

末法思想の法然における一形態

中尾正己

はじめに

罪の意識と危機の思想は洋の東西を問わず宗教思想固有の問題であり、わが国の仏教において最も典型的にはそれぞれ宿業観および末法思想という形で現われたと考えることが出来る。

宿業観の場合も当然同じことが言えるであろうが、特に末法思想の場合、仏法と王法の相即観が一般的の中で、それは単なる仏教的教説に止ることなく一つの社会観ないしは歴史観としての広がりを持つものであったが故に、その思想のあり方には歴史的状况と鋭くかかわる面が認められる。

従って、一言にして末法思想といっても、歴史的状況に応じて相貌を異にするのは当然であり、たとえば末法を説く多くの経典、論疏の特にいずれに拠ろうとしたかあるいはその受けとり方などにも変遷が認められることになる。かかる観点から、かつて平安期の末法思想について考えたことがあるが、本稿では引き続き平安末から鎌倉期の末法思想のあ

り方を法然の場合を取り上げて考えて見ることにしたい。

周知の如く、法然に限らず鎌倉仏教の各祖師は世の現実を末法と観じ、何らかの形でその苦悩を克服することを彼等の宗教活動の主要な課題とした。従って法然の場合も、その念仏論は末法濁世の現実における救済を意図したものであるとしての時機相応性を顕著に有するものであり、その例証を彼の文献中に豊富に見出しうるのも当然なことであろう。

しかし、もし念仏が末法衆生の救済にのみ妥当するにすぎないとするならば、それは相対的なものに限定されざるをえないことになる。いまでもなく法然の場合はその地点に止まることなく念仏の絶対化がはかれると共に、それが単に末法のみではなく、正法・像法あるいは法滅時のあらゆる時機を通じる行法であるという三時普益説から更に進んで時機そのものを超えた地点に達しようとしている。⁽²⁾

かくして、末法悪世の現実に浄土の一門のみが衆生の通入すべき唯一の道として残されているという形で、末法の時機と念仏との特殊な結びつきが強調されると共に、他方では念仏は時機を超えた永遠の価値を有

するといふ二面性が法然の教説に看取されることになる。

両者は必ずしも矛盾するものとはいえず、発展的連続の面をも有するものであると考えられるが、そのことをも含めて、法然が末法そのものにいかに対処せんとしたのかその時代に対する姿勢のあり方を問おうとする時、そこにはやはり一つの問題が蔵されているとしなければならぬ。法然の末法観を扱うには種々の視点がありうるであろうが、本稿は特にこの問題について二三の観点から触れようとしたものにすぎない。

II

本節では選択本願念仏集（以下選択集と略称）を取り上げて、そこに展開される選択本願念仏義を構成する論理的体系の中で、時機相應の觀念がいかなる位置を占めるものであるかを捉えておくことにしたい。何故なら法然におけるもろもろの思想的問題は、教説の中核をなす念仏論形成という基本線からのいわば派生的問題としてそれとの関連において理解することが可能であり、又最も適切な方法であると考えられるからである。⁽³⁾

選択集における念仏義は、仏教の体系を聖道門と浄土門に大別して、聖道門を棄捨して浄土門に帰入し（聖浄二門判）、更に浄土門の諸行の中から他行を捨てて称名念仏を選びとる（正雑二行判・正助二業判）という段階を経て成立するものと考えられる。⁽⁴⁾

選択集冒頭の「道綽禪師立^テ聖道浄土二門^ヲ、而捨^テ聖道^ヲ正帰^{スル}浄土^ニ之

文」と、続く「善導和尚立^テ正雑二行^ヲ、捨^テ雜行^ヲ歸^{スル}正行^ニ之文」は、それぞれ聖浄二門判および正雑二行判・正助二業判にそのまま対応するものと考えてよい。

まず第一の文について見ると、ここでは主として安樂集の「其^レ聖道一^ニ種今時難^シ証^シ、一由^ニ下^ニ去^ニ大聖^ノ遙遠^{ナリ}上^ニ、二由^ニ理深解微^{ナリ}」⁽⁵⁾なる文にもとづき、積尊の入滅からはるかな歳月が経過し、従って根機の劣れる現今の衆生にとって聖道門の修行は困難であるという論拠の下に、明確に時機相應の立場から聖道門を棄てて浄土門に帰入すべきことが勧められている。

他にも大集月蔵経・無量寿経・往生論・西方要決などの各書からの引用を通して説の補強がはかられているが、後に述べるような多少の混乱が認められるものの、原則的には先の安樂集よりの引用文と同じ基調の下にあり、それが浄土門帰入を勧める、従って聖道門を棄捨させるべく最大にしてほとんど唯一の論拠であるが如くである。

かくして法然の念仏論を樹立するための第一段階にあたる選択集において、時機相應の論理はまさに根幹的な役割を担うものであることが確認されたのであるが、次いで正雑二行判および正助二業判をあらわす第二の文に目を移すと、第一の文とは全く趣を異にして末法の問題にはほとんど言及することがない。

この間における叙述の展開を次に要約するならば、善導の観経疏散善義の「第四」にもとづいて往生行に正雑の二を分ち、そのうち正行について五種の行を立てつつも、専ら弥陀の名号を念することを以て正定業

と名づけ、その他の四種の行（誦誦・観察・礼拝・讚嘆）を助業とするが、自余の行をすべて雑行として排斥する。

往生の諸行法に対してかくの如く截然とした分類を行ったのち、それぞれの行の得失を論じ、独り称名念仏をもって正定業とする所以については特に問答を設けて、それが弥陀の本願であるという一点にその根拠が求められている。

