

法然の罪障観

江上淨信

一

平安朝末期、法然の浄土宗独立以前の仏教の本流は四乗の聖道門仏教であることはいうまでもない。当時、その仏教はそれぞれ自宗の教義の優位性を確固不動のものとして誇示し、政治的には国家権力と妥協することによって教団体制を固持していた。そこでは歴史的社会的諸矛盾と対決することもなく、信仰的実存の確立という最も根源的な課題をも遊離したものとなっていた。それ故に仏教教義が如何に高遠普遍な真理の優位を説こうとも、それは限られた教団体制内においてのみ存在理由をもつものであるとしかいえない。そこにあつてはもはや仏教本来の在るべき批判精神を喪失し、形骸化の一途をたどるより外はないのである。浄土教はそのような仏教の在

り方を仏教本来の在るべき相に回復しようとする批判精神の上に見出されたものである。

法然は『選択集』教相章において、道綽の『安楽集』により

「道綽禪師、聖道浄土の二門を立て、聖道を捨て、正しく浄土に帰するの文」

と章題をかかげ、「正明往生浄土之教」を「三経一論是也」と定め、それが師資相承せられた系譜を述べ、浄土宗を立てるのは自己の単なる独断でないことを顕示せられた。更に総結三選の文において

「夫れ、速かに生死を離れんと欲はば、二種の勝法の中に、且らく聖道門を開きて、選びて浄土門に入れ。

浄土門に入らんと欲はば、正雜二行の中に、且らく諸の雜行を抛てて、選びて正行に帰すべし」

と、聖道門仏教と厳しく対決し、闍聖帰浄こそが速かに生死を離れる仏道であることを断言し、浄土宗独立を宣言せられた。かかる『選択集』の宣言は、聖道門仏教の終末を告げるものであり、根本的な価値転換を迫るものであったといわねばならない。『四十八巻伝』には

「われ浄土宗をたつる心は、凡夫の報土に、むまるゝことを、しめさんがためなり。もし天台によれば、凡夫、浄土にむまるゝことをゆるすに似たれども、浄土を判ずる事あさし。もし法相によれば、浄土を判ずる事、ふかしといへども、凡夫の往生をゆるさず。諸宗の所談、ことなりといへども、すべて、凡夫報土にむまるゝことをゆるさざるゆへに、善導の釈義によりて、浄土宗をたつる時、すなはち凡夫報土にむまるゝ事あらはるゝなり。〈乃至〉これまたく勝他のためにあらざ」

と、法然は自らの座を既成教団から疎外された無告の大衆の苦悶の只中に置くことによって、現実の苦難を超越してゆく求道的実践的救済の道を開示されたのである。

蓋し、法然をして闍聖帰浄をいわしめるにいたるまでには、長い精神の彷徨の過程があった。黒谷の報恩蔵において一切経を披閲すること五遍といわれながらも、真

に安住を得ることはできなかった。その苦悶を『四十八巻伝』には

「出離の道にわづらひて、身心やすからず」
との告白を記し、更に

「こゝに我等がごときは、すでに戒定慧の三学の器にあらず、この三学のほかに、我心に相應する法門ありや、我身に堪たる修行やある」

と伝え、南都北嶺に教えを求めても、法然の心中は空転するのみであつて、機教不相応を深く歎かざるを得なかつた。まことに教法が如何に高遠な真理を説いても、機教相應しなければ、その教法は全く無価値に外ならない。法然はかかる聖道門仏教の宗教的実践の破綻を通して、善導の『観経疏』を読み

「一心に専ら弥陀の名号を念じ、行往坐臥時節の久近を問はず、念念に捨てざれば、是を正定の業と名づく、彼の仏願に順ずるが故に」

の文に遭遇し、はじめて精神の黎明を体験したのである。『念仏大意』に「末代悪世の衆生、往生の心ざしをいたさんにをきては、又他のつとめあるべからずただ、善導の釈につゐて、一向専修の念仏門にいるべきなり。〈乃至〉仏道修行は、よくよく身をはかり、時をはかるべき

