

善導大師に於ける仏弟子積の位置

広瀬 杲

一

仏教の歴史を貫くものが、仏弟子による教法領受の精神であるということとは、きわめて明らかなことである。しかし、そのことは余りにも明瞭に過ぎるがゆえに、必ずしもつねに確認されているとは限らない。それにもかかわらず、仏教が仏教として伝統され続けてきたという、その事実のうちには、仏弟子による教法念持の力以外のなものをも、見出すことはできない。

換言すれば、仏教が真に永遠の教法であるということは、それが、学解の対象として考究説解されることによつて、証明されてきたのではない。むしろ、そのような考究を可能ならしめるものは、教それ自体であるといわねばならない。即ち「経者常也」ということは、他からの如何なる証明をもまつことなく経―教―そのものが自ら証明すべきことであり、その自証の場が行証道である。しかば、自らの今日的な課題として、教行証の三法の具欠を問うことこそ、仏教の永遠性を証明する、唯一の道であるといわねばならない。

われわれは、ともすれば教と行証とを相対関係において考えている。しかし、そうした発想それ自体が、すでに教を見失つてのことなのである、教の自証の場として、行証道があると

いうことは、教は行証としてしかなく、行証は教においてしかありえないという端的な事実を物語るものであり、それが、機教相応という言葉で、あらわされることであるに違いない。しかば行証道とは教に随順する生であり、さらに端的にいえば帰命の生である。とするならば、仏弟子による教仏領受の精神とは、帰命の心のほかにはない。仏教の伝統は、まさしくこの帰命の伝統以外のなものでもなかつたのである。

二

しかし、そのように教に全托することが、帰命の精神であるならば、それは本質的には、決して特殊な人のころではなくただ生涯を教のなかに尽す群萌のころである、というてよいであろう。仏教をあまりなく、仏教として伝統してきたものは、まさしくこの群萌の念持であつたのであり、われわれは、仏教の歴史の精神を、そこに見出すことができるのである。

したがつてこの歴史の精神は、つねに無言のうちに、現に仏教が仏教としてあるか否かを、厳しく審判し続けるのである。この群萌のころによつてなされる歴史の審判を自らに聞き、深い仏弟子の身のいたみを通して、仏教の時機相応性を確認したものが、浄土教の歴史であつた。ここに、教行証の三法の具欠を課題とする正像末の三時観をもつて、自らの仏教史観とする浄土教の、普遍的な意味が存在する。このようにみえてくるならば「愚痴にかえる」という浄土教こそ、仏教の歴史の基底にふれたものといわねばならない。

三

そのことは、「帰命即是礼拝、然礼拝但是恭敬不_二必帰命_一、帰

命必是礼拝」(浄土論註上)という曇鸞の言葉が、明らかに示している。しかし、それを更に具体的に決定したのは「当今末法現是五濁惡世、唯有浄土一門可通入路」(安樂集上)という、道綽の言葉であろう。即ち教のみありて行証なしといわれる末法を、「当今……現是」とおさえて「何故に」と問うことを通して、教行証三法の具する道を浄土の一門に発見したのである。

教のみありて行証なしという現実が何故におこるのか。一たびこう問うたとき、その理由を時代と環境とに転嫁することは許されない。何故ならば、もし転嫁できるとすれば、仏教の永遠性の一つの観念でしかなくなるからである。それにもかかわらず、当今は末法である。それは何故か。これに答えるものはただ帰命の精神の確め以外にはないであろう。そこにこそ「唯有浄土一門可通入路」という、明らかな決定がなされることとなつたのである。

しかし、問題は更に徹底されなくてはならない。一体なぜ、礼拝はただ恭敬にとどまつて、帰命にまで徹しえないのであるうか。それは、礼拝して教を聞こうとするものの、修行力の不足、若くは能力の欠如等によるものであろうか。若し、そうした人間の自修の力によつて、礼拝は常に帰命に徹しうるものならば、数多くの修道者をうんできた仏教に、教のみあつて行証なしという末法はないはずであろう。

