

△道元に於ける仏・菩薩の位置づけ▽から見えた鎌倉仏教

清水 邦彦

問題提起

道元に関する研究は多々あるが、只管打坐を唱える道元において、個別の仏・菩薩がどのように位置づけられているか、例えば同時代に盛んになりつつあった地藏信仰をどう捉えていたか、といった問題については、管見の及ぶ限り、これまで論究がなされてこなかった。そこで本論文では、この問題に論究を加えたいと思う。なお結論を先に急げば、この問題は、鎌倉仏教論の見直しと結びつく問題であるので、後半に於ては、鎌倉仏教論に言及を加えることとする。

第一章 道元における仏菩薩

道元の思想の特徴の一つに、『涅槃経』の「一切衆生、悉有仏性」（書き下し文「一切の衆生、悉く仏性有り」）を「悉有は仏性なり」（『正法眼蔵』「仏性」第一卷一四頁）と読み替えた点が挙げられる。つまり、道元において、衆生は悉有（全てが存在）であり、悉有は「仏」として存在（仏性）するのである。

全ての存在は「仏」として存在する以上、釈迦等の得道した（悟りを得た）個別の仏と衆生とは、同一の存在である。

この、仏と我とひとし、とし、又いかに心うべき。まづしばらく仏の行をこころうべし。仏の行は、尽大地とおなじくおこなひ、尽衆生、ともにおこなふ。もし尽一切にあらぬは、いまだ仏の行にてはなし。（『正法眼蔵』「唯仏与仏」第二卷五二四頁）

十方尽界にあらゆる過・現・当来の諸衆は、十方尽界の過・現・当の諸如来なり。（同「三界唯心」第一卷四四五頁・衆生と如来の關係の詳細については後述）

「前世の妄業になされたる身体なるがゆえに、諸聖とひとしからず。……」先尼外道が見なり。（同「弁道話」第二卷四七二頁）

なお、『正法眼蔵隨聞記』には、個別の仏はもともと衆生であり、修行によつて仏になったのであり、衆生は誰でも仏になれるとする記述がある。

佛々祖々、皆本は凡夫也。凡夫の時、必ず悪業もあり、

悪心もあり、鈍もあり、癡もあり。然ども、皆ためてて、知識に従がひ、教行に依しかば、皆佛祖と成りし也。今の人も然るべし。我が身、をろかなれば、鈍なれば、と卑下する事なかれ。今生に発心せずんば、何の時を待つべき。好むには必ず得べき也。(第七卷六二―六三頁)

従つて、衆生の悟りは個別の仏の悟りであり、個別の仏の悟りは衆生の悟りである。

諸仏の大悟は、衆生のために大悟す、衆生の大悟は諸仏の大悟を大悟す、前後にかかはれざるべし。而今の大悟は、自己にあらず、他己にあらず(『正法眼蔵』「大悟」第一卷九七頁)

諸仏諸祖の行持によりて、われらが行持見成し、われらが大道通達するなり。われらが行持によりて、諸仏の行持見成し、諸仏の大道通達するなり。われらが行持によりて、この道環の功德あり。(同「行持上」第一卷一四五頁)

一切諸仏および一切菩薩・一切衆生はみな生知のちからにて、一切法性の大道、あきらむるなり。(同「法性」第二卷二六―二七頁)

衆生と個別の仏が同一の存在である以上、個別の仏と修行中の菩薩とも、同一の存在である。

いはゆる一切菩薩は一切諸仏なり。諸仏と菩薩と異類にあらず、老少なし、勝劣なし。(同「諸法実相」第一卷四六一頁)

但し、既に得道し、仏法を伝えてきた個別の仏と衆生との区分

は存在する。というのも、諸仏を衆生の父とする記述は、先の「三界唯心」の引用箇所にあるが、逆に衆生を父とする記述はみあたらないからである。

吾子・子吾、ごくごく釈迦慈父の令嗣なり。(先に引用した箇所を略) 諸仏の吾子は衆生なり、衆生の慈父は諸仏なり。(同「三界唯心」第一卷四四五頁)

また「溪声山色」には、以下のようにある。

仏祖の往昔は吾等なり、吾等が当来は仏祖ならん。仏祖を仰観すれば、一仏祖なり、発心を観相するにも一発心なるべし。(第一卷二八三―二八四頁)