なり」といい、また『十六門記』には、「子が如き下機の行法は、阿弥陀仏の法蔵因仏の昔、かねて定め置かるるをや」と、自己の分限に立脚し、自らの実存を根底的に支える念仏の法が、末代の凡夫の選びに先立って、如来の側より時機相應の法として選びとられていたという選択本願の根源の意味を明らかにした。しかも、それが歴史の底辺にある大衆の願いとして、歴史の底を流れている唯一の仏教の本流であることを確認したのであった。それ故批判精神は他に対することというより、自らの中にある形骸化に志向せられるものである。

ここでは法然の罪障観について、その厳しい批判精神を窺いつつ、信仰的実存の確立が如何なるものであるかを推究してみたい。

一一

法然の浄土教が末法思想を基盤としていることは今更論ずるまでもないが、法然以前にあっては末法思想はどのように受け止められたのであろうか。

末法思想は、周知の如く、正像末の仏教史観であり、釈尊滅後の五百年を正法、千年を像法、以後を末法とする時代区分は、釈尊の時代を遠くへだたるにしたがって

人間の機根の衰退してゆくことを教示するものである。この末法思想が、日本仏教史上具体的に説示されるのは『末法灯明記』であらう。しかもこの書が以後の思想界に与えた影響は大であるが今はそれに直接触れる暇がない。平安朝の仏教は、像法から末法への時代的転換にあったため、当時の政治不安、宗教の墮落、社会的混乱と結びついて、末法に際会した宿命的悲痛は人々を動揺させずにはおかなかった。『扶桑略記』の永承七年の条には、「今年始めて末法に入る」と記され、これが支配的意見となり、僧徒の濫妨や、うちつづく兵乱は鬪諍堅固の予言を実証するかの如く、入末法は一層深刻となった。しかし、末法は正法像法に次ぐ歴史的時間の過程として受けとられていたから、それは客体的必然であって主体的危機感としては受容されなかった。そのため社会的出来事が直ちに末法に結びつけられ、それを末法的出来事として意味づけたのである。かくて現実の世界は濁世として受けとられ、穢土として把握せられたのである。しかし、そこには末法は外的なもの、宿命的なものとして受けとられたから、なお主体的絶望というものはない。末法が歴史的必然であるかぎり、なお末法は客体的対象的であって、感覺的詠歎的に受けとられたに過ぎない。

しかし、こうした歴史的社会的変動期において、末法の危機感を深く受け止めたのが源信であった。源信は終世実践的な天台浄土教の完成を志向しつつ、他方においては時代の要求に答えて大衆仏教の立場を明らかにしていった。即ち『往生要集』の冒頭には「夫れ往生極楽の教行は、濁世末代の目足なり」といって、この教法は道俗貴賤のすべてが帰順すべきものであり、「予が如き頑魯の者」という深い反省において、易覚易行の念仏一門が示され、「往生の業には念仏を本となす」と見開かれたのである。蓋し、その念仏には観念と称念の二法があり、源信の立場はあくまで観念の念仏を志向しつつ、これに堪え得ない者にのみ称名念仏を勧められたのであった。まことに源信の教学の歴史的意味は、一方には出家修道者に道德の破綻を反省せしめ、他方には在家修福者に人生の帰趣を指示するものであった。かかる源信の真意を見出したのが法然であった。されば、法然において末法思想は如何に把握せられたであろうか。

『選択集』の初めに『安楽集』の文を引いて
「当今は末法、是れ五濁悪世なり。唯浄土の一門のみ有って通入すべき路なり」

と顯示された。仏教は聖浄二門に分かれるが、聖道門は

法然においては正像の時代の教であって、「我末法の時代の億々の衆生、行を起し、道を修すとも未だ一人も得る者有らず」、末法濁世においては、もはや行証は不可能であると鋭く批判し、更に

