

Title	浅井了意の仏書に見られる民衆教化思想：『浄土三部経鼓吹』を中心にして
Author(s)	楊, 曦
Citation	大阪大学, 2015, 博士論文
Version Type	VoR
URL	https://doi.org/10.18910/53892
rights	
Note	

Osaka University Knowledge Archive : OUKA

<https://ir.library.osaka-u.ac.jp/>

Osaka University

大阪大学

博士論文

題目

浅井了意の仏書に見られる民衆教化思想
— 『浄土三部経鼓吹』 を中心にして —

提出年月 2015年6月

言語文化研究科 日本語・日本文化専攻

氏名 楊 曦 (ヨウ・ギ)

日本語要旨

本論文は浅井了意（生年不明—元禄四[1691]年）の『浄土三部経鼓吹』において、了意の教化思想、教化手段などについて考察したものである。浅井了意は従来仮名草子の作者として著名であるが、浄土真宗の僧としての先行研究が少なく、近年では唱導僧として再評価すべきであるとされるようになってきている。

本論文では、まず、第一章において、『浄土三部経鼓吹』とその構成を紹介し、そして、先行研究の問題点を明らかにする。総じていえば、『浄土三部経鼓吹』というのは浄土宗・浄土真宗の所依である『阿弥陀経』、『無量寿経』、『観無量寿経』、一括して『浄土三部経』とも称される仏教経典を解釈しようとした通俗仏書である。了意の著書に最も大部なもので、寛文八年に『阿弥陀経鼓吹』十八巻が開版されてから、寛文十年に『無量寿経鼓吹』三十巻、そして延宝二年に『観無量寿経鼓吹』三十巻が上梓される迄、満六ヶ年を費やしている。しかし、了意の仏書に関する先行研究はまだ極少なく、『浄土三部経鼓吹』を対象とする先行研究は五指に満たない程度である。

『浄土三部経鼓吹』に問答という形式があり、了意は教化対象の疑問を想定して自ら答えるものである。その内容は経典自体に関する疑問のほか、観想の作法や供養する仕方なども含まれている。そして、『浄土三部経鼓吹』に900を超える話があり、その中に日本の話がわずか50話しかなく、その外ほとんど中国の話である。引用典籍から見れば、歴史話や仏教関係の話のほか、怪談や説話物語もあり、内容は実に豊富である。また、これらの話の引用目的について、用語・漢語の説明のほか、経典を解釈するために喩え話としても使われている。

第二章では、了意の民衆教化の前提、すなわち仏法と王法との関係、そして、儒、道、仏の三教一致に対する了意の姿勢を取り上げた。まず、了意は王法と仏法とは相応関係であるとし、そして、明主と闇主、悪臣と良臣を論述して、仁政を行い、佞臣をよく見分けるのは明主であり、主君に忠節を働き、主君の過ちを見て諫めるのは良臣であると述べる。そして、仏法と王法に関して、さらに主君の仁、徳などを仏の慈悲と比べ、仏の慈悲こそ万民を救済し、国を災難、疫病などから護ることができるとした。また、王法の法令より、仏法こそ隠れた罪でも露わな罪でも報いがあり、仏法に帰依した人は自然に戒律を守り、犯罪を根本的に解消することができると言い、王法に対して仏法の優れた実用性を論述する。

了意は儒、道、仏の三教一致を主張しながらも、かならずしも道仏と儒仏を同じように扱っているとは言えない。道仏に関して、一致を追求するより、了意は道教の仙人、仙境より仏の神力、往生の不退転を讃嘆し、荘子の無為を「有為」と批判した。儒仏の一致に関して、了意はまず儒教の五常は仏教の五戒であるという一致を述べ、そして、儒

教の仁は婦人の仁であり、仏の慈悲とは比べもできないなどとし、民衆に勸善懲悪を教化する際、儒教より仏教の方がより普遍的、根本的で対応することができる」と語る。このように、了意の三教一致というのは仏教を中心かつ上位に置いた三教一致であると言えよう。

第三章では、了意の出家者及び在家者に対する教化内容を詳しく分析した。まず、出家者に関して、了意はまず信心がなく、戒律も守らず「無学無信無戒」の僧侶を批判する。そして、檀家に媚を売り、檀家を争うために互いに誹謗する僧侶は「狗比丘」であると言いき、不浄説法を行い、聴聞者を悪趣に陥らせた僧侶を「無刀ノ大賊」であると断じる。

了意にとって理想とする僧侶というのは正法を説いて衆生を浄土へ導き、仏法を弘宣する者である。また、了意は仏教の各宗門が互いに誹謗するのは謗法罪を犯したと同様と述べ、妻帯肉食などで批判されることは決して真宗一宗だけの問題ではないと訴えた。とは言え、真宗の他力を立てるために、了意は禅宗の自力修行の欠点を指摘することも見逃さない。

在家者に対する教化に関して、了意は儒教の五常と仏教の世善、すなわち五戒・十善戒の一致を述べて、浄土真宗の立場から世俗生活を規制しようとしていた。その教化対象は庶民だけではなく、権力者となる官吏も対象となり、民に仁慈を与えるべきと述べた。親孝行に関して、世俗の孝行は一世に留まるものに対して、親に仏法を勧め、輪廻から解脱させることこそ「至孝」であると述べた。そして、了意は世俗生活から無常を見出し、妻子や家財などは往生する妨げとなり、在家より出家した方が往生しやすいなどと述べて出世間から教化する意志があることも窺える。

第四章では、了意の勸信の手段について論述した。まず、了意は真宗の一念十念で往生することに対して、疑いをもつ者を批判し、繰り返して信心の重要性を強調する。寿命や親族関係、家財などから無常を見出し、他力信仰への廻心を促そうとした。しかし、貧富の差について了意はただ前世の業因によって決定されるものであると解釈し、現実生活から逃避を促す結果となっている。

了意は他力信仰への廻心を勧めるために、末法時代に入り、自力の修行ではすでに往生し難いことを強調し、真宗の男女・善悪・智愚・平生臨終を問わずに、一念十念で往生する利益を論述した一方で、庶民に平生の修善も行うべきであると、道徳的に生きることを要求する。

そして最後に、こういった考察を通して、『浄土三部経鼓吹』は単なる経典の注釈書ではなく、民衆教化に資する性格をもち、かつ護法的立場をとるものであり、それを上梓した浅井了意もまた単なる唱導僧ではなく、幕藩体制が確立されていく中で当時の社会において仏教のあるべき姿を見出そうとした思想家と再評価すべきことを結論とした。

English Abstract

This paper examines indoctrination ideals and methods of Asai Ryōi (?-1691) through an analysis of “Jōdo Sanbukyō Kosui” (the annotated edition of the three main sutras of the Jōdo sect) written by him from 1668 to 1674. Asai Ryōi is already famous as an author of the *Kanazōshi*, but there are still few studies about him as a Buddhist priest of Shin Buddhism. In the recent years, it has come to be pointed out that Asai Ryōi should be re-evaluated as a proselytizing monk.

The first chapter of this essay deals with the “Jōdo Sanbukyō Kosui” scripture, its structure, and presents the issues in previous research.

This popular Buddhist scripture is an annotation of three major Buddhist Sutras of Shin Buddhism: Amitabha Sutra, Infinite Life Sutra, and Amitayurdhyana Sutra. Asai Ryōi left a large number of Buddhist scriptures among which “Jōdo Sanbukyō Kosui” is the most important work that took him six year to complete. The annotation of Amitabha Sutra was completed in 1668, followed by annotation of Infinite Life Sutra in two years later, and Amitayurdhyana Sutra in 1674. However, there are few previous studies about Buddhist scriptures of Asai Ryōi, and even fewer of them focus on “Jōdo Sanbukyō Kosui”.

In “Jōdo Sanbukyō Kosui”, there are some Q&A-format articles, which are the answers to the potential questions that Asai Ryōi had assumed the target audiences may have. These articles are not only about the Buddhist scriptures, but also about the manners of meditation or how to hold a religious service for Buddha and Buddhist priests, etc. “Jōdo Sanbukyō Kosui” also contains more than 900 stories among which only 50 are Japanese, most of the remainder originating from China. According to the reference books, the contents of these stories are very rich and varied. Besides a great quantity of historical and Buddhist stories, it also contains numerous ghost and narrative stories. These stories were used to explain technical terms or Chinese expressions; some also functioned as fables to interpret Buddhist scriptures.

Chapter Two takes up Asai Ryōi’s indoctrination premise, that is, the relation

between the Buddhist law and Ôhō (the laws and customs for imperial family) and his attitude towards the ‘three teachings harmonious as one’ – Confucianism, Taoism and Buddhism when considered as a harmonious aggregate.

At first, Asai Ryōi pointed out that the Buddhist law and Ôhō are compatible, meaning that Buddhism can be popularized by Ôhō as the masses can receive the salvation through Amida Buddha and, vice versa, the state can be protected from an epidemic or unforeseen disasters by the power of the original vow of the Amida Buddha. Besides these favors, he argued that the Buddhist believers will observe the commandments naturally, implying that they will obey the national law and refrain from committing crimes in general. Asai Ryōi also protested against master’s mistakes as a harsh ruler and stated his views about benevolent administration: that a wise monarch should show mercy to his people; that a loyal subject should be distinguished from a crafty one; and that a loyal subject should be loyal to his master.

Even though Asai Ryōi pursued the ‘three teachings harmonious as one’, it cannot be said that he treated Confucianism and Buddhism or Taoism and Buddhism equally.

As for Taoism and Buddhism, the differences he points out between the two are more obvious than the consistencies: one, he compared Taoism and Buddhism to praise the supreme power of Buddha; two, he borrowed stories to suggest that people can be expelled from the area where Taoists live, but the Buddhist believers can dwell the Pure Land with no retrogression. As for Confucianism and Buddhism pair, Asai Ryōi: one, admitted the consistencies between the two, for example that Gojo (precepts for five cardinal virtues of Confucianism) were in consistency with Gokai (the five Buddhist Commandments); two, stated that the charity in Confucianism is woman’s charity and cannot be compared with the mercy of Buddha; three, stated that when it comes to the indoctrination of the masses, Buddhism is more fundamental and universal than Confucianism in poetic justice. Thus it may be said that among the three teachings, Buddhism had played a leading role and held a higher rank than the other two.

Chapter Three analyzes the contents of indoctrination for the monks and lay believers in detail. First, Asai Ryōi criticized three types of monks: the ignorant monks who do not observe the commandments and have no faith in Buddha; the monks who flatter the Buddhist parishioners and denounce the other monks for alms or donations; and the monks who slander the True Dharma and make the believers fall into Hell, the so-called ‘notorious robbers without a sword’. For Asai Ryōi, an ideal Buddhist priest should preach the true teachings of Buddha and lead all believers to the Pure Land. Asai Ryōi also declared that the different sects must not slander other doctrines and sects, as allowing its priests to eat meat or to marry is not a problem only for Shin Buddhism, but also distresses other sects. However, he also compared Shin Buddhism and Zen Buddhism to prove that it is easier to attain salvation through the benevolence of Amida Buddha than self-reliance.

In regards to the indoctrination for lay believers, Asai Ryōi explained the consistencies of Gojo and Gokai, the Five Buddhist Commandments, and the Ten Good Acts to regulate secular life from the standpoint of being a priest of Shin Buddhism. His edificatory targets were not only the ordinary people but also the powerful landholders. According to him, these influential people should show mercy to the masses and not be covetous of unrighteous fortunes. Asai Ryōi considered that secular filial piety was limited by this world thus he recommended the supreme filial piety which means that children should encourage their parents to become believers in Buddhism so the parents can be delivered from worldly existence. By representing the impermanence of worldly things, Asai Ryōi tried to make an appeal to the masses that families and properties were just obstacles to going to the Pure Land. Furthermore, Asai Ryōi explained that a Buddhist priest is easier to be saved through Amida Buddha than lay believers thus expressing a positive attitude about becoming a Buddhist priest.

Chapter Four focuses on Asai Ryōi’s methods of preaching. Asai Ryōi criticized those who doubted that one could be saved even by a single or ten invocations, also repeating and emphasizing the importance of faith in Buddha. Asai Ryōi was persuading the people to become believers in Shin Buddhism by preaching

transience of life, family, and wealth. However, Asai Ryōi believed that the gulf between wealth and poverty was predetermined by karma and may have also been suggesting the possibility for people to escape from reality.

Asai Ryōi emphasized the difficulties of becoming a Buddha by self-power in *mappō* (Age of the Final Dharma) to encourage people to turn Shin Buddhist. On one hand, he stated that faithful believers can be saved even by repeating a single or ten invocations and emphasized this through demonstrating that trust in *tariki* (Buddha' power) can help everyone – including women, the simpleminded and the bad – in successfully reaching the Pure Land after death and becoming a Buddha. On the other hand, he also admonished the masses to give up evil actions thereby accumulating good deeds.

The final chapter takes up Asai Ryōi's theories about the 'three teachings harmonious as one' used against the anti-Buddhist movement; to criticize the greedy monks who did not follow the precepts and could not preach the True Dharma; to indoctrinate and encouraging people to recite *nenbutsu* (Buddhist prayers); and to exhorting people to virtue. I note the fact that through "Jōdo Sanbukyō Kosui" Asai Ryōi had created the ideal means of indoctrination by assigning Buddhism a function to guard the nation and the people. Thus Asai Ryōi should be re-evaluated as a Buddhist philosopher who devoted himself to spreading Shin Buddhism and protecting Buddhism from the anti-Buddhist movement.

目 次

はじめに	1
第一章 『浄土三部経鼓吹』と先行研究	3
第一節 『浄土三部経鼓吹』とその構成	3
第二節 先行研究	5
第二章 了意の民衆教化の前提	8
第一節 仏法と王法	8
1. 基本的な捉え方	8
2. 王法と「仁慈」	11
3. 仏教の優位性	12
3.1 仏法は真の「仁慈」	12
3.2 王法の法令と仏法の戒律	16
4. まとめ	20
第二節 儒教に対する了意の態度	22
1. 背景	22
2. 排仏論への直接的な反駁	24
3. 排仏論への間接的な反駁	30
4. 道仏一致に対する了意の姿勢	39
5. 三教一致に対する了意の姿勢	45
第三章 了意の民衆教化の特徴的内容	49
第一節 出家者に対する教化	49
1. 問題の所在	49
2. 『浄土三部経鼓吹』における了意の僧侶批判	50
2.1 無学無信無戒	50
2.2 狗比丘	55
2.3 無刀の大賊	58
3. 了意における理想の僧侶像	60

4.	真宗の擁護.....	63
5.	浄土批判に対して了意の態度	65
第二節 在家者に対する教化.....		68
1.	世善と五戒・十善	68
2.	親孝行	80
2.1	『浄土三部経鼓吹』における親孝行.....	80
2.2	世俗の親孝行	83
2.3	出世間の親孝行.....	84
3.	世俗生活における勸信	87
第四章 了意の民衆教化における「勸信」の手段.....		91
1.	真宗に対する信疑と信心.....	91
2.	無常と浄土への欣求.....	96
3.	真宗の他力信仰についての教化.....	99
4.	まとめ	108
おわりに		109
文献目録		113

はじめに

辻善之助（1877-1955）がいわゆる近世仏教墮落論を展開し、戦後における日本仏教史の研究を方向付けたことはよく知られている。その主張は辻の著書、『日本佛教史 近世篇』では以下のようにまとめられている。

江戸時代になって、封建制度の立てられるに伴ひ、宗教界も亦その型に嵌り、更に幕府が耶蘇教禁制の手段として、佛教を利用し、檀家制度を定むるに及んで、佛教は全く形式化した。之と共に本末制度と階級制度とに依って、佛教はいよいよ形式化した。寺院僧侶の格式は固定し、尊卑の階級煩はしく、元来平民的に起こった各宗派も、甚しく階級觀念に囚はれ、僧侶は益々貴族的になり、民心は佛教を離れ、排佛論は凄まじく起こった。佛教は殆ど麻痺状態に陥り、寺院僧侶は惰性に依って、辛うじて社会上の地位を保つに過ぎなかった。¹

その一方で、近世仏教を一概には否定的に捉えられないとする研究者も現れる。柏原祐泉は『近世仏教の思想』のなかで、近世の仏教は幕府に保護され墮落の道をたどるが、思想面における発達に著しいものがあるとして、第一に、安定した教団体制に支えられて各宗派で教学が発達したことで中世的な諸信仰の混在の整理・純化が進み、一宗の主張が明確になり近代教学確立の前提となったこと、第二には一般思想の発達により仏教とそれらとの交渉が密接になったこと、第三には、各宗派において庶民への接近、教化が積極化し庶民の教学理解、内面的信仰が高められていったこと、を肯定的側面として挙げ、それらを過大評価はできないにしても、近世仏教を知る重要な要素であると主張する²。

この第三においては、経典などを解釈して民衆に説き聞かせる談義僧の活動は見逃せないが、「民心は佛教を離れ、排佛論は凄まじく起こった」とされる中で、彼らはどのような立場・考え方をもちて教化をおこなおうとしたのであろうか。

本論では、特に、民衆が僧侶の墮落によって仏教への反発を強めつつあった江戸前期の談義僧たちの教化思想といったものの一端を明らかにするために浅井了意（生年不明—元禄四[1691]年）に着目する。了意は仮名草子の作者として非常に有名であるが、当時としては類書のない³、浄土真宗所依の経典である『無量寿経』、『観無量寿経』、『阿弥陀

¹ 辻善之助（1970）、493頁

² 柏原祐泉（1973）、517頁

³ 「万治・寛文年間から延宝初年において、当代の学僧が著した「浄土三部経」全巻にわたる刊本の注

経』の注釈書、『阿弥陀経鼓吹』、『無量寿経鼓吹』、『観無量寿経鼓吹』（『浄土三部経鼓吹』）をはじめとする数多くの仏書を著した浄土真宗の談義僧であったからである。

関山和夫は『説教の歴史的研究』において、了意の『観無量寿経鼓吹』（延宝二年刊）に記す「吾昔志于懐於唱導自無人之解与亦不遇時輕毛飄々徒老矣」⁴という本人の述懐から、唱導説教は了意の生き甲斐であるとし、「今日、ややもすれば浅井了意を仮名草子作家としてのみ評価し、彼の僧としての立場を無視してしまう扱いは、了意にとってまことに不本意なこと」⁵であり、了意にとって第一義的なものは、「あくまでも真宗の僧であり、彼の著作の大部分は唱導説教者の立場で書かれたものである」⁶と述べている。

このように了意に関する研究は、仮名草子作品を対象とする近世文学史の観点からの研究が主であり、関山の研究から四十年経った今も、談義僧としての了意に目を向けた仏書の研究はかなり遅れているのは事実である。

了意の仏書とされるものは十七部⁷あるが、仏書以外の著作も含めて最も大部なものが『浄土三部経鼓吹』であり、北条秀雄によれば、『阿弥陀経鼓吹』および『無量寿経鼓吹』には著者名はなく、最後の『観無量寿経鼓吹』三十巻に至って、初めて了意の名があるが、元禄五年の『広益書籍目録』、天明二年の『三卷本浄土真宗教典志』等をはじめとする諸書目に『浄土三部経鼓吹』が了意の作として載せられており、寛文八年『阿弥陀経鼓吹』十八巻が開版されてから、寛文十年に『無量寿経鼓吹』が開版で、最後の『観無量寿経鼓吹』三十巻が延宝二年に上梓されるまで、満六ヶ年の歳月を費やしていると指摘する⁸。

この了意の主著たる『浄土三部経鼓吹』を中心に取り上げ、そこに見られる民衆教化思想というものを明らかにしていくのが本論の目的である。

具体的には、第一章では『浄土三部経鼓吹』とその構成について紹介し、そして、今までの談義僧としての了意に関する先行研究とその問題点をあげる。第二章では、了意の教化の背景として、王法と仏法との相応関係についての考え方、そして儒道仏の三教一致や排仏論に対する姿勢について考察する。第三章では、了意は『浄土三部経鼓吹』において出家者と在家者に対する教化の具体的な内容を分析し、両者にそれぞれ何を求めていたのかを究明する。第四章では、了意の勸信手段、すなわち、当時の真宗の他力信仰に対して疑いを懐く人も含めて民衆にどのように真宗の利益を説き、廻心を促したのかを考察する。こういった考察を通して、『浄土三部経鼓吹』は単なる経典の注釈書ではなく、民衆教化

釈書は存在せず、その背景の中、『浄土三部経鼓吹』は「浄土三部経」すべてを注釈し、しかも庶民布教に資すべき性格も持っていることは実に貴重かつ新鮮な光彩を放つ書物」と評価する。（『浄土三部経鼓吹』解題、733頁）

⁴ 『観無量寿経鼓吹』、729頁

⁵ 関山和夫（1973）、300頁

⁶ 関山和夫（1973）、304頁

⁷ 北条秀雄は、確実に了意作と認められるものは十三部、おおむねに了意の作と認められるのは四部、了意の作と認めがたいのは五部、真偽未決のものが仏書関係で六部とする。

⁸ 北条秀雄（1972）、26頁

に資する性格をもち、かつ護法的立場をとるものであり、それを上梓した浅井了意もまた単なる唱導僧ではなく、幕藩体制が確立されていく中で、当時の社会における仏教のあるべき姿を見出そうとした思想家として再評価できると結論づけた。

第一章 『浄土三部経鼓吹』と先行研究

第一節 『浄土三部経鼓吹』とその構成

『浄土三部経鼓吹』とは、『阿弥陀経鼓吹』、『無量寿経鼓吹』、『観無量寿経鼓吹』の総称で、『観無量寿経鼓吹』の「三部鼓吹序引」に了意は以下のように述べている。

一日有客、從容^{カタテ}謂余曰、三経注釈夥而每有繙看、辞簡文約、懵懵不辨、望洋叵窺、庶幾為計、焉自行化佗、豈復不可哉。余聞客語、長吁曰、吾昔志于学、懷於倡導而無人之解與、亦不遇時、輕毛飄々徒老矣。若鈞深研幽則吾豈敢乎。然以吾昔之需、測子今之請耳。(中略)本牒七十八卷已而書成焉、名曰鼓吹。是非肥学識之耳、只^{イシハリス}矻愚蒙之心。寔為倡導片言之補助歟。⁹

この序引は『浄土教三部経鼓吹』の総序にあたるもので、その内容は客と余(了意)との二人の間答形式で展開されている。

ある日、了意のところに来た客は今、浄土三部経の注釈書が夥しくあるが簡略であるゆえに、自らのために修行し、他を教化すること(「自行化他」)ができないかと彼に問う。了意はその問いに対して、まず自分の唱導への志を述べ、不遇なまま年取って行くことを歎きつつも、完璧なものではないが、今は愚昧下根な人のために『浄土三部経』を注釈し、七十八巻を書き上げ「鼓吹」と名付け、唱導の片言でも補いとすると答える。

このように、了意はいままで『浄土三部経』の注釈書に不足があるのを感じ、『浄土三部経鼓吹』を書き上げることになる。当然「只矻愚蒙之心」というのは了意の謙遜語であるが、了意の唱導への志を明確に示すものである。

『浄土三部経鼓吹』には教化対象となる者の疑問を想定して答える「問答」形式が多く取り入れられている。例えば、『阿弥陀経鼓吹』の「浄土何無獣虫」に、『阿弥陀経』に描いた浄土相は現世と応じているのであれば、なぜ衆鳥がいるのに、獣や虫がないのかという質問を想定し、了意は「況や此ノ土ニ於テ尚ヲ動^{ヤヤモ}スレハ、害ヲ生シ、患ヲ起ス故ニ、莊嚴国土ノ備ヘニ取ヘカラサル者ナリ。」¹⁰と答える。また、『無量寿経鼓吹』の「右脇生之弁付問答」では仏が右脇から生まれることに対して、生まれる所は常に違うか、仏は

⁹ 『観無量寿経鼓吹』、729頁

¹⁰ 『阿弥陀経鼓吹』、554頁

右脇より生まれ、母親が七日後に死ぬ原因はその母親が正念を失った故なのか、また、左脇から生まれた老子は仏に劣れるのかなどの問いを想定し、多くの書籍を引用して答えようとする。老子と仏の比較の質問に対しては、『論語』、『博物志』、『漢書』などから左右の優劣に関することばを引用し、右脇から生まれるのが「勝義」とする。

また、作法についての問答もある。『無量寿経鼓吹』の「諸戒有作法即捨乎」には、八斎戒はただ一日一夜に限り、作法して捨てるが八斎戒の以外の諸戒は「作法即捨」が許されるかという質問に、了意は「然レ共在家ノ五戒ニハ許ス。出家ニハ一向不許之。是レ許ス則ンハ還俗ナルカ故ニト云フ。」¹¹と言い、出家した人は五戒を破るのであれば、還俗となると答える。『観無量寿経鼓吹』の「當観佛像座立問答」には観想する時の仏像は真の仏像なのか、立座のなかの何れなのかという質問に、六十万億と丈六という身量の大小があるが、浄土の真仏であり、『般舟讚』のことばを引用しつつ、座仏を観想すべきであると答える。このように、了意は日常に生きる庶民から起こりうる疑問を想定し、経典・典籍を引用して丁寧に答えていく。

さらに、了意は『浄土三部経鼓吹』全七十八巻にわたり、九百を超える話を引用する。その中で、日本の話は五十話しかなく、その出典はおもに『元亨釈書』、『日本書紀』である。残る八百五十を越える話の三分の二は中国のものであり、仏教経典からの話は三分の一で引用される経典は『法句経』、『観仏三昧経』、『涅槃経』、『法華経』、『維摩経』、『増一阿含経』、『百縁経』、『大品経』などである。

中国の話に関して、引用された典籍で分類すると、四つに分けられる。歴史的なものは『史記』、『唐書』、『漢書』、『後漢書』、『左伝』、『梁史』、『晋書』など、仏教関係のものは『三宝感応録』、『法苑珠林』、『梁高僧伝』、『宋高僧伝』、『大明高僧伝』、『続高僧伝』など、また怪奇談としては『異聞録』、『広異記』、『述異記』、『拾遺記』、『神仙伝』などがあり、説話物語的なものとして『太平広記』、『列女伝』、『西京雜記』、『博物志』、『事文類聚』、『玉堂閑話』などからの引用がある。このように了意は実に夥しい話を引いて『浄土三部経』の注釈を完成していくのである

また、こういった話の引用は浄土三部経のなかの用語・漢語の説明や喩え話としても引用される。用語等の説明では、『阿弥陀経鼓吹』では「又舍利弗極樂国土有七宝池」の「池」に関して、了意は『史記』の中の紂王の酒池肉林の話、『西南夷伝』の後漢の孝武帝によって作られた太液池、漢の武帝に作られた昆明池などの話を引用する。また、『無量寿経鼓吹』では「偏袒右肩付齊女両袒」について、「即從座起、偏袒右肩、長跪合掌、而白佛言」の「偏袒右肩」について、了意がこれは天竺の儀礼であると解釈し、さらに、『前漢陳平伝』の話、つまり、前漢の時に呂氏による戦乱があり、周勃という人は諸将諸兵の前に、呂氏を味方とするのであれば、右の肩をかたぬぎ、劉氏を味方にするのであれば、左

¹¹『無量寿経鼓吹』、178頁

肩をかたぬぐようと命令し、諸軍はみな左肩をかたぬいだという話をあげる。

喩え話として『阿弥陀経鼓吹』の「扁鵲見斉恒公之疾」では、『史記』の話を引用する。名医である扁鵲ははじめて斉恒公と会った時、汝の疾は皮膚にあり、早く治療すべきと言ったが、斉恒公は信じようとしな。その次会うたびに、扁鵲は疾が今血脈、胃腸にあると言ったが、さらに信じず。そのあと斉恒公の疾が発し、扁鵲は呼ばれても行かなかった。疾はだんだんと進行して、最後の時は骨髓に入り、救おうとしても救えなくなったという。了意はこの話を用いて、仏は衆生の煩惱の根源を鑑み、種々の方便で法薬をもって治療するが、放逸邪見にして謗法無信な人は疾が骨髓に入ると同じように、不治な病になってしまうというのである。そして最後に「爰ニ此経持名一句ノ^{レイキョク}靈薬ハ神仙^{キジユツ}奇術ノ^{タン}単方ナルガ故ニ饒使^{タトト}謗法闡提無信ノ者モ一タビ耳ニ^{フレ}觸、口ニ唱フレバ、法命ヲ無何有ノ郷ニ^{フガイウ}續、起死回生^{サトツグ}ノ^{キンカイシキウ}神丹ナリ。」¹²と述べ、阿弥陀仏を唱えるのは「起死回生ノ神丹」であるとした。

また、『無量寿経鼓吹』の「孟嘗君狗吠鶏鳴之客」には、秦の時代、豪族である孟嘗君の話が出てくる。孟嘗君は三千の客を招いて宴を行う。その後、秦の始皇帝に囚われ、国に帰してほしいと乞うと、昭王に献上された白狐の裘を持ち帰れと命じられた。三千人の客の中に盗人がおり、犬の吠える真似をし、番人の気を許させて裘を盗む。国に帰る途中に、関戸が閉じられていたが、客の一人に鶏の鳴く声を真似できる人があり、それで無事に国に帰ったという。了意は孟嘗君が鶏鳴狗吠の客の一人も見捨てず、そのことによって救われた話を用いて、仏の衆生を救済しようとする平等の大願を喩えたのである。この話も同じく『史記』から引用したものである。

このように、『浄土三部経鼓吹』の中に中国種の話が多く引用され、その出典も明記されている。和田恭幸は、「『伽婢子』考 一序文釈義一」で、儒教の排仏論において地獄・天堂・三世因果などがないという論点と対抗するため、仏教の僧は多くの文献を探して怪異談を集め、出典名の権威によって勸化の妥当性を主張していったと指摘し、了意の著作においても儒仏論争という時代背景があることを想定して解釈すべきと述べている¹³。

第二節 先行研究

さて、浅井了意の仏書に関する研究は極めて少ないが、まず、第一に挙げられるのが柏原祐泉の「浅井了意の教化思想」¹⁴である。以下にその論点をまとめていきたい。

柏原はまず了意の真宗信仰の基盤である他力説を分析し、そして、了意の教化においては四民の身分と職分とが区別されず、知足安分を教えるのは身分の安定を促すためであるとする。さらに商人に対して、了意の教化内容は職分平等意識や商人の社会機能的な自覚

¹² 『阿弥陀経鼓吹』、395 頁

¹³ 和田恭幸 (1994)、10—24 頁

¹⁴ 柏原祐泉 (1976)、71—100 頁

にまで至らず、利益追求に制限をかけ、無常への注意を本意とすべきことを強調したという。農民は、担税階層としての被抑圧身分として扱われ、農耕生活の困苦のみの強調にとどまるとした。また、仏法と王法について、両者は相応関係であり、王法為本を主張する論点は蓮如のものを復唱するにすぎないと指摘する。

世俗道德に関して、了意は忠と孝の関係は均衡的ではなく、孝に重点を置く。この孝中心の倫理を強調するのは、親＝家長権を中心とする単一小家族に基づく家制度が基盤となって形成されており、孝行についても、世俗的な孝行より出世間の孝行は至孝であるとする。そして、『浄土三部経鼓吹』では五戒と五常に関する記述を引用し、了意は儒道仏一致の論点は排仏論に対抗する先駆であると評するが、三教一致を主張しながらも、仏教の救済は無限定的であるという点も見落とせないとした。

庶民の善悪の道徳的行為についても、仏教的な善根は世俗の善にすぐれることを説き、仏教的立場での生活規制を行ったという。仏教的立場からの職業観・貧困観・社会生活観についてすべて前業の所感として宿命論的に説かれており、そのような宿命観はそのまま近世幕藩体制がつくりあげた四民や賤民の身分差別の固定化を理論づけるものだったとする。

そして、最後に、了意の無常観についての教化に着目し、了意は無常観を強調することにより、庶民生活に価値転換を促し、念仏生活へ導こうとする、現実生活から逃避を促す一面もあるがあり、さらには、仏教の平等観を説くのは身分差別への眼を避けさせ、身分制を固定し温存させる機能もあったと主張する。

柏原祐泉の考察対象は『浄土三部経鼓吹』のほかに、『勸信義談鈔』、『勸信念仏集』、『蓬戸筆談鈔』、『愚迷発心集直談』、『堪忍記』、『仏説善悪因果経直解』、『仏説十王経直談』、『父母恩重経談話抄』、『三朝法林樵談』などかなり広範囲にわたるものであるが、範囲が広いからこそ、了意の民衆教化における手段・過程を見落とす危険があると言える。

その証拠に、「浅井了意の教化思想」について、前田一郎は「浅井了意の仏教思想」¹⁵においてこの了意を唱導家と見直すことを受けて柏原祐泉は近世真宗史の立場から了意の世俗論理及び教化思想について分析しているが、そこでは了意の教化思想の諸特徴は指摘されているものの、諸特徴がどのような関連構造があるのかについては不明確であると評する。

さらに前田は、浅井了意の因果観において、鈴木正三の『因果物語』と了意の平仮名本『因果物語』と比較して、正三の因果観念は民衆に現実にある因果による応報を示すことで畏怖させ、菩提を求めさせようとするのに対して、了意は儒仏道三教には応報があることを根拠として、因果説を成立させ、さらに、天命観を否定して、人の行為によって三世

¹⁵ 前田一郎（1991）、163—180頁

にわたって必ずその報いがあることで、現世で世俗倫理を励行することによって修善が行われたとする。

禅と念仏の関係に関して、正三の禅浄一致、すなわち、禅を基本に念仏を方途としたのに対し、了意の『可笑記評判』の内容を引用し、了意は他力念仏を基本に、禅的な唯心論と共有する一面があるという。『仏説善悪因果経直解』および『浄土三部経鼓吹』を分析し、座禅する時魔に煩わされ、危険に陥ることも指摘しているという。さらに、『勸信義談鈔』、『浄土三部経鼓吹』、『孟蘭盆経疏新記直講』、『父母恩重経話談抄』などの孝行に関する記述を分析し、孝行をすることが仏行となるとして、因果による三教一致から孝を基盤とした三教一致への移行を述べる。しかし、前田の研究は了意の浄土真宗的立場の分析に止まり、庶民教化にはほとんど触れていない。三教一致の基盤は孝行であると述べるが、孝行は五倫の一つにすぎないが、儒道仏の孝行についての論述の一致性のみに着目し、ほかの論述を看過していると言える。

そして、同じく前田一郎による研究「浅井了意の思想—「勸信の論理」と仮名草子」¹⁶では、前田は、了意研究においては、仮名草子作家としての了意像と唱導説教僧としての了意像の二つを作り出してしまったのは仮名草子と仏書との関係についての考察が不十分であったからであるとし、『勸信義談鈔』の中に見られる因果説や世俗論理を取り上げ、仮名草子である『因果物語』、『堪忍記』、『可笑記評判』、『浮世物語』、『東海道名所記』等の中に「勸信の論理」を見出すことによって、分裂する了意像が統合できるとした。しかし、この研究は仮名草子と仏書との関連に重点を置き、仏書として『勸信義談鈔』だけを対象にするだけで、了意の教化思想には目を向けてはいないと言えよう。

また、和田恭幸の「浅井了意の仏書とその周辺—鼓吹物の変遷と怪異小説の素材源の変容—」¹⁷において、「鼓吹」を書名に入れるのは浅井了意がその嚆矢であると述べ、さらに三部経鼓吹の序引の中の典拠を探り、「鼓吹」という語を仏書の書名に入れるのは無理があるとし、平仮名本『因果物語』の孤独地獄に関する記述を『無量寿経鼓吹』巻九の「孤独獄之説」と比較し、また、片仮名本の『因果物語』と同時代の通俗仏書に「孤独地獄」という説がないなどのことから、了意の経典注釈において、日本の説話を忌避する姿勢があるが、元禄二年の『本朝故事因縁集』の出版があり、了意の追随者の必夢などによって作られた鼓吹物には日本の説話を多く引用され、脱「了意」の時流もみられるという。この研究は了意の作品の典拠に注目したものであるが、ここでも『浄土三部経鼓吹』の民衆教化などの内容には触れていない。

柏原祐泉の「近世における真宗の世俗倫理思想」¹⁸においては、幕藩体制の発展段階に則して三時期、即ち幕藩体制の確立から安定期を終える享保(1716—1735)頃までの前期、

¹⁶ 前田一郎 (1990)、101—123 頁

¹⁷ 和田恭幸 (1998)、277—297 頁

¹⁸ 柏原祐泉 (1971)、147—183 頁

幕藩体制の諸矛盾の発展が漸次激しくなり、再三の改革が相次ぐ享保（1716—1735）から天保（1830—1843）末までの中期、幕藩体制が解体に瀕し、一挙に明治の近代化に突入してゆく後期というように区分し、了意は前期の僧侶とし、『蓬戸筆談鈔』の分析から了意は王法仏法の関係について王法為本とし、積極的に庶民の在家生活を肯定する一方に、善悪の倫理の相対性、世俗的勤勉の限界性を説いて、真宗の来世観を教えていると指摘する。ただ、この研究は真宗の世俗倫理思想の発展に注目したものであり、了意については『蓬戸筆談鈔』だけを取り上げる。

浅井了意は国文学分野で仮名草子作者としてかなり研究されている反面、仏書に関する研究は限定的であり、近世仏教を再評価する流れのなかで、民衆教化の点からも了意の存在は見過ごされてきた。

坂巻甲太は、前田金五郎の発見した資料『見聞予覚集』を翻刻している¹⁹が、『見聞予覚集』は『枚方市史』第九巻・史料編四に所収の河内国交野郡津田村（現、大阪府枚方市津田町）の山下安兵衛による筆録の日記で、元禄二年元日から同十四年大晦日まで八冊に記載され、この中には了意は津田村を三度訪れて説法したことが記録されている。最後の説法は示寂する前の年である。了意にとっては、民衆教化は自らの人生の目的であったといっても過言ではないのである。

第二章 了意の民衆教化の前提

江戸幕府の宗教統制が強まる中で民衆教化の前提となる、仏法と王法との関係、排仏論への対応、三教一致に対する考え方等について、『浄土三部経鼓吹』の中です了意はどのように語っているのか、その点について考察して行きたい。

第一節 仏法と王法

1. 基本的な捉え方

了意は仏法と王法について、『勸信念仏集』で

仏法ハ国家を守り国政ハ仏法を相続せしめ、内外あひ守りて天下平かなり。世間出世慎しみふかく、静におこなふて妄りならず、人を憚かり王法をよく守り、私にまかせて隠れても破る事なきハ、真実念仏の行人なるべし²⁰。

とし、また『無量寿経鼓吹』巻五の「菩薩助佛化」においては、

¹⁹ 坂巻甲太（1990）所収

²⁰ 後小路薫（2010）、411頁

本朝聖徳太子用明天皇ノ王子トシテ、推古天皇ノ御位ニ^{ツキ}即玉ヒシカハ、天下摂政トナリ。佛法王法同シク宣布シテ、国ヲ安クシ、民ヲ導ヒキ玉ヒカ如シ。²¹

と、王法と仏法の相応関係を説いている。

同じく『無量寿経鼓吹』巻五の「真俗二諦」では、

一ニハ真諦、謂一性本實理ナリ。（中略）二ニハ俗諦、謂世俗縁起事諸法歴然タリ。臣ヲ勸ルニハ忠ヲ以テシ子ニ教ルニハ孝ヲ以テシ、国ヲ^{オシフ}誨ルニハ治ヲ以テシ、家ヲ^{トシフ}齊ルニハ和ヲ以テス。善悪因果、天堂地獄、苦楽勸懲、都テ誣ヘカラザル所以ンナリ。²²

と、俗諦の内容が王法・忠仁であると説明し、真俗二諦による王法と仏法の相応関係を語る。

柏原祐泉は、了意の捉えるその相応関係について「蓮如が説いた王法為本の教説を復唱している程度であり、（中略）したがって了意については、近世中期以降に顕著になるような政治との融合、支配権力への接近を意識するような王法論は、まだ殆ど萌芽的しか現れていないといえよう」²³と指摘しているが、ここで『浄土三部経鼓吹』に見られる了意の考え方を精査してみたい。

まず仏法はどのように王法に影響を与えるかについて、了意は『無量寿経』の中の経文、「所以者何、諸佛国土、天人之類、自然作善、不大為悪、易可開化」について、次のように解釈する。

是レ十方世界諸佛国中土風ハ自然トシテ、善法ヲ^{ナシ}為テ、作悪ノ事ナシ。此ノ故ニ道德ヲ以テ開化スヘキ事ト易シ、喩ヘハ、此南浮人界モ劫初淳朴時ハ、輪王ノ政治ニ由テ臣庶自然トシテ道德有リシカ如シ。²⁴

了意は、諸仏の世界では自然に善をなして悪を行わず、だからこそ、道德をもって民を開化することは容易で、その例として、転輪王の治世には、仏法の働きによって臣下も庶民も自然に道德にしたがったことをあげる。また先に引用した『無量寿経鼓吹』巻五の「菩薩助佛化」でも、聖徳太子が摂政として仏法と王法を同じく弘宣し、国は安定を保ったこ

²¹ 『無量寿経鼓吹』、116 頁

²² 『無量寿経鼓吹』、117 頁

²³ 柏原祐泉（1976）、83 頁

²⁴ 『無量寿経鼓吹』、519 頁

とを例示とする。

さらに、『無量寿経鼓吹』巻十七の「香山寺沙門鑑空付会昌法滅之讖文」では、香山寺の鑑空の話を引き。鑑空は出家してあまりの貧しさに耐え難く、入水しようと河辺に立っていた時に、ある僧にひとつの棗を与えられ、それを食したあと自分の宿命を知り、文宗皇帝の死後、武宗皇帝が位につき、仏法を滅ぼし、僧尼を還俗させる事を予言したという。了意は話の後にこのように述べている。

是智行ノ高德ハ其ノ時世ニ多シ。而天子ノ悪行ニ由テ佛法毀滅セラル。假令智福有リト雖モ、尊貴ノ国主悪行ヲ以テ毀法、則ンハ利佗ノ縁ヲ失ナフ。唐ノ武宗ノ佛法ヲ滅センカ如シ。若シ亦弘法化佗志シ有リト雖トモ、貧賤ナル則ンハ世人^{アナトリ}侮テ信シ難シ。

(中略) 所謂王家高姓ノ威勢ヲ以テ佛法ヲ興^{オコシ}。一切ヲ度センニ難シト為ヤ。上ニ好ム所下モ必ス習フ之レヲ。²⁵

ここで了意は尊貴な国主の悪行によって仏法は滅ぼされることがあると諫め、貧賤な人は弘法化佗の志があるとしても、他人に侮り、信じるのが難しいだろうとし、上の人に喜ばれたことは下も必ずそれを習うと言ひ、王法によって仏法の弘めることを勧めた。

同じ巻十七に、「唐宣宗皇帝興三宝」という節には、皇帝によって仏法を弘宣する話を取り上げる。唐の武宗は位につき、自分の伯父である光王が天子の位を奪われるのを恐れ、秘かに光王を殺せと命じた。官僚の仇子良という人は光王が馬から落ちて死んだと嘘をつき、光王を逃した。その後、光王は髪を剃り、出家した。武宗皇帝の死後、百官は光王を迎えた。光王が即ち宣宗皇帝である。武宗皇帝は在位の時、三宝を毀滅させたが、宣宗皇帝は還俗した僧の出家を認め、天下の三宝を弘宣し、再興させたという。了意はそのあと、以下のように述べている。

此レ尊貴ノ威風ヲ以テ三寶ヲ紹隆^{ゼウリウ}シテ、化導ヲ施スコト自在ナル所以ニ非スヤ。サレハ聞名ノ人、若シハ浄土ニ至ルコトヲ得スト云フトモ、悪趣ニハ還ラス、尊貴ノ家ニ生シテ、三寶ヲ弘通スヘシ。²⁶

ここで了意は宣宗皇帝の権威によって仏法が弘められ、庶民の済度も普く、自在にできたと述べ、さらに一度阿弥陀仏の名を聞き信じる人は、浄土に至ることできずとも、悪趣には落ちず、尊貴の家に生まれ、そのような権力がある人はなおさら三宝、つまり、仏法を

²⁵ 『無量寿経鼓吹』、341 頁

²⁶ 『無量寿経鼓吹』、341 頁

弘めるべきであるとした。

このように、了意の仏法と王法の関係に関しては、仏法は王法に働き、王法はまた仏法の弘めることに役立つという相応の関係が確認することができるであろう。

2. 王法と「仁慈」

前述したように、柏原祐泉は「浅井了意の教化思想」において、了意は仏法と王法について「蓮如が説いた王法為本の教説を復唱している程度」²⁷と評価したが、『浄土三部経鼓吹』においては、了意は「仁慈」をもって国を治める話、いわゆる儒教の「明君賢臣」といったような話をしばしば登場させている。

