

序論

この「法然における立教開宗」と題する論考は、法然房源空（一一三三—一二二二年・以下法然と略称）が「浄土宗」の名のもとに「立教開宗」した事跡を、特に教判論・本願論・信心論の三つの視点から考察し、いかなる教学的営為をもって浄土宗独立を成し遂げようとしたのかを窺い、その内容の一端を明らかにすることを目的とするものである。

今ここに取り上げようとする法然という人物は、平安末期から鎌倉初期の激動の時代を生きた念仏者である。時代情勢は貴族を中心とする政治から武家を中心とする有力者達が台頭していく変革期であるが、法然自身の生涯もまた波乱に満ちており、決して平穏なものではなかったということができるであろう。法然の生涯の事象を簡単に拾うだけでも、父親時国の夜討ち、出家、専修念仏への帰入、浄土宗独立、念仏教団への弾圧、門弟の死罪、自身の流罪そして入滅と、様々な出来事の中に身を置いていたことがわかる。その中でも、とりわけ浄土宗独立は法然の生涯上でも、仏教の歴史上においても看過することのできない事跡として捉えられ、また同様に様々な視点から研究されてきている。

浄土宗独立に関係する研究を一瞥してみると、法然滅後分流していった浄土宗教団や浄土真宗教団の宗派の間で、いわゆる宗学という名のもとに行われた教理学的なものや、日本史上においてどのような位置づけが確かめられるのかという日本仏教史学等、多方面からの研鑽が積み重ねられて現在に至っている。その研究は、例えば浄土宗成立の年次の制定に関するような宗派的なもの^一、「教団」の成立や形成過程を視点としているものや^二、国家や既存の仏教との関係性の中で法然教学や浄土宗独立をどのような位置づけで捉えるのかという日本史学的なもの等^三多岐に渡っており^四、研究の歴史は極めて古いと言える。

浄土真宗では、存覚の『選擇註解鈔』五卷^五に始まり、大谷派において初代講師光遠院恵空『選擇集叢林記』

八卷^六や香月院深励の『選擇集講義』^七、円乗院宣明『選擇本願念仏集枢要』五卷^八、香樹院徳龍『選擇集講讀聴記』^九や妙音院了祥『選擇集昨非鈔』五卷^{一〇}や開華院法住『選擇集乙丑記』^{一一}等、その書名からも窺えるように『選択本願念仏集』（以下、『選択集』と略称）を中心として（立教開宗については第一章の「教相章」が中心）研鑽が積まれてきている^{一二}。存覚の『選擇註解鈔』を除く多くの著作は、江戸期に入り盛んに行われている^{一三}。これらの講録はいずれも精緻な研究をもとにして、それぞれの課題をもとに研究成果が提出されている。ただ時代的な制約もあり、自宗（親鸞教学）と浄土宗の鎮西派や西山派との教義の差異に焦点を当てて自宗教学の發揮に努めているものや、法然と親鸞の両祖の教学異同を挙げ会通されているもの等、宗学上の立場を通して諸々の見解が明らかにされていることが少なくない。これは時代の制約上、多少なりとも自宗の教学の立場を反映して法然教学が捉えられてきたということを意味している。

しかし近年では、そのような時代的制約を免れることが可能になった点において、その緻密な研究を継承しつつ、超宗派間での研究や日本史学等の他分野との複合的研究が可能になったということができる。その結果、法然教学の研究はもとより、法然周辺の人物との関係や国家制度との関係など、細分化され、多角的な方面からの研究が今後躍進していくことであろう。

このように、法然教学並びに浄土宗独立の研究を一瞥しただけでも、先学の膨大な成果の蓄積と今後の展望を窺うことができる。

その中で、そもそも真宗学において法然の立教開宗を取り上げること、どのような意味があると言えるのであろうか。真宗学は、単に親鸞や七高僧の著作を客観的に考察するだけに止まらず、それと同時に主体的な問いの上に成り立つ学問であることが提唱されてから久しい^{一四}。これは、仏教の文献研究を通して自己一人の生を明らかにしていくという「解学」と「行学」の相互関係を重要視しているものである。

それでは、鎌倉時代の一事柄を今取り上げて考察を試み、そして論じていくことにいかなる意義があるといえ

るのであろうか。幡谷明氏は法然における立教開宗に関して次のような指摘をしている。

立教開宗ということは、唯単に鎌倉時代における歴史的出来事として、過去の回顧されるべきものではなくて、実は現在におけるわれわれ自身の実存にとつての、決定的な出来事にほかならないという現在の意味をもつて、問い正されてこなければならぬであろう^{一五}。

「法然の立教開宗の事跡が、自己の実存^{一六}にとつて現在の意味を持つ」という指摘がされている。筆者はこの指摘に重要な教示が孕んでいると考えている。それは、法然が「何に依つて生きるか」という生への課題とその帰依処の決定が、我々にも同様の課題としてあるということを教示するものである。したがって、「自己の実存にとつて現在の意味を持つ」ということは、我々が釈尊の教説をもとにいかなる生を全うすべきかという課題において「現在の意味」をもつということが言えるであろう。このことから、「過去の回顧される歴史的出来事」としての「立教開宗」とは一旦は区別されるものである。

これらの意味において、法然における立教開宗は我々と交渉をもつ事柄であり、常に我々自身の「今」の問題としてあると確認することができるのである。以上、法然の立教開宗を真宗学において検討する意義を確かめた。本論には、まずこのような姿勢を念頭に置いていることを記しておく。

このようなことを踏まえつつ、法然はいかなる課題を持ち、どのような教学的営為をもつて「浄土宗」を名告り、そして明らかにしていたのかを尋ねていきたい。

本論に進む前に、まず法然の根本課題を確かめておきたい。立教開宗と法然の根本課題は表裏の関係であり、不離の事柄であると言うことができる。立教開宗は、その名が示す通り教学的営為を中心としてなされていくものであるが、その根底に流れる法然の課題を抜きに成し遂げられるものではない。例えば、「浄土宗を開くのは、凡夫が往生すること示す為であり、勝他の為ではない^{一七}」という述懐ひとつをとってみても、開宗には凡夫往生という課題が根底にあり勝他の為になされるものではないことが了解できる。法然の根本的課題を立教開

宗の根底に据えてこそ浄土宗独立の内容が鮮明になると言うことができる。

それでは、法然の根本課題を確認していききたいと思う。法然の根本課題を確認する上で、法然の伝記と『選択集』総結三選の文に注目したい。

まずは、総結三選の文を見てみよう。

夫れ速やかに生死を離れんと欲はば、二種の勝法の中に、且く聖道門を闇きて、選びて浄土門に入れ。浄土門に入らんと欲はば、正・雑二行の中に、且く諸の雑行を抛ちて、選びて正行に帰すべし。正行を修せんと欲はば、正・助二業の中に、なお助業を傍らにして、選びて正定を専らにすべし。正定之業とは、即ちこれ仏の名を称するなり。称名は必ず生を得、仏の本願に依るが故に。

（『真聖全』一・九九〇頁）

『選択集』において展開した十六章が帰結していく文で「速やかに生死を離れんと欲はば」の言葉が語られている。このことから確認できるように、「出離生死の道」を明らかにしたいという一点が根本課題であるということができる。これは、「我昔出離の道に煩いて、寢食やすからず」^ハと述懐している点にも法然における課題が一貫していることが窺える。ただ、仏教である以上、迷いからの解脱をその本質としないものはない。その理由は、生死の課題を超えていく道を明らかにする教えが仏教そのものであるからである。また、「速やかに」の言葉から、速やかさを問題としていたということも言えるが、この問題も漸教・頓教という教判がされてきた仏教の歴史を考えると仏教共通の課題であったということが言える。このことより、法然がいう出離生死が具体的に何を示すものであるのかを明確に位置づける必要があるであろう。そこで注目したいのが、伝記で示されている幼少期の体験である。

伝記については、編集時期や編集者の意図において多少の差異をみることができるが、法然伝の成立事情や編纂意図等に関しては先学に一任するとして^{一九}、本論で注目したいのが、夜討ちの記述に示される父の遺言である。

しかじはやく俗をのがれいえを出で我菩提をとぶらい、みずからが解脱を求には、といいて端座して西にむかい、合掌して仏を念じ眠がごとくして息絶にけり

『法然上人行状絵図』・『法伝全』六頁

永治二年（一一四一年）、法然は、明石定明の夜襲によって美作の押領使であった父時国と死別する。この時僅か九歳であったと伝えられている。この場面は諸伝によって多少の差異がみられるが、注目したいのは次の表現である。

汝もし成人せば、往生極樂をいのりて、自他平等の利益をおもうべしと。

『拾遺古徳伝』・『法伝全』五九〇頁

この言葉は、法然における出離生死の課題を具体的に示すものとして了解することができる。すなわち、「自他平等の利益」という点である。ここでいう「他」というのも、自らの父を殺害した怨恨の他人をも含む「他」である。「自・他共に」救済されていく道を明らかにせよとの父からの遺言は、

幼稚のむかしより成人のいまに至まで、父の遺言わすれがたくしてとこしなえに隠遁の心ふかきよしをのべ給に、少年にしてはやく出離の心をおこせり

『法然上人行状絵図』・『法伝全』一〇頁

と伝えられているように、法然の心に深く止まっていたであろうことは容易に想像できる。

伝記はあくまでも直接語られているものでなく、成立年代や編者の意図等様々な要因が重なり合って成立している。したがって、信憑性の高いものからそうでないものが混在していると考えられる。しかしながら、伝記が編纂されていく過程で出家の要因が「自他平等の利益」に集約されて語られていく点に重要な意義があると筆者は考えている。

以上、総結三選の文や諸伝によって知ることができる通り、法然における根本課題は、速やかに生死を離れる

ということであり、そしてその内容を自他平等の救済という点に確かめることができる。この自他ともに救われていく道の探求ということを経法然の根本課題として位置づけ、浄土宗開宗の内容を確かめていきたい。

それでは、本論の大まかな道筋を記しておきたいと思う。

まず第一章では、「立教開宗における教判論」を主題として、聖浄二門判・師資相承・釈尊観を視点にして立教開宗における法然の教判を確かめていく。聖浄二門判は浄土宗独自の教判論であるが、その判別の仕方は従来の仏教を一括し、それを二分して明らかにするという方法を取っている。その浄土宗独自の教判の内容を明らかにする為に、まず法然の回心の内容とその意義を確かめて、聖道門と浄土門の違いを確認し、法然が勧める浄土門の内容を明らかにしたい。それと併せて、諸宗に対して聖浄二門判の性格を明示する為に用いた「横截五惡趣の文」（東大寺講説）を検討したい。

続いて浄土宗における師資相承論を確かめていきたい。師資相承には浄土宗の内容を確かめていく上で、重要な視点を提示していると言える。まずは、『興福寺奏状』からの批判と法然における師資相承論の形成過程を辿りつつ明らかにしていきたいと考えている。批判を通すことによって法然が師資相承の問題で何を重要視していたのかを幾分明確になる。その結果、諸宗と立場を異にする浄土宗の内容が浮き彫りになってくると考えている。釈尊観では、法然と貞慶の『悲華經』に対する受容と展開という点に注目して、法然がいかなる課題のもと釈尊を捉えていき、一宗の釈尊観としたのかを窺いたいと考えている。これは法然・浄土宗における釈尊観のみならず浄土宗の仏教観を把握する上でも重要な手がかりとなると考えている。

第二章では、「立教開宗における本願論」を、行業論と「選択本願」開示の意義を通して検討する。まず往生の内容を確かめる為に、難行の問題を通しつつ、法然が帰依する「正行」の性格を確かめたいと考えている。また、その正行の質を確認した上で、専雑二修の問題と廃立の義を検討する。これによって、法然が標榜する念仏の性格が明確になると考えられる。さらにその根拠となる選択本願義を、「弥陀の別願」に注意しながら選択の

内容確かめていく。それに関連して、法然が東大寺講説において第十八願と併せて第三十五願に論及している点に注目して、「選択本願」開示の意義を確かめていきたい。

第三章では、「立教開宗における信心論」について言及したいと思う。浄土宗独立は、選択本願の念仏一行を旗印にして成し遂げられていく。これは、善導の本願念仏義を継承する上でも当然のことではあるが、ただそれと同時に行者における信を法然が重要視している点に注目していきたい。念仏一行を旗印にして開宗しようとする浄土宗において看過することができない事柄である。すなわち、浄土宗の根柢を明確にする上で、行者の「信」が重要な位置にあることを意味するものである。その内容を明らかにする為に、法然における三心理解を明らかにして、続いて往生の信心についてどのような内容が確かめられているのかを確認したい。その際に、念仏の選びと深心の関係性に注意しながら確かめていく。これらのことを踏まえて、浄土往生の信心の内容を確かめて、浄土宗独立における信の位置づけを確かめたいと思う。以上大まかではあるが、教判・本願・信心の三点を通して、法然における立教開宗の内容を確かめていきたい。

附言 本論におけるテキストの取り扱いについて

法然教学を確かめる上で、留意すべき事柄として史料批判の問題を挙げることができる。法然の一次史料となる真筆の存在は数少なく、主著として位置づけられる『選択集』ですら「選択本願念仏集」の内題と「南無阿弥陀仏 往生之業念仏為先」の題下十四字に限られている^{二〇}。『選択集』は、法然の下で高弟達が制作にあたったので基本テキストになるものの、その他の文献については未だ検討の余地を残すものもあるというのが現状である。

法然の書誌的な問題を把握する上で、中野正明『増補改訂 法然遺文の基礎的研究』（法蔵館・二〇一〇年・初

出一九九四年）や前田壽雄「法然関係論文目録（戦後）とその解説」の解説部「4、文献をめぐる問題」（浅井成海編『法然と親鸞―その教義の継承と展開―』所収・二〇〇三年）が近年では参考となる。特に前者中野氏の著作においては、醍醐本『法然上人伝記』から了恵道光編集の『黒谷上人語燈録二』や親鸞編集の『西方指南抄』等、法然教学上重要な史料について幅広く言及されている。

また、書誌の細かな問題点についての研究は、その代表的な論稿をいくつか拾い上げてみると、『往生要集』釈については末木文美士「初期源空の文献と思想―『往生要集』釈書を中心に―」（『南都仏教』第三七号・一九七六年）や林田康順「法然上人『往生要集』四釈書の研究」（『印度学仏教学研究』第四四卷第一号・一九九五年）がある。『三部経大意』については、末木文美士「源空の『三部経大意』について」（『日本仏教』第四三号・一九七七年）や善裕昭「法然『三部経大意』における諸問題」（『浄土宗学研究』第二二号・一九九五年）がある。東大寺講説の『三部経釈』については、岸一英『逆修説法』と『三部経釈』（藤堂恭俊博士古稀記念『浄土宗典籍研究 研究篇』所収・一九八八年）をはじめとして、他多数の同氏の論稿がある。このように参考までにごく一部の研究論文を挙げたが、テキスト内の箇所によっては慎重にならざるを得ない所も存在することは事実であり、当然ながら注意する必要がある。

しかしながら本論は、史料批判を主たる目的としていない為、特に問題等がある箇所については、先学の研究成果を参照して適宜註をつけることとし、その他については基本的に書誌の問題について言及することは避けたと思う。基本的に本論では、『選択本願念仏集』は大八木興文堂『真宗聖教全書』三経七祖部所収本から引用し、その他『語燈録』や『西方指南抄』については、石井教道編『昭和新修法然上人全集』から引文することとする。尚、『昭和新修法然上人全集』には誤植等もあるので、その場合は可能な限り影印本を参照して訂正することとしたい。

第一章 立教開宗における教判論

第一節 聖浄二門判

緒言

本節では、法然が道綽の聖浄二門判^三を援用して、浄土宗の根本的教判に位置づけていることについて考察を進め、その内容を確かめていきたい。

法然における浄土宗の名告りは、教学的営為をもって確かめられている。それは、

宗の名をたつことは仏説にあらず、みずからころざすところの経教につきて、存したる義を学しきわめて、宗義を判ずる事也。諸宗のならい、みなかくのごとし。

（『西方指南抄』「或人念仏之不審聖人に奉問次第」・『昭法全』六三二頁）

と、宗名を立てることは仏説に依るものではなく、自身の志向する経教の義を学究し宗義を決判することであると理解していることから、恣意的な名告りではないことが了解できる。その教学的営為は諸宗と同様に教相判釈という方法をもって確かめられていく。

『選択集』「教相章」私釈冒頭では、「立教」を端緒にして次のように語られている。

私に云く、竊かに計みれば、それ立教の多少、宗に随いて不同なり。…中略…今此の浄土宗は、若し道綽禅師の意に依らば、二門を立てて而も一切を撰す。いわゆる聖道門・浄土門これなり。

（『真聖全』一・九三〇頁）

「今此の浄土宗は」と自らの立場を明確にした上で、浄土宗の「立教」を道綽の意に依って確かめている。その内容は如何なるものであろうか。

本節では、『選択集』『教相章』と東大寺講説『無量寿経釈』、並びに法語を通して法然が明らかにした浄土宗の教判を確認していく。それに先立って、まず法然における回心とその意義について考察しておきたいとおもう。

一 法然の回心とその意義―仏道の決判―

まず初めに、法然の回心とその意義を確かめていきたいと思う。

出離の心ざしいたりてふかりしあいだ、もろもろの教法を信じて、もろもろの行業を修す、およそ仏教おおしといえども、詮ずるところ戒定慧の三学をばすぎず、…中略…しかるにわがこの身は、戒行において一戒をもたもたず、禅定において一もこれをえず、智慧において断惑証果の正智をえず、これによって戒行の人師釈していわく、尸羅清浄ならざれば、三昧現前せずといえり。又凡夫の心は物にしたがいてうつりやうし、たとうるにさるのごとし、まさに散乱してうごきやすく、一心しずまりがたし。無漏の正智なによりてかおこらんや。もし無漏の智剣なくば、いかでか悪業煩惱のきずなをたたんや。悪業煩惱のきずなをたたずば、なんぞ生死繫縛の身を解脱する事をえんや。かなしきかなかなしきかな、いかげんいかげん。ここにわがごときは、すでに戒定慧の三学のうつわ物にあらず、この三学のほかにわが心に相応する法門ありや。わが身にたえたる修行やあると、よろずの智者にもとめ、もろもろの学者にとぶらいしに、おしうる人もなく、しめすともがらもなし。

（『和語燈録』『諸人伝説の詞』・『昭法全』四五九―四六〇頁）

聖光房弁長伝聞の有名な言葉で、法然の若かりし頃の修道の様子を窺い知ることができる。そこでは、諸宗の仏教を「三学の仏道」として総括し、その実践によって生死の課題を越えようとしていた法然の姿が述べられている。また同時に修学への躓きが告白され、そして多くの碩学に出離の道を尋ね聞くが、誰一人として出離の要道

を示す者はいなかったという。修道の躋きから三学非器の自覚を語り、三学以外に機と相応する法門を求め彷徨っていた自身の姿が回顧されている^{二三}。

若き法然は、三学の修道の躋きの只中であつて、経蔵に入り聖教の中から出離の道を模索する。そこで善導の教言に出遇い回心する。

しかるあいだ、なげきなげき経蔵にいり、かなしみかなしみ聖教にむかいて、てづから身づからひらきて見しに、善導和尚の観經の疏にいわく、一心専念弥陀名号、行住座臥不問時節久近、念念不捨者、是名正定之業、順彼仏願故という文を見せてのち、われらがごとの無智の身は、ひとえにこの文をあおぎ、もはらこのことわりをたのみて、念念不捨の称名を修して、決定往生の業因にそなふべし。ただ善導の遺教を信ずるのみにあらず、又あつく弥陀の弘願に順ぜり。順彼仏願故の文ふくたまいにそみ、心にとどめたる也。

（『和語燈録』「諸人伝説の詞」・『昭法全』四六〇頁）

無智の身においては本願の念仏に依るべきであるとし、善導の「順彼仏願の文」が法然の「たましい」に深く沁み込み、心に留めたという。この法然の感動は後に、

貧道、昔この典を披閱してほぼ素意を識り、立ちどころに余行を捨ててここに念仏に帰しぬ

（『真聖全』一・九九三頁）

と、念仏に「帰す」と語られているように、「帰依」を伴うこととして確認される内容のものである。すなわち、法然には「捨雜帰正」（「二行章」標章）というあり方、また「捨聖帰淨」（「教相章」標章）という徹底した本願への「帰」というあり方が通底しているのである。このような劇的な回心において法然の出離生死への道が開かれるのであった。

この法然の回心は、「三学の仏道」から「本願の仏道」への「転換^{二四}」を意味するものであるということができる。仏道の「転換」とは、修道上の手段や方法の変更を表明しているのではない。修道上における依止の転換

を意味するものである。

三学の仏道は、行者における戒・定・慧の修学によって歩む仏道である。それは、自己の資質や能力を依り処にしながら行を積み重ねていくことによって仏果へと至る。そしてその行者には、三学修道の原動力となる菩提心を徹底しなければならぬ^{二五}。したがって、ここでは三学を修める行者の発菩提心が―それも菩提心を発し続けることが―修道上もとても重要な問題となるのである。それは龍樹が『十住毘婆沙論』の中で『菩提資糧論』の文によって、

菩薩未だ阿惟越致地に至ることを得ずば、まさに常に勤精進して猶し頭燃を救らい、重擔を荷負するがごとくすべし。菩提を求むる為の故に常に勤精進して懈怠の心を生ぜざるべきに、…後略…

（『真聖全』一・二五四頁）

と確かめて勸励しているように、菩提を求める行者には常に勤精進の心が要求されているのである。このように、三学の仏道は戒・定・慧という修道の実践を基本としながらも、本質的には「発菩提心の仏道」であるということができるのである。

一方、本願に依る仏道は、「弥陀の弘願に順ずる」ことによって歩む仏道である。ここでは「順ずる」と言われているように、本願への信順の有無が行者にとって重要な問題となる。それは、曇鸞が『浄土論註』二道釈において、易行道の内容をまず「信仏の因縁を以て」と述べていることから、「本願に依る」ということの内容を確かめることができる。

したがって、三学の仏道のように行者の発菩提心が修道上における根本的問題となるわけではなく、行者における「信」が修道上もとても重要となるのである。なぜならば、本願に対する「疑い」は、仏道の歩みを止める原因となるからである。このことから、本願の仏道において「疑」の問題は、発菩提心を中心とする三学の仏道で「懈怠の心」を生じさせることと同様に、修道上における死活問題であるということが出来る^{二六}。

法然の回心は、従来の「行の仏道」から「信の仏道」への転換を明確にした、と言い換えることができる。その意味するところは、仏教において行と信のどちらが大事であるかという単純な二者択一の話ではない。何を依り処にして生きるのか、という生き方の根幹に関わる重要な問題である。すなわち、自身を依り処として自己の発心に基づいて生きるのか、それとも弥陀の本願を依り処にしてその信に基づいて生きるのかということである。自身の發菩提心に支えられながら歩む「行の仏道」と、弥陀の本願に信順しながら歩む「信の仏道」は、同じ「仏道」という名を持つものではあるが、「宗義各別なるが故に^{二七}」本質的に異なつて相容れるものではない。

したがって、法然が従来の「浄土教」の枠組みとしてではなく、「浄土宗」という名のりを明確にし、「宗^{二八}」の問題として明示したのは、浄土宗が諸宗と本質的に違うものであるからである。諸宗に相對するかたちで浄土宗を明確にしていくが、根本的には教学の優劣や差異を明確にしようとするものではない。「自己か弥陀か」という依り処の問題を明確化し、仏道の違いを明らかにする中で、自他共に救済されていく道を顕示する為である。

このように、法然の回心は法然個人の体験に留まるものではなく、仏道の「転換」を明らかにする重要な意義を持つ出来事であるということが言えよう。この法然の回心を根底にして聖浄二門の教判は明らかにされていく^{二九}。

二 聖道とその大意

そもそも、法然は聖道においてどのような問題を見出していたのであろうか。

『選択集』『教相章』には次のように『安樂集』第三大門の文言が引用されている。

『安樂集』の上に云く。問うて曰く。一切衆生に皆仏性有り、遠劫より以来まさに多仏に値うべし。何に因つてか今に至るまで、乃し自ら生死に輪廻して火宅を出でざるや。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。ここを以て火宅を出でず。何者をか二とする。一つには謂く聖道、二つには謂く往生浄土なり。その聖道の一種は今の時証し難し。一つには大聖を去ること遙遠なるに由る。二つには理深く解微なるに由る。こ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、行を起こし道を修せん、いまだ一人も得る者あらじ。当今は末法にして現にこれ五濁惡世なり、唯だ浄土の一門有りて通入すべき路なり。

（『真聖全』一・九二九頁）

「一切衆生悉有仏性」という因と遠劫より続く値仏の縁をもつてしても輪回火宅を免れることができないのは、「何に因つて」であるのか。ここでは、出離生死を説く仏教に出遇いながらも、未だ生死の只中にあるのはなぜかという問いを提出している。この道綽が指摘した問いは、道綽個人の問いに止まるものではなく、法然自らの問いでもあった三〇。

道綽は、出離に関わる「勝法」を聖道・往生浄土の「二種」に限定して、それらに依拠しない故に出離することがないと説示している。しかしながら、聖道の一門は「大聖去ること遙遠」であるという「時」の問題と、そして「理深く解微」であるという「機」の問題を明確にし、その二つの理由をもつて「今時難証」であることを明らかにしている。聖道の仏教が「難証」である理由を、時機の問題と機教相應の問題として明らかにしている。このようなおさえのもと、『大集經』の教説をもつて、釈尊滅後の五濁増進の「末法^{三二}」では、衆生が起行修道しても「いまだ一人も得る者あらじ」と聖道門の無効を明確に示すのである。

さらに道綽は、「一切衆生、都て自ら量らず」と自己のあり方を省察すべきことを喚起して、次のように確かめている。

もし大乘に拠らば、真如実相第一義空、曾て未だ心に措かず。若し小乗を論ぜ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、道俗を問うことなく、未だ其の分にあらず。たとい人天の果報ある

も、みな五戒十善の為に能くこの報を招く。然に持ち得る者は甚だ希なり。もし起惡造罪を論ぜば、何ぞ暴風駛雨に異ならん。

『真聖全』一・九二九―九三〇頁

大乘においては「曾て未だ心に措かず」と示し、小乗においては道俗關係なく「未だ其の分にあらず」と明らかにする。また人天について言えば「持ち得る者は甚だ希なり」と示している。ここで注意が必要なのは、大乘も小乗も人天の修行すら出来る人がいないという点に、道綽の主張があるわけではないということである。このような確かめを通して、衆生の起惡造罪が「暴風駛雨」そのものであることを明らかにし、修道の問題を存在そのものの罪障性にあると結論づけるのである。このように、人間という存在そのものに対する罪障性をおさえて、聖道が難証であることを明確にするのである。

このような道綽の確かめによって、法然は「聖道」の大意を、

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也。

『真聖全』一・九三一頁

と、大乘小乗の区別は關係無く、「娑婆世界」の中で「四乗の道」を修して「四乗の果」を得るというものであると明らかにする。それは端的に、

穢土の中に於て、やがて仏果をもとむるは、みな聖道門なり。

『西方指南抄』「要義問答」・『昭法全』六一五頁

と表現されているように、穢土で仏果を求めるということである。これは、釈尊を理想とし、また同じように仏に成る道を歩む者にとっては自明のこととされてきた。また、

聖道の行者とは、八宗の行者これ也。

『漢語燈録』『逆修説法』・『昭法全』二六一頁)

と聖道の行者を八宗に限定する見解も示している。これら「聖道」の名のもとに確かめられていることは、大乘や小乗・顕密や権実等といった教義内容の違いを意味するものではない。煩惱を人間存在の本質としながらも、自身の力によって煩惱を超えていこうとするあり方の総称として「聖道」という名が確かめられているのである。そういう意味で、聖道は浄土宗に対して「娑婆宗」であり「自力宗」である^{三二}。

道綽も法然も、聖道難証の理由を環境・条件・資質の問題として片づけているわけではない。そこには、人間が人間の力でもって人間を超越していこうとする問題、すなわち罪惡生死の存在としての問題性が明らかにされているのである^{三三}。このように法然は、仏道における存在そのものの問題性を「聖道」という名のもとに明らかにして、聖道を須らく棄捨すべきことを明らかにしていくのである。

ただ注意が必要なのは、法然における「凡夫」という機の見極めによる浄土門への勧進は、単に聖道門の修道が不可能であるからという理由に留まるものではないということである。弥陀の正機として明らかになった凡夫としての自己の頷きから、浄土門への帰入を勧めているのである^{三四}。

三 「唯有浄土一門」の開顯

「聖道」に対して、「当今は末法にして現にこれ五濁惡世なり」と時代社会を末法濁惡世と決定し、「唯だ浄土の一門有りて通入すべき路」であると、出離生死の道が往生浄土の一門のみにあることを明らかにする。

法然はこの道綽の文に呼応し、自らも時機と機教相應の問題性を確かめながら浄土一門を勧励する。例えば、教をえらぶにはあらず、機をはからうなり。

『西方指南抄』「要義問答」・『昭法全』六一九頁)

と、教相判釈において教の選び以外に、「機をはからう^{三五}」という視点を明らかにしている。機をはからうということは、「自ら量^{三六}」ということであり、「善く自ら己が能を思量せよ^{三七}」ということである。また『念仏大意』においては、道綽の、

もし教、時機に赴けば修し易く悟り易し、もし機と教と時と乖けば修し難く入り難し。

（『真聖全』一・三七八頁）

という『安樂集』の説示を受けて、次のように示している。

仏道修行は、よくよく身をはかり、時をはかるべきなり。

（『西方指南抄』・『昭法全』四〇五頁）

仏道修行には時と機の確かめが必要である。それは、時機と教が乖離すれば修道が困難であり、反対に時機と教が合致すれば修し易いというものである。

これらのことから、法然が『安樂集』を通して明らかにしようとしているのは、一貫して「今の時」において速やかに生死を離れる道は何かという一点であり、その問題意識の中から時機と機教相応の問題を徹底していったということが窺えるのである。

法然はそのような明確な問題意識のもと浄土一門を勧める。

かの諸宗はいまのときにおいて機と教と相応せず、教はふかし機はあさし、教はひろくして機はせばきがゆえなり。たとえば韻たかくして和することすくなきがごとし。またちいさき器に大なるものをいるがごとし。ただこの浄土の一宗のみ、機と教と相応せる法門なり。かるがゆえにこれを修せばかならず成就すべきなり。しかればすなわちかの不相応の教においてはいたわしく身心をついやすことなかれ、ただこの相応の法に帰してすみやかに生死をいずべきなり。

（『西方指南抄』・『法然聖人御説法事』・『昭法全』一七三頁）

諸宗が依る法門は、「いまのとき」において機教が乖離している。いくら甚深の教であろうとも機と教が相応しない故、仏道として成就しない。それはあたかも、小さい器に大きなものを入れるようなものであると示している。反対に、浄土宗が機教相応の法門であり、必ず成就するのであると言い切っている。これは、往生浄土の教のみが仏道として成就するということの意味する。法然は、不相応の教に対して、徒に劳しく心身を費やすことなれと教誡し、共に「相応の教」に帰すことを勧める。不相応の教とは、

生死をはなれ、仏道にいるには、菩提心をおこし、煩惱をつくして、三祇百劫、難行苦行してこそ、仏になるべきにて候に、五濁の凡夫、わがちからにては願行そなわる事かないがたくて、六道四生にめぐり候也。

〔拾遺語燈録〕「往生浄土用心」・『昭法全』五五七頁

と述べられているように、「三祇百劫」という膨大な時間の中、発菩提心・断煩惱・難行苦行を果たし遂げなければならぬものである。それは、道綽が端的に、

修道の身、相續して絶えずして、一万劫を経て始めて不退の位を証す。

〔真聖全』一・四二一頁〕

と示すように、一万劫生き続けて修行しなければ実現しないものである。このように、法然は徹底して、聖道門は時機不相応の教えであり、浄土門こそ時機相応の教であることを説示し、出離生死の道が浄土門ただ一つにあることを明らかにするのである。

法然は一切衆生における「出離の要道^{三八}」を浄土門ただ一つに求めていた。これは、『選択集』『教相章』の標章に、

道綽禪師、聖道・浄土の二門を立てて、しかも聖道を捨てて正しく浄土に帰するの文

〔真聖全』一・九二九頁〕

と、その選ぴを明確化し徹底していることから窺い知ることができる^{三九}。注目すべきは、法然が『安樂集』に

おける道綽の意を「捨聖帰浄」という一点に見定めていることである。さらに衆生に「捨聖帰浄」を促す存在としての道綽が位置づけられていることである^{四〇}。これは、教義間の優劣を基点にして二門の選びを明確にしているわけではなく、「捨聖帰浄」という回心をもって領かれた出離の要道が浄土一門に確かめられていることを意味する。その意味は、法然が、

浄土宗の学者、まず須らく此の旨を知るべし。

（『真聖全』一・九三三頁）

と、「捨聖帰浄」ということを「浄土宗の学者」の必須の事柄として明らかにし、設い先に聖道門を学せる人なりと雖も、もし浄土門において其の志有らば、須らく聖道を棄てて浄土に帰すべし。

（『右同』）

と徹底していることから了解できる。法然が「帰する」浄土門とは「聖道を棄てる」上に確かめられているものであり、聖道と浄土を相対的に捉えて教義間の優劣を争う議論の上に確かめられているものではない。

そもそも、『安楽集』において聖浄二門判は、表立って取り上げられている箇所ではない^{四一}。『安楽集』の大意は、道綽自身が述べているように「勸信求往^{四二}」という点にある。そのように『安楽集』そのものの性格を「勸信求往」に見定める時、『選択集』の冒頭で

道綽禅師、聖道・浄土の二門を立てて、しかも聖道を捨てて正しく浄土に帰するの文

（『真聖全』一・九二九頁）

と標章し、『安楽集』を引文して、私釈で諸宗の「立教」を提示する中に、
今この浄土宗は、もし道綽禅師の意に依らば、二門を立てて一切を摂す。

（『真聖全』一・九三〇頁）

と明らかにすることによって、道綽が示していた聖浄二門の選びが明確化され、浄土宗独自の教相判釈となったということが言えるであろう。これは、法然の手によって道綽の聖浄二門判が明確にされたことを意味するものである。

法然が明らかにする聖浄二門判は、諸宗が教判の常識とする教の優劣論から生まれるものではない。この点において、諸宗と全く立場を異にしたところに法然の聖浄二門判は立脚し、明らかにされている。聖浄二門判は、衆生の「得証」を基準に、一代仏教が聖道と浄土の二門に大別されている。言い換えれば、衆生において「速やかに生死を離れる」ことが実現可能か否かという課題において仏教を二分し、「出離の要道」を往生浄土の道、それ以外を聖道門として明らかにするのである。

聖問（一三四一—一四二〇）は、善導の二蔵判を「約教」、曇鸞の二道判を「約行」、道綽の聖浄二門判を「約証」からの判釈であると指摘している^{四三}。この指摘から了解できるように、この身における「証」という問題に正面から向かっているのが法然の教判であるということが出来る。すなわち、証果を得ることが出来るか否か、仏道の成立・不成立を基準にした仏道決判を徹底していったということが出来る。

四 横截五惡趣の文

法然は、東大寺講説『無量寿経釈』において、『無量寿経』を「大意・立教開宗・浄教不同・釈名・入文解釈」からなる五つの意をもって確かめている。二つ目の「立教開宗」では『選択集』と同様に、道綽禪師に依り一代仏教を聖道・浄土の二教に分けている。その中で、聖浄二門判と併せて道綽の「横截五惡趣の文」の解釈に注目し、「漸・頓」という問題に触れながら立教開宗の根拠を確かめている。このことは注意を要すると思われる^{四四}。これは『無量寿経釈』にのみ見ることが出来る記述であり、後の撰述である『選択集』には触れられていない。

東大寺という会座で、法然自らが「立教開宗」の名のもとに確かめていることから注意を払う必要がある。それは、「一宗のならい」として「二代聖教におきて浅深を判ずる^{四五}」ことを「つねのこと^{四六}」としていた諸宗に対して、往生浄土の法門の位置づけを明らかにしていかなければならなかった法然の課題という点にその理由を見ていくことができるのではないか。それでは、その内容を確認していこう。

次に横截五惡趣の文をもって、二門を分別するなり。そもそも三乗四乗の聖道は、正像既に過ぎて、末法に至りてより、ただ教ありて行証なき故に、末法近來、斷惑証理なし。斷惑証理なきが故に、これをもって生死を出るの輩なし。往生浄土の法門は、煩惱の迷いを未だ斷ぜずと雖も、弥陀の願力に依って極樂に生ずるは、永く三界を離れて六道生死を出ず。故に往生浄土の法は、これ未だ斷惑せずして三界を出るの法なり。故に、末代出離生死は往生浄土なり、出離生死さらにもって階べからざる事なるが故に、心あらんの人、もし生死を出んと欲せば、必ず浄土門に歸すべし。

（『漢語燈錄』・『昭法全』六八頁）

「三乗四乗の聖道」は、末法において教のみ有って行証が無いという確かめのもと、斷惑証理が無いことが明らかにされている。さらに、斷惑証理が実現しない為、出離生死も無いとおさえている。対して、浄土門は、斷惑証理せずとも弥陀の願力によって往生浄土し、生死を出離する法門であることを明示し、そして歸入することを勧めている。

そもそも、法然は『無量寿經』の講説において、立教開宗の文になぜ「横截五惡趣の文」を掲げたのであろうか。

その理由は、第一に『無量寿經』の教説を解釈する中で立教開宗を確かめていく以上、その証拠となる文を『無量寿經』において確かめなければならなかったという点を挙げることができる。第二に、道綽の横截五惡趣の文が諸宗の法門との違いを明確にし、またその中で本願の道理を明らかにすることができるという点にその理由を

見ていくことができる。いずれにせよ、聖淨二門判を中心として^{四七}、さらに具体的にその特質を確かめる為、横截五惡趣の文がもちいられていることには違いない。それでは、その横截五惡趣の文を確かめてみる。

故に道綽禪師、この經の横截五惡趣の文を釈して云く、「若しこの方の修治断除に依らば、まず見惑を断じて、三塗の因を離れ、三塗の果を滅す。後に修惑を断じて人天の果を離れ、これ皆漸次の断除にして横截と名づけず。もし弥陀の淨国に往生することを得れば、娑婆の五道一時に頓捨する故に、横截と名づく^{四八}」。截五惡趣のその果を截るなり。天台真言みな頓教と名づくとも、惑を断ずるが故になおこれ漸教なり。いまだ惑を断ぜず。三界の長迷を出過するが故に、この教をもつて頓中の頓とするなり。

〔漢語燈録』・『昭法全』六八頁〕

断惑証理を基本とする聖道は、見惑を断じた後、修惑を断じ生死を離れていく。そのような修行の性格上、すべての断除において「漸次」という段階的性質を有するものである。したがって、段階を経ず迷いを断ち截る「横截」とは言えないものである。一方で往生淨土は、弥陀の願力に依るが故に、「娑婆の五道」を「一時」に頓捨する。その段階的修行を経ずとも、一時に頓捨する性格上「横截」と言い得るのである、と述べている。

この道綽の見解によつて、法然は『無量寿經』を「頓中の頓」と位置づけている。天台も真言も、それぞれ教理としての「頓教」を主張している。しかしながら、天台が『法華經』を醍醐として位置づけ、また真言が密教を最上の法であると主張し、自宗の教理を頓教として位置づけても、断惑証理を基本とし、惑を「漸次」に断除する故、証果を得ることができない。すなわち、「歴劫迂回^{四九}の行」と明らかにされるものである。それ故に漸教と位置づけられるものである。このように、法然は聖道と淨土の仏道の性格を「教」の上に明らかにしようとする。しかし同時に、「諸宗のならない」としての「経ばかり」に「浅深」や「勝劣」をつけるという立場から論じていないことは注意が必要であらう^{五〇}。

