

詩と信仰と現実と

— 慈円における宗教と国家 —

梶 村 昇

一

慈円は近衛天皇の御代、久寿二年（一一五五）四月十五日、摂政関白藤原忠通の七男として生まれた。父忠通は藤原道長以来の北家藤原氏の嫡流であり、長兄の基実は若くして亡くなった（二四歳）が、すでに、摂政、関白の地位を得、次兄の基房は、長兄の後をついで摂政、関白となり、六条天皇の御代の重鎮、三男の兼実も摂政関白を勤め、のちの九条家の祖となった。四男兼房は内大臣、五男恵信は大僧上興福寺別当、六男信円も大僧上興福寺別当、七男は慈円、八男覚忠は在任三日ではあったが天台座主に補せられ、九男最忠も天台の権大僧都となった。女の姉妹たちも、長女聖子は崇徳天皇皇后、二女育子は二条天皇皇后、三女皇子は近衛天皇皇后というように、慈円は兄弟姉妹それぞれ位人身を極めた名門中の名門の出身であった。慈円自身も仁安二年（一一六七）出家して以来、二十四才で法性寺座主、三十八才で天台座主となり在任四年、その後、四十七才の時に二度目の座主となり（在任一年半）、五十八才

で三度目(在任二年)、五十九才で四度目(在任七ヶ月)と、天台座主の要職を都合四度も勤めている。当時の天台座主の地位は、仏教界最高の要職であったことはいうまでもない。彼が名門藤原氏の出身であり、みずからは天台座主の地位に四度までも補せられたということは、彼の思想信仰を考える時に無視することのできないことである。

慈円の亡くなったのは、後堀河天皇の嘉祿元年(一二三二)九月二十五日であるから、七十一年の生涯を送ったことになる。この間の日本は、稀にみる大激動期であり、政治上では、保元、平治の乱から始まり、平家の勃興、滅亡、源氏の興隆、鎌倉幕府創建、承久の乱と短期間に歴史を覆すような大事件が続いた。宗教界でも、良忍の融通念仏、覚鑊の新義真言宗の独立から、法然の専修念仏、栄西の臨済宗と、旧仏教界を根底からゆさぶるような改革が行なわれた。

慈円はこの動乱のさ中に生涯を送り、しかも、あくまでも、みずからを旧体制の立場に位置づけ、その道統を継ぎ、狂瀾を既倒にめぐらそうと努力した。その著「愚管抄」の中に

さてもくこの世のかはりの継目に生れあいて、世の中の目のまへにかはりぬる事を、かくけさくくとみ侍る事こそ、世にあはれにもあさましくおぼゆれ(岩波文庫「愚管抄」三三〇ページ・原文片仮名交り)

と、人の世の転変の姿を嘆いているのも、彼の立場からすれば当然のことであろう。「君臣合体して昔にかへりて世をしばしをさめん」(同上書二八七ページ)というのが彼の理想であったのであるから。彼の生涯は、この理想実現のために、すべて傾注されたといってもよいであろう。しかし、彼はただ単に自分の家柄と地位にだけ影響されて、復古の主義を実現させようとしたのではなかった。それは、彼が政権の争奪という外的事象に重きを置いていなかったことからも明らかなである。家柄と地位は、たしかに彼の思想に限界を画するものがあつたけれども、彼はそれらに

だけ執着していたのではなく、それらを包摂する内的精神が、彼の思想信仰を生命あるものにしたといえるであろう。それは、いうまでもなく宗教的信仰であったといいたいのであるが、むしろ、それをも摂め取っていった和歌の道こそ、彼の生命であったように思われるのである。歌↓言葉↓国ぶり↓歴史的生命、この系譜の中に、仏教的信も、現実処する態度も包摂せられていったところに、慈円の独自性を捉えることができると思う。音をたてて崩れ去っていくようにする旧体制の中であって、そこになお生命を見いだそうとした慈円の生涯には、消えようとする灯の最後のゆらめきに似たものを感じさせる。それなればこそ、彼の思想信仰には、旧体制の生命の凝結した姿をうかがいみることができるのであって、当時の宗教と国家との関係を明らかにするために、慈円のそれをみることは欠くことのできないことがらといふべきであらう。

