

平成28年度佛教大学法然仏教学研究センター講演会

日時：平成28年7月9日(土曜) 13:30～16:00

会場：佛教大学紫野キャンパス常照ホール（成徳常照館5階）

講題：法然思想に関する私見

講師：松本史朗（駒澤大学仏教学部教授）

■プログラム

13:30 挨拶（本庄良文法然仏教学研究センター長、仏教学部教授）

13:45 講演（松本史朗）

15:15 質疑応答

*司会：齊藤隆信（仏教学部教授）

齊藤

失礼いたします。お時間となりましたので、これより2016年度の佛教大学法然仏教学研究センター講演会を開催いたします。当センターは2014年の4月に開設されまして、今年度で3年目になります。後ほどセンター長からセンター開設の趣旨等について詳しい説明があるかと思いますが、当センターは、法然上人を中心として、その周縁、あるいは広く浄土宗全体の研究を行っております。個人研究、あるいはグループ研究だけではなく、雑誌の交換、シンポジウムや講演会等の開催も、毎年度の計画として実施しております。

本日の進め方ですが、まずセンター長の挨拶並びに講師の先生の紹介、その後、約1時間15分の講演がございまして、休憩をはさみ、質疑応答ということになります。それでは当センターのセンター長本庄良文より挨拶並びに講師の先生のご紹介がございまして。

本庄

失礼いたします。本日はお忙しい中、多数お集まりいただきましてありがとうございます。本年4月より当研究センターのセンター長を仰せつかっている者でございます。できる範囲で務めさせていただき所存でございますので、よろしくお願い申し上げます。

当センターは、佛教大学建学の根幹に位置する法然上人の思想と行動を中心に、文献研究を基盤に置きながらも、さまざまな観点から研究を進め、その成果を内外に発信するとともに、若手研究者の育成を目的として設置された研究機関であります。その目的を達成するためには、

人的交流が不可欠でありますことから、毎年学外から著名な研究者や思想家にお越しいただき、当研究センターそのものや、法然研究に関するお話を伺い、われわれの研究の指針とさせていただきます。本年は幸いにも、駒澤大学教授、松本史朗先生にご講演をお願いいたしましたところ、快くお受けくださいました。これは大変な喜びでございます。

松本先生は1950年のお生まれで、駒澤大学より東京大学大学院にお進みになり、中観哲学を中心に、インド仏教、チベット仏教、さらに原始仏教、如来蔵思想、禅思想、浄土教、法華経といった広い領域において顕著な研究成果を挙げておられます。ご著書だけを計算いたしましても、合計4880ページの業績がございます。お若いときから、切れ味鋭いカミソリのごとき頭脳と、仏教徒としての熱い思いのこもった諸論文やご発言によって、学会に松本史朗ありの名をとどろかせておいででしたが、特に、「如来蔵思想は仏教にあらず」という学説は、「批判仏教」のお立場とともに、海外を含めた仏教学会にセンセーションを巻き起こしました。ちなみに、本学の教授でもありました、京都大学名誉教授、故梶山雄一先生は、松本先生について、「この天才は…」と書かれたことがあります。

ただし、それだけでは、と申しますと語弊がありますが、ご講演をお願いすることは、あるいはなかったかもしれません。実は先生は、ご存じの方も多いかと思いますが、法然、親鸞、道元といった、鎌倉期仏教の頂点を成す思想家に関しても、多数のご論文、ご著作を残してこられました。特に法然上人については、本覚思想の影響の濃い親鸞の立場から法然思想を解釈してはならないということ、わが鎮西聖光の流れを汲む伝統の解釈を重視すべきこと、を主張されているのであります。先生をお呼びして、法然上人について存分に語っていただくと考えたゆえんであります。なお本日は、今年入学したばかりの仏教学部の1回生が授業の一環として参加してくれてもおります。先生のお声、お姿、これを直接に体感していただくということは、1回生の皆さんの貴重な経験になると信じております。それでは先生、よろしく願いたします。

会場（拍手）

松本

ただいま大変過分なご紹介を頂きました駒澤大学の松本でございます。このたび、こちらの佛教大学法然仏教学研究センターにおきまして、お話をする機会を与えて頂きまして、本当に光栄なことと思っております。とりわけ、私が尊敬しております仏教学者である本庄良文先生から直接ご依頼を頂きまして、大変に嬉しく、また有り難いことだと思っております。

私の今日のお話の題名は、「法然思想に関する私見」としましたが、これは勿論、私は法然浄土教の専門家ではないからです。また浄土宗に属している者でもありません。従って、これからお話しすることにも、かなり間違いがあるかと思いますが、その点はどうかご容赦頂きた

いと思います。お手元の資料をご覧頂いて、それを読みながら、お聞き頂きたいと思います。

最初の1ページ目に、「法然思想理解の決定的文章」と書いてあると思います。これは、法然上人ご自身の文章ではなくて、聖光上人とお呼びするのでしょうか。弁長さんですね。その『徹選択本願念仏集』にある文章です。これは本当に重要な文章だと思いますので、これを読ませて頂きます。

問テ曰ク。有人ノ云ク、「他力往生者ハ是往生ノ正行也。自力往生者ハ全ク其ノ正行ニ非ズ」ト。是ノ義如何。答テ曰ク。当世之人人盛ニ此ノ義ヲ談ズ。其ノ本文何レノ処ゾ乎。善導和尚ハ自力他力之名目ヲ立テズ。又曇鸞道綽所立之自力他力之義ニ非ズ。彼ノ『十住毘婆沙論』ノ意ハ、菩薩阿鞞跋致ヲ求ムルニ約シテ、自力他力ヲ立ツ。曇鸞道綽ハ此ノ意ニ依レリ也。我が身無行ニシテ称名ヲ唱ヘズ、偏ニ信心ヲ取りテ之ヲ以テ他力ト為スコト、全ク其ノ本文無シ。小智ノ輩、此ノ邪義ヲ立テテ、自迷迷他スルコト、尤モ罪業ノ至リ也。
(『浄土宗全書』7,105-106)

この最後の「我が身無行ニシテ」以下の文章は、本当に重要だと思います。当時、「念仏」を称えず、ただ「信心」をもって「他力」とみなした人々がかなりいたのですね。また善導和尚が自力、他力の名目を立てなかったという文章、私はこれを読みましてびっくりしました。というのも、浄土教というのは、他力の教えだと単純に考えていたからです。そこで、以下に、拙著から拙文を引かせていただきます。

私としては、右の記述で弁長が、「善導和尚、不立自力他力之名目」と指摘したように、善導の『観経疏』に他力、自力の語が一度たりとも用いられていないこと、及び『選択集』において、自力、他力の語が引用として一度しか用いられなかったという事実に、大きな思想的意義を認めたい。つまり、善導、法然は、称名正因説を確立するために、自力、他力の語の使用を意識的に避けたと見るのである。(拙著『法然親鸞思想論』p.14)

