

親鸞の時機観

一 楽 真

はじめに

『教行信証』において「大無量寿経（真实之教）^①と標挙されるように、浄土真宗は『大無量寿経』を真実の教と決定することから開顕されている。その決定は、何が人間にとっての救いであるのかという問いを問い続けることによって為されたものである。勿論、およそ宗教という限り人間の救いを説かないものはない。しかし、人間をどのように捉えるかによって救いということにも違いが出てくるのは当然のことと言わねばならない。それ故、人間とは何かを押えることなしに自らの依り処とする教えこそが真実であると主張することは、独善的という誇りを免れないものであり、従って、生きている人間から遊離した教理上の優劣論争にしか結びつかない。これは逆から言えば、人間の根源的かつ普遍的要求に答えることができるならば、その教えは万人にとっての救いであることを明証されるのである。親鸞は法然との出遇いの事実を「雑行を棄てて本願に帰す」という言葉で確かめている。それは、一切衆生を救わんとする阿弥陀如来の本願が人間の根源的要求を見抜き表現されたもの

であるという、法然の選択本願としての決定を頷いたことによる。人間が自らの要求に立つ一切の行為を雑行として棄てることのできるのは、正に自らの根源的要求に答えられるからである。如来の本願は人間の根源的要求に答えているが故に普遍的たり得るのである。親鸞における法然との出遇いは、人間における如何なる差異をも問わずに齊しく働く選択本願との出遇いだったのである。

教が真実であるか否かは、教理の深遠さや教理体系の整然さによって証明され得ない。生身を持った人間に現に働くかどうかである。この問題を浄土教の伝統では、教が時と機に相應する、時機相應を以て答えてきている。しかし、その浄土教が末法の時の凡夫を機とする方便教であると位置づけられてきたのもまた周知の事実である。浄土の教として普遍の仏道を明そうとする立場と、浄土教を方便教と位置づけようとする立場とは、同じ時機という言葉が使われていても意味は全く異なってくるのである。

『教行信証』起筆に際し、親鸞は時機相應を真実教の証明として置いていない。それは時機ということが具体的であるがために、一度実体的に捉えられるとかえって人間の問題を見失う危険があることを知っていたからであろう。時機の内容を問わないまま時機相應を主張することは、現実の人間を無視していくことに外ならない。時機相應ということが独善的でなく普遍的な意味を持つためには、如何に深く人間の問題を捉えているかにかかっていると思われる。

この小論では、親鸞が浄土教の伝統において課題とされてきた時機をどのように受け止めたのかを特に「時」を中心に確かめ、何故にそのことが真実教を決定する基点になり得るのかを尋ねてみたい。

一 時機の課題

周知のように、親鸞は自らが出遇った仏道の伝統として七祖を挙げている。親鸞がその七人を「高僧」として仰ぐ理由は、「正信偈」の、

頭大聖與世正意 明如来本誓応機 (定本一・八七頁)

という二句に窺える。ここに「頭」と「明」の二事が語られるが、阿耨陀の事実と見るべきであろう。それは釈尊出世の所以が弥陀の本願を唯説することにあるからである。「如来の本誓機に応ぜることを明す」ことにおいて「大聖與世の正意を顕わ」してきたのが七祖の伝統なのである。

それでは何故に七祖の仕事をこの一事で以て押えることができるのであろうか。このことを問わないならば、いくら七祖の言葉を列挙しようとも、「弥陀の本願について言及することもあるが、著述の量から言えば少なく、本意は別のところにある」というような批判に対して答えたことにはならないと言える。親鸞は自己の正当性を証明しようとして多くの文言を『教行信証』に引いているのではない。仏道の歴史において何が問題とされ、どのように答えてきたのかを確かめることによって、人間の根本的問題を明そうとしているのである。その意味で、

法然一人では不十分だから七人を立てたということでは決してない。親鸞にとつての七祖は、弥陀の本願を明すという形で仏道の問題に答えてきたことにおいては、一人一人が完全しているのである。我々は七祖と親鸞の言葉の使用例の共通性を見出すことに執われてはならない。親鸞が七祖の上にどのような課題を見ていたのかを問わなければならない。

この章では、七祖の中、特に龍樹と曇鸞に親鸞がどのような課題を見たのかを、時機を視点として窺ってみる。

一

龍樹は『十住毘婆沙論』で「易行品」を開くに当たり、

問うて曰く。是の阿惟越致の菩薩の初事先に説くが如し。

阿惟越致地に至るは、諸の難行を行ずること久しくして乃ち得べし。或は声聞辟支仏地に墮す。若し爾らばは大衰患

なり。(真聖全一・二五三頁 原漢文)

