

眞実教開顕

安 藤 文 雄

序

法然が浄土宗を独立させたことの意味を、親鸞はどのように受けとめ明らかにしていったのであろうか。親鸞が法然について語る時、それがたんなる個人の感傷を越えていることは明らかである。このことは、法然との出遇いの内実が人執を許さないような出来事であったということであるが、さらには浄土宗なる一宗の性格それ自体から由来するのではなからうか。法然にとって浄土宗は、法然個人の私有物ではなく、まさに具体的に公開されるべきことであつたのである。そこに親鸞の見た重要な歴史がある。このことは『教行信証』後序の展開に如実にうかがえる。すなわち承元の法難から、法然との別離、法然との出遇い、『選択集』付属という後序の展開は、親鸞が自身の生涯を振り返っての感慨を披瀝しているのではなく、浄土宗の独立がどのような意味の出来事であるかを、自身の生涯の歴史をもつて伝えるものである。世俗のいかなる権威に依ることなく、浄土宗が一宗として独立したという事実、したがってそこに弾圧が必然したのである。また法然の入滅は、そのような弾圧にも増して浄土宗独立の意味を問うものである。浄土宗が独立したということは、たんに一人の宗教的偉人のもとに多くの人が集つたということではない。一切衆生が平等に救済される「証道」が具体的に歴史の上に開示されたということ、それが親鸞における浄土宗独立

の受けとめである。そのような確かめのもとに、親鸞は法然との値遇における回心、『選択集』の付属を謝念をもって記述することになるのである。すなわち浄土宗独立ということにおいて仏弟子親鸞が誕生したのであり、親鸞の個人的秀逸性が、親鸞を仏弟子たらしめたのではない。

親鸞にとって浄土宗独立とは、

竊に以れば、聖道の諸教は行証久しく廢れ、浄土の真宗は証道今盛んなり^①

という、個人的秀逸性の上に立てられた宗教の運命と、個我への執心を破って等しく万人の宗となる事実への領ぎであった。それは親鸞のいかなる私にもよらないこととして「竊に以」られるべきことである。この「浄土の真宗」なる「証道」を説く経を親鸞は真実教と名づけたのである。真実教開頭ということに示される素地となる課題に関して、『選択集』と『大経』を通して若干の考察を試みたい。

一 法然における教判の基点

『教行信証』はその標榜である、「大無量寿経 真実之教 浄土真宗」という主題を徹底的に思索していく。『教行信証』に要文類聚される経論釈は多岐に渡るが、その基点となる経文が『大無量寿経』であることは明らかである。

『大無量寿経』の仏教、これが親鸞の主張点である。しかしこのことは親鸞のたんなる独断なのであろうか。確かに何百もの經典の中から、唯ひとつの経を選び取るということは、独断の誹りを免れないであろう。主観に閉じこもることを常としている、従って様々の意見の妥協点で事柄の解決を模索する人間情況にあって、親鸞の主張は極論とも思われる。しかし問題は、それが親鸞という一個人のまったくの思い付きに過ぎないのか否かということである。まさにこのことこそが、『教行信証』の思索の質を我々自身の内側から問い開いていくための出発点なのである。

『恵信尼消息』によれば、親鸞は法然との出遇いの内実を次のように述懐していたことを知ることができる。

ただ、後世の事は、善き人にも悪しきにも、同じように、生死出ずべきみちをば、ただ一筋に仰せられ候いしをうけ給わりさだめて候いしかば、上人のわたらせ給わんところには、人はいかにも申せ、たとい悪道にわたらせ給うべしと申すとも、世々生々にも迷いければこそありけめ、とまで思いまいらす身なればと、ようように人の申し候いし時も仰せ候らいしなり。^②

この一文に語られているのは、「よきひとのおおせ」への純一なる信順であるが、親鸞のこのような態度を必然したのは、たんに法然の個人的な秀逸性ではなくて、その人格・姿勢・生活・教化とまでなつて結晶している「ただ、後世の事は、善き人にも悪しきにも、同じように、生死出ずべきみちをば、ただ一筋に仰せられ候いし」という、仏教が仏教として、しかも大乘の仏教として具体化していることへの感動であった。すなわち親鸞にとつて法然はその生涯に渡る師であると共に、大乘仏教の具現者であったのである。もちろん当時の日本の多くの仏教が大乘を標榜していたことは事実である。しかし、現実問題として、大乘の名乗りは教理としては自明化されていても、その内実として具体化されてはいなかった。このことは、日本仏教が鎮護国家を目的として成立した限りでの、権力体制との癒着からくる必然性と言えるが、歴史事情がどのようなようであったとしても基本的に大乘仏教それ自体に即して仏教が仏教として明らかにはなっていないことは確かであり、その課題性は公開される形で厳しく根本から仏教それ自身が問われてこなかったことによるのである。

法然による浄土宗の独立は、たんに一宗派が当時の仏教諸宗派と同じ位置で、派生的な分派として立てられたというだけでは無い。すでに浄土教は、仏教界に大きな影響を与え、諸宗のなかに一つの位置を占めていたことは確かである。八宗・九宗として成立している仏教総体においては、さらに浄土教が一宗として独立しなければならぬ必然性はどこにもなかった。すなわち八宗・九宗は総じて全ての仏道を伝承しているということであり、そのなかにいくつかの派生が生まれるとしても、新たに一宗が建立されることを考えることはできなかった。

しかし法然は徹底的に妥協することなく、浄土宗なる一宗の独立ということを主張したのである。浄土の教えは一宗として独立しない限り明瞭にならない。八宗・九宗に寓居している限り明瞭にならない。浄土教が方便教として留まる限り、その本質が具体的に明らかにになることはない。法然は八宗・九宗のなかに自身の解脱の教法を見いだすことはできなかった。このことは、法然の個人的才量によるものでないことは、その伝記からも明らかであろう。当時の仏教界に法然の求道に應える仏教者がいなかったのである。

