

## 2021(令和3)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7月3日(土) 13:30~16:00

開催形式：オンライン (Zoom ウェビナー)

講 題：法然における戒と悪 一周辺からの視点—

講 師：石井公成 (駒澤大学名誉教授)

### ■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 (石井公成)

15:15 質疑応答

\* 司 会：加藤弘孝 (仏教学部講師)

### 石 井

こんにちは、石井です。3月に駒澤大学を定年退職しました。それまで仏教学部長という役職をやらされていまして、仏教研究者のような顔をしていたのですが、実際のところ、仏教学は一番の苦手です。今日は学部の1年生たちも聞いているようですが、皆さんの頃、つまり高校から浪人、そして大学に入った頃、一生懸命学んでいたのは平安文学でした。とりわけ『紫式部日記』の研究をやっており、自己流で論文を書いていたんですね。そして、もう一つ学問的にやろうと思っていたのは明治維新、中国の辛亥革命、そしてインドの独立運動。これらを比較し、西洋の近代文明と東洋の伝統がぶつかって、どのような新しい動きが生まれたかを研究するというのをライフワークにしたいと思っていたのです。ただ、それをやるためには東洋の伝統を押さえておかなければいけない。そうすると、苦手な仏教や儒教を知らざるを得ないということになります。『紫式部日記』も、仏教を知らないとは解明できません。平安文学や東洋近代史は自分で何とかいけるだろう、ただ苦手なものは習うしかないと思い、早稲田では東洋哲学専修というところに入って仏教を中心に学んだわけです。

そして大学院まで進むと、ちょうどその時、日本一の仏教学の大先生である平川彰先生が、東京大学を定年になって早稲田に移ってこられ、私の指導教授となったのです。これが私の身に余る一生の幸せであり、一生の不幸せでありました。というのは、当時の私はうぬぼれており、優秀な先生を見ても「自分だって二十年くらいやれば、あれ位はいけるだろう」と思ったのですが、平川先生の場合は能力がまったく違っていたうえ、「先生みたいに二十年研究する

ことはできない」と思い知らされたのです。そのため、三年ぐらいやって基礎を身につけたら東洋近代史に移るはずが、平川先生に向かって、「先生、基礎は大体身についたので移ります」などということは、とても言えませんでした。また仏敎敎学を始めてみると、とてつもなく奥深く、また興味深い世界でした。そこで、苦手な仏敎敎学をずるずると続け、基礎が身につかないまま40年以上たってしまった次第です。

その平川先生は2002年に亡くなります。私が51歳のときです。それまでは華嚴宗や地論宗を中心に、苦手な仏敎敎理を研究していました。ところが、平川先生が亡くなったと聞いてお宅に駆けつけ、横になっておられた先生を見たら、お詫びの言葉が出てきました。先生のおでこに手を当てて、「先生、申し訳ございません。私は先生のようなまともな仏敎敎学はできません。以後、自由勝手にやらせていただきます、お許してください」と涙ながらに謝ったのです。次の年から、『古今集』の恋の歌など、平安や奈良時代の文学に関する論文を書き始めました。以後、『源氏物語』の種本に関する発見をするわ、道教にも手を出すわ、ものまね芸の歴史は書くわ、近代アジアのナショナリズムの論文を書くわ、コンピュータによる比較分析法を仲間たちで開発するわという具合で、雑多なことをやっています。そのため、「ご専門は何ですか」と聞かれると、以前は「仏敎敎学とその周辺です」と言っていたのですが、最近では、もう仏敎敎学が消えてしまい、「周辺です」と答えるほかない状況になっています。ただ、仏敎敎を学んだことは正解でした。仏敎敎を知らなければ、アジア諸国の文化は分かりませんので。

ですから、今日の演題も「周辺からの視点」としてあります。肝心の法然上人については、語るほどの研究はしておりません。私は雑ながら研究の幅は広い方であって、今日司会をしてくださっている加藤先生が論文を書かれた中国のマイナーな三階敎についても論文を書いています。東アジア仏敎敎で論文を書いてない領域が二つありまして、一つが浄土敎、一つは密敎なんですね。ですから、法然上人について語れるわけがない。以後、歴史上の人物ということで法然と呼ばせていただきますが、本日は法然の思想そのものではなくて、その周辺を語るということで、法然の思想に関するどのような研究がどのような背景でなされるようになったのか、それを話させていただきます。昔、東大の文学部にフランス文学の大先生がいて、詩人のヴェルレーヌの研究をされていました。綿密な研究者ですので、ヴェルレーヌのお父さんはこういう人、お母さんはこういう人、当時の社会や文学の状況はこれこれという授業を一年間やり、ヴェルレーヌがとうとう生まれなかったという話がありますが、今日は何とか法然にまでたどり着きたいと思っています。

では資料を共有画面で示します。「法然における戒と悪一周辺からの視点一」という題です。法然はもちろん浄土敎ですが、近代では浄土敎を研究するうえで前提となっているのは、弟子が親鸞の言葉を書き留めたという『歎異抄』の思想です。ここに「善人なおもて往生をとぐ、いわんや悪人をや」という泣かせる言葉があるわけです。これが浄土信仰の中心とみなされるようになり、その立場で法然や親鸞を見るのが多くなりました。つまり、親鸞はここまで達し

たが、法然はそこまで至っていない。いや、そうではなく、法然には既にそういう思想があったのだ、という具合で、この『歎異抄』が浄土信仰の進展を考える際の基準となったのです。

ところが、そういう見方はよろしくないと言ったのは、先ほど本庄先生が触れられた松本史朗さんです。私の1年先輩であって、実は早稲田でも私の先輩です。早稲田ではロシア文学科に入り、ドスエフスキーなどを読んでいたものの、仏教を研究するというので中退して駒澤大学へに転じ、さらに東大の大学院に進み、博士課程を修了すると戻ってきて駒澤の先生になっています。この松本さんが4年前に、この法然仏教学研究センターで講演された際、本庄先生のご研究などにも触れながら、法然を親鸞の思想で解釈してはいけない、まして『歎異抄』で解釈してはならないと論じ、造悪無礙につながる一念義を批判した弟子の弁長の言葉を引いて、これこそが「法然思想理解の決定的文章」であると説いたのです。この講演は、「法然思想に関する私見」（『佛教大学法然仏教学研究センター紀要』第3号、2017年3月）として刊行されています。皆さん、この「思想理解の決定的」というところを覚えておいてください。

なぜ松本さんが呼ばれて法然について講演したかということ、資料にあるように、『法然親鸞思想論』（大蔵出版、2001年）という本を書いていたためです。浄土宗の中で、先ほどの『歎異抄』路線で法然を解釈しようとした代表は梶村昇先生ですけれども、梶村先生は、醍醐本の『法然上人伝』では「善人なをもて往生す、いはんや悪人をや」という言葉が出てくるではないか、これは法然の思想なのだ、ということを強調されるんですね。その立場で本を何冊も書かれました。ところが松本さんは、それはよろしくないと言うのです。

