

# 中世思想史における宗教と道德

——特に専修念仏の世俗道德への傾斜について——

戸 頌 重 基

## 目 次

- 一 序
- 二 中世的思想状況
- 三 道德の内心と外相
- 四 孝の倫理と自然法爾
- 五 不弁善惡
- 六 契約と忠誠と身分
- 七 結 語

## 一 序

本稿は、日本中世思想史上の問題として、宗教と道德の關係を考察するのが目的である。ここに宗教というのは、法然の専修念仏をいい、道德というのは、世俗道德としての儒教を意味する。中世仏教は専修念仏の祖法然（一一三二—一二二二）を主題とするのが順序である。弟子の親鸞（一一七三—一二六二）に関する考察も、重要でないことはない

が、論点の集注をはかるため、ここでは主題とすることなく、ただ関連事項として触れるにとどめた。なお専修念仏以外の系譜にぞくする、日蓮と道元の問題も、法然と対照の必要あるほかは叙述を簡略にした。

宗教としての仏教が、自ら内包する戒律を世俗化するための努力を省いて、中国古代の家族制度のなから産出された儒教との安易な妥協と折衷を企てた結果、封建支配のイデオロギー的用具に転落してゆく思想的過程を説明するには、上代から中世を経て、近世におよんだ儒教二教の関係を分析してみなければならぬ。とくに鎌倉仏教は中世の時点において形成されたばかりでなく、その影響を、後世日本仏教に深刻におよぼした点からいっても、儒教との関係を重視する必要があると考えられる。まず、中世における儒教二教の関係を概観することからはじめよう。

## 二 中世的思想状況

儒教の二教は、古代律令国家時代から、相互に提携を深めて、支配階級に奉仕してきたのであるが、この相互提携の事実、鎌倉時代になってからも変らなかつた。もちろん相互提携といつても、儒教がまだ仏教から独立しうる状態になかつたので、儒教にたいする仏教の精神的な優位は上代以来、相変らず維持されていたのである。これが後世、徳川時代における儒教二教の關係と、状況を全く異にしていた点であるとみなされる。すなわち鎌倉時代は、仏教が、儒教から影響をこうむる以上に、儒教は、仏教から深刻な感化と寄与をうけていた。たとえば、宋学の伝来のごとき、当時の禅僧の貢献なしにありえなかつたことは周知のとおりである。

しかし、仏教が自宗教団の存立、維持そして発展を図るために、権力に服従し、世間の習俗に妥協しなければならなかつたことも疑いのない事実である。宗教的な救済の法を自負しながら、仏教は、その自負心にだけ安住することができず、たえず世法と和解することを余儀なく迫られ、真俗一如や王仏不二を教説の素材に撰取しない宗門は、ほとんど皆無の状況であつたといえる。

この宗教と道徳との未分の思想状況は、道徳の宗教にたいする弱さを実証していたばかりでなく、宗教の道徳にたいする弱さをも実証していたのである。道徳の背後には、社会存在の秩序がうらづけられていて、その比重は信仰よりもはるかに重い。宗教も社会存在である限り、信仰者の主観内容の如何にかかわりなく、社会生活を営むばあい、道徳的制約を避けることはできなかった。主従間の秩序の道徳を重んじて、御家人体制を強化しようとしていた武士の支配する鎌倉時代は、その体制強化に比類なき精神的な配合剤であった儒教が、しばしば仏教よりも重視され、従って儒教界の隠然たる勢力が、公武のあいだに扶植されていたのである。すなわち王朝以来、表学問として、貴族の教養の必須科目の地位を占めてきた儒教は、鎌倉時代になってからも、貴族階級だけでなく、東国の支配的な武士階級にまで、その影響をおよぼし、御家人体制の維持強化のための倫理的役割を果していたのである。こういう既成の事実を転覆してまで、仏教だけが、主導権を掌握することは、当時もはや全く不可能であった。そこから、仏教の儒教への接近と妥協が始まったものと解せられる。ただ当時の支配者たちが仏教を重視したのは、信仰を通じての、広汎な庶民層におよぼすあなどり難い感化力を、宗教としての仏教が発揮していたからである。ことに簡易な教義を説く浄土教のばあいが、まさにそのようなものであったといえる。これに比較すれば、儒教は、公家や武家のあいだに限られていて、感化のおよぶ範囲も、とうてい仏教にまさりうるものではなかった。だから大衆的な仏教と、貴族的な儒教との妥協は、結果において、仏教が、信仰のパイプを通して、上からの儒教道徳を、庶民階層に滲透させ、庶民階層をして、支配階級に隷属することを一層容易ならしめたことになるのである。

儒教にたいする仏教の弱点は、まず何よりも倫理体系の構成に欠けていたことである。「諸悪莫作、修善奉行、自淨其意、是諸仏教」を立脚地とする仏教も、元来、倫理を重んじていたのであるが、解脱を第一目的とする仏教は、倫理に関し、臨時の教訓か、さもなければ、絶えず繰り返される徳目を数えあげるにとどまり、一貫した体系をあたえていなかった。西欧の仏教研究者のあいだに、仏教をもって、婆羅門教中、とくに倫理運動に重きをおいた一派で

あると解する人のいる反面、仏教の根本思想中には、ほとんど倫理的色彩を有しない、と見る人のいるのも、仏教における倫理体系の弱点に由来する。「遮惡修善」、「防非止惡」を義とする戒律が設けられていないことはなかつたが、それは概して出家生活のための煩瑣きわまるもので、とうてい在家生活には適應しえなかつた。だから、在家生活に適應して、信仰を普及しようとした、法然や親鸞や日蓮（二二三—二八二）などは、末法無戒を公然と唱え、戒律に拘泥することを無視したのである。法然、親鸞にとっては、念仏を唱えることが、また日蓮にとっては、法華經を受持することが、それぞれ戒律にまさる戒律なのであって、五戒、十善戒、二百五十戒などを遵守する必要は毛頭なかつた。もちろんこうした新仏教のほかに、鎌倉時代は、梶尾明恵（一一七—一二八九）、西大寺叡尊（一二〇—一二九〇）、極樂寺良観（一二七—一三〇三）などによる戒律復興運動が展開されていたけれども、その教勢は、上層支配階級の一部におよぶにすぎなかつた。要するに、儒教にたいする仏教の弱点は、新仏教であると旧仏教であるを問わず、在家生活のために、ふさわしい積極道徳を、しかも体系的につくりだしえなかつたことである。中国所産の偽經であるところの、「提謂波梨經」などに由来し、日本では、奈良朝から平安朝を経て、さらに鎌倉時代にまで継承された五戒五常説のごとき、浅薄な儒仏折衷思想を、法然や日蓮が受容したのも、仏教における道徳貧困の恥部をばくろするにすぎなかつた。

世俗道徳としての儒教を、信仰体系のうちにとり入れ、どのように位置づけるべきであるかは、鎌倉仏教の共通の課題となつていた。日蓮に例をとると、彼は、「予が法門は四悉担を心に懸て申なれば、強に成仏の理に不違者且世間普通の義を可用敷」といつて、「世間普通の義」のなかに儒教を含め、儒外内三道の習字を力説していたのであるが、一旦、内外二道の優劣を判釈するばあいは、「外典のいやしきをしえ」と呼んで、儒教を蔑視していたのである。それでは、このように蔑視さるべき儒教を、何故仏教と和解させる必要があつたのであろうか。その理由は、仏教を弘める方便にしばらく儒教を利用することが得策であると考へたからである。儒教を方便に用いなければ

ば、仏教だけでは、とうてい世俗の秩序に同化してゆくことができなかつた。しかし方便が、目的体系の内部から割り出されないうで、外部から、しかも異教としての儒教を摂取することにより、仏教思想の純粹性も、そのためにかえつてゆがめられざるをえなかつた。

