

## 道綽における時機の視点

平 原 晃 宗

親鸞は『教行信証』「化身土巻」の中で、

信知聖道諸教為<sub>ニ</sub>在世正法<sub>ノ</sub>而全非<sub>レ</sub>像末法滅之時

機<sub>ニ</sub>已失<sub>レ</sub>時<sub>ニ</sub>乖<sub>レ</sub>機<sub>也</sub>、淨土真宗者在世・正法・像  
末・法滅・濁惡群萌齊<sub>ニ</sub>悲引<sub>也</sub>也

（『定本親鸞聖人全集』一・三〇九—一〇頁）

と述べる。ここでは時機を主題とし、弥陀の本願が斉しく悲引する用きを顕示している。このような親鸞の時機観は「化身土巻」で引用される証文でも推察できるように、『安樂集』の著者である道綽の思想が背景にあると思われる。

道綽が七高僧の中で、時機の自覚において願生を勧め、聖浄二門の教判をおこなったことは周知のところである。このように道綽が時機を問うことは、曇鸞が「五濁の世無仏の時に於いて阿毘跋致を求むるを難と為す」と、無仏の時の行難を述べたことに基因すると思われるが、当

時の中国において末法思想が流行したことも、その理由に挙げられる。

中国において末法思想が問題となったのは六世紀中頃からであり、意識的に末法の語を使い始めたのは南岳慧思の『立誓願文』まで遡ることができる。この数年後に那連提那舍の『大集経』「月藏分」が訳され、多数にわたる訳出とあいまって、隋唐以後の仏教思想に末法思想が広まっていったのである。この末法思想の現実味を裏付けたものは、道綽生前に起った北周武帝の廃仏であった。この廃仏をはじめとした戦乱が飢饉や悪疫を引き起こし、幼少の道綽に降りかかることになるのである。このような社会状況は、道綽の出家後も同様に、敗戦・亡国・廃仏という事態となり、道綽自身、生死に対する恐怖と不安をいだく体験が続いたといえる。まさに末法の世であることを身をもって体験したことにより、道綽の

思想の上に末法の自覚が深刻に把持されたと考えられる。

これらのことから、道綽の主著である『安樂集』を考察していく場合、末法思想が廢仏や飢饉などの時代における危機感から出るものであることや、当時の仏教界の思想的影響が基調になるということは踏まえておかなければならないことである。しかし、道綽は末法思想を前提とし、自身の体験に基づいて、『安樂集』で時機の問題を語ったとは言い切れないと思われる。確かに『安樂集』は、時機にに応じて説かれている『觀經』の要義であるといわれ、時機の問題を扱うのは当然であるが、むしろ時機を問わなければ、道綽は「勸信求往」<sup>④</sup>の内実を明らかにできなかったのではないかと考えたいのである。そこには、末法の世を単に社会状況として捉えるのではなく、仏道を根本的に問う「釈道綽」<sup>⑤</sup>としての仏弟子の姿勢を窺うことができるであろう。

この小論では道綽における時機の視点が、仏道を追求しようとする仏弟子の視点であることを、第一大門の教興所由章、説聽方軌章を中心に確認し、親鸞の時機観を考察していく手掛かりにしていきたい。

## 一 聖浄二門の決判

『安樂集』の総説とされる第一大門の教興所由章では冒頭に、

第一大門中、明<sup>レ</sup>教興所由<sup>レ</sup>約<sup>レ</sup>時<sup>レ</sup>被<sup>レ</sup>機勸<sup>レ</sup>歸<sup>レ</sup>淨土<sup>レ</sup>者、若<sup>レ</sup>教赴<sup>レ</sup>時機<sup>レ</sup>易<sup>レ</sup>修易<sup>レ</sup>悟、若<sup>レ</sup>機教時<sup>レ</sup>乖難<sup>レ</sup>修難<sup>レ</sup>入。

（『真聖全』一・三七八頁）

とある。まず、教興の理由を時と機の両面において明らかにし、浄土に帰入するように勧められることを述べている。次に、どのようにして仏道は行証されるのかということ<sup>⑥</sup>を教・時・機の三者の相応として問題にしている。この明証を道綽は、

行者<sup>一</sup>心求<sup>レ</sup>道時<sup>、</sup>常<sup>ニ</sup>當<sup>ニ</sup>觀<sup>ニ</sup>察<sup>ス</sup>時方便<sup>。若<sup>レ</sup>不<sup>レ</sup>得<sup>レ</sup>時無<sup>ニ</sup>方便<sup>。是名<sup>ヲ</sup>為<sup>レ</sup>失<sup>、</sup>不<sup>レ</sup>名<sup>ヲ</sup>利<sup>。何者<sup>ト</sup>如<sup>ク</sup>擯<sup>ニ</sup>濕木<sup>一</sup>以求<sup>レ</sup>火<sup>、</sup>火不<sup>レ</sup>可<sup>レ</sup>得<sup>、</sup>非<sup>レ</sup>時故<sup>、</sup>若<sup>レ</sup>折<sup>ニ</sup>乾薪<sup>一</sup>以<sup>テ</sup>覓<sup>レ</sup>水<sup>、</sup>水不<sup>レ</sup>可<sup>レ</sup>得<sup>、</sup>無<sup>レ</sup>智故<sup>。</sup></sup></sup></sup>

