

法然の『無量寿経』観

安藤 文雄

序

本論文は、その論題からすれば、例えば法然の『三部経
积』の中の『無量寿経积』を基礎として、法然の『無量寿
経』了解の展開を確かめていくことを読者は予想されるか
もしれない。しかし、私がこの論題のもとで考究したいこ
とは、特に『選択本願念仏集』^①における法然の『無量寿
経』観ということであることを、はじめに述べておきたい。
『選択集』と言えば、これまた古来よりの註解からすれば、
第三章「本願章」以下の、「三輩念仏往生章」・「念仏利
益章」・「特留念仏章」の四つの章が、法然が本願念仏を
『無量寿経』によって了解していく章であると、伝統的に
了解されているところである。いわゆる科文による『選択

集』の全体の把握としては、本願章以下は「教相章」で
「正しく往生浄土を明かすの教」と宣言された「浄土三部
経」の視点にしたがって、『無量寿経』をもとにして、続
いて『観無量寿経』を、そして『阿弥陀経』という次第で、
法然が「選択本願念仏」を明らかにしていったということ
で整理されるところである。この展開の次第は、実際に
『選択集』を全体的に通読すれば、誰でもが持つ印象であ
ろう。私が本論文で問題にしたいことは、このような伝統
的な了解を弁証することでも、またそのことに異義を唱え
るということでもない。

私が問いたいののは極めて単純なことである。つまり、法
然は『無量寿経』をどう読まれたのかということである。
この端的な問いにおいて、「本願章」以下の四つの章を読

1 (安藤)

むとき、いったいどのようなことが明らかになるのかというところが、本論文を書く私の問題視点である。したがって、本論文で考究する「法然の『無量寿経』観」という課題設定は「『選択集』における」という限定をタイトルとして付けるべきことかとも思われるが、私の場合は『選択集』から出発して、法然の主張に迫ることが重要であると思うので、『選択集』に至るまでの法然の思想形成の問題については、あえてことさらに触れないことにする。

一 選択本願念仏

『選択集』は、その題号である「選択本願念仏集」と、標挙の「南無阿弥陀仏 往生之業 念仏為本(先)」のみは、法然が自筆し、本文については幾人かの門弟に託して製作されたと伝えられている。その間の事情については法然が文章を書くことがあまり得意ではなかったという説が主に定着している。^②このことについてはいろいろなことが推測可能であろう。私は『選択集』の全体が法然の指示のもとに成立していると思うが、たとえ門弟が文章の取捨選択を任されていたとしても、そこには法然の絶対的な信頼があったであろうから、『選択集』は基本的に法然のもっとも端的な仏教了解を明らかにしている主著であると言え

る。このことは『選択集』の伝承の歴史においても前提となってきたことである。すなわち、誰が書いたかではなく、何が明確にされているのが重要なのであり、また、そこに「浄土宗」の独立ということとは、たんなる一人の仏教者の個人的な見解ではなくて、仏教の大きな転換点を示す歴史的事業であるということも浮き彫りになるのである。したがって、『選択集』の題号と標挙だけしか法然は自筆しなかったということの意味は、様々な事情による消極的な了解をすべきことではなくて、すでに広瀬呆師が指摘されているように、^③題号と標挙のみは法然が必ずその全責任をもって自筆したと考えるべきなのである。『選択集』の書写に際しても、その題号と標挙のみは法然が全責任をもって記したのである。それは個人的な印可ということ以上に、『選択集』全体の主題が、題号と標挙に尽きているからであり、『選択集』十六章というも、その内容は題号と標挙で完全に表現し切れるということがあるからである。すなわち、「選択本願念仏」、「南無阿弥陀仏 往生之業 念仏為本(先)」ということへのうなずき以外に、『選択集』という書物は存在しないのであり、『選択集』はその題号と標挙を出発点とすると同時に、帰着点ともしているのである。

このことはたんに書物の上での体裁ということではなくて、一切に先立つてある仏道成就の根柢として、はじめに掲げられるべき性格の問題であることに注意しておきたい。

親鸞が『教行信証』教巻で、「仏の名号を以て、經の体とする」と明示する意味も、『浄土論註』における曇鸞の指示の継承ということのみではなくて、『選択集』の題号と標竿の意味するところの明確な受け止めであると言えるのではなからうか。ただし、この先後ということとは、事柄の次第としての先後ということであって、時間的な意味の前後ではない。文献的な経典成立史からすれば、浄土経典の成立が釈尊滅後であったことは明らかである。しかし、仏教の具体的な歴史は釈尊の「存在」と「正覚」を仏弟子が思念することにおいて展開してきたのであり、そこに多くの仏教経典が成立してきたのである。少し大げさに言うならば、人類が釈尊を獲得した事実こそ、仏教の実際があるのであり、そのことの持つ意味を明確にすることこそが仏教の具体的な歴史であり、仏弟子の使命であると言えるであろう^④。大乘仏教で通例として「釈尊に先立つて仏教があった」と説かれる意味は、事柄としての先後ということである。極端に言うならば、たとえ釈尊の説かれた教法の真義が昨日明らかになっても、事柄としては釈尊を

覚者たらしめた法の開頭として、釈尊以前も以後をも貫いて仏教が明らかになるといふことなのである。したがって、『選択集』の題号と標竿は、確かに浄土の教えの伝承において法然に明らかになったことであるに違いないが、その意味するところは浄土経典の説く真実義が具体的な時機を通して明確な表現を獲得したことを物語っているのである。

このように述べると、法然の爲した浄土宗の独立という事業は、たんに大乘仏教の派生としての浄土教の新たな展開ということにも思われる。また、そのような了解が現代の仏教学者一般の常識的見解でもあろう。しかし、この事業は一切経を讀破した法然によって、「聖道を捨てて浄土に帰すべし」と結論される形で勧められる以上、「大乘」ということで示される仏教の課題に応答する性格のこととして確かめられる必要がある。すなわち、法然は大乘仏教の一派生として浄土の教えを限定したのではなくて、すべての存在の「宗」となる仏道成立の根柢を「浄土」の教法に聞き取ったのであり、それが「選択本願念仏」としての「南無阿弥陀仏」なのである。もちろん、「称名念仏」も、「阿弥陀仏の浄土への往生」ということも、すでにして法然以前に当時の日本仏教諸宗派において、また人々の間に行きわたっていた教えであったことは周知の事実である。