これは一般には言われませんが、私はこんなふうに考えているわけです。そこで、ちょっと、話がキリスト教のことに飛ぶのですが、資料に、「信仰義認論と原罪論」そして、「信心正因説と悪人正機説」と書いてあります。実は、このことが多少パラレルな関係にあるのではないかと、そんなことを考えまして、この文章を出しました。特に先ほど読みました「我が身無行ニシテ、称名ヲ唱ヘズ、偏ニ信心ヲ取りテ之ヲ以テ他力ト為スコト」というような考え方は問題があるのではないかと、ということが、『新約聖書』の『ヤコブの手紙』でも言われているように思えるのです。そこで、ちょっとその『ヤコブの手紙』の文章を読みたいと思います。

もしも誰かが、「自分は信仰(pistis)を持っている」と言っても、行為(ergon,pl.)を持っていなければ、何の役に立つだろうか。その信仰は、彼を救うことができないのではないかと。
(『ヤコブの手紙』2-14)

人は、行為(ergon,pl.)によって義とされるのであって、信仰(pistis)のみによって義とされるのではない。
(「ヤコブの手紙」2-24)

この文章を、田川建三という先生は、以下に見るパウロの『ロマ書』、『ローマ人への手紙』の一節を批判したものだ、と言われているのですが、私も素人ながらそうではないかと思うのですね。そこで、『ローマ人への手紙』の一節を読みますと、

人は、律法(nomos)の行為(ergon,pl.)なしに、信仰(pistis) [のみ allein] によって義とされる、とわれわれは考える。 (『ローマ人への手紙』3-28)

ここで「のみ」(allein)という言葉は、マルティン・ルターがドイツ語訳に付加したそうですね。ギリシャ語原文にはないのですが、「信仰だけによって義とされる」という所謂「信仰義認論」を強調しているわけです。このことと、原罪(peccatum originale)という考え方が関わるのか、それは簡単には言えることではない訳ですが、この考え方の一つの起源も、『ローマ人への手紙』の次のような文章にあるようです。

ユダヤ人もギリシャ人もすべて、罪(hamartia)の下にいる、とわれわれは既に非難した。 (『ローマ人への手紙』3-28)

「ユダヤ人もギリシャ人も」というのは、すべての人々を意味している、そう考えられているようです。そして、次のようにも言われます。

一人の人を通して、罪がこの世(kosmos)に入り、その罪を通して、死(thanatos)が入ったように、全ての人に死が入り込んだ。全ての人々が罪を犯したから

(『ローマ人への手紙』5-12)

このような文章にもとづいて、西方教会では原罪ということが言われるようになったのですが、この原罪というのは、ギリシャ正教、ロシア正教では基本的に認めている考えではないようです。私自身は、人は生まれながらにして罪人である、こういう考え方は、どうもあまり好きになれません。まあ、ドストエフスキーが言うならば話は別ですけども。このパウロやルターの言う原罪という考え方、ちょっと私は、なかなか納得できないところがあります。それと浄土教とどういう関係があるのかと言われても、はっきりとは言えないのですが、悪人正機とか造悪無碍というような考え方が、「他力」の強調と関わっていたということと、若干パラレルな関係にあるように思えるのです。そして、このような考え方は法然上人の教えとは矛盾するだろうと、こんなふうに思っています。

そこで、資料の2ページのところをご覧いただきたいと思います。一番右に、「造悪無碍・一念義、他力主義」、こう書いてありまして、結論を言いますと、私はこれらの考え方は、如来蔵思想、仏性思想の展開ではないかと考えています。勿論、なかなか簡単にはそうは言えないとは思いますが。そこで、その左の1のところ、「本覚思想から造悪無碍へ」と書いてありまして、私は、如来蔵思想・本覚思想から造悪無碍への展開が生じた、とそのように見ているわけです。そこで、その如来蔵思想というものをどういうふうに考えるかというのが、大問題なわけですが、「如来蔵思想の意義」と、こう書いてありまして、その下に、ヒンドゥー教のアートマン論である「我説(ātma-vāda)と思想構造が一致する」と書いてあります。如来

蔵、仏性の思想が、ヒンドゥー教のアートマン論と一致するというのは、あまり言われたいことだと思えます。高崎直道先生は、似ているということは繰り返しおっしゃったわけなんです。ただ、私から見ると、思想構造は全く一致していると言ってもいいのではないかと、こういうふうに思っています。そこに『涅槃経』の経文が出ていますね。法顕訳です。「仏者是我義」という文章で、「仏陀はアートマンを意味する」と明言をしています。

ただし、私は、この如来蔵思想というものに二つの類型がある、そういう仮説を述べています。それは、その下に書いてあります「仏性内在論」と「仏性顕在論」ということです。「仏性内在論」の方には「インドの仏性論」と、こう書いてありまして、「仏性顕在論」のほうは「中国以後の展開」です。中国以後の如来蔵思想が全て「仏性顕在論」だったという意味ではなく、「仏性内在論」を奉じた思想家も多数存在しました。慧能・神会・臨済等がそうです。ただし、中国では、おそらく老荘思想の影響を受けて、吉蔵あたりから明確な形で、「仏性顕在論」という新しい考え方が出てきただろう、と思うのです。そこで、まず「仏性内在論」とは何かということですが、そこに書いてありますように、「仏性はわれわれの肉体の中に有る」という考え方ですね。それは、『涅槃経』チベット訳にも「一切衆生に仏性があり、その性は各自の身体 (lus) の中に備わっている」と説かれる考え方です。しかし、いったい「身体」の中って、具体的にはどこを指しているのだ、と言えば、これは、腕とか頭とかではなくて、明らかに心臓 (hr̥daya) ですね。仏教が起こる以前から、心臓と言えば、アートマンがある場所と決まっているのです。密教ではこれを、心蓮 (hr̥daya-puṇḍarika 蓮華の形をした心臓) と呼んで、重視しています。大日如来は、ここに出現するとされるのですから。

次に「仏性顕在論」ですが、これは仏性が肉体等何かの中に内在し隠されているのではなく、「仏性はすべての事物に全面的に現われている」、とそういう考え方を表す語として使っています。従って、「事物そのものが仏性である」と言うこともできます。「本覚」という語は、インドに原語がなく、『大乘起信論』に基づくものですから、「本覚思想」の定義は研究者によってまちまちですが、私としては、一応「仏性顕在論」的な現実肯定的な思想を、「本覚思想」と呼ぶこともできるのではと思っています。ただし、「仏性顕在論」にも、言ってみれば二段階というのがあって、資料の⑦のところですが、「現象的な事物が、そのまま絶対的な実在である」(「現象=実在») という考え方が、まず第一段階としてあります。道元禅師の『正法眼蔵』「仏性」巻には、「悉有は仏性なり」と言われています。これは、文字どおり読みますと、「悉有」というのはすべての存在という意味ですから、「すべての存在は仏性である」ということを言っている。ということは、われわれが今目にしている壁とか床とか机とか、それもみんな仏性だと、こんなことになろうかと思えます。正に「現象=実在」ということだと思えます。ところで、こういう考え方は、実は日本の天台本覚法門というものにも表れていまして、今読んだところの2行あとですが、恐らく道元以前の成立と思われる『真如観』という書物には、「草木瓦礫、山河大地、大海虚空、皆是真如ナレバ、仏ニアラザル物ナシ」と言