と問いを立て、疾く阿惟越致地に至る易行道の方便を請うている。これに対しては、

汝が所説の如きは是儂弱怯劣にして大心有ること無し、是丈夫志幹の言に非ざる也。(同石)

と厳しく叱責し、不退転地を得るには、「身命を惜まず昼夜精進」する外ないことを確かめている。しかし、このように確かめた上で尚も易行道を説かねばならない問題が龍樹にはあったのである。

大乘仏教は、個人的証果を求める二乗に簡異して、上求菩提

下化衆生を根本的課題としている。今、個人的というのは、いわゆる人間の欲望における利己主義を指すのではなく、あくまでも仏道における解脱を得ることに關して「己が利を成ぜん」とする問題を指すのである。「序品」には、菩薩十地の修行との關係において次のように述べられている。

軟心の者は生死を怖畏して自ら念えらく。何が為に久しく生死に在りて諸の苦悩を受くるや。如かず、疾く声聞辟支仏乘を以て速かに諸苦を滅せんには。

(大正藏二〇・二一a 原漢文)

ここに見られるように、声聞・辟支仏を求める在り方は諸苦を滅することを以て得脱とするのである。この考えには、人間の苦悩は一人一人に起因する個人の苦悩であるという前提があると思われる。それ故、求められる証果も「己が利」とならざるを得ないのである。

これに対して大乘仏教は、人間を關係的存在と押えていると思う。人間は様々な關係の中で生き、種々の執着を起すが故に、自利と利他とが両立し得ずに苦悩しているとするのである。自利と利他の両方が満足すること以外に得脱を考えないのが大乘の立場であると言えよう。

この考え方からすれば、前の二乗の在り方は、様々な關係を生きていながら、その關係を断つことによって苦悩を無くそうとするものであり、自らの存在そのものを否定する方向を持っていることがわかる。地獄に墮しても畢竟して仏に至ることを得るが、二乗地に墮することは「大衰患」「大怖畏」と言われ、

また「菩薩の死」「畢竟して仏道を遮す」とまで言われる所以である。ここに大乘仏教が厳しく二乗に簡んで菩薩道として語られねばならない理由がある。

菩薩道は「諸の難行を行ずること久しくして乃ち得べし」と語られていたように、「勤行精進」する外ない道である。ところが上求菩提下化衆生という課題を担おうとすれば、その課題の無限なることに気づくのは必至である。無限なる課題の成就是未来に期せらるる外なく、その際に修行を支えるものは、積尊によって証明された成道の事実であり、自分もまたその可能性を持っていることに対する絶対の確信である。しかし可能性を確信することは、どうしても現実と遊離し夢を見ることとなる。何故なら修行を重ねれば重ねる程、道は遠く現実は重くしかかって来る。そしてこの事実を正面から受け止めようとなれば、自らの可能性に対する確信そのものが脅かされるからである。このように、菩薩道はそれ自体の内に「墮二乗地」の危険を孕んでいるのである。

龍樹が「懦弱怯劣」と叱責しながらも、なお易行道を説かねばならなかったのはこの故である。現実と遊離することなく、「速疾」に成就する道を開かないなら、二乗地への退轉の危機を克服したとは言えないからである。ここに易行道は、成仏を直接的に課題とするのでなく、二乗地に退轉しない不退轉地の獲得を内実とする「必定」という形で、成仏を課題にしていることがわかる。換言すれば、二乗への誘惑に脅かされない必定の確信を生ぜしめ、仏道修行の根柢、立脚地を成立せしめるも

のである。

このことから考えるならば、易行道とは菩薩道の修行に耐えない者の為に仮に立てられたものではなく、菩薩道そのものの持つ危機を克服しようとするものである。同時に、「憊弱怯劣」という言葉も、修行に耐え得ない特定の個人の能力を意味するのではなく、上求菩提下化衆生という課題が限りなきものであり、人間の確信を以ては果し遂げられないという問題を浮き彫りにしているのである。

勿論、叱責する言葉でもあることは前に述べた通りである。

安易な道を求めようとするだけの者にとって、「憊弱怯劣」「怯弱下劣」と言われ、「発願して仏道を求むるは三千大千世界を挙ぐるよりも重し」と仏道の厳しさを確かめられることは、仏道を求める基本姿勢が問い直されることである。易行道は安易な道なのではない。

