

親鸞と末法 (下)

木 越 康

「無仏世の衆生」の依処

親鸞には「在世・正法・像末・法滅」に開かれてあるものとしての浄土真宗の確かめと、「末法五濁」という事態に特別な意味を持つ浄土真宗の確かめと、「時」に関して二つの視点がある。この二つの確かめの契機は、不一不離の關係にあつて、親鸞独自の浄土真宗観において重要な役割を果たすものと理解される。「在世・正法・像末・法滅」を齊しく悲引するものとしての浄土真宗という視点を尋ねたのに続き、以下では、親鸞にとって「末法」とはいかなる意味を持つのかを、特に「浄土の真宗は、証道いま盛なり」と語られる意図を尋ねることを通して考えていきたい。

親鸞が「末法」について中心的に扱うのは、『教行信証』「化身土巻」および「正像末浄土和讃」である。両著述の特徴は、「今時」が末法であることを確定し、その「冒際」を明らかにすることを通して、浄土真宗の「証道今盛」を顕証することにある。

「化身土巻」では、いわゆる三願転入の文によって自身と本願との出遇いについて、知恩報徳をもって表白した後、

「末法」という時の問題に注目し、次のように論を展開する。

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あらず。すで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、斉しく悲引したまうをや。⁽¹⁾

本論ですでに何度も尋ねる文であるが、親鸞は「聖道の諸教」が「像末法滅の時機」において「時を失し機に乖ける」ものであり、対して「浄土真宗」が「在世・正法・像末・法滅、濁悪の群萌、斉しく悲引」するものであると述べる。ここに「聖道の諸教」と「浄土真宗」の時機相応性が、「信に知りぬ」という表現のもとに語られることは留意されるべきであろう。これは、「像末・法滅」という仏法衰退の「今時」において、真に依処とすべき仏道が何であるかが、「信」の上において明らかに「知」られたことを意味する。親鸞はこの後『大智度論』によって、それを次のように確認する。

『大論』に四依を釈して云わく、涅槃に入りなんとせし時、もろもろの比丘に語りたまわく、「今日より法に依りて人に依らざるべし、義に依りて語に依らざるべし、智に依りて識に依らざるべし、了義経に依りて不了義に依らざるべし」と。…中略…無仏世の衆生を、仏、これを重罪としまえり。見仏の善根を種えざるひとなり。⁽²⁾

仏法衰退の歴史は、もちろん釈尊の入涅槃の時が起点となる。ここでは釈尊が自らの入滅に際して、無仏世の衆生が依処とすべき法を、「四依」というかたちで説き示す様子が描かれる。仏滅後の衆生とは、「見仏の善根を種えざるひと」であり、「仏」はそれ自体を「重罪」とする。そして弟子たちに、入涅槃の今日よりは、仏によって説かれた「了義経」に依るべきであり、仏「智」に依るべきであり、語る「人」や語られた「語」ではなく、それらが指し示す「法」と「義」とに依るべきであることが説き示される。特に「義に依りて、語に依らざる」ことに関しては、「指月の譬え」によって次のように語られる。

人、語りて言わん、「我指をもつて月を指う、汝をしてこれを知らしむ、汝何ぞ指を見て月を視ざるや」と。こ

れまたかくのごとし。語は義の指とす、語は義にあらざるなり。これをもつてのゆえに、語に依るべからず。⁽³⁾

仏説も仏智も仏法も、釈尊入滅後はすべて「語」によって伝承される他はない。そこで「語」によって伝承される法について、「義」に依って「語」に固執すべきではないことが、指月の譬えによって説き示されるのである。親鸞はこれによって、仏滅後の教説については月と指と指を見極めることが重要であり、眞実と方便とを取り違えることがないように注意するのである。このような『大智度論』を受け、親鸞は「末代の道俗」がどのように「語」、つまり教説を受け止めるべきかについて次のように述べる。

しかれば末代の道俗、善く四依を知りて法を修すべきなりと。しかるに正眞の教意に拠つて、古徳の伝説を披く。聖道・浄土の眞仮を開顕して、邪偽・異執の外教を教誡す。如来涅槃の時代を勘決して正・像・末法の旨際を開示⁽⁴⁾す。

親鸞はここで、末法の世を生きる道俗は、よく四依を知つて修すべき法を明らかにすべきであるとす、「正眞の教意」に基づき、聖道と浄土とのいずれが真であり仮であるかを開顕し、邪偽異執の外教を教誡していくと述べる。「如来涅槃の時代を勘決」するとは、釈尊入滅の「時」を明確にするということである。「正・像・末の旨際を開示」とは、勘決された入滅の時を起点とし、そこからはじまる仏法滅尽の旨際を説き明かしていくことを意味する。親鸞はこのような形で論を展開することによって、「像末法滅」の今時において、聖道の諸教が「時を失し機に乖ける」ものであることを鮮明にすると共に、眞に帰すべき法としての「浄土眞宗」を顕らかにしようとするのである。

「末法」の仏弟子

末法が仏道修行において困難な時であることは、当時多くの仏教者に共有される危機意識であったことはすでに確かめるとおりである。さまざまな態度がみられたが、仏弟子として最も基本的であるのは、末法のただ中にあつても、

