



## Honen's Interpretation of Shomyo Nenbutsu

journal or publication title	Annual Report of the Humanities Research Institute Chikushi Jogakuen University
number	29
page range	123-136
year	2018-08-31
URL	<a href="http://id.nii.ac.jp/1219/00000970/">http://id.nii.ac.jp/1219/00000970/</a>

## 法然における「本願行」としての称名念仏の意義

盛 智 照

### はじめに

戦後の法然論は、法然における専修念仏の唱導者としての姿と、持戒や天台僧的な姿とを、いかに統一的に把握するかを大きな課題とした。そしてその課題は、法然浄土教が、弾圧を蒙るだけの内実があったか否かという問題意識と不可分の関係にあった。

そのような戦後法然論の研究史において、一つの到達点を示したのが平雅行「法然の思想構造とその歴史的位置―中世的異端の成立―」である。この論文で平は、法然の思想構造をあきらかにするために、「宗・門・行」という三つの位相における法然の「聖道観」を分析し、宗の位相では聖道得悟を容認していた法然は、「行の位相において初めて絶対的な聖道否定を達成し、弥陀の下における平等を確立した」と論じた。そして、「民衆を呪縛していた様々な宗教的イデオロギーを無化し、民衆の内面的權威性の回復・宗教的「自立」に寄与した」として、その歴史的意義を強調した。

その後平は、「建永の法難について」<sup>2</sup>で、法然浄土教と顕密仏教の思想的差異を背景に、法難を「思想弾圧」事件として描き、中世的「異

端」の性格を際立たせた。平の法然論や弾圧理解について、個々の論点に対しては異論もあるが<sup>3</sup>、平の議論が戦後法然論の延長線上にあることは一目瞭然である。

ところで、近年の法然論や法難論に見られる特徴は、法然浄土教と顕密仏教の思想的親和性を強調し、法然浄土教の性格に、民衆救済性や権力に対する批判性が無かったとする点である。もちろん、研究史における多数派の理解が必ずしもその人物の思想を正しく理解しているとは限らないが、しかしこと宗教思想に関しては、逆説を含む表現や時代の思潮との〈連続／断絶〉などを踏まえた分析が必要となり、一見すると同様な表現であっても、その内実が一八〇度異なる場合も考えられる<sup>4</sup>。

すでに平説が提出されてから四〇年近い年月が経過しているが、平説を起点として、法然の諸行往生論をめぐる論争がいまなお継続中である。そしてこの論争には、戦後法然論から引き継がれる議論も少なくない。そこで、まずはこの論争における各論者の議論を整理・検討し、本稿があきらかにすべき課題を抽出することから始める。

ガイド』法蔵館、二〇〇一年）。

⑦森新之介「法然房源空の二門判と二行判―その能否と難易、勝劣について―」（『宗教学研究』第八四卷三号、日本宗教学会、二〇〇一年）。

⑧本庄良文「『選択集』第四・第十二章における「廢立」の語義」（福原隆善編『八百年遠忌記念 法然上人研究論文集』、知恩院浄土宗学研究所、二〇一一年）。

⑨本庄良文「『選択集』第十三章における「不可得生」の經典解釈法」（『浄土宗学研究』第三七号、知恩院浄土宗学研究所、二〇一一年）。

⑩本庄良文「法然による諸行往生の「否定」―論点の整理」（佛教学総合研究所編『法然上人八〇〇年大遠忌記念 法然仏教とその可能性』法蔵館、二〇一二年）。

⑪本庄良文「『選択集』第二章における千中無一説―諸行往生の可否に関連して―」（『仏教学部論集』第九六号、佛教学部、二〇一二年）。

⑫本庄良文「『選択集』第六章における特留念仏釈と諸行往生の可否―平雅行説の検討」（福原隆善先生古稀記念会事務局編『仏法僧論集 福原隆善先生古稀記念論集』第二卷、山喜房佛書林、二〇一三年）。

⑬本庄良文「『選択集』第十二章における随意・随他説―諸行往生の可能性に関する善裕昭説の検討」（藤本浄彦先生古稀記念論文集刊行会編『法然仏教の諸相』法蔵館、二〇一四年）。

法然の信仰の核心が選択本願念仏説にあることは、衆目の一致するところであろう。平雅行は、「選択本願念仏説とは「称名念仏は弥陀が選択した唯一の往生行であるから、念仏以外では往生できない」という思想なのであって、（中略）諸行往生の否定を本質としている<sup>五</sup>」と定義している。この、法然が諸行往生を否定したとする平説の登場に端を発して、論争が始まる。その主なものを時系列順に並べると次のようになる。

①平雅行『日本中世の社会と仏教』（一九九二年）。

②末木文美士「書評・平雅行『日本中世の社会と仏教』」（同『鎌倉仏教形成論―思想史の立場から』法蔵館、一九九八年、初出一九九四年）。

③安達俊英「法然浄土教における諸行往生の可否―『選択集』第二章・第十二章を中心に―」（『佛教文化研究』第四一号、浄土宗教学院、一九九六年）。

④松本史朗「選択本願念仏説と悪人正因説―平雅行氏の所論をめぐって―」（同『法然親鸞思想論』大蔵出版、二〇〇一年、初出一九九八年）。

⑤安達俊英「『選択集』における諸行往生的表現の理解」（大正大学浄土学研究会編『阿川文正教授古稀記念論集 法然浄土教の思想と伝歴』山喜房佛書林、二〇〇一年）。

⑥善裕昭「『選択本願念仏集』（日本仏教研究会編『日本仏教の文献

この中で、末木・安達・善の三者は、基本的には平説を承認し、法然が諸行往生を否定していたと考えている。その上で末木は、『選択集』の体系だけを見れば「法然は結局念仏以外の全仏教を否定した<sup>六</sup>」と述べ、平とは異なり、法然が聖道得悟も否定している可能性を指摘した。安達も、「法然は（中略）諸行往生の完全否定を原則<sup>七</sup>」とした上で、「諸行を廃する」という点では、布教の実際にあつては、幾分ゆるやかな態度を示していたようである<sup>八</sup>との見解を示している。善も、「彈圧問題や『摧邪輪』の反応なども含め考えると、法然は非本願たる諸行それ自体に往生行としての価値を認めないと考える<sup>九</sup>」との私見を提示している。

