

法然教学の研究

飯 田 真 宏

序論

平安末から現代に至るまでの日本仏教を考えていく上で、法然教学の重要性は明らかである。だからこそ、その法然教学が諸宗の批判に晒されたという点を軽視することはできない。比叡山で学び、南都にも遊学した法然の歩みを考慮すれば、それらの批判は十分に予想が可能であつたからである。

では、なぜ法然は批判を浴びることを認識していながら、そのような仏道の歩みをどこまでも貫いたのだろうか。換言すれば、なぜそのような仏道を歩まざるを得なかつたのだろうか。この事柄を明らかにしようとするならば、「聖道門と浄土門という教学の違い」という短絡的な見解は意味を成さない。同時に、諸宗の批判も重要な問いとして受け取らなければならない。

なぜならば、諸宗から見れば誤りとされる法然の仏道了解の背景には、法然の思いと願いが存在するからである。つまり、浄土宗独立や念仏解釈など、批判に晒された部分にこそ、法然の思いが存在すると思われるのである。

それ故、法然教学の研究を進めるに際して、批判の対象となつた浄土宗独立、念仏、浄土往生に的を絞つた。これらに対する法然の見解を明らかにする中で、法然の仏道の歩みの原動力ともなつた、その思いと願いを伺うことを目的とし、博士論文の考察を進めた。以下に、その概要を論ずる。

第一章 浄土宗の独立

第一節 聖道門と浄土門

『選択集』『教相章』は、道綽『安樂集』の次の一文から始まる。

一切衆生皆有^ニ佛性^リ、遠劫^{ヨリ}以來應^レ値^ニ多佛^ニ。何因^ニ至^レ今^ニ、仍自輪^ラ迴^{シテ}生死^ニ不^レ出^{ルヤ}火宅^デ。①

この問いは、悉有仏性と言われながらも苦しみ続ける衆生の声である。そして、人々を救うべきはずの仏教によつても、救われない人々が存在するという現実をも示すものである。この現実こそ、浄土宗独立の理由に他ならない。

そもそも、仏教の基本は戒・定・慧の三学を修めて覺りを開くことである。それ故、歴史的事柄としても、法然の戒・定・慧の修学は見られる。九条兼実など貴族への授戒。『西方指南抄』『建久九年記』に見られる定学の修習が例として挙げられる。しかし、三学の道を歩んだ結果、法然が得たものは「三学非器」という自覺であつた。そしてその自覺とは、『安樂集』の引用文に見られる末法の衆生の現実を、法然が真摯に受け止めたからこそ

生じたものなのである。

さて、法然も「教相章」で引くように、諸宗の教相判釈は様々である。ただ、それらの教判に共通して言えるのは、教えの浅深を基準に、教法が体系的に分けられているという点である。一方、法然が依り所とする道綽の聖道・浄土の二門判は、それらの教判とは異なる立場より為される。

まず、聖道門、難行道と言われる三学の仏道であるが、これは自身の精進に依り、智慧を修めていくものである。しかし、それらの教えは「三学非器」と法然が示すように、修めることが困難なものである。それにより、修められない者達が救われないという現実が生ずる。

他方、浄土門、易行道は弥陀の本願を依り所とする仏道である。その本願が一切衆生の平等なる往生を願うものであることにより、浄土門においては三学を修めたか否かという行者の質によって救いが限定されることはない。重要となるのは、その本願の用きを信ずることができるか、ということなのである。

つまり、『選択集』で述べられる教判や念佛の背景には、自力・他力が示す仏道の主体の転換ということが存在する。立教開宗の書である『選択集』において一貫して示される仏道の主体の問題とは、聖道の諸宗と異なる浄土宗が立てられた理由の一つなのである。

第二節 立宗の意趣

次に考察したいのは、聖道門を廃する理由、つまり浄土門（浄土宗）を立てる必然性とその意趣である。これについて法然は、機と教の相応という視点から見解を述べている。例えば『法然上人御説法事』には、