（『真聖全』一・三七八頁）

と『正法念經』の文を引用している。行者において仏道を求める時が、いかなる時であるかということ、そして時が明らかにならなければ仏道における手段は無いことを示している<sup>⑧</sup>。次にこれを、もし湿った木をきりもみし

て火を求めようとしても、火を得ることはできないという喩えと、もし乾いている薪を折って水を求めても、水を得ることはできないという喩えとして述べている。⑨。第一文の喩えでは、時が熟していないことが示され、第二文の喩えでは、智慧が無い故に手段が無いことを説いているのである。この喩えからも了解できるように、この引用文では時に対する重要性を説き、時が明らかになることによつて仏道を求めていく手段も明らかになることを述べているといえる。

道綽は『正法念経』に続き、現在を規定する経証として、末法思想の所依の經典とされる『大集月藏経』を引用する。『大集月藏経』の文では、五五百年説として釈尊滅後を五つの時代に区分して了解している。

是故『大集月藏経』云、「仏滅度後第一五百年、我諸弟子学、慧得堅固。第二五百年、学、定得堅固。第三五百年、学、多聞・読誦得堅固。第四五百年、造立塔寺、修福懺悔得堅固。第五五百年、白法隱滞多有諍訟。微有善法得堅固。」

〔真聖全〕一・三七八頁

このように『大集月藏経』を引用した後、道綽は自釈において、

計今時衆生即当三仏去、世後第四五百年。正是懺悔修福、应称三仏名号。時者。若一念称阿弥陀仏、即能除却八十億劫生死之罪。一念既爾、沉修常念。即是恒懺悔人也。

〔真聖全〕一・三七八頁

と述べている。この文では、今は仏滅後一五〇〇年を経過した第四の五百年であることを指摘している。⑩。これを第六大門の諸経住滅章にある、

釈迦牟尼仏一代、正法五百年、像法一千年、末法一万年、衆生滅尽諸経悉滅。

〔真聖全〕一・四二七頁

という三時史観を当てはめるならば、第四の五百年は「末法」であることを表していると了解できる。このように道綽は、五五百年説、正像末三時史観に立ち、教興の意趣を表わしてくるが、それは『大集月藏経』という仏説を抽象的に解釈しているのではなく、「今時、衆生を計るに」と述べるように、今時末法に生きる衆生の救済を仏説において切実に求めたのである。末法ということをもつて体験した道綽にとって、仏の教えが衆生を救済すべき教法となるのは、その教法が時機相應しなければ成立しないと痛感したと考えられる。当然のことながら、仏教が時機相應の教法として衆生を救うので

なければ、教法がいかに崇高であつても単なる理念にし  
か過ぎないのである。したがって仏教を理念としてでは  
なく、今の時の末法に生きる自己を通して時機相應の仏  
教の確認を、次に聖浄二門の決判として展開するのであ  
る。それは『大集月藏經』にある五百年説を分別した  
後、更に諸仏の四種度生を確認することを通し、称名が  
末法得脱の行法であることを踏まえ、浄土の一門が時機  
に適應する教であることを明らかにすることから窺うこと  
ができる。

又若去<sup>レ</sup>聖<sup>ニ</sup>近<sup>キ</sup>即<sup>チ</sup>前<sup>者</sup>修<sup>シ</sup>定<sup>ヲ</sup>慧<sup>ニ</sup>是<sup>レ</sup>其<sup>ノ</sup>正<sup>ノ</sup>學<sup>ニ</sup>後<sup>者</sup>  
是<sup>レ</sup>兼<sup>ニ</sup>。如<sup>キ</sup>去<sup>リ</sup>聖<sup>ニ</sup>已<sup>ニ</sup>遠<sup>キ</sup>則<sup>チ</sup>後<sup>者</sup>稱<sup>ス</sup>名<sup>ニ</sup>是<sup>レ</sup>正<sup>ノ</sup>前<sup>者</sup>是<sup>レ</sup>兼<sup>ニ</sup>  
何<sup>レ</sup>意<sup>ナ</sup>然<sup>レ</sup>者<sup>ハ</sup>寔<sup>ニ</sup>由<sup>テ</sup>衆<sup>生</sup>去<sup>リ</sup>聖<sup>ニ</sup>遙<sup>キ</sup>遠<sup>キ</sup>機<sup>ニ</sup>解<sup>シ</sup>浮<sup>シ</sup>淺<sup>キ</sup>暗<sup>キ</sup>鈍<sup>キ</sup>  
故<sup>也</sup>。是<sup>レ</sup>以<sup>テ</sup>韋<sup>提</sup>大<sup>士</sup>自<sup>ラ</sup>為<sup>シ</sup>及<sup>テ</sup>哀<sup>シ</sup>愍<sup>ム</sup>末<sup>世</sup>五<sup>濁</sup>衆<sup>生</sup>輪<sup>轉</sup>  
廻<sup>多</sup>劫<sup>徒</sup>受<sup>シ</sup>痛<sup>燒</sup>故<sup>能</sup>反<sup>遇</sup>苦<sup>緣</sup>諮<sup>開</sup>出<sup>路</sup>  
豁<sup>然</sup>大<sup>聖</sup>加<sup>ハ</sup>慈<sup>勸</sup>歸<sup>極</sup>樂<sup>若</sup>欲<sup>ニ</sup>於<sup>テ</sup>斯<sup>ニ</sup>進<sup>趣</sup>勝<sup>果</sup>  
難<sup>階</sup>唯<sup>有</sup>淨<sup>土</sup>一<sup>門</sup>可<sup>ニ</sup>以<sup>テ</sup>情<sup>忻</sup>趣<sup>入</sup>。

