

念佛行における倫理性

——特に法然を中心として——

高 橋 弘 次

- 一 はじめに
- 二 法然の悪人正機説
- 三 悪人正機説の論據
- 四 念佛行における倫理性
- 五 おわりに

一、はじめに

一般に倫理、道德とよばれるものは、社會における人と人との關係を圓滑にするためにさだめられた規範、原理、規則を總稱したものにほかならない。しかしこの倫理、道德の起りは歴史的にみてかならずしも一つの要因によるものとはいえない。すなわち倫理的道德的、規範、原理を永遠で不變なものとして絶対視するか、あるいは歴史的、發展的なものとして相對視するか、といった對立した見方があるからである。

前者は倫理的規範、道德律（善）を人間にそなわる純粹直觀、實踐理性、道德的感覺などによつてとらえられるものとし、したがつてた

念佛行における倫理性

んなる人間の經驗によつてつくりあげられるものではないとする絶対的な倫理、道德を認める立場である。後者は倫理、道德を孤立的な現象として絶対的なものとはみなさないで人間社會の經濟、政治、法律などの側面とのつながりにおいて發展的に理解しようとする立場である。もとより前者の倫理、道德を絶対的なものとみなすといつても、未開社會から出發する人間社會の歴史的研究は人類の倫理道德の觀念もまた歴史的に變化し發展したことを否定することはできない。しかし大きくみて倫理、道德の起りに、このような二つの見方があるといつてよい。唯物論的な見方の強いこんにちでは、後者の立場に立つものが大方であるとする見方もあるが、宗教的な見方をとるものは、いきおい前者の立場に立つであらう。倫理、道德の絶対性を主張する立場は、同時に宗教的な背景をもっているからである。

いまこの小論が問題としようとする法然の淨土教思想のなかにみられる倫理性は、上述の倫理、道德の起源のいつれにも屬さないといえよう。それは法然の淨土教がまず宗教として人間の救いを主題とし、人と人との關係である人倫の問題を當面の問題とはしていないからで

ある。しかし法然は人の救いを問題として、念佛という宗教的實踐を説き、人と人との關係、つまり人倫の問題をまったく無視したかというに、そうした痕跡はのこしていない。念佛という宗教的實踐行為そのもののなかには、人倫にかかわるはたらきがないといえ、まったくないといえる。念佛の教えは直接的には人間個人の救済であり、人倫にかかわる社會的な救済とはみなされないからである。しかしその人倫にかかわりなく、また社會に對してもかわりをもたないといわれる念佛という宗教實踐行為を宣説した法然において、人倫の問題はかえつて逆に大きく問題とされているといつて過言ではない。そこで法然の淨土教思想のなかにみられる倫理性がいかなる立場から、またいかなる様態において示されているかといった問題を究明するとともに、法然における宗教行為のなかにみられる倫理性を明らかにしようとするのが、この拙稿の意圖するところである。

二、法然の惡人正機説

鎌倉期を代表する佛教説話集、無住（一二二六～一二三二）の『沙石集』巻第一には、

凡ソ念佛宗ハ、濁世相應ノ要門、凡夫出離ノ直路也。實ニ目出度キ宗ナル程ニ……又中比、都ニ念佛門流布シテ、惡人ノ往生スベキヨシイヒタテ、戒ヲモタモチ、經ヲモ讀人ハ、往生スマジキ様ヲ、曼陀羅ニ圖シテ、貴ゲナル僧ノ經ヨミテ居タルニハ、光明サ、ズシテ、殺生スルモノニ、接取ノ光明サシ給ヘルヤウヲ書テ、世間ニモテ遊ケル比、南都ヨリ公家ヘ奏狀ヲ奉ル事アリケリ。其狀ノ中ニ云

ク、「彼地獄ノ繪ヲ見ル者ハ、惡ヲ作シ事ヲ悔、此曼陀羅ヲ拜スル者ハ、善ヲ修セシ事ヲ悲ム」トイヒケリ。

四句ヲ以テ物ヲ判ズル時、善人ノ惡性モ有テ、上ハ善人ニ似テ、名利ノ心有テ實ナキアリ。惡人ノ宿善有テ、上ハ惡人ニ似テ、底ニ善心モアリ道念モアランハ、斯ル事ニテ待ルヲ、愚癡ノ道俗ハ、偏執我慢ノ心ヲ以テ、持戒修善ノ人ヲバ「惡人ナリ、難行ナリ、往生スマジキ者」トテ、謗リ輕シメ、造惡不善ノ者ヲバ「善人ナリ、接取ノ光明ニ照サルベシ、往生決定」ト、打カタル邪見、大ナル咎ナルベシ。是ハ聖教ヲモ學シ、先達ニモ近ヅキタル人ノ中ニハ希也。邊地ノ在俗ノ中ニ、斯ル風情儘聞ヘ待リ。念佛門ノミナラズ、天臺、眞言、禪門ナドニモ、邊國ノ末流ニハ多ク邪見ノ義聞待ルニヤ。(1)

ここにいう「曼陀羅」とは明慧（一二七三～一二三三）が『摧邪論』巻下に

非ニ造レ書述ニ此義假ニ圖像顯ニ此意趣ニ名攝取不捨曼荼羅 中央圖ニ阿彌陀如來ノ光明照ニ十方ニ周遍圖ニ在家出家諸人ニ在家稱名諸人受ニ光照ニ出家雜善行人不レ蒙ニ照觸ニ(2)