一方、真つ向から反する見解を述べたのは松本・森・本庄である。松本は、平の所論を引用した後、「念仏以外では往生できない」ということを、法然は一体どの著作でどのように説いたのであろうか」と批判し、往生行として、念仏は決定往生（往生は確定）であるのに対して、余行は往生不定（往生は不確定）であり、法然が諸行による往生の可能性を認めていたと結論した<sup>一〇</sup>。その上で、法然の立場を次のように述べている。

従つて、『選択集』は、余行による往生の可能性を認めてはいらぬが、その主張は、余行を修すべし<sup>一一</sup>でもなければ、余行も修すべし<sup>一二</sup>でもなく、さらに言えば、余行を修してもよい<sup>一三</sup>といふことでもないであらう<sup>一四</sup>。

松本は、あくまで法然浄土教の核心は選択本願念仏説であること認めながら、なお諸行往生を理論的には承認した法然像を描いた。また森

は、法然の思想は『選択集』に至りはじめて「定論」を見た<sup>一五</sup>と位置付け、それ以前の三部経釈や『逆修説法』に見られる聖道得悟や諸行往生を不可能とする言説と混同してはならないと指摘した。そして、『選択集』に示される念仏諸行二行の勝劣や難易について次のように述べている。

念仏の最勝たる所以はあくまで利益功德が数多くその対象が幅広くということに求められるのであつて、利益功德の深さでは余行に及ばないとしなければならない。そして難易義と同様に、勝劣義もまた一切諸機に相応するかしないかによる評価だったのである<sup>一六</sup>。

森は、法然における聖道得悟や諸行往生は、「困難かつ不確定であつたものの決して不可能ではなかつた<sup>一七</sup>」と結論した。さらに、本庄良文は、「私自身は、『法然は、諸行往生をきわめて僅かながら理論的に認めている』と考えて<sup>一八</sup>」、諸行往生否定論者を批判する形で自らの説を公表している。

さて、平以降の法然の諸行往生論をめぐる研究史を概観して注目すべき点は、ほぼすべての論者が、法然の信仰の核心は選択本願念仏説にあると承認した上で、法然における諸行往生の可否を論じている点である。この点について、論者の一人である善が、

部分的にみれば（法然が諸行往生―筆者註）否定かどうか黑白はつきり線を引きにくい点は確かにあるが、全体の論旨では弥陀・釈尊・六方諸仏の意思に照らして念仏と諸行の価値批判がなされるのであり、そのことの意味が何であるかを問われなければならない

と指摘している。また安達も、平の選択本願念仏説の定義を引用した後、「法然浄土教そのものを規定する文言としては、いささか不正確」と批判し、

法然浄土教において（或いは選択本願念仏説において）最も重要な点は、やはり「選択」されたところの称名念仏のみを一向に専修すべきということであって、諸行往生の否定は、あくまで二次的な問題であつたと考えられる<sup>一六</sup>

と述べている。たしかに法然は、『選択集』のいわゆる「略選択」で、解脱を志す者は、称名念仏によって往生を願うべき旨を簡潔に説示している。

速欲<sup>レ</sup>離<sup>二</sup>生死<sup>一</sup>二種勝法中且闍<sup>二</sup>聖道門<sup>一</sup>選入<sup>二</sup>浄土門<sup>一</sup>。欲<sup>レ</sup>入<sup>二</sup>浄土門<sup>一</sup>正雑<sup>二</sup>二行中且抛<sup>二</sup>諸雜行<sup>一</sup>選<sup>レ</sup>應<sup>レ</sup>歸<sup>二</sup>正行<sup>一</sup>。欲<sup>レ</sup>修<sup>二</sup>於正行<sup>一</sup>正助<sup>二</sup>二業中猶傍<sup>二</sup>於助業<sup>一</sup>選<sup>レ</sup>應<sup>レ</sup>專<sup>二</sup>正定<sup>一</sup>。正定之業者即是称<sup>レ</sup>仏名<sup>二</sup>。称<sup>レ</sup>名必得<sup>レ</sup>生。依<sup>二</sup>仏本願<sup>一</sup>故<sup>二</sup>。七

ここでの法然の主張は、松本の言葉を借りれば、「余行を修すべし」でもなければ、余行も修すべし」でもなく、さらに言えば、余行を修してもよい」という主張でもなく、あきらかに「正定業である念仏一行を修すべし」ということを述べていることになる。さらに、称名念仏によって確実に往生ができる根拠を、阿弥陀仏の本願に基礎づけて理解していることが読み取れる。したがって、法然浄土教は、称名念仏が阿弥陀仏の「本願行<sup>一八</sup>」である点を眼目としている。

法然が念仏を「本願行」と定めている以上、仮に法然が諸行往生を

認めていたとしても、それは「非本願行」という「否定的」な要素として受け止められていたはずである。問題は（本願）の内実であり、そのこのの意味が問われない限り、法然の諸行往生論に関する論争も、法然浄土教の本質には迫れないと考える。本稿の目的は、屋上屋を重ねることにはなるが、法然にとって、称名念仏が阿弥陀仏の選択した「本願行」であると理解されていたことに注目し、法然における称名念仏の歴史的意義を確認することとする。その前提作業として、顕密仏教と法然浄土教の差異を、法然が非本願行としている戒律や諸行を軸に検討する。

