

選 択 本 願 念 仏 の 義 意

江 上 浄 信

序	時代背景	九
一	浄土宗独立の根拠	九
	(1) 廻心の因縁	九
	(2) 教判論	一〇四
	(3) 経典と相承	一一
二	念仏論	一一
	(1) 念仏信仰	三三
	(2) 選択本願の念仏	三五
	(3) 不廻向論	三九
三	本願論	三九
	(1) 選択の願意	三七
	(2) 勝劣難易論の伝統	一四
小	結	一五

序 時代背景

元祖法然上人によって果遂された浄土宗は、それまでの聖道門諸宗の宗派や学派とは異なり、人間の実存的自覚から仏教を主体的に再確認して、八宗の外に新宗を別立させたのであるから、その開宗には多くの迫害が加えられた。京都・鎌倉を中心として見ただけでも、正治二年（一二〇〇）より延応二年（一二四〇）に至る四十年の長きにわたって継続された^①ことが窺われる。

深刻な弾圧を蒙った理由としては、法然上人自身の信仰や行儀が既成教団に対して、厳しく価値の転換を迫る革新的なものであったから、仏教諸宗との対決は避けられないことであった。しかし門弟達のたくましい行動が積極化するにつれて、その弾圧も執拗且つ強力に推し進められている。しかもこの弾圧は仏教教団内の争いだけに限定されるものではなく、当時、院政から鎌倉時代へという政治や経済基盤の推移と転変にも深い関りがある。中央貴族が政治的権力を喪失するにしがって、顕密教団に対する支配力も弱くなり、これに代って新しい政権の勢力が勃興しようとする変動期において、既成教団もまた古代的宗教機能を失ない、人々は新しい革新教団の出現を望んでいたのである。それ故に法然上人の浄土宗独立の運動が、その最初において順調に展開されたことは、かかる時代的背景があった^②ことも見失なわれてはならない。

鎌倉幕府の確立と共に既成教団との妥協政策がとられるようになり、その妥協は自ずから新興念仏教団への圧迫を強めることとなった。正治二年（一二〇〇）五月には鎌倉幕府による念仏僧禁断、元久元年（一二〇四）十月には比叡山延暦寺の強訴、翌二年十月には南都興福寺大衆の要請、元久三年（一二〇六）二月には興福寺からの重訴等が続いて行われ

たが、遂に建永二年（二〇七）正月には専修念仏の停止が宣下され、二月には法然上人以下高足門弟の流罪・死罪という受難によって、念仏教団は解散せしめられた。しかし『勅修御伝』に見られるように、「此法の弘通は、人はとどめんとすとも、法さらにとどまるべからず」（浄全・一六・五二五頁）であって、当時の不安な社会状況の中に、念仏の信仰はいよいよ深く民衆に浸透していったのである。法然上人は流罪にあたって、法蓮房信空をはじめとする門弟に対し、

「流刑さらにうらみとすべからず。そのゆへは、齡すでに八旬にせまりぬ。たとひ師弟おなじみやこに住すとも、娑婆の離別ちかきにあるべし。たとひ山海をへだつとも、浄土の再会なんぞうたがはん。へ乃至念仏の興行、洛陽にて年ひさし、邊鄙におもむきて、田夫野人をすゝめん事、年来の本意なり。しかれども時いたらずして、素意いまだはたさず。いま事の縁によりて年来の本意をとげん事、すこぶる朝恩ともいふべし」（浄全・一六・五二四～五頁）

といい、また門弟西阿が「経釈の文はしかりといへども、世間の機嫌を存するばかりなり」（同右・五二六頁）と念仏の弘通を止めたのに対し、法然上人は

「われたとひ死刑にをこなはるとも、この事ははずばあるべからず」（同右）

と、真実の法の前に一步も退かぬ毅然たる態度を示されている。まことに法然上人をしてかくあらしめたものは、如来の本願他力にほかならない。かくてその後五年にわたり、上人は讃岐から近畿各地を巡歴伝道して、建暦元年（一二二一）の暮に京都に帰り、翌二年正月二十五日、東山の大谷において八十年の波瀾に満ちた生涯を終えられたのである。建暦二年（一二二二）九月に『選択集』が公刊されると、当時の教界に大きな論難の波瀾を惹起したのである。しかもその論議は政治的問題に発展し、しばしば念仏禁制の院宣が下されたが、念仏者の行動は少しも衰微しなかった。貞

応三年（二二四）五月には延暦寺三千の大衆は六カ条の過失をあげて、一向専修の徒の濫行を停止せよと強訴し、更に嘉祿三年（二二七）六月には比叡山大衆の決議によって専修念仏の停止と張本人の流刑及び法然上人の大谷墓所を破却することについて勅許をうけ、山門の所司以下の衆徒は大谷の墓所の破却を企てたのである。更に十月には叡山三塔の合議により『選択集』の焼棄を上奏して遂に勅許を得て、洛中各所より『選択集』の刊本と印板を没収し、延暦寺大講堂の前において、三世の仏恩を報ずるとの名目で焼却したのである。^③ いずれの宗教にあっても、その開創初期にあつては迫害を受けているが、洋の東西を問わずこれほどまでに惨酷無比な弾圧が行われたことがあろうか。まことに専修念仏の教団は、法然上人の生前は勿論のこと、上人歿後その遺骸にまでも鞭うたれ、その著述さえも焼棄されるといふ空前の迫害を蒙ったのである。

かかる厳しい歴史的社会的状況の中において、主著『選択集』は成立したのである。^④ 『選択集』には、法然上人自ら「庶幾一經高覽之後、埋于壁底莫遺窓前」（聖全・一・九九三頁）

とまでいわれている。諸伝にも『選択集』の流布を憚られたことが見られるのであつて、その撰述には法然上人にとつて、必死の思いがこめられているに相異なる。『選択集』には、浄土宗についての教判・相承・經典論を述べ、更に何故に専修念仏が浄土往生の正因であるかについて、経証・理証・伝統の祖師の積義を挙げて詳細に解明されている。この意味において、『選択集』の撰述は、藤原兼実の要請に依るものであるが、それはまさしく信仰告白書であり、浄土宗独立の宣言書というべきである。ここに『選択集』の重要な意義があるのであつて、われわれはこの聖教の仏教史的意義、仏教の最も主體的把握による真実教の開顕を思念せずにはいられない。

思うに、宗祖は『教行信証』後序に

「愚禿積鷲、建仁辛酉曆乘雜行兮歸本願」（親全・教行信証②・三八一頁）

と、自ら吉水入室の事実を記述されている。この語の中に叡山における厳しい修行の回顧と、たまたま「よきひと」法然上人に値遇し得た尽きることない感激とが、いかに深く湛えられているであろうか。この間の消息は『惠信尼書簡』の中にもいきいきと伝えられている。後序には、「真宗興隆大祖源空法師」（同右・三八〇頁）と共に流罪に處せられたことを記し、更に元久二年（二〇五）恩恕を蒙って『選択集』を書写し、真影を凶画したてまつった光榮を

「涉牟涉日蒙其教誨之人雖千萬云親云疎獲此見寫之徒甚以難爾既書寫製作圖画真影是專念正業之徳也、是決定往生之徴也仍抑悲喜淚註由來之縁」（同右・三八二頁）

と述べ、『選択集』を

「真宗簡要念仏奥義撰在于斯見者易論誠是希有最勝之華文无上甚深之寶典也」（同右・三八二頁）

と、言葉をきわめて讃えられている。かくて

「深知如来矜哀良仰師教恩厚慶喜彌至至孝彌重因茲鈔真宗註撫淨土要唯念仏恩深不恥人倫嘲」（同右・三八三頁）

と、『選択集』の伝承が、『教行信証』撰述の因縁となったことを明らかにされている。

されば、『教行信証』は『選択集』に不足するものを補うとか、また誤りをただすために撰述されたのではない。

それは「乘雜行兮歸本願」という廻心の原点に立って、『選択集』の精神を明らかにするための撰述であって、古來、『選択集』を註釈したものが『教行信証』であるといわれる所以である。されば『教行信証』「行巻」には、『選択集』の題号・標宗の文・総結の文を引用して、『選択集』全体を引用する意趣を示されている。したがって、『行巻』はま

さしく元祖相承であって、それは伝承の巻といわれ、「信巻」は元祖の真義を如何に領解されたかということから、己証の巻といわれるのである。而して行・信二巻は、『教行信証』の中核として、元祖相承の意を顕わされたものと窺うことができる。『歎異抄』第二章に

「親鸞におきては、たゞ念仏して弥陀にたすけられまひらすべしと、よきひとのおほせをかふりて信するほかに別の子細なきなり。へ乃至たどひ法然聖人にすかされまひらせて、念仏して地獄におちたりとも、さらに後悔すべからずさふらう。」(親全・言行篇(1)・五頁)

等と、師資相承、絶対隨順の心情が吐露されているように、『教行信証』は『選択集』の真義を開明されたものであつて、『教行信証』を領解するためには『選択集』の意趣を明らかにしなければならぬ。ここでは『選択集』を中心として、そこに展開されている批判精神の一端を窺いつつ、選択本願の念仏の義意を推究していきたいと思ふのである。

一 浄土宗独立の根據

(1) 廻心の因縁

奈良時代より興起した浄土教の信仰は、平安時代にいたつても、寓宗としてのみ諸宗の間に附隨し息づいていた^⑥のである。かかる状況の中にあつて、閻聖帰浄こそ速かに生死を離れる唯一の仏教であるという『選択集』の宣言は、浄土宗独立という仏教史上極めて画期的意義をもつものである。それは寓宗としての浄土教を独立せしめただけでなく、法然上人独自の観点に立って、従来の浄土教をも含めて、広く仏教全般を再確認し、新しい仏教を樹立せられたのである。法然上人独自の立場とは、選択本願の仏意に基づき、凡夫が専ら称名念仏すれば、仏の本願力に乗じて浄

土に往生することができるところにある。この観点に立って仏教を再確認する時に仏教が新しく体系づけられ、そこに浄土宗の独立開宗を見たのであって、旧来の聖道門仏教の体系とは異なる別の新しい仏教の実践体系が成立し、仏教は明らかに大きな転換を遂げたのである。まことにそれは仏教の厳しい主体的転回であるといわねばならない。されば法然をしてかくの如き転回をなさせしめたのは一体何であつたであらうか。

『勅修御伝』には

「凡夫の心は、物にしたがひてうつりやすし。たとへば猿猴の枝につたふがごとし。まことに散乱して、動じやすく、一心しづまりがたし。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、悪業煩惱のきづなをたゝんや。悪業煩惱のきづなをたゝずば、なんぞ生死繫縛の身を解脱することをえんや。かなしきかな、かなしきかな、いかゞせん、いかゞせむ。

こゝに我等如きは、すでに戒定慧の三学の器にあらず。この三学のほかに、我心に相應する法門ありや。我身に堪たる修行やあると、よろづの智者にもとめ、諸の学者に、とぶらひしに、をしふるに人もなく、しめすに輩もなし。」（浄全・一六・一六四頁）

と、悲痛な体験が吐露されている。ここに三学に生死解脱の期待をかけて、実践をかさねたにもかかわらず、三学に忠実であればあるほど、心は「散乱して、動じやすく、一心しづまりがた」く、自身は三学の器にあらずという自覚の深まりが窺われる。かかる絶望の極にとりあげられたのが、善導の『観経疏』であつたと伝えている。既に道綽が『安樂集』に聖道難証の理由について、去聖遙遠と理深解微の二由を挙げたことは、機教不相応の深い歎きにおいてであつたといつていい。教法が如何に高遠であつても、わが機に相應せず、この身に堪えざる修行であれば、その教法は

自己自身にとって何の意味も持ちえないものである。それ故にわが機に相應する教法として、仏教を再確認しようとしたところに、法然上人の廻心の契機があったといわねばならない。『西方指南抄』下末に

「仏道の修行は、よくよく身をはかり、時をはかるべきなり。仏の滅後第四の五百年にだに、智慧をみがきて煩惱を断ずる事かたく、こころをすまして禅定をえむ事かたきゆへに、人おほく念仏門にいりけり。」（親全・輯録 篇(2)・二九七頁）

といわれるのは、当時の教界における末法意識に立って、深い人間の自覚から時機相應の教法として、仏教を再確認しようとしたことを物語るものである。

蓋し、法然上人の廻心は偶然に生じたものではなく、そこに深い内外の因縁があったことが窺われる。『拾遺古徳伝』や諸伝には、師の叡空をはじめ、法相の藏俊、三論の寛雅、華嚴の慶賀法橋等、当時の学匠が法然上人の義解明快さに驚歎したことが伝えられている。勿論、そこには祖徳讃仰が顕著であり、史実としては異論があるにしても、法然上人が広く諸宗の教学に通達された学匠であったことは否めない。しかし、それらの学解は、法然上人の心中に空転するのみで、実践的な修道の満足は得られなかったのである。源信の『観心畧要集』に

「凡繫縁法界、一念法界。一色一香無非中道。己界及仏界。衆生界亦然。陰入皆如無苦可捨。無明塵勞即是菩提、無集可断。辺邪皆中正、無道可修。生死即涅槃、無滅可証。無苦無集故無世間。無道無滅故無出世間。純一実相実相外更無別法。法性寂然名止。寂而常照名觀。」（惠全・一・三二五頁）

という止観の成就は空転の論理にすぎないのであって、それは散乱の心が止むことない現実への通路を開くものではない。むしろ、能く一念喜愛の心を発せば、煩惱を断ぜずして涅槃を得るところにこそ、修道の要諦はありと

いわねばならない。それ故にこそ源信は

「末代行者、不堪理観。妄染難転。即生之中其行焉成。へ乃至へ不如。只唱弥陀名号待於聖衆来迎。彼造五逆之輩纔依臨終十念之力、得往生之故。此義云何。」（恵全・一・三二三頁）

