

掟の倫理

稲葉秀賢

一

教団は信仰を代表するものである。その意味で教団は世俗団体でないばかりか、却て世俗と断絶することに於いて、教団の純粹性が保持せられる。仏教々団が出世間的団体として、如何なる世俗的權威にも屈服しなかつたことは当然であり、現に南方仏教の寺院に於いては、たとえ宰相国王と雖も脱靴しなければ出入が許されないのも、この事実を物語るものである。これと逆に若し教団が世俗的権力と結びついて、利用し利用されるといふような關係に陥るとき、教団は墮落し遂には自壞の方向を辿ることとなるであろう。宗教々団の歴史は常にこの事実を教えている。殊に政治的権力の介入は、最も強く教団の純粹性を傷つけるものである。それ故に教団は常に信仰に還るといふ自覚を失つてはならないのである。

このことは宛も宗教と倫理との關係に相似ている。宗教と倫理との間には絶對的な断絶があつて、如何なる意味でも倫理が介入したとき、その宗教の純粹性は傷つけられる。『歎異鈔』に

「弥陀の本願には老少善惡のひとをえらばれず、ただ信心を要とすとしるべし。そのゆへは罪惡深重煩惱熾盛の衆

生をたすけんがための願にてまします。しかれば本願を信ぜんには他の善も要にあらざ、念仏にまざるべき善なきゆへに、悪をもおそるべからず、弥陀の本願をさまたぐるほどの悪なきゆへに」

「善人なをもて往生をとぐいはんや悪人をや乃至煩惱具足のわれらはいずれの行にても生死をはなることあるべからざるをあはれみたまひて、願をおこしたまふ本意、悪人成仏のためなれば、他力をたのみたてまつる悪人もとも往生の正因なり、よて善人だにこそ往生すれ、まして悪人はとおほせさふらひき」

等と云える言葉は、宗教と倫理との断絶を最も鮮かに書き出した断言である。即ち倫理が善悪という相対的な価値批判の上に成立する世界であるに對し、宗教は純粹には善悪という相対性を超えて、十方衆生を撰取して捨てざる絶対的慈悲の世界である。そこには如何にしても超えることのできぬ断絶がある。

かくの如く教団と世俗社会、宗教と倫理には超えられぬ断絶があると共に、また教団が世俗と交り、倫理が宗教と結びつくことを否定することができない。何故なら、教団は世俗を超える面を持たねばならぬけれども、しかも社会的世俗的存在であることを免れることはできない。例えば出家生活は社会生活を越えたものではあるけれども、なお常に社会生活の中に包まれていることをどうすることもできない。キリスト教にあつても、トラピスト派の修道院は、修道士にしても修道女にしても、純粹な神の下僕として世俗と断絶した生活を営んでいるけれども、その修道院が社会的存在であることは如何ともすることができない厳然たる事実である。かつて私はトラピストの修道院を訪ねたことがある。その時の案内者の説明に依ると、修道士、或は修道女が修道院に入るまでには、その信仰の深さが幾度もためされて後、始めて入ることを許されるのであるが、入ってからは全く世俗社会と絶縁した生活を送らねばならぬとのことであつた。そしてそこでは農園があり、また種々の生産設備もあつて、殆んど自給自足の生活を営まれているのであるが、しかも修道院の参観者の為に、その構内の一部ではその生産品や作品が売却せられていた。この場合、修道士修道女は世俗と断絶していても、修道院は何らかの形で社会と交ることなしには存在し得ないのである。

この関係は宗教と倫理の場合にも云えるのであって、人間存在は常に我と汝との関係において存在するのであるから、我々は我と汝との関係において成立する倫理的存在であることを動かすことはできない。我々の存在する現実がそのまま倫理的現実であり、人間存在がそのまま倫理的存在だからである。この倫理的存在として我々が、その倫理を超えて身証するものが宗教的信仰であり、そこに倫理がそのまま介入するということはあり得ないであろう。まことに宗教的世界では「善もほしからず」「悪もおそれなし」であるけれども、しかも我々が倫理的存在であることは如何にしても否定することができない。若しそれが単なる倫理の否定であるならば、それこそ人間存在そのものを自ら否定することになるであろう。

