

法然上人と解脱上人

——持戒と念佛を中心として——

成 田 貞 寛

一、

鎌倉時代の佛教の性格は種々の點で平安時代のそれとは趣を異にしているが、概してこれを言ふなれば、學問佛教の特徴である複合的なるものから信仰を中心とする單一的なるものへと移行したと言ふことが出来る。しかし舊佛教の側に於ては複合的なるものから容易に脱し切れざるうらみがあつたに對して、新興の諸宗に於ては擇一的なる方向を辿つて純一なる道を選んだことは、日本佛教の飛躍的進展を意味するものであり、創造の世界に進んだものとして括目すべきものがある。法然上人が日本佛教史上の分水嶺に立たれるとか、一時期を畫する重大な役割を果されたとか言はれるのは正しく創造の世界に進まれたからに外ならない。かくして開かれた選擇本願念佛の教は、それに續く新宗は元より舊宗までもがその列に加つたかの觀がある。聖道門の人々にしても陽には法然上人に攻撃を加えながら、實はかえつて多大の示唆をうけて、自らの教學の復興に乗り出し、曾つてない活況を呈したことは全く異例のことであつたと言はねばならない。しかし亦他面その行き方態度に於ては全く同じ方向を辿つたのではなく、かえつて相對立の道を辿つて社會を更新せしめる契機を形つくつたこともこの時代の特色として見のがすこ

とが出来ない。

二、

鎌倉佛教の新機運動興の因由をなすものは、決して單純一途にあらざることとは言ふまでもないが、然しその最も深刻にして且つ最も大なるものは末法思想であつた。^① 鎌倉の諸聖、みな何等かの形に於て當時澎湃として漲つたこの思想を背景とし、これを問題とせざるはないのであつて、末法時機觀そのものこそはかれ等諸聖の出現活躍の契機であつた。されば末法時機に關して、いかにこれを觀るかによつてその行き方態度も自ら異り、その間あるいは對立衝突をきたし、あるいは衝突の中に互に調和し共通するところもあつたと考えられる。法然上人においても、世はすでに末世にして、人みな罪惡人なることを痛感せられ、「佛道修行はよくよく身をはかり、時をはかるべきなり」^②、「凡そ自力を以て生死をいでんと思えるものは時機分際を知らざるゆえなり」とて、どこまでも諦念的に時機を計り、時機相應の教を求め、善導の念佛義に基づいて頗ら廢立を標榜し、菩提心、持戒等の諸行ならびに讀誦觀察等の助業を非本願の行として廢捨し、たゞ本願念佛の一行を以て往生の正定業となし、^③もつて一向專修の宗風を打立てられたのであるが、解脫上人に於ては、「佛前佛後の中間に生れて、出離解脫の因縁なく、粟散扶桑の小國に住して、上求下化の修行をか。悲しくもまた悲しきは在世に漏るゝの悲しみなり、恨みの更に恨みとすべきは苦界に沈むの恨みなり、いかに況や曠劫よりこのかた今日に至つて、惑業深重にして、すでに十萬恒沙の佛國にさらはれ、罪障ひとり厚くして今また五濁亂漫の邊土にきたる」とて末法濁惡の時機分際をかえりみつゝも、かえつて釋尊正法の時機を理想とし、大菩提心を發すべきことを祈念し、これを出發點として持戒堅固、觀行精進、

神明の加護によつて戒律復興への端著を開かれたのである。されば、末代凡下の時機についての反省自覺に於ては兩者何ら異るところはない。しかしその行き方態度に於ては如何に異つてゐるかを窺ひ知ることが出来る。しかれば先づ持戒について兩者の異なりを見ることにしよう。

