

法然における「法」と「機」：「選択」から「凡愚」の自覚へ

宮島， 磨
九州大学大学院人文科学研究院哲学部門

<https://doi.org/10.15017/25108>

出版情報： 哲學年報. 71, pp.101-142, 2012-03-09. 九州大学大学院人文科学研究院
バージョン：
権利関係：

哲学年報 第七十一輯 抜刷
平成二十四年三月九日 発行

法然における「法」と「機」
——「選択」から「凡愚」の自覚へ——

宮
島

磨

法然における「法」と「機」

―「選択」から「凡愚」の自覚へ―

宮 島 磨

「浄土宗の意、本は凡夫の為、兼ねては聖人の為にす」 元暁律師『遊心安樂道』

一 「選択」の意味

はじめに ―「選択」と「清浄」―

法然はその主著『選択集』で、「選択」について次のように述べている。

大阿弥陀經に云く、「その仏、即ち二百一十億の仏の国土中の諸天人民の善惡、国土の好醜を選択し、心中の所欲の願を選択せむがためなり。楼夷亘羅仏へここには世自在王仏と云ふ、經を説き畢つて、曇摩迦へここには法藏と云ふ、便ちその心を一にして、即ち天眼を得、徹視して、ことごとく自ら二百一十億の諸仏の国土の中の諸天人民の善惡、国土の好醜を見て、即ち心中の所願を選択して、便ちこの二十四願の經を結

得す」。〔平等覺經またまたこれに同じ〕⁽¹⁾

『無量壽經』（以下、『大經』と略）の異訳である『大阿弥陀經』によれば、阿弥陀仏の前身である法蔵菩薩にとって「選択」とはまずもって、二百一十億にも及ぶ諸仏国土の中における「諸天人民の善惡」ならびに「国土の好醜」にかかわる「選択」であり、そのために法蔵はその特別の眼力をもつて、諸仏国土を普く隈なく見渡し、たうで、自らが理想とする国土と人民のありようを『大阿弥陀經』所説の二十四の誓願に結実せしめた、というのである。

続けて「選択」について法然は次のように説く。

この中の選択とは、即ちこれ取捨の義なり。謂はく二百一十億の諸仏の浄土の中において人天の惡を捨てて人天の善を取り、国土の醜を捨てて国土の好を取るなり。大阿弥陀經の選択の義かくの如し。双卷經の意、また選択の義あり。謂はく二百一十億の諸仏の妙土の清浄の行を摂取すと云ふこれなり。選択と摂取と、その言異なりといへども、その意これ同じ。然れば不清浄の行を捨て、清浄の行を取るなり。上の人天の善惡、国土の微妙、その義また然なり。これに準じてまさに知るべし。⁽²⁾

すなわち、法蔵菩薩による「選択」が「取捨」であり、「取捨」とは―あるべき人天ならびに国土のありようとして―「善」・「好」が取られ、「惡」・「醜」が捨てられることに加えて、そうした選択がまさに誓願へと結実し、阿弥陀仏の「善」・「好」なる浄土の内実をなしていることがしめされるのである。その後、同經のさらなる異訳である『双卷經』所説の「摂取」の真義が―殊勝なる国土（「妙土」）をもたらず「清浄」行を「選び取る」

という意味での「選択」に他ならないことがしめされることによって、「取捨」の基準が修めるべき行の「清浄」・「不清浄」にあることが語られ、それゆえに「清浄」なる行を修めるべきことが説かれてくるのである。もっとも、「不清浄」の行を捨て、清浄の行を取るなり。上の人天の善悪、国土の麁妙、その義また然なり」とあるように、この「人天の善悪」・「国土の麁妙（醜好）」と「清浄」・「不清浄」とは独立ではない。人天・国土の「善」・「好」を取り、「悪」・「醜」を捨てるべきことの根幹にあるのは、それらの国土で修められる行の「清浄」・「不清浄」という観点であり、したがって、「清浄」なる行^③こそが「善」・「好」なる「人天」・「国土」のありようを導き、「不清浄」なる行は「悪」・「醜」なるありようをもたらすという理解が根幹には流れているのである。

法然は、行にかかわるこうした「清浄^③善・好／不清浄^③悪・醜」の観点から「勝」にして「易」なる行としての念仏行が導かれると説く。以下ではまず、その理路を彼の「三経」観に焦点をあてて確認しておくこととしたい。

（二）『大経』における「選択」―「勝劣」と「難易」―

法然の『大経』観を貫いているのは「行」にまつわる「取捨」の姿勢であり、その姿勢が、『大経』所説の四十八願の中でも、「念仏」行が説かれている第十八願こそ本願の中心であるという本願観を導いているのであるが、その際に展開される「取捨」の基準は「勝劣」と「難易」にある。すなわち阿弥陀仏によって「勝」にして「易」たる「念仏」が「選択」され、「劣」にして「難」である「余行」が「廃捨」されたことを、まずもって「選択」の第一義とするのである。

一は勝劣の義、二は難易の義なり。

初めの勝劣は、念仏はこれ勝、余行はこれ劣なり。ゆえいかなとならば、名号はこれ万徳の歸する所なり。

然らば則ち、弥陀一仏の所有の四智・三身・十力・四無畏等の一切内証の功德、相好・光明・説法・利生等の一切の外用の功德、皆悉く阿弥陀仏の名号の中に摂在せり。故に名号の功德、最も勝とするなり。余行はしからず、おのおの一隅を守る。ここを以て劣とするなり。(4)

「念仏」行と他の諸行(「余行」とがそれぞれ「勝」と「劣」とに分別されるゆえんは、「名号」のうちには阿弥陀仏が―法蔵菩薩として無始曠劫来修めきたつた―功德の成果のすべてが結晶している(「万徳の歸するところ」)⁽⁵⁾のに対して、「余行」は行者それぞれがもつ生来の器量に制約され、―いかに行に精勵しようとも―せいぜいのところその器量に見合うだけの功德しかもちえない(「おのおの一隅を守る」という、功德の量的多寡とそれを担う行者の器量の大小という対比に求められている。法然はそれを次のように「屋舎」と「棟梁等」の譬喩をもつて語っている。

譬へば世間の屋舎の、その屋舎の名字の中には棟・梁・椽・柱等の一切の家具を損すれども、棟梁等の一の名号の中には一切を損することあたはざるが如し。これを以てまさに知るべし。然れば則ち仏の名号の功德は、余の一切の功德に勝れたり。故に劣を捨て勝を取て、以て本願としたまふか。(6)

ここでは、「勝」すなわち―阿弥陀仏の功德の結晶である―「名号」の卓越性が、そこに摂せられる功德の量的絶対値において証し立てられている。功德は―いわゆる「体」・「用」論にもとづいて―阿弥陀仏がいわば当体

としてもつ卓越性（「四智・三身・十力・四無畏等の一切内証の功德」と、それらにもとづく働き（「相好・光明・説法・利生等の一切の外用の功德」）とに分かたれるが、「余行」は「名号」に結晶したこの功德の量的絶対性の前に徹底的に相対化せられ、所詮は限られた部分的価値しか有し得ない、それゆえに「劣」なるものとうけとめられているのである。^⑦

続いて「難易」にかんしては、善導の所説にもとづきつつ、「念仏」の「易行」たることが次のようにしめされる。

次に難易の義は、念仏は修し易し、諸行は修し難し。この故に往生礼讃に云く、「問うて曰く、何が故ぞ、観をなさしめずして、直ちに専ら名字を称せしむるは何の意あるや。答へて曰く、乃ち衆生障り重く、境は細く、心は麁し、識あがり、神飛んで、観成就じ難きによるなり。ここを以て、大聖悲憐して、直ちに専ら名字を称せよと勧めたまふ。正しく称名の易きによるが故に、相續して即ち生ず^⑧。

ここで法然が依拠している善導の著述『往生礼讃』の文脈に即する限り、そこで対比せられているのはあくまでも「念仏」という範疇の内部における「観想」（念仏）対「称名」（念仏）であって、「諸行（余行）」対「念仏行」ではない。とはいえ、「衆生障り重く……」以下で語られる衆生のありよう―すなわち観想行を行ずるに耐えない心の疎漏さ、不安定さ、集中力の欠如等といった衆生の器量の不足―に鑑みるならば、「易行」が―「余行」をさしおいて―「称名」へと収斂してくるゆえんをここにみてとることができるであろう。こうした「障り重」き衆生たる「凡夫」に対する阿弥陀仏の慈しみゆえに「念仏」が選択されたというのが法然の解した

―「易行」としての―「念仏」選択の基本線なのである。

「難易」の範疇において、右のような理路にもとづいて「易行」たる「念仏」が導かれてくるとすれば、「行」それ自体がもたらす功德の量的多寡をその本質としていた「勝劣」の範疇において、伏在していた行者の器量という問題が、この「難易」という範疇においてクローズアップされてきたとみることができであろう。よしんば「棟梁等」として「一隅」の中でいかに殊勝なる行が説き出されようとも、それを行じる行者の器量に不足が生じるならば、その行は「一隅」としての価値さえももちえない、その意味で「難」き行にとどまるのである（「観想」行はまさにその端的な事例のひとつなのである）。かくして「勝劣」の範疇における「劣」は―「易行」の導出にともなつて―、「行」それ自体の「勝劣」から、それらを行ずる衆生の器量の「勝劣」へとその根源を照らし返されることによって、「難易」の範疇における「難」行という理解を導くのである。ここで問われているのは、したがって行そのものの端的な「勝劣」・「難易」ではない。「勝劣」もまた、常に行を行ずる衆生のありようとの関係において捉えられているのである。本稿の冒頭において確認した諸国土・人民に「清浄／不清浄」といった差異が生じるゆえんもここにある。国土・人民のありようは、まさにそれらにに応じて行ぜられる行の様態に対応した多様性をそなえており、そうした多様性に由来する「不清浄」さを十全に見通したうえで法蔵菩薩は「清浄」なる行にもとづいた「善」・「好」なる「人天」・「国土」を選択し、浄土を建立するに至ったのである。

さて、このように器量が劣るがゆえに「余行」の達成が困難な衆生を慈しめばこそ、阿弥陀仏の本願には「称名念仏」のみが誓われたという理路にしたがうならば、当然のことながら「観」を殊勝なる行の筆頭とする諸行とりわけ『観経』において「観」を主眼とする「定善（行）」とともに併せ説かれる「散善（行）」の意義が問わ

れることになる。善導が「観念」をめぐる論じたところを法然がどのように受けとめ直しているかを、次に『観経』に即してみていくこととする。

(二)『観経』の位置―釈尊による「選択」―

『選択集』の『観無量寿経』（以下『観経』と略）をめぐる章段によれば、法然の領解の基本線は、所説の「汝好持是語」に着目しつつ、『観経』に説示される「余行」すなわち「定散諸行」は「念仏」の「勝易」なることをしめすためのものであつて、『大経』同様、あくまでもそれらを「廃捨」せしめるところにこそ、開説者たる釈尊の説意があるとみるものである。