『阿弥陀経鼓吹』四卷の「舍衛国」においてこのような話を引く。如来が舍衛国にいる二十五年間、「諸民ミナ仁深ク、義厚シ。政道更ニ非道ナク」、さらに、説法する際には、狐、狗、また鳥など数千万は集まって法を聞き、人を恐れる色はない。そして、了意は話の最後に、「サレハ上正シケレバ、下モ曲ラス。君ニ仁アリテ、臣民義ヲ守レハ、鳥獸ニ至ルマデ、皆能ク馴親シム。」²⁸と評価し、国主に仁慈あれば、臣民は義を守り、異類までも人に慣れ親しむと述べている。

同じく巻四の「曾恭徳政」には、後漢の曾恭は県令という官についた時、諸国に大量のイナゴが発生した。しかし、曾恭が治めていた県だけはイナゴが境に入らず、害がひとつもなかったという。上司はこのことは事実なのかを確認するため、使いをその県に行かせた。県の田にはイナゴ一匹もなく、雉は人に慣れ親しんでおり、使いは、子供が雉を捕まえても捉まえても殺さないのを見て、その理由を聞くと、いま雉が雛を連れているからだ と答える。使いは帰って三つの奇異、つまり一つにはイナゴは境に入らず、二つには鳥獸人に慣れて驚かず、三つには子供にも仁慈の心があるという奇異を見た と報告する。曾恭その後、皇帝から賞賛されたという。その話のおわりに、了意は次のように述べている。

是レ仁慈ノ心、ココニ天理達スレハ、神道感シテ嘉瑞至ル。君ハ臣ヲ以テ躰トシ、民ハ食ヲ以テ命トスト云ヘリ。穀乏シケレバ、国衰ヘ、民窮スレバ、礼ヲ失シ、義ヲ忘レテ、王化ヲ用ヒズ。疲馬ノ鞭ヲ恐レサルガ如ク。懲トモ懲ズシテ、国法ヲ敗ル。利潤ニ走リテ欲深キコト、誤リハ吏ノ罪ニ帰ス、吏ノ不善ハ国主ニ帰シ、民ノ愁エ天ニ昇リテ、災変アリテ、国家ノ乱レトナル。²⁹

ここでは了意はまず曾恭が治めていた県の奇異は仁慈の心から生み出した嘉瑞であると

²⁷ 柏原祐泉（1976）、83頁

²⁸ 『阿弥陀経鼓吹』、414頁

²⁹ 『阿弥陀経鼓吹』、415頁

し、そして、その反面、民が貧窮し、礼を失い、義も忘れ、君主の政治が行き渡らないときは、疲れた馬が鞭を恐れないように、民を懲罰しても国法は破る一方で、最後には国が滅ぼす結末となると述べ、「仁慈」を行わずにしては国が必ず乱れると誠める。

また、『無量寿経鼓吹』卷十一の「鄭子産死国民痛哭」という節には子産という名臣の話を紹介する。子産は鄭国の君に仕えられ、政は正しく、徳を行い、仁慈を施し、山海の両賊は境を侵さず、虎も他国に移り、イナゴの災もない。子産は死んだ後、国中の人は泣き崩し、国中の琴瑟の声を揚げないことは三ヶ月も及んだという。話の後に、了意は「上ミニ聖徳ノ君子有レハ、下モニ比和ノ庶民アリ。禮儀行ナハレ、仁慈普ネキ、則ンハ何ヲカ愁ヘン。」と述べる。ここにも同じく「仁慈」による種々な嘉瑞が生み出した話をあげ、主君に聖徳があり、仁慈を用いて国を治めれば、民は必ずそれに従い、国も安定するという。また、このような仁慈をもって国を治めることの重要性について『無量寿経鼓吹』卷十七において「君主」について、このように語っている。

夫レ天下四海ニ君主タル仁慈道德ヲ以テ万民ヲ撫育シ、文武理政ヲ^{タクマシク}逞シク、六合ヲ静治ス。惟聖惟賢安泰ニシテ、無^フ為ナリ。其ノ災曜トテラスコト日ノ如ク。(中略)
黎庶蒸民是ニ^{レイノセウミン}帰伏スルコト猶ヲ草木ノ長山ニ生植シ、鳥魚ノ林川ニ^{キクエイ}毓栖スルカ如シ。
天地ニ^{マシハリ}參テ、化ヲ施コス、是レ君王ノ国家ヲ治ムル所以ンナリ。³⁰

ここで了意は君主というのは「仁慈」、「道德」を以て民を教化し、国を治めるとし、君主は「仁」、「徳」があることこそ、民衆は山に生える草木、林川に生きる鳥魚のように君主に帰伏するとする。

このように、了意は実例を出しながら、仁慈をもって国を治める時は、民はよく教化され、国は安定することを強調する。

3. 仏教の優位性

今述べてきたように、了意は、王法における君主の「仁慈」の重要性を強調する一方で、仏教の優位性を説いている。

3.1 仏法は真の「仁慈」

阿弥陀経卷十一の「和雅音之弁」では、『前漢書』の一段を引用する。

人主和徳于上、百姓和合于下則心和、心和則气和、气和則形和、形和則聲和、聲和則天地之和應矣。コレ国主上ミニ和スレハ、下民皆ナ和シテ、天地万物和セスト云フコ

³⁰ 『無量寿経鼓吹』、343 頁

トナシ。浄土ノ教主、既ニ一切空無我ノ自性ニ由テ、万法圓融シテ和ス。故ニ国中ノ人天皆此ノ和ニ由テ比和シ、水鳥樹林音聲光明形質心性皆、以相和シテ背カズト。³¹

ここで了意はまず、主君は徳があり、百姓も従順になり、主君の「徳」に応じて、天地万物は和を保ち、背かずという。さらに、了意は浄土にも、教主の万法によって、人天から水鳥樹林まで「和」して背かずと述べる。教主、つまり阿弥陀の教えは天地万物が「和」する核心であり、仏法こそ、民を教化し、国を治めるにもっともふさわしい教えであると勧める。

この『前漢書』からの引用はまた『無量寿経鼓吹』巻二十四にも出てくる。

漢公孫弘傳曰人主和徳于上、百姓和合于下、則心和、々々則气和、々々則形和、々々則聲和、々々則天地之和應矣。此ノ故ニ天下国家、ソノ和ヲ失シテ、全タキ者ハ未タ之有ラス。況ヤ佛道ノ教誡、ソノ和ヲ本トス。僧伽ヲ衆和合ト翻ス。六和全タクシテ、修道圓成ス。若シ和ヲ失スル、則ンハ法滅ニ幾シ、得道スルニ由ナカラン。³²

了意は「和」について、和が失うと、法滅に近づき、得道はできない。仏教の教えの根本は「和」を用いて、仏法を弘宣し、民を教化することこそは、国の和を保つ方法であると天下国家も長く安定できると言う。

主君の「徳」に関して、了意は孟子の言葉を引用し、「孟子曰 周^{アマチキ} 于徳者邪世不能乱矣。上ミ受命ノ帝王及^{ケイテイ}継^{レイ}継^{ハイシン}守文君ヨリ、下モ令長陪臣ニ至ルマテ、獨リ内徳ノ茂有ル、則ンハ必亦タ天ノ資助ナキニ非ス。（中略）蓋シ其ノ徳ノ徳タル所以ンハ常德ナリ。是所謂道德天理ノ明善ナリ。」³³という。孟子が言うには、徳において普く者は邪世に乱れず。上は受命の帝王及びその後継ぐ者から、下は臣下までみな徳を備えれば、必ず天からの助けがあるというが、その徳というのは常德であり、いわゆる天理の明善であると解する。

「徳」を以て国を治めた例として、了意は『史記』の話を引用する。昔殷の時代、太戊^ホは天下を治めて七十五年になる頃、殷の国は衰え、諸侯は叛く。太戊は深く徳を行い、国また盛んになった。あるとき、庭に一夜の間に梶の木を生じ、夕べになると、大きくなった。諸臣はこのような怪異なことは実に慎むべしと色を失い、その諸臣のひとり「妖不勝徳」と言い、主君の徳によって禍もなくなるだろうと諫言した。太戊はいっそう政道に努め、怠けることがなかった。そうすると、三日後に梶の木は自ら枯れてしまったという。

³¹ 『阿弥陀経鼓吹』、547 頁

³² 『無量寿経鼓吹』、495 頁

³³ 『無量寿経鼓吹』、343 頁

この話について次のように了意は論評する。

是レ徳ハ恩澤也ト訓ス。政道正シク、生民ヲ撫シテ、国家安全ナルハ、明君ノ實徳ナリ。権ヲ以テ、威ヲ^{タクマシク}逞シ、己レヲ忘レテ、忠ヲ盡シ、上下和悦ナリハ賢臣ノ徳ナリ。父ハ慈ニシテ^{イヨヤカ}厳ナル。子ハ孝ニシテ敬アルハ、父子ノ徳ナリ。如是五倫ノ道正シク行ナフ。徳ノ至レル所以ニシテ、常德ノ道能ク治マル。況ヤ佛道ノ徳本ハ諸佛ノ大道、菩薩ノ修行ニシテ迷ヲ轉シテ覚正シ、煩惱ヲ絶シテ、菩提ニ至ル。³⁴

ここで、明君の「徳」というのは政道を正しく、民を慈しみ、国の安寧を保つことであり、賢臣の「徳」というのは己を忘れ、忠を果たすことであると述べる。君臣、父子の徳を論述し、儒教の五倫の道はよく行くと、常德の道はよく治まるといふ。そのような徳を以て国を治めるのに対して、仏教の方はなおさら適しているとその優位性を強調する。この「徳本」というのは、「以名号名徳本之説」に「此ノ名號ハ萬徳所歸ノ本根ナルカ故ニ、名號ヲ聞テ歡喜踊躍スル、則ンハ即チ徳本ヲ具足ス。信心発得ノ當體是即チ徳本也。」³⁵と云われるように、阿弥陀仏への信心を起して、衆生は煩惱を絶して、菩提に至るから、これこそ真の「徳」とする。了意はここで国を治めるには、儒教の常德より、仏法の方こそ諸徳の本があるといふのである。

『観無量寿経鼓吹』巻五の「唐玄宗問佛恩徳」には、唐玄宗は神光法師と問答をし、仏法の偉大さを述べている。唐玄宗は神光法師に仏が衆生に何の恩徳があり、人が主君、親、妻子まで捨てたのであろうかと問うたところ、神光法師は以下のように答えたとする。

父ハ祇能ク生スレ共、不能養。母ハ即チ能ク^{ヤシク}育トモ、生スル事能ハス。君ハ亦タ道有ル、則ンハ臣ニ忠有リ、君無道ナル、則ンハ臣必ス^{ネイカン}佞奸ナリ。是ヲ以テ徳ニ^{ユツ}推ル、則ンハ全タカラス。然ルニ佛ノ衆生ニ於ル恩徳ハ實ニ即チ尔ラズ。(中略)如是佛平等ノ大悲ヲ以テ、一切衆生ニ於テ随從救度ノ心ヲ捨テ玉ハス、種々ニ善巧方便シテ、易行ノ大道ニ誘引シ給フ。³⁶

了意は、ここでまず国を治めるには、主君の「徳」だけを頼りにするのは不都合がないとはいえないと述べる。そして、仏の恩徳というのは民を教化するだけではなく、平等の大悲を持ち、種々の方便を使い、衆生を救済しようとしている。仏の恩徳と主君の徳と比べ、

³⁴ 『無量寿経鼓吹』、343 頁

³⁵ 『無量寿経鼓吹』、343 頁

³⁶ 『観無量寿経鼓吹』、148 頁

仏の恩徳は民を大道に導く故、より普遍的、根本的であると説く。前述したように、了意にとっては仏法こそ万民を教化する真の「仁慈」なのである。さらに、了意は『無量寿経鼓吹』巻二十の「人間之楽苦因之辨」において、仏法は民を衆苦から解脱できる根本的な手段であると述べる。

孟子曰、樂民之樂者、民亦樂其樂矣。明王賢君ノ世ヲ政理スル所以ン、上下ソノ樂ミヲ得。是レ道德ノ潤澤ニ浴スル事ヲ云フ。後漢ノ明帝、嘗テ東平王ニ問玉ハク、家ニ処テハ何ヲカ最トモ樂トスルト。東平王ノ曰、善ヲ為コト最トモ樂シト。如是理世安民ノ政徳ヲ以テ明王賢主ノ樂トスト雖トモ、仁慈唯ソノ下民ニ蒙シメテ、遂ニ衆苦ノ巷ヲ出離スル所以ンニ非ス。莊子カ樂シミハ窮通共ニ達シ、顔淵カ樂ミハ陋巷ニ立テモ忘レス。是唯特ソノ樂ミヲ知リテ、一国等シク得ルコトナシ。而モ亦タ此ノ樂シミヲ以テ彼ノ淨土無為ノ勝樂涅槃畢竟ノ妙通ニ比スレハ、僅カニ一分ノ小賢ニシテ、螢火ノ光リ、雀鷄ノ翅、寧曦光ノ赫々、鵬翮ノ恢々タルニ及ハンヤ。³⁷

ここで、了意は後漢の明帝と東平王との問答を引用し、明王賢君は仁慈を以て民を教化すると言っても、百姓は衆苦から開放されるわけではない。莊子、顔淵といった名士は貧困にありながら、自分の楽しみは忘れずというが、国中の民はそのようなことは得られない。しかも、このような楽しみは個人に限っての楽しみだけで、淨土へ涅槃することと比べれば、螢のわずかな光と太陽の輝く光のように、仏法の方こそは万民を救える根本的な手段であると述べる。

『無量寿経鼓吹』に悪生王の話があり、悪生王は暴虐無道であり、慈悲の心もなく、正治の道を失う。如来はすなわち迦旃延を遣わし、悪生王を教化しようとしていた。その後、「大王即チ悪心ヲ翻ガヘシ、三宝ニ帰シ玉フ。是レヨリ百姓土民ハ尅虐患ヲ離レ、五穀豊饒ニシテ疾疫ノ恐レナク、風雨ソノ節ニ随カヒ、佗国ミナ入貢ス。夫人及ヒ諸臣等ミナ信敬シテ常ニ説法開示ノ益ヲ蒙フリ、國中ノ人民悉ク佛法ニ帰ス。」³⁸と、了意は悪生王を例としてあげ、仏法に帰すことによって、主君は悪心を変え、仁政を行い国も豊かになり、民も仏法の利益を蒙ったとする。

悪生王の話の中に、大王は仏法に帰依した後、「五穀豊饒ニシテ疾疫ノ恐レナク、風雨ソノ節ニ随カヒ」という利益がある。このような利益によって、他国が貢物を持ってくる強国になる。つまり、この話の重点は仏法に帰依することによって風雨がその時に随い、

³⁷ 『無量寿経鼓吹』、412 頁

³⁸ 『無量寿経鼓吹』、57 頁

穀物は豊かに実るようになるというのである。

このような利益についての記述は『無量寿経鼓吹』巻二十九「風雨以時之辨」にもみられる。

所謂太平ノ世ハ歳コトニ七十二風、三十六雨、ソノ節時ニ随カヒ應シテ、過不及ノ愁ナシ。天地交泰シ、陰陽比和シテ、百穀登リ、万物豊ナリ。庶民ソノ恵ヲ仰キ、ソノ徳ニ帰シテ、安穩無為ノ化ニ誇ル。是レ君徳聖明ニシテ乾坤ニ通徹シ、政道順理ニシテ、天真ニ感應スル所以ンナリ。況ヤ佛法弘通ノ地、正道信行ノ境ヒ、善根清浄ニシテ仁慈博愛ナル。則ンハ佛ハ常恒ニ遊履シテ、擁護加祐シ玉フ故ニ、福幸有テ、災孽ナシ。三辰ノ行度能ク順ニシテ、風雨ノ時節能ク調ノヒ、国富民豊ニシテ、横病兵戈ノ愁怖ナシト云。³⁹

了意はまず主君が「君徳聖明」をもって政を行われれば、天は必ずそれに応じて風雨が時節に随い、災難がないと述べる。さらに、仏法が広まっている土地は、民は「仁慈博愛」であり、また、仏の願力によって常に幸福があり、疫病や戦乱の憂いもないと了意は仏法がもたらす利益を強調する。

3.2 王法の法令と仏法の戒律

了意はまた王法における法令と仏法の戒律について、以下のように述べている。

自ラ恣ニスル、則ンハ世間出世間共ニ破壊シ齊シク、倒却シテ止マル所口有ヘカラス。此故ニ王法ニハ政令ヲ布テ是ヲ制シ、佛法ニハ戒品ヲ教ヘテ是ヲ誡ム。⁴⁰

了意はもし人がほしいままにするのであれば、世間も出世間も破壊されてしまう恐れがあるとし、それを防ぐため、王法には政令があり、仏法には戒律があるとする。

一見了意は王法の政令と仏法の戒律を同じように扱っているように見えているが、実際には、そうでもないのである。

たとえば、『無量寿経鼓吹』巻二十五の「蘇娥為霊鬼訴劫賊」に蘇娥は幽霊になり、自分の不幸を官吏に訴えた話がある。昔、漢の時、何敞という官吏があり、赴任の途中にある旅宿に泊まった。夜中に楼閣から一人の若い女が現れ、自分の名は蘇娥であり、親と夫に死なれ、ひとりで故郷に帰る途中にこの宿に泊まった。宿の主に財産を取られたうえ、

³⁹ 『無量寿経鼓吹』、617 頁

⁴⁰ 『無量寿経鼓吹』、543 頁

殺されてしまった。訴えられる所もなく、たまたま何敵が来るのを見て、自ら殺された経緯を話した。そして、自分の身体は楼閣の下に埋まれ、さらに着ていた服の色なども教え、宿の主を捕まえてほしいと何敵に頼んだ。夜明けになると、何敵は楼閣の下を掘ったところ、女の屍があり、宿の主は罪を認めたという。

了意はこの話について、「王法コレヲ得ルコト能ハズ、鬼神自訴ヘテ、千載ノ冤ヲ報ス。宜哉。^{ムヘナルカナ}41」と評した。つまり、了意は王法の法令には欠点があり、隠された罪にはすべがないという。

同様な話は卷二十七にもある。「偽為苦行之僧自罹難」という話である。唐の時、一人の悪少年があり、婦女を犯し、垣を越えて偷み事などをした。また僧に偽り、苦行の形を作り、まわりの人から膨大な施物をもらった。その家は富裕の家よりも超えていた。最後に人々を騙したことが発覚し、妻子ともに罰され殺されたという。了意はこの話について、「是レ等ノ事皆ナ王法ノ禁令ヲ畏レス、意ニ^{マカセ}任^{スル}テ非法ヲ為所以ンナリ。」⁴²と評した。つまり、了意は国を治めるには法令を出し、罪を犯すのを禁ずると言っても、財産や名利のため、命も顧みず殺人や偷盗を犯してしまう人は後が絶たないというのである。

幽頭ノ罪^{ツミカサナリ}重^{トシ}犯ス者ノハ、其ノ蔵匿スル能ハス。白^{レン}纒^{ケカ}ヲ汚ス黒点ノ如シ。王法ニ禁令有リテ、頭露ノ悪ヲ^{コラ}懲シ、冥道ニ記録ヲ留メテ、幽闇ノ罪^{イマシ}誠ム。日月照臨シ、諸天鑒察シ、鬼神識悟シテ、^{シツカイアヤマ}織芥過^{カウリクコ}ラス、毫釐遺サズ。犯罪ノ者何レノ^{ミチ}路^{マズ}ヨリ免カレ、何ノ^{ハカリコト}策^{ノガ}ヲ以テカ遁レンヤ。況ヤ因果歴然ノ道理必ス自業自得ノ應報有リ。⁴³

了意は隠された罪に法令は何の役にも立たないことに対して、仏法は隠された罪も露わな罪もすべて記録され、そして、罪に応じて必ず報いがあると述べる。

また、「勿犯道禁之辨」でも、了意はさらに法令より仏法の優れた点を論述する。

昔シ漢ノ王莽カ天下ヲ政理セシ時ニ、細故ノ法令日ニ行ナヒ布ク。国民手足ヲ^{ウツカ}揺ス事毎、其ノ禁ヲ^{フレ}觸犯ス。耕ヤシ^{タカ}葉^{クハ}トル事ヲ得ズト。是レ儒ハ文ヲ以テ法ヲ乱リ、^{カウ}俠ハ武ヲ以テ法ヲ乱ル。人主是ヲ理セント欲スレハ、還テ亦タ乱ニ及ブ。(中略)菩薩ノ大根志幹ナル。假令ヒ数千万品ノ戒ト云フトモ、修道ノ禁戒ヲ犯ス者ナランヤ。⁴⁴

41 『無量寿経鼓吹』、530 頁

42 『無量寿経鼓吹』、570 頁

43 『無量寿経鼓吹』、570 頁

44 『無量寿経鼓吹』、613 頁

了意はまず漢の王莽の話を始め、国を治め、民を教化しようとするため、細かい法令を出したが、かえって庶民は耕作ができなくなってしまうという事例を出す。そして、もし、仏法をもって民を教化するのであれば、民は仏法に帰依し、修道のため自然に仏法の戒律を守り、罪を犯すことを抑止することができるゆえに、仏法こそは犯罪を根本的に解消する手段であるとした。

また、仏法の持戒は民の犯罪を抑えることだけに有効ではなく、主君と臣下の欲望を抑えるにも役立つという。『無量寿経鼓吹』巻二十九の「兵戈付五兵之説」のなかに、了意は以下のように述べている。

天ノ道ハ生^{イケル}ヲ好ミテ、殺^{コロス}ヲ悪ミ、成^{ナル}ヲ好ミテ、破ルルヲ悪ム。此ノ故ニ兵ハ凶器ナリ。而シテ已^{ヤム}コトヲ得スシテ用ルハ罪ヲ討チ、悪ヲ懲^{コラシ}テ、民ヲ水火ノ中カニ救ヒ、人ヲ塗炭^{トタン}ノ上ヘニ済^{スクウ}ナリ。若シ夫レ国ヲ貪ボリ、財ヲ欲シ、私シヲ以テ兵ヲ興^{オコ}スハ天心ニ非ス。甚ハタ順理^{ソム}ニ負ク者也。(中略)兵器ハ怨讐^{ヨシウタンライ}貪戾ノ中ニ用テ、世ヲ乱シ、人ヲ傷^{ソコ}ナフ。修行学道シ、持戒精進ニシテ、悪ヲ省^{ヘフ}キ、善ヲ勸^メメ、誠信正直ニシテ、互ヒニ行^{ハヂ}ナヒ、慙^{ハヂ}ヲ知ル。則ンハ鬪諍兵乱ハ自ラ静治スト云云。⁴⁵

了意はまず天道が殺生を憎み、兵というのは凶器であると述べ、そして、主君は自分の食欲のため、兵を起こしてしまうのは天道に背くと批判した。やむを得ない時には、兵をもって悪を懲らし、民を救済することができるが、戦争は世を乱し、人命を損なう恐れがある。しかし、仏法に帰依し、持戒することによって、悪を排除し、善を勧めることが自然にでき、兵乱なども解消されるという。

また、『観無量寿経鼓吹』巻八の「威重之字説」には以下のような言がある。

世尊威重トハ佛徳ハ尊高ニシテ、威重ナリ。(中略)自ラ威ヲ振^{フルツ}テ神聖ノ徳ナキ、則ンハ賊客^{チン}、酖毒^{ウレエ}ノ患興^{ケン}リ、権勢ヲ擅^{ホシキママ}ニスル、則ンハ私門ニ黨^{ナン}ヲ成テ、公道敗ス。此故ニ国家ノ臣僚、偏ヘニ威有テ、寛宥^{ユウ}ノ政道無、則ンハ社稷^{マサ}將ニ危カラントス。宋ノ沈約カ文ニ所謂、鼠憑社貴、狐藉虎威矣。如是徳ヲ闕^{カキ}、道ヲ忘レテ、徒ニ其ノ君寵ニ跨^{ホコ}リ、妄^{ホコ}リニ威ヲ先^{サキ}ニシテ、禮ヲ棄^ステ、佞ヲ陵辱スル者ノハ、名ヲ售^{ウリ}、利ヲ貪ボリ、禍^{ワサハヒ}ヲ賦^{クバ}リ、毒ヲ布^{シク}ノ凶賊ナリ。(中略)況ヤ沙門釋種ニ於テハ、道德智行具^{ソナハ}リ、大悲利生^{サキ}ヲ先トシテ、平等普益スル、則ンハ自ラ違^{タグマ}シクセズシテ、威重自然ニシテ

⁴⁵ 『無量寿経鼓吹』、619 頁

了意はまず道德のない臣下は寛大の心がなく、威力をふるまい、名利のために党を組み、主君の寵愛を得るために、礼を捨て、他人を侮辱する凶賊であると批判する。そして、沙門釋種を例としてあげ、仏法に帰依した人は道德智行が備わり、大悲利生を先にするゆえに、逞しく威勢を振る舞わなくても自然に威重があるとした。

こういった論述は卷十一の「不犯威儀之辨」にも見られる。

儒教尚フ威儀ヲ守ルヲ以テ君子ト称ス。(中略)所謂徳高ク脩ムル、則ンハ人必敬畏ス。儀正クシテ、^{ノリ}邪^{ヨコシマ}ナク、民必ス是ニ^{ノツトリ}象^{ソムカ}テ背サル。是ヲ威儀ト云フ。君トシテ君ノ威儀有レハ、其ノ臣畏レテ能ク敬シ、能ク愛シテ是ニ^{ノツ}則トル。此故ニ国家畏伏シテ、令名行ナハル。臣トシテ臣ノ威儀有レハ、其下タツカタ畏伏シテ、是ヲ愛シ、是ニ^{ノツ}則トリテ、族ヲ保チ、家ヲ治ム。動作ニ^{フシ}文^{フシ}有リ、言語ニ章有リ、是ヲ以テ国家ニ^キ違^キ諍^{サウ}ノ^{ワサハヒ}災^{ワサハヒ}ナシト云フ。況ヤ佛法ノ大道ニ於テヲヤ。特リ持戒ニ由テ威儀ヲ守ルノミニ非ス、修学道法ノ中、威儀ヲ正クシテ、而シテ能ク行スル、則ンハ道ヲ得テ聖ニ入ル。

47

儒教では威儀を守るのを君子といい、人々は必ず尊敬する。ここの「威儀」というのは、法令、規則、また道德であり、いわゆる随い守るべきもののことである。君は威儀があれば、臣下は敬畏し、よく随う。臣下は威儀があれば、下の民も臣を模範としてよく随う。威儀を守ることによって、家を治め、国が安定し、禍はないという。なおさら仏法には戒律があり、持戒によって威儀はよく守り、しかも、修学修道のなかに、道を得て往生できるという利益は大きいとする。

君主は仏法に帰依し、また国中に仏法を弘宣することによって、仏法を信じる民は教化され、山に生える草木、或は川に泳ぐ魚のように君主に随う。また、仏の神力の擁護によって、風雨は節時に随い、疫病や戦乱などといった災難もない。そして、王法の法令には欠点があり、隠された罪も必ずその懲罰がある仏法の戒律こそ民の犯罪を抑止することができるばかりか、君主は仁慈をもって、政を行うつもりで国を治めようとしても、民を衆苦から救うことは実にはできない。しかし、仏法を利用するのであれば、民は輪廻から解脱でき、衆苦から救済されることができる。その故に、了意は仏法こそ国を治める真の「仁慈」であり、仏法より優れた利益をもたらす手段がほか何一つもないと説くのである。

46 『観無量寿経鼓吹』、207 頁

47 『観無量寿経鼓吹』、286 頁

4. まとめ

了意は『浄土三部経鼓吹』において、君主は仏法がなくても仁慈をもって民を教化し、政を行えば国が安定できるということを認めているため、一見了意は「王法為本」という旗を掲げているように見えるが、果たしてそうであろうか。ここでまずは国家観の形成に「仏法為本」と「王法為本」の変遷を簡単に紹介しておきたいと思う。

王法と仏法との相応関係について、源了圓の「日本思想における国家と宗教」⁴⁸および佐藤弘夫の「中世顕密仏教の国家観」⁴⁹において詳しく論述していた。ここで以下のように要約して参考とした。古代において仏教は国家の完全な支配のもとに置かれていた。出家・受戒にさえ国家の認可が不可欠とされ、官僧が寺外で法を説くことも原則的には禁止されていた。

そうした状況に変化が萌し始めるのは十世紀頃のことである。律令体制が解体してゆくにつれて、官寺は独自の社会的基盤の獲得に乗り出すようになった。寺領荘園を集積した寺院は、やがて自領に対する王権の関与を排除して治外法権を確立しようとしていた。さらにそれらの寺院は自ら獲得した権益を實力でもって守るためには、独自の武装勢力を擁するに至るのである。ここまでの旧仏教は「仏法為本」を説いてきた。

中世において醍醐天皇や皇極天皇の墮地獄譚が広く語り伝えられ、崇徳・淳仁・後鳥羽ら歴代の天皇が死後「悪魔の棟梁」になったとする説話が人口に膾炙していた。『太平記』でも「仏法王法の相比する」と説かれているように、仏法と王法は対立するものではなく、両者が並存・調和することで国家・社会は守られるという仏法王法両輪論・仏法王法相依論が唱えられた。「仏法王法相依論」という論理は、王法の存続にとって仏法が不可欠であるゆえに寺院の権益の保護を優先すべきことを説くものであった。そしてもし王法側がこの責務を全うしない場合、国家に大きな災厄が降りかかり、国主が失脚することもありうると警告するのである。

そして、近世に蓮如によって王法為本説が唱えられるようになる。これは「ここに、外にはよく王法を遵奉し、内心には、深く他力の信心をたくはへて、世間の仁義を本としなさい。」⁵⁰と書き記しているのが代表例である。ただし、「王法を額にあてよ、佛法はふかく内心にたくはへよ。」⁵¹という教説もあり、王法為本を積極的に打ち出したわけではない。

仏法と王法との相依関係の変化は当時の権力側と仏教側との力の変化によるものであると言ってもよいだろう。では、了意は当時どういった現実に向き合わせなければならな

⁴⁸ 源了圓 玉懸博之 (1992)、3-28 頁

⁴⁹ 源了圓 玉懸博之 (1992)、71-93 頁

⁵⁰ 『蓮如上人御文章』、330 頁

⁵¹ 『蓮如上人御一代聞書』、435 頁

いかを見てみよう。

浄土真宗はまず世俗的価値を最高の意味あるものとせず、それを超越する価値を絶対とする。そして、彼らの信ずる仏は、それまでの仏教のようにもろもろの仏ではなく唯一仏である。また、真宗の伝道が民衆世界にまで及んで、教団が集团的行動をとれるような状態になったことで、織田信長によって政治的に弾圧されたのは周知の通りであり、一時は徳川家康にも厳しく取り締まられていた。

源了圓は「日本思想における国家と宗教」において、近世仏教と国家との問題を考える時、仏教は持っていた大きな社会的・政治的な力を抑え込み、そして、幕府は軍事的に圧倒的な力を持つ政府をつくるには、まず仏教——細かく言えば、まず浄土真宗、次に日蓮宗不受不施派——を抑え込み、次にキリシタン勢力を抑え込んで、儒教の精神的世界の制覇はやっと成し遂げられる。その間儒教は権力側の中心的地位に立って、神道・旧仏教・禅・浄土等もそれに加わって、いわばイデオロギー連合をし、キリシタンを攻撃したと指摘した。⁵²

了意は直面した現実というのは、まさにこの状況である。つまり、幕府からの抑え込みがあり、そして、知識人は宗教から離れ、儒教による排仏論が盛んになった。そして、浄土真宗の他力という論理は禅宗にも「禿居士」であると批判されることになる。

ここでまた了意の仏法と王法の話に戻ってみよう。前述したように、了意は儒教の仁慈な主君、諫直な臣下、そして、臣下は主君に忠節を果たさなければならないという「明主賢臣」の王法論を認めていた。しかし、了意はこういった仁慈の主君の話の終わりに、儒教の「仁慈」、「道徳」より、仏教の優れた点を懸命に論述しようとしていた。換言すれば、「明主賢臣」といった王法論には欠点があり、王法だけを頼りにする治国論を全うすることはできないのである。そのような欠点を仏法は補うことができると了意は主張する。たとえば、主君の徳は民を根本的に救うことができない。あるいは、王法の法令は隠された罪にすべがなく、仏法こそ犯罪を解消することができるなどと論述してきた。ここで注目してほしいのは『浄土三部経鼓吹』において王法と仏法との対応関係についての論述である。了意の特色は君臣関係に重点を置くことである。つまり、了意がここでの教化対象は封建制度に縛られた庶民ではなく、権力側を潜在対象としたのではないかと考えられる。了意は国を治める時、王法と仏法はどちらを優先すべきであるかという問題を回避し、ただ王法の欠点を見つめて仏法の利益点を論じてきたからである。

そして、中世の仏法王法相依論は、王法側が仏法を排除しようとする場合、国家に大きな災厄が降りかかり、国主が失脚することもありうるかと警告するのであるのに対して、了意は中国の話だけをあげる。たとえば、北魏の臣下崔浩は道教を貴いとし、帝に勧めて仏法を滅ぼそうとした。その後、ある沙門は帝に仏法の奇特を見せ、仏理を勧めて懺悔させ、

⁵² 源了圓 玉懸博之 (1992)、13頁

崔浩一族みな処刑されてしまう。また、北周の武帝は道教を深く信じ、仏法を滅ぼそうとして、最後に病気で死んだ。唐の武宗皇帝は道士の勧めによって仏法を滅ぼそうとしたが、疽が腫れて死んだなどといった仏法の権威を至上視する立場から、上位者は仏教を滅ぼそうとすることで死に至る事例をあげた。

了意が生きていた時代はもう権力側に対し王法を超える仏法の至高性を認めさせることができない。了意は数多くの儒教的な主君と臣下の話を引用する目的は「王法為本」を肯定することではなく、まったくその逆に、了意は儒教の話を用いて、王法為本という説には欠点があることを論じようとした。つまり、国家が仏法の主張を受け入れ、仏法優先の政策を貫いたときには、この世に理想の世界が実現できるという利益を全面に打ち出すのである。

『浄土三部経鼓吹』においては、了意は一見「王法為本」を肯定するようにみえるが、事実はまったくその逆で、了意はただ王法の欠点を仏教が補うことができるとアピールしたのである。了意は、中世のように仏法を破壊する君主には必ず報いが待っているように警告するのではなく、仏法の利益を強調し、王法と仏法と併立させようとする王仏相応論を唱えたと考えられる。先行研究では了意は一時的に浪人の生活を送り、また耕作にも従事し、妻子をもうけて、きわめて貧窮な状態を続けたとされているが、このような了意であったからこそ、権力側への接近姿勢が生まれ、既成の支配秩序を前提として仏法がその本来の役割である護国の機能を存分に発揮できるよう国家の配慮を求めたと言えるかもしれない。

第二節 儒教に対する了意の態度

1. 背景

すでに触れたように、幕府は仏教の力を抑え込み、そしてキリスト教と対抗させるため本末制度・階級格式・寺請制度を構築する。こういった政策によって財政的に豊かになった寺院・僧侶は墮落していき、志があるものは仏教から離れ、儒教に向かうのが多く、排仏論も盛んになっていく。

排仏論は、まず儒者より発し、そして、国学者・神道家の間にも盛んになっていくが、儒者に比較的にすればそれは少なかった。

辻善之助の『日本佛教史（第十卷）』では、排仏論の主体は朱子学派で、仏教は倫理を破り、君臣父子夫婦の道に反し、また現世を否定あるいは軽視するのを難ずるものが多いとし、注目すべきは朱子学が強調する五倫（君臣の義・父子の親・夫婦の別・長幼の序・朋友の信）と五常（仁、義、礼、智、信）は幕府体制の階級の秩序の構造に理論づけ、その合理化を役目としていたことだとする。柏原祐泉はこの点について、「朱子学が政治と密着し、御用教学化したことはよく言われる通りであるが、近世前期の幕府体制が建設期

から定着期にいたる時期に、仏教の反倫理性を突いた点に、大きな政治的意味を見出せる。」⁵³と指摘する。そして、辻善之助は『日本佛教史（第十巻）』の第十六節において近世の排仏論には合理的な立場からのもの、政治の面からのもの、経済的に関するものなどに分類してまとめた。その内容を以下のように要約して参考とした。

合理的立場から仏教への批判がある。その内容は仏教の宇宙観を論じ、輪廻説・三世因果の説・須弥山説・地獄極楽説などの思想内容に対する批判である。仏教の輪廻説、因果説に対する批判は、すでに早く近世初頭の段階で行われていた。極楽地獄の有無について、仏教で説く三世因果説、すなわち前世、現世、来世を通じ業報によって六道（地獄・餓鬼・畜生・阿修羅・人間・天界）の間を転生し苦しむという考えを否定している。このような輪廻説、因果説に対する否定は、近世の儒者に共通してみられ、仏教にとっては非常な脅威となった。

政治の面より、馬子の大逆を論ずるものが多く、それに関連して、聖徳太子を非難する者も多くみられる。寺請制度によって、僧侶が傲慢を極めるのを憎み、堂塔の華美を競うのを誹り、僧侶の墮落破戒を皮肉するものもそれに属する。

経済的に関するものとしては、僧侶の不生産的なることを指摘し、寺院の敷地、寺領などが国家経済に大きな損失をもたらしたとするものが多い。度牒の制度を興すべきことを論じたものもある。

宗派別にすれば、一向宗（浄土真宗）・日蓮宗がもっとも激しく批判された。当時の一向宗への批判としては以下の例が見られる。

イカナル悪ヲツクツテモ、只一念ノ彌陀稱名ノ功力ニテ、忽チ罪モキエ失セ、直ニ極楽往生スル、此世ハ假ノ浮世也、来世ハ堅地布着セ箔置キノ五躰ニナルコト、學問イラサル早成佛ト、無造作ニ勸メタ故、愚痴文盲ナル士卒雑兵達チ、其心易ニ付テ、切合フ片手ニ南無阿彌陀、人ヲ殺スモ、ドツコイト、トトムル掛声モ南無阿彌陀、家ヲ焼ニモ物ヲ盗ムニモ南無阿彌陀、禽獸ヲ猟リ、殺生ヲスルニモ、南無阿彌陀佛ト、（中略）皆國恩ヲ忘レ果サセル根元ニシテ、親鸞日蓮カ新店ヲ出シタルモ、此學問イラスノ取買ニテ、同シ形ノ物故、世界一面ノ佛法カ、ミナ切支丹同様ノ有様トナリ行タルハ浅間シキコト也。⁵⁴

ここでは一向宗がキリシタン同様であると批判され、学識がない人は一念成仏にひかれ、偷盜殺人などの罪を犯しても、ただ「南無阿彌陀仏」を唱えれば、死後、浄土に生まれ、罪も解消される。このような倫理性の欠如は秩序を乱す恐れは非常に高く、社会に害毒を

⁵³ 柏原祐泉（1973）、520頁

⁵⁴ 辻善之助（1970）、283頁（『日本佛法穴捜一名長寿養生論』）

流すと考えられたのである。

このような排仏論に対して、了意は『浄土三部経鼓吹』においてどのように仏法を護ろうとしたのか次に詳しく分析していきたいとおもう。

2. 排仏論への直接的な反駁

多種多様な排仏思想に対し、仏教側も多方面から仏法を護ろうとした。それは、直接に排仏論に反論を加えるもの、間接に仏教思想を立て直し、排仏論に対抗するよう図ったものなどがある。了意は『浄土三部経鼓吹』において、まず最初に排仏論に直接反駁を加え、論破しようとする。

前述したように、排仏者の多くは朱子学派のものである。了意は『浄土三部経鼓吹』において朱子の論言に直接反駁したところが散見できる。たとえば、『阿弥陀経鼓吹』巻三の「諸経皆非佛説之論」において、了意は朱子の仏教経典は四十二章経以外がすべて中国の文士によって潤色したものであるという説に、このように批判する。

今ノ儒学ヲスルト云フ者皆是語ヲ信シテ、佛経ヲ以テ中国ノ新作也ト謂^{イフ}。此事如何。答朱氏カ佛法ヲ嫌^{キマフ}ヒテ、滅セント欲スル事實ニ腹心ノ痼病タリ。宋ノ世ノ末ニ生レテ、ソノ時ノ名儒ト称セラレ、佛法ヲ斥^{シリソ}ケテ儒道ヲ立ントシテ、事ニ迷ヒ、理ニ惑^{マドフ}テ、コノ過言ヲ書タリ。朱氏ガ佛書ヲ學セザルノ過^{アヤマ}チナリ。後ノ人晦菴カ毒ヲ啜^{ススリ}、ソノ説ニ任セテ、亦佛ヲ排^{ソレ}ル。⁵⁵

了意はまず朱子がなぜ仏教を謗った原因を探ってみる。そして朱子は排仏によって自らの学説を弘めようとしただけであり、仏書も勉強せず、誤ったことばを残し、後の人の排仏の論言はただ朱子の毒を飲みこんだだけであるという。

了意はさらに中国の周茂叔という儒学者を例にあげる。周茂叔は東林禅師に教わり、仏道より儒理に達することができた。さらに朱子が周茂叔と同じように、仏書によって儒道を勧めた話を引用する。

大恵禅師年譜序曰、朱氏赴^{キヨ}舉入京、篋中只有大恵語録一部、又無佗書矣。コレ劉屏山^{リウヘイサン}ガ見出セシ所口、朱氏ステニ大恵ノ機辨^{カリ}ヲ借テ儒ノ性理ヲ助ケ學ス。而シテ却^{カヘツ}テ佛ヲ排^{ソシル}コト只我カ儒ヲ立ントシテ、蠱毒^{コドク}ヲ千歳ニ傳フ。朱氏語録中ニ諸氏百家ノ書ヲ品^{ホム}

⁵⁵ 『阿弥陀経鼓吹』、400 頁

藻ス。殊ニ釋門ヲ排^{ソシ}テ、理ニ背クコト多シ。今マ是レ佛經ハ中国ノ文士^{ジユンシヨク}潤色スト云フ。其ノ事ハ是^ゼニシテ、其ノ理ハ非也。⁵⁶

朱子は科挙のため都に入るとき、箱にただ大恵禅師の語録一冊だけを持っていたことが劉屏山によって見出された。朱子はこのように大恵禅師の仏学によって儒学の真髄に達したにもかかわらず、儒学を立てようとするゆえ排仏の蠱毒を千年も伝えることになった。仏書は文士によって潤色して造られたという説も道理に背くものであるとする。

そして、朱子は「潤色」と言い出したのは仏教の翻訳の過程を知らないからであると述べている。「潤色」というのは仏書を翻訳際、儒学者はその文章自体が正しいかどうかを確認することであり、「朱氏既ニ理ヲ失ナフテ、唯妄リニ毀リ、壞^{ソシ}ントス。太^{ヤフ}ハダ可笑云フ。」と朱子の排仏論言は甚だ笑うべしと批判した。

また、『無量寿経鼓吹』巻十二に、朱子などの儒学者は仏法を誹謗するのは名利のためであると述べる。

其外^{フエキ}傳奕、韓愈、歐陽脩、朱晦菴カ輩皆佛法ヲ毀謗ス。而滅盡スルコト能ハサルハ正法ノ威神力ナリ。是等ハ聡利ノ外道ニシテ、這ノ正法ヲ毀謗シテ、因果ヲ撥無ス。或ハ佛法ノ正理ハ實ニ勝レタリト知レトモ、口ニ任セテ謗ル者アリ。或ハ偏執憎嫉シテ己^ヲヲ立テント欲シテ、名利ノ為ニ謗ル者アリ。⁵⁷

仏法は朱子や傳奕、韓愈、歐陽脩といった大儒学者から種々な攻撃を受けてきたとしても、滅ぼされたことがないというのは仏法の神力の証明であると述べ、このような仏法を謗る儒学者は実に仏法はほかの外道と比べ、正理があるのを知りながらも、名利を追求し、己をたてようとするため、仏法を誹謗したわけであると反駁した。

『無量寿経鼓吹』巻二十五の「魂魄精神之説」のなかに、『朱晦菴語録』の魂魄についての説を引用し、朱子の人は死して魂が天に上昇して、魄は地に帰るという理論に「儒ニハ三世因果ヲ撥無シテ、魂魄精神ヲ氣血陰陽ニ配シテ、鬼神ハ天地ノ理ト云フ朱晦菴カ心上ノ痼病ヨリ起ル。」⁵⁸と批判する。つまり、朱子の人が死んだあと、魂魄は天地に帰り、三世輪廻を否定することは病の一種であると皮肉を述べる。

