

佛教文化研究

第42・43合併號

『選 択 集』特集号2

淨土宗教學院

1 9 9 8

佛教文化研究 第四十二・四十三合併号

選本願念仏集 特集(2)

目次

| | | |
|--------------------------------|------|----|
| 《法華経》「方便品」と「選択」 | 真野龍海 | 一 |
| 『選本願念仏集』管見 | 梶村昇 | 三 |
| 法然浄土教における念仏の心理学的考察 | 恩田彰 | 五 |
| — 『選択集』を中心にして — | | |
| 法然上人の宗教体験の世界 | 河波昌 | 五 |
| — 「月かげの歌」の成立の思想的背景 — | | |
| 外典を中心とした選択思想の系譜 | 宮澤正順 | 五 |
| 『選択集』第十六章段について | 高橋弘次 | 七 |
| 浄土教における四修(三) — 『選択集』第九章をめぐって — | 福原隆善 | 九 |
| 『選択集』をめぐる一考察 — その外相からの私考 — | 藤本浄彦 | 九 |
| 法然上人の菩提心について | 小林尚英 | 一〇 |
| — 特に『選択集』を中心として — | | |
| 『選択集』における善導弥陀化身説の意義と選択と偏依 | 林田康順 | 一三 |
| 廬山寺蔵『選択集』の草稿的位置づけをめぐって | 兼岩和広 | 一四 |

編集後記

《法華經》「方便品」と「選択」

真野龍海

一 序

このような論題について訝る方もあろうかと思うので一言する。申すまでもなく「選択」という言葉は、法然上人の『選択本願念仏集』を念頭に置いていられるもので、《法華經》にそのような「選択」の語はないが、そのような選択の対照になるものが、《法華經》に述べられており、また、同時に、様々な選択の対象にもなる多くの童子、衆生の、言うならば法然上人の対象とされた凡夫に通じる所化群⁽²⁾が展開していることを指摘して述べたいのである。

しかし、かく申す私は、浄土宗に属するもので、どちらかというところ《法華經》は、天台宗、法華宗の所依とするところとして遠くに置いていたことは否めない。同時に、《法華經》には天台大師の法華三大部を頂点として細密周到な研究や教学が成立してきて、新参の門外漢の及ぶ所ではないと思っていた。ところが、ちょっとした事がきっかけとなつて《法華經》がにわかにな浄土門に近く感ぜられるようになったのである。

《法華經》「方便品」と「選択」

そのきっかけの一つには、法然上人は《法華經》を中核とする日本天台に学ばれたのであるから、なにか相互の連関点がなければならぬので、それは何であろうかが気になっていたことである。

『選択本願念仏集』では、第一章に「法華三部、謂、無量義經・法華經・普賢觀經是也⁽³⁾」と出るにすぎない。法然上人の御言葉にも直接には出てこない。しかし、かならず連関性はあるはずと、愚考久しいことであつた。

そこで、それを念頭に置きながら、《法華經》を見ていた。先ず、天台教義の一念三千、五時八教が《法華經》「方便品」に出典のある事で、其の箇所を中心に検討し始め、宮本正尊、玉城康四郎両博士の指示に啓発されて、いわゆる初期仏教の「初転法輪經」と言われるものを、一字一句というように対応してみた。その結果、「方便品」は「初転法輪經」を土台としてその各要素を発展させていることを確認した。それはすでに「《法華經》「方便品」と「初転法輪經」⁽⁴⁾」というところで発表したもので、今はその発表の要点のみを後に表示をする。

さて、ところが、『法華經』を中心とする宗学のみならず、仏教学でも、ほとんどこの兩經の關係にふれていない。『初轉法輪經』が下敷きということにはふれたくないのではないかとさえ思える。まことに不思議である。

しかし、そのことを、いくつかの事実は、示唆しているにも関わらず『法華經』研究者は無視し、『法華經』至上主義の前に目が注がれなかったのかもしれない。あの周到緻密な法華三大部の智者大師もそうである。その示唆というのは、『法華經』自体に初轉法輪、轉法輪等の語が二十カ所にも及び、『法華經』の一番の基礎とされる当の「方便品」偈文には「以方便力^二故 為三比丘^三說 是名^三轉法輪^二」と、『初轉法輪經』を明示してさえいるのである。また世親は『妙法蓮華經憂波提舍』に『妙法蓮華經』の異名十七の一つに「十二名一切諸仏初轉法輪經者……」とそのものずばりに説いている。

『法華經』の成立史というべき本田義英『法華經論』に於いても、折角、阿育王の小磨崖法勅を引用し、『妙法蓮華經』の經名 saddharma-purīḍarīka の saddharma- (正法) が『初轉法輪經』を含む七つの經典を挙げながら saddharma (正法) は、七經全体、一般的に經中の教説を指すのが穩当として、『初轉法輪經』への遡及はなされなかった。實はこの saddharma- (正法) という題名のニルウクテイ (語源解釈、訓釈) から「方便品」の一つの重要な内容の展開があつたのであり、私はずでに詳細に論述したとおりである。

布施浩岳『法華經成立史』⁽⁸⁾でも、原始法華經と根本仏教という章題はあつても全く考慮されていない。この著は成立について基本的な書とさ

れるだけに、その遡及はその後も試みられないのであろう。この遡及が試みられぬというのは漢訳『妙法蓮華經』中心至上主義の風であろう。

この書は『妙法蓮華經』研究には貴重なものであるが、それに寄せられた宇井伯壽博士の序が意味深く感じられる。要するに『法華經』研究には、第一の方面に純学問的、仏教学的立場があり、第二には宗学的立場とがある、両者は相互を参考とし、「両者相俟ち相輔くることによつて一層理解味読が深められることになるであらう。」⁽⁹⁾と述べられてある。

このことはすべて仏典の研究等には純学問的と宗学的とに方面あり、どちらも意義があると述べながらも、さらに穿つて考えると、宗学では本来の文献そのものの客観的研究は二次的になることを遠回しに言っているのである。確かに、天台宗、日蓮宗等では羅什訳『妙法蓮華經』(羅什訳 A. D. 406) が基礎となつているから、これが先行の『正法華經』(竺法護訳 A. D. 286) より古いという説が学会一般でも支配的である。私はまだ『法華經』研究の門口にいるようなものであるが、それでも「方便品」を兩訳対比しただけでも、それは逆という資料が多く目につく。⁽¹⁰⁾しかしながら、宗学方面でも仏教学会でも『妙法蓮華經』最古本説に逆の不利な資料があるのに、ほとんど指摘していない。

近代の立正大学中心とする大型総合研究「法華研究」IIIで、宮本正尊博士が「法華經の原初成立と仏陀の「伝道宣言」」において、『初轉法輪經』と緻密な比較研究を発表されているのがただ一つ目立っている。博士はこの論文の「新しい開拓」にささやかであるが力限りの努力をしたといわれている。その通りで、同時に、他にはこのような遡及の論文がない、のは不思議である。私はさらにもう少し『法華經』「方便品」全

般に細部にわたって字句を追って検討した。さらにその結果「方便品」の構造や、中心が分かりやすくなって行くと思う。

二 《法華經》の内容

さて、《法華經》の説くところは何か、《法華經》とは簡単に言うところを説くか、ということ、この仏教の基本的經典に対する見解が様々である。私自身も梵漢併用して数年講読したこともあり、ある時、簡単に何を説くのかを宗学によらず自分なりにまとめた事があった。このような経緯から、かなり纏めたつもりであった。しかるところ某碩学と意見あわず、没となったことがあった。しかし、いづれにせよ、人によって異なるか、宗学既成の内容表示の引き写しか、にすぎない。内容がないという見解が仏教内外にあったし、今も変わらない。⁽¹¹⁾ 例えば《般若經》ならば空、菩薩、大乘、『無量壽經』ならば、仏の本願と衆生往生というように内容がある。これだけの經典がどうしてそうなるのだろうか。

私は基本的には先覚者も含めて誰も《法華經》の成り立ち、縁由を顧みないからであると思う。大変自分の考察に我田引水するようであるが、上記の私の論文のような事を認識すれば、《法華經》の性格がもうすこし分かるのではないだろうか。例えば、(一)《法華經》は『初轉法輪經』を基礎としその延長上にあること、(二)『妙法蓮華經』の経名のインドのニルウクテイによって「方便品」の諸仏思想、衆生庶民性のあること、(三)教義が主体でなく教化の方法論—方便が目的である。随って内容がないという評価を招くが、《法華經》「方便品」は内容が中心でなく方便そのものが問題なのであること、等々は、この縁由から来るのである。(四)

《法華經》「方便品」と「選択」

『初轉法輪經』で釈尊の個人名ゴータマは如来 (Tathagata) とされることから十如是への展開、等である。

天台大師の緻密膨大な《法華經》の疏の価値は別として、疏は以上のような『初轉法輪經』の趣旨や方向の上に《法華經》があるとは考えていない。むしろ逆で、『妙法蓮華經』の経題解釈では、『初轉法輪經』で説く小乗の四諦の粗雑な教理—鹿に対して、『法華經』は妙である、と次のように『妙法蓮華經玄義』巻第二に主張している。

昔於三波羅奈轉四諦法輪五衆之生滅。今復轉最無上之法輪。此亦待鹿苑為鹿。法華為妙。

釈尊時代に鹿野苑では四諦等の法輪が転ぜられたが、四諦は小乗の教えで、場所は鹿野苑である。そこで鹿野苑の鹿を鹿、粗末と見なし、これに対して『法華經』は妙であるという、いわば中国ニルウクテイである。連関は意識されているが、延長上にあるだけで、質的には遥か向上して考えている。

『妙法蓮華經』の妙法については Sādharma-puṇḍarīka のインドニルウクテイで「方便品」が展開しているのであって、天台大師はむしろ中国ニルウクテイともいべきもので経題を解釈し理解している。例えば方便を

方者法也。便是用也。⁽¹²⁾ 又方者秘也。妙達於方即是真秘。⁽¹³⁾

というように中国ニルウクテイで解釈する。しかし残念ながら《法華經》「方便品」はインドニルウクテイで展開しているのである。

今挙げた(一)(二)(三)の三項目について説明するならば、先ず(一)『初轉法輪經』(『五分律』)にあるもの、『四分律』にあるもの(二)と「方便品」の関

係を簡単に表示して説明しよう。(対応文字以外は適宜省略、数字は当該『大正新修大蔵経』の頁)

| | | | | | | | | | | |
|--------------------------|----------------------------|---|-----------------------------------|---|-----------------------|-----------------------------------|-------------------------|--------------|-----------------|----------------|
| H 説法順 | G 不説微妙法 (a)不汚染者 | F 蓮と機根 (a)有出水塵水不著 (b)未出水 (c)蓮華萌芽在泥水 | E 後世修善 有畏後世三惡道者 有能受法如大海者 | C 利根 鈍根 | D 觀察衆生 機根論 | C 梵天三止三請 如是三迦 | B 甚難微妙解難難見 默然而不説法 | A 成覚後 | 内容 | |
| | | | | | | | | | 【五分律】 大正二二卷 | 【四分律】 大正二二卷 |
| 2、在家 耶舎 1、五比丘 旧師 亡 | 深義 先恐徒疲勞不説甚 | (a)有出水塵水不著 (b)未出水 (c)蓮華萌芽在泥水 | 有畏後世三惡道者 有能受法如大海者 | 衆生根有利鈍 | 160 a 普觀世間 | 103 c 梵天唯願説法 如是三迦 | 甚難微妙解難難見 默然而不説法 | 103 c 妙法從三昧起 | 【妙法蓮華經】 大正九卷 | 【方便品】 |
| 2、在家 耶舎 1、五比丘 旧師 亡 | 得法 天 微妙法牟尼所 | (b)有已出地與水育 (c)有初出地未出水 | 畏後世罪 能滅不 善 成就善法 | 利根 鈍根 有易度 有難度 | 787 a 為衆生説法 有少垢有多垢 | 786 c 1 唯願説之 2 唯願説法 3 唯願演正法 | 甚深難解難知微妙 默然而不説法 | 786 b 結跏趺坐 | 【妙法蓮華經】 大正九卷 | 【方便品】 |
| 諸法弱滅相不可以言宣 以方便力故 為五比丘 | 説「是事」…皆當「恐疑」 6 c 不須復説。若 | 9 b 六道衆生衆生根鈍 為衆生分別説三乘 | | 利根 鈍根 9 b 諸根機鈍 以種々因縁譬喩言辭 隨應方便説 | 為衆生説法 | 6 b 1 唯願敷演斯事 2 唯願説之 3 唯願説之 | 甚深無量難解難入 | 5 b 從三昧起 | | |

| | | |
|-----------|--|--|
| I 如来 | 莫輕於仏稱姓名 莫称名汝如来 | tathagata ① tathagata (如一証) 5 c 吾從成仏 ② tatha sata → sata (如 説) 5 c 廣演言教 |
| J 教理 | 捨此二迦・中道 八聖道・四諦 除此二迦・中道 八聖道・四諦・無我 | (初期仏教の教義は小 乗故説かず) |
| K 転法輪 | 104 c 23 転無上法輪 788 c 5 転無上法輪 | 9 c 11 請転法輪 10 a 6 転法輪 |
| L 在家説法 | 105 b 耶舎 施論・ 戒論・上天論 786 c 布施・持戒・ 生天之法 | |
| M 龍・龍女 | 106 c 29 得脱龍身 107 a 14 得阿羅漢 龍王 | 〔提婆達多品〕35 c 13 龍女…變成男子…成等 正覚) |

以上の表示によって「方便品」が『初転法輪經』の内容・方向を継承し、発展していることを確認できる。それは同時に《法華經》の骨格が「方便品」であること⁽¹⁶⁾を示している。B項からF項に到るいわゆる三止三請ということだけでもその「方便品」への方向が充分に分かる。それを要約する。

(一) 成覚の内容が難しく、微妙である。これについては、特に当時も今もインド世間一般は、靈魂の意味にも本体の意味にも anan (我) は絶対の信仰であり哲学であるのに、釈迦が an-ānman (無我)説を含む仏教を説くのは、釈迦自身、世に逆らう、と『初転法輪經』の当該箇

所の直前で述べられていることでも分かる。「初転法輪經」では「人々に悩みを与へせんかと心配し、優れし微妙の法を我説かず、梵天よ、と」。これを受けて「方便品」でも「若し是の事を説けば：皆当に恐疑すべし。」というのである。従来、仏教学等で、これについては難解故とだけしか考えられて来なかったようだが、釈迦が、その實、一番憂慮したのは無我説であったと考えてよいと私は思う。しかし、釈迦は靈魂信仰も合わせ説くことで説法開始を決意したと私は断定する。なぜならば、『初転法輪經』で、五比丘即ち出家への説法の後、經の後半には施倫・戒論・生天論というものが在家への説法に含まれるのである。この靈魂を前提とする説法の方向は『法句經』等の初期仏教に近い經典に随所に見られるものである。

考えてみればインド伝統の解脱を最高とするウパニシャトでも、最後は梵の都へ昇天と説くのであるから、同じ矛盾を含む流れにあるとも言える。しかし、釈迦の無我とは我にとらわれないという意味なので、無我という言葉の意味合いは異なっても、無我を説く釈迦はあえて説法に踏み切ったのである。その辺の所が初転法輪の三止三請を経過した説法の大きな意味の一つ―後世、来世の信仰―である。

もう一つの意味は、機根相応に説法をすることである。『初転法輪經』では池の蓮の(a)(b)(c)三態の違いがあるように人の機根も多様なものだからそれに応じた説法をしようということである。これを受けて「方便品」¹⁷では「我以仏眼觀見六道衆生…衆生諸根鈍…為衆生類分別説三乘」となる。梵文¹⁸では *nāna dhimuktānaṃ ca viditvā sattvān nāna bhinīhāru padarśayanti* (衆生にはそれぞれの意向のあることを知悉して、それ

ぞれにあう言葉で(諸仏は)説く)である。かくて一つの全一の仏教も多様に説法されていく、すなわち、一乘の仏教も二、三乗といわば多乗となる事を「方便品」は説く。それが「方便品」の「方便品」と言われる所以でもある。『初転法輪經』では蓮華と機根とが重要な関係であるから『妙法蓮華經』の題名の蓮華は、おそらく、『初転法輪經』の蓮の関連でなければならぬであろう。《法華經》全体として蓮の出でくる所は一カ所しかなく、全体の性格、内容に関わるのは『初転法輪經』の蓮にあり、さればこそ世親も『法華論』¹⁹にそのように扱っている。

(二) このことは衆生の実態に応じた説法ということである。衆生本位ということとも言える。それが上記の表示のD項で、「為衆生説法」ということである。これは *Saddharma-piṇḍarīka* という經名のニルウクテイで、*sad* が *sat*、*sattva* (衆生) と解釈され、特に「方便品」の經文中には衆生の語が二〇以上も出てきていることで、説法の狙いが衆生にあることを物語っている。因みに、もう一方では、*sad*、*sat* が、複数、諸仏と解され「方便品」の仏は諸仏と複数である。

《法華經》では誤解というか、《法華經》は法華一乘で餘他は餘乗として差別されるような誤解がある。しかし、D項では、「為衆生説法」(7b2)とあるように、諸仏出世の一大事因縁は「衆生を仏知見に入らしめんがため」(7b26)なのである。しかし、その後、エリート菩薩だけと受け止められる次の經文がある。

(7a30) 仏告舍利弗。諸仏如来。但教三化菩薩。諸有所作常為三一事。唯以仏之知見。示三悟衆生。舍利弗。如来但以三一仏乘。一故

為衆生説法。無_レ有_レ餘乘若_二若_三。(仏は舍利弗に告げたまう。
「諸の仏・如来は但_レ、菩薩のみを教化したもう。諸有の所作は常に
一事のためなり。唯、仏の知見をもって、衆生に示し悟らしめんた
めなり。舍利弗よ。如来は但_レ、一仏乗をもつての故にのみ、衆生の
ために法を説きたもう。餘乗の若しくは二、若しくは三あること
なし。)⁽²⁰⁾

ここは前半はすくなくとも菩薩だけの教化である。後半は衆生のため
にとられる。この但 (eva) の語であるが、ただ一つという意味はなく、
強意を現す語) を使用した叙述は後二回繰り返される。前後矛盾する。
諸仏出世の一大事は衆生のためである。『正法華經』では、

(69 c 11) 而為説法。教諸菩薩現真諦慧。以仏聖明而分別之。転使
増進唯大覺乘。無有二乘況三乘乎。

但はなく、唯が一仏乗でなく、大覺乗にかけられてある。しかし、『妙
法蓮華經』のように、唯以仏之知見_二示_三悟衆生_二というように、対象の
衆生がないので、やはり、説法は菩薩のためと了解される。梵文ではど
うか。唯菩薩という表現はなく矛盾はない。

ekam evāhaṃ śāriputra yānaṃ ārabhya sattvānaṃ dharmāṃ
deśayāmi yad idaṃ buddha-yānaṃ na kiṃ-cic cārīputra
dvītyaṃ vā tṛtīyaṃ vā yānaṃ samvidyate.

(私は一乗、即ち仏の乗について衆生たちに法を説くのであって、
(それ以外の) 第二とか、もしくは、第三(というような) 乗はな
いのである。)

梵文はかなり後代のもの故、論理は整えられてある。『妙法蓮華經』

では説法対象は菩薩だけが本命と受け取られ、『正法華經』でもそうで
あるが、梵文では対象の「菩薩」が消えて衆生一本になって論旨が通る。
それだけに梵文は後世に論旨が整備された跡を残しているとも言える。
いずれにしても前掲の表で『初転法輪經』《法華經》の、D、C、E、
Fの項に見られるのは一乗というのは菩薩一乗ではなくて衆生一乗であ
り、仏乗、即ち、全仏教なのである。仏出世の因縁は衆生教示である。

この箇所の梵文は、正一法 (sattvadharmā) のニルウクテイの重要な
一つなのであることが、今日まで誰にも示されていない。sat, sadは
《法華經》ではsattva (衆生) と解釈し、本経は、sattvānaṃ dharmā
ṇiM (衆生たちの sattva—法 dharmā) と説明しているのである。天台
大師も『法華玄義』でほとんどを『妙法蓮華經』の題名の説明に費やさ
れ、縦横無尽に中国ニルウクテイは使われていけれども、このインドニ
ルウクテイからではないようである。

なお、saddharmaは、『法華經』は、前述のように、もう一方では、
sat (賢人、諸仏) と解するから「方便品」には仏は諸仏と複数で二十
六カ所も多く出ていることは、この衆生の語の多出とならんでこの経の
主旨・特色を物語るものである。

(三) 表で注目すべきはJ項の教理で、『初転法輪經』には離辺處中・
八正道・四諦・無我の重要教理を説くのに、『法華經』「方便品」では全
くないことである。なにを意味するのであろうか。またこれが《法華
經》には内容がないと評される所以でもある。その意味で其の評は当た
っているとも言える。『初転法輪經』の方向は、上記の如く衆生対応の
説法、利根・鈍根にに応じて導く説法の方法を考えねばならないという大

きな意味を持っている。教化の方法論、つまり、方便論が重要な柱である。従ってそれを継承した《法華經》では当然教化の方法、即ち方便そのものが内容になり、J項の示すように教義はないのである。それが《法華經》であり「方便品」なのであるから、中身がないと評するものもあるのである。しかし、考え方によってはその方法、方便の方向そのものが内容とも言えるのである。

(四) 如来は、I項に示されるように『正法華經』では五何、『妙法蓮華經』では十如是として時機相應の考えと相まって、一念三千の教理に発展する。

三 《法華經》「方便品」と選択の対象

選択について

当論文で選択というのは法然上人の『選択本願念仏集』を意識してのことである。法然上人は選択は釈迦弥陀十方の諸仏の選択として、念仏法門を受け止められた。その選択という単語を採り全仏教整理に使用されたのは法然上人である。そのことは一つの仏教に對する教相判釋のようである。しかし、単なる判断でなくて、日蓮上人が指摘したように仏教を捨閉閑放と評したように、法然上人は、仏教を凡夫という立場から整理して取るべき者を先に取ったのである。

この凡夫こそ《法華經》「方便品」の対象とする「為衆生 (gattva) 説法」の衆生であり、仏出世一大事因縁の「令衆生悟仏知見」の衆生ではないだろうか。因みに凡夫は *Paṭa* ともいうが、*Paṭa* は本来、幼童の意味で、転じて、凡夫ともいう。その幼童は「方便品」では、*kumārā-*

ṭṭā (童子) として仏の画を戯れに画いても佛道を成ずると述べられている。あるくらいである。

さて、このような観点で『初転法輪經』から「方便品」への教えと人間、衆生はどのように配されているのであろうか。図示(次頁参照)してみよう。

(一) 方便として他種類の教えを含む、一大仏教一乗

先ず經の内容は、『初転法輪經』の「法」が、『妙法蓮華經』の第二、第三のない全一乗の意味で「一仏乘 (7 b-c に五カ所、*ekam yānam*)」である。偈では「唯一乘法 *ekam hi yānam* (v. 54, 69, 70, 73, 101, 102, 142, 143)」。 「方便品」全体を見た場合、説法の対象は広く菩薩、聲聞、縁覚、出家、在家であり、それぞれの方法で仏道を成じているのであるから、狭く菩薩のみの一乗ではなくて、広く法、仏教を指すものである。勝劣、いずれの機根も包容する万機普益の法が一乗、一仏乘である。重要なことは、『初転法輪經』の比丘だけでなく在家をも包含する方向をさらに明確にしている。

(二) 比丘、菩薩中心でなく、人間一般 (衆生)

従って、「方便品」は衆生に知見を得させるのが一大事因縁というが、衆生とはこの「方便品」に見られるように、すべての種類の衆生なのである。この教えの対象の取り方は法然上人のそれと同じではないだろうか。

(三) 特定しない多様な信仰・仏事

また、表に示したようにその法の実践の内容は、実に様々である。すべてではないが表で「在家小善」と例示した者である。特に表現として

『初轉法輪經』

法

| | |
|-------|---|
| 出家者 | 教 四諦十二因緣 中道無我 (靈魂否定的) |
| 人 | 五比丘 |
| 在家 | 教 施論・戒・生天論 (有我的一靈魂前提) (然後更說・・四諦) |
| 人 | (耶舍等) |
| 童王・龍女 | |

『妙法蓮華經』

一仏乘 (第2、第3のない全一仏乘)

| | |
|---|---|
| 一乘 (『妙法蓮華經』但教化菩薩、『正法華經』該当なし) (7a29,b16,b28.) | |
| 聲聞 獨覺 | 我有方便力開示三乘法 8b28 一切諸世尊皆說一乘道 8b29 |
| 在 家 小 善 | (8b28) 若聞 _レ 法布施 或持戒忍 辱精進禪智等 種種修 _二 福德 _一 如 _レ 是諸人等 皆已 _レ 成 _二 佛道 _一 v. 76 諸佛滅度已 若人善軟心 善心 如 _レ 是諸衆生 皆已 _レ 成 _二 佛道 _一 v.77 諸佛滅度已 供 _二 養舍利 _一 者 起 _二 萬億種塔 _一 金銀及頗梨 v.78 車渠與 _二 瑪瑙 _一 玫瑰琉璃珠 清淨廣嚴飾 莊 _二 校於諸塔 _一 或有 _レ 起 _二 石廟 _一 栴檀及沈水 造塔 木榑弁餘材 埴瓦泥土等 _上 童子 於曠野中 積 _レ 土成 _二 佛廟 _一 v.81 砂塔 乃至童子(1)戲 聚 _レ 砂為 _二 佛塔 _一 彫仏 如 _レ 是諸人等 皆已 _レ 成 _二 佛道 _一 v.82 若人為 _レ 佛故 建 _二 立諸形像 _一 刻彫成 _二 衆相 _一 皆已 _レ 成 _二 佛道 _一 v.83 或以 _二 七寶 _一 成 鍮石赤白銅 白鐵及鉛錫 鐵木及與泥 v.84 仏像 (9a1)或以 _二 膠膝布 _一 嚴飾作 _二 佛像 _一 画造 如 _レ 是諸人等 皆已 _レ 成 _二 佛道 _一 v.85 彩畫作 _二 佛像 _一 百福莊嚴相 童子 自作若使 _レ 人 皆已 _レ 成 _二 佛道 _一 v.86 (9a5)乃至童子(2)戲 或草木及筆 或以 _二 指爪甲 _一 而畫作 _二 佛像 _一 v.87 爪像 如 _レ 是諸人等 漸漸積 _二 功德 _一 具 _二 足大非心 _一 皆已 _レ 成 _二 佛道 _一 v.88 但化 _二 諸菩薩 _一 度 _二 脫無量衆 _一 若人於 _二 塔廟 _一 寶像及畫像 _一 v.89 以 _二 華香幡蓋 _一 敬心而供養 若使 _レ 人作 _レ 樂 擊 _レ 鼓吹 _二 角誡 _一 v.90 簫笛琴篳篥 琵琶鏡銅 v.91 音樂 如 _レ 是衆妙音 盡持以供養 v.92 乃至一少音 皆已 _レ 成 _二 佛道 _一 v.93 若人散亂心 乃至以 _二 一華 _一 供 _二 養於畫像 _一 漸見 _二 無數佛 _一 v.94 或有 _レ 人禮拜 或復但合掌 乃至舉 _二 一手 _一 或復小低頭 v.95 以 _レ 此供 _二 養像 _一 漸見 _二 無量佛 _一 自成 _二 無上道 _一 廣度 _二 無數衆 _一 入 _二 無餘涅槃 _一 如 _二 薪盡火滅 _一 稱仏 若人散亂心 入 _二 於塔廟中 _一 一稱 _二 南無佛 _一 皆已 _レ 成 _二 佛道 _一 v.96 聞法 於 _二 諸過去佛 _一 在世或滅度 _一 |

佛
教
文
化
研
究

童子を取り上げたり、日常的な仏への様々な供養、称名、合掌、礼拝、仏画や仏像の制作等々、難行苦行ではない。このおおらかな多種多様な万人それぞれのやり方でできる仏道こそ、方便そのものである。

但し、『法華経』はあくまで仏教一般で、ここに小善との分類下に挙げたけれど、浄土宗、『選択本願念仏集』で説かれることは、念仏一行である。『選択本願念仏集』第二章では、念仏以外の難行になる。第三章では難行となり、「豈、百即百生の専修正行を棄てて、千中無一の難修難行を執せんや。」と法然上人は戒められている。特に造像起塔については、第三章に「夫れ造像起塔を以て本願と為したまわば貧窮困乏の類は定んで往生の望みを絶たん⁽²⁴⁾」と言われている。私がここで言いたいことは、一仏乗のためには、特定の仏教の徳行を特定せず、仏教への志向さえあれば、おおらかに、すべてを包容し、許容して行くおおらかな態度なのである。

では表示に在家小善とした各事項を見てみると、法然上人の日常の御法語とか「百四十五箇条問答」に出てくる念仏を忘れなければ、小さなことにはこだわらぬ、おおらかなことを想起させられる。法然上人は『法華経』についてはあまり説明をされるところはないが、天台宗の本拠地で、天台の教え、仏教の基礎学を長年に修学されて『法華経』の影響がないわけではないはずである⁽²⁵⁾。

二カ所にある。「経の陀羅尼は灌頂の僧に受け候べきか。答。法華経のは苦しからず、灌頂の僧の受けさする陀羅尼は別の事。それはおぼしめしよるな。(No.8)」。また、「法華経一品読みさして、魚くわすと申す候は、いかに。答。苦しからず。(No.80)」というのがある。日常の

『法華経』「方便品」と「選択」

中に法華経が日常的に生活に入っているようすが窺える。

また、「一、出家し候わねども、往生はし候か。答。在家ながら往生する人多し。(No.102)」在家主義は「方便品」の出世一大事因縁の対象が、衆生であるのと同じである。

以上、『法華経』を修学せられた法然上人は、かならずや、それを踏まえ消化した上で『選択本願念仏集』の選択という立場をとられた訳であるから、選択の対象となった『法華経』はどのような内容としてあるのか、という観点から、検討をし、それが一つの法然上人の天台宗修学の追体験の手がかりになればと、検討した。

註

(1) 「選択と言う語が『正法華経』に見える。(大正新修大藏経(以下大正と略記)(大正72 a 28)「久久時世間有仏大仙慧士興三発聖道無極明目既現^三於世^三選択希有(sar-dur-labha、選択希有なる)時講^三斯法^三於^三億百千無量劫数^三乃得^三値遇^三」。選択はlabha(得る)の訳であろう。『妙法蓮華経』では「値遇」に当たる。

(2) 坂本幸男・岩本裕訳注「岩波文庫『法華経』下」(昭和四二年二月)「解説」四一御六頁「第四、正善成仏。三乗による成仏は出家者の成仏であるが、この小善成仏は在家者の成仏である。即ち布施・持戒等の道德的行為、舍利供養、仏塔の造営、仏像仏画の作成、華香の供養、仏徳の讃歌、合掌低頭による礼拝、南無仏と称えること、或いは法を聞くこと等によっても皆成仏するとなし、しかもその成仏は諸仏の本願によるものであると説かれている。」

(3) 「昭和重修法然上人全集」(以下「昭法全」と略称) 312-8。

(4) 真野龍海「『法華経』「方便品」と「初転法輪経」」(大正大学研究紀要)第七十七、平成四年三月、一―三二頁。

- (5) 「譬」③ (大正、911a-1) g 得道法輪 (b 8) g 転無上法輪、(12 a 15) 仏昔於波羅捺初法輪無上最大法輪、(12 a 18) g 昔於波羅捺四諦法輪：今復転最妙無上大法輪
- 「化」⑦ (22 c 1 2) 十六勸進世尊転於法輪
- (23 a 10) g 当転法輪 (b 17) 梵天王唯願転於法輪
- (c 1 6) 梵天唯願世尊転於法輪
- (24 b 1) 唯願世尊転於法輪 (c 1 7) 五百万億梵天王唯願世尊転於法輪
- (26 b 7) 請転於法輪 (15) 請仏転法輪 (18) 請仏転法輪 (19) 転無上法輪
- 「提」⑫ (35 a 1 9) 文殊：坐千葉蓮華。菩薩俱坐宝蓮華
- (35 b) 菩薩坐宝蓮華從海踊出
- 「安」⑭ (39 c 11) g 在菩提樹下：起面転法輪
- 「從地」⑮ (41 b 7) g 我於伽耶城菩提樹下坐得成り最正覺転無上法輪
- (42 a 5) g 善学菩薩道不染世間法如蓮華在水從地面踊出
- 「分」⑰ (44 a 14) 転不退転法輪 転清淨法輪
- 「神」⑳ (52 a 1 3) 諸仏於此転干法輪 (g：偈の部)
- (6) 一切諸仏というのは経名の *saddharma-puṇḍarīka* の *sad* が、ニルウクテイ、*gat* 即ち、諸賢人という意味に解して言われる。
- (7) 真野龍海「法華経」「方便品」と「初転法輪経」(大正大学研究紀要「第七十七、平成四年三月、一—三一頁」)「*Saddharma-puṇḍarīka*」(「正法妙法」について)
- (8) 布施浩岳「法華経成立史」(昭和九年、六月東京、大東出版社)
- (9) ④序四頁。
- (10) 平成十年十二月五日大正大学仏教会「法華経成立論(1)―「方便品」を中心として―」
- (11) 田村芳朗、中公新書196「法華経」(一九六九、七月)六〇七十頁「法華思想の評価」当書は小著であるが、宗学に拠らず公正に学問的に、且つ社会的に影響を与えた点まで含めて「法華経」を簡潔に分かりやすく紹介している好著で

ある。

- (12) 大正、33、606 b 20。
- (13) 「妙法蓮華経」大正、9、10、a 5。
- (14) 「妙法蓮華経文句」第三、大正、36 a 27。
- (15) *Ibid.* 36 b 12。
- (16) 龍谷大学「仏教大辞典」四〇九四頁、「天台宗にては方便品・安樂行品・寿命品・普門品を四要品と数え、日蓮宗にては方便品略開長行と寿命品・神力品・陀羅尼品を以つて四要品とす。」
- (17) 大正、9、9 b c。
- (18) *Wogihara and Tsuchida, Saddharma-puṇḍarīka—sūtram. p. 52, 10—11.*
- (19) 婆數盤豆釈「妙法蓮華経優波提舍」(世親《法華経論》留支訳) 大正26、3 a。
- 「妙法蓮華経」と名づけるのは二種の理由がありとする。
- 【二者】出水義 (a b) 以下可尽 出離小乘泥濁水故。復有義 (a b) 如彼蓮華出於泥水喻。諸声聞得人如来大衆中座 如諸菩薩坐蓮華上。聞説。如来無上智慧清淨境界 得証如来深密蔵故。
- 【二者】華開義 以衆生於大乘中怯弱不能信。是故開示諸仏如来淨妙身。令生信心故。
- (20) ①九十頁。
- (21) (18) 37、22。
- (22) 「昭和重修法然上人全集」(以下「昭法全」と略称) 314—17。
- (23) 「昭法全」314—17。
- (24) 「昭法全」320—4。
- (25) 大正大学で天台宗の多田孝文助教授は、種々この小善等についてお尋ねした

ところ、「法然上人、親鸞上人の教えを見ると、なるほど、《法華経》等を読んでおられる、と言うことがよくわかる、浄土宗の方も法華経を読んでおられると思うが、きつとそう感じられるのではないでしょうか。」と話されていた。決して皮肉ではないのであるが、浄土宗のものは、荻原雲來博士の梵本出版・松濤誠廉先生の和訳があるが、ほとんどこの意味の宗祖の追体験をしていないようである。私はこの拙い論攻が数少ない追体験の一步となれば幸いでいる。なお、この「小善」の各種各様の法華経の教えの実現は、だれでもそれをするというのでなく、人それぞれに応じたそれぞれの仏道実現があるという意味に解釈されている、とのお話である。

『選択本願念仏集』管見

梶村昇

(一) 『選択集』と『守護国家論』

日蓮(一一二二—一一八二)は『守護国家論』の序文相当部分で、『選択本願念仏集』を批判して、こう記している。

中昔、邪知の上人あり。末代の愚人の為に一切の宗教を破して、
選択集一卷を造る。名を鸞、綽、導の三師に(仮りて)、一代を二
門に分ちて、実経を録して権経に入れ、法華、真言の直道を閉ぢて
浄土三部の隘路を開く。また浄土三部の義にも順ぜずして権実の謗
法を成し、永く四聖の種を断じて阿鼻の底に沈む「べき」僻見なり。
しかるに世人これに順ふこと、譬へば大風の小樹の枝を吹くが如く、
門弟のこの人を重んずること、天衆の帝釈を敬ふに似たり。

この悪義を被らんが為に、また多くの書あり。いはゆる浄土決疑
鈔・彈選択・摧邪輪等これなり。この書を造る人皆碩徳の名、一天
に弥(はげ)るといへども、恐らくは、未だ選択集の謗法の根源を顕はさざ
るか。故に、還つて悪法の流布を増すこと、譬へば、盛んなる早魃

『選択本願念仏集』管見

の時に、小雨を降らせるに、草木いよいよ枯れ、兵者を打つ刻みに
弱き兵を先にすれば強敵力を得るが如し。予この事を歎く間、一卷
の書を造りて「選択集の」謗法の縁起を顕はす。名づけて守護国家
論と号す(原漢文・岩波日本思想体系14『日蓮』一五ページ)。

と。『守護国家論』は、『選択集』の撰述(一一九八)後、六十一年目の
正元元年(一二五九)に、『選択集』の糾弾を目的として著された書物
である。

ここにこの一文を引用したのは、法然没後、『選択集』についての世
評がどのようなものであったかを『選択集』糾弾の急先鋒に立った日蓮
の意見によって知りたいと思つたからである。それはまた、ともすれば
独善に陥りがちな法然門下の『選択集』観の反省の材料になると思われ
たからである。しかし結果としては、その恐れは杞憂であり、逆に『選
択集』撰述の真価を十分に宣揚していない怠慢を反省させられるものが
あった。

「杞憂」と感じた点は、日蓮も『選択集』反駁書として承知していた

ものは、三井の公胤（一一二二六）の『浄土決疑鈔』三卷、並なまね榎の定照の『彈選択』、梅尾の明恵高弁（一一七三―一二三二）の『摧邪論』三卷などであり、今日私たちが承知している以上のものではなかったということが第一点である。

これだけの反駁書であるならば、日蓮も指摘しているように、いずれも「未だ選択集の謗法の根源を顕はさざる」体のものであつて、あまりに問題にはならない。日蓮は「此の書を造る人皆碩徳の名、一天に弥ほごる」と記しているが、明恵と公胤はともかくとしても、定照は、嘉祿の法難を引き起こしただけの人物で、歴史に名を残した学僧でもなく、碩徳と呼ばれるに値するとは思われない。単なる修辭として書いたままであろう。

彼の著したという『彈選択』は、今日残されてはいないが、それを送りつけられた隆寛（一一四八―一二二七）の言葉が残されている。

汝が僻破のあたらざる事、たとへば暗天の飛礫のごとし（『四十卷八卷伝』卷四十二・『法然上人伝全集』二六五ページ）。

というのであるが、この評によって内容もほぼ想像がつく。

公胤の『浄土決疑鈔』については後で触れるが、明恵の『摧邪論』については、すでに先学の研究が多いので、ここでは触れない。彼はもともと法然を尊敬していた。ところが『選択集』が菩提心を否定し、聖道門を群賊に譬へるに及んで、聖道門の一員として黙っているわけにはいかず、その失を数えて破斥したもので、『選択集』の決定的批判というようなものではなかった。

そこで日蓮は、みずから『守護国家論』を著して、根源の誤りを突こ

うとしたのである、それは以下わずか触れるだけでも分かるように、そこに開陳されている意見は、すでに法然が生前に答えていることであつて、別に事新しい指摘ではなかった。結局いづれも『選択集』に対する根源的な批判とはならなかった、否、できなかったということを思わせられたのであつた。これが杞憂と感じた第二点である。

『守護国家論』が、『選択集』の「謗法の根源を顕はし」「謗法の縁起を顕はす」とした反論の根拠は、予想される通り、天台の智顛ちでん（五三八―五九七）の五時教判であつた。日蓮は冒頭に「大文の第一に、大部の經の次第」を述べるとして、

「仏最初にいかなる經を説きたまふや」「華嚴經なり」と自問自答の形で述べ、ついで阿含、方等、般若、無量義經と続き、最

後に『法華經』が説かれた次第を述べている。そして結果として最後に説かれた『法華經』が、「如来出世の本懐」であり、真実最高の教えであることを明らかにしている。これが五時教判である。日蓮はこれを根拠に『選択集』の反論を展開している。次いで「諸經の浅深」「大小乗」について述べ、「權を捨て実に行くべき」ことを明かし、浄土經典は『法華經』以前の爾前にぜんの教えであるから、捨てるべき權に属しているとしている。

『守護国家論』は、『選択集』の理論的反駁書として書かれたものと言われてきたし、事実そうであつたと思われる。そして翌文応元年（一二六〇）に著された『立正安国論』は、その理論を実践に移そうとしたいわば実践の書であつた。『立正安国論』の説くところは、法然が謗法を説くから「世皆正に背き、人ことごとく悪に帰し」天災地変が頻発する。

だから直ちにこの謗法の書を禁じ、『法華經』を立て国を安ずるよう
すべきであるというものであつて、実行の方策が示され、それを執権北
条時頼に献じ、政治の力で実行することを迫っている。このことによつ
ても正しく実践の書であつたことが分かる。

『守護国家論』が展開した批判もしくは疑問については、先にも触れ
たように、法然は生前、何度も受け答えしてきたことである。先の公胤
の『浄土決疑鈔』の批判も、これに類するものであつた。『浄土決疑鈔』
は今日残されていないが、それについてこういう話が伝えられている。
公胤は『選択集』を読んで、直ちにこの書を著し、これを法然に示した。
しかし次に述べるように、法然から逆にその誤りを指摘され、みずから
不明を恥じて焼き捨てたといふのである。このようなわけでこの書は今
日残されていないのであるが、このことから推察しても、日蓮は『彈選
択』も『浄土決疑鈔』も見ていなかった、否、物理的に見ることはでき
なかつたと思う。日蓮が「恐らくは、未だ選択集の謗法の根源を頭はさ
ざるか」と推量の形で述べているのは、そのためであろう。もし見てい
たとすれば、そして法然の答えを知つていたらとすれば、同じような批判
を『守護国家論』で展開することはなかつたであらうと思う。

それはさておき『浄土決疑鈔』は残されてはいないが、幸いにもこれ
をめぐるの法然の話が、醍醐本『法然上人伝記』（二十話）の「第十
七話」に残されているので、その概要を知ることができる。それがち
ょうど『守護国家論』の批判に対する答えになるように思われるので、
以下煩をいとわず引用したい。

或る（時）云はく、上人在生の時、三井寺貫主大式僧正公胤三卷

『選択本願念仏集』管見

の書を作り選択集を破す。浄土決疑鈔と名づく。其の書に曰はく、
法花に即往安樂の文あり、觀經に説誦大乘の句あり、法花を転読し
て極樂に生ずるに何の妨かあらん。然るに説誦大乘を廢して唯念仏
を付属す云々。これ大なる錯なり。取意。

上人これを見、見終らずに指置きて云はく、この僧上はこれ程の
人とは思はざりき。無下の分際なるかな。浄土宗義を言ふと聞かば、
思ふべし、定めて教の権実を判ぜむと。権を廢し実を立つるの義を
覽ぜん思ふべきなり。宗義を立つと聞きながら、理を枉げて法花を
もつて觀經往生の行の中に入れむと望む事宗義を忘るるに似たり。
廢立もし能あり学道者をば（宗義ノ廢立ヲ忘ルルニ似タリ。モシ能
アル学道者ナラバノ誤リカ）觀經はこれ爾前の教なり、彼の教の中
に法花を撰すべからずと謂ふべし。今浄土宗の意は觀經前後の諸大
乗經を取りて皆悉く往生の内に撰す。何ぞ法花独りこれを殘さん
や。事新しく觀經の内に入るを望むべからず。普く撰するの意は、
教の念仏に対してこれを廢せんがためなり云々。使者学仏房還りて
この由を語る。僧上閉口して言説せず。彼の僧上来りて説法の次い
で前の浄土決疑鈔の由来を語る。我れ今日此砌に臨む事、偏にこ
の事を懺悔せんがためなり云々。聴聞の道俗貴賤随喜せざるなし。
その後僧上同じく往生の素懷を遂げ畢んぬ。瑞相（一に）非ず奇特
あまね
旁く多し云々（原漢文・『法然上人伝全集』七七八ページ）。

『醍醐本』は資料としては一級資料でありながら、魯魚草草の誤りが
多く、意味のとりにくい箇所が多い。この引用文もそうであるが、他の
補いによって意味をとれば、要するに、『法華經』に「即往安樂」とい

う文がある。一方『観経』には「誦誦大乘」の句がある。とすれば『法華経』を転読しても、極楽に往生することができるのであつて、何も念仏一行だけに限ることはないではないか、というのが『浄土決疑鈔』の大体の趣旨のようであつた。

これに対して法然は、権実廃立の義を述べ、公胤の属する天台宗は、言うまでもなく、(五時教判に基づき)四時三教の所説を権教とし、円教を実教とし、『法華経』を、他の經典を権としてゐる。そして権教を廃し実教を立てるのが天台宗の宗義である。それを公胤は、実教である『法華経』と権教である『観経』とを混同してしまい、『法華経』はこう言い、『観経』はこう言つてゐると説くのは、みづから宗義を忘れてゐるようなもので、おかしいではないかというのである。

ついで法然はこう述べてゐる。それは天台宗の話であり、今、自分は浄土宗を立てたのであるから、浄土宗の宗義に立つてゐるのが当然であろう。そうなると『法華経』は、天台宗でこそ実教であると言つてゐるが、浄土宗では、『観経』前後の諸大乘經典の一つとして取り扱うのであるから、他の經典と同じに考へて、念仏に対してこれを廢するのである。『法華経』だけを遺すというわけにはいかなのだというのである。要するに他人の土俵にあがつて相撲をとり、自分の土俵のルールと違ふではないかと非難してゐるようなもので、それでは困るというのである。もし法然の生前に『守護国家論』が出されたらすれば、恐らく法然はこれと同じように答へられたであらう。それにしても法然の論理の鋭さに、改めて「知恵第一の法然房」といわれたゆゑんを知らされた思いがする。

第三点は、今日的立場に立つて逆に『守護国家論』に問うようなことになるが、信仰の本質という点から、これでは納得しかねるものがあると思われたからである。信仰とはそもそも生命の欲求の赴くところに従うのが、本来の姿といふべきものであらう。(西田幾多郎『善の研究』参照)。少なくとも知的分別に基づいて取捨選択する性質のものではないと思ふ。法然の消息に、

われおさなく(き)より法門をならひたるものにてあるだにも、念仏よりほかに何事をして往生すべしとおぼえず、ただ念仏ばかりをして弥陀の本願をたのみて、往生せんとおもひてある也(津戸三郎へつかはす御返事)昭和重修『法然上人全集』五六七ページ)とある。「自分は幼いときから法門を習つてきたものではあるが」「念仏よりほかに、何をしても往生できるとは思われなかつた」というのは、仏敎の知的研究をしてきたものだが、その結果、知識として念仏を選択したのではなく、念仏よりほかに何をしても救われぬという生命的事実に基づいて、念仏に到達したのだということであらう。こうした求め方が生命の欲求の赴くところである。こうした選択こそ信仰というものの本来の姿だと思ふ。生命的選択とでも名づけられるものである。親鸞が『歎異抄』の中で、

念仏はまことに浄土にむまるゝたねにてやはんべるらん、また地獄におつべき業にてやはんべるらん。総じてても存知せざるなり。たと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ふ。そのゆへは、自余の行もはげみて仏になるべかりける身が、念仏をまふして地獄におちてさふ

らはどこそ、すかさされたてまつりてといふ後悔もさふらはめ。いづれの行もおよびがたき身なれば、とても地獄は一定すみかぞかし
(第二章・定本『親鸞聖人全集』四巻五ページ)。

と述べているのは、まさしく生命的選択そのものを述べたものといえる。念仏を申して地獄に落ちても後悔はしない。なぜならば、この道のほかに行く道はないからである。この道のほかに行く道はないという選択は、何ものもこれを止めることはできない。生命の赴くままの選択だからである。『選択集』はこの生命的選択の教学的跡づけである。

言いたいことは、この選択の仕方は、『法華経』が釈尊最後の説教であるから最高の教えであると知って信ずるといふ信じ方とは本質的に違うということである。知って信ずるといふのは知的選択である。道元が『正法眼蔵』第一で述べているように、

水をきはめ、そらをきはめてのち、水そらをゆかむと擬する鳥魚
あらむは、水にもそらにもみちをうべからず、ところをうべからず。
このところをうれば、この行李あんりしたがひて現成げんじょう公按こうあんす(岩波日本思想体系12『道元』三八ページ)。

なのである。信仰というものは、知的に比較研究し、その上で信ずるといふようなものではない。そのようなことをしては、鳥魚でさえ水にも空にも道も得られず、所も得られないというのである。その上、こうした知的選択は、もしその知的基礎が崩れれば、すべてが崩壊せざるを得ない。

今日の学術研究は、『法華経』は釈尊が最後に説いたものではなく、釈尊没後五百年、紀元後一世紀頃に作られたものであることを明らかに

している。それでもなお五時教判を事実として信じるというのであれば、もはや狂信というほかない。そうではなく『法華経』を信ずるといふのは、『法華経』の内容がすばらしく、この道以外に行く道がないと思ひ定めたところに成り立つものでなければならぬ。こう信ずるならば、たとえ『法華経』が紀元後一世紀頃のものであっても、何の痛痒も感じない。法然は大原談義の後、

法門比べに牛角の論にて事切れず、機根比べらむには源空勝ちたりし也(『醍醐本』「三心料簡事」『法然上人伝全集』七八五ページ)。
と述べているが、これは信仰における知的観念(法門比べ)と生命の本質(機根比べ)との帰結するところを述べたであつて、信仰は生命的選択をおいて他にないことを示したものだといえる。

以上、法然門下の『選択集』観の独善を案ずることは、杞憂であつたことを述べてきたが、それよりむしろ法然門下は、世界に誇るべき『選択集』撰述の価値を必ずしも十分に宣揚してきたと言えない点に反省させられるものがあつた。言うまでもなく『選択集』の撰述は、聖道門を根底から覆すものであつた。聖道門にとつて、『選択集』がいかに強烈な衝撃であつたかは、『守護国家論』『立正安国論』を読むことによつてよく分かる。それは法然門下が想像している以上のものであつた。ところが法然門下は、それに馴れてしまつてか、あるいは南都北嶺に気を遣つてか、事の本質を十分に宣揚しようとしなかつたのではないかという反省である。そこで以下『選択集』撰述の意義を一点に限つて考えてみたい。

「一点に限って」とは、他の諸点にまで言及できないからであって、一点しかないということではない。その一点とは、『選択集』は世界の宗教思想を百八十度転回させたという一点である。仏教に限らず、キリスト教・イスラム教においても、宗教というものは、善行を積み重ね、神仏の思召しに叶おうとすることに基本があると考えられてきた。今もそう考えられている。それが宗教が社会倫理の根底となると考えられている意味であろう。昔もこうであったに違いない。『歎異抄』第三章の例の悪人正機の項に、

善人なをもて往生をとぐ、いはんや悪人をや。しかるを世のひとねにいはいく、悪人なを往生す、いかにいはいはんや善人をや云々（定本『親鸞聖人全集』四卷六ページ）。

とあるが、ここに述べられているように、世のひとがつねに言っていることは、悪人が救われるならば、善人が救われるのは当然であるということであり、これが常識であったことを示している。日本仏教の主流は、言うでもなく南都北嶺であったが、南都北嶺の仏教は三国伝来の仏教であり、その説くところは一貫して、凡夫が戒・定・慧の三学を修め、成仏への道を歩むということであった。これが仏教の基本であり、これを逆転するなどということは、夢にも考えられないことであった。

ところが法然は、その基本に挑戦して、戒・定・慧三学が修められないものは、どうして救われるのかと問うた。そして阿弥陀仏の本願によって、極楽に往生し成仏することができる（凡入報土の教え）。それどころか弥陀の本願は、「悪人ヲ手本ト為シ、善人マデ摂ス」（『醍醐本』「三心料簡事」という悪人正機説を唱えた。これは仏教界に

とって驚天動地のことであった。結果的にいえば、これは仏教界のみならず、キリスト教・イスラム教をも含めた世界の宗教思想を逆転するものであったといえる。

この挑戦がいかに容易なものでなかったかということを、法然の遍歴によつて辿つてみたい。まず第一に、法然はなぜこの課題に挑戦し、しかもあくまでも求め続けたかということである。換言すれば、法然をしてそうなさしめた原動力は何であったかということである。端的に言つてそれは法然の生命的欲求そのものに他ならなかったと思う。それは觀念や知的分別などの欲求によつて生まれるものではなく、自分の生命の赴くままに則しての求道がそうさせたものと思われる。これが法然仏教の根源であった。

こうして真摯な求道の結果、法然は己証を得た。念仏によつて救われるという己証である。私はその時期を『私聚百因縁集』に基づいて、永万元年（一一六五）法然三十三歳の時であったと思つている。（『私聚百因縁集』研究）『法然仏教の研究』所収・山喜房・昭50）。しかし己証は得ても、己証だけでは世の中は通らないし、人々に伝えることもできない。

己証は仏教教学によつて論証されなければならない。それは容易ならぬことである。何しろ三国伝来の仏教を根底からひっくり返して、そのひっくり返したものを、同じ三国伝来の仏教教学によつて、正当なものであると証明しようというのであるから、不可能に近いといえる。その困難さを今日的にどう例えたらうまく表現できるかと考えてみたが、たとえば今日、カント・ヘーゲルの研究家が、従来の資料に基づいて、こ

れまでのカント・ヘーゲル像を根底から覆すような新研究を発表するよ
うなものといえようか。法然の場合はそれ以上に困難なことであった。
その論証に、三十三歳の己証から四十三歳の開宗まで、十年間を要し
たと私は思っている。「十年間は長すぎる」ということで、今は亡き宝
田正道師と「中外日報」紙上で論争したことがあったが（昭和五十六年
七月・八月）、コロンブスの卵ではないが、後からみれば容易に思える
ことも、最初に言い出すことは難しい。「醍醐本」の第一話に、

この宗の奥旨を窺ひて善導和尚の釈を二反見るに往生難しと思へ
り。第三反の度に、乱想の凡夫、称名の行に依りて、往生すべき道
理を得たり。但し自身の出離においては、すでに思ひ定め畢んぬ。
他人の為にこれを弘めんと欲すると雖も、時機叶ひ難きが故に煩ひ

て眠る夢の中に云々（『法然上人伝全集』七七四ページ）。

とあるが、法然のこの回想には、その頃の苦闘を偲ばせるものがある。
このようなことから私は今でも十年間が長すぎたとは思っていない。

こうした経過を経て、結集されたものが『選択集』であったとみるこ
とができる。その『選択集』でさえ、草本といわれる『盧山寺本』以下
の諸本を比較すれば分かるように、基本的な点において、なお出入りが
ある。それは法然の苦闘の痕跡といえよう。

私たちは何気なく「知恵第一の法然房」という呼称を聞いてきたが、
天下の秀才の集まった比叡山で、「知恵第一」といわれた所以は、もち
ろん若い頃からだったにせよ、この呼称が後々まで絶えることなく伝え
られてきたのは、およそ考えられもしなかった凡入報土の教えを、仏教
教学によって整然と組み立てていった法然の知恵の深さに対する驚きが

あったのであろうと納得させられるものがある。

これだけに終わらず、もう一つ驚かされることは、こうした逆転の信
仰思想が、「そもも考えられる」というような、多くの中の一つの考え
方ではなく、これこそが「釈尊出世の本懐である」と宣言された点であ
る。法然は「津戸三郎へつかはされた九月二十八日付消息」の中で、こ
う述べている。

釈迦も世にいて給ふ心は、弥陀の本願を説かんとおぼしめす御心
にて候へども、衆生の機縁人に随ひて説き給ふ日は、余の種々の行
をも説き給ふは、これ隨機の法なり。仏の自らの御心の底には候は
ず。されは念仏は、弥陀にも利生の本願、釈迦にも出世の本懐也

（『法然上人伝全集』五七二ページ）。

と。この消息が認められた年は明らかではないが、前後の状況からみて
建久七年（一一九六）の九月二十八日と考えられる（拙稿「津戸三郎為
守のこと」雑誌『知恩』平成六年八月号）。『選択集』撰述に先立つこと
二年である。法然はこの頃すでに専修念仏こそ「釈尊出世の本懐」と宣
言していたのである。この消息には南都北嶺と名指しこそしてはいない
が、「余の種々の行」といえば、具体的には南都北嶺の仏教を指す以外
にない。それが「隨機の法」であり、釈尊の「自らの御心の底には候は
ず」と言っているのである。南都北嶺を向こうにまわして、よくこれだ
けのことが言えたものだと思わざるを得ない。その剛腹さには驚嘆させ
られるが、それは生涯をかけて、身に試み、心に触れ、苦闘の末に教学
の裏づけまで得た揺るぎない信念に基づいたものであったからであろう。
善行積み重ね方を聖道門というならば、キリスト教・イスラム教も

また聖道門に他ならない。とすればそれを逆転した『選択集』の撰述は、まさに世界宗教思想史上のエポック・メイキング的な出来事であったといわなくてはなるまい。

聖道門の宗教には、どうしても偽善、偽悪という人間の計らいがつきまとう。それは信仰の現況が示す通りである。そこに聖道門の宗教の限界を感じざるを得ない。これに対し専修念仏は、生まれつきのまま、善人は善人のまま、悪人は悪人のまま、第一義に生きればよいのであって、ともかく人の計らいを無用とする。今の世を考えると、この教えの尊さが思わせられる。その聖典が『選択集』である。『選択集』撰述の意義は、いかに高く評価しても、評価し過ぎということはない。『選択集』の存在そのものが日本文化の誇りであるといえる。