したがって、法然が事改めて浄土の教えを弘めたということではなかった。そのようなことであれば、法然に対する指弾も、浄土宗の弾圧も起こることはなかったであろう。というより、そもそも浄土宗が独立する必然性がないことになる。

では、いったい法然は何をされたのか。それはすでに述べてきたように、本来的に「宗」となるべき仏道の提示とということである。このことは同時に「宗」とならないすべての教えを廃捨することを意味する。もちろん法然は「聖道」は「宗」とならないと直接に言明しているわけではない。しかし、『選択集』の「教相章」と「二行章」を読めば、事の真意は明らかであろう。「聖道・浄土の二門を立てて、而も聖道を捨てて浄土に帰す」、「正雑二行を立てて、雑行を捨てて正行に帰す」という主題は、「速やかに生死を離れる」という要求において、「末法五濁悪世」という時に生まれたことにならずき、「一生造悪の凡夫」という身の事実に対面して、行証の道を完全に見失っている者にとっての、^⑤具体的な応答なのである。

「選択本願念仏」というとき、その「選択」という言葉はたんなる飾り言葉でも、本願についての説明でもない。共に等しく万人の「宗」となる仏道の具体性を「選択」と

いうのである。法蔵因位における仏国土の選択が、同時に十方衆生の往生行の選択として誓願されるということが、法然が『選択集』で提示する『無量寿経』の教説に基づく本願了解である。『選択集』「本願章」において、法然は、
 弥陀如来、余行を以て往生の本願と為したまわず、唯念仏を以て往生の本願と為したまえるの文(『真聖全』
 卷一・九四〇頁)

として、「弥陀の誓願」の本質的決定を明記して、『無量寿経』第十八願、善導の『観念法門』、『往生礼讃』の願文を掲げ、その了解を私釈において、問答を通して明らかにしていく。この私釈の冒頭に取り上げられる問題は、総別二願ということであり、「いま此の四十八願は、是れ弥陀の別願なり」として、その「別願」ということの意味が問いを設けて尋ねられていく。諸仏に通じての総じての願と、それぞれの仏に固有の個別の願と二種類の願があることを、法然はなぜことさらに問題とするのか。一見して極めて常識的にわかりきったことが、なぜ問題となるのか。もしここで法然が述べていることを「総別の二種類の願がある」ということだけで、説明的に理解するならば、大切なことは価値付けをしようである。法然は総別の比較を、あるいは価値付けをしているわけではない。諸仏に通じての普遍

的なこと（総願）は、同時に諸仏それぞれの固有の具体性（別願）においてしか明らかにならないことが、ここに示唆されていると思う。仏教教理においては、人間の観念的指向性にしたがって高度で抽象的な原理の追及が、常に盛んに行なわれてきている。そこにまた仏教の真理性の表現が価値付けと序列化を含んで、体系的に整理されてきた。そのような視点からするならば、おそらく「別願」ということよりも「総願」ということに問題の中心が置かれるであろう。しかし、仏教の実際はその普遍性の強調にもかかわらず、人間の具体的な苦悩に答えることなく、一方では孤高の観念を誇りつつ、一方では世間に埋没して人々を内側から威嚇的に束縛する支配の道具と化してしまったのである。

さて、「諸仏の別願」と言うと、事柄が相対化されて、阿弥陀仏も諸仏のなかに埋没してしまうことを危惧するということであろう。しかし、法然は阿弥陀仏も諸仏のなかの一仏として述べているようである。したがって、仏と仏とを比較するという意識の方が問題となるのではないか。仏と仏を比較するという立場はすでにして自らが仏以上のものであることになるからである。問題は阿弥陀仏が諸仏のなかの一仏であるか、それ以上の仏かにあるのではなく

て、「別願」ということの内容にあるのである。例えば善導は『往生礼讃』において問答を設けて次のように述べている。

問うて曰く。一切の諸仏は三身同じく証し、悲智果円にして、亦、二つなかるべし。方に随いて礼念し課せ^レて一仏を称せんに、亦、生ずることを得べし。何が故ぞ偏に西方を歎めて礼念等を専らにせよと勸むる、何の義かある。答えて曰く。諸仏の所証平等にして是れ一なれども、若し願行を以て来たし収むれば、因縁なきにあらず。然も弥陀世尊、本、深重の誓願を發し、光明名号を以て十方を撰化したまう。但、信心を求念すれば、上一形を尽し下十声一声等に至るまで、仏願力を以て往生を得易し。是の故に釈迦および諸仏勸めて西方に向うるを別異と為すならくのみ。(『定本親鸞聖人全集』第九卷・一六一頁)

仏の仏である所以は、その智慧と大悲の証果が円満具備しているところにある。したがって、その証果について諸仏は平等である。しかしその証果の因縁と表現には異なりがある。そこに「別願」ということで強調されなければならない問題があるのである。

では、法然が「弥陀の別願」ということで明らかにしよ

うとしていいることは何か。それが先に述べてきた「選択」ということである。法然は『無量寿経』の因位法蔵発願の經文を、『平等覺経』の經文を通して、『無量寿経』に説かれる「莊嚴仏国土の行の撰取」ということは「選択」であるということ、次のように明確にする。

此の中に選択というは、即ち是れ取捨の義なり。謂く二百一十億の諸仏の浄土において、人天の悪を捨てて、人天の善を取り、国土の醜を捨てて、国土の好を取るなり。大阿弥陀經の選択の義、是の如し。『双卷経』の意、亦、選択の義あり。謂く二百一十億の諸仏の妙土清浄の行を撰取すと云える是れなり。選択と撰取と、其の言異なりと雖も其の意是れ同じ。然れば不清浄の行を捨てて、清浄の行を取る。(『真聖全』卷一・九四二頁)

