

一遍の宗教の歴史的性格(一)

——神道及び禅宗との関連——

目次

はじめに

一 時代的背景——諸宗の融和——

(一) 法然における諸宗の融和——仏意の意味——

(二) 無住における諸宗の融和——神託の意味——

二 一遍と神道思想

三 一遍と禅思想

(一) 伝記類の考察

(二) 語録類の考察

(三) むすび

一遍の宗教の歴史的性格

広
神
清

はじめに

鎌倉浄土教の歴史的展開のなかに、一遍(一二三九—二二八九)の宗教を位置づけようとするとき、彼が、この時代の浄土教の祖師たちのなかで、もっとも遅く現れたことに、まず注目しなければならない。このことが、一遍をして、彼以前にあった諸宗義の批判的摂取を可能ならしめたのであるし、また、このこととの関連において、一般に、「時衆教義が基本的には善導いらいの念仏の立場でありながら、古都六宗・天台・真言・禪のほか神祇とも深いかわりを有するという雑多な性格を内包」⁽¹⁾するといわれる所以も、はじめて理解されるであろう。

それゆえ、一遍の宗教の内包する多面的性格を理解するためには、なによりもまず、彼がそこにおいてみずからの宗教活動を展開したところの、鎌倉後期という時代の思想上の特色に視点を据えた考察が、必要となる。つまり、一遍の宗教活動を取り巻く同時代の思想動向の概観と、さらに、それが、彼の宗教といかなる係わり合いをとり結んだかということの検討が問題となってくるのである。

当面、本稿では、第一に、一遍教学と神道思想(ないし神祇信仰)との関連について、第二に、一遍教学と禅宗との関連について、考察したい。

(1) 石田善人「室町時代の時衆について」(下)、『仏教史学』第十一卷第三・四合刊号) 八七頁下—八八頁上

一 時代的背景——諸宗の融和——

鎌倉時代後期の禅僧無住一円(一二二六—一三二二)の著わす『沙石集』(巻第五末)に、「建治年中、紀州」のこととして、ある人が、八幡大菩薩に、「諸宗ノ中ニハ、何レカ当世殊ニ利益候」と問うたところ、八幡神は、「坐禅殊ニホメラレタリ。(中略)我モ常ニハ、坐禅ノ心地ナリ。又、我本地ハ阿弥陀ナリ。我本願ヲ馮テ一心ニ念仏スル、此行ヤスクシテ肝要也。スベテハ、念仏ニテモ、真言ニテモ、只一心ニツトムレバ、必ズ生死ヲ出」との「御託宣」をくだしたと記されている。さらに、作者は、この段落の末尾を、この託宣に示された神意は、ひとり八幡神のそれに限られるものではなく、「何ノ神モ、御心同キヲヤ」と締め括っているのである(第十一話)。

ここにみられる八幡神の託宣の意味するところは、まことに興味深い。

託宣が、禪を殊勝として第一に挙げるのは、この作品の作者無住が臨濟宗の僧侶であることを考えれば、当然であろう。しかしながら、託宣は、禪に偏執して念仏・真言を誹謗したりはしない。あくまでもそれは諸宗融和の立場を堅持する。すなわち、託宣は、宗派の別を問うことなく、坐禪も念仏も真言も、「スベテハ、(中略)只一心ニツトム」ることが肝要であると述べ、一心専念の信仰態度をもって、出離生死の要諦とする。

この「只一心ニツトム」という信仰態度は、法然(一一三三——一二二二)がその『選択集』において闡明した「専修念仏」の「専修」と一致し、道元(一二〇〇——一二五三)の提唱する「只管打坐」の「只管」に共通し、日蓮(一二二二——一二八二)の強調する「専唱題目」の「専唱」とも軌を一にするものである。この点からみると、託宣は、鎌倉新仏教を一貫する共通の性格、すなわち、「一を求め、一に帰する」という根本性格を言い当てている。

さらに、託宣が、「我本地ハ阿弥陀ナリ」と述べるところには、本地垂迹説が明らかであり、この時期の神仏関係の基調が示されているであろう。

そして、ここで、特に注目すべきことは、以上に挙げた諸点が、すべて、八幡神の神託として示されているということである。しかも、仏教に関するこれらの諸見解は、ひとり八幡神の意志に発するだけのものではなく、同時に、それは、いずれの神の意向でもあろう、と無住はみながしているものであり、この点がもっとも重要であると思われる。

すなわち、仏教諸宗の融和、仏教信仰における専修、神仏習合に基づく本地垂迹説が、このように八幡神の託宣として述べられているということは、外来宗教としての仏教が、鎌倉後期に至って、ようやく、日本在来の伝統的神祇信仰の内部に根をおろし始めたことを示すものではないか。

ところで、この『沙石集』が、無住によって、弘安二(一二七九)年に起稿され、四年後の弘安六(一二八三)年に脱稿されたことは、その「序」及び巻第十末の無住の識語によって知られる。弘安二年といえば、一遍の死(正応二(一二八九)年)の十年前にあたる。つまり、無住と一遍とは同時代を生き、ということができるのである。

したがって、一遍の宗教の歴史的な性格を考察するにあたり、『沙石集』にその一端が示されている鎌倉後期の思想史的状况を顧慮することは

重要な意義をもつと思われる。

そこで、まず、託宣に示されたこの時代の思想上の諸特徴のなから、仏教諸宗の融和という一点を取り上げて、それがいかなる根拠に基づいて説かれているかを、検討してみよう。

(2) 碓慈弘『日本仏教の開展とその基調』(上) 三一—五頁

(一) 法然における諸宗の融和

—— 仏意の意味 ——

仏教諸宗の融和が説かれるのは、もちろんここで問題にしている鎌倉時代後期に始まったことではない。それは、元来、日本仏教の長い歴史のなかにあった伝統である、ともいえるであろう。

しかし、古い時代はさて措くとして、単に鎌倉新仏教の範囲に限ってみても、新仏教の基本路線を提示したとされる法然の浄土宗立宗の意図そのものからして、それは決して諸宗の排撃に置かれていたのではなかった。

法然の主唱にかかる新興の専修念仏の隆盛が、既成教団たる「南都北嶺の麴陶」を招き、「諸宗の学者」たちが、こぞって、「このごろ念仏のよにひろまりたるによりて、仏法うせなんとす」との危機感から、念仏を「難破」したので、念仏の徒の「おほく」の者は、これに怯んで、「念仏の行を廢す」という状況が出現した。このとき、法然は、専修念仏の流行が仏法衰滅の因となる、との諸宗の学者たちの説を論破して、「仏法はこれ万年也、うしなはんとおもふとも、仏法擁護の諸天善神まもり給ゆへに人のちからにてはからふべからず」と述べ、いわば仏法という真理の永遠性への確乎たる信頼に立って、専修念仏選択の立場を貫徹したのである。

ただ、その場合、法然は、専修念仏を選択したからといって、それ以外の諸宗や余行を誹謗することによって、つまり、排他的意欲に駆られて、自己の念仏の立場を主張したのではなかった。「念仏を修せんものは余行をそしるべからず、そしらばすなはち弥陀の悲願にそむくべきゆへ也」というところに、彼の本意は明らかである。

また、彼は、他方で、「余行を修せん者も念仏をそしるべからず、又諸仏の本誓にたがふがゆへなり」とも述べている。

要するに、法然にとっては、「念仏を修する者が」余行を謗じ（余行を修する者が）念仏を謗「ずることは、「おなじくこれ逆罪」なのであった。「しかるをいま真言止観の窓のまへには、念仏の行をそしる、一向専念の床のうゑには、諸余の行をそしる」という風潮がはびこっているが、法然は、これを、「ともに我々偏執の心をもて義理をたて、たがひにをの是非のおもひに住して会釈をなす、あにこれ正義にかなはむや、みなともに仏意にそむけり」とみなすのである。