『無量寿經』（往生淨土の法門）が「頓教」である理由は、聖道のように漸次に惑を断じなくとも、弥陀の願力

に依って「三界の長迷を出過する」からである。つまり、速やかに疾く生死を離れるという点に「頓」ということを確かめて、往生浄土における「教」の優位性を示しているのである。このように法然は、道綽の横截五惡趣の文によって、往生浄土の法門が「出離生死の遅速勝劣^{五二}」において「頓」なる性質であることを明らかにし、従来主張されている天台・真言の頓教に対して「頓中の頓」であることを明確に位置づけるのである。

このことは、横截五惡趣の文を次のように確かめる中で、さらに明確化していることが窺われる。

双卷經の文には横截^二五惡趣^一、惡趣自然閉、昇^レ道無^二窮極^一、易^レ往而無^レ人^二と^一けり。まことにゆきやすき事、これにすぎたるや候べき。

（『西方指南抄』「要義問答」・『昭法全』六二六頁）

「易往」の經文に注目し、「まことにゆきやすき事」であると明らかにしている^{五二}。往生浄土は易往の教であり、それ故に一切衆生において優れた教であると言えるのである。

このようにして、法然は『無量寿經釈』において横截五惡趣の文をもちいて「出離の漸頓」を明らかにするのである。

ただし、前述したように、横截五惡趣の文を教判に用いるのは、先にも後にも東大寺講説の『無量寿經釈』だけである。これは、『無量寿經釈』が八宗兼学の学僧達が集う東大寺での講説という性格をもつものであるということ。そして、教の優劣を基本としていた諸宗の中で浄土門の教の優劣を明らかにしつつ、その特質を明らかにしなければならなかったという法然の課題が、その事由として考えることができる。

小 結

法然は、善導の「順彼仏願の文」によって回心し、三学の仏道を中心とする聖道から「本願の仏道」へと帰入

した。それは、修道上における方法論の変更ではなく、「捨てて帰す」と確かめているように、依止そのものの「転換」を意味するものである。この回心の上に、浄土宗の教相判釈が展開されるのであった。

そこで示される教判は、諸宗が従来展開してきた「教」にのみ浅深を決定するものとは異なり、「今の時」に仏道が成就するか否かを問う中で、時機と機教相応の問題を通して明らかにしていく。法然は、「顕密と権実」や「大乘と小乗」といった教義区分において「聖道」の問題性を確かめるのではなく、煩惱存在の人間が「娑婆」において「入聖得果」しようとする問題性に「聖道」の本質を確かめるのであった。このように聖道を位置づけて須らく棄捨すべきことを徹底し、「今の時」に出離を実現する本願の仏道への帰依を勧めるのである。

さらに法然は、東大寺講説『無量寿経釈』において、諸宗の教判に対して自宗の教を明確にする関係上、「頓・漸」の問題に触れながら「横截」の語をもってその特質を説示する。諸宗の教に対して往生浄土が「頓中の頓」である理由は、弥陀の願力に依って娑婆の五道を一時に頓捨し三界を出過するためである。このように、出離の遅速勝劣を基準にして、浄土宗の教判を明確化するのであった。

第二節 師資相承論

緒言

この節での目的は、法然の明らかにする師資相承がどのような内容であるのかを考察し、浄土宗の内実の一端を窺うことである。

法然は、善導『観経疏』『散善義』の、

一心に弥陀の名号を専念して、行住座臥、時節の久近を問わず、念念に捨てざるは、これを正定の業と名づ

く。かの仏願に順ずるが故に。

（『真聖全』一・五三八頁）

の文言よって「立ちどころに余行を捨てて念仏に帰^{五三}」した。以後、「自行化他ただ念仏を緯^{五四}」とし、衆生救済の道理を念仏一行において明らかにしていた。そのなかで、法然は自らの立場を浄土宗と名告り、その名のもとに貴賤道俗が相集い、念仏の僧伽が形成され、「さかりに念仏に帰するもの雲霞のごとし^{五五}」というように、夥しい人々が専修念仏の教えに帰依していった。

それに対し南都北嶺の学僧達は、一宗独立の不当性を主張し糾弾していく。貞慶起草の『興福寺奏状』では、九つの「失」を挙げ、まず新宗建立の不当性を指摘し、浄土宗の名のもとに宗として存在することの違法性を主張する。

この一連の出来事は、我々に「宗とは何か」という問いを提示するものとして受け止めることができる。そのように受け止めた時、法然は何を明らかにし、何を確かめて浄土宗の名告りを挙げていったのが重要な指標となるであろう。法然は宗の成立をどのように確かめているのか。

そこで今回着目したいのが、浄土宗独立における師資相承の問題である。浄土宗を批判する『興福寺奏状』の訴状には、「第一 新宗を立つる失」として新宗の立宗に対する批判が加えられている。そのなかに、浄土宗における師資相承について「法然が伝灯の大祖なのか、違うのなら師資相承があるのか」という指摘がされている。一方、法然は「浄土宗にもまた血脈あり」と、浄土宗独自の師資相承があることを『選択集』『教相章』において明示している。この両者の主張の中に、諸宗の成立と質を異にする浄土宗の内実を考察する視点があると考える。

法然の示す師資相承を通して浄土宗独立の内容を窺うために、次の手順を踏んで考察する。まず貞慶草案の『興福寺奏状』に挙げられた一宗独立に対する批判を確かめ、その中にある師資相承の批判の要点を確認する。次いで、法然における師資相承論の展開を『阿弥陀経釈』や『逆修説法』の記述を参照して確かめる。さらに『選択

集』「教相章」における師資相承の内容を確かめた後、法然が提示する浄土五祖（曇鸞・道綽・善導・懷感・少康）の系譜について考察をする。それらの確認を通して、法然が確かめた浄土宗の内容を浮き彫りにしていきたい。

一 『興福寺奏状』における「立宗之法」と師資相承への論難^{五六}

『興福寺奏状^{五七}』は『選択集^{五八}』撰述より後に起草され、専修念仏教団へ向けられたものではあるが、その批判が「八宗同心の訴訟^{五九}」とあることから、諸宗の学僧側からの代表的批判として位置づけて考えたい^{六〇}。また、当時の仏教界が「立宗之法」、すなわち宗を立てる法規について具体的に提示していることから取り扱いたいと思う^{六一}。

専修念仏の僧伽に対して、「八宗同心」の訴状が貞慶草案のもと提出される。その第一番目に、「新宗を立つる失^{六二}」を挙げ、新宗建立の不当性を「立宗之法」に従い提示し批判を加えている。以下は、その全文である。

第一 新宗を立つる失

第一に新宗を立つる失。夫れ仏法東漸の後、わが朝に八宗あり。或いは異域の神人來つて伝受し、或いは本朝の高僧往きて益を請う。時に上代の明王勅して施行し、靈地名所、縁に随つて流布す。その新宗を興し、一途を開くもの者、中古より以降、絶えて聞かず。蓋し機感已に足り、法時応ぜざるの故か。およそ宗を立つるの法、①先ず義道の浅深を分ち、能く教門の権実を弁え、浅を引いて深に通じ、権を会して実に帰す。大小前後、文理繁しと雖も、その一法に出でず、その一門を超えず。かの至極を深つて、以て自宗とす。譬えば衆流の巨海に宗するがごとく、なお万郡の一人に朝するに似たり。もし夫れ浄土の念仏を以て別宗と名づけば、一代の聖教、ただ弥陀一仏の称名のみを説き、三蔵の旨帰、偏に西方一界の往生のみに在らんか。②

今末代に及びて始めて一宗を建てしむるは、源空はその伝燈の大祖なるか。あに百済の智鳳、大唐の鑑真のごとく、千代の軌範と称し、寧ぞ高野の弘法、叡山の伝教に同じく、万葉の昌栄ある者か。もし古より相承して今に始まらずとならば、誰か聖哲に逢いて面りに口決を受け、幾の内証を以て教戒示導するや。③たとい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。私に一宗と号すること、甚だ以て不当なり。

〔日本思想大系 鎌倉旧仏教〕一五・三二―三三頁

「立宗之法」は、①義道の浅深を分け教門の真実と方便を決定する教相判釈と、②師資相承、さらに③国の認可が必要である、とする。つまり、一宗成立の必須条件に、教相判釈・師資相承・公家の勅許の完備が要求されているのであり、一つでも不備があるならば立宗は許されないということである。これは、諸宗が教相判釈・師資相承・公家の許可の三点を骨格として存在していることを意味するものである。この提示された「立宗之法」において特徴的なのは、最後の記述に示されているように「勅許」が宗成立の根幹に関わっているとする点である。法然が主張する浄土宗にいくら功があり徳があろうとも、一宗の成立は「公家」との関係と認可において見出されなければならない。八宗における宗の存在根拠が教義と並んで朝廷の上に示され明らかにされている^{六三}。ここで「たとひ功あり徳ありと雖も」と述べられていることに注意が必要である。これは、諸宗が宗の成立を確かめる中で国家からの認可を、教説によって得ることができる「功德」と同等に、またはそれ以上に重要視していることを意味するものである。したがって、諸宗における「宗」の内実を捉えるときは必ず国家ということを考慮しなければならないであろう。同時にこの点は、法然における宗の内容を見ていく時に、注意する必要がある。この点については後の、「五 往生の先達と宗名―法然の浄土三部経観とその伝統―」で再度論述する。

このように、諸宗における批判・主張の裏側には、教義内容と並んで、インドからの仏法伝来の血脈が途絶えず正統性を保持している点と、当時の朝廷に承認を得ているという点に立宗における認識を見出すことができる

のである。

それでは、浄土宗に対する師資相承への批判はどのようなものであるか。法然が祖師となり末代における宗の建立を成し遂げたのかというものと、そうではなく古より次第相承しているならば誰が面授口決を受けて認可されたとするのか、というものである。つまり、法然が宗の祖師であるのか、あるいは明確な師資相承があるのか、ということである。皮肉を込めた感情的批判と「立宗之法」にしたがった論理的批判^{六四}の両側面から攻撃を加えている。

『選択集』第一章で浄土宗の相承を論述する点よりみて、『興福寺奏状』起草以前に相承の問題は解決しているという見解や指摘があるかもしれないが、あえて「誰が面授口決を受けたのだ」という批判を提出していることから、相承の不備を指摘する内容であるといえる^{六五}。これは、浄土宗に相承があるとしても「面授口決」による相承でなければ認めることができないという論難であり、相承には面授口決によってのみ伝えられる正統性があるという諸宗の認識が示されている。このことから、諸宗では口伝という点に重きが置かれていたことが了解できる。

以上、浄土宗に対する師資相承への批判の要点は、「面授口決による師資相承が無い」ということである。法然の「偏依善導一師^{六六}」という態度や言葉を考えるならば、面授口決の不備^{六七}を指摘されるのは当然であろう^{六八}。

二 法然における師資相承論の展開

『興福寺奏状』起草より遡る事十五年前、法然は文治六年（一一九〇年）の東大寺の講説において次の様に述べている。

経論においては甚深の旨を得、師資においては必ず相承あり。口に如流の弁応じ、意に繫蒙の知を生じ、義、

精を貫き、理、神に徹る。…中略…然に今の愚僧は、もと天台の余風を習い、玉泉の末流酌むと雖も三観六即において、なお疑問いまだひらかず。四教五時において蒙昧いまだ晴れず。いかにいわんや異宗他宗においておや。ここに善導和尚往生浄土宗においては経論ありと雖も習学する人なく、疏釈ありと雖も讃仰するにともがらなし。しかればすなわち、相承血脈の法あることなし。面授口決の儀にあらず。

『漢語燈録』『阿弥陀経釈』・『昭法全』一四五頁

一宗には必ず師資相承があるとし、その中で「口に如流の弁応じ」云々と述べ、口決による相承の重要性を明確に示している。これは前述した諸宗の「立宗の法」（一宗には必ず師資相承がある）と相承における口伝の重要性と同様の認識を法然が持っていたことを意味するものである。また、東大寺における講説ということで、諸宗の学僧を前にして語っていることを考えると、当時の認識としては常識の範囲内であつたということができるのであろう。

しかし法然は相承においてそのような一定の理解を示しつつも、「相承血脈の法あることなし、面授口決の儀に非ず」と明らかにしている。善導の「往生浄土宗」には、誰も習学讃仰する者が無く、相承血脈はなく、したがって面授口決の儀はない、という理由によるものである。法然はこの講説において、面授口決による師資相承の重要性を示しながらも、その面授口決による師資相承の立場をとっていないことを明らかにしている。それと同時に、善導の往生浄土宗という立場を明らかにし、その継承が自らにおいて明らかにすることを示している。それは、天台教学において、あるいは異宗他宗において「疑問」が未だひらかず「蒙昧」が未だに晴れないとしている法然が、善導の往生浄土宗において初めて「疑問」がひらき「蒙昧」が晴れたということを示すものである。手つかずであつた善導の往生浄土宗は法然の手によって開示されるのであつた。これらのことから、浄土宗における法の伝来は、師からの口伝によって受け継がれ、その正統性を認められ伝えられるものとの立場を異にしていると言えることができるであらう。

その四年後、法然は『逆修説法』で「浄土宗に既に師資相承の血脈の次第あり^{六九}」と浄土宗における師資相承を明らかにする。第一七日の説法で、

しかるに、浄土宗に既に師資相承の血脈の次第あり。いわゆる菩提流支三藏・恵寵法師・道場法師・曇鸞法師・法上法師・道綽禪師・善導禪師・懷感禪師・少康法師等なり。

〔漢語燈録〕・『昭法全』二二六頁

と述べ、次いで第五七日の説法に至って、

しかるに浄土宗の師資相承に二の説あり。『安樂集』のごときは、菩提流支・恵寵法師・道場法師・曇鸞法師・齋朝法師・法上法師等の六祖を出せり。今この五祖とは、まず曇鸞法師・道綽禪師・善導禪師・懷感禪師・少康法師等なり。

〔漢語燈録〕・『昭法全』二二六頁

と第一七日に明らかにした相承血脈から、『安樂集』所伝の六祖と「五祖^{七〇}」に分けて、相承の二説を明らかにしている。東大寺の講説において面授口決による師資相承を一度否定しておきながらも、再び相承を明らかにしている。法然の立場が一転しているようであるが、どのように考えるべきであろうか。『逆修説法』第一七日の記述には、

しかるに此の旨（浄土宗に既に血脈相承有り）を知らざるの輩、未だかつて八宗の外に浄土宗をあることを聞かず等と難破することのそうらいしは、いささか申し開き候也。

〔漢語燈録〕・『昭法全』二二六頁

と、八宗以外に浄土宗の存在を見聞したことがないという論難をしてくる人に対して「申し開」いたという^{七一}。このことから、東大寺講説から『逆修説法』の四年の間に、なんらかの形で師資相承に対する論難があったことが推察される。東大寺での「相承血脈の譜あることなし、面授口決の儀に非ず」という法然の発言に対して、面

授口決による師資相承を基礎としている諸宗の学僧達より疑義が呈されたものと考えられる。いずれにせよ、師資相承に対する論難は東大寺講説の法然の発言を端緒にして大きくなっていったものと考えられるのである。

このように『逆修説法』では、法然自らが東大寺講説時より一歩進んで浄土宗の確立や整備ということを意識していること、また浄土宗における相承を明確にしようとしていることが窺われる。すなわち、何らかの批判を受けつつ、それに対して浄土宗の師資相承を明確化させようとする営みが法然において見えはじめるということが言える。

このことは、「私に一宗と号する」個人的見解の主張ではなく、「我今浄土宗を立つる意趣は、凡夫の往生を示さんが為也^{七二}」というように、一切衆生に平等に開かれることを意識した開宗を目指していると考えられる。『興福寺奏状』で「功德があると雖も勅許が無ければ全く私的なもの」という批判の一方で、功德あるが故に浄土宗の名のりを挙げずにはいられなかった法然の意志をそこに垣間見ることができるのである。何よりも「自他平等の利益^{七三}」を求めるがゆえの名のりが「善導往生浄土宗」である。諸宗側の批判論理から追及すれば一宗の根拠を見出し得ないが、自他平等の利益が善導の浄土往生に見出される故に一宗成立の根拠として見出されるのである。このような点に、諸宗と異なる法然の立宗への理解があると考えられる。一面では諸宗の批判に応答するため、そして自らも他人も共に救われていく道を開示するためである。

東大寺講説から『逆修説法』への展開を踏まえると次の二点を窺うことができる。

- ① 浄土宗は面授口決の儀をとらない点で、「面授口決の儀」を基礎とする他宗とは異なる。
- ② 他からの批判を通して、浄土宗における法然独自の師資相承論が開顕される。

このように批判を通しつつ、新たに浄土宗に流れる血脈を法然独自の視点において整えていったことが了解でき^{七四}る。

当時、諸宗間で自宗の優位性を誇示する為に、教義内容とは別に師資相承への批判が見受けられたという時代

状況や邪宗乱立を防ぐ為であった、という先行研究の指摘は考慮すべき点ではあるが、法然が示す一連の展開はどのような意義を確かめることができるのであろうか。

前の①でも示したように、諸宗の主張と法然の主張は「面授口決の儀」において相違していることは明らかである。法然が師資相承を明らかにしようとした点においては諸宗側の主張に歩みを寄せたというふうにも捉えることができる。そもそも口決の意義は、

伝道受業すること、一器水瀉一器なることをえたり。

(『正法眼蔵』・『大正大蔵経』八二・一三三・a)

と、一器から一器へと水がそそがれるようになされると喩えられているように、「正伝」という点にある。法の伝灯が「口決」において明確化されて正統性を維持していく点に口決の意義が見いだされるのである。しかし法然はあくまでも面授口決の儀を示す事はない。一面では示すことが出来なかったということもできるが、法然が面授口決の儀は無いと言い、一方で師資相承を示すことには、「面授」に依らなくとも法の伝灯や正統性は途絶えることはないということの意味するものであろう。

以上、法然が浄土宗の血脈を、当時の「立宗之法」を意識しながらも独自の系譜を明らかにしようとしていることは了解できた。それでは、法然はどのような視点において浄土宗の系譜を明らかにしようとしたのであろうか。続いて『選択集』の「教相章」における、師資相承を確認していく。

三 『選択集』における師資相承と善導の系譜

『選択集』「教相章」では、先ず道綽の『安樂集』の引文に拠って、

道綽禪師、聖道・浄土の二門を立てて、しかも聖道を捨てて正しく浄土に帰するの文

（『真聖全』一・九二九頁）

と標章し、「捨聖道」と「正帰浄土」が明確に位置づけられている。この「捨聖道」と「正帰浄土」は「教相章」を貫き、また『選択集』を一貫する姿勢である。すなわち、総結三選の文冒頭に、

夫れ速やかに生死を離れんと欲はば、二種の勝法の中に、且く聖道門を闍きて選びて浄土門に入れ

（『真聖全』一・九九〇頁）

と述べられるように、「速欲離生死」の要求においてなされる最初の選びである。その精神に基づきながら、私釈で聖浄二門を判じ、宗名を立てることを明らかにし、次いで所依の經典、師資相承が順に明らかにされていく。その中で法然は、

もし浄土門においてその志あらば、すべからく聖道を棄てて浄土に帰すべし。例せば、彼の曇鸞法師は四論の講説を捨てて、一向に浄土に帰し、道綽禪師は涅槃の廣業を闍きて偏に西方の行を弘めしがごとし。上古の賢哲なおもつてかくのごとし。末代の愚魯、寧ろこれに遵がわざらんや。

（『真聖全』一・九三三頁）

と述べて、「捨聖帰浄」を勧めている。浄土門においては、智者も愚者も共に捨聖帰浄すべきことを明らかにするのである。

師資相承については、

問うて曰く。聖道家の諸宗に、各々師資相承あり。

（『真聖全』一・九三三頁）

として、天台宗や真言宗を例に挙げて、諸宗に師資相承の血脈があることを示す。そして、

しかるに、今言う所の浄土宗において、師資相承血脈の譜ありや。答えて曰く。聖道家の血脈のごとく、浄土宗にもまた血脈あり。

(右同)

と浄土宗にも血脈があると明らかにしている。

浄土の一宗において諸家また不同なり。いわゆる廬山の慧遠法師・慈愍三蔵・道綽・善導等これなり。今はしばらく道綽・善導の一家に依りて、師資相承の血脈を論ずるものなり。

〔真聖全〕一・九三三―九三四頁

浄土教の祖師を列举するなかに、三つの系統を明らかにし、自らが依る系譜を道綽・善導としている。それぞれ念仏についての系譜を明示していることは明らかであるが、同時にここにはどのような念仏の系統を見出すことができるのかを示しているのである。先学の研究では①慧遠と②慈愍の念仏は、

①『般舟三昧経』を根拠として、観念を中心とし、念即無念を目的となし、般若への実践方便として、称名を勧めた。

②ただ念仏を専念するといわず、禅定、戒律、その他あらゆる行業をも統攝する。禅念一致、念戒融合の立場をとる。 七五

としている。観想念仏を中心とする廬山寺の慧遠や諸行と念仏とを融合する慈愍。この中で法然は、慧遠と慈愍系統のいずれの念仏には依らず、道綽・善導に依って明らかにすると述べている。続いて、『逆修説法』で相承に二説あること明かしていたように、道綽善導の二師の系統を次のように示す。

一つには、菩提流支三蔵・恵寵法師・道場法師・曇鸞法師・大海禪師・法上法師。已上『安樂集』に出る。
二つには、菩提流支三蔵・曇鸞法師・道綽禪師・善導禪師・懷感法師・小康法師なり。已上『唐』『宋』両伝に出る。

〔真聖全〕一・九三四頁

一つ目は『安樂集』下巻の第四大門^{七六}に依って、二つ目は唐・宋の『高僧伝』に依って浄土宗の系統を出して

いる。特に、法然は『類聚浄土五祖伝^{七七}』や『逆修説法』等からも曇鸞・道綽・善導・懷感・小康を「浄土五祖^{七八}」や「往生浄土の祖師^{七九}」として見出し、重要視している。

この中、一つ目は『安楽集』に出る」としていることから、道綽の相承観に依っていることがわかる。それは「皆ともに大乘を詳審して、浄土に歎帰す」と述べられている系譜である^{八〇}。二つ目は唐・宋の『高僧伝』を典拠としていることは了解できるが、道綽・善導に依ると述べ、一つ目に、道綽の『安楽集』における系譜をだしている点から、二つ目は善導の系譜であるということができよう。ただ、善導に『安楽集』のような相承観をあらわした著述はみられない。そうすると、法然の視点に依って善導の念仏の系譜を、この五祖に見出していることがわかるのである。

種々の系譜を見出し、善導の系譜に依るということは、何を意味するのであろうか。慧遠と慈愍並びに道綽・善導の三系統の選びを明確化する意図があることが考えられる。したがって、慧遠と慈愍流の念仏の系譜は「廃の為に説かれ」、善導の念仏の系譜は「立の為に説かれる」のである^{八一}。つまり、「選択本願念仏」以外の「観想念仏」や「禅浄融合の念仏」との決別を意味するものであると断言することができる。このように、自らは善導流、すなわち選択本願念仏の流れを汲む者であることを示す。

前述したように、法然は善導の「一心専念の文」によって念仏一行に帰した。また浄土宗を善導の「付属の釈文」によって立てるという記述も見られる^{八二}。それでは、法然は善導をどのようにみているのであろうか。『選択集』の結文には、

静かに以んみれば、善導の『観経疏』は、これ西方の指南、行者の目足なり。しかればすなわち西方の行人必ずすべからく珍敬すべし。…中略…「善導はこれ弥陀の化身なり」と。しからばいいつべし、またこの文はこれ弥陀の直説なりと。…中略…俯して垂迹を訪えば、専修念仏の導師なり。

（『真聖全』一・九九三頁）

と述べられている。弥陀の化身であり、専修念仏の導師である。ここに善導は、法然によって「専修念仏の導師」として明らかにされている。専修念仏へ導く人としての位置づけが見出されるのである。よって善導は「専修念仏の師」であることが了解できる。さらに、

善導和尚は、偏に浄土を以ってしかも宗となして、聖道を以って宗となさず。故に善導一師に依る。

（『真聖全』一・九九〇頁）

と、善導は偏に浄土を宗とし、聖道を宗としないということ明らかにしている。ただ善導には曇鸞や道綽のような劇的な「捨聖帰浄」の行実を見ることができないが、「偏に浄土をもつて宗とする」ならば、「捨聖道」の内実があるといえる。つまり「帰浄土」の「帰」には、「捨聖道」が内包されているということが言える。法然は善導の行実を次のように伝えている。

善導和尚は、法華維摩等を読誦しき、浄土の一門に入りにしよりこのかた、一向に念仏して、あえて余の行をまじうる事なかりき。

（『西方指南抄』「要義問答」・『昭法全』六一九頁）

『法華経』『維摩経』の読誦者であったが、浄土門に帰入後は、一向に念仏を行じて余行をまじえることがなかったと伝えられている。このように、法然において善導とは専修念仏の導師である。

以上、これらのことを踏まえるならば、善導の系譜は「捨聖帰浄」における専修念仏の系譜である、ということが確かめられるのである。

ここで併せて注意しておきたいのが、『興福寺奏状』の善導観である。法然は善導を「専修念仏の師」と位置づけているが、『興福寺奏状』の第六「浄土に暗き失」と第七「念仏を誤る失」には、明らかに法然と違う善導観が打ち出されている。法然が見出す善導の系譜の特徴を明らかにする為、『興福寺奏状』に示されている善導観を確認してみたい。その第六「浄土に暗き失」では、

善導和尚は、見るところの塔寺、修葺せずということなし。しからば、上、三部の本経より、下、一宗の解
釈に至るまで、諸行往生、盛んに許すところなり。

〔日本思想大系 鎌倉旧仏教〕一五・三六頁〕

と、『往生西方瑞応伝』の伝記を典拠に、塔寺の修復の善根を積んでいたことに注目して、善導が諸行によつても
往生を遂げていることを明確に打ち出している。続く第七「念仏を誤る失」では、これも先ほどと同様『往生西
方瑞応伝』によつて、

善導和尚発心の初め、浄土の図を見て嘆じて云く、「ただこの観門、定めて生死を超えん」と。遂にこの道に
入つて、三昧を発得す。定めて知りぬ、かの師の自行、十六想観なり。念仏の名、観と口とを兼ね。もし然
らずは、観経の疏を作り、また観念法門を作る。本経と云い、別草と云い、題目に何ぞ観の字を表せんや。
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。

〔日本思想大系 鎌倉旧仏教〕一五・三九頁〕

と示している。善導は発心後に観察の門に入り三昧を得たことから、十六想観が中心である。その証拠に『観経
疏』や『観念法門』のように「観」の字があるではないか、と。したがつて、善導生涯の行が観経付属の釈文の
ように称名念仏一行にあるとしたならば、それは下機誘因の為の方便である、と述べている。

このように、『興福寺奏状』における善導は、塔寺修葺の善根を積んだ者であつたように諸行兼修者であり、観
察行を中心として三昧発得した人物であると明らかにしている。『興福寺奏状』は貞慶草案であるから基本的には
当時の南都仏教を代表した善導観として捉えても大きな間違いはないであろう。以上比較してみたように、法然
の善導観は―それも「偏依善導」と言われる善導観は―、当時の善導観と大きく異なっているのである。この違
いは、ただ法然が善導の一側面しか捉えていないということではなく、法然自身の「捨聖帰浄」という決定的な
回心の上においてのみ明らかになる善導観である。換言が許されるならば、法然が捨聖帰浄の善導に出遇つたと

いうことである。

さて、話を相承の問題に戻そう。開華院法住^{八三}は、「教相章」の師資相承について次のような指摘をしている。今教相の了りに此五祖を明すは、次の第二の二行章に明す一心専念弥陀名号の唯称仏名の念仏の相承を明す。この五祖相承なり。

『佛教大系』四二所収「選択集乙丑記」三〇六頁

「二行章」で明らかにしている「一心専念弥陀名号」の相続、専修念仏の相続に師資相承をみていると明らかにしている。この指摘は法然が、

浄土の祖師あいつぎて、みな一向に名号を称して、余業をまじえざれとすむ。

『西方指南抄』「要義問答」・『昭法全』六一九頁

と述べていることから傾聴すべき意見である。浄土の祖師はいずれも余業を雑じえるなと称名念仏一行を勧める存在として位置づけられているのである。

さて、「一心専念」は『無量寿経』三輩段で「一向専念無量寿仏^{八四}」と説示されている経言に基づくものである。法然は三輩段における「一向」の言を度々解説して、次のように示している。

一向の言は、二向三向に対して、ひとえに余の行をえらびて、きらいのぞくところなり。

『西方指南抄』「九条殿下の北政所へ進ずる御返事」・『昭法全』五三四頁

一向の言は、余を捨つる詞なり。

『漢語燈録』「逆修説法」・『昭法全』二四四頁

一向は、余行を嫌い捨てるという意味を持つ言葉である。念仏一行を専らにしていくには、余行を捨てる他はない。法然自身「余行を捨てて、ここに念仏に帰す^{八五}」と述べていることから一向の意義が明確である。自ずと「一向」の言葉には「捨聖帰浄」の内容があるといえよう。「捨聖帰浄」の原理は、法然が善導の「上来定散両門

の益を説くと雖も、仏の本願の意を望まんには、衆生をして一向に専ら弥陀仏の名を称するにあり」の積意に依って、

本願の意に望むるに、唯だ衆生をして専ら弥陀の名を称せしむるにあり。

（『真聖全』一・九四九頁）

と明らかにした「本願の意」に淵源している。「捨聖帰浄」は、選択本願をその原理としているのである。

以上のことから、『選択集』に見出されている系譜の背景には、必ず本願による捨聖帰浄の相続があり、まさしくそれによって生きた人の上に連続性が確認されているのである^{八六}。続いて浄土五祖の系譜を確認していく。

四 浄土五祖と「捨聖帰浄」の伝統

曇鸞・道綽・善導・懷感・少康を「浄土五祖」とする記述は、法然以前には確認することができない。それ故、浄土五祖は法然によってうちたてられたものであるとされている^{八七}。その「浄土五祖」であるが、『逆修説法』で「五祖の御徳、要をとるにかくのごとし^{八八}」として、浄土五祖の「御徳」の要を明示し、略伝を抄出している。菊地勇次郎氏は、『逆修説法』の五祖伝の内容を五つに分類して明らかにしている。

- ① 念仏帰入以前の経歴
- ② 念仏帰入の機縁
- ③ 念仏帰入後の行状
- ④ 著述
- ⑤ 往生と瑞相

（菊地勇次郎『源空とその門下』「源空と浄土五祖伝」六三頁）

また、菊地氏の「五祖の略伝は、善導に集中して語られている^{八九}」という指摘に留意してみると、先に述べた法然の善導観を背景に五祖の略伝が形成されていることに気が付く。そうであるならば「捨聖帰浄^{九〇}」を内実とする一向専念無量寿仏への帰入が五祖の系譜の根底を貫くものであるといえる。その視点を中心にして『逆修説法』における曇鸞・道綽・懷感・少康の略伝を確かめてみると傍線の通りである。

曇鸞法師は、梁と魏と両国の無双の学匠なり。初めは寿長して仏道を行ぜんがため、陶隠居に値て仙經を習て、その仙方に依つて修行せんと欲して、後には菩提流支三蔵に値い奉りて、仏法の中に長寿不死の法のこの土の仙經に勝れたるや候と問ひ奉りしかば、三蔵唾を吐き答え給う様は、同言を以て云い並ぶべきに非ず、この土に何れの処にか長生の方あらん。寿長にして暫く死せざる様なれども、終わり還りて三有輪回す。ただこの經に依つて修行すべし。即ち長生不死の所に到るべきと云いおわりて觀經を授けたもう。その時忽ちに改悔心を起こして、仙經を焼きて自行化他、一向に往生浄土の法を専らにして、即ち往生論の註、並びに略論安樂浄土義等の文を造る。

道綽禪師は、もと涅槃の学匠なり。并州の玄忠寺において、曇鸞の碑の文を見て発心して曰く、それ曇鸞法師の智徳高遠なる、なお講説を捨て浄土の業を修して、既に^{九一}往生せり。況や我が所解所知、多しとなすに足らんやと云いおわりて、即ち涅槃の講説を捨てて、一向に専ら念仏を修して、相続して間なし。

懷感禪師は法相宗の学匠なり。広く經典を解すとも念仏をば信ぜず。善導に問うて曰く、念仏せば仏を見奉つらんや。善導和尚答えて言わく、仏の誠言何ぞ疑わんや。懷感このことに就きて、忽ちに解りを開き、信を起して道場に入りて、高声念仏し、仏を見奉らんと願するに、…中略…感禪師は殊に高声念仏を勧め給えり。

少康は、本は持経者なり。年十五歳、法華・楞嚴等の經五部を読み覚えたり。これにより高僧伝には読誦の篇に入れたり。しかれどもただ持経者のみにあらず、瑜伽唯識の学匠なり。後に白馬寺に詣で堂内を見れば、光を放つ物あり。これを探り取って見れば善導の西方の化道の文なり。少康これを見て、心忽に歡喜して願を發して云く、我れもし浄土に縁あらば、この文再び光を放つべしと。かくの如く誓い已りて見れば重ねて光を放つ。その光の中に化仏菩薩あり。歡喜休め難くして、終にまた長安の善導和尚の影堂に詣でて、善導の真像を見れば、化して仏身となりて少康に告て言わく、汝我が教えによりて、衆生を利益し、同じく浄土に生ずべしと。これを聞き少康所証あるが如く、後人を勧めんと欲するに、人その教化に随わず。しかる間錢を設けて、先ず少童等を勧め、念仏一遍に錢一文を与う。この後は十遍に一文、かくの如くする間に、少康の故行小童等に付て各念仏す。また小童のみにあらず、老少男女を簡ばず、皆悉く念仏す。かくの如くして後浄土堂を造り、昼夜に行道して念仏す。所化に随つて道場に來集する輩三千余人なり。また少康高声念仏す。見れば仏口より出ずること善導の如し。

『漢語燈録』・『昭法全』二六四—二六六頁

曇鸞は「梁と魏と両国の無双の学匠なり」として「仙經を焼きて自行化他一向に往生浄土の法を專にして」云々や、道綽は「本と涅槃の学匠なり」とし「涅槃の講説を捨てて、一向に専ら念仏を修して相續してひまなし」云々等とある。懷感は「法相の学匠なり。広く經典を学すとも念仏をば信ぜず」とし「殊に高声念仏を勧めたまえり」云々とする。少康は「もとは持経者なり、十五歳にして法華楞嚴等の經五部をよみおぼえたり。これによりて高僧伝にて讀誦の篇にいれたれども、ただ持経者のみにあらず。瑜伽唯識の学匠なり」とし「少康高声念仏す」云々とする。五祖中、懷感と小康においては、高声念仏に専修念仏の具体性をみている。例えば、法語には次のように、高声念仏について法然の了解が述べられている。

わがみみにきこゆるほどおぼ、高声念仏にとるなり。さればとて、機嫌をしらず、高声なるべきにはあらず、地体はこえをいださんとおもうべきなり。

（『西方指南抄』「或人念仏之不審聖人に奉問次第」・『昭法全』六三五頁）

このように、自身に聞こえる称名念仏を高声念仏として捉えている。

以上、浄土五祖の系譜は、善導を中心にした捨聖帰浄による一向専念無量寿仏に見出されているのである。

ここで参考に、凝然（一二四〇—一三二一）が著した『浄土法門源流章』における道綽の位置づけを確かめてみたい。凝然は法然よりやや後代の人物であるが、法然や法然門下の教学を踏まえて浄土教史を示しているので、幾分参考になるかと思う。ここで凝然を比較対象として取り上げたことは、法然の師資相承観の特異性を明確にさせるためであり、決して法然と凝然を比較して優劣を定めたりするものではないということを断っておく。

凝然による道綽の記述は次のように取り上げられている。

道綽禪師は、もと涅槃を業とし仏性宗を弘む。涅槃經を講ずること二十四遍、深く玄致に入る。兼ねて浄教を弘め安樂集を造る。

（『浄土宗全書』一五・五八九頁）

伝記に基づく道綽の行状が示されている。『涅槃經』を中心として仏性宗を弘め、深くその玄致に入ったとされている。ここで注意したいのは「兼」の字である。道綽は、仏性宗と「兼ねて」浄土教を弘めた祖師として位置づけられている。その文言によると本宗は仏性宗にあり、浄土教はその傍らにあるという立場である。したがって、『浄土法門源流章』における道綽の行実は『涅槃經』の講説が行実の中心となって構成されているのである。このように、あくまでも道綽は本宗の立場はそのままにして浄土教を敷衍していったに過ぎないのである。

また凝然は、浄土の祖師を広い立場で次のように理解している。

その数（浄土の教典を解釈する諸師）極めて多し、皆浄教を解し宗旨を發揮し、おのおの本宗を弘め兼ねて

淨教に通ず。世常に用いる所、五六祖なりと雖も、もし折中に依らばまさに九祖を用ゆべし。謂く菩提流支・曇鸞・道綽・迦才・善導・懷感・法照・少康・元照也。

〔浄土宗全書〕一五・五九〇頁)

各々の諸師には本宗があり、その立場から「兼ねて」浄土教を理解しているというものである。法然以降五祖（菩提流支を入れて六祖）を用いることが常のこととなっているが、折中案として九祖を用いたかどうかと述べている。このように、本宗の教義とともに浄土教に精通している諸師達が浄土教の祖師として位置づけられているのである。

この「兼」の立場は、凝然自身の署名からも同様に窺える。凝然著作の署名を列举してみると次のようにその推移が見て取れる。

- ・ 華嚴宗沙門（二九歳）『八宗綱要』下
- ・ 華嚴兼律沙門（三八歳）『梵網戒本疏日珠鈔』卷三四
- ・ 華嚴兼律金剛欣浄沙門（四四歳）『梵網戒本疏日珠鈔』卷一三
- ・ 華嚴兼律三經学士金剛欣浄沙門（七五歳）『法華疏慧光記』卷六〇^{九二}

二九歳の時は「華嚴宗沙門 凝然」と署名し、華嚴宗の僧侶であることを明記している。そして三八歳時には「華嚴宗沙門」から「華嚴兼律沙門」と記し、華嚴を本宗とし「兼ねて」律の沙門として自称している。さらに四四歳では「華嚴兼律金剛欣浄沙門」として、華嚴・律・金剛宝戒・欣浄の立場を明確にする。その中で「欣浄」は浄土を欣うという立場であり、凝然の浄土信仰が表明されていることが了解できる^{九三}。四四歳から約三〇年後の七五歳では「華嚴兼律三經学士金剛欣浄沙門」となっている。

この自称の変遷からも窺える通り「兼」の字を置いて「華嚴宗兼律金剛欣浄沙門」と、本宗と兼ねて律や浄土往生を欣う立場等を表明している^{九四}。この背景には、「八宗兼学」という基本姿勢が凝然にはあるからであろう。

これらの点から、凝然の立場が明確となっていることがわかる。すなわち、凝然においては華嚴宗を自らの基本的立場として、それ以外の律等を学びつつ、浄土教を信仰の対象として取り入れているのである。

以上、はなはだ簡単ではあるが、凝然における浄土教の祖師の位置づけと凝然の立場を『浄土法門源流章』と署名の推移から見ていった。そこでは、道綽の「本」宗を仏性宗へと位置付けし、「兼」という立場をもって浄土弘教の功績を見ていった。そして凝然自身もまた同様に「兼」という立場を示し、華嚴宗を本宗としてそこから律や浄土教を信仰していったのである。