仏教思想の純粹性は、世俗の私的な恩愛を断ち、公的な真理にめざめることのうちにあつた。棄恩入無為真實報恩を、倫理の基調とする点で、法然、親鸞、栄西、道元、日蓮らはみな共通していたように思われる。彼らにとり、出家するということは、家族生活を否定するだけでなく、そこに欠けている一層深い存在によつて、家族生活をみたそうとすることであつた。儒教のごとき世俗道德は、たとい世間日常の行為に関し、強い規範的拘束力を持つていても、けつきよくそれは、行為を外部の秩序に適應させるだけにとどまり、人間の心靈を永遠の救済に預らしめることはありえない。ただ、自己の他人にたいする、奉仕や義務を説くだけにおわる。しよせんは、凡夫迷妄の沙汰にすぎない。道德は、現世に生活を営むためのたんなる手段にすぎない。その現世の生活は、まさに生死の苦海である。仏教は、この苦海の生死から解脱し、あるいはそこから救われて彼岸に往生を得ることを、人生の頭燃焦眉の急務として教える。この課題の前に立つとき、道德や政治は何の役をも果しえない。こういう考え方が、儒教にたいする仏教の優位をうらづけていたのである。かくて棄恩入無為真實報恩の思想は、空海（七七四—八三五）の、「三教指帰」<sup>3</sup>以來、いくたびか主張され、鎌倉時代になつてからでも、仏教の通説となつていた。そしてこの通説は、儒教的な教養に豊かな公家文人のあいだにも受容され、仏教の宗教としての權威が認められたのである。たとえば、中世歌人として史上著名な藤原定家（一一六二—一二四二）がその一人であつた。

「末代僧俗、貴賤上下、唯貧欲之外無他心歟、諸苦所因可謂道理、万事之破滅只在斯事」<sup>4</sup>と仏教の墮落を批判していた定家は、「神道仏塚于今生之祈請、然而依年来之余執」と、自らの伝統的な宗教の呪縛の断ち難いことを卒直に告白し、晩年は、さらに出家して天台僧となり、明静と名乗つたほどである。平安朝の中期には、三善清行や慶滋保

胤など、何れも一旦は、儒教から学びとつた合理的精神に立つて、仏教のいつわりの繁栄や、僧侶の放縱をきびしく批判していたにもかかわらず、さいごは仏教に帰し、大江定基のごとき、文章博士の家業を捨ててまで名も寂照と改め、入宋求法して客死した。彼らの理性は、江戸時代の儒者たちに比較すると、仏教を打ち克たるべき抵抗とするほど、まだ成長していなかったのである。定家のばあいも、またその例外でなかった。彼の書写典籍目録には、文選、北史、齊書、周書、隋書などの漢籍にまじって、阿弥陀經、法華經、仁王經、心經、涅槃經、摩訶止観弘決などの仏典もふくまれていた。明静と名乗る天台僧となつた定家は、もとより旧仏教の立場にとどまっていたけれども、阿弥陀經を書写したり、法然の門人、聖覚（嘉禎元年没）を尊敬していたことからみて、自力仏教には満足できなかったものと思われる。「専修念仏所行奇性」と批判したかつての合理的自覚も、こうして晩年は挫折してしまふのである。世俗道德の体系を欠く仏教は、宗教としての優位を自負しながらも、儒教を否定することができず、他方儒教の道徳理性も、仏教の信仰を破壊しうるほど強いものに成長していなかつたとすれば、残るところは、儒仏二教の折衷和解を身分社会のなかで実現する以外にない。道德の宗教からの未分の状態が、西欧のばあいもひとしく中世的な、思想状況の共通の特徴であつたといえる。

### 三 道德の内心と外相

末法無戒を唱え、仏教の戒律や世俗の道德を、雑行として簡捨したのは法然である。当時、世俗に普及していた孝養という、儒教の金科玉条とする倫理も、法然によれば、聖道自力門の布施・持戒などの諸行と同様に、余行とか雑行とか呼ばれるものでしかなかった。彼にとり、仏号を専称することだけが、正行と呼ぶに値したのである。およそ道德の立場からみれば、仏号専称すなわち称名などというものは、一種の呪文にひとしく、なんらの価値を有するものではない。道德は、そういうものになりたいし、良心の自律や自我の尊嚴を重んじ、また、行為の客観的な形式をと

して、秩序に従うことを規定する。従つて、称名のごとき、いわゆる口業に宿る神秘に、なんらの意義をも認めない。しかし念仏は、この口業を、身意二業と共に一貫的にとらえ、従つて称名のうちに、意業を浄め、身業を正す力のあつたことを認める。ここに、宗教としての念仏が、世俗の道徳と異なる決定的な点を浮ぼりにしていたことが分る。

法然は、主著「選択本願念仏集」の題号、「選択」について、「即今選<sub>ニ</sub>捨<sub>レ</sub>前布施持戒乃至孝養父母等諸行<sub>一</sub>而選<sub>ニ</sub>取専称仏号<sub>一</sub>故選択也」と定義していた。ここで、道徳は、宗教よりも価値的にははっきり劣位に立たされていたのである。しかし同時に誤解されてならないのは、「選捨」ということが、必ずしも世間の道徳や、出世間の戒律の排除を意味していたのではなく、正雜二行の概念によつて、いわばそれらのものに、価値の序列を附与したまでにすぎない、ということである。念仏から區別して、道徳的なるものを雜行と呼んだのは、たしかに、宗教にたいし、道徳を輕視したにちがいないのであるが、それはあくまでも、念仏という宗教に、価値の至上権を与える必要からであつて、道徳の無用を語つていたのではない。道徳を無用視する宗教は、ちようど社会を無用視するのとひとしく、自らの存立の基盤を拒否することである。後世江戸時代の儒者たちは、仏教が人倫を無視する宗教である、といつて、激しい非難攻撃を加えたが、仏教はけつして人倫を無視したのではなく、ただ人倫の超越を自認したまでにすぎない。かえつて家族制度のなかに深く閉じ込められていた儒教などに、根本的に欠けている普遍的な人倫を、仏教は、家族制度と矛盾する出家主義のうちに、珠玉のごとく輝かせていたといえる。儒教だけが、道徳のすべてではない、ということも、仏教は、儒教との矛盾を通して実証してみせたのである。

道徳と同様、学問も自力の世界にぞくする。そこで他力の信仰は、道徳にたいしてばかりでなく、学問にたいしても、しばしば消極的な態度で臨む。知にたいする信の優位は動かない。しかし法然は、このばあいも、学問を雜行ないし余行として位置づけるだけであつて、智慧をみがく学問を無視したのではなかつた。信心の欠けた智慧が、邪見を増長するように、智慧のない信心は、無明となるのである。だから法然は、学問を学問なるがゆえに排斥したので

はなく、学解に自惚れて、敬虔な心情の美德を破壊することを畏れたのである。彼が、選択集を書いたのは、建久九（一一九八）年、六十歳のときであるが、この書において学問雑行論を打ち出すまでに、彼は「ふん内外の典籍を涉猟したらしい。「われ聖教を見ざる日なし。木曾の冠者。花洛に乱入のとき。ただ一日聖教を見ざりき」と述べたるほどの旺盛な読書家でもあった。こうして彼は、「智慧第一の法然房」の通称をえたのである。ちなみに木曾の冠者すなわち木曾義仲が、洛中に乱入したのは、寿永二（一一八三）年七月二十八日のことであつた。これよりさき、久安六（一一五〇）年から、安元元（一一七五）年におよぶ二十五年間の黒谷時代の法然は、「古今の伝記日記。和漢の秘書秘伝。手に取。眼にあてずといふ事なし」とも伝えられている。これほどの勉強家であつた法然が、学問を自力の沙汰にすぎない、としてあえて選捨を辞せなかつたのは、学問では、往生の肝要をえられない、と深く悟るところがあつたからで、その間の消息を、弟子の親鸞は、「念仏よりほかに往生のみちをも存知し、また法文等をも知たるらんところにくくおぼしめしておはしましてはんべらば、大なるあやまりなり。もししからば、南都北嶺にも、ゆゆしき学匠たちおほく座せられてさふらふなれば、かの人々にも遇たてまつりて、往生の要よくよくきかるべきなり。親鸞にをきてはただ念仏して、弥陀にたすけられまいらずべしと、よきひとの仰をかふむりて信ずるほかに別の子細なきなり」と述べている。ここで、親鸞が、「よきひと」といつているのは、いうまでもなく師の法然を指す。学問は智解を増長するけれども、それ自体として、往生の要に役立たない。それだけでなく、自力の自惚れにおち入り易い学問は、他力の信心を破壊する畏れがあり、また、仏教を、特権階級の独占にゆだね、大衆の仏教に接近することを拒むおそれがある。これが法然の学解を選捨したおもなる理由であつた、と推測される。