われています。あらゆる事物は真如であるから、すべて仏である。つまり、先ほど道元は、「すべての存在は仏性だ」と言ったわけですが、ここでは、われわれが目にしてしている事物は、「仏性」であるどころか、そのまま「仏」であるとまで言っています。お釈迦さまが、これを聞いたら、さぞ驚くのではないでしょうか。「瓦礫も仏陀だ」と言うのですから。

しかし、まだこれでは終わりません。さらにその次に、④という第二段階があって、「当体即常の論理」と書いてあります。これは、「現象=実在」というのではなく、「現象はそのまま現象である」、つまり、「現象=現象」という考え方です。これは、道元禅師の『正法眼蔵』「仏教」巻に「土石砂礫は土石砂礫なり」と述べられるような考え方です。これは要するに、「土や石や砂や小石は、土や石や砂や小石である」ということ。これは何も道元禅師に言われなくても、誰でも知っている当たり前のことなのですが、しかし実はこれは当たり前のことではなくて、「土石砂礫はそのまま絶対的な存在である」ということを言っている訳です。もうここには「仏性」という語も、「仏」という語も、必要とされていません。従って、使われていません。これは、「現象的事物は、そのまま、つまり、何ら変わる必要もなく、そのまま絶対的存在なのだ」という考え方です。私はそこに、言い方は悪いですが、本覚思想の「居直りの論理」と書いておきました。全面的な現実肯定ということですね。この考え方を示す特徴的な表現として、「AはAながら、BはBながら、常住である」ということが、天台本覚法門では、よく言われます。資料に、天台本覚法門を代表する文献である『三十四箇事書』という書物から二つ文章を引いておきました。

世間相常住と云ふは、堅固不動なるを常住と云ふにはあらず。世間とは無常の義なり。差別の義なり。無常は無常ながら、常住にして失せず、差別は差別ながら、常住にして失せず。
(『天台本覚論』 p.157)

これは田村芳朗先生の読み下しですが、原文は和風漢文ですので、「常住にして失せず」ではなく、「常住を失わず」と読む方がよいのではないかと私は考えています。ここで、何よりも注意すべきことは、「常住」という語は、permanent と訳されるような時間的な意味をもはや失っていて、単に「絶対的存在である」という意味で使用されているという点です。『三十四箇事書』のもう一つの文章は、次の通りです。

円教の意は、衆生を転じて仏身に成るとは云はざるなり。衆生は衆生ながら、仏界は仏界ながら、俱に常住と覚るなり。
(『天台本覚論』 p.176)

ここで「円教」というのは天台円教の意味であり、この『三十四箇事書』自身の最高の立場を意味します。「衆生を転じて仏身に成るとは云はざるなり」というのですから、「衆生が仏陀になる必要なんてないのだ。衆生は衆生のままで、常住、つまり、絶対的な存在なのだ」ということを言っている訳です。いわば、全肯定の論理と言えるでしょう。かつては、日本の天台本覚思想に見られる、このような現実を全面的に肯定する考え方は、仏教思想の発展の極致であるとして肯定的に評価されたり、場合によっては、日本思想の卓越性を示すものとして讚美

されたこともなされたようですが、私はどうもそれは違うであろうと思っています。

では、この「仏性顕在論」の「当体即常の論理」、つまり、全ての事物はそのまま絶対的存在であるという論理が、浄土教とどう関わるのでしょうか。そこで、『醍醐本法然上人伝記』の「三心料簡事以下二十七法語」の文章を三つ挙げてみました。有名な文章でご存じの方も、多いと思います。

念仏申サム者ハ只生レ付キノママニテ申ヘシ。善人ハ善人乍（ながら）、悪人ハ悪人乍、
本ノママニテ申スヘシ。（『浄土宗典籍研究』資料篇、p.195）

これ読みますと、これは、なかなか良い考え方ではないかと思ってしまうのですね。悪人だって念仏をすれば往生できるというのですから、良い教えではないかと。しかし、果たしてそうでしょうか。私は、ここに、『三十四箇事書』に見られた「AはAながら、BはBながら」という表現形式が採用されている点、及び、「本ノママニテ」という表現が見られる点に、重大な疑問を感じています。これは正に「当体即常の論理」を説くものであり、従って、私見では、これを法然上人の言葉と見ることはできないだろうと考えます。第二の文章は、次のものです。

此宗ハ悪人ヲ手本ト為、善人ニテモ撰ス。（同、p.196）

これに関して坪井俊映先生は、次のように言われました。

「悪人為手本」という考えは、法然にはみられないものである。

（坪井俊映『浄土宗典籍研究』研究篇、p.455）

私は、坪井先生のご意見に全面的に賛成です。それから次の文章は、『歎異抄』に似ている、同じだということで、大変有名ですね。

善人尚以往生況悪人乎事 口伝有之。（同、資料篇、pp.213-214）

この文については、望月先生と坪井先生が、それぞれ、次のようにコメントされています。

思ふに編者の加筆なるが如し。又、善人尚以往生、況悪人乎の語は、和語灯録に曾て載せざる所なり。

（望月信亨『浄土教之研究』p.952）

親鸞の『歎異抄』に出ずるものと同文であるため、法然にすでにかかる悪人往生を優先する考えがあるという説が識者によっていわれているが、これはすでに論じたごとく、法然は善悪凡夫の平等往生の考えであって、人間の身分能力にとらわれることのない平等往生説である。この悪人往生説は上来縷説したごとく長楽寺隆寛のものとするのである。

（坪井俊映、同上論文、p.459）

私は、此の両先生の意見に基本的に賛成です。私も、法然上人が悪人往生を優先したなどと考えることはできません。ただし、『歎異抄』については、これを「親鸞の『歎異抄』」と呼ぶのはやはり適切ではなく、むしろ唯円の著作と言ってもよい面をもつのではないかとさえ考えています。なお、「この悪人往生説は---隆寛のもの」という坪井先生のご意見にも、ここで詳しく論拠を挙げることは差し控えますが、私自身は疑問を感じています（拙著、pp.226-229）

参照)。

以上の『醍醐本法然上人伝記』の三つの文章では、私から見ますと、「悪人」というものが、『歎異抄』のように、肯定されているように思われるのです。しかし、このように言うと、おそらく“あなたは、単なる「悪人」と「他力をたのみたてまつる悪人」を区別していないから、『歎異抄』の悪人正因説を誤解している”という批判を受けるでしょう。私自身としては、この問題について詳しく論じたつもりですし(拙著、pp. 223-253)、『歎異抄』第三条の「他力をたのみたてまつる悪人、もとも往生の正因なり」という文章それ自体が、他力説と造悪無碍説(悪の肯定)が必然的に結合することを明示しているように思います。しかし、悪の肯定、あるいは「悪人」の肯定ということは、法然上人の宗義にはあり得ないと考えています。

この問題に関連して、資料の2のところに、「一念義、他力主義、造悪無碍の結合」と書いてあります。まず弁長さんの『徹選択本願念仏集』によって、当時流行した一念義の主張がどのようなものかを確認したいと思います。