汝もし必ず此の方便を聞かんと欲せば、今当に之を説くべし。(真聖全一・二五四頁 原漢文)

という確かめを通して語り出されるように、「墮二乘地」という危機に直面して初めて聞かんと欲する道であると言えよう。求道において真に易行道が要求されるのは、「墮二乘地」の問題を孕む修行そのものが問い直され、立場の転換が要求されるからである。この意味で、菩薩道の難行に耐え得なかった者が、別の道を易行道に見出すことは決してない。易行道が語られなければ菩薩道は成就し得ないのである。

親鸞が比叡山を下りた理由については、修行を全うし得な

ったからだというように言われることが多い^④。しかし、そのことを単に親鸞個人の能力の問題であると押えるならば、全くの誤りであると言わねばならない。親鸞における「いずれの行もおよびがたき身」という信知は敗北者の言葉ではなく、修行に関わる立場が転換されたことの表明であり、難行として語られてきた修行が行としての意味を具えているのかという問い返しである。

二

龍樹が押えた菩薩道における問題を、更にその理由から問うたのが曇鸞である。

『浄土論註』は、「謹按龍樹菩薩十住毘婆沙」という言葉で以て始まる。それは、『浄土論』を易行道開頭の書として位置づけようとすると共に、その視点は龍樹の意を承けたものであるという自己の立場を表明しようとするからである。

曇鸞は易行道こそが大乗の課題に答え得るものであることを明示するために、難行道と易行道の二種の道という、あえて相對表現をとっている。そして難行道が「難」とされる理由を次のように押えている。

難行道は、謂く五濁の世・無仏の時に於て阿毘跋致を求むるを難と為す。(真聖全一・二七九頁 原漢文)

ここに「世」と「時」が挙げられていることは、一見すると自己の問題を社会と時代とに転嫁しているように見えるかもしれない。しかし、時代と社会が問題になるということは、人間を

時代・社会に生きる關係的存在であると押え、難行道がこの人間に現実的意義を全うし得るかどうかを問うからである。それ故、次に五つにまとめ押えられる「難」も、時代社会の只中で不退転地を求めようとする時に初めて直面する求道上の問題である。

五難の中で前の四つは、修行自体の方向を見失わせる種々の誘惑と言つてよいと思う。つまり、修行を支えているのが成仏の可能性に対する確信であるにも拘らず、その確信が種々の誘惑によって脅かされるのである。この問題については龍樹に関して若干触れたが、曇鸞は更に第五番目として、

ただ是自力にして他力の持つ無し。(真聖全一・二七九頁)

と述べ、成仏の可能性の確信が脅かされる理由を押えている。即ち、難行道を支えている確信そのものが自力であることを明示しているのである。たとえ教えに依つて修行すると言つても、教え自体が自力の思いに捉えられたものであり、自らの思いを以て自ら救われていこうとする出口のない理想に閉じこもることになるのである。前四つの難で示されるような關係存在の事実には直面する時、修行の方向が見失われることは必然と言わねばならない。その時なおも自らの理想に立とうとするならば、關係存在たることを放棄せざるを得ないであろう。

このように確かめることによって、菩薩道における墮二乘地の危機は、自力の確信に依拠していること自体の問題であることがわかる。その意味で、曇鸞が言う「五濁の世・無仏の時」とは、自明のこととされる時代社会の表面的様相ではなく、五

難にまとめられる求不退転地の問題に躓いた者のみが見出す、世と時の現実認識である。自力ということに何の疑問も抱かない立場からは、「難」ということすら問題になってこないと言える。従つて「五濁の世・無仏の時」とは、時代社会の現実を五濁・無仏と指教することによって、自力に立つ人間の在り方を問い返してくる言葉である。次に章を改めてこの問題を考えていきたい。

二 仏説の決定

『教行信証』の中で時機について主題的に述べているのは、「化身土巻」の所謂三願転入の文の後のところからである。

信に知んぬ。聖道の諸教は在世正法の為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をや。(定本一・三〇九頁 原漢文)

ここに親鸞は、人間の根源的かつ普遍的なる要求に答えるものとして選択本願を明かし終わったことを承けて、浄土真宗と聖道の諸教とを決判し、聖道の諸教の持つ問題性を指摘してやる。それは「化身土巻」冒頭に、

然るに濁世の群萌穢悪の含識、乃し九十五種の邪道を出でて半滿権実の法門に入ると雖も、真なる者は甚だ以て難く、実なる者は甚だ以て希なり。偽なる者は甚だ以て多く、虚なる者は甚だ以て滋し。(定本一・二六九頁 原漢文)

