

蓮如における仏凡一体論の意義とその背景

L 090075

浄謙 恵照

目次

序論	1
本論	3
第一章 蓮如による仏凡一体論	3
第一節 仏凡一体論	3
第二節 機法一体論	7
第一項 機法一体の構造	7
第二項 機法一体と仏凡一体の違い	10
第二章 仏凡一体論の背景	11
第一節 本覚思想	11
第一項 生仏不二	11
第二項 本覚法門	12
第二節 談義本	14
第三節 白山信仰	16
第一項 白山	16

第二項	泰澄	17
第四節	時宗	18
第一項	一遍	18
第二項	証空と一遍	20
結論		22

序論

安心論題の中でも仏凡一体論に注目したのは、その教学が私の中で様々なものと矛盾したからである。仏凡一体論は、仏心と凡心とが一つになることである。仏の心は清浄真実の心、凡夫の心は煩惱の心である。その相容れない二つの心が一つになるとはどういうことなのか。また、信心獲得の相を考えると、出離の縁あることなき身である私が、阿弥陀仏の本願を信受する一念に現生正定聚の位に就く。そのとき、出離の縁のない身に、どのように阿弥陀仏の清浄真実の心が具わるのか。仏凡一体論はこのような信の一念の話であり、さらに法徳の上での話であるとされる。「法徳の上」とは、表面上機相には関係のないところということである。機相に關係のないものが、どうして機を救うことができるのであろうか。このような問題を明らかにするのが、仏凡一体論ではないだろうか。

仏凡一体が表そうとする内容は、善導、宗祖、覚如、存覚、蓮如において述べられている。基本となるのは蓮如の『御文章』二帖目第九通、同帖第十通、『蓮如上人御一代記聞書』第六十四条である。さらに、『御文章』の仏凡一体論の意拠として覚如『改邪鈔』、存覚『浄土真要鈔』本もあげられる。⁽¹⁾しかし、覚如、存覚と蓮如は、その著書において何故「仏凡一体」ということを述べる必要があったのであろうか。仏凡一体は、その出所が他宗であると思われる、また宗祖親鸞とは相容れない思想であると思われる。一見すると、仏心(身)と凡心(身)が一体になる、一体である、という思想は、機の深信を覆してしまう。なぜなら、機の深信とは自分が出離の縁あることなき身であるということを感じることであるが、仏凡一体は、その身が実は仏である、という天台宗で

一般的な「生仏不二」思想と見ることができるところである。そうすると、親鸞の凡夫観である、「凡夫はどこまでも罪業深重である、すなわち、阿弥陀仏と凡夫は絶対的に違う存在である」ということを否定することになるのではないか。そのような真宗教義とは言いがたい思想を、何故真宗に持ち込まなければならなかったのか。

仏凡一体思想は蓮如が大変に影響を受けた『安心決定鈔』によるとみられている。この書物で特徴的なのは阿弥陀仏の正覚と衆生の往生の一体同時性である。⁽²⁾ すなわち「本覚法門」的理解が顕著に見られるのである。⁽³⁾ そのため諸説ある中でも特に浄土宗西山派の書物であると見られている。西山派は証空を派祖とし、その教義には天台思想が見られる。蓮如はこのような特徴を持つ『安心決定鈔』に影響を受け、仏凡一体論を展開されたと見ることができるといわれる。また、蓮如の本願寺教団が爆発的成長を遂げるに伴い、様々な問題が起きていたことは想像に難しくない。例えば天台宗や真言宗から宗旨替えして真宗になった者がいるであろう。そのとき既成仏教の思想を鎌倉新仏教たる真宗に持ち込んだ可能性は大いにある。安藤文雄氏は「蓮如が『安心決定鈔』に依りつつ、そのようなこと（仏凡一体、機法一体など）を強調したのは、具体的にその教説に触れていく人々に「機法別体」に基づく疑いがあつたからであろう」⁽⁴⁾と述べている。こうした指摘があるように、蓮如が自発的に仏凡一体論を説くに至つたと考えるのは難しく、既成仏教で特徴的な生仏不二などの思想が門徒、民衆、社会の常識としてあつたのではないか。仏と凡夫が一体となるというリスクを伴うような教学を説いたには、どのような背景があつたのであろうか。この論文では他宗派の影響と、蓮如在世当時の民衆の状況を探ることによって、蓮如が仏凡一体論を展開した目的と、その背景を明らかにしていきたい。

本論

第一章 蓮如による仏凡一体論

第一節 仏凡一体論

仏凡一体とは序論にも述べたように仏と衆生が一体となるということである。一体となるということは、一つになることである。しかし、煩惱心がなくなるのではない。では、仏と衆生は何が一体となつたのであろうか。そして一体となるところになにがあるのだろうか。

『御文章』二帖目第九通には、

ただわが身は極悪深重のあさましきものなれば、地獄ならではおもむくべきかたもなき身なるを、かたじけなくも弥陀如来ひとりたすけんといふ誓願をおこしたまへりとふかく信じて、一念帰命の信心をおこせば、まことに宿善の開発にもよほされて、仏智より他力の信心をあたへたまふがゆゑに、仏心と凡心とひとつになるところをさして、信心獲得の行者とはいふなり。（中略）文明六歳三月十七日これを書く。

