

『末法灯明記』の引用と親鸞（前）

藤 場 俊 基

一 本論の前に

— 『末法灯明記』の先行研究について —

『顕浄土真実教行証文類』（以下『教行信証』と略す）の化身土巻の第一分冊の最後の引文である『末法灯明記』は、古来真宗教団において注目されてきた。現在確認できるところでは、龍谷大学図書館所蔵の、延文三（一三三八）年に存覚が書写したとされる旧円福寺所蔵本が、現存するものの中では、親鸞以後の真宗教団内における注目の最も古い史料である。その後も江戸時代では慧琳をはじめとして僧鑑・観道・了祥が、近年では稲葉圓成、松原祐善など東西両派の高名な学者がこの書を取り上げている。真宗教団の学者による本書の解説や講義は略見しただけでも十指は下らない。これは三経七祖および親鸞・蓮如の著作以外では異例の頻度と持続性ではないかと思う。この書物に特別な関心を寄せるべき理由としてしばしば挙げられることは、それが比叡山の開基である最澄の書物であるという權威性、真宗の在家主義的風習と合致するという内容の特異性、一卷の大部分を引いているという『教行信証』への引用形態上の特性、の三点に集約される。

真宗教団以外でもこの書が注目されることは少なくない。江戸時代から近年に至るまでこの書をめぐる研究や論文

が発表され続けている。

このように教団内外において従来から注目され言及されてきた点においては、本書の引用に続く『大集経』や『弁正論』とは比べものにならないほど高い位置付けが与えられてきており、後学の徒としては比較的参考文献に恵まれている領域であると言える。しかし、親鸞が『教行信証』のこの位置にこのような形で『末法灯明記』を置いた意図は何かという問題意識でこの引文を読み込もうとするときに、これらの先行研究はいくつかの問題があるように思われる。

第一に、この書をめぐる論争はすでに江戸時代から起こっていたが、それはこの書の記述を権威ある根拠として「肉食妻帯の宗風」を標榜する真宗教団の風潮に対する批判として、本書は最澄の真撰ではなく浄土教関係者による偽作であるという形で始まり、仏教者の生活規範をめぐる、いわゆる宗風論争として続いた。江戸時代の言及はほとんどこの枠組みの中で展開されているといってもよい。この点について稲葉圓成氏は次のように述べている、

私に考うるに宗祖が御本書制作の当時にありて浄土宗の外に一宗別立の意思が有ったということも何等これを立証する史実が存せぬのに、まして肉食妻帯を宗風として世間に認めしめねばならぬという必要は宗祖の上には毫も存在しない、(中略) 依つて宗風の典拠として扶翼する為ということとは恐らく宗祖の意ではあるまい。

(稲葉圓成『末法灯明記講義』四八頁)

江戸時代に頻繁に繰り返された宗風をめぐる教団内外の論義については、この指摘に屋上屋を重ねる必要はなからう。

次に、近年になっても教団外においてこの書に関する研究は絶えることがないが、そのほとんどが江戸時代の論争に端を発する偽作説をめぐるもので、学問的関心として、この書が最澄の真撰であるか否かという点の究明のみが指向されている。それらの研究においては、この書が仏教者の生活規範の根拠となり得るか否かという原初の論点が顧

みられないことは言うまでもなく、この書が仏教の書物として今日的にどういう意味があるかについて論及されることもない。ましてこの書が『教行信証』の中でどういう意味を持つかという点に関心を向けている論文はこれまでのところ見たことがない。

この真偽論争は近年の教団内の研究にも影響を与えており、この問題に触れることから始まる講義や解説は少なくない。その点では稲葉氏や松原氏も例外ではない。しかし『教行信証』の中におけるこの書の意味を考える上では、今日展開されているような意味での真偽論争はまったく必要がない、と私は考えている。もし『教行信証』に引用されている『末法灯明記』を読む上で真偽論争が問題になることがあるとするならば、それは親鸞が『教行信証』を撰述している時点でこの書の著者が最澄であることに疑義が持たれていたかどうかという点においてのみある。つまり親鸞や同時代の仏教徒が、この書の著者が最澄であることに疑義を抱く可能性があったかどうかということだけが『教行信証』の解説の上では問題となる。この点については妙音院了祥がすでに決着をつけている、

