのである。ところが法然は師の意にも背いた。なぜなら、法然の依拠する曇鸞・道綽・善導の三師は、爾前の中では浄土三部経を最勝だと述べただけであり、浄土三部経が『法華経』に勝るなどとは決して説かなかったからである。かくして法然は実経を誹謗するだけでなく、師の意に悖り権経の義にも順ぜず、「権実の謗法」を成した（同）。そこで碩徳を以て聞こえた人々が法然の悪義を破せんがため、『浄土決義鈔』（園城寺の公胤）、『彈選択』（叡山の定照）、『摧邪輪』（華嚴宗の明恵上人高弁）等を著した¹¹⁴が、いずれも謗法の根源を顕さず、却ってこの邪法を盛んにすることにのみ益した（定89-90）。

それでは、日蓮は法然をどう論駁するというのか。法然は言う、末法においては時機不相応の自力聖道門がすべて滅しても他力浄土門だけは残り、中でも易行の念仏、その中でも正行の称名念仏だけは残る、ゆえに称名念仏こそが正・像・末に通ずる最勝の教えである、と。ここで日蓮は“末法の時機相應の法とは何か”という法然の問いを“末法においてもなお滅びない法とは何か”という問いへと換骨奪胎する。そして彼は様々な文証を引き、法華・真言こそが真実で浄土教は方便だとする正反対の結論を導き出す。確かに爾前の諸経の中では他の一切が滅んでも浄土三部経は残るだろう。だが『法華経』とは比較に

¹¹⁴ これらのうち『浄土決義鈔』と『彈選択』は現存しない。『浄土決義鈔』の著者、園城寺の公胤は、若き道元に柴西を訪ねるよう勧めた例の公胤である。『彈選択』に対しては法然の高弟、隆寛が『顕選択』を著して反論した。『摧邪輪』における高弁の『選択集』批判は2点から成る。第1は、菩提心を否定する難、第2は聖道門を群賊に譬える難である。前者によれば、法然は菩提心（大乘仏教の根本である悟りを求める心）が無くとも念仏すれば往生できるとするが、これは大間違いである。後者によれば、自力で悟りを求める聖道門を念仏する衆生に害をなす賊に譬えていると言うのである。どちらも他力のみを認め、自力を排する点での批判である。なお、『昭和定本日蓮聖人遺文』に凶録として『念仏者追放宣状事』（38歳、定2258-2272）があり、この中で日蓮は、興福寺の解脱上人貞慶が九箇条の失を指摘して法然を論難した『興福寺奏状』を、かなり自由に要約改草している。この点については『鎌倉日仏教』（岩波書店、1971年）509頁を見よ。「九箇条の失」とは、「第一、新宗を立つる失、第二、新像を図する失、第三、積尊を軽んずる失、第四、万善を妨ぐる失、第五、靈神に背く失、第六、浄土に暗き失、第七、念仏を誤る失、第八、積衆を損ずる失、第九、国土を乱る失」である。日蓮は多分に旧仏教的な部分を共有していた。日蓮の法然批判がこれらの書を踏まえたものであることは容易に察しがつく。これで日蓮の法然批判が終わってれば、彼はただの復古主義者にすぎなかったのだが、日蓮の本領はここにあったわけではない。

ならない。真に不滅なのは浄土三部経ではなく『法華経』である。彼は言う、「法華・涅槃は無量百歳にも絶ゆべからざる経也」(定103)、と。日蓮はまた、法然が『法華経』信仰は難行で称名念仏は易行だとするの誤りであり、『法華経』の「五十展転」や「一念信解」の方が称名念仏以上の易行だと言う(定108-109)。確かに『法華経』全巻を読むのは難しいが、一卷・一言・一句・一偈・題目だけを誦するのは易しい。しかもその功德はこの経全巻を通読するのと等しい¹¹⁵。それだけではない。『法華経』を信ずる者には「念仏者の臨終正念を期して十念の念仏を唱へんと欲する者に百千万倍勝る」功德がある(定110-112)。いずれも『法華経』が念仏以上の易行だという主張だが、これは法然に対する敵愾心から出た発言とばかりも言えない。日蓮は、妙楽大師湛然の「法華経を行ずる」「易行」は「末代の鈍者・無智の者等」のためであり、「法華経は諸経より浅機を取る」という言葉を引いている(定110)。それは、日蓮の仏法の根本に、末法の凡夫こそが救済の正機でなければならない、という法然と共通の切実な問題意識があったからである。浄土三部経と『法華経』のどちらが真実でどちらが方便か、念仏と唱題のどちらが易行でどちらが難行か、これらは決して学問的・抽象的な問題ではなく、何よりも主体的実践の問題なのであった。

日蓮は法然の論法から「時・機」の教説を受け継いだ。ただし日蓮の末法思想理解には法然と決定的に異なる点がある。末法思想とは、釈尊入滅後、正法・像法・末法と時代を下るにつれて仏法が衰滅するという歴史観であるから、末法の娑婆は当然、無仏の穢土であるはずである。だからこそ法然は穢土を厭離し、西方極楽浄土への往生を欣求したのであった。これに対して日蓮は、『法華経』「勸発品」の经文「若し是の法華経を受持し読誦し正憶念し修習し書写すること有らん者は、当に知るべし、是の人は則ち釈迦牟尼仏を見るなり。仏口より此の經典を聞くが如し。当に知るべし、是の人は釈迦牟尼仏を供養するなり。」を引いて、「此の文を見るに、法華経は釈迦牟尼仏也。法華経を信ぜざる人の前には、釈迦牟尼仏入滅を取り、此の経を信ずる者の前には、滅後為りと雖も仏の在世也。」(定123)と述べる。末法と仏在世とは矛盾しない。『法華経』は釈迦牟尼仏そのものである。従ってこの経を信ずる者にとっては、信ぜぬ者が末法無仏と見なす今も(今こそが)正法・仏在世に他ならない。これは晩年まで貫く日蓮の『法華経』信仰の核心中の核心である。『法華経』とは久遠の仏と末法の我とを結ぶものであり、釈迦牟尼仏の現成に他ならない。それゆえ日蓮は、「法華経修行の者何れの浄土を期す可きや」という問いに対しては「本地久成の円仏は此世界に在せり。此土を捨て何れの土を願ふ可きや。」(定129)と答える。法然が現世を穢土と見て来世における浄土往生を願う二元論に立つのに対し、日蓮は現実の娑婆以外に浄土を認めない“娑婆即寂光”の一元論に立つ。法然の浄土が来世的ならば、日蓮の浄土は現世的である。この点は、浄土教と同じく現世を「穢土」と捉えつつも、穢土を厭離して来世往生を願うのではなく、この穢土を現世で浄土に変えてゆくべきことを説いた中国隋代の信行禪師の三階教に近い。日蓮自身は信行を『法華経』謗法のゆえに何度か批判しているが、信行が『法華経』の常不輕菩薩の如く礼拝行を行じた実践性、その現世重視と社会改革への意欲、受難・弾圧の激しさの点でも、実は両者はよく似ている。

¹¹⁵ ここから日蓮は『唱法華題目鈔』(39歳)において『法華経』の題目を唱える功德を明瞭に説く。「今法華経は四十余年の諸経を一經に収めて、十方世界の三身円満の諸仏をあつめて、釈迦一仏の分身の諸仏と談ずる故に、一仏一切仏にして妙法の二字に諸仏皆収れり。故に妙法蓮華経の五字を唱る功德莫大也。諸仏諸経の題目は法華経の所開也妙法は能開也、としりて法華経の題目を唱ふべし。」(定203)

このように、日蓮は法華・真言未分の『守護国家論』では天台本覚思想に立っており、その仏凡一体の一元論的な立場から二元論的な法然の浄土教念仏を批判し、「娑婆即寂光」の絶対的浄土観から西方の相対的浄土を批判している。だが、中古天台との決定的な違いも既に現れている。第1は末法思想を脱構築した「時・機」の教説に基づく“実践”の重視である。やがてこの教説は『教機時国鈔』（41歳）や『撰時抄』（54歳）での「五義（教・機・時・国・序）の教判」へと発展する。第2は唱題成仏を巡る違いだが、これは即身成仏の問題と絡むため以下で詳述する。それでは『守護国家論』以後はどうか。翌年の『立正安国論』でも批判の対象は専ら法然浄土教であり、未だ密教批判は見られない。「汝早く信仰之寸心を改めて、速に実乗之一善に帰せよ。然れば則ち三界は皆仏国也。仏国其れ衰んや。十方は悉く宝土也。宝土何ぞ壊れんや。」（定226）という言葉も、やはり中古天台の絶対的一元論を思わせる。だが、同年の『唱法華題目鈔』は法華と大日との間に優劣の差を認めて、「大日経を法華経に対すれば、大日経は不了義経、法華経は了義経也」（定197）と述べ、密教を排して法華一経へと移行し始める。これ以降、日蓮は真言密教から徐々に離脱してゆくのだが、台密の円仁・円珍・安然らに対する批判が本格化するのは佐中・佐後、特に身延期に入ってからである。日蓮が顕密一体の中古天台教学から台密色を除いて法華一色へと純化してゆく過程は、彼が『法華経』を行わずに数々の迫害に遭い、値難によって更に法華信仰を強めてゆく過程に他ならなかった¹¹⁶。

ところで、『守護国家論』や『唱法華題目鈔』が題目を末法の世の絶対的信仰だと主張するのであれば、唱題の功德を即身成仏に置いてしかるべきだろう。ところが日蓮は、意外にも但信無解の唱題の功德を低く評価するのである。例えば『守護国家論』では、「法華経の題目計りを唱へて三悪道〔地獄道・餓鬼道・畜生道〕を離るべきことを明さば」（定127）と記し、唱題の功德を不墮悪道に限定して出離生死（六道）までは認めない。『唱法華題目鈔』は、「法華経の文義を弁へずとも」この経を信ずれば「終に法華経を心得るものと成て、十方浄土にも往生し、又此土に於ても即身成仏する事有べきや」（定184）と問うが、その答えは「法華経を信じ待るは、させる解なけれども三悪道には墮べからず候。六道を出づる事は一分のさとりなからん人は有り難く待るか。」（定188）と素気ない。『法華題目鈔』（45歳、真蹟）になると、「させる解なくとも、南無妙法蓮華経と唱ふるならば悪道をまぬかるべし」（定393）と述べる点では前2書と同じだが、「当世の女人は即身成仏こそかたか

¹¹⁶ 佐渡配流（50歳）前の諸遺文、例えば『顕謗法抄』（41歳、曾存）などにも、権経『大日経』を実経『法華経』の上に置いて天台の性悪・一念三千の法門を盗んだ善無畏・金剛智・不空・一行など真言宗諸師に対する批判や、仏教を顕教・密教に二分して密教を上位に置き、天台宗を華嚴宗の下位に置いた空海に対する批判が散見される。

それにしても、既に法華経至上主義に帰していたはずの日蓮は、なぜ密教を表立って論難しなかったのだろうか。既に中国で天台と真言とが教学上区別できないほど融合していたという認識が日蓮にあったことは、例えば『法門可申抄』（48歳、真蹟）の、「真言宗の漢土に弘まる始は、天台の一念三千を盗み取て真言の教相と定て理の本とし、枝葉たる印真言を宗と立て、宗として天台宗を立て下す条、謗法の根源たるか」（定449）という文からも解る。円仁・円珍など台密に対する批判は（真撰遺文では）佐前には無く、佐中にも断片的批判が『開目抄』（定585）、『祈禱鈔』（定686）、『観心本尊抄』（定703）に見えるにすぎず、詳述するのはようやく身延隠棲後、特に『撰時抄』（54歳）、『報恩抄』（55歳）、『下山御消息』（56歳）、『慈覚大師事』（59歳）においてである。身延入山直後の『聖密房御書』（53歳）は真言批判に終始しているが円仁に関する記述は少なく、同年の『曾谷入道殿御書』で初めて「弘法大師の邪義は中々顕然なれば、人もたぼらかされぬ者もあり。慈覚大師の法華経・大日経等の理同事勝の積は智人既に許しぬ。愚者争でか信ぜざるべき。」（定839）と述べ、円仁教学の影響の大きさに言及している。空海の顕劣密勝、第八天台宗・第九華嚴宗・第十真言宗の教判は明解だから邪義であっても騙される者は少ないが、円仁の顕密一致・理同事勝は法華と真言とが渾然一体となっているために、容易に両者を区別し難いというのである。日蓮は、顕密一体となった中古天台教学を法華至上主義へと純化することがいかに困難であるかを自覚していたと思われる。それだけではない。日蓮の真言批判が不徹底に終わった理由は日蓮教学自身の中にあった。

らめ。往生極樂は法華經を憑まば疑なし。」(定404)と、往生極樂つまり出離生死(六道)を認めるに至る。それでもやはり唱題による即身成仏は認めていない。名字即の凡夫の唱題による即身成仏を説き始めるのは、やっとなり佐渡配流後になってからである。例えば『観心本尊抄』には、「釈尊の因行果徳の二法は妙法蓮華經の五字に具足す。我等此五字を受持すれば、自然に彼因果の功徳を譲り与へたまふ。」(定711)とある。この変化に呼応するかのように、成仏の方法についても佐前と佐後とは変化がある。例えば佐後の『報恩抄』(55歳、断片、曾存)では「有智無智をきはらず、一同に他事をすてて南無妙法蓮華經と唱ふべし。」(定1248)と述べ、また『上野殿御返事』(57歳、直弟)でも「今、末法に入りぬれば余經も法華經〔の読誦〕もせん(詮)なし、但南無妙法蓮華經なるべし。」(定1492)と述べて但信口唱を勧めている。ところが佐前では、「愚者多き世となれば一念三千の觀を先とせず。其志あらん人は必ず習学して之を觀ずべし。」(『唱法華題目鈔』定202)とか、「南無妙法蓮華經と一日に六万十万千万等と唱へて、後に暇あらば時時は弥陀等の諸仏の名号をも口ずさみなるやうに申し給はんこそ、法華經を信ずる女人」(『法華題目鈔』定404)とか、「眞実に円の行に順じて常に口ずさみにすべき事は南無妙法蓮華經なり。心に存すべき事は一念三千の觀法なり。これは智者の行解なり。日本国の在家の者には但一向に南無妙法蓮華經ととなへさすべし、名は必ず体にいる徳あり。…諸仏も因位の時は必ず止觀なりき。口ずさみは必ず南無妙法蓮華經なり。」(『十章鈔』定490)とかと言われており、出家には一念三千(体)の止觀と南無妙法蓮華經(名)の口唱との並修を説き、在家には専ら唱題を勧めている。佐後にはこれらが但信唱題へと統一されたことになる。

すると次のような問題が浮上する。佐前の日蓮は中古天台の俗諦常住・衆生本覺を熟知しており、布教上も唱題の功徳を即身成仏にまで引き上げた方が得策であるはずなのに、なぜ称名念仏による順次生の極樂往生より低い不墮惡道に抑えたのか。逆に、佐渡の日蓮は本覺思想を批判し始めるのに、なぜ唱題による即身成仏を強調するのか。前者に関しては、打ち続く災厄に苦しむ衆生に向って、衆生が即ち仏であり凡夫の日常の行為が即ち仏の振舞いだと説いても眞の救済にはならず、証悟・救済を得るにはやはり何らかの修行、日蓮にとっては唱題と觀法との両者を修する必要があるのだが、しかし無智の在家に難行の一念三千の止觀行を修することは到底不可能であり、かと言って觀法を欠く易行の唱題は小善にすぎないと考えていたからだろう。では後者に関してはどうか。佐中・佐後の日蓮が唱題による即身成仏を説くことは中古天台の凡夫即仏・生仏一如の絶対的一元論へと逆戻りしたことを意味するのか。ここで焦点となるのが、中古天台本覺思想文献の1つで唱題を勧める『修禪寺決』と佐中の『開目抄』『観心本尊抄』などとの関係である。

唱題はどう見ても易行の小善にすぎない。その小善にすぎぬ唱題が大善たる成仏、それも即身成仏に直結するとされる。これは極めて日本仏教的な発想である。確かに、小善による成仏は既に『法華經』「方便品」で説かれている(例えば、「童子の戯れに沙を聚めて仏塔を為〔つく〕れる、是の如き諸人等、皆已に仏道を成ず」、「若し人散乱の心にて、塔廟の中に入り、一たび南無仏と稱へば、皆已に仏道を成ず」など)。湛然は『法華文句記』「釈方便品」で、仏典がこのように「人天の小善を開いて已に縁因の大善を成ず」ることを説いているのは「善体本融」「善体本妙」という『法華經』の開會思想の現れだと論じた(巻第五中)。だが、彼自身が修したのは『摩訶止觀』「正修止觀章」の十境十乘觀法だった。この無相止觀は難行である。だが、それすら六波羅蜜の1つ(禪定波羅蜜)でしかない

以上、止観行だけでは成仏しうる根拠とはならない。ここに1人の論客が現れる。最澄・空海と論争した法相宗の徳一である。彼は『真言宗未決文』「第三即身成仏疑」で空海を論難し、「此の止観行は、六度の中に於ては唯だ静慮波羅蜜多のみにして、余の五度には非ず。これ則ち唯だ一度を行ずるのみにて、余の五を行ぜず、全く四摂を欠く。行を闕けば成仏此れ則ち不可なり。」と言う。その際、徳一の取る立場は「三乗真実一乗方便」「歴劫成仏」である。ところが、この問題については徳一と最澄との間の三一権実論争を除けばさしたる論争も為されず、日本仏教はひたすら一乗・即身成仏思想を追い求める。先ず最澄は『摩訶止観』「第七正修止観章」の十境十乗観法を差し置いて、「第一大意章」の四種三昧の実修を学生たちに課した。やがて四種三昧の内の常行三昧と法華三昧とが叡山に定着し、源信の『横川首楞嚴院二十五三昧起請』によれば、彼は結縁衆とともに「毎月十五日の正中以後は念仏、以前は講法華經」を修した。ここには日本仏教が無相の観心よりも有相の儀式を重視して修行を次第に簡素化してゆく傾向が如実に現れている。実際、この朝講法華・夕念仏の後には法然たちの称名念仏、日蓮の唱題が続く。そしてこの間には天台本覚思想が興っている。つまり天台本覚思想は日本仏教の日常化・単純化を理論的に正当化し、助長するという役割を果たしたことになる。しかも修行(因)が簡素化する過程で、成仏(果)は「即身成仏」に定着した。

だが、「即身成仏¹¹⁷」とは畢竟何か。この語¹¹⁸を初めて用いた湛然が即身成仏の論拠としたのは、『法華經』「提婆品」の龍女成仏の經文(「忽然の間に變じて男子と成つて」とその天台釈(「胎經に云く、魔梵積女皆身を捨てず身を受けずして悉く現身に於て成仏することを得たり」『法華文句』卷第八下)とだった(『法華文句記』卷第八之四)。智顛の『四教義』によれば、爾前經では歴劫修行で一切の煩惱を断滅しなければ成仏不可能であるのに対し、『法華經』は不断煩惱現身での成仏を説く。また爾前經が菩薩・凡夫の成仏を認めても二乗の成仏は認めないのに対し、『法華經』は二乗作仏を説く。二乗すら成仏可能となれば、その他の一切衆生、女人も悪人も謗法さえ成仏可能なはずである。事実、女人・悪人の成仏は「提婆品」、謗法の成仏は「不輕品」で説かれている。智顛は『法華經』のこの思想を純円と規定した。『法華玄義』「境妙」(卷第二下)によれば、円教は無作四諦、即ち涅槃是生死(苦)・菩提是煩惱(集)・生死即涅槃(滅)・煩惱即菩提(道)を説く。『摩訶止観』「円頓章」の「陰入皆如なれば苦として捨つべき無く、無明塵勞即是菩提なれば集として断すべき無く、辺邪皆中正なれば道として修すべき無く、生死即涅槃なれば滅として証すべき無し。苦無く集無し、故に世間無く、道無く滅無し、故に出世間無し。純一実相にして、実相の外更に別法無し。」も同義である。このように不断煩惱不出生死を円教の極致とする根拠は、明らかに三諦円融・十界互具・一念三千にある。十界互具ならば地獄も仏界の性善を失わず、仏界も地獄の性悪を捨てないからである。ただし、この一念三千の理を体得するには十境十乗観法ないし四種三昧を修して観智を磨き、不可思議境を解さねばならない。さもなければ菩提是煩惱に留まる。逆にこれを解すれば煩惱即菩提となる。湛

117 最澄以後の即身成仏論の展開については、浅井円道『上古日本天台本門思想史』(平楽寺書店、1973年)と西片元證「日蓮聖人における即身成仏論の基礎的考察——日本天台諸師との比較を通して——」(『日蓮教団の諸問題』平楽寺書店、1983年所収)を参照する。

118 湛然は「即身成仏」の他にも「即成仏」「成仏速疾」「現身成仏」も用いる。即身成仏論が南北朝の道生から始まり、仏教を中国化したことについては第三部「道生」の項で論じた通りである。

然が小善による成仏を認めながら、自身は十境十乗觀法を修したのもそのためだろう。智顛は修証不二・因果不二の立場から、真理に即した修行を6段階に分ける。これが「六即¹¹⁹」だが、修行は下位の理即から名字即・觀行即・相似即・分真即・究竟即へと上昇してゆかねばならない。その際、相似即（十信六根清淨位）までを修道、分真即（円教初住）以上を証道とし、後者を成仏位と規定するのが天台教学の常識である。日本仏教では最澄が『法華秀句』「即身成仏化導勝八」で龍女成仏を即身成仏のモデルと見なして以来、成仏論は即身成仏論として展開される。その際、どこまでを仏と認めるかという成仏位の問題が中心となった。なぜなら、即身成仏論とは凡夫と仏との格差を縮めようとする理論的操作に他ならなかったからである。それは日本仏教が成仏のための修行の質より成仏の速疾性・日常性を追求したことの現れである。先ず、最澄は天台教学を踏襲して円教初住・分真即を成仏位とした。だがこれが問題となる。天台教学の原則では入住以後は分段身（肉身）を捨てて変易身と成る。だが分段身を捨てるとすれば一生入住は困難となり、隔生入住となるはずである。この点について最澄は「能化所化俱に歴劫無く、妙法経力を以て即身に成仏す。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。」と述べ、三生以内の成仏を即身成仏とした。だがこれではとても即身成仏とは言えない。かくしてこの問題は直弟たちに継承された。他方、空海も盛んに即身成仏を鼓吹した。彼は『弁頭密二教論』で『金剛頂発菩提心論』の有名な文、「惟[ただ]し真言法の中のみ、即身成仏するが故に、是れ三摩地の法を説く。諸教の中に於て闕して書せず。」を引いている。空海については既述の通りであるから再論はしない。ただ、空海と比べると天台諸師は即身成仏論の確立に大分苦労したらしい。天台宗の場合、『法華経』の龍女成仏・變成男子の記述と絡んで、成仏する際の身が分段身か変易身かという問題を惹起したからである。これに対して空海は衆生を法身大日如来の等流と見、本来は真如だと考えるため、この問題を簡単に解消できたのだろう。さて、天台諸師の中で初代座主義真は『天台法華宗義集』で生身得忍に基礎を置き、智顛・湛然の著述から一生入住・一生登地に関する文を拾い出し、二代の円澄は『天台宗未決（唐決）』三十問中第五で「仏果隔生の有無」を問い、等覺から妙覺へと登る際には変易身を捨てるのか否か、つまり隔生があるのか否かを問い、三代の円仁は『金剛經義疏』で密教の立場から相似位を重視し、「若し秘教に依って修行せば、劫数を歴ずして現生に証得す。此に於て応に似（相似即）と分（分真即）と究竟（究竟即）と有るべし。」と述べる。成仏位を分真即から相似即へと引き下げて現生証得を主張したとは言え、分段身を捨てて変易身を受けるとする点では従来通りであるから、やはり即身成仏とは言えない。これに対して徳円は『天台宗未決』十問中第八で「即身成仏時無明所感之身捨不捨」を問い、即身成仏時に分段身を捨てるのか否かという論点を明確にした。次いで別当光定は『天台宗未決』六問中第三で「即身成仏は初住に在りと為んや、後は相似に在りと為んや」と問う。この問いに対して長安の宗顛は、入住の功は相似

119 中国天台宗における六即と円教の五十二位との対応関係は以下の通りである。

- 一、理即
- 二、名字即
- 三、觀行即——外凡位
- 四、相似即——十信（鉄輪）（初信一断三界見惑、次六信一断三界思惑、後三信一断習氣並界外塵沙）——内凡位
- 五、分真即——十住（銅輪）・十行（銀輪）・十廻向（金輪）・十地（瑠璃輪）・等覺（摩尼輪）——分証位
- 六、究竟即——妙覺（仏果）

後心にあるから、即身成仏は果から見れば初住以後にあるが、因から見れば相似後心にあると答えた。そこで光定は初住以後は変易生死に入るから初住成仏は即身成仏ではないとし、成仏位を相似後心まで引き下げて十信位での成仏を認めた。これは『華嚴経』の信満成仏に等しい。他方、彼は凡夫身で分真即・究竟即に入りえなければ即身成仏は有名無実だと考え、即身成仏の仏果を妙覚位まで引き上げた。つまり光定は即身成仏の最下限を相似即とすることで分段身での成仏を可能にし、また即身成仏の果徳を最上限の妙覚位まで引き上げることで妙覚成仏を可能にしたのである。かくして一生入妙覚義が成立した。これによって相似即六根清浄位を即身成仏から外す最澄の制約は超えられたことになる。こうなると成仏位の最下限は一気に引き下げられる。例えば第五代の円珍は『授決集』「須弥内芥子決八」の中で、「我輩若し此の如き妙理を会せば、名字より能く解脱を証し、山を以て芥に納る」と述べる。名字即成仏の成立である。安然も『即身成仏義私記』の中で、名字即以上を成仏位と見なす。ただし理即位の成仏は認めていない。理即位の発心無き者の成不を論ずること自体が宗教的に無意味だからである。安然是成仏位を名字即まで下げ、証道の範囲を広げたために、分段身の捨不捨の問題に関しては、初住の前と後で分段身の捨から変易身の受へという質的变化があるのではなく、証道を歩む中で次第に変易身へと変わってゆく量的変化があるのみだと考えた。つまり、凡夫が生身で煩惱を断じつつある状態をも仏と考えるのである。かくして最澄以来の三生成仏説は完全に乗り越えられたことになる。もっとも安然是他方で即生・隔生をともに即身成仏と認めてもいる。なお、伝統的に仏は三十二相・八十種好という特別な相をもつと見なされていたが、成仏位の引き下げに伴って成仏相は“内証の成仏相”と見なされるに至る。成仏して仏の相好は得ているが、凡夫の眼には映じず、ただ仏のみが認めうるというわけである。この見解は最澄から安然まで変わらない。肉身をもつという現実を無視できないのであるから、即身成仏論にこれ以外の決着はありえまい。ともあれ、以上からすれば成仏と言ひ即身成仏と言う場合の「仏」とは、要するに妙覚に近づこうと精進している菩薩、更に言えば名字即の凡夫に冠した名に過ぎないということになる。仏と凡夫との格差は発心の有無だけとなり、「仏」の概念は曖昧になった。ただし理即位の凡夫の成仏は認められておらず、修行の必要性という一線も超えられてはいない。ところが院政後期頃に興った中古天台本覚思想は、即身成仏論から修行をも除去した。それは仏陀論として「無作三身」を立て、本有不改の凡夫の姿がそのまま仏の姿であり、日常の行住坐臥がそのまま止観修行だとするのである。『修禪寺決』もまたそのような文献に属している。

『修禪寺決』と日蓮との関係を論ずる前に本書を簡単に紹介しよう。本書は四帖から成り、最澄が入唐中に天台山の修禪寺で師の道邃から伝えられた四箇法門を記したものだと言うが、実際は鎌倉初期から中期の作と見られる。四箇法門とは一心三観・心境義（一念三千）・止観大旨（『摩訶止観』の解釈）・法華深義（『法華玄義』の解釈）で、これらは後の体系では略伝三箇とともに七箇法門を成すが、略伝三箇は本書第四帖で名目を挙げるに留まるため、本書は恵心流の比較的初期の本覚思想文献と考えられる。本書で本覚思想の顕著な箇所を挙げるとすれば、第一帖で一心三観を教・行・証の三門に分け、教の一心三観に多種ありとする中の第二「妙体の一心三観」を更に但心・託事・実相・本覚の四種に分けた部分だろう。但心とは行者の一心そのものが空仮中の三諦（三つの真理）であると観ること、託事とは万法（心の対象）の性・相・体が三諦であると観ること、実相とは万

法に遍在する真如法性の妙理が常住であると観ること、本覚とは心内に本来清浄の八葉蓮華があり、それが無作の三身の居場所であると観ることをいう。前三者も、現実の心と物とが真理であると説く点では本覚思想的だが、最も本覚思想色が強いのは第四の本覚の一心三観である。「八葉蓮華」とは密教の影響で心臓を蓮華に譬えたものである。蓮華は胎蔵界の中心の中台八葉院を指すからである。要するに、我々の心臓（心）こそが諸仏諸菩薩の居場所であり、衆生各人は無数の仏を宿した絶対の存在だと言うのである。また「無作の三身」の「無作」とは無作為の意であるから、衆生の無作為で自然な行為がそのまま仏の振舞いだと言っていることになる。だが他の天台本覚思想文献には見られぬ『修禪寺決』だけの特徴は、第一帖行門（本解・別時・常用・臨終に分かたれる）の「臨終」の項で「臨終の時は、行者は法華の首題（題目）を唱ふべし」と唱題を勧めている点である。しかも「一心三観の行相は万行所帰の内証なり」と述べて、一切の行が唱題の一行に凝縮されているという思想を表明している。これは明らかに日蓮と近い。そこで日蓮遺文の中から本書と関係の深い遺文を探せば、先づ続篇52『臨終一心三観』がある。だがこれは『修禪寺決』第一帖行門で、人の臨終時には断末魔の苦のために心神昏昧して是非を弁えないがゆえに唱題を勧めた、例の部分の写しに他ならない。つまり真撰遺文ではない。次に続篇40『十八円満鈔』（59歳）だが、これは第四帖で蓮字五重玄の中の「蓮名」を解説した部分の抄写であり、やはり真撰ではない。しかもこの遺文は続篇39『当体蓮華鈔』（同）の続篇で、いずれも最蓮房宛てである。そこで最蓮房宛て遺文を見ると、他に10篇ある〔『生死一大事血脈鈔』（51歳）『草木成仏口訣』（同）『最蓮房御返事』（同）『得受職人功德法門鈔』（同）『祈禱經送状』（52歳）『諸法実相鈔』（同）『当体義鈔』（同）『当体義鈔送状』（同）『立正観抄』（53歳、直弟）『立正観抄送状』（54歳、直弟）〕。ほとんどが佐中に集中しており、いずれも本覚思想の影響が強い。例えば『諸法実相鈔』には典型的な凡夫本仏論が見られる。「釈迦多宝の二仏と云ふも用の仏也。妙法蓮華經こそ本仏にては御座〔おはし〕候へ。經に云く、如来秘密神通之力是也。如来秘密は体の三身にして本仏也。神通之力は用の三身にして迹仏ぞかし。凡夫は体の三身にして本仏ぞかし。仏は用の三身にして迹仏也。」（定724）『守護国家論』が「法華經は釈迦牟尼仏也」と述べていたのに対し、ここでは『法華經』は仏を仏たらしめる根拠（体）・本仏とされ、釈迦仏・多宝仏はその本仏の働き（用）・迹仏とされている。しかも凡夫こそが本仏であり、いわゆる仏は迹仏だと言う。凡夫が既に仏ならば仏に成る修行など必要無く、凡夫は凡夫のままよい。ここから「実相と云ふは妙法蓮華經の異名也。諸法は妙法蓮華經と云ふ事也。地獄は地獄のすがたを見せたるが実の相也。餓鬼と変ぜば地獄の実のすがたには非ず。仏は仏のすがた、凡夫は凡夫のすがた、万法の当体のすがたが妙法蓮華經の当体也と云ふ事を諸法実相とは申す也。」（定725）という主張が出てくる。これは代表的天台本覚思想文献『三十四箇事書』が「理の顕本とは、地獄を地獄と云ひ、餓鬼を餓鬼と云ひ、乃至仏菩薩を仏菩薩と云ふなり」と言うのと同趣旨である。以上から最蓮房宛て遺文の多くは偽撰を疑われるのだが、凡夫本仏論ほど極端ではないにせよ、己心に仏を見る傾向は同時期の『開目抄』（51歳）『観心本尊抄』（52歳）の本門思想にも顕著であるから『修禪寺決』の本覚思想と日蓮との影響関係が問題となる。その傍証として、第1に、『修禪寺決』は「唱題」による成仏・救済という行の形態が（持経者においてだけでなく）中古天台の中でも成立しつつあったことを示していること、第2に、本書の成立時期に関し、本書が用語その他から日蓮教学の影響を受けて作られ

たのではなく日蓮以前の成立だとすれば、日蓮は何らかの事情で既にこれを知っていた可能性があること、第3に、本書は唱題の一行が一切の行を凝縮していると見て唱題という小善を大善と認める姿勢を示していること、などが挙げられる。だが日蓮の唱題は（佐前の彼が唱題の功德を不墮惡道に限定していたとしても）『修禪寺決』の唱題とはやはり違う。『修禪寺決』の場合、臨終の際に一念三千・一心三觀の觀心に代わる易行として唱える口業唱題であるのに対し、日蓮の場合は、日常において三業に受持する唱題だからである。例えば伊豆流罪中の『四恩鈔』（41歳）には「法華經の故にかゝる身となりて候へば、行住坐臥に法華經を読み行ずるにてこそ候へ。人間に生を受けて是程の悦は何事か候べき。」（定236）とあるし、一層重要なのは佐渡流罪に際して入牢中の弟子たちに宛てた『土籠御書』（50歳）で、そこには「法華經を余人のよみ候は、口ばかりことばばかりはよめども心はよまず。心はよめども身によまず。色心二法共にあそばされたるこそ貴く候へ。」（定509-510）とある。日蓮にとって値難とは『法華經』を身読することに他ならなかった。このように臨終の一心三觀・一念三千の代用としての口業唱題と、口に唱え、心に信じ、身に行なう三業受持としての唱題とは行の形態が異なる。日蓮の唱題は本覺思想の凡夫即仏の確信に基づく安心とは違っていた。

だが、佐中の『開目抄』と『觀心本尊抄』とはどうか¹²⁰。

120 ここで中尾堯『日蓮』（上掲）を参照しつつ、『立正安国論』呈上前後から佐渡流罪までの日蓮の足跡を見ておく。既述の通り建長6年（1254）からほぼ7年の間に天変地異が頻発し、執権北条時頼は鎌倉市中の治安維持に努めたが、寺院を離れて遊行する特に念仏僧が問題になっていた。その頃、時頼が執権職を退いた翌正嘉元年（1257）未曾有の大地震が鎌倉を襲う。幕府は護持僧や陰陽師に祈禱を命じたが効果は無い。凶作、群盜の蜂起、飢饉・疫病の発生は続く。日蓮は現実志向の強い『法華經』の信奉者として、深刻な現状を経文に依って解釈し、これを鎮める方策とその効果を述べた。正元元年（1259）の『守護国家論』、翌文応元年（1260）の『災難興起由来』『災難対治鈔』『立正安国論』がそれである。『安国論』で彼は天災を人災つまり謗法に還元し、惡法たる法然の念仏信仰を断罪し善なる仏法たる『法華經』信仰を貴び弘めれば、災難を払い国土安穩天下泰平を実現できるが、さもなければ今後「他国侵逼の難」と「自界叛逆の難」が競い起こって国は滅亡に直面するだろうと予言する。『安国論』は得宗被官の宿屋入道最信を通して、幕府の実権を握る前執権北条時頼に呈上された。時頼は本文全体を精読したわけではなからうが、世情の深刻な有り様を述べた冒頭部は善政理念に基づく民政を意図する時頼にとって大いに共感できたはずだし、法然の『選択集』の教え如何を問わず、念仏聖の都鄙にわたる自由な振舞いは極めて憂慮すべき事態だったため、念仏者を排斥せよという日蓮の主張も、規律正しい出家仏教（ただし禅宗、時頼は蘭溪道隆に帰依していた）を理想とするこの為政者は充分に理解できたはずである。一方、他国侵逼と自界叛逆の予言は、高麗が蒙古に侵略されたとの報告を受け、また得宗専制を推し進めて幕府内部に抗争の火種を抱えていた時頼の心を射抜いたであろう。日蓮が『安国論』を呈上したのは彼なりの勝算があったと思われる。ところが、法然浄土宗に対する弾劾は浄土宗信者に強い衝撃を与えた。幕府の更なる抑圧を恐れる念仏者たちは大挙して日蓮の庵室を襲い、日蓮は下総の守護所辺りへと避難せざるをえなかった。最初の受難（「松葉ヶ谷法難」39歳）である。間もなく鎌倉に戻った日蓮だが、幕府は弘長元年（1261）「関東新政条々」を定めて、今まで以上に鎌倉市中の治安維持を強化した。その中には「念仏者事」という一条も設けられていたが、内実は念仏に限らず幕府公認仏教以外を厳禁したものであった。かくして日蓮も取締りの対象となり、鎌倉を追放され、約2年間伊豆に流罪となる（「伊豆法難」40歳）。時頼の命で流罪を解かれ鎌倉に戻りはしたが、「関東新政条々」のため布教ははかばかしくなかった。しかもその年時頼が死去すると、幕府の要人の顔ぶれは急速に変わってゆく。時頼の子時宗は得宗専制を更に推し進め、得宗被官の平頼綱が幕政の中で次第に勢力を持つようになり、日蓮が善政の夢を託していた時宗の兄時輔もまた文永元年（1264）六波羅探題南方として上洛してしまった。日蓮一行が安房に帰った際、あの東条景信を始めとする数百人の浄土教信者に襲撃され、弟子の一人は即座に討ち取られ、日蓮も重傷を負った（「小松原法難」43歳）。今や日蓮は受難を『法華經』『法師品』の予言通り（「而も此の經は如来の現在すら猶お怨嫉多し、況や滅度の後をや」）であると受け止め、『法華經』信仰を更に強固にする。辛くも死を免れた日蓮は下総の守護所辺りに住む檀越に守られて、傷を癒し、弟子とともに仏教の研鑽に努めた。文永3年（1266）正月に清澄山で『法華題目鈔』（45歳）を述作して再び鎌倉へ戻った頃、北条家の一族名越氏が得宗家に公然と抵抗を示すなどの不穏な出来事が起こる。日蓮は「自界叛逆の難」の兆しを感じ取った。こうした状況の中で文永5年（1268）閏1月18日、蒙古の国書が鎌倉に届く。その内容を伝え聞いた日蓮は「他国侵逼の難」の予言が的中したと思い、早速新たな行動を起こす。『安国論』を書写して後跋（『安国論副状』47歳、曾存）を付け、『安国論御勘由来』（同、真蹟）を撰述し、また執権となって間もない北条時宗を始めとして11箇所に『安国論』の趣旨を書き送る。これらの中で日蓮は、蒙古の国書を武力による「他国侵逼の難」と捉え、『法華經』信仰のみによって災難を払い、国を安泰ならしめうることを主張した。日蓮と国書に返答せず武断的政策を立て始めた幕府とは、宗教と政治とで立場こそ違え状況判断では一致していた。だが、日蓮が幕府の公認する仏教信仰を亡国

『開目抄』にはこうある。「迹門方便品は一念三千・二乗作仏を説て爾前二種の失一つを脱れたり。しかりといえどもいまだ発迹顕本せざれば、まことの一念三千もあらはれず、二乗作仏も定まらず。水中の月を見るがごとし。根なし草の波上に浮べるにいたり。本門にいたりて始成正覚をやぶれば、四教の果をやぶる。四教の果をやぶれば、四教の因やぶれぬ。爾前迹門の十界の因果を打やぶりて、本門十界の因果をとき顕はず。此れ即本因本果の法門なり。九界も無始の仏界に具し、仏果も無始の九界に備りて、真の十界互具・百界千如・一念三千なるべし。」(定552)と。また『観心本尊抄』にはこうある。「我等が己心の釈尊は五百塵点乃至所顕の三身にして無始の古仏也。」(定712)、或いは「今本時の娑婆世界は三災を離れ四劫を出たる常住の浄土なり。仏既に過去にも滅せず、未来にも生ぜず。所化以て同体なり。此れ即ち己心の三千具足、三種の世間なり。迹門十四品に未だ之を説かず。法華経の内に於ても時機未熟の故か。此本門の肝心南無妙法蓮華経の五字に於ては、仏猶ほ文殊・薬王等にも付属したまはず。何に況や其已下をや。但地涌千界を召し八品を説て之を付属したまふ。」(定712)と。

『開目抄』は本門の一念三千を釈尊の内証の法門とし、本因本果の法門を立てて十界常住を説くことで、無常たるべき九界にも本因としての常住性を付与する。『観心本尊抄』になると、穢土たるべき娑婆を本時の娑婆・常住の浄土とし、能化の仏だけでなく所化の衆生までもが不生不滅の存在だとする。しかも我々の己心には主体たる釈迦仏だけでなく、環境たる三種世間も内在していると説く。『観心本尊抄』は本時の娑婆世界・己心の釈尊・己心の三千を説く点で、『開目抄』よりも一段と本門思想が顕著である。これらは本覚思想と同一なのであろうか。いよいよこの問題に決着を付けることにしよう。

そもそも『開目抄』に言う「本因本果」は『法華玄義』「本門十妙」(巻第七上)の第一本因妙・第二本果妙に当たる。また妙楽湛然は『法華文句記』で「寿量品」の経文「諸の言説する所は皆実にして虚ならず」を釈して、「若し方便教ならば二門俱に虚なり。因門開し竟って果門に望むれば則ち一実一虚なり。本門顕れ竟れば則ち二種俱に実なり。故に知る、迹の実は本よりも猶ほ虚なりと。」(巻第九下)と言う。『開目抄』の論理は湛然の論理と酷似している。これらからして日蓮の本門思想が原始天台の本因本果の継承であることは明白なのだが、ただし原始天台では本因本果は釈尊の久遠の因果であり、九界の衆生を

の悪法と指弾し、その排除を求める行動を起こしたことで、反体制的宗教家の烙印を押された。彼が烈しく糾弾した11箇所のうち建長寺蘭溪道隆・極楽寺良観忍性・大仏寺別当・寿福寺・浄光明寺・多宝寺・長楽寺は幕府の体制的仏教そのものだったからである。つまり日蓮の11通の御書は、自分が反体制的仏教者だと内外に明言したようなものだったのである。日蓮がこういう強硬な態度を取りえたのは、彼の信仰上の信念もさることながら、北条得宗家と対立していた或る勢力の隠れた援助があったからだろう。文永6年(1269)、蒙古・高麗の使者が対馬に来て返書を求めた。だが幕府はこれを拒否する。一方、蒙古襲来の予言者日蓮の下には、不安がる人々が助言を求めて押し寄せるようになった。日蓮は再度『安国論』の趣旨を諸方へ書き送り、『安国論奥書』(48歳、真蹟)を記した。文永7年(1270)から翌年にかけて出家・在家を問わず信者が激増する。この頃、幕府は返書を求める蒙古に対して拒否以外の有効な手段を取れないでいた。この深刻な国際情勢を巡って幕府内には武断派と外交派との対立があった。特に深刻だったのは得宗被官平頼綱と名越氏一族との対立である。日蓮の有力な檀越の一人四条頼基は名越(江島)光時の従者だった。やがてこの対立は北条時輔と名越氏一族らが得宗一派に討たれる文永9年(1272)の「二月騒動」へと発展する。名越氏と日蓮との密接な繋がりには、日蓮が自ら遺言と呼ぶ『開目抄』を名越氏の家臣四条頼基の使者に託したことからも知られる。いずれにせよ日蓮は文永8年(1271)に忍性と祈雨の法を巡って対決し、行敏に次いで忍性からも訴えられ、平頼綱に逮捕・尋問されて佐渡流罪と決定し、同時に日朗ら門弟も逮捕・投獄され、竜口では危く斬首を免れ(「竜口法難」)、11月1日、佐渡へ流罪となった(「佐渡法難」)。『開目抄』(51歳)は文永9年(1272)塚原での撰述であり、翌年の『観心本尊抄』(52歳)は一谷に配所を移されてからの撰述である。文永11年(53歳)、流罪から鎌倉に戻った日蓮は平頼綱と会見して蒙古襲来の時期を訊かれ、年内には、と答えたが、3度目の諫曉も容れられず、鎌倉を退去して身延へ向かう。文永の役は同年10月であり、弘安の役は弘安4年(1281)日蓮60歳の時である。その翌年、日蓮は身延を去り、池上で61歳の生涯を閉じる。