個別の仏と衆生との区分については、さらに以下のようにある。

仏法の道理いまだゆめにみざらんは、たとひ百歳なる老比丘なりとも、得法の男女におよぶべきにあらず、(同「礼拝得髓」第一卷三〇八頁)

この法は、人人の分上にゆたかにそなわれりといへども、いまだ修せざるにはあらわれず、証せざるにはうるることなし。はなてばてにみたり、一多のきはならむや。語ればくちにあつ、縦横きはまり無し。諸仏の、つねにこの中に住持たる、各々の方面に知覚をのこさず。群生の、とこしなへに此の中に使用する、各々の知覚に方面あらはれず。(同「弁道話」第二卷四六〇頁)

当然、得道した個別の仏と修行中である菩薩との区分も明確に存在する。

諸仏の所説と菩薩の所説と、はるかにことなり。(同「四馬」第二卷四一七頁)

十聖三賢の活計、なほ諸仏の道におよばず。(「行仏威儀」第一卷六六頁)

十聖三賢は夢にも未だ諸仏の大道を見ず。(「道元和尚広録」第三卷二九頁)

「十聖」・「三賢」はいずれも菩薩の位である。

道元が衆生と菩薩とをどう位置付けていたかは明確ではないが、以下の記述においては「昔、罪を犯した」という点で衆生と菩薩を同列にみている。

むかし犯罪ありしとてきはば、一切、菩薩をもきらふべし。(同「礼拝得髓」第一卷二二頁)

但し、凡夫と修行中の菩薩との区分は存在する。

凡夫は七賢七聖に比することなく。(「道元和尚広録」第三卷二九頁)

「七賢」・「七聖」はいずれも菩薩の位である。

また『正法眼蔵随聞記』では、衆生は諸仏菩薩と等しくなることを目標とすべきである、と述べられている。

乃至諸天冥衆、諸仏菩薩等を恥、かれにひとしからんとこそ、思べきに、……(第七卷二二頁)

さらに『正法眼蔵随聞記』には、衆生は菩薩の慈悲を学び行なうべきである、とある。

仏祖の行履、菩薩の慈行を学、諸天善神の、冥にてらす処に慚愧して、仏制に任せて行じもてゆかば、一切くるしか

るまじきなり。(第七卷九三―九四頁)

個別の仏と衆生との問題に話を戻せば、前述の如く道元に於いて個別の仏は仏道を伝えてきた先師であった。故に衆生は個別の仏を礼拝供養すべきである、と道元は述べている。

釈迦牟尼仏を恋慕したてまつらんは、この面受正伝をおもしく尊崇し、難値難遇の敬重礼拝すべし。すなわち如来を礼拝したてまつるなり、如来に面受せられたてまつるなり。

(「面受」第二卷五八頁)

仏法を修行し、仏法を道取せんは、たとひ七歳の女流なりとも、すなはち四衆の導師なり、衆生の慈父なり。(略)

供養恭敬せんこと、諸仏如来にひとしかるべし。これすなはち仏道の古儀なり。(「礼拝得髓」第一卷三〇八頁)

正受せる人、みなこれ証契伝法の祖師なり、十聖三賢にもすぐる。奉観恭敬し、礼拝頂戴すべし。(「伝衣」第一卷三六三頁)

六三頁)

供仏の功德によりて、作仏するなり。いまだかつて一仏をも供養したてまつらざる衆生、なによりてか作仏することあらん、無因作仏あるべからず。(「供養諸仏」二卷三四三頁)

なお、道元において、個別の仏は仏法を伝えてきた先師であるという位置付けである以上、釈迦を含めて個別の仏の序列は存在しない⁽²⁾。

一仏二仏の修行のみちにあらざ、諸仏諸祖にみなこのみちあり。(「弁道話」第二卷四七〇頁)

いはゆる諸仏とは釈迦牟尼仏なり。釈迦牟尼仏、これ即心是心なり。過去・現在・未来の諸仏、ともにほとけなるときは、かならず釈迦牟尼仏となるなり。(「即心是心」第一卷五八頁)

諸仏諸祖の受持し単伝するは古鏡なり。同見同面なり、同像同鑄なり、同參同証す。(「古鏡」第一卷二二一頁)

所以に十方の諸仏を見たてまつるべくんば、釈迦一佛を見たてまつるべし。(「日本国越前永平寺知事清規」第六卷一三四頁)

釈迦(及び前六仏)に關して言えば、釈迦が得道した後(或いは得道の結果)、世界が現成したのではなく、もともと世界は現成している故、仏道の先師とするにとどまるのである。