禅宗の榮西『興禅護国論』に、戒法を厳しく云うに付いて、この灯明記の末法無戒の文の邪魔になるを会通して、此れは時の俗人が、出家を粗末にするに對して書いたものじゃとある。この榮西もとは天台の人で、入唐して禅法を伝え、その禅を弘めるに付いて、いろいろ邪魔がいる。ときにとりてやかましいが叡山。よつて比叡山に就いて、比叡の大衆を加党人にして禅をひろめる。もと伝教が禅を伝えた因縁があるゆえなり。その『興禅論』に、もし是の灯明記が伝教の作でないと思うならば、末法無戒の邪魔になる書じゃで、かたから偽書とはねのける筈じゃ。然に邪魔にも伝教の作と思えばこそ、伝教の作にして会通したもの。此の論は元祖同時代の作。

されば比叡の学者は何れも伝教の作と許す書に違いない。(妙音院了祥『末法灯明記講義』真宗全書第五八卷所収二頁)

『末法灯明記』を自分の書物に引用した人としては、親鸞の他に、ここに挙げられている榮西、法然そして日蓮が知られている。法然、日蓮、親鸞の三人はいずれも末法において戒が有効性を失っていることを主張しようとする自

説を裏付ける論拠として本書を援用している。ところが栄西の場合には、次のようにこの書が用いられている、

問うて曰く、『或人云う、伝教大師末法灯明記に云く、末法には持戒の人無し、もし持戒の者有りと言わばこれ怪なり。譬えば市中に虎有るが如きなり（文）と』。

答えて曰く、『大般若経に云く、獅子は人を咬み、狗は塊を逐つはこれ此の謂か、汝は何ぞ文字の塊を逐つて永く持戒修善の供有るを忘れたるや、広く聖教の施設を見るに遠く衆生の善業を鑿みたまう。大般若経に云く（中略）、金剛般若経に云く（中略）、並に末世の戒行を勤るなり。凡そ如来の開口は末世に冠らずか。祖師の勤舌も併に今より後の為めなり。伝教大師の積、意を得べきなり。或は彼は小乗律儀戒ならん、大乘菩薩戒を謂うには非ざらん』。

〔興禪護國論〕「国訳一切経」諸宗部二三所収二頁）

栄西の主張は末世にあつても戒行は精進して勤めるべきである、というところにある、しかし最澄の『末法灯明記』を根拠にその説に反対する論者を論旨するために引用しているのである。了祥は、このような栄西の引用の仕方を取り上げて、もし『末法灯明記』の著者が最澄であることに少しでも疑義があつたとしたら、栄西はわざわざこんな面倒な論議を展開する必要はないはずである、と述べているのである。現代における真偽論争はともかくとして、少なくとも栄西や親鸞の当時そのような疑義がなかつたということは、この了祥の指摘で充分に結論づけられることであろう。

さらに、専修念仏弾圧の緒を開いた『興福寺奏状』に『末法灯明記』の記述に関連する次のような記述がある。

専修の云く、「困碁双六は専修に乗かず、女犯肉食は往生を妨げず、末世の持戒は市中の虎なり、恐るべし、悪むべし。もし人、罪を怖れ、悪を憚らば、これ仏を憑まざるの人なり」と。此のごときの麁言、国土に流布す、人の意を取らんがために、還つて法の怨と成る。

（日本思想大系一五「鎌倉旧仏教」所収四〇頁）

この『奏状』は法然の主張を批判する文書であるから、最澄撰述の『末法灯明記』は邪魔な存在である。もし著者

が最澄であることに一部でも疑義があったとすれば、相手の論拠を少しでも弱めるためにその疑義に言及するはずであるが、そのような文言はまったく見られない。このことも了祥の「戒律を尊重する立場からも真撰であると承認されてきた」という見解を裏付けている。したがって『教行信証』所引の『末法灯明記』に関わる問題領域においては、著者の真偽に関する詮索は無用である。

先行研究における問題としてもう一つ見過ごすことができない点は、『教行信証』に引用されているという視座を貫いて本書に焦点をあてている研究が見られないことである。真宗関係者によって取り上げられる場合、『教行信証』への引用が最も大きな着目の動機となっていることは疑いないし、ほとんどが親鸞の引用に言及し、その意図についての詳細に考察しているものもある。しかし、考察の中で最澄の撰述の背景や意図の解明、あるいは著者の真偽論争にかなりの比重が置かれているように見受けられる。また本文の解説・解説になるとほとんど例外なく最澄が本書を撰述した観点からの解釈に主眼が置かれたものになっている。もちろん『末法灯明記』の原文それ自体の研究は重要であるし、それが必要でないと言おうとしているわけではない。ただ『教行信証』の化身土巻に位置付けられている、親鸞から見た『末法灯明記』という視点を重視しようとするならば、それらの論考には不十分な点も少なくないし、また深く立ち入る必要のない論点もあるのではないかと思う。