当世ノ義者ノ云ク、学問ニ依テ慧解ヲ生ジ、慧解ニ依テ信心ヲ生ズベシ、此ノ信心ヲ具スルノ者ハ、称名セズト雖モ、決定往生ス。 (『浄土宗全書』7,105)

「信心があれば、念仏を唱えなくても、必ず往生できる」というのですね。この文章のやや後には、私が、今日の話の冒頭で「法然思想理解の決定的文章」と呼んだ「有人ノ云ク、「他力往生者ハ是往生ノ正行也。自力往生者ハ全ク其ノ正行ニ非ズ」ト。是ノ義如何。答テ曰ク。当世之人人盛ニ此ノ義ヲ談ズ---」という文章が続きます。ですから、以上の文章によって、弁長さんが対決せざるを得なかった当時流行の一念義とは、「称名の多念を否定し、信心を往生の正因と見なし、他力を強調する主張」であったことが理解されるのですが、この主張は、親鸞さんの説に近似するもののように思われます。もっとも、先ほど読んだところで、「学問ニ依テ慧解ヲ生ジ」とありますのは、これはどうも親鸞さんの説ではなくて、幸西の説かもしれません。後に見るように、江戸時代の浄土宗の学僧である妙瑞の『鎮西名目問答奮迅鈔』では、親鸞・行空、幸西という3人が一念義の代表者とされ、「学文」にもとづく一念義を説くのは、幸西とされています。

ところで、この一念義の主張は、同時に造悪無碍を説くものでもあったことを理解する必要があります。この点を、弁長さんは『浄土宗名目問答』で鋭く指摘しています。その文章を読みしたいと思います。

有人ノ云ク、罪業ヲ畏ルハ、念仏ヲ信ゼザル也、数遍ヲ申スハ、本願ヲ疑フ也。然レバ則チ造罪ヲ畏レズ、恣ニ罪ヲ造ル、是レ念仏ヲ信ズル之人也。…是等ノ善導ノ釈、造罪ヲ勧進セシムル也。故ニ念仏能信ノ人ハ、造罪ヲ畏レザル也。又、本願ヲ疑ハザル人、数遍ヲ申サザレバ、唯一念ニ早く決定往生ノ信ヲ成ズルガ故ニ、数遍ヲ申サザル也。已ニ一念ニ固ク往生ス。何ノ不足有リテカ、強イテ煩シク数遍ヲ申サン耶。

(『浄土宗全書』10,411-412)

ここで、「有人」というのが、一念義の論者であることは、「已ニ一念ニ固ク往生ス」等の言葉によって明らかですが、その主張は、ほぼ、「造罪、つまり、悪を為すことを畏れる人も、多念の称名（数遍）を唱える人も、念仏、本願（他力）を疑っているのであり、反対に、それを疑わずに信じる人は、一念の信心によって往生できるだけでなく、恣に悪を為してもよい」というものだと思います。

これは、一見すると、かなり驚くべき主張ですが、しかし、こういう主張は、法然上人の門下に生じた一念義の論者たちにほぼ共通して認められたのではないかと思います。それは、『興福寺奏状』と法然自身による『七箇条制誡』によっても、知られると思います。この『興福寺奏状』（1205年）というのは、法然浄土教を弾圧する切っ掛けとなった文書ということで、評判が悪いのですが、しかし正確なことも伝えていると思います。ちょっと読みますと、

若シ人、罪ヲ怖レ悪ヲ憚ラバ、是レ仏ヲ憑マザルノ人也。此ノ如キノ僂言、国土ニ流布ス。
（『鎌倉旧仏教』p. 315）

ここで、「仏ヲ憑マザル」というのは、「本願（他力）を信じない」と言っても同じだろうと思います。「憑む」というのは、「他力」や「本願」を目的語とすることが多いですからね。すると、この主張は、前述の『浄土宗名目問答』の「有人」の説とほぼ一致することになります。次は、『七箇条制誡』（1204年）です。

念仏門ニオイテ戒行無シト号シテ、専ラ姪酒食肉ヲ勸メ、適マ律儀ヲ守ル者ヲ雜行ノ人ト名ケテ、弥陀ノ本願ヲ憑ム者ハ造悪ヲ恐ルコトナカレト説クコトヲ停止スベキ事。

右、戒ハ仏法ノ大地也。衆行区ト雖モ、同ク之ヲ専ラニス。--- 而ルニ近来ニ至リテ、此十箇年以後、無智不善ノ輩時々到来ス。（『昭和新修法然上人全集』pp. 788-789）

ここで、「弥陀ノ本願ヲ憑ム者ハ、造悪ヲ恐ルコトナカレ」という言葉は、造悪無碍が他力説、あるいは厳密に言えば全分他力説と言っているかと思いますが、それを根拠にして主張されたことを示しているだろう、と思います。しかるに、この他力説は一念義でもあったことが、以下の『浄土宗名目問答』における問答によって理解されると思います。

問。有人ノ云ク、「数遍ハ是レ自力也。自力ハ難行道ナリ。--- 往生ニ於テハ、全ク遂グベカラザル也。一念ハ是レ他力也。他力ハ是レ易行道也。--- 往生ニ於テ速ニ之ヲ得」。此ノ義如何。

答。此ノ事、極タル僻ゴト也。其ノ故ハ、他力ト云フハ、全ク他力ヲ憑ミ、一分モ自力無シト云フ事、道理然ルベカラズ。自力ノ善根無シト雖モ、他力ニ依テ往生ヲ得ト云ハバ、一切ノ凡夫ノ輩、今ヨリ穢土ニ留ルベカラズ。皆悉ク浄土ニ往生スベシ。又、一念ハ他力、数遍ハ自力トハ、何ナル人師ノ釈ゾ耶。善導ノ釈ノ中ニ、自力他力ノ義有ルモ、自力他力ノ積無シ。（『浄土宗全書』10, 410）

ここで、最後の「自力他力ノ積無シ」というのは、既に述べたように、善導の著作に「自力」「他力」の語が使われていないことを言っていますが、この問答によって、他力説と一念

義と造悪無碍の三者は結合して説かれ、これを批判したのが法然、弁長であったということが理解できると、私は考えています。確かに本願は他力です。しかし、称名それ自体は他力ではないと私は思います。それは、上の問答の表現を用いれば、「自力ノ善根」なのです。この点は、了慧の『選択集大綱抄』の次の説明からも明らかだと思います。

大海ヲ渡スノ舟モ、乗ラザルノ人ヲバ未ダ渡サズ。他力ヲ施ス弥陀モ、願ザルノ者ヲバ未ダ救ハズ。他力ノ願ニ乗ズルハ、是レ行者ノ自功、極楽ニ生ズルハ、則チ仏ノ他力ナリ。善ク之ヲ思念セヨ。 (『浄土宗全書』8,49)

ここで、「行者ノ自功」とは、称名念仏のことを言っていると思いますが、その念仏という「行者ノ自功」がなければ、本願という他力に乗ることはできないと述べているのですね。しかし、もしも称名念仏もまた他力だと見るならば、先ほどの『浄土宗名目問答』で「全ク他力ヲ憑ミ、一分モ自力無シ」と表現された全分他力説が帰結するだろうと思います。全分他力説というのは、絶対他力説とも言われることが多いですね。

