

『教行信証・証卷』の課題

菱 木 政 晴

一 はじめに・問題の所在

本稿は、『教行信証・証卷』の課題を説明することを目的としている。『証卷』冒頭には、いわゆる「御自釈」と呼ばれる親鸞自身の章の大意が述べられている。つぎのごとくである。

謹んで真実証を顕さば、すなわちこれ利他円満の妙位、無上涅槃の極果なり。すなわちこれ必至滅度の願より出でたり。また証大涅槃の願と名づくるなり。しかるに煩惱成就の凡夫、生死罪濁の群萌、往相回向の心行を獲れば、即の時に大乘正定聚の数に入るなり。正定聚に住するがゆえに、必ず滅度に至る。

とりあえず、簡単に解釈しておこう。

「謹んで浄土教における真実の証を明らかに示せば、それは、（自己の外の）他者を助けることを可能にするような妙なる境地と、それをもたらすことを可能にする（自己の内）この上ない涅槃の境地である。これは、浄土往

生ずるものを必ず滅度に至らせるという弥陀の第十一の願が根拠となっている。それゆえ、この願を『大涅槃を証明する願』と呼んでもよい。しかるに、今まさに煩惱が燃え盛り、罪と穢れをともに生み出すように、この社会に群れて生きている普通の人（凡夫）にとつては、（これらの証ははるかかなたにあるように思われるが）弥陀の往相回向による歡喜の心が生じて念仏申すという行為を示せば、即時に、（これらの証を実現している）大乘正定聚の一員ということになる。この人たちの一員なのだから必ず滅度に至ると表現されるのである」。

仏教とは、二千数百年前にインドに生まれた釈迦という男が自他の苦悩の解決法に目覚めたことを信じ、彼の方法に従つて自分も目覚め、自分も自他の苦悩の解決を目指すという道を歩むものである。他者の苦悩の解決が「利他円満の妙位」、その根拠となる自己の苦悩の解決が「無上涅槃の極果」と呼ばれ、両者はコインの裏表のように密接に関係している。死後の浄土往生という、「絶対的なものによる」救済」が前面に出ている浄土教においては、行者が他者を救うというような「利他」は、現在（即時）の課題としてはほとんど論じられることはないので、この箇所は、解釈に慎重を要する。

私見によれば、浄土教も仏教であるなら、その「証」がこの二つになるのは至極当然のことである。いや、と言うより、この二つの証が現れないようでは浄土教は仏教とはいえない。親鸞においても、おそらくそのことは強く意識されていたはずである。¹⁾

一般に、「利他円満」と「無上涅槃」という解決法の自覚と解決の実践が成立しているのは、「大乘正定聚」と呼ばれる聖者たちのことであつて、差別と殺戮の世界に呻吟している私たち普通の人にそのようなことが実現すると

は考えられていない。ところがこの「自釈」はそれが実現すると述べているのである。しかも、何らかの「魔法」でそのうちにとか、はるか未来にというのではない。「即時」だというのである。即時に、仏道の最終形態たる、「いかなる地上のものからも神々からも解放され、人間として最高の位である、他者をも助け、自己のうちにも最高の平安（無上涅槃）を感得する人たち」のメンバーに入ると言うのである。確かに、仏教の中には、すべての人がこのような人間としての最高の尊厳性を備えているのだ（「一切衆生悉有仏性」「天上天下唯我独尊」という言説もあるが、それは「即時」だろうか。

このいささか非常識と言ってもよい言説に対してとまどい、最終的には（たいていは「他力」とか神秘的な「回向」などと表現される）何らかの「魔法」が働くのだろうという解釈が多いのはうなずける。

私が本論を思い立ったきっかけは、真宗大谷派教団が宗祖親鸞の「御遠忌」に向けてさまざまな取り組みをする中で、二〇〇五年五月、宗務総長が行った『所信表明』の中に、この『証卷』の文言が引用されていたからである。それは以下のごとくである。

まず第一に重要なのは人間観の問題であります。じつは、親鸞聖人や法然上人の求道の歩みの前提には、本願念仏によって自覚された人間観があります。すでに『常没の凡愚・流転の群生』（『教行信証』信卷）『煩惱成就の凡夫、生死罪濁の群萌』（『教行信証』証卷）という人間観があって、その『煩惱成就の凡夫』としての自己の救いの問題が、すなわち『生死をこえる』ことなのであります。したがって、別の言い方をすれば、この人間観に立って初めて『生死をこえる』ことが問題となってくるのであり、この人間観に立ってこそ『ただ念仏して弥陀にたすけられまいらすべし』という言葉も意味をもってくるのであります。ところが現代は、人間とは誰にも冒されることのない唯一絶対の人権をもった尊厳なものであるという、自我的観念の人間観に

立っています。この人間観は近代自然法思想を基盤として、アメリカの独立宣言（一七七六）やフランスの人権宣言（一七八九）においてあらわれた人間観であります。（中略）このように、親鸞聖人の人間観と現代の人間観とのあいだには天と地ほどの落差があります。