と述べたこと理由を、時機の面から押えようとするものであ

る。

一代教を聖道門と浄土門に判別し、聖道門を仮門と押えることは、既に「化身土巻」に述べられている。そこに聖道門は、則ち是自力、利他教化地、方便権門の道路なり。

(定本一・二八九頁 原漢文)

と言われているように、「往生浄土の方便」という意味を持っていることがわかる。しかし、仮は真に入らしめることにおいてその意味を果たすのであり、仮を真と混同することは、仮が仮としての意味を持たないばかりか、偽として作用することになるのである。それ故親鸞は、仮として働く限りは「利他教化地、方便権門の道路」という意味を持つ聖道門ではあるが、それを宗とする立場、即ち聖道の諸教に対しては、徹底して「時を失し機に乖ける」ものとして批判していくのである。

親鸞は「後序」において、

聖道の諸教は行証久しく廃れ、浄土の真宗は証道今盛なり。

(定本一・三八〇頁 原漢文)

と述べるが、そう言い切っていく基点となっているのが「信知聖道諸教」以下の一段なのである。つまり、聖道の諸教が「行証久廢」せざるを得ない理由を、時機不相応という点から見定めようとしているのである。この文章に続く五説・四依の問題は、何故に聖道の諸教が時機不相応であり、浄土真宗が時機相応であるのかを尋ねる視点となっていると思われる。以下、その内容について見ていきたい。

五説については従来指摘されている通り、善導の『観経疏』の「玄義分」に依ったものであり、その元は道綽の『安樂集』第一大門、更には『大智度論』巻二に見ることができ。

善導は「玄義分」説人門において、

四に説人の差別を弁ずとは、凡そ諸経の起説五種に過ぎず。一には仏の説、二には聖弟子の説、三には天仙の説、四には鬼神の説、五には変化の説なり。今此の観経は是、仏の自説なり。(真聖全一・四四六頁 原漢文)

と述べているが、単に『観経』を五説に分ける中の仏説に位置づけようとしたのではない。もしそうであるならば、「仏の自説なり」という言葉で説人門を終わってよいはずである。しかしこれに続いて、

問うて曰く。仏何れの処にか在して説き、何人の為にか説きたまえる。答えて曰く。仏は王宮に在して韋提等の為に説きたまえり。(真聖全一・四四六頁 原漢文)

という問答が設けられているのである。この問答は、『観経』がどこで、誰のために説かれたものであるかを確認することによって『観経』の位置を決定しようとするものである。何故に内容に関することが説人を決定する際に問題となるのであろうか。それは仏説ということが単に分類的に決定されるものではないことを意味していると思われる。『観経』の場合、仏が実業の凡夫である韋提希のために世俗の只中である王舎城で説かれ

た教えであるという、教えの現実的意義の確認によって「仏の自説」と決定されているのである。つまり、内容の確認を通して仏説であると決定されるわけである。

「仏説」について善導は釈名門において、「仏」を「自覚寛他覚行窮満」と押え、更に仏を人間の延長上に見ることを簡んで「如来」と確かめた上で、「説」について次のように述べている。

如来機に対して法を説きたもうに多種不同なり。漸頓宜しきに随い隠彰異有り、或は六根通じて説きたもう、相好も亦然なり、念に応じ縁に随いて皆証益を蒙る也。

(真聖全一・四四四頁 原漢文)

ここから窺えるように、仏説とは「如来」が「機に対して法を説きたもう」が故に「皆証益を蒙る」ものである。このような仏説の意味を、善導は『観経』が王舎城で韋提希のために説かれたというに見たと見えよう。その意味で善導における「仏の自説なり」との決定は、単に積尊の所説を仏説とする文献学的立場とは全く質を異にするものであり、王宮・韋提希の名に代表される具体的現実を離れるならば仏説たり得ないということを言い切っていることとするものである。言わば、仏説とは何かを決定しているのである。

親鸞は善導の意を承けながらも、善導の言葉として引くのではなく、自分の言葉に改めて述べている。

是を以て経家に抛りて師釈を披きたるに、説人の差別を弁ぜば、凡そ諸経の起説五種に過ぎず。一つには仏説、二つ

には聖弟子説、三つには天仙説、四つには鬼神説、五つには変化説なり。爾れば四種の所説は信用に足らず。斯の三経は則ち大聖の自説也。(定本一・三一〇頁 原漢文)

