

# 法然浄土教における女性の地位

林 靈 法

## 法然をめぐる女人群像

一

法然の浄土教は、ミダ大格の誓願意志に裏づけられた口称念仏を通して、そこに眞生復活へのよろこびを与うるものであった。聖者のための宗教ではなく、人間の宗教として、そこには学のあるなきを問わず、また世の貴賤、貧富を問わず、老若男女すべてが、ともに救われゆく万機普益の大道であった。

法然の浄土教信仰が、平安末期から鎌倉期にかけて、世のうつりかわりという民族的な慟哭に際して、まことに地に生きることへの大きな福音を与えて、末法澆季という歴史的断絶を克服した大きな役割を果たしたのだが、ここに私が扱ってみたい問題は、法然の浄土教信仰がいかに当時の多くの女性に向かつて大きな光を投じたかということである。更には、これらの浄土教信仰なるものが、度重なる執拗な張圧のもとにありながら、しかも多くの女性たちの献身的

な努力によって、いかに大きく守られて行ったかということである。先ず、法然をかこむ当時のこれら女性の群像を伝記をもって語らしめよう。

「或時、宮仕人かとおぼしくて、尋常なる尼女房達あまた友なひて、上人へまいりて罪ふかき我等ごときの五障の女人も念仏を申さば、極楽に往生すべきよし仰の候なるは、誠にて侍るやらん。

明に承度よし申ければ」

と尋ねているのに対して、法然はこう説いている。

「ミダの大願をたのむより外は、女人更に往生の望を遂べからず。大願の忝事を能々まきかるべし。女人は障重く罪深きが故に、一切の所にはみな嫌たり。是則内に五障あり。外に三従あるが故也。……日本国にだにも、貴くやごとなき靈地靈験の砌には、皆々悉くきはれたり。所謂比叡山は伝教大師の建立、桓武天皇の御願なり、大師自結界して、谷をさかひ峰を限て、女人の形を入られざれば、一乗の峰たかく頭て、五障の雲たなびく事なく、薬師医王の靈像は、耳に聞きて目には見ず。大師結界の靈地は、遠くみて近くのぞまず。高野山は弘法大師結界の峯、真言上乘繁昌

の地也。三密の月輪遍く照といへども、女人非器のやみをば不照、五瓶の智水ひとしく流と云へども女人垢穢のあかをば濯かず。聖武天王の御願、十六丈金銅の舎那の前には、遙にこれを拝見すといへ共、なを扉の内には入られず。天智天王の建立、五丈石像の弥勒のまへには仰て是を礼拝すれ共、なお壇の上には障りあり。金峰山の雲の上、醍醐の霞の底までも、女人更にかげをささず。悲哉、両足ありといへども、登ざる峰あり、ふまざる仏の庭あり。恥哉、両眼明かなりといへども、見ざる靈地有、拜せざる靈像あり。此穢土の瓦礫荆棘の山沢、泥水素像の仏にだにも、なを其障ある程の罪重き身なれば、諸経諸論の中にも嫌はれ、在々所々にも擯出せられて、三塗八難にあらざるよりは趣くべき方なく、六趣四生にあらざるよりは受べき形もなし。……如此此三世諸仏にも捨はてられ、十方浄土にも門をさくられたる罪悪の女人をば、只ミダのみぞ助救はんといふ願を発し給へる。誠に憑しかるべき者なり。所謂四十八願の中の第十八の念仏往生の願に、十方衆生、至心信樂、欲生我国、乃至十念、若不生者、不取正覺とちかひ給へば、一切善惡の男女皆是にもれたるはなけれども、第三十五の願に別して女人往生の願を立給へり。是則女人は一切の事においてうたがひをなす間、十方衆生とちかひ給へども、罪ふかき女人よも入じと疑て、念仏往生のやくにもれぬべきゆえに、別して女人往生の願をば建給へる也。……又一切の女人、若ミダの本願力によらずば、千劫万劫恒沙劫を経て、速に女身を転ずる事を得べからずとも釈し給へり。此度ミダの本願にすぎりて極

樂にまいらずしては、無量劫にも女人をば転ずべからず<sup>①</sup>。

このようにして、「其座に侍ける女房共皆泪をながして、念仏の門に入りけり」と「九卷伝」は伝えている。「九卷伝」と同様古く成立している「四卷伝」或は「勅修伝」等にも、全く同様の記事を見る事が出来る。特に法然が五十八才の建久元年、南都の東大寺において三部経の講釈をしているが、その「大経釈」の草稿にあつては、四十八願中第三十五女人往生の願について、特に他の余願に比べて懇とくをきわめ、当時の虐げられた女性に対して万斛の同情の涙を投じつつ、ミダの女人救済の悲願を椽大の筆をふるって高調され、その救済の器たることを説いている。そして、「是れ則ち女人の苦を抜き、女人の樂を与ふる慈悲の誓願利生なり。仰ぎても崇むべきにあらずや、頼もしく辱なき事にあらずや」と結んで、その眞生復活への女性の自信をつよく求められている。

## 二

平安朝時代を通じて、日本の女性がいかに社会的に抑圧されていたかはよく知られているところである。例えば、撰関藤原氏の権勢を中心とした貴族社会を見ると、当時の上流貴族出の女性は、幼少よりして高き教養を身につけることに専念され、容姿と才学とをもつて政略的に皇室に送られること、或は皇位を継ぐ男子を生むことを唯一の期待とせられた。従つて、藤原氏一門の間に、わが娘なり養女を皇妃として入れ、これによつて皇室の外戚たらんとした暗闘が代々つづけられた。下級貴族の女性はまた同じように、美貌や才

能をもって宮仕えをなし、上流貴族によつて愛せられていくことが、唯一の生きるための願ひであった。清少納言も紫式部も、そして和泉式部も中流以下の貴族出の女性であつてこの道を歩いていく。藤原道長がわが子の頼通が正妻を愛して妾をもたざることに對して、これを男の恥としていましめていたが、これをもっても当時の倫常のいかなるものであるかを知り得る。「源氏物語」を始めとして、「かげろう日記」「紫式部日記」或は「更級日記」などには、貴族社会における華かな外装につつまれた上流、または下級の女性のいたましい心理が深刻にえがかれている。

更に信仰的には、当時の国家的行事から個人的行動のすべてにわたる吉凶禍福を、そのすみずみまでしばっていたものが墮落した祈祷仏教であり、従つて、天災地変、或は人間の運命に對して、その現世利益を求めするための仏事法会であつた。伝教、弘法の壮大幽玄な大乘の思想的世界観はすでに完全に見失われ、功利主義的な呪術仏教となつて、人間の宿命的な生活感情をただ一途に深めていた。

そして、当時天下の二大綜合学山であり靈場であつた比叡山と高野山には、いずれも女人禁制の靈場として、女性の修道は勿論のこと、参詣に上山することすら禁制されていた。すでに伝教の如きは、その死の近づくにあたり（弘仁十二年四月）その弟子への遺誡の中に「また女人の輩を寺側に近づくることを得ざれ、いかにいわんや院内清淨の地をや」（根本大師遺言）ときびしく教示している。従つて、女性は男性にくらべて五障三従の罪深きものとして、到底仏の救いにあずかり得ざるものとして、既成仏教界からは排斥

され、これが社会通念として宿命的のものとされてきた。まことに当時の女性は八方ふさがりで、どこにも男女同等の自信も救いも与えられない境地はなかつた。

このような状況下にあつて、法然の万人共生の浄土教は、乾田に慈雨を得たように、厚い社会的身分や伝習の壁をつき破つて、大きくひろまつて行つたのは当然のことであつた。上は皇室を始めとして貴族社会に、戦いに疲れた源平の武士武将の間に、そして一般庶民の間に。更には下層の農民や漁夫、盜賊や陰陽師、そして遊女といった世の中から捨てられた人々の間に、全く感動的に受けとられて行つたのである。そして、その中から法然の生命救済の信仰をよるこんで受け、これまでのさまざまな抑圧の中から卑下することなく起ちあがり、強い自信を与えられて行つた実に多くの女性が生まれたのである。

例えば、ここで少しく著名の女性を挙げてみるならば、先ず上層階級では上西門院・八条女院・愍福門院・宣陽門院・七条七院・九条兼実の妻室北政所、それに後白河法皇の第三皇女の歌人正如房など、武家関係では頼朝の妻の二位の禅尼・妙真比丘尼・大胡太郎実秀の妻など多くあり、更に吉水の草庵を訪れた一般庶民の女性は実に多く、諸伝記を通じて事実法然の信仰を大きなよろこびをもつてとりまいていたのは、名もない一般の庶民や農民の階層であり、従つてこれらの市井の多くの女性たちであつた。後年、法然の流罪途上において教化をうけた室の泊の遊女などもその中に入る者である。そして、これらの女性が法然の専修念仏の信仰によつて人間と

して認められ、復活更生のよろこびから、法然の生前から滅後における度重なる念仏停止の弾圧下にあつて、専修念仏の弘通のために非常なる献身的な活動をなして行っている。即ち専修念仏の弾圧下に布教伝道のために会場を提供したり、或は物資を供養してその大きな助けをなして行つたのである。

## 華嚴經の女性観

### 三

そこで、いま私は法然の浄土教信仰と、それを受けとつて行つた多くの女性との関係から、浄土教信仰の対象となつた女性なるものが、いかなる性格の女性であつたかということ、いわば浄土教の女性観なるものを回想しておこうと思う。

というのは、当時の女性蔑視の古代社会の上に立つた旧聖道門仏教に対して、浄土教に関する限りにおいては、女性を通じて始めてこの地上に浄土教が深く受けとられて来たからである。そこで、先ず法然浄土教に先だつ大乗仏教一般における女性観を述べることによつて、法然浄土教の対象となつた女性の性格の特色を明白にしておくことが必要である。

元來、釈尊仏教は人間の尊さの根柢を、その宗教哲学的な根源的事実より説示されたものであつた。釈尊成道の日に南無仏と自らに向かつて合掌せられたことは、自己をこえた天上界や超越神に向か

つて憧憬帰依されたものではなかつた。自己のうちに実現し来りし過去無量の諸仏をして諸仏たらしめ、同時に現在において、また未來に向かつての無量の諸仏を生み出している内在的な大いなる生命、即ち自己の眞実生命に向かつての尊重恭敬の自覚の合掌であつた。<sup>⑧</sup>従つて、そこには本質的に言つて僧俗・男女・老少の差別はあろうはずはなく、人間の尊さはこの自覚のいかによるものであつた。但し、釈尊は修道上の比丘に向かつては、女性の誘惑性について一応きつい反省を求められてはいるが、それはどこまでも、比丘の教団としての仏道修行の過程におけるものであり、人間としての立場からは全く人格的平等の立場に立たれた。即ち「増一阿含」に「四河海に入りて復河の名なし。四姓沙門となりて皆釈種を称す」と説かれてある如く、婆羅門・刹帝利・吠舍・首陀のもつともきびしい四姓の階層の当時にあつて、この宣言はまことに革命的のものであつた。即ち人間の尊卑は種族や階級によるものではなくて、道の実行いかんによるものたることを説示されたものであつた。従つて、この釈尊仏教の眞意を發展せしめた大乗仏教にいたると、むしろ在俗の婦人の求道的活動が積極的に仏の道を完うすることが高調されて来ているが、これは当然のことといえる。その二、三の例を挙げて見るならば、先ず釈尊の仏教において、否定的な論理の媒介によつて内包された廣大無尽の自覚内証を積極的肯定的に表現されたものが、「華嚴經」の世界観であつて、これは釈尊成道の自覚内容たる天地万象の妙有的な大肯定の世界を、壮大な芸術的表現をもつて画き出したものである。そして、その肯定の世界とは

単に対象的静止的にとらえられているものではなく、人間自覚の完成道たる菩薩道という華かざりをもって、この天地人生の大生命たる大方広仏を莊嚴しゆく生々發展の大調和の世界として表現されている。大方広たる仏が実体的に特別にあるのではなくして、天地万象の万行たる華かざりの莊嚴活動、即ち菩薩道こそ、それはそのまま大方広仏の威神力たる無相の相としての実現活動そのものである。故に「華嚴經」にあつては、大方広仏は默座せられたままであつて、「寂滅道場會」或は「普光法堂會」等へと轉移せらるるも、その直接の説法の言葉は聴かれない。ただ大方広仏を莊嚴しゆく華かざりたる諸菩薩の對話の相をもって、大方広仏自らの壮大なる活動を表現している。