二

慈円は「昔にかへりて世をしばしをさめん」と、生涯をそれに傾けたのではあるが、青年時代は、むしろ、混沌の世上を無益として避け、隠遁の思いの切なるものがあつたようである。それは、のちに彼自身も愚管抄に、

さて、大治の後久寿までは、又鳥羽院、白川院の御あとに世をしるしめして、保元元年七月二日鳥羽院うせさせ給て後、日本国の乱逆と云ことはをこりて後、むぎの世になりけるなりけり。(第四・同上書一六九ページ)

と、保元元年七月二日鳥羽院崩御の日をもって、歴史の変動の時期とみているように、この時以後無常のことがら世をおおい、それから八日後の保元の乱、三年後の平治の乱は、当時、二才から五才くらいであつた慈円にとっては

話に聞いただけであろうが、その後の平家の興亡、京の破壊、貴族の没落、僧兵の横暴、寺院の焼失等々は、まさにこの世の終りを思わせるものとして、はつきり慈円の眼に焼きついていったことであろう。

このような中で、二十才になった彼は比叡の無動寺に登って、千日の山籠に入った。

三年まで御法の花を捧げつゝ九品こひなをもねがひつるかな（拾玉集卷第一・統国歌大観二四六六）

千日の修行を九品浄土に回向したのである。しかし、彼の気持ちは

法の池に流れも入らではかなくも心の水の滞るらむ（二五三八）

と詠んでいるように、真実の信仰が彼の心を掴んでいったものとは思われなかった。むしろ、世相のただならぬ様に焦慮して

いつとなく動かぬ君に仕ても心は四方にあくがれにけり（二四六八）

といい、また転じては、

ふじ川になどや今日まで身を投ぬ有にかひなき世とは知々（二五〇八・以上は千日山籠中の百首から引用）

とよむなど、心はまさに千々に乱れていた。そして、治承三年（一二七九）四月、二十五才にして山を下りた慈円は、六月十四日、兄の兼実を訪ね「大略世間のこと無益」「たゞ生涯無益」と称し、隱栖の思いをのべている。

慈円が親しくつきあい、歌の先達とし、その詠風さえ似ているといわれた西行（一一一八―一一九〇）は、当時、すでに隱遁して四十年ほどになり、

情ありし昔のみなほ忍ばれて長らへまうき世にもあるかな（山家和歌集下・七七〇六）

思ひ出づる過ぎにしかたをばづかしみあるにもうきこの世なりけり（七七二二）

と、世を厭い放浪の生活に時を過していた。慈円より二才年上の鴨長明(一一五三―一二二六)も「行く河の流は絶へずしてしかもその水にあらず、よどみに浮ぶうたかたはかつ消えかつ結びて久しくとどまる事なし。世の中にある人も住家もかくの如し」(方丈記)といい、慈円より七才下の藤原定家(一一六二―一二四二)も、当時十九才で「世上、乱道追討、耳に満つといへどもこれを注せず、紅旗征戎わが事にあらず」(明月記)といって、動乱の世上を逃れて、清い美しい世界を眺めて世を送ろうとしていた。このような隠遁のあり方は、当時多感な文学的青年たちの流行であったのではなからうか。そこには絶望の淵に沈んだ苦悶もなく、激しい求道の情熱も感じられない。また、禅僧にみられる枯淡もなく、むしろ、月を眺め花にあこがれ、恋の歌をも詠んで、うるおいのある生活を楽しんでいたときえ思われるものがある。