（『註釈版聖典』一一二三頁）

とある。宿善とは過去世に積んだ善根であり、信心獲得するための善き因縁である。宿善の開発とは信心獲得するための善き因縁が熟して信心がおこることである。これは根機が熟したともいう。宿善の開発のとき仏智より他力信心をいただき、仏心と凡心とが一体となるのである。すなわち仏凡一体とは、信心獲得した時のことであ

る。『真宗百論題集』によると、甘露院は凡心を宿善開發の機としており、その理由として他力回向の心が凡夫の心中に入るときが必ず宿善開發の時であるからとしている。⁽⁵⁾この帖では、信心の起こる一念、すなわち宿善開發の時に、信心獲得することを仏凡一体と表現しているということが出来る。では仏心と凡心の一体とはどういうことをいうのだろうか。

『御文章』二帖目第十通には、

ただ阿弥陀如来を一心一向にたのみたてまつりて、かかる十悪・五逆の罪人も、五障・三従の女人までも、みなたすけたまへる不思議の誓願力ぞとふかく信じて、さらに一念も本願を疑ふころなければ、かたじけなくもその心を如来のよくしろしめして、すでに行者のわろきころを如来のよき御ころとおなじものになしたまふなり。このいはれをもつて仏心と凡心と一体になるといへるはこのころなり。(中略)文明六年五月十三日これを書く。

(『同』一一二五頁)

4

とあり、仏と凡夫がいかなるものが明かされている。仏とは「如来のよき御ころ」であり、凡とは「行者のわろきころ」である。内藤知康氏は『安心論題を学ぶ』の中で、この仏心と凡心について、仏心を仏智・清淨真実の心、凡心を煩惱罪濁の心・虚仮不実の心ともいわれている。⁽⁶⁾これら仏心と凡心が「おなじもの」にせしめられるから一体というのである。この一体のあり方について、古来多くの異義がでたのである。

『蓮如上人御一代記聞書』第六十四条には、

衆生をしつらひたまふ。「しつらふ」といふは、衆生の心をそのままおきて、よきころを御くはへ候ひて、

よくめされ候ふ。衆生のころをみなとりかへて、仏智ばかりにて、別に御みたて候ふことにてはなく候ふ。
(『同』一二五二頁)

とある。仏心と凡心がおなじものになるといっても、衆生の心は「そのまま」なのであり、そこに如来の「よきころ」が加えられるという形の一体なのである。決して、衆生の煩惱罪濁・虚仮不実の心を取り除き、如来の清淨真実の心だけにするのはない。むしろ衆生の煩惱心はなくすことが出来ないのである。このことについて親鸞は『一念多念文意』に、

「凡夫」といふは、無明煩惱われらが身にみちみちて、欲もおほく、いかり、はらだち、そねみ、ねたむころおほくひまなくして、臨終の一念にいたるまで、とどまらず、きえず、たえずと、水火二河のたとへにあらはれたり。
(『同』六九二頁)

5

といわれているように、命終わるそのときまで貪瞋煩惱は消えないのである。したがって、この三つの文から、仏凡一体というのは、衆生の煩惱心はそのままであるけれども、その衆生は宿善開發の機であり、如来の仏智・清淨真実の心を疑うことなく頂き、仏の心とおなじものになるところをいうのである。すなわち、凡心が仏心に変えられて仏心という一つのものになるという一体である。⁽⁷⁾この一体のあり方は、転成の一体と古来よりいわれている。転成というのは、親鸞が『教行信証』総序に

円融至徳の嘉号は悪を転じて徳を成す正智、難信金剛の信樂は疑を除き証を獲しむる真理なりと。

(『同』一三一頁)

とある「転」と同じである。すべての功德が円かに具わった南無阿弥陀仏の名号は、「行者のわろき心」を「如来のよき心」に転じるのである。また、『教行信証』「行文類」一乗海釈の

「海」といふは、久遠よりこのかた、凡聖所修の雑修雑善の川水を転じ、逆謗闡提恒沙無明の海水を転じて、
本願大悲智慧真実、恒沙万徳の大宝海水となる。
（『同』一九六頁）

というのも、煩惱の水を如来の智慧の水に転じるといわれている。これは、いかなる水も一度海に入り、海水と混じれば、そのはたらきにより、みな海水となる性質から喩えられている。仏凡一体も、川水が海水に転じられるように、名号の功德により煩惱罪濁の心が如来の清浄真実の心に転じられるのである。このような一体を転成の一体というのである。現生十種の第三益に転悪成善の益がある。金子大栄氏は『現生十種の益』で、転成とは智慧の念仏のすがたであり、信心の智慧のはたらきであるとされる。⁽⁸⁾そして教行信証の序文から、「円融至徳の嘉号は悪を転じて徳を成す正智」と引かれている。すなわち仏の名号は、衆生の悪（凡心）を転じて、仏の徳（仏心）とするものなのである。そのようなはたらきをもつ名号を、凡夫がそのまま受け取ったとき、煩惱の火を燃やしながらも、仏の功德は満ちるのである。むしろ、煩惱の燃えているところだからこそ、仏の功德はそこをめぐって満ちるのである。内藤氏は「私たち自身が、そのまま阿弥陀如来の救いの力・はたらきがはたらいている場である」という。すなわち阿弥陀仏のはたらきが届いている煩惱罪濁の私、という一点をおさえて仏凡一体というのである。

