

# 難度海に実現されるわれらの仏道

井 上 円

## 一

法然が、『選択本願念仏集』の教相章において、道綽の聖道・浄土二門の判釈をもって「今浄土宗と号す」と、「浄土」を「宗」とする宗名を名告ったことは、今さら言うまでもないほど周知の事実である。この教相章の私釈では、さらにその宗名を確認すべく、

問うて曰く。夫れ宗名を立つることは、本華嚴・天台等の八宗・九宗に在り。未だ浄土の家に於て其の宗名を立つることを聞かず。然るに今浄土宗と号する、何の証拠か有るや。(真聖全一・九三〇頁原漢文)

と設問して、元曉の『遊心安樂道』、慈恩の『西方要決』、迦才の『浄土論』の三文を挙げて、浄土宗という宗名を立てる証拠としている。<sup>①</sup>それは、八宗・九宗として伝燈されてきた全仏教を聖道として総括し、浄土宗を一宗として独立することによって、その独立した浄土宗において聖道・浄土二門で一切の仏教を摂し尽くそうとするものである。

このような明確な宗名の決定にもかかわらず、既に指摘されているように、<sup>②</sup>法然の唱導した念仏の教えは、当初より「一向専修」という言葉をもってその性格が理解されていた。例えば、承元の法難のきっかけを作った「興福寺奏状」は、

興福寺僧綱大師等、誠惶誠恐謹言。

殊に天裁を蒙り、永く沙門源空勸むるところの専修念仏の宗義を糺改せられんことを請ふの状。『日本思想大系』一五・三三頁）

という書き出しの下に、九箇条の失を掲げている。また開板された『選択集』に対して最初に直接批判を加えた高弁は、『摧邪輪』の具名を、

一向専修宗、選択集の中において邪を摧く輪（『日本思想大系』一五・四四頁）

と名付けているように、「一向専修」を宗名としているほどである。それは法然の浄土宗の独立を、

私に一宗と号すること、甚だ以て不当なり。『同上』三三頁）

と、批判する者にとっては、至極当然のこととも言えよう。そして『明月記』『三長記』『吾妻鏡』等に記されているように、「一向衆」「専修念仏の輩」への弾圧として、法然の教団は数々の法難を受けるのである。この「一向専修」という性格は、黒田俊雄氏の指摘のごとく、「つまり一向専修は、多神観の中でのたたかいとしてのみ最も見事な実践の論理として成立し得た」<sup>③</sup>ものであり、民衆支配をもくろむ国家権力と「王法仏法相依相待」として結合する顕密主義の本地垂迹説や天台本覚思想に対する「克服の論理」であるという指摘は、<sup>④</sup>充分に評価され指針としなければならない。そうしない。すなわち弾圧する側が「一向専修」ということで批判している事実は、やはり検討されなければならない。そしてこの「克服の論理」を失うことによって、支配体制の中に組み込まれていく過程は、さらに検証されなければならない問題である。しかしそれに際して、あるいはそれ故に、法然が念仏については「選択本願念仏」と明かし、宗名については「浄土宗」と名告ったことに対しての含味が先ず加えられなければならないと思う。「一向専修」という克服の論理は、選択本願なる念仏と押え、浄土を宗とすると名告ったところから起源するからである。いかに一向専修という性格が保持しえたとしても、その念仏が選択本願の行という意味をなくした時、克服の論理であることを失う

であろうし、支配体制である王法・諸宗・諸神との妥協は、浄土を宗としなくなった時に始まるのではないだろうか。法然は、また同じ教相章の私釈のところで、

此の宗の中に二門を立てることは、独り道綽のみに非ず、曇鸞・天台・迦才・慈恩等の諸師、皆此の意有り。

（真聖全一・九三二頁原漢文）

と示して、浄土宗において、聖道・浄土二門を立てる意は道綽だけではないとする。その内特に曇鸞と慈恩の文を掲げて、

難行・易行、聖道・浄土、其の言異なりと雖も、其の意是れ同じ。（中略）三乗・浄土、聖道・浄土、其の名異なりと雖も、其の意亦同じ。（同上 中略筆者）

と、二門を立てる意は同じであるとする。しかし同意であるからといっても、易行宗とも、あるいはそれに対して難行門・三乗門とも名付けられてはいない。その意味において、浄土宗と宗名が決定されているのと同様に、八宗九宗の全ては聖道という名において位置付けられているのである。つまり聖道と浄土の二門は、法然の浄土宗の独立ということにとっては、動かすことのできない名であり、確かめられた意味を持つということである。