という問いを提起し、一応は理観の念仏を勧めて

「以觀理具三千為機可仰修徳三千之心。機感相应時。仏法至理也。へ乃至へ今念仏定。亦復如是。」（同・三二九頁）
 といい、更に問いを進めて

「問。不修理観、只稱一仏名号入、得往生不如何。答。亦可得往生也。彼繫念定生之願、未云修理観。聖衆来迎之誓、只是至心稱名。夫名号功德以莫大故。所以空仮中三諦、法報応三身、仏法僧三宝、三徳、三般若、如此等一切法門、悉撰阿弥陀三字。故唱其名号、即誦八万法蔵、持三世仏身也。へ乃至へ念仏不必理観、要之往生。雖散乱中念仏、只用誠心、遂蒙引撰。」（同右・三二九〜三三〇頁）

といわれている。また『往生要集』第四正修念仏門に

「若有不堪觀念相好、或依歸命想、或依引撰想、或依往生想、応一心稱念。行住坐臥、語默作作、常以此念在於胸中、如飢念食、如渴追水。或低頭舉手、或舉声称名、外儀雖異、心念常存。念念相續寤寐莫忘。」

（聖全・一・八〇九頁）

と、ひたすら称名念仏を勧められている。蓋し、『往生要集』の所明は觀勝称劣の立場を離れないけれども、源信の真意は、その序文に見られるように、利智精進の行業に堪え得ない頑魯の自覚による觀難称易の立場に立って称名念仏を勧めるのである。この源信の真意を洞察されたのが法然上人であって、往生之業念仏為本の確信は、明らかに源

信に源があるといわねばならない。それはただ単に、法然上人に『往生要集』の註釈があり、標宗の「往生之業念仏為本」の語が『往生要集』に基づくからではなく、深く源信の念仏信仰の基底に触れての断言であったに相異なる。『拾遺古徳伝』には

「予往生要集を先達として浄土門にいるなりと云々、そのうち黒谷の報恩蔵にいりて一切経披覽五遍と云々のとき、光明寺の觀經義をみたまふに、極楽国土を高妙の報土とさだめて往生の機分を垢障の凡夫と判ぜられたる義理をみるに、奇異のおもひやうやくうごき、別してまたかの疏を三遍披覽したまふに、第二遍にいたるまではいまだその宗義をえず、これすなはち本宗の執心をさしはさみて聖道の教相になづむゆへなり。第三遍にいたりてつゞき本宗の執情をすて、一心詳覈のとき、ふかく浄土の宗義をえたり」。(聖全・三・六七八頁)

と伝えているように、法然上人は偏依善導一師を標榜されたけれども、法然上人を善導に導いたのは源信であって、ここに我は三学の器にあらずという機感の悲しみが内因となり、それに呼応して、源信・善導・道綽との値遇が外縁となつて、法然上人の廻心は成就したのである。

まことに、法然上人の深い機の自覚が一代仏教を選択本願念仏に帰一せしめたのであって、それは機教相応した仏教の再確認であつた。ここに哲学的思弁に空転して、宗教的生命を喪失した仏教が実践的行修を通して、新しい生命をよみがえらしめたのであつて、それこそ法然上人に依る浄土信仰の確立であり、浄土宗独立の意義でもある。法然上人の廻心は、承安五年(一一七五)四十三才の春と伝えられ、この年を浄土宗開宗の時と定められている。確かに廻心は浄土宗独立の基盤であるが、自らの廻心に依る新しい仏教を内外に宣言されたわけではなく、むしろ『選択集』の撰述こそ立教開宗の宣言であるといふべきであらう。

(2) 教 判 論

浄土宗の独立ということについて、法然上人の廻心を通してその一端を推究してきたのであるが、浄土宗独立の教義的意義は如何に確認されるであろうか。以下、しばらく教相判釈Ⅱ教判の問題を手懸りとして考察してみたい。

思うに教相判釈は、仏教にとって単に外面的形式的問題ではなく、内面的にも最も重要な課題をもつものである。またそれは過去における仏教の学的態度というようなものでなく、現在のわれわれにとっても、その教判の意義が常に反省されなければならない。先学の指摘によれば、^⑧教判とは仏教における種々の教義や立場を或る規準に則って分類し、整理し、批判し、その価値を決め、仏の意図を明かす態度を指すと規定される。この態度は価値判定の結果として、立教開宗の問題につながるものであり、一宗が開宗される要件として、準備的序論的位置に相当するものと考えられ易い。蓋し、教判が真に重要な意味を荷うのは序論的批判論であるからではなく、他への批判が即ち自己の立場の確立を意味する批判の精神であり、同時に教義構造の根幹となるからである。しかも教判は教相を分類し、配列することに終るものではなく、それら相互間に真偽の弁別を行い、真なるものを選び取る批判的態度が含まれねばならない。それ故に教判は一方に分類的であると同時に、他方には総合的であるという性格が考えられる。

かかる教判の態度は、仏教興起の最初からあった重要な要素と思われる。釈尊自らが対象論的実体論的な仏教以外の諸思想と厳しく対決し、それらを戯論として批判していかれた。そこに仏教精神の誕生が見られ、仏教教団が具現したのである。その批判精神は仏教がその後の歴史において非仏教的な要素が固着するにしがたがって、それは大きな反発力となり、大乘仏教の精神として歴史の上に再生した。經典においてこの態度が明瞭にあらわれたものが『解深

『密經』であって、その三時教判はその後ながく教判論の中心となったのである。

インドにおけるかかる動きに対して、中国では南北朝時代から教判運動が起り、隋唐時代に至り最も華々しく展開された。その理由はインドとは自ずから事情を異にし、大別すると二つの理由が挙げられる。第一はインドにおいては、順序次第を経て生起した思想信仰が、中国においては、一時に雑然として輸入翻訳されたのであるから、それらの前後矛盾するような、或いは混然とした諸教義を分類し、整理する必要があるためである。第二は第一の整理・分類することが、そこに自ずから新たな立場を生み出し、宗教成立の隆盛にともない各自独立的存在価値の理由とその権威とを主張し、自らの教法・宗旨の最勝性・優位性の確立を主眼としたからである。その点から中国仏教における教判は優位教判と呼ばれる性格をもつものである。それに対して浄土教の教判は如何なる性格をもつものであろうか。

浄土教の教判は龍樹の難易二道判にはじまり、中国においては、その難易二道判は曇鸞によって五濁無仏の世と主体的に受けとめられ、自力他力という根本的立場から更にそれを基礎づけられていった。而してそれを継承しつつ末法という危機感に立って、成仏の可能性としての仏性の問題を中心に聖浄二門判の立場を明確化した道綽や、更に深い罪業の自覚に基づいて、凡夫に開かれた称名念仏こそ菩薩藏頓教に他ならないと指摘した善導の上に見出されるものである。そこに一貫して見られる課題は、末法についての危機観と凡夫の自覚における救済の可能性という問題に他ならない。そこでは真理の優位性を問う問題ではなく、却って、人間存在の自由を獲得せしめる道は、何処に保証されているかということであり、如何なる現実の苦難にも耐えて生きる力となる宗教的実践の確立をその究極の課題としたのである。

法然上人の浄土宗はまさしくそのような課題に答え、濁世動亂の只中に開示されたものである。『選択集』の題号である「選択本願念仏」、標宗の文「南無阿弥陀佛 往生之業 念仏為本」は、それまでの聖道門の仏教に問われるべくして問われ得なかつた歴史的苦悶に対する法然上人の実存的決断をかけての応答であった。勿論「往生之業念仏為本」の語は源信に見られるところであつて、既に上に触れた如くであるが、それは叡山横川にあつて叡山浄土教の成就を志向し続けた源信の願いが、叡山を下り民衆の歴史的苦悶の只中に自らの身を置いた法然上人をまつて果遂されたのである。されば叡山仏教に厳しく対決し、そこから実存的離脱を『選択集』二行章に「捨雜行歸正行」といわれた法然上人が、「天台黒谷沙門源空」（親全・写伝篇(1)・三頁）という立場を堅持されたのも、恐らくはそのような法然上人自身の歴史的使命感が、内面深く荷負されていたことを意味するものであろう。

かくて法然上人は、一面において極めて謙虚な態度でそれまで伝統されてきた仏教の歴史の流れの中に参入しつつ、他面には自宗の優位性を誇示し、歴史的現実と関りをもたないそれまでの聖道門仏教と厳しく対決し、それは既に時機に乖くものとして否定していかれたのである。三心章の私積に

「言一切別解・別行・異学・異見等者、是指聖道門解行学見也。」（聖全・一・九六七頁）

と痛烈に批判し、何ら憚らない厳しさの上に窺うことができる。されば浄土宗独立という歴史的宣言を果遂するにあつて、法然上人が教判とせられたものは何であつたろうか。

法然上人の教学における教相判釈について、その基本的なものは、『選択集』教相章の標文に「道綽禪師、立聖道・浄土二門、而捨聖道正歸浄土之文」（同右・九二九頁）といつて、道綽の『安楽集』第三大門第五問答を引用して展開しているものと、善導によって指摘された菩薩藏頓教といふ二蔵二教判に依つたものである。善導の『観経』『阿

『弥陀經』についての二藏二教判は、『無量壽經釈』に『大經』によって立教開宗すると宣言し、二尊一致の教旨を要約して明かした後に引用されている。蓋し、法然上人の教義的立場を最もよく表明している『選択集』においては、道綽の聖淨二門判を自らの教判として選び取っていられるのであって、そこに法然上人独自の教相判釈は窺えない如くである。勿論、教相判釈であるということは、当然他の立場との対決を内に孕むものであるが、道綽・善導の教判は決して勝他を目的としての対決ではなく、凡夫入報という根源的課題を問うものである。したがって、それは他に對する批判であるに先立って、何よりも自己自身の批判原理を志向するものであった。このことは法然上人においても同一の課題であったことが窺知されるのである。『勅修御伝』には

「上人或時かたりてのたまはく、われ淨土宗をたつる心は、凡夫の報土に、むまるゝことをしめさんがためなり。もし天台によれば、凡夫報土に、むまるゝことを、ゆるすに似たれども、淨土を判ずる事あざし。もし法相によれば、淨土を判ずる事、ふかしといへども、凡夫の往生をゆるさず。諸宗の所談、ことなりといへども、すべて凡夫報土にむまるゝことを、ゆるさざるゆへに、善導の積義によりて、淨土宗をたつる時すなはち凡夫報土にむまるゝ事あらはるゝなり。へ乃至しければ、善導和尚の積義にまかせて、かたく報身報土の義を立す。これまた勝他のためにあらずとぞ、おほせられる。」(淨全・一六・一六六頁)

と伝えている。ここに「凡夫の報土に、むまるゝことをしめさんがためなり」といい、「これまた勝他のためにあらず」といって、単なる学解的な立場において教義の選り好みに事終らんとするものではない。凡夫は如何にして真に開かれた連帶的世界としての淨土に往生することができるか、如何にして精神的自由を獲得することが可能かという実存の課題を問うものであった。されば法然上人は道綽・善導が問うていった課題が、そのまま歴史的社会的な精神

的にも変革期に立たされ、現にその時代に生きる自らの歴史の実存にとっての課題であることを再確認されたのである。而して宗教的実践の選びを問う廃立の立場から、聖浄二門を明確に弁別されていったのであり、そこに独自の教相判釈を確立する必要を認められなかったのである。かくて教相章私釈段にあって

「私云。竊計、夫立教多少、隨宗不同。」（聖全・一・九三〇頁）

と総標して、有相・無相・華嚴・法華・真言等の各宗の教判を掲げ、それらがそれぞれに異なり、独自の立場に立つものであることを指摘し、それを結んで

「今此浄土宗者、若依道綽禅師意、立二門而撰一切。所謂聖道門・浄土門是也。」（同右）

と簡潔に語られている。この教相判釈において、法然上人が規準とされているものは何であつたらうか。聖道門仏教における教判の規準は、実存の外における世界観としての普遍的真理の解明にほかならなかつた。そこではよしんば実存の問題が扱われたにしても、あくまで外側から如来と衆生との関り方として客観的に把握したものであつた。

それに対し法然上人の立場は、極めて批判的立場に立つものであり、それは実存の側に立つことを求められたといわなければならない。それをあらわすのが『選択集』総結三選の文である。即ち、そこには「夫速欲離生死、二種勝法中、且闍聖道門、選入浄土門。」（同右・九九〇頁）といわれている。この文の上に法然上人の立場を見出すことができる。法然上人はここで聖浄二門を明確に区別するものは、「速欲離生死」ということにあると指摘されている。勿論、仏教において聖浄二門それぞれの立場の相異があるとしても、生死の大事を問うということについては変りはないといわねばならない。ただ聖浄二門が異なるのは、「速」という速疾成仏の課題が、即身成仏という観念的な在り方ではなくして、宿業の身がそのまま変革されていく道を開示するということにあると示されている。

蓋し、この問題は既に龍樹によって提起されたものであった。即ち『易行品』では、阿惟越致地にいたる道は、行諸難行久乃可得であつて、そこには菩薩の死と呼ばれる声聞・辟支仏地へ墮すという危険性が横たわっているのを避けることができないと説かれ、懦弱怯劣の凡夫が疾く阿惟越致地にいたる道は、唯信方便の易行によるほかはないと示されている。而して、その問題は龍樹のみならず、天親・曇鸞と浄土教の祖師によって問いつづけられてきたものである。それは生死の世界の中にあつて、常に苦惱し続けながらも、決して生死を離れることのできない煩惱具足の現身がそのまま安んじて、そこに生死し得る畢竟歸依処を求めて止まない大衆の願いを表わすものにはかならない。その大衆は善惡の規準ではかられる世界の中では、罪惡を犯し積み重ねていくことなしには到底生きていけないのである。されば、その者にとって、聖道門仏教の斷惑証理の道は、三千大千世界を挙ぐるよりも重く、肉体的死さえも迫るもののほかには何もないといえよう。若し、その者に許された道があるならば、それは「さるべき業縁のもよばさば、いかなるふるまひをもする」という宿業の大地に徹到することにおいて、その宿業の身をあくまで救い取らねば止まぬと働き続けてきた如来大悲の願心を、深く自己自身の上に聞き開いていくことのほかには道はあり得ないのである。