慈円が兄の兼実に隠遁の思いを打ち明けたことも、前に記した千日山籠中に詠んだ百首和歌(拾玉集巻第一)をみると、西行、長明、定家などと一連のものであって、同時代の、しかも、同じ叡山にあって学んだ法然(一一三三―一二二二)にみられるような「速かに生死を離れん」という求道の激しさも、「かなしきかな、かなしきかな、いかがせん、いかがせん、ここに我等が如きは、すでに、戒定慧三学の器にあらず」(四十八巻伝第六巻)という深い絶望の声も聞かれない。それなればこそ、その年の十二月、山徒の勢力が源平中立と三分して、慈円の師覚快法親王が危険に陥ると「しからばまたこの山籠叶ふべからざる次第なり」と、あっさり隠遁の志を断念してしまっている。師の安危を気づかうことは尊い。しかし、道を求めるというものは、一切を超えるものであるはずである。法然も十八才の時(一一五〇)遁世を遂げ、黒谷の慈眼房叡空のもとに入っている。遁世というのは、いわば出家の出家であって、名聞利養を棄て、教団の外に身を置くことを意味する。すなわち、法然はこの時より、空也・源信・増賀・永観等の阿

弥陀聖の系譜の内にみずから位置づけたのである。それは古代国家の保護と統制とを受ける官僧を拒否したということである。

慈円がここに隱遁の志を断念したということは、彼の将来において非常に重要なことであつたといわなくてはならない。それは第一に、彼は将来とも天台教団という枠を超えることができなかつたという点、第二には、それは当然、自由な思想信仰の立場にたつて事を論ずることができなかつたということである。すなわち、彼はあくまでの天台の教団の枠内において現実の問題に対処しようとしたのである。それなら、当時の天台教団、教学は、それに対処できるだけのものをもつていたのであろうか。最澄（七六七—八一三）が奈良朝仏教の改革を目指して、道心のある僧侶を養成しようとし、一乗教学の樹立を願ひ、大乘円頓戒壇を設置しようとした努力は実らなかつたとはいわないが、最澄没後、すでに三百年を経過した、当時の叡山は「諸事諸山の学問ひとへに名利を心として、解脱を期するの心なし」（沙石集）と評されるように、僧侶は叡山を出世の段階と考へ、教学は現実遊離の観念の学問と化し、「南都北嶺の学侶の風儀、ひとへに名利を先途に思ひて、菩提を他所にする故に、或は魔道に墮ち、或は悪趣に沈む。末代の習ひ、在家の富貴なるは著も薄く、信もあり、礼もあり。出家の貧賤なるは貪欲深く、智もなく、徳もなし、或は布施を贈りて、導師を望み、或は祈禱をこととして財産を望む。権を恐れ、威をたのみ、利養恭敬を心とす」（沙石集）のありさまであつた。ここに心あるものは、遁世者となつて、顕密諸宗寺院との訣別を願つて、草庵を結び、清貧の生活を高唱し、信仰を強調したのであつた。たとえば、当時、顕密の碩徳として著名であつた空阿弥陀仏は、高野山に草庵を結び、訪ねてくる人に「学問のことは皆忘れ終りぬ、一字も覚ええず」（随聞記）と答へたということである。ただ、これら遁世者は西行長明のように月花をもてあそび、うるおいのある生活はしなかつたが、自己自身だけの得

悟を目指し、現実生活を回避し、己れのみを清しとする非社会的態度を持していたことよって、社会を転回するような力とはならなかった。それは法然の出現を待たなくてはならなかった。

結局、慈円は空阿弥陀の遁世者ともならず、それ故に、法然的自由な立場にたつての信仰を持たず、西行長明的な生き方もせず、といて、天台宗を内部から改革するほどの清新な信仰的立場も持つことができなかった。たしかに、慈円が四十になつたころには