法然がこの道綽の聖道・浄土二門の判釈に見ていたものは一体何なのであるか。その指示を受けるものは何に気付かなければならないのであろうか。そこに文字通り「克服の論理」があるのであろう。以下少しく管見を進めていく。

## 二

『安樂集』の上に云く。「問うて曰く。一切衆生に皆仏性有り、遠劫より以来応に多仏に値うべし。何に因ってか今に至るまで、仍自ら生死に輪廻して火宅を出でざるや。」（真聖全一・九二九頁原漢文）

法然は、『選択集』の開巻にあたり、題下の十四字に続き、標章で「道綽禪師」と明記して、この『安樂集』の問いをもって展開する。自らその跋に「偏依善導一師」と表明し、その師道綽に依らない理由を明らかにしながら、この道綽の聖道・浄土の決判を示す問答をもって、浄土宗の開宗立教の証拠とするのである。あたかも善導を生み出したものを尋ねるようにである。この道綽の問答に、法然が見すえた浄土宗独立の必然性は何なのであろう。その視座は充分に確認されなければならない問題である。

そこには「一切衆生」という問題が先ずある。しかもその衆生に対して、「皆有仏性」という仏説による大乘仏教の真理を示し、自覚覚他覚行窮満したもう多くの仏との値遇してきた事実を押え、それ全体を生死に苦悩する今の問題として問い尽そうとするのである。この仏法の真理の自明なることを、今を基点として「果してそうか」と問いかえずような、こういう問いを見つけ出すところに、<sup>⑤</sup>法然の求道の姿勢を見ていくことができる。それは多仏に値遇しながら出離しえなかった一切衆生の事実を問題としているのであるが、ただ衆生のことに留まらずに、出離せしめえなかった多仏出世の責任をも詰問するかのごとくである。その意味において、仏法の全てを問うものと言えよう。それ故に、この問いかけから逃れることができる存在は誰一人としていないような質の問いである。全ての人に責任転嫁を許さず、誰一人の自己弁護をも許さず、ただ今現在の苦悩の事実を問う。そこにこの問いの厳しさと優しさがある。問いが明確であるが故に、

答えて曰く。大乘の聖教に依るに、良に二種の勝法を得て以て生死を排わざるに由つてなり。是を以て火宅を出す。でず。(同上)

と、答えは端的である。何故か。教に依って法を得ないがためである。どのような教法か。大乘の教法である。正に教法に依るという仏弟子の原点、機教の相応ということで確かめるのである。そして、

何者をか二と為る。一には謂く聖道、二には謂く往生浄土なり。(同上)

と示された二種の勝法も、「聖道の一種は今の時証し難し」「当今は（中略）唯浄土の一門有りて通入すべき路なり」と明かしているように、正に今という時をもってその行証を問うていく。機教相応とは、常に今というところで確かめられなければならない意味を持たない。それが少しでもずれたならば、その問いつめがどんなに厳しく、また整合性のとれたものであっても、過去の遺物の調査か、過ぎさった栄光への追憶に終るのではないだろうか。

しかるにその今という時を見つめる中に、

聖道の一種は今の時証し難し。一には大聖を去ること遙遠なるに由る。二には理深く解微なるに由る。（同上）と示される聖道難証の二由が露呈するのである。二由は時と機とを問題にして教法との不相応を語るのである。その文面としては、既にして釈尊から時が遠く離れてしまったから、衆生の理解力が微かになったということであろう。しかしその意味するところは、本質的な矛盾を露わにしようとするのである。時と機を生きる自らの事実を問わないままであったが故に、本質的に教法との乖離が必然した。逆に言うならば、大聖と深理が自らと断絶することなく連続しているものと思想したために、自らの成仏の可能性を釈迦に見続け、ただ仏智によってのみ明かされた「一切衆生皆有仏性」という深理を自明なことでし、浮浅暗鈍なる機解をもって教理の構築に腐心し続けてきたのである。その結果もたらしたものは、続く『大集月藏經』の取意の文のごとく、

