

今乗二尊教について

浄土門広開における時の問題

武田 未来雄

問題提起

善導の『観経疏』『玄義分』の十四行偈に、「今乗二尊教 広開浄土門」という偈文がある。それは、正しく釈迦・弥陀の二尊教に乗じる「今」に於て、浄土門は広開されるのである。この「今」は、教法が真に教法として衆生を救うはたらきをし、我々の身の上に現実にはたらいっている時であることを示していると考えられる。

まさに「今乗二尊教」という、この「今」は、単なる修飾の「今」ではありません。「二尊教」に乗托する、その「今」ですね。その時、その「今」が仏教を明らかにすることになる。その明らかにする仏教が「広開浄土門」と言われるわけです。：

中略：「二尊教」こそ万人が乗托する教え、「今」

を生きる存在として人間を変革せしめていく大乘の至極の教えだということを、「今乗二尊教」という所で言うているわけです。それを受けた「浄土門を広開する」という言葉は、浄土門が閉塞されていたから広開するということでもありませんが、その内容を一步踏み込んで申しますと、浄土門を仏道の至極として広開した、こういうことである。

(廣瀬泉・『興真宗』・四一六頁)

と言われてるように、善導は、当時の仏教界があまりに教理・教義学的になり、そこに一切衆生を救済しようとする仏陀大悲の願いが忘れられてしまっている、そのような在り方に対して、真に万人救済の仏道を開顕しようとしているのではないか。

正しく二尊教に乗じる「今」とは、仏教の普遍的なる

真理の法が、歴史的に開顕されたことを表していると言えよう。それは、真理を説く教法が衆生を救うはたらきとして、歴史の一事実となつて表れることである。そのような教法のはたらく時間の明確化によつてこそ、浄土教は、形骸化した仏教ではなく、具体的に救済の用きをもつ教えとして広開されるのではないか。しかし、それは単に過ぎ去つた歴史上の一件事に終わらない。善導が指し示しているこの「時」は、同時に万人救済の法として、時を超える意味を持つのではないか。常住不変の真如実相が、歴史的な直線的時間に、「二尊教の浄土門」として広開される。その事は、また「二尊教に乗じる」という、その教法のはたらきを自証する主体の転換を意味してくるのではないだろうか。

今回、この小論では、この「今」という時を中心に、「二尊教」が建てられる意義と、そこに浄土門が広開される「時」とは如何なる時なのか、考察していこうと思う。

1 仏教開顕における時の問題

善導は、「今乗二尊教 広開浄土門」と言われるが、何故に仏教が広開されるのに「二尊教」「浄土門」とし

て開顕されるのであろうか。そこには如何なる経緯があるのであろうか。特に女義分の序題門から考察してみる。

『観経疏』『女義分』の序題門には、

竊かに以れば、真如廣大なり。五乗も其の辺を測らず。法性深高なり。十聖も其の際を窮むること莫し。真如の体量は、量の性なり。蠢蠢の心を出でず。法性の無辺なるが辺の体なり。則ち元より来かた動ぜず。無塵の法界、凡聖齊しく円かに、両垢の如如則ち普く含識を該ねたり。恒沙の功德寂用湛然なり。

〔定親全〕九・五頁

と、述べられている。この文は、「竊以」という言葉から始まる。真如・法性は、五乗や十地の菩薩もその限界を測ることは出来ない、その广大性が示されている。善導は、このように先ず真如・法性を述べておいて、そこから『観経』が説く釈迦・弥陀二尊の教えを開顕していくのである。真如・法性は、「蠢蠢の心を出でず」と言われるように、本来は清浄な聖者や煩惱具足の凡夫にも齊しく分け隔てなく遍満している。従つて、仏果を覺つていない者が、たとえそれが十地の菩薩であろうとも、その真如の有無を沙汰することは出来ない。故に、善導は、そのような真如・法性の广大性を表して、仏教の平

等性をまず確認しようとするのではないか。

但垢障の覆ふこと深きを以て、淨躰顕照するに由無し。故に大悲西化を隠して、驚きて火宅の門に入り、甘露を灑いで群萌を潤し、智炬を輝かやかして則ち重昏を永夜に朗らかにす。三檀等しく備へ、四攝齊しく収む。長劫の苦因を開示して、永生の樂果に悟入せしむ。…中略…心に依りて勝行を起す、門八万四千に余れり、漸・頓則ちおのおの所宜に称えり、縁に隨う者は則ちみな解脱を蒙る。