うれしくも仏にちかく馴れにける心に語る身とぞなりぬる（拾玉集卷第三・十題十首和歌釈教・三九四八）

これぞさは憂き身をやがて仏ぞと心えつべき心ちこそすれ（同上・三九五四）

というような安住の境地を示すような和歌を詠んでいる。しかし、それは彼一身のことであつて、兄の兼実が自分の心よく思っていない法然に帰依した事も、私交において最も親しい隆寛が法然の有力な弟子となつたことも、彼にはどうすることもできなかった。また、彼自身も、いかに本地垂迹説の横行時代とはいえ、すでに、法然が専修念仏を唱えていた時に、彼は藤原家の信仰である春日の神や、伊勢、八幡の神にたびたび祈りの誠を捧げている。彼にはすでに神本思想があつた（拾玉集卷第四・四五六五）とはいへ、このような雑信仰に安住しては、とても三百有余年の伝統に生きる天台の教学を一新できるものではなかつた。彼はただ信仰の面では平安朝以来の情力だけを有していた祈禱仏教をささえていたにすぎなかつたといえるであろう。この意味において、彼は宗教者というよりも思想家といふべきであろう。ただ、その思想の根底となつたものが仏教の教義であつたということである。しかし、仏教の教義をそのままに説いたところで思想家とはいへまい。すでに動脈硬化してしまつていた当時の仏教教義には、もはや生命を呼びさますような力はなかつた。彼はその仏教教義を実際に日本の歴史にあてはめて説いたところに意味をもつ

ている。それならば、このような発想法はどこからきたのであろうか。それは彼が最も心をこめた和歌の道からではなかったであろうか。そして、その和歌は深い密教的教養に確信の基礎が置かれていたといえる。いうまでもなく、密教の加持祈禱の方法には身口意（身語心）の三密がある。この中で、語密は「真言とは則ち、これ声なり。声は則ち語密なり」といつているように、真言宗の中心は語密であるといえるであろう。悲喜愛憎の思いを言葉に現し、芸術化することが日本文化の一つの型であるとするならば、それを語密との関係において密教との総合化をはかることは当然考えられたことであらう。

慈円は拾玉集の中の歌論において

それ大和詞といふは、我が国のことわざとして盛んなるものなり。五七五七七にて五つの句あり。五大五行を表するなるべし。真俗これを離れたるものなし。

といい、続けて、印度漢朝の言葉も大切ではあるが、それは「其の国々の風俗」であって、どちらの言葉が勝つていくというようなことではない。

唯歌の道にて仏道をも成りぬべし、又国をも治めしめらるゝ事なり。

といって、歌即仏道、歌即国家であることを明らかにしている。すなわち、彼にとっては、仏教は和歌を通して、彼の心に定着し、日本の民族精神に生かされていったということである。のちにもまた述べるように、山家伝統の教学も、藤原家の伝統的信仰である法相唯識の学も、彼にはあくまでも学問であって、彼の心を心底からゆり動かすような信仰にはならなかったと思われる。歌こそみずからの心の動きをとらえるものであり、しかも、天照大神から今日に至るまで民族の生命を形づくってきた純粹の様式であり、しかもまた、それは語密として真言の極意であるという

理解にたつて、歌はすなわち仏道であり、それは祈りであり、祈りは鎮護国家のためであるから、それはまた国家そのものとなる。慈円は「国にあらざれば家を建つることなし、君にあらざれば親を建つることなし、身の安全を思はんよりは、まづ国家静謐の籌策を廻らすべき」(玉葉十月廿二日)であるとした兄の兼実の意見に全く同意見であったし、それが天台の伝統的信条でもあったのであるから、彼にとっては国家は個人の救済の場であり、個人は国家を通して安らぎを得るものと考えていた。しかも、それは祈りとしての歌において可能であるということであろう。

