

教法を問う

— 教法の現実性と時機観 —

鶴 見 晃

一 はじめに

周知のように、平安中・末期から末法思想が流行し、様々な思想的な動きを生み出していく母胎となっていた。古代・中世の日本において入末法の時期については諸説あったが、平安時代以降、永承七（一〇五二）年が入末法の時として強く意識されたという。それは丁度平安から鎌倉時代へと転換していく変動期と重なっており、その点について「古代から中世社会への転換、およびそれに随伴する様々な社会変動と混乱が正像末三時説に現実的根拠を与え」、「この意味において末法思想は、古代から中世社会への転換期を表現する時代思潮であった」という指摘がなされている。

そのような「時代思潮」の中で、法然は選択本願念仏

に唯仏一道を見定めた。そのことは主著『選択本願念仏集』教相章に明確に示されている。

道綽禪師、立_ニ聖道・浄土二門_ヲ、而捨_ニ聖道_ニ正帰_ニ浄土_ニ之文 （『真聖全』一・九二九）

と、法然はこのように章を標す。そして道綽の聖道浄土二門の分判をもつて浄土宗の教相を明らかにし、浄土門を、聖道門の寓宗としての位置から、真に帰すべき一宗として開顕していく。ここに法然は、仏教における二門の分判を「捨て」るべき門と「帰する」べき門との決定である、と課題的に受け取っている。つまりそこでは、「末代の愚魯、寧ろこれに遵はざらんや」とされるように、「末代」を生きる者にとって仏教とは何か、という決定を必然するものとして末法ということが課題化されているといえる。したがって法然にとって、末法という

ことは、時代社会を表現する言葉というような、単に社会一般の思潮として問題とされる事柄ではなかった。むしろ末法とは、仏の教法そのものに問いを投げかける時代社会の本質的な課題であったのである。

当時起こった法然の浄土宗独立に対するいわゆる旧仏教側の弾圧には、法然のこのような徹底した捨婦の分判に対する反発がある。無論弾圧には、しばしば史学の立場から指摘されるように、顕密体制下における莊園支配という側面の問題が確かにあるであろうし、『興福寺奏状』（以下『奏状』）に、

洛辺近国はなほ以て尋常なり、北陸・東海等の諸国に至つては、専修の僧尼盛んにこの旨を以てすと云云
（『日本思想体系一五』四一）

と記されるような専修念仏の集団の急激な増加への反発があることも間違いない。しかし、法然への批判において最も重要なのは、『奏状』を著した貞慶や『摧邪論』を著した明恵による批判、つまり末法の現実を見つめる仏教観の異なりからなされる批判であるといえるであろう。

いうまでもなく末法思想が専修念仏の選びへと直接的に繋がってくるわけではない。末法思想は、旧仏教側に

とつても「自らの興隆を図る際の有力な根拠だった」と指摘されているように、社会の思潮として共有された課題であった。しかし、末法という現実的課題に、ともにあい対しながら、法然における仏教観と旧仏教側の仏教観の決定的な差異が生じていたのである。そこで確かめられなければならないのは、その仏教観、そしてその基底となる現実認識の差異を生ずるところに、いかなる問題があるのかということである。

二 末法思想と現実認識

——貞慶を中心として——

法然への旧仏教側の批判の中で、『興福寺奏状』は重要な意味を持っている。それは専修念仏への批判に思想的根拠を与えると共に、

八宗同心の訴訟、前代未聞なり。

（『奏状』・『日本思想体系一五』四一）

とされるように、日本仏教界全体の意を代表、代弁するものとして奏されたからである。このような日本の仏教そのものを自認する「八宗」の根本的な自己認識とは、『奏状』「第一新宗を立つる失」に、

その新宗を興し、一途を開くの者、中古より以降、

絶えて聞かず。蓋し機感已に足り、法時応ぜざるの故か。

〔奏状〕・『日本思想体系一五』三三

と、新宗が興らないのは、今という時まで、この「八宗」の法に「機感」が已に足り満足しているからであるという、「八宗」の教法への信頼と自負とにその認識が表されている。しかし、このように「機感已に足り」というものの、『奏状』自身、実際の現実については、

末世の沙門、無戒破戒なる、自他許すところなり。

〔奏状〕・『日本思想体系一五』四〇

と、「末世」ということの危機を認め、自らはそこに身を置く「沙門」であることを認めている。つまり、そこでは「八宗」の教法と現実状況との乖離がはっきりと認識されているのであり、その現実認識の上に『奏状』の思想があることが確認される。