一方雑行の失については、同様な形で、それらが弥陀仏において親昵性、隣近性を欠くものであること、憶念両断し、あるいは往生のために廻向を必要とするものであって純粹な極楽の行法とは認められないことなどのいくつかの理由が示されている。

以上の叙述はほぼ善導に依るものであって、最終的にも往生礼讃の「若能如上念念相续畢命為期者、十即十生、百即百生、（中略）若欲捨専修雜業者、百時希得一二、千時希得五三」(316)なる語に法然は信仰の最大の拠り所を見出した如くである。(6)

以上ではほぼ明らかであるように、選択集の正雑二行判では称名念仏が特に末法相應の行という形で選び取られた形迹は見られず、なによりもそれが弥陀仏の本願であり仏の意志に適うものであるということが専ら前面に押し出され強調されていることが見出される。

従って弥陀仏の本願なるものがいかなる内容を持つものであるか、又この弥陀の本願において念仏の時機相應性はいかなる意味を持つものであるかがここで問題となるが、その本格的な展開は第三の文以降に見られる。すなわち第三の「弥陀如来不_下以_三余行_一為_中往生本願_上、唯_以念_一仏_一

為_三往生本願_一之文」(317)から最後の第十六の「釈迦如来以_三弥陀名号_一慰_レ勸_レ付_三属舍利弗_一等文」(346)に至るまでの各文はほとんどこの問題の記述に費やされているといっても過言ではない。

まず第三の文では余行にあらざして特に称名一行を選択し往生の本願とする根拠について法然は勝劣・難易の二を示し、更に第四以後でもくり返し同じ問題が問われているが、難易についてはもはやほとんど顧られることなく、称名の勝の義の強調に終始する。

たとえば、念仏の功德は他行の功德とは「全_レ非_二比较_一」(328)ざるものであって、他仏もこれを讚嘆し、釈迦の出世の本懐も念仏を後世に附属流通せしめることにあつたことなどいざいざこれに属する。

勿論この場合の勝の義は易を踏まえてそれを内包すると見ることが出来るが、易の義にはほとんど言及されることがなく、いわば背景に退いているという感拭えない。もともと称名の易行性が末法劣悪の凡夫の機根に対応するものとしての特殊な意義を有するものであることを考えると、かくも勝行性が強調されるということにおいて法然の説く称名念仏の時機相應性をめぐって少くとも一つの問題が生じることになるのは否めない所である。

この点について選択集の行文に沿って更に考察を続けるならば、第六の文において「当来_レ之世_レ経道滅_レ尽_一、我以_三慈悲哀愍_一特留_二此_レ経_一、止住_百歳_一、其有_三衆生_一值_三此_レ経_一者、随_二意_レ所願_一皆可_二得_レ度_一」(325)という無量寿経の経文を善導に従って釈し、末法の万年を経て三宝滅尽するに至つたいわゆる法滅時においても弥陀仏は称名念仏のみ百年の間留めるものと考

え、「諸行往生近局^ニ末法万年之時^ニ、念仏往生遠霑^ニ法滅百歳代^ニ也」(326)と説く。

すなわち称名念仏が遠く法滅百歳の世に人々を救済しうることに念仏の諸行に勝る所以の一つを見出そうとするものである。

同じ第六の文の中で念仏行はひとり法滅百歳の時機に相應するものではないとして更に一步を進め、広く「正像末之機」(326)に通じると主張することによって念仏に三時普益性を付与し、更に第十二の文においては「是則拳^テ遐^キ撰^{スル}邇^キ也、然者法滅之後猶^チ以^テ然^也也、何況^ニ末法哉。末法已然^ニ、何況^ニ正像法哉」(34)という論法で法滅時における念仏の他行に対する絶對的な卓越性を他の三時にも敷衍することによって、ここに称名念仏は時機を超越した永遠の価値を有する絶對的な性格——これを時機超勝性と呼ぶことにする⁽⁹⁾——を帯びるに至ったことを見ることが出来る。

前の文とのつながりにおいて見ると、右のこと柄は一層明確なものとなる。すなわち「当^ニ知^ル、随^ヒ他^ノ之^ノ前^ニ、暫^ク雖^ト開^キ定^散門^ニ、随^ヒ自^ノ之^ノ後^ニ閉^ニ定^散門^ニ、一^ビ開^キ以後^ニ永^ク不^レ閉^ス、唯^ニ是^ノ念^ノ仏^一門^ヲ、弥^チ陀^ノ本^ノ願^ヲ、積^リ尊^ヲ付^シ属^ス意^シ在^レ此^ニ矣」(343)と随自他の教説にもとづいて、念仏のみが真実の教法であり永遠にわたるべきものであることがのべられているが、これは先の時機超勝性の觀念と直結するものである。

三時普益性、および時機超勝性にしても、法滅時ないしは他の時機における念仏の功德の勝なることを説くことを介して、現今の末法における念仏の功德をより強調しようとする意図の内包されていることは否定出来ない。従ってその意味ではここに至っても念仏と「末法」とのつな

がりの特殊性が全く失われたわけではない。

しかしここで重要なことは、選択本願念仏義の樹立にあたって、それが末法相應という路線をより貫いた所に成立したのではなく、むしろ時機なるものを超えようとする志向の中で求められたところに顕著な特徴が見出されるというその点にある。かくの如く「末法」に対していはば求心的であるよりもむしろ遠心的であろうとするこの傾向は、先に触れた勝と易の問題の場合にもそのままあてはまるものと考えることが出来るであろう。