(同 前・六頁)

と、そのように真如の廣大性を、凡夫は垢障覆えること深きが故に淨体を顕彰することが出来ない。しかし善導は、その凡夫の不可能性にこそ、実は仏陀がこの世に出生した理由があると言う。仏陀は、大悲によって火宅の世界に出現し、一切衆生をすべて摂す。それによって衆生は、自らの適した法によって道を求めれば、必ず解脱を得ることが出来る。このように、一切衆生を救う大悲によって仏陀は出現したと、表されている。大悲とは、「長劫の苦因を開示し、永生の樂果に悟入せしむ」と言う、永遠なる用きである。真如・法性は、空間的に広大に遍満し、而も衆生を大悲して開示悟入せしめようとす

る、永遠なる時を示す。善導は、このようにまず、真如の廣大性と永遠なる用きを示し、聖道門も淨土門も關係なく、仏教の教えは普く平等に一切の衆生を摂することを表す。しかし、

然るに衆生障り重くして、悟を取るの者明め難し。教益多門なるべしと雖も、凡惑遍く攪るに由無し。

(同 前)

と、衆生は障り重く、煩惱によって惑わされているが故に、悟りを得ることは不可能であると言われる。故に、たまたま韋提請を致して、我今安樂に往生せんと樂欲するに、唯願わくは如来、我に思惟を教え、我に正受を教えたまへというに因て、然るに娑婆の化主、其の請に因るが故に、即ち廣く淨土の要門を開き、安樂の能人は別意の弘願を顕彰したまふ。

(同 前)

と、淨土門が開顕される。たまたま韋提希夫人が、請を致して「我今安樂に往生せんことを樂欲する」と言われ、それによって釈迦の「淨土の要門」・弥陀の「別意の弘願」という二尊教が開顕されるのである。正しく韋提希夫人の往生淨土を願生する「今」の時は、釈迦・弥陀二尊の教えを開顕する時である。このように淨土門は、衆

生に真如・法性の広大性や平等なる仏の救済を自証せしめようと、開顯されたのである。

では、何故に、仏教が万人を救済する為に浄土門として開顯されたのか。また、韋提が請を致す「時」に浄土が開顯されたのは、如何なる意義があるのか。真如・法性は、色もなし、形も在さず、心もおよばれず、言葉もたえている。それは、衆生を大悲して一如より来生し、衆生をして一如に還帰せしめるのであるが、それ自体は我々の理知を超えた無始無終の用きであると言えよう。

この恒常なる真如・法性が、如何にして直線的時間を生きたる我々に開顯されるのであろうか。実に我々は、生より死までの直線的時間を生き、その中で生滅を繰り返す歴史的時間を生きたる存在である。たとえ、それが「曠劫以来・常没流転」と言い、六道に輪廻すると言われようとも、それは教法に触れてこそ言い得ることであり、我々の現実意識としては、直線的时间を生きていると言えよう。このように、善導が韋提希の浄土願生の「今」を重視するのは、生滅変化の時間の中で、如何にして永遠不変の真如・法性が衆生救済のはたらきとして具体的に歴史上に事実化するのか、という在り方があるからである。

故に序題門には、二つの否定を通して、二尊教としての浄土教が開顯されていた。まず、第一の否定は、真如・法性の広大性を覚ることの否定である。それは、真如・法性は凡聖齊しく円かに遍満し広大であるが、衆生は垢障覆えること深きが故に淨体を顕彰することは不可能である、という否定である。第二の否定は、仏陀の開示悟入の用きを覚ることの否定である。それは、仏陀は大悲によってこの世に出現し、群萌の長劫の苦因を開示し永生の樂果に悟入せしめんと、八万四千の法門は説かれたが、凡夫は悟りを得ることは出来ない、という否定である。浄土門は、この二重の否定がある故に開顯された。この事は、二尊教としての浄土門は具体的な時と場で開顯される事を、示している。第一の否定は、真如の広大性を顕照出来ない空間的否定であり、第二の否定は、仏陀の開示悟入の永遠なる用きに衆生は回帰できないという、時間的否定である。この觀念的な「空間」と「時間」を否定することによって、浄土教は具体的な「時」と「場」に開顯される。それは、『安樂集』にも示されている。