と指摘している「攝取不捨曼陀羅」であるが、いかにも念佛を勸進するためにこの變相を道具としていたことがうかがえる。しかしこれは淨土宗正史に見えるものではない。(3) いずれにせよこの『沙石集』の内容は、諸宗の佛道にはげむものを難行惡人とみなし、光明攝取の念佛者のみを善人とし、しかも阿彌陀佛の大悲の本願にかまけた不倫な生活を肯定しようとする道俗のあつたことを示すものであり、念佛の教えの曲解や偏見のあつた事實を示すものである。

こうした念佛の教えの曲解、偏見は、こんにちにもおよんでいるが、念佛の教えそのもののなかに曲解、偏見を生む要因がまったくないとはいえない。

『法然上人傳記』（醍醐本）には「善人尚以往生況惡人乎事口傳有之」と傳えられ、さらにこれについて、

私云。彌陀本願、以自力可離生死、有方便善人、爲ヲコシ給。哀極重惡人無他方便輩、ヲコシ給ヘリ。然菩薩賢聖付レ之求ニ往生、凡夫善人歸ニ此願、得ニ往生、況罪惡、凡夫尤可憑ニ此他力云也。惡領解、不レ可住ニ邪見、譬如云爲凡夫兼爲聖人。能々可レ得心々々々(4)

とあり、また『善惡機事』には、

惡機一人置此機往生レハル謂レハル道理ナリケリト知程レハル習タルヲ、淨土宗善學ヲ云也。此宗惡人爲ニ手本ヲ善人攝也。聖道門善人爲ニ手本ヲ惡人攝也。云云(5)

とあるなど、これらは親鸞の『歎異抄』の言葉ならぬ、法然の惡人正機説の典據とするものであるが、これらが他宗から非難をうける材料ともなり、また曲解、偏見を生む要因となつたものといえよう。

ここで惡人という場合の惡は、ふつう一般の善・惡という相對的な概念を超えた内容の惡であり、絕對的な意味内容をもつ惡であることはいふまでもない。これは言葉の限界を示すものともいえるが、曲解、偏見のおこる理由はかならずしも言葉の限界のみからおこるものではない。つまりこの絶對的な意味内容を持つ惡が相對的な意味内容をもつ惡におきかえられて理解された場合に曲解や偏見がおこつてい

るといえる。

義山は『阿彌陀經隨聞講錄』に

爾世人多謬淨土教意云惡人儘不レ改惡直得ニ往生、若惡人儘佛何讚ニ歎下善男善女乎。但元祖大師（和語灯錄第五卷四十八卷傳第廿一卷四紙）善人善人ナカラ惡人ハ惡人ナカラ往生スト言レハル若ニ聖道門ニ雖レ改ニ心機ニ淨土門不レ改ニ心機ニ故云爾、兎角惡人儘往生スルト云コトニハ非ス惡人生スレハトテ惡ヲ働カシテ生スルニハ非ス惡ヲ其儘置テ其ノ惡ヲ不レ斷生スルヲ惡人ハ惡人ナカラ生スト云事也。故ニ云ニ不斷煩惱得涅槃分ニ是宗門ノ人多ク誤ル事也(7)

と、惡人往生の意趣をこのように解釋している。すなわち往生する惡人とは、すでに善人に對する惡人ではなく、善人惡人の對立を克服し超えた惡人であり、この惡人が阿彌陀佛にとつてまさに正機となるのである。

法然は『十二箇條の問答』に

問いていわく、本願は惡人をきはねとて、このみて惡業をつくる事はしかるへしや。

答ていはく、ほとけは惡人をすて給はねとも、このみて惡をつくる事、これ佛の弟子にはあらず。一切の佛法に惡を制せすということなし。惡を制するに、かならずしもこれをとくめえざるものは、念佛してそのつみを滅せよとすめたる也。わか身のたへねはとて、佛にとかをかけたてまつらん事は、おほきなるあまり也。わか身の惡をとくむるにあたはすは、ほとけ慈悲をすて給はすして、このつみを滅してむかへ給へと申すへし。つみをはたつくるへしといふ

事は、すべて佛法にいはさるところ也。⁽⁸⁾

といつてゐる。このように法然は善惡の對立を超えた惡人正機を説くが、けつして道德的な善惡を輕んじたわけではない。やはり不道德的な惡は制止すべきで法然の認めるところではなかつたのである。惡を止めえないものに對して念佛の滅罪の功用を説いていることも見逃してはならない。法然が

罪八十惡五逆のものなおむまると信して、小罪をもをかざしと思へし、罪人なをむまる、いかにいはんや善人をや、行ハ一念十念むなしからすと信して無間に修すべし、一念なおむまると、いかにいはんや多念おや⁽⁹⁾（四十八卷傳第二一卷上上人つねに仰られける御詞）

といひ、さらに『念佛往生義』に

たとへは父母の慈悲は、よき子をもあしき子をもはくゝめとも、よき子をはよろこひ、あしき子をはなれくかことし。佛は一切衆生をははれみて、よきをも、あしきをもわたし給へとも、善人を見てはよろこひ、惡人を見てはかなしみ給へる也。よき地によき種をまかんかことし、かまへて善人にしてしかも念佛をも修すべし、これを眞實に佛教にしたかふ物といふ也。⁽¹⁰⁾

といつてゐることからもうかがいを知ることができる。これらの文面には宗教的立場と道德的立場との相違がはつきりしないため相對的な内容をもつ善惡と絶對的な内容をもつ善惡の區別は判然としない。しかし不道德な惡が認められるというのではなく、積極的に制止されているのは明らかである。