是の故に大集月藏經に云く。我が末法の時の中に億億の衆生、行を起し道を修せんに、未だ一人も得る者有らず。（同上）

という、自らの修道において確かな行証を誰一人として得なかったと言っているのである。このことを私釈では、『安樂集』の意に準じて思うならば、「真言・仏心・天台・華嚴・三論・法相・地論・撰論、此れ等の八家の意」は、「歴劫迂廻の行に当」るし、「俱舍・成実・諸部の律宗」も「声聞・縁覚の断惑証理、入聖得果の道」に撰すべきであるとする。その歴劫迂廻であり断惑証理であることこそ、「未有一人得者」の証拠である。しかもなおそこに成仏の可能性を信

じて、歴劫迂廻の修道を保証し支えたものは、大聖釈尊に続かんとする、自負心にも似た恋慕の心だと言うのであろう。釈尊恋慕の心こそが、自ら苦行に策励することの意味と価値を与えるのである。法然はそのようになる仏教全体に向って、「無仏の時」という仏弟子の悲しみに対面することを求めているのである。その無仏の時を生きる仏弟子の悲しみに対面しない限り、

凡そ此の聖道門の大意は、大乘及び小乗を論ぜず。此の娑婆世界の中に於て、四乗の道を修して、四乗の果を得。四乗というは、三乗の外に仏乗を加うるなり。(同上九三一頁)

と、仏乗を含め全仏教を総括して語るように、釈迦を恋慕う嘆きの中で、行証のないまま、この世をただ娑婆世界という、文字通り勘忍の土としてその修道に堪えなければならぬ。

法然はこの大聖と深理との連続性の上に立てられた聖道というものの中に、ただ自己一人の「未有一人得者」という事実を見たのではない。そこから惹起する問題として、本願章の勝劣難易の義の問答で押えるような事実を見ているのである。すなわち、

若し夫れ造像起塔を以て、本願と為したまわば、則ち貧窮困乏の類は、定んで往生の望を絶たん。然るに富貴の者は少く、貧賤の者は甚だ多し。若し智慧高才を以て、本願と為したまわば、愚鈍下智の者は、定んで往生の望を絶たん。然るに智慧の者は少く、愚癡の者は甚だ多し。若し多聞多見を以て、本願と為したまわば、少聞少見の輩は、定んで往生の望を絶たん。然るに多聞の者は少く、少聞の者は甚だ多し。若し持戒持律を以て、本願と為したまわば、破戒無戒の人は、定んで往生の望を絶たん。然るに持戒の者は少く、破戒の者は甚だ多し。自余の諸行、之に準じて応に知るべし。(真聖全一・九四四頁原漢文)

と示す、念仏を選択した本願の意を尋ねる中で押えられた事実である。高妙な教理の構築を行い、その教理に基く難行苦行に価値を見出し、厳しい修道へと自らを策励してきた中に、一切衆生の救われるべき道を、極少数の「富貴の

者」「智慧の者」「多聞の者」「持戒の者」という一部特殊者（聖者）のためのものとしてきた。それはただそれだけに終らずに、仏教を限定することによって、「速やかに生死を離れんと欲」う多数の「貧窮困乏の類」「愚鈍下智の者」「少聞少見の輩」「破戒無戒の人」達に「往生の望を絶た」しめてきた。文字通り自損損他の事実には他ならない。仏法において、自損は必ず損他を惹起し、損他こそ自損の証拠である。換言するならば、釈尊（仏宝）と断絶し深理（法宝）と乖離している自らの事実には気付かず、これを不問にしたまま、その二宝との接続を自明なこととした修道であったが故に、その必然として仏法のもとに集うべき人々（僧宝）を自損損他したのである。文字通り仏弟子の帰依すべき三宝の破壊である。法然は孤高を誇って聖道となっていく仏教に、非仏教とも言える三宝毀滅の姿を見ていたのであろう。

そして、次に展開する、

当今は末法にして現に是れ五濁惡世なり、唯淨土の一門有りて、通入すべき路なり。（真聖全一・九二九頁原漢文）  
という道綽の押えと、

是の故に大經に云く。若し衆生有りて、縱令一生惡を造れども、命終の時に臨みて、十念相續して、我が名字を称せんに、若し生れずば、正覺を取らじと。（同上）

という、『觀經』の下下品の教説から聞き開かれた『大經』の弥陀の本願の中に、当に今「通入すべき路」として「唯有」の「一門」である「往生淨土」の不可欠の要素が確認されている。それはつまり「末法」という時、「五濁惡世」という世界あるいは社会、「一生造惡の衆生」という機、そして「若不生者不取正覺」と誓う「本願の名号」という法であると言うことができよう。すなわち、大聖去ること遙遠なる末法という「時」に、觀念の中に沈淪させない五濁惡世という「社会」を生き、たとい一生惡を造る衆生という「機」であっても、往生淨土はただ本願の名号という「法」において必然の道となるのである。この「時」と「社会」と「機」との関係において、「法」（本願の名号）と