この『表明』の中でかなりずさんに定義されている「近代的人間観」についてはしばらく置くとしても、『煩惱成就の凡夫』としての自己の救いの問題」とか、「この人間観に立つてこそ『ただ念仏して弥陀にたすけられまいらすべし』という言葉も意味をもってくる」という表現に対して、私は強い違和感を抱いた。

これは、どうみても、「念仏成就の凡夫がこの世界で高らかに念仏を唱えることが、即時に、誰にも犯されることのない解放された尊厳なる人間の実現の道を歩むものの一員になることなのだ」という『証卷』の言明とはまったく逆を向いている。これは、「私たちには仏性などという（誰にも侵されることのない唯一絶対の）尊厳性はないのであって、そこから抜け出し助けられるには、ただ恐れ入って『魔法』がもたらせられるのを未来に向けて、いつまでも待つしかない」という人間観である。「弥陀にたすけられまいらすべし」という表現は使われているが、たすけるものは、弥陀回向の「往相の心行」、すなわち、選択本願としての称名念仏とは似ても似つかない「魔法」のごときものである。こんな魔法のようなものに縛られて金銭どころか命までも奪われることからの解放が仏教なのではなかったか。

二 還相回向

では、『証卷』には、実際にはどのようなことが書かれているのだろうか。

『教行信証』は、浄土教の真实性を明らかにする（謹んで浄土真宗を案ずれば）という目的で書かれている。だから、『証卷』の目的は浄土教が仏道なのだという証拠を示すことである。だから親鸞ははじめに言う。

「浄土教における証、つまり、仏道成就の形態は、それが仏道である限り当然のことであるが、『利他円満』および『無上涅槃』ということ、すなわち、最高の目覚めを実現し、衆生を自由と平等の実現する世界へ済度する位の実現である。そして、それは、阿弥陀の誓願（『必至滅度の願』）に基づいている」と。

しかし、どうしてそんなことが可能なのだ、浄土教は差別と殺戮の世界に雑草のように呻吟するただの人（煩惱成就の凡夫、生死罪濁の群萌）に称名のみによる浄土往生を保障しているだけではないのか。なぜそんなものにも他ものを救う働きがあるのか。

その答えは、このすぐ後に出てくる。

「二つに還相の回向と言うは、すなわちこれ利他教化地の益なり。すなわちこれ『必至補処の願』より出でたり。また『一生補処の願』と名づく。また『還相回向の願』と名づくべきなり。『註論』に顕れたり。かるがゆえに願文を出ださず。『論の註』を披くべし」。

第十一願の「必至滅度」という表現から連想されるのは、「未來に必ずいたる」とか「必然的にそうなる」ということであるから、そのままでは現に煩惱に呻吟しているものに「即時」に衆生を自由と平等の実現する世界へ濟度する位が実現するということは明確に示されない。それを明確に示しているのは、「還相回向の願」と名づくべき第二十二番目の願である。そして、このことを明らかにしたのは、曇鸞の『浄土論註』なので、彼を尊重して、どうせ孫引きになるような直接の願文の引用もせずにひたすら曇鸞によって解説しようというのである（『証卷』の標挙の願は第十一願のみで、二十二願は挙げられていない）。

親鸞の曇鸞評価は、正信偈によれば「本師曇鸞は、（中略）天親菩薩の『論』に註解して、報土の因果、誓願に顕す。往・還の回向は他力に由る。正定の因はただ信心なり。感染の凡夫、信心発すれば、生死即涅槃なりと証知せしむ。必ず無量光明土に至れば、諸有の衆生、みなあまねく化すといえり」というものである。

簡単に言えば、往相（凡夫が浄土へ向かうこと）も、還相（浄土から還来して、衆生を教化して彼らをも浄土に向かわせる働き）もみな阿弥陀の誓願に基づいてる。だから、当人はすべての煩惱を断ずることがなくても（「煩惱成就の凡夫、生死罪濁の群萌」のまま）、涅槃を証したと同じ働きが生ずるのだ、ということである（「正定の因はただ信心なり」については後述する）。

これを筆者（菱木）流に言えば、「（「それっていいですね」を、つまり、「南無阿弥陀仏」を）一人で言えばつぶやきだけで、みんなで言えばシュプレヒコール。それを聞いてくれる人がいれば、平和と平等の希望も捨てたもんじゃない^②」ということになる。

いかにも気楽な言い方で、真剣に仏道に取り組む人に対しては、ふざけているように聞こえるかもしれない。真剣な難行や「絶対他力」などという大げさな形容詞がつくまなじりけっしての一心不乱の念仏ならともかく、「それっていいですね」のシュプレヒコールくらいで自分や他者の解放の道が開かれるなどというのは、それこそ不真面目で、まじめに仏教に取り組むものに対する侮辱だろう。こんなことを若い真宗の学徒に言えば、彼らを堕落させるだけではないか。こういう危惧も生まれるかもしれない。法然や親鸞の浄土教を目の当たりにして、こうした危惧を実際に抱き、実際に表明した文献も残っている。少なくとも仏道を愛するということにかけては格別の自信があった明恵の『摧邪輪』はいうに及ばず、どちらかといえば仏道よりは「治安」に重点が置かれた『興福寺奏状』の「釈衆を損じる失」もまたこの危惧である。