「復一切衆生、都て自ら量らず、若し大乘に抛らば、真如実相第一義空、曾って未だ心におかず。若し小乗を論せば見諦修道に修入し、乃至那含・羅漢、五下を断じ、五上を除くこと道俗を問ふことなく、未だ其の分に有らず。縦ひ人天の果報有れども、皆五戒十善のたみに、能く此の報を招く。然も持ち得る者は甚だ希なり。若し起悪造罪を論せば、何ぞ暴風駛雨に異らん」と末法の時代は、起悪（煩惱）造罪（悪業）のはげしきこと暴風駛雨に異らず、道俗を問うことなく、いまだその分にあらずと歴史的危機意識がそのまま実存そのものの危機意識として、主体的に受け止められている。されば、『念仏大意』に

「仏道修行は、よくよく身をはかり、時をはかるべきなり。仏の滅後第四の五百年にだに、智慧をみがきて煩惱を断ずる事かたく、心をすまして禅定をえん事かたきがゆへに、人おほく念仏門にいりけり。すなはち道綽、善導等の、浄土宗の聖人この時の人なり、いは

んやこのごろは、第五の五百年鬪諍堅固の時也。他の行法さらに成就せん事かたし、しかのみならず念仏にをきては末法ののち、なお利益あるべし、いはんやい
まの世は末法万年のはじめ也」

といわれるように、仏道修行には時と機、即ち時代性と人間性についての反省がなければならぬ。法然において、時はすでに像法を終って末法の初めに入ったという自覚は、教団の頹廢と、その反映と見るべき社会の混乱という歴史的社会的情况を通して、更に本源的に人間の業障にもとづく人間苦に結びついている。この人間苦は時代や国土を離れて、ひとしく人間であるかぎり受けなくてはならない苦悩であった。即ち法然にとって末法の自覚は時代に結びつくのではなく、人間の実存に結びつくのである。従って「世はすでに末法なり、人みな悪人」であった。かかる末法五濁の時であり、人はみな「下根下智」であるという危機意識が浄土の一門のみあって通入すべき路として、決断をうながすものとならざるを得ない。しかし、存在の根拠を何処にも見出し得ない生死罪濁の身が、存在の根源を浄土として獲得せしめるものは、『大経』流通分に説かれた「当来の世、経道滅尽せん、我慈悲哀愍を以て、特に此経を留めんこと止

住百歳ならん」であり、法然にとって特留此経止住百歳とは、特留念仏止住百歳に外ならなかった。蓋し、「念仏は是れ法藏此丘二百一十億之中において選択せられる往生之行」であるから、「諸行往生は近く末法万年の時に局れり。念仏往生は遠く法滅百歳の代を落す」のである。『十二問答』には

「末法の中には、持戒もなく破戒もなし、ただ名字の比丘ばかりありと、伝教大師の末法燈明記にかき給へるうへには、なにとて持戒破戒の沙汰をばすべきぞ、かかるひら凡夫のために、おこしたまへる本願なればとて、いそぎ、名号を称すべし」

といて、末法濁世なるが故に却って救済の道を開示されたのが仏の本願であった。その本願こそ、念仏に結帯するのであって、ただ名号を称えることのなかに、末法の機たる十悪五逆の救われる道があるのである。

まことに法然にあっては末法思想を境位的客体的なものとせず、それを主体的危機意識、主体的罪障として把握されたのである。末法が客体的なものから主体的に、外から内に自覚されたとき、それは罪の自覚となるのである。煩惱具足、下根下智として自覚されたとき、末法はもはや単なる歴史的時間過程ではない。末法はむしろ

自己が地獄必墮であるという機の自覚のなかに見出されたのであって、末法は内在化された危機意識に外ならない。いわば末法の永遠化、即ち末法は常に現存するもの、永遠の現在である。五濁惡世なるが故に罪濁から離脱できないのではなくて、罪濁の機であるが故に五濁惡世でなければならぬ。客体から主体への方向が、主体から客体への方向に転換したところに法然における末法の自覚が生れたのである。