道徳のばあいは、学問の右の事情と異つてゐる。なぜならば、道徳においても、知ることはただちに徳である、とされないからである。善と知りながら善を行わず、悪と知りながら悪を行う人の例はあまりにも多い。知徳合一は理想であつて、現実にはむしろ両者の矛盾に満ち溢れている。道徳にとっては、到達された知識よりも、知識しようとす

る意志が大切なのである。知がそのまま徳につらならないからといって、無知が徳への確かな途である、というわけでもない。それどころか、悪徳や背徳は、しばしば無知から生じる。だから、道徳は、知識しようとする意志を重んじる。しかし道徳も、学問のばあいと同様、自力の陥穽によって、他力の信心を失わしめるものがある、と法然はみたのである。有徳の聞え高い人物にも、徳を自負するその瞬間から、偽善が忍び込む。他力の信仰は、偽善を罪悪よりも嫌悪してやまない。なぜならば、偽善は、自然法爾の心情を破壊するからである。

黒谷時代、法然の読破した和漢の秘書秘伝のうち、少からぬ儒典がふくまれていたであろうことは推測に困難でない。その一つに孝経がある。孝経は論語と共に、上代以来支配者たちの間で必須科目として重きを占め、その影響は、鎌倉時代にまでおよんでいた。孝の道徳は、すでにこの時代になると、公家はもちろん、武家や庶民のあいだにさえ受容されて、ぬきがたい感化をあたえていたのである。そこで、法然によるそのうけとめ方を問題にしてみた。

まず、彼が依経とする観無量寿経に、三福の倫理が説かれて<sup>(12)</sup>いることに注意しよう。三福とは、幸福をもたらす三種の善行を意味し、それには、世間道徳の約束する世福と、仏の定めた規範を守る戒福と、そして真実の悟りを願ひ、大乘の諸善万行を修する行福とがふくまれている。この三福の關係は、世間道徳から小乗道徳へ、小乗道徳からさらに大乘道徳への従浅至深の過程で展開されているが、いま問題となっているのは、他力の立場からの世福の評價の仕方である。世福には、孝養父母と奉事師長と、慈心不殺が、徳目としてあげられる。これらをさらに分類すると、孝養には、孝経所説の世間的孝養と、仏教の出世間的孝養とがあり、奉事師長には、仁義礼智信を教える世間師長と、聖浄二門を教える出世師長とがあり、そして慈心不殺には、初慈心不殺と修十善業とがある。出家としての法然が、以上の分類中、世間的な道徳よりも、出世間的なそれを重んじたのはいうまでもないことであるが、彼が価値の区別を混乱させることさえなければ、「一を執して方を遮る莫れ」と、きわめて包容的な態度をとっていたことを

注目しなければならぬ。この点に注目するならば、法然は、けっして排他独善の専修念仏の行者ではなかつたことが判然する。

「孝養の行も仏の本願にあらず」と、法然は、本願の世界から、孝養の倫理を追放した。孝養を、もし本願の世界に摂取するならば、不孝の烙印を押されたものは、往生の救いに預れない。ここに信仰と道德との、犯し難い境界領域がある。善と悪との二元を差別することは、道德の不可避の制約であるけれども、悪人を救済する本願の慈悲からすれば、その差別に固執することは、かえって絶対の善を見失う道でしかありえない。悪を制裁するだけで、悪を救済できないような善は、実は善ではなく悪でさえある。ことに悪人と世上の人々から道德的な非難を受けたものが、動機において、善人であるようなばあい、いわゆるその悪人を見殺しにしたり、制裁したりする、世間的な善の犯す罪には、大きなものがある、といわなければならぬ。行為に現れた結果と、行為の奥に潜む動機とを、法然がどれほど明瞭に自覚していたかはここに断言の限りでないが、疑いなくいいうることは、彼が外相の善よりも、内心の善を尊重していたことである。人間を、行為の外相からのみ評価するとき、内心の格率はすべて無視されざるをえない。従つて、内心の悪人が、皮相にも善人として評価されたり、また、内心の善人が、不幸にも悪人として評価されたりすることがある。他力の信心は、このようなばあい、内心の善を尊重し、行為が止むを得ず悪を犯しても、世間の法や道德のように、これを非難したり制裁したりすることなく、かえって不弁善悪の慈悲によつて是認する。これを法然は、「弥陀本願の念仏は正しくは悪人の為。傍には聖人のために発せられたるよし。日來承侍りしかば。我等如きの罪人は其正機なりと心得侍ぬれば。本願たのみて念仏せば往生疑有べからず」とい<sup>(15)</sup>つた。もしここに述べられている、「法然上人伝記」の記録が史実を伝えている、とすれば、悪人正機は、親鸞をまつまでもなく法然によつて、すでに説かれていた、とみななければならぬ。ところで、罪人を正機とする、というばあいのいわゆる罪人とは、動機の善にもかかわらず、罪を犯した人間のことをいうのであつて、たとえば、殺意を有して殺人罪を重ねるよ

うな悪人をいうのではなかった。もしそうではなく、行為の悪が、動機の悪から由来するような罪人なり、悪人なりを正機とするのであれば、そのときこそ専修念仏が、道徳を撥無する全くの邪教に転落するときでなければなるまい。法然は、けつしてそういう念仏者ではなかった。だから、「悪人をもすて給はぬ本願ときかんにも、まして善人をばいかばかりよるこび給はんと思ふべき也<sup>(16)</sup>」とも、「五逆の罪人をあげてなお往生の機におさむ、いはんや余の輕罪をや、いかにいはんや善人をや<sup>(17)</sup>」と、悪人に相對して善人の価値を認めていたのである。この点は、「くすりあればとて、毒をこのむべからず<sup>(18)</sup>」といった親鸞のばあいも同様であった、といえる。彼らは、けつして人倫を否定していたのではなく、ただ持戒持律によつて本願の慈悲に預らうとしなかつただけである。悪人正機は、「悪人の百に飯せんよりは、一の善人に飯するに如かず<sup>(19)</sup>」といった、自力仏教とはちがつた立場から、善の悪にたいする優位を認めていたのである。

「徳は得なり」といわれているように、身についた技術のごとき徳は、他にたいして効用を示すばあい、きわめて自然でなければならぬ。善を意識して行う技巧的な善は、意識しないで行う善にくらべて不自然である。従つて、世間の評判を気にしてなされる、わざとらしい徳や善は、しばしば外相の善とは相反する不純な要素を内心の格率にふくむ。自然法爾を重んじる法然は、このような外相の賢善を誇る道徳をきらった。自然法爾、もしくは法爾道理とは、外相と内心とのあいだに何のわだかまりもないことである。念仏者は賢善よりも、「愚<sup>おろか</sup>」を美德とする。

法爾道理といふ事あり。ほのほはそらにのぼり。水はくだりさまになる。菓子の中にすき物あり。あまき物あり。これらはみな法爾道理也…仏の來迎は。法爾道理にてそなはるべきなり<sup>(20)</sup>。

こうして法爾の道理を重んじる法然は、戒律や世間の道徳が、しばしば陥ち入り易い偽善を最も排斥しないわけにゆかなかつた。「外には賢善精進の相を現じ。内には虚仮をいだくことなかれ<sup>(21)</sup>」という法然は、外相の賢善精進よりも、内心に隠れている心情の自然な純粹を尊重した。選択集には、次のようにも述べられている。

一切衆生身口意業所修解行必須「真実心中作」。不<sub>レ</sub>得<sub>レ</sub>外<sub>レ</sub>觀<sub>レ</sub>賢善精進之相<sub>一</sub>内<sub>レ</sub>懷<sub>レ</sub>虚<sub>レ</sub>仮<sub>一</sub>。貪<sub>レ</sub>瞋<sub>レ</sub>邪<sub>レ</sub>偽<sub>レ</sub>奸<sub>レ</sub>詐<sub>レ</sub>百<sub>レ</sub>端<sub>レ</sub>惡<sub>レ</sub>性<sub>レ</sub>難<sub>レ</sub>侵<sub>レ</sub>事<sub>レ</sub>同<sub>レ</sub>蛇<sub>レ</sub>蝎<sub>一</sub>。雖<sub>レ</sub>起<sub>レ</sub>三<sub>レ</sub>業<sub>一</sub>名<sub>レ</sub>為<sub>レ</sub>「雜<sub>レ</sub>毒<sub>レ</sub>之<sub>レ</sub>善」。亦<sub>レ</sub>名<sub>レ</sub>「虚<sub>レ</sub>仮<sub>レ</sub>之<sub>レ</sub>行」。不<sub>レ</sub>名<sub>レ</sub>「真<sub>レ</sub>実<sub>レ</sub>業」也。<sup>(22)</sup>