三

さて、一応隱世の志を断念した慈円は、その後も、世を厭う気持には変りはなかったが、反面、

世の中を今はの心つくからに過ぎにし方ぞいと恋しき(拾玉集卷第二・慈円三十歳の作・楚忽第一瞻百首・三二六〇)
君を祝ふ心の底をたづぬればまづしき民を撫づるなりけり(同上三二六四)

梶 村 昇
と詠んでいるように、「過ぎにし方」を思い、世を思う心もせつなるものがあつた。このような気持をより決定的にしたのは文治二、三年の頃ではなかつたであろうか。というのは、この前年、文治元年、すでに平家は壇の浦にて滅亡し、文治二年には彼の最も親しい兄兼実が摂政に任ぜられ、愚管抄もこのことを重くみてか、この箇所から巻をかえて第六とし「世の中の人も、げにげにしき撰録じやくろく臣こそ出きたれと思へりけり」と記している。兼実がいかに社禱の安穩を思い、「生涯の安否にいたつては、一向後世菩提に赴くべし」とまでに祈っていたことも彼は十分に心得ていたことであり、彼が隱栖を断念したのも兼実の奨めであつたし、この兄が摂政となり、しかも、平家は滅亡したとな

ると、彼の理想である「昔にかへりて世をしばしをさめん」ということも決して夢ではなくなつた。

永き世の夢みはてゝむ大空や心に願ふ春の曙（拾玉集卷第一・文治三年十一月晦日三時之間詠之・二九六五）

この頃から、彼の世間との交渉は頻繁になつてきた。現実の政治が課題として提起されてきたのである。建久三年九月、彼は天王寺聖徳太子廟に参じ、如法経を奉納した。彼がいかに太子に憧憬したかは次の歌によつても知ることが出来る。

十あまり七つの誓せし人の跡ふむ御代を見るよしもがな

いにしへの聖の御子のいかなれやあひみざりしぞ恋しかるらむ

かくしても人や悟らむいかにせまし聖徳太子おはしまさずは

貞応三年正月、慈円は亡くなる前年にも病軀をおして四天王寺聖霊院に七ケ日の参籠をし、願文をしたためている。（赤松俊秀著「鎌倉仏教の研究」二八二ページ以下）彼の太子への信仰は生涯変らなかつた。それは、彼が太子を「観音の化身」と信じ（愚管抄第三・同上書九八ページ）国史における道理の運行の教示者と仰いでいたことによる。同じ建久三年十一月二十九日、慈円は権僧上に任じられ、第六十二世の天台座主に補せられている。彼は仏教教団の最高責任者なのである。仏法と現実社会との関係は彼にとつて切実な課題となつてきた。ここにおいて、彼は太子から次のことを学んでいる。

この事（筆者註・馬子の不逞に対する太子の御態度）をふかく案ずるに、たゞ詮は仏法にて王法をばまもらんずるぞ。

仏法なくては、仏法わたりぬるうへには、王法は多あるまじきぞと云ことはりをあらわさんれうと。又ものゝ道りには一定軽重のあるを、おもきにつきてかるきをすつるぞと云ことはりと、この二をひとあらはされたるにて侍

るなり。これをばたれかあらはすべきぞと云に、観音の化身聖徳太子のあらはさせ給べければ、かくありけるよとさだかに心ゑらるゝ也(愚管抄第三・同上書九七一―九八ページ)

すなわち、王法は仏法の擁護がなくては存在することができないという道理を学んだのである。

彼は終始一貫して「王法、仏法はたがいにもまもりて、臣下の家魚水合鉢の志たがう事なくて、かくめでたき国にて侍れ」(愚管抄第三〇・同上書一〇八ページ)との信念を持っていた。兄の兼実も、正理国家の理念は、仏法興隆にともなうて成就するということを玉葉の中にしばしば述べている。