三、

先にも一言せる如く、一は持戒を以て非本願の雜行としてこれを廢捨し、一は持戒をこそ、佛教の大地として嚴持せんとするものである。解脱上人に於ては法然上人によつて選捨されたものを寧ろ選取せんとするものの如く、明かに思想的な對立にあつたと考えられる。戒が佛法の大地であるとは、念佛の一行を選んだ法然上人に於ても決して否定するものではないが、しかし、法然上人に於ては立教にあたり、持戒について、如何に考えられていたであらうか。聖道の諸宗が持戒の行について如何に考えていたであらうことは法然上人においても無關心であらう筈はなく、亦聖道の諸宗を自ら究めつくした上人であつて見れば、聖道の人々の主張する所がわからなかつたわけでは勿論ない。にもかゝらず、念佛を以て本願の行として選擇せられるに對し、持戒を以て非本願の雜行として退けられてゐる。しかし他面、上人は持戒は念佛のための異類の助業として認められてゐる。即ち一方では廢捨せると共に他面ではこれを認めてゐる。これを如何に解すべきであらうか。蓋し選擇の立場は教義の純一徹底を期するものとして、念佛の獨尊性歸一性を主張するものであり、故に念佛を求信する過程に於ては、念佛を尊重精進する立前より、持戒等は雜業として廢捨されるのであるが、決定の信を得たる上には生ける信仰の事實として、念佛と持戒とは永く没交渉ではありえないとして、持戒は念佛に勵む機縁となるものであると言ふ意味で異類の助業とし

て認められている。されば法然上人は持戒そのものを單に廢捨されたのではなく、むしろ持戒の生活に入らんとして、かえつて持戒のなす能はざる自己を見出し、そこに、かえつて本願念佛の深意を仰がれたのではなかつたであらうか。持戒は常に彼岸にあるものとしてこれを否定し、彼岸を願生することに於て、かえつて戒ありと言ふことを信知されたのではないであらうか。言はゞ法然上人に於ては作業信後の戒として特異なる意義をもつものではなかつたであらうか。さて、解脱上人は興福寺奏上の中に「破戒爲_レ宗、叶_レ道俗心」。佛法滅縁無_レ大_ニ於_レ此_一。洛邊近國猶以尋常。至_三千北陸東海等諸國者、專修僧尼盛以_三此旨云云_一と説いて專修の徒の非業について攻撃を加えている。勿論破戒が法然上人の欲する所でなかつたことは言ふまでもないが、破戒を宗となすと誤られる所に兩者の本質的差異のあることを認めねばならぬ。「十重を持つて十念を唱え四十八輕を守つて四十八願をたのむは心に深く希ふ所なり^⑤」との御言葉こそ上人の本來の念願であつたと拜察するのである。が、しかし、それはどこまでも上人の念願としての御言葉であり結果ではない。勿論法然上人の御生涯そのものは、その御言葉通りであつたに相違ないが、その御言葉そのものは結果を指すのではなく、その教の立て前を示すものでないであらうか。近時學者の間に於て、念佛を修し未來往生を願ふ人々に於てこそ、此土に於ける佛道の行修が包攝せられ、現世に淨土建立がなされることを強張せられるのであるが、果して正しい見解であらうか。勿論私は念佛の中に自ら持戒が包攝され、且つ歸一することを否定するものではない。しかし、願生淨土と淨土建立、考え方によつては、それはそのままと云ふ様な表現で處理されていることもあるが、それはどこまでも法然上人の立て前ではない。我が欲する所の善はこれをなさず、欲せざる惡はこれをなすなり、と云ふ自己の罪惡に悲痛する心術に於てこそ法然上人の教の門は開かれるのである。若しかくの如き立場が本來のものであるとするならば、あまりにも包攝の面が強調されることは

宗義の進展ではなく、反つて逆轉であり退歩であると言はねばならぬ。私は法然上人の次の御言葉を想起する。「つよく信ずるかたをすゝむれば、邪見をおこし、邪見をおこさじとこしらふれば、信念つよからずなるが術なき事にて侍る也。」となげかれてゐるが、この御言葉の中に法然上人の教の立てまえなるものが暗示されているのではないかと思ふ。私は決して破戒を是認するものではないが、破戒を宗となすと誤られる程の彼岸への熱烈さこそ、法然上人の御心にかなうものではないかと思ふ、元より専修に名をかり本願にことよせる類であつてはならない。以上法然上人の持戒に對する態度について論述したが、解脱上人に於ては先にも一言せる如く、持戒こそ佛教の大地であると言ふ大乘佛教の通規に立つて菩提心等と共に往生淨土の正因とし、それはどこまでも衆生の報土を淨むるものとして諸行の隨一に擧げられる所にその特色を見出すべきである。こゝに聖道門と淨土門の異りがある。しからば兩者に於ける念佛とは如何なるものであつたであらうか。

