

## 令和2年度 佛教大学法然仏教学研究センター講演会

日 時：2021（令和3）年1月23日（土）13：30～16：00

開催形式：オンライン（Zoom ウェビナー）

講 題：法然のイノベーション ―日本仏教史における法然仏教の意義―

講 師：平岡聡（京都文教学園学園長、京都文教大学・京都文教短期大学学長）

### ■プログラム

13：30 挨拶（本庄良文法然仏教学研究センター長、仏教学部教授）

13：45 講演（平岡聡）

15：15 質疑応答

\* 司会：坪井剛（仏教学部准教授）

### はじめに

皆さん、こんにちは。ただいまご紹介いただきました平岡でございます。現在は同じ浄土宗系の宗門関係学校である京都文教大学に勤めておりますが、出身大学はこの佛教大学であり、学部から大学院博士課程までの約九年間、紫野のキャンパスで学んでおりましたので、佛教大学からお声かけをいただくと懐かしい思いがします。

今、法然仏教学研究センター長をされている本庄先生は当時、非常勤講師として一般教養の英語を教えておられ、私もそれを受講していました。それ以来、大学院に進学してからもいろいろと研究面で厳しくご指導をいただき、今でも御教授いただいておりますが、改めてこのような機会を設けていただいた本庄先生には衷心より感謝申し上げます。

さて、この講演会では、これまでお歴々の先生方が講師としてお話をされてきたようで、私のような者がこの場に立つことは相応しくないのかもしれませんが。というのも、私は日本の浄土教（特に法然）や浄土宗学を専門にしているわけではないからです。私の専門はインド仏教であり、おもに仏教説話文献を中心に研究をしておりますので、研究面においては法然仏教（この用語の意味については平岡聡 [2019b] を参照されたい）とは接点がありません。ただし私も浄土宗教師の端くれではあるので、その意味においては法然仏教と関わって生きてきたことは事実です。

学長職を拝命してから七年が過ぎようとしていますが、さすがに学長をしながら研究を継続

するのは至難の業なので、最近では一般の読者を対象にした一般書の出版を心がけてきました。その中で、本格的な研究ではありませんが、法然仏教に関することも素人なりにまとめ、思うところがありましたので、本日はそのようなことを中心にお話をさせていただきたいと思えます。岡目八目という言葉があるように、外野だからこそ気づくこともありますので、素人が外野から見た法然仏教の特徴や意義をお伝えできればと思います。よろしく願いいたします。

### 法然の日本初

サブタイトルに「イノベーション」という言葉を使いました。これは「新機軸・新しい切り口」などと訳されますが、「新たな価値の創造」とご理解ください。中世、法然が日本仏教に登場したことで、従来の仏教にはなかった新たな価値が日本仏教に創造されたのであります。従来より、これについては何人かの研究者がすでに指摘しているところでもあります。たとえば、阿満利磨 [1989] 先生は「日本精神史という河の流れのなかに、法然という大きな州ができたでしょう。そのために、今までの河の流れが大きく変わるようになった」と表現しています。

また梅原猛 [2000] 先生は「彼に視点をおいて鎌倉仏教およびその後の仏教をながめれば、ほぼ日本仏教が全体として見渡すことができるであろう。(中略) また、法然に視点をおけば、それ以前の仏教も十分見通すことができるのである」と指摘しています。私も二人と同じ立場をとりますが、二人とも法然を結節点にしてその前後の浄土教の「変容、自体を論じているわけではありません。そこで、その変容の前後を、ここで私なりにお話ししたいと思います。

### 浄土宗開宗

まずは法然仏教の「日本初」を列挙してみましょう。最初に取り上げるのは浄土宗の開宗です。日本に仏教が伝来して以来、新たな宗派を開くには天皇の許可、すなわち「勅許」が必要でした。日本は国家の管理の下に仏教が導入されたので、宗派を新たに開くときに天皇の許可が必要だったのは当然です。奈良時代には南都六宗（三論・法相・成実・俱舎・華嚴・律）という宗派が立ち上がりましたが、これはすべて勅許に基づいていますし、また平安時代になると、天台宗と真言宗という新たな宗派が開かれましたが、天台宗は桓武天皇、真言宗は嵯峨天皇の許可を得て創設されています。

これに対し、法然は勅許なしに浄土宗の開宗を宣言しました。日本仏教においては画期的なことです。何せ初めての事態ですから、旧仏教側が目くじらをたてたのは当然でした。その様子が『興福寺奏状』に見られます。これは元久二（一二〇五）年、興福寺の僧侶たちが法然の提唱する専修念仏の禁止を求めて朝廷に提出した書状です。

その中では九項目にわたって法然仏教の過失が指摘されていますが、その第一番目に「新宗

を立つる失」として、「正当な根拠も示さず、勅許も得ずして新たな宗派を立てたこと」が上げられています。当時の状況を考えれば、法然は相当思い切ったことをしたことになりますね。これがまず法然日本初の一つ目です。

### 発禁図書

嘉禄の法難では法然の『選択集』が発禁処分を受けて、朝廷によってその印刷の版木が押収されています。近世ならともかく、日本の古代中世で禁書処分を受けたのは、『選択集』が日本初であると、平雅行〔2001〕先生は指摘しています。

世界的に見て、禁書の理由は一つではありません。その書の存在が、宗教的タブーに抵触するような場合、赤裸々な性描写によって風紀を乱すと判断される場合、そしてその国を支えているイデオロギーや体制に大きな損害を与えるような場合など、理由はさまざまです。いずれにせよ、その時々々の権力（国家・宗教団体・権力者個人など）がその力を行使して強制的にその著書の出版や販売を禁止する行為であることは確かです。

『選択集』の場合、法然仏教が当時の経済基盤である荘園制を揺るがす危険思想と見なされたために禁書処分を受けたと考えられます。法然自身は末法の時代の時機相応の教えを追求して専修念仏に辿り着き、衆生を凡夫として一元化しただけでしただが、それは結果として荘園制の存続を危険にさらすことになったのです。これについての詳細は佐藤弘夫〔2014〕先生の研究を参照してください。