松本さん以前に、『歎異抄』の視点に縛られて法然を論じてはいけないと言ったのは、大正大学の丸山博正先生の「法然の教義とその対機説法」（『浄土宗の諸問題』第9号、1978年）が早く、かなり遅れて田村晃祐先生の「法然と親鸞—悪人正機説をめぐる—」（『東洋の思想と宗教』第15号、1998年）も出ています。曾根宣雄先生の「法然浄土教における「廃悪修善」と「悪人救済」について」（阿川文正教授古稀記念『法然浄土教の思想と伝歴』、山喜房仏書林、2001年）は、松本さんの著書とほぼ同時期ですが、ここから後の方たちは松本さんの批判も知っているわけです。そうした研究者のうち、「法然の思想と表現における特質」（仏教大学総合研究所編『法然仏教とその可能性』、法蔵館、2012年）を初めとする一連の論文を書かれている齋藤蒙光先生は、まだお若いと思いますが、私は読んでいてかなり共感するところが多かったですね。

さて皆さん、不思議に思いませんか。駒澤大学は曹洞宗が創設した大学です。そして、松本さんの専門はインド・チベットの中観、唯識。しかも、海外でも有名であって、近代仏教研究史に名前が残る大秀才学者です。その人が何で法然・親鸞について本まで書くのか。それは、松本さんの前に同じく駒澤大学を卒業して東大の大学院に進み、帰ってきて駒澤の先生となった袴谷憲昭先生が、法然に関する本、『法然と明恵—日本仏教思想史序説』（大蔵出版、1998年7月）を刊行したからです。では、なぜ松本さんも法然で書いたか。それは袴谷先生がイン

ド・チベットの唯識が専門であって、国際的にも有名な大秀才学者でありながら、曹洞宗における差別問題がきっかけとなって道元に取り組んだことが原因です。仏教は平等主義のはずなのに、なぜ曹洞宗は差別戒名などをつけていたのかといったことが大問題となり、研究班が組織され、袴谷先生や松本さんが加わって研究を始めました。その結果、日本仏教で差別が起きるのは、すべての人には仏性・本覚が平等にあると説きつつ、現実面では違いがあるとする本覚思想に基づくということになりました。そこで袴谷先生は、「道元理解の決定的視点」（『宗学研究』第28号、1986年3月）という論文、つまり、道元はその本覚思想を一生批判し続けたのだ、これこそが道元理解の根本となる見方だという論文を書き、次々に論文を発表して『本覚思想批判』（大蔵出版、1989年7月20日）という本を出しました。

ところが批判を受けました。「道元が初期に書いたものは、どう見たって本覚論だろう」と指摘され、確かにそうだが晩年の十二巻本『正法眼蔵』は違うと主張したのです。ところが、その晩年の著作にも本覚思想批判ではない面があると指摘されたため、それを認め、他の事情もあって、以後、道元には触れないことにすると言って移ったのが、本覚思想を説かない法然でした。法然を非難した明恵は華嚴宗と密教の人であって如来蔵思想ですが、袴谷先生も松本さんも、如来蔵思想に基づく華嚴と密教を嫌悪していました。一方、明恵に批判された法然は仏性思想や如来蔵思想を重視せず、阿弥陀仏の誓願を信じることだけを強調します。そこで、袴谷先生は、法然こそが仏教の正しいあり方だとし、『法然と明恵—日本仏教思想史序説』（大蔵出版、1998年7月15日）を書いたのです。その際、袴谷先生が参照したのが中世史研究の平雅行さんの説でした。林さんは、いわゆる左派系の歴史学者であって、民衆重視です。民衆が貴族やお寺などの荘園領主にさからうと、平安時代以来の貴族仏教に頼っていた領主側は彼らを悪人として非難したが、圧政をしつぱらにさからう方が正しいのだ、そうした悪人たちを支えた理論が異端であった法然の思想だとするのです。こうなると、法然はもう社会革命の旗手になるわけですね。袴谷先生は、そうした平説を評価し、参照しつつ『法然と明恵』を書いたのです。

これに対してすぐ厳しい批判を書いたのが、袴谷先生と親しくして一緒に批判的な研究をやり、『縁起と空：如来蔵思想批判』（大蔵出版、1989年7月30日）を出した松本史朗さんでした。同じ出版社であって僅か10日遅れの刊行です。以後、二人は次々に「～批判」と称する論文を書き、それらを大蔵出版から刊行したため、「批判こそが仏教だ」と論じた袴谷先生の『批判仏教』（大蔵出版、1990年）によって、袴谷・松本説は「批判仏教」として世界的に有名になりました。しかし、松本さんは不満だったようです。その当時は、袴谷先生の方が年長であって先に有名になっていたためもあって、「袴谷・松本の本覚思想批判」「袴谷・松本の批判仏教」と呼ばれたからです。しかし、松本さんは、「松本・袴谷の如来蔵思想批判」と言うべきだという立場でした。「本覚」というのは中国で生まれた言葉であって、極端な本覚思想は日本で展開したものであるのに対して、その元となったインドの如来蔵思想の構造を非仏教的

なアートマン論、基体説だと明確に解明した自分の研究こそ根本的なものであり、袴谷説はこれに依拠している、という主張です。他にも不満が重なっていたようですが、より重要な問題となったのが、袴谷先生が『法然と明恵』の中で阿弥陀如来のことを「絶対他者」と呼んでいたことです。「絶対他者」という言葉はキリスト敎神学から来るわけですが、松本さんはこの語を阿弥陀仏について用いたのは自分が最初であり、この語を安易に用いてはならないと批判したのです。松本さんはキェルケゴールや危機神学のバルトなどが好きであって、そうした立場からすると、袴谷先生のこの語の用い方はあまりにも楽観的に見えたのです。実は袴谷先生も松本さんも、キリスト敎に対するあこがれが強くて、その影響を受けているのですが。

『法然と明恵』が刊行されたのが7月、それに対して、この本の論旨全般を厳しく批判して回答を要求した松本さんの「書評 袴谷憲昭著『法然と明恵—日本仏敎思想史序説』(『駒澤大学仏敎学部論集』第29号、1998年10月)は、3ヶ月後に刊行されています。実際の刊行はもっと後だったと思いますが、58ページにわたる強烈な批判です。こんな書評がありますか。本の元になった諸論文を読んだ段階で準備を始めていて、書き下ろし部分を含む本が出た瞬間に批判を書き始めたのでしょうか。そして、さらに次の論文である「『唯信鈔』について」(『駒澤大学仏敎学部研究紀要』第57号、1999年3月)では、袴谷説と平雅行説をさらに厳しく批判したうえ、付記で自分は「袴谷憲昭氏と絶交せざるをえなかった」と宣言するに至っています。これにはいろいろな事情があるのですが、実際には二人はその少し前まではきわめて親しくしており、互いに影響を与えあい、互いに賞賛しあっていたのです。先ほど松本さんの「法然思想理解の決定的文章」という言葉に注意しましたが、これは袴谷先生の「道元理解の決定的視点」という表現にそっくりですね。