いはゆる世界は、十方みな仏世界なり、非仏世界いまだあらざるなり。(略)まことに七仏以前に古仏心壁豎す、七仏以後に古仏心才生す、諸仏以前に古仏心華開す、諸仏以後に古仏心結果す、古仏心以前に古仏心脱落なり。(「古仏心」第一卷九一頁)

個別の仏を礼拝供養する問題に話を戻せば、この場合の「礼拝供養」とは、仏道の先師として面受崇拜する意であり、「礼拝供養」そのものは修行ではない。道元において仏道修行は坐禪のみである。なお、道元において、修行は悟りに至る「方法」であると同時に、悟りそのもの(修証一等)ではあるが、この点については、論述を省略する。「方法」という言葉の是非もひとまず置く。

參見知識のはじめより、さらに焼香・礼拝・念仏・修懺・看經をもちいず、ただし打坐して身心脱落することをえよ。(「弁道話」第二卷四六三頁)

焼香・礼拝・念仏・修懺・看經を抛却して、祇管打坐すべし。(「道元和尚広録」第三卷二六頁)

いはく、參禪は身心脱落なり、焼香・礼拝・念仏・修懺・看經を用いず、祇管に坐して始めて得ん。(「行持下」第一卷一九八頁)

以上の文言は『宝慶記』に於ては如淨の言として引用されている。

堂頭和尚、示して云く。參禪は身心脱落なり。焼香禮拜・念佛・修懺・看經を用いず。祇管打坐するのみなり。(第一卷一八頁)

『正法眼藏』「三昧王三昧」では「先師古仏の云」として引用されている。

先師古仏の云く、參禪は身心脱落なり、祇管打坐して始めて得ん。焼香・礼拝・念仏・修懺・看經を要せず。(第一卷一七八頁)

従つて、先に引用した『正法眼藏』「弁道話」・『道元和尚広録』の文言は、如淨の言葉が勘案して記したものである。確認しておけば、△表記は若干異なるが▽「弁道話」・『宝慶記』では「焼香等を」用いず、「道元和尚広録」では「抛却」となっており、道元は焼香等を禁止しているのではない。道元は焼香・礼拝・念仏・修懺・看經よりも坐禪を行なえ、と述べて

いるにすぎない。

但し、この場合の「用いず」とは、単純に「しなくて良い」という意ではない。このことは、以下の史料からも分かる。

先師尋常に道く、我が箇裏、焼香・礼拝・念仏・修懺・看經を用いず、祇管に打坐し、弁道功夫し、身心脱落なるべし。かくのごとくの道取、あきらむるもがら、まれなり。ゆえはいかん。看經をよんで看經とすれば、触す、よんで看經とせざれば、そむく。有語することを得ず、無語することを得ず、速やかに道え、速やかに道え。この道理、参学すべし。この宗旨あるゆえに、古人云く、看經は須く看經の眼を具すべし。(「仏經」二卷一七―一八頁)

坐禪以外の行いは、修行そのものではない。たとえば經を讀むことそのことは修行ではない。しかし、經の意を理解し、坐禪に役立てることは当然ありうるのである。

又、誦經・念仏等のつとめにうごころの功德を、なんぢするやいなや。ただしたをうごかし、こえをあげるを、仏事功德とおもへる、いとほかなし。仏法に擬するに、うたたとほくいよいよはるかなり。又、經書をひらくことは、ほとけ、頓・漸修行の儀則ををしへおけるを、あきらめしり、教のごとく修行すれば、かならず証をとらしめむ、となり。(「弁道話」第二卷四六頁)

面受(・崇拜)についても、これまでの仏の位置づけに関する論述や先程引用した史料の中に「參見知識のはじめより」(「弁道話」第二卷四六二頁)とあることから、以上の見解は首肯さ

れる。史料を補足すると、『隨聞記』には以下のようにある。

語頭を以て悟をひらきたる人、有とも、其れも坐の功によりて、悟りの開くる因縁也。(「隨聞記」第七卷一五〇頁)

当該の「用いず」とは単純に「しなくとも良い」という意ではなく、その意義、例えば、看經なら看經の、面受なら面受、礼拝なら礼拝の意義を汲んで坐禪に役立てることをせよ、という意味も込められているのである⁽⁵⁾。