絶望を絶望において破るもの、末法を末法において突破するものは、絶望を絶望のままに、末法を末法のままに包むものでなければならぬ。それが弥陀の本願として受けとられたのである。罪惡の人を善人に、惡を善に よって償うことで絶望を破るのではない。惡人を惡人として、凡夫を凡夫として救いとるところに仏の本願があった。末法的絶望を末法において超克したのは、まさに末世相應の正法の発見であった。「時機を叩けば当に繞運に當るなり、念仏の行は水月に感じて昇降を得たり」であり、親鸞の「浄土の真宗は在世正法、像末法滅濁惡の群萌、齊しく悲引するなり」という自覚が末法即正法として、末法的絶望が末法的歎喜に転換したのである。

親鸞が「穢惡濁世の群生、末代の旨際を知らず、僧尼

の威儀を毀り、今時の道俗己が分を思量せよ」と厳しく批判し、「自力聖道の菩提心、こころもことばもおよばれず、常没流転の凡愚は、いかでか發起せしむべき」「正法の時機とおもへども、底下の凡愚となれる身は、清淨真実のこころなし、発菩提心いかがせん」と既成仏教に対する批判と、罪障への自己凝視、底下の凡愚としての自己悲嘆は法然の内奥を彰したものであるといっているのではなからうか。それでは法然における主体的罪障の内実は如何に展開され、深められたかについて論を進めてみたい。

三

法然は当時、智慧第一の法然房と時人に駆われながら自己自身を「愚痴の法然房」、「十惡の法然房」、「烏帽子も着ざる男なり」といい、念仏者の心構えとして「一文不知の愚鈍の身になして尼入道の無知のともがらに同じうして」とも告白されている。法然にあっては、自己は解決を迫られる苦惱の主体であり、かかる苦惱を救うはたらきが、時機相應の法として、末代濁世の凡夫の選びに先立って、如来の側より選び取られていたのであった。この愚痴、無知、十惡という規定は、末法濁世に流転

する自己の罪惡と無知に對する主体的自覺をいうのである。この主体的自覺的構造を明かしたものが、『選択集』三心章に引文されている善導の『散善義』深心釈である。即ち

「自身は現に是れ罪惡生死の凡夫なり、曠劫より己來常に没し、常に流轉して、出離の縁有ることなし」という自己反省、および

「彼の阿弥陀仏、四十八願を以て衆生を攝受したまふ、疑なく慮りなく彼の願力に乗じて、定めて往生を得」という絶対帰依によって示されているのである。『往生大要抄』に「この釈の殊に心にそみて覺へはんべるなり」といわれるところに、法然には深い感慨のあったことが窺われる。まことに機の深心には、苦惱・罪業を負荷する自己凝視がある。時代の苦惱は、その内觀が深ければ深いほど、却って自己の業にもとづくことが頷かれたことであろう。罪惡深重という觀念があつて、我々がそれを自己のこととして信ずるということではない。罪惡生死の自傷は人間の実存そのものにもとづくのであり、客觀的に眺められたり、対象化することのできないものである。罪惡生死は我等自身であり、我々自身は罪惡生死以外のなものでもない。たとえ我々が罪惡生死、罪惡

深重の意味を説いても、もはや觀念に墮し、現に我々を悲痛せしめる実存そのものではなくなるであろう。

しかし罪惡生死の凡夫は、生死の世界にあつて常に苦悩しながら、決して生死を離れることのない煩惱的存在として、罪を犯し惡を重ねなければ生きられない存在である。しかも眞実に背くように宿命づけられている自己の現実でありつつ、同時に自己の置かれている社会の現実に外ならない。「曠劫より己來、常に没し常に流轉して、出離の縁有ることなし」ということも、かかる苦悩の深さとして内觀されたのであつて、過去、現在、未來の三世にわたつて流轉する現存在としての危機意識である。しかも法然の愚痴、無知、十惡の表現は歴史的、社会的制約を受け、生死の苦難にあえいでいる大衆の姿がそのまま受け止められたものであるといえるであろう。