利権をめぐっての絶えることのない闘争、名利を求めての修羅場と化した観のあるのが、当時の仏教の現実であったが、しかし現象として墮落の極地であろうと、そのことが直接に法然の行動を決定づけるものではない。八宗・九宗のなかに、その仏教それ自体としての在り方のなかに、このような事態の萌芽があると考えなければならぬ。それが、『選択集』教相章に『安楽集』の文によって語られてくる「聖道」ということである。浄土宗独立の教判として立てられる「聖道・浄土」の聖道とは、たんに相対的優劣の判別ではなくて、八宗・九宗全体への総括なのである。それは法然自身の三十年の求道と、その自身の身をおいた場への総括なのである。法然自身に仏教が仏教として明らかになってくる道筋が、八宗・九宗とはまったく別のところから来た、それが浄土宗独立の必然性である。

浄土宗独立ということに関して、法然は次のように語ったことが伝えられている。

我、浄土宗を立てるの元意、凡夫報土に往生することを顕示せんが為なり。且く天台宗の如きは凡夫の往生を許すと雖も、其の浄土を判ずること卑浅なり。法相宗の如きは其の浄土を判ずること亦高深なりと雖も、凡夫の往生を許さず。凡そ諸宗の所談、其の趣、異なりと雖も、総じて之を論ずるに、凡夫報土に往生することを許さず。

是の故に我れ善導の釈義に依て、宗門を建立して、以て凡夫報土に生るの義を明すなり。然るに人多く誹謗して云く、念仏往生を勧進するに、何ぞ必ず別に宗門を開かん、豈に勝他の為に非ずやと。此の如きの人は未だ旨を知らず、若し別に宗門を開かずんば、何ぞ凡夫報土に生るの義を顕さんや。且つ夫れ人いわゆる念仏往生は是れ何

れの教、何れの師に依るやと問うは、既に天台法相に非ず、又三論華嚴に非ず、知らず何を以か之に答えん。是の故に道緯善導の意に依て浄土宗を立つ、全く勝他の為には非ざるなり。^④

ここに語られているのは、天台・法相の説くところが、教理的に未完成であるということではない。むしろ論理的な正統性はそれらの教義のなかにあるとされても仕方がないところである。すなわち往生浄土ということ自体が方便的に受けとめられていたのであり、まして凡夫の往生が化土往生であることは、疑いのような常識として前提されていたのである。教理としては、頓速、煩惱即菩提が強調されても、修道の実際は断惑証理を抜きにしてはなく、その限り凡夫報土往生は、修道を無視した謬説として退けられなければならなかったのである。しかし法然が問題としたのは、そのような常識、そのような前提それ自体である。そこには表立っては問われたことはないが、当然に問われるべき課題があった。

聖道・浄土という教判は、その表現としては教法の優劣を論じているかに見えるが、その教判の基点となる視座が、それまでの他の教判とは異質であるといわなければならない。すなわち法然は教理内容としての完璧さを問うているのではない。そのような意味でならば、小乗より大乘、三乗より一乗、顕教より密教という次第において様々に論議を展開してきている。その立つ立場は異なるとしても、教理内容の確かめとしての教判はすでに精緻を極めた体系が形成されていたのである。しかし法然が聖道としての総括したのは、「断惑証理、歴劫迂迴の行」という仏教の修道の在り方である。法然が聖道として総括した八宗・九宗のなかには頓速を標榜している宗もあったが、それは教理的な前提としてあって、その行証としての修道は断惑証理、歴劫迂迴を常識としていたのであった。そこに法然は決定的に欠落していることを指摘したのである。それが「速かに生死を離れんと欲う」という宗教的要求と、凡夫なる自己の存在性への凝視ということである。断惑証理、歴劫迂迴という枠組において修道が規定されている限り、当然その仏教の在り方は大乘性を見失う。しかもこのことは、有限無常の時を一回的に他に替わる者なく生きなければなら

ない人間存在にとって、何の保証もできない不確定な要求である。凡夫ということは、業縁において生死する存在ということであり、たんに賢者に相対した在り方ということではない。観念以前の生身の存在現実を凡夫というのである。法然の指摘しているのは、人間の恣意的評価以前の、人間をどこまでも地上に引き据えている業縁存在の事実であり、そのような存在性を無視した仏教は、たとえどれほど高邁な思想を説いていたとしても、砂上の楼閣でしかないということである。

『選択集』教相章が語る課題性も、ここに出発しているのである。教相章に取りあげられる『安楽集』の文における「末法五濁悪世、一生造悪の凡夫」ということは、時代情況と機根への慨嘆ではない。その表現はそのような観を呈しているが、教理のみあって行証なき仏教の現実の必然性が、このような時機の確かめを迫っているのである。教理行証が円備しなければ仏教ではない。教理のみあるということは、むしろ逆に仏教の存在性を曖昧にしていく。行証の道を教え指し示すのが教理であるにも関わらず、教理そのみが目的に存在するとすれば、仏教それ自体の出発点が見失われているといわなければならない。『選択集』冒頭に引かれる『安楽集』の、

問うて曰く。一切衆生に皆仏性有り、遠劫より以来まさに多仏に値ふべし。何に因てか今に至るまで、仍自ら生死に輪廻して火宅を出でざるや。^④

という問いは、教理ではなく行証を問うているのである。法然にとっては行証の事実以外に仏教の存在はなかったのである。行証の伝承としての仏教、それが法然の求道の本質的課題であった。しかし行証が課題になるということは、まさに自己の存在情況が根底から問われるということをも必然する。自己の現実を一点一面も曖昧にすることなく引き受けることにおいて、行証ということが課題と成り得るのである。もしそうでないなら、観念的な遊戯に墮する。現実を捨離してであれば、どのような高踏な理想を説くことも可能である。しかしそのような夢想を許さないのが、人間の存在現実そのものなのである。

法然は、自己の存在現実を離れることなく、行証としての仏教を問うことにおいて、方便教と貶視されながらも人間現実を凝視するところに行証されてきた浄土教の伝承に出遇うことになったのである。

