

時 機 相 應

松 原 祐 善

時機相應の法なることが、由來淨土教の傳統に於てそれが展開の上に、特に重要な獨自の意義を以て語られてゐることであるが、私には少くとも時機の問題、やがて時機の目覺めといふ一の宗教的自覺こそ、淨土教の救済を根本的に性格づけてゐるものゝやうに考へられるのである。すなはち淨土教の救済はあくまで歴史的であることである。換言すればその救済は歴史の課題に於てはじめて闡明されるものと思はれる。たとへば曇鸞大師に於ける自力・他力といひ、導綽禪師の聖道・淨土の二門の敎判といひ、善導大師の機法二種深信といふも、すべて時機の課題が唯一の契機となつてゐるといつても過言でないと思ふ。近くは親鸞聖人に於ける淨土の敎行證は正像末三時の興廢に仰がれ來つたものであることは周知

の如くである。かくて時機の問題を前面に持出し、それを通路としてはじめて淨土教の救済は物語られるといつてよい。すなはち淨土教の敎學にとつては時機の問題こそその中心課題であつたといへよう。

ともかくも時機相應といへば、一應吾々に時代への關心、また人間現實への關心を呼び醒ますものといへよう。しかしそのことは決して妥協的に時代への思想的迎合の如く考へられてはならない。そこには強靱なる佛教の歴史觀がある事を忘れてはならぬ。それは時代のあらゆる課題を荷負しつゝあくまでも人間存在の究極をつきつめ、そこに新しき意味を發見し時代そのものに救済の光を齎さんとするものである。ともすれば吾々は佛道を學びつゝ佛道本來の願を忘れて、單なる自己關心の人間的要求を以て佛教を把握せんとする顛倒を侵し易いのである。既に淨土教の興起はこの時機相應のところに語られ

來つたことである。思ふに時機の課題はつねに恰も外より不可思議の威力を以て現在の吾々に迫り來り、時機の到來として吾々に責任ある應答決斷を要求してゐる。佛教が時機の問題を取り上げけることは、その課題を自らに荷負することであるとともに、一面時機の課題に於て佛教それ自らが問はれ來ることであらう。佛教に正像末の三時の敎説が語られ來つた所以のものはまさしくそこにあらうと思はれる。而してこの時機の課題を契機として特に淨土敎の救済の歴史は展開され來つたことである。かくて淨土の敎法は内にあらゆる時代を包み人間罪業の現實を摘發し、その機を召喚擷取して已まぬといへよう。目覺め來れば時機の課題は本來佛道のなかにあつたことである。すなはち淨土の敎法はそれに答へて開顯され、時機の目覺めを先とし、時代に於て時代そのものゝ救済を宣示せんとするものといへる。

凡そ時機の問題の語らるゝところ、そこには現に生ける具體的な時代の問題、その問題に於て人間の現實そのものが問はれてゐることである。時を知れ、己が能を思量せよ、それが淨土の祖師の叫びであつたやうである。

もと吾々は時代を離れ歴史を超えて生きうるものではない。吾々の問題は時代の問題、歴史の問題を離れてないことである。時代の前に吾々は一底下の凡夫たるに過ぎない。歴史の威力の前に自我の一切は放擲せしめられる。

かくて時機の課題は吾々が時代の外に起ち歴史の外にあつて歴史を問ふことではない。否な共々自らが歴史に召喚され、時機そのものに呼び醒さるゝことである。まづ吾々は時代の外に起ち己が主觀を以て時代を眺め時代を認識しうとする傲慢を止めねばならぬ。謙虛に己を虚しくして時代そのものに跪かねばならぬ。救済の端初はけだしそこに開けよう。眞實の救済は時代を超え歴史を超えて別の領域にあるのではない。救済は歴史そのものに切り開かれ來るものである。時機到來の目覺めに宗教的回心は發くるのである。この歴史の救済に於て、はじめて人間の救済はうつしく語られうることである。問題は時機とは何ぞやと問ふことでなく、時機そのものの喚び懸けに吾々自ら責任を以て應答することである。吾々の祖先はこの時機の目覺めを末法と受けとつたのである。かゝる意味に於て私は特に親鸞聖人の上にその末法