の相應を問題とするのである。それは親鸞が「正像末和讃」の第一首で、

釈尊かくれましたして

二千余年になりたまふ

正像の二時はおわりにき

如來の遺弟悲泣せよ（定本二・和讃篇一四六頁）

そしなみかたにくしとなり

と語るような、釈尊の遺弟の悲しみとしてある末法という「時」を示して、特に「社会」と「機」を問題としなければならぬというのであらう。親鸞はこの『安樂集』の『大集経』と道綽の押えを『方便化身土巻』に二度引用している。その内聖道の修道の不実を示すところで、

当今は末法なり。是の五濁惡世には唯淨土の一門有りて通入すべき道なりと。（定本一・二八六頁原漢文）

と送り仮名をつけ、五濁惡世という「社会」の問題を聖道難証と往生淨土とを分ける決定点としている。その点で聖道はこの五濁惡世という「社会」を娑婆世界という勤忍の土として堪えることを自らに強いる道である。換言するならば、聖道が仏法との連続を自明なこととしたことによって、かえって仏法と乖離し、そこに集うべき僧宝の自損損他の事実に落ち入るのに対して、往生淨土の道は、仏法との断絶を自覚することによって、機と社会、すなわち自と他との関係を新たに回復するものと言うことができよう。その時、厭離穢土欣求淨土と言いつづけられてきた往生淨土にとって、機と社会、自と他との関係をどのように捉えようとしているのであらうか。

## 三

道綽は、『安樂集』第二大門の第二「破異見邪執」の第四に、

第四に穢土に生ぜんことを願いて淨土に生ぜんことを願わざるを破す（真聖全一・三九五頁原漢文）

という頃を置き、穢土の衆生との關係を示すために、次の問答を設けている。

問うて曰く。或は人有りて言く、穢國に生れて衆生を教化することを願いて、淨土に往生することを願わずと、是の事云何ん。

答えて曰く。此の人亦一の徒有り。何となれば、若し身不退に居して已去雜惡の衆生を化せんが為の故に、能く染に処すれども染せられず、惡に逢えども変せず、鵝鴨の水に入れども水濕すこと能わざるが如し。此の如きの人等能く穢に処して苦を抜くに堪えたり。

若し是れ實の凡夫ならば、唯恐らくは自行未だ立たず苦に逢えば即ち變じ、彼を濟わんと欲せば、相与俱に没しなん。鵝を逼めて水に入らしむるが如し。あに能く濕わざらんや。

是の故に『智度論』に云く。「若し凡夫發心して即ち穢土に在りて衆生を拔濟せんと願うをば、聖意許さずと。」何の意か然るとならば、龍樹菩薩釈して云く。「譬えば四十里の水にもし一人有りて一升の熱湯を以て之に投ずれば、當時は少しく減ずるに似如たれども、若し夜を経て明に至れば、乃ち余の者よりも高きが如し。凡夫此に在りて發心して苦を救うも亦復是の如し。貪瞋の境界違順多きを以ての故に、自ら煩惱を起して返て惡道に墮するが故なりと。」(同上)

すなわち、もし不退の位を得た後であるならば、水面に浮ぶ鵝鴨のごとく、穢土で雜惡の衆生を教化しようとしても、染せられずに救済することもできよう。しかし不退を得ない凡夫であるならば、池にはまった鶏がいくら跳いても羽は水に濡れ水中に沈んでいってしまうように、救わんとした衆生と共に没してしまふであろう。それ故に、仏は凡夫が穢土で衆生を救済することを許さないのである。それは氷の世界で少しばかりの熱湯をかけるようなものである。

衆生救済に汗して、その効果が表れても、その熱意が冷めるとともに、逆に熱意の分の弊害を起し惡道に墮すと言うのである。そこで問題とされているのは、「穢土の衆生に対そうとしているあなたは、鵝鴨に譬えられる不退の菩薩