一切衆生皆佛性有り。遠劫より以来まさに多佛に値うべし。何に因りてか今に至るまで、なお自ら生死

に輪廻して火宅を出でざるや。

(安樂集『真聖全』一・四一〇頁)

一切衆生にみな仏性有り、また、遠劫以來まさに多仏に値うべきである。なのに、今現に衆生は生死に輪廻している。ここでは、「一切衆生皆有仏性」を悟れないことや、「遠劫以來」に多仏に値えないという否定が表されている。その理由が次に述べられてくる。

大乘の聖教に依るに、良に二種の勝法を得て、以て生死を排はざるに由る。是を以て火宅を出でず。何者をか二と爲す。一には謂はく聖道、二には謂はく往生淨土なり。其の聖道の一種は、今の時証し難し。

一には大聖を去ること遙遠なるに由る。二には理深く解微なるに由る。是の故に大集月藏經に云はく、我が末法の時の中に、億億の衆生行を起し道を修せんに、未だ一人として得る者有らずと。当今は末法にして、現に是五濁惡世なり。唯淨土の一門のみ有りて、通入すべき路なり。(同前)

と、大乘の聖教には聖道・淨土という二種の勝法があり、それを知らずして生死を排わざるが為であると言われている。大聖釈尊がこの世を去りて長い時間が過ぎ、その理は深く解することも微であるが故に、聖道門は今の時

に修すること難し。そして、末法の世、五濁惡世には、ただ淨土の一門のみ通入すべき道であると明かされている。このように『安樂集』では、觀念的な空間・時間が否定され、五濁惡世・末法の世という現実の時が見据えられて、聖道門よりも淨土門こそが唯一通入すべき道であると、開顯されている。このように道綽・善導は、觀念的な空間・時間の否定によって、歴史的現実を自覚し、淨土門を開顯するのである。そして、この淨土教こそ、この時において唯一の仏道を成就する一門であるとする。この二師にはそのような「時」の自覚がある。故に、仏教が淨土門として広開されるのである。

二尊教という形をとる淨土教は、韋提希のたまたま請いを致し、淨土を願生した時に開顯されたものである。この韋提希の淨土を願生する「今」の時は、教法の歴史的現実化を示す。序題門は、真如が広大にして群萌を救済せんと用くが、それが歴史的な事実となる課程を明らかにしている。このように二尊教としての淨土門は、歴史的時間で教法の開顯という課題から、説き明かされたと言えよう。それに対して、聖道門は、真如・法性を単に空間的にのみ捉えて、このような歴史観・時間観という視点が欠如しているのではないか。善導は、仏陀の

教法が必ず人間の具体的現実の「時」と「場」に於て開顯するものである事を明確にする。

初めに「一時」と言うは正しく起化の時を明かす。

佛まさに法を説きたまわんとして、先づ時処に託し
たまう。但衆生を開悟すること必ず因縁に藉るを以
て、化主機に臨んで時処を持ちたまう。

(序分義・定親全 九・四七頁)

仏説の經典には、必ず「時成就」を表す「一時」が述べられてゐる。この「一時」について善導は、「起化の時」と表し、仏陀の教説は、必ず「時」と「場」に託して行われると言う。それは、衆生をして開悟せしむるのは、必ず因縁によるからである。その「時」とは、

又「一時」と言うは、或いは日夜十二時、年月四時等に就く。此れ皆是れ如来機に応じて撰化したまふ時なり。

(同前)

と、日夜十二時・年・月・四時等と言われている。つまり、仏陀の教説は必ず日常の時間に於て開顯されるのである。それは、仏陀の教説が歴史的であることを示している、と言えよう。そのような教説は如何にして開顯されるのであろうか。

其の時処に隨いて、如来観知して増せず減せず、縁

に隨いて法を授く。おのおの所資を益す。斯れ乃ち洪鐘響くと雖も、必ず扣くを待ちて方に鳴る。大聖の慈を垂れたまう、必ず請を待ちて当に説くべし。

故に「一時」と名づく。

(同前 四七―八頁)

