

- (土川本五八頁)と述べている。また臨終正念については、行者の念仏による阿弥陀仏の来迎によって正念に住するのであって、行者が正念に住するから阿弥陀仏の来迎があるのではないことを説いている。詳しくは拙稿「口称念仏による変成と念仏者の態度」(東海学園女子短期大学紀要三三号・一九九七年九月)
- (34) 「鎌倉の二位の禅尼へ進ずる御返事」(昭法全・五三〇～五三一頁)
- (35) 『選択集』第三章に法然自ら、何ゆえに第一八願を選取して一切の諸行を捨てて往生の本願とするのかという問いを設け、それに答えて「答へて曰く、聖意測り難し、たやすく解することあたはず。しかりといへども、今試みに二の義をもつてこれを解せば、一は勝劣の義、二は難易の義なり。初めの勝劣は、念仏はこれ勝、余行はこれ劣なり。名号はこれ万徳の帰する所なり。しかれば則ち、弥陀一仏の所有り四智・三身・十力・四無畏等の一切の内証の功德、相好・光明・說法・利生等の一切の外用の功德、皆ことごとく阿弥陀仏の名号の中に撰在せり。故に名号の功德、最も勝とするなり。」(土川本三一～三二頁)と述べていることよって、
- (36) 『往生浄土用心』(昭法全・五五七～五五八頁)
- (37) 『念仏大意』(昭法全・四〇九頁)
- (38) 「禅勝房伝説の詞」(昭法全・四六一頁)
- (39) 「乘願上人伝説の詞」(昭法全・四六七頁)
- (40) 「常に仰せられける御詞」(昭法全・四六七・四九一・四九四頁)、また「十七条御法語」(昭法全・四六八頁)にも見られる。
- (41) 「大胡の太郎実秀へつかはす御返事」(昭法全・五一八頁)
- (42) 「常に仰せられける御詞」(昭法全・四九〇頁)
- (43) 「十二問答」(昭法全六四二・頁)
- (44) 「聖光聖覚両上人との問答」(昭法全・七三六～六三七頁)
- (45) 「良忠上人伝聞の御詞」(昭法全・七六五頁)
- (46) 「七箇條の起請文」(昭法全・八〇九頁)
- (47) 「十二問答」(昭法全・六三六頁)、「念仏大意」に「信を一念にむまるととりて、行をは一形にはけむへし」(昭法全・四二七頁)とある。また「高砂浦の老魚人の現證をききて仰られける御詞」に「念仏は一念に生まると信じて、多念をはげめとぞ仰られける」とある。又、「黒田の聖人につかはす御返事」にも「行ハ一念十念ムナシカラズト信シテ無間ニ修スヘシ。一念ナホムマル、イカニイハムヤ多念オヤ」(昭法全五〇〇頁)とある。ここで多念を説くのは、一念に一度の往生をあておくといい禅勝房に示す詞(昭法全四六四)と関わって理解されるものである。
- (48) 「常に仰せられける御詞」(昭法全・四九二頁)
- (49) 「禅勝房にしめす御詞」(昭法全・四六四頁)
- (50) 「つねに仰られける御詞」(昭法全・四九三頁)、「信空上人伝聞の御詞」には、「法然上人ノノタマハク、四修三心ヲ沙汰スルコトハ一向専修ニナルマテノコト也。一向専修ニナリヌレハ、別ニ四修三心ノ沙汰ナシ、一向専修ニナサンバカリノコト、念仏者ニナリヌレバ、タダ相統シテ往生スルバカリナリ」(昭法全・七五三頁)とある。
- (51) 「明遍僧都との問答」(昭法全・六九三頁)、「往生浄土用心」(昭法全・五六二頁)、や「念仏往生要義抄」(昭法全・六八四頁)、や「百四十五箇条問答」(昭法全・六四九、六五八頁)等、その他多く、凡夫の実情を踏まえ、そのうえに立つて念仏すればよいことを述べている。詳しくは前掲の拙論を参照されたし。
- (52) 高橋弘次稿「講座仏教思想・十一・信」所収、「浄土宗の信仰」