さて、盟友と思い込んでいた松本さんから強烈な批判を受けて衝撃を受けた袴谷先生はどうしたか。「法然親鸞研究の未来法然親鸞研究の未来—松本史朗博士の批判に対する自叙伝的返答」(『駒澤短期大学 仏敎論集』第5号、1999年10月)という応答を書きました。それにしても、「自叙伝的返答」とは何ですか。しかも52頁あります。それに対して松本さんはさらに追い打ちをかけ、「浄土経論—袴谷教授への問い」(『駒澤大学仏敎学部研究紀要』第60号、2002年3月)を書き、研究姿勢そのものを全面的に批判します。76頁です。二人は良く似ていることが分かりますね。袴谷先生は、法然は本覚思想の根源である「大乘起信論」のことを、念仏も勧めているということで「傍明往生浄土之敎」と位置づけるなどしており、本覚思想を強調することはないが反仏敎の敎えとして否定したわけではないなどと指摘された結果、法然には触れなくなり、説一切有部が仏敎の正統だとする主張に移ります。

二人の関係については、松本さんがかなり後になって関係修復をはかろうとして拒絶されたなどの後日談もあるのですが、こういう背景があるということを知らなくては、二人の法然論、親鸞論を正しく理解することはできません。『歎異抄』に関する研究も同様であり、なぜ評価されるようになってきたかという背景を考えてみる必要があります。かつては、仏敎の宗派の

開祖は菩薩である、仏の化身であるということで尊敬されていたのですが、日本では20世紀になると近代的なキリスト敎観の影響を受けて変わってきます。ヨーロッパでは、イエスを客観的・歴史的に研究しようとする傾向が出てきますし、1863年に刊行されたルナンの『イエス伝』が象徴するように、キリストを人間的な存在として見ようとする傾向も出てきます。日本でも、超人的な存在とされてきた聖徳太子のことを、文献批判をおこなって客観的に研究しようとした久米邦武『上宮太子実録』（井冽堂、1905年）が書かれます。こうした動向については、「人間聖徳太子」の誕生：戦中から戦後にかけての聖徳太子観の変遷（『近代仏敎』19号、2012年5月）や武者小路実篤『釈迦』（岩波文庫、2017年）の「解説」などで概説しておきました。

影響が大きかったのは、倉田百三の戯曲、『出家とその弟子』（岩波書店、1917年）です。トルストイなどの影響もあって、親鸞とその弟子の唯円がいかにも人間的に悩んだかということ、情緒的に描いたのです。この本は逆にトルストイに影響を与えるのですが、この本がきっかけで人間親鸞ブームとなり、石丸梧平『人間親鸞』（蔵経書院、1922年）などという本も出ます。このブームがどれほど盛んであったかは、大澤絢子『親鸞「六つの顔」はなぜ生まれたのか』（筑摩書房、2019年）が描いている通りです。かの家永三郎も学者なのに、「聖徳太子」（毎日新聞社編『日本文化を築いた十偉人』、毎日新聞社、1951年）では、悩む聖徳太子を戯曲仕立てで書いています。親鸞は、明治期には資料に名前が見えないということで、「いなかった」説もあったのですが、一転してヒーローとなったのです。

問題は法然です。親鸞は若い頃から晩年までいろいろ悩んでいますし、手紙がたくさん残っていますから、人間らしいということで共感を呼ぶのですけれども、法然は生真面目ですので、そうした逸話はあまりなく、小説などにはしにくいのです。それでも、なるべく人間的に描こうとする動きが出てきており、七百回忌の際に一気に発表されます。須藤光暉『法然上人』（金尾文淵堂、1911年2月）、木下尚江『法然と親鸞』（金尾文淵堂、1911年2月）、望月信亨『法然上人正伝』（記念報恩会、1911年2月）、植村正久『黒谷の上人』（『宗教及び文藝』第一卷第三号、1911年3月）などです。このうち、木下尚江はもともとキリスト敎徒ですが、本願寺に対して強く反発していました。というのは、お上人様などと言われる方が各地を巡り、お風呂に入って次の日旅立っていくと、信者たちがそのお上人様が入ったお風呂のお湯を杯にいただいて飲んだりするといった状況を聞いていたためです。キリスト敎から離れた木下が、仏敎にもっと人間らしくて宗教的な人はいないかということで書き始めたのが、この『法然と親鸞』です。望月信亨は学者ですが、漢訳経典とされるものの中には偽経が多いことを明らかにした人ですので、客観性を重視して伝記を書いています。問題は、植村正久であって、当時のキリスト敎の第一人者ですね。この頃は、内村鑑三が日蓮について書いたりしています。この当時の日本のキリスト敎徒はいろいろな方面から批判されていたため、何とか欧米のキリスト敎そのままではない日本のキリスト敎を作りたいと願っていました。そこで、宗教のため

に弾圧されながら信念を貫き、独自の思想を創りだした日本の宗教者はいないか探し、日蓮、法然、親鸞などが見直されたのです。このキリスト教徒たちは英語で授業を受けた人たちですから、従来の宗学における伝統的な立場での礼賛とは異なる伝記が書かれるのです。

人間化以外の面では、悪の問題があります。仏敎では、その研究対象である仏敎と同様、「悪」と言えば良くないことに決まっていました。ところが、戦後盛んになってきたマルクス主義歴史学だと、農民の反乱とか都市の民衆の暴動といったものを圧政にさからう正当な行為として評価するようになります。その初期の代表は石母田正であって、1957年に出された名著の『中世の世界の形成』（東京大学出版会）では、荘園領主や都の権力などに対する農民や武士たちの反抗を評価し、大きな影響を与えました。石母田は、1950年代は共産党を支持して社会的な活動をしていました。そして、その本が出された年に発表されたのが、黒田俊雄「悪党とその時代」（『神戸大学教育学部研究集録』14号）です。黒田は、戦後、共産党の山村工作隊などで活動していた人物です。網野善彦も共産党で活動していました。この人たちは真面目であって、貧しい人たちのために何かしなければということと政治活動をしていたのです。

しかし、現実の党派に満足できなくなって政治から距離をおくようになると、研究に入って力を入れるようになり、今度は歴史学の枠内で民衆を重視した研究をしていきます。そうすると、貴族たちからあいつらは「悪党」だと言われていた下層の武士とか農民とか漁師とか、そういう人々たちを評価するようになっていくのです。黒田の場合、そうした研究を積み重ね、1975年に鎌倉新仏敎と旧仏敎との対立という点を強調するそれまでの図式を否定し、鎌倉時代も顕敎と密敎を柱としていた平安時代以来の仏敎が主流だったのであって、そうした仏敎を保持する諸宗の大寺院が自らも領主となって国家権力と結びついた「顕密体制」を形づくっていたとする視点を提示した『日本中世の国家と宗教』（岩波書店）を刊行します。この顕密体制論が以後の中世史研究に圧倒的な影響を与えました。一方、1963年に「大会にふれて—「悪党」の評価の変遷を中心に」（『歴史学研究』283号）という論評を書いている網野は、それまでの歴史学が貴族や武士や農民中心であったのを変え、職人、漁師・猟師、商人などの実態を解明する研究を精力的に進め、1995年には『悪党と海賊—日本中世の社会と政治』（法政大学出版局）という本も出しています。そして、1988年には、何と若手研究者たちが悪党研究会という組織を立ちあげ、10年後に『悪党の中世』（岩田書院）を刊行します。つまり、年貢を納めなかったり土地を奪ってしまうような者たちは、大寺院や貴族などの荘園領主からすれば「悪党」ですが、下層民が仏罰・神罰など宗教の力による脅しに屈せず、積極的に活動するのは主体性を発揮した社会改革運動であって好ましい、ということになってきたのです。これは当然仏敎研究にも反映してきます。