観無量寿経に云く、「仏、阿難に告げたまはく、汝よくこの語を持て。この語を持てとは、即ちこれ無量寿仏の名を持てとなり」と。同経の疏に云く、「仏告阿難汝好持是語といふより以下は、正しく弥陀の名号を付属して、退代に流通することを明かす。上より来、定散両門の益を説くといへども、仏の本願に望むれば、意衆生をして一向に専ら弥陀仏の名を称せしむるにあり」と⁽⁹⁾

ここで問われているのは阿弥陀仏の誓願に直接かわるところの「願意」ではない。ここでは『観経』を説いた釈尊の開説の意図こそが斟酌されているのである。釈尊自らが阿弥陀仏の本願たる十八願に鑑みて（「仏の本願に望むれば」、諸行をさしおき、「念仏」のみを卓越した行として弟子の阿難に開示（「付属」）し、ひいては後代に伝え残そう（「退代に流通せしむ」）とした、というところにこそ「汝好持是語」という語のもつ意義が

見いだされているのである。

こうした釈尊の説意を法然はさらに次のように敷衍している。

およそこの経の中に既に広く定散の諸行を説くといへども、即ち定散を以て阿難に付属し、後世に流通せしめず。ただ念仏三昧の一行を以て、即ち阿難に付属し、退代に流通せしむ……「仏の本願に望むに、意、衆生をして、一向に専ら弥陀仏の名を称せしむるにあり」と云ふ。定散の諸行は本願にあらず。故にこれを付属せず。またその中において、観仏三昧は殊勝の行なりといへども、仏の本願にあらず。故に付属せず。念仏三昧は、これ仏の本願なるが故に、以てこれを付属す。「望仏本願」と言ふは、双卷経の四十八願の中の第十八の願を指すなり。「一向専称」と言ふは、同経の三輩の中の一向専念を指すなり⁽¹⁰⁾

ここではまさに阿弥陀仏の本願の開説者としての釈尊の位置が明確に捉えられているといえよう。『観経』において―それまで浄土教の教理史において重んじられてきた―「観仏三昧」それ自体の価値が蔑ろにされているわけではない。「観仏三昧」は諸行の中でもとりわけ勝れた行（「殊勝の行」）であると受けとめられたうえで、にもかかわらず―先に『大経』の所説においてみたように―、「観仏」を行ずることが阿弥陀仏の本願ではないという理由ゆえに、開説者たる釈尊によつて阿難ならびに後代へとそれを伝えること（「付属」）が拒まれたのである。「殊勝」なる行が、然るべき器量を伴つた行者によつて間然なく行じられ、文字通りその本来の卓越性を發揮するという事態が想定されているかはなお微妙ではあるが、よしんば行の全き成就という事態が生じたとしても、先の「屋舎」―「棟梁等」の譬喩を持ち込むならば、これら「観仏三昧」のそなえる「殊勝」さは「棟梁等」のそれにとどまり、それゆえ阿弥陀仏の功德の総体たる念仏（Ⅱ「屋舎」）に比するならばその価値は相対

化される^①、いわんや―「障り重」き衆生にとつて―「観仏三昧」はともすれば各々の器量に即した制約^②を被った恰好でしか行ぜられず、したがって「付属」には値しない、という理解を基本線とするものと思われる。

したがって、『観經』において釈尊が諸行を併説した事由は―諸行との比較・相対化のうえに立つて―「念仏」の卓越性をしめすためである、と法然は解するのである。

定散を説くことは、念仏の余善に超過たることを顯はさむがためなり。もし定散なくは、何ぞ念仏の特に秀でたることを顯さむや^③

『観經』における「念仏」選択とは、開説者たる釈尊自身が、阿弥陀仏の願意（「法」）をみすえつつ―まさに「障り重」き衆生たる「凡夫」のありよう（「機」）に照らした上での―選択だったのである。

（三）『小經』の位置 ―諸仏による「選択」―

『観經』において、諸行と念仏との関係は、開説者たる釈尊が阿弥陀仏の本願に鑑みて選択を行った（すなわち釈尊による「選択」という観点において捉えられていたが、『阿弥陀經』（以下『小經』と略）は「念仏」のみを明らかにするために説かれた經典であると法然はみる。『小經』それ自体のうちには、阿弥陀仏の本願（「法」）ならびに衆生のありよう（「機」）に即する形での「諸行―念仏」の対比はない。したがって『小經』開説の意義は、阿弥陀仏以外の諸仏がこの經典を証立てたこと（「諸仏証誠」）を明かす点にあると受けとめるのである。^④

「諸仏が証し立てたもの（「諸仏証誠」とはまさに―諸行ではなく―「念仏」であり、したがって「諸仏証誠」とはそもそもが諸仏による「念・仏・証・誠」に他ならない。すなわち『小経』開説の場面では、阿弥陀仏以外の諸仏による「選択」がはたらいっていると解されるのである。

観経疏に、阿弥陀経を引いて云く、「また十方の仏等、衆生の釈迦一仏の所説を信ぜざらむことを恐れして、即ち共に同心同時に、おのおの舌相を出して、遍く三千世界に覆ひて、誠実の言を説きたまふ。汝等衆生、皆まさにこの釈迦の所説・所讃・所証を信ずべし。一切凡夫、罪福の多少と時節の久近を問はず、ただしょく上百年を尽し、下一日七日に至つて、一心に専ら弥陀の名号を念ずれば、定んで往生を得ること必ず疑ひなきなり」と……

何が故ぞ、六方の諸仏の証誠、ただ念仏の一行に局るや。答へて曰く、もし善導の意によれば、念仏はこれ弥陀の本願なり、故にこれを証誠す。余行はしからず、故にこれなきなり。¹⁶⁾

「諸仏証誠」という「選択」は、「念仏」が阿弥陀仏の本願であることに依っている。すなわち―「勝」にして「易」なる―「念仏」の「選択」の根源にあるのは、「障り重」き衆生のための「選択」を可能ならしめた阿弥陀仏自身の本願力であり、ひいては本願へと結晶した―法蔵菩薩としての修行時代に遡る―功德の総体に他ならないのであるが、同時にそうした本願の謂われを正しくみすえた釈尊による―すなわち先の『観経』と同趣旨の―説法・開説、ならびに諸仏による勧奨の契機をも、この諸仏による「選択」は含みもっているのである¹⁶⁾。

こうした、阿弥陀仏、釈尊、諸仏による「三重」の「選択」をふまえたうえで、「三経」をめぐる『選択集』の章段は次のように結ばれている。

本願・摂取・我名・化讃¹⁷、この四はこれ弥陀の選択なり。讃歎・留教¹⁸・付属、この三はこれ釈迦の選択なり。証誠は六方恒沙の諸仏の選択なり。しかれば則ち釈迦・弥陀および十方のおの恒沙等の諸仏、同心に念仏一行を選択したまふ。余行はしからず。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。計みれば、それ速やかに生死を離れむと欲はば、二種の勝法の中に、しばらく聖道門を聞いて、浄土門に選入すべし。浄土門に入らむと欲はば、正雜二行の中に、しばらくもろもろの雜行を抛てて、選じてまさに正行に帰すべし。正行を修せむと欲はば、正助二業の中に、なほし助業を傍らにして、選じてまさに正定を専らにすべし。正定の業とは即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。⁽¹⁹⁾

「念仏」はまさに阿弥陀仏・釈尊・十方の諸仏によって「選択」され、後代の衆生へと付属されているがゆえに、「正行」の中でも「正行」たる「正定の業」だというのである。

とはいえ、先に諸行の―「棟梁等」としての―「部分的価値」、あるいは「観念」行の「殊勝」さについて触れた箇所にもその一端がしめされているように、ここまで辿ってきた「取捨」をめぐる法然の論議はなお、「諸行」それ自体の意義や位置づけにかんしてさまざまな難点をかかえてもいよう。よしんば「廃捨」されるためにせよ、「諸行」はなにゆえに―阿弥陀仏の誓願ならびに釈尊の經説において―、併せて説かれる必要があったのだろうか。それらがなお―不十全ながらも―「部分的」価値を担うとすればそれはどのような態様においてなのか、そもそもが、およそ衆生なる存在において、「殊勝」なる「観念」行を頂点とする諸行が成就される可能性はなおみとられていたのであらうか等々……。

以下では法然の「助行（業）」観に注目してこの問題を考えてみたい。

二 選択と諸行

（一）「助業」の問題——『大経』三輩段をめぐる——

端的には『観経』観に窺われたように、法然は「念仏」の「勝易」性のもとに「諸行」は「廃捨」されるために説かれたとみるのであるが、事情は——阿弥陀仏の四十八願を開説した——『大経』にあつて「念仏」以外の「諸行」が併せ説かれる、いわゆる「三輩段」においても同様であるとみる。

『大経』を貫く基本線は先に見たように——「積尊による²⁰⁾——「取捨」論なのであるが、同じ『大経』の中でも三輩段は、上・中・下輩という衆生の器量（機）のありように応じ、その各々について、「念仏」以外の「捨家棄欲等」（上輩）、「起立塔像等」（中輩）、「菩提心等」（下輩）といった「諸行」（余行）の必要性を併せ説いている。

十方世界の諸天人民、それ心を至し、かの国に生ぜむと願ふことあるに、およそ三輩あり。その上輩は、家を捨て欲を棄て、しかも沙門となつて、菩提心を発して、一向に専ら無量寿仏を念じ、もろもろの功德を修して、かの国に生ぜむと願ふ。……²¹⁾ この故に阿難、それ衆生ありて、今世において無量寿仏を見たてまつらむと欲はば、まさに無上菩提の心を発し、功德を修行し、かの国に生ぜむと願ずべし。……。

その中輩は、十方世界の諸天人民、それ心を至し、かの国に生ぜむと願ふことあるに、行じて沙門となる

ことあたはずといへども、大きに功德を修し、まさに無上菩提の心を発して、一向に専ら無量寿仏を念じ、多少に善を修し、斎戒を奉持し、塔像を起立し、沙門に飯食せしめ、絵を懸け、灯を燃し、華を散じ、香を焼き、これを以て廻向してかの国に生ぜむと願ずべし。その人終りに臨んで、無量寿仏その身を化現したまふ。光明相好、つぶさに真仏の如し。もろもろの大衆とともにその人の前に現ず。即ち化仏に随つてその国に往生して、不退転に住す。功德智慧、次いで上輩の者の如し。……

その下輩は、十方世界の諸天人民、それ心を至し、かの国に生ぜむと欲することあるに、たとひもろもろの功德をなすことあたはずとも、まさに無上菩提の心を発して、一向に意を専らにして、ないし十念、無量寿仏を念じて、その国に生ぜむと願ずべし。もし深法を聞き歡喜信樂して、疑惑を生ぜず、ないし一念、かの仏を念じ、至誠心を以て、その国に生ぜむと願ぜば、この人終りに臨み、夢にかの仏を見て、また往生することを得。功德智慧、次で中輩の者の如し。²²