行為がどれほど賢善の相を示していても、それが内心の法爾道理と相反するとき、それは、「雜毒の善」または、「虚仮の行」と呼ばれた。それならば、法然は、外相の賢善をどのようなばあいにも排除したのであろうか。そうではない。外相の賢善が、内心の賢善と分ち難く結合しているとき、そのような人こそ、「真実の行者」と呼ばれたのである。しかしこのような「真実の行者」をめざすことは、難行道であつて、易行道ではない。外相と内心の矛盾は凡夫の常である。そこで外相と内心の両立しないばあい、法然は、外相の賢善を避けて、内心の真実を選んだのである。「往生大要抄」によれば、外相と内心の關係は、次の四句分別でいあらわされている。

- 一 外をかざりて内にはむなしき人
- 二 外をもかざらず内もむなしき人
- 三 外はむなしく見えて内はまことある人
- 四 外にもまことをあらはし内にもまことある人

法然は、右の四人の行者のうち、前の二人をとものに、「虚仮の行者」とよんでしりぞけ、後の二人をあげて、「真実の行者」とよんだ。そして後の二人のうちでも、とりわけ、「外はむなしく見えて内はまことある人」を、他力信心の理想的人間像としていたことが、「ししかればただ外相の賢愚善惡をえらばず。内心の邪正迷悟によるべき也」といつていた言葉からも明らかである。法然にとって、内心のまことこそ最高の道德的価値であつた。「まこと」とは、「外も内もありのままにて。かざる心のなき」こと、すなわち自然法爾の心情である。<sup>(23)</sup>

さて以上のごとく、行為の外相よりも、内心を重んじる他力の倫理思想から、儒教道德をみると、五倫五常の型を、人間の行為にはめこむ儒教の道德は、内心の自然をゆがめ、行為の外相にとらわれすぎている。法然が、忠孝の

ごとき、中世社会の重要な倫理を、仏の本願から除外したのは、観点をかえていえば、道德からの自然の解放を、神学の衣裳をまといながら遂行していたことになるのである。

#### 四 孝の倫理と自然法爾

自然法爾もしくは法爾道理を、他力信仰の倫理のよりどころであつた、とみるならば、当然それは、中世時代の世俗道德の金科玉条たる、儒教の忠孝と、はげしく矛盾せざるをえない。なぜならば、忠孝の倫理は、自然法爾の心情道德ではなく、上級者にたいし下級者の行為のパターンを外側から強制する形式道德だつたからである。君臣關係から生ずる忠と、親子關係から生ずる孝とは、元来一本のものではなく、この間にも矛盾があつたのであるが、孝を、家長の權威に服属する家族の倫理とするようになってから、孝に内在していた親子の自然感情は、むしろそのために疎外され、実質的に、忠臣が孝子の門から輩出する結果となり、それゆえに、国の支配者たちは、こぞって国民にたいし、孝の道德を奨励してやまなかつた。日本では、八世紀奈良朝の天平宝字年間から、孝の道德が、以上の理由で、国の支配者たちの重視するところとなつていた。孝謙天皇の「宣命」には

治<sub>レ</sub>民安<sub>レ</sub>国必以<sub>レ</sub>孝理。百行之本莫<sub>レ</sub>先<sub>ニ</sub>於茲<sub>一</sub>。宣<sub>レ</sub>令<sub>下</sub>天下<sub>一</sub>。家<sub>ニ</sub>蔵<sub>三</sub>孝<sub>一</sub>経一本<sub>一</sub>。精<sub>勤</sub>誦<sub>習</sub>。倍<sub>加</sub>教<sub>授</sub>。

と記されていたのである。鎌倉時代になってからでも、孝の道德が重んじられていたことは、法然の「選択集」より三十数年後に成立した「貞永式目」に、「抑嫡子たりといふともさせる奉こうなく又不孝のともからにおいてはきたのかきりにあらず」といって、父母所領を不孝者に譲渡するのを禁じているのでも推測される。日蓮が、「外典三千余卷の所詮<sub>ニ</sub>あり。所謂孝と忠となり。忠も又孝の家よりいでたり。孝と申<sub>者</sub>高也。天高<sub>ども</sub>孝よりも高からず。又孝<sub>者</sub>厚也。地あつけれども孝よりは厚からず。聖賢の二類は孝<sub>家</sub>よりいでたり。何<sub>況</sub>や仏法を学せん人、知恩報恩なかるべしや」といったのも、孝を重視した中世社会の道德状況に対応していた。ところが法然の自然法爾

説は、こういう中世の道德状況と、ある種の違和感をわれわれにおぼえさせる。それは、彼が、専修念仏の行者として、行為の形式よりも、行為する主体の心情を、倫理の本質にすえていたことによるのである。

孝道の聖典、孝経は徳の本たる孝について次のように説明している。説明内容が、きわめて非心情的であることを注意してみなければならぬ。

身体髮膚受<sub>レ</sub>ニ之<sub>レ</sub>父母<sub>ニ</sub>不<sub>レ</sub>敢<sub>レ</sub>毀傷<sub>セ</sub>孝之始也、立<sub>レ</sub>身<sub>ヲ</sub>行<sub>レ</sub>道<sub>ヲ</sub>揚<sub>レ</sub>名<sub>ヲ</sub>於<sub>レ</sub>後世<sub>ニ</sub>、以<sub>テ</sub>顯<sub>ニ</sub>父母<sub>ヲ</sub>孝之終也。<sup>(28)</sup>  
 夫<sub>レ</sub>孝<sub>ヲ</sub>始<sub>ニ</sub>於<sub>レ</sub>事<sub>ニ</sub>親<sub>ニ</sub>、中<sub>ニ</sub>於<sub>レ</sub>事<sub>ニ</sub>君<sub>ニ</sub>、終<sub>ニ</sub>於<sub>レ</sub>立<sub>レ</sub>身<sub>ニ</sub>。<sup>(29)</sup>

これよつてみると、孝は、子が親の信頼に答える、というだけでなく、立身出世して名を揚げることでなければならなかった。従つて、立身出世とは縁遠いところにおかれていた庶民層にとり、このような孝の道德は元来、必要でなかつたのである。ただ身分觀念や封建支配が滲透するに従つて、漸次庶民生活の内部に、位置を占めるようになったのである。ことに日本人のばあいは、儒教文化に接触する以前、忠孝の道德などを全く意識していなかつた。かえつてそこでは、人為的な道德よりも、自然的な情誼が、生活規範となつていたであろうことが推測される。してみれば、法然の自然法爾は、仏教思想の媒介を経て、儒教渡来以前の日本古代思想にたつたといふとさえない。

忠孝を力説した儒教は、封建制の伝統機構内において、比較的貴重な位置系統にぞくするものを領袖とし、政教活動に従う中間遊離の階層につらなる人々のための道德であり、けつして庶民階級からの自生的な道德ではなかつた。

この点を考慮するとき、孝養を法然が、前述のごとく仏の本願から除外したことには、重要な思想的意義があつたものとみなされる。それはちようと、造像起塔や智慧高才を仏の本願から除外して、貧窮困乏者と愚癡多きものために、進んで往生の祝福を惜しみなくあたえた宗教思想と対応したのである。他力の倫理は、儒教の忠孝や、聖道門の戒律のごとく、特定の型を、外からは強制しない。自生的な心情を重んじ、その限りにおいて、倫理はつねに無定型である。このことを、法然は、弁証法的に、「義なきを義とし。様なきを様とす。浅きは深きなり」と<sup>(31)</sup>いつた。

深く潜入するのではなく、浅く浮び上るのが他力の論理である。しかし浅く浮び上るには、一旦、深く潜入していなければならぬのであるから、他力の易行は、難行を疎外するのではなく、かえって難行の簡易な帰結を意味しているものと解せられる。