浄土宗は、せばくしてあさし。……たゞこの浄土の一宗のみ、機と教と相應する法門なり。かるがゆへにこれを修せば、かならず成就するべきなり。^②

と浄土宗を立てた根拠を述べる。文中、浄土宗を「せばくしてあさし」と表現しているが、これはどこまでも教理を追求する諸宗の立場からすれば、ということである。深き理を求める道においては、その理と相応する深い智慧が衆生に要求される。つまり、浄土宗の教えが人々と相応する道であることを言うために、このように表現したのである。

智慧を依り所とする聖道門の歩みは、救われていくためにも行者自身の精進と、その智慧が常に問題となる。しかし、智慧を得ることができる者など一握りもない。それ故、救われるべきものが救われていけないという、機と不相応な教えとならざるを得ない。法然が浄土宗立宗に際し、凡夫という立場からその意趣を論じていったのは、この機と教との相応によつて全ての人々が救われる道を示さんがためなのである。

三学を修めることが自身には不可能であると感じ、仏道の歩みを放棄するならば、それは怠慢以外の何ものでもない。しかし、善導が「二種深信」において示すように、法然においての三学非器とは、弥陀の本願の用きと

出会うことによつて明らかとなる凡夫という我が身を深く信ずることである。と同時に、それによつて三学を離れた新しい救いの仏道を歩むことを示すものである。

道綽、善導の意を受けた法然には、もはや聖道門の仏道を歩むことはできなかった。また、その必要性も無かつた。それ故に、全ての衆生が救われる新たな道として立てられたものが念仏往生を要とする浄土宗である。積極的に換言すれば、聖道門の仏道が適わないから新たな道を探し、結果として浄土門の道に入つたということではない。浄土門の立が有ればこそ、聖道門の廃を決定的に論ずることができるのである。

第三節 浄土宗の師資相承

法然が浄土宗を独立させた一方で、『興福寺奏状』「第一・新宗を立つる失」や虎関師鍊『元亨釈書』卷二十七などにおいて、浄土宗立宗に対する批判が述べられて注目にしたい。その批判の内容は、法然は如何なる法の系統の下、誰の教えを受け継いでいるのか、というものである。

興味深いことに、東大寺における法然の三部経講義を収録したとされる『漢語燈録』『阿弥陀經釈』において、法然自身が相承の欠如を認めている点は注目すべきものである。しかし数年を経た後、『教相章』においては『安樂集』『高僧伝』を基に、二通りの浄土宗の血脈について述べている。これについて、法然は諸宗の批判を意識し、浄土宗の師資相承を論じた可能性が考えられる。換言すれば、諸宗に応えるという立場からも、一宗を開く

上で師資相承という問題を法然が課題として抱えていたことを意味すると思われる。

ただ一方で、法然における「宗」について、相承の血脈を論ずることが不可欠なものではなかったことにも注意を払いたい。これについて、『西方指南抄』『十一箇條問答』には、宗を説く上で、面授口決の儀や相承の血脈などは、重要なものではないという見解が見られる。法然にとって宗とは、自らの志す（依り所とする）経論や教学を明らかに示すものなのである。先学達からの相承という法の流れではなく、先学達が明らかにした法そのものが、宗なのである。

そもそも、浄土の五祖と法然とは時代的にも地域的にも隔たりが存在する。そしてそれは、面授口決の儀や血脈とは異なるものを重んじ、法然が相承してきたものが存在することを意味するのである。本願念仏に依る浄土往生を信じて仏道を歩まれてきた先学達の流れを受け、ただ弥陀の本願を依り所としてきた法然の歩み。それは法然独自のものではなく、相承されてきたものである。

『選択集』が様々な浄土の諸師達の意を受けて、人々に本願念仏への信を説くことから、相承されてきた信心の流れは明らかとなる。法然の浄土宗立宗とは、弥陀の本願の用きによって必ず救われるという信心の相承により、聖道門では救われなかった凡夫を救う新たな仏道を歩まんとする宣言と言える。