(二) 『選択集』の思维方法

『選択集』と『守護国家論』とを読み比べてみると、法然・日蓮両師には、明らかに求道の態度や思维方法に相違があることに気づかせられる。以下、『選択集』から窺いとれる法然の思考法を他との比較において考えてみたい。

まず第一に挙げたいことは、先に述べた生命的選択ということをめぐる点である。当たり前のことを言うようだが、法然はあくまでも自己自身の救われる道を求めたのである。この当たり前のことが、求道にとって大切なのであるが、私たちの回りには、目的と手段とを取り違えているケースが多い。自己自身の救われることが目的であり、仏教とかキリスト教とかは、それに応える手段であろう。ところが実際には、仏教・

キリスト教を求めることが目的になってしまつて、自分の求道を外に放り出しているケースが多いのである。

法然は自己自身の救われる道を求めた。決して仏教を求めたのではない。極端にいえば、もし法然の面前にキリスト教があつて、それが法然の願いを満たしてくれるのであれば、それを受け入れるに吝かではなかつたであろうと思う。ただ法然の前にあつたものは、南都北嶺の仏教であつた。少なくともそれが法然の求道を助ける手立てであつたことは間違いない。そこで法然は一心に南都北嶺の仏教を学んだ。しかしそこには法然の願いを満たしてくれるものはなかつた。そこであくまでも自己自身の救われる道を求めた法然は、やむをえず南都北嶺の仏教以外にこれを求めなくてはならなかつた。それが浄土教であつたということである。

これに対して日蓮は、南都北嶺の仏教を学び、その仏教の改革を志した。『法華経』の受持にしても、天台宗のように『法華経』を理法として受けるのではなく、持経者として受持しようとした。「法華経の行者」として『法華経』を身読することが、仏教を正しく把持するゆえんであるとした。道元も同様で、彼は日本に本当の仏教はない。正伝の仏教を求めなくてはならないとして入宋した。彼は初めから仏道を求めたのである。結果は同じではないかというようなことではない。法然の求道は地に足がついていた。

第二には、法然は初心を貫き通したということである。『選択集』の心髄といえる「略選択」は漢文で僅か八十一字であるが、そこには『選択集』が集約されている。

計みれば、それ速やかに生死を離れんと欲せば、二種の勝法の
中には、且らく聖道門を闊きて、選んで浄土門に入れ。正雑二行
の中には、且らくもろもろの雜行を抛ちて、選んでまさに正行に帰
すべし。正行を修せんと欲せば、正助二行の中には、なお助業を
傍らにし、選んでまさに正定を専らにすべし。正定の業とは、すな
わち仏名を称するなり。名を称すれば必ず生ずることを得。仏の
本願によるが故なり（『定本法然上人全集』一一二〇〇ページ）。

法然はまずここで「速かに生死を離れんと欲せば」と述べている。
「生死を離れん」とは、生きることの根源的願望であり、宗教への門で
ある。そこに立ち返って考えようとしているのである。

南都北嶺の仏教も、それを求めたに違いない。しかしおかしなもので、
長い仏教研究の果てに、「鹿を追う者は山を見ず」の譬えに似て、いつ
の間にやら枝葉の教学論争に夢中になり、本来の目標を見失うに至った。
それは教学というものもつ性格である。教学は論理の展開による。論
理の展開なくして教学は成立しない。ところが論理は一人歩きする。
人々が論理の展開にばかり気をとられていくうちに、それがはるかに現
実を遊離してしまう。しかしそれに夢中になっていく者には、遊離しよ
うが、しまいが、お構いなしに、ただ論理の一貫性ばかり追求する。法
然が学んだ頃の比叡山の教学がまさにそれであった。初心に立ち返って
物を見る法然の思考法が、直ちにその観念性に気づいたということであ
る。

第三には、法然はあくまでも現実に足を踏まえ、事実にあつて論を展
開したという点である。『選択集』の冒頭に、

『選択本願念仏集』管見

それ聖道の一種は、いまの時、証しがたし。一には大聖を去るこ
と遙遠なるによる。二には理は深く解は微なるによる（『定本法然
上人全集』一一三）。

と述べているが、それは叡山の教学が「理は深く解は微」であつても、
観念上のことであつて、実際は現実を遊離し「今の時、証しがたし」と
いうのである。ここに法然の思惟方法がはっきり示されている。

こうして現実に立脚しながら論理を追い求めるという法然の思惟方法
が、南都北嶺の碩学が法然教学に一指も触れられなかつたゆえんである。
論理とは一般に理論の筋道と考えられているが、法然の論理は、理論の
筋道、事実の筋道を包み込んだ論理といえる。理論的・心理的・現実的
論理とでもいおうか。物事の根源に立ち、大地に足を踏まえ、この論理
を駆使して論じ来つたものが『選択集』である。このことを先の「略選
択」に則つて考えてみよう。

法然はまず「それ速やかに生死を離れんと欲せば」と述べた後、全仏
教を聖道・浄土の二門に教判している。それは道綽の『安樂集』による
としているが、道綽といふ『安樂集』といつても、当時、南都北嶺では
知られた存在ではなかつた。それを発掘したのは、法然の該博な知識に
よるものではあるが、知識があれば発掘できるというものではない。法
然が大地に足を踏まえ、いつも心にアンテナを張っていたことによる選
近であつたといえよう。

ついで「二種の勝法の中には、且く聖道門を闊きて、選んで浄土門の
入れ」という。もし理論だけに頼っているとすれば、「選んで浄土門の
入れ」というためには、聖道・浄土、いずれが勝っているかの教学論争

が展開されなければならない。理論の論争が果てしないことは、洋の東西を問わず実証済みである。法然のすばらしさは、それを機根の問題に転嫁したことにある。凡夫の耐えられる法であるか、否かということであれば、直ちに決着がつく。凡夫とは誰でもない、自分自身のことであるからである。「選んで浄土門に入る」以外に方法はない。

次に、浄土門の中に正行と雑行とがあることを示している。そして「しばらくもろもろの雑行を抛ちて、選んでまさに正行に帰すべし」という。ついで正行に五種あることを明かし、内一つが正定業であり他の四種を助業であるとする。そこで「助業をかたわらにし、選んでまさに正定を専らにすべし」という。まさにトーナメント戦を勝ち抜いていく明快さがある。この明快さは、凡夫に可能な行であるか否かという機根に立脚しているからに他ならない。こうして勝ち抜いた「正定の業」とは、南無阿弥陀仏を称えることであり、それは阿弥陀仏が選びとられた本願であり、經典に示されていることであるから、必ず極楽に往生できるといふ。

『經典』を原理として、凡夫が救われていく筋道を一分の隙もなく、理論的・心理的・現実的論理によって、明晰に進めていく様は、他に見られない法然の独壇場といえる。そこには天台教学の繁雑性はなく、真言教学の秘密性もなく、直ちに物事の心髓に迫り、万人を納得させる明快さがある。南都北嶺の碩学が、一指も触れることができなかつたゆえんである。中世の仏教書に類を見ないものである。

第四は、信仰の厳しさである。「略選択」にみられる「聖道門を聞き」^{きこ}「雑行を抛ち」^{なげ}「助業を傍にし」^{かたわら}「正定を専らにすべし」^{しやうじやうもつぱ}という二者択

一の厳しさには、日本人の宗教的特性ともいえる妥協・曖昧・寛容の余地がない。この厳しさは『選択集』の各章題の用語にも伺える。

第一章、聖道を捨てて正しく浄土に帰する文

第二章、雑行を捨てて正行に帰するの文

第三章、ただ念仏をもって往生の本願としたまえるの文

第六章、特り念仏を留むるの文

第七章、ただ念仏の行者を撰取するの文

第十章、ただ念仏の行を讃歎したまうの文

第十二章、ただ念仏をもって阿難に付属したまうの文

第十四章、ただ念仏を証誠したまうの文

ここに傍線を施した「捨てる・ただ・特り」という用語は、文字通り、他を捨てることであり、唯一つ、唯独りということである。

もう一つ、章題の用語にはなっていないが、これに類したものに「一向」の語がある。第四章「三輩念仏往生の文」の「私釈段」に、善導の『観経疏』の「一向に専ら弥陀仏の名を称せしむるにあり」を釈して、

一向とは、二向三向等に対する言なり。…もし念仏の外にまた余行を加え、すなわち一向にあらず（『定本法然上人全集』一―六八以下）。

と言っている。「念仏の外に余行を加えれば一向ではない」という。実に厳しいものがある。「九条殿下の北政所へ進ずる御返事」には、

一向ノ言ハ、二向三向ニ対シテ、ヒトヘニ余ノ行ヲエラヒテ、キラヒノソクココロナリ（『昭法全』五三四）。

とある。一向とは、弥陀一仏以外の一切の余行余善を「キラヒノソク」

という。「嫌い除く」という激しさに驚かされる。これも『選択集』を貫く精神といえる。

このためであろう。旧仏教側は『選択集』を「偏執の書」と言った。こういう話がある。大原談義が開催される前の顕真と法然との話である。比叡山坂本で、顕真が法然に、生死を解脱する道を尋ねた。これに対し法然が「成仏は難しいが、浄土に往生することは易しい」と弥陀の本願について話した。これを聞いて顕真は後に「法然房の知恵は計り知れないものがあるが、偏見に固執している」と言ったのである。その後、風の噂でそれを耳にした法然は「自分の知らないことを言われると必ず疑心を起こすものだ」と言った。それがまた顕真の耳に入ったが、ここが顕真の偉さで、彼はそれから一心に浄土の教えを学び、後に大原談義の開催となったという話である（醍醐本『法然上人伝記』第二話）。饒舌、神秘的な南都北嶺の観念仏教からすれば、現実に実践を迫る法然のこうした厳しさは「偏執」にみえたことであろう。

「偏執」とは、偏見に固執して、他人の意見を受け付けけないということである。ところが法然は、昔から福德円満、融通無礙な人格者といわれ、およそ偏執者のイメージとはほど遠い人格と伝えられてきた。事実『百四十五箇条問答』などにみられる法然の答えなど、まさに人生の達人の感がある。仮に百歩退いて、法然のこうした福德円満のイメージは、日本人の宗教的特性によって作り上げられたものだったろうかと考えてみたが、そうとは思えない。なぜなら、それでは同時代の親鸞・道元・日蓮などが、どうして福德円満者に祭り上げられなかったのかと思うからである。

結局言えることは、信仰の激しさを偏執とみたことが誤りだったのではないかということである。円満な人柄と火と燃える信仰の激しさとは両立できる。それに法然の円満な人柄は、法然の生得のものであり、その人柄と思考法とが楯の両面のように補完しあっていたということであろう。その人柄が、凡夫という現実を目を注がせ、凡夫を見ることによって、悪人こそ救われなければならないとする円満な人柄を作り上げていったということである。

以上、雑駁ではあるが、日蓮の『選択集』の批判をめぐって、改めて『選択集』について考えてみた。文字通り「管見」に過ぎず、大方のご教導を願う次第である。

（平成九年八月二十二日）

法然浄土教における念仏の心理学的考察

——『選択集』を中心にして——

恩 田 彰

はじめに

『選択集』については、すでに多くの諸先輩、諸先学の方々の探究が行われており、私には何ができるであろうか。もし私にできることがあるとすれば、私なりの『選択集』の受けとり方としての理解、心理学的に考察した場合の所見、および自分のささやかな宗教体験からの知見についてなら書けるだろうと思ひ、この論文をまとめることにした。また本論文は諸先学の業績に負うところが大きい。至らぬ所も多々あると思ひ、何か御参考になるものがあれば、幸いである。

一 念 仏

念仏とは、仏を念すること。仏を憶念すること。仏の功德や姿を心に思ひ浮かべることである。観念の念仏ともいわれる。法然の場合、阿弥陀仏の本願による南無阿弥陀仏と仏名を唱える称名念仏のことをいう。

法然浄土教における念仏の心理学的考察

『選択集』十二には「念仏とは、専ら弥陀仏の名を称する、これなり」といい、同書十六には「正行を修せんと欲せば、正助二業の中には、なお助業を傍にし、選んでまさに正定を専らにすべし。正定の業とは、すなわちこれ仏名を称するなり。名を称すれば必ず生ずることを得。仏の本願によるが故なり」とのべ、念仏とは阿弥陀仏の本願に基づく称名念仏であるとしている。

阿弥陀仏の第十八願で「もし我れ、仏を得らんに、十方の衆生、至心に信樂して、我が国に生ぜんと欲して、乃至十念せんに、もし生ぜずんば正覚を取らじ」と願文には乃至十念とあるが、称名念仏が本願に誓われているのである。

それでは阿弥陀仏が数ある行業の中から、なぜこの称名念仏が往生の本願として選び取られたかという点では、法然は『選択集』三で次のように推察している。「聖意測り難し、たやすく解することあたわず」と述べ、勝劣と難易の二点から説いている。勝劣の観点からは、念仏は勝

れており、ほかの行は劣っているとされている。なぜならば、名号には一切の功德が含まれているからである。すなわち阿弥陀仏がそなえている四智、三身、十力、四無畏などのあらゆる悟りの功德、それに姿や形、光明、説法、人々の利益等の一切の外に現れる働き、これらの功德がすべて阿弥陀仏の名号の中に包含されている。それ故に阿弥陀仏の名号の功德は、もつともすぐれているというのである。それ以外の行はそうではない。ただ一隅を守っているにすぎない。だから劣っているとされている。したがって劣っているものを捨てて、すぐれているものを選び取って本願とされたのである。

次に難易の観点からは、念仏は実践しやすく、ほかの修行は実践しにくいとされている。まず観想はとても難しいが、称名はやさしい。また念仏は誰でも、いつでも、どこでも無条件に唱えることができる。さらに臨終の時、往生したいと思うのに一番適しているというのである。

このようなわけで、念仏は阿弥陀仏の本願に基づく称名念仏である。念仏には阿弥陀仏の一切の功德がそなわっているため、すぐれており、また誰でも、いつでも、どこでも無条件にできるので実践しやすい。そこで法然は阿弥陀仏の選び取られた本願に基づく念仏往生を善導などのことばに触発されて選択されたのである。

最近、心理療法やカウンセリングの世界で、セルフコントロール (self-control) の問題が重視されている⁽¹⁾。セルフコントロールとは、自己の心身を調整して、その安定と統合をはかり、それによって自己の心身の機能を十分に開発し、そのときどきの状況に合った適応行動がとれることである。その点禅やヨーガ (Yoga) などの瞑想法は調身 (身体

を調べ)、調息 (息を調べ)、調心 (心を調える) から成り立つ。また念仏においても、この関係が成立している。

念仏では、ふつう正座の姿勢をとるが、姿勢を正しく、安定した姿勢をとる。そして手のひらを合わせて合掌する。念仏一会では、木魚またはふせがねを打つ。これも心身の感覺運動の自然のリズムに合わせて行われており、調身となっている。念仏の場合、立っている時も歩いている時も、横になっている時でもできるので、一般にはどのような姿勢や動きでもできるというのが特徴である⁽²⁾。

また念仏では、称名によって調息すなわち呼吸が調い、呼吸が調うことで調心が得られる。阿弥陀仏の名を声に出して唱えることが、そのまま阿弥陀仏を念ずることになるということで念声是一ともいわれる。『選択集』三に、念と声との関係はどうかと自問し、「答えて曰く、念声は是れ一なり、何を以てか知ることを得たる。『観経』の下品下生に云わく、声をして絶えざらしめ、十念を具足して、南無阿弥陀仏と称せしむ」と説かれている。すなわち南無阿弥陀仏と唱えることに注意を集中するのである。

調心の方法としては、坐禅では数息観といって出入する息とその数という呼吸に注意を集中する方法、または公案に注意を集中する方法があるが、念仏では称名に注意を集中するのである。すなわち南無阿弥陀仏と繰り返し唱え、その音声に傾聴し、それに専心するのである。注意集中は、一つの事象に注意集中することである。念仏では、主なる対象は称名念仏すること、すなわち南無阿弥陀仏 (ナムアマダブヘツ) の音声または声に出ない内言に注意を集中するのである。その場合阿弥陀仏

の像や絵に視線を向けながら、念仏することや、眼の開閉は関係はないが、阿弥陀仏や浄土のイメージを浮かべながら念仏することもあると思う。

二 三心

三心とは、阿弥陀仏の浄土に往生したいと思う者が持つべき三種の心がまえである。すなわち(1)至誠心 (2)深心 (3)廻向発願心の三種である。浄土宗の実践体系の基本原則として、安心、起行、作業に分ける場合、安心は往生を願う者に必要な心構え、起行は実践すべき修行、作業はその修行の態度である。そこで三心はこの安心に相当し、通仏教的立場の総安心、浄土宗的立場の別安心に分けると、別安心に相当する。『観無量寿経』上品上生に「若し衆生ありてかの国に生ぜん願せば、三種の心を発すべし。すなわち往生す。何等をか三となす。一には至誠心、二には深心、三には廻向発願心なり。三心を具する者は必ずかの国に生ず」ということによる。

善導は『観経疏』(散善義)で、至誠心について「至とは真なり。誠とは実なり。一切衆生の身口意業に修する所の解行、必ず真実の心中に作すべきことを明さんと欲す。外に賢善精進の相を現じて、内に虚仮を懐くことを得ざれ」と。至誠心とは真実心であり、表面的には立派に努力しているようにふるまいながら、心の中では嘘偽りの思いをいだいてはいけないといっている。

カウンセリングにおいて、カウンセラーが身につけておくべき態度条件として、クライエント中心療法の創始者であるロジャーズ (Rogers,

C.R.)⁽³⁾は、次の三つをあげている。第一は一致性 (congruence) または純粋性 (genuineness)、一致性とは自己概念と体験とが一致していること、純粋性とはあるがままでの自己でいられることである。第二は無条件の肯定的配慮 (unconditional positive regard) すなわちカウンセラーがクライエントの体験をあたたく受容していることで、慈悲、愛、仁などがこれに相当する。第三は共感的理解で、相手の感情を相手の立場に立って感じとることのできることで、相手の感情を共有することである。

そこで至誠心は、この一致性、純粋性に相当すると思う。ロジャーズは、カウンセリングがめざす人間像については自分が真の自分自身であると述べ、これを表すのに老子のことは「道は自然に法る」(The way is to go to be)を引用している。これは人間がいかに生きるべきかということ、自然の生き方をすればよいと教えている。あるがままに生きたらよいということである。そこでこのままでいいのだという安らぎがえられる。この境涯は、浄土教でいう無生法忍であり、至誠心を悟りの面から見たのがそれである。

第二に深心というのは、深く信ずる心のことである。そして私自身は罪悪生死の凡夫であって、迷いの世界から出て、悟りの世界に入る縁のないものと自己を見きわめ(信機という)、そういう自分を阿弥陀仏は四十八願をたてて救って下さり、仏の誓願によって必ず往生できると信ずる(信法という)ことである。深心とは、深く阿弥陀仏の本願を信ずることであり、阿弥陀仏に自己をまかせることである。自己をまかせるといふことは、仏の本願の成就の通りになると信ずることである。そ

には一種の安らぎと自由と能動性が生まれる。単なる受動ではなく、内なる潜在的な創造力が出てくるのである。

スタンフォード大学の社会心理学の教授であるマイケル・レイ (Michael Ray) とサンフランシスコの創造性研究所の創立者で、美術家であり音楽家であるロッシェル・マイヤーズ (Rochelle Myers) は、著書「クリエイティビティ イン ビジネス (Creativity in Business)」において、「身をまかせる」(surrender) は、自己の内なる本質に身をまかせること、問題が解決したり、状況がうまく展開する⁽⁵⁾という。「身をまかせる」とは、意図的にやるのではなく、神や仏にまかせるとか、自分が無心になって大きな力にゆだねるということである。浄土教では、自己の心身をあげて阿弥陀仏にすべてをおまかせすれば、自己は阿弥陀仏の生命力にみたされて、安らぎが得られ、阿弥陀仏の功德が自己の中に現われ、はかり知れない智慧が生ずることになるのである。

第三は廻向発願心で、すべてをふり向けて浄土に往生したいと願うことである。『観経疏』散善義では「過去及び今生の身口意に修する所の世出世の善根、及び他の一切の凡聖の身口意に修する所の世出世の善根を随喜し、此の自他の所修の善根を以て悉く皆な真実深信の心中に廻向して、彼の国に生ぜんと願ず、故に廻向発願心と名づくるなり」と説いている。これを往相廻向といい、また阿弥陀仏の浄土に生まれた後に、大慈悲の精神を起こして、再び迷いの苦惱の世界にもどって来て、人々を救済することを還相廻向といって廻向には往相廻向と還相廻向の二つがあることを示している。この二つの廻向を現世において見る時は、前者では自己の往生のために念仏することであり、後者では他者の往生を

願って念仏することになると思う。

そして三心がすでにそなわっていれば、その念仏の行は必ず成就して浄土に往生できる。もし一つでも欠けていたならば往生はできないという。善導はこのように一切の衆生が往生を願う者の持つべき心構えを説いている

法然は、以上に引用した三心は、念仏する者にとって、最も肝要なものであるとして、極楽に往生したいと願う者は、必ず三心をそなえなければならぬと述べている。また法然は至誠心について、至誠心とは真実の心であって、表面の行動では堅く立派に振る舞い、いかに努力しているように見えても、内面では愚かであり、悪いことを考え、なまけようという気持ちでいるとする。これは心の内面と表面とが調和していないということである。これは前述のカウンセラーの態度としての一致性、純粋性ができていない状態である。そして法然は「若し夫れ内を翻じて外に播^{まど}さば、また出要に足るべし」(もし内面の心を裏返して表面の行動に移したならば、これまた迷いの苦しみの世界から解脱することができるだろう)と述べている。すなわち自己の内心が表面の行動と一致すべきことを説いており、まさしくロジャーズのいうカウンセラーの態度条件である一致性または純粋性にあてはまるのがわかるのである。この一致性または純粋性は、単にカウンセラーとして必要なだけではなく、すべての人間の生き方として必要なものである。すなわち至誠心は浄土に往生を願って念仏する者にとって必要であるだけではなく、あらゆる人々にとっても大切な生き方である。至誠心は智慧として見る時は、無生法忍すなわち如実知見(あるがままに真の事実⁽⁶⁾に気づくこと)に転ず

るのである。

この三心は、阿弥陀仏の本願を真実の心で深く信じて、浄土に往生したいと願って念仏することであるから、念仏に帰一することになる。逆にいえば念仏そのものに本来三心がそなわっているのであり、この自覚が大切なことを『選択集』は説いていると思う。このことから浄土に往生したいと願う者は、三心を心がけて念仏せざるをえなくなるということになる。そこで念仏すれば、三心が自然に身についてくる。だからひとすら念仏しなさいというのが法然が『選択集』（その他の語録を含めて）で説いていることだと思う。

三四修

浄土へ往生するための実践の基本原則として、安心、起行、作業がある。この中の作業は、定められている念仏を修する仕方、態度の規範である。日常生活で念仏をいかに行なっていくたらいいかということである。そこで作業として、四修が示されている。善導は『往生礼讃』で念仏実践のために説き、法然は『選択集』九にこれを引用して説き、さらに中国の窺基の『西方要決』を引いて、四修の必要性を説いている。(一)恭敬修（または懺重修） 敬いの態度で、阿弥陀仏とその浄土の聖者たちを心から敬い礼拝すること (二)無余修 ほかのことを一切まじえないことで、隙間なく念仏に専念し、ほかのことに注意をうつさないこと。これは念仏に注意を集中することである。やがて没頭し三昧にいたるのである。(三)無間修 時間的には念仏を絶え間なく相続することである。これも無余修と同じく三昧にいたるのである。煩惱が起った時に念仏す

れば煩惱は消えるし、念仏していれば煩惱が入るのを防ぐことができる。(四)長時修 以上の三修を臨終にいたるまで一生継続することである。法然は念仏においては他の三修はいずれも長時修に帰一するだけでなく、四修はいずれもお互いに関連し合っていると説いている。

法然は、この四修のうち無間修を肝要とされ、無間修とは常に念仏することだといっている。換言すれば無間修は無余修との関係では、前者では念仏の相続をいい、後者では念仏への専心をいっているのであるから、念仏の実践から見ると、結局は同じことである。また無間修は、一生涯という長時間から見れば、長時修となるのである。すなわち法然は生涯かけて念仏を相続せよと説いている。「一枚起請文」では、往生を願って念仏をとなえることに自然と三心と四修はそなわると述べている。

瞑想法では、簡単な行動目標を設定して、それに注意を集中する。それを繰り返し行なう。例えば念仏はもちろん、唱題、祈り、誦経、数息観、公案の拈提、マントラ (mantra、真言) の念誦など、簡潔または単一な行動を繰り返し返す。そうすると思考活動の働きは抑制され、精神集中が強められ、やがて瞑想状態すなわち変性意識状態 (Altered States of Consciousness) 略してASC) に導かれる。ASCとは、通常の意識の覚醒状態とはちがったもので、心理的機能や主観的経験が著しく異なる変容した意識の状態である。⁶⁾ その本来の性質は純粹トランスといわれ、三昧状態がそれである。この状態では、心身に自律性、自発性が現われる。自分が思うように動いて、その行動がその状況に適應するようになる。すなわちセルフコントロール (self-control) の働きが現われる。

自発的に気づきや悟り、創造的なアイデアやイメージが生じ、創造活動

が生まれ、また自然治癒力や精神的な成長力が開発するのである。AS Cは、一般に通常の現実的な覚醒意識を基本として、これが変容し、現実性から離脱したものとして、時には異常なものとしてとらえられることもある。しかし本来は正常な意識であり、浄化された意識である。すなわち三昧の状態がそれである。

四三 三昧

サマーディ (samadhi)、心を一つの対象に集中して、対象と一つになり散乱しない状態、心が静かに統一されて、安定している状態、心をひとところに定めて動かさないから「定」、観察する対象を正しく受ける(見える)から「受」、平等に心を集中し続けることから「等持」ともいう。浄土教では、三昧の境地において三昧発得がえられる。すなわち仏が現前するのが見えたり、浄土が現われるのを見ることができ。さらに無生法忍すなわち如実知見がえられる。その点浄土教では、念仏三昧が修道システムの中核となっている。

禅定は、一つの事物に注意をとどめない心の状態である。注意を適切に分散させているのである。始めはいろいろな観念やイメージまたは考えが出てくるが、それは現われては消え、現われては消えていく。それを続けていくと、しだいに少なくなり、しまいにはほとんど出なくなる。禅という、何もない心の状態である非思量がこれである。この状態では自己と外界とが対立しなくなり、対象と一つになることから三昧という。自己が対象と一つになると、自由に心身が動けるようになり、心身の機能が十分に働き、生産的、創造的な活動ができるようになるのである。

注意集中が心が拡散していくのを調整して、一つの事象に集めるやり方とすれば、これに対して禅定はとらわれる心を自由に解放して拡散させるやり方である。すなわち注意集中が求心性を持つとすれば、禅定は遠心性を持つ。禅定は心身を浄化し、ホメオスタシス、(homeostasis)の回復を促進し、その結果人格の再統合をもたらすことができる。その意味では、禅定は適切な用い方をすれば、心身の治癒力を促進する。

Ornstein R. E.は、瞑想を二つの型に分けている。すなわち注意集中型瞑想と解放型瞑想である。前者は一点への精神集中を發展させるもので、念仏や禅の数息観などがそれである。これに対して後者は日常生活から隔離しないで、日常生活の過程で意識の訓練に関連づけているもので、只管打坐をあげている。また上座仏教のヴィパッサナー (vipassana) 瞑想法、すなわち瞬間瞬間に起こっている現象に注意を集中して、それをことばに変換し、あるがままに真の事実に基づいていくのが後者にあげられる。

この両者の関係は、前述の注意集中と禅定との関係に相当すると思う。Shapiro D. H.は注意の仕方に基づいて、瞑想を三つに分けている。全領域に焦点をもつもの(広角レンズ様注意)、領域間の特定対象に焦点をもつもの(ズームレンズ様注意)、そして両者の間をいつたりきたり移動するものである。最初のものには解放型瞑想に、第二のものは注意集中型瞑想に相当する。念仏はこれである。第三の移動型瞑想には、禅、ヨーガの瞑想などがあげられる。

禅定法は、すぐできるものではない。そこでそのためには注意集中法

を練習し、それに習熟してから、この禪定法を行なうと効果的である。

また念仏、禪の公案の拈提、唱題、マントラの念誦など、一つの対象に注意集中し、これに没頭すると三昧にいたる。三昧にいたるには、一つの対象に注意集中して、そのものになり切るといふやり方が、精神集中法をやつてから禪定法に移るやり方や始めから禪定法で行なうやり方より容易である。このように三昧にいたるには、第一に精神集中して三昧にいたる法、第二に精神集中↓禪定↓三昧にいたる法、第三に禪定↓三昧にいたる法があげられる。念仏は第一の場合である。禪では無字やその他の公案に精神集中して三昧に入る。第二のやり方では、禪では始め精神集中をやり、次にそれをやめて只管打坐に移行するやり方である。

そこで念仏は、注意集中法に相当するので、念仏してから坐禪（とくに只管打坐）する。念仏と禪を双修すると、坐禪がよくできると思う。その場合、念仏↓坐禪↓念仏というやり方をするとよい。すなわち散心の念仏でも、念仏を続けることで、注意集中ができるようになり、三昧力がついてきて、おのずと定心の念仏ができるようになる。この上で坐禪を修すれば、より定心がえられ、これによって、より深い定心の念仏ができ、三昧力がより強くなると思う。

1 観仏三昧 仏を念じ観ずる定（三昧）のことである。仏身の相好や功德を想念し、観察すること。『観無量寿経』は、阿弥陀仏および極楽浄土を心で観想する十六の観法を具体的に説いている。これは思考というよりは想像力を使って、阿弥陀仏や諸仏諸菩薩のイメージを心に浮かべせるのである。これによって衆生をして滅罪、見仏、往生させようとしている。すなわち禪定に入って、心身を浄化し、対象を想像し、観

察し、直観することである。これによって報身を觀察させるのであるが、法身も見ることができるといふ。『観無量寿経』に「次にまさにさらに無量寿仏の身相光明を観ずべし。（中略）この観を作すをば一切の仏身を観ずと名づく。仏身を観ずるをもつての故にまた仏心をみる。仏心とは大慈悲これなり」と説き、そしてその観法をするものは、死んでも必ず浄土に往生して、諸仏の前に生まれ、無生法忍（不生不滅の眞の事実を悟ること）を得るであろうといわれる。すなわちこの観法によって、阿弥陀仏の報身として色身のみならず、姿形のない法身をも観ずることもできると述べている。

2 見仏三昧 仏を心に想念し、あるいは仏像を観想し、または仏名を称えるなど、諸種の行法を實踐して定（三昧）の状態に入った時、仏を見ることのできる。浄土教では、般舟三昧および念仏三昧をとくに重視して、称名念仏による念仏三昧を實踐し、三昧発得すれば、姿形のある仏（色身）を見ることができるとしている。善導は『観念法門』で「又この経を以て証するに亦是れ弥陀仏の三力、外に加するが故に見仏す。三昧と言うは即ち是れ念仏の行人、心口に称念して更に雑想なく、念念住心し、声声相續すれば心眼即ち開けて彼の仏の了然として現じたまうを見ることを得。即ち名づけて定と為し、亦三昧と名づく。正に見仏する時、亦聖衆及び諸の莊嚴を見る。故に見仏浄土三昧増上縁と名づく」と述べている。これによると阿弥陀仏を専心に称名すれば、阿弥陀仏の大誓願力、三昧定力、本功德力の三力が行者に加わり、心眼が開いて仏や聖衆および浄土の莊嚴を見ることができるといふ。これを見仏三昧というのである。

3 般舟三昧 十方の諸仏が現に目の前に立つて現われる三昧のこと。現在仏現前三昧、諸仏現前三昧、仏立三昧などともいう。この三昧を実習することで、現在の一切の諸仏が自分の目の前に立つて現われる（現前する）ことから、般舟三昧というようになった。天台智顛は、『摩訶止観』の中の四種三昧の一つに常行三昧を説いた。すなわち九十日の間、阿弥陀仏像のまわりを行道して口に念仏を唱え、心に阿弥陀仏を念ずるもので、昼夜絶え間なく続けるので常行三昧といわれる。この三昧が成就すると、諸仏が目の前に現われるのを見ることができるので「仏立三昧」ともいう。比叡山では、入唐した円仁が五台山の念仏から、常行三昧を伝えている。この常行三昧は、般舟三昧のことである。

4 念仏三昧 仏を念ずることに専心して、心が統一され、安らぎが得られた状態。浄土教では、一心に南無阿弥陀仏と唱えること。さらに仏の姿形（色身）や光明、功德莊嚴などを思い浮かべて、それに精神を集中する状態、またそれになる方法である。『観無量寿経』には「諸仏を見るを以ての故に念仏三昧と名づく」と述べている。すなわち念仏三昧によって、見仏し得ることを説いている。善導は『観経疏』で観仏三昧と念仏三昧を共に第一に重視しながらも、凡夫が阿弥陀仏の本願である称名念仏による口称の念仏三昧を最も重視している。念仏三昧については法然は『選択集』十一において、「正しく念仏三昧の功能超絶して、実に雑善をもって比類となすことを得るにあらざることを顕わす」すなわち念仏三昧がさまざまな善行と比較できないほど、すぐれた働きを持っていることを示している。また同篇に「念仏三昧はこれ総持のごとく、また醍醐のごとし。もし念仏三昧の醍醐の薬にあらざれば、五逆深重の

病はなはだ治しがたしとす」と念仏三昧は、陀羅尼のように醍醐の味のようにすぐれた働きをもっている。だから五つの重罪を犯した者でも、その罪は消滅して救われるという。また念仏三昧が本願の行であることについては、『選択集』十二において「中に就いて同疏の玄義分の中に云わく、へこの経は観仏三昧を宗とし、また念仏三昧を宗とす」と。すでに二行をもつて一經の宗とす。何ぞ観仏三昧を廢して、念仏三昧を付属するや。答えて曰わく、へ仏の本願に望むるに、意、衆生をして一向に専ら弥陀仏の名を稱せしむるにあり」と云う。定散の諸行は本願にあらず。ゆえにこれを付属せず。またその中において、観仏三昧は殊勝の行なりといえども、仏の本願にあらず。ゆえに付属せず。念仏三昧はこれ仏の本願なり。ゆえにもつてこれを付属す。」とある。善導は、観経では、観仏三昧、念仏三昧の両三昧の行を基本においているが、「仏の本願に望むるに、意、衆生をして、一向に専ら弥陀仏の名を稱せしむるにあり」と説いて、定善・散善の多くの行は、本願でないから伝授しなかつたという。またこれらの中で観仏三昧は、ことさらすぐれた行であるけれども、仏の本願ではないから伝授しなかつた。念仏三昧は、仏の本願であるから伝授したのであるというのである。こうした理由から法然は、念仏三昧こそ仏の本願であるから、これを選びとつたと述べている。

5 四種の三昧の關係 『観無量寿経』では、阿弥陀仏を中心にして諸仏、諸菩薩や浄土を觀想する方法が説かれている。すなわち想像力を使って、種々のイメージを生み出していく。始めはそれぞれ対象を定め、それに精神を集中して、能動的に觀察していくが、やがて三昧にい

たると、種々のイメージが自発的に生じてくる。こうして観仏三昧は、般舟三昧すなわち諸仏現前三昧に移行するようである。諸仏や浄土が自然に現われるのを見ることができるといっているので見仏三昧といっていると思う。

また観想をとらず無観称名をすることで念仏三昧にいたると、自然に阿弥陀仏を始め諸仏や浄土の莊嚴が目の前に現われる般舟三昧が生ずる。この場合、善導は、『五種増上縁義』の第四見仏三昧増上縁を説く中で、「至誠心、信心、願心を内因とし、また弥陀の三種の願力をもって外縁となすによって、外内の因縁和合するが故に即ち見仏することを得」と述べている。このうち内因は至誠心などの三心を指し、阿弥陀仏の三種の願力というのは、『般舟三昧経』に説く大誓願力、三昧定力、本功德力の三力を指しており、これら三種の仏力が衆生に働いているという。したがって煩惱具足の凡夫は三心をそなえて念仏し、その上で仏の加念（加護）の働きかけて仏や浄土を見ることができるのである。さらにはその境地において無生法忍を得ることができるのである。

また阿弥陀仏の本願により、口称の念仏により極楽浄土に往生すれば、当然阿弥陀仏や諸仏、諸菩薩を見ることができ、そこで無生法忍を得ることができる。このやり方はあらゆる衆生においてもできることである。したがって、法然は観仏三昧をすてて、現世における三昧発得による般舟三昧を重視しながらも、阿弥陀仏の本願にもとづく念仏三昧を選択し、私たちに示されたものと思われる。

五 三昧発得

精神を一つの事に集中させ、散乱することのない安定した状態、すなわち三昧が得られる時、仏の相好、光明や浄土の莊嚴を感じたり、さらにその境地において無生法忍の悟りを得ること。浄土宗では、口称念仏を行ない、専心して念仏する時、自然に依正二報などを感見することという。法然は『選択集』十六において、「善導和尚はこれ三昧発得の人なり。道においてすでにその証あり。ゆえにしばらくこれを用ゆ」とい、善導が三昧発得しているから、善導を信頼してその教えにしたがうのであるという。『醍醐本』（法然上人伝記）や親鸞書写の『西方指南抄』また了慧の『拾遺語灯録』上巻には、法然が晩年に数度にわたり三昧発得されたことが「三昧発得記」として収録されている。これによると別時念仏中に、自然に光明が現われたり、水想観、地想観、宝樹観、宝池観、宝殿観が現われ、あるいは阿弥陀三尊が出現したりして、浄土の依報正報がたびたび現われたという。法然自身は、在世中自分の三昧発得の体験は、語られなかったが、ほとんどの法然の伝記では、それを事実として伝えている。

法然は、三昧発得が念仏三昧における救いの証として、重要な宗教体験の深さを示すものとして表現されている。しかし三昧発得は、一般には容易に体験されないということで、一般の人々には、三昧発得の必要なことを特に強調されていない。

三昧の状態になると、心身が浄化してくるので、そうした純粹な状態では、心身の自律性が生じ、今まで気がつかなかった新しい事実気づ

く。すなわち始め自己と環境とが対立していたのが、三昧状態では、主客が一つになるので、その境地から自己を見つめ、環境を見ると、全くちがった見方が出てくるのである。念仏による三昧発得では、一般に依正二報を感見することが伝えられているが、観無量寿経に説かれているように、現世においても無生法忍が得られるのである。

六 無生法忍

浄土教では、念仏によつて浄土に往生し、阿弥陀仏を見たてまつり、法を聞き、無生法忍を得ると説かれている。浄土教では、浄土における悟りに三法忍、すなわち音響忍、柔順忍と無生法忍の三種の智慧があげられる。音響忍は音声を聞いて、あるがままに受け入れて悟ること、柔順忍はすなおに考えて法を悟ること、無生法忍（無生忍ともいう）は不生不滅の真の事実を悟ることである。

三法忍については、『無量寿経』にある四十八願のうち第四十八得三法忍の願に「もしわれ仏をえたらんに、他方国土の諸の菩薩衆、わが名字を聞いて、即ち第一、第二、第三法忍に至ることをえず、諸仏の法において、即ち不退転を得ることあたわずんば、正覚を取らじ」とあり、また阿弥陀仏が悟りを開かれた道場樹（菩提樹）の枝葉に吹く風の音を聞き、またはこれを見るだけで三法忍を得るといつている。

無量寿経の道場樹について「微風しずかに動いて諸の枝葉を吹くに、無量の妙法の音声を演出す。その声流布して、諸仏の国にあまねく、その音を聞くものは深法忍を得て不退転に住す」また「阿難もしかの国の人天この樹を見るものは、三法忍を得ん」とある。これらは音響忍を中

心として同時に、その根底にある柔順忍、さらに無生法忍が得られることを示している。

また『無量寿経』に「阿難、それ衆生ありて、かの国に生ぜん者は、みなことごとく三十二相を具足す。智慧、成満して、深く諸法に入り、要妙を究暢し、神通無礙にして、諸根明利なり。その鈍根の者は二忍を成就し、その利根のものは計るべからざる無生法忍を得」とある。このように三法忍に悟りの深さの段階をつけているが、本質的にはこの三つは一つのものであり、音響忍を得れば、柔順忍や無生法忍がつかめるのである。

無生法忍は、不生不滅の真の事実を悟ることであり、一切の存在は不生不滅、空であると悟り、それによつて心の安らぎを得ることである。また無生法忍は、如実知見、すなわち真実、真如をあるがままに知見することである。四十八願のうち第三十四聞名得忍の願に「もしわれ仏をえたらんに、十方無量不可思議の諸仏世界の衆生の類、わが名字を聞いて菩薩の無生法忍、もろもろの深総持をえずんば、正覚をとらじ」とある。これによると、極楽浄土に生まれれば、浄土の理想的な修行道場のシステムにもとづいて、阿弥陀仏を中心として、諸仏、諸菩薩によつて、修行者の機根にもとづき、適切な指導を受け、誰でも自然に無生法忍の悟りが得られることが保証されているのである。

一般に阿弥陀仏の本願にもとづく念仏によつて浄土に往生し、その後無生法忍を得ると説かれているが、実は現世において、無生法忍が得られることは、『観無量寿経』において説かれている。「この語を説きたまう時、韋提希は、五百の侍女と共に仏の所説を聞き、時に応じて、即ち

極楽世界の広長の相を見、仏身及び二菩薩を見る事を得て、心に歡喜を生じ未曾有なりと歎じて、廓然として大悟して、無生忍を得る。五百の侍女は、阿耨多羅三藐三菩提の心を発して、彼の国に生ぜんと願はず」とある。このことは凡夫といえども、阿弥陀仏の本願にもとづく仏力と、釈尊の説法と通力によつて現世において阿弥陀仏と浄土を見、無生法忍を得たことを示している。

一遍が法燈国師に参禅し、「念起即覺」の公案に対して「となふれば仏もわれもなかりけり南無阿弥陀仏の声ばかりして」とよんだが、「未徹在」(まだ徹底していない)といわれ許されなかった。⁽⁸⁾この境涯では、念仏する自己と阿弥陀仏が二つになつて対立している。ところがさらに一遍は「となふれば仏もわれもなかりけり南無阿弥陀仏なむあみだ仏」とよんで印下を得たという。この場合、自己と阿弥陀仏が一つになつてゐる。こうなると、自分でナムアマミダブツと唱えるというのではなく、ナムアマミダブツがひとり口をついて出てくるのである。そして念仏で自己と阿弥陀仏が一つになる。すなわち自己がなくなつてしまつて阿弥陀仏だけになる。換言すれば、自己が阿弥陀仏になるのではなく、阿弥陀仏が自己と一つになつてゐるのである。このような状態を念仏三昧という。この法燈国師と一遍との問答は「一遍上人絵詞伝直談鈔」によると、一遍の二回目の歌は「棄^{すて}はてて身はなき物と思^{おも}ひに寒さきぬれば風ぞ身にしむ」とある。この歌に、あるがままの眞の事実を悟つた無生法忍の境涯が示されていると思う。

七 念仏往生

念仏往生とは、阿弥陀仏の名号をとなえて西方極楽浄土に往き生まれることである。曇鸞の『往生論註』によれば、往生に見生往生(見生而無生往生)と無生往生(無生而生往生)の二種をあげている。往生の生というのは、阿弥陀仏の本願に相應する清浄の無生の生であるという。すなわち西方極楽浄土は、法性無性(眞如の世界で、そこには生死・生滅はない)の世界である。浄土に生まれれば、浄土の功德の働きかけのシステムによつて、凡夫がとらわれている実生実滅(この世の生滅・生死のあること)の見解(見生)が、浄土では、生滅がないという眞如すなわち法性無生の智慧に転換するといふのである。この世の生死・生滅のある苦から離れ浄土に生まれたいという思いで、称名念仏して浄土に往生すれば、無生の眞の事実を体得する。すなわち何も求めるものはない。このままでよかつたのだと気づき、安らぎがえられるのである。これが無生法忍を得るといふことである。この浄土の法性無生を知つて往生するのが無生往生であり、これを知らずに往生するのが見生往生であるとされている。この説は、道綽にも継承されている。

法然は、見生往生について説いている。『選択集』二によると、往生行について「ただし、往生の行において、二行を分つこと、善導一師のみに限らず。もし道綽禅師の意によらば、往生の行多しといえども、束^{たば}ねて二とす。一には謂わく念仏往生、二は謂わく万行往生なり。もし懐感禅師の意によらば、往生の行多しといえども、束^{たば}ねて二とす。一は謂わく念仏往生、二は謂わく諸行往生なり。(恵心これに同じ)かくのご

ときの三師、おのおの二行を立てて、往生の行を撰す。はなはだその旨を得。自餘の諸師はしからず。行者まさにこれを思うべし」と述べ、往生を念仏往生と諸行往生の二種に分けている。

法然は、称名は阿弥陀仏が因位の時、八万四千の法門の中から選択された本願の行であるとして、『無量寿経』の第十八願「もしわれ仏をえたらんに、十方の衆生至心に信樂して、我が国に生ぜんと欲して乃至十念せんに、もし生ぜんば、正覺をとらじ」を念仏往生の願と名づけている。そして『選択集』三に「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、起塔等の諸行を以て往生の願としたまわず、唯称名念仏の一行を以て其の本願としたまえるなり」と述べている。法然は念仏往生を選択したのは、阿弥陀仏は諸行を往生の本願としないで、称名念仏一行を以て往生の本願として、それが成就しているからだといふのである。そして法然は、念仏往生は、諸行往生とくらべて、すぐれていて、しかも実践しやすく、一切の人々が往生できるからであるとしている。それが阿弥陀仏の本願であつたといふのである。だから法然は、念仏往生を選択したといふのである。

西督聖聡は、その『一枚起請見聞』に、往生について三機に分ち、第一は無生の生の往生、第二は現世証得の往生、第三は見生無生の往生をあげている。第一の無生の生の往生は、往生するといふのは、不生不滅の法性無生の世界に生まれること、すなわち成仏することだといふ。第二の現世証得の往生は、阿弥陀仏の本願の理を信知して現世において無生法忍を得ることである。韋提希のごとくである。以上の二者は現世において無生法忍を得るといふことで、第一は往生即成仏、第二は証得と

いふことで同じことである。第三の見生無生の往生は、仏の本願を信じて阿弥陀仏の浄土に往生すれば、自然に無生法忍を得るといふことである。すなわち凡夫が無生の浄土に往生すれば、自然に浄土の無生なることを悟るといふことである。聖聡の見解は、機根のすぐれた人が念仏によつて、現世において無生法忍を得ることを明らかにしようとしている。その点法然は、三昧發得の体験を持ち、現世において無生法忍を得られしたが、一切の衆生が阿弥陀仏の本願にもとづく念仏によつて往生し、浄土のシステムによつて自然に無生法忍が得られる道すなわち見生往生（見生無生の往生）を選択され、念仏往生を教説されているのである。

引用文献

- (1) 恩田 彰 「セルフコントロールと創造性—瞑想法を中心として」 『サイコロジ』 第二巻第三号 サイエンス社 昭和五六年三月 四〇—四五頁。
- (2) 恩田 彰 「禪と念仏の心理学的比較考察」 『印度学仏教学研究』 第二三巻 第一号 昭和四九年十二月 一一七頁。
- (3) 伊東 博 「カウンセリング」 (第四版) 誠信書房 平成七年 一二七—一六一頁。
- (4) 恩田 彰 「カウンセリングと創造性の開発」 『東洋大学文学部紀要』 第四八集 平成七年三月 二二—四八頁。
- (5) マイケル・レイ、ロッシェル・マイヤーズ著 (恩田 彰監訳) 『クリエイティブティ イン ビジネス』 (上) 日本能率協会マネジメントセンター 平成四年 四九—一〇一頁。
- (6) 恩田 彰 「宗教的修行とASC」 『催眠学研究』 第三六巻第二号 平成四年三月 一七—二四頁。
- (7) 恩田 彰 「浄土教と創造性」 浄土教思想研究会編 『浄土教—その伝統と創造II』 山喜房仏書林 昭和五九年 二四九—二七一頁。
- (8) 大橋俊雄校注 『一遍上人語録』 岩波書店 昭和六十年 六五—六六頁。

参考文献

- 1 恩田 彰 『禪と創造性』 恒星社厚生閣 平成七年。
- 2 法然上人全集刊行会編 『定本 法然上人全集』 第一卷 山喜房仏書林 昭和五二年。
- 3 石上善応 『法然―選択本願念仏集―』 日本の仏典3 築摩書房 昭和六三年。
- 4 法然著（大橋俊雄校注）『選択本願念仏集』 岩波書店 平成九年。
- 5 坪井俊映 『浄土三部経概説』 隆文館 昭和五六年。
- 6 藤吉慈海編 『浄土教思想の研究』 平楽寺書店 昭和五八年。
- 7 藤吉慈海編 『浄土教における宗教体験』 百華苑 昭和五四年。
- 8 藤堂恭俊 『天親と曇鸞の浄土教思想』 平川 彰ほか編 『浄土思想』 講座・大乘仏教5 春秋社 昭和六〇年 一九六一―二五頁。
- 9 藤本浄彦 『法然浄土教の現在―教義と教化の接点をもとめて―』 四恩社 平成四年。
- 10 戸松啓真 『法然上人の三昧発得記について』 『密教文化論集』 智山学報 第一九輯 昭和四六年三月 一九九―一二二頁。
- 11 松岡孝紀 『法然上人に於ける三昧発得記の体験』 『法然上人研究』 第五号 平成八年四月 四一―六二頁。
- 12 藤井正雄ほか編 『法然辞典』 東京堂出版 平成九年。
- 13 浄土宗大辞典編纂委員会編 『浄土宗大辞典』 1、2、3 山喜房仏書林 昭和四九年、昭和五一年、昭和五五年。
- 14 早島鏡正・大谷光真 『浄土論註』 仏典講座23 大蔵出版 平成八年。
- 15 藤堂恭俊・牧田諦亮 『浄土仏教の思想』 第四卷 曇鸞道綽 講談社 平成九年。

法然上人の宗教体験の世界

―「月かげの歌」の成立の思想的背景―

河 波 昌

序

浄土宗の宗歌ともなっている「月かげの歌」すなわち、

月かげのいたらぬさはなければども

ながむる人のこころにぞすむ

の歌は、単に宗門の人たちのみに限らず、多くの人たちに周知せられているところである。この歌は勅選和歌集『続千載集』に載せられているところのものであり、多く『新古今和歌集』の歌人たちの精神上の指導の地位あつた上人ご自身の歌としてその因縁の上からいつでも極めて注目すべきものである。

しかしながらそれにもまして重要なことはこの歌のもつ本来的な意義は、何よりもそこに上人の宗教体験の世界が表出せられているという点にあるであろう。そしてこの歌は、『選択本願念仏集』第十六章段の結尾をかざる、

法然上人の宗教体験の世界

「念仏の行、水月を感じて、昇降を得たり」⁽¹⁾
の文とも呼応し、そこに上人の晩年における念仏三昧の深い宗教体験の境地をうかがうことができるのである。

ところでこの道詠の成立の背景には、直接的には『観無量寿経』の中の第九「真身観」における「光明遍照十方世界 念仏衆生攝取不捨」⁽²⁾の文と共に、第八「像想観」の「……如来は是れ法界身なり、一切衆生の心想の中に入りたまう」⁽³⁾の文と対応するものであることはいうまでもないところである。そしてまたこの経文が善導大師の『往生礼讃』の中の、「弥陀身心遍法界、影現衆生心想中」⁽⁴⁾の文に連なり、法然上人の宗教体験の世界に直流していることが考えられるのである。

しかしながらそこに見られる念仏三昧の構造、すなわち阿弥陀仏（月かげ）とそれに対する上人（水）との関係、すなわち水・月の関係は、一応は、『観無量寿経』——善導大師——法然上人の線上において考えられることができるとはいえ、その構造は実に大乘仏教二千年の歴史全

体を通じて実にその核心そのものであり、また大乘仏教がその出発点からかかる根源的な構造において展開されてきたものなのである。そして更にかかる構造が仏教そのものの成立の根本的契機をなす縁起の構造とも不可分の関係において展開されていることが考えられるのである。

以上の点で、本論究は法然上人の「月かげの歌」を大乘仏教そのものの展開の原点にさかのぼって考え、更には「月かげの歌」自身を縁起の構造において考えようとするものである。それ故にまた本論は「月かげの歌」を通して大乘仏教の根源的構造の開示を見ようとするものである。かかる点でこの論究において大乘仏教のいわゆる基幹的展開を示すところの経典として『般若三昧経』、『大品般若経』、『華嚴経』（更には『大智度論』等をも含めて）を中心にその系譜の考察を試みようとするものである。このことよって法然上人の思想的立場が、単なる宗派仏教の中の一宗派としての浄土宗の立場に限定されるものでなく、どこまでも大乘仏教の根源底に根ざし、そこから展開されている点を考えようとするものである。

本 論

第一章 『般若三昧経』における念仏三昧と水月喩

さきに法然上人の「月かげの歌」において、阿弥陀仏と念仏する衆生（法然上人）との関係が、月（阿弥陀仏）と、その月をながむる（念ずる）ひと（上人）の心（すなわち水）の構造において捉えられている点

を述べた。そしてその構造が『選択集』の末尾における「念仏の行、水月を感じて昇降を得たり」の文とどこまでも対応している点についても述べた。この文は『選択集』の論述がほぼ完成をみる頃（六十六歳）の法然上人の念仏三昧の宗教体験の深まりを予想せざるをえないのである。そしてこの「水月昇降喩」には恐らく、念仏三昧における宗教体験の相い反する二つの局面が一つの文において統合的に表出せられていることが考えらるのである。それはすなわち、

- (1) 念仏の行、水、月を感じて昇ることを得たり。
- (2) 念仏の行、月、水を感じて降ることを得たり。

の両局面である。さしあたり「月かげの歌」は(2)の立場で考えることができるであろう。しかしながら念仏三昧においては実に(1)と(2)の二つの立場は表裡相即し一つの根源的な出来事に他ならない。すなわち水が月を感じる―昇―ことも、月が水を感じる―降―も相即不二の関係にあるのである。すなわち(1)の「水、月を感じて昇る」の点からいえば、念仏する時、私たちの心が仏の処に昇っている―その局面は念仏する私の心が仏のところに住しているという、いわゆる仏住 Buddhāvihāna の性格にも必然的に連なるものであり―それは念仏三昧の根本的な一契機をなすものである。この仏住は『無量寿経』序分における釈尊自身の念仏三昧の根源的状况を示すものとして顕著に見られるところである。たとえば「今日世尊、諸仏の所住に住したまう⁵⁾」の文はその極限的な一つの典型を示している。

また(2)の「念仏の行、月、水を感じて降る」という点からいえば、それはそのまま「月かげの歌」と対応するものであり、それは先述せるよ

うに『観無量寿經』の、

「……如来は是れ法界身なり、一切衆生の心想のうちに入りたまう。」⁽⁶⁾

の文に対応せしめることができるのである。

ところでここで(1)と(2)との両者が、そのいずれかの一つが一方的に優先的に考えられるのではなく、両者が相即的であるということが極めて重要な事柄である。実に両者の立場が、そしてまた水(衆生心)と月(阿弥陀仏)との関係が、縁起の構造において成立していることが決定的に重要な契機となっている点が考えられねばならないのである。(この場合、心(水)を優先し、そこから出立する場合、観念論に墮し、阿弥陀仏は単なる観念論の所産となる。又逆に阿弥陀仏を先在せるものとしてそこから展開せられる場合、それは有神論的、キリスト教的となり、同じく仏教の縁起の思想からは離れることになる。)水月喩はどこまでも縁起の構造において成り立っていることが考えられねばならない。そのことがすでに大乘仏教の展開の最初期において成立した『般舟三昧經』において明確に把握することができるであろう。

たとえば同經(三卷本)行品第二において、
「念仏の因縁に従つて仏に向かう。」⁽⁷⁾

の文が見られるが、ここで「念仏の因縁」とは「念仏」即「縁起」(玄奘以前の訳では縁起はむしろ因縁と訳されるのが通例である)と考えられ、まさにかかる縁起の構造において仏に向かうこととしての念仏自身の根源的構造が示されているのである。

なお同じ箇所について玉城康四郎氏はチベット訳にもとづき、

法然上人の宗教体験の世界

「仏を縁ずることに心を向ける」(sais rgyas la dimigs paiñ sems vid la byed pa)

と訳しているが、この文は引用した支婁迦讖の漢訳とも対応するものとして注目すべきであろう。

ところで念仏(三昧)が、かかる縁起の構造において積極的に展開されたのは善導大師の『観無量寿經疏』(定義義)所説の三縁論、就中、近縁論においてであろう。近縁論とは、その内容からいって実に「般舟三昧」そのものに他ならない。すなわちその内容は、

「二には近縁をあかす。衆生、仏を見たてまつらんと念ずれば、仏すなわち念に依じて現に目前に在ます。故に近縁と名づくなり」⁽⁹⁾

である。般舟三昧における「般舟」のサンスクリット原語である *pratyuppanna* における *prati* とは「対して」、「近く」に等を意味することばであり、善導大師の近縁と対応することが考えられる。そして縁起の構造自体が「近」概念を成立せしめているとも考えられるのである。近縁のみにとどまらず、善導大師の三縁論自体も、念仏(三昧)が縁起の構造において展開されていることに注目されねばならないであろう。そして般舟三昧が、まさにその実践において縁起の構造そのものにおいて遂行せられるものである故に、それはそのまま「空三昧」あるいは「空定」等と称せられるのである。すなわち「經」には、

「念仏三昧を用うるが故に、空三昧を得。」⁽¹⁰⁾

また

「この三昧を証すれば、空定なることを知る。」⁽¹¹⁾
等と述べられるのである。

すなわち般舟三昧における仏(月)と心(水)が縁起の構造において成立し、まさにそのいわゆるリアルな見仏体験においてかえって空性(すなわち阿弥陀仏自身の、また自心の空性)の証得がなされるのである。(なお『般舟經』においては、阿弥陀仏の名が見られ、それに相対する心は好器に盛られた浄水や水鏡の浄潔さでもって喩えられている⁽¹²⁾)。そして阿弥陀仏が、