西田幾多郎の「絶対矛盾的自己同一」のように、何でも「絶対」という語が付きますと、これはいいんじゃないか、「絶対他力」、素晴らしいんじゃないか、こういう印象を持ちやすいのですが、それはちょっと警戒する必要があるだろうと私は思っています。全分他力説、または絶対他力説は、望月博士による次のような批判を、永久に回避することはできないであろうと私は考えています。

龍樹已来、易行として取られた口称の名号も、善導・法然によって正定業と判ぜられた本願の念仏も、自力の修行といふので、行ずるに及ばぬ。極楽を求める願心も、弥陀に縋がる信心も、自力の機情といふので、起こすには及ばぬとし、ただ吾等は拱手して、如来の恩恵を享受すれば足るといふほど、結構な教はない。実に棚から落ちた牡丹餅を寝ながら食ふやうな話である。併かしながら斯様な絶待他力が果たして成立つものであろうか。

(『略述浄土教理史』 pp. 412-413)

これ以上望むことはできないほどの確な批判だと思います。ここに、「結構な教はない」と言われているとおり、「すべては他力である」という教説ほど、ある意味、信者にとって耳に快い話はないと思います。何故ならば、何もしなくてよいからです。即ち、法然上人のように、一日に六万遍の念仏などということは、全く必要がないということになる訳ですね。以上、私の論証がうまくいったとは思いませんが、「結論」として次のように書いておきました。

他力説、絶対他力説、一念義、造悪無碍説は、如来蔵思想の展開であって、法然、弁長の宗義はこれを否定するものである。

これが私の基本的理解です。確かに『選択集』には、冒頭に「一切衆生皆有仏性」という語が、『安楽集』からの引用として出されていますが、これはあくまで引用であって、法然上人自身の言葉ではありません。私自身は、インド・中国・日本を通じて、如来蔵思想、本覚思想として展開してきた思想の流れというものは、非常に大きな問題を含んでいる、そんなふうに

考えています。最後に、今日の私の話の前半の付録として、弁長さんの『念仏名義集』と妙瑞の『鎮西名目問答奮迅抄』における一念義批判（『浄土宗全書』10,535-540）というのを、少しだけ見てみたいと思います。『念仏名義集』巻中の末尾（『浄土宗全書』10,375-376）には、三種の一念義に対する批判が示されますが、その三種は、ほぼ次のように説明されます。

- ① 数返ヲ申スハ一念ヲ信ゼザル也。罪ヲ怖ルルハ本願ヲ疑フ也。---
- ② 有ル一念學匠ノ云フ様ハ、一念ノ義ニ浅深アリ。---
- ③ 或人ノ一念ハ学文シテ一念往生ノ理ヲ知ルベシトテ、---

この三種について、妙瑞は「一念義ニ就イテ、略シテ三家アリ」と述べて、その三家を、順次に、①親鸞、②行空、③幸西の主張と見なし、このうち第一の主張について、「第一義ニ積スル所ノ悪作業等ノ趣、多ク今ノ愚禿流ノ計ニ合ス」と述べています。つまり、簡単に言えば、妙瑞は、①の親鸞系統の主張に、造悪無碍の傾向を認めているということでしょう。そして、妙瑞は、親鸞系統に①の「数返ヲ申スハ一念ヲ信ゼザル也。罪ヲ怖ルルハ本願ヲ疑フ也」という主張があることを示すために、「愚禿流口伝抄」つまり、覚如の『口伝鈔』から、次の文章を引用しています。

あるときのおほせにのたまはく、なんだち念仏するよりなを往生にたやすきみちあり、これをさづくべしと。人を千人殺害したらばたやすく往生すべし。

（『定本 親鸞聖人全集 第四巻 言行篇』（1）、pp. 72-73）

ただ善悪のふたつをば過去の因にまかせ、往生の大益をば如来の他力にまかせて、かつて機のよきあしきに目をかけて往生の得不をさだむべからずとなり。

（同、p. 72）

往生にをいては善もたすけとならず、悪もさはりとならずといふこと、これをもて准知すべし。

（同、p. 74）

以上の文章を『口伝鈔』から引用して示すことによって、妙瑞が、親鸞その人に、あるいは、親鸞系統に、「数返ヲ申スハ一念ヲ信ゼザル也。罪ヲ怖ルルハ本願ヲ疑フ也」という主張が認められることを論証することに成功しているかと言えば、それについては若干の疑問があると思いますが、しかし、妙瑞が親鸞系統の思想に造悪無碍説を認めていることは確実ですし、この彼の評価は必ずしも誤りであるとは言えないであろう、と私は思っています。

では、「造悪無碍・一念義・他力主義」の話はこれ位にして、後半の「諸行往生の可否」という話題に移りたいと思います。称名念仏以外の諸行によって極楽浄土に往生できるかどうかということが一つ大きな問題になるのですね。これについては、あとで本庄良文先生のお考えも見ていきますけれども、まず最初に資料の（32）の『選択本願念仏集』の文章、それを読みしたいと思います。

又念仏スル者ハ、命ヲ捨テテ已後、決定シテ極楽世界ニ往生ス。余行ハ不定ナリ。

（『昭和新修法然上人全集』p. 338）

私見によれば、『選択本願念仏集』の中でこれ以上明確に“余行による往生の可能性”を認

めている記述も少ないように思われます。即ち、ここでは、「念仏をすれば決定して往生し、余行をなすならば往生は不定だ」とされていますが、ここで「決定」と「不定」は矛盾概念です。つまり、「決定して」とは「必ず」往生すること、つまり、往生が確定していることをいい、「不定」とは往生が不確定であることを意味しています。資料にも、

余行＝往生不定（往生は不確定）

念仏＝決定往生・必得往生＝正定業（往生は確定）

とこう書いておきました。そこで、この問題についての私見を明確にするために、多少長くて申し訳ないのですが、資料にあります拙著の文章を、読ませて頂きたいと思ひます。

従って、結論的に言えば、『選択集』が“余行による往生の可能性”を認めていることは、明らかだと思われる。ただし、誤解を避けるために述べておきたいが、『選択集』が“余行による往生の可能性”を認めているからといっても、『選択集』は、余行を修することを勧めているのではない。『選択集』が勧めているのは、言うまでもなく、念仏という一行のみであって、この点は『略選択』（あるいは三選の文というのでしょうか）と呼ばれる『選択集』の次の一節によっても、明らかであろう。

夫レ速ニ生死ヲ離レント欲ハバ、二種ノ勝法ノ中ニ、且ラク聖道門ヲ闍キテ、選ビテ浄土門ニ入レ。浄土門ニ入ラント欲ハバ、正雜二行ノ中ニ、且ラク諸ノ雜行ヲ抛チテ、選ビテ正行ニ帰スベシ。正行ヲ修セント欲ハバ、正助二業ノ中ニ、猶助業ヲ傍ニシ、選ビテ正定ヲ専ニスベシ。正定之業トハ、即チ是レ仏名ヲ称スルナリ。名ヲ称スレバ必ず生ズルコトヲ得。仏ノ本願ニ依ルガ故ナリ。

