

選択本願念仏説と悪人正因説

——平雅行氏の所論をめぐって——

松 本 史 朗

法然の選択本願念仏説と『歎異抄』の悪人正因説について、平雅行氏は、その著書『日本中世の社会と仏教』（塙書房、一九九二年）「以下『日本中世』と略す」の中で、興味深い議論を展開された。しかし、平氏の解釈には、私として賛同できない所もあるので、氏の解釈との相違を明らかにすることを通じて、この問題に関する私見を提示してみたい。「なお、以下の論述・テキストに付される傍線はすべて筆者（松本）による。また、法然の著作とされるものについてテキストは、『昭和法然上人全集』による」

一 選択本願念仏説について

平氏は、法然の選択本願念仏説について「選択」の主体が、行者ではなく阿弥陀仏（厳密には法蔵菩薩）とされたこととの意義を強調して、次のように言われる。

①石井教道氏が的確に指摘したように、「選択」とは「弥陀

を主体とする取捨」を言うのである。このことはともすれば見落とされがちであるが、念仏を選ぶ主体を行者から弥陀へと転換した点に、法然の思想創出のすべての鍵があると言つても過言ではない。（『日本中世』一七三頁）

ここで、「選択」の主体が阿弥陀であるというのは、平氏の言われる通りであろう。ただし、この点は『選択本願念仏集』『選択集』と略す（以下、法然の著作とされるものについては、『昭和法然上人全集』による）の読者、研究者には理解されていたと思われるし、そもそも『選択集』において「選択」の語の典拠とされる『大阿弥陀経』の経文にしても、そこで「選択」の語は、阿弥陀仏による「選択」の意味で用いられていた^①のである。

さて、平氏は、右のように「選択」の主体が阿弥陀仏とされたこととの意義を強調し、さらに次のように述べられる。

②しかしながら選択説の場合、様々な価値体の中から一価値

を選んだのは弥陀である。とすれば弥陀の浄土への往生を望む人間にはもはや多様な価値体は存在せず、阿弥陀仏が選んだ一価値が存するだけである。従来の浄土教には見えなかった絶対的世界が、こうして現出してくる。つまり選択本願念仏説では、極楽往生を望む行者にとつて、称名念仏が唯一の絶対価値的行為なのであって、他の一切の行は極楽往生の手段としては全く無価値になったのである。それ故、選択本願念仏説とは「称名念仏は弥陀が選択した唯一の往生行であるから、念仏以外では往生できない」という思想なのであって、「念仏は弥陀の本願であるから、念仏を唱えるだけで往生できる」という本願念仏説と明確に区別されなければならない。選択本願念仏説は諸行の往生行としての無価値化、言い換えれば諸行往生の否定を本質としている。（『日本中世』一七三頁）

この平氏の所論のうち、選択本願念仏説が「諸行往生の否定を本質としている」というのは、妥当であるかもしれない。しかし、「諸行往生の否定を本質としている」とは、論理的にはどのようなでも解釈できる言葉である。もしこの「諸行往生の否定を本質としている」が、平氏の言葉にあるように、「念仏以外では往生できない」という意味であるとするれば、私はこの平氏の解釈に賛同することはできない。

「念仏以外では往生できない」ということを、法然は一体どの著作でどのように説いたのであろうか。平氏は、その論

文中のどこにもこの点を示されていないように思われる。例えば、平氏は、⑤に続けて、

⑤そしてこの選択本願念仏説の樹立によつて、浄土教理論の新たな地平が次々に切り開かれていった。それはまず第一に、「本願の念仏には、ひとりだちをさせて助をさゝぬ也」という絶対独立的念仏観を生んだ。（『日本中世』一七三頁）

と言われるが、この論述を論理的に解する限り、ここで「本願の念仏には、ひとりだちをさせて助をさゝぬなり」という「絶対独立的念仏観」は、「選択本願念仏説の樹立によつて」切り開かれていった。「新たな地平」の一つであつて、「選択本願念仏説」そのものではないということになるであらう。また、平氏が引かれた『禅勝房伝説の詞』の「本願の念仏には、ひとりだちをさせさせて助をさゝぬ也」という言葉にしても、ここに「念仏以外では往生できない」という趣旨を読みとることができようか、明らかではない。さらに言えば、この言葉を含む『禅勝房伝説の詞』にしても、そこに法然の考え方が正確に反映されているかどうか、つまり、その史料の価値ということが、問題となるであらう。⁴

「念仏以外では往生できない」と法然が説いたか否かは、やはり彼の主著を根拠にして、論じるべきであらう。そこで、『選択集』を見てみると、そこには平氏の解釈を拒絶す

るような記述が、多く認められると思われる。以下にそれを示すことにしよう。

①問曰何故五種之中獨以稱名念佛爲正定業乎。答曰願彼佛願故。意云稱名念佛是彼佛本願行也。故修之者乘彼佛願必得往生也。(三二四頁)

ここに、五種の正行の中で、正業（正定業）、即ち、称名念仏と、助業、即ち、読誦等の四行の区別が説かれるのであるが、ここで言われていることは、称名念仏が本願の行であるということ、また、それ故に、称名念仏を為すものは必ず往生できるということである。即ち、「称名〓本願行〓必得往生」ということである。ということは、助業については、(1)それが本願行でないこと（非本願）と、(2)〓それによつて必ず往生できる〓というものではないことが、言われていることなるであろう。つまり、ここで注意すべきは、「必得往生」の「必」の語であつて、助業について、「必得往生」が否定されたからと言つても、それは、「不可得往生」、つまり、〓往生できない〓という意味にはならないということなのである。

「必得往生」の否定は、「不必得往生」であつて、その場合「不必」は、「必ずしも……せず」(not necessarily)の意味であるから、ここで称名念仏以外の助業による往生の可能性は、全面的には否定されていない、つまり、ある程度は認め

られていることになるであろう。

私は、右の記述①にもとづいて、『選択集』における法然の立場を、諸行非本願説と把えるのであるが、諸行が本願ではないと言われたからといって、諸行による往生の可能性が全面的に否定されたとは見ないのである。しかるに、称名念仏以外の諸行が本願ではない（非本願）という記述は、『選択集』の中に繰返し見出すことができる。

- ② 餘行非本願。故不照攝之。念佛是本願。故照攝之。(三二七頁)
- ③ 念佛是本願行。諸行是非本願。故云全非比較也。(三二八頁)
- ④ 聞經之善是非本願。雜業故、化佛不讚。念佛之行是本願正業故、化佛讚歎。加之聞經興念佛、滅罪多少不同也。(三三六頁)
- ⑤ 定散諸行非本願。故不付屬之。亦於其中、觀佛三昧雖殊勝行、非佛本願。故不付屬。念佛三昧是佛本願。故以付屬之。(三四一―三四二頁)
- ⑥ 然則雖說定散諸行、非本願。故以不付屬者也。(三四三頁)〔廬山寺本のみ〕
- ⑦ 應レ知、釋尊所レ以不レ付屬 諸行者、即是非彌陀本願之故也。(三四三頁)
- ⑧ 若依善導意、念佛是彌陀本願也。故證誠之。餘行不爾、故無レ之也。(三四五頁)

これらの記述によつて、念仏以外の諸行が「非本願」とさ

れたことが、知られるであろう。しかし、諸行が「非本願」とされたことは確認されても、「非本願」であるが故に、それによつては往生できない」と法然が主張したか否かというのは、自ら別の問題である。そこで、次の論述を見てみよう。

⑨阿彌陀經云、不_レ可_下以_二少善根福德因緣_一得_レ生_二彼國_一。舍利弗若有_二善男子善女人_一、聞_レ説_二阿彌陀佛_一執_二持_一名號、若_レ一日若_レ二日若_レ三日若_レ四日若_レ五日若_レ六日若_レ七日、一心不亂、其人臨_レ命終時、阿彌陀佛與_二諸聖衆_一現_二在_一其前。是人終時心不_レ顛倒、即得_レ往_二生_一阿彌陀佛極樂國土。善導釋_二此文_一云、極樂無_レ爲_二涅槃界_一、隨緣雜善恐難_レ生。故使_レ如來選_二要法_一教念_二彌陀_一專_レ復專_一。七日七夜心無間、長時起行倍_レ皆然。臨終聖衆持_レ華現。身心踊躍坐_二金蓮_一、坐時即得_レ無生忍。一念迎將至_二佛前_一。法侶將_レ衣競來著。證_二得_レ不退_一入_二三賢_一。

私云不_レ可_下以_二少善根福德因緣_一得_レ生_二彼國_一者、諸餘雜行者難_レ生_二彼國_一。故云隨緣雜善恐難_レ生。少善根者對_二多善根_一之言也。然則雜善是少善根也。念佛是多善根也。（三四四頁）

この論述は、法然が念仏と他の諸行を「多善根」と「少善根」として対比するために、まず『阿彌陀經』（大正一二、三四七中）の經文を引き、次に、善導の『法事讚』における註釈（大正四七、四三三中）を示し、さらに自己の解釈をを

述べたものである。この三者について見るに、『阿彌陀經』では、「不可以少善根福德因緣得生彼國」とあるから、「少善根」、つまり、念仏以外の諸行による往生は、不可能とされているようである。しかし、善導は、これを「隨緣雜善、恐難生」と釈し、法然も、「諸余雜行者、難生彼國」と説明している。つまり、善導も、法然も、念仏以外の諸行による往生を、「不可得生」ではなく、「難生」としているものであって、従つて、彼等は、念仏以外の諸行による往生の可能性を認めていることになるのである。

石井教道氏も注意していることであるが、良忠（一一九九—一二八七）は、『選択伝弘決疑鈔』において、『阿彌陀經』の「不可……得生」、または、「不生」と、善導、法然の「難生」の關係を、次のように説明している。

⑩意云。餘善正信難_レ立。廻願亦不_レ懇重。故多分不生、云_二非往生因_一。非_レ謂_二全不生_一。念仏正信易_レ立。願行亦能相續、故決定往生云_二多善根等_一。問。少善是雜行者、雜行亦生_二彼土_一。何云_二不生_一耶。答。修_レ雜人中有_二堪能機_一。至心生_レ彼。故餘經中盛説_二往生_一、今經爲_レ令_二不堪之機不_レ行_一。餘善_レ嫌云_二不生_一。是則大聖善巧暫逗_二物機_一設_二毀讚言_一。故釋家得_レ旨改_二不生文_一述_二恐難生_一。希有_二一二三五得生_一。故也。恐者恐_二慮不生之文_一。難生者對_二易生_一之言。非謂_二全不_レ生_一。難易相對其義可_レ見。（大正八三、九六上一中）
〔浄土宗全書〕七、三三〇—三三一頁

この良忠の説明は、念仏以外の諸行による往生の可能性を全面的には否定していない点で、法然の立場を正確に把握していると思われる。特に、「非謂全不生」という語がここに二回見られるが、諸行による往生に関する良忠の立場をこれ以上明確に示す言葉もないであろう。この「非謂全不生」は、また「多分不生」とも、「希有一二三五得生」とも表現されているが、これらが、「決定往生」と対立するというのが、良忠の、そしておそらくは、法然の立場なのである。それを図示すれば、次のようになる。

念仏||決定往生

余行||難生・非謂全不生・多分不生

つまり、ここで「決定」とは、すでに見た記述①の「必」と同義意味であり、これは念仏を修した者は、その全てのものが必ず「(necessarily)」往生するという意味であるが、これに対して、「難生」とは、余行を修した者は、「多分」、つまり、「大部分は」(for the most part)往生できないが、しかしだからといって、必ずしも「その全ての者が往生できない」(全不生) というのではない「(not necessarily)」という意味である。このような良忠の説明を別にしても、記述⑨における「諸余難行者、難生彼国」という法然の語は、「念仏以外では往生できない」という平氏の解釈と抵触するのは明らかだと思われる。

さらにまた、法然が念仏以外の諸行、つまり、余行による往生の可能性を認めている記述として、『選択集』の中から、次のものを挙げるができる。

① 縦雖レ無ニ餘行、或一或多随ニ其所レ堪修二十三觀ニ可得ニ往生。(三三九頁)

また、以下の記述も、この点では、同趣旨であろう。

② 縦雖レ無ニ餘行ニ以ニ孝養奉事ニ爲ニ往生業ニ也。(三三九頁)

③ 縦雖レ無ニ餘行ニ以ニ四無量心ニ爲ニ往生業ニ也。(三三九頁)

④ 縦雖レ無ニ餘行ニ以ニ十善業ニ爲ニ往生業ニ也。(三三九頁)

⑤ 諸求ニ往生ニ之人各須レ發ニ自宗之菩提心。縦雖レ無ニ餘行ニ以ニ菩提心ニ爲ニ往生業ニ也。(三四〇頁)

⑥ 諸求ニ往生ニ之人縦雖レ無ニ餘行、以ニ深信因果ニ可レ爲ニ往生業。(三四〇頁)

⑦ 願ニ西方ニ行者各随ニ其意樂、或讀ニ誦法華ニ以爲ニ往生業、或讀ニ誦華嚴ニ以爲ニ往生業、或受ニ持讀ニ誦遮那教王及以諸尊法等ニ以爲ニ往生業。或解ニ說書ニ寫般若方等及以涅槃經等、以爲ニ往生業。是則淨土宗觀無量壽經意也。(三四〇頁)