それでは、法然は道綽をどのように捉えられているであろうか。先ほど確認したように、涅槃の広業を闊きて偏に西方の行を行じた祖師として位置づけられていた。すなわち、涅槃の広業を「捨て」て念仏に「帰し」た「捨聖帰浄」の道綽である。

余宗の人、浄土宗にそのころざしあらんものは、かならず本宗の意を棄べき也。そのゆえは、聖道浄土の宗義各別なるゆえ也とのたまえり。

（『西方指南抄』「十七条御法語」・『昭法全』四七二頁）

法然は、浄土宗に志があるものは、必ず本宗を棄てなければならぬと述べ、その理由に聖道門と浄土宗では宗義が全く違っているからであると明らかにしている。法然が明らかにする浄土宗は、聖道門の宗義と相容れるものでもなく、ましてや「寓宗」と表現されているような聖道仏教に付随して存在するものでもない。あくまで「宗義各別」であり、調和や融和することのないものである。それ故に、「教相章」の標章の文には、「道綽禅師、聖道浄土の二門を立てて、しかも聖道を捨てて正しく浄土に帰する」と明確に「捨聖帰浄」の立場を打ち出しているのである。

これによって、法然の師資相承観の根底には、必ず「捨聖帰浄」の回心があり、また自身も「雑行を棄てて念仏に帰す」ところに、浄土宗の血脈が受け継がれていくことが了解できる。

当然、凝然（浄土教全体の流れを明らかにする）と法然（浄土宗の師資相承を明らかにする）との立場上の違いや歴史観の違いを忘れ、その差異を混同して両者の見解を見ていくことをしてはならない。しかしながらこのように比較して見てみると、法然が明らかにした「捨聖帰浄」の系譜は、法然以前以後を問わず特異な視点で捉えていることが明瞭に了解できるであろう。以上、凝然との比較を通して法然の特徴を理解してきた。

五 往生の先達と宗名―法然の浄土三部経観とその伝統―

この項目では、往生の先達と宗名の関係について論じたい。そこで、まず宗名が「教相章」で如何に確かめられ、どのような展開をもって論じられているのかを見ていきたい。そこから宗名が何を根拠にして立てられるのかを確認し、その上で往生の先達と宗名の関係をみていきたい。

『選択集』『教相章』では「宗名」について次のような問答を施している。

問うて曰く。それ宗名を立つことは、もと華嚴・天台等の八宗・九宗にあり。いまだ浄土の家においてその宗名を立つることを聞かず。しかるに今浄土宗と号する、何の証拠があるや。

（『真聖全』一・九三〇頁）

宗の名が八宗・九宗に伝わるところのみで、浄土教においては宗の名を見聞したことがないという問いである。その問いに対して、

答えて曰く。浄土宗の名、その証一にあらず。元曉の『遊心安樂道』に云く。浄土宗の意、本凡夫のためにして、兼ねては聖人のためなりと。また慈恩の『西方要決』に云く。この一宗に依ると。また迦才の『浄土論』に云く。この一宗竊かに要路たりと。その証かくのごとし。疑端たらず。

（『真聖全』一・九三〇頁）

と宗名の証拠を出している。この問答では、浄土宗の宗名が法然以前にもあるのかどうかということが主題となり、その典拠が確かめられているにすぎない。しかし留意しておきたいのは、この確かめを通して「教相章」の最後に師資相承が展開されていることである。これに留意しつつ、簡単に『選択集』『教相章』の展開を確かめてみると次のように構成されている。

① 標章（道綽・道綽師、聖道・浄土に二門を立てて、しかも聖道を捨てて正しく浄土に帰する）

② 聖浄二門判（『安樂集』第三大文第三の五）

③ 宗名

④ 往生浄土之教（三經一論）

⑤ 捨聖帰浄（曇鸞・道綽）

⑥ 師資相承

そこでは、宗名↓往生浄土の教↓捨聖帰浄↓師資相承の順番で展開している。この展開は、浄土宗という名のもとに生きる人の内容を具体的に示しているものと考えることができる。すなわち、浄土三部經に依って生きる捨聖帰浄の人に相承があり、そこに「浄土宗」という宗名の内容が確かめられているのである。

さらに法然は「宗」について次のような指摘もしている。

いま浄土宗の名をたつる事は、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える先達の、宗の名をたてたまえるなり。

（『西方指南抄』『或人念仏之不審聖人に奉問次第』・『昭法全』六三二頁）

往生の先達によって浄土宗の宗名が立つことを明らかにし、宗名の存在を「人」の上に確かめている。この言葉によって了解できるのは、前に述べた諸宗が指摘するような面授口決の儀をとらず、立宗の師資相承を往生の先達に依っているということである。この確かめは、教義内容の優劣や相伝の確かさよりも、教え（浄土の依正經）

によって生きた人が存在するか否かが「宗」を示す上で重要視されていることを示唆するものと考えることができる。

ここである「浄土の依正経」とは、浄土三部経を指す。浄土三部経とは、

正しく往生浄土を明かすの教というは、三経一論これなり。三経というは、一つには『無量寿経』、二つには『観無量寿経』、三つには『阿弥陀経』なり。一論というは、天親の『往生論』これなり。

（『真聖全』一・九三一頁）

と「教相章」に示され、「正しく往生浄土を明かすの教」という位置づけで語られているものである。浄土三部経は法然によって明確に制定されるが、その三部経による伝統を繙くと曇鸞まで遡ることができる。『浄土論註』題号釈には次のように述べられている。

無量寿は是れ安楽浄土の如来の別号なり。釈迦牟尼仏、王舎城及び舍衛国にましまして大衆の中にして無量寿仏の莊嚴功德を説きたまえり。

（『真聖全』一・二七九頁）

釈迦が『大経』『観経』の会座である王舎城と『阿弥陀経』の会座の舍衛国において無量寿仏の莊嚴功德について説示したとしている。それから、善導の『観経疏』『散善義』で正行を解釈する中で、三経が一纏まりで出てくる。

正行と言うは、専ら往生経の行に依って行ずるは、これを正行と名づく。何者か是れなるや。一心に専ら此の『観経』『阿弥陀経』『無量寿経』等を読誦する…後略…

（『真聖全』一・五三七頁）

「往生経」を『観経』『阿弥陀経』『無量寿経』等」として明らかにしている。このような下地があつてこそ浄土宗の正依の經典として明確に位置づけることができたのであろう。『阿弥陀経釈』では、三部経が大・観・小の三つになる根拠に六文あるとして、善導・智顗・慈恩・迦才・智景・源信の六名の著作よりその根拠を出し、次い

でインドの天親・覺親が『無量寿經』に依って自他の往生を勧め、中国では慧遠と曇鸞が『大經』や『觀經』に依って念仏し往生を遂げたと論証している^{九五}。このように、浄土三部經を明確に位置づける為の営みがされている。さらには、三部經の中でも、

双卷無量寿經、浄土三部經の中には、この經を根本とするなり、其故は一切の諸善は、願を根本とす。

(『西方指南抄』「法然聖人御說法事」・『昭法全』一九八頁)

と述べ、本願を根底とする三部經觀を展開していることに注目することができる。それは、三部經が浄土を説く經典に止まるものではなく、本願を中心として相互に関係性を持つていくことを意味するものである。『阿彌陀經』で六師六文を論拠として三部經を述べていたが、單純に法然以前にも三部經を使用する用例があったということに始終しようとしているわけではない。本願を中心とした經典觀に基づく視座の上で確かめられているのである。例えば、『觀無量寿經』では、教説時の前後を問ひ、前に『大經』後に『觀經』と位置づけている。この説時の制定は、つづく『觀經』の「来意」を明らかにする為に他ならない。

二つに来意とは、既に彼の經(『大經』)は前、此の經(『觀經』)は後なり。これに依って来意あるべし。彼には仏の因果を説くと雖も、いまだ行者の修因感果を説かず。故に次に仏の修因感果と行者の修因感果と来たる。

(『漢語燈錄』・『昭法全』九八頁)

『大經』では阿彌陀仏の因果は説かれるが行者における行相についてはなんら言及がない。その為に、『大經』の後に『觀經』が説示されたとしている。あくまでも、經典の前後が問題となっているわけではなく、本願を中心にして三經を見通しているということが重要である。このようにして、經典間での連関が明らかにされている。

法然は、「往生浄土の教」について「正しく明かす」と「傍らに明かす」という「正・傍」の分類をしている。『無量寿經』では、『大經』について次のように語っている。

此の經をもつて正往生の教と名づけ、余經をもつて傍往生の教と名づく。云々 また此の經をもつて、有所往生の教と名づけ、他の經をもつて無所往生の教と名づく。云々 また此の經をば往生具足の教と名づけ、他經をば往生不具足の教と名づく。

〔漢語燈錄・『昭法全』六八頁〕

『大經』の内実を「正往生の教」・「有所往生の教」・「往生具足の教」と位置づけている。ここで注意が必要なのは、『選択集』のように「正しく往生浄土を明かすの教」という表現とは異なり、往生の「具足・不具足」を述べて『大經』の教えの特質を明らかにしている点である。この法然の確かめによるならば浄土三部經（特に『大經』は、衆生に必ず浄土往生が具足する教えであるということが出来る。このように、正しく往生浄土を「具足する」教えが、浄土三部經の教である。

浄土宗の内実を確かめる時、専修念仏の行に並んで往生の得否が重要となっている。浄土三部經によって、専修念仏を行じ、浄土に往生する。これが浄土宗の在り方である。このことから一人の上に「教・行・証」が具足している事実において浄土宗の名のりがあるということができよう。宗の実体が一人一人の上に明らかにされる事柄として捉えられているのである。したがって、念仏行者達によって形成されている僧伽の名称を単に浄土宗と呼ぶというのではなく、浄土三部經によって生まれる専修念仏の往生人一人の上に証明されている事実、浄土「宗」の実体があるといえよう。

『念仏大意』では、

まことしく専修念仏の一行にいる人いみじくありがたきなり。しかるを道綽禪師は決定往生の先達也。智慧ふかくして講説を修したまいき。曇鸞法師の三世已下の弟子也。かの鸞師は智慧高遠なりといえども、四論の講説を捨てて、念仏門に入りたまわんや、わがしるところさわるところ、なんぞおおしとするにたらんやとおもいとりて、涅槃の講説をすてて、ひとえに往生の業を修して、一向にもはら弥陀を念じて、相續無間

にして、現に往生したまえり。かくのごとき道綽は講説をやめて念仏を修し、善導は雑修を嫌いて専修をつとめたまいき。

〔『西方指南抄』・『昭法全』四一〇頁〕

と述べ、専修念仏の一行に帰入した曇鸞・道綽・善導に対して「いみじく有難きなり」と明らかにしている。法然は専修念仏の一行に入り、身をもって往生を示した「先達」に浄土の祖師たる所以を見出すのである。このように、法然が明らかにする浄土宗では、宗の存在と浄土往生人は密接な関係を有していることがわかる。

以上、往生の先達と宗名の関係性を尋ねていった。そこでは、浄土宗は浄土三部經に依り浄土往生する人の上において存在するということが明らかにされていた。

ここで、あわせて論じておきたいことがある。それは、『興福寺奏状』で確認することができた「公家に奏して以て勅許を待つべし」という批判から窺うことができる法然の眼差しである。八宗側は、宗成立の要件の三本柱の一つに朝廷による許可を据え、そこに重要な意味を見出していた。批判としては、私的な開宗であって朝廷に許可を求めるべきであると明確に位置づけられている。このような批判の背景には、国家の仏教政策や諸宗の思惑によって形成されてきた宗派意識^{九六}によるものであると言えるが、今は論点から逸脱するため立ち入ることはしない。国家と仏教の関係性については、『興福寺奏状』の第九に掲げられている。

仏法・王法猶し身心のごとし、互いにその安否を見、宜しくかの盛衰を知るべし。

〔『日本思想大系 鎌倉旧仏教』一五・四一頁〕

仏法と王法は身心のようなものであると譬えて、仏教と国家が一体であるとしている。また別の例を挙げれば、『末法灯明記』においても同様に国家と仏教との関係を垣間見ることができる。

夫れ一如に範衛して、以て化を流く者は法王なり。四海に光宅して、以て風を垂るる者は仁王なり。然れば則ち、仁王と法王と、互に顕して物を開き、真諦と俗諦と、通に因りて教を弘む。所以に玄籍宇内に盈ちて、

嘉猷天下に溢る。

〔伝教大師全集〕一・四一五頁）

仏教と王法の相互関係において繁栄していくことを示す文である。これは、国家との相互関係において仏教が見出されていることを意味している。この『末法灯明記』が、朝廷による僧取締りに対して規制緩和を求める嘆願書のような性格上、朝廷へ配慮する表現をとっていることは十分予想される。しかしそれ以上に、釈尊と国王の互いの尽力によつて仏教の興隆を見ていることから、日本仏教史において諸宗と国家との関係性は強いのは当然であろう^{九七}。

それでは、法然において宗への「勅許」はどのようなものとして理解されていたのであろうか。法然では、一宗成立において教相判釈や師資相承への言及を確かめることは出来るものの「国家の勅許」に対しての言及を確認することができない。法然は、諸宗側からの強い論難があるにもかかわらず、国家との関係上に浄土宗ということ論じていないのである。このことは、一体何を意味するものであろうか。開宗に関係させて勅許の問題を論じないという点に、法然の宗に対する重要な視座があるように思われる。それは、前で考察したように、宗の存在が一人の上に見出されるということと大きく関与してのことである。

法然は、宗が成立する要素を教相判釈・師資相承の二つにおいて確かめている。言い換えれば、これは釈尊の教説と教法領受の伝統のみが、宗を成立させる必須条件であつて、それ以外の上に確かめられるものはないということの意味するものである。したがって、そこに認められているものは、仏の「教言」と「人」との関係性の範囲内でのことである。つまり、人が釈尊の教によつて浄土往生を遂げるといふ、ごく単純なことの確かめの上に见ているにしか過ぎないのである。社会的・政治的な論理を、人間の帰依処となる仏教の中に持ち込むことをしない。それは、宗という事実の中に、時の勢力である国家と雖も寸分の介入も許されないということの意味するものである。

そのように考えると、諸宗には、国家とともに宗という意識が形成されていたということが明らかに、反対に、法然の意識の中には宗と国家が相容れることがないものであるということが明らかになる。

勅許については、一面では伝統仏教の論理に應えることができずに、開宗の要件を徹底することができなかったと見做すことができよう。しかしながら、法然が敢えて諸宗側の論理を徹底せずに、国家と仏教の関係性を無化していくところに宗を確認していったことには、仏教における宗への明確な眼差しがあったためである。それは、前に論じたように一人の上に「教・行・証」が備わっている事実、また往生浄土の具足という点に宗の具体性が見出されていることによるものである。いかに当時の諸宗が国家のもと正統な仏教教団であるという認識を得ていたとしても、それはあくまでも時の政権によって庇護されたり弾圧されたりと政局に左右されるものである。したがって、八宗における一宗としての存在根拠は、教法の優劣や師資相承という仏教の範囲内にその意義が確かめられながらも、なおも体制下にあるということを意味し、またその体制下において正統性を見出すのである。

このように、八宗の宗の成り立ちと、法然が確かめていた浄土宗の内容とは一線を画すものであることがわかる。したがって、同じ地平線上でどちらかに正誤を決定していくことは、この本質を見誤ることになる可能性がある。必要なのは八宗・法然双方の眼差しが何処に向いているのかを明らかにし、それぞれを確認し、法然が何を問題としていたのかを読み取っていくことである。特に法然の場合、出離生死の根本的課題を抜きにして、開宗への意欲を読み取っていくとすると、八宗側の論理やその整合性につられてしまい、浄土宗独立の内容が我々と無関係のこととして始終してしまうであろう。

ここに、『興福寺奏状』の批判と浄土宗独立における師資相承の問題を同列的に考察した関係上、最後に一言附言しておいた。

小結

法然は浄土宗を明らかにするにあたって、従来の「立宗之法」を意識しつつ師資相承を打ち出していった。しかし、「立宗之法」を意識しつつも、独自の了解によって師資相承を明らかにする。「専修念仏の導師」善導に、一向専念無量寿仏の系統を見出し、それによって「捨聖帰浄」の内実をもった専修念仏の五祖を統一している。

法然が『選択集』『教相章』で明らかにした師資相承は、一向専念無量寿仏の人、すなわち専修念仏に生きた人の系譜である。一向専修は、「捨聖帰浄」という回心を根底として成り立つものであり、選択本願をその原理としている。その原理に基づいて、「ただ念仏」を宗として生きた先人達、すなわち浄土往生人の系譜が成り立つのである。専修念仏の系譜は、選択本願念仏の系譜である。したがって浄土宗の師資相承は、教義の正統性や三国における教法伝来の経過、面授口決による相伝を記したのではなく、「捨聖帰浄」の内実をもった専修念仏の人において証しされ、相承されていくものである。

このことから、諸宗に批判される口伝ということも法然においては本願の相承という点において相承は途絶えることなく正統性を保つということが言えるであろう。本願の相承は、口伝という限られた形式を包み、またそういうような形式を超えて各々の回心の上に展開・相承されていくのである。師資相承の問題において法然の眼差しは、諸宗が指摘するような面授口決の師資相承の有無ということに向いているのではない。むしろ出離生死を実現していく教えによって生きていく人の有無とその連続性が問題となっているのである。

実際の浄土往生人を挙げて一宗独立の証拠とし、その血脈とするならば、浄土宗の血脈は一派内の血脈ではなく、宗派の枠組みを越えた「浄土の血脈」とであると言える。したがって、「浄土の血脈」は教団内や宗派内という限られた時間や場所において継承されていくものではなく、ひろく浄土を「宗」として生きる人の上において血脈相承されていくのである。このように考えた時、法然の明らかにした師資相承は、浄土五祖に限定されるも

のではなく、我々においても「浄土の血脈」を継ぐ者としての課題が現在の問題としてあるということがいえる。

第三節 法然の釈尊観

緒言

本節の目的は、浄土宗が一宗として独立していく上で、法然がどのように釈尊を捉えていったのかを考察し、浄土宗独立における法然の釈尊観^{九八}を明らかにすることである。

一宗成立の基礎には、釈尊一代の教説を吟味する「教相判釈」がある^{九九}。「教相判釈」は、教説の浅深や権実を弁えて明瞭にし、釈尊の本意がどこにあるのかを明らかにする行為である。よって教判論は、その宗の「釈尊観」を顕示するものであるということが出来る。各宗において真実と方便が峻別され、それに従って根本經典を決定し、その經典を中心に一宗が形成されていくのである。

おおよそ一宗のならない一代聖教におきて浅深を判ずる。つねのことなり。

（『四十八巻伝』「十住心論について述べられける御詞」・『昭法全』四八四頁）

法然自ら「一宗のならない」において教判は「つねのこと」と語り、宗を名のる上で不可欠な要素として了解している。

法然は、例に倣い独自の観点から釈尊出世の意義を明らかにし、体系化し、それをもとにして立宗の基礎としている。『選択集』『教相章』で、『安樂集』の文を用いて仏教を聖道・浄土の二門に大別したことは、時機相応並びに機教相応の課題から提唱された法然独自の教判論ではあるが、直接釈尊の教説を吟味し言及することはしていない。むしろ釈尊の教説は、石井教道氏が「組織化された教判は第十二章に示されている^{一〇〇}。」と指摘しているように、第十二「念仏付属章」に譲り、浄土宗における釈尊の位置づけを打ち出している。

「念仏付属章」において浄土宗の釈尊観を明らかにしている法然であるが、しかし一方で、浄土宗が主張する

「専修念仏」が、弥陀一仏の名号を「専称し余行を雑えない」という性格上、貞慶草案の『興福寺奏状』に「釈尊を軽んずる失」という批判を受けることとなる。貞慶の批判のように法然が釈尊を軽視していたか否かを今議論の中心にすることはしないが、留意したい点は、この批判が釈尊観の違いに起因するものであって、双方の釈尊観の差異を表示する言葉である、ということである。各々が見出した釈尊観は、ほぼ同時代を生きた両者にそれぞれの課題があつたということを想起させるが、具体的にはどのように釈尊を捉えていたのであろうか。貞慶の釈尊観を併せて検討することにより、法然の見解を浮き彫りにさせ、両者の釈尊観の違いに注意することによって、法然の釈尊観の特徴を見ていきたいと思う。繰り返しになるが、本論では両者の見解に是非を定めることは避けたいとおもう。

それでは、浄土宗独立における法然の釈尊観を尋ねる為に、次の手順を踏むこととする。初めに貞慶の批判と釈尊観ならびにその背景を確認する。その次に、法然の『無量寿経釈』の記述と『悲華経』を通して釈尊観及び釈尊観の形成において何が基点となっていたかを窺いたい。さらにそれらを通して、法然はどのように釈尊を浄土宗独立の上で位置づけていったのかを考察していきたいとおもう。

一 貞慶の釈尊観と『悲華経』

『興福寺奏状』（一二〇五年草稿）では、浄土宗に対して釈尊軽視の批判を「第三 釈尊を軽んずる失」として提出している。

夫れ三世の諸仏、慈悲均しと雖も、一代の教主、恩徳独り重し、心あらんの者、誰かこれを知らざる。ここに専修の云く、「身に余仏を礼せず、口に余号を称せず」と。その余仏余号とは、即ち釈迦等の諸仏なり。専修専修、汝は誰が弟子ぞ、誰がかの弥陀の名号を教えたる、誰がその安養浄土を示したる。憐むべし、末生

にして本師の名を忘れたること。

『日本思想大系 鎌倉旧仏教』一五・三四頁)

このように、三世諸仏に比べて釈尊ただ独り恩徳が重いことを主張し、弥陀の名号を専称する「専修」に向けて釈尊輕視に対する批判を加えている。冒頭に「三世諸仏の慈悲が均一である」と確認した上で、改めて「釈迦の恩徳が独り重い」と述べていくところに、貞慶における釈尊の確かな位置づけを認めることができる。貞慶の信仰はその晩年に至るまで、釈迦・弥勒・地藏菩薩・觀音・春日等多岐にわたって展開しているが、近年、楠淳證氏によって貞慶の信仰の特徴が「釈迦・弥陀・弥勒・觀音」の四尊を中心とした「複合型信仰^{一〇二}」であると指摘されている。貞慶の信仰が複合型信仰であり、年代によって四尊の比重に変化がある以上、一定時期の貞慶の信仰をもって固定的に見定めることはできないが、仏教である以上教主釈尊に対する信仰は揺るぎのないものであろう。また、「二代の教主、恩徳独り重し」と述べている以上、信仰の根底に釈尊の存在があることは予想できる。それでは、貞慶の釈迦信仰の特色を見ていこう。

貞慶は、建仁三年(一二〇三年)唐招提寺において釈迦大念仏会^{一〇二}を行い^{一〇三}、その願文で次のように述べている。

夫れ、娑婆十惡の境を諸仏は棄てて出でたもうこと無し。賢劫五濁の末にして、群生は沈みて浮き難し。ただわが本師釈迦牟尼如来、常にこの難忍の土に廻りて、独りその難化の生を救う。けだし大悲、極惡を憐れむの至り、本願、穢土を撰するの誓いなり。恩徳広大なり。

(「唐招提寺釈迦念仏願文」『大日本仏教全書』一〇五・二二頁)

娑婆世界は「諸仏が棄てた」ところであり、釈尊独りが娑婆に出興して衆生を救済するのであると述べている。そして釈迦の大悲は、極惡の衆生を憐れむあまり穢土を撰取するという本願を誓ったというところにあり、それゆえに釈迦の恩徳は広大であるという。この「願文」は『悲華經』の釈迦穢土成仏の教説に依って述べられてい

るものであり^{一〇四}、貞慶の釈尊観を表現する代表的なものである。『悲華經^{一〇五}』の概略は次項に譲ることとする。この釈迦大念仏会は唐招提寺を会座として開催されているが、ここにも貞慶における釈迦への敬慕の念を垣間見ることができる。唐招提寺は、鑑真招來の仏舍利が納められている寺院である。釈迦の遺骨を前にして表白する貞慶の崇敬の念を窺うことができるであろう。

続いて、貞慶の『舍利講式』を見てみると、さらに具体的な貞慶の釈尊観を了解することができる。

それ釈尊の恩徳は廣大無辺なり。無量億劫にも誰かよく報謝せん。我等、三宝に近づき一善を蓄うるに、皆、世尊難思の善巧に答え、安養を欣こびたまひ知足を望む。またなお、教主慇懃の遺誠なり。諸仏の中に独り本師と号す。発心究竟、かの恩にあらずということなし。ああ、聖容早く隠れて、給仕を四十五年の月に隔つと雖も、遺骨永く伝つてなお利益を万二千歳の塵に貽す。既に尊体と云う、何ぞ生身と異ならん。これを掌の中に得て、悲喜具さに深し。

（『貞慶講式集』一七一―一八頁）

釈尊の生身が亡くなっても遺骨を残して衆生利益するとし、遺骨が生身と変わらないことを述べている。貞慶は、釈尊滅後において釈尊の功徳を「舍利」上に見出し、それを得たことにおいて「悲喜具さに深し」と表白するのである。釈尊不在の世において仏舍利の上に意義が確かめられ、貞慶における釈尊が具体的に明示されていることがわかる。

また、『誓願舍利講式』には、次のように述べて「舍利」における具体的な了解を示している。

我ら無量劫の中に久しく仏恩を戴いて二千年の今、忝く遺骨を得たり。在世に漏れたるの恨み、この時、聊か休止、未来を契るの志、その思い、尤も切なり。仍て舍利の御前に於て三種の大願を立つ。…中略…一つに願わくは、舍利の加被に依て早く菩提心を發さん。仏の本願に云く「我、涅槃の後、舍利、変化して所化の衆生をして菩提心を發さしめん。この諸の衆生、十方世界に成仏し出世せんとき、皆まさに我が名字を称

して讃嘆して、しかも説くべし。過去久遠に仏世尊有りき。釈迦牟尼と号す。かの仏の舍利、我らがための故に種々の神変を作しき。この故に我ら菩提心を發して、今、解脱に至れり」といえり。まさに知るべし、我らが發心成仏は偏に本師釈迦の舍利の力に依るべし。…中略…二つに願わくは、舍利の威力に依て衆生を濟度せん。…後略…

（『貞慶講式集』八―九頁）

釈迦の在世に漏れた怨恨を仏舍利（釈尊の遺骨）によつて、わずかではあるが安んじることができると述べ、「仏の本願に云く」と『悲華經』所説の「釈迦の五百大願^{一〇六}」を証文として舍利の功德を明らかにしている。その内容は、釈尊滅後、釈迦の遺骨が變化して衆生に菩提心を發させて成仏にまで至るというものであり、釈迦滅後の衆生利益が具体的にあらわされている。この「舍利の威力に依つて衆生を救済せむ」という言葉に明らかであるように、釈迦の遺骨とその威力に具体的な釈尊の慈悲を確かめているということが言える。

以上、簡単ではあるが貞慶の釈尊觀を見てきた。そこでは、『悲華經』所説により釈迦が諸仏に対して独り恩徳深重であることを説き、さらに釈迦滅後の舍利による衆生救済を五百大願で確かめていた^{一〇七}。『悲華經』を根拠に釈迦一仏の宣揚、すなわち末代の衆生救済を釈尊の「穢土摂取の本願」と「五百大願」（特に滅後に舍利變じて救済するという願）に求めていることが了解できるのである^{一〇八}。

二 『無量寿經釈』と『悲華經』

法然は文治六年（一一九〇年）の東大寺講説にて浄土三部經の講説をしている。その中で釈尊觀が顯著に表れているのが『無量寿經釈』冒頭に述べられている『無量寿經』の「大意」である。

釈迦、無勝浄土を捨てて此の穢土に出たもう事は、もと浄土の教を説いて衆生を勧進して浄土に生ぜしめん

がためなり。弥陀如来穢土を捨てて、彼の浄土に出たもう事は、もと穢土の衆生を導いて浄土に生ぜしめんためなり。これ則ち諸仏の浄土を出でて穢土に出たもう御本意なり。善導の釈に云く。釈迦は此の方より発遣す、云々。これ則ちこの經の大意なり。

〔漢語燈録〕・『昭法全』六七頁

釈迦が浄土を捨てて穢土に出たことは、本来衆生に浄土教を説き勧めて浄土往生させるためであると述べている。善導の釈義によつて釈迦・弥陀二尊の位置づけを明確にしているが、注目すべき点はこのような法然の論述方法である。すなわち、『無量寿經』の「大意」を位置づける中で、あえて「浄土・穢土」「二土の「捨・出」を述べて、釈迦・弥陀二尊の相互関係を明確にしていることに注意しなくてはならない。なぜならば、このような論述方法の背景に、法然が『悲華經』の教説を意識しながら釈迦・弥陀二尊の位置づけを確かめていることが考えられるからである一〇九。

それでは、『悲華經』とはどのような經典であるか。本論の内容に関係する範囲で簡単に確かめてみたいと思う。『悲華經』は、釈迦如来の大悲が諸仏や阿弥陀仏に対していかに勝れているかを説示する点に特徴がある經典である一〇。『悲華經』「大施品」では、寂意菩薩が釈迦仏に対して次のように問いかける。

今、我が世尊は何の因・何の縁にて斯の穢惡の不浄世界に処り給ひ、命濁・劫濁・衆生濁・見濁・煩惱濁、是の五濁惡世の中に於て阿耨多羅三藐三菩提を成じ、四衆の中に在り、三乗の法を説き給うや、何の縁を以ての故に是の如き清浄の世界を取らずして五濁惡世を遠離し給わざるやと。

なぜ釈尊は、五濁惡世の不浄世界を自らの仏土として選り出してきたのか、という問いに対して、仏、寂意菩薩に告げ給うよう、善男子よ、菩薩摩訶薩は本願を以ての故に浄妙の国を取り、亦、本願を以ての故に不浄土を取る。何を以ての故に、善男子よ、菩薩摩訶薩は大悲を成就するの故に斯の弊惡・不浄の土を取るのみ。この故に吾本願を以てこの不浄・穢惡の世界に処し、阿耨多羅三藐三菩提を成ぜり。

〔国訳〕經集部五・三二頁〕

と、釈迦が大悲を成就し本願によつて清浄土を選ばず五濁の穢土に生まれてきたと説明するのである。この教説から了解できるように、「大悲」が五濁の世を生きる衆生に向けられ、釈尊が浄土を「捨て」て穢土に「出て」きたことを示している。具体的には次のように説かれている。

我、今、当に此の末世の中に於て真の法味を以て諸の衆生に与うべし。…中略…我、今、最後に大誓願を發し菩薩の所有大悲を成就し、乃至阿耨多羅三藐三菩提を成じ已ぬ。…中略…我、惡世に於て要ず諸の忍を修め、諸の結使、煩惱の賊と闘わん。無量の一切の衆生を拔出し、寂滅の道の中に、安止して住せしめん。…中略…諸有る衆生多く貪・淫・瞋・癡・憍慢を行い悉く当に三乗の中に調伏すべし。是の一千四仏の放捨する所の者なり。…中略…三有の生死の獄の中に入りて、四暴流に随い、灰河に没在す、癡の為に盲となされ、諸の善業を離れて専ら惡業を行う。是の如きの衆生は諸仏世界の容受せざる所なり。是の故に斥けられて此の世界に來り集まる。…中略…我、今、心の動くこと緊手樹葉の如し。心、大いに憂愁し身みな憔悴す。此の諸の菩薩大悲を生ずと雖も此の五濁惡世を取ること能わず、今、彼の諸の衆生癡の黒闇に墮す。

〔国訳〕經集部五・一一八—一二二頁〕

宝海梵志の志願は、法味を衆生に施与する為に、發願し大悲を成就し正覺を成り、衆生を濟度し寂滅の道に安住させようとするものである。その衆生は、四暴流に随い諸仏世界から斥けられている者である。これらの者を憐愍愍し五濁に出生しようとするのである。

また「諸菩薩本授記品」では、釈尊を「四法精進の菩薩」として表現し、釈尊の大悲を高揚する。それに対して、清浄仏土を撰取する諸仏を「四法懈怠の菩薩」として貶めている^{二一}。その中で、特に阿弥陀仏を「四法懈怠の菩薩」の代表者として登場させて釈尊と対比することによつて釈迦対弥陀の構図を明確に示し、釈迦一仏における大悲が顕揚されていくのである。立てられている誓願の数を比較してみても、弥陀五十一願に対し釈迦は

五百の願を誇り、その広大さを物語っている。

以上部分的な確かめではあるが、主眼は釈迦一仏の大悲を顕揚する事に置かれており、それを中心にして『悲華經』は展開されていくのである。その内容は、諸仏が選ぶことをしなかった穢土を釈迦は大悲心に基づいて自ら成仏する土として選び取るというものであり、濁悪の衆生の教化し寂滅の道に安住させる為の大悲の出生であるというものである。

それでは、このような『悲華經』の教説を踏まえて、今一度『無量寿經釈』において『悲華經』を意識して「大意」が述べられた理由を推察してみる。

結論から先に言えば、法然教学における『悲華經』受容の課題という点を挙げることができる。

浄土經典中、弥陀の誓願を具体的に説示しながら、それと比較して釈迦一仏の大悲を強調していく特異性を持つ『悲華經』は、専称弥陀を旗印にする浄土宗において異質な經典であると言える。しかし異質であるからといって、当然「仏説」を無視するわけにはいかない。また、この『無量寿經釈』が東大寺の講説という点から、会座には東大寺に關係する学僧等の聴衆が列座していたことが予想される。その聴衆に対して『無量寿經』の「大意」を示す上で、『悲華經』の教説を意識しながら釈迦・弥陀二尊の位置づけが行われるのは、『悲華經』の教説との相違点を法然がどのように考えているかを指摘される可能性を考慮した上でのことと考えられる^{二二}。すなわち、弥陀一仏を顕揚し浄土宗を名のっていく上で、弥陀を貶めながら釈尊の大悲を顕揚する『悲華經』の教説をどう捉えるかは、教学上避けては通れない関門であったということが出来る。そのことを考慮した上での説示であると推察できる。このような理由から、『悲華經』所説による釈尊の位置づけをどのように捉えるか、ということが法然の中で課題となったのであろう。このような背景によって、東大寺講説の『無量寿經釈』では、『悲華經』を意識しながら浄土宗における釈尊の位置をあきらかにしたことが考えられる。

三 『悲華經』受容の視点

それでは、具体的にどのように『悲華經』の教説を捉えていったのであろうか。

『悲華經』では、釈尊が浄土を捨てて穢土に出興してきたのは、衆生を「救済」しようとする「大悲心」の故であると説示する。この釈尊の「大悲」と「救済」が『悲華經』受容の重要な視点となってくる。すなわち、穢土の衆生を「摂取」しようとする「大悲心」をいかに領受するかによって、五濁悪世における釈尊観に差異が生じるのである。

それでは前に述べた貞慶における『悲華經』の受容について考えてみる。釈尊は大悲心によって穢土を摂取する本願を発して五濁の世に生まれ出てきた。そして滅後は、五百大願に説示されている「舍利の威力」による救済を求めている。このように貞慶においては、舍利による「救済」に釈尊の具体的な「大悲」を見ていた。つまり、貞慶の場合、釈尊の大悲は、ただ一人穢土に出てきた点と入滅後も舎利の威力によって衆生を済度し続けるという点に確かめられているのである。

対して法然は、善導の釈義によって二尊の大悲の位置づけを確かめて、釈尊においてはこの娑婆で弥陀の浄土を説き、衆生をその浄土に往生させるように勧めている「発遣の人」として明らかにしている。注目したのは、法然が『悲華經』の教説を了解するにあたり、何の為に釈尊が大悲をもって浄土を捨てなければならなかったのかを問い、そして出世の意義を確かめている点である。すなわち、釈尊が衆生救済の為に穢土に出生してきた理由をどこに見出すことができるのかを尋ねていることに注意が必要である。当然、法然において『悲華經』に説示されている教説——釈尊が五濁悪世の衆生を済度する為——に疑いはない。ただ、「今」釈尊と遠く離れた世に生きる法然において、釈迦大悲の出生は自身の上にどのように関係し、如何に確かめることができるのか、という課題があったのである。この法然の課題は次項へ譲り、『三部經大意』における『悲華經』の受容を見てみたい

と思う。

『悲華經』の教説は、『三部經大意』において以下のように理解されている。

本師釈迦如来大罪山の入、邪見林にかくれて、三業放逸に、六情まったからざらん衆生を我が国土には取置
て教化度脱せしめんと誓い給えりき。

（『昭法全』四〇頁）

釈迦が罪惡深重の衆生を、自身の国土に取り置いて教化度脱しようと誓われたとし、その理由を次のように示している。

抑何にして、かかる諸仏のこしらえかね給える衆生をば、度脱せしめんとは誓い給えるぞと尋ねれば、阿弥
陀如来因位の時、無諍念王と申せし時、菩提心を發て、生死を過度せしめんとは誓い給いしに、釈迦如来は
宝海梵士と申しき。無諍念王因位をすてて菩提心を發し、攝取衆生の願を立て我仏に成れらん時、十方三世
の諸仏もこしらえかね給たらん惡業深重の衆生なりとも、我名を唱えば皆悉く迎えんと誓い給いしを、宝海
梵士聞き畢て、我必穢惡の国土にして正覺を唱て、惡業深重にそ輪廻無際ならん衆生等に此事を示さん。衆
生是を聞て唱えば、生死を解脱せん事甚だ易すかるべしとおぼして此願を發し給えり。

（『昭法全』四〇―四一頁）

諸仏が「こしらへかね」た衆生を、釈尊がどのようにして度脱させようと誓ったのかを『悲華經』所説の本生譚
をもつて尋ねている。そこには、宝海梵士（釈迦）が無諍念王（阿弥陀）の立てた「我が名を唱えば必ず迎える」
という誓いを聞いた後に、穢惡の娑婆を国土として成仏し、輪廻無際（りんゑむげん）の衆生にその誓いを教示したいと明らかに
されている。また、罪惡の衆生が教えを聞いて称名すれば、易く生死解脱を遂げられるだろうという思いから穢
土成仏の願いを立てた、としている。ここでは、『悲華經』に説示されている釈迦大悲の出生が阿弥陀仏の發願と
関係させて展開している点に注目することができる。

このような法然の了解を見た時、『悲華經』の教説が、釈迦一仏のみを顕揚し、弥陀を貶めようとする經典という位置づけではなくなる。むしろ法然は、宝海梵士が無諍念王の誓いに賛同するかたちで穢土成仏を誓ったというように捉えている。これは、釈迦対弥陀といったように諸仏を対立的に捉えて解釈していくのではなく、五濁惡世の衆生救済を中心問題として仏と仏の関係性を論じているものである。したがって、『悲華經』の教説に順じて、一方の仏を優位に見ていくかが問題となっていたわけではない。法然にとって、自身の出離生死の課題において『悲華經』の教説がいかに応答し得るのかが問題であったということが言える。

以上の点を踏まえると、法然は『無量寿經釈』において、善導の文に依って『悲華經』に説かれている「釈尊が他の菩薩と違い、本願によって五濁の世を厭わず出生してきた」のは、とりわけ「弥陀の浄土を説き勧めて衆生を往生させる為である」という点に出世の意義を見出していることがわかる。つまり、法然は釈尊大悲の具体性を「浄土教を説く」点と「浄土往生を勧める」点に見出していることが了解できるのである。

また、『三部經大意』では『悲華經』の前生譚をもって釈迦・弥陀二尊の関係を捉えている。それは、釈尊が宝海梵士であった時に、弥陀の前生である無諍念王の誓いに賛同して、十方諸仏の国土から漏れる五濁惡世の衆生に教示するために娑婆に出生しようとしたというものである。