【真聖全】一・二七八—九頁

ここでは釈尊滅後以降の、時の経過に対する痛切な自覚  
と、衆生が「浮淺暗鈍」なることに對する危機感を述べ、  
末法得脱の行法は称名であることを説いている。定慧止  
観を實踐することにより、成仏を期することは「去聖遙

遠」「機解浮淺暗鈍」の故に時機不相應であり、『觀經』  
に明証される下品の衆生に称名を勧め往生を得ることが  
時機相應たることを意味するのである。この証文として  
『觀經』欣淨緣にある韋提希の所求が明証された上で、  
「情を以つて忻いて趣入する」ことが、生死出離の路と  
しての浄土一門であると、帰結してくる。この内実は、  
第三大門の輪廻無窮章にある聖浄二門の決判から明らか  
になり、さらに教興所由章の内容が浮き彫りになる。

問曰。一切衆生皆有<sup>ニ</sup>仏<sup>性</sup>。遠<sup>劫</sup>以<sup>來</sup>應<sup>ニ</sup>值<sup>ム</sup>多<sup>仏</sup>、  
何<sup>レ</sup>因<sup>至</sup>今<sup>仍</sup>自<sup>輪</sup>廻<sup>生</sup>死<sup>不</sup>出<sup>火</sup>宅<sup>一</sup>。答曰。  
依<sup>ニ</sup>大<sup>乘</sup>聖<sup>教</sup>良<sup>由</sup>不<sup>得</sup>二<sup>種</sup>勝<sup>法</sup>以<sup>テ</sup>排<sup>シ</sup>生<sup>死</sup>。是<sup>レ</sup>  
以<sup>テ</sup>不<sup>出</sup>火<sup>宅</sup>。何<sup>者</sup>為<sup>レ</sup>二<sup>一</sup>。一<sup>謂</sup>聖<sup>道</sup>、二<sup>謂</sup>往<sup>生</sup>  
淨<sup>土</sup>。其<sup>聖</sup>道<sup>一</sup>種<sup>今</sup>時<sup>難</sup>証<sup>一</sup>。一<sup>由</sup>去<sup>リ</sup>大<sup>聖</sup>遙<sup>遠</sup>、  
二<sup>由</sup>理<sup>深</sup>解<sup>微</sup>。是<sup>レ</sup>故<sup>大</sup>集<sup>月</sup>藏<sup>經</sup>云<sup>一</sup>。「我<sup>等</sup>  
末<sup>法</sup>時<sup>中</sup>億<sup>億</sup>衆<sup>生</sup>、起<sup>行</sup>修<sup>道</sup>未<sup>有</sup>二<sup>人</sup>得<sup>者</sup>。  
當<sup>今</sup>末<sup>法</sup>、現<sup>是</sup>五<sup>濁</sup>惡<sup>世</sup>、唯<sup>有</sup>淨<sup>土</sup>一<sup>門</sup>可<sup>ニ</sup>通<sup>入</sup>」  
路<sup>一</sup>。

【真聖全】一・四一〇頁

まず一切衆生に仏性があり、しかも遠劫より多仏に出値  
ついても、どうして生死輪廻して解脱できないのか、  
という問いが挙げられている。道綽は『涅槃經』に教説  
される「一切衆生悉有仏性」ということを大乘仏教の根

本原理として掲げ、これを道綽が自身を省みた時、多くの仏に出値つても解脱することができず、「今に至るまで仍ち自ら生死に輪廻して火宅を出ずる」ことなき現実が明確になったのである。それは、若き日の道綽が『涅槃経』を研鑽した裏付けとして、仏教の実践面を重視する慧瓊教団において修道の日々を送ったにもかかわらず、そこでは観念的教理の追求と熾烈な修道を営為とした仏教界の現実を体験したことが、この問いの要因になっているであろう<sup>⑩</sup>。そして道綽はこの問いに対して、大乘の教えに依れば、二種の勝法によって生死輪廻を払い除くことができ、その二種とは聖道門と浄土門であることを示す。このように道綽は、仏道を聖浄二門に統攝した上で、「聖道の一種は今時証し難し」と断定している。これは「当今は末法にして現に是れ五濁悪世なり」ということがその要因となるが、単に末法における仏教の墮落を意味するものではない。観念的教理の追求や修道実践することに對して、仏教の成立根拠が何であるかという問いが、欠落していることを指摘するものである。仏教の成立根拠とは、道綽が問うように生死輪廻からの解脱である。これを主体的な問いとしない限り教法を体系化しようが、修道を積もうが、そこには仏教を理想とし、