## 二

古代仏教から中世仏教への展開の特色は、寺院の荘園領主化に求められる。佐藤弘夫は、律令制の崩壊に伴い寺院への国家的支援が消失したことを受け、寺院にとって荘園経営が喫緊の課題となり、荘園経営における国司や国衙からの不当な圧力を封殺するためのイデオロギーとして王法仏法相衣論が形成されたと論じている<sup>一九</sup>。そのような寺社勢力の荘園領主化の原動力となったのが「悪僧」の存在である。

悪僧の登場を思想的に論じたのも平雅行である。平は、院政期における本覚思想の流行を悪僧登場の歴史的な背景と考え、「本覚思想は、持戒苦行による得悟を低次元の始覚門の立場と断じ」、顕密仏教界で「持戒苦修の僧侶は、擲揄・嘲笑の対象となった」とみている<sup>二〇</sup>。

実際、『興福寺奏状』も「但末世沙門無戒破戒、自他所<sup>レ</sup>談也<sup>二一</sup>」と、

当時の仏教界の退廃を嘆いている。

このような仏教界のあり方に反省を迫ったのが治承・寿永の内乱による南都寺院の焼失であった。九条兼実はその惨状を「七大寺以下、悉変<sup>二</sup>灰燼<sup>一</sup>之条、為<sup>レ</sup>世為<sup>レ</sup>民佛法王法滅尽了歟、凡非<sup>二</sup>言語之所<sup>一</sup>及、非<sup>二</sup>筆端之可<sup>レ</sup>記<sup>三</sup>」と記している。この争乱は、顕密仏教の祈りが、現実の暴力の前に何等の抑止力にもならないことを示した。この惨状を受け、南都では戒律復興運動が隆盛した。貞慶は、『解脱上人戒律興行願書』のなかで、「設雖<sup>二</sup>不清淨比丘<sup>一</sup>、設雖<sup>二</sup>不如法之軌則<sup>一</sup>、其中、若一人二人有<sup>レ</sup>知<sup>レ</sup>法人<sup>一</sup>者、随分勝縁、豈可<sup>レ</sup>空哉<sup>三</sup>」と述べ、末法においては如法の持戒ができずとも、尚それでも戒を保とうとする僧侶がいれば「勝縁」であるとの心境を吐露している。当時の心ある僧侶たちにとっては、世が末法であるからこそ、正しく「正法」が実現されなければならないと認識されていた。そのような風潮のなかにあつて、法然も当時の持戒行の流行を認めたくえで、次のように述べている。

散善中有<sup>二</sup>大小持戒行<sup>一</sup>。世皆以為持戒行者是入真要也。破戒之者不<sup>レ</sup>可<sup>レ</sup>往生<sup>一</sup>。又有<sup>二</sup>菩提心行<sup>一</sup>。(中略) 又有<sup>二</sup>解第一義行<sup>一</sup>。(中略) 又有<sup>二</sup>誦誦大乘行<sup>一</sup>。(中略) 凡散善十一人皆雖<sup>レ</sup>貴而於<sup>二</sup>其中<sup>一</sup>、此四箇行当世之人殊所<sup>レ</sup>欲之行也。以<sup>二</sup>此等行<sup>一</sup>始抑<sup>二</sup>念仏<sup>一</sup>。情尋<sup>二</sup>經意者、不<sup>レ</sup>下<sup>二</sup>此諸行<sup>一</sup>付属流通<sup>上</sup>。唯以<sup>二</sup>念仏一行<sup>一</sup>即使<sup>四</sup>付<sup>三</sup>属流通<sup>後</sup>世。応<sup>レ</sup>知、釈尊所<sup>二</sup>以不<sup>レ</sup>付<sup>三</sup>属諸行<sup>一</sup>者、即是非<sup>二</sup>弥陀本願之故也。亦所<sup>二</sup>以付<sup>三</sup>属念仏<sup>一</sup>者、即是弥陀本願之故也。今又善導和尚所<sup>二</sup>以廢<sup>三</sup>諸行<sup>一</sup>歸<sup>中</sup>念仏<sup>上</sup>者、即為<sup>二</sup>弥陀本願<sup>一</sup>之上亦是釈

尊付属之行也。故知諸行非<sup>レ</sup>機失<sup>レ</sup>時。念仏往生当<sup>レ</sup>機得<sup>レ</sup>時。感応

豈唐捐哉<sup>二四</sup>

ここで法然は、『観経』で説く散善の内、「大小持戒」「菩提心」「解第一義」「誦誦大乘」の「四箇行」が往生行として重要視され、念仏が軽視されている当時の風潮を指摘している。法然にとって、これらの風潮が治承・寿永の内乱に対する真摯な反省のうえになされたものであつても、善導に照らして『観経』をみれば、散善として説かれる行は釈尊が不付属とした行であり、念仏一つが釈尊によって後世に伝わるように付属された行であると認識されていたと考えられる。そしてその根柢を、念仏が唯一の弥陀の本願行である点に求め、これらの諸行ではなく、念仏一行を時機に叶った行として勧めている。このように、末法における持戒持律が喫緊の課題になるなかで、法然はそれを「非本願」である故に否定的に踏まえようとしていることが確認される。

さらに、法然が当時下劣な機根にあてがわれた方便としての念仏観を批判していた事実を消息等において確認できる<sup>二五</sup>。しかしそれは平がいうような、諸行往生の無価値化を目指した、法然の「大衆蔑視的宗教構造の打破・克服に努力した<sup>二六</sup>」結果によるものなのである。か。むしろ筆者は、これを「本願行」である称名念仏の最勝性の証明から導き出される結果であると考ええる。

以上、法然が当時の主流とは異なる仏教観を持っていたことを確認した。では、法然においてそのような仏教理解はいかに成立したのか、次節以降で検討することとする。



## 三

法然研究を困難にしている要因は、法然遺文が常に偽撰の可能性に晒されていることにある。かつて田村円澄が、「ただ『選択集』の立場に背反せぬ法語や消息のみを、一応、法然の言葉と考へ得る<sup>三七</sup>」としたのはその極端な例ではあるが、その矛盾の解決を目的として、石井教道<sup>三八</sup>や大橋俊雄<sup>三九</sup>が提起したのが、法然の思想に時期的展開を認める方法である。この方法は、現在、多くの法然論者によって継承されていると考えるが、いまだ検討すべき点も多い。そこで本稿でも、法然の思想形成過程を踏まえて、法然の念仏思想の構造をあきらかにする。