聖浄二門判と正雑二行判との間における念仏の時機相應性の相異について以上述べて来たわけであるが、両者の間にこのような差異をもたらしたいくつかの事情についても一応考慮しておかねばならないであろう。

たとえば、これらの教判を行うにあたって法然はそのほとんどを他の文献からの引用によったことを考えると、それぞれの問題に関する先行文献の有無その性格などにも影響される面が全くないとはいえない。聖浄二門判に関する限りは、法然が善導について帰依した道綽を始めとしてその他法然の引用になるものをも含めて数多くの浄土教諸師の先例に恵まれ、しかもその多くが末法思想にもとづいた形で説を立てていることが指摘される。我が国においても、源信が往生要集の冒頭に「夫往生極樂教行濁世末代⁽¹⁰⁾目足也」と記す如く、浄土門を末法相應の教説とすることは当時すでに仏教界共通の知識となっていたと思われるのに対して、正雑二行判はそれ自体極めて特殊なものであり、従って引用も善導

の著書からのものに限定されざるをえなかったことを考えなければならぬであろう。

あるいは又法然によって捨聖帰淨が行われたその時点で最終的帰結はすでに方向づけられていたと見ることによって、法然の教説に末法相應の論理が終始その根底にあったと考えることも決して否定することは出来ない。

しかしながら、これらの事情をたとえ認めたとしても、法然の教説におけるいわば最も枢要な部分において末法時機相應の論理が決定的な意味を持ちえていないということは矢張り指摘されねばならないであろう。

ただ聖淨二門判においてもその基調はとも角、終始記述が時機相應の論理によって統一されているわけではないことについて一言触れておくことにしたい。

たとえば無量寿経からの引用経文には「若有衆生一従一生造惡、臨命終時二十念相統稱我名字、若不生者不取正覺」(311)とあるのみであって、念仏そのものの功德をのべることに終始するものである。それが続く法然自身の言においても、大乘・小乗の修道は一切衆生の分にあらず、五戒十善を持続する者共に稀であるという意味のことが記されており、この引用部分だけを見ると特に末法に限ってそれに即した形で述べられたものではなく、より一般的な意味内容を持つものとして受け取る方が自然である。

更に遊心安樂道を引いて「淨土宗意本為凡夫兼為聖人」(311)とする

部分があるが、この引用の意図が淨土宗の名の典拠を求めるところにあつたにせよ、淨土門が聖凡合せたあらゆる人機に対応する救済の道であるという立場を示すものである。

以上のように聖淨二門判においても、必ずしも時機と人機に即した形でのみ淨土門が取り上げられているわけではない例を見出すことが出来る。

一方西方要決からの引用文に「智博情弘能堪久処也、若識癡行淺恐溺幽塗、必須遠跡娑婆栖心淨域」(313)とあり、その前にも「福薄因疎勸歸淨土」(313)と見えるように、淨土門は劣機の歸入すべき道としてのみ勧められており、「智博く、情弘き」者の聖道門を通じての証悟の道が閉ざされていない。

これらの結果についてあえて言うならば、選択集の聖淨二門判は淨土門を末法相應の教法として主張することをあくまで根幹としながらも、一方では時機・人機に捉われず他方では末法の世にありながら他の修道をも容認するなどの諸立場がそこに混在しているということになる。

ただ注意すべきは先に指摘した通りそのほとんどが引用による成文であることであって、従って以上示した事柄についてその引用にあたって法然がどれだけ厳密に考えたかは明らかではない。その点や枝葉末節にわたった嫌いがあるが、あえて指摘したのは法然の末法思想にはこれらの諸要素を内包する面があると思われるからである。

(二)

前節では、選択集における念仏論を形成する論理的構成の中で、時機相応の問題がいかなる意味を有するものであるかということについて考えて見たわけであるが、考察の対象を法然のほぼ完成した教説を示すものとされる選択集のみに限ったものにすぎず、従ってより事実在即するためには、法然の思想形成の過程を歴史的に辿ることを通してそれぞれの段階における末法思想のあり方について検討することが当然要請される。

ただそれを行うには大きな障害があり、法然の手になるとされている各種の著述の真撰非真撰、それぞれの成立年代あるいは著述相互の前後関係など不明瞭な点が多い。従って当面の問題について断定的な結論を下すことは望むべくもないが、近年の諸先学の業績に依拠しつつこの課題に対して一応の見通しをえたいと考える。

法然の思想形成の歩みには大きく見て二度の回心があったと考えられる。⁽¹³⁾叡山で出家受戒した法然が黒谷に「遁世」し、浄土門的な環境の下で修行に励んだ頃がいわば第一の回心の時期に当ると想定され、特に源信の往生要集の影響が大きかったと考えられる。しかる後最終的には善導を介して決定的な回心が経験されるわけである。勿論その後も法然の思想は新たな展開を示し、彼の思想が完成したとされる選択集以後も重大な変化があったときえ考えられているが、⁽¹⁴⁾ここではこの二度の回心に焦点を合わせることにしたい。

法然がまず浄土門への帰入を深め、更に専修念仏へと歩むこの過程はあたかも前節で見た選択集の聖浄二門判と正雜二行判にそれぞれほぼ照

応するものと見ることも出来るよう。いわば選択集に完成した形で整理された論理的楷定の、具体的な歴史的過程とも表現しえようか。

はじめに主に源信を導き手として浄土門への帰入を深めた時期の法然の末法観の輪郭を幾分なりとも捉えるため、源信の末法思想をまず検討し、次いでこの時期の法然の教説をある程度反映するとも云われる⁽¹⁵⁾往生要集関係の注釈書類を通して、法然が往生要集をいかに解し、それを通して何を得たのかという点を探って見ることにしたい。