これらの記述は、いずれも、念仏以外の諸行を往生の業となし得ること、つまり、記述①の「可得往生」の語によって明らかなように、それらの諸行によって往生が可能であることを説くものと考えられる。

しかし以上の所論に対しては、念仏以外の諸行と念仏一

行との関係は、「廃立」の関係にあるのではないか」という反論が、当然、予想される。というのも、『選択集』第四章に次のように「廃立」と「助正」と「傍正」の三義が説かれるからである。

⑱凡如レ此三義雖レ有ニ不同、共是所ニ以爲レ一向念佛也。初義即是爲ニ廃立ニ而説。謂諸行爲ニ廃而説、念佛爲レ立而説。次義即是爲ニ助正ニ而説。謂爲レ助ニ念佛之正業ニ而説ニ諸行之助業。後義即是爲ニ傍正ニ而説。謂雖レ説ニ念佛諸行ニ門ニ以ニ念佛ニ而爲レ正、以ニ諸行ニ而爲レ傍。故云ニ三輩通皆念佛也。但此等三義殿最難レ知。請諸學者取捨在レ心。今若依ニ善導ニ以レ初爲レ正耳。（三三四頁）

ここで、「廃立」の義とは、「諸行は廃のために説き、念仏は立のために説く」というものであるから、ここには、平氏の⑯における言葉をいれば、「諸行の往生行としての無価値化」がなされ、「念仏以外の諸行によっては往生できない」という立場が認められるのではないかという疑問が生じるかもしれない。しかも、記述⑱末尾の「以初為正耳」とは、「廃立」「助正」「傍正」の三義のうち、第一の「廃立」義のみが「正」であるというのである。

しかし、「廃立」義において、「諸行を廃する」というのが、「諸行によっては往生できない」ということを意味するかどうかは、極めて疑問である。というのも、もしそうであ

れば、諸行による往生の可能性を認めていると思われる上掲の『選択集』の諸記述との矛盾が生じると思われるからである。

「廃立」の「廃」が何等かの意味で「否定」を意味していることは明らかであろう。この「否定」が往生の可能性を否定したものが見れば、「念仏以外の諸行によっては往生できない」という解釈が成り立つが、このように見ることは、念仏以外の諸行による往生の可能性を認めている多数の『選択集』の記述の存在と、抵触することになる。

では、「廃」という「否定」は、念仏以外の諸行について一体何を否定しているのだろうか。私は、これに対する答えを、「余行」または、「諸行」について言われる「非本願」という言葉（記述②―⑦）の中に認めたい。つまり、「廃」とは、「諸行」について「本願であること」を否定する語であると見るのである。ということは、「廃」とは、とりもなおさず「諸行非本願」の主張を指すということになる。しかるに、「諸行非本願」とは、「諸行不往生」、つまり、「念仏以外の諸行によっては往生できないこと」を意味しないから、「廃」もまた「諸行不往生」を意味しないというのが、私の理解なのである。

ところで、「廃」という語は、「諸行」について「本願であること」を否定する語であるとするならば、その否定という

行為の主体は誰なのであろうか。つまり、一体、誰が「諸行」を「廃」したり、「念仏」を「立」したりするのであろうか。

これについて、私は、「諸行為廃而説、念仏為立而説」という文における二つの「説」という語の主語、つまり、「諸行」や「念仏」を「説」く主体は、釈迦牟尼仏だと考えるが、それを「廃」したり「立」したりする主体は、阿弥陀仏であると考えるのである。というのも、『選択集』第三章の章名に、

⑱ 彌陀如來不_下以_テ餘行_ヲ為_中往生本願_ト唯以_テ念佛_ヲ為_ニ往生本願_ト之文（三一七頁）

とあり、これこそ「廃立」の語義を明かしていると思われるからである。つまり、『選択集』の根本主張は、単に「諸行は本願ではなく、念仏は本願である」（「諸行非本願、念仏本願」というものではなく、「阿弥陀仏が、念仏以外の諸行を本願とせず、念仏のみを本願として選択した」という選択本願念仏説にあるのであり、この選択本願念仏説が、第四章に至って、「廃立」という語によって法然によって表現されたと思われるのが、最も適切な見方ではないかと考えるのである。

しかるに、以上の私の解釈は、次に示す良忠の『決疑鈔』における「廃立」義の解釈に、基本的には一致するものと思われる。

⑳ 問。廢_ニ餘行_一者不_レ生_ニ淨土_一故歟。答。不_レ爾。廢立義者捨_ニ於劣行_一取_ニ於勝行_一。謂餘行不_レ順_ニ佛願_一故廢。念佛能順_ニ佛願_一故立。是非_ニ餘行不生故廢_一也。（大正八三、六一中）（『淨土宗全書』七、二四九頁）

ここでも、良忠は、「廢余行者、不生淨土故歟」と問いを起しているが、これは言うまでもなく、「余行を廢する」というのは、余行によつては往生できないからか」という意味の問いである。これに対して、良忠自身の答えは、「不爾」というものであるから、良忠が「余行による往生の可能性」を認めていることは明らかである。

次に、良忠自身の「廢立義」の解釈が、「捨於劣行、取於勝行」として示される。しかるに、この良忠の言葉が『選択集』第三章の勝劣義の説明における次の文章にもとづいていることは、明らかであろう。

㉑ 初勝劣者念佛是勝、餘行是劣……故捨劣取勝以為本願歟。（三一九頁）

というのも、良忠の用いる「捨」「劣」「取」「勝」の語は、すべてこの㉑にも認められるからである。とすれば「廢立」に関する良忠の解釈は、阿弥陀が「余行を捨て、念仏を本願として選択した」という選択本願念仏説と同趣旨のものとして「廢立」を解したものと考えられる。それ故にこそ、良忠は、「捨於劣行、取於勝行」の直後に、正に本願について、

「謂余行不順仏願故廢、念仏能順仏願故立」と語るのである。

この言葉は、文字通りには、「余行は本願に順じないから廢し、念仏は本願に順ずるから立てる」という意味でしかないが、私の解釈によれば、これは「阿弥陀仏が、余行を捨てて本願とせず、念仏を取りて本願とした」という選択本願念仏説に一致する「廢立」の理解を示したものである。

従つて、「廢立」の主体は阿弥陀仏であり、「余行を廢する」とは、「阿弥陀仏が、余行を本願（の行）」としなかつたことを言うと思われるから、これは「余行によつては往生できない」ということを意味しない。正に良忠が「是非余行不生故廢也」と言う通りなのである。

「廢立」の主体を阿弥陀仏と解することに仮りに問題があるとしても、『選択集』第四章に見られる「廢立」の説（記述⑩）を根拠にして、「念仏以外の諸行によつては往生できない」と主張することが不可能であることだけは、確實であろう。平氏の所論を読むと、氏はその「念仏以外では往生できない」という主張（論述⑥）の根拠として、「廢立」義に言及しているわけではないが、「廢立」義こそ、伝統的には、「念仏以外の諸行によつては往生できない」という主張をなす際の最も重要な論拠とされてきたことは、確實なのである。

この点は、良忠が、記述⑩に続けて、次のように述べるこ

とによつても、知られる。

②然或人以為。諸行不_レ往生_レ故廢_レ之。此義大背_レ上人所判。若言_レ餘行不_レ往生_レ者。後之_二義便為_レ虛妄。執者會云。後之_二義練磨之義、全非_レ實說。今云。此末學強言。三義俱不_レ出_レ於大師所判。云何是_レ一而非_レ二乎。如_レ信空聖覺等師_レ、皆面授口決門人。又智行兼備達士也。同稟_レ承上人_レ存_レ餘行生義。善導寺所傳全以符合矣。誰謂_レ新義_レ耶。況復所_レ引文其義分明哉。（大正八三、六一中）〔浄土宗全書〕七、二四九頁〕

即ち、ここで、「或人」は、「諸行不往生故廢之」と考えるのであるが、この見方こそ「廢立」の「廢」に、「諸行によつては往生できない」という意味を読み取ろうとするものである。「此義」、つまり、このような主張を、良忠は、「大背上人所判」、即ち、法然の説に背くものであるとし、さらに「助正」義・「傍正」義は「実説ではない」と説くことを、「末学強言」とか「新義」とか言っているが、このような「新義」とは、具体的には如何なる人々の主張を指しているのであろうか。

記述②を見ると、信空（一一四六一―一二二八）や聖覚（一六七一―一二三五）が「面授口決門人」とか「同稟承上人」とかいうように法然の正統の弟子とされており、彼等には、「余行生義」、つまり、「念仏以外の諸行によつても往生できない」という主張があつたとされている。また、「善導寺所

伝」、つまり、良忠の属している鎮西派の主張も、「全以符合矣」というのであるから、この「余行生義」を認めることは、言うまでもないと言っているのである。すると、「諸行不往生」という「新義」は如何なる人々の主張とされているかと言えば、そこに名前を挙げられていない法然門下の重要人物の一人である証空（一一七七—一二四七）に連なる西山派の主張、つまり、西山義というものが、まず考えられる。

実際、西山派は、「諸行によつては往生できない」とする「諸行不生義」によつて知られ、西山派を代表する行観（一二四—一三二五）は、『選択本願念仏集秘鈔』（『私記』）で、次のように言っている。

⑳今西山門流選擇本願念佛集不返下讀文點讀也。其故選擇言付彌陀云意也。選擇言付彌陀置正得生行念佛一行定諸行本願諸行往生不立義也。其故地體彌陀本願選捨自力諸行取二名號一行立他力本願故彌陀選擇本願念佛此故選擇本願念佛云付彌陀集言社法然上人蒙禪定殿下仰集念佛要文得分也。（『浄土宗全書』八、三三七頁下）

ここには、長西（一一八四—）の「諸行本願」義と鎮西派を中心とする「諸行往生」義を否定して、「得生行」、つまり、往生を得るための行としては、「念仏一行」のみを認める西山派の基本的立場が示されている。

また、行観は、

㉑念佛門之外云諸行往生ニ云ニ雜行往生一人有。或ニ類往生料簡也。如此人不知要集之意不存上人深意故也。（『浄土宗全書』八、三七九頁上）

というように、念仏による往生以外に、諸行による往生をも認める立場を「二類往生」という語を用いて批判することが多いが、その際、「二類往生」を批判する原理として、「廃立」を用いることが、次の行観の言葉によつて知られるのである。

㉒但他流謂諸行念佛二類往生西山謂念佛一門一類往生ニ義替也。其故言選擇本願念佛一者言廢立義勿論也。隨廢立又諸行念佛相對事也。故對諸行云念佛一也。隨下三輩章諸行念佛相對立廢立助正傍正三義廢立時諸行非本願故非純極樂行念佛純極樂行故選立本願故廢諸行取念佛往生之業念佛為先可有。（『浄土宗全書』八、三四二頁下）

ここで行観が「諸行」と「念仏」を対立させた上で、「廃立」の「廃」を「諸行」によつては、往生できない」という意味に理解していることは、明らかである。

従つて、行観は記述⑨に示される善導の「隨縁雜善、恐難生」の語について、⑩における良忠の「非謂全不生」という解釈とは全く逆の解釈を、次のように呈示するのである。

㉓此故言下非諸行往生非諸行本願也。付之或人義恐難

生者恐言少許言也。非一向不生事。時或人問云和尚釋云下一切佛土皆嚴淨凡夫乱想恐難生如來別指西方國從是超過十萬億文諸佛淨土有生亂想凡夫哉。答云無。然者言隨緣雜善恐難生少許言不得意時閉口文如是等義其所詮淨土法門云自力他力事能不得意分非學匠所致也。（『浄土宗全書』八、四二二頁上）

ここで、「非一向不生事」というのは、正に記述⑩における良忠の「非謂全不生」という立場を指しているのであつて、行観が良忠の記述⑩を参照して批判しているのは、明らかだと思われる。その行観の批判を見ると、善導の『法事讚』下の「凡夫乱想、恐難生」の語を根拠として、問題の「恐難生」も、「不得生」であることを言わんとするものであるが、充分に論理的な批判であるとは言い難い。

また、「如是等義」以下を読むと、行観は、諸行による往生を認める「諸行往生」の主張、鎮西派をその代表者とする主張は、要するに浄土門に「自力」「他力」の区別があることを知らない為に生じたのだと論じているように思われる。行観は、記述②でも、「選択」について、「選擇自力諸行、取名号一行、立他力本願」と解釈して、「自力」と「他力」の対立を強調しているが、これが西山義の特徴をなす「全分他力」の説、つまり、

⑲すべて機より心をはげまして強くなすべき往生にあらず。

全分に打ち任せて信じ奉るべきなり。⁽¹²⁾

というような証空の言葉に示される説にもとづくのは、明らかであろう。

しかし私としては、浄土門の中に「自力」と「他力」を区別する主張、あるいは、総じて「自力」と「他力」の区別を過度に強調する主張を、法然の立場であるとは、認めがたい。即ち、確かに隆寛（一一四八—一二二七）作とされる『自力他力事』においては、

