

親鸞における一仏乗開頭の視座

——法然と、貞慶・良遍を通して——

藤 元 雅 文

はじめに

親鸞における誓願一仏乗の究明を課題とするとき、なぜその視座が殊更に問題として掲げられねばならないのか。それは、自ら値遇した教えを誓願一仏乗と開顕する親鸞の心思が、その視座の明確化を私たちに迫るからである。つまり、一乗・仏乗として伝えられてきた教相の内実と、各々の時代社会を生きる衆生の具体的なあり方との両面から眼を背けることのない所に身を置きつつ、一仏乗と言いうる仏道を開顕する親鸞の姿勢そのものが、その究明を課題とする者に、視座の明確化を問うのである。

本論では、誓願一仏乗開頭の視座という課題について、親鸞の師・法然と、専修念仏弾圧の直接的な原因と親鸞

が考える『興福寺奏状』を著した貞慶（一一五五―一二二二）、またその法孫である良遍（一一九四―一二五二）が、一乗・仏乗に対してどのような姿勢を有しているのかという点を通して考察していきたい。また、その上で承元の法難における興福寺の奏上の意義を明言する親鸞が、聖道門仏教の内実を明らかにしていく中で誓願一仏乗をどのような視座をもつて開顕しているのかを究明していきたいと考えている。

そこで以下「一 法然における一乗・仏乗への言及と浄土宗立宗」、「二 貞慶・良遍における一乗思想の受容とその意義」、「三 承元の法難と親鸞における一仏乗開頭の視座」という次第に沿って、論を進めていくこととする。

一 法然における一乗・仏乗への
言及と浄土宗立宗

法然は『選択本願念仏集』（以下『選択集』と略）「教相章」の中で、聖道門における「仏乗」という思想を

凡^ソ此^ノ聖道門^ノ大意^ハ者^ハ不^レ論^セ大乗^ヲ及^テ以^テ小乗^ヲ。於^テ此^ノ娑婆世界^ノ中^ニ修^ム四乗道^ヲ得^テ四乗果^ヲ也。四乗^者三乗^ノ外^ニ加^フ佛乘^ヲ也。

〔昭和新修法然上人全集〕二二二頁 以下『昭法全』と略）と表現する。また、この文章が引かれる「教相章」において

凡^ソ此^ノ集中^ニ立^テ聖道淨土^ニ二門^ヲ意^ハ者^ハ爲^レ令^テ捨^テ聖道^ヲ入^ラ淨土^門也。〔昭法全〕二二二頁）

と明確に言い切る。聖道門の中に仏乗を位置づけるということは、つまり、廃捨されるべき教相の表現として仏乗を明確化しているということである。また、一乗の語については、『逆修説法』等に聖道門を「三乗一乗得道」^①と記し、仏乗と同様、聖道仏教を表すかぎり廃捨されるべき教相の表現として一乗を確かめていることが分かる。

では、このように一乗或は仏乗という表現を「三乗之

外^ニ加^フ佛乘^ヲ也」と聖道門の中にはつきりと位置づけ、廃捨されるものと法然が敢えて明言するのは何故か。それは、法然が「一乗」「佛乗」を標榜する聖道門の具体的なあり方を吟味する所から明瞭に見て取ることができる。例えば法然は『無量寿経釈』に

先^ツ比^叡山^ハ是^レ傳教大師^ノ建立^ノ、桓武天皇^ノ御願^{ナリ}也。大師^自結^テ界^ノ、峯^ノ不^レ入^ラ女人^ノ形^也。一乘^ノ峯^高立^テ五障^ノ之^雲無^レ從^ル、一味^ノ之^谷深^シ、三從^ノ之^水無^レ流^ル。

と述べ、法華一乗をその根本としながら、男女の簡びを具体的には超えることはなく、又

次^ニ由^テ法華^ノ宗^ノ意^ヲ、以^テ一乘^ノ實^相、爲^ス別^願、天台^ノ章^安妙樂^道遂^ハ可^レ生^ス、諸宗^ノ之^人不^レ可^レ生^ス。

〔昭法全〕七二―七三頁）と示して、一乗という教えのもとにありながら、その教えを悟りうる機の少なきことを指摘するのである。このような具体的な批判吟味において法然は一乗という言葉が持つ思想性と、その思想性とはかけ離れたあり方で存在する現前の事実とを明確にし、一乗の教理を語り得ても、智慧を究めてその理をさとりうる機の少ないことを明白に示して、一切衆生に真に開かれた仏道とは何かを