源信の念仏論が末法到来の危機感の中でそれに対応すべきものとして示されたものであることは、すでに掲げた往生要集の冒頭の句からも明らかなことであるが、しかしかく一面的にのみ捉えられるものではなく種々の側面が存するものと考えられる。それについてここで本格的に検討することは出来ないが、⁽¹⁶⁾法然との関係において問題となりうる二三の点を指摘しておくことにしたい。

第一に、往生要集の序に「顕密教法其文非一、事理業因其行多、利智精進之人未_レ為_レ難、如_レ予頑魯之者豈敢_レ矣、是故依_レ念仏一門、聊集_レ経論要文、披_レ之修_レ之易_レ覚易_レ行」と記されていることから明らかな如く源信が念仏（観想をも含む）を勧める理由はそれが「頑魯の者にとつて行い易い」が故であって、念仏の価値がまず易行性に求められていることが認められる。称名については尚更のことである。

第二に、従ってより高い能力の持主に対しては「深微道」⁽¹⁸⁾が開かれている道理であり、同様な論理で称名念仏はあくまでも深甚な観想に不堪の者の行法に過ぎず、法身を観ずる理観念仏を最勝とする天台聖道門的

立場が源信の究極的に抛らんとする所であることは周知の通りである。ここに彼の教説が末法思想に即した形で貫徹されているわけではないことが示されている。ただ晩年の著作とされている阿弥陀経略記の中で、天台の十疑論などを引用して末法の世に証の得難いことが強調されている⁽¹⁹⁾あたりで幾分なりとも末法観の深刻化を認められないこともない。

第三に、厭離穢土を強調することに源信の基本的立場があったことは動かない所であるが、ただ人世を忌避すべき所以として不浄・苦・無常の三点が示されているように⁽²⁰⁾、末法の時世とは無縁なところで人世そのものが厭離されているのであり、仏教本来の立場からする現世厭離に他ならない。この点とあわせて先にあげた第二点、その他濁乱の末法の世にも戒を保つことが力説されていることなどを考えるならば、いわゆる末法の教説そのものが源信によってどれだけ取り入れられ、それにもついた形で思想の営為がはかられたかというところは疑問である。

次に往生要集に対する法然の注釈書類を見ることがするが、これらの書物を通して共通していることは、「往生之業、念仏為本⁽²¹⁾」という源信の語に独自の解釈が加えられた結果、すでに諸行の中から称名念仏が選り取られたことが明らかである。

すなわち往生要集に「以^テ諸行^ヲ不^レ為^ニ其^ノ要^ト、即^チ以^テ念^ヲ為^ニ往^ス生^ス要^ト」⁽¹⁷⁾とある如くで、更に一步を進めて往生要集の正意を称名に求める根拠として難易以下の諸点を明示している⁽²⁶⁾。

先の源信においては易行性の故にとりわけ劣悪の衆生に対して開かれた称名念仏に対して、ここではそれだけにはとどまらない独自の意味が

与えられているわけであるが、さりとて他行をすべて否定し尽したわけではないことはいくつかの例⁽²³⁾によって明らかであり、更に観想念仏との関係についても、往生要集註要に「勝劣^ヲ、難易^ヲ」⁽⁵⁾として称名は専ら易の故に勧められるものであるが故に、観想は依然勝行としての地位を保つものである。

このように見てくると、往生要集とその注釈書をつなぐものは両者で意味内容を異にするとはいえず「念仏を要となす」とする教説であり、なかならず念仏の易行性にあったことは明らかで、それが中核となり、その他源信のところでは指摘した諸点は恐らくは後年の選択集の趣旨に沿った方向へと整理されつつあることが判る。これらの文献の成立年代に問題が残るとしても、源信を通して浄土門への帰入を深めた法然にとつて、その主要な契機が往生要集を通しての称名念仏の易行性の発見にあったこと⁽²⁵⁾がほぼ見届けられる。

往生要集を積するものでありながら、末法に言及することが少ないこともこれらの書物に共通しているが、易の故に称名に往生行としての独自の地位を与えんとした法然に、末法劣機の救済を特殊に意図したものであることの痛切な末法意識を見出そうとすることは決して不自然ではあるまい。法然の黒谷遁世の事情⁽²⁶⁾もある程度このことを裏書きするものであると考えられる。

法然は善導を先達として専修念仏に回心し、更に独自の選択本願念仏義の樹立へと向うのであるが、その過程で重要な位置を占めるのが前述した称名勝行説⁽²⁸⁾である。

浄土三部経に関する一連の注釈書の中で、その成立が比較的早いとされている三部経大意⁽²⁹⁾では、仏の名号を称えることこそが仏の本願に相違ないという点で終始一貫しており、更には「夫三字ノ名号ハ少シト云ヘトモ、如来ノ所有ノ内証外用ノ功德、才徳恒沙ノ甚深ノ法門ヲ此ノ名号ノ中ニオサメタル」⁽³⁰⁾とある如く、三字の名号に万徳が帰一するという主張を通じて称名の勝の義が打ち出されている。

この点は更に三部経から選択集へと一層推し進められるのであったとえば無量寿経では偏に念仏一行を選取する理由として難易・勝劣の義を示し、しかるのちに念仏を勝、他行を劣と明確に規定する。更に称名に対する観想などの他の往生義との関係についても、「非^ズ無^ニ勝劣之義^ニ也」⁽³¹⁾と必ずしも断定的表現ではないが、称名の勝であることが打ち出されようとしている⁽³⁰⁾。

