

中世武士の生死観 (2)

—中世武士と祖師の交渉—

大山 眞一

日本大学大学院総合社会情報研究科

Shojikan of Bushi in the Middle Ages (2)

—Relation between the Middle Ages Bushi and Progenitors of Buddhism Denominations—

OYAMA Shinichi

Nihon University, Graduate School of Social and Cultural Studies

This paper aims to verify the *Shojikan* held by Bushi, which was rooted in their perception of causes of sin or of sinful deeds that stem from acts of slaughter, in the light of their relation with Honen as well as Nichiren, the progenitors of Kamakura Buddhism denominations. In order to verify this process, one hypothesis was presented: these Buddhism progenitors, who originally reflected Bushi-like character, and the Middle Ages Bushi warriors, who possessed the quality of potential recluse, were inevitably drawn to each other, and moreover, the *Shojikan* of these two Buddhism progenitors, who were genealogically Middle Ages recluses, as well as the Middle Ages Bushi warriors supposedly existed on a philosophically concentric viewpoint. A prospect has been thus assumed on the basis of the above possibility that the transition in the recluses' *Shojikan* from afterlife *Shiseikan* to present life based *Shojikan* might be applied to that of the Middle Ages Bushi warriors. In an effort to embody such a prospect, adopted herein is the method of examining various aspects of the faith of the Middle Ages Bushi warriors in line with the assumption of Honen's afterlife *Shiseikan* and Nichiren's secular *Shojikan*.

序

前稿「中世武士の生死観 (1)」では、武士が出家、隠遁する諸相を考察し、隠遁者と武士の生死観の相似的な側面を浮き彫りにした。武士の出家、隠遁にはさまざまな原因が考えられるが、先に取り上げた西行、熊谷次郎直実、宇都宮頼綱にもそれぞれの理由があった。¹ 西行の場合、この世の無常を觀じ、宗教や和歌に救済を求めたことが出家、隠遁の理由であったと考える研究者もいる。しかし、西行が仏教的無常觀に到達する以前に、平安後期から中世における武家社会や主従関係のもたらす、人間関係の軋轢、破綻が原因となった「無常感」² ともいふべき個人的な感情が先行していたとも推測できる。こ

のことから、社会や組織における個人的な疎外感なり絶望感が中世武士をして仏教的無常觀に目覚めさせ、出家、隠遁に導いたとも考えられよう。しかし、それだけでは彼らの出家、隠遁の原因の説明としては不十分である。その行動の背景にはもっと大きな原因が存在した筈である。

中世武士のもう一つの代表的な出家、隠遁例としては、熊谷次郎直実をあげることができよう。無骨一辺倒の武士である直実は、功名心から敵の頸を掻き、武勲をあげることに全精力を傾け、罪業感とは無縁な野武士的な人生を送っていた。しかし、『平家物語』の「敦盛最後」にあるように、一の谷で、直実は我が子小次郎と同年と思われる敦盛の頸を、泣く泣く掻き切ってしまう羽目になる。その後、直実

の人生に影を落としたものは、殺生を犯した者の罪業観と罪障観であった。それが原因で彼は出家したとも考えられている。しかし、出家、隠遁という形態に拘わらず、合戦に明け暮れ、人を殺める中世武士が常にこのような罪業観と罪障観に苛まれていたことは想像に難くない。およそ勇猛果敢な武士像とは程遠い印象を受けるが、硬軟相反する観念の狭間に彼らの生死観が揺らいでいたことは、現代人の生死観にも一脈通じるところがある。

このような中世武士にとって、とるべき行動は二つしかない。直実のように出家、隠遁をするか、武士に止まって功名心と殺生との狭間に立ちはだかる矛盾を克服するか、二つに一つの選択肢しか残されていなかったのである。この選択肢の違いが、武士の間に二つの異なった生死観を創出するに至った。これが、筆者が提示しようとする中世の生死観である。一言でいえば、前者は来世的生死観、後者は現世的生死観³ ということができるであろう。

さて、ここで、生死観の変容過程の図式——「①来世的死生観（浄土教思想）→②現世的生死観（西行・鴨長明）→③普遍的生死観（卜部兼好）→④倫理的生死観（武士）」——を思い起こしていただきたい。各々の死生観（生死観）を便宜上区分けしたが、①～③の生死観の変遷も、隠遁者のみならず武士にも該当することを改めて強調しておきたい。そして、同時代の「生きざま」、「死にざま」を共有した隠遁者と武士の生死観の性質が、かなりの部分で相似形をなしていることは後で詳しく述べることにする。本論のテーマとなる中世武士の生死観は、内容によっては図式の③普遍的生死観に触れる部分もあるが、大筋では①来世的死生観と②現世的生死観の段階に該当する。しかし、①の来世的死生観（浄土信仰）が、平安後期中・下級貴族や南都北嶺の僧の場合、仏教的無常観に起因した死生観であったのに対し、武士の場合は、殺生によって惹起された罪業観、罪障観に起因したそれであった点が大きな違いである。もちろん、中・下級貴族や南都北嶺の僧たちの仏教的無常観とて、中世の貴族社会や教団のもたらす、人間関係の軋轢、破綻が原因となった「無常感」ともいうべき個人的な感情にその源流があったということも補足しておきたい。

本論においては、殺生による罪業観、罪障観からの救済を求める中世武士と鎌倉仏教の祖師である法然・日蓮の交渉から、彼らの生死観を考察してみたい。具体的には、①来世的死生観→②現世的生死観という隠遁者の生死観の図式が中世武士の生死観にも応用できるという見通しのもとに、法然の来世的死生観、日蓮の現世的生死観という仮説に即して、御家人の信仰の諸相を考察するという手法をとりたい。

1. 法然における来世的死生観

中世隠遁者と中世武士の来世的死生観は同心円上に存在する思想と考えられるが、後者は鎌倉仏教の祖師、法然との交渉から捉えると、その様相が鮮明になってくる。両者の死生観の実体は宗教的救済を求める点で相似形をなすが、殺生による罪業観、罪障観からの救済を求める武士にとって、往生に導く善智識ともいうべき祖師との交渉が不可欠になってくる。本論では出家、隠遁の立場はもとより、いわゆる在家の立場で救済を求める中世武士と祖師との交渉を中心に提起し、殺生による罪業観、罪障観の克服という視点で、武士の来世的死生観を捉えてみたい。