と、如来は衆生を觀知して、増減なく平等に縁に應じて法を説かれる。それは、例えば鐘がどれだけ響きを持つ洪鐘であろうとも、それを叩く者が無ければ鳴らないように、正しく「請い」を致す者によつて説かれるのである。如来の平等に普し慈悲は、必ず「時」と「場」に生きる者によつて請われなければ、それは具体化しない。このように教法の開顯の「時」には、永遠と歴史の接点という意義を持つのである。それは、

又「一時」というは、阿闍世正しく逆を起す時なり。佛何れの処にか在て、此の一時に當りて、如来独り二衆とともに彼の耆闍に在す。此れ即ち下を以て上を形す意なり。故に「一時」と曰う。

(同前 四八頁)

と、また「一時」とは、具体的には阿闍世が父を殺し、母を幽閉する逆を起すあの「起逆の時」と表される。如来は、この「時」に独り彼の耆闍に在して、この王宮の事件を知る。それは、「下(阿闍世起逆の王宮)」を以

て上（如来の法を説く耆闍）の本意を形す」と、阿闍世が逆を起こした歴史的事件が、正しく耆闍―常住の法を説く場―の本意を形す「時」となるのである。このように「一時」とは、耆闍という常住不変の真理を説く場と、王宮の逆を起こした歴史的事件との接点の「時」となるのである。そして、その歴史的一事件としての「起逆の時」が、単に直線的時間上の一時点に終わらずに、

又「一時」と言うは、佛、二衆とともに一時の中に於て、彼の耆闍に在して、即ち阿闍世此の悪逆の因縁を起すことを聞かしたまう。此れ即ち上を以て下を形す意なり。故に「一時」と曰う。（同前）

と、言われる。「上（耆闍）を以て下（王宮）の意義を形す」と、王宮の「起逆の時」が、単に歴史上の一事件に終わらずに、仏道開頭の「時」として時間を超えて普遍的な意味を有するのである。仏陀は、既にこの「一時」において、彼の耆闍に居ながらも阿闍世の悪逆の因縁を聞き知りたもうた。この王宮の起逆の時は、すでに仏陀によつて教法開頭の「時」として見そなわされていたのである。歴史的一事件が、仏法開頭の機縁としての意味を持ち、それは単に時間上の出来事に終わるのでは

なく、時を超える意味をもつのである。

仏教が二尊教としての浄土門と広開されるは、歴史的時間における仏教の開頭という意味を持つのである。それは、正しく歴史的時間の中で生きる者の「請い」によつて開頭し、その「時」は、単に歴史的出来事に終わるのではなく、そこに永遠不変の真理の意味を聞き開く。それは「時間観の転換」になるのではないだろうか。

2 浄土門広開の「時」について

浄土門は、阿闍世の「起逆の時」、韋提希の阿弥陀仏の浄土を願生した「今」という歴史的時間に於て、二尊教という形で広開される。その教法開頭の「時」は、単に歴史的直線的时间の一時点に終わるのではなく、時間を超える意義が見出される。二尊教とは、そのような「時の転換」を示すのではないか。

善導は浄土の要門について、次のように述べている。

其の要門とは即ち此の『観経』の定散二門是れなり。定は即ち慮りを息めて以て心を凝らす。散は即ち悪を廢して以て善を修す。斯の二行を廻して往生を求願するなり。

（玄義分・『定観金』九・六頁）

と、娑婆の化主釈尊が開頭する浄土の要門とは、定散の

二善である。斯の二行は、「廻して往生を求願する」という在り方である。つまり、定散の二善とは、過去に爲した善行を未来の往生浄土にふり向けるという、過去から未来の次第に展開する直線の時間である。浄土の要門は、衆生の具体的な「時」と「場」に開かれたのであり、それは直線の時間に展開する定散二善を内実とする。善導はその定散二善について、

此れ一切衆生の機に二種有ることを明かす。一には定、二には散。若し定行に依れば、即ち生を撰するに尽きず。是を以て如来方便して三福を顕開して、以て散動の根機に応ず。

（序分義・『定親全』九・九二頁）

と、定散の二善に一切衆生を撰する、と言う。浄土の要門とは、直線の時間の在り方である定散二善を内実とすることによって、歴史的時間に生死する一切衆生の根機に応じたのである。このように釈迦は、普く一切の衆生を救わんと、浄土の要門を歴史的現実に開いたのであった。更に、韋提の「請の時」は、時間を超える阿弥陀仏の「別意の弘願」を顕わす。善導は、その「韋提希の別選」について、