その例として、「周宣王殺杜伯冤報」という話をあげる。杜伯というのは周の忠義の名臣であり、周の宣王は妃の讒言を信じ、杜伯を殺してしまう。その後、杜伯の霊が現れ、

⁵⁶ 『阿弥陀経鼓吹』、400 頁

⁵⁷ 『無量寿経鼓吹』、252 頁

⁵⁸ 『無量寿経鼓吹』、534 頁

弓を持って矢を放ち、宣王を殺したという。了意は話の終わりに、「如是枉ケテ、誅殺セラレシ者ノ怨靈^{マシヤウ}出テテ、冤報セシ事、史傳繁多也。何シテ三世ノ因果ヲ撥無センヤ。」⁵⁹と魂魄の實在があるという例を出し、因果応報の存在を主張したのである。

合理的な面からの批判に対して、つまり、地獄浄土、三世輪廻が存在しないという排仏論に対し、了意は『無量寿経鼓吹』巻十二の「誹謗正法付生謗五種」において正法を誹謗する行為は五逆を超える重罪になり、無間地獄に墮ちる報いがあると誠めようとした。

まず、私たちが生きている世界以外に地獄浄土などが存在しないという批判に、儒教の世界観を利用して反駁した。

夫レ儒家ノ所謂天ハ氣ノ積^{ツモレ}ル所以ナリ。此故形状ナシ。地ハ塊ノ積^{ツモレ}ル所以ナリ。此故堅實ナリ。陽ノ精ハ日トナリ、陰ノ精ハ月トナリ。萬物ノ精ハ星トナルト。人ソノ間ニ生ス。是二五ノ精分ニ由テ形質ヲ受ク。更ニ天地ノ外ニ世界ナシ。三世九界神化無方ハ胡亂^{ウロン}ノ誕説ナリト。⁶⁰

了意はここで儒教の世界構成観、つまり世界は気から生まれた原理を説明した。陽気の精は日となり、陰気の精は月になり、万物の精は星となるという。

そして、了意はさらに星をとりあげ、墜落した星は石であり、そして石である以上、光はあるべからず。石は重さがある以上、空にあるべからず。もし日月星辰は全部気というなら、気が軽く浮かび、巡ることには遅速があるべからず。また、了意はなぜ日月、五星、二十八宿は定まりがなく、斉しからずか、なぜ江河の水は東に流れ、溢れ出さぬか、星辰は各自の位置にあり、違えずことは誰の制度によるものであろうかと聞き返したのである。

このように、地獄浄土がないと誹謗した儒教さえ種々な天地の説を説いたが、ただの凡人の臆説にすぎず、大聖の妙理に迷っただけである。胡国には蚕がないから、錦を見て、虫が桑を食べて、糸を吐いて作ったことを信じないのと同様、世の人は耳目の見聞するところだけを信じ、その以外はすべて疑うのである。このゆえに、仏教の地獄と浄土を信じ難いという。

了意は儒教の教えで、儒教によつての排仏説に反駁し、目に見えないことは存在しないというのは間違いであり、地獄浄土の存在を証明しようとした。

儒学者の罪福というのは応報によるものではなく、三世因果の説はただの欺きであり、信じることに足らずという批判に対し、了意は善悪禍福の応報は仏教一家の説だけではなく、諸史百家同じくこの誠めがあると述べた。さらに、凡夫は天理と言ひ、天道の盈ると

⁵⁹ 『無量寿経鼓吹』、534 頁

⁶⁰ 『無量寿経鼓吹』、250 頁

缺るに随い、人の運命も変わるという説はただ宿命に惑わられただけであると批判した。悪をなして福を受け、あるいは善をなしてかえって禍にあうというのは、みな先業であり、応報には遅速があると解釈した。

政治の面において、僧侶の墮落破戒を皮肉することによって排仏しようとする論言に対して、了意はこのように批判する。

了意は同じく『無量寿経鼓吹』巻十二の「誹謗正法付生謗五種」において、以下のよう

僧尼ノ中ニ無學無德行狀無端者ヲ見テ、佛法ハ世ヲ欺キ、人ヲ誑^{タフロ}カス。是虚ニシテ實ナラズト。是ヨリ如来ノ正法ヲ毀謗ス。夫古今以来不善人ハ多ク、善人ハ少シ。名徳高行ノ上人有ラハ、棄テ^{カクテ}話ス。凡僧愚昧ナルヲ見テ、咎ヲ佛法ニ帰シテ謗ル。佛法ノ律ハ儒教ノ禮ノ如シ。士人已ニ禮ヲ學シテ、尚ヲ全ク行フ者希也。出家ノ律ヲ格ス。特リ犯ス者無シヤ。非行ノ僧ト云トモ、講讀持誦ノ功、是ヲ白衣ニ比スレハ、亦廣徳アリ。學徳行業ノ有無ハ僧ニ在テ、法ノ咎ニ非スト云云。⁶¹

つまり、了意は世の人は無学無戒の僧尼を見て、仏法は世を欺き、人々を騙すというのは事実ではないと述べた。仏法の戒律は儒教の礼と等しく、儒学者は礼を学んだが、全う人さえ稀であり、出家をした人の破戒を見るだけで、仏法に咎があるというのは道理にならないという。さらに、非行の僧といっても、講読持誦の功德は在家者より広大であると主張した。

このように、僧侶の非行を用いて排仏する論点に対し、了意は、学徳の有無は僧侶にあって、仏法の咎によるものではないと反駁したのである。

経済面での排仏論に関しては、僧侶の不生産、そして、寺院の敷地、寺領などが国家経済の大きな負担となることを批判した。こういった論点には、了意はこのように批判する。

僧ハ国家ノ蠹賊ナリ。金宝ヲ費ヤシ、官役ヲ務^{ツトメ}ズ。国用ノ為ニ損有リテ、徳ナシト、是ヨリ如来ノ正法ヲ毀謗ス。夫レ能ク孝敬仁慈有テ、誠信修道セハ、鬚髮ヲ剃^{ソラズ}シテ、止トモ咎ナシ。佛世ノ須達流水等ハ在家ニシテ道果ヲ得テ、而シテ王法ノ政家事ノ勤^{ツトメ}、皆ナ能ク行ナヘリ。(中略)儒ハ王侯ニ屈セス、隱逸ハ山林ニ遁^{ノカレ}テ、賦役ヲ務^{フヤク}メス。況ヤ出家學道ノ者ハ自行ナヒ、佗ヲ教エ、慈悲喜捨常ニ世ヲ救テ、生死解脱方^{マサニ}

⁶¹ 『無量寿経鼓吹』、251 頁

人ヲ曉^{サト}ス。何シテ国家ノ費^{ツキエ}トセンヤ。⁶²

了意は仏教が封建経済を侵蝕するという排仏論に対して、仏教はまず王法遵守であることを説き、そして、儒教には隠居して賦斂を遁れた人があるという事実をあげた。隠居した人と違い、出家した人は自らよく行い、他の人をも教え、生死の解脱から救済することができる」と述べている。つまり、ここで了意は仏教が民衆教化に資すると指摘し、王法との結合を説いたのである。

了意は仏法を誹謗し、仏教を排除しようとする儒学者に対し以下のようにも語っている。

今世黄吻^{フン}ノ青儒、未タ六経ノ細流ヲモ渡リ得ズ、尚ヲ五常ノ小経ニ躊躇シテ、(中略) 利ヲ索^{モト}メ、禄ヲ貪ボリ、^{タダケサ}耕ズシテ飽マテ食ヒ、^{ハラ}織ズシテ暖カニ^キ衣、^{クフクテウタウ}鼓腹跳倒シテ、佛ヲ斥^{シツ}ケ、僧ヲ慢シ、異端ノ字ニ募^{ツノリ}テ、^{セキベツ}寂滅ノ道ヲ削リ、三世因果ヲ撥無シテ、輪廻生死ヲ毀破ス。未タ^{カツ}嘗テ佛ノ書ヲ^{ヨマ}讀ズ、争テカ深法ノ妙理ヲ知ンヤ。^{ソシリ}非ヲ傳ヘテ非ヲ起サバ、^{ミチ}塗ニ^{ワザ}聴テ塗ニ説ク者、己ヲ以テ人ニ従カフ。妾婦ノ事也。⁶³

了意は今時の儒学者は名利を追求するため、仏経を読まずに仏教を異端とし、三世因果、輪廻生死が存在しないと主張することはただ古人の咯唾を拾い、紙上の陳言を盗むことにすぎないとし、他人の誹謗を聞き、自分も仏法を謗る行為は「妾婦ノ事也」と皮肉を言う。

了意はこういった排仏者はどのような結末を迎えるのについて、いくつかの話をあげている。たとえば、『無量寿経鼓吹』巻二十四には『太平広記』の傳奕の話をもあげた。

唐の太史令の傳奕は仏法を信じず、常に僧尼を軽蔑する。石の仏像を壊して瓦に使い、或は銅仏を溶かして器に作る。また何度も皇帝に仏法を滅ぼそうと勧めた。最後に悪瘡が出て、全身糜爛して叫び死んで、地獄に落ちたという。

同じく『無量寿経鼓吹』の「韋氏子之女為鳥」という話では、唐の韋氏子は幼稚の時から儒教を貴いとし、仏教は中国の勸誡に適應しないといい、しばしば仏法を謗る。韋氏子には二人の娘があり、姉は相里氏の家に行き、妹は胡氏の妻となる。相里氏は儒教が貴いとし、胡氏は仏法を信じ、常に経を習い、三宝を奉事する。韋氏子は病で倒れ、死ぬ前に二人の娘に自分が死んだ後、沙門に葬式をあげるべからず、僧によって齋を行い、経を読むべからずと言いつ残した。三年後、妹は病気でなくなった。妹の死を知らないはずの姉は突然夫に妹の死を告げた。さらに妹の魂は家に来て、父は儒道に執着し、仏法を謗る故に地獄に落ち、日夜に苦痛が止むときがない。自分は宿世の罪障が重い、夫の家にいる時

⁶² 『無量寿経鼓吹』、251 頁

⁶³ 『観無量寿経鼓吹』、89 頁

仏法を信じ、善福を積んだため天宮に生まれ変わったと姉に仏法を勧めた。その後、相里氏の家も仏法を信じるようになったという。

『観無量寿経鼓吹』の「宋史雋造聖像病癒」という話のなかに、宋の史雋という人は孔老の道に進み、仏法を誹り、僧侶を憎む。仏は小神であり、仏法は異端であると言い、仏と菩薩の像を見るたびに、愚夫を媚惑するものであると軽蔑する。その後、脚が腫れ痛み、起立することもできなくなり、医師が来てもすべがないという。友人の勧めで観音像を作り、祈りをささげたあと、夢に靈験を見て、病が治ったという。

ここで了意はいくつの仏法を誹り、排仏を主張する儒学者は病気で死ぬ、あるいは死後地獄に墮ちる話を取り上げ、仏法を誹謗する報いを提示しようとした。『無量寿経鼓吹』巻十二の「謗法人無量劫受報之相」において、如来の所説の法を誹謗するのは「謗法罪」となる。謗法罪を犯した人の結末について、了意は『大品般若経』を引用する。

或擔屍人トナリ、種種下賤ノ家ニ生レ、或幼稚ニシテ^{ミナシコ}孤トナリ、老衰シテ子ニ後レ、養ナヒノ便^{クヨリ}ヲ失ヒ、道路ニ袂^{タモト}ヲ廣ゲ、或ハ栖^{スミカ}ヲ失テ巷^{チマタ}ニ起臥、若寺院ニ到ルと雖トモ、乞丐貪戾^{ヨツガイタンライ}ニシテ法ヲ聞クヘキ心ナシ。放逸無智ニシテ溝瀆^{コウトク}ニ倒レ死ス。尚ヲ宿業^{ヒカレ}ニ牽、亦罪垢ヲ重ネテ魂神飛ンテ地獄ニ入ル。實ニ無量劫流轉シテ出ル期ナシト⁶⁴

謗法罪を犯した人は死して無間地獄に落ち、また畜生道に生まれ、無量劫を経て人身を受けるとしても、或は五官に病気があり、或は下賤の家に生まれ、或は幼い時親を失い、後に子供に後れて養いを失う。或は乞食になり、寺院に到っても無智放逸で仏法を聞く心がなく、死後宿業でまた地獄に落ち、出る期がないという。

さらに『観無量寿経鼓吹』の「儒宗之人輕慢念佛誠説」には、念仏を誹謗する儒学者に対し、以下のように誡めようとした。

若或ハ儒宗ノ人有テ、道義ヲ學シ、是ヨリ孝慈ヲ行ナヒ、常ニ如来ノ正法ヲ輕慢シ、渠臨終病苦ノ時ニ及テ、前非ヲ悔テ知識ヲ請シ、其説教ヲ受ル者ノ平常ノ慣習業障ノ因縁ニ由テ疑深信淺シテ、此本願ノ念佛ヲ疑殆輕慢シ、權乘誘愚ノ法ナリト謂フ者有リ、是何ント云フコトソヤ。(中略)唯此ノ願力ノ撰持ヲ憑ミ、決定深信シテ、弥陀ヲ念セヨ、(中略)往生最トモ易シ、一生ノ信修悉ク聖果ニ昇ル。寧ロ復タ退失ノ期有ンヤ。⁶⁵

⁶⁴ 『無量寿経鼓吹』、253 頁

⁶⁵ 『観無量寿経鼓吹』、656 頁

ここには、了意は儒学者に仏法を軽慢し、臨終、病苦の時仏法を誹謗することを懺悔し、仏教に転じる人がいると述べた。しかしこういった人は業障で疑深信浅にして、念仏往生という本願を疑い、凡夫愚婦の法であると誹謗する。了意は謗法罪を犯した排仏者に対し、浄土真宗の念仏往生という解決方法を提供した。阿弥陀仏の願力によって、念仏往生はもつとも行いやすい、しかも退失する恐れがないと勧めようとした。

了意は思想的、合理的、経済的、政治的な排仏論に対して、各方面から反駁を行い、仏法の利益点をあげた。また儒教の排仏論者は仏法を誹り、病で死して、地獄に墮る報いを迎えた話を引用し、謗法罪の恐ろしさを述べ、仏法に転じようと誠めた。さらに浄土真宗の念仏往生の利益点をあげ、懺悔する儒学者にとって浄土真宗こそもつとも行いやすく、効率的な手段であると勧めた。

3. 排仏論への間接的な反駁

儒教による排仏論から仏法を護るためには、仏教側は直接に反駁を行うだけではなく、融合論も説いてきた。排仏反駁論の能動的に対決の姿勢を示したのと違い、融合論は受動的に儒教との共存の論理づけをはかったものである。

了意は『浄土三部経鼓吹』において、仏教と儒教との共存を説くために、まず儒教の論理を利用して、仏教の正当性を説明し、間接的に排仏論と対抗しようとしていた。

『無量寿経鼓吹』の「授記之説」には、了意は仏の「授記」を説明するため、儒教の「預讖」を例にあげ、当来の果を知ることができると証明しようとする。

授記コレナリ。是皆如来口業ノ能ナリ。問韓退之カ曰受記豈非遭佛幻矣。佛記別良トニ信シ難シ。答佛口業一徳ニシテ先事以テ是ヲ告ク。世俗ノ能ク知ル所口ニ非ス。而シテ韓愈カ黨^{アナカ}強チニ佛経ヲ偏斥シ、儒道ニ預讖^{ヘンセキ}ノ説有ルコトヲ知ラス。(中略)是レ皆ナ天命人事迭^{タカヒ}ニ相会シテ、先天ノ事ヲ定ム。千百年ノ近キ尚ヲ能ク預シメ告ルニ効^{シルシ}アリ、恠^{クワイタン}誕ナリト云ハンヤ。⁶⁶

「授記」というのは、仏が弟子に成仏の認可を授けること、すなわち、未来に悟りを得ると予言することである。韓愈の一方は授記というのはただの幻であり、信じ難いと仏教を誹謗することに対し、了意は儒教にも預讖というものがあるという。そして、図書著の兆星占いで先天の事を知り、周の時に占いで国の存亡歴年を知ることができ、唐の一行禪師は国が「吉」で終わるといふ占いがあり、そのあと、昭宗に至って唐が滅ぼし、昭宗はかつて吉王であったなどの実例をあげ、儒教にも「天命」があり、未来の事を予告すること

⁶⁶ 『無量寿経鼓吹』、106 頁

ができると、仏の「授記」の正当性を証明しようとする。

『無量寿経鼓吹』の「菩薩四無畏」には、了意はまず菩薩の四つの「無畏」を説明し、さらに、以下のように解釈する。

書ノ説命ニ曰、乃罔畏畏矣。コレ徳ヲ脩メ、身ヲ齊^{トシ}ヘ、心ヲ正シクスル、則ンハ天理人物乃至鳥獸マテ皆ナ和スルカ故ニ畏レナシト雖トモ、天ヲ畏レ、大人ヲ畏レ、聖人ノ言ヲ畏ルルコトハ必スナクハ有ルベカラズ。菩薩モ亦タルカナリ、真空妙理、三身如来、佛陀経法、コノ三ツ、實トニ畏ルヘシ、畏ルルトハ背^{ソムカ}ザル所以ンナリ。君子ノ三畏ト菩薩ノ三畏、ソノ理全ク同シ。⁶⁷

ここで了意は菩薩の真空妙理、三身如来、仏陀経法に対する畏れを儒教の天、大人、聖人に対する畏れを説き、「畏」というのは、その理に背かずという意味で、儒教と仏教とは一致していることを述べ、阿弥陀仏の教えに従い、逆らうべからずという。

また、『無量寿経鼓吹』の「可敬重尊聖付聖賢諡号之説」には、「尊聖」というのは仏、菩薩、阿羅漢、大徳の聖人を指すと言い、さらに、その理由は以下のように述べた。

是レ法孤リ弘マラス、人ニ由テ弘マル。其ノ弘法ノ人ヲ尊重セズハ、所弘ノ法更ニ威徳ヲ失却セン。法威已テニ地ニ墜^{ツク}落スル。則ンハ衆人亦タ信ヲ生スヘカラス。(中略) 儒教尚ヲ其ノ人ヲ尊重スルコトハ其ノ道ヲ恭敬スル所以ンナリ。(中略) 太公望ヲ昭烈武成王ト追號有リ、是皆ナ其ノ道ヲ尊トフカ故ニ、或ハ盛禮ヲ以テシ、或ハ廟祠ヲ建テ々、是ヲ祭ル。況ヤ出過三界ノ大道法ヲ弘宣スル人トニ於テヤヤ。⁶⁸

了意は「尊聖」の意味を説明し、儒教も同じく、太公望を昭烈武成王と追号し、老子を太上玄元皇帝と追号し、祠を立てて祭るなどの史話をあげる。そして仏法は人によって広まり、弘宣する人を尊重しないと、仏法の威力が落ちてしまい、衆人は信心を生むことができないとし、そのゆえに、仏法を弘宣する人は儒教の聖賢と同じように、敬わなければならないと述べる。

『阿弥陀経鼓吹』の「乾陀訶提付翻不休息」には、了意は儒教の勸学の言葉を引用して、仏教の修行もおなじく休まず前に進むべきであると述べる。

論語曰、飽食終日、無所用心、難矣哉。不有博奕者乎。為之、猶賢乎矣。學ヲ務^{ツト}メ、

⁶⁷ 『無量寿経鼓吹』、119 頁

⁶⁸ 『無量寿経鼓吹』、612 頁

道ヲ^{オサムル}修。儒教ナヲ其ノ^{イマシメススム}誠勸ルコト如是。況ヤ衆生方ニ^{マサ}惡趣ヲ^{フシ}脚下ニ踏デ、無常ハ^{ハイコウ}背後ニ^{セマ}逼ル。⁶⁹

了意はここで『論語』の飽きるまで食べ、終日に何もしないことはとてもむずかしい。なにもしないより博奕をするのもまだということばを引用した。儒教なおこのように学を勧め、いわんや衆生は死後悪趣が待ち、無常から逃れることができない。ひたすら輪廻から解脱できるよう念仏しなければならぬと説教しようとしていた。

また、『観無量寿経鼓吹』の「経戒各有一能之説」において、了意は朱子のことばを借りて、読経の利益を以下のように述べている。

儒ニ猶云カ如シ、書貴熟讀、讀多自然^{サトル}暁。（『晦菴語録』ニ見）況ヤ佛經ニハ遇難シ、（中略）而モ佛教ハ^{ミレ}看ハ、則チ^エ功德ヲ得、^{ヨメ}讀バ則チ利益アリ。解脱ノ妙智ヲ^ハ發生シ、涅槃ノ真理ニ^ニ帰入セシム。⁷⁰

朱子は書をよく読めば、自然にその道理をわかるといい、仏教は儒教と同じ、しかも仏經を読めば読むほど功德があり、それが解脱する道であると言う。

このように、了意は儒教の中にも同じ道理があることを利用し、仏法の正しさ、即ち仏法の正当性を説き、排仏論と対抗した。

また、了意は仏教の正当性を証明するだけでなく、仏教と儒教の共通する所を説明し、両者の一致性を見出し、排仏論と対抗しようとした。

『無量寿経鼓吹』の「破戒罪重之説」には「五常」と「五戒」の関係について以下のように述べる。

蓋シ夫レ世俗ノ所^{ツツトブ}尚、五常ハ即是佛家ニ^{トル}所資五戒也。所謂仁ニ本ツク者ノハ殺サズ。義ヲ^{ウケ}奉ル者ノハ盜マズ。禮ニ由ル者ノハ姪セズ。信ヲ守ル者ノハ^{マウ}妄セズ。智ヲ師トスル者ハ^{クマ}酒飲ズ。此ノ五過ヲ退ゾケテ、善ヲ守ル。則ンハ世出世ノ法制ニ^{カナヒ}合求メズシテ^ニ道德ヲ成ズ。⁷¹

了意はここで儒教の五常は仏教の五戒であると述べ、仁というのは不殺生戒であり、義というのは不偷盜戒であり、礼というのは不邪淫戒であり、信というのは不妄語戒であり、

⁶⁹ 『阿弥陀経鼓吹』、476 頁

⁷⁰ 『観無量寿経鼓吹』、608 頁

⁷¹ 『無量寿経鼓吹』、277 頁

そして、智というのは不飲酒戒であると解釈し、五常と五戒との対応関係を論述した。五戒を守れば、五常を守ると同様に、世間出世間の法則に適い、道徳を修めることができるという。

この五常と五戒との対応関係について、了意は『観無量寿経鼓吹』の「儒道五常佛法五戒」においてまた詳しく述べている。

蓋シ衆生ハ皆其ノ身命ヲ惜ム。己レヲ恕シテ、彼ヲ愍レミ以テ傷殺フ。慎シムハ仁ナリ。與^{アタヘ}ザルヲ私ニ取り^{ヲシ}推テ、佗物ヲ奪フ。是ヲ偷盜ト名ク。義已テニ横取ヲ忌^イデ、攘竊ヲ止ムルハ義ナリ。女ハ三護アリ、謂ク父母ト夫ト子ト一生茲衛護ニ由ル。法是レ禁約ヲ守ル。自防ギテ、情欲ヲ止ムルハ禮ナリ。實ヲ覆テ虚ヲ語り、佗ヲ誑カシ、自ヲ欺ムク。是ヲ妄語ト名ク、克ク端心質直ニシテ、所説誠實ナルハ信也。神ヲ昏マシ、性ヲ乱ルル者ノハ、酒毒頗ル甚タシ。愚痴ヲ増長スルカ故ニ、絶シテ飲^イザルハ智也。如是五戒ノ善因ハ五常ノ道徳ニシテ全タク別ナシ。⁷²

ここでは衆生はみな自分の命を惜しみ、仁というのは不殺生戒を守ることであり、与えていないものを問わずに取り、他人の物を奪うのは偷盗であり、義というのは横取りを忌む不偷盗戒のことだとする。女は一生父母、夫、子に随い、情欲を抑えることは礼であり、不邪淫戒を守り、嘘を語って他人を誑かし、自分を欺むくことを妄語と名付け、誠実を保つというのは信であり、これが不妄語戒であるという。そして最後に、飲酒は人を混乱させ、理性を失わせるのであり、不飲酒戒というのは智のことを指しているとする。

了意は、五常は五戒と対応させただけではなく、『無量寿経鼓吹』の「世有常道之説」において、儒教の「仁義禮智信」を「常道」であると述べ、五常を守らずことは五悪を犯したことと同じであると述べている。

夫ニ取テ世有常道トハ、仁義禮智信ハ世ノ常ノ道ナリ。造次顛沛^{ステ}ニ去忘ルベカラズ。行住坐臥ニ恒ニ行ナフヘシ。(中略)是レ世間日用ノ事物皆此ノ道ニ由テ行ナフヘシ。此故ニ常道トハ五常ノ道也。若是ニ違逆スル、則ンハ五悪ノ非道ニ^{オチキル}陥^イヲ以テ、王法ノ所^{イマシムル}戒、牢獄刑罰ノ律令ヲ定メ、惡ヲ懲^{コラシ}テ、善ヲ勸ム。⁷³

了意は五常というのは世間の法則であり、行住坐臥において常に行うべしと言い、仏教の

⁷² 『観無量寿経鼓吹』、547 頁

⁷³ 『無量寿経鼓吹』、528 頁

五悪は儒教の五常と同じ、善を勧め、悪を懲罰する利益点がある。王法に対して仏教と儒教とおなじく実効があることを論述していた。

了意は『勸信義談鈔』にも「人トシテ五常ヲシラザランハ。サラニナニノ^{トリテ}屑カアラン。在家ハ一生ノ持戒ニカナハズ。サレバ相似ノ戒ヲヲシヘタマフ。(中略) 儒道ノ五常ハ。スナハチ佛教ノ五戒ナリ。⁷⁴」といい、儒教の五常というのは在家のための「五戒」であると述べ、さらに殺生戒の相似戒は不用の殺生はしないこと、偷盜戒の相似戒は主があるものを取らないこと、妄語戒の相似戒は人を苦しませるのを言わないこと、そして邪淫戒の相似戒は他の妻子を犯さないこと、最後に飲酒戒の相似戒は酒を飲んでも体を壊さないことであると説明し、在家の人のために五つの相似戒をあげ、五戒は在家でも持戒できるとした。

このように、了意は『浄土三部経鼓吹』において、五戒と五常との対応関係を述べ、仏教と儒教との一致性があることを分かりやすく提示した。

了意は『浄土三部経鼓吹』において排仏論と対抗するため、仏教と儒教との一致性を説くことに止まらず、両者の一致性を説きつつ、仏教を上位に置き、仏教の利益点を弘宣していく。こういった内容は主に儒教の仁と仏教の慈悲、そして因果応報、名利などを中心に論じられた。

まず『阿弥陀経鼓吹』の「摩尼宝珠」には、仁と念仏の功德を以下のように述べている。

念佛ノ功用既ニ行者ノ悪ヲ轉シテ善法成就ノ身トナシ玉フ。(中略) 信心念佛ノ行者ニハ^{チミマウリキウ}魑魅魍魎、悪鬼魔破旬ノ障碍ナク、横病横死^{ヨコサヤク}横マニ厄難アルコトナシ。儒教ナ^{マシ}ヲ仁者ニ敵ナシトイフ。増テ誠信ノ人ヲヤ。⁷⁵

了意はここでまず儒教の仁者に敵なしということばを引用し、仏教の念仏の功德は人の悪を善法に変え、魑魅魍魎などの障碍もなく、厄難に遭うこともないと述べた。儒教の仁より、仏法を信じる人はより多くの利益が得られるという。

仁について、『阿弥陀経鼓吹』の「釋迦為姓付能仁之説」において、以下のように述べている。

今マノ仁ヲ云フ者ノハ唯憐ムヲ以テ仁トス。^ミ自ラ道德ヲ修メス。亦タ道義ヲ誨ヘズ。コレ婦人ノ仁ニシテ、君子聖者ノ至仁ニ非ス。(中略) 是ソノ道德ヲ修ムルコトヲ云フ何シテ直ニソノ仁ヲ^{タチ}絶、其ノ義ヲ^{スツ}棄ヘキヤ。其ノ仁ニ偏アリテ、己レニ順カフヲ以

⁷⁴ 『勸信義談鈔』、41 頁

⁷⁵ 『阿弥陀経鼓吹』、350 頁

テ愛ヲ生シ、コレヲ仁ナリト謂フハ、^{オモ}過^{アヤマ}テリ、實ニ純仁ト云フハ平均ニシテ^{シヤ}等差ナキ者ノコレ良ニ^{スクナイカナ}鮮^ス矣。仁ト云ヘリ。佛ノ大慈悲ハ廣ク、十方ニ亘リ、遠ク三世ニ^{フヨビ}暨、一切含靈^{ヒトシ}均ク、其ノ化ヲ受ク。或ハ如一子ト説キ、或ハ羅睺羅ノ如シト云ヘリ、親シキ者ノ二偏モナク、^{アタム}怨者ノ二恨ミモナシ。是レ純仁ノ所以シナリ。⁷⁶

了意は今の人は自分の道徳を修めず、道義を教えず、ただ憐れむを仁とするといひ、この仁は婦人の仁であり、偏りがあると批判した。己に従うことから愛を生じ、この愛を仁とするのは誤りである。仏教の仁というのは仏の大慈悲であり、十方にわたり、三世に及び平均に等しいのであり、儒教の仁とくらべ、仏の大悲は「純仁」であるという。

儒教の仁と比べ、仏の慈悲はもっと平等的、普遍的なものであるという論点について、了意は『観無量寿経鼓吹』の「孝養仁慈積文付辨」において、以下のように論述した。

論語曰、子貢曰、如有博施於民而能濟衆、何如、可謂仁乎。子曰、何事於仁、必也聖乎。堯舜其猶病諸矣。是仁ハ理ノ本徳ニシテ上下ニ通ス。而シテ博ク施シテ衆ヲ^{スクフ}濟コトハ甚ハタ易カラズ。堯舜ノ聖ナル尚其ノ普ク行ナフコトノ難キニ由テ其ノ仁心ノ^{タラ}足ザルコトヲ病リ。況ヤ餘人ヲヤ。夫レ恩ヲ施シテ人ヲ濟ハント^ス為レハ、博キコト能ハス。博ク施濟セント欲スレハ、^{モロモロ}衆ニ及ヒ難シ、患ル所口惟普キコトノ能ハザル、堯舜尚病リト云フ（中略）何シテ儒宗ノミ獨リ博施濟衆ノ仁慈有リト謂シヤ。佛家ハ太心平等ニシテ施濟ノ仁慈普徧ナリ。⁷⁷

了意は子貢と孔子の「仁」についての論議を引用し、民を広く仁を施し、救済する人は仁というより、聖であると述べ、しかし、堯舜みたいな聖人はなお広く仁を施すことができないといひ、儒教の仁には限界があることを示した。その限界というのは恩を人に施そうとするが、広く救うことができず、広く救済しようとしても、もろもろに及ぶことができないということである。このように、堯舜は仁がすみずみまで広く行き渡らないことに悩まされたという。儒教の仁慈より、仏教の大悲はより普遍的であるとする。

そして、堯舜の悩みについて、以下のようにも述べている。

彼ノ聖王ノ世ヲ統御シテ博ク施シ、^{モロモロ}衆ヲ^{スクフ}濟シコトヲ欲ス。夫レ年五十ノ人ハ帛ニ非レハ、膚暖カナラズ。肉ニ非レハ、腹ニ^{アカ}飽ズ。況ヤ七旬ニ餘リ八旬ニ垂タル者ニ於

⁷⁶ 『阿弥陀経鼓吹』、668 頁

⁷⁷ 『観無量寿経鼓吹』、650 頁

テヲヤ。但シ少壯ノ者モ亦タ肉帛ヲ欲セサルニ非ス。而シテ聖人ノ心口其養ヒノ瞻タラザル所口有テ、其施スコトノ博ヒロカラサルヲ病ヤメリ。又夫レ治政ノ潤ホス所口九州ニ過ギズ、聖王ノ心口四海ノ外ヲモ亦タ兼濟スグハンコトヲ欲セザルニハ非ス。惟其ノ治ノ及バザル所口有リ、此故ニ堯舜ト雖トモ、尚病ヤメリ。（中略）佛道ノ施濟ハ横ニ十方ニ普ク、豎ニ三世ニ涉リ、大悲窮限無ク、恒ニ是ヲ行ス菩薩ノ修道何ヤメリンノ病諸ト云フコトカ有ンヤ。⁷⁸

了意は堯舜の例をあげ、むかし聖王は仁をもって政を行う時、なおもろもろを救済し、すみずみまで仁慈をあたえることができないという。仁をもって国を治めるといっても国だけに限られ、行き渡れず所は必ずあるのであり、儒教の仁より、仏教の仁は横に十方にあまねく、縦には三世にわたり、もっと普遍的、限界がないと勧めた。

このように、了意は儒教の仁より、仏教の慈悲は悪鬼厄難から免れ、輪廻から解脱できる利益があり、そして、偏りがなく、平等的な「純仁」であり、最後に、堯舜の仁王の国を治める話をあげ、仏の救済は十方にわたり、三世に及ぶと述べ、もっと普遍的、無限定であると勧めたのである。

因果応報について、了意は『無量寿経鼓吹』の「舌根付蕭垣之嘶唾」という節に、「儒ニハ天理ノ所稟トシト云ヘトモ、佛教ノ因果ノ理ヨリ見レハ、重業障ノ因縁ナリ。」⁷⁹といい、儒教の天理というのは仏教の因果であると述べる。

さらに、『観無量寿経鼓吹』の「康僧会諫呉孫皓」において、儒教の因果を以下の引用で説明しようとする。

蓋夫善惡ノ報ハ皆神理自然ノ應ナリ。儒ニ云フ鬼神ハ害盈而福謙。（『易経』ノ文）曾子モ亦タ云フ。戒之々々、出于尔者、反于尔者也矣。是皆應報ノ説ナリ。⁸⁰

了意は曾子の汝から出るものは汝に帰るとのことばを引用して、儒教には応報ということが存在すると述べる。さらに、三国の呉の孫権の孫である孫皓の話の話をあげ、善惡応報について仏教と儒教の相違を比較した。

孫皓は位に即き、寺院を破壊し、無道である。臣下は先主が靈応を感じて奇瑞を得て寺院を建てたが、今寺を破壊すると、国家は平穩に治むことができなくなるのではないかと諫めた。そこで孫皓は康僧会と善惡応報について以下のように議論する。

⁷⁸ 『観無量寿経鼓吹』、651 頁

⁷⁹ 『観無量寿経鼓吹』、332 頁

⁸⁰ 『観無量寿経鼓吹』、619 頁

会答曰明主ハ慈仁孝道ヲ以テ天下ヲ治ム。尔ル則ンハ赤烏翔リテ、老人星見エ、醴泉湧テ、嘉禾茁イツ、善已ニ感應アリ、惡モ亦如シ、是此故ニ惡ヲ隱微ノ處ニ為バ、鬼得テ誅之。惡ヲ顕明ノ地ニ為ハ、人得テ誅之ト云ヘリ。易ニ積善餘慶ト称シ、詩ニ求福不回ト美タリ。儒典ノ格言ナリト雖トモ、即チ佛教ノ明訓ナリト。孫皓ノ曰、然ル則ンハ周公孔子既ニ明カニ言所口佛教ヲ用ルニ及バズト。康僧会ノ曰、周公孔子ハ深く言ズ、略其ノ跡ヲ示ス。佛教ハ止浅ク言ニ非ス。詳カニ其要ヲ示シテ、皆善法ニ入シム。⁸¹

ここで康僧会はまず孫皓に明主は仁慈孝道をもって天下を治むと、赤烏、老人星、醴泉などの奇瑞が現れ、悪をすれば、それに応じて必ず報いが待つと主張する。儒教には「積善餘慶」、つまり、善を積み、子孫にその陰徳が代々伝わる、また「求福不回」、つまり、君子は正道をもって福を求めるなどの格言をあげ、儒教と仏教には勸善の一致性があることを確認する。さらに孫皓の仏教を用いることは及ばずと聞き、儒教には善悪応報について深く言わず、ただ仏教のことを復唱しただけであるのに対し、仏教は深く言及し、人々を教えて善法に入らせたとして、勸善懲悪において、儒教より仏教の方が有効であると論ずる。

また、『無量寿経鼓吹』の「逆之字辨付儒流六逆」において、了意は儒教の六逆を説明し、仏教の五逆と比較する。

儒教ニ六逆ヲ明ス。所謂賤シキカ貴キヲ妨タケ、少キカ長キヲ陵ギ、遠キガ親キヲ間テ、新ナルガ舊タルヲ疎マセ、小ヲ以テ大ヲ加、淫奸ニシテ義ヲ破ル。コレ不順ノ行ヒ、亂ノ根ナリ。是ヲ六逆ト名ク。（『左傳』ニ見）是レ六逆ハ世上ニ害アリ、人道ノ政行ヲ亂ルノミ也。五逆ハ世間出世間ニ亘リ、恩田ニ背キ、福田ニ違テ天モ憎ミ、地モ悪ミテ、覆載ノ恵ニ弛、死シテ阿鼻大地獄ニ墮ツト云フ。⁸²

了意はここでまず『左傳』の六逆を引用し、六逆というのは世間に害があり、人道の政を乱すのであると述べた。五逆は六逆より、もっと普遍的であり、世間、出世間にわたり適応し、五逆を犯した人は天も憎み、死して阿鼻地獄に墮ちるといふ。つまり、懲悪の面において仏教は儒教より広く対応し、懲罰が厳しいといふのである。

⁸¹ 『観無量寿経鼓吹』、619 頁

⁸² 『観無量寿経鼓吹』、250 頁

さらに了意は『無量寿経鼓吹』に、勸善について、了意は以下のように述べている。

假令ヒ世間儒流ノ墳典及ヒ諸子百家ノ史書ト雖トモ、悉是レ人心邪僻ノ悪ヲ誠シメ、天理正道ノ善ヲ勸ム。況ヤ諸佛ノ経法、三乗ノ教導ハ三世因果ノ理ヲ窮メテ、出離解脱ノ道ヲ示シ、輪回ノ苦難ヲ翻カヘシテ、涅槃ノ樂地ニ帰セシト欲ス。⁸³

ここで了意はまず悪を誠め、善を勧めることにおいて、儒教と仏教とは一貫性があることを述べ、さらに儒教の勸善懲悪より、仏教の教導は三世因果の理を極め、解脱の道を示すゆえ、もっと根本的、有力であると述べた。了意は仏教が勸善懲悪につとめ、国民利養につくしたなどの点をあげ、仏教の近世封建社会における実効性を主張しようとした。

名利については、『無量寿経鼓吹』の「曾子問子夏之肥付離愛欲弁」において、了意は子夏と曾子との論議を引用し、名利を追求することを誠めようとした。昔、曾子は孔子の弟子である子夏と出会い、最近何があつて体が肥えて、面に喜びがあるのかを聞いた。子夏は最近自分が富貴を羨ましく思うより、道徳を修め、楽しむゆえに肥えたという。了意は名利などを追求することについて、「況ヤ佛道ノ中カ世間ノ利欲名聞ノ富貴ハ全是菩提ノ障リ、入理ノ妨也。何シテ棄テテ、行セスハ、道ヲ得ルコト有ルヘカラス。」⁸⁴といひ、仏教は儒教と同じ、名利を追求するなどについて誠めようとしている。しかも、利欲名聞の富貴は往生の妨げであり、捨てなければいけないと述べた。

名利に関して、了意はまた『無量寿経鼓吹』の「少欲知足之説」に、「少欲知足」について以下のように論述していた。

夫ニ取りテ少欲知足ハ殊ニ大道ノ橋梁ナリ。欲勝、則ンハ心ヲ昏マシ、足ルコトヲ知ラサレハ、神ヲ乱タス、心昏ク神乱ルル、則ンハ戒行善徳何ヲ以テカ圓成セン。儒ノ世教尚ヲ其ノ欲ヲ戒メ、足ルコトヲ知ルヲ善トス。(中略) 況ヤ出世間佛法中カ欲ヲ省テ、絶滅シ、其ノ苦ノ本トナルコトヲ覺リ、而シテ足コトヲ知ル。⁸⁵

「少欲知足」というのは、欲を抑え、分限を知ることである。儒教の教えでは、欲張りを誠め、足ることを知るべきといひ、仏教は儒教と同じ、「少欲知足」は大道への橋であり、戒行善徳の円成の条件であると述べた。しかも、仏の教えでは欲を省き、絶滅させ、足ることを知ると論述し、儒教の教えより、仏法の方が苦の本を悟り、根本的に「少欲知足」

⁸³ 『無量寿経鼓吹』、598 頁

⁸⁴ 『無量寿経鼓吹』、428 頁

⁸⁵ 『無量寿経鼓吹』、372 頁

ができる述べた。

以上の仏教と儒教との一致性についての論点は、先述した排仏論に直接に反駁を加えたものと同じく、近世思想の主流のひとつとなす儒教への接近を試みた結果である。思想史的にみれば、その立論の型は古くからあり、了意の儒仏一致論は旧来の踏襲で、斬新てきなものではなかった。ただし、了意の一致論は消極的に仏教の存在意義を説くことに終わったものではなく、儒仏の一致する所を論じた目的は、儒仏の一致を利用して排仏論と対抗するだけでなく、儒教より、仏教の優れた点を勧めることこそ了意の最終目的である。

4. 道仏一致に対する了意の姿勢

了意はこのように儒教への接近ばかりではなく、道仏の一致論にも触れる所がある。儒道仏の三教一致においても了意は近世の新宗道德論展開の先駆をなしている。

儒道仏について、『無量寿経鼓吹』の「教字義付三教之説」において、了意はその中心的思想を以下のように要約した。

亦タ三教ノ名ヲ立ツ。所謂一ニハ儒教、元命包ニ曰教之為言倣也、上行之下倣之矣。コレ仁義ノ道、上ミニ行ナフ、則ンハ下モコレニ^{ズト}法^{ナラ}リ、倣フ所以ンナリ。二ニハ道教、老子経曰處無為之事、行不言之教矣。コレ其ノ教ノ名ニ寄セテ無為ノ理ヲ顯ハス所以ンナリ。三ニハ釈教、四教義曰説能詮理化轉物心故言教也矣。コレ悪ヲ轉シテ善トナシ、迷ヲ轉シテ^{サト}解リト成シ、凡ヲ轉シテ聖トナス所以ンナリ。(中略)南無ハ即ハチ願ナリ、阿弥陀佛ハソノ行ナリ。願行具足シテ疑慮ナキ。是レ即ハチ三信圓滿決定ノ處ナリ。コレヲ以テ浄土ノ教トス。⁸⁶

了意は儒教が仁義を教え、上位の者は仁を行えば、下の民もそれを習い、行うのであると述べ、道教は無為を説き、無為を教える道であり、そして、仏教というのは、悪を転じて善とし、迷いから解脱させ、凡を聖となす教えであると儒道仏の名を立つところをあげた。そして、南無阿弥陀仏という六字の名号を唱え、成仏できるというのは浄土の教であると、他力信仰の浄土教をあげ、三教一致の仏教というのは、それを示すことを説明する。これと似た内容は同じく『無量寿経鼓吹』の「無蓋大悲付道教之弁」にも見られる。

道教トハ儒ニハ仁義ヲ以テ性理ニ^{シタウフ}循^{キヨフ}ヲ道トス。(中略)道家ニハ虚無ヲ以テ道トス。

(中略)而シテ今マ云フ佛法ノ道トハ菩提ヲ翻シテ道ト云フ。(中略)所謂佗力大信

⁸⁶ 『無量寿経鼓吹』、42頁

本願ノ名号コレ今經ニ云ヘル道教ナリ。⁸⁷

ここでは了意は同じく儒教は仁義を道とし、道教は虚無（無為）を道とし、仏教は菩提を得ることを道とするといひ、『無量寿経鼓吹』においては、儒道仏の仏教は浄土教を指しているとして述べた。即ち、了意は『浄土三部経』において、儒道仏の三教一致というのは、儒教、道教と浄土教の一致を中心として論述するのである。

まず道教と仏教との一致について、『無量寿経鼓吹』の「自然虚無無極付太極之説」において、了意は自然、虚無、無極ということばは儒道二教に多くみられ、仏教にもこういったことばで大道の性理を現わしているという。

自然について、了意は老子の「人法地、地法天、天法道、道法自然。」の「自然」を「自然トハ法蔵願力ノ所感、是レ行者ノ造為ニ非サル所以ンナリ。」といひ、両者の一致性は自力では得られないものであると述べる。

また、「虚無」を莊子の「虚静恬淡^{セキバク}、寂寞無為者、天地之平、而道德之至。」ということばを引用し、虚無というのは無為であると解釈した。「無極」について「その方處形象ナク、無物ノ前ニ在リテ、有物ノ後^{シリエ}ニ立ス。而シテ万物ノ全軀ニ通貫シテ在^{アラ}ザル所ナク。言語ノ断絶スル所以ン、是レ無極ト謂フ。」と説明し、「佛教ノ中ニハ空ニ依テ世界^{クテ}ヲ立、以無為始祖トス。」⁸⁸と述べ、仏教と道教は無為という一致するところがあるのを提示する。最後に、「自然ト虚無ト無極トノ三句全ク是レ如来大涅槃ノ異称ナリ。」⁸⁹と述べて、道教の中心思想となる自然、無為は仏教の如来大涅槃であり、即ち菩提の異称であると道仏の一致性を示した。

