

「鎌倉佛教」

—親鸞と道元と日蓮—

坂東 性純

日本佛教史の上で鎌倉時代の占める比重は極めて大きい。著者・戸頃重基氏がこのほど世に問われた本書は、いわゆる鎌倉新佛教と呼ばれる意義深い現象を支える三人の顯著な人物として親鸞・道元・日蓮を選び、夫々の思想的意義と生涯を探り、後世に与えたさまざまな影響を、頗る批判的な筆致で叙述している。著者の「まえがき」によれば、この三者が特に選ばれた理由は、「彼ら三人の信仰と思想の体系にふくまれた豊かな価値は、さまざまな制約と限界をもちながらも、現代の時点からも、客観的な評価にたえられるから」であると言う。また著者は「親鸞の抒情的な人間性と愛欲との葛藤、日本人には珍らしい道元の深い論理の思索、そして日蓮の苛酷な受難の生涯における自己形成へのひたむきな奮闘は、ただこのことだけをとりあげても、数世紀の時間の距離をこえて現代に訴える。親鸞・道元・日蓮の三人によって鎌倉佛教は思想の豊かさを増し、これまでの庶民不在の日本佛教に、はじめて庶民が救いの正客として招かれた」と述べている。これらの言葉からわれわれは著

者が鎌倉佛教を歴史の一時期においてのみ捉えようとしているのではなく、その意義の今日的な時点からの再評価を試みようとしていることを察することができる。

これまでに同様な主題の下に書かれた書物に増谷文雄博士の「親鸞・道元・日蓮」（日本歴史新書）があるが、それと本書との間にはかなり対照的な点が見られる。前者の叙述は三者をどちらかといえば並行的に記しており、著者の主題に対する態度はかなり控え目である。それに前者は法然と親鸞とを不可分の関係に見て、道元・日蓮の二者よりは、法然・親鸞の叙述に比較的多くの頁を割いており、次いで分量的には道元・日蓮の順にとり扱っているところから、増谷博士はかなり浄土教を重視していることが知られる。それに反して本書では、「まえがき」の末に著者自身のべているように、「鎌倉佛教の批判的な概論書」としての色彩が濃厚で、各所に著者の史観から由来する思い切った価値評価がなされており、三人の宗教者のさまざまな主題に対する態度を縦横に、かなり深く立ち入って、引用し、相互に対照させている。従って人物によって別々の平行的説き方はなされず、問題別の詳細な、クロス・レファレンス式の叙述で一貫している。本書では殊に日蓮に置かれているウエイトが重い点が目立ち、親鸞・道元がそれに次いでいる。

全体は四章に分たれ、1日本佛教の夜明け、2信仰の証を求めて、3さとりと愛欲の相剋、4法灯のゆくえ、となっている。第一章においては日本に佛教が渡来してから鎌倉時代に至るまでの簡潔な史的叙述がなされ、聖徳太子、聖武天皇、光明皇

后、最澄、空海、空也、源信等の事蹟を、日本歴史の政治的変遷と共に辿り、殊に各時代の庶民の生き方を常に念頭に置いて、これ迄の貴族、僧侶、政治家等上層階級のみから成る歴史を斥け、鎌倉佛教出現の背景を手際よく描写している。

著者はこの章の末尾で法然・親鸞・道元・日蓮の四者が当時の日本佛教学の中心地・比叡山において夫々学んだ事実、殊に注目し、就中山二十年に亘る親鸞の比叡における修学期間が四者の中最も長かった事実や、比叡にはじめて登山した年齢が、法然十三歳、親鸞が九歳、道元十三歳に比べ、日蓮がすでに二十一歳に達していた事実等を挙げ、比叡山を遂には見棄てた他三者に比べ、日蓮が比叡山を離れても、比叡山の利害を代弁していたと述べている。そして日蓮のかゝる態度は、最澄へのひたむきな畏敬の心情によるものであるとし、「伝教大師は其功を論ずれば、龍樹・天親にもきこえ、天台・妙楽にも勝れておわします聖人なり」とか「この日本国は伝教大師の御弟子にあらざる者は外道なり悪人なり」という日蓮の言葉を引き、「日蓮は、他の開祖の場合のように、下山が直ちに新佛教の路線にはつうじていなかった」と結論していることは甚だ興味深い。すなわち、著者は他の開祖がこの山に対して教学上の疑問をいだいたまま下山したのに対し、日蓮の場合を『法華経』中心の比叡山佛教を東国に伝えるための下山であったと特徴づけている。しかし著者は、叡山修学が等しくこれらの人びとに与えた影響の一つを、次のように言い表わしている。「新佛教者たちがその全生涯をつうじ、教団経営に一切、干与していないのは、比