法然も自分の思想が当時の社会に与える影響を目の当たりにするにつけ、選択本願念仏の危険性に気づき、その真髓を著した『選択集』はかぎられた弟子にしかその書写を許しませんでした。また『選択集』の最末尾で、「この書を一度見た後は、壁の底に埋めて窓の前に残してはならない。〔本書を読んで〕念仏の教えを謗る人が、悪道に堕ちるのを恐れるからだ」と述べ、その閲覧には慎重の上にも慎重を期しています。

このような状況から判断すれば、法然自身も、また当時の体制派の人々も、専修念仏の影響力の大きさをともに自覚していたのであり、それほどまでに法然仏教は日本中世の社会体制を揺るがすほどのインパクトを秘めていたと考えられるでしょう。

### 専修の教え

法然以前の仏教は、さまざまな行の価値を認めていました。人間の能力は人によってそれぞれ違うので、その違った能力に応じてさまざまな行があると考えるのは極めて自然です。仏教における説法の基本姿勢は「対機説法」です。相手の能力（機）に応じて、それに相応しい法を説くのです。ですから、その修行も人の能力に応じてバリエーションがあるのは当然です。

だからこそ、南都六宗に天台宗と真言宗とを加えた南都北嶺の八宗にはそれぞれに存在意義があり、互いに役割分担して共存していたのです。

ところが法然は、この基本的な前提を打ち壊してしまったのです。なぜか。それは時代が末法に入ったことに大きな要因があります。ご承知のように、仏教には下降的史観があります。つまり、時代が下るにつれて世の中は悪くなるという歴史観です。

正法（正しい教えがあり、それを実践する人がおり、またそれによって覚りを開く人がいる時代）・像法（正しい教えがあり、それを実践する人はいるが、それによって覚りを開く人がいない時代）・末法（正しい教えはあるが、それを実践する人も覚りを開く人もいない時代）という三時の考え方です。資料によってその時代の長さや、仏滅年代をどこに設定するかでいくつかのバリエーションはありますが、日本では一〇五二年が末法に入ったときと考えられていました。

おりしも時代は飢饉や災害に見舞われ、仏教の末法史観がリアリティを持って受け入れられたのです。法然はこの歴史観に敏感に反応し、そのような時代でも皆が平等に救われる教えを模索しました。その結果、専修念仏にいきついたのです。これについては後ほど詳しく取り上げますが、とにかくそのような劣悪な時代に有効なのは「あれもこれも (A and B)」という発想ではなく、「あれかこれか (A or B)」の発想で、誰でもが実践できる行を選ばなければならないと考え、念仏の一行のみを専ら修するという専修念仏を提唱しました。

これにはもう一つ、法然の人間観が大きく関わっています。つまり末法では修行しても覚る人はいないのですから、その意味において衆生の機根（能力）に大差はなく、「すべて凡夫」ということになります。つまり、それまで種々雑多と考えられていた機根はすべて「凡夫」に一元化され、それに応じてその凡夫が実践できる行は「念仏」に一元化されることになります。これは一体、何を意味しているのでしょうか。そうです、旧仏教の八宗の存在意義を無化することになるのです。だから旧仏教側は目の色を変えて法然を攻撃したのでした。これについては最後にもう一度、取り上げます。

この法然の「専修」という考え方は、その後に現れる鎌倉新仏教の祖師たちにも大きな影響を与えました。法然が専修の道を拓いたために、親鸞は信心、道元は只管打坐、そして日蓮は唱題というように、それぞれ独自の専修の仏教を打ち立てていきましたが、その嚆矢となったのが法然の専修念仏の教えなのです。ここにも法然の日本初を認めることができるでしょう。今日は詳しくお伝えできませんが、専修の意義（および鎌倉新仏教の特質）については来月、拙著（平岡聡 [2021]）を出版する予定ですので、そちらをご参照ください。

### 神祇の否定

日本人にとって、仏教は外来宗教です。神を信仰する日本に仏教が将来されたとき、日本人

は仏や菩薩という仏教の尊格を直接、理解することはできませんでした。当然のことながら、仏教は神道という土着の宗教を通して受用されたのです。そして、日本における仏教と神道との関係を考える上で重要な概念が、「神仏習合」と「本地垂迹説」です。ここでは「神仏習合」を「日本固有の神の信仰と外来の仏教信仰とを融合・調和するために唱えられた教説」、また「本地垂迹説」を「日本固有の神を、仏教の仏や菩薩が衆生を救済するために姿を変えて現れたもの（化身）と見なす考え方」と理解しておきます。

日本人にとって、彼岸の仏は容易にその存在を見ることもその声を聞くこともできない抽象的なもの（本地）でしたが、そのような仏がわれわれの眼前に姿を現したもの（垂迹）が神々であり、具体的な存在（垂迹）の背後には抽象的な高度の存在（本地）があるというのが中世の人々の共通した感覚であったようです（佐藤弘夫 [2006]）。直に触れられない本地と関わるには、垂迹を手がかりとするしかなかったと言えるでしょう。つまり、人と仏の間には神の存在が仲介者として関与していたのであり、この構図は旧仏教側でも当然の前提となっていました。

しかし、またしても法然はこの前提を突き崩していきます。当時の庶民のさまざまな疑問に答えた『一百四十五箇条問答』を見ると、法然は神祇信仰を必ずしも否定はしていませんが、こと念仏往生という自身の根本思想に関しては神祇信仰を認めません。浄土教に関しても、当時は臨終者の導き手として「善知識」が往生を仲介する役目を果たしていましたが、これも法然は認めません。つまり法然が登場したことで、神などの仲介者を介さず、人が仏と直結する教えを説いたのです。

この点も旧仏教側の逆鱗に触れ、先ほど紹介した『興福寺奏で状』の五番目「靈神に背く失」で「八幡神や春日神など、日本を守護してきた神々を侮辱している」と法然の仏教を断罪したのです。本地垂迹説は「本地たる仏が日本の神々に垂迹した」と考えるので、神祇不拝の問題は、単に「日本の神の否定」ではなく、その本地である「仏の否定」をも意味することになります。これは神道だけの問題ではなく、旧仏教全体の問題となるからこそ、当時の仏教界はこぞって法然の仏教を批判したのでした。