文献批判的には『大經』の成立事情をめぐってこれまでも数々の論議がなされてきた箇所であるが、こうした表向きの経文にもかかわらず法然は、善導の『観念法門』にもとづいて「三輩段」もその本義においては「三輩ともに念仏往生」を明かすものに他ならないとみる。『観經』について述べていた先の引用においても「念仏三昧は、これ仏の本願なるが故に、以てこれを付属す。『望仏本願』と言ふは、双卷經の四十八願の中の第十八の願を指すなり。『一向専称』と言ふは、同經の三輩の中の一方向専念を指すなり」とされていた通りである。しかしながら、では「何ぞ余行を棄てて、ただ念仏と云ふや」と自ら問いを設けて、その理由について次の「三義」を掲げる。

一には諸行を廃して念仏に帰せしめむがために、しかも諸行を説く。二には念仏を助成せむがために、しかも諸行を説く。三には念仏と諸行の二門に約して、おのおの三品を立てむがために、しかも諸行を説く。⁽²³⁾

しばらくこれら「三義」についての解釈を述べた後、結びの部分で法然はいう。

およそかくのごときの三義、不同ありといへども、ともにこれ一向念仏のための所以なり。初めの義は、即ちこれ廃立のために説く。謂はく諸行は廃せむがために説き、念仏は立せむがために説く。次の義は、即ちこれ助正のために説く。謂はく念仏の正業を助けむがために、諸行の助業⁽²⁴⁾を説く。後の義は即ちこれ傍正のために説く。謂はく念仏・諸行の二門を説くといへども、念仏を以て正とし、諸行を以て傍とす。故に三輩通じて皆、念仏と云ふなり。但しこれらの三義は、殿最知りがたし。請ふ、もろもろの学者、取捨心にあり。今もし善導によらば、初めを以て正とするのみ。⁽²⁵⁾

三義を「廃立」・「助正」・「傍正」という言葉で捉え直し、開説者たる釈尊の真意については「これらの三義は、殿最知りがたし」としつつも、法然は「今もし善導によらば、初めを以て正とするのみ」とあるように、最初の「廃立」釈を、すなわち「諸行」はあくまで「廃捨」されるために説かれたとみる立場をとる。しかしながら冒頭において「ともにこれ一向念仏のための所以なり」といわれてもいるように、三義ともに行者を念仏に精勵せしめるための方途であるとするならば、(さしあたり「廃立」釈は「勝劣」・「難易」論の枠組みにおいて解され得るとしても)二つ目(「念仏の正業を助けむために。諸行の助業を説く」)にかかわる「助正」という解釈と、三つ目(「仏・諸行の二門を説くといへども、念仏を以て正とし、諸行を以て傍とす」⁽²⁶⁾)にかかわる「傍正」と

いう解釈の内実が問われて然るべきであろう。これらの三義は“独立”なのか、あるいは相互になにほどか連関を有するのかがあらためて検討されねばならないであろう。わけでも二つ目のいわゆる「助業（行）」観は『選択集』の中では明快な説明が欠落しているだけに、さまざまな問題をほらみ、これまでも論議の対象となってきた。

まずは『選択集』に即しつつ、「助業」に「異類」と「同類」とを分別する法然の論議を整理することから始めてみたい。

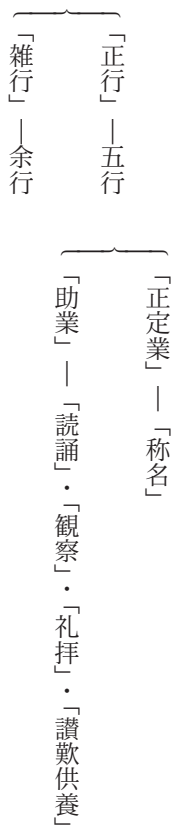
（二）「同類の善根」／「異類の善根」と「正」・「助」

法然によれば「三義」のうちの二番目にあたる「念仏助正」のための「助業」には——善導の五種の助行を受けた——「同類の善根」の他に、「異類の善根」があるとされる。

「念仏を助成せむがためにこの諸行を説く」とは、これにまた二の意あり。一には同類の善根を以て念仏を助成す。二には異類の善根を以て念仏を助成す。²⁷

そもそも「同類の善根」とは善導が「助業」に分類するところの五種の諸行（「読誦」・「観察」・「礼拝」・「称名」・「讃歎供養」）であると法然はいう。『選択集』所引の『観経疏』によれば、これら五種の諸行はまず「正行」と「雑行」とに分節化されたうえで、「助業」は「正行」のさらなる下位区分を形成している。「正」・「雑」を分かつ際の基準は、さしあたりは行の対象にある。

行に二種あり。一には正行、二には雑行。正行と言ふは、専ら往生の經によつて行を行ずるもの、これを正行と名づく。何のものはや。一心に専らこの觀經・弥陀經・無量壽經等を誦誦し、一心に専ら思想を注めて、かの國の二報莊嚴を觀察し憶念し、もし礼せば即ち一心に専らかの仏を礼し、もし口称せば即ち一心に専らかの仏を称し、もし讚歎供養せば即ち一心に専ら讚歎し供養す。これを名づけて正とす。また、この正の中について、また二種あり。一には一心に専ら弥陀の名号を念じて、行住坐臥、時節の久近を問はず、念々に捨てざるもの、これを正定の業と名づく。かの仏の願に順ずるが故に。もし礼誦等によるをば、即ち名づけて助業とす。この正助二行を除いての已外の、自余の諸善をばことごとく雑行と名づく。もし前の正助二行を修すれば、心常に親近して、憶念斷えず、名づけて無間とす。もし後の雑行を行ずれば、即ち心常に間斷す。廻向して生ずることを得べしといへども、衆く疎雑の行と名づく。⁽²⁸⁾



善導の分類は「(五) 正行」・「雑行」という大枠のもとに、前者の「正行」の下位区分として「正定業」・「助業」を設け、最勝の行たる「正定業」としての「称名」に対し、他の四行を「助業」とするものである。「正」・

「雑」の分類の基本をなすのは、さしあたりは諸行が浄土經典、わけても『觀經』所說のものであるか否かであるが、より本質的には諸行への直向きさ（「一心に専ら」）である。「もし前の正助二行を修すれば、心常に親近して、憶念断えず、名づけて無間とす。もし後の雑行を行すれば、即ち心常に間断す。廻向して生ずることを得べしといへども、衆く疎雑の行と名づく」とあるように、「正助二行」がもたらす専心性に對し、「雑行」は行者の心が疎漏になりがちだというのである。おそらく、この専心性の疎密こそが「行」が―浄土往生にあたつて―「業」として如何ほどの力をもつか、つまりは「雑行」が如何ほどに「雑業」化し得るかを決するものと思われるが、こうした善導の教説を受けて法然は「雑行」について次のように説く。

五種の正行に翻對して、以て五種の雑行を明かすべし。一は説誦雑行、二は觀察雑行、三は禮拜雑行、四は称名雑行、五は讚歎供養雑行なり。第一に説誦雑行といふは、上の觀經等の往生浄土の經を除いての已外、大小乗の顯密の諸經において受持し讀誦するを、ことごとく讀誦雑行と名づく。第二に觀察雑行といふは、上の極樂の依正を除いての已外、大小、顯密、事理の觀行を、皆ことごとく觀察雑行と名づく。第三に禮拜雑行といふは、上の弥陀を禮拜するを除いての已外、一切の諸余の仏・菩薩等およびもろの世天等において禮拜恭敬するを、ことごとく禮拜雑行と名づく。第四に称名雑行といふは、上の弥陀の名号を称するを除いての已外、自余の一切の仏・菩薩等およびもろの世天等の名号を称するを、ことごとく称名雑行と名づく。第五に讚歎供養雑行といふは、上の弥陀を除いての已外、一切の諸余の仏・菩薩等およびもろの世天等において讚歎供養するを、ことごとく讚歎供養雑行と名づく。この外また布施・持戒等の無量の行あり。皆雑行の言に摂尽すべし。(29)

「正・雑」いずれも「読誦」、「觀察」、「礼拝」、「称名」、「讚歎供養」の五種の行が、阿弥陀仏ならびに浄土經典を対象とする場合が「正行」とされ、他の諸仏・諸菩薩ならびに浄土教以外の經典を対象とする場合が「雑行」とされるのであるが、各々のくだりにおいて「雑行」は「已外……」という形で五種の諸行へと包摂されたうえで、さらに最後の一文（「この外また布施・持戒等の無量の行あり。皆雑行の言に摂尽すべし」）によつて（「雑行」は）、まさに所定の五行の範疇を超えて、他の諸行へと拡大解釈されてくるのである。すなわち、法然のうけとめた「同類の善根」は善導の五行によりつつも、阿弥陀仏への近接度合に應じて「正行」から「助業」、ひいては他の諸行へとその外延を拡げているのである。³⁰

以上のことを確認したうえで、右の分類にしたがえば当然のこと―浄土經典以外の所説として―「雑行」の範疇に入るはずの「異類の善根」についてみてゆきたい。

「異類の助成」ともいわれる「異類の善根」にかんし、法然はまず『大經』所説の三輩の「機」それぞれについて次のように「正・助」を配分する。

先づ上輩について正助を論ぜば、「一向に専ら無量寿仏を念ず」とは、これ正行なり、またこれ所助なり、「家を捨て欲を棄て、しかも沙門となつて、菩提心を発す」等は、これ助行なり、またこれ能助なり。謂はく往生の業には、念仏を本とす。故に一向に念仏を修せむがために、「家を捨て欲を棄て、しかも沙門となつて、また菩提心を発す」等なり。中について出家発心等は、しばらく初出および初発を指せり。念仏はこれ長時不退の行むしろ念仏を妨礙すべしむや。中輩の中に、また起立塔像・懸絵・燃灯・散花・焼香等の諸行あり。これ則ち念仏の助成なり。その旨、往生要集に見えたり。謂はく、助念の方法の中の、方処供具等こ

れなり。下輩の中に、また発心あり、また念仏あり。助正の義、前に准じて知るべし^③

「上輩」については「捨家棄欲」、「発菩提心」といった一仏道の要諦をなすはずの「出家・発心・修行」という一連のプロセスが、あくまでも「一向に念仏を修せむがため」のものであると解されていることから、「助」（助行）それ自体の意義が、行者を「正」（正行）たる「念仏」行へと導くに際し、いわばその「態勢」とを整えるという意味において「能助」たる「助業」と捉えられているとみることができよう。「正行」はあくまでも「所助」たる「念仏」なのである。「上輩」の「機」においては「出家・発心・修行」というプロセスを経ることが「念仏」一行へと誘われるうえで（さらには、まさに継続して念仏行を修するうえで）不可欠な要件であると解されているのである。さらに、「中輩」の「機」においては「（出家）発心」が、「初出および初発」とされ、「下輩」における「発心」とも通じ合うところの、念仏者としてのいわば「出発点」としての意義をになうものにとらえられている点に注目すべきであろう。まさに「菩提心」に寄せた法然のこだわりを窺わせるに十分であるが^④、その当初の発心のもつ「初出・初発」性こそが、念仏行の「長時不退」を導く出発点と解されているのである。「初出・初発」性と「長時」性とは時間的に対照されつつ、「中輩」者は、まさにテンポラルな「初」発心（Ⅱ「助」）を介してこそ「長時（不退）」の行である念仏行（Ⅱ「正」）へと誘われるのである。