法然は『悲華經』の教説との関係性を考慮しながら浄土宗における釈迦の位置を明確にしていることが了解できた。その特徴は、釈迦の「穢土を撰取する」という「大悲」を自己の出離生死の問題との関係において捉えようとする点にある。すなわち、釈尊がなぜ穢土に生まれ出なければならなかったのかという出世本懷を問うものであり、五濁惡世の世に生きる現在の自己と釈迦の出世の関係を問うものである。

四 釈尊観形成の背景―時機の問題を通して―

前項でも述べたように、釈迦大悲の出世は、末法濁世を生きる法然自身と具体的にどう関係しているのかという問いがある。この項では、そのような問いのもと、どのような背景によつて法然の釈尊観が形成されていたのかを「時機の問題」を通して考察したいと思う。

『選択集』『教相章』における『安樂集』の引文から窺い知ることができるように、聖道の仏道における法然の問題意識を「大聖去ること遙遠なる^{二一三}」ということと「理深く解微なる^{二一四}」という二点に確かめていくことができる。世は末法五濁であり、しかも釈尊滅後遠く隔たった無仏の時である。機根は下劣にして凡夫である。法然の釈尊観には、このような問題意識が背景にあったということを考慮しなければならないであろう。

時機不相応・機教不相応と自覚する問題意識において釈迦の教説に出遇おうとする時（生死出離を求める時に、それが法然の釈尊観を形成する基準と成り得るのである。例えば、天台大師智顗の五時教判を参考に挙げてみる。五時教判は端的に言つて、釈迦一代の教説を五つの時代^{二一五}と八教^{二一六}に区分したものである。そして、五味相生の譬喩をもつて、法華・涅槃経を醍醐の教とする。釈迦の悟りから時代を経過するにしたがつて教説が優位なものとして位置づけられている。このような教相判釈において釈尊の教説を捉えていく時、法然によつて自覚された時機不相応という問題意識の中で捉えられる釈尊と必ず一致しているとは限らない。

それでは、「大聖不在・機根下劣」と自覚した問題意識の上に出遇う釈尊とはどのような仏であるか。まず、次の法然の言葉を手掛かりに考えてみたい。

おおよそ一宗のならない一代聖教におきて浅深を判ずる。つねのことなり。…中略…諸宗のならない、ただ経ばかりをこそ、浅深をも勝劣をも立てたることにてあれ。

（『四十八巻伝』『十住心論』について述べられける御詞・『昭法全』四八四頁）

「一宗のならない」として經典の浅深を判じ、また「諸宗のならない」では經のみに浅深・勝劣を立てていると語っている。次に『西方指南抄』に述べられている言葉を見てみる。

教をえらぶにはあらず、機をはからうなり。

（『西方指南抄』「要義問答」・『昭法全』六一九頁）

「機」に重点が置かれている。これらの発言で注目できるのは、従来の教判が「教をえらぶ」という言葉に集約して語っているという点である。従来の教相判釈が、教を選びそれに浅深・勝劣をつけてきたものであると明らかにしているのである。一見、当然のことであり、何の疑問を差し挟む余地はないものと思われる。しかし、先ほど述べたように、「機教不相応・時機不相応」という問題意識の上で、釈尊の教説を捉えるならば、「教の優劣をえらぶ」ことのみでは法然の問題意識と乖離したところに仏教が開示され、仏道が自身の出離生死と関係のないところで明らかにされることになる。ここに、釈迦大悲の出世を捉える視点がある。時機不相応の自覚という点において釈尊の教説に出遇うということである。

このような「機をはからう」という問題意識によってなされる教相判釈は、言い換えれば、これらの要因（無仏時・機根下劣）を釈尊がどのように捉えていたのか、ということを探求することである。すなわち、釈尊が「無仏の時の凡夫」をどのように考え、いかなる教えを説示しようとしていたのか、ということ明らかにすることである。例えば、『三部經大意』における『觀經』流通分の解釈を見ると顕著である。

我世に出る事は、本意唯だ弥陀の名号を衆生に聞かしめんためとて、阿難尊者にむかいて、汝好く此事を持て退代に流通せよと、ねんごろに約束しをきて後、跋提河のほとり、沙羅林木にして、八十の春の天、二月十五の夜半に、頭北面西にして涅槃に入り給にき。

（『昭法全』四二頁）

出世の本意はただ弥陀の名号を説示することであり、仏弟子阿難と名号退代流通の約束をした後に入涅槃したと

語られている。釈尊の「本意」が述べられているのみならず名号の流通を「遺言」として表現し、釈尊の生涯において最も重要な位置をあたえていることが読み取れる。釈迦が末代の衆生に何を残したのかを明らかにする一文である。

時機・機教不相応という問題意識は、浄土教の諸師達の中でも度々語られてきていることが法然によって見出されている。『選択集』第一章で引文する諸師の文を一瞥するだけでもうかがい知ることができよう。

道綽 「一つには、大聖去ること遙遠なるによる、二つには理深く解微なるによる。一一七」

曇鸞 「五濁の世、無仏の時に於いて阿毘跋致を求むるを難とす。一一八」

迦才 「像季に居して、聖を去れることこれ遙かなり。道、三乗に預かれども契悟するに方なし。一一九」

しかも、このように「大聖不在・機根下劣」と自覚された問題意識に応答した釈尊の教言は、いずれも「浄土に依れ」というものであった。時機不相応の自覚において、浄土教を説示する釈尊との出遇いがある。この時機不相応という自覚は、法然が見出した浄土教の歴史に通底するものである。また、この時機不相応の領きにおいて浄土教に出遇い、一心に念仏を行じていった「捨聖帰浄」の浄土往生人達に、浄土宗の「師資相承」を見出している。この「師資相承」に浄土往生人が生まれてきた事実・歴史を明らかにし、この歴史に時機相応・機教相応の証を確かめているのである。

また、そのような諸師の中においても釈迦の位置づけが明らかにされ、伝承されている。例えば道綽の『安樂集』第八大門第二料簡では、釈迦の位置づけが次のように明らかにされている。

第二に弥陀・釈迦二仏を比校すとは、いわくこの仏釈迦如来八十年世に住まりて暫く現じて即ち去りたまいて、去りて返りたまわず。切利の諸天に比するに一日も至らず。また釈迦の在時救縁また弱し、毗舍離国の人の現患を救いし等の如きなり。何となれば、時に毗舍離国の人民五種の悪病に遭えり。…中略…良医耆婆その道術を尽すも救ふことあたわざる所なり。時に月蓋長者あり。首となりて病人を部領し皆来たりて仏に

帰して頭を叩きて哀を求めしむ。その時世尊、無量の悲愍を起こして、病人に告げて曰く。「西方に阿弥陀仏・觀世音・大勢至菩薩まします。汝等一心に合掌して見たてまつらんことを求めよと。ここにおいて大衆みな仏の勧めに従いて合掌して哀を求む。その時彼の仏大光明を放ちて、觀音・大勢と一時に俱に到りて大神咒を説きたもう。一切の病苦皆悉く消除して平復すること故のごとし。しかるに二仏の神力まさにまた齊等なるべし。ただ釈迦如来己が能を申せずして故に彼の長を顯わしたもうことは、一切衆生をして齊しく帰せざることなからしめんと欲してなり。是の故に釈迦処々に歎歸せしめたまえり。すべからくこの意をしるべきなり。」

『真聖全』一・四三〇—四三一頁

釈迦・弥陀二尊の「神力」は「齊等」であるが、一切衆生を平等に浄土に帰させようとする為に釈尊は「自らの能をのべなかつた」とし、また諸処で浄土を歎じて衆生を帰依させようとしていたと明らかにしている。このように、浄土に依るべきことを明らかにしつつ、釈迦の位置づけを明確にするのである。

ところで、釈尊不在や機根の問題を課題としていたのは法然だけではなく、同時代を生きた貞慶にも色濃く表れている。『愚迷発心集』等に確認できるように、

悲しみてもまた悲しきは、在世に漏れたるの悲しみなり。恨みてもさらに恨めしきは、苦海に沈めるの恨みなり。いかに況んや、曠劫より以来今日に至るまで、惑業深重にして、既に十方恒沙の仏国に嫌われ、罪障なお厚くして、今また五濁乱慢の辺土に來れり。

『日本思想大系 鎌倉旧仏教』一五・一五頁

という自身の悲痛を述べている。悲歎の内容は、釈尊の「在世に漏れ」ているということから、苦海に沈み五濁辺土に生まれているということにまで及んでいる。貞慶の悲歎において注目できるのが、「在世に漏れる」という表現をしていることである。すなわちその表現には、釈迦在世への憧れと同時に、在世ならば釈迦の力によって

出離することができたであろうという認識を垣間見ることができる。その認識は、また次のようにも表現されている。

かの弟子が本師釈迦牟尼如来、昔靈鷲山に在せしの時は、十方所有の群生、恣にその益を蒙りたりと雖も、三界輪廻の我等、その時いかなる処にか在りけん。

〔日本思想大系 鎌倉旧仏教〕一五・一四頁）
釈迦在世中の弟子の利益を「恣」（ほしいまま）と表現し、自らの境遇への悲哀を明らかにするのである。

前述したように、貞慶は「講式」において「在世に漏れたるの恨み」を釈迦の遺骨を得たことによって「聊か休し」と述べている。また、釈迦の生身と遺骨が異ならないことが述べられていた。これらの言葉から、「釈尊不在の世」という課題を「舍利の威力」によって克服しようとしていることが窺える。すなわち、貞慶においては、釈尊不在の問題を釈迦の本願において確かめていたことが了解できる。

法然は、貞慶と同様に、釈迦の在世から漏れた悲しみを述べている。

それ流浪三界のうち、いずれの界におもむきてか釈尊の出世にあわざりし。…中略…いま多生曠劫をへて、うまれがたき人界にうまれて、無量劫をおくりてあいがたき仏教にあえり。釈尊の在世にあわざる事は、かなしみなりといえども、教法流布の世にあう事をえたるは、是よろこび也。…中略…ここにわれらいかなる宿縁にこたえ、いかなる善業によりてか、仏法流布の時に生まれ、生死解脱のみちをきく事をえたる。

〔拾遺語燈録〕「登山状」・『昭法全』四一六―四一七頁）

しかしながら、「教法流布の世に遇うことを得た」という点に「よろこび」を見出し、「生死解脱のみち」を聞くと明らかにしている。このことから、法然においては、釈迦の在・不在が直接的な問題ではなく、むしろ不在の問題を通していかにして解脱の教を自身の上に見出すかが課題となっているのである。この課題を見ていく上で、善導『観経疏』『散善義』に述べられている「二河白道の譬喩」は殊更重要な意味を持つと思われる。次の文言を

確かめてみる。

「東の岸に人の声勧め遣わすを聞きて、道を尋ねて直ちに西に進む」と言うは、すなわち釈迦すでに滅したまいて後の人見たてまつらず、なお教法ありて尋ねべきに喩える。すなわちこれを声のごとしと喩うる也。

〔真聖全〕一・五四一頁

「東岸からの発遣の声を聞き西へと向かう」という表現に、釈迦滅後において誰も釈迦牟尼仏と見えることは無いが、教法は残ってなおも尋ねていくということを譬えている。釈迦滅後の教法を「声」に喩えて、在世滅後を問わずに釈尊の教法との出遇いを明らかにしている。前にも確かめたが、法然は釈迦の在世に漏れたと雖も、教法流布の時代に生まれ、そして解脱の法を聞くことを得た喜びを語っていた。この了解は、まだ教法流布の時代であるから良いという安堵の思いを述懐しているにとどまらず、重要な問いを提示していると考えられる。それは、「釈迦とは何か」という釈迦如来そのものに対する問いである。貞慶が釈尊「その人」を求め遺骨と五百大願への瞻仰に至ったのに対し、法然は現在の自己にとつて釈尊とは如何なる仏であるのかを求め、此土発遣の「声」として聞き取ったということができよう。これは、いわゆる「譬喩」にとどまるものではなく、貪・瞋の二河の前に立つ法然自身の姿が確かめられるであろう。すなわち、法然において「二河譬」は善導によって示された譬喩であると同時に、法然自身の信仰の歩みそのものである。

法然と貞慶は両者ともに時機の課題を持ち、各々釈尊の位置を明らかにしていたが、その中で法然の特質を論じるならば、留意すべきは念仏を説く釈尊の教説に「機教相応・時機相応の仏道」が成立すると見ている点である。このことを考えるにあたり、まず問題となることは「時機相応の仏道」と言い得る根拠はどこで確かめることができるのかということである。それは、「証」の有無において言い得ることができる。

貞慶は前述のように釈尊を了解するも晩年に至るまで信仰の比重が展開し、自らの出離が如何なる点で成立するのかを模索していることが窺える。このことから、貞慶のいわゆる「複合型信仰」は臨終まで真摯に道を求め

続けた結果であり信仰が深まり続けたということが言えると同時に、いずれの信仰においても出離の確証を見出し得なかったという事実を証明するものである。もちろん、法然の信仰に比べて貞慶の信仰が劣っているという信仰の優劣を主張したいわけではない。ここで明確にしておきたいのは、法然においては、一切衆生が速やかに生死を離れる道は本願にあると確信をもって明言している点である。

法然は「証」の事実を「歴史」と「自己」の二点に見出している。念仏往生人の歴史（師資相承）に具体的な「機教・時機相応」の事実^{二二〇}を見出し、速やかに生死を離れる道は弥陀の本願に依るものであると明らかにする。自身においては、愚の自覚においてその証を見ている。念仏の行者には「必具三心」とし、「二種の信心」における「九品の往生」を明らかにしている。深心の私釈において、

深心とは、いわく深信の心なり。まさに知るべし、生死の家には疑いをもって所止とし、涅槃の城には信をもって能入とす。

（『真聖全』一・九六七頁）

と、「深信の心」が涅槃へと入るものであると明らかにする。その「信」の具体的な文言は、

一つには、決定して深く自身は現にこれ罪悪生死の凡夫、曠劫よりこのかた、常に没し常に流転して出離の縁あること無しと信ず。二つには、決定して深く彼の阿弥陀仏の四十八願は、衆生を摂受して疑い無く慮りなく、彼の願力に乗じて、定んで往生を得と信ず。

（『真聖全』一・九五九頁）

というものである。「凡夫の自覚」において涅槃の城へと能入する。「罪悪生死の凡夫」の自覚においてその証が見出されている。すなわち、法然自身は念仏において明らかに二種深信においてその証を確かめているということができる。この二点の確かめは、いずれも本願が成就するという「本願章」の確かめにおいて見出されるものである^{二二一}。

以上、釈尊觀の背景としての時機の問題を見てきた。法然は、聖道門における仏道を時機不相応と捉え、その自覚において「一向に念仏せよ」という釈尊の教説と「捨聖帰淨」の淨土往生人の歴史に出遇った。このような背景に法然の釈尊觀形成の一端を窺うことができるであろう。

五 善導「付属の釈文」と「善導の意」

それでは、法然はいかに釈尊の教言を捉えていったのであろうか。この項では、善導の言葉を法然がどのように領受していったのかを踏まえながら、淨土宗における釈尊の位置づけを考察していきたい。

法然の釈尊觀の中心は、『觀經』流通分における「汝好持是語」云々の仏語によって示されている。先ほど挙げた『三部經大意』や『無量壽經釈』に見ることができ、釈尊觀は、いずれも『選択集』『念仏付属章』で中心に据えている善導の流通付属の釈文を背景として明らかにされている。

上來、定散兩門の益を説くと雖も、仏の本願の意を望まんには、衆生をして一向に専ら弥陀仏の名を称するにあり。

（『真聖全』一・九七五頁）

この『觀經疏』の「付属の釈文」を基点として、「釈尊が穢土を取る理由は、衆生を淨土に往生させる為」という釈尊の意を確かめ、体系的に明らかにしようとするのである。

留意すべきは、法然が「付属の釈文」を「念仏付属章」だけではなく「三輩章」等に用いている点である。先学が指摘しているように^{二三}、「三輩章」では「廢立^{二三}」の根拠とし、一方では立宗の根拠として用いている。まず廢立の義は、釈尊が念仏へ帰依させる為に諸行を説き、またその諸行を廢するというものである。その義によれば、衆生に対して「一向」の念仏を示す為であるとしている。「廢立」は弥陀や善導の行為としてではなく、

あくまでも釈尊の行為として受け取られるものであり^{二四}、そこに釈尊の本意が見出されているのである。法然は、廃立を助正・傍正の二義と並列的に明らかにし、三義いずれの「殿最」を知り難しとしながらも、もしも善導に依るならば廃立の義であろうか、というように暫定的に示すに留まっている。とは言うものの、最終的には明確に「偏依善導」の立場を標榜している。このことから、法然の主張は廃立の義にあることは明らかである。加えて、第十二章「念仏付属章」の結びに至っては、

まさに知るべし。随他の前には暫く定散の門を開くと雖も、随自の後には還て定散の門を閉ず。ひとたび開きて以後永く閉じざるは、ただこれ念仏の一門なり。弥陀の本願・釈尊の付属、意ここにあり。

（『真聖全』一・九八三頁）

と、他に応じて定散二善を一度は開示するものの、ひとたび仏自らの本意である念仏を開示すると定散二善の門を閉じると明らかにしている。これは、消息においても同様に、

釈迦如来の種々の機縁にしたがいて、様々の行をとかせたまいたる事にて候えば、釈迦も世にいで給う心は、弥陀の本願をとかんとおぼしめす御心にて候えども、衆生の機縁人にしたがいてときたもう日は、余の種々の行をもとき給うは、これ随機の法なり、仏の自らの御心のそこには候はず。

（『拾遺語燈録』「津戸三郎へつかはす御返事」・『昭法全』五七二頁）

と述べ、仏意を「弥陀の本願をとかんとおぼしめす御心」に確かめている点からも、その本意を理解することができる。

「念仏付属章」では、今確かめたように「随他」と「随自」の言葉をもつて釈尊の念仏付属の意が示されているが、「随自」「随他」の語は『涅槃經』に説示され、最澄が『法華經』の優位性を示す際に使用されてきた用語である^{二五}。法然は、「随自」（仏意）を念仏に配当し、「随他」（他に随って説く）を定散に該当させ、釈迦が念仏一門を開いて後定散の門を閉じることを明らかにする。「廃立」と同様に「随自」という天台教学の用語を用い

て釈尊の本意を証明しようとしていることがわかる。「付属の釈文」を根拠として「三輩章」「念仏付属章」に釈尊の意が、「廃立」と「随自意」の天台教学^{二三六}の用語をもって確かめられていた。

次に、法然は立宗の根拠として、以下のように語っている。

あるとき上人月輪殿にして、山僧と参会の事侍しに、かの僧浄土宗を立給なるは、いずれの文によりて、立給ぞやとたずぬるとき、善導の観経疏の付属の文なりと答給に、…後略…

（『法伝全』二一頁）

このように、『観経疏』付属の文によって一宗を立てるとしている。「付属の釈文」は「廃立」「随自」の根拠として掲げられて、釈尊の本意が確かめられていた。「付属の釈文」が釈尊の本意を開示する言葉であるから立宗の根拠としても語られているのである。

さて『選択集』より後の撰述になるが『浄土宗略要文^{二三七}』において法然は、

善導和尚の意、釈尊出世本意、唯だ念仏往生を説くと云うの文

（『漢語燈録』・『昭法全』三九八頁）

と示し、「善導和尚の意」によつて、釈尊の出世本懷を『法事讃』の引証より明らかにしようとする。

法事讃に云く。如来五濁に出現して、隋宜の方便を以て群萌を化す。或は多聞にして得度すと説き、或は小解をもつて三明を証すと説き、或は福恵双べて障を除くと教え、或は禅念して座して思量せよと教う。種々の法門みな解脱すれども、念仏して西方に往くに過ぎたること無し。

（『右同』）

この文で善導は、釈尊が種々の教えを説くも念仏往生が最も優れている教えであるとしている。すなわち善導の文意では、諸教との比較において念仏往生の教が最も優位であることを示し、諸教の優劣を明らかにしているのである。しかしながら、法然は「唯だ念仏往生を説くの文」であるということを「善導和尚の意」として受けと

り、「釈尊出世の本意」としてこの『法事讃』の文を位置づけている。このことから、法然は善導の表現によりながらも、自身独自の見解を展開して明らかにしているということができようであろう。

前の『法事讃』の文は、次の『阿弥陀経』の经文によるものである。

舍利弗、我、今諸仏の不可思議功徳を称讃するがごとく、彼の諸仏等も、また我が不可思議功徳を称説して、この言を作さく。「釈迦牟尼仏、よく甚難希有の事を為し、よく娑婆国土の五濁悪世、劫濁・見濁・煩惱濁・衆生濁・命濁の中に於て、阿耨多羅三藐三菩提を得て、諸の衆生の為に、この一切世間難信の法を説きたもう」と。舍利弗、まさに知るべし。我、五濁悪世に於て、この難事を行じ、阿耨多羅三藐三菩提を得て、一切世間の為にこの難信の法を説く。これを甚難とす。

（『真聖全』一・七一―七二頁）

諸仏の釈尊への称讃と共に、その称讃の内容が開示されている。それは、五濁に出生し正覺を成り、一切衆生の為に浄土の法を説くというものであり、そしてそのことを諸仏が讃嘆するという内容である。前の善導の解釈には『阿弥陀経』の教説が根底にあったと言いうことができるであろう。このことから、前の法然における『悲華経』受容ということも、法然における時機の問題とともに『阿弥陀経』の教説とそれに対する善導の解釈があったということが言える。

六 釈迦の選択―八選択―

法然は「付属の釈文」を基点にして、釈尊の本意を確かめ、立宗を確立させていた。「偏依善導」の立場を取る法然は、この「付属の釈文」に全面的に依って解釈しているが、善導の解釈からの展開を「釈迦の選択」の言葉に見出すことができる。

まず法然は『選択集』第十六章で、

私に云く。凡そ三經の意を案ずるに、諸行の中に念仏を選択してもって旨歸とす。

（『真聖全』一・九八八頁）

と述べ、浄土三部經の意が念仏を「選択」する一点に確かめている。そして弥陀・釈迦・諸仏による「八選択」^{二三八}を各々位置づけている。

選択本願（弥陀選択）

『双卷經』

選択讚嘆（釈迦選択）

選択留教（釈迦選択）

選択摂取（弥陀選択）

『觀經』

選択化讚（弥陀選択）

選択付属（釈迦選択）

『阿弥陀經』

選択証誠（諸仏選択）

『般舟三昧經』 選択我名（弥陀選択）

このように「讃嘆・留教・付属」の三つの選択を釈迦の選択として明らかにしている。

「選択留教」の確かめは「特留章」で、

釈迦の慈悲、念仏を留めんが為に殊にこの経を留めたもう。

（『真聖全』一・九五五頁）

と、念仏を留める為の留教であると示し、念仏付属において釈尊の慈悲が確かめられている。法然はこのように何度も釈迦の慈悲を念仏一行の説示に定めているのである。選択付属は、定散の諸行を付属せずに念仏一行のみを付属したことを示す。その理由は端的に、

まさに知るべし。釈尊諸行を付属したまわざる所以は、すなわちこれ弥陀の本願に非ざるが故なり。また念仏を付属したもうゆえは、すなわちこれ弥陀の本願なるが故なり。

（『真聖全』一・九八二頁）

と示し、釈尊が念仏を付属する理由は本願か否かという点に集約されている。やがてこの付属は、諸行は機に非ずして時を失えり。念仏往生は機に当たりて時を得たり。

（『真聖全』一・九八二―九八三頁）

というように、念仏往生こそがまさに時機を得ているものであると明確に打ち出されるのである。

そして、釈迦の選択は、結びに至って一切仏とともに明らかにされる。

釈迦・弥陀及び十方の各恒沙等の諸仏、同心に念仏の一行を選択したまえり。

（『真聖全』一・九八九頁）

最終的には、弥陀も釈迦も十方諸仏も「同心」に念仏一行を「選択」したと結び、念仏の選択が一切仏の総意であることを明言する。これは、

一仏の所化はすなわちこれ一切仏の化なり、一切仏の化はすなわちこれ一仏の所化なり

（『真聖全』一・五三七頁）

という善導の言葉に依るものであらう。法然は善導の了解を継承しつつ、

一切の諸仏、一仏ものこらず同心に、一切の凡夫、念仏して決定して往生すべきむねを、あるいは願をたて、あるいはその願をとき、あるいはその説を証して、すすめ給える

（『拾遺語燈録』「御消息」・『昭法全』五八二頁）

という領解を述べている。念仏往生の旨を、願を建てたり、その願を説いたり、またその説を証したりと、一切仏において各々明確な役割を見出している。これは、諸仏間の優劣を問題として取り扱っているわけではなく、仏の総意が何であるのかを明確に位置づけることにより諸仏の位置づけを明らかにしているものである。すなわち、念仏の「選択」という点において弥陀と諸仏との関係性が同体的に明らかにされ、釈迦が一切仏の一側面として表現されているのである。

釈迦の出世本懷である本願の説示は、釈迦仏のみならず十方諸仏の本意と弥陀の本意という一切仏の総意として明らかにされている。このことから八万四千の教説中の一つとしての浄土教という捉え方ではないということに窺えるのではないか。なぜならば、一切仏の総意が、仏教中の一教説という位置づけにはならないからである。すなわち、選択本願における念仏往生の道が「仏教の本意」であるという主張を看取することができる。

このことから、釈尊のさとりによって「弥陀の本願」が説示されているという方向性ではなく、一切仏のさとりから釈迦が形をとってあらわれて弥陀の本願を開示し勧めるという方向性が提示されていると考えることができる。つまり、釈尊のさとりの内容に弥陀の本願が見出されるのではなく、さとりの内容そのものが弥陀の本願

にあるということである。

以上、「付属の釈文」と「釈迦の選択」において法然の釈尊観を考察してきた。善導『観経疏』『散善義』における流通付属の解釈の文を中心にして、釈迦教説の意を念仏一行の説示・留教そして讃嘆に確かめる。さらに、「選択」の語において一切仏の総意を示し、釈迦一仏の本懷を一切仏の本懷へと釈尊観を展開させ、仏教の本意を示すのである。

八選択は、『選択集』の最終章に位置している。これは、ある意味で選択本願念仏を体系的に明らかにする中で結論として見るができる。したがって、八選択後の総結三選の文の「速欲離生死」を発端にして語られる言葉は、法然一個人の了解に留まらず一切仏の総意として勧められる道であることが了解できる。

小結

五濁の世無仏の時に於いて釈尊とどのように出遇うかは、貞慶も法然も共通の課題であったということが出来る。両者共に、大聖不在と機根の問題を課題とし、それぞれにおいて「教主」世尊を捉えていった。

貞慶においては、『悲華經』所説に依りながら釈迦一仏の特異性を主張する。そして五百大願をもとに仏舎利の威力による救済を見出し、それによって釈迦「大悲」の具体性を確かめていた。法然においては、釈迦一仏を顕揚する『悲華經』の教説を踏まえて、釈迦が大悲によって穢土に來生した意義を、善導の釈文によって弥陀の本願を説示し發遣して浄土往生を勧めるという点に確かめていた。それは、『阿弥陀經』流通分と善導の解釈に裏付けされている。法然にとって釈迦の大悲並びに出世本懷は、弥陀の本願を説示し念仏往生させようとする点にある。その点を「廢立」や「随自意」の教学用語を用いながら、体系的に釈尊の本意を開示し、浄土宗における釈尊の位置を明確にし、一宗建立の基礎としたのである。

第一章 立教開宗における教判論

さらに、法然は「選択」の語において弥陀・釈迦・諸仏の総意を念仏一行に確かめて、仏教の本意が弥陀の本願にあり念仏往生にあることを明らかにする。この点において釈迦の本懐が一仏の本懐に留まらず一切仏の本懐として明らかにされ、仏教の本意として提示するのである。

第二章 立教開宗における本願論

緒言

本章の目的は、法然が明らかにした選択本願念仏の内容を確かめ、選択本願開示の意義を確かめたい。

法然は主著『選択集』において、「選択本願」の念仏を中心とした仏道体系を明らかにした。『選択集』冒頭には「選択本願念仏集」の表題の下に、

南無阿弥陀仏 往生之業 念仏為本

（『真聖全』一・九二九頁）

の十四字を掲げて、往生の業は選択本願の念仏であることが示されている。また、良忠伝聞の言葉には、

諸師文を作るに必ず本意一あり。恵心は因明直弁の義を立て、善導は本願念仏の一義を釈す。予は選択の一義を立てて選択集を造る也。

（『浄土宗要集聴書』・『昭法全』七六二頁）

と伝えられているように、「選択」の義を中心として『選択集』を著すとしている。このように法然の主張は「選択本願」の開示にあることは明らかである。

一方、古くから浄土教は南都北嶺において盛んに研鑽されていた。比叡山では止観念仏を中心に禅念一致・念佛融合の念仏など多岐にわたり、法然が「廬山の慧遠流・慈愍三藏流^{二三九}」と認めているようにそれぞれで流派が確立されていた。また、南都においては、永観（一〇三三―一一一一）や珍海（一〇九二―一一五二）等の三論系の諸師によって、善導の「散善義」受容とともに各々念仏論が展開されていた^{二三〇}。それ以外にも、聖の教化活動によって民衆に称名念仏が浸透し^{二三一}、「世を挙げて念仏を事とせり^{二三二}」と伝えられる程にその広が

りをみせている。しかしながら「観勝称劣」の言葉に代表されるように、称名念仏はあくまでも観想念仏に比べて劣った行であり、また浄土教は「寓宗^{一三三}」と表現される位置において意義が確かめられているに過ぎないのであった。当時の仏教界において傍流とも言える位置づけとなっていたのが浄土教であり称名念仏の教えである。その中で、改めて法然は「選択本願」における念仏行を開顕し、それを軸とした仏道体系に釈尊教説の本意を見出そうとする。言い換えれば、一代仏教を「選択本願」を視点にして問い直し、新たな仏教史観を見出そうという試みである。したがって、伝統的な仏教教学と対立を生むことは想像に難くない。事実、一宗独立を成し遂げていく中で、『興福寺奏状^{一三四}』や法然滅後に提出された「延暦寺大衆解^{一三五}」の訴状等が既成教団との軋轢を証明している。それでは、法然が明らかにした「選択本願」の思想はどのようなものであろうか。

本章では、まず衆生往生の行について考察を進め、続いてその行の根拠となる本願について論じていきたい。その手順として、仏道における「難行」と「難証」の課題について検討し、その上で法然における行業論と本願論を確かめていきたい。

第一節 衆生往生の行

一 仏道成就の課題と問題性

ここでは、『選択集』『教相章』の内容について「難行」と「難証」の問題に焦点を当てつつ、仏道における問題性について検討して、法然における仏道成就の課題を明らかにしたい。

法然の根本的課題は出離生死である。この課題は、仏教が仏道として実現することにおいて初めて成立し得るものである。仏道が成就するか否かが、輪廻からの解脱において重要な問題となる。仏道は言い換えれば、一人の上に教・行・証が成立することである。もし一つでも欠如するならば、仏道として成就することはない。教行

証の具足円満においてはじめて実を伴った仏教が存在するといえる。

その仏道において行の成就是極めて重要な問題であるといえることができる。なぜならば、行が成就するか否かで、仏教が実を伴ったものになるのかそれとも「形骸化」するのかが決定するからである。「形骸化」とは、教への実践によって証果を得る者が一人もいないということである。

さて、修道上における行の課題は、古くは龍樹の『十住毘婆沙論』易行品に難行の問題として指摘されている。

阿惟越致地に至るは、諸の難行を行ずること久しくして乃ち得べし。或は声聞辟支仏地に墮す。若ししからばこれ大衰患なり。

（『真聖全』一・二五三頁）

多くの難行を行じ続ける上に阿惟越致地に至ることができる裏面、それが実現できなければ「菩薩の死」を意味する墮二乗が明らかにされている。ここから易行方便の道の開示要請がなされるが、その要請は「三千世界を挙ぐるよりも重し」とされる大乘の仏道からは、「怯弱下劣の言」であって「大人志幹の説に非ざる」ものである。しかしながら、「必ず聞かんと欲する者」に対して信方便の易行道が『十住毘婆沙論』の文量からは極めて僅かではあるが―開示されるのであった。

それは、やがて中国の曇鸞に継承され、『浄土論註』冒頭に難易二道の決判が明らかにされ、「仏力住持」による易行道が開顕されている。龍樹においては「行対の難」として行自体の難行性について取り上げ、曇鸞は「行縁の難」として行ずる縁の問題として展開している。このように、行体・行縁の違いはあるが同じく修道上の難として課題が明らかにされている。さらに曇鸞においては、「五濁の世・無仏の時に於て阿毗跋致を求めるを難とす」と明言し、その課題をより明確化している。曇鸞は、五濁の世・無仏の時という時代社会の中で、仏道の成立が如何にして可能であるかという明確な課題のもと論を展開していくのであった。

続く道綽においても『論註』の難易二道判は相承されているが、注目すべきは前にも論じたように聖浄二門判

という「時」と「機」の問題を通して聖道門の「難証」を明らかにし、浄土一門への帰入を勧めた点である。龍樹・曇鸞が難行として仏道成就の課題を挙げていたが、道綽に至り明確に「難行」は「難証」を意味することが、『大集経』を経証に挙げて示される。法然は、その『安樂集』の文言を、『選択集』『教相章』にて引文する。

大集月藏経に云く。我が末法の時の中に億億の衆生、行を起し道を修せんに、未だ一人も得る者あらじ。

（『真聖全』一・九二九頁）

末法における起行修道において、一人もその証果を得ることが無いと「仏説」によって確かめている。法然の眼差しは、この「今の時」において証を得る者が一人もいないという仏説に向いていた。

行証の不成立は、釈尊の教説をもとに修行して仏に成ることができないということを意味する。「証果を未だ一人も得る者がいない」という言葉が示すように、要点は「証果得ること無し」という点にある。しかし「行を起し道を修せんに」の言葉に注目し「証果なし」の意味を考えるならば、当然行の不成立が根源的な問題である。この道綽の決判は、衆生の行そのものが成就しないということを明らかにしているのである。衆生における行の問題は、私釈において『論註』の難易二道判の文言を通して確かめられている。

謹みて龍樹菩薩の十住毘婆沙を案ずるに云く、菩薩阿毗跋致を求むるに、二種の道あり。一つには難行道、二つには易行道なり。難行道はいわく五濁の世、無仏の時に於いて阿毗跋致を求むるを難とす。この難にいまし多途あり。ほぼ五三を言いてもつて義の意を示さん。一つには外道の相善は菩薩の法を乱る、二つには声聞は自利にして大慈悲を障う、三つには無顧の悪人他の勝徳を破す、四つには顛倒の善果よく梵行を壊す、五つには唯これ自力にして他力の持つなし。これらのごとき事、目に触るるにみなこれなり。…中略…この中に難行道というは、すなわちこれ聖道門なり。易行道というは、すなわちこれ浄土門なり。難行・易行、聖道・浄土、その言異なりといえどもその意これ同じ。

（『真聖全』一・九三二頁）

「聖道門」（娑婆中の開悟）が「難行道」と同質の意味で確かめられ、「五濁の世、無仏の時」（釈尊の不在）において阿毘跋致を求める「難」の理由を五つでおさえている。すなわち、釈尊不在の中、娑婆で開悟する問題性を明らかにしている。その第四に「顛倒の善果よく梵行を壊す」と衆生の虚妄顛倒が仏道修行を妨げるものとして示され、続く第五では「ただ自力にして他力の持つなし」と前四つの理由を集約する形で示されている。顛倒した善果が仏道を成就する梵行を破壊する。このように、娑婆中の開悟を求めるにおいて衆生の行自体に問題がある。

行に問題性を見出す背景には、証がないという実感に基づくものであろう。法然の実感は、「教行」があるといえども「証」が無いのなら「教行」は無いのに等しいということである。末法ではかろうじて「教」そのものは存在する。しかし、「教」の存在において仏道が存在すると認識してしまうことは注意を要する。我々は釈尊の「教」があれば仏になる道はあるという認識を持つであろう。末法において「教のみある」ということは、その実仏教の形骸化を意味するものである。それに準じて考えれば、「証」が無いということは、「教行」の不成立を物語るものである。また「行」の不成立は、必然的に「教」と「証」の内容を亡失することを意味するものである。仏教において行の決判が重要である。

このような確かめの上で、『大集經』に続く『大經』の文が重要な位置づけを持つこととなる。

もし衆生ありて、縦令一生惡を造れども、命終の時に臨みて、十念相續してわが名字を称せんに、もし生まれずば正覺を取らじ。また一切衆生、すべて自ら量らず。もし大乘に抛らば、真如実相第一義空、かつて未だ心に措かず。もし小乗を論ぜば、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、道俗を問うこと無く、いまだその分にあらず。たとい人天の果報あるも、みな五戒十善のために、よくこの報を招く。しかるに持ち得る者は甚だ希なり。もし起惡造罪を論ぜば、何ぞ暴風駛雨に異ならん。ここをもつて諸仏の大慈、勸めて浄土に帰せしめたもう。たとい一形惡を造れども、ただよく意を繋けて、専精に常によ

く念仏すれば、一切の諸障自然に消除して、定んで往生を得ん。なんぞ思量せずしてすべて去く心なきや、と。

〔真聖全〕一・九二九―九三〇頁

前の『大集經』との文脈を窺うと、末法においては浄土の一門のみ有効である、だから『大經』に本願の念仏が説示されているという形で示されている。しかしその意とする所は、行証が成立しないのは本願に説示される念仏に依らないからだということである。つまり、行証を得るには本願に説かれている念仏に依れということが、これら一連の流れで確認することができる。したがって、大乘・小乗の修行ならびに人天の果報を、それぞれ「かつて未だ心に措かず」「いまだその分にあらず」「持ち得ること甚だ希」として、起悪造罪の者が依るべきは念仏であると勧めるのもその意である。しかしこの念仏への勧帰は、教のみあって行証が無い末法の中で、念仏の「行」が説かれるという矛盾を生むことになる。このことは、後に述べたいと思う。

二 正行と雑行

前では、なぜ仏道が成立しないのかという問いのもと、衆生の行そのものに具体的問題性を明らかにしていた。そもそも行が成就しないので証果が実現しない。このように仏道成就における課題が行の成就にあるということが確認できた。それでは、行成就の課題をいかにみていくことができるか。以下「二行章」において確かめていく。

「教相章」につづく「二行章」では、

善導和尚、正雑二行を立てて、雑行を捨てて正行に帰するの文

〔真聖全〕一・九三四頁

と示し、善導の文言に依つて正雑二行の選びが明らかにされている。先にも述べたように、「教相章」では末法において衆生の行自体が成立しないという確かめのもと、『大無量寿経』の本願文の念仏が説示され、起悪造罪の者に対し浄土門への勧帰が明示されていた。その確かめのもとに浄土往生における正行とは何かが明らかにされる。ここで留意しておきたいのが、「雑行を捨てて正行に帰す」（捨雑帰正）という法然の行へ帰依する姿勢が明確にされていることである。往生行における「正・雑」を問題とするならば、あえて正行に対して帰依を語らなくともよく、「雑行を修せずして正行を修す」と示せばいいはずである。ここで明らかにする正行には帰依を伴うということが示唆されている。すなわち、行の「正・雑」を決断するのに、行者における帰依処の決定があるということ踏まえて往生の行を確認する必要があるといえる。それでは、往生行の内容を見ていこう。

法然は『観経疏』『散善義』の就行立信の文によつて、「往生の行相」と「二行の得失」を明らかにしている。「往生の行相」を示す中、善導の引文に従いながら五種正行を次のように明らかにする。