しかし、『証卷』には、まじめに仏教に取り組んだ人の褒美として他力の魔法で「無上涅槃」が訪れるとは書かれていない。「往相回向の心行を獲れば、即の時に大乘正定聚の数に入る」と書かれているだけである。つまり、煩惱成就の凡夫にとってはわけのわからない魔法と区別することできない「無上涅槃」などという魅力的な成果に惑わされることなく、「ただ念仏」という仏の選択本願を信じて「それっていいですね」と口に出すだけで、自分も他者をも解放する（つまり、社会的に解放する）「大乘の菩薩衆」と同じ働きを持ち、その数（メンバー）に入ると書かれている。

とはいえ、まじめに仏道を求めるものが「無上涅槃」を目指すのは当然のことである。そして、そのような最上の成果が得られるためには、これまた最高の難行が必要だと考えて、さまざまに取り組もうとするのも、当然のこと

とである。だからこそ、そうした「諸行」による往生も、十九、二十の願において、導入として（藤場俊基『親鸞の「教行信証」を読み解く』では、「願われてある逸脱」）示されているのである。しかし、そのような憧れが個人的に目指されているのではなく、論文や教団を代表するものの『表明』で、これこそが真宗だとして宣伝されるような局面では、もはや単なる「導入」「逸脱」とはいえない。それは、権力者たちの利用に道を開く「許すべからざる詐称」であるといわねばならない。³⁾

三 浄土教とは何か・法然の革命性

この問題をよりリアルに把握するために、問題を『選択集』の地点まで戻して考えてみよう。

『選択集』が日本思想史上で「革命的な」著作であることについては、さまざまな論者が言及している。最近では、梅原猛がその代表格かもしれない。しかし、梅原の言う「革命的」は、龍頭蛇尾の印象を免れない。彼は、法然の言説がそれまでの仏教思想家が言ったこととまったく異なるということについては認識しているのだが、その違いがもつ「革命的な」意味についてはよくわかっていないのではなからうか。

法然は、『選択集』の冒頭に道綽の『安樂集』を引用しているが、それは、何のためかという（法然にとっての）歴史的現在においては、仏道を成就するのは「浄土」という通路しかないことを明らかにするためである。このことを親鸞は正信偈で「道綽、聖道の証しがたきことを決して、ただ浄土の通入すべきことを明かす（道綽決聖

道難証唯明浄土可通入」と示している。引用されている『安樂集』の文言は、つぎのとおりである。

問ひていはく、一切衆生はみな仏性あり。遠劫よりこのかた多仏に値ひたてまつるべし。なにによりてか、いまに至るまでなほみづから生死に輪廻して火宅を出でざるや。

逐語訳をしておく。「問いを出したい。すべての人間は、仏道を成就する潜在的能力を備えているはずである。

そして、遠い昔からさまざまな目覚めた人〈仏陀〉に出会ったはずである。なのにいったいなぜ今に至るまで、人びとは、仏道が実現しないこの世界で生まれ死に、燃え盛る家のような殺戮と差別の現実から出られないのか」。

この道綽の自問につづいて道綽自身の応答も引用されているが、『選択集』は、ある意味で、この道綽の自問に対する法然自身の応答が書かれている書物といっていると思う。そして、それは、道綽の自答に見られる「世も末で衆生の能力が衰えている今日では浄土しかないのだ」という消極的とも言える立場を超えて、一宗を確立し、他の道は捨て、よという「革命的な」ものだった。

梅原は、法然の思想史上の革命性をデカルトにたとえているが、私はこの問いとそっくり同じ意味を持つ問いは、ホッブズがはじめて自覚的に立てたものだと思う。すなわち、ホッブズは、すべての人間はその潜在性において（彼自身の用語では「いまだ社会を形成しない自然状態において」）「自由」で「平等」であることを論証し、社会科学の課題は、この本来的自由と平等を損なわない社会を如何に形成するかということであると考えた。一連の近代ヒューマニズムの哲学は、この問いの「応答集」とみなしてよい。

さて、法然の応答は、仏道の成就の方法は「浄土」という道しかない、他の道は捨てよ、というものであるが、ここになお疑問が残るとすれば、つぎのことであろう。すなわち、成就の方法が「浄土」という道しかないとしても、その方法によって成就されるものが「仏道」だという保障はどこにあるのだということである。これをもう少し一般的に言えば、浄土往生を前提にしなければ仏道が成就しない（浄土という最適の環境がなければ目覚めることはできない）としても、浄土往生のあとに仏道が成就する⁽⁵⁾という保障はどこにあるのだということになる。

私が問題にしていることがなんだかお分かりだろうか。仏教という宗教は、本稿の最初にも述べたように、釈迦という男が苦悩の解決法に目覚めたということ信じ、自らもその真理に目覚めて自分だけでなく他のすべての人びとの苦悩の解決に精進しようと決意する道を歩むものである。つまり、仏教は、神などの超越者や、ましてや、魔法のごときものによって救済されることを目指す宗教ではないのである。