ところで『奏状』の著者である解脱房貞慶は、現時が像法の末である時代認識をもっていたと指摘がなされている。^④すなわち彼は、

かの弟子が本師釈迦牟尼如来、昔靈鷲山に在せし時は、十方諸有の群生、恣にその益を蒙りたりと雖も、三界輪廻の我等、その時いかなる処にか在りけん。

〔愚迷発心集〕・『日本思想体系一五』一四

仏前仏後の中間に生れて、出離解脱の因縁もなく、粟散扶桑の小国に住して、上求下化の修行も関けたり。悲しみてもまた悲しきは、在世に洩れたるの悲しみなり。恨みてもさらに恨めしきは、苦海に沈めるの恨みなり。

〔愚迷発心集〕・『日本思想体系一五』一五

と、強烈な末法意識をもっていたが、それは単に退廃する状況への悲歎という質のものではない。彼が「仏前仏後の中間」に在るという事実を問題視していくのは、釈尊の在世であれば「恣にその益を蒙」れたのにも関わらず、そうではない現実に生きねばならないという点にあった。そうであるからこそ像法から、行すらも成立しない時という末法への移行は、決定的な危機であったのである。そしてこの危機意識によるとき、貞慶は、

ああ八相成道の昔は、独り如来の出世に漏れたりと雖も、一千余年の今は、僅かに慈父の遺誡を聞くことを得たり。(…中略…)たとひまた人身を受くとも、教法に値はんこと、尤も難し。早く万事を抛ちて、まさに一心に励むべし。実にこのたびにあらざるは、始めて企てんこといづれの時ぞや。

〔愚迷発心集〕・『日本思想体系一五』一五

と、「僅かに」聞き得た「慈父の遺誡」、すなわち「八宗」の教法の重要性をより確信していくのであり、より一層その道を「一心に励む」ことに、末法という課題の克服を見定めていったのである。

ここに指摘できることは、貞慶にとつては、教のみあり、という末法への危機意識が、全く揺るぎを生じない教法への信頼に転じているということである。言い換えれば末法への危機感が、自己が立場とする教法へのより強い信頼を生じさせていく形で作用している、ということである。ではこのような「八宗」の教法への信頼と現実認識とがいかなる連関をもつて成立しているのかという少し見えてみたい。

『奏状』では末法時の破戒の問題が指摘されているが、貞慶は、戒律の復興に尽力したことが知られている。

『戒律興行願書』において、

如来の滅後、戒を以て師とす。出家在家、七衆の弟子、誰か仰がざらんや。

(『戒律興行願書』・『日本思想体系一五』一〇)

とその冒頭、戒律の最要が記されている。先に見たように貞慶にとつて、末法における「無戒破戒」は「自他」ともに認める事柄としてあったのであり、

時を追ひて漸く衰ふるは、必然の理なり。我も暗く、人も暗く、学ばず、持せず。

(『戒律興行願書』・『日本思想体系一五』一〇)

と、末法の世の無戒破戒は必然なことであった。その意味で、

専修の中にまた持戒の人なきにあらず。今歎くところは全くその儀にあらず。

(『奏状』・『日本思想体系一五』四〇)

と述べているように、専修念仏と称する者たちが実際に無戒破戒であるかどうかは、彼にとつて批判の中心ではなかった。では彼にとつて戒律の復興は、いかなる意味をもっているのであろうか。

貞慶は、戒律の復興について次のように述べている。

たとひ不清浄の比丘と雖も、たとひ不如法の軌則と雖も、その中に、もし一人二人、法を知る人あらば、随分の勝縁なり、あに空しかるべきや。当時続く人なくんば、将来まさにいかんせん。ただ一宗の衰微のみにあらず、是れ四衆の悲歎なり。(…中略…) 新学の衆のために、常に依止として、戒本一本と雖も、名目一科と雖も、勤めてこれを誦せしめ、訓えてこれを知らしむるは、時に取りて至要なり、世の与の

巨益なり。

〔戒律興行願書〕・『日本思想体系一五』一一

貞慶は頹廢し戒律の崩れゆく状況の中で、このように戒律復興の志を記す。就中、戒律復興の必要性を「一宗の衰微」の心配からではなく、「四衆の悲歎」からの願いであるとするところには、彼の現実の宗教事情に対する真摯な責任感が表されている。その責任感において見出されている現実とは、「八宗」の教法に「当時続く人」がなければ、仏教そのものが衰退してしまうという危機的な状況であった。つまり教のみあって行証なき時が、足音を立てて近づいてきているというのである。その現実を前にして、彼は既に教法を「依止」としえた自己の位置と、その責任とを見ないわけにはいかなかったのである。それ故にこそ、彼は「八宗」の教法への絶対的な信頼において、その教法を保持する「当時続く人」としての自己の責任を背負っていかうとした。それが彼に与った戒律復興であった。