さて、法然初期の思想を考察する場合、『往生要集』をいかに受容したのが問題となる。なぜなら、法然没後の比較的早い時期に成立したとされる『一期物語』に次のような記述があるためである。

恵心先徳造<sup>四〇</sup>往生要集<sup>四一</sup>、勸濁世末代道俗<sup>四二</sup>、就之欲<sup>四三</sup>尋<sup>四四</sup>出離之趣<sup>四五</sup>、先序云。往生極樂之教行、濁世末代之目足也。道俗貴賤誰不<sup>四六</sup>歸者。但顯密教法其文非<sup>四七</sup>一、事理業因其行多、利智精進之人未<sup>四八</sup>難、如<sup>四九</sup>予頑魯之者豈敢俟。是故依<sup>五〇</sup>念仏一門<sup>五一</sup>、聊集<sup>五二</sup>經論要文<sup>五三</sup>。被<sup>五四</sup>之修<sup>五五</sup>之、易<sup>五六</sup>覺易<sup>五七</sup>行<sup>五八</sup>（中略）於<sup>五九</sup>称名<sup>六〇</sup>、丁寧<sup>六一</sup>勸<sup>六二</sup>之為<sup>六三</sup>本意<sup>六四</sup>云事顯然也。但於<sup>六五</sup>百即百生行相<sup>六六</sup>者、已讓<sup>六七</sup>善導道<sup>六八</sup>緯<sup>六九</sup>釈<sup>七〇</sup>、委<sup>七一</sup>不<sup>七二</sup>述<sup>七三</sup>之。是往生要集為<sup>七四</sup>先達<sup>七五</sup>、而入<sup>七六</sup>淨土門<sup>七七</sup>。

ここに示されるように、法然は「出離之趣」を『往生要集』に求め、その序文でいうような「頑魯之者」である自分は、覚り易く行じ易い

「念仏一門」でしか救われないことを自覚したとされる。後の法然伝は、「しかるに恵心の往生要集、もはら善導和尚の釈義をもて指南とせり<sup>三</sup>」と簡潔に述べるため、『要集』は「偏依善導」への誘因でしかないかのような印象を受けるが、法然の凡夫観に注目すると、『往生要集』が果たした役割は小さくないように考えられる。

では、法然がどのように『往生要集』を受容したのかを知るために、まずその思想性を確認することから始める。『往生要集』中の大文第五に「助念方法」の章がある。この助念方法は、大文第四の「正修念仏」の章で示された、往生の正行としての念仏（正修念仏）を補助するものとして説かれている。つまり『往生要集』は、往生行を「念仏為本<sup>三</sup>」としながら、その中心である念仏を様々な行によって補助し支えるという思想の実践体系を示している。ではなぜ、源信は念仏一行では往生が達成されないと考えたのであろうか。その理由として考えられるのが次の文である。

問、念仏自滅<sup>四</sup>罪、何必堅持<sup>五</sup>戒。答、若一心念、誠如<sup>六</sup>所責。然  
 尽日念仏閑檢<sup>七</sup>其実<sup>八</sup>、淨心是一両、其余皆濁乱。野鹿難<sup>九</sup>繫、家  
 狗自馴、何況自恣心、其惡幾許乎、是故、要<sup>一〇</sup>精進持<sup>一一</sup>戒、猶如<sup>一二</sup>  
 護<sup>一三</sup>明珠<sup>一四</sup>。

ここで源信は、念仏自体に滅罪の功德があるにもかかわらず、なぜ持戒を必要とするのかと自問する。そしてその答えとして、一日の念仏中に「淨心」で勤める時間はごくわずかであり、「其余皆濁乱」であるから「明珠」を護るように持戒に励まなければならないことを強調している。源信は『往生要集』の序文で自己を「頑魯之者」として規

定しているが、しかし「源信にとつて「凡夫」とは身命をかけ修行を  
求める「行者」であり、今日で理解されているような「どのような修  
行もままならない煩惱具足の凡夫」というイメージからは遠い<sup>三四</sup>と  
の指摘もあり、実際には自らの行による功德を期待していた面が考え  
られる。そのように自己を規定した源信にあっては、たとえ「淨心」  
の念仏が不可能でも、なお「余諸妙行<sup>三五</sup>」を備えて念仏を補うことが  
可能と考えたとしても不自然ではないのだろうか。以上のよ  
うな源信の思想が、正助合行を実践体系とする『往生要集』の念仏觀  
を支えていたと考えられる。

対して法然が自己を凡夫という場合、その凡夫觀は「三学非器<sup>三六</sup>」  
の自覺によつて裏付けられており、源信とは異なり自らの行による功  
徳は一切期待できないもとして把握されていた。そのような法然が、  
唯一自らが救われる道として認識したのが、『往生要集』に引用され  
ていた、善導の「百即百生」の文が示す立場であった。その立場とは、  
法然が『選択集』に引用し示したところによると次のようなものであ  
る。

往生礼讚云。若能如<sup>レ</sup>上念念相統畢竟為<sup>レ</sup>期者、十即十生、百即百  
生。何以故。無<sup>レ</sup>外雜緣得<sup>レ</sup>正念故。與<sup>レ</sup>仏本願相<sup>レ</sup>應故<sup>三七</sup>。

法然は、生涯をかけて念仏することで、十人は十人が往生し、百人は  
百人が往生するとされる善導の立場を示している。そしてその立場に  
おいて、「雜緣」とされる余行を交えずに「正念」が得られ、それは  
弥陀の本願に「相<sup>レ</sup>應」するがゆえにもたらされる利益として認識され  
ていた。したがって、法然が『往生要集』を指南として浄土教に帰入