初めに正行というは、これについて開合の二義あり。初めには開して五種となし、後には合して二種となす。初めに開して五種となすとは、一つには読誦正行、二つには観察正行、三つには礼拝正行、四つには称名正行、五つには讃嘆供養正行なり。

（『真聖全』一・九三四―五頁）

「読誦正行」「観察正行」「礼拝正行」「称名正行」「讃嘆供養正行」の五つである。五種正行の内容は、

- (1) 読誦正行 専ら観経等を読誦するなり。
- (2) 観察正行 専ら彼の国の依正二報を観察するなり。
- (3) 礼拝正行 専ら弥陀を礼するなり。
- (4) 称名正行 専ら弥陀の名号を称するなり。
- (5) 讃嘆供養正行 専ら弥陀を讃嘆供養するなり。

(筆者取意『真聖全』一・九三五頁)

それぞれ「観経等」「彼の国の依正二報」「弥陀」「弥陀の名号」「弥陀」を対象にして正行が明らかにされている。また、五種正行に対して五種雑行が示されているのを見てみると、

今しばらく五種の正行に翻対してもつて五種の雑行を明かさん。一つには読誦雑行、二つには観察雑行、三つには礼拝雑行、四つには称名雑行、五つには讃嘆供養雑行なり。

(1) 読誦雑行 『観経』等の往生浄土の経を除きて已外、大小乗顕密の諸経において受持読誦する。

(2) 観察雑行 極樂の依正を除きて已外、大小顕密事理の観行。

(3) 礼拝雑行 弥陀を礼拝するを除きて已外、一切の諸余の仏菩薩等、及びもろもろの世天等において礼拝恭敬する。

(4) 称名雑行 弥陀の名号を称するを除きて已外、自余の一切の仏菩薩等及びもろもろの世天等の名号を称する。

(5) 讃嘆供養雑行 弥陀仏を除きて已外、一切のもろもろの仏菩薩等およびもろもろの世天等において讃嘆供養する。

(『真聖全』一・九三六頁)

浄土経・極樂依正・弥陀・弥陀の名号・弥陀仏「已外」を読誦・観察・礼拝・称名・讃嘆供養するのを雑行としている。ここで、「雑」の確かめが「行」そのものにあるのではなく、その対象によって明らかにされている点に注目することができる。行の種類において「正」であるか「雑」であるかの決定をせずに、阿弥陀仏に關係するか否かで正行であるか雑行であるかを決定している。つまり法然は正行と雑行を「阿弥陀仏にかかわるか否か」という点で決定している。ここで、法然があえて五種正行に「翻対」して五種雑行を確かめたのは、浄土往生における正行の内容が「阿弥陀仏との關係においてある」という点を明確にするためである。それは『三心義』に

において端的に次のように示されてある。

正行というのは、阿弥陀仏におきてしたしき行なり、雑行というのは阿弥陀仏におきてうとき行なり。

（『和語燈録』・『昭法全』四五七頁）

行そのものの性格を、阿弥陀仏において「親しい」か「疎い」かによつて判定し、「親しい行」を「正行」と位置づけ、「疎い行」を「雑行」と位置づけている。これらのことから、正行が阿弥陀仏に関わつての行であることが明らかにされる。また、『無量寿経釈』においては、

五種正行みな弥陀一仏の功德に限る。ゆえに觀察礼拝称名讚歎四箇の正行、既に唯だ彼の弥陀の依正に在り。あに読誦の行独り他經を兼ねんや。

（『漢語燈録』・『昭法全』八一頁）

と明らかにして、正行が弥陀一仏の功德に限定していることが明記されている。このように正行の根拠は阿弥陀仏との関係においてあることがわかる。

さらに、法然は正行の内容を善導の正助二業の観点から確かめていく。五種正行を二種に分け、称名念仏を「正定業」にその他読誦・觀察・礼拝・讚嘆供養を「助業」におさめている。それを受けて法然は次のような問答を展開している。

問うて曰く。何が故ぞ五種の中に、独り称名念仏をもつて正定の業とするや。答えて曰く。彼の仏願に順ずるが故に。意に云く、称名念仏はこれ彼の仏の本願の行なり。故にこれを修する者は、かの仏願に乗じて必ず往生を得るなり。その本願の義、下に至りて知るべし。

（『真聖全』一・九三五―九三六頁）

なぜ称名念仏一行が正定業であるのかと問い、善導の「彼の仏願に順ずるが故に」の語をもつて明らかにする。この問いは、正定業と助業を分けるものは一体何かということを明らかにするものである。何をもつて正定業と

言えるのか、正定業の質を明確にする重要な問答である。「順彼仏願故」を「意に云く」と述べて、称名念仏が「彼の仏の本願の行」であることが示されている。つまり、正定業は「本願の行か否か」という点において確かめられている^{一三六}。「本願の行」が浄土往生の正定業の内容である。

法然は、この正助二業の決判によって行の性格を明らかにしている。正行を阿弥陀仏に關係する行と確かめ、正定業を本願の行という点に確かめていた。この確かめによって、往生の行が衆生の起行の範囲内には無いということが明確となるのである^{一三七}。

第七「攝取章」においてその内容が、善導『觀經疏』『定善義』の文を通して次のように確かめられている。

「自余の衆善、これ善と名づく」と雖も、もし念仏に比ぶれば、全く比校にあらざるなり」と言えるは、意に云く、これ浄土門の諸行に約して、しかも比論する所なり。念仏はこれ既に二百一十億の中に、選び取る所の妙行なり。諸行はこれ既に二百一十億の中に、選び捨つる所の麁行なり。故に全く比校に非ずと云うなり。また念仏はこれ本願の行なり、諸行はこれ本願に非ず、故に全く比校に非ずとなり。

（『真聖全』一・九五七頁）

念仏以外の善根は、善の名を持つが念仏に対しては全く比べものにならないとし、本願の行か否かという点を基準にして確かめている。これは、行行相對の形式を取って優劣を論じているが、その内容は本願の絶対性を示すものである。

さて、後の「二行の得失」の「五番相對」中の「純雜對」において、往生の行が何に依っているかが明確に示されている。「純雜對」は、「散善義」の「衆べて疎雜の行と名づくるなり」の文言において確かめられている。参考に「法然上人御說法事」の記述も合わせてみてみる。

・『選択集』

第五に純雑対というは、まず「純」とは正助二行を修するは、純らこれ極樂の行なり。次に「雑」とは、これ純ら極樂の行にあらず。人天および三乗に通じ、また十方淨土に通ず。故に雑というなり。

（『真聖全』一・九三八頁）

・「法然上人御說法事」

正行は純に極樂の行也、余の人天および三乗等の業に通ぜず、又十方淨土の業因ともならず、かるがゆえに純となづく。雑行は純に極樂の行にはあらず、人天の業因にも通じ、三乗の得果にも通じ、又十方淨土の往生の業因ともなるがゆえに雑と云也。

（『西方指南抄』・『昭法全』二二七頁）

「疎雑の行」の「雑」に対し「純」を立てて、正助二行を「極樂の行」であると確かめている。また人天三乗十方淨土の業因とはならないことを明らかにする。「純極樂の業^{二三八}」である。「雑」は人天三乗十方の淨土に通じる行であり、「十方の淨土乃至人天の業^{二三九}」である。雑行は人天三乗十方の淨土に生まれる業因とはなっても阿彌陀仏の淨土往生する業因とはならない行として確かめられる。続く問答では、あらためて「純」と「雑」が何に対して述べられているのかを明らかにする。

問うて曰く。この純雑の義、經論の中においてその証拠ありや。答えて曰く。大小乗の經律論の中において純雑の二門を立つること、その例一にあらず。…中略…まさに知るべし。純雑の義、法に随いて不定なり。ここによって、いま善導和尚の意は、しばらく淨土の行において純雑を論ずるなり。

（『真聖全』一・九三八頁）

善導の意は、「淨土の行」において純雑を示すものである。このように、淨土往生において純なる行と雑なる行が

決定されているのである。雑は人天三乘十方浄土の業である。「本願の行」以外は浄土往生の業因とはならない。「浄土の行」において「純」なるものは「本願の行」一行である。

「二行の得失」の中で示されている「五番相對」は、親疎對・近遠對・有間無間對・回向不回向對・純雜對の五つであり、正雜二行における得失を善導の文から確かめている。特に回向不回向對^{一四〇}で、善導の六字釈を引用し、願行具足の行であるということを確かめているのは注意が必要であろう。

不回向回向對というは、正助二行を修するは、たとい別に回向を用いざれども、自然に往生の業と成る。故に『疏』の上の文に云く。今此の觀經の中の十声の称仏は、すなわち十願十行有りて具足す。いかんが具足する。南無というは、すなわちこれ歸命なり、亦これ發願回向の義なり。阿弥陀仏と言うは、すなわちこれ其の行なり。斯の義をもつての故に必ず往生を得と。已上

（『真聖全』一・九三七頁）

正行は行者の回向を待たずとも「自然」に往生の業と成るのである。すなわち、それは善導の六字釈で確かめられている通りである。それに対して法然は、雑行は回向を用いなければ往生の業とはならないと明らかにしている。すなわち、回向という衆生の造作性が要請され、その回向という衆生の行為を全うしてこそはじめて往生の業となるのである。衆生の計らいを必要としないところに自然と往生の業に成る正行の質が確かめられている。

以上確認してきたように、法然は往生浄土の行を阿弥陀仏に根拠するという点に正行の質を見出し、さらに正定業と助業の分かれ目を「本願の行」において決定する。行は衆生の能力の延長線上にある行ではなく、阿弥陀の本願に根拠をもつ行である。

先の「教相章」では、衆生の行の不成立が確かめられ、本願文に説示される念仏に依るべきことが明らかにされた。そこで、衆生の行が成就しないにもかかわらず念仏の行が説かれることの矛盾は指摘した通りである。しかし、この矛盾は起行とそれによる功德が衆生に限る場合にのみ生ずる問題であり、弥陀における行と明らかに

されるならばその矛盾は解消される。末法における衆生の行は自力にして顛倒の善果である故、そもそも成り立たない。だから弥陀の願行に依らねば火宅から出ることはできないのだ、ということである。行成就の課題は、「衆生の行」から「本願の行」という行における質の転換において決着をみるのであり、それができるのである。そして、「その本願の義、下に至りて知るべし」として、「本願章」において弥陀の願行の内実を明らかにする。

三 専雑二修と往生の得否

「雑行を捨てて正行に帰す」という標章の内容は、前にも述べた通り正行への帰依ということの意味するものである。それは、単に我々が浄土往生の行を選び取って修すというものではなく、阿弥陀仏への帰依を意味するものであり、その「本願の行」に随順するという内容をもっている。さらには、釈迦・十方諸仏への帰依ということをも意味すると考えられる。前章において述べたが、弥陀・釈迦・十方諸仏の総意は念仏の行の選択にある。よって、正行を修するということは、一切仏の総意に帰依していくことを意味するものである。これらのことから、いわば正行を修すということは、単に行者における行修の問題に留まらず、信順を徹底していくことに重要な意味があると考えられる。したがって、「二行章」の結びに専雑二修の決断を『往生礼讃』の文によって提示し、専修を勧信することも行修の問題を通して、行者の態度を問うものであるということができるとはならないか。それでは、専雑二修についてみていこう。

法然は、正雑二行と専雑二修の関係を端的に次のように示している。

正行を修するおぼ、専修の行者という。のちの雑行を修するを雑修の行者と申也。

（『西方指南抄』「大胡太郎実秀へつかわす御返事」・『昭法全』五二三頁）

正行を修するのを「専修の行者」とし、雑行を修する者を「雑修の行者」とすると位置づけている。

その専修と雑修については、『往生礼讃』によって次のように確かめられている。

『往生礼讃』に云く。もしよく上の如く念念相續して、畢命を期とするは、十は即ち十ながら生じ、百は即ち百ながら生ず。何を以ての故に、外の雑縁無し、正念を得たるが故に、仏の本願と相応することを得るが故に、教に違せざるが故に、仏語に随順するが故なり。もし専を捨てて雑業を修せんと欲する者は、百は時に希に一二を得、千は時に希に五三を得。何を以ての故に、いまし雑縁乱動す、正念を失するに由るが故に、仏の本願と相応せざるが故に、教と相違せるが故に、仏語に順ぜざるが故に、係念相續せざるが故に、憶想間斷するが故に、廻願慇重真実ならざるが故に、貪瞋諸見の煩惱来たり間斷するが故に、慚愧懺悔の心有ること無きが故に。

（『真聖全』一・九三九頁）

専修の者は百即百生であり、雑修の者は希に一二の往生を得るというものであり、四得十三失の内容を明らかにしている。そこには、専修の内容が本願・仏教・仏語に随順するが故に往生を得るのであると示されている。

「得失」は、端的に「得」というのは往生することをうるなり^{一四一}と示され「失」というのは、いわゆる往生をうしなうなり」とし、「二行の得失」は「往生の得失」を意味することが明らかにされている。これを先の正行への帰依と関係させて見てみると、本願の行への帰依において往生を得ることができるが、諸行においては往生を失うと明確に位置づけることができる。その意味において、専修雑修の決判による往生の得失は、行者の本願に対する徹底した信順において往生を得るか否かが明確になるといえるであろう。したがって、

私に云く。凡そ此の文は是れ行者の至要なり。専雑の訓、得失の誠、甚だもって苦ごろなり。極樂を求むの人、なんぞ寸符に貯えざるや。もしそれ雑を抛ちて専を修する者は、百は即ち百ながら生ずべし、迂を棄てて直に向かうが如し。あにもついていたらざるなり。専を捨てて雑を修する者は、千が中に一も無し、夷を捨てて陰に趣くがごとし。遂にもつて達せず。

『漢語燈錄』「無量寿経釈」・『昭法全』八五頁）

と示されるように、専雑二修の文が「行者の至要」であると述べられ、「専修の教によりて一向に念仏すべし^{一四二}」と明示され、「ふた心なくただ第四の称名念仏をすべし」と徹底されるのである。

また専雑二修は、『無量寿経釈』において『往生要集』の一連の問答を通して往生の得否を確かめている。

往生要集の下に云く。問う、もし凡下の輩また往生を得ば、いかんが近代にかの国土に於いて求むる者は千萬なれども、得るものは一二も無きや。答う。綽和尚の云く。信心深からず、存するがごとく亡ずるがごとき故に。信心一つならず、決定せざるが故に。信心相続せず、余念間じわるが故に。此の三相応せざるが故に往生することあたわず。もし三心具するは往生せずといはば、この処わりあることなし。導和尚云く。もしよく上のごとく念念相続して畢命を期とする者は、十は即ち十ながら生ず。もし専を捨てて雑業を修せんと欲せん者は、百の時に希に一二を得、千の時希に三五を得。已上　…中略…また綽禪師三信三不またこれ専雑二修の義なり。答えの中の二文は一意を成らんが為なり。師資偏同して差なきことのみ。

（『昭法全』八五―八六頁）

法然は『往生要集』の四釈においても同様に、この一連の文に注目しているが、注意しておきたいのは、傍線部に確認できるよう三不三信の問題と専雑二修の問題を一つの意を明らかにするものとして示している点である。これは往生の得否に関して、行者における「信」と「修」が同質の内容を持つて示すものであるということができる。それは、淳一相続心において専修ということが成り立つということを意味する。

このことから、「専修」は、その姿を「専ら」にすることを本質とするのではなく、むしろ行者における信を問うという重要な問題を孕んでいるということできる。すなわち、専修ということは、弥陀一仏への徹底した帰依をもって可能なことであり、信を徹底する以外に本当に専修となることはない^{一四三}。それは、

本願に乗ずる事は、ただ信心のふかきによるべし。

『西方指南抄』「黒田の聖人へつかわす御文」・『昭法全』四九九頁）

と示されているように、いくら姿を「専ら」にしようとも、弥陀の本願に乗ずることができるのは、行者における深き信においてのみである。

後の「三輩章」においても一向専念の問題を、廃立の義によって明らかにするが、これにも同様のことが窺える。それは、本願に随順するより出離の縁無き身である領きの上において初めて「専ら」であることができるからである。もし、その自覚を離れるならば、「専ら」ということは成り立たないということが言えるであろう。言い換えれば、専修は行者の本願に対する疑いなき信を意味する。すなわち、専修は「信順」という信の問題と不離の事柄であるということが言える。したがって、「捨難帰正」のあり方と同様に、行者の回心に大きく関係して専修の意義が確かめられるということがいえよう。

以上、「二行章」において明らかにされたことは、往生のためには本願の行に依るべきであるということであつた。

四 廃立の義

「二行章」では、正行を修することから専修の問題へと展開し、浄土往生の為に百即百生の専修念仏が勧められていた。その正行・専修には一貫して行者における信順・帰依が通底している。法然は、専修念仏というあり方にかかわって『選択集』第四章「三輩章」で『大経』における一向専念の教説について吟味している。そこでは「三輩念仏往生の文」の表章のもと、『大経』下巻の三輩段における教説は念仏往生にあることを示し、さらにいくつかの問答が展開されている。

一つ目の問答では、上中下輩各々に諸行を説く^{二四四}にもかかわらず何故念仏往生と言うのかと問い、善導の『観

念法門』によって回答している。しかしながら、「未だ前の難を遮せず」として、なぜ唯念仏と言うのかと重ねて問を提出する。そこで、廃立・助正・傍正の三義を提示し、釈尊の教説の意を明らかにしようとする。

およそ此の如きの三義、不同ありと雖も、共にこれ一向念仏の為の所以なり。

（『真聖全』一・九五〇頁）

三義^{一四五}提出するも、その意味は共通して「一向念仏」の為である^{一四六}と明らかにし、さらに「一向」の意味を明らかにしようとする。一向の言は、「余を兼ねざる^{一四六}」ことを意味し、また「余を捨つるの詞^{一四七}」であり、そして「偏に余の行をえらびて、きらいのぞくころ^{一四八}」であるという。このように、一向の語義を確かめて釈尊三輩教説の意を徹底して余行に簡ひ念仏一行にあることを明確にするのである^{一四九}。その確かめの根拠には、善導の「散善義」の釈文がある。

上來、定散兩門の益を説くと雖も、仏の本願の意を望まんには、衆生をして一向に専ら弥陀仏の名を称するにあり

（『真聖全』一・九四九頁）

法然は、善導の意によって釈尊教説の本意を廃立の義に確かめる。それは、

諸行を廃して念仏に帰せんが為に、しかも諸行を説く也

（『真聖全』一・九四九頁）

と明らかにされているように、釈尊が『大経』三輩段で念仏と併せて諸行を説示する意味は、諸行を廃して念仏に「帰す」ためであるとする。尚且つ「帰す」為に説示された諸行は、

謂く諸行は廃の為に而も説く、念仏は立の為に而も説く。

（『真聖全』一・九五〇頁）

と明示されているように、「廃の為」という役目がある。このように、善導の意を根拠にして釈尊の本意を確かめ

て、三輩共に念仏一行による往生であることを明らかにするのである。以上確かめてきたように「廃立の義」は、唯念仏を意味するものである。

ここで併せて考察しておきたいのが、諸行（雑行）を異類の助業として念仏を助成するという説についてである。これは前の三義中の助正に明らかにされているところのものである。

念仏を助成せんが為に、この諸行を説くとは、これにまた二の意あり。一つには同類の善根をもって念仏を助成し、二つには異類の善根をもって念仏を助成す。

（『真聖全』一・九四九頁）

念仏助成に同類の助成と異類の助成の二つがあるとしている。藤堂恭俊氏は、異類の助成を、

我こころ弥陀仏の本願に乘じ、決定往生の信をとるうえには、他の善根に結縁し助成せん事、またく雑行となるべからず。わが往生の助業となるべき也。

（『西方指南抄』「或人念仏之不審聖人に奉問次第」・『昭法全』六三三頁）

という文言を根拠にして、真実信心を得た行人が、雑行を異類の助業に止揚して正定業に対してより深い行として生かすと述べている^{一五〇}。対して、幡谷明氏は、法然の異類助業論の意趣は、あくまでも諸業は自力無功を信知せしめる縁となり、それによって但念仏に帰入するための方便となるという意味においてのみ容認するものとしている^{一五一}。筆者は幡谷氏の見解と同意見である。なぜならば、雑行・諸行は「非本願の行」であるという一点が揺るぎのないものであるからである。先にも確認した通り、念仏が往生における正定業の理由は本願である、という法然の領きそして信順によるものであって、本願に依らなければ往生は不可であるというものである。法然が廃立の義によって示した釈尊の本意は、決して「非本願の行」としての諸行ではなく、本願の行による衆生の往生である。

第二節 選択本願の開示

一 弥陀の別願と釈迦・薬師の願

法然における課題は出離生死であり、その課題は仏道の成就においてはじめて実現されるものである。仏道成就とは言い換えるならば、その人に「教・行・証」が一つも欠けることなく具足することである。一つでも欠けることがあるならばそれはいきた仏教とは言い難い。そのように考える時、行の成就が教行証具備において重要な意味を持つ。行が成就するか否かで仏教がいきたものになるかそれとも形骸化したものになるか決定する。法然は往生の正定業を「本願の行」としての念仏に見定めた。それは、行が衆生の範囲にあるのではなく、弥陀にある故に行が成就するというものである。「行の価値転換^{二五二}」において仏道成就の課題が克服された。それでは、我々凡夫に仏道を成立させる本願の行とはいかなるものであるのか。以下「本願章」を通して確認したい。

「本願章」の標章の文では、

弥陀如来、余行をもつて往生の本願となしたまわず、ただ念仏をもつて往生の本願となしたまえるの文

（『真聖全』一・九四〇頁）

と示し、衆生の浄土往生がいかにして可能であるのかが明示されている。すなわち、先の「二行章」で確かめられた「本願の行」の内実が明らかにされていく。法然は『無量寿経』所説の第十八願文ならびに善導の『観念法門』『往生礼讃』における本願取意の文を引き、続く私釈において

私に云く。一切の諸仏に、おのおの総別二種の願まします。総というは、四弘誓願これなり。別というは、釈迦の五百の大願、薬師の十二の上願等のごときこれなり。今この四十八願は、これ弥陀の別願なり。

（『真聖全』一・九四〇頁）

と、仏には各々「総願」と「別願」の二種の願があることを示して、弥陀の「四十八願」を別願であるとおさえ

ている。ここにおいて法然が「二行章」で衆生往生の業を「本願の行」と示す内容を、弥陀の別願において具体的に確かめようとしていることが窺える^{一五三}。しかし、本願は四弘誓願の「衆生無辺誓願度」に代表されているように衆生救済が第一にある。したがって「釈迦の五百の大願」や「薬師の十二の上願」においても衆生救済の願いは同一であると言わざるを得ない。とりわけ弥陀の本願だけに衆生救済が誓われているわけではない。どのように考えれば良いであろうか^{一五四}。

『三部經大意^{一五五}』を見てみると、

惣て何の仏も成仏の後には、内証外用の功德、濟度利生の誓願、何れも何れも深くして勝劣ある事なけれども、菩薩道を行じ給いし時の、意巧方便の誓いは皆是区なる事也。

（『昭法全』二八頁）

と示されている。一切の仏において成仏後の「内証外用の功德」や「濟度利生の誓願」は、いずれも深く勝劣は無いとしながらも、因位の菩薩道における「意巧方便の誓い」に差異を見出している。と同時に、諸仏において優劣は無いということを明確に示している。このことから、衆生救済に向けて具体的にどのような願いを発したかが重要となり、衆生救済の為に立てられる誓願において諸仏との違いをみるのである。換言すれば、法蔵菩薩の「別願」とその実現にむけられる修行に衆生救済の具体性がある、ということである^{一五六}。また、

本願と云は、総別^{一五七}の願に通ずといえども、言総意別にて、別願をもつて本願とはなづくる也。

（『西方指南抄』「四箇条問答」・『昭法全』六九九―七〇〇頁）

「本願」は総願・別願に通じるが、「言総意別^{一五八}」の意であり、別願をもつて本願と言うのであると明らかにしている。すなわち、本願の具体性は別願に表れているということである。このことから、「釈迦の五百の大願」や「薬師の十二の上願」が並列されていることは注意すべき点である。これは弥陀の別願の性格をより明確にする為であると考えられる。それでは、簡単に釈迦・薬師の願の性格について確かめていこう。

釈迦の願の性格については、前章において簡単ではあるが確認した。

釈迦の願は、『悲華經』において釈迦の前身である宝海梵志が、大悲心によつて穢土を仏土として摂取し、そこで成仏せんという志願より開示されている。それは、阿弥陀仏に代表される諸仏・諸菩薩が清淨仏土を自らの仏土として願うのに対して、宝海梵志ただ一人五濁惡世に生まれ、諸仏世界から斥けられた衆生の済度を願うという構造になっている。したがって、諸仏・諸菩薩に対して、釈迦一仏の大悲が強調される形をとっている。大願の五百という数字も―実際は明確に五百に分けられないが―釈迦一仏の大悲の大きさを物語るものであろう。このようにして、五百大願は釈迦大悲の出生と関連するものとしてある。

その中で、法然は、釈迦出生の理由を、前世に弥陀の誓願を聞いた宝海梵志が、それを衆生に伝えにきたと位置づけ、阿弥陀仏との関係性において教主・発遣の仏としての意義を明確に打ち出していた。

『薬師經』所説の上願は、曼殊室利が世尊に対して、

世尊、惟や願わくは、是の如きの相類の諸仏の名号と及び本の大願と殊勝の功德とを演説したまえ。もろもろの聞く者をして業障を消除せしめたまえ。像法転時のもろもろの有情を利樂せんと欲するをもつてのゆえに。

(『大正藏』一四・四〇四・c)

と、「像法転時の衆生」を利益する為に「諸仏の名号」と「本願」とその「功德」の説示が請われることより展開する。その問いに釈迦が応答し、東方淨瑠璃の仏土の薬師如来の大願が説示される。十二大願では、主に薬師の名号を聞くことにより利益を得るという聞名得益を説き、大願説示後も同様に聞名得益について述べられている。經の途中で薬師如来の「恭敬」と「供養」に話が及ぶと、四十九日間の八戒齋受持、比丘僧の供養や読誦等が求められている。以上が『薬師經』に説示されている十二大願の概略である。

ここでまず注意したい点は、薬師の願が「像法転時」の衆生の利益を目的として立てられているという点であ

る。『国訳一切経』の語注では^{一五九}、「仏滅千年の後の像法」として、像法時と理解され、異訳においても像法と訳されている^{一六〇}。薬師の誓願が像法時に限定されるのならば、利益される衆生は限定され、末法の衆生は願から漏れることとなる。

一方、『梁塵秘抄』（一一八〇年前後成立）では、

- ・ 像法転じては薬師の誓いぞ頼もしき、一度御名を聞く人は、万の病も無しとぞいう
- ・ 瑠璃の浄土は潔し、月の光はさやかにて 像法転ずる末の世に、遍く照らせば底も無し

（『新日本古典文学大系』五六・一四—一五頁）

と詠われて、「像法転時」を「末の世」と理解している。ここでいう「末の世」が三時中の末法を意味するか否かを決定することはできないが、当時像法から末法へという時代認識と共に薬師の願による救済が言われていたことは注意が必要であろう^{一六一}。

そもそも日本仏教における薬師信仰の歴史は古い。その研究によると、遅くとも七世紀半ばまでには薬師信仰が受容されていたとしている。また最澄によつて建立された比叡山延暦寺の根本中堂の本尊にも薬師如来が安置されている。それだけではなく、十世紀後半の浄土教隆盛の中で、極楽浄土への遣送仏としての役割が薬師仏に見出されていくこととなったようである。臨終に際して往生の定まらぬ者は薬師如来の名号を唱えられれば、八菩薩が来て、往くべき道を示すという内容のものである。これは、法然の著作にも同様の視点から捉えられている。

また薬師経を見るに、浄土を欣う輩の行業いまだ定まらず往生の路に迷うあり。則ち文に云く。能く八分斎戒を受持あるは、或は一年を経、或はまた三月学処を受持し、この善根をもって西方極楽世界無量寿仏所に生じて正法を聴聞せんと願ず。しかししていまだ定まらざる者、もし世尊薬師瑠璃光如来の名号を聞き、命終の時に臨みて八菩薩あり、神通に乘じ来りてその道路を示さん。すなわち彼の界の種々雑色衆宝の花中にお

いて自然に化生す。已上。もし彼の八菩薩その道路を示さずんば、独り往生することを得難きや。これをもつて思うにも、弥陀如来諸々の聖衆と共に行者の前に現じて来迎引接したもうも、引きて道路を示したまわんがための義、誠に云われたる事なり。

〔漢語燈録〕「逆修説法」・『昭法全』二三五頁）

このように『薬師経』を引き合いにして弥陀の来迎について明らかにしている。法然においても同様に、浄土へ遣送する役割としての薬師が見出されている。また、『念仏大意』では、千手と並べて誓願が出されている。

仏の誓願のためしをひらかんにも、薬師の十二の誓願には、不取正覚の願なく、千手の願また不取正覚とちかいたまえるも、いまだ正覚なりたまわず。弥陀は不取正覚の願をおこして、しかも正覚なりて、すでに十劫をへたまえり一六二。

〔西方指南抄〕・『昭法全』四一四頁）

「不取正覚」の有無や成・不成を視点として比較している。薬師が正覚をかけて誓わないのに対し弥陀が正覚をかけ、尚且つ正覚を成じていることを強調している。

以上、釈迦・薬師の願の性格を確かめてきた。釈迦の願においては、弥陀の本願との関係においてその意義を見出し明らかにしていた。また薬師の願においては、当時の薬師信仰を踏まえつつ、その薬師如来の意義を確かめていた。

それでは、弥陀別願の具体性とはどのようなものであるか。法然は、

問うて曰く。弥陀如来、何れの時何れの仏の所にしてこの願を發したまえるや。

〔真聖全』一・九四〇頁）

と示して、弥陀本願の生起を確かめる問いを出す。その解答に『大経』を引文し、「乃往過去久遠無量不可思議無央数劫」に五十三仏を経て出興した世自在王仏の説法の下、「無上正真道の意」を發し、国と王を棄てて沙門とな

った内容が説かれる。さらに、世自在王仏が「二百一十億の諸仏刹土人天の善悪」を説示し、それらの「観見」によって「無上殊勝の願」の「超発」が明らかにされている。このような『大經』の經文の展開に弥陀發願の端緒を確かめている。法藏の發願から続いて

五劫を具足し莊嚴仏国の清淨の行を思惟して攝取す。…中略…時に法藏比丘、二百一十億の諸仏の妙土清淨の行を攝取すと。

（『真聖全』一・九四一頁）

五劫思惟による莊嚴仏国土の清淨の行の攝取（二百一十億の諸仏の妙土清淨の行の攝取）を示す。「發願」から「行の攝取」へと展開している。続いて異訳經典『大阿弥陀經』の

その仏すなわち二百一十億の仏国土の中の諸天人民の善悪、国土の好醜を選択して、ために心中所欲の願を選択せしむ。樓夷亘羅仏、經を説きたもうこと畢りて、曇摩迦、便ちその心の一つにして、即ち天眼を得て徹視して悉く自ら二百一十億の諸仏国土中の諸天人民の善悪、国土の好醜を見て、即ち心中の所願を選択して、便ちこの二十四願經を結得すと。

（『真聖全』一・九四一頁）

という經言を根拠にして「攝取」の語を「選択」と確かめて、

この中に「選択」というのは、すなわちこれ取捨の義なり。いわく二百一十億の諸仏の淨土の中において、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』の選択の義かくのごとし。『双卷經』の意、また選択の義あり。いわく「二百一十億の諸仏の妙土清淨の行を攝取す」といえることなり。「選択」と「攝取」、その言異なりと雖もその意これ同じ。

（『真聖全』一・九四一—二頁）

選択を「取捨の義」としておさえる。法藏菩薩の行の選びにおいて「取捨」があるということに重要な意義を見

出している。その「取捨の義」において再び『大経』の文言にかえつて、「選択」と「摂取」は表現に違いを認めるがその意は同じであることを示して、

しかれば、不清浄の行を捨てて清浄の行を取るなり。

（『真聖全』一・九四二頁）

「不清浄の行」を捨てて「清浄の行」を取ったことを明らかにする。ここにおいて別願の内容が、「清浄の行」を選び取るということでおさえられている。これらの引文群の展開では、発願から行の摂取、そして「清浄行の選択」と「不清浄行の選択」が別願の内容としておさえられている。つまり「清浄行の選択」が別願の要点として明らかにされている。それと同時に、「不清浄の行の選択」に別願の意義が見出されている点は注意すべきであろう。それでは、選ばれた「清浄の行」とはどのようなものか。法然は続く第一願から第四願と第十八願の「選択摂取の義」並びに「勝劣難易の義」において確かめていく。

二 名号の選択―勝劣・難易義を通して―

続いて、第一願から第四願においてそれぞれ「選択摂取の義」が確かめられていくが、第十八願では、六波羅蜜・菩提心・六念・読誦大乘並びに孝養父母等の諸行においてそれぞれ往生の行とする国土や専称仏名を往生の行とする国土があることが示されている。そのなかで、

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。故に選択というなり。

（『真聖全』一・九四三頁）

第十八願において諸行が「不清浄の行」として選び捨てられて、「専称仏号」が「清浄の行」として選び取られていることが明らかにされている。専ら阿弥陀仏の名号を称えることを「清浄の行」として選び取るが、この選

はただ称名念仏を選んだということに過ぎない。諸行に対して称名念仏一行を選び取る道理はどこにもない。まして、念仏が「清浄の行」であるということもここからは読み取ることができない。このことを法然は「勝劣難易の義」において明らかにしようとする。勝劣難易義の確かめにおいて選択本願念仏の内容が明らかにされる。

問うて曰く。普く諸願に約して僉悪を選び捨てて善妙を選び取ること、その理しかるべし。何が故ぞ、第十八の願に、一切の諸行を選び捨てて唯偏に念仏の一行を選び取りて往生の本願としたもうか。答えて曰く。聖意測り難し。たやすく解するにあたわず。然りと雖も今試みに二義をもってこれを解せば、一つには勝劣の義、二つには難易の義なり。

（『真聖全』一・九四三頁）

問いの内容は、「なぜ念仏一行を往生の行として選び取ったのか」というものである。対して「聖意測り難し」のもと「試み」に二つの義をもって選択本願の探求がなされる。

勝劣とは、念仏はこれ勝、余行はこれ劣なり。所以はいかん、名号はこれ万徳の帰するところなり。しかればすなわち弥陀一仏の所有四智・三身・十力・四無畏等の一切の内証の功德、相好・光明・説法・利生等の一切の外用の功德、皆ことごとく阿弥陀仏の名号の中に撰在す。故に名号の功德、最も勝れたりとす。余行はしからず、おのおの一隅を守る、ここをもって劣れりとするなり。

（『真聖全』一・九四三―四頁）

勝劣の義では、念仏を勝とし余行を劣とする。その理由を、「名号はこれ万徳の帰する所なり」としている。称名念仏が「勝」である理由を「名号」に確かめている。名号には、内証外用の功德がすべて撰在している故に最勝の功德であるという確かめのもと、余行に対して「勝」であると示している。ここで注意しなければならないのは、念仏が勝れているのは名号によるということである。念仏と諸行と行の比較を通した形で表現されているが、その根拠を名号の功德に求めている。したがって、念仏の行自体が余行に対して勝れているということではない。

ましてや衆生の「称」という行為に殊勝性を見出しているわけでもない。

ところで、法然は弥陀の名号を基準にして「勝」ということを決定しているが、名号は仏のさとりの名である以上、諸仏の名号の功德と差異はないのではないか。法然はなぜ名号において殊勝性を確かめたのであろうか。他の法語には、

法蔵菩薩の五劫の思惟は、衆生の憶念を本とせば、識揚神飛のゆえ、かなうべからずとおぼしめして、名号を本願と立たまえり。

『西方指南抄』「四箇条問答」・『昭法全』七〇一頁

と、五劫思惟して選り取られたものは名号であることが示されている。さらには、

阿弥陀仏の名号の、余仏の名号にすぐれたまえると云も、因位の本願にたてたまえる名号なるがゆえに勝れたまえり。

『西方指南抄』「四箇条問答」・『昭法全』六九九頁

というものや、

阿弥陀仏の名号は、余仏の名号に勝れたまえり、本願なるがゆえなり。本願に立てたまわずは、名号を称すとも、無明を破せざれば、報土の生因となるべからず、諸仏の名号におなじかるべし。

『西方指南抄』「四箇条問答」・『昭法全』七〇二頁

のように、本願に誓われた名号であるから諸仏の名号に対して勝れていることを示している。したがって、諸仏のさとりの名とは一線を画すものであり、名号となった背景に違いがあるのである。ここに先程確認した法蔵菩薩の「意巧方便の誓い」がある。弥陀の名号は「本願の名号」である。このように、「本願の名号」であるから諸仏の名号にも余行に対しても勝れていることがわかった。本願に誓われた名号とは、「真実の身^{一六三}」としても表されている。「真実の身」は、

弥陀如来の因位るとき、世自在王仏のみもとにして、四十八願をおこしてのち、兆載永劫のあいだ、布施持戒忍辱精進等の六度万行を修して、あらわしたまえるところは、修因感果の身なり。

（『西方指南抄』「法然聖人御説法事」・『昭法全』一六五頁）

と示されているように、法蔵菩薩の兆載永劫における六度万行の修行によつて得たものである。この法蔵菩薩修行の様子は、『悲華經』「檀波羅密品」^{一六四}の教説によつて確かめられている。

弥陀如来、菩薩の道を行じたもうの時、檀を修して劫海を送る。經に云く。所施の目は恒河沙の如し、乞眼婆羅門が如し。飲血の衆生有りて、身分の生血を乞えるに、施す所の生血は四大海水の如し。噉完の衆生有りて身分の脂肉を乞う、施す所の完は千の須弥山の如し。加之、捨つる所の舌は大鉄围山の如し。捨つる所の耳は純陀羅山の如し。捨つる所の鼻は毘布羅山の如し。捨つる所の齒は耆闍崛山の如し。捨つる所の身皮は三千大千世界の所有の地の如し。云々。加之、或る時には肉山と成りて、衆生に食噉せられ、或る時には大魚と成りて、身分を衆生に与え、菩薩の慈悲これをもつて知るべし。云々。衆生の貪欲これをもつて知るべし。云々。飲血噉肉の衆生は情け無し、菩薩利生の膚を破り、食着味の凡夫は、憚り無し、薩埵慈悲の肉を食す。是の如く一劫二劫にあらず。兆載永劫の間、四大海水の血を流し、千須弥山の肉を竭す。捨て難きをよく捨て、忍び難きを能く忍びて、檀度を満たし尸羅波羅密を満足す。云々。忍辱精進禅定知恵の六度を円満し、万行具足す。云々。

（『漢語燈録』「無量寿經釈」・『昭法全』七八頁）

檀波羅密の修行を中心に述べ、法蔵菩薩の捨身の回施行が明らかにされている。その中で、捨身の行において法蔵菩薩の慈悲と衆生の貪欲が「これをもつて知るべし」と同体的に明らかにされている。これは、法蔵菩薩の修行内容と衆生における煩惱の自覚内容が関係していることを示唆するものである。このように、修行内容を示し、六度万行を成就して、

法蔵比丘、実修の万行に酬いて、弥陀如来、実証の万徳を得たまえる報身如来なり。

『漢語燈録』『無量寿經釈』『昭法全』七九頁

と、「実証の万徳を得た」如来として明らかにし、衆生救済の道理を明確に示すのである。

ただし、この『悲華經』の修行の様子は、釈迦の因行として説かれたものであり、法蔵菩薩の修行内容として説示されたものではない。先行研究では、「転用して此れを顕す」としているが、『大經』の講説で『大經』勝行段における法蔵菩薩修行の教説を用いていないのは注意が必要であろう。