七に我今樂生弥陀より已下、正しく夫人別して所求

を選ぶことを明かす。此れ弥陀本国四十八願を明かす。（同前 八七頁）

と、韋提希が別して弥陀の浄土を願生したことは、その浄土は単なる「場」ではなく、「本国四十八願」を明かすと、顕わされている。故に親鸞も、

韋提の別選の正意に因て、弥陀大悲の本願を開闡す。（『教行信証』化身土巻・『定親全』一・二七六頁）

と、韋提希の別選は弥陀大悲の本願を開闡する事であると述べている。その本願の開闡によって浄土門は広開される。

此れ如来、夫人をみたまうに、極樂に生まれんと願じ、更に得生の行を請ずるを以て、佛の本心に称い、又弥陀の願意を顕すことを明かす。斯の二請に因りて廣く浄土の門を開く。直ちに韋提の去ることを得るのみに非ず、有識これを聞きて皆往く。斯の益有るが故に、所以に如来微笑したまふなり。

（序分義・『定親全』九・八八頁）

序分義には、韋提の別選によって如来が微笑した理由についての解釈がされている。如来が見そなわずに、韋提希が浄土を願生し、得生の行を請うたことは、仏の本心に称い、弥陀の願心を開闡することである。そして、そ

これは直ちに浄土門を広開することであると云う。つまり、

この韋提希の願と行の二請は、韋提のみ浄土に去くことを得るに非ずして、一切有情がこれを聞いて往生を得ることになるのである。韋提の二請は、本願の開顯であり、それは直ちに万人救済の道を開く。それが「広開浄土門」という事である。このように釈迦は、韋提希の請によって直線的时间の在り方である定散二善の浄土の要門を開き、広く一切衆生の根機に応じ一切を撰せんとする。それと同時に、更に韋提希の別選は、弥陀の本願を開顯し、其処に時間を超えて万人救済の浄土門が広開されると言われるのである。

浄土門広開は二尊教である。韋提希の浄土を願生する「今」が、単に定散二善の浄土の要門の開顯では、それが過ぎ去った歴史上の一事件に終わり、時を超える意味を持たなくなる。故に、歴史的現実となった釈迦の定散二善は、時を超える否定的契機となるのではないだろうか。それによって、はじめて韋提の別選が、仏の本意に適い、弥陀の本願を開顯する事になると、言えるのではないか。そのような善導の示唆を受けた親鸞は、『教行信証』化身土巻に、

浄土真宗は在世・正法・像末・法滅、濁患の群萌、

齊しく悲引したまうをや。

〔定親全〕一・三二〇頁

と、浄土真宗について、時を選ばず、時を超える法として頭わしている。浄土の「真宗」とは、定散二善の方便仮門に対する「選択本願」を示している^⑤。それは、この文が述べられる直前に、

是を以て愚禿釈の鸞、論主の解義を仰ぎ宗師の勸化に依りて久しく万行諸善の仮門を出て永く双樹林下の往生を離る。善本徳本の真門に回入して偏に難思往生の心を発しき。然るに今特に方便の真門を出でて選択の願海に転入せり。速やかに難思往生の心を離れて難思議往生を遂げんと欲す。果遂の誓い良に由あるかな。爰に久しく願海に入りて深く仏恩を知れり。

(同前 三〇九頁)

と、三願転入の文が述べられている。親鸞は、万行諸善の仮門、善本徳本の真門を出て選択の願海に転入する「今」の時に立って、時を選ばずにはたらく浄土真宗を開顯したのである。この「今」という時は、要門・真門を出て選択の願海に転入する決定的な時である。この「今」の時にこそ真に浄土門が広開される。釈迦弥陀二尊の教を開顯する韋提の別選の「今」も同質の時を示し

ていると言えないだろうか。それは、親鸞が序題門における定散二善について、

宗師の意に依るに、「心に依りて勝行を起せり、門八万四千に余れり。漸頓則ち各の所宜に称いて縁に随う者は則ち皆解脱を蒙れり」と云えり。然るに常没の凡愚、定心修し難し、息慮凝心の故に。散心行じ難し、廢悪修善の故に。

(同前 二八九頁)