四、

法然上人の教の特色は種々の點よりこれを眺めることが出来るが、修道論に立つて眺める時、佛道の行修を此土より淨土へと連續せるものとはせず、此土にありてはたゞ願生すべく、佛道は既に西方に嚴淨せる淨土に往生して後、安穩に修得せらるべきものとして、全く未來にと切斷されたることであり、その生因の念佛が一切の佛道に對立して見出された所に存する。しからばその生因の念佛とは如何なるものであらうか。今選擇集第三念佛往生本願章には、「阿彌陀佛が、昔因位に法藏菩薩と言はれた時、淨佛國土の大願をおこさんと思ひ、世自在王佛のもとに行き、二百一十億の國土をみて、その中より一一麤惡の國土を選捨し、善妙の國土を選取し、こゝに四十八願を

建立されたものである。中にも衆生往生の行因を定める時、かの諸佛の淨土の中には、布施、持戒、忍辱、精進、禪定、般若、或いは、菩提心、六念、持經、持呪、起立塔像、孝養父母をもつて、往生の要因とするものあり、或はその國の佛名を稱えることを以て、往生の業とするものありしも、法藏菩薩は他の諸行を以て往生の業とすることを選捨し、只稱名を以て往生の業とすることを選取し、以てかの第十八願を建立されたものであると言ふ。かの法藏菩薩がかくの如く第十八願について取捨選擇を加えられた所以は何故であらうか。聖意測り難きも試みに二義を以て解することが出來ようとて、稱名と諸行との功德の勝劣と修行の難易があるからであると論じ、即ち功德の勝劣とは、佛の名號にはそのもつ四智三身十力四無畏等の凡ゆる内證の功德、相好光明說法利生等の凡ゆる外用の功德が悉くもつてゐるから、稱名の功德は勝れ、布施持戒等の諸行はこれに反し、たゞ一行一善にして、一隅を守るもの、部分的なるを免れないのであるから、その功德は劣なるものとするのである。次に修行の難易とは、造像起塔は富貴の人にしてこれを修することを得るも、貧賤の者には不可能である。然るに世には富貴の者は少く、貧賤なる者は多い。また智慧、多聞、乃至持戒の者は少く、愚痴、少聞、乃至破戒の者は甚だ多い。稱名はこれに反し、富貴と貧賤とを問わず、下智と高才とを問わず、持戒と破戒とを問わず、諸機に通じ、亦稱名は行住坐臥を簡ばず、時處諸緣を論ぜず一切に通じて修することが出來ると言ふのである。即ち稱名は修し易くしてその功德すぐれ、諸行は修し難くしてその功德劣る故に法藏菩薩は普ねく一切衆生を救はんがために、特にこの稱名の一行を選取して本願正因の行と定められたのである。」と説いている。蓋し法然上人のかゝる主張は善導の稱名本願の説を更に一步進め、從來の雜多な往生行に統一を與え、彌陀一佛にかゝる純極樂の行のみを正行として選取したことを意味するものであり、亦その選擇の理由を試論して、勝劣難易の二義を擧げられる所以は前代からの雜信仰に對

する批判であるとも考えられる。選擇集第十二章には、「散善の中に大小持戒の行あり、世皆おもえらく、戒持の行はこれ入眞の要なり、破戒の者は往生すべからずと、又菩提心の行あり、人皆おもえらく、菩提心はこれ淨土の綱要なり、若し菩提心なくんば、即ち往生すべからずと、又解第一義の行あり、此はこれ理觀なり、人亦おもえらく、理はこれ佛の源なり、理を離れては佛土を求むべからず、若し理觀なくんば往生すべからずと、又讀誦大乘の行あり、人皆おもえらく、大乘經を讀誦せば即ち往生すべし、若し讀誦の行なくば往生すべからずと、これに就て二つあり、一には持經、二には持呪なり、持經とは般若、法華等の諸大乘經を持するなり、持呪とは隨求、尊勝、光明、阿彌陀等の諸の神呪を持するなり。凡そ散善の十一人皆な貴しと雖も、その中に於てこの四箇の行は當世の人の殊に欲する所の行なり。これ等の行を以て殆んど念佛を抑ふ。」と説きたまうが、如何に持戒、菩提心、解第一義、讀誦大乘の四箇の行が盛んで、これらによらなければ往生すべからずと信じられていたのが現實の状態であつて、念佛はかえつてこれ等の諸行に抑えられていると云ふ有様であつたのである。かくの如き現實に立つて、これ等の小數者のみの堪えうる往生行や前代以來の往生傳に見えるが如き斷食修行、法華持經者の燒身往生等に見る苦行主義を廢し、平等の慈悲の一切に通ずるを確信し、勝にして易なる稱名を以て本願生因の行と定め、すけをさゝぬひとり立ちの念佛として創唱せられたのである。しからば解脱上人による念佛とは如何なるものであつたであらうか。