の時代觀を少しくたづねて見たいと思ふのである。

二

佛教の時代觀として大乘の諸經論には夙に正像末の興廢が語られてゐることである。親鸞聖人は化身土文類に正眞の教意に據りて古徳の傳説を披く、聖道淨土の眞假を顯し、邪偽異執の外教を教誡す、如來涅槃の時代を勘決して正像末の旨際を開示す

といひ、道綽禪師の安樂集、次いで傳教大師の末法燈明記を引文されてゐる。こゝに古徳の傳説とあるはこの二大師を指したまふのであらう。この二大師によりて聖人は正像末の三時の旨際を開示せんとしたまふのである。而して正眞の教意とはまさしくは淨土の三經をさしたまふのであらう。いま正像末の旨際を開示することに依り、聖道・淨土の眞假を顯はし、やがて邪偽異執の外教をも教誡せんとしたまふ如くである。

思ふに道綽禪師は曇鸞大師の「五濁の世・無佛の時」の痛感を承けつゝ、大集月藏經等の教説により正像末の三時を時代觀とし、更に歴史觀として一の組織を以てはじめ

て語つて來られたやうである。而してこの時代觀に立ちて禪師は明かに一代の佛教を聖道・淨土の二門に分ちたまふたのである。かくして正像末の三時觀は禪師によりて淨土教學の中心課題としてうち出されて來たのである。

所謂教相判釋といふことは隋唐の支那佛教の特徴ともいへるが、禪師に於けるこの二門の教判は、或は禪師の時代背景の然らしむるところであつたといへようが、また一面三階教の信仰禪師の影響をも考へうるかも知れないが、矢張り曇鸞大師の精神を中心に承けられたに相違ない。しかしこの教判は同時代の支那に於ける各宗の諸師の教判と全くその趣きを異にするものといへよう。そこに問はれてゐるものは最早教理の淺深優劣ではなくなつてゐる。そこには時代そのものの歴史そのもののへの關心がその前面に持ち出されてゐるのである。つまり佛道の問題は自己の實踐修行の眞偽にあつたことである。而して眞の教法は教理の批判論議にあるのではなく、全きそれが領受をこそ要められてゐることである。而してそのことは禪師にありて一に時に乖くと、時に相應するとい

關つてあることである。時を知らざるに依り教法は遂にその行證を缺くのである。まづ時を知れ、時そのものが教法を、時代が教法を開くのであつて、時を知ることがひとり眞實の教法に遇ふ所以の如く説かれてくる。安樂集上の終りに

聖道の一種は今の時に證し難し、一には大聖を去ること遙遠なるに由り、二には理深く解微なるに由る。大集經にいはく、わが末法の時の中の億々の衆生、行を起し道を修せんに、いまだ一人として得るものあらじと。當今は末法にしてこれ五濁惡世なり。たゞ淨土の一門のみありて通入すべきみちなり。

といはれてゐる。そこにきかるべきものは先づ以て今の時である。聖道は今の時に證し難しといひ、當今は末法なり、淨土の一門のみありて通入すといふ。時を知らず時に乖くの故に聖道の教は行證を缺き無價值と決定されてくる。如何に深遠の教理と雖も時の目覺めに對しては、或は手足纏ひとなり邪魔物となる。眞の教法は時に於て、時とともにといはねばならない。更に時そのものを知らしむるが教法のいのちであつたといへよう。教法のい

のちは時のなかに生き、時代そのものゝ光となるといふことである。時はつねに吾々を呼びかけ、吾々をして不斷に虚しく傾聽せしめずば己まぬものである。吾々は決して時を超えてあるのではない。吾々はつねに時の中にあることである。時に抗しうる此の世に何ものもないといへる。吾々は時の前に全く無能無力である。いま淨土の教法はこの時を知らしめ、喚びさまし、時そのものゝ痛感に聞ゆる、時そのものに展開され來る教法であつたことである。時の目覺めは始めてこの教法のなかにといはねばならない。