したがって、法然が『選択集』の冒頭において「すべての人間には仏性がある」という一句は、「すべての人間には、人間の本来性である自由と平等に目覚め、それを具体的に実現する能力と責任がある」という意味なのである。だからこそ、法然はホップズに比すべき思想家なのである。今は、自称仏教者である浄土教徒の敵対者もこんなことを真剣に考えていないので、「浄土往生のあとに仏道が成就するという保障はどこにあるのだ」つまり「浄土往生すれば衆生を救える、この世の苦しみが解決できるという保障があるのか」などという問いはリアリティをもたない。

もう一度整理して言おう。法然の力強い応答の後になお残る疑問はつぎのことである。すなわち、「浄土に往生

すれば目覚めることができるという保障はどこにあるのか」さらに「浄土往生後に目覚めたとしても、それがどうして衆生を救うことの実現になるのか」という疑問である。とりわけ後者の疑問は、法然親鸞の当時においてさえ、形式的な疑問であったにすぎないという兆候がある。まして、今日の宗教家然とした心の専門家的な僧侶たちになんな疑問があるとは思えない。

だが、仏教こそが人間と社会を解放すると信じた上での「法然や親鸞の浄土教が仏教といえるのか」という問い（たとえば、明恵の『摧邪輪』に展開される真剣な問い）は、「死後や未来の浄土往生というような頼りない夢のような方法がどうして自ら目覚め他者をも目覚めさせる社会改革の思想になるのだ」という意味を持つ問いなのである。しかし、今日、仏教を看板にお布施などの金を稼ごうとする似非僧侶や似非学者や、逆に仏教などの宗教者の追従を利用して憲法改悪・教育基本法改悪を目指す権力者においては、はじめからこのような問いは存在しないであろう。

とはいえ、仏教を思想として学ぶ市民の間では、「浄土往生後に目覚めたとしても、それがどうして衆生を救うことの実現になるのか」という問いは「死後や、未来に自由と平等を目指すことが、どうして現実の差別や殺戮の解決になるのか」という疑問に形を変えて常にリアルに感じられているのではないだろうか。信者に慰めとこたわらぬ心を説いて上手に寄付金を集めることが教団経営だ、仏教とはそんなものだというような考えからは、こういうリアルな問いが教団の外に存在していることは見えてこないであろう。

法然自身は、この疑問を意識していただろうか。

私は意識していたと思う。それが具体的に姿を見せるのは、微妙ではあるが、少なくとも二箇所を挙げることができる。

そのひとつは、第三章「弥陀如来、余行をもつて往生の本願となさず、ただ念仏をもつて往生の本願となしたまへる文」の中で、本願文を文証として挙げた直後、問答に入る直前のつぎの一文である。

「わたくしにははく、一切の諸仏おのおの総別二種の願あり。『総』といふは四弘誓願これなり。『別』といふ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。いまこの四十八の願はこれ弥陀の別願なり。」

つまり、一切の仏には、すべての仏道を目指すものに共通する「総願」と個別の願とのふたつがあるとしたうえで、共通する願とは「四弘誓願」^{しくわいげん}だとしているのである。四弘誓願とは、「衆生無辺誓願度、煩惱無数誓願断、法文無尽誓願学、仏道無上誓願成（衆生は限りなく存在するが、これをすべて救済する。煩惱は無数にあるが、これをすべて滅する。經典論書は尽くしきれないほど登場するが、これをすべて学ぶ。仏道はこの上ないものであるが、誓って成就する）」というものである。この共通する願いを具体的個別的に実現するのが、阿弥陀如来の「別願」、すなわち、称名念仏のみによる浄土往生だということである。

しかし、なぜそうなるのか。弥陀の別願、選択本願、すなわち、「凡夫の称名のみによる浄土往生」というのは、煩惱をすべて断っている（煩惱無数誓願断）というわけではないし、最高の理論学習（法文無尽誓願学）でもない。なぜ、それが、衆生済度の利他行（衆生無辺誓願度）、すなわち、平和と平等の世界の実現（仏道無上誓願成）に

なるのか。

この疑問に対する応答が、『教行信証』なのであり、とりわけ、『証卷』『化身土卷』なのである。それについては、次節でもう少し詳しく検討したい。

浄土教がまぎれもない仏教だということを法然が意識している証拠となる二つ目の箇所は、同じ章で、本願・称名念仏と菩提心などのその他の行との優劣を比較する箇所である。以下、引用する。

勝劣とは、念仏はこれ勝、余行はこれ劣なり。所以はいかんとならば、名号はこれ万徳の帰するところなり。しかればすなはち弥陀一仏のあらゆる四智・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、みなことごとく阿弥陀仏の名号のなかに撰在せり。ゆゑに名号の功德もつとも勝となす。余行はしからず。おのおの一隅を守る。こをもつて劣となす。