「かくの如く仏の威神力をもつて三昧の中に立つ。見んと欲する所があれば、何れの方の仏をも見んと欲せば即ち見る⁽¹³⁾。」
と述べられているとはいえ、その両者の関係は、

「自ら仏を念ずるに(仏の)從來する所なく、我も亦た所至なし⁽¹⁴⁾。」
とも述べられるように、まさにその念仏三昧において空の証得のなされていくことが説かれるのである。

以上のような点からいえば、水月喩で説かれる法然上人の念仏(三昧)の実践の内容にはそのまま空の実践としての般若波羅蜜の実践とも不二相即的に遂行せられていることが考えられねばならない。実に般舟(念仏)三昧の行法と般若波羅蜜の実践との二つの立場が別々にあるのではなく、両者の相即一体のただ一つの行法があるのみなのである。

(なお法然上人における念仏三昧の実践における般若波羅蜜の世界への開けとしては、たとえば上人の道詠である、

あみた仏と心はにしにうつせみの
もぬけはたるこゑそすしき⁽¹⁵⁾

におけるすず(涼)しきのことばのうちにもかかる空体験の世界をよみとることができるであろう。インド人が、そしてあるいはギリシア人も

加ってそこに形成されていったであろうと考えられる抽象的な空が、法然上人において「涼」という感覚的な表出において示されている点が考えられるのである。宗教形而上学的な深淵性を感覚的に表示するのは日本文化の最大の特色の一つといえるのであるが、まさにかかる宗教思想が法然上人においても展開されていることが考えられるのである。このように大乘仏教はその出発点(原点)において念仏三昧の実践が般若波羅蜜の行法そのものであったことを考える時、改めて法然上人においてもその念仏三昧の行法のうちに般若波羅蜜の実践の展開をよみとつていかなければ、かえって法然上人の宗教体験の世界の一面のみを見ることになるであろう。

第二章 『華嚴經』における水月喩の展開

大乘經典の中でもその精華といわれている『華嚴經』には『般舟三昧經』所説の念仏三昧の実践が直流しており、その行法は『華嚴經』全体を一貫し、その根底から支えるところの契機となっている。『華嚴經』自身、東晋訳(六十巻本)、——本論の引用はもっぱら東晋訳によつた——唐訳(八十巻本)等、膨大な量が存在し、その成立には恐らく数百年にわたり数段階(千瀉龍祥博士は五段階説)が考えられるが、その最初期(いわゆる龍樹以前)に成立した(十地品)や「入法界品」等においても一貫してこの念仏三昧の行法が主軸となつて展開されているのである。(たとえば「十地品」所説の菩薩の修行の階位としての十地の一々の階位において必ず念仏三昧の行法が不可欠の実践として説かれ、

また「入法界品」も、その最初と最後に念仏三昧が説かれ、「入法界品」全体が念仏三昧の実践の内容の展開とも考えられるのである。たとえば十二年間、海を見て悟りを開いていった海雲比丘における海との冥合等も実は念仏三昧の内容の一展開に他ならないと考えられるのである。

ところで、『華嚴經』においては念仏三昧の行法と共に、それとの関連において「水月喩」がくり返し繁く説かれる。ここでは数例のみを挙げてみよう。たとえば、

「満月に奇特未曾有の法あり。……閻浮堤の一切の浄水に於いて、影、現ぜざるなく、一切の衆生、親見する者あれば、皆、悉く面おもてに對するが如し。如来の法身も亦復たかくの如く、……影は一切世界の浄心の衆生の菩薩の器の中に現じ、所聞の法に随い、解脱地に随い、応に化を受くべき者は、一切皆、如来、前に現じたまうと謂おもう。その実、法身には彼此あることなくして、仏事を究意す。」〔如来性起品、第六現前地の項⁽¹⁶⁾〕

なおちなみに右の文は以下の偈文でくり返し説かれる。すなわち、「譬えば盛満月の、諸星宿を映徹し、一切の衆に示現し、……一切の澄浄の水に月、影現せざること無く、世間の群生の類、皆悉く對すれば、自ら見るが如し。最勝の浄満月も、二乗を映徹し……浄心の菩薩の器に現じ、各々皆自ら謂えらく、我れ天人の尊に對せりと」⁽¹⁷⁾

右の文において、念仏三昧が水月の関係で説かれ、ここでは衆生の如来に對する関係―それはそのまま般舟三昧そのものの構造を示しているのである。それは般舟の原語 Prati+udpanna における prati (對する)

等の内容にどこまでも対応するものである。またここで『觀經』における「入」(法界身の衆生心の内への来入)が、善導大師の「影現」の表現で示されている点でも興味深いものがある。

また次の文は如来が月でなく太陽で示されているが、その内実において変るところはない。ただ太陽の喩が後代に至って大日如来への展開の契機となつている点が考えられよう。そしてその思想は空海の「即身成仏義」における「加持」⁽¹⁸⁾の思想と直結してゆくことになるが、その内実においては法然上人の「月かげの数」の内容と全く規を一にしている点も興味深い。すなわち、

「如来の知慧の円満なる浄日は、一念に出現して、影、顕われざることなく、常に現じて前に在り。……この故に如来は槃涅槃を現じたまうも、その実、如来は不生不滅にして、永く滅度したまうことなし。」

この文もまた同様に般舟三昧の内容を示している。如来(法身)が永遠(超時間)の相において把握せられ、如来の滅不滅にかかわらずあらゆる時において如来との対面が語られている点で般舟三昧そのものの構造を示すものとして注目されるべきである。

なお如来法身が時間的に永遠的であるのみならず、空間的にも単なるその限定をこえて遍在的 omnipresent である点は、『觀無量壽經』(像觀)における「法界身」の語にも見ることができ。この語は『般舟三昧經』における「十方現在諸仏」の表現から、宗教形而上学的に一段と高度に洗練された表現に発展しているところのものであるが、かかる「法界身」の用語は『華嚴經』において頻出するところである。その内

容は善導大師において「弥陀身心遍法界」の偈に通じるのであるが、それは法然上人の「月かげのいたらぬさとはなけれども」の歌とも対応するところのものである。

この如来法身（法界身）の遍在は『華嚴経』の終始一貫とする立場となつていたのであるが、その一例として、「性起品」の中の次の文を挙げる。するわち、

「仏子よ、譬えば虚空の一切の色処、非色処に、処として至らざることなく、而も至るに非ず至らざるに非ざるが如し。虚空には形色なきが故なり。如来の法身も亦復たかくの如く、一切処、一切刹、一切法、一切衆生に至るも、而も所至なし。何を以つて故に。諸の如来の身は、これ身にあらざるが故に、応化する所に随いてその身を示現す。」⁽²⁰⁾

がそれである。ここで如来身が、身に非ざるといふ、いわゆるその身の空の故に、そこに如来身の遍在ということが考えられるのである。ここで遍在とは空そのものの別の表現であり、その積極的展開と考えられる。空はあらゆる限定をこえているからまさに「遍」を成立せしめるとなる。かかる点で後期西田哲学における「絶対無の場所」という論理的展開との対応関係も見られるであろう。そして西田の絶対無の自己限定とはまさに偏在する仏身の衆生心への現前（絶対者が全体を挙げて相対する衆生に自己を顕わにする）と関わっていることが考えられるのである。

（西田の晩年には華嚴思想への顕著な関心の高まりが見られる。）

それ故に絶対無として偏在する仏身は、衆生心のうちに到り、あるいは来入すると説かれるとしても、実にかかる到る乃至来入ということは

本来ないのである。そのことは法然上人においても「すむ」あるいは「昇降」の空であることと相即して、そこで「すむ」ないし「昇降」がどこまでも積極的に成立するのである。そしてそこで「すむ」「昇降」等も般若波羅蜜の実践と寸毫も離れていないことが考えられるのである。そのことは念仏三昧における「見仏」ということが、主・客（水・月）の対立を越えて縁起の構造において成立しているからである。それ故、見るといつてもその見ることにおいて実に見る主体（心）と見られる如来（月）との空であることの証得においてそこでどこまでも見ること自体が成立しうるところのものである。

念仏三昧（見仏）ということが、縁起の構造において成立していることは、たとえば、『華嚴経』中のごとき文にもうかがうことができる。すなわち、

「なお一切の法は、因縁（縁起）和合して生ずるがごとく、かくの如く因縁会えば、諸の如来を見たてまつることを得。」⁽²¹⁾

といった文にもうかがうことができよう。あるいはまたかかる縁起の構造の展開として、「かくの如き等の一切の諸仏を意に随つて即ち見たてまつる。かの諸の如来は来至したまわず、我れ彼に往かず、一切の仏は従来する所なく、我れ至る所なきを知る。一切の仏と、および我が心とは皆悉く夢の如しと知り、……己が心は水中の像の如しと了知す。」⁽²²⁾

右の文はそのまま『般舟三昧経』所説の構造と対応している。

かくて念仏三昧の内容としての見仏（水月喩）は、その背景に『般舟三昧経』の十方現在諸仏の立場から、『華嚴経』におけるその仏たちの

法（界）身としての統合性、永遠性、遍在性、そしてそれらがまたそのまま空自体としてのその根源性に関わりつつ、それらと不二的に展開せられていくことが知られるのである。

第三章 『般若経』および『大智度論』における

念仏三昧と水月喩

総じて『般若経』は、空の実践として般若波羅蜜を主題とする經典であることはいうまでもない。しかしながらこの經典においても実は一貫して念仏三昧の思想がその根底に流れていることが考えられるのである。般若波羅蜜と念仏三昧の両者は一般には二つの異なった実践形態と見られ、両者が並説される場合は、その異なった二つの行法の混合態と見られたりもする。先に述べた『般若三昧経』における念仏三昧が空三昧であると考えられる場合にも、すでにそこにこれら両者の混交せるものとして見られたりもする。

しかしながらすでに論じたように般若三昧そのものが縁起の構造において成立しているところのものであり、まさにその実践において般若三昧が空への限りなき開けを有していることが考えられるのであり、それ故にこれら両者は異質の二つの別流のものではなく、むしろ元来一つの行法であって、ただその実践のプロセスにおいて一見異なった二つの行法として展開せられるようになった、というべきではなからうか。

そして般若三昧がそれ自体の根源的構造（すなわち縁起論的構造）から空の世界を展開していったように、逆に空の実践としての般若波羅蜜

の実践もまたみずからのうちからまた必然的に般若三昧（見仏）への地平が開かれてゆくのであるが、そこにはどこまでもこれら二つの実践が相即的であり表裡一体となっている点が考えられるからである。

般若波羅蜜が般若三昧（見仏）の世界と相即し、それへの無限の開けにおいてあることは、たとえば『小品般若経』における左の如き文、すなわち、

「須菩提よ、もし菩薩、般若波羅蜜を行じ、般若波羅蜜を生ずるの時、念に應じて、無量無辺の世界の諸仏現在す。」（見阿闍世品）等、

あるいはまた『大品般若経』（囑累品）における、

「阿難よ、もし善男子善女人ありて、この深般若波羅蜜を受持し、誦誦し、親近し、義に随い法に随いて行ぜば、当に知るべし、この善男子善女子は則ち面り仏まのあたを見たまつるとなす。」⁽²⁴⁾

あるいはまた『大智度論』第十八巻においても、

「般若波羅蜜は……虚空の染なきが如く、戯なく、文字なし、もしよくかくの如く観ずれば、これ即ち仏を見たまつるとなす。」⁽²⁵⁾

の文等が見られ、般若三昧と般若波羅蜜とは相互に開かれており、むしろ一つの実践の両局面と考えられるのである。そして一貫して般若波羅蜜を主題として展開する『般若経』は、視点を変えて見る時、実はその全体がそのまま念仏三昧（見仏）を説いている經典でもあることも考えられるのである。そのことはたとえば『大品般若経』（舍利品）における、

「人ありて、十方無量阿僧祇諸仏世界中、現在仏の法身色身を見ん

と欲せば、この人は応に般若波羅蜜を聞き、受持読誦し、正憶念し、他人の為に演説すべし。かくの如きの善男子善女子は、当に十方無量阿僧祇世界の中の諸仏の法身色身を見るべし。この善男子善女子は、般若波羅蜜を行ずるも、亦、応に法相を以って念仏三昧を修すべし。⁽²⁶⁾」

等の文にもかかる消息の一端をうかがうことができよう。

あるいはまた、

「舍利仏よ、菩薩摩訶薩、般若波羅蜜を行ずる時、……所生の処、常に諸仏に値う。すなわち阿耨多羅三藐三菩提に至るまで終に見仏を離れず。⁽²⁷⁾」

あるいはまた、「往生品」における、

「……汝が問う所の菩薩、般若波羅蜜と相応し、……この菩薩摩訶薩、一仏国より一仏国に至り、常に諸仏に値いて終に諸仏を離れず。⁽²⁸⁾」

等の文にも同じ趣旨の内容を見ることができ。ここでいわゆる念仏三昧が「不離仏」であり、また「値遇仏」として説かれる内容は『大智度論』第三十八巻においてもその注釈がなされ、それは二祖聖光の『徹選集』の思想に直流していることは周知のところである。『般若経』においても念仏三昧がどこまでも般若波羅蜜の実践と相応しながら、しかも阿耨多羅三藐三菩提の究極にいたるまで念仏三昧の行法の遂行と離れたものではないことが示されているのである。

ところでこの両実践の関係を考える場合、大乘仏教そのものの成立をストウパー崇拜（それは必然的に仏身崇拜、そして念仏（三昧）の実践

にも連なる）において考えらるるならば、その後関係からいえば、念仏（般舟）三昧が先行し、そこからまたその般舟三昧の縁起の構造そのものから必然的に空体験の世界が開かれていったと考えるべきではなからうか。ただいえることは、塔崇拜から念仏三昧の行法の確立のプロセスにおいて、そこにも一貫して縁起の構造が考えられるということである。そして塔崇拜においても、また念仏三昧の実践においても、究極的に如来との対面としての見仏がその中核を形成するのであるが、そのこと自体、初期大乘仏教徒たちの如来に対する本然の心情にもづくものとはいえ、またそのこと自体がどこまでも縁起の構造に連つている点が考えられるのである。その見仏の縁起論的構造については、たとえば『大智度論』においては太陽と目の関係の喩えで説かれたりもする。（なおこの比喩は『華嚴経』にも数例見ることができ、またプラトンの『国家篇』にも同様の展開が見られ、興味深い点がある。）すなわち、

「譬えは人の目ありと雖も、日の出ざる時は見る所あること能わず、かならず日の明をまつて見る所あることを得。「我れは眼あり、何ぞ日を用いることをなさん」ということを得ざるが如し。仏の説きたまうが如くんば、内外の因縁よく正見を生ず。⁽²⁹⁾」

ここで内外の因縁とは目（心）と日（仏）の縁起の関係を示すものと考えられ、念仏三昧がそのまま縁起の構造を示しているのである。そしてこの構造はまたそのまま水月喩の構造そのものでもあるのである。

ところで水月喩は念仏三昧の構造を示すものであるが、またこの水月喩は『般若経』その他多くの大乗経典等においてそのまま空そのものを表示するものとして論じられる場合も極めて一般的である。それはたと

えば空の十喩（ある場合には七喩）の中のひとつとして、いわゆる空を説明するための比喩として用いられるのである。たとえば『大品般若経』初品に所載の空の十喩を龍樹は『大智度論』巻六において釈し、そこで、「この十喩は、空法を解せんが為の故なり。」⁽³⁰⁾

と述べている。ここで十喩とは『経』における、

「諸法は、幻の如く、焰の如く、水中の月の如く、虚空の如く、響の如く、犍達婆城の如く、夢の如く、影の如く、鏡中の像の如く、化の如しと解了す。」⁽³¹⁾

の十に他ならない。そしてその中の「水中の月」に関して『論』は、

「水中の月の如しとは、月は虚空の中に在り、影は水において実法の相を現す。月は法性の如く、實際の虚空の中に在れども、凡人の心は水の中に我々所の相あつて現す。これを以つての故に「水中の月の如し」と名づく。

復次に、小兒は水中の月をみて、歡喜して取らんと欲し、大人は之を見て則ち笑うが如く、無智の人も亦かくの如し。身見の故に吾我ありと見、実智なきが故に種々の法を見、見已つて歡喜して、諸相、男相、女相等を取らんと欲す。諸の道を得たる聖人は之を笑う。偈に説くが如し。

「水中の月焰中の水、夢中に財を得、死して生を求むるが如く、人あり此において実を得んと欲せば、この人は癡にして惑えり、聖の笑う所なり。

復次に、譬えば静水の中には月の影を見れども、水を攪きみだせば則ち見えざるが如く、無明の心の静水の中には、吾我・矯慢・諸

の結使の影を見れども、実智慧の杖もて心水を掻きみだせば、則ち吾我等の諸の結使の影を見ず。これを以つての故に「諸の菩薩は諸法は水中の月のごとしと知る」と説く。」⁽³²⁾

と論じられている。

また「水月の月」と同様、空の比喩についての更に徹底した内容の展開が、「鏡中の像」の論述にも見られる。すなわち、

「鏡中の像の如しとは、鏡中の像の如きは鏡の作にも非ず、面の作にも非ず、鏡を執する者の作にも非ず、亦因縁なきに非ず。……諸法も亦たかくの如く、自作に非ず、彼作に非ず、共作にも非ず、因縁なきにも非ざるなり。……鏡像の如きは実に空にして、不生不滅なれども、人の眼を誑惑す。一切諸法も亦た復たかくの如く、空にして実ならず、生ぜず滅せざれども、凡夫の眼を誑惑す。……

鏡中の像は因縁より生ず。……因縁より生じて、自ら不在らざるが故に空なり。もし法、実有ならば、これは因縁より生ずべからず。

……かくの如く、無辺に皆因縁あり、これを以ての故に因縁の中に、果して有りということを得ず、無しということを得ず、有無ということを得ず、有に非ず、無に非ずということを得ず。諸法は因縁より生じて自性なきこと、鏡中の像の如し。」⁽³³⁾

がそれである。そして「水中の月」の比喩においても、また「鏡中の像」の比喩においても、共に諸法の縁起の構造を示すものであり、その縁起の構造に目ざめぬ処に迷妄が生じるのであるが、またかかる構造自体が縁起の真実相を証得せしめてゆく根拠ともなっているのである。この場合、両者の喩えにおける水もまた鏡も共に人間の心そ

のものを意味し、縁起がどこまでも人間の主体性の概念との関係において成立しているものであることを意味している。そしてその両者について『大智度論』において次のように語られるのであるが、そこにもかかる縁起の実践としての般舟三昧ないし般若波羅蜜の実践が不可欠の前提となつてゐることが考えられるのである。すなわち、

「明鏡。淨水の面を照らして則ち見るに、垢翳不淨なれば則ち見る所なきが如し。かくの如く、衆生の心、清淨なれば則ち仏を見る。もし心、不淨なれば則ち仏を見ず。」⁽³⁴⁾

この場合、心の淨、不淨は、縁起に空への心の開けいかんの関りにおいていわれていることはいうまでもない。そして見仏とはまさにそこで淨の成立するところでもあるのである。そのことは同じくこの『論』において、

「菩薩は、仏を見たてまつらば、……心清淨となる。……豈一心に求めて仏を見たてまつらんと欲せざらんや。譬えば、嬰兒の母を離るべからざるが如し。……菩薩の諸仏を離れざるは上事よりも過ぎたり。……この因縁を以つての故に、菩薩は常に仏を離れず。」

……この故に菩薩は世々に常に諸仏を離れず。復た次に菩薩は常に愛樂して仏を念じたてまつるが故に身を捨て身を受けて、恆に仏に値いたてまつることを得。

……菩薩摩訶薩、念仏三昧に入つて、悉く諸仏を見たてまつること亦復たかくの如し。心を撰するを以つての故に、心清淨なるが故に。譬えば、淨水の鏡に照らすに、悉く見ざるなく（而も）この水鏡の中に亦形相なく、明淨なるを以つての故に、その身像を見るが

如し。……便ち「諸仏は從來したまう所なく、我れ亦去る所なし」と知つて、亦たこの念を作さく、「三界の所有は皆心の所作なり。何となれば心の念ずる所に随つて、悉く皆見ることを得ればなり。心、仏を見るを以つて仏を作るなり。心、即ちこれ仏にして、心は即ち我身なり。（而るに）心は自らを知らず、亦自らを見ず。もし心相を取らば、悉く皆無智にして心も亦虚誑なり、皆無明より生ず。この心相によつて諸法実相に入る。……この故に、「菩薩は常に諸仏を離れざらんとせば、当に般若波羅蜜を学すべし」と説く。」（卷二十九）⁽³⁵⁾

右に引用した後半の部分はほぼ『般舟三昧經』（行品）、『華嚴經』（十地品）、『觀無量壽經』（第九像想觀）とも重なり合いそれらの要点ともなるべき箇所が集中的に表出されている点で極めて興味深い内容が見られるのである。今この文において本章のテーマたる般若波羅蜜と水月喻との関係についてのみ論じるとするならば、たとえば『般舟三昧經』における、

「……水鏡の淨潔なるを用うるが故に自らその影（如来）を見るのみ。その影も亦た中より出でず、亦た外より入らず、と。……自ら仏を念ずるに（仏の）從來する所なく、我も亦た所至なし。……我が所念（仏）即ち見る。心、仏と作る。心、自ら見る。心は是れ仏心なり。これ怛薩阿竭（如来）の心なり。是れ我が心なり。仏を見る心は自ら心を知らず。心は自ら心を見ず。……（仏を念ずるといふことは）ただ念をして空とならしむるのみ。たとい念あるも亦た了^{あきらか}に所^{あきらか}なし。……」⁽³⁶⁾

の文における「心、自らを知らず」等の文は、見られるべき心の所在の否定としての、まさに心の空性の証得を示すものに他ならない。それは念仏三昧の実践がそのまま般若波羅蜜の実践の内容となつているところを示しているのである。

以上において考察してきたように、「水月喩」の展開には、念仏三昧と般若波羅蜜の行法との両者の重なり合うところの、いわゆるそれら二つがそのまま一であるところの表裡一体の相即性が考えられるのである。

第四章 水月喩におけるダイナミズム

第一章から第三章まで、念仏三昧における水月喩のいわゆる構造論について述べた。しかしながら水月喩はその比喩であるという点で、いわゆるその静的 static な側面を示すにとどまる他はなかった。しかしながら念仏三昧は現実的に実践される場合、そこには限りなき力動性（あるいは活動性 Dynamic）の展開が見られるのである。

とここでかかる水月喩をみずからの内容としてもつところの念仏三昧において、そこにはたらく力動性を「般舟三昧経」（行品）は、次のように説いている。すなわち、

「……何れの方の仏をも見んと欲せば即ち見る。何を以つての故に。かくの如く、この三昧は仏力の所成なり。仏の威神をもつて三昧の中に於いて立つ者、三事あり。仏の威神力をもち、仏の三昧力をもち、本功德力をもつ。この三事を用うるが故に仏を見ることを得。」⁽³⁷⁾
右の文において、いわゆる般舟三昧における縁起の構造がそのま

ま仏力ないし三力のはたらき出す力の構造として示されているのである。ここで重要なことは、縁起自体が力そのものであり、いわば縁起がそのまま力となつて発動し、般舟三昧の行者をしてその縁起の理法を証得せしめていくという構造がうかがわれる。そこには縁起が即ちそのまま力であり、縁起＝力、あるいは「縁起力」ともいふべき契機が考えられるのである。そこには縁起が力となつて力動的にはたらくともいえ、またかかる力が縁起の構造においてはたらくともいえ、両方の立場はその成立において同時的[○]と考えることができるのである。「この三昧は仏力の所成なり」といわれる背景には縁起そのものの有する力動性が考えられるのである。そこには縁起に即して力の成立を見、その力（たとえば三昧（定）力）を通して縁起の証得ということが考えられるのである。

このように三昧が縁起の構造において考えられると共に、またこの三昧がかかる縁起と相即的にはたらく力によつて実現せられてゆくのは多くの諸経典にも見られるところである。たとえば、『華嚴経』（「真舍那品」）における、

「善い哉善い哉、善男子（普賢菩薩）よ、汝、すなわちよくこの三昧に入りて正受せり。これ皆、「真舍那仏の本願力の故なり。また汝が諸仏の所に於ける清浄なる行願力の故なり。」⁽³⁸⁾

ここで真舍那仏の本願力は「般舟三昧経」の仏の威神力に、そして衆生の行願力を同経の本功德力に対応せしめることもできるであろう。そしてここで真舍那仏の本願力に衆生の側のはたらきとしての行願力が相依し、縁起論的に三昧力となつて発動する内容が見られるのである。

あるいはまた『大日経』（第三悉地出現品）においては『般舟三昧経』の三力論を受けて更に、

「我が功德力、如来加持力、および法界力とを以って、衆生界に周偏す。」⁽³⁹⁾

等とも説かれている。後代、真言密教においてもこの三力の豊かな展開が見られる。

浄土門においても善導大師の「観念法門」において、いわゆる「三念願力」としてその論述がなされている。その内容は、

「弥陀仏の三念願力、外に加するが故に見仏せしむることを得。三力というは即ち『般舟三昧経』に説いていうが如し。一には大誓願力をもって加念するが故に見仏することを得。二には三昧定力をもって加念するが故に見仏することを得。三には本功德力をもって加念するが故に見仏することを得。」⁽⁴⁰⁾

である。ここで本功德力とは真言密教においては「我功德力」と称せられ、行者（衆生）の側についていわれているが、善導大師においては他の二力と共に「外に加するが故に」といわれているように如来の願力として阿弥陀仏側からの化用として考えられ、縁起の構造がその全体として他力のはたらきとして把握せられている点は注目すべきである。いわゆる縁起の法門がそれ自体、他力（本願力、すなわち三念願力）として展開されるのである。

いずれにせよ縁起の法門はそれが般舟三昧等の実践を通して主体的に展開される場合、それは三力の展開におけるようにそこにその力動性が見られるのである。たとえば三昧定力に関していえば、それは三昧を実

現せしめていくところの化用であり、それ故にその化用は念ずる人の散乱の中にはたらいで、その人の心を統一せしめ、その人に三昧を成就せしめてゆくところのものに他ならない。それ故にかかる三昧とは単なる一個人の主観的な精神の統一といった次元のいとなみのものではなく、かかる精神の地平を突破して、いわゆる外（超越）から加わり、行者の心の単なる精神集中の地平を突破してより高次の禅定を実現してゆくところのものに他ならない。それはたとえば法然上人のつねにおほせられていたことばとして述べられているところの文、すなわち、

「葦のしげき池に、十五夜の月のやどりたるは、よそにては月やどりたりとも見えねども、よくよくたちよりてみれば、あしま（葦間）をわけてやどるなり。妄念のあしはしげけれども三心の月はやどるなり。これは故上人のつねにとたえにおほせられし事也。」⁽⁴¹⁾

におけるように、念仏において定心の場合はいうまでもなく、三昧定力の実現そのものを意味するが、また散心の念仏においても、仏の増上縁（いわゆる見仏増上縁）がそこに加わってそのところに三昧定力のはたらきを考えることができるのである。そのことは「月かげの歌」における「すむ」ということばの中にも、如来の力用を考えることにもなるであろう。「月かげの歌」の中にもかかる三力のダイナミズが考えられべきなのである。そしてかかる三力の力動性はそのまま現実世界に生きる念仏者における活動の限りなき源動力となつてはたらし出すところのものとなるであろう。それは彼岸志向の中世的論理に対する、現実世界に重点をおく近現代の世界の転換の論理となり、決定的な意義を有するものとも考えられるのである。それは外（阿弥陀仏）からはたらくとこ

るのものが、念仏する主体の根底からはたらき出すところのものとしてどこまでも近・現代的である。

第五章 水月神秘主義——禪淨二門を通徹するもの——

以上において初期大乘仏教の成立以来、その根幹をなす行法としての般舟三昧は、それ自体のうちに空の実践としての般若波羅蜜の行法とも相即しつつ、その後、長年月にわたって展開されていった。ここではその行法の成立の根本的な構造上からいって最初からいわゆる禪淨二門の対立は超えられていたのである。そしてそれゆえにまた私たちが考えるいわゆる浄土門の実践もまた聖道門の実践も共にその成立の根底に般舟三昧があったのである。すなわち般舟三昧はどこまでも浄土門の行法の源泉でありつつ、またそれは同時に禪門の成立の不可欠の根拠となっていたのである。とりわけ禪門（それは中国において、中国的な精神的基盤において成立しえた）もまた成立の発端にその不可欠の契機として『般舟三昧』が考えられるのである。その典型はたとえば中国禪の第四祖道信（五八〇〜六五二）にも見うるであろう。かれは初期禪宗史の最重要資料たる『楞伽師資記』によれば『文殊般若経』所説の「一行三昧」（玄奘訳では「一相莊嚴三昧」となる。その内容は般舟三昧に他ならない）を修し、一切皆空の世界を体験していくのであるが、またそこでその体験内容は、

「……心を離れて別に仏有ること無く、仏を離れて別に心有ること無し。」⁽⁴²⁾

とも述べられている。そしてここでも心（主体）と仏とが縁起論的構造において展開せられていることが知られるのである。しかしながらかれにおいて、そしてまたその後の禪の系流において、「仏を離れて心あることなし」の一面が忘却せられてゆき、ただ「心を離れて別に仏有ること無し」の側面のみが一方的に主張せられていった点が指摘されねばならないであろう。心を中心とする立場の展開は大乘仏教成立の根本的な契機となるものとはいえ、いわゆるかかる「唯心」の立場は「唯心縁起」といわれるように、縁起の立場なくしてはそれ自体、觀念論化せられ虚妄化せられる危険性ははらむことになる。そしてまたかかる唯心の立場に立つて自らを絶対化する時、仏そのものがそしてまた、浄土門もかかる唯心の立場から浮き上った二次的なものとして考えられるようになる。そしてまた浄土門においてもその念仏の実践にもかかわらず、「仏を離れて別に心あることなし」における心の問題が禪（聖道門）の事柄としてなおざりにせられていく傾向が生じることにもなる。そしてそこから禪淨二門の対立が生じることになる。禪淨双修はかかる禪淨二門を別立した上での思考に他ならないのであるが、念仏三昧の本来の立場に立つ時、かかる双修の立場は念仏三昧の専修の立場に止揚され、氷解せられてゆくのではなからうか。

念仏三昧——そしてそこに展開される水月喩に見られる宗教体験の世界——は、宗教学的視点に立てば典型的な神秘主義 *Mystik* そのものといえよう。キリスト教においても、またイスラム教においても人類における最深ともいえる神秘主義を展開せしめたのであるが、大乘仏教もその出发点から極めて高度な神秘主義を展開せしめていったのである。しば

しばしば禅が神秘主義と対比して論じられるが、それにもまして念仏三昧は大乗仏教における最深の、そして精神的に豊かな神秘主義を展開するのである。そうして改めて禅等の聖道門の実践をも包含してより高次の神秘主義としての念仏三昧の高揚が、今後の課題とならねばならないであろう。法然上人の「月かげの歌」には、無限の精神の可能性と「開け」を内包しているのである。

結論

以上において、法然上人の「月かげの歌」をその成立の背景を大乗仏教の源流にまでさかのぼって考察した。そして「月かげの歌」はまさに大乗仏教の全体が集約的にそこに表出されることを知ったのである。そこにはまた躍動する精神のダイナミズムが展開されている点もみた。

またとすれば「捨此往彼」の側面に偏向しがちな伝統教学に対して「月かげの歌」はむしろ超越者の現実へのはたらきがむしろその特徴となり、浄土教の近現代への積極的な意義の存することもまた

現在、仏教とキリスト教との対話、交渉がクローズ・アップされつつあるが、主として禅との対話が主流となっているキリスト教の側にとつて、むしろ禅をも包含する念仏三昧の実践との交流がより本質的な意義を有するのではなからうか。いずれにせよ「月かげの歌」の意義をより広大なかつ深淵な視野から考え、念仏三昧の実践を単なる一宗教の枠内のみの問題とせず、世界思想的展望において根本的に考え直すべきであらう。

註

- (1) 『浄土宗全書』第七卷 七五頁
- (2) 同、第一卷 四四頁
- (3) 同、第一卷 四三頁
- (4) 同、第四卷 三七二頁
- (5) 同、第一卷 三頁
- (6) 注3参照
- (7) 『大正大藏經』第十三卷 九〇四頁中
- (8) 『般舟經』における念仏三昧の考察」(『勝又俊教博士古稀記念論集 大乗仏教から密教へ』春秋社八八頁
- (9) 『浄土宗全書』第二卷 四九頁上
- (10) 『大正大藏經』第十三卷 九〇五頁中
- (11) 右に同じ
- (12) 同、第十三卷 九〇五頁下
- (13) 右に同じ
- (14) 右に同じ
- (15) 『昭和新修法然上人全集』八八〇頁
- (16) 『大正大藏經』第九卷 六一七頁上
- (17) 同、第九卷 六一八頁下
- (18) 空海は「即身成仏義」において加持を説明して「仏日の影、衆生の心水に現ざるを加と言い、行者の心水よく仏日を感じるを持と名づく」と述べている。
- (19) 『大正大藏經』第九卷 六二八頁中、下
- (20) 同、第九卷 六一七頁上
- (21) 同、第九卷 四八七頁中
- (22) 同、第九卷 六九四頁下、六九五頁上
- (23) 同、第八卷 五七九頁上
- (24) 同、第八卷 三六二頁下
- (25) 同、第二十五卷 一九〇頁中

- (26) 同 第八卷 二九二頁中
- (27) 同 第八卷 二三四頁中
- (28) 同 第八卷 二二五頁中
- (29) 同 第二十五卷 九四頁上
- (30) 同 第二十五卷 一〇一下
- (31) 同 第八卷 二二七頁上
- (32) 同 第二十五卷 一〇二頁中
- (33) 同 第二十五卷 一〇四頁中〜下
- (34) 同 第二十五卷 一二六頁中
- (35) 同 第二十五卷 二七五頁下〜二七六頁上
- (36) 同 第十三卷 九〇五頁下〜九〇六頁上
- (37) 同 第十三卷 九〇五頁下
- (38) 同 第九卷 四〇八頁中
- (39) 『密教辞典』(佐和隆研編、法藏館) 八六頁右
- (40) 『浄土宗全書』 第四卷 二三〇頁上
- (41) 『昭和新修法然上人全集』 四六七頁
- (42) 柳田聖山『初期の禪史I』 筑摩書房 一九二〜一九三頁

外典を中心とした選択思想の系譜

宮澤正順

一

『選択集』をはじめとして、いわゆる内典を中国の外典を通して考えてみようとする試みは、決して特別なことではなくて、早く平安時代の具平親王の『弘決外典抄』に端的な例がまず見出される。更には、法然の孫弟子敬西房信瑞或は記主禪師良忠の著作に多くの外典が引かれていることも、また例証となる。これら諸先達の外典外学に対する教養の深さを考えるならば、標題のような、中国の外典から『選択集』へのアプローチは、はるか以前から、もっと多く行われていなければならないにもかかわらず、このような研究が稀薄化していることは、実に残念なことである。このような観点から、筆者は、良忠や信瑞の著作を通して、今日までに幾つかの論文を発表してきた。⁽¹⁾『選択集』奉戴八百年の記念すべき年に当って、『選択集』を中心として、上述の研究を更に進めてみようと思う。大方のご示教を切に願うものである。

外典を中心とした選択思想の系譜

二

『選択集』を外典外学の立場から把握しようとした極めて初期の人物の一人として、『選択集』延応元年版に序文が載せられている平基親を挙げるのであろう。その序には、

新雕選択本願念仏集序

兵部卿三位平基親作^{云々}

夫以専称南謨之教門者、直至西刹之要路也。……爰空上人有一軸文集之書、号選択本願念仏集。秘密壇行人、凝即身之觀故可闍之。大乗学者、愛随心之法故難握之。於念仏衆生者、誰不帰哉。因茲雖知理壁之誠、還胎雕板之印。於戲玄元聖祖五千言、令尹早著上下之典。……

と記されている。時に、「歳建子之月」、であった。建子というのは、最も信頼すべき術数の書として貴重な存在である『欽定協紀弁方書』の「月十一」を見ると、十一月には北斗七星の斗柄が、子の方向を建す、

とされている。このことから明らかなように、「建子之月」とは、十一月のことである。良忠も『選択伝弘決疑鈔裏書』で、はつきりと、

○建子之月者十一月也。月建^正一卯三辰四巳五午六未七申八酉九戌十亥十一子十二丑也。北斗^尾指方也。

と述べている。

さて、右の序文において、平基親が「埋壁之誠」と記しているのは、法然が『選択集』の末尾において、

庶幾一經高覽之後、埋于壁底、莫遺窓前。恐令破法之人墮於惡道也。といっていることを指している。この法然の

埋于壁底、莫遺窓前。

と述べていることばについて、これは書式上の形式的表現とする説もあるが、当面の法然の心情は、形式的表現として片付けられる程の軽々薄々のもではなかった。いまその問題はしばらく置いて、『選択集』を撰述する法然においても、その出版のための序文を書いている平基親においても、後述するように、外典に対する深い教養があつての発言であることには、充分注目しておかなくてはならない。更に、平基親の序文には、

於戲玄元聖祖五千言、令尹早著上下之典。

と書かれている。このことについて、まずは検討を加えることとしたい。

三

平基親が『選択集』開版に寄せた序文の中に挙げられている玄元聖祖及び令尹は、道教の歴史を考える場合、避けて通ることができない重要

人物である。すなわち、玄元聖祖は老子のことであり、五千言とは、彼の思想の概要を示しているいわゆる『老子道德経』のことである。その書は、およそ五千の文字で書かれているので、五千言とか五千文とか呼ばれる場合がある。令尹とは、中国から西域シルクロードへの出口とされる関谷函あるいは散関の役人すなわち関令尹喜のことをいうのである。周の時代も末期となつて、中国の国内も乱れてきたので、老子は中国に見切りをつけて、西の彼方いづくともなく去つて行こうとして旅に出た。望気術に通じていた関所の長官尹喜は、早くも老子の到来を予見して、関所を清掃して待ち受けていた。果たして老子が出現した。彼は、関所を後に西の方に進んでいこうとする老子に、せめてその教えを文字に止めて残してほしい、と懇願した。その願いを聞き入れた老子は、道と徳とを中心とする教えを上下二巻に分けて説き与えたのであつた。その書こそ、『老子道德経』五千文であつた。これらのことは、中国の正當な歴史書『史記』に記されていて、諸書にも引用されていることであるから、平基親も充分承知していたことであろう。『史記』卷六十三の老子韓非列伝第三では、

老子脩道德、其学以自隱無名為務。居周久之、見周之衰、迺遂去至関。関令尹喜曰、子將隱矣。彊為我著書。於是老子迺著書上下篇。

言道徳之意、五千余言而去。莫知其所終。

となつている。平基親が何に拠つてその序文の中に老子と尹喜とのことを記したかは判然としない。当時、老子と尹喜とに関する伝説は、各種の形式で伝えられていたようである。例せば、良忠の『選択伝弘決疑鈔裏書』では、

○玄元聖祖五千言事此老子經事也。當三周亡老子乘_二青牛_一去_レ西。関令尹喜夢_レ関守_レ奇_レ人通_レ奉_レ入_レ云。老子乘_二青牛_一ト_二ヲ_一ルヲ請入_レ。令尹喜願我教_二仙道_一給請_レ為_レ尹說_レ經。令尹写_レ之_二卷五千言也_一。玄元聖祖者老子也。五千言者、經字數也。老子說_レ經即去_二天然_一了。是對句_ニ摺写_一選擇_二流布世間_一。志_二上代不_レ異書_一也。

となつている。また、聖問の『決疑鈔直牒』には、

陸德明_ノ云_二老子道徳經老子觀_二周之昏_一乃西出_レ関_一。為_二関令尹喜_一、說道徳_二二篇尚_二虚無無_一為_二師仰_一。今私云、関者_二一_一、役関在_二唐土西_一。函谷関在_二長安東_一。老子見_二周景王將_レ衰_一、乱劇無_レ則_一、西指_二流沙_一、遁往_レ。関令尹喜_ト云_ハ者、便是関守_レ也。令尹官_一。姓尹官_一。當_二此間_一都督尹_一。喜_ハ是字也。依_レ感_二瑞夢_一、令_二関人待_一。関人望見_二東方_一、赤衣怪人跨_二青牛_一來_レ。變化無_レ常、喜揖_二相接_一。一宿_二五千言_一、道徳_二二篇經_一。是_二云_二老子經_一。

と記述されている。老子伝説は、『史記』のほか劉向撰とされる『列仙伝』や上掲の陸徳明の『老子道徳経音義』等に見出されるが、良忠や聖問の手控えの書がなんであったかは、後日の検討課題としたい。要するに、往古の人の外典に対する関心の高さは、想像を絶するものがある。舜昌撰する『勅修御伝』についても同様のことがいっているのであって、これまた後日、研究成果を示したい。

四

『選択集』の本文において、まず、外典外学との関わりを示しているのは、「第二 捨雜帰正行篇」である。すなわち、その篇の正雜二行の

外典を中心とした選択思想の系譜

五つの対比の中の第五番目の対比の文中に見出される。それは、案此（善道観経疏正雜二行）文意、就正雜二行、有五番相對。一親疎對、……五純雜對也。……

問曰、此純雜義、於經論中、其証拠乎。

答曰、於大小乘經律論之中、立純雜二門、其例非一。大乘即於八藏之中、而立雜藏。当知七藏是純、一藏是雜。……此純雜義不局内典之中、而立雜藏。恐繁不出矣。

という文であつて、法然の『無量寿経釈』に類似の文が見出される⁽⁵⁾。ここで法然は、外典の例を引用すれば、その例は非常に多いので、わざわざ避けるために省略をしておこう、というのである。この表現は、法然の外典に関する知識の豊富であることを暗示している。

それでは、繁雑になることを厭いて例挙されなかつた外典とその内容は、一体、どのようなものを指しているのであろうか。それを探究する糸口は、内典の中の例として示されている大乘の八藏についての説明である。すなわち、大乘の八藏の中で七藏を純門とし、残りの一藏を雜門とすることである。石井教道は、『選択集全講』において、この七藏と一藏を、『菩薩処胎経』卷七と『安然教時義』を抛り処として、次のように説いている。すなわち、大乘の八藏を、

胎化藏、中陰藏、摩訶衍方等藏、戒律藏、
十住藏、
雜藏、
金剛藏、
純

と、純雜に分類する⁽⁶⁾。同書は、以下この例に準じて、『選択集』におけ

る内典の純雜二門について、小乗は四阿含經に『雜阿含經』があり、残りの三つには、特に純の字が冠せられているわけではないが、『雜阿含經』に対して純であると判定を下すのである。律は『四分律行事鈔資持記』の二十健度に雜健度があり、他の十九健度は、純の文字はなくても一括して純門に分類される。賢人聖人の伝を集めた『唐高僧伝』と『宋高僧伝』の篇の立て方についても、訳經篇・義解篇以下、雜科正徳篇まで十科に分かつが、雜の字を冠する第十科を除く残りの九科を総て純門に加えてしまう。『大乘義章』についても、五聚法門の雜聚以外を純門とする。そして最後に、右の例を踏襲して、『選撰集』に即して、

七、密教、山家仏法血脈の三種

- 一、胎藏界曼荼羅血脈譜一首 ———— 純
- 二、金剛界曼荼羅血脈譜一首 ———— 純
- 三、雜曼荼羅血脈譜一首 ———— 雜

と解説を加えて終わっている。検討すべき問題は、この解説の後に続く文中にある。すなわち『選撰集』では上述のように、「外典之中其例甚多。恐繁不出矣。」とのみ記されていて、外典の純雜二門は例示されていない。ところが、石井の書では、『漢書』芸文志九流を引いて、

- 儒流 道流 陰陽流 法流 名流 墨流 縱橫流 ———— 純
- 雜流 ———— 雜
- 農流 ———— 純

と分類する。更に、『周易』の中の雜卦伝と『莊子』三篇の中の雜篇とを雜門として區別する。

そもそも、『選撰集』に「恐繁不出矣。」とした外典の具体例を、『漢

書』『周易』『莊子』に求めることは、いつから始まったのであろうか。古い時代では、聖光の『徹選撰本願念仏集』にも、良忠の『徹選撰鈔』や『選撰伝弘決疑鈔』等にも見出されない。時代は過ぎて、聖聰・寂慧は勿論のこと、聖岡の『決疑鈔直牒』にも『選撰集』の「外典之中、其例甚多」の一句の具体例は示されていない。検討の結果、やっとたどり着いたのが、桑門秀我（安政六年一昭和十四年）の『選撰本願念仏集講義』巻上（明治二十六年四月十四日出版）であった。⁽⁷⁾そこには、

易ニ雜卦アリ礼記ニ雜記アリ莊子ニ雜篇アリ漢書ニ雜流アリ是等例シテ知ルヘキ耳。

とある。これから考えると、今日の『選撰集』の外典の例は、桑門説に拠っているように思われるが、桑門説以前については誰が挙げられるのか、大方のご示教を乞うものである。

上述のような『漢書』の九流や雑家の解説は、『漢書』芸文志に基づいている。『漢書』は、いうまでもなく、漢の班固の選述した歴史書であり、後に選述された晋の范曄の『後漢書』に対して、班固のそれは『前漢書』とも呼ばれている。この『前漢書』一百巻は、帝紀十二巻、表八巻志十巻、列伝七巻に分けられている。当面の『漢書』九流と呼ばれているのは、実は、この志十巻の中に示されている。志を詳述すると、

- 律曆志第一 ———— 天文志第六
- 礼楽志第二 ———— 五行志第七
- 刑法志第三 ———— 地理志第八
- 食貨志第四 ———— 溝洫志第九
- 郊祀志第五 ———— 芸文志第十

の十種類であり、九流は芸文志第十に入っている。「漢書」卷三十のその芸文志は、まず、六芸略があり、以下、諸子略・詩賦略・兵書略・数術略・方技略に分かれている。はじめの六芸略の末尾には、「序六芸、為九種」とある。九種とは、易・詩・書・礼・楽・春秋・論語・孝経・小学である。そして次に、諸子略が続く。そこには、諸子十家が並んでいる。すなわち、儒家者流・道家者流・陰陽家者流・法家者流・名家者流・墨家者流・縦横家者流・雑家者流・農家者流・小説家者流である。このうち、雑家者については、

雑家者流、盖出於議官。兼儒・墨、合名・法、知国体之有此、見王治之無不貫、此其所長也。及盪者為之、則漫羨而無所帰心。

雑家者流は、(諫) 議官から出た。儒家・墨家の学を兼ね、名家・法家の説を合わせたもので、治国の体要として雑家の論議はなくてはならぬものであることを知り、王者の治績は、百家の道において一貫しないものがないことを見ず。これがその長所である。ほしいままな者がこの術をおこなえば、心の帰一するところがない。という。そして諸子略の最後は、

諸子十家、其可観者九家而已。

ということばでむすばれている。九家とは、小説家者流を除いた他の九家を指している。ここで注意すべき点は、雑家の雑の字義意味が今日のわが国で考えられている雑の内容といささか異っていることである。中国では、文章に雑文(「文心彫龍」)あり、詩に雑詩(陶淵明)が作られて、それぞれ意味をもっている。同様のことは、「漢書」芸文志の雑家の説明からも判然とする。

しかしながら、「選択集」の純雑の分け方は、単に雑の字が付けられているものだけを雑門とし、その内容については深く穿鑿されていない。少なくとも、「選択集」の外典の例を挙げている後学の解説例が「漢書」の雑家を示していることは、極めて形式的な分け方であるといえる。正確な分け方をするならば、儒家なども雑門に入れられてもよいものである。何故ならば、「漢書」芸文志の雑家が、それなりにその書の中で評価されていることや、陰陽家・儒家・墨家・名家・法家・道德家の六家のエッセンスを示す「史記」の六家要旨において、桑門・石井の書で純門と考えられている儒者がむしろ、

博而寡要、勞而少功、是以其事難尽從。とされている反面、道家者の方が、

使人精神專一、動合無形、贍足万物。其為術也、因陰陽之大順、采儒・墨之善、撮名・法之要、与时遷移、応物變化、

と断定されている。道家者流が純粹專一の学派とされていることは、「漢書」芸文志の諸子略でも同様である。雑家を含めて、九流の中では儒家こそ雑門に入れられるべきであろうが、雑の字がついているだけで雑家が雑門に入れられるのは、極めて形式的である、といえよう。

かく考えて来た時、良忠が「選択伝弘決疑鈔」卷二の次の語が意味を持つであろう。良忠は

外典之中其例甚多者、云、問今純雜者全各別法、所引純雜或是位別、非必別法。若爾何成其例証乎。答是且举純雜詞、非必正例也。

という。あくまでも、一応の例として示しているに過ぎない、と断定し

ているのである。良忠は『選択集』の真意を良く把握していたというべきである。

五

『選択集』に見出される外典関係の記述としては、上述の第二章に続いて、第八章の二河白道の譬喩が挙げられるであろう。善導の二河白道の説が、中国の五行思想に基づいて構成されていることについては、以前検討を加えたことがある。次に第十一章の蔡華の語は、『史記』亀策伝に拠っているとするのが正しい、と『選択伝弘決疑鈔』巻四では説明されていることも忘れてはならない。⁽¹¹⁾ 法然の選述書と『史記』との関係については、後にまた触れることとする。

次に『選択集』第十二章においては、『孝経』の名が挙げられている。良忠は、それに関して『選択集弘決疑鈔』巻第五で、『孝経』開宗明章の「身体髮膚^云」と十一章の「資於事父以事母其愛同」を挙げ、註として、「君子之道謙約自持居上」「父母生則事之」を引く。更には、『史記』云家貧親老不扞官」と「論語」云父在觀其志」とを引いている。⁽¹²⁾ 法然は、『選択集』のほか、例せば『三部経大意』で、

中品ハ小乗持戒ノ行者、孝養仁義礼知信等ノ世善ノ行人也。⁽¹³⁾

という。また同様の語は、『観無量寿経釈』や『法然上人御説法事』にも見出される。⁽¹⁴⁾ 特に、後者においては、

頭父母名為孝養。孝経ニハ五等の孝養ヲ挙ケタリ。即天子侯卿大夫士庶人也。又水菽ノ孝養アリ。又顔色ノ孝養アリ。⁽¹⁵⁾

などと記されている。

次に、『選択集』末尾に、

一経高覽之後、埋于壁底。

とある文を検討してみよう。これは、中国の史実に基づいており、壁に埋められた書は、壁中書・壁藏書・壁中経と呼ばれている。良忠は、

『選択伝弘決疑鈔裏書』で、

○埋壁事、昔孔子孝経魯国講堂壁被埋置。後秦始皇燒^キ経書^ヲ埋^リ儒者穴、経書皆絶^テ孝経無^ク。漢恭王彼講堂壁^ヲ放^リ光見^レ破^レ之^ヲ得^テ古文箱。開見^レ孔子孝経也。サテハ昔孔子孝恵使^リ奉^リ都事也。此集奥一^ニ経^ヲ高覽^シ之後、埋^ム壁底^ニ莫^ク遺^ス窓前^ニ書玉^ヲヘル^ル埋壁トハ云也。⁽¹⁶⁾

と記している。漢末の孔安国の『古文尚書伝』序にも、

及秦始皇、滅先代典籍焚書坑儒、天下学士逃難解散。我先人用藏其家書于屋壁。

とみえる。これは『史記』の伏生伝にもあり、『漢書』芸文志では、『書経』について、

秦燔書禁学、濟南伏生独壁藏之。

と記述している。以上の解説を通して、叡山報恩蔵において幾度も大蔵経を読破した智慧第一の法然は、多くの外典をも脳中に収めて、自由にそれを用いた教説を開陳していたのであろう。『選択集』第十六章の「希同津者示以西方通津」の一句も一般通の語にしても「問津」の語で、法然は必ず『論語』の一節を思い浮かべていたことであろう。

六

いかなる主義主張をなすにおいても、人は自ら拠るべき立場を確立し

ておかなくてはならない。自己の立場の確立こそ選択そのものといえよう。人間の文化的営みにおいて、選択の精神活動は抛棄することはできない。内典においては、

曼殊尸利。若選択諸法已、不得善不善無記。以不成就故。此是拈法覺分。(『諸法本無經』卷中)⁽¹⁷⁾

又有神呪、名曰選択。当分別說神呪句義。(『持心梵大所問經』卷第四)⁽¹⁸⁾

選択衆善業、涅槃最安樂。(『大方便仏恩經』卷第四)⁽¹⁹⁾

選択心中所願。(『大阿弥陀經』)

などと記されている。外典でも『論語』には、

三人行必有我師焉。択其善而從之、其不善而改之。(述而)

多聞択其善而從之、多見而識之、知之次也。(述而)

とある。すなわち後者においては、選択こそものごとを知る立派な手段である、というのである。更に、孔子はある時、弟子たちとくつろいでいた。弟子に向かって、師匠である私に遠慮することなく自らの希望を述べてみよ、というとき、弟子の子路・冉有(求)・公西華(赤)が順次答えた。四番目の曾皙(点)は、いった、

異乎三子者之撰。(先進)

と。すなわち、前の三人の方々の撰とは異なる選択をしたい、というものであった。選択が一人一人の独自性を發揮させた好例といえよう。また『孟子』にも、孔子のことを引いて、

択不処仁、焉得智。(公孫丑章句、上)

と記されている。自ら仁徳を選択しないようでは、どうしてその人を智

者と呼べようか、というのである。選択の重みを示す一言といえよう。

この外『孟子』には、仁政を行うために特に立派な人を選択してその任に従事させる(勝文公章句、上)時にも、選択の語を用いている。上述の孔子や孟子は儒家の代表者であるが、儒墨と併称される一方の代表者墨子も、特に選択の主張を積極的に行う。墨子はいう、

子墨子曰、凡入国必択務而従事焉。国家昏乱、則語之尚賢尚同。国家貧、則語之節用節葬。国家熹音湛澗、則語之非樂非命。国家淫僻無礼、則語之尊天事鬼。国家務奪侵凌、則語之兼愛非攻。故曰択務而従事焉。(曾問篇、第四十九)

と。ここで彼は、彼の根本的主張である賢者を選択して、絶対なるものに同化させて、天下を統一していくために、特別に選択の思想の重要性を強調するのである。

しかしながら選択することは、取捨ということである、と『選択集』第三章には説かれている。説く者がいくら撰取の意を説いても取捨の義において、それを受け取る側から重視されるのは、むしろ捨である。『選択集』第一章には、いみじくもいわゆる捨閉闔抛をいう。因みに、道教文献の『漢武帝内伝』には、泄閉輕漫の四事が記されている。⁽²¹⁾

さて、選択が行われたとき、捨てられた側は、捨てた側に対して、彼らを偏執の徒として批判することとなる。法然を名指して、偏執の人とする論議は、当然興るべくして起るのである。さればこそ、法然への批判をくつがえすために、法然の選択した念仏は、万善を完備し、一切を救済するものである、との主張が必要となる。その結果として、念仏を誹謗する日蓮に対して、三祖良忠は、逆に

日蓮は法華一部に偏執し、諸余の大乗を誹謗す。と反論することとなる。このことについては以前論じたことがある。⁽²²⁾ 選択が必然的に惹起するこのような論争を避けるために、内典においても、

吾不称姓字、亦不選択人。其中穢行者、吾故説此人。〔出曜経〕、
卷第十三⁽²³⁾

といつて、選択から生ずる混乱を回避しようとしている。外典においては、儒家に対立する道家の代表者の一人莊周は、

於物無択、与之俱往。……故曰、選則不偏。〔莊子〕雜篇天下)

と主張する。『慎子』にも「大君不択下」という語がある。これらの表現は、他者との摩擦を避け、万人と共存しようとする思想から生まれている。それを端的に示すのが、「万物斉同」「死生一如」を説く莊子の思想なのである。しかしながら、このような悟りきった境地に立つことができるのは、無為にして為さざることなき道の働（い）きにおいてのみ可能なのであり、現実の人間においては、選択の意志決定は、避けて通ることのできないことがらである。

そうであればこそ、選択の行為を否定する莊子の「万物斉同」「死生一如」の思想に真向から反対し、選択の重要性を高らかに宣言するのが、神仙思想家抱朴子葛洪（二八三——三四三頃）である。彼は、その主著である『抱朴子』内篇において、不死長生の仙人になるためには、学習することが必要であり、仙人への道を学習すれば必ず仙人になれるという仙人可学論を展開する。彼が学習を通して入手する最高の成果は、不死のための仙薬であった。仙薬は、さまざまなタブーを知り、薬品の性

質をよく知つて後、はじめて完成する。その完成までの学習努力は、まさに難行道そのものであるが、もし、丹薬が完成した暁には、その丹薬を服するものは、必ず成仙——仙人となる——するのであるから、これに勝る易行道はないと、浄土教でよく用いられる難易の議論を早くから主張していた。彼はいう、

老子以長生久視為業、而莊周貴於搵尾塗中、不為被網之亀、被繡之牛、餓而求粟於河侯、以此知其不能斉死生也。〔勤求篇〕

と。莊子は徹底的に攻撃されている一方、同じく道家の一方の旗頭である老子は、一応、評価されている。老子の方は、莊子のような悟り切った境地を説こうとはしないで、人間の生活のなかで、斉同ではなく、積極的に選択の思想を選び取っていく。『老子』の一つの解釈を示す道教經典の中の『通玄真経』（朱弁註）では、