禪師は安樂集の劈頭にありて、第一に「教興の所由を明して時に約し機に被らしめて勸めて淨土に歸せしむ」といひ「若し教、時機に赴けば修し易く悟り易し、若し機、教と時に乖けば修し難く入り難し」といはれてゐる。教は時に相應し、機は時の目覺めに、特に時に於て呼びさまさるゝ如くである。かくて正法念經（正法念經とは禪師の記憶の失ならんといはるゝ坐禪三昧經にあり）によりて

行者一心に道を求めんとき常に當に時と方便とを觀察

すべし。若し時を得ざれば方便なし。これを名けて失となす。利と名けず。何んとなれば、濕へる木を攢りて以て火を求めんに火得べからず、時にあらざるが故に。若し乾れたる薪を折りて水を覓めんに水得べからず、智なきが如きの故に。

といはれて居る。然らばこゝに時は如何に吾々に教示され来るのであらうか。禪師はこゝに大集月藏經に依りて、五箇五百年の教説を引文されてゐるのである。

佛滅後の第一の五百年には我が弟子慧を學すること堅固なることを得ん。第二の五百年には定を學すること堅固なることを得ん。第三の五百年には多聞讀誦を學すること堅固なることを得ん。第四の五百年には塔寺を造立し福を修し懺悔すること堅固なることを得ん。第五の五百年には白法隱滞して多く評訟有らん、微しき善法ありて堅固なることを得ん。

とある。なほ禪師は別に安樂集下に經の住滅を語つて釋迦牟尼佛一代の正法五百年。像法千年。末法萬年。衆生滅び盡き諸經悉く滅せむ。如來痛燒の衆生を悲哀し特に此經を留めて止住すること百歲ならむ。

といはれてゐる。こゝに大集月藏經の五箇の五百年の教説と併せて禪師の時代觀をきくことが出来る。特留此經止住百歳の語は周知の如く大無量壽經の流通分の經語である。この經に語らるゝ經道の滅盡は釋迦佛の豫言として一應この經の流通に附加された如く考へられるであらうが、むしろ大無量壽經が説く本願の歴史の展開は法滅・劫滅の衆生を包みつゝ外に鋭く經道滅盡の末法の時機を宣示したまふやうである。

ともあれこゝに五箇五百年の教説といひ、正像末の三時の教説は如何に受けとらるべきものであらうか。佛教が説くこの時代觀は或は一應佛道展開の歴史過程を解釋せるものと理解することも出来る。或はこれを以て釋迦佛滅後の教徒に對する教訓教誡を語られしものともいへよう。しかし吾々はこの時代觀をそれとのみは受けとり得ぬのである。謂はゞこの教説の如何に關らずそれに先立ち末法到來の時の威力は現前の歴史的事實としてつねに迫つてゐる。而してこの教説の根源にまた法滅と劫滅の思想あることを思ふ。佛の滅後、釋迦佛の教法は正像末の三時に移され、遂に末法第五の五百年には白法の

隱滞が告げられてゐる。それは釋迦教の危機を語ることではない。全人類の歴史の事實そのものがしかあることをいふのである。道綽禪師に於ける時の痛感、その無限の深さはこの人類の歴史そのもの、無限の深さに根ざしてゐるのである。佛教が正像末の三時を説くといふよりも、正像末の三時に於て佛教自らが問はれてゐるのである。世の末、時の墮落を語ることゝ於て嚴肅なる時そのもの、歩みを、人類の罪業を語ることゝ於て歴史そのものを吾々に喚びかけるのである。歴史に於て吾々ははじめて個人の誇りをうつくしく抛擲せしめられる。歴史隨順のところに歴史を荷負し歴史を越ゆる道理あることを知らしめられる。末法の時代觀は眞實に世を知り、新しく世の意義を謙虛にきゝ開かんとするものである。末法の痛感是一片の感傷でもなく、世を厭ひ世を遁れんとするものでもない。眞に時代を歴史そのものを荷負せしめられての痛感である。思ふにこの末法の時代觀を内に包み得ざる歴史觀ありとせば、それは眞實に歴史の現實を包み得ざるものであり、換言すれば現實の吾々を救ふ光の歴史とはいへないであらう。