すなわち、念仏には、一切の功德がこもっているが、他の行は、その行に固有の一部の功德しか生じないからというわけである。どうしてそんな都合のいいことが言えるのかという疑問が生じるが、法然は理由を詳しく記さない。そして、その理由を説明しているのが、まさしく『証卷』なのである。

「内証の功德（内面に無上涅槃などの功德が生ずること）、外用の功德（対人的に説法や利他教化の功德が生ずること）、みなことごとく阿弥陀仏の名号のなかに撰在せり」とあるように、称名念仏が衆生済度の実践の意味を持つということ、法然はさらりと書くのである。

一方、称名念仏以外の行、すなわち「余行」は、そのように一切の功德がこもっているということはない（余行

はしからず」というのだが、なぜそのようなことが言えるのだろうか。これについても詳しい説明はない。だから、親鸞による説明の導きがなければ、法然の意図はすぐには見えない。親鸞の導きによって、その意図を勘案するには、二つのことに注意する必要がある。ひとつは、法然が「余行」として何を例に出しているかということ。もうひとつは、「余行」という善導による概念を、単に「正」に対する「助」とか「雑」と解するにとどまらずに、「本願ではない」「捨てよ」としている点である。

四 選択本願とは何か

『選択集』において、選択が強調されている余行は、「造像起搭」と「菩提心」であると思われる。

「造像起搭」は、称名念仏が易行であることを論ずる際に、二度繰り返して示されている。結論部に示された「しかればすなはち弥陀如来、法蔵比丘の昔平等の慈悲に催されて、あまねく一切を撰せんがために、造像起搭等の諸行をもつて往生の本願となしたまはず。ただ称名念仏一行をもつてその本願となしたまへり」という文章は、日本思想史上において、人間の平等ということについての「人權宣言」に相当するものだと思う。宗教が人びとの解放の希望になるのではなく、支配の正当化になる最も顕著な兆候は、「造像起搭」という経済的収奪である。

「造像起搭」が捨てられるべきものとしての例に挙がっているのは、まだわかりやすいのだが、「菩提心（熱心に仏道の成就を願う気持ち）」が取り上げられているのはなぜだろうか。しかも、その取り上げ方は、かなり意図的

になされている。『選択集』において、菩提心が余行の例として積極的に取り上げられているのは、「三輩往生」および「三心（至誠心等）」の箇所である。三輩の問題に関して必要な大無量寿経の原文を挙げておく。

その上輩は、家を捨て欲を棄てしかも沙門となりて、菩提心を発して一向にもつばら無量寿仏を念じ、もろもろの功德を修しかの国に生れんと願ふ。

その中輩は、十方世界の諸天・人民、それ心を至しかの国に生ぜんと願することあるに、行じて沙門となることあたはずといへども、大きに功德を修し、まさに無上菩提の心を発して、一向にもつばら無量寿仏を念じ、多少善を修し、齋戒を奉持し、塔像を起立し、沙門に飯食せしめ、繪を懸け、灯を燃し、華を散じ、香を焼き、これをもつて回向しかの国に生ぜんと願ずべし。

その下輩は、十方世界の諸天・人民、それ心を至しかの国に生ぜんと欲することあるに、たとひもろもろの功德をなすことあたはずとも、まさに無上菩提の心を発して、一向に意をもつばらにして、乃至十念無量寿仏を念じて、その国に生ぜんと願ずべし。

法然は、これらの文が「余行を棄ててただ念仏」の根拠だというのだが、これを解釈するに当たって、「菩提心を発して一向にもつばら無量寿仏を念じ」や「無上菩提の心を発して、一向に意をもつばらにして、乃至十念無量寿仏を念じて」の前半の「無上菩提の心を発して」と後半の「一向に」を切り離し、「一向に」は念仏、それも特に下輩に想定される「称名念仏」のみにかかる副詞だとしている。しかし、普通に読めば「無上の悟りを求めて、ひたすら（一向に）念仏する」という意味であろう。したがって、明恵が怒りをこめて法然を批判するように、この文章から菩提心否定を導き出すのは、ある種の「強弁」と言われてもしょうがない。明恵ならずとも、常識として、いやしくも仏教たるもの菩提心を否定することなどありようがないのである。

にもかかわらず、法然は、強弁と見られることも一定意識しつつ、敢えてこれを明快に否定している。なぜか。

私見によれば、また、親鸞による法然解釈の導きによれば、それはつぎのような理由によると思われる。

すなわち、「超越的なものを謙虚に求める心が自然に生ずること」と「超越的なものを求めることを、超越的でもない普通の人にすぎないが、権力を持っている人に、薦められるとか強いられるとか教えられるということ」が、それこそ「天と地ほど違う」からである。私は、法然がこの違いを強く意識していたと推論する。

法然は、『選択集』において、善導『観経疏』に登場する「三心釈」を、ほぼ全文取り上げている。それについての法然の私釈は比較的短く簡明である。その私釈の中で、善導の喩えに出てくる「群賊悪獣」を、聖道門の仏教者をさしているのだと解釈している。周知のごとく、これは、明恵の法然に対する論難の二天テーマのひとつとなっている（もうひとつは、法然の菩提心否定）。