但し、看經や、礼拝が坐禪に取って代わることは有りえない。

佛像舍利は如来の遺骨なれば、恭敬すべしといへども、又一へに是を仰ぎて得悟すべしと思はば、還つて邪見也。(「隨聞記」第七卷六四頁)

当然のことであるが、道元は、得道への「方法」は坐禪のみと述べている。「方法」という言葉の是非は前述の如くひとまず置く。

大師釈尊、まさしく得道の妙術を正伝し、又三世の如来、ともに坐禪より得道せり、(略)西天東地の諸祖、みな坐禪より得道せるなり、(「弁道話」第二卷四六五頁)

また、「弁道話」の他の箇所では坐禪を専に修めるよう説いている。

とふていはく、この坐禪をつとめん人、さらに真言・止觀の行をかね修せん、さまざまあるべからずや。しめしていはく、在唐のとき、宗師に真訣をききしちなみに、西天東地の古今に、仏印を正伝せし諸祖、いづれも、いまだ、し

かのごとき行を、かね修すときかずといひき。まことに、一事をこととせざれば一智に達することなし。(『弁道話』第二卷四七四―四七五頁)

なお、『随聞記』には以下のようにある。

一日、辨、問云、叢林の勤学の行履と云は、如何。示云、只管打座也。或は、閣上、或楼下にして、常坐をいとむ。(第七卷一三七頁)

仏法を学し仏道を修するにも、尚、多般を兼ね学すべからず。況んや教家の頭密の聖教、一向に擱べきなり。仏祖の言語すら多般を好み学すべからず。一事を専らにせん、鈍根劣器のもの、かなふべからず。況や、多事を兼て、心想事成へざらん、不可なり。(第七卷七二頁)

以上、道元は個別の仏への礼拝よりも坐禪をすべきである、と説いていたことを確認した。

また、『吉祥山永平寺衆寮箴規』では、案頭(読書するための机)に仏・菩薩の像を置くことを禁止している。

寮中おのおのの案頭、もし仏菩薩の像を安せばこれ無礼なり。(第六卷七九頁)

以上、道元における仏(或いは菩薩)と衆生との関係を考えてきた。道元において、個別の仏は、仏道を伝えてきた先師であり、その点では崇拜の対象であるが、あくまで先師であり、坐禪を差し置いて積極的に礼拝すべき対象ではない。菩薩については明確な記述はなかったが、衆生と同列の修行者として位置付ける面もあり、積極的に崇拜する対象ではなかったと言え

る。道元において、唯一坐禪のみが仏道修行なのであった。

なお、道元は修行による現世利益獲得を否定している。

行者自身のために佛法を修すと念うべからず、名利のために仏法を修すべからず、果報を得んがために仏法を修すべからず、靈験を得んがために仏法を修すべからず。ただ仏法のために仏法を修する乃ち是れ道なり。(『学道用心集』第五卷三三頁)

この点から見ても、道元に於て地藏信仰の如くの個別の仏・菩薩への信仰が入り込む余地が無いことが確認される。(現実の地藏信仰には多様な面が存在するが、このことについては、ひとまず置く。)

第二章 鎌倉仏教論に関する一考察

さて、そこで鎌倉仏教論についての私なりの考察を始めたいと思う。まず確認しなければならないことは、前述の如く、道元には同時代には盛んになりつつあった地藏信仰の入り込む余地はなかったことである。このことは、通常鎌倉旧仏教に分類される貞慶・良遍と一線を画すると言える⁵⁾。

そして本論文でもう一つ明らかにしたいのは、専修の問題である。近年の鎌倉仏教論再考に於ては、こうした教理的視点は軽視される傾向がある⁶⁾。しかし、私には専修という視点は未だ有効と考えられる。その点を以下、論証したい。

第一章で明らかにしたように、道元の修行論は、専らに坐禪

を行なえ、とするものであるが、焼香・礼拝等を禁止・放置するのではなく、時にこれらを仏道修行に役立つものとして位置づけた。こうした修行論は、法然にも見られる。

法然思想の真髓は、『選択本願念仏集』第十六章の所謂「略選択」に表わされているとされている⁽⁶⁾。

それ速やかに生死を離れんと欲せば、二種の勝法の中には、且らく聖道門を闕て、選て浄土門に入れ。浄土門に入んと欲せば、正雜二行の中には、且らく諸の雜行を抛て選て正行に帰すべし。正行を修せんと欲せば、正助二業の中には、猶し助業を傍らにし、選て正定を選にすべし。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。(三四七頁・原文)