今や時は末法時中と告げられて居る。この明かな時の目覺めに於て、吾々はこの時と、もに救はれゆく教法を仰がなくてはならぬ。道綽禪師にありてはこの時に垂き個人の救済解脱を中心とするその道を聖道門として、教あつて行證を缺く時機不相應の法として選り捨てられた。その道は恐らくつねに時に迫まれ現實の不安とその深淵に永遠の安きを得ないであらう。ひとり眞實の佛教は時に相應し時そのものを救ひゆく淨土の一門あるのみと決定せられたのである。云はく

今の時の衆生を計るに、即ち佛世を去りて第四の五百年に當り正しく是れ懺悔して福を修して應に佛名を稱すべき時なり。

と、禪師は明かに時機に答てかく決着しかく決斷なされたのである。

三

道綽禪師の安樂集に次ぎ、親鸞聖人は傳教大師の末法燈明記の殆んどその全篇を盡して引文されてゐるのである。この記の概要について傳教大師自ら「正像末の旨際

を詳かにして、試みに破持僧の事を彰さむ」といひ「なか
に於て三あり。初めに正像末を決す、次に破持僧の事を
定む、後に教を擧て比例す」と科して居られる。これに
依りてこの記の末法燈明なる題號も自ら理解さるゝであ
らう。古來この題號につき燈明を三寶のことゝ解し、無
戒名字の比丘を以て末法の燈明となすことに解釋されて
ゐるが、何かそこに落ちつかぬものがある。了詳師の講
義によれば末法の時機を燈明すると理解されてゐる。前
者にありてはこの記が單に無戒名字の比丘の辯明の如く
また辯護の意圖のもとになされた感じが残るが、後者に
ありては末法を燈明する、末法の時そのものを闡明する
ことがこの記を一貫する精神であることが知られるので
ある。而してかく解することが、大師の「正像末の旨際
を詳かにして、試みに破持僧の事を彰さむ」との旨趣に
相應することであり、また大師の精神はそこにあつたこ
とゝ思はれる。従つてそこに彰はされてくる破持僧の事
は全く大師の私ではない、公明なる佛教の時代觀である
ことである。大師は本文中に「時運自ら爾り、人の故に
爾るに非ず」といひ「末法法爾」と説いてゐる。このこ

とは大師自らそれに隨順したまふ大師の眞劍なる歴史觀
の表白であるといへよう。吾々はこゝにこの大師に
伏尋^ニ思^ニ已^ニ行^ニ跡^ニ無^ニ戒^ニ竊^ニ受^ニ四^ニ事^ニ之^ニ勞^ニ愚^ニ痴^ニ又^ニ成^ニ四^ニ生^ニ之^ニ
怨^ニ乃至^ニ愚^ニ中^ニ極^ニ愚^ニ、狂^ニ中^ニ極^ニ狂^ニ、塵^ニ禿^ニ有^ニ情^ニ底^ニ下^ニ最^ニ澄^ニ、上^ニ
違^ニ於^ニ諸^ニ佛^ニ中^ニ背^ニ於^ニ皇^ニ法^ニ下^ニ闕^ニ於^ニ孝^ニ禮^ニ
といふかの入山の有名な願文ありしことを忘れてはなら
ない。

扱てこの記を拜讀するに、先づ正像末を決するに、諸
説のなか慈恩の般若の會釋により賢劫經の教説を引き
佛涅槃の後、正法五百年、像法一千年、この千五百年
の後釋迦の法滅盡せん。