しながら、さらに源信の念仏觀を批判して「偏依善導」を標榜しなけ  
ればならなかった背景には、機の自覺としての「三学非器」があり、  
そのような凡夫に堪えられる行を模索した結果、善導の百即百生の文  
に導かれて、本願の念仏に帰依した信仰の遍歴があったことが確認で  
きた。

さて、以上のような回心の時期については、一般的には安元元（一  
一七五）年、法然四三歳の時だとされる。後年法然は、浄土宗名を立  
てた理由をこのように述べている。

或時云。我立<sup>レ</sup>浄土宗意趣者、為<sup>レ</sup>示<sup>レ</sup>凡夫往生<sup>二</sup>也。若依<sup>三</sup>天台教  
相者雖<sup>レ</sup>似<sup>レ</sup>許<sup>レ</sup>凡夫往生<sup>二</sup>、判<sup>レ</sup>浄土<sup>三</sup>至淺薄也。若依<sup>三</sup>法相教相<sup>二</sup>  
者判<sup>レ</sup>浄土<sup>三</sup>雖<sup>レ</sup>甚深<sup>一</sup>、全不<sup>レ</sup>許<sup>レ</sup>凡夫往生<sup>二</sup>也。諸宗所<sup>レ</sup>談、雖<sup>レ</sup>異、  
惣不<sup>レ</sup>許<sup>レ</sup>凡夫生<sup>三</sup>浄土<sup>二</sup>云事<sup>上</sup>。故依<sup>三</sup>善導積義<sup>一</sup>、興<sup>レ</sup>浄土宗<sup>二</sup>時、  
即凡夫生<sup>三</sup>報土<sup>二</sup>云事<sup>顯也</sup><sup>三八</sup>。

法然は、顕密諸宗の教義では、凡夫が真に報土に往生することは叶わ  
ず、一人善導のみが、凡夫の報土への往生を説いていたので、「善導  
積義」によつて「浄土宗」を立てたとする。それは、源信の『往生要  
集』が示した立場<sup>二</sup>自らの功德を是とする仏教との決別を意味した。

法然遺文の中で、その時期が特定されているものは甚だ少ないが、  
いわゆる「三部経釈」は、建久元（一一九〇）年、法然五八歳の時に  
行われた、東大寺講説の記録とされる<sup>三九</sup>。この講説について「琳阿本」  
は、「三論法相の深義をとゞこほりなくのべて、凡夫出離の法、口称  
念仏にしくはなし<sup>四〇</sup>」ことを述べたと伝える。ここでの法然の課題は、  
「何故第十八願選<sup>二</sup>捨<sup>一</sup>一切諸行<sup>一</sup>、偏唯選<sup>二</sup>取念仏一行<sup>一</sup>、為<sup>レ</sup>往生本願<sup>二</sup>



乎」という問いに対して、三部経を組織的に整理し、弥陀がなぜ念仏を「往生本願」として選択したかの解明にあった。そしてその回答として、法然は次のように述べている。

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。初勝劣義者、念仏是勝、余行是劣。所以者何、名号者は万徳之所歸也。然則弥陀一仏所有四智三身十力四無畏等一切内証功德、相好光明説法利生等一切外用功德、皆悉攝在阿弥陀仏名号之中。故名号功德最為勝也。余行不然、各守一隅。是以為劣也。(中略)以此応知。然則仏名号功德勝一切功德。故捨劣取勝、以為本願歟。

法然は、弥陀の聖意測り難しとしながら、試みに勝劣義と難易義の二義によって解釈していく。すなわち、名号が諸行に対して勝れている所以は、それが弥陀成仏の果徳としての「万徳」を備え、「余一切功德」を超越しているからだという。

すでに法然初期の思想に、「然観念称念、勝劣難易。即観念勝、称念劣。(中略)又観念難修、称念易行」と後の勝劣難易義に連なる思想的立場を確認できるが、そこでは当時の一般的な思潮と同じく、「観勝称劣」という顕密仏教的念仏観を無批判に受け入れている。すなわち『要集』受容期から東大寺講説に至るまでの間に、法然の念仏観は一八〇度の転回を示していることになる。先に法然の凡夫意識として「三学非器」の自覚があったことを確認した。したがって法然においては、自己の善根性は否定されていたはずである。そうであるならば、善導が示した「百即百生」の思想を、凡夫である自己が確実

に往生できる方法として証明することが、回心以降の法然の問題関心だったと考えられる。法然はこの東大寺講説において、その問題関心にそって阿弥陀仏の兆載永劫の修行を聴衆に示している。

或時成肉山、被食噉衆生、或時成大魚、与身分衆生、菩薩慈悲以之可知云々。衆生貪欲以之可知云々。飲血噉肉之衆生無情、破菩薩利生之膚、求食着味之凡夫、無憚、食唾慈悲之肉。如是非一劫二劫、兆載永劫之間、流四大海水之血、竭千須弥山之肉。難捨能捨難忍能忍、滿檀度、滿足尸羅波羅密云々。忍辱精進禪定智慧六度圓滿、万行具足云々。

阿弥陀仏は「万行具足」の功德を修めるために、ある時は「肉山」となり自らを衆生に食べさせ、またある時は「大魚」となり衆生にその身を分け与えたとされる。ここで法然が認識したのは、法蔵菩薩の慈悲の深さであり、自己を含む衆生の煩惱の浅ましきであったと考えられる。そして、そのような苦行の末に阿弥陀仏が成仏したと法然が認識したならば、「名号者は万徳之所歸也」という念仏の最勝性は、森が言うような、単なる利益功德の広狭に止らず、弥陀の慈悲の究極的な発露として受け止められたのではないだろうか。