すなわち、法然は、伝統仏教諸派と新興念仏の一派とが、相互に是非をあげつらうのは、もっぱら偏執の心・我執の偏りによることであり、両派とも等しく仏意への背反を犯している、とする。諸宗諸派は共に存立すべきであって、そのようなあり方こそ仏意に適合するものだ、と彼はいっているのである。

法然をしてこのような諸宗の融和を主張せしめるに至った根本的意欲は、一体、どこに根ざしているのであろうか。

彼がその弟子聖覚に語った言葉のなかに、

法相三論天台華嚴真言仏心の諸大乘の宗、遍学し悉明るに入門は異なりといへども、皆仏性の一理を悟顕ことを明す、所詮は一致なり。⁽⁸⁾

とあって、聖道門諸宗の教理は、究極のところ一致するものであることが、明言されている。すなわち、彼は、客観的に諸宗の教理を遍学した結果、それらは「所詮は一致なり」と領解しえた。

しかしながら、また、

法は深妙なりといへども我が機すべて及難し。⁽⁹⁾

と見究めざるをえなかった。聖道門の教法をもってしては、「猶いまだ出離の要法を悟得」⁽¹⁰⁾ないのであった。彼は、聖道門の教説からは、ついに自己の機根に適う救済の方途を見出すことができなかったのである。

そのとき、たまたま披見した唐の善導（六一三——六八一）の「観経散善義の、一心専念弥陀名号の文に至て善導の元意を得」、これによって、法然は、「末代造悪の凡夫出離生死の旨」を知り、「予が如の下機の行法」として「阿弥陀仏の法蔵因位の昔かねて定置るゝ」「一向専修念仏門」に帰入した、⁽¹¹⁾というのである。

このように、法然の浄土門帰入、すなわち、専修念仏への帰依は、彼自身における主体的選択の必然の結果であったから、彼にはもともと聖

道門誹謗の必要がなかったのである。

彼の課題は、下根の者も救われるためには、それしかありえぬ専修念仏の一道を、いかにして聖道門教団の人々に容認させるか、ということであった。彼は、一方で、聖道門教団の代表たる北嶺延曆寺に宛てた『送山門起請文』に、

暫置難解難入之門、試示易往易修之道、(中略)敢非存教之是非、只偏思機之堪不也。⁽¹²⁾

と記して、みずからの念仏の立場を陳述し、また、他方で、「普告号号予門人之念仏上人等」⁽¹³⁾ける『七箇条起請文』(『七箇条制誡』)の、特にはじめの三箇条に、「可停止事」として、

一、未窺一句文、奉破真言止觀、謗余仏菩薩事、

二、以無智身对有智人、遇別行輩、好致諍論事、

三、对別解別行人、以愚癡偏執心、称当棄置本業、強嫌嗔之、事、

と述べて、門人たちに制誡を加えている。

実際、法然の「勸化、一朝にみち四海にをよぶ」といわれるころ、「専修に名をかり本願に事をよせて放逸のわざをなすもの」が、門弟のなかに出たため、「南都北嶺の衆徒」は、「念仏の興行をとどめ、上人の化導を障礙せむ」とした。前掲『制誡』は、このようなとき(元久元(一二〇四)年)、法然の主唱により、一方では「衆徒の齷齪をやすめ」、他方では「弟子の僻見をいましめむ」⁽¹⁴⁾ために、制定されたものであった。

「念仏門ノ弘通サカリタリケル時」のこととして、『沙石集』(巻第一第十話)の記すところにも、「余仏余経皆イタツラ物ナリトテ、或ハ法花経ヲ河ニ流シ、或ハ地藏ノ頭ニテ蓼スリナドシ」た例がみえており、「或里」の「下女」は、「隣ノ家ノ地藏ハ、既ニ目ノモトマデ、スリツブシタルゾヤ」と語ったといひ、このような「浅間シカリケルシワザ」は、在家のみでなく出家にまで及び、「或浄土宗ノ僧」は、「阿弥陀仏ノソバニ立給ヘル」地藏菩薩像を、「便ナシトテ、トリヲロシテ」しまったという話がみえている。

このようにみえてくると、新興の念仏宗に対して、『興福寺奏状』(元久二(一二〇五)年)が、「九箇条之失」を列挙して、その糺改を迫ったのも、根拠の無いことではなかった。それゆえ、法然は、門人たちに、

われは阿弥陀をこそたのみたれ、念仏をこそ信したれとて、諸仏菩薩の悲願をかるしめたてまつり、法華般若等の、めてたき経ともをわ

ろくおもひそしる事は、ゆめ／＼あるへからず。よろつのほとけたちをそしり、もろもろの聖教をうたかひそしたりんするつみは、まづ阿弥陀の御心になふまじければ、念仏すとも悲願にもれん事は一定也。⁽¹⁵⁾

と説示して、彼等の聖道門誹謗を戒飭したのである。

しかし、いうまでもなく、法然は、ここで、彼の門人たちの、「専修に名をかり」た「放逸のわざ」を戒めているのであり、専修念仏の原則そのものを問題にしているのではない。

すでに、『選択集』（建久九（一一九八）年）において、法然は、

設雖_下先学_ニ聖道門_一人_上、若浄土門有_ニ其志者_須棄_ニ聖道門_一帰_ニ於浄土_上、
と述べ、また、

念仏是既二百一十億中所_ニ選取_ニ妙行也、諸行是既二百一十億中所_ニ選捨_ニ僿行也、故云_ニ全非_ニ比較_一也、又念仏是本願行、諸行是非_ニ本願_一、
故云_ニ全非_ニ比較_一也、

と主張していた。

『制誠』では、聖道門の論破を禁じ、別解別行人の嫌嗟を戒める法然が、それ以前に、『選択集』では、聖道門の放棄と浄土門への帰入を勧め、念仏こそ弥陀の本願に適う妙行であり、念仏は諸行との比較を絶しているとして、これに絶対性を与えていたのである。それゆえ、『制誠』と『選択集』とのあいだには、この点に關して、論旨に矛盾があるようにみえる。しかし、田村円澄氏も説かれたように、『制誠』の論旨は、『選択集』で闡明した「専修念仏の根本立場の、逆説的表現である」としなればならないであろう。⁽¹⁶⁾

では、法然をして、この「逆説的表現」をとらしめるに至った動機はなにか。

専修念仏の一行を選取し、余行を選捨した法然にとって、残された課題は、対外的には、「無智の道俗、在家の男女のちからにて」興行する念仏が、「諸宗のさまたげとなるべからざるむね」を、「諸宗のふかきながれをくむ、南都北京の学者、兩部の大法をつたへたる、本寺本山の禪徒」⁽¹⁷⁾たちに納得・承認させることであつた。また他方、それは、対内的には、自分の門人たちの、専修原則の誤解に発する聖道門誹謗と本願に甘えた放逸の業とを、戒飭することであつた。こうした内外兩面にわたる課題の解決を迫られた法然が、その多面的現実に対応するための實際

の工夫として、採用せざるをえなかった論法が、この「逆説的表現」ではなかったか。

つまり、『制誡』の論理は、『選択集』の専修原則の「逆説」であった。しかも、『逆説』は「矛盾」ではなく、『正説』ないし「真理」の裏側であるから、『正説』そのものは、やはり『選択集』のうちに籠められている。

したがって、法然が、念仏と諸行との融和を説いて、「これをも謗すべからず、かれをもそねむべからず、ともにみな仏法也。たがひに偏執することなかれ」と述べ、諸宗の相互誹謗を「仏意にそむけり」とみなしたとしても、彼は、いわゆる「仏法一般」に依拠したのではなく、「諸仏一般」の「仏意」に随順したのでもなかった。『選択集』にみられる如く、法然にとって、仏法とは、弥陀一仏の教法であり、仏意とは、弥陀の悲願にほかならなかつたのである。