選択集に至って万徳所帰・名号相即・功德享受などの功德が確立されることによつて称名勝行説が完成することについては周知の通りである⁽³¹⁾。これまで不明確な点の残つた他行に対する態度がより徹底化されるのも当然のことであるが、簡単に一瞥を加えておくならば、三部経大意では自力修行の困難をのべて諸行の廃棄につとめる一方では、「アルイハ大乘ヲトキ小乗ヲトキ（中略）機縁純熟スレバミナソノ益ヲウ」⁽⁴⁾と源的立場で他行を認めている。

無量寿経でも諸行の功德を留保するいくつかの叙述を見出すことが出来る。たとえば、①正助二行を修する者は別して廻向を用いる要はな

いが、雑行を修する者は廻向を用いることによつて往生の因となる⁽³²⁾。②経文に諸行をとく理由の三義（廃立・助正・傍正）を示してそのいずれをとるかにについては明言をさける⁽³³⁾。③但念仏・助念・但諸行往生について聴聞の人々に「機品差別、各依^テ意樂^ニ、而勤^ニ修^ス之^ヲ」⁽¹⁾と教示する。④「況^ヤ今日随分持^ニ一戒^ニ二戒^ニ哉」⁽³⁾とある如く持戒に対する関心は高く、続いて菩提心・読誦經典・持呪などについてもほぼ同様の趣旨がのべられている。

選択集にも恐らくこれにもとづくかと思われるほとんど同文が記載されているが、重要な部分について注目すべき改変が見られる。すなわち右の②の三義については「殿最知り難し」⁽³²⁴⁾としながらも結局は善導に従つて廃立の義をとる。③については問題の部分が削除されており⁽³²²⁾、④に関しても先に問題となつた個所を含む「二委^ニ重^ニ諸行^ヲ明念^ス仏^ヲ」⁽³⁾のほぼ全体に亘る長文が削除されている。このように諸行往生を認めないという点において選択集は無量寿経を確実に前進させたものになっていることは疑いない。

以上の念仏論形成の過程における末法観の展開のあとを辿るならば、三部経大意では「濁世ノ我等ガ依怙、生死ノ出離コレニアラズハ、ナニオカ期セム」⁽²⁾という形での念仏の末法相応性を説く以上には出ていない。これに対して無量寿経では聖道門との対比において「末代^ニ出離生死^ヲ往生^ス浄土^ニ」⁽⁶⁾と同様な趣旨をのべると同時に、更に進んで無量寿経の「当来^ニ之世^ニ経道滅^ス尽^ス、我以^ニ慈悲^ニ哀愍^ス、独留^ニ此経^ヲ、止住^ス百歳^ニ」⁽⁹⁾を積して念仏の正像末三時に通じる功德、いわゆる三時普益性がここに示さ

れる。続いてかの百歳の時には已に所依の經典ごとごとく滅尽するが故に、今時においても諸宗の理観において修習する輩においては往生極樂の沙汰およびべからずという論理を展開し、「故知、往生極樂道專無^{ハズ}過^{ハズ}念^{ハズ}弥陀名号^ヲ」(96)と結んでいる。その間の論理には右に見たようにやや不明確さが残るが、時機相應の面から称名の最勝なることを説いてやがて時機を超えんとするものである。無量寿経積において初めて称名勝行説が成立したと念仏に時機超勝性が付与されたことの緊密に相連関するものであることがここに読み取れるのではなからうか。

右の無量寿経積の立場が選択集に至ってより貫徹された結果、念仏の時機超勝性が確立すること、そしてその根底に称名の勝の観念が存することなどすべて(一)で述べた通りである。

以上の考察を通じて、法然が浄土教への帰入を深めた時期、痛切なる末法の思いが彼の求道心の根底にあったであろうこと、そしてそれは終生変る所がなかったはずであるが、以後の選択本願念仏義の形成において少くとも理論の表面においてそれが積極的にかかわる事は少く、むしろ称名勝行説の進展が念仏の時機超勝性を導き出したと考えられるその過程をほぼ辿れたものと考ええる。先に述べた事とやや重複するが、称名念仏の価値が単なる易のみであるならば、それは相対的なものに止まり末法および法滅時の劣悪な衆生の救済に特殊にあずかるに過ぎない。しかし選択本願念仏義を樹立するさ中で法然が得た弥陀の救済の絶対性に対する確信は、称名の勝の義の称揚を通して恐らくは必然的に時機と人機とを超えた永遠なるものとしての性格をその念仏に付与するに至った

と考えられるのである。

(三)

法然の末法に関する教説を通観した結果、聖道門を時機にあらざとして斥けることにおいて末法思想が極めて有効な意味を持ちえたことは明らかであり、更には念仏論形成の過程で念仏以外の諸行が往生行としての意義を否定されて行くことにも、同様に深甚な末法観に裏付けられる面があったことを認めうる。すでに他にも同じ事柄に関する二、三の点を指摘したが、「末法」が終生法然の宗教活動において主要な課題であり続けたことについてこれ以上贅言を要しないであろう。同時に称名念仏の易の義も、従来救済から疎外されていた無智下賤の輩に福音をもたらし、平等の救済への道を開いた点、仏教の革新において果たした意義は誠に大きいものがある。

かくして、自らをも含めて末法の悲惨な現実の中で喘ぎ苦しむ人々の救済を課題とし、その苦悩を克服するための道を求め続けた法然の営みが、しかしその地点にとどまることなく、すなわち念仏の行法が他ならぬ末世の衆生を救済しようという確信の中に自足することなく、いつしかより一般的普遍的な意味を持つ救済も強く意識されるに至った——ここに法然の末法観の二面性が認められる——ことは何を意味するのであらうか。