第二章 選択本願の念仏

第一節 法然の説く念仏

『選択集』は「選択本願念仏集」という題号が示すように、念仏を中心として論が進められる。これについては法然自身が、

今懋集^ニ念佛^ノ要文^ヲ。剩述^ヘ念佛^ノ要義^ヲ。③

と「総結」において、『選択集』における引文と私釈の課題を念仏で押さえていることから明らかとなる。そこで法然の念仏を考察する際に最初に注目したいのが、様々な行の中から念仏を位置付ける記述が見られる「二行章」である。

「二行章」で述べられる正行・雑行という行の位置付は善導の見解を受けてのものである。これについて、称名念仏を正定業と位置付けていくこと、そして「散善義」の就行立信釈を合わせて考察したい。様々な行を区分し判断する善導の基準は、衆生の智慧の修得や、智慧の対象となる事理の浅深などには置かれていない。それ故、善導の説く正行・雑行の二行判という行の位置付けが、智慧の修得を目的としたものではないことは容易に伺える。

つまり、法然が依り所とした善導の二行判とは、弥陀の本願に依る往生の義を相承する中で明らかとなった善導の教判と言っても過言ではない。全ては弥陀の本願に依る往生という仏道を示すため、具体的には正定業であ

る一心専念弥陀名号という仏道を明らかにするためのものである。

法然は善導の正行・雑行の真意を承けたからこそ、称名念仏を正定業として受け取った。同時に、第十八願に見られる弥陀の選択（往生行としての称名念仏）を明らかにしたのである。

それ故、法然にとって念仏とは、弥陀の本願に順ずる称名念仏のみを意味するのである。『西方指南抄』『実秀の妻に答ふる書』に、

念佛といふは佛の法身を憶念するにもあらず、佛の相好を觀念するにもあらず、たゞこゝろをひとつにして、もはら阿彌陀佛の名号を稱念する、これを念佛とは申す也。かるがゆへに稱我名号といふなり。①

と述べられることから、法然における念仏の意と、その仏道の歩みは明らかである。

弥陀が第十八願で選び取られた称名念仏とは、衆生が往生のために自身の力で修めていくものではない。また、衆生が往生のために智慧を得ていくことも誓っていない。換言すれば、自力の仏道を弥陀は捨てられたのである。これらの点に正定業の位置付けの根拠、並びに弥陀の選択の意が見られるのである。

第二節 正定業の主体

前節では、正定業である称名念仏について、本願に依る浄土往生の道を示すものとして押さえた。しかし、称名念仏そのものは衆生の口業を通してしか成り立たないものである。ならば、称名念仏の主体はあくまで衆生と

いうことにならざるを得ない。

このような行における主体の問題は、浄土門の仏道を考えていく上で、応えていかなければならないものである。そこで注目したいのが、「二行章」で述べられる「不回向回向対」である。ここにおいて法然は称名念仏などの正行について、

修^{スル}三正助^ヲ二行^ハ者、縦令^{ヒニ}別不^{レドモ}用^ヒ回向^ヲ、自然^ニ成^ル往生^ノ業^ト。(5)

と論じている。

三学の仏道においては行を修することによって智慧や功德を修め、それらを回向して浄土に往生していく。しかし、正定業である称名念仏においては、そのような行者の回向を必要とせずとも浄土往生が可能となる。浄土門における正定業は称名念仏である。一方、聖道門においても、智慧を得るために修される称名念仏は存在する。これらは衆生の口業を用いることは同じであっても、その性質（目的）は全く異なるのである。

不回向の称名念仏とはつまり、回向の主体が極樂に住する者、つまり弥陀であることを意味する。弥陀が大悲心によって全ての衆生を極樂に往生させんとする用き、回向はその時に初めて成り立つ。それ故、本願の用きに見られる弥陀の回向とは、正定業による衆生往生において明かされるのである。

確かに、称名念仏は衆生の口業を通してのものではあるが、本願に依る往生の際の回向は、阿弥陀の第十八願の用きの上に見出せない。そして、自身の智慧や功德を回向していくのが行の根本であるならば、回向の主体が弥陀である以上、その正定業の主体も阿弥陀なのである。