### 面授の師匠なし

日本初の最後として、法然は面授の師匠なしで回心したことを指摘しておきます。仏教の開祖ブッダは別として、仏教（あるいは宗教）には師匠から直接教えを授かるという経験が非常に重要です。南都六宗は学問仏教ですから除きますが、最澄は中国に留学して入唐すると台州（浙江省）の天台山に向かい、修禪寺座主の道邃と、仏隴寺の行満に師事して天台教学を学び、禪林寺の儵然からは禪の教えを受けました。同じく中国に留学した空海は、時の真言密教の第一人者である青龍寺の恵果から伝法灌頂を受け、密教の奥義を授かって真言付法の八祖「遍照

金剛」となっています。

また同じ鎌倉新仏教の栄西は二度中国に渡っていますが、その二回目の際、天台山にある万年寺の虚庵懐敏に師事して印可を受け、臨済宗黄龍派の禪を相承しています。同じく禪家の道元も中国に渡り、天童如浄との決定的な出逢いによって回心しました。親鸞が法然の敬虔な弟子であったことはあまりにも有名です。こうしてみると、法然は極めて例外的です。確かに源光や叡空という師匠との出会いはありましたが、それは法然の魂を揺さぶるような師匠ではありませんでした。

ご存じのとおり、法然にとっての真の師匠は善導です。しかし善導は中国唐代の人ですから、法然とは時代も地域も異なり、直接対面したわけではありません。唯一対面できたのは夢を通してでした。夢というと荒唐無稽な感じがしますが、当時の夢は現代人が考える以上にリアリティを持ち、宗教経験をjする上で重要な体験でした。とはいえ、道元や親鸞のように直接師匠と対峙したわけではありません。まさにすべてを一人の責任でやり通した宗教家でした。「自律」したからこそ「自立」したとも言えます。その意味では日蓮も同じ立場にありますが、これについては時間の関係で省略させていただきます（詳しくは平岡聡 [2019a] を参照）。

ともかく、こうしてまとめてみると、法然が日本仏教史のなかでいかに多くの新機軸（イノベーション）を打ち立てたかが再認識できますね。

### 「選択」思想の特異性

では次に少し話題を変え、法然仏教の特徴である「選択」思想の特異性について考えていきましょう。

仏教の根本思想は「縁起」です。「すべては何かを縁として生起している」という考えですが、これには時間的側面と空間的側面の両面があります。まず時間的側面から説明すると、種を蒔き、水をやり、日光が当たることによって、花が咲き、実がなるという場合を考えてみましょう。種を因とし、水や日光を縁として、花が咲くという結果が生じます。また花が咲くことを縁として実がなるという結果が生じることにもなります。このような因果関係が時間的側面からみた縁起です。原因がなければ結果はないし、結果が出ていない間はそれをもたらすものを原因とも呼べませんから、原因と結果は二つで一つであり、それぞれ単独で存在することはできません。

では次に、空間的側面の縁起を説明しましょう。これは紙の裏表を見れば一目瞭然です。裏を縁として表が、表を縁として裏があるので、裏と表は一方が他方を支え合っている関係になります。これが空間的側面からみた縁起です。裏も表も、それ単独では存在できず、かならず他方の力を借りて存在することになります。「裏だけの紙」や「表だけの紙」は存在しません。裏と表は二つで一つなのです。

とすれば、縁起は時間的に見ても空間的に見ても「A or B」ではなく、「A and B」と表現でき、これが縁起思想の大前提となります。すべてが自分以外のものと関係し合って存在しているという世界観。大乘仏教の華嚴思想になると、これは「重々無尽縁起」へと発展していきますが、それはともかく、「A and B」が縁起思想の基本ですが、法然の選択思想はこれと真っ向から対立します。

選択するわけですから、「A も B も」というわけにはいきません。「一方を取る」ということは「他方を捨てる」ということに他ならないからです。では法然の選択思想は仏教の根本思想に反するから、価値がないのかと言えば、そうではありません。ここで、法然がなぜこのような思想に辿り着いたのかを確認する必要があります。

法然が仏教の基本姿勢である「A and B」を捨て、「A or B」の立場をとった背景には、末法思想という非常事態があったことを忘れてはなりません。末法に突入したのなら、それ相応の教えが必要になります。「A or B」の発想は仏教の教えからすれば異質ですが、常識を越えた時代に入ったのなら、常識を越えた発想で対処するしかありません。しかし常識から逸脱するには、智慧と勇気が必要です。妙な譬えですが、これを盲導犬の「賢い不服従」で考えてみましょう。

### 賢い不服従

一人前（一犬前？）の盲導犬になるには多くの訓練を受け、盲人の指示どおりに行動するよう教え込まれますが、機械的に盲人の指示に従うわけではありません。場合によっては、盲導犬は盲人の指示に従わないことがあります。その指示に従えば、盲人に危険が及ぶような場合です。前に進めと盲人が命じて、前方に大きな穴や溝がある場合、転落回避のために盲導犬は盲人の命令を拒否します。これが「賢い不服従」です。

これは人間にも当てはまります。何をするにも、マニュアルは便利ですね。それに従えば、効率的に物事の手順を覚えられるし、対処の仕方を忘れても、それに立ち戻って確認できるからです。しかし、実際にはマニュアルに書いていないことも起こるし、マニュアルどおりに対処しては問題が生じる場合もあるでしょう。問題になっても、「マニュアルどおりに対処した」と言えば、大きなお咎めは受けませんが、これは責任回避でもあります。

逆に、マニュアルから逸脱する場合には責任が伴います。なぜそうしたのか説明する必要があるし、場合によってはマニュアルにない行動をとった責任も取らなければなりません。しまし、法然はあえてその責任を引き受け、末法という非常事態に鑑み、智慧と勇気をもって当時の常識を踏み越え、さまざまな法難を甘受したのです。

その受難も、法然は喜んで引き受けています。「建永の法難」で流罪になったさい、流罪回避のために「面従腹背」の態度で臨むよう門弟たちに進言されても、法然は「たとえ死刑にな

っても、自分の信念（専修念仏の教え）を曲げるわけにはいかない」、また「流罪になって辺鄙な地方で専修念仏の教えが説けるのは、またとない結構なことである」とさえ言い放っています。ともかく、従来の常識的な仏教のあり方を超越したところに法然仏教の意義を見出すことができるでしょう（平岡聡 [2019b]）。