聖道門の仏教者、すなわち、超越的なものを直接つかもうという道を歩むものことである。もちろん、そんなことは普通の人にはできない。だから、たいていは、聖道門の仏教者というのは、できないながらもまじめに取り組もうとする人のことである。法然は、なぜ、このような人を「群賊悪獣」と非難したのであろうか。

このような「まじめな」取り組みは、他に知らせず、孤独に行っていたら、「せつない悪趣味」とも称すべきものである。苦悩の解決という課題に対して実現不能であると気づいている方法論を自らに課して、解決を先延ばしにすることは、解決の責任逃れの「泣き寝入り」である。泣き寝入りは、せつない悪趣味である。これらの人には、

「選択称名念仏」の本願、『選択集』『教行信証・証卷』の福音が一刻も早く届くことを願うのみである。

しかし、ひとたびこれを人にも勧めるといふことになる、別の意味を持つてくる。すなわち、人間には本質的に不可能なことを可能にする努力をするふりをして、他者にそれができなければおとなしくしていると説教することにはかならないからである。

はじめから、そんな努力をまるつきりするそぶりも見せず、他者に対し「おとなしく俺の命令を聞け」というような態度をとる権力者や、とにかくたくさんの寄付をして「造像起塔」に励めというような宗教者の場合は、その不当性は比較的見破りやすい。しかし、自らも苦悩し、苦悩の解決をめざすものにとつて、こんな努力をしている「聖者」はたとえ積極的に「説教」に來なくとも、氣になる存在である。「心配するな、ただ一心に、称名念仏だけでいいのだから安心してその道を歩め」というような励ましがなければ、この「聖者たち」の魅力・誘惑はとて防げない。いや、励ましを聞いて、二三步歩みだしても、これら「聖者」に呼び止められ、「それは仏教ではありません。あなたを苦しめる人権思想にすぎません」などと言われて、逃げ帰ることもあるかもしれない。

しかも、これら「聖者たち」は、孤独に修行しているふりにとどまらないで、結構説教に励むのである。察するに、おそらくは、孤独に耐えられないのである。だから群れたがる。けだし、高らかに宣言された解決の唯一の道、「それっていいですね、南無阿彌陀仏」とシユプレヒコールする心の友を見つける道にひるみ、泣き寝入りのテクニクの修得に励むものにとつて、泣き寝入りの悪友を増やすこと以外によるすべがないからである。結果として、彼らは「群賊悪獣」と喩えるほかはないものになってしまふだろう。

したがって、法然にとつては、たとえば、余行としてあげられる「造像起搭」はできるに越したことはないが、できなければやらなくてもよい、念仏という特效薬があるからだというように、容認されているのではない。「捨てよ」とされているのである。なぜか。造像起搭や持戒や無上涅槃への憧れなど、いかにも、仏道の本流と思われるものが、むしろ、衆生に平等と自由への道を歩ましめる希望を阻害するからである。

五 浄土教とは何か・親鸞の法然解釈

そして、法然によって「捨てよ」と示されたものが持っている衆生を損なう危険性を指摘して、「造像起搭や持戒や無上涅槃への憧れなど」をめざしてしまうことを、「ただ念仏」という仏語に対する不信、すなわち「仏智疑惑の罪^⑦」として厳しく戒めることによって、法然の応答をより明確化したのが『教行信証』なのである。したがって、第二節に引用した正信偈の曇鸞章に登場する「正定の因はただ信心なり」というときの「信心」は、聖者たちの菩提心、無上涅槃への憧れなどと決定的に異なる「ただ念仏」という仏語に対する信頼という意味に解さなければならぬ。

では、親鸞の応答は、道綽の応答のように、単に「浄土という通路しかない」ということではなく、このようにして人びとの苦悩を救済する具体的な道が実現するというような「具体的な応答」になっているだろうか。

私はそのような応答になっていると考える。理由は二つある。

ひとつは、『証卷』に示されたように、自由と平等を求める人びとの声（シュプレヒコール）が他の人びとに呼びかけることになるという原理が明らかにされていることである。だから、冒頭の一文に登場する「煩惱成就の凡夫、生死罪濁の群萌」という言葉は、けっして「私たち凡夫は誰からも犯されてはならない人権を備えた人間などという立派なものではないから、自由と平等を要求するなどと思いがあってはならない」という意味ではない。そのことは、その凡夫が「往相回向の心行を獲れば、即の時に大乘正定聚の数に入るなり。正定聚に住するがゆえに、必ず滅度に至る」と続けて述べられていることを読み誤らねば明らかなことである。ここを、「だから、凡夫は自分の主体性を放棄しておとなしくしていれば神秘的な力によって結構な身分になれる」などと読むのははなはだしい誤読である。⁽⁸⁾「凡夫の『それっていいですね』とはっきり口に出して言うという主体的な決断のみが、他の人をも導く境位である仏・菩薩と等しい効果を持つのである」という意味なのだから。