⑳念佛の行につきて自力他力といふことあり。（『真宗聖教全書』二、七七〇頁）

というように「念佛の行」について、「自力」と「他力」が区別されているが、このような区別をなす考え方がすでに法然その人にもあったと見ることは、無理があるであろう。

鎮西派の弁長（一一六二—一二三八）は、『徹選択本願念仏集』において、

⑳問曰、有人云。他力往生者是往生正行也。自力往生者全非其正行也。是義如何。答曰、當世之人人盛談此義。其本文何處乎。善導和尚不立自力他力之名目。又非曇鸞道綽所立之自力他力之義。彼十住毘婆沙論意、約菩薩求阿鞞跋致立自力他力。曇鸞道綽依此意也。我身無行不唱稱名偏取信心以之為他力。全無其本文。小智之輩立此邪義。自迷迷他尤罪業之至也。早早起改悔之心。急急翻邪而歸正（大正八三、三〇下—三一上）（『浄土宗全

と述べているが、ここに見られる「他力往生者、是往生正行也。自力往生者、全非其正行也」という主張が、「自力」「他力」の語を、『往生論註』からの引用において一度しか『選択集』(三二二頁)で用いなかっただ法然の立場から大きな徑庭があることは、明らかであろう。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『觀經疏』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つたという事実

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。従って、私は法然の著作とされるものにおいて、浄土門、あるいは、念仏について、「自力」と「他力」を区別する主張が見られるときは、その著作の真撰を疑問視すべきだと考えている。¹³⁾

このように見るととき私は、『選択集』の「選択」、あるいは、「廢立」について、これを「自力」と「他力」の觀念なしには説明することのできない西山義による法然理解には、基本的に無理があると考えてるのである。しかし、だからといって私は、「諸行による往生」を認める鎮西義を、価値的に優れていると考えるわけでもなく、また、鎮西義による法然

解釈を全面的に正しいと見るものでもないが、西山義や『自力他力事』等の説と比べれば、鎮西義が法然理解として遙かに自然であり、最も正統的な解釈であるということは、認めざるを得ないであろうと考えている。

なお証空にもとづく西山義について、その「自力の諸行を捨て、他力を取る」というような「廢立」の説のみに注目するならば、西山義の本質を見失うことになる。¹⁴⁾ というのも、西山義においては、「廢立義」において一端否定された「諸行」は、「要門」においては、再び肯定されるからである。これについては、次の行觀の説明が分り易い。

③三重六義定散要門定散料簡事西山上人時料簡出法門也。
大谷御時定散要門之重無沙汰先一向勸廢立重言捨難
行立易行捨聖道歸淨土捨自力入他力道俗男
女無隔諸人入唯念佛之門勸是尤道理也。始立一向專
念義時出定散要門之沙汰法門可亂間暫要門之重無
沙汰有也。此故廢立重一念義多念義等四箇流皆此廢立之重
傳也。傍正要門西山料簡也。爰以山法師事略頌師法然房
切諸行頸弟子善慧房生三取諸行申也。廢立者捨定散
諸善一位法門也。要門者衆機說返彌陀光明攝定散萬機
法門故山僧達如レ此申也。(『浄土宗全書』八、三五八頁下
—三五九頁上)

ここで行觀は、「諸行」に対する法然と証空(善慧)の扱
い方の相違について、「法然は諸行の頸を切り、証空は諸行

を生捕りにした”という叡山の法師達の評価を、紹介しているが、それに関する行観の説明によれば、「廃立」とは、「定散の諸善を捨る位の法門」であり、「要門」とは、「定散の万機を撰する法門」であるというのである。しかるに、この「定散要門」とも「傍正要門」とも言われる「要門」の主張は、「西山の料簡なり」とか「西山上人の時より料簡し出したまふ法門なり」というように、法然にはない証空の独創的な新説とされるのであるから、西山義に「新義」があることは、西山派自らによって認められていることになる。¹⁶⁾

もっとも、記述②で良忠が批判の対象とした論者、即ち、「廃」の意味を「諸行不往生」の意味に取る論者は、そこで「後之二義、練磨之義、全非実説」と述べて、「助正」義と「傍正」義が実説ではないことを主張しているのであるから、その論者を西山派と見ることは難しいかもしれない。右に見たように、西山派は「傍正」義を高く評価しているからである。¹⁷⁾ とすれば、その論者は、親鸞系の人々と考えるのが、最も適切であるのかもしれない。

さて、以上の所論をまとめてみよう。平氏の所説の中心は、選択本願念仏説を“念仏以外では往生できない”という思想”（記述⑥）と見なすことにあるが、第一に『選択集』には、念仏以外の諸行による往生の可能性を認める記述が多数存在する。第二に、『選択集』に説かれる「廃立」義は、

一見すると、“諸行によって往生できない”という解釈を認める根拠となるようにも思われるが、私見によれば、「廃立」とは“阿弥陀仏が諸行を捨て、念仏一行を本願として取った”という「選択」以外のことを意味しない。従って、“諸行を廃する”とは、“諸行を本願としなかった”という意味にかすぎず、ここから帰結するのは“諸行非本願”説、つまり、“諸行は本願の行ではない”という説であつて、“諸行不往生”説、つまり、“諸行によって往生できない”という説ではないのである。しかも、『選択集』が多数の記述において、諸行による往生の可能性を認めていることを考えれば、この場合の“諸行非本願”説は、“諸行は本願の行ではないが、諸行によって往生することも可能である”という意味になる。すると、これは“諸行によって往生できない”という“諸行不往生”説とは、矛盾することになるのである。

選択本願念仏説に関する以上の私見をまとめれば、次のようになる。

「選択本願念仏説」（阿弥陀が諸行を捨て念仏一行を選択して本願とした）↓「諸行非本願説」（念仏以外の諸行は本願ではないが、諸行によって往生することもできる）⇄「諸行不往生説」（諸行によっては往生できない）

最後にもう一つだけ、諸行による往生の可能性を認めている『選択集』の記述を紹介しておこう。それは、次のもので

ある。

③又念佛者捨^{スル}命^ハ已^テ後^ニ決定^シ往^シ生^ス極樂世界^ニ。餘行不定。^ハ（三三八頁）

私見によれば、『選択集』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る。即ち、ここでは念仏を修すれば、決定往生し、余行をなすならば、往生は不定だとされているが、ここで「決定」とは、往生が確定していることを言い、「不定」とは往生が不確定であることを意味している。

この二つの語の意味は、梵語原語というものを一応想定することによって、明確になるであろう。即ち、まず、「決定」の原語としては、「niyata」、「確定した」という形容詞の副詞形としての「niyatam」、「確定的に」「確かに」「必ず」が考えられる。荻原雲来『梵和大辞典』は、「niyatam」の漢訳語として「必」「定」「決定」「必定」等を出している。つまり、「決定往生」の「決定」とは、すでに考察した記述①の「必得往生」の「必」と同様に、念仏を修する人々が、例えば百人いれば百人全て例外なく「必ず」往生するということを意味している。即ち、『選択集』の言葉をを用いれば、正に「百即百生」（三一七頁七行）ということになる。

これに対して、「不定」の原語としては、「aniyata」、「確定されていない」という形容詞が想定される。つまり、「余行

不定」とは、余行を修しても、往生は、「確定されていない」という意味であり、ということは、人々が余行を修すとき、その中には往生できる人々と往生できない人々がいるという意味である。従って、「余行不定」とは、余行による往生の可能性を、全面的には否定せず、部分的には認めている語であるということになるのである。

それ故、「余行不定」の「不定」は、論理学的用語としての「anaikantika」、「不確定な」という形容詞の訳とみなすこともできる。例えば、日本でもよく研究された論理学（因明）の基本的テキストである玄奘訳『因明入正理論』は、「不定」（anaikantika）な「因」（hetu 理由）を、次のように説明している。

③此中、共者如^レ言^ニ声^ハ常^{ナリ}。所量^{ナル}性^ガ故^ト。常^ト無^ク常^ト品^ト皆^ニ共^ニ此^レ因^ト。是^レ故^ト不定^{ナリ}。為^レ下^ニ如^ニ瓶^ト等^ト。所量^{ナル}性^ガ故^ト是^レ無^ク常^ト。為^レ下^ニ如^ニ空^ト等^ト。所量^{ナル}性^ガ故^ト是^レ其^レ常^ト。

つまり、「声」（音声）が「常」（常住）であることを論証するために、「所量性」（認識の対象であること）という「因」は、「不定」（不確定）であるというのである。というのも、この「所量性」という「因」は、例えば「虚空」のように「常」なるもののグループにも、又、例えば「瓶」等のように「無常」なるもののグループにも存在するので、この「因」からは、「声」について「常」たることと「無常」たる

ことという両方の帰結が導かれてしまうからとこの「余行」と「往生」との間にも、この「所量性」と「常性」との間にあるのと同じ関係が認められる。つまり、「余行」も、「往生」に対しては、「不定」である。「余行」という「因」から、「往生」という結果と、「不往生」という結果の双方が生じるからである。

すると、「念仏」が「正定業」と言われるときの「正定」の意味も、「念仏」が、「往生」に対して、「不定」の「因」ではなく、「決定」の「因」であること、つまり、それを修せば、人は必ず「決定して」往生できるという「決定」の意味に理解することができよう。以上の解釈をまとめれば、次のようになる。

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）

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、『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、この点に次のような「略選択」の意味もあるのである。

③ 夫速欲離^レ生^ニ死^ニ二種勝法中且闍^ニ聖道門^ヲ選^テ入^ニ淨土門^ニ。欲^レ入^ニ淨土門^ニ正雜^ニ二行^中且抛^ニ諸雜行^ヲ選^テ應^レ歸^ニ正行^ニ。欲^レ修^ニ於正行^ヲ正助^ニ二業^中猶傍^ニ於助業^ヲ選^テ應^レ專^ニ正定^ニ。正定之業者即是稱^ニ佛名^ヲ。稱^ニ名^必得^レ生^ニ。依^ニ佛本願^ニ。故^{ナリ}。（三四七頁）

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。③にも「必得生」の語が見られたが、念仏と余行との間には、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。

そして、この結論に至るためには、選択本願念仏説という極めて重要な論理が用意されている。つまり、念仏は、何故「決定往生」の業なのかと言えば、それは、阿弥陀が余行ではなく念仏を本願の行として選択したからであり、念仏の「決定」性、つまり、必ず往生を得させる業であるという性質は、阿弥陀によって念仏が本願として選択されたという事実にもとづいているとされるのである。

従って、念仏の「決定」性と余行の「不定」性は、阿弥陀の選択にもとづいている。念仏は阿弥陀仏によって本願と

して選取されたが故に、「決生往生」の正定業となり、余行は選捨されて本願とされなかったが故に、「往生不定」の業となったのである。では、何故に、念仏が阿弥陀仏によって本願とされたことによつて「決定往生」の業となったかと言へば、それは言うまでもなく、『選択集』第三章冒頭に引かれるように、『無量寿経』の第一八願に、

③④ 設我得佛、十方衆生至心信樂、欲生我國、乃至十念、若不生者、不取正覺。(大正、一二、二六八上)

というように、「もし念仏を修したものが、極樂浄土に往生しなければ、私は悟りを取らない」と阿弥陀仏によつて言われたからである。しかも、『選択集』に、

③⑤ 而阿彌陀佛成佛、已來於今十劫。成佛之誓既以成就。當知、一一之願不可虛設。故善導云彼佛今現在世成佛。當知、本誓重願不虛。衆生稱念必得往生。(三二二頁)

と言われるように、阿弥陀がすでに悟っていることは間違いないので、正に善導の言葉通りに、「衆生稱念、必得往生」ということになるのである。

従つて、このような論理構造においては、「信」とは、阿弥陀仏に対する信というような漠然としたものではなく、記述③④の『無量寿経』の第十八願として示された阿弥陀仏(法蔵)の言葉が真実であると信すること以外にはないのであ

る。

以上が、『選択集』の論理構造である。これを繰り返せば、『選択集』は、結論として「速かに生死を離れたい」と思う人に、念仏の専修を勧めるものである。何故かと言へば、阿弥陀仏が余行を捨て念仏を本願の行として選取したが故に、余行は往生について「不定」であり、念仏は「決定往生」の業であるという決定的な対立が生じたからである。では何故に、念仏が本願の行とされることによつて、「決定往生」の業となったかと言へば、阿弥陀仏が、「念仏を修したものが往生しなければ、悟りを取らない」と述べたからであり、この阿弥陀仏が第十八願を述べた言葉が真実であるとすれば、念仏が「決定往生」の業であることは、明らかであるというのである。

従つて、ここにおいて、「信」は、直接的には、往生の因ではない。阿弥陀仏が第十八願を述べた言葉が真実であると信することから帰結するのは、念仏が「決定往生」の業であることであつて、往生そのものではないかである。言い換えれば、「信」は、念仏を引き起こすものにすぎず、往生の因は、あくまでも念仏なのである。それ故、極端に言へば、「信」がなくとも、念仏のみによつて必ず往生できるといふのが『選択集』の基本的立場だと見ざるを得ない。

勿論、このような解釈は、法然自身が承認しないであ

う。というのも、まず第一に、すでに③④で見たように、第十八願には、「至心信樂〔欲生我國〕」の語があるように、「乃至十念」という「念仏」と「信」は、並置されているからである。又、法然が『選択集』において、『観無量寿経』の「三心」に関する善導の『観経疏』の解釈を詳しく引用して（三二八―三三三頁）、さらに