(3) (7)・(17) (18) 『法然上人行状絵図』(『四十八卷伝』)第三十二卷(『法人上人伝全集』)二〇八頁―二一七頁

(8) (11) 「聖覚法印に示される御詞」其二(『昭和重修法然上人全集』)七三三頁

(12) 前掲(8)全集七九五頁

(13) 前掲(8)全集七八七頁―七八八頁

(14) 前掲(3)『四十八卷伝』第三十一卷二〇二頁―二〇二頁

(15) 前掲(8)全集八一〇頁

(16) 田村田澄『法然』一五一頁

(二) 無住における諸宗の融和

——神託の意味——

他宗の誹謗を非として認めず、諸宗の融和・共存を仏教本来のあり方として是認する観点は、さきに引いた『沙石集』にもしばしばみられる。そこでは、まず、

聖道浄土ノ是非、又世ニ盛也。念仏ノ行者、真言止観等ヲ雑行トシテ、真言法花ヲ弘通スル人ハ、念仏ヲ賤ク思ヘリ。是又如來ノ方便

ヲ失ヒ、祖師ノ教誡ニ背リ(巻第四第一話)。

と述べ、さらに、その誹謗の非なる理由を、浄土門の人については、

浄土門ノ人、余行ヲ誘ズベカラザル事ハ、本願ノ文ニ、「唯除五逆誹謗正法」ト説キ、善導和尚ノ般舟讚ノ序ニハ、「釈迦ハ是父母也。吾等ガ為ニ、種々ノ方便ノ門ヲ説給フ。若教ニヨリテ行ゼバ、門々仏ヲミ、浄土ニ生ズベシ。(中略)他ノ有縁ノ行ヲソシリ、自ラ有縁ノ法ヲ讚メバ、諸仏ノ法眼ヲ破ル。法眼既ニ滅セバ、菩提ノ道、足ヲフムニヨシナシ。浄土門、何ゾ能入ノ事ヲ得。(下略)」ト、釈シ玉ヘリ。祖師御誠ニ背テ、余行余宗ヲソシル事、誠ニ難ニ心得(同前)。

と説き、ついで、聖道門の側については、

法花ヲ弘通スル人ノ中ニ、又念仏毀事有。是又、天台大師ノ御意ニ背ケリ。法花ノ修行ハ、止觀ノ四種三昧ニ不出、常行三昧ハ、九十日、口ニ弥陀ノ名号ヲ唱ヘ、意ニ弥陀ノ身心觀ズ。或ハ先唱テ後ニ念ジ、或ハ先念ジテ後ニ唱テ、或ハ唱念トモニハコブ。歩々、声々、念々、皆阿弥陀ニ有ト釈セリ。或ハ「与ヲ称ニ十方仏、功德正等トシ」トモ釈シテ、弥陀一仏ヲ唱ハ、十方ノ仏ヲ唱同釈シタリ。(中略)況ヤ法花ノ妙体ハ、空・仮・中ノ三諦ヲ以テ規模トス。因縁所生ノ法、無自性ノ故ニ縁ヲカル。縁モ又性ナキ故ニ空也。空也ト云ヘドモ、因縁和合スレバ、十界ノ依正曆然トシテ、互具融通セルハ仮也。此空仮、実ニハ一心実相ノ中道也。(中略)此三諦理、衆生ノ一念ノ心ニアル時ハ、在纏ノ真如トモ、如来藏理トモイヘリ。(中略)此三諦ヲ悟、三徳ヲ備ヘ給ヘル弥陀ナレバ、名号ノ阿弥陀ハ、天竺ノ梵語、漢ニハ無量寿ト云フ。阿ハ無、空ノ義、般若ノ徳也。弥ハ量、仮ノ義、解脱ノ徳也。陀ハ寿、中道ノ義、法身常住ノ寿命也(同前)。と述べている。

すなわち、浄土門の念仏の側から聖道門を非難することは、『無量寿経』四十八願中の第十八願の趣旨に背き、浄土教の祖師善導の『般舟讚』の教誡にも悖る、としている。また、聖道門の側から浄土門の念仏を排斥することは、まず、天台大師の『摩訶止觀』に説く弥陀の名号を唱える行を軽んずることであり、さらには、空仮中三諦の理を具備する阿弥陀仏を毀ることによって、みずからの教説がそれに依って立つところの三諦の理と矛盾することになる、と説くのである。

このように、『沙石集』の作者無住は、自己の宗派への偏執をいましめて、

都ハ偏執我慢ヲ存スルハ、小智愚鈍ノイタス所也。広ク教門ヲ学シ、普ク諸宗ヲ窺ル人ノ中ニハ隔ル心ナシ。智者ノ心ヲ学テ、愚人ノ情

二同ズルコトナク、是非偏執ノ心ヲ止テ、如説修行ノ志ヲハゲムベシ（同前）。

と述べるが、さらに彼は、論を進めて、単なる偏執我慢の否定は、ふたたび偏執に陥ることを指摘して、三論宗の明匠と評判の高いある僧が、「宗ゴトニ、「吾宗勝タリ〜」ト、偏執スルニ、我三論宗バカリゾ、其偏執ナキ」と自慢して語ったことを取り上げ、

此言ハ驕而偏執也。余宗ハ偏執アリ劣也。吾宗偏執ナシ、勝タリトス。誠ニ偏執也（同前）。

と決めつけている。他宗には偏執あれど吾が宗に偏執なし、と思ひこむことが、そのまま新たな偏執となる、というわけである。つまり、偏執は否定されなければならないが、さりとて、一旦の偏執の否定に凝滞することもまた、否定されなければならない。このように偏執の否定の否定を説くところに、禅僧無住の面目の發揮をみるることができる。

これは、道元が、「修証一等」を提唱して、

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。（中略）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。⁽¹⁹⁾

と述べていたのとあい通う立場であるともいえる。

そもそも、我見・我執の否定は、ここから・そこまでと区切られた起点も終点もない、無限の否定である。この否定は、中途の安住も停滞もない不断の運動となる。それゆえ、修証一等の立場は、不断の修行を要請している。かくして、偏執克服の方途は、実践の道として示されるとき、はじめて開かれるといえよう。

無住最晩年の著作『雑談集』に、

抑一代諸教ノ中ニ、大乘、小乗、權教、實教、顯宗、密宗、論家、釈家、部八宗ニワカレテ、義万差ニ連レリ。或ハ万法皆空ノ旨ヲ説キ、或ハ諸法空有ノ心ヲ明セリ。或ハ五性各別ノ義ヲ立テ、或ハ悉有仏性ノ言バヲ談ズ。（中略）皆是經論ノ実理也。亦如来ノ金言也。或ハ機ヲ調へ、是ヲ説キ、或ハ時ヲカバミテ、此ヲ教へ、何カ浅、何カ深トモ、是非ヲワキマヘガタシ。彼モ教、是モ教、互ニ偏執スベカラズ（第四卷十一「無常ノ言」）。

と展開される彼の論議は、諸宗相互の偏執を無意味なりと教誡する点で、『沙石集』の意見とあい通うのであるが、さらに続けて、

説ノ如ク修行セバ、皆悉ク生死ヲ過度スベシ。法ノ如ク行ゼバ、トモニ同ク菩提ヲ証得スベシ。修セズ学セズシテ、但徒ニ是非ヲ論ズレバ、目シキタルモノ、色ノ淺深ヲ論ジ、耳シキタル者ノ、声ノ清濁ヲイハムガ如シ。適一法ニ趣テ、功ヲツマムトスレバ、即諸宗ノアザケリ、互ニキタル（同前）。

と述べるに至って、偏執克服の道が如説の修行として示される。如法の実践によってはじめて菩提の証得が可能となる、というのである。単なる論議に止まる限り、それは、盲人が色彩を論じ、聾者が声音を議するに似て、偏執我慢を越えることはない。如説の修行こそ、偏執を超克して、菩提の証果に至る道である、とされている。

ところで、『雑談集』の前引の章段（第四卷十一）「抑一代諸教ノ中ニ」以下「即諸宗ノアザケリ、互ニキタル」までは、ほとんど一字一句そのままに、『法然上人行状絵図』（『四十八卷伝』第三十二卷）にも、法然が「聖覚法印に筆をとらしめ、『旨趣をのべられける状云』との前置きを伴って、現れるのである。