本因に撰した因果ではない。すると日蓮は九界の因行をも本因に含めることで原始天台の本因本果を拡大したことになる。だがこれは誤釈とは言えない。なぜなら『法華玄義』「三種教相」(巻第一上)の第三師弟遠近不遠近相によれば、「寿量品」における師の顕本は同時に弟子の顕本でもあるからである。また、智顛は本果妙で「寿量品」の経文「我成仏してより已来〔このかた〕甚大〔はなは〕だ久遠なり」を、「我とは即ち真性軌なり。仏とは覺の義にして、即ち觀照軌なり。已来とは如実の道に乗じ、来りて正覺を成ず。即ち是れ応を起す。資成軌なり。此の如き三軌は成じてより来〔このか〕た已に久し。即ち本果妙なり。」と釈し、経文の「我」を三軌¹²¹の「真性軌」としたが、この釈に従えば真性軌たる「我」は一切衆生の我ともなるからである。『觀心本尊抄』の「本時の娑婆世界」もまた、『法華玄義』「本門十妙」の第三本国土妙を踏まえている。智顛は「寿量品」の「我は常に此の娑婆世界に在りて法を説きて教化し、亦た余処〔の百千万億那由他阿僧祇国〕に於ても衆生を導き利せり」を引いて、「娑婆とは即ち本時同居土なり。余処とは即ち本時三土〔方便有余土・実報土・寂光土〕なり」と述べ、久遠本仏の国土を本時四土に纏めた。日蓮はこれを更に「本時の娑婆世界」一土に限定したことになる。経文も天台釈も娑婆を中心に仏国土を論じている以上、娑婆一土のみに絞った方が明快だと思ったからであろうか。いずれにせよ日蓮の本門思想は原始天台(智顛・湛然)の教学の継承発展であって、中古天台の本覺思想の踏襲ではない。

否、彼の本因本果の法門は原始天台教学の継承であるばかりか、『法華經』の精密な読解の成果でさえある。例えば迹門の「化城喩品」を見てみよう。三千塵点劫という久遠の昔、大通智勝仏が出現した。この仏が出家する前に儲けた16人の王子は、父の成道を聞いて出家し、成仏の教えを聞くことを願い出た。仏は他の聴聞者を慮って先ず四諦十二因縁の法を説いたが、利根の彼らは満足できなかつた。そこで仏は『法華經』を説いた。十六菩薩はこれを信受し、仏が八万四千劫もの禪定に住していた時、衆生のために『法華經』を覆講した。その後彼らは各々成仏した。「娑婆国土」で成仏した第十六菩薩こそが「我釈迦牟尼仏」である。未だ菩薩だった時に教化した「無量の恒河の沙に等しき衆生とは、汝等諸の比丘と、及び我が滅度の後の未来世の中の声聞の弟子と是れなり。」この記述は本門「寿量品」における五百塵点劫已来の「常説法教化」と通い合う。とすれば、『法華經』自身が釈迦仏と衆生との久遠の感応道交を一貫して説いている、とも解しうるのである。

だが、本因本果の法門とは畢竟何であり、中古天台の本覺思想とどこが違うのか。『法華經』「寿量品」の「自我偈」には、「衆生の、劫尽きて大火に焼かれると見る時も、我が此の土は安穩にして、天・人、常に充満せり。…我が浄土は毀れざるに、而も衆は、焼け尽きて憂怖・諸の苦惱、是の如き悉く充満せりと見るなり。」とある。「我此土」の「我」とは久遠釈迦仏を、「此土」とは娑婆世界を意味する。仏が如実知見した世界、仏眼の觀じた娑婆は確かに「安穩」で「天人常充満」せる「不毀」の「浄土」である。だが、衆生の凡眼に映る世界はそうではない。「劫尽きて大火に焼かれる」処、「焼け尽きて憂怖・諸の苦

¹²¹ 三軌(真性軌・觀照軌・資成軌)のうち、真性軌とは不變の真理、觀照軌とは迷妄を破して真理を顯す智慧、資成軌とは智慧を助ける諸種の修行であるが、これらの三は不即不離の関係にあつて「一の大乗の法」を成している。この三軌と三道(苦道・煩惱道・業道)・三識(菴摩羅識・阿黎耶識・阿陀那識)・三仏性(正因性・了因性・縁因性)・三般若(実相般若・觀照般若・文字般若)・三菩提(実相菩提・実智菩提・方便菩提)・三大乘(理乘・隨乘・得乘)・三身(法身・報身・応身)・三涅槃(性淨涅槃・円淨涅槃・方便淨涅槃)・三宝(法宝・仏宝・僧宝)・三徳(法身・般若・解脱)の諸種の三法との対応関係については『法華玄義』「迹門十妙」(巻第五下)の第五三法妙を見よ。

悩、是の如き悉く充満」せる処である。現に娑婆世界は謗法に溢れ、天変地異が続発し、民衆が蒙古襲来に怯える穢土ではないか。従って「本時の娑婆世界は三災を離れ四劫を出たる常住の浄土なり」とは、娑婆が本来は、即ち理においては、浄土であり本国土妙であるとの謂なのである。ところが中古天台は一切の相対差別を否定する。浄土に対して穢土、理に対して事があるのではなく、穢土は即ち浄土、現実の事は即ち理である。凡夫の日常が即ち真如実相であるから修行も現実の変革も必要無く、凡夫こそが無作三身だとされる。だが日蓮はそうは考えない。彼は事の中に理を成就し、穢土たる娑婆を浄土（寂光土）に変えようとする。これが本因本果・娑婆即寂光の真意であり、「立正安国」の理念である。娑婆の本質が浄土であるからこそ、娑婆を覆う穢れを除けば浄土・仏国土の理想は必ずや実現可能であるはずだ、これが『守護国家論』『立正安国論』以来終生変わらぬ日蓮の信念となった。『立正安国論』の末尾には、「汝早く信仰之寸心を改めて速かに実乗之一善に帰せよ。然れば則ち三界皆仏国也。仏国其れ衰へん哉。十方悉宝土也。宝土何ぞ壊れん哉。国に衰微無く、土に破壊無くんば身は是れ安全にして心は是れ禪定ならん。此の詞、此の言、信ず可く崇むべし。」(定 226) とある。ここで重要なのは、「三界皆仏国」「十方悉宝土」を成就するために、万人に法華一乗に帰せ、と要求している点である。一読しただけでは本覚思想であるかのように見える日蓮の本門思想も、「事」（信と行）を重視する点で、実は衆生本覚・事常住の「理」に偏した中古天台本覚思想とは決定的に異なっている。

以上で『開目抄』が衆生を本因によって意味づけ、九界にも無始常住性を付与したところまでは納得できたはずである。だが、疑問は未だ晴れない。『観心本尊抄』の「我等が己心の釈尊」「己心の三千具足、三種世間」という思想は原始天台の継承であるどころか、むしろ台密・中古天台のいわゆる「法中論三」の「無作三身」説と同一ではないか。

先ず「我等が己心の釈尊」であるが、もし日蓮が単に「我等が己心の釈尊は無始の古仏也。」とだけ述べたとしたら、その疑いは濃厚である。しかし本文（「我等が己心の釈尊は五百塵点乃至所頭の三身にして無始の古仏也。」）は、そこにわざわざ「五百塵点乃至所頭の三身」という規定を加えている。これが重要なのである。日蓮は既に『法華真言勝劣事』（43歳）で、「今大日経竝に諸大乘経の無始無終は法身の無始無終なり。三身の無始無終には非ず。法華経の五百塵点は諸大乘経の破せざる伽耶の始成、之を破したる五百塵点なり。大日経等の諸大乘経には全く此義無し。」(定 308) と述べ、『開目抄』でも「雙林最後の大般涅槃経四十卷、其外の法華前後の諸大乘経に一字一句もなく、法身の無始無終はとけども、応身・報身の頭本はとかれず。」(定 552) と述べている。要するに、『法華経』以外の諸大乘経が「三身の無始無終」を説かず、「報身」を中心に据えないことに対する批判である。智顛は『法華文句』『釈寿量品』で正在報身を主張し（巻第九下）、湛然も最澄も、そして日蓮もこれを遵守する。ところが同じ天台宗でも台密は違った。真言密教を撰取して法身為正を強調するのである。例えば円珍は頭教部に属する『法華論記』においてさえ、「円の三身は法中論三にして他と同じからず」（「十無上」の第八示現三種仏菩提の註釈）と述べている。当然、中古天台の無作三身説も法身為正の立場であり、因果乗々の仏を否定し、無因無果の凡夫を非因非果の法身として絶対肯定する。しかし単なる法身の無始無終では「伽耶の始成」を破することができない。なぜなら、法身の無始無終が仏の所証たりうるのも、伽耶始成という能証の事実によるからである。勿論、伽耶始成とは言え、仏の所証は無始無終である。つまり始覚と本覚とは媒介されねばならない。日蓮からすれば、『法華

經』のみが伽耶始成を破しえたのは、能証の時を譬説すれば「五百塵点」、法説すれば「久遠実成」と考えたからである。要するに、日蓮は五百塵点の“釈尊の成道”を久遠の真実の現成と観たのである。彼はこれをこそ人間の真実の有り方として信ずるのであって、単なる法身・理の永遠性・普遍性を信ずるのではない。ましてや中古天台の凡夫本仏論のように、釈尊は有作三身にすぎず凡夫こそが無作三身であるとして仏と凡夫との地位を逆転させるわけではない。この点でも日蓮は、紛れもなく正統的天台教学の継承者なのである。

それでは「己心の三千具足、三種世間」はどうか。これを論ずるには、逆に日蓮教学と天台教学との違いに着目する必要がある。日蓮は佐中以降、天台・妙楽の一念三千を「理」、自身のを「事」として区別する。『観心本尊抄』はこれを、「像法の中末に観音・薬王、南岳・天台等と示現し出現して迹門を以て面と為し、本門を以て裏と為して百界千如・一念三千、其の義を尽せり。但し理具を論じて、事行の南無妙法蓮華經の五字並びに本門の本尊、未だ広く之を行ぜず。」(定 719)と述べる。像法の中期・末期に観音菩薩・薬王菩薩が南岳慧思・天台智顛等となって現れ、迹面本裏の法華經観によって『法華經』の真理(一念三千)を論じ尽したが、その一念三千は凡夫の心が具する理という不可思議境を自己の妄心の中に見出すための無相の観法に留まり、本門の本尊に向かって口業唱題するという有相の事行を実践するまでには至らなかったと言うのである。かくして像法相応に対する末法相応、迹門為面に対する本門為面、理具に対する事行が、天台教学に対する日蓮教学の特徴となる。この点を『富木入道御返事』(57歳、真蹟)は簡潔に、「一念三千観法に二あり。一には理、二には事なり。天台・伝教等の御時には理也。今は事也。観念すでに勝る故、大難又色まさる。彼は迹門の一念三千、此は本門の一念三千也。天地はるかに殊也こと也。」(定 1522)と述べている。『法華經』弘教ゆえの受難という点で天台・伝教より日蓮の方が勝ることを根拠として、理の観念より事の観念の方が勝ると言うのである。勿論、この「理」を「事」へと実現してゆくことを日蓮は法華經の行者の使命とした。当然それは、「理」の徹底のみを追求して現実に背を向けた中古天台に対する批判でもあった。

日蓮が像法と末法とを峻別するのは、末法思想を「時・機」の問題として重く受け止めたからである。彼にとって末法の「時」とは、教は有るが行と証との無い時代、愚者・悪人・邪智謗法の世、本未有善の人の世であった。その「機」は劣悪で、經典を受持する意志も宿善も仏種も無い。これと比べれば像法は上根上機である。像法の衆生には迹門の一念三千、即ち十境十乗の止観行でよいが、末法の仏種無き下機には末法相応の方法が必要となる。それが「下種」である。下種の方法は『法華經』の常不軽菩薩の例に倣って、謗法の者にも毒鼓の縁を結ばせる折伏を表とする。勿論、仏種とは「題目の五字」である。それは『観心本尊抄』に「在世の本門と末法の初は一同に純円也。但し彼は脱、此は種也。彼は一品二半、此は但だ題目の五字也。」(定 715)とある通りである。だが、下種された者はいかにしてその仏種を成熟させ、度脱するのか。ここで重要となるのが“題目の譲与”である。『観心本尊抄』には「釈尊の因因果徳の二法は妙法蓮華經の五字に具足す。我等此五字を受持すれば自然に彼因果の功徳を譲り与へたまふ。」(定 711)とある。繰り返しになるが、「我等が己心の釈尊」「己心の三千具足、三種世間」とは、凡夫の心が即ち久遠本仏、現実の娑婆が即ち浄土ということではない。釈尊から題目を譲与されて初めて我々の中に仏の功徳が具わる(後世のいわゆる「乗種」)のであり、題目の譲与が無ければ我々の中に仏種は無い。即ち、十界互具の理によって仏種(後世の「性種」)を具えていたとしても、

題目の譲与が無ければ実際には働かえない。かくして仏は両義的となる。一方は題目を譲与する外なる人格的な仏、他方は題目を受持することで我々の内に自覚される非人格的な真理としての仏。外なる仏は題目の受持を我々に迫り、我々は題目を受持することで初めてその仏と関係しうる。しかも題目受持の実践は即ち我々の内なる仏の自覚である。これこそが「我等が己心の釈尊」の真の意味である。外在的だと思っていた仏は、実は我々に内在していたと自覚される。これが釈尊と自己との相対を超えた因果同時の世界の実現である。受持の信は下種として即ち仏果の脱益である。題目受持が下種即脱益であるところに末法における『法華経』の救済が実現する。そしてその限りで、我々のいる娑婆世界は即ち久遠の浄土である。つまり題目受持は即ち即身成仏である。しかし、名目こそ即身成仏だが、実質的には煩惱不断の凡夫身に留まる名字即成仏であるから、これでは宗教的な安心を得たというだけにすぎない。そこで日蓮は即身成仏を一生成仏に限定せず、最澄に倣って順次生成仏をも即身成仏に含めた。この順次生成仏に当たるのが「靈山往詣」に他ならない。つまり、題目を現世の娑婆世界で受持し続けた者のみが、死後は靈山浄土に往詣できるという構造である。即身成仏と靈山往詣、現世の成仏と来世の往生、これらが日蓮において矛盾しないのは、「題目受持」という同一の理念が両者を貫いているからである。

「題目受持」が日蓮の成仏論を貫く理念だとすれば、浄土論を貫く理念は何か。ここで靈山浄土論形成の経緯を検討しよう。先ず、佐前の真蹟遺文には靈山浄土の記述が無い。そこで来世成仏を説く真蹟遺文を調べると、『南条兵衛七郎殿御書』（43歳）では、死の床にある相手に「後世をこそ思ひさだむべきにて候へ」（定319）と述べ、約一月前の小松原法難に言及して、「もしさきにたゞせ給はば、梵天・帝釈・四大天王・閻魔大王等にも申させ給べし、日本第一の法華経の行者日蓮房の弟子也、となのらせ給へ。」（定327）と述べて法華信仰を堅持させ、安心を与えている。文永7年（49歳）の『金吾殿御返事』『上野殿母尼御前御書』の両遺文には、天台大師講での『摩訶止観』講読の際に、「現世安穩後生善処」（定458）、「一向後生」（定460）を祈請したとある。その背景には文永5年と翌年の蒙古国書到来がある。これは日蓮にとって格別重要な意味があった。『安国論』で予言した「他国侵逼難」の的中である。危機感が国全体を覆う只中で、日蓮と門弟とは現世安穩・後生善処を願ったことになる。彼は『安国論』の趣旨を諸方に書き送り、流罪・死罪を覚悟するほど反体制的な弘教活動を展開した。案の定、彼は竜口法難と佐渡流罪とに遭う。彼の法難は門弟の多くを退転させた。天変地異・蒙古襲来・法難という危機的状況の中で師弟ともに「一向後生」を念ずるとき、彼らは靈山浄土を想い描いていただろう。さもなければ、日蓮が佐中の『開目抄』で唐突に靈山往詣を説き始めるはずはない。佐後には、元寇（文永・弘安の役）を契機として靈山浄土信仰が一層強くなる。文永11年（53歳）の『上野殿御返事』、建治元年（54歳）の『妙心尼御前御返事』、弘安4年（60歳）の『曾谷二郎入道殿御報』、『光日上人御返事』などがそれである。特に『妙心尼御前御返事』は文永の役の悲惨さと靈山往詣の喜びとを対照的に描き、「今の日本国の人は一人もなく極大重病あり、所謂大謗法の重病也。今の禅宗・念仏宗・律宗・真言師也。…この病のこうずるゆへに、四海のつわもの（戎兵）ただいま来りなば、王臣万民みなしづみなん。これをいきてみ候はんまなこ（眼）こそあさましく候へ。入道殿は…過去の宿習のゆへ…このなが病にしづみ、日々夜々に道心ひまなし。今生につくりをかせ給ひし小罪はずでいきへ候ぬらん。謗法の悪は又法華経に帰しぬるゆへにきへさせ給ふべし。ただいまに靈山にまいら

せ給ひなば、日いでて十方をみるがごとくうれしく、とくしに（死）ぬるものかなと、うちよろこび給ひ候はんずらん。」（定 1103-1104）と述べている。だが、日蓮に靈山浄土論形成の契機を与えたのは未曾有の国難だけではない。夫や息子と死別して悲しみに打ちひしがれた妻や母、或いは死に直面した門弟、彼らに具体的救済を与える必要を痛感したからでもある。例えば『上野殿母尼御前御返事』（59 歳）には、「乞ひ願はくは悲母我子を恋く思食し給ひなば、南無妙法蓮華經と唱へさせ給ひて、故南条殿・故五郎殿と一所に生まれんと願はせ給へ。一つ種は一つ種、別の種は別の種。同じ妙法蓮華經の種を心にはらませ給ひなば、同じ妙法蓮華經の国へ生まれさせ給べし。三人面をならべさせ給はん時、御悦びいかがうれしくおぼしめすべきや。」（定 1813）とある。同様に肉親に死なれた千日尼や光日尼に対しても、靈山浄土での再会の喜びを語って慰めている。また戦場に赴く曾谷二郎に対しては、「有漏の依身は国主に随ふ故に、此難に値んと欲するか。感涙押へ難し、何〔いつ〕の代にか対面を遂んや。唯一心に靈山浄土を期せらる可きか。設ひ身は此難に値ふとも、心は仏心に同じ。今生は修羅道に交り、後生は仏国に居せん。」（定 1876）と述べ、靈山往詣を以て安心決定すべしと論じている。このように日蓮は、門弟とその近親者の「死」を蒙古襲来や法難その他の災難と連関づけながら、浄土教の願生往生に酷似した靈山往詣信仰を展開していった。裏返せば、単に即身成仏や娑婆即寂光の教えだけでは女性や下級武士中心の信徒たちを「死」への不安から救済できなかったのである。

日蓮の浄土論は蒙古国書到来を機に、娑婆即寂光の現世浄土から来世の靈山浄土へと移行した。だが、その移行は突然生じたわけでも、両浄土論の間に矛盾があったわけでもない。例えば『観心本尊抄』では娑婆即寂光と靈山浄土との両者が説かれている。それでは両者に通底する同一の理念とは何か。ここで浮上するのが「釈尊御領観」である。これは『法華経』「譬喩品」の経文「今此の三界は皆是れ我が有なり。其の中の衆生は悉く是れ吾が子なり。爾も、今此の処は諸の患難多く、唯だ我一人のみ能く救護を為す。」に依って、釈尊は全世界を所有する「主」、そこに住む衆生の「親」、その衆生を救済しうる唯一の「師」とする思想である。これは日蓮の世界観の根本であり、釈尊を三徳兼備の唯一の教主とする。成仏論の理念である「題目受持」が経文の「吾が子」に力点を置くとすれば、浄土論の理念である「釈尊御領観」は「我が有」に力点を置く。この思想の初出は蒙古国書到来翌年の『法門可被申様之事』（48 歳、真蹟）である。そこには「此国は釈迦如来の御所領」（定 447）とあるのみだが、『神国王御書』（54 歳、真蹟）では「仏と申すは三界の国主・大梵王・第六天の魔王・帝釈・日・月・四天・転輪聖王・諸王の師也、主也、親也。三界の諸王の皆は此の釈迦仏より分ち給ひて、諸国の摠領・別領等の主となし給へり。」（定 881）と述べて、釈尊と三界の諸王、釈尊御領と諸国との間の所属関係を規定している。これが釈尊御領観の基本構造である。それは『一谷入道御書』（54 歳、真蹟）になると更に明瞭となる。即ち、「娑婆世界は五百塵劫より已来、教主釈尊の御所領也。大地・虚空・山海・草木一分も他仏の有ならず。又一切衆生は御子也。」（定 992）現実の娑婆世界は無情・有情を問わず、一切が釈尊の世界に包摂される。かくして観念的・抽象的だった娑婆即寂光は娑婆即釈尊御領へと移行した。だがこの思想の重要性は、単に娑婆世界を絶対者たる釈尊の秩序へと還元した点にではなく、「善神捨国」の神天上法門と密接に結びつけた点にこそある。善神捨国とは、『安国論』が「世皆正に背き、人悉く悪に帰す。故に善神国を捨て相去り、聖人所を辞して還らず、是を以て魔来り災起り難起る。」（定 209-210）と述べている

ように、善神・聖人が国を捨てて本拠へ帰ってしまうことをいう。このように日蓮は蒙古襲来の危機を契機として、祖国日本と日本守護の善神たちとを釈尊御領の中に位置づける。『法門可被申様之事』で日蓮は、「日本一州上下万人」が皆「謗法」であるため、「大梵天王・帝桓並びに天照大神等」の善神が「隣国の聖人」に仰せつけて日本の「謗法」を匡そうとしている、と言う（定 454）。勿論「隣国の聖人」とは蒙古なのだが、日蓮は“謗法の国なら蒙古の侵略を受けて滅びてしまえ”と思っているわけではない。彼もまた国を憂え、国を愛する者であった。事実、彼は「日蓮生を此土に得たり。豈に吾国を思はざらんや」（『一昨日御書』50歳、定 501）と言い、「我日本国は一閻浮提の内、月氏漢土にもすぐれ、八万の国にも超へたる国ぞかし。」（『神国王御書』定 882）とも言っている。しかし、それが偏狭な愛国主義にならないのは、釈尊御領観のコスモポリタンの性格による。さて、『報恩抄』（55歳）には、「かゝる謗法の国なれば天もすてぬ。天すつれば、ふるき守護の善神もほこらをやひて寂光のみやこへかへり給ひぬ。但日蓮計り留まり居て告げ示せば、国主これをあだ（怨）み、数百人の民に或は罵詈、或は悪口、或は杖木、或は刀杖、或は宅々ごとにせき、或は家々ごとにをう。それになほねば、我と手をくだして二度まで流罪あり。去ぬる文永八年九月の十二日には頸を切らんとす。」（定 1222）とある。日本守護の善神は日本を捨てて本拠たる「寂光の都」に帰ったと言うのだが、この寂光の都とは靈山浄土に他ならない。かくして靈山浄土は釈尊御領の中に位置づけられ、そのことでまた靈山浄土は、法華經の行者が死後に往詣する場処であるだけでなく、神仏を介して現に関係している世界でもあるとされた。ここに釈尊御領・善神捨国・靈山浄土の三者は有機的に連関したのである。しかも「但日蓮計り留まり居て告げ示せば」以下のくだりは、これら三者を結ぶ紐帯が「法華經の行者」の自覚だということを示している。

釈尊御領観の形成過程で日蓮の天変地異・受難に対する評価も変化する。これはまた「法華經の行者」の内実の変化でもあった。蒙古国書到来直後の『安国論御勘由来』（47歳）では、当時続発していた大地震等の「災難」を「他国自り此国を破る可き先相」とし、また東方に出た「彗星」を「凶瑞」と見ている（定 423）。だが、竜口法難を経て佐渡流罪中に書かれた『観心本尊抄』では、「正像に無き大地震大彗星出来す。此等は金翅鳥・修羅・龍神等の動変に非ず。偏に四大菩薩出現せ令む可き先兆なるか。」（定 720）と述べて、本化地涌の出現する「先兆」であるかのように受け取っている。凶瑞から吉瑞への転換である。また『法華取要抄』（53歳）では「天変地天」を「上行等の聖人出現し、本門の三つの法門之を建立し、一四天四海一同に妙法蓮華經の広宣流布」の「先相」と見なし（定 816-818）、更に『法蓮鈔』（54歳、曾存）では、「仏御入滅已後はかゝる大瑞出来せず」（定 954）、「予不肖の身なれども、法華經を弘通する行者を王臣人民之を怨む間、法華經の座にて守護せんと誓ひをなせる地神いかりをなして身をふるひ、天神身より光を出して此国をおどす。いかに諫むれども用ひざれば、結句は人の身に入って自界叛逆せしめ、他国より責むべし。」（定 955）とさえ言う。日蓮は正嘉元年の大地震から蒙古襲来までの一切の出来事を法華經の行者に対する迫害の結果と見て、自らの本地が地涌の菩薩の指導者の1人、上行菩薩であることを顕す大瑞だという見解を表明したのである。こうなると些か誇大妄想めいているがそれも当然で、日蓮の釈尊御領観においては正法か謗法か、『法華經』を受持するか否かの二者択一しか存在しないのである。日蓮は末法での『法華經』弘通を釈尊から命ぜられた「久成如来の御使」或いは「上行菩薩の垂迹」（『頼基陳状』56歳、直弟、定 1352）と

自己規定することで自らを釈尊御領の中に位置づけ、謗法の国日本の「如来の御使」(『四条金吾殿御返事』58歳、曾存、定1668)を自覚した。娑婆即寂光と対極に位置する靈山浄土を釈尊御領へと包括したことで、靈山浄土観もまた完成されたのである。かくして、靈山浄土は単なる彼岸でも他界でもなく、三世を貫く永遠の故郷となった。その時「往詣」とは、娑婆世界で自己の使命を果たし終えた後の帰郷を意味する。他方、娑婆世界は釈尊御領として本来は靈山浄土(常寂光土)であるが、如来の御使にとっては謗法充満の穢土に他ならず、それゆえにこそ浄土へと成ずる努力が必要となる。もし浄土を田村芳朗の語を用いて「ある浄土」「ゆく浄土」「なる浄土」の三種に分かつとすれば¹²²、日蓮の釈尊御領は三種即一の浄土であり、しかもその中心は「なる浄土」に置かれていたと言えよう。すると、既に引いた『上野殿後家尼御返事』(44歳)の「いきてをはしき時は生[いき]の仏、今は死の仏。生死ともに仏なり。即身成仏と申す大事の法門これなり。」(定328-329)こそが、日蓮の成仏観の基本であることになる。だが、この即身成仏が名字即成仏でしかないとしたら、これは即身成仏という概念自体の空洞化ではなかろうか。仏教の根本は「成仏」にこそあるはずである。日蓮は成仏を、結局のところどう考えていたのか。彼は『撰時抄』(54歳、真蹟)で、「衆流あつまりて大海となる。微塵つもりて須弥山となれり。日蓮が法華経を信じ始しは日本国には一芥一微塵のごとし。法華経を二人・三人・十人・百万億人唱え伝うるほどならば、妙覚の須弥山ともなり、大涅槃の大海ともなるべし。仏になる道は此よりほかに又もとむる事なかれ。」(定1054)と述べている。これは成仏道というより菩薩道である。「以信代慧」が強調されるように、慧ではなく信、悟りではなく救いが日蓮の宗教の根本である。すると、日蓮が一方では「名字の凡夫」(『顕仏未来記』52歳、曾存、定740)と言い、他方では「上行菩薩の垂迹」「如来の御使」などと言って自己自身を様々に規定しているのも、決して矛盾ではないことになる。なぜなら日蓮にとって重要なのは“南無妙法蓮華経の五字の三業受持”のみであり、題目受持とは即ち名字即位の即身成仏、即身成仏とは即ち信心成仏である以上、自分が過去世の謗法ゆえに罪業深重の凡夫であること、その罪を現世で消すべく『法華経』を弘通する使命を釈尊から与えられた如来使・上行菩薩の垂迹であること、法華経の行者は法難に遭うが、法華経力によって死後は靈山往詣すること、これらはすべて「信」に貫かれているからである。

このように日蓮は自力の限界を率直に認め、その限界に立って他力の救済をも仰ぎ、自他共力を説いた。もとより彼自身は自他不二の絶対一元を知らないのではない。即身成仏は確かに生仏不二の端的だが、爾二を忘れて不二に留まることは、自己が罪業深重の凡夫であることを忘れて仏に均しいと見なす増上慢に他ならない、と彼は考えた。娑婆世界が本来は常寂光土・靈山浄土であり、本来は仏凡不二であるとしても、現に世界は苦に満ちており、仏は仏、凡夫は凡夫、要するに爾二である。そこで彼は不二絶対の世界から爾二相對の現実へと降りてゆく。日蓮は現実を如実知見してその不条理を有るがままに是認する絶学無為の閑道人の境界に遊ぶよりも、むしろ有為の世界に降り、方便を用いて不条理を理由づけ、為政者には厳しく現実の変革を迫り、門弟に対しては優しくその苦悩・悲哀を慰める。彼は「上一人より下万民に至るまで」(『安国論』『撰時抄』他)の救済を、即ち個人の悟りと救いよりも万民の救済を願ったからである。個人的な悟りや救いを求めるだ

¹²² 田村芳朗・梅原猛『仏教の思想 5 絶対の真理 (天台)』(角川書店、1970年) 169-172頁。

けなら空閑な処に隠遁して修行すればよい。だが「国を失ひ家を滅せば、何れの所にか世を遁れん。」(『安国論』定 225) 彼が目にした現実には打ち続く災厄によって疲弊した国土であり、蒙古軍の殺戮に怯える人々であった。「世末になれば、人の智はあさく仏教はふかくなる事なり。例せば軽病は凡薬、重病には仙薬、弱人には強きかたうど(方人=味方)有りて扶くるこれなり。」(『報恩抄』定 1248) 彼は末法の時機に相応しい仏法を摸索し、それを『法華経』に見出した。湛然の釈「教弥[いよいよ]実なれば位弥低し」(『弘決』第六) が示した“最高の教えこそが最低の機を救いうる”という『法華経』の救済原理が彼を捉えたからである。それゆえ日蓮は、法然のように現世の穢土を厭離して来世の往生極楽を欣求することも、是心是仏・即心即仏を説く禅宗のように専ら心の有りようを重視して個人の悟りを成仏と見なすことも、道元のように一生不離叢林の戒めを守って出家至上主義に走ることも、ましてや天台本覚思想のように衆生本覚・事常住の理の世界に耽溺することもなかった。

ところで、「上一人より下万民に至るまで」を救済するには「国土泰平・天下安穩」の実現が要件となる。個人の救済が完成されるには、国土全体が救済されねばならない。こうして日蓮においては宗教が政治に、仏法が王法に積極的に関与することになる。その際に彼の依拠する思想は、現代人からすれば極めて異質で、異様ですらある。「善神捨国」がその典型であるように、彼は「魔来り災起り難起る」ことを「世皆正に背き、人悉く悪に帰す」る「故に善神国を捨て相去り、聖人所を辞して還らず」(『安国論』定 209-210) ということへと還元した。国民が正義に悖り不正に染まれば、確かに国は乱れる。或いはそういう事態を国の乱れという。そこまではよい。だが、地震・暴風雨のような自然現象や他国侵逼難・自界叛逆難のような政治的現象をも人間の悪業に、ましてや謗法に帰するのは日蓮本仏論者でもない限り、まったくの迷信であろう¹²³。もっとも、こうした見方は古代では一般的だった。例えば、中国漢代の天人相関説は人間の行為の善悪と世の中の禍福との間に因果関係を認めていたし、奈良時代の鎮護国家仏教を支えた『金光明経』『仁王経』などでもこうした発想は著しい。これが平安時代になると(鎌倉時代の旧仏教諸派でもそうだが)、王法と仏法とを車の両輪のように同等と見る王仏相依論が一般的となる。つまり、仏法が王法を導くとしても、世俗の事柄に関しては王法に従うべきだとする思想である。

123 ここで浮上するのが日蓮の真言宗に対する態度である。教主・経の優劣、仏身観、一念三千の剽窃、空海の教判、現世利益の祈禱への偏向など、日蓮の真言批判には説得力が有る。それにもかかわらず、日蓮の真言亡国論が首尾一貫していると言えないのは、一方では真言の祈禱を否定しておきながら、祈禱一般を否定するわけではなく、他方では法華の祈禱を是認していたからである。日蓮の真言折伏が激しくなるのは第 1 回蒙古国書到来以後だが、それは、国難の到来と人心の不安に乗じて真言密教による蒙古調伏の祈禱がにわかに活況を呈し、それが日蓮の神経をひどく刺激したからである。だが文永・弘安の役の結果は彼の予想を見事に裏切った。謗法罪ゆえに本来負けるはずの日本が勝ち、謗国懲罰のために日本守護の善神から派遣されて当然勝つはずの大蒙古が敗北したのである。この歴史的事実は、却って蒙古調伏の真言祈禱を正当化してしまった。文永年間以後、折ある毎に激しい真言亡国論を展開し続けた日蓮が、弘安 4 年(60 歳)の『富城入道殿御返事』(真蹟)を最後として急に沈黙するのは、晩年の病状悪化のためばかりではなく、日蓮の自信が揺らいだためでもあろう。日蓮には祈禱に対する肯定と否定とが並存していたため、彼の教学は祈禱を全面的に否定する合理主義と主知主義までは徹底されなかった。それだけ真言の影響が強かったとも言える。問題は祈禱だけではない。天変地異のような自然災害や蒙古来襲のような政治的事件までもを謗法という宗教的理由へと還元する発想自体が余りに因果応報的であり、中世という時代的制約を斟酌するにしても、これらの点で日蓮は鎌倉新仏教の祖師たちの中で最も旧仏教的であり、非哲学的であった。因果応報への信仰は人類が存在する限り存続するだろうが、たとえ方便としては、つまり道徳的には許されても、宗教的には許されるべきではない。道徳と宗教との本質的な違いが、道徳は因果応報に基づき、宗教はそれを超えるという点にあることについては、拙論「次世代に託す仏教——大乘の「空」」(『正法』102 号、日蓮宗新聞社、2005 年、『そのつどの今』悠光堂、2015 年、所収)を参照のこと。

そこでは両者が緊張関係にあり、醍醐帝や白河院のような天皇でも悪業を犯せば地獄に落ちると考えられた。他方、鎌倉時代になると仏法を王法から切り離して超越させ、仏法の純粋性を確保しようとする者が現れる。法然や道元などがそうである。だが、日蓮の考え方は以上のどれでもなかった。例えば、天人相関説の場合には為政者の行為のみが問題であり、護国經典の場合も国主が正法を受け容れるか否かのみが問題であったのに対し、日蓮は「上一人」(為政者)に限らず「下万人に至るまで」の罪業・謗法を追及するのである。

そこで問題となるのが、日蓮は世俗的な国家の確立と真の仏法の確立とのどちらを優先すべきだと考えていたか、である。『安国論』は旅客と主人(日蓮)との9つの問答から成っている。その第7問答で、客は「所詮、天下泰平・国土安穩は君臣の樂ふ所、土民の思ふ所なり。夫国は法に依て昌[さか]へ、法は人に因て貴し。国亡び人滅せば、仏を誰か崇む可き。法を誰か信ず可きや。先に国家を祈りて須く仏法を立つべし。」(定220)と言う。国が亡び国土に人がいなくなれば仏法を崇め信ずることなど無意味であるから、まずは国家を祈り天下泰平・国土安穩を実現して、それから後に仏法を立てるべきだというのである。これは戦前の国家主義的な日蓮解釈に格好の口実を与えた。というのも、最終目的が仏法の確立にあるにせよ、当座の課題は政治的理想の実現であり、その限りでは政治が仏法に優先し、仏法を政治的理想実現の手段として利用しうるからである。この論理に基づいて、例えば国柱会の田中智学は日蓮を大元帥と見なし、大日本帝国によって『法華經』による世界統一を果たすという野望を懐いたし、要人の暗殺を謀った井上日召、満州国の立役者石原完爾、二・二六事件に連座した北一輝などの国家主義的な日蓮主義者は積極的に侵略戦争を推進した。戦後こうした政治優先の解釈は批判されたが、その批判の論拠となったのは、この箇所が客の言葉であって主人(日蓮)の言葉ではないということだった。客の世法優先の立場は当時の通念であり、日蓮からすれば批判の対象だというわけである。だがこの解釈には些か無理がある。なぜなら、最後の第9問答には「所詮、国土泰平・天下安穩は一人自り万民に至るまで好む所なり、樂ふ所なり。早く一闡提の施を止め、永く衆の僧尼の供を致し、仏海の白浪を収め、法山の緑林を截らば、世は〔古代中国の理想的時代とされる〕羲農の世と成り、国は〔理想的な〕唐虞の国と為らん。然して後、法水の浅深を斟酌し、仏家の棟梁を崇重せん。」(定224)とあり、理想国家の実現を仏法の確立の前提と見なしている点で第7問と同様だからである。なるほどこの文も客の言葉ではある。だが、この段階で客は既に主人に信服している以上、客は主人と同意だとしてよい。すると日蓮の立場はやはり政治優先なのか。ところが必ずしもそうではない。「国土泰平・天下安穩」は世俗的な政治の力で達せられるのではなく、「早く一闡提の施を止め、永く衆の僧尼の供を致し」と言われていたように、また『安国論』末尾でも「速に対治を回らして早く泰平を致し」(定226)と言われるように、謗法者たちに対する布施を止め、邪法を論破廢滅すること、即ち正法に従うことによって達せられるらしいからである。どうやら王法(政治)と仏法(宗教)とは緊張ないし循環関係にあるらしい。つまり、仏法を確立するには災厄を去り国家の平和を実現せねばならない。その実現には王法の力を借りねばならない。だが、その王法は邪法を廢棄し正法を尊崇する王法でなければならない。正法に従わない王法は厳しく批判されねばならない。このように日蓮は政治に対する仏法の絶対的優越を信じて疑わず、仏法から独立した政治を認めない。政治の唯一の課題は『法華經』を最勝とする正法の実現にしか無いのだが、しかしそのためには王法の力を必要とするの

である。

政治に対するこうした関わり方は、他の仏教者には見られぬ日蓮独自のものである。近代の日蓮主義が国家主義へと突き進んだのも、政教分離が常識の現代において日蓮系新宗教の政治への関与がとかく問題となるのも、元を糾せば日蓮自身の思想にそういう要素があったからである。そしてこの関係が一層問題となるのは身延期の弘安4年(60歳)に述作された『三大秘法稟承事』である。本書は政教一致の主張を含み、戦前の国家主義の日蓮主義の論拠とされただけでなく、戦後には創価学会による国立戒壇論の論拠ともされたいわくつきの書である。真蹟を欠くため真偽論争が昔から盛んだが、伊藤瑞叡は文体の解析によって真撰と結論づけた¹²⁴。三大秘法(本尊・戒壇・題目)の初出は佐中の『法華行者値難事』であり、佐後の『法華取要抄』『報恩抄』などにも見えるが、本尊と題目の説明は有っても戒壇の説明は無く、唯一この『三大秘法抄』だけが戒壇について触れている。

本書の内容を紹介しよう。日蓮は先ず『法華経』「神力品」の言葉「要を以て之を言はば」を取り上げ、これは「寿量品の本尊と戒壇と題目の五字」の三大秘法を説いたものと切り出す(定1862)。釈尊はこの秘法を普賢・文殊にも譲らず、上行等の地涌の四菩薩だけに説いた。釈尊がこの秘法を説く説き方は爾前・迹門とは異なり、「所居の土は寂光本有の国土也。能居の教主は本有無作の三身也。所化以て同体也。」(同)と言う。この法門が流通するのは、経文によれば「仏滅後正像二千年過ぎて、第五の五百歳闍諍堅固白法隱没の時」(定1863)、即ち末法の始めである。だが時を限るのは「教主釈尊の慈悲に偏頗ある」(同)ことにならないか。この問いに対して日蓮は、正像末の各々に「機法相応」があり、末法の始めは「但専ら本門寿量品の一品に限て、出離生死の要法」(同)である、と答える。この辺りは『観心本尊抄』の論調に似ている。それでは「三大秘法」とは何か。先ず「本尊」とは「五百塵点の当初以来、此土有縁深厚、本有無作三身の教主釈尊」であるが、「題目」には正像と末法との二意があり、前者が「自行」のために唱える「理行の題目」だとすれば、後者は「自行化他に互」る「南無妙法蓮華経」であり、「名体宗用教の五重玄の五字」である(定1864)。五重玄とは智顛が『法華玄義』で「妙法蓮華経」という経題を解釈するのに用いた名(名称)体(本体)宗(本質)用(働き)教(教説)の5つのカテゴリーであり、題目はこれら5つを具えていると言う。それでは問題の「戒壇¹²⁵」とは何か。日蓮

¹²⁴ 伊藤瑞叡『なぜいま三大秘法抄か』(隆文館、1997年)、『三大秘法抄 なぜ真作か』(同)。

¹²⁵ 「戒壇」とは元来、授戒を行なうための壇状の場所のことであり、義浄の『大唐西域求法高僧伝』巻上に、インドのナーランダール寺院の戒壇について記述があり、『釈氏要覧』によれば、中国最初の戒壇建立は南宋の元嘉2年(425)である。当然のことながら、授戒は仏教教団への入門儀礼として重要な意味をもっているが、中国や日本では租税逃れのために私度僧になる者が多く、従ってこれを禁ずる国策上の都合からも、授戒には国家の許可が必要とされた。日本では授戒体制確立のために鑑真が招聘され、天平勝宝7年(755)東大寺大仏殿前に戒壇が建立された。その後下野薬師寺・筑紫観世音寺にも建立され、授戒はこれら「天下の三戒壇」のいずれかで行なうべきものと定められた。この『四分律』に基づく戒壇を小乗戒壇だと批判し、唐の代宗永泰元年(765)に建立された方等戒壇に倣って、梵網戒に基づく大乘戒壇を設けるべきだと主張したのが最澄である。叡山に大乘戒壇が設立された経緯は既述の通りであるから再述は控える。ただ、梵網戒は出家・在家の両者に通用する内容を有するため、両者の区別を曖昧にする危険がある。だが最澄はこの危険を冒してでも大乘の精神を貫徹しようとしたのである。日蓮は最澄の叡山戒壇建立について「伝教大師は…天台大師の円慧円定を撰し給ふのみならず、鑑真和尚の弘通せし日本小乗の三処の戒壇をなんじやぶり、叡山に円頓の大乘別受戒を建立せり。此の大事は仏滅後一千八百年が間の身毒・尸那・扶桑乃至一閻浮提第一の奇事なり。」(『撰時抄』定1026)とその偉業を称え、また「此之大戒は靈山八年を除いて一閻浮提之内未だ有らざる所の大戒場叡山に建立す。」(『曾谷入道殿許御書』定905)と、靈山に次ぐ大戒壇だと讃美している。だが、「叡山の円頓戒者又慈覚の謗法に曲られぬ。彼円頓戒も迹門の大戒なれば今の時の機にあらず。」(『下山御消息』定1334)と述べているように、叡山戒壇は末法からすれば未だ像法の迹門の戒壇にすぎず、末法においては「本門の戒壇」が中心とされねばならない、と日蓮は考える。