この教法への信頼と戒律復興との関係を考えるとき、貞慶において見逃すことができないのが、『奏状』に「第五に靈神を背く失」とされるような神仏習合の思想である。平安中期以後広まった本地垂迹思想は、当時と

しては一般的なことであり、その点を直接に批判の対象とするべきではないが、貞慶にとっては、

かの仏菩薩は、五濁の我等を救はんがため、専ら大慈悲の誓願を催されて、かの法性の都の中より出で、忝くも穢悪充滿のこの土に雜る。感応利生、眼に遮り、耳に満ち、靈神驗仏、此に在り、彼に在れども、発すべきの一念の道心をも請はず、訪ふべきの二親の菩提をも祈らず。

〔愚迷発心集〕・『日本思想体系一五』二八

と言ひ、更には「權化の垂迹に至つては、既に是れ大聖なり」とまで述べられるように、神こそは、それを通して仏を想ひ、仏に近づく手だてであった。その意味では神国としての日本は、その「大聖」の司る国であつて、この神の力によつて、「彼の仏菩薩」を仰ぐ恰好の国土である。だからこそ逆に彼にとつて「発すべきの一念の道心をも請は」ない現実の世界は、正しく末法の危機にあつたといえよう。本地垂迹という思想は、当時一般の思想であつたとはいへ、その思想が貞慶の仏法興隆の願いに更に深く影響を与えていることが推察されるのである。

貞慶にとつて、五濁の現実とは、「靈神驗仏」が在る

にも関わらず、仏法が作用していかないような荒廃していく世界を意味していた。言いかえれば、それは仏の教化を受けることが難いときにあって、更に「一人二人」も「法を知る人」が無くなっていくという、仏法そのものが荒廃していく危機であった。それ故、現実を見るにつけ、彼は更に仏法興隆を「至要」のものとしていくのである。そのとき、「靈神験仏、此に在り、彼に在」る世界であることにおいて、貞慶の末法という課題に対する結論が、「発すべき一念の道心」を発していくこと、つまりそれは「毘尼あるによつて、仏法世に住す」^⑥という仏弟子の根柢としての戒律の復興であったのであり、それによつて仏法の復興を果たそうとしていったのである。

したがって専修念仏のような、末法をもつて無戒を許容し、自力の修道を排していくという在り方は、全く逆の立場に立つものであり、『奏状』に、

実のごとくに受けずと雖も、説のごとくに持せずと雖も、これを怖れ、これを悲しみて、すべからく慚愧を生ずべきの処に、あまつさへ破戒を宗として、道俗の心に叶ふ。仏法の滅する縁、これより大なるはなし。

〔奏状〕・『日本思想体系一五』四〇

と、厳しく指弾されるべきであると主張していくのである。末法の現実を肯定するのではなく、実際がどうであろうと無戒破戒なる自己の身に「すべからく慚愧を生」じ、更に修行に邁進していくところにこそ、仏法の証があるのではないか。ここに貞慶の現実認識があるのである。

この貞慶の主張は一見、崇高な志であり、現実を自らの責任の上に見出しているように見える。しかし実はそこに現実状況が対象化されているということの問題として把持しなければならぬ。つまり「一人二人」の「法を知る人」のみによつて仏法が保持されなければならぬ現実という認識は、一方でまた、教法を求めない現実を、道心なき者が溢れる世として概念的に捉える認識を孕んでいる。そこでは「法を知る」「一人二人」、すなわち教法を保持している自己のみが、その概念化された世界から遊離し、教法を求めない現実世界は、濁世として対象化され認識されているのである。故にそこでは教法のみあり、という末法にあってその教法そのものが問われることない。したがって濁世そのものが克服される対象となることもないのである。むしろ濁世であればこそ道心を発すべきであり、道心を発さないことこそが克服

すべき課題として位置づけられるのである。だからこそ発心による末法の克服が至要となっていくのである。

さらにまた、そのようにして、「もし一人二人」でも「法を知る」者がいるならば仏法が保持されていくのだとするならば、それは仏法の観念化に他ならないのである。貞慶において、五濁の現実が「悲歎」されるのは、仏法を求めていかない世間の乱れが、そのまま「一人二人」において保持されている教法の「衰微」へと直結していく、という危機感によるからである。つまりそこでは自らに教法が保持されているという立場に立つからこそ、仏法を求めようとしない状況が「悲歎」されているのである。それは仏法を求めていかない世間当体、そしてまた自己そのものが「悲歎」されているのではないといわなければならない。したがってここでは仏法そのものは、その現実の世間と自己とを問題としない形で保持されていくものとして観念化されているのである。