さて、常識を覆すということに関し、別の角度からこの法然の態度を考えてみましょう。近年、大乘仏教を巡る議論が賑やかですが、そんな中、大乘仏教非仏説を正面から取りあげたのが大竹晋 [2018] 先生です。これは従来の学説を渉獵しながら、「大乘仏教とは何か」を論じた書ですが、この中で大竹先生は、従来の仏教に還元できない大乘仏教の独自性を「利他ゆえの仏教否定」に求めています。つまり利他（それ以外はダメ）のためなら、戒律を含め歴史的ブツダの教えに反することも許されるというのです。

もしも大竹先生の指摘が正しければ、利他（一切衆生の救済）のために、従来の仏教の基本である「A and B」を否定し、「A or B」で発想した法然の態度も大いに「大乘的」と言えるのではないのでしょうか。

### 念仏観の変遷

法然の選択思想の特徴を確認したので、つぎに法然仏教の本丸である「選択本願念仏」について考えてみましょう。この作業は、善導の浄土教である「本願念仏」から法然の浄土教である「選択本願念仏」への思想的深まりを確認することになります。ではその前に、拙著（平岡聡 [2020]）に基づき、念仏の変遷について説明します。

念仏はまず、仏の抽象的な諸徳を念ずる行として出発しましたが、時間の経過とともに、念ずる対象に変化が生じます。無仏の世になって「仏に逢いたい」という思いや仏像の出現などにより、抽象的な諸徳に加え、仏の具体的な姿形を念ずる念仏も誕生しました。これは大乘仏教の時代に般舟三昧として、その地位を確立していきます。

念仏とはまったく別次元で、称名の起源となる三帰依の表明も入信儀礼とともに誕生しましたが、三帰依のうち仏帰依は伝統仏教の典籍において念仏と併用されていました。特に窮地に陥った場合は、仏を念じながら「南無仏」と称えるとその窮状を脱することができるという用例が説話文献に確認できます。これにより、大乘仏教以前の段階で、念仏あるいは称名は功德のある行為と認められていたことがわかります。

また仏典には仏の名前を聞くことの功德も説かれていましたが、この聞名にも刺激を受け、三帰依の南無仏の伝統から「南無阿弥陀仏」が誕生します。インド撰述とするには疑問が残る『観無量寿経』には「南無阿弥陀仏と称える」称名の行が説かれていますが、それを念仏とみなすにはしばらくの時間が必要でした。なお、この阿弥陀仏の代わりに他の仏名を入れれば、さまざまな帰依仏の表明が誕生することになります。教祖ブツダに対する帰依の表明は「南無



釈迦牟尼仏」となり、「南無仏」よりも表現が具体的になりますね。

浄土教が中国に将来されると、中国的に変容した浄土教が展開します。その中で、念仏と称名とは徐々にその距離を縮めていき、独自の関係を築いていきますが、その関係は「称名が念仏の補助的な行／導入的な行」として位置づけられたので、称名の価値は低いものでした。そもそも念仏の「[随]念 ((anu-)smṛti)」は初期仏教以来、三十七菩提分の中でしばしば登場しますが、称名はその中には確認できず、もともと行とはみなされていなかったため、念仏よりも称名の価値が低いのは当然です。

しかし、善導はこの両者の関係を根底から覆しました。それまで「念仏と称名」だった関係は「念仏が称名」となり、両者を同一視してしまっただけです。そしてこの念仏を「本願念仏」と解釈し、それ単独で往生が可能な行に格上げしました。善導以降、念仏は両義性を帯びることになるので、従来の念仏を「観想念仏」、新たに誕生した念仏を「称名念仏」と呼び、区別することがあります。観想念仏（とくに般舟三昧）とは「仏の姿形（想）を観ずる念仏」で、インドから中国、中国から日本へと仏教が伝承される中、脈々と行としての独自性を保持してきました。

#### 法然の選択本願念仏

では次に、日本仏教の展開を整理しておきましょう。法然以前にも浄土教は多彩に展開しましたが、善導の功績にもかかわらず、称名念仏の価値は低く、初心者あるいは機根の劣った者が実践する行としての価値しか認められていませんでした。その善導の解釈を承け、さらに念仏を進化させたのが法然です。

法然は善導の「本願念仏（念仏すれば往生できる）」を「選択本願念仏（念仏でしか往生できない）」に昇華し、また「念仏は易行だが劣行である」という従来の常識を覆し、「念仏は易行にして勝行である」という新たな念仏観を打ち立てたのです。私の言葉で表現すれば、「念仏のアイデンティティの変更」です。では、どのような手法で法然は念仏のアイデンティティを変更したのかを見ていきますが、その前に「アイデンティティ」とは何かについて説明しましょう。

辞書でアイデンティティ (identity) は「自己同一性・帰属意識・正体・身元」などと訳されますが、ここでは「自己のよって立つところ・存立基盤」とでも理解しておきます。「あなたは何物（誰）か」と問われたとき、どう答えますか。「私は～である」には、多様な答えがありえます。「私は日本人である」「私は男である」など。

では自分をどう定義したときに、あなたは安心し、それに誇りを持てるでしょうか。オリンピックで日本人が金メダルを取り、それを嬉しく思うなら、「あなたは日本人にアイデンティティを持っている」と言えるし、高校野球で京都出身の「～高校」が全国制覇して嬉しけれ

ば、あなたは「京都人」か、あるいは「～高校」の卒業生であり、それに誇りを持っていれば、あなたのアイデンティティは「京都人」あるいは「～高校」にあると言えます。

私の知人のアメリカ人は、日本人女性と結婚しました。国籍の違う親同士の間にも生まれた子供は一般に「ハーフ」と呼ばれますが、彼の息子も小学校で「ハーフ」と揶揄され、引き籠もりになってしまいました。言うまでもなく「ハーフ」は「日本語で「半分」を意味するので、本人が落ち込むのも無理はありません。そこで家族会議を開き、みなで話し合っていると、家族はふとあることに気づきました。「お前はハーフなんかじゃない。ダブルだ!」と。