このように、「華嚴經」とは光り輝く宇宙万象に展開されゆく菩薩道を説くところのものであるが、その菩薩道を人世に托して具体的に画いているのが、同經の第二部ともいふべき「重閣講堂會」たる「入法界品」に説かれている善財童子の求道物語である。同品にあつては、智を象徴せる文殊が、祇園精舎を出て南方に向かつて遊行に出かけることより始められている。大乘仏教の智慧は単に対象的な科学的知識とは異つて、必ず人格的な大悲の主體的行動にまで動き出すべきもので、ここに文殊の智慧は大乘菩薩道たる普賢の行願を内包するものである。しかも、遊行しゆく文殊の後には、積尊の弟子で智慧第一の舍利弗が、六千の比丘をつれて文殊を追つてこれに従っている。この遊行の順序を通して、すでに積尊仏教よりいわゆる小乗仏教をへて大乘仏教への歴史的な展開を見せているし、

南方への遊行途上において、文殊は覺城の東、婆羅林中の大塔廟処にいたり、未來の仏教を背負うべき善財童子に遇ふこととなる。

ところで、善財童子は文殊の説法によつて菩提心を発し、痛烈な自己批判を表白するのである。曰く

「迷を城とし高慢を垣とし、諸の趣を門とし、けがれの愛を塹とす。愚痴の闇に覆われ、煩惱常に盛んに燃え、悪魔を君主として愚かのもの内に住めり。……」<sup>④</sup>

文殊の徳を歎ずると共に、必然的にそこに生まれてきたものは自己批判と救済への願ひであつた。かくて、善財童子は文殊の指示によつて、これより南方に向かつて五十三人の善知を次々と歴訪し、自己否定による宇宙人生を莊嚴淨化しゆく大乘菩薩道を身につけんことを求めて行くのである。

#### 四

ところで、これから文殊の指示によつて善財の求道の歷程が始まるのであるが、彼が訪れゆく善知識は、いずれも彼の求道の熱意を賞揚しつつ、この人生に対処して得たるところの自己の法門を一つだけ懇切にいねいに教えていくのである。そして、求道者善財を次の善知識へと送りとどけるのである。これらの善知識が善財に自己の体得し、徹したる一つだけの真理を教えているところに、先ず華嚴哲学の一即一切の重々無尽の宗教哲学的な真理を象徴しているところで、その意義はまことに深いものを示している。一芸一能に徹するところ、やがてそれは大自然なり全人生をおのずからそこに味

達することをうる。よく一隅をまもりうるものにして始めて、そのまま全縁万象の全き宇宙法界を支えていくことになるのである。ところで、その五十三人の善知識の種類は、まことにさまざまである。比丘、医者、長者、国王、王女、仙人、童女、夜天、天女等天地社会のさまざまな姿をらし来たつて、求道者善財の童魂を菩薩道実践へと鍛えあげていくのである。ただし「華嚴経」の世界観は青色青光・白色白光と天地万象の夫々に煌々たる生命の輝きをあらわし、更に万象相互に相映発しつつ総合発展しゆく壮麗なる大交響楽を表現せるものであった。この故に、生あるものは何人の中にも、そして更には一木一草から、路傍の一塊の土の中にいたるまで、すべてに尊い宝の光を受くべきものである。これをとり、かれをすつるといふ善悪美醜の相対的な見方は、人間の利害得失を立場とする常識的な考え方である。華嚴の世界観よりすれば、この宇宙人生においてすて去り、切りすてらるべき何物もなく、すべては他と代えることの出来ぬ何らか一つの絶対的な意味をもってここに現成しているのである。そうした宝蔵を発見していく生命救済の道こそ、善財の求めゆく大乘菩薩道であり、これを相即相入、重々無尽の世界観として現しているのが「華嚴経」であった。故に善財の歴訪する善知識の数は、必ずしも五十三である必要はなく、その数は実に無数無限であつてよいわけであるし、また世のいわゆる聖者に限る要はなく、男女・長幼の区別のある必要もない。幼童の中にも人間完成への尊い菩薩の姿を見出しうることに当然であろう。いずれも自利利他の菩薩道を体得して、不滅の光をもってこの人生宇宙を

莊嚴浄化せられていくところのものとして受けとられていくのである。ところで、この五十三人の中にあげられている女性の数がきわめて多く、九人を数えていることに注意をしたい。慈行女や有徳童女という年少女から、更には大聖釈尊の仏母たる摩耶夫人からその妃の嬰夷を始めとして、或は婆須密多女といわれる言わば娼婦にいたる女性まであげられているのである。

この二十六番目の婆須密多の如きは、堂々たる邸宅に数多くの女性にかしずかれて、貴人を相手とする椿姫の如き女性であつたろう。その国の名は險難国というのである。善知識の指示をうけている善財は、街の人のとめるのをきかず、この女性を訪れる。そして、同じくいかに生きたならば、菩薩道を完うすることが出来るか、いかにすれば一切の生類を救うことが出来るかとの大いなる願いを表白して、この女性に道を求めているのである。まことに愛欲の道こそは、この人生においてさけることの出来ぬ関所である。これによつて人は亡びの国に投ぜられもし、或はこの道を通過することによつて、反つて心の眼をひらかれて、仏の道にも復活しうる尊き機縁ともなるのである。この故に愛欲の世界とは、まことに險難国といわれるところのものである。この国に足を踏み入れる善財に向かつて町を行くある者は、「かかる立派な威儀の正しき心の寂な欲をはなれた青年が何故にあの女を求むるか」と怪んだが、また他の人はこれとは反対に「青年はよき人を訪れようとしている。あの女性はずぐれたる人である。あの女に会うことによつて、遂には仏の位を得、衆生の貪愛の矢を除き、女色の中における浄想を壊るであ

ろう」と激励している。かくて宝莊嚴城内の華麗な邸宅の堂奥に多くの侍女にかしずかれています。婆須密多は、合掌して教えを請う善財童子に向かつて、「自分は一つの解脱を持っている。これは〔貪欲の際きわをはなれる〕と名づけている。私は一切の衆生の欲に随って身を現ます」と言い、「天人がわたしを見れば、わたしは天人に見える。人間がわたしを見れば人間に見える。その他いかなる種類のもでも、その人たちの見方によってそれに応じて私は身を現ます」というのである。

この言葉は、婆須密多が、享樂を求めて来たる男性を相手とする立場の女性たることを示している。しかし、この女性は世の単なる遊び女ではなかつたのである。真正一路の光を求めて来たれる童子に向かつて、彼女は更に「苟くも私のところへ来るものにして、わたしを見る者、わたしの手を執る者、わたしと一緒に一つの座に坐る者、ないし進んでわたしを抱き、わたしと口づけする者は、皆それぞれ欲をはなれて、一切世間の光明三昧を得るであろう」と語っている。この言葉は、愛欲の世界がやはり人生の旅路における険しい山坂であることを示している。人間はこの難所をいくたびも通りゆかねばならぬであろう。この人生の難路をどう通っていくかが問題である。何の興味もなしに行すまして通りすぎれば、あの禪家の「婆子焼庵」に見る如く、枯木寒巖のそしりを受けて婆子からはやくぎ坊主としてこの人間世界から放ちくされてしまう。それならばといて、愛欲にしがみつけば、燃ゆる薪を抱くよりもっと恐ろしい地獄の苦しみに転落していく。源信が「往生要集」の地獄篇に

おいて画ける如く、愛する女を求めて針の木を頂上まで全身血みどろになって登りゆく人間のあさましさが、すさまじさが、おそろしさまでひしひしと迫りくる<sup>⑥</sup>。この人生の峠をどう通りゆくものであるか。この道をわたるには、仏の智慧を必要とするものであって、この峠を越すことによって大きな宝をうる者は、まことに少ないことであろう。

## 五

婆須密多は、このむつかしい道を未来を約束された善財童子に向かつて、説いていくのである。それはすでに上述の彼女の説くところから知れるように、愛欲の浄化、即ち性愛より聖愛への道を説いていくこととなる。「智度論」には「愛欲即是道」と説かれてある如く、愛欲を通して、これが契機となつてやがて仏の道にめざむることとなつていくことである。勿論、ここにいうところの愛欲即是道とは、単に自然主義的な意味に解されてはならぬもので、仏教にいう即とは、形式的な論理の次元において觀念的に理解されるべきものではなく、それは絶対的否定を媒介とする肯定的立場であることはいうまでもないことである。「悲しいかな愚禿の鸞、愛欲の広海に沈没し、名利の大山に迷惑して、定聚の数に入ること喜ばず。真証の証に近づくことを快しまず。恥ずべし、傷むべし」(教行信証)とは親鸞の告白である。この悲痛な自己反省と否定とが常に根底にあってこそ、仏光照益のうちに愛欲肯定の世界は生まれ、仏からの救いのうちにこれを夫婦共々によるこび行くことが出来たので

ある。ここに愛欲の道は仏道へと昇華されていくのである。

ゲーテのファウストは、グレッツェンとの愛欲を通して悲劇に終るが、やがてそれは永遠の女性的のものへの聖愛にまで純化せられて、やがて天上界へファウストを救いとして行ったのは、かつてのグレッツェンであったのである。また、ダンテの若き日にベアトリチェによせた純愛は、その後の長きダンテの波乱にとんだ生涯を通して、常に聖なる愛の導き手となり、ダンテの人生にふみ迷えるとき、常に正しき光をかけて導いた。そして、遂に彼をして不滅の人間の魂の救済書たる「神曲」を書かしたし、その地獄・煉獄をへて天上界にありては、ベアトリチェがダンテを導き神のもとに入らしめている。またドストイェフスキーの「罪と罰」における少女ソーニヤの可憐哀切な姿は、このことを更によく示す。町の女として身を倫落のふちに墮しながらも、常に神の愛につつまれて生きている。彼女の愛人の大学生ラスコリニコフは剛欲な金貸婆を殺し、友人を救い自分はナポレオン以上の英雄的行為をなしたと考えている。この頑迷なるニヒリストをして、遂に十字街頭に跪いて、天に仰ぎ地に伏して、自分はこの清浄なる地上を汚した罪人であると、ざんげ告白せしめるに至らしめたのは、このソーニヤの愛であった。まことに聖なる愛は、遂に人間を生まれかわらしめ、人生における新しき価値を創造する不思議なる力をあらわすものである。

東西宗教における愛欲より聖愛への浄化の道ゆきは、まことにその機を同じくすることを示している。親鸞が妻を迎えたことによつて、私は救われて行ったのだというたのはこの意味である。

## 維摩経・勝鬘経の女性観

### 六

いずれにするも、この人生にあっては愛欲の薪がなければ、道念の火も燃えあがらぬ。しかも、道念こそ、また愛欲を純化しつつ、そこに仏道を生んでいくのである。このように大乘仏教にあっては、単に愛欲の問題に限らず、資生産業などすべてにおいて、これらの世事を否定するのではなく、世と共に生き、しかも世をこえゆく姿勢を教えている。どこまでも人世に随順して、泥沼の如く見ゆる逆縁逆境の中にも、白蓮華たる仏の光を見出していくことである。従つて、「華嚴経」における女性というものは、婆須密多の如き常識的には疑われるような婦人が、その生活の中から堂々と菩薩の法門を説いているし、更に仏陀釈尊を生める仏母摩耶夫人、或はその配偶者なる仏妃嬰夷夫人を始めとする多彩な女性の人格的表現においては、まことに華麗清楚な美しさをもつて、或は聖者の如く男性を導く堂々たる態度において、或は悲母の一子を抱く永遠の母性的な輝きをもつてうつし出されているのである。更に、維摩経における維摩の娘ともいえる天女の活躍をここに想起しよう。

維摩は出家者ではなく在俗の居士であった。釈尊の精神を体得した菩薩大士として、世の社会事業を始め、教育、産業等のあらゆる活躍をつづけている人物である。夜ともなれば、紅灯の巷にさえ出



入りして、誰彼となく語り合つて、おのずから正しい道にひきもどしていくのである。その維摩が病を得て病床にあるとき、釈尊の十大弟子が病氣見舞を仰せつけられたが、いずれも辞退し、文殊が代表となつて彼のもとに行くこととなる。文殊が病を問うたのに対して、維摩は「一切衆生病めるを以て、是の故にわれも病む、菩薩の疾は大悲より起る」と答えている。大乘精神とは菩薩においては、人間の苦惱と共にある無限の漂泊だということ述べている。それにひきつづき、ここに文殊と維摩との間に歴史的な大討論がつづけられる。

期待の如く大乘菩薩の精神についての質問討論がつづけられていくが、仏教的智慧の象徴的人物たる文殊も、大乘菩薩道を実践している維摩からは、こつぴどく叩かれていくのである。遂に維摩の手きびしい論鋒に立ち向うことを得ず、黙したまま維摩の病室は一瞬水を打った如き静けさになったとき、いままで姿を見せなかった維摩の娘の天女が、感動のあまりにわかにその姿をそこにあらわしてひらひらと空中に舞いあがり、天上よりそこに集まれる多くの菩薩や仏弟子の上に美しい花をふりまいたのである。ところが、この維摩の娘のふりまいた美しい花は、菩薩たちのからだにあたると、そのままさらりとすぐ地上に落ちて行ったのだが、舍利弗を始め未だ菩薩の境地にすすみ得ない偉い仏弟子たちのからだにあたった花びらは、そのままそこに附いて離れぬのである。そこで舍利弗たちはあわててそれを払い落そうとあせるのだが、どうしても取れぬのである。印度では美しい花で身を飾ることはうれいことと喜ばれる