大乘の至極たる釈尊の遺教にしたがつて誠実に実践道に身を置き、ひたすら証道を求めるというものであると言えよう。これこそが仏教者としてのあるべき姿であり、仏道修行における言わば正統として理解されるものである。明恵が「悪世たりと雖も、必ず発心せん。若し発心せば、必ず其の果あるべきなり」と言い、道元が「人々皆仏法の器也、…中略…依行せば、必ず得べきなり」と述べるような態度である。これらは、末法における仏弟子の「あるべき様」をもっとも明快に語るものであると言えよう。⁽⁶⁾

ところが法然はそのような中で、「三学非器」⁽⁸⁾の自覚の下、末法の世においては称名念仏こそが時機相應の行であり、菩提心を含めその他はすべて雑行として廃捨されるべきであると説いた。「あるべき様」を保ち、ますます菩提心を堅固に保持しようとする聖道の諸師たちからするならば、そのような主張は当然受け入れ難いものとなる。

念仏によって浄土往生を期待する信仰は、法然以前から仏道修行の一つとして一般的であったことは周知のとおりである。ただそのような思想は、あくまでも真実に対する方便として、傍教としての意味をもつものであった。したがって末法であるからといって、菩提心を含めたすべての行を廃して称名念仏一つを生死出離のための正定業であると説くことは、仏道修行における本末を転倒したものととして理解されるのである。

「八宗同心の訴訟」⁽⁹⁾と言われる「興福寺奏状」でも、そのような法然の専修念仏の思想は「念仏を誤る失」として批判されている。同奏状に「諸宗は皆念仏を信じて異心なし」と言われるように、諸宗は決して念仏行を否定するのではない。ただ、法然によって専修念仏と語られた「南無阿弥陀仏」の称名念仏は、「下機を誘ふるの方便」であって、仏弟子が真に依処とすべきものではなかったのである。

口に名号を唱ふるは、観にあらざ、定にあらざ、是れ念仏の中の籠なり浅なり。…中略…彼の一願に付きて「乃至十念」とは、その最下を挙ぐるなり。観念を以て本と為し、下口称に及び、多念を以て先と為して、十念を捨てず。是れ大悲の至深、仏力尤も大なるなり。その導き易く生じ易きは、観念なり、多念なり。…中略…本経と

云ひ、別草と云ひ、題目に何ぞ觀の字を表せんや。しかるに、觀經付属の文、善導一期の行、ただ仏名に在るは、下機を誘ふるの方便なり。⁽¹⁰⁾

称名念仏は、「鹿」にして「浅」、「最下」なる実践である。念仏の実践においても「本」とされるべきは「觀念」の念仏であり、「先」とされるべきは「多念」の念仏である。それに対して「十声一声」の称名を「為本」とし「為先」とする法然の主張は、⁽¹¹⁾ 仏道修行における本来と非本来、真と仮とを弁えることのない「念仏を誤る失」を犯すものとして批判されることになるのである。

親鸞の「正像末和讃」にみられる次の句は、そのような専修念仏への弾圧の様子を描いたものである。

五濁の時機いたりては 道俗ともにあらそひて

念仏信ずるひとをみて 疑謗破滅さかりなり

菩提をうまじきひとはみな 専修念仏にあだをなす

頓教毀滅のしるしには 生死の大海きはもなし⁽¹²⁾

五濁の盛んな時機においては、道俗共に念仏を信ずる人を見て疑謗破滅をなすと言われる。「道俗ともにあらそひて」とあるが、菩提を求める意欲を強く持つものであればこそ、かえって法然のような主張には拒絶の態度が示されることになるであろう。本来「下機を誘ふるの方便」としてある称名念仏を、衆生往生のための正定業とすることは、仏道における真仮を知らざる者として理解されるのは当然であるとも言えよう。

しかし親鸞にとつては、聖道の諸教にみられるこのような誠実な求道の態度こそが、逆に、聖道と浄土における真仮を弁えることのないものとしてみなされることになるのである。それは釈尊が臨終時に語った「四依」を知らざる者たちの態度である。「語によつて義に依らざる」者の「指を見て月を見ない」態度であり、まさに「正真の教意」

に昏い者たちである。そこで親鸞は、末法という時がいかなる意味を持つのかを確認し、その旨際を明らかにすることを通して、聖道と浄土の真仮を再決判しようとするのである。「聖道・浄土の真仮を開顕して、邪偽・異執の外教を教誡す。如来涅槃の時代を勸決して正・像・末法の旨際を開示す」とは、聖道と浄土の真仮に関して、その位置を逆転させる意味をもつ確かめの発端となる言葉である。

「正像末の旨際」と「今時」の自覚

「如来涅槃の時代を勸決して正・像・末法の旨際を開示す」と述べる親鸞は、この後、道綽の『安樂集』第五大門にしたがって「正像末の旨際」を明らかにしていく。

ここをもって玄中寺の綽和尚の云わく、しかるに修道の身、相續して絶えずして、一万劫を徑て、始めて不退の位を証す。当今の凡夫は、現に「信想輕毛」と名づく、また「仮名」と曰えり、また「不定聚」と名づく、また「外の凡夫」と名づく。未だ火宅を出でず。⁽¹³⁾

