

親鸞と法然との出遇い (上)

延 塚 知 道

1 比叡山下山

親鸞の仏教の出発点は、何といっても師法然との出遇いに始まる。先ず初めにその師教との出遇いを尋ねてみたい。親鸞は九歳の春に出家した。覚如の『本願寺聖人伝絵』（以下『御伝鈔』）にはそれが次のように記されている。

興法の因うち慈願 慈願和尚是也
法性寺殿御息 月輪殿長兄に萌し、利生の縁ほかに催しによりて、九歳の春比阿伯于時、從四位上前若狹守
後白河上皇近臣聖人養父從三位範綱卿前大僧正

南岳天臺の玄風をとぶらひて、ひろく三觀佛乘の理を達し、とこしなへに楞嚴横河の餘流をたへて、ふかく四教圓融の義に明なり
〔定親全〕四・言行篇2・四頁

この文によると、九歳の親鸞は養父であった叔父の範綱につれられて、慈田の下で出家した。この出家の事情は先学によつていくつか推測されている。父が出走し母が八歳の時に亡くなり、範綱に養われていたこと。八歳の時、未曾有の養和の飢饉があったこと。さらにその年に以仁王、頼政の挙兵が失敗に終わり、叔父の宗業が以仁王の学問の師であったために首実檢に引き出されたことに見られるように、源平の戦いで日野家は窮地に立たされ、親鸞の家庭は

崩壊したこと等が挙げられている。「興法の因うちに萌し、利生の縁ほかに催しによりて」と覚如は出家の理由を記しているが、おそらく親鸞は事情に押し出されるように出家したのではないかと思われる。

親鸞が何歳頃に比叡山へ登ったのかは、分らない。師の法然の登山は『源空聖人私日記』によれば「源覺西塔北谷持法房禪下、得業消息見給、奇給小兒來、聖人十三歳也。」(『真聖金』四・一五七頁)と記されており、「一期物語」によれば「幼少にして登山。(吾年十五天台山登)」(『昭法金』四三五頁)と記されている。師の法然の登山がそうであるように、当時の慣例は、十三歳から十五歳位であるから、おそらく親鸞もその頃、比叡山に登ったと思われる。「恵信尼書簡」に「殿のひへのやまにだうそうつとめておはしましけるが」(『定親金』三・書簡篇・一八六頁)と、比叡山での身分は常行三昧堂の堂僧であったことが伝えられているので、源信の流れを汲む念仏三昧堂で実践と学問の両方に力を尽くしたのであろう。

念仏三昧堂の勤行には、善導の『往生礼讚』が使われていたであろうし、『浄土三部経』や源信の『往生要集』は言うまでもなく、『法華経』を中心とする天台の教義にも精通していったであろう。それは先の、「南岳天台の玄風とぶらいて、ひろく三觀仏乘の理を達し、とこしなえに楞嚴横河の余流をたたえて、ふかく四教円融の義に明らかなり」という文からも、容易に推測できよう。法然の浄土教の講義は、道綽・善導に従って専ら『観経』・『阿弥陀経』の了解に始終している。しかし、それを聞き取った親鸞は、法然門下の初期の頃から『大経』と『浄土論』・『論註』に依って思索していたと思われる(『観経・阿弥陀経集註』等の記述に依る)。そのことから分かるように、親鸞の浄土教の思索は法然門下に入って始まったわけではない。比叡山時代にすでに『浄土三部経』には精通していたはずである。例えば『観経』の註釈書も、淨影寺慧遠、嘉祥寺吉蔵、天台智顛の聖道門の諸師の著作に加えて、善導の『観経疏』がある。しかし、法然一人は「三字非器」の自覚を通して他力の仏者としての善導に依るが、それ以外の大乗の仏者は当然、菩薩の修道体系を踏まえた聖道の諸師、もしくは自力の仏者としての善導に依って『観経』を了解する。

浄土教を代表する經典である『観経』ですらそうであるのに、まして比叡山は『法華経』の牙城であることから、自力の修道体系を背景に持ちながら、全ての大乘經典を了解していくのが一般的である。叡山時代の親鸞もそれに則って、修学に励み『浄土三部経』も了解していたのであろう。

しかし「楞嚴横河の余流」の中で最も基礎的な源信の『往生要集』の冒頭に掲げられているこの文が、親鸞にとつて大きな躰きの石であったのではなからうか。

夫れ往生極樂の教行は濁世末代之目足也。道俗貴賤誰か歸せざる者あらん。但し顯密の教法は其の文一に非ず、事理の業因は其の行惟れ多し。利智精進之人は未だ難しと爲さず、豫が如き頑魯之者豈敢てせんや。

〔眞聖全〕一・七二九頁)

道俗貴賤を選ばない浄土教と利智精進の顯密の大乘とはどう違うのか、なぜ源信は「予が如き頑魯の者」と表明してはばからないのか。この源信の『往生要集』にしろ『浄土三部経』にしろ、向上的な自力の眼では読み通すことができなかったであろうし、浄土教として大乘の核心となる一乗の課題が、親鸞にはどうしても解けなかったのではなからうか。