が、出家者にとっては禁じられているところである。そこで、娘の天女が上空から半分からかいながら困惑している舍利弗に向かつて、するどい批判を加えていくのである。即ち、花びらが舍利弗たちのからだから落ちぬということは、舍利弗らの未だ道を得ない弟子（声聞）たちが、自己の心の中に巢喰っている執着心を払いのけていないことを象徴している。何事にも我他彼此と相対差別の立場にあつて、しかも対象物に執着してはならぬ無明煩惱を清算しきれずにいるからである。花それ自身が仏弟子にはふさわしくあるの、ないのというのではない。ふさわしくないときめてかかるのは、煩惱妄想をおこす人間の方にこそある。花それ自身にあるものではない。空を媒介とする縁起の理法よりすれば、そこに生まれ出ずべくして出ている美しき花を美しき花としてうけとればよいのである。これを評価する主観的な善悪相対をこえて、そのまますなおに受けていくことである。ところが、この大乘の空観を経た智慧の境地にいたり得ず、有といえばこれに執着し、無といえばまた有に相対する無（実は無と言いながらも、それは有と相対立するものたる限り、無という限定された有となる）に執着する者は、一片の花びらに對しても、これに執着する煩惱妄念を断ち切ることが出来ないものである。このことは、前述の愛欲の場合とも同じことである。

私はここで、この表現の類似を、再びゲーテの「ファウスト」の最後の場に思いおこしておこう。人生経験のあらゆる遍歴を経た老ファウストが、悪魔メフィストとの堵に破れて倒れる。そこで、ファウストの遺体の埋葬にあたって、メフィストは自分の多くの悪魔

どもを駆使して、穴を掘って倒れたファウストを埋めようとする。メフェイスは長い間の苦心を重ねて生けどりにしたファウストの靈魂が奪われるのを警戒して見張りをしている。そのとき、天上界よりは清純な天使たちの歌がきこえてくる。そして、天使たちは美しいバラの花を地上にまいてくる。バラの花は神の宏大無辺な慈愛の象徴であって、あらゆる浮世の罪障を浄化するところのものである。ところが、ひらひらと天上界からまいりてくる花びらは、悪魔どものからだにふれると、たちまちそれが火の子となって、頭、首、そしてからだ中をまっかにやけつけて行くのである。天使らの美しい姿態に劣情をもやし、すっかり自分を奪われていたメフェイスは、こうして遂にファウストの靈魂を天使らに奪われてしまい、やがて聖歌と共に天上界に運ばれ去っていくのである。このメフェイスこそは、人間の中に巣くうている煩惱妄念を対象化し、具体化したものであり、美しいバラの花びらがこの悪魔どものからだにふれると、たちまちにそれらが火の子となって悪魔のからだを焼きつけていくというのである。人間の中に巣くっている無明煩惱の具象化として、東西両洋の聖典はその教うるところを同じくしている。

## 七

最後に、「勝鬘經」に示された大乘婦人の性格を一言述べておこう。

アユジャ国の王妃たる勝鬘夫人が、ひと度積尊に帰依してより、その信仰の上から貪瞋痴にまつわるわが身をきびしく律すると同時

に、国王と共に言わば今日の福祉国家の実現のために活動奉仕せんと、十カ条の大願を表白するところから始まるのである。この經典はわが国においては、特に女性教育のための指導として、聖徳太子によって推古女帝に向かつて色説講讀せられ、「法華經」、「維摩經」と共に「三經義疏」の御製作ともなり、聖化久住の文化国家建設への指導教典となって来ている。

勝鬘夫人は今日積尊の光顔巍巍たる尊客に接して、眼前に拝する現身の積尊を通して、そこに不滅の法身たる常住眞実の大きい命に始めて心の眼をひらかしめられる。即ち「如来の妙色身は、世間に与に等しきものなし。無比にして不思議なり。是故に今敬礼したてまつる。如来の色は無尽なり。智慧も亦復然なり。一切の法は常住なり。この故に我は帰依したてまつる」と表白するのである。この夫人の心境について、太子の「勝鬘經義疏」には「今日、常住眞実を歎じて願って帰依を為すは、昔の無常に帰依するに異り。且つ行善の義は、本、帰依にあり。今、広く万行の道を明かさんと欲す。故に帰依を以て首と為すなり。故に△優婆塞戒經▽に曰く、若し三宝に依らずして受戒すれば、戒堅強ならず、綵色の膠なきが如し」と解説されている。ここに不滅の眞実生命たる信仰の対象に攝取せられた婦人は、仏の威神力の発動するところ、おのずからそこに大乘婦人として自利利他の活動への発願となる。これが有名な十大受、即ち十カ条の大願の表白となる。

その第一願において「私は今日より菩提にいたるまで、仏にうけた戒行を決して犯さじ」と表白し、次いで「私は目の上の人を敬う

て決して慢らじ」「私はあらゆる人々に対して、決して怒りを起さじ」「私は決して人の持物や姿や形を嫉まじ」「私は決して心の上にも、物の上にも慳しむ心を起さじ」と、先ず自らの身心をきびしく整うところの自利の決意である。そして、次に始めて他に向かつての利他行の大願となる。「私は自らのために決して財産を貯えず、受けたところのものは、みな貧しき人々に与える」「私は施しや優しき言葉や、他に利益となる行ないをもって、わがためにせず、染なく、厭くことなく、障りなき心をもって、人々を愛し摂める」「私は孤独の者、獄に苦しむ者、病に悩む者を見ては、かれらを安からしむるために道理を説き、その苦を救う」「私は生類を殺し、戒を犯す者を論じて、悪行をとどめる」「私は正しき法をもって、自らの全生活をつつむことを忘れぬ」と述べて、世尊の尊き庇護を求めている。しかも、この十大願には、その劈頭にあたり、いずれも「今日より菩提に至るまで」と決心が述べられているが、これは仏のさとりをひらくまでということ、即ち真人生の完成するまでということであって、夫人自らの全人生をこの十大願の実行に捧げ切つての真剣な精進がそこに示されているのである。

ところで、この夫人の十大願は、仏の大いなる威神力のおのずからに夫人の身心に戒香として薫習し来たつたところより発せられたものであることいまでもない。それは夫人の常住真実なる仏への絶対帰依によつて、仏より夫人の身心に徹透し来たつたところに受けとられたものであった。従つてこの大いなるものより送り出される帰依の背景なしには、いかなる善行も本物ではあり得ないし、不

措身命の活動も出来ないであろう。日常的な利害得失や相対的な倫理的立場においてなされた善行は、たとえそれが美しき装いをもつとしても、よくよく反省し来たれば、虚仮雑毒のまがいもの以外の何物でもないだろう。それはあたかも表面にちりばめられた美しき彩色も、それをいつまでも色あせることなく常に輝かしめる膠の役目なしには、到底完うし得ぬことと同じことである。故に、「行善の義、本、帰依にあり」ということで、信仰のうえからの発動にこそ、個々の万善もしつかりと基礎づけられていくことになる。しかも、個々の万善は、その帰依の対象を等しく常住真実として受くることによつて、夫々個性的な不滅の輝きを映発しながら、そこに美しき調和を完うしていく。万善夫々に個性と調和の美を実現するものであつて、そこには事の大小や高下の差別はあり得ぬ。いかなるささいな行善といえども、常住真実への帰依の発動として生まれいずるところ、それには他と代えることの出来ぬ絶対の価値があらわれている。万善夫々が自己の立場を守りながら、帰依の対象をひとしくすることによつて美しき法界を莊嚴しゆく菩薩行となる。太子はこの人生莊嚴の菩薩道を「法華経義疏」において万善同帰という明快なる言葉をもって表現せられた。

かくて、勝鬘夫人のこの宗教的な社会的活動は、やがて日本の歴史上においてもさまざまに婦人活動を生んでいく源流をなすものとなり、そこに婦人によつて指導された尊い家庭的社会的な活動が、歴史的に展開されていった。

## 浄土教の女性観

### —王舎城の悲劇—

#### 八

以上、私は大乘仏教における女性観を眺めて来た。一応そこに表現されている女性の姿は、いずれも美しく精彩をきわめ、そして明るく、積極的な性格のものとして表現されている。男性側からして蔑視さるべきものでなくて、むしろ近づくことを喜ばれるもの、更には男性にとりても善知識たりうるものであり、男性と全く同等の立場に立って、人生創造の活動をなしうることが示されているのである。

しかし、この女性についての表現を推しすすめて見ると、この大乘仏教の女性観においては、そこに特別に女性でなくてはならぬという、女性独自の特色がにじみ出てはいないにも思われる。いづれも大乘仏教の根本的な空観の内容たる智慧の世界に裏づけられた堂々たる菩薩の活動のすがたなのである。それであつたればこそ、男子と同等の活動も出来、また男子の善知識ともなりうるのであつた。ここに、私は特に女性というものの自覚の上に立って、説かれてゐる浄土教の経典を見るところまで来たのである。即ち理性と創造と活動の上に座をもつ菩薩道をすすみうるころの賢夫人としてではなく、言いかえれば、人間の理性とか意志の力ではどうに

も解決のつかぬ庶民的な、凡夫としての女性のための経典、それが大乘仏教の中に浄土教として地上の意味をもつて生まれて来たのである。それをいま私は「観無量寿経」の中に味わいたいと思うのである。

「観無量寿経」の説相を見るに、これはマカダ国の王舎城における一大悲劇の展開である。即ち悪逆無道の阿闍世太子が、父王頻婆娑羅王を七重の牢獄に幽閉して絶食せしめ、自分に王位の継承を迫るところより始まるが、父王に対して、周囲にかくれて飲食せしめていたわが母韋提希夫人をも更に城中の牢獄に投ずることとなる。長きにわたり宝財瓔珞に酥密をかくし入れて、父王に供していた母后を発見して、これを虐待する阿闍世の暴虐を叙述するに際して、善導は「何ぞそれ痛しいかな。頭を撮つて劔を擬す、身命頓に須臾にあり、慈母合掌して身を曲げ頭を低れて児の手に就く。夫人その時に熱汗遍流し、心神悶絶す、ああ哀しいかな、恍忽の間、この苦難に逢えること」と註解している。怒にくるつた阿闍世に髪の毛をとられ、劔を擬せられた母后は、「身を曲げ頭を低れて」わが子の手にすがり、熱い汗を流してみもよもなく心神悶絶の姿であつた。わが生める一子阿闍世によるこの悲局に際して、韋提希は王妃という人界の虚栄の夢よりさめて、高貴なる身を飾る金銀瓔珞をも愚痴の涙をもつて絶ち、人の世の無情と宿命とに泣く多恨なる一女性となる。全くの人生の破綻よりして、位高き王妃もここでは全くの恨みと愚痴とに理非をも見失うに到つた凡愚の一女性としてあらわされている。ここにおいて、獄中であつて、韋提希夫人は悲泣雨涙の

中より遠く耆闍崛山にまします釈尊の慰問を求め、遂に釈尊の獄中降臨となり、悲恨憔悴の韋提希のために、更には後代の全人類のために、いよいよ清浄なる憂惱なき浄土の開闢という説法となったのである。

ところで、浄土教が後代に凡夫としての人間救済の宗教となり得たのは、中国唐朝における偉大な宗教者である善導によるこの観經の色説体験によるものであった。余他の当代の学匠、例えば淨影・天台・嘉祥たちが、同經をもって表面的な見解から、聖道門的な觀仏三昧を説くものとし、従って、また悲劇の主韋提希夫人をもって聖者の位において見たのに対して、善導は「自身は現に是れ罪悪生死の凡夫、曠劫より以来、常に流転して出離の縁あることなし」という自らの深刻な人間凝視よりして、同經における釈尊説法の本意は、十六觀法の觀念の宗教をすすむることにあるものでなく、本願にうらずけられた口称念仏ただ一つを説くものと受けとられ、また韋提希夫人をもって聖者の地位にあるものではなくて、全くの凡夫位の人間たることを明確にせられた。韋提希によって代表さるる全人類たる罪悪生死の凡夫を本来のめあてとして、本願の慈光は切々とふりそそぎつつあり、ミダの大願業力によればこそ、下下品に示された一生造悪の泥凡夫も口称念仏によって極善最上の報土往生を完うしうることを高調されたのである。即ち「觀無量壽經」の内容たる王舎城の悲劇を通して、始めて、ミダ大格の誓願意志力というもの、始めてこの地上に現実的な実現となり、後代の全人類の救いの確証となったのである。この意味において、出世の本懐たるミ