この点について、三時普益性を説き時機超越を求めることは、自らの教説をより勝たらしめようとする、むしろ他の仏教者にも広く見られる

通例に過ぎず、特に念仏のより勝であることを求める専修念仏受容者の立場を考慮した方便と言ってしまうであろうか。結果はともあれ、選択集を始めとする諸著述はそれが決して方便ではなく、法然の内証であることを動かぬものとして示していると思われるのであり、更に重要なことは前述した如くこれらの観念が選択本願念仏義の形成と根底的にかかわる形で成立したことであって、従ってあえて右の間を発することは決して無駄なことではないと考えられるのである。

称名勝行説の成立に関してはすでに諸先学の傾聴にあたいする見解が示されている。大橋俊雄氏によれば、鎌倉幕府の成立が決定的になった頃から法然の思想に変化が現われ、下賤のための易行の念仏からその差別観をこえて貴賤男女を選ばず誰でも往生浄土が可能であることを高調する勝行性の付与へと進んだという。これは奈良博順氏の見解とほぼ軌を一にするもので、奈良氏は更に法然は没落貴族の絶望感に立つのではなく、さりとて鎌倉幕府とそれを背後から支える民衆勢力の勃興の側に立つのでもなく、諸行無常という仏教の根元的立場に立つて現実の姿を見つめることによって身分差別を越えることが出来たとのべられている。

法然の書簡を見ると、称名が決して凡愚のための易なる劣行であるのではなく最勝の行法であることがくり返し説かれているが、その多くは武士階級や庶民からの問いかけにもとづくものであって、彼等新興階級の地位と意識の向上を反映するものと受け取られる。しかし一方勝行性の強調が上層階級を引き入れることに結果として意味があったとする見

解も無視出来ない。

以上の諸見解を総合し、更に専修念仏の受容層の広汎さ、普遍性を考え合わせるならば、法然における称名念仏勝行性の形成はこれら広範囲にわたる階層が視野に収められ、あらゆる人々の救済の道が求められることの中で進められたと考えられる。

従って選択本願念仏論の形成の過程で顕著となった念仏の時機相応性の克服へと向う法然の思想的営為も、ひとまず同様な歴史的背景と求法のあり方の中で捉えられて然るべきものであろう。

法然の宗教活動は右の如く広汎な階層を対象として行われたものであるが故に、転換期としての時代の性格と鋭く対応する面をより多く持ったことは一つの必然であったといえる。この期の歴史的変質の特徴を極めて巨視的に捉えるならば、それは古代的なるもの、すなわちすでに形骸化したといえ律令体制とその価値体系の決定的崩壊に求められよう。⁽³⁸⁾ 末法思想なるものも、本質的には王法の頹落を嘆く貴族の立場に発するものに他ならない。⁽³⁹⁾

体制の崩壊と、それに伴う世の紊乱を末法と捉えることにおいて法然も他と何ら異なる所はなかったであろう。しかしすでにしばしば述べた彼の末法観のあり方から、「末法」の重みが彼の現実に対する認識において次第に特殊性を喪失した面があったとするならば、それは一つには大橋氏の説く如く鎌倉幕府の成立と社会的諸関係の変質、とりわけ混乱した秩序の回復などが大きくあざかったであろうし、なによりも体制の崩壊そのものが法然の宗教活動において根底的な意味を持つものではな

かったということを示すものであって、この点において貴族の悲歎的絶望的な末法観とは袂を分つものであった。

實際法然が自らその渦中にある末法の世を必らずしも最悪の事態にあるものと見ようとはしなかった例証は豊富に存する。例えば「大胡の太郎実秀の妻室のもとへつかはす御返事」に、「三宝滅尽ノ時ナリトイエドモ、一念スレバナホ往生ス、五逆深重ノ人ナリトイエドモ、十念スレバ往生ス、イカニイハムヤ三宝ノ世ニムマレテ、五逆ヲツクラザルワレラ、弥陀ノ名号ヲトナエムニ、往生ウタガフベカラズ」⁽⁵¹⁰⁾とあるなどがこれにあたり、同趣旨の文は多い。ここでは末法から法滅尽へ堕ち行く恐怖よりも現今が法滅尽ではないことを強調することにより比重がかけられている点が注目される。このように現時世に対する極端な絶望からある程度の隔たりが感じられる法然の教説を他の側面から確かめるため末法思想のいわゆる外延的な諸観念のあり方を次に検討して見る。

法然によって末法の衆生の罪業深重なることが強調されていることは今更いまでもないが、さりとて必らずしも徹底的な罪悪的存在としてのみ捉えられているわけでもない。十二問答にも「カノ三宝滅尽ノ時ノ念仏者、当時ノワ御房タチトクラヘレハ、ワ御房タチハ仏ノコトシ」⁽⁶³⁹⁾とある通りであり、法然自身についても「十悪の法然房」と称し、下品をもって相応の位置としながらも、心ひそかに上品への往生を期待していたらしく、その裏付けは自らが持戒清浄であるという自負にあったと思われる⁽⁴⁰⁾。末法燈明記の破戒論・無戒論に触れることによって多大の影響をうけつつも、戒になんらかの価値を見出そうとする立場を根底から