義なきを義とする法爾自然の道心から振り返ってみるとき、儒教のごときは、人間を外相の賢善に駆り立て、虚仮の心をいだかせ、「外相は貴げにて内心は貴からぬ人」を、道徳的に賞讃する誤りを犯しやすい。この誤りを避けようとするならば、たくまぬ自然の法爾の道理を尊重するのてなければならぬ。「此法の弘通は。人はとどめんとすとも。法はさらにとどまるべからず……しかればなんぞ世間の機嫌をはばかりて。経釈の素意をかくすべきや」という法然の、承元の難に赴くさいの主体的決断も、法爾道理の必然性にたいする權威の承認を前提として、はじめて可能であった。この見地からすれば、忠孝のごとき儒教道徳は、「世間の機嫌」をはばかりる応接用のものでしかありえない<sup>33)</sup>。

孝が、もし親子の自然感情に基づく道徳であるならば、それはたしかに自然法爾として意義づけられなくてはならないのであるが、歴史的事実としての孝は、子の親への奉仕を、親の立場、その実は世の政治的な支配者の立場から規定した片務道徳にすぎなかった。

孝は愛敬の心なり、孝の字、愛敬の象なり、上より見れば、老者の子をいだける象にて愛なり、下より見れば、子の老者にしたがへる象にして敬也……上、一人より、下、衆人にいたるまで、愛敬の心少もなく成ては、災害いたらずと云事なし<sup>34)</sup>。

孝の字形を解釈する限りでは、親の子にたいする愛と、子の親にたいする敬との相関性を表現していた、といえるであろうが、字形の表意は、孝の道徳的事実と何の関係もない。むしろ事実上、孝が東洋の社会において、親子の情誼を、身分觀念によって、ひどくゆがめてきたことを立証している。親は子を愛しなくても、子は親を尊敬しなければならぬようにして、家長専制の封建社会は、一方的に子にたいし道徳を要求してきたのである。「平家物語」

には、古文孝經孔安国序の、「君君たらずと云とも、臣もつて臣たらずば有べからず。父父たらずと云共、子もつて子たらずんば有べからず」の文が引用されてあるところからみて、封建制の整備確立の過程にあつた鎌倉時代、忠孝思想が、すでに片務道德としての性格を顯著にもちはじめていたことを推測させる。

しかし当時はまだ道德の片務性の度合が、戦記文学などを史料としてみるかぎり、徳川時代のように、あるいは明治以降のように、露骨な強さを示していなかつた。だからたとえ、親の子にたいする慈愛までも、孝養といひあらわしているばあいがある。従つて、親が子を勘当したりするのは、親の不孝だとされた。その後、親孝行という限定的な言葉が、一般に行われてきたが、もし孝行が、本来、子の親にたいするのみのものであるならば、それをさらに、親孝行として限定する必要はないのであるから、孝の本来の意義は、親子の相互関係を指していた、とする和辻博士の所説も首肯できなくはない。しかし問題は、孝の本来の意義が、歴史的事実の上に、果して実証されてきたか否か、ということと、親子の相互関係が、やはり縦の身分のなかでのものであつたのではないか、ということであつた。

この点を問題として、法然の文献に当てみると、きわめて稀ではあるが、彼は、「子の孝養。おやのするは。うけずと申候はいかに」という問いをうけ、「ひが事なり」と答えているばあいがある。この問答は、子の親にたいする孝養を、親が子にするのを、親はいやだといつてゐるが、それは「ひが事」である、と否定したことを意味する。つまり孝の倫理における親子の相互関係、あるいは双務性が、右の問答に集約されているのである。いつたい、自然法爾を倫理の存在根拠とする立場からは、子がたとひ親にたいし、不孝を働くことがあつても、親の子への愛情を欠如することはありえない。禽獣鳥類でさえも、親はなお子を愛する。もし、親孝行という現象をもつて、禽獣鳥類にみられないとの理由で、人間の自然に卓越することを指摘しようとするならば、子にたいする親の愛情と義務を欠如するものは、禽獣鳥類よりも劣る、ということになる。

子が自覚と、行為の強制から生じる親孝行は、きわめて自力的なものであり、自然法爾の倫理とはいえない。これにたいし、親の子への愛情は、異常なばあいを除去する限り、本能的に表現されるのが普通であり、従つてそれは、自然の力によつて促進されているから、他力の作用に比較される。愛は自然にたいして課せられるものではなく、まさに自然から生じてくるのが本来の姿である。愛は義務ではない。「愛すべし」ということは自己矛盾である。義務以前の、人間関係の信頼の事実を証明するものが愛の本質である。

貧富と賢愚、持戒と破戒を差別するのが、摂取不捨の慈悲ではない、とすれば、同様に孝と不孝とを差別して、世間の機嫌をはばかりることも、平等の慈悲にそむく。<sup>38</sup>かえつて本願の慈悲は、孝より不孝に重くかけられる。この法然の思想は、不孝の悪を奨励したのではなく、むしろ中世社会における孝の美德にひそむ偽善への抵抗であつた、と解せられる。元来、平等とは、対象を画一的に平均することではなく、富者にたいしては、貧者の立場を、賢者にたいしては、愚者の立場を、それぞれ強く主張して、差別と偏向に抵抗することを意味した。仏教の平等思想は、封建社会の過程のなかで、全く骨ぬきにされて、現状のあらゆる矛盾と妥協する、観念的な遁辞となつてしまふのであるが、鎌倉時代は、まだそれが多少なりとも、社会の矛盾に働きかける能動的な役割を保留していた。法然に必死の対決をこころみ、法華の正法を力説した日蓮も、一方では、主・師・親の三徳を尊敬の対象として説きながら、<sup>39</sup>他方では、「親も親にこそよれ、乃至師も師にこそよれ、主も主にこそよれ」と<sup>40</sup>いって、片務道徳におち入ることを警告していたのである。法然や日蓮などに比較すると、武家の精神生活を評価することなく、かえつて農民や町人の生活に密着していた親鸞が、差別に拘泥する身分道徳をきらい、「専修念仏のともがらの、我弟子、人の弟子といふ相論のさふらふらんこともてのほかの子細なり」と<sup>41</sup>いったのはうなずける。彼は師嚴道尊を誇示するリゴリズムを好まなかつた。仏教の縁起の理法を、封建社会の現実に対決させるならば、人間を身分や種族によつて差別する偏見はなりたない。「識体六趣に輪廻す、父母にあらざることなし。生死、三界に變易す、たれか怨親をわきまへん」という経

説を引用して、怨親平等を唱え、<sup>(42)</sup> 儒教の差別的仁愛に反対した親鸞が、家族道德の限界を破って、「親鸞は父母の孝養のためとて、一返にても念仏まうしたること、いまださふらはず。そのゆへは一切の有情は、みなもて世々生々の父母兄弟なり」といきつたとき、中世思想史の段階では、きわめて劃期的意義を有していたのである。<sup>(44)</sup> 「男児なにもてか貴ならん、虚空は虚空なり、四大は四大なり、五蘊は五蘊なり、女流もまたかくのとし、得道はいつれも得道す；男女を論することなかれ」といった道元（二二〇〇—一二五三）は、なお出家道德の制約を伴いながらも男尊女卑の封建的風習を、平等思想によって批判することを忘却していなかった。

しかし中世の時代に開花した以上のごとき平等思想が、その後なら継承発展させられることなく、封建思想のうちに解体し去ったのは、第一に、仏教が他方において吸収し蓄積していた封建思想によって、自由と平等のめばえを自ら摘みとってしまったこと、第二に、儒仏折衷の影響をうけて、思想の俗化を招いたこと、第三に、日本における封建支配の強大であつたことなどによる。