すでに確かめるように、道綽は実際に廢仏を経験することを通して、強く末法を意識したと言われる。激しい弾圧によって多くの僧侶が還俗させられていく中で、「修道の身、相續して絶え」ざることの困難さをまざまざと体感するのであろう。そのような経験を通して道綽は、「当今」の凡夫を「信想輕毛」と言い、「未だ火宅を出でず」と述べる。親鸞はこの文に続いて『安樂集』第一大門を引用し、道綽の「今時」について、さらに次のように確かめる。

今の時の衆生を計るに、すなわち仏、世を去りたまいて後の第四の五百年に当れり。正しくこれ懺悔し福を修し、仏の名号を称すべき時の者なり。一念阿弥陀仏を称するに、すなわちよく八十億劫の生死の罪を除却せん。一念すでに爾なり、いわんや常念を修するは、すなわちこれ恒に懺悔する人なり。⁽¹⁴⁾

道綽は「仏、世を去りたまいて後の第四の五百年」が、すでに末法のはじめにあるという認識をもっていた。そのよ

うな「今の時」にある衆生を、「懺悔し福を修し、仏の名号を称すべき時の者」と言う。

本来、仏弟子が目指す「不退の位」とは、修道の身を絶えず相続して、一万劫を経過してはじめて証すべきものである。そのような中で聖道の教えに立とうとする仏弟子たちは、仏教衰退の歴史の中でいっそう堅固に菩提心を保ち、困難な修道に取り組まなければならない。「正像末」とは聖道の諸師にとって、そのような決意と実践とを要請する意味をもつ契機となる。しかし道綽あるいは親鸞において「正像末の旨際」とは、それとは異なる意味をもつ契機として理解されるのである。それは「不退の位」の超越性を、「未だ火宅を出でず」という形で、懺悔と共に認識する契機としてあったのである。

「正像末」とはすでに確かめるように、行証道の成立困難が次第に進行する過程として理解される。このような「正像末」の歴史観は、したがって末法に至って終には「未だ火宅を出で」ることのない凡夫の不定聚性を告知させるものとなる。道綽は末法のはじめにある「当今の凡夫」を、「信想輕毛」「仮名」「不定聚」「外の凡夫」と呼んだ。「正像末の旨際」を仏法衰滅の危機の進行として認識する道綽にとって「末法」とは、ただ「未だ火宅を出で」ることのない凡夫が、その事実を「信知」すべき時としてあるのであり、さらにはそのような身を「懺悔」すべき時としてあったのである。末法とは、いよいよ菩提心を堅固に保つべき時ではなく、自己と社会とに対する懺悔を深める時としてあったのである。

道綽はここで「懺悔」を「一念阿弥陀仏を称する」として語り、「常念を修するは、すなわちこれ恒に懺悔する人なり」とまで述べている。末法における念仏者の意味を、「恒に懺悔する人」として捉え、そのような形で「よく八十億劫の生死の罪を除却せん」とする者として理解するのである。

親鸞はこれらの引用を、自らの言葉で次のように結ぶ。

しかれば穢悪・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、己が分を思量せよ。三時

教を案ずれば、如来般涅槃の時代を勘うるに、周の第五の主、穆王五十一年壬申に当れり。その壬申より我が元仁元年甲申に至るまで、二千一百八十三歳なり。また『賢劫経』・『仁王経』・『涅槃』等の説に依るに、己にもつて末法に入りて六百八十三歳なり。⁽¹⁵⁾

親鸞は、「末代の旨際」をよく知らずに比丘や比丘尼が互いの威儀の乱れを指摘し毀り合うことを歎いている。これは末法において「あるべき様」の乱れを正そうとする真摯な仏弟子たちの誤りを、逆に指摘しようとするものである。親鸞はそのような仏弟子に対して「今の時の道俗、己が分を思量せよ」と述べる。これは、それぞれが「正像末の旨際」を知り、さらには「末代の旨際」をよく知って、懺悔と共に深く己が分を思量すべきことを述べるものである。

親鸞はここで「三時教」によって、「我が元仁元年」が釈尊入滅から「二千一百八十三歳」であると述べる。「今の時」が末法に入ってから「六百八十三歳」であることを勘決するのである。「三時教」と言われるのは、一般的な意味での三時教、たとえば『選択集』にも触れられる法相宗の三時教とは異なるものであって、正法・像法・末法の三時に関する教えを意味するものと考えられる。⁽¹⁶⁾『大集経』などに示される仏法衰退に関する釈尊の教示を指し、また『賢劫経』・『仁王経』・『涅槃』等を指す。いずれにしても、親鸞にとつて正像末という仏教衰退の歴史観は、「三時」という形で説き示された「教」としてあるものである。そのような親鸞にとつて、したがって「正像末」や「末法」とは、それ自体が釈尊の教説としてあるものであって、衆生がよくその「旨際」を知らなければならぬものとしてあるのである。特に末法は、そのような「三時教」に抗して行証に励むべき時ではなく、行者が、「末だ火宅を出で」ざる己が分限を思量し、懺悔すべき時としてあったのである。そのようなものとして「末代の旨際」を知らざる者は、僧尼の威儀を毀り、念仏者に対する疑謗破滅を盛んに行うのであるが、親鸞にとつてこれは仏滅後の「四依」と「三時教」とをよく知らない者の態度となる。したがってそれらの者はむしろ、「三時教」の教示を前に、己