『選択集』教相章の『安樂集』の引文に

「一切衆生皆仏性有り、遠劫より以來多仏に値うべし。何に因つてか今に至るまで、なを自ら生死に輪廻して、火宅を出でざるや」

と深い悲痛の底から、一切衆生悉有仏性と仏になるべき因を具え、また遠劫以來多仏に値うて仏になるべく縁を具え、内因外縁具足していながら、何故に今なお生死に

輪廻して、火宅にあるかという問は、道綽の問でありつ、法然の問であった。それはまた『登山状』には

「それ流浪三界ののち、いづれの界にをもむきてか、
釈尊の出世にあはざりし。輪廻四生のあひだ、いづれの生をうけてか、如来の説法をきかざりし。花嚴開講のむしろにもまじはらず、般若演説の座にもつらならず、鷲峯説法にはにもぞまず、鶴林涅槃のみぎりにもいたらず、われ舎衛の三徳の家にやどりけん、しらず地獄八熱のそこにやすみけん、はづべし、かなしむべし」

といて、生死流転が説かれている。まさに生死流転は道綽、法然の上に見らるべきではなく我々の現実の外ならない。人間は内奥に仏性を宿し、真如を体とするといつても、それはなお観念的であつて現実的主体は常に煩惱的、迷妄的である。火宅を出でざるは遠劫以来数多く出世された仏に値遇することなく、たとえ値遇することがあつても、煩惱によつて仏の教えに随順せず、却つて仏に背き、如来の説法を聞かなかつたからである。

凡そ、仏教では煩惱の在り方を根本煩惱として六種とするが、貪瞋痴の三つは人間の身体性(自然的自我)にもとづくつすれば、慢疑見の三つはむしろ人間の精神性

(理性的自我)にもとづくものであるといわれる。法然は煩惱が人間から離れないことを『念仏往生要義抄』に

「煩惱具足して、わろき身をもて、煩惱を断じ、さとりをあらはして成仏すと意えて昼夜にはげめども無始より貪瞋具足の身なるがゆへに、ながく煩惱を断ずることかたきなり、かく断じがたき無明煩惱を三毒具足の心にて断ぜんとする事、たとへば須弥を針にくだき大海を芥子のひさくにてくみつくさんがごとし」

と顯説せられている。このように断ち得ないものを断ち得るかの如く思惟するところに、却つて人間の自己過信がある。その限り「かゝる身にてはいかてか修行学道をして成仏はすべきや」と告白せざるを得ない。煩惱具足の凡夫が自ら煩惱を離脱できるとする自己過信は、なお自己の理性的な自我、即ち疑慢見の煩惱に固執するところから起るのである。源信は『往生要集』下に『大智度論』を引いて「雨墮れば山頂に住まらずして必ず下処に帰するがごとし、もし人橋心にて自ら高くすれば法水入らず」とこの立場を説いている。橋慢心こそ凡夫的自覚を否定し、自己を仏の位に近づけようとするものであつて、そこに罪が考えられる。仏願力を否定し、救済をも反撥するものこそ、理性的煩惱が自己の限界を知らず、

無限に自己を過信することで、それこそ理性の憍慢でなければならぬ。それ故、煩惱が罪とされるのは慢疑見の理性的自我の在り方であって、『大経』には「謙敬にして聞きて奉行し、踊躍して大いに歓喜す、憍慢と弊と懈怠とは以て此の法を信じ難し」と、憍慢が仏願力を遮ぎり、それが宗教的罪をはらんでくるのであって、慢が重視されている。

法然が「聖道門の修行は智慧をきはめて生死をはなれ、浄土門の修行は愚痴にかへりて極楽にむまる」と批判されるように「愚痴にかへる」ところに門は開かれるのである。「愚痴にかへる」とは、あくまでも宗教的決断にもとづくものであり、自らの宿業を通して、愚悪性に徹することであり、凡夫の自覚に立つことである。かかる立場に立ちながらも、憍慢の我執を『念仏行者訓条』に「わがちからにて往生する事ならばこそ、われかしこしといふ慢心をばをこさめ、もし憍慢の心だにもをこりなば、たちどころに阿弥陀ほとけの願には、そむきぬるものなれば、弥陀も諸仏も護念し給はずなりぬれば、悪魔のためにもなやまさる也。返々も憍慢の心ををこすべからず」