さらに「中輩」の中に、また起立塔像・懸絵・燃灯・散花・焼香等の諸行あり。これ則ち念仏の助成なり。その旨、往生要集に見えたり。謂はく、助念の方法の中の、方処供具等これなり」という箇所に着目するならば、『往生要集』における「助念」、わけても「方処供具」の意味が問われねばならない。

第一に方処供具とは、内外ともに淨くして一の閑処を卜めて、力に随ひて香華供具を弁ぜよ。もし華香等の事を闕少せることあらば、ただもつばら仏の功德威神を念ぜよ。もし親しく仏像に対はば、すべからく灯明を弁ぜべし。もしはるかに西方を觀ぜば、あるいは閻室を須ゐよ。〔感禪師（懷感）は閻室を許す。〕もし華香を供する時には、すべからく『觀仏三昧經』の供養の文の意によるべし。その得るところの福、無量無辺なり。煩惱おのづから減少し、六度おのづから円満す。〔その文、通途の所用に異ならず。ゆゑにさらに抄せず。〕もし念珠を用ゐん時には、淨土を求めんと欲はば、木子を用ゐ、多功德を欲はば、菩提子、乃至、あるいは水精・蓮子等を用ゐよ。〔『念珠功德經』に見えたり。〕⁽³³⁾

『往生要集』では「助念方法といふは、一目の羅は鳥を得ることあたはず、万術を以て觀念を助けて、往生の大事を成す」と、あくまで「觀念」行の助成するうえでの数々の手だてのひとつとしたうえでのことであるが、「閑所」の設えに始まり「香華供具」の調達、「灯明」、「閻室」に至るさまざまな要素からなる「方処供具」は、衣食住というならば主として「住」環境の次元において十全な念仏者たるための「態勢づくり」的な意義をになうものといえよう。源信によればこれらは「煩惱おのづから減少し、六度おのづから円満する」ための方途なのである。してみれば、「中輩」に求められる「起立塔像・懸絵・燃灯・散花・焼香等の諸行」もまた、このような意味、すなわち「念仏」に向けて行者の態勢を整えるという意味における「助成」性として解されていたと考えられよう⁽³⁴⁾。

なお、「同類」―「異類」をめぐる論議は法然の他の著作にもみられ、『無量寿経釈』では「異類の善」をめぐる文脈において「正」・「助」について、「諸行」が―ひとまずは―次のように意義づけられている。

初めに同類助成とは、前に善導の專修正行の中の助念これなり。……二に異類の善とは、これ往生要集の意なり。かの集の中に十門を立て、念仏往生を釈す。且くその中の第四は正修念仏、第五は助念方法なりと云々。助念方法に七あり。その七とは云々。且く第七の惣結要行に、「問うて云く、上諸門中等」と云々。この義は即ち今の經の意に似たり。これは即ち異類の善根を以て、念仏を助成するなり。かの集の意、念仏を助くるを以て決定往生の業とすと云々。能助に随はば、諸行往生と謂ふべし。今は且く所助に随ひ、これをしてまた念仏門とす。⁽³⁵⁾

ここでも「異類の善」をめぐつては『往生要集』が典拠として掲げられてはいるものの、「正」・「助」をめぐる理路の内実については――先の「方処供具」のように――明確に『要集』への依拠がしめされているわけではない。「正修念仏」と「助念方法」との弁別をめぐる論議は、後者を「異類の善」と捉えつつも、前六項目(①方処供具、②修行相貌、③対治懈怠、④止惡修善、⑤懺悔衆罪、⑥対治魔事)に触れることなく、最後の七番目にあたる「惣結要行」⁽³⁶⁾にのみ定位されて、「今の經の意」すなわち『大經』三輩段の經説をしめす「助念方法」であると解されるのである。したがって、ここで語られる「諸行」をめぐる事態については、それらが行者を「念仏」へと精勵せしめるという働き(「能助」)をもつ限りにおいては「諸行」往生ともいえるのであるが、その働きがまさに「念仏」行(「所助」)への專念をもたらし、当の「念仏」行によって往生が可能となるという意味においては「念仏往生」が明かされているに他ならないというのである。往生を可能ならしめる当のものはあくまでも「諸行」それ自体ではなく「念仏」なのである。こうした“「能助」――「所助」”という理解を『選択集』にもちこめば、「中輩」に求められていた「起立塔像・懸絵・燃灯・散花・焼香等の諸行」についても同様に――と

いうことは「上輩」における一連の修行プロセスとも同様に――「機」に即した「能助」性をみてとることができると思われる。

とはいえ、『無量寿経釈』における法然の論述の重心は必ずしもこうした「能助」としての「助行」に置かれているわけではない。先の『選択集』のように「方処供具」に言及せず、一息に「惣結要行」にその典拠を求めたのも「所助」としての「念仏」にこそ叙述の力点があつたからに他なるまい。「これを以てまた念仏門とす」と結語されるゆえんである。

それゆえ法然は改めて、「助念」と「諸行」にかんする基本的な領解は『大経』『流通文』の「本願成就文」(「それかの名号を聞くこと得ることあつて、歓喜踊躍して、ないし一念せむに、まさに知るべし、大利を得たりとす。この人則ちこれ無上の功德を具足す」)の解釈に止められていると述べ、この文に四義³⁷⁾をみつつ、その第二「助念および諸行を廃して、但念仏を明かし」について次のように説く。

上の本願の願成就の文に但念仏を明かすといへども、上の来迎の願等の中および次の三輩の文に、助念の往生と諸行の往生を開かず。これによつてもろもろの往生の行者、但念・助念・諸行において、疑網を懷いて、いまだ決せず。故に流通に至つて、初めには助念・諸行の二門を廃し、但念仏往生を開かず。³⁸⁾

要するに『大経』『三輩段』の「説相」は『観経』と同様であり、「三輩段」において「念仏」とともに「助念」(や「諸行」)が併せ説かれても、それはひとたび往生行にかんして行者に疑念を生ぜしめるにとどまる、したがつてこの場面には釈尊の本意はなく、いわばこの疑念を媒介にして後の「流通分」における「助念」(や「諸

行」)の「廃捨」へと導くところに「三輩段」開説の本意があるというのである。

この経の三輩の中に助念および諸行を説き、後に流通の中にこれを廃して、ただ念仏を明かす。その次第観經に似たり。観經の中には、先づ広く機縁に逗め、十三定善・三福・九品の業を説いて諸行往生を明かす。その次に仏この法を以て付属し給ふ文に云く。……善導の釈に云く、「……上来、定散両門の益を説くといへども、仏の本願に希まば、意衆生をして一向に専ら弥陀仏の名を称へしむるにあり」と。これ已にかくの如し。今の経またかくの如し。上には機縁を逗め、且く助念仏往生および諸行往生の旨を説くといへども、仏の本願に準ずるが故に、流通の初めに至つて、諸行を廃して但念仏に歸するなり。助行なほこれを廃す。いはんや但諸行をや。⁽³⁹⁾

右の引用では「助念」にせよ「諸行」にせよ『大經』所説の行法は、『観經』同様、ひとまず広く衆生の器量に訴えたがゆえの説相であり(「広く機縁に逗め」、経の真義は—阿弥陀仏の本願にもとづく—「念仏」にある、というのである。してみれば、『無量寿経釈』において「廃捨」論が展開されるに際しても、すでに「助念」(や「諸行」)の「諸機各別」性がふまえられており、それらがいわば徹底され得ない(「もろもろの往生の行者、但念・助念・諸行において、疑網を懷いて、いまだ決せず」)⁽⁴⁰⁾局面において、まさに「念仏」へと転じゆくという事態が語られているとみることができよう。すなわち『無量寿経釈』における基本姿勢もまた「廃立」釈であり、まさにこの「廃立」釈のうえにたつて、「諸機各別」な諸行が「助」として位置づけられているのである。

さらに、他の文献の中にも、これら「助行」と関わりをもつと推察される内容をもつものが少なくない。

まず禪勝房との間では――「同類」／「異類」――への言及こそないものの――次のような問答が交わされている。

問、余仏余経につきて、善根を修せむ人に、結縁助成し候ことは、雑行にてや候へき。答、我ころの阿弥陀仏の本願に乘じ、決定往生の信をとるうえには、他の善根に結縁し助成せむ事、またく雑行となるべからず、わが往生の助業となるべき也。他の善根を随喜讃嘆せよと釈したまへるをもて、こころうべきなり。⁽⁴¹⁾

「決定往生の信をとるうえには」とある以上、「他の善根」それ自体に――いわれるところの「信」の獲得そのものに関わるような――ポジティブな意味をになわせるものではないし、問われているのは「結縁」、(「余仏余経につきて善根を修せむ人に、結縁助成し候こと」)であつて、行者が直に「他の善根」を行ずる局面ではないものの、なお法然はこの信心決定後の諸行への「結縁」⁽⁴²⁾を「往生の助業」と位置づけ、「廃捨」されるべき「雑行」とは区別されるべきものとみなしているのである。

また「熊谷直実宛書簡」においては次のように語っている。

持戒・誦経・誦呪・理観等の行は、かの仏の本願にあらぬをこなひにて候へば、極らくをねがはむ人は、まづかならず本願の念仏の行をつとめてのうへに、もしことおこなひ(異行)をも「念仏」にしくは候はむとおもひ候はゞさもつかまつり候。又たゞ本願の念仏ばかりも候べし。⁽⁴³⁾

すなわち阿弥陀仏の本願にかなった「念仏」行こそが何はさておいても行ぜられるべき行であり、その限りでは――「異類の善根」であるはずの――「持戒・誦経」等の諸行は必須の行ではないのだが、「念仏」行にさらに加

えられて行じられる限りににおいて、これらの「諸行」もまた一概に斥けられるべきではないという留保がつけられているのである。⁽⁴⁴⁾

してみれば、「同類」であるからといって、より高い「助業」性を具えているわけではなく、また先にみたように「異類」であるからといって直ちに「助業」性が欠落するわけでもない。要するに諸行が「念仏」に対して占める位置こそが重要なのであって、行の種別にかかわる「同・異」の区別は本質的な問題ではないのである。

また『法然上人伝記』にはよく知られた次の文章がある。

現世を過べきやうは、念仏の申されん方によりてすぐべし。念仏の妨に成ぬべからん事をば、いとひ捨つべし。……念仏の第一の助業、米に過ぎたるはなし。衣食住の三は念仏の助業也。能々たしなむべし。妻を儲くる事、自身助られて念仏申さん為也。念仏の妨に成ぬべからんにはゆめ／＼もつべからず。所知所領を儲けん事も、惣じて念仏の助業ならば大切也。妨に成べくはゆめゆめ持べからず。すべて是をいはゞ、自身安穩にて念仏往生をとげんが為には何事もみな念仏の助業也。三途に歸るべき事をする身をだにも捨て難ければ、かへり見はぐくむぞかし。……念仏の助業ならずして今生の為に身を貪求するは、三惡道の業となる。往生極樂の為に自身を貪求するは往生の助業となる也。⁽⁴⁵⁾