③⑥私云所引三心者是行者至要也。所以者何。經則云下具三心者必生彼國。明知具三必應得生。（三三三頁）

と述べたことも事実であり、この「三心」とは、結局のところ「信」の問題に帰着するからである。この点は、鎮西派の弁長でさえも、『浄土宗名目問答』で、

③⑦所謂於彌陀本願決定可得往生極樂深致信心之人自然具三心也。其故三心俱致決定往生信心故也。（『浄土宗全書』一〇、四〇二頁上）

と述べ、良忠も『決疑鈔』で、

③⑧又、取要言レ之、深信為レ正。以是信心決了凡夫為レ往生機。若具此心二心自具故、二心不レ爾。故論註及安樂集中唯立三信不レ釋二心。信知。亦三心中深信為レ正。（大正八三、八〇下―八一上）（『浄土宗全書』七、二九五頁）

と説くことによつて、知られる。

しかし、私は、法然自身の「三心」に対する取り扱いは、意外と冷淡だったのではないかと考えるのである。つまり、

法然が③⑥で、「三心者は行者至要也」というとき、法然は、この「至要」という語にどれ程の重さを置いたのであろうか。

法然は、確かに『選択集』で、

③⑨次深心者謂深信之心也。當知、生死之家以疑為三所止。涅槃之城以信為三能入。（三三四頁）

と述べて、「信」を強調し、それが、松野純孝博士が言われるように、親鸞が『教行信証』「信巻」で、

④⑩弥陀如来雖發三三心、涅槃真因唯以信心。（『真宗聖教全書』二、五九頁）

と説くような「信心正因」説の拠りどころの一つとなつたといふことは、確かであろう。しかし、私には、③⑥で、「三心者は行者至要也」というとき、「至要」の語に、法然が左程の重きを置いたとは思えないのである。というのも、この「至要」が、「不可欠な本質」というような意味であるとすれば、当然、「三心を欠いた念仏によつて、人は往生できるか否か」という問題が生じる筈であり、この問題について法然は扱わざるを得なかつた筈だからである。

この点を別の言い方で表現すれば、次のようなことになり。即ち『選択集』の記述③⑥に引かれた『観経』の言葉、つまり、「具三心者、必生彼国」と、『選択集』③⑤の「衆生称念必得往生」とは、決して同義ではないということである。と

いうのも、前者は「具三心」が「必生彼国」の因であると説くのに對し、後者は、「称念」を「必得往生」の因として述べているからである。「必生彼国」と「必得往生」が同義であることは、言うまでもない。すると、この二つの文章の對比からは、当然、往生の正因は、「三心（信）か念仏か」という問題意識が否応もなく生じざるをえない筈である。しかるに、法然は、この両者の関係という問題を全く扱うことなく、放置したままにしたのである。

私自身は、法然の本音は、「信」や「他力」を余り強調したくないという所にあつたのではないかと考えている。それは、「信」や「他力」を強調すれば、法然自身が何よりもその確立を目指したと思われる「念仏」という行、あるいは、「専修念仏」という原理が崩壊してしまうだろうということ、彼が予じめ見通していたからだと思われる。それ故、③⑥で法然が、「三心者は行者至要也」とか「明知具三必応得生」と言い、さらに、

④①因茲欲^{チニセンセント}生^ニ極樂^ニ之人、全可^ク具^ス足^ス三心^ニ也。(三三三三頁)

と述べるとき、そこには法然の熱意というものが感じられない。「三心者は行者至要也」などというのは、いかにも力の無い、そつけない表現ではなからうか。

法然の「三心」及び「信」に對する否定的評価は、実は次のような『一枚起請文』においても、歴然としていたのであ

る。

④②もろこしわか朝にも、もろくの智者たちの沙汰し申さるゝ、觀念の念にもあらず、又學問をして念の心をさとりて申す念佛にもあらず、たゞ往生極樂のためには、南無阿彌陀佛と申して、うたかひなく、往生するそとおもひとりて、申すほかには別の子細候はず。たゞし三心四修なんと申す事の候は、みな決定して、南無阿彌陀佛にて往生するそとおもふうちにこもり候なり。このほかにおくふかき事を存せは、二尊の御あはれみにはつれ、本願にもれ候へし。念佛を信せん人は、たとひ一代の御のりをよくく學すとも、一文不知の愚鈍の身になして、尼入道の無智のともからにおなしくして、智者のふるまひをせずして、たゞ一向に念佛すへし。(四一五—四一六頁)

この『一枚起請文』の結論は、「たゞ一向に念仏すべし」ということであつて、これが法然がその生涯をかけて確立しようと努めた「専修念仏」の勧めである。この結論を有する『一枚起請文』には、「三心」と「信」という語が一回づつ用いられているが、前者に關する「三心四心なんと申す事の候は、みな決定して、南無阿彌陀佛にて往生するそとおもふうちにこもり候なり」という文章は、要するに、三心も四修も、念仏さえすればそこに自然にそなわるのだという立場を示している。特に、「なんと」という語には、三心四修という原理を端的に輕視する語感さえ感ぜられる。

次に、「念仏を信せん人」という語において、「信」は「阿弥陀仏」を対象とするものでも、「他力」を対象とするものでも、また「本願」を対象とするものですらなく、「念仏」という一行を対象とするものとされている。⁽²²⁾このことは、「専修念仏」というこの『一枚起請文』の結論と合致して、一切を念仏の一行に帰着させるものに他ならない。従って、繰り返し返せば、「信がなくても、念仏のみによつて、必ず往生できる」というのが、法然、あるいは、『選択集』の基本的立場だと言えるであろう。ただし、「信がなくても、念仏さえ称えれば往生できるのか」という非難は、法然としても避けたかったであろう。私としてはむしろこのような非難を避けるために、『選択集』に第八章「念仏行者必可具足三心之文」が置かれていると見たいのである。

私見によれば、「具三心」の強調ということとは、むしろ法然以後の人々の課題となったものである。今、仮りに、法然が「専修念仏」というものを、ともかくもある時点で確立しえたと考えてみよう。するとそこに、当然、「専修念仏」の徒と言われる人々が出現した筈である。彼等は、法然の教えに従つて、「念仏を修せば、必ず往生できる」と考えたと思われるが、そのとき実際には、どのようなことが起つたのであろうか。多数の人々が「必得往生」の確信を抱いて、念仏を修したと思われるが、その彼等の現実の「生き方」、ある

いは、「態度」を見ている人々の中には、「果して、ただ念仏すればそれだけで往生できるというのは、本当であろうか」という不審の念が生じた筈である。つまり、それは、「念仏をしている人の態度、あるいは、心のあり方というものは、問題にならないのであろうか」という素朴な疑問である。そして、一度、この疑問が生じたならば、必ずや、念仏を行者の心のあり方によつて、よい念仏と悪い念仏、あるいは、往生できる念仏と往生できない念仏に区別する考え方が、生じる筈である。この点を何よりも明瞭に示すのが、念仏に加えて、「具三心」の必要性を強調した隆寛の『具三心義』の次の文章であろう。

④ 問、念佛行者不_レ発_二三心_一可_レ有_二何失_一乎。答、不_レ具_二三心_一者非_二本願念佛_一、若非_二本願念佛_一者恐難_レ得_二往生_一。⁽²³⁾

これによれば、三心を具えていない念仏は、本願念仏ではなく、それによつて往生を得ることは、難しいとされているようである。

同様の考え方は、次の文にも認められる。

④ 不_レ発_二真実心_一之時称名念仏属_二虚仮行_一撰_二雜毒善_一。⁽²⁴⁾

隆寛は、

④ 其故稱_二名號_一、歸_二本願_一故、稱_二名號_一者不_レ疑_二本願_一故、稱_二名號_一者被_二催_一欲生心_一故也。定知_二一稱名號_一之聲中三心具足無_二有_一闕減_一。⁽²⁵⁾

と述べ、称名念仏の中に自然に三心が具足するという立場をも示し、「三心」を称名念仏の他に別に立てることや、称名念仏を三心の具不具によって二種に分けることを嫌ったと思われるが、これは恐らくは法然の説に忠実に従おうとしたのであつて、記述④③と④④を見る限り、念仏を三心の具不具、あるいは、真実心（至誠心）の発不発によって、二種に分類する考え方が、隆寛において原理的には成立していることは、明らかであろう。²⁶

隆寛が強調したのは、深心（深信）よりも、真実心（至誠心）の「帰本願」²⁷ということであつたが、念仏以外に「三心」や「真実心」という「心のあり方」を問題にしたことは、確かであり、このような考え方が「念仏よりも信心」という親鸞の「信心正因」説、あるいは、「信心為本」説にまで展開することは、明らかである。しかし、これはあくまでも、法然より後の発展と見るべきものであつて、法然自身は、自己の思想的任務があくまで「専修念仏」の確立にあることを自覚し、「三心」や「信心」や「他力」の強調を意識的に避けたと思われる。

『選択集』の①には、「称名念仏是彼仏本願行也。故修之者、乗彼仏願、必得往生也」とあるが、ここの「乗彼仏願」も、仏願に対する信を、往生の必須条件として行者に要請するものではない。要するに、『選択集』においては、「他力に

対する信」も、「本願に対する信」も、往生の正因ではない。念仏こそが往生の正因であり、その念仏は、「本願に対する信」、つまり、経文という具体的内容をもった第十八願に対する信によって引き起されるというのが、『選択集』の基本的立場なのである。

二 念仏観の転換について

次に、上述の論点に関連して、法然に「信心為本的思想の成立」（『日本中世』一八八頁）を認めようとする平氏の見解を問題としたい。

平氏は、「念仏観の展開」という項目の下に、「法然に念仏観の転換のあつた事実を指摘しておきたい」（同、一八六頁）と述べて、次のような資料を挙げられた。（以下、『日本中世』一八六頁六一―一行をそのまま示す。ただし、本文にある註番号は削除し、〔H〕〔I〕〔J〕〔K〕の各文章の末尾に、読者の分り易さを考え、出典を付け加えた）

- 〔H〕 一念猶往生、況十念哉、十念尚往生、況多念哉、一日猶往生、況一月哉、一月猶往生、況三月一夏九旬哉、一夏尚往生、況一年哉、一年尚往生、況一生哉（『無量寿経釈』）
- 〔I〕 既指一念云大利亦云無上、況二念三念乃至十念乎、何況百念千念乃至万念乎（『逆修説法』）
- 〔J〕 既以一念為一無上、当以十念為二十無上、又以百

念_レ為_二百無上_一、又以_二千念_一為_二千無上_一、如_レ是展転、從_レ少至_レ多、念仏恒沙、無上功德復_レ成_二恒沙_一（『選択集』）

〔K〕一念既無上功德、当_レ知、十念即十無上、百念即百無上功德也（『浄土宗略要文』）

これについて、平氏は、次のようにコメントされる。

④これは法然が『無量寿経』の同一箇所を釈したものを、〔H〕『無量寿経釈』、〔I〕『逆修説法』、〔J〕『選択集』、〔K〕『浄土宗略要文』と成立順序にしたがって並べたものである。〔H〕から〔I〕、さらに〔J〕〔K〕へと進むにつれて念仏観が転換している事実_に気づくだろう。（『日本中世』一八六頁）

しかし私には、氏が「念仏観が転換している事実」と言われることが理解できないのである。この「念仏観が転換している事実」の存在を、平氏は、次の説明によって、論証しようとしてきている。

⑤〔H〕での「一念猶往生、況十念哉」という表現は、一念よりも十念、十念よりも多念の方が宗教的価値が高いことを示している。このように念仏の回数が増えるにつれて宗教的価値が増大してゆくのは、念仏それ自体に価値が内在しているからである。念仏そのものに功德があるから、唱えれば唱えるほど功德が増してゆく。それ故、重松氏の言うように、史料〔H〕のような念仏観を多善根的・積善主義的念仏観と評してよからう。

法然は選択本願念仏説によって、称名と諸行を比論しな

がら弥陀の下における宗教的平等を確立しようとした。しかし〔H〕のような念仏観では、一念と多念との間に再び宗教的差別がもちこまれ、弥陀の下における平等は瓦解せざるを得ない。後に法然門下の間で、一念か多念か、自力念仏か他力念仏か、誓願不思議か名号不思議か、といった激しい論争が沸きおこり、その中で安心派が論難しようとしたのは、まさに〔H〕のような念仏観だったのである。

それに対し〔J〕〔K〕では、念仏の価値を「一無上」「十無上」「百無上」とすることによって、一念と多念との同価値化が図られている。ここでは念仏の回数それ自体に意味はない。何度唱えても、念仏の価値はあくまで「無上」なのであって、回数を重ねたからといって功德が増すことはない。このように法然は、念仏の価値を無上功德とすることによって、瓦解しかけた弥陀の下における平等を再び回復することに成功したのである。（『日本中世』一八六一―一八七頁）

ここで、平氏は、〔H〕の『無量寿経釈』の念仏観について、「念仏の回数が増えるにつれて宗教的価値が増大してゆく」と言われ、また〔J〕〔K〕の『選択集』と『浄土宗略要文』の念仏観について、「一念と多念との同価値化が図られている」と述べて、両者の念仏観を対比されたが、平氏は、〔J〕〔K〕で「無上」、あるいは、「無上功德」と言われることの意味が、〔H〕に言われる「往生」を意味していることを理解されていないのではなからうか。つまり、「往

生」^①「大利」^②「無上〔功德〕」^③なのであるから、〔H〕から〔K〕までは、すべて全く同趣旨を説くものと解されるのである。即ち、「往生」^④「無上〔功德〕」^⑤である限り、〔H〕の「一念猶往生、況十念哉」と、〔K〕の「一念既無上功德、当知、十念即十無上」とは、どこにもその趣旨に異なるところはないのである。