そして、この浄土の行の選びは同時に往生の行の選択であることを結論して、

即ち今前の布施・持戒乃至孝養父母等の諸行を選び捨てて、専称仏号を選び取る。故に選択と云う。(同・九四三頁)

として、第十八願に集約して「選択本願」ということが、明確にされるのである。

では、なぜ称名念仏のみが往生の行として選択されたのか。法然はその問いそのものが基本的に問えない質の問いであることを、「聖意測り難し」と明記して、試みに「勝劣・難易」の二義によって、「南無阿弥陀仏」が如来選択の行であることを、行そのものの性格へのうなずきと、如来選択の願心への推求によつて答えていくのである。紙副の都合上、本文を上げることは差し控えるが、この問答において法然が示す「勝劣・難易」の二義は、たんに称名念仏と諸行との比較相手ではない。事柄の表現としては、そのような形を取るとしても、その内容は人間の能力への信頼において人間が把持できることを前提に成り立つ行と、様々な条件性において何一つ前提とすることが不可能である人間の存在事実を見定めて明らかになる行とが、「勝劣・難易」ということで確かめられているのである。したがって、選択本願が「勝劣・難易」で明らかにされるということは、平面的に二つの行が並べられているのではなく、弥陀因位の選択において、人間における何等かの行為の延長としての行、すなわち、それを手段として私たちが自己を立てるための行が全て選り捨てられ、私たちの本来の自己(一心正念)が成立する唯一の「南無阿弥陀仏」なる行が選り取られたということである。いつでも、どこでも、

誰においても、したがって、今、この、私において、真実の宗となる行が「南無阿弥陀仏」であり、そのような行は雑行（諸行）を捨てて念仏に帰するという回心として成就するのである。

『選択集』『本願章』をたずねながら、「選択本願念仏」ということを考究してきたのであるが、先に述べたように『選択集』は、その題号でもある「選択本願念仏」へのうなずきなくしては存在しない書である。その意味で本論文の主題である「法然の『無量寿経』観」ということも、法然が『無量寿経』の教説する核心を、弥陀如来因位の「莊嚴仏国土の行」と「衆生往生の行」の「選択」として明らかにしたということに決着するのであるが、「本願章」から後の三つの章において、このことが『無量寿経』の経文を通して、法然にどのようなうなずかれたのかを、さらに続けて考察してみたい。

二 一向専念無量寿仏

なぜ「本願章」に続いて「三輩念仏往生章」が設けられたのか。たとえば、親鸞は『無量寿経』の本願文に続いての経文として、重誓偈、法藏菩薩因位の兆載永劫の修行、そして『無量寿経』下巻巻頭の本願成就文に注目していく。

また、実際に『教行信証』・『浄土三経往生文類』を見れば、法然がここに取り上げてくる「三輩往生」の教説は「方便化身土」として第十九願の成就文という位置付けをされている。「上輩・中輩・下輩」の「三輩」として序列化された往生ということに着眼するかぎり、親鸞の了解が正当であることは誰にでもよくわかることである。このことが親鸞独自の『無量寿経』観であるか、否かは別に、まずというよりもそのような親鸞の視点を意識しないで、まず『選択集』自体において事柄を確かめていきたい。もちろん、三輩と九品ということは、法然においてもそれぞれ自体として絶対的なことと見なされていないことは、すでに「本願章」を一見すれば明らかなことである^⑩。

法然がなぜ「本願章」に続いて「三輩念仏往生章」を設けたのかということでは、先に述べてきたように、法然の『無量寿経』観ということが、「選択本願念仏」ということで貫かれているからである。このことは、続いての二つの章についても同様であるが、「選択本願念仏」という視点において『無量寿経』が順次に読誦されるとき、まさに法然の眼に飛び込んだのが、「一向専念無量寿仏」という一句であったということである。一般に『無量寿経』は「弥陀の誓願」とその成就を説き、具体的

な「称名念仏」ということは、直接には「観無量寿経」・「阿弥陀経」に説かれるとされている。特に「無量寿経」は「法の真実」を、「観無量寿経」は「王舎城の悲劇」を通して「機の真実」を説くということが現在までの真宗学で的一般了解である^⑫。しかし、経文に「称名」ということで「念仏」が具体的に教示されていないとしても、法然の『無量寿経』読誦の視点からするならば、その章題が「三輩念仏往生之文」と明記されるように、この経文の主題は現実的な仏教へのかかわりの姿はどのようであろうと（三輩）、「一向専念無量寿仏」ということ、「念仏往生」ということが一貫しているということになるのである。

法然は私釈において問答を設けて、諸行往生ということが「三輩」の教説に説かれているのではないかとという疑問に応じて、「称名念仏の選択」ということを明らかにしている。法然にとって「三輩」の上・中・下という序列ということとは、それ自体としては問題となっていない。おそらく仏教の現実態は「三輩」ということに象徴される様態をとるであろうし、実際に仏教の歴史を見れば、そのような展開をしてきたのである^⑬。しかし、法然はこの問答において「三輩」ということを決定していく菩提心も含めた諸要素（諸行）を無化する形で、「選択本願念仏」ということを

明らかにしていくのである。この経文に諸行が説かれていることの意味を、法然は「廢立」・「助正」・「傍正」の三義で確かめているが、その結論は、

凡そ此の如きの三義、不同ありと雖も、共に是れ一向念仏の為の所以なり。初めの義は即ち是れ廢立の為に而も説く。謂く諸行は廢の為に而も説く、念仏は立の為に而も説く。次の義は即ち助成の為に而も説く。謂く念仏の正業を助けんが為に而も諸行の助業を説く。

後の義は即ち是れ傍正の為に而も説く。謂く念仏と諸行との二門を説くと雖も念仏を以て而も正と為し、諸行を以て而も傍と為す。故に三輩に通じて皆念仏と云うなり。（『真聖全』卷一・九五〇頁）

ということであり、法然自身はこの三義のなかで、善導の意にしたがって「三輩」において諸行が説かれる意味を、特に「廢立」の義として自らに決定していく。諸行は廢されるために説かれたということ、そしてその諸行と同列の位置に菩提心が置かれたことは、周知のように明恵高弁が『摧邪輪』において「菩提心撥去の過失」として、徹底的に反駁しているところである。仏教教理の常識からすれば明恵の主張が一見して正統であることは反論の余地がないであろう^⑭。しかし、法然は三輩を貫いているのは、「一向