問うているのである。この問いは『選択集』冒頭に「安樂集」の文を引いて、

問曰一切衆生皆有佛性。遠劫以來應レ値レ多佛。何因至レ今仍自輪廻生死不レ出レ火宅。

(昭法全二二二頁)

という問いそのものが示す課題、つまり、「一切衆生悉有仏性」という一乗・仏乗の法が大乗仏教の成就したすがたを生み出しえていないという歴史的現実の中に、法然の浄土宗立宗の課題があつたことを示唆している。つまり一乗という表現のもとで明らかにされてきた仏道、具体的には法華一乗を代表とする聖道門における一乗・仏乗の教相を廢捨するという明確なる形を以て、法然は浄土宗を立宗するのである。

この聖道門廢捨の理由を、法然は時機に対する嚴肅な認識において表現する。それは『選択集』「教相章」に、先ほど引文した『安樂集』につづいて

聖道一種今時難レ證。一由去三、大聖遙遠、二由理深解微。是故大集月藏經云我末法時中億億衆生起レ行修、道未レ有レ一人得者。當今末法是五濁惡世。唯有淨土一門可ニ通入レ路。(昭法全二二二頁)

と、大聖釈尊の涅槃から遙かに離れ隔たった末法五濁の

時に生まれ、仏法の教理は甚深である一方、衆生の解は微にして一人も証道を得た者がいないという機の事実に立つて、「唯有淨土一門可ニ通入レ路」という確かめがなされている所にもみることがができる。言わば時機に対する透徹した認識が浄土の教えへの領きを必然させると法然は述べているのである。更に、そのような時機への目覚めにおいて、三乗・四乗という内容をもつ聖道が、今この五濁末法の世に生きる存在者を決して救い得ない理由をより具体的に次のように押さえる。

抑三乘四乘聖道、正像既過、至末法、但有教無行證之故、末法近來無斷惑證理。無斷惑證理之故、以之無出三生死之輩。

(無量壽經歌「昭法全二六八頁」)

此土の「斷惑證理」という教理が、教理そのものとして成り立たないのではない。しかし、教のみあつて行証なしと確かめられる仏教が既に証道として成り立ち得ないことは自明であろう。時機への明確な吟味を不問に付し、いまここで斷惑が成り立ち得ないにもかかわらず、いつの日か叶うかもしれないという有間心のもとで修道することしか許されないのであるなら、それは教法・時機の不相応と言わざるを得ない。従つて仏教者と自負しつ

つも、現実の足下で生死に迷い続けていくしかない道を聖道門の教理は示すほかないことを法然は明示しているのである。このようにすでに教としての意味も失つていると言わざるを得ない聖道に対して、法然は明確に廃捨という形を以て聖道と浄土の教えを決判するのである。では、機と教との相応のもとに明らかにされる浄土宗とは、具体的にどのような機において証されるのか。そのことは次の問答の形で述べる文から明瞭に見て取ることができる。

問、八宗九宗ノホカニ、浄土宗ノ名ヲタツルコトハ、自由ニマカセテタツルコト、餘宗ノ人ノ申候オハ、イカカ申候ヘキ。答、宗ノ名ヲタツルコトハ佛説ニハアラス、ミツカラココロサストコロノ經教ニツキテ、存シタル義ヲ學シキワメテ、宗義ヲ判スル事也。諸宗ノナラヒ、ミナカクノコトシ。イマ浄土宗ノ名ヲタツル事ハ、浄土ノ依正經ニツキテ、往生極樂ノ義ヲサトリキワメタマヘル先達ノ、宗ノ名ヲタテタマヘルナリ。…中略…抑浄土一宗ノ諸宗ニコエ、念佛一行ノ諸行ニ勝タルト云事ハ、萬機ヲ攝スル方ヲ云也。理觀菩提心讀誦大乘眞言止觀等ハイツレモ佛法ノオロカニマシマスニハアラス、皆生死濟度ノ法

ナレトモ、末代ニナリヌレハ力不_レ及、行人ノ不法ナルニヨリテ機ハ及ハヌ也。時ライヘハ末法萬年ノ後、人壽十歳ニ促リ、罪ライヘハ八十惡五逆ノ罪人也。老少男女ノ輩、一念十念ノタクヒニ至ルマテ、皆是攝取不捨ノ願ニコモレル也。故ニ諸宗ニコエ、諸行ニスクレタリトハ申也トソ仰ラレケル。

(「十二問答」「昭法全」六三一—六三三頁)

法然は、ここで機と教との相応のもとで明らかにする宗とは、その現実相において千差万別である「萬機」を撰め、皆撰取不捨するという具体性において初めて明確になると確かめている。従つて時機への自覚を本にした法然の立宗の課題とは、単なる時機への妥協では決してないのであつて、万別の機を簡ぶことなく「未_レ斷_レ惑_ヲ出_ス過_{スル}三界之長迷_ヲ」^②と言ふことができる宗の明確化なのである。