こうした法然の立場は、宗教的實踐と倫理的實踐とが矛盾、對立し

ながらもなお互に媒介して往生淨土という宗教的轉換をはかろうとする立場のあることがうかがえるわけである。ここで注意すべきは、法然の立場が倫理的實踐から宗教的實踐へと向上していくといった立場のものではないということである。惡人が惡人のままで念佛によつて往生できるというとき、すでにそこには宗教的轉換の事實がなければならぬからである。

そこで惡人が惡人のままで往生できるというその絶對的な内容をもつ惡人とはいつたいいかなる立場から生じ、またいかなる論據をもつてその表現が可能なのか論じてみよう。

三、惡人正機説の論拠

法然は、主著『選擇本願念佛集』の開卷劈頭に道綽の『安樂集』の「一切衆生皆有佛性」遠劫以來應値多佛何因至令仍自輪廻生死不出火宅⁽¹²⁾という一文を引用し、また『阿彌陀經釋』⁽¹³⁾においても「末代凡夫去聖時遙智識轉劣垢障尤深佛性無由顯現⁽¹³⁾」といつてゐる。いまこの二つの文をみると、衆生はそれを顯現するのではないにかかわらず、本來佛性を具有していることが認められる。これはまぎれもなく人間存在の本質的な立場を明示しているものであり、法然の淨土教信仰において「衆生は本來、佛陀となる性能を有する⁽¹⁴⁾」ということを大前提としてゐることを物語るものである。

このように法然は「本質的な立場における人間は、佛性を具有する存在⁽¹⁵⁾」としてうけとつてゐるが、それと同時に、主体的な宗教的實踐の場、いわゆる宗教的實存の立場からは「至令仍自輪廻生死不出⁽¹⁵⁾

出「火宅」といい、さらに「智識轉劣垢障尤深佛性無レ由顯現」といつている。すなわち人間は本來佛性を有する存在でありながらも、實踐の場においてはそれを顯現、成就できないことを告白しているのである。

こうした人間の本質的 essential な立場と實存的 existential な立場とに區別して人間存在をみることは、いうところの聖道門的立場においても、淨土門的立場においても見出しえることである。なぜなら人間の本質的な立場に立つ聖道門の行人においても佛性顯現のための修行を必要とし、時として實存的な宗教的告白を伴うからであり、また人間の實存的な立場に立つ淨土門の行人においても「佛性無由顯現」という表現の通り、實踐者の背後に本質的なものを想定するからである。

しかし法然は、『選擇集』第三章私釋段において、唐中期における法照の『淨土五會法事讃』の「但使廻心多念佛、能令瓦礫變成金」という文を引用しているが、その「瓦礫」という表現は、法然の思想信仰において本質的な立場を想定することの非を示唆するものであると同時に相對的な意味を超えた惡人の自覺内容と等同するものであり、あくまで宗教的立場からの絶對的な意味内容をもつところの惡人を表現しているものといえる。

このように人間存在を瓦礫と表現することは、法然自身が「爰如予者已非戒定慧三學之器」(徵選擇集)と告白し、また

予かこときの不堪の身ハ、ひとへにたゞ弘願をたのんなり。又云、我ハこれ烏帽子もきさる男也。

十惡の法然房、愚痴の法然房か念佛して往生せんといふなり。……又云、本願の念佛にハひとりたちをさせて、すけをさゝぬなり、すけといふハ知恵をもすけにさし、持戒をもすけにさし、道心をもすけにさし、慈悲をもすけにさす也。善人ハ善人ながら念佛し、惡人ハ惡人ながら念佛して、たゞむまれつきのまゝにて念佛する人を念佛にすけさゝぬといふなり、さりながら惡をあらため、善人となりて念佛せん人ハ、佛の御心に叶へし、かなはぬ物ゆへに、とあらんかゝらんと思ひて、決定心おこらぬ人ハ往生不定の人なるへし(四八卷伝第二巻)

と述懐しているところの三學非器、十惡愚痴という表現は、宗教的自覺にかかわるところの譬喩的表現と理解されるべきである。すなわち「善人は善人ながら」「惡人は惡人ながら」と表現されるところの念佛者も、念佛するものの立場からは、善人はすでに善人の意識なく、また惡人もすでに一般にいうところの惡人ではなく、相對的な善惡を超えた宗教的自覺にもとづくところのものであり、絶對的な意味をもつ惡人のことで、まさに瓦礫と表現されるべきものといえよう。

いずれにせよ人間存在を「瓦礫」と表現する立場は、悉有佛性という人間存在の本質的な立場を否定するもの、もしくは無視するものとして受けとることができる。このような人間存在の本質的な立場を無視した立場は、すでに本質的な立場を超えた立場のものであり、實存的な立場においてのみ成立し、その内容も把握しえるものといえる。すなわちまさに淨土教の實踐的な立場に立つものにしてはじめてかかる表現を生み出しうるわけである。人格的な佛の前に立つた自分自身

に對する内省であり、佛の光明に照し出された自分自身についての宗教的な實存的告白である。いいかえれば、宗教的實踐の只中にあつて、そのなかにみられた人間存在の赤裸々な實態を把え、表現したものとええよう。