従って、『選択集』は“余行による往生の可能性”を認めてはいるが、その主張は“余行を修すべし”でもなければ、“余行も修すべし”でもなく、さらに言えば“余行を修してもよい”ということでもないであろう。記述 [35] にも「必得生」の語が見られたが、念仏と余行と間には、すでに示したように、往生に関して「決定」と「不定」という決定的な相違があるのである。従って、行者に対し「決定」の業、即ち「正定之業」たる念仏一行の専修を勧めるのが、いわば『選択集』の結論なのである。（拙著、pp. 17-19）

私はこんなふう考えているのですが、諸行往生の可否に関するこの私の考えは、本庄先生の説に賛成するところが多いと、私自身は考えています。そこで本庄先生の説を少し引かして頂きましたので、そこを讀ませて頂きたいと思ひます。

まず私が法然の諸行往生に対する理論的・実践態の態度をどう捉えているかを以下に取り纏めておく。

- ① 法然は極めてわずかながら、諸行を廻向することによる往生の可能性を理論的に承認している。
- ② ただし諸行往生を積極的に勧めることはなく、その基本的立場はあくまで「往生のためには諸行をさしおいてひたすら念仏すること」すなわち「専修念仏」の強い勸奨に

ある。

(本庄良文「法然による諸行往生の「否定」—論点の整理—『法然仏教とその可能性』佛教大学総合研究所、2012年、p.300) [下線は松本] 全くそのとおりでと思います。本庄先生は、「---である」という理論と、「---すべし」という勸奨、勧めることですね、これを明確に区別することによって、『選択本願念仏集』第二章に見られる「千中無一」(千の中に一つもなし)という語を、諸行往生の可能性の承認という立場から解釈できることを論証された、と私は思います。さらに『選択本願念仏集』第十三章に出る『阿弥陀経』の「不可得生」(生ずることを得べからず)という語についても、経典解釈の原則を適用して、これを善導・法然が「難生」と言い換えたその解釈の正当性も論証されたと思っています。これらの本庄先生の論証は、以下の論文に述べられています。

本庄良文「『選択集』第十三章における「不可得生」の経典解釈法」『浄土宗学研究』37,2011年、pp. 23-41.

本庄良文「『選択集』第二章における千中無一説—諸行往生の可否に関連して」『佛教大学仏教学部論集』96,2012年、pp. 31-42.

本庄良文「『選択集』第四・第十二章における「廃立」の語義」『八百年遠忌記念 法然上人研究論文集』2012年、pp.143-165.

そこで次に、資料に「諸行往生の意義」と書いてある話題に移りたいと思います。それは、諸行往生の可能性を認める意義というのは何か。何故それを認めなければならないのか。そういう問題ですね。そこで、資料に書いた文章を、ちょっと読んでみたいと思います。

法然は、何故、諸行往生の可能性を認めたのであろうか。それは、法然は、諸行往生の可能性を否定することは、仏教を否定することにつながると考えていたからではないかと推測される。

これは全く私の私見です。ただ本庄先生は前掲の「法然による諸行往生の「否定」—論点の整理—」というご論文で、「諸行往生肯定派の論拠」、諸行往生肯定派というのは法然上人が諸行往生の可能性を認めたと考える人々という意味で言われていると思うんですが、「諸行往生肯定派の論拠」として七点挙げ、その第七点を「諸行往生を完全否定すると仏教徒にとって邪見となること」(p. 314)と書かれたのです。私は、その後の先生のご論文をちょっと拝見してないのでわからないのですが、また、このご論文自体にも、この論述について特に説明がなされていないので、本庄先生のお考え、意図が十分理解できない点がありますが、もしかすると私見と一致するところが多少あるのかもしれない、こんなふうに思っています。この点、後程、本庄先生のお考えをお聞きできれば有り難いと思っております。では、資料のその次を読ませて頂きます。

私見では、法然が『選択本願念仏集』第十二章で「定散」の「諸行」と位置づける「諸行」の中で、最も重要なものは深信因果であると思われる。何故なら、「因果」、すなわち

「縁起」こそ仏教の核心である、と私自身は考えるからである。それ故、その「因果」、すなわち「縁起」を否定することは、仏教を否定することにつながるであろうか。

勿論、諸行往生の可能性を否定することは、その「諸行」の一つとされている「深信因果」を否定することになるという言明それ自体は、論理的なものとは言えないであろう。というのも、往生のための「諸行」の一つとされる「深信因果」を否定しても、「因果を否定する」ことにはならないという見方もあり得るからである。

しかし、それにもかかわらず、「深信因果」の行なしに「往生」はあり得たとしても、その先にあると考えられる「成仏」は、「深信因果」なしにはあり得ないのではないかという疑問を、私自身は払拭することができないのである。

このように考えている訳です。そこで、その「深信因果」に関する『選択集』第十二章の説明を見たいと思います。

深信因果者、付之有二。一者世間因果、二者出世因果。世間因果者、即六道因果也。如正法念經說。出世因果者、即四聖因果也。如諸大小乘經說。然則深信因果之言、遍普該羅於一代矣。諸求往生之人、縱雖無余行、以深信因果可為往生業。

こういうふうに書かれているわけですが、この説明を読みまして、私はちょっと不思議に感じるのです。つまり、ここで「深信因果」を「世間の因果」と「出世の因果」との二種に分けているわけですが、それならば、何故、法然上人は、その典拠として、『正法念処經』や「諸大小乘經」などではなく、法然上人ご自身が比叡山で散々学び尽され、もうその全ての文言に精通されている筈の『摩訶止観』の次の一節に言及しなかったのでしょうか。

中論ニ云ク、外人ノ如キハ、世間ノ因果ヲ破スレバ、則チ今世後世無シ、出世ノ因果ヲ破スレバ、則チ三宝四諦四沙門果無シ。
(大正46,31a)

もしかすると、『摩訶止観』は聖道門を代表する天台教学の中心をなす典籍であるがゆえに避けられたのでしょうか。あるいは、少なくとも、経ではないがために、引かれなかったのでしょうか。よくわかりません。ところが、この『摩訶止観』の一節は、道元禅師にとっても、極めて重要なものなのです。この一節を典拠にして、道元において、「深信因果」の重視という考え方が、明確化されてくると思われるからです。そこで、法然浄土教の問題と無縁ではありませんので、少し道元の話をしたと思いますが、まず、その思想を、私は「前期」と「後期」に分けて理解しています。道元禅師(1200-1253)は、「鎌倉行化」といいまして、1247年から翌年にかけて、約半年間、永平寺から鎌倉に向かい鎌倉で布教するのですが、失敗します。明らかな失敗だと思いますが、勿論、曹洞宗の伝統的な宗学と言われるものでは、そんなことは認めません。この「鎌倉行化」の失敗が転機となり、道元さんの思想に根本的とも言える変化が生じます。ですから、「鎌倉行化」以前を「前期」、以後を「後期」と私は見ている訳です。「前期」の思想は如来蔵・仏性の思想ですが、すでに説明した二タイプのうち、インド的な「仏性内在論」ではなく、「仏性顕在論」です。すでにお話ししたように、「悉有は仏性なり」とい