と、言われていることから伺われる。親鸞は、直線的時間^④の在り方である定散の二善を、共に難修・難行と言う。この文では、浄土の要門である定散の二行が、八万四千の法門として解釈されている。善導は、八万四千の法門ありと雖も、衆生は悟りを得ることが出来ないから、釈迦は浄土の要門、定散二善を開かれたと言う。所が、いまや親鸞に至っては、普く一切を撰せんが為に開かれた定散の二善は、難修・難行となつたのである。この定善・散善は、

また云く、定善は觀を示す縁なりと。

また云く、散善は行を顕す縁なりと。

(同前 二八三頁)

と、定散二善は正しく本願を示し顕わす縁であるのである。^④このように釈迦の浄土の要門は、定散二善の直線的

時間であるが、それは本願を開顕する否定的契機となる。それを縁として、弥陀の本願によって時間を超えた万人救済の法が成就されるのである。「二尊教」ではなく、ただ弥陀の本願開顕のみであるならば、衆生の具体的な「時」と「場」には容易に開顕され得ないであろう。逆に、具体的な時と場が開顕された定散二善に固執する者は、自力をたのみ、眞の救済は成立しない。故に、韋提希の浄土願生の「今」とは、広く浄土の要門を開く釈迦と、別意の弘願を顕彰する弥陀の「二尊教」を開顕するのである。それによって善導は、韋提希の別選の歴史的時間の「今」に、本願を開顕せる浄土門が開かれ、それは韋提一人に止まらず万人救済の仏道を開顕すると、述べる。更に親鸞は、定散二善を否定し、選択の願海に転入する決定的な時に於て、在世・正法・像末・法滅の時を選ばない浄土眞宗は開顕されると言うのである。

このように、釈尊は、浄土の要門として定散二善を説き、未来に往生浄土を願求する直線的时间を表した。弥陀は別意の弘願を顕彰し、その直線的时间を超える選択本願を明示する。その浄土門広開の時とは、直線的时间である定散二善を縁として、それを否定契機として時間を超える選択本願を開顕する、時の転換であるのである。

3 二尊教に乗ずる「今」

「時の転換」に内容を与えるのは、主体の転換によってこそ在るのではないだろうか。善導が、「洪鐘響くと雖も必ず扣くを待ちて鳴る」と言われるように、教法はたとえ万人に広開されると雖も、必ずその「請い」を待ちて説かれる。正しく二尊教は、韋提希が苦惱の中から請を致し、それによって開顯されたのである。その韋提希の別選、浄土を願生する「今」は、二尊の教えを開顯する時であり、それは二尊教に乗ずる「今」に立つということであろう。この二尊教に乗ずる「今」とは、主体的な転換を示しているのではないだろうか。

二河白道の譬喩には、二尊の教えに乗じる主体的な在り方が、示されている。二河譬では、「釈尊の発遣」と「弥陀の招喚」による覚醒の前に、次の一文が在る。

即ち自ら思念す。我今廻るとも亦死なん。住すとも亦死なん。去くとも亦死なん。一種として死を勉れざれば、我寧ろ此の道を尋ねて前に向かいて去かん。既に此の道有り。必ず度るべしと。

(散善義・「定親全」九・一八三頁)

と、此処では、三定死が述べられている。その行者が立

つ「三定死」の自覚とは、廻ること(過去)、住まること(現在)、去くこと(未来)も死という、過去・現在・未来の直線的時間を否定する在り方である。ここに主体的転換が在るのではないか。行者は、この「三定死」という事を通して、「此の道を尋ねて、前に向うて去かん」と、意欲を発起する。「此の道」即ち白道とは、衆生の貪瞋煩惱中に能く清浄願往生の心を生ぜしむると言われる^⑤。それは、正に韋提希の「我今樂生極樂世界阿弥陀仏所」という願生と同じであると考えられる。この三定死の「思念」の前には、群賊惡獸毒虫や水火二河を惶怖する「念言」がある。この「惶怖」から、意を決して前に向こうて去かんとするのである。

此の念を作す時、東岸に忽ちに人の勧むる声を聞く。仁者、唯決定して此の道を尋ねて行け、必ず死の難無からむ。若し住せば、即ち死なんと。又西岸の上人に有りて喚ばうて言く、汝一心に正念にして直ちに來れ、我能く汝を護らん。衆て水火の難に墮することを畏れざれと。此の人既に此に遣り、彼に喚ぶを聞きて、即ち自ら正しく身心にあたりて、決定して道を尋ねて直ちに進んで、疑怯退心を生ぜず。