「専念無量寿仏」という唯一の行であり、それ以外の行を諸行として明らかに廃したのである。諸行を廃するということは、その行が成り立つ根拠である発菩提心も同時に廃することにほかならない。したがって、法然は「発菩提心等の余行」と言い切るのである。

明恵の主張は発心に根拠しなければ、どのような仏道修行も成り立たないではないかということである。誰が見ても、明恵の批判の方が正論であると思われるであろう。しかし、法然は発心と行修を同列に置いて一挙に諸行として廃しているのである。すなわち、仏道の成立根拠は個人の発心にあるのではないと、法然は明確に言い切ったのである。まさにこのことが「選択本願念仏」ということの核心なのである。個人の発心に根拠して行われるいかなる修道も仏道を成就するものではないという自証の上にならずかれたのが「選択本願念仏」にほかならない。この教法こそが、誰においても個我への執心から人間を解放する唯一の行であることを、法然は善導の「一心専念弥陀名号」の教説に導かれて、『無量寿経』の本願に聞き取ったのである。たとえそのように言うことでどのような誤解が生まれるとしても、「発菩提心無用」と一旦言い切られないかぎり、人間が仏道に立つことはあり得ないからである。

また、仏教の現実的側面に注目するとき、実際に発菩提心の強調によって、いかなる事態が生じてきたかは、その現実を見れば明らかであろう。発心の強調は仏教を極めて個人的で特殊なものとしてきたのであり、結果として多くの人々を仏教から排除し無視し続けることとなったのである。「まず菩提心に基づいて行がある」という明恵の主張は、人間の自明としている仏教全般における、もっとも正統な了解ではあるが、ではそのような発心修道において何等かの証果があるのかと言えば、それは未来における一つの予測としての思い込みを一步も出るものではないということが実感されるはずである。この身の事実には正直であるならば、どれほど理論的に正当であろうと、その修道の全体は夢想でしかないのである。行に先立って菩提心があるということが、いかに強調されても菩提心という自己超克的な心を自己に定着させようとする営み自体が、すでにして顛倒にほかならない。したがって、法然が明らかにしている「選択本願念仏」という行は、行というも、発心に基づく修道としての行でないことは明らかである。法然の明らかにした行とは、「一心専念弥陀名号」「一向専念無量寿仏」という、自己において手段化される一切の行（雑行・諸行）が廃捨されることによって、一切に先立っ

て在る自己、はじめにして終わりである現在の自身に落着くという行であり、そこに「称名念仏の選択」をもって語られる「本願」の成就ということがあるのである。

この主題は『選択集』では続いている「念仏利益章」に明らかになるが、本来仏教において「行」ということの持つ重要性は、証を得るための手段・段階というよりも、誰においても約束される普遍的な証が、もつとも具体的な形を取る場所にあるのである。すなわち、仏陀の正覚が個人の神秘的体験ではなくて、すべての存在がうなずくべき存在の道理への目覚めであったからこそ、その正覚への門が明らかな表現をもって、誰においても帰入すべき道として開顕されることになるのである。そこに仏教が他の諸宗教に選んで、行ということを決定的に重視する必然性がある。特にこのことは仏教が「大乘」として展開するときの本質的課題と言わなければならない。大乘仏教の原理が「一仏乗」であり「一切衆生悉有仏性」であるかぎり、その教説が具体的に、また現実的に一人ひとりの存在に、どのようにうなずかれるのか。その真理性は確かに仏教教理の学問的対象とはなつたが、ついに行証とはならなかつたのではなからうか。一般に仏教における行は「戒・定・慧」の三学に代表され、また「止観」ということで、「観

察」に集約されるが、問題はそれらの行が対象とする事柄自体は普遍的であつても、様々な制約のもとにある具体的な人間存在にとつては、観察に代表される行は、人間の能力によつて、あるいは人間を取り巻く状況によつて、限定されたものとならざるを得ないということである。そのかぎり明恵の主張するように、発心ということに寄り掛かる以外に仏道を確保できないのは当然のことである。また、そうなれば発菩提心の普遍性がいかに強調されようとも、仏教の実際は個別的特殊性を免れることはないのである。発心修行ということに証が約束されるということは、個人の思い込みであつて、そこに仏道の成就を約束するものはない。この端的な事実を知るならば、むしろ「行」という事柄自体が根本的に点検される必要がある。『選択集』が追及する主題も、まさにここにあると言えるであらう。行修の結果として証があるのではなく、行が直ちに証となる行でなければ行ということ本来の意味をなさないからである。したがって、「三輩念仏往生章」に続いて「念仏利益章」が設けられてくる必然性もここにうかがえるのではなからうか。

三 一念大利無上

『選択集』において、法然が着眼する『無量寿経』の经文は、經典全体からすればきわめて限られたものである。

特に今から考察する「念仏利益章」と次の「特留念仏章」の经文は分量的にも、内容的にも簡潔にして端的な教説であり、それが流通分であるという意味では重視されるとしても、經典においてはその教説を流通する利益を説くのが通例であるので、特別に注意が払われる箇所ではないであろう。しかし、法然はこの流通分の教説によって、『無量寿経』の行証の内容と普遍性を決着していくのである。まず法然が「念仏利益」ということで注目する经文は、

仏、弥勒に語りたまわく。其れ彼の仏の名号を聞くことを得て、歡喜踊躍して、乃至一念せんことあらん。

当に知るべし、此の人は大利を得と為す。則ち無上の功德を具足するなり。(『真聖全』卷一・九五頁)

11 (安藤) という「弥勒付属の一念」である。法然はこの经文と共に、善導の『往生礼讚』の『大経』による要文を併記して、私釈において一つの問答を設けて、「念仏利益」を明らかにしていく。しかし、ここで注意しなければならないのは、その問答の内容が「一念」の解説説明ではないということ