さて、解脱上人が屬する法相宗は元來は學解的集團であつたにもかゝらず、如何に時代の風潮であつたとは言え、信仰集團へと切りかえ、特に釋迦、彌勒を中心としての信仰に歸入せられたことは、末だ雜信仰の域を脱せられない恨みがあるが、眞摯なる佛教徒としての行き方を辿られたものであつて、頗ら釋迦念佛會を修し、恰も專修

念佛の如き石井教道氏の仰せの如く同調異曲^⑩の釋迦念佛を修して釋迦敬慕の念を高められたことは、法然上人の專修念佛と共にこの時代の特色であつたと言ふべきである。しからば解脱上人による念佛とは如何なるものであつたであらうか。笠置時代の末期の述作とせられる法相必要鈔には、一部八門の中、第六に念佛門を設けて次の如く説いている。「念とは別境の中の念なり。曾て縁せし境に於て心を明記して忘れざらしむるを性となす。定が依たるを業となす。數々曾て受けし所の境を憶持して忘失せざらしめてよく定を引くが故に」と説き、更に佛について、「佛とは如來なり、若しは相好、若しは名號、若しは福智、若しは本願、乃至法身、一切の功德」なりと規定し、身心亂れなく思念して忘れず、數々明淨にして遂に三昧を發す、これ念佛の相なりと説いている。更に同鈔には、「念佛三昧即ちこれ唯識觀なり」と説き、續いて彌勒念佛は兜率天の正報と依報即ち佛身佛土を觀じてたゞ阿賴耶識の所變であると觀達する唯心念佛である。彌勒の淨土たる兜率天はこの世界にあり、本來わが心中にあると知るべし。心もし彼しこに往つて身を持つることが出來ればこれは三界を出過する淨土である。凡愚には見えないが教によつて念佛を修すれば、第六識の觀念の中に漸く顯現することを得て、種子を阿賴耶識に重習して、それが後に現行するのであると云ふ。而してそれにはまず自身の心を嚴淨にせよ。そうすればその淨心が淨土を變現するのであると言つている。彼はこれを唯心念佛^⑪に於て、心佛及び衆生について、能縁の心と本質相分及び影像相分の關係から適切に説明している。心要鈔には更にその念佛の内容を一に名號、二に佛身、三に功德、四に本願、五に法身と五門にわけて、そら等を對境として觀じて行くものであることを明かしている。五門の解釋も例えば第一名號の下では、「名號は不相應の假法と雖も、所依の聲を縁して亦種子を熏ず」と云い、これを説明して、佛名を稱するとき、種子を熏習し百千萬の稱名の念々にその勢力増長し、臨終の時に熟して必ず憶念すと説いている。また第五の