このようにみえてくると、法然の思想信仰のなかにみられる人間存在の把え方に、本質的な立場のもの、あるいは實存的な立場のものを通して、ほぼ三つの立場が指摘される。まずその第一は「一切衆生皆有佛性」という本質的な立場であり、第二はこの本質的な立場にもとづきながらも「佛性無由顯現」と告白する實存的立場であり、第三は本質的な立場をまったく無視して「能令瓦礫變成金」と表現するまったくの實存的立場である。

この三つの區分の仕方は、法然の淨土教における人間觀の特徴をよく表示しようとするものである。さきにも述べたように、第一の本質的な立場とは、聖道門、淨土門のいずれの場合においても成立する人間觀である。この三つの區分において、第二の實存的立場とは、同じ實存的立場に立ちながらも、第二の實存的立場は第一の本質的な立場を想定してのことであるのに反し、第三の實存的立場は、第一の本質的な立場を想定していないところに兩者の相違點が見出される。すなわち第三の實存的立場は、第二の實存的立場と同じ立場といつても、念佛という實踐の只中にある宗教的實存とし、いわば念佛を通して人格的な佛から放射される光のなかに照し出された人間存在の實態を告白、表現したものである。したがつて第三の實存的立場こそ淨土念佛門のなかに見出される人間存在の實態であるといふのである。ここに

いてこそ人間存在を瓦礫として、あるいは惡人として表現することが許されるのである。

つぎに第一の本質的な立場は、まさに人間存在の本質にかかわる立場をとるものであり、その本質は現實に、その實踐にもとづいて顯現されるべきものとして人間存在のうちに具有されているものである。この點で本質は、その本質を顯現すべく實踐を要請し、また實踐はその本質を顯現することにおいて成立つわけである。したがつて第一の本質的な立場は第二の實存的立場とともに、第三の實存的立場とは全く立場を異にするものといふことができる。

法然の示す念佛の教えの實踐の場においては、阿彌陀佛の本願力に人間存在のすべてを托すという他動的な信仰構造のなかに救済の原理があるのであるが、その救済原理のなかにある實踐者には、人間性（煩惱）の實態をより鮮かに自覺するとともに、救済の非をも自覺するという paradox の信仰構造が介在する。念佛の實踐の場が、こうした paradox の信仰構造をもつという念佛信仰の經驗的過程を経るかぎりにおいて、そこにみられる人間の在り方は、第一の本質的な立場とまったく斷絶し、第一の本質的な立場でもない、第二の實存的立場でもない、第三の實存的立場が生じて當然といわなければならぬ。この立場こそが惡人正機説の成立つ場であり、また人間存在を瓦礫とよんでその意味を受けとめることのできる場であるといえよう。⁽¹⁹⁾

四、念佛行における倫理性

惡人正機説は法然の教説におけるよりも、むしろ親鸞の教説におけ

る方がより鮮かであるとする見方もある。しかし兩者が同じ惡人正機説をとるといつても、兩者の教説の相異は、同じ内容の惡人正機説であることを許さないであらう。すなわち阿彌陀佛の教えそのものに救いの全てをかけるところの信行（就人立信）に立つ親鸞の教説と、阿彌陀佛の念佛の行に救いの全てをかけるところの信行（就行立信）に立つ法然の教説とは、その實踐の立場を異にするともに、同時にそこから醸し出される宗教的自覺の内容もまた異なると考えられるからである。

そこで法然の念佛行に救いの全てをかける就行立信という實踐的立場から、いかに人間存在の自覺が促され、またその自覺内容とされる惡人、瓦礫が、いかに倫理性をもちうるか、またその倫理的な作用はいかなる性格のものであるかについて論究をこころみてみようと思う。

法然が阿彌陀佛の念佛行に救いの全てをかけるその淨土教信仰における究極目的は、念佛する衆生が淨土に往生し、成佛することであるが、その教えを享受するものにとつて、その教えは念佛に始まつて念佛に終るといつてよい。『選擇本願念佛集』は「南無阿彌陀佛——往生之業念佛爲先」⁽²⁰⁾という十四文字にはじまり、最後第十六章は、「自其已來至于今日自行化他唯締念佛……」⁽²¹⁾という言葉でもつて結ばれている。また法然の遺訓『一枚起請文』は「只一向に念佛すべし」でおわっている。これらはまさしく法然の淨土教が終始念佛の實踐で貫かれていたことを如實に物語るものである。

とくに『選擇集』の巻頭に示されている「南無阿彌陀佛」の名號に

ついで聖光は『徹選擇本願念佛集』に

題次文初置「南無阿彌陀佛」者、卽是結前生後也。結前者所謂結前題中三義俱是稱名⁽²²⁾也。生後者所謂爲顯此集所列之一二段亦皆稱名之義一也。

と述べているが、これは『選擇集』十六章にわたつて述べられているすべてが、稱名念佛の一行の實踐に歸することを示すものである。また福田行誠は『選擇集』十六章の部分を「畫ける龍の首尾手足等の如し」といい、巻頭の十四文字を「眼精を點ずるが如し」⁽²³⁾といっている。これまた『選擇集』の内容が念佛の一行によつて生まれ、なりたつて示すものといえよう。

もとより法然が『一枚起請文』において「但三心四修と申事ノ候ハ皆決定して南無阿彌陀佛にて往生スルソト思フ内ニ籠リ候也」と示していることにおいて多言を要しないわけであるが、ここに法然の淨土教信仰の基本的立場が示されており、南無阿彌陀佛と稱える一行をはずしてなにも語れないことを銘記すべきである。三心具足の念佛といひ、あるいは三心論の主要とされる深心の解釋である二種深信、すなわち信機、信法の心的内容として把えられる念佛であるといへ、これら三心によつて念佛があるのではなく、また信機、信法によつて念佛があるのではない。すなわち稱名念佛の一行のなかに三心が具わり、信機、信法の心的内容が生ずるという立場で考えられなくてはならないのである。行によつて信が確立する（就行立信）という立場である。もはや三心は三心として、あるいは信機、信法はたんに信機、信法として論じられるべきではなく、稱名念佛という實踐行のなかか