と厳しく批判されている。慢の煩惱が罪悪と考えられる

と共に、慢という自己過信は疑へ結びつくのであって

「生死の家には疑を以て所止となす」

といい、六道流転は疑煩惱が根本煩惱として生死の業因となることを顯示せられたのである。されば罪は貪願痴の煩惱にあることは勿論ながら、却って更に深くは仏の衆生摂化に背違し、自己過信する我執、即ち慢疑見の煩惱に冷敵な批判の眼を向けられたのであって、ここに愚痴の法然房、十悪の法然房という表白がなされたのである。

『選択集』三心章には善導の『観経疏』を引き

「仰いで願はくは一切の行者等、一心に唯だ仏語を信じて身命を顧みず、決定して行に依り、仏の捨て遣めたまふをば即ち捨て、仏の行ぜ遣めたまふをば即ち行じ、仏の去ら遣めたまふをば即ち去る。是を仏教に随順し仏意に随順すと名づく、是を仏願に随順すと名づく、是を真の仏弟子と名づく」

と真の仏弟子とは仏教、仏意、仏願に随順する者というのであって、随順しない者は真の仏弟子とはされないのである。愚痴の法然房ということは、この仏教、仏意、仏願に随順し難く、真の仏弟子となり得ない、罪悪を負荷せる自己という主体的自覚に外ならない。かくの如き

罪障観は客観的、対象的なものではなく、この罪惡は法の深信を媒介として、仏の智慧に照出された人間像である。ここにこそ却って念仏者の如実の姿を窺うことができる。

四

法然は『選択集』において布施持戒等の諸々の行を雑行として廃捨し、往生浄土の業因としては、弥陀の本願に選択せられた念仏の一行を専修すべきことを明かし、「有智無智、有罪無罪、善人悪人、持戒破戒、男子女人、三宝滅尽の後百歳ほどの衆生」を選ばず、ひとしく如来の救済にあづかることを語ったとき、却って「専修の名をかり本願に事よせて、放逸の所行をなす者」があらわれ、「つみをつくらじと身をつゝしみてよからんとするは、阿弥陀ほとけの願をかろしむるにてこそあれ」と放言した。法然はこれに対し、「いづれのところにか阿弥陀仏はつみつくれとすすめ給ひける。ひとへにわが身に悪をもとどめえず、つみのみつくりぬたるままに、かかるゆくゑほとりもなき虚言をたくみいだして、物もしらぬ男女のともがらをすかしほらかして、罪業をすすめ煩惱ををこさしむる事、返々天魔のたぐひなり、外道のし

わざ也、往生極楽のあだかたきなりとおもふべし」とまで極言し批判せられた。

思うに法然を根源的に支えたものは、弥陀の本願であり、その本願の前であって、自らを師といい、本願を中心として集った人々を、弟子とはいえなかったであろうし、そこにあるものはただ如来の御弟子であり、自らは弟子一人ももたずであったろう。それ故、本願念仏の法を説いて教団を組織し、指導者にならうという意識はなかったのである。それは本願を仰ぐ愚痴の法然房の自然の道であった。

しかし、念仏の教が弘まることは、直接間接に外面的な責任は法然に帰せられ、念仏者の非行非業は法然に無関係ではあり得なかった。周囲が無関係であることを法然に許さなかったのである。かくの如き情況にあつて、「あまねく予が門人念仏の上人等につぐ」と七箇条の起請文を書き山門に送ることになったことは、法然にとつて予想さえしなかったであろう。七箇条の起請文が山門の要求によって書かれたものであったにせよ、その各条には念仏者が他の修行者を誹謗、諍論、迷乱、教化することをつつしむべきことを説示するものである。自ずから形成された教団にあらたな帰依者を迎えることは法然