が分をよく思量すべき存在として見做されることになるのである。

末法と五濁悪世

「正像末和讃」にも、このような「化身土巻」における末法観と同様な理解が示される。「正像末和讃」は、夢告讃を受けて次の首にはじまる。⁽¹⁷⁾

釈迦如来かくれましたして 二千余年になりたまふ

正像の二時はおほりにき 如来の遺弟悲泣せよ

末法五濁の有情の 行証かなはぬときなれば

釈迦の遺法ことごとく 龍宮にいらたまひにき⁽¹⁸⁾

「化身土巻」と「正像末和讃」の記述の間には、正像千五百年説と正像二千年説という違いはあるが、いずれにしても親鸞はこれらによって、「今の時」が「末法」であることを確定しようとする。親鸞にとつて末法とは、「行証かなわぬ時」であつて、如来の遺弟が悲しみ泣くべき時としてあるのである。

末法は、『大集経』によれば釈尊によつて説き示された白法が隠滞し、それによつて闘いと諍いとが堅固となる時代を意味する。親鸞は「正像末和讃」で、その具体相を第五〜九首目にかけて「五濁悪世」として詳細に描いていく。

劫濁のときうつるには 有情やうやく身小なり

五濁悪邪まさるゆへ 毒蛇悪龍のごとくなり

無明煩惱しげくして 塵数のごとく遍満す

愛憎違順することは 高峯岳山にことならず

命濁中天刹那にて 依正二報滅亡し

背正帰邪まさるゆへ 横にあだをぞおこしける⁽¹⁹⁾

末法とは、人びとが毒蛇悪龍のようになり、無明煩惱が遍満する社会を意味する。愛憎違順の激しさは高い峰山のごとくとなり、正なるものに背き、邪なるものに帰依して生きる様相が露わとなる時代である。親鸞にとつて末法にいたる仏法衰滅の歴史とは、単に一つの宗教思想が衰退していくという現象を意味するものではない。教法の衰退は、同時に五濁の加増という、依正二報の衰滅を進行させる意味をもつものとしてあつたのである。

そもそも、なぜ仏法の滅尽が危機と言えるのであろうか。それは、仏法衰滅それ自体に起因するのではないであろう。仏法の衰滅それ自体が危機であるとするならば、それは仏教教団内における問題であつて、けつして普遍化される危機状況ではない。仏法の衰滅が危機として認識されるのは、それが五濁という形で、人間と世界の濁りへとつながっていくからである。

このような認識に立つて、親鸞は末法の世の様相を、五濁悪世として詳細に描くことになるのであろう。親鸞にとつて末法の世の現実には、火宅を出でることのない人間の实体がそのまま露見されるものであり、自己と社会とを懺悔すべきことが、教えとして説き示される契機としてあつたのであろう。現前に広がる五濁の様相は、釈尊の教えに反して火宅を出でることのない人間の無明性を最も顕著な形で示すものとなるのである。

親鸞にとつて『観無量寿経』は、「心想羸劣⁽²⁰⁾」なる韋提希に対して説き示される教えであると同時に、未来の衆生をも想定して説かれるものであつた。「仏滅後のもろもろの衆生等、濁悪不善にして五苦に逼められ⁽²¹⁾」る者、つまりは仏滅後の濁悪の衆生を正機として説かれるものである。善導は「序分義」で、この「濁悪」なる様相を、劫濁、つまり

は時代の次第なる減少によって加増する諸悪の濁りとしてとらえ、衆生濁・見濁・煩惱濁・命濁と、それぞれ詳細に明らかにしていく。釈尊の入滅によって教化が息めば、衆生は帰依処を失い、再び輪廻の道に墮するようになる。そして時代を下るにしたがって「衆生の十悪いよいよ盛ん」⁽²²⁾になり、己の悪を善とし、他者の善を悪とみなすという顛倒のみに支配される。これは親鸞が、五濁の様相を描く先の和讃に「背正帰邪」として述べる態度である。正しい教えに背き、邪なるものに帰依する人間の姿である。善導はこれをさらに、「当今劫末の衆生、悪性親しみ難く、六根に對するに隨て貪瞋競い起⁽²³⁾こる」とも述べる。これもまた、親鸞が和讃に愛憎違順を高い峰山に譬えるのに通底する。釈尊の入滅後、時代が下るにしたがって進行する白法の隱滞が、なぜこのように人間と社会の濁りの加増となるのであろうか。それは、釈尊によって説かれた法が、元来、五濁のもととなる「十悪」「貪瞋」を捨離することを説くものであったからである。釈尊が説かれた「白法」を、いま仮に初転法輪の言葉に代表させてみたい。