善導の確かめから考えて、ここに問われているのは仏説か否かということであって、經典の形式から見た五説の分類ではない。それ故に仏説以外の四種の所説を「不足信用」と言い切っているところに親鸞の主張を見るべきであろう。この「不足信用」については、「信巻」深心釈で仏の所説を「了教」と押え、菩薩等の説は「了教」であると押えた上で、

唯、仏語を深信して專注奉行すべし。菩薩等の不相応の教を信用して以て疑碍を為し惑いを抱いて、自ら迷いて往生の大益を廃失すべからざれとなり。

(定本一・一〇五頁 原漢文)

と述べることに意を窺えるように思う。いかに教と呼ばれようとも、機に相応しないものであるならば、信じ用うることは、「疑碍を為し惑を抱いて自ら迷う」ことにしかならないのである。「往生の大益を廃失」しないためには「了教」を信用せず、「了教」に依らねばならない。「唯、仏語を深信して專注奉行すべし」と勧められるのはこの故である。

では親鸞は何を以て仏説であることを定めるのであろうか。善導において『観経』を仏説と決定するための確かめは、どこで誰のために説かれたのかという点にあった。ところが、善導が設けていた問答を親鸞は置いていない。それは、善導の言葉が『観経』のみを仏説と決定するためのものであるからという

だけの理由ではない。「斯の三経」という言葉を以て三経の内容を確かめ得るとするからである。親鸞は「教巻」以来述べてきたことを受けて「斯の」と押えているのであり、その内容は、たとえば「三経の真実は選択本願を宗とするなり」という一言によく表わされていると思う。つまり、「斯の三経」は、時機を問わず、齊しく悲引したもう選択本願を宗とし、「皆証益を蒙る」教であるが故に仏説と言えるのである。

ここに親鸞は、選択本願を宗とする三経を「大聖の自説」と決定する。この決定は、三経が時機に相応せる教であることを明かすと同時に、善導が「仏」を「如来」と確認したことを承けて、選択本願を説くことを出世本懐とする如来の言葉としての三経を明すものである。とすれば、単に弥陀の本願が説かれてあるから仏説であると主張しているのではなく、弥陀の本願が説かれなければ「皆証益を蒙る」仏道が明らかにならないことを言おうとしているのである。このことは更に、聖道の諸教が、積尊の所説を以て仏説と受け止めていることの意味を逆に問い返すことにもなる。それが次に、四依の文で述べられてくるのである。

二

親鸞は『大智度論』の文を引くに際し、「大論に四依を釈して云く」という言葉を冠し、主題が四依にあることを先ず明示している。「依」が問題となるのは、前に機に相応するものとして仏説を確かめたことを承けて、教えがいくら機に相応する

と言っても、教えをどのように受け止めるのかという問題は残っているからである。即ち、教えは教えを真に聞き止めた者のみ現実的意味を持つからである。四依は、教えをいかに聞き、いかに依るのかという、教えを受け止める側の問題を明らかにしている。

四依とは次のように述べられている。

涅槃に入りなんとせし時、諸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、了義に依りて不了義に依らざるべしと。(定本一・三一〇頁 原漢文)

この主題が、教えを教えとして聞き止めることにあることを考えるならば、四依といっても経が了義という意味を持ち得るか否かに帰していくと思われる。それを四つに分けて述べるのは、了義経と不了義経を両方並べた上で片方を選ぶということではなく、どこまでも人間の「依」の問題であることを押えるためである。つまり、人に依り、語に依り、識に依る限り、いかなる経であろうとも不了義とならざるを得ず、法に依り、義に依り、智に依ってこそ、経は了義たり得るのである。親鸞は次に「依了義経」の語を「了義経に依るとは」と読まずに「依了義経とは」と読んでいる。それは、了義に依った経が明らかになること、即ち経が教えとして明らかにすること以外に了義経に依るといふ事実はないことを示していると思われる。このことを念頭に置きながら、しばらく「依了義経」の一文に注目したい。

依了義経とは、一切智人有す、仏第一なり。一切諸経書の中に仏法第一なり。一切衆の中に比丘僧第一なり。無仏世の衆生を、仏此を重罪と爲したまへり、見仏の善根を種えざる人なりと。(定本一・三二頁 原漢文)