は「戒壇とは、王法仏法に冥合し、仏法王法に合して、王臣一同に本門の三大秘密の法を持ちて、有徳王覚徳比丘の其乃往〔むかし〕を末法濁悪の未来に移さん時、勅宣並びに御教書を申し下して、靈山浄土に似たらん最勝の地を尋て戒壇を建立す可きものか。時を待つ可きのみ。事の戒法と申すは是なり。三国竝に一閻浮提の人懺悔滅罪の戒法のみならず、大梵天王・帝釈等も来下して蹋〔ふみ〕給ふべき戒壇也。此戒法立てて後、延暦寺の戒壇は迹門の理戒なれば益あるまじき処に、(後略)」(定 1864-65)と述べ、叡山の迹門の理の戒壇に対して本門の事の戒壇を建立すべきだとし、後略の箇所では、その叡山の戒法さえもが台密の円仁・円珍によって台無しにされたと批判している。ここで日蓮が王仏冥合・政教一致を説いていることは一見明白であり、後世、国家が戒壇を建立すべきとする国立戒壇論の根拠となった。ここをどう解釈するかが問題となるわけだが、ともかく本書は三大秘法を総括して、「此三大秘法は二千余年の当初〔そのかみ〕、地涌千界の上首(上行菩薩)として、日蓮慥かに教主大覚世尊自り口決相承せし也。今日蓮が所行は靈鷲山の稟承に芥爾計りの相違なき、色も替はらぬ寿量品の事の三大事なり。」(定 1865)と述べる。日蓮はここで地涌菩薩の指導者上行菩薩を自任し、靈鷲山で釈尊から直接『法華経』を聞き、今の自分の主張はそれとまったく相違ないとしている。最後に日蓮は一念三千の証文を問ひ、「方便品」と「寿量品」の経文を挙げた後、「予年来己心に秘すと雖も、此法門を書き付て留め置かずんば、門家の遺弟等、定めて無慈悲の讒言を加ふ可し。」(同)と、本書執筆の動機を述べ、「秘す可し秘す可し」と、これが秘法であることを強調して本書を結んでいる。

さて、この『三大秘法抄』は、特に戒壇論に関して一見明白な政教一致的表現が見られることから、『安国論』以上に近代の日蓮主義が政治に関与してゆく論拠となった。と同時に、一見するところこれほど明白に王仏冥合論を説いている遺文は他に無いため、その真偽が論争の種となってもきた。しかも真偽問題は国立戒壇問題と直結しているため、政治の力を借りて国立戒壇を建立しようとする一派は真撰説を採り、それに反対の一派は偽撰説を採る傾向にある。ただし、政教分離という戦後の常識に反する王仏冥合論を説いていることを理由に本書を偽撰と見なすならば、それも一種の暴論であり、戦前の国家主義的日蓮解釈に対するアレルギーでしかあるまい。むしろ重要なのは、日蓮の思想の展開の中にこの『三大秘法抄』をどのように位置づけるか、ということであろう。

そこで問題となるのは、日蓮が「戒壇」を重視したのはなぜか、また、三大秘法のうち本尊と題目については佐中の『観心本尊抄』で詳しく説いておきながら、戒壇については触れず、これを論じ始めるのが佐後においてであるのはなぜか、である。この問題は日蓮の時代認識・最澄に対する評価・釈尊御領観、これら 3 者と密接に絡んでいる。すぐ上の註でも記したように、日蓮は最澄による円頓戒壇建立を称讃している。その理由は、叡山戒壇が従来の小乗戒壇を克服した大乘戒壇である、という唯だその 1 点に尽きる。日蓮にとって、叡山の円頓戒壇とは、大乘仏教が確立され、像法末に『法華経』弘通の拠点が確立されたということの象徴に他ならなかった。従って、彼の関心は戒の内容や授戒の儀相にあったわけではない。彼はこれらについてほとんど触れていないのである。だが、最澄はせつかく『法華経』に基づく比叡山延暦寺を建立しながら、「時未だ来らざるの故に」東方の薬師如来を本尊とし、本化の四菩薩を脇士とする久遠実成の教主釈尊という本尊を未だ顕さなかった(『観心本尊抄』定 720)。つまり、その戒壇は迹門の理の戒壇に留まった。

だが、経文に約束された本門教主の寺塔は、時機が来って今末法始めに顕現されねばならない（『波木井三郎殿御返事』定 748）。それによって末法の衆生に対する教主釈尊と『法華経』の救済の確証がこの娑婆世界に実現されるべきだからである。これが『三大秘法抄』に言う本門の事の戒壇を指すことは明白である。日蓮にとって、叡山戒壇が像法末における『法華経』迹門弘通の象徴だったとすれば、本門戒壇とは末法における『法華経』本門弘通の象徴となるべきものである。とすれば、日蓮が佐後身延期に同時期完成の釈尊御領観に基づいて、「靈山浄土に似たらん最勝の地」に建立されるべきだと述べていることも実によく理解できる。日蓮は佐中の『観心本尊抄』で天台智顛の理の一念三千を事の一念三千へと云わば脱構築したように、佐後の『三大秘法抄』では伝教最澄の理の戒壇を事の戒壇へと脱構築したのである。それにしても本門の戒壇とは何を意味するのか。これには 3 つの立場からの理解がある。第 1 は、本書の説を否定して戒壇建立を考えること自体が無意味だと主張する立場（顕本法華宗の一部）である。この立場によると、本門の戒壇とは特定の場所を意味するのではなく、『法華経』を受持することが戒に他ならないのであるから、処所を嫌わず、時節を選ばず、本門の本尊に向かって信心唱題する即今当処がそのまま戒壇である。これを理の戒壇、即ち理壇という。これに対して、第 2 の立場は、本書の説をそのまま受け容れて、具体的に或る特定の場所に戒壇を建立すべきことを主張する立場である。これを事の戒壇、即ち事壇という。確かに本書は延暦寺の戒壇を指して「迹門の理戒」と言い、それに代わる事の戒壇を「靈山浄土に似たらん最勝の地」に建立すべきことを主張している。そこで日蓮没後、その最勝の地として日蓮が考えていたのはどこかが論争の的になる。例えば富士の日興門流は富士正嫡論と絡めて、富士に戒壇を建立することを重要な課題とした。だが、本門の事の戒壇を特定の時処に限定すれば、「三世常住にして遍せざる所無しと説くをば本門と云ふ也」（『総在一念鈔』定 85）という「本門」の定義に反する。というのも、特定の時処に限定されるのは迹門であって、本門ではないからである。そこでここから第 3 の立場が出てくる。大多数を占める日蓮宗一致派は、戒壇建立を悲願としつつも、日常の法華信仰の中にこそ戒壇建立の精神があると考え、信仰の当処における戒壇の実践を重視する。つまり、本門の戒壇とは『法華経』信者各人が本門の本尊に対して至心に本門の題目を唱えるその都度の時処に顕現する理の戒壇を含み、また理壇では表現しえない末法における『法華経』本門弘通の象徴としての国家的な事の戒壇の建立をも含む、つまり理事並説を日蓮の真意とする。こうして事壇建立は日蓮没後の法華信者にとっての悲願となるわけだが、その際重要なのは、本書の「(天皇の命令書たる) 勅宣並びに(幕府の命令書たる) 御教書を申し下して」戒壇を建立すべしという記述が、必ずしも王仏冥合論、或いは王法を仏法に優先させる考え方の反映ではないということである。なぜなら本文にはっきりと、戒壇を建立すべき時とは「有徳王が覚徳比丘を護って戦死したという過去の話と同様の事態が末法濁悪の未来にも起こった時」だと言われているからである。もし仏法と王法とが対等或いは王法が仏法より上だとするならば、王が正法のために破戒の悪比丘どもと戦って落命するような時に戒壇を建立するなどという馬鹿なことがありうるだろうか。とすれば、本書でも仏法が王法の上に立つと考えられていると見て間違いない。

そもそも日蓮は佐中の頃から次第に、『法華経』による折伏によって理想的社会が未来に実現する、という未来記つまりユートピア論を語るようになる。それは現実の政治への働

きかけに挫折したことの裏返しである。『撰時抄』は「いまにしもみよ。大蒙古国数万艘の兵船をうかべて日本国をせめば、上一人より下も万民にいたるまで、一切の仏寺一切の神寺をばなげすて、各々声をつるべて南無妙法蓮華経南無妙法蓮華経と唱へ、掌を合せて、たすけ給へ日蓮の御房、日蓮の御房とさけび候はんずるにや。」(定 1052)と記す。このように、日蓮は最大の国難に際してユートピア論を一層過激化してゆき、それと同時に自分を単なる「法華経の行者」から「上行菩薩の垂迹」へと規定し直し、神格化してゆく。

『三大秘法抄』の問題は『安国論』と同様に、宗教が政治に優先するとしても宗教的理想を実現するには政治の力を借りざるをえないという点にある。日蓮のこうした思想は現代の政教分離の常識からすれば極めて危険に映るはずだが、彼がこの禁域に踏み込んだ点は重要である。ただし宗教は本来「出世間」の教えであるから、この自覚を欠いたままで宗教が「世間」即ち政治に関与することは危険である。確かに、宗教は単なる自我の事柄や個人の救いに留まらず、自我を空じた「無我」「自他不二」の自覚へと深化すべきである以上、直ちに「衆生病むが故に我もまた病む」という「大悲」へと転じ、「菩薩行」として働き出すのでなければならない。そもそも、自我は自我のみによって自我、自我ならざるもの(他我)によっては自我ならず(これが「エゴイズム」の論理であり、同一律・矛盾律として「世間」を貫く論理でもある)というのではなく、自我ならざる他我との関係においてのみ自我である。自我と他我とは初めから相互関係にあるのだから共存するより他は無い。だが、もしもその共存即ち自我と他我との関係が(個人的自我であれ、集団的自我であれ)自我の自己絶対化ではなく、無我・自他不二に基づくとすれば、自我は自我、他我は他我でありながら、ともに「我」同士の共同体つまり「我等」として現成するだろう。「無我」「自他不二」の自覚は自ずから、この娑婆世界を仏国土に変えてゆこうとする共同体志向となって現れるはずである。ただしその場合、宗教は当然のことながら何らかの形で政治に関与せざるをえない。このような共同体志向を日蓮は日本人僧侶としては珍しく強烈にもっていた。現代の仏教系新興宗教教団がほとんど日蓮系であり、いずれも極めて政治的であるのはこの志向の継承であろう。だが、宗教のこうした政治関与が「自我」の自己否定(エゴイズムの克服)を経ていないとすれば、宗教・教団と政治・国家とが癒着する危険と、逆に政治・国家が宗教・教団を統制する危険という二重の危険を生ぜざるをえない。そもそも世間としての国家と出世間としての宗教との存立基盤はまったく異なる。それゆえ両者の間には断絶が有り、また対立が生ぜざるをえないのだが、もしその対立が政治的対立に留まるなら、宗教団体はすぐさま政治団体へと転落する。現実世界を仏国土に変えてゆくには、やはり個々の私が「自我」に死に切り「無我」なる「我等」として甦るのでなければならない。それが(既成の諸宗教・諸宗派の、ではないとしても)宗教本来の核心、言わば宗教性の次元の核心であろう。仏国土という共同体は無我である「我等」の共同体であって、諸自我の自己実現の場ではありえない。家族・学校・会社・自治体・民族・国家、いかなる大小の集団であれ、そこに働く秩序は諸自我の恣意(自他のエゴイズム)の単なる調停ないし抑圧によって維持されるものであってはならず、また自他の癒着(傷口の舐め合い、或いは逆に足の引っ張り合いという形での同一性の定立)であってもならない。それは自他不二にして自他而二を自覚した自由な諸人格(目的そのもの)相互の自由な結合、要するに無我の営みでなければならないのである。さもなければ、内的結合が強固な集団的自我は(目的-手段関係に基づいて)外部の集団を、相手が強大な

場合には排除し、弱小の場合には支配・吸収しようとするだろう。それゆえ日蓮に関して宗教の政治関与が危険だと述べたのは、以上の洞察を欠くならばということであって、世間に生きる人々の具体的苦悩を無視せよということでは勿論ない。それどころか、理想的政治云々の抽象論を弄する前に現実の個々人とその痛みを共有せよ、自他不二を体得せよという意味である。確かに国家の力を借りなければ実現できないことはある。だがそれは、国家権力に加担しなければ、政治権力を掌握しなければ実現不可能だということではない。例えば、万人が『法華経』のみを信じ、他の信仰・思想に極めて非寛容な国家が実現したとしよう。だが、そこには必ず亀裂・差異が生じ、近親憎悪さえ生ずるだろう。皮肉なことに日蓮系新宗教諸派の関係がそうである。つまり、国家であれ民族であれ宗教であれ、差異を一切排除した絶対的同一性の定立はエゴイズムを助長するにすぎず、(日蓮の意に反して)万民の救済を帰結しないのである。救済とは差異の許容である。自宗の同一性・純粋性をいかにして維持するかではなく、その宗旨がどの点で仏説か、仏説とは何か、更に敷衍して言えば、既成の諸宗教の核心が何かではなく、宗教の宗教性の核心とは何かを各人の生存に即して探求すべきである。この問題の究明こそが私を本稿執筆へと駆り立てている唯一のパスだと言っても過言ではない。

以上、日本仏教を締め括るに際して日蓮教学を見てきたわけだが、他とのバランスを欠くほど多くの紙数を費やすことになってしまった。当初、私は日蓮の後に「鎌倉旧仏教」を執筆する予定だったが最早その必要は無くなった。というのも日蓮の思想は鎌倉仏教の、否、日本仏教のあらゆる要素を含んでいるからである。因果応報という問題に関しても、因果同時(唱題即成仏、娑婆即寂光、謗法即墮獄、下種即脱益)を含み因果各別(来世の靈山往詣、謗法ゆえの墮獄、前世の謗法ゆえの現世での受難)をも含む第3の立場(生死ともに仏、三世を貫く法華経受持、釈尊御領観)に立っていたことは間違いない。だが、例えば「祈禱」への不徹底な態度が象徴しているように、世諦・救済の面が強すぎて真諦・証悟の面が弱すぎる。これは日蓮教学の将来だけでなく、仏教の将来を考える上でも由々しき問題だろう。なるほど日蓮と雖も時代の子であった。否、日蓮ほど中世の時機を見据え、時機に即した仏教を摸索した仏教者はいない。彼の宗教を論ずるために遺文執筆の年次とそれに関連する出来事を一々明示せざるをえなかったのもそのためである。だが、現代は末法の世界であっても日蓮が生きた中世ではない。確かに時節因縁と対機説法とが仏法の基本ではあろう。だが、時代と人の機根を考慮することは、決してこれと妥協することではない。八万四千の法門と言われるように仏教は、否、宗教は人間の数だけ存在する。救いは人間の数だけ多様である。人間の機根が多様である以上それは当然である。それゆえ宗教を幾つかに類型化することは可能だとしても、一元化することはできない。それは全体主義・エゴイズムの危険を伴う。それは他を破壊した挙げ句に自滅せざるをえない。つまり、自派の自己絶対化は他派に対する絶対的非寛容であり多様性の排除であるから、当然のことながら他派による自派の否定に曝される。自は他によってのみ自でありうるがゆえに、自の絶対肯定は他の絶対否定として、結局は自の絶対否定を帰結せざるをえない。例えば火と薪(燃料)とを考えよ。火は薪によって火であるが、薪をすべて否定するときには火自身が消えざるをえない。逆もまた然りで、薪が火を絶対否定するときには最早薪は無く、ただ木片が有るだけである。それゆえ肝要なのは宗教的寛容であり、自他に通ずる宗教性の核心を掴むことである。だがそれは決して不可能ではない。人間中心・

自我中心主義を超えた自他不二の次元（ただしそれは自我と他我との無差別的同一性ではなく、言わば而二不二性・不二而二性を意味する）、即ち自我ではなく無我、善悪ではなく善悪の彼岸に立ちさえすればよい。仏教の場合、それは「諸行無常、諸法無我、一切行苦、涅槃寂靜」の四法印が示しているように、無常・空なる現実の如実知見であり、因果の面から見れば因果同時・因果一如である。これがインド・中国・日本の全仏教を貫く核心である。我執が人間の必然的傾向性である以上、確かに人間は願望の形而上学を構築し続けるだろう。だがそうであるからこそ、現実を直視し真実を如実知見することを、たとえ人々の耳には痛くとも説き続けるのでなければならぬ。現実が有るべくして有り、別様には有らぬことを人間に突きつけるのでなければならぬ。この一点に関して宗教は些かも妥協してはならぬ。ところが日本仏教は衆生の機根の低さにつけこんで専ら現世利益へと誘い、結果的に国体の護持に貢献した。或いは体制に擦り寄ることで勢力を拡張・保持し、輪廻・因果を説くことで身分制社会を容認した。確かに業報輪廻説には、不条理な現実には苦しむ衆生に不条理をそのまま受け容れるよう「業」や「宿業」を説いたという面はある。どうにもならないことは諦めるより他に無く、解らぬことは解らぬままに放置し、煩惱はたとえ起こっても逐わず執らわれぬことが肝要だ、と。だが、不条理な現実の中に条理を持ち込んで説明を加えるという越権行為を犯したために、見てきたような嘘をついた。江戸時代、仏教は盛んに「因果応報」の物語を提供して人々を啓蒙したが、却って儒学者や国学者から手痛い批判を受けることになった。将来の仏教に必要なのは、宗派の伝統を守りつつ新しい教学を創出することではなく、たとえ宗派は滅ぶとも方便という嘘を排除しようとする勇気であろう。そうであってこそ逆に、新しい教学の創出の基盤も準備されると私は考えるのだが、どうだろうか。

第3章 近世思想と因果応報

第1節 中世後期から近世へ

第2章で私は天台本覚思想および鎌倉新仏教の教学を論じ、その核心を因果一如・同時に見た。それは因果応報の突破・超脱に他ならない。そして私は日本仏教の記述を鎌倉新仏教で終えた。それは、鎌倉新仏教の教学が日本宗教史上最も高いと思うからである。勿論これは、狭義の宗教的要素（教学と修行）より社会的・政治的・経済的な諸要素を重視する現代の日本仏教史家からすれば鎌倉新仏教偏重だと批判されるだろう。確かに、鎌倉新仏教が隆盛を迎えるのは鎌倉時代ではなく、中世後期の室町時代になってからである。しかもその隆盛は、それら最高の教学が人々に理解されたからでもなければ、また人々の実践しやすい称名念仏・唱題・坐禅が支持を集めたからでもないようだ。とすれば、日本人は仏教の、それどころか宗教のエッセンス（習俗、法、そして倫理・道徳といった社会規範の次元を超越し、しかもそれらの根底を成している宗教性の次元）を我が物にできないで来た、ということではなかろうか。とは言え、彼らの教学も教化対象である当時の人々と無関係ではありえなかったはずである。

そこで、改めて中世の宗教の展開を振り返っておこう¹²⁶。

今述べたように、最近では鎌倉新仏教偏向が批判され、鎌倉時代以外の宗教にも、また鎌倉時代についても新仏教だけでなく、旧仏教や神仏習合の重要性が論じられるようになった。顕密仏教と言われる天台や真言の大寺院は中世においても大荘園を所有し、その莫大な経済力を背景に政治的影響力も大きかった。これに対して、いわゆる新仏教が社会的に大きな勢力を持つに至るのは室町時代になってからである。顕密仏教の思想が先述した本覚思想である。修行不要論に陥る危険性を理由に当時から批判されてきたことも事実だが、ありのままの自然を重んじる中世文化に適合して幅広く影響を与えた。また神仏習合説でも、遠方の本地の仏より、末法・辺土の日本で救いを垂れる身近な神の方が重視され、やがて神と仏との位置関係が逆転する。これも現実重視の本覚思想と無関係ではない。

院政期の仏教は複合的信仰が頂点に達し、儀礼も集大成された。だがあまりに煩雑で実用に乏しいため、今度は簡略化した実践的仏教が展開した。鎌倉仏教である。民衆の生活が或る程度向上し商業活動も盛んになり、宗教に対してもそのような要請が起こったのだろう。鎌倉時代は概ね仏教が活発で、新仏教と旧仏教、顕密仏教と異端派を問わず全体的に改革の機運が熟し、様々な新しい実践的な試みが為された。これを支えたのが、院政期から活発化した「聖」たちの活動である。彼らは本寺を離れた活動拠点としての寺院、即ち別所を中心として、伝統に縛られない自由な修行や布教に従事した。

¹²⁶ 以下の記述は、末木文美士『日本宗教史』（上掲）69-121頁に拠る。本書は、これまで仏教以外の宗教や思想を取り込んだ日本宗教思想史が存在しなかったことを考えれば、意味のある書物だと思う。なお、末木と私との関心の在り処は全く異なっている。私の関心は日本の諸宗教の歴史の過不足の無い叙述にあるわけではなく、飽くまでも人間の存在構造としての因果思想の脱構築を遂行することにある。従って、この問題に絡まない領域、また典型的に現れない領域については無視せざるをえないのだが、それでは余りに偏向を来すであろうから、それらの領域に関しては以下の簡略な記述をもって補うことにする。仏教が私にとって重要なのは、第1に、仏教の開祖釈尊の覚りは因果思想の超脱であるはずにもかかわらず、実際には、仏教の中心思想は因果応報説であるという根本的な誤解が蔓延しているからであり、第2に、仏教は「出世間」（習俗・法・道徳・倫理などの「世間」の教えを超えた宗教性の次元）を指示しているからであって、それから人々の眼を逸らそうとする「方便」（その中心が因果思想である）は断罪されてしかるべきだと考える。従って戒律の問題も、戒律を守っているかどうか、妻帯しているかどうかではなく、仏教の本質からのみ扱われるべきだと私は考える。

鎌倉仏教は法然教団の出現で始まる。法然自身、叡山黒谷の別所を中心に活動した聖であり、貴族の許に出入りして説法した。彼の許には真言宗や南都諸宗からも聖たちが集まり、その教団は恰も聖たちの集合体であった。法然は従来の浄土教の儀礼の煩雑さや教義面の弱点を克服して、極めて実践的な仏教を打ち立てた。貴賤、賢愚、持戒・破戒、多聞・少聞を問わず、阿弥陀仏の名号を唱えさえすれば救われるという彼の教えは多くの信者を集めたが、仏教の常識を逸脱していると非難された。また破戒を問わないため造悪無礙の主張者も現れ、その過激な活動は既成の諸宗の反発、弾圧を招いた。安楽ら 2 名が死罪、法然も親鸞らとともに流罪になった。法然没後、教団を維持した弟子たちも弾圧に遭って力を失い、九州を地盤とした鎮西義の一派が次第に勢力を持つようになった。なお、親鸞の門流が浄土真宗として拡大するのは、室町時代後半になってからである。ともかく、法然の運動は当時の仏教界全体に影響を及ぼした。称名念仏はほとんどの宗派においても採用されたし、念仏に対抗するために様々な実践方法が開拓された。また教学面では、法然批判を通して様々な思想が新たに発展した。法相唯識学の新たな発展の担い手になり、弥勒信仰を広めた貞慶（1155-1213）、菩提心を礼拝する三時三宝礼や、仏の光明を観察する仏光観、更には光明真言を説いた華嚴宗の明恵（1173-1232）、そして日蓮などである。

造悪無礙を説く法然一派や、公然と妻帯した親鸞のように、末法の世に持戒はありえないとする戒律否定の動向¹²⁷とは対照的に、末世だからこそ戒律復興は為されるべきだとの主張も強かった。ここで大きな役割を演じたのが、自誓受戒（授戒の師がいないときは仏前で自ら誓って授戒する）を行なって、西大寺を拠点に戒律復興を推進した叡尊（1201-90）である。彼は非人救済など、積極的に社会事業をも行ない、社会的に大きな影響を与えた。弟子の忍性（1217-1303）の活躍もあって、再興された律宗は関東などに広まった。

浄土念仏とともに鎌倉新仏教を代表する禅は、12 世紀末に大日能忍が日本達磨宗を立てて広まったが、正式な伝法が無く邪義として弾圧を受けた。天台宗の栄西（1141-1215）は台密を継承する一方、入宋して臨済宗黄龍派の禅を伝えたが、達磨宗と同一視されることを嫌い、戒律を厳守し、『興禅護国論』を著した。この達磨宗一派を受け容れたのが、入宋して曹洞禅を継いだ道元である。彼の教団は当初は小さく、鎌倉後期に漸く大きな勢力になる。禅の教線拡張に大きな役割を果たしたのは、栄西よりも円爾弁円（1202-80）である。彼は入宋して臨済宗楊岐派の法を継いだが、禅密兼修の立場を取り、東福寺を中心に活動した。その後、蘭溪道隆（1213-78）など中国の禅僧の来日が相次ぎ、鎌倉幕府も庇護して、次第に禅は日本に定着した。南北朝期に夢窓疎石が出て政治的にも大きな役割を果たし、室町時代には五山を中心に臨済宗の禅が幕府の庇護の下に栄え、中国文化の受容や貿易・外交などの面でも大きな力を発揮した。

要するに、鎌倉仏教は伝統から逸脱したからこそ、却って民間に広まったのである。

¹²⁷ 教学として戒律の否定を説くことと、悪びれもせず破戒生活を送ることとは別である。当時、僧侶の妻帯は別に珍しくなかった。例えば保元の乱で暗躍し、平治の乱で自殺した藤原通憲（信西、1106-60）の子の澄憲（1126-1203）は、天台宗の僧で権大僧都でありながら堂々と妻帯している。彼は安居院流唱導の祖と言われるように、彼の子孫は代々、比叡山北谷竹林院の里房安居院を拠点に唱導僧として活躍し、女子は貴族に嫁ぐなどして一大門閥を形成した。門跡寺院は言うに及ばず、例えば天台座主が摂関家（室町時代になると将軍家の出身者も）によって占められていた以上、よほど道心堅固な僧でもなければ、貴族出身の高位の僧侶が妻妾を蓄えることに抵抗は無かっただろう。まして天台宗と真言宗では稚児灌頂（剃髪していない 7 歳から 18 歳までの少年修行僧との性行為を合法化した儀式）が行なわれていたのである。聖などの下級僧侶が妻帯しているのはなおさらのことであった。ところが他方で、同じ信西の子でも（母親は違うのだが）明遍（1142-1224）は 50 歳を過ぎてから遁世し、高野山に蓮華三昧院を開創した。

さて鎌倉時代における仏教と国家、仏教と神祇との関係だが、新仏教が世俗権力から自立しようとしたのに対し、主流派の顕密仏教は政治権力と共存しようとした。既述の王仏相依である。ただし権門寺院が広大な荘園による経済力や武力（僧兵）を保有していたからといって、両者は対等の形で依存し合っていたわけではない。むしろ仏教は仏の呪力によって恐れられ、宗教権力として世俗に巨大な力を及ぼしていたのである¹²⁸。他方、神祇との関係は、仏教本来の立場からすれば神祇不拝が原則であり、実際に専修念仏集団の間には神祇不拝論が起こったが、他の諸宗派は土着の神祇を排斥することなく、むしろ取り込もうとした。平安後期に本地垂迹説が常識化し、仏教側としては仏教の優位を保ちながら神祇信仰を認めうるし、神祇側としても仏教の保護の下に自らの権限を確保することができた。特に南都系の改革者たちは神祇信仰にも篤く、貞慶、明恵らは興福寺の春日明神を信仰した。南都と伊勢との関係も深く、重源（1121-1206）は東大寺再建祈願のために伊勢に参拝したし、律宗も伊勢信仰に熱心で、中世の伊勢神宮の繁栄と伊勢神道の形成に寄与した。一遍の熊野信仰は周知の通りである。かくして天台系の山王神道が成立する一方で、伊勢を中心として伊勢神道、両部神道などと呼ばれる理論が形成された。

ところで、天台座主慈円（1155-1225）は関白九条兼実の弟であり、王仏相依に基づく歴史論を『愚管抄』（1220）で展開した。本書は承久の乱の直前に著され、武士と摂関家が協力し、神仏の加護の下に皇統の継続が成り立つとするもので、後鳥羽上皇による倒幕計画を批判する意図を持っていた。『愚管抄』によれば、歴史は「道理」に従って必然的に展開するとされる。末法思想に皇統は百代で衰えるという百王思想が重なり、次第に時代が悪くなるという下降史観に立つ。初めは神武天皇以来「冥顕和合」で、神々の世界（冥）と人々の世界（顕）とが合致して進んでいたが、やがて冥の道理が推移するのを顕の人が理解できない道理の時代へと移り、更には、顕では誰もが道理と認めても冥の神々の心には適わない道理の時代へと移り変わり、最後は、道理を知らぬ今の状況に陥った、だから君臣力を合わせ、また摂関家と武士の協力が必要だと主張する。

こうした王仏相依の歴史観は、1世紀後の北畠親房（1293-1354）の『神皇正統記』（1339）では大きく変化する。本書は建武の中興が崩れた南北朝の動乱の中で、改めて皇統を明らかにし、臣下の名分を知らせることを意図している。「大日本は神国なり」で始まる本書は、天竺と震旦における世界の生成と歴史の形成を紹介した上で、我が国のみ正しく皇統が伝えられてきたことに我が国の優越性を見ている。親房は仏教にも詳しく、その歴史観に仏教的色彩は乏しく、それどころか仏教は天皇によって用いられるべき政治の道具と見なされている。王仏相依論は見る影も無い。しかも日本が「神国」であるのは、本来仏の力では教化しえぬ末法の辺土日本を救うには日本の神の力による必要がある、との意であったのに、今や地位が逆転して日本の優位が主張されている。鎌倉末期頃から仏教の絶対的な優位が崩れ、神祇信仰が神道として次第に確立してくる。それと同時に、元寇を契

¹²⁸ ここで末木は、王仏相依の極限の形として「即位灌頂」を挙げる。これは藤原氏に伝えられた天皇の即位に際しての仏教儀礼で、即位の際に天皇に伝授されるという。本尊は荼枳尼（ダキニ）天で、人の根源的精気である人黄を食う羅刹、愛欲の神として異端的な密教立川流と関係が深い。要するに「外法」である。その呪術的な力が王権の本質を形作る。王権はその継続性が重要な意味を持つため、仏教の原則に従って煩惱を滅し、性を否定しては成り立たない。王法が仏法から見れば「外法」である立川流に接点を持つのはそのためだ、と言うのだが、これは「藤原氏」、つまりは天皇の外戚の家に伝えられたことからしても、王仏相依の形というより、藤原氏の権力保持の方策の1つにしか私には見えない。藤原氏は自らが天皇の地位を簞奪することなく、しかも天皇を実質的に操ることで世俗的権力を維持し、天台座主の座に身内を据えることで、同時に宗教的権力をも維持したのである。

機としてナショナリズムが興り、そこに日本優越的な思想が形成されるようになった。

さて、仏教が広まって以来、紀伊半島の諸山は山岳修行に格好の場となり、修験道が発展した¹²⁹。その開祖役小角は吉野金峰山で蔵王権現を感得したとされる。蔵王権現は忿怒形で片足を挙げた力動的な姿で表され、明らかに密教の明王の影響だが、既存の仏では日本の衆生を救うことができないため、釈迦・千手観音・弥勒菩薩の徳を兼備して新たに出現したとされる。修験道は後に、天台宗系の本山派が聖護院を中心とし、真言宗系の当山派が醍醐寺三宝院を中心として発展し、全国に広がる。紀伊半島の他には特に東北の出羽三山（羽黒山・月山・湯殿山）が名高い。修験道は一般の仏教とも神祇信仰とも違う独特の神格や組織、修行、儀礼などを発展させ、神仏習合の最も典型的な形態を示している。

紀伊半島の諸山は山岳修行の場であるだけでなく、特殊な聖地として人々の信仰を集め、貴族たちの参詣が絶えなかった。先ず、吉野は弥勒菩薩が将来仏として成道する場と見なされ、それを期待して経筒に納められた写経が経塚に埋葬された。中には藤原道長のものも現存する。次いで、熊野は、特に院政期以後、本地垂迹説に基づく信仰が盛んになった。本宮が阿弥陀仏、新宮が薬師仏、那智が千手観音の垂迹とされ、三仏の垂迹の集まる熊野はこの世の浄土として、上皇や貴族などの熊野詣が盛んに行なわれた。また、高野山は真言宗の中心の修行道場であり、空海が禅定に入ったまま弥勒仏の来生を待っているという信仰から、高野浄土と呼ばれて、人々はその地に埋葬されることを願うようになった。また、院政期頃には西国三十三所の観音霊場巡礼も紀伊半島を中心に行なわれるようになった。更に、紀伊半島の東端にある伊勢は、天武朝以来、皇祖神天照大神を祀る場として特別の役割を与えられたが、これは紀伊半島全体の山岳信仰の宗教性と無関係ではない。

普遍的真理の探究を目指す仏教とは異なり、日本の神は最初から特定の場と結びついてきた。そして仏教が日本に定着するのに伴い、仏もまた特定の場と結びついて、その霊験が喧伝されるようになった。清水寺や石山寺の観音などがその一例である。元来、観音菩薩は三十三身を取って衆生を済度すると言われ、習合しやすい性質を持っていた。だが観音だけでなく、生身の釈迦の姿を伝えるという嵯峨の清涼寺の釈迦像のように、特別の仏像が信仰を集めた例も見られる。つまり、神仏習合は単なる仏教の仏と日本の神との関係ではなく、実際には仏教の中にも本来の仏・菩薩と具体的な場や仏像の信仰との重層的関係があるのであって、本地垂迹説とはその重層性の理論化と見るべきなのである。

本地垂迹説の最も典型的な例は山王神道である¹³⁰。山王信仰は比叡山の麓の坂本に在る日吉大社を中心に、天台宗と密接に関係して発展した。日吉大社は八王子山を神体山として、その下の大宮・二宮を中心に展開している。元々二宮（小比叡、大山咋神）が地主神的存在だったが、その後大和の三輪（大神神社）から大宮（大比叡、大己貴神・大国主神）が勧請され、更に聖信子（田心姫神）とともに山王三聖として崇拜されるに至った。平安中期には八王子、客人、十禅師、三宮が加わって山王七社を形成し、七社は平安末期にはそれぞれ本地仏が割り当てられて体系化され、また北斗七星の星宿信仰とも結びついた。本地仏は以下の通りである（大宮—釈迦、二宮—薬師、聖信子—阿弥陀、八王子—千手観音、客人—十一面観音、十禅師—地藏、三宮—普賢）。釈迦、薬師、阿弥陀はそれぞれ

129 修験道に関しては、宮家準『修験道——山伏の歴史と思想』（教育社、1978年）を参照のこと。

130 中世の神道理論については、末木文美士『中世の神と仏』（山川出版社、2003年）を参照のこと。

延暦寺の西塔、東塔、横川の本尊であり、山王は延暦寺と対応している。山王の本地垂迹説は鎌倉初期の成立と考えられる『耀天記』などに説かれるが、日本の衆生を救おうという大慈悲によって釈迦は大宮として現れたとされている。つまり、日本は末法の劣悪な辺土であるから、日本の衆生の救済のためには神としての垂迹が必要だというわけである。

ところが鎌倉末期から南北朝になると、山王神道の理論は大きく発展し、内容的にも変化する。この時期に『山家要略記』や『溪嵐拾葉集』などが著された。これらの神道理論によると、山王神は天台教理と結び付けられ空・仮・中の三諦を表す。また『溪嵐拾葉集』では、従来の本地垂迹説が逆転する。例えば、「神明は大日なり。釈迦は応迹の仏なり。此の時、我が国は大日の本国、西天は釈迦応迹の国なり」として、日本の神こそ本源であり、釈迦は神が姿を変えて現れたものだとされる。ここでは「大日本国」に「大日（如来）の本国」という解釈を与え、釈迦仏が出現したインドより日本の方に本源の位置を与えている。ここには本覚思想が関係している。本覚思想は抽象的な「理」よりも具体的な「事」を重視するため、かつて末法の辺土と貶められた日本を逆に本源の場へと高めるからである。これは元寇以来高まったナショナリズムと結合して、日本中心主義へと向かう。

仏教系神道のもう 1 つの流れは両部神道である。これは天台宗系の山王神道に対して真言宗系と見なされてきたが、実は天台系の密教も入っているらしい。両部神道の呼称は、伊勢の内宮（天照大神を祀る）と外宮（豊受比売大神を祀る）の両宮を両部（胎蔵と金剛界）曼荼羅に喩えるからだとされるが、これは必ずしも密教系の神道の統一の見解ではなく、また密教系の神道は伊勢のみでなく、三輪神社を拠り所とする三輪流の神道もある。それでは密教系神道は誰によって形成されたのか。それは紀伊半島の修験者たちであるらしい。山岳修験は初めから神仏習合的で、特に密教的な修行や儀礼を摂取していた。初期の密教系神道書を代表する『大和葛城宝山記』のように、葛城系神道に拠ったものもある。密教系神道の形成には、山を通して各地の寺社を結びつける修験者のネットワークが関与したのではないかと。ところで、神社の中でも伊勢神宮は皇祖神を祀る特別な存在であり、神仏分離が顕著だったはずだが、それが密教と結びついたのは、中世には未だ僧侶の参拝も多く、完全に仏教と断絶していたわけではないからだとされる。ともかく、両部神道で重要なのは、天照の本地を密教の大日如来に確定したこと、このことによって伊勢を根源とする日本中心主義を生んだことである。大日如来は全ての仏の根源であり、全ての仏は大日如来の顕現である。大日と天照との同一視によって、天照にも大日と同じ根源性が与えられた。「大日本国」を「大日（如来）の本国」と解したのも、こうした密教系神道の説に拠っている。また、伊勢の両宮を両部の大日に配することは、外宮にも内宮と同等の地位を与えることになった。外宮の地位の向上は外宮の神官たちによる伊勢神道の文献・理論の創出によると言われるが、それだけでなく、両部神道の影響も大きかったと思われる。外宮の豊受は天照よりも根源的な天之御中主と結びつけられることによって、天之御中主を根源神とした神々の生成と宇宙生成が統合的に説かれるようになってくる。

元々仏教と緊密に結びついていた山王神道とは異なり、伊勢は神仏隔離の性格を持つため独自の神道を形成する。中でも伊勢神道と呼ばれる独自の展開を示したのは、外宮の神官度会氏だった。伊勢は皇祖神を祀る内宮が優位にあったが、中世になると因習に囚われない外宮が勢力を伸ばしてきた。ここに「皇字論争」（1296）が起こる。それまで内宮のみが「皇大神宮」を名のっていたところに、外宮も書類に「豊受皇大神宮」と記したため、

内宮側が反発したのである。このとき外宮側が自らに有利な証拠として提出した中に、後に神道五部書として纏められ、伊勢神道の基本文献とされたものがあつた。神道五部書は『天照坐伊勢二所皇太神宮御鎮座次第記』（御鎮座次第記）、『伊勢二所皇太神御鎮座伝記』（御鎮座伝記）、『豊受皇太神御鎮座本紀』（御鎮座本紀）、『造伊勢二所太神宮宝基本記』（宝基本記）、『倭姫命世記』の 5 書で、いずれも奈良時代の成立ということになっているが、偽書の典型である。最も早い『宝基本記』が鎌倉初期、『倭姫命世記』が鎌倉中期、後の 3 書（神宮三部書）はそれ以後の成立と考えられている。『宝基本記』や『倭姫命世記』にも外宮を重視すべきことが書かれているが、とりわけ神宮三部書の段階になると、外宮の豊受を天之御中主と同一視して、内宮の天照よりも根源的な神であるという思想が見えるようになる。もう 1 つ重要なのは、同じ伊勢を巡る両部神道の仏教的な言説に対して、神道五部書では神仏隔離的な面を重視していることである。「混沌の始めを守り、仏法の息を屏し」（『宝基本記』『御鎮座伝記』）、「仏法の息を屏し、神祇を再拝し奉れ」（『倭姫命世記』）などと、仏教の忌避が言われている。このことが両部神道と異なる伊勢神道の純粋性を示すものとして注目されてきたが、飽くまでも神仏隔離であつて、決して仏法否定ではないことに注意すべきであり、従つて両部神道の言説と両立しないわけではない。

豊受と天之御中主との同一視は両部神道でも見られたが、神道譜を遡ることによって根源神を見出そうという傾向はより顕著になる。『宝基本記』では天之御中主ではなく国常立を根源に置き、その場合、天照は「大元神」である国常立の「広大な慈悲を起こして、自在神力で、様々な形を現し、種々の心行に随い、方便利益を為す」方便的な現象と見なされる。根源神を求める動向は両部神道系からも出る。初期の両部神道書の 1 つ『中臣祓訓解』では、神を本覚・不覚・始覚の 3 等に分類する。これらは『大乘起信論』の用語で、本覚思想の流行によって広く用いられるようになったが、本覚神は伊勢大神、不覚神は出雲の荒ぶる神、始覚神は岩清水や広田社である。始覚神が仏教によって迷いから覚めて本覚の理に帰るのに対し、本覚神は「本来清浄の理性、常住不変の妙体」であると説明され、それを「大元尊神」と呼ぶ。「大元尊神」は「大元神」と同じで、仏教理論を使いながら根源神を探求しているのである。神道五部書のもう 1 つ重要なことは、神を祀る際の心構え（人為を加えず、神意のままに随うこと）を重視し、清浄や正直の徳を強調していることで、それは後の神道の倫理の基礎となる。このような心のあり方の重視は本覚思想など仏教と繋がる点である。「神」は外なる神的存在であると同時に、内なる心の靈妙な働きをも意味する。中世の神道理論ではその重層性をも活かし、心を世界の根源に繋げてゆく。

鎌倉末期から南北朝にかけて、中世神道理論が大成される。山王神道の『山家要略記』『溪嵐拾葉集』、両部神道の『麗気記』など大部の著作が纏められ、伊勢神道系では度会家行、慈遍、北畠親房などが次々に総合的、体系的な書物を著した。そしてその後、中世神道の掉尾を飾って吉田兼俱が唯一神道を打ち立てる。

度会家行（1256-1356）の『類聚神祇本源』（1320）は、仏教、儒教を始め、中国、日本の文献を涉猟し、道教や陰陽五行説、新来の宋学なども引用して、神仏習合を超える神道理論を目指したものである。その説は「機前説」と呼ばれる。当時の神道書が天地開闢を根源としたのに対し、開闢以前の根源に遡つてそれを「機前」と名づけた。「機前」は禅語だが、これを心の問題から転換し宇宙の根源として立てた。そしてその機前を活かす実践として清浄を重視する。清浄とは、要するに「元の元を明らかにし、本の心に任せる」こ

とであり、機後の世界において機前の純粹を保つことである。家行を継承した伊勢神道の理論家が北畠親房と慈遍である。彼らは家行には比較的薄かった神道と国家との関係を正面から問い、神道説を天皇論と結びつけた。彼らの論が近世以降の神道ナショナリズムの源流となり、『神皇正統記』が皇国史観の模範とされたことは周知の通りである。

慈遍は卜部（吉田）氏、『徒然草』の兼好法師の兄弟とされる。叡山で天台学を修めた彼は、後に神道に関心を深め、『旧事本紀玄義』『豊葦原神風和記』など伊勢神道系の他、山王神道の書物も著した。『神風和記』の「仏神同異事」によれば、仏神の悟りの境地は同じだが教化の仕方は異なる。神道は世界が未展開の根源に立場を置くのに対し、仏法はそれが展開した二元対立的な現象世界で救済を示す。このように仏教よりも神道の方が根源的とされ、その根源から神々の系譜が生まれ、その延長上に天皇が位置づけられることになる。こうした神道ナショナリズムの発展上に位置するのが『旧事本紀玄義』巻5の根葉花実説である。我が国の神こそ根本であり、中国やインドの宗教は、それが展開した花や果実にすぎないと言う。そこから慈遍は「神宣は西天の仏を指して以て応迹と為す」と、仏の方を神の垂迹と見る反本地垂迹説に至る。ただし慈遍は、根だけでは未だ不十分で、そこに仏教や儒教の教化が必要だと見ており、仏教などの全面否定にはなっていない。