である。私釈の内容を検討してみると、その始めに出される問題は、ある意味ではむしろ前の章で「三輩」に関係して扱われるべき問題とも思われるが、法然は「三輩の文」を受けて事柄を確かめるのである。

私に問うて曰く。上の三輩の文に準ずるに、念仏の外に菩提心等の功德を挙げたり。何ぞ彼等の功德を歎ぜずして唯独り念仏の功德のみを讃むるや。(同・九五二頁)

では、なぜ法然はこのような形で問題を設定して、「念仏利益」を明らかにしようとするのであろうか。先の章では「廃立」「助正」「傍正」の三義によって、「諸行」と「一向専念無量寿仏」との位置付けが明らかにされた。一見すると、この問答の主旨もほぼ同義の内容のように思えるのであるが、法然は「三輩」を通じて「念仏の功德」のみが讃嘆されたのは、「聖意」であり、「仏意」であって、私たちが自らの思念において予測することではないとしている。すなわち、「諸行」と「念仏」の選びが「聖意」として明らかにうなずかれなければ、「念仏利益」ということは意味をなさないのであろう。私たちが予測し得る「功德」「利益」であるかぎり、それが「功德」「利益」であるか否かは、決して明確ではないからである。しかし、また

同時に、人間が仏教にかかわるとき、仏説に依るといふ装いでどのような自己規制が行なわれるとしても、結局は自己の本能的な傾向性において、自己の様々な要求の代償を仏教に求めていくことも明らかである。そこに「三輩の文」を受けて「念仏利益」が確かめられる必然性があるのであろう。先に挙げた問いに対する法然の答えは、

答えて曰く。聖意測り難し、定んで深き意あらん。且く善導の一意に依りて、而も之を謂わば、原（原）ねみれば、夫れ仏意は正直に唯念仏の行を説かんと欲すと雖も、機に随いて一往菩提心等の諸行を説きて、三輩浅深の不同を分別せり。然るに今諸行に於いては、既に捨てて而も歎ぜず。置きて而も論ずべからざるなり。唯、念仏の一行について、既に選びて而も讚嘆す。思いて而も分別すべきなり。(同)

というものである。

法然は「三輩」が「諸行」との関係で説かれるということを、このように述べた後に、続いて「念仏に約して三輩を分別」する。そこに法然は「観念の浅深」「念仏の多少」という二つの視点で、「念仏」から「三輩」を位置付け直すのである。この論旨の展開からすれば、あらためて「三輩」ないしは「九品」ということで、念仏の功德・利益の

差異が問題とされているようにも見える。実際に法然門下においても、また親鸞の門弟においても、周知のように「一念・多念」ということをめぐって大きな争いが起こっている。その意味では、この文章を典拠として「多念」を正当化できるような文脈とも読める。しかし、注意すべきことは、法然はここで念仏の功德と利益についてはまったく触れていないということである。もちろん、「浅深」と「多少」というところに功德と利益があるではないかということになるかもしれないが、しかし、法然は言葉として見ても「念仏の功德」「念仏利益」については言及していないのである。経文に「三輩・九品」が説かれる意味について、そのことを「念仏」に応じて受け止めていくということはあっても、たんに事の優劣が述べられていると考えるわけにはいかないであろう。もしそうであれば、これまで法然自身が述べてきたことと矛盾をきたすことは明らかである。したがって、「三輩・九品」は「観念の浅深」「念仏の多少」を分別するためであるということは、その「三輩・九品」を貫く「念仏の功德」「念仏利益」それ自体に差異があるということではないのである。しかし、「一念・多念」の争いが必然したように、私たちは「三輩・九品」ということの上に「念仏利益」ということを見てしま

わざるを得ないのである。「ただ念仏」ではなくて、念仏を手段として自己を立ててしまふのである。また、私たちが具体的に実感できる利益ということも「三輩・九品」の差別の上にはしか見ることができないのである。

しかし、法然はこのような私たちの「念仏の功德」「念仏利益」にかかわる意識を裁断するかのようには、本章の巻頭に挙げた経文に言及するのである。

今此に一念というは、是れ上の念仏の願成就の中に、言う所の一念と、下輩の中に明す所の一念とを指す。

願成就の文の中に、一念と云うと雖も、未だ功德の大利を説かず。又下輩の文の中に、一念と云うと雖も、亦功德の大利を説かず、此の一念に至りて、説きて大利と為し、歎じて無上と為す。当に知るべし、是れ上の一念を指すなり。(同)

法然はここで第十八願成就文の「一念」と、三輩念仏往生文の下輩の「一念」と、弥勒付属の経文に説かれる「一念」が、すべて同じ「一念」であるとす。しかし、先の二文には念仏に即した功德・利益は説かれていないとして、弥勒付属の経文の内容に注目するのである。先に述べてきたように、もし法然が「三輩」の上に直接「念仏利益」を見ていたならば、下輩の「一念」が並記されることはない

であろう。すでにここに、私たちが求める利益と、法然が明らかにする「念仏利益」の大きな相違がある。法然がこの経文から明確に受けとめた「念仏利益」とは、「一念・大利・無上」ということである。私たちが求める利益とは、それがどれほど大きいものと思われようと「有上」であつて、「無上」ではないし、「小利」であつて、「大利」ではない。すなわち、私たちの求めているものは、限りある自己を拡大して安心していくための手段にすぎないからであり、その手段となるものも、また限りあるものにすぎないからである。換言すれば、相対差別の価値観のなかで自己を絶対化する顛倒において求められるものは、いかなる意味でも自己を超えることはないし、自己を支えることもないのである。念仏の選択とは、このような自己拡大の方向を転じて、自己が成立する一点に目覚めることである。そこに「一念大利無上」という「念仏」の行証があるのであろう。それは私たちの現実生活に功德や利益が念仏によって加えられるということではなくて、自己が成立するが故に生きる現実が「功德」と転じ「利益」と成るということであろう。¹⁰⁾