この文章は、現在見ることのできる『大智度論』の文章とはかなり違っている。特に「無仏世の衆生」という言葉は取意されたものと思われ、その後の言葉も親鸞の独特な読み方がされている。『大智度論』の文意では、仏世に値うことが難しいことを無仏の世の長さで示し、衆生を勵まし、仏に値うことを成り立たしめようとする方便の説であり、「未了義」について述べている部分に当たるとは思われる。しかし親鸞は未了義については全く言及していないから、「依了義経」の内容として読むべき部分である。とすれば、依了義経とは仏・仏法・比丘僧の三宝が人間に関わる一切のものの中で第一であることを明確にするものである。と同時に、無仏世の衆生、即ち無仏の時を生きる者は見仏の善根を種えることができないが故に、重罪とされる存在であることを示すものである。このことが明らかにならない経を、親鸞は「不了義」^⑨と抑えるのである。それは、人に依り、語に依り、識に依る限り、経は教たり得ないことを示すものであり、未だ了義ならざる方便の説という立場を否定するものである。

このように尋ねる時、聖道の諸教が「在世正法の為にして全く像末法滅の時機に非ず」と言われる理由がはっきりしてくる。在世・正法とは積尊自身によって、修行して成仏していくこと

が証明されており、法が正しく伝持され得る時であると言える。しかし、積尊の教えに依る側の問題として、人格的指導者としての積尊とその言葉を以て自らの修道の証明にしようとする意識があるのである。それは積尊を人間の延長上に考え、自らの成仏の可能性を自明のものとしていく意識である。その結果として、積尊をして積尊たらしめた法を見失い、義を忘れた言葉ばかりが氾濫し、衰退していくことは避けられないのである。曇鸞の「ただ是自力にして他力の持つ無し」とは、このような積尊に対する執心を問題にしていたのである。ここに聖道の諸教は、どのような積尊観を立てようとも、積尊に対する人格的執着を超え切つてゆけないが故に、「全く像末法滅の時機に非ず」と言われるのである。とすれば逆に、浄土真宗が普遍・永遠の道たり得るのは、時機を簡はず齊しく悲引したもう選択本願を宗とすることによって、積尊に対する人格的執着を超えしめるからであることがわかる。四依は積尊の入滅を事実として受け止め、積尊をして積尊たらしめた法に目覚ましめようとする教えなのである。しかも、親鸞が「涅槃に入りなんとせし時」という強い意志を表わす言葉として読んでいるように、積尊自身が入滅において示そうとした教えなのである。その意味で、積尊入滅後の衆生にとっての仏説とは、三宝が第一であることと、無仏の世を生きる衆生自身が仏を見ることはできないことが明らかにする以外にはないと言える。

我々は、積尊入滅後の無仏の世を生きているという時の問題を教えらるることを通して、仏に出遇えない重罪とされるべき機

の問題に気づくのである。ここに初めて「仏になるべかりける身」⑩ということが自らの思いにすぎず、自らの力を以てしては「出離の縁あることなき身」⑪である事実が知られるのである。時機を簡はずしく悲引したもうことは、全くの無条件ということの意味しない。「無仏世の衆生」という時機の自覚は要とされるのである。それ故親鸞は、

末代の道俗、善く四依を知りて法を修すべきなり。

(定本一・三二二頁 原漢文)

と呼びかけるのである。

三 末法の意義

前章において尋ねたように、親鸞は聖道の諸教が行証久廢せる理由を、無仏という時の自覚がなく、自らの努力を以て仏道の課題を完遂していこうとするとところに見た。自力に依る限り、仏道の全体が思いに捉えられることは必至であり、釈尊が目覚めた法を見失っていくからであった。このような人間の問題を、親鸞は五説・四依の文で確かめたことに立って、次に道綽の言葉に依りながら「聖道浄土の眞仮を顯開」する。

この文章の展開の次第は大きな意味を持っていると思う。五説・四依の文による確かめを抜きにして時機を述べる場合、たとえば最澄の、

正像稍に過ぎ已りて、末法太だ近きにあり。法華一乗の機、今正しくこれその時なり。

(『守護国界章』日本思想大系四・二四九頁)

という異なった時機相應の説と、単なる対立概念であるとされることを免れない。また慈円の、

弥陀一教利物偏増ノマコトナラン世ニハ、罪障マコトニ消テ極楽ヘマイル人モアルベシ。マダシキ真言止観サカリニモアリヌベキ時、順魔ノ教ニシタガイテ得脱スル人ハヨモアラジ。〔愚管抄〕日本古典文学体系八六・二九五頁