その瞬間、子どもの目の色が変わったと言います。「そうだ、僕はダブルなんだ!」と。アメリカ人である父から一つ、そして日本人である母から一つをもらい受けた自分はダブルであると気づいたのです。その子のアイデンティティが「ハーフ（半分）」から「ダブル（二倍）」に変更されたことで、彼は自信を取り戻し、学校に行けるようになったそうです。

ここで注目すべきは、彼自身の肉体および外見は何も変わっていないという点です。「ダブル」であるからといって、体重が二倍になったのではないし、血液を入れ替えたわけでもない。考え方を変えたことで、彼のアイデンティティ（存立基盤）が変わり、古い自己は死んで、新たな自己が誕生したのです（平岡聡 [2020]）。

同じことが宗教でも起こります。宗教への入門儀礼は通過儀礼（死と再生の物語）でもあります。たとえば、仏教では三宝への帰依を表明することで、仏教徒となりますが、これにより、それまで「根なし草」であった自己は死に、「仏の子」として再生して、アイデンティティが変更されるのです。キリスト教も同様に、入門式で神の子にアイデンティティが変更され、新たな自己がそこからスタートします。これと同様のことが、念仏で起こりました。その変更を行ったのが法然なのです。

### 善導による第一段階の変更

「ハーフ」と「ダブル」の例で確認したように、念仏の価値が観想念仏から称名念仏に移行したのは、称名念仏の内容や表現自体が変化したわけではありません。南無阿弥陀仏という六字の名号が一二文字に増えたとか、称名念仏が南無阿弥陀仏とは別の表現に変更されたというのではないのです。南無阿弥陀仏は南無阿弥陀仏のままで、称名は称名のままで、その念仏の拠って立つ存立基盤自体が変更されたのです。

これから説明するように、念仏のアイデンティティは二度にわたって変更されますが、その変更の元祖は法然ではなく、法然が師と認めた善導でした。善導が第一段階目の変更を行い、それに法然が第二段階目の変更を加えたのです。ではまず、善導の変更から見ていきましょう。

善導は念仏を単なる行の一つではなく、「阿弥陀仏の本願で誓われた念仏」「阿弥陀仏が本願で往生を保証された念仏」に昇華させました。こうなると、念仏はもはや単なる行の一つでは

なく、特別な意味を付与された念仏に様変わりします。これが念仏のアイデンティティの変更です。法然は四三歳で善導の『観経疏』の一節により回心したとされますが、その一節とは、つぎのとおりです。

一心に専ら弥陀の名号を念じて、行住坐臥に時節の久近を問わず、念念に捨てざるもの、是を正定の業と名づく。彼の仏の願に順ずるが故に。

つまり、称名念仏こそ極楽浄土に往生することが確実な実践（正定之業）ですが、それはなぜかという、阿弥陀仏の本願に順ずるからだというわけです。つまり、称名念仏は阿弥陀仏が四八の過去世の誓願（本願）のうち、第十八願において浄土に往生することを約束した業であるから、称名念仏は往生浄土に正しく定まった業（正定之業）であるということです。こうして、まず最初に善導が第十八願に特別な意味を見いだしたことで、「単なる念仏」は「本願念仏」へとアイデンティティが変更されました。これが善導による第一段階目の変更です。

#### 法然による第二段階目の変更

善導が変更した「本願念仏」のアイデンティティをさらに変更し、「選択本願念仏」へと、第二段階目の念仏アイデンティティの変更を行ったのが法然です。法然は善導の本願念仏をさらに進め、これを選択本願念仏へと昇華させました。では本願念仏が最終的に選択される経緯を確認してみましょう。三重の選択によって本願念仏が選択されることとなります（なお、法然は「選択」という用語を使う場合、その選択する主体は例外なく「仏」であり、人が主体の場合には使用されないことが論証されているが、ここではそれを区別せず使っていることを断っておく）。

- (一) 第一重（聖道門／浄土門）：聖道門を闊いて、選んで浄土門に入れ
- (二) 第二重（雑行／正行）：諸の雑行を抛て、選んで正行に帰すべし
- (三) 第三重（助業／正定之業）：助業を傍らにし、選んで正定を専らにすべし

第一の選択は「道綽禪師、聖道・浄土の二門を立て、しかも聖道を捨てて正しく浄土に帰するの文」とあるように、道綽の教相判釈に基づきます。つぎに第二章の章名は「善導和尚、正雑二行を立てて、雑行を捨てて正行に帰するの文」なので、第二の選択は善導の解釈に基づきます。では第三章はどうか。その章名は「弥陀如来、余行をもつて往生の本願としたまはず、ただ念仏をもつて往生の本願としたまへるの文」です。

つまり、第一重と第二重の選択は「人間の側（道綽と善導）」の選択でしたが、第三重の選

択は、仏の側（阿弥陀仏）、の選択であり、同じ選択でもその主語は根本的に異なります。善導が考案した本願念仏は、実は阿弥陀仏が特別に選択した念仏（選択本願念仏）であると法然は解釈したのです。しかし、この第三重の選択には注意を要します。というのも、これはあくまで法然の解釈であり、経典の記述に基づくもの（経証）ではないからです。この点をさらにくわしく考えてみましょう。

『無量寿経』で説かれる四八願のうち、往生の行に関する願は、第十八願から第二十願までの三つであるが、その内容はつぎのとおり。

- (一) 第十八願：至心に信樂し、我が国に生まれんと欲して、乃至十念せん
- (二) 第十九願：菩提心を発して諸々の功德を修め、至心に発願して我が国に生まれんと欲する
- (三) 第二十願：我が名号を聞きて、念を我が国に懸け、諸々の徳本を植え、至心に廻向して我が国に生まれんと欲する

このように、念仏以外にも往生の行が誓願で約束されているため、念仏だけが阿弥陀仏によって選択されたとはいえません。末木文美士 [2004] 先生も「第十八願だけが往生の行を述べた願文ではないのに、法然はそのような可能性にすべて目を瞑り、第十八願だけを往生の行を述べた願として認め、そこで専称仏名が選取されたと見る。第十九願と第二十願の扱いは、門下の大きな課題として残されることになる」と指摘します。