そもそも仏道は学問よりも先に、苦からの解脱という人間の根源的な実践課題から出発している。自分の人生を受け止められずに戸惑い苦しみ、自分の足で歩めなくなるようなことが誰にでもある。その苦の原因を自己の内に教えられて、人間が人間を超えていく覚りの道に立とうとする、その課題を「生死いずべき道」と言い、全ての大乘經典はそれに応えて覚りの法を、空と説き、一乗と説き、浄土と説く。苦しむことの多かった親鸞が比叡山の修学に身を挺したということは、自己の苦しみや悩みに釈尊の經典がどう答えてくれるのか、その実践課題と經典の読み込みに、全力を注いだということである。つまり人間の迷悶を直接的に思索するだけではなく、經典に問い經典の学びを深め自己の課題を解こうとする、それが学僧としての面目である。そうであれば叡山時代に、『浄土三部経』は身にしみ

込むほど読んでいて当然であろう。

大乘の仏道である限り聖道・浄土を通じて、全ての人間が平等に苦を超える一乗の課題を共有していることは当然であるが、果の覚りに向かう聖道門とは違って、逆に因の本願の仏道を説くのが浄土教である。果の覚りに向かう仏道と因の本願に帰る仏道（選択集執筆時、安樂・真觀・証空との問答）『昭法全』七〇四頁参照）、この二つの仏道の差異が意図しているのは比叡山が無意識に前提にしている修道体系とそもそも浄土教とが異質なのではないか、ということである。そして、その異質性を見抜き明確にした仏者が、純正浄土教の七祖である。即ち上三祖の難行・易行の判釈、下四祖の聖道・浄土の決判に、生きた仏者（実験の仏道）の面目があるのである。若い学僧としての親鸞もまた長い比叡山の修学の中で、大乘仏教の根源的課題に逢着したのではなからうか。やがて親鸞は、聖道門の自力の修道体系では、全ての人に実現する一乗は不可能であるという見極めをして、下山した。逆に言えば、人間が前提にして問うことができない自力性、即ち比叡山の聖道門の修道体系では、全ての衆生の根源的な志願を満たすことはできないと見定めるまでに、丸十五年以上の歳月が必要であったのである。その歳月の中で親鸞は、果に向かう仏教か因に帰る仏教か、教理か実践かという自力では解けない大乘仏教の課題を背負って下山した。

親鸞は二十九歳で下山するが、聖道門との決別がそのまま彼の救いには成らない。「恵信尼書簡」に依れば、

やまをいで、六かくだうに百日こもらせ給て、ごせをいのらせ給けるに、九十五日のあか月、しやうとくたいしのものむすびて、じげんにあづからせ給て候ければ、やがてそのあか月いでさせ給て、ごせのたすからんずるえんにあいまいらせんとたづねまいらせて、ほうねん上人にあいまいらせて（『定親全』三・書簡篇・一八七頁）

と、精神の闇を抱えて六角堂に百日参籠したことが伝えられている。私は、この参籠の親鸞の課題は、法然に遇いに行くかどうかの明確な決断をするためだったと、推測する。

法然は、鎌倉新仏教の最前線を走った旗手である。親鸞は彼に従い、道元、日蓮は彼に反発して新仏教の諸宗が始

まった。法然は、大藏經を五回読破したと伝えられる天才的な学僧であったが、四十三歳の時、善導の『観經疏』の「一心専念弥陀名号」の文によって「立どころに余行を捨てて念仏に帰しぬ」と、浄土教に回心する。

われわれは法然・親鸞以降に在るため、本願の念仏といってもそれほど違和感はない。しかし法然までは、日本仏教に伝えられていた念仏は常行三昧堂の行道に象徴されるように、諸行の一つであり修行の念仏であった。法然が廃し、親鸞が雑行として棄てた、自力の念仏しか伝統されていなかったのである。だから出離生死の要道について、法然は日本仏教の伝統の中で師を見つけることはできなかった。

三學のほかにはわが心に相應する法門ありや。わが身にたへたる修行やあると、よろづの智者にもとめ、もろく／＼の學者にとぶらふしに、おしふる人もなく、しめすともがらもなし。〔真聖全〕四・六八〇頁

と、法然自ら述懐している。また、『阿弥陀經釈』に、

然に豫昔し叡峰に在て、天臺之餘風を扇ぎ、玉泉之下流を挹、三觀六即に在いて疑雲未だ披けず、四教五時に在いて迷闇未だ曉けず。況や又異宗他門に於をや。粵に善導所立の往生淨土之宗に於、經論有と雖鑽仰するに之人無し、疏書有雖習學するに之倫無し。是以相承血脈の法に疎く、面授口訣の義に乏し。〔昭法全〕一四六頁