二 末法史観

法然にとって、浄土宗の独立は聖道・浄土の選び、捨聖帰浄として勸励される。その教判はたんに仏教教理の優劣を主張するものではなく、求道者の決定的転換を要求している。一つの教法に立って、一大仏教を総合的に解釈し位置付け体系化していく以前に、帰依所それ自体を根本から問い直すところに、法然の教判の特色がある。聖道・浄土という教判は、様々の教法を並観するところに生まれたのではない。聖道・浄土ということは相対的表現をもって語られているが、聖道という言葉には、仏教の歴史的現実総体を総括するような意味合いが込められている。『選択集』教相章において重要な問題は、「聖道の一種は今の時証し難し^⑤」ということである。ここに末法ということが説かれることになるのであるが、このことはたんに消極的に仏教の墮落を容認するということではないであろう。もちろん浄土教に対しての非難の多くは、中国日本を通じて仏教の墮落態ということであった。しかしそこに問われるべきは、墮落を指摘する視点そのものである。自己の存在とその現実を本質的に問うならば、むしろ墮落を指摘する側に高邁な夢想がないと言えるであろうか。そこに理想として想定されていることの中身が問題なのである。浄土教の展開において人々が求めてきたのは、理想としての高踏的境地ではなくて、現実的行証である。もちろんそこには苦悩の現実からの僥倖的救済を求めている逃避という要素も否定できない。しかし多くの民衆は逃げようにも逃げようのない重い現実のなかで、喘いでいたのであり、そこにかりそめではあっても一時の避難所として宗教が求められたことを無視してはならない。そのような現実を通して浄土教が伝承されたのである。実際にもっとも宗教を必要とする人々に浄土教は根を降ろしてきたのである。それは仏教の墮落という高見からの偏見にかかわらず事実である。浄土教が行

証される場所は、現実から隔離された僧院ではなく、世の中の矛盾が直接に反映してくる民衆の現実の只中であつた。どのような権力によつても奪われることのない、生きる根拠、生きる意味が痛切に求められてきたのである。高踏な観念としてではなく、生きた行証として、仏教が求められてきたところに浄土教の伝承がある。それは仏教の墮落ではなくて、それこそ仏教の本来の姿といふべきであらう。

「今の時証し難し」ということは、仏教と人間存在との乖離が決定的になつてゐる現実を物語つてゐる。「大聖を去ること遙遠なる」、「理深く解微なる」という道綽の語る二つの事由は、聖道として仏教が伝承される限りの必然的事態と考へなければならぬ。今の時を生きるという事実を無視しているということは、聖道とは人間の能力的可能性を基点として立てられてゐる仏教であるということである。積尊を理想化し目標化して、自己克己によつて積尊に一步ずつ近づいていくということである。しかしその理想も目標も、經典の言葉以外には存在してゐない。しかも經典に説かれてゐる事柄は、知的分別によつては理解不能であり、知的理解があつても行証がない以上およそ無意味な知識の集積を出ることがない。すべてが曖昧な架空を前提とするしかないのである。道綽が指摘してゐるのは、このような自身の目にする仏教の現実態を見据へることによつて、仏教とは何かを根本的に問うことである。ここに明らかになつてきたのが時機の問題であつた。

道綽の語る二由は、現実的行証として仏教を求める限り、時機相応ということが第一義の課題となるということである。このことを道綽に端的に教示したのが『大集経』の末法史観であつた。一般に末法史観ということとは、他民族の侵入による仏教解体、あるいは体制権力からの仏教弾圧という時代情況における危機意識から形成されたという説が定着しているが、たとへ歴史的な思想形成がそのような情況とのかかわりによつて筋立てられるとしても、末法史観は仏説として伝承されたことに注意しなければならぬ。それは仏弟子によつて生きられた歴史の確かめなのである。仏弟子としての自己形成を決定していく存在にとつての史観として、末法ということがあるのである。それは確

かに釈尊の予言的宣教として教説されるが、予言的であるのはその課題が釈尊在世の時に、すでに胚胎していたことを意味しているのであって、むしろ末法ということでも明確になることがあるということである。それは末法ということが説かれる基点である釈尊入滅ということである。

『安楽集』の語る二由に、末法ということの現実性と課題性が示されている。釈尊滅後という事実を生きる仏弟子にとつて、仏教とは何か。教相判釈とはこのような課題に答える営為である。釈尊はその入滅にあたって、「自灯明法灯明」と説き、「一切衆生悉有仏性」と遺教された。そこに伝承としての仏教の歴史的展開の出発点がある。もちろんこのことは編年の事象として釈尊が実際にそのことを説かれたか否かということではなく、釈尊が成道され教法を説かれたという事実と、その伝承からの帰結である。一切衆生の解脱の道が説示され伝承されたところに仏教があるのであって、仏教はゴードマッシュダルタなる一個人の思想ではない。したがって釈尊の入滅とは、たんなる一個人の死ということではなく、法灯の消滅という危機として実感されるべきことであつた。真理を証している人の入滅とは、真理は不増不減、不生不滅、一切徧満と考えられるとしても、一切が闇に覆われてしまう絶望的事態であつたことを『大般涅槃経』を代表とする諸経典が伝えている。真理というも、釈尊の教説されたことは、人間存在を離れた主客二分の客観的真理ではなく、人間存在の成立に関わつて、その根拠となるべき事柄である。自己を不在にして傍観的に眺望できるようなことであるならば、釈尊の入滅ということも決定的な問題とはならない。しかし釈尊の教説されていることは、釈尊なる存在と分けることのできない、人法不二なることであつたのである。その教法は、説者と聴者が一つとなることで聞かれる。釈尊が聴者の身と成り切るところに、様々の聴者に応じての説法教化が為されていったのである。そのような教主としての釈尊の入滅は、仏弟子にとつて道が途絶えることである。

『安楽集』が語るのは、その二由として代表されるような釈尊滅後の仏弟子の現実を直視するということである。そして釈尊入滅という事実を一点も緩めることなく、入滅ということを通して、仏教とは何かを明らかにするという

ことである。末法史観とは、たんに釈尊滅後一千五百年後の時代という計量的時間ではなく、もっとも釈尊入滅ということが明確に覚知されるべき時ということである。そのことは同時に釈尊はいつたい何を説かれたのか、さらに言えば釈尊はなぜ世に出興されたのか、夾雑物なしに問われるべき時が、末法であるということである。