- (7) 『選択集』第二章に「問うて曰く、普く諸願に約して、麁惡を選捨し善妙を選取すること、その理しかるべし。何が故ぞ、第十八の願に一切の諸行を選捨して、ただ偏に念仏一行を選取して、往生の本願とするや。答へて曰く、聖意測り難し。たやすく解することあたはず。しかりといへども、今試みに二の義をもってこれを解せば、一は勝劣の義、二には難易の義なり。初めの勝劣は、念仏はこれ勝、余行はこれ劣なり。ゆゑいかんとならば、名号はこれ万徳の帰する所なり。(中略)次に難易の義は、念仏は修し易し、諸行は修し難し。(中略)まことに知るべし。上の諸行等をもって本願とせば、往生を得る者はすくなく、往生せざる者は多からむ。弥陀如来、法蔵比丘の昔、平等の慈悲に催されて、普く一切を撰せむがために、造像起塔等の諸行をもって、往生の本願としたまはず。ただ称名念仏の一行をもって、その本願としたまへるなり」(土川本三一―三三頁)とある。
- (8) 大森莊蔵『物と心』
- (9) 既にこのことについては平成九年度の浄土宗総合学術大会(於・大正大学)で発表しているが、そこでは資料的にも十分整理できていなかったきらいもあり、また紙面的にも制約があつて十分意を尽くせなかつたと考えられるので、今般、新しい視点をいれて改めてここに発表する。
- (10) 『三部經大意』(昭法全・三二―三三頁)
- (11) 『選択集』第八章私積段(土川本八〇頁)、無量壽經における信の意味については經典における信の原語、*sradha*、*prasāda*、あるいは *adhimukti* などを通して詳論されている。そこでは信は仏道への能入位とともに究竟位の意味を有していることが述べられている。詳しくは藤田宏達著『原始浄土教思想の研究』、信楽峻磨著『浄土教における信の研究』等があり、信は道元功德の母であり、心の澄淨としての信は禪定に共通し、安穩なる心の状態を示し、信とは心を淨ならしめるものとされる。そして信は煩惱と離れるゆえに清淨となるとされる。
- (12) 『往生大要抄』(昭法全・五一頁)
- (13) 『浄土宗略抄』(昭法全・五九三頁)
- (14) 『御消息』(昭法全・五七七頁)
- (15) 『三部經釈』(浄土宗学研究二〇号所収、竜谷大学図書館所蔵元享版『黒谷上人語灯録』の翻刻による。一七四頁)
- (16) 『選択集』第十一章に念仏を「阿伽陀藥」に譬えている。
- (17) 『往生大要抄』(昭法全・四九頁)
- (18) 『法然上人御說法事』二七日(昭法全・一七七頁)
- (19) 『三部經釈』(浄土宗学研究二〇号所収、竜谷大学図書館所蔵元享版『黒谷上人語灯録』の翻刻による。一〇四頁)
- (20) 『念仏大意』(昭法全・四〇六―四〇七頁)
- (21) 一枚起請文(昭法全・四一六頁)
- (22) 『選択本願念仏集』(土川本二二六頁)
- (23) 大橋俊雄校注『選択本願念仏集』二二三―二二四頁
- (24) 『往生大要抄』(昭法全・五一・六〇頁)
- (25) 『法然上人御說法事』六七日(昭法全・二二八頁)
- (26) 『念仏大意』(昭法全・四〇八・四一四頁)
- (27) 『登山状』(昭法全・四二八頁)
- (28) 『二期物語』(昭法全・四四二頁)
- (29) 『聖光上人伝説の詞』(昭法全・四五八・四六〇頁)
- (30) 「つねに仰せられる御詞」(昭法全・四九二・四九五頁)、同じく、「決定往生セント思切テ申ス念仏二三心ハ皆納ル也ト云フ事ヲ、去レハ習ハサル物ナレトモ決定往生センスルト思切テ申シ居ル程二三心ヲ具ルコトハ安キ也ト」(昭法全・四九二頁)とある。
- (31) 「大胡の太郎実秀が妻室のもとへつかはす御返事」(昭法全・五〇九・五一〇頁)
- (32) 「大胡の太郎実秀につかはす御返事」(昭法全・五二二頁)
- (33) 『選択集』第七章の三縁の内、増上縁を説明する中で、「衆生称念すれば、即ち多劫の罪を除いて、命終らむと欲する時、仏、聖衆とともに來たりて迎接したまふ。もろもろの邪業繫、よく礙ふるものなし」

た信の浄土教における重要性という観点からも第三類型が最も多く見られるのである。しかし、法然の基本的立場は類型によって知られるごとく、先ず念仏するという実践の上に信が決定していく、深められていくと受け止められているのである。第五の類型に見られるように、安心・起行のすべてが口に南無阿弥陀仏と称えることに終始することになるのである。その上に立って、第二類型としての「ただ信ずべし」「一向に念仏すべし」が説かれていると言える。そして法然の信行論の特徴は、まず口に南無阿弥陀仏と名号を称えることから始まり、一形、すなわち生涯、無間に修することになることと言つてよい。こうしたことを高橋弘次博士は次のように述べている。

浄土宗の信仰は、口に南無阿弥陀仏と称える口称念仏にはじまって口称念仏におわるといつてよい。(中略) 一貫して口称念仏の教えに終始したことはない。(中略) しかもその安心起行との関係は、車の両輪のごとく両者不可欠のものとして強調されているのである。しかし法然の説き示す念仏の実践過程においては、この安心(三心)も口称念仏という起行のうちに包み込まれてしまふという、口称念仏の仕組みがみられるのである。(中略) 救い(往生)を信じて口称念仏するなかにおのずから安心(三心)のそなわる仕組みのあることが知られる。(中略) 法然は「行具の三心」の立場をとるといえよう。(中略) 善導のいう「就人立信」と「就行立信」の二つの立場について、法然はいずれの立場をとったかという、「就行立信」の立場をとっているとと思われる。(中

略) 三心の内容をことさらに明らかにして心にそなえていくというよりは、むしろ往生に疑いなしと決定の思いをなして念仏するなかに自然にそなわるといふのである。これは「行に就いて信を立てる」という立場であろう。さらには「行具の三心」といつてよいであろう。(中略) 法然の念仏の教えにおいて安心と起行とは、車の両輪のごとく実践・具足していくことが要請されている。しかしこの安心(三心)は口称念仏の実践のなかに自然に具足されるという立場がとられる。これはいわば前者は念仏のタテ前であり、後者は念仏の実践からみたホン音であるといつてよいであろう。<sup>(52)</sup>

こうした所論は、このように法然における信と行の関係についての類型的考察を通すことによつて、より明確に把握することが可能となる。

## 注

- (1) こうした点の指摘は多くの現代思想家たちによつて言及されている。
- (2) 『往生大要抄』(昭和新修法然上人全集・以下昭法全と略す・五九一六〇頁)
- (3) 『念仏大意』(昭法全四〇九頁)
- (4) 『観経疏』女義分
- (5) 善導の唯為凡夫の考えに先行するものとして、曇鸞の『往生論註』の八番問答がある。そこでは浄土願生者を無量寿経の第一八願にある「唯除五逆誹謗正法」の文と観無量寿経下々品の「不善業五逆十悪」の文によつて煩惱をもつた凡夫であるとしている。
- (6) 迦才『浄土論』巻中(大正蔵四七・九〇・c)、巻上(大正蔵四七・八八・b)