来世的死生観を代表する思想家といえば、先ず法然があげられる。鎌倉祖師の法然と中世武士の交渉から来世的死生観の諸相を検証していくことになるが、その前に浄土宗の開祖である法然（1133-1212）について簡単に触れておこう。

法然（1133-1212）は美作（岡山県）の押領使⁴、漆間時国の子としてこの世に生を受けた。幼名を勢至丸といった。父、時国は、法然幼少のみぎりに領地争いがもつて、美作国久米南条稲岡荘の庄官、明石源内武者定明によって殺害されてしまう。父時国は今際のきわに、勢至丸に次のように遺言したと伝えられている。「汝さらに会稽の恥をおもひ、敵人をうらむる事なかれ。これ偏に先世の宿業也。もし遺恨をむすばば、そのあだ世々につきがたかるべし。しかしはやく俗をのがれいゑを出で我菩提をとぶらひ、みづからが解脱を求には」—『四十八卷伝』巻一・「法伝全」六。この遺言の真偽の程は詳らかでは

ないが、ともかく勢至丸は父の遺言に従って、叔父観覚のもとに預けられ、暫くして比叡の山に登った。法然が修行、研鑽を積んで比叡の山を降りて東山吉水で浄土宗を開宗した経緯については省略するが、その後の浄土宗が鎌倉御家人の強い支持を得たのも、法然が武士の子であったという事実と何らかの因縁があるように思える。

井上光貞は、熊谷次郎直実の浄土宗への帰依をあげ、武士と法然浄土教との関わりを次のように述べている。

武士階級は元来、早くから、民間浄土教の雰囲気の中に育ち、法然その人が武士の出身であり、かつまた法然の宗教には武士の気風に通ずるものがあるから、法然と武士の関係は、貴族のそれとは異なってはるかに密接なものがあつた。後世、浄土宗が地方武士階級によって支持され発展してゆくのも、既に法然時代以来の関係にもとづいていたのである。⁵（下線は引用者）

井上のいう下線部分の「武士の気風」とは何を意味するのであろうか。本来、「武士の気風」とは武芸を生業とする武士の「生きざま」を指し、その「生きざま」がもたらす武士の生活規範に根ざす「心構え」と定義づけることができよう。しかしながら、井上の指摘する「武士の気風」は、この場合、武士の「生きざま」の気風というよりは、まさに「死にざま」の気風と捉えるべきである。むしろ、武士の「罪障観」⁶と「死にざま」が結びついた来世的死生観と、法然の浄土思想が接点をもったと理解すべきであらう。

浄土思想は、厭離穢土、欣求浄土の思想にもとづき、現世よりも来世、浄土に宗教的なベクトルが向いているため、恵心僧都源信以来の臨終正念にうかがえるように、「死にざま」に重きを置いている。その結果、往生思想が中心となり、現世、つまりこの世をどう生きるかという思想が極めて希薄である。極論すれば、浄土に往生するために現世を生きる思想ということができるが、浄土教の目指すところはいくまでも浄土である来世であるため、もともと、その来世的死生観が武士の「死にざま」の気風と結

びつく下地があつたものと思われる。

2. 中世武士（平重衡）と法然

熊谷次郎直実の死生観については拙稿「中世武士の死生観（1）」で取り上げた。本論では、法然上人と交渉があつた他の武士の死生観に迫ってみたい。

『平家物語』巻第十「戒文」を参考に、平重衡（1157－1185）と法然上人の交渉から、重衡の来世的死生観について考えてみたい。

三位中将重衡（平清盛の五男、母は平時子）といえば南都焼討で悪名高いが、治承四年（1180）十二月、平家軍は南都の衆徒を攻撃している最中に、囂らずも東大寺、興福寺などの諸寺を焼失させてしまった。その後、重衡は墨俣川の戦いや水島の戦いで勝利を重ねたが、一ノ谷の戦いで捕縛され、鎌倉へ護送されてしまう。平家滅亡後に、重衡は南都衆徒に引き渡され、最終的に木津川畔で斬首の刑に処されわけであるが、次にあげる件は、鎌倉護送が決まって重衡が法然上人を招いて出家するところである。

中将なめならず悦んで、聖を請じたてまつて、泣く申さけるは、「今度いきながらとははれて候けるは、二たび上人の見参に罷入るべきで候けり。さても重衡が後生、いかゞし候べき。

（中略）身の身にて候し程は、出仕にまぎれ、政務にほだされ、憍慢の心のみふかくして、かへつて当来の昇沈をかへりみず。況や運尽き、世乱てより以来は、こゝにたゝかひ、かしこにあらそひ、人をほろぼし身をたすからんと思ふ悪心のみ遮て、善心はかつて発らず。就中に南都炎上の事、王命と言ひ武命と言ひ、君につかへ世に従う法遁がたくして、衆徒の悪行をしづめんが為にまかりむかッて候し程に、不慮に伽藍の滅亡に及候し事、力及ばぬ次第にて候へども、時の大將軍にて候し上は、せめ一人に帰すとかや申候なれば、重衡一人が罪業にこそなり候ぬらめと覚え候。〔中略〕債一生の化行を思ふに、罪業は須弥よりも高く、善行は微塵ばかりも蓄へなし。かくてむなしく命おはりなば、火穴湯の苦果あへて疑なし。願くは、上人慈悲

をおこし、あはれみをたれて、かゝる悪人のたすかりぬべき方法候はば、しめし給へ」。⁷ (下線は引用者)

下線部分の不慮に伽藍の滅亡に及候し事、力及ばぬ次第にて候へども、という重衡の発言から、彼がもともと南都の諸寺を炎上させることなど、露ほども考えていなかったことが推察できる。それどころか、仏法を重んじ責任感の強い平家武者である重衡は次のように語る。時の大將軍にて候し上は、せめ一人に帰すとかや申候なれば、重衡一人が罪業にこそなり候ぬらめと覚へ候。(中略)情一生の化行を思ふに、罪業は須弥よりも高く、善行は微塵ばかりも蓄へなし。南都の諸寺を焼き払ってしまった重衡は、罪業観から罪障観へと罪の意識が昂じ、往生への道が完全に閉ざされてしまったことを自覚する。しかしながら、なんらかの手段でその罪障観から救済されるべく、善知識である法然上人に一縷の望みを託したわけであるが、罪の意識である罪業観なり罪障観が、個人の往生、言い換えれば救済への鍵となってくる。したがって、これらの観念なくして個である武士の救済は到底考えられないのである。