しかし、煩惱を持ったままの心を、どうして仏心と同じといえるのであろうか。仮に、その心が如来のよき御ころとおなじものになったとしても、煩惱心は持ったままである。では衆生の中でどのように仏凡一体という矛盾した事態が成り立つのだろうか。これを説明するために、法徳と機相ということが言われている。法徳とは、阿弥陀如来の救いの力・法の持つ功德と、潜在的という意味を持つ。機相とは機のすがたである。⁽⁹⁾これを用いて、仏凡一体は機相の上では凡心は煩惱罪濁の心そのままであるが、法徳の上では一体となっている、といわれる。阿弥陀如来の救いの力・はたらきが、そのまま私たちの煩惱罪濁の心を「場」としてはたらいっているという事である。この場をおさえて仏凡一体というのである。

第二節 機法一体論

第一項 機法一体の構造

仏凡一体に誤解が多かったのは、機法一体との混同のためだといっても過言ではない。『御文章』の上では、仏凡一体の方が先に言葉として表れる。その後、機法一体が表れる。そもそも機法一体とは、蓮如上人が初めて述べられたものではなく、浄土宗西山派の証空、覚如上人、存覚上人において既に述べられており、また蓮如上人が大変に重宝された『安心決定鈔』においても多用されているものである。⁽¹⁰⁾

内藤氏の『安心論題を学ぶ』によると、機法一体という論題は、私（機）の信心と、私を救う力（法）が別々のものではなく、ひとつのもの（一体）であるということを明らかにするものである。出拠は『御文章』に何度

も出ているが代表的なものをあげると三帖目第七通、四帖目第十四通・第八通・第十一通などがあげられる。⁽¹¹⁾
三帖目第七通には、

しかれば「南無」の二字は、衆生の阿弥陀仏を信ずる機なり。つぎに「阿弥陀仏」といふ四つの字のいはれは、弥陀如来の衆生をたすけたまへる法なり。このゆゑに、機法一体の南無阿弥陀仏といへるはこのころなり。(中略) 文明七年二月二十三日

(『同』一一四七頁)

とある。「南無」は「信ずる機」とあるが、ここでの機は、救われるべきものである「機」の上に与えられている信心そのものごとをさす。そのため南無を機という。「阿弥陀仏」は「衆生をたすけたまへる法」とあり、衆生を救う道理(法)をあらわしているから、阿弥陀仏を法という。四帖目第十四通には、善導大師の六字釈をもとに機法一体の義を示されている。

まづ「南無」といふ二字は、すなはち帰命といふころなり。「帰命」といふは、衆生の阿弥陀仏後生たすけたまへるとたのみたてまつるころなり。また「発願回向」といふは、たのむところの衆生を撰取してすくひたまふころなり。これすなはちやがて「阿弥陀仏」の四字のころなり。

(『同』一一八六頁)

とあり、南無の二字に帰命と発願回向が含まれているとみて、そのはたらきは阿弥陀仏の四字のはたらきと同じであるとしている。そのために

南無の二字は、衆生の弥陀をたのむ機のかたなり。また阿弥陀仏の四字は、たのむ衆生をたすけたまふかたの法なるがゆゑに、これすなはち機法一体の南無阿弥陀仏と申すころなり。

(『同』一一八七頁)

といわれている。したがって、南無阿弥陀仏の六字は機と法が一つにおさまっているということ、機法一体というのである。

また、『御文章』四帖目第八通には

当流の信心決定すといふ体は、すなはち南無阿弥陀仏の六字のすがたところうべきなり。

(『同』一一七九頁)

とあり、六字全体が衆生の信心であると示されている。また、一帖目第十五通に、

南無阿弥陀仏の体は、われらをたすけたまへるすがたぞところうべきなり。

(『同』一一〇六頁)

と、六字全体を阿弥陀如来の法であると示されている。

このように機法一体には、二字四字の分釈と六字の合釈という二つの釈がある。二字四字とは、「南無」の二字を衆生の信心(機)、「阿弥陀仏」の四字を阿弥陀如来の衆生を救う力・はたらき(法)として示されることである。すなわち衆生の信心(機)である「南無」と阿弥陀如来の法である「阿弥陀仏」とが一つの南無阿弥陀仏として成立していることを機法一体と示されるのである。六字の合釈とは南無阿弥陀仏の六字全体が、そのまま衆生の信心であり、南無阿弥陀仏の六字全体が、そのまま阿弥陀如来の救いの力・はたらきであるとされることである。このように六字を機とみることを六字皆機といい、六字を法とみることを六字皆法という。そして三帖目第二通には、

南無阿弥陀仏といふ六字の体をよくよくこころうべし。

(『同』一一三七頁)

といわれる。南無阿弥陀仏の六字のこころをくわしく知るところに、六字全体の積から、二字四字に分ける積が展開されるのである。

第二項 機法一体と仏凡一体の違い

仏凡一体と機法一体、その違いはどこにあるのだろうか。上述したような構造をもつ機法一体が示しているのは、南無の機と阿弥陀仏の法は一体であるということである。機と法という限り、それが別々のものであるとみてしまいがちだが、南無阿弥陀仏の六字の上では、本来的に一体といわれる。機法一体を、法を中心に示すと、本来的に衆生の信心となつてはたらくものとして完成されている南無阿弥陀仏ということになる。また信心(機)を中心に示すと、衆生の信心は阿弥陀如来の法そのものが衆生を場として働いている南無阿弥陀仏ということになるのである。⁽¹²⁾したがって、衆生の信心と阿弥陀如来の法は本来一つのものであることから、これを本来一体というのである。一方、前述したように仏凡一体の機と法とは、凡心(機)が仏心(法)に転じられる、転成の一体という違いがある。『真宗百論題集』によると労謙院は、仏凡一体と機法一体の同じ点として、両者の信心はともに他力回向の信心であること、異なる点としては、生仏の異、広狭の異をあげられている。まず生仏の異は、約生と約仏の違いである。機法一体の機法は共に南無阿弥陀仏が成就したところで論じられるものであるため本来一体といわれる。仏凡一体は衆生が信心を頂き得た上での一体としているため転成の一体といわれる。広