こうした神道理論の整備を受けて、吉田兼俱（1435-1511）の唯一神道が成立する。彼は自らの神道説を『唯一神道名法要集』に纏めた。その中で彼は、先ず神道を本迹縁起神道・両部習合神道・元本宗源神道の3つに分け、自己の立場を、神仏習合的な前2者を乗り越える最も根源的な元本宗源神道に位置づける。兼俱の説には仏教の影響が大きいかかわらず、ここにはっきりと神仏習合を批判した神道自身の自立的な理論が現れたことになる。その説は、国常立を大元尊神として中心に置き、神道の統合を図ろうとしたもので、慈遍に始まる根葉花実説を最終的に聖徳太子の密奏に仮託して定式化した。それは「我が日本は種子を生じ、震旦は枝葉に現し、天竺は花実を開く」と述べ、神道が仏教・儒教に優越する根本であることを最も端的に表している。

このように中世神道は根源神を探求し、そこに神の秩序を見出そうとした。キリシタンが日本に入ったとき、仏教僧などの抵抗を受けながらも急速に広まったが、それも偶然とは言えない。当時、神道界でもこのように根源の探求が進められていたし、仏教界でも浄土真宗の阿弥陀仏一仏の信仰や、禅宗の心の一元論の展開が見られた。そのような原理の探求がキリシタンの唯一神信仰を受け容れやすくしていたのではないか。

さて、室町時代の仏教だが、これは鎌倉仏教の通俗化のように見られ、あまり評価されて来なかった。だが、この時代の仏教は、武士、豪族、農民、商人など広範な層に受容され、新興の気運に溢れて発展した。従来の顕密仏教も新しい時代の要求に対応して展開したが、特に注目されるのは、鎌倉時代に基礎を築かれた新仏教が社会に定着したことである。特に禅宗、浄土系の諸宗、日蓮宗などの発展が著しい。その展開を通して、複雑な理論よりも実際の生活で用いやすい単純化された理論と実践が発展した。

先ず禅宗だが、この時代、幕府と結びついて国教的な地位に立ったのは臨済禅である。その基礎を築いた夢窓疎石（1275-1351）は後醍醐天皇に招請されて南禅寺に入り、後には足利尊氏・直義兄弟の帰依も受けた。南北朝の動乱の中で敵味方を差別しない怨親平等の理念を掲げ、尊氏・直義を説いて戦没者のために安国寺利生塔を各地に建てさせ、また後醍醐天皇の追善の道場として天龍寺を創建したが、その費用の捻出のため天龍寺船によっ

て宋との貿易を図った。このように政治にも深く関わり、寺院の造園に優れた才能を發揮するなど多方面に活躍した。夢窓自身は飽くまでも禅を第一に掲げて妥協はしなかったが、自らも多方面で活躍し、様々な方面に多くの門人が育ったため、夢窓の門下から五山の禅が形成された。中国に倣って禅寺の寺格を定める五山制度は鎌倉期から見えるが、室町期には南禅寺を別格として天龍・相国・建仁・東福・万寿の京都五山が勢力を誇った。五山は中国の新しい文化を受け容れるセンターであり、仏教だけでなく新来の朱子学なども先ず五山で学ばれた。高度の教養を要する漢詩や漢文学の華が開き、出版や建築・造形美術などにわたる五山文学・五山文化として全盛を誇った。五山の禅僧はその教養を活かして、幕府の外交顧問のような役割も果たした。五山文化の周りには北山文化、東山文化なども開花し、茶の湯などの新しい文化も勃興した。だが却って禅の修行が疎かとなり、真摯な修行者から批判を招いた。実際の禅の修行は、むしろ林下と呼ばれる五山外の諸寺で厳しく行なわれた。特に南浦紹明（大応国師）・宗峰妙超（大燈国師）・関山慧玄の大応派の系統は応燈関と呼ばれ、宗峰の大徳寺、関山の妙心寺が中心である。大応派は従来の諸行兼修的な禅に代わって純粋な禅を確立し、後の臨済禅の骨格を作った。だが、その大徳寺も一休宗純（1394-1481）によって、世俗に墮したものとして批判を浴びた。

禅の思想では、抜隊得勝（1327-87）が「自心本ヨリ仏ナリ。是ヲサトルヲ成仏トイハ、コレニ迷フヲ衆生ト云フ」（『仮名法語』）と言うように、「自心」を悟ることが重視される。このような心の探求が禅の根幹であり、見性成仏と言われるように、自己の本性を悟ることが求められた。ところがこれと矛盾して、林下の禅が大きく発展したのは葬儀や祈禱などの儀礼を通してだった。特に曹洞宗は瑩山紹瑾（1268-1325）以降、大胆に儀礼的要素を取り入れて勢力の伸張を図った。後の葬式仏教の原型は室町期の禅宗に発する。禅宗では修行途中で亡くなった修行者を弔うのに、亡僧の修行を完成させるべく亡僧葬法が定められたが、それを在家にも適用したのである。地方の大名を始めとして在家の檀越の力が増し、整然たる葬儀が必要とされたが、従来の顕密仏教の煩雑な方式ではその要求に応えられなかった。その要求に簡素で整備された葬儀で応えたのが曹洞宗である。曹洞宗は坐禅を通してではなく、むしろ儀礼を通して地方に大きく教線を拡大することになった。

曹洞宗が地方に展開したのに対し、日蓮宗は日像（1269-1342）の布教以後、京の町衆を中心に大きく勢力を伸ばした。これは、勃興する町民たちにとって現世利益を説く教説が大きな魅力となったこととともに、将軍に改宗を迫って迫害を受けた日親（1407-88）のような不屈の態度が感銘を与えたからであろう。混乱する情勢の中で、町衆は法華信仰を拠り所に団結し、自衛体制をとって一大軍事勢力に発展した。彼らが敵視したのは特に向一揆の勢力であり、天文元年（1532）には山科本願寺を焼き討ちしたが、天文5年には比叡山が戦国大名たちと結んだ連合軍相手の天文法華の乱で敗退した。

一揆とは、「一味同心」と言われるように、目的を一つにして連帯する集団であり、その団結のために特定の信仰に拠った。法華一揆や一向一揆は戦国時代に特徴的な現象である。信仰が民衆の力と一体になって政治権力を握り、支配を行なったのは、日本史上他に例が無く、宗教と政治との関係を考える上で特筆すべきことである。ここで一向一揆を起こした浄土真宗を見てみる。親鸞没後、その墓所に廟堂が建てられ、子孫が留守職を世襲した。本願寺である。だがその勢力は浄土真宗内でも弱小で、親鸞の門弟に由来する他派が優勢だった。だが蓮如（1415-99）に至って一気に勢力を伸ばす。蓮如の近江の教化、門徒の拡

大と叡山勢力との抗争、越前吉崎への引退、越前での門徒の拡大、高田門徒と結んだ加賀国守護との抗争と勝利、蓮如の吉崎退去と山科本願寺の建立、吉崎退去後、一揆が加賀守護富樫政親を攻め滅ぼして加賀国支配を実現したこと、また、蓮如以後一向一揆が諸国に広がり、織田信長の石山本願寺攻めによる顕如の石山退去まで宗教による支配を実現したこと、これらは周知の出来事である。蓮如自身は他宗や政治権力との軋轢を嫌ったし、常に門徒の過激な行動を戒め続けたと言われる。それでもなぜ一揆は拡大し続けたのか。その勢力拡大は蓮如の布教方法にあったと思われる。彼の教えは主に手紙で門徒たちに伝えられ、それらは「御文（御文章）」の名で纏められている。蓮如は、宗祖親鸞が複雑な教学議論を展開したのとは対照的に、弥陀一仏をひたすら信じ、後世を願うことに教えを単純化した。阿弥陀一仏を頼めば、一切の神も仏も喜び護って下さるのであるから、阿弥陀如来だけを頼んで信心決定すれば、必ず西方極楽浄土に往生することができる、と。これは他宗、他教への優越の主張であり、仏教の一神教化であろう。この教えによれば、念仏して往生を遂げるのも、苦難に遭って死ぬのも同じことで、前世の業に任せればよいのであるから、信心が確立した上では、いかなる死に方をしても救われることになる。仏法のために死ぬのは一種の仏恩報謝と見なされている。そうなれば、死をも躊躇うことなく敢然と合戦することができる。この姿勢は、後のキリシタン時代において、殉教をものともせず、迫害に耐える精神と通ずるものがある。このような浄土真宗の動向¹³¹は、神道界の根源神の探求と並んで、キリシタン受容の精神的基盤を用意したと見ることができる。

以上を一言で纏めると、中世後期の仏教は民衆に流布した分だけ、中世初期つまり鎌倉仏教の高度な教学の平板化たることを免れず、神道の方がむしろ自己の教義の確立に邁進していたと言えるだろう。この流れは戦国時代末期から江戸時代初期にかけて加速してゆく。その結果、因果応報思想がどうなるかについては、次節以下で論及することにした。

¹³¹ 浄土真宗の勢力拡大の背後には、蓮如以後の本願寺法主による門徒の統制、とりわけ破門権の掌握という生臭い事情があったと考えられる。破門権の掌握は門徒に対する統制の厳しさを物語るもので、破門された僧侶や門徒は村八分にも等しい状況に追い込まれた。例えば、近江国堅田本福寺（この寺は寛正6年（1465）正月、比叡山延暦寺の悪僧150人ほどが悪党どもを誘って本願寺を襲い焼き討ちしたときに、蓮如を守って大功を立てたのを始め、蓮如の右腕となって本願寺発展の基礎を築いた）の5代目住職明宗は3度破門され、3度目には明宗自身が餓死し、本福寺一族のうち明宗と死をともにした者10名、生き別れ死に別れになった者10余名とされる。本願寺法主がたとえ破門権を掌握したとしても、各地に散在する教団の全ての坊主や門徒の行動を監視し、本願寺の意に背いた者たちを取り締まることはできない。そのため摘発も限られていた。精々1カ国に1人か2人を異端や邪説の廉で破門していたに過ぎない。それが蓮如の時代になると急速に増える。一家衆という制度ができたからである。一家衆は本願寺法主の血縁者であり、蓮如は27人の子供のうち、男子13人を本願寺派の発展地帯の中心部に寺院を建てて住まわせ、教団の藩屏とした。彼らは地方教団の坊主や門徒の目付役であり、少しでも気に障ることをすれば、一家衆は三羽の矢を射通すように勘気、つまり破門したという。勿論、破門には私利私欲が絡んでいる。また、同様の制度は時宗にも既にあった。善知識（僧侶）が阿弥陀仏と同格となり、門徒の極楽往生を保証したり、取り消したりする権限を手に入れたのである。これは遊行上人による門徒の統制であり、銭の収奪が目的である。これがいわゆる宗教の1側面である。1側面と言うには余りに深刻な問題を抱えていると思われるが。以上に関しては、笠原一男編著『罪と罰』（教育社、1980年）123-142頁を参照のこと。

第2節 近世初期と因果物語

1 『因果物語』

現代日本の通俗的な倫理の中に因果思想はしっかりと根を下している。人生は偶然の連続で、千篇一律の如く単調な日常生活もつづさに見れば運・不運の起伏に富んでいる。ツキまくっている時期もこれはこれで異常なはずなのに、ツキが落ちて次々と不運に見舞われるときに限って「なぜだ?」という思いが兆し、本人や周囲が「何かの祟りかもしれない」と考え、祈禱師に占ってもらったりお祓いしてもらったりする例はよく見聞きする。また、極端な不運の場合に発せられる「なぜよりもよって、この私がこんな目に遭わなければならないのか?」という切実な問いに対しては、「わからない」と答えるのではなく、相も変わらず「因果」や「因縁」が持ち出されたりする。これらは厳密に言えば仏説の縁起説ではないし、我々の日常生活の中で暗黙のうちに行なわれている最も素朴な人生解釈の1つにすぎないのだが、この頑迷固陋な俗信がその素朴さゆえに意外と根深いことを知るにつけ、鼻白む思いがするの事実である。だが、今なお俗信として生きているこのような因果思想は、江戸時代には仏教自身の側から仏説として喧伝され、また民衆の側も道理に適った教えとして受容していたように見える。我々人間が、古い因果応報ではないにしても、とにかく因果律に則って言語使用せざるをえない宿命を負っている以上、これは現代にも直結する問題であろう。因果を俗信などと嘲弄している場合ではないのである。

先ず、元和偃武の直後から民衆教化を始めた鈴木正三(1579-1655)の生涯にわたる活動の成果、著書9部数十冊のうちで、最も読まれた『因果物語』を紹介しよう。『因果物語』というのは当時の「因果歴然たる」怪異譚を集めた仏教説話集のことである。初め浄土真宗の僧侶浪人、浅井了意(ca.1612-1691)筆の平仮名本6巻が刊行され(1658-59)、次いで正三の遺稿を弟子義雲・雲歩が編集した片仮名本3巻が(1661)、またそれとは別途に平仮名抄出本も刊行され、いずれも再板・改板を繰り返す、少なくとも宝暦年間(1751-64)までは版を重ねたらしい。要するに、この種の説話は寺院側の民衆教化活動と対応して、民衆の側にも需要が大きかったらしいのである。ただし、このことを過大評価するのは禁物だろう。儒学や国学から嘲笑されたり非難を招いたりしたこともまた事実なのだから。

ともあれ、片仮名本『因果物語』の「序」で、編者の雲歩はこう書いている。

仏祖世ニ出デ、種々方便ヲ垂レ、譬喩言詞ヲ以テ苦[ねんごろ]ニ因果ノ道理ヲ説示シ給フト云ヘドモ、年代深遠ニシテ信ズル者少ナシ也。故[かるがゆへ]ニ正三老人、因果歴然ノ理、面[まのあたり]ノ事ドモ記認[しるしとどめ]テ、以テ諸人発心ノ便ト為ント誓フ。師、昔日人来リ左ノ如キノ事ヲ語ル毎ニ、箇様ノ事ヲ聞捨ニスルハ無道心ノ至也、末世ノ者はクノ如キノ事ヲ以テ救ハズシテ、何ヲ以テカ救ハンヤト云テ、是ヲ集ム。誠ナル哉、一念ノ業ニ因テ、苦楽・巡巡忽チニ相ヒ酬フ。一念ノ用ニ因テ、成仏・墮獄有リ。一念ノ執ニ因テ、怨霊・鬼神ト成リ、一念ノ迷ニ因テ、永劫ノ輪廻ト成ル事、眼前ニ書き記セリ。殊ニ此ノ物語ハ、元亨釈書・沙石集ニ乗ル所ヨリモ、証拠正シクテ初心ノ為ニ大幸有リト云ドモ、只今現在スル人ノ仮名有ル之

以故、門人堅秘シテ世ニ不出也。(後略)

正三が「信ズル者少ナ」い「因果ノ道理」を説示するに際して、「因果歴然ノ理、面ノ事ドモ」に配慮し、「証拠正シ」き説話のみに限定したと語ったというのは面白い。裏を返せば、そうでもしないと因果応報の話も因果の道理も信じない者たちがいたということ自認しているからだ。そこで『因果物語』は各話の場所と時と人名を明記することになるわけだが、それでも疑い深いと言おうか、好奇心の強い人間はいつの時代にもいるもので、各話を一々調べて、それらが何らかの事実に基づいていると確認した者はやはりいた。元禄時代の京都の豪商灰屋三郎衛門こと佐野紹益(1610-91)がその人である¹³²。

今、同時代の事実に基づいていなければ怪異譚も因果の道理も信じない者たちがいた、と述べた。仏教に対して冷めた態度を取る者は、江戸初期にはもう既にいた。本来の後世願いから逸脱した寺社詣でを、花見や紅葉狩りと同列の隠居生活の娯楽と見なした最初期の例は、慶長15年(1610)、博多の豪商島井宗室(1539-1615)の「相かまいて後生ざんまい五十に及び候まで無用たるべきこと云々」という遺訓に見られるが、元禄時代ともなれば、それはもう町人たちの常識になっていた。井原西鶴(1642-93)は『日本永代蔵』(1688)の中で、隠居前の「物参詣[もうで]後生心」を商人が長者になるのを妨げる「毒」だと述べ、「花見・舟遊び・日風呂入」「夜歩行[ありき]・賭博・碁・双六」と同列と見なして戒めてさえいる。それどころか、『本朝二十不孝』(1686)では、「今時の出家形気[かたぎ]程おかしきはなし。智恵才覚にはかまはず、武士の家にては弓馬の芸に疎く、又病者にして勤の成難きを進て衣をきせ、町人は算用おろかに秤め覚え、日記付さへならざるを、逆も商人には思ひもよらず、世を楽に墨染になれと、親類了簡の上にて髪をおろさせ、…」と痛烈に皮肉っている。このように出家遁世に対する民衆の視線は、中世とは違って極めて現実的だった。このことが『因果物語』とどう関わるのかを論ずる前に、戦国時代から江戸時代に至る宗教史を簡単に辿っておくことにしたい¹³³。

2 江戸初期という時代

天文18年(1549)、イエズス会のフランシスコ・ザビエルが鹿児島に上陸した。彼はその後2年余りの間に、平戸、山口、京都、大分などで布教し、後をトレルスに託した。その伝道は大きな成果を上げ、17世紀初めに禁教になる頃には30万人から40万人もの信者を獲得するに至った。キリスト教伝来は、仏教伝来以後初めての外来宗教との遭遇だった。しかもそれはヨーロッパの巨大な物質文明を伴っていた。日本におけるキリスト教の発展は、南蛮貿易と密接に関係することになる。

ところで、キリスト教は東アジアの多神教とは全く異質な一神教である。キリスト教の宣教師たちは至る所で仏教僧から論争を挑まれ、彼らを論破するために仏教を学び、また仏教的な概念を用いて布教することになった。かつて仏教の仏が当時の日本人にとって新

¹³² 高田衛『江戸の悪霊祓い師』(筑摩書房、1991年)166頁と註3を参照のこと。

¹³³ 以下は、末木文美士『日本宗教史』(上掲)123-137頁に拠る。

たな崇拜対象だったように、キリスト教のデウスもまた日本の宗教に無い新たな神格だった。最初ザビエルはデウスを「大日」と訳したが、そのために誤解が広がり、結局「デウス」という原語をそのまま用いる方針に転じた。しかし、キリシタンの代表的教理書『どちりいなーきりしたん』でも、あにま（靈魂）の永遠性を説くのに「人間は色身ばかりに
あらず、果つる事なきあにまを持つ也」と言ったり、クルス（十字架）の意味を説くのに
「我等が御主ぜずーきりしと、くるすの上にて我等を解脱し玉ふによて也」と言っている
ように、「色身」「解脱」などの仏教語を盛んに用いている。キリスト教布教の際に現地の
宗教との近似性をどれだけ積極的に認めるかは常に問題となったが、日本で仏教語を完全
に排除することは事実上不可能だった。それだけに仏教や神道と異なるキリスト教独自の
立場を明確に表明することが不可欠だった。『どちりいなーきりしたん』では、「第一肝要
の題目」として唯一神による天地創造を、「なき所より天地をあらせ玉ふ御作者でうすは、
御一体のみにて在ます也」と言明し、「是れ即ち我等が現世・後世ともに、計らひ玉ふ御主
也」と、その絶対性を主張している。また「あにま」の永遠を説き、「きりしたんにならず
んば、後生を扶かる事、有るべからず」という峻厳な救済論は信者の信仰を強めるととも
に、仏教側の反発を買った。キリスト教にとっては本来キリストによる救済が最大の眼目
のはずだが、絶対神による天地創造や靈魂不滅といったユダヤ教以来の一神教的前提から
して既に日本の宗教の常識を超えていたために、先ずそれらを強調したと思われる。また、
キリスト（ぜずーきりしと）に対する信仰（ひいです）を説くのに「死すると云ふとも、
言葉にも、身持にも現はすべきとの覚悟あること専ら也」と、死をも覚悟する苛烈さを説
いた。これは一向一揆に繋がる浄土真宗の信仰を更に強めたものであったため、やがて厳
しい弾圧の中でも信仰を貫く信者たちが生まれ、それが一層権力者にとっての危機感と憎
悪を掻き立てることになった。

ここで仏教とキリスト教との論争、即ち仏キ論争を見ておこう。仏キ論争は既にザビエル時代に始まっていたが、仏教だけでなく儒教・神道をも含めて最も体系的に在来宗教を批判し、キリスト教の優越を主張したのはハビアン（1565-1621）の『妙貞問答』3巻（1605）である。大徳寺の禅僧だったハビアンは19歳でキリシタンになり、後にイエズス会に入会した。コレジオで日本語を教えたり『天草本平家物語』を編纂したりした後、キリスト教を擁護し仏教を批判する論陣を張ったが、1608年に修道女と駆け落ちして棄教、慶長19年（1614）には長崎でキリシタン迫害に協力、晩年には『破提字子』（1620）というキリシタン批判書（排耶書）を著した。なお、慶長11年（1606）には林羅山と論争し、地球球体説と地動説を主張している。『妙貞問答』は2人の尼の対話形式で記され、キリシタンである幽貞が、上巻では仏教を各宗ごとに詳しく批判、中巻では儒教と神道を批判、下巻でキリスト教の教義を説いて妙秀を入信に導くという構成になっている。仏教・神道批判は、下巻で「仏法ノ極メハ空ニ帰シ、仏ト云フモ空也。又神道ノ奥ソハ陰陽ナレバ、神ト云ハ又陰陽ヲ差シテ云ヘリ」と両者の性格を特徴づけ、「空ハ直ニ無ニシテ、ナキ物ナレバ、仏ト云ヘバトテタフトカラズ。…又陰陽ト云フハ、我宗ニテハ是ヲマテリヤーピリマ（第一質料）ト云ヒテ、…無心無智ノ物ナリ」と述べて、仏も神も「真ノ主」には非ずと批判する。仏教の立場を空=無とするのはハビアン自身が学んだ禅の立場によるものであり、神道を陰陽とするのは中世的解釈である。仏教=「無」の思想という批判は既にザビエルの後継者たちの時代から見られ、「有」と「無」の論争はその後近代に至るまで続く。ハビアンは

棄教後の『破提字子』では一転してキリスト教批判を展開するが、面白いことに今度は「無ノ一字ニモ不可思議ノ謂レアリ」と「無」を根本に置き、「無智無徳コソ真実ナレ。Ds（デウス）ヲ有智有徳ト云バ落居スムベカラズ」と、キリスト教の「有」の立場を論難した。

キリスト教の布教は、朝廷による宣教師追放の論旨などがあったものの、当初は比較的順調に進められた。ところが豊臣秀吉時代の天正 15 年（1587）、突如伴天連追放令が出された。その中で秀吉は、「日本ハ神国たる処きりしたん国より邪法を授け候ふ儀、太だ以て然る可からず候ふ事」と述べ、「神国」日本を表明するとともに、キリスト教をそれに反する邪法だと決めつけた。秀吉は神仏の権威の下に、自分が絶対的な支配者として神格化されることを望んだ。そのような秀吉の支配者像から見たとき、デウスの権威を絶対視するキリシタンは危険なものと映ただろう。秀吉の伴天連追放令は必ずしもキリシタン禁教を意味するものではなかったが、慶長元年（1596）サンフィリペ号の乗組員が、スペインの版図拡大にキリスト教が関与していると述べたことから厳しい弾圧の姿勢へと転じ、長崎 26 聖人殉教（1596）のような殉教事件に至った。その後の徳川政権において、家康自身はキリシタン禁止に傾いていたが、当初南蛮貿易の利益という観点からその布教は黙認されていた。だが慶長 18 年（1613）、家康の側近金地院崇伝の起草した「伴天連追放の文」を布告して禁止の方向を打ち出した。ここにも「日本は元これ神国なり」との神国説が説かれ、神国・仏国である日本の秩序を破壊するキリスト教は禁止されるべきだとされた。結局、キリスト教は神仏の秩序に入り込めずに排除された。その後、キリシタンに対する厳しい迫害が行なわれ、それに反抗して起こった島原天草一揆（1637-38）の結果、一層禁制が強化された。それが鎖国政策と結びついて独特の閉鎖された文化を築くことになったことは縷説するまでもあるまい。こうして排除されたキリスト教だが、従来の日本の宗教には無い全く新たな発想をもたらした点は過小評価されてはならない。秀吉や家康に顕著な権力者の自己神格化という宗教形態も、キリスト教との接触によって初めて確立したと考えられるし、禁教後も蘭学や平田篤胤の神道にキリスト教は影響を与えたからである。ただし、この異教とその文化との出逢いによって理論武装や世界観（須弥山説や極楽一地獄）の変更を迫られたはずの仏教が、その努力を怠ったことも事実である。

さて、戦国時代から統一政権確立の過程で大きな課題となったのは、強大な寺院勢力を押さえ込むことだった。中世末期には、浄土真宗の一向一揆勢力は勿論、京都の町衆を背景とした日蓮宗、また比叡山や高野山なども大きな経済力と武力（武器製造を含めて）によって世俗的にも巨大な力を持っていた。キリシタンには友好的だった織田信長は、仏教には徹底して敵対的態度を取り武力討伐を進めた。先ず元亀元年（1570）比叡山を攻撃し、ほとんどの堂宇を焼き尽くした。日蓮宗に対しては、天正 7 年（1579）浄土宗と対論（安土宗論）させ、自ら介入して押さえ込んだ。最も反抗したのは浄土真宗の本願寺勢力だった。石山本願寺に拠る顕如は徹底して抗戦し、元亀元年から 11 年間の抗争の末、天正 8 年（1580）顕如の石山退去によって結末を迎えた。秀吉の時代になると、根来寺の征伐（1585）などはあったが、最早武力を失った寺院勢力に抵抗する力は無く、むしろ秀吉は寺院を復興し、保護することで統制を進めた。特に方広寺の大仏建立は重要である。文禄 4 年（1595）、大仏の前で亡父母のために千僧供養を行なった。諸宗の僧を招いたその儀式は、その実、諸宗に忠誠を誓わせるためのものだった。その中で、出仕すべきか否かで分裂を起こしたのが日蓮宗である。日蓮宗は『法華経』を信ぜぬ他宗の人の布施は受けず、布施もせず（不

受不施) という厳格な態度を取ってきた。そこで秀吉の供養を受けるべきかどうかを巡って論争が起こり、妙覚寺日奥(1565-1630)らは出仕を拒否した。日奥は、慶長4年(1599)、家康の出仕の命にも従わず、対馬に遠流となった。寛文5年(1665)、幕府はキリスト教と同様に不受不施義を禁教とし、以後、不受不施派の僧俗は地下に潜って信仰を守った。

こうした宗教統制を承けて、江戸幕府はキリスト教を徹底的に排除するとともに、既存の勢力に対しては法度を出して統制を強めた。仏教諸宗に対しては、慶長6年(1601)高野山に対して下したのを最初に、元和元年(1615)に至るまで主要な寺院や諸宗に対して順次法度を制定した。ただし、日蓮宗と浄土真宗に対しては制定していない。この両宗は仏教諸宗の中では最も体制内への取り込みが難しく、それだけ危険視されることになった。神道界に対しては、遅れて寛文5年(1665)に「諸社禰宜神主法度」を制定している。このような宗教統制確立の過程で紫衣事件(1627)は起こった。朝廷が幕府に相談なく高僧に紫衣を与えたために幕府の怒りを買い、それに抗議した大徳寺の沢庵宗彭(1573-1645)らが流罪になった事件である。幕府は宗教に関しても朝廷を超える権力を示した。

江戸時代の仏教を考える上で重要なのは、やはり寺檀制度(檀家制度)である。これはキリシタン禁制を承けて実施された宗門改めに由来する。これは、全ての国民を家単位で必ずどこかの寺院(檀那寺・菩提寺)の檀家として登録し、キリシタンでないことを証明させるという制度である。婚姻や旅行の際には、寺院が発行する寺請証文が必要とされた(寺請制度)。島原の乱後には、キリシタン禁制の強化とともに、宗旨人別帳(宗門改帳)を宗門改役に提出することが義務づけられ、キリシタン禁制の枠を越えて戸籍としての役割を担うようになり、寺院は行政の末端に組み込まれて町村役場のような機能を果たすことになった。こうした制度の確立によって仏教は一面では幕府によって保護され、葬式仏教という独自の形態を定着させた。宗教は個人の自由な信仰によることを否定されて、檀那寺と檀家という家単位の関係で成り立つものになった。寺院は宗門改帳によって生者の監督に当たるとともに、墓地を管理し過去帳を管理することによって死者をも管理した。個人はその寺檀制度の中に生まれ、かつ死ぬことになったのである。こうした仏教の優位に対して、水戸藩や岡山藩のように神道による神葬祭を進める動きもあったが、それは一時的なものに終わった。後に明治になって制度の束縛が無くなり、宗教の自由が認められるようになって、寺院による家単位の墓地の管理は続き、葬式仏教は寺院を支える大きな経済的基盤であると同時に、民衆の日常生活レベルでもなお大きな影響を持ち続けた¹³⁴。そして今、このような仏教の有り方は社会の変化とともに急速に変わろうとしている。

江戸時代の仏教をそれ以前から分かつのは以上のような宗教制度面だけではない。当然だが、社会そのものの変化による教育・文化面での影響がやはり大きい。

16世紀までの文芸は、貴族を頂点として僧侶と上級武士の加わった特権階級に独占されていた。ところが17世紀に入るとその状況は激変する。なるほど固定的な身分制度と家族制度の命令・服従の道徳によって民衆の自由と人間性は著しく疎外・抑圧されたが、他方では貨幣経済政策の採用、つまり統一的な金銀貨幣や一文銭の寛永通宝の铸造(寛永13年(1636))、東西航路の開設(寛文11年(1671)東廻り航路、翌年、西廻り航路)、金融機関の整備などによって登場した活動的で進歩的な商工民、そこにインテリ浪人たちが協力

¹³⁴ この点に関しては、圭室文雄『神仏分離』(教育社、1977年)を参照のこと。

して革新的な市民文学の時代を現出したのである。

古代から室町時代までの日本人の中で、文字による表現能力と読書能力を持っていたのは貴族と僧侶、それに中世になって新しく加わった一部の上層武士たちであった。百姓・町人はもとより一般の武士も文盲だった。徳川政権が安定して道徳と法律とで治める文治主義においては、武士が文盲で無道徳であるならば支配者でいることはできない。幕府が寛永9年(1632)に林羅山に命じて塾舎(学問所)と書庫を建てさせ、旗本教育を始めた。後、元禄3年(1690)湯島に移転した聖堂がそれである。各藩も藩士のために藩校や郷学を設立したので、17世紀半ば頃までには一般の武士も文盲から解放され、支配者階級として道徳教育を受けた。これに対して農工商の三民の社会では、統一的な貨幣経済時代が到来し、しかも日常生活の物資購入から商取引までも帳面による掛売りと掛買いを原則としたため、読み書き算盤が最低の必須課目となった。その三民のためには寺子屋という私立の学校が続々と現れ、浪人・僧侶・神官・医師・俳諧師などが教育に従事した。その他、寺子屋に通えない商家の丁稚などは砂手習で習字し、先輩から算盤を習った。かくして貞享・元禄時代(1680年代)には都市の町人の文盲は一掃され、誰でも自分の言い分を自分で書き留めることができるようになった。その際、重要なのが印刷術の発達である。天正18年(1590)、イタリアのイエズス会宣教師ヴァリニャーニが伝えたヨーロッパの活版印刷術によって、後にキリタン版と呼ばれる書物の印刷が長崎・天草で行なわれたが、中央の京都にまで十分な影響を及ぼすことなく、また秀吉の朝鮮出兵で持ち帰った銅活字印刷術は貴族や上流人士に一定の影響をもたらしたが、漢字に仮名を振るとか句読点を打つとかする場合に難点を持っていたため、1枚の版木に一举に彫り付ける整版を発達させることになった。活字本が1版につき100部内外の小数部数であったのに対し、整版では1版で500部までは刷れたので、寛永期(1624-1645)には活字本を追い遣り、近世の出版ジャーナリズムを誕生させた。こうして仮名草子は一部の上流人士から一般人の手に渡った。

仏書も例外ではない。江戸時代は大量の仏書が出版された時代でもあった¹³⁵。勸化本・談義本・唱導書などと呼ばれる通俗仏書の刊行は、元和4年(1618)から元治元年(1864)までの間に約500部を数える。中でも、仏典を仮名まじり文に直し注解を施した浅井了意の『阿弥陀経鼓吹』(1668)、『無量寿経鼓吹』(1670)、『観無量寿経鼓吹』(1674)、『父母恩重経鼓吹』(1688)などの初期の鼓吹物は、例話に史書・善書・類書・志怪書などの漢籍をも涉猟し、近世小説に影響を与えた。また、2,3千部も売れたという寛永15年(1638)刊行の『清水物語』を始め、寛文頃までに出版された『祇園物語』(寛永末年頃)、『大仏物語』(1644)、『夫婦宗論』(正保頃)、『糺物語』(1654)、『見ぬ京物語』(1659)、『百八町記』(1664)など、儒仏神や儒仏道などの優劣を論じた問答体の仮名草子は当時のベストセラーだった。俳諧や謡曲を嗜む民衆に古典が享受されるようになったのと軌を一にして、江戸初期には経典・教義がこれらの通俗仏書や仮名草子の出版によって、中世とは異なる手段と規模で一般に浸透した。中世仏教と近世仏教とを隔てたもの、それはメディアの発達である。中世文化の枠組を破壊する文化傾向が体制化してゆく戦国時代から江戸初期に至るこの時期は、啓蒙的仏書・儒書・三教一致の仮名草子が大量に出版された時期とぴったり重なり合っている。出版という商業的営為の中では、中世までの口承・書承という説話

¹³⁵ 江戸時代の因縁・靈験譚の変容については、中嶋隆「因果物語」(『日本文学と仏教 第2巻 因果』上掲)107-129頁と、渡辺守邦「近代怪異小説」(同書、所収)203-225頁とを参照のこと。

継承のレベルを超えて、談義・唱導の話材さえ商品のように再生産される。こうして現世利益を第1とする善男善女の素朴な仏教観が一般化した。

3 『因果物語』と仏教説話の運命

以上のように見てくると、『因果物語』所収説話の収集者鈴木正三の、「因果の道理」を説示することによって読者を「発心」させようという意図と、当時の読者の意識との間にはズレのあったことが予想される。或いは、正三自身の堅持する談義・唱導の立場を離れた場合、その仏教説話は彼の言う因果物語とは全く別物に変質したはずである。

後者の例を挙げてみよう。片仮名本『因果物語』上巻第5話は、出家した弟の讓銀で生涯を裕福に暮らした兄が、死後、霊となって弟に弔いを頼み、その証拠として「著物ノ左ノ袖ヲ渡ス」という話である。霊が証拠の片袖を託して回向を頼む話は『立山曼荼羅』などの霊山縁起や『奇異雑談集』（1687刊、成立は1573頃）巻1の1に見られ（「雑談[ぞうだん]」とは世間話のこと）、立山を中心に各地に流布したと思われる。この説話は天和3年（1683）刊、洛下寓居作『新御伽婢子』巻5の3にも利用されており、更に貞享3年（1686）刊の『諸国心中女』（洛下寓居）巻3の1、『好色三代男』（作者未詳）巻3の1にも同様の話が載っている。洛下寓居の両作品は、霊の回向依頼が実話であることを強調する片仮名本『因果物語』の談義・唱導的姿勢よりも、むしろ男女の心中の経緯、言わば恋物語を叙述することに主眼が置かれている。また、『好色三代男』では法談の話柄が物語や笑話の一趣向に変わってしまっている。『好色三代男』は西鶴作品を初めて模倣した浮世物語であるが、出版資本の影響下で成立した元禄時代以後の著しく文芸化した趣向からは、因果物語の系譜や「因果歴然ノ理」を探ろうとしてもほとんど無意味である。

『因果物語』の「序」および正三の法弟である恵中の『石平道人行業記』や『驢鞍橋』下巻132の記述からも、『因果物語』が正三の収集した因縁・霊験譚を書き留めたものであり、談義・唱導の種本の如き役割を演じたことは明らかなのだが、なぜ正三は「因果歴然ノ理」にかくも拘泥したのだろうか。「初心ノ為ニ大幸有り」は解るとしても、既に中世で因果同時・因果不二・因果一如、つまり因果超脱が説かれているのを、まさか正三が知らなかったはずはあるまい。とすれば、ここで正三の宗教思想を見ておく必要があるだろうが、その前に『因果物語』所収の説話がどのようなものであるか、2,3例紹介しておこう。

上巻7「下女死シテ本妻ヲ取り殺ス事」——濃州でのことだが、或る浪人が尾州名古屋まで出かけた帰途の夕刻、川の渡し場に逆立ちした女の幽霊が現れて、舟に乗せて向こう岸の庄屋の家に連れて行ってほしいと頼む。浪人がその通りにしてやると、今度は、庄屋の家の戸口には札が貼ってあって中に入れぬから剝がしてくれと言う。浪人が剝がしてやると、幽霊は屋敷の中に入っていく。すると途端に家内で騒動の音がした。後で聞くと、この時刻に庄屋の女房が取り殺されたのだそう。逆立ちの幽霊はやがて「真様」で（普通に立った状態で）現れて浪人に礼を述べ、実は自分は庄屋の妾だったが、庄屋が旅に出ている間に、奥方に井戸へ投げ込まれて殺されたので、今その復讐を果たした、と仔細を語ったという。「寛永廿年八月ノコト也。後ノ牢人ノ口ヲ聞人、慥ニ語ル也。」

上巻15「先祖吊(=弔)ハザル因子ニ生来責事 付孫ヲ喰事」——尾州名古屋の長者町に

次郎八という者がいた。次郎八の子は 6 歳になるというのに腰が立たない。本秀和尚がご覧になって、この子はきっと死んだ祖父さんに違いない、笑顔も仕草も、またいつも手枕していた癖までそっくりじゃわいと言った。「如何様因果ナルベシ」と言われて次郎八は、皆もそう言ったが、自分にも思い当たるふしがある。自分は今は禅宗になったが以前は一向宗だったので、亡父の仏事をよく弔わなかった、それだと思う。母は存命で、この子を預けたりするのだが、6 歳になるというのに口も利けない。その上、親である自分たちのことも見分けられない有様だ。目はうるうるうとして酔っ払いのようだ。父は酒に酔って死んだし、と言う。「先祖ヲ弔ハザレバ、子ニ為テ責ト、古今云習ル事是也。」

さて、関が原や大坂の陣で功名を立てた三河武士の鈴木正三は、42 歳で突然出家し、厳しい修行の後、故郷の三河石ノ平に定住した。島原の乱後は天草に滞在し、戦後の人心の荒廃を慰撫するとともに『破吉利支丹』を著してキリシタン批判を徹底させた。正三は元武士らしく「勇猛心」の禅を実践し、自分の禅を「仁王禅」と呼んだ。そのような厳しい禅を説きながらも、他方では世俗の問題に仏教の立場からいかに対処するかに腐心した。正三は『万民徳用』(1661)の中で「世法則仏法」を標榜し、士農工商の各々が己の職分を尽くすことがそのまま仏道修行だとする職業倫理を提唱した。武士については、不動心を養うことが仏道修行であるから、安易に出家すべきではなく奉公こそが修行であると説き、農民については、「農業則ち仏行なり」として、極寒極熱の辛苦の業をなし、鋤鋤鎌を用ひ得て、煩惱の叢茂き此身を敵となし、すきかへし、かり取りと、心を着〔け〕てひた責に責て耕作すべし」とか、「一鋤一鋤に、南無阿弥陀仏、なむあみだ仏と唱へ、一鋤一鋤に住して、他念なく農業をなさんには、田畑も清浄の地となり、五穀も清浄食と成て、食する人、煩惱を消滅するの業なるべし」とか述べる。職人については、「何の事業も皆仏行なり」と述べ、商人については、「一筋に国土のため万民のためとおもひ入て、自国の物を他国に移、他国の物を我国に持来て、遠国遠里に入渡し、諸人の心に叶べしと誓願をなして、国々をめぐる事は、業障を尽すべき修行なり」と述べて、「諸職人なくしては、世界の用所、調〔ふ〕べからず。武士なくして世治べからず。農人なくして世界の食物あるべからず。商人なくして世界の自由、成べからず。此外所有事業、出来て、世のためとなる」と、それぞれの職業が世の中を成り立たせるための有用な機能を持つと捉え、更にそれを「本覚真如の一仏、百億分身して世界を利益するなり」と華嚴教学もしくは朱子学の理一分殊に基づけて世法則仏法という理念を補強している。その他、正三には神仏習合が顕著であり、「日本は神国也」を連呼している。例えば、浄土真宗を批判して、「若日本一州、皆一向宗ニ成タラバ、神社ハ皆断ユベシ。夫日本ハ神国也。神ヲ断ジテ何ニト国ヲ保ンヤト也。」(『驢鞍橋』中巻 64) またキリシタンを批判して、「夫、日本は神国也、神国に生を得て、神明を崇め奉らざらんは、非儀の至りなり。和光同塵は結縁の始、八相成道は、利物の終りと云へり。然ば、まず神を現じ、此国に跡を垂れ給ふ事は、人の心をやはらげ、真の道入給はん為の方便なり。神と云、仏と云ふは唯是水波の隔也。本覚真如の一仏化現して、人の心に応じて済度し給ふ。去ば、神を敬ひ奉る心、彼一仏に報い奉るなり。」(『破吉利支丹』)

こういう正三の職分仏行説に関して、これをマックス・ヴェーバーのいわゆるプロテスタンティズムの職業倫理に相当すると見て肯定的に評価するか、それとも封建的身分制度の仏教的基礎づけにすぎず、近代的な職業の自由に立った職業倫理とは異なると見て否定的に評価するか相反する評価があるが、日本の近世史をヨーロッパの近代史から判定する

こと自体乱暴な議論だとしても、沢庵、盤珪、鉄眼、元政、白隠、仙崖、良寛などを例外とすれば、江戸時代の仏教の民衆教化が封建的身分制度を前提とした極めて世俗道徳的なものであったことは、顕密を究め梵学にも儒学にも神道にも通じて雲伝神道さえ立てた慈雲飲光（1718-1805）の超宗派的な仮名法語『人となる道』に、「君はつねに君たり。これを万世に伝て恩恵をほどこす。臣はとこしなへに臣たり。是を遠裔に守て忠義を全す。下は上の威名をうらやまず、上は下の利をかたよらざらしむ。」（「第二 不偷盜」というくだりの在ることによっても明白である。ましてや正三は晩年、幕政と仏教との関係を密にして仏法を政治に活用しようと図り、民衆教化に用いるとともに檀家の監視に当たらせようと構想したのだった。つまり正三が民衆教化に用いる仏法は第二義に堕ちた「方便」にすぎない。仏法の根本は出世間にある。在家仏教であろうとこの出世間性を失った仏教は方便という名の嘘にすぎない。そして因果応報こそは真実めかした虚構であり、大嘘である。

このように見ると『因果物語』の描き出す因果応報の世界と世法則仏法の理念とは異質であるどころか、その世俗道徳性という本質においては同質だということが解る。従って、『因果物語』の説話が談義・唱導の場で語られる場合と仮名草子・浮世草子の話材になる場合とでは大きな相違を見せると述べたのは、実は大きな勘違いであって、それらを虚構と看破した草子作者や読者の方が慧眼だったことになる。正三が『因果物語』の説話がいかに「元亨釈書・沙石集ニ乗ル所ヨリモ、証拠正シ」と自慢しようと、「因果歴然ノ理」そのものが虚構にすぎない以上、それらは本質的に虚構にすぎないからである。