しかるに浄土教においては、その現実の世間と自己とを問題とする点にこそ、重要な出発点がある。法然が、聖道門といふは、娑婆の得道なり、自力断惑出離生死の教なるがゆへに、凡夫のために修しがたし、行じがたし。浄土門といふは、極楽の得道なり、他力

断惑往生浄土門なるがゆへに、凡夫のためには修しやすく、行じやすし。

〔西方指南鈔〕・〔定親全〕五・二八九

と、二道の分岐点を「修」「行」の難易に見定め、その規準をひとえに「凡夫のためには」という点においているのは、正しくそのことを表している。法然は、本願の仏道を語るに、

弥陀のむかしのちかひたまひし大願は、あまねく一切衆生のため也。(…中略…)十方世界の衆生のためなり、有智・無智・善人・悪人・持戒・破戒・貴賤・男女もへだてず、

〔西方指南鈔〕・〔定親全〕五・一九八

と、「有智・無智・善人・悪人・持戒・破戒・貴賤・男女もへだて」ないという人間に一切条件をつけない「大願」であることを語っている。そこには観念化した仏法において、その仏法に破れていく者、そもそもその道に立ち得ない者という救いなき存在が限りなく作り出され、その仏法に見捨てられていく現実を見据える法然の視点を確認することができる。法然において、「愚痴の法然房^①」という名のりに明確に表白されているような人間の实相、すなわち「実のごとくに受けず」「説のごとく持

せず」という具体的な現実にごそ、凝視されなければならぬ一点があつたのである。言いかえればそれは現実の時機の地平から仏の教法そのものを問う契機であつたのである。

一見同じように「愚迷」とし、「愚痴の法然房」と名のる貞慶と法然。しかるにその「愚」という自覚が、仏道の課題として教法への問いを必然した現実認識である点に、末法の現実を見つめる法然の時機観の特質があつたといえよう。したがつてこのような教法を問うような時機観とは何かという点に、尋ねるべき問題があるとすることが出来る。そしてこの問題を更に尋ねようとするとき、『選択集』教相章がひとえに道綽の時機観に基づいて論証されることを考えるならば、この法然の時機の確認を支えている道綽の時機観の重要性に注意すべきであらう。

道綽は、聖道浄土二門の教判を、
若教赴_ス時機_ニ易_ク修_シ易_ク悟_リ、若機教時乖_ス難_ク修_シ難_ク入_ル。

(『真聖全』一・三七八)

と、教が自己自身の現実としての時と機に相応しているのか、という一点においてのみ決定する。いうまでもなく仏教は現に生き生きと作用し行証されなければならぬ

い。しかし、道綽は、

其聖道一種今時難_ク証_ス。(『真聖全』一・四二〇)

という教と機の不相応の事実として、聖道を歩みえない機としての自己を徹底して凝視する。そして道綽は、この自己が「実のごとくに受けず」「説のごとく持せ」ないという事実こそ、教法が作用していない衰退の現実であることを明らかにするのである。次節ではこの道綽の時機観に注目することにより、仏教における現実認識が、末法を仏道の課題と了受したとき、なぜ教法そのものを問う視点を有していくのかという問題を考察していくことにしたい。

三 時機観と教法への問い

——道綽を中心として——

浄土教の伝統において、明確に教法と時機の問題を課題としたのは、曇鸞である。曇鸞はその著『浄土論註』冒頭、

菩薩求_ニ阿毘跋致_ヲ有二_ニ種_ニ道_ニ。一者難行道、二者易行道。難行道者、謂_ク於_ニ五濁之世_ニ於_ニ無_レ仏_ノ時_ニ求_ニ阿毘跋致_ヲ為_シ難_ク。(…中略…)易行道者、謂_ク但_ニ以_テ信_ニ仏_ノ因縁_ヲ願_シ生_ニ淨土_ニ。乘_ニ仏願力_ヲ便得_ニ往_ニ生_ニ彼_ニ清淨土_ニ。

仏力住持 即入 大乘正定之聚、正定即是阿毘跋致。

〔真聖全〕一・二七七九

と、「五濁の世、無仏の時」に不退に至る道は易行道たる浄土教であると述べ、不退転という仏道の課題は、五濁無仏という世・時を無視して問うことはできないことを指摘した。この曇鸞の教示において、仏教を求める存在の本質的課題として時機の問題を確かめたのが道綽である。本節では道綽の二門判に注目し、その時機観を確かめることとする。

道綽は主著『安樂集』の冒頭に、

第一明「教興所由」約「時被」機勸「帰」浄土。

〔真聖全〕一・三三七七

と、時機の問題を教の興起と不可分の問題として顕かにしている。道綽はその理由を、

若教赴「時機」易「修易」悟、若機教時乖「難」修難「入」。

〔真聖全〕一・三三七八

と、教と機との相応という問題に焦点をあて、教法とその行証という実践的課題の上に見ている。つまりそれは仏道を歩み行証していくという主体的課題における、教法の現実性を問題としているのである。そこにおいて顕開されたのが聖道浄土二門の教判である。