狭の異とは、機法一体は信心のみを表す教学ではなく、南無阿弥陀仏の異名といえるほど広い意味を持ち、反対に仏凡一体は衆生の信心のみの狭いところを表した教学という違いがあるということである。⁽¹³⁾したがって、機法一体と仏凡一体とは、本来一体と転成の一体という点で異なる教学である。

第二章 仏凡一体論の背景

第一節 本覚思想

第一項 生仏不二

この章では、仏凡一体という思想がなぜ生まれたのか、なぜ『御文章』にて述べられなければならないのかということ考察する。機の深信を信心の一側面とする真宗において、阿弥陀仏と凡夫が同じものと捉えることもできてしまう仏凡一体という語感、天台宗などという生仏不二、生仏一如思想と捉えることができる。むしろ仏凡一体と生仏不二、ここまで似た表現だと同じことを意味していると考えるのが当然である。生仏不二とは迷っている衆生とさとった者(仏、覚者)とは異なったものではなく本質的に等しい、という意味である。⁽¹⁴⁾

このような生仏不二思想は天台宗などにおいて基本的教学であり、現象的世界のすべての事事物物はそのままに即空・即仮・即中としての実相の理にかない、諸法即実相であるという理を根拠として述べられる。⁽¹⁵⁾ちなみに密教では六大一実を根拠として生仏不二が述べられる。六大とは地大、水大、火大、風大、空大、識大のこと

で、世界の根本要素である。すべてのものは、この六大から成るといふ。そして、すべてのものが六大から成っているということは、すべてが同じ要素で出来ていることになる。したがってすべてのものは、姿は違えどその根本では共通しているということになる。⁽¹⁶⁾このような諸法実相、六大一実の思想により、仏と衆生もその本質においては同じであるということができ、その意味で生仏不二・生仏一如などということが出来るのである。

第二項 本覚法門

このような思想は天台宗の中古天台という時期に発達したといわれている。西義雄氏の「鎌倉新仏教興起の因由」によると、日本における天台宗は、上古天台・中古天台・近古天台の三つに時代区分することが出来る。また、同誌上において紹介される島地大等氏の説によると、「天台教学史における上古・中古・近古の区分は、支那天台と区別して、最澄以後、近古以前の顕密融合の天台を上古・中古天台即ち日本天台」⁽¹⁷⁾としている。中古天台は弘仁時代（七八二年～八五〇年）に興ったとされ、年時では七八二年から一一八五年である。他にも諸説在るようであるが、本論文では西氏のとられた、中古天台は一〇八一年頃から江戸中期の一七三五年頃までとする。この十一世紀末から始まる院政時代の中古天台と呼ばれる教学体系の特徴が「本覚」を重視することであったという。⁽¹⁸⁾また、本覚とは『起信論』に説かれたことばであり、衆生に元来具わる仏性のことをいう。仏性とは仏になる可能性ということである。ただ仏性は煩惱におおわれ隠れており、それが顕れることを始覚という。

すなわち煩惱に隠れた仏性（本覚）があるからこそ始覚があるのであり、始覚はそのまま本覚である。⁽¹⁹⁾本覚思想には仏と衆生という区別はなく、それらは一つのものなのである。また、本覚とは究極のさとのことであり、その普遍性により人間は本来生まれついたままさとしていふことをあらわす。日本天台の本覚思想では、この本覚を拡大解釈して、消滅変化する現実界こそが、本来ほんとうのさとの世界であるとした。すなわち、すでに仏としての自分があるというのである。⁽²⁰⁾これを本覚法門という。高木豊氏によると、すでに仏としての自分があるという本覚法門の考え方により、煩惱と菩提、仏と凡夫という最も基本的な対立項すらも、「煩惱即菩提」「仏凡一如」という形になったといわれる。⁽²¹⁾このことから本覚法門は、生仏不二、機法別体否定という要素をもつ思想として考えることができる。また続けて、この本覚法門が当時の思想界に甚大なる影響を与え、「生仏不二」の思想を生み出していったと思われるといわれる。福田堯穎氏は、中古天台の本覚思想が当時の思想界に甚大なる影響を与え、鎌倉新仏教である禅・日蓮・浄土宗も母体的であれ、反動的であれ、中古天台に影響を受けて誕生したと考えられるとしている。⁽²²⁾

すなわち、中古天台という大きな思想体系が当時の仏教界の常識だということができ、あわせて民衆のもつ仏教観も、本覚法門の影響により、生仏不二あるいは機法別体に否定的であったと考えられる。中世の浄土真宗には本覚法門が大きな影響を与えていたのである。このような思想的背景が中世末期において、蓮如に仏凡一体論を説かせたと思われる。