また、法然「本願章」において勝劣という視点より正定業を位置付けているが、正定業の勝とは、行者の価値観を基に比較のために述べられたものではない。唯一の勝が弥陀の正定業なのである。それ故、どんなに勝れた行であつたとしても、それが行者を主体とした行であるならば、正定業とは比べることでできない劣なる行ではないのである。このような勝劣の位置付けなどからも、その行の主体が伺えるのである。

第三節 念仏の専修

法然の説く念仏とは、正定業としての称名念仏のみを指す。それ故、念仏往生という仏道に際して、それ以外の行が述べられることはない。つまり、廃されるのである。『選択集』が選択本願の念仏、換言すれば正定業の称名念仏に依る往生を明らかにするものである以上、このような廃立という態度は『選択集』に一貫するものとなる。では、この廃立は如何なる視点より為されたものであるのか。注目したいのは「念仏付属章」で示された諸行の廃立に対する見解である。念仏往生という弥陀の本願の意を受けた法然において、正定業ではない諸行は弥陀の浄土往生を願う際に自ずと廃されていく。そしてこれは、人間の価値観（行者を主体とする行の比較）から為された位置付けによつて廃されたのではなく、どこまでも弥陀の本願の意を聞き続けたからこそ明らかとなつた廃立なのである。より積極的に言えば、諸行は如来によつて廃されたのである。

以上の廃立の依り所は、善導「散善義」の「上來雖説…」の一文である。善導は『観経』に観仏と念仏の二宗

を見出しながらも、最終的には定散二善から念仏へという一大転換によって弥陀の意を押さえた。そこに廃立の根拠が存在するのである。

また、法然は『無量寿経』で述べられる「一向専念」を基に、行者における念仏の態度を論じていく。「一向」とは、念仏の他に余行を加えないことを意味する。ただ、法然が受け取った一向専念とは、浄土往生のためにも多くの念仏を申すということを意図したものではない。もし念仏の回数が問題となるならば、念仏の主体は弥陀ではなく、行者になってしまふ。これは、『和語燈録』「一百四十五箇條問答」の、

一。念佛の百万遍、百度申してかならず往生すと申て候に、いのちみじかくてはいかがし候べき。

答。これもひが事に候。百度申てもし候、十念申てもし候、又一念にてもし候。⁽⁶⁾
という問答からも明らかとなる。

念仏往生において重要となるのは、念仏を数多く称えるという行者の努力ではない。それ故、一向専念は行者の精進（自力）を離れた信心という視点から押さえねばならないものなのである。

「二行章」で述べられる専修の念仏は必ず往生を得るものである。そしてそれは余行を雑えない絶対的な信が存在するからこそ、弥陀の本願に相応し、釈迦の教えに順ずるものとなるのである。本節では、法然の廃立という諸行（諸宗）への厳しい態度を見たが、それらは諸行を否定すること自体が目的ではない。どこまでも弥陀の本願を依り所として信ずることが、念仏往生の道と相応するものであるからこそ、廃立という視点から諸行（諸宗）を押さえたのである。

本願念仏の主体が弥陀であること、そして廢立の視点から一向專念という衆生の態度を説く法然の意とは、人々を弥陀の本願を信ずるという道に趣かせるために他ならないのである。

第三章 往生淨土

第一節 弥陀の報土

法然教学において、淨土はその宗名となるほど中心的重要課題である。そして、そこには全ての衆生が救われんという願いが存在する。そこで注目したいのが、『一期物語』において法然が立宗の意趣として述べる、

我立淨土宗意趣者、爲示凡夫往生報土也。^①

という一文である。この凡夫が弥陀の報土へ往生するという見解は、法然の往生觀に一貫している。往生するのは凡夫であり菩薩ではない。それ故、菩薩になるためには不可欠である菩提心が淨土往生の際に論じられることも無いのである。

では、法然は報土を如何なる場として捉えていたのか。これについては、弥陀の報身とは第十八願に酬いた所の身であるという、善導の見解が重要である。同様に、身と切り離して考えることができない淨土も第十八願に酬いる（第十八願を因とする）ものとなる。つまり、善導における弥陀の身・土という果は、第十八願という因に應じ酬いる（報いる）故に、報身・報土なのである。