法身の下では「是即遣相證性唯心念佛」と唯識獨自の觀法たる五重唯識觀の遣相證性識を以て説明している。亦唯識三昧觀と念佛三昧とは所觀の境に寛狹の相違はあるが別であつて別ではないと説き、佛身相好等を觀じて唯識三昧を發得せしめるが念佛であり、稱名も念々にその勢力増長し遂に熟して憶念に至ると説くのである。亦興福寺奏狀の第七には、念佛を誤るの失として、第十八願文に對する理解を説くと共に、專修念佛の徒の態度についての批判を掲げているが、念佛については觀念、口稱に亘るものであると解し、その中觀念を以て本となし、多念を以て先となすとし十念を捨てずと理解されている。更に導き易く生じ易きは觀念なり多念なりとして、觀經下々品の、「若人苦迫、不_レ得_レ違_ニ念佛、應_レ稱_ニ無量壽佛一云云」の文を引用してその證となしている。即ち既に稱名の外に念佛と言はれているからその念佛とは是れ心念なり觀念となりと言ひ、如來の本願は勝劣の中、勝（觀念）を置いて劣（口稱）を取るだらうかと説き、觀經附屬の文に於いて、唯だ佛名を稱するにありと言ふは下機を誘はんが爲の方便であつて、念佛とは觀念と口稱とを兼ねるものでなければならぬとし、專修念佛の徒の彌陀一佛に歸し、只餘行を捨つるを以て專となし、口手を動かすを以て修となすと難じて、不專の專なり非修の修なりと攻撃し、更に虛假雜毒の行を憑んで決定往生の思をなしているのだから、どうして善導の宗と云ふことが出來ようか、亦どうして彌陀救濟の正機と言ふことが出來ようかと論難している。これによつて解脫上人の念佛の如何なるものであるかの大略を理解することが出来るが、それはどこまでも唯識三昧觀に進ましめるための觀念を本とし口稱を兼ねるものであることが理解される。しかし上人自身に於ては、「慧學は勝ぐるゝ雖も佛界に近づくには稱念にしかず」と言つて稱念の勝れていることを認めていることは事實であるが、やはり觀念を以て深なり勝なりとし、機根に上下を認めると共に多念をすゝめている。五姓各別を認め轉識得智を歸趣とせるものにとつては當然の歸結であると言え

よう。觀心爲清淨月明事と言ふ一文に、「世に往生を彌陀の本願の威力にあると考えて疑はないものがあるが、有行無行の善人悪人が輕微の業因をもつて往生し、最下の凡人がわずかの縁でもつて淨土に生ずるといふことは、殆んど考えられない」と説いているが、無觀稱名、彌陀の本願に裏付けられたる稱名念佛の絶對性に就ては理解すべからざるものが残つたに違いない。興福寺奏狀に「念佛は諸宗の通規であつてこれによつて一宗を別立することは出来ない。」と言つているが、これは亦法然上人が念佛を愚宗的なものであつたものを純一無雜なる生因の念佛として打出したることを反證するものであると見ることが出来る。こゝに亦聖道門と淨土門との異りを見出すことが出来る。

注

- ① 碓慈弘氏「末法思想の浸透と信仰悟道の佛教」(日本佛教の開展とその基調所收) 參照。
- ② 念佛大意、淨全九、五一〇、
- ③ 淨土隨門記、淨全九、四五八、
- ④ 選擇本願念佛集(第三念佛往生本願篇)
- ⑤ 愚迷發心集、岩波文庫本、八、
- ⑥ 十二問答、淨全九、五七五、
- ⑦ わが心彌陀ほとけの本願に乗じ決定往生の信をとるうへには他の善根に結縁助成せん事は、またく雜行になるべからず。わが往生の助業となるべき也。
- ⑧ 日佛全、興福寺叢書第二、一〇七、
- ⑨ 登山狀、淨全九、六一八、
- ⑩ 往生大要抄、淨全九、四九二、
- ⑪ 選擇集第十二章段の取意については望月信亨博士の講述「法然上人とその門下の教義」に負ふ所が多い。

法然上人と解脱上人

⑪ 拙稿、「鎌倉時代に於ける南都佛教の動向」(日本佛教學會年報第二十三号所收) 参照されたい。又これを補足するものとして、峯定寺藏釋迦像納入文書の中、貞慶の結縁文には、文殊、普賢、觀音、地藏、舍利弗等諸大弟子、法相擁護春日大明神、諸天善神までをも擧げて、歸依のまことをさゝげている。

⑫ 石井教道氏著、「選擇集の研究、總論篇」七五、大正七一、五八b

⑬ 日佛全八〇、三〇七a、日大藏四九、法相宗章疏第二、二〇b

⑭ 日佛全、興福寺叢書第二、一〇六b

⑮ 大正七一、六〇a

⑯ 日大藏、法相宗章疏二、二四

⑰ 日佛全、興福寺叢書第二、一〇三。

追記、解脱上人の戒律復興については、前記拙稿「鎌倉時代に於ける南都佛教の動向」を参照せられたい。