

一遍上人の人間教育

竹内明

本稿は、鎌倉佛教最後の宗祖たる時宗の開祖一遍上人智眞を、教育學的見地から考察せんとするものである。一體、日本佛教の開祖のうちで、一遍上人ほど歴史において無視されてきた人物はあるまい。日本教育史においては勿論のこと、鎌倉佛教を説いた著述にすら、全く彼に觸れぬものがある状況であつたのである。これは、今日、時宗が、その宗勢著しく振るわず、全國で四百箇寺餘りの末寺を有するに過ぎない弱小教團であるため、從來大教團出身の學徒によつて開拓されてきたきらいのある佛教史の研究は、今日強大なる教團に偏つて、時宗は専門史家の間でさえ閑却される結果を招來してきたのである。佛教史の上においてすら、かかる状況であつたから、從來教育機關と教育事實の探究に専らで、教育思想史の方向を怠り、ただ思想の方面でも、近世の儒教に關しては追究し、叙述してきたが、佛教に關しては、これを全く閑却してきた傾向のある教育史において、一遍上人が登場しないのも、さして怪しむに足りないことではあつた。

もつとも、赤松俊秀氏が、「鎌倉時代の後期より室町時代の前期にかけては、時宗は禪宗と列んで、新興教團のうちで最も大きな勢力が有り、殊に武士の心情を深く捉えた點に於ては、禪宗を遙かに凌駕するものがあつた。」⁽¹⁾

と論じられ、また、故柳宗悅氏が、「多くの鎌倉佛教の祖師たちのなかで、最も重要な一人でありながら、最も忘れられてゐるのは一遍上人である。」⁽²⁾として、上人こそ念佛の一道を究竟の頂にまで高め、淨土門最後の仕上げをした人物である、とされて以來、時宗教團にも次第に注意が向けられ、殊に、河野憲善氏や平田諦善氏による教理の研究や、大橋俊雄氏・五來重氏らによる歴史的研究が活發に行なわれるに至つてゐる。しかも、近時、文學史の上においては、金井清光氏が『時衆文藝研究』を著わすなど、時衆と文學・藝能に關する精力的な研究活動を展開されておゝり、ここに時宗教團も漸く學界の脚光を浴びるようになったかの觀がある。

しかしながら、なお、教育史の上においては、依然として舊態は改まらず、日本佛教を教育史の立場から論じた殆ど唯一の勞作ともいふべき、唐澤富太郎氏の『中世初期佛教教育思想の研究』は、鎌倉佛教の教育思想を淨土的一乗思想・曹洞的一乗思想・法華的一乗思想の三つの角度から論じられたものであるが、それぞれの代表者に親鸞・道元・日蓮を配し、淨土思想の歸趨を親鸞聖人に見て、一遍上人の教育思想には殆ど觸れられていない。しかしながら、教育史的に見ても、彼が人間の本質を深く見きわめ、その足跡天下に周く、人心を教養し、民衆を教え導いたことは看過すべからざる重大意義を有する。その故に、私は、この論稿において、一遍上人に正當なる教育史的位置を與えて従來の偏頗を矯正し、中世佛教教育思想史に一つの完結を與えるべく、彼の佛教思想に内包せられてゐる人間形成理念を究明し、その人間教育の一端をうかがおうとするのである。

註(1) 「一遍上人の時宗について」、『鎌倉佛教の研究』一七三頁。

(2) 『南無阿彌陀佛・一遍上人』一八三頁。

思うに、佛教は本來教育的意圖をもつて形成されたものであるが故に、その教説のうちには、極めて深い人間性の把握や深遠な人間形成理念が秘められている。一體、佛教は覺の實踐哲學と稱せられるごとく、正しい修道によつて、正しい世界觀・人生觀を得、自己を正しく保持し、もつて眞理にまで自己を形成し、覺位に至らしむるものなのである。その故に、佛教にあつては、形成さるべき人間の本質の追究が極めて重要な分野をしめるのであり、ここに佛教の思想ないし教理のなかに包藏されている人間形成理念には極めて深い人間の本質への吟味がなされ、それに基づいて徹底した佛すなわち覺者への形成論が展開されているのである。まさに、佛教とは、佛の教えであるが、佛・佛陀となる教えでもあるのであり、人間にその至るべき理想像たる佛たるべきことを説く、人間教育の宗教ともいふべきものなのである。

しかしながら、佛教はあくまでも宗教である。しかして、その人間形成の営みにおける教育との機能的差異は嚴然として存在しているのである。もつとも、キリスト教的な宗教觀よりすれば、佛教は、絶對者たる神を立てないが故に、宗教ではなくして、倫理・道德ないし哲學理論にすぎない、ということも可能かもしれない。しかしながら、佛教はあくまでも歸依三寶という宗教性を有する、神なき高次の宗教である。すなわち、佛・法・僧の三寶を敬うところに、佛教の信仰があり、佛教徒の立場があるのである。⁽¹⁾

この故に、佛教の人間形成論を考察するに際し、教育作用の本質に立脚して、佛教の具有する教育思想を究明しなくてはならない。何となれば、教育學研究において、その研究對象たる教育事象をどのように捉え、かつ限定す

るかということ、單なる研究領域の問題ではなくして、教育の本質論に關わる重大問題なのである。すなわち、佛教における教化なるものに、いかにして教育學の立場から切り込んでいくかということが、充分に吟味し、檢討されなくてはならない。この點が明確に押えられていないと、佛教における宗教活動それ自體が教育學研究の對象となつてしまつて、教育概念の混亂を招來し、論點の錯亂を惹起して、眞の意味における教育學研究は、ここにおいて、成立しなくなる。けだし、かような究明を経てこそ、佛教における教化なるものが、教育學研究のなかに正しく位置付けられることとなると考えられる。⁽²⁾ それでは教育とは何であるか。

一體、教育とは人間形成の本質の營みである。教育とは、人間が人間を人間にまで形成する營みなのである。人間は、この教育によつてのみ、人間とすることができる。人間は本來的に教育さるべき存在なのである。もつとも、人間は、生まれた時から、もともと人間として生を受けているはずである。にもかかわらず、人間が教育によつて人間になるとは、いかなることであるか。確かに、人間は、生まれた時から人間であり、たとえ教育を受けずとも人間なのである。しかし、人間が、生まれたままの状態に留まり、また目の前の欲望を満足させることにのみ留まるとしたならば、生物學的に見てヒトではあつても、間主體的存在たる人間ではない。實に、人間であるとは状態人間になることなのであり、この故に、教育とは人間をそのような生物的次元の状態から、まさにあるべき理想的にまで導き、眞の意味における人間たらしめる意圖的・目的的な價值的形成作用なのである。かような意味において、教育の行なわれるところ、必ず何らかのあるべき人間像が前提されているのである。故に、教育とは、究極的には、人格形成を志向するものといわなくてはならない。人間形成の眞實が最後に到達するものはまさに人格陶冶であり、望ましい人格を形成するためにこそ、いわゆる文化遺産なり、社會様式なりの傳達による、人間の文化

化や社會的同化も行なわれるのである。この故に、教育とは、人間をより人間らしい人間にすること、ならせること他にならない。

しかしながら、人間を人間にまで形成する教育の基底は、その客體たる人間の内的な自覺や個性に基づくものでなくてはならない。何となれば、人間は、本來的に、生成・發展しゆく個性的な自覺的表現主體であり、價值追究的・價值生産的存在である。人間とは、自らの價值可能性を追究し、その固有の生得的能力の完成を目指す存在なのである。人間が、自己の本性に忠實に生き、人間にならうとするところに、人間本來の姿がある。この故に、人間をして人間たらしめる人間形成の營みは、あくまでも、人間のこの自覺を助成・助長し、人間がその價值可能性を實現して本來の人間になることを、保證・促進するものでなければならぬ。

教育という人間形成の眞實は、あくまでも、人間が、その自覺に基づいて、自己自身の價值可能性を追究する、具體的な過程に結び付き、自ら内から人間にならうとすることを、他から外から助長し、促進して、しかも、歴史的・社會的要求に照應したあるべき方向を示し、積極的に人間らしい人間にならせるべきものである。人間は、生得的な價值可能性を有するが故に、本來的な人間になりうるのであるが、それは、ならせることによつて、はじめ、その可能性を實現し、眞の意味でなることができるのである。⁽³⁾