明治から大正時代にかけて大谷派が持ち上げて幅広い影響を与えるようになった『歎異抄』は、「悪人」中心の立場ですので、それまで以上に重視され、浄土信仰の到達点のようにみなされるに至ったのです。ただ、行きすぎが目立つようになると、反発が生まれ、見直しもされ

るようになります。しかも面白いことに、最初はマルクス主義側から『歎異抄』の批判と評価が起きてきたのです。それが、林田茂雄が『大法輪』に連載した「親鸞をけがす歎異抄」です。林田氏は『歎異抄』の「抄」という字を、かねへの「鈔」の字を使うのですが、この大胆な題名の文章を『大法輪』第17巻第3号～第5号（1950年3月～5月）と第20巻第1号（1953年1月）に寄稿しました。そしてこれを書物として刊行するのですが、『大法輪』を出している大法輪閣は仏教出版社ですから、この題名は勘弁してほしいということで、『歎異抄の問題点』という題名にして1955年に刊行します。しかし林田氏は、元の題名に愛着があったため、1958年に「親鸞をけがす歎異抄」という題名に戻して三一書房から刊行します。三一書房はバリバリの左翼系書店ですね。

内容とは言う、『歎異抄』を書いた唯円は親鸞を尊敬しているけれど、親鸞とは違い、信仰を守って権力と対峙する姿勢がないため、親鸞を歪めたと批判するのです。ただ、自分は唯円に共感する面があると言うんですね。なかなか複雑です。後になってこれと似た立場を示したのが、末木文美士さんです。末木さんは、『歎異抄』は親鸞の思想ではないとし、その著者である唯円は親鸞の言葉を自分風にまとめているため、親鸞とは別の一人の思想家として扱うべきだと説いたのです。ただ、末木さんに確かめたところ、林田氏のこの本は読んでいなかったとのことでした。

さて、この林田は、『大法輪』でこの連載をするすぐ前に、「共産主義者から見た親鸞」という連載をやっていました。つまり、親鸞は東国に流されて農民たちとともに暮らし、当時の上皇、天皇、その周辺の貴族たちを批判したため偉いというわけですね。これを、1950年に大法輪閣から『たくましき親鸞—共産主義者による再発見』という題名で刊行しています。題名が示すように、林田氏はそもそも共産党員でした。戦争前に発禁となっていた機関紙の「赤旗」の秘密印刷を担当しており、逮捕されます。そして、獄中で親鸞を知って感激し、親鸞関連の書物を読みまわります。思想犯は月に2冊とかしか読めない決まりでしたが、神道や仏教など日本の素晴らしい伝統を知って西洋の共産主義など捨てなさいという教戒がなされていたため、そういう本を読みたいと言うと、いくらでも読めたそうです。

そのため、逮捕されて獄中にいた多くの共産主義者たちは、「私は間違っておりました。西洋の思想にかぶれてばかりいて、日本にこんな素晴らしい思想があるとは知りませんでした」ということで、マルクス主義を捨てて転向していったのですが、この林田は逆なんですね。親鸞を知って感激し、6年間、獄中で転向せずに頑張り抜いて出獄します。

そして戦後になってアメリカ軍が進駐してくると、キリスト教が急激に広がり、また、これまでの教団仏教は頼りにならないということで、様々な新興宗教が一挙に勃興します。共産主義も復活して盛んに宗教否定の活動をします。当然、既存の仏教教団は危機感を抱くわけですから、『大法輪』などは伝統的な仏教側の雑誌ですから、その共産主義者が親鸞は素晴らしいと言ってくれているというので、大歓迎して連載させたわけです。「親鸞をけがす歎



異鈔」を連載したときの林田の肩書は、「共産党本部教育宣伝部勤務」です(笑)。「赤旗」地下印刷局員の物語」(白石書店、1987年)などの伝記をお読みください。この人はかなり変わった人で、仏敎革命を考えた人ですね。ただし、こういう人ですから仏敎学界には影響を与えなかった。

ところが、学界から「歎異抄」批判が出てきます。それも真宗高田派の学者であって東大の教授だった長井真琴です。パリ語仏敎、原始仏敎の研究者ですね。この長井が「歎異抄の厳正批判」という記事を「大法輪」の昭和37年8月号に載せました。またしても「大法輪」です。当時は「大法輪」はものすごく読まれており、歯医者さんの待合室のようなところに置かれていることもあったくらいでした。この長井が、パリ仏敎の立場から見ると、「歎異抄」の悪人礼賛は見ておれん、これを持ち上げる学者たちは間違っていると批判したのです。これに対して、さっそく本願寺派の学者である山本仏骨が「誤った『歎異抄批判』」という反論を書き、本願寺派の新聞である「本願寺新報」の9月15日版の第1面に掲載されました。「歎異抄」批判は立派な親鸞の思想であるという主張ですね。

この第1面には、高田派出身の小説家であって、親鸞に関する作品もある丹羽文雄が「毎日新聞」9月7日版に載せた「信心と倫理の相異」という文章も、要約して「悪人正機とは何か：長井博士の所論にふれて」という題名に改められたうえで掲載されています。丹羽の主張は、「歎異抄」は人間的であるから良いというものでした。この山本仏骨と丹羽文雄の反論は、近藤俊太郎さんに教えていただきました。

次の批判は龍谷大の瓜生津隆雄先生であって、翌年の昭和38年9月に刊行された「龍谷大学論集」373号に載った「歎異抄の厳正批判」の検討です。次は、かなり後の昭和55年10月の「理想」569号に掲載された石田瑞磨先生の「親鸞研究の方法論における一、二の問題—『歎異抄』信仰への根本批判—」です。本願寺派の僧であって東海大学におられ、日本を中心とした戒律研究をされた方です。本願寺派では、このように批判がなされたのですが、清沢満之以後、「歎異抄」を重視してきた大谷派からは反論は出ていないのが不思議です。また、この問題は法然研究にもかかわってくるはずですが、浄土宗の方たちは、こうした「歎異抄」批判にはほとんど触れていないですね。

さて、「歎異抄」をどう解釈するか、親鸞の思想をどれだけ反映しているかが話題となったのは、「岩波仏敎辞典」が、真宗高田派では「悪人正機」を認めないと説明していたことがきっかけです。これは、長井真琴の主張は個人的な考えであったものを高田派の見解だと勘違いしたものでした。そこで高田派の栗原広海さんという方が、「高田派は「悪人正機」を説かないのか—長井真琴氏の真宗理解と『岩波仏敎辞典』批判」(「高田学報」86号、1998年3月)という論文を発表し、「岩波仏敎辞典」の誤りを指摘し、長井真琴氏の真宗理解はおかしいとする批判を展開しました。