行証を観念とすることのみが残るだけであって、根本的に仏教が仏道として成立しないのである。

そこで道綽は、聖道の難証の理由として「去大聖遙遠」と「理深解微」を挙げる。この二つの事由は、先程に挙げた、第一大門の「去大聖遙遠」「機解浮淺暗鈍」と同一の基調に立つものと言えよう<sup>⑪</sup>。いずれにせよこの二つの事由により、道綽における聖浄二門の決判の意図が明確になる。

## 二 二由一証

まず「去大聖遙遠」と述べられることであるが、この史観の基因になるものは『大集月藏経』に、

釈迦牟尼仏一代、正法五百年、像法一千年、末法一万年、衆生滅、尽諸經悉滅。<sup>⑫</sup>（真聖全一・四二七頁）

と明示される三時史観である。正像末の三時は、当今が末法であることを示すと同時に、釈尊の入滅を基点とした仏教の衰退を通して問題提起をしていると思われる。

もし正像末三時史観において、仏教の衰退と当今が末法の世界であることを示すだけであるならば、当今の社会状況を指摘した悲観的な史観に止まってしまうが、ここでは釈尊滅後における仏弟子にとって、どのように釈尊の

遺教が受け止められるのか、ということを教示していると考えられる。それはまた、末法の世を生きる道綽にとつて、正法にのみ教行証の三法が具備し、末法に至ると教のみあつて行証なし、という事実への問題提起でもありと考えられる。つまり、末法という教のみが残る時代において行証が本当に可能なであろうかということも問うているのである。教のみがあつて行証なき時代に仏教が仏道として根本的に成立するのであるかと問うとき、そこには仏教を拠り所とする自己の存在を根本から問い直す必然性が出てくる。行証ということは教において指し示されることであるが、その教を觀念とし、自己の現実的問題を捨離するのであれば、行証は高踏な理想となつていくであろう。しかし教が教として成立することとは、行証において成立するのであり、教に自己の現実を誤魔化すことなく照らし出されることにより、行証が明確になつてくるのである。その行証が末法において久しく廢れるのであれば、教そのものも明らかにならぬのである。つまり「去大聖遙遠」の意味することは、釈尊が出世し、何故教法を説かなければならなかったのかを改めて仏弟子に問うことを要請しているのであり、釈尊の入滅を通して、改めて仏教の成立根拠を問うている

のである。仏教の成立根拠とは、生死輪廻からの解脱であるが、このことを仏弟子として問い、仏法を觀念的に問うことを許さなかつたことが、道綽の主體的な時機観なのである。

以上のように「去大聖遙遠」の意味を踏まえるならば、「理深解微」は衆生の知識・認識の浅深をいうものではなく、むしろ末法五濁という無仏の世で、修道実践を可能としている衆生の姿を表わしていると思われる。道綽が末法という時代に生きる衆生を「行を起こし道を修せんに、未だ一人も得る者」なしと言い切れることは、末法五濁において「理深解微」で「浮浅暗鈍なる」自己を發見したことにある。それは、道綽が第四の五百年を了解する上で、

計<sub>レ</sub>今<sub>レ</sub>時<sub>レ</sub>衆<sub>レ</sub>生<sub>レ</sub>、即<sub>レ</sub>當<sub>レ</sub>三<sub>レ</sub>仏<sub>レ</sub>去<sub>レ</sub>、<sub>レ</sub>世<sub>レ</sub>後<sub>レ</sub>第<sub>レ</sub>四<sub>レ</sub>五<sub>レ</sub>百<sub>レ</sub>年<sub>レ</sub>。正<sub>レ</sub>是<sub>レ</sub>懺<sub>レ</sub>悔<sub>レ</sub>修<sub>レ</sub>福<sub>レ</sub>、<sub>レ</sub>稱<sub>レ</sub>ス<sub>レ</sub>佛<sub>レ</sub>名<sub>レ</sub>、<sub>レ</sub>時<sub>レ</sub>者<sub>レ</sub>。若<sub>レ</sub>一<sub>レ</sub>念<sub>レ</sub>稱<sub>レ</sub>阿<sub>レ</sub>彌<sub>レ</sub>陀<sub>レ</sub>仏<sub>レ</sub>、<sub>レ</sub>即<sub>レ</sub>能<sub>レ</sub>除<sub>レ</sub>却<sub>レ</sub>八<sub>レ</sub>十<sub>レ</sub>億<sub>レ</sub>劫<sub>レ</sub>生<sub>レ</sub>死<sub>レ</sub>之<sub>レ</sub>罪<sub>レ</sub>。一<sub>レ</sub>念<sub>レ</sub>既<sub>レ</sub>爾<sub>レ</sub>、<sub>レ</sub>況<sub>レ</sub>常<sub>レ</sub>念<sub>レ</sub>、<sub>レ</sub>即<sub>レ</sub>是<sub>レ</sub>恒<sub>レ</sub>懺<sub>レ</sub>悔<sub>レ</sub>人<sub>レ</sub>也。