この時代は、最下層の穢多・非人や遊女などは完全に救済の埒外に置かれていたが、重衡をはじめとする殺生を日常としている武士層も、救済から見放された意味では、基本的に前者の範疇に入るものと思われる。そんな旧仏教から見捨てられた重衡に、救いの手を差し伸べたのは法然である。絶望の崖っぷちに立たされた重衡の問いに対する法然の答えは次のとおりである。

其時上人涙に咽て、しばしは物もの給はず。良久しうあつて、「誠に受難き人身をうけながら、むなしう三途にかへり給はん事かなしんでもなをあまりあり。しかるを今穢土をいとひ、浄土をねがはんに、悪心を捨て善心発しましまん事、三世の諸仏も定て随喜したまふべし。それについて出離の道まちゝなりといへども、末法濁乱の機には、称名をもつて勝れたりとす。心ざしを九品にわかち、行を六字につづめて、いかなる愚智闇鈍の者も唱ふるに便あり。

罪ふかければとて卑下したまふべからず。十悪五逆廻心すれば、往生をとぐ。功德すくなければとて、望をたつべからず。一念、十念の心を致せば、来迎す。「専称名号至西方」と釈して、専名号を称ずれば西方にいたる。「念ゝ称名常懺悔」とのべて、念ゝに弥陀を唱ふれば、懺悔する他とをしへたり。「利劍即是弥陀号」をたのめば、魔閻ちかづかず。「一声称念罪皆除」と念ずれば、罪みなぞけりと見えたり。浄土宗の至極をのゝ略を存じて、大略是を肝心とす。但往生の得否は、信心の有無によるべし。たゞふかく信じて、ゆめゝ疑をなし給ふべからず。(後略)」⁸ (下線は引用者)

重衡の罪業観(この場合は罪障観と解釈しても問題はないと思われる)に対し法然は下線部分——「念ゝ称名常懺悔」⁹とのべて、念ゝに弥陀を唱ふれば、懺悔する他とをしへたり。「利劍即是弥陀号」をたのめば、魔閻ちかづかず。「一声称念罪皆除」¹⁰と念ずれば、罪みなぞけりとみえたり。——で重衡の問いに明快に答えている。善悪の基準をどこに定めるかはいつの世でも難しい問題であるが、重衡が「就中に南都炎上の事、王命と言ひ武命と言ひ、君につかへ世に従う法遁がたくして、」と述べているように、武士にとって武力をもって主君に仕える立場上、常に大義名分に則った行動を余儀なくされる。たとえ、その行動の手段が、殺生であろうが、武士の信仰の拠り所となっている寺院の破壊であろうが、武士の倫理観は大義名分のもとに一切が駆逐されるのである。

しかしながら、大義名分による行動の善悪は、勝者と敗者の立場の相違によって決定される。一般的に、善悪の価値観は勝者になることで善とされ、敗者になることで悪とされる傾向にある。したがって、勝者の論理が善悪の基準となるということができよう。重衡がもし勝者の側でかかる所業に及んだ場合はどうであつただろうか。確かに南都焼討の悪行は非難されようが、勝者の論理で一切の悪は必要悪であつたと解され、不問に付されたことであろう。事ほど左様に、善悪の基準とはあやふやなものである。法然の善悪の基準は、武士のそれとは一線を画す

仏教思想にもとづいていたことはいうまでもない。

「およそ仏教にはいろいろの教えがあるが、結局は戒・定・慧¹¹の三学を出るものではない」、「ここに我らのようなものは戒・定・慧三学の器ではない。

この三学の教えのほかに、我らに相応しい法門があるのだろうか(『四十八巻伝』巻六)という記述から、梶村昇は法然の善人、悪人観を次のように指摘している。「法然にとって悪人とは、伝統仏教の教えについていけない者、三学の器でない者のことである。これに対して善人とは、伝統仏教の教えに従うことのできる者、三学の器の者である。これが法然のいう悪人善人の意味であったと思う」¹²

このことから、思想家としての法然にとって、武士の善悪の基準(罪業観、罪障観)などは仏道への結縁の契機に過ぎず、伝統仏教の教えに従うこと、つまり信心こそが善悪の基準になっていたことが理解できよう。この信心の系譜は後の親鸞の「信心の思想」へと飛躍的な発展を遂げるのであるが、往生に際しては、武士社会、ひいては人間社会の善悪など取るに足らぬ問題で、信心の有無が重要なのである。したがって、先述の『平家物語』で法然が述べているように、信心をもって「一声称念罪皆除」と念ずれば、罪みなのぞけり、となるのである。

3. 中世武士(甘糟太郎忠綱)と法然

一口に中世武士といっても、上は為政者から下は地方の下級御家人までその身分はさまざまである。平重衡は、貴族化した平家一門にあって、貴種であり、為政者でもある。同じ武士でありながら、身分の違いによって彼らの生死観も大なり小なり相違があるものと思われる。そこで、この節では、いわゆる地方の下級御家人である甘糟太郎忠綱を取り上げたい。甘糟太郎忠綱(一1192)は武蔵国の御家人で猪俣党¹³野次広忠の子とされている。建久三年(1192)、比叡山の延暦寺堂衆鎮圧のため、比叡山八王子の社壇に登る途中、十一月十五日、思うところあって法然上人を訪ねた。忠綱は己を罪人と認めながらも往生願望を抱いていたが、出家というかたちをとらず、在家のまま、しかも殺生を伴う罪深い武士という立場を捨てずに往生はできないものかと法

然に詰め寄った。生・死の境に生きる下級武士の煩悶と葛藤の生死観を、梶村昇の「四十八巻伝」の現代語訳から探してみたい。

私たちのような罪人でも、本願をたのんで念仏を申せば、往生は疑いないと、日頃からお教えを承り、深くそう信じてまいりましたが、それは病の床に伏して、のどかに臨終を迎えるという時ならよいでしょうが、武士の習いで、進退は思うようになりません。このたび山門の堂衆の鎮圧のため、勅命によって、八王子の城に向かうことになりました。

甘糟は武勇の家に生まれて、弓矢の道にたずさわってまいりましたので、進んでは祖先の栄光を失うことなく、退いては子孫に繁栄を残したいため、敵を討ち、身を捨てて戦おうと、悪心ばかり盛んに起こり、浄土へ往生しようという心がかきません。「この世は仮の世」という心が起こったり、「往生を励むべきだ」という気になりますと、鋭鋒も崩れて、かえって敵の虜にされ、ながく臆病の名をとどめ、たちまち先祖伝来の家を失うことになります。