しかして、教育という人間形成の眞實は、まさに、生ける人間の具體的實存から出發しなくてはならない。教育は、人間形成の本質の營みであるかぎり、人間存在の實相から離反することは許されないのである。この故に、教育という營みは、どうしても、人間とは何か、はたまた、歴史的・社會的要求に應えていかなる人間が形成せらるべきか、ということへの探究をおいて考えることはできない。人間が人間をして人間たらしめる教育の論理的出發

點は、まさに、この人間そのものの探究にあるといわねばならない。實に、この人間とは何かということこそが、教育にとつてアルファであり、オメガなのである。

一體、教育は、人間が自覺的に自己の價值可能性を追究し、實現していく過程に具體的に即しつつ、人間を、歴史的・社會的な要求に應ずる望ましい人間たらしめていく營みである。この故に、教育は、一方においては、獨自の價值可能性を有する存在 (Sein) としての人間に關係し、他方においては歴史的・社會的要請に應えるべき當爲 (Sollen) としての人間像に關係している、自己同一的な營みであるといえよう。この意味において、教育は、現實の人間と理想の人間像との相關的な營爲、すなわち、人間をして現にある自然的狀態より、まさにあるべき理想的狀態にまで到達せしめていく營みである、と考えられる。⁽⁴⁾ それでは、かかる觀點より見た佛教はいかようであらうか。

佛教では、人間が、自己の本質を徹見し、宇宙の眞理に目覺めて覺位に入ること、すなわち、普遍的・絶對的な眞理を體得した覺者となることを解脱という。しかも、そこにおいては、すべての人間は、平等に解脱し、覺者たる佛となることができるとされる。すなわち、すべての人間は、佛たることができるといふ絶對的な價值可能性としての佛性を有しているのである。それ故に、人間は、自己に内在している、聖なる價值たる佛性を、實踐・修行によつて發現し、實現した時、覺者たることができるのである。しかし、人間は、すべて平等に佛たりうるものであると同時に、佛たることを目指すべきものである。しかし、人間は、個性的な自覺的表現主體であり、價值追究的存在ではあるが、その我執・煩惱の故に、その追究は、日常的價值の次元に留まり、最も根源的な人間の本質たる佛性の自覺には到達しえない。ここに、佛教は、現存在としての人間に、自己の本質を凝視させ、本具の佛性の自覺を促し、自ら内から人間の眞實存たる佛になることを目指させるとともに、他から外から刺激を與え、佛とならせていくの

である。人間は、放置しておいては、我執に染み、しかして佛性の自覺に到達し、その絶對的な生得的價值たる佛性を發現して、佛となることはできないのであり、その意味において、あくまでも、佛となりうるという人間の可能性を基礎として、他から外から佛とならせていかななくてはならないのである。しかして、佛敎における人間形成は、あくまでも、人間が、自己にとつて根源的な佛性の自覺に基づき、自發的に佛とならうとすることに即して、その自覺を助長・促進し、佛とならせていくものなのである。この佛となり、かつならせていくという體系が覺の實踐哲學に他ならない。人間は、覺者たることを目指し、いわゆる般若の智慧を行得して、覺を實踐していつてこそ、佛性を發現し、眞の人間となることができるのである。ここに、佛敎の形成論は教育の體系そのものであるとも考えられる。

しかしながら、佛敎における形成論は、また、教育とは異なつた面をも有していることを認めなくてはならない。すなわち、いわゆる教育は、有我を基盤とし、自我肯定の方向に築かれた有 (Sein) の連續的形式の人間形成作用であり、佛敎における人間形成は、有 (Sein) と無 (Nichts) との相對を超えた絶對無の形成作用である。無我の覺醒を志向する佛敎の形成においては、頽廢した日常性にある現存在は全的に否定される。すなわち、そこにおいては、人間個人の有する獨自性や精神的・肉體的欲求は否定しさらされるのであり、その點、いわゆる教育が、知情意の精神と肉體との双方を全體的・統一的に、しかも健全に發達せしめる、自我肯定の形成作用であるのに對して、沿個性的な自我否定の性格を有していると考えられる。しかし、佛敎において眞實の自己に非連續である自我は否定されなくてはならないが、その否定的契機を媒介とし、否定された自己は、絶對的に肯定されて眞實の自己に連續するのであり、その人間形成は非連續の連續的形式を取る。そして、更には、教育が、可能態から理想態へ

という、有の連続的形式に基づくのに對し、佛教では、有・無を撥無した、可能態即理想態という、即非の論理による無の非連続的形式にまで徹底されなくてはならないのである。まさに、現存在は否定媒介されてこそ、大きく肯定し、鍊成せられて、絶體的な生得的價值たる佛性を發現し、否定的超越ともいふべき解脱を遂げて、眞實存たる覺者たることができるのである。實に、眞實の自己の形成は否定を媒介としてこそ成立するのである。佛教における自己否定は、單なる否定のための否定ではなくして、より高次の肯定のためのものなのである。けだし、それは、絶対否定即絶対肯定という、非連続の連続による自己變革ともいふべきものであらう。まさに、この無の非連續に立脚した、否定の否定による大肯定という人間形成論には、自我の思想を基調として築かれている、近代教育思想を超克する否定の契機が含まれているといふことができる。(5)

ここに、私は、いわゆる教育との差異を認めつつも、佛教における形成作用を、可能態としての人間と理想態としての人間、すなわち現實の人間と理想的人間の函數として把握することによつて、ある程度、その内包する教育意義を明らかにすることができると思える。この故に、私は、あくまでも、かかる視點に立つて、一遍上人の人間形成理念を考察せんとするのである。

註(1) 水野弘元著『佛教とは何か』三三三頁参照。

(2) なお、故宮坂哲文氏は、その著『禪における人間形成―教育史的研究―』二頁において、教育を主體と客體との間における個人的相互交渉の問題に限定するといった立場や、人間の知識や叡智の形式が文字・文章の學習を通じてのみなされるといった立場からは、禪林教育の全過程を明らかにすることはできないとし、「人間はいかにして教養せられるかという教育學におけるわれわれの最初の問いから出版しなければならぬであろう。」との立場から、禪林における人間形成の問題を論じられている。

(3) 喜多川忠一著『人間—その生成と形成—』三〇—三二頁参照。

(4) この着想は、恩師結城陸郎博士の御教示に據るものであるとともに、唐澤富太郎著『中期佛教教育思想の研究』に負うところが多い。

(5) 這般の問題を論じて、佛教思想の教育學的還元を志向したものに、大谷時中氏の近著『佛教教育學研究序説』がある。なお、ボルノウ (Bollnow, O. F.) は、その著『實在哲學と教育學』(Existenzphilosophie und Pädagogik) において、從來の陶冶中心の連續的形式の教育を批判し、教育における非連續的形式の可能性を語っている。

三

さて、一遍上人の人間形成理念を考察するに當たり、周知のことではあるが、まずその閱歷の大概を見ておくこととしたい。何となれば、彼は、入寂に先立つて所持の書籍をことごとく焼却したと伝えられ、今日その著述としては何ら残っていないのであつて、彼の思想を知るためには、弟子たちの記録した『一遍上人語録』や『播州法語集』などによる他はなく、その缺落は、彼が身をもつて示した行實によつて、補われねばならないからである。

一遍上人(一二三九—一二八九)は、伊豫の豪族河野通廣の子として生を受けたが、十歳の時母に死別して無常の理を悟り、遂に同國天臺宗繼教寺の緣教律師について出家し、建長三(一二五二)年當時太宰府に教線を張つていた西山上人證空の高弟聖達上人を訪ね、その勧めによつて彼の法兄たる肥前の華臺上人の下で淨土教を學ぶこと一兩年、再び聖達上人の下に歸り、首尾十二年間ここにあつて西山義を研鑽し、ことごとくその秘奥を究めるに至つた。弘長三(一二六三)年父の訃報を聞き、伊豫に歸つた彼は、還俗して家督を繼ぎ、俗生活に入つたのであるが、この頃より深刻な懷疑と苦惱が彼を襲うに至り、ここに再出家して故國を後に求道回國の旅に上つたのである。かくて、文永八(一二七一)年春、彼は信州善光寺に詣でて二河白道の圖を寫し、秋には伊豫に歸つて窪寺に草庵を構え、こ