と、すべてが南無阿弥陀仏と名号を称えることに終始一貫されているのである。

### 三、各類型に見られる特徴

すでに類型ごとに関連する形で、その特徴を眺めてきたが、ここではそれぞれの類型における信と行に関わって説示される内容を整理したい。一覧表に図示すれば以下のとおりである。

類型	説示内容
一	浄土門、聖道門ともに信行相応
二	①行者の善悪不問、②誓願を信、③信機、④諸仏証誠、⑤現世利益
三	①心の善悪・罪の軽重不問、②決定往生の信、③無智の身、煩惱未断、造罪悪の凡夫、④三心具足、⑤臨終正念、⑥来迎引摂、⑦名号万徳所帰、⑧無餘修、
四	①臨終来迎、②滅罪、③三心具足、④歓喜踊躍、⑤念声は一、⑥名号万徳所帰、⑦妄念自止。散乱自静、願心自生、三業自調、
五	①三心・四修・五念、

この一覧表からも理解されることは、浄土門に限らず仏道すべてが信と行の相応を理想とするのであるが、とりわけ浄土門にあっては「信仏の因縁をもって」といわれるように、信が重要視されるのである。したがって信じて行ずることは言うまでもないところであ

るが、凡夫は至誠心としての真実心を起こしもち続けることが困難であることも事実である。こうした事実を見据えて法然はあるがままにして念仏することを勧めるのである。<sup>(51)</sup>それが我が身の善悪を顧みず、罪の軽重を問題とするのではなく、その凡天性なるがゆえに念仏しても浄土往生できないのではと思うことが、ひいては阿弥陀仏の本願の不思議、大慈悲を疑うことになるのであると注意しているのである。したがって第三類型ではとりわけこうした側面について言及することが多いのである。往生は阿弥陀仏の力によってなされるものであることを重ねて説くのはそのためでもある。その具体的な内容が類型の第三、第四で説かれ、名号万徳所帰、臨終正念、来迎引摂、滅罪、三心具足等といった阿弥陀仏からの働きが強調されることになるのである。その働きが念仏相続によって心に歓喜踊躍が生起させ、現生の充実が図られるとするのである。これらもみな、法然自らの深い宗教的反省と自覚及び主体的な実践の中から確信体験されたものであろうことは想像に難くない。そして最も注意されるべきことは、阿弥陀仏によって選択された本願の念仏を称えらるということ、阿弥陀仏の前においてすべての衆生が平等であり、ここに阿弥陀仏の平等の慈悲、聖意があつて、念仏行という易行性と超勝性が最下位のものこそ救われなければならないとする凡夫のための浄土教の真意でもある。この真意を一向専修として説き示したのがまさに法然であるといえる。そしてその実際としての信と行にあつては、あるべき念仏者の理想の姿としての第一類型を取り上げながらも、現実の凡夫という次元に立つて第四類型が説かれ、ま

を唱よ。もし能称名すれば佛名の徳として妄念自止、散乱自静り、三業自調て願心自発なり。然れば願生の心の少にも南無阿弥陀仏、散乱の増時も南無阿弥陀仏、妄念の起時も南無阿弥陀仏、善心の起時も南無阿弥陀仏、不浄の時も南無阿弥陀仏、清浄の時も南無阿弥陀仏、三心の闕たるにも南無阿弥陀仏、三心具足するにも南無阿弥陀仏、三心現起するにも南無阿弥陀仏、三心成就するにも南無阿弥陀仏、これすなはち決定往生の方便なり<sup>(44)</sup>

とあつて、念仏の相続が強調され、特に凡夫の特質としての妄念が起きることについて、念仏すれば自ずと阿弥陀仏の名号の徳が働いて静まり、かつ往生したいという願心も生じ、三業が整っていくのであるから、如何なる時、いかなる状態であつても名号を唱えることであると論し、三心も念仏相続において必具することが明かされている。そして先ず名号を称えることであるとし、三祖良忠上人に伝えられた詞には

先師云、故上人先唱名号、名号徳而妄念自止、願心自生也。何況本願元意為化乱心難止者也。付妄念難止一向可仰本願。付散乱難静一向可唱名号也<sup>(45)</sup>被仰。

とあり、先ず名号を称えることが示されるとともに、そこには法然自らの深い宗教体験に裏打ちされた心の実際が語られていると考えられる。さらに『七箇條の起請文』では三心の眞実心(至誠心)と深心を説明して

詮するところ生死の報をかるしめ、念仏の一行をはけむかゆへに、眞実心といふ也。二に深心といふは、ふかく念仏を信する心な

り。深く念仏を信すといふは、餘行なく一向に念仏になる也。もし餘行をかぬれば、深心かけたる行者といふ也。詮するところ、釈迦の浄土三部経は、ひとへに念仏の一行をとくと心え、弥陀の四十八願は、称名の一行を本願とすと心えて、ふた心なく念仏するを深心具足といふなり<sup>(46)</sup>。