さらに法然の浄土宗の立宗が、人間の在り方そのものを常に明らかにしつづけていくような仕方、時機と教との相応、時機の純熟を明瞭にしえるか否かという点を問い、八宗九宗といわれる聖道門との質的差異を明確にする所に「証」の問題があると考えられる。つまり、「正信偈」に「眞宗教證興片州」^③と述べる「眞宗の教」

のもとに明かされる「証」の内実、或は「浄土眞宗證道今盛」^④とのべた「証道」の内実が、時機相応、時機純熟の教えの質を決定する基点となるといえよう。それは法然が、凡夫の「入報土」の明確化として浄土宗を立宗したという課題と同質であろうと考えられる。その課題に對して善導は「觀經疏」「玄義分」のなかで

問曰。彼佛及土、既言報者、報法高妙、小聖難階、垢障凡夫云何得入。答曰。若論衆生垢障、實難欣趣。正由託佛願、以作強緣、致使五乘齊入。

〔眞宗聖教全書〕一 四五九頁

と述べ、仏願という強縁による「五乘齊入」を明確にしている。善導における「五乘齊入」という表現は、「選撰集」「本願章」における「一切衆生平等往生」^⑤という法然による本願の究明と同質の事柄を指していると共に、報土への往生という課題の中で明確化されている点で重要な意義を有する。善導の釈義によつて法然が立宗した浄土宗が、仏願を根拠として、一切の衆生において平等に報土へと往生することを明確にしたのは、機教相応に立宗の必然性を確かめる法然において、一切衆生に平等に証されねばならない内実こそ、本願を強縁とする入報という証であり、そこにいかなる上下差別もあつてはな

らないことを明言するのである。つまり、善導、法然が明らかにする浄土宗の内実は、一切衆生・五乗を平等に・齊しく、報土へと往生させんとする仏願への信順を根拠に成り立っているのであり、そのどの一点を欠くことになつても、浄土宗立宗の意義は全うされないことをここに確かめておかななくてはならないであろう。

さて、このように法然によつて一乘・仏乘への批判吟味がなされ、又それまでの聖道における一乗の教相を廢捨する形で、一切衆生を平等に救済する仏道の開頭として浄土宗が立宗されるのとはほぼ時を同じくして、一方、南都特に法相宗において、一乘に對する教学的姿勢の変化があることに注意しておく必要がある。このような法相宗の変化を法然、親鸞が知っていたかどうかということは確定しえないが、法相宗において一乘に関する教学的姿勢の変化が起ころざるをえない時代の思想状況の中で、法然、親鸞が生きていたという事実は指摘できる。また同じ「一乘」という言葉であつても、それがどのような内実を持つ言葉であるのかという吟味の重要性も、ここにおいてより明確に理解できよう。従つて、鎌倉時代における法相宗の一乘思想の受容について以下考察していきたい。

二 貞慶・良遍における

一 乗思想の受容とその意義

法相宗の伝統的な教義は、最澄と徳一の、或は応和の宗論（九六三年）における良源と仲算との、三乗一乗權実論争に明確に示されるように、「三乗眞実一乘方便」という教相に立っている。それが、法華一乗を眞実とする天台宗と完全に対立することから、一乗を眞実とする教えと三乗を眞実とする教えとで、その權実をめぐる論争が絶え間なかつたのである。しかし、鎌倉時代に日本の法相宗の教学は、一乗思想を取り込んでいく方向に根本的な変容をすることになる。その端緒となつたのは、『興福寺奏状』を著した貞慶であり、その貞慶の思想を受け継ぎ、法相宗の教学に一乗の内容を明確に位置づけたのは、その孫弟子である良遍であった。以下、貞慶・良遍の言葉を確かめながら、法相宗がどのような形で一乗の思想を受容しているのかを簡単に辿ってみたい。

まず、貞慶は、『統法相初心畧要』において

深密經中。釋尊自會一乘立五性各別。涅槃經中。不辨種性不同。爲不解我意。其識皆慳。其文皆分明也。若遣此等諸教。悉爲損教者。尤可

有_レ大文理。若以_レ法華等爲_レ證。我又以_レ深密等爲_レ證。彼此俱如來所說也。…中略…諸教所說。皆眞實也。一乘即許_レ五性。一乘三無性門所說也。五性即會_レ一乘。五性三性門施設也。如是和會。更非_レ私案立。源起於深密無自性品。慈氏。無著。天親。護法等。次第傳燈。誰疑_レ之耶。