叡山の現状に対する反省と批判があったからである。」

又、著者は密教に対する各祖の態度を比較して次の如く言う。「鎌倉新佛教のなかで、意識的に密教の影響から遠ざかったのは、親鸞と道元であろう。法然や一遍の念佛は、まだ密教の圏外へ完全に脱出していなかった。臨済の榮西などは葉上流と呼ばれる台密十三流中の一派祖でさえあった。(中略) 真言亡国を唱えた日蓮も、マンダラの図頭や題目の口唱、あるいは法門の口伝や祈禱などの諸様式を踏襲する点では、真言密教の支配から脱けだしていなかった。」この様に一つ一つの問題を巡って、各祖の特色を比較対照して論じている点、これ迄の類書とは異なった効果を上げることががわかれる。さらに、著者は平安朝以来の日本佛教のもう一つの拠点・高野山と叡山とを比較して、前者が新佛教発生の母胎にならなかつた理由を、単に地の利を得ていなかったという点にとどまらず、元来、真言密教だけにこり固まり、比叡山におけるような教学の多元性を欠いていたからであるとし、比叡山は一方『法華経』を最高の聖典として崇拜しながら、それだけにこだわらない混合主義と寛容を宗風としていた点を指摘している。

著者はところどころ教義的な術語の下に括弧で簡単な注釈を加えているが、例えば三十四頁の「観心」に対し「自己の心を主体におく」と記したり、三十七頁において「廻心」を「信仰の転換を企てる」と説明しているのは、余り当を得ていないように思われる。前者は天台教学の「教相」という理論的側面に對する実践的側面を表わすものなる故、「自己の心を観ずる」

とした方が明確であろうし、後者は、殊に法然の場合に用いられている故、「企てる」という言葉には、意思的、作爲的匂いがして妥当でない。浄土教の廻心の場合、自力の信を「する」というよりは、むしろ「すたる」という内面的意味が濃厚であるからである。

第二章においては先づ自力と他力に関し各祖の見方を勘考し、「親鸞によって代表される浄土教の考え方と生き方の特徴を他力とし、道元によって代表される禅のそれを自力と呼ぶならば、日蓮の信仰の特徴は、浄土の他力と自力の中間に位置を占める共力と呼ぶことができる」と述べている。又、「法然と親鸞とは、この世の価値を究極的に否定し、道元と日蓮は、あの世の实在を否定した」とかなり割り切った比較論を呈示している。

この項の著者の叙述は多分に表面的、図式的に過ぎるきらいなしとしない。一方著者は又、「普通自力佛教とみなされている日蓮の法華信仰は、道元の禅に比較すると、他力の要素が、しばしば呪術的な靈験と混合して現われてくる」と述べ、道元と日蓮とを対照させている。尤も、著者は「親鸞の念佛がかならずしも自力の要素をすべて排除していなかったことがうかがわれる」とも述べているが、これを『末灯鈔』中の「信の一念、行の一念ふたつなれども、信をはなれたる行もなし、行の一念をはなれたる信の一念もなし」という行信関係を述べた親鸞の言葉を根拠としていることにはやや無理があるように思われる。信が直ちに他力ではなく、行が直ちに自力を示すものではないからである。むしろ親鸞の自力・他力観は『愚禿鈔』の中に明

確化された所謂「二雙四重の教判」に依った方がよいように思われる。またその中で浄土門中で更に自力と他力あることを分析している点を勘考すれば、著者の考え方は少し形式的にすぎたようである。親鸞は自力（十九願）、半自力・半他力（二十願）の境涯をも窮極の念佛の信心（十八願）の内容として包摂して示し、全面的に除き去り、斥けるよりは、むしろやがては転廻されるべき内容であることを示しているからである。

次の「念佛の救いについて」の項で、著者は親鸞の帰洛の動機を「幕府の念佛弾圧を事前に避けるため」の一事に締め括っているように思われる。人間の行動の動機には、ふつう、色々な要因が関係するものなる故、従来の親鸞伝、真宗史研究家のさまざまな所説に照らしみては如何かと思われる。したがって、主著『教行信証』の推敲、首都に於ける発表、晩年における生誕地への憧憬、等さまざまな要因を対比させると、このでき事の意義が一層はつきりと浮き彫りにされると思われるが如何であろうか。