もし『教行信証』所引の『末法灯明記』に忠実であるうとするならば、『末法灯明記』原文の全部の記述を同列にして解説するということはできないのではなからうか。少なくとも親鸞が『教行信証』に用いた部分と用いなかった部分は明確に区別することは不可欠であるし、欲をいえば、なぜ親鸞がそれらの部分を採用しなかったのかについて思索を巡らすことも必要であると思う。

真宗の立場からこの書に言及する場合、親鸞の引用にまったく無関心な研究はほとんどない。中には引用の趣旨の解明を追究している研究もある。しかしながら引用の意図に焦点をしばらく、それを中軸に据えて、それ以外の関心を

排除して、その視座を貫いている研究がほとんど見られないことに不満が残る。

最澄の撰述意図を明らかにすることは、親鸞の引用の意図を解明することにおいて重要な意味があり、最澄の意図の解明は『教行信証』を読むにあたっても不可欠であるという考え方は理解できる。むしろ最澄の意図に思いを馳せることは無駄ではないし、常に念頭に置いておくことは大切であると思う。しかし私は、最澄と親鸞の二人にとってこの書が持つ意味はまったく異なるものであり、それを峻別する必要があると考えている。

『末法灯明記』は従来から言われているように、私度を禁じ、破戒僧の取り締りの緩和を求めるのが目的で書かれたものであることは疑問の余地がない。つまりこの書で言われている無戒名字の比丘とは僧尼淘汰の詔勅の対象として取り締られている者達のことである。最澄は本書を撰述した時点ですでに朝廷の宗教顧問ともいえるような役割を果たしており、いわば桓武天皇とは盟友関係にあった。朝廷に対して直に進言できる立場にあった最澄から見れば、無戒名字の比丘とは直接自分と関係のない第三者のことである。

ところが、弾圧によって僧籍を剝奪され還俗させられた親鸞にとっては、無戒名字の比丘とは文字通りの意味で他人事ではない。最澄にとっては、権力に対する諫言として、いかに相手を説得するかという関心の下に書かれた、ある意味で極めて世俗的なこの書を、親鸞の眼から見るとき、『末法灯明記』の言葉は自分自身が置かれている立場を確かめるための教言として受け止められている。したがって、ほとんど同じような文言字句であっても、そこに込められている二人からのメッセージは、まったく別のものとして向き合わなければならないものである。

二 本論の課題

坂東本と呼ばれる、現存する唯一の親鸞直筆の『教行信証』では、化身土巻は『末法灯明記』の引用が終わったところで帖装が改められて二分冊されている。そのため従来から化身土巻は「本巻」「末巻」と称され、事実上二巻扱

いされてきた。私はこの化身土巻の「本・末二巻扱い」に疑問を感じており、この二冊は書物としては成立史的にも形態的にも内容的にも一連のものとして扱う必要があると考えている。したがって分けて扱う必要がある場合でも「本・末」という字句は用いないで「第一分冊」「第二分冊」と呼称するようにしている。これに関する考察は、拙著『顕浄土方便化身土文類の研究——『弁正論』——』（一九九一年文栄堂刊）で述べているので参照されたい。

この二巻扱いで最も問題があると思うのは、本来ならば一連の問題として確かめられなければならない事柄が分断されてしまっているのではないかということである。分冊を挟むようにして配されている二カ所の「教誡」という語ことばでなされている一連の記述の内容は明らかに呼応しているものであるが、『教行信証』に向う私たちの意識の上で最初から分断されてしまっているのではないかという危惧が拭いされない。そして分断の有無にかかわらず、『教行信証』の研究や解説は、この「教誡」という言葉が出現するところからいわゆる「後序」まで筆も意識も飛び越えてしまっている場合が多い。『末法灯明記』の先行研究の多くが『教行信証』所引という点に徹し切れなかったのも、分冊されているという形態に理由の一端があるかも知れない。