と述懐するように、叡山の伝統のみならず、若い法然が遊学した南都にも、真言密教にも、善導流の弥陀の本願の念仏を説く者は誰一人としてなかった。宗教的にあれほど優れた法然であっても、四十三歳と回心の歳が遅いのは、そのためであろう。

もちろん、比叡山の伝統の中にも、源信の『往生要集』に見られるように、凡夫の自覚を持った念仏者は、散見される。また、法然が『無量壽經釈』や『法然上人御説法事』で、東大寺三論宗の智光（七〇九〜七八〇頃）・永観（一〇三三〜一一一一）・珍海（一〇九一〜一一五二）の浄土教の伝統は、善導の『観經疏』の専修念仏を継承していると褒める。あたかも、ヒマラヤの雪が地下水となって地上に噴出するように、日本仏教の伝統の中にも、称名念仏に立つ

た念仏者はいた。しかしこれらの念仏者は、「傍に諸行を述と雖も、正しくは念仏往生を用る」(『無量寿経釈』「昭法全」八七頁)と法然が言うように、念仏に対する廃立が徹底せずに、自らの宗の中で称名念仏を伝えたのであって、法然のように潔癖に専修念仏一つを宗としたのではない。だから法然は、道綽・善導の「唐土の念仏」を継承するのに、時間がかかったのである。要するに今風にいえば、法然は求道心に支えられた徹底した学問によって、外国の実践思想を直接継承したのである。

法然は四十三歳から、東山吉水の地で、称名念仏一つを説き、ひたすら浄土教の布教に身を挺した。親鸞と遇うまでは、すでに二十五年の歳月が流れていた。その間も東西切つての仏者として世間の注目を集め、治承四(一一八〇)年に源平の戦いで消失した東大寺再興の大勸進職に推挙されるが、固辞して、その榮譽を弟子の重源に譲つた。また文治二(一一八六)年に、叡山の僧都であった顕真の要請で開かれた大原問答では、山門の碩徳三十人余り、南都の高僧二十人余り、門徒も含めて三百人の中で仏道の要義を議論した(『聖覚記』「大原談義問書」『昭法全』一〇九〇頁)。一日一夜続けられた討論では、あらゆる方向からの質問が法然に集中するが、法然は凡夫の自覚に立つて懇切丁寧な答えている。

注目すべきはその座に、後に「興福寺奏状」を起草した解脱房貞慶がいたことである。彼は聖道の「現世証人」を主張し、「往生以後の得悟」を説く浄土教は劣っている、と非難した。それに対して法然は、「唯是自力他力持無。故現世證人萬之一之無。」(『大原談義問書』「昭法全」一〇九六頁)と述べて、その理由を本願の道理に則つて丁寧な答えている。法然に全くその意図がなかったとしても、「現世の証人は万の一も之なし」という言葉は、貞慶には「貴房も例に漏れず、自力で悟つてないではありませぬか」と聞こえたのではなからうか。しかも、三百人を超える碩学や門信徒の前で、法然が答えた理由が懇切の上に非の打ちどころがなかったために、貞慶は、仏道の道理において手も足も出なかった。だから彼は法然を怨み、「興福寺奏状」を起草して、世間の権力を利用しながら法然を貶める他はな

かったのであろう。

もちろん「興福寺奏状」には、彼の個人的な怨みが表に出ているわけではない。「第一 新宗を立つるの失。〔第九 国土を乱る失。〕の九箇条を掲げて、「八宗同心の訴訟」として「公家に奏して以て勅許を待つ」奏状である。その副書きには、「右件の源空、一門に偏執し、八宗を都滅す。天魔の所為、仏神痛むべし」と法然を激しく攻撃するが、これは法然の潔癖な廃立に由来する聖道・浄土の仏道の本質に関わる問題である。要するに、法然が唐土の念仏に立って廃捨した日本の八宗が、怒りを挙げたのである。その仏道の核心に付いては、先の大原問答で凡夫の自覚に徹した法然が、諄々と説いて、一堂の者たちが感服したはずである。事実、奏状が提出されても、公家たちは法然を上人と尊敬して、念仏門に同情的であった。念仏停止は返って仏道を妨げるという理由から、元久二（一二〇五）年十月に提出された奏状が、承元元（一二〇七）年二月に法難が断行されるまでの、ほぼ一年半留め置かれたのである。それが後鳥羽院の怒りを買って、突然断行されるが、その間の事情が『法然上人行状絵図』には次のように記される。

かくて南都北嶺の訴訟次第にとゞまり、専修念佛の興行無爲にすぐるところに、翌年建永元年十二月九日、後鳥羽院熊野山の臨幸ありき。そのころ上人の門徒、住蓮・安樂寺等のともがら、東山鹿谷にして別時念佛をはじめ、六時禮讃をつとむ。

さだまれるふし拍子なく、をのく哀歎悲の音曲をなすさま、めづらしくたうとかりければ、聴衆おほくあつまりて、發心する人もあまたきこえしなかに、御所の御留守の女房出家の事ありける程に、還幸ののち、あしざまに讒し申人やありけん。