（『真聖金』一・三七八頁）

と「懺悔修福」「恒懺悔人」と言うことから了解できる。この文では、『大集月藏經』に教示されるように第一、第二、第三の五百年が全て過ぎ去り、塔寺を造立し

福を修することによって修道を可能にしようとする自身を、懺悔し称名することが述べられている。それは単に『大集月藏經』を体系化して、説明しているのではなく、第四の五百年という時において、道綽は末法という現実と末法に生きる修道不可能な自己に眼を向けているといえる。このような三時史観、末法という「時」の問題は修道を可能にしようとする自身を懺悔さしめ、どこまでも修道し続ける衆生の現実相を浮き彫りにしているのである。修道不可能ということが、時の問題に触れずに語られるならば、自己関心の趣くままに教に対して作為を施すこととなり、そこで顛倒した修道実践ということが成立するであろう。このように修道の延長に証果を可能とする衆生を自覚しめるものが、三時史観、末法といわれる「時」の問題なのである。道綽はこのように『大集月藏經』の五百年の経過を確認し、末法思想を歴史的に、また社会状況として見ているのではなく、今を生きる仏弟子の問題として了解しているのである。

このような二由を自身の現実として、道綽は「その聖道の一種は今の時証し難し」と断定し、聖道門は教のみ存して行証を欠くことを明し、「唯淨土の一門有りて通入すべき路なり」と決判する。道綽における聖淨二門の

決判は時機の問題を通し、単に相対的に二門択一をしていのではない。教に対する根本的な関わり方を証しているのである。その具体的根拠は、第六大門の諸經住滅章にある「三時史観」の展開を通して明らかになる。

弁經住滅者、謂「釈迦牟尼仏一代、正法五百年、像法一千年、末法二万年、衆生滅尽諸經悉滅。如来悲哀痛焼衆生、特留此經止住百年。」

〔真聖金〕一・四二七頁

ここでは「勸帰淨土」の根拠を「特留此經」と確認している。まず經の住滅の分別を示し、正・像・末法という時代が經につれて衆生、諸經が悉く滅することを述べる。そして經が滅することに対して、釈尊が悲哀し『大經』を留めるとある。これは末法のため、諸經が滅しているものでも、現象としての仏教衰退を意味するものでもない。弥陀の本願を教示する『大經』が、末法という時代において、時機相應の教えとしてはたらくことを意味すると考えるべきである。諸經悉滅とは、教説する釈尊を宗教的偉人として絶対的權威を立てることで理想化し、教を觀念的に捉えることを明らかにし、仏教の形骸化を指摘するのである。これによって釈尊が、何故教法

を説かなければならなかつたかを、仏弟子の課題として確認する必然性が出てくる。そこに時機をはずして「悲接」する弥陀の本願が『大経』の主眼として浮き彫りになるのである。また、輪廻無窮章の「唯浄土の一門有りて通入すべき路なり」の後には、

是故『大経』云。「若有衆生縦令一生造惡臨命終時十念相統稱我名字若不生者不取正覺。」

〔真聖全〕一・四一〇頁）  
と、『観経』下々品の機の意を看取して第十八願の取意を読み取っている。これは浄土の一門に通入すべき路が、本願念仏によることをその根拠としていることを示すことにほかならない。同時にそれは、釈尊を出世させ、衆生を仏道に立たしめる根拠を示唆しているというべきである。以上のように聖道の行難が決判され、本願が明されることにより、時と機に背き、観念の教理に埋没していたことへの目覚めが、  
一切衆生、都不自量  
〔真聖全〕一・四一〇頁）  
として示されるのである。

三時史観は仏教衰退ということを示すことにおいて、どこまでも釈尊を宗教的偉人として理想化し、教を観念化する人間の本性を浮き彫りにし、弥陀の本願こそが仏

道の根拠であることを顕示しているのである。ここに正像末三時史観において、釈尊を宗教的偉人とすることが払拭され、浄土の一門が弥陀・釈迦二尊において開示されることにより「勤帰浄土」の意味が見出せるのである。よって最後に「唯浄土の一門有りて通入すべき路なり」と決判されることが、単なる体系的な教判の域で述べられることではなく、時機を根拠とした道綽の主體的な仏弟子としての決判であると了解できるのである。このことから第一大門における「唯浄土の一門有り」と断言することが、輪廻無窮章の聖浄二門の決判により浮き彫りにされ、教と時機の關係が明らかにされたのである。