なのか、それとも鶏のごとき凡夫なのか」ということである。もし凡夫であるならば、穢土の衆生を教化することは、仏の許可しない自損損他の行いとなってしまう。

この鵝鴨の譬えを、善導は継承して、『観經疏』玄義分經論和會門で、『観經』の九品の解釈をめぐって展開する第二の道理破で問題にしている。すなわち諸師が、九品の内上下品の人を種性以上初地までの菩薩に当ると解釈しているのに対して、

『經』に説くが如し。「此れ等の菩薩を名けて不退と為す、身生死に居して生死の為に染せられざること、鵝鴨の水に在るに湿すこと能はざるが如しと。」「大品經」に説くが如し。「此の位の中の菩薩は二種の眞の善知識の守護を得るに由るが故に不退なり。何となれば、一には是れ十方の諸仏、二には是れ十方の諸大菩薩、常に三業を以て外に加して、諸の善法に於て退失有ること無からしむ、故に不退の位と名くるなり。此れ等の菩薩も亦能く八相成道して衆生を教化す。其の功行を論ずれば、已に一大阿僧祇劫を経て、福智等を双べ修すと。」既に斯の勝徳有り、更に何事を憂えてか、乃ち韋提の請に藉りて生ずることを求めんや。（真聖全一・四四九頁原漢文）と論じていく。種性以上初地までの菩薩が、生死に処しても汚染しない不退の位を得ているのは、十方の諸仏と諸大菩薩が常に守護するという徳によってである。これによって釈尊のような衆生教化ができるのである。それは一大阿僧祇劫という長い功行の勝徳のためである。そんな勝徳ある菩薩が憂いのあろうはずもないし、まして往生を求める必要がないかと述べて、そしてこの道理破を、

然るに諸仏の大悲は苦者に於てす、心偏に常没の衆生を愍念したもう、是を以て勧めて浄土に帰せしむ。亦水に溺れたる人の如きは、急に須らく偏に救うべく、岸上の者何を用てか濟うことを為さん。（同上四五〇頁原漢文）と結んでいく。諸師が自らの見解によって經典を解釈して、上輩・中輩を大乘の菩薩・小乗の聖者等に位置付けていくのに対して、水に溺れることのない鵝鴨のごとき菩薩・聖者には、憂いも苦しみもなく、生死海に浮かべども、そ

の実質は「岸上の者」である。そんな聖者のために仏教があるのかと、善導は仏意を推求していく。その「岸上の者」を諸仏諸大菩薩が守護しようとも、諸仏の大悲が浄土を勧め「急に須らく偏に救うべ」き存在としているのは、その生死海の内て苦しむ「常没の衆生」である。善導は徹底して、

但此の『観経』は仏、凡の為に説きたもう、聖の手にせざるなり。(真聖全一・四五二頁原漢文)

と主張していく。故に浄土往生は、生死海に溺れ五濁悪世という社会に苦悩する「常没の衆生」においてしか、問題とはなりえないというのである。

そして、

此の『観経』の定善及び三輩上下の文意を看るに、総て是れ仏世を去りたまいて後の五濁の凡夫なり。但縁に遇うに異なり有るを以て、九品をして差別せしむることを致す。(同上四五三頁原漢文)

と、九品段にとどまらずに、定散総て五濁の凡夫であって、その凡夫の内実を遇縁というところで押えていく。しかしその遇縁という押えは、私という主体がいて、それがたまたま縁に遇うということではないのであろう。もしそのような形の縁として、他すなわち五濁悪世が見られていたならば、その本人は生死海に浮ぶ鵝鴨か、あるいは生死海の様子を対岸の火のように眺める岸上の者ではないだろうか。逆に言うならば、岸上の者にとって、他なる五濁悪世は、いかに自覚覚他と言いい自利利他と言って他を問題としようとも、それは他己に自覚を促すか、自らの余沢を他に与える程度の二次的なものとしてしか意味をもたないということである。それでもなお五濁の世において入聖得果の行証を得ようとするならば、

一には外道の相善は菩薩の法を乱る、

二には声聞は自利にして大慈悲を障う、

三には無願の悪人他の勝徳を破す、

四には顛倒の善果能く梵行を壊す、

五には唯是れ自力にして他力の持つ無し、

斯れ等の如きの事目に触るるに皆是れなり。

譬えば陸路の歩行は則ち苦しきが如し。(同上九三二頁原漢文)