我が末法の時の中の億億の衆生、行を起し道を修せんに、未だ一人も得る者あらず。当今は末法にして現に是れ五濁悪世なり。唯浄土の一門ありて、通入すべき路なり。^⑧

この『大集経』の経文は、確かに道綽の取意の文であるが、先の二由を裏づける教説として受けとめられている。続く『観経』下下品の教説から聞き取られた『大経』の第十八願までの二文の経証は、時機相応ということが仏教の行証の第一義的課題であることを指摘している。しかしこのことは、相対的に二つの仏道の在り方を並列して比較しているのではない。二由として示された課題が、徹底的に自身の現実として見極められるところに、必然する仏道を選びなのである。「大聖を去ること遙遠なる」、「理深く解微なる」ということは、釈尊との断絶、その教法との乖離を事実として端的に語っているのであり、そのことに對して夢を見ることのなかに、聖道として総括されてくる修道が問われているのである。その限りそこには一旦、行証としては道なしという絶望が見届けられなければならない。

「唯有浄土一門、可通入路」という教示は、人間の発心起行から直接に出てくるものではない。末法というも、たんに自己の外なる客観的情勢ではなく、発心修道が直接に成道を約束するという前提で仏道が考えられている限り、必ず招来すべき事態として、仏弟子が直面する存在現実と言わなければならない。すなわち釈尊入滅ということは、我々が釈尊に寄託している全ての幻想が根本から崩れ去るということであり、ただそこに残るのは、赤裸々なる自己存在である。しかし一切の幻想を払った、このような断絶こそが、浄土教の興起する場所なのである。道綽が先の『大集経』に続いて示す「唯有」なる「浄土一門」は、

若し衆生ありて、たとひ一生悪を造れども、命終の時に臨みて、十念相統して、我が名字を称せんに、若し生れ

ずば、正覚を取らず。^⑤

という『観経』下品の機、五逆造悪人を通して聞き取られた『大経』説示の第十八願、弥陀の誓願である。この地上のいかなる価値、いかなる力によっても現存在からの出離の道を断たれた「無有出離之縁」の身に自証される法が、「唯有浄土一門」なる弥陀の誓願である。「末法五濁悪世、一生造悪凡夫人」という道綽の時機の確かめは、人間の意識的反省ということで考えるわけにはいかない。道綽の出遇った教法が、時機の凝視を徹底せしめているのである。このことを止観を中心とした修道への敗北とするか否かは、道心の堅固性ということが、仏道の基点として前提し得るか否かということに関わってくる。確かに道心なくして仏道は成り立たないであろう。しかしそれが一旦特殊なこととして抽象化されるとき、人間現実を高見から忌避する慢心となる。凡夫性を捨離する方向においては、煩惱濁乱する人間現実が否定され、無視されることになる。またそうでなければ、断惑証理ということは成り立たない。煩惱を客塵として傍観することを自らに課するのでなければ、道心を保持することはできない。そこに断惑証理の修道の抱える矛盾がある。確かに日常性に無疑問的に埋没しているならば、そこには仏教が問う課題も何もないというべきであろうが、しかし決して抽象的な観念を生きたことができないのが人間である。

末法史観は、積尊の入滅を通して、あらためて仏教の出発点を問うてくる。一人の仏陀の出現は、すべての者の成道の可能性を開示しているということが、大乘仏教の基点である。しかし問題はそのためにも修道が、大乘性を欠いて、教法と求道者との乖離を増幅してきたということである。一部の人間の占有物として、僧院のなかに閉じ込められ、社会には人々の功利的関心に応える外道として機能してきたのが、仏教の歴史的現実である。末法とは何が仏教であるのかがわからなくなる時代である。逆に言えば行証なしということ、どのような外道の要素をはらんでいても、その外貌と雰囲気によって仏教が名乗られている時代である。しかしこの現実こそが、仏教とは何かを根本的に問うているのであり、真に仏教の公開を迫っているのである。しかもこのことは高踏的観念ではなく、現実的行証として

の仏教の公開がである。

三 法然における教の選び

法然は『選択集』教相章において、聖道門を、

断惑証理、歴劫迂迴の行。凡そ此の聖道門の大意は、大乘および小乗を論ぜず。此の娑婆世界の中に於て、四乗の道を修して、四乗の果を得。四乗というは、三乗の外に仏乗を加ふるなり。^①

と総括して後に、浄土宗の教相について、

初めに正しく往生浄土を明すの教といふは、三経一論是れなり。^②

と立教する。法然は教相章では特に浄土宗を開宗するについての、その依り所となる経論を示すのみであるが、「正しく往生浄土を明すの教」ということ、またそこに選り取られてくる経を「浄土三部経、弥陀の三部、浄土正依経」と呼称することにおいて、浄土宗の明確な性格づけをおこなっている。法然の指示しているのは、教理としての完全性や、經典に対する歴史的評価にあるのではなく、「正しく往生浄土を明す」という仏道の現実的行証の課題にある。法然が道綽の聖道・浄土によって教理を立てる理由もそこにある。小乗から仏乗までを一括して聖道と称するのは、その各教理の内容からくるのではないことは明らかである。教理としての完全性ではなく、修道の実際が問われているのである。

三経一論の選び、「正しく往生浄土を明す」仏説と、その仏説を自証した仏弟子の帰依の表白、そこに法然は浄土宗の源泉を見定め提示する。一論たる『往生論』について、法然はその位置付けも、その内容もほとんど語っていないが、教相章においての曇鸞の『往生論註』の引用、師資相承における菩提流支に始まる血脈の選び等に、一論がたんなる権威づけに選ばれたのではなく、浄土宗独立についての伝承が生まれたことの証明として「正しく往生浄土を

「明す教」の位置をもって『往生論』が選ばれたことをうかがうことができる。この経論の選びは、当時の仏教界においては当然のことではあるが、正統なものとは見なされなかった。法然が正依に対して傍依とした経論こそが、当時の仏教を支えていたのである。そこに法然の主張は伝承を無視した欲しいままなる独断、偏狭と指弾されることになってくるのである。しかも法然の教判は、八宗・九宗を聖道と総括することにおいて、