ここで触れられている「助業」は「持戒・誦經」等の諸行という限定的な内容をもっていた先の「異類の善根」とは異なり、およそ通常ひとが世俗世界において生きていく上で不可欠の「衣食住」から始まり、「所知所行」といった生業、さらには妻帯といったありようから日常茶飯に至るまでの世俗的行為の一切を指している。その

意味では「異類の善根」の外延を最大限に拡張したものとみなし得るであろう（「行」と「業」との差異も―その使い分けを重視するならば―その本質はここに求められるべきであろう）。これら日常茶飯の諸行為の一切が「念仏の助業」になりうるものとみなされているのである。むろん、これらの諸行為は狭義の行ではありえず、したがって直接的に往生因としてのほたらきを持つと解されているわけではない。それらはどれもが「自身安穩にて念仏往生をとげんが為」、すなわち、十全な念仏者たるために「念仏」一行に向けて世俗的な諸条件を整えるという「態勢づくり」的な意味をになう限りにおいて有意義な行為であると受けとめられるにとどまっているのである。であればこそ、これらの所業が逆に「念仏の妨（げ）」となる事態が憂慮されてもおり、そうした場合にあっては―妻であれ、所領であれ―持つべきではないことが併せて説かれてもいるのである⁴⁶。「往生極楽の為に自身を貪求するは往生の助業となる」とは、したがってこうした意味での「助業」性が極まった表現とみなすべきであろう。してみれば、先にみた『選択集』からの引用において、「上品」について「捨家棄欲」が「一向に念仏を修せむがため」の「異類の善根」であるという理解もまた、広義においては本論のような理路においてとらえられるべきであろうと考える。「捨家棄欲」が求められるのは、まさに「上品」の機（という今生の衆生のありよう）ゆえのことなのである。

しかしながら、善導の「五行」に由来していた狭義の「同類」性を超え、「異類の善根」のうちに諸行のみならず世俗的な諸行為をも含みみるというところまで「助業」の理解を拡大した場合には「諸行廃捨」という基本線との関係が問題になってもこよう。よしんば「念仏」への専心のためにせよ、「持戒・誦經」等を行ずることとは―行ずる心における軽重はともあれ現象的には―諸行と念仏との「併修」になりかねず、時として諸行へと行の重心が傾いて、まさに「念仏の妨（げ）」となるおそれを拭えないとすれば、行自体として諸行を廃捨するという理路が危うくなるからである。さらにいえば世俗の内なる諸行為は諸行にもまして、往々にしてひとび

とをかえつて「念仏」から遠ざけ「今生の為に身を貪求」せしめてしまう懼れを拭いきれないからである。

(三)「愚者」の自覚へ

ことは「聖道門」という教門の位置づけに関わつてもくる。法然は「聖道門」をあくまでも己れとは器量を異にする行者の修行門である「難行道」とみる一方で、「念仏」をすべての衆生に対して開かれた行である「易行」とする立場から、聖道の諸門もまた「念仏」行へと包摂されるという理解をしめしてもいるからである。

念仏往生の願は、真言・止観の行人、同じくこれを修し、華嚴・達磨の人もまた以てこれを修するに妨げなし。無相・有相の行人、四分・五分の律師、念仏に妨げなくして往生に憑みあり。しかれば即ち真言等の八宗、ともに往生慈悲の願網に漏らさざるなり。しかのみならず、もし布施を以て別願とせば、……しかるに今の念仏往生の願は、有智・無智を選ばず、持戒・破戒を嫌はず、少聞・少見を云はず、在家・在俗を云はず、一切有心の者、唱へ易く生じ易し。……たとひ少聞・少見といへども、名号を唱ふれば即ち生ずべし。たとひ多聞・多見なりといへども、仏名を称ふれば即ち生ず。たとひ田夫野人なりといへども、称名すれば即ち生ずと云々。万機を一願に摂し、千品を十念に納む。この平等の慈悲を以て、普く一切を摂するなり。⁴⁷⁾

語られている理路は明快である。要は、「布施」等の「念仏」以外の諸行はその達成が難しいがために、すべての衆生（「万機」・「千品」）に開かれた行としては「念仏」をおいて他にはあり得ないという点にあり、「難易」

の視座のもとに『大経』所説の阿弥陀仏の本願と慈悲とが強調されている。むろんその背景には先にみたように――阿弥陀仏の無始曠劫来の修行に由来する――「念仏」行の卓越性（「勝」性）が控えていよう。いかに「多聞・多見」の行者であろうとも、とどのつまりは阿弥陀仏の功德が凝集した「念仏」行を修することに意味がある。それゆえに、元来は器量を異にするはずの「多聞・多見」／「少聞・少見」と「田夫野人」とが、「称名」において初めて――阿弥陀仏の前に――等価な存在と化し、往生者たりうるのである。その意味で、ここで語られているのは「諸行」（雑行）にまつわる“諸機各別”性――すなわち各々の器量と行の内容とが対応関係にあるという事態――とはちょうど裏腹の事態である。先の「傍正」論の本質はまさにここにある。“諸機各別”性に応じた「諸行」（「傍」）に対して、「万機を一願に摂し、千品を十念に納む。この平等の慈悲を以て、普く一切を摂するなり」とは、「念仏」行の卓越性（「正」）において、まぎれもなく一様に「万機」を対象とする阿弥陀仏の慈悲の広大さ、無際限さが言い尽くされているのである。⁴⁸

このように法然はあくまでも、「聖道門」の行者のみならず、すべての衆生にとつて可能な行という立場から、念仏行往生の卓越性を述べているのであって、その限りでは念仏の「勝・易」という基本線を繰り返しているにすぎないのであるが、裏返しにいえば（往生行それ自体のレベルにおいては）個々の行者が己れの器量に基づいて行じる――まさに先の「部分的価値」としての――「諸行」そのものの価値は相対化せられ貶められてしまつてもいよう。それゆえ問題は当の聖道門の行者たち自身が――よしんば、行の一端として「念仏」を行じるにせよ、当人たちの自覚において――法然と同じ理路を共有しうるかにある。⁴⁹

かくして念仏行の卓越性を説く法然の理路はいやおうなしに、「田夫野人」の器量を標準に定めることによつて初めて導かれる衆生の“平等性”を、いいかえれば「凡夫」性（の自覚）を要請せねばならないのである。

『選択集』の冒頭部分で述べられた教判もまた、末法を背景とした衆生の器量の劣化という認識を伴いつつ、

こうした「凡夫」性の自覚を表明したものに他なるまい。

およそこの集の中に聖道・浄土の二門を立つる意は、聖道を捨てて浄土門に入らしめむがためなり。これについて二の由あり。一は大聖を去ること遙遠なるによる。二は理深解微なるによる。⁽⁵⁰⁾

法然が、華嚴宗の僧にして新羅浄土教の祖師とみなす元曉律師の言葉とされる「浄土宗の意、本は凡夫の為、兼ねては聖人の為にす」を引いた真意もここにあるう。⁽⁵¹⁾

思えば、法然が依拠した善導が「正行」と「雑行」とを弁別するにあたって、「正・雑」の分類の基本をなしていたのは行への直向きさ（「一心に専ら」）であった。

この正助二行を除いての己外の、自余の諸善をばことごとく雑行と名づく。もし前の正助二行を修すれば、心常に親近して、憶念断えず、名づけて無間とす。もし後の雑行を行ずれば、即ち心常に間断す。廻向して生ずることを得べしといへども、衆く疎雑の行と名づく⁽⁵²⁾

いかに「諸機各別」といへども、なお行への専心性において「諸行」者は不徹底たらざるを得ないと善導は説く。してみれば、「凡夫」性の自覚とは「心常に間断す」ることの自覚に他なるまい。「諸行」者は行の実践において自らの心が散漫であること⁽⁵³⁾の自覚を媒介にして自らが「障り重」き「凡愚」であることの自覚へと至るのである。

* * *

『逆修説法』において法然は『大經』の經文を釈しつつ、『釈淨土群疑論』から懷感禪師の言葉（説戒受戒も、皆、成ずべからず。甚深の大乗も知るべからず。故に先立ちて隱没して世に行はれず。但、念仏のみ覺り易し。淺識凡愚、尚、能く修習して利益を得べし）を引いて次のように述べている。

既に淺識凡愚と云へり。応に知るべし。智恵に非ずと云ふ事を。此の如き輩の、但、称名念仏一行を修して、一声に至るまで往生すべしと云ふなり。是れ亦、弥陀本願の故なり。即ち、彼の本願の遠く一切を損する義なり。⁽⁵⁴⁾

「機」としての衆生が―およそ衆生である限り―不可避にはらむ「諸機各別」性は、まさに「諸行」において露わになるのに対し、これらの諸機は「念仏行」においてこそ、阿弥陀仏の本願と慈悲の対象たる均質な「機」へと転ずる。しかしながら、こうした「機」の一樣性は「凡愚」の自覺において初めて成り立ちうるような一樣性である。かくして「勝易」たる「念仏」の「法」は、諸機に「田夫野人」という「凡愚」の自覺を要請せざるを得なかったのである。

親鸞は『末灯鈔』において次のような法然の言葉を伝えている。

故法然聖人は、「淨土宗の人は愚者になりて往生す」と候しことを、たしかにうけたまはり候しうへに、ものもおぼえぬあさましきひとびとのまいりたるを御覽じては、往生必定すべしとて、えませたまひしをみまいらせ候き。ふみさたして、さかくしきひとのまいりたるをば、往生はいかゝあらんずらんと、たしかに

うけたまはりき。いまにいたるまで、おもひあはせられ候なり。(55)

「諸行」を志す「機」が、阿弥陀仏の「法」へと摂取されるとは、「さかくしきひと」が「愚者にな(る)」ことに他ならない。「いまにいたるまで、おもひあはせられ候ふなり」とつぶやくように語る親鸞はその難しさを――まさに己が身において――背負うこととなったのである。

註

(1) 『選択集』(三二八頁 四〇七行)

法然の著作からの引用は『昭和新修法然上人全集』により頁数・行数をしめした。なお、書き下し等にあたっては諸本を参照しつつ適宜表記を改めたところがある。なお法然以外の著作からの引用はその都度適宜典拠をしめした。

(2) 『選択集』(三二八頁 七〇一行)

(3) 「清浄」さの源にあるのは―法蔵菩薩時代に遡る―阿弥陀仏自身の「清浄」さに他ならないのであるが、この「清浄」さは、念仏者がそれを「清浄光」として受けたところに成り立つ「信」の清浄さ(「清浄の信心」(出典は善導『観経疏』)「この因縁のために、我、今一心にこの仏教に依て決定して奉行す……なんぢ善く聴け、我いま汝が為に更に決定の信相を説かん。たとひ地前の菩薩・羅漢・辟支等、もしは一、もしは多、乃至、十方に遍満して、みな経論を引て証してへ生ぜず」と言ふとも、我またいまだ一念の疑心を起さず。ただ我が清浄の信心を増長し成就せん。何を以ての故に。仏語は決定成就の了義にして、一切の為に破壊せられざるに由るが故なり」『選択集』所引 大正蔵 三十七巻 二七一―二七二)へと連続してくる。