この書に対して、最澄には最澄の必然性があり、親鸞には親鸞自身の問題としての必然性がある。それが同じであるとは考えられない。時と状況が異なれば同じ言葉が違う意味を持つ。この当たり前のことを前提に、私は最澄ではなく親鸞に関心を寄せる者として、『教行信証』に引用された『末法灯明記』を読もうとしている。本論では『末法灯明記』本文のいくつかの文言についての詳細な考察をすることが目的ではないが、本書に焦点を当てて、親鸞がこの書をこの位置に配置する必然性はどこにあるのか、親鸞の最も大切なメッセージはどの言葉に託されているのか、それはどんな意味なのか、親鸞がどのような問題意識の中で何を課題として『末法灯明記』を引用したのかを、『教行信証』の前後の文脈に沿って考察してみたいと思う。

三 第一の教誡

化身土巻の前半の重要な課題である要門・真門という問題は、信巻の三心一心問答の課題を受け継いだ二つの問答を中心にして展開し、最後は三願転入で結ばれている。そしてその直後は次のように起筆されている、

信に知りぬ、聖道の諸教は、在世正法のためにして、全く像末・法滅の時機に非ず。已に時を失し機に乖けるなり。浄土真宗は、在世・正法・像末・法滅、濁悪の群萌、齊しく悲引したもう也。(『真宗聖典』三五七頁)

この一節はこれ以後の記述が「教」「時」「機」という三つのキーワードを軸に展開していくことを端的に示している。この三つのキーワードを主題的に承けて展開しているのが第一の教誡である。それは、

聖道浄土の真仮を顕開して、邪偽異執の外教を教誡す。

(同 三五八頁)

という表現で、引文ではなく御自釈の中に、親鸞自身の言葉として用いられている。

この部分について、稲葉圓成氏は次のような見解を述べている。

然拠等の釈は正しく以下化巻の末巻までを含めて総括して叙説したものである。その下教誡邪偽異執外教は化巻末巻を総叙した句で、勘決如采涅槃之時代というは灯明記次上の按三時教等の御自釈の総叙。開示正像末法旨際が正しく灯明記の総標である。(稲葉圓成『末法灯明記講義』四九頁)

つまり、第一の教誡の「邪偽異執の外教を教誡す」を化身土巻第二分冊以降の内容をあらかじめ指示しているというわけである。これは稲葉氏独自の見方ではなく、

顕開聖道浄土とは此文一寸見にくき文なり。今案ずるに聖道浄土の真仮を顕開するとは総じて下の末に至るまでかかる法門とみえる。教誡悔懺異執外教とは末巻の要文とみゆる。

(頓慧『教行信証講義』「教行信証講義集成」第九巻所収一一九五頁)

教誡等とは末巻の所明の如し。

(興隆『教行信証徴決』同 一一九八頁)

のようにしばしば見受けられるもので、むしろ宗学の伝統に則った理解であるといえる。

しかし、この文は構文上明らかに「聖道と浄土の真仮を顕開」するという方法によって「邪偽異執である外教を教誡する」という構成になっており、「真仮を見極めたら、聖道は外道であることが判明する」という意味になることは否定できない。「聖道浄土の真仮を顕開して」と「邪偽異執の外教を教誡す」は後者が主文で前者がそれを修飾している副文であって、両者が同列に並べられているとは読めないからである。

本論では一歩進めて「聖道浄土の真仮の顕開」と「邪偽異執の外教を教誡す」との接続関係が、単に構文上の問題としてだけではなく、親鸞の問題意識において不可分であることをまず考察してみたい。

親鸞が「真・仮」「真・偽」ということについて最も明確に述べているのは信巻の、

真仏弟子と言うは、真の言は偽に對し仮に對する也。

(『真宗聖典』二四五頁)

という「真仏弟子」を確かめる記述と、その一連の展開としてある、

仮と言うは、即ち是れ聖道の諸機、浄土の定散の機也。

(同 二五〇頁)

偽と言うは、則ち六十二見、九十五種の邪道是れ也。

(同 二五一頁)

という記述である。

親鸞は「真」という言葉をまず「偽に對し仮に對する」ものとして押さえた上で、「偽」と「仮」の語をさらに確かめている。

ここで注意しておきたいことは、「仮」の問題は「機」、すなわち現に生きている人間に関わる事柄であり、一方「偽」は「見」「道」、すなわち思想的立場あるいは実践の方向性に関わる事柄であることが示されている点である。