凡そ、仏教において真如法性とよばれる根源的世界から遠く隔絶し、再びその根源的世界に還る道さえも見失なつてしまつた者にとつて、大悲の願心をいかにして聞くことができるであろうか。教相章の『安樂集』の引文において「一切衆生皆有仏性、遠劫以来応値多仏。何因至今、仍自輪廻生死不出火宅。」（聖全・一・九二九頁）

という深い悲痛の底から出された問いは、悉有仏性という教えそのものが無に歸することを告白するものにほかならない。それは道緯・法然という限られた人間における問題ではなく、人間が現実にいだいているものとして、自己自

身に領受されなければならない。而してその決断を迫ってくるものが

「当今末法現是五濁惡世。」（聖全・一・九二九頁）

という危機状況にほかならなかつたのである。その歴史的危機感が、そのまま現実存在そのものの危機感となつたところに、浄土教の危機意識の深さがあつたといえよう。しかし、その危機意識において、危機を超克し得ると思ふことは幻想以外の何物でもない。危機意識は透徹した現実認識を迫るものであり、そこにおいて

「唯有浄土一門、可通入路。」（同右）

という決断をうながすものとならざるを得ない。しかし、存在の根拠を何処にも見出し得ない者の上に、存在の根源を浄土として彼岸に獲得せしめるものは何であろうか。それが法然上人にとって、「選択本願の念仏」にほかならなかつたのである。

それでは如何なる理由でその念仏が正定の業として、正定聚の機という宗教的実存を回復せしめる行となり得るであろうか。この問題については次章に譲らなければならないが、それは人間の思議を超えた彼方から、既にして与えられていた原事実に立脚して、ただ「順彼仏願故」というほかはないのである。そこでは人間の側からする理由付けは一切無意味なものとして捨てられ、念仏の法を説き明かした經典が語るところを「聖意難測」と自己自身に引当てて聞くよりほかに何処にも道はない。而して「順彼仏願故」という挙体的応答のみが、たとえ地獄に墮ちたりとも更に後悔すべからずという、人間における責任を荷負した自由として与えられていることを法然上人は顕わそうとされたものといえよう。法然上人は源信にいたるまで明確に答えられることのなかつた念仏の絶対的価値を明らかにすると共に、それを根本規準として、造像起塔、智慧高才、多聞多見、持戒持律ということを往生の条件とする聖道門仏

教への厳しい批判を展開されたのである。

法然上人における聖浄二門判には、あくまでも自己の分限に立脚して謙虚に二門を立てて浄土の一門を選び取るという相対的価値批判の意味と共に、ひとたび如来の選びに根據を見出したからには、徹底して時機相應の教法を問ひ、大胆にも聖道門の破棄を迫っていく絶対的価値批判という意味が内包されているのである。そこに善導によって指教された廃立の教学に立って、深い人間的自覚から真に主体的仏教の実践が果遂されたのである。

(3) 經典と相承

法然上人は浄土宗を立てるのは、本願の不思議によって、凡夫が真に開かれた連帶的世界としての浄土に往生することを明らかにするためにほかならなとせられるが、立教開宗を意味づけるには、自己の独断ではなく、浄土宗が如何なる經典を根據とし、いかなる祖師を相承するかを明示しなければならない。されば教相章私積段には

「問曰。夫立宗名、本在華嚴・天台等八宗・九宗。未闡於浄土之家立其宗名。然今号浄土宗、有何証據也。」(聖全・一・九三〇頁)

という問いに対して

「答曰。浄土宗名、其証非一。」(同右)

といつて、その宗名が法然上人の独断ではなく、師資相承のあることを明かし、元暁の『遊心安樂道』、慈恩の『西方要決』、迦才の『浄土論』を挙げられている。また『西方指南抄』下末には

「宗の名たつことは仏説にはあらず、みづからころざすところの經教につきて、存じたる義を学しきわめて、

宗義を判ずる事也。諸宗のならひ、みなかくのごとし。いま浄土宗の名をたつる事は、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へる先達の、宗の名をたてたまへるなり。」（親全・輯録篇(2)・二七九頁）

といわれている。而して浄土宗の独立を意味づけるために正依の經典を定め、それが如何に相承されたかを明示しようとしたのである。

かくて、法然上人は道綽の聖浄二門の教判に基づいて、その浄土門を明かし、広く往生浄土の教を説いた經典を正明往生浄土之教と傍明往生浄土之教の二つに大別し、その正明往生浄土之教とは

「三經一論是也。三經者、一『無量壽經』、二『觀無量壽經』、三『阿彌陀經』也。一論者、天親『往生論』是也。或指此三經、号浄土三部經也。」（聖全・一・九三二頁）

と顯わされている。而して傍明往生浄土之教としては、『華嚴經』、『法華經』、『隨求陀羅尼經』、『尊勝陀羅尼經』等の諸經と、『起信論』、『宝性論』、『十住毘婆沙論』、『撰大乘論』等を挙げられている。然らば法然上人は何故に多くの經典の中から、浄土の三部經を正依の經典とされたのであろうか。

このことについて『阿彌陀經釈』には、往生極樂の旨を説く經論は甚だ多いが三部經に過ぎるものなしといひ、浄土の三部經を挙げ

「以何知之者、略有六文。」（聖全・四・三五八頁）

といひ、一善導の『疏』、二天台の『十疑論』、三慈恩の『兩方要決』、四迦才の『浄土論』、五智景の『疏』、六恵心の『往生要集』等の六文とインドの天親と覺親、中国の慧遠と曇鸞等の指示によって三部經を選取したことが記されている。しかし、これらの論釈にはその一部或いは数部の經典が列挙されていて、必ずしも三部と限定しているわけ

ではない。当時の諸宗にあっては、法華三部、大日三部、鎮護国家三部、弥勒三部等と三部の經典が所依とされていたのに準じて、浄土の三部經を定められたことが『選択集』の叙述の上に窺われる。而して

「今者唯是弥陀三部。故名浄土三部經也。弥陀三部者、是浄土正依經也。」(聖全・一・九三二頁)

と正明往生浄土之教を結ばれている。ここに弥陀の三部といわれたところに法然上人の着眼があるのであって、まさしく三部經の上にこそ、弥陀の本願念仏が明示されていることを、諸師の論釈を通して洞察されたものと思われる。

それ故に『選択集』は、この三部經をもって選択本願の念仏を能成し、十六章のうち第三本願章より第六特留章までは『大經』により、第七撰取章より第十二付属章までは『觀經』により、第十三善根章より第十六名号付属章までは『小經』によって念仏往生の深義を明かされることになるのである。しかも、法然上人はあくまで「聖意難測」という立場に立ちながら、『選択集』の終りには、三部經の要旨を結んで、『大經』に選択本願、選択讚歎、選択留教の三選択、『觀經』に選択撰取、選択化讚、選択付属の三選択、『小經』に選択証誠と七選択を挙げ、更に『般舟三昧經』に選択我名と、ここに八選択あることを示されている。この八選択の中、本願・撰取・我名・化讚の四選択は弥陀の選択念仏であり、讚歎・留教・付属の三選択は釈迦の選択念仏であり、証誠の一つは諸仏の選択念仏である。かくて弥陀・釈迦・諸仏のすべてが心を同じくして念仏一行を選択されたのであって、浄土三部經は、選択本願の念仏をその帰趣とすることが領解される。しかも、『阿弥陀經釈』には

「至經大旨念仏深義、專以善導和尚、用為依憑焉。」(聖全・四・三三三頁)

といわれ、ここに偏依善導一師が『選択集』を貫く精神であることを見失なってはならない。

かくの如く、三經共に念仏を選んで宗教とされる法然上人にあっては、三經に真仮を分かつような所論は見られな

いけれども、『選択集』や三部経釈等の論旨から窺うとき、その念仏が選択本願の念仏に基づくことは明らかであり、後に宗祖が三経に真仮を分かť微意を窺うことができる。

ところで、教相章では三経一論を正明往生浄土之教と明示して、浄土宗所依の経論を選定し、三経については本願章以下に経文を引用して、選択本願の念仏を积成されているが、『浄土論』は一度も引用されず、『選択集』以外の法語等についても、ほとんどこれについて触れたものがない。このことは如何に領解すべきであろうか。

これについて行観の『選択集秘鈔』には、曇鸞・天親・龍樹は師資相承の面では道綽に撰まるといい、良忠の『選択弘決疑鈔』には五念門と五正行とは開合の相異で、その行相は同一であるから五正行の外に別に五念門を説く必要がないと述べている。

恵空の『選択集叢林記』には六義^⑨を挙げ、了祥の『選択集昨非鈔』には三経一論と定めるのは善導・恵心に依るといい、法任の『選択集乙丑記』には観称の廢立のためと、但だ仏教に依るための二義を挙げている。了祥の善導・恵心に依るといふ意味は、善導の五正行と天親の五念門とは一意であり、特に『往生要集』が五念門の中心を念仏とし、偏えに称名念仏を勧められたと見るのが法然上人であるから、これを善導に同じて正依の論とされたけれども、特にその文を引用されなかったとしている。因みに、法任は観称の廢立について、正明往生浄土之教を三経一論と定められた本意は、選択本願の念仏にあるのであって、『浄土論』の論偈、序・正・流通の三分の中、正宗分である二十一行は観察門であり、観を正宗として明かし、解義分の願偈大意は観察を正業とし、第五善巧撰化章以下は菩提心をもつて往生浄土の因としている。法然上人は別して善導一師によって観念をすて菩提心をすて、ただ称名念仏を本とすと明かされたのであるから、選択本願の念仏を押し立てるときは『論』は妨げとなるが故に、としている。但し

『論』の実意から見るときは、眞実功德相は選択本願の念仏のことであり、五念門中称名讚歎を正業となし、前一後三を助となし、称名の一法を開いて五念門とすると一拳五指の譬を以て説明している。更に、仏教に依るが故にについて、天台・華嚴は經宗、三論・法相は論宗であり、その經宗・論宗の中において、浄土宗は經宗であることを顕わさんが故に三經に依って選択本願の念仏を明かし、一論の沙汰がないのであるとし、法然上人は、『大經』に依って宗眼を開き、『浄土論』一部を看破されたのであって、この義を知らしめんがためであるといっている。

これらの諸説の要点は、三經を引く中に摂まるという意味であり、五念門と五正行とは同一であるから、行については善導の教示を挙げて、特に『浄土論』の引用がなかったものと思われる。

ところで、「往生極樂の義をさとりきわめたまへる先達」の教説を受容して開かれた浄土宗は具体的にいかなる祖師を相承したものであろうか。法然上人は聖道諸宗の師資相承、天台・真言宗等の例を挙げて問題を提起し、

「如聖道家血脈、浄土宗亦有血脈。但於浄土一宗、諸家亦不同。所謂廬山慧遠法師・慈愍三藏・道綽・善導等是也。」(聖全・一・九三三頁)

と答えられている。ここに浄土宗の血脈に慧遠流・慈愍流・善導流の三流があることを明示されたのは、法然上人が初めて提唱されたもので、法然上人の卓見であるといわなければならない。

凡そ、中国浄土教には、二つの思想傾向が見られる。一つは事より理へ脱化せんための方便として、称名せしめるものであり、他の一つは理より事へ働きかけて、凡夫を救う仏願を具現せんとする傾向である。而して前者は慧遠の立場であり、後者は善導の立場であるといっているであろう。したがって、慧遠は『般舟三昧經』を根據として觀念を中心とし、念即無念を目的とし、空三昧を体得するための実践的方便として称名念仏を修したのである。これに対

して、善導は『観経』を根據として称名を中心とし、称我名号の本願に隨順して理より事への廃観立称を力説したのである。勿論、仏教教理の基本として、理事はもとより分離することのできないものであるが、理を中心とするか、事を中心とするか、その立場の相異がやがて本質的な教義の相異となってきたのである。かくて前者は聖道観行を助長せんがための方便の行として念仏を理解し、後者は廃観立称の立場に立脚して、本願念仏の独立を高揚したのである。ここに自ずから聖道に依存する寓宗的な念仏思想と、聖道門の外に浄土門を見出そうとする独立浄土教の分水嶺が認められる。善導の念仏は後者の中に顕揚されたものであって、そこに純正浄土教といわれる所以がある。

ところで、慈愍の念仏思想は、むしろ慧遠に近いといふべきであって、慧遠ほどに理を表面に立てて強調しなかつたけれども、ただ念仏を専念するとはいわず、禪定・戒律その他のあらゆる行業をも統撰する禪淨融合の思想は、慧遠と同じ聖道系に属するものといつていいであろう。ただ慈愍は当時の諸宗盛行の中にあつて、あらゆる行業を取捨することなくこれを抱合して、各自が実際に修するものをもって、浄土に廻向願生することを勧めたことは、最も具體的大衆的であつたといえよう。

されば、浄土教といつても、その内容においては、それぞれに本質を異にするところがあり、法然上人がこうした三流を見分けて、「於浄土一宗、諸家亦不同」（聖全・一・三九三頁）等といい、廬山慧遠・慈愍三藏・道綽善導の名を挙げられたことはまことに当然といわなければならない。しかもそこに自ずから浄土宗独立の理由を宣言される意味のあることが看取される。即ち、法然上人はもと叡山黒谷において師の寂空より『往生要集』を聴講され、天台念仏を修学されたであろう。しかもその天台念仏は廬山流・乃至五会念仏であつたのである。しかし、法然上人はそこにとどまり得なかつたし、慧遠の念仏思想にあきたらなかつたといつていい。ここに別の道を求めて善導の『観経疏』