かくて教団は世俗社会に対して、常に二の面を持たねばならない。即ち一は教団が信仰を代表することに於いて、世俗を超えねばならない。そこに教団が信仰の本来性を常に回復する為に復古運動として、掟を持たねばならない。原始教団に於いて随犯随制としての戒律が成立したこと、又釈尊がわが亡きあと、波羅提木叉を光とせよと云われたことは、こうした信仰の純粹性を保持する為の必然的な条件であった。それ故に教団が信仰に復る運動、即ち純一な復古運動として掟が成立するのである。これが掟の持つ第一義である。

然るに教団はまた、それ自ら社会的世俗的存在であることを免れることができぬばかりか、自らが代表する信仰を世俗に媒介せねばならぬのであって、そこに教団の存在意義がある。従ってその世俗社会との関係に於いて、世俗社会の成立基盤である倫理との調和を見失ってはならない。若し世俗社会の倫理との調和がなければ、如何に信仰が純粹であっても、それを世俗に媒介することはできぬからである。ここに世俗社会との調和の為に、教団はやはり掟を持たねばならない。この場合に掟は世俗社会の倫理に包まれるといった関係に立つものである。

かくて教団が成立するとき、必然的に掟が生じなければならぬ。如何なる社会にあってもそれが人間によって形成される場合、必ず掟を生ずるが如くである。而して教団の掟に於いては、その掟が宗教的立場で、信仰の本来の姿に

還るための規範である場合には、信仰が掟を包んでいる。掟は常に信仰の中で成立するに過ぎない。それはある意味では掟とは云えないかも知れない。然し具体的には、やはり掟の形を以て表現せられるであろう。殊に「善もほしからず」「悪もおそれなし」という如き倫理との絶対的断絶を強張する立場では、信仰の持つ掟は、「弥陀の誓願不思議にたすけられまいらせて、乃至、念仏申さんとおもいたつ心のおこる」ことが要求せられるのみで、われわれの行動を規定する如き掟は存在しない。後に問題にする蓮如上人の多くの掟の御文にあっても、その一条に必ず他力の安心を決定すべきことという一条があるが如くである。この一条が重要なのであって、そこから安心起行の關係に於いて、幾多の掟が流れ出るのである。この場合には明かに信仰が倫理即ち掟を包むのである。

然るに教団が信仰を代表しつつ社会的存在であることを免れぬ立場にあつては、社会の持つ掟が教団の信仰を包むのである。それを教団が拒否するならば、信仰がその社会に媒介せられる契機は見失われるであろう。ここに掟が信仰を包むという立場が成立するのである。蓮師が「王法は額にあてよ」と云い、「世間通途の義に順じて」と教えたことは、この間の消息を物語るものである。然しこの場合にも、信仰は世俗の掟と妥協するのではないので、それは社会的な掟を批判し、批判することに於いて世俗社会と交るといふ意味を持っている。従つて掟の中に信仰が包まれるといつても、無批判にはなくて、信仰と矛盾せぬ限りに於いて包まれてゆくのである。例えば物忌といふことに就いて、念仏者は物忌をしてはならぬと教えながら、公方等の社会的慣習に対してはそれに従えと教えているが如くである。従つてここでは掟が信仰を包むのであって、掟は教団のものでありつつ、又世俗に属するものでもある。ここに信仰と掟とは、互に包み包まれる關係において成立するといふことが云えるのである。この二つの面を特に蓮師の御文の上で明かにしたいと思う。

教団が信仰を代表することにおいて、他力の安心を決定することが、教団人に課せられた第一義であることは云うまでもない。それ故に『御一代記聞書』（七六条）に

「聖人の御一流は阿弥陀如来の御掟なり、されば御文には阿弥陀如来の仰られけるやうはとあそばされ候」と云い、それは『御文』（四の九）に

「このゆへに阿弥陀如来のおほせられけるやうは、末代の凡夫罪業のわれらたらんもの、つみはいかほどふかくともわれを一心にたのまん衆生をばかならずくべしとおほせられたり、かかる時はいよいよ阿弥陀仏をふかくたのみまいらせて極楽に往生すべしとおもひとりて、一向一心に弥陀をたふときこととうたがふところつゆちりほどもつまじきことなり」