ら生ずる三心として、あるいは信機、信法として論じられるべきであるといえよう。

このように法然の浄土教信仰の心的内容は、稱名念佛という實踐行における經驗的な心的事實として把えられるべきであり、たんに思辨的な内容として論じられるべき性格のものではない。そこでまずこの稱名念佛における經驗的な心的事實としての信機、信法の内容を従來どのような解釋しているかをみよう。

法然は信機、信法の内容のなかで、まず信機について「決定深信ニ自身現是罪惡生死凡夫、曠劫已來常沒常流轉無有_レ出離之緣_二」⁽²⁴⁾とい、また信法について「決定深信_下彼阿彌陀佛四十八願攝_レ受衆生_二無_レ疑無_レ慮乘_レ彼願力_二定得_レ往生_上」⁽²⁵⁾といつて、善導の深心釋の二種深信をそのまま受け繼いでいる。しかし法然は『往生大要鈔』にこの信機と信法の内容を

まず二種の信心をたつる事は、そのおもむきこれひとつなり。すなわち二の信心とい(云)は、はじめにわが身は煩惱罪惡の凡夫也、火宅をいでず出離の緣なしと信ぜよといひ、つぎには決定往生すべき身なりと信じて一念もうたがふべからず、人にもいひさまたげらるべからずなどいへる。前後のことば相違して、心えがたきになたれども心をとめてこれを案ずるに、はじめにわが身のほどを信じ、のちにはほとけの願を信ずる也。ただしのちの信心を決定せしめんがために、はじめの信心をばあぐる也。⁽²⁶⁾と説いている。

こうした法然の説示からみれば、いかにも念佛信仰の信機と信法の

心的内容は、信機から信法という前後の關係にあると考えられる。しかしこれはあくまでも念佛信仰の論理的な説明の上におけることである。いわば念佛信仰への導入をはかる説明にほかならない。念佛の實踐上における心的事實が信機と信法の内容に分けられたとしても、それがかならずしも前後の關係において生ずるものとはいえない。かつて石井教道博士も「實際信仰内面の進みとしては、信機によりて信法が感受せられると共に、亦信法に依りて信機が確められるのである」⁽²⁷⁾といひ、この二者の相互のかかわりあいにおいて信仰内容は發展進行すると述べられているが、これもまたさきと同様に解されるべきであろう。

いずれにせよ念佛信仰の經驗的な心的事實として把えられる信機と信法の内容は、つぎのように理解されるであろう。まず信機の心的内容は、いうまでもなく現實の世界における人間存在の有限であることの自覺として、宗教的意識にかかわる心的事實といふことができる。また信法の心的内容は、これは絶對的なものにかかわるもので、いわば救済者である阿彌陀佛の自覺となる心的事實といふことができる。したがつてこれらの心的事實として把えられるということにおいて、人間存在の有限であることの自覺として把えられる信機は、人間の個別化 individualization という意識作用として理解され、また救済者の自覺として把えられる信法は、關與 participation という意識作用として理解される。⁽²⁸⁾もとよりこの二つの意識作用は、個人の信仰(念佛)における心的事實として、この両者が相即してその信仰を深化させていくものと考えられる。

(1) さてこの念佛信仰における信機という個別化の意識作用は、善導、法然において「決定深信ニ自身現是罪惡生死凡夫、曠劫已來常沒常流轉無有出離之緣」といわれているように、ここに自己の時間的につみ重ねられてきたところの罪惡の意識とその自己の救われないうという非救の意識とをみることが出来る。この自己の罪惡意識と非救の意識とは相即するものであり、二つの意識として区別することはできない。つまりこの二つの意識は、罪惡を意識するがゆえに自己が救済の非器であることを意識する意識なのである。したがってこの意識は自己の現實存在において、内に向けられた絶對的に個なる實存意識であり、つまり自己の究極的な存在をみつめたところの個別化の意識作用であり、しかも自己の存在に對して否定的な宗教意識ということができる。

こうした念佛實踐のなかにおいて自己の内に向う個別化としての宗教的意識なかでも罪惡意識は、いかなる意識作用なのであろうか。それは自己において不道德な惡業をなすがゆえに、また罪を造るがゆえに、その惡や罪を自覺し意識するところの意識なのであろうか。念佛するなかに罪惡の意識が生ずるということは、悪い行爲をなすがゆえに、あるいは罪を造るがゆえに意識するというのではない。すでに自己においておこなわれていたすべての惡の行爲が念佛することによってはじめてそれがまさに惡として罪として自覺される意識なのである。惡業をなすがゆえにそれを自覺するのではなく、また罪を造るがゆえにそれを自覺する意識ではないのである。つまり念佛する時點において、それ以前に自己がおこなった行爲がすべて惡として、あるい