四 特留念仏

最後に「特留念仏章」について考察して、本論全体の締めくくりとしたい。始めに述べたように、法然が「選択本願念仏」という視点から『無量寿経』を説いたとき、法然の眼に順次飛び込んできた経文にしがたって、本願章以下の展開があると言えるであろう。そのなかでも特に「法然の『無量寿経』観」ということが、もつとも端的に述べられてくるのが、「特留念仏章」であると思う。結論から言えば、法然にとつて『無量寿経』とは「了義経」であつたということである^⑩。すなわち、教・行・証の具備満足した仏説ということである。このことは諸經典との比較対校から、あるいは經典の教義の分析から明らかになつた結論ではない。もちろん法然は一代経を説いた人であり、また実践の上でも戒師として尊敬を集めていた人物であるに違いないが、たんなる一字一句の經典解釈からこのような結論が出るはずがない。『無量寿経』の説く仏道が、具体的に行証を具備している教法として、法然に聞き取られたのである。したがって、『無量寿経』のほかは何等かのものを援用して『無量寿経』の真实性を証明する必要性はまったくないことを、法然はこの「特留念仏章」に明記する

ことになるのである。

また、この章が「末法万年の後、余行悉く滅して特に念仏を留めたまうの文」という章題であることに注意するとき、その経が「了義経」であるか否かは、經典の流通を受けての「末法万年の後」という「経道滅尽」の行証なき時機にこそ、問題として具体化することである。前章にまで述べられてきた「選択本願念仏」の行証が、流通として証明されるのが「末法」という時機なのであり、『無量寿経』自身がそのことを流通分に説いていたのである。法然は、

当來の世に、経道滅尽せんに、我慈悲を以て哀愍し、特に此の経を留めて、止住すること百歳せん。其れ衆生ありて、斯の経に値う者は、意の所願に隨いて、皆得度すべし。(『真聖全』卷一・九五三頁)

という、この『無量寿経』流通分の経文を受けて、まず經典の説く「特留此経」とは、「特留念仏」にほかならないことを問答を通して明らかにしていく。

私に問うて曰く。経には唯特留此経止住百歳と云いて、全く特留念仏止住百歳と云わず。然るに今何ぞ特に念仏を留めたまうと云うや。(同)

このような疑問は經典の一字一句を表面的に見るかぎり、

当然起こつてくる問いである。しかし、「特留此經」とな
 ぜ言い切られてくるのかということに思いを転ずるならば、
 たんなる經典の文言の相違ではなく、教説を通しての「仏
 意」に私たちがどのようなうなずきを持つかが問題である
 ことになる。法然のこの問いに対する応答は極めて端的で
 ある。

答えて曰く。此の經の所詮、全く念仏にあり、其の旨
 前に見えたり、再び出すに能わず。善導・懷感・慧心
 等の意、亦復是の如し。然れば則ち此の經の止住とい
 うは、即ち念仏の止住なり。然る所以は、此の經に菩
 提心の言ありと雖も、未だ菩提心の行相を説かず。又
 持戒の言ありと雖も、未だ持戒の行相を説かず。而る
 に菩提心の行相を説くことは、広く菩提心經等にあり。
 彼の經先ず滅しなば、菩提心の行、何に因てか之を修
 せん。又持戒の行相を説くことは、広く大・小の戒律
 にあり、彼の戒律先ず滅しなば、持戒の行、何に因て
 か之を修せん。自余の諸行、之に準じて応に知るべし。

(同)

すでに「本願章」・「三輩念仏往生章」・「念仏利益
 章」で明らかにされたように、「無量壽經」の説くところ
 は、「全く念仏にあり」ということなのである。「選択本願

念仏」の行証のほかに『無量壽經』が「特留」される必然
 性はないし、またあつてはならないのである。しかも、法
 然はここで「菩提心」「持戒」の言葉はあつても、その行
 相は説かれていないことに注目している。このように言い
 切られることには、決定的に重要な意味がある。この法然
 の見解は、明恵高弁によつて許し難い独断として指彈され
 ることになる。「菩提心」と「持戒」こそは仏教の具体性
 であり、そのことを抜きにすれば仏教ではなくなるとする
 一般的な了解からすれば、法然の主張が極論であるのは当
 然のことである。どのような經典であろうと「菩提心」と
 「持戒」が、仏教の前提として説かれていたのであり、そ
 の「行相」が説かれていないとしても、それは説くまでも
 ない当然のことだからであつて、法然の主張は仏教を否定
 する独断ということになる。

しかし、法然は「菩提心」と「持戒」の「行相」が説か
 れていないことに、発心修行が証を約束するという思い込
 みの上に成立してきた仏教の現実を見ているのである。そ
 れが「末法」にほかならない。「言のみあつて行証なし」
 【末法灯明記】という事態である。明恵は『摧邪輪』の
 始めに繰りかえし問答を設けて、個々の人間において浅い
 深いの違いはあつても、その本質においては同じであると

して、菩提心の普遍性を強調しているが、この問答の繰りかえしこそが、「行証なし」という現実から問い返されている事実の反証ともなっている。自己保持的な修道の基盤そのものは問われていないからである。教理（原理性）と行証（可能性）との矛盾は自明のこととして放置されたまま問われていないのである。明恵の指示する菩提心とは基本的に「仏果を求める心」であるが、「仏果」を予測する心そのものの正体が「虚妄顛倒」であるとは自覚されていないのである。いかなる行によっても出離のあり得ない自身、それが「選択本願念仏」に帰した法然の「信知」である。「愚痴十悪の法然房」という自称における「愚痴十悪」はたんなる謙遜でも形容詞でもない。「真実が見えない破戒の身」ということ、それが善導の教言に導かれて明らかになった「凡夫」の正体なのである。菩提心を保持して仏道を完成しようとする営み自体から脱落するところ（聖道を捨てて浄土に帰す）に、法然の「救済の自証」があったのである^⑩。

先に述べたように、法然にとって『無量寿経』とは何かと言えば、教・行・証の具備満足した「了義経」であるということである。しかし、このことは「聖道を捨てて浄土に帰す」ところに明らかになる行証であって、発心修道と