う『正法眼蔵』『仏性』巻の有名な言葉が、この「仏性顕在論」を明示しています。

「前期」に書かれた七十五巻本『正法眼蔵』には、そのどこを見ても「仏性」の語が溢れていると言えるほど、「仏性」が多用されています。従って、曹洞宗では、「前期」に書かれた七十五巻本『正法眼蔵』を貫く宗旨は、「仏性」の一語に尽くされるとまで考えられてきました。ところが、「鎌倉行化」以後の「後期」に書かれた十二巻本『正法眼蔵』、これは1930年に発見されたものですが、この十二巻本『正法眼蔵』のどこを見ても、「仏性」という語は一度も使われていないのです。つまり、如来蔵・仏性の思想は全く説かれておらず、反対にそこで力説されるのが、「因果」の重視、つまり「深信因果」ということなのです。そこで、資料に書きました文章を、読ませて頂きます。先ほどの『摩訶止観』の一節の話から続くものです。

因みに、後期の道元は、ほぼ間違いなく、この『摩訶止観』の一節にもとづいて、次のように述べている。

世間・出世の因果を破するは、外道なるべし。--- 仏法のために仏法を習学せんとも
がらは、古徳のごとく因果をあきらむべきなり。因なし、果なしといふは、すなはち
これ外道なり。 (十二巻本『正法眼蔵』「深信因果」巻)

ここには「因果」は仏教そのものであり、これを否定するのは仏教ではない、という「後期」の道元の基本的理解が認められる。しかも、道元がこのように述べている『正法眼蔵』の巻名を「深信因果」としたのは、『選択本願念仏集』の前掲の文言に依るものかもしれないのである。というのも、「深信因果」という語は、勿論『観無量寿経』には出るものの、『摩訶止観』では使用されていないからである。

ですから、道元が「深信因果」という語を使用したのは、『観無量寿経』にもとづいたのか、それとも『選択本願念仏集』にもとづいたのか、勿論全くそれ以外の可能性も排除できませんが、そういう問題があるかと思います。ただ、私は、道元は果して『観無量寿経』をそれほど真剣に読んだかどうか。読んでないんじゃないかという印象をもっています。道元が比叡山で学んだのは、僅か5・6年で、19歳のときに比叡山を下りて、建仁寺に入り、禅に傾倒することになりますので、比叡山で『観無量寿経』を真剣に読み、それを「後期」に思い出して「深信因果」の語を使用したとは考えにくいのです。

ところが『選択本願念仏集』について言いますと、鎌倉時代の仏教の学僧、あるいは、仏教徒でなくても、一般の知識人というのでしょうか、『選択本願念仏集』を読まなかったなんていう人はいないと思うのですね。『方丈記』によると、鴨長明は『摩訶止観』を読んでいます。彼が『選択本願念仏集』を読まなかったということは、まず考えられないだろうと思っています。ですから、道元は初期の『弁道話』(1231年)、立教開宗の書とも言われる『弁道話』で、確かに念仏の悪口を言っています。「口聲をひまなくせる、春の田のかへるの昼夜になくがごとし」というのですが、恥ずかしいような大変に皮相な批判だと思います。しかし、この『弁道話』で道元が自らの宗を立てようとする論法を見ると、それは、明らかに『選択本願念仏集』

を手本として書いているのですね。ですから、道元は『選択本願念仏集』を非常に気にしていて、「後期」に至って、その『選択本願念仏集』にもとづいて「深信因果」という言葉を使ったのではないか、そういう可能性を私は考えています。ということで、資料の次の文章を読ませて頂きます。

初期の『弁道話』において念仏に皮相な批判をなした道元も、後期に至って法然浄土敎の深い宗教性を認識したのではないかと私は考えています。

道元は鎌倉に行って敗北しました。いったい誰に敗北したのか。わかりませんが、当時、鎌倉ではかなり浄土敎が普及していたことは明らかです。浄土敎に負けた、そういうふうには言えないかもしれません。ほかの中国から来た禅宗の坊さん、例えば、蘭溪道隆に負けた。そうかもしれませんが、しかし、鎌倉に行ったことによって浄土敎に実際にふれることができたということは、私は否定できないだろう、と思っています。

そこで資料の最後の頁なのですが、読ませて頂きます。

比叡山において、在山三十年とも言われる程の長い間、仏敎を、そして何よりも、仏敎学を学んだ法然にとって、「発菩提心」「深信因果」「読誦大乘」という行が、容易に捨てられるべきものと考えられたとは、どうしても思えない。

法然上人が比叡山で勉強された期間というのは、他の鎌倉新仏敎の祖師の誰と比べても圧倒的に長いのです。そして、ただ圧倒的に長いというだけではなく、法然上人に対する、仏敎学の学匠としての評価というのは、本当に定まっていた。それほどどの学者なのですか。ということで、資料の文章を続けて読みたいと思います。

というのも、もしもそうであれば、法然が、『天台三大部私記』を著した天台の大学者であり、かつ本覚思想の批判者としても知られた宝地房証真について、次のように、感激をもって語るのには、理解困難ということにならないであろうか。

そこで、法然上人が宝地房証真について「年来ノ間ダ契リ有ル人」「取り分テ契リ深キ人」と語る言葉を含む弁長さんの『念仏名義集』の一節を、資料に書きましたので、それを読みたいと思います。長いですが、とても好い文章です。

此ノ奴、三十六ト申セシ年ノ五月ノ比ヨリ法然上人御房ニ参テ、四十三ノ歳ノ七月マデ、弁阿ハ八年相副ヒ進セテ浄土ノ法門ヲ敎ヘ被レシニ、年ノヨラセ御座シテ年ノ暮様ニハ常ニ御覧ズル人ヲモエ見知ラセ給ハヌ事ニ候シカドモ、上人ノ仰セ候シ様ハ、「我が身今ハ年タケテ日比口見タル人ヲモ忘レタレドモ、手ツカノモトヲバ忘レヌ也。其ノ故ハ、本山ニ人人多ケレドモ、年来ノ間ダ契リ有ル人ハ証真宝地房ノ法印也。彼ノ法印ハ故黒谷ノ慈眼房ノ叡空上人ノ菩薩戒ノ弟子ナリ。我黒谷ノ上人御房ノ弟子ニテ有リ。彼ノ法印ハ其ノ御弟子ニテ御ハセシガ故ニ、一室ノ同朋ナル故ニ、二世ノ契リ深シ。然ルニ手ヅカラ彼ノ法印ノ許ニテ天台宗ノ法門ヲ習ハレタレバ、取り分テ契リ深キ人ノ弟子ガ今我ニ順ヒテ此ノ浄土ノ法門ヲ習ヒ伝ルト思ヒ深キ故ニ、露塵バカリモ忘レ申サヌゾ」ト常ニ仰セ給ヒシ

事、忘レ難ク哀レニ覚ヘ候ヒテ涙モ留リ候ハズ。 (『浄土宗全書』10,373-374)