ここに法然の専修念仏思想が表わされている。口称念仏以外の行を否定的に位置づけているが「且らく」とある通り、他の行を一切禁止している訳ではない。以下、法然における念仏と諸行との關係を略述する。

口称念仏はそれ自体完全なものであつて、何かで補足・補助されるものではない。

本願の念仏には、ひとりだちをせさせて助をささぬ也。(禪勝房伝説の詞) 四六二頁)

つみつくりたる人たにも往生すれば、まして功德なれば法華経などをよまは、何かくるしかるへきとなんと申す人もあり。それらはむけにきたなき事也。往生をたすけは

こそいみしからめ、さまたけならぬはかりをいみしき事とてくはへおこなはん事は、なにかは詮あるへき。(浄土宗略抄) 六〇二頁)

法然に於て念仏は易行であると同時に勝行であつたこと、また末法だけではなく、正法・像法にも通用する行であつたことも確認しておきたい。

何が故ぞ、第十八の願に、一切の諸行を選捨して、ただ偏に念仏一行を選取して、往生の本願とするや。答えて曰く、聖意測り難し、たやすく解することあたはず。しかりといへども、今試みに二の義をもつてこれを解せば、一は勝劣の義、二は難易の義なり。(『選択集』三一九頁・原漢文)

知りぬ、念仏往生の道は、正・像・末の三時、および法滅百歳の時に通ずと云うことを。(『選択集』三四四頁・原漢文)

しかし、念仏を助ける行としてであれば、念仏以外の諸行は差し支えないのである。

現世をすぐべき様は、念仏の申されん様にすぐべし。念仏のさまたげになりぬべきは、なになりともよろづをいとひすてて、これをとどむべし。いはく、ひじりて申されずは、めをまうけて申すべし。妻をまうけて申されずは、ひじりにて申すべし。(略) 衣食住の三は、念仏の助業也。

これすなわち自身安穩にして念仏往生をとげんがために、何事もみな念仏の助業也。(『禪勝房伝説の詞』四六二―四六三頁)

法然の専修念仏は他の行を否定的に位置づける。極楽往生には念仏を行なえば充分であり、念仏を補う行は否定される。しかし、念仏を助けるのであれば、どんな行ないであつても助業として肯定されるのである。ここに道元の修行論との類似が見られる。即ち、道元の只管打坐にしても、法然の専修念仏にしても、一見、他の行を否定しているようではあるが、他の行は根本の一行V（と仮に呼ぶ）を助けるものとして活かされる余地があるのである。

さらに類似点を述べれば、法然にしても、道元にしても、根本の一行Vを行なえば、どんな劣器の人であつても、八救済Vされる、としている。まず道元の著作を引用する。

今祖席に相伝して専らする処は坐禅也。此の行、能、衆機を兼、上中下根等、修し得べき法也。（略）如今各々も一向に思切つて修して見よ。十人は十人ながら得道すべきなり。先師天童のすすめ是のごとし。（『随聞記』第七卷七四―七五頁・原文の一部に漢文体の箇所があるが、書き下した。）

禅僧の能く成る第一の用心、祇管打坐すべき也。利鈍賢愚を論ぜず、坐禅すれば自然に好くなるなり。（『随聞記』第七卷六六頁）

次に法然の著作を引用する。

往生礼讃に云く、もし能く上の如く念念相続して畢命を期と為る者は、十は即ち十生じ、百は即ち百生ず。（『選択集』

三一六頁・原漢文）

男女貴賤をも簡はず、善人悪人をも分かつたず、心を至して弥陀を念するに、生まれずと云ふ事なし。（『十二箇条の問答』六七三頁）

こうした八専修V思想は、管見の及ぶ限り、これ以前の仏教では見られない⁽⁹⁾。また、こうした八平等V思想は、所謂旧仏教には見られない⁽¹⁰⁾。とすると、法然と道元に共通する専修思想を尺度に、鎌倉仏教を考察することは、依然有意義なことと考えられるのである。

無論、法然と道元の思想には様々な相違点が存在する。法然の念仏は往生を目指すものであるに對し、道元の坐禅は、得道を目指すものであると同時に得道そのものである。したがつて、この相違は、表面的なものではない⁽¹⁰⁾。特に道元が「修の証なれば、証にきはなく」（『弁道話』第二卷四七〇頁）と修行に際限を設けなかつた点は「乃至十念」を唱える法然⁽¹¹⁾と大きな相違と言えよう。