道綽は、第一大門において自らの時代を、

計「今」時衆生「即」当「三」仏去「レ」世後第四五百年。正是
懺悔修「福」應「レ」称「三」仏名号「二」時者。

〔真聖全〕一・三三七八

と第四の五百年であると論定し、それとともに、「仏の名号を称す」ことに行を決定する。この決定の根拠となる仏教観が顕かにされるのが第三大門である。しかしこの第三大門を見ると、第一に龍樹の難易二道の教判を引用し、第二に劫の大小についての文章を挟んで、第三に聖浄二門の教判がなされてくるという一見遠回りな手続きを踏んで教判がなされている。このような展開をもって、道綽が何を表そうとしているのかに留意しながら第三大門を見ていくことにしたい。

道綽は、第三大門・第一門で難易二道を龍樹・曇鸞を論拠にして確かめるが、それは道綽自身の、

余既自居「火」界「実」想「懷」怖。〔…中略…〕只恐「現」
居「退」位「險」径遙長。自徳未「立」、難「可」昇進。

〔真聖全〕一・四〇五

という修道の危機感において確かめられている。これは「自ら火界に居」している現実において、一見修道を進めているかのように見える自己が、実は「退位に居」

し、「峻徑」を歩んでいるだけではないのか、という問いを前に既に一步も歩を進めることができないという危機感の吐露である。それは「実のごとくに受けずと雖も、説のごとく持せずと雖も」、それを「懺悔」して修道していくという在り方そのものへの問いといえる。この危機感において、道綽は、

問曰。菩提是一。修因亦不二。何故在此修因。向三仏果。名爲難行。往生淨土二期。大菩提。乃名易行道也。答曰。諸大乘經所弁一切行法皆有自力・他力、自撰・他撰。

〔真聖全〕一・四〇六

と、「自力・他力」、「自撰・他撰」という分判のもとに、此土における自力入証を難行道とし、他土における他力得証を易行道と結論していくのである。

この確かめは、難行道と易行道という二道を並列に比較するという質のものではない。これは既に此土における自力入証を唯一道と見定めてきた道綽自身の危機感を基底として問われているのであり、「自ら火界に居」している現実を前にして必然的に発つてくる教法への問いに、直ちに答えることを課題としているのである。つまり道綽の確かめている難行性とは、単に行の難を述べ

ているのではなく、端的に「発心出家して、定を修し通を発」すと押さえられているように、出家し僧として成仏を究極の目標としていくこと自体の難が述べられているのである。この文章で「劣夫」が対置されるように並べて述べられているのはそのためであり、したがってそこから逆に、「劣夫」として人間存在全体を押さえていく現実と自己への道綽の危機意識を見ていくことができる。更に「此に在りて因を修して仏果に向ふ」と難行道の質が規定されるように、道綽にとって難と「劣夫」とは、「余、既に自ら火界に居」すということにおける本質的必然的関係にあるに他ならないことが指摘できる。すると道綽の問いは、単純に修道上の教法の選びに対する迷いからの問いではない。難行道を事実歩みつつある自己が「劣夫」であることを、疑い得ない事実として押さえるとき、それでも仏道を歩むということが成立するかという問いなのである。

しかし、その「劣夫」という規定が道綽の価値観からなされたのであれば、それは妥協的自己決定に過ぎず、何ら仏教としての意味をもちえない。したがって道綽がなぜそのように人間存在を押さえていくのか、その根拠が確かめられねばならない。すなわち、道綽の見定めた

仏教が明示する人間観として、「劣夫」としての人間があくまで確められるのでなくてはならないのである。第二門、第三門の確めはそのような視点から見ていくことができるように思われる。

そこで注目されることは第三門に、今のこの身は無始劫に流転し、無窮に輪廻してきたという言葉が述べられていることである。無始劫からの流転輪廻とは、第三門・第二問答においてその流転輪廻に問いがだされ、「而も未だ知らず」と述べられるように、人間それ自体としては畢竟知りようのない事柄である。このように流転輪廻を押さえていくところにある問題意識とは、第一門の最後に、

不_レ得_テ自_ラ局_ニ己_ガ分_ヲ徒_ニ在_ル火_宅也。

〔真聖全一・四〇六〕

とされ、続いて第二門の劫が確められていくという展開に見るように、「自ら己が分を局」り無始の流転を「而も未だ知ら」ざる事と言っていくところの我々の自覚性を問題としていっていると考えられる。つまり、