ここには、弁長さんが証真の弟子であるが故に、大変大事にされたということが言われていますが、私はこれは本当のことだと思うのです。この弁長、良忠、そのお二人の書かれたものには、虚偽というようなものは認められないというふうに私は思っています。それに対して、当時盛んであった本覚思想の影響を受けた文献には、信用できないことが多いですね。経論に対して、よく言えば自由な読み方、悪く言えば自分勝手な読み方というもの流行していました。「悉有は仏性なり」という「前期」道元の読み方も、「悉有仏性」(悉く仏性を有す)という『涅槃経』の経文に対する自由な読み方の一つと言えるでしょう。このような傾向と一線を画するのが、証真、そして法然上人、弁長、良忠の系統なのだと、私はそういうふうに思っています。弁長さんの論説を読みますと、教証と理証という論拠が明示されている場合が多く、極めて論理的な印象を受けます。また、『選択本願念仏集』について言いますと、あの書物の一切の無駄を省いた簡潔で明快な論理性と、そこから生じる強烈な説得力は、多数の仏典中にも前例のないものだと思います。

ところで、『念仏名義集』の前掲の一節には、「手ヅカラ彼ノ法印ノ許ニテ天台宗ノ法門ヲ習ハレタレバ、取り分テ契リ深キ人ノ弟子ガ今我ニ順ヒテ此ノ浄土ノ法門ヲ習ヒ伝ルト思ヒ深キ故ニ」という文章がありました。これは、弁長が、証真のもとで「天台宗の法門」を学び、私のところで「浄土の法門」を学んだ、ということを行っている訳ですが、この法然上人の言葉を読むと、そこには、「天台宗の法門」と「浄土の法門」は矛盾するという意識は全く認められないように思います。

そこで、この重要な問題とも関連して、資料の次のところを読まして頂きます。

「念仏以外では往生できない」と語るのは、容易であり、一般の聴衆には分かり易い。

「念仏」を「ひとりだち」させれば、多くの信者に歓迎されるであろう。

この「念仏以外では往生できない」というのは、平雅行さんが力説することです。つまり、諸行往生は不可能であるという意味ですが、『選択本願念仏集』を、一体どういうふうに通読したら、こういう説になるのか、実のところ、私には全く理解できません。ただ、「念仏以外では往生できない」として、念仏を「ひとりだち」させる教説は、一般の聴衆には分かり易く、また、それ故に、多くの信者も獲得できるでしょう。私がある意味で批判的に見ている親鸞系統の考え方というのは、正にこのような方向に進んだものではないかと思っています。では、続きを読んでみます。

しかし、『醍醐本法然上人伝記』の「一期物語」のように、浄土教は「成仏の教え」ではなくて、「往生の教え」であると主張をすることは、やはり仏教を否定することにつながるのではなからうか。聖道門を否定し、諸行を否定し、念仏を「ひとりだち」させようとする傾向は、法然門下に、「一念義」「他力主義」として、確かに生じたと思われるが、この傾向を厳しく批判した弁長・良忠の系統に、同じくこれを批判した法然の宗義が、基本

的には正しく継承されたと私は考えている。法然思想の解釈は、この弁長・良忠系統の積義に依らなければ、「一念義」「他力主義」の方向に、いとも容易に流されて行くであろうと思われる。

私は浄土宗に属している者でもなく、また、弁長・良忠系統の積義をしっかりと学んでいる者でもありませんので、このようなことを言うのはおこがましいのですが、しかし、法然浄土教が『歎異抄』的に解釈される例を多く目にするにつけ、やはり弁長・良忠教学の重視ということ、主張したいと思っています。

それでは、最後に、「往生」と「成仏」の関係という最後の話題に入りたいと思います。それは、極楽浄土に往生するということが、浄土教の最終的な目的ではないだろうということなのです。つまり、極楽に往生してから、修行して成仏することが最終的目的だと思うのです。

しかし、極楽への往生から成仏までの修行とは、阿弥陀仏から「仏教」を「聞くこと」つまり、「聞法」ではないでしょうか。この点で『往生礼讃』と『観経疏』『玄義分』の記述は、重要だと思います。まず、『往生礼讃』の記述は、次の通りです。

仰ぎ願ハクハ、一切ノ往生ノ人等、善ク自ラ思量セヨ。已ニ能ク今身ニ彼ノ国ニ生ゼント願ゼン者ハ、行住坐臥ニ、必ズ心ヲ励マシ己レヲ剋テ、昼夜靡スルコト莫ク、畢命ヲ期ト為スベシ。上一形ニ在ルハ、少苦ニ似如レドモ、前念ニ命終シテ、後念ニ即チ彼ノ国ニ生ズ、長時永劫常ニ無為ノ法楽ヲ受ク。乃至成仏マデ、生死ヲ経ズ、豈ニ快ニ非ズ哉。応ニ知ルベシ。 (『浄土宗全書』4,357)

次に、『観経疏』『玄義分』には、次のように言われています。

経能ク法ヲ持チ、理事相応シ、定散機ニ随ヒテ、義零落セズ、能ク修趣ノ者ヲシテ、必ズ教行ノ縁因ニ藉リテ、願ニ乗ジ往生シテ、彼ノ無為ノ法楽ヲ証セシム。既ニ彼ノ国ニ生ジヌレバ、更ニ畏ルル所無シ。長時ニ行ヲ起シテ、果菩提ヲ極メ、法身常住ナルコト比ヘバ虚空ノ若シ。能ク此ノ益ヲ招ク、故ニ曰テ経ト為ス。 (『浄土宗全書』2,3)

ここで『往生礼讃』の「長時永劫常ニ無為ノ法楽ヲ受ク」と言われることと、『観経疏』で「長時ニ行ヲ起シテ」と言われることは、同じこと、つまり、極楽浄土に往生した後で、阿弥陀仏から長時に法を聞くこと、即ち「聞法」を指しているのではないかと思います。そしてこの「聞法」という「長時起行」は、例えば、往生したらすぐ成仏する、あるいは、往生が成仏だ、という往生即成仏と言われる真宗的な考え方では、原理的に成り立たない訳です。何故なら、「長時」ということが明言されているのですから。

では、その「聞法」の内容、或いは、阿弥陀仏による説法の内容とは、どのようなものと考えべきなのでしょう。それは、阿弥陀仏という仏陀による教え、即ち、釈迦仏という仏陀による教えと同様、「仏教」ではないのでしょうか。そして、その「仏教」とは、やはり「因果」「縁起」を内容とするものと見るべきではないのでしょうか。

釈迦仏は既に涅槃に入っています。従って、「速やかに生死を離れ」成仏するためには、且

らく「聖道門」を聞いて「浄土門」に入り、「称名念仏」を専修して極楽浄土に往生し、阿弥陀仏から「仏教」を「聞く」以外には方法がない、というのが、法然浄土教の基本的な立場ではないでしょうか。私はこんなふうを考えております。以上で、私の話を終わらせて頂きたいと思います。どうぞ清聴ありがとうございました。

会場（拍手）

齊藤

松本先生、ありがとうございました。本日は先生の広範な研究領域から法然上人の資料と向き合う重要性と、その具体的な成果の一端をご披露いただきました。とても有意義なお話でございました。また当センターにおける今後の研究上の課題として受け止めさせていただきたいと思います。もう一度、大きな拍手をもって松本先生に感謝の意を表したいと存じます。ありがとうございました。

会場（拍手）