聖人……択其道、知者……択其行。⁽²⁴⁾

と明確に述べている。莊子の万物斉同・斉物論を否定する葛洪は、選択の立場を鮮明にして、更に次のようにいう、

凡養生者、欲令多聞而体要、博見而善択、偏修一事、不足必頼也。

……夫務学不如択師、師所聞素狭、又不尽情以教之、因告云、為道不在多也。夫為道不在多、自為已有金丹至要、可不用余耳。然此事知之者甚希、寧可虚待不必之大事、而不修交益之小術乎。〔微旨篇〕と。葛洪は、至要なものとしての金丹の仙薬の存在を信じ、それを重要なものと位置づけ、それを実現するために師を選び、要道を選んでいくことを説く。その要道実現のためには、それを助ける小術——念仏門の助業——をも推奨するのである。そして彼が追求する要とは、簡潔その

ものであり、

凡九字（臨兵闘者皆陣列前行）、常密祝之、無所不辟。要道不煩、此之謂也。（登涉篇）

と説く。最も根本的なものは、最も易行であるというのである。彼は、仙道を難行易行の二面から説くのであるが、究極的には、金丹薬を服用するという易行道を選ぶのである。同時に葛洪は、金丹薬服用以外の手段もそれなりの価値があるとするのは、一面、唐の善導の定善散善の思想に反映している。⁽²⁵⁾ 因みに、専と散とは、『淮南子』に「陰陽之專精為四時。四時散精為万物。」とあることを、隋の蕭吉の『五行大義』（第二弁体性）は引いている。

七

中国の浄土教の開祖曇鸞が、氣疾を患って陶弘景を訪問したことは有名な話である。陶弘景は彼に仙經二十巻を授けたし、曇鸞はその後『調氣論』を撰した。陶弘景が与えた仙經が何であったか明らかではないが、一応『抱朴子』であろうと考えられている。⁽²⁶⁾ 「仙經」の語にあまり深い意味がないという説もあるが、しかしながら『抱朴子』が仙經と呼ばれるにふさわしいかどうか問題があろう。しかも『抱朴子』は、服氣法等の諸々の小術を修めることを説くとはいえず、中心は、金丹の大薬を服用することにあるとすれば、曇鸞に与えられた仙經は、陶弘景が尊重していた『大洞真經』の類であった可能性がある。『大洞真經』は、金丹を服用する仙道を難行とし、服氣法や經典の誦誦の方を易行として重視する。『抱朴子』も『大洞真經』も、明師を選び、要道を偏えに求め、難

行を避けて易行に着くことを奨める主張は、曇鸞・道綽・善導を通して法然にも伝えられ結実していることは否定できない。もちろん、『抱朴子』の方には、神仙には学んで到達できる、という神仙可学論があったりして微細な面において、可学という自力を否定する法然の選択思想とは異なるところが充分に認められる。しかし、その異質な面よりも、その易行性や専一性や選択性が全体として浄土教の祖師たちに受け継がれて法然に及んでいる、と見るべきであろう。曇鸞に仙經を授けた陶弘景は、その著『真誥』において、

弟子去吾校千万里、心存吾戒、必得道矣。⁽²⁷⁾

と述べている。これなどは、法然が

南無阿弥陀仏ト唱へ給へバ、住所ハ隔ツツイヘドモ、源空ニ親シトス。⁽²⁸⁾

と述べていることと揆を一にしている。道綽も善導も、中国民衆の宗教である道教とその文献に注目していたことは充分に証明されている。⁽²⁹⁾ 然の『選択集』においても、その選択思想の系譜を葛洪の『抱朴子』や陶弘景の『真誥』など道教文献に求めることは無理なことではあるまい。

註

- (一) 拙論「中国文学史よりみた善導大師」（『浄土教——その伝統と創造——』）
- II、「玄中の語義を中心とした陶弘景・曇鸞・道綽論」（『中国学研究』、第一六号）、「曇鸞法門と道教思想の一考察」（『中国学研究』、第三号）、「道教と浄土教——序説——」（『仏教論叢』、第三十五号）、「良忠上人の研究——その外学思想を中心として——」（『仏教論叢』、第二十九号）、「中国思想よりみた二河白道の譬喩」（『仏教論叢』、第二十八号）、「記主『報夢鈔』中の引用文献について」（『仏教論叢』、第三〇号）、「報夢鈔」引用の典籍に関する一考察——外典を中

心として」(『仏教文化研究』、第三二号)、「道綽禪師における中国思想について」(『仏教文化研究』、第四〇号)等参照。

(2) 『浄全』、七、『裏書』、三五二頁。

(3) 『浄全』、七、『裏書』、三五〇頁。

(4) 『浄全』、七、『直牒』、四四四頁。

(5) 『昭和新修法然上人全集』、八四頁。

(6) 『選択集全講』、一一三頁。この書は、『唐高僧伝』の義解篇を解義篇に作る。

(7) 柴田哲彦氏の示教によって、桑門論文を知った。また、金子寛哉氏からも種々の示教を頂いた。ここに謝意を表する次第である。

(8) 小竹武夫訳『漢書』、四六六頁。

(9) 『浄全』、七、『決疑鈔』、三三三頁。

(10) 注(1)の「中国思想よりみた二河白道の譬喩」等の拙論参照。

(11) 『浄全』、七、『決疑鈔』、三〇七頁。

(12) 『浄全』、七、『決疑鈔』、三一七頁。

(13) 『昭和新修法然上人全集』、四四頁。

(14) 注(13)、一一五頁。

(15) 注(13)、二〇五頁。

(16) 『浄全』、七、『裏書』、三五〇頁。

(17) 『諸法本無経』卷中。大正、一五、七六六、b。

(18) 『所問経』、卷第四。大正、一五、三一、a。

(19) 『仏恩経』、卷第五。大正、三、一四九、a。

(20) 『織田仏教辞典』、一〇四六頁。

(21) 道蔵、一三七冊、『漢武帝内伝』、第二三。

(22) 拙論「良忠上人の依用文献について」(『良忠上人研究』、四三四頁)。

(23) 『報因経』、卷第五。大正、四、六七九、c。

(24) 道蔵、五二六冊、『通玄真経』(朱弁註)、卷五、第八。なお、道蔵、五二〇冊——五二二冊に、黙希子註の『通玄真経』がある。

(25) 森三樹三郎『老荘と仏教』、『無為自然の思想』、福永光司『道教思想史研究』、『中国の哲学・宗教・芸術』等参照。

(26) 『浄土仏教の思想』四、三五頁の藤堂恭俊「曇鸞」論文参照。拙論(注1)「曇鸞法門と道教思想の一考察」。

(27) 道蔵、六三八冊、『真誥』、卷六第七、甄命授、第二。

(28) 「御流罪の時、門弟に示されける御詞」(『昭和新修法然上人全集』、四七八頁)。

(29) 注(1)拙論「道綽禪師における中国思想について」。森三樹三郎「思想史における善導の地位」(『老荘と仏教』、一五八頁)。

『選択集』第十六章段について

高橋弘次

一 はじめに

『選択集』第十六章段の篇目は「釈迦如来以_三弥陀名号_二愍勸付_三属舍利弗等_二之文_一」(釈迦如来弥陀の名号を以て愍勸に舍利弗等に付属したまうの文)とあるが、三祖良忠は(一一九九〜一二八七)は『選択伝弘決疑鈔』五において、「以_三弥陀名号_二付_三属舍利弗_一篇_二」(弥陀の名号を以て舍利弗に付属したまう篇)と篇目をあたえている。ただこの篇目に示す内容で第十六章段が論述されているかといえはそうではない。

篇目について引かれている文は、

阿弥陀経に云わく、仏、この経を説きおわりたまうに、舍利弗、および諸もろの比丘、一切世間、天・人・阿修羅等、仏の所説を聞きて、歡喜し信受して、礼を作して去りき。

という阿弥陀経の最後(流通分)の经文である。つづいて、善導の法事讚に、この文を釈して云わく、世尊説法の時、まさに了らんとす。愍勸に弥陀の名を付属したまう。五濁増の時、疑謗多く、

道俗相嫌いて、聞くことを用いず。修行することあるを見ては、瞋毒を起し、方便破壊して、競つて怨を生ず。かくのごときの生盲闍提の輩は、頓教を毀滅して、永く沈淪せん。大地微塵劫を超過すとも、未だ三途の身を離ることを得べからず。大衆同心に、皆あらゆる破法罪の因縁を懺悔せよ。

という、善導(六一三〜六八一)による『阿弥陀経』最後の文を解釈した内容が引かれているのである。つまり釈尊が『阿弥陀経』を説き終ろうとするとき、阿弥陀仏の名号を舍利弗などに付属して、これを歡ぶのである。しかし五濁増の時にいたっては念仏の教えを疑い謗り、僧も俗人もこれを嫌つて、永い時間を経るとも迷いの世界を離れようとならない。善導はこの破法の罪を懺悔せよ、と反省を促すのである。

この篇目につづく引文についての解釈(私釈)がほどこされるのが、これまで(前の十五章段)のあり様であるがこの十六章段にいたっては私釈がないのである。このことについて良忠は『決疑鈔』五において、問う、前の十五篇には、皆引文の後にすなわちその文を釈す。何ぞ

この篇にかぎって当文を解せず、総じて八種の選択の義を釈するや。答う、文に別義なし、故にこれを釈せざるのみ。⁽³⁾

といっている。そしてこの十六章段についての私積のない理由について、「またこの集の中に諸文を引くといえども、ただ選択の一義を顕わすにあり、故に文の終りに至って、委しくその相を釈すなり」といっている。所詮「選択集」は選択念仏の一義をあらわすのであるから、十六章段にいたってこれを詳しく論ずるであろう、というのである。

とくに「文に別義なし、故にこれを釈せず」ということについては、七祖聖罔（一三四一〜一四二〇）は、『決疑鈔直牒』一〇において、「文に別義なしなどは、今私にいわく、問う、もししからば何の異りあつて、この章（十六章段）を置くや。答う、大師（法然）の妙積の頭わさんがためなり」といっている。つまり法然上人（一一三三〜一二二二・以下敬称を略す）は、この十六章段にいたって引文の私積の必要を認めず、これまで（前十五章段）に論述してきたまとめとして、この十六章段において解釈（妙積・結論的内容）をほどこした、というのであろう。したがってこの十六章段は、『選択集』の結論的なまとめであり、これから論述していくが、少くとも五つの項目・内容として受けとめられていくであろう。

その一つは、『選択集』の理論的な結論とみなされる「八種選択」の内容であり、二つは、『選択集』の実践的な結論とみなされる「略選択」（三重の選択）の内容であり、三つは、法然の「偏依善導一師」の内容であり、四つは、善導の「観経疏」撰述の立場であり、五つは、法然の『選択集』撰述の立場を合わせみる「仏・善導・法然の同格・等同論」⁽⁵⁾

の内容である。「選択集」十六章段をこの五つの項目に分けるのは筆者の捉え方であるが、それが『選択集』撰述のうえで一貫して論理的必然性があるかといえれば必ずしもあるとは思えない。しかしそ撰述の背面に一貫したものを捉えることがこの小論の目的とするところである。

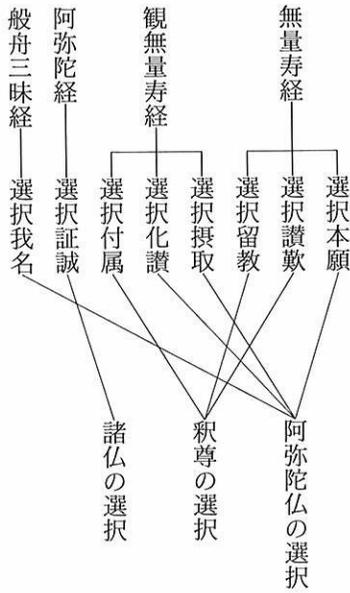
二 八種選択—理論的結論—

すでに指摘したように「選択集」第十六章段は、引文に解釈をほどこすことなく、浄土三部経と般舟三昧経のなから八種の選択の内容を明らかにする。

私云凡案三經意諸行之中選擇念佛以爲旨歸先雙卷經中有三選擇一選擇本願二選擇讚歎三選擇留教一選擇本願者念佛是法藏比丘於二百一十億之中所選擇一往生之行也細旨見上故云選擇本願也二選擇讚歎者上三輩中雖舉菩提心等餘行釋迦即不讚歎餘行唯於念佛而讚歎云三無上功德故云選擇讚歎也三選擇留教者又上雖舉餘行者善釋迦選擇唯留念佛一法故云選擇留教也次觀經中又有三選擇一選擇攝取二選擇化讚三選擇付屬一選擇攝取者觀經之中雖說定散諸行彌陀光明唯照念佛衆生攝取不捨故云選擇攝取也二選擇化讚者下品上生人雖有聞經稱佛二行彌陀化佛選擇念佛三下汝稱一佛名一故者罪消滅我來迎汝故云選擇化讚也三選擇付屬者又雖明三定散者行唯獨付屬念佛一行故云選擇付屬也次阿彌陀經中有二選擇所謂選擇證誠也已於諸經中多雖說往生之諸行六方諸佛於彼諸行而不證誠至此經中說念佛往生六方恆沙諸佛各舒舌覆大千說誠實

語而證誠^{シクマフ}之^ニ故云^ニ選擇證誠也^ト加^シ之^ニ般舟三昧經中又有^ニ一^ニ選擇所謂選擇我名也^ト彌陀自說言欲^ク來^ル生^セ我國^ニ者常念^シ我名^ニ莫^レ令^ル休息^ス故云^ニ選擇我名也^ト本願攝取我名化讚此之四者^ハ彌陀選擇也^ト讚歎留教付屬此之三者^ハ是釋迦選擇也^ト證誠者六方恆沙等諸佛之選擇也^ト然則釋迦彌陀及十方各恆沙等諸佛同心選擇^シ念佛一行^ヲ餘行不^レ爾^ニ故知三經共選^ニ念佛^ヲ以爲^ス宗致^ト耳^ハ⁽⁶⁾

この八種の選択を图示すると、



このようになる。

なおこの八種の選択について、(1)選択本願は『選択集』第三章(念仏往生本願篇)、(2)選択讚歎は第五章(念仏利益篇)、(3)選択留教は第六章(末法万年特留念仏篇)、(4)選択攝取は第七章(光明唯撰念仏行者篇)、(5)選択化讚は第十章(化仏讚歎篇)、(6)選択付屬は第十二章(付屬念仏篇)、(7)選擇証誠は第十四章(六方諸仏唯証誠念仏篇)、(8)選擇我名は『選択集』第三章を中心に述べられている。八種の選択については、各章段に詳しく論述されているのである。

『選択集』第十六章段について

そしてこの八種の選択について、

本願と攝取と我名と化讚と、この四はこれ彌陀の選択なり。讚歎と留教と付屬とこの三はこれ釈迦の選択なり。証誠は六方恆沙諸仏の選択なり。然ればすなわち、釈迦、彌陀および十方の各恆沙等の諸仏、同心に念仏の一行を選択したまう。余行は爾らず。故に知んぬ。三經ともに念仏を選んで、以て宗致とするのみ。

とある。浄土三部經および般舟三昧經に示される八種の選択は、所詮念仏の一行を選択することに帰結する(三經一徹)ことをいい、さらに彌陀・釈迦・諸仏は同心に念仏の一行を選択する(三仏一致)ことを強調する。

第一の選択本願は、無量壽經に説き示される法蔵菩薩の誓願によって念仏の一行が往生行として選択された内容であり、それは本集第三章段で明らかにされている。第二の選択讚歎は、無量壽經の三輩段で往生を求めるいろいろは行が説き示されるが、ただ念仏の一行のみが往生の本願として選択されるとともに、念仏の利益が讚歎される内容であり、それは本集の第四章段と第五章段で明らかにされている。第三の選択留教は、無量壽經に経道滅尽(末法万年)の後も念仏の一行は不滅の教えとして留まることを説き示している内容であり、本集の第六章段に明らかにされている。第四の選択攝取は、觀無量壽經に「光明徧照十方世界・念仏衆生撰取不捨」と説き示されている、念仏者のみ光明攝取される内容であり、それは本集の第七章段に明らかにされている。

第五の選択化讚は、觀無量壽經に彌陀化仏は聞經などの諸行を讚歎せず、念仏の行者を讚歎・来迎することを説き示す内容であり、本集の第

十章段に明らかにされている。⁽¹⁰⁾第六の選択付属は、観無量寿經に釈尊は定散の諸行を付属せず、念仏の一行を阿難に付属したことを説き示す内容であり、本集の第十二章段に明らかにされている。⁽¹¹⁾第七の選択証誠は、阿弥陀經に六方の諸仏は余行を証誠せず、念仏の一行を証誠することを説き示す内容であり、本集の第十四章段に明らかにされている。⁽¹²⁾第八の選択我名は、般舟三昧經に「何れの法を持すればこの国に生ずることを得るや。阿弥陀仏報じてのたまわく、来生せんと欲するものは、まさに我が名を念じて休息あることなければ、則ち来生することを得⁽¹³⁾」と説き示す内容である。本集ではここ十六章段に明らかにされており、他の章段では論じられていない。

こうして八種の選択が論述されて、三經一徹・三仏一致の要旨が強調されるのであるが、この八種の選択の内容はやはり『選択集』全体（十五章段）において、一貫して導き出された念仏一行の選択に関する理論的根拠とみることが出来る。良忠が「この集の中に諸文を引くといえども、ただ選択の一義を顯わすにあり、故に文の終りに至つて委してその相を釈すなり⁽¹⁴⁾」という所以のものが認められるのである。

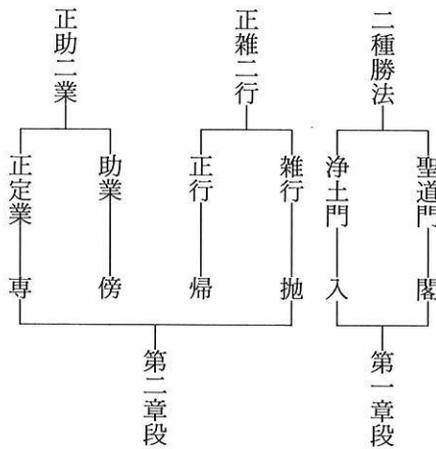
三 略選択―実践的結論―

これまでに論じられた八種選択の内容と論理的必然性をみることはできないうが、つぎに論じられるのが、『選択集』の実践的な結論とみなされる、以下の文である。

計^{ミレハ}也夫速欲^{レニ}離^ニ生^ヲ死^ノ二種勝法^中且^ラ閣^テ聖道門^ヲ選^テ入^レ淨土門^ニ欲^レ入^ニ淨土門^ニ正雜二行^中且^ラ抛^テ諸雜行^ヲ選^テ應^ス歸^ニ正行^ニ欲^レ修^ニ於正行^ニ

正助二業中、猶傍^ニ於助業^ヲ選^テ應^ス專^ニ正定之業^ヲ者即是稱^ニ佛名^ヲ稱^レ名^ヲ必得^レ生^ヲ依^ニ佛本願^ニ故⁽¹⁵⁾

この『選択集』の実践的な結論とみなされる内容を図示すると、それ速やかに生死を離れんと欲せば、



名を称すれば、必ず生ずることを得。仏の本願に依るが故なり。第三章段

となる。従来「略選択」⁽¹⁶⁾と称せられる内容である。

この文（略選択）には三つの選択行為があるとされるが、まず「それ速やかに生死を離れんと欲せば」という、主体的に生死の世界を出離しようとする意志（自覚）が前提としてあることを看過してはならない。つまりこの迷いの世界（生死）から出離しようとする主体的な実践・自覚がなければ、あとに続く三つの選択行為は何の意味もたないのである。いかなる宗教的実践も救い（往生）を求めるといふ発心からはじま

る。

そこで仏教の門に入るのであるが、道緯（五六二〜六四五）の『安楽集』に説き示される教判、

何に因つてか今に至るまで、なお自ら生死に輪回して、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、以て生死を排はざるに由る。ここを以て火宅を出でざるなり。何をか二と為す。一には謂く聖道、二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。一には大聖を去ること遙遠なるに由る。二には理は深く解は微なるに由る。一中略一当今は末法、現にこれ五濁悪世なり。ただ浄土の一門のみ有つて通入すべき路なり。一中略一もし起惡造罪を論ぜば、何ぞ暴風駛雨に異ならん。ここを以て諸仏の大慈、勸めて浄土に帰せしむ。⁽¹⁷⁾

という文を引いて、法然は仏教の門、聖道門と浄土門の選択行為を見さだめるのである。つまり今現に生きている時代（世界）と、さらに自己のありのままの姿（実存）とをみとどけて、そのうえで聖道門と浄土門との選択行為がなされるのである。「ただ浄土の一門のみ有つて通入すべき路なり」というが、この内容は本集の第一章段（聖道・浄土二門篇）に説き示されている。⁽¹⁸⁾

聖道門・浄土門の選択行為がおこなわれたならば、ついで浄土門に入つていかなる実践行為を選択すべきか、それは「正雑二行の中には、且く諸の雜行を抛つて、選んで正行に帰すべし」という。この正行・雜行については本集第二章段（捨雜行一歸正行一篇）に説き示すところである。

初めに往生の行相を明すとは、善導和尚の意に依るに往生の行多しといえども、大に分ちて二と為す。一には正行、二には雜行なり。初めに正行とは、これに付いて開合の二義有り。初めには開して五種とし、後には合して二種とす。初めの開して五種とは、一には誦誦正行、二には觀察正行、三には禮拜正行、四には稱名正行、五には讚歎供養正行なり。第一に誦誦正行とは専ら「觀經」等を誦誦する。すなわち文に、「一心に専らこの『觀經』・『彌陀經』・『無量壽經』等を誦誦す」と云えるこれなり。第二に觀察正行とは専ら彼の國の依正二報を觀察する。すなわち文に、「二心に專注して彼の國の二報莊嚴を思想し觀察し憶念す」と云えるこれなり。第三に禮拜正行とは、専ら彌陀を礼する。すなわち文に、「もし礼するには、すなわち一心に専ら彼の仏を礼す」と云えるこれなり。第四に稱名正行とは、専ら彌陀の名号を稱する。すなわち文に、「もし口稱するには、すなわち一心に専ら彼の仏を稱す」と云えるこれなり。第五も讚歎供養正行とは、専ら彌陀を讚歎供養する。すなわち文に、「もし讚歎供養するには、すなわち一心に専ら讚歎供養す。これを名づけて正と為す」と云えるこれなり。もし讚歎と供養とを開して二と為せば、六種正行と名づくべし。今合の義に依るが故に五種と云う。⁽¹⁹⁾

善導は「觀經疏」（散善義）において、「行に就いて信と立つとは、然るに行に二種有り。一には正行、二には雜行なり。」⁽²⁰⁾といつて、五種の正行とそのほかの行を雜行として、これをさけるのである。この正助二行を除いて已外の自余の諸善をことごとく雜行と名づ

く。もし前の正助二行を修すれば、心常に親近し憶念して断えざるを、名づけて無間とす。もし後の雑行を行すれば、すなわち心常に間断す。回向して生ずることを得べしといえども、すべ疎雑の行と名づく。(21)

ここに正行と雑行との選択行為がおこなわれているのである。

つぎに示される選択行為は、五種正行を助業と正定業と区別するなかにおこなわれる。それは善導によって説き示される五種正行において、前三後一の正行を助業とし、第四の称名正行を正定業とし、そこで助業を傍らにして正定業を専らにするという選択行為である。善導は『観経疏』（散善義）において示し、これを受けて法然は、『選択集』（第二章段）に「つぎのように記している。

次に合して二種とすとは、一には正業、二には助業なり。初めに正業とは、上の五種の中の第四の称名を以て正定の業とす。すなわち文に、「一心に専ら弥陀の名号を念じて、行住坐臥に時節の久近を問わず、念念に捨てざる者、これを正定の業と名づく、彼の仏の願に順ずるが故に」と云えるこれなり。次に助業とは、第四の口称を除いて外、誦誦等の四種を以て助業とす。すなわち文に、「もし礼誦等に依らば、すなわち名づけて助業とす」と云えるこれなり。(22)

正助二業 — 助業（誦誦・觀察・礼拝・讚歎供養）——傍にする。
正定業（称名） — 専らにする。

これが三つ目に示される選択行為であるが、正定業を専らにする理由はつぎのように記されている。

問うて曰く、何が故ぞ、五種の中に独り称名念仏を以て、正定業と為するや。答えて曰く、彼の仏の願に順ずるが故に。意の云く、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、彼の仏の願に乗じて必ず往生することを得るなり。その仏の本願の義は、下に至つて知るべし。(23)

称名念仏（正定業）は、阿弥陀仏の聖意（本願）にもとづいて選択された実践・正行であるから、これを専らにするというのである。この阿弥陀仏の聖意にもとづく選択行為については、『選択集』第三章（本願篇）に詳しく論述されているので「その仏の本願の義は、下に至つて知るべし」と記されている。

以上、「略選択」内容について論じてきたのであるが、所詮この内容はわれわれの修すべき選択行為（三重の選択）として、(1)二種の勝法——聖道門を聞いて、浄土門に入る・一つ目の選択行為。(2)正雑二行——雑行を抛つて、正行に帰す・二つ目の選択行為。(3)正助二業——助業を傍らにして、正定業を専らにする・三つ目の選択行為。この三つの行為が求められているのである。それは「阿弥陀仏の本願に依るが故なり」という理由・根拠（第三章「本願篇」）によるのである。

これは阿弥陀仏の選択本願によって示された称名念仏という行為を、人間の実存的自覚をともなつて修すべき選択行為として求められているといえる。つまりこれは『選択集』の実践体系から出された実践を求めるといえる。つまりこれは「八種選択」の理論的結論と論理的結論とみなされるのである。前の「八種選択」の理論的結論と論理的結論とつながりが見出せないが、「八種選択」の理論的結論から必然的に生じた三つの選択行為を求める実践的結論（略選択）ということができよ

う。

四 偏依善導一師

法然が善導の『観経疏』（散善義）の文に出会って、善導の思想に傾注していったことは法然の一貫した姿勢である。それを『選択集』第十六章の「略選択」の文のすぐ後に「偏依善導一師」論として展開するのである。

問曰華嚴・天台・眞言・禪門・三論・法相諸師各造淨土法門章疏。何不一依彼等師。唯用善導一師乎。答曰彼等諸師各皆雖造淨土章疏。而不以淨土爲宗。唯以聖道而爲其宗。故不一依彼等諸師也。善導和尚偏以淨土而爲宗。而不以聖道爲宗。故偏依善導一師也。問曰淨土祖師其數又多。謂弘法寺迦才・慈愍三藏等是也。何不依彼等諸師。唯用善導一師哉。答曰此等諸師雖淨土。未發三昧。善導和尚是三昧發得之人也。

淨土の教えを章疏（著書）でもって明らかにしているのは、善導ひとりではない。その中であつてどうしてただ善導一師を用いるのかと問うのである。これに対して善導は淨土の教えにすべてをかけ、絶対的な真实性を認めており、「淨土をもつて宗となして、聖道をもつて宗とせず」といつている。だから「偏に善導一師に依る」のだと答えているのである。さらに淨土の教えを宗とする祖師は善導ひとりではない、弘法寺の加才、慈愍などの祖師がいるではないか、と問うのである。これに対してこれらの諸師は淨土の教えを宗とするといえどもいまだ三昧を發得していない。「善導は三昧發得の人なり」といつて、三昧發得の人を偏依

善導一師の二つ目の理由にしている。

とくに善導の三昧發得については、以下のように述べられている。問うて曰く、もし三昧發得に依らば懷感禪師もまたこれ三昧發得の人なり。何ぞこれを用いざる。答えて曰く、善導はこれ師なり。懷感はこれ弟子なり。故に師に依つて弟子に依らず。いわんや師資の釈その相違はなはだ多し。故にこれを用いず。

問うて曰く、もし師に依つて弟子に依らずんば、道綽禪師はこれ善導和尚の師なり。そもそもまた淨土の祖師なり。何ぞこれを用いざる。答えて曰く、道綽禪師はこれ師なりといえども、いまだ三昧を發さず。故に自ら往生の得否を知らず。「善導に問うて曰く、道綽念仏す往生を得んや否や。導、一茎の蓮華を弁じてこれを仏前に置かしめ、行道七日せんに花萎悴せずんば、すなわち往生を得んと。これに依つて七日するに、果然として花萎黄せず。綽、その深詣を歎ず。入定して、生ずることを得べきや否やを觀ぜんことを請うに因つて、導、すなわち定に入つて、須臾に報じて曰く、師まさに三罪を懺すべし。まさに往生すべし。一には師、かつて仏の尊像を安じて檐牖の下に在き、自らは深房に処る。二には出家の人を驅使策役す。三には屋宇を營造して蟲命を損傷す。師、宜しく十方仏の前において第一の罪を懺じ、四方僧の前において第二の罪を懺じ、一切衆生の前において第三の罪を懺すべし。綽公、静に往咎を思うに、皆曰うこと虚しからず。ここにおいて心を洗つて悔謝し訖つて導に見ゆ。すなわち曰く、師の罪滅しぬ。後まさに白光有つて照燭すべし。これ師の往生の相なり。」已上「新修往生

伝」。ここに知んぬ。善導和尚は行、三昧を発して、力、師位に堪えたり。解行、凡に非ざること、まさにこれ暁けし。いわんやまた時の人の諺に曰く、「仏法東行より已来、いまだ禪師のごとき盛徳有らず」。絶倫の誉、得て称すべからざる者か。

ここには善導の弟子・懷感、師僧の道綽についての三昧にかかわることが記されているのであるが、三昧発得の人として善導の宗教的人格を高く評価し、この三昧発得という宗教的人格に、法然がいかに傾注したかが理解できるといふものである。

この法然の偏依善導一師という姿勢は、法然自らが浄土三部経を解釈していく立場においても変らない姿勢である。「無量寿経釈」には「正依善導傍依諸師并述三愚懷」と最初にあつて「無量寿経」が解釈されており、「観無量寿経釈」には「諸師解釈雖多今則正依善導二而傍以諸余師釈輔助善導」とあり、また『阿弥陀経釈』には「正依善導并述愚懷」とあつてそれぞれ解釈がほどこされている。このことは善導の三昧発得の人の解釈、すなわち浄土の教えの真实性をもたらす人の解釈にもとづいて、浄土三部経を解釈していこうとする姿勢であり、『選択集』の撰述にあつてもこうした姿勢であつたことは言うまでもなからう。法然のよりどころとする真实性が奈辺に求められていたかが窺える。

五 善導『観経疏』撰述の立場

偏依善導一師を明記した法然は、善導が『観経疏』（散善義）論述の

あとに、自ら『観経疏』を撰述した時の前後の様子を記しているのが、これをそのままに記載して自らの理解を述べている。

加之、『観経』の文疏を條録するの刻、すこぶる靈瑞を感じ、しばしば聖化に預れり。すでに聖の冥加を蒙つて、しかも『経』の科文を造る。世を挙げて証定の疏と称し、人これを貴ぶこと、仏の経法のごとし。すなわち彼の『疏』の第四卷の奥に云く、敬つて一切有縁の知識等に白す。余はすでにこれ生死の凡夫、智慧淺短なり。然るに仏教幽微なれば、あえて輒すく異解を生ぜず。ついにすなわち心を標し願を結んで靈験を請求して、まさに心を造すべし。南無帰命、尽虚空遍法界の一切の三宝、釈迦牟尼仏、阿弥陀仏、觀音勢至、彼の土の諸菩薩大海衆および一切の莊嚴相等、某、今この『観経』の要義を出して、古今を楷定せんと欲す。もし三世の諸仏、釈迦仏、阿弥陀仏等の大悲の願意に称わば、願わくば夢の中において、上の所願の如き一切の境界諸相を見ることを得んと。仏像の前において願を結し已つて、日別に『阿弥陀経』を誦すること三遍、阿弥陀仏を念すること三万遍、至心に発願す。すなわち当夜において見らく、西方の空中に、上のごときの諸相の境界ごとく皆顯現す。雑色の宝山、百重千重、種種の光明下、地を照して、地、金色のごとし。中に諸仏菩薩有り。あるいは坐し、あるいは立し、あるいは語し、あるいは黙し、あるいは身手を動かし、あるいは任して動ぜざる者有り。すでにこの相を見て、合掌立觀す。やや久しくしてすなわち覺む。覺め已つて欣喜に勝えず。ここにすなわち義門を條録す。これより已後、毎夜夢中に

常に一僧有つて、來つて玄義科文を指授す。すでに了りぬれば、更にまた見えず。後時脱本し竟已つて、また更に至心に七日を要期して、日別に『阿弥陀經』を誦すること十遍、阿弥陀仏を念ずること三万遍、初夜、後夜に、彼の仏の国土の莊嚴等の相を觀想し、誠心に帰命すること、一ら上の法のごとくす。

この記事は善導の『觀經疏』撰述にあたって、諸仏の照鑑をたのみ靈驗を請うのに、日ごとに阿弥陀經を誦すること三遍、阿弥陀仏を念ずること三万遍を修していくのである。すると諸仏・諸相が顯現するなかに、毎夜夢中に一人の僧が來て、觀無量壽經の玄義科文を指授するといふのである。そして玄義科文の指授がおわると再び見ることはなかつたといふ。つまり『觀經疏』の内容は、たんに自らの理解にしたがつて書きとどめた性格の内容ではないことを記している。

この諸相の顯現は第一夜・第二夜・第三夜とつづくのであるが、最後に、

すなわち休止して七日に至らず。上來所有の靈相は、本心、物の爲にして己身の爲にせず。すでにこの相を蒙れり。あえて隱藏せず。謹みて以て義の後に申呈して、聞を末代に被むらしむ。願わくは含靈、これを聞いて信を生じ、有識の觀る者をして、西に帰せしめんことを。この功德を以て衆生に回施す。ことごとく菩提心を發して、慈心をもつて相に向い、仏眼をもつて相を見て菩提まで眷屬し、眞の善知識と作つて、同じく淨國に歸してともに仏道を成ぜん。この義すでに証を請うて定め竟んぬ。一句一字、加減すべからず。写さんと欲する者は、一ら經法のごとくせよ。まさに知るべし。

『選集』第十六章段について

已⁽³⁰⁾
上
と記している。

「願わくば含靈(衆生)、これを聞いて信を生じ、有識(衆生)の觀る者をして、西に帰せしめんことを。」といい、「この功德を以て衆生に回施す」と記すことは、諸相の顯現を請うのは、たんに自分のためではなく、衆生をしてこの功德を回施することにあつたことを知るとともに、仏の証明を請うて『觀經疏』を撰述したことである。『觀經疏』が『証定疏』と称される所以でもある。つづいて「一句一字、加減すべからず。写さんと欲する者は、一ら經法のごとくせよ。」と、善導自らいわしめるのも、『觀經疏』はたんなる觀經の註釈書ではないことを明らかにしているといえる。

善導自らが『觀經疏』撰述の様子を明らかにするこの記事について、法然はつぎのように述べておられる。

靜以善導觀經疏者是西方指南行者目足也然則西方行人必須珍敬矣就中毎夜夢中有僧指授玄義僧者恐是彌陀應現爾者可謂此疏是彌陀傳説何況大唐相傳云善導是彌陀化身也爾者可謂又此文是彌陀直説既云欲寫者一如經法此言誠乎仰討本地二者四十八願之法王也十劫正覺之唱有憑于念佛俯訪垂迹二者專修念佛之導師也三昧正受之語無疑于往生本迹雖異化道是一也⁽³¹⁾

法然はこの善導の『觀經疏』に対して、彌陀の直説といい、写さんとするものは仏の經典と同格に扱ふことを強調する。そして本地を阿弥陀仏、垂迹を善導とし、これを本地垂迹説をもつてとらえ、「本迹異なり

といえども、化導これ一なり」といって、専修念仏の導師（善導）のこ
とばを「三昧正受の語⁽³²⁾」としてとらえ、『観経疏』に示されを浄土往生
の教えに、疑いの余地のないことを強調している。

六 仏・善導・法然・同格論

法然の善導に対する姿勢は、善導の「浄土を宗とする人」「三昧発得
の人」という二つの理由によつており、これが法然の浄土教思想の体系
づけの基本的立場となった。ここには善導の論理を超えた「三昧発得」
という宗教経験のもつ真实性が介在し、これが先行して、法然をして形
式論理にとどまらない、論理を超えた宗教的論理ともいべき論述によ
つて『選択集』を撰述⁽³³⁾したことになる。

法然にとつて善導は「浄土を宗とする人」というよりも、むしろ「三
昧を発得した人」という面がより重視されている。三昧発得の人による
浄土の教えこそが、より真实性をもたらすと看做されているからである。
ほかならぬこのことが、仏説たる経法・浄土三部経と善導の著作『観経
疏』とが同格に看做されることとなり、ひいては法然自ら撰述する『選
択集』も前者と同格に扱うことが示唆されていると看做することができ
るのである。

かつて香月乗光が、『選択本願念佛集』とその註疏・解説⁽³⁴⁾ Sにおい
て、

宗祖が本集の末尾に偏依善導を標榜し、『観経疏』の末尾に記され
る善導の同疏撰述の際における極楽浄土感見の全文を引用したのは
これをそのまま本集の結論としたものであり、本集が善導の『観経

疏』と同じく三昧定中の撰述であることを、同疏の文によつて示そ
うとした意図によると見られる。そしてこのことは本集撰述の際に
発得した念仏三昧の体験を、善導の『観経疏』の文によつて表わそ
うとするものであり、その念仏三昧の体験を通して、善導と同様の
境地に入り、本集において善導の真意を開顯したという自覚に立つ
ものであると行うことができる。

と述べていることによつても理解できる。

法然の『選択集』撰述の時期（建久九年―一九八・六十六歳）は、
病気の体を押しての撰述であつたが、この撰述前後の法然には「三昧発
得」という宗教経験をj得ているという⁽³⁵⁾が伝記などで知ることができ
る。香月乗光は「善導の『観経疏』と同じく三昧定中の撰述である」と指摘
するが、これが『観経疏』の終りに同疏撰述の状況を記したことの理解
をうながすものである。

こうした三昧発得という宗教経験をj通して『選択集』の撰述内容をみ
ると、『選択集』の資料となつた仏説たる浄土三部経の内容と、善導の
『観経疏』などの内容と、またこれを取り扱う法然の立場とが同格・等
同するものであるといえるのである。つまり善導が『観経疏』の終りに
同疏撰述の状況を記したことの意味は、三昧発得を通しての仏・善導・
法然の同格・等同、ひいては「仏典」・『観経疏』・『選択集』の同格・等
同に取り扱うべき理解を示唆しているといえるのである。

法然は『選択集』の最後につきのように記している。

ここにおいて貧道^{ひんどう} 昔^{むかし}この典^{でん}を披^{ひら}くしてほほ素意^{そい}を識^しり、立ちどこ
ろに余行^{よぎょう}を舍^すてて、ここに念仏^{ねんぶつ}に帰^{かへ}す。それより已^{このかた}来^{きた}、今日^{こんにち}に至^{いた}る

まで、自行化他ただ念仏を緯とす。然る間、希に津を問う者には、示すに西方の通津を以てし、たまたま行を尋ぬる者には、誨えるに念仏の別行を以てす。これを信ずる者は多く、信ぜざる者は尠し。まさに知るべし。浄土の教、時機を叩いて行運に当り、念仏の行、水月を感じて昇降を得たり。而るに今図らざるに仰を蒙る。辞謝するに地無し。仍つて今、慈に念仏の要文を集め、剩え念仏の要義述ぶ。ただ命旨を顧みて不敏を顧みず。これすなわち無慚無愧のはなはだしきなり。庶幾わくは一たび高覽を経てのち、壁底に埋めて窓前に遺すこと莫れ。恐くは破法の人をして、悪道に墮せしめんことを。

「貧道（法然）昔（承安五年・一一七五・四十三歳）この典（観経疏）を披閱してはば素意を識り、立ちどころに余行を捨てて、ここに念仏に帰す」とは、まさに法然の立教開宗を表明することばである。「それより已来、今日（建久九年・一一九八・六十六歳）に至るまで、自行化他ただ念仏を緯とす」とは、善導の「観経疏」に出会って以来は自ら念仏の生活を修し、念仏の教えの真实性を体得していったことを示している。そして「然る間、希に津（教え）を問う者には、示すに西方の通津（西方浄土に往生する教え）を以てし、たまたま行を尋ぬる者には、誨えるに念仏の別行を以てす。これを信ずる者は多く、信ぜざる者は尠し」といつているのである。つづいて「まさに知るべし。浄土の教、時機を叩いて行運に当り、念仏の行、水月を感じて昇降を得たり」とは、念仏の教えが今日の時代と人びとの機根に相応する教えであるとして、自らは水月感応（仏凡一体）するような念仏三昧の境地を吐露しているのでは

る。すでに論理を超えた宗教体験から示されたことばであり、深い宗教的確信にもとづいて示されたことばといえる。法然自らが三昧発得ということばを使用していないにしても、「水月を感じて昇降を得たり」ということばによって、三昧発得の人であることは汲みとれるというものである。

七 おわりに

『選択集』第十六章段を以上の五つの項目にしたがって、その内容を明らかにした。

一つは、八種の選択である。それは三経（無量寿経・観無量寿経・阿弥陀経）の説相はそれぞれ異つても、一貫して念仏の一行を選択することにあつたとする。三経一徹の語にあらわされる。同時にそれは、三仏（釈迦牟尼仏・阿弥陀仏・諸仏）の聖意は一貫して念仏の一行を選択するにあつたとする。三仏一致の語にあらわされる。つまり八種の選択は、理論的に三経・三仏一貫して念仏の一行を選択するにあつたといえる表わす内容といえる。

二つは、略選択である。八種の選択として見出した、『選択集』の理論的結論は、その上は実践を求めざるほかにない。それは「速かに生死を離れんと欲せば」という主体的自覚に立つて、二種勝法・正雑二行・正助二業の三つの選択行為を求めらるものであり、それは『選択集』の実践的結論といつてよいであらう。

三つは、偏依善導一師である。法然は善導の『観経疏』（散善義）の文に出会って浄土開宗をとげたのであるが、その後の法然の姿勢は「偏

に善導一師に依る」という立場を表明する。それは善導が「浄土を宗とする人」であり、「三昧発得の人」であるからである。その「三昧発得の人」の撰述である『観経疏』は勿論のこと、三昧発得の人のことば（三昧正受の語）に、全幅の信頼をもち疑う余地のないことを表明するのである。

四つは、善導の『観経疏』撰述の立場である。善導の『観経疏』の終りには自らその撰述時の様子を記している。それを法然は『選択集』の終りに再記しているのである。それは『観経疏』はたんなる観経の註釈書ではなく、三昧定中の撰述（証定疏）であり、法然をして弥陀の直説とまでいい表わすに及んだ。善導自らは「もつぱら経法のごとくせよ」「一句一字加減すべからず」とまでいうのである。この善導の記述をそのままに法然が記している意味を看過してはならない。

五つは、善導の『観経疏』撰述の記事をそのまま『選択集』の終りに記しているのは、何を意味しているかということである。それは法然の『選択集』撰述の立場が善導の『観経疏』の撰述の立場と同じ三昧定中であつたことが指摘できるのである。法然の『選択集』撰述の前後時は三昧発得という宗教経験を得ている。ここに仏・善導・法然の同格論、さらには仏典・観経疏・選択集の等同論が示唆されているとみて間違いはなからう。

註

- (1) 選択集（土川勸学宗学興隆会刊）以下（土川本）という 一二三頁
- (2) 浄土宗全書七の三四〇頁
- (3) 浄土宗全書七の三四一頁

(4) 浄土宗全書七の六一三頁
 (5) 拙著「改版増補 法然浄土教の諸問題」の「仏・善導・法然」(四二七頁)で論じている内容である。重複することを諒とされたい。

(6) 選択集（土川本） 一三三〜一三六頁

(7) 選択集（土川本） 二四〜三九頁

(8) 選択集（土川本） 三九〜五一頁

(9) 選択集（土川本） 五一〜六頁

(10) 選択集（土川本） 八六〜八頁

(11) 選択集（土川本） 九六〜一二二頁

(12) 選択集（土川本） 一一五〜九頁

(13) 大正藏經一三の八九九頁

(14) 決疑鈔・浄土宗全書七の三四一頁

(15) 選択集（土川本） 一二六頁

(16) 安達俊英「いわゆる略選択について」〔『佛教大学報』四六号四〜七頁〕参照されたい。

(17) 選択集（土川本） 一〜二頁

(18) 選択集（土川本） 一〜一頁

(19) 選択集（土川本） 一三〜四頁

(20) 浄土宗全書二の五八頁

(21) 浄土宗全書二の五八頁

(22) 浄土宗聖典三の一〇六頁

(23) 浄土宗聖典三の一〇七頁

(24) 選択集（土川本） 一二六〜七頁

(25) 浄土宗聖典三の一八六〜七頁。この善導の弟子・懐感、師僧の道綽の記事については、石井教道『選択集全講』（六七三〜七頁）を参照されたい。

(26) 法然上人全集（石井） 六七頁

(27) 法然上人全集（石井） 九七頁

(28) 法然上人全集（石井） 一四七頁

(29) 浄土宗聖典三の一八七〜八頁

- (30) 浄土宗聖典三の一八九頁
- (31) 選択集(土川本) 一三二～三頁
- (32) 拙著『改版増補 法然浄土教の諸問題』の「思惟と正受」「三昧と正受」(四三〇～六頁)を参照されたい。
- (33) 拙著『改版増補 法然浄土教の諸問題』の「選択集の扱い方」(四一七～三六頁)に筆者の捉え方を述べている。
- (34) 浄土宗全書(昭和四十六年刊)七の解説一〇頁
- (35) 法然上人行状画図(四十八巻伝)第十一巻、ほか法然上人伝記類には、宗祖「三昧発得」に關係する記事がよく見られる。小川龍彦編『法然上人絵傳』の「法然上人年譜」七六～七頁参照。『三昧発得記』については、上記本の「法然上人古伝解題」一(藤堂恭俊)には、三昧発得記 一卷 源空記
- 『三昧発得記』は編者未詳の「法然上人伝記」と『拾遺語灯録』巻上とに漢文体のものを、又親鸞書写の『指南抄』に和文体のものを「建久九年正月一日記」として収めている。
- この記の内容は法然が建久九年(一一九八)、正治二年(一二〇〇)、建仁元年(一二〇一)、同二年、及び元久三年(一二〇六)につとめられた称名念仏のうちに、まどかに体験せられた種々の瑞相をみずから記録し給うた非公開の書で、法然の滅後に流行するに至つたものである。法然の主著である『選択集願念仏集』のおわりのところに、「念仏之行感水月而得昇降也」と述懐されているのは、この宗教体験の豊かさ、称名念仏の間口の広さに秘められる奥行の深さを、心おきなく書きとどめたものであると思われる。
- と解説されている。詳しくは『浄土宗大辞典』この「三昧発得記」の項を参照されたい。
- (36) 浄土宗聖典三の一九〇

浄土教における四修(3)

—『選択集』第九章をめぐる—

福原隆善

序

中国の善導大師(六一三—六八一、以下尊称を略す)によって浄土の実践体系に組みこまれた四修は、心のもちかたの三心や実際の実践の五念門と同時に行なうものとされ、とくに自己を見つめるためのものとして位置づけられた。⁽¹⁾そしてこの善導の影響を受けた日本の源信和尚(九四二—一〇一七、以下尊称を略す)は『往生要集』の十門組織の第四正修念仏門の中心となるところで五念門を、第五助念方法門のところでは念仏を助成する方法の一つとして定められた修行の相貌のなかで四修と三心を位置づけた。四修や三心の一一の説明には善導の解釈を引きながら、その位置づけには独自のものがみられる。⁽²⁾

これらを受けた法然上人(一一三三—一二二二、以下尊称を略す)は念仏実践を中心とした四修の位置づけをし、やがて念仏実践に具備されるものとの受けとめをした。⁽³⁾そこで『選択集』における法然の解釈、さ

らに後世の祖師たちが念仏実践のなかに具備されることの意義や理由などについて種々の解釈を試みているので、これを検討してみたい。さらに法然の解釈のようにただ称名念仏のうちにすべてが具備されるとすれば、それ以上の解釈など不必要の感があるが、やはり一つの理論づけとして種々に顕彰しているので、このことについて明らかにしてみよう。

一 法然における四修

法然における四修の資料は『往生要集』の諸釈書や『要義問答』『選択集』など、その他多くのものがある。『往生要集』の諸釈書は源信の『往生要集』の四修の順序などの立場での解釈がなされている。ここでは四修のうち無間修が最要とされたが、⁽⁴⁾『要義問答』では念仏の行者は四修の一つも欠くことなく、しかも西方の一行一願を修すものと解釈している。⁽⁵⁾ところが『選択集』の第九章段には「念仏行者可_レ行用四修法_レ之文」として一章を設けて論じている。全文を紹介すると、

念仏行者可_レ行_二用_三四修法_一之文

善導往生礼讚云又勸行_二四修法_一。何者為_レ四。一者恭敬修。所謂恭_レ敬礼_二拜彼仏及彼一切聖衆等_一故名恭敬修。畢命為_レ期誓不_二中止_一即是長時修。二者無余修。所謂專称_レ彼仏名_一專念_レ專想_レ專礼_レ專讚_レ彼仏及一切聖衆等_一不_レ雜_レ余業_一故名無余修。畢命為_レ期誓不_二中止_一則是長時修。三者無間修所謂相統恭敬礼拜称名讚歎憶念觀察迴向發願心心相統不_レ以_レ余業_一來間_レ故名無間修。又不_レ以_レ貪瞋煩惱_一來間_レ隨犯隨懺不_レ令_レ隔_レ念隔_レ時隔_一日常使清淨亦名無間修。畢命為_レ期誓不_二中止_一即是長時修。

西方要決云但修_二四修_一以為_二正業_一。一者長時修。從_二初發心_一乃至_二菩提恒作_一淨因終無_二退轉_一。二者恭敬修。此復有_レ五。一敬_二有緣聖人_一。謂行住坐臥不_レ背_二西方_一。涕唾便痢不_レ向_二西方_一也。二敬_二有緣聖教_一。謂造_二西方弥陀像_一。不_レ能_レ広作_一但作_二一仏二菩薩_一亦得。教者弥陀經等五色袋盛自誦教_レ陀。此之經像安置室中_二六時礼懺香華供養特生尊重_一。三敬_二有緣善知識_一。謂宣_二淨土教_一者若千由旬十由旬已來竝須_二敬重親近供養_一。別字之者總起_二敬心_一。与_レ己不_レ同但知_二深敬_一也。若生_二輕慢_一得_レ罪無_レ窮。故須_二總敬_一。即除_二行障_一。四敬_二同緣伴_一。謂同修業者自雖_二障重_一獨業不_レ成要藉_二良朋_一方能_レ行。扶_レ危救_レ厄助_レ力相資。同伴善緣深相保重。五敬_二三宝_一。同体別相竝合_二深敬_一。不_レ能_レ具録_一為_二淺行者不_レ果_一依修_一。住持_二三宝者与_レ今淺識_一作_二大因縁_一。今粗料簡言_レ仏宝_一者謂_レ檀羅綺素質金容鏤_二玉函磨石削土_一此之靈像特可_レ尊承_一。甞爾觀_レ形罪消增_レ福。若生_二少慢_一長_レ惡善亡_一。但想_二尊容_一当_レ見_二真仏_一。言_二法寶_一者三乘教旨法界所流名句所詮。能生_レ解

縁故須_二珍仰_一以_二發慧基_一鈔_二写尊經_一。恒安_二淨室箱篋盛貯竝合_一嚴敬。誦誦之時身手清潔言_レ僧宝_一者聖僧菩薩破戒之流等心起_二敬勿_一生_二慢想_一。三者無間修謂常念_レ仏作_二往生心_一。於_二一切時_一心恒想巧。譬若_レ有人被_レ佗抄掠_二身為_二下賤_一備受_二艱辛_一。忽思_二父母_一欲_二走帰_一国行装未_レ弁由在_二佗郷_一日夜思惟苦不_レ堪忍。無_レ時暫捨不_レ念_二爺孃_一。為_レ計既成便帰得_レ達親_二近父母_一縱任_二飲娛_一。行者亦然。往因_二煩惱_一壞_レ乱善心。福智珍財竝皆散失。久流_二生死_一制不_二自由_一。恒与_二魔王_一而作_二僕使_一驅馳_二六道_一苦切身心。今遇_二善縁_一忽聞_二弥陀慈父_一不_レ違_二弘願_一濟_二拔羣生_一日夜驚忙發心願_レ往。所以精勤不_レ倦当_二念_レ仏恩報_一盡為_レ期心恒計念_一。四者無余修。謂專求_二極樂_一礼_二念_レ弥陀_一。但諸余業行不_レ令_二雜起_一所作之業日別須_二修_一念_レ仏誦經_一不_レ留_二余課_一耳。

私云四修之文可見。恐_レ繁而不_レ解。但前文中既云_二四修_一唯有_二三修_一。若脱_レ其文。若有_二其意_一也。更非_二脱文_一。有_二其深意_一也。何以得_レ知。四修者一長時修二惡重修三無余修四無間修也。而以_二初長時_一只是通_二用後三修_一也。謂惡重若退惡重之行即不_レ可_レ成。無余若退無余之行即不_レ可_レ成。無間若退無間之行即不_レ可_レ成。為_レ使_二成_一就此三修行皆以_二長時_一属_二於三修_一所_レ令_二通修_一也。故三修之下皆結_二云畢命為期誓不_二中止_一即是長時修_一是也。例如_二彼精進通於余五度_一而已。

とある。ここには善導の『往生礼讚』や窺基作と伝えられる『西方要決』の文を引いたあと短い私釈を述べている。この部分の四修の釈についてはすでに検討を加えているが、法然は善導の示す四修をうけ、長時修が他の三修のそれぞれに含まれるものとし、深意ありと受けとめてい

る。そして詳細な説明は加えていない。それでもこの第九章に四修について一章を設けて述べていることの意味について探ってみよう。

中国の善導(六一三―六八一)は『往生礼讃』において安心・起行・作業の実践体系を示し、安心に三心、起行に五念門、作業に四修を配当し、また「勸四修法用策三心五念之行速得往生⁸⁾」として、三心・五念門・四修を一つの実践としてとらえている。しかし、とくに凡夫の自覚を促す三心という心のもちかたを最初にもつてきているのは、機の自覚を中心とした実践体系ということになる。これを受けた日本の源信(九四二―一〇一七)は『往生要集』の十門組織のうち、第四正修念仏門において五念門を、第五助念方法門の種々の念仏を助ける方法のうち第二修行の相貌をあげるなかに四修と三心を示している。四修そして三心の順に示されるが、いずれも念仏の助業としてのべられている。五念門を正修とし、四修・三心は助念として位置づけられ、実際の実践である五念門に重点をおいた実践体系の中での四修の位置づけが示されている。それは成しにくい観念成就による往生を目的としたためであろう。そのためと思われるが、四修の順序も善導をうけながらも、第一長時修として最初に置いていることに注目してよいと思う。

これら二師の四修の位置づけをうけた法然は『選択集』に善導の示す安心・起行・作業を受け、全十六章のうち、第二章に起行の称名念仏を中心とする五種正行、第八章に安心である三心、第九章に作業の四修をあげて論じている。

『選択集』において法然は、第一章に聖浄二門をあげて浄土門に帰することを勧めたのち、すぐに第二章において善導の『観経疏』『散善義』

を引いて称名念仏を中心とする五種正行を示し、正行中の正行である正定業の称名念仏を示し、また諸行と比べて称名念仏の優勝性を五番相対によって述べている。さらに第二章では『往生礼讃』の「十即十生百即百生」の文を引き、「見此文弥須捨雜修⁹⁾専。豈捨百即百生專修正行¹⁰⁾而堅執千中無一雜修雜行乎。行者能思量¹⁰⁾之」と私釈を示している。短い私釈であるが、先に称名念仏の優勝性を述べ、ついであえて百即百生の称名念仏の正行を捨てて、千中無一の雜行を取る必要のないことを述べている。その後、第三章以後は、その称名念仏が阿弥陀仏の本願の行であることを示すのはじめ、種々の人に念仏が勧められていることや、念仏の利益、余行が滅しても念仏が未代にまで残る実践であること、念仏の行者のみが摂取されること、など称名念仏がとくに阿弥陀仏によって選択された勝れた実践であることが示されたあと、第八章において三心、第九章において四修が示されてくるのである。第二章から第七章にいたるまでは、称名念仏がいかに重要な行であることを示したもので、その上にあつての三心や四修であることがわかる。善導の三心という心のもちかたを最初にし、凡夫の自覚のもとに位置づけられた四修のありかた、さらに観念成就を目的に五念門を正修とし、四修や三心を助念と位置づけた源信の四修の位置づけを受け、しかも両師とは異なる実践体系をみるができる。五念門を変更した善導の五種正行をうけ、しかも凡夫が実践できる念仏行をどのように位置づけるかということから、称名念仏の優勝性をまず示すことに重点がおかれている。法然がとりもなおさず先ず念仏を称えることこそ最も重要なことと考えていた証拠であろう。『徒然草』の第三十九段に

ある人、法然上人に、「念仏の時、眠におかされて、行を怠り侍ること、いかがして此障りを除き侍らん」と申ければ、「目の覚めたらむほど念仏したまへ」と答へられける、いと尊かりけり。

又、「往生は、一定と思へば一定、不定と思へば不定なり」と言はれけり。これも尊し。

又、「疑ひながらも念仏すれば往生す」と言はれけり。これも又尊し。

とあることからみれば、疑つていても、またどのような状態にあつても、称えることを重視した法然の立場を知ることができ、『選択集』においても第二章から第七章までかけて称名念仏の優勝性を示すことに力点がおかれたもうなずける。その立場をうけての第八章の三心と第九章の四修の位置づけがされているとみることができ。

二 法然門下における四修

法然の『選択集』第九章において示された四修の釈について後世の展開を検討し、法然の四修の釈がどのように受けとめられていったかを探ってみよう。法然門下には多くの俊才が輩出し、それぞれに一家をなしている。住信の『私聚百因縁集』(正嘉元年(一二五七)作)には、幸西・聖光・隆寛・証空・長西の五流、日蓮の『二代五時図』(正元元年(一二五九)作)には、第一弟子(長楽寺多念)・第一(コサカ)・第一聖光(筑紫九国)・一条覚明(道阿弥)・成覚(一念)・法本(一念)・隆観(南無房)・善慧房、凝然の『浄土法門源流章』(応長元年(一三一一)作)には、幸西・隆寛・証空・聖光・長西、静見の『法水分流記』