『雑談集』の成立年時については、その第一卷・第七卷の奥書に嘉元二（一三〇四）年「草了」とあり、最終卷第十卷のそれに嘉元三（一三〇五）年「草了」とあるところから、嘉元三年の成立としてよいであろう。一方、『四十八卷伝』の成立は、応安六（一三七三）年二月以前でなくてはならない⁽²⁰⁾とされている。そうすると、両者間の成立年時には約七十年の隔りがあることになり、『四十八卷伝』の作者舜昌が、『雑談集』を引用したかとも考えられようし、あるいは、別に独立の一本があって、両者がそれに依ったかと考えられるが、ここでは、その問題には立ち入らないことにする。それよりも、いまここで問題とすべきは、前引の章段が、その思想内容において、法然の場合に即するか、それとも、無住の場合に即するか、ということの検討である。

まず、無住の場合。

彼は、『沙石集』（卷第一第十話）で、「余行往生ヲユルサヌ流」、つまり、弥陀一仏への帰依を説く専修念仏の徒について、「弥陀ヲ讚ニ似テ、実ニハ謗ニ成ヲヤ」と批判し、かれらの料簡の狭さを衝いて、「弥陀ヲモホメソコナヒテ侍ニヤ」と嘲笑まじりの非難を浴びせる。この批判・非難は、「慈悲広クシテ、万行万善ヲ修スル人ヲモ迎ト」るゆえに、弥陀は「余仏ニモ勝」れているのであり、「余教余宗ヲ習フ輩ヲモ接取シ給」うゆえに、極楽浄土は「廣大無辺際ノ國」といわれるのだ、とする無住の阿弥陀仏観・極楽浄土観に由来するものである。

つぎに、法然の場合。

無住のこの弥陀観・浄土観と法然のそれとの相違がいかほど大であるか、もはや説明を要しないのであるが、法然が、その『選択集』において、「称名雜行」を釈して、「除_レ上称_レ弥陀名号_二已外、称_レ自余一切仏菩薩等及諸世天等名号_一、悉名_二称名雜行_一」と述べ、厳格に弥陀の名号を称えることのみを称名念仏と規定したことは、確認しておかなければならない。

周知のように、『選択集』は、善導の『観経疏』をもつて、「是西方指南、行者目足也」とする立場から書かれたものである。はじめて『観経疏』を披閲したときの法然は、「感悅隨に徹り、落涙千行なりき⁽²¹⁾」というほどであったが、彼における称名念仏一行への徹底の度合いは、はるかに善導を越えていた。すなわち、善導の『観経疏』では、「一心専念弥陀名号」を往生浄土のための「正定之業」と名づけ、礼拝・誦誦等を「助業」とし、「除_レ此正助二行_一已外自余諸善悉名_二雜行_一」⁽²²⁾づくというのであるから、礼拝・誦誦等は、もともと「雜行」とはみなされていない。これに対して法然は、「正雜二行中且抛_レ諸雜行_一選_レ應_レ歸_二正行_一、欲_レ脩_レ於_二正行_一正助二業中猶傍_レ於_二助業_一選_レ應_レ專_二正定_一、正定之業者即是称_二仏名_一」(『選択集』)するなりとし、善導においては結合していた「正助二行」のなから、「正定之業」を分離させる。したがって、善導では、いまだ行者の自由裁量の余地は残されていたが、法然では、もはや称名念仏の一行のみに限定・集中されるのである。

また、『興福寺奏状』が、専修念仏の失の第二として挙げた「凶_二新像_一失」で、阿弥陀如来の慈悲の光明が、「顯宗学生真言行者」や「持_二諸經_一誦_二神呪_一、造_二自余善根_一之人」のところで、屈折したり反射したりして、彼等を照射することを回避し、「唯専修念仏一類」のみを直射するように描かれた撰取不捨曼陀羅の、排他性を非難したのをもつて、無住の極楽浄土観は、法然のそれとのあいだに徑庭の甚しいことが知られる。阿弥陀仏の慈悲が廣大無辺際であるのは、なによりもまず、末法の時節における「貧窮困乏類、愚鈍下智者、少聞少見輩、破戒無戒人」(『選択集』)、すなわち、念仏の一行によるほかに救われようのない機根劣悪の凡夫の救済のためであって、余教余行を修することの可能な人々のためではなかったのである。法然における弥陀の本願は、このような凡夫を、本来的な真正の対象として、救済するために立てられたものであった。

以上にみた無住・法然両者の思想の比較によって、『雑談集』と『四十八卷伝』との両方にみられる仏教諸宗一致論は、法然よりもむしろ無住に即する、といえそうである。もちろん、これを法然の思想表現としてみることも、不可能ではない。上述の「逆説的表現」として、これを

解することも可能であるからである。

いづれにせよ、無住の思想には、法然のそれにはあつた「専修」という中核が認められない。両者ともに諸宗一致を説いても、法然の場合は立論の根底に、弥陀の本願への絶対的帰依があり、念仏一行の主体的選択があるのに対し、無住の場合は、いわゆる「八宗兼学」的な教養を土台とする相対化の傾向がみられるのである。その事情は、無住自身、晩年に至って、『雑談集』(第一卷十四「三学事」)で、

愚老律学ノ事五六年、定惠ノ学欣慕願学密教、聞禪門。晩学ノ故ニ、不何宗得_レ其意。然ドモ大綱聞_レ之。依_レ此因縁。三学ノ諸宗
同ク信ジ、別シテ宗鏡録禪教和会無_レ偏執。故多年愛ス。既ニ何ノ宗モ如_レ此。学行無_レ実、但無_レ偏執心。

と言明しているところにも、うかがえるであろう。さらに、彼の「八宗兼学」的傾向は、仏教の範囲を越えて、外典にも及ぶ。『雑談集』(第五卷二「天運之事」)には、

孔子ノ五常ハ仮譚、戒門ノ方便也。老子ノ虚無ハ真譚、禪ノ方便也。荘子ハ実相、中道ノ方便也。
とあって、無住は、ここで、儒・道・仏三教一致論⁽²³⁾を説くまでに至っている。

これを承けてさらにいえば、法然は、主体の決断を賭けて、弥陀一仏に絶対的に帰依したが、無住は、自身、「一々ノ仏前ニ一礼ス」(同第七卷)「礼儀事」⁽²⁴⁾というように、並列する諸教諸宗のおのをおの、偏執の心なしに遍学・修行し、諸教諸宗の帰一するところを求めた、ということになるであろう。

それでは、諸教諸宗の終局の帰一点は、一体、なにによって指示せられるのであろうか。それは神意によって指示せられる、と無住は考えていたようである。このことは、さきに挙げた『沙石集』に彼の記す八幡神の託宣の内容をみるとき、明らかである。託宣では、諸宗の教理や彼の教法の浅深・優劣・是非の論議が問題ではなく、「只一心ニツトム」ることが出離生死の要法であるとされていた。つまり、『雑談集』にいう「説ノ如ク修行」することは、『沙石集』では、宗派の別に執われず「只一心ニツトム」ることであつた。しかし、八幡神は、その託宣のなかで、「我本地ハ阿弥陀ナリ」と述べて、自身、阿弥陀仏の垂迹であることを明かしているから、如法の修行を説く本体は、いうまでもなく阿弥陀仏である。仏本神迹の關係における八幡神の位置に変更はない。八幡神は、いわば阿弥陀仏の代弁者である。それにもかかわらず、仏道修行、菩提証得、出離生死の道が、直接的には、神託として指示せられていることの意味は、この際、無視することができないであろう。