〔法然全集〕別2・一〇五頁

この事件が契機となって「興福寺奏状」が正式に受理され、承元の法難が断行されるが、親鸞は『顕浄土真実教行証文類』（以後『教行信証』と略す）の跋文に、この法難は「忿り」と「怨」によって引き起こされたと明確に指摘している。

斯を以て興福寺の學徒 太上天皇諱尊成 今上諱爲仁 聖曆承元丁の卯の歲仲春上旬之候に奏達す 主上臣下法に背き義に違し忿を成し怨を結ぶ

(『定親全』一・三八〇頁)

この「忿りを成し怨を結ぶ」とは、承元の法難の引き金になった住蓮・安樂の事件の後鳥羽上皇の「忿り」と、「興福寺奏狀」を起草した解脫房貞慶の「怨」とを指すのではなからうか。この法難のように、出世間の眞實を生きた法然には道理において敵わないから、それとは異質であつても世間の大勢（忿りと怨）によつて追い落とそうとする。しかしそれは明らかに仏道の道理に背いている。それを親鸞は「法に背き義に違し」と言うのである。

このような出世間と世間との軋轢は、このときに限つたことではなく、出世間の眞理が世間に体现された時には、いつの時代も変わらずに繰り返される。法然・親鸞においてさうであつたように、近くは、清沢満之・曾我量深・金子大栄が、いわれない異安心として排斥された。出世間の道理において齒が立たないために、世間的な揚げ足を取つて大勢を作り、いわれない異端の烙印を押して排斥した。しかし「法に背き義に違」する出来事は、そのとき政治的に勝つたように見えるだけで、それを実行する人間の愚かさは何も変わつておらず、長い歴史から見れば何の意味もない。歴史に残るのは出世間の眞實だけである。後学のわれわれは何処にいのちを懸けるべきかを、『教行信証』によく学ぶべきであらう。

さて、大原問答での法然は、人間の愚かさを見抜いた本願の智慧によつて、「一文不通ノ頑魯ノ者」「下智愚鈍ノ者」「垢障ノ凡夫」と自らを表明する。それに相応する最上の法が、道綽・善導の称名念佛であると不動の信念を開陳して、大原に集まつた道俗を歓喜せしめた（『昭法全』四七四頁）。しかしそれまでの仏教の伝統から見れば、愚悪の凡夫は救われるどころか、仏教から除かれる者であることから、法然の浄土教に異端の烙印が押されるのも、当時の状況からして当然であつたのかもしれない。

惠信尼が「しやうにんのわたらせ給はんところには、人はいかにも申せ、たとひあくだうにわたらせ給べしと申と

も」〔定親全〕三・書簡篇・一八八頁〕と記すように、法然の浄土教が広まっていく一方で、彼の念仏は邪宗門であるという噂もまた広まっていった。親鸞が三歳の頃に法然は浄土教の布教を開始したのだから、比叡山時代の親鸞が、有名な法然を知らないはずがない。それどころか、浄土教の了解について悩み苦しんでいたとすれば、親鸞が十三歳の時の大原問答の内容などから、法然の択法眼が凡夫の自覚にあったことなども承知していたに違いない。なぜなら、愚癡の法然房という不動の立場から、どんな質問にも答えきった法然の噂は、凡夫の立場から誰にも負けなかったと庶民にまで言い伝えられていたからである。

このように考えてみると、親鸞が丸十五年間の叡山の修学で学び取ったことは、同じ一乗を目指す大乘仏教ではあっても、『法華経』を中心とする聖道門と『大経』を中心とする浄土教との異質性ではなからうか。凡夫の自覚が欠落した比叡山では、どうしても解けない課題に逢着して親鸞が下山したのは、思想的に見て当然の成り行きであろう。そうであればなおさら、吉水で多くの学僧を初めとして、庶民に至るまで称名念仏を説き続けていた法然が、下山以後の親鸞の脳裏から離れなかったのは、当然ではなからうか。

これまでの浄土教は聖道門の陰に隠れて、その独自性を主張することはほとんどなかった。しかし聖道門と決別して、道練・善導の唐土の念仏を継承し体現している仏者がいる。大原問答によって智慧第一の法然房という名声を動かないものにしたにも拘わらず、自らは愚癡の法然房と名告って、凡夫の目覚めを公言してはばからない。その法然に対して聖道門の一大勢力は、念仏一つで救われるなど世間に媚びた邪教であるという烙印を押す。しかしそれは、聖道と浄土の仏道の異質性が顕在化しているに過ぎないのではないか。「生死いずべき道」という実践の課題に立つて、法然の教えを聞くべきではなからうか。しかし法然に師事すれば、その後の歴史が示すように、世間の権力によって潰されるかもしれない。それに親鸞は悩んだと思われる。私は、この時すでに法然の教団を巡って不穏な空気が流れていたと想像するが、穿ちすぎた推測にすぎないであろうか。