に導かれ、仏の本願より開示された称名念仏に初めて永遠に自らを托する世界を見出されたのである。かくて慧遠・慈愍流の念仏と袂別し、偏依善導の新たな方向を迎えるはなかつたであろうし、これが法然上人の浄土宗独立の信念であったと窺われる。

慧遠や慈愍の念仏は、いわば聖浄二門の区別を弁えないものであり、それ故に事理双修、禅念一致的思考を離れることができなかったのであろう。この点、法然上人は念仏の三流を峻別すると同時に、聖浄二門の教判を高揚されたのである。この聖浄二門の判釈は『安樂集』第三大門の中に述べられたものであるが、これを果して今日いわれるような教判として書かれたものであるか、否か疑わしいといわれてきた。それは当時の釈家が教判を宣揚するについては、何れも教判の標目を準示して堂々と論述したのである。然るに道綽は第三大門に先ず龍樹の難易二道を引用し、その後の問答の終りにわずかにこれを述べているだけである。そのためか道綽以後中国・日本の浄土教家でも聖浄二門の問題に着眼したものは見当らない。道綽の直弟である善導にあっても、直接これに触れたところがないようである。要するに道綽は難易二道を表示して、聖浄二門をその中に窃めたといふべきであろうか。しかし、これこそ難易二道の真意をあくまで発揚し展開せしめたものといわねばならない。法然上人はかかる問題を推求して念仏の三流を分析し、本願念仏を独立するにあたって、道綽の聖浄二門の教判を高揚して、一宗独立の規模とし、

「難行道者、即是聖道門也。易行道者、即是浄土門也。難行・易行、聖道・浄土、其言雖異其意是同。」（聖全・一・九三二頁）

と、龍樹・道綽の系譜を定立されたのである。

かくの如く、中国浄土教に三流があることを述べ、天台浄土教のほかに浄土宗を独立しなければならない相承を明

かして

「今且依道綽・善導一家、論師資相承血脈者。此亦有兩説。」（聖全・一九三三〜四頁）

といい、更に続けて

「一者菩提流支三藏・慧龍法師・道場法師・曇鸞法師・大海禪師・法上法師。已上出安樂集二者菩提流支三藏・曇鸞法師

・道綽禪師・善導禪師・懷感法師・小康法師。已上出唐宋兩傳」（同右・九三四頁）

という二流の六祖相承を何れも細註して、その典據を明らかにされているが、この二流についていずれを取るとも明示されていない。

『西方指南抄』上本には

「浄土宗に師資相承、血脈次第あり。いはく、菩提流支三藏・惠龍法師・道場法師・曇鸞法師・法上法師・道綽禪師・善導禪師・懷感禪師・小康禪師等なり。」（親全・輯録篇(1)二〇頁）

と九祖を挙げているが、これは『選択集』の二伝を取捨し合糅して一脈だけを示したものである。更に『西方指南抄』上末には、曇鸞・道綽・善導・懷感・小康の五祖を挙げ、その伝記を略説されている。その他『漢語灯録』巻九には浄土五祖伝というものがあり、曇鸞・道綽・善導・懷感・小康の順で中国の諸伝を引用して詳説されている。また『拾遺古徳伝』、『勅修御伝』などには、法然上人が五祖相承をもって一宗の血脈を立てられたと記している。この五祖のことは『西方指南抄』上末によれば

「往生浄土の祖師の五の影像を図絵したまふに、おほくのこころあり。まづ恩徳を報ぜむがため、次には賢をみてはひとしからむことをおもふゆへなり。」（親全・輯録篇(1)・七七頁）

といわれている。蓋し、弁阿の『浄土宗要集』には、法然上人は『安樂集』記載の諸師は出據が不明であるから、これを捨てて高僧伝によって相承を定められたと述べている。まことに『安樂集』に挙げられた六祖は、実質的に師資相承の次第があるという確定的資料の証明を得ることが困難であり、恐らく先学が指摘されるように、六祖は菩提流支と彼の嗣法である道龍(慧龍)、及び曇鸞、北斉の道憑(道場)、斉の法上(四九五〜五八〇)、『唐伝』十一にあらわれる慧海(大海、五四一〜六〇九)のことであろう。順序も年代的に見て慧海は法上の後輩であるから、菩提流支・道龍・道憑・曇鸞・法上・慧海の順序であろうが、必ずしも決定的に相承血脈を示していないので、浄土教の純粋な伝統者ということはできない。いうまでもなく法然上人自身が上述の諸説を批判して、高僧伝による相承説を取ると断定されたことはないのである。

なお、『浄土宗要集』には法然上人は龍樹の『十住毘婆娑論』易行品を引用され、特に天親の『浄土論』を一論として重視されているから、念仏の祖師として龍樹と天親の二祖を取られたという説も首肯される。また日本浄土教の展開を見ても、源信の念仏思想を無視することはできない。法然上人の修学時代に浄土教への指針となったものは、『往生要集』であったといわれ、浄土宗の相承には源信を見落してはならない。然らば、念仏の教えを伝承した三国の祖師を考えるとき、インドの龍樹・天親、中国の曇鸞・道綽・善導・懷感・少康、日本の源信を挙げなければならない。この他に中国の天台・嘉祥・慈恩・迦才の諸師、日本の永観・珍海等も浄土教に深い関係をもつのであって、法然上人の著述にはこれらの諸師の述作を引用されている。しかし、これをもって直ちに上述の祖師のすべてが、浄土宗の相承血脈であると断定することもできない。

何故ならば、法然上人は善導を弥陀の化身・専修念仏の導師と讃え、『観経疏』を弥陀の直説、西方の指南、行者

の目足と仰ぎ、自身はこの疏に導かれて餘行を捨てて念仏の行者となったのであって、浄土教の祖師多い中に「偏依善導一師」を標榜していられる。而して『選択集』をはじめとして、法然上人の著述の中には多く善導の文を引証し、更に『善導十徳』を著わして大師の恩徳を讃え、『夢感聖相記』には、法然上人が善導の靈夢を感じたこと等が記されている。また、法然上人は『往生要集』を積するにあたり、源信はその往生の得否を定めるには善導を指南とし、處々に大師の積を引用されているから、源信を敬仰する人は必ず善導に帰すべきであると教示されている。

『選択集』には偏依善導の理由として、道綽は三昧発得をおこさず、懷感は三昧を得ても師弟の積が相異なるからこれをとらず、三昧発得の善導は、聖僧の靈夢を感じ、到底測り難い仏陀の胸中に深く参入し、佛との対話を通してその密意を探り、本為凡夫不為聖人ということを徹底して開明し、弥陀の直説を伝えたものであるから、願生の行人は必ず善導大師を恭敬すべしと宗教的立場を説示されている。かくの如く、法然上人は善導を善知識として、弥陀の本願を感得されたのであるから、殊に崇敬されているが、また一面では善導が念仏の行を純一に主張した廃立の精神に帰依されたのである。この点について、『諸人伝説の詞』には曇鸞・道綽・懷感の諸師は、弥陀念仏を勧めるについて、なお観念や菩提心等の行を存していたと考えられている。けれども、この偏依善導説にいたっては、もはや相承の血脈を語るものではなく、善導一師に即して弥陀の直説を聞こうとするものであるから、師資相承を否定することになるのである。

然らば、法然上人の師資相承としては、宗祖に於ける七祖の如き特に限定した決定的相承血脈があったとは考えられないのであり、法然上人は浄土宗の独立にあたり、それがあくまで自己の独断ではなく、積尊以来インド・中国・日本の三国にわたって、伝承された真実の教法であることを顯示するために、『選択集』には諸宗にならって、弥陀

念仏の提唱を列挙されたものと窺うことができる。蓋し、かくの如く經典・相承を明示されるところにわれわれは法然上人の厳しい主体性の確立とその仏教史的意義の深さを見忘れてはならない。

二 念 仏 論

(1) 念 仏 信 仰

法然上人の浄土宗独立の基調となったものは選択本願の念仏であり、それは念仏一行を専修する称名念仏に重点がおかれていることは周知の如くである。しかし、かくの如き純一な念仏が強調されるまでに至る、わが国に於ける浄土念仏の信仰は如何に展開したのであろうか。

平安時代中期より末期にかけて、浄土教の展開に大きな役割をはたしたものに、名利を捨て、簡素清貧の生活に於いて念仏を励んだ「ひじり」がある。源信は寛弘二年(一〇〇五)僧都職を辞して横川の山谷に浄土の行業を修め、二十五三昧会をいとなんでいるが、『往生十因』を著わした永観も、康和四年(一一〇二)東大寺の别当職を辞して、禅林寺に隠遁し一心不乱に念仏を修している。「ひじり」は聖道門の教理と生活に満足しないで、独自の宗教生活に精進したのであるが、そこにお出家の規範を守り、持戒堅固で厳正な生活を送ったのであった。これに対し、在家の生活に於いて、肉食妻帯し日常生活をいとなみつつ念仏したものを「沙弥」と呼んでいる。この「ひじり」達が当時の民衆に与えた教化の力は大なるものがあつた。源信の『往生要集』が多くの人に読まれ、千観の『阿弥陀和讃』は都や村落の人々が多くこれを唱えて結縁したのである。このほか空也・行円・性空などその信仰と人格の力が多くの道俗を教化したのである。

これら「ひじり」の教化は、主として別所と呼ばれる道場に於いて行われ、四天王寺別所、高野山別所、比叡山別所等は浄土教の発展に大きな役割をもったのである。殊に叡山には神藏寺・帝釈寺・黒谷・靈山・安楽院の五カ所に隱遁地があり、このほかに善峯・大原別所がある。靈山・安楽院は源信が住んだところであり、大原の別所は良忍・顕真、善峯の別所は源算・証空等がその発展につとめている。また黒谷の別所には善意・叡空等が住み、法然上人はこの叡山の膝下に入り、修行されたのである。かくの如く各地の別所を中心とする「ひじり」と在俗の生活に身を沈めて、念仏した「沙弥」の教化活動によって、念仏の教えが各地に伝播されたことは注意されなければならない。

蓋し、これらの念仏者の母胎となったものは、山の念仏とよばれる比叡山の不断念仏である。ここにいう山の念仏は、常行三昧の念仏と五台山の五会念仏とが一つになった行法である。伝教は延暦二十三年（八〇四）入唐し、翌年帰朝して以来、『山家学生式』を制定して、止観と遮那の二業を修せしめたが、その止観業は四種三昧法を修めることを規定したものである。

常行三昧とは、仏を観ずる四種三昧の一つで、『摩訶止観』によれば、『般舟三昧経』の教示に依って、九十日を一期として、口に常に阿弥陀仏の名を唱え、心に常に阿弥陀佛を念じ、唱念相続して休息なく、歩々声々念々ただ阿弥陀佛と共にあるように勤めるものである。この観法が成就すると、十方の諸仏が空中に住立するのを見ることができるので仏立三昧とも名付けられる。しかし、常行三昧は中道実相観を成就する方便として行われたものであって事理双修の念仏である。

円仁は承和五年（八三八）入唐し、承和十四年（八四七）に帰朝して常行三昧堂を建立し、そこにおいて従来の四種三昧の常行三昧の法でなく、入唐中に修得した五台山の念仏三昧を移したのである。五台山の念仏とは法照の五会念仏の

ことで、『浄土五会念仏法事儀讃』、『浄土五会念仏誦經觀行儀』、『法照和尚念仏讃』等に説くところである。それは『大無量壽經』に

「清風時發、出五音声。微妙宮商、自然相和。」(聖全・一・一九頁)

と説かれているように、極楽の水鳥樹林の音声に唱和する念仏である。この行法は法事を行う行法衆と法事に参聴する大衆とによっていとなまれ、弥陀・觀音・勢至・地藏の名を称え、『阿弥陀經』、『觀經』等を読誦し斉和する。誦經の後の行法として五会念仏が行われ、緩より急に及ぶ中、非緩非急の第三会にいたって三百餘声の念仏が続けられ、この間に散華樂以下の諸讚文が誦せられるのである。法照はこの五会念仏について『浄土五会念仏法事儀讃』に

「釈五会念仏者、五者会是数、会者集会、彼五種音声、從緩至急、唯念仏法僧更無雜念、念則無念、仏不二門也。声則無常、第一義也。故終日念仏、恒順於真性、終日願生、常使於妙理。」(大正藏・四七・四七六頁b)

といっている。それ故に、この五会念仏は単なる称名ではなく、念則無念、声則無常にして事の称名はそのまま真性の妙理にかなう事理双修の念仏であり、中道実相の觀に相應するものであるとされる。

かくの如く、常行三昧と五会念仏は、共に事理双修の念仏ではあるが、常行三昧が『般舟三昧經』を所依とするに對し、五会念仏は『無量壽經』『阿弥陀經』を所依としている。また常行三昧は此土入証の行であり、称名が中道実相に入る方便行であるのに対して、五会念仏は現生において法性の妙理に随順すると共に、当来において往生成仏の証果を得るのである。更に五会念仏が大衆を本位とする教化的行法であるのに対して、常行三昧は個人の修行を本位とするものである。また常行三昧は九十日を行期として常行して唱念相続するのに対して、五会念仏は昼または夜一座法要で多座に及んでもよく、常坐して誦經念仏等を勤めるのである。かくの如く、二つの行法は、その特質におい

て相異したものを持っているため、円仁が叡山の常行堂において、この五会念仏の法を取り入れたときは、恐らく伝教大師以来の常行三昧を勤める行法として、五台山の念仏を統攝したものであろう。