とあるのを指して、御一流は弥陀の御掟のほかはないことを明かにしていられるのである。勿論ここには掟という文字が用いてあつても、直ちに掟の御文という場合の掟と意味内容が同じであるとはいえないけれども、然も掟という文字を敢えて用いられたところに、他力の安心以外に真宗の掟はなく、従つて所謂掟といわれるものは、他力の安心を決定することのなかに自然に含まれ、信仰が倫理を包むという教団の絶対的立場を示すものである。このことは改悔文に

「もろもろの雑行雑修自力の心をふり捨てて、一心に阿弥陀如来われらが今度の一大事の後生、御たすけ候へとのみ申して候、たのむ一念のとき往生一定御たすけ治定とぞんじ、此上の称名は御恩報謝とよろこび申候。此御ことはり聴聞申わけ候こと、御開山聖人御出世の御恩、次第相承の善知識のあさからざる御勸化の御恩と、有難くぞんじ候、此上は定めおかせらるる御掟一期をかぎりまもりまをすべく候」

とあって、ここに述べられた安心、報謝、師徳を凡て法度で承けて、「定めおかせらるる御掟」と云っている。特にここに掟を御掟といっているのは、それが阿弥陀如来の掟であり、この掟の中に、即ち信仰の中に凡ゆる倫理が凡て包まれることを示しているのである。

これを『御文』の上でみるならば、(二〇一〇)に

「あたらふとの弥陀の本願や、あたらふとの他力の信心や、さらに往生に在いてそのうたがひなし、しかるにこのうへに在いてなを身のふるまひについてこのむねをよくこころうべきみちあり」

とあって、諸神諸仏をかろしむな、国にあらば守護地頭を踈略するな、いよいよ公事を全くせよなどの掟を挙げ、それを承けて、

「かくのごとくこころえたる人をさして、信心發得して後生をねがう念仏行者のふるまひの本とぞいふべし、これすなはち仏法王法をむねとまもれる人となづくべきものなり」

と結んでいる。これ凡ゆる掟の実践を他力の信心獲得に帰せしめるのであって、明かに信仰が倫理を包むことをしめすのである。従って倫理は常に「汝なすべし」と当為的無上命法として実践されるものであるけれども、この場合の倫理は如来の無上命法として、自然に流出するのであって、「自然のことはりにて柔和忍辱のこころもいでくべし」ということになるのである。更に『御文』(三〇一三)には、

「夫当流門徒中に在いて、すでに安心決定せしめたらん人の身のうへにも、また未決定の人の安心をとらんとおもはん人もこころうべき次第は、まづほかには王法を本とし」

とあって掟を示し、それを結んで

「このこころえのとをりをもて、すなはち弥陀如来の他力の信心をえたる念仏行者のすがたとはいふべし」
と云っている。これは明かに「念仏行者のすがた」という信仰の中に掟の倫理が包まれることを鮮かに示したもので

ある。それ故に『御一代記聞書』には（第一五七条）

「仏法をあるじとし世間を客人とせよといへり、仏法のうへより世間のことは時にしたがひ、相はたらくべき事なりと云々」

とも云っている。ここに世間とあるのは、世間の倫理道德であって、それは仏法のうえより相はたらくべきであるとして、仏法が世間の道德を包みきることを説いたのである。

三

然るに掟として定められた具体的な条々は直接的には信仰と結びつかず、それは寧ろ倫理的当為として示され、その中に他力の安心を決定すべきことが含まれて、掟が信仰を包むという関係に於いて、掟の『御文』が成立している如くに見える。即ち、『御文』帖内の中にあつて、最も多くの掟を含む四の八（八ヶ条）を見ると、その三条目に