また、『観無量寿経鼓吹』の「天仙説付仙人之名義」において、天というのは梵刹四王等であり、法華経に天帝釈は善法堂を設けて般若を講説し、梵王は人間の善悪を記録し、勸善懲悪について説法すると解釈し、また、仙については以下のように述べている。

復次ニ仙トハ謂ク是レ佛在世会中ノ諸大仙人ナリ。佛ニ從テ道ニ入り化益ヲ助ケテ正法ヲ宣暢シ、諸ノ有情ヲ饒益ス。仙與僊全同シ、（中略）漢ノ劉向列仙傳ニ一百四十六人ヲ記出ス。梁ノ劉孝標カ曰其ノ中ノ七十四人ハ見佛經矣。莊子カ所謂千歳厭世去而上僊ト云フ是也。或ハ可シ、佛化ニ帰シ明咒ヲ持シテ飛行ノ通ヲ得テ衆生ヲ教導スル者ヲ内仙ト名ケ、服餌煉丹ノ方術ヲ學シ、閑静恬淡ニシテ長生スル者ヲ外仙トス⁹⁰

⁸⁷ 『無量寿経鼓吹』、151 頁

⁸⁸ 『無量寿経鼓吹』、418 頁

⁸⁹ 『無量寿経鼓吹』、419 頁

⁹⁰ 『観無量寿経鼓吹』、90 頁

ここで了意はまず仙というのは仏在世の時の仙人であり、仏に従って道に入り、諸の有情に仏法を弘宣して道果を得た人であると解釈する。『列仙伝』には百四十六人の中に七十四人は仏経を見たという。荘子が言った仙人というのは実はこの人たちのことを指している。つまり、道教の仙人というのは仏法を信じ、悟りを得た人であると道仏の一致をもとに、儒道仏において、仏教の優越的立場を明らかにする。

さらに、『浄土三部経鼓吹』においては、了意は『神仙伝』、『太平広記』、『述異記』などといった中国の怪異小説の仙人についての話を多く引用する。

たとえば、『無量寿経鼓吹』の「三老語年付麻姑語」には麻姑の話をあげる。昔、麻姑という娘が継母の残虐に畏れて十五歳の時に山に逃げて、修道して仙人となった。王方平という人に会い、自分はすでに東海が田になるのは三回も見たという。王方平は麻姑を見て、十七、八歳ぐらいしか見えないという話をあげた。この話について、了意は以下のよう

如是其ノ往昔ヲ語ルコト^{ヒサシ}久キニ至レトモ、尚ヲ今マ一^シ世ノ天地ノ間タニ在リ、如来ノ宿命智ハ無窮ナルヲ以テ、過去久遠無量劫ノ事ヲ説玉フニ自在ニシテ^{シロシ}知メス、外道ノ宿命有ル者ノ^{フツカ}僅ニ八万劫ニ至リ、其ノ外カヲハ知ラズト云ヘリ。⁹¹

了意は東海を田になるのを三回も見た麻姑を例にあげ、ただ一世の天地の間にあるといい、如来の無量劫の寿命と比べ、外道の仙人は比べもならないと述べる。

さらに、『観無量寿経鼓吹』の「陳季卿帰江南事實」に陳季卿という人は仙人にあった話をあげる。宋の陳季卿は江南の人であり、進士になる試験に参加したが、合格できなかった。たまたま青龍寺を訪れ、東壁に寰瀛の図、所謂天下の地図を描いた図を見て、故郷を恋しくなったが、都から故郷へ帰るのはとても難しかったと嘆いた。隣の終南山の翁はそれを聞き、一枚の竹の葉を舟に作り、図の中の川に置いた。陳季卿はつらつらと見る間に、だんだんと波が起り、その舟に乗って、十日ほどで江南の家に帰った。一時の慰みと思い、また舟に乗って都に赴き、青龍寺に至った時、かの翁はまだ図の下に坐っていた。陳季卿は翁に自分は夢でも見たかと聞いたが、翁は答えずに去った。その後陳季卿は漸く試験に合格し、妻子を江南から都へ招いた。妻子から自分はその前に家に一時帰り、詩も西齋に書いたと聞き、青龍寺の出来事は夢ではないことが分かった。話の終わりに、了意は陳季卿と翁の話について、以下のように論評する。

如是小仙ノ術尚ヲ尔ナリ。況ヤ大悲平等ノ智力、何シテ夫レ然ラサランヤ。問此ノ事

⁹¹ 『無量寿経鼓吹』、159頁

實ノ如キ、釈迦ノ光臺現國弥陀ノ住立空中共ニ幻術ナルヘシ。答此ノ問詰大ニ断見ノ病ニ由ル者ノナリ。謂ク陳季卿江南ニ帰リテ、詩ヲ西齋ニ題ス。妻子亦タ対顔ス。是レ幻術ノ妄虚ト云ンヤ。如来善巧ノ不思議力、奚^{ナニ}シテ虚妄ノ幻術ニ属シテ、大邪見ヲ生センヤ。⁹²

話の中の終南山というのは中国道教の聖地であり、竹の葉で作った舟で陳季卿を故郷まで送った翁はまさに道教の仙人である。しかし、このような自由に行き来する術はまた小仙の術であり、仏の大悲平等の智慧とは比べもできないのであるという。そして、釈迦の浄土は空中に建てたのは幻術なのかという質問に対し、了意は陳季卿の身に起こったことは幻術ではないかと反問し、この質問は大邪見であると批判する。

この二つの話はいずれも道教の仙人を仏と比べ、仙人は仏の神力とは比べにもならないことを示すものである。前述した道教の仙人は仏経を見て、道果を得たと述べた上に、仏の神力を再び強調し、仏教を上位に置いたのは明らかである。

そして、道教の仙術について、また『無量寿経鼓吹』の「劉阮到天台仙室」という話がある。漢の時、劉晨、阮肇という二人は天台山に入り、薬を取る。しかし、帰るところで道に迷い、二人の美女と出あった。二人の女は劉氏、阮氏を家に連れた。その家は宝石で垣をつくり、庭には名も知らず花が咲き乱れ、錦の几帳で部屋を飾り、人間界とはとても思わぬ世界である。劉氏、阮氏は山海の珍味を食べ、甘露のような美酒を飲み、天地に響く管弦の曲を聞き、そして、二人の美女と夫婦になった。そのような日々は十五日ほどに続き、劉氏と阮氏は故郷に立ち還り、また来たいと約束を言うと、女はあなたたちがここまで来るのは宿世の福德の縁であり、故郷を恋しく思うのは罪障がまだ残っているためと答えた。劉氏と阮氏は故郷に帰ると、すでに七代目の子孫となる翁が出てきて、昔先祖は山に入り帰らなかったという。二人は再び山に入ったが、前に住んだ所への行く道を見失ったという。了意は話の終わりに、以下のように述べている。

サレハ如是一旦ニシテ楽ミ盡キ、故郷ニ還リテ愁ヘ歎^{ナガ}カバ、前キノ快樂ハ中々歎キノ種^{タネ}ナラズヤ。一タビ浄土ニ往生ストモ、復タ悪趣ニ更^{カヘ}リ来テ、受苦モ輪廻モ前^{サキ}ノ如クナラバ、本願ノ大悲モ末^{スエトヲ}徹ラザル誓^{チカヒ}ナルベシ。⁹³

了意は、劉氏と阮氏は仙女の家にもた帰ろうとしたが、帰り道が得られなかったことを浄土へ往生することとくらべ、真宗における不退転の利益、いわゆる道果を得た人は、悪趣

⁹² 『観無量寿経鼓吹』、425 頁

⁹³ 『無量寿経鼓吹』、189 頁

に退いたり、輪廻に再び戻ったりすることはないという利益を提示したのである。

そして、了意は日本の浦島子のお話をあげ、雄略天皇の時、浦島子という人は一匹の亀を釣り上げ、亀は舟の中にひとりの少女となり、浦島子と夫婦になって、常世の国に至った。蓬莱宮あるいは龍宮と呼ぶ所に着いた。木の皮は玉で作られ、名も知らず花が咲き、反橋は天に昇るなどといった仙人が住む世界に入り込んだ。浦島子は故郷を恋しくなり、神女から一つの玉の箱をもらい、神女はこの箱を開けてはいけないという。浦島子は故郷に帰り、まわりは見知らぬ人ばかりで、驚いて人に聞くと、昔は浦島子という人がいて、海に出て、帰りこらずという。浦島子は神女のもとに帰ろうとしたが、道がわからず、玉の箱を開けてみたら、紫の雲が出て、自分にはわかぬ翁になり、泣き悔んで死んだという。そして、了意は以下のように続ける。

老病死ヲ身ニ受ケテモ思ヒ知リテ、還ルサヲ知ラズ。亦タ三途ニ還ランハ、^付最悲シカルベシヤ。努力翻迷還本家ト善導ハ勸メ玉ヘリ、本家トハ弥陀成就ノ極樂ナリ。此レヨリ浄土ニ還リ、入リテ重ネテ悪趣ニ還リ出テズ。永生不退ノ果徳ヲ成セン。⁹⁴

ここでは了意は前述した劉阮の二人は天台山の仙境から出て、再び戻れない話と同じく、真宗における不退転の利益を論じた。浦島子のお話の終わりに、「努力翻迷還本家」の「本家」というのは弥陀の極樂であると述べ、いわゆる真宗の他力信仰で、浄土に往生できたなら、永世不退の利益があることを強調しようとした。

このように、了意は道仏の一致を論じつつ、道教の仙術というのは仏の神力とは比べもならないといい、劉阮と浦島子のお話をあげ、仙境を仏教の浄土と比べ、浄土は不退転という利益があると述べ、道教より、仏教の救済はより容易で、根本的であるという。

そして、了意は道仏の一致を論じた上に、さらに『無量寿経鼓吹』の「道佛二教自然之異同」において、荘子の自然に対して、批判を行い、浄土教における自然を勧めたのである。

道之自然トハ義寂ノ所謂因果法尔ノ道理也。荘子カ所謂無因ニシテ、自然ニ有リト云フニハ非スト也。荘子ニハ貴賤苦樂是非得失、皆其自然ナリト云ヘリ。是レ自然トハ無因ヲ計シテ、^{モト}本トフ。(中略)自然^{モト}本有り、因縁ニ由テ生起ス。生起スル所以ン、是ヲ自然ト名ク。荘老ハ自然ノ處ニ著住シテ、而シテ其ノ本有ル事ヲ知ラス。本ト有リト云フハ謂ク心ナリ。此ノ一心即チ生滅相續シテ善惡ノ因ヲ成シテ、而シテ縁ニ^{アフ}遇則ンハ任運ニシテ起発スル所ロハ、是レ自然ナルカ故ニ自心ノ所現ハ萬法ノ本ト也。

⁹⁴ 『無量寿経鼓吹』、190 頁

此ノ故ニ佛ノ教示シ給フ道トハ無因ニ非ス、心ヲ以テ道トス。⁹⁵

やや長い引用になるが、要するに了意はここで荘子の「貴賤苦樂是非得失」という果があるが、因はないという無因説に対し、それは荘子が自然に執着し、その本があることを知らない結果であると批判し、そして、自然には因縁という本があるという論点をあげる。

『無量寿経鼓吹』の「吉凶禍福之説」において、老子の「禍兮福之所倚、福兮禍之所伏。」に対し、「此ノ故ニ世俗ノ^{コトハサ}諺ニ善ノ^{ウラ}裏ハ悪ナリ。禍ノ^{オモテ}表ハ^{サイハヒ}福ナリト云ヘリ。吉凶互^{タカヒ}ニ来往ス。天道ノ常ノ理也ト^{オモ}謂ヘリ。是レ因果ノ理ヲ知ラス。無因ニシテ起ルト云フ乎。
(中略) 況ヤ吉凶禍福是レ前業ノ報應ナルコトヲ知ランヤ。」⁹⁶と述べ、老子の吉凶には因がないことを批判し、吉凶禍福はすべて前業によって決定されると指摘する。

そして、自然の本というのは人の心であり、その源を極めれば、諸仏の解脱の教えであると述べ、凡夫は自然の本をわきまえず、即ち、仏法を信じずしては生死の輪廻から逃れることができないとし、さらに、『浄土三部経鼓吹』においての自然というのは、諸仏の教えではなく、阿弥陀仏の仏智であり、この他力信仰によって、凡夫は聖人と一体になれば、輪廻から逃れ成仏できるとした。

このように、了意は自然というのは道仏ともに自力で得られないと、その一致性を示したが、荘子の自然の無因説を批判し、仏教の自然をあげ、さらに『浄土三部経鼓吹』においての自然は浄土教の他力仏智であると述べ、「念道之自然」、いわゆる念仏の自然という論点を示し、他力信仰の利益を強調するのである。

無為についても、『観無量寿経鼓吹』の「無為之説付問答」において、了意は以下のよう

無為為之謂天（『莊子天地篇』）為無為事無事（老子）是レ作意シテ無為ヲ求メ、因縁ヲ亡シテ、空見ニ^オ落ツ。無為ト云フト雖トモ、其ノ止マル所ヲ知ラス、還テ有為ノ妄執ニ縛セラル。彼土ノ無為ハ自然證得ノ所以ニシテ亦タ亡滅ノ處ニ帰セズ。智有ルカ故ニ著セス。悲有ルカ故ニ捨テズ、悲智雙照シテ常ニ遊戯ス。⁹⁷

了意は荘子、老子の無為というのは意図的に無為を追求し、因縁を無くすというのはかえって有為の執念に縛られたと批判し、浄土の無為というのは仏智によって執着が生ぜず、仏の大悲によって捨てずと述べ、つねに遊戯することができるという。即ち、了意は道教の無為というのは真の無為ではなく、仏教の無為こそは常住絶対の真理であるという。

⁹⁵ 『無量寿経鼓吹』、482 頁

⁹⁶ 『無量寿経鼓吹』、500 頁

⁹⁷ 『観無量寿経鼓吹』、344 頁

その次の「逍遙之説」において、了意は莊子の大椿の八千歳の命と比べて、蟋蟀は春秋のことも知らず、鯢魚の大きさは数千里と比べて、偃鼠はの大きさは微小であるなどの逍遙についての論言を引用し、逍遙というのは物みな大小、軽重の違いがあるが、その本質にあわせ、分際に適當の場を得るのは自得の逍遙であると解釈した。そして、

是莊子カ逍遙ヲ談スル所口^{ナン}蓋シテ浄土無為自然畢竟逍遙ノ處ナラン。彼レカ逍遙ハ小大軽重廣狭長短各々ニシテ自得ス。争テカ畢竟ノ逍遙ト云ハズ、只比対シテ逍遙ト云フト雖トモ、未タ逍遙ヲ盡サズ、彼土ノ逍遙ハ平等ト自在トヲ自得シ、法性ノ真理ヲ盡シテ、大悲ノ善巧ヲ設ケ、事理^{フタツ}雙^{カケ}ナカラ缺ズ、定恵合セテ持チ、無辺ノ佛土ニ飛行シテ供養ヲ以テ自樂トシ、無量ノ衆生ヲ救済シテ、化佗ヲ以テ遊戯トス。諸願悉ク其ノ心ニ契^{カナ}ヒ、衆事皆ナ其ノ宜キニ随カフ。是レ畢竟ノ逍遙ナリ。⁹⁸

と語り、莊子の逍遙は畢竟の逍遙ではなく、浄土の逍遙というのは平等、自在自得であり、無辺の浄土に飛行することができ、諸願は悉く心に適い、至極の逍遙であるといい、道教の逍遙は仏法の逍遙とくらべ、真の逍遙ではないと仏教を上位にしたのである。

このように、了意はまず『浄土三部経鼓吹』で儒道仏の三教一致を論じる場合、仏教というのが浄土教のことである背景を説く。道仏の一致論では、道教の基盤思想である自然、虚無（無為）、無極においての一致する点をあげたが、道教の仙人というのは仏經を見て道果を得た人であり、しかも、こういった仙人は仏の智慧、大悲とは比べのならないとした上で、道教の仙境を仏教の浄土と比べ、浄土教（真宗）の浄土には永世不退転という利益があり、これにより道教よりも仏教を上位に置く。そして、道教の無為、自然などといった基盤的思想に一致する点も論じるが、他力信仰の優れた点をあげ、民衆を転じさせようとするところも見逃せない。

5. 三教一致に対する了意の姿勢

儒道仏の三教一致に対する了意の姿勢を論じるには、まず、儒仏の一致を先にあげてみたいと思う。先述したように、了意は『浄土三部経鼓吹』において儒教の排仏論に対して同じく思想的、合理的、経済的、政治的な面において各々反論を述べたが、その中に、了意は最も力を入れて批判したのは思想的、いわゆる朱子の排仏論である。朱子は仏書を勉強もせず仏教を批判しようとしていたのは名利を追求するためであり、また、大恵禪師年譜序には、朱子は儒学に達したのは仏書を読んだからであるという一説をあげ、朱子の

⁹⁸『観無量寿経鼓吹』、344頁

排仏はただ儒学を立とうとするだけであるという。了意は朱子の後の排仏儒学者も朱子と全く同じ、名利を追求するため、紙上の陳言を復唱し、謗法罪を犯してしまうと誡めようとした。そして、『浄土三部経鼓吹』において、了意は間接的な反駁、いわゆる儒教との一致するところを見出し、儒教へ接近しようとする動きは直接的な反駁よりよく見られるのである。

まず、了意は儒教の論理を利用して仏教の正当性を説明しようとしていた。例としては、儒教の「預讖」を解釈し、仏は過去、未来世を知るという口業の存在は理解できないものではないという。あるいは、儒教の勸学の言葉を引用し、仏教の修行も同じく休まず励むべきであるとする。あるいは朱子の本を読めば読むほどその理自然に分かるということばを引用し、読経の利益を指摘し、儒教の論理を利用して浄土三部経の解釈を行っている。

そして、了意は儒教の五常は仏教の五戒であると述べ、仁というのは仏教の不殺生戒、義というのは不偷盗戒、礼というのは不邪淫戒、信というのは不妄語戒、そして、智というのは不飲酒戒という対応関係を詳しく論述し、さらに、五常を守らず行為は五戒を犯したのと同じであるといい、仏教の五戒・五悪は儒教の五常と同じ、庶民に対して勸善懲悪の実効があることを述べ、儒仏一致を提示しようとしていた。

柏原は「浅井了意の教化思想」において、了意の仏教の五戒というのは儒教の五常であるという論点について、「本来異質的な五戒と五常とが、無媒介に結びつけられ、仏教ないし真宗の道德性がかなり安易に提示される。この五戒と五常の結合は、近世中期以後になると真宗道德論の有力な論拠となるが、すでに了意ではその端緒がみられるのである。さらにまた、このような儒教への接近ばかりでなく、儒道仏・神儒仏の一致論にも触れる箇所があり、この点でも近世の真宗道德論展開の先駆をなしている。」⁹⁹といい、了意は五常と五戒を結びつき、真宗の道德性を提示して排仏論と対抗し、そして、儒教への接近ばかりではなく、儒道仏の一致論も述べる点は近世の真宗道德論展開の先駆であると高く評価した。

了意は『浄土三部経鼓吹』において、すでに先述したように、儒道仏の三教一致についての論述は散見している。しかし、了意は三教一致についての論述のほか、儒教の排仏論に直接反駁し、あるいは、儒教より、仏教の救済はより根本的であることも論じてきた。道仏の部分でも、一致する内容より、直接に反駁する内容が多いのも一目瞭然である。このような儒道仏についての内容がある上、了意は果たして心から儒、道、仏の一致を追求していたのかはここでもう一度検討したいと思う。

柏原は了意の五常と五戒において儒仏一致の論点は儒教への接近を図り、そして、さらに儒道仏、神儒仏の一致論まで発展したと述べた。『浄土三部経鼓吹』において、儒仏の一致論は当然あるにはあったが、しかし、それは儒教への接近、あるいは儒道仏の一致を

⁹⁹ 柏原祐泉（1976）、87頁

図るものではなく、儒仏の一致を論じて、排仏論と対抗するほかに、一致する部分においても、儒教より仏教の方こそ根本的な救済手段であることを懸命に訴えようとしたのは了意の真の目的ではないかと思う。

了意は儒教の仁というのは、仏教の不殺生戒であり、仏の大悲でもあるとすでに先述したようである。了意は一致する内容を述べた上に、さらに仏法を信じる人は儒教の仁を行う人より多くの利益点が得られるといい、しかも、仏教の仁は十方にわたり、三世に及び、より平等的、普遍てきな「純仁」であると述べた。民衆救済の面においても、儒教の仁というのは限界があり、堯舜といった聖王なお仁政が広く行き渡れないことに悩まされていたという例をあげ、仏法の救済は無限定であると述べる。

了意の儒教の仁より、仏法の救済は十方にわたり、三世に及び、より平等的、普遍的、無限定的であるという論点をみれば、容易に先述した王法と仏法についての内容を思い浮かぶのではないかと考えられる。

先述したように、了意は仁をもって国を治めると、種々な嘉瑞が現れるのに対して、民を虐げると、疲れた馬は鞭を恐れずのように、君主の政治が行き渡ることでもできず、最後は国が滅ぼしてしまうといい、仁慈は行わずにして国が必ず乱れてしまうと誡めようとした。しかし、儒教の仁をもって国を治めるには欠点があり、全うことはできないと指摘し、仏教には種々な方便があり、その方便は衆生を救い、大道に導く故、仏の大悲は真の仁慈であると述べ、仏法は王法の補いとなり、治国には最も有効な手段であると訴えようとした。

つまり、了意は儒教の五常というのは仏教の五戒であると述べたうえに、さらに五常の仁に重点をおき、儒教の仁と比べ、仏の慈悲は「純仁」であり、庶民にとっては根本的な救済であり、国を安定させる治国手段であると論述していた。了意は儒教の五常の中に、仁を中心に論述したのは王法のことを配慮に入れたのではないかと考えられる。

そして、五常と五戒のほかに、了意は儒家の天理というのは仏教の因果応報であると一致するところをあげた。さらに、国主の孫皓と僧侶の康僧会の論争を引用した。康僧会は仏教が儒教と同じく、民に善を勧めようとする。しかし、儒教は善悪応報について深く言及せず、ただ仏教の説法を復唱しただけであると述べた。了意は康僧会のことばを借りて、民衆に善を勧めることにおいては、儒教より仏教の方がもっと有効的であると諫めた。

さらに、了意は儒教の六逆と仏教の五逆と比較し、儒教の六逆はただ世間に害があるのに対し、仏教の五逆は世間、出世間にわたり害があると述べ、五逆を犯した人は阿鼻地獄に墮ちるといい、懲悪の面においても、仏教は儒教よりもっと普遍的、有効であると述べた。このように、仏教は勧善懲悪につとめ、国民利養に尽くしたのであるという。

このところも、了意の王法と仏法についての論述を連想させることになるのではないかと思う。

先述したように、了意は王法には政令があり、仏法には戒律があることと述べた。しかし、王法の法令には欠点があり、それは隠された罪にはすべがないということである。そして、法令を出しても、財産や名利のため、命も顧みずに殺人や偷盗などの罪を犯してしまう人は多く存在するという。そのような欠点に対して、仏法は隠された罪も露わな罪も全部その記録があり、そして、必ず罪に応じて報いがあると述べ、法令より仏法の方がもっと頼りがあり、全面的であると述べた。仏法をもって民を教化するのであれば、民は仏法に帰依し、自然に仏法の戒律を守り、罪を犯すことを抑止することができるゆえに、仏法こそは犯罪を根本的に解消する手段であると推薦した。

つまり、了意は儒教の天理というのは仏教の因果応報であると述べたのは、けっして単純に儒仏一致を論ずるのではなく、勸善懲悪という民衆教化の面においても仏教の方はよ全面的、有効的かつ根本的であることを訴えようとしたためである。

このように、了意は五常の仁を中心に論じたのは庶民の救済においても国を治めるにおいても儒教の仁より、仏の純仁はもっと普遍的、無限定であると訴え、同じく儒教の天理と仏教の因果を対比したのも、仏教は民衆教化においてももっと有効的かつ根本的な手段であるとしたのである。

ここでは、もう一度了意はどうして儒仏の一致を論じようとしたのかを考えてみたいと思う。先述したように、了意は儒教の五常は仏教の五戒、儒教の天理は仏教の因果と述べた。しかし、了意は儒仏の一致を述べてから、さらに一致する所は実に仏教の方がより優れていると訴えた。しかも、その優秀性を論じるときは治国と民衆の教化といった面において語っていくのである。

近世初期の勢力として微弱な儒教は、治世の道であると標榜し、さらに壮大な宇宙論・人間論をもち、人々に処世・経世など倫理的な価値観を広め、個人と社会の強固な形成をはかることによって、社会の主導層をとらえ、仏教を追い落として近世社会形成の支配的な論理としての地位を確立した。了意は儒教の治世と民衆教化にあたる処世・経世論が仏教の説法とは一致する所を説き、そして、両者が一致するところにおいても仏教のより優れていることを述べ、為政者に治国に仏法を用いるべきであると訴えようとしたのである。

つまり、了意は儒仏の一致を論じたのは決して三教一致を説くためではなく、儒教より、仏教こそは治世の用いるべき手段であると上位者に売り込もうとするのではないかと考えられる。

このような過程は道仏にも見られる。前述したように、了意は道教の仙人というのは仏経を見たという。しかし、こういった小仙の仙術は仏の神力とは比べのならないものであると述べる。さらに、道教の仙境より、浄土の永世不退の利益点をあげた。そして、了意は道教の虚無、無極、自然というのは如来の大涅槃であると述べたが、荘子の自然の無因説を反対し、無為の追求もかえって有為の執念に縛られたのであると批判した。さらに、

仏教の無為というのは絶対的な真理であり、浄土へ往生するのは真の逍遥であると勧め、道仏の一致というより、道教に反駁し、仏教を上位に置いたのである。

すでに前述したように、了意は道教の仙人というのは仏経を見て道果を得られたと述べた。『観無量寿経鼓吹』の「邪見有上中下付孔老顔回前方便之使也」という節にも、似た内容がある。

復次ニ因果無シトハ云ハス、三寶ハ儒ノ道ニ及ハズト執スルハ中邪見ト名ク。仁義道德ノ法モ尚ヲ如来所説ノ中カヨリ開出シテ、四無量心ニ撰スト知ラズ。孔老モ是レ如来前方便使ナリト知ザルヲ以テ也。清浄法行経曰、我遣三聖、化彼震旦、禮儀開前、大小乗後、迦葉菩薩、彼云老子、儒童菩薩、彼云孔子、光浄菩薩、彼云顔回矣。¹⁰⁰

了意は、仏法は儒道に及ばないというのは中邪見であると批判し、仁義、道德の法は元々如来の所説であり、孔子は如来が穢土に来る前に遣わした使いであるとする。『清浄法行経』には、如来は震旦の人を教化するため、礼儀を知る前に三聖を遣わし、大小乗はその後であるが、迦葉菩薩というのは老子であり、儒童菩薩というのは孔子であり、そして、光浄菩薩というのは顔回であるという内容を引用し、儒教を仏教に取り入れようとしたのである。

このように、儒教、道教に対して、了意は直接的に反駁し、仏教の利益を提示した。あるいは儒道仏の一致を述べたうえに、仏教は儒教、道教より根本的な救済手段であると述べ、仏教を絶対的な上位に置いた。了意は儒道仏の三教一致を主張したというより、儒教、道教を仏教に取り入れつつ、仏教を中心とする一致を論述し、仏教を絶対的な地位に置いた複合的な体系を作ったのではないかと思う。

第三章 了意の民衆教化の特徴的内容

第一節 出家者に対する教化

1. 問題の所在

すでに述べてきたように、江戸時代に入り、キリスト教の禁教強化策の一環として民衆の信仰を調査する宗門改めが行われるようになると、実施の主体となった寺院・僧侶は経済的に豊かになり、それが墮落の温床となり、そういった実態は厳しく批判されることになる。

鈴木正三の『二人比丘尼』に、

¹⁰⁰ 『観無量寿経鼓吹』、96頁

かみをそり、戒をたもち、はなのころもをすみに染、袈裟、はちぶくろをくびにかけ、出離の道に入給ふ。心ざしこそありがたけれ。此僧、宣ふやう、昔は道心有人は、寺に入て、知識の教をうけ候ひしが、今は昔にかはり、少も道心有人は、寺を出候也。其故は、知識に道心なく、聚僧も心ざしなくして、おそろしき心也故也。志有人の交るべき様あらざれば、寺を出るは理也¹⁰¹。

とあるように、正三は今は昔と違い、僧侶には知識も道心もなく、道心がある人はかえって寺に入るべからずと語っている。

また、『可笑記』は寛永十三（1636）年に初版が出版されたものであるが、その巻五では

むかしさる人の云るは、当世の出家は何として智恵もなくをこなひもかひなく、いはんや道心の事思ひもよらず、ただ可欲をこもみ、不知足をもつぱらとし、栄花におごり、飲食をほしいままにす、可欲とは、女わが衆をすく事、不知足とは、金銀諸玉をあきたらずほしがる事、栄花とは、家ぶん庭づくり衣類装束をはじめとして、さまざまの諸道具を、色々の物ずきにけつかうする事。¹⁰²

と、「可欲」、「不知足」と「栄花」ということばで当時の僧侶は智恵も道心もなく、戒律を破り、ただほしいままに欲張ると批判している。

こういった状況を、民衆教化につとめていた了意はどのように捉えていたのであろうか。ここでは『浄土三部経鼓吹』における僧侶批判の内容を取り上げ、了意にとって、理想的な僧侶はどういった素質が必要とされるかを具体的に分析していきたい。

2. 『浄土三部経鼓吹』における了意の僧侶批判

了意は『浄土三部経鼓吹』において、僧侶を批判する場合大半三つのキーワードを使っていた。それは「無学無信無徳無戒」と「狗」と「賊」のである。では、了意はどのようにこの三つの言葉を使い分けて、僧侶批判を行うのかは以下考察していきたいと思う。

2.1 無学無信無戒

まず「無学」については『阿弥陀経鼓吹』巻三の「不浄説法」には以下のように述べている。

¹⁰¹ 鈴木正三（1975）、101頁

¹⁰² 斎藤親盛（1914）、125頁

或ハ無学文盲ニシテ自ラ形言ヲ^{テライ}術、威ヲ假^{カリ}、勢^{イキヲ}ヒニ乗テ人ニ向テ^{ノリ}凌辱ノ毒ヲ^{レイジョク}施シ、^{ホトコ}
ソノ説ク所ノ法ハ、義拙^{ツタ}ナク、言^{コトバムスボ}締レ、愚婦ハ聞テ多智アリト^{オモ}謂フ。コレミナ佛
意ニカナハズ、人心^{カン}ニ感ナシ、鵲^{カササギ}ノ^{サワガシ}噪ク、蛙ノ鳴ニ似テ、百タビ法ヲ説ケトモ
一人ノ化導ナシ。¹⁰³

無学の僧はただ学識があるように表を飾り、檀家に対して説いた法は仏意に叶わず、愚痴な人はそれを聞き、「多智」と思うだけである。いくら説法しようとしても実に利益はひとつもない。

また同じく『阿弥陀経鼓吹』巻六の「槃特現神変」には、了意は『法句経』の槃特比丘の話を用いた。槃特比丘は本性愚鈍で、一偈も説けず、如来について舍衛国の王宮に行ったが、門を守る人に入らせてもらえなかった。その後如来は水を求め、槃特比丘は門外から腕を伸びる神通を現わした。王は如来に槃特比丘は大道を悟りえた因縁を尋ね、如来は「学ハ多キヲ以テ必ズトセズ、是ヲ^{ツトメ}勉メテ行ズルヲ上トス」と答えを得る。了意はこの話を引用した後、次のような論評を書き加える。

^{タマタ}適出家学道スルモノ多クハ名ノ為ニシ、人ノ為ニス。驕慢嫉妬無慚放逸ニシテ道ヲ
求ルノ心ナシ。是レミナ^{ブンキセウ}記文記誦ノ学ニシテ聖賢ノ心ニ非ス故ニ、千章ヲ誦シ千言ヲ
記スルモ得道ナキ者ハ紙上ノ陳言ヲ^{カクダ}偷ミ、古人ノ^{カクダ}略唾ヲ食者也。¹⁰⁴

ここで了意は名利の心を生まれる僧を「驕慢嫉妬無慚放逸」と批判し、このような僧は道を求める志がなくなり、千章千言を誦したとしても、ただ古人の略唾を食べ、紙上の陳言を盗んだだけであるとする。

『無量寿経鼓吹』の人面瘡に苦しむ知玄法師の話は、まさにこのような名利を追求し、苦報を受けた僧の話である。知玄法師は七歳の時『涅槃経』を一度に聞いて理を徹し、十一歳の時出家する。その後仏法を精進し、皇帝から国師と号された。しかし、知玄の左足にだんだん人面瘡という疱瘡がでて、苦痛を感じる。ある日、知玄は得道の道人と出会い、道人は泉水をもって人面瘡を洗おうとすると、人面瘡は口を開く。人面瘡は前世で自分が知玄によって殺されたが、知玄は十世を受けて生々出家して精進であるため、自分は仇討ができなかった。今は天子の寵愛によって名利の心が起こり、自分がようやく仇を討つ時

¹⁰³ 『阿弥陀経鼓吹』、391頁

¹⁰⁴ 『阿弥陀経鼓吹』、451頁

が来たと言ふ。知玄法師の話を引用し、了意はさらに「是十世梵行ノ沙門スラ天子ノ恩寵ニ由テ名利ノ心ヲ生ス。況ヤ下智ノ凡夫ヲヤ。寿終ノ後チ或ハ必ス菩提ヲ退転スベシ」¹⁰⁵と名利の心は道果を妨げるに間違いないと述べる。

次に「無信」な僧侶について、まず「信」というのはどういったものなのかは『阿弥陀経鼓吹』巻四「天地万物由信而立」には以下のように言う。

信トハ不疑ノ義ナリ。天地万物有情非情諸道諸子ミナ信ヲ離レテ立ヘカラズ。(中略) 儒教猶專ラ信ヲ本トス。況ヤ佛法ヲヤ。假使剃^{ソリカミヲ}髮染衣佛弟子トナリ。種々ノ經典ヲ論議説談ニ懸^{ゲンカ}河ノ智辨アリトモ信ナキ^{トキン}則ハ空クシテ利益ナシ。(中略) 信ヲ以テ手ニ喩、或人アリ、寶山ニ入りテモ、手ナキ時ハ取ルコト能ハス。佛法ノ寶山ニ入りテモ、信ノ手無キ者ハ所得ナシト也。¹⁰⁶ (406)

ここには、了意はまず「信」がなければ天地万物も立つことができないとし、髪を剃り、染衣を身に纏う仏弟子は經典を論議する時いくら智辨といっても、「信」がなければ利益はひとつもない。まるで宝山に入っている、宝物を取る手がないと同じであるという。また『阿弥陀経鼓吹』巻六「佛弟子有三輩」に「魔弟子」というものがあると述べている。

魔弟子有リテ佛ニ事^{ツカ}フル。是レ佛戒ヲハ受ケナガラ心中ニ邪業ヲ染^{ネカ}ヒ正道ヲ信セズ、罪惡ノ報^{ムク}ヒ有ルコトヲ知ラズ、假ニ佛ニ事^{カリ}フルト名ケテ常ニ惡邪ト俱ナリ。¹⁰⁷

ここでは了意は『分別功德経』の内容を引用し、仏戒を受けたとしても正信を生ずることができず、因果の報いがあることを知らない者を「魔弟子」と名づけているのである。このような無信な僧は『無量寿経鼓吹』にもある。「盜佛相珠之僧現報」という話に道志という僧が仏像の眉間の珠を盗んだ。十日余りに病で寝たきりになり、体中に瘡が出て、血が流れて、まるでだれかは矛をもって身を刺したような痛みが耐え難い。道志は「吾レ愚痴ニシテ佛經ノ説ヲ信セス。未来ノ応報有ルコトヲ^{ナミシテ}罔、信施ヲ費ヤシ、佛物ヲ竊^{ヌス}ミ、私用トシテ慚懼ノ意ヲ生ゼズ、恣^{ホシイママ}惡行ヲ犯ス。亦タ^{イヨク}弥重罪ヲ作ル。」¹⁰⁸と臨終の時、懺悔した。仏法を信じず、仏具まで盗む「魔弟子」は地獄に落ちるのである。

『阿弥陀経』巻十三の「善性比丘退四禅」では、善性太子は出家後四禅定を修して、臨

¹⁰⁵ 『無量寿経鼓吹』、315 頁

¹⁰⁶ 『阿弥陀経鼓吹』、406 頁

¹⁰⁷ 『阿弥陀経鼓吹』、464 頁

¹⁰⁸ 『無量寿経鼓吹』、556 頁

終の時増上慢心を起こし、四禪定の相を疑い、一念の誹謗で無間地獄に落ちて長時に大苦を受けたという話をあげる。

このように、「無信」な僧は信心篤からずゆえに、仏法を誹謗し、或はほかの悪行をすることによって、道果を得るところか、かえって地獄に落ちる結末を迎える。

また了意は「無戒」な僧に対してどのように批判したのを見てみよう。『阿弥陀経鼓吹』巻五の「涅槃経三種之僧」では、了意は『涅槃経』に出てくる三種の僧について触れる。第一は「犯戒ノ雑僧」、つまり貪欲深く、利養のため破戒の僧のことである。第二は「愚痴僧」、いわゆる智慧がなく、頑愚な僧は法理を解了できず、あるいは禁戒を犯しても懺悔することもできず、他人を教導、勸化する智徳もない僧のことである。第三は「清浄僧」であり、心性が明浄であり、戒律を厳しく守り、経論を理解し、護法の明師である。そして、最後に了意は「此ノ三種ミナ持戒スト雖トモ、初メノ二人ハ破戒無戒ニ異ナラス、後ノ一人能ク解脱ノ道果ヲ得ベシ。」¹⁰⁹と論評する。つまり解脱の道果を得るため、まず戒律を厳しく守らなければいけないというのである。

また同じく巻五の「無智僧之行跡」では、

無戒不信ノ僧、唯名字ノミニシテ学智モナク徳行モナク、酒ヲ酖^{タン}ミ肉ニ飽テ、信施ヲ費^{ツイヤ}スコト無ク限り、一句一偈ヲモ解了セズ、嫉妬欲貪ヲ以テ心ロヲ庄嚴シ、檀那ノ請^{ムキ}ニ赴テハ正道正理ノ説談ニモ契^{カナ}ハス、冥福追善ノ所ロニ到リテモ妄リニ言笑劇談シテ大方ニ辱^{ハジ}ズ、不仁無道ノ結構更ニ施主ノ功徳ヲ成立センヤ。施主亦タ誤^{アヤマ}レリ、戒徳智行ハ内ニ隠^{カクレ}タレバ無智、唯無智不信ナルヲモ追從輕薄佞奸辨口アリ、袈裟輝^{ツイセウケイハクネイカン}キ衣裳麗^{カガヤ}キ者ノ道徳无レト雖トモ、尊重屈^{クツシャウ}請シテ佛事ヲ營^{イトナ}ム。サレバ清浄實信ノ追福ダニ冥^{ミヤウシヨ}所^{ムク}ニ報ウコト八分ガ一ナリト十輪経ニハ説玉ヘリ。¹¹⁰

と言い、無戒不信の僧は学智も徳行もなく、ただ檀那の信施を費やし、請を受けたとしても、正道正理を説くこともできない。『十輪経』に清浄実信の追福さえ仏事の対象なる人にもたらした利益は八分の一しかないと言き、無戒不信の僧は冥福追善などの法要儀式の時に檀那にもたらす利益はほとんどないと批判する。

了意の持戒の厳しさについては、『無量寿経鼓吹』の「病比丘許飲酒而瘥」という話を見ればよくわかると思う。昔ある比丘は重い病気をかかり、優波離尊者は比丘に役立つ薬があれば何をして持ってくるという。比丘は、医者は酒五升を飲めば病気はよくなる

¹⁰⁹ 『阿弥陀経鼓吹』、427 頁

¹¹⁰ 『阿弥陀経鼓吹』、428 頁

と言ったが、戒律を破るわけにはいけないと拒んだ。尊者は病気のためなら如来は許して給うであろうと比丘に酒を与えた。病気が治った比丘は如来の所に行き、懺悔して羅漢道を得たと言う。

この話の後に、了意は「此ノ二條ノ縁ハ且ラク漸誘方便ノ権門ヲ開ス。實ニ過失無キニ非ス。此ノ故ニ輕重俱ニ禁シ始末不犯是ヲ真ノ持戒ト名ク。」¹¹¹と書き加え、命にかかわる病気のためと言っても、不飲酒戒を破ってはいけなかった。

また、同じく『無量寿経鼓吹』に「一鬼度五僧」という話がある。娘に先死なれた母があり、娘を供養するため五人の僧に追善供養を営むようと頼んだ。その中の一人の僧が引き受け、回向して布施を受け取った。そして、ほかの四人の僧と一緒に酒を買って飲もうとすると、窓の外から女の声を聞こえた。女は今朝、仏事をしてもらった娘であり、冥土で罪障に苦しめられていた時、僧の功德で善処に転生することができた。もし今飲酒して戒律を破ったのであれば、また苦しみの中に戻ってしまうと告げた。そこで五人の僧はそれから昼夜念仏参禅し、ついに道果を得たとする。

了意は『観無量寿経鼓吹』の「破齋之過失」では、

況ヤ出家ノ破齋ハ食ヲ與フル檀越ニ福無シ。受ル者ハ餓鬼窟中ノ因トス。亦タ破器
疥癩ノ人ト名ク。善果ヲ壞リ、功德ヲ損スルカ故ニ佛弟子ニ非ス。但我カ法ヲ盗ム
者也ト云ヘリ。¹¹²

と言い、同じく『観無量寿経鼓吹』の「破戒比丘制誡之文説」には

如是破戒ノ罪根深ニシテ屢抜トモ断絶シ難シ、蓋シ出家ハ世ノ塵累ヲ脱却シ、身ノ無
常ヲ觀想シ、名利ヲ去テ佛制ニ從カヒ、信心堅固ニシテ戒律ヲ守リ、誦経礼懺シテ出
離ヲ求メ、(中略)戒律ヲ犯シ、無知無慚ナルコト白衣ニ殊ナラス。名ヲ銜ヒ、徳ヲ售
テ、嫉妬放逸ナルコト俗家ヨリモ甚タシ。¹¹³

と述べているように、檀家の齋食を受ける時、破戒する僧侶は善果を壊し、功德を損なう仏法の盗人であり、出家というのは世の塵累を捨て、身の無常を觀想し、仏の定めに従って信心深く戒律を守り、誦経礼懺して往生を求めることであるのに、今の無戒な僧侶は無知無慚なこと、俗家よりも甚だしいと強く非難する。

¹¹¹ 『無量寿経鼓吹』、588 頁

¹¹² 『観無量寿経鼓吹』、279 頁

¹¹³ 『観無量寿経鼓吹』、675 頁

そして了意は持戒の僧侶の往生談をいくつか例としてあげている。『観無量寿経鼓吹』の「明祐律師伝」には明祐律師は東大寺の和尚になり、持戒することは鑑真来朝以来、類がないと言われていた。律師は病気になり、二、三日に飲食が進まなかった。弟子はおかゆを食べさせようとするが、律師は自分が平生破齋せず、今は齋時がすでに過ぎたと言い、飲食をかたく拒んだ。そのあと間もなく聲をあげて念仏し、八十四歳の時に往生したという。

また「唐普光寺慧満伝」に、唐の慧満は西方安養の往生を願い、平生戒律を弘宣して教導しようとしていたため、五十四歳の時に往生し、ただ紅蓮葉のような舌のみ残したと語る。

了意はこういった持戒の僧侶の往生伝について、「是等ノ輩ヲ先トシテ、戒律浄持ノ名公、往生西方ノ素懐ヲ遂シ、其数称計スヘカラス。」といい、或は「如是持戒清浄ニシテ衆ノ過患無ク、一生ヲ期トシテ終ニ弥陀ニ帰シ、往生極楽ノ欣求ヲ達シ玉フト云フ。」¹¹⁴などと述べて、持戒の重要を説くのである。