比丘たちよ、このような苦が生起する原因の聖なる真理（集諦）とはこれである。すなわち、迷いの生存をひきおこし、よろこびとむさぼりとを伴い、いたるところに執着する愛欲（渴愛）⁽²⁴⁾がそれである。すなわちそれは、情欲的な愛と、生存に對する渴愛と、生存の滅無に對する渴愛（の三つ）である。

釈尊はここに、「いたるところに執着する愛欲」が「苦の生起する原因」であると述べる。六根を通じたあらゆる経験において、さまざまに貪欲と瞋恚の心を興し、愛欲をほしいままにする人間。しかしそのような人間の精神性が、実は自己自身を苦しめ他者を苦しめるものとなると釈尊は説いた。そして釈尊は、苦の生起する原因であるこれら「愛欲」「渴愛」の止滅を説き、寂靜なる涅槃への道を説き示したのである。これが、釈尊の白法の基礎である。

仏法の衰滅とは、このような白法が次第に効力を失うことを意味する。行証の荒廢という視点から言うならば、このような教えにもはや誰も従わず（行の荒廢）、したがって証を得るものもない（証の荒廢）時への進行である。人びとは、人間と社会の苦悩の原因が愛欲や渴愛にあることを忘れ、そのような教えに背き、かえって「いたるところ

ろに執着する愛欲」にしたがって生きるのである。そして末法とはまさに「教」のみあって「行証」なき時である。愛欲や渴愛が人間の苦悩と争いの原因であるという「教」は遺るのであろう。しかし、誰もそのような「教」を帰依処として、渴愛の止滅に向けた「行証」に立つことがない。そのような時代と社会が、末法として教えられるのである。

善導は「序分義」の結びに、仏滅後の悪世を次のように述べる。

この五濁五苦八苦等は、六道に通じて受く。いまだ無き者あらず。常にこれに逼悩せらる。もしこの苦を受けざる者は、すなわち凡数の撰にあらざるなり。²⁵⁾

愛欲にしたがって生きる存在とは、五濁の内にあつてさまざま苦悩を受けて逼悩せざるを得ない存在である。善導は、末法の当今においてこのような苦悩を受けないものはないと説き、「この苦を受けざる者は、すなわち凡数の撰にあらざ」とまで述べる。末法とは、愛欲に支配されて火宅を出でることのない人間が、まさにそのようなものとして在ることを露わにする時として理解されるのである。

釈尊出世の本懐と救済の正機

しかし、親鸞にとってこのような五濁悪世の様相は、同時に、仏教の本来的意義を明らかにする大きな契機としてあつたと考えられる。釈尊出世の本懐を、鮮明にする意味を持つ事象としてあつたのである。

善導が「五濁五苦八苦等は、六道に通じて受く。いまだ無き者あらず」と末法の機を語る文を、親鸞は「信巻」に引用する。その際この文の直前に「定善義」を挿入して、次のように述べる。

「如意」と言うは二種あり。一つには衆生の意のごとし、かの心念に随いてみなこれを度すべし。二つには弥陀の意のごとし、五眼円かに照らし六通自在にして、機の度すべき者を観そなわして、一念の中に前なく後なく、

身心等しく起き、三輪開悟して、おのおの益すること同じからざるなり。⁽²⁶⁾

釈尊とは、「衆生の心念に随い」、「機の度すべき者を観そなわして」意の如くに利益しようとする存在である。そのような釈尊は、具体的には何をもって救済の正機とするのであろうか。どのような「衆生の心念」に随い、どのような者として「機の度すべき者を観そなわ」すのであろうか。親鸞がこの文に続いて引用するのが、善導の「五濁五苦等は、六道に通じて受けて、いまだなき者はあらず。常にこれに逼悩す。もしこの苦を受けざる者は、すなわち凡数の摂にあらず」である。親鸞にとつて釈尊の教えとは、自らの愛欲によって常に五濁五苦に責められてある衆生を利益するものである。釈尊は、このようなものとして「度すべき者を観そなわし」、「如意」に利益しようとする。このような衆生の存在は、白法に背いてあるという意味では「謗法」を、解脱の因がまったく絶え果てるという意味では「闡提」を、それに基づいて多くの罪悪が行われるという意味では「逆悪」を象徴するものである。この三つは、釈尊において救済困難とされた「難治の機」としての人間存在である。

世に三人あり、その病治しがたし。一つには謗大乘、二つには五逆罪、三つには一闡提なり。かくのごときの三病、世の中に極重なり。⁽²⁷⁾

「信巻」所引の『涅槃經』で、釈尊は世において最も治療することが困難な存在を明らかにする。それが「謗大乘」「五逆罪」「一闡提」である。親鸞にとつて末法とは、このような存在としての人間が露わとなる時代であり、「この苦を受けざる者は、すなわち凡数の摂にあらず」と述べられるように、すべてがこれに苦悩するものとしてある。しかし親鸞にとつての釈尊とは、まさにこのような者こそを救おうとして世に興する存在であった。

難治の機を最も象徴するのが、阿闍世王である。周知の通り親鸞は「信巻」で、難治の機として象徴的に語られる阿闍世の救済物語を引用するが、そこに登場する釈尊は、次のように自らの出興の本義を語る教主である。