満井秀城氏の『蓮如教学の思想史』において、蓮如の教線拡大の主な理由や当時の民衆像などがまとめられている。一つ目に、蓮如の現世利益性を強く打ち出した教説が教線拡大の要因とする説がある。二つ目に、崇りの呪術に抗しなければならなかったという民衆像があり、浄土真宗の呪術否定の論理が民衆を神仏の呪術から解放したことが本願寺教団隆盛の潜在的要因となったという説がある。しかし満井氏はこれらの説を疑問視し、談義本から読み取れる民衆像に注目された。談義本からは蓮如が仏凡一体という特殊な表現でもって表さなければならなかった中世末期の思想的背景が浮かび上がってくるのである。

談義本とは覚如・存覚の頃から多様化し蓮如の頃に盛んに用いられた書物である。教義の社会的浸透・民衆教化の役割を担う布教用の書物であるため、僧侶というより門徒という読者を想定しており、内容は社会状況に対応している。そのような性格をもつ談義本において、真宗教義とは異様な雰囲気を感じながら幾度となく記述されているのが、密教思想観である。文正元（一四六六）年以前に制作された『六字名号口伝記』には、

六次の名号ハ、花嚴経六十巻をもて南の字をつくり給ふ。小品経・不動経・大集経をもて無の字を作り給ふ。涅槃経四十巻・法花経八巻廿八品の文字の数万九千三百八十四字をもて、阿字を作給ふ。方等経六百巻・惟摩経をもて、弥の字をつくりたまふ。大槃若経六百をもて、陀の字をつくり給ふ。南無阿弥陀仏これなり。

（『真宗史料集成』五・七一頁）

また、永正七（一五一〇）年以前に制作された『他力信心聞書』には、

南無ノ字訓ヲイハバ、南トイフハホカト訓ス、无トイフハナシト訓ス、サレバ南无阿弥陀仏トマフスハ、ホカニ阿弥陀仏マシマサズト訓セリ。コレスナハチ真言ニイフトコロノ己身ノココロナリ。（中略）阿弥陀仏の体ヲイフニハ、衆生ノ命ノホカニマシマサズ。ソノ命トイフハ、カゼナリ。カゼハ息ナリ。サレバ観経の下品中生ニ地獄ノ猛火化シテ清涼ノカゼトナルト、キタマヘルハ、カゼハイキナリ。息ハ命ナリ。命ハ弥陀ナリ。イマノ命ヲ本覚ノ弥陀ニカヘストナリ。本覚トイフハ、我等ハモトハ真如ノミヤコニスミシヲ、无明煩惱ニカドハサレテ、今流転生死ノ凡夫トナル（中略）昔ノ本覚ノ弥陀トイマノ始覚ノ我等ガ命トヒトツニナルナリ。

（『同』五・五三九〜五四〇頁）

とあり、顕著に本覚思想が述べられている。蓮如以後の下剋上期を背景にして著されている『安心決了鈔』には、他力ノ人トイフハ、本覚ノ弥陀ニ帰命申事也。帰命トイフハ、我命ヲ本覚ノ弥陀ノ命ニ帰スコト也。本覚ノ弥陀ト申ハ、無色無形ノ仏也。本来空ヨリ風吹来リテ息トナリ、息ハ則弥陀トナルナリ。（『同』五・六頁）とある。ここからは本覚や始覚といった、本覚法門の言葉が多用されていることも窺える。他には天正九（一五八一）年以前に制作された『専修一向心得集』、蓮如以後の作と考えられる『蓮如上人秘書』などがある。これらはほぼ中世末期という範囲において制作されているものであり、異義が多く出たとされる文明三（一四七二）年〜文明七（一四七五）年の吉崎時代と重なっている。さらに、成立年時が不明な物までも含めると、即物的な現世利益を述べたものよりも密教義を述べたものが圧倒的に多い。⁽²³⁾このような談義本の記述からわかることは、中

世末期の民衆は密教思想観を持っていたということである。

第三節 白山信仰

第一項 白山

蓮如上人は文明三（一四七一）年、越前吉崎（福井県金津町）に坊舎を構えて、あらたな活動を開始した。御文章や墨跡の六字名号の配布により、吉崎の地から本願寺教団の成長が始まる。この教化活動は、北陸民衆に広範囲に受け入れられ、吉崎は多くの参詣者で賑わったといわれている。その吉崎のある北陸とはどのような土地だったのか。

北陸地方で注目すべきは白山信仰である。白山信仰とは加賀・越前・美濃・飛騨にまたがる白山を対象とする山岳信仰である。白山とは御前峰・大汝峰・険ヶ峰・別山から形成される白山連峰の総称であり、これを水源とする加賀の手取川、越前の九頭竜川、美濃の永良川の流域に生まれた信仰を白山信仰という。⁽²⁴⁾ いまなお登山者は多く、信仰の対象として崇拜されている。下出積與氏編集の『白山信仰』によると、白山は古来その周辺の民を脅かす恐ろしい火山であり、弥生・古墳時代に農耕が発達すると水や山の幸を恵む守護神という性格も具えていた。したがって神霊の山という畏怖の念をもって崇拜され、人間の踏みいることのできない聖域であった。しかしこのような山岳観だけで白山信仰が生まれたのではなく、ここに仏教、特に雑密の思想が入り初めてこのよ

うにいうのである。仏教の山岳観は白山や立山、大峰山など畏怖の念でもってみられる山を仏・菩薩の曼荼羅世界とする。ここに分け入り修行することで、行者は初めて仏菩薩と一体になり得るのである。すなわち仏教の山岳観は、神聖不可侵という古来からの山岳観ではなく、修行場としての山岳観であった。ここで修行するものを山伏、あるいは修験者といった。山伏とは山に登り難行苦行を積み、神秘的な呪力（験力）を身に付け、貴族や庶民の要請に応じて現世利益のために加持祈祷や占いを行う宗教者である。この宗教を修験道といい、原始的な山岳信仰に密教や法華経信仰および道教の信仰が混合して成立した。⁽²⁵⁾