ダの四十八願を説かれた「無量壽經」も、この「觀無量壽經」をまづ始めて凡夫としての私共にとり生命の書となりうるのである。「無量壽經」は天地の大經倫たるミダの絶対愛、即ち四十八願を開顯さること実に壯渾雄大をきわむるとも、それが単に冷かな哲学上の思弁的概念か、或は象徴的神話として終り、この地に悩む私たちに現実にはらきたもうところのあたたかき命とならねば、それは生命の書とはなり得ぬ。ここに「觀無量壽經」が、このミダ本願たる宇宙の絶対愛が、いかに韋提希なる地に悩める一女性の中に実現し來たるかを、深刻な魂をえぐる如き筆致をもって説き示していることの意義があるわけである。

## 九

ところで、法然はこの善導の「觀無量壽經」色説の註疏たる「觀經疏」を通して、平安末期の澆季末法時において凡入報土という震天動地の宗教を開創し、絶望のどん底より民族の再生を実現した。法然の浄土教は善導の信仰を更に純化して、但信口称の念仏たる選択本願念仏ただ一つの中に、極悪底下に沈める全人生の復活真生をよろこびうるころのものであった。

かの十字架という人世における最大の屈辱と悲惨の極刑において、罪の人の子が神の子として精神の最も高貴なるものを得たのである。実にこれ以上の奇蹟はないだろう。社会から全面的に追放せられた十字架上の罪人が、そのまま最も高い人間的權威の王座を占めたというのである。この奇蹟の実現に立つとき、もはやいかなる

悲惨なる運命も汚濁も、人間に与えられた権威を否定することは出来なくなる。イエスが特に賤民や奴隷、そして、世に捨てられた者との間に、魂のかようあたたかき友情を結んだことは、かくの如くにして人間の権威を脅かしうる何物も知らぬ無限定の立場を立場としたからであった。彼がこの世に投げ来たったことは、権力と財力とにほこる太守や祭司の長、或はパリサイの徒の如きもののためではなく、世に虐げられ、捨てられ、人の世の裏道をさまよいくる哀れな人々を招かんがためであった。法然の浄土教が凡人報土の純正信仰の立場から、同じくこの人間観を徹底せしめたこというまでもない。法然の信仰が凡夫のための宗教、悪人正機の宗教といわれることも当然であった。当時の倫理なり社会通規よりして、当然に否定されて来た名もない庶民や賤民の中にこそ、絶対愛たる本願力の実現されていることを見出し、抑圧せられ、絶望と虚無のどん底に落ちていた民衆の中に、思いもかけぬおどろきと喜びとを与えた。世はまさに保元平治の乱に世紀末的な悲風蕭々たるときである。この絶望の中にあつて、人々は死ぬほどに真生復活への光を求めていた。武力権門の下積となり、或は濟世利民の熱願を忘れた僧界の搾取のもとに生きるよろこびを失った庶民は、ここに「俱会一処」の信仰体験の中に再び諸仏同等の人間の価値を見出し、仏光照益のうちには人生信仰をとりもどして行ったのである。

浄土教の人生信仰とは、うぬぼれの人間を凝視することより始まり、人生そのものの破綻のどん底よりおのずからに味われてくるものである。自己の学解や戒律をたよりとしていても、いつかはさま

ざまな経験を通して崩壊していく。そうした自己のはからいである知性や道徳的な戒行がはがれて、文句なしにこの大地にひれ伏したとき、すでにそこに永遠の昔より、この人生最奥の聖壇においては、ミダ大格の大いなる誓願の火が、私たちの「千載の暗室」を煌々と照破していたのである。

この意味において、浄土教信仰は、われは世に勝てり、<sup>④</sup>という勇者の道ではないだろう。常に世に打ちひしがれていく者にとり始めて要がある。この人生の上に立ちて、世上の利害得失の相対的なたかひにおいては勝ちうる者もあるであろう。されどその勝利はあたかも町角にあそぶ幼童のいとなみにも等しかろう。そうではなくて、この人生そのものにうちかつことはまことに容易なことではあるまい。人生とはその根本構造において、実に無常であり罪惡のかたまりであり、多情多恨なる塵あくたの堆積場である。まさにそうした人生の破綻と絶望とに相遇せる者にとつてこそ、浄土教はなおもそこに生きることの意義とよろこびとを与えていくものである。

この故に、わたしたちがこの悩み多き人生をすなおに受けてたち、また人生経験を積み重ねていけば、おのずからにそこに浄土教信仰は当然に味われて来る性格のものなのである。

かの菩薩の道を歩める賢夫人の勝鬘には、天上に澄む月の如くに聖者のけだかさを感じしめられる。されど地に悩む多情多恨の韋提希には、濁江に影をやどす月の如く、そこには凡夫としてのうつくしさを感ぜしめられるのである。

## 法然の専修念仏と女性

### 十

法然の浄土教は貴賤・智慧・老若・男女のいかんを問わずあらゆる階層のものを大きくつつみ生かして行ったが、特に比叡・高野の二大雪山霊場を向うにまわして、信仰上から女性の解放を高調し、この思想信仰はやがてそれにつづく道元・日蓮等の鎌倉仏教にそのまま大きくひきつがれていった。法然によって確立された専修念仏の思想が、「観無量寿経」を中心として生まれ、同経が韋提希夫人という一女性の深刻な人生経験から生まれたところから、特に浄土教については、女性興法という言葉がふさわしく、人生の最底辺に彷徨せる一女性の救済は、やがてそのまま全人類の救いの確証となつて行った。かくて、法然の周辺にはさまざまな階層の女性群像が、この浄土教信仰を熱狂的に受けとめていたのである。

そこで、女性と専修念仏者の生活との関係について、ここに先ず法然の注目すべき法語をして語らしめておこう。

「現世をすぐべきやうは、念仏の申されんかたによりて、すぐべし、念仏のさはりになりぬべからん事をばいひすつべし、一所にて申されずば、修行して申すべし。修行して申されずば、一所に住して申べし。ひじりて申されずば、在家になりて申べし。在家にて申されずば、遁世して申すべし。ひとりこもり居て申されずば、同行と共行して申べし。共行して申されずば、一人こもり居

て申べし。衣食かなはずして申されずば、他人にたすけられて申べし。他人のたすけにて申されずば、自力にて申べし。妻子も從類も、自身たすけられて、念仏申さんためなり。念仏のさはりになるべくは、ゆめゆめもつべからず。所知所領も念仏の助業ならば大切なり。妨にならばもつべからず。総じてこれをいはば、自身安穩にして、念仏往生をとげむがためには、何事もみな念仏の助業なり。三途にかへるべきことをする身をだにも、捨がたければかへりみはぐくむぞかし。まして往生すべき念仏申さむ身をば、いかにもはぐくみもてなすべし。念仏の助業ならずして、今生のために身を貪求するは、三悪道の業となる。往生極樂のために、自身を貪求するは、往生の助業となるなり」<sup>⑤</sup>

これは禪勝房の質問に対する法然の返答の一節であるが、ここに法然の浄土教信仰が、人生のあらゆる生活面を念仏の中に統攝し、念仏の絶対価値の中に意味づけつつ帰一せしめていることが示されている。善導の本願念仏では、浄土教徒の宗教的行為として読誦・觀察・禮拜・称名・讚嘆供養の五種正行をあげ、その中でも称名正行を本願行たる正定業として、他の四種を助業とせられて、浄土行者にはこの五種の宗教行為をすすめられている。されど、人間の生活には特に在家生活者にあつては、これらの宗教的な五種正行以外に、実にさまざまな資生産業を始め夫婦愛慾等の日常生活の面があるはずである。そうした日常生活の場面と念仏との関係については明確な提示が打ち出されてはいないようである。それに対して、法然は善導の本願念仏を更に法藏の選択の深意にまで推求して、選択

本願念仏にまで純化統一されたのである。これによって始めて、専修念仏一つの中に浄土に関する宗教的行為たる五種正行は勿論のこと、更に問題となる人間の日常生活のすべての面をも異類の助業として、念仏の中に統攝し、人生生活のすべてにミダの眞実生命の實現を感佩することができることとなった。ここに始めて、これまで聖道門諸宗や詠嘆的な浄土教が突破出来なかった人生と信仰との二元的な障壁というものがとりのぞかれて、人生即信仰、即ち生きることへの絶対価値という壮大な人生信仰が確立されたのである。従って、日々の資生産業にも、夫婦愛欲の生活の中にもミダの慈光を仰ぎゆく姿が生まれてくることとなった。

但し、この場合注意を要することは、法然浄土教の結論たるこの人生即信仰ということの意味は、私たち人間のありのままの生活、即ち自然主義的な本能のままの生活をそのままに肯定することではない。人間としてあさましさやうぬぼれのわがままな自己を、常に懺悔反省していくところにおのずから帰依仰の深信を生じ、おのずから我慢の殻がミダの慈光に照破せられて、そこにこれまでとは全く異った新人生を打ち出して来てのことである。

私たちの一瞬一刻の生を思い見よ。人間は一刻たりとも空気や日光の恩恵なしには生を保ち得ないし、また動植物をぎせいとして始めて今日一日の生を貪っている。しかし、これに對して動植物は人間のぎせいになるためにあるのだと言う人があるならば、まことに人間ほど厚顔無恥のものはあり得ない。人は今日一日生きるためには平然と動植物を殺し、また自然界よりの恩恵を当然のこととやうぬ

ばれ、且つ自己の言動が周囲の人々に思わざる傷恨を与えずにはおかぬことを打ち忘れていた。しかも、これらの事實に對して、人間は生きるためにはかくせざるを得ぬ宿命を背負っているのだ。ところが、華嚴の相即相入の宗教論理、或は天台の一念三千などの仏教的世界観は、人と人との、人と自然との万物同根を説き、草木国土悉皆成仏の広大な原理を説いている。この共同同悲の世界観こそ仏教的な人生観の壮大なる特色をなすものであるが、ひとたびこの上に立てば、人間ひとりが生きるためにどうして他をぎせいにし、しかも平然たり得ることが出来よう。バルトが告白している如く、人間のからだの何億何万の毛穴一つとっても、すべて罪のかたまりでなきものはないということになる。ここまで反省し来るとき、いたい人間の権利とか尊重ということは、そもそもいかなる根拠から言えることだろう。ただ頭を深くたれて十字街頭に跪くほかはないだろう。この私の一日生きるかげに、かぞえきれぬ多くの命が犯されていくという罰あたりの現実に對しては、人間のいかなる智慧、学問の解釈弁解をもつてしてもゆるされぬものが厳然として残らざるを得ない。智慧第一の法然房も、この厳肅な事實の前には、十悪の法然房、愚痴の法然房よ、と悲泣懺悔せられていたであろう。しかも、この深い懺悔反省のどん底より、始めてそれでも私はいまここに生かされているのだ、というゆるされたよるこびが、仏の慈光を通して与えられていたのだ。この私が眞実にミダの慈光にめぐりめ、念仏合掌していくところ、そこに私を支えてくれている一切の物心両面にわたる尊いものが、私と共にめぐりめ、復活していくこと



になるのである。これが念仏の助業として真実に生きかえっていくことである。またもし、私自身がめざめず、わがままにおのれひとりの勝手な生活に墮落し、仏の照益を見失なっていくところ、やがては、私を支えてくれている天地万物は、また共に地獄行きの姿になるのである。これこそ、自分だけのためにわがみを貪求することであつた。それは自他共に暗の世界に墮ちていくことを示すのである。

この禅勝房への法然の法語は、まことに法然浄土教のぎりぎりの本質を日常的言葉をもって表現されているところから、これを日常的な形式的論理の次元でうけとめられる危険性なしとしない。即ち、人間のふしだらな日常生活をそのままに合理化し、肯定する言葉の如くにも利用される懸念があるが、ここには念仏の助業として、明白に否定的媒介が含まれて述べられているのである。それはすでに決定往生の信をとり、仏の本願に心の眼のひらけた上において始めて言いうることである。この上から始めて妻帯することも、あたかも所知所領や食物と同様に念仏生活することに役立つものとして、念仏生活の中に意義づけられているのである。法然はここに妻帯の生活、愛慾の道が、一面それが念仏の助業として、念仏生活を深めゆく契機をもつものであることを認知している上での言葉である。だからもし、念仏生活をなし、ミダの慈光を深めていくために妻子をもつ家庭生活でなかつたならば、それはいたずらに動物植物ともひとしき単なる生存に終り、動物の性殖行為と何ら異るところはないのである。弱きが栄養を十分に摂取してわが身の健康

を保つのも、夫婦愛慾の生活をいとなむのも、それを機縁として、そこにざんげと帰依をとおして共にミダの眞実生命をよろこびゆくためのものだという意義があらわれて来なくてはならぬ。まことにばらばらの人生活ではなく、念仏に統攝された生活、即ち本能のままの人間存在の絶対否定を媒介とした絶対肯定の生活こそ、あらゆる人間生活のすがたが念仏の助業として生まれかわり、そこに新しい命と光とが与えられてくるすがたなのである。