というような、浄土教を所謂末法の時のみに通ずるものと位置づける見解を克服し得ないのである。いくら時機相應を主張しようとも、独断だとされる可能性は払拭し得ないわけである。それは道綽の課題が、聖道門に敢えて相對する形で浄土門を立てようとしたからであった。寓宗的在り方を破ろうとする時には、止むを得ないと言えよう。しかし、「化身土巻」の文脈に組み込まれることによって、道綽の主張も普遍的意味が明確になってくる。つまり、五説・四依を通して、仏説を仏説としていけない人間の問題が押えられるが故に、聖道の諸教は「失時乖機」であり、浄土門と相對し得ないことが明証されるのである。

親鸞は道綽の言葉を四文引いているが、『安樂集』の文章次第に執われず、独自の主張の展開に基づいて四つの文を並べている。第一文は「当今の凡夫」の現実を押えた上で「聖道難証」と決するものである。第二文は、聖道難証の理由を「機と教と時と乖く」ところに見、その証明として『正法念經』と『大集經』月藏分とを挙げ、浄土に勸帰するものである。そして浄土に勸帰する根拠を、釈尊自身の「特留此經」に見定めるのが第

三文であり、第四文は、前の三文全部を承けて「唯有浄土一門可通入路」と結論していく。この中、しばらく第三文に注意してみたい。前に尋ねた「無仏」と同じように、機の問題を問う時としての「末法」の意義を窺えると思うからである。

第三文において道綽が取意して述べていることは、『大経』流通分の一文中に依ったものと見ることができるところが経文では、

当来の世に経道滅尽せんに、我慈悲を以て哀愍し、特に此の経を留めて止住すること百歳せん。其れ衆生有りて斯の経に値う者は、意の所願に隨いて皆得度すべし。

(真聖全一・四六頁 原漢文)

とあり、「当来の世」とあるだけで、「経道滅尽」の時を時間的に限定してはいない。では道綽が、

経の住滅を弁ぜば、謂く釈迦牟尼仏一代、正法五百年、像法一千年、末法一万年には衆生滅じ尽き、諸経悉く滅せん。如来痛焼の衆生を悲哀して、特に此の経を留めて止住せんこと百年ならん。(定本一・三二三頁 原漢文)

と述べ、正法・像法・末法の語を挙げ、具体的年時を以て押えようとしていることはどういう意味なのであろうか。

この文について或いは次のように読めるかもしれない。第三文は第二文の『大集経』の文を承けており、正法・像法一千五百年の後の末法において、釈尊一代の教が悉く滅していく時に、釈尊が弥陀の本願を説く『大経』を特に留められたことを表わし、それ故に浄土の教は末法の時機に相応していることを述べ

ている、と。しかし、この捉え方では末法という限定された時機のみに相応すると解され得る面を持っており、親鸞が「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をや」と述べた課題を十分に表現しているとは言えない。「経の住滅を弁ぜば」という書き出しに注目するならば、この文は、悉く滅していく「諸経」と、釈尊によって持留され止住する「此経」との違いを明そうとしていると思われる。

前述したように、教えを受け止める側には釈尊に対する執心の故に、釈尊をして釈尊たらしめた法を見失っていくという問題があった。いくら教えられようとも、識に依って語に執られるが故に不了義となっていくのである。その問題がここでは「諸経悉く滅せん」と押えられているのである。これに対し、「特留」せられる「此経」とは、釈尊をして釈尊たらしめた法を弥陀の本願として説くことにおいて、釈尊に対する執心を破るが故に、「斯の経に値う者は意の所願に隨いて皆得度」することができるとある。しかし一つだけ問題がある。たとえ「皆得度すべ」き経であっても、釈尊に対する執心に全く気づかず、釈尊の教えに依っていると信じて疑わない立場では、この経に値えないという問題である。ここに釈尊が「此経」を「経道滅尽」を待って「特留」しなければならぬ所以がある。弥陀の本願は時機を簡はず齊しく悲引したものであるが、釈尊が弥陀の本願を説かれた意味が見えてくるのは、他の諸経が悉く滅する時なのである。人間は何かを頼りにしている間は、頼っている自分は見えない。何も頼りとするものが無くなった

時に頼ろうとして自分の心に気づくのである。「経道滅尽」は、釈尊を頼りとする立場の必然の結果であるが、それはまた釈尊の特留したもう経に出遇うための必須条件でもある。