四

そこに、末法到来の必然的理由を、人間性の根源に帰ることによつて確かめると同時に、仏弟子の精神回復の必然性を、ま

つたく新しい世界に見開いたのが善導である。「一句一字不可加減、欲写者一如經法、應知」(散善義)とまでいうて、聖道諸師の『觀經』理解のあやまりを批判した、所謂「古今楷定」の意義は、ここに見出されなくてはならない。「古今楷定」とは、經典についての理解のあやまりを批判することではなく、經典に対する態度の根本的な転換を明らかにするものである。それにつき、ここで詳説することは許されないが、善導をしてそれをなさめたものは『觀經』散善九品段の最初に説かれる、三心の教によるものである。善導にとり散善九品とは「看此觀經定善及三輩上下文意、總是仏去世後五濁凡夫、但以遇緣有異致令九品差別」(玄義分)と述べている如く、人間のすべての在り方をそこに撰しているのであり、したがつてそのはじめにおかれている三心は「亦通定善之義」(散善義)といわれる如く、すべての人間の心である。

その人間の心、端的にいえば心が、仏の教として説かれているのは何故であろうか。善導は自らそれを問ひ「正明并定三心以為正因、即有其二、一明世尊隨機顯益意、難知、非仏自問自徵、無由得解、二明如來還自答前三心之数、經云一者至誠心……」(散善義)と答えて、三心釈をおこした。それ故、三心釈はいわゆる三心の解釈ではなく、三心の教の領受にはかならないのである。

五

人間の心が仏により教えられる。ということとは、人間は人間自身にとり不明な存在である、ということをも明らかにしている。しかも、その不明であることを、自明なことを考えている

ところに、恰も教を必要としないかの如き生き方を続けていくのである。それこそ、無明存在としての人間の在り方である。しかし、このような存在の無明性は、人間自身が無明として知り得るものではない。実はそこにこそ、無明の無明たる所以があるのである。

『観經』が九品段のはじめに、三心を教えられるのは、この不明を自明なこととして疑うことのない人間の心そのものを、教えようとするものである。したがって、三心を教える仏の教意は、人間にとつては「意密」なのである。ただ教にしたがつていこうとする実践を通してのみ、その「意密」が人間自身のうちに開かれてくるのであり、その境位が、三心積の帰結である深心積、即ち機法二種深信にほかならない。

親鸞の領解にしたがうならば、機の深信は「決定して自身を深信する」ことであり、法の深信は「決定して乗彼願力を深信する」ことである。しかも、深信とは「深信知」（往生礼讃）なるが故に、それは、かつて知ることのなかつたもの、また、人間の知解により知ることの許されないものが、人間の知解を超えて知られたということである。

しからば、そうしたありかたにおいて知られたものは何か。それは、現にここにかく生きている自己自身である。しかもそれは、無始已来知ることなくして、しかも現に生きている、という自己自身である。即ち、南無阿弥陀仏の機と、南無阿弥陀仏の法との二種が深信知されたのである。換言すれば、それこそ、教えられた自己自身であり、教えられる自己自身なのである。

六

教を必要としないかの如くにして生きる人間の無始の無明性が、生存のただなかに明らかにされるのである、と同時に、教に遇うことなくしては、ついに自己自身に遇うことのできなかつた自分を知らしめられるのである。実はここに、教のみありて行証なしという末法到来の必然性と、現に教行証三法の具備する必然性が、明らかにされる。即ち、真の仏弟子の精神たる帰命のこころの開かれる境位が、ここに徹底されたのである。

したがって、善導はこの二種深信を七深信に開いたのである。二種深信から開かれることとなつた五つの深信積が、真の仏弟子の精神を明らかにするものであることは、疑う余地はない。就中、第五、第六、第七の三深信は徹底して、真の仏弟子を明らかにするものであり、実はここに、善導における古今楷定の根本がある。

このようにして、曇鸞によつて提起された仏弟子の精神の課題が、善導の三心積、就中、深心積において徹底されることにより、仏教を伝持する帰命の心が、真に明らかにされることとなつたのであり、やがてそれは、親鸞の仏弟子積を生むこととなるのである。