ともあれ、『因果物語』は片仮名本・平仮名本ともに後続文芸の典拠となった。衆生教化のため「現報」に固執する正三の法談スタイルは、法話の信憑性を強調する文飾として仮名草子に踏襲されたが、談義・唱導の場でならまだしも現実味を持っていた霊験・因縁譚は、その場から離れれば虚構としか見なされなくなり、怪談や笑話への道を歩むことになった。『因果物語』の説話は事実性を強調するために時と場所を明示し、伝聞による場合はその出所を明記したのだが、これらが例えば『新御伽婢子』（1683）のような怪異小説に変貌すると、『因果物語』と比べて具体的描写が増え、益々虚構化が顕著になるにもかかわらず「現報」重視の姿勢は受け継がれている。1例を挙げて比較すれば明白である。

奥州ニテ、去女人ノ死ケルヲ、沐浴シテ棺ニ入テ置ケレバ、棺ノ中ヨリ手ヲ出ケリ。人々肝ヲ消処ニ、内ノ下女、ワツト云声アリ。見バ、頸ヲ引抜テアタリニナシ。不審シテ棺ヲ披テ見バ、死人、彼ノ女ノ頸ヲ抱、喰付テ居タリ。是日比妬シ念力ノ作〔ナス〕処也。愚道和尚、若時見タルト語玉フ也。（片仮名本『因果物語』上巻6第2話）

夜いたう更、人閑て、小雨一とおり風そよめきて物すごき比、此棺郭動事暫して、亡者忽あらはれ出て、仏前の御あかし、其外其間の灯どもを皆吹けちてくらくなしぬ。…（下女りんの）ねやに入りて尋ければ、頸は失せて体〔むくろ〕計残る。こはいかにと驚き騒ぎ、何ものゝ所為ぞと取紛たる中に、又此事を騒動す。爰に其宵能したゝめたる棺郭の縄ちぎれ、蓋の高くあきたるに、各よりて是を見れば、彼亡者りんがくびを引ぬき、たぶさをつかみ、指〔さし〕上、嗔れる眼を見ひらき、生るがごとくして死居たりけるこそ浅ましけれ。（『新御伽婢子』巻3「死後嫉妬」）

また『因果物語』の、例えば蛇道心説話（執心が蛇になる話材）は、原拠を離れて一趣向と化し、説話とは無縁の好色本や演劇にまで広範に伝播した。

元禄末から宝永期にかけて流行した浮世草子の怪異小説、例えば『玉櫛笥』（1695）、『玉箒木』（1696）、『金玉ねぢぶくさ』（1704）、『多満寸太礼』（同年）、『拾遺御伽婢子』（同年）、『御伽人形』（1705）、『御伽百物語』（1706）、『諸国因果物語』（1707）、『新玉くしげ』（1709）などでは、儒教理念に依拠した話が典型的な仏教説話と同一作品の中に併存・融合し、筋の面白さを追求する傾向が顕著となってゆく。明らかに仏教的因果応報説の後退である。これは初期の通俗仏書が漢籍の話材を多く引証したことで因縁譚が志怪書の枠組に取り込まれたのと同様の現象である。

浮世草子はともかく、談義僧自身の編纂になる宝永期の通俗仏書はどのように変貌してゆくのか。宝永末年（1711）までに刊行された、各地の因縁・靈験譚を編集した仏書としては、浄慧『地藏菩薩利益集』（1691）、蓮体『砒石集』（1693）、『薬師如来利益鈔』（1695）、善門『地藏菩薩応験新記』（1704）、蓮体『観音冥応集』（1706）、蓮盛『善悪因果集』（1711）などが挙げられる。これらの中では『善悪因果集』が『因果物語』の編集姿勢を一番忠実に踏襲している。著者の蓮盛は浄土宗西山深草流の僧で、『円頓戒和解』などの著者である。元禄から享保にかけて活躍する蓮体と同様に、「尼女ノ輩ヲシテ因果ヲ信ゼシムルノ一助ナラン」（『善悪因果集』序文）という意図の下に、各地の説話を収集した諸国巡歴の僧である。時と場所を明示する『因果物語』に比べ、『善悪因果集』は更に事実や巷説を取り入れ、臨場感を増している。しかも地獄・極楽の見聞譚が多い。これは蓮盛が浄土宗の僧であるためだが、焦熱地獄を「藍染屋ノ場」に喩えるような視覚的描写は、当時流行っていた挿絵の影響であろう。また、幕府の発布した禁令を取り込んで、仏教説話に時事性をもたせたり、説法勸化の話材の割には錯綜した筋立ての説話が多い。これは当時の浮世草子の影響だろう。蓮盛は読まれること、つまり読者を意識しているのだ。彼のような仏教説話の正統的作者でさえ、怪異小説の時事性や文体を摂取するようになってゆくのである。

このように出版文化の下で展開された仏教説話は衆生済度という本来の目的を逸脱し、一方では読み物として娯楽化し、他方では民衆の現世利益追求に迎合した。貨幣経済の発展に伴う近世社会の多様性は、既に善因善果、悪因悪果という価値観では律し切れないところまで進んでいた。宝永期の後、舌耕体の文章を駆使して教訓と滑稽を読者に提供した増穂残口（1655-1742）や佚斎樗山（1659-1742）らの談義本が流行し始める正徳・享保期には、既に仏教説話は因果応報を説諭する本来の宗教性を喪失していた。

以上、仏教説話と因果応報との関係を簡単に辿ってみたが、「因果歴然ノ理」と近世社会の多様性との矛盾が初めて文芸に現れたのは、やはり西鶴の作品においてである。例えば宝永4、5年（1707、08）頃に『新因果物語』と改題された『本朝二十不孝』は感傷を排して親不孝を造形しており、不孝者の人間的立場など全く度外視しているのだが、そこに本作品の特色もあれば欠点もある。例えば、巻2の2「旅行の暮の僧にて候」は、旅僧殺しをモチーフにした短編だが、そこには悪因悪果の因縁譚を超えた西鶴自身の視点がある。西鶴の視線は因果応報よりは、むしろ殺人を犯す人間の心理や金銭の魔力に向けられている。仏教の宗教的・道徳的理法で現実を律することよりは、むしろ現実社会そのものへの強い関心が西鶴の文芸を支えていると言ってよい。また、因果応報によって1章を構成している巻3の4「当社の案内申程おかし」は、結末で「物に因果あり。（中略）科もなき女

をさし殺し、己も同じ枕の見ぐるしく、最後を取乱しぬ。」と述べながら、西鶴の眼が「科もなき女」に注がれていることは明白である。これが仏教説話の作者なら、この女の現世での不幸の業因を前生に求める記述を加え、教訓を述べざるをえないところだろうが、西鶴はそれを拒絶する。ここで因果応報に関係する限りで、西鶴の作品に触れておきたい。

今、西鶴の視線が因果応報とは別の物に注がれていると述べたが、このことは彼が非仏教的、或いは反仏教的人間だったということではない。むしろ逆である。延宝3年(1675)妻が死去し、西鶴は剃髪した。西鶴の場合、その隠居法体は家業の煩わしさから解放され、俳諧に打ち込もうとする面が強いため、確かに中世的な遁世とは違うが、それでも妻の死と遁世は西鶴の人間観に大きく影響したはずである。西鶴は破戒僧や職業僧を辛辣に描いているが、これは衆生済度と無縁でいる僧が、貨幣の支配する穢土を生き抜く町人の倫理的潔癖さに反しているからである。西鶴の人間社会に対する関心は、因果応報や無常のような当時一般化していた仏教的観念との相剋を経ながら、むしろ深化さえしている。例えば『好色一代女』(1686)は、出家した主人公が過去の罪障を懺悔するタイプの仮名草子の文芸様式を踏襲しているが、「性」を「生」そのものとして設定する点で、それら懺悔物とは異質である。西鶴は始章で、中国唐代の伝奇小説『遊仙窟』の寡婦「十娘」や「五嫂」を思わせる尼姿の一代女を語り手として造形し、彼女に好色風俗を存分に語らせ、終章では、『玉造小町壮衰書』や『卒塔婆小町』の落魄した小町を思わせる一代女を発心させる。この両極端の設定は「性」の過剰と欠如との差異化の試みである。「性」という1点から造形された一代女の行為は、始章から終章へと「性」の無常として展開する。西鶴は終章で、65歳の一代女に夜辻で客を引く夜鷹になっても客が付かない性の欠如を経験させ、そのことで彼女が性の過剰を罪として意識し、発心するように構成している。入水を図った彼女は、死は時節に任せ、仏道に入るよう勧められ、念仏三昧の生活に入る。『好色一代女』は「性」即ち「生」の放棄による解脱の清浄な境地を描いた物語となっている。

ところで西鶴は処女作『好色一代男』(1682)で町人の立身出世をテーマとし、町人の可能性を享楽と消費の世界に設定したが、早くも第2作『好色二代男』(1684)では、好色による経済生活の破滅という現実認識によってそれを否定した。更に『日本永代蔵』(1688)になると西鶴は、銀が銀を貯める時代に悪事を働いても成功しようと狂奔する現実に対して、人生は僅かに50年前後の夢、悪事を働かずに貧しくとも真っ当に生きるべきだと説く(巻4の4)。これがこの作品での西鶴の現実認識であり、矛盾である。ところが、才覚と努力しか持ち合わせない無産階級の下層町人に、それだけでは通用しない「銀が銀をもうける世の中」の現実を突きつけ、しかも不正な手段を禁ずるとしたら、彼らは絶望するしかない。まさかひたすら堪えるだけの人生を説くために西鶴はこの作品を書いたのではあるまい。とすれば彼には堪えるに甲斐ある人生を呈示する義務があるはずだ。焦り苦しみながら、正義人道に悖らぬ亀鑑たるべき町人像を『本朝町人鑑』と『世の人心』で書き上げたはよいが、西鶴にできたことと言えば、仏教的因果応報思想や儒教の賤富思想まで動員して善悪の帰趨を示し、心正しければ神仏の恵みによって富は自ずから来り、それが安らかな人生なのだと強調することでしかなかった。これは現実を透徹した眼で見る西鶴本来の姿勢ではない。西鶴は『日本永代蔵』で既に現実が宗教や道徳を寄せつけない非情の資本主義体制だと見抜いておりながら、それらでお茶を濁そうというのだから、構想も作品も破綻していることは明白である。西鶴自身、それらの因果応報の物語など空々しい嘘

でしかないことを自覚していた。『本朝町人鑑』は中絶し、続編を書く意志も放棄せざるをえなかった。失敗作『世の人心』の後1年ほどの沈黙と内省とを経て、元禄2,3年(1689, 90)に成立したのが『万の文反古』(刊行は没後の1696)である。それまで有産階級の荷担者だった西鶴の視線は、中下層の町人に向かった。「自序」で彼は自分の作品の社会的効用を否定する。これは、美的・道徳的批評精神が旺盛で教訓と娯楽の提供を心がけていたそれまでの姿勢の自己否定である。資本が無いためにぎりぎりの生活を強いられている中下層の町人の惨めで滑稽な姿を描く以上、人助けになるはずはないし、主として貧困と破産という金銭にまつわる生活を描く以上、美的・道徳的批判をしても意味が無い。西鶴は彼らの切羽詰った恥多き生活を、時には誇張しながら有りの儘に描いた。そこには教訓に代わる警告の精神と、ごみのような彼らを受け容れる懐の深さがあるだけである。それゆえ、表現方法も従来の文芸性や説話性が乏しくなり、ぎりぎりまで追い詰められて生死の境を彷徨う人間の極限状況を設定して人間の正体を描くという方法へと転換する。そういう惨めな人間の心の叫び、懺悔と告白、救いを求める声を表現するのに自然で適切なスタイルとして、彼は一人称の身辺報告的性格を持つ書簡体を選んだ。だが『万の文反古』の試みは失敗に終わる。しかし西鶴はこれを諦めたわけではない。『世間胸算用』(1692)の20の短編は、大晦日という中下層町人にとって1年を乗り切るためにありとあらゆる策を弄する経済的極限状況の日の事件として描かれている。『万の文反古』で設定した極限状況が余りに個別的だったことを反省し、全ての町人にとって普遍的な大晦日という極限状況を設定した結果、『世間胸算用』は、時は大晦日、登場人物は中下層町人、舞台は京・大坂・堺などの都市という具合に、時・人・場を緊密に統一して描く近代的な短編小説を先取りしている。しかも登場人物は全て無名で、性別・身分・家庭内での地位・職業を表すだけの普通名詞で済まされている。このような主人公のいない集団描写という独創的方法を西鶴が採ったのは、「銀が銀をもうける」非人間的資本主義社会において、無資本なるがゆえに社会の底辺に沈む町人の非人間的運命を描くには、無名性こそが相応しいと考えたからだろう。『世間胸算用』巻5の3「平太郎殿」で、西鶴は僧侶に「さてもさても、身の貧からはさまざま悪心もおこるものぞかし。各もみな仏体なれども、是非もなきうき世ぞ」と語らせている。人間は皆本来は仏だとは言え、信心ではどうにもならない貧の苦しみを、西鶴は僧侶の歎きという形で指摘しているのである。

『因果物語』に戻ろう。「因果歴然ノ理」を証すべく収集された片仮名本『因果物語』の諸説話は、唱導・談義の場で語られて初めて現実性を持ちうる性質の物語だった。漢籍や古典籍などの文献に拠らない唱導話材を収集することが、鈴木正三の「証拠正シ」さの唯一の拠り所であり、この点が和漢の書籍を博搜した浅井了意の通俗仏書や仮名草子(『曾呂利物語』や中国の『剪灯新話』を翻案・翻案して怪異小説の盛行を促した先駆作『御伽婢子』(1666)や『狗張子』(1692))との違いだった。伝聞によって得た話柄が不可思議であればあるほど、事実性を強調するために話の出所を明示する必要がある。それと同時に因果応報の理法によって話柄の全てを論理化し、説得力を持たせることも不可欠となる。だから説法・談義の現場では、『因果物語』の話材を論理化し、現実性を付与する作業が行なわれていたはずだ。これに対し、西鶴は上で見たように、話柄全体を因果応報の理で処理しようとはしない。むしろそれでは論理化できない話柄もそのままリアリティに叙述する。この相違が西鶴作品と仏教説話との間の決定的な違いである。近世社会の多様

で過酷な現実の論理化を放棄せざるをえなくなったとき、仏教説話の終焉は始まった。

4 仏教の民衆教化と因果応報

江戸時代になると仏教は享樂化する。それは芸能、例えば歌舞伎に特に顕著である¹³⁶。歌舞伎は、直に影響を受けた説経節や古浄瑠璃から観客の希望を反映した仏教的な要素を受け継いだ。これら説経節（山椒太夫・刈萱・小栗判官・信徳丸・愛護若など¹³⁷）や古浄瑠璃の作品には、本地垂迹思想に基づく本地物のように、神仏の加護による奇蹟や現世利益を語る話が極めて多い。歌舞伎は時代物や御家物のプロットを獲得するに際し、それらの作品の宗教性がもつ大衆を引きつける力を吸収した。女歌舞伎・若衆歌舞伎・野郎歌舞伎の時代に、仏教が大衆の享樂を望む気持ちと一体化していたことを示す事例は多い。例えば、江戸時代初期の町人は、若衆の美貌と彼の発散する性的魅力の理想像を、彼らが讃仰する仏像に見ていた。これなどは彼らに特有の宗教意識の現れであろう。このような大衆の趣味性は、近世初頭の都市で盛行し始める仏像の開帳と関係が深い。仏像の開帳は、仏教教団側が新興町人層へと教線拡大・浸透を狙って行なった熱心な布教活動の一環であるが、当然その布教活動は、戦乱後の消費生活を楽しみ始めた大衆の享樂への欲求に応えるように為された。開帳だけではない。説経僧や祈禱僧の活動もまたそうであった。こうして仏教は庶民大衆の生活の中に広く深く浸透し、如来も観音も不動も地蔵も親しく身近になり、また盂蘭盆会や春秋の彼岸、仏寺の縁日や開帳、説経、初午に代表される稲荷の祭礼とあれば争って参詣し、墓参に出かけ、講を作っては諸寺の参詣や巡礼の旅に出た。江戸時代の大衆文化は、仏教や流行神信仰と手を結んでいたのである。

これらは民衆側からする仏教受容だが、仏教教団の側から見た民衆教化はどうだったのだろうか。

近世初頭、鈴木正三が幕藩治下における民衆の思想教導を僧侶の使命として位置づけていたことは、その後の仏教の展開を考える上で極めて興味深い。以下では、近世仏教の民衆に対する態度の取り方を明確に述べた、江戸中期浄土宗の代表的学僧、大我（1709-82）の言葉を『三彝訓¹³⁸』から紹介してみよう。

… ひそかにおもうに、儒教では「人として人の道なきは人にあらず」と言うのみだが、およそ人は、「人にあらず」と言われたからといって、それを恥とする者は少ないだろう。だから、不仁・不義・不忠・不孝の者が無くなるはずはない。これに対して

¹³⁶ 歌舞伎に関しては、服部幸雄「歌舞伎」（『日本文学と仏教 第9巻 古典文学と仏教』岩波書店、1995年）301-327頁を参照せよ。ただし服部は、仏教の享樂化が仏教の広く深い民衆への浸透であることのみを強調し、それが同時に、民衆の仏教に対する冷めた眼差しの裏返しだということに気づいていないらしい。近世初期の普通の町人は既に現代日本人と同様に、一方では「信心」にのめり込まない態度をよしとしていたのである。こうした形での仏教の流布を江戸時代人の宗教意識の「深まり」と見なすことなど到底できないと私は思うが、このような見解の持ち主は跡を絶たない。彼らは宗教本来の非世俗性、仏教本来の出世間性（それは時には極端に走る）を忘れていたのではなからうか。宗教は習俗と複雑に絡むとしても、それは宗教が世俗化することと同一ではないのである。

¹³⁷ 説経節については、荒木繁・山本吉左右編注『説経節』（平凡社東洋文庫、昭和48年）、室木弥太郎校注『説経集』（新潮日本古典集成、昭和52年）などを参照のこと。浄瑠璃については各種の古典文学全集やその道の専門書を参照されたい。

¹³⁸ 柏原祐泉校注『三彝訓』（『近世佛教の思想』岩波日本思想大系、1973年、所収）22-23頁。

仏教では「人として人の道なき者は止 [た] だ人にあらざるのみにあらず、まさに死して地獄に墮ちて永く苦患を受くべし」と説く。例えば、網が仕掛けてあるのを知っている鳥は、その近くに散らばっている穀を啄むことはないだろうし、釣針を見る魚は香ばしい餌を呑もうとはしないだろう。それと知りながら、火の穴に飛び込もうとする人がどこにしようか。

このように、一度仏法を聞いて「因果を信ずる者」は、深淵に臨んで薄氷を踏むような思いで戦戦兢兢としているから、敢て勝手な振舞いはしないものだ。奸臣賊子も志を改めて忠孝を尽くし、凶徒悪輩も悪業を改めて仁義に生き、睨み合っている嫁と姑も仲睦まじくなり、いがみ合っている兄弟も互いを敬愛するようになり、万民は「来報（来世の報い）を恐れて」、主君をまるで日月を戴くのと同じようになるのだ。…

大我は、先ず儒教と仏教の教化上の違いを、儒教が人間の行為を道徳的に問うのみであるのに対し、仏教はそれに留まらず、その行為の果報をも説くと言う。つまり悪因には必ず悪果が現れるとする仏教の厳しい懲罰によってこそ、初めて民衆の教導が可能だと言うのである。ただし大我は、仏教のこうした優れた効用を主張しつつも、決して儒教や神道を軽視しているわけではなく、むしろ進んで「三教」或いは「三道」の一致を説いている。三教は道こそ異なるが、その帰するところは一である。それは「善を勧め悪を懲して、人心を正しくする所以」にあるのだから、三道の学者が鼎のごとく立って、「人をして悪を止め善を修めしかば」、天下は安泰だと言う¹³⁹。近世仏教が因果歴然の理や地獄・極楽の教えを勧善懲悪、或いは懲罰の論理と見なしていたことは、以上からも明らかであろう。

そもそも因果律とは原因には必ず結果があり、結果があれば必ず原因があるという原則だが、これは善い行ないには善い報いが、悪い行ないには悪い報いがあるべきだとする応報律に由来する。ニーチェはここに（勿論、キリスト教に関して）怨恨感情（ルサンティマン）と復讐欲を嗅ぎつけたわけだが、因果論とは元来が道徳的教説であり、懲罰の論理なのであって、善悪の彼岸、道徳の彼岸、要するに〈宗教性の次元〉の教説ではない。仏教もまた因果の理を通則として時代と宗派を問わず説いてきたということは、〈宗教性の次元〉における〈仏教〉の道徳・方便への頹落、つまり世俗化以外の何ものでもない。この因果応報の理の支配する世界は、既に 9 世紀初頭の『日本霊異記』に描かれていたが、それは国家権力と結びついた鎮護国家仏教、学問仏教の中にではなく、作者景戒の私度僧としての民間布教を通じて、民衆仏教の中に定着した。こうして奈良・平安の古代における民衆布教の場では因果応報思想が盛んに唱導された。ところが中世になると、天台本覚思想をその典型として、鎌倉新仏教の祖師たちの教説においてもまた〈因果の超脱〉が基調となった。浄土教系の法然は「弥陀の本願」によって因果を否定・切断し、更に親鸞は善人往生ではなく「悪人正機」を説き、一遍は「南無阿弥陀仏が往生す」と説くに至り、禅宗の道元は因果同時・修証一等を説き、日蓮は因果同時（唱題即成仏、娑婆即寂光、謗法即墮獄、下種即脱益）と因果各別（来世の霊山往詣、謗法ゆえの墮獄、前世の謗法ゆえの現世での受難）とを併せ含む立場（生死ともに仏、三世を貫く法華経受持、釈尊御領観）に立ったのだった。それでは、近世仏教は因果思想に関して、結局はどうだったのか。

139 同、29頁。

先ず民衆教化の上で、因果思想の復活が顕著である。この点で近世は古代の『靈異記』の復活だと言える。ただし、大きな違いも当然ある。『靈異記』の因果思想は飽くまでも政治権力の埒外で民衆に説かれていたが、近世においては法度、つまり幕藩体制の掟の遵守を支える論理として、政治権力の側からも要請されている点がそれである。例えば、幕府に直結する浄土宗の宗務当局増上寺は、関東 18 檀林に対して、“いやしくも一寺の住職は人の師たるべきものゆえ、常々自分の檀家に対しては「善悪因果の道理」を教えて、「廃悪修善」に導くとともに、「幕府の法度」を守らせて「道德」を正せ。そして人々が「来世の苦報」を恐れて、「極楽往生」のために善根を修めるよう懇切に教化すべきだ。”と、末寺の取締りを通達しているが、要するに因果の理を説き、民衆を善導することが期待されているのだった。他方、理想的な住職像を描いている仏定『続蓮門住持訓』には次のようである。“有縁の寺に住職したからには、寺の檀那に対して、自ら釈尊であり、宗祖であると思ひ、真実為人の心を発し、懇ろに勸諭を為して、「深く因果の理」を知らせ、本願大悲の旨を信じて安心決定し、念仏を相續して往生を遂げさせないなら住職の怠慢と言うより他はない。救うべき者を地獄に墮とさせれば、その罪は免れがたい。このゆえに、自分の檀那に会う時には、ただ「因果応報の趣と安心起行の物語」をするのがよい。信心深い人ならば大いに喜び、仏法に帰依する縁となるし、たとえ無信心の者であっても悪い気持ちはしないものである。”と言って、ここでも住職の檀那教化に「因果」を説くことが不可欠の要素となっている。因果の勸説は、以上のように強調されているわけだが、例えば浄土宗の宗義では、このことはどのように扱われているのだろうか。

江戸中期、宣契 (?-1815) の『浄土誘蒙編』によれば、“例えば正信因果は大地にあたり、厭欣心（穢土を厭離し浄土を欣求する心）は基礎にあたり、三心（念仏する者の心の持ち方、至誠心・深心・回向発願心）は屋舎にあたる。だから因果の信が立たないで三心を具えようとするのは、恰も虚空に屋舎を建てようとするのと同じである。”と、因果・厭欣心・三心を大地・基礎・屋舎にそれぞれあて、「因果の信」を踏まえた浄土宗の信仰の有り方を構造的に説明している。つまり、悪因には悪果が現れるということ信じなければ、地獄・餓鬼・畜生・修羅・人・天の六道を輪廻して止まない苦患を恐れることもないから、敢て穢土であるこの娑婆を厭離したいと願う心も起こらないし、逆に善因には善果が現れるということ信じなければ、九品（極楽の品位）の樂果を求めようもしないから、浄土を欣求する心も起こらない、従って厭欣心を生ずるのは正信因果によると知るべきだ、と言うのである。

言うまでも無く、浄土教は弥陀の本願に救済の根拠を置いており、本願信仰と言うべきものだが、その核心である本願と因果はいかなる関係にあるのだろうか。宣契は言う。“悪人も弥陀の願力に乗ずれば必ず往生すると信ずるのを、本願を信ずる信といい、悪業は悪果を招く原因になると信じて罪を恐れるのを、因果を信ずる信というのである。この二種の信は常に同時に相応して具わらなければならない。ただし、本願を信ずる信は因果を信ずる信よりも強くなければならない。良忠（浄土宗三祖、1199-1287）の『東宗要』には、「そもそも世の人を見るに、おのおの偏見に墮して仏意に叶ひがたし。悲しいかな、因果を信ずる者は他力の信弱く、本願を信ずる者は因果の理緩し。こひねがはくは専ら本願を信じ、兼て因果を信ぜよ。すなはち仏意に叶ひて往生を遂ぐべし。」と見えるが、このうち「専兼」の二字に着眼すべきである。自分が作るどころの罪にとらわれて往生を疑うのは、

因果の信によって本願の信を妨げるものである。また、悪業を作つて慙愧無く、凡夫の習いは所詮こうしたものだ、と言って罪を恐れないのは、因果の信が欠けた人である。この二人はともに偏執であつて正見を得ることはできない。他方、悪人も往生すると信じて、しかも罪を恐れて悪業を作らぬように心掛けるのは正見であり、本願と因果の二種の信を具えた人である。しかるに、もし因果を信ずることが等閑であれば、真実に罪を恐れて悪業を作らぬよう心掛ける意は起こりがたいものである。”

このように宣契は、「本願の信」と「因果の信」の二種の信は常に同時に具わっていないが、本願の信を因果の信よりも強く持つべきだとし、良忠の「專信本願、兼信因果」の説を引いている。そして悪人往生を信じ、しかも敢て悪業を犯さぬように心掛ける人こそ、二種の信を具えた正見の人だと言う。このような因果の信の位置づけは、実は浄土宗の伝統的教説なのであつて、既に法然が、「罪八十悪五逆ノモノモム（生）マルト信ジテ（=本願の信）、小罪ヲモ犯サジト思フベシ（=因果の信）」（「黒田上人に遣す詞」）と言つていた。しかし、宣契の先の言葉を熟読すると、「兼信因果」がいかに強調されていることか。敢て言えば、先信因果、後信本願とさえ主張されているかのようである。中世と近世との間に、一体何があつたのだろうか。時代の求める理想的人間像や、時代の変化に伴う往生のための条件の変化を考えざるをえない。つまり、中世において因果を超脱・切断する論理が登場すると、往生のためには人間の道徳的条件（善人正機）ではなく、ただ1つ宗教的条件のみが問われ、その結果、悪人正機説さえ説かれたが、近世になると政治権力による善人育成の要請に応えるため、先述したように古代の復活として、宗教的条件と道徳的条件との兼備が求められた。因果の信が強調されるのも、こうした事情を背景としていた。だからこそまた、因果の信は近世の仏教諸宗に共通する往生・成仏のための条件として強く求められたのである。

以上のように、「因果の信」の強調に関して、仏教教団の側に幕藩体制下での民衆教化という制約があつたことは認めねばならないにしても、そこには同時に愚民意識があつたことも決して否定できないように思われる。それを民衆全体が鋭く感じ取つていたとは勿論言えないとしても、唱導説経僧たちが「因果物語」を用いて盛んに布教していたとき、近世人の中にはそのような仏教的唱導の底意が「勸善懲悪」にあることを見抜く者たちも出てきた。例えば其角門下の俳人で、下野烏山の医師、常盤津潭北（1685-1744）は、農民の生活指導書『百姓分量記』（1726）の中で、次のように記している。

仏法の広大に説広めたる所は、俗人の窺ひ知るべき義にあらず。詰る処は勸善懲悪 [すすめこらし] の外なし。今日の上を、誠に勤めて（自分の職業を誠実に勤めるなら）墮る地獄何国 [いづく] にかあらん。され共愚なる者に道を勤めよ勤めよと訓 [おしへ] ても、いかななしやすき悪計 [ばかり] 作るゆへ、仮に方便を設け、愚者を怖 [おど] して、悪少なからしめんとすると見へたり。

このように、近世仏教の教化の姿勢の中に、民衆に対する愚民意識があることを見抜いた潭北のような者も少なくなつたはずだ。

要するに、仏教的因果論に対する江戸時代の民衆の態度はアンビヴァレントだったといふのが実態であろう。江戸末期の文芸の担い手たちもまた、民衆に対する仏教のこうした

愚民意識に鈍感であったはずはない。とは言え、仏教の唱導による「因果歴然の理」が有効な人生解釈として世間に浸透していることも認めていたはずだ。例えば、因果応報の理法に則って怨霊累の復讐・成仏劇を書いた四世鶴屋南北（1755-1829）は、仏教的因果など信じておらず、むしろ因果を逆手にとって、それとは別の真実を描こうとしていた¹⁴⁰。南北だけではない。儒学による道学的指導理念という社会的制約もある以上、彼ら江戸末期の作家たちは不条理な人生の中の真実を描くために、敢て「勸善懲悪」と「因果」の思想を逆手にとる戦略に出たのである。鶴屋南北が「因果の理法」を逆手にとることで彼独自の因果の世界を舞台化したとすれば、曲亭馬琴（1767-1848）は「勸善懲悪」と「因果の理法」を逆手にとり、緻密で多様な方法によって小説を構成した。この点に関しては註に挙げる諸論稿を参照されたい¹⁴¹。

¹⁴⁰ 鶴屋南北については、諏訪春雄「東海道四谷怪談」（『日本文学と仏教 第2巻 因果』上掲）227-249頁を参照せよ。南北は伝統的な人間観を大胆にも破壊した。男女両性の間には区別があり、人間は士農工商の階級によって規定され、その能力には生来の限界があり、幽界と明界の間には越え難い壁がある、といった常識的・伝統的人間観を、彼はその生涯の劇作を通して破壊して見せた。ただ単に破壊しただけではない。それに代わる新しい人間観を呈示した。人間とは加虐と被虐との相互関係で結ばれた存在だ、という人間観がそれである。だから南北劇の悪人が罰せられたり殺されたりしても、それはこの世に正義が実現されたり、勸善懲悪の道理が貫徹されたりしたからではない。そうではなく、悪人が加虐者となり、それが日常となったときに被虐者の非日常によって復讐されるという逆転が起こったからである。そして、人は加虐と被虐の関係で結びつく他無いとする南北の認識をもう一步突き詰めると、人は全て弱者だという南北の認識の基層に突き当たる。

¹⁴¹ 曲亭馬琴の代表作『南総里見八犬伝』については、徳田武「南総里見八犬伝——因果律の発展」（『日本文学と仏教 第2巻 因果』上掲）131-156頁と、高田衛『八犬伝の世界——伝奇ロマンの復権』（中公新書、昭和55年）を参照せよ。

第3節 儒教・国学・神道

1 近世日本の宗教・思想の状況

近世は儒教の時代と見るのが従来の常識である。古代・中世は仏教の時代、近世は儒教の時代だというわけである。儒教の中でも朱子学が正統であり、続いて陽明学や古学派が興り、他方、中国起源の儒教に対して、日本古来の神道が存続していたところに、改めて日本人固有の道を明らかにする国学が起こるとというのが一般的な見方であろう。だが、儒教は必ずしも江戸時代の思想の主流ではなかった。確かに、林羅山（1583-1657）が徳川家康に登用されて以後、林家の朱子学は幕藩体制のイデオロギーとして要請されたし、松平定信の寛政異学の禁（1790）で朱子学は幕府公認の唯一の学になり、昌平坂学問所は幕府直轄の学問所になりはした。だが、キリシタンと日蓮宗不受不施派以外の宗教も思想も特に弾圧されたわけではないし、朱子学が民衆の間にまで定着したわけでもなかった。また、一口に儒教や儒学と言っても、中国の場合、特に宋・元・明代を一括した宋明思想は3つの極（禅、朱子学、陽明学）を持ち、3者の関係がかなり融通性に富んでいたのに対し、日本の徳川時代の儒学の場合は、3つの極の対立が不明確であり、朱子学批判の勢力が陽明学派に集中されないで、仁斎・徂徠を中心とする古学派という日本独自の思想家群に拠点を求めた。古学派は朱子学を批判しつつ、同時に陽明学も仏教も異端視しているため、3つの極を全部、つまり宋明思想の土台そのものを拒否し、その外に立とうとしたと言える。日本の儒教はかなり特殊な状態にあったのである¹⁴²。要するに、朱子学が仏教を排斥して国教となった朝鮮などとは違い、近世日本は様々な思想や宗教の乱立状態にあった。

従って、この状態をどう整理するかは難しく、近世を中世と近代の過渡期と位置づける見方、近世と近代とを一括する見方、近世の独自性を主張する見方など様々だが、私個人は中世と近世以降とは不連続性が強く、近世と近代は連続性が強く、近世が徐々に近代に繋がってゆくという解釈を採っている。そして、近世（及び近代以降）の宗教・思想の特徴は「世俗化」にあると思われる。ここで「世俗化」を規定しておくなら、世俗を超えた超越的などところに価値を見出すのではなく、世俗の生活の中に究極の価値を見出そうとする立場を意味する。それはそのまま近代に繋がってゆく。例えば仏教の場合、中世の本覚思想も現実の中に価値を見出すという点で世俗化・現世化に繋がる要素を持っていたが、それが近世には更に具体的になり、既に前節で触れた因果物語や民衆教化の有り方にも明らかのように、中世の因果超脱・因果同時から転じて因果応報という世俗生活の倫理の確立へと向かうところに近世の特徴が最もよく現れている。江戸時代には身分制度の固定化を正当化するために、五倫（君臣・父子・夫婦・長幼・朋友）、五常（仁義礼智信）などの徳目がほとんど全ての思想・宗教によって共有された。儒教を「漢意 [からごころ]」として批判した本居宣長も、統治者・被治者の倫理としては世俗優位の立場を堅持した。儒教が近世思想において必ずしも絶対的優位に立っていたわけではないにもかかわらず、特に知識人層の関心を引き、優れた思想家を輩出したのは世俗倫理を強調したためである。

¹⁴² 荒木見悟「朱子学の哲学的性格——日本儒学解明のための視点設定」（『貝原益軒・室鳩巢』岩波日本思想大系、1970年、所収）445-447頁を参照せよ。

近世儒学の開創者とも言うべき藤原惺窩（1561-1619）の仏教から儒学への転換は、この経緯をよく示している。惺窩は幼くして仏門に入り、相国寺で首座の地位にのぼるほど深く禅に参じた人だが、関が原の戦いの後、僧衣を脱ぎ、道服を着て家康にまみえた。弟子の羅山の「惺窩先生行状」（『羅山林先生文集』巻40）には、「我、久しく釈氏に従事す。しかれども心に疑ひあり。聖賢の書を読み、信じて疑はず。道、果たしてここにあり。あに人倫の外ならんや。釈氏は既に仁種を絶ち、また義理を滅ぼす。これ異端たる所以なり。」とある。また、仏僧承兌、靈三と儒仏の優劣を論じたとき、惺窩は「仏者よりこれを言へば、真諦あり、俗諦あり。世間あり、出世間あり。もし我を以てこれを観れば、即ち人倫は皆真なり、…聖人、何ぞ人間世を廃せんや。」と述べている。以上から、惺窩が仏教を否定したのは、何よりも仏教の出世間性、その人倫否定のゆえであり、儒学を評価したのは、儒学が「人倫は皆真なり」と、世俗の倫理に絶対的価値を与えていると見たからだと判る。この論点は、その後の儒家のほとんど全ての仏教批判にも共通している。

ところが、儒教・儒学を倫理・道徳と端的に同一視してよいかという問題になると、事はそれほど単純ではない。これは朱子学の鬼神論（靈魂の有無）と儒教的因果応報論とも関わる問題であるから後述するが、そもそも中国で「儒」とはシャーマンのことであり、呪術儀礼や葬礼を職掌としていたことは周知の通りである。生者の中で統合されていた魂（精神の主宰者）と魄（肉体の主宰者）とが死によってそれぞれ天と地とに分離するという観念によって死が説明可能になったとき、死者が生者の世界に再来することが原理的に可能になった。即ち、一定の儀式とシャーマン〔巫（女）・覡（男）〕の力によって魂魄を神主（位牌）に呼び戻し、融合同化させるのである。このたまおろしは靈の存在の観念を定着させ、祖先崇拜の観念をも一般化させた。この祖先崇拜を原理とした者こそ、シャーマンであった儒なのである。社会単位の拡大とともに、統治が重要な問題になると、以上のような宗教的観念、つまり死の世界に関わる観念と生者の世界の知恵とを結びつけようとする努力が始まる。しかしその結びつけには当然のことながら原理が必要である。言わば生死を通じての「礼」の問題に関わってくる。礼という知恵の組織的説明者、体系的理解者、言わば一定の原理に基づく思想的指導者がシャーマンの中に求められてくる。そうした背景の中で、上層シャーマンとして傑出していた代表的人物こそ、孔子であった¹⁴³。それゆえ、孔子が「鬼神を敬して之を遠ざく」（『論語』雍也）とか、「怪力乱神を語らず」（同、述而）とかと語ったからといって、彼を「神」を祀る必要性を否定した近代的合理主義者だったなどと誤解してはならない。鬼神（天地山川の精霊、祖先の靈魂）を陰陽二気の働きとして理解し、鬼神の持つ人格性を取り去ろうとした朱子（1130-1200）が、祖先祭祀とその合理主義的儒学との間で均衡を取るべく苦慮したところにも、中国の儒教がいかに祖先祭祀を重視したかがよく現れている。朱子学に残る非合理主義的部分である。

これが日本近世の儒教になると、多くはその宗教性や形而上学に踏み込まず、倫理的側面を強調し、或いは民衆統治の政治論に終始する。それが日本儒教の特色であると見なされ、「儒教」よりはむしろ「儒学」と呼ばれることになった。この点を指して儒教の近世化と見ることもできる。しかし、この場合も事はそれほど単純ではない。と言うのも、朱子は孔子の「鬼神を敬して之を遠ざく」という言葉について、「鬼神の知るべからざるに惑は

¹⁴³ 山下龍二「中国思想と藤樹」（『中江藤樹』岩波日本思想大系、1975年、所収）410-411頁を参照せよ。

ず、知者のことなり」と言い、程子の「人多く鬼神を信じて惑ふなり。信ぜざる者は又敬する能はず。能く敬し能く遠ざくる、知と謂ふべし。」を引用した。程子は鬼神を敬することを否定はしないが、鬼神を信じすぎてこれに惑わされないために鬼神を遠ざけておくというのである。鬼神を信ずることが惑う結果となるとすれば、惑わないためには、いっそのこと鬼神を信じない方がよいという方向に傾斜するのは当然だろう¹⁴⁴。朱子もまたこの解釈に傾斜した。「鬼神を敬して之を遠ざく」というのは、朱子によれば、「鬼神を一応敬しておくが、惑わされないために遠ざけておく」との意となり、現代語の「敬遠」の語感に繋がっているから、鬼神を敬するという信仰的な要素は極めて稀薄である。日本の朱子学者も基本的にはこれに同意したわけだが、「鬼神論」つまり死後の靈魂が存在するか否かという問題は、近世の思想家たちにとって大きな論争の種になった。新井白石が「鬼神の事まことに言難し」（『鬼神論』）と言い、また荻生徂徠が「鬼神の説紛然として已まざる所以の者は、有鬼・無鬼の弁のみ」（『弁名』下「鬼神」）と言っている通りである。

稀代の合理主義者である朱子学者の新井白石（1657-1725）が無鬼論に立つことは言うまでもないが、古学派の伊藤仁斎（1627-1705）も彼自身の立場から、『礼記』その他の第二級の古典に「鬼神」という語が孔子の言葉として見えるのは、皆後世の付加である、と述べて無鬼論に立ち、「これ（『論語』の鬼神論）みな聖人深く人の力を人道に務めずして、あるひは鬼神の知るべからざるに惑はんことを恐れてこれを言ふを見るなり」（『語孟字義』卷下「鬼神」）と言う。孔子にとって「人道」こそが最も重要であるがゆえに、人々が鬼神・死後のことに心を奪われる事を恐れた、と仁斎は見るのである。最も徹底した無鬼論の論客は山片蟠桃（1748-1821）である。彼は朱子の鬼神論を言わば唯物論的に批判するのだが、彼自身、朱子学を標榜する懐徳堂中井竹山・履軒兄弟の門人であったため、その批判は屈折せざるをえない。「程子・朱子ノ鬼神ノ論ハ、尽ク書ヲ信ズルモノニシテ、トリ留ムル処ナシ。アア二公ノ大賢ニシテカクノゴトシ。」（『夢ノ代』「無鬼」）といった具合である。これに対し、荻生徂徠（1666-1728）は「聖人の鬼を制して以て其の民を統一し」（『私擬対策鬼神一道』『徂徠集』卷17）と、聖人が鬼神の制度を制定したと見なし、また「それ鬼神なる物は、聖人の立つる所なり。あに疑ひを容れんや。故に、鬼なしと謂ふ者は、聖人を信ぜざる者なり。」（『論語徴』）と述べて鬼神祭祀の意味を重視した。他方、国学の平田篤胤（1776-1843）は朱子学や仁斎の無鬼論を厳しく批判し、鬼神の実在性に基づく神道を展開し、またこの立場から独自の来世観の創造に努めた。

以上のように見ると、近世の動向が一概に世俗化とも言えないことが解ってくる。仏教は表面的な言説としては世俗化を推し進めたが、寺檀制度を通して現世だけでなく死後をも管掌し、いわゆる葬式仏教の基礎を作ることになったし、儒教、中でも無鬼論を立場とするはずの朱子学も、その一方では神道と結びついて儒家神道を形成し、宗教性を強める。林羅山の理当心地神道からして既にそうであり、山崎闇斎（1619-82）の垂加神道もそうである。すると儒教は、実際にはどのように受容されたのだろうか。この点を、熊沢蕃山（1619-91）の作とされて流布し、著者未詳の『仮名性理』などにも影響を与えた『心学五倫書』（1650）で見てみよう。本書は冒頭の「天道とは、天地の間の主人なり」という言葉が示すように、「天道」を中心に据える。この「天道」だが、「此天地の間に、有とあらゆ

¹⁴⁴ 同、362頁を参照せよ。

るものまで、皆天道のうちに、はらまれて有なり」とあるように、それは天地を一貫する朱子学で言う「理」であり、人間においては「心」である。しかし他方、「天の本心とは、天地の間にある程の物をさかゆるやうにめぐみ給ふなり」と言われていることから察するに、これは単に抽象的な「理」ではなくて、意志を持った超越的人格神という性格をも持っている。こうした「天道」の支配の下に、五倫や五常も成り立つとされる¹⁴⁵。