これらのことを踏まえると、別願の内容は、法蔵菩薩が名号となって衆生を救済しようという意志に基づき兆載永劫の修行をしたものであることがわかる。このことから「清浄の行」を選び取ったということは、自らが名号となることを選び取ったということの意味する^{一六五}。対して、「不清浄の行」として捨てられる余行は、法蔵菩薩によって衆生の行の功德性が捨てられたということの意味するものである。ここに、法然が「選択」の語に「取捨」の意味を尋ねていく内容があらわれていると考えることができる。「取捨」の語によって、衆生の資質を根拠にした行の功德が否定されている。すなわち、五劫の思惟と仏智をもって衆生自身の資質や能力によって修することの不清浄性が明らかになったということが言える。

選択の具体的内容が「名号の選択」と明らかにする中で、法蔵菩薩の修行が何に向けられているかが重要である。なぜ修行がなされるのか、なぜ名号となって衆生を救済することを選んだのか。それは次の「難易の義」において確かめられている。

念仏は易きが故に一切に通じ、諸行は難きが故に諸機に通ぜざること。しかれば則ち一切衆生をして平等に往生せしめんがために難を捨てて易を取りて本願としたもうか…中略…弥陀如来、法蔵比丘の昔、平等の慈悲に催されて、普く一切を撰せんがために造像起塔等の諸行をもって往生の本願としたまわず。ただ称名念仏の一行をもってその本願としたまえるなり。

『真聖全』一・九四四―九四五頁)

「平等の慈悲」に基づくものであり、諸機に通じ一切衆生を摂し平等に往生させようという願心に基づくものである。名号の選びと兆載永劫の修行には、一切を摂し往生させようという願心が根底にある。この願心が「末代の衆生その行成就しがた^{一六六}」いというところを見定めて、衆生に代わり兆載永劫の修行を修して名号となることを選び取るのである。それは具体的には、

念仏往生願は、真言止観の行人同じくこれを修し、華嚴・達磨の人又以てこれを修するに妨げなし。無相有相の行人、四分五分の律師、念仏に妨げ無し。往生に馮あり。然れば則ち真言等八宗、共に往生慈悲の願網に漏らさざる也。

『漢語燈録』「無量寿経釈」・『昭法全』七二頁)

と八宗行者の上にも確かめられて、「慈悲の願網」から漏らさないことが明らかにされている。そこには、如何なる行者においても念仏の「妨げ」が無いことが示され、衆生に対する本願の平等性が主張されている。さらに、万機を一願に摂し、千品を十念に納む。此の平等の慈悲を以て、普く一切を摂するなり。

『漢語燈録』「無量寿経釈」・『昭法全』七三頁)

この言葉が象徴的に示すように、すべてを摂さめ取ろうという意志から発したものである。したがって、難易の義で明らかにされた如来の願心が根底となつて、念仏一行(名号)の選びが明確になるということが言える。

法照禅師の『五会法事讃』には、

彼の仏、因中に弘誓を立てたまえり、名を聞きて我を念ぜんもの、すべて迎來せん。貧窮と富貴とを簡ばず、下智と高才とを簡ばず、多聞と持淨戒とを簡ばず、破戒と罪根の深きとを簡ばず、ただ廻心して多く念仏せしむれば、よく瓦礫をして変じて金と成さしむと。

『真聖全』一・九四五頁)

貧窮・富貴、下智・高才、多聞・持淨戒、破戒・罪根が「不簡」であると示されているように、弥陀別願の性格は「不簡」の精神、すなわち「簡ばず」という点に確かめられるのである^{一六七}。それは端的に、

阿弥陀ほとけの御ちかいには、有智無智をもえらばず、持戒破戒をもきらわず、仏前仏後の衆生をもえらばず、在家出家の人をもきらわず、念仏往生の誓願は平等の慈悲に住しておこし給いたる事にて候えば、人をきらう事は、またく候わぬ也。

（『拾遺語燈録』「津戸三郎へつかわす御返事」・『昭法全』五七二頁）

と示されるように、「簡ばず」「嫌わず」の慈悲心の上に建立されたものである。

以上のように、なぜ念仏一行を選び取ったのかという問いをもとに、「勝劣の義」で衆生往生のために「何を選んだのか」が明らかにされ、「難易の義」で「なぜ選んだのか」が尋ねられていた。

念仏が諸行に対して「勝」であることは「本願の名号」によるものであった。この義が開顕されることによつて、「易」の義が単に易修であるという側面から展開して、新たな一面を開示することになる。それは、本願における易という意義である^{一六八}。従来、易行は修し易い行であるが故に価値が低いものと見なされていた。それは、龍樹の『十住毘婆沙論』で易行開示の要請が「怯弱下劣の言^{一六九}」と叱咤されていることから了解できるであろう。このことから、当然「勝」と「易」の概念は対立するものであり、相反するものである。したがって法然の「勝劣の義」は『興福寺奏状』では「念仏を誤る失」として指摘され、

先ず所念の仏において名あり体あり。その体の中に事あり理あり。次に能念の相について、或いは口称あり、或いは心念あり。かの心念の中に、或いは繫念あり、或いは観念あり。かの観念の中に、散位より定位に至り、有漏より無漏に及ぶ。浅深重重、前は劣、後は勝なり。しからば、口に名号を唱うるは、観にあらざり、定にあらざり、是れ念仏の中の麁なり浅なり。

（『日本思想大系 鎌倉旧仏教』一五・三八頁）

と論難されている。また、同様に明恵の『摧邪輪』においては、

もし称名をもって念仏と為る義に約せば、観仏をもって勝れりと為す、意業内門転の故に。称名の行をもつては劣と為す、語業外門転の故に。

（『日本思想大系 鎌倉旧仏教』一五・三六二頁）

と述べられているように、「観勝称劣」に基づいて批判がなされるのであった。このように貞慶・明恵ともに称名念仏は、観仏に比べて劣った行であるとし、批判するのである。

しかし、上記の法然の見解からすると、念仏の本質を「本願の名号」に見出し、その確かめをもとに易行^{一七〇}であるということを示している。従来の「劣機において易修の行」ということから、本願の名号である故に衆生の資質を問わずに成就する行という意味での易修易行という一面を開示したといえる。本願の名号は、諸機を摂し万機に通じるので衆生において易行である。

以上、法然は「二行章」で述べた「本願の行」の内容を「本願章」において推求し、浄土往生が法蔵菩薩の兆載永劫の修行を背景とした「本願の名号」によるものであることを明らかにした。「選択」の語によって阿弥陀仏の「別願」の具体的性格を、一切を摂せんとする「平等の慈悲」心に基づく「清浄行」の選択、すなわち自らの修行によって名号となる「選び」であることを示す。この法蔵菩薩の願心の探求によって、衆生の仏道成就（出離生死の道）が開示されるのである。

三 本願成就の一念

法然の本願による仏道成就への領きは、本願が必ず成就するという点において確かめられている。前章で確かめたように、往生の先達による師資相承が語られていた点においても本願成就の歴史を見て取ることができる。

法然は、それだけではなく当然經文の上にその意義を見出し、また諸々の釈文をもって確かめている。『選択集』「本願章」の後半部分では、願成就について問答が展開されていく。

問うて曰く。一切の菩薩、その願を立つと雖も、或は已に成就せる有り、また未だ成就せざる有り。いぶかに成就したまえり。何とならば、極楽界の中に既に三惡趣無し。まさに知るべし、これ即ち無三惡趣の願を成就したまえるなり。何をもってか知ることを得るとならば、すなわち願成就の文に「また地獄・餓鬼・畜生、諸難の趣無し」と云えるこれなり。：中略：是の如く、初め無三惡趣の願より、終り得三法忍の願に至るまで、一一の誓願、みなもって成就したまえり。第十八の念仏往生の願、あにひとりもって成就せざらんや。然れば則ち念仏の人、みなもって往生す。何をもってか知ることを得るとならば、即ち念仏往生の願成就の文に「もろもろの衆生ありて、その名号を聞きて、信心歡喜して、乃至一念、心を至して回向して彼の国に生ぜんと願すれば、すなわち往生を得て不退轉に住す^{一七一}」と云うこれなり。

（『真聖全』一・九四六頁）

菩薩の願成就・未成就を問ひ、第一願から第四願を例証にして、法蔵菩薩の願が成就していることを明らかにし^{一七二}、第十八願の成就文を明確にしている^{一七三}。その中で、「念仏の人」が皆往生することを本願成就の証拠として示している。このように、念仏の人の往生をもつて願が成就することを証明している。

しかのみならず、一一の願の終わりに、「若不爾者不取正覺」と云えり。しかるに阿弥陀仏、成仏したまいてより已来、今に十劫なり。成仏の誓ひ、既にもつて成就したまえり。当に知るべし。一一の願、虚しく設くべからず。故に善導の云く。「彼の仏今現に在して世に成仏したまえり。当に知るべし。本誓重願虚しからざることを。衆生称念すれば必ず往生を得」と。

（『真聖全』一・九四六頁）

それだけではなく、不取正覚の誓いと『阿弥陀経』の「阿弥陀仏成仏已来於今十劫^{一七四}」の教説を論拠にし、重ねて善導の文言によって願が必ず成就することを明らかにしている。先ほどの往生をもって願が成就することを証明しているのに対し、ここでは法蔵菩薩の成仏をもって願の成就を証明している。このように法然は、本願の成就を「念仏者の往生」と「阿弥陀仏の正覚」の二側面から証明している。また、その内容は端的に次のように明らかにされている。

われらもし往生をとぐべからずは、ほとけあに正覚をなり給うべしや。われら又往生をとげましや。われらが往生はほとけの正覚により、ほとけの正覚はわれらが往生による。若くは不生者のちかいこれをもって知り、不取正覚のことばかりあるをや。

（『拾遺語燈録』「登山状」・『昭法全』四三二頁）

衆生の「往生」と阿弥陀仏の「正覚」が同体であることが明らかにされている。このように、法然は本願成就の内容を往生と正覚の二側面から明らかにし、そしてそれが一つの事柄であることを確かめるのである。

また、正覚に対する疑いと併せて、成就について次のように明らかにしている。

法蔵比丘いまだ仏に成給わずとも、此願疑うべからず。何況成仏已後十劫になり給えり。信ぜずばあるべからず。善導和尚の彼仏今現在世成仏、当知、本誓重願不虛、衆生称念必得往生と釈し給える、是なり。諸有衆生、聞其名号、信心歡喜、乃至一念、至心回向、願生彼国、即得往生、住不退転、唯除五逆、誹謗正法と云える、是は第十八の願成就の文也。願には乃至十念と説と云えども、正く願の成就する事は、一念にありと明せり。

（『三部経大意』・『昭法全』二九頁）

善導の『往生礼讃』に示されている「彼仏今現在世成仏」を根拠にして、成仏に対しての疑いを誡めている。さらに本願成就文を掲げて、本願の成就が一念にあることを示している。これは、単に成仏もするし本願も成就す

という話ではなく、衆生の称名念仏の一念の上に法蔵菩薩の成仏があり、また本願の成就があるということを示すものである。それは、「本願章」の「願成就」から「念称は一」へと展開することからも窺うことができよう。したがって、法然は教証をもって本願が成就することを示すだけではなく、自身の念仏の上にその願成就を明らかにするのである。

四 女人往生の願

一切衆生の仏道が本願によって成就するということを示す法然であるが、第十八願と併せて、第三十五願に注目して女人について言及していることは、法然教学上注意を払う必要があると考えられる。例えば、播磨国の室津での遊女とのエピソード等^{二七五}や、その他、伝・法然ではあるが『女人往生集^{二七六}』という著作も伝えられているように、女人往生に関係する著作やエピソードが残されており、法然教学と女性の関係を示すものがいくつもある。『選択集』において女人往生に関係する記述は見当たらないが、東大寺講説の『無量寿経釈』において女人往生について言及している^{二七七}。それが、当時の仏教界でも指折りに数えられている東大寺が会座であり、それに関係する学僧を対告衆としている点にも大きな意味があると考えられる。

法然教学と女人往生については、平雅行氏が史料の性格上、法然の基本思想とするのは妥当ではないとし、むしろ女人往生論は顕密仏教側に色濃く見えるものであり、東大寺での発言はそのような顕密仏教の残滓と捉えるべきであると結論づけている。また、法然が女人往生について言及する史料は数少なく、唯一明確な言及をする『無量寿経釈』でもその限定的性格に対して注意を喚起している^{二七八}。

当然、平氏の論稿は十分に考慮されなければならないが、いずれにせよ『無量寿経釈』で本願の意を明らかにする中で女人往生への言及は、「選択本願」の意義を見ていく上で重要になると考えることができる。それは、法

然教学において女人往生が中心となるような思想か否かを論点とするわけではなく、法然が「四十八願の興意」を明らかにする中で言及しているという点においてその特徴をみていけるのではないか。そうすると、阿弥陀仏の仏願生起の意義が、第三十五願のいかなる内容において明確になるのか、またどのように法然によって確かめられているかということが論点になってくるであろう。

『大経』の正宗分を解釈する中で、第十八願の念仏往生の願とともに第三十五願女人往生の願について言及している。

次に別して女人に約して発願して云く、「設し我仏を得たらんに、その女人あつて、わが名字を聞き、歡喜信樂して菩提心を發し、女身を厭い、壽終の後また女像たらば正覺をとらじ」と。此れに付いて疑い有り、上の念仏往生の願は男女を嫌わず、來迎引接も男女にわたる。繫念定生の願また然なり。今、別に此の願有り、その心いかん。

（『漢語燈錄』・『昭法全』七五頁）

第十八願では一切衆生を対象とし男女の別は無いのに、なぜ殊更に第三十五願において重ねて誓うのかと疑問を呈している。ここでは、「別して」第三十五願が誓われている意味を尋ねようとしていることが伺われる。

続いて、その理由として、女人が「五障・三従」であることを挙げ、さらに、法然はより具体的に、当時の仏教界と女性の関係を、事例を挙げて願の意義を確認している。

およそ仏道に嫌われ仏家に棄てられる者、勝計すべからず。…中略…この日本国にさしも貴き無止の靈地靈驗の砌には皆ことごとく嫌われたり云々。まず比叡山はこれ伝教大師の建立、桓武天皇の御願なり。大師の自ら結果して谷を堺い、峯を局って女人の形を入れず。一乗の峯高く立つて五障の雲聳ゆること無く、一味の谷深くして三従の水流れること無し。藥師医王の靈像、耳に聞いて眼に視ず、大師結界の靈地、遠く見て近く臨まず。高野山は弘法大師結界の峯、真言上乘繁昌の地なり。三密の月輪普く照らすと雖も、女人非器

の闇をば照らさず。五瓶の智水等しく流ると雖も、女身垢穢の質に灑がず。これらの所において尚その障り有り。何に況や出過三界の浄土においてをや。

〔漢語燈録』・『昭法全』七六―七七頁〕

女人は、比叡山・高野山において結界が張られ実際に除外されていると述べている。そこでは、天台・真言がそれぞれにおいて最上の法を説きながらも、罪障によつて尚も女人が除外されている事実を明らかにしている。日本の仏教の霊地においてすらこのような扱いであるのに、三界を超えている浄土に生まれることは不可能ではないかと女性が疑うことは無理もないことであると確かめている。さらに、法然は重ねて女性の現実を確かめて次のように明らかにしている。

悲しきかなや、両足を備うと雖も登らざる法の峯あり、踏まざる仏の庭あり。恥ずべきかなや、両眼は明なりと雖も霊地みざるあり、霊像拝まざるあり。この穢土の瓦礫荆棘の山、泥木素像の仏だにも、障りあり。何に況や衆宝合成の浄土、満徳究竟の仏においてをや。ここによつて往生その疑いあるべき故に、この理を鑑みて別にこの願あり。

〔漢語燈録』・『昭法全』七七頁〕

仏教界における女性への現実によつて往生に疑いがあるから、「別して」この第三十五願を発願したと明らかにしている。

法然のこのような理解は、善導の『観念法門』の理解に依っていることが、その後の引文で明らかにされている。

善導この願を釈して云く、「弥陀の大願力に由るが故に、女人、仏の名号を称えて、正しく命終わる時に、すなわち女身を転じて成ることを得。弥陀接手し菩薩身を扶て、宝華の上に座して、仏に随いて往生し、仏の大会に入りて無生を証悟す。また一切の女人、もし弥陀の名願力に因らざれば、千劫万劫恒河沙等の劫にも、

終に女身を転ずることを得べからず。或は道俗ありて云く、女人浄土に生ずることを得ずと云うは、此れは是れ妄説なり。信ずべからざるなり。」云々。これすなわち女人の苦を抜いて女人に樂を与える慈悲の御意の誓願利生なり。

『漢語燈録』・『昭法全』七七―七八頁

善導の時代においても女性は浄土に生まれることができないという説が流布していたようである^{一七九}。法然は、女人の苦を抜いて樂を与える「慈悲の誓願」として第三十五願を位置づけている。これは、「本願章」において明らかにされていた「平等の慈悲」の具体的相としてみるができる。

留意しておきたいのは、法然が第三十五願の願名を明確に「女人往生の願」であると位置づけて、その内容が女人を必ず往生させる誓願であるとみている点である。例えば、良源『極樂浄土九品義』には第三十五願を「聞名發心転女成男の願」と位置づけている^{一八〇}。また静照の『阿弥陀如来四十八願釈』では「不復女像願聞名転女」と位置づけている。両者共に第三十五願の願文の内容に沿った願名であると言える。願の内容は、聞名の後再び女身を受けないというものである。その中心は、女身を受けるか否かという点に置かれている。しかしながら法然は、従来女身を受けるか否かと確かめられてきていたその願の意味を、女人の往生に確かめ、尚且つそのように別して發願した点に具体的に大悲を見ていくのである。それも、当時の仏教界に置かれている女性の現状から遊離せずに、選択本願の内実を明らかにしていくのである。

法然は、女性に対して懇切に本願の心を説いていく。

ある時尋常なる尼女房ども、吉水の御房へまいりて罪ふかき女人も、念仏だに申せば、極樂へまいり候なるは、まことに候やらんと申しければ、上人大經の釈の心をねんごろに申しのべられて、第十八の願のうえにうたがいをたたんがために、とりわき女人往生の願をたて給える事まことにたのしかたじけなきよしを仰られければ、歡喜の涙をながし、みな念仏門にいりけるとなん。

（『四十八卷伝』『或時尼女房に示しける御詞』・『昭法全』七三六頁）

第十八願に対する疑いを断つ為に発願した第三十五願に対して、「たのもしく」、そして「かたじけなき」ことを明らかにするのである。

小 結

法然は、従来の仏教における問題性を「行の破綻」に見出した。出離生死を実現しようとする仏道において行の不成立は、そのまま生死に留まることを意味する。行成就の課題を克服しなければ出離生死の道は閉ざされたままである。その課題は、行の質を「本願の行」と決定し、行の価値基準を本願か否かという一点で決判したことによって克服した。さらに、その「本願の行」の推求を徹底し、自身の仏道成立の根拠が弥陀の「別願」にあることを明らかにしている。それは、阿弥陀仏が「平等の慈悲」に基づいて、自らが名号となることを選ぶ「名号の選択」において実現されるものであり、法蔵菩薩の兆載永劫の修行において実現する仏道である。すなわち、衆生の資質や環境に左右されることなく仏道を成就する唯一の道が「選択本願」の開示において明らかにされたということが言える。よって、自らの資質や力量に依りながらあゆむ仏道から、

それ速やかに生死を離れんと欲はば、二種の勝法の中に、しばらく聖道門を閑きて、選びて浄土門に入れ。浄土門に入らんと欲はば、正雑二行の中に、しばらくもろもろの雑行を抛ちて、選びて正行に帰すべし。正行を修せんと欲はば、正助二業の中に、なお助業を傍らにして、選びて正定を専らにすべし。正定之業とは、すなわちこれ仏の名を称するなり。称名は必ず生を得、仏の本願に依るが故に。

（『真聖全』一・九九〇頁）

と勧励するように、弥陀の本願に依る仏道への転換が促されるのである。

また、法然は選択本願を明らかにする過程で、第三十五願へ言及する。それは、当時の仏教界における女性の現実問題を踏まえつつ、選択本願の意義、そして平等の慈悲を一層明確にするものであった。それは、従来捉えられてきたような女身を問題とする願として位置づけられるものではなく、女人往生の願と明確に位置づけられ、第十八願への疑いを断ち切る為に別して建立されたものであった。

これらのことを考えた時、法然における「選択本願」の開示は、聖道の仏教に付随して「寓宗」として表現されていた浄土教を、一宗として独立させる中核的思想であることがわかる。それは、従来の仏教の教学体系と根本的に質を異にするものであり、「選択本願」を基点に仏教そのものを見直したことを意味するのである。

第三章 立教開宗における信心論

◁本章の目的は、念仏行者における浄土往生の信心について考察し、立教開宗における信心の位置づけを明らかにすることである。

緒言

ここでは、法然における三心の位置づけを確認し、そして正行と深心の関係を通して信の内容を考察して、浄土往生の信心とはいかなるもののかを明らかにしたい。

法然は、『選択集』十六章中の八番目に「三心章」を設けて、「念仏の行者、必ず三心を具足すべきの文」^{一八一}と標章し、念仏行者における『観経』の三心（至誠心・深心・回向発願心）の問題について言及している。『選択集』が「選択本願の念仏」を明らかにすることを主眼としている為か、善導の三心釈を引文し、それに対して僅かな私釈を施すのみで、特に多くを語らない。それは、法然入滅にあたるに際して述べられた『一枚起請文』においても顕著に表れている。

ただ往生極楽のためには、南無阿弥陀仏と申して、うたがいなく、往生するぞとおもいとりて、申すほかには別の子細候わず。ただし三心四修など申す事の候は、みな決定して、南無阿弥陀仏にて往生するぞとおもうちにこもり候なり。

（『和語燈録』・『昭法全』四一六頁）

浄土往生にはただ念仏申すことに尽き、疑いなく往生するという思いの上にする称名念仏の他に何も無いと述べている。このことからわかるように、三心については「うちにこもる」という表現をするにとどまっている。

このように、法然の三心理解は、念仏の行を前面に出すという点において、あくまでも「具足」や「うちにこもる」という表現をとるまでである。しかし、一方で「行者の至要一八二」であることを述べ、念仏行者における三心の重要性を明らかにしている。

法然における三心解釈は、その全体が善導の『往生礼讃』や『観経疏』の理解に依っており、特に『選択集』では「散善義」の引用の長さに対して法然による私積の短さ等が相俟って、了解し難いところでもある。それが要因となっているかは定かではないが、法然門下においても三心の了解が諸師において各々で異なりを見せ、それぞれ独自の三心了解をしている。また近・現代では、法然のテキストの真偽の問題を含めて三心における様々な議論が先行研究ではなされている一八三。

法然の三心への簡潔な言及、それに次ぐ門下の多様な三心理解、またテキストの問題まで含んで課題が残るところではある。本論では、それらの先行研究に対して新たな私見を提示するものではなく、三心について少しく整理を試みた後、往生における信心がどのようなものであるかを考察するものであるということを断っておきたい。

その手順として、まず『観経』の三心について法然以前の理解を概観し、法然の三心理解を確かめたい。その中で深心と正行の関係性を確かめて、行と信の関係を検討しつつ、浄土往生における信心を見ていきたい。

第一節 三心論

一 法然以前の三心論概観

ここでは三心について法然以前の三心理解を簡単に確認しておく。
まず、ここで取り上げる「三心」とは、『観無量寿経』正宗分の上品上生に開説されている三種の心である。

仏、阿難及び韋提希に告げたまわく、上品上生とは、もし衆生有りて、彼の国に生まれんと願ぜん者は、三種の心を発して、すなわち往生す。何等をか三とす。一つには、至誠心、二つには深心、三つには回向発願心なり。三心を具する者は、必ず彼の国に生ず。

〔真聖全〕一・六〇頁

至誠心・深心・回向発願心は、浄土願生者が発す三種の心であり、三心具足の者は必ず浄土に生まれることができると説かれている。『観経』は、中国においては浄影寺慧遠の『観無量寿経疏』や嘉祥寺古藏の『観無量寿経義疏』等の諸師の解釈を中心として受容されていた。三心もまた同様に各々の諸師の間で解釈がされていた。諸師達は『維摩経』（直心・深心・菩提心^{一八四}）や『大乘起信論』（直心・深心・大悲心^{一八五}）等の諸説によって、『観経』の三心を位置づけていったようである。その要因の一つとして、『観経』の三心はただ三つ列挙されて、經典内において特に解説が付されていないということが挙げられる。したがって、『維摩経』や『起信論』等の他の經典や論を援用して『観経』の三心を解釈することがされているわけである^{一八六}。

ただし、諸師の三心理解については、善導のように紙幅を割いて論じていない点から考えると、さほど重要視されていないかたのではないかということが窺える。三心における諸師の解釈と善導の解釈をその文量だけで比較してみても一目瞭然であろう。

善導は『往生礼讃』や『観経疏』『散善義』で三心の解釈をしているが、特に『観経疏』では他の箇所との解釈と比べて見てみても、三心解釈に力を注いでいたことがわかる。

『観経疏』では、

「何等為三」より下「必生彼国」に至るまで已来は、正しく三心を弁定してもって正因とすることを明かす。

〔真聖全〕一・五三二頁

と示し、三心が往生の「正因」であることを明らかにしている。この三心正因は、上品上生の箇所では解釈されて

いるが、「此の三心は亦定善の義を通摂す^{一八七}」と述べられているように、上品上生に限定されるものではなく、広く定善に通じるとしている。この点は、慧遠が三心を上品上生・上品中生・上品下生にのみ通じるものとして了解していることからすれば特徴的と言えるであろう^{一八八}。

また善導は、三心は往生の行と関係があることを明らかにする。

三心既に具すれば、行として成ぜざる無し。願行既に成じて若し生まれざれば、この処り有ること無し。また此の三心は亦定善の義を通摂すと。まさに知るべし。

（『真聖全』一・五四一頁）

三心が具足すれば、行が往生の行として成ると明らかにし、また定善についても通じて言えることであるとする。このようにして、三心と行の関係を明らかにして、往生の行における三心の重要性を明確にするのである。

諸師と善導における三心理解の違いは、『観経』の經典理解の差異に起因するものと考えられる。諸師達は、『観経』を観察中心の經典と捉えているが、善導は一經両宗を見出し、観仏三昧と念仏三昧の經典であると位置づける。しかしながら、最後に至って釈迦の本意を念仏に見出すことから称名念仏を説く經典であると位置づけている。この双方の經典觀の違いが三心理解にも大きく影響していると言えよう。

日本仏教では、源信が『往生要集』で善導の三心釈を取り上げている。第五助念方法門の第二修行相貌で問答を設け、四修の「修行時の用心^{一八九}」がどのようなものであるのかという問いのもと『往生礼讃』の三心理解を提出している。その後『涅槃經』の文によって「道を修せんには信をもって首とす」と述べ、菩提の因としての信の重要性を明らかにしている。しかし、あくまでも四修における「用心」として三心を捉えるものであり、その意味においては善導の『往生礼讃』の説を踏襲したものであるといえる。『往生要集』の第四正修念仏が五念門を中心にし、助念方法が四修と三心を論じている点からも『往生礼讃』からの影響を窺うことができるであろう。

二 三心の「具足」について―行具の三心―

それでは、法然の三心理解をみていこう。法然における三心解釈は、『選択集』『三心章』のみならず多くの箇所を確認することができる。ここでは、それらの三心理解も併せて検討しつつ確認していきたい。

法然は、「三心章」で「念仏の行者、必ず三心を具足すべきの文」と標章し、『観経』『観経疏』『往生礼讃』における各々の三心の文を引用している。そして、私釈において次のように示している。

私に云く。引く所の三心は、これ行者の至要なり。ゆえんはいかん。『経』にはすなわち「三心を具する者は、必ず彼の国に生ず」と云う。明らかに知んぬ、三を具して必ずまさに生を得べし。『釈』にはすなわち「もし一心かけぬればすなわち生を得ず」と云えり。明らかに知りぬ、一かけぬればこれさらに不可なり。ここによつて極樂に生れんと欲わんの人は、まったく三心を具足すべし。

（『真聖全』一・九六六頁）

三心は「行者の至要」であると提示し、標章の文と同様に念仏の行者に「具足」する「心」であるとおさえている。また『観無量寿経釈』では重ねて「往生の目足なり一九〇」とも表現し、やはり浄土往生における行者の三心具足を重要視していることがわかる。ここで注意しておきたいのが、法然が三心を行者の「発心」の問題としてではなく「具足」の問題として捉えていることである。これは、念仏の行者に三心の「発心」が要求されているのではない。三心が選択本願念仏の行に「具足」する事柄として位置づけて、行者の内に具わる心として確かめられているのである一九一。

「具足」について、法然が次のような指摘をしている。これは、東大寺大勧進職を務めた俊乗房重源の「三心具足の念仏は、決定往生か」という発問に対して答えられたものである一九二。

三心に智具の三心あり、行具の三心あり。智具の三心というのは、諸宗修学の人、本宗の智をもつて信をとり

がたきを、經論の明文を出し、解釈のおもむきを談じて、念仏の信をとらしめんととき給える也。行具の三心というは、一向に帰すれば至誠心也、疑心なきは深心也、往生せんとおもうは回向發願心也。かるがゆえに一向念仏して、うたがうおもいなく往生せんとおもうは行具の三心也。五念四修も一向に信ずる物には自然に具する也。

〔『拾遺語燈録』「東大寺十問答」・『昭法全』六四四頁〕

三心の「具足」を「智具」と「行具」の二つに分けて提示している。ここでいう「智具の三心」とは、「諸宗修学の人」が、自宗の智によつて念仏の信を取ることができないのを、經論やその解釈の趣を談じることによつて信を取らせようとするものである。これは、専修念仏への信が無い人を対象として、そしてこれから念仏一門に入る人に信を勧める為に明らかにされている。

行具の三心は、改めて説明するまでもなく、一向に念仏して疑いなく往生せんと思ううちに具わる三心のことを言う。すでに専修念仏へ帰した人に具足する三心である。

このように、法然は「智具」と「行具」に分けて三心の具足を了解しているが、最終的には「行具の三心」におさめられていくものである^{一九三}。それは、「智具の三心」といつても經典の解釈のみに止まつて三心の教理に詳細となることが真の目的ではないと考えられるからである。「智具の三心」が説かれている目的は、念仏の信の獲得にあり、その人が「一向に念仏して疑いなく往生せんとおもう」ところにある。つまり実際に、聖道門を捨て浄土に帰し、雜行を捨て正行に帰すことを目的とするのである。

智具の三心は、一心専念への帰入を勧める意義を持つ反面、行具の三心と明確に区別されているものであるといふことができる。經典解釈は念仏への信を取る一つの方法であつて、いくら經釈理解に長けていたとしても往生の因とはならない。したがつて、重要なのは行者の三心理解ではなく、行者の心根としての三心である。

このような三心の具足に関するやり取りは、消息等でも多数みることができる。例えば法然は、大胡の太郎実

秀に宛てて次のように教示している。

まず三心具足して往生すと申事は、まことにその名目ばかりをうちきくおりは、いかなるころを申やらんと、ことごとしくおぼえ候ぬべけれども、善導の御ころにては、ころえやすき事にて候なり。…中略…
まめやかに往生せんとおもいて念仏申さん人は、自然に具足しぬべきころにて候ものを。

〔『西方指南抄』・『昭法全』五一五頁〕

三心が具足して往生すると聞いて、どのような心をいうのかと、もののしく思うだろうが、念仏して往生しようと思う人には「自然」に具足するのである、と解説している。また、次のようにも述べている。

これをかようにころえしらねばとて、三心具せぬにては候わぬなり。そのなをだにもしらぬものも、このころをばそなえつべく、またよくよくしらん人の中にも、そのままに具せぬも候ぬべきころにて候なり。

〔『西方指南抄』・『昭法全』五二〇頁〕

これをこのように理解しなければならないといって、三心が具足しないというわけではない。三心の名を知らなくて具足する人もいれば、よく知っている人でも具足しない人もいる、と説いている^{一九四}。このように、三心に対する理解や知識が少なくとも、念仏し往生しようと願う行者には、必ず三心は具足すると明らかにするのである。

これら消息のやり取りを窺うと、法然の教化を受けた人の中で、三心具足の教説に対して、自分は具足するか否かという不安を持つ人がいたことが了解できる。これは、本願によつて誰もが念仏一行で往生することが可能であると説かれている一方で、『選択集』「三心章」のように「行者の至要」や「一心かけぬれば不可なり」と言い「極樂に生まれんと欲はんの人、全く三心を具足すべし」と三心具足の重要性が述べられていることに起因するものであろう。それは、現実問題としてどのようにして三心を具足すればよいか、または現在の念仏に三心

は具足しているのか^{一九五}という切実な行者の問題を引き起こすことになる^{一九六}。また、推測の範囲を出るものではないが、法然門下には多種多様の人が集っており、学僧や智者を中心に三心の論義を沙汰することもあったであろう。その中で、三心の理解がない人達から様々な不安が出たと想像するのもそれほど困難なことではないであらう^{一九七}。

法然は、三心具足の不安を持つ人々に対して、あくまでも念仏し往生しようと思う内に自然に具足すると懇切に説き、「行具の三心」であることを明らかにするのであった。以上のことを踏まえる時、法然入滅前に語られた『一枚起請文』の三心四修が「うちにこもる」という内容も、滅後に三心具足の教説について混乱を招かない為の教誡の一面もあつたといえるであらう。

さて、三心具足の問題を「智具」と「行具」の説示と消息のやり取りを通して確認していったが、法然は三心を法蔵菩薩との関係の中で明らかにしようとしていることが確認できる。これは、具足するか否か不安に思う門弟に対する手だてとも取れる発言であるが、三心が具足する背景に法蔵菩薩の本願があるという点を明らかにしていることから特筆すべき点であらう。

三心かけは往生し候なんやと申す事、きわめたる不審にて候えども、これは阿弥陀ほとけの法蔵菩薩のむかし、五劫のあいだ、よるひる心をくだきて案じたてて、成就させ給いたる本願の三心なれば、あだあだしくいふべき事にあらず。いかに無智ならん物もこれを具し、三心の名をしらぬ物までも、かならずそらに具せんずる様をつくらせ給いたる三心なれば…後略…

（『和語燈録』「七箇条の起請文」・『昭法全』八一—八一二頁）

法蔵菩薩における五劫思案の本願の三心であるから、いい加減に言っているわけではないとし、無智の者や三心の名すら知らない者も、必ず「そらに具せんずる様」につくられた三心であると説示している。このように、法然は徹底して三心は自然に具足するものであると語り、三心についてあれこれと沙汰することを避け、一向に念

仏することを勧めるのである。それは端的に、

ただ名号をとなうる、三心おのずから具足する也

(『西方指南抄』「十七条御法語」・『昭法全』四六八頁)

と示されるように、称名念仏の上に三心は自然に具足するものであるとしている。このように、法然は三心を称名念仏に「具足」する心として明確に打ち出し、またその内容を、

三心といえる名は各別なるにたれども、詮ずるところは、ただ一向専念といえる事あり、一すじに弥陀をたのみ念仏を修して、余の事をまじえざる也。

(『拾遺語燈録』「念仏往生義」・『昭法全』六九一頁)

と示して、ひとすじに弥陀をたのみ念仏して余行を雑じえない、一向専念であるということを明らかにするのである。

以上、行者における三心の「具足」について確認してきた。

三 三心総体について

前は「具足」に焦点を当てて三心について法然の了解をみていった。ここでは、法然の「三心」総体の理解について考察していきたいとおもう。

三心は至誠心・深心・回向発願心の三つであるが、法然は三心全体を次のように了解している。

三心と申候も、ふさねて申ときは、ただ一の願心にて候なり。そのねがう心の、いつわらずかざらぬかたおば至誠心と申候。このころまことにて念仏すれば、臨終にらいごうすということを、一念もうたがわぬかたを深心とは申候。このうえわが身もかの土へうまれんともい、行業をも往生のためとむくるを廻向心と

は申候なり。このゆえにねがう心いつわらずして、げに往生せんとおもひ候えば、おのずから三心はぐそくすることにて候なり。

『拾遺語燈録』『示或女房法語』『昭法全』五八九―五九〇頁）
このように、三心を「房ねて」言うときは、行者における一つの「願心」であるとし、願う心を偽らずに往生しようと思えば、自然に三心は具足するとしている。行者の「ねがう心」の上に展開されている三つの相として三心が確認されている。そもそも『観經』には「三種の心」と説示され、願生者に三つの心を発すように要求されているようにも捉えられるが、

三心とわかつおりは、かくのごとく別別にあるようなれども、詮ずるところは、眞実のころをおこして、ふかく本願を信じて、往生をねがわんころを、三心具足のころとは申べき也

『西方指南抄』『大胡太郎実秀へつかわす御返事』『昭法全』五一―九頁）
というように、法然は三心を三種別々の心ではなく、一つの願心における三つの相として明らかにするのである。これは、行者が至誠心・深心・回向発願心を各々発し、その心をもつて念仏し往生するのではないということの意味する。先ほど確認したように、あくまでも一向に念仏申す身において具わる心である。

三心を一つの願心として捉える法然であるが、三心の中心が次のように示されている。

三心は区に分れたりと云えども、要を取り詮を撰て是をいえば、深心ひとつにおさまれり。

『三部經大意』『昭法全』三二―三頁）
三心は至誠心・深心・回向発願心というように三つに区分されるが、深心一つにおさまるとしている。このように法然は、三心の中でも深心が中心であると捉えて理解している。深心は善導によって「深信の心」と解釈されて、『選択集』においてもその了解が踏襲されている。また、『往生礼讃』には、

二つには深心、すなわちこれ眞実の信心なり。

（『真聖全』一・九六六頁）

と示され、深心が「真実の信心」であると明らかにされている。これも「深信の心」と同様に「三心章」で「二種の信心」として了解されている。また深心と至誠心・回向発願心との関係性について、念仏の行を視点として次のように理解している。

導和尚深心を釈せんがために、余の二心を釈したもう也。經の文の三心をみるに一切行なし、深心の釈にいたりて、はじめて念仏行をあかすところ也。

（『西方指南抄』「十七条御法語」・『昭法全』四六九頁）

深心を解釈するために至誠心と回向発願心を解釈しているとみている一九八。

このように、法然は深心を中心とした三心理解を展開し、その深心も善導の了解によって念仏行者における「真実の信心」と明らかにする。また先に確認したようにその内容を「ふかく本願を信じ」る心として明確にするのである。

深心を中心に本願を信ずる心として明らかにする一方で、法然は三心理解を『観經』のみならず『大經』や『阿弥陀經』との関係の中から三心の意味を確かめている。例えば、『観無量寿經釈』では次のように『大經』との関係性を述べている。

今此の經の三心は、即ち本願の三心を開く。しかる故は、至心とは至誠心なり、信樂とは深心なり、欲生我國とは回向発願心なり。

（『漢語燈録』「観無量寿經釈」・『昭法全』一二六頁）

『観經』の三心が『大經』所説の第十八願文の「至心・信樂・欲生我國」の三心を開くものであると明らかにしている。これは、『観經』の三心が本願との関係において見出される心であるということの意味するものである。さらに、『西方指南抄』には、『観經』『大經』の関係だけではなく、『阿弥陀經』との関連性を示している。

觀經の三心、小經の一心不乱、大經の願成就の文の信心歓喜と、同流通の歡喜踊躍と、みなこれ至心信樂之心なりと云り。これらの心をもて、念仏の三心を釈したまえる也と云々。