善男子、我が言うところのごとし、阿闍世王の「為」に涅槃に入らず。かくのごときの密義、汝未だ解すること

あたわず。何をもつてのゆえに、我、「為」と言うは一切凡夫、「阿闍世」は普くおよび一切、五逆を造る者なり。また「為」は、すなわち一切有為の衆生なり。我ついに無為の衆生のためにして世に住せず。何をもつてのゆえに。それ無為は衆生にあらざるなり。「阿闍世」は、すなわちこれ煩惱等を具足せる者なり。また「為」は、すなわちこれ仏性を見ざる衆生なり。…中略…「阿闍世」は、すなわちこれ一切、未だ阿耨多羅三藐三菩提心を発せざる者なり。⁽²⁸⁾

阿闍世とはどのような存在であるか。それはここに示されるように「未だ阿耨多羅三藐三菩提心を発せざる者」であり、そのような者としての「一切有為の衆生」である。これは、仏道の最も基本である菩提心の発起すら拒絶する存在を意味する。釈尊の教えに従って白法を帰依処として生きようとする意欲の欠落する存在である。阿闍世はこのようものとして『涅槃經』に登場し、しかもそれが「一切」を象徴するものとして示される。

しかし、親鸞にとつての釈尊とは、まさにこのような阿闍世の「為」に在るものであった。それが、「我が言うところのごとし、阿闍世王の「為」に涅槃に入らず」である。阿闍世に象徴される存在を難治の機と説く釈尊は、同時に、このような存在のためにこそ世に在って、その救済にあたろうとするものである。ここで親鸞にとつて明確になるのが、釈尊の出世本懷である。親鸞はそれを、阿闍世に象徴されるような、「難治の機」の救済であるとみるのである。

「無為の衆生のためにして世に住せず」とは、釈尊は、白法にしたがつて行証する者の救済を本意として世に出興するのではないという意味である。白法が教示されるにもかかわらず、これに背き、解脱の因がまったく絶え果てる存在としての人間、この者の救済のために釈尊は在る。したがって行証の廢れる末法とは、まさにこのような救済の正機が、もつとも鮮明な形で顕現する意味をもつ時であったのであろう。釈尊出世の本意がもつとも明確に發揮される時として、末法があるのである。

ここにおいて、親鸞における聖道と浄土をめぐる真仮の問題が明確になると言える。親鸞において聖道と浄土の真仮の關係は、このような視点のもとに一気に逆転することになるのである。釈尊とは、まさに「齊しく苦悩の群萌」を救済し、「逆誘闡提を恵まんと欲す」のために世に興じたものであって、「無為の衆生」のために世に興されるのではない。そこで「聖道の諸教」ではなく、「凡小を哀れみ」「群萌を拯」おうとする『大無量寿経』こそが、釈尊出世本懷の真実教として、親鸞の中に鮮明となるのである。

浄土真宗は証道今盛

それでは最後に、そのような親鸞が『教行信証』の流通で、

浄土の真宗は証道今盛なり

と語ることが、何を意味するのであろうか。『大無量寿経』を真実の教を仰ぐ「浄土の真宗」は、どのような意味で「証道」が末法の今において「盛」であると言われるのであろうか。

「浄土の真宗」とは、阿弥陀仏の本願を説く『大無量寿経』を真実の教として仰ぐ仏道である。『大無量寿経』は、「凡小を哀れみ」「群萌を拯」うことを主眼とする「如来の四十八願を説きたまへる経」⁽²⁹⁾であるが、阿弥陀仏の本願と末法との關係について親鸞は、「正像末和讃」で次のように述べている。

像末五濁の世となりて 釈迦の遺教かくれしむ

弥陀の悲願ひろまりて 念仏往生さかりなり⁽³⁰⁾

親鸞は、像末五濁の世となって釈尊によって説かれる尊い教えが隠れてしまう一方で、阿弥陀仏の悲願が広まり、念仏による往生が盛んになると述べている。また「高僧和讃」では同様に、法の衰滅に対する本願の隆盛に関して次のように言われる。

経道滅尽ときいたり 如来出世の本意なる

弘願真宗にあひぬれば 凡夫念じてさとりなり⁽³¹⁾

経道滅尽の時、つまり遺教にしたがっての実践の道が閉ざされてしまう時に及んで、ようやく釈尊がこの世に出でられた本意が明らかに、凡夫は本願と出遇いさとりで導かれると詠われる。

すでに確かめるように、親鸞にとつて「浄土の真宗」とは、「在世正法像末法滅、濁悪の群萌を齊しく悲引」するものであつて、決して末法を待つてはじめて効力を發揮する教えではない。「在世正法」から「像末法滅」にわたつて苦惱する群萌を齊しく悲引するものとして開示された教えである。しかしそれは、殊に仏教に背いてある「濁悪の群萌」を正機とする教えである。しかも親鸞にとつて釈尊の教えとは、まさにそのような存在こそを「悲引」するのであり、そこに本願の経が説かれる意味があるとみられるわけである。