さらに『西方指南抄』の所説によるならば、その「清浄」さは常に「貪欲」さと対比せられ、念仏者が阿弥陀仏自身に由来する「清浄」さによって「貪欲」を脱した「無貪善根の身」となることが証し立てられてもいる。「念仏」行には、こうした―行者自身の―「不浄」から「清浄」への転換が含意されているのである。

「次に清浄光は、人師釈していはいく、無貪の善根より生ずるところのひかりなり。貪に二あり。婬貪財貪なり。清浄といふは、ただ汚穢不浄を除却するにはあらず。その二の貪を断除するなり。貪を不浄となづくるゆへなり。もし戒に約せば、不婬戒と不慳貪戒とにあた

れり。しかれば法藏比丘、むかし不婬不慳貪所生の光といふ。この光にふるるものは、かならず貪欲のつみを滅す。もし人あて、貪欲さかりにて、不婬不慳貪の戒をたもつことをえざれども、こころをいたしてもはらこの阿弥陀仏の名号を称念すれば、すなはちかの仏無貪清浄の光をはなちて、照触摂取したまふゆへに、婬貪財貪の不浄のぞこる。無戒破戒の罪愆滅して、無貪善根の身となりて、持戒清浄の人とひとしきなり。」(『西方指南抄』「法然聖人御說法事」三七日 一八七頁一四行―一八八頁四行)

こうした文脈を重視するならば、人天・国土の「不清浄」さは、行者自身の行にまつわる「不浄」さ、ひいてはその根源にある煩惱に由来するとみることができよう。「無貪の善根」たる「清浄」行は、こうした人天・国土の「不浄」さとの対比において捉えられているのである。

(4) 『選択集』(三一九頁 一一―一四行)

(5) 文献批判の余地を残すが、「一向專修之七箇条問答」において、阿弥陀仏の名号に八宗の功德が凝縮しているさまを次のように述べている。「万徳の帰する所」という理路の一端を述べたものとみなすことができよう。

「いま浄土宗には南無阿弥陀仏の六字の名号の功德、こゝろもことばもおよびがたき法門なり。その功德あら／＼まふすべし。いま阿弥陀仏の三字功德をまうさば、阿の一字に八万四千の持戒の功德をおさめ、弥の一字に八万四千の禪定をおさめ、定といふは坐禪なり。阿の一字に八万四千の経論聖教のなかの功德をおさめたり。阿弥陀仏五劫のあひだの万行を三字のうちにをさめたまひて、末代の一文不知のわれら凡夫にあたへたまふ、そのときわれら凡夫一念すれば三僧祇の戒定慧の三字を、われらがかうべより手あしのつまさきにいたるまでぬぎさせたまふを、他力の行となづけたり。」(一一五九―一六〇頁)

一見「阿」の字にまつわる真言マントラ的な叙述に映るものの、「阿弥陀仏五劫のあひだの万行を三字のうちにをさめたまひて」と、その背景に阿弥陀仏自身の直向きな発心・修行にもとづく功德の総体がみとられている点に法然なりの了解をみるべきであろう。

(6) 『選択集』(三一九頁 一四―一六行)

(7) 「余行」の相対化が、その「体」によるものか、あるいは「用」によるものかについては、さしあたり両面によるとみなすべきだと考える。しかしながら、「余行」を行ずる場面では行者の器量が不可避的に関わってくるがために、その行のありようは「余行」それ自体の―「内証」であれ「外用」であれ(「体用」としての)―功德という論議になじまない性質をはらんでいる点に留意すべきであろう。

なお、冒頭に確認した「不浄―清浄」の対比は、したがってこうした功德のありようをめぐる「有限性―無限性」のそれぞれの極に対応していることも可能であろう。「棟梁等」たる諸国土の「不浄」さは、それぞれの国土の衆生が行の実践において不可避的にはらむ制約ゆえにもたらされているのである。ここには後に特に親鸞において問題化する「自力」という主題がすでに胚胎し

ていると考えられる。

(8) 『選択集』(三一九頁 一六〇二〇行)

(9) 『選択集』(三三八頁 一六〇一八行)

(10) 『選択集』(三四二頁 一二行〜三四二頁 二行)

なお「一向専称」と言ふは、同經の三輩の中の一向専念を指すなり」の箇所をめぐる論点については後述の通り。

(11) もとより「観」が衆生の器量にそぐわないという意味で成就不可能な行として掟えられているかどうかというのが問題の所在ではあるが、より本質的な問題は一次の註でも述べるように、にもかかわらず衆生が「観」を試みようとする際に、まさにそれぞれの衆生の器量に見合った形でしか「観」をなしえないところにある。「観」行は否応なしに各々の衆生の器量による制約を被らざるを得ないのである(であればこそ、こうした衆生の器量の差異を見定めたうえで、阿弥陀仏は「観」を本願とはしなかったのである)。これこそが、「障り重」き衆生の為す行の実態であり、先程来論じているように、諸国土が清浄ならざるゆえんはまさにここに存しよう。

(12) 諸行の相対化という事態をめぐることは、よしんば間然なき行の達成という事態を想定するにせよ、量的絶対性において阿弥陀仏のそれに及ばないという理由に加えて、そもそも「観仏」ないし「観浄土」という観念的営為それ自体の中に――おそらくは個々の衆生の器量に由来する、いいかえれば今生の生のありように由来する――感性的な準位における諸制約をみており、その意味で観念行の眞の達成は難しいという理解が流れていたと思われる。

「又云く、近代の行人、観法をもちゐるにあたはず。もし仏像等を観ぜむば、運慶・康慶が所造にすぎじ。もし宝樹等を観ぜば、桜梅桃李之花葉等にすぎじ。しかるに彼仏今現在成仏等の釈を信じて、一向に名号を称すべき也と云ふ。ただ名号をとふるに、三心おのづから具足する也と云り」(『西方指南抄』「二十七条法語」四六八頁 一二〜一四行。同趣旨に「つねに仰せられける御詞」四九五頁七〜一〇行)

「観念」の無益さを説く前半部分に着目するならば、本来「観」の対象となるべき「依報」・「正報」すなわち仏・菩薩や浄土の莊嚴が、所詮は今生の己れの器量に見合う限りでの形象をそなえた「眼前の仏・菩薩」像(「運慶・康慶が所造」)や、「自然」(「桜梅桃李之花葉等」)の範囲を出ないという意味において、(おそらくは煩惱に起因する)「近代の行人」たる衆生の器量の劣化という認識がしめされているのである。

(13) 『選択集』(三四二頁 三〜四行)

(14) 法然において顕在化するに至っていないが、『小經』は「法」としては「念仏」一行のみを説き、「機」に対応した形で「諸行」を説かないことが、かえって「念仏」一行に対して行者それぞれの器量に応じた関わり方を生じさせてしまうという事態があり得る。後

に親鸞が『小経』について「真門の方便」と述べたゆえんである。

「弥陀経往生といふは、植諸徳本の誓願によりて、不果遂者の真門にあり、善本・徳本の名号をえらびて、万善諸行の少善をさしおく、しかりといふども定散自力の行人は、不可思議の仏智を疑惑して信受せず、如來の尊号をおのが善根として、みづから浄土に廻向して果遂のちかひをたのむ。不可思議の名号を称念しながら、不可称不可説不可思議の大悲の誓願をうたがふ、そのつみふかくおもくして七宝の牢獄にいましめられていのち五百歳のあひだ自在なることあたはず、三宝をみたてまつらず、つかへたてまつることなしと、如來はときたまへり。しかれども如來の尊号を称念するゆへに胎宮にとどまる。徳号によるがゆへに難思往生とまふすなり。不可思議の誓願、疑惑するつみによりて難思議往生とはまふさずとするべきなり。」『浄土三経往生文類』 広本（『定本 親鸞聖人全集』 法蔵館

第三卷 和文篇 三三〇三四頁

(15) 『選択集』(三四五頁 一一〇一二行)

(16) 阿弥陀仏と釈尊と諸仏との三者によるそれぞれの「選択」は基本的には『大経』、『観経』、『小経』の三経それぞれの所説に対応しつつも、こと『大経』については「他ならぬ開説者たる釈尊自身によつて——“三重”の選択（「選択本願」、「選択讃歌」、「選択留教」）がしめされているとみるのである。

「私に云く、およそ三経の意を案するに、諸行の中に念仏を選択して以て旨歸とす。

先づ双卷経の中に三の選択あり。一には選択本願、二は選択讃歎、三は選択留教。一に選択本願といふは、念仏はこれ法蔵比丘、二百一十億の中において、選択するところの往生の行なり。細しき旨、上に見えたり。故に選択本願と云ふなり。二に選択讃歎は、上の三輩の中に、菩提心等の余行を挙げといへども、釈迦即ち余行を讃歎したまはず、ただ念仏において、しかも讃歎したまひて、無上の功德と云ふ。故に選択讃歎と云ふなり。三に選択留教とは、また上に余行諸善を挙げといへども、釈迦選択して、ただ念仏の一法を留めたまふ。故に選択留教と云ふなり。

次に観経の中に、また三の選択あり。一には選択撰取、二には選択化讃、三に選択付属なり。一に選択撰取といふは、観経の中に定散の諸行を説くといへども、弥陀の光明ただ念仏の衆生を照らして、撰取して捨てたまはず。故に選択撰取と云ふなり。二に選択化讃は、下品上生の人、聞経と称仏の二行ありといへども、弥陀の化仏、念仏を選択して、「汝称仏名故、諸罪消滅、我來迎汝」《汝、仏名を称するが故に、諸罪消滅す。我來たりて汝を迎ふ》と云ふ。故に選択化讃と云ふなり。三に選択付属とは、また定散の諸行を明かすといへども、ただ独り念仏の一行を付属す。故に選択付属と云ふなり。

次に阿弥陀経の中に、一の選択あり。いはゆる選択証誠なり。已に諸経の中において、多く往生の諸行を説くといへども、六方の諸仏、かの諸行において証誠せず。この経の中に至つて念仏往生を説きたまふときに、六方恒沙の諸仏、おのおの舌を舒べて大千に覆ひ、

誠実の語を説いて、これを証誠したまふ。故に選択証誠と云ふなり。『選択集』(三四七頁 二一～二二行)

なお『小経』にかかわる「諸仏証誠」にかんして、法然は『大経』、『観経』ではなく『小経』である理由を、それがひとえに「念仏」行のみを説くゆえである(一向に純ら念仏を説く。故にこれを証誠す)としつつも、三経のすべてにわたって諸仏による「念仏証誠」がはたれているとみなされてもいる(文はこの経にありといへども、義はかの経に通ず)と解してもいる。ここにはいわば「真実」の開頭という次元における「阿弥陀仏↓釈尊↓諸仏」という位階序列をみることができよう。