凡そ、此の『集』の中に、聖道・浄土の二門を立つる意は、聖道を捨てて浄土門に入らしめんがためなり。^⑫

設ひ先に聖道門を学せる人なりと雖も、若し浄土門に於て其の志あらば、須く聖道を弃て、浄土に帰すべし。^⑬

という捨聖帰浄を前面に押し出すものであった。このことは往生浄土という限定のことではあるが、法然の問題提起そのものは仏教を行証として根本から問うものであり、たとえ権威として、どれほど正統が主張されようと、聖道の訣別が浄土宗の核心部分なのである。それは聖道としての伝承とは別の伝承として明らかにされなければならぬ。「正しく往生浄土を明す」伝承でなければならぬ。確かに仏教はその所依の経論によって、多岐の展開を示してきたのであり、相互の対論を通して教理の完全性を充足してきた。しかし問題はその所依ということの内実である。法然の主張が偏狭と映るのは、教判の基点が教理の完全性に置かれているからである。現実的行証を求める限り、あれもこれも仏教であるというようなことは成り立たない。自己の存在性を忘却して、仏教を傍観しているからこそ、法然の語ることが偏狭と映るのである。行証ということにおいては、道は一つである。唯一なる教法が有縁の法として明らかになることが重要なのである。

たゞこの浄土の正宗のみ、機と教と相応せる法門なり。かるがゆえにこれを修せば、かならず成就すべきなり。

しかればすなわちかの不相応の教においては、いたはしく身心をついやすことなかれ、たゞこの相応の法に帰してすみやかに生死をいづべきなり^⑭

このような法然の見解が、たとえ聖道への敗北として偏見に晒されるとしても、仏教の基本的課題は、「すみやか

に生死をいづべき」行証のほかにはない。そこに有縁の法が決定的な問題となるのは当然のことである。機教相応と
いうことを無視するならば、仏教は様々の解釈に彩られた観念体系となるほかはない。法然の直面した仏教の現実が、
それであった。具体的に行証の道が指し示されないということは、まさに求道者にとって絶望的事態である。このよ
うな事態を全体から根本的に見通す視座が、聖道・浄土の二門判である。「末法五濁惡世、一生造惡凡夫」という時
機の確かめは、その表現は消極的に見えるが、あらためて仏教をその出発点から問い直すためには決定的な重要性を
もっているのである。それは人間の墮落の容認ということではなくて、真に仏教が公開されるために自覚されるべき
人間現実への見定めである。

釈尊ともっとも遠い時の、釈尊ともっとも遠い存在が仏道を行証することは、人間の常識からすれば有り得ない夢
想となるが、しかし逆に考えるならば、一切衆生の成道をその成立基盤としてきた大乘仏教にとっては、これこそが
釈尊の本意が開顯される時機としなければならぬはずである。すなわち時機相応とは、求道者の具体的要求である
と同時に、釈尊の本意が明らかになるべき時機の純熟として、人を待って初めて法が説かれるということの意味して
いる。そこに法然に依る三經一論の選びがある。法然の語る「たゞこの浄土の正宗のみ、機と教と相応せる法門な
り」ということは、時機相応、機教相応ということが「聖道を捨てて浄土に帰す」ことを必然するということである
が、それはたんに情況的必然性ということではなくて、教それ自身の性格から来るということである。すなわち「正
しく往生浄土を明すの教」は、「正しく往生浄土を明す」時機を待って明らかになるということである。このことは
先に見た『選択集』教相章の『安樂集』引文における、『大集經』とそれを受けての『大經』の本願文という展開に
明らかである。法然が『安樂集』の文によって教相章を書き出したのは、そこにすでに仏教の課題と結論が示されて
いたからである。時機の自覚と弥陀の誓願の自証、それが浄土宗なる一宗のすべてである。法然は弥陀の誓願なる
「唯有浄土一門」への帰入において、「正しく往生浄土を明すの教」として三經一論を選び取り、立教するのである。

それは浄土宗を仏教の正統として權威づけるためではない。法然自身のいかなる意味での能力、権利、資格によってもなく明らかにした「すみやかに生死をいづべき」時機相應の法を、一切の夾雜物を払って明瞭にするためである。教相判釈とは、経論相互の会通によって教法を序列化していくことではない。人間にはもともとそのような権利も資格もない。法然はいかなる私性によるのでもなく、ただ見えてきた事実を証言したのである。三経一論の選びというも、人間的權威による自己主張ではなく、教法の自証に基づく真理の公開として必然的に為されてきたことなのである。

法然は特に三経一論と指示するのみで、『大経』を真実教と掲げることはないが、『選択本願念仏集』という題号を一瞥するだけでも、浄土宗独立の根拠となる根本聖教が『大経』であることは明らかである。

『双卷無量寿経』、浄土三部経の中には、この経を根本とするなり。…中略…いま浄土宗を宗とせむ人は、この経によって四十八願法門をたもつべきなり。この経をたもつといふは、すなわち弥陀の本願をたもつなり。弥陀の本願といふは、法蔵菩薩の四十八願法門なり。その四十八願の中に、第十八の念仏往生の願を本体とするなり。…中略…念仏往生といふことは、みなもとこの本願よりおこれり。しかれば『観経』・『弥陀経』にとくところの念仏往生のむねも、乃至余の経の中にとくところも、みなこの経にとけるところの本願を根本とするなり。…中略…凡そこの三部経にかぎらず、一切諸経の中にあかすところの念仏往生は、みなこの経の本願をのぞまむとてとけるなり。¹⁵

『西方指南抄』大経釈の一節であるが、法然における『大経』の位置付けを明瞭に語っている。選択本願念仏ということが、「機と教と相応せる法門」として浄土宗が独立する根幹である。三経と一論それぞれの位置付けについては、親鸞が『大経』の説く本願を基点として、その展開のなかに明らかにしていくところであるが、法然においても『大経』は弥陀の本願を説くがゆえに、根本経と位置付けられていたのである。