の圖を前に三年の別時修行を積んで、「十劫正覺衆生界 一念往生彌陀國 十一不二證無生 國界平等坐大會」の「十一不二頌」を表白し、ここに過去二十餘年にわたる求道生活の歸結を見たのである。しかして、文永十一（一二七四）年、從來の自利の行から轉じて化他の巷に赴かんがために、念佛勸進の行に出たのである。彼は、まず、大阪天王寺に參籠して自誓自戒し、化他の決意を固め、衆生濟度のために念佛の札を作つて、それを配り、結縁の具とするに至つた。これが時宗獨特の行儀たる賦算の起りである。次いで、その年の夏、高野山を経て、紀伊の熊野に詣でる途中、一律僧に念佛の札を差し出したところ、信心起こらずと受領を拒否され、信心起こらずとも受けよ、と強いて札を渡したが、ここに念佛勸進と信不信の關係についての大疑團に逢着し、思惟するも及ばず、遂に熊野權現の冥慮を仰ぐべく、本宮證誠殿に參籠祈願するに至つた。かくて、その夢想の口傳によつて疑團は瓦解氷消し、ここに、信不信も自力のはからいである、との自覺に到達し、他力念佛の深意を領解して、その悟道境を「六字名號一遍法 十界依正一遍體 萬行離念一遍證 人中上々妙好華」の「六十萬人頌」に表白したのである。爾來、一遍は、その示寂に至るまで、一所不住の捨聖として、寧日とてなく、道なき所を道として、南は大隅から北は陸中まで、普く念佛を勸進して人心を教養し、人々を教え導いたのであり、南は大隅から北は陸中まで、足跡を印する所四十有餘箇國に及び、その結縁する者二百五十萬一千七百二十四人、弟葉一千餘人と傳えられる。⁽¹⁾ それでは、かかるユニークな傳歴を有する彼は、どのような佛教思想を有していたのであろうか。次に、彼の教説を概観しておかねばならない。

一遍上人は、十劫の昔衆生を濟度せんがために成道した彌陀の正覺も、極樂往生を願う衆生の一念も差別はなく、絶對の名號に歸命する一念によつて、衆生は現身のままに往生することができる、とする。すなわち、衆生の往生

は、十劫の昔の佛の正覺の刹那に成就しているのであつて、人間の性情や境遇による貴賤・貧富・賢愚・善惡・淨不淨・信不信といったものに關わらない。この故に、彼は「念佛の行者は智慧をも愚痴をも捨〔て〕、善惡の境界をもすて、貴賤高下の道理をもすて、地獄をおそるゝ心をもすて、極樂を願ふ心をもすて、又諸宗の悟をもすて、一切の事をすて、申〔す〕念佛こそ、彌陀超世の本願にはかなひ候へ。」と説き、かように一切の自力の想念を脱離して、絶對の法たる名號を稱える時、ただあるものは南無阿彌陀佛の六字のみであつて、佛と我との別はなく、まさに機法一體・生佛一如であり、ここに、現實の世界はそのまま絶對的世界となり、現身往生が證得される、としたのである。けだし、この一遍上人の淨土教に至つて、人が佛に對して救濟を願ひ、臨終來迎を期して多念を行じていく、法然上人の念佛と、佛から人に對する救濟に對して報謝し、平生に往生の業が成就することを期して一念の信を重んじていく、親鸞聖人の念佛との二元對立は止揚される。すなわち、一遍上人の念佛においては、佛と我との主客の對立が融ぜられ、永遠と時間とが一つになつてゐるのである。彼にとつて、平生と臨終という時間的對立はなく、念佛の今があるだけなのである。彼の念佛は、多念でもなく、信に重きを置く一念でもなくて、今日只今の念佛であり、念々刻々に新しい一念の相續なのである。しかも、それは、念佛から一切の功利性を放擲した無功德の功德に徹する念佛なのである。實に、そこには「念々の稱名は念佛が念佛を申〔す〕なり。」⁽³⁾という、佛々相念の世界が開かれるのである。かくて、法然上人に出發し、親鸞聖人によつて發展せられた淨土教は、一遍上人によつて最後の歸趨を見るときにも、禪との邂逅をも果たすに至る。すなわち、彼が、「生死は我執の迷情、菩提は離念の一心なり。生死本無なれば、學すともかなふべからず。菩提本無なれば、行ずとも得べからず。」⁽⁴⁾といい、「自受用といふは、水が水のみ、火が火を燒〔く〕がごとく、松は松、竹は竹、其體をのれなりに生死なきをいふなり。」⁽⁵⁾と

説き、また「いまははや見えず見もせず色はいろいろなるいろぞ色はいろなる」と詠ずるところに、自力・他力の別はない。けだしそれは、自力をも他力をも超え、自力・他力の兩者の一如した念佛禪ともいうべき境地である、といわなくてはならない。彼自身、「自力他力は初門の事なり。」⁽⁷⁾といい、「自力他力を絶し、機法を絶する所を、南無阿彌陀佛といへり。」⁽⁸⁾と述べ、「聖道淨土ことば異なりといへども、詮ずるところこれ一なり。」⁽⁹⁾とも語つてゐるように、彼は、あくまでも他力に徹することによつて、法然上人以來の淨土教に一步を進め、稱名の一行に自力・他力を止揚し、ここに鎌倉佛敎を不二の法門としての佛敎本來の立場に還歸せしめたのである。⁽¹⁰⁾

註(1) 彼の傳記としては、『一遍聖繪』・『一遍上人繪詞傳』などがあるが、本節は主として前者に據つた。

(2) 『一遍上人語錄』、岩波文庫本三五—三六頁。

(3) 同上書六三頁。

(4) 同上書三七頁。

(5) 同上書六二頁。

(6) 同上書五三頁。

(7) 同上書六四頁。

(8) 同上書七三頁。

(9) 同上書三七頁。

(10) 柳宗悦著『南無阿彌陀佛・一遍上人』参照。本節は特にこの書に負うところが多い。

四

思うに、鎌倉佛敎の開祖は、いずれも比叡山に登つて天臺の敎學を研鑽し、これにあきたらずして新たに出離の

要路を求め、遂に獨立して新教義を聞くに至っている。この故に、日本天臺は、鎌倉佛教者の思想の母胎であり、また背景であるといわなくてはならない。しかしながら、一遍上人は、鎌倉佛教最後の開祖であつて、時代は下り、念佛停止の令下にあるため、比叡山には登つていないのであるが、當初は天臺寺院で學んでおり、また後に歸した西山義は法然門流のうちで最も天臺義的性格の濃厚なものであつたのであり、その故に、彼の思想の根底にはやはり天臺の影響が見られる。

このように、鎌倉佛教は、日本天臺を否定の契機として成立したものであるが、その母胎たる日本天臺が立脚していた立場はいわゆる本覺思想である。一體、本覺思想とは、人間は本來覺れるものであり、理想は人間の本來の面目に他ならない、とする思想であつて、理想を人間から遠く隔つた彼方に認めて、その理想に向かつて修行して、長い努力の結果、漸く理想に到達し、始めて覺ることができるといふ始覺思想に對する⁽¹⁾。この最澄によつて開かれた日本天臺は、元來始覺門に立つものであつたのであるが、開會思想に基づく圓・密・禪・戒四宗合一の性格によつて、本覺的な華嚴思想を攝取し、また『釋摩訶衍論』に據つて盛んに本覺思想を唱えた眞言密教の影響を受け、最澄没後次第に變容し、いわゆる臺密が形成される過程において、日本天臺獨自の本覺思想が成立したのである⁽²⁾。