「この一七ヶ日報恩講中に在いては、一人ものこらず信心未定のともがらは、心中をばからず改悔懺悔のこころををこして他力信心を獲得すべきものなり」

という一条があるばかりか、最後の条は

「当流の信心決定すといふ躰はすなはち南無阿弥陀仏の六字のすがたとこころうべきなり」

といつて、安心の正意を縷々と説いている。

或は十ヶ条篇目の御文（『蓮如遺文』七九）には、十ヶ条の第四条に

「当流の安心のをもむきをくはしく存知せしめて、すみやかに今度の報土往生を治定すべき事」という一条を含み、その十ヶ条を承けて、

「この十ヶ条の篇目をもて、自今已後に在いては、かたくこの旨をまもるべきなり」

と結んでいるのは、明かに掟が信仰を包む形をなしている。更に『遺文』(三八)は定として、「於_レ真宗行者中_二可_レ停止_二子細事_一」を十一ヶ条挙げて、これは極めて倫理的規制の意を強くもったもので、「右此十一ヶ条、於_レ皆_二此制法之儀_一者堅衆中_二可_レ退出_一者也、仍制法如_レ件」といつている。然もこうした制法の中にあつて、「於_レ自身_二未_レ安心決定_一、聞_レ三人詞_二信心法門_一讀嘆不_レ可_レ然事」という一条を含んでいる。この場合には必ずしも八ヶ条の場合の如く、他力の安心を治定すべしとは云つていないけれども、未安心を誡めていることに於いて、制法としての倫理の中に、信仰を包む立場をとつている。『御一代記聞書』(二四一条)に

「王法は額にあてよ、仏法は内心に深く蓄へよとの仰に候、仁義と云事も端々あるべきことなるよしに候」とあるのも、王法は額にあてるのであるから、内心の仏法を包むのであつて、常に倫理が信仰を包む立場が貫かれている。

殊にこの点に就いて注意すべきことは、掟を説く御文のそれぞれに、仏法者後世者、乃至は当流の念仏者と見ゆるように振舞うてはならぬことが厳しく説かれている。例へば、『御文』一の九には「それ当流のをきてをまもるといふは我流につたふるところの義をしかと内心にたくはへて、外相にそのいろをあらはさぬをよく物にこころえたる人とはいふなり」又、『同』二の二には「されば聖人のいはく、たとひ牛盗人とはいはるとも、もしは後世者、もしは善人、もしは仏法者とみゆるやうにふるまふべからずとこそおほせられたり」或は三の一三に「ことにまづ王法をもて本とし、仁義をさきとして、世間通途の儀に順じて、当流安心をば内心にふかくたくはへて、外相に法流のすがたを他宗他家にみえぬようにふるまふべし」

等、殆んどの掟の『御文』にはこのことが注意せられている。

蓋しかくの如き制誡は、当時の教団がおかれていた社会的条件の下にあつて、それが出てこねばならぬ必然性があつた。まことに教法が社会的に広く行はれる為には、如何に信仰が絶対的であるといつても、社会的環境から生れる

制約を無視することはできない。従って社会的倫理的制約の中に信仰が包まれるという面がなければならぬのであって、ここに仏法は深く内心に蓄へよ、王法は額にあてよという二元的表現がとられることとなる。然し仏法と王法は一雙の法として二元的表現がとられているけれども、その両者の関係は決して二元的でなく、却って倫理が信仰を包むと共に、また信仰が倫理を包むという不離一体の関係に立つのである。それは宛も念仏為本と信心為本が二元的である如くに見えつつ、却って念仏為本でなければ信心為本でなく、信心為本でない念仏為本はありえないという如き不離一体の関係である。ここに宗教と倫理の原理的關係、真宗に於ける倫理の地位を規定する原理が示されることとなるであらう。

四

一般に宗教と倫理との間に絶対の断絶があることは常に注意せられることである。何故なら倫理的立場は善と悪、当為と存在との対立の上に成立するのであるから、常に悪を止めて善を積みあげ、存在を当為に高めてゆく無窮なる徳の成就を期するものである。蓋し人間は本来的に倫理的存在であり、我々の立つ現実がまた倫理的である。というのは人間は単なる個体として存在するものではなく、常に汝に対する我として存在するものである。それ故に我と汝との人倫的關係が正されてゆかねばならぬのであって、かくの如き人倫的理法の実現が徳の成就である。然るにかくの如き徳の成就は容易ではないのであって、若し徳の実現として人倫的理法の実践が容易であるならば、存在を当為に高めねばならぬとする倫理的自覚、悪を止めて善を積みあげねばならぬという道徳的意識は生れてこないであろう。まことに我々の住む現実には倫理的現実であるといっても、それは人倫的理法が容易に行はれるということではなくて、却って徳の実現を阻む根本的障礙が横たわり、それを突破せねばならぬところに倫理的自覚、道徳的意識が呼びさまされるのである。人倫的理法の実践を阻む根本的障礙、それが我執といはれるものであって、この我執あるが故に、