(17) 「化讃」の典拠は法然自身が引用する善導『観経疏』の次の文章と思われる。

「聞くところの化讃、ただし称仏の功を述べて、我来たつて汝を迎ふと、聞経の事を論ぜず。しかるに仏の願意に望むれば、ただ励んで正念に名を称せしむ。往生の義、疾きこと雑散の業に同じからず。この経および諸部の中の如き、処々に広く歎じて、勧めて名を称せしむ。まさに要益とするなり。まさに知るべし」(大正蔵 三七卷 二七六頁 b―c)

それを受けて法然は「選択化讃は、下品上生の人、聞経と称仏の二行ありといへども、弥陀の化仏、念仏を選択して、「汝称仏名故、諸罪消滅、我来迎汝」汝、仏の名を称するが故に、諸罪消滅す。我来たりて汝を迎ふ」と云ふ。故に選択化讃と云ふなり」『選択集』(三四七頁 八～九行)と述べている。

(18) 「二に選択讃歎は、上の三輩の中に、菩提心等の余行を挙げといへども、釈迦即ち余行を讃歎したまはず、ただ念仏において、しかも讃歎したまひて、無上の功德と云ふ。故に選択讃歎と云ふなり。三に選択留教とは、また上に余行諸善を挙げといへども、釈迦選択して、ただ念仏の一法を留めたまふ。故に選択留教と云ふなり」(註16所引)

(19) 『選択集』(三四七頁 一三～一七行)

(20) 「三輩段」自体が『大経』の経説であるために、ここで斟酌されているのは釈尊の意図なのであるが、阿弥陀仏の本願や諸仏による念仏の勧奨をふまえた所説であるからには、当然のことながら釈尊による「三輩段」の所説と阿弥陀仏による四十八願との関係が問われて然るべきであるが、その点については稿を改めて論じることとしたい。

(21) 中略部分には、この「上輩」者が臨終―往生後にとる様態が描写されている。臨終の場面では聖衆とともに阿弥陀仏そのものが化現し、往生後はただちに「不退」の位につき、仏智を獲得するとされる。以下の「中輩」者、「下輩」者へと階位が下るにつれ、臨終ならびに往生後の態様が―生前の器量・修行に応じて―墮ち下っていく。

(22) 『選択集』(三三二頁 三～一三行)

(23) 『選択集』(三三二頁 一八行～三三三頁 一行)

同趣旨『無量寿経釈』(八九頁 一～二行)

「ただ、この三輩の文の中に余行を説くについて、三つの意あり。一には諸行を捨てて念仏に帰せしめんがために、並べて余行を説き、念仏において一向の言を置く。二には念仏を助けんがために諸善を説く。三には念仏と諸行とを俱に三品の差別あることを並べしめせんがために諸行を説く。この三義の中には、ただ初の義を正となし、後の二つは傍義なり。」（『逆修説法』二六七頁 一〇〇―一二行）

(24) 法然の用例では、「助行」は「善導に由來する―「正行」に対する用語であり、主として行の分類にかかわって用いられる。それゆえ、「正・傍」という（教説ないし諸行の）弁別、すなわち教相判釈に相応しい用語である。

「正しく往生浄土を明かすの教へ」といふは、謂はく三經一論これなり。三經とは、一には無量壽經、二は觀無量壽經、三は阿彌陀經なり。一論とは、天親の往生論これなり。或いはこの三經を指して浄土の三部經と号す。……「傍らに往生浄土を明かすの教へ」といふは、華嚴・法華・隨求・尊勝等の、もろもろの往生浄土を明かすの諸經これなり。また起信論・宝性論・十住毘婆沙論・攝大乘論等の、もろもろの往生浄土を明かすの諸論これなり。」（『選択集』三二二頁 六―一二行）

対して、「助業」は、「正業」たる「念仏」に対する用語であり、当該の行が―浄土往生に際して―功德としてもたらす成果にかかわっている。それゆえ法然の論議の中核にかかわる用語である。

「計みれば、それ速やかに生死を離れむと欲はば、二種の勝法の中に、しばらく聖道門を聞いて、浄土門に選入すべし。浄土門に入らむと欲はば、正雑二行の中に、しばらくもろもろの雑行を抛てて、選じてまさに正行に歸すべし。正行を修せむと欲はば、正助二業の中に、なほし助業を傍らにして、選じてまさに正定を専らにすべし。正定の業とは即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。」（『選択集』三四七頁 一五―一七行）

したがって「諸行」に―その内実はひとまず措くとしても―往生にあたつて何ほどのたきが存する場合には「諸行の助業」といわれもする（「念仏の正業を助けむがために、諸行の助業を説く」のである。以下で論じるように、善導の「正・助行」には既に「浄土教」という枠組みが前提せられ、それゆえ「行」はたえず「業」との関わりにおいて論じられ、「行」と「業」とは相即していたのであるが、法然が「助行」にふれる時には、ひとまずそれらを―浄土教の枠組みにとられないで―広く仏説の中に置いたうえで（いいかえれば教相判釈のうえで）、改めてそれらがいかように浄土なり念仏なりに関連づけられていくかという手続きを踏んでいる点に留意すべきであろう。

(25) 『選択集』（三二四頁 一―四行）

(26) 三つ目の解釈にかんしては、「傍正」論でみる限りは、「三輩」いずれにも説かれる「念仏」こそが「正」であつて、「三輩」に応じた差異を含む「諸行」が「傍」という、行それ自体の分類にかかわる教相判釈的な区分に映るのであるが、より本質的には「勝劣」から「難易」が導出された場面に準ずる理解と捉えるべきであろう。「念仏」以外の「余行」を含む「三輩」の諸行はそれにかかわる衆生

の器量に対応しつつ、まさにそのことによって器量にまつわる諸制約を露わにし、「難行」の諸形態を生むのである。

(27) 『選択集』(三三三頁 八〇一〇行)

(28) 『選択集』(三二三頁 一七三三四頁 四行)

(29) 『選択集』(三一四頁 一〇行) 三二五頁 六行)

(30) 『選択集』において、『観経』所説の九品往生の段にあって「念仏」行が「下品」のみに説かれている問題をめぐって法然は次の『往生要集』からの引用をもって「念仏」は九品すべてに通じる行であると答えている。

「往生要集に云く、「問ふ、念仏の行は、九品の中において、これいづれの品の摂ぞや。答ふ、もし説の如く行ぜば、理、上々に当れり。かくの如くその勝劣に随つて、まさに九品を分つべし。しかるに經に説くところの九品の行業は、これ一端を示す。理実に無量なり」と。」(『選択集』三二五頁) 九行)

「念仏」行が九品すべてに亘る理路を述べたものであるが、と同時に裏を返せばまさに「無量」ともいうべき多種多様な諸行を『観経』所説の九品に摂め取ろうとする姿勢をみてとることもできよう。

(31) 『選択集』三二三頁 一〇一五行

(32) 『大経』の本文に即して見た場合、上輩には「家を捨てて欲を棄てて沙門となり、菩提心を発して、一向に専ら無量寿仏を念じ、諸功德を修して、彼の国に生まれんと願ぜん」、中輩には「それ心を至してかの国に生れんと願することありて、行じて沙門となりて大きに功德を修することあたはずといへども、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」、また下輩にも「それ心を至してかの国に生れんと欲することありて、たとひもろもろの功德をなすことあたはざれども、まさに無上菩提の心を発して、一向に意を専らにして……その国に生れんと願うべし」と付言されているように、「菩提心」は上・中・下の各輩に共通に求められる「出発点」という特殊な位置づけがなされている。したがって、「菩提心」と「諸行」とは並立関係にはない。すなわち「三輩」の分別の中核をなしているものは〈行〉の単純な量的多寡ではないのである。「今世において無量寿仏を見たまつらんと欲わば、無上菩提の心を発し功德を修行してかの国に生まれんと願ずべし」といわれる上輩の者を、ひとまず、〈行〉と〈信〉との両面を伴った、あらまほしき浄土願生者(沙門)とみるならば、中輩の者はこうした沙門となりえないことが認められた上で、なお「無上菩提の心」を発起して―器量に見合った―諸功德を修め、それらを廻向することが求められ、さらに下輩の者はそうした功德すらなし得ないことが認められた上で、なお「無上菩提の心」の発起から阿弥陀仏への直向きな〈信〉へと至ることが求められているのである。したがって、一見〈行〉の具休例に映る八齋戒の保持や塔像の建立も、行者の器量・能力を直接に語るものという以上に、それぞれの器量における「無上菩提心」の発起、発現ならびにその保持・開展に関わる場面で欠かすことのできない〈行〉的契機として挙げられているとみなすべきであろう。

（三輩の中に、通じて皆菩提心等の諸行あり」という法然自身の言い廻しについてもこのように解する必要があると思われる）。してみれば、まさしく〈行〉を実践する諸能力において最も劣る下輩の者に求められるものは、紛れもなく「念仏」へと収斂するようなかたちの「発心」であり、――己が器量において為す功德の成果によらない――いわば端的な〈信〉そのものに他ならないという理路がしかれてもこよう。『大経』本文で「……その国に生れんと願うべし」に続いて「もし、深法を聞き、歡喜信樂して、疑惑を生ぜず、ないし一念に、かの仏を念じて、至誠心を以て、その国に生れんと願わば、この人、終わるときに臨んで、夢のごとくにかの仏を見たとまつりて、また往生をう」と述べられているように、「廻向」を要しない、直向きな〈信〉こそが「下輩」往生の要件なのである。『往生要集』の「双卷經の三輩の業に浅深ありといへども、しかも通じて皆、一向専念無量寿仏と云ふ」という箇所に着目した法然が、「一向専称」と言ふは、同經の三輩の中の一方向専念を指すなり」と解したように「三輩」において等しく求められる「一向専念」は、下輩の者においてこそ、まさに〈信〉と相即した〈行〉であるところの端的な念仏そのものとして立ち現れてくるのである。

法然が「菩提心」を軽んじているという批判は、明恵が『摧邪輪』においてなした論難の中核をなすものだが、しばしば言及され、また論議をよんでもいる次のような――見シンプルに映る――「菩提心」観は、以上のような理路を媒介にしたうえで語られているとみられることではあるまいか。

「菩提心は諸宗各の意得たりと云ども、浄土宗の心は、浄土に生れむと願ふを菩提心と云へり」（『和語燈錄』「三部經大意」四五頁――二行）

「菩提心を発すとは、諸宗の意不同なり。今浄土宗の菩提心とは、先ず浄土に往生して、一切衆生を度し、一切の煩惱を斷じ、一切の法門を悟り、無上菩提を証せんと欲する心なり。」（『漢語燈錄』「逆修說法」二四〇頁――一二―一三行）

ここにはまさに「それ心を至してかの国に生れんと欲することありて、たとひもろもろの功德をなすことあたはざれども、まさに無上菩提の心を発して、一向に意を専らにして……その国に生れんと願うべし」という『大経』の「下輩者」に向けて語られた「菩提心」の発起が阿弥陀仏への「信」へと結晶していく局面をみることできよう。かくして「下輩者」と、まさに阿弥陀仏の本願の対象であるところの「障り重き凡夫」たる衆生とが重ね合わせられてくるのである。