本書はこのような天道の支配の下に、神仏儒の三道を説く。その際、「日本神道は、我心を正しくして、万民を憐み慈悲をほどこすを極意とし、堯舜の道も極意とせり。唐にては儒道と云、日本にては神道と云」と神儒の一致を説く。他方、仏道については、心を有と説いたり無と説いたりするが、それは「一人の心をすなをにして、国を治め万民をやすくおかんため」だとして治世のための方便と見なすとともに、奢侈に流れていた当時の仏道を批判してもいる。また、「儒道には、此性は天性をうけ得て、生れ来て、又もとの天に帰と落居するなり」と述べ、儒道が来世を認めるのに対し、仏道は却って「後生と云ふ事は無き物ぞ」と、来世の存在を否定し、無の見に陥っていると批判している。こうした仏教解釈は一見すると奇妙だが、この場合の仏教は明らかに禅を指しており、こうした解釈は既にキリシタンからの仏教批判にも見られたことであった。近世の思想・宗教においては、儒教、特に朱子学者の一部でこそ無鬼論的合理主義が主張されたものの、概して有鬼論的来世観が根強かったと言える。ましてや民衆の信仰においては、神仏儒が様々な形で世俗化しつつ融合していた¹⁴⁶。

2 近世初期の神道

ここで、中世後半に神仏習合から自立し始めた神道の、近世における動向を見ておきたい¹⁴⁷。中世末から神道界で大きな権力を持つようになった吉田家は、地方の神職に対して許状を出して支配下に置き、神祇官の家筋を継承する白川家と勢力を二分したが、思想や儀礼の上でも、反本地垂迹説を唱える吉田神道（唯一神道）は大きな影響を与えた。その中で、思想面での特に近世的な傾向の1つは、神仏習合を脱するために儒教と結びついたことである。儒教の側でも、近世儒教の確立者林羅山が理当心地神道を唱えて神道研究に新しい局面を開き、その後、山崎闇斎の垂加神道は主として武士層に大きな影響を与えた。その闇斎の神道理解に大きな影響を与えたのが、伊勢神道系の度会（出口）延佳（1615-90）と吉田神道系の吉川惟足（1616-94）である。概して言えば、庶民層では神仏儒の三教一致

¹⁴⁵ 天道思想とその思想の形成の歴史、また特に人の道徳的行為に対する人格神的天の応報の観念については、石田一良「前期幕藩体制のイデオロギーと朱子学派の思想」『藤原惺窩・林羅山』岩波日本思想大系、1975年、所収）435-447頁を参照のこと。

¹⁴⁶ その融合の1例を、江戸初期の「心中」の流行と仏教との関わりについて簡単に見ておく。檀家制度によって、全ての人が仏教に縛られつつ、皮肉なことに信仰については却って多くの人が仏教から解放されたという側面を忘れてはなるまい。不義密通の罪を犯して現世に生きる場所を持たず、心中への道行きを急ぐ二人の男女も、口に南無阿彌陀仏を唱えながら、実は昔ながらの神道的な死後の世界（黄泉の世界）へ急ぎ、そこで二人の愛を完結しようとした。元禄時代には、昔の他界観が仏教と習合しながら顕在化し、心中多発時代を現出した。道行は人生の敗北というよりは、むしろこよなく美しい人生の花であり、詩でありえた。死が罪悪であり、死後の世界が仏教の空と観じられていたなら、心中の死への道行きは近松門左衛門の美しい浄瑠璃にはなりえなかつただろう。

¹⁴⁷ この点については、阿部秋生「儒家神道と国学」と平重道「近世の神道思想」（ともに『近世神道論・前期国学』岩波日本思想大系、1972年）497-558頁を参照する。

が普通であり、支配層の武士などの間では仏教を排した神儒一致の傾向が強かった。

支配層で仏教が排され神儒一致が説かれたのには様々な要因が考えられる。まず、中世の神道理論において既に宋学が取り入れられていたこと。また、近世の世俗化傾向の中で、仏教の現世否定性・現世超越性が批判を浴び、儒教の世俗倫理が前面に出るようになったが、神道自身が元来現世的性格を強く持っており、この点で両者が結びつきやすかったこと。更に、仏教が民衆に定着して大きな勢力を持っているため、支配者層にとって不気味な存在であると同時に、経済的にも民衆の生活と藩の財政を圧迫するだけの無用の長物と見なされており、仏教の勢力を削ぐ必要があったこと。これらが挙げられる¹⁴⁸。

ところで、儒教もまた仏教と同様に外来思想である。だから、そのままの形では日本に定着できない。度会延佳は、「神道・儒道其旨一なれば、其道によりて修する教のかはる所はあるまじけれども、異国と我国と制度文為はちがひめ有り、それをわきまへず、古より我国になき深衣をきる儒者など近比[ちかごろ]はありとなん。此事大なる非義なり。」(『陽復記』)と述べて、中国の流儀をそのまま日本に持ち込む儒者を批判している。そこで儒教は日本社会における自らの存在意義を神道との協調に求めた。つまり、為政者の立場から日本固有の歴史と伝統を重んじ、仏教の外来性を排して、神道に自らを重ね合わせたのである。その過程で儒者は、特に伊勢神道の理論における太古の神々から天皇へと連続する皇統の重視や、唯一神道における根葉花実説の日本中心主義などから大きな影響を受けた。これは後に「日本的なるもの」の探求を促すことになる。この探求が結実するのは江戸後期であり、前期にはまだその萌芽が現れているにすぎない。その萌芽とは儒者における日本版華夷思想である。華夷思想とは、元々中国で発展した自民族中心主義のことで、漢族の中国こそ世界の文明の中心であり、その周辺の民族は夷狄、つまり文明の遅れた野蛮人であるから、中国に従属しなければならないという文明観である。ところが、清代には異民族の満州族が中国を支配したので、中国の正統的文明は衰えたと見なされ、逆に日本こそが古代から一貫して続く優れた文化を持つ文明の中心であるという考えが現れた。これが日本版華夷思想である。神道・(仏教)・儒教の真理は同じだが、その現れ方は国土によってそれぞれ異なる。だが、中国は度々王朝が交替し、(インドには統一王朝は存在せず)、日本だけが天照皇大神から続く万世一系の皇統を誇る。だから日本のみが真理を保持し続けてきたというわけである。この「血統」を唯一の根拠とする皇国史観は北畠親房『神皇正統記』を先駆とし、幕末の尊王攘夷思想を経て戦前まで続く。

さて、儒家神道の代表は山崎闇斎の垂加神道である。闇斎は幼くして比叡山に入り、次いで妙心寺に移って僧となり、19歳の頃、土佐の吸江寺に移ったが、25歳で還俗して朱子学に転じた。彼は徹底して朱子に傾倒したため、その著述のほとんどが朱子や朱子学者からの抜書きであり、独自の説の展開には乏しい。だが、これは闇斎に独自性が無いということではない。そもそも非合理的なまでの朱子崇拜そのものが、合理的体系の構築を図った朱子自身の与り知らぬところだった。また、朱子の実践論は、主体の有り方としての「居敬」と、外界の真理の追究としての「窮理」とから成るが、闇斎は前者を徹底的に追求した。「敬」とは何事を為すにも心を専一にしてつつしむことで、闇斎は「敬ト云ヘルハ何ノ子細モ無ク、此ノ心ヲ鬱乎[うか]々々ト放チヤラズ、平生吃[きつ]ト照シツメルヲ敬

¹⁴⁸ 以上の諸側面については、柏原祐泉「近世の排仏思想」(上掲『近世佛教の思想』所収) 517-524頁を参照せよ。

ト云ゾ」(『敬齋箴講義』)と述べ、倫理的リゴリズムの立場を取った。闇齋は特に君臣関係の絶対性を重視したため、大名たちの信頼を受け、会津藩主保科正之に招聘されて、大きな感化を与えた。朱子学と並んで、闇齋を支えるもう1つの柱が晩年になってから説いた神道である。闇齋自身は朱子学と神道との混同を戒めたが、儒教と神道の真理は不思議にも一致すると見られ(この点でも闇齋は神秘主義的或いは非合理的である)、日本における真理の有り方として神道を重視する。闇齋は伊勢・吉田両神道の秘伝を受けているが、特に吉川惟足から伝授された吉田神道の影響が大きい。そもそも惟足自身が宋学の影響を強く受けており、「土金之伝」や「神籬磐境 [ひもろぎいわさか] 之伝」などの秘伝を体系化した。土金之伝は五行相生説に基づき、五行は木→火→土→金→水の順に循環するとされる。その中の土・金を「天地未分ノトコロヨリソナワル真 [まこと]」(『土金之秘決』)と見て根本に据え、金によって土がしまるから、ツチシマルからツツシミ(敬)に通ずると考えている。それが本来の秩序であり、君臣上下が整然としていることだと言う。吉田神道最奥の神秘とされる神籬磐境之伝もまた、君臣の道を守ることに他ならないとされる。こうした惟足の思想は、そのまま闇齋に受け継がれた。

垂加神道は吉田神道以来の秘伝を改変しつつも継承して、非合理的な部分を強く持つと同時に、それに宋学を用いた解釈を加え、その根底に君臣の道を置くことで、大名を始めとした支配者である武士層のイデオロギーとしてもはやされた。その点で過渡的な性格を持ち、後に平田篤胤らから厳しく批判され、勢力を失うことになる。確かに垂加神道の根底は中世以来の神秘主義に陰陽五行説を加えたものであり、後に宣長によって古代神話(『古事記』)が発見され、その文献解釈から日本古来の「日本的なるもの(大和心)」を見出す方法が定着すると、急速に顧みられなくなる。だが、その非合理的な日本至上主義は水戸学や、同じ国学系でも宣長よりは篤胤らの復古神道に通ずるものがあり、その後の日本のナショナリズムに共通する心情を育んだ。

ところで、排仏的な神儒一致論は、単に思想的な問題に留まらず、現実に大名の力による仏教排除の改革を惹き起こした。そのような政策は寛文年間(1661-73)に集中して見られ、水戸藩、岡山藩、会津藩などが代表的である¹⁴⁹。水戸藩では徳川光圀が伊勢神道に従って神仏分離を断行し、寺院整理を行なった。新造の小寺など約千ヶ寺を破却、同時に神社も神仏習合的要素を排して、習合的な八幡社などを破却して1村1社を実現しようとした。また、光圀の夫人や父の葬儀には仏式を避けて儒教葬を行なった。岡山藩では池田光政が排仏主義的な儒学者熊澤蕃山を登用して寺院整理に乗り出し、特に藩内に多い日蓮宗不受不施派を厳しく弾圧した。また、寺請制度を廃止して宗門の請状を神職に出させることにし、仏式の葬儀に代えて神式の葬儀を推し進め、僧侶を還俗させるなど強硬な政策を実施した。また会津藩では山崎闇齋に傾倒した保科正之が寺社整理を進め、新造の寺院の破却を行なった。これらの藩主は宗教政策以外にも様々な改革を実施し、名君と讃えられた。そのためその政策は他藩にも影響を及ぼしたが、彼らが死去したり隠居したりすると、幕府の意向で寺請制度が復活した。幕府は飽くまでも仏教を保護しつつ統制する方針を堅持したのである。そのため神仏習合は民衆に広く定着していったが、他方で排仏的イデオロギーも潜行し続け、幕末に一挙に噴出することになった。後期水戸学の会沢正志斎の影

¹⁴⁹ 詳しくは、圭室文雄『神仏分離』(上掲)を参照せよ。また、岡山藩の神社の整理と寺院淘汰については、後藤陽一「熊澤蕃山の生涯と思想の形成」(『熊澤蕃山』岩波日本思想大系、1971年、所収)494-498頁を見よ。

響を受けた水戸藩主徳川斉昭は、天保年間（1830-44）に徹底した寺院整理を行ない、神仏分離によって神社を仏寺の支配から独立させるとともに、神葬祭を推進した。薩摩藩でも同様の政策が採られた。

このように、神仏習合が幕府から支持されて基調を成す一方で、神仏分離と排仏が潜行し、それはやがて水戸学や復古神道として現れ、倒幕と尊王攘夷運動に繋がってゆく。この神仏分離は明治政府の政策にも採られ、やがて国家神道を成立させる。これは支配層だけの政治的問題には留まらなかった。幕藩体制の矛盾が深刻化していたことに加えて、仏教の頽廃に対する民衆の不満もかなり広がっていたと思われ、そこに新興豪農層などの新たなナショナリズムが結びついた。廃仏毀釈にはこうした背景もあったのである。

3 鬼神論と儒教的因果応報

ところで、儒教は因果応報に関して、いかなる態度を取ったのだろうか。

「鬼神論」つまり死後の靈魂が存在するか否かという問題が、近世日本の思想家たちにとって大きな論争の種であったことについては既に触れた。その出発点は言うまでも無く朱子の無鬼論にある。鬼神を天地山川の精霊、祖先の靈魂といった神秘的な力を持つ神々と見るのが原始中国的観念だが、朱子は鬼神を陰陽の二気の働きと解することにより、非合理的な鬼神信仰を合理的な理気論の中に組み込んでしまい、鬼神の持つ人格性を取り去った。だが、朱子以前の鬼神の解釈はそうではなかった¹⁵⁰。孔子の「鬼神を敬して之を遠ざく」という言葉に関して、後漢の包咸は「鬼神を敬して黷 [けが] さざるなり。黷 (瀆) はなほしばしば近づくがごときなり。」(『論語注疏』) と解し、梁の皇侃は「鬼神は漫 [けが] すべからず。故に「鬼神を敬す」と日ふなり。敬すべく近づくべからず。故に宜しく之を遠ざくべきなり。」(『論語義疏』) と言い、宋の邢昺もまた「鬼神を恭敬して之を疏遠にし褻黷 [せつとく] せず」(『論語注疏』) と言っている。「之を遠ざく」とは、濫りに近づいて瀆さないという意である。『礼記』「表記篇」に「子曰く、齋戒して以て鬼神に事へ、日月を扨んで君に見ゆるは、民の敬せざらんことを恐るればなり。子曰く、狎侮 [おうぶ] するものは死するも恐れざるなり。」とあり、鬼神に対しては齋戒沐浴して身を清めて初めてこれに近づくことができる。「遠ざける」のは鬼神に惑わされないためではなく、深い畏敬の心を持つがゆえに身心の汚れたままで近づくことをしない、との意である。こうして見ると、経書に見られる非合理的なもの、有神教的信仰に属するものを、朱子は合理的に、或いは無神論的に解釈したことになる。

さて、近世日本の鬼神論論争にトピックを提供したのは、新井白石の『鬼神論¹⁵¹』だった。この書はその論旨のほとんどを朱子の説に負っている。そこで、まずは儒教の「因果応報」に関係する限りで、本書のポイントを整理しよう。

白石は、鬼神を陰陽二気の靈妙な働きと解する。この朱子学的立場は、いわゆる幽霊・妖怪を拒斥する一種の合理主義であり、それを推し進めれば汎神論・無神論になり、礼に

¹⁵⁰ 以下については、山下龍二「中国思想と藤樹」(上掲) 362-363頁。

¹⁵¹ 引用は「鬼神論」(『新井白石』岩波日本思想大系、1975年、所収) 146-181頁に拠る。なお、白石の鬼神論については、同書所収の、友枝龍太郎「鬼神論」581-585頁をも参照する。

定められた祭祀の決まりを拒否することになりかねない。そこで白石は『礼記』によって、天子・諸侯・大夫・士・庶人それぞれの階層に応じて祭祀の範囲・対象が異なり、また祖先の祭祀である廟制もその数が異なるとして、祭とその決まりを是認する。

次いで白石は人鬼の問題解明に移る。人は根源的には陰陽二気だが、現実には父母の気で生まれ、初めに先ず魄を生じ、その魄の働きが魂である。人の知覚は魂で陽つまり神、その形体は魄で陰つまり鬼である。そして人が死ねば、陽魂たる神は天に昇り行き、陰魄たる鬼は地に帰るまでのことである。

このように、天地人万物は一連なりで、陰陽二気の聚散であるから、誰が誰を祭っても、誰が何を祭っても、気の感通は可能なはずであり、人の階層による廟制の相違・祭祀の対象の相違は成立しないことになる。そこで白石は、陰陽二気の聚散する中で祖先の精神と子孫の精神とが感応するのは、寒冷温熱の薬性がそれぞれの効能を持ちながらも、これを一椀に煎じて飲めば、それがそれぞれ心肝腎肺に適くのと一緒だとして、祖先祭祀における同類の感応を解き明かす。また、尊く優れた人の魂魄は強く精爽神明だから、天子七廟・諸侯五廟・大夫三廟などの礼の決まりに従って祖先を祭ることは理にかなうと断じ、特に天子は天下の君ゆえ、百世不遷の大祖の廟を祭り、更に天地山川の神を祭りうると説く。そして祖孫一気感通の例として、烏骨鶏の遺伝学的観察を叙述し、また長沙王墓・潘陽王墓の盗掘屍体の容貌がその子孫に似ていたことを引き、同類感通の説を実証する。

従って、後嗣がない場合は祭が絶えるため、後なきは不孝の大なるものとされ、鄭の子産が伯有の後嗣を立てて、その霊を祭らせたので伯有のの祟りが止んだ話を引き、また伯有も天寿を完うしなかったが、戦死刑死自殺怨死した人の霊は、その気が散ぜず、沈魂滞魄となって祟りをなすので、これを祭るべきだとする。

さて、死霊の祟りの話題を受けて、白石は生霊の祟りの話題に及び、巫蠱の邪術などを取り上げ、結局のところ、妖は人心によって起こるとし、また死霊生霊の人への憑依は、卑賤の奴婢、幼昧な児童、衰病人に起こることを、多くの例を挙げて立証し、更に生まれ変わりの輪廻を否定し、前身同類（人が人に生まれ変わるなど）・前身異類（畜生が人に生まれ変わるなど）の説話も、要するに生まれ出た人の非凡さを称讃するためのものであると言う。ただ白石は、物の性の霊なるものはよく感応すると見るので、懐妊時の慎しみを説き、また妊婦が息を引き取った人に近づくと、その屍体が動くと言き、神童が凡人になるのは、受気の初めの副次的な才鬼の憑依が尽きたためであるとする。或いは男が女になり、女が男になるのは、陰陽乖乱の気の致す所、衰世亡国の徴であるとする。かくして物事の変化の常なるものは常理であるが、常ならぬ変化は怪であり、孔子は怪を語らなかつたとしている。それでは孔子は怪を知らなかつたのか。白石はここで、論語以外の書を用いて、怪を知っていたことを例示し、孔子は知ってはいたが、偶にしか語らなかつたとし、この後で、物怪・鬼怪・天狗・山都・木客から妖狐に話は及び、博覧強記ぶりを発揮する。

白石は多くの怪異を例示したが、これらは先王の祀典に無く、祭るべき理に合わないので淫祀として斥ける。そして最後に、仏に仕えるのも淫祀か、と反問し、僧尼がこれを祭るのは構わないが、六道輪廻・三世因果の説はいけないと断じ、特に仏教が人倫棄却になる点を攻撃し、孝悌忠信の日常性を主とし、怪力乱神を語らぬ聖人の教えを称揚して本論を結んでいる。

白石の鬼神論が巻き起こした議論については、簡単にはあるが既に触れたため割愛する。

そこで以下では、現代人にとっての重要性についてのみ取り上げてみよう。

まず注目すべきは、鬼神を陰陽二気の働きと合理的に理解する白石が、いわゆる「憑霊現象」に着目し、その根本に愚かな人々の怨嗟と呪詛の心理があると読み取っていることである。この点は、山片蟠桃が『夢ノ代』「無鬼」で、白石が憑霊などの怪異妖怪を豊富な実例を挙げて論じていることを、唯物論的立場から迷信として厳しく断罪しているが¹⁵²、蟠桃のこの批判は今日の眼から見ると必ずしも当たっておらず、むしろ白石の慧眼に敬服せざるをえない。白石は憑霊現象について、こう述べている。

今も世に、愚夫愚婦の、きはめて愛執の深き妬忌の深き、或は人を慕ひ、或は人を怨みて、神に仏にいのり、のろひごととするなど、彼のわがおもふ人、うらむ人の、夢とうつゝとの間に見えて、まぼろしのごとく、影のごとくなる、皆是愚かなる本性の、深く思ひこめしがゆへに、其精内に凝りて、其神外に馳する也。これらの事また巫蠱の事も侍り。巫蠱の事は、師巫の、左道を以て、人をまどはせるなり（師巫は女御女の師なり。左道は邪術也。これ今の法師山伏、さらぬ男女などの、人を呪詛するの事なり）。昔、漢の武帝、昼いねさせ給ひし御夢に、木にて作れる人の、数千杖をもてるが、すゝみ来て、玉躰を打ちなやましまいらすと見給ひ、驚きわづらわせたもふ事ありて、帝、江充と云者して、巫蠱の事治めさせ給ひしに、江充、太子とひま有ければ、木偶人を太子の宮中に得る事多きよしを、偽り奏しければ、太子も皇后の此事によりて失ひ給ひしよし、司馬遷の史記に見えたり。

白石は憑霊現象という奇怪な現象を認めればこそ、その存在の「左道」的性格を論証しなければならなかったわけだが、ここで白石は愚かな人々の強い怨念や妬忌の執着が、その対象となった人にとり憑いたり、幻影となったりすることがある旨を語っている。そして、このような邪術を職業とした「巫蠱の事」があったと言っている。師巫（霊媒呪術者）が呪詛によって人にものを憑依させたり、憑依によって調伏したりすることが、実際にありうると言うのである。ここで引いている漢の武帝の木偶人（人形）の夢の話だが、武帝が江充に命じて探らせたところ、江充は故意に讒言して太子・皇后の居館に木偶人があると偽奏したため、武帝は太子・皇后が自分を調伏したと信じ、殺害させたというもので、「巫蠱の獄」事件として知られている。ただし『史記』ではなく、『漢書』「江充伝」である。

憑霊現象を信ずる白石は、当然、死霊が人に憑依するという事態も少なくないということを知っていた。

又、「鬼は人の影なり」ともいへり（邵康節の説なり）。身にふるゝ事風のごとく、目にふるゝ事影の如くなりとも、形なからんものをいかでか手にはとらるべき。

彼死せるが、人によりて物云ふが如きは、鬼は幽に霊にして、明に霊ならず（幽とは幽陰なり。風雨晦冥の時の如きを云ふ。明とは陽明也。青天白日のごときをいふ）。故に鬼の出る事、多くは夜をもつてす。人によりて後には、明にも亦霊なる事を得る。

鬼、既に人の身を仮りて、おのが身となしなんには、たゞに物云ふことのみに限る

¹⁵² 山片蟠桃『夢ノ代』「無鬼上」（『富永伸基・山片蟠桃』岩波日本思想大系、1973年）特に516頁を参照のこと。

べしやは。詩を賦し字を書し、凡は人のなしなん程の事、いづれの事かなすべからざらん（もろこしには、箕仙を降す術有。紙筆をそなへて其神を降すに、詩作りて是を書く。箕仙の詩とて、世に伝ふる所すくなからず。その書きたるものをまた、我朝にもて来りて見しひともあるなり）。彼のよらるゝ人、多くは奴婢の卑賤なる、児童の幼稚なるぞかし。しからざれば、衰病人、久しからで死ぬべきの類なり。これらの人は皆、魂昏く魄弱ければなり。鬼、襲ひて其の舎に入れる也（心は神明の舎と云ひ伝へり）。

憑霊現象は江戸時代だけでなく、日本の仏教説話において極めて大きな影響をもっていた。それは特に、いわゆる因果物語の生成にとっては無視できない重要性をもっているのだが、本稿では割愛せざるをえない¹⁵³。

その因果だが、ここで白石の仏教批判、特に仏教の六道輪廻説と三世因果説に対する批判をもう少し詳しく見てみよう。

白石が輪廻転生を否定するのは、「もし人死しては鬼となり、鬼はまた人と成なんには、かしこに死し、爰に生まるゝ事、ただ是人のみづからゆき来るにて、天地父母の気によりて生るゝ事をえず、自ら鬼となり、又人とならんには、世の人悉く皆盤古氏の代の人死にかはりいきかはりて、今の世に至れるにや〈盤古氏は、人始てなり出し時の君也〉。天地生々の理、いかでしかわあるべき。人物となれると云も、其理なからん事またかくの如し。」と言われているように、輪廻説では死せる気が他のものになりかわることになってしまい、天地生々の理に背くと見るからである。世界は天地の気の無限の生々であり、一度死んだ気が生まれ変わることはなく、死んだ気は太虚という根源に復帰して二度と働くことはない。人は父母の気によって生れるのであって、輪廻のように盤古氏時代の同一人が生まれ変わり死に変わりすることはありえない。

朱子学的立場からの輪廻説批判としては至極尤もであるが、ただそれだけならばインドと中国での発想の違いということで終わってしまうだろう。だが、白石は輪廻説を支える三世因果説に切り込んでゆくのである。白石は、『易経』「坤卦文言伝」の有名な語に「積善の家には余慶有、積不善の家には余殃有」とあるけれども、実際には「よしと見し人の福にあふはまれに、よからぬときく人の福をうくるはおほかり」であるから、善悪と幸不幸とのズレというこの不条理を解消するために、世人は「仏の教に、三世の事をとき給へるこそ、ことに勝れたれ。よき人の不孝なるは、前世の悪報なり。此債〔ライメ〕をつぐのひてんには、後世は必善報をうくべき物なり。悪き人も前世の修善によりてこそ、かく今の世には幸は多けれ。彼〔かの〕善報の既に尽なん後は、後世必悪趣に墮すべきもの也」と言うのだろうが、これは「すこしきなるを知りて、大なるを忘れたるの説」だと批判する。それでは聖人は善悪禍福のことは言わないのか。そうではない、これは「天のおのづからなる理なれば、これ（聖人）もいひ、かれ（仏）もいふ」。「たゞその云所の異なるに、かれは妄にして、これは真なるぞ。」聖人が真で仏が妄であるのはどの点か。仏の言うところ

¹⁵³ 江戸初期の浄土宗唱導に大きな足跡を残した祐天上人の悪霊祓いについては、高田衛『江戸の悪霊祓い師』（上掲）を参照せよ。また、文化人類学・民俗学からの憑霊現象解釈については、小松和彦『神々の精神史』（福武文庫、1992年）、『憑霊信仰論』（講談社学術文庫、1994年）、『悪霊論』（ちくま学芸文庫、1997年）、『異人論』（同、1999年）を参照せよ。

ろは「三世と云とも、たゞおのが身一人なり」。聖人の言うところは「上中下に通じて、千百世と云とも、たゞひとつの家にてぞある」。仏教は出家の法で、仏教発祥の西域の人々の、家や父母妻子のことを思いやらぬ自己一身のことしか考えない残忍蒙昧な民族性に合わせて説かれたものである。世の中は善をなしても禍に遭い、悪をなしても福を受けることが多いために、前世後世の説を立てて「善を修せしむる教」とするのだから、六道輪廻や三世因果などの説は「方便の説にして則衆生を度せんが為」だと言う人もいるが、「その志の如きは仁なり」とは言えても、「其説の如きは妄」であって、「誠を以て人を感じしめん事を難し」と結論づける。方便だなどと言って妄語を吐くな、というのである。

要するに、白石は、人の死とは人を構成する陰陽二気が散じて天地に帰ることにすぎぬと考え、死に人の倫理観を支配するような役割を認めない。だがその一方で、彼は「積善の家には余慶有、積不善の家には余殃有」という儒教の伝統的因果応報思想を堅持している。つまり、死後の裁きや三世因果・輪廻転生を持ち出すまでもなく、善悪の報いは現世において実現される。人の一生という短いスパンで見れば悪人栄えて善人滅ぶこともあるが、祖先・子孫の家の盛衰から見れば、因果の道理はこの現世を貫徹しているというのである。死後の裁きを認めず、なおかつ善人必ずしも栄えず、悪人必ずしも滅びずという眼前の事実を眼を塞がないとすれば、人の一生を越えて祖先・子孫にわたる長い期間を設定し、長い眼で見れば裁きは現世で為されている、と説かざるをえないだろう。

白石は朱子学の立場から以上のような因果観を説いたが、朱子学に敵対する古学派の伊藤東涯(1670-1736)も、実は同じような因果観を説いている。東涯は『訓幼字義』巻1「天道」で、『史記』「伍子胥列伝」の申包胥を引きながら、こう述べている。

天道の報応一人の上に就て見るときは、たがふやうなれども、千万人のうへに通じてこれを見れば、たがふ事なし、一時の間によりていへば、たがふやうなれども、千万世のうへに通じてこれを見れば、たがふことなし、天道はまことに大事なり、くどくどしく一時にかぎり一人につみて見るべからず、たとへば扛秤〔チギ〕の物をはかるがごとし、分厘のたがひを正すは、釐等のこまかなるにしかざるやうなれども、千斤百斤の重さをかけてちがひなし、老子ノ日、天網恢恢、疎而不失と、老子は異端の書なれども、此ことばはことほりなり、天道は大まかなるやうなれどもちがふ事なしといふことうたがひなし、然るに世の人、一人一事につみて天道を見るによりて、ちがひあるやうにおぼゆ、世中にあしき事をして禍にあはず、或は福を得るものもあれども、是はたまたまの事にて、おしなべては左あらず、しばらくはよきやうなれども、古今の間に通じ、後々を見て、よろしき事なし、人々気みじかく意得せばくおもふゆへに、うたがひ多し、楚の申包胥がいへる、人多ケレバ天ニ勝チ、天定テ亦能ク人ニ勝ツと、是又名言なり、(後略)

儒教的因果応報思想によっても、問題は、やはり(死後の裁きではなく、後世の)「裁き」が、つまりはルサンティマンが克服されないということである。全ての因果律の根底には、繰り返して言うが、自分に結果(被害)を与えた原因(犯人)を探り出して復讐する応報律(「眼には眼を、歯には歯を」)があるからである。儒教が有鬼論を採ろうが無鬼論を採ろうが、仏教を陰陽二気によって批判しようが、儒教の根本的発想が因果思想である以上、

何一つとして根本問題は解決していない。宗教の核心が救済或いは悟りであり、それが因果の超脱によってのみ果たされる限り、問題は依然として解決されないのである。

4 国学の他界観と因果観

儒教などよりも更に徹底した他界観・因果観を説いたのが本居宣長である。本稿は飽くまでも因果思想の追究を目的とするものであるから、国学の具体的展開は他書に譲り、先ずは国学の登場の背景を簡単に見ることから始めよう。

儒教は神道と結びついても、やはり外来思想のままである。儒教がいかに思想としての普遍性を誇ろうと、中国文明という或る特定の文明の中で生れ育った特殊な思想でしかない。とすれば、日本人がそれを崇め奉ったとしても無駄ではないのか。これが、いわゆる古学派が朱子学的な經典解釈を排して原典そのものに遡ってゆくうちに突き当たった疑問だった。その中心に立つのが荻生徂徠である。徂徠によれば、道とは先王の道、つまり堯や舜などの古代中国の聖人が定めた礼楽刑政などの制度であり、聖人という人間によって作られたものである以上は人為であり、天地自然の道ではない。だがそうだとすれば、中国の聖人だけが唯一絶対的な存在とは言えなくなり、先王の道に従う根拠も無くなる。

こうして仏教だけでなく儒教も相対化されるとき、絶対的普遍性の無い特殊な文化や宗教が並立することにならざるをえない。これを前提として倫理・宗教の相対化を図ったのが富永仲基（1715-46）である。彼は15歳の頃、既に『説蔽』を著して、懐徳堂の師、三宅石庵の不興を買い、破門されたと言われる。『説蔽』は現存しないが、その内容の一部は『出定後語』（1745）、『翁の文』（1746）から知られる。それによると、この書は諸子百家の学説、特に儒教の成立史を批判的に論じたもので、全ての思想はそれ以前の思想を乗り越えるべく成立したものであるから、いずれも相対的にすぎないと主張したものらしい。とすると、孔子と彼の開いた儒教も絶対的に正しいとは言えなくなる。この思想の発展の法則、即ち先行する思想を克服、凌駕しようとして他の新しい思想が生まれ、ここに思想の発展が生ずるという考えが、彼の思想史研究の基本原則である「加上説」である。これが15歳頃に確立されていたことは注目に値する。この加上説は荻生徂徠の影響によっても言われる。ただし、孔子の思想をも相対化するのであるから仲基の加上説は徂徠より徹底している。さて、仲基は『出定後語』において、加上は、インドの全てを誇大夢幻に表現する「幻」の風、中国の物を修飾しようとする「文」の風、そして日本の正直簡明で狭苦しい「絞」の風などの風土的条件や、三物（類・世・人）と五類（張・泛・磯・反・転）の原則で発展する言葉の本質などによって行なわれると考え、この加上説を全面的に仏教思想の発展の分析に適用して、最初に説かれた釈迦の教説が種々に発展して多くの大乘經典ができたと説明した。そして、釈迦が実際に説いたのは小乗仏教の阿含の数章だけで、それに加上されて小乗二十部ができ、更に加上されて大乘般若経ができ、更に法華経一類の教えとなり、遂に華嚴、大小乗兼部、禪、密教などが現れたとした。これが、大乘仏教は小乗仏教の上に自説を加えることによって成立したとする、いわゆる大乘非仏説である。これは明らかに歴史学的方法による研究であり、決して排仏論ではなかった。事実、仲基の考え方は、明治以降、姉崎正治の『仏教聖典史論』や村上專精の『仏教統一論』『大乘仏

説論批判』などに踏襲され、近代仏教史研究における方法論上の先駆をなした。だが、当時における本書の影響は凄まじく、服部天游の『赤俵々』のように本書の説を敷衍したり、平田篤胤の『出定笑語』のように、本書の説を骨子として仏教を揶揄するものが現れたため、本書は仏教界では排仏論として受け取られ、反駁が加えられた。

ところで、もし全ての思想・宗教が相対化されるなら、我々は何を抛り所としたらよいのか。外国の倫理・宗教に救いを求めるよりは、むしろ自国の古典の解釈をこそ優先させるべきではないのか。それまで形骸化していた歌学などの古典研究が学問的水準へと高まって国学の誕生となったのには、以上のような背景があった。日本的なるもの、即ち古道の探求である。その際、単に日本の古典を研究するだけでなく、やがて日本独自の文化の優越性、更には普遍性の主張へと至る。それによって文化的ナショナリズム、自民族中心主義が確立する。それが本居宣長から平田篤胤によって果たされたことである。

さて、本居宣長（1730-1801）の他界観と因果観に向かうことにしよう。

宣長の他界観は過激と評しうるほど特異である。例えば『答問録』（1781）で、宣長は、神道は宗教上の安心（救済）を与えるものではない、と断言して、こう言葉を継ぐ。

人死して後にはいかになるものぞといふこと、是れ先づ第一に人ごとに心にかかるものなり。人情まことに然るべきことに候。此のゆゑに仏の道はこころよく見とりて造りたて候ものに候。されば平生は仏を信ぜぬ者も、今はのきはに及び候ては、心ほそきままに、ややもすればかの道におもむくこと多きものに候。これ人情のまことに然るべきことわりに候。然るに神道におきて、此の人死にて後いかになるものぞと申す安心なく候ては、人の承引し候はぬもことわりに候。神道の此の安心は、人は死に候へば、善人も悪人もおしなべて、皆よみの国へ行くことに候。善人としてよき所へ生まれ候ことはなく候。これ古書の趣きにて明らかに候なり。（中略）そもそも仏者は此の生死の安心を人情にかなへて面白く説きなし、儒者は天地の道理を考へてまことしげに申すことに候ゆゑ、天下の人みな此の儒仏などの説などを聞き馴れて、思ひ思ひに信じ居り候処へ、神道の安心はただ、善悪ともによみの国へゆくとのみ申して、その然るべき道理を申さでは、千人万人承引する者なく候。然れども其の道理はいかなる道理と申すことは、実は人のほかり知るべきことにあらず、儒仏等の説は、面白くは候へども、実には面白きやうに作りて当て候ものなり。御国にて上古、かかる儒仏等の説をいまだきかぬ以前には、さやうのこごかしき心なきゆゑに、ただ死ぬればよみの国へ行くものとのみ思ひて、かなしむより外の心なく、これを疑ふ人も候はず、理屈を考ふる人も候はざりしなり。さてそのよみの国はきたなくあしき所に候へども、死ぬれば必ずゆかねばならぬことに候ゆゑに、此の世に死ぬるほどかなしきことは候はぬなり。然るに儒や仏は、さばかり至りてかなしきことをも、かなしむまじきことのやうに、いろいろと理屈を申すは、真実の道にあらざること明らけし。

死後の世界に地獄・極楽の区別を認めず、また生前の行為に対して死後に善悪の報いがあるとも考えないという他界観は宣長の独創ではないが、善悪業への応報は生前にも無い、とする宣長の主張は特異であろう。例えば『くず花』（1780）は、儒者市川匡麻呂の宣長批判『まがのひれ』の、「又善人は必ず福〔さか〕え、悪人はかならず禍〔まが〕ることは、

いささかも違ひなきを云々」という一節に対する反駁を含んでいる。要約すれば、「悪人も福え善人も禍ること」は聖人孔子も、亜聖顔回も一生不幸だったし、子孫に至って栄えたという話も聞かない。「世の中にはすべてかくの如く道理に違へる事、今眼前にもいと多し」。それにもかかわらず、善人は必ず福え、悪人はかならず禍る、と主張するのは、売薬の能書きを妄信する愚昧の心か、それとも効能が無いのを知りながら人を欺いて売りつける詐欺の心か（『くず花』上）。その論拠として宣長は「禍津日神」という悪神を挙げる。現実が「尋常の理」に反するのは、すべて「此神の御心」であって、甚だしく荒ぶるときは、「天照大御神・高木大神」の力でも制しかねるほどであるから、ましてや「人の力にはいかにともせむすべなし」（『直毘霊』）と言うのである。

善悪と幸不幸とのズレという不条理、カントの言う「実践理性のアンティノミー」は、古今東西を問わず、冷厳な現実として実感されてきた。そうであるからこそ、善人が幸福を以て報いられ、悪人が罰せられることを願わずにはいられない。そしてそれさえ信じられない場合には、死後の審判に希望を託さずにはいられない。古今東西の因果応報思想の根底にあるのは、こうした切実な願いであろう。ところが宣長は、生前にも死後にも正義が実現される保証を完全に否定した。悪は罰せられるべきであり、善は嘉せられるべきであるなどというのは、所詮は人間の「さかしら」にすぎず、そのような人間の願望に神は拘束されない。「神の御心はよきもあしきも人のこころにてはうかがひがたきことにて、この天地の内のあらゆることは、みなその神の御心より出でて、神のしたまふことなれば」（『石上私淑言』3）、神の気まぐれの前に人はただ無力でしかない。宣長のこの認識はギリシア悲劇を想起させる。ともかく、人は生前であれ死後であれ、正義が必ずしも実現されない不条理の世界に生きていると見なされ、人が自らの死すべき運命を自覚したからといって、必ずしも善を行なうことにはならない。恐るべく冷厳な思想である。

宣長以前にも地獄・極楽の存在を否定した思想家はいた。上述の白石や東涯のような儒家である。また、神道家増穂残口（1655-1742）も、本朝の神道を宣布しようとする点では相容れないが、子孫の代までを視野に収めることで正義の実現への信頼を保持しようとした点では白石と似ている。儒仏折衷の神道理論の書『神路手引草』（1719）によれば、精神は無色無形で、肉体が死ぬと散じて天地に帰る。だが情欲により精神が凝滞したまま死ぬと、その精神は散ずることができず、中有に迷って幽霊になることもあり、畜生に転生することもある。儒教で言う一代は精神の本来であり、仏教で言う三世は情欲の凝滞である。どちらも真実であり、人それぞれの気質による。「一概に一世とも三世とも究めがたし」（同書、下）。死にとりたてて重大な意味を認めず、専ら現世に関心を向ける点では、残口の神道は仏教よりも儒教に近い。この身を修め、家業に努め、勤勉で、分を知り、自分の道の智を磨き、法を守る。つまり現世で健全な社会生活を営むことが、「神の教へ」（同）である。とすれば、それを妨げる悪は必ず神によって罰せられるはずであるし、しかもその決着は現世でつけられるのでなければならない（同書、上）。

さすがに宣長も、正義が実現される保証は未来永劫無い、とまでは断言していない。例えば『玉くしげ』（1787）では、北条・足利の世に一度は衰微した朝廷が再び繁栄を取り戻した理由を、「悪はつひに善に勝つことあたはざる、神代の道理、又かの神勅の大本動くべからざる故に」と述べている。だが、それには350年もの年月を要したわけである。つまり宣長は善の最終的勝利を、2千年も前の孔子の事跡をさえ「近くは漢国にて」と語ったり

『くず花』上)、「天地の無窮」と比べれば「千数百年などは、只しばしのほど」(同)と語ったりするという尺度で考えていることになる。これは、祖先・子孫数代を念頭に置いているらしい白石や残口などと比べると、量的差異というよりは質的差異と見ざるをえない。実際、宣長が「禍津日神」なる悪神を持ち出してまで正義の実現しがたさを強調しているのは、無限に近い時の彼方における正義の実現よりも、善悪と幸不幸とのズレという不条理こそが、彼にとって人が生きるということの実相だったのだろう。

ところで、死者が「よみの国」に行くという主張の根拠は記紀の記述にある。だが、この伝承に禍津日神に纏わる神道説を加えて「神道に安心なし」と説くのは、古書には見えない宣長独自の他界観である。宣長がこのような暗澹たる他界観を懐くに至ったのは、神意は人の小さな思慮分別では測りがたい、人を襲う不条理は生前も死後も神が正してくれる保証は無いという宣長自身の根本洞察から来ているだろう。もう1つ、善を為しているのに不幸な目に遭う、死を恐れ悲しむ、そのとき不条理を歎き悲しむのが人の自然な感情、「まことの心」であるにもかかわらず、それを儒仏のように、善悪の審判や正義の実現を保証する思想に縋って自分を慰めるのは「まことの心」の抑圧であり、自己欺瞞であると考えるからだろう。ここから特に仏教は、人間にとって究極の不安の対象である死を巧みに封殺しようとする最大の不条理と見なされるはずである。

宣長は儒教と仏教の双方を偽善として批判するが、そのニュアンスには違いがある。儒教に対する批判は『直毘霊』や『くず花』などに纏まった形で見られ、その欺瞞・さかしらを衝く。これに対して仏教批判は纏まった形をとらず、諸書に散見されるだけであり、従って分量が少ない。内容的にも、仏教の教義に立ち入ることはせず、ほとんどが僧侶の言動の偽善性に対する批判である(例えば『石上私淑言』2)。この違いは要するに、儒教は現世主義に立ち、現世的価値を肯定する国学・神道と共通点を有するために言うべきことが多かったが、仏教は現世への執着を否定するため国学・神道と異質だったことによるだろう。だが、仏教に対する批判の方が深く鋭い。というのは、死への恐れをさえ封殺してしまう仏教は、宣長にとって偽善の極致だったはずだからである。1例だけ挙げよう。『玉勝間』(1797)で、宣長は『徒然草』第7段の「長くとも四十に足らぬほどにて死なんこそ、目やすかるべけれ」という箇所を批判して、「…これみな仏の道にへつらへるものにて、おほくはいつはり也。言にこそさもいへ、心のうちには誰かはさは思はん。(中略)人のまごころは、いかにわびしき身も、はやく死なばやとは思はず、命をしまぬものはなし。されば万葉などのころまでの歌には、ただ長くいきたらん事をこそ願ひたれ。」(『玉勝間』4)と述べている。要するに、宣長は儒仏、特に仏教の他界観を批判することで、人間の真情を解放しようとしたのである。

宣長が主著『古事記伝』を執筆していた頃、〈成仏を拒否する幽霊〉の物語が2篇現れた。ともに賀茂真淵(1697-1769)の系譜に列なる国学者の作で、1つは建部綾足の『西山物語』(1768)、もう1つは上田秋成の『雨月物語』(1776)所収の「白峯」である。

『西山物語』「よみの巻」には次のような場面がある。

非業の死を遂げたかへ(女主人公)という乙女の菩提を弔うために、恋人の宇須美は読経の毎日を送っている。するとそこにかへの亡霊が現れて、先ず自分が今いる黄泉の国の恐ろしさを訴える。次にかへは地獄の苦患も、亡霊として時々この世へ立ち戻り、恋しいあなたに会う喜びによって堪え忍ぶことができるのだから、あなたは悟りなど開かずに、