## 十一

以上、法然浄土教の念仏が、凡夫としての人間のあらゆる生活を念仏の助業としてうちにつつまつつ、従つてそれに新しい意味を見出していく性格のものであることを述べたが、こうした立場からして、法然の専修念仏がおのずから女性層とひろくかわり合いをもつこととなつた事情が理解されよう。従つて、法然の数多いすぐれた門弟の中には、師法然のこの人生信仰からその伝道教化上において、おのずから数多くの女性との関連をもつに至つたことにもなり、その結果これらの女性層が大きく法然の専修念仏の信仰を發展せしめていく結果ともなつた。しかし、その半面、法然浄土教を慕つて集まれる集団の周辺にあつては、選択本願念仏の本質的なミダのはからいが、人間のこざかしい常識的な立場からうけとられて、いかなる罪をおかしても念仏一つで救われるという、日常的形式論理的な次元において解釈されて来て、そこにおのずからおのれのみだらな不行跡をも合理化していく方便ともなる機会を生んで行つ

たことも見のがせない。まことに法然の浄土教は、上述の如く男女の倫常においても、悪行の問題においても、ぎりぎりの一線を行くのである。念仏申されるように生きるというところに最後の立場があるが、それは生活と別に念仏があり、また念仏申すのではなく、ミダの眞実生命たる念仏の中に私の生活がおのずから批判せられ、おさめとられ、そして、そこから新しい仏光照益の眞生活が生まれてくることである。私の邪悪な生活をそのままにしておいて、別に念仏があるのではない。それこそ地獄ゆきの生活である。

このように法然の念仏がきわめて皮相的に受けとられ、やがて自堕落の合理化に歪曲されて行くところに、法然浄土教に対する社会批判となり、遂には弾圧への一契機ともなつて行つたのである。

ところで、法然浄土教が南都北嶺の旧仏教を抑えて大きく朝野を風靡して行つたのだが、この法然を中心とする専修念仏の活動に対して、実際に迫害の到来したのは、元久元年で法然の七十二才のときであつた。「年来の間念仏を修すと雖も、聖教に随順して敢えて人心に逆わず、世聴を驚かさず、茲によりて今に三十箇年、無為にして日月を渉る」と、法然自ら述懐している如く、四十三才の黒谷での回心以後の三十年間というものは、諸宗からのたとえ批判はあつたとしても、それは敢えて迫害と名づくるものではなく、新興浄土宗の教線は拡大の一途を進んで行つた。ところが、時代の要求と民族の悲願とに投じた吉水の集団は、元久年間にいたり、漸く叡山や南都の旧宗団にとっては、一大脅威となつていたのである。「近

ごろ聞く、華夷皆言う。源空偏に念仏の道を弘めて他の教法を誹謗す、諸宗之によりて陵夷し、諸行之によりて壅塞すと」と法然自らその間の事情を述べている。各宗は法然の甚深な学徳と謙虚な姿勢に一応は服しつつあつても、折りあらばと、吉水教団の撃滅を心ひそかに謀つていたのである。たまたま法然門下の活動の行きすぎた行動から、遂に専修念仏の弾圧へと幕は切つて落されていくことになつた。先ず元久元年十月に叡山三千の衆徒が蜂起し、座主眞証に対して専修念仏の停止を訴えて騒然たる状況を生じたが、この騒擾に対して、法然は十一月七日に「七箇条の起請文」を作製し、門弟をいたく誠めて百八十九名の連署をもとめている。この中で、門弟のゆきすぎを七箇条にしぼつて誠めているところを要約して見ると、(一)余宗余行の人に対する誹謗・諍論・輕慢を停止すること。(二)破戒・造惡の停止のこと。(三)私義・邪法を停止することになるようである。従つて、この「起請文」から推して専修念仏者が特に非難されていることは、専修念仏の立場から、聖道諸宗を雜行雜修なりと誹謗してはばからぬことであり、そして、専修念仏者はいかなる造罪破戒もゆるさるるという問題であつて、後者についての法然の制誡文は「念仏門におきては戒行なしと号して、もつぱら婬酒食肉をすすめ、たまたま律義をまもるをば、雜行人となすけて、ミダの本願を憚むものは造惡をおそることなかれという事を停止すべき事」となつてゐる。

そして、翌元久二年十月のいわゆる「興福寺奏状」においても、更に専修念仏の批判さるべき諸問題がひろげられているが、特に上

述の専修念仏と破戒の問題は専修念仏の九箇条の失の中にとり入れられて、重要な批判の対象として提示されている。即ちその第八に「釈衆を損ずる失」として「専修の云く、毘曇雙六も専修に乖かず。女犯肉食も往生を妨げず。末世の持戒は市中の虎なりと、恐るべし、悪むべし。若し人罪を怖れ、悪を憚る者は、仏を遷まざるの人なり。……仏法の滅縁此より大なるはなし。洛辺の近国猶もつて尋常なり。北陸東海等の諸国に至るまで専修の僧尼盛んにこの旨を以てす。勅宣によらざるよりはいかでか禁遏するを得ん」<sup>⑧</sup>と、専修念仏をもつて仏法をほろぼす最大なる者と難じている。

このような事態に対処して、政府においても元老兼実を始め、隆信・公継・実宗・経宗らを始め、その他において法然の念仏門に好意をよせる者多く、種々対策を講じて、かかる訴願は受理をさけて穩便の中におさめるために努力が払われている。即ち、法然の門弟の中にいささか偏執の者、破戒の者あるとするも、累を師の法然にまで及ぼすことは穩当ならずとして、きわめて念仏門に対する好意的な方策が講じられ、かえつて興福寺側のうっ憤に對して慰撫の勞をとっている。ところが、法然門下の活動は勢のおもむくところ相変らず精神的にすすめられ、特に幸西・行空らの専修念仏の純粹性を極端にまですすめたいわゆる一、念、義、は、在俗の一般庶民に投ずることに對してその魅力はきわめて大きく、それだけに受けとめる方において造悪破戒の合理化の方便とも化し、婦女子との間にも噂を生んでいた。更に俊英の門弟の安樂・住蓮はその能声の伝道の才を用いて「六時礼讚」を通じて婦女子への教化力はまことに大きいも

のがあった。興福寺側はかの奏状以来政府のゆるやかな処置に満足せず、その間にあつて念仏門の行動の調査の任にあたつた奉行三条長兼の態度を忌避して、更に念仏門に對するきびしい処置を求めて騒いでいる。即ち、その勢力にものを言わして政府を威圧し、行空・安樂・幸西・住蓮の流罪または処刑を迫っている。但し、かかる騒擾たる事態にあつて、専修念仏の集団は自ら行空のみに對しては破門の処置をとっているのである。

## 十二

かくして、興福寺衆徒は度々の上奏もきき容れられずして失敗に終り、その憤怒、焦燥は名情し難く、事態は到底このままではおさまら得ぬものがあつた。血気にはやる門弟のことである、いつまた南都北嶺側にはくはつ的な刺戟を与えぬとも限らぬ。また法然の晩年には、門弟の間にすでに一念多念の論義が盛んに行われ、天台の本覺門に支えられた一念義の念仏が容易に庶民の間にひろくうけられて行つてもいる。それと相交錯して、破戒女犯の脱線もいろいろと噂にのぼっている。法然の選択本願念仏の本質的なものは、法然の吉水の草庵たる中心を去つてその円周が大きくひろがるにつれて、その周辺のいわゆる念仏者たちには、さまざまに歪曲されて受けとられて行つた。

そして、この場合注意さるべきことは、法然の信者への法語が、すべて常識的な次元の上に立つて語られているということである。法然は新しい人間宗教の開創者として、日本宗教史上の改革者とし

て、更にはその布教の展開と共に浄土門の指導者として、その周辺には有智無智の実に多くの道俗の信者を擁していた。そうした人々に対する法語は、和語をもってきわめて平易で常識的な形式論理の上から文字がつづられている。例えば、悪をなすな、善をなせとすすめ、或は信を一念に生まるととりて、行を一形にはげむべし、と言ったように世上の道德的行為や自力作善をすすめている如くに見らるるところもあるのである。しかも、「選択本願念仏集」などの随自意の書物にあつては、選択本願念仏の極意をそのままに打ち出して、いかなる造罪の者も一声称仏の中に救いとられていくことを説きあかしている。こうした道德と宗教、自力と他力、一念と多念などについてのこの間の一見したところの論理的矛盾というものは、単に文字の上からや形式論理の上から見られては、解釈がつかず法然の真骨頂はつかめないだろう。これまで歴史学者や文学者がなしているように、法然の深い随自意の宗教体験の中にまで切りこめずに、文字の上での概念的なものにとどまる限り、それはどこまでも矛盾として眺められ、また法然の信仰をもって中途半ばな過程的のものとしか眺められぬのである。法然は随自意の立場に立って選択本願念仏の絶対の救済を述べている場合と、一般のいわゆる無智の多くの人々に向かつて語る場合とは、その表現の次元が異なっている。後者の場合には常識的な次元、即ち形式論理に立つてものを言っているのである。しからざれば、さきあげた如くに、造悪破戒こそ、仏の救いの正客なりとの過ちを犯かさしめることになるのである。葉あればとて、必要以上に暴飲暴食の必要なきことと

同様なのである。ここに法然の求道者としての随自意の立場における信仰告白の書たる「選択集」などと、教化者として多くの未信の信者に対する立場との相違があるのである。

所詮、宗教体験の具体的な生命は、相対的な概念的な理解でとらえられるものではないのである。自内証の体験と対機説法の上での矛盾は、その矛盾のままにそれが法然という宗教的人格の中には、めでたく統一されているのである。法然の多くの人にのこされた法語というものは、こうした観点から見られるべきものである。

いずれにするも、そうしたさまざま多くの信者を擁して、これを指導していた法然の苦慮はまことに深いものがあつたことだろう。しかも、事態はこのままではおさまらず、遂に断末魔はやって来たのだ。即ち建永元年の暮になって、遂に法然の専修念仏の集団に最後の弾圧が加えられることとなり、法然及び弟子たちの流罪、更には安樂は六条河原で、住蓮は江州の馬淵で斬罪となり、新興念仏宗の大きな犠牲となった。しかも、この建永の法難の直接の原因として報せられているところは、法然門下における専修念仏者と女性との風紀問題が大きくとりあげられ、中にも門弟として重要な活動をつづけていた安樂・住連などの名が特にあげられていることである。

そこで、いま専修念仏へのこの大弾圧なるものが、事実、そうした風紀問題に起因したものであつたかどうか、ともかく一応そうした風紀問題に関する記事を述べてみよう。

先ず「高田本」や「弘願本」には次の如き記事が述べられている

る。

「隱岐の法皇御熊野詣のひまに、小御所の女房達つれづれをなくさめんために、聖人の御弟子藏人人道安樂房は、日本一の美僧なりければ、これをめしよせて礼讃をさせて、そのまぎれに灯明をけして是をとらへ、種々の不思議の事どもありけり。法皇御下向の後、是をきこしめして逆鱗の余に、住蓮、安樂二人はやがて死罪に行れけり」<sup>⑤</sup>

次に「愚管抄」にも、次の如く同様のことが述べてある。

「又建永ノ年。法然房ト云上人アリキ。マデカク京中ヲスマカニテ。念仏宗ヲ立テ専念仏ト号シテ。タミアミダ仏トバカリ申ベキ也。ソレナラヌコト顕密ノツトメハナセソト云事ヲ云イダシテ。不思議ノ愚痴無智ノ尼入道ニヨロコバレテ。コノ事ノタマ繁昌ニ世ニハンジヨウシテツヨクヲコリツ。ソノ中ニ安樂房トテ泰經入道ガモトニアリケル侍ノ入道シテ専修ノ行人トテ。又住蓮トツガイテ。六時礼讃ハ善導和上ノ行ナリトテ。コレヲタテ、尼ドモニ帰依渴仰セラル、者出キニケリ。ソレラガアマリサヘ云ハヤリテ。コノ行者ニナリヌレバ。女犯ヲコノムモ魚鳥ヲ食モ。阿ミダ仏ハスコシモトガメ玉ハズ。一向専修ニイリテ念仏バカリヲ信ジツレバ。一定最後ニムカヘ玉フゾト云テ。京田舎サナガラコノヤウニナリケル程ニ。院ノ小御所ノ女房。仁和寺ノ御ムロノ御母マシリニコレヲ信ジテ。ミソカ安樂ナド云モノヨビヨセテ。コノヤウトカセテキカントシケレバ。又グシテ行向ドウレイタチ出キナンドシテ。夜サヘトメナドスル事出キタリケリ。トカク