2.2 狗比丘

まずは「狗比丘」というのはどういった僧侶なのか、『阿弥陀経鼓吹』巻五の「嫉妬之僧類狗喩」という節で了意は以下のように説明する。

昔シ如來說玉ハク、当来末世後五百歳ニ至リテ僧アリ。^{イヌ}狗ノ法ヲ行ゼン、喩ヘハ狗アリテ前キニ人ノ家ニ往テ食ヲ求メン、尾ヲ揺^{フリ}、首ヲ^{カシ}低^{ウナタ}レ僅カニ一食ヲ得テ、活命ス。後ヨリ亦タ来ル狗ヲ見テ、心ニ怒リ嫉ミテ耳ヲ^{ネタ}聳^{ソバダ}テ牙ヲ見ハシ、防ギ吠テ、是レ我カ家ト^{オモ}謂フカ如シ、末世ノ比丘モ亦タ如シ、此ノ自ラ施主ノ家ニ行テ、己レカ家ノ想ヲ起シ、貪着迷妄シ、後ニ来ル比丘有ルヲ見テ、目ヲ^{イカラ}瞋^{フク}カシ、毒ヲ含ミ、心中大ニ嫉妬ヲ生シ、鬪諍ヲ^{クハタ}企テ互ニ相ヒ誹謗シテ、罪垢ヲ生セント。¹¹⁵

末法においては、僧侶は生きるためにまるで犬が尻尾を揺らして食べ物を求めるように、檀家を諂い、媚を売り、しかも檀家を争うため、互いのことを嫉妬し、誹謗し罪障を生み出すという。

さらに同じく巻五の「無智僧之行跡」では

¹¹⁴ 『観無量寿経鼓吹』、633 頁

¹¹⁵ 『阿弥陀経鼓吹』、428 頁

イ マ 如今檀那ヲ争ソフテ諍論ニ及フ僧アリ、己レニ勝ルルヲ 妬^{ソ子シ} デ亡ホサント欲スル僧アリ、小智小見ヲ以テ佗ヲ慢蔑スル僧アリ、是等ノ事眉ヲ 顰^{ヒソメ} テ大息痛 傷^{ソクツウシヤウ} スベク。(中略) 如是無道不信ノ僧、学智行徳ナキガ故ニ白衣ノ在家是ヲ見ルコト狗ノ如クニシテ 輕賤^{セン} ス。¹¹⁶

と言い、檀那を争い、慢心を生じて互いを嫉み、在家の人に「狗ノ如ク」と輕蔑されたことを批判した。

そして『阿弥陀経鼓吹』卷七の「名大道心四義」に、

如今人 拙^{ツタナ} ク法裏テ名義ニ暗ク 乞^{クラ} 丐^{コツカイ} 無徳ノ者ヲ道心者ト号ス甚ハタ可シ笑フ。彼ノ者ノ元来佛法ノ 貴^{タウト} キニモ非ス、後世ヲ求ムルニモ非ス、耕^{タツクリ} ニ 苦^{クルシ} ク、宦^{ミヤツカヘ} ニ 倦^{モノ} ウク 商^{シヤウハイ} 売^{カンウス} ニ 漢^{タクミ} 薄^{カロ} ク、工^{ステ} ニ 才^{ステ} 輕^{タタスミ} ク、人ニ棄ラレ世ニ棄ラレ身ノ 伊^イ ニ所ヲ失ナヒ、妻子ヲ養ナフ 便^{タヨリ} ヲモ知ラズ、己ガ今日ノ飢ヲ資カル 計^{ウエ} コトヲモ 辨^{タス} ヘス、是非ナク髮ヲ剃、衣ヲ染テ人ニ諂ヒ世ニ媚テ心モ起ラス、高聲念佛シ、結縁方便ノ頭陀ノ行ニモ非ス、家々ニ廻^{メク} リ、門ニ立テ食ヲ求ム。ソノ内心ニ信モナク智モナク徳行缺テ而モ学文才辨モナシ。佗ニ向ヒテ一句ノ教導ヲモ吐^{ハク} コトナク、一念ノ悲心ヲモ起^{オコ} サズ、適^{タマタマ} 檀那ヲ得テハ其ノ人ヲ取^{トリ} 離^{ハナサ} ジト機嫌ヲ伺^{キケン} ヒ、狎^{ウカカ} 昵^{ナレムツフ} コト狗ノ尾ヲ揺カ如シ。¹¹⁷

了意はここで形だけは僧侶でありながら、自ら自分は道心者と号す人は実は笑うべしと言い、今の僧は髮を剃り出家したのはただ渡世のためであり、無学無信無智かつ無徳のゆえ唱導もできず、慈悲もなく、檀那を得てからほかの僧に奪い取られないため媚をうることは犬の如くと強く批判した。

『無量寿経鼓吹』卷九の「尊者満足見鬼道」では、昔仏在世の時、尊者満足は醜い鬼と出会い、その故を聞くと、鬼は「我昔シ出家シテ寺ニ住ス。房舎ヲ作りテ 諂^{ヘツライマカ} 曲リ。若シ持戒精進比丘学道智徳僧伽ヲ見テハ罵^{ノリ} 辱^{ハチシ} メ、悪名ヲ立テ是非ニナシテ、ソノ比丘僧智徳ヲ蔽^{オホ} ヒ掠^{カス} メ、佗信ヲ醒^{サマ} サシム。此故ニ今此苦ヲ受ク。」¹¹⁸と答える。同様の話は卷二十七の「悪口応報生鬼界」にも出てくる。餓鬼は尊者満足の質問に対して、「我昔シ出家シテ

¹¹⁶ 『阿弥陀経鼓吹』、428 頁

¹¹⁷ 『阿弥陀経鼓吹』、470 頁

¹¹⁸ 『無量寿経鼓吹』、186 頁

道心ナク、慳貪ニシテ吝^{リンショク}吝ナリ。自ラ豪族ニ跨^{ホコリ}テ佗ヲ輕蔑シ、持戒精進比丘ヲ罵辱^{ノリハチシ}メ、是非ヲ枉^{マダ}テ誹謗ス、此ノ故ニ此ノ苦ヲ受ク。」¹¹⁹と語る。ここで前世、自分より学智があり、精進する比丘をみて侮辱した僧がその報いとして餓鬼道に落ちたという話を引用して、持戒の重要性とともに僧侶の間に誹謗、中傷するような行為を戒める態度が読み取れる。

また『観無量寿経鼓吹』巻十一の「破齋之過失」では、

今時無戒名字ノ僧等檀越ノ請ニ赴キ齋食ヲ受テ醉飽シ、施物ヲ得テ坊ニ還リ、彼ノ
嗟^{タツシ}嘸ヲ以テ魚鳥酒肉ヲ買テ飽マテ食ヒ乱ルルマテ飲ム、眠臥昏々トシテ信施ヲ恐レ
ズ慚恥ヲ生ゼズ、是何シテ朏犬ニ異ナラン知リヌ。¹²⁰

と語り、さらに檀那の信施を費やし、戒律を破り、酒を嗜み、肉も食し、ただ日々を虚しく過ごす愚かな僧侶を「朏犬ニ異ナラン」と批判した。

檀那からの信施を浪費した僧侶の話について、『無量寿経鼓吹』の「僧紹明信施感報」がある。僧紹明は学智があり、常に白俗を教導して仏法を弘宣し、また観音菩薩の供養のためとして、檀那から宝物を集めたが、年を重ねて自ら放逸無信にして信施を費やし、酒肉に飽きることがなく、懺悔の心もなかった。ついに病で倒れ、全身まるで火に焼かれたように痛み、その苦しさに耐え難くて死んだという。そして了意はこの話について次のように論評する。

出家ニシテ俗事ニ雜リテ道行ヲ漫^{ミダ}リ、貪愛無信ニシテ後世ノ頼ムヘキ善因ナシ。尊卑
貧富是カ為メニ勤苦シテ務^{ツトメ}營ナムニ意ノ違^{イトマ}ナシト也。¹²¹

ここで了意は食欲のため財宝を積み加え、そしてその信施を費やした僧は苦しさに限りがない死を迎える話をあげ、「朏犬」のような僧を誡めようとしている。

以上のいくつかの例を見て、了意は「犬比丘」というのは智恵も徳行もない僧侶のことであり、生きるため檀那を争い、互いに嫉妬し、謗りあい、さらに信施を貪る。こういう僧侶たちは、田植えは苦しい、奉公するのは面倒、工匠には才能がないなどと言い訳を探し、渡世のため仏門に入ったが、一句一偈の教導もできずにして檀那に食を乞うことだけを頼りに生きるため、主人のように檀那の機嫌を取るには、犬のように尻尾をふり、媚を売るのである。

¹¹⁹ 『無量寿経鼓吹』、575 頁

¹²⁰ 『観無量寿経鼓吹』、279 頁

¹²¹ 『無量寿経鼓吹』、504 頁

こういった批判は墮落した僧侶の姿を「狗」と同様だと捉えたもので、在家者の視点と大差がないが、了意はそこにとどまらず、「賊」を使ってもう一步進んだかたちで批判する。

2.3 無刀の大賊

まず『阿弥陀経鼓吹』巻五の「無智僧之行跡」では、

虚受信施ノ者ヲ波羅夷罪ト名クル、則ンハ^{チウタウ}偷盗罪ニ当レリ、佛法中ノ強賊ナリ。南山律師ハ^{ムタウ}無刀ノ大賊ト^{イマシメ}誠ラレタリ。¹²²

と語り、無戒、無学、無徳の僧が檀那の布施を受けても何の利益も返せないのは、宗門追放となる波羅夷罪のうち偷盗罪（与えられていないものを盗む罪）に当たるとし、南山律師の「無刀ノ大賊」の言葉を引いて誠める。

次は『阿弥陀経鼓吹』巻三の「不浄説法」では同じく南山大師の「無刀ノ大賊」を引く。

今此類ヒ多シ、勝佗名聞ノ心利養有所得ノ志ザシヲ^{サンハサ}挟ミテ大悲化佗ノ思ヒナク、経論ノ文義ニ私ノ^{オク}憶説ヲ^{ホシイマ}放マニスル者、饒使佛説ヲ弘ムトイフトモ上医ノ毒ヲ以テ薬トスルニハ相違シテ、薬ヲ以テ毒トスル庸医ノ^{ヨウイ}族ニ^{ヤカラ}類ス。（中略）南山大師ハ是ヲ無刀ノ大賊ト名ケ、劫盗ヨリモ^{ハグシ}劇ト^{イマシメ}誠玉フ。¹²³

ここで問題になるのは、「不浄説法」をおこなう、即ち、生半可な理解で誤った教えを説く僧侶たちの存在である。彼らは毒をもって薬にする庸医（藪医者）と同じであり、これこそが「無刀ノ大賊」だと非難する。

また『無量寿経鼓吹』巻五の「学道四句付大師五徳」には、

夫レニ取りテ学道智行相応シテ過失ナキ則ンハ人ノ為ニ師範トナルベシ。自ラ学道モ^{イツハリ}ナク^{カザ}詐テ智徳ヲ飾リ、外ヲ^{ツクロウ}繕テ人ヲ^{アザム}欺ク者ノハ、是レ法中賊トナリ。¹²⁴

と言うように、無学の僧は智慧、徳行があるように表を飾り、人をだますのは「法中賊」

¹²² 『阿弥陀経鼓吹』、428 頁

¹²³ 『阿弥陀経鼓吹』、391 頁

¹²⁴ 『無量寿経鼓吹』、116 頁

であると批判した。さらに、『無量寿経鼓吹』卷二十二「都講之始付講辨」には、

是レ其ノ経法ノ深旨理道ヲ知ラス、僅カニ故人ノ^{カクダ}略唾ヲ拾ヒ、紙上ノ陳言ヲ^{トリ}撫テ、句
讀ヲ^{カソ}数ヘ、文字ニ^{ナヅミ}泥テ舌ヲ^{ヒルカヘ}翻シ、辨ヲ^{ツツル}綴者ノ何事シテヤ。唱導モ亦タルカ也。
内ニ道德ナク、外カニ智相ヲ^{カザ}飾リ、輕慢憎嫉名利熾盛ナル、則ンハ話者聴者共ニ法威
ヲ減耗シ、所益ヲ損却ス。況ヤ知ラザル事ヲ以テ知レリト為、佗ニ向テ法要ヲ^{コノ}説ク箇
大賊ノ輩、聴者ヲシテ惡趣ニ^{オモムカ}走^{アヤウイカナ}シム危矣哉。¹²⁵

と述べ、「大賊ノ輩」である無学無徳の僧の唱導は、話す者、聞く者の両方に対する仏法の法威を減じ、利益を損ない、聴聞者が惡趣に落ちる危険性があるとする。つまり、了意は腐敗した僧侶の生活を戒めるだけでなく、批判の目を世俗の名利を追求する僧侶たちの唱導に向け、聴聞者にもその惡影響が及ぶとするのである。

最後に、『觀無量寿経鼓吹』卷五の「末世僧侶放逸之辨」には、

身ニ綾羅ヲ^キ著テ、口ニ^{チンサ}珍饈ヲ^{クラ}噉ヒ、醉飽^{シテ}時日ヲ費銷シ、禮佛勤行ノ儀則ヲ^カ欠
キ、称名誦経ノ作業ヲ^{ラス}遺レ、終ニ一念ノ慚悔ナシ。剃染僅カニ其ノ表ヲ^{カザ}飾リ、名利^{オホイ}宏
ニ其ノ裏ヲ^リ塞キ、慈悲ノ心ナク、勸導ノ思ヒナシ。(中略) 虚^{ムナシ}ク信施ヲ食テ、佛神
ヲ怖レズ、此ハ是レ山林^{セウ}嘯聚ノ者ニ非スト雖トモ等シク、亦タ無刀ノ大賊ナリ。¹²⁶

といい、了意は檀那をむさぼり、説教する思いさえもない僧侶は「無刀ノ大賊」であると繰り返して、無学の僧は唱導ができないことを批判した。

このような仏法を誹謗する「無刀ノ大賊」は『浄土三部経』にいくつかの例がある。たとえば『無量寿経鼓吹』卷十二の「上品邪見付智稜還俗謗法之報」という話に、智稜法師という僧は涅槃維摩などの義解に通達し、仏教の經典を盗み、道教の諸経に書き加え、『西昇経妙真経』などの義解を作りたてた。智稜は皇帝によって宮殿に『西昇経』を説かせた時、智稜は突然聲を失い、座ったまま死んだ。そのからだは色黒く焦げたように見えるという。

また智稜とおなじように、仏法を誹謗して現報をむかえた話は「智通尼毀経受現報」にもみられる。智通尼は修道する信心が篤からず、師がなくなった後還俗した。その後、男

¹²⁵ 『無量寿経鼓吹』、460 頁

¹²⁶ 『觀無量寿経鼓吹』、146 頁

子を生んだ。その子は七歳の時、家は甚だ貧しく、衣服を作る力もなく、比丘尼は昔持っていた絹の『無量寿経』、『法華経』などの経典を衣に作り、子に着させた。一年あまりに智通は病で全身の皮膚が剥げ、火に焼かれるようにしてついには死んだという。

この二つの話では仏法を信じず、誹謗した僧には苦痛をともなった死という現報があるとして、了意は仏法の法威に危害をもたらし、仏法の弘宣に妨げる僧を誡めようとする。

このように、了意は僧侶を批判する時、おもに三種類の僧侶を批判していることはわかる。その一は無学、無信、無戒な僧は自分自身が道果を得られなく、また檀那の家に行っても、功德をもたらすこともできない。第二は渡世のため仏門に入り、檀那を争って信施を貪る僧侶、第三は仏門に入ってから学徳もなく信心もない僧侶は仏法の真理を広めることができない僧侶である。

3. 了意における理想の僧侶像

管見したところであるが、「狗比丘」という檀那を争い、信施の物を貪る僧侶の話と比べて、「無刀ノ大賊」という不浄説法を行い、檀那を貪る僧侶の話は二倍にもなる。その理由は『阿弥陀経鼓吹』にある。

『阿弥陀経鼓吹』卷二の「五種法師」に、

又法トハ軌則^{キソク}、師ハ匠ノ義ナリ。軌則^{キソク}ハ一字共ニ能利^{ノリ}ト讀メリ。物ノ格式^{カクシキ}ナリ。ソノ式^{シキ}獨^{ヒト}弘マラス。是ヲ弘ムル者ノハ人ニアリ。是故経法ヲ弘メテ匠ニ教ルヲ法師ト名ク。(中略)然レハ法^{ヒトリ}獨^{ヒト}弘マラス、人ニヨリテ弘マル。人コノ法ニ由テ得道ス。此ノ故弘法ノ人ハ能ク自利正信ニシテ大悲ヲ起シ、名利高举ノ心ヲ忘レ、利佗宣説^{モノウキ}ニ倦^ヒコトナシ。是ヲ法師ト名ツクル也。¹²⁷

と言い、仏法は人によって広められ、また人は仏法のために道果を得る。その故、仏法を広める人は必ず名利の心を持たず、大悲を起し、正法正理を説かなくてはいけない。だからこそ「法師」と名付けられるのである。

卷五の「文殊為金色女説出家之相」のなかに、「出家」については以下のように述べている。

能ク大悲ヲ以テ精進ニ一切衆生ノ煩惱ヲ除キテ解脱セシムルヲ出家ト名ク。(中略)戒律ノ法ヲ知りテ佗ニ説テ持セシメ犯ス者アラハ、能ク教ヘテ懺悔セシメ、淨戒ニ安

¹²⁷ 『阿弥陀経鼓吹』、371頁

住セシムルヲ出家トス。(中略)一切男女ニ生死流轉ノ原ヲ示シ、方便ヲ以テ解脱セシムルヲ出家ト名ク。(中略)廣ク四無量ヲ以テ衆生ヲ安慰シ、善法ヲ増長セシムルヲ出家ト名ク。(中略)能一切衆生ヲ教導誘引シテ涅槃道ニ赴シムルヲ真ノ出家ト名クト。(中略)復夫レ剃髮染衣、心行ハ獵師ノ如ク。愚痴放逸ニシテ学智ナク、欲貪嫉妬ニシテ信念ナキ者、王法ニ向テハ出家ト号シ、佛道ニ望テハ信行智悲ナシ。是レ固トニ在家出家ニ非ザル者、涅槃經ニハ禿居士ト名ク。真ノ佛弟子ニ非ズト説キ。¹²⁸

ここでは、了意は「出家」というのはただ髪を剃り、衣を染めて仏門に入るのではなく、仏法の真理を説き、正法を広め、一切衆生を輪廻生死から救い出すことこそ真の仏弟子と言える。

このように、了意にとって正法正信をもって民衆に唱導を行い、解脱の道へ導くのは僧侶となる第一義である。無学無信な僧は教導をするつもりで説教をしても、結果は不浄説法となり、衆生を救うことはできないだけでなく、かえって悪趣に落としてしまう恐れがある。その故に、了意は不浄説法、邪法邪見などを行う僧を「無刀ノ大賊」であると強く批判したわけである。

この不浄説法について、了意は『観無量寿経鼓吹』の「不浄邪命之説法并四過」、「五種邪命食」において、詳しく論述した。まず不浄説法および邪命について、了意はこのように述べる。

邪心ノ因縁ヲ以テ名利ヲ貪求シ、全ク慈悲清浄ノ道意ニ住セズ、或ハ聖教ノ文句其ノ義理ヲ謬マリ、設ヒ正法ヲ説ト雖トモ、心想散穢ス。如此利養活命スルカ為ニ説法スル者ノ汚染濫吹ナルヲ以テ不浄説法ヲ名テ、邪命ト云フ。¹²⁹

不浄説法にはいくつかの種類があり、軽忽な心で説法して信がないこと、名利を貪って化他の慈悲がないこと、慢心を生じて他人を勝つために説法すること、財宝のために正法を隠して邪義を説くことなどがある。そして、了意はまた五種類の「邪命食」をあげ、同じく不浄説法に属するとした。それには、一には世俗の人の前に種々の奇特を見せ、利養を求めること、二には諸の比丘は世俗の人に信敬されるためにほかの比丘を誇ること、三には利養を求めるため他人の寿命、貧富、吉凶等を講談すること、四には豪富の前に偽り、威

¹²⁸ 『阿弥陀経鼓吹』、427 頁

¹²⁹ 『観無量寿経鼓吹』、677 頁

儀を繕い、利養を求めること。五には檀越の所にほかの檀越からもらった利を説き、利養をもとめること、などである。

これらの例のほかに、了意は「聖教ノ文理ニ於テ種種ノ異計ヲ生シ、或ハ我カ執スル所ノ宗義ニ於テ其ノ所依ノ經論ヲ執シテ、佗ノ大小乗ノ所説ヲ信ゼズ、疑慮毀謗スル。皆是不浄説法ニシテ、俱ニ惡道ヲ免カルヘカラス。」¹³⁰といい、聖道門や浄土門を問わずにして、大小乗の經論に不信感を抱き、謗ることは不浄説法であるとする。

また、「邪師伝法之誠辨」には、不浄説法のほかに、念仏の行者はよく誠めるべき実例をあげる。

復次ニ或ハ一箇ノ邪師有テ、浄土ヲ指帰シテ念佛ヲ勸進スルニ似テ、佛祖ノ實道明ラカナラズ、宗義ノ名目ヲ辨マヘズ、諸家ノ義論ヲ摘テ本願ノ教門ニ雜ヘ、自義ヲ分開シテ、正意ヲ濫シ、朱紫ヲ揉合シテ、潤色ヲ構ヘ、或ハ表示ヲ巧ニシテ、其ノ理ヲ立テ、或ハ空門ニ入テ其ノ法ヲ昧マシ、聖教ノ文義ヲ邪シマニ談シテ、我レ能ク宗流ノ實義ヲ知レリ、別ニ隱密ノ相伝有リ、^{タマタマ}適知ル人ハ秘シテ語ラズ。是深望ノ者有ラハ、我何シテ^{オシ}怵ムヤト。(中略)真正ノ佛法ハ白昼鐘鼓シテ堂ニ昇リ、大衆雲集シテ座ヲ布キ、称揚演説シテ、明白ニ開示ス。唯伝フル所ノ弘カラザルコトヲ恐ル。豈ニ多人ノ知コトヲ得ルヲ^{オシ}怕レンヤ。後昆念佛真宗ノ行者誤リテ、如此邪師ニ親近シテ、正信ヲ壊乱スルコト莫レト云フ。¹³¹

了意はここで批判しようとしていたのは自宗の宗義を弁えず、諸家の議論を摘み、仏法を邪に談じて、自分の理解したところを秘匿して他人にも語らない僧である。了意は真実の仏法というのは「白昼鐘鼓シテ堂ニ昇リ、大衆雲集シテ座ヲ布キ、称揚演説シテ、明白ニ開示ス」るべきといい、仏法の広まらずことは恐れるべきことであると述べる。即ち、了意はここで重点をおいたのは正法の弘宣である。

『無量寿経鼓吹』巻一の「鼓吹編述帰敬之辨」では以下のように、

將ニ此ノ浄土正依ノ三部經典ヲ鼓吹シテ、佛恩ヲ報シ、師徳ヲ謝シ、^{マウ}蒙ヲ引テ勸信セント欲ス。浅近ノ少解甚ハタ恐ルヘシ。俯シテ^フ請、^{コウ}哀愍^{アイ}摂受シ給ヘ。¹³²

¹³⁰ 『観無量寿経鼓吹』、678 頁

¹³¹ 『観無量寿経鼓吹』、702 頁

¹³² 『無量寿経鼓吹』、32 頁

と語り、この「勸信」こそが『浄土三部経鼓吹』を書いた目的だったのである。さらに『観無量寿経鼓吹』の跋文「三部鼓吹序引」には「吾昔志于学^{ソノカミ} 懐^{オモイトス} 於倡導而無人之解與亦不遇時輕毛飄々徒老矣。」¹³³と書いてあるように、了意は早くから唱導を志して僧侶となり、それを生涯の生き甲斐とした。だからこそ了意は「不浄説法」をおこなう僧を中心に おいて批判したのである。

このように、了意は、「狗比丘」、「無刀ノ大賊」などの言葉を使って檀家を争い、互いに誹謗する僧侶と「不浄説法」をして、仏法を広めることはしない、あるいはできない僧侶に非難の目を向ける。僧侶の第一義は、法を広め、衆生を救うことであると考えた了意には、「邪法邪見」を他人に向かって説く僧はまさに「無刀ノ大賊」だったのである。

ここでは了意にとっての理想的な僧侶像は、自らの談義僧の姿と重ねあわされているが、他方、真宗の僧侶としての立場を『浄土三部経鼓吹』においてどのように描き出しているのであろうか、それについては次に見てみたい。

4. 真宗の擁護

真宗との比較において、『観無量寿経鼓吹』卷二十二の「狂禅見佛之魔事」で禅僧の話が出てくる。

昔はある禅僧が妄心を起こし、自らすでに得道したと思い、毎日東の方向に丈八の金色の仏像を見て、さらに夜に枕の元に自分はすでに仏であるという聲を聞いた。僧はそれよりまわりの人を見て軽蔑して狂禅になったという話である。了意はこれについて、「彼狂禅ハ禅定ノ中ニ妄心ヲ生起シテ、此ノ魔事ヲ感ス」¹³⁴とし、「是レ念佛ノ行人ハ佗力ニ由ルカ故ニ魔敢テ碍ズ故ニ、浄土ニ往生ス」¹³⁵、「一向ニ佗力ニ附託シテ、測量進退ノ心ヲ亡ス。此故ニ陰魔ノ侵燒ナシ。念佛ノ行人ニ魔碍ノ相無キコト行者應識知云云。」¹³⁶と論評し、他力信仰には魔による障碍がないと述べる。ここで了意は禅僧においては、仏を見たと思うとしても、それは実に魔を見てしまったかもしれないと語る一方で、真宗は他力の故、仏の神力により魔に修行を妨げられることはないという点を強調する。

そして、禅僧は禅定の時に、魔に悩まされるほかに、了意は『観無量寿経鼓吹』の「衆品隠顕之辨」において、「若シ或ハ佛道ノ為ノ故ニ名ヲ潜^{ヒソ}メ、利ヲ忘レテ、清閑無為ノ地ニ隠ルル者ハ顕名顕貴^{ステ}ヲ舎テ、修学修道ヲ専トス。是猶自行ニ繫^{マツ}レテ利佗ノ徳ヲ欠ニ似タリ。」¹³⁷と言い、禅宗の世を遁れて仏道修行することは利佗の徳に欠けると批判する。

¹³³ 『観無量寿経鼓吹』、729 頁

¹³⁴ 『観無量寿経鼓吹』、528 頁

¹³⁵ 『観無量寿経鼓吹』、347 頁

¹³⁶ 『観無量寿経鼓吹』、470 頁

¹³⁷ 『観無量寿経鼓吹』、420 頁

他の宗門との真宗の最大の違いは、僧侶に肉食妻帯が許される、無戒であるという点にある。そして、真宗は、ただ如来の働きにまかせて、すべての人は往生することが出来るとする考えから、多くの宗教儀式や習俗にとらわれず、作法や教えも簡潔であったことから、近世には庶民に広く受け入れられたが、他の宗門からはかえって反発を買い、「門徒物知らず」（門徒は真宗の信者のこと）などと誹謗されることがあった。

たとえば『可笑記』巻四に以下のように語られる。

むかし中秋の比なるに（中略）おのづから塵もなく、こころすずしくすみなれたる古寺あり（中略）とりどりさたしつづつ佛前にまいりければ、かの佛のみまへは当世やうにしなし、色々いろどりたるだてづくし、ひとへに浄土日蓮一向宗のすみかとおぼえて、たちまちになまぐさくなりもて行、此佛だんなくばよからましかはと、けうさめてかへりぬ。¹³⁸

ここには、ある人は岩に苔が覆われ、松風高く響き、人跡が遠い山に入って、ある古寺を発見した。しかし、お寺に入ると、仏像は彩りがあり、浄土宗、日蓮宗、一向宗（真宗）のいずれかの「すみか」ではないかと思い、気持ちも悪くなり、興も醒めてしまったという話をあげる。

さらに『可笑記』巻五にも、

我聞出家はかしらのかみとともに、心の塵をそりすて、身の衣とともに、心のあかをすみにそめ、学分修行をつとめ、智慧広大に理分明にして、じひふかく義あつきとこそききし（中略）されば末世当代の坊主共は、ただいやしき百姓町人ばらの子孫、身のすぎはひとしかたちをかへたるまでなり、さるほどに浄土宗、日蓮宗、一向宗の坊主共こそ世におほけれ。¹³⁹

と、末世の坊主はただ渡世のため出家するが、そういった僧侶が特に多いのは浄土宗、日蓮宗、一向宗（真宗）であると当時の様子が批判的に語られている。

一方で、了意自身は『阿弥陀経鼓吹』の巻十七「世智之人不信之弁」の中では、

或ハ世智辨聡ノ徒アリ。僅カニ二句ヲ誦シテ依阿テ念佛ヲ嘲リ貶ム。或ハ書ヲ讀ムコト棟ニ充、ソノ玄ヲ談シ、理ヲ説テ念佛ヲ謗ルモノ若シ眞實ノ所ヲ究レハ顛倒迷惑シテ反テ愚昧ノ為ニ咲ハル。是ハコレ古人糟糠酔フテ紙上ノ略唾ニ噓タ

¹³⁸ 斎藤親盛（1914）、113頁

¹³⁹ 斎藤親盛（1914）、113頁

ル者ナリ。¹⁴⁰

と述べ、知識があるような人は、念仏を嘲るのはただ古人の糟粕をなめるだけであるとす
る。さらに『無量寿経鼓吹』巻十二の「機法二種信疑之辨」の中では、

復六字ノ名号僅一念十念ニ由テ往生ストハ、實ニ此^{コトハリ} 拠 有ヘカラス。持戒修道ノ人
尚生死ハ解脱シ難シ、況斯ノ本願ノ一行ニ於テヲヤト、是法ヲ疑フ者ナリ。¹⁴¹

と言い、一念十念の称名念仏だけで往生できるという真宗の教理に対して不信感を抱いて
いる人は法を疑うものであるとして真宗を擁護しようとする。

『浄土三部経鼓吹』において、了意は末法に入った時代に凡夫下根の人にとって、もっ
とも効率的に来世を保障するものは真宗の教えであるとするのは当然であるが、実際は禅
僧の話が多用されており、道徳を説く一般むけの仮名草子の作品に取り上げられる僧はほ
とんどが禅僧である。持戒の中に道徳性を見出そうとするときは、了意は真宗の存在を後
退させるのである。

5. 浄土批判に対して了意の態度

『可笑記』巻一に日蓮宗と浄土宗の二人の檀那は互いに誹謗する話がある。以下は浄土
宗に対する誹謗内容である。

むかし日蓮浄土の中、両宗のだんな二人よりあひけるに、(中略)日蓮宗はらを立、
あら胸いたや耳けがれや、いでいで破戒の穿鑿ならば、さいふまいすの法念宗こそお
そろしけれ、みめよき女をかたらひ集め、あねやおばよと名をつけて、寺中に扶持し
置、八百年とちぎりをかはず、誠ひよくれんりの悪名は、翅なくして百里をとび、足
なふして千里をかくる、邪淫戒をやぶるなり、無間墮獄のすもりよと、おどりあがっ
てわめきけり。¹⁴²

と言い、浄土宗の僧は女を寺に連れ、「比翼連理の悪名は、翅なくして百里を飛び、足な
ふして千里をかくる。」と揶揄した。ここでの女犯への批判は当時の一般の意見でもある
のではないかと思われる。さらに了意の作品の中、著作年が明記されているもので最も古
い『可笑記評判』では巻二の「法花浄土二宗の檀那いさかひの事」という節は前述した日

¹⁴⁰ 『阿弥陀経鼓吹』、651 頁

¹⁴¹ 『無量寿経鼓吹』、245 頁

¹⁴² 斎藤親盛 (1914)、15 頁

蓮浄土の二人の檀那の論争という内容に対する論評である。その内容は以下の通りである。

評曰、(中略)今の凡夫、仏法の深理をしりたりといはば、おそらくは増上慢の人なるべし。法花も念仏も、いづれをそしるとも、やがて謗法罪なるべし。八家九宗ともに只心法をおさむるを詮とす。をとりまさはあるべからず。をしへのことくにつとめたらば、みな成仏すへき物をや。¹⁴³

と述べ、ここに了意の宗門間の誹謗や論争に対しての態度は見られる。今の末法という時代に仏法の深理を理解した人はすでにいなくなったにもかかわらず、宗門が互いに批判するなどの行為は誹謗罪になるという。さらに、どの宗門でも、信心深く修行に励めば、皆、成仏できるはずという。

さらに、同じようなことは『浄土三部経鼓吹』にも見られる。『無量寿経鼓吹』の「諸宗互相謗之失」には

今八家九宗アリ。其中ニ於テ如来一代ノ教ヲ分テ、^{ミツカラ}自所立ノ宗ヲ勝レタリト執シ、其ノ余ヲ以テ劣レリト謂フ。^{オモ}律ヲ守ル者ヲ見テハ愚ナルコト牛ノ如シト謂ヒ、禅ヲ修スル者ヲ見てハ、逸スルコト外道ニ類スト謂ヒ、彼ヲ是レ、是レヲ非ス。迷執^{カク}睛眼ノ是非ハ是非^{トモ}共ニ非ナリ。誹謗正法是ヨリ起リ、自損損佗コレヨリ生シテ、罪繩^{アザ}ヲ糾ナヒ、業火^{タケ}ヲ焚。¹⁴⁴

と言い、如来一代の教説は今に至って八家九宗に分けてしまい、各宗門は自分がほかの宗より勝れることを証明するために互いに誹謗する。律を守る人を見て牛のように愚かであり、禅を修する人を見れば、外道のように放逸するなどと謗ることは謗法罪を犯したのであると批判する。これと同様の内容は『観無量寿経鼓吹』巻二十四の「宗々是非之過失之辨」の中にも見られる。

且ク台宗ノ如キハ餘法ヲ^{オトシ}貶メテ方便トシ、亦タ密教ノ如キハ佗家ヲ^{クダ}下シテ戲論ト称ス。禅宗ノ学者ハ毗尼ヲ小乗ナリト鄙シメ、持律ノ人ヲ頑愚ナルコト牛ノ如シト謂ヒ、^{オモ}律師ハ亦タ大乘ノ学者ヲ因果ヲ辨ゼズ、律制ニ拘ラズ偏ヘニ外道ノ如シト思フ。此ヲ以テ我カ真宗ノ如キハ難易両道ヲ分別ス、佗家更ニ^{アナト}侮リテ亦タ凡夫不生ノ妨碍ヲ起

¹⁴³ 『可笑記評判』、65 頁

¹⁴⁴ 『無量寿経鼓吹』、351 頁

ス。(中略)末学誤リテ箇^{コノ}方便ヲ愛染シ、互ヒニ相ヒ謗リテ、是ヲ實義トス。或ハ名利ノ為ニシ、或ハ勝他ノ為ニシテ瞋怒ヲ以テ怨讎ヲ結ヒ諍論ヲ起シテ是非ヲ生ス。(中略)諸佛設ヒ金色ノ臂ヲ伸テ挽^{ヒク}トモ、此人方ニ地獄門ヲ出ルコト能ハジト。¹⁴⁵

ここで、名利あるいは勝他のために、宗門の間に貶め合い、軽蔑するのは衆生の救いに妨げるといい、こういった論争を起こした人は地獄に落ち、仏にも救いだせないとする。さらに同じく巻二十四の「道儒毀佛之辨」には

大小権實ノ法門已テニ八家ニ開テ、漸頓顕密ノ訓導亦タ九宗ニ及ベリ、其ノ中ニ獅子身中ノ虫ヲ生シ、慢我名利ノ病ニ由テ、彼此相ヒ是非シ、自佗^{タカヒ}送ニ諍論ス。佛祖ノ威徳^{バク}ヲ剥盡シ、先聖ノ功勳ヲ銷鑠ス。良トニ悲傷スヘシ。況ヤ我カ真宗ノ徒或ハ異学異見ノ冠賊ニ逢テ佗力ノ大信ヲ傾動セラレ、或ハ半句ノ対答ニモ及ハス、唾羊ノ誹リヲ受ト雖トモ、唯頭^{ウナタ}ベヲ垂^{ツク}レテ、口ヲ噤ミ、佛祖ヲ辱^{ハツカ}シメ、宗流ヲ貶^{オトシメ}シム……郊原ニ縦火、蘭艾^{シウ}ノ臭同ク、焚林木風ニ摧ケテ、鸞鷗ノ巢共ニ覆^{クツカ}ヘル。奚^{ナンシテ}自若タルヤ。¹⁴⁶

と了意は今の仏門は分裂し、互いに誹謗する現実を述べるとともに、真宗の僧侶が「唾羊」と批判されたことに対して、これは真宗一宗だけの問題ではなく、ほかの宗門はこういったときに手を差し伸べないのは「鸞鷗ノ巢共ニ覆^{クツカ}ヘル」ことになり、どうして自若のままにいられるのかと非難する。

一方で、了意は「真宗」について、『無量寿経鼓吹』に「コレ本願ノ名号ハ此ノ経ノ主ナルガ故ニ、真実之利ト説テ、一切ニ^{ホトコ}恵シ玉フ。若シ外教ノ假ナルニ対シテハ一代教ヲ通シテ真宗ト名ク。」¹⁴⁷と、六字の名号を唱えることで浄土へ必ず往生できるという真実の利があるから、「真宗」であると言い、また、『観無量寿経鼓吹』の「真宗之名義付問答」では、

真宗トハ本願念佛ノ流義、往生浄土ノ要法ナリ。是ヲ以テ宗ノ名トス。具足シテハ浄土真宗ト云フ。(中略)是墳典経書ノ外教ハ悉是人間假有ノ法ニシテ、佛法ハ皆ナ出離ノ実要ナルカ故ニ周公孔子ノ儒教ニ対シテ、一代所説ノ佛法ヲ通シテ真宗ト名ク。

¹⁴⁵ 『観無量寿経鼓吹』、579 頁

¹⁴⁶ 『観無量寿経鼓吹』、580 頁

¹⁴⁷ 『無量寿経鼓吹』、43 頁

と語り、真宗というのは儒教の「假有ノ法」に対して、衆生を出離の実要を教え、浄土へ導くために「真宗」と名付けられたとする。さらに、『観無量寿経鼓吹』には真宗が他宗より優れた点について以下のように述べている。

是乃シ聖道自力ノ諸教ハ在世正法ノ為ニシテ全ク、像末法滅ノ時機ニ契^{カナ}ハス。己テニ是レ時ヲ失シ、機ニ乖^{ソム}ケリ。浄土ノ真宗ハ在世正法、像末法滅、濁悪ノ群萌、芥^{ヒト}シク悲引シ玉フヲ以テナリ。何シテ自ラ能ク思量セサランヤト云々。¹⁴⁸

聖道自力の諸教は仏在世そして正法の時のためのものであり、像法、末法の時代には、すでに時を失っているが、真宗は仏在世から末法の時代に至るまで、濁悪の衆生を救済することができることを主張する。

このように、了意は各宗派が互いに誹謗することを批判する一方で、自宗の優位性を説く論理上はかなり場当たりの対応をしているのも確かである。

第二節 在家者に対する教化

了意は、『浄土三部経鼓吹』において墮落した僧侶に対して徹底的に批判し、本来の僧侶の姿を描き出すことにより、仏教に対する民衆の信頼を回復させようとするが、実際、仏教の立場から、世俗生活をどのように規制しようとしたのであろうか。本節ではこの点について考察してみたい。

1. 世善と五戒・十善

『観無量寿経鼓吹』の「三福差別之釈文」と「世俗付世善之名義」において、了意は世俗善について解釈する。

世俗善根ト云フハ謂ク孝養五常ノ道ハ劫初以来世間風俗ノ善法ナリ。未タ佛法ヲ聞ザル衆生ノ機ニ約シテ、世善ノ躰ヲ解スルモ亦タ佛法已聞ニ通ス。(中略)疏文ニ但自行孝養等ト云フ。自ノ字自然ノ義ニシテ、自己ノ謂ニハ非ス。或ハ云ク、忠孝五常ノ道ハ劫初轉輪聖王ノ時、兆民皆ナ十善ヲ行ス。是レ示教ヲ待ズ、自然ニシテ知ル。濁世

¹⁴⁸ 『観無量寿経鼓吹』、724 頁

¹⁴⁹ 『観無量寿経鼓吹』、554 頁

ノ民俗已テニ人欲ノ為ニ本心ヲ埋却シテ道ヲ失ナヒ、徳ヲ損ス。聖賢是ヲ論テ五常ヲ立タリ。¹⁵⁰

世俗善根というのは、孝養五常のことであり、時の始まり以来から存在する善法で、転輪聖王の時代、民は仏法をまだ知らず、教えられなくとも自然に十善を行い、忠孝五常の道に従ったが、今は人は本心を失ったため、それを教えるために聖賢は五常を作りだしたとする。また、『観無量寿経鼓吹』の「旧医客医之法」では、

世福ハ是レ舊医ノ法ナリト雖トモ、已テニ佛法ニ入テモ猶守テ捨ズ。佛法ノ中ニ於テ戒行ノ二福ヲ除テ以外ノ孝養等ノ善ヲハ、世善ニ属スト云シニ何ノ妨ケカ有ンヤ。復次ニ舊医ノ法トハ輪王ノ統御スル世ニハ十善ヲ以テ治天下ノ法則トス。¹⁵¹

と述べ、日常の生活を幸せに過ごすための世福は旧医の法であるが、仏法においても捨てられず、戒行の二福（戒福・行福）以外の孝行といった善は世善に属するといっても問題ないとして、また旧医の法とは転輪聖王の時代、天下を治めたるために用いた十善のことであると説明する。そして、『無量寿経鼓吹』の「五戒之辨」において、了意は世俗道徳との関連で儒教への接近を図りながら、五常、十善、五戒の一致を説く。

五戒ハ佛教ニ所名、儒ニ是ヲ五常ト名ク。此ノ五ツノ道ハ造次ニモ虧ベカラズ。須臾モ廢ベカラズ。王者ハ履之ヲ以テ治国、君子ハ奉之以テ身ヲ立ツ。暫クモ替易コト無キカ故ニ五常ト云フ。所謂仁義禮智信ハ如是殺盜姦妄飲酒ノ五戒ナリ。（中略）今マ云フ殺盜姦ハ五常及ヒ十善ト全ク同シ、口ノ四悪ヲ東テ妄語戒ニ撰シ、五常ノ中ニハ信ニ撰ス。五常ノ智ヲ以テ十善ニ意ノ三悪トシ、五戒ノ中ニハ飲酒ニ撰ス。¹⁵²

了意はまず儒教の世俗道徳の五常、すなわち仁義礼智信というのは仏教の五戒であるとする。さらに、五常と五戒十善との一致を説く。すなわち、五戒及び十善の不殺生・不偷盗・不邪淫は五常の仁・義・礼とそれぞれ対応し、五戒の妄語戒及び十善の不妄語・不綺語・不惡口・不兩舌という口業の四悪は五常の信に、五戒の飲酒戒と十善の不貪欲・不瞋恚・不邪見は五常の智に含まれるとする。

これにより了意は道徳的規範を説く儒教への接近を可能にした。そして、孝養、五常などの世俗道徳は五戒・十善戒に属し、五戒・十善戒の内容はそのまま世間的な道徳律でも

¹⁵⁰ 『観無量寿経鼓吹』、546 頁

¹⁵¹ 『観無量寿経鼓吹』、264 頁

¹⁵² 『無量寿経鼓吹』、520 頁

あると主張する。続いて、了意がどのように五戒・十善戒を用いて民衆教化をしようとしたのか、例を挙げながら見てみたい。

まず、五常の仁にあたる不殺生戒について、了意は、一切衆生はみな仏性があり、異類悉く生生世世互いに恩顧があり、すなわち前世の父母を今は狩りて食べる、あるいは前世の兄弟は今は奴として殺されることがある故に、殺生が菩薩の大悲を破り、肉を喰らう者は体が汚されるため禁ずるべきだと説く。また、「所謂殺生業ノ者ノハ其ノ所招ク。先ツ三塗ニ^{カン}陷入シテ、後ニ^{クマタ}適人中ニ生スレハ多病短命ナラシム。聾盲等ノ敗疾ハ并ニ其ノ業ニ當ル。」¹⁵³と言い、殺生業の人は地獄に墮ち、人身に生まれ変わっても多病短命であり、聾盲などの病気があるとして因果応報の理で誡めようとする。

了意はいくつの例をあげ、不殺生を教化しようとしていた。たとえば、唐の徐可範という人は殺生を好み、鳥獸魚蝦などを食した結果、その後病になり、炭火に焼かれ、油で炙られるほどの苦痛に耐えきれず亡くなったという話を引く。また、唐の王氏の三人兄弟は鵲の鳴き声に悩まされ、鵲の舌を斬ったが、三人はその後木舌という病気にかかり、家も衰えて乞食になったと語る。宋の時、二人の姉妹が蚕を飼い、妹は姉の蚕がよく育つのに嫉妬し、姉の蚕を火に入れたが、その後、背中に瘤ができ、乞食になったという話や、宋の時、ある馬飼いは主人に叱られた後、わざと固いものを馬に食べさせ、馬はそれで歯が落ち、飢えて死んだが馬飼いはその後病気にかかり、乞食になったという話も出てくる。