〔大日本仏教全書〕80 三〇四頁

と述べる。ここで貞慶は法相宗の根本經典である『解深密經』における三性三無性門の説をよりどころにして、一乗と五性の説が共に会通され、法相宗の教学において一乗の教えが矛盾しないことを確かめようとする。更にこれは私の案立ではないと語つて、慈氏、無著、天親、護法等と伝統してきていと語る。特に、天台の法華一乗思想に対して相容れない伝統に立つ法相宗の学僧・貞慶が、『解深密經』を抛り所にして一乗思想を許容し、むしろ積極的に法相の教学の中に位置づけうる思想として捉えようとしている所に、これまでの法相教学とは全く違う貞慶の教学的姿勢を見て取ることができる。

このような法相宗における一乗思想の受容化を更に明確に表現しているのが、良遍である。彼はまず『眞心要決』という著作で、貞慶の一乗思想への言及を踏まえて

我宗意者。依「解深密經誠說」故三世門立五姓。無性門立一乘。(『大正新修大藏經』第七一卷 九二頁)

と述べ、『解深密經』の教説を拠り所にして、五姓と一乗の思想が法相宗において共に成り立つことを明示する。更に、彼の代表的な著作である『観心覚夢鈔』において

凡自他宗雖似_レ諍論_ニ。實_ニ無_レ諍論_ニ。所以者何。…中略_ニ。他宗若_レ談_テ諸法性相_ノ。不_レ異_レ我宗_ニ。猶立_ニ皆成_ニ不許_ニ五姓各別義_ノ者。尤可_レ爲_レ論_ニ。…中略_ニ。一向寄_ニ事於理性門圓融之義_ノ。不_レ許_ニ定姓無姓不同_ニ。所立既_ニ是各別之門_ノ。何爲_レ諍論_ニ。又若_レ我宗理性一味義門之中_ニ。不_レ立_ニ一乘_ニ立_ニ五姓_ノ者。亦可_レ爲_レ諍論_ニ。而無_ニ其義_ニ。理門皆成_ニ無_ニ五姓別_ノ。當_レ知我宗一乘眞實_ニ。五乘眞實_ニ。…中略_ニ。不_レ即不離_ニ一立_ニ五成_ニ。

(『大正新修大藏經』第七十一卷 七七頁)^⑤

と述べる。良遍はこのように「諸法の性相」を談ずるときは「皆成(仏)」は成り立たず、「五姓各別の義」によらなければならぬが、「理性門圓融の義」においては、「逆に「五姓の別」はなく、「皆成(仏)」であるのだから、「我宗一乘眞實。五乘眞實。」と明言するのである。ここに法相宗において、一乗と五乗とが完全に並存するこ

とができる教学が掲げられたといつてよいであろう。三乘眞実という伝統を明確に伝えてきた法相宗の教学において、このように「一乘眞實。五乘眞實。」と明言されるような教学的な変容が起こったことの意義をどのように確かめることができるであろうか。

この点に関して、史学の側面から非常に示唆的な研究が発表されている^⑦。このような視点を踏まえて、本論では法然における一乗・仏乗への吟味という視点から、法相宗における一乗思想の受容化ということの意義を考察してみたい。

法相宗における一乗という言葉の内実とは何かをまず見ておくと、貞慶はそれを「三無性門所説」と捉え、良遍は貞慶の考えを受け継ぎつつ、更に「理性門圓融之義」或は「理性一味義門」と述べる。貞慶が語る三無性とは、法相宗の代表的な思想内容を示す言葉であり、すべてのもののありかたを示す① 遍計所執性② 依他起性③ 円成実性の三性には自性がなく空であることを示す表現である。また良遍が述べる理性門圓融の義とは、万有がことごとく所有するさとり本体(理性)の徳のはたらきを立場とし、一位の中に一切位をおさめる説のことをいう^⑧。一乗を「三無性」或は「理性門」において

会通し、法相の教学の中に何らの矛盾もなく位置づける貞慶、良遍の意図が何処にあるのかということとはここでは問わない。^⑩私が確かめておきたいことは、一乗を教理として矛盾なく法相の教学に位置づけることにおいて、「その教えによつてすべてのものがひとしく仏になる」という課題が、一体どこで問われているのかということである。法然の一乗・仏乗への批判吟味は、先述のごとく、一乗の教理をいかに位置づけようとも、その一乗の思想性と全くかけ離れている現実のあり方への徹底した認識の中にその根拠がある。従つて、法然が一乗・仏乗という表現そのものを聖道門に位置づけ、それを廃捨すべき教相として明確化する一方で、その時をほぼ同じくして、今までの伝統教学の立場を容してまで、一乗という思想を教学の中に取り込んでいく法相宗の姿勢とは完全に相反するものであるが、この全く異なった一乗への姿勢そのものが、実は浄土宗立宗の意義とそれを弾圧する南都北嶺の仏教の差異をその質において明瞭に表現しているのを見て取ることができるのではないか。法相宗における一乗思想の受容は、常に五姓の別・三乗の区別と並存できる質の一乗である。それは、言わば現実には徹底して、五姓の区別を生み出し基礎付け、日々の生活