いずれを捨て、いずれを取るべきか、私には分からなくなりました。弓矢の家業も捨てず、往生の素志も遂げる道がございましたならば、どうぞ一言お教え願います。¹⁴(下線は引用者)

梶原昇は、同じ関東武者の津戸三郎為守(1163—1243)¹⁵が合戦での罪障を懺悔し、上人から念仏往生の道を承った後は、在京の間も常に上人の庵に参り、下向してからも但信称名の行者と成って、念仏の行を怠らなかつたという記述が『法伝全』にあることに注目している。¹⁶常に為政者や同僚の御家人たちから念仏に対する迫害に悩んだ為守は、八十歳を迎えた仁治三年(1242)、如法念仏の結願の日に壮絶な最期を切腹で果てている。罪障観から信仰の道に入った武士の壮絶な「死にざま」がうかがえよう。

この「死にざま」は広義に捉えれば、捨身往生と考えられるが、津戸の場合は、今井雅晴の定義づける三つの類型¹⁷のうちの、浄土を目指したもので

あったと考えて大過ないであろう。熊谷二郎直実と同様に、信仰に対する純粋性が垣間見られるところでもある。

甘糟の場合も、「私たちのような罪人でも、」という発言から、武士としての罪障観に苛まれていたことが想像できる。しかし、いずれを捨て、いずれを取るべきか、私には分からなくなりました。弓矢の家業も捨てず、往生の素志も遂げる道がございましたならば、どうぞ一言お教え願います、の下線部分発言にみられるように、甘糟忠綱の信仰心は熊谷次郎直実や津戸為守のそれとは性質を異にする。家業である武士の身分を保ちながら、往生も全うしたいという甘糟の信仰は、熊谷のように出家し、津戸のように切腹をして果てた信仰の純粋性からは程遠い。

しかし、見方を変えれば、甘糟の考え方にも一理あろう。「武勇の家に生まれて、弓矢の道にたずさわってまいりましたので、進んでは祖先の栄光を失うことなく、退いては子孫に繁栄を残したいため、敵を討ち、身を捨てて戦おうと、悪心ばかり盛んに起こり、浄土へ往生しようというような心が起きません」という発言の裏には、彼が武門に生まれ、祖先の誉れを汚すことなく、子々孫々までも繁栄を存続させねばならない義務感と、一切の諸行を廃して信仰に専念しなければ往生できない焦燥感との闘いがある。その矛盾に煩悶する甘糟の心の内が忖度できよう。この甘糟の矛盾を彼の個人的性格のみに帰因させることは酷である。なぜならば、法然浄土教の根本教理は、「専修念仏」という言葉にあるように、念仏以外の諸行を一切否定するところにあるので、甘糟はこれを拡大解釈し、家業である武士の立場ですら念仏の妨げになると考えていた節が無きにしても非ずであるからである。

これはあくまでも管見の域を出ないが、鎌倉時代の『一言芳談』¹⁸が甘糟のような地方武士に影響を与えていたとも考えられる。『一言芳談』は総数百五十三の法語から構成されているが、法然上人をはじめ、高名な上人、聖などの念仏や往生に対する考え方が事細かに記述され、いわば「念仏質疑応答集」のような存在であった。『一言芳談』の思想の根底には、現世に執着せず、後世を希い、念仏に専念して往生を遂げるという念仏往生思想がある。平たくい

えば、往生を遂げようとするならば、余計なことは一切考えず、ひたすら念仏に励めということである。そのためには学問すら無用であるとまで記されているのである。甘糟が『一言芳談』に目を通していかどうかはともかく、鎌倉時代にあつて、念仏信奉者たちがこのような浄土教思想の一端に触れていた可能性は否定できまい。信仰姿勢の是非はともかく、この甘糟の問いに対し、法然は次のように応じている。

阿弥陀の本願は、善人・悪人、念仏の行の多少、身の浄不浄など、時や処や縁を選ぶものではありません。ですからどのような縁で死のうと、往生することには関係ありません。罪人は罪人のままで、南無阿弥陀仏と称えれば往生いたします。これは人間の知恵の及ばない本願の不思議というものです。弓矢の家に生まれた人が、たとえ戦場で戦って命を失っても、念仏を申せば、本願に乗じて来迎に預かること、決して疑ってはなりません。¹⁹ (下線は引用者)

罪人は罪人のままで、南無阿弥陀仏と称えれば往生いたします、という下線部分に注目したい。先に、思想家の法然にとって武士の善悪の基準（罪業観、罪障観）などは仏道への結縁の契機に過ぎず、伝統仏教の教えに従うこと、つまり信心こそが善悪の基準になっていたことに触れたが、まさに、この法然の言葉はそれが体現されたものといえよう。また、往生に際して、武士社会、ひいては人間社会の善悪など取るに足らぬ問題で、信心の有無こそが重要である、ということは先述したとおりである。南無阿弥陀仏と称えれば往生いたします、が信心の果実であり、この信心こそが救済の要諦である。己の善悪の立場に悩む甘糟の矛盾などは一瞬のうちに粉碎され、他の狭雑物が入り込む隙は一切ないのである。したがって、出家の身であろうが、在家の身であろうが、僧であろうが、武士であろうが、ひいては善であろうが悪であろうが、そんなちっぽけな人間の境涯は、往生には一切無縁であり、また悩む必要もないというのが法然の趣旨だったといえよう。

4. 日蓮における現世的生死観

次に、法然の思想（来世的死生観）の対極にある日蓮の思想（現世的生死観）に迫り、武士と日蓮の交渉から中世武士の生死観を浮き彫りにしたい。

日蓮（1222-1282）は承久四年（1222）、安房国長狭郡東条郷片海（現在の千葉県、天津小湊周辺）で、法然寂滅の十年後に誕生する。出自ははっきりしないが、『本尊問答抄本』に「安房国長狭郡東条郷片海の海人の子なり」とあることから、一般には漁師の子と考えられている。しかし、佐藤弘夫は、一介の漁師の子でもない、武士でもない、網元クラスの出身か、「権頭」とよばれた有力漁民であったという定説を支持している。²⁰ いずれにしても、法然のように武士階級の出身でないことは確かであろう。