は罪として意識され自覺されるということである。

したがって念佛行における意識内容が、懺悔の行として、あるいは清淨行として稱せられる所以がここにある。念佛をするがゆえに惡がまさしく惡として、罪がまさしく罪として意識されるのであり、そこで懺悔がまさしく懺悔の行となるのである。さらにすでになされた自らの行爲が惡として自覺され、それが懺悔されていくところに、念佛が清淨化としての作用をもちうるものといえるのである。こうした罪惡意識をともしなう念佛生活のなかにおいて、すでに惡業をなさない、罪を造らないという意識作用のあることは否めないであろう。すなわち惡を惡として、罪を罪として意識し自覺する念佛行のなかには、まさに清淨行としての意識作用が内在し、いうところの倫理性を生むものがあるといつて過言ではなからう。

念佛するなかに罪がまさに罪惡として意識され自覺されるということは、すでになされた罪惡を自らが外に慚じ自らに愧じることである。ここには少くとも現實の自らの行爲において自らを清淨なものとする意識作用のあることを否定できない。これこそ念佛の行から生ずる倫理的な意識作用であり、相對的な善惡の倫理的世界を超えた、倫理ならざる倫理的世界を形成する意識ということができよう。つまり念佛行のなかに生ずる信機という意識内容のなかに倫理的意識が認められ、ここに惡人が惡人のままに、瓦礫が瓦礫のままに倫理性をもちうる世界が形成されるということができるのである。

(2) つぎに念佛信仰における信法という意識作用は、善導、法然において「決定深信ニ彼阿彌陀佛四十八願攝ニ受衆生ニ無疑無慮乘ニ彼願

力「定得往生」といわれるように自らが救済者である阿彌陀佛の聖意（本願）を自覺する意識作用であるが、これは自らの存在が有限、非救の個的存在であるという自覺（信機）にともなつて生ずるところの人間存在の絶対者へかかわつていく意識である。つまりこの意識は現實存在の自己において絶対者である阿彌陀佛とかかわりをもつところの關與の意識作用であり、いわば信機の自己否定的な宗教意識に對して肯定的な宗教的意識といふことができる。

こうした念佛實踐のなかにおこる絶対者阿彌陀佛とのかかわりあいをもつこの關與という意識作用は、いつたいかなる様態において生じ、またいかなる心的内容をもつものであろうか。法然の示した稱名念佛は、南無阿彌陀佛と阿彌陀佛の名を口に稱えることである。この稱名念佛が阿彌陀佛の名を聲に出して稱えるということは、その稱名の行爲において稱名する「私」と稱名される「阿彌陀佛」との間に宗教的なかわり合いの意識が働くのでなくてはならない。すなわち名はたんに名であるのではなく、名が名であるというのは、名が何らかの人格を示すことにおいて名であり、名を離れた人格、人格を離れた名はありえないのである。この意味から阿彌陀佛の名を稱えるということは、實は阿彌陀佛という宗教的人格を呼びかけることであり、自らの名を呼びかけられた宗教的人格阿彌陀佛は、呼びかけた側にその人格をもつて應えるのである。もとより阿彌陀佛の名が一般名詞ではなく、個有名詞であることにおいてはいうまでもない。少くともこのような人格的な呼應關係が成り立つことにおいて、稱名がたんに名を稱えるのではなく、宗教的實踐として成立する所以があり、稱名念佛

の心的狀況もこの範圍を出るものではない。

このように稱名が宗教的實踐として成立する所以は、阿彌陀佛という人格佛を呼びかけることによつて、呼びかけられた阿彌陀佛は、その呼びかけた人に應えるという、そういう人と佛とのかかわり合いの上にこそ見出されるのである。しかしこのような宗教的にかかわり合いをもつ稱名念佛がたんに宗教心理學的な分析において理解されるにとどまるものであつてはならない。それは真に宗教のもつとも具體化された純粹性を示すものとして理解されなければならない。

いづれにせよ稱名の行は、私と阿彌陀佛との直接的な人格的にかかわり合いがもたれるということにはかならないが、その實踐内容は阿彌陀佛の萬人を漏らさず救いとうとする本願のはたらきを前提とし、その本願におさめとられようとするものが、阿彌陀佛に對してその名を稱えることによつて、所期の目的を成就することであろう。この稱名の行に對應する阿彌陀佛こそ、その行人に救いをもたらず救済佛であるが、その阿彌陀佛は稱名する行人に對して三緣（親緣、近緣、増上緣）という様態でもつて對應するのである。要するに阿彌陀佛は、稱名の行人に對して「彼此三業不相捨離」⁸⁰と表現されるがごときもつとも具的にして、まさに人格佛として、さらには姿、形をもつて對應するのである。こうした念佛行において關與という意識内容をもつところの宗教經驗は、自己の罪惡意識や非救の自覺とともに、念佛の信仰構造のなかの二つの大きな意識作用として認めることができるわけである。

ともあれ信機の意識作用とともに生ずるこの信法の意識作用は、絶

對者阿彌陀佛との出会いであり、阿彌陀佛の聖意にふれること以外のなにものでもない。この念佛における宗教經驗を二祖聖光が不離佛、值遇佛とうけとつたことは、もつともうがつた表現として理解できる。さらに阿彌陀佛とのかかわりあいにおいて、その宗教經驗のもつとも深まつた状況が念佛三昧と呼ばれるところのものである。この信法という絕對者への關與意識のもつとも深まつた心的状況を念佛三昧というならば、その心的状況こそは絕對者阿彌陀佛の聖意を餘すところなく自らのものとする、まさにもつとも清淨なる心的領域のものといわねばならない。すなわちこの信法という念佛のなかの意識作用は、この絕對者阿彌陀佛とのかかわりあい、聖意にふれることであり、もつとも清淨な意識作用であり、これこそもつとも永遠なるものにもとづくところの倫理性を體得したものだといわねばならない。聖光の不離佛、值遇佛の説明において「譬如嬰兒不離母也」といつているように、阿彌陀佛がわが子を抱き、また子が阿彌陀佛に抱かれているという宗教意識こそは、相對的な善惡の意識を超えた、高次におけるまつたくの善なるものであり、倫理ならざる倫理性を體得しえたものの倫理的意識といふことができる。