（33）『大正藏』（八四卷 五七頁―c）

（34）この点で、この「助」は、後に本論でふれる『法然上人伝記』において「衣食住の三は念仏の助業也」と述べるような姿勢に連なる面を併せもつていると解することができよう。

（35）『漢語燈錄』「無量寿經釈」（八九頁 一二―一八行）

（36）『往生要集』の論議に即するならば、この「惣結要行」において語られるところは「菩提心」を核とした本願への随順と「念仏」で

あつて、「諸行」それ自体にかんする論議が積極的に展開されているわけではない。「諸行」はあくまでも、「念仏」行に対しては付加的な位置をしめるにとどまっている。おそらく「三義」のうちの「傍正」はこうした付加的な諸行観を背景にしていると思われる。

「第七に総結要行とは、問ふ、上の諸門のなかに陳ぶるところすでに多し。いまだ知らず、いつれの業をか往生の要となす。答ふ。大菩提心と、三業を護ると、深く信じ、誠を至して、常に仏を念ずとは、願に随ひて決定して極樂に生ず。いはんやまた、余のよろもろの妙行を具せらんをや。」『大正藏』（八四卷 六六頁―c）

(37) 「一には来意、二には助念及び諸行を廃して但念仏を明す、三には一念を挙げて十念等に況す、四には信心を生じて誹謗を為さず。」法然は、一の「来意」では「流通文」においては五百年後の末法時の衆生が対象とされていること、三の「十念」については「下品」んの「一念」に重心がおかれているとみた上で、二の「但念仏」、四の「信心」へと叙述が及んでいる。「三輩段」から「流通文」への展開を「諸行」から「但念仏」へとみる基本的な了解がしめされているとみるべきであろう。

(38) 『漢語燈録』『無量寿経釈』九一頁 九〇―一一行

(39) 『漢語燈録』『無量寿経釈』九一頁 一二―一七行

(40) 「助念・諸行において、疑網を懐いて、いまだ決せず」という「機」のありようと「上」には機縁を返め、且く助念仏往生および諸行往生の旨を説くといへども」という「法」のありようとの落差に注目すべきであろう。先程来述べているように、「諸行」は、それを行じる衆生の器量と対応関係にあるが、広く衆生の器量に訴えるといつても、実際に所説の行を遺漏なく成し遂げられるかどうかはまた別である。論者は、行者ひとりびとりがまさに各器量の制約ゆえに何ほどか歪みなり、不徹底さを抱えた形でしか行をなしないところこそ、本論にいう「疑網」の深意があると考ええる。さらに言えば、そうした「疑網」を梃子とした己れの器量への省みを通して初めて「障り重」き「凡夫」の自覚へと導かれ得るという理路が暗々裡にしかれているのではなからうか。

(41) 『和語燈録』『二二問答』（六三三頁 九〇―一一行）

(42) 詳述は控えるが、先に「三輩」段にかんして註で述べた通り（註32）この「獲信後」の「助行」には、いわば「信」の保持といった意味合いがあるのではないかと考えている。

(43) 『和語燈録』『熊谷の入道へつかはす御返事』（五三三頁 三―七行）

(44) この点について、『観無量寿経釈』の「散善」義にかんする解釈において「三福」をめぐり、次のように『観経』の経説が―浄土宗以外の―各宗の宗旨と明確に対応していることをしめしている。

「孝養父母」…「声聞戒とは、生縁奉事法有り。菩薩戒とは、父母に孝順す云々。孝養の法、内外に有り。共に是聊かも墮らず。最もこれを以て往生の業とす云々。」

「奉事師長」…「南山の云はく「父母七生等……」。八宗の学徒、誰れ人か師長在らざらむ。なかんずく律宗は師資相承の法有り。真言宗は師に受せずんば、一句も説まず。自余の諸宗、みな師資相承の道有り。あに「奉事師匠」無からむや。これを以て往生の業とす云々。」

……(中略)……

「不犯意義」…「是れ即ち戒門往生の意なり。若し八宗に約さば、これ律宗往生の意なり。」

「發菩提心」…「……これに付きて、亦諸宗の菩提心有り。法相には「唯識發心」有り。……これらの發心、各淨土に廻向して往生の業と為すべきなり。其の發心の相、各、宗宗の章疏に説くが如し云々。」

「深信因果」…「……若し諸宗に約してこれを解せば、……これらの諸宗に於いて、因果、各、深信を發す。この功德を以て、淨土の往生す云々。今、聽聞人人御中、或は法相宗の人在り。或は三論宗の人在り、或は華嚴宗の人在り、……或は天台華嚴の行人各、当宗深信因果功德を以て、深心に廻向して各、往生業とせよ云々。」

「誦誦大乘方等經典」…「……今、聽聞諸宗の中に、各、これらの持經持咒の人、御坐。各、此業を以て、往生極樂を期すべし云々。」

(『漢語燈錄』「觀無量壽經」一一二 一一五頁)

そして、この段の末尾を次のように結ぶのである。

「これを以てこれを案するに、この三種の業の中に於いて、華嚴・天台・三論・法相・禪門・俱舍・成実・大小律宗、乃至、世界孝養父母仁義礼智等の世善往生、この中にみなこれを納む。西方の学者・西方の行者、各、文を尋ねこれを学すのみ云々。」(一一五頁 三六行)

ここでは「散善」のもとに、諸宗はもとより「孝養父母仁義礼智等の世善」へと至る教説のすべてを包摂しようとする姿勢を窺うことができる。その意味で『觀經』はあらゆる仏説を淨土教へと収斂せしめる位置をしめるのである(それがために、『觀經』に盛り込まれた仏説の詳細については各經典に依るべしという、いわばその裏の理路がしかれてもくるのであるが、この問題については稿を改めて論じたい)。

この点についてその後の法然は積極的な展開をしめしはしなかったが、たとえば弟子の親鸞の『教行信証』(化身土巻)、わけてもその「聖道」理解や「外道」理解にその継承の一端をみることは可能だろう。

「おほよそ、八万四千の法門は、みなこれ淨土の方便の善なり。これを要門という。これを仮門となづけたり。この要門、仮門といふはすなわち『無量寿仏觀經』一部にときたまへる定善・散善これなり。定善は十三觀なり。散善は三福九品の諸善なり。これみな淨土方便の要門なり、これを仮門ともいふ。この要門・仮門より、もうくの衆生をすゝめこしらえて、本願一乘円融無碍真実功德大宝海に

おしへすゝめいたまふがゆへに、よろづの自力の善業おぼ、方便の門とまふすなり。『一念多念文意』（『定本 親鸞聖人全集』法蔵館 第三卷 和文篇 一四四～一四五頁）

(45) 『和語燈録』「二問答」六四〇頁一行～六四二頁一行。なお同趣旨に『和語燈録』「禪勝房にしめす御詞」（四六二頁 一八行～四六三頁 九行）。

(46) なお『閑居友』や『発心集』に代表されるような仏教説話集において、さまざまな形態の「隠遁」が描かれ、仏道修行者のこの世のありようが語られるのも、こうした意味における「今生」の意義にかかわるものと考えられよう。ひとが仏なり浄土なりに激しい憧れを懐くことと、にもかかわらず一種々の制約を伴いつつも「今生」のあるべきありようを模索することとは必ずしも相容れないありようではない。いかにすれば心穏やかに「仏」への志向を保ち続け、あるいは浄土への憧憬を懐き続けようかという思いこそが、「いま・ここ」における己れのありように見合う「衣食住」に対する謙虚にして慎重な選択をもたらしてもいるのである。

(47) 『漢語燈録』「無量寿経釈」七二頁六～一八行

(48) この観点から導かれるもうひとつの理路に次のようなものがある。

「浄土教の文は上龍樹天親より下五逆謗法に至るまで普く凡聖善惡の人を勧む。故に乖角の文多し。上機を勧る文を見て卑下することなかれ。下機を勧る文を見て放逸することなかれ」（『良忠上人伝聞の御詞』七六七頁 一〇～一二行）

かくして阿弥陀仏の慈悲の広大さ、無際限さゆえに導かれる衆生の「平等性」においてこそ、「卑下」であれ「放逸」であれ自暴自棄なふるまいへのルートは断ち切れ、念仏行への専心が導かれるのである。であればこそ、たとえば「造惡」という「放逸」は、こうした阿弥陀仏の慈悲に対する「不信」のあらわれにはほかならないのである。

(49) 法然にあつてはかつて「聖道門」の行者であつた曇鸞や道綽の「廻心」が念頭にあるものと思われる。

「設ひ先より聖道門を学する人と雖も、若し浄土門においてその志有らば、須く聖道を棄てて浄土に歸すべし。例するにかの曇鸞法師、四論の語説を捨てて一向に浄土に歸し、道綽禪師は涅槃の広業を闇いて、偏に西方の行を弘めしが如し。上古の賢哲なほ以て此のことし。末代の愚魯、寧ろこれに遵はざらむや。」（『選択集』三二三頁 八～一〇行）

しかし、ここに語られる事態は、いわば浄土門に向けて発心を新たにする「再発心」であつて、諸行との「併修」ではむろんない。法然へのさまざまな法難の根幹にはこの問題があり、天台を初めてする「聖道」の諸宗はまさに「念仏」行に特化しないところにそれぞれの宗の本質をみているがゆえに法然教理との軋轢を生じたのである。

そして、この「再発心」は「さしあたり本論の用語でいうならば」「田夫野人」の自覺と相即しているのである。

(50) 『選択集』（三二二頁 一二～一三行）

(51) 『遊心安樂道』(『選択集』所引 三二一頁 一六〇一七行)

なお、この言葉が迦才の『浄土論』にもみられるにもかかわらず、法然が『選択集』において元曉からの引用とした意味にかんしては福士慈稔氏の所論「日本浄土宗諸師の元曉引用章疏にみられる若干の問題点」(『印度学仏教学研究』第五四卷第一号 平成一七年一二月)に詳しい。

(52) 『選択集』(三二四頁 二〇四行)

(53) ことは行者の心をめぐって「三心」わけても「至誠心」にかかわってもくる。この点は稿を改めて論じることとしたいが、要点は「諸行」の実践において直向きであること、すなわち「至誠心」を発起し保持し続けることの難しさにある。

「自他の諸悪をすて三界六道毀厭して、みな専真実なるべし。かるがゆへに至誠心となづくるといふ。これはこれ総の義なり。……もしかの釈のごとく、一切の菩薩とおなじく諸悪をすて行住坐臥に真実をもちゐるは悪人にあらず、煩惱をはなれたるものなるべし。かの分段生死をはなれ、初果を証したる聖者、なほ貪・瞋・癡等の三毒をおこす。いかにいはむや、一分の悪をも断ぜざらむ罪惡生死の凡夫・いかにしてかしこの真実心を具すべきや。このゆへに、自力にて諸行を修して至誠心を具せむとするものは、もはらかたし。千が中に一人もなしといへる、これなり。」(『三部經大意』三四頁一七行〜三五頁七行)

(54) 『漢語燈録』「逆修說法」第三十七日(二五四頁 一〇〇一一行)

(55) 『未灯抄』第六書簡(『定本 親鸞聖人全集』法蔵館 第三卷 書簡篇 七五〜七六頁)