そのような「濁悪の群萌」を、釈尊在世時において象徴するのが「心想羸劣」なる韋提希であり、また「阿耨多羅三藐三菩提心を発せざる」阿闍世王であつた。この韋提希や阿闍世は、親鸞にとつては「権化の仁」であつて、衆生の濁悪性を敢えて示すことによつて、本願の教を開示させるはたらきをなす聖衆として理解された。そのような法に背くものとしてある衆生の罪障性は、正法から像法、像法から末法へと時代が下るにしたがつておのずから加増し、末法にあつてはついに五濁の苦しみを受けない者は皆無となるとまで言われる。そこにおいて「濁悪の群萌」を悲引するものとしての本願の教えは、ますます盛んとならざるを得ないのである。「像末五濁の世となりて 釈迦の遺教かくれしむ 弥陀の悲願ひろまりて 念仏往生さかりなり」とは、そのような「悲願」が盛んとなる様子を詠うものである。

「悲願ひろまりて」というように、阿弥陀仏の本願が、ここで「悲願」として表現されることに注意すべきである。「悲願」とは、阿弥陀仏の「悲しみ」と「願い」を意味する用語である。阿弥陀仏の「大悲」であり、衆生を招喚し

てやまない「願心」である。それは、煩惱に埋没し、仏法に背いてある存在を慈しみ悲しみ、「安樂浄土に生まれむとおもへ」³²と願ってやまないはたらきである。この「悲しみ」と「願心」は、正法に向けた歩みが廃退し、正法から背いて生きる衆生の様相が露わになればなるほど、強く深くならざるを得ない。親鸞はこのような「悲願」のはたらきを、「悲引」とも表現した。「濁悪の群萌、斉しく悲引したまう」本願である。「悲引」とは、大悲が誘引・牽引するはたらきを表す言葉であるが、この「悲引」は、濁悪性が広く深くならざるほど、そのはたらきを一層加増せざるをえない。像法から末法、末法から法滅へと時代が下るにしたがって、人びとの謗法性や罪障性が深まるならば、阿弥陀仏の悲しみもまた深くなり、誘引しようとするはたらきも盛んとならざるを得ない。衆生の罪障性が増せば、如来の悲しみが増し、衆生が白法から背けば背くほど、阿弥陀仏が三毒を超えた世界へと呼び返そうとする招喚の声は強くなる、それが「像末五濁の世となりて」「弥陀の悲願ひろまれり」と言われることの内容である。

親鸞が聖道の諸教を「行証久しく廃れ」と語るのに対して、浄土真宗の「証道」が「今盛」であることを宣言するのも、このような阿弥陀仏の「悲願」「悲引」のはたらきに対して言及したものであると考えられる。それは念仏教団が盛大であることや、浄土往生者が多く誕生することを意味するのではない。まして、大般涅槃道に立つ自己の証道の「盛」であることを誇示する慢心でもない。ただ、五濁の加増に比してある、阿弥陀仏の悲しみと願いの加増を言うのである。像末法滅にむかつて五濁悪時の様相が深まれば深まるほど、そのような衆生を悲引し、悲願するはたらきは盛んとならざるをえない、そのことが「証道今盛」と言われることの内容である。親鸞は、自らを含めた人間と社会の五濁の深まりに接すれば接するほど、悲願の盛んなることを、懺悔と共に確信し、また、唯一乗托すべき道を本願に見出すのである。それが「浄土の真宗は証道今盛なり」である。

「横超」としての「無上正真道」

このような「証道」は、「信卷」で「無上正真道」の超証、つまり「横超」の仏道として次のように述べられる。

「横超」は、すなわち願成就一実円満の真教、真宗これなり。…中略…大願清浄の報土には、品位階次を云わず、一念須臾の傾に速やかに疾く無上正真道を超証す、かるがゆえに「横超」と曰うなり。

『大本』に言わく、無上殊勝の願を超発す、と。

また言わく、我、超世の願を建つ、必ず無上道に至らん、と。名声十方に超えて、究竟して聞こゆる所なくは、誓う、正覚を成らし、と。⁽³³⁾

「横超」とは、周知の通り善導の「横超断四流 願入弥陀界」⁽³⁴⁾による言葉であるが、親鸞はここに、「真宗」が「横超」と言われることの根拠を「『大本』に言わく」と言って『大無量寿経』に求め、「無上殊勝の願を超発す」、「我、超世の願を建つ」、「名声十方に超え」と連引する。これらはいずれも、法蔵菩薩の本願に関して説かれる経説である。これは、真如法性から「超発」される本願が、三界の道に勝過する「超世」の願でありつつも、名号によって十方世界に「超」えて現れ出ることを確かめるものである。

「横超」とは文字通り、「よこさま」に「こえる」ことを意味する用語である。真宗における証道を、堅超や堅出、あるいは横出に対して「横超」として確かめる時、これまでこれを衆生が欲暴流・有暴流・見暴流・無明暴流の四暴流をいつきに超断して、無上涅槃にいたる道に立つ利益として理解してきた。もちろんこれが善導の原意であろうし、親鸞が『尊号真像銘文』などで「五悪趣を自然にたちすて」て「無上涅槃にいたる」と了解する通りである。⁽³⁵⁾しかし、この「信卷」の横超理解、特に『大無量寿経』の引用をみれば、親鸞が「横超」を、法蔵菩薩の本願が「よこさま」に「こえ」て、この世にはたらしき出る事態として了解していることがわかる。親鸞にとつて横超とは、衆生が「よこ