と述べ、深心を餘行を交えない一向の専修であるとするのである。すなわち一向専修にして無間に念仏することが深く信することであるとするのである。

この類型では滅罪、臨終来迎、三心具足、歡喜踊躍、名号の功德と関わつて説かれているところに特徴が見られる。

そして最後に第五の類型としてあげられるものが、信一念行一形型である。法然は既に見てきたように、念仏の相続を最も肝要としていたのである。『十二問答』では

問、礼讚ノ深心ノ中ニハ、十声一声必得往生、乃至一念無有疑心ト釈シ、マタ疏ノ中ノ深心ニハ、念々不捨者、是名正定之業ト釈シタマヘリ。イツレカワカ分ニハオモヒサタメ候ヘキ。答。十声一声ノ釈ハ、念仏ヲ信スルヤウナリ。カルカユヘニ信ヲハ一念ニ生ルトトリ、行オハ一形ヲハケムヘシト、ススメタマヘル釈ナリ。マタ大意ハ一発心以後ノ釈ヲ本トスヘシ<sup>(47)</sup>。

とあり、同様のことは法然が平生から教え論じていたことであり、「常に仰せられる御詞」や「禪勝房にしめす御詞」等々にみられ、又上人の給はく、源空の目には、三心も南無阿弥陀仏、五念も南無阿弥陀仏、四修も南無阿弥陀仏なりと<sup>(50)</sup>

とある。名號万徳所帰説とともに善導の言に対する信をも強調しているのである。

この類型においては、阿弥陀仏の本願と関わって説かれているものが最も多く見られる。次に名号・念仏（の功德）を信じること、決定往生の信の確立に関するものが多見されるとともに本願との関わりや決定往生の信との関係からも、煩惱をも断ぜず罪悪をも造り、無智・破戒の身である凡夫であろうとも、心の善悪・罪の軽重を問題とせずして、余行を交えず無間に念仏することが取り上げられている。さらにこうした念仏者は臨終において無上の功德を得て来迎引撰されることが述べられ、ここにこの類型の特徴を見ることができさる。

第四の類型は、念仏行の相続の中で信が確立されていくとする立場であり、また行そのものが信であるとする立場である。所謂行即信型ないし念仏相続即信型である。いわば先の第三類型と逆で行を先とし信を後に述べるものがここには含まれる。『念仏大意』には

カノ名號ヲ一向ニ称念シテ、ウタカヒヲナスココロナケレハ、一  
念ノアヒタニ、八十億劫ノ生死ノツミヲ滅シテ、最後臨終ノ時、  
カナラス弥陀ノ来迎ニアツカル也。<sup>(37)</sup>

とあって、行を先に出し、その後に信をあげている例である。称念が滅罪と臨終来迎とに関わって論じられている。同様に臨終と来迎と念仏との関係に言及するものに「禅勝房伝説の詞」があり、そこではさらに念仏相続が三心具足との関係で述べられて

今度の生に念仏して来迎にあづからんうれしさよとおもひて、踊

躍歡喜の心のおこりたらん人は、自然に三心は具足したりとしるべし。<sup>(38)</sup>又念仏の相続せられん人はわれ三心具したりとしるべし。

とあり、念仏相続が三心を具足するものであることを法然は平素から門弟たちに語っており、同様のことが「乘願上人伝説の詞」や「常に仰せられる御詞」<sup>(40)</sup>、さらには「大胡の太郎実秀へつかはす御返事」<sup>(41)</sup>にも見られる。

また信ずることは行ずることに於いて成り立つことであるとしている。「常に仰せられる御詞」には

これをもつて上人私にいわく、名号を聞くといえども、これを信ぜずば、これを聞かざるがごとし。これを信じると雖も、これを唱えずば、これを信ぜざるがごとし。只つねに念仏すべし。<sup>(42)</sup>

とあって、信と行の関係が、行において信が確定し、真実の信となることが明らかにされている。そして注意すべきことは、先の第二の類型で指摘した「只つねに念仏すべし」で結ばれているということである。また『十二問答』では名号万徳所帰説をあげ金剛の心で臨終まで念仏相続することが深心であるとして

命終らんまで、口に唱ふるを深心と云也。<sup>(43)</sup>（中略）名号おこたりなく、佛に宮仕へ奉るは深心也。

といい、「聖光聖覚両上人との問答」では

聖光房尋申て云、仰て本願を信じ実に往生を願ずれども妄念鎮に起て止難、散乱彌倍て静ならず、この條如何が候や。上人答給はく、妄念余念をもちへりみず、散乱不浄をもちはず、唯口に名号

一念十念むなしからずと信じて無間に修すべし。一念なをむまる、いかにいはんや多念をや。

又云。一丈のほりをこへんと思はん人は、一丈五尺をこへんとはげむべし。往生を期せん人は、決定の信をとりてあひはげむべきなり<sup>(30)</sup>

とあつて、信ずる内容が一遍の念仏であつても虚しいものではないことや、決定往生の信によつて無間に名号を称えることなどが説かれているのである。そして消息類では、こうした説示は細かに論じられ、「大胡の太郎実秀が妻室のもとへつかはす御返事」では

極楽ニ往生スルニソノ行ヤウヤウニオホク候ヘトモ、ワレラカ往生セムコトハ、タタ本願ニスカリテ、往生スルコトイトヤスク候。シスレハスナハチ念スルトコロ、極楽ニアラスハ生死ヲハナルヘカラス。念仏ニアラスハ極楽ニムマルヘカラサルモノナリ。シカレハフカクコノムネヲ信シタマヒテ、一向ニ極楽ヲネカヒ、ヒトスチニ念仏ヲ修シテ、コノタヒ生死ヲハナレ極楽ニムマレムトオホシメスヘキナリ。

コノ本願ニアヒタテマツルコトハ、オホロケノ縁ニアラス。タトヒアエタリトイヘトモ信セサレハ、マタアハサルカコトシ。イマフカクコノ願ヲ信セシメタマハハ往生ノウタカヒオホシメスヘカラス。カナラスカナラスニ心ナク、ヨクヨク御念仏候テ、コノタヒ生死ヲハナレテ極楽ニムマレムトオホシメスヘシ。<sup>(31)</sup>