このように、学界の一部では「歎異抄」批判がなされていたわけです。ところが、近代の大

谷派は『歎異抄』が基調となっており、自分はいかに罪業深重の悪人かを反省することを良しとし、悪人こそが正機だとする傾向が強かったためか批判はなされませんでした。この悪人重視の傾向を浄土宗で推し進めたのが、「善人なをもて往生をとぐ、いはんや悪人をや」という文句を法然の言葉としている醍醐本『法然上人伝記』を重視し、「醍醐本法然上人伝記について」（『亜細亜大学教養部紀要』第4号、1969年）などの論文を続々と書いてゆかれた梶村昇先生ですね。梶村先生は、「法然の言葉だった「善人なをもて往生をとぐ いはんや悪人をや」（大東出版社、1999年）などの一般向けの本も次々に出されました。

一方、日本史学の方で、先ほど述べた悪人重視の傾向を受け、「法然の思想構造とその歴史的位置—中世的異端の成立」（『日本史研究』198号、1979年2月）を初めとする論文を盛んに書き、『日本中世の社会と仏教』（塙書房、1992年）として刊行した平雅行さんです。関西の中世史・仏敎史の分野で影響力が大きい人ですね。林さんは黒田俊雄先生の弟子です。ただ、体系化という点では不十分な点もありながら、中世の複雑な面にも注意していた黒田先生よりもっと図式的であって、領主側が強調した神仏の罰などを恐れずに農民たちが反乱を起こすのを支えたのは、当時の正統であった旧仏敎を否定した異端の法然だと評価します。法然の著作のうち、旧仏敎否定が十分でないと思われる部分は、法然の迷いだと自信満々で断定するのです。近代の仏敎学史を研究しているオリオン・クラウタウさんという若手の研究者が編集し、近代の仏敎史学者たちに関する論文集、『戦後歴史学と日本仏敎』（法蔵館、2016年）を出したのですが、影響が大きかった家永三郎の項目は林さんが担当して書いているんですね。そこでは林さんは家永の仏敎研究を批判し、私もやがて批判されるようになるのであろう、と書いていました。私は『日本思想史学』からこの本の書評を頼まれた際、「いや、強引な説が多くて現在でもいろいろ批判されている。将来は忘れられ、相手にされないこともあり得る」と書いたんですね。そしたら編集者が困ってしまい、「何とか書き換えてください」と頼んできたため、表現を少しおだやかにしておきました。

皆さんは初めてそうした裏の事情を知ったということになります。袴谷先生と松本さんの場合もそうでしたが、背景を知らないといかに怖い、ということです。ただ、平さんは一方では、法然の主張は誤っており、その門下の言動はひどいので取り締まってくださいと朝廷に訴えた解脱房貞慶などが、意外にも、仏菩薩は善人より悪人を重視するといった趣旨を述べていたことを指摘する「解脱房貞慶と悪人正機説」（横田健一先生古稀記念会編『文化史論叢（下）』、創元社、1987年）などの論文も書いています。法然を批判した人たちは、明恵もそうですが、皆なまじめな人たちです。従来の仏敎の修行を否定する法然などの思想が広まったら、仏敎は滅びると危機感を持ち、まじめに反対したわけですから。林さんはそういう発見もしているのですが、ただ、実際には複雑な状況であることを、強引に善玉と悪玉に分ける図式主義が目立つのです。これは袴谷先生も同じ傾向ですので、林説を援用したのです。

そのため、『歎異抄』の見直しと、平雅行説批判が始まります。それを推し進めた代表は遠

藤美保子さんです。資料にあげたように、『歎異抄』は浄土宗の一念義の極論であって自力的な面があるとした「親鸞の他力思想と悪人正機説に関する再検討—造悪無碍説批判を中心に—」（『仏教史研究』32号、1995年3月）、「悪人正因」理論と顕密体制論への若干の疑問—平雅行氏の専修念仏論について—」（『中世史研究』23号、1998年5月）、「『歎異抄』と親鸞の思想の異同に関する一考察—「本願ほこり」を中心に—」（『日本宗教文化史研究』2巻2号、1998年11月）など、多くの論文を書いています。ただ、遠藤さんは龍谷大学、大谷大学出身ではなかったと思いますし、その系統の大学や研究所などにも属していません。論文を書く際に、何とか大学修士課程修了などと書けばいいのに、遠藤さんは肩書きを「会社員」と書くのです。骨がありますね。この遠藤さんが、『歎異抄』はおかしいと述べ、法然門下はいろんな系統に分かれますけど、その中の一念義、つまり「南無阿弥陀仏」と心からひと声唱えたら、もうあとは罪業を重ねても絶対に浄土に生まれるのだから、悪いことをやってもかまわないのだ、やってみろ、できないのはお前が一声の念仏でも往生できるという本願を信じていないからだ、といった造悪無碍の主張に通じると指摘したのです。そして、そういう立場を法然の思想のうちに読み込もうとした平さんの説を批判したのです。重要な指摘と思いますが、この遠藤さんの論文に触れる真宗の人は稀であって、特に浄土宗の人は見たことがありません。

ここでいよいよ法然に入ります。法然は様々な面を持った人物ですね。法然自身は、学問や修行は本願とは関係がなく、「南無阿弥陀仏」と一念でも十念でも唱えれば極楽に往生できると説きつつ、実際には博学な学僧であって、一日に念仏を何万回も唱えていましたし、戒律などはこの末法の世では守れないうえ、阿弥陀仏の本願でもないと言っておりながら、自分自身は戒律を守った暮らしをして尊崇され、多くの人たちに授戒してします。つまり、いろいろな面を持っていましたので、それぞれの弟子たちはその一つの面に注目して強調したのであって、困った問題を起こして世間から非難される者たちも出ました。法然は、そうした状況の中で説法し、文章を書いていたのですから、この文章はこういう状況で、こういう人に向けて書いたということを考えないと、その意図はわからないことになります。

そうした中で、法然の本来の立場を示していると思われるのが、『往生大要抄』です。『往生大要抄』では、外面では修行をしているような立派な姿を見せ、内側では偽りの心を抱くというようでは本当の往生はできないと善導が述べていることを踏まえて、次のように説いています。つまり、世間的な名誉などを捨てた程度をすごいことだと世間の人にはほめたたえるため、よしそれで行こうと思って山の中で往生の行に勤める様子を見せ、人によく思われそうなことだけやっている人がいるが、そんな振舞いは至誠心が足りず、往生できる心ではない。では、人の目はどうでもよいのかというと、そうではない。人がどう思っても構わない、自分は勝手にやるんだというのは宜しくないのであって、「菩薩の機嫌戒」というものがあるのだと説きます。機嫌戒というのは、世間の非難をまねくような言動は慎むという心がけのことです。ですから、いくらこれこれの振舞いが法として正しくても、人に悪くいわれるようなことを進ん

でやってはいけない、と言うんですね。とはいえ、逆に人目ばかり気にするのもよろしくない、という厄介なあり方について事細かく説明した後、一番最後のところで「よくよく心えとくべし。詞なをたらぬ心する也」と述べています（昭法全・56頁）。これだけ述べてきたけれども、それでもなお説きたりない、言葉が足りない思いがする、もどかしい、というのです。何か法然の肉声が聞こえるような、切々たる文章となっています。