法然が『安樂集』の文をもって教判を決定していったことには、先に述べてきたように、時機相應、機教相應という課題があるからであるが、そのことは同時に教法それ自身が時機を待つて開顯されるということがあるからである。『安樂集』の文にもうかがわれるように、弥陀の本願は末法を待つて明らかにする。道綽・法然が末法史觀をもって、聖道・浄土の選びをしてくるのは、機教相應という課題に応える経の教意による必然性でもある。『大経』は末法を通して明瞭になってくる仏説であるということは、逆に『大経』が末法を要求しているとすら言えるのではなからうか。末法とは、前節でも繰り返し述べたが、釈尊入滅を基点として「無仏の世」に生きる仏弟子の仏道確認の史觀における時である。何ををもって仏弟子とするのが具体的に確かめられない混沌の時である。すなわち釈尊入滅ということが決定的に露顯してくるのが末法である。『大経』が、末法において明瞭になるとは、釈尊入滅を明確に知る時こそが、その経意が開顯される時であるということである。浄土宗独立への指弾として『興福寺奏状』に「釈尊を軽んじる失」ということが指摘されている。もちろん弥陀一仏に依るということは仏説である以上、このような批判は的を得ていないが、しかし浄土宗が独立するについては、釈尊を基点として釈尊に完結する仏教の在り方への問題提起があったのである。

四 眞実教開顯

時機相應、機教相應ということとは、基本的に仏説への信順がどこで成り立つかという問題である。釈尊が絶対的權威として立てられているのみで、果たして信順ということが成り立つてあろうか。まさにその出発点が問われてくる。とき、釈尊入滅ということが決定的問題となってくるのである。すなわち仏教を既知なることとして考えているところに、釈尊なる權威に寄託してただ曖昧な可能性としてのみ「出離の縁」が求められていくのであり、様々の教理のみあって行証なしという事態が招来されるのである。「聖道を捨てて浄土に帰す」とは、釈尊との直接的関係の絶縁

という地平において、明らかにされるべきことである。「此の娑婆世界の中に」仏道が夢見られている限り、自己存在と自己が能感している状況を基盤として出離が求められる限り、仏道の成就はないということが、法然の指摘なのである。自己が自己内外の様々のものによって、自己を条件付け、意味付け、根拠付けて出離を求めるといふその出発点の顛倒が指摘されているのである。いかなる私によるのでもない、したがって何かによって私を立てるのではなく、事実として無条件無資格に私が立つところを法然は見いだしたのである。また特にこのことを仏説として説いてくるのが『大経』なのである。

『大経』は直接に釈尊入滅と末法を説く經典ではないが、しかしその流通分に、

我が滅度の後を以て、復た疑惑を生ずることを得ることなかれ。当來の世に、經道滅尽せんに、我慈悲を以て哀愍し、特に此の經を留めて、止住すること百歲せん。其れ衆生ありて、斯の經に値ふ者は、意の所願に隨ひて、皆得度すべし。¹⁶

ということが説かれてくる。この教説は、形式的に經典がその流通にあたっての訓戒をしているということではなく、『大経』の經意と密接に関係している。この經文は、その前段の仏智疑惑、行の付属を受けて「復た疑惑を生ずることを得ることなかれ」と、その対告衆である弥勒に説かれていたのであり、さらに続いて釈尊は、

如來の與世、値ひ難く見たてまつり難し。諸仏の經道、得難く聞き難し。菩薩の勝法、諸波羅蜜、聞くことを得ること亦難し、善知識に遇ひ、法を聞き能く行ずること、此れ亦難しと為す。若し斯の經を聞きて、信樂受持すること、難の中の難、此に過ぎて難きはなけん。¹⁷

と教説されるのである。ここに説かれている「難」は、たんに教理としての難、行修としての難ではない。釈尊との善知識との境遇の難であり、その全体が、「信樂受持すること、難の中の難、これにすぎたる難なし」と説かれてくるのである。この「難」ということの必然性は、『大経』の説く教法それ自体の性格から由来する。すなわち、『大

『經』は人間のいかなる思惑にも先立ってある仏道成就の根拠として弥陀の本願を宣説する。したがってたとえどのような善根功徳を修めようと、その修道の基点が人間に置かれてある限り、その教法の説かれる意味はなくなってしまう。ここに道練が『觀經』下下品の機を通して弥陀の本願を信受してくる所以がある。『觀經』の説く九品は、修道の位階と果報として了解されるところであるが、あらためて弥陀の本願から捉え直すならば、修道を通しての人間存在への自覚の道程である。本能的に自己に深く固執しているがゆえに、自己に功をつのるということではか仏法に関わり得ないことに対しての自覚が迫られているのである。本願の救済はいかなる人間の能力、行為にも依らない無条件絶対なることであるがゆえに、自己への囚われを明らかに教えられることが必要なのである。

「疑惑を生ずることを得ることなかれ」という弥勒への釈尊の指示は、同時に釈尊滅後の仏弟子への遺教である。釈尊はその滅後において仏弟子が当然陥るであろう課題を弥勒に託したのである。『大經』において釈尊が弥勒に付属するのは、

其彼の仏の名号を聞くことを得て、歡喜踊躍して、乃至一念せんことあらん。当に知るべし、此の人は大利を得と為す。則ち是れ無上の功徳を具足するなり。^⑭

という「無上大利の念仏」、^⑮「選択易行の至極」としての行の一念である。すなわち、「一切衆生をして無上大涅槃にいたらしめたまふ大慈大悲のちかひの御な」、^⑯一切衆生を平等に無条件に成道せしめる無上功徳の「彼の仏の名号」が弥勒に付属されたのである。いつでもどのような情況の誰においても無条件無資格なるままに、「無上大涅槃にいたらしめたまふ」行が弥勒に付属されたのである。ここに教説される行は、いかなる意味でも人間の行為の延長上の行修ではない。功利的関心においては、まったく無価値で無意味な行である。人間は必ず何かに依って自己を意味付け、価値付け、条件付けないではおれない存在である。相対有限差別の事象のなかで、自らを絶対的な者として位置付けたいという要求においては、『大經』の説く弥陀の名号は無価値で無意味な行である。何かを所有して自己を立

てるといふ功利的関心の彼岸にある行なのである。何ものかを所有することで自己を立てようとする人間の要求、しかし人間の所有したものによって人間が自立するということは、本来不可能なことである。功利的関心においては絶対に依ることのできない行が、一切衆生の本来依るべき行として弥陀に付属されたのである。人間を功利的関心から解放して無償の存在事実にしたしめる行が弥陀の名号である。