崩すことはない。

更に十一箇条の問答に「おほかたは世間も出世も、道理はたかはぬ事にて候也。心ある人は父母もあはれみ、主君もはくむにしたかひて、悪事をはしりそぎ、善事をはこのまんとおもへり。悪はすて給はぬ本願ときかんにも、まして善人をは、いかばかりかよろこひ給はんと思ふへき也」⁽⁶⁸¹⁾とあるように、世間的道德的な善悪がそのまま世間的宗教的善悪として通用するという考え方を認めることが出来る⁽⁴¹⁾。

しかし一方では「無始以来の罪」「八十億劫の罪」などの表現によって代表されるように、法然のいう罪に一般の悪とは次元を異にする本源的な罪障の意がこめられていることを忘れることは出来ない⁽⁴²⁾。いかなる善行を積んでも凡夫のはからいでこれを拭い去りえず、弥陀の本願にすがらざるをえない所以である。

法然の罪悪観はかく多面的であるという他ないが、末法時の人間存在を絶望的に罪悪的なものと見ることからある程度の隔たりのある一面を有すると同時に、末法と人間の罪業をめぐって、末法到来の世であるが故に現今の衆生の根機劣悪であるとする一方、人間の本源の罪障をとりわけ強調するという、いわばここにも二面性の存することを指摘することが出来る。

無常観・現世観などについてもほぼ同様な面が認められる。先行の往生要集や往生拾因の起点や力点が無常観や厭離穢土にあったのに対して法然の場合その点より深化され従って現世否定は一層徹底されたかに見えるが、一方では彼等よりもむしろ現世的と思われる側面があり、松野

純孝氏はこの辺の所を一瞬たりとも長く生き延びようとする執着さえ見られると評しておられる。⁽⁴³⁾

法然が実際に現世利益的な祈禱にたずさわったことについては種々の見解があり、ある程度の布教上の妥協を伴ったことも否定し切れないと思われるが、それはさておいて、選択集の中で現世を生きる上での念仏の功德が積極的に説かれていることはそれとは別に重視されなければならない。たとえば「凡流五種嘉誉蒙二尊影護」、此是現益亦往三生淨土乃至成仏、此是当益也⁽³³⁸⁾などがこれにあたり、他にも文例は多い。⁽⁴⁴⁾

最も注意すべきは、これらの例のほとんどが念仏の勝行性を高揚する文脈の中に見られることであって、弥陀の救済の絶対性への確信が究極的に現世と来世の区別を撥無する方向へ導いた結果であると考えられるのである。従ってここに見る現益とは平安浄土教などのいわゆる現当二世の利益などに見られる觀念とは質的に全く異なるものである。「禅勝房に示されける御詞」に「生けらば念仏の功成り、死後は浄土へまいりなむ、とてもかくても此の身に思わざらうことなし」⁽⁶⁹⁶⁾とあるなども法然の処世観を示すものである。しかしそれが現世肯定にそのまま通じる立場にあるのではないことはいうまでもない所で、無常と汚濁の現実から目をそむけることなく、当相のままに現実を把握することを教えるのが法然のより基本的な立場であると考えられる。⁽⁴⁵⁾

末法の苦悩から出発し、その克服を求めつつ弥陀の絶対的救済の確信に辿りつく時、体制の崩壊によって特徴づけられる末法の現世が特殊に頽落したものであるという認識はすでに意味を失い、むしろ時代の苦悩の底に

法然は人と人の世の永遠の相を見出し始めていたというべきであろうか。貴賤男女の別がそこで乗り越えられることになるのは当然である。称名念仏が時機と人機を超えた行法でありえたのも然る所以にもとづくものではなからうか。

右のような法然に見る罪業観・現世観の諸相と先に見た末法観の二面性を考え合わせるならば、最も正しくは法然は眼前の現実に「末法」と「永遠」の二を見出ししていたとすべきであり、従来の浄土信仰や末法思想とはこの点において質を異にするものであった。

従来の浄土信仰は、現世の栄華の延長を願った上層貴族のそれを除けば、原則として正統的なものから疎外された者の救済の道として現実の外に求められ、一方正統的なものの崩壊をいたずらに嘆くのが末法思想であったと考えられる。この限りにおいて共に崩壊に瀕した既成の諸価値に代る新たな価値を創出する資格に欠けるも当然である。

これに対して法然の場合は、末法の悲惨と罪業の自覚の上に救済の平等を見出し、更にその悲惨と罪深さのままに現実を当相と見すえてそこに絶対的な救済の道を求める営みを通じて、崩壊する価値体系をのりこえた地点での新たな価値創出へと踏み出したものと評価することが出来る。正にそれは時機をこえた人間の永遠の相の中に本質的な問題を見出すことから出発したといえる。ただ以上指摘して来たことは法然の教説の中でお未整合であり、むしろ萌芽的な一傾向にとどまるとするのがあるいは正しく、この課題は親鸞によって更に推進されるのを待つことになる。