以来、叡山三塔に常行堂が建立され、不断念仏、所謂山の念仏はながく行われたが、次第に山上の諸院においても修められるようになり、常行堂は叡山のみでなく、三井寺・多武峯等各地に建立され、平安時代中期に貴族の造寺が行われるようになると、多く常行堂を建立して不断念仏が修せられている。往生伝には当時の道俗の間に臨終の際、三日・七日・三七日等の不断念仏を修めたことが記されている。

山の念仏といわれる不断念仏を源として盛んになった浄土信仰は、常に称名念仏を励みだけでも、それは往生の行業として独立したものではなかったのである。却って事理の功德善根をたのむもので、常に諸行と同居して行われたものである。『首楞嚴院廿五三昧結縁過去帳』によれば、源信は長和二年（一〇一三）七十二歳の元旦に願文を書き、多年実践した内容を挙げてゐる。それには念仏二十俱胝遍（二億遍）、大乘經の誦誦は『法華經』八千卷、『阿弥陀經』一万卷、『般若經』三千餘卷等で計五万五千五百卷。千手咒七十万遍と尊勝咒三十万遍で百万遍の大咒。並びに弥陀・不動・光明・仏眼等の咒少々を念じてゐる。このほかに仏像を造り、經卷を書写し、布施を行す等、大小の事理の功德善根は具さに記すあたわずと述べてゐる。源信がかくの如く念仏行者として行業に精進したことは当時としてはむしろ当然であつたろう。しかしそれは源信がそれらの行業を往生の業として憑んだということではない。そのことは『首楞嚴院廿五三昧結縁過去帳』に

「所修行法、以何為宗。」（惠全・一・六七九頁）

と問われたのに対し、「念仏為宗」といい、更に「往生之業、称名可足。」（同右と答えていることによつても明らか

である。蓋し、そこには往生の業には何故に念仏を以て足るかということとは明らかにされてはいない。そのことを明らかにして念仏が選択本願の念仏であり、念仏こそまさに往生の正定業であることを明らかにされたのが法然上人であって、そこに浄土宗独立の意味もあつたのである。

(2) 選択本願の念仏

法然上人によって立てられた浄土宗独立の教相判釈については、前章に触れた如く、道綽の『安樂集』にその據りどころを求めながら

「凡此集中、立聖道・浄土二門意者、為令捨聖道入浄土門也。就此有二由。一由去大聖遙遠、二由理深解微。」(聖全・一・九三二頁)

という決定的な教判として明かされ、それは『西方指南抄』中本に

「余宗の人、浄土宗にそのころ、さしあらんものは、かならず本宗の意を棄べき也。」(親全・輯録篇(1)・一三二頁)と、具体的に示されている如く、そこには一点の妥協も許されないものであつた。けれども、縦しんば一宗の教相判釈は明快であるとしても、必ずしもその行修の本質まで決判し切るとは限らないといつていい。むしろ、他の多くの場合、ただ行修の相の異なりに止まるものである。しかしながら、法然上人に於いては、教相判釈の直截さは、その直下に行の本質的廃立を厳しく迫るものである。即ち二行章の標文には

「善導和尚、立正雜二行、捨雜行歸正行之文」(聖全・一・九三四頁)

といひ、また総結の文には

「欲入淨土門、正・雜二行中、且拋諸雜行、選應歸正行。欲修於正行、正・助二業中、猶傍於助業、選應專正定。正定之業者、即是稱仏名。」（聖全・一・九九〇頁）

と、その帰趣が明らかになされている如く、聖道門から淨土門に入るかぎり、その行は如何なる意味に於いても、正行に帰することではなくてはならない。二行章に往生の行相を明かし、正行について

「依善導和尚意へ乃至初正行者、付之、有開合二義。初開為五種、後合為二種。初開為五種者、一讀誦正行、二觀察正行、三禮拜正行、四称名正行、五讀歎供養正行也。へ乃至次合為二種者、一者正業、二者助業。

初正業者、以上五種之中第四称名、為正定之業。即文云一心專念弥陀名号、行往坐臥不問時節久近、念念不捨者、是名正定之業。順彼仏願故。是也。次助業者、除第四口称之外、以讀誦等四種、而為助業。即文云若依禮誦等、即名為助業是也。」（同右・九三五頁）

といい、正行とは五種正行であるけれども、まさしく往生の正業となるものは、称名念仏の一行であることを明示されている。しからば、かくの如く宗の廃立が直ちに行の廃立に帰する理由は何であろうか。ただ称名念仏のみが正定業とされるのは如何なる理由に基づくものであろうか。これについて二行章には

「問曰。何故五種之中、独以称名念仏為正定業乎。」（同右）

と云って、五種正行ともに衆生の身口意三業の場にありながら、ひとり称名念仏のみが正定の業とせられる理由を問ひかけ、それに対して

「答曰。順彼仏願故。意云、称名念仏は彼仏本願行也。故修之者、乘彼仏願、必得往生也。」（同右）

と、あたかも自明の理の如く、善導の断定のままに答えるのみである。しかし、この文のうちに、廃立について如何

なる説明をも必要としないすべての意義が語り盡くされているのであろう。それは行の廃立を決定するものは如来の選択本願である。それ故に行の廃立の理由は、その選択本願の領受に於いてのみ明らかとなるのである。その限り称名念仏を除く一切の行修を廃捨することは、ただ単に時機不相応の故に末代の衆生にとっては雑行であるというような外的理由に止まるものではなく、それがあくまで如来によって選捨された非本願の行であるがためである。ここに選択本願という真に内的な理由を主軸として、仏教に於ける行の徹底した価値転換が行われたのである。

このことを端的に物語るものが、称名念仏が選択本願の行であるが故に如何なる助けをも必用としない不廻向の行であるという主張である。このことは『選択集』をはじめ漢語・和語灯録の随所に見られる。『諸人伝説の詞』には

「本願の念仏には、ひとりだちをせさせて助をさゝぬ也。助さす程の人は、極楽の辺地にむまる。助と申すは、智慧をも助にさし、持戒をもすけにさし、道心をも助にさし、慈悲をもすけにさす也。それに善人は善人ながら念仏し、悪人は悪人ながら念仏して、たゞむまれつきのまゝにて念仏する人を、念仏にすけさゝぬとは申す也。」

(聖全・四・六八二頁)

と明瞭に説かれている。そこには仏教の必須の要素とされる智慧・持戒・道心・慈悲から独立する念仏が明らかにされている。蓋し、仏教は成仏の道である限り、仏道修行の綱格とされる三学乃至六波羅蜜のこれらの要素、就中その根源ともされる菩提心・道心を不用とすることは、極めて注目しなければならない。それは自ら仏教であることを否定することでもあろう。更にまた

「縦令別不用廻向、自然成往生業。」(聖全・一・九三七頁)

として、廻向を不用とすることを明かされている。しかし、このように不廻向であっては、行としての意義を全うし

ないこととなるであろう。それは明恵をして『摧邪輪』に

「是菩提心云損念仏也。若爾者被損菩提心名号者可為天魔波旬之名号。豈以阿弥陀如来非為天魔波旬乎。

非謂諸仏之怨敵乎。勿謂勿謂。」（淨全・八・七四八頁）

と、厳しく指弾せしめたものである。それにもかかわらず、法然上人は称名念仏を以て菩提心を不用とする不廻向の行であると断言して憚られないのである。そこには三学六度、發菩提心を必須として伝統されてきた、過去の仏教の底深くに、修道的といわれる人間の在り方自体がかくしていた矛盾を、決して見逃すことのできない透徹した眼と、人間における千差の行修を一挙にして無に帰してしまうような、人間存在そのものへの凝視とが、秘められているのである。いいかえるならば、現存在からの出離を求めるが故に、自己自身を發菩提心による行修をもって規制していることとする所謂宗教的生き方そのものを、現下に否定し盡してしまうような人間存在の深みに触れたのである。そのことによって、法然上人はもはや現存在からの出離ではなく、現存在それ自体の救いを選擇本願の念仏に見開かれたのである。しかし、それはあくまでも選擇本願の念仏にして全うし得るものである。したがって、如何に勝れた行修も非本願なるが故になし得ないことなのである。それは過去の仏教への主体的な袂別により、真に大乘仏教の本義に帰ろうとする宗教革命であったということができよう。^⑩

しかし、このような法然上人の教学にあって、なお称名念仏が選擇本願の行であるのは何故であろうか。その称名念仏は利益章に

「大利者、是對小利之言也。然則以菩提心等諸行而為小利、以乃至一念而為大利也。又無上功德者、是對

有上之言也。以餘行、而為有上、以念仏而為無上也。」（聖全・一・九五三頁）

と説かれる如く、その無上利益を現わすのに、一声一念にまで乃至されつつも、なおそれが行でなければならぬのは何故であろうか。それは更にいえば菩提心を不用とし、廻向を用いず、したがって行修の功を必要とせずして、しかも行であるといわれるような行とは一体どのようなものであろうか。われわれは更に二行章の二行の得失を判ぜられる五番の相對、殊に不廻向廻向論についてその旨趣を窺っていきたい。

(3) 不廻向論

五番の相對とは、正行そのものの絶對的意義を開顯するために、雜行に對比して設けられた價值批判であつて、それは

「就正雜二行、有五番相對。一親疎對、二近遠對、三有間無間對、四廻向不廻向對、五純雜對也。」（聖全・一・九三六頁）

といわれるものである。この五番の相對は二行章の叙述にしたがえば、直接的には二行章のはじめに引用された『散善義』就行立信積の後半にあたる文、即ち

「若修前正助二行、心常親近憶念不斷、名爲無間也。若行後雜行即心常間斷、雖可廻向得生、衆名疎雜之行也。」（同右・九三四頁）

という善導の體驗的批判をうけて、正行そのものの絶對的意義をより具体的に開顯されたものである。しかも、より根本的には二行章に引用された『散善義』就行立信積の前半の正雜二行、正助二業の批判をふまえて展開されたものである。

されば、五番の相對とは善導の五種正行に対する法然上人の領解であつて、その中核は正定業としての念仏の絶対的意義を雜行や助業に對比して、頭わされたものであるといつていい。それ故に、親・近・無間・不廻向・純ということは、念仏において法然上人自らが感得された「順彼仏願故」の体験そのものを、実践的立場から明らかにされたものといふべきである。かくてここに五番の相對の中核は第四の廻向不廻向對に結ばれ、特に念仏不廻向ということが、他の親・近・無間・純を支えるものとして、念仏一行が正定業とされる所由を説きあらわすのである。善導の五種正行の中心である第四称名正行に呼応するかの如く、五番の相對に於いて廻向不廻向對が同じく第四に位置し、またこの不廻向の証文に於いても、他の四番と異り、助業にはかかわることのない善導の六字釈の疏文が挙げられている事実を見ても、法然上人が如何に注意を払われたか窺うべきであろう。かくて正雜・正助の批判をふまえてうちたてられた行住坐臥に時節の久近を問わず念々に捨てざる念仏は、法然上人においては不廻向の行とあらわされることとなつたのである。

然らば、念仏が不廻向の行であるとは如何なる意味であらうか。

念仏が如何に「順彼仏願故」という行であつても、称名は衆生の身・口・意の三業の場に於いて行ぜられることに變りはない。それ故に、善導は

「若口称即一心専称『彼仏』」（聖全・一・九三四頁）

といい、更に

「行住坐臥、不問時節久近、念念不捨」（同右）

と規定しているのである。それを敢えて法然上人は

「縦令別不用廻向、自然成往生業。」(聖全・一・九三七頁)

と断言せられたのであろうか。

廻向は、いうまでもなく Parinama の訳語であつて、『大乘義章』第九廻向義には

「言廻向者、廻已善法有所趣向。故名廻向。廻向不同。一門説三。一菩提廻向、二衆生廻向、三實際廻向。」

(大正藏・四四・六三六頁c)

といわれ、『觀經』にも三心の一つとして発願廻向心が説かれる如く、菩提心と共に仏道の実践方法と定められている。廻向は仏教に於いて極めて重要であつて、法然上人もこれを無視することはできなかったのである。それ故に先学が指摘される如く、法然上人は無廻向といわず、不用廻向と表現されたのであつた。然らば無廻向でなく、不廻向といわれたのは如何なる意味であらうか。

二行章には第四不廻向廻向対について

「第四不廻向廻向対者、修正助二行者、縦令別不用廻向、自然成往生業。故疏上文云。今此觀經中十声稱仏、即有十願・十行具足。云何具足。言南無者、即是婦命、亦是発願廻向之義。言阿弥陀仏者、即是其行。以斯

義故、必得往生。^巳次廻向者、修雜行者、必用廻向之時、成往生之因。若不用廻向之時、不成往生之因。

故云雖可廻向得生是也。」(聖全・一・九三七〜八頁)

といわれている。ここでは念仏が不廻向であるということは「別不用廻向、自然成往生業」という意味であつて、それは雜行が「必用廻向之時、成往生之因」に対して頭わされている。されば不廻向とは、雜行が「必用」ということであるのに対し、「不用」ということである。この場合廻向とは『大乘義章』の「廻已善法有所趣向」という

対象化されたものに対する目的行為である。したがって、法然上人が不廻向といわれるのは、必ず廻向を用いなければ成立し得ない聖道門の廻向の全面的否定を意味するものである。ここに法然上人において否定されたものは、われわれからする廻向であり、それは如何なる意味においても廻向を認めないという否定ではない。むしろ、聖道門の廻向の全面否定の背後には、法然上人自身において彼の佛の選択本願そのものから感得されていた久遠劫来の仏力、即ち仏からの廻向ということが、深く身証されていた事実を物語るものである。即ち