とあつて、阿弥陀仏の本願にすがり、その願を信じて念仏すること、生死の苦しみから離れ、極楽に往生できることを懇ろに述べてい

る。また「大胡の太郎実秀につかはす御返事」では

マメヤカニ往生ノココロサシアリテ、弥陀ノ本願ウタカワスシテ、念仏申サム人ハ、臨終ワルキコトハ、オオカタ候マシキナリ<sup>(32)</sup>

とあり、本願を疑わず念仏すれば臨終の状態は悪くないであろうと述べて、臨終との関わりに言及している。<sup>(33)</sup> さらに時の政治的实力者、北条政子に送られた「鎌倉の二位の禅尼へ進ずる御返事」には

念仏申事、ヤウヤウノ義ハ候ヘトモ、六字ヲトナフルニ、一切ヲオサメテ候也。心ニハ願ヲタノミ、口ニ名號ヲトナヘテ、カスヲトルハカリナリ。常ニ心ニカクルハ、キワメタル決定ノ業ニテ候也。<sup>(34)</sup> (中略) 浄土ヲココロニカクレハ、心浄ノ行法ニテ候也

とあつて、南無阿弥陀仏の六字の名号には阿弥陀仏の一切の功德が含まれていると述べ、さらに心を浄土に運ぶことが心を清める行であるとしている。名號に阿弥陀仏の内証・外用のすべての功德が攝在していることについては『選択集』<sup>(35)</sup>に述べられ、さらに「往生浄土用心」では

一佛にそなへ給へる四智三身十力無畏等の内証の功德、相好光明説法利生等の外用の功德、さまざまなるを三字の名號のなかにおさめられて、この名號を十声一声までもとなへん物をかならずむかへん。もしむかへずは、われ佛にならんとちかひ給へるに、かの佛いま現に世にましまして佛になり給へり。名號をとなへん衆生往生うたかうへからすと、善導もおほせられて候也。この様をふかく信して、念仏おこたらず申て、往生うたかわぬ人を、他力信したるとは申候也。<sup>(36)</sup>

〔逆修説法〕初七日」という一向は、心をほかに向けず、ひたすらの意で、選択を意味している。「ただ」「特り」「一向」は数多くのものの中から、これこそ最上最勝のものであると選び取り、阿弥陀仏が唯一絶対のものとの価値判断をくだしたものであり、阿弥陀仏に選択の基準をおいたのが法然上人で、その思想は一向専修と呼ばれている。<sup>(23)</sup>

とあるように、法然の基本的態度として受け止めることができる。

第三の類型は、信に基づいて念仏を行ずるべきであるとするもので、先信後行型である。この立場によって述べられているものは非常に多く、もとより信が仏道の能入位として性格をもつものであることからしても当然であり、実践に対する心のもちようが問われている事柄である。すなわち信じて行ずること、または信じて行ずることを信じるといった立場のもので、それらを説くものの幾つかをあげれば次のとおりである。

われらがごとき煩惱をも断ぜず、罪惡をもつくれる凡夫なりとも、ふかく弥陀の本願を 信じて、念仏すれば…

ただ心の善惡をもちへりみず、罪の輕重をもわきまへず、心に往生せんとおもひて、口に南無阿弥陀仏となへば、声について決定往生のおもひをなすべし。その決定によりてすなはち往生の業はさだまる也。<sup>(24)</sup>

返モ本願ヲアオキテ、念仏スヘキ也<sup>(25)</sup>

カノ山ノミネヨリ、ツヨキツナヲオロシタラムニ、スカリテノホラムハ、弥陀ノ願力ヲフカク信シテ、一向二念仏ヲツトメテ、往

生セムカコトキナルヘシ。

返返モ、一向専修ノ念仏ニ信ヲイタシテ、他ノココロナク、日夜朝暮、行住座臥ニ、オコタル事ナク称念スヘキ也。<sup>(26)</sup>

万徳無漏の一切の功徳をもて、われ名號として、衆生にとなへしめん。衆生もしこれにおいて、信をいたして称念せば、わか願にこたへてむまるる事を得へし。<sup>(27)</sup>

深く本願を憑みて口に名號を唱ふ。唯是の一事のみ不假令行也。<sup>(28)</sup>

往生を期せん人は、決定の信をとりてあひはげむべき也。ゆるくしてはかなふべからずとわれらがごとく無知の身は、ひとへにこの文をあふぎ、もはらこのことはりをたのみて、念々不捨の称名を修して、決定往生の業因にそなふべし。<sup>(29)</sup>

等々が見られる。ここでは人間の凡夫としての自覚、罪惡性と対比されて述べられており、その罪惡生死の凡夫の往生のためには本願を憑み、阿弥陀仏の慈悲をあおぎ、ただ一向に決定往生の思いをもつて念仏すべきことが示されている。こうしたことは法然が常々に詞にして弟子たちに教え諭していたことであり、「つねに仰せられる御詞」には

又云。南無阿弥陀仏といふは、別したる事には思べからず。阿弥陀ほとけ我をたすけ給へといふことばと、心えて、心にはあみだほとけ、たすけ給へとおもひて、口には南無阿弥陀仏と唱るを、三心具足の名号と申也。

又云。罪は十惡五逆のもの、なをむまると信じて、小罪をもおかさじと思へし。罪人なをむまる、いかにいはんや善人をや。行は



給へり。すみやかに念ぜよ<sup>(19)</sup>

とあつて、阿弥陀仏は第十八願において浄土に往生したいと心から願つて阿弥陀仏の名を称すれば必ず浄土に往生させようと誓願しているのであるから、すみやかに念仏すべきであると強調しているのである。またさらに『念仏大意』では