また、唐の何澤は鶏を好み、殺して食べていたが、一人息子が鬼物に煮物の窯に投げられて死に、何澤も再び子どもを生むことができなかったという話や、唐の阮倪は他人が飼っていた牛の舌を斬り取って食べたが、一年後、舌がない子を生んだという話、唐の賀悦は隣の家を殺し、聲を揚げさせないため縄で牛の舌を絞めたがその後生んだ三人の子供がすべて瘡痂であったという話、北齊の張思和という獄吏は残酷無道であり、四人の子を生んだがすぐ死に、子が無く一門滅ぼされたという話も出てくる。了意はこれらの話について「殺業ノ因縁如是、世ノ人子無ク^{クマタ}適有レトモ、早く死シテ悲歎ヲ^ク遺レル。(中略)深く慚悔シテ陰徳ヲ行セヨ、佛法ニハ功德ト名ク。是レ慈心不殺ヲ^{サイ}最トスト云云。」¹⁵⁴と述べ、世のこどもがない、あるいは早死するものは殺生の報いを受けたものだとする。

そして、了意は話を取り込むだけで教化しようとしただけではなく、現実にも目を向けている。『観無量寿経鼓吹』の「産難冤責之辨」において、難産というのは過去世に仇があるからだとし、さらに間引きに対して次のように強く批判する。

復タ其ノ中ニ^{トツ}兒子ヲ^{エンシ}把テ^{エンキ}壓浸シ、忽チニ血盆ニ^{エンキ}淹棄シ、亦ハ鍼藥ヲ以テ残害ス。閻中

¹⁵³ 『無量寿経鼓吹』、526 頁

¹⁵⁴ 『無量寿経鼓吹』、533 頁

ヨリ闇裏ニ倒却セシム。實ニ恐ルヘク、憐レムヘシ。油ヲ洒^{ソソキ}テ火ヲ救ヒ、潮ヲ飲^{ウシホ}テ
渴ヲ止メント為^{スル}カ如シ。冤魂寧^キ口是ヲ遺忘^{キバウ}センヤ。如是事触レテ目ニ大ニ慚恐ス。烏乎
寿夭ハ皆ナ^{テイ}前定也ト云フト雖トモ、如今故^{コト}サラニ殺ス者ノハ佛法ノ中ニ業有リト説キ、
律令ノ中ニモ亦^{イレ}タ容ズ。¹⁵⁵

了意は生まれたばかりのこどもを溺死させ、あるいは薬などで残害することは実に恐ろしく、悲しいことであると言ひ、夭折するのは宿命であると言つても、こどもを殺すことは殺生戒を犯し、律法にも禁じられているのであると述べる。このように、了意は実際に起こっていた状況に対して、説教しようとしていたのである。

了意の不殺生に関する教化はただ因果応報説で民衆に殺生を誡めようとすることに止まらなかった。『無量寿経鼓吹』の「残殺吞噬之説」では、

侘ノ肉ヲ以テ自ノ三寸ノ舌ニ味ハヒ、侘ノ命ヲ殺シテ自ノ五尺ノ軀ヲ養ナフ。無慚ノ
所為^{ヨク}克思テ識量スベシ。今按ルニ残害殺戮ハ人殺ニ約シ、迭相吞噬ハ畜害ニ約ス。凡
ソ下モトシテ上ミヲ侵シ、臣トシテ君ヲ弑^{シキ}、上ミトシテ下モヲ刑シ、君トシテ民ヲ殺
ス。是能ク久ク天下国家ヲ保ツコト能ハス。現報先ツ来ル。天責^{セキヘキ}避スヘカラス。¹⁵⁶

と述べ、人間同士は互いに殺し合い、あるいは人が味わうために畜生を殺すなどの行為を禁ずることがなければ、臣下が主君を殺し、君主が民を殺し、国家を久しく保つことができなかつた。王法に関してすでに述べたように、不殺生戒は国を治めるに有利な働きがあることを了意は繰り返して訴えようとしていたのである。

また、『無量寿経鼓吹』の「更相報復付殺狗之報復」において、主人である李真に殺された狗は李真の隣人として生まれ変わり、自分の仇討のため李真を殺したという話を引き、「此ノ故ニ怨毒ヲ種下スレハ、報償必ス應ス。自然ニシテ冤對ス。報復^{ツイ}了ニ絶^{キム}已時ナシ。怨ヲ以テ怨ヲ報スレハ、怨終ニ止ズ。徳ヲ以テ怨ヲ報スレハ怨終ニ止ト、是レ至言ニ非ス^{モシヨ}為哉。」¹⁵⁷と述べ、怨みをもって怨みを報ずれば、怨みは永遠に止まないとし、仇は徳で報ずるべきであると説く。

そして、五常の義にあたる五戒及び十善戒の不偷盜戒について、了意は偷盜が王法の禁令を破り、他人を苦難に遭わせることになり、衆悪も偷盜から生ずるため、禁じなければ

¹⁵⁵ 『観無量寿経鼓吹』、512 頁

¹⁵⁶ 『無量寿経鼓吹』、524 頁

¹⁵⁷ 『無量寿経鼓吹』、535 頁

ならないとする。さらに、偷盗戒を犯した人は死後悪道に入り、「盗罪ハ已テニ義理ヲ忘レテ私ヲ専ハラトシ、其ノ法則ノ^リ度ニ違シテ、人品ノ礼節ヲ失却セリ、法則ヲ違シテ礼節ヲ失ナフ。則ンハ人道ニ非ス。此ノ故ニ先ツ畜生ノ果ヲ感スル。」¹⁵⁸と述べ、偷盗罪を犯した人は死して畜生道に堕ちると誡める。例として挙げられたのは、隋の皇甫という人は母のお金を盗み、死後家で飼った豚の子に生まれ変わったという話で、ほかにも唐の時、父母の金を盗み、羊に生まれ変わった娘の話や唐の時代、董安珩という人は郭珙から借金をしたが、返済しないため、死後郭珙の家の子牛に生まれ変わり、負債を償うという話を出す。

了意の不偷盗戒に関して、金銭に限らず、『無量寿経鼓吹』の「盜窃有数品」においては、金銭の盗賊以外に、佞奸の吏と無学の僧も盗賊であると批判する。

其ノ外カ無道ニシテ義礼ヲ知ラス。官禄ヲ貪ホリ、百姓ヲ酷虐シ、賦斂ヲ重クシ、課役ヲ滋クシテ、己レ利欲ニ長スル令吏或亦タ学行モ無ク、智徳モ無ク、愚昧ニシテ無慚ナル羊僧有リ^{ヘツラヒ} 詔^{カザ}ヲ飾リ、^{イツハリ} 矯^{ウリ}ヲ賣、佗ノ学徳ヲ嫉ミテ^{ソネ} 謗^{ソシ}リ覆ヒ^{オホ} 削^{ケツ}リ、^{ヲカ} 侵シ空シク、名利ヲ貪リテ檀那ノ信施ヲ食ハミ、無道無信ナル者ノハ是レ南山ノ所謂無刀之大賊ナリ。¹⁵⁹

了意はここで二種類の盗賊をあげる。一つは百姓を虐待し、税を重く徴収する無道の官吏であり、もう一つは檀那の信施を貪る無学無徳無道無信の僧侶で、後者については、「無刀の大賊」であると批判したことは前述したとおりである。

了意はこういった百姓を貪る官吏には報いが必ず待ち構えているといくつかの話を引く。

唐の建昌王である武攸寧は重欲無道であり、財産がある人に無実の罪で捉われ、家の財産を自分のものにする。領地の多くの人々は家が破られ、十人の中に九人が貧困飢寒となったところ、ある日天火が降り、武氏の貯えていた財宝をすべて焼き燃やされ、武氏自身も足が腫れて、最後には苦痛が耐えきれずなくなったという話、蕭懷武という人は巡査に相当する役人であったが、数多くの盗賊を捕え財宝を奪って自分のものにし裕福な家になると、今度は、百余の人を養い、「狗」と名付けてほかの高貴の家に送り、内通者として公私の事悉く蕭氏に報告させたという。これによって無実の罪で殺された人は数知れず、その人々の財産はすべて蕭氏に取り上げられたが、蕭氏がその後郭崇という武将に殺され、一家の親族百余の人も市で処刑されたのである。

了意はこういった話に対して『無量寿経鼓吹』の「賊党禍失之辨」において、「名利ノ

¹⁵⁸ 『無量寿経鼓吹』、543頁

¹⁵⁹ 『無量寿経鼓吹』、541頁

ニツニ由テ盜心ヲ生ス。尊卑上下皆ナ俱ニルカ也。国主ヨリ諸侯吏丞及ヒ商工農夫ニ至ルマテ其ノ職ニ居テ、其ノ職ニ昧^{クラキ}者ハ悉ク是レ賊ノ類也。」¹⁶⁰と述べ、君主より農民まで、尊卑上下問わずに自分の役目を果たさないものは賊であるゆえ、名利のために百姓を貪る官吏も無論賊党であることに間違いないと批判した。さらに、「常懷盜心之辨」において、「其ノ職ニ居テ其ノ職ニ拙^{フル}ナク、是ヨリ偽^{イツハリ}ヲ飾^{カザ}リ、諂^{ヘツラヒ}ヲ生シテ、人ヲ欺^{タブラ}ムキ誑^{カシ}カシテ、利ヲ求ムルコト狗ノ尾ヲ振カ如シ。(中略)無学ノ愚僧ノ信施ヲ貪ボリ、男女ヲ集メテ法ヲ説キ、道無クシテ道ヲ飾リ、佗ノ生死ノ一大事ヲ示シテ、正信ヲ邪^{ヨコシマ}ナラシムル者、是皆ナ盜心ヨリ生シテ妄リニ損害ヲ致ス。」¹⁶¹と述べて、説法もできず、信施を貪る僧侶は盜心より生ずるとする。

このように、了意の不偷盜戒についての教化は金銭に限らず、職に暗き、役目を果たさないのも賊であるという考えから、百姓を貪る官吏が無残な結末を迎えた話を引くことで、奸吏は賊であると批判した。また、出家者への教化の所にも述べたように、無学無信の僧侶は本来の役目を果たさず信施を貪るために「無刀の大賊」と呼ぶ。

続いて、五常の礼にあたる五戒および十善の不邪淫戒についての教化を見てみたい。まず、邪淫戒を犯してしまう例として、唐の曹芬という人は酒に酔い、妹と関係を持ち、兄妹ともに処刑された話をあげ、「儒教ノ中カ猶ヲ同姓ヲ娶^{メトラ}ズト云フ。是レ禮ヲ守ル所以シナリ。況ヤ佛法ノ制戒、寧ロー門親屬ニ於テ乱行ノ所為有ランヤ。」¹⁶²と述べ、儒教ではなお礼を守り、同じ姓の人は結婚してはならないと教え、仏教にも一門親族の乱行を禁じているという。

そして、了意は『無量寿経鼓吹』の「人天之樂非不退付五種退縁」では、「二ニハ女人有ルカ故ニ所謂五欲ノ中カニ女色最トモ障道ノ本ナリ。染愛著執シテ遠離シ難キ事ト網ニ^{カカレ}權ル、魚鳥ノ如ク。(中略)是カ為メニ重著シテ行願修道必ス退惰ス。」¹⁶³と述べ、女色は修道の妨げになり、退縁の原因となる故に女色から離れようと誡める。また、同じ『無量寿経鼓吹』に、「女人八種邪態」という節に了意は女が嫉妬、妄瞋、慳貪、好飾などの八種の邪態があると述べ、さらに「凡夫ノ庸男コレニ迷着シテ惑ハサル。(中略)大ナル則ンハ国ヲ失ナヒ、小ナル則ンハ家ヲ亡ボス。外言ハ蜜ノ如ク、内心ハ鳩^{チン}ニ似タリ。或ハ兄弟睦^{ボク}セズ、或ハ宗親疎^ソ索^{サク}シ、不幸不義ミナコノ色欲貪戾ヨリ生ス。現世如是況ヤ将来ヲヤ。甚ハタ怖ルベシ。」¹⁶⁴と、女は瞋恚、嫉妬、慳貪などの障碍が男より重く、しかも、

¹⁶⁰ 『無量寿経鼓吹』、548 頁

¹⁶¹ 『無量寿経鼓吹』、555 頁

¹⁶² 『無量寿経鼓吹』、569 頁

¹⁶³ 『無量寿経鼓吹』、221 頁

¹⁶⁴ 『無量寿経鼓吹』、564 頁

女には外貌を麗しくして媚を作り、見る人の目を惑わし、愛欲に縛らせてしまうという悪性があるという。そして、色欲によって国が滅ぼされ、家を失うことがあり、女によって兄弟、親族の和が破られてしまうなどといった点から、禍のもとは女であり、色欲の罪は女に求める。了意は「韓滉捕姦婦」、「姦道士之寡婦訴於子」、「姦婦殺夫沈井」などの話に、夫以外の男性と関係を持ち、殺人までしてしまった下根愚昧な女の話を引き。

このように、了意の不邪淫戒についての教化は「邪淫」に重点をおいたのではなく、女性には元来禍のもとであり、「好飾」の邪態から凡夫を色欲の落とし穴に陥らせ、修道の妨げになってしまうと主張する。

次は五常の信にあたる五戒の妄語戒および十善戒中の不妄語・不綺語・不悪口・不両舌という口業の四悪に関して、了意は妄語・綺語・悪口・両舌を次のように解釈する。

然ルニ世人常ニ妄語スル。或ハ佗ヲ憎^{ニクミ}テ有レトモ、而無シト云ヒ、無ケレトモ而有リト云フ。或ハ自ヲ^{テラハン}銜ト欲シテ、得サルヲ得タリト云ヒ、知サルヲ知レリト云フ。
(中略) 是言^{モノイフ}コト實^{イハ}ヲ云ザルヲ妄ト名ク。¹⁶⁵

妄語とは嘘をつくことで、綺語というのは「謂ク理ニ乖キ、真ニ違ヒ、義ニ非ス、時ヲ失シテ、言詞不正ニシテ辨了シ難ク、自佗ニ於テ益スル所口無ク、唯放逸ヲ増シ、不善ヲ長ス。」¹⁶⁶であり、真実にそむいて、時を失い、巧に飾った言葉は綺語であると述べ、自分に対しても他人に対しても利益がないとする。

そして、両舌について、了意は「凡ソ両舌離間ノ語ハ僕奴婢妾是レヲ以テ親族ヲ分離シ、朋友ヲ乖各セシメ、不和ノ門ヲ開キテ、生離ノ路ヲ通ズ、愚夫庸婦必ス聞テ信ス。而シテ互ヒニ^{トワサ}遠カリ相ヒ隔テテ、瞋恨ノ火燄其ノ中カニ^{モエ}燃、^{フシマン}憤懣ノ毒箭其ノ間タニ^{トフ}飛。是レ克ク^{ツツシミ}慎テ閑カニ聴テ實ヲ正シクスベシ。」¹⁶⁷といい、両舌というのは「離間語」であり、親族や朋友の親しい仲を裂く言葉である。愚痴な人は両舌のことを聞き分けられずに瞋恚、憤懣が生ずるゆえに、よく慎んで聞くべしと説く。

最後の悪口について、了意は仏在世の時、尊者満足の話を用いて説明しようとする。尊者満足は餓鬼界に行き、ある醜く、苦痛に耐えずに号泣していた餓鬼と会った。その由を聞くと、餓鬼は自分が出家して道心なく、ほかの持戒精進の比丘を見て辱め、誹謗した罪で地獄に墮ち、数千万年常にこのような苦痛を耐えなければならないという。さらに、

¹⁶⁵ 『無量寿経鼓吹』、573 頁

¹⁶⁶ 『無量寿経鼓吹』、576 頁

¹⁶⁷ 『無量寿経鼓吹』、575 頁

「世人ソレ違^キノ境ニ由テ障リヲ起シ、瞋ヲ生シ、毒舌^{サカリ}織^ニ動キテロヲ衝^{ツキ}、心ヲ焼ク。佗ヲ損傷スルコト刀割^{カツ}ヨリモ劇^{ヘダシ}ク、芒刺^{バウシ}ヨリモ痛^{イタ}メリ。菩薩ノ善心ニ乖キ、如来ノ慈訓^{サカ}ニ悖フ。」¹⁶⁸と述べ、人を罵り、誹謗するのは刀を持って肉を割るよりはげしいものと批判した。

了意はこういった口業を誠めるために、いくつかの話を用いている。

『無量寿経鼓吹』の「馬援薏苡之譖」においては、馬援の話あげる。後漢の馬援は大將軍であり、交趾にいた時によく薏苡仁を食べていた。その後、一台の車に薏苡仁を載せて京に帰った。人は交趾に珠玉珍宝が多いため、車に乗せていたものはそのような珍宝であるに間違いないと噂した。馬援は天子に寵愛され、聴聞されたこともなかったが、馬援の死後、交趾から数知らずの財宝を持って帰ったという誹謗が書に残されたという。

また、「黄門衛融譖戾太子」では、漢の武帝の戾太子は仁道あり、よく人に謙り、礼儀を守り、才智が優れた人であったが、衛融という佞臣に讒言され、武帝に疎まれたが、その後、帝の心がようやく解けて、衛融は処刑されたという話を引く。

了意はこういった自分より優れる人を見て、嫉妬し、誹謗する行為は「嫉賢謗善」であるといい、「如是非愛不善ノ謗^{ソシ}ヲ生シ、其ノ犯スコト無クシテ、佗ノ為メニ徳ヲ損^{ツク}ザシ、威ヲ失ナヒ、悪名ヲ受ケテ、或ハ身命ヲ断滅スルニ至ル者アリ。（中略）人生或ハ己レニ勝ルルヲ嫉^{ソネ}ミ、或ハ才能殊絶ナルヲ妬^{ネタ}ミ、讒謗毀訕シテ官禄ヲ削^{ケツ}リ、徳勢ヲ奪ハルル者、古今少ナカラズ。」¹⁶⁹と嫉賢謗善の行為は他人に害をもたらすだけでなく、一方では自身の徳も損ない、悪名を受けて官禄が削られる人は実に数知らずと言ひ、口業がもたらす被害は他人にだけでなく、自分自身にも及ぼすと誠めた。

さらに、すでに王法と仏法の章に述べられたように、主君の寵愛を失うのを恐れ、自分より才能がある臣下を嫉妬し、讒言する佞臣は「讒賊」と名付けられている。このような讒賊は主君を不義無道に陥らせてしまう恐れがあるという。

家語曰儒有不寶金玉、而忠信以為寶矣。是レ忠信ハ道德ノ英華、人屋ノ珍寶ナリ。身ニ行ナヒ、言ニ行ナヒ、心ニ行ナフ。行ナフコト常ニ行ナフテ、身ヲ終ルマデ行ナフニ猶ヲ如不足、而シテ人ニ用ヒ、君ニ用ルニ言行コレヲ先トス。¹⁷⁰

すなわち、主君に忠信を尽くすというのはまず言行から先とするべきであるとする。このように、了意は不妄語戒・不綺語戒・不兩舌戒・不惡口戒を君臣関係とつながり、主君に仕えられる時に、言行の忠信を以って先とすると説く。

¹⁶⁸ 『無量寿経鼓吹』、575 頁

¹⁶⁹ 『無量寿経鼓吹』、236 頁

¹⁷⁰ 『無量寿経鼓吹』、516 頁

そして、了意は『無量寿経鼓吹』の「親戚不和由両舌之辨」において、家庭の不和について以下のように述べている。

復次ニ特リ君臣ノ間タノミ讒譖ノ賊害有ルニ非ズ。親族朋友ノ中カ亦タ此ノ禍有テ、父子婦姑夫妻兄弟皆ナ相ヒ乖各シテ、(中略)蓋シ婦人最トモ甚ハタ有リ之レ、其ノ性能ク妬^{ネタン}デ、其ノ智亦タ浅シ、見ル所口廣カラズ、慮^{オモン}ハカル所口遠カラズ。而シテ情意ハ還テ深く、一タヒ結^{ムスン}トケ^{トケ}解易カラズ、或ハ嫂^{アニヨメ}ヲ姑^{シウトメ}ニ譖シ、或ハ姑^{オトコ}ヲ夫^{オトコ}ニ譖シ、姉^{ユウリ}ノアヒヨメ^{ネタミ}妬^{ボク}テ、睦セズ、(中略)況ヤ門中ノ和セザルハ、是レ必ス禍殃^{モト}ノ本、親屬ノ睦スルハ福慶ノ始メナリ。施濟陰徳ハ昌栄ノ根、誦経念佛ハ解脱ノ種^{タネ}ト、此ノ語非ス軽キニ、克ク謹テ翫味スベシト云云。¹⁷¹

つまり、讒賊というのは君臣の間だけにあるのではなく、親族朋友の中にもあるという。特に女は本性が嫉妬深く、親族を誹り、家の和睦を破り、禍のもとになると語った上、さらに誦経念佛は解脱の種であると説き、世俗生活において持戒念佛がもたらす利益をあげ、仏教への廻心を勧める。

最後に、五常の智にあたる五戒の不飲酒戒および十善戒中の意業の三悪、すなわち、不貪欲・不瞋恚・不邪見に関連して、財宝への貪欲についての記述が『浄土三部経鼓吹』に数多く書き残されているが、財宝を求めることがもたらす害について、了意は『無量寿経鼓吹』において、以下のように述べる。

世ノ人財ヲ求メ、財ヲ守ル者ノハ財ノ為メニ財ニ使ハレテ安キ時ナシ。或ハ嚴寒ニ氷雪ヲ凌キテ凍タル。膚ヲ嵐^{フカ}ニ侵サレ、或ハ盛夏ニ炎暑ヲ忍ヒテ流ルル汗ヲ巾^{ヒタ}ニ浸ス。(中略)是レ財利ヲ求ムル事ト唯自身ノ為メニスルノミニ非ス。妻子ノ愛執ヲ本トトシテ而シテ財利ヲ貪ボル憂懼是ヨリ生シテ、多端ナリ。或ハ恥辱ニ遇フテ氷^{イタ}ヲ懷キ或ハ讒^{キセウ}誚^ウヲ受テ火^ヒヲ握リ、辛艱^{カン}百端ナル。¹⁷²

といい、財宝を求める時に肉体と精神が耐えなければならない苦痛が起こるとした。さらに、

盜賊等モ亦タ財利ヲ求索スル所以ン身ノ生活産業ノ営ミヲ失^{ウシナ}フテ、漫^{ミタリ}ニ山野林業ノ

¹⁷¹ 『無量寿経鼓吹』、578頁

¹⁷² 『無量寿経鼓吹』、492頁

間タニ^{ウソフキ}嘯聚マリ、劫賊ノ悪行ヲ^{クハタ ツイフ セイリン}企テ追捕生擒等ノ辱ニ由テ天命身滅ノ者ノ有リ、
或ハ非理ノ私シヲ以テ非分ノ重邪欲ヲ起シ、佗ノ財利ヲ^{カスメヲカシ}掠侵テ王法ノ禁令ヲ破リ、
忽チニ身ヲ^{ルイセツ}繩繼ノ中カニ滅シ、命ヲ白刃ノ下タニ^{ヨウ}夭スル者ノ有リ。¹⁷³

といい、財宝を追求する欲望から他人の財利を奪い、盗賊となって王法の禁令を破って命を落してしまうというと述べている。

六親朋友ノ愛和セサル所以ン多くハ財利ノ私欲ヨリ生シ、若シ或ハ奴妾ノ両舌ニ起ル。
婦姑妯娍ノ間タ憎嫉相ヒ生シ、焰々盛リニ至リ、隔絶シテ怨家ノ如クナル事古来皆如
是。¹⁷⁴

財利のために、私欲が生じ、親族・朋友の和睦が破られ、一家が怨家になることがあることを誡めようとした。

世人百計求索シテ財宝ヲ^{タツハヘ}貯積ムト雖トモ、横サマノ非常ノ事ニ遇フテ失却ス。(中
略) 富祐更ニ久シク^{タムム}恃ベカラズ。¹⁷⁵是レ世間ノ財寶ハ徒ラニ身心ヲ苦シメ、業悪ヲ
重ヌ、更ニ出離ノ要道ヲ^{サヘ}障テ涅槃ノ真門ヲ閉。¹⁷⁶

といい、財利などは簡単に火に焼かされ、盗賊に奪われるなどから無常を見出し、修道の障碍になり、身心を苦しめると書き加えた。

このように、了意は財利を求めることは身心をともに苦しませ、金銭の邪欲から王法の禁令を破り、命を失う恐れもあるとし、さらに、財利のため、親族・朋友の関係が隔てられることも稀ではない。そして、財利は久しく保てず、修道の障碍でもあると財利を追求することによって生じる害を論述し、財利への貪欲を抑制すべきと説く。

了意の財利についての教化はこういった被害だけに止まったのではなく、非分の財利を求める官吏の話もあげ、財欲のため百姓をむさぼる官吏を批判しようとする。

唐の杜黄裳は令尹につとめた時、巨万の家財を積めた。杜黄裳の子は悪人と交わり、よく博奕などの悪事をした。部下のひとりはこのを見て、天道は私なし、無道の家を富まずといい、諫めようとした。また、北齊の梁氏は無道にして百姓を貪る罪で死後地獄に墮ち、

¹⁷³ 『無量寿経鼓吹』、494 頁

¹⁷⁴ 『無量寿経鼓吹』、495 頁

¹⁷⁵ 『無量寿経鼓吹』、491 頁

¹⁷⁶ 『無量寿経鼓吹』、492 頁

毎日、脂が圧されたと語る。また、

或ハ濁富ノ者ノハ富ト雖トモ足ラズト憂フ。何ゾ貧困ニ異ナラサル。(中略)若シ国主
高貴ノ族ラニシテ欲勝ち、奢^{オコリ}多ク、下民ノ凍餒ヲ顧^{カヘリミ}ザル則ンハ是レ百姓ノ膏^{アフラ}ヲ啜^{スス}
リ、肉ヲ噉^{クラ}フ鬼王ノ属ナリ。¹⁷⁷

と述べ、欲深く、慈悲なく百姓を食する主君、官吏は「鬼王ノ属」であると批判した。濁富の者に対し、了意は「是レ不義無道ニシテ富貴ナル者ノハ能ク久シカラス。喩ヘハ浮雲ノ如シ。唯道ヲ修^{オサメ}メ、徳ヲ保チ、義ヲ植^{カテ}、信ヲ守ル。是ニ勝ルル者ノ有ラン乎。」¹⁷⁸と濁富は雲のように久しく保てずと述べ、道をおさめ、信、義を守り、徳を保つことを勧めた。さらに、「蓋シ道徳ヲ修^{オサメ}テ身心ヲ安穩處ニ居者ノハ特^{オク}佛教ノミ無欲ヲ示シテ、清白ヲ好ムニ非ス。(中略)佛法ノ中カニ所貴是少欲ニシテ足コトヲ知り、常ニ七種ノ聖財ヲ以テ身ヲ飾リ、心ヲ樂シム。亦何ノ所口希望スル有ラン。念々ニ無常ヲ觀知シテ、性ノ實理ニ達スレハ、尊卑貧富ノ別無シ。」¹⁷⁹と述べ、仏教には少欲知足、無常などの教えがあり、普通の民衆に対しても、国主・官吏に対しても貪欲を抑えることができるという。

了意は「尊卑貧富」について、また「過去世ニ福分ヲ植^{ウエ}ズ、慳貪^{ケンドン}ノ習氣ニ由テ貧乏^{ヒンボク}ノ身ト生レシハ、(中略)父母師長ノ恩徳ヲモ報ゼズ、自ラ人ノ情^{ナサケ}ヲモ忘レタルニ似タル。ミナコレ貧窮^{ヒンキウ}ノ故ナルヲヤ。」¹⁸⁰といい、今世の貧窮は前世の慳貪からの報いであると述べた。さらに、『無量寿経鼓吹』にも

前世ノ時キ破戒慳吝^{ケンリン}ノ業所感ニ由テ貧困下賤ノ報ヲ受ル者ノハ或ハ佗ノ奴僕トナリ、驅使セラレテ恒ニ自在ナル事ヲ得ス。(中略)若シ前世積善ノ餘慶ニ由テ高姓富樂ノ生ヲ受ル人ハ官位爵禄ハ望ムニ随カヒ、飲食衣服ハ思フニ任^{マカ}ス。剩サヘ佛道ニ心ヲ赴ムケ、布施ヲ行シ、功德ヲ積ミ、未来ノ惡趣ヲ免^{マヌカ}レ、或ハ人天ニ生シ、或ハ浄土ニ到ルコト有リ。(中略)三寶ノ道徳ヲ信セス、愛欲榮華ニ命ヲ費^{ツキヤ}シ、放逸無慚ニシテ罪障ヲ重ネ、(中略)如是等人ハ尊貴家ニ生シテ、未来永劫ノ苦ヲ買^{カフ}者ナリ。¹⁸¹

177 『無量寿経鼓吹』、358 頁

178 『無量寿経鼓吹』、428 頁

179 『無量寿経鼓吹』、485 頁

180 『阿弥陀経鼓吹』、360 頁

181 『無量寿経鼓吹』、338 頁

といい、今世の尊卑貧富はすでに前世の業因によって決められたゆえ、貧困の家に生まれても、富裕の家に生まれても後世のため信心深く仏道に入り、持戒念仏しなければならないと説く。すなわち、了意は財利への貪欲がもたらす被害を述べ、官吏・庶民に慳貪を誡めようとしたのである。さらに、貧富の差は前世によって決定されるといい、真宗的来世観を教え、宗教的な覚醒へ導き、仏教への廻心を促したのである。

そして、五常の智にあたる五戒の不飲酒について、了意は僧侶と在俗の二つに分けて教化しようとした。僧侶に対しては『無量寿経鼓吹』の「無智之僧飲酒無道之説」において、

復次ニ^{イマ}如今末世ノ僧等学智ノ暗キコト漆墨ヨリモ^{スギ}過、行徳ノ缺タルコト^{ハビム}破瓶ノ如シ。
(中略) 亦夕酒ヲ^{キツ}喫スルニ至テハ^{クシラ}鱗ノ^{コウシホ}河ヲ^{スフ}飲カ如ク。鯨ノ^{シヤウ}汐ヲ^{ケウ}吸ニ似タリ。或ハ
座中ニ^{サカツキ}杯ヲ回ラシ、^{コトバ}聲高ク、種々ニ^{ハシヤウ}戲笑シテ、^{ケウ}俳倡ノ^{ケウ}関堂ニ聚ルカ如ク。
^{シユジュ}侏儒ノ^{エンエ}燕会ニ^{ハンベル}侍ニ似タリ。心意ヲ^{スイバウ}放散シ、^{スイバウ}威儀ヲ忘失シテ、而シテ寺院ニ^{スイバウ}還テ^{スイバウ}醉飽
^{カン}鼾睡シ、^{カン}檀越ノ^{カン}信施空シク、(中略) 大方ノ^{カン}為メニ笑ハル。佛菩薩ノ^{カン}照見實トニ^{カン}慚悔
スベシ。¹⁸²

といい、僧侶は檀越の請に赴き、酒を飲む醜態を「俳倡ノ関堂」、「侏儒ノ燕会」と皮肉り、律を破り、檀家の信施を食ることを批判しようとした。それに対し、在俗の飲酒について

所謂酒ニ^{シヤウ}醉飽スル者ノハ心神昏昧シ、^{シヤウ}懶惰懈怠ニシテ徘徊^{シヤウ}狂シ、好悪是非ニ惑ヒ、
出世及ヒ世間ノ^{ツト}治世ヲ^{ツト}務メス、^{ツト}放逸狼籍也。此ノ故ニ^{ツト}婦妻子妾及ヒ^{ツト}奴僕等飢寒困苦ス。
言心ハ^{オコタル}治世産業ニ^{オコタル}懈ヲ^{ガウ}以テ^{ガウ}財物耗散シテ^{ガウ}貧乏ニ至ル所以ナリ。¹⁸³

といい、飲酒は人の心神を昏昧させるゆえ、生業を怠るようになり、放逸無道にして、財物の浪費によって一家貧乏にいたるという恐れがあることを述べ、在家の人に不飲酒戒を教化しようとしていた。

了意は庶民教化の世俗生活に関して、まず孝養・五常の道は世善であると述べ、そして、そのあとに五常と仏教の五戒・十善戒の共通性を語る。

五常の仁と五戒・十善戒の不殺生戒について、了意は教化の対象を民衆と君主等に分ける。民衆に対して、殺生は多病短命の報いがあるという因果応報的な解釈を施し、現実に

¹⁸² 『無量寿経鼓吹』、588 頁

¹⁸³ 『無量寿経鼓吹』、591 頁

ある間引きに対して、前世の業因で夭折が決定されても、無残な殺生罪を犯してしまったと誠めようとした。そして、不殺生戒は一般民衆の犯罪を抑えられるだけではなく、君主の百姓に対する残虐、或は臣下の主君を殺してしまう下剋上にも対応ができるという。

五常の義にあたる不偷盜戒について、了意も同じく一般民衆に対して、偷盜罪を犯し、王法禁令を破る上に、死後畜生道に堕ちるという因果を解釈した。無学無道の僧侶は檀家の信施を無駄にするのも「無刀の大賊」とであると批判した。それに対して、奸吏は百姓に酷虐し、賦斂を重く徴収する行為が偷盜罪を犯したのと同然であると述べる。

五常の礼にあたる不邪淫戒について、了意は禍の本は女にあり、女は本性嫉妬深く、表を飾るのを好み、修道の障碍であると述べ、女色を禁ずるべきと述べる。

そして、五常の信に当たるのは五戒の不妄語戒と十善の不妄語・不綺語・不悪口・不両舌である。民衆に対し、おもに家庭の和睦を破るのは嫉妬深く、両舌罪をよく犯す女であるとして信心深く念仏すべきと教化した。先に述べたように、了意は「嫉賢謗善」な讒賊は口業を造り、君主を無道に陥らせるため、君主はよくよく見わけしなければいけないとする。

最後に、五常の智にあたる五戒の飲酒戒と十善の不食欲・不瞋恚・不邪見について、了意は特に財利への食欲について、力を入れて教化しようとした。了意はまず財利を追求することは身心ともに苦しませ、偷盜の罪を生じて、家の和睦を破り、修道の障碍になると述べる。そして、尊卑貧富は前世の業因によって決定されるため、来世のために仏法に帰依して仏を深く信じるべきであると仏教への廻心を促した。それに対して、欲深く、非分の財利のために百姓を貪る官吏は鬼王の属であると批判しようとした。さらに、了意の不飲酒戒についての教化は出家と在家に分け、出家した人は戒律を破り、信施を貪ることを批判し、在家の人は飲酒によって心身が昏愚になり、生業を怠り、一家貧乏にいたると誠めるのである。

このように、了意は仏教の五戒を儒教の五常にあて、民衆の生活規範となそうとした。その教化内容は教条的なものではなく、目の当りの現実と合わせた心得えを説いたものである。また、民衆に殺生、偷盜、邪淫などの五戒を守らずことは王法の禁令を破り、後世もその報いが待ち構えていると説き、誠める。そして、教化の対象は一般の庶民のほかに、権力者となる官吏も教化の対象となり、百姓の貪り、非分の利益を追求するなどの行為を仏教の因果応報論とつなげ、後世のためによく王法の禁令を守り、民に仁慈を与えるべきであると述べる。この点で仏教による生活規範が封建社会に果たす役割を提示するものであり、排仏論と対抗して仏教の存在意義を実証しようとしていたと言えよう。

2. 親孝行

2.1 『浄土三部経鼓吹』における親孝行

前述したように、了意は孝養、五常の道は世善であると述べる。さらに、「而シテ徳ノ本トハ孝ニ在リ、此故ニ至徳要道ト云フ。上ミ天子ヨリシテ下モ庶人ニ至ルマテ皆以テ孝ヲ高行ト名ケ、百行ノ本トス。」¹⁸⁴といい、親孝行は百行の本であり、至徳とし、庶民から天子まで孝行を行わなければいけないと述べる。さらに、これと似た内容は同じく『観無量寿経鼓吹』に見ることができ、「是レ孝トハ百行ノ本ト衆善ノ源モトナリ。儒ニハ先王ノ至徳要道ト云ヒ、佛ハ波羅提木又ニ名クト説玉フ。王公モ修シ、庶民モ行ナフ万古不易ノ要道、三教同轍ノ至徳ナリ。」¹⁸⁵と説き、親孝行は三教を通しての万古不易の要道であると評した。

了意は『観無量寿経鼓吹』において親の恩について、次のようにも述べている。

父母ノ恩ハ限量ナシ。父ハ愛ヲ施コシ、内ニ憐愍ヲ抱キ、外ニ威権ヲ顯ハシテ、家業ヲ繼テ姓氏ヲ傳ヘ、才辨智恵ヲ逞シク、身ヲ立テ名ヲ高クセン事ヲ思ヒ、嚴ニシテ教ヲ垂レ、禮敬道義ヲ勸誡ス。母ハ懐胎產生ノ苦難ヨリ始メテ、孩提乳哺ノ艱辛ニ至リ、憐念救護ノ懇ナルコト云フニ盡スベカラズ。¹⁸⁶

ここで了意は父の育てる恩と母の養う恩を描き、父母の恩は限りなしという。父母の恩について、さらには母の妊娠について「婦母ノ身心ヲ遂テ苦悩ス。食スレ共甘カラス。寝レ共安カラス。」と述べ、さらに生むときの苦痛を「半死半生ノ極苦、(中略)乃シ甦リ、而シテ尚自ノ身命ヲ省ミズ、漸ク生下スレハ、孩児ノ初聲ヲ聞テ且ク問フ。生存スルヤ否ヤ。」¹⁸⁷といい、母親が子の命を先に考え、自分の命も顧みない偉大さを表した。

そして、子どもを育てるについて、『観無量寿経鼓吹』の「父母育子之辨」では、

人ノ母トシテ子ヲ育ル懐抱ノ膚ニ縈ヘル襁褓ノムツキ、朽腐トクタチヌレバ、袂ヲ以テ不浄ヲ拭フニ穢シト思ハズ。(中略)甘乳ノ飲飼、其ノ飢ルヲ伺カヒ、寒燠ノ涼暖其ノ宜キヲ考ガフ。(中略)漸ヤク長大ニ至ル。又其ノ間タニ或ハ病ニ臥シ、熱驚啼哭スル則ンハ父母ノ心顛倒シ、胸ヲ焦シ、腹ヲ戻ラス。(中略)愛憐ニ没テ道德ヲ修セズ、殺盗ヲ犯シ、憎嫉ヲ起シ、唯其ノ児ヲ思フコト骨節ニ染テ身ノ後ヲ忘

184 『観無量寿経鼓吹』、185 頁

185 『観無量寿経鼓吹』、238 頁

186 『観無量寿経鼓吹』、257 頁

187 『観無量寿経鼓吹』、245 頁

と語り、父母は子どもが生まれたばかりの時から成人になるまでの苦勞を描写した。それは身の回りの面倒から病気の介護、殺人や偷盜の罪を犯しても子どもを心配するばかりであり、父母の子供に対する愛情の深さを詳述する。一方で、了意は『無量壽經鼓吹』の「殊可運孝心四等父母之辨」において、老後の親について、以下のように描写する。

既二年積り、齡^{カク}頰^{ソラ}フキ紅顏暗^{キエ}ニ銷、白髮新^{オビ}タニ生、力^{フトロ}衰へ、腰^{カクマ}曲り、(中略)座臥其ノ意ニ適^{カナ}ハス。水食其ノ口ニ味ハヒ無ク、遺洩^{キソウ}失禁シ、牀^{シヨウセキ}席臭穢ナリ。此ノ時キ誰^{カンセン}カ看瞻スヘキ。所頼其ノ子ニ有リ。(中略)然ルニ不^{テキ}孝的ノ子更ニ鞠^{キクキク}育ノ恩ヲ忘レ、或時ハ僂言ヲ以テ罵、或時ハ早く死セン事ヲ咒ス。(中略)其ノ父母ニ孝心ナシ。汝カ幼稚ニシテ未タ東西ヲモ知ラス、牛馬水火ヲ避^{ヘキ}スル事ヲモ辨マヘサル時キハ愛シテ養ナヒ、好^{イツク}シミテ育^{ソク}テ、屎尿狼籍ナルヲ揣^{ツカミ}テ穢^{キタナ}シト思ハス、病ヒ有ル則ンハ肝^{キモ}ヲ爛^{タタラ}カシテ眠リヲ忘レ、今已テニ成長シテ却テ双親ヲ罵^メ辱^{ヂョク}輕忽シテ養ナフ所口老犬^{カフ}ヲ飼カ如クス。¹⁸⁹

やや長い引用になるが、了意はここで親は子どもの幼い頃から面倒を見て育てきたが、親が年取り、自分の身の回りの面倒ができなくなっても助けられない不孝な子を批判する。子供に苦勞をかけて育てる親とその親が老いた後の不孝な子と対比し、父母が子どもに注いだ愛情から親孝行をしなければならないというのである。このように了意の孝行についての教化は単なる教条的なものではなく、感情に訴えたものであると言えよう。さらに、具体的な親孝行の実践について、了意は世俗的な親孝行と出世間の親孝行に分けて教化しようとしていた。『觀無量壽經鼓吹』の「孝養二種之説」において

復次ニ孝養ニ二種有リ。謂ク一ニハ世俗ノ孝養、二ニハ出世ノ孝養ナリ。(中略)長蘆^{サク}ノ贖禪師ハ勸孝ノ文一百二十篇ヲ作ス。前ノ百篇ニハ孝養甘旨ハ世間ノ至孝ナルコトヲ言^{イヒ}、後ノ二十篇ニハ父母ヲ勸導シテ淨業ヲ修セシムル。是出世ノ大孝ナルコトヲ云ヘリ。¹⁹⁰

と述べたように、了意も贖禪師と同じく、孝行には世俗の孝養と出世の孝養があり、その

188 『觀無量壽經鼓吹』、247 頁

189 『無量壽經鼓吹』、581 頁

190 『觀無量壽經鼓吹』、250 頁

中に父母を仏教に入らせ、修道することこそ大孝であると述べ、出世の大孝を提示した。

2.2 世俗の親孝行

了意の世俗的な親孝行についての教化は儒教の孝行に基づいて説いたものである。その内容はまず孝行について、『礼記』から引用して説明する。

父ニハ常ニ敬愛兼致シ、母ニハ愛和ヲ以テ向ヒ、父母ノ心意ヲ樂シメテ其ノ志ニ違ハズ。(中略)日昏レハ寢處ヲ問ヒ、夜明ルレハ安眠ヲ訪ラフ。父母ノ愛スル所ロハ乃至鶏犬ニ至ルマデモ棄テズ。況ヤ人ニ於テヲ乎。己レカ身ヲ謹ミテ傷ツキ損ゼンコトヲ慮バカリ、高キニ登ラズ、深キニ臨マズ、危キヲ避テ安キニ附ベシ。出ル則ンハ必ス啓シ、還ル則ンハ先ツ見ユ、是レ父母ノ心ヲ安スルガ為ナリ。(中略)父母若シ過有ラハ、氣ヲ下シ、心ヲ閑テ色ヲ怡シメ、聲ヲ柔カニシテ道理ヲ引テ和順ニシテ委曲ニ諫メヨ。¹⁹¹

了意はここで『礼記』の内容を引き、在俗の親孝行を解釈する。それは父母の心意を伺ってその志に違わずこと、さらに朝夕父母の所に訪れて様子を伺うこと、そして父母のために危ない所に行かないこと、最後は外から家に帰る時にまず父母と会うことなどである。さらに、君臣、長幼の五倫関係において

夫レ親ニ事フルノ孝ヲ以テ君ニ事マツル則ンハ忠アリ。忠臣従孝子之門而出ト云ヘリ。是ヲ移シテ以テ長ニ事ル則ンハ順ナリ。是ヲ閨門ニ施コス則ンハ夫婦和ゲリ。是ヲ郷党ニ行ナフ則ンハ朋友ニ信有リ。(中略)時ヲ考カヘ、節ヲ得テ、或ハ君ニ事マツリ、或ハ販賣ヲ事トシ、或ハ器血ヲ作り、或ハ農耕ヲ営ミ、各其ノ業ヲ勤テ、謹ミテ非法ヲ作ズ。刑憲ヲ犯サズ。使ヲ省キ、用ルコトヲ儉ニシテ妄リニ消費セス。此ノ如クスル則ンハ家乏キニ至ラス。身安ク、用足テ父母ヲ養ナフニ調ノヒ易シ。¹⁹²