また、〔H〕に見られる「…猶…況…」という表現と、〔I〕〔J〕〔K〕に見られる「…既……」という表現、特に〔I〕の「…既…況…」という表現は、同義であると考えられるから、これらの表現は「一念と多念との同価値化」という平氏の解釈を拒絶するものであろう。この「…猶…況…」〔既…〔況〕…〕という表現に示される念仏観を、「念仏の回数が増えるにつれて宗教的価値が増大してゆく」とか、「唱えれば唱えるほど功德が増してゆく」と評することに、私は若干の抵抗を感じざるを得ないが、しかし、この表現に、一念よりも多念に高い宗教的価値を認める考え方が示されていることは、確実であろう。

しかるに平氏は、〔J〕の『選択集』に、「一念多念の等価値と多念の勧めという二つの主張」が説かれていることを「整合的に把握することはできない」という「事実」を根拠に、『選択集』の段階で、「信心為本的思想の成立」があったという趣旨の主張を、次のように展開される。

①つまり一念を多善根と考えても、無上功德と考えても、一念多念の等価値性と多念の勧めという二つの主張を、整合的に把握することはできないのである。この事実が、〔J〕『選択集』段階で法然が、宗教的価値の源泉を念仏にではなく、それ以外の何ものかに求めていたことを示唆しているよう。

ではそれは何か。結論を言えば、法然は選択本願への信心に一切の価値の源泉を求めたのである。その結果、念仏の回数という身体的行為の多寡から宗教的価値が分離され、「一念多念の同価値化」がなし遂げられた。したがって〔H〕『無量寿経釈』から〔J〕『選択集』への転換は、多善根から無上功德へという、念仏の善根性の極限的増大を意味するのではなく、念仏善根観の解体・信心為本的思想の成立を意味しているのである。（『日本中世』一八八頁）

しかし、すでに述べた通り、〔J〕の『選択集』の記述を、「一念多念の等価値」とか、「一念多念の同価値化」と評すること自体が、適切ではない。「多念の勧め」ということは、「…猶…況…」とか「…既…況…」というように、一念よりも多念に高い宗教的価値を認めることから、当然の帰結として導き出されるものであるし、又、そこからしか導き出されない。

平氏は、右の論述において、「〔J〕『選択集』段階で法然が、宗教的価値の源泉を念仏にではなく、それ以外の何もの

かに求めていた」と言われ、その「源泉」とは、「選択本願への信心」であり、従つてそこに「信心為本的思想の成立」があつたとされるのであるが、論理が飛躍しているように思われる。平氏がここで、単に「宗教的価値」ではなく、「宗教的価値の源泉」という語を使って議論を展開していることに、とり分け注目したい。『選択集』において、宗教的価値の「源泉」といえば、それは、阿弥陀仏の第十八願以外にはないであろう。この本願に対する信にもとづいて念仏がなされ、念仏が正因となつて往生が可能になるのである。つまり、そこには、本願に対する信が往生を可能にする正因であるという意味での「信心為本説」、又は、「信心正因」説は、全く認められない。

平氏は、自説を拠根づけるため、『十二問答』の

④⑥信オハ一念ニ生ルトトリ、行オハ一形ヲハケムヘシ（ト、
ススメタマヘル積也。）（六三六頁）

という語を引かれるが、果してこの語は、法然の立場を正確に表しているであろうか。あるいは、法然の言葉と見なしうるであろうか。

記述④⑥を含む『十二問答』は、『和語灯録』四（大正八三、二二三下）に収められているが、これは、『西方指南抄』の『或人念仏之不審聖人に奉問次第』を承け、或いはまた、『醍醐本法然上人伝記』の『禅勝房との十一箇条問答』を承けて

いると思われる。⁽²⁹⁾ 従つて、記述④⑥に相当する語は、『西方指南抄』では、

④⑦信おば一念に生むまるととり、行おば一形をはげむべしと、すゝめたまへる積也。（『真宗聖教全書』四、二一六頁）

というように、④⑦と同文であるが、『醍醐本法然上人伝記』では、

④⑧信取スニ念往生スト、行一形可レ励也。（六九八頁）

となつている。

法然の著作とされるものにおいては、他にも、

④⑨信を一念にむまるとりて、行をは一形にはけむへしとすゝむる也。（『登山状』四二七頁）

⑤⑩信をハ一念にむまるととりて、行をは一形はけむへし。

（『禅勝房にしめす御詞』四六四頁）

という同様な表現が見られるが、これらはすべて、記述④⑥にもとづく様々なヴァリアントかもしれない。

しかるに、記述④⑧を含む『醍醐本法然上人伝記』は、極めて問題の多い書にあり、その『三心料簡および御法語』には、その末尾に有名な「善人尚以往生況悪人乎事」の一段があり（四五四頁）、その冒頭の「三心料簡事」には、三心に關する隆寛の解釈が見られることが、すでに坪井俊映氏によつて指摘されている。⁽³⁰⁾

さらに、この『三心料簡および御法語』には、「一念信心

事」という一段があり、そこには、

⑤1 取^ニ信^ス於^ヘ一念^ニ、^{スヘシ}尽^ス行^ニ於^テ一形^ニ。(四五三頁)

という文があり、これが同じく『醍醐本法然上人伝記』の『禅勝房との十一箇条問答』に含まれる記述④8と同趣旨であることは、明らかである。しかるに、記述⑤1の直前には、「平成臨終事」という一段があり、そこには、

⑤2 於^ニ平生念佛^ニ、往生不定思^{トヘハ}、臨終念佛^モ又以不定也。以^ニ平生念佛^ヲ決定思^{トヘハ}、臨終又以決定也云々。(四五三頁)

と説かれているが、私はここに「平生業成」説が示されていると考える。³¹つまり、ここには、「平生の念仏」によって往生が「決定」するという立場が見られるのであり、しかもその「平生の念仏」とは、直後の「一念信心事」の記述⑤1を参照するならば、「信の一念」を指していると考えられる。とすれば、ここには、親鸞の「信心正因」説、「平生業成」説と基本的には一致する考え方が示されているように思われる。

さらに、何よりも重要なことは、『唯信抄』の末尾に、

⑤3 このゆへに一念決定しぬと信じて、しかも一生おこたりなくまふすべきなり。これを正義とすべし。(『真宗聖教全書』二、七五五頁)

という一節が見られることである。傍線を付した部分が、『醍醐本法然上人伝記』の記述⑤1(『三心料簡および御法語』)

選択本願念仏説と悪人正因説(松本)

と記述④8(『禅勝房との十一箇条問答』)とに、趣旨が一致していることは明らかであろうが、ここで「正義」、つまり、正統説として確定されたこのテーゼこそ、記述⑤1④8、そして、『十二問答』記述④6等の全ての類似表現の基礎となったものだと考えられる。従って、『十二問答』記述④7の「信オハ一念二生ルトトリ、行オハ一形ヲハケムヘシ」に示される考え方は、法然より後の発展と見るべきものであって、この語によって法然の説を理解しようとする平氏の解釈は、適切ではないことになるであろう。従って、この点からも、法然における「念仏観の転換」とか「信心為本的思想の成立」という平氏の説は、成立しないであろう。

なお、『和語灯録』中の『十二問答』が、法然理解の信頼すべき史料たりえないことについて、さらに一言しておきたい。元亨版『和語灯録』の『十二問答』には、自力と他力の区別が、次のように示されている。

⑤4 問、自力他力ノ事ハ、イカカココロウヘク候ラム。答ラハク、源空ハイフカヒナキ邊國ノ土民ナリ、殿上ヘマイルヘキキリヤウニテハナケレトモ、上ヨリメセハ、二度マイルリタリキ。コレワカマイルヘキシキニテハナケレトモ、上ノ御チカラナリ。マシテ阿彌陀佛ノ御力ニテ、稱名ノ願ニコタエテ來迎セサセタマハム事オハ、ナムノ不審カアルヘキ。(六三七頁)

これに対応する一節は、『西方指南抄』の『或人念仏之不審聖人に奉問次第』では、

⑤⑤問、自力他力の事は、いかゞこゝろうべく候らむ。

答らくは、源空は殿上へまいるべききりやうにてはなけれども上よりめせば、二度まいりたりき。これわがまいるべきしきにてはなけれども、上の御ちからなり。まして、阿彌陀佛の佛力にて、稱名の願にこたえて來迎せさせたまはむ事おぼ、なむの不審かあるべき。〔真宗聖教全書〕四、二一七頁）

となつており、『醍醐本法然上人伝記』の『禅勝房との十一箇条問答』では、

⑤⑥十問云、自力他力申事、何様可レ得心候乎。答云、源空

雖レ非下可レ參殿上ニ機量上、自レ上召者二度參殿上。此非下我可レ參之式、上御力也。何況阿彌陀佛御力、酬稱名願一來迎事、有レ何不審。〔六九八頁〕

となつている。

これらの記事を信じるとすれば、ここで法然は、「他力」、つまり、「阿彌陀仏ノ御力」を、「上ノ御チカラ」に喩えていることになるが、すでに述べたように、法然が『選択集』において「他力」の語を一度しか、しかも、曇鸞の『往生論註』からの引用文中にしか用いていない（三一二頁）事実を別にしても、この比喩は余りにも世俗権力に対して迎合的でありすぎるように思われる。「上ヨリソセバ、二度マイリタ

リキ」という発言も、殿上への二回の参上を誇っているようにも受け取られ、これは法然と殿上とに緊密な関係があつたことを主張するために創作された話にしかすぎないように思われる。

また、元亨版『和語灯録』では、法然が自身を「イフカヒナキ辺国ノ土民ナリ」と語つたことになつてゐるが、この語は記述⑤⑤と比べれば分るように、明らかに付加であり、正徳版に至つて削除されている⁽³²⁾。しかし、このような表現は、他力に頼らざるを得ない凡夫の自己認識を語るものとしては、親鸞『唯信鈔文意』（異本）の、

⑤⑦れうし・あき人さまさまのものは、みないし・かわら・つ

ぶてのごとくなるわれらなり。〔真定聖教全書〕二、六四七頁）

という表現などに近接するものであり、その点でも、元亨版『和語灯録』所収の『十二問答』の後代性を示しているであろう。

以上で、選択本願念仏説に関する検討を終えたいが、『選択集』の選択本願念仏説の本質が密教的な「勝劣義」ではなく、「一切皆成」を意図しようとする「難易義」の方にある⁽³³⁾という私見については、既発表の拙論を参照されたい。

三 悪人正因説について

『歎異抄』第三条の所説を、「悪人正機説」ではなく「悪人正因説」と呼んだのは、家永三郎氏が最初であろう。⁽³⁴⁾その後、『歎異抄』第三条の所説を「悪人正因説」と呼んだり、そのテーマを「悪人正因」と解することは、重松明久氏⁽³⁵⁾、熊田健二氏⁽³⁶⁾、さらには、平雅行氏によっても継承された。『歎異抄』第三条の所説を「悪人正因説」と呼ぶこと自体は、ここに「他力をたのみたてまつる悪人、もとも往生の正因なり」とある以上、不適切だとは思われない。ただし問題は、その所説を如何に理解するかであるが、これについては『歎異抄』のすべての研究者が、その解釈を異にしているといつても過言ではない。私自身の解釈についても、『歎異抄』それ自体の考究とともに発表する予定であるが、ただし、ここで問題としたいのは、平氏の解釈の基本的な図式についてである。氏は、次のように言われる。

⑧ 善人^aなをもて往生をとぐ、いはんや悪人^bをや、しかるを世のひとつねにいはいはく、悪人^bなを往生す、いかにいはんや善人^aをや

これは論争の焦点となった『歎異抄』の一節だが、まず①傍線（b）で「悪人でも往生、況んや善人」と語られていること、②それが世間の常識的見解であることから、悪人より

選択本願念仏説と悪人正因説（松本）

善人の方が価値が高いことがわかる。したがって傍線（b）は「二次的価値体（悪人）でも往生、況んや一次的価値体（善人）」と言い換えることができる。では傍線（a）はどうか。まず①傍線（a）（b）は善人悪人の位置を変えただけで、言いまわしは同じであること、②「しかるを」という逆接を示す語の存在は傍線（a）（b）の内容が正反対であることを示しているため、傍線（a）もまた「二次的価値体（善人）でも往生、況んや一次的価値体（悪人）」という内容であることがわかる（このような煩雑な論証方法をとらなければならぬ理由は後述する）。

そこで傍線（a）のように善人を二次的価値体、悪人を一次的価値体とする『歎異抄』の思想を悪人正因説と呼び、傍線（b）のように悪人を二次的価値体、善人を一次的価値体とする常識的思潮を善人正因説と呼びたい。つまり「○○正因説」とは常に「価値の劣った××でも往生、況んや勝れた○○の往生は当然である」という表現形式をとるのである。整理すれば次のようになる。