白山に仏教の山岳観を持ち込んだのは泰澄といわれ、彼はいわゆる山伏（修験者）であった。このため白山の最高峰である御前峰の頂上は禅定といわれ、そこで護摩を焚き加持祈祷が行われた。ここには白山妙理大菩薩が住んでおり、本地は十一面観音とされる。また、大汝峰には太男知^{おおなむち}という神が住んでおり、その本地は阿弥陀如来であるという。そこには弥陀ヶ原という溶岩台地もあり、阿弥陀如来のいる極楽浄土であるという信仰があった。このように、白山は観音の山であり、登山者には観音の冥利に預かると信じられ修行者が集まった。そうしたなかで浄土信仰の発達とともに阿弥陀信仰も付加されていったのである。⁽²⁶⁾

第二項 泰澄

泰澄の仏教徒としての性格は、泰澄の伝記として信憑性が高いといわれる虎関師鍊の『元亨釈書』に密教徒と

して描かれている。⁽²⁷⁾ また天台僧により書かれたと伝えられる『泰澄和尚伝記』によると、泰澄は白鳳二二（六八二）年に越前国麻生津に生まれた。その幼少期には様々な靈験を感じて、十四歳に十一面観音の靈夢を見て、越智山に登り修行する。ここでは結跏趺坐し印を結び自らの心を月輪に凝して観念する布字月輪観という密教の観法を修していたと伝えられている。それは「入我我入」という仏の身口意の三密と衆生の身口意の三業が一体となり即身成仏が得られる。すなわち身体で印を結び、口に真言を唱え、心では観想することで、仏と一体となるのである。また、三昧座禪を修していたといわれ、これは天台宗開祖智顛が説いた『摩訶止観』の四種三昧の内の常座三昧である。⁽²⁸⁾ その後、二十一歳で朝廷より鎮護国家の法師に任ぜられ、三十六歳の時、白山に登り修行をする。そして神護景雲元（七六七）年に八六歳で亡くなる。このような仏教者としての性格からも、泰澄は天台宗系の密教行者と見ることが出来る。このような性格を持つ泰澄の影響により、白山という峻岳を仰ぎ望むことの出来る加賀・越前・美濃の民衆は密教的思想を持ったといえる。北陸における密教思想観は白山信仰がその原因と思われる。

第四節 時宗

第一項 一遍

北陸の民衆の密教的要求の一助を成したものとしてみたい。なかでも時宗遊行派は白山

信仰の広がる北陸に勢力を広げて多くの信者を獲得していた。一遍の門弟であり時宗の第二祖、他阿弥陀仏真教の開基の寺は現存するものだけでも、積善寺、西福寺、称念寺、金蓮寺など十五ヶ寺あるが、そのすべてが福井県に存在する。特に吉崎の隣村である丸岡町長崎の称念寺は時宗教団の中心道場であった。⁽²⁹⁾ このため時宗教義は福井県を中心に北陸一円に浸透していたと考えられる。

時宗の開祖である証誠大師一遍は、延応元（一二三九）年二月十五日、四国伊予の豪族、河野七郎通広の嫡子として、道後の館（現、宝巖寺）で生まれた。十歳の時、母に死別して出家した。地元にある得智山継教寺に入り、縁教律師について得度したのである。ここでは天台の法門を学んだ。三年後、浄土の法門を求めて、九州に渡り肥前の華台の元で学び、次に太宰府原山聖達の元に入り、十数年浄土教を学んだ。その後、父が亡くなり伊予に呼び戻され還俗する。そして再び出家する覚悟で、修験の行者のように山々を越えて、実践修行の旅を続けた。その旅では、念仏だけでなく、山岳宗教的なものも実践した。隠遁修行の時代には、念仏にとどまらない様々な宗教体験をされた。⁽³⁰⁾ 文永十一年、四天王寺に参詣したときに仏戒を受け念仏賦算を始める。賦算とは念仏を勧めて念仏の札をくばることである。そして、四天王寺から高野山に行き、紀州熊野の本宮に参詣した。その道中、ある僧侶に札を配ろうとしたところ、「経教をうたがはずといへども、信心の起こらざる事はちからおよばざる事なり」（『一遍上人全集』一八頁）と、「仏教は疑われないが信心が起きない」といわれ、一遍は悩み、念仏を勧める心構えについて神のお示しを仰ぐために熊野本宮本殿の前で祈る。このとき、

融通念仏すすむる聖（中略）御房のすすめによりて一切衆生ははじめて往生すべきにあらず。阿弥陀仏の十

劫正覚に、一切衆生の往生は南無阿弥陀仏と決定するところ也。信不信をえらばず、浄不浄をきらはず、その札をくばるべし。
(『一遍上人全集』一九頁)

と熊野権現からお告げを得たのである。すなわち、一遍が念仏を勧めることで人々は往生するのではなく、阿弥陀仏は十劫の昔にすでに正覚を得ているため、衆生はすでに南無阿弥陀仏の六字の名号の中に、往生は定まっているということである。これを時宗では熊野成道という。それからは、熊野権現のお告げの通りに、人を選ばず出会う人すべてに念仏の札を配り、全国を遊行された。一遍の学んできたものや生涯を見ると、その宗教観、仏教観は非常に多様なものであったとみることができる。若いときには天台を学び、浄土教を学ぶ。その後は、修験者の如く山に入り、様々な修行を積んだのである。