（「十七条御法語」・『昭法全』四六九頁）

『阿弥陀經』に説かれる「一心」を加えて理解している。『觀經』の三心と『阿弥陀經』の一心と『大經』の信心・流通分の歡喜踊躍の心は、すべて「至心信樂の心」であり、「念仏の三心」を解釈するものとして了解している。

このように、『觀經』の三心を中心にして、浄土三部經各々で説示されている「本願の三心」（『大經』や「一心」（『阿弥陀經』）との相互關係を通して、念仏行者の心について推求しているのである^{一九九}。法然の信心理解が、本願と浄土三部經の相互の關係を通して見ていることは注意しておく必要がある。

以上、法然における三心理解を見てきた。それによると、三心は念仏行者における一つの願心の内容であり、また深心がその中心となるものである。その深心は、浄土往生における真実の信心と明らかにされているものであり、端的に本願を信ずる心であると明瞭にするのである。

第二節 往生の信心

一 深心釈と正行の關係―就行立信について―

さてこの項目では、緒言で述べた正行と深心の關係という視点を確かめておきたい。法然は、「三心章」の章末において、

この三心は、総じてこれを言えば諸行の法に通じ、別してこれを言えば往生の行にあり。

（『真聖全』一・九六七頁）

と示し、三心が「往生の行」にあることを明確にしている。そして三心の中心が深心にあるということも先ほど確かめた通りである。それでは、法然の次の言葉を手掛かりに、正行と深心の関係を確かめてみよう。

導和尚深心を釈せんがために、余の二心を釈したもう也。經の文の三心をみるに一切行なし、深心の釈にいたりて、はじめて念仏行をあかすところ也。

〔『西方指南抄』「十七条御法語」・『昭法全』四六九頁〕

ここで法然は、二つのことに論及している。一つ目は、善導が深心を注釈する為に、至誠心・回向発願心の二つを解釈したという点。二つ目は、『觀經』三心の教説において「行」は説示されていないにもかかわらず、『觀經疏』深心釈に至ると念仏の行が明らかにされている、という点である。後者の発言では、法然は深心から念仏の行が展開されている点に留意しているということが了解できる。

続いて、浄土真宗大谷派の学僧・開華院法住（一八〇六—一八七四）の指摘を確認したいと思う。

（二行章は）正・雑二行を明かすに違いなく、雑行を捨てて正行に帰する一心を明かしたるこの一章なれば、一心章と名づくべし。…中略…誠に此二行章は元三心章に引く散善義の三心釈の就行立信の文を切り抜くが此の二行章なれば、元へ戻して見れば三心章の中に摂まる。

〔選択集乙丑記〕『佛教大系』選擇集一・三一六頁〕

このように「二行章」と「三心章」の関係性を述べている二〇〇。「二行章」に引文する『觀經疏』「就行立信」の文は、元來『觀經』三心の「深心」を解釈する中で語られている文である。それが『選択集』においては、正定業を明らかにする「二行章」において独立して展開されているという。つまり、深心から正定業が展開されている関係上、深心の中に正定業が収まるというのが開華院法住の指摘である二〇一。

以上、法然の言葉と法住の指摘を確認した。法然は、深心釈において念仏の行が展開されていることに留意し、法住は「三心章」から「二行章」が独立し展開していることを指摘していた。これらのことから、深心と念仏は

自ずと不離の関係にあることが了解できる。

ただし、深心釈から展開して正定業の念仏が明らかにされていくという構造上の視点だけで正行と深心の連関を確かめたいわけではない。留意すべきは、安藤文雄氏が、

深心釈に偶然就行立信の文があるということを言っているのではなく、「雑行を捨てて正行に帰する」行の選
びが深心を離れてはどこにもないことが述べられているのである。二〇二

と指摘するように、念仏に帰依する法然の内面において「深心」が決定的なものとしてあるという点である。これは、雑行を捨てて念仏に帰するという回心以後、「自行・化他ただ念仏を緯^{二〇三}」としていった法然に、常に深心（三心）が内在していた事実を物語っているものである。

法然は、

深心というは、ふかく念仏を信ずる心なり。ふかく念仏を信ずというは、余行なく一向に念仏になる也。もし余行をかめれば、深心かけたる行者というなり。…中略…ふた心なく念仏するを、深心具足というなり。

（『和語燈録』「七箇条の起請文」・『昭法全』八〇九頁）

と、深心を「ふかく念仏を信ずる心」であると明確にしている。そしてその深く念仏を信ずる内容を、端的に「余行なく一向に念仏になる」と明らかにし、余行を「兼ねる」行者を「深心かけたる行者」と位置づけている。それとは逆に、「ふた心なく念仏」する行者については「深心具足」であると明らかにするのである。

この事実は、法然個人はもとより、念仏一行を標榜する浄土宗においても重要な意味を持つものと考えられるのではない。なぜならば、浄土を宗として生きる念仏行者一人一人のあり方や内面、そして念仏者の本質を問うものであると言えるからである。それは、念仏行者のあり方が、専らに念仏一行を修する「専修」の姿によってのみ確かめられるのではなく、それと同時に称名念仏に伴う「深心」の内在という事実において明確になるということの意味するものである。したがって、浄土宗は念仏一行を旗印として開宗していくが、そこには念仏（行）

と深心（信）が寸分も乖離することなく行者の本質として確かめられているのである。いわば深心は、浄土宗独立の内面的基礎として重要な位置づけがあると考えることができるのである。

このような意味において、正定業（二行章）と深心（三心章）の関係性が、法然における信心理解のみならず、一宗独立の内容を見ていく上で重要な視点となるということができる。

それではまず、衆生の浄土往生の行である選択本願念仏がどのような行であるのかを確かめた後、行との関係性を通して往生における信の内容を確かめていきたい。

二 弥陀の「選択」における行者の信知

往生の行や弥陀の選択については、すでに前章で論及していた。しかし、往生の信との関係性を見ていく上で必要なので、多少重複する点が出てくるが、要点のみを記しておきたい。

『選択集』「二行章」では、浄土往生における「正定業」は念仏一行であることが明示されている。法然は善導の『観経疏』『散善義』の文言に依り、浄土往生における行を「正行」と「雑行」、「正定業」と「助業」の視点より明らかにする。まず、正・雑二行の判別を「阿弥陀仏に關係するか否か」という点に確かめ、次に正定業と助業の判別を「阿弥陀仏の本願か否か」という点に確かめている。これらの確かめを通じて、念仏の質を次の問答をもって明らかにしている。

問うて曰く。何が故ぞ五種の中に、独り称名念仏をもって正定の業とするや。答えて曰く。彼の仏願に順ずるが故に。意に云く、称名念仏はこれ彼の仏の本願の行なり。故にこれを修する者は、彼の仏願に乗じて、必ず往生を得るなり。その本願の義、下に至りて知るべし。

（『真聖全』一・九三五―九三六頁）

称名念仏一行を阿弥陀仏の「本願の行」と位置づけ、この本願の行によって必ず往生を得ると明らかにするのである。「往生の行」は念仏一行であり、「本願の行」と示されるものである。このように、衆生が浄土へ往生する行は、それが本願か否かという一点において決定されているのである。念仏が本願の行であるということは、衆生の機根や能力において浄土往生が左右されることがないということを意味するものである。このことから、法然がいう浄土往生への「行」は、衆生の機根や能力を基本とし、その延長線上の功德などに認められるものではなく、あくまで本願の範疇にあるということができよう。

念仏はまたこれ正中の正なり、読誦等はこれ正中の助なり。正・助、異なりと雖も、同じく弥陀に在る故に、正とすと雖も、しかも勝劣の義なきにはあらず。

（『漢語燈録』・『昭法全』八一頁）

この『無量寿経釈』での正・助二行の解釈からも了解できる通り、「弥陀に在る」ということが往生の行を理解していく上で重要である。

さて、ここで一つ留意しておきたいことがある。それは、本願に対する衆生のあり方である。すなわち、彼の仏願に「乗じる」というあり方である。念仏一行が仏願に順ずるが故に衆生の正定業となると示されているが、「乗じる」という表現に本願に対する衆生の「信順」が示唆されている。このことから、衆生往生の得否は「本願の行」に対する「信順」という点にも確かめられるということができる^{二〇四}。

このように、往生の行が本願において確かめられ、「本願章」では、選択本願義が『無量寿経』並びに異訳の経典をもつて確かめられている。

選択というは、即ち是れ取捨の義なり。

（『真聖全』一・九四一頁）

選択の義は取捨の義と同義であることが確かめられている。ここであえて「選択」と「取捨」が同義であること

を確かめるのには、本願によって捨てられたものもあるということを示唆する為であろう。

不清浄の行を捨てて、清浄の行を取るなり。

（『真聖全』一・九四二頁）

『無量寿経』『大阿弥陀経』の引文を通して結論的に、弥陀の選択は清浄行（念仏）を選ぶに際し他の一切の不清浄の行（諸行）を選び捨てたと明らかにするのである。さらに諸行選択と念仏選択の意味を勝劣・難易の二義によつて確かめ、往生に関わる「劣・難」が捨てられていることが明らかにされている。勝劣義では、勝を「本願の名号」に、劣を諸行にみている。これは諸行に対して行そのものを「不清浄」であると言っているのではない。すなわち行ずる主体に対する不清浄性を明らかにしているのである。

貪瞋邪偽奸詐百端にして、悪性侵め難し、事、蛇蝎に同じ。三業を起こすと雖も、名づけて雑毒の善とす。亦虚仮の行と名づく。真実の業と名づけざるなり。

（『真聖全』一・九五七―九五八頁）

「散善義」において確かめられているように、煩惱を持つ衆生がいくら諸行を積み励めども、煩惱を本体として行じているから行が不清浄となるということである。いわば、泥水で泥を落とすというような矛盾したものである。凡夫が有漏から無漏へ（凡から聖へ）と転じていくということは、煩惱を持つ身としては本質的には矛盾する事柄であると言わざるを得ない^{二〇五}。

このように、阿弥陀仏による念仏の「選択」は諸行の「選擇」を意味し、諸行の「選擇」は衆生自力の修道の「選擇」を意味するものと見ることができ。すなわち、弥陀「選択」の語には、衆生の徹底した自力無効ということがあるのである。本願の基本的性格を「選択」として捉えた時、平等の慈悲が明らかにされると同時に、自らの力によっては出離の縁あることなき身としての存在が明らかになるのである。

三 信に対する法然の視座とその背景

ここでは、法然の信に対する視座を確認するとともに、その背景にどのような事柄があるのかを確かめていきたい。

法然における「信」を言及する時、注目できるのが菩薩の階位である十信位の信（初発の信）という観点と同様に捉えていない点である。例えば『大智度論』には、

問うて曰く、諸の仏経は何を以ての故に、初に「是の如く」の語を称うるや。

答えて曰く、仏法の大海は信を能入と為し、智を能度と為す。「是の如く」の義は、即ち是れ信なり。若し人心中に信の清浄なる有らば、是の人は能く仏法に入る。若し信無くんば、是の人は仏法に入ること能わず。不信とは、是の事は是の如くならずと言う、是れ不信の相なり。信とは是の事は是の如しと言う。

（『大正蔵』二五・六三頁・a／『国訳』釈経論部一・三六頁）

と述べられている。これは經典冒頭の「如是」についての解釈である。それは仏語に対して起こす信であり、仏法へ帰入する第一歩としての信である。この初発の信と法然が示す往生の信を同一視してはならないと考える。すなわち法然が「三心章」で、

今二種の信心を建立して、九品の往生を決定するものなり。

（『真聖全』一・九六七頁）

と述べているように、往生決定に関係して信心を了解している点に法然における信の位置づけがある。

まずは、その視点の背景を確認してみたいと思う。これは、善導の『観経疏』「散善義」深心釈において「就人立信」と「就行立信」の「人・行二〇六」の二つに分類して立信を確認していることに発端するものであると考えることができる。

「就人立信」は釈尊に対して立てる信であり、それは先の引用の『大智度論』に述べられているのと同様に、仏語に対する信である。すなわち「仏教能入の信」であるといえることができる。

次に「就行立信」について見てみる。そもそも行について改めて信を立てるということが、特徴的であるといえる^{二〇七}。例えば、「教行証」の言葉を参考してみると、その特徴が了解できる。教行証は、仏が説いた教えを信じ、教えにしたがって修行し、その結果証を得るということである。教行証について智顗（五三八―五九七）は、

初心に教の所詮を憑みて、教を信じて行を立て三界を出ることを得。

（『妙法蓮華經玄義』『大正藏』三三・七四〇・c）

と端的に述べている。それは「信教立行」という立場であり、あくまでも信は教につくものであることが了解できる。このことから、「就行立信」という行について信を立てるといふあり方は、特徴的であると言い得ることができるであろう。この善導の特徴的な了解が法然の了解へと続いていくものであると考えることができる。前に確かめたように「必得往生」は「本願の行」によるものである。その「本願の行」に対して信を立てるといふことが、「就行立信」の内容である。

それでは、続いて「就人立信」「就行立信」が出されてくる背景を確かめたいと思う。

善導が、「人」と「行」に対して信を建立していく背景に、まずは外的要因として撰論学派からの論難を挙げることができる。撰論学派は、その名の通り無著の『撰大乘論』を所依の論書にして形成されている宗派である。具体的な論難は、『観経』下品下生に説示されている十声の念仏は、別時意説であって方便であるというものである。このように撰論学派は、菩薩の論書を中心にして釈尊の教言に対して疑念を生じさせることとなった。この論難は、懷感が『釈浄土群疑論』に、

撰論此に至りてより百有余年、諸徳咸く此の論文を見て西方の浄業を修せず

『国訳』諸宗部五・二三一頁)

と記しているように、当時の仏教界において多大な影響を及ぼしていたことが了解できる。その論難と対峙していったのが道綽・善導である。特に善導は、『観経疏』『玄義分』において、

寧ろ今世の錯を傷みて仏語を信ぜよ、菩薩の論を執してもって指南とすべからず。

『真聖全』一・四五六頁)

と、菩薩の論に執着せず仏語への信を勧励している。当時の時代状況として、やはり菩薩の論への傾倒があり、未だに撰論学派からの別時意趣の論が根強く残っていたことが了解できる。このようなことから、釈尊に対する信、すなわち称名念仏で浄土往生をするという仏説が問題となっていたのである。そのような状況の中で善導は、仏を除きて已還は智行未だ満たず、それ学地に在りて、正習の二障ありて未だ除こらざるによって、果願未だ円ならず。

『真聖全』一・五三四頁)

と述べる等、度々「覺者」釈尊の確かめをして、「仏の所説は即ちこれ了教なり、菩薩等の説は不了教と名づくるなり」と明らかにしている。菩薩と雖も仏以外を不覺者とし、仏の境界を徹底的に明確にし、その教説が了義教であると明示している。

続く「就行立信」も先と同様に、撰論学派による念仏への法難を外的要因として挙げることができる。前にもすでに確認したことではあるが、称名念仏の行によって浄土往生するというのは方便であり、それによって往生はできないという法難である。この批判によって、わざわざ行に就いて信を立てるということが出てくるのである。

今まで外的要因を、主に撰論学派の論難の上に確かめてきた。それでは内的要因はどのようなところに確かめることができるだろうか。内的要因に、自己がいずれの教説によって救われるのか、またいずれの行によって

生死を離れることができるのかということが、人や行に就いて信を立てていくことに直接していることができる。すなわち、自らの信仰の問題であり、何に帰依するのかという問題である。したがって就人立信も就行立信も、何によって救済されるのかということを問い、そして明らかにする内容となっているのである。道綽や善導の生きた時代は、撰論学派による論難があった為、とにかく念仏への疑いを払拭し、浄土往生を勧めるという形式を取っているが^{二〇八}、時代と国を隔てた法然にまで下ると、信疑の決判がより内面的な問題へと展開しているように思われる^{二〇九}。例えば『浄土三部経』説示の釈尊に対して信を立てるということは、当時の撰論学派の論難に限る問題ではない。それは、法然にとって釈尊とは如何なる存在であるのかという根本的問題を孕んでいるものである。この法然にとって釈尊が如何なる存在であるのかという決定が、人に就いて信を立てるという決定となり、また如何なる行によって仏道を成じていくのかが決定的なものである。

四 往生の信心―「浄土宗」成立根拠としての信―

それでは、往生の信心とは如何なる内容を持つものであるか。まず先に述べた正行と深心の関係性を通して考察してみよう。

「二行章」において明らかにされた本願の行には、必ず深信の心が具足するという事実を伴っている。これは、「雑行を捨てて正行に帰する」というあり方に深心の自覚を伴っているということを意味するものである。すなわち「捨雑帰正」は、善導が「散善義」において

一つには、決定して深く自身は現にこれ罪惡生死の凡夫、曠劫よりこのかた常に没し常に流転して出離の縁あることなしと信ず。二つには、決定して深く彼の阿弥陀仏の四十八願は、衆生を摂受して、疑い無く慮り無く、彼の願力に乗じて、定んで往生を得と。

と明らかにし、また『往生礼讃』で同様に、

（『真聖全』一・九五九頁）

自身はこれ煩悩を具足せる凡夫、善根薄少にして三界に流転して火宅を出でずと信知す。今、弥陀の本弘誓願は、名号を称すること下至十声・一声等に及ぶまで、定んで往生を得しむと信知して、乃し一念に至るまで疑心あること無し

（『真聖全』一・九六六頁）

と述べられているように、「自己の罪惡」と「弥陀の誓願」に対する「信知」という具体的な内容をもつものである。つまり、「選択本願の行」と言った時には、必ず機法二種の信心が内在しているということである。この念仏行者の「自己の罪惡」と「誓願」に対する信知は、個人の感情に止まるものではなく、

まさに知るべし、生死の家には疑をもつて所止とし、涅槃の城には信をもつて能入とす。故に今二種の信心を建立して、九品の往生を決定するものなり。

（『真聖全』一・九六七頁）

と示されて、「涅槃能入」と「生死所止」と関係するものとして明らかにされている。それは、「涅槃能入」が念仏する行為の上ではなく、行者の自覚の上に確かめられるということの意味する。すなわち、「自己の罪惡」と「弥陀の誓願」に対する「信知」の上に、「涅槃能入」ということが開かれてくるのである。このように法然は、二種深信をもって生死と涅槃の因果を明らかにする。僅かな文章ではあるが、ほぼ善導に依って三心を確かめている法然にとって、独自の教学の展開があると言えるであろう二〇。

「涅槃」に入ることは、念仏行者の機法二種の深信においてである。「生死」に止まることは行者の疑いにおいてである。ここで、信と疑の対象は何かという点に注意しておきたいと思う。まずは『往生大要鈔』の文言によって、信と疑の関係を確認してみたい。これは信心への誤解に対して述べられた言葉である。

おおかたこの信心の様を、人の心えわかぬとおぼゆる也。心のそみそみと身のけもいよだち、涙もおつるをのみ、信のおこると申すはひが事にてある也。それは歡喜隨喜悲喜とぞ申べき。信といは、うたがいに對する心にて、うたがいをのぞくを信とは申すべき也。

〔和語燈錄〕・『昭法全』六五頁

身の毛もよだち落涙するのが信心發起であると理解するのは「ひが事」であるとし、それは歡喜・隨喜・悲喜であると訂正している。信とは、疑いに対する心であり、疑いを除くことが信であると明確に位置づけている。すなわち信の内容は「疑心が無い」ということである。それでは疑いとは何を指すか。法然は端的に次のように示している。

もろもろの往生をねがう人も、本願の名号をばたまちながら、なお内に妄念のおこるにもおそれ、外に余善のすくなきによりて、ひとえにわがみをかるめて、往生を不定におもうは、すでに仏の本願をうたがうなり。

〔西方指南抄〕「大胡太郎実秀へつかわす御返事」・『昭法全』五一六―五一七頁

願生者において本願の名号を持ちながらも、内に妄念が起ることを恐れ、外に念仏以外の善が少ないことを理由に往生不定ではないかと思うのは、すでに本願に対して疑惑を持っているとしている。疑いとは本願に対する疑いであると明らかにされている。

では、本願に対する疑いとはどのようなものであろうか。具体的には、本願に対する疑惑とは念仏に対する疑心であるということが出来る。法然が明らかにした念仏は、一切を摂取しようとする平等の慈悲にもとづき、法藏菩薩の五劫思惟兆載永劫の修行によつて示す本願の名号である。その一切を摂せんとする平等の慈悲に対しての疑惑であり、五劫思惟兆載永劫の修行に対する疑惑である。しかしながら、注意しなければならないのは、この本願念仏への疑惑は、「疑う」という心的作用を行者が実際に発すわけではないということである。行者が発すそのような「疑い」は、仏語に對する「不信」である。そのような具体的な心的作用を伴わなくとも、雜行雜修

という形をとって行者に現れ出てくるのが疑である三。このことを裏返せば、自力無効の我が身に対する疑いを持つていえることができる。

さて、法然は二種深信の相互の關係性を明らかにして、信心決定について次のように説示している。

この釈の心は、はじめにはわが身の程を信じ、のちには仏の願を信ずる也。ただしのちの信を決定せんがために、はじめの信心をばあぐる也。

（『拾遺語燈録』「御消息」・『昭法全』五八〇頁）

後の法の深信を決定する為に、先に機の深信を挙げるとしている。これは、深信の「はじめ」と「のち」の順番を主題にして論じたいわけではない。仏願乗托の信には必ず「わが身の程を信じる」ということが表裏の關係としてあるということを示す為である。例えば次の文言を見てみよう。

深心と云は、我身は罪惡生死の凡夫なり。しかるに弥陀の本願のかたじけなきによりて、この念仏より外に、我身のたすかるべきことなしと、かたく信ずるを申也。

（『四十八卷伝』「聖光房に示されける御詞」・『昭法全』七四四頁）

このように機の深信を根底にして弥陀誓願への信順を述べている。念仏以外に我が身がたすかることがないという信知が、本願乗托の信をより堅固なものとする。したがって「二種の信心」は別々の独立した信心が二つあるわけではなく、行者における信の二側面を表現しているのである。仏願乗托の信―本願を信ずる心―は、罪惡生死の凡夫であり、出離の縁なき身である自己に対して疑いがないという領きによって決定する。推し進めて言えば、機の自覚が徹底しないならば、本願に対する随順も徹底しないものと言える。

機の深信は、行者において「涅槃能入」か「生死所止」かを決定する分岐点となる。その意味において、浄土宗の名告りを成立させる根拠となるのが機の深信であるということが出来る。したがって、二種深信の自覚の上において法然の浄土宗の名告りがあると言えよう。

小 結

法然は、三心を念仏行者の至要と明らかにし、浄土往生に必具の心であると述べる。三心は各別の心としてではなく、行者における一つの願心として明確にし、その内容を端的に「本願を信ずる心」であると明らかにする。それは、一向に念仏するところに自然に「具足する」ものであると懇切に説示し、往生の為に別して発す必要のない心であるということが示されるのであった。

それに加えて、三心の中心を深心ひとつに見定めた法然は、二種深信の文をもって「涅槃能入」と「生死所止」の因果を明らかにする。それは、行者における「罪惡の自己」と「弥陀の誓願」に対する「信知」によってのみ涅槃への道が開かれることを意味し、行者の疑いによって閉ざされるものである。このようにして、本願の仏道における信の重要性、また疑の問題性を開示するのである。

この機法二種の自覚による歩みは、法然はもとより、法然によって見出された浄土の祖師達の中において一貫していたことは明白である。その行者の中に通底している二種深信こそが「浄土宗の血脈」となり、次第相承して受け継がれ、また連続していくのである。それは「深心の一句より浄土一宗を開出する二三」と述べられているように、浄土宗は行者の二種深信を根底として、その上に成り立つものである。すなわち、法然が「浄土門の修行は愚癡にかえりて極楽にうまる二三」と述べ、また同じく「浄土宗の人は愚者になりて往生す三四」と語っていたように、一人一人の「罪惡の自己」とその自己一人に対してはたらく「弥陀の本願」への「信知」において浄土宗という名のりは具現化するのである。

結語

法然における立教開宗の内容を、教判・本願・信心の三つの視点を通して考察してきた。各章での考察内容は節末や章末の「小結」で確認してきた通りなので、再度その内容を確認することはしない。ここでは、本稿の考察内容を踏まえた上で、法然の立教開宗の意義を少し確かめ、そして今後の課題と展望を述べて本論を閉じたいと思う。

立教開宗の営みは、法然自身が「今」の時に釈尊の教説にいかに出遇って、その教言のもとに自らの生をどのように全うしていくか、そして自他ともに救済されていく道はどこにあるのか、という一貫した問題意識からなされていくものであった。

そこから導き出されたのは、従来の仏教史観や教義解釈とは全く異質の内容であった。本願か否か。法然はただその一点を基準にして一切を二分化し、仏道上において非本願なるものを徹底して廃捨すべきことを教示していくのである。そこに、本願に依って歩む浄土宗が、自力修道の上に成立している八宗に簡び、開宗されていかなければならない必然性があると言える。その中で法然は、仏教における本願帰依の伝統を「浄土五祖」という形で見出し、またその流れを汲む者として自覚していった。

専修念仏の行者としての自覚は同時に、

自身はこれ煩悩を具足せる凡夫、善根薄少にして三界に流転して火宅を出でずと信知す。今、弥陀の本弘誓願は、名号を称すること下至十声・一声等に及ぶまで、定んで往生を得しむと信知して、乃し一念に至るまで疑心あること無し

（『真聖全』一・九六六頁）

結語

という自覚の歴史を仏教史の上に開顯したことを意味する。その自覚の系譜は、聖道を本流とした仏教史の中で

は常に潜在的な状態下にあり、時折その片鱗を示す程度であった。このように考えた時、法然の立教開宗は、仏教における二種深信の自覚史^{二五}を明らかにしたという意義を持つといえるであろう。

今後の課題

さて、本論では、教判論・本願論・信心論の三つのテーマのもと法然における立教開宗の内実を探ってきた。しかし、当然すべてが論じきれているわけではない。特に、法然の報土観という点については、筆者の能力の問題もあって本稿では論じることができなかった。報土観は立教開宗に係する案件であるが、この点は本稿では不足している。ただ報土に関する法然の記述は、直接的には多くは見られない。また弥陀仏身論（特に本願の番号）と本願成就との関係の中から明らかにしていかなければならないと考えている。この問題については、法然教学の課題（遡れば道綽・善導からの課題ではあるが）を承けて親鸞が『教行信証』『真仏土巻』で取り上げて明らかにしている。そのことを考慮した時に、凡入報土の問題は、法然教学から親鸞教学への受容と展開を中心に、両者の思想課題を検討しつつ明らかにしていくことが適当と考えられる。またその際に、貞慶の報土観を参考にしながら両者の特徴を浮き彫りにしていくことが効果的であると今のところ考えている。この点は今後の課題として残しておいた。

本論は法然教学を中心に述べた関係上、親鸞教学の考察へとは及ばなかった。今後は、先の課題点にも挙げたように、法然教学との関連性を踏まえて親鸞教学について言及していきたいと考えている。

以上、今後の課題を述べた。残された課題点は山積しているが、これら等については本論で考察した点を踏まえて、今後も継続的に取り組んでいきたい。

〈註〉

一 例えば、井川定慶「法然上人の浄土宗開宗年時と其の根拠」(『浄土宗開宗八百年記念 法然上人研究』所収・一九七五年)や香月乗光「法然上人の浄土開宗に関する諸説とその批判」(『仏教文化研究』六一七号・一九五八年)がある。後者の論稿には開宗年次の諸説や経過などが纏めて述べられている。また、それらの開宗の議論に対して、善裕昭氏は「初期法然の宗観念」(『佛教大学総合研究所紀要』第三号・一九九六年)で問題点や課題点の検討をし、開宗年次の論争を「開宗年次を直接問題としたように見えるが、事の本質は法然の思想評価にあった」と指摘し、「少なくとも、近世以前の仏教を見る場合、優先的におさえるべきは開宗論の中身であって年次に振り回される必要はないと思う」と一応の結論づけをしている。

二 吉田清『源空教団成立史の研究』(名著出版・一九九二年)

三 例えば、井上光貞『日本浄土教成立史の研究』(山川出版・一九五六年、後に新訂版二〇〇一年)黒田俊雄『日本中世の国家と宗教』(岩波書店・一九七五年)や佐藤弘夫『日本中世の国家と仏教』(吉川弘文館・一九八七年)、またそれらをうけて平雅行『日本中世の社会と仏教』(塙書房・一九九二年)の研究がある。

四 その他にも恵谷隆戒「立教開宗の思想史的意義―特に日本仏教思想史を中心として―」(『浄土宗開宗八百年記念 法然上人研究』所収・一九七五年)の思想史を中心としたものもある。

五 『佛教大系』選擇集所収(一三三八年)

六 『真宗全書』第一七卷所収

七 『選擇集講義』法蔵館・一九七六年出版、一八〇六年講述。

八 講述年不明。

九 一八二四年講述。

一〇 一八三〇年講述。

一一 一八六五年講述。

一二 『選擇集』の注釈書の研究については、石井教道『選擇集の研究』註疏篇(誠文堂新光社・一九四五年)がある。鎌倉期から昭和途中(昭和一六年・一九四一年)までの『選擇集』の注釈書が纏められている。

一三 石井教道氏は、その理由を①背師自立の妨難を通釈せんがため。②学林学寮の創設と宗学の勃興、という「二由」挙げている。『選擇集の研究』総論篇(『現代仏教名著全集』第六卷所収・三五一頁参照)

一四 金子大栄『真宗学序説』文栄堂・一九六六年。その後、藤原幸章「真宗学の根本性格とその中心問題―徳川期における行信論の反省を手がかりとして―」(『親鸞教学』三四号・一九七九年)・幡谷明「真宗学の課題と方法論についての断想」(『親鸞教学』三四号・一九七九年)・「真宗学方法論序説(二)―真宗学の対象―」(『親鸞教学』三八号・一九八一年)・「真宗学とは何か―金子大栄先生の学恩を謝す―」(『親鸞教学』四二号・一九八三年)・安富信哉「真宗学再考」(『聞―私の真宗学―』文栄堂・二〇〇九年・初出『中道』九六号)・木越康「真宗教学の近代

化にみる「真宗」学の課題」(『親鸞教学』九〇号・二〇〇八年)等。このように真宗学という学問が問われている。

一五 「浄土宗独立の意義―立教開宗の実存論的理解への試み―」(『親鸞教学』一八号・一九七一年)

一六 法然の実存に係る論稿に、白川恵俊「法然上人の立教開宗の実存の意味について―ハイデッガーの人間把握を中心として―」(香月乗光編『浄土宗開創期の研究』平楽寺書店・一九七〇年)がある。しかし、副題に示されているようにハイデッガーの人間把握に紙幅のほとんどを割いており、立教開宗と法然に対する言及はほとんど見られない。

一七 『九卷伝』・『昭法全』四八―一頁

一八 『拾遺古徳伝』・『昭法全』四八―六頁

一九 法然伝については、井川定慶『法然上人繪傳の研究』(法然上人伝全集刊行会・一九六一年)・田村圓澄『法然上人傳の研究』(法蔵館・一九七二年)や『法然上人傳の成立史的研究』第二卷研究篇(法然上人傳研究会編集・臨川書店刊・一九六一年・復刻刊一九九一年)・中野正明『法然遺文の基礎的研究』(法蔵館・一九九四年、のち増補改訂版二〇一〇年)等がある。

二〇 『選択集』の基本的書誌情報については藤堂祐範『選擇集大観』(藤堂祐範著作集上巻・山喜房佛書林・一九七五年)の「選擇集之書誌学的研究」がある。

二一 『黒谷上人語燈録』における書誌学の研究史については、角野玄樹『黒谷上人語燈録』の研究史(浄土宗総合研究所編『黒谷上人語燈録写本集成』1・二〇一一年)が詳細である。

二二 法然の教判を詳しく見ていくと、①聖浄二門判『選択集』・『要義問答』(『昭法全』六一―五頁)・『浄土宗略要門』(『昭法全』三九―七頁)・『浄土宗略抄』(『昭法全』五九―〇頁)・『浄土宗大意』(『昭法全』四七―二頁)②聖道念仏二門判『念仏大意』(『昭法全』四〇―五頁)③頓漸二教判『無量寿経釈』(『昭法全』六八―頁)の三種を数えることができ、各々で出離の為に浄土門に入るべきことが主張されている。

二三 ここで注意しておきたいのは、安富信哉氏が「源空の教学思想も、末法濁世の凡夫にとって生死解脱はいかに可能か、という深い危機意識を根底にしている。」(『新訂増補 親鸞と危機意識―新しき主体の誕生―』一一八―一一九頁・文栄堂・二〇〇五年)と指摘しているように、深い「危機意識」から仏道が探究されている点である。修道上の問題に躓いたということの中に、法然の自身の生に対するさらなる行詰りを見なければならぬであろう。その点をなくして、法然の捨聖帰浄ということはあり得ない。もし、修道上の問題のみで捉えてしまえば、法然の「帰」という態度は徹底しない。また同氏は、「危機には転機という意味がある。」(『同』七九頁)と英語の crisis の語義を確かめた上で明らかにしている。この点も、大変示唆的である。法然に内在していた危機意識が善導の教言に呼応して、回心という一大転機を促すのである。

二四 法然における仏道の「転換」という視点は、神戸和磨「法然の仏道観―特に「悉有仏性」を中心として―」(『大谷

学報』第六二巻第四号・一九八二年）、同氏「選択本願と三心——「利他真実」について——」（『大谷学報』第六八巻第一号・一九八八年）の論稿を参照した。

二五 広瀬杲『眞宗救済論』（法蔵館・一九七七年）一六〇頁参照

二六 ただ注意しておきたいのは、本願の仏道に菩提心や求道心が不必要であると述べたいわけではない。本願の仏道において菩提心は願往生心へと転ずるものである。例えば『逆修説法』には「発菩提心とは、諸宗の意、不同なり。今浄土宗の菩提心とは、先ず浄土に往生して、一切衆生を度し、一切の煩惱を断じ、一切の法門を悟り、無上菩提を証らんと欲するの心なり」（『昭法全』二四〇頁）と明らかにしている。詳細は、広瀬杲『眞宗救済論』一五九—一六五頁を参照されたい。

二七 『西方指南抄』「十七条御法語」・『昭法全』四七二頁

二八 「宗」は智顗の『妙法蓮華玄義』に「宗者要也」と示されている（『大正蔵』三三巻・六八三頁）。このように、「宗」は「要」となる問題であり、依り処の問題である。

二九 香月乗光氏は回心と開宗の関係について「宗」とは元来主観的な精神的依拠を指すのであって、この意味からすれば、宗教的確信が内心の事実として把握され、新しい精神的世界が開かれることを開宗と言うのである」（『法然上人の浄土開宗の年時に関する諸説とその批判』『法然浄土教の思想と歴史』所収・山喜房仏書林・一九七四年・一八七頁）と指摘している。このように、法然の開宗には回心ということが重要になってくる。

三〇 『新訂増補 親鸞と危機意識——新しき主体の誕生——』一九九頁参照（文栄堂・二〇〇五年）

三一 藤嶽明信氏は、「行証なき今の時こそが「末法」なのである」と示し、末法中の今という視点ではなく、今の中に末法を見出す時間論を展開している。（『本願念佛の開頭——「選択本願念仏集」講讃——』二七頁参照・眞宗大谷派宗務所出版部・二〇一一年）

三二 証空『選択蜜要決』（『佛教大系』選擇集一・二〇一頁）参照。ただし証空仮託説あり。

三三 廣瀬杲『唯仏一道の開頭——教相判釈——』一一〇頁参照（文栄堂・一九八四年）

三四 飯田真宏「法然における機教相応の意味」（『同朋大学佛教文化研究所紀要』第二九号・二〇一〇年）参照。

三五 機根の問題について大原で論議されたエピソードは注意する必要があると思われる。それは、「浄土宗を大原に弘めし談論せん時に、法門比べに牛角の論にて事切れず、機根比べてんには源空勝たりし也。聖道門は、法門は深と雖も今の機には叶わず。浄土門は浅に似とも今根叶いやすし」（『昭法全』四五二頁）と述べられているものである。論議の勝敗の問題以上に、諸宗が法然の機根論に対して異論が出せなかった点に重要な意義を見出すことができる。

三六 『眞聖全』一・九二九頁

三七 『眞聖全』一・九三九頁

三八 『拾遺古徳伝』「御流罪の時信空に示されける御詞」・『昭法全』四七六頁

三九

『浄土宗略要文』では、「一つに、道綽禪師の意は、聖道浄土の二門を立てて、一代聖教を判じ、并に聖道を捨てて浄土に帰するの文」(『昭法全』三九七頁)と表現され、『安樂集』の文の意義が「一代聖教を判じる」ということと「捨聖帰浄」の二点でおさえている。

四〇

三木彰円「末世の仏弟子―親鸞における道綽観―」(『同朋仏教』第四三号・二〇〇七年) 参照。

四一

それは『安樂集』十二大門中、第三大門中に設けられた四番料簡の中三番目、さらにその中の問答中五番目に、その文言が位置していることから了解できることである。

四二

『真聖全』一・三七七頁

四三

『二藏義見聞』(『浄土宗全書』一二・三六三頁参照)

四四

藤堂恭俊氏は「法然は『無量寿経釈』のなかで「以横截五恶趣文分别二門也」といっているから、直接善導の二教判を用いたのではないが、善導の意図するところをより強調して、往生浄土の法門を「頓中頓」となしたのであるから、善導の二教判に関係が深いといわねばならない。」と善導の頓漸二教判との関係性に注意しながらも「聖浄二門判を出るものでなく、むしろそれに結帰するのである。」と述べている。(『法然上人研究』一・七八頁)

四五

『四十八卷伝』・『昭法全』四八四頁

四六

『四十八卷伝』・『昭法全』四八四頁

四七

『無量寿経釈』では聖道浄土の「二教」を決判している。二門ではなく「二教」としていることは、注意が必要であらう。

四八

この道綽の文は、浄影寺慧遠『無量寿経義疏』下巻(『浄土宗全書』五巻・原漢文)をもとにして述べられている文言である。今参考までに挙げておく。

〈浄影寺慧遠『無量寿経義疏』下巻〉

・今これは弥陀の浄刹に約対して、娑婆の五道を齊しく悪趣と名づく。地獄・餓鬼・畜生は、これその純悪の所向なれば名づけて悪趣とす。娑婆人天の雑悪所向なれば、また悪趣と名づく。もしこの方の修習断除に依れば、まず見惑を断じ三塗の因を離れ、三塗の果を滅す。後に修惑を断じ人天の因を離れ、人天の果を絶つ。漸除を横截と名づけず。もし弥陀の浄土に往生することを得ば、娑婆の五道一時に頓捨するが故に名づけて横截と名づく。

〈道綽『安樂集』下巻第七大門〉

・今これは弥陀の浄刹に約対して、娑婆の五道を齊しく悪趣と名づく。地獄・餓鬼・畜生は純悪の所帰なれば名づけて悪趣とす。娑婆の人天は雑業の所向なれば、また悪趣と名づく。もしこの方の修治断除に依れば、まず見惑を

断じて三塗の因を離れ、三塗の果を滅す。後に修惑を断じて人天の因を離れ人天の果を絶つ。これみな漸次に断除すれば、横截と名づけず。もし弥陀の浄国に往生することを得れば娑婆の五道一時に頓に捨つ。

四九 『真聖全』一・九三一頁

五〇 内記龍船『無量寿経釈講案』(一九丁裏・為法館・一九〇四年)では、「乃漸頓就_二修証_一」_レ之」と指摘し、修証について漸頓を述べているとしている。

五一 『阿弥陀経釈』(『昭法全』一四三頁)