この本覺思想は、佛教の歴史的・論理的歸結ではあつたが、その一面誤り解される危険をはらんでゐた。すなわち、本覺思想は、絶對的な立場・覺者たる佛の側からいわれることであつて、人間は、その自己の本分たる覺性を、あくまでも可能性として、行的・實踐的に、すなわち始覺的に開顯していくものでなくてはならない。覺性の開顯は、覺性を妨げている煩惱を排除していくことによつて可能となるのである。しかしながら、この、人間は本來覺者であり、ただそれを明らかに知らないがために迷つてゐるといふ思想が、概念的・抽象的にもあそばれ、

遂には自然主義的な傾向に墮し、自己否定的要素を脱落して、道心形成への修道を不必要とする考えを生じ、自然外道に墮していったのである。すなわち、人間はすべて本覺の佛であり、自己に存する煩惱や我執も、煩惱即菩提の故に、何ら斷じ去り、否定すべきものではない、と考えられるに至つたのである。この故に、日本天臺は、平安末期には、即身これ佛と持戒を否定し、現世の欲望を恣にする修羅場と化して、全く思想的頹廢をきたし、墮落してしまつたのである。

鎌倉佛敎者は、まさに、この日本天臺に疑問を抱き、本覺思想の缺點に鑑みて、その行き詰まりを體験的に克服し、獨自の個性的な敎義を展開していったのである。この故に、鎌倉佛敎には、日本天臺の本覺思想がその缺を補つて發展的に繼承され、その表現を變え、形を變えて現象しているのである。それでは、一遍上人は、いかに天臺本覺思想と關連し、どのようにその缺を補填・補完して、その敎義を打ち立てるに至つているか。佛敎における人間形成論を覺の實踐體系として捉え、もつて一遍上人の人間形成理念を考察せんとするわれわれにとつて、自己の本分を説く本體論的な本覺思想は佛敎における人間本質論であり、人間の教育可能論であると考えられるのであり、ここに一遍上人と天臺本覺思想との關連を概観することは、殊の外重要なのである。

一遍上人は、既に見たごとく、伊豫の天臺宗繼敎寺の緣敎律師の下で天臺の敎學を修學し、後西山上人證空の高弟たる肥前の華臺上人および太宰府弘西寺の聖達上人の下で西山敎義を學んでいる。一體、西山派祖善慧房證空上人は、法然上人の專修念佛に歸して後も、日野の願連から天臺を學び、慈圓から臺密を學んでいるのであつて、その敎學は天臺開會の理念によつて、法然上人の念佛義を繼承したものである。⁽⁸⁾しかも、その高弟聖達上人がもと住していた筑紫原山は、天滿宮の別當として、中世勢威を振るつた天臺所屬の原八坊に屬していたことから、聖達上

人の西山義は一層天臺的色彩が濃厚なものであつたと考えられる。(4)この故に、聖達上人に十二年間師事した一遍人は、その西山義を通して、日本天臺の影響を少なからず受けていたのである。

さて、かように日本天臺と接觸した一遍上人は、阿彌陀佛の第十八願をもつて、法藏菩薩が因位に「若不生者不取正覺」の誓願を立て、一切衆生の往生を賭したのであるが、既にその誓願が成就して、阿彌陀佛となつた以上、一切衆生はその時既に往生を成就した、と考える。その故に、彼は、衆生は本來佛である、との先験的な立場に立つていたのである。この點は、證空上人の西山義と何ら異なるところはなない。しかしながら、證空上人は、彌陀の正覺自體に衆生往生の願行が備わつてゐるとして、いわゆる佛體即行説を説く。すなわち彼は、その『觀經散善要義釋觀門義鈔』卷第三において、『觀無量壽經』の「三心既具無行不成願行既成若不生者無有是處」を釋し、「無行不成者、解淨行故、三心悟、既備行業必可成也。其行體、阿彌陀佛、四字、意得、往生、正行、一切諸行業、皆無非往生教行、得心故也。」(5)と述べて、至誠心・深心・廻向發願心の三心さえ備われれば、一切の行業は皆悉く阿彌陀佛のなかに統攝され、衆生の行は佛の行となる、と考える。この故に、彼は、南無する衆生は行體たる阿彌陀佛に既に備わつてゐるとして、機功を絶対排し、正覺往生同時不二の趣旨を領解しさえすれば、安心決定して往生することができる、とするのである。この證空上人の思想は明らかに淨土教的な形態を取つて現象した天臺本覺思想に他ならない。しかしながら、これに對して、一遍上人は、佛すら衆生の稱える名號に成せられて成佛し、衆生もまた名號に成せられて往生すると考え、この生佛を否定媒介する絕對的超越法として名號を措定するのである。(6)何らの否定媒介のない本覺的な西山義は觀念的であつて、現實と一致せず、墮落の危険性をはらんでゐる。この故に、彼は「聖道門は『煩惱即菩提生死即涅槃』と談ず。我も此法門を人にをしへつべけれども、當世の機根に

をいではかなふべからず。いかにも煩惱の本執に立〔ち〕かへりて人を損すべき故なり。」⁽⁷⁾「といい、また「生死は我執の迷情、菩提は離念の一心なり。生死本無なれば、學すともかなふべからず。菩提本無なれば、行ずとも得べからず。しかりといへどもまなびざる者はいよ／＼まよひ、行ぜざる者はいよ／＼めぐる。此故に身をすて、行じ、心をつくして修すべし。(中略) 吾等ごときの凡夫は、一向稱名のほかに、出離の道をもとむべからず。」⁽⁸⁾と述べて、誤れる本覺思想を批判し、稱名の實踐・修行の要を説く。しかして、身心を放下し、一向に稱名する時、本然の覺性が開發されて佛となることができ、とするのである。かくて、彼は、「南無は始覺の機、阿彌陀佛は本覺の法なり。しかれば始本不二の南無阿彌陀佛なり。」⁽⁹⁾と述べているごとく、人間を本覺の佛と認めつつも、人間が始覺的に稱名を行修していつてこそ、その覺性が始本不二の稱名の位に顯現することを強調し、ここに西山義ひいては天臺本覺思想の缺を始覺的な稱名行によつて補い、それを超えて、オリジナルな教義を構築したのである。

註(1) 島地大等著『佛教大綱』一〇—一二頁参照。

(2) 同上書一六、三一—三二頁参照。

(3) 北西弘論文「法然門下の分流」、赤松俊秀監修『日本佛教史』中世篇六八—六九頁参照。

(4) 平田諦善著『時宗教學の研究』四—五頁参照。

(5) 『西山全書』第三卷三五四頁。

(6) 淺山圓祥論文「一遍上人の名號思想と其の性格」一八一—二二頁参照、同氏校註『一遍六條緣起』卷末所收。

(7) 『一遍上人語錄』、岩波文庫本五七頁。

(8) 同上書三七—三八頁。

(9) 同上書七四頁。

五

一體、人間をいかに見、また人間をどのように捉えるかということ、人間教育の宗教たる佛教においてまさに出發點となるものであるが、「機縁に隨〔ひ〕て徒衆を領し」、「煩惱卽菩提生死卽涅槃」の法門を、「當世の機根を以てはかなふべからず。」と述べて、隨類應同の教化を展開した一遍上人にあつても、その主たる關心が人間の本質を明らかにすることにあり、今に残る唯一の彼の體系的な述作たる「別願和讃」は「身・を・觀・ず・れ・ば・水・の・泡」(傍點稿者)と筆を起こされているのであり、以下人間とはまず水泡のごとく、月影のごとく、何ら常住性なき無常なる存在であることを、自己に直接的・具體的に關わる、悲痛腸を斷つ主體的事實として述べている。

思うに、佛教は諸行無常をいい、諸法無我を説く。すべてのものは、相依相關して生じ、生成・流轉して變化し、恒久的・因定的な實體は何一つとして存在しない。ましてや、人間は、四大・五蘊假和合の存在にすぎないのである。人間の心身は地・水・火・風の四大と色・受・想・行・識の五蘊とが因縁によつて假に結び付いてできた複合體であり、一時的な因縁所生の假在にすぎないのであつて、決して恒久的な固定的存在ではない。しかしながら、人間は、その日常性において自己の有限性に目を覆い、無常なものなかに不動不滅を求めて不老不死を願ひ、生への盲執着に悩む。しかし、永遠たらんとしても限界に突き當たり、満たされることのないから、「おもひと思ふ事はみな 叶はねばこそかなしけれ」ということとなるのである。實に、この「ひきよせて結ばば草の庵にてとくればもとの野原なりけり」ともいうべき、一時的・暫定的な存在にすぎない、自らの心身に執着することが、一切