『選択集』が書かれた時期は、建久三（一一九二）年・法然六十歳説、建久九（一一九八）年・六十六歳説、元久元（一二〇四）年・七十二歳説と三説あるが、諸伝の一致した所では法然が六十六歳の時であるといわれている。この六十六歳説が正しいとすれば、親鸞が『選擇本願念佛集』は、禪定博陸法名圓照之教命に依て撰集せ令る所也（『定親全』一・三八二頁）と記すように、彼が入室する三年前に、九条兼実の強い要請で書かれたことになる。兼実は三顧の礼を尽くして法然に執筆を懇請しているが、政治家としての独特の勘で、後の度重なる法難を予見してのことではなからうか。実際、『選択集』執筆から九一年を置いた正治二（一二〇〇）年五月十二日には、鎌倉幕府が念仏禁止令を出している。その四年後、元久元（一二〇四）年には、延暦寺の衆徒が座主真性に専修念仏停止を訴えて、元久の法難が起こる。これらを考えると、『選択集』の要請は、全ての事情を察知した九条兼実の卓見といふべきである。親鸞は、その兼実に敬意を払って、『教行信証』の末尾に『選択集』と共に彼の名を挙げるのであろう。

『教行信証』に当時の人名が意味を持って記されるのは、法然以外、九条兼実一人である。法然の思想を『選択集』という書物として残してくれた兼実に、親鸞は甚深の感謝を捧げ、思想は著作によって歴史に残す以外にないことを身に染みて教えられた。この兼実の教示にしたがって、やがて六十歳を過ぎる頃、親鸞は自らの思想を『教行信証』として完成させるために、関東の門弟たちと別れて帰洛することになるのである。

このように考えると、親鸞が六角堂に参籠する頃の法然の教団には、すでに不穏な空気が漂っていたと推察しうる。この時の親鸞は、邪教の烙印を押されている法然の下へ、行くべきか行かざるべきか、それが問題であった。その決断のための参籠ではなかったか。「恵信尼書簡」では、夢告によって法然を訪ねる参籠の課題が、「ごせをいのる」という言葉で表されている。この世の救いはどこにもない、次の世の救いを祈るだけである。いかにも『観経』の臨終来迎の経説を想起させる言葉であるが、出家持戒を本とする聖道の「現世之證入ヲ期スル」道に敗れて、浄土教における凡夫の目覚めという精神の夜明けが近いことを告げる言葉ではなからうか。聖道から浄土へという時機が、親鸞

においてようやく熟したことを告げているのであろう。

やがて百日の參籠が終わる「九十五日のあか月」に、「聖徳太子の文をむすびて、示現にあづからせ給て候ければ」と恵信尼が伝えるが、この示現の文が定説のように「行者宿報設女犯 我成玉女身被犯 一生之間能莊嚴 臨終引導生極樂」という「女犯偈」であるとすれば、この文は、戒律から無戒へ、出家から在家へ、聖道から淨土へという方向を指示するものである。当時の親鸞の心境を考えると、比叡山から法然への道を、聖徳太子が夢告として指示した教言でなかったか。「やがてそのあか月いでさせ給て」と夢告の朝、間髪を入れず法然の下へ向かったとすれば、參籠の課題が法然に教えを請うかどうかにあつたことは、書簡の文章の勢いから見ても当然ではなからうか。しかもその時の親鸞の根源的な問題は、『淨土三部經』、特に『大經』の本願をどう読むか、その一点に凝集される課題であつたと思われる。

2 眞実教

親鸞が残したものに、私事は一切記されていない。書簡類の中にさえそれが見られないことから、よほど徹底されていたのであろう。つまり、親鸞は著作から実生活に至るまで、公なる法の道理に相応して生きることに徹した仏者であつた。だから親鸞にとつては、その公なる道理を親鸞に開くことになつた法然との出遇いは、決して個人的な出来事ではなかつたのである。『歎異抄』の二章には、それが次のように伝えられている。

親鸞におきては、たゞ念佛して彌陀にたすけられまひらすべしと、よきひとのおほせをかふりて信するほかに、別の子細なきなり。念佛は、まことに淨土にむまるゝたねにてやはんべらん、また地獄におつべき業にてやはんべらん。惣じててもて存知せざるなり。たとひ法然聖人にすかされまひらせて、念佛して地獄におちたりとも、さらに後悔すべからずさふらう。そのゆへは、自餘の行もはげみて佛になるべかりける身が、念佛をまふして地

獄にもおちてさふらはゞこそ、すかされたてまつりてといふ後悔もさふらはめ。いづれの行もおよびがたき身なれば、とても地獄は一定すみかぞかし。

〔定親全〕四・言行篇1・五頁

また同じ出来事が、「恵信尼書簡」にも伝えられる。

ごせのたすからんずるえんにあいまいらせんとたづねまいらせて、ほうねん上人にあいまいらせて、又六かくだうに百日こもらせ給て候けるやうに、又百か日、ふるにもてるにもいかなるだいな事にもまいりてありしに、たゞごせの事はよき人にもあしきにも、おなじやうにしやうじいづべきみちおぼ、ただ一すぢにおほせられ候しを、うけ給はりさだめて候しかば、しやうにんのわたらせ給はんところには、人はいかにも申せ、たとひあくだうにわたらせ給べしと申とも、せ、しやうじやうにもまよひければこそありけめとまで思まいらするみなればと、やうくく人に申候し時もおほせ候しなり。