それならば、その興隆させなければならぬ、といわれる仏法の内容はいかなるものであろうか。そして、その仏法はいかに政治に結ばれていくのであろうか。問題はここで漸く中心課題に入っていくのであるが、慈円はそれを明確に示していない。否、示されてはいるのであろうが、明確ではないといった方が正しいかも知れない。そこで、それを主著である愚管抄から探ってみよう。ところが、愚管抄は一般に道理の書といわれているように、道理という言葉が全篇に一三九箇所もあるという。(村岡典嗣著「日本思想史上の諸問題」所載「末法思想の展開と愚管抄の史観」二八〇ページ・創文社刊)となると、まず、彼のいう「道理」という言葉から考えてみる必要がある。しかし、彼は道理の言葉を実に多義に用いていて、一般に解せられている当然、必然、筋道という意味にだけとるとわからなくなる。避言ひかえの道理というのもあり、究極の道理もあり、道理に軽重があったり、特殊な史実を肯定するための道理もあって、実にその意義は流動的である。ところが、愚管抄の中に「大方は上下の人の運命も三世の時運も法爾自然にうつりゆく事なれば」とあり、また、「道理と法爾の時運のもとよりひと作り合せられて流れ下りもえ上事にて侍也」とある。慈円は歴史の運行を道理の展開とみているのであるから、「三世の時運も法爾自然にうつる」といえば、道理は法爾

自然と考えることができるし、その道理と法爾の時運とは「ひとしと作り合わされ」ているのであるから、彼のいう道理は法爾道理であり、法爾自然であると考えることができる。ということになれば、道理の意義が多義であり流動的であることはおかしくはない。なぜかといえ、仏教で法爾道理 (Dhamatāyukti) とは、たとえ、火は燠か、水は湿っているというように、すべてのもののありのままの姿、そのものが道理であるということである。如実の諸法において法性成立するということならば、ひがごとくもこれまた道理ともなる。

この道理が歴史に内在し、変転を促す力となるということを、彼は何によって確信したのであろうか。道理という言葉自体が梵語 *ṛta* の訳であり、法爾道理も法相宗の根本聖典である解深密經 (第五) や瑜伽師地論 (第三十) にいう四種道理 (觀待道理・作用道理・証成道理・法爾道理) の一つであることから考えれば、仏教教義がその根本をなしていることは明らかであろう。しかも、藤原氏の政治理念は、春日及び法相唯識の信仰と思想とに支えられているのであるから、その一族である慈円が唯識の教学を基礎とすることもまた自然のことであろう。また、一方、当時の仏教者の思潮として自然法爾思想が盛んであったことも否定できない事実であろう。華嚴の明恵 (一一七三—一二三三) は「人はアルベキヤウハという七文字を持つべきなり。僧は僧のあるべきやう、俗は俗のあるべきやうなり」(明恵上人遺訓) といい、法然も「法爾の道理といふ事あり。ほのをはそらにのほり、水はくんだりさまにながる。菓子のかに、すき物ありあまき物あり。これらはみな法爾の道理なり。阿弥陀仏の本願は、名号をもて罪惡の衆生をみちびかんとちかひ給たれば、たゞ一向に念仏だに申せば、仏の来迎は法爾の道理にてうたがひなし」(昭和法然全集四九三ページ) といひ、親鸞 (一一七三—一二六〇) に至れば、自然法爾思想こそ彼の生涯の到着点であるとさえ思われるほど、彼の思想信仰上、重要な地位を占めるものとなっている。鎌倉時代に、このように自然法爾思想が風靡したということ

は、仏教の日本的受容という点から、稿を改めて別に論ぜられなければならない問題であって、今はそれに触れないけれども、慈円がこのような風潮の中にいたということは、彼の法爾道理の思想を考える上には重要な事柄であると思われる。