また、法然に於て、戒律は守つても守らなくとも良いものであつたが、道元に於ては守るべきものである⁽¹²⁾。但し、道元は杓子定規に持戒を唱えている訳ではない。

菩薩は、直饒、自身は破戒の罪を受とも、他の為に受戒せしむべし。（『随聞記』第七卷六九頁）

とすると、両者の戒律に対する相違は根本的なものではない。これ以外にも両者の相違点は多々存在するであろう⁽¹³⁾。しかし、「行の位置づけ」という思想の根本が極めて類似していることは看過してはならないと思う。故に両者の専修思想を出発

点に鎌倉仏教を考察することは、有意義なことと考えられるのである¹⁴⁾。

結 び

以上、本論文では、道元における仏・菩薩の位置づけを出発点に、鎌倉仏教論における専修の意義を再確認した。他の祖師にも、本論文の指摘が当てはまるかどうか、その後の教団の展開と専修思想がどう関わるのか、といった問題については、今後の課題としたい。

註

(1) 例えば、戒律の復興を志した貞慶(一一五五―一二二三)は『地藏講式』を著わし、地藏信仰を鼓舞している。また、法相教学を大成した良遍(一一九四―一二五二)は、地藏像への礼拝を毎日行なっていた。さらにライ病患者の救済などの慈善事業を積極的に行なつた忍性(一二一七―一三〇三)は多くの人々に地藏画を配布した。これらの高僧に限らず、中世南都において、地藏説話や地藏関係の絵詞が書写され、再生産されていった。これらの事柄から見て、鎌倉時代は地藏信仰が盛んになりつつあった時期と言える。清水邦彦「貞慶の地藏信仰」(『倫理学』第十二号、一九九五年)・同「良遍の地藏信仰」(『印度学仏教学研究』四十三―一、一九九四年)・牧野和夫「常謹撰『地藏菩薩

應驗記』和訳絵詞、その他」(『実践女子大文学部紀要』第三十三集、一九九一年)・中村元「奉仕の精神―忍性の社会活動―」(『日本宗教の近代性』春秋社、一九六四年)・松尾剛次「説経節「さんせう太夫」と勧進興行」(『勧進と破戒の中世史』吉川弘文館、一九九五年)等・但し、松尾論文では、『地藏菩薩靈驗記』については、園城寺の上座、実嘗が一〇三三年から六三三ころに編集したものと考えられている。しかし、それは巻三までのことであつて、それ以後の巻は良観という僧によつて続編が編纂されたのである。」とあるが、「巻二」とする方が適切である。『三國因縁地藏菩薩靈驗記 一』(古典文庫二〇二)の真鍋広濟解説参照(特に一九―二三頁)。また、松尾論文では、続けて「良観とは良観房忍性のことであろうと想定する説もある。」とあるが、この説は現在では否定的に取り扱われている。渡浩「近世地藏説話集と地藏縁起」十四巻本『地藏菩薩靈驗記』の場合」(『武蔵野文学』三三三号、一九八五年)

(2) 「四禪比丘」には、「おほよそ如来世尊、はるかに一切を超越しますこと、即ち諸仏如来・諸菩薩・梵天帝釈、みなともにほめたてまつり、しりたてまつる処なり。」(第二巻四三八頁)とあるが、これは儒者との対比を踏まえての記述であり、釈迦という個仏の超越性を強調している訳ではない。

(3) ちなみに『邦訳日葡辞書』には「Mochiru 尊重する、重用

する」とある。(岩波書店版四一五頁)