シカレハトキモスキ身ニモコタフマシカム禪定智恵ヲ修セムヨ  
リハ、利益現在ニシテ、シカモソコハクノ佛タチノ証誠シタマエ  
ル弥陀ノ名號ヲ称念スヘキ也<sup>(20)</sup>

とあつて、時と機根を顧みて、聖道門における禪定や智恵を極めていくことは困難であり、成就しがたいものを求めていくよりは、諸佛が阿弥陀仏の名號を称えれば必ず往生すること間違いなしと証證しているところの念仏を実修すべきであると、念仏を勧め、さらに『一枚起請文』では、

智者のふるまひをせずして、たた一向に念仏すへし<sup>(21)</sup>

と説いて、ただ一筋に念仏すべきことが肝要であるとしているのである。また『選択集』を結ぶに当たつて総括して

それ速やかに生死を離れむと欲はば、二種の勝法の中に、しばらく聖道門を閑いて、浄土門に帰入すべし。浄土門に入らむと欲はば、正雜二行の中に、しばらくもろもろの雜行を抛てて、選じてまさに正行に帰すべし。正行を脩せむと欲はば、正助二業の中に、なほし助業を傍らにして、選じてまさに正定を専らにすべし。正定の業とは即ちこれ佛名を称するなり。名を称すれば、必ず生ずることを得。佛の本願によるが故なり。<sup>(22)</sup>

と述べていることに通じるもので、法然浄土教思想の根幹をなすものである。

これら(A)、(B)に特徴的に見られることは、「ただ……すべし」といった、きわめて限定的な、そして断定的・決定的な説示であり、また「一向に……すべし」といった表現である。こうした表現の奥には、法然自らの深い思索や実践による往生の確信といった裏付け、確固たる信仰とその深まりがあつてのことである。大橋俊雄氏は近著『選択本願念仏集』の解説部分において

法然教学に一貫しているのは専修の思想であり、それは「ただ」の一語につきている。『選択本願念仏集』十六章のうち、「弥陀如来、余行をもつて往生の本願としたまわず。ただ念仏をもつて往生の本願としたまへるの文」(三)、「弥陀の光明、余行の者を照らしたまわず、ただ念仏行者を撰取するの文」(七)、「弥陀化佛来迎して、聞經の善を讚歎したまわず、ただ念仏の行を讚歎したまふの文」(一〇)、「釈尊、定散の諸行を付属したまわず、ただ念仏をもつて阿難に付属したまふの文」(一二)、「六方恒沙の諸佛、余行を証誠したまはず、ただ念仏を証誠したまふの文」(二四)の、五章の篇目に見える、「ただ」は唯一の義で、それはまた「末法万年の後に、余行ごとく減し、特(ひとり)、念仏を留むるの文」(二六)という「特り」と同意であり、「一向に専ら無量寿佛を念ず」(一向専念無量寿佛)という「一向」と心理的には何ら異なるものではない。「一向の言は、二向・三向に対する義なり。もし念仏の外に並べて余善を修せば、一向の義に背くべきなり」

もある。こうした意味をもつ信と口称念仏行との関係を類型的にみようとすると、ものである。

第一の類型は、念仏者のあるべき理想の姿として、信と行が相応すべきことを説いている場合である。所謂、理想形としての信行相応型である。この類型に属するものとしては、『往生大要抄』に

浄土に往生せんとおもはば、心と行との相応すべきなり。かるがゆへに善導の釈にいはく、ただしその行のみあるは、行すなはちひとりして、又いたるところなし。ただその願のみあるは、願すなはちむなくして、又いたるところなし。かならず願と行とをあひたすけて、ためにみな剋するところ也。およそ、往生のみにかぎらず、聖道門の得道をもとめんに、心と行とを具すべしといへり。発心修行となづくるこれなり<sup>(12)</sup>

とあり、心(願)と行を相応させることは浄土往生を願う場合のみならず、成仏を期する聖道門にあつても同様であることをあかし、さらに『浄土宗略抄』には

つぎに浄土門にいりて、おこなふべき行につきて申さは、心と行と相応すへき也<sup>(13)</sup>

と述べ、同様のことが、『御消息』に

浄土に往生せんとおもはん人は、安心起行と申て、心と行との相応すへき也<sup>(14)</sup>

とあり、安心(三心)と起行(五種正行とりわけ称名正定業)との関係は相応すべきであることを説いているのである。

このように信と行を車の両輪のようにともに重要なものとする傍

ら、信と行を独立してそれぞれ個別に説いている場合がある。所謂、第二の類型であり、信行単独断定型である。この類型に属するものとしては、

(A) 信のみ説く場合は、『三部経釈』に

たたあふいて信すへし。良薬をえて服せずして死する事なかれ<sup>(15)</sup>とあり、念仏を良薬に譬えて、いくら良薬を得ても、それを良薬と信じて服すことがなければ何の効果もないがごとくに、信じることが肝要であることを論じている<sup>(16)</sup>。また『往生大要抄』では往生の如何は、念仏行者の心の善悪によるのではなく、阿弥陀仏の本願を信じるか信じないかにより、往生は阿弥陀仏の力によるものであることを

しかるにかのくににむまるる事は、すべての行者の善悪をえらばす、ただほとけのちかひ信じ、信ぜざるによる<sup>(17)</sup>

と説き、さらに、『法然上人御説法事』二七日には

イマ信スルカユヘニ、決定シテ浄土ニ往生スヘシ。マタキケトモキカサルカコトクニテ、スヘテ信セヌモノハ、ハシメテ三悪道ヨリキタリテ、罪障イマタツキスシテ、ココロニ信向ナキナリ。イマ信セヌカユヘニ、マタ生死ヲイツルコトアルヘカラストイヘルナリ。詮スルトコロハ、往生人ノコノ法オハ信シ候ナリ<sup>(18)</sup>