日蓮と仏教の最初の接点は、日蓮十二歳の時に天台宗の清澄寺に入ったことであった。嘉禎三年（1237）、道善房を師とし、出家して是聖房と名乗った。僧名は蓮長ともいわれているが、はっきりしたことはわかっていない。是聖房は修行の初期段階では天台浄土教を学んだが、地方の清澄寺では学問習得に限界を感じて諸国修学に見出した。鎌倉と比叡山に留学したことが確認されているが、是聖房の思想形成に決定的な影響を及ぼしたのは比叡山延暦寺での修学であった。その影響とは『法華経』、『大般涅槃経』の両経典との邂逅である。

高木豊も述べているように、特に『大般涅槃経』如来性品の「法に依りて人に依らざれ」の一句との邂逅が、日蓮の法華経至上主義を形成し、依法の態度をいっそう助長し、経文に依ろうとする実証的・主知的傾向をいっそう育成していったのである。²¹

比叡山延暦寺での法華経至上主義は、下山後、日蓮と名を変えてからの宗教活動における一貫した思想的基盤となった。このラディカルな宗教思想が日蓮の布教者としての苦難の道を歩ませることになったのも事実である。

ここで、日蓮における現世的生死観の根拠を法然の来世的死生観と比較し、両者の生死観の違いについて述べておきたい。何故、日蓮の思想が現世的生死観であるのかについては、高木豊のコメントを参考にして説明しておきたい。

高木は、「日蓮は『法華経』寿量品にある「我（仏）常にこの娑婆世界にあり」、「我常にここに住む」、「我常がこの土は安穩」など、娑婆世界・ここ・この土はいずれも此土を指していて、此土を捨てていずれの浄土をも求むべきでない、と説いた。（中略）『法華経』を信ずる者のいるところが浄土であるといつて、此土を浄土とし、逆に『法華経』が説かれて仏の久遠実成²²が顕示される以前の浄土は、実は穢土であるというのである²³と指摘する。（下線は引用者）

下線部分の『法華経』を信ずる者がいるところは、後に『守護国家論』²⁴の娑婆即寂光土という思想に転換するのであるが、このことは、『法華経』信仰はともかく、概念的には、筆者の主張する現世的生死観の捉え方と極めて近いものがある。すなわち、日蓮の『法華経』を信じる者のいるところとは、つまり「現世」であって、その「現世」こそが「浄土」そのものであると言い換えることができよう。

恵心僧都源信の天台浄土教の系譜である法然浄土教が厭離穢土・欣求浄土にもとづく「来世」に思想的なベクトルを向けているのに対し、日蓮の思想は娑婆世界である「現世」にそのベクトルを向けている。この点が、法然浄土教と日蓮の思想の異なる点であろう。その思想的なベクトルは全く正反対といっても過言ではない。

また、四大法難も日蓮の現世的生死観に影響を及ぼしたと考えられる。弘長元年（1261）の伊豆伊東の俎岩に置き去りされた伊豆の法難、文永元年（1264）に地頭東条影信らに襲撃された小松原の法難、文永八年（1271）、片瀬の龍口刑場で危うく処刑されそうになった龍口の法難、同年、佐渡へ配流となった佐渡の法難などは、日蓮が迫害・弾圧を積極的に受忍した確たる証となっている。

この証の根拠は『法華経』「勸持品二十行の偈」にある。長いので主要箇所を抜き出し、その意を解釈してみよう。

- ①「悪口罵詈等」——どんなに悪口を言われ罵られようとも。
- ②「及加刀杖者」——刀や杖で打つものがいようとも。

- ③「数々見擯出」——何度も処払いや流罪の憂き目を見ようとも。
 ④「我不愛身命」——命など惜しいとは思わない。
 ⑤「但惜無上」——唯この無上の教えに触れない人が一人でもいることが何より惜しい。

これらのことから、日蓮の不撓不屈の精神は来世よりも辛い現世を生き抜くことに視点を置いていることが汲み取れるのではないだろうか。まさに現世的生死観の思想と言い換えることができるのである。数々の法難に遭いながらも、『法華経』を信ずる者のいるところが浄土であるといつて、此土を浄土とし、現世を生き抜くことに価値を見出したのである。

そして、この日蓮の「生きざま」が武士の「生きざま」と密接に重なってくるのである。

一般に親鸞の信奉者は農民が多く、日蓮の信奉者は武士、しかも為政者ではなく御家人が中心であるといわれているが、これは日蓮が東国出身で延暦寺修学した以外は、ほとんど東国を拠点とし地方武士との交渉が中心となっていたためと思われる。日蓮と交渉を持った武士は、下総の檀越（日蓮の教えを信奉した在家の人々の総称）²⁵ では、八幡庄若宮の富木常忍、同曾谷の曾谷二郎入道、相馬矢木郷の地頭矢木胤家、武蔵では、池上の地頭池上宗仲・宗長兄弟、その他、鎌倉の四条頼基（北条一族の江馬光時・親時の被官）、甲斐の御家人波木井氏、駿河の御家人南条氏や石川氏、高橋氏、油井氏、そして西山氏などの名があげられる。

高木豊は、彼ら御家人と日蓮の接点は鎌倉にあって、鎌倉守護の鎌倉大番役勤仕の折に、日蓮の教えに触れたのがきっかけだったのではないかと考えている。²⁶

戸頃重基は、日蓮が『涅槃経』²⁷ に刀杖持戒が許されていることを根拠にして、武装布教を承認していたのは、武士階級との深い接触と交流があったことも一つの要因ではないかと指摘している。それは日蓮の次の遺文からうかがい知ることができるが、日蓮の折伏思想²⁸ が「坂東武者の習い」を代表する「弓箭の習い」とものの見事に符合していることがわかるであろう。

末法の始の五百年には純円一実の法華経のみ広宣流布の時也。此時は鬪争堅固白法隠没の時と定めて、権実雑乱の砌也。敵有る時は刀杖弓箭を持つ可し。敵無き時は弓箭兵杖何にかせん。今の時は権即実教の敵と成る也。一乘流布の時は権教有て敵と成てまぎらはしくば実教より之を責む可し。是を撰折二門の中には法華経の折伏と申也。一如説修行鈔 昭定遣七三五～七三六頁一（下線は引用者）

しかしながら、下線部分は、日蓮の折伏思想が正法の行者に刀杖の所持を積極的に勧めるものではなく、あくまでも正法護持を条件とした刀杖持戒であったことを示すものである。戸頃は日蓮のこの論拠が章安大師（560-632）の次の言葉にあると指摘する。