悪人正因説：二次的価値体（善人）でも往生、況んや一次的価値体（悪人）
善人正因説：二次的価値体（悪人）でも往生、況んや一次的価値体（善人）

（『日本中世』二二二—二二三頁）〔破線〓松本〕

この平氏の説明で、私が最も疑問を感じるのは、私が破線を付した部分である。平氏は、「しかるを」という逆接を示す語は、（a）と（b）の内容が「正反対」であることを示

していると言われる。これは、基本的に正しいであろう。しかし（a）と（b）の内容が「正反対」であるとすれば、（a）と（b）において、「善人」の語義も「悪人」の語義も、些さかも変つてはならないであろう。つまり、「悪人」の語義は、（a）においても、（b）におけると同様、平氏の言葉を用いれば、「二次的価値体」でなければならぬ。例えば、「AよりBが大きい」という命題と「BよりAが大きい」という命題が逆であるためには、この二つの命題におけるAにも、Bにも、同一の語義を有する同一の名辞が代入されなければならないであろう。即ち、右に示した第一命題のAとBに「日本」と「アジア」を代入し、第二命題のAとBにもそれぞれ「日本」と「アジア」を代入して、しかも第二命題における「日本」は、「宇宙そのもの」を意味しているのであるから、第一命題における「日本」とは意味が異なると言つたとしたら、第一命題と第二命題との間に、「正反対」や「逆」の関係は成り立たないであろう。

平氏は、「二次的価値体」「二次的価値体」という用語を用いられるが、氏自身はそれを感知されていないにもせよ、こうした用語の使用によって、氏の議論は一種トリッキーなものになっている。氏は、「悪人を一次的価値体とする『歎異抄』の思想」と言われるが、この解釈が『歎異抄』第三条の文言と合致するかどうかを、以下に検討しよう。前掲の平氏

の論述では、第三条の冒頭しか引用されていない点に致命的な欠点が認められると思われるが、『歎異抄』第三条の全文は、次の通りである。

⑤ 善人なをもて往生をとぐ、いはんや悪人をや。しかるを世のひとつねにいはいはく、悪人なを往生す、いかにいはんや善人をや。この条、一旦そのいはれあるにたれども、本願他力の意趣にそむけり。そのゆへは、自力作善のひとは、ひとへに他力をたのむこゝろかけたるあひだ、弥陀の本願にあらず。しかれども、自力のこゝろをひるがへして、他力をたのみたてまつれば、真実報土の往生をとぐるなり。煩惱具足のわれらは、いづれの行にても生死をはなるゝことあるべからざるを、あはれみたまひて願をおこしたまふ本意、悪人成仏のためなれば、他力をたのみたてまつる悪人、もとも往生の正因なり。よて善人だにこそ往生すれ、まして悪人はと、おほせさふらひき。（『真宗聖教全書』二、七七五頁）

ここで、「煩惱具足のわれらは、いづれの行にても生死をはなるることあるべからざる」という語に注目したい。ここに、「煩惱具足のわれら」は、行文上、「悪人」と同義と見てよいであろう。しかも、その「煩惱具足のわれら」は「悪人」は、「いづれの行にても生死をはなることあるべからざる」、つまり、如何なる行によつても生死を解脱できないと言われているのであるから、ここでも、「悪人」は、（b）

の「悪人なを往生す、いかにいはんや善人をや」におけるのと同様に、平氏の言葉を用いるならば、「二次的価値体」であると言えるであろう。

私は、「いづれの行にてても生死をはなるることあるべからざる」とある所を、「いづれの善行にてても……」とした方が、論旨は分り易いと思っている。つまり、ここでこの語は、その前に出る「自力作善のひと」との対比において言われているのであるから、「自力作善のひと」は、何等かの「行」、つまり、善行によって、「生死をはなるること」が、できるといふことも意味している筈である。しかるに、『歎異抄』第三条において、「自力作善のひと」と「他力をたのみたてまつる悪人」との対比が、「善人」と「悪人」の対比として述べられていると考えられるから、そこで「善人」＝「自力作善のひと」とは、何等かの「善」行によって生死を離れることができる人であり、「悪人」＝「他力をたのみたてまつる悪人」とは、いかなる「善」行によつても生死を離れることができない人であり、従つて、「悪人」は、平氏の表現を用いれば、相変らず「二次的価値体」にとどまっているのである。

また、「生死をはなるること」と「往生」との価値評価について、考えざるを得ない。「往生」とは、基本的には、仏教の目的と考えられる「悟り」や「解脱」ではない。極楽

世界に「往生」してから、そこで聞法修行して「悟り」や「解脱」を得るといふのが、浄土教の基本であろう。とすれば、「往生」が、「悟り」や「解脱」以上の仏教的価値をもっていると考えerことは不可能なのである。つまり、『歎異抄』第三条においても、やはり、「生死をはなるること」と「往生」とでは、前者の価値が高く考えられていると思われる。

しかるに、目的としてのこの前者に何等かの「善」行によつて、到達できるのが、「自力作善のひと」であり、「いづれの行にてても」到達不可能なのが、「悪人」だと言うのである。それ故、そのような言わば「自力では、どうしようもない」「いづれの行にてても生死をはなるることあるべからざる」ものを、「あはれみたまひて願をおこしたまふ本意」と言うのであるから、「悪人」は、「自力では、どうしようもない存在」として隣れまれるべきもの、つまり、「二次的価値体」なのである。

その二次的価値体が、「いはんや悪人をや」とか「まして悪人は」と言われて「善人」よりも先に往生が認められているのは、やはり、『醍醐本法然上人伝記³⁷』や覚如『口伝鈔』で問題とされる「本願の対機」または、「本願の正機」（平氏の言う「一次的救済対象」という原理にもとづいているのである。つまり、第三条から、この原理を示す「本願他力の意趣」と「弥陀の本願にあらず」と「願をおこしたまふ本

意」という語を省いてしまえば、『歎異抄』第三条の所説は構造的に成立しないのである。その意味では、第三条の所説が「悪人正機説」にもとづいて成立していることは、確実である。しかるに、何故、この『歎異抄』第三条において「悪人」が「正機」ではなく、「正因」という語で言われているかは、大きな問題であろう。それについては、稿を改めて論じる予定であるが、「悪人」をそのまま全肯定しようとする極端な「造悪無碍」説が、その背景にあるというのが、私の基本的理解である³⁹。従って、『歎異抄』第三条の悪人正因説は、法然の思想でも、親鸞の思想でもなく、また、覚如の『口伝鈔』に示される悪人正機説ですらないであろう。

以上、『選択集』の選択本願念仏説と『歎異抄』の悪人正因説に関して、平氏の見解を批判し私見を述べたが、何故このような批判がなされる必要があったのかについて、最後に一言述べておきたい。私が多数の研究者の法然研究、特にその思想的研究に対して抱いている最大の不満は、法然が親鸞的に解されているのではないかという点なのである。さらに、親鸞的ならまだよい方として、ある場合には『歎異抄』的に解されている場合すら見受けられる。私が力説したいことは、法然は法然であつて、親鸞ではなく、また他力を強調した隆寛でさえないということである。しかるに、多くの研究者は、隆寛・親鸞という所謂「他力義系統」⁴⁰の方向を、法

然思想の徹底と見なし、それに対して法然を「まだ親鸞にまで徹底していない」と評価しているように見える。あるいはまた、親鸞の方が法然より「深い」とか、あるいは「より反権力的である」というような評価を自明なものとして、法然の思想を扱おうとしているように見受けられるが、これは大きな問題であると思われる。

私の見るところでは、『選択集』は、緊密な論理によって構成された確固たる一個の明確な知的体系であつて、そこに「他力」とか、曖昧な「信」とかいう原理を持ち込んで全体を解釈しようとすることは、『選択集』の一貫した論理を見失うことになると思われる。残念ながら私には、平氏の法然理解にも、この意味での親鸞的な解釈が持ち込まれているように感ぜられた。従つて、これを批判することが、法然思想の解明に若干は資するのではないかと考えたのである。平氏を始めとして識者の御批判を待ちたいと思う。

(1) 望月信亨博士も『略述浄土教理史』（日本図書センター、一九七七年）において、選択の主体が阿弥陀であることの意義を強調して、次のように述べている。ここには、平氏の主張の中心的な論点とされるものが、すでに示されているように思われる。

斯様に、稱名の一行を本願と誓はれたことを以て、彌陀

因位の選擇にかゝるものと論じて、即ち取捨を佛意の上に歸せられた點は、慥に上人の獨創であり、又即ち根本信仰であるといはねばならぬ。……阿彌陀如來が、因位に心中の所願を選擇して、四十八願を建立せられたのであるから、取捨は、元とく佛意の上に存するのである。既に如來が選擇を加へられて、吾等衆生を攝受せんが爲に、善妙の國土を莊嚴せられた上は、吾等は、佛意に隨順して、此土入聖の心を捨て、淨土往生の法に歸せねばならぬ。又既に如來が選擇を加へられて、諸行を以て本願となさず唯だ稱名を生因と誓はれた上は、吾等は、佛意に隨順して、餘行餘善を抛ち、専ら稱名の一行を事とせねばならぬ。取るも、捨てるも、悉く如來の指命であるから、吾等は、唯だその指命に信順して、取捨を決すれば善い。否な決せねばならぬ。(二二二—二二三頁)

(2) 『選択集』三二八頁。

(3) 「其佛即選擇二百一十億佛國土中。諸天人民之善惡。國土之好醜。為選擇心中所欲願。」(大正一二、三〇一上)。

(4) 「ひとりだちをせさせて助をさゝぬ也」の後には、「助さす程の人は、極樂の辺地にむまる」(四六二頁) という文章が続くが、ここに見られる「助業→辺地往生」という考え方は、少なくとも、『選択集』には認められないであろう。「辺地」という言葉自体が『選択集』には、見られない。これは、法然より後に發展した考え方ではなからうか。例えば、後論するように、『極めて問題のある『醍醐本法然上人伝記』所収の『三心料簡および御法語』の「但念佛生三極樂國」也、但餘行生三解慢

國」也。(四五〇頁) という文章に見られる考え方と一致するように思われる。しかるに、この文章については、末木文美士氏が、「極樂國と解慢國を分けるなど、源空自身の思想とは思われない」(末木『日本仏教思想史論考』大蔵出版、一九九三年、四三四頁) と評されている。

また、この『禪勝房伝説の詞』には、やや後に次のようである。それに善人は善人ながら念仏し、悪人は悪人ながら念仏して、ただ生まれつきのまゝにて念仏する人を、念仏にすけさゝぬとは申す也。(四六二頁)

この「善人は善人ながら、悪人は悪人ながら」というのは、『三十四箇事書』(多田等編『天台本覚論』日本思想大系9、岩波書店、一九七三年)に、

無常乍無常、常住不失。差別乍差別、常住不失。(三五八頁下)(二五七頁、読み下し)

但正報乍正報三身、依報乍依報三身。(三六四頁下)(一七三頁、読み下し)

地獄乍地獄、餓鬼乍餓鬼、乃至仏界乍仏界不改變。(三六五頁上)(二七四頁、読み下し)

円教意、転衆生成仏身不云也。衆生乍衆生、仏界乍仏界、俱常住覚也。(三六五頁下—三六六頁上)(一七六頁、読み下し)

とあるように、天台本覚法門に典型的に認められる表現であり、論理である。現象的な差別、あるいは事物をそのまま絶対として肯定するような論理を、私は、「当体即常」の論理、または、

「居直りの論理」と呼んでいるが（拙稿「道元と如来蔵思想」『駒沢大学仏教学部研究紀要』五六、一九九八年、一四二—一四五頁）、『選択集』にこのような論理は、認められない。従って、この『禅勝房伝説の詞』の史料的价值には疑問があり、そこに見られる所説をそのまま法然のものとするには、問題があろう。

また、『醍醐本法然上人伝記』所収の『三心料簡および御法語』にも、

念佛申者、只生付マ、ニテ申ヘシ。善人乍ニ善人、悪人乍ニ悪人、本マ、ニテ申スヘシ。（四五〇頁）

とあり、前掲の『禅勝房伝説の詞』の文章と、趣旨も表現も一致しているが、右の「申スヘシ」の後には、次のような一文が続いている。

此入三念佛之故、始持戒破戒ナニクレト云ヘカラス。只本體アリノマ、ニテ申ヘシト云々。（四五〇頁）

ここで「本体」という語が用いられていることに、特に注目したい。この「本体」は、直前の「本ノママニテ」の「本」と同義とされているのであるが、このような表現、あるいは、論理は、天台本覚法門に典型的なものとすることができる。即ち『三十四箇事書』には、

行住坐臥四儀乃至作十悪五逆体不改即応身也。（三六三頁上）
（二六九頁、読み下し）

とあるのである。現象的事物、あるいは差別的な事物は、その「体」または「当体」を改めずにそのまままで絶対として肯定されるとすれば、ここに、悪をそのまま肯定する「造悪無碍」的思想が成立するのも、当然であり、それ故、ここには「十悪五逆を作

るも」とあるのである。

『三心料簡および御法語』について見ても、第一条の「三心料簡事」には、

造悪之凡夫即可レ由ニ此真実ニ之機也。（四四九頁）

とあり、さらに、「造悪機念仏事」には、

造レ悪身之故念仏申也。（四五〇頁）

とあり、また、次の条に、

此宗悪人為ニ手本ニ善人撰也。（四五〇頁）

とあり、更に、末尾には、有名な、

善人尚以往生況悪人乎事。（四五四頁）

という「口伝」と、その説明があるのである。

坪井俊映氏は、「この三心料簡以下の法語の中に長樂寺隆寛の考えが処々に見られる」（『醍醐本・法然上人伝記について』『印度学仏教学研究』二三一—一九七四年、五二七頁）と述べられたが、氏が『三心料簡および御法語』の中に隆寛の説を指摘されたことは、極めて重要であると思われる。というのも、この指摘によって、少なくとも、この文献の所説をそのまま法然のものとするにはできないことが、示されたと思われるからである。