ここが面白いところです。つまり、念仏に励めば良いといっても、他はどうでも良いとして過激な振舞いをしたり、他の人たちの批判をしたりするはいけないと説くのですね。法然のこうした教えと「善人なをもて往生す、いはんや悪人をや」という主張は両立するのか、というところで、次の検討に移りたいと思います。

醍醐本では、「善人尚以往生況悪人乎事 口伝有之」となっています。「～の事」というのは、問題になっていたその言葉の件、ということですよ。しかも、「口伝これ有り」と言われています。ところが、良く知られているように、こうした内容の言葉は、法然の著作、あるいは信頼できる手紙などには出てきません。醍醐本だけです。そこで、周辺専門の私としては、この「善すらなお～、いわんや悪をや」という表現に注目してみたいと思います。法然が言ったにせよ、言わないにせよ、こういう表現は以前にあるのか。すると、似た文が見つかりました。それは新羅の元暁の『菩薩戒本持犯要記』です。元暁は常識にとられるのを嫌う自由人あって、還俗して国王の妹だった未亡人と結婚し、子どもを作っています。そればかりか、還俗前から戒律を守ることに對して否定的であって非難されていたようです。その元暁の『菩薩戒本持犯要記』は、戒を守ると罪になる例を論じている面白い本です。

そこでは、質問が示されます。「誤った行いをして罪になるというのはわかります。しかし正しい戒律を守って、何で罪になるのですか」。これに對して元暁はこう答えます。「もし独り浄らかなるに由りて、もろもろの世人をあまねく諸僧において福田にあらずと思わしめ、利養尊重、偏えに己に帰せしむ」。つまり自分一人が戒律を守って浄い修行生活を送り、あの人だけが真のお坊さんだということで世間の供養を全部自分に集めてしまうと、他のお坊さんは生活ができません。むろん、ひどいお坊さんもいるでしょうけど、中途半端ながら頑張っているお坊さんもいるわけです。しかし、そういう人たちは全く供養されずに、僧侶として暮らしていくことができなくなるわけですね。これは、自分だけ戒律を守って修行が進めばよいという小乗仏教の心であって、すべての人々のために尽くすという菩薩の「廣大心戒」に背くものだ。だから昔の賢い人は、子供にこのように言ったのだ、ということで次のように説いています。

「古の大賢、其の子を誡めて云く、『慎みて善を為すなかれ』と。其の子、對えて曰く、『まさに悪を為すべきか』と。親言わく、『善すらななお為すことなかれ。いわんや悪を為すをや（善尚莫為。況為悪乎）』と（大正45・919a-b）。これは中国の処世訓ですね。中国は現在もそうですが、政治的な権力闘争がすごいところですので、目立つと叩かれてしまいます。ですから、「目立つような良い行いをするな。悪い行いは、当然ながらもっとやってはいけない」

というのですね。法然は『往生大要抄』では、世間からほめられることばかり意識し、山の中で清らかな生活をして往生の行に励むようなことはよろしくないと言っていました、その主張と通ずるものがあります。博学な法然は『菩薩戒本持犯要記』は当然読んでいたと思いますが、その直接の影響を受けていたかどうかは分かりません。法然の著作のうち元暁の引用が見られるものとしては、『選択集』が元暁の作として『遊心安楽道』を引いていますけれど、『遊心安楽道』は日本成立であって元暁の著作ではありません。

次は、「善すらなお〜、いわんや〜」という形になっている例を仏敎文献中で検索してみます。私は大正大蔵経のテキストデータベースであるSATとインド学仏敎敎論文データベースのINBUDSを作成した中心メンバーの一人であって、作業には大変な時間をとられ、目も悪くなりましたけど、おかげでほかの人よりは自由自在に検索ができるようになりました。因果はあるものです。さて、最初の用例は『成実論』です。十善をおこなってこそ人間の身に生まれることができる。したがって、「但だ善を行わざるもなお大失と為す。況んや悪業を起こすをや（但不行善尚為大失。況起悪業）」（大正32・306c）とあります。善を行わないということは大きな過失なのであって、まして悪い行いをするなどはとんでもないことだ、というのです。この場合は、文脈がまったく違いますね。

これに対して、文脈が似ているのは天台大師の『摩訶止観』です。これは東アジア仏敎の基本文献ですし、法然は天台宗ですので当然知っていたわけですが、『摩訶止観』は、すべては空であるという間違った見解を起こすことの問題点を指摘し、「真に空を観ずる人は、愛より生ずと知りて、善すらなお作さず。豈に況んや悪をや（真観空人、知従愛生、善尚不作。豈況悪乎）」（大正46・135c）と説いています。この前提になるのは、誤った空の見解に執着すると、悪行とされることもすべては空なのだからやっても良いということになるが、それは間違いだ、ということです。『平家物語』の異本によると、比叡山の悪僧が「罪業本より所有なし、妄想顛倒より起る。心性源清ければ、衆生即ち仏なり」という偈を唱え、「罪業など空なのだから」と僧兵達を扇動して清水寺を焼き討ちにしたとあります。これが誤った空の捉え方の典型ですね。

ただ、『摩訶止観』は善も空であるとし、本当に空を正しく観察している人は、善行に対する愛着に基づいて善をおこなうようことはなく、まして悪と知りつつおこなうようなことがあるだろうか、と説くのです。たとえば、皆さんが今日、帰りに駅まで歩いていく途中で、ホームレスで飢え死にしそうな人を見かけ、ご飯でも食べなさいと千円あげるとします。これは善行なのでしょうが、「他の人は知らん顔をしているけれど、私はやさしいので恵んであげた」とか「十円とか五十円とかの硬貨をあげる人はいたが、千円もあげるは私だけだろう」などと考えるような、自分への愛着から生まれた善行はよろしくないのであって、ましてやそのホームレスに意地悪するようなことはしないというのが、空を正しく知っている人のあり方なのです。

次に、『太平御覧』661巻・道部の用例は、道敎經典の『三一経』の引用です。ある役人が盗

賊にいろいろなものを取られたのですが、その盗賊がかなり後に下級役人になってその人の部下となります。ただ、よく働くのでほめてやると、その下級役人は、自分が盗賊だったこと知っておりながら、とがめずにほめてくれたということで恥じて自殺してしまいました。「此れ善を為すの過ちすら、尚お人をして自ら斃せしむ。況んや悪を為すをや（此為善之過、尚致人自斃。況為悪乎）」(661・3a-b)。つまり、親切のつもりでやる善行ですら、やり方によっては、その人を自殺させることになる。まして、悪行をしてよいだろうか、というのですね。こうして見て来ると、「善人なをもて往生をとぐ。いはんは悪人をや」に相当する先事例は見当たらないということになります。