のもとに至愚、下賤の者を傍らにおいて容認しながら、一乗を教理として語りうる教学をここに打ち立てたと言えるのではないか。まさに法然はそのような一乗の名のもとに存在している聖道門仏教の在り方からの完全なる訣別として浄土宗の独立を果たし遂げたのである。このような法然による聖道・浄土の決判は、大乘の教えの中で、三乗と一乗とのいずれが真実の教えであるのかという聖道仏教の伝統的な議論を超えて、真に一切衆生に同じく齊しく証される仏道として浄土宗が立宗されねばならないことを明かし示しているのである。

そしてまたここに、同じ一乗という言葉で自ら出遇いえた仏道を明言する親鸞において、聖道門のもとに語られる一乗とその質を全く異にする一乗の内実をどこまで明瞭に確かめることができるかという視座の明確化が、誓願一仏乗の究明の始点として存在するのである。

三 承元の法難と親鸞における 一仏乗開顕の視座

法然における浄土宗立宗の意義と、貞慶・良遍における一乗思想の受容という事柄を以上のように踏まえることができるなら、承元の法難とその法難の直接的な原因

と親鸞が言明する興福寺の奏上の意義から誓願一仏乘開顯の視座をどのように押さえることができるであろうか。

法然における浄土宗の独立は、具体的には『選択集』

という立教開宗の書に根拠づけられ、吉水教団という僧伽を形成し、その影響は当然思想性にのみとどまるものではなく、殊に中世という時代社会にあつては必然的に国家社会と、或は鎮護国家を標榜する南都北嶺の教団組織との軋轢をひきおこさずにはおかなかつた。この点については、法然の専修念仏の弾圧の原因、とくに承元の法難の経緯を巡って、多くの研究がなされてきている。殊に、近年、権門体制という中世独特の社会体制とその宗教的な形態である顕密仏教の具体的な在り方を掘り起こしつつ、「法然浄土教の地平」^⑪を確かめようとする論考が発表されている。

私がその論考に注目したい点は、中世の社会体制及び顕密仏教との分かつことのできない関係の中で、法然の浄土宗立宗とその教えの弾圧がどのような意義を有しているかと確かめられるのかという問題提起である。つまり、日本における中世社会は、「南都北嶺を代表とする顕密仏教が国家権力によって認められた正統的宗教（宗教における正統的存在）」として確立され、王法と仏法との相

互依存の論理が定式化していた時代であつた^⑫という指摘によって、法然の浄土宗独立とその弾圧の意義への究明に、いわゆる鎌倉新仏教と旧仏教の対立、或は民衆仏教と貴族仏教との対立という軸とは異なつた視点が与えられ、そこに浄土宗独立の意義は更に一層の考察が必要とされているということである。それと共に、法然、親鸞における思想の究明という視点で重要な事柄は、当時の顕密仏教の具体的な在り方を示す史料（例えば、貞慶の「地藏講式」^⑬や「非人曼荼羅堂修造願文」^⑭）から「大衆「救済」の課題は「新仏教」だけではなく、当時の宗教思想全般に課せられていた課題」^⑮であり、従来、法然を嚆矢とする「鎌倉新仏教」の特徴として捉えられていた「専修・易行・悪人正機」という思想は、実際には「正統たる顕密仏教側も援用している」^⑯ことが、明らかとなっている事は見逃すことのできない事実であろうと言える。

このように中世社会における顕密体制の解明を通して、また、南都北嶺に代表される顕密仏教が「専修・易行・悪人正機」という思想を既に内包しているという事実を通して、法然の浄土宗独立と興福寺奏上によって引き起こされる承元の法難の意義とは、どのような質の事柄と

して浮かび上がってくるであろうか。

そのことを考える際に重要な視点となるのが、法然の浄土宗独立の意味を顕密仏教の側から明確に捉え、その浄土宗独立を徹底的に非難し糾弾している『興福寺奏状』である。『興福寺奏状』は、法然の浄土宗に対して、「九箇条之失事」を挙げるが、その作者である貞慶は当時の法相宗を代表する学僧でありつつ、ここでは「僧綱大法師等」といい、「八宗同心」という表現をとって、まさに顕密仏教を代表して専修念仏の停止の理由を克明に告げているのである。