の迷妄・煩惱の起源に他ならない。かように、人間は諸法の實相とはほど遠い存在であるが故に、煩惱に覆われて生死に輪廻し、その生死は罪であり、また悪であつたのである。この故に、一遍上人は、「生死といふは妄念なり。妄執煩惱は實體なし」といい、また「五蘊の中に衆生をやます病なし。四大の中に衆生をなやます煩惱なし。」と説く。すなわち、四大・五蘊の因縁所生の假在たる自らの心身に執着することから生じる、一切の迷妄もまた絶對的なものではなく、一時的・暫定的なものであり、實は空聚に過ぎない。故に「四大をべちくにはなれたる時は、おこすべき五欲もなく、作るべき十惡もなし。しかれば根本の四大ありのまゝに身をもてば、衆生をなやますばんなうなし。」⁽⁸⁾ということとなる。實に、人間の肉體的・精神的存在は何ら常住性なき存在であり、煩惱の實體もまたないのである。⁽⁹⁾

この故に、一遍上人にあつては、無常觀の表白に専らであつて、親鸞聖人におけるがごとき強い罪惡觀は考えられてはいない。それ故、田村圓澄氏は、彼が臨濟宗の高徳法燈國師に謁し、印可を受けていることを取り上げ、「一遍が、法然や親鸞の出發點となつた罪業意識を缺如し、逆に、兩者に稀薄な無常觀を強調していることも、禪の影響によるからであらう。」⁽¹⁰⁾と述べられているのであり、また秋山範二氏も、一遍上人が我執・煩惱について多く語り、罪業をいうことの少ないことを指摘し、それは用語の相違ということよりも一層本質的な點において、「淨土教徒一遍の宗教に他の淨土門流に相異なる何ものかを感じさせる處があるのである。」と述べておられる。⁽¹¹⁾しかし、親鸞聖人におけるがごとき、自己の罪業に對して實存的に苦惱するといった様子は見えず、淨土教通途の説を原義のままに使つたという想もないではないが、けだし、河野憲善氏が「一遍も法然四代の系であるから善導散善義にいう現世罪惡生死凡夫という内觀がなかつたということはいえない。」⁽¹²⁾と述べて、指摘されているごとく、

「門人傳説」の法語に「『自身現是罪惡生死凡夫乃至無有出離之縁』と信じて、他力に歸する時、種々の生死はとゞまるなり。いつれの教に〔て〕も、この位に入〔り〕て生死を解脱するなり。」と引用し、また、「消息法語」に「我等衆生、無始以來、十惡五逆四重謗法闡提破戒破見等の無量無數の大罪を成就せり。これによつて、未來無窮の生死に輪廻して、六道四生二十五有の間、諸の大苦惱を受〔く〕べきものなり。」と述べているのであり、やはり罪惡深重の凡夫を正機とする淨土教の建て前には揺るぎはない、と考えられる。一體、「罪惡生死」と熟語されること、罪は常に死との相互限定においてあるものであり、生死の問題は罪惡の問題と深く關わつてゐる。倫理的・價值的に否定された無力なる自己は、存在的にも否定された有限なる自己に他ならない。生死の波に浮沈してゐることが、同時に罪惡の淵に悶えてゐることなのである。この故に、罪惡なる存在はすなわち無常なる存在であり、しかして一遍上人の無常觀は、罪惡觀と密接不可分のものと考えられる。すなわち、彼の人間觀は、「消息法語」に「春すぎ秋來れども、すゝみ難きは出離の要道。花をゝしみ月をながめても、をこりやすきは輪廻の妄念なり。罪障の山には、いっとなく煩惱の雲あつくして、佛日のひかり眼にさへぎらず。生死の海には、常時に無常の風烈しくして、眞如の月やどる事なし。生を受〔く〕るにしがひて、苦しみにくるしみをかさね、死に歸するにしがひて、聞きよりくらき道におもむく。六道の街には、まよはぬ處もなく、四生の扉には、やどらぬ栖もなし。生死轉變をば、夢とやいはん、現とやいはん。これを有といはんとすれば、雲とのぼり烟と消〔え〕て、むなしき空に影をとゞむる人なし。無といはんとすれば、又恩愛別離のなげき心の内にとゞまりて、腸をたち魂をまどはさずといふことなし。」とあるごとく、罪惡深重・無常迅速なる人間の現實に目をそむけることなく、罪惡生死の當相のままに把握したものであつたのであり、罪業の深さを嘆きながらも非痛腸を斷つ無常觀を述べているのである。

思うに、人間において最大の不安は死であり、しかも人間は生きんとして死ななければならぬ、自己矛盾的な存在である。人間はこの世に投げ出された死への存在であり、いつ消えるとも計り知れない、頼みがない存在なのである。一遍上人が「三界は有爲無常の境なるが故に、一切不定なり、幻化なり。此界の中に常住ならんとおもひ、心やすからんと思はんは、たとへば漫々たる波のうへに、船をゆるがさでをかむとおもへるがごとし。」⁽¹⁶⁾と説くごとく、死は計りがたき不定さで人間に襲いきたり、無常は電光のごとく、朝露のごとき迅速さで念々に身に迫る。有爲轉變の悲しみはまさに人ごとではなく、生死關頭に立つものは自己自身なのである。

およそ、この死において代置ということは不可能であり、死は本質的に自己自身の死ということ以外にはない。しかし、一遍上人は、「萬事にいろはず、一切を捨離して、孤獨獨一なるを、死するとはいふなり。生ぜしもひとりなり。死するも獨(ひとり)なり。されば人と共に住するも獨(ひとり)なり。そひはつべき人なき故なり。」⁽¹⁷⁾と説く。すなわち、人間は生まれる際には一人でしか生まれてこず、また、死ぬ時も一人でしか死ぬ他はないのであり、誰も連れだつてはくれない。かように、人間は、生まれ落ちた時から死ぬ時まで、結局は單獨なる孤獨的存在なのである。彼が「をのづから相あふ時もわかれてもひとりはいつもひとりなりけり」と詠う所以である。かかる絶えがたき憂愁に閉じ込められた獨去獨來の孤獨者は、逃避することを許さない、最も自己的な可能性たる死に直面する。單獨なる自己は、無の深淵にさしかけられ、死の悲痛を人ごとならぬ主體的自己の問題として、生死關頭に立つ自己を自覺せざるをえないのである。死の無規定的可能性は、他者の問題ではなくして、獨生獨死の主體的自己に關わるものであり、孤獨憂愁はそのまま死への道であるからである。⁽¹⁸⁾

しかし、實に、この死への道こそが眞實の自己への道である。孤獨獨一に徹することによつて始めて、眞實存と

の自己獨一の關係が成立するのである。人間は、諸縁を絶つて獨住する時、現世的・日常的なものに支持せられない、本來の面目を見るのである。一切の日常性・平均性を剥ぎ取つた、無色無形無我無人の孤獨獨一の極限に宗教的に死してこそ、人間は自らとも離縁した深い孤獨の空間のなかで眞實の自己に出會い、絶對的に生かされるのである。自己の存在の實相を如實知見し、獨生獨死の孤獨な自己の底に歸つてこそ、本來の面目は現前し、眞實の自己に邂逅するのである。一遍上人が「生〔き〕ながら死して靜〔か〕に來迎を持〔つ〕べし」と説く所以である。