〔定親全〕三・書簡篇・一八七頁

この「恵信尼書簡」が親鸞の妻の聞書であり、先の『歎異抄』が弟子・唯円の聞書である。残されたものがどちらも聞書であることから、親鸞は法然との出会いについては、いつも周りの人に語り聞かせていたと思われる。その意味でも、法然との出会いは親鸞にとって私事ではなく公なる出来事であった。

それを『教行信証』では、いわゆる後序に、

然に愚禿釋の鸞建仁辛酉の曆雜行を棄てて本願に歸す

〔定親全〕一・三八一頁

と親鸞自ら、その出来事の道理を『大経』の本願の成就に立って、見事に記している。先の二つの聞き書きは、親鸞の体験的な意味を伝えるのであろうが、『教行信証』の方は、個人的な体験を超える深い道理を、『大経』の本願に帰すと表明している。法然との出会いを伝える大切な文は、この三文であると思われるので、これらに依りながらしばらくその意味について考えてみたい。

親鸞が法然の下を訪ね、百日の聞法の末に聴き取った教えは、「ただ念仏して、弥陀にたすけられまいらすべし」

この一言であった。このことから、百日の法然の講説がこの端的な一言に凝集され、この教えによって親鸞の比叡山からの課題が解け、『大経』を読み通す眼が決定されたのである。

『教行信証』には、師の『選択集』からの引文は、行巻に一文しかない。総結決三選の文がそれである。

又云く夫れ速かに生死を離れむと欲はば二種の勝法の中に且く聖道門を闔きて選て浄土門に入れ浄土門に入と欲はば正雜二行の中に且く諸の雜行を抛て、選て正行に歸す應し正行を修せむと欲はば正助二業の中に猶ほ助業を傍にして選て正定を専らす應し正定之業とは即是佛の名を稱するなり稱名は必生を得佛の本願に依るが故にと

〔定親全一・六七頁〕

出離生死という実践の仏道においては、聖道と浄土の選び、正行と雑行の選び、正定業と助業の選びの三つの選びがあり、正定業としての称名念仏に依つて必ず往生する。なぜなら、仏の本願に依るからである。この文を繰り返し読むと、漢文と和文との違いはあつても、その意味は『歎異抄』に掲げられている法然の教えと同じ意味である。つまり、『教行信証』も『歎異抄』も法然と言えは、「ただ念仏して、弥陀にたすけられまいらすべし」という教え一つを掲げているのである。そしてその意味は、自力の聖道を棄てて『大経』の説く本願の念仏に帰せ、と勧めていることになる。

人間は何事においても、自力の向上的な考え方しか持ち合わせていない。しかもそれは全ての人間の前提であつて、無意識の本能として目標に向かつて走るしかない。親鸞の眉のつり上がった風貌から、人一倍負けん気が強かつたと思われるので、聖道の修学においても例外ではなかつたであろう。しかし親鸞は、それに躰いて比叡山を下山した。その親鸞に対して法然の教言は、「ただ念仏して、弥陀にたすけられまいらすべし」と法華の学場とは全く逆の方向の仏道を語っている。修道の努力によって見仏を目指す山の念仏とは異質な、弥陀の本願に「すくわれよ」という本願の念仏を教えている。聖道が目指す止観行の成就と、弥陀の本願による救済、一体この違いは何か。比叡山の親鸞

の課題から考えて、親鸞が百日に亘る聞法で、耳を澄まして聞き取るうとした核心は、この一点にあると思われる。ただし大乘の修学を積んだ学匠なのだから、親鸞は教理として聖道と浄土の仏教の異質性など比叡山の頃からよく知っていたに違いない。そうであれば教理上の課題ではなく、「生死いずべき道」という実践によってわが身に実現してくる仏道とは何か。観念的な教理の問題ではなく、『大経』の本願を聞き取ることができるとはどのようなことか。本願が働き出てくる身とは何か、その実践の仏道の核心を聞き取るうとしていたのだと、私は思う。

この親鸞の長かった精神の闇へ光を当てた教えが、「ただ念仏して、弥陀にたすけられまいらすべし」という真理の一言であった。仏教で真実教とは、世間の役に立つ教えとは異質であり、決定的に人間丸ごとの目覚めをもたらす教言を意味する。この法然の教言によって親鸞は、『大経』の真実を聴き取り、選択本願が働き出る自己の身に目覚めたのであろう。