その『興福寺奏状』の中で特に浄土宗独立という思想的課題との関係で注目したい点は、「専修」「易行」に関連する念仏の意義、「悪人正機」に関連する本願の意義が、一体どのように表現されているかという点である。

顕密仏教側の念仏・本願への理解は、「第七 念仏を誤る失」では、

かの一願に付きて、「乃至十念」とは、その最下を挙ぐるなり。観念を以て本として、下口称に及び、多念を以て先として、十念を捨てず。是れ大悲の至つて深く、仏力の尤も大なるなり。…中略…しかるに、観経付属の文、善導一期の行、ただ仏名に在ら

ば、下機を誘ふるの方便なり。

〔鎌倉旧仏教〕三九頁

と述べて、称名念仏は、仏道の行においてはその「最下」であり「下機」を誘う「方便」にすぎないと言う。従って、ここで「大悲の至つて深く、仏力の尤も大なるなり」と表現される「大悲・仏力」とは、「一切衆生平等往生」を誓う本願の平等大悲心とは全く質を異にするものである。修行の久近、行の難易を徹底して分け隔てていく中で、もつとも劣った行が本願において誓われる「乃至十念」なのであり、そのような念仏しかできない下機を見捨てずに、その者に、みあう方便を与えるという質の事柄として本願の意義を捉えているのである。更に「第六 浄土に暗き失」では

至愚の者、たとひ夙夜の功ありと雖も、非分の職に任せず。下賤の輩、たとひ奉公の勞を積むと雖も、卿相の位に進み難し。大覚法王の国、凡聖来朝の門、かの九品の階級を授くるに、おのおの先世の徳行を守る、自業自得、その理必然なり。しかるに偏に仏力を憑みて涯分を測らざる、是れ則ち愚癡の過なり。

〔鎌倉旧仏教〕三七、三八頁

と云って、至愚の者、下賤の輩が、仏力を憑み、涯分を

弁えず、浄土に往生することができるなどと考えることは、仏意を知らぬ愚痴そのものにほかならないと明言する。つまり、世俗における「至愚の者、下賤の輩」の涯分を諭えにして、「凡夫が浄土に往生する」ことを許すことはなく、世俗の貴賤、道俗の秩序を譬喩にして仏道における証果の位を「九品の階級」として説明することからも明らかなように、『奏状』において述べられる本願、念仏の意義は、法然における如来因位法蔵の願心とその本願のもとに選択された念仏の意義とは全く異なっている。このような言説が法然の思想的課題と真つ向から対立するものであることは自明であり、むしろ、このような南都北嶺の仏道観を完全に転回し撤回している所を開かれたものが、専修念仏の仏道なのである。

従って、顕密仏教においていかに大衆の救済が課題となろうとも、また、「専修・易行・悪人正機」という思想が語られようとも、その本質において、顕密仏教が、凡夫・愚痴・下賤の者を最下・下機とすることに何ら変わることもなく、いわば「宗教的な階層秩序」を保ったまま、劣った者にふさわしい方便として本願に念仏が誓われているということ、現実的の社会秩序と全く並行する形で『興福寺奏状』は表明しているのである。従

って中世の鎮護国家・権門体制を自ら支えている顕密仏教において「偏に仏力を憑みて涯分を測らざる」ことは過誤なのであり、逆から言えば、そのような秩序を超えて、いかなる人間的な諸条件、諸状況をも一切問うことなく、あらゆるものを平等に救済する仏道とは全く許容しえない教えであったと言わざるを得ないのである。それに対し、いかなる世俗的な秩序身分を問うことなく、公家の勅許によって成り立つ宗でもなく、更には自力修善を依拠として成り立つ修行の久近、持戒・造像などの善行の有無等を全く簡ぶことなく、ただ「順彼仏願故」という一点に根拠する仏道の独立を、法然の浄土宗の興隆は明確に成し遂げたのである。

このように、法然における浄土宗独立の意義と当時の顕密仏教の在り方を明かすことによつて、専修念仏への弾圧は偶発的な事柄ではなく、不可避的な事柄であったと確かめることができよう。その不可避性について、親鸞は単に当時の時代社会における思想的な対立や軋轢による衝突の不可避性と捉えるのではなく、むしろその問題の根源を更に厳しく断言する。