(5) これらの記述以外に、後出の記述⑯、つまり、第三章の章名を加えることができる。

(6) 石井教道『選択集全講』平楽寺書店、一九五九年、六〇—頁参照。

(7) この語は『阿弥陀経釈』（二四八—二四九頁）にも見られる。
(8) 梯実円氏も、『法然教学の研究』（永田文昌堂、一九八六

年)〔以下『法然教学』と略す〕の中で、「本願においてなされた弥陀の廃立を選択とよび」(二〇九頁)、「かくて弥陀が選択廃立された本願念仏」(二二〇頁)、「選択と廃立は同義語であつて」(二二三頁)と述べられていることに、注意したい。

(9) 望月信亨『略述浄土教理史』三三一頁、恵谷隆戒『補訂概説浄土宗史』隆文館、一九七八年、六〇頁参照。

(10) 大正四七、四三一中。

(11) 『法然教学』三四七―三五三頁参照。

(12) 『西山上人短篇鈔物集』八五頁。『法然教学』三五〇頁参照。

(13) 法然の著作とされるものの中で、念仏に「自力」と「他力」を区別する最も典型的なものとして、『念仏往生要義抄』がある。というのも、そこには、

⑦他力の念仏は往生すべし。自力の念仏はまたく往生すべからず。(六八二頁)

とあるからである。しかるに、この一文について、梯氏は、次のような重要なコメントをされている。

さきへのべたように鎮西派の弁長や良忠は、念仏に自力と他力を分別することは、法然にはなきことであるといわれているが、法然にもこのような法語があったのである。ところが元亨版『和語灯録』本では「自力の念仏はまたく往生すべからず」となっているのを、義山が改訂した正徳版では「他力の念仏は往生すべし、自力の念仏は、本より往生の志しにて申念仏にあらざれば、またく往生すべからず」となっている。これによれば、自力の念仏とは、往生の志のない念仏

で、聖道門の行法としての念仏のごときものをさすということになる。しかし法然はさきへのべたように他力に対して「自力」といは、わがちからをばげみて往生をもとむる也」といわれているから、義山改訂本は、鎮西義との矛盾をばかすための改変であつたとみるべきであろう。(『法然教学』三六一頁)

つまり、梯氏は、義山本で、この一文に「本より往生の志しにて申念仏にあらざれば」という語が補れているのを、「鎮西義との矛盾をばかすための改変であつた」と推測されたのである。この氏の推測は、正しいと思われる。しかし、だからと言って、「法然にもこのような法語があつたのである」という結論は必ずしも容易に導き出し得るものではないと思われる。というのも、私は『念仏往生要義抄』を偽撰と考えるものであるが、このテキストが偽撰であることと、義山がこのテキストを鎮西義に都合のよいように改変することは、少しも矛盾しないからである。

『念仏往生要義抄』の冒頭近くには、

①しかるに世すでに末法になり、人みな悪人なり。(六八一頁)とあるが、法然の語としてはやや極端に過ぎないであろうか。

悪人往生・悪人正機が、法然より後、特に親鸞系において唱えられたのは確実と思われるが、例えば『選択集』には「悪人」の用例は、ただ一回、それも、『往生論註』からの引用として、

②無願、悪人破^ニ他勝徳^ニ。(三一二頁)

とあるだけである。しかも、この「悪人」の用例には、悪人正機説に連なる要素は見られない。

これに対して、前掲の文章を含む『念仏往生要義抄』の冒頭部分は、

㊦それ念佛往生は、十悪十逆をえらばず、迎攝するに十聲一聲をもてす。聖道諸宗の成佛は、上根上智をもとゝするゆへに、聲聞菩薩を機とす。しかるに世すでに末法になり、人みな悪人なり。はやく修しがたき教を學せんよりは行じやすき彌陀の名號をとなへて、このたび生死の家をいづべき也。
（六八一—六八二頁）

とあつて、ここには、念仏往生は悪人を正機とするという考え方が読み取れる。あるいは、このテキストの悪人正機説は、
㊧阿彌陀佛は悪業の衆生をすくはんために、生死の大海に弘誓のふねをうかべ給へる也。（六八五頁）
という一文により明瞭であろう。

しかるに、このような悪人正機説は、家永三郎氏によって指摘された（家永三郎『中世仏教思想史研究』法蔵館、一九四七年、一三頁）『後世物語』の、

㊨いはゆる彌陀の本願はすべてもとより罪惡の凡夫のためにして聖人賢人のためにあらずとこゝろえつればわが身のわろきにつけても、さらにうたがふおもひのなきを信心といふなり。（『真宗聖教全書』二、七六四頁）

という論述に見られるものと、極めて近接していると思われる。また『教行信証』に化身土巻には、

㊩則是彰為悪人往生機也；即是未來衆生頭為往生正機也。

（『真宗聖教全書』二、一四八頁）

とあり、ここに悪人正機説が認められるということは、古田武

彦氏（古田「親鸞に於ける悪人正機説について」『日本歴史』九五、一九五六年、三二二頁）によって指摘された通りである。

それ故、『念仏往生要義抄』の悪人正機説は、親鸞系の悪人正機説と軌を一にすると思われるが（『後世物語』を親鸞の著作と見る私見については、本論集所載の拙稿『捨子問答』と『後世物語』参照）、これに対して『選択集』では、念仏往生の正機について、どのように説かれているであろうか。家永氏が注意された（前掲書、八頁）ように、そこには確かに、

㊪唯有念佛之力能堪滅於重罪。故為極惡最下之人所説極善最上之法。（三三七頁）

ともあるが、しかし、『選択集』（三一—一頁）に引かれた元曉『遊心安樂道』の

㊫淨土宗意本為凡夫兼為聖人。（大正四七、一一九中）
という一文に示されるように、「凡夫」を正機として、「聖人」を傍機とするのが、法然の基本的立場であると見るべきであろう。つまり、これは、いわば、凡夫正機説であつて、悪人正機説ではないことに、注意すべきである。

従つて、『念仏往生要義抄』の悪人正機説は、『選択集』の凡夫正機説ではなく、親鸞系の悪人正機説に一致すると考えられる。また、この『念仏往生要義抄』では、「女人」が「悪人」と同レベルのものとして現われるが、このことも、『選択集』の所説とは、隔りが大きいように思われる。即ち、『念仏往生要義抄』には、

㊬しかるに阿彌陀ほとけの本願は、末代のわれらがためにおこ

し給へる願なれば、利益いまの時に決定往生すべき也。わが身は女人なればとおもふ事なく、わが身は煩惱悪業の身なればといふ事なかれ。もとより阿彌陀佛は、罪惡深重の衆生の、三世の諸佛も十方の如来も、すてさせ給ひたるわれらをむかえんとちかひ給ひける願にあひたてまつれり。往生うたがひなしとふかくおもひいれて、南無阿彌陀佛くと申せば、善人も悪人も、男子も女子も、十人は十人ながら、百人は百人ながら、みな往生をとぐる也。(六八二頁)

とあり、ここで「女人」が「悪人」と同じヴェルのもの、つまり「三世の諸佛も十方の如来も、すてさせ給ひたるわれら」の一種とされていることが知られる。この点はさらに、

㊦抑、機をいへば、五逆重罪をえらばず、女人闍提をもすてず、(六八八頁)

というように「女人」が「闍提」と同置されていることによつても、明らかである。

しかるに、『選択集』において、「女人」への言及は、『阿彌陀經』からの引用文中に、

㊧舍利弗若有善男子善女人、聞説阿彌陀佛一執持名號、……是人終時心不顛倒、即得往生。阿彌陀佛極樂國土。(三四四頁)

とあり、また、善導の『観念法門』からの引用文中に、
㊨又如彌陀經説、若有男子女人、七日七夜及盡一生、一心專念阿彌陀佛、願往生者、此人常得六方恆河沙等佛共來護念、故名護念經。(三四六頁)

とあり、さらには、『往生要集』からの引用文中に、

㊩今勸念佛、非是遮餘種種妙行。只是男女貴賤不簡、行往坐臥、不論時處諸緣、修之不難。乃至臨終願求往生、得其便宜、不如念佛。(三二〇頁)

とあるのみであつて、これらの引用文において、「女人」を「悪人」と等視するような考え方は見られない。しかるに、正にこのような考え方が『後世物語』に、次のように見えているのである。

㊪この念仏もまたしかなり、諸教にきらはれ、諸仏にすてらるゝ悪人・女人・すみやかに浄土に往生してまよひをひるがへし、さとりをひらくは、いはばまことに、これこそ諸教にすぐれたりともいひつべけれ。(『真宗聖教全書』二、七五八—七五九頁)

しかも、ここに出る「諸仏にすてらるゝ」と、㊫の「三世の諸佛も十方の如来も、すてさせ給ひたる」とは、表現まで一致している。

さらに『念仏往生要義抄』には、

㊬たゞひとすぢにわが身の善惡をかへり見ず、決定往生せんとおもひて申すを、他力の念仏といふ。(六八二頁)

㊭この心に住して、わが身の善惡をかへり見ず、ほとけの本願をたのみて念仏申すべき也。(六八七頁)

というように「わが身の善惡をかへり見ず」という表現が二回ある。このような表現が見られることは、このテキストに悪人正機説が説かれることにもとづくであろうが、『後世物語』にも、すでに㊮のところ「わが身のわるきにつけても」という類似の表現があり、さらに、

⑦わがこゝろのわろきにつけても、弥陀の大悲のちかひこそ、あはれにめでたくたのもしけれとあふぐべきなり。（『真宗聖教全書』二、七六二頁）

という表現もあつたのである。それ故、『念仏往生要義抄』に、親鸞系統の考え方が濃厚に反映されているということは、确实だと思われる。

親鸞思想の特徴としては、
⑧眞實信心の行人は、攝取不捨のゆへに正定聚のくらゐに住す。このゆへに臨終まつことなし、來迎たのむことなし、信心のさだまるとき往生またさだまるなり、來迎の儀則をまたず。（『末灯鈔』『真宗聖教全書』二、六五六頁）

⑨眞實信心をうれば、すなわち无碍光佛の御こゝろのうちに攝取して、すてたまはざるなり。攝取はおおさめたまふ取はむかへとるとまふすなり。おおさめとりたまふとき、すなわち、とき日おもへだてず。正定聚のくらゐにつきさだまるを、往生をうとはのたまへるなり。（『一念多念文意』同右、

六〇五頁）
⑩誓願眞實の信心をえたるひとは攝取不捨の御ちかひにおさめとりてまもらせたまふによりて、行人のはからひにあらざ、金剛の信心となるゆへに正定聚のくらゐに住すといふ。（『唯信鈔文意』同右、六二三頁）

という論述にあるように、信心が定まるとき、正定聚に入る、という現生正定聚、平生業成の説が言われるが、明確な形ではないにせよ、『念仏往生要義抄』には、同様な説が説かれているように思われる。即ち、例えば、

⑪他力の心に住して念仏申さば、一念須臾のあいだに、阿弥陀ほとけの來迎にあづかるべき也。（六八四頁）

と言われるときの「一念」とは、臨終の一念ではなく、平生の一念なのではなからうか。つまり、親鸞が、

⑫一念といふは、信心をうるときのきわまりをあらわすことばなり。（『一念多念文意』六〇五頁）

と述べるように、信を得るときの一念なのではなからうか。とすれば、『念仏往生要義抄』の立場は、臨終を待つことなく往生が定まる平成業成説であると言ふべきであろう。

このテキストの次の論述も、この点を示していると思われる。

⑬問ていはく、最後の念佛と平生の念佛と、いづれかすぐれたるや。答ていはく、たゞおなじ事也。そのゆへは、平生の念佛、臨終の念佛とて、なんのかはりめかあらん。平生の念佛の、死ぬれば臨終の念佛となり、臨終の念佛の、のぶれば平生の念佛となる也。難じていはく、最後の一念は百年の業にすぐれたりと見えたり、いかむ。答ていはく、このうたがひは、この文をしらざる難なり。いきのとゞまる時の一念は、悪業こほくして善業にすぐれたり、善業こほくして悪業にすぐれたりといふ事也。たゞしこの申す人は念佛者にてはなし、もとより悪人の沙汰をいふ事也。平生より念佛申して往生をねがふ人の事をば、ともかくもさらに沙汰におよばぬ事也。

問ていはく、攝取の益をかうぶる事は、平生か臨終か、いかむ。答ていはく、平生の時なり。そのゆへは、往生の心ま事

にて、わが身をうたがふ事なくて、來迎をまつ人は、これ三心具足の念佛申す人なり。この三心具足しぬればかならず極樂にうまるといふ事は觀經の説なり。かゝる心ざしある人を、阿彌陀佛は八万四千の光明をはなちててらし給ふ也。平生の時てらしはじめて、最後まですて給はぬなり。かるがゆへに不捨の誓約と申候也。(六八六―六八七頁)