いつまでも私に対する愛欲の妄執を持ち続けてほしい、と言う。

通俗仏教の他界観によれば、幽霊とは妄執ゆえに成仏できず、中有に迷っている死者の魂であるから、この世にいる者の追善供養を受けて妄執を晴らし、成仏を願うはずである。それゆえ、自分の死後は出家して菩提を弔ってくれることを願うというのが、死者とこの世の者との関係であるはずだが、綾足の描くかへの亡霊は成仏を全く望まない。それどころか、宇須美への愛執をますます強めようとする。更に宇須美に対して、決して開悟したりせず、自分への愛執に溺れ続けてほしいと懇願する。このような追善供養を拒否して妄執を深く強く貫徹しようとする幽霊の造形は、幽霊像の画期的転換である。この着想を綾足は真淵の思想から得たと考えられる。

別に真淵に幽霊や他界についての議論があるわけではないが、真淵は仏教、特に僧侶の偽善性について、『国意考』ではこう述べている。「仏の道てふこと渡りてより人をわろくせしことの甚だしきは、いふにもたらず。其誠の仏心はさは有るべからず。それを行ふもののおのが欲にひかれて、仏をかりて、限りもなきそらごとどもを云ふぞかし。それもただ、人にもみ罪あることにいへり。生きとし生けるものは同じ物なるに、いかなる仏が鳥獣に教へたるや。さてむくひなどいふことを、多くの人さることとおもへり。其事、古き世よりの証ども、いはむもわづらはし。」

真淵の思想の中心にあるのは、人間は知恵の働きがもたらした文明という虚飾を捨てて鳥獣と同じレベルにまで降りれば、根源的な生命力を解放しようという主張である。「誠の仏心」は本来そうでないはずなのに、僧侶が自分の欲望から、仏の名の下にとんでもない嘘をつき、罪障だの応報だのとを持ち出しては人を脅迫するため、人々はころりと騙されて妄信する。この点で仏教は儒教以上に悪質な、根源的な生命力を枯渇させる元凶だと見なされる。綾足もまた、仏教的他界観から人間の真情を解放しようとする真淵や宣長の系譜に列なっている。成仏を拒否してまで遂げようとする強烈な純愛は、まさに生命力の発露以外の何ものでもない。

次は秋成の「白峯」である。

保元の乱に敗れて讃岐に流され、同地で没した崇徳院の白峯の廟所を西行が訪れ、追善のため読経する。そこに崇徳院の幽霊が現れ、成仏を懇請する西行を嘲笑し、敵どもに復讐するため、生きながら魔王となって平治の乱を巻き起こし、信頼・義朝・信西などを滅ぼした次第を物語る。更に死して大魔王となった今では、残る敵、後白河院と清盛を滅ぼそうと執念を燃やしていると告げる。

典拠となった『保元物語』と謡曲『松山天狗』に比べて、「白峯」での作者秋成の崇徳院に対する感情移入は格段に深い。怨念を捨てて成仏を説得する西行に対して、崇徳院は父の鳥羽院、弟の後鳥羽院への激しい怨みを述べ立てて西行を沈黙させ、平家一門を眼前の屋島の海に滅亡させるときに近いことに満足の笑みを漏らす。崇徳院と西行との難解な議論に多くの筆が費やされ、『西山物語』のように平易ではないが、ここにもまた、成仏を拒否して怨念を貫こうとする反仏教的な幽霊が描かれている。

『雨月物語』執筆当時の秋成は、既に真淵流の国学を学んでいたらしいが、国学者としての秋成は真淵や宣長とは違い、幾つかの小説で仏僧に肯定的評価を与えていることが示しているように、決して仏教を一方向的に否定しているわけではない。例えば、秋成は「人情の欲のかぎり先づ説き入れて、無の見に入れんとする」釈尊を「かしこい人」と讃嘆し、

「一文不知の僧と剛毅木訥の民とには、必ず無の見成就の人あり」と、人間の理想像を述べる（『胆大小心録』161）。しかし、仏教が方便として欲望を捨て去るのと引き換えに、「無量無辺の福德を生じ、無上の菩提を覚悟す」ことができると約束したことは、却ってそれへと「人の情欲を募らせ」、仏果を得ようとする「飽く時しらぬ愚悪を募らしむる」結果となった、と批判する（『金砂』6）。特に、奈良時代に為政者が「無辺無量の福德を得ばやの情欲の煩ひより、しるしなき瑞をえらび取て」大仏造営や寺院建立に狂奔したのは、「仏三宝の奴」となって治世の務めを忘れたものである（同9）。

真淵と同様に秋成もまた、釈尊本来の志は別として、実際の仏教は人々の利己的な欲望を刺激し、慈悲の心を忘れさせることしか行なわなかった、と仏教を批判する。秋成の言う「無辺無量の福德」の中には極楽往生も当然含まれているが、他界観そのものについての議論は無い。現世重視の国学者として、また大坂商人の家に育った身として、日々の家業に励み、世間との交際をまっとうに果たすことが人としての道だと考えていた秋成にとって、案じても仕方の無い後世を案じて精神と時間と金銭を浪費し、人の道を踏み外すことは無用のことであり、まさに「愚悪」の極みであったろう。だがこのこと以上に、彼が他界に関する議論に冷淡たらざるをえなかったのは、人がこの世に生きている限り経験せざるをえない憤りや悲しみは、それが真摯であればあるほど、仏教が安易に約束する「無量無辺の福德」などによっては解消されえないと思っていたからであろう。彼は50歳を過ぎてから右眼、左眼と次々に失明し、妻に先立たれ、貧窮と孤独のうちに呻吟した。善人必ずしも栄えず、悪人必ずしも滅びぬ不条理を、宣長とは異なり、身を以て知っていたのである。秋成の仏教不信は、実体験を踏まえてますます深くなる不遇不幸な人々への共苦と表裏をなしている。それゆえ彼が例えば『春雨物語』「宮木が塚」で、来世での救済に望みを託す人物を描いたからといって、現世の悲劇を收拾しようとしたと解するわけにはいかない。むしろ、彼がか弱い女主人公に神も仏も無い不幸な目に次々と遭わせ、彼女を蹂躪することで彼女に深く感情移入し、人がこの世に生きることの不条理を確認しようとしたと見るべきだ。そこには救いが無い。その点でエウリピーデースの『トロイアの女たち』に近い。思えば、ギリシア悲劇とはディケー（正義）とパトス（受苦）とのズレを主題としているのだった¹⁵⁴。秋成は真淵の思想に触発されて、仏教の他界観が人生の不条理を因果応報の道理へと解消しようとして、人間が正当に憤り正当に悲しむことを阻害していることに思い至り、不遇不幸に蹂躪されている人間に許された最後の自己主張として死後にまで残る妄執を捉え直そうとした。国学の展開は、仏教の他界観の否定から新しい幽霊像をもたらしたのである。

宗教は神も仏も無いという痛切な自覚からの救済を実現すべきものである。そこには方便の名を借りた愚民意識など微塵もあってはならない。安易な無量無辺の福德などを約束してもならない。国学は人間の真情を解放しようとして仏教的他界観と因果応報の道理を否定するに至った。だが、国学は意外にも「死」に深い関心を寄せているように思われる。ただし、国学もしくは神道が死を恐れ悲しむ人間の真情の発露でしかないならば、宗教としての深みは全く無い、否、宗教ではありえないと言わねばならない。それは真情の解放ではあっても、仏教で言う現実の如実知見とは似て非なるものだからだ。諸行無常の如実

¹⁵⁴ ギリシア悲劇については、拙著『サンサーラ』第1部「ギリシア・ローマの輪廻思想」189-234頁を参照せよ。

知見とは、世の儂さを思い知るということではない。無常の如実知見とは、無常と一如となることであって、無常を観ることですらなく、ましてや無常を歎くことではないのである。たしかに宣長自身、「神道に安心なし」という居直りとも言うべき言辞を吐いていたが、それなら「もののあはれ」を知るだけでよいのか、という問いを、我々は国学に対してやはり突きつけるべきであろう。「上古いまだ異国の説の雑らざりし以前、人の心の直かりし時には、死して後になりゆくべき理屈などをとやかく工夫するやうの、無益のこごかしき料簡はなくして、ただ死ねば予美国にゆくこと、道理のままに心得居て、無き悲しむよりほかはなかりしぞかし。」(『玉くしげ』)で、一体何が解決するというのか。国学の側からすれば、死は「もののあはれ」を知る心の発動の大きな契機であり、このことは世の儂さを思い知らせる教えという限りで仏教を肯定させることにもなる。事実、死を深く悲しむ心が仏教に内在することを、宣長自身認めていた(『紫文要領』上)。しかし宣長は、その悲しみを超脱しようとする仏教の心法は、死を巧みに飾り立て、結局は死を悲しむ心を封殺してしまう営みであるとして、仏教を否定した。ただし、仏教の通俗的他界観の抑圧から人間を解放しようとし、また通俗仏教の説く因果応報の欺瞞性を鋭く指摘した点では、宣長・秋成の功績は大きいと言わねばならない。

5 国学から神道へ

宣長が宗教の領域に入り込まず、飽くまでも「学」の領域に踏みとどまろうとしたのは、確かに古典に基づく限り厳格な態度ではあった。しかし、それだけではやはり、たとえ国学者でも宗教的心情は満たされない。学から宗教へ、国学から神道への道は、神道の来世観の確立という形を取ったが、これを成し遂げたのが平田篤胤(1776-1843)だった¹⁵⁵。

篤胤は『新鬼神論』(1805)によって儒家の鬼神否定(無鬼論)を論破し、有鬼論を主張する。鬼神否定の現世主義的合理主義が、一転して神と来世に関する神話的言説に取って代わられた格好だが、このように近世は世俗化の道を辿って単線的に近代の合理主義へと連続したわけではなかった。表層の合理化によって基層の非合理性が消え去ることは決して無かったのである。この合理的表層と非合理的基層という2層構造は、実は現代でも変わっていない。現代の宗教、特に仏教やキリスト教、イスラーム教などのいわゆる普遍宗教の教義が直面している問題は、現代社会のこの2層構造の中でその高度の教義(因果問題から言えば、それこそが因果超脱・因果同時である)が占有すべき確乎たる場所を喪失しつつあるということにあるように思われる(後述参照)。

すると、禍津日神に関して「禍事の起るは、悉に、禍津日神の霊」であると言い、神は「善神のみにはあらず、悪きも有りて、…思ひはかるべきものにあらず」と見るべきものであるから、「人の力にはいかにもせむすべ」なく、「ただその御怒を畏みて、ひたぶるにいつきまつべき」(『直毘霊』)だ、と述べていた宣長のあの特異な主張は、篤胤によってどのように改変されるのだろうか。篤胤は彼の思想の前期と後期との分水嶺とも言うべ

¹⁵⁵ 本項については、『平田篤胤・伴信友・大國隆正』(岩波日本思想大系、1973年)、同書所収の田原嗣郎『『霊の真柱』以後における平田篤胤の思想について』565-594頁、子安宣邦校注『霊の真柱』(岩波文庫、1998年)、子安宣邦校注『仙境異聞・勝五郎再生記聞』(岩波文庫、2000年)を参照して記述する。

き『靈の真柱』(1812)において宣長説を退け、「此神は穢事を甚く悪み賜ひて、汚穢の有れば、荒び賜ふなり」とする。篤胤によれば、「汚穢の有れば、荒び賜」いて禍をなす禍津日神と、「世に有る禍を直して、吉善に和め還し給ふ」直毘靈とが、世界を主宰する天御中主神と両産靈神（高皇産靈神・神皇産靈神）の下に相對して存在し、ともにそれぞれの機能を發揮することで現実の歴史が展開するのであって、これらの神は禍津日神でさえ悪神ではなく、その本性においては善神である。これは、全ての禍の原因を禍津日神に帰した宣長の見解とは著しく異なっている。また、宣長の所説では、この世のいかなる悪も人間の責任ではありえなかったが、篤胤によれば、禍津日神の荒ぶる原因である汚穢を作るのは人間であることになり、その責任は決して免れることはできないことになった。この所説の改変は、後に展開される幽冥における大国主神の審判への伏線となっている。

さて、篤胤は『靈の真柱』において、世界の形成・展開を論ずるとともに、来世観を明らかにしようとした。『靈の真柱』とは「古学する徒の大倭心の鎮」として打ち立てられた柱である。篤胤によれば、その大倭心を堅めるためには、靈の行方の安定を知らねばならず、靈の行方を知るためには、天・地・泉の3つの世界の形成の事実、及びそれについての神の功德、更なるその経緯からして日本が四海の中心であり、天皇が万国の大君であることを事実にして熟知せねばならない。『靈の真柱』はこのような自己規定から、先ず「古天地未生之時」から天孫降臨まで、つまり天・地・泉という宇宙的構成が確定する時点までの歴史的経過の説明を行ない、次いで天・地・泉という構成そのものの説明、つまり宇宙論を、宣長の『古事記伝』の付録として収載された服部中庸の『三代考』に下敷きにしながらか展開する。ここで重要なのは、篤胤が夜見の国に黄泉の字をあてたことの誤りを指摘していること、そして「死者の靈は夜見の国に行く」という宣長の説を否定していることである。篤胤によれば、魂は死後、夜見には行かず、永遠にこの国土(地)にいる。「冥府と云ふは、此顕国[うつしくに]をおきて、別に一処あるにもあらず、直ちにこの顕国の内いづこにも有なれども、幽冥[ほのか]にして、現世[うつしよ]とは隔たり見えず。」つまり、冥府は現世と同じだが、現世からは見えない。魂は社や祠、或いは墓に留まり、その魂はそのまま神であり、神代の神と違わない。幽と顕という概念は宣長にも見えるが、その幽なる世界を夜見から現世と同じ場所と見なし、それだけでなく死者の魂を神と同格に扱うところに篤胤の独創がある。余談だが、本稿第1章で見た柳田國男の言う常民の来世観は、このような系譜を引く比較的最近の説にすぎないことに注意を払うべきである。

ところが、篤胤はその後の『古史伝』において、更に新たな思想的展開を示す。1つは、死後に大国主神の審判を想定することであり、もう1つは、天照大御神を超える最高神として天御中主神を立てることである。実はこれらは既に『本教外篇』(1806)に書かれており、この著作はキリスト教の影響を受けていることが知られている。キリスト教の影響は『靈の真柱』において、アダムとエヴァの話を「皇国の古伝の訛り」と記しているところにも現れている。それだけではない。外国に伝わる伝説が我が国の古伝と整合すれば、それだけ我が古伝の真実性が増し、篤胤における「古伝・古史」が「事実」として承認されるという展望の下に、彼はインド学・シナ学を展開した。それらは膨大な内容を持ち、後期平田学の大部分を構成しているが、第三者から見ればそれらは客観性を欠いたドグマにすぎない。その主なものを列挙してみよう。

(1)『印度蔵志』

(阿修羅王の伝説は、実は須佐之男命と大国主神についての訛伝であり、帝釈天は邇々藝命であり、大梵自在天神は産霊大神と伊邪那岐大神との故事を混合した伝説である云々)

- (2) 『黄帝伝記』『葛仙翁伝』『盤宗仲景考』『赤県太古伝』『三五本図考』『大扶桑図考』
(中心は『赤県太古伝』で、老子の「自然」は我が国の「惟神 [かむながら]」と同じとし、上皇太一神は天御中主神、盤古氏は皇産霊神のこと、天皇・地皇とは伊邪那岐・伊邪那美二神、人皇は須佐之男命、太昊伏羲は大国主神で、天子と言われているのは邇々藝命のことである云々)
- (3) 『三易由来記』『太昊古易伝』
- (4) 『春秋命歴序考』『弘仁曆運記考』『三曆由来記』『太皞古曆伝』『天朝無窮曆』
- (5) 『皇国制度考』『赤県度制考』
- (6) 『仙境異聞』『古今妖魅考』『勝五郎再生記聞』

篤胤にとって靈魂の行方が大きな問題になっていたこと、ただし篤胤が真に必要としていたのは古史でもなければ文献でもなく、まさに幽冥という生の事実だったということが知られるのは、(6)『仙境異聞』『古今妖魅考』『勝五郎再生記聞』によってである。『仙境異聞』は仙童寅吉または天狗小僧という 15 歳の少年からの聞き書きである。寅吉は 7 歳の時から杉山組正と称する山人に伴われて幽界に赴き、諸外国をも廻ったと言い、呪術を操って当時評判だったが、篤胤は「現身ながら幽冥に往還せるもの」と信じて、彼に山人の生活などについて質問し、その答を筆記したものである¹⁵⁶。『勝五郎再生記聞』は、勝五郎という少年が、自分はもとは藤蔵という別な子供だったが、死後、冥界で産土神に会い、ついに勝五郎として再生したと語った、篤胤は本人に面会してそれを調査し、その再生は産土神の計らいであり、それはまた幽冥の主宰神である大国主神の幽政の分掌行為であると論じたものである。

従来、神道は現世中心的で、死後の世界に関して体系的に考察することは少なかったが、篤胤によって一気に展望が開かれた。それは神葬祭を可能とする理論の誕生でもあった。それゆえ、これまで仏教に反発したり不満を懐いたりしながらも離反できないでいた人々を、神道に引き寄せることになった。篤胤の系統は復古神道と呼ばれ、特に娘婿で後継者の平田鏡胤のもとで教線を拡張した。特に勃興しつつあった豪農層を中心に、「産霊」観念に基づく家職勤勉論・祭政一致論・君臣即父子論などを展開していった¹⁵⁷。そして幕末の動乱期を迎え、復古神道の系統も次第に尊皇攘夷の政治活動へと転じてゆく。

中でも幕末から明治にかけて大きな影響力を持ったのは大国隆正 (1792-1871) である。津和野藩出身の彼は、キリスト教に対抗するものとして神道に基づく祭政一致を主張した。外国文化の入る以前の純粋な神道に戻るべきだというその主張は、明治初期の宗教政策に大きな影響を与えた。幕末の尊皇攘夷のイデオロギーとなったのは、復古神道とともに後期水戸学である。特に会沢正志斎 (1782-1863) の『新論』(1825) は天皇による祭政一致

¹⁵⁶ 『仙境異聞』と寅吉少年については、氏家幹人『怪奇譚』(講談社文庫、2010年) 103-107頁に興味深い分析が載っている。「天狗たちの生活や霊力などさまざまな異界情報を、とても 15歳の少年とは思えない饒舌さで篤胤らに披露した寅吉少年。その想像力の豊かさの背景に、虐げられた幼少年時代を経験した者ならではの異界への憧れがあったというのが、私のとりあえずの結論です。」(同、106頁)

¹⁵⁷ 松本三之介「幕末国学の思想史的意義——主として政治思想の側面について」(『国学運動の思想』岩波日本思想大系、1971年) 633-661頁を参照のこと。

を説き、明治以降の国体論にもそのまま反映することになった。

ただし、篤胤の他界論、従ってその因果応報論は、キリスト教やインドや中国の龐大な古伝まで動員して自説を証明しようとしているものの、「ひどく矮小な、いかえれば篤胤の頭の中から一步も外に出ることがない」ような、「脳髄中に存在するドグマ」にすぎなかったという田原嗣郎の指摘は大事だろう¹⁵⁸。

6 排仏論と護法論の論点

ここまで「因果応報」の観念を中心として、近世仏教に対する儒教・国学・神道の側からの様々な批判（排仏論）を見てきた。以下ではそれらの論点を改めて整理し直し、仏教の側から為された反批判（護法論）を紹介して¹⁵⁹、その評価を企てることにしたい。

(1) 近世の排仏論

近世における排仏論の盛行には多くの理由が考えられる。まず、一般的に言えば、中世末期、特に戦国時代以来、中世的伝統秩序が否定されて戦国大名による領国支配が進む中で、荘園制に支えられてきた旧仏教や、民衆の中に教団組織を作り上げつつあった鎌倉仏教が、新たな近世的支配体制に組み込まれてゆき、仏教全体が世俗的権威を失うことが大きな伏線になっていた。更にまた、室町時代以降のいわゆる下剋上の世相、雅意（我意）・自我意識の発達の中で、人間主義・現世主義的思想が急速に広まったことが排仏論勃興の基底をなしていた。天文5年（1536）の伊達植宗の『塵芥集』から知られるように、社寺の祭礼仏事が「嘉例」の踏襲として武家生活の中で慣習的儀礼として形式化してゆき、慶長15年（1610）の博多商人島井宗室の遺訓では、生死得脱に専念してきたはずの仏教の「後生ねがひ」が「物すき」「茶のゆ」「きれいすき」などと同格の、50歳以後の隠居仕事、遊樂の一種に扱われるようになることも、戦国以後、仏教の本来の救済教としての性格が、一般の現実主義的風潮の中で色褪せてゆく様をよく示していた。こうした風潮を受け継いで、近世初期に形成された儒教（朱子学、陽明学、古学派）を始めとして、国学、心学、洋学など、近世独自の学問の発達は、それぞれ体系化される過程で、自己の学問的立場を明確化するため、多くの場合、裏面で仏教を換骨奪胎しながらも、表面では厳しく仏教を批判・排斥した。そこには学問上の理由だけではなく、政治的、社会的、経済的、或いは宗教的など、多くの要因が絡み合っている。

近世の排仏論は、儒学者のものと国学者のものに大別され、近世末期にはキリスト教のものがそこに加わる。

まず儒学者の排仏論だが、特に朱子学派のものとしては、かつて藤原惺窩の作とされた著者未詳の『仮名性理』、林羅山の『本朝神社考』「序文」、『羅山先生文集』所収の「蘇馬子弁」等、山崎闇斎の『關異』、佐藤直方の『排釈録』、室鳩巢の『駿台雑話』、貝原益軒の

¹⁵⁸ 田原嗣郎『『靈の真柱』以後における平田篤胤の思想について』（上掲論文）575頁。

¹⁵⁹ 仏教に対する批判については、柏原祐泉「近世の排仏思想」（上掲『近世佛教の思想』所収）517-532頁を、また仏教からの反批判については、同氏の「護法思想と庶民教化」（同書）533-555頁を参照する。

『和事始』『漢事始』等で、これらは一様に倫理主義に基づいて仏教の反倫理性、超俗的精神を否定した。朱子学派が倫理主義を固守するのは、1つには、かつて禅寺に学んだ惺窩・羅山・闇齋に典型的なように、禅の心性論の説明に用いられていた朱子学の性理論を宗教から解き放って、朱子学本来の倫理性を明確化するためだが、もう1つには、何といても、その強調する五倫・五常の道德論が、幕藩体制の階級的秩序社会の構造を合理化する理念として要請されたためであった。この政治的観点から、朱子学派は仏教の世外的立場、超俗的精神を否定し、その反倫理性、ひいては身分秩序への背反性を衝くことによって、仏教の宗教的絶対性を剥奪し、幕藩的政治支配の機構の中に組み込もうとした。この仏教の反倫理性に対する批判は、儒学各派に共通している。陽明学派では中江藤樹の『翁問答』、熊澤蕃山の『集義外書』『集義和書』『宇佐問答』等々、古学派では山鹿素行の『聖教要録』『山鹿語類』、伊藤仁斎の『語孟字義』『童子問』、荻生徂徠の『弁道』『政談』等、太宰春台の『弁道書』『聖学問答』等である。

また、古学派の徂徠や春台のように、我が国古代に道德の存在を認めず神道を否定する儒者もいたが、むしろこれは特例で、儒者の多くは神儒一致の立場を採った。彼らは、当時強まっていた神国思想（慶長18年ばてれん追放文「夫れ日本は元是れ神国也」）と一致することで、輸入系儒学にすぎない朱子学、陽明学の土着化を図ろうとし、また神儒一致思想から、仏教を神道に支えられた淳直な国風に反するものと批判した。これは近世の神儒一致論者にはほぼ共通した考え方であり、特に幕末になると水戸学派などでは尊王思想の発達に伴い、その神儒一致に基づく排仏論は、強い政治的主張となって展開し、明治初期の神仏分離、廃仏毀釈にまで繋がってゆく。

次に、儒学者の排仏論の中で注意すべきものは、いわゆる経世論、つまり政治経済上の政策論の立場で、仏教有害を論ずるものである。初期のものとしては蕃山の『集義外書』『宇佐問答』、素行の『山鹿語類』、徂徠の『政談』などに見られる。その主張の内容は、後半期の経世論者のそれと大同小異である。しかし、後半期になって、享保の改革、寛政の改革、天保の改革などの相次ぐ改革政策にもかかわらず、幕藩体制の矛盾がますます著しく進行する段階に入ると、強い政治性を持った改革論の立場から、経世論的な排仏論が続々と登場する。彼らの主張は、現実の社会的矛盾を糊塗し、経済的な幕藩権力の救済策として為されたため、その内容は具体的かつ辛辣だった。その代表的なものは、松平定信の時務策質問に答えた中井竹山の『草茅危言』、佐賀藩のために政治経済政策を説いた庄司考祺の『経済問答秘録』等だが、続いて考祺の『天明録』、中井履軒の『攘斥茅義』『年成録』、帆足万里の『東潜夫論』、武陽隠士の『世間見聞録』、頼山陽の『日本政記』『新策』『通議』、蒲生君平の『今書』、神惟孝の『草茅危言摘録』等が現れた。また、幕末の水戸学派でも、尊王思想に併せて政治的、実践的な排仏論が説かれ、藤田東湖の『常陸帯』、会沢正志斎の『新論』『下学邇言』『退食閑話』等が出され、変革期の中で強い発言力を持った。これらの中で最も具体的に仏教抑圧策を説いた考祺の『経済問答秘録』から見ると、寺院数の削減、寺領の縮小、度牒制・官度制の復活となるが、これらは他の経世論にも見えることであり、宗門改・寺請制・檀家制を廃止して、寺院に流れてゆく民費を抑えることを説く論もある。要するに、僧侶は四民以外の世外の遊民で、幕藩体制の階級的統制からはみ出した存在であり、伽藍仏教は国費・民費の浪費であると主張するものであった。なお、竹山・考祺を始め、多くの経世論者は、特に一向宗を排斥の対象としたが、これは一向宗の、最

も多くの農民を檀家に持ち、寺領などを持たず、専ら寺檀関係のみに依存する教団体制が、封建経済を支える貢租負担農民の担税力を弱化させると考えられたからであった。

更に、主として近世後半の儒学者が展開した科学的立場からの仏教批判がある。これには2種類あり、1つは仏教の宇宙観・来世観・因果観などの思想内容に対する批判であり、もう1つは歴史学的な批判である。

来世観・因果観に対する批判は、既に近世初期の段階で行なわれており、早くは『仮名性理』が、そして熊澤蕃山も「仏道には地獄極楽といへる偽る教をたて、念仏または題目を唱ふれば極楽に往生し、となへざれば地獄に入るといへる事を、わけもなく実と信じ、…」(『葬祭弁論』)と説いて地獄極楽の存在を否定し、また「釈迦よりして迷へり、…造化の神理をしらで輪廻と見たり、…造化に輪廻なき故に仏氏の言皆非なり」(『集義外書』)と、儒教的な天道論、陰陽造化論から輪廻転生説を否定し、向井元升も「三世因果の説は仏家より出たり、…死て後に又他身にむまれかはるといふは、まよひの凡夫におしゆる法也、此おしへをうけていよいよまよひに入るなり」(『知恥論』)と、三世にわたり業報によって六道を転生して苦しむという三世因果説を否定した。これらは儒教の生死観との基本的な相違から来ており、仏教にとってはさほどの脅威とはならなかったであろう。

むしろ脅威は元禄時代(1688-1703)から一般思想界に受容され出した天動地球説であった。源慶安の『両部神道口訣抄』(1716)のように、地球説によって仏教的宇宙観としての須弥山説を否定するものが現れる。特に、享保15年(1730)に、天動説を紹介した明の游子六の『天経或問』が我が国で刊行されると、天動地球説による須弥山説否定は一層徹底し、懷徳堂の五井蘭洲(1697-1762)の『承聖篇』のように、合理的に須弥山説を批判するようになった。とりわけ、蘭洲に学んだ中井竹山を始め、富永仲基、山片蟠桃など懷徳堂一派の人々は、合理的・科学的な立場で須弥山説批判に努めたが、中でも山片蟠桃の『夢ノ代』に至っては、18世紀末に紹介された地動説を用いて反駁している。これらの須弥山説批判は、排仏論の中でも最も科学的・実証的だったので、仏教側にとって宇宙論・来世観・因果観を根底から崩壊させるものとして非常な危機感をもって受け止められ、須弥山説擁護も、単に仏説としての信憑性だけに依存できず、積極的にその科学的・実証的な説明で対抗するようになる。

科学的立場からの仏教批判のうち、第2に挙げられるのは歴史学的な面からの批判であり、要するに富永仲基の大乗非仏説であるが、その内容については上述した通りである。

次に国学の排仏論であるが、元禄頃から展開を見せ始める国学は、我が国の古典文化を研究して古代の国風に理想を求めるため、外来の儒教や仏教を、国風を疎外するものとして排斥した。前半期の仏教批判は、松下郡高の『神武権衡録』のように、欣求浄土を説く浄土思想を古代的現世主義に反するものと見なしたり、戸田茂睡の『梨本書』のように、極楽は「世上のいひなし」にすぎないと説くものであるが、特に従来の本地垂迹説は神道の純粹を損なうものとして一致して反駁された。また荷田春満(1669-1736)が『創学校啓』で、儒学や仏教によって国学が衰微したことを歎いたのは注目すべきであり、後の復古国学の基本的な考え方の先駆をなした。しかし、前半期の国学は未だ十分な体系化はなされず、その仏教批判も未だ学問的に定着する段階ではなかった。

後半期になると、国学は多方面に分かれて発展するが、そのうち思想史的に最も注目されるのが復古国学であり、仏教批判も復古国学から活発に行なわれる。復古国学は荷田春

満の後を承けた賀茂真淵を経て、本居宣長、平田篤胤へと継承され発展していったが、それは我が国の古道、古神道を理想とし、古代的精神の復活を目指し、古代の素朴な自然的、現世的世界観への復帰を目的としていた。従ってそこには人間の情を真実として認め、生をそのまま肯定する人間主義的・主情主義的な考え方があり、ここから仏教を自然の情に反する作為的なもの、古代的精神に反する非国風的なものとして批判した。真淵、宣長、秋成などの仏教批判については先に見た通りである。

復古国学の仏教批判の中で注目すべきは、科学的論拠による批判であり、儒学の場合と同様に須弥山説否定と大乘非仏説であるが、国学の仏教批判については、単なる時代の風潮という以上に大きな要因があった。それは、古神道の世界を理想とする国学が宇宙創成の原理を求める場合、記紀の創成神話を絶対的なものとして信仰の対象にするだけでなく、その正当化と合理的解釈による説得力とを手に入れる必要があったからである。この創成神話の合理的説明は上述した篤胤に至って極まるが、この合理的・科学的立場からの仏教批判は、先の間人主義的・主情主義的批判と重層して行なわれている。

このうち須弥山説批判について見ると、先ず宣長は『沙門文雄が九山八海解嘲論の弁』の中で、「地球の説を奇怪信じがたしといふはいかに。地球の説よりも須弥、鉄围山、風輪、水輪、金輪などの説は、いよいよ奇怪にあらずや。…もし仏説の如くにては、西洋の人の東方より来ることは、須弥山をめぐり西洲北洲東洲を経ざれば、東より来ることあたはず。いかに。」「西洋の人は常に万国を経歴して、北極南極は船中日用の目当なれば、仏者などのたゞ書籍のうへのみにいふ空論とは同日の論にあらず。…いはゆる七金山の麓を見たる事もなく、須弥山といふべき物もあることなきは、これ須弥山も七金山もみな妄説にして、実にはあることなきこといと明白なり。」と言って、須弥山説が実際の体験に合わない「空論」だと指摘した。そしてその一方で地球説を承認したが、この地球説が天動説によっていたことは、『天文図説』で「日行は一昼夜に天を一周す」とか、「日は列宿の天より下に在て周る。月は又日より下を周る。」とか言っていることから明らかである。つまり宣長は、既に一般常識化していた天動地球説によって、当時、須弥山説と大乘仏説論の擁護に活躍していた浄土宗の文雄（1700-63）の所説を否定したのである。次に篤胤は『印度蔵志』の中で、「地球の説は小と云へども実説なり。故にいまだ尽さざる所あり。須弥四洲世界の説は廣大を云むと作りたる妄説なる故に、大と云へども唯に愚人を誑惑せしむる一大長説にぞ有ける」（巻6）と言って、地球説を受容して、須弥山説が事実背く「長説」にすぎないと論じている。しかも篤胤の場合、その地球説は時代の最先端を行く地動説に拠っていた。篤胤は最も斬新な地動説をその古道説の体系化に応用しただけに、その須弥山説批判には最も科学的な批判力があつた。

次に大乘非仏説について見ると、いずれも仲基の『出定後語』を取り上げて賛同するものである。宣長は『玉勝間』で「出定後語といふふみ」について「見るにめさむるこゝちする事共おほし」と推賞している。篤胤は『出定笑語』を書いたが、大乘非仏説を歴史的、学問的に敷衍するよりも、全く排仏的意図で『出定後語』を再編成したものであつた。なお、『出定笑語』に次いで『出定笑語附録』を出したが、これは特に真宗と日蓮宗を対象に反駁を加えたものである。以上のように、国学者の大乘非仏説は、篤胤に揶揄的に取り上げられた程度で、須弥山説批判に比べると、仲基の科学的論拠による批判から後退したが、仏教側からは却って強力な排仏論書として受け取られた。

なお、国学者の須弥山説批判は、儒学者の場合と比較して来世観に対する批判が稀薄である。これは特に篤胤が『霊の真柱』や『古史伝』において、現世は「寓世 [かりのよ]」で死後の「幽世 [かくりよ]」こそが「本つ世」で、その「幽世」に春夏秋冬の自然に包まれた人間親和の理想世界を夢見て、ほとんど浄土教的或いはキリスト教的来世観に近い考えを持っていたことと無関係ではあるまい。

最後に、キリスト教の排仏論である。16世紀の時点ではキリシタンが禁止され邪教視されたため、キリシタン側からの宗教的・科学的な面での批判はほとんど全く無視され、仏教側にとって痛痒を感じることがなかった。だが、幕末の開国後、主としてプロテスタントの宣教師が長崎・横浜などに来朝し、日本人への伝道も開始され、更に教会も建てられるようになると、これと併せて中国伝道中に編纂された多くの漢訳キリスト教教典も輸入され、この中には仏教を排撃するものがあった。その代表的なものに、中国駐在のプロテスタント米国人宣教師 J.L.ネヴィアスの『祀先弁謬』や、同じく英国人宣教師 J.エドキンスの『釈教正謬』などがあるが、特に特に後者に対する仏教側の駁論は、幕末から明治初年にかけて数多く著された。

『釈教正謬』の所論は、教典・教乗・釈迦牟尼・輪廻など 20 項目にわたり、仏教の主要問題に論破を試みている。キリスト教教理に基づく輪廻説の否定、仏教の反倫理性の指摘、須弥山説や六道世界の否定、空・仮・中の三観への反論などである。これらは既に儒学者や国学者の排仏論で取り上げられた内容であり、決して珍しいものではなかったが、宗門改制によって「邪教」禁圧を使命的に果たしてきた仏教が、その「邪教」から直接の反駁を受けた点に、本書が仏教側に異常な危機感で反論の対象とされる理由があった。

近世仏教には、広く思想界に浸透する以上のような排仏論を回避して安住することを最早許されなかった。仏教はこれらの排仏論とどう切り結び、護法論を生み出したのか。そして仏教批判に対する反批判には説得力があったのか。

(2) 近世の護法論

排仏論は以上のように倫理的立場、人間主義的立場、経済的立場、科学的立場、或いは神国観に基づく立場など種々であったが、キリスト教の神学的立場によるものは別として、概ね近世的な時代精神によるものであったから、これを反駁することは不可能であり、従って究極的には妥協し、各排仏論の論旨を認めた上で自己主張する程度に終わっている。それゆえ、仏教が反倫理的であり人倫の道を否定するとの指摘に対しては、仏教は世俗倫理と矛盾せず、却ってそれと一致する旨を説いて応酬し、また経済的立場で仏教が封建経済を侵蝕するとの経世論者の排仏論に対しては、仏教は王法（国法）遵守を説いて国民教化に資することを指摘して政治との結合を説き、神国観からの排仏に対しては、旧来の本地垂迹説によって神仏関係を説いたり、仏教と皇国との関係を説いて防御に努めた。ただし、科学的立場からの批判に対しては、後述する通り、特に須弥山説擁護の方面には新展開を示したが、大乘非仏説に対しては、文雄の『非出定後語』が仲基の加上説を単なる「腐論」と見なしたり、真宗西本願寺派潮音の『擱裂邪網編』が大乘仏説論を既定の事実とし、ただ対機説法の相違による諸経の違いがあると言うのみで、大乘非仏説の歴史的な主張に対しては無理解であり、ひたすら旧来の仏教的立場を固守することに終始した。

ただその中で、曹洞宗の乙堂喚丑 (?-1760) が『駁弁道書』で、儒教の五倫五常の道徳を「仏法ヨリ見レハ桎梏枷繫ノ迷中ニシテ、未〔ダ〕輪廻ヲ免ルヽコトアタハス」(乾巻)とか、「…人道ニ宜シケレトモ、是レ尚ヲ迷倫ニ順スル治道ニシテ、究竟ノ法ニアラス」(坤巻)とかと述べて批判し、また「男女愛等者、汝 (=太宰春台) カ意、愛情ハ天性ニテ凡ソ生アルモノ離ルヽ事能ハス、既ニ此レアルカラハ聖人ノ道ニ依ルモノトオモヘル、似タル事ハ似タリ、局見シテ世・出世ノ道ヲ錯ル事ハ誠ニ哀哉、夫レ愛ハ癡無明ヨリ起テ、人ハ云ニ及ハス界内六道コレナキハナシ、愛業無明ヲ潤スニ依テ生死相続シテ止ムトキナシ」(乾巻)と述べて、春台が肯定した自然感情を、輪廻のもととなる「無明」として退けたように、仏教の立場を明示して主体的立場から批判を試みたのは、時代の中で仏教の超俗性を堅持したのものとして注目される。だが、この乙堂にして、仏教が「修身齊家」の「政事」に一致すると説いており、結局のところ仏教の主体的発言は、排仏論の側の論調と妥協し、埋没していたのである。以上、要するに排仏論書への反駁は、言わば消極的な自己保全に終わり、清新な時代への発言はほとんど呈示されなかったと言える。

護法論の第 2 の形態は、融合論である。これは先の排仏論反駁が一応能動的に対決の姿勢を示したのに対して、受動的に排仏論との共存の論理づけを図ったものと言える。これには 4 種ある。即ち儒教・道教・仏教の三教一致論、神道・儒教・仏教の三教一致論、儒教・仏教の二教一致論、そして神道・仏教の二教一致論である。このうち儒道仏一致、儒仏一致を説くものは、概ね近世前半に多く、禪宗関係に集中している。これは中世の五山文学の伝統による。神儒仏一致論と神仏一致論は近世後半から多くなり、特に真宗、浄土宗、日蓮宗に著しい。神道と仏教の一致説は、神国思想による排仏論に本地垂迹で応えるのが前半期の傾向だったが、後半期では特に復古神道、中でも篤胤の真宗・日蓮宗を直接の対象とする排仏論に対応する目的で、それらの宗派から神仏一致が説かれた。この傾向は後述する幕末の護国的な護法論の展開とも無関係ではなく、明治初年まで続く。

以上の一致論に共通する特色は、宋明思想の儒道仏一致論や我が国における従来の神儒仏一致論の論法を踏襲した、公式論的傾向が強いことである。神儒仏一致論は中世伊勢神道の神道五部書や吉田神道のいわゆる根葉花実論において既に説かれていた。いずれにせよ、一致論もまた時代に対する仏教独自の発言力を明示するものではなく、他の思想との妥協の産物にすぎない。

さて、科学的立場からの須弥山説批判に対する反批判に言及しよう。須弥山説批判は儒教、国学(神道)、キリスト教など多方面から為されたが、すべてそれは天動説または地動説による西洋天文学に基づくものだった。しかし近世初期の段階では、キリシタンの「邪教」視に隠れて、仏教側は須弥山説擁護にほとんど関心を示さず、ただ僅かに水戸学派で治国のために儒仏合一を説いた森尚謙(1653-1721)が『護法資治論』の中で、キリシタンの仏教論難の中心が須弥山説にあること、須弥山説は輪廻観・来世観の問題に直結することを指摘し、自ら須弥山説擁護のために「天地正体円相図」を考案して合理的説明に努めたのみであった。

仏教側が須弥山説擁護に立ち上がったのは、浄土宗の文雄や普寂(1707-81)になってからである。これには先述したように、享保 15 年(1730)に刊行された明の游子六の『天経或問』が刺激になっている。本書は天動説を紹介した天文書だったが、刊行後数多くの註釈書が出され、須弥山説批判に一層拍車をかけたからである。文雄や普寂が須弥山説擁護

に立ち上がった目的は、天動地球説を排して須弥山説が事実即ち正しいことを立証することにあったが、しかしその所論はただ日常の経験だけに頼る素朴な推論にすぎなかった。しかもそこにはまだ古い「邪教」視による反駁の影さえ濃厚に残っている。また普寂は、西洋天文学は仏教の諦観（真諦・世俗諦）から見れば「世俗有名無実諦」（『天文弁惑』）であるとし、科学への理解を拒んでいる。つまり、文雄や普寂は、ようやく天動説による須弥山説批判に関心は示したが、未だ科学への対応を示すまでには至らなかった。

しかし、蘭学者本木良永（1735-94）により西洋天文書が翻訳され、18世紀末に地動説が一般に普及し始めると、仏教側も科学的宇宙観に無関心ではいられなくなった。特に山片蟠桃の『夢ノ代』などのように、文雄が描いた須弥山図をそのまま掲げ、地動説によって須弥山説を論破するものが現れ始めたので、仏教側では須弥山説擁護のために天文学的論証を強いられたのである。その論証に最初に最も大きな足跡を残したのが天台宗の普門円通（1754-1834）である。円通は西洋天文学、西洋暦法の研究を重ね、それを参照しつつ須弥山説も暦法に合致することを説き、特に須弥山説が実験的、科学的論証に堪えうることを力説した。そして、西洋天文説は人力の目撃しうる範囲に留まるが、仏説による須弥山説は天眼・天心により洞察されたもので、宇宙の深奥まで明確にしたものであるとし、この両者の関係を結合させて独特の天体像を創造した。そして地球儀に対抗して自動的な須弥山儀や縮象儀を作り、地球儀に登場する地名を移すとともに、須弥山説により、縮象として人目に映る範囲の日月の運行を説明し、それによって梵曆（仏教的天文学）の全体を類推させようとした。

このような円通の梵曆研究は仏教界に大きな波紋を呼び、以後多くの実験的、科学的な須弥山説擁護論者が輩出する。また、儀器を製作した者も多い。このように急速に須弥山説擁護が積極化したのは、単に円通の研究の刺激によるだけではなかった。それは、教団仏教の支えとなっていた幕藩体制の解体期にあつて、平田派の復古神道や水戸学などの強い排仏思想やプロテスタントの仏教批判を受けつつ、特に根本教理をなした輪廻思想や来世観の否定にまで繋がる須弥山説批判が、最も斬新な地動説の科学的批判によってなされるという事態を迎えたために、仏教界全体が異常なまでの危機意識に戦いたからである。この危機意識は当然、輪廻思想や来世往生を強調する浄土教諸宗派に強く、従って真宗や浄土宗では須弥山説擁護に教団を挙げて尽力した。例えば真宗東本願寺派晃曜が、『護法総論』の中で、「若し須弥が立ずして地球九万里と定まる時は、第一地獄の本場なし。…天堂地獄がつぶるときは、三世因果・六道輪廻の理、何によってか成ずることを得ん。三世因果・六道輪廻の理がつぶるときは、八万の法蔵は虚妄に帰し、…八家九宗の法門何によってか立ることを得ん。」と警鐘を鳴らしているのを見れば、その痛切な危機感と使命感とを十分に察することができよう。こうして護法家で須弥山説擁護に触れない者は無い有様となり、また東西両本願寺の学寮・学林では、天保年間から梵曆講義を始め、須弥山説の再検討に着手した。ところで、彼らの主張とは、要するに、西洋天文学は視覚に頼るから宇宙の実体を捉ええないものであり、宇宙の実体は須弥山説によるべきだ、というものだった。これは円通の主張そのままである。西本願寺派介石（1818-82）は、自ら等象斎と号するほど須弥山説の実証的説明に熱心で、その努力は明治以後も続けられ、自ら考案作成した視実等象儀を、明治10年8月、東京上野公園で催された第1回内国勸業博覧会に出陳し、その運転と説明に当たった。この介石の儀器の出陳が須弥山説の実証的説明の最