「偽に對し仮に對する」と並べられると、「真—仮—偽」ということを同一線上に想定して、偽から仮を経て真に至

る段階的概念と捉らえてしまいがち。

その認識の影響であると思われるが、時に「仮の仏弟子」と並べて「偽の仏弟子」という表現を耳にすることがある。しかし親鸞の記述に少しく注意するならば「偽」ということを「機」の問題としてとらえていないことは明白で、「偽」はあくまで「見・道」における問題として表わされている。したがってここでの概念規定からは「偽の仏弟子」という表現の根柢は見い出せない。仮に「偽の機」という概念が成り立つと仮定しても、仏教以外の思想や修道である「六十二見・九十五種の邪道」の実践者に「仏弟子」という言葉を結びつけることは言語矛盾である。

「仮」と「偽」の問題は密接に関連することは間違いないが、「機」と「見・道」という明らかに次元の異なる問題として意識する必要がある。

この「真・仮」は「機」の問題、「真・偽」は「見・道」の問題という設定はそのまま、今取り上げている化身土巻の後半部分に受け継がれている。というよりも、「真の言は偽に對し仮に對する」という提起を、「仮の機」「偽の見・道」という問題として主題的に取り上げているのが、二カ所の「教誡」に続く一連の引文であるという方が正確であるかもしれない。

「仮」は「假」が本来の字で、「仮面をかぶる人間の動作をあらわす。中身がまわっている」という意味の真や填の反対で、中身がからで表面だけ、一時だけ、みせかけ」という意味である。

親鸞は「僧尼の威儀を毀る」と記しているこの「見せかけだけで中身が伴わない」ということが問題となる「仮の機」が提起している事柄は、今日的な意味では自己規定と内実とのズレの問題として整理することができよう。「仮」と言うは、即ちこれ聖道の諸機、浄土の定散の機也」とあるように、「仮」とされる「機」は「聖道の諸機」と「浄土定散の機」である。この「聖道・浄土定散」と表わされる「機」は、修道形態の如何を問わず、いずれも「仏弟子である」という自己規定を持つ点において共通する。仏弟子であるという自己規定においては親鸞もその中に含まれ

る。しかし、自己が自己存在を規定したとしても、それは自己がその規定されたものに合致することを保証するものではない。ややこしい言い回しになってしまったが、「仏弟子であると名告る者が、必ずしもすべて仏弟子であるとは限らない」ということを述べているだけである。このきわめて単純で当たり前のことをふまえて、「外見では区別できない仏弟子であると名告る者を、仮にすべて仏弟子であると想定」して、名告る者すべてに共有されているはずの「仏教」を共通基盤として、「真仏弟子とは何か」ということを確かめようとするのが「聖道浄土の真仮を顕開」するという問題の本質である。

「邪偽」「異執」という語は、「邪偽」は「よこしまでいつわりのあること」、「異執」は「かたよった強固な思い込み」というような説明が一般的にはなされる。

「邪」は「正」に対し、「異」は「同」に対する語で、通常は負の価値評価を伴う意味で用いられる。ところが、その評価は特定の規範のもとに意味が成立するものであるから、座標軸の設定の仕方によってどのような立場からでも使える。つまり自分の立場を「正」とするならば、誰に対しても「邪」や「異」とレッテル貼りをすることはできるということである。

「偽」は、「人間が手で象をあしらって手なずけるさまを示すところから、作為を加えて本来の性質や姿をためなおす意を含む。人間の作為により姿をかえる、正体を隠してうわべをつくらう」などの意がある。

「執」は、『人が両手を出してひざまずいた姿と手かせ』の会意文字で、すわった人の両手に手かせをはめ、しっかりとつかまえたさまを示す。とられる、しっかりととりついて離れない、くっついていて「の意味がある。

この二字の意味から敷衍すれば、「邪偽」は、人間の作為や信念に基づいて物事の本来の性質を改変してしまいがらうわべだけ本来を装う行為であって、立場を異にする視点からは、うわべをとりつくりついているだけの不正に（邪）見える行為を意味する。行為者においては正しいことをしているという意識を持つ場合もある。「異執」とは、

充分に自覚化されていないか、あるいは意識されていたとしても、自分自身でもコントロールできないほど根深く抜き難くあるこだわりや思い込みというような意味になる。この場合は当人において善意という形で意識されている場合も考えられよう。「邪偽」と「異執」は、自覚的作為性の結果か無自覚的思い込みに起因するものであるかの差はあるにせよ、外面的形式が、その依り拠となつてはいるはずの根拠と乖離しているということを問題にする語である。