そして、もうひとつは、この一見頼りない方法が、最も効力があり、間違いが少ないことを、他の方法の具体的欠陥を詳細に明らかにすることによって具体的に浮かび上がらせた『化身土巻』の三つの問答と二つの教誡の存在である。⁽⁹⁾自由と平等の希望にとって、完全無欠の道を追求めたり、自分の政治的能力・経済的能力・固い信念などに頼るのは、不可能であるだけではなく、それを利用して仏教を他の目的（殺せとか、金を出せ）に使われるだけだからである。

確かに、浄土という通路は、観念的に想定された「自由と平等の社会」への希望について、観念的に保障しているだけである。しかし、たとえ観念的な保障であっても、その「保障」に政治的能力・経済的能力・命令遵守・固

い信念などの差によって入場資格に差別があれば、その差別は現実の不平等・支配・殺戮など（殺せとか、金を出せ）を納得させることにしか使えないし、また、この納得のさせ方は、「靖国」をはじめとして現実的にまことに強い力を持っているのである。だが、法然・親鸞が明らかにした浄土教は、入場資格に関して「それっていいですわ」と口に出して言うという条件しかつけない差別がないものである。これを、不平等・支配・殺戮などを納得させることに使うことは不可能である。それが不可能であれば、人びとは、自由と平等の希望をあきらめないで生きることができるのである。

まさに、ただ浄土のみが通入可能な道だと具体的に明らかにしているではないか。

人びとは、この希望の上に、「仏教はヒューマニズムを超える」などとという無邪気ではあるが傲慢というほかはない態度に居直らず、仏教のフィールドの先人たちだけでなくヨーロッパ近代に輩出した他国の先達の業績をも謙虚に学び、差別と殺戮の現実を厭い、自由と平等の願いに生きるのである。

〈追記〉

本文中、称名念仏または唱名念仏をデモなどで唱和される「シュプレヒコール」にたとえた。違和感を感じる向きもあるが、これは唱名念仏の「自分にも他人にも聞こえる」という社会性の機能に着目したとえである。しかしシュプレヒコールは、念仏のように各言語共通でもなければ、いつでもどこでも誰が発声しても同じ「ことば」ということでもない。すなわち、シュプレヒコールには念仏ほどの普遍性はない。

念仏の普遍性の側面に着目するには「証卷」よりも「真仏土卷」がふさわしい。ただし、普遍性は究極的には一切の特定の表現を拒絶するという矛盾があるため、シュプレヒコールのたとえを放棄して「南無阿弥陀仏」という言葉のみに固執しても普遍性を示すことはできない。「真仏土卷」において、名号が「ことばも心も及ばない」法性法身から慈悲によって現じた方便法身と説明されるのはこのためである。

註

(1) 明恵による、法然の『選択集』に対する批判の眼目は、単なる厭離穢土は個人的な願望に過ぎず、仏教とはいえないというものであった。一例を示せば『摧邪輪』巻中、菩提心を否定する法然に対する批判の四番目に、「汝は諸の大乗宗を軽んじ、大菩提心を撥す。是れ偏に厭苦欣樂の心に催されて愛仏樂法の志なきに依るなり。華嚴經に云うがごとし、設い出離を求むるも、心下劣にして最上の仏の智慧を捨つと云々。我等に此の過あり、仏法これ主なし、恥かしきかな、悲しきかな。いかんせん、いかんせん。今恨むらくは汝は出離を求むる心ありと雖も、未だ仏智を樂うの思ひあらざることを」とある。專修念仏に対するこのような批判を、親鸞が意識していたことは想像に難くない。

(2) 拙著『非戦と仏教』(二〇〇五年一月、白澤社)「あとがき」参照。

(3) 同じく、前掲拙著『非戦と仏教』第四章参照。

(4) 詳しくは、拙著『非戦と仏教』第一章「近代ヒューマニズムと暴力」参照。

(5) 浄土往生の「あとに」仏道が成就することなのか、往生と成仏は同時なのかということについては、さまざまな議論があるが、ここでは常識的に「あとに」としておく。証卷の表現は、無上涅槃については同時ともあとにとも解釈可能であるが、利他教化地については明確に「即時」とされている。

(6) たとえば、明恵は、「自分に菩提心があるか」という彼らしいまじめな自問とその応答を『摧邪輪』の中で記している。応答は「たとえないとしてもいつもいつも願っている(たといこれなしといえど【中略】菩提心は是れ仏道の正因と知るが

ゆえに、念念に之を愛樂す」というものである。可憐にしてせつない。

- (7) 親鸞における「仏智疑惑」については、本論と重複するところも多いが、拙論「親鸞における『仏智疑惑』とは何か」(眞宗連合学会編『眞宗研究』第五十輯、二〇〇六年一月)を参照されたい。造像起塔などが貧しい民衆の希望を阻害することは比較的わかりやすいが、本論で述べた「無上涅槃への憧れ」などの危険性については、この稿および拙著「非戦と仏教」第四章を参照されたい。詳しく述べる余裕はないが、前節で簡単に触れたように、抽象的で観念的な「絶対の不殺生」が、結局は「平然と死ぬこと＝平然と殺すこと」の境地にしか使えないということである。