昔ハ時平カニシテ法弘マル。戒ヲ持スベシ杖ヲ持スルコト勿レ。今ハ時嶮シテ法翳ル。杖ヲ持スベシ戒ヲ持スルコト勿レ。今昔俱ニ嶮クバ俱ニ杖ヲ持スベシ。今昔俱ニ平カナラバ俱ニ戒ヲ持スベシ。取捨宜シキヲ得テ一向ニスベカラズ。²⁹

この言葉は、平和な世と末法の世にあつては、戒と杖の使い分けをすること、つまり撰折二門³⁰を時代によって使い分けるべきことを示唆している。言い換えれば、日蓮の思想が、末法の時代には戒律によるのではなく、正法を護持するためには刀杖を用いることも辞さないという過激なものであったことを物語っているのである。こういった日蓮の不退転の気概が、忠義のためなら己の命をも顧みない武士の気概と呼応したものである。

文永十一年二月には北条弥源太から刀剣を献上されたときに、「殿の御もちの時は悪の刀、今仏前へまいぬれば善の刀なるべし」³¹、「つるぎなれども、わるびれたる人のためには何にかせん」³²といった日蓮の言葉から、悪の刀剣は否定するものの、正義の刀剣を肯定する意思を読み取ることができる。

また、文永十一年五月、身延入山の折にも、檀越波木井実長から護身用の刀剣が日蓮に寄進されたこ

とが記録に残っている。日蓮がその他にも複数の刀剣を所持していたことから、武士の「生きざま」に対しても共感を持っていたことが推し量れよう。また、日興³³の「分配記」から、日蓮は馬を五頭ほど所有していたこともわかっている。

以上の事実に鑑み、生来、日蓮には武士としての気質が備わっていたことと、『大般涅槃教』³⁴の教義が日蓮の武士気質と一致したことが日蓮と中世武士との接近を助長した要因であったと考えられる。つまり、戸頃重基の指摘にあるように、『大般涅槃経』に刀杖持戒が許されていることを根拠にして、日蓮が武装布教を承認していたのは、武士階級との深い接触と交流が前提となっていたのである。しかも、武士が日蓮の折伏思想と「坂東武者の習い」つまり「弓箭の習い」という武士の思想に等価値を見出したことによって、互いの信仰上の交渉に相乗効果をもたらしたということもできるのである。

また、日蓮と中世武士との結びつきを強めた要因の一つには、神祇信仰の存在がある。一般的には、法然や親鸞と異なり、日蓮は神祇信仰を否定することなく、むしろ、積極的に法華信仰のなかに統合しようとしたと考えられている。数ある神祇の中でも、日蓮は特に天照と八幡の二神を尊重した。八幡信仰は中世武士のなかでも源氏の精神的支柱ともいえるべき氏神的存在であった。

松山宏は源氏と八幡信仰について次のように述べている。八幡神は源頼信(968-1048)以降に明確に源氏の神となり、ことに前九年・後三年の役を機会に頼義・義家は近江国から陸奥国・出羽国までの沿道各地に、石清水を勧請していった。頼朝が鎌倉幕府を開くと、鶴岡に八幡宮を鎮座し、源氏の神と同時に武士の守護神とした。そして、武士たちが守護・地頭として地方に下る時に、この八幡宮をその地に勧請し、それによって武士の支配を觀念の上から支えていったのである。³⁵

松山の指摘にあるように、八幡神が源氏の守護神や精神的支柱であったことは、源氏、言い換えれば中世武士が、地域に根ざした神祇信仰(氏神)³⁶に現世利益的な側面を求めた証左といえよう。武士の信仰が来世にばかり安穩を求めていただけでないことは、彼らの「生きざま」をみれば明らかであろう。

いわゆる平雅行の主張する「現世安穩・後世善処」という現当二世安樂信仰³⁷が武士の信仰を支えていたことも考えられる。中世武士には仏教の来世的死生観を志向する反面、現世に対する安穩志向、つまり現世利益的な側面を求めたことは、筆者の主張する現世的生死観の定義に沿うものである。このような武士の現世志向と共振した日蓮の思想はまさに現世的生死観に裏づけられたものといえよう。

5. 中世武士(池上宗仲・宗長)と日蓮

ここで、『法華経』経典にもとづく法華経至上主義のもと日蓮の不退転の思想が、中世武士の「生きざま」、つまり現世的生死観にどのような影響を与えたのかを池上宗仲、宗長兄弟の信仰心から捉えてみたい。

日蓮の檀越のなかに、武蔵池上の地頭、池上大夫志宗仲³⁸という御家人がいた。宗仲は、父康光の帰依する真言律宗を信仰せず、日蓮の教えを信奉したため、二度も勘当を蒙ってしまう。当時の武家家族における池上父子の信仰上の対立から、日蓮の法華経至上主義と現世的生死観を読み取ってみよう。それには、日蓮が父親に改宗を迫られて悩む宗仲、宗長兄弟に送った以下の消息、「兄弟鈔」からヒントを得たいと思う。

法華経を信ずる人の恐るべきものは、賊人・強盗・夜打・虎狼・獅子等よりも、当時の蒙古の攻めよりも、法華経の行者を悩ます人々なり。此の世界は第六天の魔王の所領なり。一切衆生は無始已来、彼の魔王の眷属なり。(中略)此の邪見の家に生まれ、王難にあう。大難は各々の身に当たって覚えつべし。過去の謗法の罪を滅せんとて、邪見の父母に責められさせ給う。また法華経の行者を怨む国主に遭えり。教文明明たり、「経文赫々たり。我が身は過去に誹謗法の者なりける事疑い給うこと勿れ。此れを疑って」現世の軽苦忍び難くて、慈父の責めに随いて、存外に法華経を捨つる由あるならば、我が身地獄に墮つるのみならず、悲母も慈父も大阿鼻地獄に墮ちて、共に悲しまん事疑いなる

べし。大道心と申すはこれなり。³⁹ (下線は引用者)