## 五 不 弁 善 惡

法然は、仏の本願が、悪人を簡ばぬからといって、好んで悪業をつくることはゆるされるか、という問いにたいし、「仏は悪人をすて給はねども。このみて悪をつくる事。これ仏の弟子にはあらず。一切の仏法に悪を制せずといふ事なし」と、<sup>(46)</sup> きわめて道德的な答をあたえている。仏の本願が、悪人を摂取する、ということは、意識的に、あるいは、好んで悪を行つてもよい、ということではない。「父母の慈悲あればとて。父母のまへにて悪を行せんに。その父母よろこぶべしや。なげきながらすてず。あはれみながらにくむ也。仏も又もてかくのごとし」ともいっている。<sup>(47)</sup> 「あはれみながらにくむ」といふばあい、「あはれみ」の対象となるのは、罪を犯した本人であっても、憎しみの対象となるのは、ほかならぬ罪惡そのものである。つまり罪を憎んで、人を憎まずとするのである。罪惡にたいす

る無節操な寛容が、本願の慈悲なのではない。しかし罪といっても、その種類は一樣でないであろう。ふとした出来心から生じる罪もあれば、周到に計画されて生じた罪もある。それを犯すことなしには、生命の維持を不可能ならしめるような罪があるかと思えば、容易に避けることができるにもかかわらず、あえて犯された罪もある。また罪の被害の対象についても、たとえば、人間を殺すのと、他の動物を殺すのでは同一でなく、植物をいためるばあいと、土や岩石を損ずるばあい、あるいは土中に棲息する昆虫類を殺すばあいとは、それぞれ罪の浅深を異にする。罪を憎んで人を憎まず、という寛容も、以上のごとき罪の区別を混乱するとき、それは途方もない道徳破壊となるであろう。もし罪悪が、人格の深い動機と一体化しているとき、罪だけではなく、その人格をも罰すべきは当然のことであろう。

念仏が、好んで造悪無碍の行為を許す宗教でないことについては、ほかならぬ無量寿経が、「以善攻惡<sup>(48)</sup>」ということとを説いていたのでも明らかである。そもそも念仏の不弁善惡ということとは、本願の高次の慈悲を語っているであって、凡夫の勝手な言い分ではなかった。してみれば法然の真意は、凡夫が捨邪帰正の努力をしても、なおかつ凡夫の悲しい宿命から生じる惡を許す、というように解さるべきであろう。けだし人間の生活というものは、たとい彼が道徳的であろう、と努力するばあいでさえも、なおかつその道徳を危険にさらすことなしにありえないものである。そこに本願のアガピズムが語られる理由をみるのである。それは、道徳に内在しながら超越することであって、超越さるべきものを、本来的に欠如する、道徳の不在を意味するのではない。「おほかたは世間も出世も。道理はたがはぬ事にて候也<sup>(49)</sup>」といているところからみれば、念仏の不弁善惡は、世間の善惡弁別をやはり前提としているのでなければならなかったことが明らかである。しかし念仏の倫理は、それを前提としながら、惡を許す不弁善惡の立場に移行する。本願の慈悲には限りがない。だから世俗の立場で罰せらるべき惡も、宗教的には許され、善と惡とは相即する。それは善の極限において考えられる慈悲の姿である。他力の信心によってひとたびこの慈悲にふれるならば、

その境地から出てくる行為は自ら善相を現出せざるをえない。不弁善悪は、それゆえ、道德ニヒリズムを宣言しているのではなく、そこから善の価値を体験的に創造する絶対善の立場を意味する。善悪の対立をこえる立場であるからこそ、善が可能となる。不弁善悪とは、そういうことなのである。

## 六 契約と忠誠と身分

中世社会の支配者たちが、ひとしく懸念と不安を懐いていたのは、臣下または家来の身分にあるものの、忠誠を裏切る「ふた心」であった。忠は、もと忠恕・忠信などと熟し、「中心（まごころ）を尽す」という意味で、普通の徳名であったが、後には君臣関係を規定する特別の徳名として多く使われ、鎌倉時代は、とくに武士道の最高の規範となつて、仏教思想におよぼした影響も少くなかつた。しかし武士道となつた忠の倫理は、いちがいに自己犠牲的な献身だけでなく、このような行為を自由におこす物的条件、たとえば恩賞などと深く結びついていたのである。従つて、御家人の棟梁となるものも、けつして無条件の忠を強制するおろかなことはしなかつた。このような例として、われわれは関東の御家人に呼びかけた北条政子（一一五七—一二二五）の演説（50）を指摘することができると思う。ここでは承久の乱にさいし、御家人の朝幕いずれに参加するかの決断を迫るため、しきりに、頼朝以来の恩賞を、彼女は、御家人たちに売りつけていたのである。このことは、恩賞次第では主君をとりかえたり、裏切ったりする、いわゆる、「ふた心」にもとづく「返り忠」の御家人間に行われていたことを証明する。足軽や小者になれば、平生こむる恩顧も少かつただけに武士にくらべて、忠誠の觀念はさらに稀薄と低調をまぬがれなかつた、と思われる。いずれにせよ中世の武士たちは、けつして盲目的な忠誠を主君に捧げることをもって満足していたのではない。「弓箭馬上に携るならひ、ふた心あるをもて恥とす」とあるのは、「ふた心」の事実のあつたことを主家の立場から反証するものである。支配者の側からすれば、「ふた心」は恥づべき行為にちがひなかつたが、支配される側からすれば、

所知所領を少しでも多く与えてくれる支配者に加担するのは当然の行為であった。法然の念仏は、このうち、「ふた心」を恥とする支配者側の考え方を強く映出していたように思われる。余行や雜行に妨げられることなく、念仏を専修するのは、ちようど、忠臣が自分の主君にたいし、一筋のまごころを尽すのと同様、「ふた心」のない信心の忠誠を弥陀如来に捧げることであつて、法然は、これを、「ふた心なく念仏するを。深心具足といふなり」といつている。

前述のごとく、当時武家の習となつていた忠誠は、他方では、恩賞などにたいする功利の觀念と分ち難く結合していたので、たんなる公式的な自己犠牲とは異なるものであつた。忠誠が自己犠牲を意味するのではなく、主従相互の縦の序列における契約の履行を意味していたことは、「平家物語」にも、「日來の契約をたがへず、まいりたるこそ神妙なれ」といわれているのでも推定される。「大衆二心ありときいて：心ほそ氣にぞの給ひける」とあるのは、契約の守られなかつたときの支配者の不安の念を表明したものにほかならない。これらのことから推して、支配者が被支配者にたいして、恩賞なり所知所領なりを給付して、忠誠を求め、被支配者も支配者にたいし忠誠を捧げ、その代償を求める慣行の存在したことがじゆうぶん考えられるのである。そしてこのような慣行は、中世の戦記文学だけでなく、宗教文献にも少からずみうけられる。すなわち現世の習が、そのまま天国の習に反映されていたのである。「何事もその門にいりなんには。一向にもはら他の心あるべからざるゆへなり。たとへば今生にも主君につかへ。人をあひたのむみち。他人に心ざしわくると一向にあひたのむと。ひとしからざる事也」。「念仏往生の約束をひるがへさざれば。かならず往生する也」。「阿弥陀仏は八万四千の光明をはなちててらし給ふ也。平生の時てらしはじめて。最後まで捨給はぬなり。かるがゆへに不捨の誓約と申す也」。ここで法然が述べている、「あひたのむ」、「約束」、「誓約」などの用語は、日蓮の、「契約一申候はん」、「約束を違へじ」、「今度のちぎりこそ、まことのちぎり」といつている一連の用語とともに、武家社会の契約の觀念を反映していた。法然によって、弥陀の本願が、「ちかひ」といつ言葉によつていい現されると、われわれはエホバの神の契約を回想する。契約は、西アジアに太古から發達し

てきた打算社会的概念であるが、「ちかひ」はな情誼社会的概念にとどまるであろう。しかしその相違にもかかわらず、ここには、絶対慈悲者の与える慈悲の約束がある。この約束にたいする信者の態度が、ここではまた、「たのむ」という言葉によっていい現されている。この言葉は、当時の戦記物における用法に従えば、人と人との間の信頼関係、をいいあらわすものである。武士が、ある主君に従うことは、この主君を「たのむ」のであり、主君が家人を養うのも、この家人を「たのむ」のである。すなわち主従関係における相互の強い信頼が、とくに「たのむ」という言葉によつていい現された。それは相互に身命を捨てても、守らるべき強い結合であつた。法然は、この言葉をとつて、仏への絶対信頼をいい現すに用いたのである。<sup>(61)</sup>