汝の立場を忘れ、ただ私の立場をのみ主張し、固執するのである。我々の現実が倫理的現実といはれるのは、かくの如き利己的な私心を捨てて、倫理的であらねばならぬと自覚するところに道徳的意識が高められるからである。従って深い倫理的自覚は不徳の自覚であるという逆説が成立する。この不徳の限らない克服、そこに倫理的自覚がある。

然るに倫理的価値の完成としての至上善が若し成立したとするならば、そこに倫理的自覚はもはや存在し得ない。何故なら倫理的自覚は不徳の自覚であり、存在と当為との対立の上に成立するものだからである。若し倫理をかくの如き意味に於いて認めるならば、真宗の信仰には倫理は存在しないし、倫理と宗教との間には超えることのできぬ溝渠が存するといわねばならぬ。然しそれだからといって、倫理と宗教とは無関係なのではないであろう。却って超えることのできぬ溝渠を距ても交渉しあうのが両者の関係である。それは如何に考えられるべきであらうか。

凡そ倫理と宗教との断絶を宗祖ほど明確に云いきった人はない。それが最も端的に表現されたのは歎異鈔第三章である。即ち

「善人なをもて往生をとぐいはんや悪人をや、しかるを世のひとつねにいはいはく、悪人なを往生す、いかにいはんや善人をやと、この条一旦そのいはれあるににたれども、本願他力の意趣にそむけり、そのゆへは自力作善のひとは他力をたのむころかけたるあひだ弥陀の本願にあらず、しかれども自力のころをひるがへして他力をたのみたまつれば、真実報土の往生をとぐるなり、煩惱具足のわれらはいずれの行にても生死をはなることあるべからざるをあられみたまひて、願をおこしたまふ本意、悪人成仏のためなれば、他力をたのみたまつる悪人もも往生の正因なり、よて善人だにこそ往生すれ、まして悪人はとおほせさふらひき」

とあって、真宗に於ける倫理性が問題とせられる時、まず注目せられるのがこの文であるが、これは恐らくは第一章に、

「弥陀の本願には老少善悪のひとをえらばれず、ただ信心を要とすとしるべし、そのゆへは罪惡深重煩惱熾盛の衆

生をたすけんがための願にてまします、しかれば本願を信せんには他の善も要にあらず、念仏にまさるべき善なきゆへに、悪をもおそるべからず、弥陀の本願をさまざまぐるほどの悪なきゆへにと」

と共に、倫理を超えた宗教的世界を最も鮮かに開示したものである。「悪人なを往生すいかにいはんや善人や」という世の人の提言に対し、「この条一旦そのいはれあるににたれども」と一応肯定せられているのは、それが人間の立つ普遍的な倫理の立場を示すものだからである。しかし宗教的世界にあっては、「弥陀の本願には老少善悪のひとをえらばれず」であって、そこでは「善も要にあらず」「悪をもおそれなし」であり、もはや倫理的善悪に繫縛せられぬ絶対無碍の世界であることが開示せられている。ここに宗教と倫理との絶対的断絶が明確に示されている。然し「弥陀の本願には老少善悪のひとをえらばれず」といっても、それは悪を肯定するのではなく、老少善悪が救済の条件とならぬ大慈悲の世界を明かにしたに過ぎない。従って本願他力をたのむ悪人は悪を肯定し許している悪人ではなくて、却って悪を救済の障礙として苦しみ抜いた悪人である。善悪に縛られている限り、「弥陀の本願には老少善悪をえらばれず」という明信仏智の世界は開かれて来ぬからである。悪人正機ということは、悪の苦悩を通して到達した大慈悲の世界で始めて云えることであって、そこには倫理がないどころか、却ってその背面に倫理的自覚が渦巻いている。誠に倫理は背面で強く悪人正機の本願を支えている。このことがないと真宗の信仰は、悪無碍の邪信に陥るのである。まことに「他力をたのみたてまつる悪人もも往生の正因なり」ということは、「煩惱具足のわれらは、いずれの行にても生死をはなるることあるべからず」という自力作善の立場を尽して、そこに成立する宗教的世界であるから、そこでは全く善悪に縛られることはないけれども、かくの如き善悪の超絶を支えているのは、却って「いずれの行にても生死をはなるることあるべからず」という善悪への傷みでなければならぬ。この傷みなしには明信仏智の転回を生れてこぬのであって、この意味では信仰は絶対的溝渠を距てつつ、大きく倫理を包むものである。ここに信仰の世界の絶対性がある。