つまり「阿弥陀仏は念仏だけを往生の行として選択した」というのは経典に根拠がなく、「阿弥陀仏は念仏を選択された」というのはあくまで法然の解釈です。そしてこの解釈に基づき、法然は称名念仏を選択しました。その意味では、第一重の選択は道綽の選択を法然が選択し、第二重の選択は善導の選択を法然が選択し、第三重の選択は阿弥陀仏の選択を法然が選択したことになり、三重の選択はすべて、道綽・善導・阿弥陀仏の選択と法然の選択の「二重写し」になっています。しかし、浄土宗ではこの法然の解釈に基づき、第三重の選択を、法然の選択ではなく阿弥陀仏の選択と受け取るのです。

## 八種選択

ではこの三重の選択の根拠は何か。それは「八種選択」にあります。『選択集』第一六章では本願念仏の選択を含め、「仏による念仏の選択」を八種にわたって説いています。以下の(一)～(三)は『無量寿経』、(四)～(六)は『観無量寿経』、(七)は『阿弥陀経』、そして(八)は『般舟三昧経』を典拠としますが、その内容はつぎのとおりです。( )内は、それが説かれている『選択集』の章を表します。

- (一) 選択本願：阿弥陀仏が本願念仏を選択したこと（第三章）
- (二) 選択讃嘆：ブツダは往生の行を列挙するが、念仏のみを選択して讃嘆したこと（第五章）
- (三) 選択留教：ブツダは余行や諸善に言及するが、念仏の教えのみを選択して後の世に留め置いたこと（第六章）
- (四) 選択摂取：弥陀の光明は念仏の衆生のみを照らし、摂取して見捨てることのないこと（第七章）
- (五) 選択化讃：下品下生の衆生には聞経と称名の二つの行が説かれるが、弥陀の化仏は念仏のみを選択して、衆生を励ますこと（第一〇章）
- (六) 選択付属：ブツダは定善（精神を集中して行う善）散善（散乱した心で行う善）を説いてはいるが、念仏の一行のみを後世に付属したこと（第一二章）
- (七) 選択証誠：六方の諸仏は、諸行ではなく念仏による往生こそ真実（誠）であると証したこと（第一四章）
- (八) 選択我名：弥陀が自らの名前のみを選択したこと（対応箇所なし）

この八種選択のうち、阿弥陀仏の選択は（一）（四）（五）（八）、ブツダの選択は（二）（三）（六）、そして六方の諸仏の選択は（七）です。法然は「弥陀・釈迦・六方諸仏」を以て「一切の仏」を象徴させ、その一切の仏が念仏を選択したと理解することで、本願念仏の選択に普遍性を持たせようとした。この直後に法然は「三重の選択」を簡略に再説するので、この「八種選択」が「三重の選択」の教証となります。

#### 本願念仏が選択された根拠

ではふたたび『選択集』第三章に戻り、阿弥陀仏が本願念仏を選択した理由を法然はどう考えたのでしょうか。「何が故にぞ、第十八の願に、一切の諸行を選捨て、ただ偏に念仏一行を選択して、往生の本願とするや」と法然は自問し、「聖意測り難し、たやすく解することあたわず」と前置きして、「勝／劣」「難／易」の観点から答えます。まずは「勝／劣」から。

念仏はこれ勝、余行はこれ劣なり。ゆゑいかんとなれば、名号はこれ満徳の帰する所なり。しかれば則ち、弥陀一仏の所有の四智・三身・十力・四無畏等の一切の内証の功德、相好・光明・説法・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摂在せり。故に名号の功德、最も勝とするなり。余行はしからず。

このように、名号は「万徳の帰する所」、すなわち内証の功德（目には見えない仏の功德：

四智・三身・十力・四無畏等)と外用の功德(目に見える仏の功德:相好・光明・説法・利生等)など、すべての徳がそこに含まれているから名号は優れていると法然は説明します。

つぎに「難/易」に関しては、「念仏は易きが故に一切に通ず。諸行は難きが故に諸機に通ぜず。しかれば則ち一切衆生をして平等に往生せしめむがために、難を捨て易を取りて、本願としたまふか」という前置きにつづき、法然はつぎの四つの例を挙げています。

- (一) 造像起塔をもって本願とすれば、貧窮困乏の人々は往生の望を断たれてしまうが、富める者は少なく、貧しい者は多い
- (二) 智慧高才をもって本願とすれば、愚鈍下智の者は往生の望を断たれてしまうが、智慧の者は少なく、愚痴の者は多い
- (三) 多聞多看をもって本願とすれば、少聞少見の者は往生の望を断たれてしまうが、多聞の者は少なく、少聞の者は多い
- (四) 持戒持律をもって本願とすれば、破戒無戒の者は往生の望を断たれてしまうが、持戒の者は少なく、破戒の者は多い

そして、これを締めくくって、法然はつぎのように述べます。

まさに知るべし。上の諸行等をもつて本願とせば、往生を得る者は少なく、往生せざる者は多からむ。しかれば則ち、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、造像起塔の諸行をもつて本願としたまわず。ただ称名念仏の一行をもつて、その本願としたまへるなり。

称名念仏が易行であるのは間違いありませんが、「易かろう悪かろう」では意味がありません。実践のし易さに加えて、称名念仏は劣行ではなく、勝行でなければならず、法然はその根拠を「万徳の帰する所(万徳所帰)」に求めることで、念仏の価値観の逆転を試みました。易行かつ勝行である念仏を阿弥陀仏が衆生のために選択したと法然は解釈し、だからこそ法然はその念仏を選び取ったのです。

そして、法然がそう解釈した理由は、「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」に如実に表されているように、「阿弥陀仏の慈悲は平等でなければならない。だから衆生はみな、もちろん自分も含め、平等に救われなければならない」という信念が法然にはありました。法然は平等性を徹底的に追究したのです。

### 本願念仏と選択本願念仏の違い

このように、善導の本願念仏を、法然は選択本願念仏に変更しました。ではこの変更によって、何がどう変わるのか。平雅行 [1992] 先生は、つぎのように説明しています。

善導の本願念仏説とは「称名は弥陀の本願ゆえに、称名念仏だけで往生できる」というものだが、法然の選択本願念仏は「称名は弥陀が選択した唯一の往生行であるから、称名念仏以外では往生できない」と主張するもので、法然は諸行往生を否定した上での専修念仏を主張した。よって、両者は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、すなわち諸行往生の否定を本質としている。