- (8) このような「誤読」の典型的な例を示すことが、理解を助けることになると思われる。小川一乘「選択本願——親鸞における大乘の仏道体系——」(高橋弘次先生古希記念論集・浄土学仏教学論叢』二〇〇四年一月)は、『証卷』を主題的に取り上げている数少ない論文なので、これを例に取りたい。

小川は、『証卷』冒頭の文の「必至滅度はすなわちこれ常樂なり」を「必ず滅度に至るということは、生死の苦界をすて、すなわち、如来の説法が常に行われている安樂な世界に身を置くということである」と解釈し、「無上涅槃はすなわちこれ無為法身なり」を原文にはまったくない「私たちの分別がさしはさまない無為の法身」と解釈している。「無為法身」や「無上涅槃」を「私たちの普通の理性では直接把握できないもの」と解するのは間違っているとはいえない。ただし、それは「話題にはできるが自分や誰か(たとえば自派の教祖)がそれを直接把握したなどというそを言っていない。ただし、それは「話題である。直接把握した」と称することは、仏道を看板に利用して仏道以外のことを行うことにしかならないからである。したがって、無上涅槃は、たとえば称名念仏のような自他に聞こえる方法で大いに話題にはすべきなのである。話題にすれば、自分ひとりの内面の課題ではなくなり、「利他」の境位が開かれるからである。ただし、これを誰にでもできることではなく、特別な人のみに許されることだとか、私たちには手が出せない話題だというような脅しをかけて、自分の苦悩や苦痛を話題にすることまでさえさざるような、「社会的な課題に取り組むことを捨て、意見をさしはさまない」との態度を暗示するような小川の解釈は、間違っている。小川は、『証卷』の主題が「主体的な決断を放棄しておとなしくしていれば、安樂な世界に魔法で連れて行ってもらえる」ことだとする誤解の上に立つ完全な誤読をしまっている。

『証卷』の主題は、浄土の道が完全な仏道であること、すなわち、「それっていいですね」と口に出して言うこと以外には頼らないという本願の主体的受諾が、なんと他の人びとに対してまで自由と平等の道を歩ましめるといふ、まるで、仏や菩薩の仕事と同等の意義を持つことの実現になるということの証明である。だから、「常樂」とはこのあと『論註』の「七地

沈空の難」の引用で明らかにされているごとく、やれやれ一休みということではなく、常に元氣に仏道を歩むという意味である。

小川は、また、「常樂はすなわちこれ畢竟寂滅なり」を「それが究極的な寂滅である」と解釈している。『証卷』引用の『論註』をまったく読んでいないのではなからうか。「畢竟」とは「究極的」という意味ではないとはっきり書いてある（畢竟とは、未だすなわち等しというにはあらずとなり）ではないか。「元氣に念仏シュプレヒコールの生活をすれば、（つまり、私たちは「ただ念仏」という仏語を信じて、人をも自分をもだめにする無上涅槃の直接把握というようなむなししい憧れを捨て、無上涅槃を大声で話題にする、すなわち、往相廻向の信行を獲れば）結局、無上涅槃と同じ意義を持つことになる」という意味である。

小川は、さらにまた、この一文と同様の意味を持つ『浄土三経往生文類』の大経往生の箇所「大経往生というは、如来選択の本願、不可思議の願海、これを他力ともうすなり。これすなわち念仏往生の願因によりて、必至滅度の願果をつるなり。現生に正定聚のくらいに住して、かならず眞実報土にいたる。これは阿弥陀如来の往相廻向の眞因なるがゆえに、無上涅槃のさとりをひらく。これを『大経』の宗旨とす。このゆえに大経往生ともうす。また難思議往生ともうすなり」をも引用して、その解釈においても同様の誤読をしている。前半は『証卷』の誤読と同じだから繰り返さないが、「難思議往生」という言葉を「人間の知性や分別では間に合わない他力としての往生」と解釈していることについて、ひとこと言っておこう。他力とは、浄土往生の根拠に関して、誰でもできる「それっていいですね」と口に出して言うこと（つまり、弥陀の選択本願）以外（たとえば、政治力や家柄や「仏教学」の学識など）を持ち出さないといいことである。「お前らの決断や主体性（自力？）などなんの間に合わぬ、おとなしくしておれ」などという傲慢な思想ではけっしてない。

小川のような『証卷』解釈をしてみましょうと、「煩惱成就の凡夫、生死罪濁の群萌」という言葉が「私たち凡夫は誰からも犯されてはならない人権を備えた人間などという立派なものではないから、自由と平等を要求するなどと思いがあってはならない」という法然・親鸞が徹底的に否定した意味に変化してしまうことになる。そのような解釈は、たとえ無自覚であっても、法然・親鸞に対しての裏切りであるだけでなく、一切衆生の「悉有仏性」に対する無理解であり、その仏性の実現を「信に死して願に生きよう」とすることに歩みつつける一切衆生に対する冒瀆でもあるといわねばなるまい。

(9) 「欠陥」の具体的な詳細については、拙著『非戦と仏教』第四章を参照。