と述べ、儒教の親孝行を中心とする倫理観を強調し、五倫において親孝行は中心となり、士農工商においても同じく王法の禁令を破らず、妄りに消費せず、父母を養わなければいけないといい、世俗道德の基礎は親孝行であると述べる。

¹⁹¹ 『無量寿経鼓吹』、251頁

¹⁹² 『無量寿経鼓吹』、251頁

そして、了意の不孝についての教化も同じく儒教のものを中心としたものである。了意は孟子の五つの世俗の不孝を引用し、説明する。その内容は一には父母の遺体を守らず、生業を営まないこと、二には博奕を好むこと、三には色欲に惑わされ、父母を辱めること、四には妻子の愛に溺れ、父母の望みを従わないこと、五には罪を犯し、父母を養うのを顧みないことである。

こういった五つの不孝の外に、また「所謂父母病有ルニ當リテ、其子トシテ是ヲ庸医ニ^{マカセ}委テ治療ス。病ハ是レ死生ノ繫ル所ト云ヘリ。或ハ相應セザル薬毒ニ誤マリ、親ヲ喪ナフニ至ラバ、其ノ子手ヅカラ^{コロ}弑サズト雖トモ鳩酒ヲ求メテ與フルニ同シ。」¹⁹³と述べ、親が病にかかり、不孝な子が藪医者を招くのは、親に毒を与えることと同然であると非難する。

また、父母の死について、『論語』の「三年無改於父之道可謂孝」を引用し、「親ニ後レテハ常ニ親ノ^{オモ}面影ヲ目ニ忘レズ。親ノ言聲ヲ耳ニ^{タテ}絶サズ。親ノ志ザシ、好ミシ事ヲ心ニ忘レズ。」¹⁹⁴と述べ、親孝行というのは親が活着している間にだけのことではないとした。

最後に、了意は「我カ前世ノ業カヲ以テ此ノ身已テニ在リ、若シ前世ノ福善無キ者ノハ父母已テニ心佛ヲ勞スレトモ、或ハ多病短命ニシテ早ク死シ、或ハ父母讓與ノ財産ヲ失シテ、中コロ貧乏ニ至ル、尔ラハ皆是レ自己ノ福業カナリ。何ノ恩徳ニ由ルナラント。」¹⁹⁵という邪見、即ち今世が前世によって決定され、親の恩恵と関係がないという邪見に対し、大地に生じた穀は雨露と関係がないということと同然ではないかと反駁する。こういった不孝な人に「天神^{マナシリ}眸^{メクラ}ヲ廻シ、地祇^{ツマハシキ}彈指ス。人望ニ^{ソム}乖キ、佛陀ニ棄ラル。是ニ由テ横災必ス至リ、家滅ビ、身亡ブル者ノ眼前ニ^{クビス}觸テ、^{メヅラ}踵ヲ旋サス。況ヤ當来ノ生處ニ於テヤヤ。」¹⁹⁶と必ず横災があるといい、不孝には必ずその報いがあると誠める。

2.3 出世間の親孝行

前述したように、了意は親孝行には世俗的な親孝行と出世間の親孝行があることを述べる。「出世間ノ孝一ツアリ。父母ヲ勸メテ佛道ヲ教へ、永ク輪回ヲ別レテ、菩提ニ到ラシム。」¹⁹⁷といったように、父母を勧めて仏道に入り、輪廻から永遠に逃れることは出世間の孝行であり、「至孝」であるという。

また、『観無量寿経鼓吹』の「出世孝養之説」には、出世間の孝行について次のように述べている。

¹⁹³ 『観無量寿経鼓吹』、253 頁

¹⁹⁴ 『観無量寿経鼓吹』、254 頁

¹⁹⁵ 『観無量寿経鼓吹』、260 頁

¹⁹⁶ 『観無量寿経鼓吹』、261 頁

¹⁹⁷ 『無量寿経鼓吹』、142 頁

世人或ハ貧富ノ差有リ、其ノ富家ノ孝子ハ其ノ養ナヒ、誠トニ豊饒ナルニ事^{カク}缺ベカラズト雖トモ、貧家ノ子^{ナン}蓋ゾ其ノ養ナヒニ饒^{ユクカ}ナルコト心ノ如クナルコトヲ得ンヤ。此ノ故ニ世俗ノ孝猶其ノ飲食衣服ニ由ラズ、只誠心實意ニシテ厭怠ヲ忘レ、事フル所口私無キヲ至孝トス。況ヤ出世ノ孝ニ於テハ雙親ヲ色養シ、奉事スル所口ハ世間貧富ノ^{シナ}差ニ随カヒ、父母放逸無道ナル者ノヲ勸メテ佛法ニ帰セシメ、淨信ヲ發起シテ、生死ヲ出離セシムルヲ以テ真實出世ノ至孝ト名ク。¹⁹⁸

了意は、まず貧富の差によって、親孝行を行う際に品々があるが、世俗の孝行は父母にあげる飲食や衣服によらず、「誠心実意」をもって孝行することこそ至孝であるという。また、放逸無道な父母を勧めて仏法に帰依し、生死流転から逃れ、往生できることは真実の至孝であるという。この出世間の「至孝」を説明するため、了意はいくつの実例をあげ、解釈しようとした。

張元寿という人の家は殺生をもって生業とする。両親の死後、張元寿が自分の生業に悲しみ、殺生を止め、一心に阿弥陀仏を信じて念仏する。親は生前の罪障で悪趣に堕ちたのではないかと嘆き、阿弥陀仏の像を造り、供養礼拝する。その後、夢の中に、張元寿の親が現れ、自分は生前の罪で地獄に堕ちて苦しんだが、張元寿の信心で往生できたと告げる。

このような孝子の追善によって三途から離れ、光明を再び見える話はほかにもある。涼州の姚氏は幼い時に父母を失い、成年して親の恩恵を思い、観音図を描いて、至心に礼拝する。一年余りに、空中から聲が聞こえ、我は汝の両親であり、生前犯した罪によって地獄に堕ち、苦しめられたが、汝のために救われ、天に生まれるという。

さらに、唐の李趙待の父は三宝を信じず、邪見を起し、放逸無道であった。夢で神責を受け、血を吐いて死ぬ。李趙待はもとより勢至菩薩に帰依し、念仏して怠らない。父のために勢至菩薩の像を造り、信心深く供養し、礼拝する。後に、夢に勢至菩薩が現れ、汝の父は邪見によって地獄に堕ち、常に苦痛を強いられた。今は汝の信心によって救済できると告げた。李趙待は夢から覚めてさらに精進し、念仏門に入ったという。

これらの話について、了意は以下のように論評している。

如是父母ノ生前ニハ甚ハタ薄孝ニシテ、死後ニハ名聞ノ追福ヲ當ナミ、是レ至孝子ノ所行ナランヤ。此ノ故ニ父母ノ存日ニハ衣食ノ^{ソナヘ}具ハ其ノ分限ニ随カヒ、常ニ佛道出離ノ教ヲ以テ^{イサメ}諫トシ、父母没セハ追福丁寧ノ心志ヲ^{ハコフ}運ベシ。¹⁹⁹

¹⁹⁸ 『観無量寿経鼓吹』、255 頁

¹⁹⁹ 『観無量寿経鼓吹』、260 頁

了意は父母が生前の時に親孝行をせず、死後追福をしても、至孝の子と言えるかとし、至孝の子というのは父母が生きている間に衣食を存分にあたえ、生死の輪廻から免れるため、常に仏法を教えて帰依させ、そして父母がなくなった後、丁寧に追善するものであるとする。

このように、了意はまず親孝行は百行のもとであるとし、儒教の孝行を中心とする世俗倫理を説き、世俗の孝行と不孝を具体的に描写する。そして、世俗的な親孝行と比べ、親を勧めて仏道に入らせ、生死の輪廻から逃れることこそ「至孝」であり、両親の勧信が世俗的な孝道を超えた優越なものであるとし、仏教への廻心を促したのである。

了意の親孝行についての教化は決して教条的なものではなく、親は子どもを養い、育てる苦勞を描写し、親孝行の必要性を感情的に訴え、庶民の共感を求めたのである。

そして、『観無量寿経鼓吹』に「然ルニ孝養奉事仁慈ノ行法ハ世善也ト雖トモ、用ル所ニ随テ往生ノ因ト為ル。方ニ貧富豪賤ヲ隔ルニ非ス。」²⁰⁰と述べ、親孝行という世善は用いる所によって往生の因となることもあるという。この「用ル所」の説明は、「自然ニ性調柔善ニシテ孝順仁慈ヲ行ナフト雖トモ、未タ佛法ヲ信知セス、然ルヲ平生孝慈ノ積徳ノ著ルル所口、臨終ニ知識ニ遇テ、初メテ西方ノ教法ヲ聞テ生前ノ孝養仁慈ノ功德ヲ廻向シテ、往生ヲ願ス。世善ト雖トモ浄業ノ正因ト成テ必ス往生スト云フ。」²⁰¹という文に続く。つまり、了意は臨終の人が善知識と出会い、仏法を信じるようになれば、孝養などの功德は浄業になり、往生できると言うのである。

ここで重要なのは、孝行などの世善は仏法を信じるようになってはじめて、往生の因になることである。『阿弥陀経鼓吹』に「一心不乱ノ持名ヲ以テ即得往生ト説ク故ニ名号ヲ以テ大善トスルコト疑カヒナシ。」²⁰²と言うように、阿弥陀仏の名号を唱えることが大善であるが、了意は孝行といった世善、五常を仏教の五戒・十善戒との一致を説き、民衆に生活規範を与えようとする。ただし、世善というのは仏法を信じない限り、往生の善根ではなく、ただの現世の方便にすぎないことを説き、真宗の立場から民衆に他力の念仏を勧め、回心を促したと言える。『観無量寿経鼓吹』では、

況ヤ凡夫ヲヤ。修善ノ人ト雖トモ、末代下機ノ凡夫、寧口貪瞋煩惱起ラサラン乎。假令ヒ随犯随懺スト云フ共、日夜常ニ犯ト懺トニ、時節ヲ銷過シテ善行ヲ成満スルニ違ナカルヘシ。然ルヲ彼ノ本弘誓願ニ附託シテ、浄信ヲ発得スレハ、佛智無生ノ名、願力

²⁰⁰ 『観無量寿経鼓吹』、650 頁

²⁰¹ 『観無量寿経鼓吹』、652 頁

²⁰² 『阿弥陀経鼓吹』、585 頁

ノ住持シ玉フ所口任運ニ修善麁惡ノ功德ヲ成就セシメ、終ニ出離^{サヘ}ヲ障^{ハタ}ズ。果シテ往生スルコトヲ得ヘシ。是ヲ佗力不思議ノ弘願ト名ク。²⁰³

と述べたように、末代下機の凡夫は修善しようとしても、日夜常に食欲、瞋恚、煩惱などを起こし、善行は成満することができない。しかし、阿弥陀仏の願力によって、善を修め、悪を棄てれば、往生することができる、他力念仏の易行を再三に勧めるのである。

しかし、僧であれば、往生の直接の因ではない世善を修める必要がなくなるのではないかという邪見に対し、了意は『阿弥陀経鼓吹』において、

假使ヒ少善ヲ以テ往生ノ因トセズト雖トモ、正信念佛ノ人豈ニ惡ヲ恣^{ホシキ}ママニシテ、善法ヲ棄^{シヨクイ}ンヤ。緋芥ノ惡ト雖トモ、必ス報アリ。是ヲ顯^{ケン}ニ作レハ、人得テ誠^{イマ}シメ、是ヲ幽^{ユウ}ニ造レハ、鬼得テ誅ス。（中略）善惡禍福ハ必ス應報アリ。故ニ儒ニハ陰德ヲ教へ、佛經更ニ少善ヲモ棄テテ、為^セザレト許^{ユル}ス文ナシ。²⁰⁴

といい、善悪には必ず報いがあることを述べ、少善でも棄てるべからずという。『観無量寿経鼓吹』の「作不善業之辨」においても

世ノ愚小ノ者ノハ小善ヲ以テハ益無シト謂テ、而シテ為^セズ、小惡ヲ以テハ傷^{ヤフル}コト無シト謂テ去サズ。都テ善ヲ進メ、惡ヲ省^{ハブク}ノ理ニ惑^{マド}ヘリ。（中略）其ノ小惡ト雖トモ積ル則ンハ貫^ミニ盈ツ。必ス禍殃無キコト能ハス。（中略）其ノ小善ト雖トモ累^{カサナ}ル則ンハ德ヲ懷ク。²⁰⁵

といい、小悪と思って禁じなければ、悪事を重ねて禍は必ず訪れる。それに対して、小善と言っても積みば積むほど、最後は徳となるという。このように、了意は世善が往生の因ではなくても、因果応報を考え、善を修めるには必ず福報になると庶民に勧善懲悪を誡めるのである。

3. 世俗生活におけるの勸信

前述したように、了意は仏教の道德律として儒教の五常にあてはるが、ここで『浄土三部

²⁰³ 『観無量寿経鼓吹』、53 頁

²⁰⁴ 『阿弥陀経鼓吹』、588 頁

²⁰⁵ 『観無量寿経鼓吹』、692 頁

経鼓吹』における、五倫（父子の親、君臣の義、夫婦の別、長幼の序、朋友の信）に関する内容についても触れておきたい。

まず、五倫の中の君臣関係について、すでに述べたように、君主は仁慈をもって国を修め、臣下の奸直をよく見分け、また、臣下は主君に忠節し、主君の過ちを見て、諫言をしなければいけないという。そして、父子の関係について、儒教の孝行と不孝を具体的に述べたうえに、親を勧めて仏道に入らせるのが至孝であるとする。

そして、朋友について、了意は『無量寿経鼓吹』の「朋友無信之辨」において

是レ朋友ト交ルニ必ス信有ラザル則ンハ面友ニシテ心友ニ非ス。(中略)人情常ニ信有ラハ、朋友ノ交ハリ其ノ老ニ到ルマテ終ニ怨恨ノ心無ラン。何シテ離絶ノ日有ラン。

206

といい、朋友の交わりには信がなければ、面の朋友であり、親友とは言えない。さらに、「朋友之交三要法」、「親友七法」などにおいて、相手の過ちを見て諫言をすべきこと、相手の成功を見て共に喜ぶべきこと、相手が困る時に助けて見捨てないこと、そして、相手の貧賤を見て軽蔑しないことなどを教え、友人との付き合い方を教える。また、「朱ニ近ツク者ノハ赤ク、墨ニ近ク者ノハ黒シ。賢才ニ近ク者ノハ明智アリ、愚暗ニ近ク者ノハ痴拙ナリ。佞ニ親シメハ諂^{ヘツラ}ヒ、偷ニ結ベハ賊ス。善友ト交ハル者ノハ霧露ノ中カニ行クカ如シ、衣ヲ湿^{ヌラサ}スト雖トモ、時ニ亦タ潤ホフ。悪友ト交ハル者ノハ廁園ノ中カニ座スルカ如シ、衣ヲ雖不汚、時ニ亦タ臭^{クサ}シ。」²⁰⁷と述べ、朋友には善友と悪友があり、善悪をよく見分けて付き合うべきであるとした。

さらに、「親友之辨付朋友之交」、「善友悪友付四種善友」、「悪友四事善友五事」などにおいて、善友と悪友について述べる。悪友というのは内心は怨みを持ち、表には強いて親しみを装う人、困る時に憂いの顔を見せて実は喜ぶ人、或は人の前に睦ましく話して背後には悪口を言う人などがあるという。

そして、善友に関して、世俗的な善友というのは過ちを見て秘かに諫める人、困った時に懸命に助けようとする人、あるいは隠し事があっても他人に話さない人などであるという。それに対し、出世間の善友には四種があると述べ、具体的には発心して菩提を求める人、妙理を深く達して正法を説く人、善法を精進して修行する人、そして信心深く梵行を修める人であると言うように、具体的に善友と悪友について説明する。このように、了意は朋友には善悪があることを教え、よく見分けて信を以って付き合うべきであるとする。

²⁰⁶ 『無量寿経鼓吹』、583頁

²⁰⁷ 『無量寿経鼓吹』、453頁

さて、次に五倫の中、父子の親、夫婦の別、長幼の序についての了意の考え方を取り上げてみる。

了意は『無量寿経鼓吹』の「愛欲離合付農夫覺無常」において、農夫の口を借りて、世俗生活の中の無常を教えようとした。昔、ある梵志は田地に行き、一人の農夫と出会い、農夫の子が蛇に噛まれて死んでしまったことを知ったが、農夫はすこしも悲しまなかったので、梵志はその理由を尋ねると、農夫は「父子ノ因縁ハ客舎ノ如シ。^{アケホノ}曙ニ至レハ、出テテ去ル。是ニ何ノ憂フル所口有ラン。」と答え、さらに、その母親にも悲しみの色がなく、「子母ノ道ハ巢^スノ中ノ雛^{ヒナトリ}ノ如シ。^{ツハサ}翼長スレハ、飛散シテ別ル。是ニ何ンノ悲カ有ラン。」と答えたという。子の姉もおなじく「兄弟ハ渡口ノ舟ニ会^{アツマル}カ如シ。岸ニ到レハ、登リ別ル。是ニ何ノ愁カ有ラン。」と返事した。そして、夫婦と言っても、「夫婦ノ契ハ林ニ集^{アツマ}ル宿鳥ノ如シ。夜明レハ、四方ニ飛揚ス^{ヤウ}」るもので、主僕は「犢子ノ母ニ随フカ如シ、一旦別レテ亦タ知ルコトナシ。」²⁰⁸と言う。つまり、親子・兄弟・夫婦・主僕といった世俗の家族関係は実に常住でないとする。ここで無常を持ち出すことによって、五倫の父子の親、夫婦の別、長幼の序は意味をなさなくなる。

さて、こういった無常については、了意はさらに以下のように述べている。

所謂親戚ノ恩愛ノ中カ無常速カニ来リ。父子兄弟夫婦ノ間ターリハ死シテ一^{イキ}リハ生レテ悲シムノミニ非ス。先立ツ者ノモ思ヒ置テ、迭ヒニ顧^{カヘリ}ミ、戀慕フ。此レカ為メニ肝消、^{ハラハタ}腸ヲ断チ、胸焦^{コガ}レ、心口悶^{モダ}エ、愁涙變シテ紅涙トナリ。(中略) 屢^{シハシハ} 道德ヲ示教スレトモ、我カ身命ノ無常ヲ曉^{サト}ラス。心意更ニ開明ナラズ。是愚頑闇蔽ノ敗人ナラスヤ。²⁰⁹

了意は父子・兄弟・夫婦の間で一人に先立たれ、生き延びる人の悲しみを描写しつつ、こういった無常を悟らない者は「愚頑闇蔽」な人であるといい、世俗生活の中の無常を教えようとする。

また、了意はさらに「況ヤ妻子ノ親々タル情意ノ愛々タル。唯是レ輪廻ノ繫縛ト成テ、解脱ノ知識ト為ベカラズ。」²¹⁰、「所謂妻子眷属ノ恩愛ハ出離ヲ妨導スルノ枷鎖ト為^{ナル}ベク。解脱ヲ修求スル知識トナラズ。現在一生ハ随從給仕スヘク。死ニ去ル時キ誰カ随フ者ノ有

²⁰⁸ 『無量寿経鼓吹』、497 頁

²⁰⁹ 『無量寿経鼓吹』、502 頁

²¹⁰ 『観無量寿経鼓吹』、467 頁

ラン。」²¹¹などと述べ、妻子眷属というのは解脱の障碍になり、出離を遮るため、よく無常を觀じ、思慮すべきであるという。そして、このような家族関係において説いてきた無常について、了意は

若シ亦タ富貴ノ人家室ノ中暫ラク安泰ナルモ無常迅速ナルコト奔箭ノ如シ。一旦死ニ去リテ、業ニ随テ往キ別レ、ナン重ネテ相ヒ見ルコトナシ。而ルニ浄土ニ往生スレハ、唯ター生ノ父母妻子兄弟朋友ノミニ非ス。世々生々ノ親族、結縁ノ群類共ニ導ヒキテ、同シク一座華台ノ相見ヲ遂ケ、俱会一處ノ歡樂ヲ得テ佗心迭ヒニ知リテ乖各ノ情ナク、親疎ノ念ナシ。永ク離別ノ憂ヲ免レ、常不退ノ證リニ合フ。²¹²

といい、仏法に帰依して往生ができたなら、父母・妻子・兄弟・朋友はただ一世の契りだけでなく、生生世世の結縁になる。しかも親疎の念がなく、永遠に離別の恐れがないと述べ、世俗生活の無常から仏教への廻心を促そうとしたのである。

この廻心に関して、了意は『觀無量寿經鼓吹』の「必作沙門可求浄土」には浄土を求めするには必ず出家しなければいけないのかという問いに、このように答えている。

答本願ニ附託シテ佗力ニ依憑スル者ノ破戒無戒ノ在俗ハ往生セスト云フニハ非ス。諸行ノ機ニ対シテ今マ中品ノ小根に於テハ出家スル。則シハ持戒ノ已行成シ易シ、在家ニシテハ不爾ラ諸ノ塵務極テ滋レ、修道甚タ難キコト陸地ニ船ヲ行カ如シ。出家ハ浄業為易シ、海路ニ船ヲ沿ルカ如シ。船ハ是同シテ處ロニ異有ルニ由カ故ニ、遅速方ニ侷カラス。修犯ノ難易モ亦如シ。是ノ生死ハ染易ク、善法ハ勤メ難シ、唯タ本願ニ靠リテ、佗力ニ依テ念佛往生スルニハ如ス。是レ更ニ緇白智愚及ヒ戒ノ持破、善ノ成不ヲ論セス。唯信佛ノ因縁ニ由テ願求スレハ、即チ生スト云フ。²¹³

了意は、修行するのは舟を操るのと同じで、陸地で運行するのはとても難しいが、海で運行するのは易いと同じように、出家して修行するのは持戒しやすく、善法を聞き、早く悟るのに対し、在家して塵務に煩され、善法を勤めるのは難しいという。しかし、他力の念仏を唱え、仏の願力に頼れば、智愚を問わず、持戒か破戒かを論じず、ただ念仏によって往生できるとするのである。

²¹¹ 『無量寿經鼓吹』、537 頁

²¹² 『阿弥陀經鼓吹』、584 頁

²¹³ 『觀無量寿經鼓吹』、635 頁

第四章 了意の民衆教化における「勸信」の手段

これまでも述べてきたように、了意は真宗の談義僧であり、民衆に仏法による生活規範を提示するのはその教化活動の出発点に過ぎず、他力の信仰に導く「勸信」が最終的な目標となるが、それは具体的にはどのようなものであったのであろうか。ここに考察を加えていく。

1. 真宗に対する信疑と信心

まず、了意は『阿弥陀経鼓吹』で、次のように真宗の教えへの疑いを説明する。

或ハ吾カ道ハ超佛超祖ノ見性ニ當ルト謂ヒ、浄土往生ハ信スルニ足ズト云テ貶ム。
或ハ處々皆是浄土ナリ。何シテ必ス西方ヲ求メント。或ハ極楽ハ高妙ノ聖域ナリ。凡夫イカテカ往生容易カラント。是等ノ徒ハ自暴自棄ノ者ノ、更ニ本願ノ由来ヲ知らズ。佛意ニ称ハズ。遂ニ浄土ニ生スヘカラズ。²¹⁴

また、『観無量寿経鼓吹』の「不信念佛述懐之辨」でも、同じ内容がより詳しく語られている。

然ルニ世ノ人西方ノ説教ヲ聞テ其懼コト闇裏ニ行カ如ク。比比トシテ皆是ナリ。或ハ輕賤シテ信ゼズ。或ハ亦信スレトモ修セズ。又修スレ共力ナルコト能ハス。雜散浮華ナル者ノ十ニシテ八九ナリ。更ニ專精至心ノ人ハ百ニシテ一ニモ甚ハタ稀也。亦タ其中ニ三種ノ不信有リテ往生ヲ求メス。寔トニ嗟惜スヘシ。一ニハ曰ク吾レ超佛越祖ノ機関ヲ省ス。浄土ノ有相信スルニ足ラズト。二ニハ曰ク處處皆浄土ナリ。西方必ス信シテ求メズト。三ニハ曰ク極楽ハ無漏清浄ノ聖域ナリ。吾レ凡夫下劣ノ信カヲ以テ生スルコト能ハジト。²¹⁵

真宗の教えを聞き、專精至心に信仰する人は稀であるとして、不信のものを三種に分類する。一には超佛越祖に仏教の本質を見るとき、浄土という有相を信じることができないと貶める人、二には処々は浄土であり、西方を専らに求める必要がないと考える人、三には極楽というのは清浄な聖域であり、我々のような凡夫下根な者は信力では往生できないとする人である。

また、このような信疑について、『阿弥陀経鼓吹』の「十種難信」では次のように述べ

²¹⁴ 『阿弥陀経鼓吹』、363頁

²¹⁵ 『観無量寿経鼓吹』、670頁

ている。

一ニハ衆生今マ雜穢土ニ居シテ浄国ノ莊嚴ヲ聞テ此ノ事無シト疑カフ。二ニハ十方ミナ佛国ナリ。何ンシテ定メテ西方ニ生スルコトノ易キノミナラント。三ニハ千万億土道遙カナリ。何シテ輒^{タヤス}ク往生セント。四ニハ博地ノ凡夫何ンシテ高妙ノ浄土ニ生スルコトヲ得ント。五ニハ浄業多種アリ。唯名号ノミニシテ往生得ヘカラスト。六ニハ名号ヲ修ストモ年歳ヲ歴テ功行積ラズシテハ生スヘカラズト。七ニハ一日七日ノ念佛ヲ以テ往生ストモ、蓮華ノ中ヨリ化生スルコト信シ難シト。八ニハ假令ヒ蓮胎ニ託ストモ、退縁ニ由テ亦タ流轉スヘシト。九ニハ西方ハ鈍機ノ為メニ教エ、利智ノ者ノハ必スシモ往生セジト。十ニハ佗經ノ説ニ^{マドフ}惑テ浄土及ビ佛菩薩等實ニ^{ウキムキ}有耶無耶、狐疑シテ決セズ。此ノ十箇ノ疑心愚迷ノミ信シ難キニ非ス。賢智尚ヲ疑カフ。初心ノミ疑カフニ非ス、久修モ亦タ信シ難シ。²¹⁶

ここであげられている難信は、主に、浄土の存在を疑い、西方を専らに求めることに対する疑い、凡夫は果たして往生できるかという疑い、六字の名号を頼りにし往生できるかという疑い、往生して蓮華の中から化生することに対する疑い、不退縁に対する疑い、利智上根な人は他力信仰で往生できるかという疑い、ほかの仏説に惑わされた浄土、仏、菩薩の存在に対する疑いなどである。

これに対して了意は『無量寿経鼓吹』に

而ルニ一等狐疑ノ者ノ有テ、日我身ハ罪惡深重ニシテ、根鈍下劣ナリ。假使本願ニ由ルトモ遂ニ往生スヘカラズト。是レ自身ヲ疑カフ者ノナリ。復タ六字ノ名号、僅カニ一念十念ニ由テ往生ストハ實ニ此ノ^{コトハリ}拋有ルヘカラス。持戒修道ノ人尚ヲ生死ハ解脱シ難シ、況ヤ斯ノ本願ノ一行ニ於テヲヤト。是レ法ヲ疑カフ者ノナリ。²¹⁷

と述べ、弥陀の本願を信じないものは自らを疑うものだとし、持戒修道の人でも解脱にいたるのは困難であるのに本願の一行も信じられないとすれば、これは仏法を疑うものだと反駁する。さらに、こういった疑いを懐いているのは在俗の人だけではなく、禅宗にも他力信仰を疑い、貶めるような邪見を持つ人が存在すると批判する。

浄名疏曰、世有邪見学禅之人、但信有心佛、不信諸佛神力加被矣。是レ如来ノ了義ヲ

²¹⁶ 『阿弥陀経鼓吹』、675 頁

²¹⁷ 『無量寿経鼓吹』、244 頁

不究、祖師ノ玄理ニ達セズ、空腹高心ニシテ漫^{ミタリ}ニ狂惑シ、浄土ヲ修スル人ヲ見テ、是ヲ愚也ト笑ヒ、是ヲ鄙^{イヤシ}ト貶^{フトシ}ム。(中略) 豈ニ謗法ニ非スヤ。²¹⁸

浄土を修する、すなわち、真宗の人を見て愚かな人であると笑い貶める人は謗法罪を犯したのと同じであると強く糾弾する。

さらに『阿弥陀経鼓吹』には信根がない人は在俗でも出家でも虚偽不実であり、往生できないとして以下のように述べている。

如ク此ノ疑心^{シハタ}敷覆フテ、信根生セサル者ノハ世出世間ミナ虚偽不実ナリ。假令ヒ千佛出興^{コウ}シテ、金色ノ臂ヲ垂レテ挽^{ヒキ}玉フトモ、得道スルコト能ハジ。²¹⁹

また、儒教でも信が根本に置かれるのに仏法ではなおのことで、出家して種々の経典を読み、智弁があり、よく談義できるとしても、信心がなければ利益がないと断じている。

儒教猶ヲ専ハラ信ヲ本トス。況ヤ佛法ヲヤ。假使ヒ剃髮染衣佛弟子トナリ、種々ノ経典ヲ讀ミ、論議説談^{ゲンカ}ニ懸河ノ智辨アリトモ、信ナキ^{トキン}則ハ空クシテ利益ナシ。²²⁰

また、『観無量寿経鼓吹』の「高聲念佛無信可往生乎」には以下のような問答がある。

問聲ヲ揚テ念佛スル者ノ信心無シト云フ共、亦タ往生スヘキヤ。答本願ニ託シテ念佛往生スル者ノハ羸^{ルイ}人ノ杖ニ由テ立ツカ如シ。(中略) 而シテ如是佛法ノ大海ハ信ヲ以テ能入トス。口称ニシテ信ナキ者直ニ報土ニ悟入センコト佛法ノ大教^{カナヒ}ニ契^{キエ}難ク、本願ノ正意^{カナ}ニ適ハズ。若或ハ信無キモ念佛スレハ罪銷、徳ヲ成ス。胎生邊地ノ間タ亦タ往生ヲ許ス。是レ本願ノ大悲ナリ。²²¹

了意は、念仏する際に信心がなくとも往生できるかという問いに対し、口に阿弥陀仏の名号を唱え、内心には信がない人は往生できず、あるいは念仏によって罪が消え、往生が許されても、辺地に生まれることしかできないと答える。『阿弥陀経鼓吹』で「所謂身ニ常

²¹⁸ 『無量寿経鼓吹』、442 頁

²¹⁹ 『阿弥陀経鼓吹』、667 頁

²²⁰ 『阿弥陀経鼓吹』、406 頁

²²¹ 『観無量寿経鼓吹』、82 頁

ニ佛ヲ敬礼シ、口ニ常ニ佛ヲ称名シ、心ニ常ニ佛ヲ憶念ス。コレ深信ト名ツク。」²²²とい
い、『観無量寿経鼓吹』では「在俗ノ輩ヲ本願ニ附託スル者ハ煩惱罪濁汚穢不浄ヲ論ゼズ、
但能ク深信修行スレハ、願力ヲ以テノ故ニ諸障自然ニ消除シテ、定メテ往生ヲ得ベシ。」
²²³と述べているように、在俗の人でも信心をもって念仏すれば、仏の願力によって必ず往
生できると信心の重要性を強調する。

このように信心に力点を置く了意は、現実の世俗生活では供養などの面において、さら
に信心が重要であると説く。『阿弥陀経鼓吹』の「出世間五種食」においては

而ルニ娑婆ノ習ヒ、假令ヒ道心眞實ノ人有レドモ、若シ貧困ナル者ハ佛ヲ供養セント
欲スルニ、其ノ備ヘニ自在ナラズ、志サシノミ徒ニ胸臆ニ蔵^{オク}レテ、愁憂悲歎ス。明信
有ラハ、一草一滴水一塊土ト云フトモ、何シテ如来ハ受ケ玉ハザラン。又何シテ大善
トナラザラン。今ノ供養ト云フハ假令ヒ富家ノ營^{イトナ}ミ、金銀等ヲ出シ、用ユト雖トモ、
淨心眞實ナラズ名聞ヲ以テスルカ故ニ一塵ノ功ナシ。²²⁴

と述べ、了意は仏を供養する際に家が貧しく自在にできなくとも、信心をもって供養する
のであれば、「一草一滴水一塊土」でも大善となり、一方で、富貴な家が金銀をもって仏
を供養しようとも、信心がなければ一塵の功德もないとする。さらに、『無量寿経鼓吹』
では、

今マノ凡夫衆生ハ心意放逸ニシテ信志薄少ナリ。一佛一尊ニ於テ供養恭敬ノ思ヒナク、
一華一香ト雖トモ、奉上散薰ノ念ナシ。(中略) 富貴ナルハ事滋キニ障ラレ、貧賤ナ
ルハ^{イトナミイソカ}務^{タダ}忙^{タダ}ハシキニ妨ラレ、徒ニ懈タリ空シク過キテ多生ヨリ以来一塵ノ功德ナシ。

(中略) 中カニ僅カニ歩ミヲ運フ輩ラ更ニ眞實ノ道心ナク、^{タマタマ}適^{ナス}少分ノ供養ヲ為ニ似
タル者ノハ、或ハ子孫ノ繁栄ヲ祈リ、或ハ自身ノ福寿ヲ^{コトネガ}冀^{ナス}フ。是レ眞ノ供養ニ非ス。

唯市場ノ利潤ヲ^{シエキ}計^{ハカル}ニ^{アタ}當^{レリ}レリ。²²⁵

といい、今時の人は信心薄く、子孫繁栄、あるいは自らの福寿のために少分の供養をする
ことはただ市場の利潤を計算することと似て、眞の供養ではないと批判する。それに対し
て、実信というのは眞の供養であると述べ、清浄の志がある供養はその功德が広大である
と教える。

²²² 『阿弥陀経鼓吹』、657 頁

²²³ 『観無量寿経鼓吹』、608 頁

²²⁴ 『阿弥陀経鼓吹』、534 頁

²²⁵ 『無量寿経鼓吹』、273 頁

『無量寿経鼓吹』では、了意は、經典あるいは仏、菩薩の像を損壊する者は無間地獄に墮ちる悪人であり、淨信をもって塔仏を修補し、供養する人は無量の福報があるとする。さらに、『観無量寿経鼓吹』の「石像損壊之相平復」では次のような話を引く。

昔、梁の時代に阮孝緒という人は三宝に帰依し、弥勒の石像を供養する。その石像は耳鼻などの部分が損壊したが、阮孝緒は修補する力がなく、ただ一心に供養する。その後、石像の耳鼻はもとの通りになり、衆人は奇異として信心をもって敬い、供養したという。了意はそれを論評して、「是レ信力ノ故ニ此ノ奇特ヲ顕現セリ。暫ク尊容ヲ見ルニ真佛ヲ見ルニ同シト謂リ、此故ニ泥木塑像ヲ論セス。信力堅固恭敬至淨ナル者ノハ感應空シカラズ。」²²⁶と述べ、仏の供養には信心が最も重要であると強調しようとした。

次は僧侶を供養する場合においては、了意は『無量寿経鼓吹』において以下の行動を慎むべきであると誡める。

或ハ三寶ノ福田ニ供養ヲ致ス者ノ、財ヲ簡^{カンケン}儉シ、施ヲ限量ス。或ハ僧ノ威徳ヲ伺カヒ、其ノ人ヲ計^{ヘカリ}テ多少ヲ存シ、高下ニ賦^{クバ}ル。若シハ吝^{リンシユクツイケ}嗇追悔スル。是等ノ供養ハ假令ヒ施財ヲ用ルコト多シト雖トモ、果ヲ得ルコト少ナリ。若シ夫レ法界平等ノ直心ヲ以テ供養スル則^{スゲナシ}ニハ施物^ス寡^{ナシ}ト雖トモ、功德廣大ナリ。²²⁷

ここで了意は僧侶を供養する際、多くの財物を以って施そうとしても、その威徳により、供養する物に多少、高下の差を付けるのであれば、利益を得ることができないとする。それに対して、平等の直心をもって供養するのであれば、施物が少なくても、功德が広大であると説く。さらに、その由について同じく『無量寿経鼓吹』の「施食五事并五福」でも、以下のように言う。

如是平等心ヲ以テ沙門ニ飯食セシム。更ニ老少智愚ヲ云ハス。無徳有行ヲ簡ハス。其ノ身命色カヲ資給保持セシム。佛法斯^{コト}ニ紹隆シ、衆生皆ナ救済セラル。是レ功德ヲ得成スルニ非スヤ。²²⁸

僧侶を供養する時、老少智愚を言わず、無徳有行を選ばず、平等心をもって供養するのであれば、僧侶は身命を長らえ、仏法を弘宣し、衆生を救済することができると述べ、僧侶の供養には平等心が肝要であることを強調する。

²²⁶ 『観無量寿経鼓吹』、455 頁

²²⁷ 『無量寿経鼓吹』、274 頁

²²⁸ 『無量寿経鼓吹』、434 頁

このように、了意は現実に真宗に対して疑いを懐く実例を挙げ、在家、出家にとって信心の重要を説き、さらに、仏と僧侶の供養の作法についても教え説くのである。

2. 無常と浄土への欣求

了意は民衆教化の際、庶民に穢土を厭離し、浄土を欣求する心を生ずるために、穢土と浄土を比較した例が多く用いられている。

『阿弥陀経鼓吹』に「又舍利弗極樂国土七重欄楯」という文の「欄楯」を説明するために、まず秦の皇帝は金で柱を造り、漢の帝王は玉で欄を造った史実をあげる。そして次のように話を続ける。

唐の楊貴妃の弟である楊国忠は帝に寵愛され、珍しい牡丹を帝からもらった。楊国忠は牡丹を欄楯に入れ、百宝をもって欄楯を飾り、その華美は宮中に類がなかった。欄楯というのは樹木華果を鳥獸から守り、目で楽しむものであるが、それほど華美な欄楯でも安祿山の乱に焼かれてしまう。しかし、浄土というのは万行功德の莊嚴なところであり、「雜樹異光色、宝欄徧圍繞。」²²⁹といい、欄楯も百宝で飾り、壊れることもないという。

このような經典中の言葉などを説明する際、了意は現実にあるものを取り上げ、そして、現実の物と浄土の物と比較して浄土の常住莊嚴を民衆に示そうとする。ほかにもいくつか同様の例が見られる。

「羅網」を説明するため、唐の玄宗皇帝の弟である寧王の話をあげる。寧王という人は風流人で、春の名花を惜しみ、赤い糸を結び、羅網を造り、梢にかけた。さらに鳥などを驚かすために網に金鈴をかけ、使用人に鳥を見かけたら、糸を引くように命じたという。このことについて、了意はこのような手間をかけ、花を守ろうとしても、春は止まるはずがないので、花はまた梢から落ちる。それに対して、浄土には季節の変移がなく、盛衰の変わりもない常住堪然であると比較する。

また功德池を説明する際には、周の紂王の酒池肉林の話を引用し、昔有名な池は今すでに名のみだけ残しているが、浄土の功德池は仏の願力のため衰廢の時がないと語る。このほかに、穢土の音楽はしばし人の耳を楽しませると言っても、また無常に帰る。浄土の音楽は法音であり、道果を得るに効果があるという。このように、了意は、穢土と浄土を比較し、穢土の無常を見出して欣求の心を生じさせようとする。

さて、世俗における無常について、了意は『阿弥陀経鼓吹』の「蓮華如觀無常得道」では、世には四つの事があり、恃むことができないという。一には少壯の者は年取ること、二には強健の者は必ず死ぬこと、三には楽しみに集まる六親は別れること、四には財宝を集めるとしても終わりには四散することである。また、『無量寿経鼓吹』の「舍衛城梵志得道」には、世の中に四つの事が久しく保つことができないとして、一には常に有ると思

²²⁹ 『阿弥陀経鼓吹』、505頁

う者は必ず無常であること、二には富貴は久しく栄えないこと、三には会う者は必ず離れること、四には強健な者は必ず死ぬことを挙げる。

まず、人間関係の無常について、了意はこのように述べている。

況ヤ世人ミナ或ハ時運ノ變災ニ遇フテ父ハ西ニ、母ハ東ニ、子ハ南北ニ散リ別レテ、千里ノ山海ヲ隔テスレハ、足ヲ翹^{ツマタ}テ首ヲ延^{ノヘ}テ故郷ノ雲ニ心ヲ兼^{クセ}テモ相ヒ見ルコトヲ得ズ。或ハ貧困ニシテ養ナヒ難ク、妻ヲ販^{ヒサ}キ、子ヲ賣テ遠ク佗人ノ手ニ委^{マカ}セ、相ヒ遇^{アフ}其ノ期ヲ知ラス。戀慕ノ涙、愁歎ノ血ニ和シテ年月ヲ過^スス有リ。²³⁰

といい、世の人は時運の変移によって一家は四方分散し、会うことができない。時には貧困のため、妻子を売り、会うこともできないという悲惨のことがある。また、「古シヘヨリ以来明君賢臣其ノ名ハ留マリテ、體ヲ埋^{クイ}ミ、父母兄弟其命ヲ失ナフテ、(中略)白骨空シク草根ニ累々トシテ、露^{ウルホフ}湿^テテ灑々タリ。」²³¹と述べたように、家族関係ではなく、君臣関係においても無常であるという。

そして、少壯、強健な者は必ず死ぬという寿命の無常に関して、了意は以下のように述べている。

世ノ人只其ノ生ヲ保ツコトヲ欲シテ、死の方サニ必ス至ル事ヲ知ラズ。(中略)誰カ此身ニ常住ナル者有ラン。百年ノ命ヲ保ツ人ト是ヲ日ニ計^{ケイ}シテ僅カニ三万六千日ヲ得、ソレ猶^{ジンセイ}ヲ人生百歳古来稀ナリ。今日有リテ明日ヲ知ラズ、今日有リテ後ヲ知ラス。況ヤ来年ヲ期セン事ト甚ハダ知ルベカラズ。²³²

といい、百年の日々を数えてみれば、ただの三万六千日ぐらいあり、しかも、明日の事を知る由もなく、いわんや来年の事を期待してはいけないという。また、

老テ子ニ後レ養ナヒヲ失ナフテ、年シ積リカ衰ロヘ一身ヲ暮レ、兼テ置キ所ロナキ者ノ道ノ巷^{チマタ}ニ恥ヲ忘レ、疲^{ツカレゴヒ}乞^ヒシテ日ヲ送り、果ハ必ス溝瀆ノ間ダニ倒レナン。疾シテ死セント思フト雖トモ、罪障ニ引レテ死スル事ヲ得ザル者ノアリ。(中略)人世一夢ノ生、ミナ是レ常ニ保ツベカラズ。後^{ノチ}レ前キ立ツ習ヒナレハ、生ハ死ノ本ト、会^{アフ}ハ別レ

²³⁰ 『阿弥陀経鼓吹』、583 頁

²³¹ 『無量寿経鼓吹』、286 頁

²³² 『無量寿経鼓吹』、233 頁

ノ始メト知リテ、菩提道ヲ欣求スベシ。²³³

と語り、人が年取った後の衰弱の様子を描写し、人の一生というのは夢のように常に保つことができず、生というのは死の本、会うというのは離別の始めということを知り、浄土を欣求すべきであると廻心を促そうとしたのである。また、長生を求めるために

長生ヲ欲ス。或ハ道士偽詐ノ教ニ由テ丹石ヲ練^{ネリ}、神薬ヲ管^{ナメ}テ、還テ癰疽ヲ生シ、熱狂ヲ発^{オコ}シ、或ハ巫覡巧言ノ勸メニ従テ、邪神ヲ祀^{マツ}リ、魑魅ニ祈^{チミ}リ、而シテ非禮ヲ行ナヒ、横災ヲ招ク。²³⁴

といい、長生のために道士や巫の邪言を信じ、非礼を行い、かえって横災を招くと外道の修行を批判しようとした。

最後に、富貴が無常について、前述したように、了意は、貧富貴賤は前世の業因によって決定されるため、後世のために持戒念仏しなければいけないと説く。さらに、『無量寿経鼓吹』の「貧家付浄土相之辨」において、了意は貧賤な家の悲惨な生活を描写しつつも、富貴な家も同じく憂いがあり、富貴とは風前の塵のように久しく保たずとする。

況ヤ貧賤ノ棲^{スミカ}ハ亦タ柴ノ菴^{イホリ}、隙荒ニ蓬ノ扉^{ヒマアバラ}、風冷ク、竹ノ垣^{エモギ}、荻ノ軒上^{トボソ}ヘ漏^{スサマジ}、下タ湿^{ウルホ}ヒ、(中略)有田憂田、有宅憂宅ノ苦シミアリ。貧乏ナルハ無キニ由リテ困^{タシナ}メテ、愈^{イヨイヨフビ}恹シク、適有一復少一求不得ノ歎キアリ、富貴モ久シカラズ、風前ノ塵ニ似タリ。栄華モ幾バクナラズ。(中略)貴賤貧富皆ナ同シク磨滅ス。²³⁵