(同前)

と、旅人は「この念を作す時」に、東岸上の勧める声、即ち釈尊の発遣と、西岸上の呼び声、即ち弥陀の悲心招喚を聞くと言われている。「この念を作す時」に発遣と招喚があるとされているように、この三つは、同時であると考えられる。それは、

則ち此一段には先づ自己が顕はされ、次に教主釈尊が現はれ、最後に弥陀如来の勅命が現はれてある。此三は一念同時である。しかしながら最も根柢的なるは第一の自己である。二河諭の精髓も茲に在る。人徒に二尊の喚遣を言はんとして此を聞く所の自己を看過して居る。自己のみ真に現在の事実である。

（『曾我量深選集三卷』一〇頁）

と、曾我量深は、この三は一念同時であると言う。そして、「最も根柢的なるは第一の自己である」と言われている。この「第一の自己」とは、「三定死」によつて、「已に此の道あり必ず度すべし」という意志を發起する行者である。曾我量深がそれを「自己」と言うのは、主体的な在り方を示しているのである。「三定死」という直線の時間を否定するのは「行者」としての正に自己自身である。直線の時間を生きたる自己が、帰るも、行くも、止まるも、「死」という事実に立たされる。其処に、

主体的な転換があるのである。

このように「主体的な転換」とは、善業を回して往生を願求するような直線の時間に破れ、如来の大悲本願によつて生きんとする「一念」の時に立つことである。それは、正しく自己を呼び覚ます二尊の教勅に拠らなければならぬ。実は、其処にこそ主体的な、二尊教の分限を明確にし、開顕するという重要な課題があるのである。善導は、

仰いで惟みれば、釈迦は此の方にして発遣し、弥陀は即ち彼の国より来迎す。彼に喚ばい此に遣る、豈去かざるべけんや。（玄義分・『定観全』九・七頁）

と、釈迦の発遣・弥陀の悲心招喚を明瞭に区別している。それは、「彼に呼び、此に遣る」を区別して聞く主体が居てこそ、発遣と招喚の声も在るのではないか。

弥陀如来は決して我が背後より来れと呼び給はぬ。如来は必ず死を決して進む者の前に現はれ給ふ。我々の進むべき究竟の道が如来の大道である。如来の宗教は人生の逃避ではない。人生の逃避者は釈尊や親鸞やの方に行かんとする人達である。されど聞け、釈尊は「行け」と命じ給ふ。若し夫れ釈尊にして「我に来れ」と命じたとすれば、それは教主善知

識でなくて悪魔である。

【曾我量深選集三卷】(一一頁)

釈迦は背後から行けと勧め、決して我に来いとは言わな
い。弥陀は私の背後から呼ぶのではなく、必ず進む者の
前に現れるのである。そして、この発遣・招喚の分限を
明確にして聞く者こそが、浄土に得生することが出来る
のである。「此方にして発遣する」とは、歴史的時間に
誕生した釈迦の教法であり、「彼の国より呼ぶ」は時間
を超越した弥陀本願の招喚である。自己は、単に歴史の
に開頭した教法に拘泥するのではなく、「三定死」とい
う直線的时间の否定に於て、真に教法を「発遣の声」と
して聞き、同時に、彼より呼ぶ、即ち歴史的時間を超え
た処より呼ぶ、弥陀の悲心招喚を聞き聞く。この発遣・
招喚に目覚める者は、歴史的時間の現実の場で釈迦の教
法を聞きつつ、ただその直線的时间の中に埋没しないで、
更に時を超える弥陀の大悲本願を開頭する者となるので
ある。それは、

一には決定して深く、自身は現に是れ罪悪生死の凡
夫なり、曠劫より已来常に没し常に流転して、出離
の縁有ること無しと信ず。二には決定して深く彼の
阿弥陀仏の四十八願をもつて衆生を摂受したまふこ

と、疑い無し慮り無し、彼の願力に乗じて定めて往
生を得と信ず。(定善義・『定親全』九・一七二頁)