註(1) 『一遍上人語錄』、岩波文庫本九三頁。

(2) 同上書五七頁。

(3) 同上書一七頁。

(4) 同上書一七頁。

(5) 『一休和尚法語』・『あだ物語』下巻などに引用されている讀人知らずの歌で、無常觀を表白したものととして、人口に膾炙されている。

(6) 『一遍上人語錄』、岩波文庫本六八頁。

(7) 同上書四一頁。

(8) 『一遍上人念佛安心抄』、『大日本佛教全書』第六九冊一頁。

(9) 淺山圓祥論文「一遍上人の名號思想と其の性格」二二—二四頁參照、同氏柱註『一遍聖續六條緣起』卷末所收。

(10) 「一遍と神祇」、『日本佛教思想史研究』淨土教篇四〇九頁。

(11) 「一遍の宗教」、『禪家の思想と宗教』二八三—二八五頁參照。

(12) 「一遍教學の實存的解明」、『島根大學論集』人文科學、第六號一二九頁。

(13) 『一遍上人語錄』、岩波文庫本六〇頁。

(14) 同上書三二頁。

(15) 同上書三九—四〇頁。

(16) 同上書七九頁。

- (17) 同上書八〇一—八二頁。
 (18) 同上書五〇頁。
 (19) 前掲河野憲善論文、一二六一—一二九頁參照。
 (20) 『一遍上人語錄』、岩波文庫本八〇頁。

六

しかし、一體、一遍上人において、本來の面目といい、眞實の自己というのは何であるか。ここに、彼の人間觀は佛身觀ないし佛陀觀に到達し、その佛に對する觀念が顧みられなくてはならない。

彼は、「別願和讃」において、「自性清淨法身はつじよは 如々常住の佛なり 迷も悟もなきゆへに するもしらぬも益ぞなき・萬行圓備の報身ほうじんは 理智冥合の佛なり 境智ふたつもなき故に 心念口稱に益ぞなき 斷惡修善の應身おうじんは 隨緣治病の佛なり 十惡五逆の罪人に 無緣出離の益ぞなき 名號酬因の報身は 凡夫出離の佛なり 十方衆生の願なれば 獨ひとり〔り〕ももるゝ過とがぞなき⁽¹⁾と、いわゆる三身一報身説を展開する。一體、永遠不滅の宇宙の理法を本體とする法身佛は、迷いも悟りもない絶對界の佛なるが故に、差別相對の世界に住する凡夫には無緣の佛であり、萬善萬行の功德を重ね、磨き積まれた智徳をもつて眞理に體達した報身佛は、眞理と智慧とが完全に融合一致した覺者なるが故に、常没の凡夫には何ら利益はないのであり、煩惱の惡を斷ち切り、善根功德を修めた應身佛は、縁に從つて教法を説くが十惡五逆の惡人を正機とせず、その救濟には益がない。しかしながら、ここにおいて、名號酬因の報身たる阿彌陀佛こそが、その因中に一切衆生救濟の誓願を發し、萬善萬行を修して、その功德を名號に攝め盡し、誓願を成就したが故に、五逆重罪の惡人を對機とするのである。⁽²⁾

しかして、一遍上人は、「阿彌陀の三字を無量壽といふなり。此壽は無量常住の壽にして不生不滅なり。すなはち一切衆生の壽命なり。故に彌陀を法界身といふなり。」⁽³⁾とも、「佛こそ命と身とのあるじなれ」⁽⁴⁾とも、更に『從是西方過十萬億佛土』といふ事。實に十萬億の里數を過「ぐ」るにはあらず。衆生の妄執のへだてをさすなり。善導の釋に「隔^{ワケ}ニ竹膜^{ツク}ニ即躰^{ユツ}ニ之^ニ千里^ニ」とおもへり。たゞ妄執に約して『過十萬億』と云「ふ」。實には里數を過「ぐ」る事なし。故に經には『阿彌陀佛去此不遠』と説「け」り。衆生の心をさらすといふ意なり。⁽⁵⁾とも述べて、この阿彌陀佛こそ法界身たるものであり、衆生とは無縁の懸絶的な佛ではなくして、衆生の心中にある佛すなわち自心佛であり、眞實の自己であるとす。しかも、彼が「他力不思議の名號は自受用の智なり。」⁽⁶⁾と説き、また「阿彌陀佛はまよひ悟の道たえてたゞ名にかなふいき佛なり」⁽⁷⁾と詠じて、佛體もまた名號にあることを明らかにしているごとく、名體は不二であり、自受用報身たる阿彌陀佛は、萬行圓備の實智を名號に歸納して、衆生を攝化するにその體をもつてせず、その名をもつてする。「百利口語」に「南無阿彌陀佛の名號は 過「ぎ」たる此身の本尊なり」⁽⁸⁾とある所以である。かくて、彼は、名號を本尊と仰ぎ、南無阿彌陀佛の六字こそ眞實の存在である、としたのである。

しかるに、一遍上人は、「本より已來、自己の本分は流轉するにあらず、唯妄執が流轉するなり。本分といふは諸佛已證の名號なり。妄執は所因もなく實體もなし。本不生なり。」⁽⁹⁾と述べて、衆生において、惡無限的に六道四生二十五有を経歴し、生死に輪廻しているのは妄執であり、自己の本分は流轉していないという。そして、無常遷流のただなかに漂う心身にあつて、流轉しない自己の本分とは「諸佛已證の名號」であるとして、本覺的・本體論的な思想を明らかにするのである。實に、彼にあつては、衆生の本來の面目たる佛性とは名號に他ならない。

一體、彼の領解を表白した「十一不二頌」には「十劫正覺衆生界 一念往生彌陀國 十一不二證無生 國界平等坐大會」⁽¹⁰⁾とあるのである。すなわち、彌陀の十劫正覺に衆生は既に往生しているのであつて、彌陀の正覺なくして衆生の往生なく、衆生の往生なくして彌陀の正覺もない、というのであり、佛と衆生とを否定媒介する絶対的な法として名號が指定されている。一體、阿彌陀佛が、因中の萬行功を六字に攝め、正覺成道して既に阿彌陀佛となつた以上、一切衆生はその際先驗的に名號において救われ、往生を遂げていたのである。しかして、「彼の一切衆生の心徳を願力をもて、南無阿彌陀佛と成ずる時、衆生の心徳は開くるなり。されば名號は即「ち」心の本分なり。」⁽¹¹⁾ということとなる。彼が、「をよそ萬法は一心なりといへども、みづからその體性をあらはさず。我「が」目をもて、わが目を見る事を得ず、又木に火の性有「り」といへども、其火その木をやく事をえざるがごとし。鏡をよすれば、我「が」目をもて我「が」目を見る。これ鏡のちからなり。鏡といふは、衆生本有の大圓鏡智の鏡、諸佛已證の名號なり。しかれば、名號の鏡をもて、本來の面目を見るべし。」⁽¹²⁾と、比喻をもつて語る所以である。かくして、衆生は名號に成ぜられてその本來の面目を開發し、佛すら衆生の稱える名號に成ぜられて成佛して、ここに、佛と衆生との二はなく、ともに名號に包攝されるのである。實に、彼において、一切衆生は本來心徳を備え、衆生の本分の心は名號と同體であり、その故に衆生は本來佛であつたのである。

註(1) 『一遍上人語錄』、岩波文庫本一八頁。

(2) 平田諦善著『時宗教學の研究』二一一—二三頁參照。

(3) 『一遍上人語錄』、岩波文庫本七二頁。

(4) 同上書四九頁。

(5) 同上書八二頁。

- (6) 同上書六二頁。
 (7) 同上書五六頁。
 (8) 同上書二三頁。
 (9) 同上書六四頁。
 (10) 『一遍聖繪』第一、淺山圓祥校註「聖繪六條緣起」四頁。
 (11) 『一遍上人語錄』、岩波文庫本八二頁。
 (12) 同上書八五頁。