第二項 証空と一遍

一遍が師事していた、華台・聖達は浄土宗西山派の祖証空の門下である。特に聖達は証空の高弟であったという。⁽³¹⁾ 証空の思想の特色は、第一に天台教学の強い影響があることである。証空の師である法然の教学は『選択集』に見られるように、浄土と穢土を分け、諸行を雑行とし称名念仏一行を正定業として選択されていく。証空はこの専修念仏思想に順いながらも、その論理面では、総合仏教として膨大な教理体系をもつ天台宗の一元的思想方法を用いて理論化しようとしたのである。⁽³²⁾ 証空の学歴をみると、十四歳で出家して法然の門弟となり、円

頓菩薩大戒を受ける。ここでは善導『観経疏』や八宗の大綱を学ぶ。法然のすすめで、日野の願蓮から天台学を、政春阿闍梨に台密を学ぶ。また法然の滅後は慈円に師事し真言密教を学び、慈円の命により皇円より灌頂をうけた。⁽³³⁾ また慈円から譲渡を受けて京都西山吉峰寺(天台宗)北尾の往生院(三鈷寺)に移り、そこで証空教団を築いていく。このような経歴からも天台的影響を大いに受けて証空教学は形成されたとみることができる。彼の孫弟子である一遍もこの西山系の浄土教学、いわば天台的影響の濃い浄土教を継承していると思われる。その影響から『一遍上人語録』には

念仏の行者は智慧をも愚痴をも捨、善悪の境界を貴賤高下の道理をもすて、地獄をおそるる心をも捨て、極楽を願ふ心もすて、又諸宗の悟をもすて、一切の事をすてて申す念仏こそ、弥陀超世の本願にはかなひ候へ。かやうに打ちあげ打ちあげとなふれば、仏もなく我もなく、まして此内に兎角の道理もなし、善悪の境界皆浄土なり。
(『一遍上人法語集』二八〜二九頁)

とあるように、一遍の念仏は天台宗にも通じる一元的思想を持つものといえることができる。このことから、北陸に勢力を伸ばすことが出来た時宗の念仏は、白山信仰のもつ密教的性格、すなわち生仏不二的思想を満たすものであったと思われる。時宗教学研究編の『時宗入門』には、「時宗において、まさに往生とは自我に死ぬことであり、自我に死ぬとは弥陀と一体になることであつたのであつて、そこに救う弥陀と救われる衆生という二元対立はなかつた」とある。また、一遍の念仏は『一遍上人念仏安心鈔』によると、

しかるに初一念にほつきして、わが心身を弥陀如来にたてまつりてより後には我も我とせずして念仏する故

わち、現実の煩惱の否定ともいうことができる。このような背景があることから、あの吉崎時代には、密教義にも通じる一体思想を用いて、浄土真宗の教学を仏凡一体という表現をもって示していかれたのである。ではなぜ、浄土真宗は機法別体としなければならないのか。それは、やはり、親鸞の徹底した内省のためであろう。外に賢善精進の相を現すことを得ざれ、内に虚仮を懐けばなり、といわれるように、徹底した機の深信の元には、自らの煩惱性を無視して、現生において仏果を得るなどあり得ないのである。たとえ現生にて仏果を得たとしても、それは不真実である。生仏不二の徹底した否定は、阿弥陀仏の智慧の光により照らし出された、無明の凡夫の自覚がそうさせるのである。そこに、他宗派の示す現生における成仏などの思想を否定する所以があったのである。「衆生のこころをそのままおきて」と強調されるのは、凡夫はどこまでも凡夫であることを示される。しかし、そのような成仏の可能性など微塵も持たない凡夫だからこそ、そこをめぐって弥陀の慈悲が注がれるのである。ここを明らかにする役割として説かれたのが、蓮如の仏凡一体だったのである。

註

- (1) 稻城選恵『蓮師教学の背景』二〇〇頁
- (2) 安藤文雄「蓮如と『安心決定鈔』」(『蓮如上人の世界―蓮如上人五百回忌記念論集―』二二九頁)
- (3) 徳永道雄「蓮如上人教学と本覚思想」七五―七六頁
- (4) 安藤文雄「蓮如と『安心決定鈔』」(『蓮如上人の世界―蓮如上人五百回忌記念論集―』二二九頁)
- (5) 『真宗百論題集』上 四三〇頁
- (6) 内藤知康『安心論題を学ぶ』三一四頁
- (7) 内藤知康『安心論題を学ぶ』三一六頁
- (8) 金子大栄『現生十種の益』五六頁
- (9) 内藤知康『安心論題を学ぶ』三一七頁
- (10) 満井秀城『蓮如教学の思想史』一〇二頁
- (11) 内藤知康『安心論題を学ぶ』一八三頁
- (12) 内藤知康『安心論題を学ぶ』一九四―一九五頁
- (13) 『真宗百論題集』上 四三二頁
- (14) 中村元『仏教語大辞典』七一〇頁
- (15) 多屋頼俊・横超慧日・舟橋一哉編『仏教学事典』二七五頁

- (16) 多屋頼俊・横超慧日・舟橋一哉編『仏教学事典』四七六頁
- (17) 西義雄「鎌倉新仏教興起の因由―特に中古天台を中心としての一考察―」(『日本仏教学会年報』三四号) 四頁