もしそうであるならば、慈悲性において決定的に異なる弥陀と凡夫は、決して交わることのない隔絶した存在として法然に認識されていたと考えられる。そのことを示すのが次の史料である。

むかし阿弥陀仏、二百一十億の諸仏の浄土の、莊嚴宝衆等の誓願利益にいたるまで、世自在王仏の御まへにしてこれを見給ふに、われらごときの妄想顛倒の凡夫のむまるべき事のなき也。されば

善導和尚釈していはく、一切仏土皆嚴淨、凡夫乱相恐難生といへり。この文の心は、一切の仏土はたえなれども、乱想の凡夫はむまるゝ事なしと釈し給ふ也。おのゝの御身をはからひて御らんずべきなり。そのゆへは、口には経をよみ、身には仏を礼拝すれども、心には思はじ事のみおもはれて、一時もとまる事なし。しかればわれらが身をもて、いかでか生死をはなるべき。かゝりける時に曠劫よりこのかた三途八難をすみかとして、炯燃猛火に身をこがしていづる期なかりける也。かなしきかなや、善心はとしゝにしがひてうすくなり、悪心は日々にしたがいていよ

くまざる<sup>四五</sup>

弥陀が二百一十億の浄土を概観した時、乱想の凡夫が往生する浄土は皆無であり、その理由は凡夫が煩惱のために心身常に散乱し、真実心において往生行に励むことができないからであるとされる。そのため善導は「乱想の凡夫」が浄土に往生することはないとしている。さらに法然は、そのような凡夫の心において、時代を降るにつれて「善心」が薄れ、「悪心」ばかりが増大するという認識を示している。

周知の通り、法然は末法に引きつけて、「世すでに末法になり、人みな悪人なり<sup>四六</sup>」と、現下の一切衆生を「悪人」と規定している。その根源に乱想の凡夫の自覚があったことはいまでもないが、法然において、世が末法であり、機が下劣に成り果てた現下において、往生の望みはいかなる行においても達成されないものとして認識されていたことが伺える。そして、そのような状況下において初めて、弥陀の本願行である「称名念仏」の意義が認識されてきたのではないだろう

か。「観無量寿経釈」で、「念仏是既二百一十億中所<sup>三</sup>選取妙行也、諸行是既二百一十億中所<sup>三</sup>捨捨<sup>二</sup>龜行也、故云<sup>三</sup>全非比校<sup>二</sup>也<sup>四七</sup>」と示されるように、念仏と諸行の隔絶は、弥陀の選択によるとされる。そしてその弥陀の選択の結果である念仏を、釈尊と諸仏も「選択」したとするのが法然の念仏観である<sup>四八</sup>。弥陀・釈迦・諸仏による念仏の選択は、すでに東大寺講説においても示されており、またその論理は、法然一人に限らず、現下の一切衆生を本願行である称名念仏に引き入れるのに十分な筋道を提供していたといえよう。

#### 四

最後に、法然によって提唱された専修念仏の社会的・歴史的意義を確認することとする。それを論じるに先立って、法然における「慈悲」の概念について一瞥しておく。なぜなら、僧侶の対社会的実践において、その慈悲観が、実践の質を規定するからである。そこで注目されるのが、法然の思想構造において、衆生の側の慈悲を積極的に説かず、専ら仏の慈悲が強調される点を指摘した末末文美士<sup>四九</sup>の論考である。すなわち、法然における慈悲は、弥陀・釈迦・諸仏による念仏の選択の動機として語られ、法然を含め衆生の側において慈悲が語られるのは、極めて限定的であると末末は述べる。

では、このことは法然の仏道のモチーフの上に、まったく慈悲行が位置しなかったことを意味するのであるか。答えは否である。法然は菩薩行の実践について、「菩薩の行にをゐては三聚十重の戒発得し

かたく、四弘六度の願行成就しかたし。されは身子は六十劫まで修行して、乞眼の悪縁にあひて、たちまちに菩薩の広大の心をひるかへしき。いはんや末法のこのころをや。下根のわれらをや<sup>五〇</sup>。」という悲嘆をもらしているが、これは同時に、法然の仏道のモチーフが菩薩行の実践にあつたことを示している。つまり法然は、凡夫の此岸における菩薩行の実践を一旦放棄し、モチーフの完全を期すために浄土への往生を願つたと考えられる。その例証として、『三部経大意』を挙げることができる。

浄土宗ノ心ハ浄土ニ生レムト願ルヲ菩提心ト云エリ。念仏ハ是大乗行也、無上功德也。然ハ上品ノ往生手ヲヒクヘカラス。(中略)

上品ヲ欣フ事、ワカ身ノ為ニアラス、彼ノ国ニ生レヲハリテ、カヘリテ疾ク衆生ヲ化セムカ為也。是仏ノ御心ニカナハサラムヤ<sup>五一</sup>ここで法然は、浄土宗の菩提心が浄土願生の心であることを示し、往生を願うのは「わが身」のためではなく、浄土往生した後に悟りを開き、衆生を教化するためだとしている。そして法然における利他への志向性は、それが阿弥陀仏の本願に叶うということをもって担保されていた。

さらに法然は、そのような浄土宗の菩提心を起こすことを、自らの門弟たちにも要請している。

カカル不信ノ衆生ノタメニ、慈悲ヲオコシテ、利益セムトオモフニツケテモ、トク極樂ヘマイリテ、サトリヒラキテ、生死ニカヘリテ、誹謗不信ノモノヲモワタシテ、一切衆生アマネク利益セムトオモフヘキ事ニテ候也<sup>五二</sup>

ここでも法然は、「不信の衆生」を利益するためにはまず浄土に往生して悟りを開き、その後穢土に還り、一切衆生を利益するように考えるべきことを説示している。これらの史料から、法然における浄土往生とは、常にその利他的精神によつて支えられていたことが知られる。またこの説示が、消息にも現れていることから、法然において、この課題意識は浄土宗に入り往生を願うすべての行者に期待されたことでもあつたと考えられる。