(永和四年(一二七八)編)には、信空・隆寛・弁長・幸西・親鸞・湛空・証空・源智・長西などの諸流があげられている。このうちとくに四修について関説するのは隆寛・証空・長西・聖光・親鸞である。

このうち隆寛(一一四八—一二二七)は、安心論や起行論には深い関心をもっているが、作業論にはあまり関心をもっていなかったようである。それでもまったく触れないのではなく、『具三心義』巻下には

○問何故唯拳二縁除増上縁乎。若存略者取増上縁可略親縁近縁也。答選択集云親者修正助二行者於阿弥陀仏甚以結親昵。一故疏上文云衆生起行口常稱仏々即聞之。身常禮敬仏々即見之。心常念仏々即知之。衆生憶念仏者仏憶念衆生。彼此三業不相捨離。故名親縁也。近者修正助二行者於阿弥陀仏甚以隣近也。故疏上文云衆生願見仏々即念現在目前。故名近縁。一。但不拳増上縁者正助之中正行豈非増上縁乎。文云称念即除罪多却。命欲終時仏与聖衆自来迎撰諸邪業繫無能礙者。故名増上縁。一。○問言名為無間者四修中無間修歟。答然也。○問今疏一部中四修行不見耶。答疏中雖不解四修案礼讚前序云。又勸行四修法用策三心。云。彼此善導和尚製作也。用四修行是明者歟。○問唯取無間略余三修有何意也。答簡異雜行為結三正行也。礼讚出雜行失之中云貪瞋諸見煩惱來間云。今不交煩惱毒。是其正行無間義也。又余三修無間中攝在其意。知言正明結雜行者。所謂若行後雜行已下是也。

とある。はじめの問いは『選択集』第二章段の雑行を捨てて念仏一行の正行に帰すべきことを述べるにあたって五番相対に触れているが、その

第一親疎対と第二近遠対の説明で、善導が『観経疏』「定善義」の第八像觀の釈の中で触れる親縁・近縁・増上縁の三縁釈からみれば、親縁と近縁には触れられており、増上縁には触れられないことについて疑問を投げかけたものである。それに縁じて無間ということを問題にしているが、この無間は五番相對の第三有間無間對の無間であるが、これが四修の中の無間修の無間と同じであるかどうかについて問うたものである。これについて同じものであると答えている。その理由として『観経疏』には三縁釈はあるものの四修については触れられないが、『往生礼讚』に「又勸行¹⁸四修法¹⁹用策²⁰三心五念之行²¹」とあるから、四修の法を用いていることは明らかであると述べている。ついで四修のうち無間修のみをあげて他の三修を略すのはなぜかという問いが提出される。これに対して『往生礼讚』には雜行の失をあげて正行には煩惱が入りこむことができないことをいうので、その中には他の三修を撰めとっているのであると述べている。この問答については『散善義問答』にもふれているが、「問。名為無間²²者。四修中無間修歟。此等問答可見¹⁹具三心義²⁰」とあって、さきの『具三心義』にゆづっている。

証空（一一七七—一二四七）には『選択蜜要決』五巻があり、第九の四修章に独自の釈を施している。まず『往生礼讚』所説の四修は来迎、『西方要決』の四修は念仏に相当するものであり、自分は定散念仏に相当するものと冒頭に示したあと、『選択集』が十六章段になつてゐるのは『観無量寿経』の十六觀によつて定められたものであるといい、第九真身觀は第九章段の四修に相当すると述べている。²⁰そしてこの觀は法身をもつて来迎することを表わすのであるから、四修は作業来迎を意味す

るものとしてゐる。さらにその作業は清浄業であるといつてゐる。ここになぜ清浄業といつたのであろうか。これについて私釈に深意あることとして

有其深意事

是四修成²³彼土²⁴作²⁵華開²⁶是云²⁷深意²⁸他力行²⁹皆為³⁰華開³¹易成也。念仏利益章云³²定有深意³³是定散為³⁴彼土³⁵九品人位定故皆得³⁶往生³⁷上々下々皆生³⁸等往³⁹是則從⁴⁰弥陀⁴¹預⁴²来迎除目⁴³定往生加階故也。是非⁴⁴今⁴⁵自力之智恵功⁴⁶云⁴⁷定有深意⁴⁸也。²¹

と述べ、さらに

故止住章云⁴⁹有其深意⁵⁰歟。是念仏願⁵¹慈悲智恵⁵²歟者不定之詞也。念仏為⁵³今生安心⁵⁴成⁵⁵後生往生⁵⁶。深心一者⁵⁷下一心專念弥陀号⁵⁸者。今生智恵安心⁵⁹故在⁶⁰二者無有出離之縁機⁶¹下。順彼仏願故者指⁶²二者来迎定得往生⁶³故。念仏成⁶⁴彼土利益⁶⁵也。云⁶⁶歟也。今亦云⁶⁷有其深意⁶⁸是則於⁶⁹彼土華開為⁷⁰来迎作⁷¹他力⁷²也。慈悲從⁷³仏作⁷⁴之故必成⁷⁵彼土利生⁷⁶。今明⁷⁷四修⁷⁸菩薩已免⁷⁹生死⁸⁰所作善法廻求⁸¹仏果⁸²是則自利⁸³。教化衆生⁸⁴尽⁸⁵未來際⁸⁶即是利他⁸⁷。然今時衆生悉為⁸⁸煩惱繫縛⁸⁹未⁹⁰免⁹¹惡道生死等苦⁹²。隨縁起行一切善根具速廻願⁹³往生⁹⁴阿弥陀仏国⁹⁵。到⁹⁶彼国⁹⁷已更無⁹⁸所畏⁹⁹。如上四修自然任運自利¹⁰⁰他無¹⁰¹不具足¹⁰²。云云是上定散念仏来迎皆為¹⁰³彼土華開¹⁰⁴。欲¹⁰⁵令¹⁰⁶作¹⁰⁷他力¹⁰⁸故以¹⁰⁹三章云¹¹⁰深意¹¹¹。応¹¹²知菩薩免¹¹³生死¹¹⁴有¹¹⁵自利¹¹⁶々他¹¹⁷功¹¹⁸者是依¹¹⁹他力定散念仏来迎¹²⁰。又我等凡夫自利利他自然任運者是依¹²¹他力定散念仏来迎¹²²也。唯菩薩凡夫皆一位而成¹²³自利利他¹²⁴功德¹²⁵者明¹²⁶成¹²⁷依¹²⁸他力慈悲¹²⁹也。他力非¹³⁰娑婆¹³¹廢立¹³²是淨土¹³³廢立¹³⁴也。²²

と述べているように、四修は今生自力の智慧の功によつて成るものではなく、阿弥陀仏の来迎によつて成就するものであるという。すなわち今の衆生は煩惱に縛られ、悪道生死等の苦から免れることはできないものであり、定散念仏来迎等はすべて彼土において成就するものであつて、まったく他力によるものであるという。したがつて四修は仏の側において成就が可能となるもので、衆生の側で成就するものでないことを明かしている。このことについて証空は四修の配列順序とあわせて

四修配序正等事

恭敬修序分。序者上持レ仏明ニ還住仏頂ニ慈悲ハ以上致ニ恭敬ニ也。論云一切三宝悉同恭敬ニ同レ之。顯九方西方十方三宝皆撰レ之。三宝法爾ト而皆有ニ敬之義。故礼ニ弥陀一即歸ニ命一切三宝ニ無余修正宗分。一切仏法撰ニ定散衆譬ニ無ニ漏者ニ無余也。論云レ修一切万善ニ即是衆譬ノ法門也。無間修得益分。他力往生相統無退。論云三刹那刹那修無廢故ト者不断之儀也。長時修流通時名也。名流通也。論云ニ從初發至仏果ト者往生極樂ニ遂期ニ仏果ト故也。故論明ニ此華開觀經ト。故今云ニ到彼国已更無所畏如上四修自然任運自利他無不具足ト也。発三心者皆華開皆彼土皆自然任運也。不發三心者皆華合皆婆娑皆無有出離之縁也。⁽²³⁾

といい、一切万善を不断に修せば、往生極樂はついに仏果に到るので、四修には自然任運に自利利他が具足するものであることを述べている。そして『往生礼讚』にこの四修を勧める理由を『往生礼讚要義釈観門義鈔』卷二に、

又勸行四修法等者。三心具足上。有テ諸業皆成。謂ニ五念門行立ト。⁽²⁴⁾

往生之業所ニ成弁スル思ハハテ有ニ四修之業。故言ニ又勸ニ也。此則答ニ上問作業也。用策三心五念之行等者。依レ修ニ四修法ニ謂励ス三心具足五念門之行。曰雖有ニ礼拜。讚嘆等ノ五門之行。長時。無間。無余。不レ修。有レ理不ニ行成ニ四修行相顯、時行成。故云レ励也。⁽²⁴⁾

といい、往生の業を成就しようと思えば四修を実践することが求められ、これが三心具足の五念門の行を励ますこととなるという。またその四修が自然任運に自利利他が具足することについて、『撰大乘論』の四修は成仏を求めるものであるが、浄土門の四修は往生を求めるものである。それは成仏の四修はわれら垢障覆深の衆生には成就しがたいからであり、その故に浄土に往生する四修によるべきであると釈するからであると述べたあと、

到彼国已更無所畏如上四修等者。既生ニ浄土ニ如ニ人惡道等無レ畏。故ニ成仏ニ所レ用。三僧祇百大劫等四修。悉不ニ難レ修レ之。示ニ撰論ノ所。挙ニ四修。明ニ浄土ニ而所レ修也。如上者。指ニ往生浄土四修也。自然任運等者。顯下成仏之法用ニ四修。往生極樂後。成ニ任運位ニ用上ニ意也。故ニ次下句。言ニ自利利他無不具足ト。自利利他無レ不具足者。指ニ仏果ト也。然撰論四修。得ニ今意。本意得ニ為ニ往生ニ可レ用。此故依撰論ニ出ニ四修法ト也。⁽²⁵⁾

といっている。自然任運に自利利他が具足しないことはなく仏に成るといふ四修を転用して、往生浄土の四修として用いるのである。凡夫には成就しがたい四修は仏の側において成就が可能となるのであり、この点について行観（二二四一—三二五）も『撰集秘鈔』卷四に詳細に述べている。⁽²⁶⁾

親鸞（一一七三—一二六二）は、衆生の側の行は一切認めず、すべて阿弥陀仏の回向とするので、四修についても『教行信証』巻六に

菩薩已勉生死。所作善法回求三仏果。即是自利。教化衆生三尽三未
來際。即是利他。然今時衆生悉為煩惱繫縛。未勉惡道生死等苦
隨緣起行。一切善根具速回。願往生阿弥陀仏國。到彼國已。
更無所畏如上四修自然任運。自利利他無不具足。応知²⁷

というほどのことであつて、菩薩は自利利他円満するけれども、現今の衆生はすべて煩惱に繫縛されているので惡道生死の苦から解脱してない。しかし縁にしたがつて阿弥陀仏の浄土に往生すれば、四修も自然任運に自利利他具足することとなるとして、仏の側において成就するものであることを述べている。存覚（一二九〇—一三三三）は『選択集肝要義』巻下に

第九ノ篇ニ念仏ノ行者四修ノ法ヲ用フヘシトイフ事。一ニハ恭敬修
弥陀ノ本願ヲカロシメ極樂ノ往生ヲ忽セニスマシキナリ。常ニ恭敬
礼拝シテ西ニムカヒテ不浄ヲ行セス無礼ノフルマヒラスヘカラス。
二ニハ無余修念仏ナリ。コレ念仏ノ外雜行ヲト、メテ念仏マフスヘ
シ。三ニハ無間修本願ノ念仏オコトラスツトメヨトナリ。タタシ下
根ノ凡夫コノコトカナフマシキナリ。故ニ妄念ノヲコルニモ念仏ヲ
申シ煩惱ノト、マラサルニモ名号ヲトナフルヲ無間修ノ心ト云ナリ。
四ニハ長時修念仏往生ノコトハリヲ聞テノチハ不定ナルオモヒヲハ
ラヒサシヲカスシリソカス勤励スヘシトイフナリ。コレスナハチ四
修ノ儀ナリ²⁸

といい、四修を怠ることなく勤励することを勧めており、必ずしも仏の

浄土教における四修(3)

側の解釈といいたいものがある。覚如（一二七〇—一三五二）の『選
択註解鈔』巻四に四修について言及するが、ほぼ善導や『西方要決』所
説さらに法然の立場が述べられる程度で独自なものは見出せない²⁹。

長西（一一八四—一二六六）は念仏と諸行との関係を述べるところに
四修をとりこみ、その重要性を述べている。まず正行と雜行の二つの実
践のあることを述べたあと、この正雜二行にまたそれぞれ專修と雜修の
修しかたを示し、專修の行相について『專雜二修義』に

一可知付上專修行相能專修所專修差別事

私云以三心五念為所專所修法体以四修法為能專修行

專修之言雖通能所正從能修四修相貌立專修名也。設^{雖三心}□□□□・^{初紙左}初紙左

五念合行人若無四修策勵者願行退緣難通故上文云勸行□□□□四修

法用策勵三心五念之行速得往生云³⁰

という。すなわち三心と五念門は所專所修の法体であり、四修はそれを
能く修する能專能修の行である。したがって專修の行相は能所に通じる
ものであるが、実際には三心も五念門も四修による策勵がなければ願行
が退緣してしまい往生はできなくなる。ここに「上文」とあるのは『往
生礼讚』であり、以下の文はこのことを指しているというのである。

雜修の行相について

二明雜修行相者即文云若欲捨專修雜業者百時希得一^{二千時}□□□□希得三

五文

私云若欲捨專者明其所捨也修雜業者明其所為也謂付念^佛□□

正行之者有其二種一專修念仏如先所積二雜修念仏即

今所立雜業是歎業者念仏正業也又所雜也雜者外雜縁也

八五

又能雜也上專修行相文中云外雜緣是也者意言人也⁽³¹⁾紙右
結失婦人故設雖双修三心五念若不用四修策勵者諸往生

障礙競來間雜故下文云雜緣亂動失正念故是也⁽³²⁾

とあるように、『往生礼讚』に専を捨てて雜業を修するものは百時に稀に一二を得、千時に稀に三五を得るとあるように、三心や五念門を修しても四修による策勵がなければ雜縁が雜つて雜修となつてしまふとあり、專修の行相の逆を述べている。そして

得失如前者得者於上專修行相中指無外雜縁得正念故等之四種得也失。

者於上雜修行相中指雜縁亂動失⁽³²⁾故等之十三失也⁽³²⁾

とあるように、その得失を述べ、專修は正念を得ることのできる四得があり、雜修は雜縁による乱れを生じる十三の失があつて正念による往生を得ることができないと述べている。そして

知付安心起行合修人⁽³³⁾於往生果有退不退異者依能策四修有無也⁽³³⁾

とあるように、往生の得否は結局この四修が重要な行相として位置づけられ、三心や五念門を修しても四修による策勵がなければならぬとする行者側に位置づけたものとなつてゐる。

三 聖光・良忠における四修

まず聖光（一一六二—一二三八）における四修について述べる資料は『末代念仏授手印』『浄土宗要集』『念仏名義集』『浄土宗名目問答』および『徹選択集』などがある。『選擇集』の第九章四修段を註釈した『徹選択集』の部分には

第九篇念仏行者可⁽³⁴⁾行⁽³⁴⁾用⁽³⁴⁾四修⁽³⁴⁾法⁽³⁴⁾者。師云念仏行者⁽³⁴⁾發⁽³⁴⁾往生⁽³⁴⁾願⁽³⁴⁾或⁽³⁴⁾修⁽³⁴⁾

三万返⁽³⁵⁾或⁽³⁵⁾修⁽³⁵⁾五万六万等⁽³⁵⁾令⁽³⁵⁾至⁽³⁵⁾于⁽³⁵⁾臨終⁽³⁵⁾無⁽³⁵⁾退轉⁽³⁵⁾者⁽³⁵⁾此⁽³⁵⁾則⁽³⁵⁾四修⁽³⁵⁾之⁽³⁵⁾念⁽³⁵⁾仏⁽³⁵⁾也。以⁽³⁵⁾此⁽³⁵⁾意⁽³⁵⁾能⁽³⁵⁾可⁽³⁵⁾思⁽³⁵⁾合⁽³⁵⁾也⁽³⁵⁾⁽³⁴⁾

といい、ただ念仏の行者は臨終に至るまで退転しないのを四修の念仏であるとするのみで詳しいことは述べてはいない。しかし結論的にはそのことに尽きるのであるが、詳しくは『浄土宗要集』や『念仏名義集』など他の著作にその考えかたが述べられている。⁽³⁵⁾『浄土宗要集』には「四修事」の一項目があり、

第十二 四修事

問善導和尚明⁽³⁶⁾往生行立⁽³⁶⁾四修行⁽³⁶⁾。爾者末代行者此⁽³⁶⁾四修⁽³⁶⁾法⁽³⁶⁾行⁽³⁶⁾往生得⁽³⁶⁾可⁽³⁶⁾云⁽³⁶⁾乎。答云難⁽³⁶⁾云⁽³⁶⁾若⁽³⁶⁾四修⁽³⁶⁾法⁽³⁶⁾修⁽³⁶⁾往生⁽³⁶⁾云⁽³⁶⁾者⁽³⁶⁾道理⁽³⁶⁾不⁽³⁶⁾可⁽³⁶⁾然⁽³⁶⁾。末法之時⁽³⁶⁾下根⁽³⁶⁾下智⁽³⁶⁾機縁⁽³⁶⁾一行⁽³⁶⁾猶⁽³⁶⁾以⁽³⁶⁾難⁽³⁶⁾修⁽³⁶⁾。何況⁽³⁶⁾四修⁽³⁶⁾行⁽³⁶⁾如何⁽³⁶⁾修⁽³⁶⁾之⁽³⁶⁾乎。若依⁽³⁶⁾之⁽³⁶⁾爾⁽³⁶⁾者。今⁽³⁶⁾釈⁽³⁶⁾拳⁽³⁶⁾四修⁽³⁶⁾為⁽³⁶⁾末代⁽³⁶⁾念⁽³⁶⁾仏⁽³⁶⁾者⁽³⁶⁾行⁽³⁶⁾如何⁽³⁶⁾。答善導和尚為⁽³⁶⁾末代⁽³⁶⁾易行⁽³⁶⁾念⁽³⁶⁾仏⁽³⁶⁾祖師⁽³⁶⁾勸⁽³⁶⁾決定⁽³⁶⁾往生⁽³⁶⁾行⁽³⁶⁾時⁽³⁶⁾煩⁽³⁶⁾為⁽³⁶⁾行者⁽³⁶⁾難⁽³⁶⁾行⁽³⁶⁾ナラン⁽³⁶⁾法⁽³⁶⁾以⁽³⁶⁾云⁽³⁶⁾何⁽³⁶⁾勸⁽³⁶⁾之⁽³⁶⁾給⁽³⁶⁾。衆生⁽³⁶⁾是⁽³⁶⁾行⁽³⁶⁾往生⁽³⁶⁾可⁽³⁶⁾得⁽³⁶⁾法⁽³⁶⁾勘⁽³⁶⁾コソ⁽³⁶⁾衆生⁽³⁶⁾与⁽³⁶⁾給⁽³⁶⁾。恭敬⁽³⁶⁾長時⁽³⁶⁾無⁽³⁶⁾余⁽³⁶⁾無⁽³⁶⁾間⁽³⁶⁾種⁽³⁶⁾雖⁽³⁶⁾立⁽³⁶⁾之⁽³⁶⁾於⁽³⁶⁾三念⁽³⁶⁾仏⁽³⁶⁾一法⁽³⁶⁾一行⁽³⁶⁾上⁽³⁶⁾四修⁽³⁶⁾義⁽³⁶⁾有⁽³⁶⁾也。必⁽³⁶⁾念⁽³⁶⁾仏⁽³⁶⁾一⁽³⁶⁾行⁽³⁶⁾之⁽³⁶⁾外⁽³⁶⁾別⁽³⁶⁾行⁽³⁶⁾非⁽³⁶⁾。恭敬⁽³⁶⁾修⁽³⁶⁾者⁽³⁶⁾行者⁽³⁶⁾常⁽³⁶⁾西⁽³⁶⁾方⁽³⁶⁾向⁽³⁶⁾恭⁽³⁶⁾敬⁽³⁶⁾礼⁽³⁶⁾三⁽³⁶⁾拜⁽³⁶⁾西⁽³⁶⁾方⁽³⁶⁾仏⁽³⁶⁾菩⁽³⁶⁾薩⁽³⁶⁾也。無⁽³⁶⁾余⁽³⁶⁾修⁽³⁶⁾者⁽³⁶⁾余⁽³⁶⁾行⁽³⁶⁾不⁽³⁶⁾修⁽³⁶⁾念⁽³⁶⁾仏⁽³⁶⁾一⁽³⁶⁾行⁽³⁶⁾修⁽³⁶⁾云⁽³⁶⁾也。無⁽³⁶⁾間⁽³⁶⁾修⁽³⁶⁾者⁽³⁶⁾相⁽³⁶⁾統⁽³⁶⁾念⁽³⁶⁾仏⁽³⁶⁾申⁽³⁶⁾念⁽³⁶⁾仏⁽³⁶⁾行⁽³⁶⁾不⁽³⁶⁾捨⁽³⁶⁾云⁽³⁶⁾意⁽³⁶⁾也。長時⁽³⁶⁾修⁽³⁶⁾者⁽³⁶⁾今⁽³⁶⁾所⁽³⁶⁾出⁽³⁶⁾申⁽³⁶⁾恭⁽³⁶⁾敬⁽³⁶⁾無⁽³⁶⁾余⁽³⁶⁾無⁽³⁶⁾間⁽³⁶⁾之⁽³⁶⁾外⁽³⁶⁾念⁽³⁶⁾仏⁽³⁶⁾行⁽³⁶⁾始⁽³⁶⁾後⁽³⁶⁾命⁽³⁶⁾終⁽³⁶⁾至⁽³⁶⁾一⁽³⁶⁾期⁽³⁶⁾不⁽³⁶⁾捨⁽³⁶⁾云⁽³⁶⁾也。只⁽³⁶⁾念⁽³⁶⁾仏⁽³⁶⁾一⁽³⁶⁾行⁽³⁶⁾之⁽³⁶⁾上⁽³⁶⁾有⁽³⁶⁾四⁽³⁶⁾義⁽³⁶⁾也。必⁽³⁶⁾是⁽³⁶⁾非⁽³⁶⁾煩⁽³⁶⁾非⁽³⁶⁾難⁽³⁶⁾行⁽³⁶⁾也⁽³⁶⁾⁽³⁵⁾

というように、念仏一法一行の上に四修が説かれるのであつて、これは難行ではない。恭敬修は西方に集中させることであり、無余修は念仏一行を修することであり、無間修は念仏を相続することであり、長時修

は念仏を臨終に至るまで捨てないことである。したがって念仏の行者として当然たもつべき行相なのであって、これを否定すれば念仏一行を勧める意味はなくなるというものである。しかしある人が難じていうとして

有人難云無間修云修凡夫難修昼夜六時相續 凡夫何修之乎。凡夫云者食時大小便利睡眠沐浴此等每人無行時也。此用事身持タラシテ凡夫争 昼夜六時相續無間修之乎。故極樂往生後是四修可具也。依之四修俱淨土可修之。仍今積淨土修セヨトコソ被得タレ。

到彼国已等積 答善導一人 非慈恩基法師西方要決四修立未代行者与給。依之慈恩積云但修四修一以為正業。又慈恩積云三者無間修謂常念仏作往生心。又善導積云三者無間修所謂相續恭敬禮拜稱名讚嘆憶念觀察廻向發願心心相續不以下以三業一來問上故名無間修。文十念一日七日乃至一期念仏也。何レモ何レモ皆無間修也。

とある。無間修というのは凡夫にはとても修し難いものであるから、「到彼国已」とあるように、極樂に往生して後に修する四修の意味ではないかという非難である。これに対して聖光は窺基作と伝える『西方要決』や善導の積をあげ、窺基の積では無間修は常に念仏して往生の心をなすことであり、善導は心心相續して念仏以外のことをしないことであつて、十日ないし臨終に至るまで相續することであるから、これも念仏者として当然の態度を示したものである。この無間ということについてさらに

抑近代人人云信心一念十念取行思出隨セント云是行無間云歟。心無

間云歟。信心一念取云行簡聞善導行本勸給歎心本勸給歎心無間行無間二中何本勸給乎。善導一心專念弥陀名号云行無間正勸給也。此行無間勸給。又尋云心無間行無間二中何易何難。答案之心無間妄想顛倒心鎮起其心無間事尤難識颺神飛積給心無間難積也。とあるように、行無間か心無間かという疑問に対して、善導は行を本として念仏を勧めているのであるから、当然行無間でなければならぬと明確に答えている。しかも心無間を保つことはまことに困難であることも述べている。そしてその心と行について

觀經三心積了次往生論五念門引積此心行並念者其後禮讚奧積様又勸行四修法用策三心五念之行此文以上三心五念行行四修以勸也是四修以五念行勸行以心勸由也。

とあるように、「往生禮讚」に三心五念の行を策して四修を勧めるのは、まず行を勧めてついで心を勧めているのであり、これが逆になると凡夫にかえって困難になるからではないだろうか。

『末代念仏授手印』には、

- 三 心南無阿彌陀仏 五 念南無阿彌陀仏 四 修南無阿彌陀仏 三種行儀南無阿彌陀仏
- 至誠心南無阿彌陀仏 禮南無阿彌陀仏 拜南無阿彌陀仏 恭敬修南無阿彌陀仏 尋常行儀南無阿彌陀仏
- 深心南無阿彌陀仏 讚南無阿彌陀仏 嘆南無阿彌陀仏 長時修南無阿彌陀仏 別時行儀南無阿彌陀仏
- 廻向心南無阿彌陀仏 作南無阿彌陀仏 願南無阿彌陀仏 無余修南無阿彌陀仏 臨終行儀南無阿彌陀仏
- 觀南無阿彌陀仏 察南無阿彌陀仏 無間修南無阿彌陀仏
- 廻南無阿彌陀仏 向南無阿彌陀仏

として、法然が三心も五念門も四修もすべて南無阿彌陀仏に見えろとし

たことを三種行儀とも関係づけて図式化して示している。

良忠（一一九一—一二八七）は聖光の立場を受け、『選択伝弘決疑鈔』『浄土宗要集』『決答授手印疑問鈔』等に

四修之事

此算題意心行具足之人必可_レ知_二四修法則_一故造_レ之也。長時修者如_二今家者畢命為_レ期。如_二慈恩者乃至菩提中間不_レ退名_一長時修。一約_二近果_一一約_二遠果_一。更非_二相違_一。又至_二無間修_一有_二凡夫難_レ修之難_一。隨懺有_二念時日_一故更非_レ難_レ具。然迷者見_二誤禮讚文_一。云_二四修於_二淨土_一可_レ具大迷。菩薩四修於_二淨土_一可_レ具。凡夫四修於_二娑婆_一可_レ策積也。依_二未免生死已免生死不同_一任運不任運有_二差別_一積也。⁽⁴¹⁾

といているように、証空等の説を破し『往生礼讚』の文を誤解して四修は浄土において具えるべきと受けとめているが、それは菩薩の四修であつて、凡夫の四修はどこまでも現実に迷っている娑婆の世界においてとめられているもので、畢命を期とするというのもそのためである。

『選択伝弘決疑鈔』巻四には

此等論藏所_レ明四修。雖_レ為_二聖道修行相貌_一。而淨教中免_二生死_一。所作善法回求_二仏果_一即是自利。教化衆生_二尽_二未來際_一即是利他。然今時衆生悉為_二煩惱繫縛_一未_レ免_二惡道生死等苦_一。隨緣起_レ行一切善根具速回願_レ往_二生阿弥陀仏國_一。到_二彼國_一已更無_レ所_レ畏。如上四修自然任運自利利他無_レ不_二具足_一。⁽⁴²⁾

といている。これは『俱舍論』や『攝大乘論』の四修をあげたあとにいつていることばである。両論は菩薩のための四修であるが、浄土教の四修は煩惱繫縛によつて生死を免れられない凡夫のために修しやすくし

て示されたものであり、これを浄土の側で解釈するのは間違ひである。『浄土宗要集』や『決答授手印疑問鈔』等により生死流転の凡夫であるが、凡夫の修すべき四修により阿弥陀仏の浄土へ往生することを願ひ一心に念仏するならば、自然任運に自利利他を具足しないことはないと述べている。

結

『選択集』第九章の四修段をめぐつて検討を加えてみたが、法然は善導が『往生礼讚』に示した三心・五念門・四修を一つの実践としてとらえ、しかも三心を最初にもつてきて凡夫の自覚を主体にした実践論の上で四修を位置づけたのに対し、『選択集』の冒頭にも「往生之業念仏為_レ先_一」⁽⁴³⁾といているように、まず念仏を称えることを第一義に位置づけている。念仏が先は単なる先後の意味ではないが、称名念仏を第一義としたところに法然の特色があり、その上で三心や四修が位置づけられている。その意味では五念門の実践を重視した源信の影響を受けたと思われるし、教えの内容は善導を受けており、阿弥陀仏の本願の称名念仏一行の実践の上に凡夫の自覚が確立する。現実に迷う凡夫がどのように阿弥陀仏の浄土に往生するかという凡夫の側に立つ教えである。四修についてもその意味で浄土の菩薩の行としての位置づけをしてしまうと、現実性がなくなり、凡夫にかけ離れたものとなってしまう。しかし凡夫に困難な四修の内容ではないかという疑問を解消するために法然はすでに「源空が目には、三心も、五念も、四修も、皆俱に南無阿弥陀仏と見ゆる也_一」⁽⁴⁴⁾といているのであり、また「一枚起請文」のように三心も四修

も念仏を称えるうちにこもっているともいつているのである。⁽⁴⁵⁾ そのことを確認した上で門下の理解をみたときおのずと法然の立場が極端な自説を主張することなくいづれが正確に伝えているかが見えてくる。

註

- (1) 『往生礼讃』前序〔浄土宗全書〕—以下『浄全』—四・三五四。
- (2) 『浄全』一五・八八下。拙稿『源信の浄業論—特に善導との関係において—』〔印度学仏教学研究〕三〇—二
- (3) 拙稿『浄土教における四修(2)—『選択集』第九章を中心に—』〔浄土宗学研究〕二四
- (4) 『往生要集』の諸釈に「於四修中唯取無間修為其要」の意のことばがある〔昭和重修法然上人全集〕—以下『昭法全』—九、一二、一五、二三の各頁
- (5) 『昭法全』六二八
- (6) 『浄全』七・四四—四七
- (7) 拙稿『浄土教における四修(2)—『選択集』第九章を中心に—』〔浄土宗学研究〕二四
- (8) 『浄全』四・三五五下
- (9) 『浄全』一五・八八下
- (10) 『浄全』七・一五
- (11) 『新日本古典文学大系』三九・一一六
- (12) 『大日本仏教全書』(以下『日仏全』)一四八・一一六下
- (13) 『日蓮聖人遺文』三九八
- (14) 『大正新修大藏經』八四・一九七下
- (15) 『戊午叢書』第一編
- (16) 平井正戒著『隆寛律師の浄土教附遺文』の「隆寛律師遺文集」一四
- (17) 『浄全』七・一一
- (18) 『浄全』四・三五五下

浄土教における四修(3)

- (19) 前掲平井著『同』五三
- (20) 『浄全』八・二九六上
- (21) 『選択要決』三〔浄全』八・二九六下—二九七上
- (22) 『浄全』八・二九七上—下
- (23) 『浄全』八・二九七下—二九八上
- (24) 『日仏全』五五・四二四下
- (25) 『日仏全』五五・四二七上—下
- (26) 『浄全』八・四〇〇下
- (27) 『大正新修大藏經』八三・六二九上
- (28) 『浄全』八・四六五下
- (29) 『浄全』八・五〇七上以下
- (30) 石橋誠道著『九品寺流長西教義の研究』一九六
- (31) 石橋前掲著『同』一九七
- (32) 石橋前掲著『同』二〇三—二〇四
- (33) 石橋前掲著『同』二〇七
- (34) 『浄全』七・九〇上
- (35) 『浄全』十・一六三下、『浄全』十・三七七上
- (36) 『浄全』十・一六三下—一六四上
- (37) 『浄全』十・一六四上—下
- (38) 『浄全』十・一六四下—一六五上
- (39) 『浄全』十・一六五下
- (40) 『浄全』十・八下
- (41) 『浄全』七・三七上
- (42) 『浄全』七・二九六上
- (43) 『浄全』七・三下
- (44) 『つねに仰せられる御詞』〔昭法全』四九三
- (45) 『昭法全』四一六

『選択集』をめぐる一考察

——その外相からの私考——

藤 本 浄 彦

はじめに概観

周知のように、一一九二年に頼朝が鎌倉幕府を開き、平安貴族政治から鎌倉武家政治への大転換の時期に、法然上人（以下敬称略、一一三三～一二二二）は「我、聖教を見ざる日なし。木曾の冠者、花洛に乱入のとき、ただ一日聖教を見ざりき」⁽¹⁾ほどの求道の中に生きた。法然浄土教の教学思想的樹立が法然六十六歳（一一九八年）の撰述『選択本願念仏集』（以下『選択集』と略称）に込められていることは言うまでもない。概して言えば、宗教書はその論者の「生き方・信仰・経験」等が湧き出る如くに表現された言語世界を特色としている。すなわち、そこで用いられる「ことば」が孕んでいる生まれ故郷を重視すべき配慮が、関わる側に必要であるということである。そのような配慮という点で、宗学的方法が極めて卓越した意味を發揮すると思われる。宗祖の生涯と『選択集』との深い関係を重視する所以である。

『選択集』をめぐる一考察

法然は、九歳で父時国の遺言「汝の敵を恨むことなかれ。云々」によって発心し修行に務め、十五歳で比叡山で受戒し出家求道に励み、十八歳にして「父の遺言忘れ難くして」西塔黒谷に隠遁して我身を救う教行を模索する。二十四歳で嵯峨釈迦堂に参籠し名もなき庶民の熱き求道に触れたその後、南都を歴訪しつつも、「我が身に耐えたる修行、我が心に相応する教え」に出会えず、暗中模索のなか、諸経論釈を熟考読破する日々が続く。

ついに四十三歳の春（承安五年）に善導の『観無量寿経疏』散善義の「一心専念弥陀名号行住坐臥不問時節久近念念不捨者是名正定之業順彼仏願故」の文を「神に染め心に留め」浄土立教開宗に至った。⁽²⁾ここに法然という一宗教者の救いの成就があり、言うところの「立教開宗」を鮮やかに刻印している。法然自身にとっては「恵心を先達として善導に帰す」ことであり、同時にそれは「我、浄土宗を立つる意趣は凡夫の往生を示さんがためなりけり」⁽³⁾以外の何物でもなからう。

五十四歳での大原談義は天台仏教からの教学的疑義に答える機会であり、五十八歳の東大寺三部経講説は南都諸宗に対する法然浄土教の宣言であると言えよう。両者ともに、南都仏教の実力者である俊乗房重源が深く関わっていたことは注目される。六十二歳ころの逆修説法で自らの浄土教思想の構築がなされるとともに、当時の仏教諸宗と出会いながら「偏依善導」の精神のもとで信仰ともに増していくと言える。

六十六歳に至って「選択本願念仏」の浄土の教義をしっかりと打ち立てた結果が『選択集』であることは、周知のところである。その著こそ、浄土開宗以後の法然のころの内に深く豊かに蓄えられた自内証を体系的に示されたものと言うことができる。換言すれば、『選択集』は、そこに宗祖としての法然の宗教的人格と修行と思想とがすべて語り出されている卓越した哲学・思想・信仰の書である。その意味で、鎌倉時代初頭の日本の思想文化を代表する業績であり、この撰述書を契機として日本仏教が転換したと言っても過言ではない。⁽⁴⁾

拙稿では、法然の生涯に『選択集』を重ねて、自由に資料をたどりながら考察したい。ゆえに、『選択集』の外相を記述を追って捉えていく。したがって、第一章『選択集』以前の著作に見られる法然の本願観の特徴、第二章『選択集』撰述前後の法然上人—口称念仏の中で—、第三章『選択集』の特徴的構造—凡夫往生の実現としての論構—、に定めて論考を重ね進めていくことにする。言うまでもなく、この視点の次には『選択集』の内相が話題にならなければならないが、その論考は別途の機会に取り組みこととする。

第一章 『選択集』以前の著作に見られる本願観の特徴

『選択集』に至るまでの法然の本願観について、以下に考察する視点から、二つの特徴を指摘できるとともに、『選択集』において結果する選択本願念仏説へと展開するのである。一つは、四十八願の総ての願は一切衆生を救済する〈済度衆生・撰衆生〉願であるという理解、今一つは、四十八願の中に第十八の念仏往生の願を以て本体となすという理解である。『選択集』以前の著作に見られる、これら二つの論点に、阿弥陀仏の選択本願の念仏説への射程を伺うことができると思うのである。

一

法然は『逆修説法』三七日で「弥陀如来の寿命無量の願を発したまえるも、御身の為に長寿の果報を求めたまうには非ず、済度利生の久しかるべき為にして、また衆生をして欣求の心を発せしめんが為なり。一切衆生は皆な長寿ならん事を願う故なり」と言う。⁽⁵⁾

『三部経釈』では、「いま弥陀如来の国土を莊嚴し給いしも、衆生を引撰せんが為なり」と述べ、国土莊嚴が衆生引撰のためであると解釈する。そして第十二願について「済度衆生の願は平等にして差別有ることなけれども、無縁の衆生は利益をこうむる事あたわず。此の故は弥陀善逝平等慈悲に催されて、光明遍く十方を照らして、一切衆生悉く縁を結ばしめんがために、光明無量の願を立て給えり」と、その願意を説き明かす。

さらに名号については、「名号をもて因とし衆生を引接し給える事を一切衆生に遍く聞かしめんが為に」と指摘して、第十七願と十八願との関係を述べる。そこから「惣じては」と言葉を継いで「光明無量の願は、

横に十方の衆生を広く撰取せんが為なり。寿命無量の願は豎に十方世界を久しく利益せんが為なり」と述べて、第十二願と十三願の関係を柔軟に語る。

それゆえに、法然によると「善導和尚の御心は極楽弥陀は報仏報土なり。未断惑の凡夫はすべてむまるべからずといえども。弥陀の別願不思議にて。罪悪生死の凡夫。一念十念して生ると積し給えり」という了解となる。そこには、撰法身の願と撰浄土の願というように類別するのではなくて、四十八の総ての願は一切衆生を救済する（済度衆生・撰衆生）願であることを強調する本願観が見られる。

二

一方で、『無量寿経釈』では「抑も此の四十八願は、皆な拔苦与楽の義有り。爾る故は、大悲は拔苦なり、大慈は与楽なり。第一の無三悪趣は大悲拔苦なり。第二の不更悪趣も亦是れ大悲拔苦なり。第三の悉皆金色は是れ与楽なり。第四の無有好醜も亦是れ与楽なり。乃至十八の念仏往生の願に二の意有り。出離生死は是れ拔苦なり。往生極楽は是れ与楽なり。生死の衆苦一時に悉く離れて、浄土の諸楽一念に頓に受く。阿弥陀仏若し此の願無ければ、極悪の衆生、何を以てか苦界を離ることを得ん」と指摘し、拔苦与楽の働きが四十八願を貫くと言う。

そのような具体的視点から、「凡そ四十八願は皆な本願に非ということ無し。而して特り念仏往生の願を以て規模となす故に、善導釈して云く、弘誓多門にして四十八なり、偏に念仏を標して最も親と為す。人能く仏を念ずれば、仏、還た念じたまう。専心に仏を想はば、仏、人を知りたまう。故に知りぬ、四十八願の中に、唯だ念仏往生の願を以て而

も願王と為すことを」として、第十八願に力点を置く。

そこから『逆修説法』で、「弥陀如来の因位法蔵菩薩の時、四十八願を発して浄土を説いて仏に成らんと願いたまえる時、衆生往生の行を立てんと撰定したまう時、餘行を選捨し唯念仏一行を撰定して往生の行を立てたまえり。此の撰択の願と云うは大阿弥陀経の説なり」と解説できるゆえに、「其の四十八願の中に、第十八の念仏往生の願を以て本体となす」と述べる。ここには、撰択本願念仏説への蠕動が伺われる。

第二章 『選択集』撰述前後の法然——口称念仏の中で——

1 『選択集』撰述前の法然

法然六十三歳（建久六年・一一九五）のときに、津戸三郎為守が法然の教えを受けて但信称名の行者となり、源智が十三歳で入門している。

「上人御在世の間常に御別時あり。別時毎に必ず靈山にて三七日如法に念仏あり。時衆十二人云々」とあるように、この頃の法然はご同行者とともに如法なる念仏に勤しんでいたことがわかる。六十五歳のとき、三月二十日に兼実が法然を請じて受戒し、五月には弁阿聖光が三十六歳で入門している。

六十六歳（建久九年・一一九八）の年、正月より別時念仏を修す、その間に三昧発得する。すなわち、「建久九年正月一日記 一日桜梅の法橋教慶のもとよりかへりたまひてのち、未申の時ばかり、恒例正月七日、念仏始行せしめたまふ。一日明相少しこれを現じたまふ、自然にあきらかなりと。云々。二日水想観自然にこれを成就したまふ。云々。惣じて

念仏七日の内に、地想観の中に瑠璃の相少分これを見たまふと。二月四日朝、瑠璃地分明に現じたまふと云。(略) 七日期にまたかさねてこれを現す。(略) 始正月一日より二月七日にいたるまで、三十七箇日のあいだ、毎日七万念仏不退にこれをつとめたまふ。これによつてこれらの相を現すとのたまへり、(略) 二月廿八日病によつて、念仏これを退す。一万返あるいは二万、右眼にそののち光明あり、はなはだなり。(略) 八月一日、本のごとく六万返これをはじむ。(19) と記録されている。ここでは、法然自身の念仏三昧の境地が如実に受領される。

そして、その間に例えば、「二月廿八日病によつて、念仏これを退す」とあるように、法然は体調不良に陥る。(20) 「としころの風のつもり。この正月より別時念仏を五十日申て候しに。いよいよ風をひき候て。二月の十日ころより。すこし口のかはく様におほえ候しか。二月の廿日は。五十日になり候しかは。それまでとおもひ候て。なをしるて候し程に。その事がまさり候て。水などのむ事になり。又身のいたく候事などの候しか。今日までなやみやみ候はず。ながびきて候へとも。又ただいまいかなるへしともおほえぬ程の事にて候也。医師の大事と申候へは。やいとをふたたびし湯にてゆて候。又様々の唐のくすりたべなどして候気によ。このほとはちりばかりよき様なる事の候也。(略) 四月廿六日(21) と書簡で送っている。

この年の四月八日には、法然は「没後遺誠起請文」を残している。「普く予が遺弟等に告ぐ。予が没後には各宜しく別住すべし。須らく一所に共居すべからず。共居は和合に似たりと雖も又恐らくは鬭諍を起さんことを。静處に閑居して独り念仏を行せんには如かず。又予が為に

追福を修すとも亦一所に衆居して諍論を致し忿怒を起すこと莫れ、(略) 唯応に一向に念仏の行を修すべし。平生の時の自行化他既に唯念仏の一行也。(略) 建久九年四月八日 釈源空(22)と。

法然自身の三昧の境地としての念仏経験と、疾病さらには没後を認めるといふ行状と心境とが注目される。少なくとも『選択集』撰述前には、身体的な緊張のもとで、念仏三昧の深い体験の中にあり、口称念仏のなかで熟していった行的世界の発露が『選択集』へと結実しているとみなすことができる。

2 『選択集』撰述の機縁

『選択集』撰述の機縁を、伝記は次のように伝える。舜昌撰「法然上人行状絵図」第十一巻では、「建久八年上人いささかなやみ給事有けり。殿下ふかく御歎ありける程に、いく程なくて、平癒し給にけり。上人同九年正月一日より草庵にとちこもりて別請におもむき給はざりければ、藤右衛門尉重経を御使として、浄土の法門、年来教誡を承るといへども、心腑におさめがたし、要文をしるし給はりて、かつは面談にならずらへかつはのちの御かたみにもそなへ侍らむと仰せられ云々(23)とある。

さらに別の伝記では、「建久八年、上人六十五、不例の事御座ありけるを月輪禪定殿下、以ての外に驚思召されけるを、聊か平癒し給ひたりければ、清兵衛尉重経を御使として、御形見に浄土の要文を集て給べき由被仰送けるに付て、選択集をかかれける時、(略) 建久九年に功を終て(24)と述べ、また「月輪の禪定殿下、宿縁に催されて信仰世に超、崇重比類なく西方をもて初期とし、念仏をもて正業とし給へり。此

によりて建久九年の春、(略)上人殿命に遵て一軸の書を造り選択本願念仏集と名けて、高覧にそなへ給ふ⁽²⁵⁾と残されている。ここに撰述の機縁を捉えることができ、「御形見に浄土の要文を集て給べき」要請に応じた法然の真意が伺われる。

このことは、『選択集』巻末で「而るに今凶らざるに仰せを蒙る。辞謝するに地無し。仍つて今愁に念仏の要文を集め、剩さえ念仏の要義を述ぶ。ただ命旨を顧みて不敏を顧みず。これすなわち無慚無愧のはなはだしきなり。庶幾わくは一たび高覧を経てのち、壁底に埋めて窓前に遺すこと莫れ。恐らく破法の人をして、悪道に墮せしめんことを⁽²⁶⁾」と残されていることから自明である。

また、「此の書の造意は、九条殿下の源空に向かい高命を示して云く。対面の次いで毎に念仏往生の義これを度々聞くと雖も即施即廃なり。請う其の文を註して予に賜れと。云々。源空此の仰せを蒙りて辞し申すこと能わず。茲れに因て善導の釈義を謹んで以て其の文勢を記し兼ねてその義勢を陳ぶ⁽²⁷⁾」と弟子の弁長は残している。さらに証空によると「此集は、月輪禅定殿下毎月の御授戒に上人を参ぜしむ、然るに六十有余の時暇を申して箆居し証空を以て代官に進めしむ。これに依つて殿下禅閣より仰せありて云く、面謁の事希れに、願心に疑あり、往生の信心を増進せしめんが為に抄物を記し賜るべしと。これに依りて、上人六十六の春、建久九年三月に此の文を撰せらる⁽²⁸⁾」と記される。

そして、「同年五月一日、上人の夢の中に、善導和尚来応して、汝専修念仏を弘通するゆへに、ことさらにきたれるなりとしめしたまふ。此書冥慮にかなへる事しりぬべし、ふかく信受するにたれり⁽²⁹⁾」と記される。

この記事は、法然自身にとって、「偏依善導」の精神の発露として『選択集』を撰述したことの正統性を深く思いめぐらしたことを物語っている。

法然が六十七歳の二月、聖光が帰洛し『選択集』を付与される⁽³⁰⁾。そして、六十八歳の正治二年閏二月六日には、弟子の真観房感西が「生年四十八にて往生をとぐ。上人念仏をすすめ給いけるが、我をすてておはすることよとて、なみだをぞおとし給ける⁽³¹⁾」と記されている。七十二歳頃のまでの記録によると、法然は念仏三昧の境地をたびたび経験している。

3 執筆現場について

執筆現場について最も詳しいのは、行観私記『選択本願念仏集秘鈔一』の「時に法然上人春秋六十六御箆居己後の事なり。西山上人年齢二十三(有云二十五歳)。法然上人は達者西山上人は口入の人也。或いは師の仰せに随て経律論等の文共を引き集めて書かせらる。勢観房は生年十八也。此の人は御前に侍ると雖も未だ口入の分程に至らず。執筆は安楽房にて侍けるが、第二章まで書きてる時、是れ執筆の面目なり末代に至まで安楽房の執筆にてこれを書きたりけると風聞せんと謂いけるを、上人聞き召して謂われ無く出離生死往生極楽の為に書写せしむる教門を先ず名聞に往して未まで透とらるべからずと仰せられて、第三章よりは別の執筆真観房という人これを書けると云々⁽³²⁾」という記事である。

『法然上人行状絵図』第十一巻では「安楽房を執筆として、選択集を選せられけるに、第三章の章書写のとき、予もし筆作の器にたらずば、かくのごとくの会座に参ぜざらましと申しけるを聞き給て、この僧驕慢の

心ふかくして悪道に墮しなむとて、これをしりぞけられにけり。その後
は、真観房感西にぞかせられる。この書を選進らせられてのち、同年
五月一日上人の夢の中に、善導和尚来応して、汝専修念仏を弘通するゆ
へに、ことさらにきたれるなりとしめしたまふ⁽³³⁾とあり、さらに西山系
では「此文を撰せらるの時、人を簡んで座に在しめず。真観有りて法門
の義を談ず、證空有りて経釈の要文を引く、安樂有りて執筆しこれを書
く。此の外に人を簡びて在座せしめられず⁽³⁴⁾」と言う。

これらを受けてと思われるが、聖悶『決疑鈔直牒卷第七』では「相伝
に云く、此の選択集には多く執筆あり。謂く選択本願より念仏為先の註
に至るまで上人の御自筆也。第一篇より第三本願章能令瓦礫變成金の文
に至るまでは安樂房の執筆なり。問て曰く一切菩薩雖立其願より十二付
属章に至るまでは真観房の執筆也。第十三章より、第十六章私云より一
如経法応知までは他筆也。名字を失す。静以善導以下は又真観房の執
筆⁽³⁵⁾」と指摘される。

これらの記事から、『選択集』撰述現場が持つ特殊性に注目しなけれ
ばならない。例えば、同じ時代の『正法眼蔵』は、道元が福井の山中の
永平寺に籠もり独居独坐独思して練り上げ修行書である。また、いわゆ
る『教行信証』は、親鸞が六十歳から独り念仏思索して八十歳にいた
るまで独自に推敲を重ねた作品である。ところが、右に捉えたように、
法然の『選択集』作製の現場は、それらとは全く異なる。このことは、
極端に言えば、『選択集』は「問答・応答」の書であるという、極めて
リアルな宗教的情調が脈打つ世界を持つと言える。

第三章 『選択集』の特徵的構成

— 凡夫往生の実現としての論構 —

1 基本的視点

『選択集』の展開は、どこまでも、「我、浄土宗を立つる意趣は、凡夫
の往生を示さんが為なり。(略) 諸宗談ずるところ異なるといへども、
そうじて凡夫の浄土に生まるといふ事を許さず。故に我、善導の釈義に
よりて浄土宗を興す時、すなわち凡夫の報土に生まるといふこと顕ら
か也⁽³⁶⁾」という点にある。それは、法然にとつて、いかに立派に体系づけ
られた教理であっても「三学の器でない」自己が救われる教えでなけれ
ば、全く意味も価値もないのであるということを象徴的に物語っている。

劈頭の「南無阿弥陀仏 往生之業念仏為先」は、此の著を知識として
理解しようとする姿勢を打ち砕くと言える。聖光は結前生後と特徴づけ
る。すなわち、題中の三重念仏義へ諸師所立・善導所立・然師所立、共
に称名なることを結しこの題に列する各章段もまた称名の義を開顕する
と言う。阿弥陀仏が一切の万行の中から選択して凡夫に既に先ず（先驗
的な時のなかで）与えた南無阿弥陀仏の称名念仏こそが凡夫の往生の業
として何よりも先んじ優れているという、法然の主體的所信の表明であ
る。このことから、「念仏為先」は、法然晩年の言葉「ただ一行に念仏
すべし」に直結し、凡夫往生の実現は、「南無阿弥陀仏」の称名念仏行
のほかには有り得ないことの表明なのである。

2 各章段の展開―宗教思想的な組織体系として―

『選択集』の章段区分は、周知のように三祖良忠の『選択伝弘決疑抄』で「初学者のために」付加されたものである。³⁸以下において、筆者の捉える観点から、『選択集』の全体的綱格について論じることとしたい。

一

第一章聖道浄土二門判は、教判論である。つまり、凡夫にとつては、聖道門（難行）ではなくして、「但だ信仏の因縁をもつて浄土に生ぜんと願すれば、仏の願力に乗じて便ち彼の清浄の土に往生することを得る」ところの浄土門（易行）が選ばれる。このことは、「三学非器」なる凡夫が「信仏の因縁をもつて」「仏の願力に乗じて」「往生することを得る」³⁹教への価値観の表明である。

その根拠として「仏の願力に乗じて」展開する具体的な過程が、第二章正雑二行判で、雑行を捨てて「称名念仏は是れ彼の仏の本願の行なり。故に之を修する者は、彼の仏の願に乗じて必ず往生することを得るなり」という正行に帰すことが強調される。すなわち、「仏の願に乗じる」ことは、仏の本願の行である「称名念仏」を修することである。正定業としての称名は、親・近・無間・不回向・純粹なる行であるという、法然独自の「五番相對論」が展開される。念仏行が醸し出す世界として、具体的に論じられる称名世界があるといえよう。

第一・二章は、凡夫が往生出来るか否かを基準にして捉える教行に徹底していることがわかり、そこから、「百即百生（百人は百人ながら往生する）」の教えへと具体的に話題となる展開に注目すべきである。

二

次に、称名念仏行が醸し出す世界の抛り所が、第三章念仏往生本願篇であり、「阿弥陀仏は唯念仏を以て往生の本願と為したまえる」と断言される。それは、第十八願「念仏往生の願」であり、この願一願に定立するところに「選択の精神」が脈打っている。「選択」の用語は、『無量寿経』の異訳の『大阿弥陀経』に訳出される場所であり、法然はこの願を「王本願」と呼ぶ。

この選択本願の優勝性は勝劣・難易の理論で打ち立てられる。名号万徳所帰、すなわち、南無阿弥陀仏の名号に内証と外用の功德が込められているという名号観としての勝意。そして、一切衆生平等往生、すなわち、一切の衆生を平等に往生せしむる本願の働きとしての易行。そして、念声は一、すなわち、おもい（念）とこえ（声）は一つであるという、称名念仏の念声性が強調される。

言わば、阿弥陀仏の選択の本願であるが故に、第四章三輩念仏往生が話題となる。すなわち、往生浄土を願うすべての人々が修す念仏は、「その根性に随つて仏皆勤めて専ら無量寿仏の名を念ぜしむ。その人命終わらんと欲する時、仏聖衆とともに自ら来たりて迎接して盡く往生を得しめたまう」⁴⁰のである。その定位について、法然は、廃立・助正・傍正の論理を用いる。

三輩を通して皆念仏であるが故に、第五章念仏利益が語られる。その観点は、「乃至一念を以て大利と為す」「念仏を以て無上と為す」⁴¹である。無上大利の念仏であるゆえに、第六章末法万年に念仏を持留すと展開される。すなわち、「聖道（十方浄土・諸行往生）は機縁浅薄にして浄

土（西方浄土・念仏往生）は機縁深厚也」というように、機縁が深く厚いという主体的な資質性を根拠とする。そのような主体的な受領から、時間的には「念仏往生は遠く法滅百歳の代を濡す⁽⁴²⁾」と表明されることになる。

このように、第三・四・五・六章は、選択本願念仏の勝易（勝れており容易であること）性と口に念仏を称えること（口称念仏）との内容を述べる。称名念仏が勝易であるゆえに、三輩を通じて往生が可能であり、無上大利の念仏と言われる。それは、この自己に機縁が深く厚いのであり、時間的限定を持つことなく主体的に永遠の働きをもたらす。

三

したがって、右記のように捉えられる根拠は「弥陀の光明」にある故に、第七章光明は唯念仏の行者を撰することとして親縁・近縁・増上縁の三縁が強調され、究極的には「彼此の三業相捨離せず⁽⁴³⁾」であり、「多劫の罪を除き、聖衆とともに来たりて迎接せしむ」のである。そのことはまさしく、光明の働きによる「阿弥陀仏と念仏衆生」の間柄の具体的な内容である。

この具体的内容を踏まえて、称名念仏者の心づかいの有り様へと展開するのが第八章三心篇である。念仏の行者は必ず三心を具足すべしという規範的論点に立って、三心が話題となる。すなわち、「一切の衆生の身口意の業に修する所の解行は必ず須く真実心中に作すべし」と強調される至誠心、「深く信ずる心」において深展する決定深信心の中軸としての「二種深信（信機信法）」によって特徴づけられる深心、そして「過去及び今生の身口意に修する所（略）、他の一切の凡聖の身口意業に

修する所（略）、皆悉く真実深信の心の中に回向して彼の国に生ぜん」と願ず」と指摘され二河白道の譬喩を用いる回向発願心である。

心づかいの定立から、第九章念仏行者は四修（恭敬・無余・無間・長時）の法を行用すべき文へと論点が進む。念仏行において浄土行者のなすべく態度のことであり、ここには「心づかいの定立（三心の確立）」から「行に基づく在り方」へともたらされる法然浄土教の特質が指摘できよう。

第七・八・九章は、阿弥陀仏の光明の働きによる間柄の生成を三縁でとらえ念仏する心づかい（三心）の定立を強調し、「このころの定立」が四修の態度として浄土行者に形成されることを説くと読み取ることができよう。

四

さらに第十章仏の意（このころ）自ずから顕彰は、「弥陀化仏の来迎は唯だ念仏の行を贊嘆したまう」として弥陀化仏の来迎が念仏行にとって重要であることを説く。そのことは、「仏名は是れ一なり即ちよく散を撰して以て心を住せしむ。また教えて正念に名を称せしむ。心重きに由るが故に即ちよく罪を除くこと多劫なり⁽⁴⁴⁾」と具体的に捉えられる。

それ故に、第十一章念仏を贊嘆することができるのである。すなわち、「念仏三昧の醍醐の薬にあらざれば、五逆深重の病甚だ治し難しとなす」と法然は断じる。ここには、念仏三昧の功德が「薬と病」の關係で証明されている。また念仏申す人はこれぞ「五種の嘉誉⁽⁴⁵⁾」なること、さらに「念仏は現當二世終始の両益あり⁽⁴⁵⁾」として現世と来世とを貫く念仏功德が語られる。