ところで、さきにもみた通り、諸宗の融和が仏意に適うとする見解は、法然にも無住にも共通してあったが、法然の場合にはみられず、無住の場合にだけみられるのは、諸宗の融和は神意にも適う、という見方である。両者間のこの相違は、時代の推移に伴う仏教側の神祇観の変遷に基因するものと考えられる。すなわち、法然・親鸞（一一七三—一二六二）をはじめ、道元など、鎌倉新仏教の祖師たちの多くは、在来の本地垂迹説を採用せず、そのため、彼等の教説において、日本の神祇は、ただ仏法を側面から擁護する守護神の地位に置かれるに止まっていたが、鎌倉後期に至って、新仏教の流れを汲む浄土教系統でも禅宗系統でも、神祇不拝の原則は崩れ始め、神祇を本地たる仏・菩薩の権現・垂迹と考える本地垂迹説が、仏教内部に滲透するようになるのである。仏意が実際は神意として示されるという『沙石集』の場合も、このような時代の一般的思想傾向を例示するものであろう。

このような時代思潮をうかがうに足ると思われる例話として、『沙石集』巻第一の第十話「浄土宗ノ人神明ヲ軽テ蒙罰事」をみると、そこに、無住は、つぎのような話を伝えている。——浄土宗のある学生が、所領内の神田の余田を私に占有し、社僧や神官に呪咀されると、「接取ノ光明ヲ蒙ラン行人ヲバ、神明モ争カ罰シ給フベキ」とうそぶいていたが、まもなく悪性の病気に罹って死に、やがてその母も病に仆れた。彼の息子の代になって、その家の棟にとまった鶯が「神ノ咎」だということで、これを陰陽師に封じ込めさせようとしたところ、その陰陽師が即死した。——無住は、この話を、「神威ノ軽カラザル由ヲ、人ニ知セントノ為」に記すのである、としている。

無住は、もともと臨済宗東福寺派の法燈を嗣ぐ禅僧ではあったが、また、神威を軽視せず、神意を尊重したことは、以上にもみてきた通りである。したがって、そのような無住が、「我朝ニハ、和光ノ神明マツ跡ヲ垂テ、人ノ荒キ心ヲ和ゲテ、仏法ヲ信ズル方便トシタマヘリ」（『沙石集』巻第一第一話「太神宮御事」といって、本地垂迹説をとるのは当然であろう。さらに、彼は、「誠シク仏道ヲ信ジ行ゼンコソ、太神宮ノ御心ニモ叶ベ」（同前）しと述べ、仏道との関連において、伊勢太神宮の神意を強調している。これをみれば、彼の名が、「神道系図」の「伊勢神道」の項に、度会行忠（一二三六—一三〇五）の系譜につながる度会常昌（一二六三—一三三九）・度会家行（一二五六—一三六二）等と並んで、「釈無住」とあるのも、うなずけるのである。

仏僧であると同時に神道家でもある、という多面的性格を担う無住のような思想家が、すでにこの時代に現れている。

(20) 田村円澄『法然上人伝の研究』第一部第三章「法然伝の系譜」四八頁

(21) 「聖覚法印に示される御詞」其二(『昭和新修法然上人全集』七三三頁)

(22) 「正宗分教善義」巻第四(『大正新脩大藏經』第三十七卷)二七二頁中

(23) 無住とはその宗派・法系を異にするとはいへ、同じく禪僧であった道元は、仏教の立場から、儒・道両家の思想の限界を指摘して、「孔老の教は、わづかに聖人の視聽を天地乾坤の大象にわかまふとも、大聖の因果を一生多生にあきらめがたし。わづかに身心の動静を無為の為にわかまふとも、尽十方界の真実を無尺際断にあきらむべからず」(『正法眼蔵』第四十七「仏経」『道元禪師全集』上巻四一頁)と述べ、「これをみだりに一揆に論ずるは、謗仏法なり」とし、軽々しく三教の一致を説くのは、「いたづらに仏道を軽忽する」「杜撰の狂者」の「胡說亂道」にすぎぬ、と断言する。また、孔老にも「教訓あり、修練あり」とすべく、未だ「仏経の奥玄」を究めぬ者が、迂闊に孔老の教えに近づくならば、「両頭ともにあきらかならざる」ことになり、かえって「謗孔老」ともなる(同四一―頁―四二頁)、というのである。儒・道の説にすんなりと空仮中三諦の理を配して三教一致を説く無住と、厳格かつ潔癖に仏教の立場を貫徹して三教一致を斥ける道元と、この両者の相違は、しかし、まず第一に、彼等の生きた時代の相違を背景として、理解されるべきであろう。ここに道元の例を引いたのは、これによって、無住とその時代の思想的性格を際立たせんがためであった。

(24) 『読史備要』九四〇頁

(25) 前掲(24)九〇七頁

二 一遍と神道思想

一遍は、まさに、このような時代思潮のなかに、そして、前章との関連でいえば、無住のような思想家の同時代者として、登場してくるのである。

そこで、まず第一に、一遍の宗教の歴史的な性格を考察するにあたって、彼の宗教と神祇信仰ないし神道思想との内的関連を、取り上げてみたい。——なお、この点については、別稿「鎌倉浄土教の神祇観——一遍教学を中心に——」(岩波書店『思想』一九七七年三月号)において概観した。——

彼の『播州法語集』に、

熊野の本地は弥陀なり。和光同塵して念仏をすゝめ給はん為に神と現し給なり。故に証誠殿と名けたり。是念仏を証誠し給ふなり(三二)。

とあるのは、一遍が、本地垂迹説の立場に立って、阿弥陀仏と熊野神とを同体のものとして信仰したことを、明かすものである。熊野権現に対する彼の信仰は、彼自身、「我法門は熊野の御夢想の口伝なり」〔法語集〕三七と明言するように、一遍教學の基礎をなす。一遍の熊野神に対する崇敬は、熊野本宮の本地仏を阿弥陀仏とし、熊野の地を西方浄土と見立てる平安朝以来の熊野信仰の伝統に由来するものであり、当時一般のあいだに広く行われた熊野参詣を背景にしていると考えられる。

しかし、彼は、念仏勸化のための諸國遍歴（遊行回國）の途次、行く先々で、その土地の神明とも結縁している。しかも、一遍によって結縁せられた神祇は、「各地方において、古来から在地庶民（武士を含む）の崇敬を受けて来た神々」であつたから、なかには、たとえば淡路二の宮の「往古の神明」のような、「縁起伝はらざれば、垂跡をこりたしかなら」ざる神も含まれていたのである。しかし、一遍は、これを軽んずることなく、「世たゞしく人直なりし時。勸請し奉りしゆへに。本地の真門動く事なく。利生の悲願あらたなるものなり」といって、「出離生死をばかゝる神明に祈り申べきなり」〔一遍聖繪〕第十一と、社の正面に札を打っている。このように、一遍は、在地の人々が、その神明を、まことの心をもって勸請したことをもって、その神明の権威・靈験の根拠としているのである。

したがって、彼が結縁した多くの神祇のなかでも、その出自たる河野氏の氏神三島明神（大山祇神社）に対しては、一遍は格別の崇敬の念を抱いていた。

また、その弟子真教の『奉納縁起記』によれば、例の熊野権現の神託は、権現の一遍に対するつぎのような語りかけで結ばれている。それは、汝之誓願不可思議也。哀愍一切衆生。故勸融通念仏。是実最上善根慈悲之至極也。乃至不謂善惡。不亂信誘。唯勸南無阿弥陀仏。而可賦其算。期命終而更勿怠。爾者吾乃擁護常恒不去世道場。汝必勿忘吾。吾亦永不忘汝。

というものであり、ここには、吾（熊野神）と汝（一遍）との親密にして堅固な人格的結合のすがたを、如実にみる事ができよう。

一遍が弟子たちのために書いたという『時衆制誡』の冒頭にも、

專仰神明威。莫輕本地德。

とあった。

一遍は、專修念仏の立場をとりながらも、このように神祇と緊密に結びつき、本地垂迹説を受け容れ、神仏習合を信仰の土台に据え、神祇信

仰を肯定した。この点に、彼の浄土教の特色が発揮されているのである。彼に先行する浄土教徒法然・親鸞は、専修の原則に浴って、神祇を、単に仏法の守護神として、仏法の脇に位置づけるにとどまっていた。