「称名念仏是彼本願行也。故修之者、乗彼仏願、必得往生也。」（聖全・一・九三五頁）

といい、総結の文に於いて

「稱名必得生、依仏本願故。」（同右・九九〇頁）

といわれるものは、この宗教体験の事実の表明にほかならない。而してそれは法然上人の著述、法語の上に「願彼仏願故」、「依仏本願故」、「本願故」等という言葉が如何に幾度びも繰り返し用いられているだろうか。

まことに、彼の仏願に乗じて必ず往生を得ることこそ、法然上人自身に主体的に領受された阿弥陀仏の大願業力であり、彼の仏の選択本願そのものである。それは別に廻向を用いざれども自然に往生の業と成る念仏一行に於いて確かめられた仏力自然の世界であり、佛よりしたまう廻向そのものである。聖道門的廻向にかわる仏力他力であり、自力にかわる他力の廻向である。念仏とはまさにかくの如き仏力の廻向を身証したものの体験的実践的表示にほかならない。彼の仏の大願業力が一方向に煩惱具足のわれわれまで現行する。五番の相対において善導の三縁積を引用しつつ、親・近・無間等と念仏者の体験を説示されてきた法然上人が、続いて念仏は「別不用廻向、自然成往生業」といい、更に「純是極樂之行也」とまでいわずにいられた所以であらう。

『三部経釈』に

「弥陀如来は因位の時、もはらわが名号を念ぜんものをむかへんとちかひ給ひて、兆載永劫の修行を衆生に廻向し給ふ。濁世のわれらが依怙、末代の衆生の出離、これにあらずばなにをか期せんや。これよてかのほとけも、みづから我建超世願となのり給へり。」(聖全・四・五五一頁)

といわれているのは、念仏不廻向の構造を顯示された法然上人の領解にほかならない。念仏はまことに仏のものであり、仏から衆生へのものであった。されば、たとえわれわれ衆生の雑毒の口業にあらわれようと、廻向したまうたものとして念々が仏力の顕現であり、彼の佛の願行が成就せられていくすがたである。われわれが念仏するとは、所詮佛からの廻向にもよおされるすがたであるといわねばならない。されば、念仏にも明らかに廻向はあるのである。ただし、それは衆生からする廻向ではなくて、その主体は仏力にある。それ故にこそ、念仏はわれわれ衆生の三業の場にあらわれつつ、よく自然に往生の業と成るのである。それはまことに不廻向とあらわさざるを得なかつたのである。かくの如く不廻向とは衆生から仏へする廻向の否定ではあつても、仏から衆生への方角における廻向の否定ではない。むしろ、仏力の廻向に支えられればこそ、われわれ衆生からは不廻向と截断されるものであつた。若し、如何なる意味においても廻向を用いないということであるならば、浄土宗そのものの成立は不可能であり、勿論、その独立はあり得なかつたのである。かくて不廻向であつて無廻向ではないという所由は領解されるのである。

蓋し、念仏には、「別不用廻向」とは、ただ単に浄土宗独立のためとか、聖道門否定のための特殊な論理ではない。それは法然上人が、「我等如きは、すでに戒定慧の三学の器にあらず。この三学のほかに、我心に相応する法門ありや」という聖道門的論理のすべてに絶望した底において、「なげきなげき、経藏にいり」善導の『観経疏』の「順

彼仏願故」の文に遇い、「弥陀の弘願に順せり」という選択本願念仏の体験を本質とするものである。自ら仏に廻向すべき己が善法を持ち得なかつた法然上人においては、いかにしても聖道門の論理に安住の境地を見出すことはできなかったのである。されば不廻向ということは、仏に廻して趣向しうるに足る眞実を自己自身の内に見出すことを失つたものにおいてのみ、はじめて頷かれる仏力不思議の世界といふべきである。善導は、至誠心積において

「縱使苦勵身心、日夜十二時、急走急作、如多頭燃者、衆名雜毒之善。欲廻此雜毒之行、求生彼仏淨土者、此必不可也。」(聖全・一・五三三頁)

と、きびしく自己自身の内面を暴露している。ここに於いてわれわれはなおも自らを莊嚴し得る眞実があると固執し、仏に廻向するに足る己が善法があるといいきることができらざらうか。もはや、われわれから廻向すべき善根も眞実もないのである。この事実を如実に自覚するものこそ、やがてこのもののためにせられる大願業力が信知され、仏力の廻向が頷かれる。法然上人は善導自身における冷徹な内省批判に同感し、十悪の法然房、愚痴の法然房の自覚において、眞実は貪瞋邪偽奸詐百端の自己に向つて佛の側から施され、それは虚仮雜毒の三業にあつても、亦よく眞実の行として現行せずにはおかないという仏道が確認されたのである。

かくて、念仏は雜毒の衆生三業の場に行われつつ、しかも、その本質において、みなこれ仏の眞実の宛らなる現行であり、彼の仏の願行が自己自身にまできたがたそのものである事実を主体的実践的立場から顯示されたものが、法然上人の不廻向論である。凡そ人間の三業を場とする行為である限り、それが念仏であらうとも、全面的に人間の側からする廻向の自善としてのみうけとられてきた当時の教界に対して、殊更に、これを不廻向と断ずることによつて、仏の側からの廻向という全く新たな方向が確認されたのである。されば、勿論、明恵のみならず当時の聖道門諸

宗にあつては不廻向と聞いてこれを弾指せずにはいらなかったであろう。衆生の側からのみしてきた聖道門論理の全面的な否定を意味するからである。

二行章には不廻向の義の根據として、特に善導の六字釈を以てされている。しかし、そこには六字釈の原文そのまゝが引用され、それについて何らの弁証も説明もないのである。まことにそれは人間的推求の一切を超えた不廻向論そのものの論証にふさわしい方法であるというべきであつて、この場合、法然上人としては、偏えに善導一師の教示に依るほかには何ものをも要しなかつたのであろう。蓋し、法然上人が善導の六字釈を引用せられた意趣は如何なるものであつたらうか。

善導の六字釈は、念仏別時意方便説に対する返難の主文であることは周知の如くである。そこにはわれわれの称名六字そのものの上に願行の具足が指摘され、念仏往生の絶対の確信のもとに証明されている。ただし、この文は願行具足ということの結果論であつて、かくの如くいわれる本質は、むしろ仏の願力そのものにあるといわなければならぬ。それ故に、善導は願行の具足を力説した結びに於いて、念仏往生者をもつて「辺方投化」ずるものと喩え、特に

「能上盡一形、下至十念以仏願力莫不皆往。」(聖全・一・四五七頁)

と、仏願力をもつて願行具足必得往生の本質的根據とされている。蓋し、願行具足とは以仏本願力の故に然らしめられるのであり、念仏往生とはそのまま願力往生にはかならないからである。それは「順彼仏願故」といい、「本誓重願不虛、衆生称念必得往生」といわれる所以である。即ち、念仏は他力であり、仏力の廻向である。されば、われわれとしてただ仏の仰せに随順し願力に乗ずるほかにはない。今更人間の側から廻向を用うることは無意味であり、

誤りであるといわねばならない。念仏は何時如何なる場合に於いても、われわれ衆生の側からは不廻向でなければならぬ。それは「彼仏本願行」であり、他力の行であるからであって、下品十声称仏に本来十願十行が具足するからである。この意味に於いて、法然上人が善導の六字釈を引証されたことは、まことに至極当然であるといわねばならない。

善導が十声称仏に「有十願十行具足」と断言されるところには、ただわれわれ下凡のために現行する大願業力のみが感得されているのである。それ故に『玄義分』にあつて

「諸仏大悲於苦者、心偏慳念常没衆生。」（聖全・一・四五〇頁）

「一切善惡凡夫得生者、莫不皆乘阿弥陀佛大願業力為増上縁也。」（同右・四四三頁）

「但能上盡二形、下至十念以佛願力莫不皆往。」（同右・四五七頁）

等といわれるのである。ここでは南無と阿弥陀仏は別のもではなく、阿弥陀仏はそのまま南無阿弥陀仏である。さればこそ臨終苦逼の機が行ずる易行の称名も、そのままに絶対の勝義をもち眞実の行となるのである。

されば、法然上人が善導の六字釈によって

「縦令別不用廻向、自然成往生業。」

と顯示されるのはまことに当然である。念仏こそは、まさしく人間一切の推求を超えた仏の側より現行する攝取不捨の道理そのものを最も具体的に表示するものである。ここに「自然」とは法然上人が「様なきを様とす」といわれるように、人間的推求や作為を超越するという意味であつて、『諸人伝説の詞』には、

「法爾道理といふ事あり。ほのをはそらにのぼり、みづはくだりさまにながる。菓子の中にすぎ物あり、あまき

物あり、これらはみな法爾道理也。阿弥陀ほとけの本願は、名号をもて罪惡の衆生をみちびかんとちかひ給たれば、ただ一向に念仏だにも申せば、仏の來迎は、法爾道理にてそなはるべきなり。」(聖金・四・六八三頁)とあらわされている。

まことに、念仏は彼の仏の本願の行がわれわれ衆生にまで至りとどいたすがたであると聞思せしめられるとき、どこに衆生からの廻向をさしはさむ餘地があるであろうか。主体はもはやわれわれにはなく、仏が主体である。念々が即ち大願業力のさながらなる顯現にはかならない。如来われとなりてわれを救いたまうのであって、われわれから仏を念ずるに先立って、佛がわれわれを念ずる。この佛の念力がはたらく故にわれわれにもまた念仏が行ぜられる。念仏はまさに仏力の表現であるといわなければならない。かくして宗祖のいわゆる往相廻向の「大行」という領受が、自ずからわれわれにも領かれることになる。

三 本願論

(1) 選択の願意

『選択集』が選択本願の念仏を明かすものであることは、その題号、標宗の文に於いて明らかである。それ故に往生の正業として選択本願の念仏に帰すべしと勧められたのが二行章である。しかも、称名念仏が選択本願の念仏として往生の正業であることは、二行章に「称名念仏是彼仏本願行也。故修之者、乘彼仏願、必得往生也。」^①といつて、善導の「順彼仏願故」という主張をもって「彼仏本願行」と注意されている。しかし、それ以上に何故に称名念仏が往生の業因となるか、という念仏選択の理由は明確には表明されていない。そこには二行の得失、專雜の批判等の重

要な課題が残されていたのであって、そのために先の文に続いて

「其本願義、至下可知。」（聖全・一・九三六頁）

と注意し、その詳細は本願章にゆずられたのである。まことに如来の本願こそわれわれの救済の原理を示すものであって、何故に称名念仏が往生の正業として選択されたかが明らかにされなければならない。それこそ法然上人が「其本願義」といわれた問題なのである。

本願章の標文には

「弥陀如来、不以餘行為往生本願、唯以念仏為往生本願之文」（同右・九四〇頁）

といい、第十八願と善導の『観念法門』、『往生礼讃』の第十八願加減の文とを引用されている。既に教相章には「依道綽・善導之一家、論師資相承血脉者。」といい、『往生大要抄』には

「浄土の一門にいらんとおもはん人は、道綽・善導の積をもて所依の三部経を習ふべきなり。」（聖全・四・五六九頁）

といわれている如く、教相・二行の二章に道綽・善導の積を挙げ、まさしく本願章以下は綽導二師の指南に依って、所依の三部経の意を明らかにされるのである。而してここに特に第十八願を挙げられるのは、『往生大要抄』に

「ただ弥陀の本願のふねにのりてのみ、生死のうみをわたりて、極樂のきしにはつくべきなり。いまこのふねといは、すなはち弥陀の本願にたとふる也。この本願といは四十八願也、そのなかに第十八の願をもて衆生の往生の行とさだめたる本願とせり。」（同右）

といわれる如く、衆生往生の行を定める本願は第十八願だからである。それ故に本願章の標文には「往生本願」とい

い、特留章には

「凡四十八願皆雖本願、殊以念仏為往生規。」(聖全・一・九五五頁)

といわれるのである。蓋し、弥陀の本願はただ衆生をして浄土に往生せしめることにあり、しかも衆生の生因を誓われたものは第十八願であるから、これを生因の願とも、王本願とも名づけられたのである。

かくて本願章にあっては、選択の語を異訳の『大阿弥陀経』、『無量清浄平等覚経』に見出し、選択とは取捨の義なりとし、

「選択與取捨、其言雖異其意是同。然者捨不清浄行、取清浄之行也。」(同右・九四二頁)

といつて、一々の願にかくの如き選択の意があることを論じられている。而して諸佛土の中には、布施・持戒・忍辱・精進・禅定・般若・菩提心・六念・持経・持咒・起立塔像・飯食沙門・孝養父母・奉事師長等の諸々の行を往生の行としている。しかるに弥陀の本願にはかくの如き諸行を選捨して、専称仏号を選択しているから選択本願というて顯示されている。更に続いて、弥陀の選択の義意を聞き開かんとして、

「問曰。普約諸願、選捨麤惡、取善妙、其理可然。何故、第十八願、選捨一切諸行、唯偏選取念仏一行、為往生本願乎。」(同右・九四三頁)

と、念仏選択の核心的な問いを提示し、これに対して

「答曰。聖意難測、不能輒解。雖然今試以二義解之、一者勝劣義、二者難易義。」(同右)

といつて、勝劣難易の二義をもって選択本願の願意を明らかにされている。このことはまた親鸞が『教行信証』「信卷」に

「仏意難測、雖然竊推斯心」（親全・教行信証(1)・一一六頁）

として、三一問答の佛意釈を發起されているものと照応するものである。即ち、こうした問いは本来的に「測り難い聖意を問おうとするものである。したがって、それは聖意を疑惑して、外から吟味しようとするのではなく、疑おうにも疑うことのできない念仏の身をもって「無根」の我が身に念仏せしめたまう久遠の願心を「今試に之を解す」のである。^⑤