第十二章釈尊は唯念仏を以て阿難に付属したまうである。「諸行は機にあらざる時を失えり、念仏は機に當り時を得たり、感応あに唐捐ならんや。當に知るべし、随他の前には暫く定散の門を開くと云えども、随自の後には還りて定散の門を閉ず、ひとたび開いて以後は永く閉じざるは唯だ是れ念仏の一門なり。弥陀の本願、釈尊の付属の意ここに在り」と述べられる。諸行は時機を失しており、念仏は時機に相応し感応の心充たされる行であると言われる。それは、「觀經」説示の「隨自の教説」であるからである。

阿弥陀仏の本願と釈尊の付属の「こころ」を捉えたゆえに、第十三章念仏を以て多善根となすことが話題となる。「専ら名号を持すれば、名を称するをもつての故に諸罪消滅す。即ち是れ多善福徳の因縁なり」と述べられる。「仏名を称えれば諸罪消滅」ということが多善根にして福徳の因縁なのである。ここには、前章の「念仏は機に當り時を得たり」という観点から一步進んで念仏を申すことによつて、「生成」していくという観点がある。

称名による滅罪が多善根福徳の因縁であるということは、第十四章六方諸仏唯念仏を証誡したまうという展開相をもたらす。すなわち、阿弥陀一仏の独断として念仏一行の定立ではなくして、むしろ、六方の諸仏がただ念仏のみを証し誡するというのである。

六方の諸仏が念仏の行の真実を証明する故に、第十五章六方の諸仏は念仏の行者を護したまうのである。すなわち、「三昧の道場に入るを除いて日別に弥陀仏を念ずること一万して畢命して相續する者は、即ち弥陀の加念を蒙り罪障を除くことを得る。又、仏と聖衆と常に來たりて護

念したまうことを蒙る。既に護念を蒙れば、即ち延年転壽を得」とのべられるが、そこには第十一章の「念仏三昧の醍醐の菓」というとらえ方の延長で、「三昧の道場」ということが話題になると言える。このことは、念仏の相續以外の何物でもなく、求めずして自然に「弥陀の加念と除罪を得て護念を蒙り」、「延年転壽の生の実現」へと導かれるのである。第十・十一・十二・十三・十四・十五章は、念仏申すことの相續によつて「不求自得」にして自然に得られる現世と當世（彼の世）の「利益」が様々に説かれる。いわば、念仏を専ら修することによつて、念仏申す者において感応され生成されていく世界が、開き示され語り出されていると言ふことができる。

五

最後に結論的に第十六章ねんごろな付属・三仏の選択（「えらび」）を中心とした論調である。弥陀・釈迦・諸仏および無量壽經・阿弥陀經・觀無量壽經・般舟三昧經による三仏四經八種の選択が、これまで論じられた各章断を総括しながら指摘される。すなわち、選択本願（第三章）・選択讚歎（第四章）・選択留教（第六章）・選択攝取（第七章）・選択化讚（第十章）・選択付属（第十二章）・選択証誡（第十四章）そして選択我名である。最後の選択我名は第十六章において「加之般舟三昧經中又有一選択所謂選択我名也」と語られるだけである。この「選択」思想はどこまでも阿弥陀仏の第十八願を基底とする選択本願念仏説の絶対性を物語っている。それらは、阿弥陀仏における「事柄であるゆえに、念仏往生の願意なのである。

そこから法然が語る、いわゆる「略選択」には極めて注目されるべき

論理がある。すなわち、「おもんみれば、それ速やかに生死を離れんと欲せば、二種の勝法の中には、且らく聖道門を闍きて、選んで浄土門に入れ。浄土門に入らんと欲せば、正雜二行の中には、且らく諸々の雜行を抛ちて、選んで正行に帰すべし。正行を修せんと欲せば、正助二業の中には、猶お助業を傍らにし、選んで正定を専らにすべし。正定の業とは、すなわちこれ仏名を称するなり。名を称すれば、必ず生ずることを得。仏の本願に依るが故に」と。これは、聖道—浄土、正行—雜行、正定業—助業という相対項を提示しながら「且らく闍きて、選んで浄土門に入れ」「且らく諸々の雜行を抛ちて、選んで正行に帰す」「猶お助業を傍らにし、選んで正定を専らに」という。前二者においては「且らく闍き選んで・且らく抛ち選んで」と言われる、〃且らく〃の意味が注目され、正助二業では「傍・専」のこととなっている。この表現は、すでに第四章で取り上げた廃立・助正・傍正の論理が、より一層凝縮されたレベルであると理解できないであろうか。

この略選択の論点から、さらに「偏依善導一師」論へと続く。「善導和尚は是れ三昧発得の人なり」という観点が強調されることは、先の章で、念仏三昧に多々触れていたことから言おうと、法然の着眼点そのものであることがわかる。すなわち、「静かにおもんみれば、善導の觀經の疏は是れ西方の指南、行者の目足也」と感じ入るのである。それは、法然の宗教的心の深底における善導觀である。その情調は、『觀經疏』の末尾における善導の〃〃〃〃と宗祖法然の〃〃〃〃の重なり合いであると言つてよからう。

「貧道、昔し茲の典を披閱してほぼ素意を織り、たちどころに余行を

捨てて、ここに念仏に帰す。それより己來た今日に至るまで自行化他ただ念仏を緯とす」と自己の求道を語りながら、「ただ念仏を緯とす」生き方としての念仏行者なのである。法然にとつて仏道は、限りなく主体的な深みの問題であり、実はそれゆえに宗教的普遍の具体化であるという把握があると言えよう。そこで、「順彼仏願故の文深く神に染み心に留めたる也」と述懐する、四十三歳で『觀經疏』の文に出会った以後の道筋が語り出されている。その真意は、法然にとつては「浄土の教えは時機を叩きて行運に當り、念仏の行は水月を感じて昇降を得たり」という阿弥陀仏との感応道交そのものであることが分かる。

おわりに『選択集』の外相が意味すること

歴史的時代の転換期を生きながら、「我、聖教を見ざる日なし」と述懐する法然の行実には、例えば一八〇七年に東ドイツのイエナの町に攻め来るナポレオンの砲撃音を聞きながら世界的名著『精神現象学』を執筆したと言われるH・ヘーゲルのことを、筆者は想起する。すなわち、その時代の複合的次元における大きな変わり目が生み出したとも言える側面を、『選択集』に看取し世界宗教的レベルにおいて評価することが出来るだろう。

その視点から捉えると、『選択集』は、法然の宗教的生涯の言語表現の世界であると言つてもよいであろう。書誌学的な課題が残るとしても、『選択集』以前の法然の「本願」觀に注目するときに、選択本願念仏への道程が捉えられる。それは、一つに四十八願を貫くのが抜苦与樂であるという見方と、もう一つは第十八願をもって四十八願の本体となす

ということである。

次には『選択集』撰述前後の法然が、口称念仏三昧の経験の中にあつたということと体調不良気味であつたということである。このことは、法然における宗教的緊張、すなわち、理論・知識と信仰・実践との限りなき相互透入をもたらすことになる。このことは、『選択集』撰述の機縁とともに、大きな特質として明記すべきであろう。

さらに『選択集』撰述の現場について言えば、この書は、少数の門弟の同席のなか、「師の仰せに随いて経律論等の文共を引き集めて書かせる」¹「口入」の役割、「執筆」の役割などによって成立した。この『選択集』撰述の現場は、例えば、道元の独坐独思による『正法眼蔵』や、親鸞の推敲を重ねた『教行信証』に比すれば、極めて多大な特徴を發揮していると言わねばならない。つまり、『選択集』は、独坐独思して練り上げ推敲を重ねた個別的宗教世界ではなくして、むしろ門弟達の役割分担のもとで実現した対話的な「問答」世界の情調が基調となっているということである。

以上のような観点から『選択集』の構造を捉えるときに、拙論では、全体を宗教思想的な組織的構成として理解することを前提として、その外相への私考を中心にした。その前提には、「凡夫往生」を機軸として積み上げられ構築される論理展開とともに、極めて主体的実践行としての「称名念仏」によって生成する論理ならざる論理、すなわち、行的弁証法が聳え立っていると言える。この論点は、『選択集』の思想的内相の問題として、稿を改めて取組みたい。

註

『選択集』をめぐる一考察

(1) 『法然上人行状絵図』(以下「四十八巻伝」と略記)五巻。源義仲が洛中に入つたのは一一八三年である。法然五一歳の時である。

(2) 聖光『徹選択集』下(『浄全』第七巻九五頁)、「聖光上人伝説の詞」(『昭和 新修法然上人全集』以下「昭法全」と略記 四六〇頁)。

(3) 醍醐本「法然上人伝記」(『昭法全』四四〇頁)、「藤堂記念 浄土宗典籍研究 (資料篇)」一四五頁。

(4) 法然の行実とは主として前掲『法然上人行状絵図』に依つた。『選択集』関係の諸情報については次のように整理できると思われる。

* 草稿本・諸種版本等について

① 草稿本とみなされる京都の廬山寺本、② 法然上人入滅の年(建暦二(一一二二)年)には早くも建暦版が印行され、③ 当麻奥の院の元久古鈔本(一一二〇四?)、④ 延応元(一一三九)年に再上梓された延応本(法然院本)、そして、建長三(一二五二)年、正中二(一一三五)年と刊行が続いた。なかんづく『廬山寺本』で執筆者の筆致を照合できる。建暦版を除き、他はすべて現存している。建暦版は、嘉禄三(一二二七)年の焚書殿版で焼失させられたとされる。すなわち「法然房死去後、又重自山門訴申ニ依テ、人皇八十五代御堀河院御宇、嘉禄三年京都六箇所の本所ヨリ法然房ガ選択集竝ニ印版を賣出シテ、大講堂ノ庭ニ取上ゲテ三千大衆会合シ、奉報三世仏恩也トテ令焼失之」(「念仏無間地獄鈔」とあり、田村圓澄著『法然上人伝の研究』(法蔵館・昭和四十七年(二五七頁)に詳しい)。

* 法然門下の『選択集』関係著書について。

隆寛『顕選択』・聖光『徹選択集』・源智『選択要決』・証空『選択密要決』・長西『名體決』・良忠『選択伝弘決疑鈔』・聖岡『決疑鈔直牒』など。

* 『選択集』批判書について。

三井公胤『浄土決疑鈔』・明恵高弁『摧邪論』・叡山定照『彈選択集』・日連『立正安国論』などが代表的。

* 『選択集』の現代語訳について。

石井教道『選択集全講』(平楽寺書店)・小沢勇貫『選択集講述』(浄土宗務所)・村瀬秀雄『和訳選択集』(常念寺版)・石上善応『法然選択本願念仏集』

- (筑摩書房・大橋俊雄『法然全集』(春秋社)・同『選択本願念仏集』(岩波文庫)など。
- (5) 前掲『浄土宗典籍研究』(資料篇)一六〇頁、『逆修説法』三七七日(『昭法全』二四九頁)
- (6) 『黒谷上人語灯録(和語)』龍谷大学善本叢書15(同期舎)五五八頁、『浄全』第九卷四七〇頁、『昭法全』二八頁。
- (7) 同右五五九〜六〇頁、同右四七一頁、同右三〇〇頁。
- (8) 同右五六〇頁、同右四七二、四七三頁、同右三一、三二頁。
- (9) 同右五六四頁、同右四七八頁、同右四三三〜四頁。
- (10) 『浄全』第九卷三二〇頁、『昭法全』七四頁。
- (11) 同右三三五頁、同右九五頁。
- (12) 前掲『浄土宗典籍研究』(資料篇)一六九頁、『昭法全』二四四、二五二頁。
- (13) 書誌学的研究によってこのような捉え方の根拠が提示できるのであるが、法然遺文の場合には、未だ途上にあると言わざるをえないであろう。しかし、法然の生涯と宗教的遍歴からこのように捉えることはできる。
- (14) 前掲『四十八巻伝』巻二八巻(井川集)『法然上人伝全集』以下『法伝全』と略記一七六頁。
- (15) 同右第四五巻(『法伝全』二八四頁)。
- (16) 『私聚百因縁集』(『法伝全』九八六頁)。
- (17) 『玉葉』巻六六(『法伝全』九六七頁)。
- (18) 『決答授手印疑問抄』巻上(『浄全』第十巻二九頁)
- (19) 親鸞筆『西方指南抄』中本(『定本親鸞全集』(法蔵館)第五巻一三三〜五頁、『昭法全』八六三頁)
- (20) 醍醐本「二期物語」(前掲『浄土宗典籍研究』(資料篇)一四七〜八頁、『昭法全』四四〇〜四四一頁)に記述のことがら。
- (21) 元享版『拾遺和語燈録巻中』(津戸三郎へつかはす御返事)『浄全』第九巻六二九頁。
- (22) 『漢語燈録巻十』(正徳版)『没後遺誠文』(『浄全』第九巻四四五〜六頁、『善本漢語灯録』巻一(『昭法全』七八三頁)。
- (23) 『四十八巻伝』第十二巻(『法伝全』四九頁)。
- (24) 『九巻伝』(『法伝全』三六三頁)。
- (25) 聖覚記『黒谷源空上人伝』(十六門記)第十一(『法伝全』八〇三頁)。
- (26) 『選択本願念仏集』結語(『浄土宗聖典』第三巻一九〇頁)。
- (27) 聖光房弁長『轍選択本願念仏集』上(『浄全』第七巻九六頁、前掲『浄土宗聖典』第三巻二八六頁)。
- (28) 善慧房証空『選択要決』巻第一(『浄全』第八巻二四七頁)。
- (29) 『四十八巻伝』第十一巻(『法伝全』五〇頁)。
- (30) 同右第四六巻(『法伝全』二九六頁)、『聖光上人伝』(『浄全』第一七巻三八四頁)。
- (31) 同右第四十八巻(『法伝全』三二二頁)。
- (32) 行観私記『選択本願念仏集秘鈔一』(『浄全』第八巻三三六頁)。
- (33) 前掲『四十八巻伝』第十一巻(『法伝全』四九〜五〇頁)。
- (34) 前掲『選択要決』巻第一(『浄全』第八巻二四七頁)。
- (35) 聖閻『決疑鈔直牒巻第七』(『浄全』第七巻五四七頁)。
- (36) 醍醐本『法然上人伝記』(『昭法全』四四〇頁)、『藤堂記念 浄土宗典籍研究』(資料篇)一四五頁。
- (37) 聖光『轍選択集』上(『浄全』第七巻八三頁、前掲『浄土宗聖典』第三巻二六〇頁)。
- (38) 石井教道著『選択集全講』で施された章段分け及び章段呼称とを比較すれば、石井氏の『選択集』観が伺えるとともに、その思想把握の歴史的転開を読み取ることができる。先に紹介した『選択集』の現代語訳の場合も同様であり、何らかの形で研究歴が纏められる必要がある。
- (39) 土川本『選択集』八頁。
- (40) 同右四二頁。
- (41) 同右五〇頁。
- (42) 同右五四頁。
- (43) 同右五七頁。
- (44) 同右八八頁。

- (45) 同右九四、六頁。
(46) 同右一二頁。
(47) 同右一四頁。
(48) 同右二三頁。
(49) 同右二六頁。
(50) 同右二七頁。
(51) 前掲『徹撰集』卷下（『浄全』第七卷九五頁）、「聖光上人伝説の詞」（『昭法全』四六〇頁）。
(52) 前掲『撰集』一三三頁。

法然上人の菩提心について

——特に『選択集』を中心として——

一 はじめに

一般にさとりを求めて仏道を成就しようとする心を菩提心 (bodhi-citta) 無上菩提心 (anuttarāyaṃ samyaksaṃ-bodhau cittam 阿耨多羅三藐三菩提心) というが、この心があつてはじめて仏道の実践があるといえる。この菩提心を欠いて菩薩道の成就是ありえないというのが仏教である。すなわち菩提心は仏道の実践における欠くべからざる心であり、菩薩道実践の基本となる心であるといえよう。そこで本題である法然上人 (以下敬称略) の菩提心であるが、法然の菩提心関係の研究論文は数多くあるが、今回私の研究目的は法然の菩提心が『選択集』のなかで、どのように位置づけられているかを探るのが目標である。この場合、当然『選択集』以外の他の教書である『往生要集』諸釈、『三部経大意』、『三部経釈』、『逆修説法』等と対比させて検討していく必要がある。また同時に字数の許すかぎり法然の法語類、消息類も合わせて見て

法然上人の菩提心について

小林 尚 英

いきたいと思う。その結果『選択集』では菩提心についてどのように整理されているかが理解できると思われる。とくに『選択集』の場合は念仏を中心に廃立ということに骨格が形成されているので、菩提心もそのような立場で述べられていることは当然である。また浄土宗の菩提心についても『三部経大意』、『逆修説法』等で述べられているが、それは浄土に往生したいと願う心、すなわち願往生心であるとしているが、それがなぜ『選択集』では一つも語られないかということも探してみたい。ともかく今までの論文も整理してみても、法然の菩提心が『選択集』ではどのように纏められているかを論じてみたい。

二 『往生要集』諸釈にみられる菩提心について

まず法然初期の著作といわれる『往生要集』の注釈書を見てみると、『往生要集註要』で、

此門又有三門。一礼拝門、二讚嘆門、三作願門、四觀察門、五廻

向門。此五門中、以作願觀察二門為往生要余三門非是要故云。菩提心念仏、更不云禮拜讚嘆等。又就菩提心、有「事有理」。文中雖未簡之、以義得心。又例念仏、以「事菩提心」為「往生要」。又念仏者、是觀察門異名也。而於念仏、又有「觀察」、有「稱名」。今以「稱名」為要。故次問答中云「稱念仏是行善。以之思之」⁽²⁾。といつて、作願門を菩提心としており、事の菩提心を往生の要としている。この文を見る限り、法然は原典である源信の『往生要集』を忠実に注釈していると思われる。また『往生要集』では、

問、上諸門中、所陳既多。未_レ知何業為_二往生業_一。答。大菩提心、護三業、深心至誠常念仏、隨願決定生_二極樂_一……(中略)……大菩提心者、上正修念仏門中有_二五念門_一、其中取_二作願門_一也。⁽³⁾

と述べている表現もやはり『往生要集』を忠実に注釈している様子である。ともかく法然の四つある『往生要集』の注釈書をみても、後に見られる菩提心を廃捨する立場や浄土に往生したいと願う心というような解釈は微塵もでてこない。

三 菩提心を廃捨する立場について

『無量寿経』下の三輩段には、浄土に往生を求めるものは、菩提心を発すべきとして説き示されているが、法然も『選択集』第四章段の「三輩念仏往生篇」で最初に『無量寿経』の三輩文を引いて、

仏告阿難「十方世界諸天人民其有_二至心願生彼国_一凡有_二三輩_一其上輩者捨_二家棄_レ欲而作_二沙門_一発_二菩提心_一一向專念_二無量寿仏_一修_二諸功德願_レ生_二彼国_一此等衆生臨_二寿終時_一無量寿仏与_二諸大衆_一現_二其人前_一

即隨彼仏_二往生其国_一便於_二七宝華中_一自然化生住_二不退轉_一智慧勇猛神通自在是故是故阿難其有_二衆生_一欲_レ於_二今世_一見_二無量寿仏_一應_レ發_二無上菩提之心_一修行功德願_レ生_二彼国_一仏語阿難_二其中輩者十方世界諸天人民其有_二至心願生_一彼国_二雖_レ不能_レ行作_二沙門_一大修_二功德_一當_レ發_二無上菩提之心_一一向專念_二無量寿仏_一多少修_二善奉_一持_二齋戒_一起_二立塔像_一飯_二食沙門_一懸_二綵燃_一灯散_二華燒_一香以_レ此迴向願_レ生_二彼国_一其人臨_レ終無量寿仏化_二現其身_一光明相好具如_二真仏_一与_二諸大衆_一現_二其人前_一即隨_二化仏_一往_二生其国_一住_二不退轉_一功德智慧次如_二上輩者_一也仏告阿難_二其下輩者十方世界諸天人民其有_二至心欲_レ生_一彼国_二假使不能_レ作_二諸功德_一富_レ發_二無上菩提之心_一一向專_二意乃至十念念_二無量寿仏_一願_レ生_二其国_一若聞_二深法_一欲_レ喜信樂不_レ生_二疑惑_一乃至一念念_二於彼仏_一以_二至誠心願_レ生_二其国_一此人臨_レ終夢見_二彼仏_一亦得_二往生_一功德智慧次如_二中輩者_一也。⁽⁵⁾

といつて、上輩の者は「菩提心を発して、一向に専ら無量寿仏を念じ」と、最後の箇所「今世において無量寿仏を見たてまつらんと欲せば、まさに無上菩提の心を発し、功德を修行し、彼の国に生ぜんと願はずべし。」としている。中輩の者は「まさに無上菩提の心を発して、一向に専ら無量寿仏を念ずべし」とし、下輩の者は「まさに無上菩提の心を発して、一向に意を専にして、ないし十念、無量寿仏を念じ」といつて、三輩とも菩提心を発してひたすら阿弥陀仏を念ずるという文章表現である。このように『無量寿経』の三輩の箇所では、終典そのものはいかに菩提心というものを重要視していたかが窺われるのである。ただこの三輩の文のなか、上位の人びとについては家を捨て欲を捨てるなどの諸行を説き、中位の人びとについては塔を建て仏像を造るなどの諸行を説き、

また下位の人びとについても菩提心を発すなどの諸行が説かれているにもかかわらず、ここでは何故にこの章の標題に「三輩念仏往生篇」というのかという問がでてくる。答えとしては法然は「観念法門」の文を根拠として、三輩はすべて念仏往生であるとしてくる。ここでは三輩のなかには余行も説かれているが、念仏が中心の行であるとしている。そこで続けて法然は、

問曰此釈未_レ遮_二前難_一何棄_二余行_一唯云念仏乎答曰此有_二三意_一一為_二發_レ諸行_一歸_レ於念仏_一而説_レ諸行_一也二為_二助成念仏_一而説_レ諸行_一也三約_二念仏諸行_一二門_一各為_二立_二三品_一而説_レ諸行_一也⁶⁾

といつて、法然は経意をたずねて、諸行が説かれたことには三つの意味があるとされた。第一には諸行を廃して念仏の一行に帰せしめるためである。第二には念仏を助成するために諸行を説かれたのである。第三には念仏にも諸行にも、これをつとめる人びとに各々三種の別あることをあらわすためである。そして法然は「一には諸行を廃して、念仏を帰せしめんがために、諸行を説く」について、

一為_二廢_レ諸行_一歸_レ於念仏_一而説_レ諸行_一者准_二云善導觀經疏中上來雖_レ説_二定散兩門之益_一望_二念仏本願_一意在_二衆生一向專稱_二彌陀仏名_一之_レ積意_一且解_レ之者上輩之中雖_レ説_二菩提心等_一余行望_二上本願_一意唯在_二衆生專稱_二彌陀仏名_一而本願中更無_二余行_一三輩共依_二上本願_一故云一向專念無量壽仏_一也⁷⁾

といつて、上輩者について菩提心などの諸行が説かれてあるが、善導のこの本願文に照しあわせて見るならば、釈尊の思召はひたすら弥陀のみ名を称えさせるためであったことが理解される。しかも四十八願のなか

法然上人の菩提心について

には余行を本願に誓われず、三輩の文にいずれも「一向に専ら無量寿仏を念ず」とあるのは、ここでは善導の念仏往生本願文に依ったのである。このように本願の立場から菩提心等を諸行として廃し、念仏を立として廃立の関係で論じている。この菩提心廃捨について、藤堂恭俊博士は

法然はなぜ、菩提心を廃閉しなければならなかったのであろうかということは、彼が三学非器の自覚を持ったことと関係が深い。少くとも法然ほどの人にして戒定慧の三学や、菩提心が、仏道実践の基本であることを熟知していない筈はないのである。それにも拘わらず菩提心を廃閉したということは、それが仏道の基本的な実践であるが故に、堪・不堪にかかわりなく、実践しなければならぬとする態度・立場よりも、むしろそれを誰れが実践するかというように、まず仏道を実践する自己自身を問題視する態度・立場に立つからである。：(中略)：法然は仏性は開発さるべきものというようにな当為を、みずからの実践的立場とせず、むしろ煩惱具足という現実の自己、人間が無始以来もち続けている性をふまえ、そこに実践の基盤をおくことによつて仏道を実践しようとしたのである。そういう意味において、当為とみなされるよう菩提心をふりかざして、仏道を実践しようなどとは、毛頭考えなかつたことが察せられるであろう。このような法然の態度・立場をささえ、肯定したのは、ほかならぬ阿弥陀仏の本願の聖意であつたことはいままでもない。⁸⁾

といつて、法然は菩提心を発し、菩薩道を実践するということは、自己自身、三学非器あるいは煩惱具足の凡夫として自覚しており、さらに人間すべて罪悪生死の凡夫としていることから、それらをすべて否定し、

阿弥陀仏の本願によつて救われるという方向転換の立場をとつたとして
いる。そこでさらにこの称名念仏と菩提心との関係をみていくと、『選
択集』第二章段で、

問曰何故五種之中独以称名念仏為正定業乎答曰願彼仏願故意
云称名念仏是彼仏本願行也故修之者乘彼仏願必得往生也其仏
本願義至下可知次雜行者即文云除此正助二行已外自余諸善悉
名雜行是也⁽⁹⁾

といつて、ここでは称名念仏は正定業とし、それは仏の本願の行である
とする立場である。これに対して正行である五種正行以外を雜行とし、
この雜行のなかには菩提心も当然含まれるとしている。すなわち第二章
段の標題に「捨雜行・歸正行篇」とあるように、ここでは菩提心等の
諸行は雜行として廃捨されるべきものとして扱われている。またさらに
続いて

次判二行得失者若修前正助二行心常親近憶念不断名為無間也
若行後雜行即心常間斷雖可回向得生衆名疎雜之行……(中略)
…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
時不成得往生之因故曰雖可廻向得生是也⁽¹⁰⁾

といつて、菩提心等の雜行は「心常間斷」と説かれている。また阿弥陀
仏の本願にもとづかない行であるから、往生行としては、どうしても
「用廻向之時成往生之因」といつているように廻向の必要が指摘さ
れるのである。

このような箇所をさらにみていくと、『選択集』第三章段に、
第十八念仏往生願者於彼諸仏土中或有以布施為往生行之土

或有以持戒為往生行之土……(中略)……或有以菩提心為往
生行之土……(中略)……如是往生行種種不同不可具述也即今選
捨前布施持戒乃至孝養父母等諸行選取專称仏号故云選択也⁽¹¹⁾
といつて、ここでも布施・持戒・菩提心等の行を選捨して、専称仏号を
選取するという立場である。いわゆる廃立ということである。また『選
択集』の第五章段では、

准三三輩文念仏之外奉菩提心等功德何不難彼等功德唯独讚
念仏功德乎……(中略)……一往説菩提心等諸行分別三輩淺深不同
然今於諸行者既捨而不歎置而不可論者也唯就念仏一行即選而
讚歎思而容分別者也⁽¹²⁾

といつて、ここでは相手に応じて一とあり菩提心などの諸行を説かれ、
これによつて三輩の浅いものと深いものとを区別されたのである。しか
しながら結びの経文には、諸行に対しては捨てて讚えず、置いてその取
捨の沙汰もされなかった。ここでも菩提心等の諸行は廃捨の立場である。
また前記の文の後に、

然則以菩提心等諸行而為小利以乃至一念而為大利也⁽¹³⁾
といつて、菩提心などの諸行をもつて小利とし、乃至一念をもつて大利
としている。次に『選択集』第六章段では、

問曰經唯云特留此經止住百歲全未云特留念仏止住百歲然今何
云特留念仏哉答曰此經所詮全在念仏其旨見前不能再出善
導・懷感・專心等意亦復如是然則此經止住者即念仏止住所以然
者此經雖有菩提心之言未説菩提心之行相又雖有特戒之言
未説持戒之行相而説菩提心行相者広在菩提心經等彼經先滅菩

提心之行何因修之、又説持戒行相者、広在大小戒律、彼戒律先滅持戒之行、何因修之、自余諸行准之、応知故善導和尚往生礼讚釈此文云、万年三宝滅此経住百年爾時間一念皆当得生彼⁽¹⁴⁾

と云つて、経文には「ひとりこの経を留めて止住すること百歳ならん」とあつて、「ひとり念仏を留めて止住すること百歳ならん」とは説かれていない。それにもかかわらず、この章の初めの見出しに「特り念仏を留む」と掲げたのは何故かというに、この経に説くところは念仏を宗とし、すべて念仏におさまるとしている。してみればこの経を留めて残すというのは、とりもなおさず念仏を留め残すことである。経の説き方になお留意するならば、経には菩提心の言葉はあるけれども、その実践の仕方は説かれていない。また戒を持つという言葉はあるけれども、いかなる戒を持つのか説かれていない。菩提心をおこしていかにこれを修行するかは、むしろ『莊嚴菩提心経』などに広く説くところであり、末法を過ぎてそれらの経典が先になくなってしまえば、何をたよりに修行することができようか。要するに『無量寿経』には菩提心を説くことがあつても、その行相を説かないから、それを説く『莊嚴菩提心経』などによらなければならない。しかしそれらの経典は経道滅尽時に滅尽する経典であるから、菩提心を行ずるにも行じようがないことになる。それ故に『無量寿経』に経道滅尽のときにあつても、なを「止住百歳」とすると説く念仏を選択し、滅尽する菩提心をとらなかつたとしている。このように第六章では末法一万年の後まで時代が下り、菩提心等の他の教えはすべて地を払い滅びてしまつても、ただ念仏の教えだけは不滅であることを述べたものである。以上ここで述べていることは一種の廃立である。

法然上人の菩提心について

る。この文について『逆修説法』を見てみると、

次独留念仏文云。当来之世、経道滅尽、我以慈悲哀愍、特留此経、止住百歳。其有三衆生、値此経者、随意所願、皆可得度。独留此経者、即独留念仏也。所以然者、此経雖有菩提心持戒等之言、而未説其行相。説其行相者、広在菩提心経、大小戒律等。而彼経律先滅、何因修之。故善導往生礼讚釈此文云。万年三宝滅、此経住百年、爾時間一念、皆当得生彼。況又此経所説諸行、為廢而説。其旨已明于上、不勞復出⁽¹⁵⁾。

と云つて、前文と内容趣旨は殆ど同じである。ただここでは「況又此経所説諸行、為廢而説」といふて、菩提心等の諸行をはつきりと廃捨するとしてゐることである。

次に『選択集』の第二章の「付属仏名篇」をみると、

次付散善有二者三福二者九品初三福者経曰一者孝養父母奉事師長慈心不殺修十善業二者受持三歸具足衆戒不犯威儀三者發菩提心深信因果誦大乘勸進行者……(中略)……次念佛者専称弥陀仏名是也念佛義如常而今言正明付属弥陀名号流通於近代者凡此経中既広説定散諸行即以定散不令付属阿難流通後世唯以念佛三昧一行即使付属阿難流通近代也⁽¹⁶⁾

と云つて、『観経』の散善である三福の中に菩提心が説かれてゐるが、定善・散善の諸行について釈尊は後の世に伝えようとなさらず、唯み名を称える一つの行を、遠く後の世に伝えよと阿難に託されたことを明らかにされたのである。この『選択集』第二章は、『観経』でいう定散二善を釈尊は付属せず、ただ念仏をもつて阿難に付属させたという内容

のものであるが、善導の『観経疏』の文を引いて、

同経疏云從仏告阿難汝好持是語已下正明付属弥陀名号流通於
 遐代上来雖説定散兩門之益望仏本願意在衆生一向専称弥陀
 仏名¹⁷⁾

と云つて、『観経』付属の文を善導はかように表現したのである。したがつて、散善の三福に説かれる菩提心について、法然はここでも廃立の立場をとつていのである。そこでさらにこの廃立の立場をとつてい箇所をみていくと、

問曰何故以定散諸行而不付属流通乎若夫依業淺深嫌不付属
 三福業中有淺有深其淺業者孝養父母奉事師長也其深業者具足衆戒
 發菩提心深信因果説誦大乘也須捨淺業付属深業……(中略)……

答曰云望仏本願意在衆生一向専称弥陀仏名定散諸行非本願
 故不付属之……(中略)……言望本願者指双卷経四十八願中第十
 八願也言一向専称者指同経三輩之中一向専念也¹⁸⁾

と云つて、仏の本願によると一向に専ら弥陀仏の名を称せしむることであると、定散二善の諸行は本願ではないので、これを付属されないとしてい。そしてさらに、

問曰若爾者何故直不説本願意在衆生一向専称弥陀仏名定散諸善乎答曰
 本願意在衆生一向専称弥陀仏名定散諸善乎答曰
 本願念仏行双卷経中委既説之故重不説耳……(中略)……故今定散為
 廢而説念仏三昧為立而説¹⁹⁾

と云つて、この定散二善は廢のために説き、念仏三昧は立のために説くと結論づけている。したがつて散善である菩提心は廢であり、本願である念仏は立であるということである。またさらに続けて、

次散善中有大小持戒行世皆以為持戒行者是入真要也破戒之者不可往生又有菩提心行人皆以為菩提心是淨土網要若無菩提心者即不可往生又有解第一義行此是理觀也人亦以為理是仏源離理不可求淨土若無理觀者不可往生又有説誦大乘行人皆以為説誦大乘經即可往生若無説誦行者不可往生就此有二一者持經二者持呪持經者持般若・法華等諸大乘經也持呪者持隨求・尊勝・光明・阿弥陀等諸神呪也凡散善十一人皆雖貴而於其中此四箇行當世之人殊所欲之行也以三此等行殆抑念仏情尋經意者不以三此諸行付属流通唯以念仏一行即便付属流通後世心知積尊所以不付属諸行者即是非弥陀本願之故也亦所以付属念仏者即是弥陀本願之故也今又善導和尚所以廢諸行歸念仏者即為弥陀本願之上亦是積尊付属之行也²⁰⁾

と云つて、菩提心を發して、そのための行が説かれている。この心こそ淨土の肝要な大綱であつて、もしこの心がなければ往生ができないと考えている。『観経』には散心の諸善を三福にまとめて十一種をあげ、いずれも皆尊いけれども、今挙げた持戒と菩提心と第一義を領解すること、大乘經典を説誦することの四種は、この頃諸宗の人びとが殊にねがつて流行する行である。これらの行を念仏よりも重んじ、却つて念仏の行をおさえつけている実状である。このように菩提心等の諸行を付属せず、ただ念仏の一行を付属されたのである。菩提心等の諸行は弥陀の本願でないからであり、これに対し念仏は弥陀の本願の行である。善導は菩提心等の諸行を廢して念仏に帰するように勧められたのも、阿弥陀仏の本願であり、積尊付属の行だからである。要するに法然は菩提心等の諸行

は弥陀の本願の行ではないので、これを廃し、しかも釈尊付属の行ではないとされたのである。ただ前文に「人皆以為らく菩提心はこれ浄土の網要なり」とある文は、おそらく源信の『往生要集』にある「まさに知るべし、菩提心は是れ浄土菩提の網要なり」とある文によつたものと思われる。次に『選択集』の第一六章段を見ていくと、

二選択讚歎者上三輩中雖_レ拵_レ菩提心等余行_レ釈迦即不_レ讚_レ難余行_レ唯於念仏_レ而讚歎_レ云_レ無上功德_レ故云_レ選擇讚歎_レ也⁽²²⁾

といつて、三種の往生人を挙げるなか菩提心などの余行を説かれながらも、通じて念仏往生を本義とし、経の終りに釈尊はただ念仏のみを選んで無上の功德と讃えられたのである。いわゆるここでは菩提心等の余行について釈迦は讚歎しないという立場である。なお『阿弥陀経釈』のなかで同様の文をみると、

二選擇讚嘆者上三輩中雖_レ拵_レ菩提心等余行_レ釈迦即不_レ讚_レ嘆余行_レ唯於念仏_レ而讚嘆_レ云_レ無上功德_レ故云_レ選擇讚嘆_レ也⁽²³⁾

といつて、前述の『選択集』の文と全く同じ文である。ただ前述の岸一英氏論文によると、『三部経釈』には新層、古層があつて、新層の方は『選択集』で補つてあるとしている。この文もそれによると、『選択集』による加筆ということになる。以上、菩提心等の諸行は本願の行としての立場からは、廃捨されるべきものであり、それは釈迦付属の行でもなく、讚歎されない行である。すなわちこのようなことが、『選択集』第四章段でいう「一には諸行を廃して念仏に帰せしめんがために、諸行を説く。」という立場である。このように本願の上からは菩提心等の諸行は廃捨されるべきものであるという立場は、法然の基本的な考えであ

法然上人の菩提心について

る。

四 それぞれ自らの宗の菩提心を発すべきとする立場について

『選択集』の第一二章では、法然は天台等の菩提心を挙げており、つまり、

発菩提心者諸師意不同也天台即有_二四教菩提心_一謂藏通別円是也具如_二止観説_一真言即有_二三種菩提心_一謂行願・勝義・三摩地是也具如_二菩提心論説_一華嚴亦有_二菩提心_一如_二彼菩提心義及遊心安樂道等説_一三輪・法相各有_二菩提心_一具如_二彼宗章疏等説_一又有_二善導所釈菩提心_一具如_二疏述_一発菩提心其言雖_レ一各隨_二其宗_一其義不_レ同然則菩提心之一句廣_二互_一諸経_レ遍該_二頭密_一意氣博遠詮測冲鰲願諸行者莫_レ執_レ一遮_レ万諸求_二往生之人各須_レ發_一自宗之菩提心_レ縱雖_レ無_二余行_一以_二菩提心_一為_二往生業_一也⁽²⁴⁾

といつて、菩提心については諸師の見解が異なり、またそれぞれの宗の立場でこれを説いている。善導も自らの宗に立つて、菩提心を示されたのであり、『観経疏』にくわしく述べられている。このように菩提心を発すという言葉は一つであっても、おの宗によつてその意義が異なっている。浄土の往生を願う人びとは、自らの宗の菩提心を発すべきである。たとい余の行がなくても、それだけで往生できるとしている。つまりここでは「たとい余の行なしといへども、菩提心をもって往生の業となるなり」といって、菩提心を往生のための業行としているのである。このようにここでは法然は菩提心を肯定している立場をとっている。ここでは「また善導所釈の菩提心あり、具には疏に述ぶるがごとし」とい

っているが、善導の菩提心については『法事讃』、『往生礼讃』等にてでるが、とりわけ『観経疏』には、

道洽時衆等 各發無上心 生死甚厭 仏法復難欣 共發金剛志 横超断四流⁽²⁵⁾

といったり、

三言發菩提心者此明衆生欣趣大不可淺發小因自非広發弘心何能得與菩提相會唯願我身同虛空心齊法界尽衆生性我以身業恭敬供養礼拝迎送來去運度令尽又我以口業讚歎說法皆我化一言下得道者令尽又我以意業入定觀察分身法界應機而度無一不盡我發此願運運增長猶如虛空無虛不偏行流無尽徹窮後際身無疲倦心無厭足又言菩提者即是仏果之名又言心者即是衆生能求之心故云發菩提心也⁽²⁶⁾

といて、ここでは菩提とは仏果の名、心とは衆生能求の心といて、広く一般仏教という菩提心の解釈である。また『観経疏』の最後に、

願使含靈聞之生信有識觀者西歸以此功德回施衆生悉發菩提心慈心相向仏眼相看菩提眷屬作真善知識同歸淨国共成仏道⁽²⁷⁾といて、自らの功德をもって衆生にふりむけ、菩提心を発し仏果に果るまでそれを相續し、そして真の善知識となつて浄土に往生し、共に仏道を成ぜんことを願うとしている。

ここで前文について、法然の他の教書から見てみたい。まず『観無量寿経釈』の文をみると、

次發菩提心者、發四弘誓之(願)大菩提心也。付之(就此)亦有諸宗(發)菩提心。法相(則)有唯識發心三論(則)有無相

發心、華嚴(則)有法界發心、天台(則)有三円融發心、真言(則)有三密發心。須以考歟。此等發心各可廻向浄土為往生之業(各以此等發心廻為浄土業)也。其發心相、各(即)如說宗章疏(之)。⁽²⁸⁾

といて、ここでは菩提心について四弘誓願の大菩提心としている。ここでも諸宗の菩提心があつて、それを浄土にふりむけて往生の業とすべきであるとしている。ただここでは『選択集』にあるように「また善導所釈の菩提心あり、具には疏に述ぶるがごとし。」というような表現はでてこない。さらには善照寺本『漢語灯録』にある『逆修説法』には、

發菩提心者、諸師意不同也。天台有四教菩提心。謂藏通別円是也。具如止觀説。但藏通二教菩提心不可往生。真言宗有三種菩提心。謂行願勝義三摩地是也。具如菩提心論説。花嚴亦有菩提心。如彼菩提心義及遊心安樂道等説。又有善導所釈菩提心。具如観経疏。凡發菩提心句、其言雖一、各望諸宗、其義不同也。⁽²⁹⁾

この文は前に掲げた『選択集』の文と殆ど同じである。この『逆修説法』では『選択集』にあるように「また善導所釈の菩提心あり。具には観経疏に宣るが如し」の文が入ってくる。このようなことから、『観無量寿経釈』、『逆修説法』、『選択集』の三文を考えると、菩提心に対する解釈の推移が理解できる。つまり『選択集』にいくほど菩提心に対する解釈が廃立を前提として体系化されてくるのである。

五 異類の助業としての菩提心の立場について

次に本願である念仏を助成せんがために、菩提心等の諸行を説くとす

る立場を述べていきたい。「選択集」第四章段に、

二為助成念仏説此諸行者此亦有二意一以同類善根助成念
仏二以異類善根助成念仏初同類助成者善導和尚觀經疏中五
種助行助成念仏一行是也具如上正雜二行之中説次異類助成者
先就上輩而論正助者一向專念無量壽仏者是正行也亦是所助也捨
家棄欲而作沙門發菩提心等者是助行也亦是亦是能助也謂往生之業念
仏為本故為一向修念仏捨家棄欲而作沙門又發菩提心等也
就中出家發心等者且指初出及以初發念仏是長時不退之行寧容妨礙
礙念仏也中輩之中亦有起立塔像懸繪燃燈散華燒香等諸行是則念
仏助成也其旨見往生要集謂助念方法中方処供具等是也下輩之中亦
有發心亦有念仏助正之義准前可知(30)

といつて、第二に念仏を助成するために諸行を説くというのは、これも
また、二つの意味がある。助とする諸行にも、念仏と同じく直接に阿弥
陀仏にかかわる善根、いわゆる同類の善根と、その他のあらゆる善根、
念仏にはげむ助縁となるすべての善根、いわゆる異類の善根との二類の
別があり、従つて一つは同類の善根をもつて念仏を助成するものと、他
の一つは異類に善根によつて念仏を助成するものである。このなか菩提
心は異類の善根の範囲にはいる。この異類の善根によつて助成するとい
うのは、先ず三輩のなかの上輩の人びとについて見れば「一向に専ら無
量壽仏を念ず」というのは正行であつて、これは助成される方である。
「家を捨て欲を棄て沙門となり、菩提心を発す」などの善根は、助けに
なる行であつて念仏を助成するものである。ゆえにひたすらに念仏され
るように出家し菩提心を発するのである。念仏にはげむためには出家を便

とし、心を引きたてて念仏するためには、菩提心を発すことが助縁とな
る場合である。ただし出家するとか、菩提心をおこすことは、念仏をす
ずめる助縁となる初めの時だけを指しているものであり、念仏は生涯を通
して長時退転することなくつとめる行であるから、それらの諸行が念仏
の妨げとなることはないわけである。また下輩の人びとについても菩提
心を発すことと念仏が説かれている。菩提心を発すことは念仏を助成す
ためであることは、前の上輩の人びとのなかで述べたところにしたが
つて知ることができる。念仏を助成する異類の善根を、また異類の助業
という。ここでは助業をはなはだ広義に説かれている。念仏の根本信仰
にすべての善根が統攝されているのである。この異類の助業について、
「禪勝房に示される御詞」に、

我身乘二仏本願二之後、決定往生信起之上、結縁他事、全不レ可
為二雜行、可レ成二往生助業二也。善導二積中、已隨二他善根二以二自他善
根廻二向淨土二。云レ以此二積二可レ知也(31)
といつている。また「十二問答」には、

我ココロ弥陀仏ノ本願ニ乗シ、決定往生ノ信ヲトルウエニハ、他ノ
善根ニ結縁シ助成セム事、マタク雜行トナルヘカラス。ワカ往生ノ
助業トナルヘキ也。(32)

といつて、念仏行者の心の上に決定往生の信が確立すれば、菩提心など
の他善根をして念仏の助行たらしめることができるというのである。こ
のように阿弥陀仏の本願の聖意にもとづく正定業を行することによつて、
願生者に決定往生の信が確立して以後において、雜行は始めて異類の助
業として正定業の能力たりうるのである。これは異類の助業が同類に助

業とならんで正定業たる念仏を助成することである。⁽³⁴⁾すなわち決定往生の信を得た上には他の善根に結縁助成することも、まったく雑行ではなく往生の助業であるとされたのである。「禪勝房伝説の詞」にある、

衣食住の三は、念仏の助業也。これすなはち自身安穩にして念仏往生をとげんがためには、何事もみな念仏の助業也。⁽³⁵⁾

と述べているのは、そのような立場である。これについて藤堂恭俊博士によると、

かくして決定往生心が念仏するものの上に確立するということは、その以前と以後とに大きな相違をもたらすことはいうまでもない。すなわち決定往生心が確立すれば、たとえ念仏以外の菩提心などの善根——非本願の疎雑行として廃閉されたものにかかわりをもって雑行でなく、むしろ念仏の助行となるのである。このことはいうまでもなく、決定往生心の確立以前においてはなし得なかったことである。しからばなぜ決定往生心確立以後において、このことをなし得るのであろうか。それは外でもない決定往生心が、菩提心などの「阿弥陀仏におきてうとき行」をして、「阿弥陀仏におきてしたしき行」である念仏の助行に方向がえせしめる心的場であるからである。⁽³⁶⁾

と述べて、雑行である菩提心は決定往生心の確立をまつて念仏の助業となつて述べている。以上が『選択集』第四章段でいう「二には念仏を助成せしめんがために、諸行を説く。」という立場である。

六 諸行である菩提心は傍らに説かれたものとする立場について

『選択集』第四章段でいう「三には念仏と諸行との二門に約しておの三品を立てんがために、諸行を説く。」について述べていくと、『選択集』第四章段に、

三約念仏諸行各為立三品而説諸行者先約念仏立三品者謂此三輩中通皆云一向專念無量寿仏是則約念仏門立三品也故往生要集念仏証契門云双卷經三輩之業雖有淺深然通皆云一向專念無量寿仏感師之次約諸行門立三品者謂此三輩中通皆有菩提心等諸行是則約諸行立三品也故往生要集諸行往生門云双卷經三輩亦不出此上已⁽³⁷⁾

と述べて、第三に念仏にも諸行にもこれを修するものにそれぞれ三種の別があることを示すためというのは、先ず念仏について三種の区別があるとは、三輩、それぞれ「一向に専ら無量寿仏を念ず」とあるからである。次に諸行について三種の区別が立てられるというのは、經の三輩の文にいずれも菩提心などの諸行が挙げられているのは、すなわちその意である。このように法然は諸行が説かれたことには三つの意味があるとされたが第四章のなかで「何ぞ余行を棄てて、ただ念仏と云うや」の文であるが、『無量寿經』の三輩のそれぞれに、念仏と菩提心が述べられていることから、ここでいう余行とは諸行ということであつて、その代表的な行として菩提心が挙げられていることが理解できる。以上述べてきた廃立、助正、傍正の三義について、『選択集』では、

凡如_レ此三義雖_レ有_二不同_一共是所_レ以_二為_一一向念仏也初義即是為_三廢立_二而説謂諸行為_レ廢而説念仏為_レ立而説次義即是為_三助正_二而説謂為_三助念_二念仏之正業而説諸行之助業後義即是為_三傍正_二而説謂雖_レ説念仏諸行二門以_二念仏_一而為_レ正以_二諸行_一而為_レ傍故云三輩通皆念仏也但此等三義殿最難_レ知請諸學者取捨在_レ心今若依_二善導_一以_レ初為_レ正耳³⁸

と云つて、以上に述べた三つの意味はそれぞれ異なりがあるけれども、一向に念仏をすすめるためであることには変りがない。第一の意味は廃立のため、すなわち菩提心等の諸行をやめて功德の超えた念仏を立てるために説くものである。第二の意味は助正のため、すなわち本願の正定業である念仏をすすめる、助成するために菩提心等の諸行を説くものである。第三の意味は傍正ため、すなわち念仏は仏の正意、菩提心等の諸行はこれを欲する人びとのためにかたわら説かれたものと考えられる。このゆえに三輩はみな念仏といったのである。ただしこれらの三つの意味について、「これらの三義、殿最知り難し。請う、もろもろの学者、取捨心に在るべし。今もし善導によれば、初をもつて正となすのみ」といつているように、いずれを先とし、いずれを後とするかは、直ちに決定したいものがある。今もし善導によれば第一の意味（廢立）が最も重いと見られる。以上、『選択集』を中心に法然の菩提心の解釈をみてきたが、菩提心に対する基本的立場は、念仏を本願の行とする上からは、諸行である菩提心は廢捨されるべきものとしてゐる。そして二次的、三次的に菩提心を異類の助業としたり、傍らの行としたりしてゐるようにならざる。つまりこれについて高橋弘次氏も、法然の浄土教は仏教の理法によつて自らのさとりを求めるのではなく、阿弥陀仏の本願（聖意）

法然上人の菩提心について

に自らの心身を托して救いを求めていくという立場をとつてゐるからである。その立場は菩提心を積極的に説くことなく、むしろ否定に向けられていくのであるとしてゐる。³⁹ さらにまた高橋氏は続けて、法然の浄土教は、従来の「さとりの仏教」（法による仏教）から「救いの仏教」（仏による仏教）へと転換させたところに、その独自性と特質が認められるが、ここに大きく従来の仏教と異なるところが生じてゐる。とくに法然が独自の浄土教を提唱したことにおいては、当然従来の仏教に対する反目があり、従来の仏教からみれば論理的矛盾とみなされることも生じているとしてゐる。⁴⁰ このような高橋氏の見解に対して、藤堂博士は次のように述べてゐる。「選択集」に説くところの一向専修の実践構造をみきわめて菩提心の問題を考えるならば、菩提心は永遠に廢閉されるべきものでなく、菩提心は他の雜行と同じく念仏の上に生かされることが知られる。それはいうまでもなく決定往生心確立以後のことに属するのである。従つて菩提心の廢閉のみをもつて法然の主張のすべてであると理解することは、法然の主張の一面しかとらえないものの偏見、いな法然の主張した一向専修の実践構造を見きわめ得ないものの独断といわなければならぬ」としてゐる。このように両者において立場の相違がみられるが、『選択集』に視点を置くならば菩提心は廢捨されるべきものとしてゐるのが法然の基本的な考えと思われる。

七 願往生心及び還相回向を菩提心であるとする立場について

まず『三部經大意』をみると、

菩提心ハ諸宗各ノ得意云トモ、浄土宗ノ心ハ浄土ニ生レムト願ルヲ

菩提心ト云へり。⁽⁴²⁾

と云つて、浄土宗の菩提心は浄土に往生したいと願う心であるとして、また善照寺本『漢語灯録』の『逆修説法』でみていくと、

次発菩提心者、諸宗意不同也。今浄土宗菩提心者、先往_二生浄土_一、
欲_下度_二一切衆生_一、断_二一切煩惱_一、悟_二一切法門_一、証_二無上菩提_上之心_也。⁽⁴³⁾

と云つて、浄土宗の菩提心とは、まず浄土に往生して、その後一切衆生を救済し、一切の煩惱を断ち切り、一切の法門を悟り、そして無上菩提を証せんとする心であるとしている。このような表現は『選択集』にはみられない。このように『逆修説法』のなかに浄土宗の菩提心が明らかにされているのである。この文と同様な内容を述べている箇所は『漢語灯録』巻七にみられる。それは、

三発菩提心者菩提即是仏果之名心是衆生能求之心然諸宗意各是不
同而皆願行俱在_二此土_一今浄土宗菩提心者欲_下先往_二生浄土_一而度_二一切
衆生_一断_二一切煩惱_一悟_二一切法門_一証_二無上菩提_上之心_也。⁽⁴⁴⁾

と云つて、前述の『逆修説法』の文と同じ表現である。このなか「菩提は即ち是れ仏果の名、心は是れ衆生能求の心なり」といつている文は、前述の善導『観経疏』序分義にある菩提心の文（『浄全』二二三頁）をそのまま踏襲したものである。すなわちこの善導の踏襲された文は聖道門でいう菩提心の解釈であり、後半の文は浄土門でいう菩提心の解釈であり、前述の『逆修説法』でみられる文と全く同じ表現である。

さらに『逆修説法』のなかに説かれる菩提心を見ていくと、

次上品下生者、経説_二但発無上道心_一、是菩提心往生也。就_二菩提心_一

諸宗所立又不同也。天台有_二藏通別円四教菩提心_一、真言有_二行願勝義三摩地之三種菩提心_一、三論法相華嚴諸部各有_二菩提心_一。善導御意、先生_二浄土_一、満_二菩薩大悲願行_一之後、還入_二生死欲_一遍度_二衆生_一、此心名_二菩提心_也。⁽⁴⁵⁾

と云つて、ここでは善導『観経疏』散善義に説かれる、

唯發_二一念_一厭_レ苦業_レ生_二諸仏境界_一速満_二菩提大悲願行_一還入_二生死_一普度_二衆生_一故名_二發菩提心_也。⁽⁴⁶⁾

と述べてるように還相回向義を受けたものと思われる。ここでいう善導の菩提心とは先ず浄土に往生して、菩薩の大悲願行を成満して後、還つて生死に入って遍く衆生を度せんと欲す。すなわちその心をもって菩提心というとしている。ここでいう菩提心は還相回向を意味した菩提心になっている。ここで注意することは、このような菩提心を還相回向とする解釈は『選択集』では全くみられない。やはり『選択集』では廃立というのが第一主義とする立場をとつていると思われる。このようなことについて藤堂博士の説を見てみると、

法然が菩提心を嫌つたのではない。それがあまりにも高邁であるのに比して、人間の性に三学非器を痛感せざるを得ない、現実の自己の自覚は、菩提心をもって実践上の当面の課題としてとりあげなかつたまでのことである。しかし法然は「浄土宗ノ心ハ浄土ニ生レムト願ルヲ菩提心ト云ヘリ」（『三部経大意』）といっている。このことは願往生と菩提心とは各別視されるが別のものでないことを端的に示唆している。この各別視される願往生と菩提心とは「先生_二浄土_一、満_二菩薩大悲願行_一之後、還入_二生死_一欲_二遍度_一衆生_一、此心名_二菩提

心」(『逆修説法』)といっているように、菩提心を実現することを既に願往生に期待しているのである。上品の往生を願うのもまたそこに起因するのである。「上品ヲ欣ブ事、我身ノタメニアラス、彼ノ国ニ生レオハリテ、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」(『三部経大意』)といっているのがそれである。

このように願往生に期待される菩提心は、還相廻向を意味するが、念仏の助行としての菩提心といかなる関係をもつのであろうか。一は往生以後における利他のはたらきとして菩提心をとらえるものがあり、他の往生以前における決定往生の上に菩提心を念仏の助行としてとらえるものである。かかる点で一は還相廻向であり、他は間接的に往相廻向にかかわるものである。すなわち菩提心を念仏の助行とすることは往生業にかかわることであるにたいして、生死界に廻入して利他行を行ずることは往生業がその目的を実現してのことに属する。従って菩提心は還相廻向においてその面目を發揮するといわねばならない。⁽⁴⁷⁾

といって、法然は菩提心について三学非器の立場からは、なかなか実践しにくいものとしている。さらに基本的には菩提心は廃捨すべきものとしているから、法然教学の上で残されたものとして、一つは異類の助業としての菩提心と、他は願往生心としての菩提心、すなわちそれは還相廻向を意味するの二つがあるとしている。しかし主眼点は当然、還相廻向にむけられていると述べている。

八 むすびに

以上『選択集』を中心にして菩提心を述べた場合、第一に菩提心を廃捨する立場についてである。本願の行としての立場によると、菩提心を諸行として廃し、念仏を選択するというのである。すなわち菩提心等願の行であるという理由である。周知のように『選択集』は全体が廃立という立場であるから、諸行である菩提心は廃捨されるのである。これが第四章段で説かれる「一には諸行を廃して、念仏に帰せしめんがために、諸行を説く。」とする立場である。元来、菩提心というものは仏果菩提(悟)を求める心であるから、浄土往生には直接には係りはない。法然は念仏によつて救済される人間は末法五濁に住する罪悪生死の凡夫であるとしている。したがって、このような悪凡夫には到底、聖道門諸宗が説く菩提心を発することは不可能とされたのである。ともかく法然は三学非器という立場から「聖道を捨てて」あるいは「雑行を捨てて」と述べているので、通仏教という菩提心を廃捨されたのである。

第二にそれぞれ自らの宗の菩提心を発すべきとする立場についてである。すなわち浄土に往生を願う人びとは、自らの宗の菩提心を発すべきであるとしている。『選択集』第二章で「たとい余の行なしといへども、菩提心をもつて往生の業とするなり」といって、菩提心をもつて往生のための業行としているのである。ここは『選択集』のなかでも僅かに見られる菩提心を肯定しているところである。

第三に異類の助業としての菩提心の立場についてである。これは異類

の助業が同類の助業と並んで正定業たる念仏を助成するというのである。すなわち諸行である菩提心が、異類の助業となってくるのである。これが第四章でいう「二には念仏を助成せんがために、諸行を説く」とする立場である。