とあつて、往生と信が対応させられているのである。こうした信のみを説くものに対して、

(B) 行のみを説くものが見られる。『三部経釈』では

このほとけハ乃至十念若不生者不取正覚とちかひ給ひて佛になり

こととなる。また同様にセンターラインにあつても対向車はセンターラインを決してはみ出して来ないと信じていなければ車を走らすことはできないし、またセンターラインを乗り越えて来れば生命に危機を来すこととなる。このように我々は無条件にあることを信じているし、その信が保証されている限りにおいて安心であり、またそうした無条件の信こそ安心した生を保証していることを知ることができる。したがって信は深く我々の存在の基底にかかわるものであることを知ることができる。信は信じる、信じないといった表面的な言葉だけの世界ではなく、まさに信じるもののいのちに大きく関与していると言わざるを得ない。

これほどまでに我々の生き方や命を大きく左右する信、心の働きは、必然的にいかに生きるかという具体的にして主体的・実践的な姿をもって我々の上に行爲として現れてくる。こうしたことから阿弥陀仏の本願を信じて浄土往生を願うものは、阿弥陀仏によつて選択された本願である名号を称えるという行爲を通して、より良き生の充実がはかられていくのである。先に述べたことから、生の充実が自らの力量の限りに於いてなされていくのではなく、自己が信じる対象としての阿弥陀仏の働きが自己の内に働きかけ、自己の根底となつて自己を変革していくのであるといつてよい。

このように考えることができるのであれば、では凡夫（人類）の願いに呼応する阿弥陀仏の聖意を信じるということと、その信によつておこされる行爲（行）はいかなるものであるのか。とりわけ法然は信と行を凡夫の浄土往生という願いに向かつて、いかにとらえて

いたのであろうか。この点を論じようとするのがこの小論の意図するところである。

## 二、法然における信と行の関係

法然の遺文の中で信と行に言及しているものは頗る多く見られる。それら言及されているものを幾つかの類型に分類することができる<sup>(9)</sup>。もとより法然における往生行は口に南無阿弥陀仏と称える口称念仏であることは言うまでもない。そして信は往生を願う念仏者の心構えとしてのものであり、『観無量寿經』に説かれるところの三心、すなわち至誠心、深心、回向発願心を広義には指し、狭義には『三部經大意』に

抑又此經二、具三心者、必生彼国ト説ケリ。一ハ至誠心、二深心、三回向發願心也。三心ハ区二分レタリト云ヘトモ、要ヲ取テ詮ヲ撰テ、是ヲイヘハ、深心（ヒトツ）ヲサマレリ<sup>(10)</sup>

とあることから、三心の内の深心である二種深信を指すことになる。また信は『選択本願念仏集』（以下『選択集』と略す）の第八章、「念仏の行者、必ず三心を具足すべきの文」の私釈段において

次に深心とは、謂わく深信のころなり。まさに知るべし。生死の家には疑いを以て所止とし、涅槃の域には信を以て能入とす。故に今二種の信心を建立して、九品の往生を決定する者なり<sup>(11)</sup>

と述べられているように、深心は深く信ずる心のことであり、疑いに対するものであるとともに、それは目標である涅槃への能入位で

ならない。ここに称名念仏を本願とする易行性と超勝性が主張される根拠がある。いかなる機根の者でも容易に実践でき、その実践行が優れていなければならぬ。それにこたえたものが称名念仏である。<sup>(7)</sup>

先に述べた人間としての普遍的な願いは現実には根差したものであり、また人間の現実の生において欠くことのできないものが信である。その事実をとらえて大森莊藏氏は

あることを信じないことはできるが、何も信じないでは生きられない<sup>(8)</sup>

と述べているように、生きていく上で我々人間は何かを信じなければ一時として生きていけないのも事実である。ここで述べられる信は人間の生き方を大きく左右するものであるとともに生命に深く関わるものでもある。

では一般的に現実の生において信はいかなる意味をもっているのだろうか。我々がある何か、あることを信じるということは、信が心の働きであることから、信じる対象(物としての客観的に捉えられることのできるものと事柄の内容のいずれであつても)をもつこととなる。その対象と信じる自己との関係はどのように理解することができるのであるか。まず第一に考えられることは、信じる自己は信じる対象を自己の内に受け入れるということである。逆に信じられないものは自己のうちに受け入れることが困難である。例えば、そのようなことは信じられないという場合、そのことの内容は自己の世界にないものであり、自己の価値観と食い違うものである

ことを表明している場合に使用している。このことはさらに第二の点として、信じて受け入れるということは自己の価値観とかかわる問題であつて、受け入れられた信の対象がもつところの価値観が自己の価値観になつていくということでもある。とすれば、信の対象の価値観が自己を根底から変質していくということをも示すことになる。これが第三点目である。さらに信の対象によって自己が根底から変質させられていくことは、信の対象が指し示す方向へと自己を進めていくことでもある。このことは信ずるということによつて自己の進路が自己決定されるということである。というよりも、信じるということによつて、信じる対象によつて進行方向が決定されていくことを意味している。これが第四点目である。さらに自己の進路が信ずる対象によつて決定されるということは、いまだ自己が経験したことの無い世界に、信の対象に自己を託して進むことでもあるため、その対象によつて指し示された方向にいかなることが待ち受けていようと自己のすべてを投歸する在り方を示すことになる。まさしく自己の生のすべてをかけるといった意味をも持ち得ることとなる。そのことによつて自らの心の安らぎと生の充実を獲得することになるのである。これが第五点目であり、その信によつて命を全うするところから安心立命がはかられることになる。安心(信)が生命とかかわるということは次の譬えによつて理解されるであろう。例えば交差点において自己の前の信号が青であれば進行方向にたいして左右からの車は停止してくれると我々は無条件で信じている。その信が破られれば自らの生命の危機を招く