されば法然上人がここに「聖意難測、不能輒解。雖然今試以二義解之」といわれるのは、この解釈が法然上人の単なる習作的な試みの説であるとか、或いは決定説であるとかいう如き表面的なことを意味するものではない。それはただひたすら名を以て救うと呼びかけたまう如来の本願の招喚にこたえた「十悪の法然房」、「愚痴の法然房」が本来人間の問い得ざる問いを敢えてせんとする自らの傲慢さを自覚した極めて謙虚な態度の表現であるというべきであろう。^⑥それは「佛意を仰信する恐慮の義」（恵空）であり、「仰推如来義」（堯惠）である。それでは「今試解之」とは如何なることであろうか。勿論、如来の聖意を推求することであるには違いないが、具体的には「ただ善導の遺教を信ずる」、その念仏の心をよくよく案じ「ふかくたましるにそめ」ることのほかにはないであろう。それ故に仏願の生起本来を聞いて疑心あることなく、「阿弥陀佛の法蔵因位の昔かねて定め置かれ」てあった「ほとけの願力のいみじくおはします」という願心の領受と、その願心において「予が如き下機」という最も具体的な自己の現実に目覚めることは全く一つであり、そのすべてがただ念仏する身におけるできごとである。それ故、念仏信仰そのものの機微をつく極めて重要な本質的問題をうちに孕んでいることを見逃してはならない。われわれがこれを純粹にうけとらんがためには、真摯な求道精神にもとづく醇厚な信仰体験より外にはありえない。

かくて、本願章には、更に続いてその勝劣・難易の義を

「初勝劣者、念仏は勝、餘行は劣。所以者何。名号者は万徳之所歸也。然則弥陀一仏所有〔乃至〕一切内証功德、〔乃至〕一切外用功德、皆悉攝在阿弥陀仏名号之中。故名号功德、最為勝也。餘行不然、各守二隅、是以為劣也。譬如世間屋舎名字之中、攝棟・梁・椽・柱等一切家具、棟・梁等一名字中、不能攝一切。以之應知。然則仏名号功德、勝餘一切功德。故捨劣取勝、以為本願歟。

次難易義者、念仏易修、諸行難修。是故往生礼讚云。〔乃至〕又往生要集〔乃至〕故知、念仏易故通於一切、諸行難故不通諸機。然則為令一切衆生、平等往生、捨難取易為本願歟。

若夫以造像起塔、而為本願則貧窮困乏類、定絶往生望。然富貴者少、貧賤者甚多。〔乃至〕自餘諸行、準之應知。當知、以上諸行等、而為本願者、得往生者少、不往生者多。然則弥陀如来、法藏比丘之昔、被催平等慈悲、普為攝於一切、不以造像・起塔等諸行、為往生本願、唯以称名念仏一行、為其本願也。」〔聖全・一・九四三〜五頁〕

と、諄々と説示されている。これによれば、阿弥陀仏がその本願に特に念仏一行を選択されたその仏意の必然的理由は、二つの意味がある。第一は本願の名号が実に超世無上の功德を持つことを明かし、しかも、積功累徳して万徳円備の名号を成就したまうのは、ひとへに為衆開法藏広施功德宝のためであって、本願の念仏は、ただ十方衆生のための大悲廻向の行なのである。それ故に、その念仏を直ちに名号として、名号は万徳の歸するところであって、うちに一切の諸行をつつむから、それは万徳の個々の劣行に対して勝れた徳をもつが故にである。第二は諸行が難修であるのに対して、念仏は行住坐臥時處諸縁をきらわず、男女貴賤に通ずる易行易修の徳をもつが故にである。この故に、

如来は平等の大悲に基づき、あまねく一切を救済せんがために、本質的には勝の徳をもち、実践的には易の徳をもつ念仏を選択し、もって正定業とされたというのである。かくて本質的にはその特秀性の故に、実践的には念仏の普通妥当性の故に、という二つの理由をもって念仏一行を選択された大悲の願意を明かされている。^⑦

かくの如く、法然上人が諸行を否定して、ただ念仏せよと、教示せられたことは、上來述べてきたように、われわれの相対的思惟を超えた本願力に随順するほかに、「愚痴の法然房」が救われる道のないことを信知せられたからにほかならない。まことに、如来の本願は智愚善悪を選ばざるものであって、そこに超世無上の本願といわれる所以がある。したがって、念仏は称名念仏であるけれども称名念仏がそのまま如来願心の顕現であり、称えるところに如来の声を聞くのである。かくの如き念仏は他の如何なる念仏とも比較を許さないのであって、弥陀願力の表現として衆生の上にはたらき、ただ「乗佛願力」と本願の名号を信知するのみである。したがって、称えるのは自らの称功をつるのでもなければ、自ら策励するためでもない。それはただはればれと願力の御名を信じ称えしめられるのである^⑧。宗祖が『教行信証』「行巻」に

「念仏則是南無阿弥陀仏、南無阿弥陀仏即是正念也。」（親全・教行信証(1)・二三頁）

と転釈されるように、名号即念仏、念仏即信心であるといわなければならない。『示或人詞』に『往生礼讚』の第十八願加減の文を挙げ

「この文をつねに、くちにもとなへ、心にもうかべ、眼にもあて、弥陀の本願を決定成就して、極楽世界を莊嚴したて、御目を見まはして、わが名をとなふる人やあると御らんじ、御みゝをかたぶけて、わが名を称する者やあると、よる・ひるきこしめざる也。されば一称も一念も、阿弥陀にしられまいらせずといふ事なし。さ

れば摂取の光明はわが身をすて給ふ事なく、臨終の来迎はむなしき事なき也。この文は四十八願のまなこ也。肝なり、神也。四十八字にむすびたる事は、このゆへ也。よく／＼身をもぎよめ、手をもあらひて、すゞをもとり、袈裟をもかくべし。不浄の身にて持仏堂へいるべからず。」(聖全・四・七二八頁)

と、法然上人が感激を以て讃えられているのも、「當知本誓重願不虛 衆生稱念必得往生」とある如来の願力に対する深い感銘を伝えたものであろう。まことに、勝易の二徳が名号に施されたことは、如来の限りなき願心の深さであって、これこそ選択本願といわれる所以である。この選択本願において称名が往生の正業となるのであって、それを法然上人は三経の上に確かめ、釈迦・弥陀・諸仏こそって諸行を捨て、念仏の一行を選択されたと七選択を説示されている。

思うに、聖道の諸師は観念の念仏を高く評価し、称念をもって観念に堪えざる下機の修する劣行であるとして貶しめ、或いは観念成就の方便としての念仏しか認めなかったのである。かくの如き見解は、この選択の願意を真に領解し得なかつたことに基づくものである。また叡山に伝統されてきた念仏については、前にも一言した如くであって、法然上人が『往生要集註要』に

「観念称念、有勝劣難易。即観念為勝称念為劣。故念仏証據門中云但以念名号为往生之業何況観念相好功德。又観念難修、称念易行。故上所引文云、若有不堪観念相好、乃應一心称念。然则是以依勝劣則先雖勸観念、約難易則專唯勸称念也。」(聖全・四・四二二頁)

といわれる如く、勝劣の立場からすれば、称念は劣行であり、ただ難易の立場に約してのみ称念が勧められるというものであった。

しかし、法然上人にあっては、上述の如く、念仏の一行を選択された願意を明かし、称名正定業についても本願の上に確証せられて、選択本願の義意が明らかにされたのである。而して「南無阿弥陀仏往生之業念仏念仏為本」と標宗される如く、菩提心為先・諸行往生の道とが簡別され廃捨されたのである。しかも、その必然的理由が明確にされたのであって、勝易の聖意積はまさしく当時の教界の伝統を根底から転換せしめたものであった。かくの如く念仏選択の願心についてその核心を明らかにしたものが勝劣難易の論であるが、選択の根源を如來の平等慈悲そのものに見出し、名号の深義を開かしたものは何に基づくのであったろうか。

(2) 勝劣難易論の伝統

思うに、難易の義は龍樹の『十住毘婆娑論』『易行品』において提唱されてきたところであり、以来、浄土信仰の歴史的源流となるものは、ひとえに人間性の自覚に基づく易行の開顯にあったといえる。即ち、龍樹は敗壞の菩薩にあらわされた人間性の自覚に基づいて「行諸難行久乃可得」の難行道に対し、信方便の易行として称名念仏の一行を開顯したのである。而して天親の一心願生道は龍樹の意に基づく易行道の開顯にあることが曇鸞によって明示されている。更に道綽においては時機の自覚に立ち聖道の難証なる所以を明かし、「唯有淨土一門可通入路」と決判されている。かくの如き人間の自覚は、善導に到れば機の深信として受けとめられ、深心積に展開する如くである。而してそれが日本仏教に伝統相承され、源信に於いては、「如予頑魯之者」はただ称名念仏に依るほかはないことが明らかにされる。^⑨『往生要集』には、一切の善業はそれぞれ利益があってそれによって往生することができる、それなのに何故念仏の一門をすすめるかと問いを起し、それについて

「今勸念仏、非是遮餘種種妙行」。只是男女・貴賤、不簡行住坐臥、不論時處諸緣、修之不難。」（聖全・一・八八一頁）

と答えられている。この文は『選択集』本願章にも引用されているのであって、法然上人の念仏易行論は、これらの説を相承せられたものであるとすべきである。然るに、道俗貴賤を簡ばざる行は、一般的には方便浅行であり、先に見る如く、源信においても觀勝称劣の立場において称名念仏を勧めている如くである。しかも、称名念仏が単に易行易修であり、文字の多少に依るといふことのみであるならば、称名念仏よりも阿闍・宝性の名号は易称であり、真言にいう阿吽の密呪等の如きははるかに易行であり得る筈である。更にまた易行であるといふことのみでは、それが往生の行たり得る保証はどこにも存在し得ない。ただ人間の本性の自覚に立つ機の上に要請されるというにすぎない。ここに称名念仏が、本願の行として勝の徳を持つが故に易行であることが法然上人によって明らかにされねばならなかったのである。

然るに、法然上人は勝義を明かすについて、特に「名号者は万徳之所歸也」等といい、『智度論』の屋舎の譬をもつてこれを説かれている。若し、ここにいうように念仏は諸善万行の歸するところであるから、勝徳をもつとするならば、念仏が敢えて勝徳をもつとされる所以は、その構成要素としての諸行に求められるといわなければならない。それは却って念仏往生と諸行往生との本質的混乱をまねき、法然上人が善導一師を承けて強調された廃立為正という浄土宗の根本的立場をおびやかす危険性さえもつのである。けれども、ここで称名念仏が勝行であることの論証に、所称の名号を以て答えられていることは注意しなければならない。称名を問題としながら、法然上人が敢えて名号を以て答えられたのは、明らかに称名念仏が本願の行として、如来の行であることを示さんとするもので、称名の本質

的意義が単なる口称にあるのではなく、名号の正しき領受、即ち行は必然的に信として展開しなければならないことを意味するものにほかならない。それ故に、後の三心章にあつては、その標文に

「念仏行者、必可具足三心之文」（聖全・一・九五七頁）

といい、

「當知、生死之家以疑為所止、涅槃之域以信為能入。」（同右・九六七頁）

といわれる所以も明らかである。かくして法然上人の選撰本願念仏が叡山に伝統されきたった仏教の立場を価値轉換せしめるものとなったのである。されば、かかる法然上人の目を開かしめる契機ともなった源信の教学の上に、それが如何に展開されているのであろうか。

『往生要集』一部の奥旨は序の冠頭に

「夫往生極樂之教行濁世末代之目足也。」（同右・七二九頁）

といい、易覚易行の念仏の一門によることが示されているように、まさしく念仏を要とするものであり、男女貴賤に難からざる称名念仏であるとする。しかも、かかる易覚易行の念仏に帰すべきことが見開かれ、勧められる根底には源信自身深刻な澆季末法の危機意識があつたといわねばならない。源信の末法穢土の感知は、その要法を選ばねばならないということと同時に、主体的自覚の上に僧侶の破戒・悖徳に恐るべき法滅盡を認め、その根源的な悪よりの脱出を時機に相應する念仏に求めた『安樂集』に必然的に注意を向けしめたことであらう。このことは『安樂集』を『往生要集』に引用すること十五回に及び、道緯への傾倒の深さは法然上人の偏依善導の語をもってすれば、偏依道緯の事実があるともいえよう。殊に『往生要集』大文第十問答料簡の第五臨終念相に念仏の無量罪を減するということに

ついで、「諱和尚釈云」として『安樂集』広施問答の第十問答に展開する『論註』の名法相即の喩えを出しているものは、選択称名の願意を明らかにせんとされる法然上人にとって、この上なき明証として受けとられたことであろう。然るに、名法相即をいうときは、所称の念仏、即ち名号そのものに無量罪を滅する所以の勝徳が包含されていることになる。したがって、念仏は能称の功をからず、所称の名号それ自体の勝徳により、破闇満願、滅罪生善せしめらるゝとするのである。しかも、第七諸行勝劣では、観勝称劣という『往生要集』当面の判定をくつがえして

「於諸行中、唯念仏行、易修証上位。知、是最勝行。」（聖全・一・九一五頁）

と、念仏が易行易修のみならず、無比の勝徳を具しているので、よく上位を証せしめるものとされている。天台沙門としての源信としては、まことにきびしい批判であって、内意として聖浄二門の廢立が存立していることを窺わしめる。しかし、聖道門の無功能、無得道を主張する道綽の聖浄二門判に直接触れなかったところには、時機を思念しつつも柔和に化を施されようとしたことによるのであろうか。日本浄土教の初期に属する源信としては止むを得ざることであつたらう。

かくて法然上人は『往生要集』に

「私云。恵心已定往生得否、以善導・道綽而為指南也。又處處多引用綽・導二師之釋、然則隨順恵心之輩、必當歸依道綽・善導披安樂集明了聖浄二門之意、閱觀經疏領會安心起行之旨以為出離解脫準則也。」（淨全・九・三七八頁）