見せかけの類似性を判別することは、見せかけと実質の食い違いを指摘する事であるから、見せかけだけの者が依拠する根拠そのものの真偽を問うことと別にはあり得ない。「真仮」を問う問題は、必然的に根拠の「真偽」の判定に行き着く。したがって「邪偽異執の外教を教誡す」ことは、「聖道浄土の真仮を顕開」することによって導かれる必然的帰結であり、ここで「外教」とされるのは、従来から言われているような「いわゆる末巻」の「仏教以外の教え」のことではなく、「仮の機」すなわち「聖道の諸機・浄土定散の機」が「仏教と称して依拠している教え」であることは明白である。親鸞はここで、仏弟子であると自己規定して、外見上（威儀）もその装いを保っている「聖道・浄土定散の諸機」を「仮」であると明言すると同時に、彼らが依り拠としている「教」なるものは「邪偽異執の外教」であるとも断定しているのである。

四 「玄忠寺の綽和尚」の引文

「聖道浄土の真仮を顕開して、邪偽異執の外教を教誡す」とは、親鸞自身をも含めて、仏弟子を名告る者すべてを、「仏教の徒であるのか、外教徒であるのか」という自己確認を迫る審問の前に立たせることである。仏教という同じ旗印の下にありながら、正当性を主張する「邪偽」や、善意や真摯の形をとる「異執」という「仮」の在り方が「外教」に他ならないものである、として問題になっているのである。ところが「邪よこしま」であることや「異」ことなる」ことの座標軸が明示されなければ、この種の言葉によってなされる議論は、往々にして一方的な罵倒か

水掛け論になってしまふ。親鸞がその指標として提起しているのが「時」という軸である。

この「時」が持つ意味について、親鸞は「玄忠寺の綽和尚」の著作である『安樂集』の次の文に依つて説明している。

もし機と教と時と乖ちがひば、修し難く入り難し。『正法念經』に云わく、「行者一心に道を求めん時、常に当に時と方便とを觀察すべし。もし時を得ざれば方便なし、これを名づけて失とす、利と名づけず。いかんとならば、湿る木を攢たりて、以て火を求めんに、火得べからず、時に非ざるが故に。もし乾かたる薪を折りて、以て水を覓もとむるに、水得べからず、智なきが如きの故に」と。

（『真宗聖典』三五八頁）

「湿木に火を求めると」と「乾薪に水を覓める」は「時を得ざれば方便なし」を説明する同じような譬喩に見えるが、異なる意味合いを持っている。「求」という字は「ないものを手に入れるべくもとめる」という意味で、湿木から火を得ることは即座には不可能であるが、それは時が適切でないからであつて、乾燥するのを待つならば火を手に入れることはできる。「時にあらざる」とは「時を得る」ことによつて解決できる可能性を内包した「不可」である。「覓」は「目を細めて広くさがしもとめる」という意味であるが、乾燥した薪の中に水を見い出すことは時の経過が解決する問題ではない。「智なきが如」とは、「時を失する」ことの不可逆性に対する無自覚を現わしている。

このような二つのレベルにおいて「時」の意味を確認するこの引文の次に親鸞は、同じく綽和尚の書から、

經の住滅を弁わげば、いわく釈迦牟尼仏一代、正法五百年、像法一千年、末法一万年には、衆生滅じ尽つき、諸經悉く滅せん。如来、痛焼の衆生を悲哀して、特にこの『經』を留めて、止住せんこと百年ならん、と。

（同 三五九頁）

という『無量壽經』の「經道滅尽」の一節を取り入れた文を置いている。

「經道滅尽」というのは「すべての教えと修道の指針である教法が悉く滅ほび尽つきる」ということであるが、その次

に「特にこの『経』を留めて、止住せんこと百年ならん」とある。「この『経』」というのは『無量寿経』を指しているが、これは『無量寿経』を除いて、それ以外の「すべての経」が滅びるという意味であろうか。

「悉く滅せん」と「特に留める」というところに二種深信的な背反性を見ることが出来る。二種深信は浄土真宗の信心の二律背反的パラドクショナルな在り様を構造的に示している教義であるが、善導が『観経散善義』で述べたものを、親鸞は『教行信証』信巻に引用している。そこには「機の深信」について、