にとつて喜ぶべきことであつても、教団の現実にあつては、醜惡な欲望を抱えた人間相互の連帯という世俗的なものである限り、僧伽の理念を具現することは、決して容易ではないという宿命を本質的に孕むものであることを深く感じとつていたであらう。しかも、教団人が世俗的な悪よりも更に深い泥沼に墮すことを悲嘆せられたであらう。されば教団の秩序をたもち、社会秩序を守り、人間相互の人倫關係を正すについて厳しく誠めねばならなかつたのである。

『七箇条起請文』の第四には

「念仏門において戒行なしと号し、専ら婬酒食肉をすゝめ、たまたま律義を守る者を雜行の人と名づけ、弥陀の本願をたのむ者は造惡を恐ること勿れと説くことを停止すべき事」といひ、これについて

「右戒は是仏法大地也。衆行区なりと雖も、これを専らにす。是を以て善導和尚目を挙げて女人を見ず。此の行狀の趣、本律の制を過ぐ。淨業の類、これに順ぜざれば、すべて如来の遺教を失れたり。別しては祖師の旧跡に背く。旁坵なきもの歟」

といひ、更にまた、念仏者とはいへ、社会の秩序を亂し

人倫關係を破壊する者は「是予が門人にあらず、魔の眷屬なり」と厳しく誠められている。また『登山狀』には

「それ十重をたもちて十念をとなへ、四十八輕をまもりて四十八願をたのむは、心にかかくこひねがふところ也。をよそいづれの行をもはらにすとも、心に戒行をたもちて、浮蕪をまもるがごとくにし、身の威儀に油鉢をかたぶけずば、行として成就せずといふ事なく、願として円満せずといふ事なし。しかるをわれらあるひは四重ををかし。あるひは十惡を行ず。かれもをかし、これも行ず。一人としてまことの戒行を具したるものはなし。〔乃至〕しかれども分にしたがひて惡業をとどめ、縁にふれて念仏を行じ往生を期すべし」と、戒は仏法の大地であるから、仏道修行者として、十重、四十八戒を守ることが「心にかかくこひねがふところ」とされる。しかし法然は咎を他に見出すというよりは、却つて自己に歸つて「しかるをわれらあるひは四重ををかし、あるひは十惡を行ず、かれもをかし、これも行ず。一人としてはまことの戒行を具したるものはなし」と悲嘆し、「分にしたがひ惡業をとどめよ」と自己の分限に立脚し、決して踏みはずすことのない極めて謙虚な姿勢を彰わしていられる。まことに眞実の戒行を具

することは至難であり、悪を止めようとしても、止めることのできない現実が凡夫のありのままの相である。それ故、法然は『百四十五箇条問答』の中で廃悪修善は諸仏の通戒であるが、当世の我等は皆それに背いた者であると説き、また『十二問答』では

「末法の中には、持戒もなく破戒もなし、ただ名字の比丘ばかりありと伝教大師の末法燈明記にかき給へるうへには、なにとて持戒破戒の沙汰をばすべきぞ、かかるひら凡夫のために、をこし給へる本願なればとて、いそぎ／＼名号を称すべし」

といわれている。法然にとつて「持戒もなく破戒もなし」ということは、本質的生命を喪失せる従来の既成教団の解体を意味すると共に、聖道門的の自己の解体を意味する。そしてそこに現在するものは無戒の衆生のみである。しかし我々にとつて無戒の世界は戒が全く不必要ということではなく、本質的生命を喪失した従来の戒が、新たな權威としての戒に変革されなくてはならない。如来の本願は有智無智、持戒破戒、多聞少見を簡ぶことなく浄土に往生せしめる。けれども、このことは道徳的倫理的規範の無視、破棄を意味するのではない。宗教の世界は不断に道徳の世界に帰り来たり、道徳の世界はまた常に宗