といわれる如く、源信の意趣を道綽の上に求めるとき、道綽をして「唯有浄土一門可通入路」といわしめた信仰の核心が何によって支えられているかを見出したのである。即ち『安樂集』第三大門第五問答には、既に第二大門第三広

施問答に引用した第十八願文の要を積頭して

「若有衆生縱令一生造惡、臨命終時十念相續稱我名字、若不生者不取正覺。」（聖全・一・四一〇頁）

と取意し、下品の行業は称名一行であることを明示されている。道綽の本願念仏は末法濁乱の世に於ける暴風駛雨にも等しい一生造惡の凡愚が、絶望的ともいふべき痛みの中から、如何にして出離の要路を切り開くかという厳しい現実認識に迫られて領受されたものである。それは専ら曇鸞の『論註』八番問答の積意を相承して『觀經』下々品の經意と会合し、もって「称我名字」の本願が顕わされ、一生造惡の自己に適う往生の行業は、戒定慧の三学や読誦・觀察等の行ではなく、称名一行のみであることを顕揚されたのである。道綽は第四大門念仏利益の第二に問答解釈して

「問曰。若勸常修念仏三昧、與餘三昧能有階降以不。答曰。念仏三昧勝相不可思議。此云何知。如摩訶衍中

說云。諸餘三昧非不三昧。何以故。或有三昧、但能除貪不能除瞋・癡。或有三昧、但能除瞋不能除癡

・貪。或有三昧、但能除癡不能除貪・瞋。或有三昧、但能除現在障不能除過去・未來一切諸障。若能常

修念仏三昧無間現在・過去・未來一切諸障悉皆除也。」（聖全・一・四一九頁）

と明示し、諸余の三昧は一隅に止まり、念仏三昧は一切を撰盡するものであることを積頭されている。まことに念仏三昧が三昧中の王といわれる所以であって、それはあたかも本願章に展開される勝劣論を想起せしめるものがある。

道綽の本願取意の文によって、善導は念仏往生の本願を開顯し、本願章に引用する本願加減の文としてよく伝統されきたったのである。

法然上人によって見開かれた選択本願の念仏は、決して功利的恣意的なものではなく、三学の修道に洩れ、永遠に救いなき十惡・愚痴・無智の身として願心が領受されたのである。しかも名号が諸行に勝れる所以は、実は諸行と念

仏との比較の論ではなくして、本質的にはそれが如来の選択本願の故である。したがって非本願としての諸行とは並列的に語られるべきでないことは、自ら付属章に

「定散諸行非本願、故不付属之。亦於其中、觀佛三昧雖殊勝行、非本願、故不付属。念仏三昧、是本願、故以付属之。乃至問曰。若爾者、何故直不說本願念仏行、煩說非本願定散諸善乎。答曰。本願念仏行、雙卷經中委既說之、故重不說耳。又說定散、為願念仏超過餘善。若無定散何願念仏特秀。乃至故今定散為癡而說、念仏三昧為立而說。」(聖全・一・九八〇頁)

と主張されている。ここでは念仏の勝義はそれがうちに余善を包むからではなくて、逆に念仏そのものが本来的に勝義をもつ、それ故に念仏はよく定散を破ってこれに超過する特秀性(勝徳)をもつのである。しかも念仏勝義の決定的証権は、それが特に阿弥陀仏の本願の行であるという一事に求められているのである。されば念仏は勝易の二徳をそなえるが故に選択せられたというよりも、それは全く如来の選択本願によるが故に、われわれの正定業として、よく勝易の二徳をたち得るのである。かくて、法然上人が終始一貫して廢立為正の立場に立って、念仏の勝義をおしすすめられるのも、究極するところ「念仏は本願」ということに盡きるのである。したがって、定散諸行によって莊嚴されるが故に念仏は勝徳をもつものではなくて、どこまでも、それは本願選択の故に勝義をもつものといわねばならない。即ち念仏の勝義は本質的には、それが選択本願の行であり、如来廻向の行であるということに盡きるのである。本願章に展開する勝劣難易の試解は、所詮人間のすべての思惟言詮を超えたものを、可能な限り具体的に人間の知性の場において承認せしめるべく、体系的に解明せんとされた法然上人のまことに真剣な試みであったのである。

かくて末法という歴史そのものの悲痛をになって、一代仏教の帰趣を問われた法然上人の念仏論は、宗祖によって

如来の往相廻向の不行として積極的に受けとめられ、この「選択本願念仏」をもって、「行巻」には

「明知是非凡聖自力之行故名不回向之行也、大小聖人・重輕惡人・皆同齊應歸選擇大宝海念仏成仏」（親全・教行信証(1)・六七頁）

と領解し、その根據を特に第十七願に求められて

「大行者則稱无碍光如来名。」（同右・一七頁）

といい、更に

「斯行、即是撰諸善法、具諸徳本、極速円満、真如一実功德宝海。故名大行。然斯行者、出於大悲願。即是名諸仏稱揚之願、復名諸仏稱名之願、復名諸仏咨嗟之願、亦可名往相廻向之願、亦可名選擇稱名之願也。」

（同右）

と明言されている。念仏が大悲の願より出でたりとは、それはわれわれが行ずるものでありつつ、主体はまさしく仏にありと示されるのである。

まことに念仏はつねに大悲の願より出ずるところの真如一実の功德であり、従如来生の行であるが故に本願に選択撰取せられた正定の業であったのである。それ故にこそまたよく勝易の二徳をたもち、うちに諸の善法を撰し徳本を具しつつ、「選擇易行至極」として十方衆生のための往生の証権となりうるのである。念仏一行が善導においては彼の仏の願に順する正定の業といわれ、法然上人では勝易の二徳をたもつ選択本願の念仏とせられ、宗祖にあっては彼他力廻向の不行とせられるのも、それが一如来生の行として真如一実の功德大宝海であるからであるといわねばならない。

小 結

上米、『選択集』の前三章を中心にそこに展開される批判精神を窺いつつ、選択本願念仏の義意を推求してきたが、そこには第四章以下の主要課題である三心論、更には題号・標宗の趣旨についての問題が多く残されていることに気づかざるを得ない。しかし、『選択集』の中心課題は、衆生往生の正業としての選択本願の念仏を時機の痛みを通し、て明らかにすることにあつたといつていい。まことに、高遠な観念の行にも堪えず、三学の器にあらざる下機の行法は、本願を信じ念仏申すばかりに出離の要道はなかつたのである。念仏がすべてであるという法然上人の確固たる信念は、そのよるところ全く阿弥陀仏の選択本願に基づくのである。それ故に、『選択集』の終りには、浄土三経と『般若三昧経』に依つて八選択を挙げ、弥陀・釈迦・諸仏のすべてが念仏一行を選択せられ、浄土三経は念仏を宗致とすることを明示されたのである。かくて宗祖は『愚禿鈔』に法然上人の選択の原理を承け、『大経』に法蔵菩薩・世饒王仏・釈迦如来の選択を挙げ、法蔵菩薩の選択が単なる個人的なものでなく、全法界の根本意志であることを明瞭ならしめ、『観経』に釈迦如来・韋提夫人の選択を挙げ、韋提に代表される凡夫の上に如来の願心が周遍していることを顕わされたのである。かくの如き選択の願心を示すものが選択本願である。それ故に『愚禿鈔』には二双四重の教判を示して

「横超 選択本願、真実報土 即得往生也」

といわれるのである。

法然上人にあつては、南無阿弥陀仏の行体が如来の選択であつて、選択本願の念仏は全く他力の念仏である。他力

の念仏は如来願心の表現であり、われわれが称えつつも、それは願力他力にもよおされて称えられる念仏である。それを宗祖は如来の廻向と領受し、第十八願成就文を

「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」（親全・教行信証(1)・九七〜八頁）

と、ここに「至心に廻向せしめたまへり」と統みかえられたのも、かかる意趣を明示するものである。而して「信卷」には

「爾者若行若信无有一事非阿彌陀如来清淨願心之所回向成就非无因他因有也可知」（親全・教行信証(1)・一一五頁）

といて、衆生の行信道を明かし、「証卷」には

「夫案真宗教行信証者如来大悲回向之利益故若因果无有一事非阿彌陀如来清淨願心之所回向成就因果亦淨也應知」（同右・二〇一頁）

と如来選択の願心が徹底するところに廻向が成就することを顯示されている。そこにはひたすら実存の根源に如来の本願を聞思していった宗祖の鋭い択法眼がある。それによって法然上人の選択を廻向と領受し、選択本願の念仏を如来の本願に選択せられた他力の行、他力廻向の念仏と徹底して顕揚されたのである。まことに他力廻向ということは選択本願の念仏と示された法然上人の精神にその根拠があり、更にそのことを明らかに確信せしめた解義が『浄土論』であり、『論註』であったと領解することができよう。

註

- ① 田村圓澄氏著『日本仏教思想史研究』浄土教篇「法然の宗教の成立」一七二頁。「専修念仏の受容と弾圧」六二―三頁には、
 (一)法然在世中の弾圧、(二)法然滅後の弾圧に分け、専修念仏弾圧一覽が図示されている。
- ② 高千穂徹乘氏著『法然教学の特質と動向』二―三頁。田村圓澄氏著『日本仏教思想史研究』浄土教篇「専修念仏の受容過程」、
 赤松俊秀氏著『続鎌倉仏教の研究』「鎌倉仏教の課題」等に詳説されている。
- ③ 田村圓澄氏著『日本仏教思想史研究』浄土教篇並びに「法然上人伝の研究」。
 細川行信氏著『真宗成立史の研究』「専修念仏弾圧の経過」には、承元の弾圧に至る経過・嘉禄の弾圧に至る経過が史料に基づいて説明されている。
- ④ 『選択集』の成立年時については、凡そ八説があるが、そのうち特に注意せられるのは、建久九年(一一九八)六十六歳説と元久元年(一二〇四)七十二歳説である。先輩の中でも前者をとるのは、恵空・円策・了祥師であり、後者をとるのは深励・宣明・大含師等である。両説ともそれぞれ主張せられる根拠もあり、批判される弱点をもっており、いずれとも決し難い。このことについては、稲葉秀賢氏著『撰択集試解』「撰述年時」、石田充之氏『撰択集研究序説』「撰択集成立一般について」の項に論究されている。
- ⑤ 稲葉秀賢氏「教行信証と撰択集」(親鸞教学第二十一号)参照。
- ⑥ 凝然の『浄土源流章』には、「浄土教観不為別宗、各随自宗解釈法義」(浄全・一五・五九〇頁)という。
- ⑦ 法然上人の浄土宗開宗の年時について、浄土宗では承安五年四十三歳における専修念仏婦入を重視し、この年を浄土宗開宗と見ている。その他、建久九年六十六歳以後の『撰択集』撰述による立宗宣言説、または元久元年以後説、等諸説がある。
- ⑧ 香月乗光氏編『浄土宗開創期の研究』「法然上人の浄土開宗の年時に関する諸説とその批判」に詳説されている。
- ⑨ 長尾雅人氏「教判の精神」(密教文化第五・六合併号)、幡谷明氏著『親鸞教学の思想史的研究』「真宗教判論の課題」参照。
 六義について『叢林記』(真宗全書十六卷)には次のようにいっている。
 「一に五念を五種正行包ね讓て不別出。決疑の意
 二に論の意は所尅尙成仏。経は所果在往生。今は集往生文故に不出論。

- 三に論蔵は詮智故に。今は顯_レ仏慈悲之義_一故に不_レ拳_レ論。
- 四に五祖各別の義に依て、都て不_レ依_レ他師_一。ただ依_レ善導一師_一故に不_レ拳_レ天親鸞師。
- 五に是は通申の論が故に、拳_三三經_一則為_レ兼論。若別申孤起の論ならば今も可_レ別拳_一。
- 六にこの集若對_二他家_一立派を争ふ座ならば、經論釈の三を具に挙て証とすべし。爾に今は依_レ請集念仏要文之書也。既に立量立証の書に非が故に。」
- ⑩ 佐々木月樵氏著『印度支那日本浄土教史』上・二四八頁、二六九頁。高雄義堅氏「道綽禪師とその時代」(宗学院論輯第三十一輯)。山本仏骨氏「法然上人の相承論」(真宗学四五・四六号)参照。
- ⑪ 高千穂徹乘氏著前掲書「諸行と念仏」。井上光貞氏著『日本浄土教成立史の研究』「撰関政治の成熟と天台浄土教の興起」(天台教団の変質と法然の宗教の成立)参照。
- ⑫ 広瀬果氏「親鸞教学における行の意義」(日本仏教学会年報第三〇号)参照。
- ⑬ 藤原幸章氏「正定業の論理」(親鸞教学第一号)、「不廻向論」(親鸞教学第五号)参照。
- ⑭ 広瀬果氏「宿業と大悲」(誓願の根本構造)参照。
- ⑮ かかる意は善導の宗教的態度に顯著であり、その著述の上に随所に見られるところである。たとえば「玄義分」第六經論和會門第四出文顯証に次のように明かされている。
- 「問曰。上來返對之義、云何得_レ知。世尊定為_二凡夫_一不_レ為_二聖人_一者未_レ審、直以_二人情_一準_レ義、為_二當亦有_一聖教_一來証。答曰。衆生垢重智慧淺近、聖意弘深、豈寧自輒。今一一悉取_二仏説_一以為_二明証_一。……」(聖全・一・四五三〜四頁)
- ⑯ 藤原幸章氏「禿庵文庫選択本願念仏集」(「選択集の教義」)参照。
- ⑰ 稲葉秀賢氏著「選択集試解」(「本願論」)参照。
- ⑱ 同右著「教行信証の諸問題」(「教行信証に於ける真実行の意義」)参照。