第四には諸行である菩提心は傍らに説かれたものとする立場についてである。すなわち念仏は仏の正意、菩提心等の諸行はこれを欲する人びとのために説かれたものとする立場である。第四章に「後の義はすなわち傍正のために説く。いはく、念仏諸行の二門を説くといへども、念仏をもって正とし、諸行をもって傍とす」といつている。

第五に願往生心及び還相回向を菩提心であるとする立場である。すなわち浄土宗の菩提心は浄土に往生したいと願う心とする立場である。あるいは菩提心とは先ず浄土に往生して、菩薩の大悲願行を成満して後、還つて生死に入つて遍く衆生を度せんと思ふ。すなわちその心をもつて菩提心とする立場である。ここでいう願往生心とか還相回向を菩提心とする表現は『三部経大意』、『逆修説法』等には見られるが、『選択集』にいたると全く見られない。やはり『選択集』では、法然自身も三学非器といい、すべての人々を罪悪生死の凡夫ということから廃立ということが第一主義に考えられ、それが表に出たものと思われる。今後の法然の菩提心の研究として、『法然上人全集』でいう『選択集』以外の教書類、あるいは法語類、消息類等も見たいと思う、ただ今後法然の文献を扱う場合、例えば岸一英氏が『三部経釈』について、

『三部経釈』の内容を全体にわたつて考えてみるに、『選択集』と全文一致するところ、『逆修説法』と脈絡のうえにおいて関係すると

ころ、あるいはそれ自身のなかに内容・語彙などにおいて新層・古層の区別ができるころなど、非常に複雑な構成になっているといえる。これは、結論づけていうならば、その古層な部分を指して、『三部経釈』の原形と想定するならば、その『三部経釈』を『逆修説法』・『選択集』よりも古いものと位置づけることができようかと思ふ。しかも、その『三部経釈』は、法然が普段、吉水の会座においてなされたであろう『浄土三部経』に対する講説の積みかさねのようなものであつたと考えたほうが妥当であると考えるものである。そしてその古層の部分に対して、『選択集』との関係にみられたように、何度かの加筆・増補があつたものと推定されるのである。⁽⁴⁸⁾と述べていることから、書誌学的な考察も充分踏まえていく必要がある。

ともかく『選択集』では、もろもろの仏道修行を末代の凡夫が実践できるといふ基準で考えていった場合、最後に念仏だけが我々凡夫が等しく救われる行として残ることを明らかにした書と思われる。ただし法然は念仏以外の菩提心等の諸行を無価値なものとしたのではない。それらが二次的なもの、あるいは各人の個性として容認した上で、最も根本的なものは念仏一行であると結論づけている。あくまで法然が『選択集』で説かれる立場は、『十二問答』にも、

浄土一宗ノ諸宗ニコエ、念仏一行ノ諸行ニ勝タルト云事ハ、萬機ヲ撰スル方ヲ云也。理観菩提心誦誦大乘真言止観等ハイツレモ仏法ノオロカニマシマスニハアラス、皆生死済度ノ法ナレトモ、末代ニナリヌレハ力不_レ及、行人ノ不法ナルニヨリテ機ハ及ハヌ也。⁽⁴⁹⁾

と述べてるように末法の時代は念仏することが諸行に勝れているということ、それは万機を撰するということである。

註

(1) ただこの場合『三部経釈』について岸一英氏は、『三部経釈』の現在まで伝えられる諸本は、『選択集』の文書をもって書き改められているとしている。それはいみじくも、『観経釈』のところで、「廿行許亦如『集十二章』とあるように（藤堂恭俊博士古稀記念『浄土宗典籍研究』研究編、一二九頁、『選択集』の文をもって表現していると指摘している。今後は法然の著作を扱う場合には書誌学的なことも充分踏まえることが必要ということである。

(2) 『昭法全』九頁

(3) 『昭法全』二〇頁～二二頁

(4) この文と次に述べる『往生要集略料簡』と比較すると、所陳既多未_レ知、何業以為_レ往生要。答大菩提心護三業、深心至誠常念仏、隨願決定生極樂…（中略）…大菩提心者、上正修念仏門中有_レ五念門、其中取_レ作願門也。（『昭法全』一五頁）
と、全く同じ表現をしている。

(5) 土川本『選択集』三九頁～四一頁。

(6) 土川本『選択集』四二頁。

(7) 土川本『選択集』四二頁～四三頁。

(8) 『法然上人研究』一七二頁～一七四頁。

(9) 土川本『選択集』一五頁。

(10) 土川本『選択集』一六頁～一九頁。

(11) 土川本『選択集』二九頁～三一頁。

(12) 土川本『選択集』四八頁～四九頁。

(13) 土川本『選択集』五〇頁。

(14) 土川本『選択集』五二頁～五三頁。

(15) 『昭法全』一九六頁。

(16) 土川本『選択集』九八頁～一〇七頁。

法然上人の菩提心について

(17) 土川本『選択集』九七頁。

(18) 土川本『選択集』一〇七頁～一〇八頁。

(19) 土川本『選択集』一〇八頁～一〇九頁。

(20) 土川本『選択集』一一〇頁～一一二頁。

(21) 『浄全』一五一～六九頁。

(22) 土川本『選択集』一二三頁～一二四頁。

(23) 『昭法全』一五六頁。

(24) 土川本『選択集』一〇〇頁～一〇一頁。

(25) 『浄全』二一一頁。

(26) 『浄全』二一三～二二頁。

(27) 『浄全』二一七～二二頁。

(28) 『昭法全』一一三頁。

(29) 『昭法全』二六〇頁。

(30) 土川本『選択集』四三頁～四五頁。

(31) 『昭法全』六九七頁。

(32) 『昭法全』六三三頁。

(33) ここでいう決定往生の信とは、『大胡の太郎実秀へつかわす御返事』のなかで「決定心ヲスナワチ深心トナツク。ソノ信心ヲ具シヌレハ、決定シテ往生スルナリ。」（『昭法全』五一九頁）と、
「決定往生の信心は深心の内容を示すものとしている。」

(34) 『法然上人研究』一九六頁。

(35) 『昭法全』四六三頁。

(36) 『法然上人研究』一八〇頁。

(37) 土川本『選択集』四五頁～四六頁。

(38) 土川本『選択集』四六頁。

(39) 『法然浄土教の諸問題』一五一頁

(40) 『法然浄土教の諸問題』一五二頁

(41) 『法然上人研究』一七四頁。

(42) 『昭法全』四五頁。

- (43) 『昭法全』二四〇頁。
- (44) 『淨全』九一三九二頁。
- (45) 『昭法全』二四二頁。
- (46) 『淨全』二一六四頁。
- (47) 『法然上人研究』一八二頁～一八三頁。
- (48) 藤堂恭俊博士稀記念『浄土宗典籍研究』研究編、一三七頁。
- (49) 『昭法全』六三二頁～六三三頁。

『選択集』における善導弥陀化身説の意義と選択と偏依

林 田 康 順

一 はじめに（問題の所在）

『選択本願念仏集（以下、選択集）』第十六章段において法然上人は、弥陀・釈迦・諸仏三仏同心からなる本願称名念仏の選択にもとづく浄土宗義を体系化すると共に、阿弥陀仏の化身たる善導大師（以下、祖師の尊称略）ただ一師に偏に帰依することを明かした。

法然の思想史に注目された石井教道博士は、それを三期に分け第一期を浅劣念仏期（要集浄土教時代）、第二期を本願念仏期（善導念仏期）、第三期を選択念仏期とされた。⁽¹⁾第一期と第二期との相違、第二期と第三期との相違は、文字通り〈本願〉と〈選択〉の語の使用・不使用にあり、第一期として『往生要集料簡』・『往生要集略料簡』・『往生要集釈』・『往生要集詮要』の『往生要集』四釈書を、第二期として『三部経大意』と『往生大要鈔』の二著を、第三期として『無量寿経釈』・『観無量寿経釈』・『阿弥陀経釈』のいわゆる東大寺講説「三部経釈」・『逆修説法』・『選択集』等を配している。そして、この石井博士の説は、その後広く

多くの学者に指示されており、今なお東大寺講説の時点をして「選択」思想の端緒という説を受け継いでいるのが通説である。筆者も法然の思想を大きく三期に分ける石井博士の見解に基本的には賛同するものである。しかしながら、近時、法然の著作・法語に関する書誌学的研究の進展によって漸次明らかになったこととして、真跡の少ない法然の著作・法語の解明には、法然自身の思想変遷を踏まえつつ、後世の編集・加筆をも念頭に置かねばならないことがある。つまり、法然の同一の書物、あるいは、関連する一連の著書の中で相矛盾する教説が混在し、かつ、それが文章の一連の流れの中で不明瞭な形で続く場合には、その箇所を慎重に検討する姿勢が必要であり、その結果、『選択集』をはじめとする法然の書物に見られる明快な論理展開が、よりスムーズな形で顕在化される場合には、むしろそうした作業を行わないことは法然の意を損なうことにも繋がりがかねないのである。⁽²⁾法然遺文の書誌、法然の思想史という視点から見た場合、もつとも慎重な検討を要するのが東大寺講説「三部経釈」⁽³⁾であり、そこでの「選択」思想の端緒という指摘

ではなからうか。

結論から言えば筆者は、称名念仏勝行説（厳密には勝劣義）に裏付けられた選択思想と善導弥陀化身説とを不可分の関係と考えている。つまり、「大唐相伝」による経証的確信と自身の三昧発得にもとづき善導が阿弥陀仏の化身であるという宗教的確信が同時になければ弥陀・釈迦・諸仏三仏同心からなる選択思想は生まれてこなかったのではないか、そして、そうした意味での選択思想は正に『選択集』のみにしか明かされなかったのではないかと想定するものである。そして、仏説と弥陀化身とに裏付けられた「選択」と「偏依」とは密接不可分の関係であろうと思われる。本稿は、以上のような問題意識のもと、先学の業績を踏まえつつも、法然の著書、特に教義書と呼ばれる著述を中心に、善導観の進展に注目し、善導弥陀化身説と選択思想、選択と偏依との関係を解明せんとするものである。但し、論点が多岐にわたるため、与えられた紙面上では充分に意を尽くし得ない点が多々あり、そうした点については稿を改めて詳述したい。

二 東大寺講説「三部経釈」に説かれる「選択」について

鎌倉仏教の嚆矢であり、日本仏教の分水嶺たる法然の浄土宗開宗であるが、その思想的意義として広く行の専修化が中心に論ぜられてきたようである。⁽⁷⁾しかし、先学的的確な指摘にもあるように⁽⁸⁾、法然による選択思想の意義は、そうした専修化の礎となった諸行の選び取り・選び捨ての主体が、機辺から仏辺へ、つまり我々凡夫の側から阿弥陀仏という覚者・如来への昇華・転換であったことにある。このことは自宗の教義を

機辺の立場から分別することによって、他宗よりも相対的に優位に立つことを明かす旧来の仏教教団の教判や教義の立て方とはまったく異なるものであった。近時、そうした法然の画期的な選択思想が新たな視点から注目されているが、その選び取り、選び捨ての主体の転換の集大成であり総結集が『選択集』における選択思想であり、八種選択であると捉え得よう。⁽¹⁰⁾

ところで、その法然にとつてもっとも画期的な思想となる「選択」という用語であるが、管見では、実は法然の著作の中では、特に「三部経釈」と『逆修説法』、そして『選択集』の三書にしか明示されていない。筆者は、かつてこの点に注目し検討を施し、東大寺講説「三部経釈」に用いられた「選択」のすべての使用例は、実はいわゆる「広本」を含めた『選択集』に説かれるものとまったく同じであることを明らかにした。⁽¹¹⁾その後、岸一英氏⁽¹²⁾や新井俊定氏⁽¹³⁾によって「三部経釈」と広本『選択集』との一致部分が明らかにされたが、筆者は、そうした「選択集」との一致点や「三部経釈」の寛永版・承応版と恵空本・正徳版をめぐる書誌、選択思想と密接な関わりを持つと思われる勝劣義にもとづく念仏勝行説の変遷・成立過程⁽¹⁴⁾、及び、「三部経釈」に説かれる念仏易行説の初期的要素などを検討した結果、「三部経釈」時点での選択思想の説示そのものに疑念を抱くようになった。詳細な検討は別稿に譲るが、東大寺講説時点では選択思想そのものさえなかった蓋然性が高いという意を強くしている。

法然自身も、「予立^ハ三^テ選択^シ一^ヲ義^ト造^ル三^ヲ選択^ス集^ス也^ト」⁽¹⁵⁾と述べられ、『選択集』において選択義を立てられたことを述べているが、東大寺講説を振り返

つてみた場合、東大寺という他宗の寺域で他宗の僧侶が多数聴聞する場において、現在伝えられている『無量寿経釈』にすべて説かれているような念仏勝行説⁽¹⁶⁾にもとづき、仏が称名念仏のみを撰取され、他の一切の諸行を撰捨されたということを、法然の性格から考えてはたして公にし得るであろうか。法然自身も、

諸行與念仏^{スル}比較^{スル}之時、云念仏勝余行劣^{ナリト}、彌諍論不^レ絶事也。只念仏本願行也。諸善非本願行也。云時、真言法花等甚深微妙行、全非^レ比較也。存此旨可^レ云比較義也。⁽¹⁷⁾

と念仏と諸行とを勝劣義にもとづいて分別することに非常に慎重になっていることを述べられている⁽¹⁸⁾。法然の視点から見れば、そうしたことは造作もないと考えることも可能であろうが、後述するような不^レ求自得としての口称念仏三昧を発得され、善導弥陀化身説を確立された法然ならいざしらず、そうした確信を得る前の法然にとっては、廃助傍の三義は説けても、勝劣義にもとづく選択思想、さらには八種選択までは説き得なかつたのではないかと考えられる。そして、本願にもとづく易行なる称名念仏を「前後⁽¹⁹⁾多文」によつて懇切に説いていったと思われるのである。

ちなみに法然は、『逆修説法』において『大阿弥陀經』に注目し「選択即撰取」であることに思いを及ぼせている⁽²⁰⁾。そして、阿弥陀仏の四十八願の二つについて選択義にもとづいて述べているが、こと往生行の説示になると『選択集』の説示とは異なる次のような説示を残している。

抑法蔵菩薩、何者、捨^テ余行^ヲ唯以^テ称名念仏^ヲ而立^テ本願^ヲ給^ヘ云、此有^レ三義。一者念仏殊勝功德、故、二者念仏易^レ行故、遍^テ于諸機^ニ

『選択集』における善導弥陀化身説の意義

故。初殊勝功德故者彼仏因果惣別一切万徳、皆悉名号顯故、一度唱^テ南無阿弥陀仏^ト得^テ大善根也。是以西方要決云諸仏願行成^レ此果名、但能念^テ号具包^テ衆徳、故成^テ大善不^レ廢^テ往生云々、又此經即指^テ一念讚^テ無上功德、然者殊勝大善根、故撰^レ之為^テ本願給^ヘ也。⁽²¹⁾

ここでは、『西方要決』等を典拠として称名念仏を大善根・無上功德と設定しているが、未だ諸行を劣行と設定していることは見えない。したがつてこれだけの説示では勝義ではあつても、勝劣義とまではいえな

いであろう。かつて藤堂恭俊博士が、『逆修説法』における八種選択義の成立について検討され「八種選択義によつて示される八種が、『三部経釈』より後に成立した『逆修説法』の上に、既にすべてでそろつている。」と述べられているように、『逆修説法』説示時点において八種選択思想の素地ができあがつていたことは確かである。しかし、『逆修説法』の中では、これらの八種について「選択」の語を冠してはいない。八種選択がこうした形に留まつているのは、諸行が劣なることを説く勝劣義が法然の宗教的確信の中で未だ未成熟であり、三仏同心の選択義へと連なる基となるであろう善導弥陀化身説が未成立であつたからではなからうか。

ちなみに、『逆修説法』において称名念仏が大善根であることの典拠として用いている『西方要決』は、『選択集』では姿を消すこととなるが、そのことは後述する偏依善導一師観と密接な関わりがあると思われる。

以上のような点を、法然の思想変遷とあわせて考えてみると、より興味深いことが想定される。つまり、東大寺講説の時点で選択思想が公にされなかつたということは、『逆修説法』と『選択集』という二書でし

か選択思想は述べていないことになる。そして、この両書に共通するのは、一方は安樂房遵西の父と伝えられる「大法主禪門」⁽²³⁾という高度に仏教的素養のある特定の個人への説法の聴書であつて、建長六(一二五四)年に良忠が引用するまでほとんどその引用が皆無のものであり、一方はやはり篤信の九条兼実公の懇請のもとに執筆されたものの「莫_レ遺_二窓前_一」⁽²⁵⁾と厳しく戒められ、その後も信頼のおける門弟に付属されていた著作であるということである。こうした場であつたからこそ法然は、念仏勝行説にもとづいて諸行を撰捨するという選択思想を語り得たのであり、言い換えれば法然は、そうした意味での選択思想を信頼のおける者に対してしか語っていないことになるのではなからうか。そのことは、次章で述べるように『選択集』以後、法然が多数の消息などを執筆し、そこで善導弥陀化身説などを披瀝されているにもかかわらず、そのすべてに「選択」の語を説かれていないことも符号するのではなからうか。

三 善導弥陀化身説の成立

1 善導弥陀化身説の典拠

法然にとつて、その宗教体験と深い関わりをもつてくるものとして善導を阿弥陀仏の化身とみたことが挙げられるであろう。もちろん法然にとつて、阿弥陀仏の化身とまで崇められたのは善導ただ一師であり、⁽²⁶⁾法然はその善導一師に偏って浄土宗義を確立させた。法然にとつて、前述のような旧来の諸宗に見られない画期的な選択思想が生まれ得たのは善導という阿弥陀仏の直説があつたからではなからうか。

『選択集』第十六章段において法然は、『観経疏』の末尾の文章を引用した後、次のように述べている。

静以善導、觀経疏者、是西方指南行者、目足也。然則西方行人、必須珍敬矣。就中每夜夢中有僧、指授玄義。僧者恐是弥陀、応現爾者。可謂此疏(者)是弥陀伝説。何況大唐相伝云善導是弥陀化身也。爾者可謂又此文是弥陀直説。⁽²⁷⁾

ここで法然は、善導が弥陀の化身であることは「大唐相伝」しているとして述べている。法然にとつて、極楽の教主たる阿弥陀仏の化身として善導を捉える「相伝」の典拠となつたのは、いったい何であらうか。法然自身は、その典拠を明確に記してはいない。

書誌的に大いに疑問があるが、法然の著と伝えられる『善導十徳』には「歎善導徳為三」⁽²⁸⁾として善導の徳を三つに分け、その中「垂迹門」の徳として十点が語られる以外に、「本地門」の徳として次のように善導弥陀化身説が記されている。

二本地門者、又分為二。一、本迹、二、相即_{云々}。(師阿弥陀化身、事出在三千西方略伝。宜哉、独得二本願深旨、念仏衆生亦応合云本地内証。)(括弧内は正徳版)⁽²⁹⁾

正徳版によれば、その典拠となつているのは「西方略伝」、すなわち慈雲の『浄土略伝』である。しかしながら、『善導十徳』の撰者問題や正徳版そのものの信憑性を考えた場合、法然が「西方略伝」を直接的典拠として善導弥陀化身説を構想したとは考えにくい。ちなみに、法然が設定した浄土五祖の伝記を集めた『類聚浄土五祖伝』の「第三位 善導禪師」伝には、「一。統高僧伝第三十七遺身篇云。二。瑞応伝曰。三。

新修往生伝云。〽四。又（新修往生伝）云。〽五。念仏鏡云。〽六。龍舒浄土文云。⁽³¹⁾と六種の伝記が伝えられている。ここに『浄土略伝』はないが、王日休撰『龍舒浄土文』巻第五「感応事跡篇」の記述に、次のように『浄土略伝』を引用している。

（本朝）慈雲式懺（主）略傳云。阿弥陀仏化身。至長安聞瀆水聲、乃曰、可教念仏。三年後滿長安城中念仏⁽³²⁾

慈雲の『浄土略傳』やそれを受けた清月録『往生浄土略伝』、錢唐陸師寿述『新編古今往生宝珠集』⁽³³⁾を法然が直接閲読した可能性も大いに検討しなければいけないが、現時点では法然がそれらを直接閲読した証拠は確認できていない。また『龍舒浄土文』と同じ説示が、『樂邦文類』⁽³⁵⁾や『仏祖統紀』⁽³⁶⁾にもみえるが、これらはそれぞれ慶元六（一一〇〇）年、咸淳五（一二六九）年の成立であって、『選択集』撰述以後の成立となり、そこからの影響はあり得ず、現在確認し得る範囲では『龍舒浄土文』が法然をして善導弥陀化身と言わしめた唯一の「大唐相伝」といえる。藤堂恭俊博士も、「勢い「大唐相伝」の出拠を『龍舒浄土文』であつたと判定せざるを得ない。」⁽³⁷⁾とされ、大谷旭雄氏も、「法然をして『選択集』以前において「大唐相伝」といわしめた典拠は『龍舒浄土文』所収の善導伝であつたとするのが通説である。」⁽³⁸⁾とされている。このように、法然に「大唐相伝」といわしめた典拠は『龍舒浄土文』の可能性が非常に高く、その中に『浄土略伝』を引用しているので「龍舒浄土文云」という形ではなく「大唐相伝」として重みを持たせているとも考えられる。

『選択集』における善導弥陀化身説の意義

2 善導弥陀化身説の成立時期

さて次に、法然にとって善導弥陀化身説の経証的確信の成立時期について検討したい。これには二つの側面が考えられよう。一つが善導弥陀化身説の典拠となつたであろう法然による『龍舒浄土文』の引用、あるいは『龍舒浄土文』そのものの渡来年次を検討する方法であり、いま一つが、『選択集』以外の法然の著作から善導が阿弥陀仏の化身であるとする一節を探り、その撰述年次を考察する方法である。

まず、法然の『龍舒浄土文』引用を挙げてみると次の二箇所がある。⁽³⁹⁾

近來度、唐書龍舒浄土文申文候。（『逆修説法』三七日）⁽⁴⁰⁾

故龍舒浄土文云、襄陽石刻阿弥陀經。（『選択集』第十三章段）⁽⁴¹⁾

両書とも念仏多善根説の典拠として『龍舒浄土文』を用いており、それ以外の直接的引用はみられないようである。この中、「逆修説法」に「近來度」として近い時点での被閲を語っている。こうしたことを踏まえて藤堂恭俊博士は、法然の『龍舒浄土文』からの影響について、「本書は、東大寺講説の『三部経釈』の以後、『選択集』撰述以前と考えられる。」⁽⁴²⁾と述べられ、さらに大谷旭雄氏は、「龍舒浄土文」の渡来年次について実証的にその論をすすめる、具体的に文治五（一一八九）年八月十五日であると結論づけられている。⁽⁴³⁾大谷氏は、念仏多善根説との関わりの中で、こうした結論を見い出されているが、前節との関わりから、もちろんそれは善導弥陀化身説の成立時期とも関わってくるものであり、建久九（一一九八）年の『選択集』撰述との間隔は熟考し得る充分な時間であると言えよう。

次に、『選択集』以外の法然の著作にみられる善導弥陀化身説とその撰述年次を探ってみると、次のような多くの先学の指摘がある。まず、石井教道博士は、「弥陀化身善導の語は乙本〔阿弥陀経釈〕には全然見えぬが、甲本〔無縁集〕には小徳伝の下に、小徳が善導堂に参つたとき、「善導真像を見れば化して仏身となる」とあるのみであるが、丙本〔選択集〕には「大唐相伝云善導是弥陀化身也爾者可謂又此文是弥陀直説」といふ表現となつてゐる〔括弧内筆者。〕と述べられ、大橋俊雄博士にもほぼ同様の説示がある。⁽⁴⁵⁾ また阿川文正氏は、「法然の語録から「化身善導」の言葉を探るならば、く中略く建久九年上人六十六歳の時に撰述された『選択集』を嚆矢とするのである。く中略く法然が「化身善導」と仰がれた表現は、『選択集』撰述以後と見てもよいと考えられる。⁽⁴⁶⁾」と述べられている。さらに大谷旭雄氏も、「法然における化身善導の信仰はく中略く建久九年に『選択集』が撰述されるごく直前にその確信をえ、さらにそれ以後晩年にかけて深められていったと推せられる。」⁽⁴⁷⁾と述べられている。

ちなみに今、大谷氏が善導弥陀化身説を著すと指摘された七種(イ〜ト、消息名のみ)⁽⁴⁸⁾ 以外にも、筆者が指摘でき得るものを加える(チ〜ワ)と次のようになる。

- イ『津戸三郎へつかはす御返事』(九月十八日付)
- ロ『津戸三郎へつかはす御返事』(十月十八日付)
- ハ『大胡太郎実秀へつかはす御返事』(三月十四日付)
- ニ『大胡太郎実秀が妻室のもとへつかはす御返事』⁽⁵¹⁾
- ホ『熊谷の入道へつかはす御返事』(五月二日付)⁽⁵²⁾

へ『鎌倉の二位の禪尼へ進ずる御返事』⁽⁵⁴⁾
ト『正如房へつかはす御文』⁽⁵⁵⁾

チ『三部経大意』「而ヲ阿弥陀如来、善導和尚トナノリテ唐土ニ出テ云ハク：トヲセラレキ。」⁽⁵⁶⁾

リ『往生大要鈔』「善導の十徳の中に、はじめの至誠念仏の徳をいだしにもく」(本書には「弥陀化身」の言葉こそないが、前述した『善導十徳』の本地門の徳として善導が弥陀の化身であることが想定されている蓋然性が高い。⁽⁵⁷⁾)

又『宇都宮弥三郎頼綱に示す御詞』「一切善惡の凡夫、口称念仏によりて無漏の報土に往生する事、善導和尚弥陀の化身として、かやうに釈し給へる上は、此度の往生は入道殿の心なるべし。」⁽⁵⁸⁾

ル『浄土立宗の御詞 其二』「ただ善導和尚の意に依て浄土宗をたつ。和尚はまさしく弥陀の化身也。所立の義、あふぐべし。信ずべし。またく源空が今案にあらず。」⁽⁵⁹⁾

ヲ前掲『善導十徳』

ワ前掲『類聚浄土五祖伝』

管見であつて多くの遺漏があるが、特にこの中、善導弥陀化身説の成立時期との関わりの中で問題となるのが、チとリの二著である。実はこの二著は、石井教道博士が、「勿論三部経大意の成立年代は不詳であり、中に第三期と思はれる思想も彷彿として居る。しかし本書には九願をとり扱うてゐるが、元祖発見の選択の文義が一ヶ所も顕はれてゐない。」⁽⁶⁰⁾と述べるなど、選択思想が開顕される東大寺講説以前の本願念仏期の著述とされている。しかし、それでは先にみた石井博士自身の説

示と矛盾し、善導弥陀化身説のある『三部経大意』や『往生大要鈔』と「選択」の語が語られる『三部経釈』とのどちらを先に位置させるのか疑問が残る。⁽⁶¹⁾ ちなみに大橋博士は、『三部経大意』における善導弥陀化身説の説示について、「この場合の善導は阿弥陀如来の生まれかわりとしての善導であり、化身としての善導ではなかった。」と述べられている。しかし、法然自身が、前述ハの『大胡太郎実秀へつかはす御返事』の中で、「善導くスナワチ阿弥陀仏ノ化身ナリ。カノ仏くカリ二人トムマレテ、善導トハ申ナリ。」とあり、トの『正如房へつかはす御文』の中で、「善導く阿弥陀仏ノ化身ナリ。く阿弥陀仏ノカリ二人ニムマレテ善導トハ申候也。」と述べられているように、「生まれかわり」と「化身」との相違を説く氏の説には容易に首肯し難いように察せられる。

『三部経大意』の善導弥陀化身説の説示に注目された末本文美士氏も、本書の初期成立に対する疑義を指摘されている。⁽⁶²⁾ 近時、善裕昭氏が、本書を「三部経釈」や「逆修説法」・「選択集」よりも初期とする論文を発表されている。⁽⁶³⁾ 筆者も本書を「選択集」よりも前に設定する善氏の所論には概ね賛同するところであるが、東大寺講説よりも前に本書を設定する点には些か疑問を感じるところである。

また同時に、同様の意味で『往生大要鈔』にも疑問が呈せられることとなるであろう。善導弥陀化身説とは異なるが、伊藤唯真博士は、『往生大要鈔』には一念義の輩に言及している箇所があるから同（石井教道）氏のいう第二期に属するものではない⁽⁶⁴⁾（括弧内筆者）と述べられているが、筆者の傍証となり得る示唆ではなからうか。この両書の成立時期や両書と「三部経釈」とをめぐる書誌については多くの問題が残つ

『選択集』における善導弥陀化身説の意義

ており稿を改めて検討したい。

いずれにしても、『龍舒浄土文』の引用⁽⁶⁷⁾や善導を弥陀化身とする考えは、法然以前のわが国の浄土教祖師には見られないことから、本稿では法然にとつて善導弥陀化身説の確立の時期は『選択集』を嚆矢とする、石井教道、藤堂恭俊、阿川文正、大谷旭雄等各氏の説示に準じる立場をとりたい。ただ、『三部経大意』や『往生大要鈔』での弥陀化身説を東大寺講説以前に設定するならば、それは経証的確信であつて、後述するような法然の三昧発得にもとづく宗教的確信とは異なるとも捉えられよう。

四 法然上人による善導観の変遷

1 第一期 浅劣念仏期（要集浄土教時代）

本章では前述の石井教道博士によつて設定された教義書を年代順に列挙し、善導観の変遷を中心に、先学の指摘を盛り込みながら追つてみたい。

まず、恵心の『往生要集』を注釈した『往生要集』四釈書についてであるが、筆者は別稿において、その成立前後等を検討し、新たに、『往生要集料簡』↓『往生要集略料簡』↓『往生要集釈』↓『往生要集詮要』の成立順序となるのではないかと提示した。⁽⁶⁸⁾ 今は、その順序に従い、拙稿において述べた要点を記すに留める。

② 『往生要集料簡』／③ 『往生要集略料簡』

私云。恵心盡^テ理定^ルニ往生得否^ヲ以^テ善導和尚專修雜行文^ノ為^シ指南^ト也。

又処々多引_ス用_ニ於_レ彼師_ヲ、可_レ見。云々(ニ云々)然則用_ニ惠心_一之輩、必可_レ帰_ニ善導_一哉(十矣)。(括弧内は『往生要集略料簡』)

この説示のように、四積書を通じて法然は、惠心から善導への流れを明らかにしている。

④『往生要集積』

然則用_ニ惠心_一之輩、必可_レ帰_ニ善導_一道_ニ綽_ニ也。依_テ之_ヲ先_ニ披_テ綽_ニ禪師_一安樂集_ヲ覽_テ之_ヲ分_ニ聖道_一淨土_ニ二門_一積_ニ弘教_一也。次善導觀經疏_ヲ可_レ見_ニ之_一矣。

ここで法然は、善導の『觀經疏』を見るべきとしている⁽⁷²⁾。しかし、四積書を通じて法然が、『觀經疏』と明示しているのはこの一箇所のみであり、他でも『觀經疏』からの影響は明らかにし得ない。おそらく四積書執筆時点で法然は、『觀經疏』を味読・受容するまでには至っていないと思われる。

次に、念仏観についても一瞥を加えたい。

①『往生要集註要』

惠心註要_ニ引_ニ用_ニ善導_一專_ニ雜_一二修_ニ決_ニ往生_一得_ニ否_一。而嫌_ニ雜修_一雜行_ニ勸_ニ專修_一之_ヲ志_ニ以_テ之_ヲ可_レ知。往生要集註要_ニ大_ニ概_ニ在_ニ此_一。⁽⁷³⁾

このように本書では、善導の専修思想を強調し、雜行は懈慢国に墜ちるので「嫌」うと述べ、「選択」思想へ連なる萌芽的表現をしている点に注目せねばならないと考えられる⁽⁷⁴⁾。総じて『往生要集』四積書を通じて、諸行をして非要・不要・捨・廢などとする表現が多々あるものの、これらは選択思想にもとづく諸行の積極的廢捨を意図するものとは異なるようである。

法然は、四積書すべてにわたって「以_テ念_ニ名_一爲_ニ往生_一之_ヲ業_ト何_レ況_ニ觀_ニ

念_ニ相_ニ好_ニ功_ニ徳_ニ耶_一」の文を『往生要集』から引用し、『往生要集註要』において、

觀念_ト称_ト念_ト、勝_テ劣_テ難_テ易_テ。即觀念_ハ勝_ニ、称_ハ劣_ニ。故念_ハ仏証_ハ拋_ニ門_ニ中_ニ云_ニ下_ニ但以_ニ念_ニ名_一爲_ニ往生_一之_ヲ業_ト。何_レ況_ニ觀_ニ念_ニ相_ニ好_ニ功_ニ徳_ト上_ト又觀_ハ念_ハ難_ニ修_ニ、称_ハ念_ハ易_ニ行_ニ。⁽⁷⁶⁾

と述べられているように、四積書執筆の時点では、称名念仏は劣行で、觀念は勝行であると語られており、通仏教的範疇の中にあつて難易に約して称名念仏を修すべきことを懇切に述べていることが分かる。

2 第二期 本願念仏期(善導念仏期)

さて、石井博士が第二期として設定したのが次の二著である。

⑤『三部經大意』⑥『往生大要鈔』

この二著については、前章で少しく言及したが、善導弥陀化身説や一念義に対する言及が見られ、筆者としては「三部經積」よりも以前に設定するのに疑問を感じるところであり、稿を改めて検討したい。しかし、もし筆者の一連の指摘が妥当ならば、「選択」の語が用いられるのは『逆修説法』と『選択集』のみということになり、「選択」の語が用いられていないからという理由で両書を当該期に配当する石井博士の説示の妥当性をまずもって再検討する必要があることとなろう。

3 東大寺講説「三部經積」(選択念仏期Ⅰ)

次に選択念仏期について検討したい。便宜上、本期は3東大寺講説「三部經積」、4『逆修説法』、5『選択集』の三期に分けて検討する⁽⁷⁷⁾。

⑦『無量寿経釈』

本書でまず注目しなければならぬのは、冒頭の次のような説示である。
 正依善導、傍依諸師、並述愚懷。⁽⁷⁸⁾

ここで法然は「正」には善導に依るけれども、「傍」には諸師に依ると述べている。このことは次の往生行を説く際の善導義補助の七師の箇所でも語られる。

二依善導論得失。三以感師等義助善導之義。次依感師智榮等、補助善導之義者、是有七。⁽⁷⁹⁾

この善導義補助の七師については既に大谷旭雄氏が詳述し、「この時点においてすでに法然の意中に師資相承（浄土五祖）の原型、脈絡が専雑二修義という視点から構想されていたことが窺える」と指摘されている。さらに大谷氏は、「法然自身が善導の専雑二修義に依憑したことの正当性を補助しようとする意と解される」、「補助」というのはこれら善導の所説に不足や欠陥があつて、これを諸師の所説で補足するという意味ではない⁽⁸¹⁾と述べられているが、こうした指摘に若干の蛇足をつけ加えたい。というのは、おそらくここで法然が用いている「傍」、「助」、「補助」などの語は、大谷氏の述べられるように教義的・知識的には善導の説示に「不足や欠陥があつて」のことでなく「正」には善導に依るのである。しかし、東大寺講説という状況の中で、それだけでは善導の「正」なる宗教的普遍性を伝えることがおぼつかないので、大衆を納得せしめんと、文字どおり「傍」には善導の義を補助、補足せしめようとしているのではなからうか。⁽⁸²⁾ 何故なら、この時点で法然にとつての善導

は後の『阿弥陀経釈』に述べられる三昧発得の師ではあつても、『選択集』に述べられる弥陀化身ではないからである。

⑧『観無量寿経釈』

次に、『観無量寿経釈』の冒頭でも、

正依善導、傍依諸師、以諸師釈、輔助善導。⁽⁸³⁾

と『無量寿経釈』と同様の説示が示される。そして『観経』流通分の一節について、

一者先依善導、廃定散諸行、但帰念仏一門。二於經中諸文、略輔助此義。三以諸文、輔助者。⁽⁸⁴⁾

とある。ここでは、補助するものが経文になつて前者とは異なるが、いずれにしても善導義が補助される点に相違はない。ちなみに義山の正徳版では、「補助」という言葉を嫌つたのか、「資助」と置き換えたり、説示そのものをカットしているが、義山のこの判断は、先に筆者が蛇足としてつけ加えた点を慮つてのこととも考えられる。

また善導義補助と関連して、念仏と諸行との関係を説くいわゆる廃助傍三義についての次のような説示にも注目する必要がある。まず、

『無量寿経釈』では、

次付此三義、論傍正、以但念仏為正、余二為傍。以何故、准本願故、依前後多文故。⁽⁸⁵⁾

とあり、同じように『阿弥陀経釈』では、

今勸念仏往生者、依多分意。⁽⁸⁷⁾

とある。このように東大寺講説時点では、「前後多文」「多分意」などを前面に提示し、懇切に称名念仏を説いていたことが分かる。第二章で略

述したように、勝劣義にもとづく選択思想が法然の宗教的確信の中で未成熟であったことが、こうした説示に表れているのではないかと思われるのである。

⑨ 『阿弥陀経釈』

最後に『阿弥陀経釈』である。本書においては、石井博士も注目されているが、次の点に注目せねばならない。

於善導和尚往生浄土宗者、く無有相承血脉法、非三面授口決儀。唯浅探、弘意疎窺、聖訓任三昧発得之輩、宣一分往生之義。愚見誠不敏、深理何可当之哉。

ここで法然は、浄土宗においては師資相承血脉の法がなく、三昧発得の師たる善導の教えに任せていると述べている。『無量寿経釈』においても、「祖師善導」の語があるが、東大寺講説時点では、前章でみたく善導弥陀化身説はみえないのである。

4 『逆修説法』(選択念仏期Ⅱ)

⑬ 『逆修説法』

次に『逆修説法』について検討したい。まず、初七日においては、立三宗名者、天台法相等諸宗、皆由師資相承。然浄土宗既有師資相承血脉次第。所謂菩提流支三蔵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法師等也。く依之今相伝、名浄土宗者也。然不知此旨之輩、未嘗聞三宗外有浄土宗等難破事候者、聊申開候也。

と道綽の『安楽集』に説示する六大徳相承を受けた浄土宗の相承血脉を

明かしている。

同じく五七日においては、

然浄土宗師資相承有三説。く今此五祖者、先曇鸞法師道綽禪師善導禪師懷感禪師小康法師等也。

と善導を中心にした浄土五祖説を提示している。そして、善導伝の箇所では、

未得觀經之前、得三昧く善導和尚念仏給、口仏出給。

と三昧発得の師たる善導を讃え、小康伝では、

詣長安善導和尚影堂見善導真像者、化作仏身。

と語り、その伝記を通して偉大なる徳を讃えている。また、二七日においては、「善導一師」などと説示しているが、『選択集』で説く「偏依」という表現までは見いだせないようである。

5 『選択集』(選択念仏期Ⅲ)

⑮ 『選択本願念仏集』／⑯ 『選択本願念仏集』(広本)

最後に『選択集』ではどうかだろうか。周知のように第一章段では、次のような法然独自の師資相承論が展開されている。

如聖道家血脉、浄土宗亦有血脉。く此(下)亦有二説。一者菩提流支三蔵慧龍法師道場法師曇鸞法師大海禪師法上法師。已上出安楽集。二者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。已上出唐宋兩伝。

また『選択集』第十六章段では、偏に善導一師に依る理由を次のような段階を追って説示される。紙面の都合上、その要点を以下に記す。

第一段階 たとえ各宗派の諸師が浄土の章疏を造るといっても、浄土の教えを宗としているわけではなく、浄土の教えを宗としている善導に依ることを述べる。

第二段階 浄土の教えを宗としている諸師がいるといっても、それらの諸師が三昧を発得したわけではなく、三昧を発得された善導に依ることを述べる。

第三段階 三昧を発得したとはいっても、弟子であり師と解釈が異なる懐感に依らずに、師である善導に依ることを述べる。

第四段階 師であるとはいっても、三昧を発得していない道綽に依らずに、三昧を発得している善導に依ることを述べる。

第五段階 『観経疏』末尾に説かれる善導が靈瑞を感じ聖化に預かった光景を引用し、『観経疏』が阿弥陀仏の伝説であり、直説であること、また善導が阿弥陀仏の化身であることを述べ懐する⁽¹⁰⁾。

法然はここで、第一章段において五祖（実は「五祖」とは明確に記してはいない）として善導の前後に配し、特に『選択集』第一章段で浄土宗の教判としての聖道門・浄土門を依用した『安楽集』の道綽や、東大寺講説までは善導義補助の七師の筆頭に挙げていた懐感をさえ退けている。第四段階で、三昧を発得していないから道綽を退けるというのはなんとか理解が可能だが、第三段階で、弟子に依らず師に依り、師と解釈が異なるから三昧を発得している懐感を退けるというのは容易には首肯し難い。あえてこのようにする必要はなく、東大寺講説と同様に補助（この時点での「補助」は、先に述べた義山の指摘をまつまでもなく、明確に「助成・資助」の意となろう）という位置に抑えておけばそれで

『選択集』における善導弥陀化身説の意義

良かったのではないかとさえ思える。しかし、やはりそうしたことも第五段階で、善導が弥陀化身であることを踏まえてのものではなからうか。いつてみれば、善導が弥陀の化身であるならば、他の祖師は、善導を「補助」する必要性よりも、善導と多少なりとも教えの異なる祖師を温存しておく危うさの方に法然は重きをおいたのではなからうか、そして、その姿勢こそが「偏依」の意味ではなからうか。

実は、第一章段での師資相承については、草稿本と伝えられる廬山寺本では追加挿入されている。藤堂恭俊博士は、既にこの点について考察を加え、「撰述当初において、考慮に入れられていなかった」か、「はやまってとばし」たとする二説を想定されているが、筆者は前者の立場を取りたい。すなわち草稿本構想時点において法然は、弥陀化身たる善導一師に偏依することを語るならば、当初から退けられる祖師を記載するのは、たとえ相承とはいえ読者をして徒に幻惑させてしまいかねないと考えられたのではなからうか。

そうした点に関連して、廃助傍三義についての判断では、第四章段で次のように述べている。

此等三義殿最難知⁽¹¹⁾。請諸学者取捨在⁽¹²⁾心。今若依⁽¹³⁾善導⁽¹⁴⁾以⁽¹⁵⁾初⁽¹⁶⁾為⁽¹⁷⁾正耳⁽¹⁸⁾。

先にみた「三部経釈」において、「前後多文」「多分意」によって懇切に称名念仏を説いていた姿勢とは異なり、「依⁽¹⁹⁾善導⁽²⁰⁾以⁽²¹⁾初⁽²²⁾為⁽²³⁾正耳⁽²⁴⁾」とある点、つまり「阿弥陀仏の化身である善導が『これのみ』と強調している点に注意を払う必要があるのではなからうか。

6 三昧発得の師から弥陀化身へ補助から偏依へ

このように法然の教義書を追っていくと、明らかに善導観の変遷が見られる。つまり、善導を重視しながらも『観経疏』に辿りつき得なかつたであろう『往生要集』四釈書執筆の時点。師資相承血脈などなく、三昧発得の師たる善導を主軸に据えながらもそれを多くの人師が補助するという形をとる東大寺講説の時点。善導の偉大なる徳を讃え、善導を中心とする浄土五祖説を説く『逆修説法』説示時点。そして、第一章段においては相承は若干記しながらも、第十六章段では道綽・懷感を退けて善導一師に偏依するという立場をとる『選択集』執筆時点である。特に、東大寺講説時点から、あえて諸師を退けている『選択集』への劇的变化は、善導弥陀化身説と密接に結びつくものであり注目せねばならない。つまり、善導が三昧を発得された優れた人師であるだけでは、偏依ではなく補助(教義的・知識的ではなく宗教的な意味において)を必要とするのであり、善導が阿弥陀仏の化身であり、その『観経疏』が仏説に等しい価値をもつという確信があるからこそ偏依たり得るとも言い得よう。

五 善導弥陀化身説と選択思想と偏依

法然は、『選択集』第十六章段において八種選択を述べ、弥陀・釈迦・諸仏が三仏同心に称名念仏を撰取し、諸行を撰捨するという選択思想を構築した。前述のように法然は、『逆修説法』説示時点で「選択即撰取」であることに思いが及び、八種選択の内容を整理されている。し

かし、それには「選択」の語を冠し得ていないし、念仏と諸行との勝劣義も説き得ていない。法然は、なぜ『選択集』ではじめてこうした思想を導き出せ得たのであろうか。また法然が、八種選択に続けて善導弥陀化身説にもとづく偏依善導一師論を展開する意図はいかなる点にあるのだろうか。

『選択集』は、阿弥陀仏の本願に基準を据えた念仏と諸行との取捨を示すものであつて、偏依善導論は八種選択と直接的には関係がないように思える。しかしながら、『選択集』の思想の抛り所に取り上げられた各章の引文典籍の引用回数だけを見ても、

仏説く 十二回

善導く 二十一回

道綽く 一回

法照く 一回

慈恩く 一回

となり、仏説である「浄土三部経」よりも、善導の著作の回数が多いことに気付く。そして、その反面、多くの祖師の説示が引文という位置には据えられていないことが分かる。東大寺講説で、「前後多文」を求めて称名念仏を懇切に説いていた姿勢とは大きく異なることを確認せねばならないであろう。前述したように、『逆修説法』で称名念仏の勝義なることを説く典拠として用いていた『西方要決』さえも『選択集』では姿を消しているが、このことがその典型であろう。いつてみれば『選択集』は、浄土三部経の所説と善導一師の思想との有機的統合から成立しているといっても過言ではない。

東大寺講説時点で法然は、三昧発得された善導に高い宗教的尊崇をはらっておられた。その後法然は、『龍舒淨土文』の渡来を契機として、「大唐相伝」して善導が弥陀化身であるとする善導弥陀化身説の経証的確信を得た。さらに法然は、『三昧発得記』に記されているように、『選択集』執筆の年である建久九年の正月から三昧発得された。そして、法然の『選択集』撰述時の状況について香月乗光氏は、『選択集』に「観經疏」末尾の文章を引用した理由を「これをそのまま本集の結論としたもの」と述べられ、その後の「念仏之行感ニ水月ニ而得ニ昇降一也」の一節を藤堂恭俊博士は、「彼（法然）自身が既に口称三昧を発得した人であることを、この簡潔な詞をとうして知ることが出来る（括弧内筆者）」と述べられている。法然は、こうした三昧発得を通じて善導との高度な宗教的交流を深めたのであろう。最終的に法然は、その経証的確信と自身の三昧発得を通じて、善導を弥陀化身とし、『観經疏』を弥陀直説つまり仏説に等しい価値を持つという宗教的確信を得たのである。

その化身善導が、

一 仏一切仏。所有知見解行証悟果位大悲等同無少差別。是故一仏所制即一切仏同制。同体大悲。故一仏所化即是一切仏化。一切仏化即是一仏所化。

という立場の中で、『観經疏』を通じて、「楷定古今」されてまで、「二向」に選択本願念仏を勧められた意が、阿弥陀仏だけでなく釈迦や諸仏にまで及ぶであろうことを法然は察せられたのである。もちろんそれは、善導が信法釈の中で展開する次のような説示を前提としているであらう。

『選択集』における善導弥陀化身説の意義

二(者)決定深信。彼阿弥陀仏四十八願。攝受衆生。無疑無慮。乘彼願力。定得往生。又決定深信。此觀經三福九品。定散二善。証讚彼仏。依正二報。使人欣慕。又決定深信。弥陀經中十方恒沙諸仏。証勸一切凡夫。決定得生。又深信。行者仰願。一切行者(等)。一心唯信。不顧身命。決定依行。仏遣捨者。即捨。仏遣行者。即行。仏遣去処。即去。是名隨順。隨順。是名隨順。隨順。是名真仏弟子。

ここで善導は、信法すべき仏を阿弥陀仏・釈迦・諸仏の三仏と定められているが、その後の「仏遣捨者即捨。仏遣行者即行。仏遣去処即去」の「仏」を、法然は三仏同心と捉えたのであろう。その結果法然は、三仏同心による選択という画期的な選択思想を構築し得たのである。善導が三昧を発得された優れた人師であるだけでは、念仏勝行説にもとづき諸行の積極的廃捨を説く三仏同心の八種選択の思想までは構築できなかつたのではなからうか。

以上のような、善導弥陀化身説にもとづく偏依善導一師觀の確立と選択思想との関係は、ちようど法然が本願念仏への絶大なる信を込めて語つた次のような法語と関連させて語ることができるのではなからうか。本願の念仏には、ひとりだちをせさせて、すけをささぬなり。

法然が念仏に「助」を要さないと述べたのは、まぎれもなく念仏が「選択」にもとづく仏説であるからであり、同様に、道綽や懷感を退けてまでも善導一師に偏依し得たのは、善導が阿弥陀仏の化身であったからに他ならない。法然にとって、勝劣義にもとづく念仏と諸行との取捨

である「選択」思想は仏説に裏付けられることが条件であった。そうすれば、それこそは「ひとりだちをせさせてすけをささぬ」ものたり得るのである。善導一師に「偏依」し諸師を退けることも、仏説に裏付けられることが条件であった。そうすれば、善導の所説は補助を必要としない「ひとりだちをせさせてすけをささぬ」ものたり得るのである。その根拠たり得たのが善導弥陀化身説の経証的確信と法然自身の三昧発得によって得られた弥陀化身の宗教的確信であった。こうした意味で「選択」と「偏依」との関係は、密接不可分のものである。法然にとって「選択」が成立するには「偏依」が必要であり、「偏依」が成立するには「選択」が必要であったのではなからうか。こうして法然は、浄土三部經の所説と弥陀化身たる善導の思想との有機的統合からなる『選択集』の所説が決して虚しいものではないことを伝えようとされたのである。

六 おわりに

法然の思想史をおつて、特に選択思想と善導観との関わりについて愚考を重ねてきたが、その要点を記して閑筆したい。

①東大寺講説時点では、「選択」思想そのものが成立していなかった蓋然性が高く、本願にもとづく易行なる称名念仏を、「前後多文」によって懇切に説いていたと思われる。したがって法然は、『逆修説法』と『選択集』という二書でしか選択思想を述べておらず、念仏勝行説にもとづく選択思想を法然は、誤解をおそれ、信頼のおける者に対してしか語っていないことになるのではなからうか。

②『三部經大意』と『往生大要鈔』の成立時期や、両書と『三部經

釈』とをめぐる書誌等については多くの問題が残っており詳細な検討を必要とする。現時点では、『選択集』において「大唐相伝」といわしめた弥陀化身説の典拠を『龍舒浄土文』とし、法然の善導弥陀化身説の経証的確信の成立時期は『選択集』を嚆矢とする可能性が高い。

③法然の教義書を追つていくと善導観の変遷が見られる。特に、善導義を多くの人師が補助していた東大寺講説時点から、あえて諸師を退け善導一師に偏依する『選択集』への劇的变化は、善導弥陀化身説と密接に結びつくものであり注目せねばならない。善導が三昧を發得された優れた人師であるだけでは、偏依ではなく補助を必要とするのであり、善導が阿弥陀仏の化身であり、その『觀經疏』が仏説に等しい価値をもつという確信があるからこそ偏依たり得るとも言い得よう。

④まず法然は、「大唐相伝」して善導が弥陀化身であるとする善導弥陀化身説の経証的確信を得た。次に法然は、自身の三昧發得にもとづき善導を弥陀化身とし、『觀經疏』を仏説に等しい価値を持つという宗教的確信を得た。そして法然は、その『觀經疏』を味読し、三仏同心による選択という画期的な選択思想を成立した。善導が三昧發得の優れた人師であるだけでは、念仏勝行説にもとづき諸行の積極的廃捨を説く三仏同心の八種選択の思想までは構築できなかつたのではなからうか。法然にとって、勝劣義にもとづく念仏と諸行との「選択」、諸師を退け善導一師に「偏依」することは、共に仏説に裏付けられることが条件であった。このように「選択」と「偏依」の関係は、密接不可分のものである。『選択集』において法然が、八種選択に続けて善導弥陀化身説にもとづく偏依善導一師論を展開する意図は、浄土三部經の所説と善導の思

想との有機的統合からなる『選択集』の所説が決して虚しいものではないことを伝えようとされたからである。

以上、限られた紙面の中で充分意を尽くし得ない点も多々あるが、それらの諸点に関しては後日を期すとともに、大方の御叱正を乞う次第である。

註

- (1) 石井教道博士篇『昭和新修法然上人全集』（以下『昭法全』、昭和三〇年）「序」四頁〜八頁。
- (2) 『昭法全』「序」には特に『往生大要鈔』への言及はないが、『三部経大意』の次に配されており、本書にも「選択」の語が見いだせないので、おそらく石井博士はこの時期の著述と考えたのであろう。
- (3) 代表的なものとして岸一英氏、中野正明氏等による法然著作・法語の研究。
- (4) 筆者がこうした視点で稿をすすめたものとして左の拙稿がある。参照された。
 - ①「法然上人『往生要集』四積書の研究」（『印仏』四四〜一、平成七年）
 - ②「法然上人『往生要集』四積書の研究／助念方法門、惣結要行積をめぐって」（『法然上人研究』五、平成八年）
 - ③「法然上人『往生要集』の研究／特に往生階位積について」（『仏教論叢』四〇、平成八年）
 - ④「法然上人『往生要集』積書撰述についての一考察」（『仏教文化学会紀要』四・五、平成八年）
 - ⑤「法然上人『無縁集』と『師秀説草』」（『宗教研究』七〇〜四、平成九年）
 - ⑥「法然上人『逆修説法』諸本の比較研究」（『印仏』四五〜二、平成九年）
 - ⑦「惠空書写本漢語燈録所収『逆修説法』について」（『仏教論叢』四一、平成九年）。
- (5) 特に岸一英氏『逆修説法』と『三部経釈』（『浄土宗典籍研究』所収、昭和六三年）を参照されたい。但し、筆者の検討では、『三部経釈』の新層・古層という岸氏の指摘は高く評価されるべきであるが、それによって一概に「三部経釈」成立の複雑さを括り得るとは規定できなれと考えられ、そうした点につ

『選択集』における善導弥陀化身説の意義

いては別稿をもって詳述したい。

- (6) 『昭法全』三四九頁、「土川本」一三三頁。
- (7) 井上光貞氏『日本浄土教成立史の研究』第三章第三節「三、法然の思想的形成」（昭和三十一年）には、「しかし一層注目されるのは、（二）称名易行の説である。（三二三頁）」、田村円澄氏『法然の改革性』（『日本宗教史講座』第二卷「宗教の改革」、昭和三四年）には、「法然が念仏を説いたからではなく、専修念仏を説いたことに、問題の本質が伏藏されている。（二二四頁）」等とある。
- (8) 石井教道博士『選択集全講』三頁〜四頁（昭和五九年再版）、香月乘光氏『法然上人の浄土開宗における仏教の転換』（『法然浄土教の思想と歴史』所収、昭和四九年）を参照されたい。
- (9) 田村芳朗氏・袴谷憲昭氏等による本覚思想と対峙する二面相對思想としての法然研究、黒田俊雄氏・平雅行氏等による顕密体制論と対峙する異端である専修思想としての法然研究等。
- (10) 安達俊英氏『法然上人における選択思想と助業觀の展開』一、選択思想の展開（『浄土宗学研究』十七、平成三年）を参照されたい。
- (11) 拙稿「法然上人『選択』思想の先例考」（『仏教論叢』三五、平成三年）を参照されたい。
- (12) 岸一英氏『三部経釈』の研究（一）（『法然上人研究』創刊号、平成四年）。
- (13) 新井俊定氏『無量寿経釈』について（『仏教文化研究』三七、平成四年）。
- (14) そうした点については、拙稿「法然上人『選択思想』と『勝劣難易二義』の位置」（『仏教論叢』四三、平成十一年）を参照されたい。
- (15) 『浄土宗要集』卷本（『良忠上人伝聞の御詞』、『昭法全』七六二頁）。
- (16) 例えば「一者勝劣義」（『昭法全』七二頁）、「非_レ無_レ勝劣之義」（同八一頁）である。但し、この両者は、前者は『選択集』第三章段（同三一九頁、「土川本」三一頁）、後者は広本『選択集』第二章段（『昭法全』三五七頁）に説かれる箇所と同一であり書誌学的に問題の多い箇所である。
- (17) 「三心料簡および御法語」（『昭法全』四四九頁）。ちなみに、この「全非」比

校」の説示は「観無量寿経釈」〔昭法全〕一二二頁にもあるが、実はこの箇所も「選択集」第七章段とまったく一致する箇所なのである。そして、それより少し先に「全非三比較」〔同一二二頁〕の箇所があるが、ここは寛永版・承応版にはあるものの正徳版には欠けている。義山が敢えてこうした説示を削除するか甚だ疑問を抱かざるを得ないところである。

- (18) 奈良博順氏は、「興福寺奏状が攻撃しているのは念仏易行説ではなく、念仏勝行説であって、この点については高弁も同様である。さらに、現在発見されている法然の語録、消息の中で念仏勝行説を説いているもつとも早いものは、文治六年（一一九〇）東大寺で講説されたといわれる無量寿経釈であり、専修教徒への迫害が記録に出るのが正治二年（一二〇〇）以後、さらに七箇条起請文には、それを書いた元久元年（一二〇四）より、ほぼ十一年前から無智不善輩が時々到来するにいたつたとあり、元久元年より十一年前というところ、建久五年（一一九四）、すなわち東大寺講説より四年後である。かかる事実を考えれば、専修教徒の拡大をもたらした法然の思想とは、従来取り上げられてきた念仏易行説より、念仏勝行説とした方がより妥当ではないかと思うのである。」〔法然の思想的形成〕『倫理学研究』九、一九四頁、昭和三六年〕と述べられているが、元久二（一二〇五）年の興福寺奏状の非難の矛先が念仏勝行説であるならば、それよりも十五年も前に、こうした内容をその近隣の東大寺で説くことが可能であろうか。もしそうならば「不善輩」は法然のその説示に応じて次々と現れてくるであろう。しかし、東大寺講説を契機に専修念仏教団への非難・弾圧が加えられたという形跡はなく、「不善輩」が到来しだすと指摘のある建久五年は、筆者の提示する、まさに法然が「選択」の語を用い始めたであろう「逆修説法」説示時点に符号する。こうした「不善輩」は法然の草庵などでその説法を聴聞していた者たちではなからうか。