云バカリナクテ。終ニ安樂。住蓮頸キラレニケリ」<sup>⑥</sup>

更に「皇帝紀抄」には、

「承元々年二月十八日。源空上人然房配流土佐国。依専修念仏事也。近日件門弟等。充満世間。寄事於念仏。密通貴賤并人妻可然人々女。不レ拘制法。日新之間。擲取上人等。或被二切羅。或被二禁其身。女人等又有二沙汰。且専修念仏子細。諸宗殊鬱申之故也」

とあって、法然門下の中には、その名は不明なるも、専修念仏にことよせて、人妻と密通する者のあったことを告げている。そして、これに類した記事は、「勅修伝」(三十三) その他においても、大体同様のことが述べられてあって、特に住蓮・安樂の「六時礼讃」の興行の影響については「さだまれるふし拍子なく、をのをの哀嘆悲喜の音曲をなすさま、めずらしくたうとかりければ」ということで、洛中の子女は狂奔して、にわかに関心する女性も出て来て、さまざまの噂さや弊害を生ずることとなり、おのずからそこに第三者の社会的な批難も受けざるを得なくなっている。そこで、これらの事実が南都北嶺の政府に対する闇中飛躍を激化せしむることともなつて、当局による新教団中の過激の者の逮捕となり、嫌疑者の拘禁や拷問も行われる結果を生じた。

かくて、遂に住蓮・安樂の処刑と、法然及びその弟子らの流罪という弾圧を迎えたのであった。

## 専修念仏の弾圧と女性

### 十三

さて、ここで法然の専修念仏への弾圧の原因が、これらの男女の風紀問題の上からのみ見られてよいものかということである。

法然の浄土教がもともと信仰上から女性を解放する性格のものとして、当然の事実として広汎なる女性の群像をその周囲に擁して行ったことは上述の通りである。そして、専修念仏が時代の要求に投じて、大きく受け入れられていくにつれて、専修念仏の大きな円の外には、破戒女犯の問題についても、法然の真意を誤って受けとって行った者も、おのずから生まれていたのであろう。しかし、それが専修念仏に対する弾圧の直接の原因となつたとは言いがたぬものがある。特に安樂・住蓮という名まであげて女犯の問題がとりあげられているが、これらはここにあげられた如き女性との関係ではあるまい。又、若し事実がこれらの記事の如くであったとするなら、後鳥羽上皇の如き地位の方の処置としてはまことに卑劣な断罪として兎戯に属するものであり、余りにとるにたらぬ理由としか思えぬ。すでに安樂・住蓮は法然門下においても重要な地位にあり、安樂の如きは、正治二年ごろには遠く鎌倉幕府の方にまで伝道に行き、法然に推賞されている石垣金光房を始め多くの武士の階層に専修念仏をひろめている。かれらは専修念仏の伝播における急進派とも言われるべき活動家であった。従って、法然門下の中で特に処刑の対象とし

て挙げられたのは、かれらの専修念仏の伝道上におけるいわゆる「偏執」の勧進によるものであったと言わねばなるまい。

そして、このことは単に安樂や住蓮らの活動の「偏執」にのみ関するものではなかったのである。専修念仏者たる「黒衣」の集団が大きくひろがり、その勢いのおもむくところ、おのずから他宗に対する「偏執」の勧進にすんだことは、すでに元久二年の興福寺奏状を始め、法然滅後の貞応三年の山門の念仏停止の奏状にも、きびしくとりあげられているところである。聖道門的な学問修道をすべしと難行雑修として誹謗し、ミダの救いはそうした聖道諸宗の者にはいたらず、むしろ破戒造悪の者であっても、専修念仏者にのみ光明は投せられると強調している。この専修念仏よりの他宗誹謗という「偏執」の事実は、その言葉の表現はともかくとして、法然の選択本願念仏よりは一応論理的には言いうることである。聖道を捨てて諸行を抛ち、更に五種正行の中でも口称念仏一つにミダの絶対救済をうくるということ、この三重の選択過程における捨擱擲の論理をすすめゆくところ、そこに伝道の熱意の上からはおのずから聖道諸宗に対する一応「偏執」に類する態度を生ずることとなるであろう。

しかし、ここで大切なことは、専修念仏におけるこの口称念仏一行への選択の姿勢は、凡愚なる人間の学解や判断によってなされた選択ではなくて、仏の本願の側におけるえらび、しかも本願の歴史、批判の過程においておのずからあらわれて来ているということである。即ち聖道諸宗を時機不相応の宗教として批判し、そのさまざ

まな修道上の行業をもって難行難修となして否定することは、選択本願念仏の末法期におけるおのずからなる歴史的批判にまつべきものであって、こざかしき人間的知性などの立場から批判や諍論をすべきものではないのである。聖道諸宗におけるさまざまな修道やその行証は、果して歴史的に自証されうるべきものか、それは歴史的批判にまかせておけばよいのであって、末法時における行証のあるかなきかは、おのずから明らかとなっていくものである。浄土教こそ、末法万年後においても、永遠に人類救済の尊い使命を有するものである。この選択本願念仏の歴史的批判性への磐石の如き堅い道念を有していたのが法然であった。「この法の弘通は、人はとどめむとすとも、法さらにとどまるべからず」とは聖道諸宗よりの弾圧が遂に効を奏して、四国追放の門出にあたって、法然の言い放った信念であった。

この故に、浄土教の教判は、人間の実際的な行証いかんをぬきにした単なる教理上の浅深を論議する観念的思弁的な教判論の上に立つものではなく、人間的知性や修道上の自力の崩れ去った無限定の立場において、批判の原理を仏の方に仰ぐものである。この故に法然は、無益に等しい教理教判の上の諍論をさけたのである。それはどこまでも選択本願念仏のきびしい、おのずからの歴史的批判にまかせきっていたからであった。この法然浄土教の本質的なものから、法然の人間の特色が出来てきている。即ち無用な見戯にひとしいあらそいを出来る限りさけていこうという、常識的な意味での円満さの中には、同時に本願の歴史的批判性に絶対にまかせきった秋

霜烈日たるときすまされたまきびしさというものが、うちに深く包まれていて、法然のはらを磐石の如くにつくりあげていたのである。こうした表面的には矛盾するが如きものが、一つの人格の中に選択本願念仏を通して統一されていたということである。この法然における全人格的な理解を失するときには、法然をもって聖道、特に天台あたりとの妥協的な人物と評したり、或いはその反対に法然の片言雙句をとり来たって、法然の強じんな性格を強調しようとする結果も生じてくる。しかし、これらの観方は、いずれも法然の宗教的人格をば、形式論理的な日常的次元から一面的に見ようとするものである。「法門は互角なれど機根くらべには源空かちたり」ということの真意はここにあったと言える。

ところで、この法然浄土教の真意を味わい得なかった門弟、或いは周辺の信者たちの中には、聖道諸宗を一方的に誹謗批判するものが出来たのである。特に法然浄土教が聖人よりも凡夫を、善人よりも悪人を救済の目的とするという宗教体験の弁証法的論理の内容にまで切りこみ得ずして、これを日常的な常識的な次元において解釈して行った結果、悪を造り戒を破るものこそ、かえって救いのめあてとなると唱道することとなり、ここに法然浄土教の真意は見失われて、「偏執」の念仏勧進の様相を呈することとなって行ったのである。

従って、法然の門弟や信者における「偏執」の念仏勧進への進みゆく根拠が、実は法然の選択本願念仏そのものの性格にあったと言いうことが出来るのであって、法然自身にあっては、本願の歴史的批

判という堅い信念の上に立ちつつも、あえて他との諍論をさけていたのであったが、血気の門弟たちはそれを自らの立場における行動をもって、実行するところまで行ったと言わねばならぬ。

いずれにするも、安楽・住蓮には女性の帰依する者多く「六時礼讃」という音曲が、宗教的情操をかきたてつつ女性の心情に訴えるところに大きな効果のあったことは言える。宮仕えの女性たちが、自らのおかれているあさましい愛慾憎悪の生活を反省したとき、若い女性の純情からして一途に出家剃髪という事実も生まれたかも知れぬ。しかし、ただそれだけのことで斬罪などという極刑に処せらるべきものではあるまい。また、いまかりに安楽・住蓮において風紀問題についていまわしきことがあったとするならば、すでに元久三年興福寺僧徒が行空・幸西・安楽・住蓮らの処罰を強要し、三条長兼が奉行として罪状を調査したとき、一念義を唱えて不倫の噂をもった行空が法然より破門を受けているのだが、このときすでに住蓮・安楽も行空と同じような処分を受けているはずである。

以上の如く見てくると、「愚管抄」「皇帝紀抄」等に述べられている専修念仏者と女性との関係をそのままに信ずることには問題がある。従って、承元の専修念仏に対する大弾圧の真の原因を風紀問題においてみることは、俗説以上の正しい見解とは言えぬ。本当の原因については、より根本的には古代社会の崩壊期において、しかもこの古代社会の上ののっかっていた旧聖道門諸宗からの、社会の最底辺から上層階級にいたるひろい地盤、特に武士や庶民・農民・賤民らとひろく結んだ新興浄土門への弾圧であって、たまたま法然

門下の中でも重要な地位をもつ安楽・住蓮らの「偏執」の活動が、遂に南都北嶺の強訴をして成功せしめる結果となったものと言うべきである。

この時期までには、すでに鎌倉においても京洛における専修念仏の停止と相応じて、幕府の御家人を通じてひろまった専修念仏の集団に対する政治的疑惑から、専修念仏者の思想信仰の調査或いは専修念仏の停止が度々行われている。このように集団化した専修念仏の「黒衣」の群れは、単に宗教的な立場からする旧仏教への脅威以上に、古代社会の崩壊期にあたり政治的な脅威ともなっていた。

#### 十四

以上の状況よりして、建永の法難の本質的な原因ではなくても、それを誘引し、旧聖道門仏教からの弾圧に大きな口実を与えたものに、専修念仏者と女性との関係があげられた。ということは、法然の浄土教信仰がきわめて社会の広汎な層に大きく滲透していたことを物語るものであって、特に多くの女性を通して浄土教信仰がひろまって行く結果ともなったことである。浄土教信仰が特に女性の心情に投じうる性格をもつものであることは上述の如くであるが、ひと度信仰を得た女性たちは、実に献身的に信仰の宣教に力を与えている。それは単に精神的のみならず、伝道の会場や、或は物資などを供養している。例えば、承元の法難によって、法然及びその弟子たちは念仏停止と流罪という専修念仏の興行にとって全く破局的な打撃をうけたが、その後、専修念仏は法然の弟子及び信者の手によ



って相変らぬ弾圧の中にあっても、精力的にひろめられていった。従って旧仏教からの法然への憎悪は、法然滅後においても依然として、やまず、しばしば念仏停止のことが叡山よりの奏状によって行われている。即ち山門の衆徒は貞応三年五月十七日付で、専修念仏の不当なることを六箇条にまとめ、一向専修の慳行を停止することを奏状としている。その内容は六箇条にわたる専修念仏への批判を述べ、最後において、「専修の張本を遠流に処し、永く本郷に帰らしめずんば、大平の化基年にして得べし……望請う、恩裁により一向専修を停止せられ、八宗の教行を興隆せば、仏法王法は万才之昌栄を成し、天神地神は一朝の静謐を致さん。衆徒ら法滅の悲しみに堪えず」と結んでいる。この六箇条の批判の内容は、元久三年の興福寺奏状の内容と大体同じものであるが、こうした執拗な山徒の専修念仏への弾圧は、遂に功を奏して朝廷を動かすこととなり、遂に嘉録三年六月にいたり、山徒は大谷に眠る法然の墳墓を破却しその遺骸に打擲を与えんとする前代未聞の暴挙に出た。そして、更に、法然滅後における念仏の張本人として特に隆寛、空阿、幸西らを配流せしめることに成功したのである。

ところで、建歴二年正月の法然滅後から嘉録三年のこの大弾圧にいたる十五年間、専修念仏の信仰が門弟の活動によってひろく民衆の間にひろまると行ったこと、特に女性の間はこの事実があらわれて行っていることである。

例えば「明月記」の建保元年七月十八日の条に定家は「伝聞、左中将伊時朝臣妻、前内大臣落胤云々出家為尼云、是近代念仏宗法師原之所為

歟、天下姪女競仮ニ尼形ニ扈ニ狂徒僧、己為ニ流例ニ耳」と記している。この高貴の人妻の出家は当時の一例にすぎないものだが、それが専修念仏の影響によることが伝えられ、貴族の文化人たる定家にとっては女性を出家せしめる念仏僧が「狂僧」と目され、出家する女性が「姪女」としか見えなかったのである。法然浄土教の信仰が、本質的に女性とどういふつながりをもつものか、更には当時の貴族社会の生活に対してどんな宗教的な反省を与えて行ったかということが、ともに受けとることが出来なかつたのである。「狂僧」とか「姪女」とかいう言葉を通して、法然の浄土教が、当時のすでに崩壊しゆく古代社会に対してした姿勢を知ることが出来る。