このように、慈円のいう道理とは、歴史の事実¹⁾に立脚しての帰納的原理ではなく、仏教教義の原理を歴史の事実に適したというものであって、この点は村岡氏の指摘される通り「慈円の史観はコムトに比せらるべきものではなくむしろ、ヘーゲルに較べらるべきもの」(村岡氏同上書一九二ページ)である。ただ、ヘーゲル(一七七〇—一八三二)との相違は、ヘーゲルは哲学的概念の一つである先天的な理性の論理的発展形式を歴史の発展過程の説明にあてはめたのに対し、慈円の場合は、歴史の運行そのものの姿を法爾道理という仏教的概念をもって示しているということである。すなわち、極端にいうならば、彼は、歴史の運行を「思議すべからざるもの」とみ、「思議すべからざるもの」がそのままにおいて道理なのであるといっているのである。決して、一つの固定的概念をもって、歴史の流れを規定していこうということではなかったのである。

しかし、慈円にとっては、道理の展開はただ単に不可思議ではなく、「とにかく思ふともかなふまじければ、かなはでかくおちくだる」(愚管抄同上書一九五ページ)過程に外ならなかった。ここにおいて、末法史観が道理の展開の基本にあることが知られるのである。末法史観はいうまでもなく仏教史観であって、当時の思想信仰に大きな衝撃を与えたものである。人々はそれを形式的に受取り、感傷的になり、詠嘆的になって、世の無常をかこっていた。しかし、慈円はそれを現実²⁾に日本の歴史にあてはめて、実質的に理論的に主張していった。法然や親鸞は、末法史観を自己の機にあてはめて体験的に転化していった。(拙著「日本仏教の系譜」一三一ページ・大日本出版)ここに、慈円と法然・親

鸞との仏教信仰に対するあざやかな相違を見いだすことができる。法然・親鸞が「十悪の法然」「愚禿親鸞」という立場から仏教をとらえていったのに対し、慈円の理論的な末法史観のとらえ方は、道徳的、教訓的仏教の把握となっていた。

内外典に滅罪生善といふ道理、遮惡持善といふ道理、諸惡莫作、諸善奉行といふ仏説の、きらきらとして、諸仏菩薩の利生方便といふものゝ一定またあるなり。これをこの初の道理どもに心得あはずべき也。いかに心多あはずべきぞといふに、さらに／＼人これを教ふべからず、智恵あらん人のわが智解にてしるべき也（愚管抄・同上書一九五ページ）

といている。これは個人個人の道徳的実行によって国家は正理国家となることを述べているのである。慈円は個人的生活と国民的生活とは同一のものであるとしている。

世と申と人と申とは、二の物にてはなき也。世とは人を申也。その人にとりて世といはるる方は、をほやけ道理とて国のまつりごとにかゝりて、善惡をさだむるを世とは申也。人と申は、世のまつりごとにもぞまず、すべて一切の諸人の家の内までをゝだしくあはれむ方のまつりごとを、又人とは申也（愚管抄同上書一九七ページ）

慈円が世と人とは本来一如であるとしていることは、「人生を分析より綜合に帰着せしめ」（松本彦次郎著「日本文化史論」二二二ページ）個人は国家において救済を遂げるものとしたのであろうが、彼は国民全般の幸福については願っていたとしても、個々の国民の救済については、単に道徳的教訓的に論ずるだけであって、人生そのものの根本問題に触れようとはしなかった。慈円が法然の新宗教を心よしとしなかったことは愚管抄にも書いている（二六〇ページ以下）が、宗教の内容に道徳を求めているようでは、新宗教の価値はわからない。慈円もこれを知らなかったわけではな

い。遮悪持善、滅罪生善等の道德的実行を述べながら、「これを初めの(冥顯和合)道理どもに心多あはすべきなり。いかに心多あはすべきぞといふに、人これを教ふべからず。智慧あらん人の、わが智解にて知るべき也」といつている。ここにいう智解というのは単なる学問的理解ということではない。直観の力による内的経験であつて、聖者の智、神通智というものを予想していたのであろう。しかし、それを仏教の信の立場にたつて個々の人々に教えひろめようとはしなかつた。