これをもって平先生は、法然の「偏執」を説明します。確かに法然は諸行を否定し、称名念仏の一行に帰したわけですから、諸行を否定していることは確かですが、問題はその否定の内容です。平先生の説によれば、法然の選択本願念仏説は「称名念仏以外では往生できない」ことを意味するので、法然は諸行往生を完全に否定したことになり、「諸行往生完全否定説」と言いかえられますが、この説に対してはさまざまな研究者が反論を加えています。

たしかに、『選択集』第二章で、善導の『往生礼讃』にある「念仏は十人が十人とも、百人が百人とも往生できるが、それ以外の行は百人の中で一人か二人、千人の中で三人か五人しか往生できない。(中略) 念仏すれば、十人は十人とも往生するが、諸行を修するものは千人に一人もいない」を引用し、最後の私釈(法然自身の解釈を述べる部分)ではつぎのように述べています。

私に云く、この文を見るに、いよいよすべからく雑を捨てて専を修すべし。あに百即百中の専修正行を捨てて、堅く千中無一の雑修雑行を執せむや。行者よくこれを思量せよ。

これをみれば、諸行による往生は「千中無一」であり、諸行を完全否定しているようにも読め、ここが「諸行往生完全否定説」の根拠となりますが、これを文字どおりに受けとってよいかどうかは問題です。ではこの同じ『往生礼讃』内での齟齬をどう考えるべきか、そして法然自身が「千中無一」を主張しているのに、法然の立場が「諸行往生完全否定説」でないとするなら、いかなる会通(矛盾を解消する合理的解釈)が可能か。ここでは、本庄良文 [2012] 先生によりながら、この問題を整理してみましよう。

本庄先生は『選択集』が理論書・教義書であるとともに、布教書・実践書の側面もあわせもち、「～である／でない」と論定するとともに、「～せよ／するな」と実践を勧奨したり抑制し

たりするものであると前置きし、つぎのように指摘します。

- (一) 『往生礼讃』の「諸行往生」：念仏往生は百発百中であるが、諸行往生はかなり確率が低い＝理論
- (二) 『往生礼讃』内での齟齬：しかし現実には、諸行往生では一人も往生するものがない＝現実（善導の見聞）
- (三) 私釈の法然の立場：往生を求める人は雑行（諸行）を捨て、正行（念仏）に励むべきである＝勸奨

法然からすれば、(一)が善導における理論的根拠、(二)は善導が見聞した当時の現実、そして(三)は(一)(二)をうけた結論ですが、`理論上、の結論ではなく`実践上、の結論、すなわち余行を捨てさせ、念仏に導くための勸奨と見るのです。とすれば、法然の諸行に対する基本姿勢は「完全な否定」ではなく、「事実上の否定」になります。諸行往生の可能性はかぎりなくゼロに近いが、ゼロではありません。

念仏が百発百中の往生行として阿弥陀仏が選択したということは、その他の行（諸行）が「百発百中ではなかった」ことを意味するだけであり、それが直ちに「諸行がすべて往生の可能性ゼロの行であること」を意味するわけではないのです。

法然の教判論の特徴は、末法およびそこに住まう凡夫という時機相応の観点からなされるものであり、教えそのものの価値や優劣を普遍的な観点から論じているわけではないので（香月乗光 [1949]）、諸行の否定もその線にそって理解する必要があるでしょう。決して諸行は普遍的に価値なしと断定しているわけではないのです。

### 専修のインパクト

では、この念仏のアイデンティティ変更は、当時の人々にとってどのような意味を持ったのでしょうか。まずは、ある食材を例に考えてみましょう。

それまで人々に普通に食されていた食材があったとします。可もなく不可もないという食材。しかし、ある研究者によってそれに抗がん作用のある成分が多量に含まれていることが発見され、臨床実験でその効果が実証され、それがテレビで放送されたらどうでしょうか。次の日、スーパーからその食材は瞬時に売り切れとなるでしょう。その成分は研究者が発見しようとしまいと、最初から含まれていましたが、それまで誰も気づかなかっただけです。しかし研究者の発見により、その食材のアイデンティティが「平凡な食材」から「抗がん作用のある食材」へと変更されたのです。この変更に伴い、人々のその食材に対する認識は大きく変わることになります。



次に、時代劇を例にとりましょう。ある殿様の嫡子は、やんごとなき事情で、殿様によって農家に預けられ、青年まで百姓として育てられたとします。それまでの、彼に対する周囲の人間の認識は「百姓の倅」です。ところがあるとき、「実は、彼は自分の嫡子である」と殿様が世間に知らせたらどうでしょうか。世間は驚き、彼に対する認識や評価は大きく変わります。城内で暮らそうが農家で暮らそうが、彼の遺伝子には何の変化もない。しかし、事実を知らされた人の認識は大きく変わるはずです。

同様に、法然が出現するまで、念仏は数あるうちの一つの行 (one of them) であり、しかも劣行、あるいは初心者向けの行でしかありませんでした。しかし法然は念仏を「阿弥陀仏のみならず、ブツダや諸仏も選択されたのだ」という物語を創造することで念仏のアイデンティティを変え、事実上、唯一の往生行 (the only one) にしたのです。それを知った当時の人々は、従来とは違った目で念仏を認識するようになったでしょう。その認識の変化は、「平凡な食材」から「ガンを抑えてくれる食材」、あるいは「百姓の倅」から「殿様の嫡子」ほどのインパクトがあったに違いありません。

ただし、「抗がん作用のある食材／殿様の嫡子」と「念仏」とでは、根本的に大きな違いが存在します。それは前者のアイデンティティは最初から存在し、後にそれが「発見」されただけなのに対し、念仏のアイデンティティは法然が「発明 (創造)」した点という点です。換言すれば、前者は隠れていたアイデンティティが顕わにされたのに対し、後者は本来なかったアイデンティティを新たに作り出したということになります。

念仏は多様に進化し、その進化の過程で法然により新たな物語が付与されただけで、そのような諸仏の選択が実際に働いたことは経典に説かれているわけではありません。しかし、当時の人々は法然による「新たな物語の発明 (創造)」を「新たな歴史の発見 (= 隠れていたアイデンティティが顕わにされた)」として受け取り、そのインパクトは「抗がん作用のある食材／殿様の嫡子」と同じであったと私は思います。