出家の動機を親鸞・道元・日蓮の三者を対照せしめて、著者は「親鸞も道元も早く両親と死別し、子どもごころに無常感を呼びさまされるだけの条件のなかで成長」し、「それがまた出家の動機のひとつにもなっていた」が、「日蓮の場合は、父は日蓮が三十七歳まで、母は同じく日蓮の四十六歳まで、無事生きのびていた」と述べ、日蓮の「動機は最初から現世的な関心にみちびかれていた」とその根本的相違を指摘している。結局、日蓮の出家の動機が、「親鸞のきわめて主観的・宗教的である

のに比較して、理知的あるいは論理的であった」ことから、両者の宗風の相違が由来すると見る。又、著者は日蓮と親鸞と比較した場合、親鸞を「どんな不幸に出会っても一切を業縁に帰してなげくだけで、不幸をなくする自力の道を講じよう」としい隠遁者と見つゝも、法然と対比した場合、親鸞は、他力の論理を法然以上に深める反面、現世肯定という点では、むしろ法然から離れて、自力佛教に接近していたと見ている。そして親鸞は、積極的に現世へ働きかけるということはなにもなかった点で、「彼はどこまでも隠遁者であり、人生の亡命者にすぎない」、とするなど著者は極めて手きびしい論断を行っている。

このような人生に於ける身の処し方を問題とする場合、たゞ単にドラマチックな振舞い方のあるなしが、宗教的行動の基準となりうるかどうかは慎重に考慮されなければならぬと思われる。一見積極的に見える行動の中にも、宗教的・非宗教的生き方あり、又反対に一見消極的に見える身の処し方の中にも、宗教的・非宗教的性格の何れかが見出されうる筈である。その懐いている宗教的自覚内容如何では、同行・同信の人へ一本の手紙を書くことですら、極めて積極的な現実への関心の表明であり得るし、現世への働きかけである場合もあるであろう。宗教者の行動の本質は、外見上の積極・消極の差異を超えたところに、その評価の基準が据えられて然るべきであると思われる。

著者は、布教の拠点に選ばれた稲田と鎌倉という場所の相違に、親鸞と日蓮の宗風の違いが反映しているとするが、これは極めて興味深い視点である。この点に關し、著者の見方を紹介

すると左の如くである。「十三世紀後半、当時、日本を代表する都市鎌倉を背景に宗教活動を展開した日蓮に比較すると、越前や常陸の片田舎で生涯の重要な時期を過ごした道元や親鸞には、それぞれ禅と念佛の性格にふさわしい隠者のおもむきがある」、「下層庶民を相手に法を説いた親鸞は、師の法然や日蓮、また禅家のように、武士の精神生活と対応するような教えの説き方をしていない」、「一時勢と政治に対する鋭敏な感受性が、日蓮をして、鎌倉を布教の拠点に選定させたのである」、「農村の稲田から内省的な『教行信証』が生まれ、都市の鎌倉での大震災の経験から行動的な『立正安国論』が世に問われる歴史的な必然性はあったのである」。これらの興味深い観察は特定の問題意識を宿した視点からする比較考察からのみ浮き彫りにされるもので特に注目に値しよう。

布教の性格に關して著者は「他力の念佛をやさしい修行だとしてひろめた法然や親鸞は、摂受の方法にたよっていた」とし、普通折伏一辺倒のように言われる日蓮の布教方法は摂受と折伏の両方を兼ね備えたものであることを述べ、「佛法は摂受・折伏時によるべし。譬えば世間の文武二道の如し」という日蓮の『佐渡御書』の中の一節を引いている。そして更に、「日蓮の折伏思想は『涅槃經』の遺産を継承したものであって、このことは、日蓮遺文中、經典では、『法華經』に次いで『涅槃經』の引用頻度が多いためにも想像される」と述べ、一般の誤解を正している。そして、『法華經』の伝道法は概して摂受であって、折伏ではない」と述べている。しかし『歎異抄』の

中に見られる「この上は念佛をとりて信じたてまつらんとも、また棄てんとも、面々の御計なり」の如き親鸞の言葉などには、あなたが摂受にかたよっているとは言えぬ厳しさがあることも忘れられてはならないであろうし、『勅修御伝』の中に伝える法然と聖光房との有名な初見参のくだりで、「そのとき空聖人（法然）はたとかの修行者（聖光）をにらみましますに、修行者また聖人をにらみかへしたてまつる。かくてやややひさしくたがいに言説なし」と描写された法然の厳しさや、南都北嶺の総攻撃にもたぢろがなかった態度などからも、法然が摂受と折伏の二道を兼ね備えた気骨の人であったことが伺われよう。