先の『歎異抄』と「恵信尼書簡」の文には、この「身」について述べている箇所がある。『歎異抄』では「いづれの行もおよびがたき身なれば、とても地獄は一定すみかぞかし」であり、「恵信尼書簡」では「たとひ悪道にわたらせ給べしと申とも、世々生々にも迷いければこそありけめ」である。「どんな行を励んでも救われる身ではないので、地獄こそ一定の住処である」という意味と、「法然の勧める念仏を称えて、たとえ悪道に落ちたとしても何の後悔もない。生まれ変わり死に変わりする間ずっと迷ってきた身なのだから」という意味であるが、どちらも人間の自力では絶対に救われない身の事実が述べられている。この共通の告白に、本願による自己の目覚めが語られている。

そもそも如来の懐から迷い出た自我の上に、努力を積み重ねても、如来の世界に届くはずはない。嘘を積み重ねて真実にしようとするような、見当違いの努力である。この二つの告白には、如来の真実と衆生の虚偽性との絶対断絶の中で、「いづれの行もおよびがたき身」を本願の智慧に丸ごと見抜かれた親鸞の目覚めが伝えられている。この自力無効の目覚めが、法然の教えによって『大経』の本願の真実を聞き取った、親鸞の応答である。このとき親鸞は、

『大經』の本願力を自力無効の身にはつきりと実感して、『教行信証』では「雑行を棄てて、本願に帰す」と表明する。自力から本願力へ、聖道から浄土へという大跳躍を果たしたのである。しかし自力無効の身から、本願に生かされるものへとすぐには転換しないのではなからうか。その大跳躍には、『大經』のよほどの学びがなければならぬ。比叡山の横川での本願の学びが、親鸞にはよほど徹底されていたと思われる。

吉水入室後の親鸞は、善導教学に則って、この「いずれの行もおよびがたき身」について徹底的に学ぶことになる。特に、法然は『選択集』の三心章でも分かるように、善導の『観経疏』の三心釈を中心に『観経』の三心を了解する。そして、

抑又此經ニ、具三心者、必生彼國ト説ケリ。一ハ至誠心、二深心、三廻向發願心也。三心ハ區二分レタリト云ヘ
トモ、要ヲ取り詮ヲ撰テ是ヲイヘハ、深心ヒトツヲサマレリ。
〔昭法全 三三二頁〕

と『三部經大意』で言うように、その中心を深心釈に見定める。善導の深心釈は、自力無効を表明する機の深信と、その身を生かす本願力を法の深信と表し、機法二種の深信として他力の信を明らかにする。善導は『観経』の三心の教えを全身で聞きとめて、自力から本願力への転回点として註釈するのだから、法然が深心釈に三心釈の核心があると見るのも当然である。その意味でこの二種深信は、善導の他力の信の告白であるが、それは、次のように表明される。

「二者深心」。「深心」と言ふは、即ち是深信之心也。亦二種有り。一には決定して深く自身は現に是罪惡生死の凡夫、曠劫より已來、常に没し常に流轉して、出離の縁有ること無しと信ず。二には決定して深く彼の阿彌陀佛の四十八願は、衆生を攝受して、疑無く慮無く、彼の願力に乗じて、定んで往生を得と信ず。

〔真聖全 一・五三四頁〕

この二種深信は、機と法という二種に分けて信心を表明したものであるから、「いずれの行もおよびがたき身」(機)と、

本願による目覚めを持った親鸞にとつては、実感として実によく分かつたのではなからうか。この機の深信こそが親鸞の生涯を貫く立脚地となるのである。

法然は『往生大要鈔』では、それを次のように教える。

まづ二種の信心をたつる事は、そのおもむきこれひとつなり。(中略)心をとめてこれを案ずるに、はじめにわが身のほどを信じ、のちにはほとけの願を信ずる也。たゞしのちの信心を決定せしめんがために、はじめの信心をばあぐる也。

〔昭法全 五八頁〕

と、何よりも自力無効の目覚めが大切であるが、それは本願の信を決定するためである。つまり「いずれの行もおよびがたき身」という自力無効の目覚めによって、明確に本願の信に立つのであって、この自力無効の目覚めが曖昧になれば本願を確かに受け取ることができない。したがって『大経』の弘願を受け取ることができる衆生の唯一の資格は、善導の言う機の深信である。法然はそれを『観無量寿経釈』で、次のようにも教える。

今此の經の三心(『観経』の三心)は、即ち本願の三心を開く。爾る故は至心とは至誠心也、信樂とは深心なり、欲生我國とは廻向發願心なり。

〔昭法全 一二六頁〕

このように、『観経』の三心は『大経』の本願の三心を領受するためにあると云う。『観経』の三心は、機の深信に極まるのだから、そこに本願の三心を受け取ることができると教えている。善導が『観経』を要門と説き、『大経』を弘願と説く理由がここにある。『観経』の三心積の「具三心者 必生彼国」とは、自力無効の目覚めを通して本願を領受し、本願力によって必ず往生を得ることである。法然は『三部経大意』で、それを次のように述べている。