教の世界により高められなくてはならない。ここに罪業に対する懺悔は、我々をして如来の声を聞かしめられるのである。

しかし、浄土教に於ける倫理的、道徳的世界に対する意識的無意識的な欠如は免れ難い批判となっている。しかし如何なる努力にも拘らず、我々自身が道徳的になり得ないのは人間の本性に宿業に関連している。その人間を凝視し、負荷して行くところに浄土教の道があるのであって、念仏者の道はこの外にはない。されば浄土教はまた我々を道徳的ならしめるといえるであろう。そのとき戒律のように我々を外から規制するものがあるのではなく、自律的な我々の行為において道徳に近づいていく。しかもなお我々は道徳に近づき得ない。この懺悔が念仏となって我々に返照するのである。浄土教においては、外部より我々を支配する如何なる權威も存在しない。しかもそのとき自律的主体的な道徳が念仏そのものによりつくられるのである。それは有智無智、持戒破戒を問わず念仏者の自ずからなる道である。我々はそれを念仏者の徳であるとすることはできない。ただ念仏そのものの徳なのである。そして法然は造像起塔、智慧高才、多聞多見を往生の条件とする仏教を批判し、念仏の一行を

もって本願とする世界を明らかにせられたのであった。

五

上来、法然の信仰的実存の確立について、断片的ながら、厳しい批判精神の一端を窺ってきたが、そこには自己の負荷せる苦の現実を如実に直視し、しかもそれを積極的に受け止めていく主体的実存の確立が志向せられたのであった。末法の時代が濁世であるということは、ただ単に時間的に末世であるためでなく、自己が罪濁の機であるが故に濁世であると、当時の末法濁世の時代観を人間観へと推し進め、人間を愚鈍の衆生、乱想の凡夫と断定されたのである。法然の在世した当時は、階級的差別が峻別され、庶民大衆のみが凡愚であり、罪惡の徒類と見なされていた。蓋し、法然にあっては、人間は絶対者の前には罪惡深重であり、愚惡の凡夫であることを痛感したのである。罪惡深重の自覚は理性的存在としての我的自覚ではない。理性的自我の立場では、真に悪人という主体的自覚とはならないからである。真に煩惱悪業が自己の全存在を貫くものであることを覚知するのは絶対者としての如来の光明に照破されるときである。ここに理性的自我の立場が打ちくだかれ、十惡、愚痴の凡夫

という自覚が生れたのである。愚惡の内観は、如来の絶対的救済の深信によって深められ、凡夫の内観はそのま

ま一切衆生にまで拡大されて、人間存在そのものへの凝視となるのである。愚痴とは単なる愚かさではなく、絶望の底から生れたものが愚痴の内観である。

法然は厳しい批判精神をもって、無戒の立場をとりつつ、生涯肉食妻帯することもなく、出家者の清規を堅持した。しかし、それは本願の救済には第一義的なものではない。それ故、念仏者に強いことはしなかった。であり、法然にとっては、ただ念仏のみが全生活であったといわねばならない。ただそこには善導源信以来の歴史的課題を負荷せる法然自身の使命感として、他には寛容であっても、自己自身にはあくまでも厳しい批判精神を語るものであろうか。親鸞が「よきひと」として、全托していった法然の実存的人間観を通して、自己自身を深く決定し体認して行くことが我々に課せられていることを思念せずにはいられない。

〔参考論文〕

金子 大栄氏『日本仏教史観』

稲葉 秀賢氏『選択集試解』

高千穂徹乘氏『選択集入門』、『法然教学の特質とその動向』

執筆者住所が掲載されているため
リポジット非公開とする。

- 遊亀 教授氏 『仏教倫理の研究』
坪井 俊英氏 「法然教学における悪の問題について」 (印
度学仏教学研究第十二卷第二号)
松見 得忍氏 「法然上人の浄土教に於ける持戒の精神」
(宗学研究第廿二、廿三号)
- 田村 円澄氏 『浄土思想の展開』
幡谷 明氏 「真宗教判論序説」 (大谷学报第五十一卷第
一号)
白井 元成氏 「浄土宗独立の意義」 (親鸞教学第十八号)
「一向専念のすすめ」 (親鸞教学第十三号)