以上の日蓮の書簡から、法華経至上主義が明確に示されていることが理解できよう。下線を施した、また法華経の行者を怨む国主に遭えり。教文明明たり、経文赫々たり。我が身は過去に誹謗法の者なりける事、の部分は『法華経』「勸持品」に記されている。また、現世の軽苦忍び難くて、慈父の責めに随いて、存外に法華経を捨つる由あるならば、我が身地獄に墮つるのみならず、悲母も慈父も大阿鼻地獄に墮ちて、共に悲しまん事疑いなかるべし、の部分はこのような現世の軽い苦しみから逃げることは、宗仲のみならず、両親共々地獄に墮ちるに等しい所業であり、真っ向から立ち向かわねばならないと日蓮は論じている。こうした日蓮の生死観はまさに現世に思想的なベクトルを向けた現世的生死観の証といえよう。そして、この点が浄土に思想的なベクトルを向けた法然の来世的死生観と一線を画すところである。

これに対し、高木豊は日蓮の現世よりも後世・後生を重視する態度について、いわば、来世的死生観的な捉え方をしている。高木は次のように述べている。

(日蓮は) 現世の事柄を夢・つかの間のことと観じて、後世のことを重視すべしと教えたものであって、先の宗教至上主義(法華経至上主義)からの当然の帰結である。しかし、ここにもまた、前代からの現世=憂世観があること、憂世感が息づいているのは否定できないのであって、むしろ、日蓮はこの憂世観を迫害・弾圧の継起のなかでいっそう主体的にうけとっていたといえよう。⁴⁰ (下線は引用者)

日蓮が後世・後生を軽視していたとは言わないまでも、高木の指摘にあるように、日蓮は果たして後世・後生を重視していたのだろうか。例えば、浄土教における観想念仏→称名念佛→往生の思想は、日蓮宗における題目受持→専唱題目→成仏の思想と比較することができる。しかし、その目指すべき究極

の目標は浄土教の「往生」に対して、日蓮の「成仏」である点が最大の相違点といえよう。

日蓮は『大般涅槃経』の「一切衆生悉有仏性」——生きとし生けるものは全て成仏の可能性を持っている——という教えや、『法華経』の悪人、女人でも成仏を保証する教えを拠り所とし、浄土教が地獄の対極に「浄土」を設定しているのに対し、地獄の対極に「現世」を設定しているのである。その現世は娑婆世界でありながら、即身成仏の場所でもある。そもそも、日蓮の成仏という思想が現世に視座を置いたものであり、『法華経』「不軽品」の受難による罪障消滅の理論や『大般涅槃経』の「転重軽受」の教え⁴¹は往生を前提としない現世の思想である。この点でも日蓮の思想はあくまでも現世的生死観と判断せざるを得ない。したがって、下線部分の現世の事柄を夢・つかの間のことと観じて、後世のことを重視すべしと教えたものであって、先の宗教至上主義(法華経至上主義)からの当然の帰結である、という高木の指摘に対し、法華経至上主義なるがゆえに、日蓮は後世ではなく現世に思想的な視座を置いていたのであり、現世を夢・つかの間と観じることはなかったのではないかと思われる。むしろ、現世を直視し、不退転の気概で立ち向かったのが日蓮のありのままの姿だったということができないのではないだろうか。但し、過去世の誹法に現世の受難の原因があるとする日蓮の理論には論理の飛躍があり過ぎることも補足しておきたい。

結語

本論においては、殺生による罪業観、罪障観に起因する中世武士の生死観を、鎌倉仏教の祖師である法然・日蓮との交渉から考察してきたが、その検証にあたっては、一つの仮説を手がかりとした。それは、隠遁者的かつ武士の気風を備えた両祖師と、潜在的隠遁者の資質を有した中世武士にはもともと相互に結びつく下地があり、両者の生死観が思想的同心円上にあつたのではないかということである。こうした仮説にもとづいて、①来世的死生観→②現世的生死観という隠遁者の生死観の図式が中世武士の生死観にも応用できるのではないかという見通しを

立てた。そして、それを立証するために、法然の生死観を来世的死生観、日蓮の生死観を現世的生死観と捉え、中世武士の信仰の諸相を考察するという手法をとったのである。

中世武士と法然の交渉の場合は、平重衡と甘糟太郎忠綱を取り上げ、武士の「罪障観」と「死にざま」が結びついた来世的死生観と、法然の浄土思想が接点をもったことを検証した。

法然浄土教は、本来的には源信流の厭離穢土、欣求浄土思想の系譜に連なる来世志向的な思想である。現世よりも来世、浄土に思想的なベクトルが向けられているため、勢い「死にざま」に重きを置くことになる。したがって、その「死にざま」を重視する往生思想、言い換えるならば、来世的死生観が武士の後世善処を希う「死にざま」の気風と結びつき、隠遁者の系譜である法然の思想と融合したということができよう。

中世武士と日蓮の交渉の場合は、池上宗仲、宗長兄弟を取り上げ、『法華経』経典を所依とする法華経至上主義がもたらす日蓮の不退転の思想が、中世武士の「生きざま」、つまり現世的生死観にどのような影響を与えたのかを、彼らの信仰心から捉えた。

日蓮の現世的生死観の根拠は、高木豊が指摘するように、「日蓮は『法華経』寿量品にある「我（仏）常にこの娑婆世界にあり」、「我常にここに住む」、「我常がこの土は安穩」など、娑婆世界・ここ・この土はいずれも此土を指して、此土を捨てていづれの浄土をも求むべきでない」という発言に尽きるものとする。その他、日蓮の折伏思想が「坂東武者の習い」を代表する「弓箭の習い」とももの見事に符合していることや、日蓮が神祇信仰を否定しなかったことも現世的生死観の根拠としてあげることができる。例えば、八幡神が源氏の守護神であり、かつ精神的な支柱であったことは、源氏に代表される中世武士が、地域に根ざした神祇信仰（氏神）に現世利益的な側面を求めた証左といえる。その現世利益的な側面は、彼らの「生きざま」をみれば明らかであろう。

いわゆる平雅行の主張する「現世安穩・後世善処」の思想に代表される現当二世安楽信仰が武士の信仰の実体であったと解釈することもできる。中世武士

には「後世善処」を志向する反面、「現世安穩」志向、つまり現世利益的な側面を求めたことは、筆者の主張する現世的生死観の定義に沿うものである。このような武士の現世志向と共振した日蓮の思想は、まさに現世的生死観に裏づけられたものといえよう。