後を飾る演出で、以後は最早近代科学の前に姿を現すことはなかった。実際、その実証的・実験的説明なるものは陳腐なものでしかなく、強い護法意識を掻き立てるだけに終わった。しかし、それは日本仏教が初めて近代科学と接触したことを意味した。以後の仏教が、科学的精神や哲学的思考を無視してはありえず、特に浄土教が来世観の近代的な再確立を要請されたことを思えば、その接触の意味は甚だ大きかった。

次に幕末の護国的な護法論の展開についてだが、幕末維新期の政治思想の主流の1つは尊皇攘夷思想であり、特に攘夷思想は尊王派と佐幕派両派に共通する思想で、幕府が開国に踏み切ったのも富国強兵のための「夷を以て夷を制するの術」とされた。従って維新时期には一般に護国意識が強く、それは夷敵思想と表裏をなすものであったが、この時期の仏教の護法論もまた護国意識、夷敵思想と結合していた。そして夷敵思想では、特にプロテスタントの渡来に畏怖しつつ、「邪教」禁遏の使命感を喚起して、従来への排耶論から更に進んで、防邪意識の形を取った。そしてこの場合の護法思想は、実践的な政治活動に身を投じたいわゆる勤王僧たちによって醸成されていった面が強い。こうした護法・護国・防邪の一体論は、そのまま明治維新後の護法論としても通用した。特に廃仏毀釈の時期に、それは仏教再建の有力な足がかりになった。ただし、幕末から明治にかけて各宗派から無数の排耶論が出されたが、それらはごく少数を除いて、キリスト教との宗教的・哲学的対決となっておらず、ただ強い護法意識の裏返しにすぎなかった。

最後に、排仏論の席捲する中で、近世仏教が自己本来の宗教的使命を自覚し、自省自戒によって仏教界振興を目指す動きも当然起こった。曹洞宗乙堂は、「末法ノ中初ニシテ、剃髮スルニ戒法ナク、妻偶肉糞ノ身ニシテ僧出家ヲ賊〔ぬす〕ミ、袈裟モ袈裟ニアラス、多ク非制ノ服ヲ着シ、終日俗ニ混入シテ利養ニ伋々タルヲヤ、今時法ヲ売テ紫衣賜号ニ誇ル者ハ、羞ヲシルベシ」(『駁弁道書』乾卷)と内省を促し、浄土宗大我が、「我、方外に遊びて、織らず耕さず、飽煖乏しきことなし。残賊の甚だしき者にあらずや。属の日ごろこれを願想して、以て国恩を報ぜんがために注するのみ。云々」(『三彝訓』)と言って、自らの反社会性を反省している。こうした自省自戒の意識は、近世仏教の清新な思潮の一面だったが、近世後半になって教団仏教の惰性が弥漫し出すと、直接に自肅論そのものを説く者も多く現れた。特に世俗生活同様の寺院生活を営む真宗僧侶の内省を促す論調、例えば肉食妻帯の生活形態の真宗的な意味を説くものが多い。なお、このような自戒精神の進展と並行して、各宗で独特の戒律復興運動が進められた。天台宗の慈山妙立(1636-90)が従来の大乗戒に併せて小乗の四分律戒を兼学し、それによって僧風の肅清を図ったいわゆる安楽律、真言宗の新安律、慈雲飲光(1718-1804)が十善戒を修めることで大乗戒・小乗戒の一切を統撰しようと説いた正法律などであり、この正法律は明治の仏教復興運動に努めた釈雲照・福田行誠・大内青巒などに継承された。浄土宗では浄土律が提唱され、日蓮宗では法華律が、自力修行の無効を説くはずの真宗でも真宗律と呼ばれるものが現れた。これらは確かに教学論的な色彩を帯びているが、それに留まらず、内省的・自肅的な仏教復興運動と同じく、強い護法意識に支えられていた。なお、世俗生活に対する宗教的次元からの反省や、世俗倫理と念仏生活との異質性や、宗教生活から世俗への関わりを説く、主体的立場からの教説が真宗によって行なわれたことは、倫理性から截然と区別された宗教性の次元を考える上で頗る重要だと思われる。

(3) 護法論の問題

結局、仏教側から有効な反批判は為されないまま、儒教や神道と二教一致・三教一致によって妥協するか、自らの倫理・道徳性を強調するか、従来の宇宙論・他界観・因果観たる須弥山説を守るべく、新しい科学的知見たる天動地球説・地動説を無視するか、もしくは貧弱な理論で武装するか、護法論の内実はこれらがほとんどであったと纏めうる。いずれにせよ、時代の最先端を行く自然科学的知識と真摯に向き合いつつ、教義の有り方を検討し直すという方向は、明治に入って暫く経つまで取らなかった。これを仏教の教理について見た場合、自己の有り方を戒律復活という形で内省する場合も、他の思想を反批判する場合も、仏教を専ら倫理・道徳面だけに限定したと言い換えることができる。大乘仏教の核心を成す〈空〉及び〈因果超脱〉・〈因果同時〉の論理は、他の思想・宗教から甚だしく誤解されたままであったにもかかわらず、その卓越した教義に基づいて反撃するわけでもなかった。明治時代に至っても、未だに仏教学者の多くは、仏教の中心的教義は三世業報因果説・輪廻転生説などと嘯いていたのである。今やまともな知識人は誰一人として嘲笑しこそすれ、信ずる者などいなかったにもかかわらず、である。このことは普遍宗教としての仏教の独自性の喪失であり、日本仏教は自然科学の前にその前時代的迷妄を迷信として批判されるか、逆にその迷信としての呪術宗教へと活路を見出すか、そのどちらかであったと言ってよい。勿論、論戦に加わらなかった大多数の仏教の僧侶の中にこそ、却って仏教の本質を掴んだ真摯な求道者もいたことは認めねばならない。しかし、現在の仏教研究で「因果」や「輪廻」をテーマとしたものの悉くが、因果応報説の歴史や新興宗教等における残存についての研究であって、鎌倉仏教に共通していた〈因果超脱〉の理論に言及するものが皆無であるのは、やはり異様な事態だと言わねばならない。仏教が「葬式仏教」と言われるようになって久しいが、現在、家族制度の崩壊や社会生活の激変によって、仏教の葬式仏教としての有り方自体が危機に瀕している。実はこの危機は仏教だけではなく、普遍宗教一般に当てはまる事態である。だが、人が人である限り、生老病死という限界状況に対処せねばならないこと、これが自然科学のみでは解決できないこと、これもまた歴然たる事実なのである。自然科学の前提が基本的には因果律に置かれている以上、我々は因果を超えた教えとしての仏教に学ぶべきことは多いと言わねばならない。

結論

以上、飛鳥時代から近世・近代までの日本仏教と因果応報思想の複雑な関わりを論じてきた。今改めて振り返ると、日本にはインド的他界観（六道輪廻）は根づかず、従ってインド仏教的な精緻な因果思想（中でも「異熟因－異熟果」「因是善悪、果は無記」、三世思想と業思想に基づく業報因果）も根づかず、むしろ在来の神祇信仰（後の神道）の他界観（あの世とこの世）によって因果応報思想も世俗化する結果（「同類因－等流果」に基づく「全ては前世の因縁」という宿世思想や「親の因果が子に報い」式の自業自得からの逸脱）になったと言えるようである。ただし、聖徳太子の「一大乗思想」に始まる、その長い「日本仏教」の一乗思想・密教化の展開の過程で、平安密教から鎌倉新仏教へと、「天台本覚思想」をその典型として、また鎌倉新仏教の祖師たちの教説においても（因果の超脱）が仏教的因果思想の基調となったことは、世界の宗教史において日本仏教が勝ち取った燦然と輝く成果だと誇らざるをえない。浄土教系の法然は「弥陀の本願」によって因果を否定・切断し、更に親鸞は善人往生ではなく「悪人正機」を説き、一遍は「南無阿弥陀仏が往生す」と説くに至り、禅宗の道元は因果同時・修証一等を説き、日蓮は因果同時（唱題即成仏、娑婆即寂光、謗法即墮獄、下種即脱益）と因果各別（来世の靈山往詣、謗法ゆえの墮獄、前世の謗法ゆえの現世での受難）とを併せ含む立場（生死ともに仏、三世を貫く法華經受持、釈尊御領観）に立ったのは、まさしく壯観と言うべきだろうと思う。

ところがその後、近世以来現代に至るまで、日本人は（世界の近代的国家に生きる者は皆、と言うべきだろうが）、2種類の因果論に挟まれて、真の宗教性を見失う傾向の中に置かれてきたと思われる。これは現代でも、例えば科学と呪術の対立・共存という形で存在する。宗教人類学者の佐々木宏幹は、この点をよく示すと思われる面白い事例を数多く挙げている¹⁶⁰。その中から幾つか例を引くことにする。ここに引くのは、現代人が原因不明の病気に罹った場合の、今なお典型的な対処の仕方である。

それは、現在法学部の大学生 K（両親が高学歴、高級住宅地の住人で、ただ1つの事以外は平穏無事な人生）の中学3年の秋に起こった事例である¹⁶¹。

彼は高熱を出して寝込んでしまった。連日40℃を下らなかった。最初家族は秋冷が原因での風邪だと判断し、手持ちの薬を服用させたが、効果が無いどころか病状は悪化するばかりだった。彼は近くの医者に連れて行かれ、解熱剤を注射してもらった。熱は一時的に下がったがぶり返し、身体は益々衰弱した。そこで次に国立病院で精密検査を受けた。結果は風邪で、内臓には別段異常無し、とのことだった。しかし病院で調合してもらった薬をいくら服用しても、熱は退かず衰弱がひどい。そしてこうなる少し前から、彼の祖母は両親に向かって、「孫の様子はどうもおかしい。普通ではないようだから、ある祈禱師に診て貰ったらどうか。」と密かに進言していた。両親は勿論これを言下に断った。

¹⁶⁰ 佐々木宏幹『宗教人類学』（講談社学術文庫、1995年、所収）。

¹⁶¹ 同書、178-192頁。

ところが、K の病気が長引くにつれて、先ず母親が祖母に同調しだし、最後には父も「こっそり」という条件を付けて祈禱師を訪ねることを認めた。

彼は祖母と母と一緒に、下町に住む祈禱師（女）を訪ねた。祈禱師は白装束で祭壇に向かい、呪文を唱えるうちに身体が痙攣し始め、凄惨な形相になった。痙攣が収まった時、彼女はこう言った、「あなたたちの家の近くに神の姿が見えるが、何か神社のようなものがないか」と。K と家族はドキッとした。すぐ近所に稲荷明神の社があり、その境内の広場は、毎朝 K が愛犬のセパードに運動をさせる場所だったからだ。

彼の祖母と母は祈禱師に一部始終を告げた。祈禱師は、K の愛犬が聖域を汚したために、神が怒って彼に災い（障り）をもたらしたのだ、と言う。彼は一連のお祓いを受けた。翌日、熱は嘘のように無くなった。祖母や母は今でも「お蔭様で救われた」と言い、K も「不思議だけど事実である」と述べている。

このように、医者にかかっても経過がはかばかしくない場合、例外を除けば、仏教の僧侶、神道の神主、キリスト教の牧師は具体的な病氣治しには関与しないので、今述べた祈禱師的職能者や新宗教の教師が呪術宗教的な問題解決を担ってきた。祈禱師の多くは、その道に入るまでに下積みの生活を経験し、極端な人生の辛酸を嘗め、自分の病弱や不幸を信仰によって克服したライフ・ヒストリーを持つ¹⁶²。彼ら／彼女らの思想・信仰の主内容は、土着・基層宗教的諸要素によって占められている。例えば長崎県福江市に住む I・S（女性、66 歳）は有名な祈禱師で、依頼者は五島各地は元より九州各地から中国、四国まで及ぶ。大部分は病氣治しであり、病院に長い間通っても良くならなかった者である。彼女は弘法大師を信仰しその霊力で人助けをするという。彼女の主な役割は病人に関しては病因の診断と祓いである。I・S の説明によれば、病氣には大別して 2 種類あり、1 つは内臓が不摂生などによって故障したとか細菌に冒されたというもので、これは医者だけで充分治すことができるが、「もう 1 つは内臓その他が神、仏、祖先や諸霊の障りや憑きによって悪化する場で、これは医学だけでは治しきれない。いかなる存在または力が働いているかを明らかにし、病因を除去することが必要である」。病氣自体が日常性から逸れた異常性を伴っているのだが、期待した医术が予想通りの効果をあげえないことが異常性を更に増幅させ、内面の不安、疑心、無力感を募らせる。医者は医学的方法を駆使して病名を確定し、それ相応の処置を講ずれば一応の役割を果たしたことになる。当初の予想より回復が遅れたとしても合理的な説明が為される。「ところが病人にとっては、回復が順調でないような場合には、なぜ自分の病氣だけが長引くのか、なぜ手当てをしているのに悪化するのかななどの不安や苦悩が問題になってくる。」つまり「肉体の病」とともに「心の病」が問題になってくる。日頃耳にしても軽視し無視していた祈禱師の効力が強く内面に訴えかけてくるのはこのような時である。I・S は病人と向かい合って経文を唱えていると、弘法大師が病人に影響している超自然的存在の姿を見せてくれるし、悪いところを自身に感じさせてくれると言う。それは長い間放置された先祖、粗末にされた屋敷神、親戚や知人の恨みや妬みなどである。彼女は患者と一緒に非礼や欠礼を謝罪し、対人関係を反省するとともに、経文を唱えながら数珠で患者の身体を摩って（祓って）や

162 同、99-104 頁。

り、聖水を飲ませて身体内を浄化させる。「この一連のいとなみには、少なくとも、(1)病因を超自然的存在や怨念に帰することによって説明し、(2)祓浄儀礼によって障りや祟りを除去し、(3)精神的不安をなくすという意味が認められる。」

もう1例。同じ長崎県内に住むS・I(女性、78歳)も性格と役割に関してはI・Sと類似する職能者だが、彼女の長男は長崎医大出の内科医であり、S病院の院長である。彼が言うには、母が宗教に凝りだしたのが30歳前後で、奇妙なことを始めたときは妹と一緒に狂人扱いしたこともある。ところが徐々に依頼者が集まりだし、病気が治ったとか運が開けたとか言う人たちが多くなった。病院の入院患者も、母にかかると不思議に治りが速い。とにかく宗教というものは不思議なものだ、とS院長は頻りに「不思議」を連発した。医学は病因となっている可視的な身体の部分を物療的に切除し、蘇生、回復のために必要な物質を投入する。呪術宗教は病因と目される不可視的な要素を象徴的に除祓し、回復を促進させるために象徴物を注入する(聖水や霊符を飲むことなど)。呪術宗教的な所作が病人に対して著しい効果をもたらすのは、職能者の力量もさることながら、それにも増して病人と職能者にと共有される観念(信仰)と行動とが当該社会の文化によって支えられているからである。祖先への供養不足とか屋敷神への無礼が病気や不幸をもたらしたとの説明が説得力を持つのは、祖先や屋敷神と人間・社会との並々ならぬ関係が存在するからに他ならない。人は幼いときから、こうした伝承が生きた儀礼の中に表現されるのを体験し、祈禱師的職能者の神秘的な意味づけを心にして育つ。長じて日常性(その多くは「科学」的思考によって方向づけられ、支えられている)に埋没した生活を送っていても、思わぬ病気や不幸・災厄に遭ったとき、長い間潜んでいた「見えざる力」の働きを再確認させられるのである。合理的思考に生きている人は、初めこの見えざる力(霊力・呪力)を認めえず、「見える力」(医術や薬剤)のみに頼ろうとする。しかし、合理的経験や論理に基づく力が有効に作動しないことが経験的に分かったとき、人は非(超)合理的な力を見直すように、伝統的文化(具体的には周囲の人々)によって働きかけられる。そして改めてその力の大きさを痛感させられるのである。霊力・呪力は伝統的文化の基盤にその座を据え、時と場合によっては科学と対立しこれを退けて、人間の思考と行動を完全に支配するような猛威を振るうことがある。

佐々木は、このように呪術的宗教の重要性を(勿論、超越的宗教の教義を知りつつも)結論づけるのだが、私が注目したいのはむしろ、因果性に基づいているという構造の点では科学(医学)も呪術も同一だという事態の進展の深刻さなのである。そこには、現代医学によっても呪術によっても、原因を突き止めて復讐したいという魂胆が見え透いている。そして遺憾ながら、この科学的因果と呪術的因果という2種類の因果の支配する世界に、「宗教」(普遍宗教)の因果超脱の論理の出る幕が無くなっているという現実である。

誤解の無いように言っておくが私は、病気に罹っても治すな、などとと言いたいのではない。因果ではなく、因果超脱を生きよ、と言いたいただけなのだ。病気であれ何であれ、「神も仏もあるものか」という痛切な苦難に直面している者、行為の善悪と幸不幸とのズレに苦悩している者、宗教に絶望している者にして初めて「宗教」と真摯に向かい合うことができる。宗教は非日常性をどう生きるかという問題に唯一関わる営みだからである。しか

も人生を含めて一切は「無常」であり、「生老病死」の「苦」（自我の計らいではどうにもならないこと、つまり無我）は人間の宿命であり、決して逃れることができない。病気は罹らないに越したことはない。罹ったら速やかに治るに越したことはない。だが、必ずしもそうはいかない。良い医者、良い病院に出逢えない焦りや苦しみは、八方手を尽して出逢えることもあるだけに、それはよく理解できる。だが、それに奔走するあまり、人生の時間と労力を無駄にするとしたら、極めて愚かなことではないか。短命より長命に越したことはない。だが長命ゆえの苦しみもある。これらにおいて我々に必要なのは因果超脱の生き方である。これを教えてくれるのは科学でも医学でも呪術宗教でもなく、いわゆる普遍宗教、佐々木の言う「超越的な宗教」であるべきなのだが、我々の眼が曇っているのか、普遍宗教の努力が足りないのか、今や世俗化によって宗教は死に体である。大宗教、特に仏教の教義が示す極めて超越的、哲学的、普遍的な世界の復権が求められる所以である。

そもそも、呪術で病気の原因とされる「憑物」だが、この憑物信仰とは社会の秩序維持や安定を善とする日常的思考の論理が下す厳しい社会的制裁・社会的統制のメカニズムの1つである。それはまた、マビキ・捨子という社会の闇の部分を除くことで共同体の同一性を保とうとする力学の現れであり、大事なものは、こうした力学は現代でも様々な形で現れているということなのだ¹⁶³。我々は絶えずこのことに敏感でいなければならない。

このように近世以降の世俗化の道を辿って到達した現代社会の表層を覆う合理主義によっても、基層を成す非合理性が消え去ったわけではない。この合理的表層と非合理的基層という2層構造は、実は現代でも変わっておらず、現代の宗教、特に仏教やキリスト教、イスラーム教などのいわゆる普遍宗教の高度の教義（因果問題から言えば、それこそが因果超脱・因果同時である）は、この2層構造の中に占有すべき確乎たる場所を喪失しつつあるように思われる。確かに人間の数だけ生きる苦しみはあり、世の中の不条理に憤りや悲しみを覚えない人間はいない。だが、それが真の宗教であるならば、例えば国学者上田秋成が他界に関する議論に冷淡たらざるをえなかった理由を想起すべきであろう。人がこの世に生きている限り経験せざるをえない憤りや悲しみは、それが真摯であればあるほど、世俗仏教が安易に約束する「無量無辺の福德」などによっては解消されえないと思ったからだということ。真の宗教は「神も仏も無い」という痛切な自覚からの救済を実現すべきものである。そこには「方便」の名を借りた愚民意識など微塵もあってはならない。安易な無量無辺の福德などを約束して衆生を騙してもいけない。この点で、本居宣長などの国学者が人間の真情を解放しようとして仏教的他界観と因果応報の道理を否定したことは至って正当だったと思われる。だが、単に死を恐れ悲しみ、人間の真情の発露しか説かないなら、国学・神道は宗教ではありえない。そこで平田篤胤は改めて他界観と大国主神による審判説を作り上げた、しかもキリスト教の教義まで剽窃することによって。だがこの復古神道は、師宣長が徹底的に否定し去った因果応報思想の復活でしかなかった。これでは聊かも説得力は持ちえない。所詮は子供だましの似非宗教でしかないのである。

宗教は世俗的因果思想（同態復讐法・応報律）を基礎とする倫理・道徳ではない。儒教が日本において結局根づかなかったのは、それが身分制度を支えるイデオロギーとして、倫理・道徳にすぎなかったからである。仏教は出世間の教えである。在家仏教であろうと、

¹⁶³ 例えば、赤坂憲雄『排除の現象学』（ちくま学芸文庫、1995年）に具体例が記されている。

最終的には日常生活へと戻ってくるにしても、単なる世間の教えつまり倫理・道徳ではない。これを因果の問題から見れば、やはり日本仏教の精髓は因果超脱・因果同時の教説にある、と言わざるをえない。これは、自然科学的因果性を妄信するのではなく、呪術宗教的因果性を妄信するのでもなく、総じて因果思想から脱却しつつ形而上学や迷信にも走らないということと同義であるから、ここには幾多の困難が待ち受けている。因みに無分別智に依拠する宗教は分別知に留まる科学ではない。次元が異なるのである。だからどちらの価値が上であるか云々の議論は、総じて無意味である。近年、仏教を科学的宗教だなどと主張している者も増えてきているようだが、仮に宗教が科学であるならば、宗教はただ消え行くのみであろう。また宗教は呪術ではない。無分別智と迷信とは非日常性という点で一致するにすぎず、無分別智と無分別とは同一ではない。呪術で難病が治ることもあるということ認めるとしても、100%治るとは聞いたことがない。ましてや死ななくなるわけではない。

幾多の困難とは、例えば以下のようなことである。本稿で触れてきたことは、仏教的な因果つまり因果応報の日本化、つまり日本仏教における因果思想の展開だった。ところが「因果」は、仏教的な因果応報・業報輪廻という狭い意味を持つだけでなく、人間の存在構造に深く根ざした「信仰」という普遍的問題性をも持っている。原因—結果の関係を意味する「因果」は些かも真理ではなく、むしろ誤謬或いは虚構、つまりは要請にすぎないのだが、問題は、これが誤謬であるとしても、人間存在の血肉と化した誤謬だという点なのだ。我々は誰も言語を用いて考え、語り、書き記す。それは絶対無分節（仏教で言えば無分別智によってのみ直覚される無自性空）の全一的現実を分節化（仏教で言えば分別）すること、要するに主語—述語などの文法規則に則り、論理的に、つまり因果律や根拠律（根拠と帰結）に則って生きざるをえないということである。さもなければ我々は認識も行為も、つまりは社会生活を営むことができない。言語が以上のような構造をもつ以上、言語は、意図的に嘘をつくまでもなく、現実から乖離する虚の側面と現実在即する実の側面、虚と実、嘘と真の両面を必然的にもっている。これは、口承文学であれ文字文学であれ、日常会話であれ論文執筆であれ、すべての言語活動が本質的に虚構（フィクション）だということを意味する。だとすれば、意図的に虚構（フィクション）を用いることで真実を描こうとする小説の書き手は、文学の2重の虚構性（フィクション性）に自覚的であらざるをえないはずである。単なる因果応報譚が稚拙で人の心を打つ文学作品となりえないのも、結局はその虚構性の底の浅さ（嘘っぽさ）による。散文作品も因果の非連続性に関しては詩歌ほどではないが、例えば随筆や論説文には常識を覆す工夫、読者をあっと驚かせる論理の飛躍、論の運びの緊迫性（例えば起承転結に対して序破急）や意外性（尾括法に対して頭括法）が必要だろうし、娯楽小説や推理小説の場合でも面白い作品は、その小説作法として、ふんだんにプロットを仕込み、伏線を多様に張り巡らせ、読者の興味を最後の頁まで引っ張る工夫が必要だろうが、そうした小手先の技術以前に、テーマ自体が因果を用いつつ因果を超え、因果を超えつつ因果に戻るような文学作品の創作であってこそ、因果を存在構造とせざるをえない人間の共感を喚ぶのだと思う。いずれにせよ、因果は何らかの形で超脱されねばならない。このように「因果」という問題は、単に仏教の因果応報のみにとどまらない広がりや深さをもつのであるが、これらについての研究は他日を期したい。

《主要参考文献》

【全体に関するもの】

『大正新脩大蔵経』全 100 卷（大蔵出版）、『大蔵経 SAT』

『国訳一切経』和漢撰述部全 100 卷 102 冊（大東出版社）

舟橋一哉『業の研究』（法蔵館、1954 年）

村岡典嗣『神道史』（創文社、1956 年）

『宗教史』（川崎庸之・笠原一男編「大系日本史叢書 18、山川出版社、1964 年」）

『日本仏教史』全 3 卷（家永・赤松・圭室監修、法蔵館、1967 年）

堀一郎『日本のシャーマニズム』（講談社現代新書、1971 年）

石上玄一郎『輪廻と転生』（人文書院、1974 年）

山折哲雄『日本人の靈魂観』（河出書房新社、1976 年）

『日本宗教史』全 2 卷（笠原一男編、山川出版社、1977 年）

『因果』（仏教思想研究会編『仏教思想』Ⅲ、平楽寺書店、1978 年）

増谷文雄『業と宿業』（講談社現代新書、1979 年）

『業思想研究』（雲井昭善編、平楽寺書店、1979 年）

桜井徳太郎『日本民俗宗教論』（春秋社、1981 年）

『日本の宗教』（堀一郎編、大明堂、1985 年）

『因果と輪廻』（井上光貞・上山春平編、「大系仏教と日本人」4、1986 年）

村上重良『日本宗教事典』（講談社学術文庫、1988 年）

『日本宗教史事典』（小野泰博他編、弘文堂、1994 年）

末木文美士『日本仏教史』（新潮文庫、1996 年）

『神道』（井上順孝編、新曜社、1998 年）

『神道事典』（国学院大學日本文化研究所編、弘文堂、1999 年）

尾藤正英『日本文化の歴史』（岩波新書、2000 年）

『輪廻の世界』（大正大学総合仏教研究所・輪廻思想研究会編、青史出版、2001 年）

『日本思想史辞典』（子安宣邦監修、ペリかん社、2001 年）

『神道』（伊藤聰他、日本史小百科、東京堂出版、2002 年）

佐藤正英『日本倫理思想史』（東京大学出版会、2003 年）

『日本宗教史年表』（山折哲雄監修、河出書房新社、2004 年）

『概説日本思想史』（佐藤弘夫他編、ミネルヴァ書房、2005 年）

末木文美士『日本宗教史』（岩波新書、2006 年）

新田章『サンサーラ——輪廻という神話』Ⅰ序説/ギリシア・ローマ篇（テクネ、2014 年）

新田章『サンサーラ——輪廻という神話』Ⅱインド篇（テクネ、2014 年）

新田章『サンサーラ——輪廻という神話』Ⅲ中国篇（テクネ、2014 年）

新田章『そのつどの今』（悠光堂、2015 年）

【序論】

ラフカディオ・ハーン『心』（平井呈一訳、岩波文庫、1951 年）

小泉八雲『光は東方より』（平川祐弘編、講談社学術文庫、1999 年）

小山典勇「はじめに」(大正大学総合仏教研究所・輪廻思想研究会編『輪廻の世界』(青史出版、2001年、所収)

【第1章 第1節】

『古事記』(岩波日本思想大系、1982年)

『日本書紀』全2巻(岩波日本古典文学大系、上1965年、下1967年)

服部幸男「歌舞伎」(『日本仏教と仏教 第9巻 古典文学と仏教』岩波書店、1995年)

井上光貞『飛鳥の朝廷』(講談社学術文庫、2004年)

梅原猛『聖徳太子 I 仏教の勝利』(小学館、昭和55年)

阿部泰郎「元興寺」(『日本文学と仏教 第7巻 霊地』岩波書店、1995年)

上田正昭『日本神話』(岩波書店、1970年)

『ブツダ最後の旅』(中村元訳、岩波文庫、1980年)

【第1章 第2節】

石田英一郎『東西抄』(筑摩書房、1965年)

『本居宣長全集』全23巻(筑摩書房、1968-77年)

藤井正雄「日本人にとっての神と仏」(『日本文学と仏教 第8巻 仏と神』岩波書店、1994年)

柳田国男『先祖の話』(『定本柳田国男集』第10巻、筑摩書房、1969年)

折口信夫『古代生活の研究・常世の国』(『折口信夫全集』第2巻、中央公論社、1965年)

折口信夫『翁の発生』(上掲書所収)

舟橋豊『古代日本人の自然観』(審美社、1990年)

佐野大和『咒術世界と考古学』(続群書類従完成会、1992年)

大林太良『葬制の起源』(角川書店、1977年)

山ノ井大治「善光寺」(『日本文学と仏教 第7巻 霊地』上掲)

【第1章 第3節】

西宮一民「伊勢」(『日本文学と仏教 第8巻 仏と神』上掲)

高取正男『神道の成立』(平凡社、1979年)

『風土記』(岩波文庫、1937年)

藤井正雄『祖先祭祀の儀礼構造と民俗』(弘文堂、1993年)

梅原猛『飛鳥とは何か』(集英社文庫、1986年)

『律令』(岩波日本思想大系、1976年)

村上學「神道集」(『日本文学と仏教 第8巻 仏と神』上掲)

『今昔物語集』全4巻(日本古典文学全集、講談社、1971-76年)

播磨光寿「神社縁起」(『日本文学と仏教 第8巻 仏と神』上掲)

中野猛「雷神」(『日本文学と仏教 第8巻 仏と神』上掲)

『日本霊異記』(日本古典文学全集、講談社、1975年)

『往生伝・法華験記』(岩波日本思想大系、1974年)

柳田国男「雷神信仰の変遷」(『時の力』創元社、1940年)

有賀喜左衛門「ホトケという言葉について——日本仏教史の一側面」(『文明・文化・文学』御茶

の水書房、1980年)

下出積與は『日本古代の神祇と道教』(吉川弘文館、1972年)

【第1章 第4節】

網野善彦「一遍聖絵」(『日本文学と仏教 第3巻 現世と来世』岩波書店、1994年)

柳田国男『人を神に祀る風習』(『定本柳田国男集』第10巻)

宮田登『生き神信仰』(塙書房、1970年)

【第1章 第5節】

華園聰麿「日本における霊地と霊場——「まいり」の現象学の視点から」(『日本文学と仏教 第7巻 霊地』)

速水侑「観音信仰と霊験利益」(『日本文学と仏教 第7巻 霊地』)

桜井好朗「霊場信仰と文芸」(『国文学 解釈と鑑賞』58-3)

永井義憲「唱導と説話」「仏教説話集の系譜とその撰者」(『日本仏教文学研究』第3集、新典社、1985年)

【第2章 第1節】

『三経義疏』全2巻(世界聖典全集刊行会編、改造社、1930年)

『聖徳太子』(日本の名著、中央公論社、1970年)

『聖徳太子集』(岩波日本思想大系、1975年)

梅原猛『聖徳太子IV 理想家の孤独』(小学館、1985年)

大山誠一『〈聖徳太子〉の誕生』(吉川弘文館、1999年)

【第2章 第2節】

速水侑『日本仏教史 古代』(吉川弘文館、1986年)

【第2章 第3節】

『最澄』(岩波日本思想大系、1974年)

『最澄・空海』(渡辺照宏編、筑摩書房、1969年)

『天台電子佛典 CD3』(初期日本天台、天台宗典編纂所、2007年)

田村晃祐「仏性論争」(『岩波講座東洋思想』第12、1988年)

『弘法大師空海全集』全8冊(筑摩書房、1086年)

『空海』(岩波日本思想大系、1975年)

勝又俊教『秘藏寶鑰・般若心經秘鍵』(大蔵出版、1977年)

『国訳一切経和漢先述部 21 諸宗部 20』(大東出版社、2004年改訂3刷)

Kōbō Daishi Kūkai, Ausgewählte Schriften, übersetzt und kommentiert von M.Eihō Kawahara und C.Yūhō Jobst. München 19-49, 1992.

安然「真言宗教時義」(『国訳一切経和漢先述部 19 諸宗部 18』大東出版社、2003年改訂3刷)

石田瑞麿「往生要集」(『日本文学と仏教 第3巻 現世と来世』上掲)

『天台本覚論』(岩波日本思想大系、1973年)

田村芳朗「天台本覚思想概説」(『天台本覚論』上掲、所収)
『法華経』上(坂本幸男訳注、岩波文庫、1962年)

【第2章 第4節】

- 源信『往生要集』(花山信勝訳註、岩波文庫、1942年)
『源信』(岩波日本思想大系、1970年)
源信「一乗要決」(『国訳一切経和漢先述部 19 諸宗部 18』大東出版社、2003年改訂3刷)
『法然全集』全3巻(大橋俊雄全訳、春秋社、1989年)
『法然・一遍』(岩波日本思想大系、1971年)
『真宗聖典』(柏原祐義編輯、法蔵館、1935年)
『浄土真宗聖典(註釈版)』(真宗聖典編纂委員会編纂、本願寺出版部、1988年)
『親鸞全集』全4巻+別巻(石田瑞麿全訳、春秋社、1985-87年)
『一遍上人全集』(橘俊道・梅谷繁樹共編、春秋社、1989年)
柳宗悦『南無阿弥陀仏、一遍上人』(柳宗悦宗教選集、第3巻、春秋社、1990年)
柳宗悦『南無阿弥陀仏、付心偈』(岩波文庫、1986年)
柳宗悦『妙好人論集』(岩波文庫、1991年)
星野元豊『講解 教行信証』全6巻(法蔵館、1977-83年)
竹村牧男『親鸞と一遍』(法蔵館、1999年)
「妙好人伝」(『近世佛教の思想』岩波日本思想大系、1973年、所収)
『道元禅師全集』全7巻(春秋社、1988-93年)
『原文対照現代語訳 道元禅師全集』全17巻(春秋社、1999-2013年)
『道元』全2巻(岩波日本思想大系、上1970年、下1972年)
『正法眼蔵』全4巻(水野弥穂子校注、岩波文庫、1990-93年)
西有穆山『正法眼蔵啓迪』全3巻(大法輪閣、1965年)
岸澤惟安『正法眼蔵全講』全24巻(大法輪閣、1972-74年)
岡田宜法『正法眼蔵思想大系』全8巻(法政大学出版局、1953-55年)
懷犇『正法眼蔵随聞記』(山崎正一校注 現代語訳、講談社文庫、1972年)
平田高士『禅の語録 18 無門関』(筑摩書房、1969年)
玉城康四郎『現代語訳 正法眼蔵』第6巻(大蔵出版、1994年)
杉尾玄有「正法眼蔵と随聞記——凡骨と真竜の人間学」(『日本文学と仏教 第1巻 人間』岩波書店、1993年、所収)
高村薫『太陽を曳く馬』下巻(新潮社、2009年)
新田章『ヨーロッパの仏陀』(理想社、1998年)
新田章「大愚良寛と『妙法蓮華経』」(『法華文化研究』第33号、立正大学法華文化研究所、2007年、拙著『そのつどの今』悠光堂、2015年所収)
竹村牧男『良寛の詩と道元禅』(大蔵出版、1978年)
長谷川洋三『良寛禅師の真実相』(名著刊行会、1992年)
長谷川洋三『良寛禅師の悟境と風光』(大法輪閣、1997年)
『昭和定本日蓮聖人遺文』全4巻(立正大学日蓮教学研究所編、身延山久遠寺、1952-59年)
『日蓮』(岩波日本思想大系、1968年)

『日蓮集』(田村芳朗編、筑摩書房、1969年)
『日蓮聖人全集』全7巻(渡辺宝陽・小松邦彰編、春秋社、1992-96年)
『日蓮宗読本』(立正大学日蓮教学研究所編、平楽寺書店、1957年)
『宗義大綱読本』(日蓮宗教務部編、日蓮宗新聞社、1959年)
『日蓮宗事典』(日蓮宗事典刊行会編、日蓮宗宗務院、東京堂出版、1981年)
『日蓮宗電子聖典(聖典および事典)』(日蓮宗、2003年)
末木文美士『日蓮入門——現世を撃つ思想』(筑摩書房、2000年)
田村芳朗「天台本覚思想と日蓮教学」(『中世法華仏教の展開』平楽寺書店、1974年、所収)
小松靖孝「日蓮の靈山往詣思想」(中尾堯編『日蓮宗の諸問題』雄山閣、1975年、所収)
戸頃重基「娑婆即寂光と靈山往詣論(1)」(『法華』44巻1号、1957年)
中尾堯『日蓮』(吉川弘文館、2001年)
高木豊『平安時代法華仏教史研究』(平楽寺書店、1973年)
浅井円道「日蓮教学と本覚思想」(『本覚思想の源流と展開』平楽寺書店、1991年、所収)
『鎌倉旧仏教』(岩波日本思想大系、1971年)
浅井円道『上古日本天台本門思想史』(平楽寺書店、1973年)
西片元證「日蓮聖人における即身成仏論の基礎的考察——日本天台諸師との比較を通して——」
(『日蓮教団の諸問題』平楽寺書店、1983年所収)
『仏教の思想 5 絶対の真理 〈天台〉』
田村芳朗・梅原猛『仏教の思想 5 絶対の真理 〈天台〉』(角川書店、1970年)
新田章「次世代に託す仏教——大乘の「空」」(『正法』102号、日蓮宗新聞社、2005年、『その
つどの今』悠光堂、2015年、所収)
伊藤瑞叡『なぜいま三大秘法抄か』(隆文館、1997年)
伊藤瑞叡『三大秘法抄 なぜ真作か』(隆文館、1997年)

【第3章 第1節】

黒田俊雄『日本中世の国家と宗教』(岩波書店、1975年)
黒田俊雄『寺社勢力』(岩波新書、1980年)
佐々木馨『中世国家の宗教構造』(吉川弘文館、1988年)
末木文美士『鎌倉仏教形成論』(法蔵館、1998年)
末木文美士『中世の神と仏』(山川出版社、2003年)
佐藤弘夫『偽書の精神史』(講談社選書メチエ、2002)
宮家準『修験道——山伏の歴史と思想』(教育社、1978年)
『日本仏教史・中世』(大隅和男・中尾堯編、吉川弘文館、1998年)
圭室諦成『葬式仏教』(大法輪閣、1963年)
竹貫元勝『日本全集史』(大蔵出版、1989年)
笠原一男編著『罪と罰』(教育社、1980年)

【第3章 第2節】

『鈴木正三人全集』(鈴木鉄心編、山喜房仏林、1975年)
『井原西鶴集』全3巻(日本文学全集、小学館、1971-73年)

高田衛『江戸の悪霊祓い師』（筑摩書房、1991年）
『キリシタン書・排耶書』（岩波日本思想大系、1970年）
圭室文雄『神仏分離』（教育社、1977年）
中嶋隆「因果物語」（『日本文学と仏教 第2巻 因果』上掲）
渡辺守邦「近代怪異小説」（同書、所収）
『仮名法語集』（岩波日本古典文学大系、1964年）
『説経節』（荒木繁・山本吉左右編注、平凡社東洋文庫、1973年）
『説経集』（室木弥太郎校注、新潮日本古典集成、1977年）
『近世佛教の思想』（岩波日本思想大系、1973年）
諏訪春雄「東海道四谷怪談」（『日本文学と仏教 第2巻 因果』上掲、所収）
徳田武「南総里見八犬伝——因果律の発展」（『日本文学と仏教 第2巻 因果』上掲）
高田衛『八犬伝の世界——伝奇ロマンの復権』（中公新書、昭和55年）

【第3章 第3節】

荒木見悟「朱子学の哲学的性格——日本儒学解明のための視点設定」（『貝原益軒・室鳩巢』岩波日本思想大系、1970年、所収）
加地伸行『儒教とは何か』（中公新書、1990年）
『藤原惺窩・林羅山』（岩波日本思想大系、1975年）
『中江藤樹』（岩波日本思想大系、1974年）
『熊澤蕃山』（岩波日本思想大系、1971年）
『山崎闇斎学派』（岩波日本思想大系、1980年）
『伊藤仁斎・伊藤東涯』（岩波日本思想大系、1971年）
『荻生徂徠』（岩波日本思想大系、1973年）
『貝原益軒・室鳩巢』（岩波日本思想大系、1970年）
『山鹿素行』（岩波日本思想大系、1970年）
『新井白石』（岩波日本思想大系、1975年）
山下龍二「中国思想と藤樹」（『中江藤樹』岩波日本思想大系、1975年、所収）
『近世神道論・前期国学』（岩波日本思想大系、1972年）
石田一良「前期幕藩体制のイデオロギーと朱子学派の思想」（『藤原惺窩・林羅山』岩波日本思想大系、1975年、所収）
阿部秋生「儒家神道と国学」（『近世神道論・前期国学』岩波日本思想大系、1972年、所収）
平重道「近世の神道思想」（『近世神道論・前期国学』岩波日本思想大系、1972年、所収）
柏原祐泉「近世の排仏思想」（上掲『近世佛教の思想』所収）
後藤陽一「熊澤蕃山の生涯と思想の形成」（『熊澤蕃山』岩波日本思想大系、1971年、所収）
『水戸学』（岩波日本思想大系、1973年）
友枝龍太郎「鬼神論」（『新井白石』岩波日本思想大系、1975年、所収）
子安宣邦『〈新版〉鬼神論』（白澤社、2002年）
『富永仲基・山片蟠桃』（岩波日本思想大系、1973年）
小松和彦『神々の精神史』（福武文庫、1992年）、
小松和彦『憑霊信仰論』（講談社学術文庫、1994年）

- 小松和彦『悪霊論』（ちくま学芸文庫、1997年）
小松和彦『異人論』（同、1999年）
子安宣邦『本居宣長』（岩波新書、1992年）
子安宣邦『平田篤胤の世界』（ペリカン社、2001年）
『新修平田篤胤全集』全21冊（名著出版、1976年）
『英草紙・西山物語・雨月物語・春雨物語』（日本文学全集、小学館、1973年）
『上田秋成集』（岩波日本古典文学大系、1959年）
『平田篤胤・伴信友・大国隆正』（岩波日本思想大系、1973年）
田原嗣郎『『霊の真柱』以後における平田篤胤の思想について』（『平田篤胤・伴信友・大国隆正』所収）
『霊の真柱』（子安宣邦校注、岩波文庫、1998年）
『仙境異聞・勝五郎再生記聞』（子安宣邦校注、岩波文庫、2000年）
氏家幹人『怪奇譚』（講談社文庫、2010年）
松本三之介「幕末国学の思想史的意義——主として政治思想の側面について」（『国学運動の思想』岩波日本思想大系、1971年）
柏原祐泉「近世の排仏思想」（上掲『近世佛教の思想』所収）
柏原祐泉「護法思想と庶民教化」（同書、所収）
『近世後期儒家集』（岩波日本思想大系、1972年）
『幕末政治論集』（岩波日本思想大系、1976年）

【結論】

- 佐々木宏幹『宗教人類学』（講談社学術文庫、1995年）
赤坂憲雄『排除の現象学』（ちくま学芸文庫、1995年）