ここでわれわれは、たんに相對的な惡をとがめ罪をいましめるといつた意識作用とは、まつたく相違する意識内容であることを明確に認めなくてはならない。こうした信法のもつとも深まつた意識作用は、われわれのたえざるところであり、また強いられるものではない。しかしさきに述べたように法然の教えが念佛に始まつて念佛に終つてゐることは、その意識内容の深淺にかかわりなく念佛行はわれわれが修

すべき實踐行であるということを雄辨に物語るものである。法然は

『鎌倉の二位の禪尼に進ずる御返事』に

念佛ノ行ハ、モトヨリ行住坐臥時處諸縁ヲエラハス、身口ノ不淨オモキヲハヌ行ニテ候ヘハ、樂行往生トハ申ツタヘテ候也。タタシココロキヨクシテ申オハ、第一ノ行ト申候ナリ。淨土ヲコロニカクレハ、心淨ノ行法ニテ候也。⁶²⁾

といつており、心を清淨にして念佛を申すことを第一とし、さらに阿彌陀佛の淨土にこころをかけることこそ心清淨の行であることを強調している。このようにみてくれば、信法の意識作用の深まつた心的状況においてもつとも清淨な倫理ならざる倫理的意識が確立するとはいへ、阿彌陀佛およびその淨土に思いをかけること自體がすでに心清淨なる行法とされる點に、念佛における倫理性の基調を見出すことができる。法然は『津戸の三郎へつかはす御返事』に

タトヒミモキタナク、口モキタナクトモ、ココロキヨクシテ、ワスレス申サセタマハム事、返返神妙ニ候。⁶³⁾

ともいつている。念佛のころすべきことが心清淨なることにあり、この神妙なる意識において、念佛にはじまる倫理性の基調を見出すことができるのである。

このように念佛行のなかには、信機の意識内容として、あるいは信法の意識内容として、規制されえない規制としての倫理ならざる倫理性を見出すことができるのである。もとよりこの倫理ならざる倫理性の原理が阿彌陀佛の本願（聖意）のはたらきとしてあるということは論ずるまでもないことである。さらにこうした念佛行における倫理的

な意識作用が、自己の意識として把えられるものでないことはいうまでもない。念佛行における自己の宗教的意識内容は、あくまで惡人、瓦礫の自覺である。これを第三者の立場から客觀的にみて、その意識内容が心清淨行として、倫理的作用をもつと把えたにすぎないのである。ここに主・客の顛倒があつてはならない。

五、おわりに

法然の示す念佛信仰における信機、信法の意識作用のなかに、倫理ならざる倫理性をみてきたのであるが、いつばう法然は戒をも重視しながら、しかも不道德的な惡をも制すべきことを示し、世間における倫理、道德を認めていたことを見逃すことはできない。このことについてはずでに(二)で少しふれたわけであるが、いま少し問題点だけ指摘しておこう。

法然は十五歳（久安三年＝一一四七）のとき、比叡山の大乗戒壇院において叡空より慈覺大師相傳の戒法を傳受しており、また法然が大乗圓頓戒の正系を繼いでいることも否めることはできない。さらに法然（四十三歳）は立教開宗（承安五年＝一一七五）の後も十數回も自らが戒師となつて授戒をおこなつてゐることも無視できない。⁸⁴このことにつ

ことはできない。なぜなら戒と念佛とは本質的にその實踐體系を異にしているからである。すなわち法然は戒・定・慧という實踐體系にたえざるものに對して、戒・定・慧という實踐體系にかかわりない念佛という實踐體系をたてたのである。

歴史的な立場からみて法然が現實に説戒したこの意味は、念佛の教えを説くかたわら世間的な道德的立場をも輕視しないで、因縁のまゝに授戒し、念佛の教えへの助業・導因としたものと推測される。法然は『熊谷の入道へつかはす御返事』に「されは持戒の行ハ、佛の本願ニあらぬ行なれハ、たへたらんにしたかひてたもたせたまふへく候」といつてゐるように、まず本願の行（念佛）と、本願にあらざる行（持戒）とを區別し、本願にあらざる持戒は、これにたえるものの中に勤めてゐる。ここで本願にもとづく實踐體系と、本願にあらざる實踐體系とを明確に區別しているということは、いわば本願にもとづく善・惡の基點と、本願にあらざる善・惡の基點とを明確にしていることでもある。これがほかならぬ絶對的な宗教的立場における善・惡と、相對的な倫理、道德的立場における善・惡との相違点であり、法然の思想信仰にかかわりをもつものにとつても注意すべき点である。

したがつて法然は、こうした二つの實踐體系を明確に區別し、本願にもとづく念佛の實踐體系を強調したのであり、いきおい「助をささぬ念佛」という言葉を使われ、念佛の行のなかに持戒に勝れる内容のあることを主張されたものと考えられる。すなわち『禪勝房傳説の詞』のなかに、