問題は、どの宗派の開祖に関しても、自分で書いたもの、講義を弟子がまとめたもの、弟子がかなり自分の意見で書いておきながらこれは師匠の言葉だとしたものの、あるいは完全な偽作などがたくさんあることです。それを判定する際、法然の著作や手紙のうち、法然の書いたことが確実なものを基準とし、これと内容・表現が一致する部分が多い文献を真作と見なすという方法が一番着実ですね。しかし、場合によって普段とはちょっと違った説き方をしたら、その文献は真作ではない可能性が高いと判定されてしまうことになります。ですから、法然の著作や手紙、あるいは法然の言葉と伝えられているものすべてを認めるわけにはいきませんが、これこれの観点からすると、法然のものとして認めることができるという見方も必要になります。つまり、お医者さんは、「薄着で外を走り回りなさい」と言うかもしれないし、「暖かくして家でじっとしていなさい」と言うかもしれない。これは矛盾するようですが、健康・回復という点で考えれば全然矛盾していないわけですね。そういう立場で考えてみようと思いましたが、先ほどふれた丸山博正先生の論文や齋藤蒙光先生などの論文です。つまり、時代によって法然の考えが変わったこともあるでしょうし、相手に応じてある面を強調するとかいう言い方になり、この面を強調すると別な言い方になるのでから、それらをとにも可能にする立場を探してみようということになります。

矛盾しているように思われることはいくつかあるのですが、信と行の問題を取り上げてみます。たとえば、「禪勝房にしめす御詞」では、「一念十念に往生す」と言われているように、本当に心を込めて一声、「南無阿弥陀仏」と唱えたら往生が確定するとはいえ、あとはどうでもよいということで念仏をいいかげんに唱えるようでは、信が行を妨げることになると思われています。ただ、「念々不捨」で、つまり、一瞬一瞬、ひたすら阿弥陀の本願を信じて念仏し続けていくべきだと言っても、一念ないし十念の念仏では往生できるかどうか確定しないと思うのは、それは行優先の考え方であって、信を妨げることになる。そこで、「かるがゆへに信を一念にむまるむまるととりて、行をは一形はけむへし」(昭法全・464頁)、つまり、一念でも往生できると信じつつ、命ある限り念仏に励むべきだ、と説かれるわけです。そうなると、信ずるからこそ往生の行である念仏が進み、念仏の行に励んでいるからこそ信が堅くなるという相互作用となっていく、ということになります。

では、信はどこまで決定的な役割を果たすのか。「念仏大意」では、「イカニ信力ライタストイフトモ、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」(昭法全・409頁)と述べています。どれほど「私は信仰しています」と言っても、この末法の造悪の凡夫が、信力だけで極楽往生を確定できるほどの信を持てるのか、と疑問視するのは、現代人の考えとしては、純粋な信こそが根本だと思いがちですが、法然は末法の凡夫の信にはそこまで絶対的な信頼を置いていません。

ここで気をつけなければいけないのは、信仰と儀礼に対する現在のわれわれの考え方です。

『歎異抄』を含め、親鸞や法然に関する近代の研究は、いかにキリスト教やマルクス主義の影響を受けているかということ、これまで見てきました。私自身、キリスト教の幼稚園に通って、小学校の低学年までは日曜教会に通っていましたが、その後、離れてしまいました。今でもキリスト教の音楽は大好きであって、ニューオリンズ・ジャズの賛美歌演奏などは良く聞いています。また、東大安田講堂事件で東大の入試がなかった世代ですから、高校・浪人・大学時代は、マルクス主義や無政府主義の書物もたくさん読み、影響を受けています。ですから、私が法然関連の文献を読む場合は、法然の時代の感覚で読まないといけないのに、知らず知らずのうちに現代の目で見がちなのであって、このことを意識しないといけないのです。そして、これまで問題にしてきた「信」という言葉ですけれども、私は、日本で一番古い仏教説話であって奈良の終わりから平安の初めにかけて書かれた『日本霊異記』に関して「行為としての信と夢見—『日本霊異記』中巻第十三を手がかりとして」(『駒澤大学仏教文学研究』5号、2002年3月)という論文を書いた際、次のように述べました。「上代の日本にあっては、「信」という言葉が礼仏などの行為と切り離された形で用いられることは稀である。当時は、おそらく、仏像の礼拝や称名や悔過などを熱心に行うことこそが「信」の深さを示すと考えられたのであり、そうした所作を外面的行為とみなし、信仰を内面的な心のあり方と見て区別するという発想そのものがありえなかったことだろう。つまり、礼仏などの行為がそのまま「信」という行為なのであって、だからこそ、そうした行為そのものを「信」と呼んでいる例が散見されるのだと思われる」(83-84頁)。

『日本霊異記』で「信」という場合、因果を信ずるなどの他に、観音の像を「信敬」するとか、「三宝を仰ぎて信じ、之を以て業と為す」といった表現が出てきます。礼拝することを「信ず」と言っているんです。これは別に不思議な話ではなく、イスラム教を考えてみればわかります。「私はアラーの神を信じていますが、一日三回ないし五回、メッカに向かって礼拝したり、決められた期間の断食を守ったりすることはしませんし、メッカへの巡礼もしません。あくまで心の中で純粋にアラーを信じています」と言うような人は、イスラム教信者とは見なされないと考えますね。内面の純粋な信仰、外面的な表面だけの儀礼などという区別するのは、プロテスタントの影響を受けた近代以後のことでないか思われます。

法然の著作の中には、明らかに矛盾していると思われる言葉が見られます。その中には、本

覚思想ではないですが、そのように解釈しようと思えばできそうな言葉が見えたりすることもあります。たとえば、「乗願上人伝説の詞」では、「又人目をかざらずして、往生の業を相続すれば、自然に三心は具足する也」（昭法全・467頁）と述べます。三心については、当時も現在もいろいろ議論がありますが、法然は、「難しいことは要らない。人目を意識した振舞いはせず、ひたすら往生の業、つまり念仏に努めていれば、自然と三心は具足する。そうすれば極楽に行ける」と説くのですね。ただ、「人目をかざらず」と言っていますが、さきほど見た『往生大要抄』では、人目を全く気にしないのはよろしくないと言っていました。ですから、どのような相手に対して言っているかが重要なのであって、人によって状況は違うわけですから、矛盾するように見える表現が出てくるのは当然なんです。

さて、「乗願上人伝説の詞」では、「妄念の葦はしけ、れど、三心の月はやとる也」とあるところが問題です。池に十五夜の月が映っていても、ちょっと見には見えませんが、側に寄ってよくよく見ると、葦の合間に月が宿っているということです。「これ故上人のつねにたとへにおほせられし事也」とありますので、法然が常に言っていた言葉ということになります。しかし、濁りが澄むと水に月が映るとか、妄念の雲が消えれば輝く月が現れるといった譬えは、本覚思想の通例です。ですから、「妄念が邪魔しているだけであって、その妄念が除かれれば、実は往生をもたらす三心の月は、あなたのうちにもともと宿っていたことに気づくだらう」と解釈すると、本覚思想となってしまいます。「乗願上人伝説の詞」は、そうした本覚思想を説こうとしてはいませんが、本覚思想で解釈しようとするばできてしまいます。「法然上人は、それぞれの人の心に三心の月が本来宿っていると説かれました。これは口伝です」という主張だっできるわけです。