このように考えてくると、法然がしきりに宗義格別を訴えた意義が改めて想起させられる。すなわち、

余宗ノ人、浄土宗ニソノココロサシアラムモノハ、カナラス本宗ノ意ヲ棄ヘキ也。ソノユヘハ、聖道浄土ノ宗義各別ナルユヘ也トノタマヘリ<sup>五三</sup>

問、八宗九宗ノホカニ、浄土宗ノ名ヲタツルコトハ、自由ニマカセテタツルコト、余宗ノ人ノ申候オハ、イカカ申候ヘキ。

答、宗ノ名ヲタツルコトハ仏説ニハアラス、ミツカラココロサストコロノ経教ニツキテ、存シタル義ヲ学シクワメテ、宗義ヲ判スル事也<sup>五四</sup>

というように、法然が「浄土宗ニソノココロサシアラムモノハ」必ず宗義を改めなければならないとしたのは、浄土を願うことが、一切衆生の利益を願うからであり、浄土宗名を立てるのは、「仏説」に依るのではなく、「ミツカラココロサストコロ」を共にするという連帯を示すための、対社会的な要請だったからである。つまり法然の専修念仏教団とは、一切衆生を救いたいという志を持って往生を願う集団と

ということがいえるのではないだろうか。

## おわりに

以上の考察により、法然浄土教の眼目が弥陀の本願行である称名念仏によって往生を目指すことにあった点を証明できたと思う。法然が目指したものは、自己を含めた現下の凡夫が確実に往生するための方法としての称名念仏の宣揚であり、またそれは、凡夫であつても一切衆生を救いたいという問題意識に裏打ちされていた。そのように考えてくれば、諸行による往生の否定は、法然にとっては二次的な問題とならざるを得ないであろう。むしろそれらの課題は、法然の門弟たちによって引き継がれていくこととなるが、法然浄土教がそれぞれの門下によっていかに継承されたのかの検討は、今後の課題としたい。

## 注

一 平雅行『日本中世の社会と仏教』塙書房、一九九二年、所収（初出一九七九年）。

二 同上、所収（初出一九八五年）。

三 特に平の「造悪無碍」理解は問題である。平の「造悪無碍」理解に対しては、遠藤美保子の適切な批判があるので参照されたい。遠藤美保子「悪人正因」理論と顕密体制論への若干の疑問―平雅行氏の専修念仏論について」（『年報中世史研究』二三号、中世史研究会、一九九八年）。

四 実際、平雅行があきらかにしたように、従来、法然浄土教の思想的特徴として考えられていた「専修」や「易行」といった概念は顕密仏教側にも見られ、その本来の字義は、差別的機根観を前提に、下劣な機根に対してあてがった「方便」としての性格を有していた。平雅行『日本中世の社会と仏教』（前掲）、特に註一論文の第四章「顕密仏教と異端思想」を参照。

五 平雅行『日本中世の社会と仏教』（前掲）、一七三頁。

六 末木文美士『鎌倉仏教形成論―思想史の立場から』（前掲）、六七頁。

七 安達俊英『選択集』における諸行往生的表現の理解」（前掲）、一二五頁。

八 安達俊英「法然浄土教における諸行往生の可否―『選択集』第二章・第十二章を中心に―」（前掲）、三四頁。

九 善裕昭「選択本願念仏集」（前掲）、一五三頁。

一〇 松本史朗「選択本願念仏説と悪人正因説」（前掲）。

一一 松本史朗「選択本願念仏説と悪人正因説」（前掲）、一九頁。

一二 森新之介「法然房源空の二門判と二行判―その能否と難易、勝劣について―」（前掲）、六九五頁。

一三 森新之介「法然房源空の二門判と二行判―その能否と難易、勝劣について―」（前掲）、六九九頁。

一四 本庄良文「選択集」第四・第十二章における「廢立」の語義」（前掲）、一四四頁。

一五 善裕昭「選択本願念仏集」（前掲）、一五二―一五三頁。

一六 安達俊英「『選択集』における諸行往生的表現の理解」（前掲）、一二四頁。

一七 『選択本願念仏集』(石井教道編『昭和新修法然上人全集』平楽寺書店、一九五五年、三四七頁、以下『昭法全』と略称)。

一八 『選択本願念仏集』(『昭法全』、三二四頁)。

一九 佐藤弘夫『日本中世の国家と仏教』吉川弘文館、一九八七年、七―一九頁参照。

二〇 平雅行『鎌倉仏教と専修念仏』法蔵館、二〇一七年、四四九―四五二頁参照。

二一 鎌田茂雄・田中久夫校注『鎌倉旧仏教』岩波書店、一九七一年、三一五頁。

二二 『玉葉』治承四年十二月二十九日条(国書刊行会編『玉葉』第二卷、国書刊行会、一九〇七年、四五五―四五六頁)。

二三 『鎌倉旧仏教』(前掲)、三〇四頁。原文では「設雖清淨比丘、……」となっているが、鎌田茂雄の校注に従い「不」の字を補った。十一頁の頭注参照。

二四 『選択本願念仏集』(『昭法全』三三三頁)。

二五 北条政子らに宛てた次の消息からそのことが確認できる。

マツ念仏ヲ信セサル人人ノ申候ナル事、クマカヘノ入道ツノトノ三郎ハ無智ノモノナレハコソ、余行ヲセサセス、念仏ハカリオハ、法然房ハススメタレト申候ナル事、キワメタルヒカコトニテ候也。ソノユヘハ、念仏ノ行ハモトヨリ有智無智ヲエラハス、弥陀ノムカシノチカヒタマヒシ大願ハ、アマネク一切衆生ノタメ也。無智ノタメニハ念仏ヲ願トシ、有智ノタメニハ余行ヲ願トシタマフ事ナシ。十方世界ノ衆生ノタメナリ。有智無智善人悪人持戒破戒貴賤男女モヘ