性と説いている。しかし、その仏性を顕現し、成仏することはいたって困難であることは言うまでもないところである。こうした人間の限界性を宗教的に徹底して自省し、そこからこうした人間がいかんとして救われるのかを、つまりこうした限界に煩悶し、なおかつ人間として人生を全うしたいと考える人々の願いを如何にして満たしていくことができるか、という人類普遍の願いに応えようとしてきたのがまさしく浄土教である。

こうした浄土教は、とりわけ阿弥陀仏の名号を称えることによつて浄土に往生できることを体系的に説いた善導によれば、徹底した自己反省により、人間の本来的な罪悪性により苦惱し続ける凡夫を、阿弥陀仏の大慈悲は平等に救わんとして誓願を起こし、ここに本願の意趣があると見たのである。そのことを『観經疏』玄義分に然るに諸仏の大悲は苦者に於てす。心偏えに常没の衆生を愍念したまう。是れを以つて勸めて浄土に帰せしむ。また水に溺れたるの人の如きは急に須らく偏に救うべし。岸上の者に何んぞ救いを<sup>(4)</sup>用いるを為さん

といい、衆生を常没の衆生と規定し、水に溺れた者こそ、急いで救わなければならないという人間としてあるべき心の在り方を、また溺れている人間の真に救われたいという願いに応えたものが阿弥陀仏の本願の意趣であると受け止め、さらにこうした衆生こそ救いの対象であることを論じているのである。こうした所論は既に曇鸞にも見られるものであり、<sup>(5)</sup>迦才の『浄土論』には

法蔵比丘の四十八大願は、初めに先ず一切凡夫の爲めにして後始

めて兼ねて三乗の聖人の爲めにす。故に知りぬ。浄土の宗意は本凡夫の爲にして兼ねて聖人の爲めなり<sup>(6)</sup>

と述べられるところと軌を一にするものである。

では、ここで、一切凡夫のためとされる阿弥陀仏の大願と我々凡夫の存在との関係を見るに、阿弥陀仏と凡夫は親子の關係に譬えられることから、阿弥陀仏の願の特性を次のようにとらえることができよう。すなはち、我々がこの世に生を受けて存在する以前に、親の願いはこれから存在しようとする子にかけられているという事実を指摘することができる。つまり、親は生まれいずる子の五体満足や健やかな成長を願わずにはおれないのであり、その願いの中で我々はこの世に生を受けるのである。こうしたことから親(阿弥陀仏)の願は子の存在(凡夫)に先立っているという特性をもつていると言つてよい。その願いが働きかけられていることを自覚できないのが凡夫という存在である。その凡夫のより良く生きたいと切に願う心・自覚の上に、自ずと阿弥陀仏の願意は働きかけるといった關係として受け止めることができる。

苦悩の連続としての人間の現実、理性的な存在でありつつも、また成仏の可能性として存在するものの罪悪性と有限性という事実を否定することはできない。しかし、有限であり、罪悪性をもちつつも、またそうであるがためにこそ、より良く生きたい、現実の苦悩を超克したいと願うのは普遍的な人類の願いである。その人類の普遍的な願いに応えようとするものが、阿弥陀仏の本願であり、その本願はこうした下劣な人間においても有効性をもつものでなければ

# 法然上人の信行論

神 谷 正 義

## 一、願と信と行

人間は常に何かに向かって可能性をもった存在ではあるが、必ずしもすべてにおいて完全に成し遂げることは不可能に近いと言ってよい存在でもある。また人間は理性的存在ではあるが、必ずしも理性的にだけ存在している訳でもなく、現代思想家によっては理性への懐疑がなされ、理性の分散、歪み、躓きといった事柄が指摘されている。<sup>(1)</sup> また理性をもった人間存在は、時間軸と空間軸の交差する時点において現象として存在しているのであるが、その存在は無限の時間と空間に支えられたものである。このようにして存在している自己を支えているところの無限の時間と無限の空間のすべてを我々は知り得ないという限界をもっている。こうした人間(凡夫)の限界性を指して、阿弥陀(無量寿・無量光) 仏の聖意を推し量ることのできない存在であると法然上人(一一三三―一二二二・以下

敬称略) は指摘して、『往生大要抄』に

ましてわれらがさとりにて、ほとけの本願はからひしる事は、ゆめゆめおもひよるまじき事也。ただ心の善悪をもちかへりみず、罪の軽重をもわきまへず、心に往生せんとおもひて、口に南無阿弥陀仏となへば、こゑについて決定往生のおもひをなすべし<sup>(2)</sup>

といい、自らの度量をもって我々を支えているものを推し量るべきではないといい、そのうえで限界存在である我々を支えている阿弥陀仏にすべてを託していくべきであるとしている。また『念仏大意』では

イカニ信力ヲイタストイフトモ、カカル造悪ノ凡夫ノミノ信力ニテ、ネカヒヲ成就セムホトノ信力ハ、イカテカ侍ヘキ。タタ一向ニ往生ヲ決定セムスレハコソ、本願ノ不思議ニテハ侍ヘケレ<sup>(3)</sup>

と述べて、我々の限界を自覚させた上で阿弥陀仏へのあるべき姿・心のあり方を説いているのである。

先に述べた人間の可能的存在について、仏教では一切衆生悉有仏