そして、あくまでも国家の問題に対しては、山家伝統の祈禱と、政治的方策をめぐらすことに終始している。しかも、そのいづれも挫折してしまつたのである。前者の最大の挫折は、承久の変に彼が朝廷側として義時の調伏を祈つたにもかかわらず、官軍の敗北に帰したことである。のちに、日蓮はこの結果をさし「日本国の王法ほろび候畢んぬ」(四条金吾に与える書)と慨いている。「王法ほろび候畢んぬ」とまで世間に衝撃を与えたこの変に、王仏相依による鎮護国家を理想としていた旧仏教家側がいかに祈禱をこらしても敗北に帰してしまつたということは、慈円にとつても最大の衝撃であつたと思われる。後者についても、慈円は宗教家としてではなく、むしろ、政治家として、摂関政治の完全な再興をいい、公武の合体をいい、具体的にも、時の右大将西園寺公経に書状を送つて、武家が天下の政治を執ることの非分を述べ、公経の女の子三寅(願経)の將軍となることを画策する等の活躍をした。(筑土鈴實著「慈円」所載資料「西園寺公経に遣つた書状」)しかし、すべては彼の願っているようにはならなかつた。承久の変の翌年、六十八才になつた慈円は「金剛仏子、久しく大願を発してより、齡すでに七旬、さきに王法の衰微を悲しみ、鎮へに仏法の澆薄を愁ふ、仏子受生して七十年以来、一向に乱世なり」(筑土氏同上書所載資料「金剛仏子願文」)と慨嘆している。赤松俊秀氏が発見された新出の資料(赤松俊秀著「鎌倉仏教の研究」所載)は慈円の亡くなる前年七十才の貞応三年正月

のものであるが、彼は四天王寺聖霊院に参籠し、聖徳太子の霊前で、その冥鑒を仰いで、国家の将来に見通しをつけたいと念じたものである。赤松氏も指摘されておられる通り、彼は変後、「神告盲信の立場を捨て、行法中心の考えに復帰した」(同上書二九五ページ)であろうけれども、ついに山家伝統の祈禱からは一歩もでることはできなかった。

同時代の法然が「いのるによりてやまひもやみ、いのちものふる事あらは、たれかは一人としてやみしぬる人あらん」(昭和法然全集六〇四ページ)といっている。もし、これを国家安穩という言葉に代えてみれば、「いのるによりて争いもやみ、国家安穩になる事あらは、いづれの国かは乱るる国あらん」ということになる。その祈禱に彼は仏法のすべてをかけていたのである。

慈円がついに祈禱仏教を離れられなかったことは、当時の天台教団に身を置いていたからであり、彼が興隆しなければならぬと考えていた仏法は、もはや無生命化していた天台教学そのものであった。ここに彼の宗教と国家論の限界がある。そこで彼は宗教の立場を逸脱して政治問題そのものに頭を入れなくてはならなくなってしまった。しかし、政治上の諸問題は政治家の領分であって、宗教家の直接触れるべきものではない。慈円は承久の変後自分の反対派である家実が摂政に任ぜられたことを憤り、家実を呪咀するまでになった。(赤松氏著・同上書二九五ページ)これは政治家の、あるいは宗教家のなすべきことではない。宗教と政治との混同によって権道に陥った姿といわなくてはならない。慈円は正理国家の成就是国家が宗教性をもつことによって達せられるとした。その限りにおいては正しい。問題はその宗教性にある。慈円が和歌を通して仏教教義を日本の民族生命に生かそうとした見識は彼の独自性といえるけれども、仏教信仰はついに彼の心の中に生きてはこなかった。彼の聖徳太子信仰も太子の行蹟だけに目をとめて、太子の心の中にまで参入することができなかった。宗教と国家の問題は同時代の法然・親鸞・道元・日蓮等によ

って新らしく展開しつつあったのである。

筆者は本学教授・宗教学

(四三・七・二四)