と、曇鸞が難行道の五難を示すような、菩薩道の非仏教化と空洞化が現出するのである。岸上の者にとって仏教を陸路の歩行として歩むことが何故苦しいのであろうか。それは自利利他の成就を自力をもって果遂しようとしたためであり、自身の存在の事実である五濁の世を忘れたからである。それはまた公道を孤立した個人の道として私有化したからとも言えよう。

善導がわざわざ聖者に簡んで、「五濁の凡夫なり、但縁に遇う」と示した凡夫とは、そういう孤立した自己ではない。かえって遇縁そのものを自身の存在の事実として見定めたからに他ならない。他なる五濁の世こそ、自身の存在の基盤である。他から孤立した自も、自から隔絶した他も、ともにいのちの事実としては本来意味をもたないものではないだろうか。他そのものが自であるような、あるいは自他の分別を拒否するようなところにいのちの事実はあるのであろう。しかして凡夫にとってこの自他の問題はどのような感覚としてとらえるべきことなのであろうか。

#### 四

道綽はまた、第八大門の第三に「往生の意」を釈してこう語る。

問うて曰く。今浄土に生ぜんことを願ず、未だ知らず何の意を作すや。

答えて曰く。只疾く自利利他を成じ利物深広ならんことを欲す。<sup>⑩</sup>(真聖全一・四三二頁原漢文)

と。つまり浄土願生こそ速疾に自利利他を成就して、利物が深広であることを欲する以外にはないと言うのである。

そしてこれを受けて、

問うて曰く。浄土に生ぜんと願するものは利物を欲するに擬すといわば、若し爾らば、所拔の衆生は今現に此に在り、已に能く此の心を發得すれば、只応に此に在りて苦の衆生を抜くべし、何に因ってか此の心を得竟りて、

先ず浄土に生ぜんと願するや。衆生を捨てて自ら菩提の樂を求むるに似<sup>にた</sup>たるをや。(同上)

と、問いをつめていく。救うべき衆生は、今現にこの穢土にいる。しかるに、なお浄土願生するのは、その衆生を捨てて、自らの樂を求めることではないのか。利物の心を發すのなら、この穢土で苦惱の衆生を救うべきである。この蔽しい問いに對して、

答えて曰く。此の義類せず。何となれば、『智度論』に云うが如し。「譬えば二人俱に父母眷屬の深淵に没在するを見る。一人は直ちに往いて力を尽して之を救う。力の及ばざる所、相与<sup>とも</sup>俱に没す。一人は遙かに走り一の舟船に趣き乗り來りて濟接するに並に難を出すことを得るが如し。菩薩も亦爾なり。若し未だ發心せざる時には、生死に流轉すること衆生と別なること無し。但已に菩提心を發す時は、先ず願じて浄土に往生し大悲の船を取りて無礙弁才に乗じて生死海に入り衆生を濟運すべしと。」(同上)

と、ここでも『智度論』の譬えによって、生死海にある衆生が利他のために浄土願生する必然性を示している。<sup>③</sup>この譬喩に、利他の対象である穢惡の衆生が、自己とどのような關係として捉えなければならないかが明らかにされている。彼は決して自己にとって、単に外縁として立てられるものでもなければ、鵝鴨が水面から自由に飛びたてるように思い通りに離れていけるような存在でもない。ましてや、二次的關係でも偶然的關係でもない。内なるいのちの連帶においてある存在である。いかに外に立てようとしても、いつでも離れられるように思っても、その思いのわがままを見破り、それを許さない關係としてある。それ故に自利利他・自覺覺他ということが、大乘菩薩道の究極的問題となるのである。正に親鸞が『歎異抄』で、

一切の有情はみなもて世々生々の父母兄弟なり（定本四・言行篇(1)八頁）

と語る、内なるいのちの連帯の關係として五濁惡世に没する自他が明らかになる時、初めて淨土願生が、

易行道は、謂く但信仏の因縁を以て淨土に生ぜんと願ず。仏願力に乗じて便ち彼の清淨の土に往生を得しむ。仏力住持して即ち大乘正定の聚に入る。正定は即ち是れ阿毘跋致なり。譬えば水路に船に乗じて則ち樂しきが如し。