このように尋ねるならば「正法五百年、像法一千年、末法一万年」と具体的年時を当てて「経道滅尽」を言おうとする道緯の意図が見えてくる。即ち、経道滅尽を「当来の世」のこととしてではなく、自らが生きている末法の「今」のこととして受け止めようとしたのである。勿論、末法の規定は当時広く用いられていた釈尊誕生の年時や正像末の年代区分に依ったものであろう。しかし、その末法が持つ意味を「経道滅尽」と受け止めることによって、末法の今は単に釈迦教衰退の結果ではなく、釈尊が「痛焼の衆生を悲哀して特に此の経を留め」たもう時であることが明らかになるのである。

ここに正像末三時の思想は大きく転換する。即ち、教行証の三法具備の正法から教行二法の像法へ、そして教のみの末法へという釈迦教衰退の表面だけを見るのではなく、衰退という形を通して衰退せしめる人間の自力性を問い返し、「経道滅尽」の事実を自覚せしめるものとして正像末を押えるのである。正像末は、感傷的な時代状況の把握や、客観的年代区分によって決定されるべきものではない。「経道滅尽」を内容とする末法を「当今」として自覚するところにはじめて意味を持つのである。親鸞が「三時教」^⑭という言葉を用いて押えるように、正像末の三時は、末法であることを自覚せしめることによって、弥陀の本願を明そうとする釈尊自身の教えなのである。末法が説かれな

くては、人間は自力に依り続け、弥陀の本願に出遇っていけないのである。

前に掲げた慈円の「まだ弥陀一教利物の時ではない」というような理論は、正像末の三時が立てられた旨趣を無視するばかりか、自らが修している仏道が衰退していくものであることを自ら暴露していると言えよう。末法の時を生きながら正法であるかの如き夢を描き続けることは、『大集経』によって、

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。(定本一・三二三頁 原漢文)

と言われるように、流転を重ねることではない。故に親鸞は、道緯の言葉を結んで次のように述べてくる。

爾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。

(定本一・三二三頁 原漢文)

自らの努力を以ては決して火宅を出ることができない釈尊滅後の衆生は、末代を生きているという己れが分を思量することによってこそ、唯一の「通入すべき路」に遇い得るのである。「唯有浄土一門可通入路」という確信の基点には、仏がましまさないう末代を生きる者という時機の自覚があるのである。

おわりに

親鸞は、釈尊滅後の無仏の世を生きる出離の縁なき者という時機の問題を問うことによって、「真実の教」を尋ね当てた。それは、世と時を生きていながら時機が問題にならない場合、

仏道は人間の意識内に捉えられ、人間の現実から遊離していかざるを得ないことを見抜いたからであった。その意味で、時機が問題にされないまま弥陀の本願の普遍性が強調されることは、衰退の道を歩まざるを得ない聖道の諸教と質を同じくするものであり、その結果、弥陀の本願もまた実働性を失っていくことになる。親鸞が聖道の諸教との訣別を通して明らかにした浄土の真宗は、時機の自覚において、恒に「今」として証道盛なる仏道である。

尚、時機の自覚内容については機教相応の視点から更に述べなければならぬが、今後の課題としたい。

註

- ① 坂東本では欠失しており確認できないが、西本願寺本・専修寺本とも総序の後にこの語を置いていることから考えて、六巻通じての標準と見るべきである。
- ② 「如来所以興出世 唯說弥陀本願海」(定本一・八六頁)に依る。
- ③ 眞聖全一・二五四頁。

④ 覚如の『親鸞伝絵』(眞聖全三・六三九頁)、『報恩講私記』(眞聖全三・六五六頁)や存覚の『歎徳文』(眞聖全三・六六一頁)など参照。

⑤ 定本二・和讃篇四〇頁。

⑥ 定本一・二八七頁 原漢文。

⑦ 『教行信証』において「釈迦」が「如来」と押えられ、またここでは「大聖」と語られることの意味は、出世本懐と併せて考えなければならないが、別稿に譲りたい。

⑧ 大正蔵二五・二二五頁参照。

⑨ 大正蔵では「未了義」となっている。この本が親鸞の見たものと同じであるかは確認できず、従って親鸞が文字を改めたかどうかも決定することはできない。しかし少なくとも今述べるような意味からして、「未了義」ということは、親鸞の主張にはなり得ない。

⑩ 定本四・言行篇(一)五頁。

⑪ 定本四・言行篇(一)三七頁。

⑫ 「世間に仏ましますも基だ傾うこと難し」(定本一・一四頁原漢文)と語られる難信の問題は、「無仏世の衆生」と教えられることがないならば仏に傾ういけない人間の執心が根底にあることがわかる。

⑬ 定本一・三一頁 原漢文。

⑭ 定本一・三一四頁。