- (18) 西義雄「鎌倉新仏教興起の因由―特に中古天台を中心としての一考察―」(『日本仏教学会年報』三四号) 六頁

(19) 中村元『仏教語大辞典』一二五八頁

(20) 中村元『仏教語大辞典』一二五八頁

(21) 高木豊『日本仏教の歴史―鎌倉時代―』二二頁

- (22) 西義雄「鎌倉新仏教興起の因由―特に中古天台を中心としての一考察―」(『日本仏教学会年報』三四号) 五頁

(23) 満井秀城『蓮如教学の思想史』九一―九六頁

(24) 下出積與編『白山信仰』八九頁

(25) 今井雅晴編『一遍辞典』二九一頁

(26) 下出積與編『白山信仰』八九―九〇頁

(27) 下出積與編『白山信仰』二八頁

(28) 本郷真紹『白山信仰の源流―泰澄の生涯と古代仏教―』六五―六六頁

- (29) 稲城選恵『蓮師教学の背景』六〇―六一頁
- (30) 梅谷繁樹・鎌田東二・竹村牧男・栗田勇『一遍 日本的なるものをめぐって』十頁
- (31) 平田諦善『時宗教学の研究』五頁
- (32) 今井雅晴『一遍事典』一五八―一五九頁
- (33) 浅井成海「西山証空師の生涯について」(『僧伝の研究』)一〇六頁
- (34) 稲城選恵『蓮師教学の背景』二〇三頁

〈参考文献〉

書籍

- ・浄土真宗聖典編纂委員会編『浄土真宗聖典(註釈版)』本願寺出版社 一九八八年
- ・真宗叢書編輯所編『真宗百論題集』上 臨川書店 一九七五年
- ・龍谷大学編『仏教大辞彙』富山房 一九二二年
- ・多屋頼俊・横超慧日・舟橋一哉編『仏教学事典』法蔵館 一九九五年
- ・今泉淑男『辞典―日本の名僧―』吉川弘文館 二〇〇五年
- ・井上哲雄編『真宗僧名事典』百華苑 一九二六年

- ・真宗新辞典編纂委員会『真宗新辞典』法蔵館 一九八三年
- ・稻城選恵『真宗用語事典蓮如編』法蔵館 一九九八年
- ・雲山龍珠・井上哲雄編『仏凡一体(真宗論題叢書一〇)』興教書院 一九三三年
- ・大江淳誠『安心論題講述』本願寺出版協会 一九六九年
- ・藤沢量正『聖典セミナー蓮如上人御一代記聞書』本願寺出版社 一九九八年
- ・高木豊『日本仏教の歴史く鎌倉時代く』佼正出版社 一九九六年
- ・竹貫元勝『日本仏教の歴史く室町時代く』佼正出版社 一九九六年
- ・平田諦善『時宗教学の研究』山喜房仏書林 一九七七年
- ・石田善人『一遍と時宗』法蔵館 一九九六年
- ・平田諦善『時宗教学の研究』山喜房仏書林 一九七七年
- ・梅谷繁樹・鎌田東二・竹村牧男・栗田勇『一遍 日本的なるものをめぐって』春秋社 一九九一年
- ・仏書刊行会編『大日本仏教全書』六九 大日本仏教全書発行所 一九二一年
- ・辻川達雄『蓮如吉崎布教』誠文堂新光社 一九八九年
- ・満井秀城『蓮如教学の思想史』法蔵館 一九九六年六月
- ・橘俊道『一遍上人全集』春秋社 一九八九年
- ・内藤知康『安心論題を学ぶ』法蔵館 一九九六年

- ・武田賢善『一遍上人語録』永田文昌堂 一九六一年
- ・今井雅晴編『一遍事典』東京堂出版 一九八九年
- ・本郷真紹『白山信仰の源流―泰澄の生涯と古代仏教―』法蔵館 二〇〇一年
- ・平田諦善『時宗教学の研究』山喜房仏書林 一九七七年
- ・下出積與編『白山信仰』雄山閣出版 一九八六年
- ・中村元『仏教語大辞典』東京書籍 一九八一年
- ・稻城選恵『蓮師教学の背景』教育新潮社 一九九八年
- ・金子大栄『現生十種の益』弥生書店 一九六五年

論文

- ・安藤文雄「蓮如と『安心決定鈔』」『蓮如上人の世界―蓮如上人五百回忌記念論集―』大谷大学真宗学総合研究所編 文栄堂 一九九八年
- ・稻城選恵「蓮如教学の背景にあるもの」『僧伝の研究』永田文昌堂 一九八一年
- ・武邑尚邦「真宗教学と時代背景く蓮如上人の場合く」『龍谷教学』一九号 一九八四年
- ・常光香誓「蓮如上人における転成の意義―仏凡一体論を中心として―」『龍谷教学』三二号 一九九七年
- ・徳永道雄「蓮如教学と本覚思想」『龍谷教学』二八号 一九九三年
- ・浅井成海「西山証空師の生涯について」『僧伝の研究』永田文昌堂 一九八一年

- ・久木幸男 「初期西山教団の性格について」『印度学仏教学研究』六・一号 一九五七年
- ・石垣源瞻 「西山証空の教旨信仰の背景について」『西山学報』三二号 一九八四年
- ・西義雄 「鎌倉新仏教興起の因由―特に中古天台を中心としての一考察―」『日本仏教学会年報』三四号 一九六八年