以上、法然の来世的死生観と日蓮の現世的生死観との対比のなかで、中世武士の生死観を考察してきたが、法然の来世的死生観が来世に照準を合わせた往生観であり、日蓮の現世的生死観が現世に照準を合わせた成仏観ということができよう。しかしながら、両者の思想的なベクトルが向けられた先は、「来世」か「現世」の二者択一の方向の相違であって、その思想的、宗教的視座はあくまでも「現世」を基準にしたものである。したがって、往生を希求する法然の来世的死生観とて、往生するために「現世」をどう生きていくのかという根本的な「生きざま」の問題は、どうしても避けることのできない切実な問題だった筈である。

日蓮の現世的生死観の場合は、その方向性が直接的だったために、より「現世」が強調されたわけであるが、この点が生・死の境を彷徨する中世武士の気風や「生きざま」、「死にざま」と呼応して、彼らに素直に受容された要因とみなすこともできるのではないだろうか。

中世にあつては、法然、日蓮に限らず、鎌倉仏教が興隆した。浄土宗、浄土真宗、時宗、日蓮宗、禅宗、その他旧仏教側でも、社会事業に宗教的価値を見出した叡尊・忍性に代表される律宗などが隆盛を極め、飢饉や政情不安の中にあつて、中世の新仏教は百花繚乱の様相を呈していた。その宗教的環境のなかで、中世武士の信仰の選択肢は「来世」か「現世」か、言い換えるならば、来世的死生観か現世的生死観の二者択一を迫られたのである。

¹ 「中世武士の生死観(1)『日本大学大学院総合社会情報研究科紀要』8号、2007年2月、参照。

² この場合の「無常感」とは低次元かつ原初的な「無常観」を指す。定義については、「中世隠遁者の生死観(1)『日本大学大学院総合社会情報研究科紀要』8号、2007年2月、183頁参照。

³ 現世的死生観と来世的生死観の定義については同

- 紀要 176 頁参照。
- 4 令外官で国司、郡司、豪族などが任命され、武力をもって治安維持にあたった。
- 5 井上光貞『新訂 日本浄土教成立史の研究』山川出版社、1956年、323頁。
- 6 この場合の罪障観とは往生を妨げる罪業を意識することを指し、罪の原因となる業を意識する罪業観と区別しておきたい。罪業観→罪障観の変容が武士において顕著である。
- 7 梶原正昭、山下宏明 校注『平家物語 下』岩波書店、1993年、212～213頁。
- 8 同、213～214頁。
- 9 善導の『般舟讚』の句から引用。絶え間なく仏の名号を唱えることが、懺悔をしていることになるという意。
- 10 同、念仏を一声唱えれば、一切の罪業を除くことができるという意。
- 11 戒・定・慧の三学のこと。戒とは戒律、定とは禅定、慧とは智慧を指し、仏教実践の行うべき十三の修行がある。
- 12 梶村昇『法然の言葉だった「善人なをもて往生をとぐいはんや悪人をや」』大東出版社、1999年、45～47頁。
- 13 武蔵七党の一つで武勇の聞こえが高い土豪であった。他の六党は横山、野与、村山、児玉、西などがあげられる。
- 14 梶村昇『法然上人のお弟子たち』浄土宗、1998年、72～73頁。
- 15 源頼朝の御家人。武州多摩郡荏原荘（東京国立市付近）の住人津戸次郎為広の三男。
- 16 梶村昇『法然上人のお弟子たち』浄土宗、1998年、87頁。
- 17 今井雅晴『一遍と中世の時衆』大蔵出版、2000年、36頁。
今井雅晴は捨身往生には次の三つの類型あると考えている。1. 自分の命を仏あるいは衆生に捧げて供養する。2. 仏が将来この世に現れて救済を待つ。3. 仏の浄土へ少しでも早く行こうとする。
- 18 法然上人をはじめとする念仏聖たちの往生に対する心構えや言行を書きとどめた法語集。成立時期や編者は不詳である。
- 19 同、73頁。
- 20 佐藤弘夫『日蓮』ミネルヴァ書房、2003年、2～4頁。
- 21 中村元、他 監修・編集『アジア仏教史・日本編 V 鎌倉仏教 3』佼成出版社、1972年、68頁。
- 22 『法華経』には、釈迦が三十五歳で悟りを啓いたのではなく、永遠の過去から仏となって、輪廻転生しているという教えがある。
- 23 同、123頁。
- 24 多発する飢饉疫病などの根拠を諸経に求め、法華経受持による鎮護国家の思想を述べた著作で、『立正安国論』のベースとなっている。
- 25 高木豊『日蓮とその門弟』弘文堂、1965年、67頁。
- 26 同、140～141頁。
- 27 『涅槃経』卷第三金剛身品第五 正蔵第三十八卷 84頁に「善男子正法ヲ護持セン者ハ五戒ヲ受ケズ。威儀ヲ修セズシテ刀劍・弓箭・鉾槊ヲ持スベシ」という記述がある。
- 28 日蓮は正法護持のためには、弓箭刀杖の手段を認めていた。
- 29 灌頂撰『大般涅槃経経疏』卷第八卷 正蔵題三十八卷 84頁。
- 30 撰折二門とは、撰受一慈悲の心で相手を仏道に入らしめること。折伏一相手の悪や誤りを打破することによって、真実の教えに帰服させること。二つの相反する仏教の教化法のことである。
- 31 「北条弥源太殿御返事」昭定遺 80頁。
- 32 「四条金吾女房御書」昭定遺 484頁。
- 33 日蓮の弟子で、日蓮六老僧（日昭、日朗、日向、日興、日頂、日持）の一人。
- 34 釈迦の入滅の意義を説く經典の総称。原始仏教經典と大乘經典に大きく分類される。
- 35 中野幡能 編『八幡信仰』雄山閣出版、1983年、84頁。
- 36 古代の氏族や中世の武士が共同で祀った祖先神や守護神。武士の場合は守護神の鹿島神宮、香取神宮、源氏の八幡宮などがある。
- 37 平雅行『日本中世の社会と仏教』橘書房、1992年、62頁。
- 38 日蓮の大檀越の一人。日蓮が病氣療養のため、身延山を去って常陸に向かう途中、池上宗仲の館で亡くなった。日蓮入滅後、宗仲が7万坪の土地を寄進したことで池上本門寺の礎が築かれたことはよく知られている。
- 39 池田論『日蓮書簡集』経営思想研究会、1963年、185～187頁。
- 40 高木豊、前掲書、230頁。
- 41 前世の罪業を、現世で受けることによって、来世に墮地獄を免れ、成仏も可能であるとする教え。

(Received: May 31, 2008)

(Issued in internet Edition: July 1, 2008)