（眞聖全一・九三二頁原漢文）

と、水路の乗船に譬えられる他力持の仏道として「大乘のなかの至極」が明らかにされるのである。

法然はその他力持の仏道の根拠を「選択本願念仏」というところに見出し、念仏が衆生にとって「別して回向を用いざれども、自然に往生の業と成る」のは、「彼仏の本願の行」であるからだと示していくのである。故に法然にあっては、

立ちどころに余行を<sup>す</sup>捨てて云に念仏に<sup>こ</sup>歸しぬ。其れ自り已来今日に至るまで、自行化他唯念仏を<sup>こ</sup>緯とす。（眞聖全

一・九九三頁原漢文）

と表明するばかりである。そしてその「大悲の舟」への乗託の方途は、先に掲げた教相章所引の『安樂集』の後半部の展開に読み取るべきことなのであろう。それは一生造惡の衆生の念仏往生を誓う『大經』の弥陀の本願を受けて、それを「又復」と起して、

一切衆生、都て自ら量らず。

若し大乘に抛らば（中略）曾って未だ心に措かず。

若し小乗を論ぜば（中略）道俗を問うことなく、未だ其の分に有らず。

縦い人天の果報有るも（中略）然るに持ち得る者は甚だ希なり。

若し起惡造罪を論ぜば何ぞ暴風駛雨に異ならん。

是を以て諸仏の大慈、勸めて浄土に帰せしめたもう。縦令い一形惡を造れども（中略）定んで往生を得ん。  
何ぞ思量せずして、都て去く心なきや。（真聖全一・九二九頁原漢文中略筆者）

と示され、丁度『觀經』九品段の教説が、上品から下下品へと向下的に進んで自覚が深められるように、教えのもとで「機」の自覚が徹底されることによって成立するのである。それは、

聖道門の修行は、智慧をきわめて生死をはなれ、浄土門の修行は、愚癡にかへりて、極樂にむまると云々。

（定本五・輯録篇一九〇頁）

と語られるような、全く異なる方向の仏道である。しかれば、浅智をもって仏法を全領して孤高を誇り、五濁惡世の下に見ていくのではなく、五濁惡世ともなる自身の事実に「愚癡にかえる」ことによって立ち帰り、その五濁惡世に用く仏法をただ聞思する道である。その意味において、法然の唱導した往生浄土の仏道は、

正しく往生浄土を明かす教というのは、三經一論是れなり。（真聖全一・九三一頁原漢文）

と明示された教法において、

浄土宗の学者（中略）其の志有らば、須らく聖道を棄てて浄土に帰すべし。（同上九三三頁原漢文）

と、「棄てて帰すべし」と勧められているように、徹底して教法聞思という仏弟子の姿勢を自身に要求する道である。と同時に、五濁惡世にある自身の事実に責任を要求する仏道である。

しかればこの法然の『選択集』の付嘱を受け、それに応答すべく「愚禿釈」と名告った親鸞が、『願浄土真実教行証文類』の「教卷」の冒頭に開示した、

謹んで浄土真宗を按ずるに、二種の廻向有り。一には往相、二には還相なり。往相の廻向に就いて真実の教行信証有り。（定本一・九頁原漢文）

という一宗の大綱と語られてきたことこそ、五濁惡世を生き尽す「克服の論理」なのであろう。この二回向四法とい

う「克服の論理」が成立する場合は、文字通り「浄土を真宗」とするところ、すなわち五濁惡世である「難度海」(定本一・五頁)に他ならない。その二回向四法として明示される教法の論理と、人間の存在の場としての「難度海」との間に、もし隙間ができたならば、自己は教法と乖離し、「難度海」を他人事として排異し、世俗権力との曖昧な妥協の道が開かれるのであろう。曖昧な妥協は、内に冷酷な排異と差別を孕んだものである。これを克服するものこそ、「愚癡にかえりて」自他共に往生せんとする「われら」の感覚である。そこに二回向四法という教法聞思があるのである。故にこれを学ぶ学徒は、単に二回向四法の論理性をあげつらうのではなく、先ずその成立の場である愚禿の大地に帰って「難度海」の事実<sup>コトワケナリ</sup>に直面しなければならぬ。そこに「われら」の道としての往生浄土が横超の仏道としてあるのである。