『大経』がその流通にあたって「罪福信」に立つ仏智疑惑の罪、難信を説くのは、『大経』の説く弥陀の本願、本願の名号ということから必然するのである。すなわち、人間はいかなる意味でも私によるのではなく自己を成立せしめている事実には無知なるままに、自己に固執して、自己と世界を私有して、自己の存在の必然性を意味付け、理由付けしながら生きていく。そのような在り方においては絶対無条件の救済は疑惑の対象となるほかないのである。常に何事に対しても条件付けしてしか生きていけない者にとって、『大経』の説く弥陀の本願、本願の名号は「信楽受持すること、難の中の難これに過ぎたる難なし」とならざるを得ないのである。釈尊が弥陀付属にあたって「仏智疑惑」ということを説かれているのは、『大経』の説く教法が「信楽受持すること、難の中の難」という難信ということがあるからである。「本罪」としての仏智疑惑が、「信楽受持すること」の決定的困難を引き起こしてくるということが、『大経』の展開次第から読み取れるところである。逆に言えば唯信の一点において『大経』は仏説として伝承されるのである。

『大経』はその上巻は如来浄土の因果、下巻は衆生往生の因果を説くと憬興は指摘しているが、難信という視点からそのことを言い換えてみるならば、上巻は十方衆生が弥陀の本願に値遇することの必然性を、下巻はそのことの決定的な困難性を説くとも言い得るであろう。十方衆生の成道を絶対無条件に約束する教説は、「信楽受持すること、難の中の難、これにすぎたる難なし」と説かれてこざるを得ないのである。親鸞はこの『大経』の一文を註して次のように述べている。

この信心をえがたきことを『經』には、「極難信法」とのたまへり。しかれば『大經』には、「若聞斯經、信樂受持、難中之難、無過之難」とおしへたまへり。この文のこゝろはもしこの『經』をきゝて、信ずることかたきかなかにかたし、これにすぎてかたきことなしとのたまへる御のりなり。釈迦牟尼如来は五濁惡世にいで、この難信の法を行じて、無上涅槃にいたるときたまふ。

この文は、『阿弥陀經』流通分の「極難信法」を中心とした教説であるが、同時に『大經』の教意とも密接に関係している。『阿弥陀經』は、淨土莊嚴と、その往生行としての称名念仏を諸仏稱賛、諸仏護念として説いてくるが、その行に立てられる信が「極難信法」である。難信とは教説に必然して説かれてくるのであって、機根の優劣とは関係のないことである。難信の「難」ということは、説かれる教法それ自身が「時機純熟」ということを要請しているがゆえの難である。それはある特定の個人には信じやすく、ある特定の個人には信じ難いということではない。誰においても難信なのである。このことを語っているのが『大經』の「易往而無人」の一句である。

親鸞は『教行信証』信巻のはじめに、大信心の性格の一つとして「易往無人之淨信」、「世間難信之捷徑」というように確かめているが、特にこのことを明確に述べてくるのが、同じく信巻に要文類聚される元照と用欽の諸文である。元昭律師云く、他の為すこと能わざるが故に甚難なり。世挙て未だ見たてまつらざる故に希有なり。又云く念仏法門は愚智豪賤を簡ばず。久近善惡を論ぜず。唯決誓猛信を取れば臨終惡相なれども十念に往生す此れ乃ち具縛の凡愚屠活の下類刹那に超越する成仏の法なり。世間甚難信と謂ふべきなり。又云く、此の惡世にして修行成仏するを難と為るなり。諸の衆生の為に此の法門を説くを二の難と為るなり。前の二難を承けて則ち諸仏所讀の虚しからざる意を彰す。衆生聞きて信受せしめよとなり。已上律宗の用欽の云く、法難を説く中に良に此法を以て凡を転じて聖と成すこと掌を反へすがとくなるをや。大に為れ易かるべきが故に、凡そ浅き衆生は多く疑惑を生ぜん。即ち大本に易往而無人と云へり。故に知んぬ難信なりと。

これら一連の文に語られる「世間甚難信」、「易往而無人」ということは、『大経』が歴史の上に具体化されるとき
の必然的事態といえる。「愚智豪賤を簡」び「久近善悪を簡」ぶ「世間」からすれば、「具縛の凡愚屠沽の下類利那に
超越する成仏の法」は「甚難信」なのである。「不簡」の教法は「浅き衆生」にとつて「疑惑」の対象となるほかな
いのである。

「愚智豪賤」、「久近善悪」の選別によって「出離之縁」を釈尊に託して展開してきたのが、仏教の歴史的現実であ
る。釈尊の出世が一切衆生の成道の証である。そこに大乘仏教の興起があった。しかし釈尊出世ということをどこで
確かめるのか。これこそは、釈尊滅後のすべての仏弟子の課題である。結局、釈尊は何を説かれたのか。特にこのこ
とを端的に教示したのが、『法華経』における釈尊出世本懐としての「一乗」であり、『涅槃経』における釈尊遺教と
しての「一切衆生悉有仏性」であった。『教行信証』に明らかかなように、親鸞にとつてこの二つの仏説は一つのこと
として問いつけられていたに違いない。どこに具体的に大乘仏教の証があるのか、理想的理念ではなく、現実的行証
として釈尊滅後の仏弟子に託されたこの課題性にどのように応答するのか。まさにこの課題こそは全仏教史を包む課
題である。親鸞はこの課題の解決を、法然による浄土宗独立という事業への値遇において、『大経』に見いだした。
すなわち浄土宗独立という事業こそは、「時機純熟の真教」^②、真実教の開頭にはかならない。

この教法の自証される場所は、「常没の凡愚、流転の群生」^③なる「無有出離之縁」の「一切群生海」^④である。「無有
出離之縁」の自身こそ、釈尊出世本懐としての選択本願を聞く身である。帰依信順という装いを取りつつも、釈尊に
対向し、釈尊を理想化して、釈尊に寄託して「出離之縁」を求めてきた釈迦教の終わる時、「末法五濁悪世」の「経
道滅尽」の時にいたって、『大経』は真実教として歴史の上に開顕されたのであった。いかなる善も条件とならず、
いかなる悪も碍りとしなない、「ただ念仏」をもって成就する弥陀大悲弘誓願は、経道滅尽の時にいたって、個我への
執心を破って等しく万人の宗となるべき真宗として宣説されることになったのである。それが法然による浄土宗独立