さま」に無上正真道を超証するのではなく、第一義的には、本願が「よこさま」に衆生の前に「超え」ではたらきとして理解されるのである。世を超えた本願が、名号として世を超えて衆生の前に現れ出る、そのような一連の本願の功用を指すものとして理解されるのである。そこにおいて成立するのが、浄土真宗における証道としての「無上正真道」である。

『教行信証』流通において、末法にあつて「浄土の真宗」の「証道」が「今盛」であると言われるのも、このような本願大悲の超発のはたらきの「盛」をまずは言うのであろう。つまり、開かれたものとしてある「証道」が、今盛人なのである。そこに親鸞が、『教行信証』流通で、聖道の諸教や洛都の儒林などの、真宗興隆の大祖源空法師に対する非難を悲歎して、「教に昏くして真仮の門戸を知らず」と語ることのできるすべての根拠があるのであろう。

おわりに

親鸞にとつて「末法」とは、度すべきものとしての衆生がまさに露わになる時を意味した。法に背き、火宅を出でることのない存在として、衆生がその姿を表わす時である。しかし、親鸞にとつて釈尊とは、まさにこのような者こそを救済する「為」に世に興された存在であつた。そのような仏教観、釈尊観に立つ時、衆生の行証の実践を期待して説かれた聖道の諸教は、親鸞にとつては多くの仏教者たちの理解とは逆に、方便の教えとして認識されることになるのである。聖道の諸教と浄土真宗の真仮の関係はここにおいて逆転し、浄土真宗が「真実之教」として、聖道の諸教は「八万四千の仮門」としての意味を与えられることになるのである。

親鸞にとつて「浄土真宗」とは、現世に期待をもつことのできない衆生が、来世での救いを期待するためのものではなかつた。また、そのような劣機に対して方便として説かれた傍教でもなかつた。釈尊の出世本懐の教であり、濁悪の群萌を無上涅槃へと悲引する、唯一の証道としてあつたのである。末法の凡夫は、世を超え現れ出る本願悲引

の道に懺悔と讃歎を共に乗托する、そこに「真実之教」としての「浄土の真宗」がある。「末法」とは、親鸞にとつて、浄土真宗の証道をまますます盛んなるものとして明示する重要な契機もしくは教示としてであったと言えよう。

註

- (1) 『定親全』第一卷、三〇九―三二〇頁
- (2) 『定親全』第一卷、三一〇頁
- (3) 『定親全』第一卷、三一〇―三一頁
- (4) 『定親全』第一卷、三一―頁
- (5) 大谷大学真宗総合研究所『摧邪輪』『摧邪輪莊嚴記』(一九九五年)六九頁
- (6) 『正法眼蔵随聞記』『日本古典文学大系81』四〇六頁
- (7) 『沙石集』『梅尾上人物語事』『日本古典文学大系85』一六一頁
- (8) 『昭和新修法然上人全集』『聖光上人伝説の詞』四六〇頁
- (9) 『続・日本仏教の思想3 鎌倉旧仏教』三一五頁
- (10) 同右、三一四―三一五頁
- (11) 『選択本願念仏集』『真聖全』一、九二九頁。廬山寺蔵草稿本では「念仏為先」とある。ただ、親鸞が『選択集』を書写した際には、法然真筆によって「念仏為本」と記入していたのだと『教行信証』に記録されている。親鸞は「為先」よりも、「為本」に親しみを持っていたようであるが、今はこれ以上立ち入って論じることが控えたい。
- (12) 『定親全』第二卷、一六四―一六五頁
- (13) 『定親全』第一卷、三一―三二頁
- (14) 『定親全』第一卷、三二―三三頁
- (15) 『定親全』第一卷、三三―三四頁
- (16) 興隆『教行信証徴決』に、この説を挙げる。「三時教」を、法相の「三時教」と理解するものもあるが、親鸞の「化身土

卷」の脈絡とは合わない。興隆の説が適当であると思われる。『佛教大系』五四、三三四―三三五頁

(17) 草稿本では、次の「釈迦如来かくれましまして」の和讃は、第十三首目として置かれるが、顕智書写本やそれ以降のものでは第一首目に置かれる。

(18) 『定親全』第二卷、一五九頁

(19) 『定親全』第二卷、一六一―一六三頁

(20) 『仏説観無量寿経』『真聖全』一、五一頁

(21) 同右

(22) 『浄土宗全書』二、三三三頁

(23) 同右

(24) 『相応部』第五卷山口益『仏教聖典』六八―六九頁

(25) 『浄土宗全書』二、三四頁

(26) 『定親全』第一卷、一〇一頁

(27) 『定親全』第一卷、一五三頁

(28) 『定親全』第一卷、一六五頁

(29) 『定親全』第三卷、七三頁

(30) 『定親全』第二卷、一六七頁

(31) 『定親全』第二卷、一一二頁

(32) 『定親全』第三卷、四二頁

(33) 『定親全』第一卷、一四一頁

(34) 「玄義分」『浄土宗全書』二、一頁

(35) 『定親全』第三卷、七八―七九頁