まず、ここで第一の「問ていはく」以下に出る答えて、平生の念仏と臨終の念仏とは優劣がなく同じであると言っているのは、明確に「難じていはく」以下の臨終業成説を斥けて、平生業成の立場を示したものと思われる。その点は、第二の「問ていはく」以下の問答を読むと理解されると思われる。即ち、ここに、摂取の益をこうむるのは平生のときであると言われ、この点は、㊦㊧㊨における親鸞の「摂取不捨」の説明に合致している。

また、「往生の心ま事にてわが身をうたがふ事なくて來迎をまつ人」というのは、決して、臨終の人ではなくて、真実の信心を平生に得た人と言うであろう。この人は、「三心具足」の人と言われるが、この「三心」とは、「往生の心」を承けているから、信心を指すと見るべきであろう。そして、「三心具足しぬれば、かならず極樂にうまる」というのは、正に㊦の「信心のさだまるとき、往生またさだまるなり」に合致している。かくして、ここには、親鸞と同様な現生正定聚・平生業成の説が説かれていると見ることが出来る。『念仏往生要義抄』と平生業成説の関係については、『法然教学』四六六頁にも指摘がある。

なお、㊦前半には、「最後の一念は百年の業にすぐれたり」という語が見られる。これは、その直前の「平生の念仏、臨終の念仏とてなんのかはりめかあらん」という説と逆の立場を示したものである。即ち「平生の念仏と臨終の念仏とは、かわりがなく同じである」という主張は、一般に臨終にあると考えられる業成の時点を生平にまでもたらずものであり、従って、平生業成説を主張せんとするものに他ならない(この点、全く同じ主張が、『醍醐本法然上人伝記』の「三心料簡および御法語」中の「平生臨終事」に見られる(本論、記述㊦参照))。これに対して、「最後の一念は百年の業にすぐれたり」とは、臨終の念仏(臨終正念)を生平の念仏とは比較にならぬ程高く評価し、そこに業成があるとする臨終業成説なのである。「臨終の一念は百年の業にすぐれたり」の語は、『十二問答』の第十二問にも見られるが(六四〇頁)、そこでも、結論として示される「臨終の一念とおなし事なり」(六四〇頁)という文章は、㊦の「平生の念仏、臨終の念仏とてなんのかはりめかあらん」と同様に、この語の臨終業成説を否定して、平生業成説を説くものと思われる。

なお、「臨終の一念は百年の業にすぐれたり」に類する語は、しばしば隆寛の説を示すものとして言われることが多い。例えば、『隆寛律師略伝』によれば、隆寛の臨終に際し、弟子達が隆寛に「臨終ノ一念ハ百年ノ業ニ勝レタリ」(『統浄土宗全書』一七、五九一頁下)と言ったところ、隆寛が微笑したという記事が見られる。又、『捨子問答』にも、「此ノ臨終ノ一念、百年ノ業ニモ勝タル」(『統浄土宗全書』四、九頁上)という語が、

答者、即ち、「師」の言葉として出ている。

さて、以上の考察にもとづき、私は『念仏往生要義抄』を偽撰であると考えるのであるが、最後にこの私見を補強するため、このテキストより、次の記述を示しておこう。

①聖人の念仏と、世間者の念仏と、功德ひとしくしてまたくかはりめあるべからず。疑いていはく、この条なを不審なり、そのゆへは、女人にもちかづかず、不浄の食もせずして申さん念仏は、たとかふべし、朝夕に女境にむつれ、酒をのみ不浄食をして申さん念仏は、さだめておとるべし。功德いかでかひとしかるべきや。答ていはく、功德ひとしくして勝劣あるべからず。（六八三—六八四頁）

この記述は『七箇条制誡』第四条で「戒是仏法大地也」（七八八頁）と述べて、「姪酒食肉」等の「造悪」を否定した法然の立場とは明らかに矛盾するものと思われる。

(14) 「全分他力」を主張した西山派は、必ずしも反体制的であった訳ではないことにも、注意したい。田村円澄『日本念仏思想史研究 浄土教篇』三九頁参照。

(15) 望月、前掲書、三六六頁参照。

(16) この点で、次の行観の語を参照。

付レ之西谷上人又如是物語云昔大谷上人之時人人一向廢立法門要門定散之重無沙汰也。西山之上人御時人人一向浄土要門佛語定散或見説法門事計廢立法門無沙汰間異義不同也。此レ兩方取合分別令レ持可レ宜物語有。（『浄土宗全書』八、三五九頁上—下）

(17) 石井『選択集全講』二四七頁参照。

(18) 『宇井伯寿著作選集』第一卷、大東出版社、一九六六年、三二七—三二八頁。

(19) 石井『選択集全講』九八頁参照。

(20) 松野純孝博士は、その著『親鸞』（三省堂、一九五九年）で、この記述⑦に言及され、「最も口称の念仏行に重きをおく聖光ですら……深心（信心）の一心に三心をつめているところをみると、源空においても三心を深心（信心）の一心につめる思想があつたことが想像される」（二二九頁）と論じられるが、「信心為本」説とは対極にあるように考えられる鎮西派の弁長（聖光）・良忠が、三心の中の深心、つまり、信心の意義を強調したのは、私見によれば、法然というよりも、法然以後の展開、つまり、親鸞に向うような流れからの影響をやはり受けたのではないかと思われる。

(21) 松野、前掲書、二三八—二三九頁参照。

(22) 私は、道元が『弁道話』で説いたことは、「専修坐禅」の勧めであつたと思つている。その『弁道話』で道元は、「信」を力説するが、その場合の「信」とは、「専修坐禅」を成立させる為の「信」、つまり、坐禅という一行に対する「信」であつたと考える。つまり、『弁道話』の主張は、「専修」についても、「信」についても、『選択集』とパラレルな関係にあり、この点でも、『弁道話』は、『選択集』の影響下に、それに範を取つて書かれたものと思われる。この私見については拙稿「道元と批判宗学」『駒沢大学禅研究所年報』九、一九九八年、一〇二—一三八頁参照。

(23) 『具三心義』（平井正戒『隆寛律師の浄土教・付遺文集』

(復刊) 国書刊行会、一九八四年、〔遺文集〕 三頁上。

(24) 同右、六頁下。

(25) 同右、二頁下—三頁上。

(26) 実際、『具三心義』には、次のような明確な表現もある。

「念佛有二種一、本願念佛二、非本願念佛々々々々々々々々々々者六念中念阿彌陀是也 本願念佛者三心具足念佛今所論也」(同右、二頁下)

(27) 『具三心義』には、「真実心者、帰本願之心也」(同右、一〇頁下)とある。

(28) 『日本中世』一八七頁。ただし、括弧でくくった末尾の部分、即ち、「ト、ススマタマヘル釈也」は、平氏の引用では省かれている。

(29) 宮崎円遵『親鸞聖人書誌』真宗典籍刊行会、一九四三年、二〇四頁参照。

(30) 前註(4)参照。

(31) 前註(13)記述②に関する論述参照。

(32) 大正八三、二二三下参照。ただし、「イフカヒナキ」という語には、注目しておきたい。それは、『醍醐本法然上人伝記』中の『禅勝房との十一箇条問答』の末尾には、

此故一文不通者中神師(妙)往生也。(六九九頁)

とあるが、『西方指南抄』中の『或人念仏之不審聖人に奉問次第』の対応箇所では、

さればこそいふにかひなきやからどもの中にも、神妙なる往生はすることにてあれ。(『真宗聖教全書』四、二一八頁) となっており、「一文不通」が「いふにかひなき」に変えられ

ているようである。なお「いふにかひなきやからども」は、

『和語灯録』では、「イフニカヒナキモノトモ」(六四〇頁、註

②)、大正八三、二二四中)となっている。

(33) 前註(22)に示した拙稿、一〇三頁、一五〇頁註(40)参照。

(34) 家永『中世仏教思想史研究』法蔵館、六頁、一二—一三行。また、二〇四頁、二〇七頁、二〇八頁。参照。ただし、家

永氏は「親鸞の悪人正因説」という語をしばしば用いられ(二〇四頁、二〇八頁)、親鸞と『歎異抄』を区別する理解を明確には述べられていないようである。

(35) 重松明久『日本浄土教成立過程の研究』平楽寺書店、一九六四年、五一七—五一九頁参照。

(36) 熊田健二「親鸞における否定の論理—悪人正因と悪人正機—」『古代・中世の社会と思想』三省堂、一九七九年、二二三—二三五頁参照。

(37) 平氏は『醍醐本法然上人伝記』の「善人尚以往生、況悪人乎〔事〕」を、「法然の発言」と呼んで、次のように論じられる。

最後に、傍線(c)の法然の発言について一言しておきたい。この内容が果たして悪人正機説・悪人正因説のいづれであったのかは、定かではない。ただ法然が浄土門の対機の普遍化を図って、「弥陀ノムカシノチカヒタマヒシ大願ハ、アマネク一切衆生ノタメ也、無智ノタメニハ念仏ヲ願トシ、有智ノタメニハ余行ヲ願トシタマフ事ナシ」と、念仏門を無智の人だけを対象とするという思想を明確

に否定している事実からすれば、悪人正機説であつた可能性はかなり少ない。しかも「浄土門、還愚癡、生極楽」（訓点・返点、原文のママ）といった表現や、

此宗、悪人為手本、善人撰也、聖道門、善人為手本、悪人撰也（訓点・返点、原文のママ）

念仏を信せん人は、たとひ一代の御のりをよく、学すとも、一文不知の愚鈍の身になして、尼入道の無智のともからおおしくして、智者のふるまひをせずして、たゞ一向に念仏すへし

などの発言からすれば、傍線（c）が悪人正因説であつた可能性の方が高いだろう。しかしいづれにせよ、親鸞・源智のように、法然門下に二通りの解釈が存在していたことだけは確かである。（『日本中世』二二八―二二九頁）

この論述を読むと、私には、平氏が、「善人尚以往生、況悪人乎」という語を、本當に、法然が発した語であると素朴に考えておられるのではないかとさえ感じられるのである。しかし、『醍醐本法然上人伝記』には、隆寛の解釈が見られる等、問題の多いことはすでに繰返し述べた通りである。この点で、前註（4）等参照。平氏は右の論述の後半でも「一枚起請文」の記述と、「此宗、悪人為手本」という『醍醐本法然上人伝記』中の『三心料簡および御法語』の記述（前註（4）参照）を並べているが、両文献は、その信憑性において、対等に扱われるべきものではないであろう。法然の思想を論じる際には、先ず何よりも史料の信憑性に関する吟味が必要であろうと思われる。

（38）平氏によれば、悪人正機説と悪人正因説の相違は、次のよ

うに定式化される（『日本中世』二二六頁）。

悪人正機説：二次的救済対象（一次的価値体・善人）でも往生、況んや一次的救済対象（二次的価値体・悪人）

悪人正因説：二次的価値体（善人）でも往生、況んや一次的価値体（悪人）

これによつて、知られることは、平氏が、『歎異抄』第三条の「悪人正因説」から「正機」つまり、氏の言葉によれば、「二次的救済対象」という原理を排除しようとされていることである。しかし、私見によれば、『歎異抄』第三条から、「正機」という原理を排除することはできない。「本願他力の意趣」「弥陀の本願にあらざ」「願をおこしたまふ本意」というこれらの言葉は、実質的には正に本願の「正機」とは誰かについて語っているからである。平氏が、この「正機」という原理を排除して、『歎異抄』第三条に関して、氏独自の「悪人正因説」の解釈を構築しえたと考えたのは、氏が第三条の全体に依らず、その冒頭の文章のみにもとづいて、「悪人正機説」との相違を構想されたからにすぎないであろう。

なお、第一条の「そのゆへは、罪惡深重、煩惱熾盛の衆生をたすけんがための願にまします」も、「悪人」を本願の「正機」とするものであろう。

（39）かつて金子大栄氏は、岩波文庫の『歎異抄』の旧版（一九三一年）の解説において、

悪人が正因であつて、他力をたのみたてまつることが正因であるといふのではない。（二五頁）（傍点金子氏）

と述べられていた。古田武彦氏は、この解釈を「宗学的もしくは

は、哲学的歪曲ではあるまいか」(古田「親鸞に於ける悪人正機説について」)と批判され、金子氏も、前述の解釈を改版(一九五八年版)では、削除されたが、私は、金子氏の当初の解釈こそ正解だと思っている。

熊田氏は、註(36)に示した論文で、

「すなわち歎異抄第三条が語るところのものは、親鸞の全思想体系を貫く根本理念たる「正定之因唯信心」とする信心ナリ為本・唯信の思想に他ならない。(二三五頁)

と論じられたが、私はこの熊田説よりも、前掲の金子氏の旧説の方が、実は正確に『歎異抄』の本質を突いていると思っている。つまり、「信」や「他力」ではなく「悪人」を「正因」と呼んで全肯定するところに『歎異抄』の基本的立場たる「造悪無碍」説が示されているのである。なお、「造悪無碍」説については、本論集所載の拙稿「『捨子問答』と『後世物語』」参照。

(40) 「他力義系統」という語は、ごく最近、末木文美士氏より献呈を受けた氏の近著『鎌倉仏教形成論 思想史の立場から』(法蔵館、一九九八年)で用いられていた語(一五〇頁)であり、氏は『三部経大意』を「主に門下の他力義系統によって伝持されたのではないだろうか」(一五〇頁)と論じられたのである。『三部経大意』については、末木氏自身がその真撰・偽撰をも含めて問題点を指摘されているが、私としてはその真撰を疑っている。これについては、別に論じたい。

(一九九八年六月七日)