七

しかしながら、凡夫は、本來佛であり、南無阿彌陀佛であるとはいうものの、染汚性を有する衆生においてあるのが現實である。十劫正覺の昔に往生したはずの衆生が日常的事實において救われてはいない。すなわち、『法性の都をまよひ出⁽¹⁾て』⁽¹⁾「たが故に、「我執の妄法におほはれて、其體あらはれた⁽²⁾」⁽²⁾いのである。ここにいう「其體」とは本來の面目すなわち名號のことであるが、我執の妄法のために隠蔽されて、その眞性を發現することができない。一遍上人において、人皆すべて本來阿彌陀佛であり、自も阿彌陀佛、他も阿彌陀佛であるが、それは無明・煩惱の故に可能性においてある。しかして、あくまでも、覺性の開顯は、その發現を妨げている煩惱を排除していくことによつて可能となるのである。この故に、彼は、生佛を否定媒介する絶對的超越法として名號を措定して、自己否定的要素を脱落した即身これ佛といった考えを、悪しき本覺思想として斷捨し、「五蘊の中に衆生をやまする病なし。四大の中に衆生をなやます煩惱なし。但、本性の一念にそむきて五欲を家とし、三毒を食として三惡道の苦患をうくる事、自業自得果の道理なり。しかあれば、みづから一念發心せんよりほかには、三世諸佛の

慈悲もすくふことあたはざるものなり。」とも、「自受用といふは、水が水をのみ、火が火を焼く」のごとく、松は松、竹は竹、その體をのれなりに生死なきをいふなり。然るに、衆生、我執の一念にまよひしより已來、既に常没の凡夫たり。爰に彌陀の本願他力の名號に歸しぬれば、生死なき本分にかへるなり。これを『努力翻迷還本家』といふなり。名號に歸するより外は、我「れ」とわが本分本家に歸ること有るべからず」とも語つて、人間の本體論的な認識に立つて、名號に歸入し、眞實の自己に回歸することを強調する。何となれば、「其身に佛性の火有る」といへども、われと煩惱の薪を燒滅する事なく、「名號の智火のちからをもて燒滅すべき」ものだからである。そして、彼にとつて、佛性を發現したる眞實の自己は阿彌陀佛であつたのであるが、その彌陀とは「無心寂靜なる」ものであり、しかも、その彌陀のまします「極樂は無我の土なるが故に、我執をもては往生」することができず、従つて阿彌陀佛たることはかなわぬのである。否、それどころか、「六識分別の妄心」たる人間の心は、「よき時もあしき時も迷」であり、「人を縛して閻羅の所に至らしむ」るものであつたのである。かくして、一遍上人は、「有心は生死の道、無心は涅槃の城なり。生死をはなるといふは心をはなるをいふなり。」と述べ、また空也上人の「捨て、こそ」の言葉を念佛の本質を語つた金言として、「念佛の行者は智慧をも愚痴をも捨て、善惡の境界をもすて、貴賤高下の道理をもすて、地獄をおそる、心をもすて、極樂を願ふ心をもすて、又諸宗の悟をもすて、一切の事をすて、申す念佛こそ、彌陀超世の本願にはかなひ候へ。」と語つて、因縁所生の假在ではあるが、一切の我執の根源となる自我意識を全的に否定し、自己執着の繫縛より離脱した稱名行を強調した。すなわち、自力我執の妄分別を離脱し、離分別・無所着の「捨て、こそ」の境地で、無我無心に「打ちあげ打ちあげとなぶ」る念佛こそ、彌陀超世の本願にかなうものであり、衆生往生の正因であ

る、としたのである。彼が「とにかくに心はまよふものなれば南無阿彌陀佛ぞ西へゆくみち」⁽¹⁵⁾と詠う所以である。

註(1) 『一遍上人語録』、岩波文庫本八二頁。

(2) 同上書八二頁。

(3) 同上書四一—四二頁。

(4) 同上書六二—六三頁。

(5) 同上書八五頁。

(6) 同上書八五頁。

(7) 同上書七一頁。

(8) 同上書六七頁。

(9) 同上書六〇頁。

(10) 同上書八八頁。

(11) 同上書七八頁。

(12) 同上書七八頁。

(13) 同上書三五—三六頁。

(14) 同上書三六頁。

(15) 同上書四八頁。

八

一體、一遍上人は、「心の外に境を置〔き〕て念をおこすを迷といふなり。境を滅して獨一なる本分の心は妄念なし。心境各別にして、ふたつとおもひしより、生死には流轉するなり。⁽¹⁾」といい、また『阿彌陀經』の「從是西方過十萬億佛土」という句を釋し、「實に十萬億の里數を過〔ぐ〕るにはあらず。衆生の妄執のへだてをさすなり。⁽²⁾」

と示して、いわゆる己心淨土を説き、また「菩提心論にはく『遇^(ヒ)筏^(ヒ)達^(ヒ)於彼岸^(ヒ)法已應捨^(ヒ)』と。極樂も、指方立相の分は、法已應捨の分なるべし。』⁽³⁾と述べて、指方立相をも否定した。彼にとつて、「淨土を立^(ヒ)つるは、欣慕の意を生じ、願往生の心をす、めんが爲^(ヒ)」であり、「欣慕の意をす、むる事は、所詮、稱名のため」⁽⁵⁾であつたのである。しかも、彼は、南無阿彌陀佛が往生であるが故に、名號には臨終も平生もなく、三世常恆の法であり、出る息入る息を待たない、その當體の一念を臨終と定めるのであるから、現在只今の一念の他に臨終の念佛はないとする。⁽⁶⁾しかして、「答公朝書頌」に「一聲名號中 三尊垂化用 十方衆生前 九品顯來迎」⁽⁷⁾とあるごとく、稱名によつて自己の自分の顯われる位がすなわち眞實の來迎であり、往生なのである。實に、彼にとつて、「往生といふ事。往は理なり、生は智なり。理智契當するを往生といふなり。⁽⁸⁾」であり、しかも「名號の位則^(ヒ)」往生⁽⁹⁾であるから、「三世截斷の名號に歸入しぬれば、無始無終の往生」⁽¹⁰⁾であつたのである。

しかして、自力情量を捨てて彌陀の名號と合致すれば、生佛不二・機法一體となつて、この世において無證に證入し、現身のままに理智契當の往生を實得することができる。故に、「他力稱名の行者は、此身はしばらく穢土に有^(ヒ)り」といへども、心はずでに往生を遂^(ヒ)げ^(ヒ)て淨土にあり⁽¹¹⁾、南無阿彌陀佛と一念歸命の後は、まさに己身は彌陀となり、凡夫の三業は彌陀の三業となつて、「我も我にあらず。故に心も阿彌陀佛の御心、身の振舞も阿彌陀の御振舞、ことばもあみだ佛の御言⁽¹²⁾なれば、生^(ヒ)き^(ヒ)」たる命も阿彌陀佛の御命⁽¹²⁾なのである。かくて人皆すべて現身のままに阿彌陀佛であり、ここに、彼が、後に時宗二祖となつた眞教上人を他阿彌陀佛と名付けたのを始めて、時衆にいわゆる阿彌陀佛號を付與した所以があるのである。

かように、一遍上人は、いわゆる他力の即身成佛を説いたのであり、これは天台本覺思想の影響を濃厚に受けて、

平生に往生の實得を説く即便往生を唱えた西山義を、その母胎とする故であろうと考えられる。もつとも、彼の宗教は、また、眞言念佛の影響をも強く受けているとされ、⁽¹³⁾ 故吉川清氏などは、成道後の彼の立場は、法然門流の系譜を嗣ぐものではなく、むしろ俊乘房重源の眞言念佛の流れに沿うものである、とまでいつておられるのであり、⁽¹⁴⁾ また一遍上人が重源と同じく南無阿彌陀佛とも號したという説も思い合はされるのであるが、けだし、彼が他力の即身成佛を説くに至つた背景には、あるいは、眞言密教の影響も少なからずあつたのかもしれない。