然るに人間存在は、個体として存在するのではなく、常に汝に対する我であることに於いて倫理的存在である。従って我々の凡ゆる生活行為は倫理的規定を免れることはできない。何故なら我々の凡ゆる生活行為は、常に人倫的關係、普遍的共同体の中に於いて生起し、それが倫理的現実の内実だからである。蓋し我々の生活行為は個人意識からは起らないのであって、行為が個別的であるという点では個人意識から起る如く見えるけれど、その個人意識や行動は実は常に人倫的現実から規定せられ、そこに人倫の理法が働いているのである。従って凡ゆる生活行為が人倫的現実に規定せられ、それに相応して起るのであるから、凡ゆる生活行為が倫理的支配を受けることは必然である。

また生活行為は共同關係的であり、連帶的である。勿論個別的な行動としては単独に行われるけれども、如何なる個別的行為も、それは常に普遍的共同關係を離れることはできず、従って如何なる生活行為もこうした共同的連帶に於いて、倫理的批判を受けねばならない。それ故に、人が如何なる宗教信仰を持つことも自由であるが、然し如何なる信仰もかくの如き倫理規定を免れることはできない。何故なら我々が如何なる信仰を持つ場合にも、我々が倫理的社会的存在であることから逃れることはできぬからである。従って倫理はまた信仰を包むことができる。然しこの場合に、信仰を包む倫理は、単なる倫理、即ち信仰を包まぬ倫理と異なるところがなければならぬ。ここに掟の倫理がある。掟の倫理は信仰を包むことに於いて、信仰の理法を人倫の理法に実現しようとするのである。倫理は人倫の理法として、無上法的權威を以て、「汝なすべし」と命令するのであるが、掟の倫理は信仰の理法が行われるところに、自然必然に人倫の理法が具ることを明かにしようとするのである。掟が如来の掟と云われるのは、「汝為すべし」という無上法法が、人倫の理法を根拠とするのでなしに、信仰の理法として、「汝犯すこと勿れ」という形で、自然法爾として流出することを示したのであろう。安心起行と云われる關係がそれであって安心から自然必然に起行が流出するのである。『歎異鈔』の後序に

「聖人のおほせには善惡のふたつ総じてもて存知せざるなり、そのゆへは如来の御こころによしとおぼしめすほど

にしりとほしたらばこそ、よきをしりたるにてもあらめ、如来のあしとおぼしめすほどにしりとほしたらばこそ、あしきをしりたるにてもあらめと、煩惱具足の凡夫火宅無常の世界は、よろづのことみなもてそらごとたはごとまことあることなきに、ただ念仏のみぞまことにておはしますとこそおほせさふらひしか

とあるのは、信仰の理法の上に人倫の理法を見出すものであって、「善悪のふたつ総じてもて存知せず」といっても、善悪が否定されているのではなく、却って深い善悪の内観に於いて人間の理性が真実に善悪を見定めることはできず、寧ろ如来のまことのみが善悪を見透しているのであることを相知し、念仏もうすことに於いてのみ、善悪の道が自然に見定められることを説いたのである。また『同』第十六章にも、

「信心さだまりなば、往生は弥陀にはからはれまいらせてすることなれば、わがはからひなるべからず、わろからんにつけても、いよいよ願力をあをぎまいらせば、自然のことはりにて柔和忍辱のころもいでくべし」

とあるのも、「信心さだまりなば」「自然のことはりにて柔和忍辱のころもいでくべき」ことを示したので、ここにも信仰の理法の上に人倫の理法が自ら行われることを説き示している。かくて凡ての生活行動が人倫の規定で信仰を包むことに於いて、人倫の理法が行われてゆくのである。それ故に信仰の立場では信仰が第一義で、倫理を内に包むのであるが、人倫的存在としては却って信仰を内に包むのである。