## 註

①『西方指南抄』下本に収められている「或人念仏之不審、聖人に奉問次第」でも、同じく宗名についての問答が記されている。そこでは、法然は、

答。宗の名をたつことは仏説にはあらず、みづからころざすところの經教につきて、存じたる義を學しきわめて、宗義を判ずる事也。諸宗のならひ、みなかくのごとし。いま浄土宗の名をたつ事は、浄土の依正經につきて、往生極樂の義をさとりきわめたまへる先達の、宗の名をたてたまへるなり。(定本五・輯録篇二七九頁)

と答えているが、これは『興福寺奏状』の第一失「新宗を立つる失」で、

たとひ功あり徳ありと雖も、すべからく公家に奏して以て勅許を待つべし。〔日本思想大系〕一五・三三頁)

と立宗について主張しているのとは、全く異なる見解を示している。立宗は仏説によって定められたものでも、ましてや第三者に許可されるものでもない。ただ仏説を受けきわめた仏弟子によってのみ立てられるものである。

② 黒田俊雄著『日本中世の国家と宗教』Ⅵ「鎌倉仏教における一向専修と本地垂迹」を参照して戴きたい。尚黒田氏は「一向専修」ということを浄土宗に限定しないで、鎌倉新仏教の核心をなす思想と見ている。

③ 同上 一九三頁

④ 同著Ⅱ「中世における顕密体制の展開(三) 仏教革新運動―異端―改革運動の展開―」を参照。

⑤ 諸伝が伝える法然の諸宗遍歴の姿もさることながら、『往生要集詮要』『同料簡』『同略料簡』『同釈』で、法然は『往生要集』第十問答料簡門の第二往生階位に出てくる、

問う。若し凡下の輩も亦往生することを得ば、云何ぞ近代彼の国土に求むる者は千万なるも、得るものは一二も無きや(『真聖全一・八九七頁原漢文』)

という、この『安樂集』の問いに非常に近い感覚の問答に注目している。そしてこの答えに出される道綽と善導の二文に基いて、『往生の得否』は道綽と善導を指南とすべきであると決定している。『昭和新修法然上人全集』二六頁等参照。

⑥ 『親鸞教学』第五一号所収の安藤文雄氏の論文「真実教開顯一四四頁を参照して戴きたい。

⑦ 『親鸞教学』第四八号で安藤氏が「浄土宗独立」という論文の末註で注意しているように、法然は『無量寿経釈』第三立教開宗(『昭和新修法然上人全集』六八頁)で、小乗に限らず聖道門の本質が断惑証理であり、故に頓教と名づけても、この点でお漸教である、と明かしている。

⑧ 拙論「大行の源泉」(『親鸞教学』第四六号所収)を参照して戴きたい。

⑨ 親鸞は、ここでこの文を「当今は末法なるに是れ五濁惡世なり」という読みから、上になぞって、今掲げた「当今は末法なり。是の五濁惡世には」というように、はつきり句切った読み方に直している。(『親鸞聖人真蹟集成』第二卷五〇八頁) 尚も一つの引用の正像末法の旨際を開示するところでは、「当今末法にして是れ五濁惡世なり」と続けて読んでいる。

⑩ 慧琳の『安樂集日纂』では、この「徒」は「途」の同音仮借であるとする。(『真宗全書』第二二卷一〇四頁下) また善意の『安樂集述聞』ではこの説以外に、「二徒」を「二徒」に作れば解し易く、その時「徒」は「彼の類」の意味で解すべきであるとする。(同上三〇三頁下)

⑪ 法然はこれを教相章の私釈で引用しているが、道綽の『安樂集』では、この曇鸞の難易二道を、聖浄二門を明かす第三大門の第一番に位置付けているように、聖浄二門は曇鸞の難易二道を末法という時において押え直したことを領解されよう。

⑫ この後道綽は続けて、

十信・三賢、摂受正法、契会不二、見証仏性、明晓実相、観照瞋心、有無二諦、因果先後、十地優劣、三忍三道、金剛無礙、

証大涅槃。大乘寛く運びて無限の時に住せんと欲す。無辺の生死海を尽さんが為の故に。(真聖全一・四三一頁原漢文)と明示している。この意味については慧琳も(『真宗全書』第十二卷一九五頁上)、善意も(同上四一四頁上)ともに「十信」から「証大涅槃」までを自利に、「大乘」以下を利他にあてて解釈を加えている。

⑬ この後にまた鶏に譬えて穢土での衆生救済の非を示している。