ところで、即身成佛とはいつても、一遍上人には、「淨土は他力の行なれば、身命を佛に歸して命つきてのち佛性を證す。⁽¹⁶⁾」とか、「厭離穢土欣求淨土のこゝろざしあらん人は、わが機の信不信淨不淨有罪無罪を論ぜず、たゞかゝる不思議の名號をき、得たるをよろこびとして、南無阿彌陀佛をとなへて息たえ命おはらん時、必「す」聖衆の來迎に預「り」て、無生法忍にかなふべきなり。⁽¹⁷⁾」といつた、通途の西方淨土を欣求するかのごとき言辭も見られるのであるが、臨平一致を説き、「往生といふは無生」⁽¹⁸⁾であるとなし、「名號の外に往生なし。⁽¹⁹⁾」と強く斷定していることからすれば、彼の究極の説ではなく、善巧方便の淺教説たる、いわゆる教義門に止まるのであり、深教説たる實義門よりすれば、「稱名の位が即「ち」まことの來迎」⁽²⁰⁾であり、往生であるが故に、身心を放下して名號に歸入すれば、理智契當して、現身のままに往生を得て、無生法忍を證するのである。⁽²¹⁾

註(1) 『一遍上人語録』、岩波文庫本八〇頁。

(2) 同上書八二頁。

(3) 同上書九〇頁。

(4) 同上書六〇頁。

(5) 同上書六〇頁。

- (6) 同上書七四—七五頁參照。
 (7) 同上書四三頁。
 (8) 同上書七〇頁。
 (9) 同上書六〇頁。
 (10) 同上書七四頁。
 (11) 同上書七〇頁。
 (12) 同上書三二頁。
 (13) 赤松俊秀論文「一遍の著述と推定される聖教について」、『鎌倉佛教の研究』二五六—二五七頁參照。
 (14) 『時衆阿彌教團の研究』一二—一六、一五八—一六二、三五九—三六〇頁など參照。
 (15) 金井清光論文「一遍の生涯と宗教」(三)、『時衆研究』第三六號二六頁。
 (16) 『一遍上人語錄』、岩波文庫本三七頁。
 (17) 同上書三四頁。
 (18) 同上書七四頁。
 (19) 同上書三四頁。
 (20) 同上書七六頁。
 (21) 寺沼琢明著『時宗綱要』六六頁參照。

九

ところで、如上の現身往生は、事實が明らかにするところであつた。すなわち、身心を放下して名號に躍入し、「唯一念佛に成」⁽¹⁾つて、我の束縛から解放されるところに、自己は本來の自己を見出し、生命は絶對的な自由を獲得する。つまり、自己否定は單なる自己否定になり終わらず、「身をすつるすつる心をして」⁽²⁾るといふ、否定の否定によつて、高い次元に自己を肯定し、生かすこととなる。捨てたはずの自己が逆に肯定せられて、活潑潑地の實相

の世界に蘇るのである。

一體、一遍上人は、「三心とは身心を捨〔て〕て念佛申〔す〕より外に別の子細なし。其身心を棄〔て〕たる姿は南無阿彌陀佛是なり。」⁽³⁾と述べ、「我〔が〕體を捨〔て〕て南無阿彌陀佛と獨一なるを一心不亂といふなり。されば念々の稱名は念佛が念佛を申〔す〕なり。」⁽⁴⁾といい、また、『大無量壽經』の。「聞名欲往生」という句を釋して、「人のよ所そに念佛するをきけば、わが心に南無阿彌陀佛とうかぶを聞名といふなり。しかれば名號が名號を聞くなり。」⁽⁵⁾と説く。すなわち、衆生は、名號を稱えることによつて、往生して阿彌陀佛になるのであるが、同時に阿彌陀仏も成佛するのであり、この稱名の瞬間に、衆生と阿彌陀佛とは一體となり、しかして衆生と阿彌陀佛とは消滅し、ただ南無阿彌陀佛だけが殘る。この故に、「念佛が念佛を申」し、「名號が名號を聞く」のである。そこには、もはや稱える我はなく、稱えられる名號と稱える我とが一體となり、唯一念佛となる。あるものはただ念佛の聲ばかりなのである。まさに、彼が「主なき彌陀あまの御名にぞ生れけるとなへすてたる跡の一聲」⁽⁶⁾と詠う所以である。しかして、彼が「身心を放下して無我無人の法に歸しぬれば、自他彼此の人我なし」⁽⁷⁾と説き、「となふれば佛もわれもなかりけり南無阿彌陀佛なむあみだ佛」⁽⁸⁾と示しているごとく、「捨て、こそ」の絶對的自己否定により、實相の世界に自己を没することによつて、自己の働きは眞理と一如し、行佛は佛行となり、機法一體・生佛一如となる。まさに、「阿彌陀佛はまよひ悟の道たえてたゞ名にかなふいき佛」⁽⁹⁾（傍點稿者）であり、それは一念歸命の念佛の行者に他ならなかつたのである。

しかして、そこには、「命濁中天の無常の命を、不生不滅の無量壽に歸入しぬれば、生死ある事なし」⁽¹⁰⁾の、相對のなかにあつて絶對に生き、時間的な世界が永遠の實相を示す境界が開かれる。實に、それは、「松は松、竹は

竹、其體ていをのれなりに生死なき(11)絶対境であり、「よろづ生（き）」としいけるもの、山河草木、ふく風たつ浪の音までも、念佛ならずといふことな(12)き法界遍滿の、自然との感應道交の世界であり、踊躍大歡喜の生じる喜悅の境界であつたのである。

註(1) 『一遍上人語錄』、岩波文庫本六三頁。

(2) 同上書四五頁。

(3) 同上書五八頁。

(4) 同上書六三頁。

(5) 同上書八一頁。

(6) 同上書五六頁。

(7) 同上書六五頁。

(8) 同上書五四頁。

(9) 同上書五六頁。

(10) 同上書九二頁。

(11) 同上書六二頁。

(12) 同上書三六頁。

十

かくして、一遍上人は、かかる念佛世界に一人でも多くの衆生を導き入れるため、一所不住の捨聖として、「念佛勸進をわがいのち(1)」とし、文字通り生命を賭して、一化十六年を日々を旅にして旅を栖とする、捨身度生の菩薩行を展開したのである。すなわち、彼にとつて、念佛の算札は、名體不二の故に、阿彌陀佛に他ならないのであり、それを與えることによつて、眞如法性の理に暗き迷える衆生に阿彌陀佛との縁を結ばせ、「念佛が念佛を申(2)」す實相

の世界に入らしめんとしたのである。

一體、ここにいる遊行とは、「春の霞あちはひつきぬれば 無生を念じて永日を消し 夕の雲ころもたえぬれば 慚愧をかさねて寒夜をあかす かくて念佛を勸進し給(ひ)けるに 僧の行(き)あひたりけるが 七條の袈裟のやぶれたるをたてまつれりけるを 腰にまとひて只縁に隨ひ足にまかせてすゝめありき給(ひ)けり 山路に日くれぬれば 苔をはらひて露にふし 溪門に天あけぬれば 梢をわけて雲をふむ」という普賢行願の苦行であり、菩薩行たる六波羅に配當するならば忍辱・精進に他ならない。かつまた、遊行に相即する賦算とは、「一遍の稱名法界に遍じて前なく後なく 有識含靈みなことごとく安樂の能人 無極の聖と成ずる 他力難思の密意をつたへて一切衆生決定往生の記前をさづくるもの」⁽⁴⁾であり、六波羅密に配當するならば布施に當たるものなのである。實に、彼にあつて、この遊行と賦算とは兩々相俟つて捨身度生の普賢行願であつて、同時に眞に自他を生かす、自利利他即一の菩薩大行であつたのである。⁽⁵⁾ 彼が遊行上人と呼ばれ、宗派を越えて尊信される所以である。

註(1) 『一遍聖繪』第五、淺山圓祥校註『一遍六條緣起』二四頁。

(2) 『一遍上人語錄』、岩波文庫本六三頁。

(3) 『一遍聖繪』第四、淺山圓祥校註『一遍六條緣起』一四頁。

(4) 『一遍聖繪』第三、同上書一一頁。

(5) なお、羽溪了諦氏は、その著『佛教教育學』三、四頁において、自覺によつて體認された永遠最高の絶對價値は、もとより個人的・主觀的に局限されるべきものではなく、すべての存在に妥當するものであるから、この大自覺に達すれば、自ずからその絶對價値を普遍的・客觀的に實現しようとする覺他の行を生むとし、「將來如何ほど人間の理念が高まつても、おそろくこれを超えた教育的理想の確立されることはあるまい。」と述べておられる。