### 三 教法伝持

教興所由章の最後には、本願の歴史的展開として教法の伝持が具体的に説かれることになる。

若欲披尋 衆典勸処弥多。遂以採集 真言助修 往益。何者欲使 前生者導後、後去者訪前、  
連続無窮 願不休息。為尺 无边生死海故。  
〔真聖全〕一・三七九頁）

ここでは、まず大乘の諸経は浄土を勧める真言であることが明示され、その真言を集めることによって往生の利

益を助修することが述べられている。これは經典が聖淨二門の決判により分別されるのではなく、往生の利益を明すことにおいて淨土門に包摂されることを意味する。

その具体的内容は「前に生れん者」には「後を導」く使命があり、「後に生れん者」は「前を訪へ」と信託すべきであることという。つまり往生の利益は「前に生れん者」という善知識との出遇いによって成立することが読み取れる。第十一大門の勸托知識章では「善知識」について『法句經』を引用し、

善知識者<sup>ハ</sup>是汝<sup>ガ</sup>大船、運<sup>ニ</sup>度汝<sup>ヲ</sup>等<sup>ヲ</sup>出<sup>ス</sup>生<sup>ス</sup>死<sup>ス</sup>海<sup>ニ</sup>故<sup>ト</sup>。善知識者<sup>ハ</sup>是汝<sup>ガ</sup>瓶繩、能<sup>ク</sup>挽<sup>キ</sup>拔<sup>キ</sup>汝<sup>ヲ</sup>等<sup>ヲ</sup>出<sup>ス</sup>生<sup>ス</sup>死<sup>ス</sup>故<sup>ト</sup>也。

〔真聖全〕一・四三六頁

と説示している。衆生を生死から出離させるものが善知識であり、同時にそれは本願を明証し、仏道を歩む「前に生れん」仏弟子であるともいえる。道綽自身、玄中寺にある曇鸞の碑文を通して回心したという歴史的事実があるように、善知識ということ抜いては仏教との出遇いは成立しない。つまり「前に生れん者」とは釈尊の教説の歴史的現前、もしくは行証の道を見出し得た者であって、「後に生れん者」とは「前に生れん者」の教えによって本願を自証し、仏道を歩む者となったことを意味

する。善知識との出遇いにおいて生死出離を主体的な課題とし、釈尊の教法、善知識の教えによって我が身を問うていくことが仏弟子としての姿勢であるといえる。これは教興所由章の次に展開される説聽方軌章で具体的になる。

説聽方軌章では、まず『大集經』が以下のように引用される。

於<sup>テ</sup>説法者<sup>ノ</sup>作<sup>セ</sup>醫王<sup>ノ</sup>想<sup>ヲ</sup>、作<sup>セ</sup>拔苦<sup>ノ</sup>想<sup>ヲ</sup>。所説之法<sup>ヲ</sup>作<sup>セ</sup>甘露<sup>ノ</sup>想<sup>ヲ</sup>、作<sup>セ</sup>醍醐<sup>ノ</sup>想<sup>ヲ</sup>。其<sup>ノ</sup>聽法者<sup>ノ</sup>作<sup>セ</sup>增長<sup>ノ</sup>勝解<sup>ノ</sup>想<sup>ヲ</sup>、作<sup>セ</sup>愈病<sup>ノ</sup>想<sup>ヲ</sup>。若能<sup>ク</sup>如<sup>シ</sup>是<sup>ノ</sup>説者<sup>ノ</sup>・聽者<sup>ノ</sup>、皆<sup>ク</sup>堪<sup>テ</sup>紹<sup>ク</sup>隆<sup>ス</sup>。仏法<sup>ニ</sup>常<sup>ニ</sup>生<sup>ス</sup>。仏前<sup>ニ</sup>。

〔真聖全〕一・三七九頁

ここでは説者と聽者の心得を教示している。説法する者は医者<sup>ノ</sup>の想<sup>ヲ</sup>をもつて、苦しみ<sup>ヲ</sup>を抜く想<sup>ヲ</sup>をし、法を聴く者は信を深めていく想<sup>ヲ</sup>をもつて、病<sup>ヲ</sup>が治る想<sup>ヲ</sup>をせよと言<sup>フ</sup>。そして、このような説者、聽者は、みな佛法を盛んにすることができ、常に仏のいるところに生まれるであろうと結論づける。第一大門の最後の箇所を踏まえて、説者と聽者の相応関係を説いているが、それは説聽両者における仏法領受の態度を問題にしている。説者と聽者の両輪のような関係により教が明らかになることは、説者の身証した教を聽者が開示していくことを意

味し、このように教を開顯していくことが仏弟子の使命として歴史的に展開しているといえるのである。さらに道綽は、説者と聴者の関係に対して『大智度論』を以下のように引用する。

聴者端視如<sup>ハ</sup>渴飲<sup>メ</sup>。一心入<sup>ニ</sup>於語議中<sup>ニ</sup>、聞法踊躍心<sup>ニ</sup>悲喜<sup>ス</sup>、如是之人<sup>ハ</sup>応<sup>ニ</sup>為説<sup>ス</sup>。(『真聖全』一・二七九頁)