法然は、仏にたいし、「ふた心」のない忠節の信心を説いたけれども、現世の支配者にたいし、必ずしも同様の倫理を説いていたわけではない。彼にとり、地上の支配者が源平どちらであつてもさしつかえなく、従つて、そのどちらに忠誠を尽そうとも、往生の妨げにならなかつた。だからあるときは、武蔵の国の御家人、甘糟太郎忠綱にたいして、「弓箭の家に生れたる人。たとひ軍陣にたゞかひ。命を失ふとも。念仏せば。本願に乗じ。来迎に預らん事。ゆめゆめ疑べからず」と教え、またあるときは、平家の武将平重衡に向い、「罪ふかければとて卑下し給べからず。十悪五逆も廻心すれば往生し。一念十念も心をいたせば来迎す」と慰めていたのである。地上的なものに元来、絶対的な価値がないとすれば、忠誠の対象を何にしなければならぬ、という理由はない。しかしこのような、歴史や社会にたいする念仏のニヒリズムのうちには、不合理な現実への追従と無抵抗がかくされていたことも看取さるべきである。

法然における宗教の大衆的な階級のめざめは、疑いもなく確かな事実であつたが、そのめざめの度合を、旃陀羅の出自を誇稱し、<sup>(64)</sup> 正像二千年の大王より、末法の民であることに、この上なく生甲斐を感じていた日蓮<sup>(65)</sup>と比較すると、まだきわめて微弱であつた。そこに古代の終焉と、中世の始点に立つ法然の限界が指摘されるのである。彼は、身分観

念だけをとりあげてみても、王朝的な過去の薄霧のなから、完全にぬけだしていなかった。室の泊の遊女などにたいし、「たゞふかく本願をたのみて。あへて卑下する事なかれ」<sup>(66)</sup>と法を説いたことは、王朝の貴族僧たちが夢想することもできないほどの、すばらしい庶民精神の昂揚を告げていたけれども、その庶民精神は、彼のばあい、一徹に貫かれるよりも、残存する身分觀念のうちに、妖しく傾斜することをまぬがれなかった。「源空は殿上へまいるべき器量にてはなけれども。上よりめせば二度までまいりたりき。これはわがまいるべきしなにてはなけれども。上の御ちから也」<sup>(67)</sup>という法然は、天国の他力のはからいを、地上において自らを経験した、「上の御ちから」による昇殿と対応させていたのである。ちなみに法然の二回におよぶ昇殿というのは、建久二(一一九二)年、九条兼実およびその娘、中宮任子(宜秋門院)に、また、正治二(一一二〇)年、同じく兼実の女房に、それぞれ授戒したときのことである。<sup>(68)</sup>朝には昇殿して廟堂の高官に授戒し、夕には野に下って室の泊の遊女を教化する、法然の超階級的な宗教が、やがて庶民性を疎外して、貴族化してゆくことはさけられなかった。「仏に宮仕し奉るは深心也」<sup>(69)</sup>、「所知所領も。念仏の助業」<sup>(70)</sup>という言葉のうちに、地上の秩序が聖化されている。それはちようど、日蓮が御家人である桓越の四条金吾にたいし、「御みやづかい(仕官)を法華経とをぼしめせ」<sup>(71)</sup>といったのと全くひとしく、中世の宗教が、道德的には、世俗の現状に阿諛追隨する以外の何物でもありえなかつたことの挙証となるであろう。挙証は、たんにそれだけにとどまらなかつた。一旦は出世間の孝養を力説し、まれには親の子にたいする子孝行を認めていた法然も、「孝養の心をもてちゝはゝをおもくしおもはん人は。まづ阿弥陀ほとけにあづけまいらすべし。わが身の人となりて往生をねがひ念仏する事は。ひとへにわが父母のやしなひたればこそあれ」<sup>(72)</sup>と、平凡陳腐な孝養論に後退せざるをえなかつた。この点に比較すると、父母のために一遍も念仏を唱えたことがない、といきつた親鸞のほうが、思想家としてはすぐれていた。親孝行を重んじた法然は、後世の法敵日蓮と思想を同じくし、出家道徳によって家族道徳の枠をふみこえ、普遍的人倫にたどりついた親鸞は、師の法然よりも、一旦は念仏を攻撃した梅尾の明恵に近かつた、とい

える。

法然の世法への追隨と妥協は、五戒五常説の受容によって、その極に達した感がある。

一 仁者慈悲也。不<sub>レ</sub>可<sub>二</sub>殺生<sub>一</sub>。 二 義者不貪也。不<sub>レ</sub>可<sub>二</sub>偷盜<sub>一</sub>。 三 礼者法也。放逸不<sub>レ</sub>可<sub>二</sub>行<sub>レ</sub>嬌。

四 智正也実也。不<sub>レ</sub>可<sub>二</sub>妄語<sub>一</sub>。 五 信者真直也。妄不<sub>レ</sub>可<sub>二</sub>飲酒<sub>一</sub>也。<sup>(73)</sup>

娑婆を厭離し、浄土を欣求する念仏の宗教が、娑婆の習に同化せざるをえなかったのは、それだけ宗教にたいする社会的圧力の強大であった事実を立証している。宗教の社会におよぼした影響は、もとより少くなかったけれども、それ以上に、社会の宗教におよぼした影響の深刻であった事実を、われわれは、歴史のうちから学びとらなければならぬ。幻想の翼を羽ばたかせる限りで、宗教は歴史の天空を馳けゆくけれども、現実の文脈のなかでは、歴史の刻印をうけない宗教は絶無であった。法然がどれほど、「浄土門は。まづこの娑婆世界をいとひすてゝ。いそぎてかの極楽浄土にむまれて。かのくにゝして仏道を行ずる也」<sup>(74)</sup>と、語つても、弟子の親鸞は、「久遠劫よりいままで流転せる苦惱の旧里はすてがたく、いまだむまれざる安養の浄土はこひしからず」<sup>(75)</sup>とホンネを吐いていたのである。しかし法然の「厭離娑婆」の命題は、これを裏返せば、自力仏教の鎮護国家を標榜する王朝以来の支配体制の拒絶を意味していたのであって、このような拒絶の精神は、中世思想史の状況のなかではおそらく念仏において他に求めようがなかったであろう。そこに思想家としての法然の面目がある。

## 七 結 語

以上、中世日本思想史における宗教と道徳の関係を、法然の専修念仏と儒教との関係を通して明らかにしたのである。近時、鎌倉仏教は、戦前と全く異なる意味で重視され、少からぬ業績となつて学界に成果が問われているけれども、倫理思想史を視座構造とする研究領域は、まだほとんど未開拓のままである。ここでは、しばらく新仏教の開祖

の地位に立つ法然を焦点に据え、儒仏二教の接合と離反の状況を明らかにしてみた。普通、中世における儒仏二教の関係といえば、禪僧と宋学のそれをまず回想させるのであるが、宋学が、僧侶から離れて、ともかく理解されるようになったのはずっと、後の時代をまたなければならなかった。中世の時代、宋学は一部禪僧の片手間の仕事にぞくし、従って宋学の専門的な理解はほとんどなされることなく、従って儒教と仏教の関係は、おもに漢唐古註の儒学を中心として結ばれた。法然、親鸞、日蓮のばあいはすべてそうである。ただ新仏教のなかでも、道元だけは、彼らと全く経歴を異にし、入宋伝法沙門の一人であったのであるが、彼は、儒仏道三教一致の宗風を排斥し、帰国のさい、徒手空拳のまま、眼横鼻直の法門以外、何ものも将来しなかった。彼が習俗を通じて、影響をこうむっていたのは、やはり漢唐古註の儒学にはかならなかった。法然以外の、新仏教と儒教との関係については、後日、機会を改めて、本紀要に発表しようと思っている。

中世思想史は、日本だけでなく、一般に宗教優位を共通の傾向としていたとみなされる点が多いにもかかわらず、日本の西欧と異なるのは、その中世の段階においてさえ、習俗と権力を背景とする道徳が、宗教としての仏教を換骨奪胎せしめうるほど強大であった、という特殊な傾向を展開していたことである。棄恩入無為を真実報恩への道とする、仏教倫理のリゴリズムとピュリタニズムは、家の制度と道徳の前にすべて挫折を余儀なくされ、鎌倉期以降、日本仏教はあげて反動と墮落のコースを直進して、低迷徘徊のこんちにおよんだ。世俗的秩序のうちに自己を見失い、法門の智慧よりも、教祖を絶対化し、派閥抗争にあけくられて大衆に追隨することしか知らない日本仏教は、再びここに反俗の精神をよびもどし、道徳の変革を通じて、新しく出直す必要がある。(完)