## 十五

法然滅後において、その門下の弟子たちがむつかしい事情下にあつて、専修念仏の興行に努力をつづけて行ったが、その多くの中の一例として、空阿弥陀仏の場合をあげてみよう。

彼はこれと言った居住のところもなく、沐浴便利のほかは衣をぬぐことなく行徳あらわれて、世間の貴賤を問わず多くの女性に深く尊崇を得ていた。法然は常に空阿弥陀仏の化導の態度に対して、「源空は智徳をもて人を化するなお不足なり。法性寺の空阿弥陀仏は、愚痴なれども、念仏の大先達としてあまねく化導ひろし。我もし人身をうけば、大愚痴の身となり、念仏勤行の人とならん」と賞讃していたほどの真摯な専修念仏者であった。当時、浄土の東門に面すると言うことで有名な念仏道場となつた四天王寺西門内外にお

ける念仏道場の始めは、彼の行徳によって出来たもので、彼の伝道力は大きいものがあつた。ところが、定家はこの空阿弥陀仏について次の如く記している。

「近年天下有下称<sub>二</sub>空阿弥陀仏<sub>一</sub>念仏事<sub>上</sub>、件僧結<sub>二</sub>党類<sub>一</sub>、多集<sub>二</sub>壇越<sub>一</sub>、天下之貴賤競而結縁、殊占<sub>二</sub>故宗通卿后家所<sub>レ</sub>造之堂九条、世称<sub>二</sub>為<sub>二</sub>其道場<sub>一</sub>是隆信朝臣娘、九条院所<sub>レ</sub>生尼公、為<sub>二</sub>念大宮相国堂<sub>一</sub>」  
 仏宗張本<sub>一</sub>故也、世称<sub>二</sub>二縉素道俗月来集会、而山門衆徒又聞<sub>二</sub>此事<sub>一</sub>成<sub>二</sub>鬱憤<sub>一</sub>……成<sub>二</sub>群議<sub>一</sub>欲<sub>レ</sub>妨<sub>二</sub>其事<sub>一</sub>風聞之間、去十八日行<sub>二</sub>幸鳥羽殿<sub>一</sub>、松明数多向<sub>レ</sub>南、彼念仏衆等存<sub>二</sub>山僧之炬火之由<sub>一</sub>、叫喚馳<sub>二</sub>走東西<sub>一</sub>、抱<sub>二</sub>仏像<sub>一</sub>懷<sub>二</sub>黒衣<sub>一</sub>而逃散云々、可<sub>レ</sub>謂<sub>二</sub>勝事<sub>一</sub>」<sup>5)</sup>

ここでは空阿弥陀仏の念仏道場が女性の信者から提供されていることを示し、そこに集る多くの専修念仏者の様子が知られ、山徒の襲撃をうけて専修念仏者たちの「叫喚馳<sub>二</sub>走東西<sub>一</sub>、抱<sub>二</sub>仏像<sub>一</sub>懷<sub>二</sub>黒衣<sub>一</sub>而逃散」した様子が示されている。彼はその後勅勘をうけて天王寺の念仏道場などにいたが、嘉録元年四月には、入道相国頼実(前大政大臣)が彼を請いて中山で迎講を行っている。ところが、その翌年病氣となり臨終の噂が巷間にひろまると、専修念仏の信者が群参して彼を供養している様子が、「明月記」では「只今往生之由、閭巷騒動、天下貴賤尼女悉群集、面々各々捧<sub>二</sub>珍膳<sub>一</sub>供養、其物皆用<sub>二</sub>風流<sub>一</sub>饒王結<sub>二</sub>花入<sub>一</sub>菓子飯菜<sub>一</sub>、毎数受<sub>レ</sub>之食<sub>レ</sub>之」と記されている。

更に、ここに一つの重要な記録を述べておこう。即ち嘉録三年は専修念仏者にとっては大弾圧の下さられた騒擾たる年であつて、七

月には隆寛・幸西・空阿弥陀仏らが配流されて、専修念仏が停止されているのだが、叡山の衆徒三百余人は勢をかって、八月には宣陽門院が念仏法師を立飼うとの理由で、これを責めているし、「民経記」によれば、八月には隆寛・幸西・空阿弥陀仏らの配流の様子を記すと共に、搦めらるべき余党の交名をあげて、その弾圧の容易ならざることを告げている。即ち「八月卅日、丙子、此間風聞、念仏者余党可<sub>二</sub>搦出<sub>一</sub>交名也、於<sub>二</sub>此交名<sub>一</sub>者、天下女房恥辱敷、不可説々々々、未曾有々々々」と記し、次から始め出されるべき念仏者四十余名があげられ、その人名の下には夫々居所が記されている。例えば、敬仏のところには「宜秋門院女房東御方内ニアリ」、聖縁のもとには「同内ニアリ」、顕性のもとには「八条油小路、唐僑富小路両所ニ宿所アリ」、明信のもとには「薩生兄弟也、土佐尼聳」、観月のもとには「二郎入道、宣陽門院権中納言殿ノ内ニアリ」等々と記入されている。これをもって見ると嘉録の法難に際して、弾圧された念仏者の多くの者が、自らの居所や布教の場所を女性の提供するところによっていたことがわかる。従つて、「於此交名者、天下の女房恥辱」なりと手きびしく批判をうけているほどであった。

以上の如くに専修念仏の伝道が、度重なるむつかしい弾圧下にあつて、しかも女性の物心両面にわたる努力を得てひろまっていたことは、それまで仏の救済を受け得ないと思つていた女性たちが、法然を元祖とする専修念仏によって救われることの自覚より来たるよろこびからであつた。このような女性の信仰への熱情は、やがて男性を信仰にみちびく役割を果していくことになる。社会の最低辺

に虐げられていた庶民たちは、また仲間を呼び、その集団は洛中は勿論のこと、洛辺の近国から北陸・東海等の諸国にひろまっていたのである。慈円は「愚管抄」において法然の専修念仏が「不可思議ノ愚痴無智ノ尼入道ニヨロコバレテ、コノ事ノタメ繁昌ニ世ニハンジヨウシテツヨクヲコリツ、…」と述べて専修念仏の驚異的な興行が、実に女性層に深く滲透して行ったことにあることを書いている。このことは、法然の入滅直後に「選択集」に対して聖道門の立場かな痛烈な批判を下した華嚴の学僧高弁の「推邪輪」の中にも見ゆる。即ち、「種々邪見在家男女等仮ニ上人（法然）高名」「今代女人等之念仏者」「愚鈍女人等称名念仏」「近代愚童少女等立宗成レ群口誦ニ専修文」という言葉が、問答体の本文のいたるところに激越なる言葉と共に使用されているが、これもまた法然の専修念仏が、とくに当時の広汎な女性層と深く結びついていることを物語るものである。しかも、これらの専修念仏を道交として集まれる集団を興福寺の貞慶は「愚痴の道俗」と軽蔑し、慈円は上述の如く「不可思議の愚痴無智の尼入道」と口をきわめて軽侮しているし、更に定家は「党類を結んで」とあたかも悪徒の集団の如き観察を下し、出家する女性の中には人妻あり、女官あり、子女たちがあつたが、これらの女性を目して「淫女」と記しているのであつた。

しかし、思弁的な学問や自力作善にあぐらをかいた旧聖道門の仏者、或はその教団の外護者たる大宮人の公卿文化の世界からは、この「愚痴無智の道俗」こそが、浄土教の救いの対象であることが、どうしても理解することが出来ず、いわゆる学僧たる慈円をして「

不可思議の」と彼の理解をこえしめていたのである。法然がその生涯を終るにあたって、一代の教化の結論である信底をのこした「一枚起請文」に「たとひ一代の法をよくよく学すとも、一文不知の愚鈍の身になして尼入道の無智のともがらに同うして智者の振舞をせずして、只一向に念仏すべし」と両手印をべったりとのこして行ったその真意は実にここにある。この愛憎無限のなまの大地からすでに遊離した貴族社会の文化人には、法然の大地の上に生きる人間の宗教は到底理解することが出来なかつたのである。この大地の上に死ぬほどに泣きながらも、しっかりと生きていくための原動力となる生命は、平安朝の優雅ではあるがすでに死せる思弁的な学問や詠歎的な文化の世界には失われていたのだ。そうした大地を遊離した死せる知識や、観念的な哲学思弁を否定するところにこそ、法然浄土教が掲げる愚痴無智ということの真意がある。それはいわゆる文化人の外装たるこざかしき学問知識をこそ否定するものであつて、言わば大地から生まれ出てくるより大いなる生命への世界に生きることをいうのであつて、それはそのまま質実な鎌倉の新天地を形成する精神的基礎をなした。叡山にありて「智慧第一の法然房」、「深広の法然房」とたたえられた法然も、ここでは自らを「愚痴の法然房」と呼んでいるし、常に愚痴無智の同信に会う度に、涙を流してその邂逅を迎え、浄土往生への先達としてよろこばれているのである。

## 法然の流罪と女性

### ―念仏の大地性―

#### 十六

以上、私は法然の選択本願念仏の救いの対象が、どこにおかれていたかを述べて来た。それは言わば、この大地の上に現実的になまに生きていこうとした人々に対してのものであった。この大地を遊離した概念の遊戯に等しい思弁的な宗教哲学を論議している南都北嶺のゆゆしき学匠たちの世界や、或は優雅なものあわれに感傷的な日日を送っている貴族社会とはすでに遠くはなれていた。打ちつづく戦乱と天災地変の世に、人は自己の生命を完うするためには、相手を殺すか、相手のものを略奪するかするより他に道はない。武士は戦場に生死の巷を切りぬけ、庶民は恨みと虚偽の中に辛じて自己の生を得ていく。賤民は地べたにはうじ虫のようにして、何の希望もなしに、辛じて今日一日のすぎていくことに望みをかけた。こんな末法澆季の時代に、あすをも知れぬ命をいだいて、一体どう生きていくかと考える余裕すらなく、人生の裏道に生死の運命をかけて生きて行かねばならぬ階層の中にこそ、法然の念仏は大きく打ちこまれて行ったのである。

かえり見れば、法然は父の悲劇をあとに、十三才にして学山叡山にのぼり、すぐれた学匠たちからは天台の三大部を始めとして一応

の日本天台学の教授をうけ、「智慧第一の法然房」とのほまれを得たが、当時の叡山の学匠たちの学問は、すでに法然の胸深くに秘めた問題の解決には到底なり得なかった。晩年に「父の遺言つねに忘れたがたくて」と述懐されている如く、彼の求めていたものは一代の学匠となることなく、敵味方共に救われていく道、すでに死せる者も、現に生けるものも、そしてやがて生まれてくるであらうするべのものが、ともに一つ世界に救われゆく万人共生の宏大なよろこびと感動の世界であったのだ。屋根の瓦の数をかぞえることをもって学問なりと思うている如き学匠たちには、先ずもって法然のいだける問題は何らわかっていなかった。かくて、彼の燃ゆる道念は、遂に十八才にして黒谷の叡空の門に身を投じ、世の一切の名利の境界より姿を消して、万人共生の滅びざる大きな命の世界を求めた。それが承安五年春三月、法然が四十三才のときに、始めて明るい道がひらけたのであった。これを契機にして聖道の山を下って、京洛の騒錚たる巷に庵をむすんで、動乱の人世にどっかと腰をすえて、世と共に生きて行ったのである。法然の念仏はこれからあらゆる階層の人々に、特に何と言っても常に死と対座した武士や、この地に悩みつづけていく庶民、そして賤民の間に大きくひろまり、かれらの人生をしっかりと支えて行ったのであり、特にこれまで蔑視されてきた女性には生きる道をあかるく照破して行ったのである。

しかし、ここで大切なことは法然の念仏信仰は、四十三才の大黒谷における回心をもって出来あがってしまったようなものではなく、乱世に処して、市井の庶民と交わり、自信教人信の念仏信仰

をつたえていくに従って、法然自身の念仏信仰もとどまるところを知らず深められて行っているということである。それは平安朝時代の詠嘆的な浄土教の念仏ではなく、この愛憎無限の大地の上にとっしりと生きていく根本道念となるもの、それこそ選択本願念仏として深められて行ったということである。この深化の経過については別稿にゆずるとして、ここに述べておかねばならぬことは、法然の四国配流という晩年の悲局が、かえって彼の念仏の大地性というものをはっきりと深めて行ったということである。上述の建永の法難によって、弟子たちの遠流と共に、その責任者たる法然は四国に流罪になっているが、これは法然の生涯にとっては勿論だが、日本浄土教史上において特筆して銘記さるべき出来事であったのである。それは法然の念仏が上述の如く当時の下層の住民にじかにふれて根をおろして行ったことである。庶民の間に大きくひろまり、言わば人生即信仰という意味で大地の上に生まれ出た力強い念仏であったのだが、それまで京洛の外に一步も出ない注然であった。そこにはすでに生きることへの強い意志を失った都の大官人たちへの法然の教化も残っていたことであろう。それが四国追放によって、法然はじかにいわゆる文化の京洛から辺鄙の地、田夫野人の住む土を踏むことになったのだ。或は海辺に漁人のとまやを通り、砂の上の小屋を訪う機会をうけて行ったのだ。しかも、室の泊においては遊女たちに会って念仏の信仰を説いている。