如_ク是_レ遠_キ劫_{ヨリ}已_リ來_ニ徒_ニ受_{ケル}生_ヲ死_ニ至_{リテ}於_ニ今_日猶_レ作_ル凡_夫之_ニ身_ヲ何_レ曾_レ思_フ量_ハ傷_ム歎_ム不_レ已_ハ。

〔真聖全一・四〇八〕

という現身が「猶凡夫の身」であることの自覚の問題、つまり自己の罪障性を自覚するか否かの問題である。

道綽は、第三問答に、我々に厭離心を起こさせる為此の流転輪廻ということを恣意的に述べること、それとも経文に依っているのか、と問答を設けることによって、仏説であることを確認している。そのことによつて無限の流転輪廻とは、仏説としてそれをどう捉えるかという問題であつて、人間知による流転の有無の認識という問題ではないことを明確にするのである。つまり末法ということの現実性とは、自己という存在の課題と不可分なのであり、無限に流転してきた存在として教示される、現実の自己そのものを課題化しなければならぬと示しているのである。このような仏説ということの確かめを通して、道綽は、仏道の問題が、自己の現実状況から出発しなければならぬことを示し、しかもその現実状況はあくまで仏智に根拠をもつ認識でなければならぬことを指摘するのである。

その自己の現実状況を、道綽は続く第四問答において、「悪法は起こし易く、善心は生じ難」き身として明し、その身であるが故に、三悪道を「常家」とし、人天を「客舎」としている存在として人間の実相を押さえるの

である。それによって道綽は聖道の行を行ずることの可・不可という実際上の問題の範疇を、根底から問い直す。つまり現に今「火宅」に止まっている、という事実は、「火宅」という世界を単に所与とする存在としてではなく、具体的な世界の中にある自己を既成的事実として照らし出していく。換言すれば自己が既にそのような存在し、また「火宅」にある自己を自ら形成していく者として自己を照射していくのである。したがってその事実は、他の在り方、すなわち聖道の行の可能である存在という在り方を完全に断念せねばならないことを明示しているのである。続く聖浄二門の教判は、実にこの断念にたつてなされるものといわなくてはならない。

第三門・第五問答において、道綽は、改めて問答を設け、

問曰。一切衆生皆有_レ仏性。遠劫以來心_レ值_レ多_レ仏、何_レ因_レ至_レ今_レ仍_レ自_レ輪_レ迴_レ生_レ死_レ不_レ出_レ火宅。答曰。依_レ大乘_レ聖教_レ良_レ由_レ不_レ得_レ二種_レ勝法_レ以_レ排_レ生死_レ。是以_レ不_レ出_レ火宅。

〔真聖全〕一・四二〇

と、現に「火宅」に止まる者として「一切衆生皆有仏性」を根本真理とする仏教そのものを問うていく。そこに「悪法は起し易く、善心は生じ難」き存在が、仏教

においてどのように問題とされているのかを確かめるのである。そして道綽は、その存在にのつての教法の在り方を「二種の勝法」と確かめる。しかしそこでいわれる「二種」とは、道綽がともに「勝法」とするように、教法の優劣を問題としていてのではない。むしろ教法に関わる人間の在り方を問題としていっているのである。すなわち

『大集經』の、

我末法時中億億衆生、起_レ行_レ修_レ道_レ未_レ有_レ一人_レ得_レ者。

〔真聖全〕一・四二〇

という説示は、「未だ一人として得る者有ら」ざるといふ、その「一人」を逃れる術を何らもたない存在として、末法の時を生きる「一切衆生」を位置づける。つまり「二種の勝法」とは、「猶凡夫の身」「未だ火宅を出でず」という事実性における、「一切衆生」としての自覚を基底とする確認である。したがって聖道門という決定は、「未だ一人も得る者有らず」という、不可避なる現事実の自覚として見いだされた「一種」であり、教法そのものへの疑難なのではないのである。故に第一門から難易二道を確認、第三門の「猶凡夫の身」であることの確認を経た今、道綽は、直ちに、

何者_レ為_レ二。一謂_レ聖道、二謂_レ往生淨土。其聖道一

種今時難証。

〔真聖全〕一・四一〇）

と、その教法の現実性を確かめるのである。

道綽にとつて時機とは、このような仏説によつて開かれる目覚めであり、したがつて末法観とは、単なる社会の様相の解明ではなく、

一 由去大聖遙遠。二 由理深解微。

〔真聖全〕一・四一〇）

とするように、末法の時と機をどこまでも照らし出していくものである。自己の「解微なる」現実の姿こそは、「大聖を去ること遙遠なる」今を証し、「遙遠なる」今は「解微なる」現実を徹底せしむる。このような時代社会と自己との相関的な不可避なる事実を、末法の説示において道綽は確認するのである。そのような現実認識によるからこそ、それは、