## 註

- (1) 大田左衛門尉御返事 昭和 定本日蓮聖人遺文第二卷一四九六頁
- (2) 聖愚問答鈔上 右同第一卷三五八頁
- (3) 三教指帰卷上 弘法大師全集第三卷三二四頁
- (4) 明月記 (国書刊行会本) 第二卷五一二頁
- (5) 右 同 第三卷二四八頁
- (6) 藤原定家の伝記については、村山修一著「藤原定家」(昭和三十七年吉川弘文館発行) 参照
- (7) 選撰本願念仏集 黒田、望月共編法然上人全集一三頁
- (8) 修学御物語 全集五五〇頁
- (9) 田村円澄著「法然」(昭和三十四年吉川弘文館) 二五九頁
- (10) 法然上人伝記卷第二下、全集六七〇頁
- (11) 歎異抄 真宗聖典(昭和三十五年金子大栄編 法蔵館発行) 下、七八四頁
- (12) 観無量寿経 右聖典上、八五〇六頁
- (13) 選撰集 全集四一〇二頁
- (14) 熊谷入道へつかはず御返事 全集四七三頁
- (15) 法然上人伝記卷第五上、全集七三六頁
- (16) 十二箇条問答 全集三五三頁
- (17) 往生大要抄 全集六六頁
- (18) 歎異抄 前掲書七九五頁
- (19) 四十二章経 大正大蔵経 第一七卷七二二頁
- (20) 諸人勸化の御詞 全集五四五頁
- (21) 往生大要抄 全集七一頁
- (22) 選撰集 全集二五〇六頁
- (23) 往生大要抄 全集七一頁

- (24) 大胡太郎実秀へつかはず御返事 全集四七七頁
- (25) 続日本紀卷第二十 孝謙天皇天平宝宇元年四月条 国史大系三三八頁
- (26) 校本御成敗式目第二十二條 中世法制史料集第一卷 鎌倉幕府法(佐藤、池内共編昭和三〇年岩波書店發行) 四五頁
- (27) 開目鈔 昭定遺第一卷五四四頁
- (28) 孝経開宗明誼章 漢籍国字解全書第一卷四一五頁
- (29) 右同五頁
- (30) 選択集 全集一四頁
- (31) 諸書に出たる法語 全集一二四五頁
- (32) 法然上人行状画図第三十三 全集九七七一八頁
- (33) 法然自らの名の由来を、弟子の聖光房にたいし、「世の人は。みな因縁ありて道心をばをこす也。いはゆる父母兄弟にわかれ。妻子朋友にはなるゝ等なり。しるに源空は。させる因縁もなくして法爾法然と道心ををこするゆへに。師匠名をさづけて法然となづけ給ひし也」(聖光房に示されける御詞 全集五六八頁)と語っている。ちなみに、ここにいわれている師匠とは、法然にとって、第四人目の、そして最後の師となつた西塔黒谷の觀空のことである。法然の実名、源空は、この觀空の空と、比叡山における最初の師、源光の源の字をとつて名づけられたものである。
- (34) 熊沢蕃山著 孝経小解 漢籍国字解全書第一卷一五頁
- (35) 平家物語 卷第二 烽火之沙汰 日本古典文学大系32上、一七八頁
- (36) 和辻哲郎著 倫理学 上卷 和辻全集第一〇卷三九九頁
- (37) 一百四十五箇条問答 全集三九七頁
- (38) 念仏大意 全集二四一頁
- (39) 開目鈔 昭定遺第一卷五三五頁
- (40) 南条兵衛七郎殿御書 右同三二〇頁
- (41) 歎異抄 前掲書下、七八七一八頁
- (42) 教行信証 化身土卷 前掲書上四四〇頁
- (43) 歎異抄 前掲書下、七八六一七頁

- (44) 梅尾の明恵も、あるとき人から父母の回向を依頼された。しかし明恵は次のように答えて、それを拒否したといわれる。  
 「我は朝夕一切衆生の為に祈念を致し候へば、定て御事も其数の中にてまじく候らん。去は別して祈申へきに非ず。可<sub>レ</sub>叶事にて候はゞ叶候はんずらん。又叶間敷事にて候はゞ私の御力も及ぶまじき事にて候らん。其の上平等の心に背て御事計り祈候はん事、親疎有に似たり。左様に親疎あらん物の申さん事をば仏神もよも御聞入候はじ」。(文<sub>國</sub>東方仏教叢書伝記上、梅尾明恵上人伝記二九二頁)と。
- (45) 正法眼蔵 礼拝得髓 道元禪師全集(昭和五年 大久保道舟編 春秋社發行) 四九頁
- (46) 十二箇条問答 全集三五二頁
- (47) 右 同 三五二頁
- (48) 無量寿経 卷下 大正大藏経第一二卷二七七頁
- (49) 十二箇条問答 全集三五二頁
- (50) 北条政子(二位禪尼)の御家人にたいする激励の演説は、次の史書に記されている。  
 吾妻鏡 新訂 増補 国史大系 第三二卷 七六六頁  
 承久軍物語 卷第二 群書類従 卷第三七〇、七六頁  
 承久兵乱記 続群書類従第二拾輯 合戦部 五五頁  
 梅松論上、群書類従 第十三輯 卷三七一、一四一―二頁  
 ただし演説の表現に関しては、それぞれニュアンスの相違がみられる。
- (51) 平家物語 卷第七、福原落 日本古典文学大系33、下、一一五頁
- (52) 念仏行者訓条 全集四一五頁
- (53) 平家物語 卷第二、烽火之沙汰 前掲書 32、上、一七七頁
- (54) 右同第二、一行阿闍梨之沙汰 右同一五〇頁
- (55) 念仏大意 全集二三三五頁
- (56) 十二箇条問答 全集三四七頁
- (57) 念仏往生要義抄 全集三四二―三頁
- (58) 最蓮房御返事 昭定遺第一卷 六二四頁
- (59) 祈禱鈔 右同 六七六頁

- (60) 上野殿御家尼御返事 右同 三二八頁
- (61) 和辻哲郎著 日本倫理思想史 和辻全集第一二巻 三〇八―九頁  
 なお、鎌倉時代は、信頼と全く同義の信用という言葉が、契約のそれと並行的に多く使用されていた。たとえば、日蓮の「皆人はにくみ候に、すこしも御信用のありし上」(高橋入道殿御返事 昭定遺第二巻一〇九一頁)とか、「今生にはいたく法華経を御信用あり」(妙心尼御前御返事 同上、一一〇三頁)とかいっているのはその一例である。
- (62) 甘糟太郎忠綱に示す御詞 全集五九一頁
- (63) 平重衡に示す御詞 全集五八八頁
- (64) 佐渡御書 昭定遺 第一巻 六一四頁
- (65) 原文をあげれば、次のとおり。「正像二千年の大王よりも、後世ををもん人々は、末法の今の民にてこそあるべけれ。此を信ぜざらんや。彼の天台座主よりも南無妙法蓮華経と唱る頼人とはなるべし。」(撰時抄 前同第二巻一〇〇九頁) 王朝時代の恵心僧都などにみられる末法思想のペシミズムが、庶民的な自覚を媒介として、オプティミズムに転化されていることを、この一文からじゅうぶん推測しなければならない。
- (66) 室の泊の遊女に示す御詞 全集五九八頁
- (67) 十二問答 全集三五七頁
- (68) 法然の昇殿の事実については、定家の「明月記」も「請法然房有御戒云々」(国書刊行会本第一巻一八〇頁)と傍証している。
- (69) 十二問答 全集三六一頁
- (70) 法然上人行状画図 第四十五、全集一〇二八頁
- (71) 桓越某御返事(異称、四条金吾殿御返事) 昭定遺 第二巻 一四九三頁
- (72) 或人の許に遣はず御文 全集五二四―五頁
- (73) 浄土布薩式 全集一〇八八頁
- (74) 往生大要抄 全集六五頁
- (75) 歎異抄 前掲書下、七八九頁