「新たな物語の発明 (創造)」は法然が「新たな物語を捏造 (でっち上げ)」したという誤解を生むかもしれないので、さらに説明を加える必要があります。拙著 (平岡聡 [2018a: 2018b]) でも指摘したとおり、仏教は変容し脱皮するものです。つまり、時代と地域とにあわせてカスタマイズ、あるいはチューニング (時機相応化) されるべきものなのです。ブツダの説法の基本が「対機説法」であるなら、当然と言えるでしょう。

優れた仏教者が理法 (言葉を超えた真理) のトランスレーター (翻訳者) であり、翻訳にあたっては宗教体験が重要であって、それが恣意性からの脱却を可能にすることもその拙著の中で指摘しましたが、法然の「一切諸仏による称名念仏の選択」も、恣意的に創造された物語ではなく、末法という時代とそこに住まう人々 (凡夫) とを常に意識しながら経典や先人の残した論書と向かい合い、そして自らの宗教体験から紡ぎ出された物語、それが「一切諸仏による称名念仏の選択」という物語だったのです。

## 平等性の確立

法然は「誰でもが実践でき、念仏を称えれば誰もが平等に往生できる」ことを重視したので、法然の仏教は平等性を強く意識した仏教と言えます。とすれば、ここに法然仏教を「社会性」から捉え直すという視点が生まれてくるでしょう。法然は善導の本願念仏説を選択本願念仏説へと展開することで、事実上、諸行を否定し、往生行として阿弥陀仏が選択した称名念仏の一行を選び取りました。諸行を否定し、往生行を称名念仏に一元化したことは、すでに指摘したように、往生する主体である衆生の機根（能力）も「凡夫」に一元化されることとなります。

従来の仏教では機根に差があるから、それぞれの衆生に見合った様々な行（諸行）にも存在価値があったわけですが、法然仏教はこれを根底から覆しました。この点も旧仏教の批判の対象となるところであり、『選択集』を強烈に批判した明恵も『摧邪輪』で「すべての衆生を劣根の凡夫に一元化するとはけしからん！」と非難しています。

顕密仏教は機根の多様性を認めるので、表面上はおおらかで寛容な宗教にみえます。一方、法然仏教は機根を凡夫に一元化し、それ以外のあり方を認めないため、排他的で不寛容に見え、「偏執」とも称されますが、その内実は大いに異なります。顕密仏教が機根の多様性を認めるのは、インドのカースト制度と同じく、それが僧侶（勝根）をはじめとする体制側の身分を保障し、庶民（劣根）の支配を正当化できるからです。

したがって、温厚に見える顕密仏教もひとたび自分たちの地位を保全する考えに異を唱える者（法然はその典型例）が現れれば、それを徹底的に排除し、弾圧を加える攻撃性を持つのです。一方、過激で偏執とみなされる法然仏教の内実は、すべての人間を平等に見なし、万人に救済の可能性を認める包容力と、弱者に対する優しい眼差しを持っています。

機根の多様性を認めるか否かは、人間をどこから見るかによります。人間の側から見れば、人間の能力は千差万別であるのは確かですが、仏（とくに阿弥陀仏）の側から見れば、その差は無きに等しいものにすぎません。法然の視点は常に阿弥陀仏の側にあります。念仏を選択するのも人間ではなく阿弥陀仏ですから、人間観も法然の視点は阿弥陀仏の側にあったはずです。こうして救済の対象も「凡夫」として一元化され、その一元化された凡夫はみな、念仏で平等に救済されるというのが法然仏教なのです。

とするなら、衆生は念仏で往生し、みな極楽に往生するという「来世、での宗教的平等性の担保は、現世では凡夫としてみな同じという「現世、での宗教的平等性の担保を意味することにもなります。平雅行〔2001〕先生は、「法然が追究したのは来世の平等ではなく、現世の平等であった。往生行をもっとも低劣と見なされている者に一元化すれば、現世の宗教的平等性を主張することができる。ここに法然の最大の思想的発見がある」と述べています。これを可能にしたのは、仏の側から人間を見る視点でした。

法然仏教は、`個人、が念仏を称え、死んでから`来世、に極楽浄土に往生するという教えですから、どうしても視点は個人や来世に注がれがちですが、法然仏教がこの世で生きる人間がみな凡夫として平等であることを唱える教えでもありますから、個人を越えて社会全体も視野に入ってくるので、`今世、や`社会、という側面も無視できませんね。このような視点からも法然仏教の意義を考えるべきでしょうが、時間になりましたので、これについては今後の課題とさせていただきます。

ご清聴ありがとうございました。

### 引用文献

- 阿満 利磨 1898. 『法然の衝撃：日本仏教のラディカル』 人文書院.  
梅原 猛 2000. 『法然の哀しみ（梅原猛著作集 10）』 小学館.  
大竹 晋 2018. 『大乘非仏説をこえて：大乘仏教は何のためにあるのか』 国書刊行会.  
香月 乗光 1949. 「浄土宗教判論の一考察」『仏教論叢』2, 55-58.  
佐藤 弘夫 2006. 『起請文の精神史—中世世界の神と仏—』 講談社.  
————— 2014. 『鎌倉仏教』 筑摩書房.  
末木文美士 2004. 「法然の『選択本願念仏集』撰述とその背景」中井真孝編『念仏の聖者法然（日本の名僧7）』吉川弘文館, 85-110.  
平 雅行 1992. 『日本中世の社会と仏教』 塙書房.  
————— 2001. 『親鸞とその時代』 法藏館.  
平岡 聡 2018a. 『浄土思想史講義：聖典解釈の歴史をひもとく』 春秋社.  
————— 2018b. 『浄土思想入門』 KADOKAWA.  
————— 2019a. 『南無阿弥陀仏と南無妙法蓮華経』 新潮社.  
————— 2019b. 『法然と大乘仏教』 法藏館.  
————— 2020. 『進化する南無阿弥陀仏：念仏はどこからきて、どこに向かうのか？』 新潮社.  
————— 2021. 『鎌倉仏教』 KADOKAWA.  
本庄 良文 2012. 「『選択集』第二章における千中無一説」『佛教大学仏教学部論集』96, 31-42.