(19) 『無量寿経釈』〔昭法全〕九〇頁。

(20) 『逆修説法』三七七頁、五七七日〔昭法全〕二五一頁、二六六頁。

(21) 『逆修説法』三七七頁〔昭法全〕二五三頁。

(22) 藤堂恭俊博士「法然の偏依善導と八種選択集」〔法然上人研究〕三六八頁、

昭和五八年）。ちなみに藤堂博士は、惠空本系統にも寛永版系統にも記載のある「阿弥陀経釈」末尾での「選択集」と同一の八種選択は検討の俎上にもしていないが、筆者も本稿では藤堂博士と同様の立場をとる。

(23) 『逆修説法』三七七頁、四七七日〔昭法全〕二四八頁、二五九頁。

(24) 大谷旭雄氏「逆修説法」の引用と呼称」〔高僧伝の研究〕三一〇頁、昭和四八年）。

(25) 『昭法全』三五〇頁、「土川本」一三四頁。

三

(26) 岩井大慧氏「善導伝の一考察（一）」（五）」〔史学雑誌〕四一―一・二・四・五・八、昭和五年）は善導伝研究の基本的資料となるものであるが、特にその（五）の善導弥陀化身説についての示唆を参照されたい。

(27) 『昭法全』三四九頁、「土川本」一三三頁。

(28) 『昭法全』八二九頁。

(29) 『昭法全』八三一頁。

(30) 大橋俊雄博士「善導十徳」伝法然上人撰述書研究 其三」〔仏教論叢〕九、昭和三七年）等。

(31) 『昭法全』八五〇頁、八五四頁。

(32) 『浄土』六・八六七・a、『昭法全』八五三頁、八五四頁。

(33) 大谷旭雄氏は、「この弥陀化身善導の典拠を中国において成立した諸種の善導伝を通じてさかのほれば、慈雲遵式（九六五―一〇三二）の『西方略伝』に淵源し、文献的にはそれ以前にさかのぼることはできない。その後、清月の『浄土略伝』に、錢塘陸師寿の『新編古今往生宝珠集』、また、王日休の『竜舒浄土文』へと順次継承され」と述べられている（弥陀化身善導と勢至化身法然の信仰）『九卷伝』・『四十八卷伝』を中心に）『法然浄土教の総合的研究』三三九頁、昭和五九年）が、大谷氏所覧の典拠は示されていない。ただ大正大学所蔵「唐朝京師善導和尚類聚伝目録」の「往生浄土略伝」（三丁右、割註）に「同西方略伝故不載文也」とあり、『新編古今往生浄土宝珠集』（同六丁右、割註）に「同三新修伝亦引西方略伝」とあることから両書の原文には

『浄土略伝』を引用していたことがうかがえる。但し、両書共（前者は欠、後者は零本（『統浄全』十六所収）にその善導伝の原文は現在伝わっていない。

- (34) 『浄土依憑経論章疏目錄』（『長西録』、『大日仏』九六（目録部二）・一四九・b）には『浄土略伝』等の所在が確認できる。

- (35) 『正蔵』四七・一九三・a。

- (36) 『正蔵』四九・二六三・b。

- (37) 藤堂恭俊博士、前掲註（22）論文、三四三頁。

- (38) 大谷旭雄氏、前掲註（33）論文、三三九頁。

- (39) この他、『阿弥陀経釈』（『昭法全』一三五頁、一四九頁）にも『龍舒浄土文』の説示が一箇所あるが、前者は「同『選択』」とする編者による割註で、後者は『選択集』との一致点であることから、ここでは検討の対象としない。

- (40) 『昭法全』二五四頁。

- (41) 『昭法全』三四四頁、「土川本」一一四頁。

- (42) 藤堂恭俊博士、前掲註（22）論文、三四四頁。

- (43) 大谷旭雄氏「逆修法会の成立史的研究」成立年次と成立時の形態考（『浄土宗典籍研究』二四頁～二九頁、昭和六三年）

- (44) 石井教道博士「選択集の研究 総論篇」二二四頁。

(45) 大橋俊雄博士は、「選択集には…化身善導観をうち出しているが、逆修説法には「詣長安善導和尚影堂見善導真像者化作三仏身」と見えているのみで、化身善導としての積極の意味は附加されていない。のみならず東大寺講説三部経釈には「三昧発得之輩」としての善導が登場しているにすぎないのである。」（『法然上人撰述浄土三部経末疏の成立前後に就て』選択集を定点として見たる思想的考察）『仏教史学』八・一・二、五四頁、昭和三四年）と述べられている。

- (46) 阿川文正氏「各種法然上人伝にあらわれた善導大師」（『善導大師研究』三六一頁、昭和五五年）

- (47) 大谷旭雄氏、前掲註（33）論文、三四一頁～三四二頁。

- (48) 大谷旭雄氏、前掲註（33）論文、三四一頁。

- (49) 『昭法全』五〇一頁。

- (50) 『昭法全』五六八頁～五六九頁。

- (51) 『昭法全』五一八頁。

- (52) 『昭法全』五一二頁。

- (53) 『昭法全』五三五頁。

- (54) 『昭法全』五二八頁。

- (55) 『昭法全』五四四頁。

- (56) 『昭法全』四三頁。

- (57) 『昭法全』五三頁。

- (58) 『昭法全』四八〇頁。

- (58) 『昭法全』四八二頁。

- (60) 『昭法全』七頁、及び、前掲註（2）参照。

- (61) ここで留意しておかねばならないのは、石井博士や大橋博士、あるいは註(63)の末木氏の説示における、小康伝に説かれる善導真像が「化作三仏身」ということと『龍舒浄土文』を典拠とする「弥陀化身」との捉え方であり、両者には峻別が必要であろうと思われる。

- (62) 大橋俊雄博士「法然上人事典」『善導観』（二九七頁）の項。

- (63) 末木文美士氏「源空の三部経大意について」（『日本仏教』四三、二五頁、昭和五〇年）

- (64) 善裕昭氏「法然『三部経大意』における諸問題」（『浄土宗学研究』二二、平成七年）

- (65) 『昭法全』六一頁。

- (66) 伊藤唯真博士「浄土宗の成立と展開」第一章、第一節「法然の回心と『浄土宗』の開立」三一頁（昭和五六年）

- (67) 拙稿「王日休『龍舒浄土文』の影響（3）」『浄土宗祖師の引用四類型概観』（『大正大学大学院研究論集』十七、平成五年）を参照されたい。

- (68) 拙稿、註（4）①・②・③・④論文を参照されたい。

- (69) 各教義書冒頭の丸数字は『昭法全』第一輯「教書篇」の順序に従っている。
- (70) 『昭法全』一四頁、一七頁。
- (71) 『昭法全』二六頁。
- (72) この箇所について末木文美士氏は、「釈」の方が「講説」より進んでいることとなる。〔初期源空の文献と思想〕『往生要集』釈書を中心に。〔南都仏教〕三七、五三頁、昭和五年〕とまで述べられ、服部正穂氏は、①「聖浄二門判の考えが確立し、『観経疏』の位置が明白になった後に書かれたもの。」「②「聖浄二門判、『観経疏』の重要性が上人の頭の中に漠然とあつた。③「書写の過程で付加された」〔法然の要集末疏成立に関して〕『東海学園女子短期大学紀要』十八、八五頁〜八六頁、昭和五八年〕の三説を想定されているが、拙稿において筆者は服部氏の③の立場をとった。
- (73) 『昭法全』八頁。
- (74) 法然の法語等で「嫌う」という表現は「善導ハ雑修ヲキライテ専修ヲツトメタマヒキ。」〔念仏大意〕『昭法全』四一〇頁、「弥陀ノ本願ニアラサル余行ヲキラヒステテ」〔九條殿下の北政所へ進ずる御返事〕『昭法全』五三三頁などである。この両書の内容から法然の初期の執筆と考えられ、「選択」にもとづく「捨」ではなく、「嫌う」という表現は初期的とも想定される。
- (75) 『往生要集詮要』〔昭法全』五頁、「往生要集料簡」〔同十三頁〕、「往生要集略料簡」〔同十六頁〕、「往生要集釈」〔同三五頁〕。
- (76) 『昭法全』五頁〜六頁。
- (77) 石井博士が当該期に設定されている⑩『三部経釈』、⑪『浄土宗略要文』は省略し、別稿において検討する。
- (78) 『昭法全』六七頁。
- (79) 『昭法全』七九頁〜八六頁。
- (80) 大谷旭雄氏「善導義補助の七師と法然」〔浄土教とその伝統と創造Ⅱ〕六一頁、昭和五九年。
- (81) 大谷旭雄氏、前掲註(80) 論文、四四頁。
- (82) この点は、「無量寿経釈」時点と「選択集」時点での助業概念の相違、及び、変遷を指摘した安達俊英氏、註(10) 論文の三、助業概念の展開、の説示の方
- 向性と近いものを感じており、後の鹿助傍三義とも関わってくるものと考えられる。詳細は別稿にゆずる。
- (83) 『昭法全』九七頁。
- (84) 『昭法全』一二〇頁。
- (85) 『昭法全』一二〇頁、註⑧等。
- (86) 『昭法全』九〇頁。
- (87) 『昭法全』一三二頁。
- (88) 前掲註(5)で指摘したが、岸氏の指摘する新層と古層には詳細な検討が必要と考えられる。安達氏、前掲註(10) 論文、七八頁〜七九頁の註(13)でも指摘されているが、ここでは従来通り⑨の『阿弥陀経釈』を用いることとする。
- (89) 石井教道博士、前掲註(44) 二二頁〜二三頁。同、前掲註(8) 八三頁等。
- (90) 『昭法全』一四五頁。
- (91) 『昭法全』八七頁。
- (92) なお、寛永版・承応版『阿弥陀経釈』の末尾には、八種選択に続けて「偏依善導一師」の記述があるが、この箇所は「選択集」と同様の箇所なので後人の付加と考えられ、ここでは検討の対照としない。前掲註(22) 参照。
- (93) 『逆修説法』諸本では、⑫『法然聖人御説法事』⑭『逆修説法』は用いず、⑬の『逆修説法』を用いる。その点については拙稿、註(4) ⑤・⑥・⑦論文を参照されたい。
- (94) 『昭法全』一三六頁。
- (95) 『昭法全』二六四頁。
- (96) 『昭法全』二六四頁〜二六五頁。
- (97) 『昭法全』二六五頁。この点については前掲註(61)でも触れたが、この説示と「龍舒浄土文」を典拠とする「弥陀化身」との説示には峻別が必要と思われる。
- (98) 『昭法全』二四〇頁。
- (99) 『昭法全』三一三頁、「土川本」一〇〜一一頁。
- (100) 『昭法全』三四七頁〜三四九頁、「土川本」一二六頁〜一二三頁。

(10) 藤堂恭俊博士「重要文化財廬山寺蔵 選択本願念仏集〈原寸原裝版〉」
題」二八頁〜二九頁。

(102) 『昭法全』三三四頁、「土川本」四六頁。

五

(103) 丸山博正氏「選択集について」法然語録解釈の基準として」(『大正大学研
究紀要』六〇、昭和五十年)を参照されたい。

(104) 石井教道博士、前掲註(44)二六七頁。

(105) 『昭法全』八六三頁。

(106) 香月乗光氏「選択本願念仏集」とその註疏について」(前掲註(8)所収、
四五〇頁、昭和四九年)。

(107) 『昭法全』三五〇頁、「土川本」一三三頁〜一三四頁。

(108) 藤堂恭俊博士、前掲註(22)三三四頁。

(109) ちなみに、法然と善導の夢中対面の時期について、『四十八卷伝』巻七(『法
伝全』三三二頁)などでは、「ある夜」として正確な日時は明らかではないが、
その記述を建久九年正月の法然三昧発得の前においている。詳細は別稿にて検
討したい。

(110) 伊藤唯真氏は、こうした経緯を「知識としての弥陀化身観」から「弥陀化身
信仰」へと推移すると述べられている(『初期浄土宗における善導信仰につい
て』『善導大師研究』三二二頁、昭和五五年)。

(111) 『観経疏』(『浄全』二・五七・b)五八・a、『昭法全』三三〇頁、「土川本」
六八頁〜六九頁)。

(112) 同(『浄全』二・七二・a、『昭法全』三四八頁、「土川本」一三〇頁)。

(113) 同(『浄全』二・七一・b、『昭法全』三三八頁、「土川本」九七頁)。

(114) 同(『浄全』二・五六・a) b、『昭法全』三二九頁、「土川本」六三頁〜六
四頁)。

(115) 「つねに仰せられる御詞」(『昭法全』四九三頁)。同様の法語は、『禪勝房
伝説の詞』(『昭法全』四六二頁)にも伝えられている。

『選択集』における善導弥陀化身説の意義

廬山寺藏『選択集』の草稿的位置づけをめぐる

兼 岩 和 広

一 はじめに

『選択本願念仏集』（以下『選択集』）は、法然上人（以下尊称略）が唯一残された教義的書物であり、古くから思想的、書史的など様々な角度で研究され、現在まで多くの書物が執筆されている。また『選択集』は、その研究の多さに比例して、古来よりそれ自体も様々な形で出版され、その数は百種を越える。その中でも、京都廬山寺藏の古鈔本（以下「廬山寺本」）は、『選択集』の草稿本という特殊な価値を与えられてきた。

しかしながら、この「廬山寺本」は歴史的価値の重要性が認められる一方で、完成された『選択集』に対して、草稿ゆえに教義的には前段階的なものとして軽視されてきたといっても過言ではない。しかし、その考察を進めていく中で、「廬山寺本」の草稿という曖昧な位置づけに、聊か疑問を抱かねばならぬ点が出てきたので、ここに再検討してみたい。

廬山寺藏『選択集』の草稿的位置づけをめぐる

二之一 『選択集』撰述の定説

建久八年上人いさゝかなやみ給事有けり。殿下ふかく御歎ありける程に、いく程なくて、平愈し給にけり。上人同九年正月一日より草庵にとごもりて別請におもむき給はざりければ、藤右衛門尉重經を御使として、浄土の法門、年来教誡を承るといへども、心腑におさめがたし、要文をしるし給はりて、かつは面談になずらへかつはのちの御かたみにもそなへ侍らむと仰られければ、安楽房（外記入道師秀子）を執筆として、選択集を選せられけるに、第三の章書写のとき、予もし筆作の器にたらずば、かくのごとくの会座に参ぜざらましと申けるをきゝ給て、この僧憍慢の心ふかくして悪道に墮しなむとて、これをしりぞけられにけり。その後は真観房感西にぞかゝせられける。此書を選進せられてのち、同年五月一日上人の夢の中に、善導和尚来応して、汝専修念仏を弘通するゆへに、ことさらにきたれるなりとしめしたまふ。此書冥慮にかなへる事しりぬべ

し、ふかく信受するにたれり⁽¹⁾

さて、『選択集』撰述の様子を記すものは多く見られるが、おそらくこの『法然上人行状絵図』(以下『勅伝』)の伝承が最も良くまとまっている。『選択集』研究史においても、この伝承を中心に、他のものと比較検討し、『選択集』撰述に関する定説を作ってきたといっても過言ではない。『選択集』研究の第一人者である石井教道氏も、『選択集』の述作について、兼実からの要請、弟子たちの執筆等、ほぼ『勅伝』の伝承に従って研究されている。そして、「廬山寺本」こそが、この伝承に語られた『選択集』であると位置づけられてきた⁽²⁾。たしかに「廬山寺本」は、幾人かの筆によっておりここに述べられる『選択集』に間違いは無からうが、いつの頃からか、「廬山寺本」に草稿本であるという位置づけが付加されたのである。少なくとも、この『勅伝』の内容からは草稿という概念は出てこない。

二之二 草稿本とする定説の根拠

では、「廬山寺本」がいつの頃から草稿本となったのであろうか。近代の『選択集』研究において「廬山寺本」の考察が始められるのは、明治時代後半になってからである。これは、「廬山寺本」が、明治四十二年(旧) 国宝に指定され⁽³⁾、その後、大正七年には玻璃版⁽⁴⁾として出版され世に流布されるようになったことで、当時の注目を浴びたものと思われる。

まず、望月信亨氏は、『浄土教之研究』において

高覧本の原本は、京都寺町廬山寺に現存されてあるが、是は元祖上

人当時の草本であつて、其用紙と云ひ、墨色と云ひ、其他総ての体裁が、全く建久頃のものであつて、……⁽⁵⁾

とあるように、本書の体裁等の古さから建久年間のものとし、その状況判断から、高覧本の原本としての「元祖上人当時の草本」であるとする。多分、後に見る義山本の奥書を根拠としたのかもしれないが、文献による具体的な根拠は示されていない。

また、公田蓮太郎氏の『選択本願念仏集解題』によると

廬山寺本は、本書述作の当時の草本にして、聖問の決疑鈔直牒卷第七の六丁に「相伝云、此選択集、有多執筆、謂自「選択本願」至「念仏為光註」、上人御自筆也、第一篇、至第三本願章能令瓦礫變成金文、安樂房執筆也、問曰一切菩薩雖立其願、至三十二付属章、真觀房執筆也、第十三章、第十六章私云一如經法応知、他筆也、名字失、静以善導以下、又真觀房執筆也⁽⁶⁾」と云ひ、良忠の決疑鈔卷第三の六丁に、「伝聞、上人、依三月輪殿命被選此集之時、以三真觀房為執筆任、依不堪筆故、頼固辞、而上人云、所請偏為⁽⁷⁾驗其要道、不欲試華筆、只記我所⁽⁸⁾言云」と云へるもの、是れなり。即ち選択本願念仏集南無阿弥陀仏往生之業念仏為先の二十一字は正しく上人の真筆に係り、第一章段より第三章段の能令瓦礫變成金に至るまでは、安樂房の筆蹟、問曰一切菩薩雖立其願より第十二章段に至るまでは、真觀房の筆蹟、第十三章段より第十六章段の一如經法応知に至るまでは、他筆なれども其名字伝はらず、静以善導以下は又真觀房の執筆に係り、筆力も亦温潤雅健、實に貴重すべきの鴻宝と謂はざる可からず⁽⁸⁾。

として、『決疑鈔直牒』（以下『直牒』）と『選択伝弘決疑鈔』（以下『決疑鈔』）に見られる執筆者の記述が、「廬山寺本」の現状と一致することを指摘されるとともに、何故か草稿本という位置づけになつてゐる。

『選択集大観』の著者藤堂祐範氏はその中で

又此本は義山上人の四本を挙げられたる内の第一稿本にして、三經の説時を論ぜざる問答を有する本なり。（中略）此の本他本に比するに文の具略非常に多し、全く草稿本の所以なる歟。⁽⁹⁾

と述べ、「廬山寺本」本文が他の『選択集』に比べて、異同の多いことを根拠として、義山の云う「稿本」に位置づけてゐる。

石井教道氏は『選択集の研究（総論篇）』の中で、前述の公田氏が挙げた『直牒』の伝承を受けて、

現存廬山寺所蔵の選択集は恰も文のごとく筆跡がかわつてゐるから、この直牒の文に依つてこれが草稿本であると断定され、現に国宝に指定されてゐるのである。⁽¹⁰⁾

として、公田氏と同じ結果を導かれるが、ここでも草稿本という位置づけに直接の根拠は無いといえよう。

以上先学諸氏の考察をみると、伝記や注釈書にみられる記述を根拠として、「廬山寺本」の性質と結びつけようとしているが、藤堂祐範氏の研究を除いては、「廬山寺本」が草稿本であるという直接的な根拠が見いだされたわけではない。多分、「廬山寺本」自体に書き込まれた付加や削除の痕跡からの状況判断が加わつて、草稿本であると判断されたと言わねばならない。しかしながら、「廬山寺本」自体の付加、削除を考慮してみると、それを一概に草稿本という概念でくくつてしまうことに

廬山寺蔵『選択集』の草稿的位置づけをめぐつて

疑問を感じざるを得ない。たとえその書写形態から草稿本という範疇に入れるにしても、他の文献との関係を踏まえた上で、「廬山寺本」が『選択集』の前段階にあることを明確に示さない限り、むやみに草稿本という呼び方をすべきではない。

二之三 「廬山寺本」の位置づけの再検討

このように、誰も疑わなかつた「廬山寺本」の草稿という概念は、少なくとも義山のいう「稿本」という伝承を除いて、実は文献に伝承された直接的な用例に基づいて導きだされたものではなく、むしろ「廬山寺本」が付加、削除という体裁を持つという状況判断から、間接的に様々な伝承と結びついたものであることがわかる。そこで以下に同じ資料を再検討することによつて、「廬山寺本」に関して確かな位置づけをおこなえる具体的な伝承をまず考察し、その上で草稿という概念を再度取り上げてみる。

まず良忠の『決疑鈔』第三卷には

準云善導觀經疏中者、云字底在中字之下。凡此集中有如是等文章者、恐是執筆者誤耳。

伝聞。上人依三月輪殿命、被撰此集之時、以真觀房為執筆任。依不堪筆故頻固辭。而上人云所請、偏為驗其要道、不欲試

華筆、只記我所言。云

綴文不正、即此由耳。

とあるように、「選擇集」の本文に見られる「云」の文字の位置という文法的誤りについて、この誤りは執筆者によるものであるとし、真觀房

「感西が執筆を行ったという伝承を紹介している。ここで注目すべき点は、真観房が、「筆に堪えざるに依るが故」として筆記の役を断るが、法然は『選択集』撰述の意図は要道を顕わす為であつて、綺麗な文字を記す必要はないとし、単に私（法然）の言うことを記しておればよいとしていることである。ただ、この『決疑鈔』の記事は、兼実から『選択集』執筆の要請を受けた直後の状況を伝え聞いたもので、最終的に執筆がどのようなあつたかを記しているわけではない。

次に、その註釈書の『直牒』によれば、この真観房の執筆に関して、以真観房為執筆仁等者、

問。或云。相伝云。此選択集有多執筆。謂自_二選択本願_一至_二念仏為先_一註、上人御自筆也。第一篇至_二第三本願章能令瓦礫變成金文_一、安樂房執筆也。問曰一切菩薩雖立其願至_二十二付屬章_一、真観房執筆也。第十三章第十六章私云一如經法応知、他筆也、名字失。静以善導以下、又真観房執筆也。_云

今全真観房執筆云、相違如何。

答。難知。_云

或多分真観房執筆、今相伝依_二多分_一歟。₁₂

とする。『決疑鈔』に「執筆が真観房」とあるのに、ある人が伝え聞いたことでは、『選択集』の執筆について、題名とここで「註」と言われる「往生之業念仏為先」の文は法然の自筆であり、本文は安樂房・真観房、他一人の三人四交替で執筆されたという。この相違を如何に考えるのかという問いに対して、「知りがたし」と答えている。しかし、その『選択集』の大部分を記したのが真観房であるので、『決疑鈔』は、多分

によつてということである。真観房一人を上げているのではないかという推測を立てているのである。

この伝承は、『選択集』の執筆が交替された箇所を正確に記している。これと全く同じ状況が「廬山寺本」に見られることから、ここで記す『選択集』が「廬山寺本」を指していることは間違いない。したがつて『直牒』が著される時には、「廬山寺本」の存在が知らされていたことがわかるが、「或云相伝云」とあることから、聖岡はある人の伝承を述べただけであり、実際に「廬山寺本」を知っていたかは疑問である。また伝聞は「此選択集」と唐突に始められ、前後の文章を見ても、この指示代名詞が表す『選択集』は見あたらない。「或云相伝云」との関連で考えると、むしろ何か既に書かれた文章から必要な部分を抜き出した感が拭えない。このことから聖岡以前に既に「廬山寺本」が執筆者との関連で、兼実の要請を受けて書き始められた最初_一に執筆された『選択集』として位置づけられ、伝承されていたことがわかる。

三之一 『選択集』の草稿本の存在

現在までに『選択集』に草稿本があつたという具体的な伝承を記すのは、先に見た藤堂祐範氏の研究からもわかるように義山（一六四七〜一七一一）である。義山開版本元禄九年版『選択集』（一六九六年開版）の奥書には、

選択本願念仏集者、吾祖空和尚因_二三月輪殿下請_一述也。

有_二四本_一焉。第一稿本、始章論_三三經説時_一者是也。

第二刪本、初呈_二殿下_一及授_二光師_一者是也。

第三正本、末後修飾刊行平氏作序者是也。
第四広本、門人増証其文者是也。

初後二本不行于世。所伝刻者第二第三耳。
按吾祖以建歷辛未十一月自撰回洛。而平氏序乃是月下句作也。

誠知。第三本者修飾刊行皆出於祖意是為正本矣。

延応元年、有重刻第二本者。跋称拠元本以正錯謬。其意豈非建曆本疑出於門人手而然歟。

祖嘗誠広行其書。烏有当祖在日而門人妄改而恣刻之理耶。

且記主特貴稟承積第二本。而論三字句可否則皆以建曆為証。

豈非重修飾耶。

然建長以降刊者、咸從延応何哉。今欲以建曆本鍍梓行于世。⁽¹³⁾
とある。この中で義山は、「選択集」に四本有ったことを記している。

第一に「稿本」の存在を記し、第二の「刪本」とは、「稿本」を刪治した高覧本であるとし、「初め殿下に呈し、および光師に授するは是也。」というように、「選択集」撰述の目的である兼実への進呈のみでなく、浄土宗二祖である弁長に授与された『選択集』もこれに当たるとする。また第三の「正本」は、本文を修飾し、法然の滅後に刊行したもので、平基親の序が添えられたものとし、さらに、第四の「広本」は、門人によって増広されると説明する。

しかしながら、この四本の内、第一と第四の二本は、「不行于世」として義山自身が知り得なかったことを示す。したがって、今問題とする第一の「稿本」が、何であるかという具体的な確証は得られない。ただ第一の「稿本」は「始章論三經説時者是也」と言われるので、現存の

「選択集」の中で、唯一「三經の説時」を説く「廬山寺本」との関係が予想されても不思議ではない。しかしながら問題となるのは、それが「廬山寺本」では第十二章で述べられており、義山の言う「始章」ではないことである。もし義山が「廬山寺本」を知っていたならば、このような間違いは起こりえない。つまり義山は、「廬山寺本」ではない何か別の文献を「稿本」として想定していたはずである。

三之二 「義山版」奥書に見られる「稿本」について

前節で見たように「廬山寺本」では、義山が「稿本」とするものが「始章」に「三經の説時」を説くのに反して、それが第十二章に存在しないので、「選択集」としては必要が無くなった文章とも考えられるが、義山の言う「稿本」をより明確にするためにその部分を見ておく。

「廬山寺本」削除部分

仏三昧為立而説問曰雙卷觀經二經前

後。古今評論然今得何決智定壽經前

説乎答申就中大阿弥陀經与雙卷

經是同本異譯也然彼阿弥陀經云阿

闍世王太子和久聞廿四願經發願此

觀經云有一太子名阿闍世被王位此

世王及太子前後應知如此説者

經是前答曰二經前後實雖難知。以道理推驗壽經是前說一佛与行者修因感果之理二云仏身觀中念佛衆生之理三云法藏比丘四十八大願等之理也一佛与行者理者雙卷經中說法藏比丘修因及明無量壽佛感果此觀經中說行者定散修因及明九品往生感果若夫前不聞佛与土云何後有修因求果也然則次於弥陀修因感果来于行者修因感果故知壽經前說觀經後說也二念佛衆生之理者念佛之行相細說雙卷經此經之中說定散諸行未說念佛行相若夫雙卷在前不說念仏以何得知有念仏法而壽經中本願為首說念仏法有七所文一謂本願文二謂願成就文三謂上輩之中一向專念文四謂中輩之中一向專念文五謂下輩之中乃至十念文六謂同輩之中乃至一念文七謂流通之

88 丁表

87 丁裏

87 丁表

初一念無上文也。若念仏法不聞于前云何直說念仏衆生故知壽前觀後三法藏比丘之理者第七觀終云是本法藏比丘願力所成中品下生之中又云亦說法藏比丘四十八大願若法藏因名六八願事不說于前云何能直云法藏比丘四十八大願也以此等理而推驗之壽前觀後。是明矣。但至王与太子者妙樂大師云部別見別不須和会須仰荊溪獨歩之文故知觀經所說念佛起自壽經所以大經是念佛根本說本願故觀經是念佛枝末依本願故然則雖說定散諸行非本願故以不付属。但定散諸善皆

89 丁表

88 丁裏

ここでは、『無量壽經』と同本異訳である『大阿彌陀經』の中に、阿闍世が王として出てくるが、『觀經』では太子として出てくるので、『觀經』が先で『壽經』が後に説かれたのではないかという問いに対して、「仏と行者との修因感果之理」、「仏身觀の中の念仏衆生之理」、「法藏比丘四十八大願等之理」の三つの道理を挙げ、それらを更に詳しく説明し

て、『寿経』が先で『観経』が後に説かれたと解釈している。その第二の道理では七つの引用文を挙げ、更には王と太子の違いについては妙楽大師の語を引用するなど、かなり詳しい説明となっている。

また、良忠『浄土宗要宗』（東宗要）の中には、第二十三として「三経の説時」の前後についての問答がある。その中で、「広選択云」として、先の「廬山寺本」と同文を引用しており、現存しない「広本選択集」にも、同じ記述があったことを記している⁽¹⁵⁾。したがってある時期に『選択集』に上記のような「三経の説時」が存在していたことが確認できたが、ただ『浄土宗要集』の伝承では、その記述が「広本選択集」のどこにあったかまでは定かではない。「広本」ではないかと云われている龍谷大学蔵のカナ書き『選択集』は、第十章以降を紛失しており、これを直接確認することは不可能であるが、現存する前四巻を見ても始章にはこの部分は見られない。いずれにせよ「廬山寺本」のように、第十二章に伝承されたと考えるほうが自然であろう。ではこの「三経の説時」を始章に説く文献は他に存在しないのであろうか。

三之三 他の法然関係の文献に見られる「三経の説時」

『選択集』以外の法然に関する文献の中で、「三経の説時」について記しているものとして『観経釈』が挙げられる。そこでは釈の最初の部分に伝承され、注目にあたいる。

将^ニ釈^シ此^ニ経^ヲ略^シ有五^ノ意^{ナリ}・一^ニ定^ニ前後^ノ・二^ニ来^ニ意^ノ・三^ニ釈^ニ名^ノ・四^ニ釈^ニ二^ノ善^ニ義^ノ・五^ニ入^ニ文^ノ解^ニ釈^ノ。一^ニ定^ニ前後^ノ者^ト寿^ノ経^ノ観^ノ経^ノ之^ノ前^ノ後^ノ暗^ニ以^テ難^ク定^ム・今

廬山寺蔵『選択集』の草稿的位置づけをめぐる

依^ル二^ノ意^{ナリ}・先^ニ寿^ノ経^ノ後^ニ此^ノ経^ノ有^リ文^ヲ有^リ理^{ナリ}。先^ニ文^者此^ノ亦^ハ有^リ三^ノ一^ニ華^ノ座^ノ観^ノ文^ニ云^フ法^ノ蔵^ノ比^ノ丘^ノ願^ノ力^ノ所^ノ成^ル今^ニ依^テ此^ノ文^ノ前^ノ寿^ノ経^ノ説^ク彼^ノ願^ノ今^ニ指^テ彼^ノ願^ノ力^ノ所^ノ成^ル故^ニ知^ル寿^ノ経^ノ前^ノ此^ノ経^ノ後^ニ也^{ナリ}・二^ニ中^ノ輩^ノ下^ノ生^ノ文^ニ云^フ阿^ノ難^ノ白^ノ仏^ノ法^ノ蔵^ノ比^ノ丘^ノ四^ノ十^ノ八^ノ大^ノ願^ノ云^フ・三^ニ雙^ノ卷^ノ経^ノ上^ノ文^ニ云^フ阿^ノ難^ノ白^ノ仏^ノ法^ノ蔵^ノ菩^ノ薩^ノ為^レ已^ニ成^ル仏^ニ而^テ取^リ滅^ス度^ヲ未^レ成^ル仏^ニ為^レ今^ニ現^ニ在^ル仏^ノ告^ス阿^ノ難^ノ法^ノ蔵^ノ菩^ノ薩^ノ今^ニ已^ニ成^ル仏^ニ現^ニ在^ル西^ノ方^ニ去^リ此^ノ十^ノ万^ノ億^ノ刹^ノ其^ノ仏^ノ世^ノ界^ノ名^曰安^樂云^フ・次^ニ有^リ理^者寿^ノ経^ノ中^ニ説^ク彼^ノ仏^ノ発^ス心^ノ修^ス行^ノ依^テ正^ニ二^ノ報^ヲ今^ニ経^ノ付^テ彼^ノ依^テ正^ノ之^ノ説^ク云^フ・云^フ此^ノ十^ノ三^ノ観^ノ故^ニ知^ル寿^ノ前^ノ観^ノ後^ニ也^{ナリ}⁽¹⁶⁾

ここでは、文と理の二つの面から『寿経』が先で『観経』が後に説かれたことを明かしている。まず文については、「華座観の法蔵比丘願力所成」、「中輩下生の法蔵比丘の四十八大願」、「双巻経の法蔵菩薩、今已に成仏して現に西方に在ます」という三つの例を挙げる。また理では、『寿経』には阿弥陀仏の発心修行と依正二報を説き、『観経』には依正之説によつて十三観を説くとして『寿経』が先で『観経』が後に説かれたとしている。

この記述は、先の「廬山寺本」に見られる「三経の説時」の内容と、その順序は違えども非常に似通ったものである。そして注目すべきことは、これが『観経釈』の最初に説かれるということである。前述のごとく義山の奥書には「三経の説時」が最初に説かれているものを「稿本」としているから、形態から考えると「廬山寺本」よりもむしろこの『観経釈』に関連した何らかの文献と考えるほうがよいであろう。

四之一 「三部経講説」について

しかしながら、『観経釈』は本来は独立した文献でなく、『三部経釈』の一部であることは言うまでもない。したがって『浄土三部経』の順序如何によつては、この「三経の説時」の内容が冒頭に来ないことになる。少なくとも『浄土三部経』の順序からすれば、『無量寿経』、『観経』、『阿弥陀経』の順であると考へなければならぬし、さらに、「三部経講説」の順序については未だ定まった見解はみられない。果たして「三部経講説」の中で、始に『観経』が講説された可能性はあるのであろうか。「三部経講説」とは『選択集』よりも早い、文治六年（一一九〇）、法然五十八歳の時に行われたとされる東大寺での『浄土三部経』の講説のことである。その記録とされるものが『三部経釈』であり、現在『無量寿経釈』・『観経釈』・『阿弥陀経釈』として独立して存在している。

『三部経釈』も『選択集』と同様に既に多くの研究がなされてはいるが、成立時期や、『選択集』との関係については未だ不明な点も多い。さらには、現存の『三部経釈』には『選択集』から本文を補った部分もあり、『三部経釈』自体も発展してきたことが既に指摘されている。¹⁷⁾

この講説の順序についても、未だ定説となるものは無いようであるが、古本の『観経釈』の奥には

本云文治六年（庚戌）二月二日於東大寺講之畢
所請源空上人能請重賢上人¹⁸⁾

とあり、また『阿弥陀経釈』の奥には、

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賢上人¹⁹⁾
とある。このことから、石井教道氏は『阿弥陀経』、『観経』、『無量寿経』の順に講説されたとしている。²⁰⁾しかし、他の伝記等の記述と違っている点や、『三部経釈』にも幾つかの種類があることを挙げて断定はしていない。また岸一英氏は、「講説の順序については、いまだ定説をみない」としているが、『選択集』の構成や、「三経の説時」の内容からして、『無量寿経』、『観経』、『阿弥陀経』の順ではないかと思われるとして断定を避けている。²¹⁾

「三部経講説」の順序について、どれが初めに来るものなのかが明確になっていないのであれば、『観経』、『無量寿経』、『阿弥陀経』の順であったことも勿論考へられる。そもそも、なぜ『観経釈』の冒頭に「三経の説時」が説かれなければならないのかという状況を考へなければならぬ。「三部経講説」が『選択集』の構成と同じように、『無量寿経』を先に説き、『観経』を次とするのであれば、わざわざ「三経の説時」を『観経釈』の冒頭に付す必要は無く、むしろ『無量寿経釈』を説く前に明かすのが自然であろうし、さらには、もしその順序で講説されたならば敢えて「三経の説時」を説く必要性もなくなる。少なくとも『観経釈』の冒頭で「三経の説時」が説明されたことには、そうされねばならなかった大きな状況があったと思える。つまり、法然が『浄土三部経』を講説した時に、意に反して、すなわち『無量寿経』、『観経』、『阿弥陀経』の順序に反して、『観経』の注釈を先に行わなければならないかという状況があったのでは無からうか。それならば「三経の説時」が『観経釈』の冒頭に来ても不思議ではない。

四之二 伝記に見る『三部経講説』

そこで、『三部経講説』の様子を記す伝記等を再確認してみよう。『勅伝』の卷三十には、

俊乘房このことを歎て、人の信をすゝめむがために、建久二年のころ、上人を請じたてまつりて、大仏殿のいまだ半作なりける軒のしたにて、入唐の時わたしたてまつれる、観經の曼陀羅、ならびに浄土五祖の影を供養し、又浄土の三部経を講せさせたまつりけるに、南都三論法相の碩学おほくあつまりけるなかに、大衆二百余人をののはだに腹巻を着して、高座のきはにみゐて、自宗の義を問かけて、訛謬あらば耻辱をあたへむと、支度したりけるが、上人まづ三論法相の深義をのべ、次に浄土一宗の秘蹟をこまやかに釈し給て、末代の凡夫の出離の要法は、口称念仏にしくはなし。もし念仏をそしらんともがらは、無間地獄におちて、八万大劫苦を受べきよし、観經の説にまかせて、説給ければ、二百余人の大衆よりはじめて隨喜渴仰きはまりなし。東大寺の一和尚観明房の己講理真、ことに涙にむせびて、八句のよはひまでたもてる事は、ひとへに此事をきかむためなりとぞよろこび申ける。⁽²²⁾

とあり、東大寺における『浄土三部経』の講説は、観經曼陀羅と浄土五祖の影を供養する時に行われたとされている。⁽²³⁾

この伝承と同じ部分に当たる他の伝記を見てみると

観經曼茶羅、唐より奉渡して、開題称揚の次に……。

〔本朝祖師伝記絵詞〕⁽²⁴⁾

廬山寺藏『選択集』の草稿的位置づけをめぐって

かくてやうやく東大寺すゝめつくりて 修乘房入唐して唐より善導の御影 極楽の曼陀羅わたして 半作の東大寺の軒のしたにて 三部経並善導の御影を 上人に供養させまいらせられるに……。

〔法然聖人絵〕⁽²⁵⁾

春乘房唐より観經の曼茶羅ならひに 浄土の五祖の影をわたして 東大寺の半作の軒のしたにて供養あるへしと風聞しければ……。

〔法然上人伝絵詞〕⁽²⁶⁾

やうやく東大寺すゝめつくりて俊乘房入唐す 帰朝の時 極楽の曼茶羅五祖の真影をわたしたてまつりて東大寺半作の簷の下にて 聖人を導師として供養あるへきよしきこえければ……。

〔拾遺古徳伝絵〕⁽²⁷⁾

俊乘房、観經の曼茶羅 並に浄土の五祖の影を大唐より渡し奉りて 建久二年のころ 大仏殿にして 上人を唱導にて講談の時……。

〔法然上人伝記〕⁽²⁸⁾

とあるように、俊乘房が唐から将来した物として観經曼陀羅を記しており、さらに修復中の東大寺の軒下にて供養したという伝承は多くの伝記に共通するところである。いづれにせよ観經曼陀羅に因んで「三部経」が講説されたことは、すべての伝記が記すところであり、そのために最初に『観經』を講説したということが十分に推察できる。そしてこのことは、『観經釈』の冒頭に「三経の説時」を説かなければならなかった理由ともなりうるのである。

四之三 義山の想定した「稿本」

さて、義山が「稿本」を「不行于世」として現物を知らないにも拘わらず、「始章論三經說時者是也」としたことは、何らかの伝承に従ってこの「三部經講說」に関連するものを想定していたに違いない。もちろん義山も『決疑鈔』や『直牒』の伝承を周知していたことに疑いはなく、はじめ『選択集』として著されたものが、すでに見た伝承のような現在われわれが知りうる「廬山寺本」に相当するようなものであったことは当然知っていたはずである。むしろ「不行于世」としながらも彼の知る限りの伝承の中から、別の伝承に基づいてその『選択集』の「稿本」なるものを頭わそうとしたに違いない。それゆえ結果的に義山の想定したものは、『選択集』そのものの草稿本として想定したにも拘わらず、『選択集』の前段階としての「稿本」の伝承をも含めてしまったことになる。三部經講說の時の筆録を元に『選択集』が記されたということは、それらの内容の比較研究によって既に先学も記すところであるが、義山が「稿本」を想定する際の知識ソースの中に「三部經講說」に関連するものを想定できる伝承があったことは注目に価する。少なくとも元禄までは『選択集』の「稿本」が、「三部經講說」に関連するものであるという伝承が、「始章論三經說時者是也」と形を変えて本来の意味を見失いつつも伝えられていたことになる。

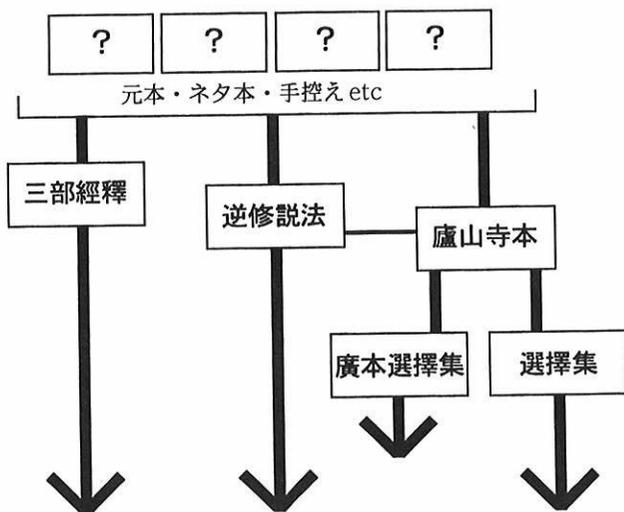
五 「廬山寺本」の位置づけ

以上「廬山寺本」を草稿本と位置づける伝承をめぐって、その概念を

再考察してみた。

『直牒』等の伝承からみれば、「廬山寺本」が『選択集』として最初に著されたものであることに違いない。しかし、「廬山寺本」を「草稿本」とする根拠となっていた「義山本」の奥書に記された「稿本」は、むしろ現存の『観經釈』の原形であったものを示しており、『選択集』の元となる文献の存在を示す伝承と混同しているといえる。しかし、そのような伝承が有ったこと自体が「廬山寺本」との関係において有意義であり、また「廬山寺本」の草稿本という位置づけをさらに限定しうる。つまり「廬山寺本」の内容は執筆時に一から考えられたものでなく、現存の『三部經釈』にも共通する原形となるべきものが存在していたと考えられる。そしてそれをもとに著された『選択集』が「廬山寺本」の原初形態であり、さらにそれ以降の『選択集』を形成する多くの付加・削除という推敲作業を書き記したものと見える。すなわち、「廬山寺本」には『選択集』に於ける二つの段階が見出せることとなり、ただ単に草稿本としてかたづけられるものではない。少なくとも現存の『三部經釈』の原形となるべきものと、完成された『選択集』の架け橋となる二面性を有していると言わなければならない。

「廬山寺本」にその元となったものが存在したのかという議論は既に先学によって行われている。まず、「廬山寺本」は「素稿本」から書写されたものであるという見解を示したのが榊泰純氏である。榊氏は、「廬山寺本」第八章に見られる欠文について、書写間違いから起こった欠落であることを指摘し、「廬山寺本」が『選択集』の直接の稿本ではなく前にあった或る本を書写したものであるという説を立てた。つまり



「廬山寺本」の草稿的位置づけ

「廬山寺本」の底本となった「素稿本」なるものを推定されているのである。⁽²⁹⁾しかし、この神氏の「素稿本」の存在を否定されたのが藤堂恭俊氏である。藤堂氏は神氏が「素稿本」を推定するにあたって根拠となつた欠文の部分が、私積段でなく引用段であつたために、

引用するに当たつてのテキストの存在は認められるが「素稿本」なるもの存在は認められないとした。⁽³⁰⁾

筆者はこの議論の中、神氏が「素稿本」の存在の根拠とする第八章の欠文について書写間違ではないことを既に明らかにしており、この欠文の問題からは元本を想定出来ないと考ええる。しかし、藤堂氏が「もしまかりに東大寺における浄土三部経講説や逆修説法を行った時の手控え、あるいは筆録が、この冊子綴本の成立に寄与したことは言うまでもないであろう」とする見解については、先に見た義山の伝承を踏まえること

もに、二面性を有する「廬山寺本」と「浄土三部経講説」や「逆修説法」を比較研究することによってその存在が明らかになると確信している。⁽³³⁾最後に「廬山寺本」の草稿としての位置づけを図にしておく(上図参照)。

註

- (1) 「法然上人行状絵図」第十一卷(井川定慶篇「法然上人伝全集」四九〜五〇頁)。
- (2) 石井教道「選擇集の研究 総論篇」昭和二十六年九月、平楽寺書店、「第二編 選擇集形態論 第二章 本集述作の事情」一九四〜一九九頁参照。
- (3) 昭和二十五年文化財保護法改正により重要文化財に指定される。
- (4) 「廬山寺藏 選擇本願念仏集」大正七年五月、日本仏教宝典会刊行。
- (5) 望月信亭、「選擇本願念仏集」「浄土教之研究」明治四十二年一月、七三〇頁所収。
- (6) 現状では「光」になっているが、「先」の間違いであろう。
- (7) 現状では「知」になっているが、「至」の間違いであろう。
- (8) 公田蓮太郎「選擇本願念仏集解題」「対校和訳選擇本願念仏集」大正八年十一月、日本仏教協会、十四〜十五頁。
- (9) 藤堂祐範「選擇集之書史学的研究」「選擇集大観」所収、大正十一年十一月(昭和五十年七月再版) 山喜房仏書林、一四四頁上段。
- (10) 石井教道、「選擇集の研究 総論篇」「第二編 選擇集形態論 第二章 本集述作の事情」、一九八頁。
- (11) 「浄土宗全書」七卷 二四九上 七〜十二行目。
- (12) 「浄全」七卷 五四七上 八〜十五行目。
- (13) 元禄九年開版「選擇集」奥書、「浄全」七卷 七六頁。
- (14) 「廬山寺本」第八六丁裏〜第八九丁表(「土川本」一三五頁)。
- (15) 「浄全」十一卷、一一〇頁上八行目〜一一頁上三行目。『昭和浄法然上人全集』十六 選擇本願念仏集(広本)三九六〜三九七頁。

(16) 寛永九年開板「觀無量壽教釈」第二丁表裏（昭法全）一八 觀無量壽經釈」九七〜九八頁。）

(17) 岸一英「三部経釈」の研究（一）「法然上人研究」創刊号、平成四年四月 参照。

(18) 「古本漢語灯録」卷第二所収「観経釈」（仏教古典叢書）「古本漢語灯録」『黒谷上人語灯録卷第二』二頁。『昭法全』一八 觀無量壽経釈」一二九頁。）

(19) 「古本漢語灯録」卷第三所収「阿弥陀経釈」（仏教古典叢書）「古本漢語灯録」『黒谷上人語灯録卷第三』二八頁。『昭法全』一九 阿弥陀経釈」一四七頁。）

(20) 石井教道『選択集の研究 総論編』第二編 選択集形態論 第三章 選択集と三部経釈との成立前後」二一一頁参照。

(21) 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）』、一九八八年十一月二五頁。

(22) 「法然上人行状絵図」第三〇卷（井川定慶篇「法然上人伝全集」一九七〜一九八頁。）

(23) 「法然上人伝の成立史的研究」昭和三十六年三月発行、平成三年十二月復刻、法然上人伝研究会編 臨川書店（復刻版）第二卷 対照篇 二一〇〜二一一頁 参照。

(24) 「本朝祖師伝絵詞」（四巻伝）巻第二（法然上人伝全集）四八〇頁。）

(25) 「法然聖人絵」（弘願本）第二巻（法然上人伝全集）五三三頁。）

(26) 「法然上人伝絵詞」（琳阿本）第五巻（法然上人伝全集）五五八頁。）

(27) 『拾遺古徳伝絵』巻四（法然上人伝全集）六〇〇頁。）

(28) 「法然上人伝記」（九巻伝）巻第二下（法然上人伝全集）三五七頁。）

(29) 榊泰純氏「廬山寺本『選択集』の本文について」『榊田博士頌寿記念 高僧伝の研究』昭和四十八年六月、二七七〜二九六頁参照。

(30) 藤堂恭俊「廬山寺蔵古鈔本選択集の諸問題」『仏教大学研究紀要』六十三号、昭和五十四年三月、三六〜三七頁参照。

(31) 榊氏が「廬山寺本」に「素稿本」が存在していたとする根拠は、第八章の至誠心釈の部分の欠文にある。（四十九丁表一行目と二行目の間）

同経疏云経云一者至誠心至者真誠者実欲明一切生身口意業所修解行必須真実心中作不得外現賢善精進之相内懷虚假貧瞋邪偽詐（二〇八文字欠文）真実心中口業讚歎彼阿弥仏及依正二報又真実心中口業厭三界六道自他依正二報苦之事亦讚歎一切生三業所為善非善業者敬而之亦不

この部分を他の「選択集」の読みで考え、「外に賢善精進の相を現じて、内に虚假を懐くことを得不得。貧瞋邪偽奸詐」となり、次に「真実心中の口業に、彼の阿弥陀仏……」という文章に続くことになるので、「貧瞋・邪偽・奸詐」の三つの言葉が文にはならない。このことから榊氏の見解はこの欠文箇所をそのまま読むことは文法上不可能であるとするのである。ところが、この文法上の問題について、その解決の手がかりとなるものを「廬山寺本」の同章の私釈段の中に見ることが出来る。（六十二丁裏四行目）

至誠心者は真実心也其相如彼文但外現賢善精進相内懷虚假貧瞋邪偽奸詐者外者对内之辞也謂外相与内心不調之意即是

として「貧瞋邪偽奸詐」という文字を削除している。この削除を元から存在する文章として読んだならば、先の欠文の理由をはっきりと捕らえることができる。つまり、「但し外に賢善精進の相を現じ、内に虚假・貧瞋・邪偽・奸詐を懐くとは、外は内に対するの辞なり。」と「虚假・貧瞋・邪偽・奸詐」をまとめて読むことができる。そこでこれを踏まえて先の欠文の箇所を見ると、

「外に賢善精進の相を現じ、内に虚假・貧瞋・邪偽・奸詐を懐くことを得ざれ」と読むことができ、次から別の「真実心中の口業に」という文章が始まると考えることが出来る。すなわち「廬山寺本」執筆当時、書写の元として用いたもの自体にもこの箇所欠文があったと考えられ、法然は自分の手元にある「観経疏」に欠文があるなどとは思っていなかったに違いない。このような用例は他にも見る事ができる。拙稿「廬山寺本『選択集』第八章における『観経疏』の引文について」『仏教論叢』第四十二号、平成十年に掲載予定参照。

(32) 藤堂恭俊前掲論文、三六〜三七頁。
 (33) 第十一章の私釈段に見られる書き込みは、執筆当時に何らかのものを参照していた証拠を示す。拙稿「廬山寺蔵『選択集』原初形態」第十一章を中心として「東海仏教」掲載予定。

編集後記

○『佛教文化研究』第四十二・四十三合併号は、選択集奉戴八〇〇年にあたり選択本願念仏集特集(2)を編纂した。『選択集』の記念すべき年にあたり、『選択集』の英訳作業、デジタル『選択集』及び『法然上人全集』(教書篇)の作業、盧山寺本・往生院本・延応本等の翻刻作業など各方面の研究者が、『選択集』研究の新しい分野に取り組んでいる状況である。○本誌十一篇はすべて依頼論文であって、各専門分野から取り組まれた力作である。まず真野龍海氏の論文は『法華経』を修学された法然上人は、それを踏まえ消化した上での『選択集』の選択という立場をとられた訳であるから、選択の対象となった『法華経』はどのような内容としてあるのか、という観点から、検討をされ、それが一つの法然上人の天台宗修学の追体験の手がかりとなればという思いで書かれた論文である。梶村昇氏は、日蓮『守護国家論』を引用して、彼の『選択集』の批判をめぐって、改めて『選択集』について考えてみた論文である。恩田彰氏は、諸先生方の論文を参考にしながら、『選択集』における念仏を中心にして、自己の宗教体験を踏まえながら、心理学考察をしたものである。河波晶氏は宗歌「月かげの歌」について、この歌のもつ本来の意義は、そこに法然上人の宗教体験の世界が表出されているとしている。さらに「月かげの歌」を大乘仏教そのものの展開の原点にさかのぼって考え、また「月かげの歌」自身を縁起の構造において考えようとするものである。大乘仏教の根源的構造の開示についての論究は、『般舟三昧経』、『大品般若経』、『華嚴経』などを中心とする系譜の考察を試みている。そして結論として「月かげの歌」の意義をより広大なかつ深淵な視野から考え、念仏三昧の実践を単なる一宗教の枠内のみ問題とせず、世界思想的展望において根本的に考え直すべきであるとしている。

○宮澤正順氏の論文は、『選択集』を外典外学の立場から把握しようとしたもので、その代表的人物として平基親等を挙げている。高橋弘次氏の論文は『選択集』第十六章段を五つの項目にしたがって、その内容を明らかにしている。それは(一)八種の選択、(二)略選択、(三)偏依善導一師、(四)善導『観経疏』撰述の立場、(五)善導の『観経疏』撰述の記事が『選択集』の終わりに引用されている意味の五つで、論者の長年にわたるライフワークを纏めたものである。福原隆善氏の論文は『選択集』における法然上人の四修に対する解釈、さらに後世の祖師たちが念仏実践のなかに具備されることの意義や理由などについて種々の解釈を試みているので、これを検討し、まとめたものである。結論として、称名念仏を第一義としたところに法然上人の特色があり、その上で三心や四修が位置づけられているとしている。藤本浄彦氏の論文は法然の生涯に『選択集』を重ねて、自由に資料をたどりながら考察したもので、すなわち『選択集』の外相を記述を追って捉えたものであり、論点を三つに絞って論考を重ねたものである。

○小林尚英氏の論文は従来の菩提心に対する論文を纏められながら、とくに『選択集』のなかで菩提心がどのように使用されているかを論点としたものである。林田康順氏は法然上人の著書、特に教義書と呼ばれる著述を中心に、善導観の進展に注目し、善導弥陀化身説と選択思想、選択と偏依との関係を説明せんとするものである。兼岩和広氏の論文は、盧山寺本『選択集』に対して新たな見解を加えたものである。すなわち盧山寺本は歴史的価値の重要性が認められる一方で、完成された『選択集』に対して、草稿ゆえに教義的には前段階的なものとして軽視されてきた傾向がある。その草稿という曖昧な位置づけに、再検討を加えたものである。

編集委員 藤井正雄 丸山博正
池見澄隆 藤本浄彦

(S・K)

佛教文化研究

第42・43合併号

平成10年9月1日 印刷
平成10年9月7日 発行

恒 田 有 成 兼者
集 行 成 田 有 恒
発 行 浄 土 宗 教 学 院

京都市東山区林下町・浄土宗務庁内

印刷/株式会社共立社印刷所

STUDIES IN BUDDHISM AND BUDDHIST CULTURE
(BUKKYŌ BUNKA KENKYŪ)

Number 42 • 43

September 1998

CONTENTS

| | | |
|---|-------------------|-----|
| On the Idear of <i>Senchaku</i> , the Choice, in <i>Upāya-kauśalya-parivarta</i> of <i>Sadaharmapuṇḍarīka-sūtra</i> | MANO Ryukai | 1 |
| The Personal View on the <i>Senchaku Hongan Nenbutsu Shū</i> | KAJIMURA Noboru | 13 |
| A Psychological Study on <i>Nembutsu</i> in Hōnen's Pure Ldue Buddhism, centering around "Senchakushū" | ONDA Akira | 25 |
| The World of the religious Experrience of St. Honen | KAWANAMI Akira | 39 |
| On the genealogy of "choosing the best path" in Chinese phylogshical (except Buddhist) literature | MIYAZAWA Shojoyun | 55 |
| On the Final Chapter of Hōnen's <i>Senchakushu</i> | TAKAHASHI Koji | 65 |
| The Four Forms of Practice in the Pure Land Teachigs (3) — with regard to chapter nine of the <i>Senchakushū</i> — | FUKUHARA Ryuzen | 79 |
| A Study of <i>Senchaku-shū</i> — an occational thoughts from some conditions — | FUJIMOTO Kiyohiko | 91 |
| Hōnen's view of bodhi — citta — Emphasizing the <i>Senchakushū</i> | KOBAYASHI Shōei | 105 |
| The meaning of an opinion that Shan-tao (<i>Zendō</i>) was an embodiment of Amida-Buddha in <i>Senchakusyū</i> ~ <i>Senchaku</i> and <i>Henne</i> ~ | HAYASHIDA Kōjyun | 121 |
| Positioning the <i>Rosanji</i> recension as an early draft of the <i>Senchakushū</i> | KANEIWA Kazuhiro | 141 |

STUDIES IN BUDDHISM
AND
BUDDHIST CULTURE

(BUKKYŌ BUNKA KENKYŪ)

No. 42•43. September 1998

Published by
The Institute of Buddhist Studies
for Jodo Shu Buddhist Denomination

(JŌDO SHŪ KYŌGAKUIN)

TOKYO, JAPAN