一つには決定して深く、「自身は現にこれ罪悪生死の凡夫、曠劫ゴウキョウより已来このかた、常に没し常に流転して、出離の縁有ること無し」と信ず。
(同 一一二頁)

とある。これは、衆生（機）において救済を成立させる根柢が自身の内側には存在しない、つまり自分で自身の無明の闇を破ることは不可能であるという、救いを断念せざるを得ない存在の事実に対する自覚を表わしている。また「法の深信」は、

二つには決定して深く、「彼の阿弥陀仏の四十八願は、衆生を摂受して、疑い無く慮り無く、彼の願力に乗じて、定んで往生を得」と信ず。
(同 一一二頁)

とある。これは、いかなる者も救いの対象から除外しないという「誓い」の絶対性に対する信頼を表わしている。

仏教では人間の根本の迷いを無明という。無明とは、行き先を見失って迷っているという感覚で認識されるような事柄ではない。なぜなら迷っているという感覚があるならば、迷いから出たい、あるいは道を求めるということがそこから始まり得るからである。「迷っている感覚」や「何もわかっていないこと」、つまり自分で気がついているようなことが問題なのではなく、「自分は答を知っている」「自分は間違っていない」という確信や抜き難い思い込みの中に最も深い無明は在る。自分自身では気づくことができないところこそ無明の無明たる所以があるといえよう。したがって自分で自分の無明の闇を破るということは原理的に不可能で、他者によって外から破られるという仕方では

かあり得ない。このようにして成り立つ無明を破る構造を「二種深信」は的確に表している。

「二種深信」を浄土教の信心の基本性格ととらえている親鸞において、「経道滅尽」ということを『無量寿経』を例外として他の経が滅びる」と考えるような安易な見方ととらえているとは、私には思われない。むしろ「一切の救いへの断念」が歴史的必然として、「経道滅尽」と「特留此経」を二種深信的構造においてとらえる仏教史観として示されているのではないかと思う。

信心は知識や経験の積み重ねによって獲得されるものではない。「一人一人のしのぎ」と言われてきたような、一人ひとりの上に成立する、実存における覚醒である。こと信心に関する限り、親鸞の到達点を土台にしてその上に何かを積み重ねるといふ性格のものではないし、それを自明として前提することも許されない。「救いの道が残っている」という淡い期待の上に『無量寿経』の光は差し込まない。もし私たちが、万が一にでも「念仏に救いはある」というところから求道を始めることができるという錯覚を持っているとするならば、それは「偉大な宗祖を持つてしまった不幸」という皮肉な逆説になってしまう。「乾いた薪に水はない」という事実が目覚める智、すなわち「経道滅尽」という「一切の救いへの歴史的断念」こそが浄土教成立の原点である。

この「断念」を承けて、次に配されている「玄忠寺の綽和尚」の一連の引文を結ぶ文が意味を持つてくる。

『大集経』に云わく、「我が末法の時の徳億の衆生、行を起こし道を修せんに、未だ一人も得る者あらじ」と。当今末法にして、これ五濁悪世なり。唯だ浄土の一門有りて通入すべき路なり、と。(同 三五九頁)

救済への淡い期待を残したところからは「一人も得る者あらじ」という断言は出てこない。またその断念なくしては「唯だ浄土の一門有り」と言い切ることとはできない。親鸞は「唯」を、

唯は、ただこのことひとつという。ふたつならぶことをきらうことはなり。また唯は、ひとりというところなり。

という『唯信鈔文意』の冒頭の言葉が示すように、「唯一・不二」と「ひとり」という意味に確認している。救済幻想の断念を立脚地としてしか成り立たない信心は、弥陀の本願を「唯一」として選び取り、それ以外のものを捨てる「不二」という極めて排他的選択として実現する。

もしこのような非妥協的な論理によって選び取られる事柄が、ほんの一部でも公開性を欠き、誰一人としてそこから漏れる者を残さないという実質を伴わないならば、選び取り選び捨てるということは相対的価値観に基づく恣意的選択に過ぎなくなり、それは有害で危険な排除の思想である。「唯一・不二」性は、「弥陀一仏・専修念仏」という一人ひとりの上に成立する信心のありようを語るもので、社会において排他的集団を形成するということではない。信心が成立する根拠である弥陀の本願は「一切の衆生を同じくくひとしく救う」という無排除を本質とする。つまり「唯」は、例外を生じさせることを許さない「排除の論理を排除する」という一点において徹底的に非妥協的でなければならぬ。規範からの逸脱を排除することによって成り立っている現実社会の秩序において、浄土教が弾圧され排除されるとすれば、「排除の論理」に対する徹底的な非妥協性の故にある。