以上の善導の報土觀を承けた法然においても、弥陀の報土とは、地上の菩薩の教化の場として開かれた特別なものではなかった。弥陀の本願に報いる土、換言すれば、弥陀の本願が成就することによって一切衆生に開かれた浄土が、弥陀の報土なのである。そこには通仏教とは決定的に異なる浄土觀が存在するのである。

そして、このように報土を押さえた背景には、弥陀の浄土の因である本願の意を受け、菩提心などを必要としない凡夫往生の仏道が明らかになったことが大きく関わってくるのである。

善導と法然が示す往生浄土の歩みとは、弥陀の本願の用きによって救われていくという、一切衆生の平等なるものである。つまり、仏の本願による他力往生だからこそ、凡夫であっても弥陀の浄土に往生できるのである。そして、一切衆生を救わんとする弥陀の本願の用きを念仏に見たからこそ、法然は第十八願を念仏往生の願として押さえた^⑧のであり、念仏往生の道を人々に説いたのである。

それ故、法然が説く往生浄土は、どうやったら衆生は自ら往生できるのかという修道論ではない。造像起塔や智慧行等が困難である衆生の現状を見据えた上での本願ということが論じられているのであり、衆生が浄土往生するために称名念仏の一行が本願として願われたということを重視している。つまり、衆生（凡夫）の浄土往生について法然が論ずる際には、弥陀の本願と、衆生を摂め取る念仏往生の願という用きが、前提として必ず存在しているのである。

第二節 三心を具足す

前節では、法然の報土觀と凡夫往生について考察してきた。何れも、その背景に弥陀の本願の用きが存在することは明らかであるが、これより、往生する際の衆生の問題を考察していきたい。これについては、『選択集』『三心章』の、

念佛行者、必^ズ具^ス三心^ヲ之文^⑨

という一文が重要な見解を示すと考える。

では、この三心とは如何なるものなのか。注意しなければならないのは、三心を一つ一つ分解し、それぞれが異なる独立した心と捉えていく視点からだけでは、三心を押さえることは不可能という点である。例えば、法然は「三心章」において、「全く三心を具足すべし」と論ずる。「全く」とはつまり、三心を分解して捉えるだけではなく、三心の繋がりを見ながら全体的に押さえる必要性があることを意味する。他にも、『往生大要鈔』には、至誠心という独立した心が存在するわけではなく、深心と回向発願心が「まこと」である時、その姿が至誠心であると、法然は言っている。

また、法然は三心の根本を深心に見ていた。そして、深心を根本とすることが善導の意であったと押さえているのである。至誠心とは深心と回向発願心のまこととなる姿であり、更に言えば、回向発願心と至誠心は深心の中身を釈したものである。それ故、深心（信心）の在り方が他の二心となって現れた姿が三心の構造と言える。

これらの見解に留意すれば、三心が並列的に押さえられないものであり、立体的に関わり合っていること、そしてその根本が深心（特に二種深信に帰結する）であることは十分伺える。

それ故、三心の内の一心でも欠けるということは、念仏往生の道に対する我々の信心が誤ったものとなつてゐることを意味する。換言すれば、弥陀の本願を信じ切れない躊躇する心、迷いながらの歩みが一心欠けた心として現れるのである。三心全てが揃つていないならば、それは三心とは言えないのである。

この三心の具足について、法然は弥陀の本願を信じて念仏往生の道を歩む者は、自然に具足すると言っている。三心とは念仏者が一つ一つ努力して具足していくものではない。また三心を具足することが法然の目的ではない。念仏往生の道を歩まんとする者はあくまで自然に、三心全てが具足するのである。この点からも、法然（善導）が説く三心の構造と、その構造の意味は伺えるのである。

第三節 往生の信心

これまで往生浄土に焦点を当て、法然の報土観と、往生に不可欠な三心について考察をしてきた。その全てから念仏往生が必定なものであること、そして行者が念仏往生を決定と受け止めていくことに対する、法然の思いが伺える。ただ、この往生浄土に対する押さえ方が、他宗の教学と大きく異なる点には注意が必要である。これについて、法然と諸宗とは浄土に対する認識（その根拠となる依り所）が異なるという点も存在するが、その