と、彼の願力に乗じることは、正しく曠劫已来の常没常
流転なる自身の自覚である。「曠劫已来の常没常流転」
とは、自己の善業を未来の臨終来迎にふり向けるような
直線的な時間を破る、自己自身の自覚である。しかし、
その「曠劫已来」の時間には、「それほど業」を持つ
身を救わんとする曠劫已来なる本願の用きがあることを、
意味する^⑥。この「曠劫已来」の永遠なる時は、現在の
「今」において自覚されなければ、観念的な時間ではな
ない。時間の中に在りて、而も時を超える主体の転換と
は、この「今」の時に、時を超えた永遠なる用きの本願
に乗托することである。

このように二尊教に乗じる主体とは、正しく「三定
死」という直線的时间の限界に立つ者である。二尊教に
乗ずる「今」とは、このような直線的时间の限界を示す。
時間の転換とは、歴史的现实に於て教法を聞き、その時
間に居りつつも時を超える本願を開頭する者となる、主
体の転換に他ならない。この「主体」を抜きにしては、
時間は存在しないと云えよう。時間の転換は、正しく願
力に乗じる自己に於てこそ在るのである。「広開浄土門」

は本願の開顯によつて興起する。それは、二尊教に乗ずる「今」に立つ者が誕生するところにこそ、浄土門が広開される事を示すのである。その本願に乗托する「主体」という事を抜きにするならば、広開浄土門も単に歴史の一事件に終わるのである。

以上、「今乗二尊教 広開浄土門」を中心に、この浄土広開の「時」について考察してきた。この「時」とは、正しく自己の現実の「今」の時を示し、この「今」に仏教の常住不変の真理が開顯しなければ、仏教は、その万人救済の大乗性という意義を失う事になるのである。そうした課題から、善導は、「今乗二尊教 広開浄土門」と言うのである。二尊教に乗ずる「今」とは、正に「二尊教」と言われるように、我々の常識的な直線の時間を超えて、永遠不変なる真理を開顯する「時」となる、この事を示している。浄土の要門は、万人を摂せんと広く開かれ、我々の常識的な直線の時間と成る。更に、それを契機として、弥陀の大悲本願は顕彰されるのである。今後は、更にこの「今」について、本願成就と「歴史」の課題から考察したいと思う。

【註】

出典は、次のように略記した。

『定親全』…『定本親鸞聖人全集』

『真聖全』…『真宗聖教全書』

尚、引用に当たり、漢文は書き下した。

① 曾我量深・「つまり、聖道門の人は、[〃]時間[〃]の[〃]時[〃]というものを入れないで、そうしてただ[〃]空間[〃]で話しておる。だから「娑婆即寂光土」なんて言うのはみなそうです。そういうのは観念でしょう。」(月愛苑刊・曾我量深先生講話集第一巻)一(二二頁)の指摘による。

② 廣瀬果・『観経四帖疏講義』(序分義I・九二頁)を参照した。

③ 『末灯鈔』・『定親全』三・書簡篇六二頁・「浄土宗のなかには、真あり仮あり。真といふは選択本願なり。仮といふは定散二善なり。選択本願は浄土真宗なり。」

④ これは、善導の『観経疏』からの引用文であるが、それについて廣瀬果氏は、「だから「化身土巻」を見ましても、「散善顕行縁」「定善示観縁」と、こういう次第には並べなくて、「定善示観縁」「散善顕行縁」と、このように逆に並んでいますね。それは、「散善顕行縁」という部分の部分、あるいは「定善示観縁」という部分の部分について親鸞が説明しているのではなくして、「定善」とか「散善」とかいうふうに説かれている、その正宗分の定散二善の説意というものを押えて言うているわけです。定善十三観は、

本願を観知するということを示現する縁であり、散善の三福九品は、専修念仏を開顯するところの縁であると、こういう意味で使っているのです。」（『觀經四帖疏講義』序分義Ⅱ・五六三―四頁）と、親鸞はその説意を押えて述べていると、言われている。

⑤ 「散善義」・『定親全』九・一八四頁「中間の白道四五寸と言ふは、即ち衆生の貪瞋煩惱の中に能く清淨の願往生心

を生ずるに喩ふ。」

⑥ 『歎異抄』に、「弥陀の五劫思惟の願をよくよく案ずれば、ひとへに親鸞一人がためなりけり。されば、それほど業をもちける身にてありけるを、たすけんとおぼしめたちける本願のかたじけなさよ」（『定親全』四・三六頁）という親鸞の述懐が、善導の機の深信の文と少しも違わないと、述べられている。