- (1) 「平安前期および中期の末法思想」〔跡見学園中学校高等学校校紀要〕二号所収)。
- (2) 数江教一「日本の末法思想」第七章、大橋俊雄「法然一遍」(日本思想大系10)解説、高木豊「鎌倉仏教における歴史の構想」〔思想〕昭和五十一年八月・九月号所収)など参照。
- (3) 奈良博順「法然の思想形成」〔倫理学研究〕九)参照。
- (4) 正雜二行判と正助二業判を一括するのは末法思想との関係において根本的な差異がないと考えられること、選択集でも次に述べるように第二の文に一括されていることなどによる。
- (5) 以下法然の著述に関するこの数字は、石井教道編「昭和新修法然上人全集」における頁数を表わす。
- (6) 井上光貞「日本古代の国家と仏教」後編第一章第一節参照。
- (7) 大橋俊雄前掲書解説に「〔選択集の〕第三章以降において念仏を説明していることばのすべては、念仏が勝っているという勝の義である」とする。以下の行文における勝の義はこれに従う。この場合勝劣は難易と全く別の観念ではなく、勝は広く易をも含むものと考えられている。
- (8) 高木豊前掲論文ではこの点を末法の超克として捉えている。
- (9) 数江教一、大橋俊雄各前掲書に同趣旨の説明がある。
- (10) 「恵心僧都全集」第一巻一頁。
- (11) 香月乗光「法然上人の浄土開宗における仏教の転換」〔浄土宗開創期の研究〕所収)参照。
- (12) 石井教道前掲書序文、大橋俊雄「法然上人撰述三部経末疏の成立前後に就て」〔仏教史学〕八十一・二)、同氏前掲書など。
- (13) 石井教道前掲書序文、井上光貞前掲書、大橋俊雄「法然上人の叡山修学に就て」〔浄土学〕二十六)などその他多し。
- (14) 赤松俊秀「鎌倉仏教の課題」〔続鎌倉仏教の研究〕所収)参照。
- (15) 石井教道前掲書、大橋俊雄前掲書および前掲論文(注13)末木文美士「初期源空の文献と思想」〔南都仏教〕三七)など参照。
- (16) 前掲拙稿参照。
- (17) 「恵心僧都全集」第一巻一頁。
- (18) 同右第一巻一頁。
- (19) 同右第一巻四一八頁に、「衆生心多濁乱、為此別偏讚西方一仏浄土」とある。
- (20) 同右第一巻二三頁。
- (21) 同右第一巻一四八頁に「淨心ナルモシレ是一両、其余皆濁乱、野鹿難撃、家狗自馴、何況自恣セバ心、其惡幾許乎、是故要当ヘ精進持シテ淨戒、猶如ト護ルカ明珠」とある。
- (22) 同右第一巻一六〇頁。
- (23) 大菩提心などの往生の要を示したのち「況復具シテ余諸妙行ヲ」(21)と記し、「要集之意、以テ助念仏ヲ為シ決定往生業、歟、但善導和尚意不レ爾歟」(24)と両者を並記して決判を下していない。
- (24) 赤松俊秀前掲論文参照。
- (25) 源空聖人私日記に「煩ニ出離之道ニ身心不安、抑始自ニ曇鸞道綽善導懷感御作ニ至ニ楞嚴先德往生要集ニ、雖レ窺ニ奧旨ニ、二返拝見之時者、往生猶不レ易、第三返之時、乱想之凡夫不レ如ニ称名之行ニ、是則濁世我等依怙、末代衆生之出離令ニ開悟ニ、訖、況於ニ自身得脱ニ乎」(井川定慶編「法然上人伝全

集」七七〇頁）とある。

(26) 法然の叡山修学期は山内の紊乱の甚しい時で、遁世の契機の一つと考えられるが（大橋俊雄前掲論文—注13）、末法の思いは胸中深いものがあつたであらう。

(27) この過程については井上光貞前掲書参照。

(28) 香月乗光「法然教学における称名勝行説の成立」（『仏教文化研究』四）、大橋俊雄前掲書など参照。

(29) 大橋俊雄前掲論文（注12）参照。

(30) 称名勝行説は無量寿経釈に初見とされる。注28の各文献参照。

(31) 香月乗光前掲論文（注28）参照。

(32) 「九条殿下の北政所へ進ずる御返事」(533)に「往生ノミチニハ、ヒトエニ念仏勝レタルコトニテ候也、シカルニ往生ノミチニウトキ人ノ申ヤウニ、余ノ真言止観ノ行ニタヘサル人ノ、易キマノツトメニテコソ念仏ハアレト申ハ、キワメタルヒカコトニテ候」とあるなどはこれに関連する。

(33) 大橋俊雄前掲書。

(34) 奈良博順前掲論文。

(35) 「津戸の三郎へつかはす御返事」(501)、「鎌倉の二位の禅尼へ進ずる御返事」(527)など。

(36) 大橋氏前掲書、前掲消息（注32）も参照。

(37) 伊藤唯真「戦後の法然研究の動向、歴史篇」（『浄土宗開創期の研究』所収）など参照。

(38) 大隅和雄「古代末期における価値観の変動」（『北大文学部紀要』十六—一）参照。

(39) 井上光貞「日本浄土教成立史の研究」第二章第一節二によれば、支配権の

没落を通じて末法を意識した貴族層に対して、武士・民衆等は古い社会秩序の崩壊によって起つた乱世の兆によって末法の自覚をよびさまされたものであるという。

(40) 石田瑞麿「日本仏教における戒律の研究」第五章第一節参照。

(41) 矢田了章「法然における罪惡の問題」（『法然とその門下の教学』所収）参照。

(42) 香川孝雄「浄土教における罪業観」（『七百五十年大遠忌記念法然上人研究』所収）など参照。

(43) 「親鸞」第一章第五節参照。

(44) 「護念者亦不令ニ惡鬼神」得方便、亦無ニ横病横死有ニ厄難、一切灾障自然消散、「永無ニ諸惡鬼神灾厄厄難横加ニ惱乱」、「既蒙ニ護念、既得ニ延年轉壽」など（いずれも346）。

(45) 中村良観「浄土教成立史の一断面」（『印度学仏教学研究』二—二）参照。

(46) 大隅和雄氏は法然の思想の新らしさの一つは「私的・心情的なあるがままの人間の主張」にあるとされる（『鎌倉仏教とその革新運動』——『岩波講座 日本歴史』5所収）。