又復一切衆生、都不自量。若拋大乘、真如実相第一義空、曾未措心。若論小乘、修入見修修道、乃至那含・羅漢、断五下、除五上、無問道俗、未有其分。

〔真聖全〕一・四一〇）

とされるように、大乘・小乘、道・俗、いかなるあり方によつても、末法という時を逃れるものではない限り、「未だ其の分に有らず」という断念として表白されている。

くのである。

そこにおいてこの問答で、更に「自ら量」ることによつて、

縦有三人天果報、皆為五戒・十善、能招此報。然持得者甚希。若論起惡造罪、何異暴風駛雨。

〔真聖全〕一・四一〇）

と、「暴風駛雨」という端的な事実立つことを拒絶する、自我心の問題性が問われていることは重要である。

「五戒・十善」は、人間の日常生活に関わる最も基本的な戒律である。しかし道綽は、いかにそれが仏の教えとして遺された「勝法」であつたとしても、それすらも持てないという現事実から出発しなければならぬ、と指摘するのである。したがつて自己が教法そして戒律を持ち得ると考えていくことは、現実から遊離した観念でしかありえない。仏教の基本的な立場が教法によつて真相に目覚めることである限り、そのことが確かめられるとき、このような自我によつて「量」られた道は、およそ仏道としての意味をもちえないことを露呈させる。

道綽が、続いて第四門「聖教を引きて証誠して信を勧め生を求めしむ」とするのは、まさにその峻別のためであろう。道綽は、ほぼ經典の引用のみでこの段を構成す

ることによって、仏説に基づいて、「自ら量」ることの虚妄性を指摘している。

そこでまず引証される『観仏三昧経』は、ことに印象的である。

爾時會中有財首菩薩。白仏言。世尊、我念過去無量劫時、有仏出世。亦名釈迦牟尼仏。彼仏滅後有二王子、名曰金幢。驕慢邪見、不信正法。

〔真聖全〕一・四二〇

道綽の引用の意図が、「釈迦牟尼仏」の滅後の我々をここに位置づけようとするところにあることは明瞭である。そして更に次のように説示されている。

有知識比丘、名定自在。告王子言。世有仏像、極為可愛。可暫入塔觀仏形像。時彼王子、從善友語入塔觀像見像相好、白言比丘。仏像端嚴。猶尚如此。況仏真身。比丘告言。王子今見仏像不能禮者。当称南無仏。

〔真聖全〕一・四二一

ここに「仏像すら端嚴なること」を頷きつつ、「況や仏の真身をや」と願っていく在り方が示されているが、それを比丘は、いかに仏像の「端嚴なること」を知るとも「礼すること能は」ざることと指摘する。それは仏陀を

表す仏像を我々が拝していくとき、そのことが実は真に仏を「礼すること」を失わせる形で作用していく、教のみありという末法における致命的な時機の問題を確かめるものであるともいえる。すなわちそれは聖道という在り方におけるおよそ仏道としての本質を失った時代認識の錯誤を、畢竟「礼すること」の喪失として指摘し、この意味で人間の真の課題が、「当に南無仏と称」し、「三室に帰依」しなければならぬ、という「今」の課題として顕かにされているのであるといえる。

このように見えていくとき、この『観仏三昧経』の説示は、『大集経』が説示する第四の五百年、つまり「造立塔寺」の時であるということと相俟って、道綽の生きる現実そのものを明示し、その時代に生きる課題を教示しているのと了解できよう。道綽の生きた時代は、伽藍が立ち、碩学を輩出して学問が高度に発達した、一面からすれば仏法が興隆していたと思われる時代であった。しかし、その中で、道綽は末法を課題とせねばならなかった。つまりそこでは人間をして「造立塔寺」を志向せしめていく相をもって、仏教が事実用いていく姿こそ、既に教法の喪失の現実として認識されなければならなかったのである。それ故にこそ、道綽は、

反事^{カウツフ}九十五種^ク邪道^ニ。我説^{キチ}是人^ノ名^ク無^レ眼^ト人^ト、名^ク無^レ耳^ト人^ト。
(『真聖全』一・四二二)

と言いつつていくのである。このような教法、そして末法を生きる人間の現実の直視にこそ、教の興起と時機の問題を不可分に捉えていく道綽の問題意識は理解されるのであるといえよう。