したがつて法然は、こうした二つの實踐體系を明確に區別し、本願にもとづく念佛の實踐體系を強調したのであり、いきおい「助をささぬ念佛」という言葉を使われ、念佛の行のなかに持戒に勝れる内容のあることを主張されたものと考えられる。すなわち『禪勝房傳説の詞』のなかに、

本願の念佛には、ひとりだちをせさせて助をさゝぬ也。助さす程の人は、極樂の邊地にむまる。すけと申すは、智慧をも助にさし、持戒をもすけにさし、道心をも助にさし、慈悲をもすけにさす也。それに善人は善人ながら念佛し、惡人は惡人ながら念佛して、ただむまれつきのまゝにて念佛する人を、念佛にすけさゝぬとは申す也。

といつてゐる。また『逆修說法』（三七日）における十二光佛の清淨光の説明のなかに

至心專念^ニ此阿彌陀佛名號^ヲ者、即彼佛放^テ無貪清淨之光^ヲ照觸攝^下取^ル故、除^ニ貪財貪姪之^ヲ不淨^ニ滅^ニ無戒破戒之^ヲ罪愆^ヲ成^ニ無貪善根身^ニ均^ニ持戒清淨人^一也。

とあるのは、念佛と持戒との實踐體系の區別を明らかにした上で、念佛の實踐體系が持戒の實踐體系による功用をも包攝していることを示すものである。これはいわば念佛が持戒に勝ることの證左であり、絕對次元（本願）にもとづく念佛は、つねに相對次元における惡を制するのための持戒を止揚する功用をもっていることを示すものである。

要するに法然が說戒し授戒して現實世界の倫理、道德の面を直接的に強調したといつても、法然の本来的な立場は、あくまで念佛行のなから生ずる心清淨なる心的内容をもつ倫理性であつたといつてよいであらう。

註

- (1) 日本古典文學體系八五卷八四〇八頁
- (2) 淨土宗全書八の七四六頁

念佛行における倫理性

- (3) 石井教道著『選擇集全講』三〇一頁参照
- (4) 佛教古典叢書本三一頁
- (5) 同 二四頁
- (6) 平祐史稿「日本史における法然研究のむつかしさ」（鷹陵二二號一三頁）参照。さらに中村元著『東洋人の思惟方法』第二部「日本人の思惟方法」二〇六頁参照
- (7) 淨土宗全書一四の七三六頁
- (8) 法然上人全集（石井編）六七九〇八〇頁。なお『一期物語』には「或人問云。常存^ニ廢惡修善^ノ旨^ヲ念佛與^下常思^ニ本願旨^ヲ念佛^ノ何勝哉。答廢惡修善是雖^レ諸佛通戒^ニ當世我等悉違背^ニ若不^レ乘^ニ別意弘願^ノ者、難^レ出^ニ生死^ノ一者歟。云云」（佛教古典叢書本一四頁）とあり、また『信空上人傳説の詞』（法然上人全集（石井編）六七〇頁）にも同意趣の問答がある。これらとともに廢惡修善と念佛との關係を論じたものである。
- (9) 法然上人傳の成立史的研究二の一三五頁。『黒田の聖人へつかはす御文』（法然上人全集（石井編）五〇〇頁）にも同意趣の文がある。
- (10) 法然上人全集（石井編）六九二頁
- (11) 淨土宗全書一の六九二頁
- (12) 選擇本願念佛集（土川勸學宗學興隆會刊）一頁、以下は選擇集（土川勸學本）とする。
- (13) 法然上人全集（石井編）一四二頁。善導の觀經疏・玄義分（淨土宗全書二の一頁）にある「以^ニ垢障覆深^ノ淨體無^レ由^ニ顯照^ノ」という文も同意趣である。
- (14) 法然の淨土教においては、佛陀となる（成佛）のは淨土往生の後である。
- (15) 淨土宗全書六の六八六頁
- (16) 選擇集（土川勸學本）三四頁
- (17) 淨土宗全書七の九五頁
- (18) 法然上人傳の成立史的研究二の一三六―七頁
- (19) 拙稿「法然の人間觀」印度學佛教學研究一五卷一號参照

- (20) 選擇集（土川勸學本）一頁
- (21) 同 一三三頁
- (22) 淨土宗全書七の八三頁
- (23) 齊譽勸學記念文集六頁
- (24) 選擇集（土川勸學本）六三頁
- (25) 淨土宗全書二の五六頁
- (26) 法然上人全集（石井編）五八～九頁
- (27) 石井教道著『淨土の教義と其教團』二四一頁
- (28) 拙稿「法然の信仰構造論」印度學佛教學研究一七卷二號參照
- (29) 拙稿「法然上人の阿彌陀佛觀」佛教大學研究紀要四七號參照
- (30) 選擇集（土川勸學本）一七頁
- (31) 淨土宗全書七の九八頁に「問曰念佛三昧者何義乎。答曰念佛三昧者是不離佛之義也。問曰不離佛者值遇佛之義也。問曰值遇佛者何義乎。答曰值遇佛者因地下位之菩薩必値遇果地上位之如來剎那片時不遠離佛、譬如嬰兒不離母也。」とある。
- (32) 法然上人全集（石井編）五三一頁
- (33) 同 五〇四頁
- (34) 田村圓澄著『法然上人傳の研究』參照
- (35) 藤原了然氏稿「法然教學に於ける戒の意義」日本佛教學會年報第三二號參照
- (36) 法然上人全集（石井編）五三五頁
- (37) 同 四六二頁
- (38) 佛教古典叢書本二九頁