五

かくて掟は信仰に包まれると共に信仰を包むのであって、掟の『御文』と云われるものは、多く後者を代表するものと云っていい。それ故に王法は額にあてよと云い、仁義を先とせよと説くのである。然し掟は信仰を包むことに於いて単なる倫理ではないのであるから、その第一義的な条々は、内心に深く他力の信心をたくわえて、外相にそのいろを見せるなどいうことである。これが掟の基本である。そしてそこから人倫的關係に於けるもろもろの規定が掟の

条々として示される。これらの条々は、或は八ヶ条（帖四）、或は定として十一ヶ条などいろいろ示されているけれども、これを整理すると次の三にまとめることができるようである。

一には国法である。但し国法といっても、現在の如き律法を意味するのではない。寧ろ当時の庶民が直接触れる政治的關係は守護地頭であったから、その守護地頭を疎略するなど誠めたのである。『御文』（三の一三）に「国ところにあらば、守護地頭方にむきて疎略なく、かぎりある年貢所当をつぶさに沙汰をいたし」とあるのは、その代表的なものである。

二には一般道徳との關係である。『御文』には

「ことにはかには王法をもておもてとし、内心には他力の信心をふかくたくはへて、世間の仁義をもて本とすべし」（二の六）「そのうへにはなを王法をさきとし、仁義を本とすべし」と云って、王法為本仁義為先を強張せられたのは、倫理が信仰を包む立場に於いてである。ここに用いられる王法、仁義という言葉は、王法を国法、仁義を道徳と規定するような狭義のものではなく、寧ろ広義の人倫の道の意味したのである。従って念仏申すほどのものは自然必然に王法仁義が守られ、それを旨とすべきことが誠められたのである。

三には社会生活に於ける習慣に対する態度の説示である。それは広義に於いては、「世間通途の義に順じて」と説かれてはいるが、更に具体的には

「つぎに物忌といふことは、我流には仏法についてもいまはぬといへることなり。他宗にも公方にも対しては、などか物をいまざらんや。他宗他門にむかひては、もとよりいむべきこと勿論なり、又よその人の物いむといひてすることあるべからず。しかりといへども仏法を修行せんひとは、念仏者にかぎらず物さのみいむべからずと、あきらかに諸経の文にあまたみえたり」（一の九）

とあるが如く、物忌という最も根強い社会的習慣に対しては、柔軟な態度で細心の注意を払われている。蓋し人間存

在が社会的であることに於いて、信仰が社会の秩序を乱すならば、信仰はそれが行われる地盤を失うであろう。それ故に信仰の第一義を損しない限りに於いて社会的習慣に対しては柔軟でなければならぬ。

かくて王法は額にあてよ、王法を本とせよという教示が掟として説かれるのは、我々の存在が人倫的關係を離れては存在せず、少くも具体的な人間生活では人倫の理法が信仰の理法に伴って実践されねばならぬからである。然しそれだからといって、倫理が信仰よりも優位であるというのではない。ただ人倫的關係が人間生活として最も具体的であり、その中で信仰が働くところに宗教信仰の持つ意味があり、教団の社会的使命もそれを離れてはあり得ない。それ故に信仰の立場から、人間存在にとって最も優位に立つのは勿論信仰であるが、その信仰は倫理を包むと共に、倫理に包まれることに於いて、具体的にやらねばならない。かくて仏法と王法は一雙の法として

「これをもて真宗の信心をえたる行者のふるまひの正本なずくべきところ如件」(二の三) 「もしこのむねをそむかんともがらは、ながく門徒中の一列たるべからざるものなり」(三の一〇) 「この衆中にをひて万一相違せしむる仔細これあらば、ながき世開山聖人の御門徒たるべからざるものなり」(四の六)

と強い言葉で掟が定められている。これは教団の持つ社会的意味が強大であればあるほど、掟は強張されねばならぬのであって、それは一面には教団の自制であると共に、他面では純粹な信仰への回帰運動でもある。

されば掟の倫理が強張されることは、それだけ教団の生命が激刺とすることを意味するのである。