弘願者大経ニ説カ如シ。一切ノ善惡ノ凡夫生ル、事ヲ得ハ、皆阿彌陀佛ノ大願業力ニ乗シテ、増上縁トセスト云事ナシトイヘリ。自力ヲ廻シテ他力ニ乗ル事ハ明ナルモノカ。

〔昭法全 三四頁〕

このように、法然は機の深信に立って、本願力の往生を懇切丁寧に説く。そこに「自力ヲ回シテ他力ニ乗ル」という、

浄土の仏道が一切衆生に開かれるのである。

聖道の修学に十五年以上も励んできた親鸞にとつて、本願の仏道に立てたことがどれほどの喜びであったか想像するだけで胸が熱くなる。一切の頑張りから解放されて、正直な凡夫の事実に戻ったところに、不思議にも本願の方から仏道が実現されている。名号不思議、誓願不思議、弘法不思議とよく使われるが、この不思議ということが、本願の名号に帰した時の実感であろう。親鸞は法然門下の時に、この本願の不思議を法然に教えられ、生涯、その解明に力を尽くすことになる。なぜ凡夫のまま本願の方から仏道が実現されるのか、親鸞の『教行信証』は、その本願の不思議力の推究といっても間違いではないと思う。

これまで要点だけを尋ねたが、特に善導の三心釈を中心とする修学は、後に『教行信証』を書いていく親鸞の、決定的な立脚地である。本願の成就とは、われわれから言えば機の深信であるが、親鸞の択法眼はここにある。例えば『浄土論註』の五念門を、法蔵菩薩の行と読み切つて完全に衆生の実踐行を払拭した大跳躍も、善導の三心釈の徹底した学びがあつたからである。そう考えると法然の教示には、実に見張るものがある。もう一つ機の深信に関して、法然の決定的な教えを挙げておきたい。

それは『観無量寿経釈』に出てくるが、そのまま『選択集』三心章の私釈に引用されている。それは次の文である。次に深信とは、謂く深信之心なり。當に知るべし、生死之家には疑を以て所止と爲し、涅槃之城には、信を以て能入と爲す。故に今二種の信心を建立して、九品の往生を決定する者也。 (『真聖全』一・九六七頁)

これはすぐ分かるように、善導の二種深信の文を、法然が自らの実感に立つて言い換えたものである。特に本願の信が涅槃の域に通達すると説くところに、大乘仏教の核心がある。もちろん善導の『観経疏』の真意を読み取つて述べたものであるが、ここに浄土門こそ大乘の至極であるという確信が語られている。親鸞はこの文を「正信偈」に引くが、ここに比叡山以来の親鸞の大乘の課題が、見事に応えられている。

『尊号真像銘文』では、「和朝愚禿親鸞が『正信偈』の文」と題して、「正信偈」の核心となる歌が、親鸞自身によって掲げられている。そこでは「本願名号正定業 至信心楽願為因 成等覚証大涅槃 必至滅度願成就」と「能発一念喜愛心 不断煩惱得涅槃」という偈文が引文されて、「正信偈」の中でも特に「証大涅槃」と「得涅槃」の涅槃という語で詠われる二箇所が掲げられている。二乗の覚りであっても、覚りには違いはない。広く言えば、「これでいい」という人間の居直りであっても、一種の諦観である。しかしそれが大涅槃に通達していなければ、迷いである。その迷いを破るものが、大涅槃の働きの真実功德である。人間的な一切を、不実功德と見抜いている如来の真実功德へ通達していなければ、正しい信心とは言えない。それ以外は人間の分別の夢であり、迷いである。それが親鸞の「正信偈」の持つ最も大切な意味である。正しい信心とは涅槃にまで通達した信心、それを言うのである。法然は善導の二種深信こそ、大涅槃に通達した他力の信であると教えたのである。

親鸞はその他力の信に確かに現成してくる大涅槃の感動を、『教行信証』の行巻では、「誓願一仏乗」と展開し、さらに信巻では、「必可超証大涅槃」を踏まえて正定聚に立った真仏弟子釈を展開して、浄土真宗こそ大乘の至極であることを顕揚する。

このように考えると、『教行信証』の出発点とその内容の修学は、そのほとんどが法然門下の時に既にある。私が法然の教説を丁寧引文した意図もそこにある。生きた仏道は、師の教えに始まり、師の教えに帰るものであると確信する。ともあれ、このとき親鸞は「弥陀にたすけられまいらすべし」という法然の一言に依って、「いずれの行もおよびがたき身」に目覚め、『大経』の本願に依って『浄土三部経』を読み通す親鸞の択法眼が決定された。『観経』に定散二善の自力の行が勧められ、その無効を教えて『大経』の弘願に目覚めさせようとする釈尊の大悲を教えられていたのである。それによって親鸞は、覚りに向かう聖道門と決別して、阿弥陀の覚りから人間に向かう本願の念仏によって、完全円満な凡夫に帰り、ただほればれと本願を仰ぐ念仏者として、蘇ったのであった。