いう形の上に予測される行証ではない。と言うよりも、教と行証が、また行と証が矛盾し乖離していかざるを得ないという、教・行・証が具備満足しないところに、法然が「聖道門」として廃した仏道の問題点があるのである。いま特留章を通して法然の『無量寿経』観を結論するならば、「菩提心」と「持戒」を中心としての行証が「滅尽」するところで、換言すれば「いずれの行もおよびがたき身」（歎異抄）において、開顕される「ただ念仏」の行証道を説く経ということである。『選択集』の主題は「称名念仏」が「選択本願」として説かれているという一点にあるが、その十方衆生の往生行の教説こそは『無量寿経』の主題であったのであり、それは人と時を選ぶことなく、したがって「機に当りて時を得た」（真聖金）巻一・九八三頁）行証道であったのである。『無量寿経』が「大聖自説」の真実教であることは、親鸞が『教行信証』で明らかにするところであるが、その主題はまたすてにして師法然によって『選択集』において明らかにうなずかれていたのである。特留章ではさらに問答が設けられて問題が確かめられていくが、以上の事を結論として、与えられた頁数も超過したので、ここで本論文を終わりたい。

註

- ① 以下、通例にしたがって『選択集』と略称するが、筆者の気持ちとしては「本願念仏」という内容をもった「選択」という意味での略称である。すなわち、弥陀の誓願は「十方衆生を共に等しく一如平等の境界に目覚めしめたい」という願の実現のために「称名念仏」を選び取った、それ以外の行は全て選り捨てたということが、法然の主張点である。
- ② 田村円澄著『法然』（人物叢書・吉川弘文館刊）一二五頁―一三六頁を参照されたい。
- ③ 広瀬果著『根源的能動 ―本願―』（広瀬果講義集第三巻・文栄堂刊）五八頁―六二頁を参照されたい。
- ④ 拙稿「真実教開頭」（『親鸞教学』第五十一号）を参照されたい。
- ⑤ 『選択集』教相章における時機の問題については、同じく拙稿「真実教開頭」（『親鸞教学』第五十一号）を参照されたい。また、「聖道」という言葉で示される事柄については、拙稿「教行信証」における「教誡」の意味（『親鸞教学』第五十五号）で詳細に検討したので参照されたい。本論文では、「時機」と「聖道」の内容の検討は右記の論稿にゆずりたい。
- ⑥ 二行章で、法然は善導の「観経疏」就行立信釈に基づいて往生行の選びを明確にしているが、その基本的な視点は衆生の「帰命」の信心の決定が「阿弥陀仏」の「撰取不取」と同時にあるということである。また、称名念仏の性格が「彼の仏の本願の行」「不回向の行」「純ら極楽の行」と確かめられているように、「帰命」ということは人間の恣意的な意志決定ではなくて、意志的に自己を立て自己を確保しようとする私たちの本能的在り方（聖道・雑行）の全面的否定を通して、私たちの意志決定を超えて、自己が成立してくる「不可思議」なる事実への目覚めとして明らかにされる。二行章の就行立信釈は深信釈の内容であることに注意するならば、「出離の縁なき身」にうなづかれた行が「称名念仏」であり、煩惱を断ずることのあり得ない自力無効の自身のみが「彼の仏の本願の行」ということになづくのである。したがって、二行章で法然が問題とすることは、誰にとっても自己を成立せしめる行なのか、それとも逆に結果として自己を喪失し放棄することになる行なのかということである。「雑行」は、また「諸行」「万行」として示されてくるが、そのことはたんに様々の雑多な行ということではなくて、多くのものを手放して自己を絶対的な者としようとする私たちの本能的傾向性において、営まれる「行」という意味であり、そのかぎり自己は不満と不安のなかで迷乱していかざるを得ないのである。その意味で「宗」ということの持つ意味合いは、二行章においても教相章と同じく一貫して問題とされていると言えるであろう。
- 一例をあげるならば、五番の相對の「純雑對」での問答は、一見すると「純・雑」の事例を示しているように見えるが、その内容に注意すると仏教で通例として言われる「純」とい

うことは、その内容の確かめのないままに総体的に一貫した事柄として判別できるものが「純」とされ、そこから洩れるものが「雑」とされるといふ事例であるのに対して、善導は浄土の行について純・雑を明らかにされたことが結論される。そこから私たちが読み取れることは、純ということが幾つもあるというようないふ教了解の問題性である。「宗」ということについての教理的な確かめは伝統的にあつたであろうが、その実質はもつとも基本的なところで曖昧なままではなかつたのかという、法然の問題提起を、そこに見ていけるであらう。

⑦ 法然はここで四十八願の第一「無三悪趣の願」、第二「不更悪趣の願」、第三「悉皆金色の願」、第四「無有好醜の願」、そして第十八「念仏往生の願」と五つの願によって、「選択摂取の義」を論じている。明恵高弁は『摧邪輪』において、第一、第二願について、浄土であるならば本来「三悪趣」も「不更悪趣」もないはずであるし、そこに選択の義を立てること自体の不当性を指弾している。確かに論理の上から言えば、その指摘は正しいであろう。しかし、因位法蔵の誓願としての仏国土が選択されるということの意味は、人間の現実的苦悩の感覚と相い呼応してでなければ意味を為さない。底なしの無明貪瞋煩惱において流転していく身という衆生の現実のほかに、本願が發起される場はないからである。さらに『摧邪輪』が第三・第四願への法然の着眼にまったく触れていないことから、明恵の仏教観は具体的な大乘の仏教という

視点を完全に欠落したものであることがわかる。

また、法然が仏国土の選択を、四つの願で確かめていることの重要性は、「往生浄土」ということで明らかになる救済の内容を、この四つの願が持っているからである。「往生（無三悪趣）不退転（不更悪趣）」、「平等成仏（悉皆金色・無有好醜）」ということが、本願の救済の具体性である。『選択集』教相章で「往生浄土門」ということで、浄土宗の立教が行われていることに注意するならば、法然にとっては、「十方衆生の往生」ということを抜きにして「浄土」はどこにも存在しえないと言えるであらう。