このような特色を示す一遍の教学に関して、宮地直一著『神祇史大系』は、神祇信仰と「(鎌倉仏教の)新宗派との交渉」を取り扱う章で、浄土宗より分派せしに時宗あり、開山智真(一遍上人)は、伊予の大三島の氏人河野氏より出で、頗る敬神の念に富み、熊野を始め諸国の霊神靈仏を遍歴せし間、熊野に詣で、権現の神勅によりて立教せりといふを此の一派なりとす。同じく本地の阿弥陀仏なるに起因せるものながら、垂跡形を主として、本地との間に隔てをおくことなく、又配札によりて結縁の方途を講じ、社家の間に感化を布きしを、その特色となす(九六頁―九七頁)。

と述べている。ここでは、一遍の信仰が、「本地の阿弥陀仏なるに起因」しながらも、特に「垂跡形を主とし」た点について、神道家の側からの評価をえているわけであり、浅山田祥氏も説くように、「(鎌倉期)新仏教の傾向が、殊に浄土教家が神祇に遠ざからんとしたのに反し」、一遍の浄土教が、「寧ろ進んで神祇に融合したことは、日本神祇史上からも再認識さるべき事柄である」と⁽²⁹⁾いってよいのではあるまいか。もちろん、「これを無暗に神偈念仏といって神と念仏とを結びつけ、その裏面にある神仏相関の権現思想を抜いて考へることは出来ぬ」と⁽³⁰⁾の指摘は正当であり、一遍自身、いわゆる「仏本神迹」を原則とする本地垂迹説をとっていたのである。ただ、彼に先行する浄土教家たちが、自己の教理のなかに、神祇をいかに位置づけるかに迷っていたのに反し、一遍がすすんで神祇と習合し、「我法門は熊野の御夢想の口伝なり」(前出)と言いつたことは、傾聴に値しよう。すなわち「浄土宗諸教団には最初から、神祇に対する教学の原則と、現実の信仰から生ずる矛盾があり、それなどのように止揚するかという基本的な課題があった」ところへ、一遍の浄土教が、本地垂迹説の伝統を踏まえて登場したのであり、そこに、彼の宗教の思想史上の特色をみることに、われわれはいささかも躊躇する必要を認めないのである。

一遍は、その死を前にして、所持した書籍等一切をみずから焼却している(『聖絵』第十一)ので、自己の教理に関する体系的著述を遺さなかった。暦応元(一二三三)年に法燈を相続して遊行上人となった七祖託何は、「ややもすれば明確を欠くというそしりを受けていた時宗教学に對し、教学の大綱をしめそうという意図をもって」、『器朴論』⁽³²⁾を著述したが、上述のような事情により、その著述にあたっては、宗祖一遍の論著に拠って立論することは困難であった。しかし、託何は、『器朴論』において、「意外に豊富に、しかも正確に一遍の思想を継承したらしい」⁽³³⁾

という。

この『器朴論』の第十二「念仏多福門」に、託何は、『日本書紀』を「日本記曰」と引用して、天地開闢の条を紹介しつつ、

日神其始天照太神是也。本地大日如来。故此国号大日本国。(中略)毘盧遮那者又梵語。此土翻言日。(中略)義翻言光明遍照者弥陀觉悟也。故大日本国者弥陀本国也。⁽³⁴⁾

と主張する。すなわち、天照大神は日神であり、その本地仏は大日如来であるから、わが国を、大日如来の本国、という意味で、「大日本国」と号するのであり、また、毘盧遮那仏は大日如来のことであり、その本来の意義は光明遍照であって、これは阿弥陀仏の覚体に相当するゆえに、大日本国は阿弥陀の本国に他ならない、というのである。

『器朴論』は、暦応元(一三三八)年四月以降、文和三(一三五四)年までのあいだの成立とされるが、これとはほぼ同じ時期に著述された北畠親房(一二九三—一三五四)の『神皇正統記』(その最古の写本とされる白山本の奥書には、「此記者去延元四年秋為示或重蒙所馳老筆一也」とあり、延元四年は一三三九年である。)にも、

我神、大日ノ靈ニマシマセバ、明德ヲモテ照臨シ給コト陰陽ニヲキテハカリガタシ。眞蹟ニツキテタノミアリ。

とあって、ここにいう「大日」は大日如来を意味すると解してよいであろう。つまり、親房は、「我神」天照大神は大日如来の本地であるとす。宮地直一著『神祇史大系』は、鎌倉後期に興隆した度会神道について、当時「神道の明燭」といわれた度会常昌と親交を結んだ慈遍(生没年不詳)の神本仏迹の思想を取り上げ、その特色を、

神仏二ならずして、神は即ち諸仏の靈、仏は即ち諸神の性たるもの、随ひて神宣に西天の仏を指して応跡とせられしが如く、如来は、皇天の垂跡にして、諸賢衆は悉く之が応作たりと断じ、神本仏迹の主張を最も鮮かにせる(一〇二頁。傍点は引用者付す。)

ものと説明している。『神皇正統記』にみられる親房の思想は、したがって、度会神道の説とあい通うものであることがわかる。事実、『正統記』の「意見は(中略)度会家及び慈遍の説より出(前掲書一一一頁)ていることが指摘されている。

ところで、『器朴論』は、先引の条によってみる限りでは、度会神道流の神本仏迹の立場をとるかに読み取れるのであるが、『器朴論』は、これに後続する段落で、

天地開闢事匪_レ管扶桑國而已_一。一大三千界劫初也。他三千界亦如_レ是。雖_レ有_二無量須弥_一日月国土三世間事皆_レ應_二一轍_一。然者一切世界莫_レ謂_レ非_二弥陀本國_一。三世諸仏皆依_二弥陀一成_二正覺_一。故諸仏刹土又弥陀本國。以謂_レ之者虚空法界悉弥陀具德也。⁽³⁶⁾

と述べて、一切世界は弥陀本國なり、と敷衍していくのである。この方向へ論を進めていくとき、やがて、時衆教学は、真言密教との接点に到達することになるようである。この点については、別稿において、あらためて論ずることとしたい。

- (26) 田村円燈「一遍と神祇」『日本仏教思想史研究 浄土教篇』四〇四頁
- (27) 『大日本仏教全書』第四十七卷「念仏部」(四)八八頁上
- (28) 前掲(27)八八頁下
- (29) 浅山円祥「一遍上人の名号思想と其の性格」『一遍聖絵六条縁起』三〇一頁
- (30) 前掲(29)三〇六頁所引竹園賢了論文
- (31) 北西弘「諸神本懐集の成立」(宮崎博士還曆記念会『真宗史の研究』)二〇一頁
- (32) 大橋俊雄「器朴論解題」(『時宗全書』)一〇頁
- (33) 石田善人「室町時代の時衆について」(下)『仏教史学』第十一卷第三・四合刊号)八五頁下
- (34) 前掲(27)一三七頁下
- (35) 前掲(32)に同じ。
- (36) 前掲(27)一三七頁下—一三八頁上

三 一遍と禅思想

一遍の宗教が、神道思想との密接な関連のもとに成立したことは、上述の通りであった。一遍教学は、さらにまた、禅の思想との接点をも有するのである。

この点に関しては、すでに先学の指摘があり、たとえば、一遍の時宗は、「教理的には西山派の説を通して天台に負ふ点があり、著しく禅的でもある⁽³⁷⁾」とか、「一遍の念仏は禅宗的であって天台の教理が禅宗化したものと見ることが出来る⁽³⁸⁾」とか、また、「わが國において禅と念仏と

の接点に生きた仏教者を拾うならば、先ず一遍上人をあぐべきであろう⁽³⁹⁾とか、あるいは、「一遍上人は、(中略)其の思想と行実にて、極めて禪に接近し、浄土教をして仏教本来の立場に還帰せしめた観がある⁽⁴⁰⁾」とかいわれてきた。