この文は聴者の心構えを述べたものである。聴者として聞法することにより、心が踊躍するとあることは、聴者の仏法領受における内実が言い表されているということができる。それは単に教言を文義解釈していく為に聞法していくのではなく、教法領受する仏弟子が生死出離という主体的な課題をもって教言を聞くことにより、我が身が自覚され、聞法が成立することを示唆しているといえる。教法を聞くことは、道綽が「法の因縁の為に千里を難しとせず」と『大智度論』を引用するように、仏道をどこまでも追求していくことを難とせず、自己の課題として生きることであり、それが仏弟子の姿勢であると見えよう。それは次に『平等覚経』で述べられる、

清淨有<sup>ニ</sup>戒者<sup>ヲ</sup>乃獲<sup>シ</sup>聞<sup>ニ</sup>正法<sup>ヲ</sup>。

(『真聖全』一・三八〇頁)

という引用からも了解できる。元々釈尊の弟子とは、釈

尊在世・正法の時において戒を保持することによって決定された。ここで「清淨有戒者」とあることは正法時の戒を守る仏弟子ということにその表現を託し、末法に生きる清淨なる仏弟子とは正法を聞き獲るものであることを象徴的に表現しようとしていると考えられる。道綽は「仏弟子」という表現をとらないが、説聴方軌章では『平等覚経』から「清淨有戒者」と引用することにより、聞思道に自己の身を置く仏弟子を表現したと考えられる。そして道綽は、説聴方軌章の最後で『大経』を引用して以下のように教示する。

憍慢弊懈怠<sup>ト</sup>難<sup>ト</sup>以信<sup>ニ</sup>此法<sup>ヲ</sup>。

(『真聖全』一・三八〇頁)

この文では、傲慢と邪見と懈怠により、この法を信ずることが難しいと述べられている。これは聴者に対して、教法とは人智の計らいによつて解釈できるものではなく、人智の計らいを超えた本願を説くものであることを押さえているのであり、ここで「難」と言われることは法が純粹にして真実なることを明しているとも言えるであろう。もし教法を自己弁護するために、教えを了得したいという姿勢をもって聴者が聞かざらば、それは傲慢と邪見と懈怠ということである。教を聞くことは自己を問う

ものであり、教において自身が身証されることにはかならない。それは本願を自証することであり、教を聞くという事実を離れて仏道は成立できないのである。善知識と出会い、聞法を通し、教が仏弟子により伝持される歴史によって、仏教はどの時代においても生きた教えとなってくるといえる。それが仏教を時機相應の教法としてきた仏弟子たちの歩みなのである。また、これは経の冒頭に言われる「如是我聞」ということと同様であると考えることができる。「如是我聞」とは、仏弟子が釈尊の教えを自我分別で聞くのではなく、教えがこのように聞こえ自己を明証したことである。教が「如是」と聞かれることは、「我」ということが教により否定されていくことであり、それは同時に教によって自身が証されることでもある。もし仏教が時機相應の教法と言われるのであれば、それが具体的に人間の中で身証されなければならぬ。このような教を示す「如是」と「我聞」という機の相應こそが仏弟子の精神を表わし、「如是我聞」なる歴史が仏弟子達の教法の伝持になるのである。よって教興所由章では約時被機を通して『観経』の教興を示していると考えられるが、説聴方軌章では『観経』にある「如是我聞」の意義を確認していると考えられるのである。

る。すなわち、教が機によって証される歴史により、釈尊の教法が時機相應の教法であることを、『安樂集』の始めに述べられることが読み取れるのである。

以上のことから道綽における時機の問題は、末法が単なる当時の社会状況として捉えられているだけではなく、後に位置している聖浄二門の教判に継承されるように、末法という時に行証が不可能であり、それを可能として修道する聖道の姿を明らかにして、「唯だ浄土の一門有りて通入すべき道なり」と決定することになるのである。この様に道綽は「教興」を説く上で第一に時の問題を考え、社会状況を自覚するだけに止まらず、自己を含めた徹底した人間観として展開していくのである。この時機を透徹した眼で凝視する道綽の基本姿勢は、「釈道綽」という仏弟子としての自覚に立って、どこまでも仏道を問いつけたことにある。その仏弟子は生死出離の課題をもって聞法するのであり、釈尊の教法を自証していく者である。このように教が仏弟子により伝持された歴史によって、仏教はどの時代においても生きた教えとなってくるのである。

よって道綽における時機の視点が、生死出離の課題を

もって仏道を追求しようとする仏弟子の視点であるならば、それは『安樂集』を一貫している視点であるとも了解することができよう。

また、今回は詳しく論じることができなかったが、以上のことは、親鸞が『安樂集』を「信巻」真仏弟子釈、「化身土巻」時機勸決<sup>20</sup>に引用していることから窺うことができると思われるが、このことについては稿を改めることにしたい。