第三章においては家庭生活、肉親への恩愛、孝行、在家庭生活、宿業、妻帯等と佛道の問題が論じられている。肉親への恩愛に關して著者は日蓮の父母に対する孝養の態度を論じ、日蓮が法弟を連れて身延の山頂から、父母の地、安房の方へ向って題目を唱える日課を欠かさなかった故事などを挙げ、「ただ肉親愛だけに惹かされて、他を顧みようとしないことがいけないのであって、出家が両親を愛することは、なんら非佛教的ではないというのが、日蓮の倫理感なのである」と述べている。また著者は日蓮のかゝる態度は、「近きより遠きにおよぼす儒教から学びとったもので、「両親に対する孝養も儒教から学んだもので、これに佛教の報恩の倫理を結びつけた」ものと解している。しかし日蓮が決して儒教倫理に留まり満足していなかった文証として、『報恩鈔』の中の「是非につけて、出離の道をわきまませざらんほどは、父母・師匠等の心に随うべからず」という言葉

を引き、日蓮が親や師の命に盲従することが却って不忠・不孝これにすぎたるものはないと考えていたことにも注意している。そしてかゝる日蓮の態度と道元が「学道の人は人情を棄べきなり」、「遁世と云うは世人の情を心にかけてざるなり」、「父母はしばらく生死のなかの親なり」と言って徹底的な出家主義を自ら貫き通し実践したことを対照させ、「道元は、冷徹な知性と厳肅な意志によってしか、高い愛情を意味する慈悲の実践はできない、としたのである」と述べ、日蓮と道元が共に在家庭生活に對し出家の意義を強調しつつも、極めて対照的な見方をとっていることを明らかにし、「感傷的な性格の強い日蓮は、道元のような冷徹な出家主義をつらぬきとおすことができなかった」と見ている。親鸞に關しては、「愛欲の広海に沈没」し、恩愛のなかに身を浸していた点のみを挙げ、「道は清虚を尚ぶ。それ恩愛をおもくせんや。法は平等を尚ぶ」と『教行信証』の中で親鸞が述べてはいるが、「恩愛をこえた平等思想が、肉食妻帯の生活を営んだ親鸞の実際の生き方を規定していたとは思われない」と評している。しかし、たゞ単に「愛欲の広海に沈没」しているのみの人から「恥づべし、傷むべし」の痛切な慚愧の言葉はそもそも吐かれないであろうし、「恩愛はなはだ断ち難く、生死はなはだ尽き難し」の宗教的痛みの言葉が出て来るとは、どうしても思われない。いな、むしろこれらは実に「恩愛を超えた平等思想」の境地からのみ出て来うる自覚の言葉ではないであろうか。

この章における著者の述べる親鸞の宿業観は、問題点の多い

簡処である。例えば、『歎異鈔』の「なにごとくも、心にまかせたることならば、往生のために千人殺せといわんに、すなわち殺すべし。しかれども一人にてもかかないぬべき業縁なきによりて害せざるなり。わが心のよくて殺さぬにはあらず。また害せじとおもうとも、百人千人を殺すこともあるべし」のくだりて、著者は次のように述べている。「晩年弟子の唯円に語つたといわれるこの言葉を聞くと、私たちは、およそ親鸞の老境の静けさとはまったく逆に、乱世をくぐりぬけてきた人でなければとうてい口にはできない、危険な思想を感じるのである。へ人殺しはいけない」ということがいくらかわかっていても、殺さなければならぬ業があれば、やはり殺さざるをえない、というのである。へ往生のために千人殺せといわんに、すなわち殺すべし」とは、なんとという非情きわまりない言葉であろうか。」この後で著者は更に「親鸞においては、生物を殺すことを禁じた不殺生戒を守ろうとする慈悲心のひとかけらさへも、宿業の前には、無力としてあきらめられているのである」と述べているが、ここでは『歎異鈔』の原文の仮定的意味を断定的に取り、「すなわち殺すべし」を、命令型的に解しているように思われる。これはすべての人間が等しく内包している罪業への可能性を洞察した言葉であろう。著者は、こういう親鸞の言葉を「親鸞が吐いた物騒千萬な言葉」と形容している。けれども、親鸞の言葉や、その表わす思想が非情冷酷で物騒千万であるというよりは、むしろ人生の現実そのものが非情冷酷だということを親鸞が指摘したままでなのであろう。