例えば、四国への流配の途上において、播磨の高砂の浦では老人夫婦の漁師に会っている。これも法然の念仏と現実の人生生活との

邂逅である。漁師は学問知識などの何一つのかけらも持ち合わせていない。この大地の上に裸一つで風雪にたえて、長い生涯生きて来た漁夫である。生きるためには、千仞の淵にのぞみ、生涯かけて生きものを無理に殺して今日までわが命を保って来た、その罪障におそれを反省して来た漁師である。これは地獄の苦しみであって、文人などのうぬぼれた観念の姿態とは全く異なり、真剣勝負の生きることの苦悩であった。この深刻な訴えに対して、法然は少しも観念的な文句や説教でごまかしを言っただけではない。その地獄ゆきの業を率直にみとめると同時に、ただただ仏の悲願と念仏によって乗り切ることを説いている。それに対して、老漁夫たちも、何のまよいも疑もなしに、法然の教えをすなおに受けとっているのである。大官人や学匠たちから「愚痴無智の者」と軽蔑されているこれらの階層の人々には、現実的な純粋性があり、そこに打ちこまれて行った法然の念仏には、文字通りに大地性が深く宿されていた。

更に播磨国の室の泊における遊女への教化は、まことに意味深きものがある。法然の船たることを知って、その近くに小船一艘近ずき来たが、それは遊女たちの船であった。この中には壇の浦に敗れて一朝の栄華も夢と去って、海中より救いとられ、いまはこうした人界の泥沼に辛じて生きていた平家の女房たちもいたかも知れないのである。法然は遊女たちの悲しい言葉に宿るあわれな心情をしみじみと見とって「げにもさやうにて世をわたり給らん罪障まことにかるからざれば、報酬またはかりがたし。もししからずして、世をわたり給ぬべきはかりごとあらば、すみやかにそのわざをすて給う

べし。若し余のはかりごともなく、又身命をかへりみざるほどの道心いまだおこりたまはずば、ただそのままにて専ら念仏すべし。阿弥陀如来はさやうなる罪人のためにこそ、弘誓をもたてたまへる事にて侍れ。ただふかく本願をたのみて、あへて卑下する事なかれ、本願をたのみて念仏せば、往生うたがひあるまじき」よしを、懇ろに説いているのである。

この遊女との出会いは、法然の念仏の深化に恐らくは大きな役割を果していったものと言えるが、鈴木大拙師はこの事実について次のように述べている。

「法然と室の泊の遊君との会見は、日本靈性史の上に記録すべき一事である。数百万の人間が生死する戦争も世界史上の事件であるが、而してその量において吾等を心の底から動著せしめるところのものであるが、質の上から見れば、遊君の宗教意識にふれたものも、また世界の大事実であらねばならぬ。……南無阿弥陀仏の一声の下に娑婆の全面に涉りて一大転機が可能なのである。日本靈性の囁きは、『一文不知の尼入道』の心にまでひびきわたらなければ、うそである。その実は『一文不知』であつてこそ、それが聞き得られるのである」<sup>⑧</sup>まことに法然の南無阿弥陀仏は、たしかに地方の一文不知の田夫野人や遊女にとっては一大福音であつただろう。遊女の生活はここでは、大地そのものとは言い得ぬか知れぬが、人の世の泥沼という意味においてはたしかに大地の上にしたものと言えよう。遊女の生活は理屈や概念・抽象の世界ではない。いかにも生々しい現実性に生きていたのだし、この現実性こそ、大地の根本的性

格をもつらぬいているものであつた。法然の念仏の大地性というものは、それを受けとつていた階層の人々を通して、すでに都にあつても十分鍛えられてはいたが、流罪を機縁として公卿文化の末期的現象を呈していた京洛を去り、はだかのままで大地に生きねばならぬ辺土の土民や女人を通して、ますます深められ、大地として人世の底の底までも統べていく根源的な力となつていったのである。

法然は辺土において一文不知の愚鈍の人々に多く会うことによつて、かれらが何らの智者のふるまいをせずして、尼入道の無智のままにして、南無阿弥陀仏とひとすじに相續していく尊い姿に接して、非常に感動したことであろう。その姿こそは、法然が今日まで長い間の遍歴をへて、学問理屈と戦い、智慧才能の迷いと戦い、旧仏教よりの圧迫に抗して、始めて到達した境地と一つのものであつた。「さればとしごろならひあつめたる智慧は、往生のためには要にもたつべからず。されどもならひたりしかひには、かくのごとくしりたればはかりなき事也」<sup>⑨</sup>との法然の述懐は、このことをよく示している。彼が四国への追放を少しもうらむことなくむしろ朝恩としてよろこんだ心境には、辺土の土民への念仏の教化ということと同時に、こうした純真な人々に接し、そこに真に生きた力強い念仏信仰を見出しうることを考えていたからであつただろう。

法然の念仏が、選択本願念仏として大地性のものだということ、一つの象徴的な表現である。本論の始めに述べた善財童子は、その求道の最後にあたり、善知識たる弥勒を訪れるが、彼は先ず童

子の求道の歷程を讃歎し、次いで童子の求め来たった菩提心について、それを大海の浪のはてしなく渚にうちよせる如く百八十に余る壮大なる譬喩をもって広説している。

「菩提心は即ち一切諸仏の種子である。よく一切諸仏の法を生ずるから。菩提心は即ち良田である、衆生の法を長養するから。菩提心は即ち大地である、よく一切のもろもろの世間を受持するから。菩提心は即ち浄水である、あらゆる煩惱の苦を洗い落すから。菩提心は即ち大風である、あらゆる世間に障へられないから。菩提心は即ち猛火である、よくあらゆる邪見の薪を焼くから。菩提心は即ち日である、あまねく一切衆生の類を照すから。菩提心は即ち満月である、もろもろの白浄の法をことごとく円満にするから。菩提心は即ち明灯である、あまねく一切のもろもろの法界を照すから。菩提心は即ち浄眼である、あらゆる邪・正の道を見分けるから。菩提心は即ち大道である、あまねく一切智域に入ることを得しめるから……」

説き去り説き来たってそのつくるところを知らず、菩提心の広大なる徳を、まさしく千波万波の濤々として打ちよせる音律をのこしつつ続けていくのである。

ところで、この菩提心こそは、とりもなおさず人生信仰としての選択本願念仏であった。念仏こそはこの苦悩の地上にいとなまれゆく世間を、しっかりとゆるぎなく支え、そしてあたたかく抱きとめていく母なる大地だといえる。この大地の性格について再び大拙老師のうまい表現にきいてみよう。「天日は死した屍を腐らす。醜き

もの、穢らわしきものにする。だが大地はそんなものを悉く受け入れて何等の不平をいわぬ。却て、それらをきれいなものにして、新しき生命の息を吹きかえらしめる。平安人は美しき女を愛し、抱きしめたが、死んだ子を抱きとる慈母を忘れた。かれらの文化のどこにも宗教の見えないのは固より然るべき次第である<sup>④</sup>。これこそ、法然の念仏の性格を大地性として表現するもつとも適切な言葉といえるだろう。

この地上に女性の姿を見失っては、まことに荒涼たる淋しきであろう。男性のみでは生きてもゆけず、真の人間の文化も創造されぬ。されど女性には知性と合理性とだけでは決して割り切れぬ不可思議な秘密の世界が宿されている。人間は男女の世界を通して愛憎無限の地上に生きて行かねばならぬ。しかも、この地上をして憎悪をこえて仏光照益のうちに人生莊嚴たらしめるもの、それが法然の残して行った人生信仰としての念仏であった。

(註)

- ① 井川定慶集解「法然上人伝全集」三八三頁(九卷伝)
- ② 「法然上人全集」七八頁。
- ③ 唯有「正法」、令「我自覚」、成「三藐三仏陀」者、我当「於」彼恭敬宗重、奉事供養、「依」彼而住、所以者何、過去如来応等正覚、亦於「正法」恭敬宗重奉事供養、依「彼而住」、諸当来世如来応等正覚、亦於「正法」恭敬宗重奉事供養、依「彼而住」。(「雜阿含經」卷四四)
- ④ 「三有為」城郭、「高慢為」垣牆、「諸趣為」却敵、「染愛為」深塹、「愚痴闇覆蔽」三毒常熾然、惡魔為「君主」、童蒙依止住。(「六十華嚴」入法界品)

- ⑤ 若有<sup>レ</sup>見<sup>レ</sup>我得<sup>二</sup>歡喜三昧<sup>一</sup>。若有<sup>二</sup>衆生<sup>一</sup>与<sup>レ</sup>我語者得<sup>二</sup>無碍妙音三昧<sup>一</sup>。若有<sup>二</sup>衆生<sup>一</sup>執<sup>二</sup>我手<sup>一</sup>者得<sup>二</sup>詣一切仏刹三昧<sup>一</sup>。若有<sup>二</sup>衆生<sup>一</sup>共<sup>レ</sup>我宿者得<sup>二</sup>解脫光明三昧<sup>一</sup>。若有<sup>二</sup>衆生<sup>一</sup>目視<sup>レ</sup>我得<sup>二</sup>寂靜諸行三昧<sup>一</sup>。若有<sup>二</sup>衆生<sup>一</sup>見<sup>二</sup>我頻申<sup>一</sup>者得<sup>二</sup>壞散外道三昧<sup>一</sup>。若有<sup>二</sup>衆生<sup>一</sup>觀<sup>二</sup>察我<sup>一</sup>者得<sup>二</sup>一切仏境界光明三昧<sup>一</sup>。若有<sup>二</sup>衆生<sup>一</sup>阿梨宜我者得<sup>二</sup>攝一切衆生三昧<sup>一</sup>。若有<sup>二</sup>衆生<sup>一</sup>阿衆轉我者得<sup>二</sup>諸功德密藏三昧<sup>一</sup>。(「六十華嚴」入法界品)
- ⑥ 源信「往生要集」地獄篇・第三衆合地獄。
- ⑦ 「維摩經」問疾品。
- ⑧ 「維摩經」觀衆生品。
- ⑨ 「ファウスト」の「埋葬」の場面。
- ⑩ 「勝鬘經」第一歎仏眞実功德章。
- ⑪ 「勝鬘經義疏」第一歎仏眞実功德章。
- ⑫ 「勝鬘經」第二十大受章。
- ⑬ 「觀經疏」序分義・禁母縁。
- ⑭ ヨハネ福音書「この世ではあなた達に苦しみがある。しかし、安心していなさい。わたしがすでに世に勝っている」とのイエスの信念。(「新約聖書」(塚本虎二訳)三四二頁)また釈尊はウパカの「尊者よ、あなたは何によって、自ら一切勝者であるとみとめるのか」の問に対して「もろもろの悪しき法に勝てるが故に、われは勝てる者と称するのである。なんじもろもろの煩惱を滅ぼさば、われと同じく勝者と称するがよい」と答えている。(中阿舎・二〇四羅摩經)
- ⑮ 「法然上人全集」四六二頁。
- ⑯ 「法然上人全集」七八九頁(七箇条起請文)
- ⑰ 「法然上人全集」七九四頁(送山門起請文)
- ⑱ 大屋徳城「日本仏教史の研究」第三卷・一八三頁。
- ⑲ 井川定慶集解「法然上人伝全集」五一五頁(高田本)
- ⑳ 「愚管抄」六。
- ㉑ 住蓮・安樂のこの問題については、三田全信「浄土宗史の諸研究」中の「住蓮・安樂について」参照。
- ㉒ 井川定慶集解「法然上人伝全集」二二六頁(勅修伝第三十三)
- ㉓ 大屋徳城「日本仏教史の研究」第三卷・二四三頁。
- ㉔ 井川定慶集解「法然上人伝全集」三一五頁(勅修伝第四十八)
- ㉕ 「明月記」建保五年三月。
- ㉖ 「明月記」嘉録元年五月四日。
- ㉗ 井川定慶集解「法然上人伝全集」二二二頁(勅修伝第三十四)
- ㉘ 鈴木大拙「日本の靈性」九四頁。
- ㉙ 「法然上人全集」四六二頁。
- ㉚ 鈴木大拙「日本の靈法性」三四頁。

(一九六九年四月)