ところで、一遍の念仏觀と禪思想との一致ないし密接がいわゆる場合に、その接点をどこに求めるかが問題であろう。この問題の検討については、二つの方向が考えられる。第一は、一遍伝に記された伝記的記述の検討であり、第二は、一遍の語録・法語集等に表れた彼の思想の検討である。

(37) 宇井伯寿『日本仏教概史』八〇頁

(38) 大野達之助『日本仏教思想史』(増訂版)第八章「時宗」二五六頁

(39) 藤吉慈海「禪と念仏との邂逅」(『印度学仏教学研究』第十九卷第一号)二八頁上

(40) 浅山円祥「一遍上人の名号思想と其の性格」(『一遍聖絵六条縁起』)三〇一頁

(一) 伝記類の考察

まず伝記をみると、『本朝高僧伝』は、一遍が由良の興國禪寺にあった法燈國師心地房覺心(一一二〇七—一一二九八)にしばしば参禪し、ついに印可を許された⁽⁴¹⁾と記しているという。

一遍の法燈國師参禪のことは、『一遍上人語録』にもみえていて、そこには、

宝満寺にて、由良の法燈國師に参禪し給ひけるに、國師、念起即覺の話を举せられければ、上人かく讀て呈したまひける

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

國師、此歌を聞て、「未徹在」とのたまひければ、上人またかくよみて呈し給ひけるに、國師、手巾・薬籠を附属して、印可の信を表したまふとなん

となふれば仏もわれもなかりけり南無阿弥陀仏なむあみだ仏(卷上)

とある。しかし、この一条は、一遍伝の根本史料とされる聖戒の『一遍聖絵』にも、宗俊の『一遍上人絵詞伝』にも、見出されない。

ところで、『聖絵』の「画図」の作者は、その奥書の記載により、法眼円伊であることが確認されるが、「詞書」の筆者聖戒は、「聖人没後（中略）此絵巻の筆者（つまり円伊——引用者注）を帯同して、聖人遊行の記録に従ひ、更に其跡を経廻して、種々の材料を蒐め、又現地の写生を試み⁽⁴³⁾」るといふ準備を経たうえで、『聖絵』を制作したといわれる。実際、『聖絵』に描かれた風景や地形は、現地のそれと酷似しているといふ。その意味でも、『聖絵』の制作に払われた作者たちの労力は大きく、それゆえに、これが伝記として信憑性の高いものとなっているといふのである。しかし、この『聖絵』も『絵詞伝』も、一遍の法燈国師参禅のことは記さないのである。

また、他方、禅宗側の聖書の編集に成る法燈国師伝『鷲峰開山法燈円明国師行実年譜』にも、一遍参禅の記事は無い。

この記事を載せるのは、時宗側の文献では、『一遍上人行状』と『一遍上人年譜略』とだけである。まず、『行状』には、
建治元乙亥年春三月二十五日。詣熊野証誠殿。丹祈而承神託⁽⁴⁴⁾。受念仏印板⁽⁴⁵⁾。（中略）然後到紀州真光寺。時々見心地。心示以念起即覚之語。遍呈和歌一白。

唱フレバ仏モ吾モナカリケリ南無阿弥陀仏ノ声バカリシテ。

とあり、この和歌に詠みこんだ心境を、覚心から「未徹在」と指摘されたので、一遍はふたたび熊野へ詣でて神示を仰ぎ、ついに「領解他力深義」するところがあり、心地のもとで印可を蒙ることができた⁽⁴³⁾、という。熊野と覚心とのあいだを往復したのち、神託の暗示をえて、他力の深義を悟り、ついに、覚心より印可を許された、というパターンは、のちに真教の弟子となった浄阿の伝記『浄阿上人行状』⁽⁴⁴⁾にもみえる。

これらいずれの場合にも、神託が、念仏と禅とを結びつける役割を果たしていることは、前章で触れた一遍教学と神祇信仰との関係に照らして、特に注目したいところである。

さて、『年譜略』の記述⁽⁴⁵⁾は、きわめて簡明なものであり、先引の『語録』の一条にもっとも近い内容である。

要するに、一遍が、心地覚心に参禅して印可を蒙ったという記事を含む点で、『一遍上人語録』、『一遍上人行状』、『一遍上人年譜略』は共通しており、時衆の念仏が神託を媒介として禅に連接する次第を記す点で、『一遍上人行状』と『浄阿上人行状』とは軌を一にする。

ところで、一遍がその人に参禅して印可を蒙ったといわれる、当の心地覚心について、禅宗側で編集された伝記『鷲峰開山法燈円明国師行実年譜』に、一遍参禅の記事がみえないのは、編者が、「できるだけ純粹な禅僧としての法燈国師をえがこうと努力した結果、念仏と密教関係の

記事や奇蹟の事蹟は大部分のぞかれた⁽⁴⁶⁾ためであるらしいという。

しかし、この『行実年譜』の編纂者聖薫が、その編纂にあたって用いた史料として、五来重氏は、『行実年譜』文暦一(嘉禎元)(一二三五)年の条に、「右慈願上人所草録。師之縁起内大意⁽⁴⁷⁾とあるところに注意され、『慈願上人所草録』あるいは『法燈国師縁起』というものがあつたのであろう、と推定されている。五来氏のみられたのは、『法燈国師縁起』と同系らしい一本『法燈行状』であつて、これは、もともと高野山で書かれたものであり、もちろん『行実年譜』に先行する文献である。したがつて、このような文献にみえる一遍の法燈国師参禅の記事は無視しえないわけである。その『法燈行状』は、一遍(六時宗上人)が法燈より禅の印可を受けたとして、

六時宗上人 俗姓革野 聞_レ宗門有_レ教外別伝之旨 参_レ見師、以_レ念起即覚之語 示_レ之 終蒙_レ印証。師解_レ手巾 付囑曰、此中表_レ信可_レ為_レ後人標準一也。至_レ今唱_レ其宗者 佩_レ之。初参見歌云 となふれば 仏も我もなかりけり 南無阿弥陀仏のこゑはかりして、師曰未徹在。後に

棄はてて身はなき物と思ひしに さむさ来ぬれば 風そ身にしむ。即可⁽⁴⁸⁾
と記しているのである。

さらに、江戸中期の賞山の撰に成る『一遍上人絵詞伝直談鈔』に至れば、

元祖上人法燈参調事。自他所_レ知_レ之也。況載_レ彼年譜。明白也。⁽⁴⁹⁾

と述べるようになるから、ここでは一遍の参禅は疑われていない。『直談鈔』は、正徳四(一七一四)年の成立であるというから、十八世紀初めの時宗教団内部では、一遍の法燈国師参禅の伝承は自明のこととなつていたとみられるのである。

さて、ここで、『行実年譜』編集の史料となつたであろうとみられる『法燈行状』が、もとは高野山で書かれたものであろうということは、法燈国師心地覚心と高野山の真言密教との密接な関係を推測させる。実際、『法燈国師躑躅跳贊』には、

高野山中作_レ戯場。金剛三昧弄_レ業識。両_レ居鷲峰_レ四十年。一住_レ勝林_レ不_レ幾日。末後_レ一着到_レ牢関。⁽⁵⁰⁾

とあるのであつて、五来氏は、「戯場」を作つたということを、覚心が高野山で唱導を目的とした大衆教化のための念仏狂言をおこなつたことと解していられる。⁽⁵¹⁾しかも、覚心は、高野と鷲峰つまり由良の興国寺とのあいだを往来して、禅と念仏とを修しながら、真言密教をも学んだに違いないと思われるのであり、この点から、五来氏は、「法燈覚心の信仰は禅・密・念仏の混合⁽⁵²⁾」であつたとされる。これは、一遍の信仰の性