四 おわりに

道綽は、教法の具体的現実的な意義を徹底的に問い、聖道の仏教が既に具体的に人間を救う用きを失っている、という末法の現実を見つめ、そこに浄土教の興起を明証した。だが注意すべきは聖道の仏教の衰退と浄土教の興起の二つが、同時進行して起こっていくことを意味するのではないということである。道綽が、「反りて九十五種の邪道に事ふ」と、聖道の仏教の末法における作用を別決するように、既に行証を失った教は、もはや仏教とすることはできない。すなわちそこに聖道門の寓宗という浄土門の位置を撤回しなければならぬ必然性と必要性とが、現実によって露わにされているのである。その意味で聖道浄土の二門の教判は、盛衰がありつつ二門が並び立つようなことではなく、聖道門の決定的な時機不

相応・外道化を指摘するものであり、

当今^カ末法^ニ、現是^ニ五濁^{ナリ}惡世^{ナリ}、唯有^リ淨土^ノ一門^ニ可^キ通人^ト入^ル路^{ナリト}。
(『真聖全』一・四一〇)

と、この末法の存在をして、真に「三宝に帰依」せしむる唯仏一道の顕開なのである。

このように道綽は、「未だ一人も得る者あら」ざるといふ、まさにその「一人」なる者として自己を見出し、それが時代社会の課題そのものとして浮き彫りにされることによって、その課題に応えていく教法を顕開したのである。それは二門判の基底に「猶凡夫の身」としての断念があるように、教のみありという末法の現実を行証無き身であることを抜きにしてはなく、だからこそ逆に行証無き身における教法の現実性への問いを必然していくのであるといえる。この教法の現実性への問いとは、末法に生きる存在の生々しい現実に根ざし、個人性を超えた末法という時代社会の課題としての問いであるが故に、個人的な問題へと矮小化すること、また逆に問題を観念化することを許さない。むしろそれはその矮小化・観念化を批判し、問い直していくものとして、現実状況との直面があることなのである。だからこそ釈尊一代の遺教そのものを問う質をもって、教法の具体的現実的意

義の吟味がなされるのであり、この教法への問いという質を持たないとき、それは教法を絶対化固定化し、時代社会との接点を失っていくのである。浄土教の現実認識が、聖道門のそれと差異を生じていくのは、実にこの点にあるといえよう。

- ① 平雅行『日本中世の社会と仏教』一四五
- ② 『真聖全』一・九三三
- 以下、引用文は、旧字を新字に改めた。
- ③ 平雅行『日本中世の社会と仏教』一一二
- ④ 平雅行『日本中世の社会と仏教』一一九
- ⑤ 『興福寺奏状』・『日本思想体系一五』三二五
- ⑥ 『戒律興行願書』・『日本思想体系一五』一〇
- ⑦ 『真聖全』四・六七八
- ⑧ 『真聖全』一・四〇六
- ⑨ 『真聖全』一・四〇八
- ⑩ 『真聖全』一・四〇八
- ⑪ 『真聖全』一・四〇九
- ⑫ 道綽の念仏義は、古来要弘庵舎とされ、観仏と念仏との了解に注意を要するが、ただこの文で問題とされているのは、「今南無仏と称すべし」とされるように、南無仏と称する今、「邪見を捨離し、三宝に帰依す」ことが成立することであり、また「仏の真身」を願っていく「邪見」である。道綽の視点が、念観の問題ではなく、この差異にあることは、文脈からいって首肯できよう。

⑬ 『真聖全』一・四一一

⑭ この点については、本論で法然に触れることはしなかったが、今回考察した道綽の時機観における、「一切衆生悉有仏性」即ち一乗を問う問題意識や、それに伴う仏教の外道化の問題への痛烈な批判は、五〇〇年以上の時を経、法然における浄土宗独立として具体的に結実したのであるといえる。法然は、善導の二河譬における「群賊悪獸」を「聖道門の解行学見」と明確に押さえ、聖道門の非仏教化を徹底して凝視する。その内実が『選択集』教相章には、
凡此聖道門大意者、不論大乘及以小乘。於此娑婆世界之中、修四乘道、得四乘果。四乘者、三乘之外加仏乗。
『選択集』・『真聖全』一・九三二
と決定され、三乗に仏乗を加えたのが四乗であるとして、三乗といおうと仏乗といおうとも畢竟聖道門に過ぎないと断じられている。すなわち小乗に対して大乘といい、また一乗を主張するとも、一乗を実現しないなら意味をなさないのであり、むしろ一乗ということが現実性を持たず概念化理想化していくことは、一乗のもつ概念と実際とが逆に用いていく可能性をもっていることが指摘されているのである。現実には聖道の仏教から排除され、救われない者がいるという端的な事実こそ、現実性を持たない一乗の証左である。そこに一乗という輝かしい名のもとに、仏教が非仏教的な形で作用していくという根本的な問題を法然は見つめるのであり、そこに浄土宗独立を果たしていくのである。このことに関しては稿を改めて考察したいと思う。