その表現を具体的に確かめるなら、親鸞は承元の法難について

竊以ヒリカモシメシレハ 聖道諸教行證久廢ノ淨土眞宗證道今盛ハ然諸寺釋門昏ニ教ニ分シテ不ニ知ニ眞假門戶ヲ洛都儒林迷ニ行ニ分テ無シ辯コト邪正道路ヲ斯以興福寺學徒奏テ達ス

太上天皇 諱尊成

今上 諱爲仁 聖曆承元丁卯歲仲春上旬之候ニ主上臣下背ソムキハウニシニ法ヲ違ヒ義ヲ成シ忿ヲ怒ヲ因茲眞宗興隆大ノ祖源空法師并門徒數輩不ニ考カ罪科ヲ狼クワラミタリウラシクミヌ坐シ死ス罪ニ或改ハ僧儀ハ賜ハ姓ヲ名ヲ處ヲ遠流ニ予其一也

〔定本教行信証〕三八〇―二八一頁

と、書き記す。そこで親鸞は承元の弾圧の直接的なきつかけとなった原因を興福寺による朝廷への奏達と捉え、その根本的理由は、仏教に昏く、眞仮を知ることがない仏教者たち、そして邪正を弁える力なく、その意味で完全ニこの時代社会の人々を導いていく力を失っている世俗の俗学匠たちニこそあると厳しく追求している。特に興福寺の奏上をもつて承元の法難の直接的な因と明示する親鸞は、時代社会の体制の中で眞仮・邪正を弁えることとなく、仏の教えに全く迷妄なる仏教者を自任する者たちの奏上により、あらゆる衆生をみな同じく斉しく生死から出離させていく仏道・眞宗に弾圧が加えられたという歴史的事実を至極の忿りをもつて言表し、眞宗興隆の

もとに明かされる仮・偽の本質を白日のもとに曝しているのである。

このような「教行信証」「後序」における承元の法難の記述中に親鸞が明言する「眞宗興隆大祖源空法師」との値遇と法然における一乗・仏乗への言及について、ここで再度、考察を戻しておきたい。というのは、親鸞は『西方指南抄』に法然の次の言葉を書き留めているからである。

淨土宗のこゝろは…中略…捻じてこれをいへば…中略…四乗の中には佛乘なり…

〔定本親鸞聖人全集〕第五卷 二八八―二八九頁

法華一乗の思想内容や法相宗が受容する一乗思想を前提にするなら、法然が淨土宗独立の思想的課題として捉える「凡夫直入」「凡夫人報」という仏道が開顕されないこととなる。しかし、聖道門における一乗・仏乗への徹底した批判吟味の上で、更に淨土宗の内実を仏乗と位置づける法然のこのような教言は親鸞における誓願一仏乗開顕への基本的な方向性を示していると言えよう。そうであるなら、法然の淨土宗立宗の内実と一乗・仏乗思想への具体的な吟味批判、更には淨土宗のこころを仏乗と確かめる法然の教言、その全体が、一切衆生に同じく齊

しく成就する仏道を開顕するという課題の下に成り立っているものであり、親鸞における「誓願一仏乗」開顕の視座も、その課題を明確に引き継いでいる所に明かされねばならないと結論できよう。また、そののみならず、親鸞が真宗興隆の大祖源空と明言する所には、法華一乗あるいは法相宗における一乗思想の受容という思想状況のただ中であって、一乗を騙るとしか言いようのない仏教教団の現実を見据え、一切衆生に生死出離の道と同じく斉しく速やかに成就する教えの明確化を立宗という形で成し遂げた法然に親鸞が決定的に値遇したのであることを示し表しているのである。

おわりに

さて、以上の考察から、明らかになる誓願一仏乗究明の視座を最後にまとめておきたい。

- ① 親鸞における誓願一仏乗の思想は、法然の浄土宗独立によって徹底して批判され吟味されねばならなかった当時の仏教界（法華一乗を掲げる北嶺も、一乗思想を自身の教学の中に取り込んでいく法相宗を含む南都も）が語る一乗・仏乗の教相と完全に訣別する中から生まれ出たものである。

- ② 法然は一乗・仏乗への徹底した批判吟味を行った上で、浄土宗のこころを四乗の中では仏乗であると表明しており、親鸞自身もまた法然の興隆した浄土宗こそ一乗・仏乗の名（弘願の一乗⁸⁵）で呼ばれるべき教法であることを明言している。その意味で法然の教言の中に親鸞が誓願一仏乗と明示する基本的な思想の方向性は存在していたということが出来る。
- ③ 誓願一仏乗を開顕する親鸞の視座は、更に具体的に確かめるならば、「いしかわらつぶてのごとく」生きる現実の中に、言わば、常に排除と差別と疎外を創り出す人間存在の課題性において問われ吟味されることなくしては明確にしない質の事柄であり、教理としてのみ一乗を語る思想のあり方を根底から問うものである。