⑧ 法然が「聖意測り難し」と述べると同様に、親鸞もまた「仏意測り難し」と述べる。「聖意」・「仏意」を知り得るとする立場は、すでにして自らが仏以上の立場にあることの表明にはかならない。そのことへの無感覚は、見事なまでの人間疎外の形態（仏教を学ぶ者が仏教それ自身を知的対象とすることによって、自己と人間を見失っていく情況）としての学派仏教を生み出すことになった。それは仏教の歴史が証明している一面であるが、また現代もなお続いている不幸な事態でもある。「凡夫の心」が「仏意」を推しはかることの問題性については、拙稿「建言我一心」（『大谷学報』六七巻第一号）を参照されたい。

⑨ 『真聖全』巻一・九四三頁～九四五頁。なお「勝劣・難易」の二義については拙稿「浄土宗独立」（『親鸞教学』第四八号）で不充分ながら考察したので参照されたい。

⑩ 『無量寿経』の説く「三輩」と、『観無量寿経』の説く「九品」が「開合」の異なりであって、同じものであることは、「三輩章」の問答に示されるところである。

⑪ 『選択集』以外でも、たとえば『西方指南抄』には、問う。極楽に九品の差別の候事は、阿弥陀仏のかまえたまえることに候やらむ。答う。極楽の九品は弥陀の本願にあらず、四十八願の中になし。これは積尊の巧言（かまえたまうみことなり）なり。善人・悪人一処にうまるといわば、悪業のものども、慢心（きょうまん）のころ）をおこすべきがゆえに、品位差別をあらわさせて、善人は上品にす、み、悪人は下品にくだるなど、ときたまうなり。いそぎまいりてみるべし（『定本親鸞聖人全集』第五卷・二八〇頁）

として、三輩・九品ということが積尊の方便であることが答えられている。

⑫ 事柄を体系的に整理する上では、このような了解が必要かと思われるが、親鸞が『無量寿経』を『大無量寿経』として、「真実教」として明らかにする場合には、三経が序列化化されるのではなく、『観無量寿経』・『阿弥陀経』を包摂して『大無量寿経』と言われてくるのであって、『無量寿経』のみが優れた經典であると主張しているとは思われない。真実なくして方便の必要はないと同時に、方便なくして真実は明らかとはならない。また、『観無量寿経』について自明のごとく言われる「王舎城の悲劇」「機の真実」という言い方そ

のものが、果たして親鸞の『観経』了解として適切であるか、実際に親鸞自身にそのような言い方がない以上、私自身は疑問に思っている。

⑬ 紙幅の関係上、引用は避けるが、『真聖全』巻一・九四七頁～九四八頁を参照されたい。この経文に説かれる上輩は出家の形で具体的に仏教を表現している行者であり、中輩は出家の僧伽を経済的にも物質的にも支援していく壇越であり、下輩は僧伽を支援することはできないけれども、深く仏法に帰依して聞法する人々のことであろう。したがって本来この経文が説いていることは、功德の差異による上・中・下の序列というよりも、積尊を中心とする僧伽と仏法に帰依する人々との具体的な現実の姿であったのではなからうか。

⑭ 親鸞の『教行信証』が、この明恵高弁の『摧邪輪』への反論として撰述されたということが、しばしば指摘されているが、親鸞にとつては「聖道」ということで八宗の持っていた仏教の質自体は問題であったとしても、それが明恵という個人に対する反論であったと考えることは、親鸞を、また『教行信証』を矮小化するのではなからうか。確かに『教行信証』の内容は専門的な仏教了解を必要とするとしても、基本的に誰のために撰述されたかと言えば、『教行信証』自身が呼びかけているように、「穢を捨てて浄を忻い、行に迷い信に惑い、心昏く識寡く、悪重く障多きもの」「浄邦を忻う徒衆、穢域を厭う庶類」のためであって、「ゆゆしき学生」（『歎異抄』）のためではなからう。また、明恵は『摧邪輪』で特に

法然の教えに帰していた人々を、「近代女人等の念仏者」ということで代表させているが、いみじくも法然自身が「念仏を信ぜん人は、たとい一代の法を能く能く学すとも、一文不知の愚鈍の身になして、厄入道の無智のともがらに同じくして、智者のふるまいをせずして、只一向に念仏すべし」(「一枚起請文」)と遺教したように、法然が見ていたのは人間知の分別の上に立てられる「智者」の仏教ではなくて、愚痴無知の身に応じて万人の宗となる仏道であったことがわかる。

⑮ 「廃立」ということで明らかにされる、法然における行の質的転換とその本質的意味については、広瀬果著『真宗教論』一五九頁～一六五頁および一九〇頁～一九一頁を参照されたい。

⑯ 本文は『真聖全』巻一・九五二頁を参照されたい。

⑰ 親鸞は「功德・利益」ということを『浄土論註』によって、「転成」ということで明らかにしているが、そのこの持つ意味は、宗教における救済の本質と内容にかかわる事柄であると言える。何かを補填するような救済であるかぎり、人間のさらなる迷いを結果することは、私たちが常に目の前にしている人間の現実からもよくわかることである。

⑱ 「了義経」という言葉自体は『選択集』にはないが、この問題は親鸞が『教行信証』化身土巻で、三願転入を受けて末法史観を明らかにするときに、釈尊の遺教の問題として取り上げてくるところである。また、善導が深信の内容として、仏説を確かめるときに、「不了教」を選んで「了教」と言っ

てくることも注目される。

⑲ 「選択本願念仏」の行証という言葉で「本願章」から「念仏利益章」までの主題を確かめたが、その行証が「二種深信」として決着することは、続いている「三心章」の私釈に「深心とは、謂く深信の心なり。当に知るべし、生死の家には疑を以て所止と為し、涅槃の城には信を以て能入と為す。故に今二種の信心を建立して、九品(皆)の往生を決定するなり」(『真聖全』巻一・九六七頁。「皆」の字、筆者補注)という文に明らかである。自力無効の信知が「涅槃」に「能入」する信である。

⑳ 詳しくは、拙稿「『教行信証』における「教誠」の意味」(『親鸞教学』第五十五号)を参照されたい。

『真聖全』は『真宗聖教全書』(大八木興文堂刊)の略。漢文の引用文については、書き下し文に改めた。旧漢字は現代漢字に、かな使いも読みやすく改めた。

(本学専任講師 真宗学)