この章の妻帯と女犯の項において、著者は法然・親鸞・道元・日蓮の四者の女人観を縦横に、夫々の語録から尋ねている。著者は法然は「肉食妻帯を出家の倫理でうけとめていた」とし、親鸞については、「妻帯に踏み切ったのは、当時、僧侶のあいだでなされていた公然の秘密を、行動的に秘密でなくしたまでのこと」で「親鸞は妻帯を誇りとしていたわけではない」と見る。道元に関しては、「佛法を会すること、男女貴賤をえらぶべからず」、「男女を論ずることなかれ、これ佛道極妙の法則なり」、「断惑証理のときは、男子女人、簡別さらにあらず」と云う道元が「女身成佛の説あれど、またこれ正伝にあらず、佛祖正伝するは出家成佛なり」とも云った事を挙げ、日蓮については、「生母をこのうえなく愛した日蓮が、母と同性の女人を蔑視するはずはない」と述べつつも、「日蓮は、僧侶の妻帯を好ましい行為とみていない」事実を指摘する。そして日蓮と親鸞の女人観に関し、「出家の愛欲生活は、出家の道をごまかすことになるからといって、それを認めない日蓮も、在俗信者に関しては、親鸞以上に急進的な論調で、それを認めていた」と対比している。たゞ、著者は、親鸞の「非僧非俗」の立場を「半僧半俗」という中途半端な生活を招く妻帯行為」と見ているが、これは反面自己及び他の佛教者の従前からの偽善的生き方への批判と懺悔でもあった点に注意して頂きたかった。

第四章では法灯のゆくえが論じられるが、総じて開祖以後の各宗の発展を概観し、宗祖の教えや思想がいかに継承されたかの跡を追い、就中それらの法灯が、開祖滅後どのように変質を

とげてきたかを述べる。こゝでは、それらの変質が、単に歴史
的必然や弟子たちの歪曲によつてばかりではなく、各宗祖の思
想の内にすでに宿されていた胚芽が、発展したものである場合
の多いことを鋭く追求している。こゝでは総じて各宗の腐敗・
墮落の経路が、宗祖の基本思想とのつながりから明らかにされ
ている。著者自身の言葉によれば、鎌倉佛教の各祖滅後から室
町時代ごろ迄に関する限り、次のような結論が導き出されると
いう。第一に、鎌倉新佛教の法灯は、各宗ともそれぞれ祖師一
代で消えてしまったこと。第二に、後継者のかかげた法灯
は、鎌倉佛教の新しい側面ではなく、祖師たちの思想にふくま
れていた旧佛教的性格の非常に強いものであったこと。第三に、
後継者が教団を維持発展させるため、権力への接近を深め、そ
の結果、鎌倉佛教は、旧佛教に完全に同質化してしまったこと。
著者はこのような成行きの結果、日本では鎌倉時代以後、宗
教的巨人が輩出していないのは、祖師と呼ばれる人びとが並ば
ずれて偉大であったため、後継者にもつばら祖述を余儀なくさ
せたからであるとも見ている。

最後のむすびの項で著者は、親鸞・道元・日蓮によつて代表
される日本民族の光榮ある遺産とも称すべきこの鎌倉佛教から、

現代人が何を継承したらよいかと問い、次の四つを挙げてい
る。第一は、世間の政治や道徳よりも、自分の信ずる佛教の価値を
つねに第一義と考える正法為本の思想。第二は、貴賤・男女・
僧俗の差別を否定する平等思想、つまり貴族主義ではなく、平
民主義というべきもの。第三に、鎌倉佛教の開祖が生涯の大半
を庵室で過ごし、王朝佛教のような壮麗な殿堂生活を拒否した
事蹟、つまり簡素を旨とする日常の宗教生活。第四に、理論が
簡素化され、それが端的な実行力と結合していたこと。

本書を終始貫いているのは、著者の厳しい批判的精神である。
従つて、これは客観的な歴史的事実と目されるものの単なる羅
列ではなく、著者の極めて個性的な歴史観に基づく鎌倉佛教の
意義探求の書であると言ふことができよう。時には著者の主観
が極めて濃厚に支配的となる場合があるが、この点が一面に於
て、本書の他の類書には見られぬ特色をなしている。日本佛教
を学ぶものにとつて本書は数多の重要な視点を与えてくれるで
あらう。また同時に現代の日本佛教の過去と未来とを展望する
に当つての数々の貴重な示唆を含んでおり、本書を公にされた
著者のご労苦に対しここに深甚なる謝意を表するものである。

(昭和四十二年四月 中央公論社 中公新書一三〇、一九一頁、二百円)