タテス、モシハ仏ノ在世ノ衆生、モシハ仏ノ滅後ノ衆生、モシハ釈迦末法万年ノノチニ、三宝ミナウセテノ後ノ衆生マテ、タタ念仏ハカリコソ、現当ノ祈祷トハナリ候へ。善導和尚ハ弥陀ノ化身ニテ、コトニ一切ノ聖教ヲカカミテ、専修ノ念仏ヲススメタマヘルモ、ヒロク一切衆生ノタメ也(鎌倉の二位の禅尼へ進ずる御返事、『昭法全』、五二七―八頁)。

シカルニ往生ノミチニウトキ人ノ申ヤウハ、余ノ真言止観ノ行ニタエサル人ノ、ヤスキママノツトメニテコソ念仏ハアレト申ハ、キワメタルヒカコトニ候。ソノユヘハ、弥陀ノ本願ニアラサル余行ヲキヲヒステテ、マタ釈尊ノ付属ニアラサル行オハエラヒトトメ、マタ諸仏ノ証誠ニアラサル行オハヤメオサメテ、イマハタタ弥陀ノ本願ニマカセ、釈尊ノ付属ニヨリ、諸仏ノ証誠ニシタカヒテ、オロカナルワタクシノハカラヒヲヤメテ、コレラノユヘ、ツヨキ念仏ノ行ヲツトメテ、往生オハイノルヘシト申ニテ候也(九条殿下の北政所へ進ずる御返事、『昭法全』、五三三―五三四頁)。

二六 平雅行『日本中世の社会と仏教』(前掲)、一七一頁。

二七 田村円澄『新訂版法然上人伝の研究』法蔵館、一九七二年、十一頁。

二八 石井教道編『昭和新修法然上人全集』(前掲)。

二九 大橋俊雄『法然における専修念仏の形成』(同校注『法然一編』岩波書店、一九七一年)。

三〇 「二期物語」(『昭法全』四三六―四三七頁)。

三一 『法然上人行状絵図』第六段(井川定慶編『増補再版法然上人伝全集』法然上人伝全集刊行会、一九六七年、一三三―一三四頁)。



三三 『往生要集』(前掲)、三七三頁。

三四 『往生要集』(前掲)、三六九頁。

三三 浅田正博「(口頭発表) 日本天台における一乗思想の系譜―最澄から源信へ―」(『龍谷大学アジア仏教文化研究センター 二〇一三年度研究報告書』、二〇一四年、一三〇頁)。

三五 『往生要集』(前掲) 三七三頁。

三六 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、よりにてかおこらんや。若無漏の智剣なくばいかでか、悪業煩惱のきづなをたたんや。悪業煩惱のきづなをたたずば、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、いかがせん、いかがせむ。ここに我等ごときはすでに戒定恵の三学の器にあらず(『法然上人行状絵図』(前掲)、二五―二六頁)。

三七 『選択本願念仏集』(『昭法全』、三一六頁)。

三八 「二期物語」(『昭法全』、四四〇頁)。ただし「無量寿経釈」には、「然念仏往生願真言止観行人同修之華嚴、達磨人又以修之無妨。無相有相之行人、四分五分之律師、念仏無妨、往生有憑。(中略)然則真言等八宗共不、漏、往生慈悲願網也」(『昭法全』七二頁)という記述があり、建久元(一一九〇)年頃の法然は、いまだ諸行併修を容認していた可能性が考えられる。

三九 「阿弥陀経釈」には、「本云。文治六年二月一日、於東大寺講之畢。所請源空上人。能請重源上人」(『昭法全』、一四七頁)という記述が見える。

四〇 『法然上人伝絵詞』(井川定慶編『増補再版法然上人伝全集』法然上人伝全集刊行会、一九六七年、五五八頁)。

四一 「無量寿経釈」(『昭法全』、七一頁)。

四二 「往生要集詮要」(『昭法全』、七頁)。

四三 「無量寿経釈」(『昭法全』、七八頁)。

四四 『選択本願念仏集』(『昭法全』、三一九頁)。

四五 「念仏往生要義抄」(『昭法全』、六八四頁)。

四六 「念仏往生要義抄」(『昭法全』、六八一頁)。

四七 「観無量寿経釈」(『昭法全』、一一二頁)。

四八 マコトニ往生ノ行ハ、念仏カメテタキコトニテ候也。ソノユヘハ、

念仏ハ弥陀ノ本願ノ行ナレハナリ。余ノ行ハ、ソレ真言止観ノタカキ行法ナリトイエトモ、弥陀ノ本願ニアラス。マタ念仏ハ釈迦ノ行ノ行ナリ、余行ハマコトニ定散両門ノメテタキ行ナリトイエトモ、釈尊コレヲ付嘱シタマハス。マタ念仏ハ六方ノ諸仏ノ証誠ノ行也、余ノ行ハ、タトヒ顕密事理ノヤムコトナキ行也申セトモ、諸仏コレヲ証誠シタマハス。コノユヘニヤウヤウノ行オホク候ヘトモ、往生ノミチニハ、ヒトエニ念仏スケタルコトニテ候也(『九条殿下の北政所へ進ずる御返事』、『昭法全』、五三三頁)。

四九 末木文美士「慈悲と選択―源空の場合」(同『日本仏教思想史論考』大蔵出版、一九九三年)参照。

五〇 「往生大要鈔」(『昭法全』、四八―四九頁)。

五一 「三部経大意」(『昭法全』、四五頁)。

五二 「津戸の三郎へつかはず御返事(九月十八日付)」(『昭法全』、五〇三頁)。

五三 「要義問答」(『昭法全』、四七二頁)。

五四 「十二問答」(『昭法全』、六三二～六三三頁)。

(もり ちしよ…人間文化研究所 客員研究員)

法然における「本願行」としての称名念仏の意義

盛

智

照

筑紫女学園大学  
人間文化研究所年報

第二十九号 二〇一八年