格を考ふるうえで、真言密教の影響を無視しえぬひとつの根拠となるであろう。

- (41) 石田善人「一遍と時衆」(『日本仏教史』Ⅱ 中世篇)第二章3) 一三一頁
- (42) 林屋辰三郎「法眼円伊について——一遍聖絵筆者の考証——」(『中世文化の基調』七九頁)は、この説を採る。
- (43) 『続群書類従』第九輯上「伝部」二〇九頁上——下
- (44) 前掲(43)二一八頁下——二一九頁上
- (45) 前掲(43)二一六頁下
- (46) 五来重「一遍上人と法燈国師」(『印度学仏教学研究』第九卷第二号)九九頁下
- (47) 前掲(43)三四九頁上
- (48) 前掲(46)『印仏研』五来論文一〇一頁下
- (49) 『時宗全書』二七六頁下
- (50) 『続群書類従』第十三輯下「文筆部」一〇六九頁上
- (51) 五来重『増補 高野聖』二三九頁
- (52) 前掲(51)二三五頁

(二) 語録類の考察

つぎに、一遍の『語録』と『法語集』とによって、そこに表れた禅語について、心に検討してみることとする。

『語録』その他上述の伝記類にみえた「念起即覚の話」は、無門慧開(一一八五)の編んだ公案集『無門関』の「後序」の後に附加された「禅箴」のなかの一句である。すなわち、

念起即覚、弄_レ精魂_二漢。兀然習定、鬼家活計。進則迷_レ理、退則乖_レ宗。不_レ死人。且道、如何履_レ踐。⁽⁵³⁾

とあるのである。

宗蹟が坐禅の行法を示すために編集した『坐禅儀』にも、

身相既定、氣息既調、然後寛放_二臍腹_一、一切善惡、都莫_二思量_一。念起即覚、

とみえる。

また、『法燈國師心地覺心のことは、『法語集』(四〇)・『語録』(卷下三二)にも、

漢土に徑山寺と云山寺あり、禪の寺也。禪の卒都婆の銘にいはいはく、「念の起るは是病也、不_レ統は是業なり」と云々。由良の心地房は此頌の文を以て法を得たりと云々。

と出てくる。法燈伝『行実年譜』によれば、覺心は、宝治三(建長元)(一二四九年)、四十三歳で入宋し(淳祐九年)、「初陟_レ徑山」。参_レ住持癡絶和尚⁽⁵⁵⁾じている。『法語集』等という徑山寺とは、これを指すのであろう。また、「念の起るは云々」の銘については、『行実年譜』は、三年後の南宋の淳祐十二(一二五二)年、覺心が、「上_三天台_二礼_レ応真_一。過_三石橋_二供養有_レ感。偶睹_三壁間所_レ書_一ると、そこに、「念起是病。不_レ統是業」とあったと記す。覺心はこの句を読み、「正_レ抓_二着_レ痒_レ処_一」する思いであった⁽⁵⁶⁾というから、これを、『法語集』等に見える「此頌の文を以て法を得たり」というところと、結びつけて考えてよいかもしれない。そして翌年、覺心は、護国仁王寺で仏眼禪師無門慧開に初めて参謁した。さらにその翌年には、禪師から『無門関』を授けられている。

ところで、『由良開山法燈國師法語』(第八)の「一切衆生有_二仏性_一事」の条に、一遍の『法語集』(七〇)とその表現も内容もよく類似した箇所がみられ、覺心に対する一遍の関心を例証するものと思われる。

また、『法語集』の冒頭(一)にみえる「言語道断心行処滅」の語は、もとは『瓔珞經』(因果品)にある語で、『摩訶止観』にもみえ、その他『信心銘』・『伝心法要』・『楞伽師資記』等にもみえるが、この語が、古来、禪家愛用の語であったことは、周知の通りである。その語意に關しては、『頓悟要門』(卷上二二)に、

以_レ言_レ顯_レ義、得_レ義_レ言_レ絶。義即是空、空即是道、道即是絶_レ言、故云_三言語道断_一。心行処滅、謂得_三義實際_一、更不_レ起_レ觀、不_レ起_レ觀故、即_レ是無生、以_二無生_一故、即一切色性空、色性空故、即万緣俱絶、万緣俱絶者、即是心行処滅⁽⁵⁸⁾。

とある説明が参考となるであろう。

また、『法語集』(七八)・『語録』(卷下七七)は、「本来無一物なれば、諸事にをいて、実有我物の思ひをなすべからず。一切を捨離すべし」との言葉を伝え、これが一遍の「常の仰」せであるとしてゐる。また、『法語集』(一八)・『語録』(卷下四四)は、彼が弟子に対して、「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」と説示したことを記している。

このように一切捨離・万事放下を常に説いた一遍の、究極のあり方が、「本来無一物」という境涯に向かって収束するのは当然であろう。彼は言葉として説くだけでなく、「無一物」を生きたのである。

さて、「無一物」の語は、『六祖壇経』(巻上)に収める六祖惠能(六三八—七三三)の偈、

菩提本無_レ樹 明鏡亦非_レ台

本来無_二物 何_レ処有_二塵埃_一⁽⁵⁹⁾

にみえるもので、これもまた、禅家の好んで用いるところである。惠能の弟子永嘉玄覺(六七五—七一三)の『証道歌』にも、「覚即了 無_二物_一⁽⁶⁰⁾」とあり、圓悟克勤(一〇六三—一一三五)が雪竇重顕(九八〇—一〇五二)の頌古を拈評して編んだ『碧巖録』(第三十九則)にも、「法身覺了無一物。本源自性天真_レ仏⁽⁶¹⁾」とみえ、さらに黄檗希運(?—八五六?)の説法を、その弟子裴休(七九七—八七〇)が編録した『伝心法要』にもみえる。

- (53) 『無門関』(『禅の語録』十八) 一七六頁
- (54) 『坐禅儀』(『禅の語録』十六) 一五三頁
- (55) 『統群書類従』第九輯上「伝部」三五一頁上
- (56) 前掲(55)三五一頁下
- (57) 『大日本仏教全書』第四十八卷「禅宗部」二七五頁下
- (58) 『禅の語録』(六)五六頁—五七頁
- (59) 『禅の語録』(四)三六頁
- (60) 前掲(54)三三頁
- (61) 岩波文庫『碧巖録』(上)四一八頁

(三) むすび

一遍における念仏と禪との関係について、以上、伝記類の記述と『法語集』・『語録』等の表現に即しつつ、検討してきた。そこでは、断片的記述の由来や片言隻語の含む意味に拘泥するきらいもなかったとはいえないであろう。

端的に言って、一遍の宗教が「著しく禪的」である所以は、彼の全生涯にわたる宗教活動そのもののなかに表現されているとすべきであるが、なかならず、その臨終のあり方において、これを集約的にみることができるとはなからうか。

『一遍聖絵』は、一遍の死を、正応二(一二八九)年八月二十三日のこととし、そのさまを、「禪定に入がごとくして往生し給ぬ」(第十二)と記している。それに先立つ八月十日の記事には、「朝。もち給へる経。少々書写山の寺僧の侍りしに渡し給ふ。(中略)所持の書籍等。阿弥陀経をよみて手づから焼給ひし」(第十一)とある。この所持品一切の焼却は、「わが化導は一期ばかりぞ」(同前)という平生の覚悟の実行であったであろう。その結果は、「一代聖教皆つきて南無阿弥陀仏になりはてぬ」(同前)ということであった。

一遍にとって、念仏勸化の行は、自己一身の全体を賭けた事業であったので、それは自己の死とともに完了するものであり、全生涯は、わが死とともに南無阿弥陀仏に帰一するのが当然であった。すなわち、一遍において、「無一物」に出発した求道は、やがて、「無一物」になりはてたのである。

〔付記〕 沙石集・神皇正統記は岩波書店日本古典文学大系に依り、雑談集は三弥井書店「中世の文学」叢書に依り、選択集・興福寺奏状・一遍上人語録・播州法語集は岩波書店日本思想大系に依り、一遍聖絵・一遍上人絵詞伝直談鈔は芸林舎時宗全書に依って引用した。