という事業であった。

親鸞にとって法然との値遇は、その生涯を決する一大事件であったと同時に、大乘仏教の歴史的公開という事業への参入でもあったのである。一般に親鸞の法然との値遇の必然性として、比叡山での修道の敗北ということが強調されるが、親鸞個人の具体的事情はいか様であれ、修道の困難さの上に値遇の必然性を見るわけにはいかないであろう。もちろん人を通してのみ法が伝承されるのである。しかし法は人を成り立たしめることにおいてのみ法であるのであり、それは人間のいかなるはからいにもよらないことである。『歎異抄』第二条の展開はこのことを端的に語っている。すなわち、親鸞にとって法然との出遇いは、

たゞ念仏して弥陀にたすけられまひらすべし^⑩

という「よきひとのおほせ」^⑨との出遇いであり、この教勅への信順において、親鸞は、

自余の行もはげみて仏になるべかりける身^⑪

という、釈尊を權威として偶像化し、偶像化された釈尊を指標として「出離之縁」を求めることに訣別して、

いづれの行もおよびがたき身^⑫

という「無有出離之縁」の身に落在したのであり、その身こそは「弥陀の本願まこと」を自証する唯一無二の機であった。そこに明らかになったのは、

弥陀の本願まことにおはしまさば、釈尊の説教虚言なるべからず。仏説まことにおはしまさば、善導の御釈虚言したまふべからず。善導の御釈まことならば法然のおほせそらごととならんや。法然のおほせまことならば、親鸞のまふすむねまたもてむなしかるべからずさふらふか^⑬。

という弥陀の本願の説示と、その伝承である。それは釈尊を權威づけることで成り立ってきた仏教の正統の伝承において、方便教と貶せられ隠れていた伝承である。しかし法然はこの伝承においてこそ、「たゞこの浄土の一宗のみ、

機と教と相應せる法門なり。…中略…たゞこの相應の法に帰してすみやかに生死をいづべきなり」という、時機相應の法を見いだしたのであり、八宗九宗を聖道と総括することにおいて、八宗九宗に別して浄土宗を独立させたのである。積尊入滅によって滅びることを余儀なくされる仏教、それは仏教に名を借りた擬似宗教である。積尊を私有化し権威づけ偶像化して成り立ってきた仏教、そこには一切衆生の成道を約束するものは何もない。

聖道権仮の方便に

衆生久しくとどまりて

諸有に流転のみとぞなる

悲願の一乗帰命せよ^④

という親鸞の『大経和讃』の結讃は、親鸞が法然による浄土宗独立の事業に何を見ていたかを語って余りある。積尊入滅を自身に明らかにすること、すなわち「無有出離之縁」の深信が、積尊出世の本意を「得知」^⑤する唯一の資格である。しかしそれは資格というも、いかなる意味でも人間の私によるのではなく、教法それ自体が明らかになるべき時機の純熟として、人間が教法に見いだされることである。『大経』の説く「経道滅尽」、難信の教法は、それが同時に積尊出世の本意でもあるのである。このことは善導和讃に端的に語られている。

経道滅尽ときいたり

如来出世の本意なる

本願真宗にあひぬれば

凡夫念じてさとるなり^⑥

末法の仏弟子においてこそ、「如来出世の本意」、すなわち「本願真宗」が明らかになるのである。親鸞が法然との出遇いにおいて確かめ得たことも、この「如来出世の本意」であったことは明らかである。「如来出世の本意」をどの

ように頷くのか、それが真実教開頭の課題である。特に大乘仏教にとってはこのことは決定的な問題であり、そこに教相判釈が必然してきたのである。このことは本質的に積尊滅後の全ての仏弟子の課題である。積尊はなぜ世に出興されたのか、このことが明らかにならなければ、積尊との値遇も、仏弟子の確かめもまったく不明のままに終わるほかない。親鸞にとってこの課題は法然との値遇における、浄土宗独立という事業に見いだされたのであった。それは『大経』を根本聖教とする「本願真宗」の伝承であり、親鸞はその伝承のうちに自己を見いだし、その伝承を明らかに「浄土真宗」と宣説することになったのである。

註

- ① 『教行信証』定本卷一、三八〇頁。
 ② 『恵信尼消息』真宗聖典、六一六頁。
 ③ 『拾遺語灯録』真聖全卷四、六九五頁。
 ④ 『選撰本願念仏集』真聖全卷一、九二九頁。
 ⑤ 同
 ⑥ 同
 ⑦ 同
 ⑧ 同
 ⑨ 同
 ⑩ 同
 ⑪ 同
 ⑫ 同
 ⑬ 同
 ⑭ 『西方指南抄』真聖全卷四、一三六頁。
 ⑮ 同
 ⑯ 同
 ⑰ 『無量寿経』真聖全卷一、四六頁。
 ⑱ 『選撰本願念仏集』真聖全卷一、九五三頁。
 ⑲ 『教行信証』定本卷一、六九頁。
 ⑳ 『唯信鈔文意』定本卷三、一五六頁。
 ㉑ 『無量寿経』真聖全卷一、四四頁。
 ㉒ 『唯信鈔文意』定本卷三、一七五頁。
 ㉓ 『無量寿経』真聖全卷一、三一頁。
 ㉔ 『教行信証』定本卷一、九六頁。
 ㉕ 同
 ㉖ 同
 ㉗ 同
 ㉘ 同
 ㉙ 同
 ㉚ 同
 ㉛ 同
 ㉜ 同
 ㉝ 同
 ㉞ 同
 ㉟ 同
 ㊱ 同
 ㊲ 同
 ㊳ 同
 ㊴ 同
 ㊵ 同
 ㊶ 同
 ㊷ 同
 ㊸ 同
 ㊹ 同
 ㊺ 同
 ㊻ 同
 ㊼ 同
 ㊽ 同
 ㊾ 同
 ㊿ 同

漢文は、書き下し文に改めた。