また、「衆人放逸之辨」には「而シテ唯其ノ羨^{ウラヤ}ム所ハ衣食居ノ三ツニ在リ、其ノ外カノ相ニ於テハ貧富貴賤ノ別ナシ。(中略)悉ク無常ニ帰シ、皆ナ磨滅ニ至ル。」²³⁶といい、貧富貴賤の差がないことを強調する。

そして、「火浣布之事實」では、

況ヤ貧困ノ者ノハ一重^{ヒトヘ}ノ麻布ヲダニ、裙短シテ脛^{アサスノ}ニ盈タズ。襪^{スソ}襪^{ハギ}トツツレル。(中略)
今此ノ別願ニ由テ彼ノ土ニ往生スレハ、自然生得ノ珍衣、如来ノ應法ノ妙服^{マサ}ハ方ニ行

²³³ 『無量寿経鼓吹』、233 頁

²³⁴ 『無量寿経鼓吹』、600 頁

²³⁵ 『無量寿経鼓吹』、289 頁

²³⁶ 『無量寿経鼓吹』、288 頁

者ノ肩ニ挂リ、（中略）自在ナルコト何レノ国ニ是レ有ラン乎。²³⁷

了意は貧困下層の者が阿弥陀の本願により浄土に生まれ、自在できる様子を描写し、民衆の宗教的な覚醒へ導き、真宗の信仰に廻心させるようとする。ただ、現実の中の貧富貴賤の差に対して批判せず、原因をも求めず、ただ後世の事を考えて、廻心を促すことはむしろ消極的な慰安効果があるに過ぎず、現実生活から逃避を促してしまう性格も持っていることも否めない事実であろう。

3. 真宗の他力信仰についての教化

これまで見てきたように、了意は我々が生きている世界は穢土であると述べ、現実生活中の無常を見出し、民衆に信仰生活へ転じるよう促そうとする。しかし、阿弥陀仏の名号を唱え、一念十念往生不退転に疑いを懐く人たちに対して、どのように真宗の基盤である他力思想を説き、その利益を説いているのかをここで考察したいと思う。

まず他力について、了意は『無量寿経鼓吹』の「舍利弗行布施六住退」において、「斯ノ本願ノ大道ハ佛智ニ由テ佛願ニ任セ、佛力ヲ頼ミテ、佛国ニ生ス。弥陀他力ノ不思議ヲ信シテ専修一心ノ信樂ヲ發起ス。光明ノ摂益護念ノ加祐ニ由ルカ故ニ、自然ニ即チ必定ニ入り、罪障ヲ除キ、功德ヲ成シ、速カニ浄土ニ往生ス。是レ凡夫ノ己行自修ニ由ラス。本願不思議ノ廣徳ニ由ルカ故ニ佗カト名ツク。」²³⁸といい、本願の大道とは、仏智によって阿弥陀仏の名号を自然に唱え、仏力のみを頼り、そして、仏の願力によって速やかに往生することであると説く。さらに「一タヒ六字ノ宝号ヲ唱へ、僅カニ億刹浄土ヲ欣カヒ、一念帰命シテ願信ニ乗スレハ、皆ナ悉ク往生ス。更ニ簡^{エラバ}レ、更ニ捨ラルル者ナシ。」²³⁹といい、信心深く名号を唱え、一念で悉く往生すと念仏行のたやすさを強調する。

また、他力信仰の利益について、了意は『無量寿経鼓吹』の「宝頭盧験佛世之蘇油」に、『付法蔵経』の宝頭盧尊者の話を引用する。昔宝頭盧という尊者はよく蘇油を飯に混ぜて食べていた。阿恕迦王はこれを見て、蘇油を食べすぎて身体が悪くなるのではないかと聞いたところ、宝頭盧尊者は今の蘇油は仏在世の時の水と同じだと言い、神通の手段を使い地下四万二千余里の仏在世の蘇油を取って阿恕迦王に食べさせたところ、その味は甘露の如くであったという。尊者は今の世では、米を始め、ほかの果実もすべての精味は地下に隠没しており、それは衆生の福德が衰減した証であると語ったという。この話について、了意はさらに以下のように論評する。

²³⁷ 『無量寿経鼓吹』、323 頁

²³⁸ 『無量寿経鼓吹』、34 頁

²³⁹ 『無量寿経鼓吹』、231 頁

如来ノ入滅未タ百年ニ盈サルニ尚ヲ斯等徴アリ。況ヤ今マ二千余回ノ歳霜ヲ送り、正像二時ノ歴数ヲ謝ス。世降り人拙ナク成ルコト思テ知ルベシ。薄徳ニシテ正智ヲ失ス。コノ故ニ三学修道ノ器ニ非ス。若シ強テ行学セント欲スレハ、喩ハ翅ヲ鍛レシ窮鳥ノ大虚ヲ翔ラント思ヒ、脚ヲ羈セル蔽馬ノ険路ニ馳ト欲スルカ如シ。(中略)斯ノ浄土念佛ノ教門ハ下根劣機ノ男女戒行忍力ニ堪サル者ノ本願難思ノ善巧ニ由テ、信念スレハ、即チ往生ス。(中略)斯ノ浄土念佛ノ要法ハ縦令一生多罪ヲ造レトモ、専精ニ心ヲ繫シメテ、本願ノ名号ヲ頼ミ、至心帰命深信決定スル則ンハ諸障自然ニ銷尽シテ、遺余ナキコト沸湯ヲ以テ雪ヲ消シ、烈火ヲ以テ薪ヲ焼クカ如シ。²⁴⁰

了意は宝頭盧尊者の話をあげ、如来入滅して百年もない間に衆生の福德がすでにこのように減じており、二千年も経った今の末法の時代ではどうであろうかと言ひ、今の時代では、すでに自力の修行で往生することはできず、翅が断たれた鳥が空を翔けようとし、足が縛られた馬が険しい道を駆けようとするのと同じようにきわめて難しいのであると述べる。それに対して、真宗の念仏の教門に入るのであれば、戒行などの自力の修行に耐え難い下根劣機の男女でも往生でき、一生多くの罪を造ったとしても、阿弥陀仏の本願を深く信じ、念仏するのであれば、必ず往生できると他力信仰による利益を示す。

また、『無量寿経鼓吹』の「優婆離説戒愈重罪」では、仏の十大弟子の中に持律第一の優婆離尊者の話を用いた。優婆離尊者の二人の弟子が戒律を破ったが、尊者の戒律についての説法を聞き、却って愈々疑いを起こして、退心を生じてしまったという話を引き、それについて了意は

大羅漢ノ人尚ヲ此失アリ。況ヤ凡夫ノ小智ヲヤ。時キハ末代ニ暨ビ、世ハ澆漓ニ至リ、人ハ邪智盛ナリ。出離ノ大事ハ一毛ノ差已テニ泰山ヲ隔ツ。若シ智ヲ用テ邪シマニ説ク、則ンハ自證化佗共ニ邪道ニ趣ムク。(中略)如今一念十念ノ信願ニ由テ極樂ニ往生スレハ、實報覺位ノ果ヲ證シ、新往舊往差別ナシ。²⁴¹

と語り、大羅漢さえこのようなあやまちがあり、況や末代の今の凡夫であろうか、それに対して、浄土真宗の他力念仏を頼み、一念十念の信願によって必ず往生できると述べた。

このように、了意は庶民に真宗を勧めるに、今我々が生きている時代はすでに末法に入ったということを強調し、自力修行では往生するのが極めて難しいのに対して、浄土

²⁴⁰ 『無量寿経鼓吹』、37 頁

²⁴¹ 『無量寿経鼓吹』、281 頁

真宗の他力念仏では、男女を問わずに下根劣機の人、或は一生造罪が多い人でも、深信念仏するのであれば、かならず往生できるという。

しかし、このような利益があるにも関わらず、『観無量寿経鼓吹』の「勸修念佛之辨」で浄土真宗の一念十念の念仏によって往生できるというのを批判する人があるといい、このような人は「自損損佗」であると批判した。

蓋末代澆薄ノ凡愚境界麁獷ニシテ、煩惱熾盛ナリ。自力ノ求脱寔トニ堪ヘカラス。(中略)是故ニ此念佛ノ一門ハ平常垂終ヲ論セス。十聲一念ヲ云ハス。唯一心不乱単信念佛スル者ハ佛光照益シ、決定シテ苦輪ヲ超エ、高妙ノ浄域ニ生ス。或ハ一般不信ノ衆生有テ、此ノ念佛ヲ輕賤シ、彼ノ往生ヲ疑殆シ、若シ夫レ賢哲高僧ノ往生スト聞、則ンハ是我カ智分ノ及フ所ニ非スト云ヒ、若夫レ婦女童蒙ノ念佛スルヲ見、則ンハ其ノ事ニ從ハンコトヲ恥テ、右ヲ捨テ、左ヲ背キ、前ヘニ慢シ、後ニ輕シメ、一生自損損佗シテ徒ニ光陰ヲ消ス。²⁴²

了意は浄土真宗の念仏の一門というのは平常と臨終を論じず、一念と十念を言わず、ただ信心深く、念仏だけを頼りにする人は必ず往生すると述べ、高僧の往生を聞いて自分の智恵ではできないと言い、婦女あるいは愚昧な人の念仏を見て従う事を恥であると思う人は自損損佗であると批判した。さらに『阿弥陀経鼓吹』の「勸発願丁寧」では以下のように述べている。

而ルニ今時ノ行者ヲ觀ニ佛願ニ歸シテ念佛スル者、或ハ病ニ苦シミテ発心シ、或ハ犯罪ヲ怖レテ持名シ、或ハ亦タ渡世ノ為メニ念佛ス。発願懇重眞實ナラス。或ハ消災延寿ノ祈請ニ擬ス。信心專精ナルニ非ス。自己ノ生死ヲ悲シムニモ非ス。是レ本願ニ違シテ佛意ニ合ハス。行者等克思念シテ早く願生ノ心ヲ發起シ、信心堅固ニシテ往生ヲ期スヘシト也。²⁴³

了意は今の念仏する行者は病に苦しませて発心し、あるいは渡世のため、あるいは消災延寿のために念仏するといひ、こういった行者の信心は眞実ではないため、往生し難いと誠めるのである。

このように、了意は他力信仰では、末法に入った下根劣機な人でも往生できるという利益を示す一方、繰り返して信心の重要さを語る。この点に関しても当時の真宗に対して不

²⁴² 『観無量寿経鼓吹』、717 頁

²⁴³ 『阿弥陀経鼓吹』、614 頁

信感を抱いている人がけして少ないことが窺えるのではないかと思われる。

了意は『観無量寿経鼓吹』の「専修之人可学問乎否」では、念仏だけを頼りにする専修の人にとって学問を勧めることは意味があるのかという問いに、了意はこのように答える。

答浄土門ノ意ハ縦ヒ一代ノ聖教ニ通明スル人モ本願ノ他力ニ乗スルヨリハ悉ク愚痴ニ還テ往生ス。学智盡シテ往生ノ資ト成ンヤ。若或ハ僻見ニ落テ自ラ膏肓ノ疾トナル。甘露消セス、還テ毒トナルカ如シ。²⁴⁴

了意は浄土門に入るのであれば、仏の他力によって往生するため、学智は往生の助けではないと断じ、さらに、高祖上人の「往生ノ業ハ是称名ナリ」や「有智無智ヲ斥ハズ」、石川入道道遍の「往生ノ為ニハ念佛最要ナリ。別ニ学問スヘカラス。但シ念佛往生ヲ信スル程ハ学スヘシ。」、また明遍僧都の「世人学問スル多クハ名利ノ為ナラハ、是ヲ止ヘシ。但シ因果ノ道理ヲ知ル程ノ学問ヲハ為ヘキ也。」²⁴⁵などのことばを引用して、他力念仏門に入るのであれば、下根劣機な人でも修することができるとした。

その実例として、『阿弥陀経鼓吹』の「宋崔婆西方往生」では、宋の時、一文不通の人の往生した話を引用する。宋の時、梁氏の乳母である崔婆は生れつき一文不通であり、愚痴なため人と争う時にも物事を明らかに述べるができなかったという。崔婆が働いていた家の主である晁夫人は常に座禅して修行していたが、崔婆はただその傍らに朝夕に念仏を唱えていた。七十二歳の時、崔婆は疾を患い、寝たきりになってしまい、愈々念仏を唱えたところ忽ち疾が治り、韻律を整え、仏法の理を含める偈も説くようになった。崔婆は人の疑いに対して、偈は自然智から生じたものであると言い、自分の往生する時刻も予言した。崔婆は死後火葬され、紅蓮華葉のような舌のみが残されたという。

さらに、「打鉄黄公往生」では、鉄を打って武具を造るのを生業とする黄公という人は槌を打つ時は常に念仏と唱えていた話を引く。黄公はまた隣の人を頼み、念仏を讃嘆する文を書かせ、西に向かって往生した。その事を聞いた周りの人もよく念仏することになったという。

この二つの話は在家の愚昧な人が念仏によって往生できた話である。了意は『浄土三部経鼓吹』において引用した在家の往生した因縁談はすべてこのような下根劣機な庶民が念仏し、仏の他力によって往生した話となっている。これも貧困下層、劣機愚昧な人こそが救済の対象となるのを強調することで民衆への勧信を勧めようとする了意の意図が窺える。

²⁴⁴ 『観無量寿経鼓吹』、602 頁

²⁴⁵ 『観無量寿経鼓吹』、602 頁

ただし、出家者が念仏の修行で往生できた話も『浄土三部経鼓吹』には数多く存在する。その代表の一つが「宋智廉法師臨終之偈」である。宋の智廉法師は初め禅法を修し、晩年に至り専ら安養の浄業、すなわち、他力念仏門に入った。臨終の時周りの人に阿弥陀仏の来迎を見たと言ひ、偈を残して往生したという。また、「宋法因往生之縁」には、宋の法因法師が出家して三十年に浄土を求め、念仏して、臨終の時に阿弥陀仏の迎えの偈を残し、往生した話は引かれている。

さらに、了意は往生するのはただ念仏のみと述べている。『観無量寿経鼓吹』の「念佛是本願之行」には

定ハ心ヲ疑シ、慮ヲ息シ、現身ニ得益シテ浄境ヲ見ル。其ノ理ハ良トニ深微ナリ。散ハ大心大行ヲ発シ、及ヒ律儀孝道ノ妙業ニシテ、其ノ相信トニ貴高ナリト雖トモ、佛ノ本願ニ望ムルニ念佛獨リ秀出タリ。浄土所依ノ経中ニ廣ク念佛ノ功能ヲ讚タリ。(中略) 本願ノ得生ハ唯念佛ニ在リ。²⁴⁶

と言ひ、定散二善の定と散を解釈し、「律儀孝道」などの散善というのは仏の本願ではなく、往生できるのはただ念仏のみとする。このように、了意は末法の下根劣機な人こそ真宗の救済対象であり、また、念仏と自力の修行と比べ、男女、善人悪人を問わず一念十念で往生できる容易さがある故、こういった人たちにとって、真宗は他宗より浄土へ往生できる可能性があることを暗示し、真宗の信仰を勧めたのである。

また、念仏で往生する容易さと唯一を強調する一方、了意は善悪の因果応報を説き、陰徳があることを述べて庶民に善を勧めるのである。『阿弥陀経鼓吹』の「行善墮惡道四意付少善不可不作之弁」には

正信念佛ノ人豈ニ惡ヲ恣^{ホシキ}ママニシテ、善法ヲ棄ヤ。穢芥^{シンカイ}ノ惡ト雖トモ必ス報アリ。是ヲ顯^{ケン}ニ作レハ、人得テ誠^{イマ}シメ、是ヲ幽^{ユウ}ニ造レハ、鬼得テ誅ス。(中略) 夫レ善惡禍福ハ必ス應報アリ、故ニ儒ニハ陰徳ヲ教へ、佛経更ニ少善ヲモ棄テテ為ザレト許ス文ナシ。是レ若シ浄業ノ助成トハ謂^{イフ}ヘク。往生ノ正因ニハ非スト知ヘシ。²⁴⁷

といい、また、『無量寿経鼓吹』の「善惡應報之辨」には、

夫レ善惡ノ應報ハ響ノ聲ニ應ルカ如ク、影ノ形チニ随フニ似タリ。(中略) 陰徳善福

²⁴⁶ 『観無量寿経鼓吹』、471 頁

²⁴⁷ 『阿弥陀経鼓吹』、588 頁

ノ種因ヲ植^{シキシヨク}穡セヨ。此ハ是レ凶福不倒ノ田地ナリト云フ。²⁴⁸

と述べる。ここで、了意は、往生できるのはただ念仏のみであり、修善は往生の正因ではないと解釈する一方、「律儀孝道」といった散善は浄業の助成であり、陰徳である故に、その修善に報いは必ずあると述べ、少善でも捨てず、謹んで行うべしと説くのである。

悪人成仏についても、了意は『無量寿経鼓吹』の「聞是経法即名号之説」で「一生造悪ノ凡夫逆謗闡提ノ愚人モ唯一念十念ヲ以テ直ニ報国ニ悟入ス。極悪尚ヲ往生ス。況ヤ善人ヲヤ。」²⁴⁹と言い、悪人でも一念十念をもって往生するとする。

また、了意は『観無量寿経鼓吹』の「破戒人往生開遮之説」には、破戒無懺悔の者は一称一念の念仏によって罪が消え、往生するにはどのような道理があるのかという問いに対して、このように答えている。

答世出世間因果ノ理ニ依ル。(中略)唯不思議ト信スヘシ。等覺ノ菩薩ト雖トモ、此ノ願海ヲ測量スルコト能ハス。況ヤ凡夫ノ心慮、寧ロ辨マヘ知ンヤ。(中略)設ヒ犯重ノ人ト云フトモ深く懺悔ノ心ヲ発シ、往生ヲ懺悔シ、菩提道ニ趣ムキ、善法ヲ修シ以テ浄土ヲ欣求スヘシ。²⁵⁰

了意は悪人でも往生できるというのは阿弥陀仏の不思議な願力によるものであり、凡夫は理解できないと述べ、罪を犯したのであれば、深く懺悔すべしと誡めた。さらに、同じく『観無量寿経鼓吹』では「六字ノ名号ヲ唱ヘンニ寧ロ廣大ノ罪惡ヲ滅センヤ。」²⁵¹と述べ、悪人でも深く懺悔し、阿弥陀仏の六字の名号を唱え、念仏によって罪障が消えて往生できるとした。

さらに、了意は『観無量寿経鼓吹』の「悪子放蕩而後出家得道之縁」において、『法句経』から悪人成仏の一話を引用する。

昔仏在世の時、ある家に一人の子が生まれた。兄弟姉妹などがいない故に父母に溺愛され、毎日遊樂して学問も修めず、生業にも努めなかった。父母の諫言を聞いても聞かないふりして、愈々華美なものを好み、家財を無駄に使い切った。父母の死後、さらに田園などを売り、最後は乞食になり、他人の財物を盗むなどして周りの人に嫌われた悪人になった。その人は福を求めようと仏の所に行き、如来の偈を聞き、自分の罪を認識し、家に帰って深く懺悔した。その後出家して羅漢道を證得したという。

了意はこの話について「當品ノ惡者亦尔ナリ。臨終ニ改悔シテ一生ノ罪ヲ滅シ、惡趣ヲ

²⁴⁸ 『無量寿経鼓吹』、537 頁

²⁴⁹ 『無量寿経鼓吹』、640 頁

²⁵⁰ 『観無量寿経鼓吹』、675 頁

²⁵¹ 『観無量寿経鼓吹』、568 頁

轉シテ淨土ニ生ス。噫、聖凡苦樂ノ間、善惡迷悟ノ境ヒ、一心ノ轉易スル所、掌ヲ反スカ如シ。寧口毫髮ヲ其間ニ容^レンヤト云フ。」²⁵²と述べ、聖凡苦樂、善惡迷悟は信心によって簡単に転じるため、悪人でも往生できるというのは理解できないものではないとした。

この話のほかに、「并州張善和往生」には、唐の時、牛を殺して、生業とする人の話を引用した。張善和の臨終の時、数頭の牛が家に入り、どうして自分を殺さなければいけないのかと人の言葉で責めた。張善和は妻に自分が見たことを話し、はやく僧侶を請じてくれと頼んだ。僧侶は家に来て、もし人は臨終の時に地獄の相を見たとすれば、至心に南無阿弥陀仏を十聲唱えれば、汝のような悪人でも念仏すれば、罪が消え、忽ち往生できると言った。張善和は手に香炉を取り、西に向かって至心に念仏し、十聲もないうちに阿弥陀仏の来迎が見たと言ひ残し、往生したという。

「張鐘馗臨終念佛往生」にも同じく并州の張鐘馗という人の話を引用する。張鐘馗は鶏を売っていたが、その後疾にかかって寝たきりになった。臨終の時、張鐘馗の両眼が鶏に啄まれ、血が止まらないという。招かれた僧が阿弥陀仏の像を置き、張鐘馗に念仏するように勧めた。張鐘馗は至心に念仏したところ、苦痛が漸く消えて往生した。その部屋に異香が満ちたという。

これらの話は生前殺生罪を犯し、臨終の時の至心念仏のため罪が消え、往生できた例である。了意は実例をあげ、名号と唱えることで平生に犯した罪が消える利益を説いた。特に殺生を生業とする人の話をあげたが、世俗生活の中に動物などを殺して生活する庶民にとってはより現実の意味があり、説得力があったと考えられよう。

張善和と張鐘馗の悪人成仏のほかにも、臨終の念仏によって往生できた例でもある。臨終の一念十念で往生するに関して、了意は『阿弥陀經鼓吹』の「彌蘭王那先比丘問答」において、彌蘭王と那先比丘の話の借りて、臨終の一念十念往生ということを解釈し、疑うべからずと述べる。

彌蘭王は那先比丘に人は百歳の間数多くの悪を造ってしまい、臨終の時の念仏によって往生するのはとても信じ難いと言った。那先比丘は小石を水面に置いて必ず沈むが、百枚の大石を舟の上に置くのであれば沈まずと同じ、悪を造り、仏經を知らず人というのは水面に置いた小石のように沈む。悪を造って念仏と唱えることは大石を舟に置いて沈まずと同じであると答えた。さらに、千人の人は毎日茅を刈り、三年に積むと、豆ばかりの火の中に入れるとすれば、忽ち灰になると同じように、衆生が一生の間多くの罪を犯したが、名号を一念唱えたら、豆ばかりの火を以って多くの罪を焼き晴らすことができると答えた。

了意はこの話を借り、臨終の一念十念の念仏で往生できることを解釈した。『阿弥陀經鼓吹』の「發願從信而起」に

²⁵² 『觀無量壽經鼓吹』、681 頁

今時下機羸劣ノ凡夫ハ争テカ勉^{ツト}メテ得入スヘキ、是ノ故ニ佗力本願ノ名号ハ更ニ凡愚
底下ノ機ノ功ヲ假ラス。蔽^{カケ}悪重障ヲ論セス。唯一念^{カク}発起ノ願信ニ由リテ、頓ニ生死ノ
業惑ヲ滅シ、忽チニ不退転ニ住シ、往生成就シテ、臨終一念ノ暮^{ユヘ}べ、大涅槃ヲ證悟ス
ヘシ。²⁵³

といい、『無量寿経鼓吹』の「臨終悪相一念往生之辨」には

唯是レ男女貴賤ソノ行住座臥^{モラハ}ヲ簡ス。時處諸縁ヲ論セス。是ヲ修スルニ難カラス。
乃至臨終ニ願求スルモ一念ニ能ク往生ス。其ノ近クシテ便リヲ得ルコト念佛ニハ^{シカ}如ザ
レバナリ。²⁵⁴

と語るように、他力の念仏というのは末法下根な人にとって、最も往生しやすい救済手段
である。男女貴賤を問わず、行住座臥も選ばずため、修行することは難しからずという。
さらに、臨終の時に悪相を見たとしても、至心の一念でも往生できるといい、他力の念仏
の利益を示す。

了意は臨終の念仏の利益を教え、さらに庶民に臨終に至り、死を恐れて生を貪ること、
妻子眷属に貪愛を生じること、家屋家財などに執着すること、来世生まれる所に疑いを懐
くなどにおいて貪愛、執着を生じてはいけないと誡めた。

その例として、「夫死成婦鼻中之虫」において、平生常に持戒精進する夫は臨終に至り、
妻の悲しい泣き声を聞き、貪愛を生じて、その魂は虫になって妻の鼻に入った。妻はそれ
から昼夜を分けず鼻に痛みを感じた。ある道人は婦人の家に来て、虫が鼻から出た。道人
は婦人が虫を踏み殺そうとするのを見て、忽ち婦人を止め、虫の由来を告げた。その後、
虫に三宝の名を付け、ようやく心意開解して往生したという話があげられる。

さらに「東大寺無空随蛇道」には、無空法師が蛇になった話をあげた。無空法師は真言
密教を勉強し、また念仏も唱えていた。常に貧しくて、年取って自らの葬式の事を心配し、
十貫文を部屋の梁の上に隠した。その後病気が重くなり、銭のことを言わず亡くなった。
藤原仲平という人は無空法師と仲がいい友である。ある夜の夢に、無空法師が夢に現れ、
自分は死ぬ時に銭十貫文のことを念慮し、死後蛇になってしまい、その銭で法華経を写し
て回向してくれと告げた。藤原は無空法師の部屋に行き、探し出した銭で追善した。その
夜に無空法師は再び夢に現れ、手に香炉を持ち、自分は往生できたといい、西へ向かい飛

²⁵³ 『阿弥陀経鼓吹』、659 頁

²⁵⁴ 『無量寿経鼓吹』、42 頁

び去ったという。

この二つの話はすべて生前よく修行していたが、臨終の時に貪欲あるいは執着を生じて、返って悪趣に堕ちた話である。了意は臨終に至って、四つの謹んで誠めるべきことを説き、臨終の人に対して、世俗の事を説かず、ただ浄土を語るべきと教える。

そして、了意は『観無量寿経鼓吹』の「臨終三疑四関之説」において臨終の時に自分の平生の罪障が重く、修行するのは浅く、往生できるかという疑い、あるいは自分が常に念仏したが、果たして阿弥陀仏の来迎があるのかなどの疑いを懐くことで正念を失い、往生するのを妨げると諫めた。そして、臨終に至って家財妻子を貪愛して正念を失う人は悪趣に堕ちること、病にかかって医巫を信じ、葷辛鯉肉などを食べて死後地獄に堕ちること、また、死を恐れて生を貪り、巫の言葉を信じて鬼神を請じて死後三途に堕ちること、最後に自分の病気あるいは禍は念仏の修行によって生じたものであると仏を誹り、地獄に堕ちることという四つの難を説き、臨終の一念十念往生に疑いを懐く人は往生できないと述べ、信心の重要性を再三、強調する。

その例として、了意は『観無量寿経鼓吹』の「唐成都府雄俊伝」において、戒律を破り、罪を犯した僧侶は臨終の時に至心念仏のため往生できた話をあげる。

唐の時、雄俊法師という僧は戒律を守らず、修行もせず、信施を受けて酒肉を嗜んだ。死後地府に到り、地獄に入るべしと閻魔王が言ったが、雄俊法師は自分が生前観経を読んで、五逆罪を造った人は臨終の時に十念するだけでも往生できるといい、自分が平生から念仏した数が知らず、もし地獄に入るのであれば、諸仏の教説は妄語であると批判し、仏語に信があるのであれば、もう一度蘇らせてくれと告げる。そうすると雄俊法師はにわか

是自ラ称名スル其数少カラス。既ニ地獄ニ入ルニ垂トシテ還テ浄土ニ往生ス。至誠ノ心即チ造悪ヲ轉ス。當知口称ハ心ノ至誠ナルニ如クコト莫レ。佛語ヲ信スルノ信此ニ於テ深く知リヌ。²⁵⁵

つまり、了意は地獄に堕ちた人でも至誠の心によって浄土に往生できると言い、信心の大切さを知るべきであるとする。

そして、信心を強調するほか、了意は「宋鄂諸王之乳媪預修」において、浄土に往生するのは臨終の一念十念だけを頼りにするのではなく、平生の修善も行うべしと諫める。

昔、宋の鄂諸王の乳母は常に三宝に帰依して供養修善を行った。祭日によく奴僕の大李という人に経を書かせた。乳母は年取って最後死んだが、李大もその日死んだという。しかし、三日後、李大は蘇り、自分が死後冥府に行き、生前經典を書いて、預修という功德

²⁵⁵『観無量寿経鼓吹』、689頁

がある故にこのように蘇ったという。これについても了意は以下のように論評する。

實ニ臨終ヲ期スルモ猶是レ危^{アヤフ}シ、況ヤ資福ヲヤ。所謂人ノ死ハ一准ナラス。疾苦神昏偏風失語狂乱水火虎狼軍戰悪友墮岩等ノ難ニ由テ卒^{ニハカ}ニ命終スル者は是レ更ニ生念ニ住スヘカラス。何シテ臨終ノ期ヲ恃^{タノミ}テ平生ノ日ヲ懈タランヤ。佛道ハ預^{アラカシ}メ修スベシ。生前ノ善ヲ缺^{カク}、則ンハ後世ノ殃^{ワサハヒ}ヲ逃難^{ノカレ}シ。²⁵⁶

了意は精神の狂乱、火災、洪水、戦争などの予想ができない災難を例に挙げ、臨終の一念十念を頼りにするとしても必ず行えることではないため、平生の修善も行うべきと教えるのである。

了意は仏法における倫理性、道徳性の構築に力を注ぐが、一念十念を強調すればするほど、それと乖離するのも事実である。そこで、一念十念の機会を問題にし、その機会を失う危険性から平生の修善を勧めることになるが、それは抜本的な解決ではなく、ここに了意の限界と言うものが見えるのである。

4. まとめ

了意は平生造悪が数多く、浄土真宗の一念十念で往生できるというのはとても信じがたいと言う人は謗法罪を犯した「自暴自棄」の人であると批判した。このような信疑を懐く人が多かった現実に対して、了意は信心がなければ、修行しても利益が虚しくなって往生できず、あるいは往生したとしても、辺地に生まれると言い、信心の重要性を教え説こうとする。

そして、信心深く供養することに関しては仏と僧侶に分けて論述した。仏を供養する際に貧富にかかわらず、信心があれば、「一草一滴水一塊土」でも大きな功德である。僧侶を供養する時に老少智愚、無徳有行を選ばず、僧侶の威徳を伺って供養する物に多少高下を付けてはいけないと誠めた。

さらに、了意は現世を穢土と言い、人間関係、寿命および家財などから無常を見出し、民衆に廻心を促そうとした。そして、貧困下層な人こそ真宗の救済対象になると述べ、後世のため、至心に念仏しなければいけないと説いた。

真宗の教えを勧めるには、了意は我々がいま末法の時代に入り、下根愚昧な男女は自力での修行はすでに往生し難いと述べ、他力念仏の利益を説く。そこで「一念十念多少ヲ論ゼズ。五逆十悪軽重ヲ云ハス。男女老少更ニ善悪ノ隔ナシ。唯信佛ノ因縁ヲ以テ願求スレ

²⁵⁶ 『無量寿経鼓吹』、604頁

ハ、速カニ往生ス。」²⁵⁷と言ひ、即ち、念仏門に入るのであれば、男女・善悪・智愚・平生臨終を問わずに、一念十念で必ず往生できると教える。しかし、了意はこういった念仏の容易さを強調する一方、民衆に想定外の事態により一念十念できない場合を考え、少善でも捨ててはいけないと日ごろの修善を勧めているのである。

おわりに

了意は六年の歳月をかけて、漸く『浄土三部経鼓吹』を完成した。これまでの分析から見れば、『浄土三部経鼓吹』は単なる經典の解釈書ではなく、それは民衆教化に資すべき性格も具備したものであり、また、護法的なものであったことがわかる。

まず、排仏論に関して、了意は同じく思想的、合理的、経済的、政治的な面において各々反論を述べたが、その中に、最も力を入れて批判したのは朱子の排仏論である。了意は朱子およびその後の排仏儒学者が、名利を追求し、儒教を立とうとするために仏法を謗り、謗法罪を犯してしまったとする。

そして、了意は儒教の論理を利用して仏教の正当性を説明しようとしていた。例としては、儒教の「預讖」というものを解釈し、仏は過去、未来世を知るという口業の存在は理解できないものではないという。あるいは、儒教の勧学に関することばを引用して仏教の修行も休まず励むべきであるなどがある。

こういった儒教の論理を利用したほかに、了意は儒教の五常は仏教の五戒であると述べ、五常を守らず行為は五戒を犯したのと同じであると言ひ、民衆に対して儒仏一致を提示し、勧善懲悪が実効のあることを教える。

しかし、このような一致というのは仏教を上位に置いたものである。例えば、仁において了意は儒教の仁というのは婦人の仁であると言ひ、それに対して、仏の慈悲というのは十方にわたり、三世に及ぶものであるとした。勧善懲悪に関しても、儒教は因果について深く言わなかったことに対して、仏教は因果応報を教えた。また、儒教の六逆と仏教の五逆を論述して、六逆より五逆というのは世間出世間にわたり害があると述べ、勧善懲悪においては儒教より仏教の方がもっと広く対応し、実効性があると論述した。

そして、道教と仏教に関して、了意はまず自然、無為などというのは如来大涅槃の異称であると述べ、一致する所を見出そうとしていた。さらに、道教の仙人というのは仏法に帰依して道に入ったとし、こういった小仙の仙術は仏の神力とは比べのならないものであり、さらに、道教の仙境より、真宗の永世不退の利益をあげる。莊子の無因説を反対し、莊子が無為の追求もかえって有為の執念に縛られたのであると批判した。さらに、浄土へ往生するのは真の逍遥であると勧め、道仏の一致というより、道教に反駁し、仏教を上位に置いたのである。

²⁵⁷ 『観無量寿経鼓吹』、654 頁

このように、了意は儒道仏の三教一致を主張したというより、儒教、道教を仏教に取り入れつつ、仏教を絶対的、中心的な地位に置いた複合的な体系を作り上げようとしたことが窺える。

了意の儒教への接近というのは儒仏一致を論じて排仏論と対抗するほかに、儒教より仏教の方こそ根本的な救済手段であること訴えようとしたことが真の目的であり、また、仏教こそは治世の用いるべき手段であると権力者に訴えようとしているように思われる。そのような姿勢は『浄土三部経鼓吹』での王法と仏法に関する論述からもみられる。

了意はまず王法と仏法の相応関係、すなわち仏法は民衆を導いて教化し、国を安定させる働きがあり、また、王法によって仏法が弘宣することができるという相応関係があると述べる。

了意は数多くの中国の話をあげ、主君には「明主」と「闇主」と二種がある。臣下にも主君に忠節を働き、主君の過ちを見れば諫める良臣がある一方で、ほかの臣下を見て嫉妬し、主君に讒言する讒賊がある。明主であれば、よく諂う佞臣と良臣を見分けるべきであるとする。

そして、了意は主君が仁慈を以って国を治めることこそ長く安定できることを強調して、仏法の王法に対する補いを仏法は真の仁慈であり、また、王法の法令より、仏法の戒律がより有効的であると二つに分けて論述した。

儒教の主君の徳により、政道が正しく、民に仁慈を垂れて国が安定するという説に対し、仏の慈悲は諸徳の本であると言ひ、仏は民衆を大道に導いて救済するため、主君の徳より仏の慈悲はもっと普遍的、根本的であるとし、また、仏の願力により、国を災難、疫病、戦乱などから守ることができることを主張する。

さらに、王法の政令では、隠された罪が懲罰できないことに対して、仏法の方が隠された罪でも必ず報いがある。仏法で民を教化することによって、民は主君に従い、仏法の戒律を守り、根本的に罪を犯すことを抑止できる。そして、仏法に帰依することによって、君主と臣下の欲望が抑えられ、兵乱などが解消されるという。

このように、了意の王法と仏法に関する論述は権力側を潜在的な対象として説いたものである。儒教の君主の徳による仁政には欠点があるのに対し、仏法を利用するのであれば、そういった欠点を補い、王法と仏法と併立する、いわゆる王法仏法両立論を打ち立てていくのである。

そして、僧風矯正に関して、了意もおなじく「無学無信無戒」の僧侶を批判し、解脱の道果を得るためにまず戒律を厳しく守らなければいけないと述べた。しかし、戒律の教化より、了意は力を入れて「狗比丘」、「無刀の大賊」を批判しようとしていた。「狗比丘」というのは檀家に諂い、媚を売り、そして、檀家を争うために互いに嫉妬して誹謗する僧侶である。「無刀の大賊」というのは民衆に対して不浄説法を行い、仏法の法威を損なう

一方で、聴聞者を悪趣に落とさせる僧侶であるとして批判する。了意にとって、民衆に正法を説き、解脱の大道へ導く僧侶こそは理想的である。了意の僧風矯正に関する内容はただ戒律を強調しただけではなく、戒律主義と民衆救済とを結合させたものであると言えよう。

そして、肉食妻帯で批判された浄土真宗に属された了意は、真宗に対する批判について、末法時代に入った凡夫下根な人に対して、禪宗などの自力の修行ではすでに往生し難いとし、真宗の一念十念往生する利益を説き、また、各宗門は互いに批判するのは謗法罪であると述べ、真宗が批判されたことは決して真宗一家だけの問題ではないとする。

最後の民衆に対する教化について、了意は世俗生活と信仰生活に分けて教化しようとしていた。

まず、世俗生活について、了意は宗教的立場から世俗生活を反省、規制を行った。具体的にいうと、孝養五常は世善であり、五常と仏法の十善、五戒との一致を説いた。五常の仁にあたる不殺生戒について、了意は殺生の因果応報の実例をあげ、あたを徳で報すべきと教化した一方、主君に百姓を残酷してはいけないと諫めた。義にあたる不偷盜戒について、了意は偷盜戒を犯した人は畜生道に墮ちると述べ、百姓を貪る官吏と檀家の信施を貪る僧侶は偷盜戒を犯したと同様であると諫めた。礼にあたる不邪淫戒について、了意は女が兄弟・親族の和睦を破り、女色によって命が失い、国が滅ぼされたなどを述べて、女色を離れるべきであると説く。また、信にあたる不妄語戒について、了意は真実を失い、親族、朋友の親しい仲を裂く行為は妄語戒を犯すものと述べる。また、他人を嫉妬して謗るのは「嫉賢謗善」であり、主君に仕える時、言行の忠信を先にすべきだという。

最後の智にあたる不飲酒戒および不貪欲などについて、了意はとくに財宝を求める行為を誡めた。財宝を求めるのは身心ともに苦しまれ、王法の禁令を破り、命まで失う恐れがあるなどと述べ、民衆に「少欲知足」を教え、また、貧富の差が前世の業因によって決定されると解釈し、廻心を促そうとしていた。そして、世俗の孝行というのは一世に止まる「小孝」であり、親を勧めて仏道に入ることこそ「至孝」であると主張する。

了意は世俗生活において、人間関係、家財および寿命などから無常を見出し、妻子家財などは往生するのを妨げると説き、世俗倫理を否定して出家を讃嘆した論述もある。こういった内容から了意の出世間の立場からの態度もみられるのである。このように、了意は五常と五戒・十善戒を結合して庶民を教化することによって、宗教の次元から世俗生活を規制しようとしていた。庶民に殺生、偷盜、邪淫などの五戒を守らずことは王法の禁令を破り、後世もその報いが待ち構えていると説いた。教化の対象は一般の庶民のほか、権力者となる官吏も教化の対象となり、百姓の貪り、非分の利益を追求するなどの行為を仏教の因果応報論とつながり、後世のためによく王法の禁令を守り、民に仁慈を与えるべきであると述べた。この点は仏法による生活規範が社会に果たす役割を提示し、排仏論と対

抗して仏教の存在意義を実証しようとしていたと言えよう。

信仰生活について、了意は『浄土三部経鼓吹』において繰り返して信心の重要性を強調した。信心がなければ、念仏しても往生できず、あるいは辺地にしか生まれないなどを説き、至心至誠の念仏が要求された。また、信心を以って供養するのに関して、仏の供養と僧侶の供養に分けて供養の仕方を説いた。

了意は末法時代に入り、愚昧下根な凡夫にとって、真宗の男女・善悪・智慧・平生臨終を問わず、一念十念で往生できる容易さを論述し、念仏を勧める。しかし、他力念仏の安易を説く一方で、了意は善悪に必ず報いがあると説き、また、至心念仏のほかにも、少善でも捨てるべからずと言い、民衆に道徳を修めることを求めるのである。

庶民に修善を要求することも、仏法が国民を教化するには有効であるということを経力者に訴え、王法によって仏法を護り、弘宣すべきであることを勧めたのではないかと考えられる。

『浄土三部経鼓吹』において、了意は仏法を護ろうとするために、仏教の護国、すなわち仏法を利用して国を治めることこそ国が安定できること、また、民衆の教化、すなわち仏法を利用して民を教化することによって、民は主君に従い、道徳を修め、罪を犯さないなどの利益があることを訴え、仏教の現実的に社会に対する役割を説き、王法による仏法の弘宣を訴えようとしていた。

そして、浄土真宗に対する批判について、了意は「無学無信無戒無徳」、「狗比丘」、「無刀の大賊」などの言葉を使い、檀家の信施を貪り、不浄説法をする僧侶を批判し、僧侶の自肅的な反省を呼びかける一方、禅宗などの自力修行の欠点を述べて真宗の他力念仏の容易さを説き、真宗の一念十念往生する他力信仰を民衆に勧めた。

幕藩体制が確立し、仏教が体制側に取り込まれていく中で、経済的に豊かになった僧侶が墮落して批判を受け、排仏論も徐々に盛んになってくる。こういった現実に対し、了意は仏教に護国や民衆教化などの役割を再び見出し、仏法の存在意義を訴える。『浄土三部経鼓吹』を完成した了意は単なる唱導僧ではなく、仏法を護ろうとした思想家でもあったといっても過言ではなからう。

文献目録

一次資料

1. 『阿弥陀経鼓吹』：『浅井了意全集 仏書編一』（岩田書院 2008）所収
2. 『勸信義談鈔』：『浅井了意全集 仏書編一』（岩田書院 2008）所収
3. 『無量寿経鼓吹』：『浅井了意全集 仏書編二』（岩田書院 2009）所収
4. 『観無量寿経鼓吹』：『浅井了意全集 仏書編三』（岩田書院 2010）所収
5. 『佛説善悪因果経直解』：『浅井了意全集 仏書編三』（岩田書院 2010）所収
6. 『可笑記評判』：『浅井了意全集 仮名草子編三』（岩田書院 2011）所収
7. 『蓮如上人御文章』：『意識聖典』（内外出版 1923）
8. 『蓮如上人御一代聞書』：『意識聖典』（内外出版 1923）

二次資料

1. 柏原祐泉（1971）「近世における真宗の世俗倫理思想」（『近世庶民仏教の研究』、147—183 頁、法藏館）
2. 柏原祐泉（1973）「近世の排仏思想」（『続・日本仏教の思想 5』、517—532 頁、岩波書店）
3. 柏原祐泉（1976）「浅井了意の教化思想」（『日本宗教史論集（下巻）』、71—100 頁、吉川弘文館）
4. 後小路薫（2010）『勸化本の研究』、和泉書院
5. 斎藤親盛（1914）『可笑記』、国書刊行会
6. 坂卷甲太（1990）『浅井了意怪異小説の研究』、新典社
7. 鈴木正三（1975）『鈴木正三道人全集』、山喜房仏書林
8. 関山和夫（1973）『説教の歴史的研究』、法藏館
9. 関山和夫（1989）『庶民仏教文化論』、法藏館
10. 辻善之助（1970）『日本仏教史（第十巻）』、岩波書店
11. 北条秀雄（1972）『改訂増補浅井了意』、笠間書院
12. 前田一郎（1990）「浅井了意の思想——『歛信の論理』」仮名草子」（『真宗研究』（34）、101—123 頁、百華苑）
13. 前田一郎（1991）「浅井了意の仏教思想」（『佛教史学研究』34 巻の 2、163—180 頁、佛教史学会）

-
14. 源了圓 玉懸博之（1992）『国家と宗教——日本思想史論集』、思文閣
 15. 和田恭幸（1994）「『伽婢子』考 序文釈義」（『見えない世界の文学誌—江戸文学考究—』、10—24 頁、ぺりかん社）
 16. 和田恭幸（1998）「浅井了意の伝書とその周辺（2）鼓吹物の変遷と怪異小説の素材源の変容」（『国文学研究資料館紀要』、277—297 頁、国文学研究資料館）