五二 法然は「易往」に注意し往生浄土の法門を勧めているが、親鸞はそれをうけて「易往」なのに「無人」となるのは何故かと、さらに問題を深めて探究していく。

五三 『真聖全』一・九九三頁

五四 右同

五五 「法然上人行状絵図」『法伝全』二五頁

五六 この項目は、善裕昭「初期法然の宗観念」(『仏教大学総合研究所紀要』第三号・一九九六年)から多くの教示をいただいて書いた。詳しくは、上掲載論文を参照されたい。その他法然の宗観念について、真野正順『仏教における宗観念の成立』(理想社・一九六四年)や金子寛哉「法然の宗観念について」(『日本仏教』第四四号・一九七八年)等がある。

五七 (元久二年)一二〇五年起草。

五八 (建久九年)一一九八年

五九 『日本思想大系 鎌倉旧仏教』一五・四一頁

六〇 浄土宗の師資相承に対する批判は、法然滅後ではあるが、比叡山の「停止一向専修記」(一二二四年)で「敢無師説之稟受」(敢へて師説の稟承なし)や『元亨釈書』(一三二〇年)の「統系無し、故に今寓宗と為す」(『国訳』史伝部二〇・四五〇頁)が挙げられる。尚、寓宗と呼ばれる理由に、相承がないことを挙げている。

六一 善裕昭前掲論文の指摘による。

六二 龍谷大学図書館禿氏文庫蔵『興福寺奏達状』には、「第一 邪宗を立てるの罪」という強い表現がなされている。

『興福寺奏達状』については、「龍谷大学図書館蔵「禿氏文庫本」の研究」所収、楠淳證「第一章 龍谷大学図書館禿氏文庫蔵『興福寺奏達状』について——『興福寺奏状』の草稿本もしくは今一つの「奏状」——」(『仏教文化研究所紀要』第四八集・二〇〇九年)を参照されたい。

六三 佐藤弘夫氏は、「鎌倉初期頃から正統仏教を八宗に限定した上、それらを衰微に導く悪法として新興の諸宗を排撃する論理が、しばしばみうけられるようになるのである。」と指摘している。(『日本中世の国家と仏教』吉川弘文館「第三 改革運動の展開」一五二頁参照・一九八七年)

六四 論理的批判と言っても、あくまでも体制側の論理を基準にしていることに注意しなければならない。

六五 曾根正人氏は相承関係を問題にした批判について「各宗教義の定型化の結果全面に出てきたものと考えられる。つまり教義が定型化すると、それに立脚した自宗優位の主張も型にはまった内容のくり返しとなる。…中略…そこでそれ以外のところに自宗優位を主張する立脚点を求めた結果、教義にまつわる周辺事象に目が向けられるようになり、その一つとして、相承関係が前面に出てきていると考えられるのである」と自宗の優位性を確保するために師資相承を問題にして取り上げる傾向にあったことを指摘している。（曾根正人『古代仏教界と王朝社会』吉川弘文館・第三章 九世紀における天台宗の八宗体制への同化」参照／初出『就実女子大学史学論集』創刊号、一九八六年）

六六 『真聖全』一・九九〇頁

六七 愛宕邦康氏は「我が国においては師匠の認許があつてこそ成立する直受相承のみが重視され、受者の一方的な理解による依用相承は邪教の乱立を招くものであるとして否定される傾向にあった」と日本での相承観を指摘している。（『日本仏教史研究叢書』遊心安楽道』と日本仏教』第五章 『浄土三國仏祖伝集』における元曉像の変容』参照・法蔵館・二〇〇六年刊）

六八 法然滅後、浄土宗の相承を、善導との二祖対面によつて口決の儀を押し出そうという動きがみられる。例えば伝聖覚著の『十六門記』第九には「予伏請て曰、大徳然るべくは浄土の教門、面授口決して自らも信じ他をも教しめ給へ。和尚示給はく、善哉善哉、菩薩大聖、浄土の教法願に隨て授与せんと。」（『法伝全』七九七頁）等がある。田村圓澄氏は「法然が嗣いだ専修念仏教団の誰かが、時と処とを異にした善導と法然とを、夢中対面において結びつけ、血脈相承としたのであった。」と述べている。（『法然上人傳の研究』二五三頁・法蔵館・一九七二年）

六九 『逆修説法』（『昭法全』二二六頁） 第一七日の説法 建久五年（一一九四年）

七〇 五祖を挙げる理由に、「多意有り」としながらも「まず恩徳を報ぜんがため、次に賢を見ればひとしからんこと思ふ故なり」と二点挙げている。

七一 石井教道氏は「段々新宗建立について壓迫が加わるに随い、傳燈説を無視することが出来ぬようになり、茲に始めて元祖が浄土教の傳燈を述べられるようになった。」と指摘している。（『選擇集全講』八三頁）

七二 『九卷伝』「浄土立宗の御詞」・『昭法全』四八一頁

七三 『拾遺古徳伝』・『法伝全』五九〇頁

七四 石井教道氏は「浄土祖師思想的に整理されたものである」と指摘している。（『法然上人の相承観』『仏教大学研究紀要』通巻第三七号・四頁・一九六〇年）

七五 山本佛骨「法然上人の相承論」（『真宗学』四五、四六合併号 一二一～二八頁・一九七二年）参照。

七六 『安樂集』には六祖を「みなともに大乘を詳審して浄土に歎帰す」とあらわしている。（『真聖全』一・四一三頁）

七七 『類聚浄土五祖伝』は、第一位曇鸞から第二位道綽禪師、第三位善導禪師、第四位懷感法師、第五位小康法師の順

に位置づけられ、略伝が記されている。この五祖の位置づけは法然独自のものであり、法然自身によつて高僧伝や往生伝、その他迦才の『浄土論』等の諸伝を集めたものである。

七八 『漢語燈録』「逆修説法」・『昭法全』二六一頁

七九 『漢語燈録』「逆修説法」・『昭法全』二六三頁

八〇 山本佛骨氏は「限られた次第相承という様なもので無く、廣い立場から、洛陽、鄴都に活躍した人々の中に、浄土を勧められている事実を挙げて、時衆を勧説されたもの」と解釈している。（『六大徳相承説』『道綽教学の研究』八五頁・一九五九年）

八一 妙音院了祥『選擇集昨非鈔』（『真宗全書』第一九卷所収・四三四頁）参照。また、濱田耕生『妙音院了祥述』『正信念佛偈聞書』の研究―源空・源信篇―（八頁参照・自照社出版・二〇〇〇年）にも同様に、「元祖の三流相承を分けたのがもとより念佛の異義をえらぶため。」と明らかにしている。

八二 いかなる文についてこれを立てたもうや。答えて云く。善導觀經疏付属の釈についてこれを立てるなり。（『一期物語』『昭法全』四四六頁）

八三 文化三年―明治七年（一八〇六―一八七四）真宗大谷派の学僧。

八四 『真聖全』一・二十四頁

八五 『真聖全』一・九九三頁

八六 稻葉秀賢氏は法然の相承について「元祖には宗祖に於ける七祖の如き決定的な相承血脈は示されていないのである」（『選擇集試解』一一四頁・東本願寺出版部・一九七一年）と指摘しているが、むしろ法然における相承觀を継承しつつ、独自に七祖を決定していったところに親鸞の相承觀の独自性があるとも言えよう。

八七 香月乗光「法然における相承説の問題―特に「浄土五祖相承説」の成立について―」（『法然浄土教の思想と歴史』山喜房仏書林・一九七四年）

八八 『漢語燈録』「逆修説法」・『昭法全』二六六頁

八九 菊地勇次郎『源空とその門下』『源空と浄土五祖伝』を参照。（六三頁・法蔵館・一九八五年）

九〇 浄土五祖に捨聖帰浄の系譜を見出すのは、管見では妙音院了祥の『選擇集昨非鈔』（一八三二年述・『真宗全書』第一九卷所収）がある。また最近の研究では、日野崇雄「浄土五祖について」（『浄土学』第四五輯・二〇〇八年）がある。上掲論文では、その他に「捨聖帰浄に際して、必ず先行する五祖によつてその機縁を与えられる」という指摘や、「善導を中心とした捨聖帰浄した者の系譜こそが、道綽・善導流のいわゆる五祖相承である」ことが指摘されている。

九一 『昭法全』では、「即」と起こされているが、『昭法全』の底本としている善照寺本（恵空書写本）の影印では「既」である。誤植と考えられるので訂正して表記した。なお影印は『黒谷上人語燈録写本集成1』―善照寺本 古本 漢語燈録（浄土宗総合研究所編・二〇一一年）二四八頁を参照。

九二 追塩千尋「凝然の宗教活動について―凝然像の再検討―」（『北海学園大学人文論集』三五・二〇〇六年）の「表一

奥書自称の変遷」を参照した。

九三 平川彰『仏典講座 八宗綱要』上・三五頁参照。（大蔵出版）

九四 平川彰『仏典講座 八宗綱要』上・三四頁、『仏典講座 八宗綱要』下・八三三頁参照。（大蔵出版）

九五 『昭法全』一三〇―一三一頁取意。

九六 宗派意識については、例えば中本由美「南都六宗における宗派意識の形成とその展開」（『仏教史研究』第五〇号・二〇一二年）の研究がある。その中では「宗が成立し、その中で学問研究がなされるうちに宗としてのまとまりと自身が所属する宗への帰属意識が形成され、それはやがて他宗との差別化と自宗の優位性の主張をもたらし、そのために宗の主体性・自発性が発揮されるようになっていく。」と指摘し、それを「宗派意識」であると位置づけている。

九七 親鸞は『顕浄土真実教行証文類』「化身土巻」（坂東本）において『末法灯明記』を引文し、独自の訓点を施して、仏教の興隆のもとでしか王法の真の繁栄はないと見ている。それは、従来の仏法王法における相互依存の立場とは一線を画くものであると言える。しかし、その親鸞の思想が必ずしも後に継承されていたとは限らない。例えば、存覚『破邪顕正抄』中には「仏法・王法は一双の法なり、とりのふたつのつばさのごとし、くるまのふたつの輪のごとし、ひとつもかけては不可なり。かるがゆえに仏法をもて王法をまもり、王法をもて仏法をあがむ」（『真聖全』三・一七三頁）と述べている。

九八 先行研究に成田貞寛「法然上人と貞慶上人―釈迦如来観を中心として―」（『恵谷先生古稀記念 浄土教の思想と文化』所収・一九七二年）、沢田謙照「法然上人の釈尊観―名号との関係において―」（山喜房仏書林『法然仏教の研究』所収・一九七五年）や藤本浄彦「法然浄土教における釈尊観―とくに選択本願念仏の体系に関して―」（日本仏教学会編平楽寺書店『釈尊観』所収・一九八五年）がある。

九九 幡谷明氏が「教相判釈の問題は、単に立教開宗のための準備的段階という問題に留まるものではなく、自らが真宗とする教法の普遍的意義を、それによって開闡するという、極めて重要な役割をもつものである。」と指摘している点は、法然自身が釈迦の教説を自らの解脱の問題と関係してどのように出遇っていくのかという意味において十分に注意されなければならないと考える。（『浄土宗独立の意義―立教開宗の実存論的理解への試み―』『親鸞教学』一八号・一九七一年）

一〇〇 石井教道『選擇集全講』四八頁参照。

一〇一 貞慶の信仰については「貞慶には、釈迦・弥陀・弥勒・観音の四尊を中心とした複合型信仰であり、信仰の比重が弥陀から弥勒そして観音へと変化していったところに特色がある」と指摘されている。（楠淳澄「貞慶の弥陀信仰再考―本願念仏臨終来迎論と報化一体同処論による「凡入報土」の展開―」（『南都仏教』第九三号・二〇〇九年）

一〇二 「招提千載傳記卷上」建仁三年於吾招提補一僧坊。為一道場。開於釈迦大念仏会。令群生結善縁。為之和州諸寺諸山結講聚會。歸命金骨。白緇來詣如雲水。『大日本仏教全書』一〇五・三二二頁

一〇三 貞慶における釈迦念仏については、裕慈弘『日本仏教の開展とその基調』（上）「鎌倉時代における釈迦念仏の勃興」（三省堂・一九四八年）に詳しいので参照されたい。

一〇四 貞慶の釈迦信仰が『悲華經』に基づくものであることは、成田貞寛「鎌倉期南都諸師の釋迦如來觀と穢土成佛說の受容について」（『印度學仏教学研究』第一一卷第二号・一九六三年）に指摘されている。

一〇五 『悲華經』についての先行研究は、石上和敬（『悲華經』の先行研究概観」（『武蔵野大学仏教文化研究所紀要』第二六号・二〇一〇年）にまとめられている。また同氏は、『Karunapundarika 研究序説』（『インド哲学仏教研究』一・一九九三年）において、『悲華經』に示される「仏土を取る」という具体的意味を考察し、次のように結論づけている。「無諍念王はおそらく不浄土に生まれ、その国土を清浄化してそこで成仏することを願う。一方、宝海梵志はやはり不浄なるサハール世界に生まれ、不浄なままのサハール世界で成仏して衆生を教化することを願っている、と。これより判断すれば両者の相違は成仏後にいかなる仏土を願うか、という点に存するわけである。」（『同上』二九頁）

一〇六 『大正蔵』三・二二二頁

一〇七 三崎良周「神佛習合思想と悲華經」（『印度學仏教学研究』第九卷第一号・一九六一年）には、「いわば、貞慶を始めとする南都の佛者には、この悲華經を依用する傳統があつたようである」と指摘されている。また「悲華經そのものは、膨大な藏經の中にあつて、極めて特異な經典の一つとされているようである。そしてわが平安朝以降においても、その取り扱われ方は、やはり特異であつたようで、一つには、その依用された（と思われる）初めの頃から、その説相に基づいた五百願を中心とした偽經が作られた形跡があること、二つには、貞慶などの南都の佛家に依用されながら、何故かその經名が明示されなかつたこと、等において窺われる」と指摘している。

一〇八 当然、当時盛んになつてきた専修念仏に対して貞慶が意識的に述べられた可能性も否定できない。しかし本論では、貞慶が当時どのように釈尊を捉えていたのかということに視点を置いていたため、詳しい時代背景等は『前掲書』に譲る。

一〇九 内記龍船『無量寿經釈講案』（九丁左・為法館・一九〇四年刊行）には、「無勝浄土」の典拠に『涅槃經』（光明遍照高貴徳王菩薩品・『大正蔵』第一二卷・五〇八頁）を指摘している。また沢田謙照「法然上人の釈尊觀―名号との関係において―」（山喜房仏書林『法然仏教の研究』所収・一九七五年）においても、『無量寿經』の大意の言葉は、『大般涅槃經』『光明遍照高貴徳王菩薩品』の所説に依るものであるとしている。その内容は「西方此の娑婆世界を去り、三十二恒河沙等の諸仏の国土を度りて、彼に世界有り、名づけて無勝と曰う。其の土の有らゆる嚴麗の事、皆悉く平等にして差別有ること無し。猶し西方安樂世界の如く、亦東方満月世界の如し。我彼の土に於て出現す。衆生を化せんが為の故に、此の閻浮提の中に於て現じて法輪を転ず」というものである。しか

し、法然は『無量寿経釈』において他にも『悲華経』を意識しつつ『無量寿経』を論じている点から考えれば、ここは『悲華経』の所説に依るものと考えられる。『悲華経』が出る箇所は、「四十八願の興意」を論じる箇所でも「無諍念王」の名前を出し、他にも「依願修行」では、『悲華経』「檀波羅密品」の文を出している。このことを総合的に見てみると、『無量寿経釈』自体が『悲華経』との関係性を考慮しながら述べられていると言える。

二〇 『悲華経』の先行研究に宇治谷祐顕『悲華経の研究』（文光堂・一九六九年）がある。『悲華経』の概略は、『悲華経』本文と宇治谷『前掲書』を参照した。

二一 『悲華経』巻八「諸菩薩授記品」（『大正蔵』三・二一八／『国訳』経集部五・一六一頁）。「四法精進」は「一つには願って不浄の世界を取り、二つには不浄人の中において仏事を施作し、三つには成仏しおわって三乗の法を説き、四つには成仏しおわり中の寿命を得ること長からず、短からず」である。対して「四法懈怠」は「一つには願って清浄の土を取る、二つには願って善心調伏する白浄の衆中において仏事を施作す、三つには願って成仏しおわって声聞辟支仏法を説かず、四つには願って成仏しおわって寿命無量となる」ことである。

二二 平安以降の南都仏教において『悲華経』が流布していたことは、先行研究で明らかにされているが、受容状況については未だ不明な点を残している。また、南都で『悲華経』の五百大願がもたらした『釈迦五百大願経』が流布していた。上記の先行研究については、成田貞寛氏・三崎良周氏・野村卓美氏・今堀太逸氏等の諸氏の研究が詳しい。

二三 『真聖全』一・九二九頁

二四 同右

二五 華嚴時・鹿苑（阿含）時・方等時・般若時・法華涅槃時

二六 頓教・漸教・秘密教・不定教の化義四教と藏教・通教・別教・円教の化法四教をあわせた八教をいう。

二七 『真聖全』一・九二九頁

二八 『真聖全』一・九三二頁

二九 『真聖全』一・九三三頁

三〇 法然は念仏往生の道は正像末の三時、および法滅百歳の時に通じると明らかにする。（『真聖全』一・九八三頁）

三一 『真聖全』一・九四五頁。

三二 石井教道『選択集全講』五二八頁参照。ただし、石井教道氏も証空・堯慧・開華院法住の説に依りながら自身の見解を明らかにしている。

三三 「廃立」の言葉は天台教学の「廃權立実・廃迹立本」の言からなる。香月院深励『選擇集講義』（一八〇六年講述／一九七六年・法蔵館）二二三頁参照。

三四 廃立の用語については、「法然上人における重要用語の検討―廃立―」（浄土宗教学院発行『仏教論叢』第三五号・一九九一年）に詳細に論じられているので参照されたい。

二二五 田村晃祐「法然『選択集』と最澄の思想」『東洋学論叢』印度哲学科篇一九九四年（東洋大学文学部紀要第四七集）参照。

二二六 尚、浄土宗独立における天台教学の影響を述べる論稿に、木村宣彰「法然と天台教学―天台僧から浄土宗祖法然上人へ―」（『福原隆善先生古稀記念論集 佛法僧論集』所収・二〇一三年）がある。そこでは、当時叡山を風靡していた口伝法門の「四重興廢」説からの影響を指摘している。

二二七 建仁四年（一二〇四年）。奥書には「建仁四年二月十七年、黒谷上人為伊豆山源延所被集之要文也。私云二月廿日改元久」と記されている。

二二八 安達俊英氏は「八選択」の特徴を「釈迦・諸仏の念仏の選び取りに対しても「選択」の語が用いられたことによつて、釈迦・諸仏の念仏の選び取りと弥陀のそれとが同等の価値を持つに至った」とする点に見て、「そもそも善導において、既に弥陀・釈迦・諸仏が同心であることは説かれていたが、弥陀と釈迦・諸仏の関係は、弥陀の四十八願に対しその内容を証讀し、諸仏は証勸するというものであった。ここでは明らかに弥陀が中心である。…中略…これに対し『選択集』の「八選択」では、釈迦・諸仏の念仏の選び取りに対しても「選択」の語が用いられ、弥陀・釈迦・諸仏は全く対等となっている」と指摘している。「法然上人における選択思想と助業観の展開」（『浄土宗学研究』第一七号・一九九〇年）。その他「八選択」の重要な論稿に石井教道「選択集の阿弥陀仏論」（『現代仏教名著全集』第六巻所収「選択集の研究」（総論篇）第七章）や藤堂恭俊「法然の偏依善導と八種選択義」（『法然上人研究』一所収・一九八三年）がある。

二二九 『選択集』第一章で浄土宗の師資相承を明らかにする中で「浄土の二宗において諸家また不同なり」（『真聖全』一・九三三頁）として廬山寺慧遠・慈愍三藏・道綽善導の三流を打ち出す。石井教道氏は「この浄土宗の血脈系譜の明示は恐らく元祖を始めとすべき」（『選擇集全講』八四頁）と指摘している。なお、この念仏の三流については山本佛骨「法然上人の相承論」（『浄土教の教理的的研究』所収 初出一九七二年）に詳しいので参照されたい。

二三〇 法然教学と南都浄土教の関係やその祖師達から法然教学への影響については、香月乗光『法然浄土教の思想と歴史』所収「永観の浄土教―特に法然の浄土教との関連について―」（山喜房佛書林・一九七四年）や静永賢道『南都浄土教と法然上人の教学』（百華苑・一九八二年）に詳しい。

二三一 南都北嶺の浄土教については佐藤哲英『叡山浄土教の研究』（百華苑）に詳しく、念仏聖における民衆の活動は井上光貞『新訂 日本浄土教成立史の研究』（山川出版）第三章二節「聖・沙彌の宗教活動」に詳しい。

二三二 『日本往生極楽記』慶保胤（『日本思想大系』第七巻所収・二九頁）

二三三 『元亨釈書』虎關師鍊（一二三〇年）。なお、「源信・源空継いで之を助く。広く四部に行はると雖も統系無し、故に今寓宗と為す」（『国訳一切経』史伝部二〇・四五〇頁）と、寓宗と呼ばれる理由に師資相承がないことを挙げている。

二三四 一二〇五年（元久二年）十月草稿。「興福寺奏状」の前年（一二〇四年）に、延暦寺衆徒が座主真性に専修念仏

停止を訴えている。（「法然上人行状絵図」『法伝全』二〇一頁）

一三五 一二二四年（貞應三年）五月十七日。『鎌倉遺文』古文書編第五卷・二七一頁

一三六 東大寺講説の『三部経釈』のテキストには、注意を要する箇所があると岸一英氏は指摘する。特に『選択集』と

一致する箇所については、後人の書き改めや書き加えの可能性が高いとして、テキストに「新層」と「古層」があると指摘している。詳細は、『逆修説法』と『三部経釈』（藤堂恭俊博士古稀記念『浄土宗典籍研究 研究篇』一九八八年）や『三部経釈』の研究（二）（『法然上人研究』創刊号 一九九二年）、また『無量寿経釈』に限って言えば、『無量寿経釈』古層の復元―『三部経釈』の研究（二）―（佐藤成順博士古稀記念論文集『東洋の歴史と文化』二〇〇四年）がある。

一三七 廣瀬果氏は『眞宗救済論』（法蔵館）で、行の価値転換を現わすのにどこまでも行修におけることとして示さなければならなかった課題性を指摘している。一六八―一七二頁参照。

一三八 『和語燈録』「三心義」・『昭法全』四五七頁

一三九 『和語燈録』「三心義」・『昭法全』四五七頁

一四〇 法然における不廻向については、本明義樹「法然における「不廻向」について―親鸞の廻向思想形成に関する一考察―」（『親鸞教学』八五号・二〇〇五年）で詳細の考察されている。

一四一 『西方指南抄』「法然聖人御消息」・『昭法全』五一二頁

一四二 『拾遺語燈録』「津戸三郎へつかわす御返事」・『昭法全』五六八頁

一四三 安富信哉氏は「ただ」には、そこに信の意義が存することである。「ただ念仏」とは、専修専心に念仏申すというものであるが、それはそのまま「ただ」信ずという生き方に他ならない（『新訂増補親鸞と危機意識―新しき主体の誕生―』一三四頁・文栄堂・二〇〇五年）と指摘している。この指摘を参照した。

一四四 安藤文雄氏は、三輩について「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檀越であり、下輩は僧伽を支援することはできないけれども、深く仏法に依り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、釈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。」と指摘している。傾聴すべき見解であると思う。（『法然の『無量寿経』観』『大谷学報』第七三巻第四号・一九九四年）

一四五 『選択集』以前の『逆修説法』では、三輩の中に余行を説く意義を三つ出している。①諸行を捨てて念仏に帰せしむる為に並べて余行を説き、念仏において一向の言を置く。②念仏を助けんが為、諸善を説く。③念仏と諸行とに三品の差別有ることを示さんが為に諸行を説く。ただし、初めの義を正とし、後の二つを傍義とする、としている。（『昭法全』二六七頁）

一四六 『眞聖全』一・九四九頁

- 一四七 『漢語燈錄』「逆修說法」・『昭法全』二六七頁
- 一四八 『西方指南抄』「九条殿下の北政所へ進ずる御返事」・『昭法全』五三四頁
- 一四九 曇鸞は、『大經』三輩段における諸行の中、菩提心に着目して論じている。〔『真聖全』一・三三九頁〕
- 一五〇 藤堂恭俊『法然上人研究』一・一九五―八頁並びに二二八―二四六頁参照。「法然における実践論の諸問題」中の「三 五種正行論―特に『選択集』第二章を中心として―」並びに「四 異類助成論―『選択集』第四章を中心として―」（山喜房佛書林・一九八三年）
- 一五一 幡谷明『浄土三經往生文類試解』（東本願寺出版部・一九九二年）八七頁
- 一五二 広瀬杲『眞宗救済論』一五九頁参照（法蔵館）
- 一五三 安藤文雄氏は「浄土宗独立」（『親鸞教学』四八号・一九八六年）で、「一般に「四弘誓願」として確められる願に別して「弥陀の別願」ということが語られてくることに注意する必要がある」と指摘している。本論では、この指摘を参考にした。
- 一五四 開華院法住は「ここは一切諸仏各総別の二願あることを明す。その二願あることを明すは、四十八願は弥陀の別願にして、諸仏の願に超過せることを顕はす為なり。」と指摘している。〔『佛教大系』選擇集一・五二八頁〕
- 一五五 法然の著作中『三部經大意』の位置づけについては、先学が多数論じている。なお、『三部經大意』の研究史や課題性を詳細に論じている善裕昭『法然『三部經大意』における諸問題』（知恩院浄土宗学研究所『浄土宗学研究』第二二号・一九九五年）があるので参照されたい。
- 一五六 『平等覺經』には、なぜ無量清浄仏の光明が千万仏国を照らすのかという理由を、「諸仏の光明の照らす所に遠近あるはなんとなれば、前世宿命に道を求めて菩薩たりし時、所願の功德に、各々自ら大小あり、それしかして後仏と作る時に、悉く各々自らこれを得たり。この故に光明をしてうたた同等ならざらしむ。」〔『真聖全』一・八一頁〕と示している。菩薩の時に願う功德の大小によつて、果徳の光明の大小も変化することが示されている。
- 一五七 『昭法全』では「則」の字であるが、底本の『西方指南抄』（『親鸞聖人真蹟集成』第五卷・四九九頁）では「別の字である。誤植と思われるのでここに指摘訂正しておく。
- 一五八 普通名詞を固有名詞のごとくに見ること。（中村元『広説 佛教語大辞典』縮刷版・五二六頁）
- 一五九 『国訳』經集部一二・三〇三頁下段参照。
- 一六〇 『仏説薬師如来本願經』達摩笈多訳では、「正法壊時」と訳され、『薬師瑠璃光七仏本願功德經』義浄訳では「像法」と訳されている。
- 一六一 西尾正仁『薬師信仰―護国の仏から温泉の仏へ―』（岩田書院・二〇〇〇年）参照。
- 一六二 この記述の背景には永観の『往生拾因』「十、隨願本願故」の影響をみることが出来る。そこでは「彼の薬師の如きは得菩提時と立て、不取正覺と誓はず。又千手の如きは不取正覺と誓へども、猶未だ菩提を証得せず。しかるに我が法蔵比丘は、恐らくは不取正覺と誓つて、成仏よりこのかた今に於て十劫なり。」〔『国訳』諸宗部五・

四〇（一頁）と述べられている。語勢など類似点が多い。

一六三 『西方指南抄』『法然聖人御說法事』・『昭法全』一六五頁

一六四 『大正藏』三・二二六・b 法然の取意。

一六五 静永賢道『南都浄土教と法然上人の教学』（百華苑・一九八二年）二〇九頁参照。

一六六 『昭法全』四〇七頁

一六七 『浄土宗略要文』では、この法照禪師の『五会法事讃』の文を独立させて「十六に下智破戒等を簡はず、弥陀の本願に依つて唯だ名号を念ずれば往生を得の文」と示されている。（『昭法全』四〇二頁）

一六八 石井教道氏は「易とはただ易いというだけでなく、その意は普遍平等性をあらわすものである。」と指摘している。（『元祖教学の思想史的研究―特に念仏思想と門下の動向について―』『浄土学』第二五輯・一九五七年）

一六九 『真聖全』一・二五四頁

一七〇 かく祖師の易というのは、祖師又は行者が選んで易としてこれを行うようであるが、今元祖は阿弥陀仏の選ばれた易の義である。石井教道「元祖教学の思想史的研究―特に念仏思想と門下の動向について―』『浄土学』第二五輯・一九五七年）

一七一 『真聖全』の成就文の訓読が、親鸞流の訓読になっている為、本箇所では『浄土真宗聖典全書』一・三経七祖篇（浄土真宗本願寺派総合研究所編纂）の訓読（往生院本）にしたがって訓読した。一二七三頁参照。

一七二 法然は「彼の法蔵比丘の四十八願は、一一に成就して、仏になるべし」ということは、そのはじめ発願の時、世自在王仏の御まえにして、諸魔龍神八部一切大衆の中に、かねてあらわれたることなり。（『昭法全』二〇〇頁）とも指摘し、そもそも本願が成就して正覚を成るということは、発願時において決定していることであると述べている。

一七三 開華院法住は、成就文について「先願成就と云ふことは、抑も何れより初ると云ふことを知るや。和漢兩朝に於て、四十八願の成就を一一数へ立てて、第十八願の成就は是なりと初めて仰せられたは、元祖大師なり。…中略…大師は第十八願を願成就より見給ふ。」と、第十八願の願成就文の確定は法然であると指摘する。これに関しては、金子寛哉「願成就文考」（『印度学仏教学研究』四四巻一号・一九九五年）にも同内容が指摘されている。

一七四 『真聖全』一・六九頁

一七五 『法然上人行状絵図』第三四巻・第五・『法伝全』二二二頁。

一七六 龍谷大学所蔵・應永三十二年書写本。

一七七 『無量寿経釈』の記述は、後に『法然上人行状絵図』にも転載されている。

一七八 平雅行『日本中世の社会と仏教』所収「第四篇 女性と仏教」参照（塙書房・一九九二年）。初出「旧仏教と女性」（津田秀夫先生古稀記念会編『封建社会と近代』同朋舎、一九九八年）、「女人往生論の歴史的評価をめぐって―安部泰郎氏の批判に答える―」（『仏教史学研究』三二巻二号、一九八九年）。

性」

一七九 これは、『浄土論』における「大乘善根界等無譏嫌名女人及根欠二乗種不生」という文言を根拠にしているものであろう。しかしその意は、曇鸞が明らかにしている通り、浄土を大乘一味にして平等一味にせん為に「女人残欠の名字亦断たん」(『真聖全』一・二九六頁)というものである。すなわち、浄土に女人が生まれないという意味ではなく、浄土においては男女という区別を表現するような名はないということである。

一八〇 『浄土宗全書』一五・二〇頁

一八一 『真聖全』一・九五七頁

一八二 『真聖全』一・九六六頁

一八三 例えば、『三部経大意』の至誠心釈について河田光夫氏の精緻な論稿『「三部経大意」引用文の研究―浄土宗展開の一形態としての転写について―』(金沢文庫発行『金沢文庫研究』第一九卷第一号通巻二〇一号・一九七三年)がある。この河田氏の論稿は、『三部経大意』における至誠心釈の検討を通して、法然作品の原形を探りつつも、法然浄土宗の展開の姿を明らかにすることを目的としている。この論稿は、法然教学の受容と展開を考えていく上で示唆に富んでいる。そこでは、「法然の思想の展開が、主観的には、創造ではなく、自らの内なる法然の「真意」の探究であつたように、書写における「展開」もまた、主観的には、創造・改変ではなかった」とし、「膨大な法然の作品群が、真作・偽作の別まで含めて判然としない状態で現代に伝えられているという事自体、親鸞その他の弟子達が様々に展開することによってその思想が生きて来たという、法然の思想の存在のし方の一形態として象徴的である。」と指摘している。至誠心釈に係る論稿に「親鸞の思想形成における漢文作品の位置」(明石書店『親鸞の思想形成』河田光夫著作集第三巻所収・一九九五年)がある。

一八四 『維摩詰所説経』「直心是道場、無虛仮故、深心是道場、増益功德故、菩提心是道場、無錯謬故」(『大正蔵』一四・五四二・c)

一八五 馬鳴『大乘起信論』「一者直心、正念真如法故、二者深心、樂集一切諸善行故、三者大悲心欲拔一切衆生苦故」(『大正蔵』三二・五八〇・c)

一八六 石井教道「法然門下の三心論」(『浄土学』第八輯・一九三四年)参照。

一八七 『真聖全』一・五四一頁

一八八 『浄土宗全書』第五卷・一九三頁上段。

一八九 問、既に知んぬ、修行には総じて四の相有ることを。その修行の時の用心いかん。(『真聖全』一・八一六頁)

一九〇 『漢語燈録』「觀無量寿経釈」・『昭法全』一二六頁

一九一 廣田万里子氏は、三心具足に関する法然の二通りの姿勢を指摘している。一つは、念仏の行者に三心を意識的に具足するよう努めなければならぬと勧めるものであり、もう一つは行者の意思とは無関係に念仏するところに具足するというものである。これは、三心を往生の至要として見るか、正定業としての念仏の根拠として見るかの違いに起因するもので、矛盾するものではないと指摘している。(「三心具足の念仏―法然の信心論―」『真

宗教学研究』第二四号・二〇〇三年）。筆者は、廣田氏の指摘に加えて教化する機や場所に応じて三心説示の变化があると考えている。

一九二 東大寺問答は建久二年（一一九一年）とされている。「了恵云建久二年三月十三日東大寺聖人奉問源空聖人御答也」の奥書による。（『昭法全』六四七頁）

一九三 梯實圓『法然教学の研究』三一三頁参照。

一九四 また、次のような消息も見られる。「ただしこの三心は、その名をだにもしらぬ人も、そらに具足して往生し、又こまかにならない沙汰する人も、返りて闕る事も候也」（『昭法全』五八五頁）。「又よくよくしりたる人もかくる事ありぬべし。さればこそいやすくおろかなるものの中にも往生する事もあり、いみじくたけなるひじりの中にも臨終わろく往生せぬもあれ。」（『浄土宗略抄』『昭法全』六〇〇頁）

一九五 例えば「又一の疑に云、三心を具すべき次第を、加様に習まいらせ侍ぬれば、是の身には三心は具し侍べし。在家の人三心の文も知らず習候はで、只念仏ばかり申侍らんは、此三心は具すまじく侍やらんと。上人曰、三心と云は、一向専修の念仏者に成る道を教えたる也。無智の罪人なりとも、一向専修の念仏者に成ぬれば、皆ことごとく三心を具足して、往生せん事は決定也。故に習知りて一向専修に成人もあり。三心と云名だにも知ざれ共、一向専修の念仏者に成人もあり。」（『昭法全』六四二―六四三頁）という問答がある。これは、ただ念仏だけを申していても三心を具足することができないのではないかという疑問である。

一九六 丸山正博「行具の三心について」（小沢教授頌寿記念論文集『善導大師の思想とその影響』一九七七年）参照。

一九七 法然の周辺にはいわゆる「げにげにしける修行者」（『昭法全』七一―二頁）や「ゆゆしき念仏者」（『昭法全』八一―五頁）が存在していた。このことを思うに、三心了解についてもそれらしいことを言う人は存在したのであろう。

一九八 深心を中心にした至誠心と回向發願心の関係についても論じるべきであろうが、三心相互の関係性については、稿を改めて別の機会に論じたい。

一九九 親鸞は、『教行信証』『化身土巻』において、『大経』『観経』の三心と『小経』の一心について問答を展開している。

二〇〇 また、藤本浄彦氏は「法然はこの就人立信の部分を三心の中の深心に当てて、『選択集』の第八章で述べています。そして「就行立信」の部分をいわゆる「起行論」、第二章の正雑二行判に当てはめています。つまり、善導の深心の釈として一つのものであった論を、法然はそれを分断してしまっていると言ったらいと思います。これは受容と展開という面で大きな意味を持つと思います。」と述べ、善導教学からの展開が考えられるのではないかと指摘している。（「法然における善導教学の受容と展開―常に宗学の特質を思いつつ―」『親鸞教学』六八号・八五頁・一九九六年）。

二〇一 この点、香月院深励は「第八の三心章は、全体二行章に収る。」（『選擇集講義』法蔵館・一九七六年・三二頁）としており、『選択集』の中心を「二行章」に見ている。法住は行を深心に収まるとして「三心章」中心の立場

を取る。どちらも同じ内容であって行に収まるか信に収まるかの違いだけである。したがって行も信も不離の關係であるのであれば、どちら一方に固執する必要はないと考えられる。

二〇二 (「畢竟依——法然・親鸞における教判の問題——」『真宗教学研究』第一二号・六四頁・一九八七年)

二〇三 『真聖全』一・九三頁

二〇四 安藤文雄『選択集』と『摧邪輪』——念仏觀を中心として——(『真宗総合研究所研究紀要』第一四号・一九九六年) 参照。

二〇五 これは、道綽の『安樂集』の「若し大乘に抛らば、真如実相第一義空、曾て未だ心に措かず。もし小乘を論ぜば、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、道俗を問うこと無く、未だその分にあらず。たとい人天の果報有るも、皆五戒十善の為に、よくこの報を招く。しかるに持ち得る者は甚だ希なり。もし起悪造罪を論ぜば、なんぞ暴風駛雨に異ならん」(『選択集』「教相章」所引)という言葉に集約されていくことである。

二〇六 人と行が何を指すかは、古来色々論議されてきている。例えば大須賀秀道『三心釋講要』(法蔵館・一九二九年)には人について四つ、行について三つに分類されている。人については①自己(『傳通記』)②弥陀・釈迦・諸仏の三仏(『楷定記』)③釈迦と諸仏(『傳通記』)④四重の破人・別解異学の人(『六要鈔』)。行については①正雜二行②五正行③称名念仏。本論文では、香月院深励『選擇集講義』(法蔵館・一九七六年)の「能説の人」(釈尊)と「弥陀の本願の行」という指摘を参照した。一一一頁参照。

二〇七 安藤文雄『選択集』と『摧邪輪』——念仏觀を中心として——(『真宗総合研究所研究紀要』第一四号・一九九六年) 参照。

二〇八 例えば、道綽の『安樂集』においては「勸信求往」の言葉に代表されるように、信を勧め往を求めさせることが一貫している。また善導の場合は、特に深心釈で「深信」の言葉を重ねて疑いを断ち切れ自心の建立を決定させることに努めている。

二〇九 当然、道綽・善導に内面的なものがないというわけではない。時代状況として、撰論学派の論難に対して浄土を願う人の疑いを払拭するため、念仏を勧める表現がより濃くなっていたということである。

二一〇 香月院深励は「機法二種の信心の文をば、生死の因果、涅槃の因果を明す文と見ること、散善義の末註多しといえども、今様に見たものは外にはなし。」(『選擇集講義』法蔵館・一九七六年・二九八頁)の指摘を参照。

二一一 この問題は、親鸞において専心や雑心の問題などと併せて深められていく。

二一二 了誉聖問『教相十八通』卷下(『浄土宗全書』第一二卷・七五九頁・上段)

二二三 「禅勝房に示されける御詞」『昭法全』六九六頁

二二四 「親鸞聖人聴聞の御詞」『昭法全』七五八頁

二二五 「自覚史」という言葉は、朝永三十郎『近世に於ける「我」の自覚史 新理想主義と其背景』(一九一六年)の書名にある「自覚史」から使用した。