### 【註】

- ① 『真聖全』一・二七九頁
- ② 結城令聞稿「支那仏教に於ける末法思想の興起」（『東方学報 東京』六）参照。
- ③ 野上俊静著『中国浄土三祖伝』、塚本善隆稿「道綽の回心」（『安居講録』第一号）参照。
- ④ 『真聖全』一・三七七頁
- ⑤ 『真聖全』一・三七七頁
- ⑥ 『観経』という仏説の教興を述べる箇所であるが、「若し機と教と時と乖けば」と機を先に述べている。そして次に引用される『正法念経』でも「行者一心に」と行者を主語に置いている。ここに、後に教を明証していく仏弟子の問題として論を展開しようとする道綽の意図が窺える。
- ⑦ ここで引用される『正法念経』の文は、鳩摩羅什訳の『坐禪三昧経』下巻（『大正新脩大藏経』一五・二八六頁）

の取意であることが定説になっている。詳しくは山本仏骨著『道綽教学の研究』（二三九頁）を参照されたい。

- ⑧ 「方便」は「方法」以外に「教」（小林博聞稿「時機」『真宗研究』第十六輯・二五頁）、「大悲悲」（佐藤健稿「道綽禪師の聖淨二門判について」『人文学論集』第九号・六八頁）などの了解がなされている。

- ⑨ 『坐禪三昧経』や高野山本、高山寺本、義山本には「火を覓めむに、火得べからず」となっている。

- ⑩ 「塔寺造立」については当時、大寺や宮殿が多く建立されたことから、その時の仏教界を示すことから第四の五百年を指摘したと考えられる。当時のことについては、塚本善隆稿「国分寺と隋唐の仏教政策並びに官寺」（『国分寺の研究』下巻）、「道綽の回心」（『安居講録』第一号）が詳しい。

- ⑪ 「念観未分」といわれる道綽において称名をどのように了解するかは意見が別れるところであるが、第一大門の了解を見れば、称名が独立した行業として扱われていることが分かる。

- ⑫ 横超慧日稿「中国浄土教と涅槃経—曇鸞・道綽・善導を中心として—」（『浄土教の思想と文化』・七六頁）参照。

- ⑬ 第一大門でいう「去聖遙遠」は、称名と修定・修慧を決定的に判別するには至らず、未だ兼学としての修定・修慧があることを念頭に置けば、このことは大聖を去ることが近いのか、遙遠であるのかという理由で、称名と定慧の地位が変わったに過ぎない。つまり、ここでいう「去聖遙遠」とは釈尊の入滅した遠近という尺度として捉えている

ことが、一応読み取れるであろう。しかし、本論で触れているように第三大門で示される「去聖遙遠」の了解からすれば、単なる時間的な尺度から理解することはできないと思われる。

⑭ ここで述べられる「懺悔」は礼懺儀礼であると了解することもできるが、「隋の文帝の過去に行われた廃仏の罪を懺悔する文に呼応する。」(塚本善隆稿「道綽の回心」『安居講録』第一号・三十頁取意)という指摘を踏まえるならば罪過を悔いるという了解もできるのではないだろうか。

⑮ 安藤文雄稿「真実教開顯」では、「大経」は本願を通して明瞭になるとする仏説であることは、逆に「大経」が未法を要求しているとすら言えるのではなからうか。『親鸞教学』五一・五十頁)と指摘されている。本論文からは多くの教示を得ることができた。

⑯ 『真聖全』一・四二六―七頁

⑰ 道綽の本願観を見ていく上で、要弘奄含、念観未分ということは十分踏まえておかなければならない事柄である。しかし、第三大門の難易二道章に引用されている「浄土論註」(『真聖全』一・四〇五―六頁)の引用では、易行他力が不退転得証であることを踏まえているのでこのよう了解をした。

⑱ 道綽は善導が「勸衆偈」で「今乗二尊教 広開浄土門」(『真聖全』一・四四二頁)と指摘するような明確な了解はしていないが、第八大門の二尊比校章で「然二仏神力 応ニ斉等、但釈迦如来不申己能、故顯ニ彼長、欲使一切衆生莫不齊帰、是故釈迦処歎歸、須知此意也。」(『真聖全』一・四三二頁)と述べている。

⑲ 「聞」について説聴方軌章、発心久近章から「聞即信」の関係を読み取れるという見解がある。しかし、道綽が「聞即信」の関係を明確にしている限り、その見解は肯定できないであろう。詳しくは山本仏骨著『道綽教学の研究』(二七二頁)を参照されたい。

⑳ 『真聖全』一・三七九頁

㉑ 「清浄有戒者」については先哲によって様々な了解がなされており、即座に「仏弟子」と了解することはできないかもしれない。しかし道綽自身が「仏弟子」という表現をしていないため、仏弟子を象徴的に表わしていると考えたい。また、道綽は第二大門破異見邪執章で「戒」について扱っている(『真聖全』一・三九一―三頁)。ここでは「大方等経」を引用し、戒は在家者が涅槃を得る方法として了解している。

㉒ 『定本親鸞聖人全集』一・一四五―七頁、三一―三頁

『真聖全』は『真宗聖教全書』(大八木興文堂刊)の略。旧漢字は読みやすく現代漢字に改めた。