同じ引文に違う主題を語らせることは『教行信証』ではしばしば用いられる手法であるが、親鸞は『大集経』に基づく『安樂集』のこの一節を、化身土巻の前半でも一度用いている。それは次のような引文の展開の中にある。

（般舟讚）又云わく、定散俱に回して宝国に入れ。即ちこれ如来の異の方便なり。韋提は即ちこれ女人の相、貪瞋具足の凡夫の位なり、と。已上

『論註』に曰わく、二種功德相有り。一つには有漏の心より生じて法性に順ぜず。いわゆる凡夫・人天の諸善、人天の果報、もしくは因・もしくは果、皆これ顛倒す、皆これ虚偽なり。故に不実の功德と名づく、と。已上

『安樂集』に云わく、『大集経』の月蔵分を引きて言わく、「我が末法の時の中に億億の衆生、行を起こし道を修せんに、未だ一人も得る者有らじ」と。当今は末法なり。この五濁悪世には、唯だ浄土の一門ありて通入すべき

路なり、と。

(同 三三八頁)

この文脈では、韋提希に代表される、凡夫と言われる在り方を生きる者に救いは成立するか、という現実に生きて
いる一人の人間の問題として展開している。つまり「機の深信」において選び取られる方向として「唯だ浄土の一門
有り」と言われている。この場合には「唯だ…有り」という断言は、実存的自覚に関わる内容として意味を持つてい
るといえよう。

今問題としている部分では、二度目の登場となるわけであるが、ここでの展開は、導入の御自釈が、

如来涅槃の時代を勘決して、正像末法の旨際を開示す。

(同 三五八頁)

という言葉で終わり、その直後から、

是を以て玄忠寺の綽和尚の云わく、

(同 三五八頁)

という言葉で典拠が示されて、『安樂集』からの文が四つ配置される中にこの文がある。

親鸞が道綽の『安樂集』を『教行信証』に引用してその出典を指示する場合、通常は「安樂集に云わく」という表
現を用いる。この「玄忠寺の綽和尚の云わく」という表し方は、ここでのみ用いられているものである。親鸞は道綽を、

本師道綽禪師は 聖道萬行さしおきて

唯有浄土一門を 通入すべきみちととく

本師道綽大師は 涅槃の廣業さしおきて

本願他力をたのみつつ 五濁の群生すすめしむ

(『定本 親鸞聖人全集』第二卷一〇四頁)

と和讃しているが、その第一首目の「道綽」の語には次のような左訓を付している。

たうしゃくはねちはんしゆをかくさせたまひけるをさしおきてひとえにしやうとにくぬしたまひたり

(道綽は涅槃宗を学させたまいけるをさしおきて、ひとえに浄土に帰したまひたり)

(同書)

ここには、釈尊の最後の説法である『涅槃經』の学問を捨てて浄土に帰した先達として道綽に注目していることが現われている。また、導入の御自釈を結ぶ言葉である「如来涅槃の時代を勘決して、正像末法の旨際を開示す」が端的に表わしているように、この展開の中では「時代勘決」「正・像・末」という歴史認識、すなわち「時」が軸にあることがわかる。『大集經』を依り拠にする『安樂集』の「唯だ浄土の一門有り」という断言が、先の引用では「機の深信」という実存における救いの断念の上に成り立つ信心の構造を表すものであるとするならば、今問題にしているここでは「一切の救いへの歴史的断念」という「時」の問題としての一面を表している。つまり「機の深信」に対して「時の深信」と言える親鸞の問題提起をそこに見ることができるとはなからうか。

そして親鸞は、

しかれば穢惡・濁世の群生、末代の旨際を知らず。僧尼の威儀を毀る。今の時の道俗、己れが分を思量せよ。

(『真宗聖典』三二五九頁)

という言葉で、「時」の認識を見誤る者が自己の認識をも誤ることを指摘して、「玄忠寺の綽和尚」に依拠した確認を結んでいる。

注・真宗聖教の引用は東本願寺出版部発行の『真宗聖典』によるが、文字使いや表記は『親鸞聖人真蹟集成』(法蔵館)等に基づいて一部変更した。