以上、①から③のように親鸞における誓願一仏乗究明の基本的な視座をまとめることができよう。

従って、親鸞の誓願一仏乗という言葉のうちには、法然の一乗・仏乗への批判吟味と、その批判吟味の中に一切の衆生が同じく斉しく仏に成る教えを切実に求める法然の浄土宗開顕の課題が表現されているのであり、と同時に、その切実なる課題の継承を自覚しつつ、「いしか

わらつぶてのごとくなるわれら」と生きあう人々と共に、大乘のなかの至極と言いうる教えの宣言がその言葉の内
に込められていると言いうるのである。

註

- ① 『昭法全』二七〇頁
- ② 『昭法全』六八頁
- ③ 『定本教行信證』九一頁
- ④ 『定本教行信證』三八〇頁
- ⑤ 『昭法全』三二〇頁
- ⑥ この引文の送り仮名は「国訳一切経 諸宗部」十五（一八九頁）による。
- ⑦ 東館紹見「平安時代における一乗思想の展開とその歴史
的意義」（第十三回「眞宗大谷派教学大会」研究発表レジ
ユメ所収）には以下のような指摘がある。
一乗思想は、「平等なさとりの到達」あるいは「平
等な救済」を説きあらゆる人々の多様なあり方を認めつ
つも、高度な修行や宗教的行為をなし得る大寺院や貴族
らの支配を正当化しその下に人々を位置づけていく、す
なわち当時の民衆に対する過酷な負担の強制を正当化し、
それへの忍従を強いる思想として作用したのである。
一乗思想が歴史的に果たしてきたかかる役割を見てく
る時、親鸞が自らの一乗の領解を、当時の支配層がこぞ
って依拠していた法華経の文言を用いず示そうとしたこ
との意図も見えてくるのではなからうか。…中略…親

鸞の一乗思想の表明は…中略…上述の如き現実の社会に
おける支配思想としての一乗思想とその下での一切の宗
教的行為との訣別を意味するものでもあったのである。
⑧ 三無性とは、具体的には①（遍計所執性について）相無
性、②（依他起性について）生無性、③（円成実性につい
て）勝義無性を指す。

⑨ 『仏教学辞典』（法蔵館）四四頁参照

⑩ この問題について、『鎌倉田仏教』（岩波書店）所収の鎌
田茂雄「南都教学の思想史的意義」、及び「南都六宗」（吉
川弘文館）所収の山崎慶輝「日本唯識の展開——貞慶より
良遍へ——」、北畠典生「鎌倉時代における唯識教学の展
開」を参照。

⑪ 平雅行『日本中世の社会と仏教』（塙書房）「法然の思想
構造とその歴史的位相」

平は、法然研究の困難さを「確実な史料においてすら、
全く相反する法然像を構成することが可能なほどの、法然
自身の思想・行動の複雑さ」にあることを指摘し、そのこ
とを理解すべく様々な説が提示されてきたことを確認して
いくが、そのいずれもが不十分な説明しか与えていないと
する（同右 一五八―一六〇頁）。そこで平は宗・門・行
という視点から構造論的に法然の思想を捉えることによっ
て、法然における思想・行動の複雑さを解明しようとする。
そこでの論述は、宗・門という位相において法然は聖道の
教相判釈と得道の可能性を完全に否定してはいないが、一
方で、「法然は行の位相において初めて絶対的な聖道否定
を達成し、弥陀の下における平等を確立した。余行を無価

値としたことは、民衆を呪縛していた様々な宗教的支配イデオロギーを無化し、民衆の内面的権威性の回復・宗教的「自立」に寄与したのである。」(同右 一七七頁)と指摘する。

⑫ 黒田俊雄「日本中世の国家と宗教」四四七頁取意

⑬ 「大聖の悲願、寧ろこの時を顧みざらんや。これを以て利益の世に新たなるや。末代殆んど上代に過ぎ、感応の眼に満ちるや。悪人還て善人に超へたり」(山田昭全等編『貞慶講式集』(山喜房仏書林)一〇五、〇六頁)

⑭ 部落問題研究所『部落史史料選集』第一卷 六八―七〇頁

⑮ 平雅行「日本中世の社会と仏教」第二篇 専修念仏の思想と中世社会」一六二頁

⑯ 同右

⑰ 部落問題研究所『部落史史料選集』第一卷 一六九頁

⑱ 『定本親鸞聖人全集』第二卷 和讃篇 一二七頁