註(1) 参照。

- (4) 例えば松尾剛次は官僧か遁世僧かという分類基準で鎌倉(新)仏教を論じている。松尾「鎌倉新仏教の誕生」(講談社現代新書 一九九五年)・佐藤弘夫は「鎌倉仏教の祖師の仏教を、教理としてではなく生きた宗教として捉え」る立場で鎌倉仏教を論述している。佐藤「鎌倉仏教」(第三文明社レグルス文庫 一九九四年、引用箇所は二二―四頁)先行研究において、略選択が法然思想の真髄を表わしているかどうか、という疑念が出されている(平雅行「法然の思想構造とその歴史的位相」『日本中世の社会と仏教』塙書房 一九九二年)。ゆえに本論文では、略選択のみを取り上げるのではなく、『選択集』以外の著作も参照して、法然思想を分析した。
- (7) 以上の論述から、法然が一生戒律を守ったこと、弟子の親鸞が妻帯したことが、矛盾していないことが分かる。『今昔物語集』の地藏説話には「地藏を専らに(偏に・一向に)念ずる」という表現がしばしば見られる。先行研究に於て、このことを法然・親鸞に相通するものと位置づける論考がある。(家永三郎「親鸞の宗教の成立に関する思想的考察」『中世仏教思想史研究』法蔵館 一九四七年・井上光貞『日本浄土教成立史の研究』山川出版社 一九七五年、二四八―二四九頁等)しかし、「地藏専修」は法然の専修念仏と表面的には類似するが、思想の内実に於て大きな相違が見られる。清水邦彦「所謂『地藏専修』について」(『倫理学』第十号 一九九二年)・これとは別に船岡誠は、平安後期各宗派には行の専修化の動きがあった、としている。ただこの動きは具体的には学からの行の自立を意味する。したがって法然や道元の専修の先駆的なものすぎない現時点では考えたい。この問題については今後の課題としたい。船岡『日本禅宗の成立』(吉川弘文館 一九八七年)六二―六三・一二七頁
- (9) 例えば、見方によっては、親鸞以上に民衆救済に熱心だったとされる忍性(及びその一派)の慈善事業には、結果的に差別を導く側面が存在していた。細川涼一「般若・忍性の慈善救済」(『中世の身分制と非人』日本エディタースクール 一九九四年)・松尾剛次「救済の思想」(角川選書 一九九六年)三二頁・末木文美士「鎌倉仏教形成論」(法蔵館 一九九八年)四二―頁
- (10) 藤吉慈海「法然と道元」(春秋社「講座道元」第6巻)一九八〇年)に同様の指摘がある。同論文は、本論文と違った角度で法然と道元の共通点・相違点を整理している。
- (11) 「乃至十念」の中身については、本論文では触れないが、このことが後に門弟の間で、一念・多念論争を招いたのは、周知の通りである。
- (12) 藤吉「法然と道元」(前掲)では、法然の教えが万機普益の広き門である一方、道元は出家主義者であり、その教えが狭き門であったとする対比を行っている。

(13) 広神清は、両者の末法思想に関する相違をまとめている。

「末法思想と小国意識―道元における教・時・処・機の論」
〔季刊日本思想史〕四十号 一九九三年・但し、通例言
われているように法然・親鸞を他力、道元を自力として対
比させるのは、表面的な比較にすぎない。法然の思想にお
ける「他力」はさておき、親鸞と道元が他力・自力で対比
されない点については、遊亀教授「親鸞、道元における超
越の問題」〔金子武蔵編「日本における理法の問題」理想
社 一九七〇年〕参照。

(14) こうしたまとめ方については、鎌倉(新)仏教を祖師の思
想にのみ限定しているとの謗りを受けよう。ただ私の見通
しを述べれば、へ一行で全ての人が救われるVという思想
があったからこそ、室町時代以降、浄土宗(後の浄土真宗
を含む)・曹洞宗が多くの人々に広まった、と考える。ゆ
えに祖師の思想的意義を確認することは、鎌倉仏教を考察
する鍵になると考えるのである。鎌倉新仏教各宗派がなぜ
広まったのか、という問題の緻密な検討については、今後
の課題としたい。

*道元の著作は、春秋社版『道元禪師全集』より引用。『』の
ものは、書名、『』のものは、『正法眼蔵』の章名である。(通
例に則り、「弁道語」は『正法眼蔵』に含んでいる。)法然の
著作は、『昭和重修法然上人全集』より引用。

主な参考文献(註で言及したものを除く)

春日佑芳『道元の思想』ぺりかん社 一九八二年

塩飽直子『観念としての叢林』〔季刊日本思想史〕五三号 一
九九八年)

一九九八年)

奈良博順「法然の思想的形成」〔倫理学研究〕九号 一九六一
年)

清水邦彦「法然浄土教の地藏誹謗」〔日本思想史〕二五号

一九九三年)

清水邦彦「法然の選択本願念仏説とその影響」〔倫理学〕十一
号 一九九四年)

一九九四年)

清水邦彦「鎌倉仏教再考―民衆救済の視点から―」〔早稲田実
業学校 研究紀要〕三二号 一九九七年)

一九九七年)

(しみず・くにひこ 金沢大学文学部助教)