根底には菩提心という問題が考えられる。

菩提心が往生に不可欠なものという批判が『興福寺奏状』「第六、浄土に暗き失」などに見られるが、法然が菩提心そのものを否定しているわけではないことには注意が必要である。

この菩提心とは善導が『観経疏』で述べるように、衆生が仏果菩提を願って発す、衆生の心である。それ故、往生を願う諸宗の行者は発菩提心することを願って仏道を歩み続けた。しかし、末法という現実の中で菩提心を発せた者は果たして存在するのだろうか。それが困難であることを真摯に受け止めたが故に、法然は浄土宗を開いたのである。

この点を考慮するに、発菩提心が往生浄土の正因であるならば、衆生の往生はどこまでも不定なものと言わざるを得ない。そして、不定なる往生を必定としていくためにも、行者は発菩提心を目指し、仏道を歩み続けるのである。

このように不確かなる救いの道となってしまうが故に、法然は発菩提心を内心（因）ではなく行として押さえたと考えられる。「念仏附属章」では「散善義」の意を承け、菩提心を散善（諸行）の一つとして押さえた後に、
 今定散爲^{ハニ}廢^ノ而^モ説^キ、念佛三昧爲^{ハニ}立^ノ而^モ説^ク。¹⁰⁾
 と述べているのである。

法然が述べる往生浄土とは、必定なる救いである。しかし、衆生の心（内心）が往生の正因であるならば、それは不定なものとなってしまうのである。全ての人が救われるためにも、その道は必定でなければならない。法

然が發菩提心往生を廢していく背景には、この必定・不定ということが存在するのである。

結論

以上、法然教学において、特に諸宗からの批判の対象となる部分に注目して考察してきた。当然、諸宗の批判についても、批判すること自体が目的ではない。人々が仏法によつて救われていく点を考慮するならば、法然教学が誤りであると批判せざるを得なかったのである。つまり、諸宗が批判を為したのは、その仏道が自力・回向・不定往生なる仏道だったからである。自身の精進によつて救われていくが故に、往生の不定を必定としていくためにも、常に自他の歩みを問い質す必要性が存在したのである。

さて、既に考察してきたように、法然が説く称名念仏は、諸宗が説く智慧を得る為の念仏とは大きく異なるものであった。そして、發菩提心や智慧を修められずとも、凡夫が凡夫として報土に往生していく仏道を明らかにしたのである。

これまでの考察をまとめると、法然の仏道は他力・不回向・必定往生なるものであった。私は、法然がその仏道を真摯に歩み続けたからこそ、教理的批判に應えることをしなかったと考えるのである。

念仏往生の道を歩む自身の正しさを他者に主張する必要性など存在するのか。他者から批判された時に、思わず相手の歩み（学び）を否定していくのは何故か。それは念仏往生の願（必定往生）に対する疑いが存在するからである。

疑いの消えない私自身において、念仏往生の仏道とは、常に社会全体（社会問題や他者の見解など）から自身の信仰が問われ続ける困難な歩みにも見える。しかし、その道が無条件に社会全体に繋がっているが故に、平等なる救いの道にもなると考えるのである。

私達に投げ掛けられた「往生之業 念佛為本」という言葉。それは法然からの厳しい問いかけであると同時に、救いの道を明らかにしていくものでもある。仏道を歩まんとする者は、今一度、その重みを承けとつていく必要性が存在すると考えるのである。

註

- (1) 『真聖全』一・九二九（原文は『真聖全』一・四一〇）。
- (2) 『真聖全』四・五七。
- (3) 『真聖全』一・九九三。
- (4) 『真聖全』四・一八一〜一八二。
- (5) 『真聖全』一・九三七。
- (6) 『真聖全』四・六四八。
- (7) 『昭法全』四四〇。
- (8) 『選択集』「本願章」、『真聖全』一・九四七、「特留章」、『真聖全』一・九五五を参照。
- (9) 『真聖全』一・九五七。
- (10) 『真聖全』一・九八一。