そこで、まとめに入りますが、法然は自らを末法の悪人の一人とみなしていました。この場合の「悪」は、魚を捕ったり動物を殺したりせざるをえない立場の人のことではなく、戒律を守れないということですね。自分は「三学の器」ではない、つまり、戒律、禪定、そして智慧の三学を実践する能力がないと痛切に自省していることが示すように、法然を考えるうえで、戒律というのは非常に重要であると思われます。また大事なことは、法然は「自分こそが日本一の大悪人だ」といった形での反省はしないことです。自分が一番悪いと公言する人は、実は自分は特別だと思いたい人たちですよ。「俺は馬鹿だ。日本一の大馬鹿だ」とか言う人がよくいますが、そういう人たちは、実際は「そんなことないよ」と言ってほしいか、何も言わずにそうした自虐を続けさせてほしいと望んでいる場合が多いのです。その人たちを傷つける一番良い方法は、「俺は日本一の大馬鹿だ」と言ったら、「そんなことないよ。そこら辺によくいる並の馬鹿だよ」と答えてやることです。この人たちは、特別な存在でありたいだけです。

法然の場合は、そういうことはありませんので、さすがだと思います。つまり、自分を悪人の一人であると思うけれども、だからといって、悪を誇ろうとはしないわけです。法然は本来



の立場としては、あくまでも戒律を守ろうとしていたと思うのです。ただ、この末法の世において、不十分な自分は戒律を完全に守って聖道門の修行をすることはできないため、本願にすがらほかないとするものの、凡夫の信心を過度に評価することはないのです。ここで問題になるのは、浄土に生まれた後はどうするのか、ということです。つまり、世間は法然は三学を具足しているとみなし、学僧、また「戒師」として尊重しているものの、法然は完全主義であって、末法の凡夫である自分は三学の器でないという悲痛な思いを抱えているのですが、では、極楽に行ったら三学に励むのか、という問題です。伝統仏教の考えでは、この世界では釈尊が亡くなっており、時代も環境も悪くなっているが、極楽に行けば阿弥陀仏がいらっしゃり、直接教えを聞くことができる。そうすると修行が一気に進みます。しかし、一つの世界に仏は一人というのが原則ですので、この人は修行が進んだ段階で極楽からさらにほかの世界に生まれ、そこで仏になる、ということになるはずですが、そうすると、極楽に生まれたら、どのような戒律、どのような禅定、どのような学問を実践するのが問題になるはずですが、この点については、法然は詳しく説いていないように思われます。あるいは、論ずることを避けたのか。

ただ、仏教徒である以上、戒定慧の三学に励むべきだという確信には揺らぎはなかったと思われるのです。ですから、この末法の凡夫の身では三学は保てないという絶望と、本来だったら、あるいは浄土に生れたら三学に励むべきだという信念は、両方成り立って不思議はないと思うのですが、法然は後者については取えず、本願を信じて往生するということだけを強調したのではないのでしょうか。では、どうするのか。資料の最後の「黒田の聖人へつかはす御文」ですけど、本願を根本とし、「罪八十悪五逆ノ者モムマルト信シテ、少罪ヲモオカサシトオモフヘシ」とあります。十悪五逆などという、とんでもない罪を犯した者でさえ生まれると信じ、しかし、自分自身はできるだけ罪を犯さないでいこうと、そのように思うべきだと言うのです。そして、「罪人ナホムマル、イハムヤ善人ヲヤ」（昭法全・500頁）。これがまさに法然の立場だったと考えられるのですが、浄土宗の人も真宗の人も、これをあまりわが身の問題と考えていないのではないかと、思われます。十悪五逆と言ったら、仏やら親やらに対する殺人を含むですよ。つまり、浄土宗や真宗の方たちは、「罪人ナホムマル」という有り難い教えですと説いているわけですけども、凶悪な犯人がやって来て、皆さんの家族を残酷に苦しめ、なぶり殺しにしたとします。捕まっても、まったく反省しない。ところが、いよいよ死刑ということになって、死刑場に歩いていく途中で怖くなり、「殺されるということはやっぱり大変なことなんだ。ああ、いけなかった。申し訳なかった。南無阿弥陀仏」と言ったら、この人は極楽に生まれるわけですよ。「悪人なほ生まる」というのは、大変なことなんです。法然で重要なのは、「平等」ということを強調している点です。悪人も善人も平等に生まれるというのであって、これは言葉は穏やかですが、世間の道徳から考えたら、すさまじいことを言っていることになります。

資料の最後は、戒律研究の第一人者であった恩師の平川彰先生の言葉です。雑談していた際、

先生にこう尋ねました。「先生、戒律を完全に守るとするのは無理じゃないですか」。先生の答えはこうでした。「君、完全に守れたらお釈迦様だよ。戒律というのは守れなくて反省するところに意味があるんだよ」。私は、今回、法然について話さねばならないことになった時、思いついたのは、この言葉でした。法然という人は、普通の僧侶より戒律を厳格に守っておりながら、自分は戒律を完全には守れていないということを、一生反省し続けた人ではなかったでしょうか。以上、まとまりがない話でしたが、法然研究の周辺ということで、お話しさせていただきました。

「付記」

本稿は、二〇二一年七月三日にリモート講演の形で話したものに、画面で示した資料を組み入れるなどして増補訂正したものです。

(駒澤大学 名誉教授)

## 編集後記

『佛教大学法然仏教学研究センター紀要』第8号が発刊されましたのでお届けします。

本号には翻訳・翻刻四篇、そして駒澤大学名誉教授 石井公成先生によるご講演の記録を収録しております。今回の講演も、新型コロナウイルス感染拡大防止のため、オンライン開催といたしました。石井先生には『和語灯録』などの資料を用いた法然上人の言葉遣いからの考察等について、法然仏教の周辺からの視点でわかりやすくご講演いただき、多くの参加された方からもご好評をいただきました。ご多忙の中、ご講演を快諾いただきましたことに深く感謝いたします。

また、今回の講演会動画を、佛教大学公式 YouTube チャンネルにアップいたしました。こちらでもご覧いただければ幸いです。

翻訳・翻刻は、いずれも昨年の続きであり、継続して進められている各研究班による研究活動の成果です。他の研究班の成果についても公開に向け、準備を進めています。

コロナ禍においても、研究の基礎は地道な積み重ねであるという本研究センターの方針は変わることはありません。今後とも皆さまのご協力とご指導を頂きたいお願い申し上げます。

刊行に際しましては、学術支援課職員の皆さまには大変お世話になりました。末筆ながら感謝申し上げます。  
(市川定敬)

## 佛教大学法然仏教学研究センター紀要 第8号

ISSN 2188-8442

---

発行日 2022年3月25日  
編集者 佛教大学法然仏教学研究センター  
センター長 本庄良文  
発行者 佛教大学法然仏教学研究センター

〒603-8301 京都市北区紫野北花ノ坊町96  
Tel. 075-491-2141(代) Fax. 075-495-2151

---

印刷所 中村印刷株式会社

〒601-8133 京都府京都市南区上鳥羽薬田29  
Tel. 075-682-7666 Fax. 075-682-7677