といひ、善見論の涅槃經の説を會釋しつゝ大師はこの一
説をとることをいうて居る。次で六番の問答がある。い
まその問答の一端を略示すれば、

第一の問答に於ては千五百年中の行事を問ひ、大術經
に依りてつづさにこれに答へ、千五百年の後は戒定慧で
あることなく、大集月藏經の五箇五百年の教説を引文し、
末法はやがて滅法の義なることを釋成してゐる。

第二問答に於て、今の世は何れの時に當れるかを問ひ、

佛滅後の年代を明しそれにつき次の二説をあけてゐる。

一は法上師の周異記による説、佛入滅を周の第五の主穆王五十三年壬申の年とし、わが延暦二十年に至る一千七百五十歳としてゐる。二には費長房の魯の春秋による説、佛入滅を周の第二十の主匡王班四年壬申の年とし、延暦二十年辛巳に至る一千四百十歳としてゐる。親鸞聖人は前説を承けて元仁元年甲申に至る二千一百七十三歳としてゐる。

かくて大師は今の時はまさしく像法最末の時、行事既に末法と同ぜることを以て答へられてゐる。「しかれば即ち末法の中に於てはたゞ言教のみありて、行證なけむ。若し戒法あらば破戒あるべし。既に戒法なし、何れの戒を破せんに由りてか、しかも戒あらんや。破戒なほなし、何かに況んや持戒をや」といふ。

第三問答に於ては今更らに公然と末法無戒をいかに瘡なきに傷む如しとする問者を呵して、「正像末の所有の行事ひろく諸經にのせたり乃至豈自身の邪話を貪求して持國の正法を隱蔽せんや」といひ「末法にはたゞ名字の比丘のみあらん、この名字を世の眞實とせん」というて居る。

而して「もし末法のなかに持戒あらば既に是れ怪異なり、市に虎あらんが如し、是れ誰か信すべき」と。

第四問答には末法の名字を世の眞實とするは何れの經典に據れるかを問うて、大集經を以てこれに答へてゐる。

第五問答には時について破戒無戒も毀譽あることをいふ。すなはち「時に隨ひて制許す、これ大聖の旨なり」と。

第六問答は更に無戒破戒に毀譽ある義を、大集・涅槃・十輪・大悲の諸經によりて廣く三時にわたりて敷衍してゐる。而して「これらの諸經にみな年代をさして、將來末世の名字の比丘をもて世の導師とす」といひ「若し正法の時の制文をもて、しかも末世の名字の僧を制せば、教と機とあひそむき、人と法と合せず、これによりて律にいはく、非制を制すれば、是れすなはち三明の記說するところを斷ず、是れ罪あり」と、凡そこの記の製作の意圖がこゝに答へられてあるやうである。この記はまさしく正像末を決して末法無戒を燈明することにあつたのである。

かくて最後に大師は教を擧げて時代の社會事象と比例せんことをいひ、像法決疑、遺教、法行、鹿子母、仁王

等の諸經を引文しつゝ、

推仁王等二拜僧統一以爲破僧之俗二彼大集等稱無戒一
以爲濟世之寶一豈留破國之蝗一還棄保家之寶一須不
分二類一共漁一味一僧尼不絶一跡鳴鐘不失一時然乃
允末法之教一令有國之道一

と結ばれて居る。こゝに大師の護國の熱意と正法護持の
悲願を仰がずには居れぬ。正しくこの大師によりて日本
の佛教が全く支那大陸のそれと異なる展開を示したこと
を想起すべきである。

そもそもこの記の製作は本文に延暦二十年とあつて、
大師入唐以前三年、すなはち大師の三十五歳の選述であ
ることが知られる。古來この製作の動機として、當時の
僧風の頹廢著きたため、桓武天皇延暦十七年四月詔を下
したまひ、三十五歳以上の者にあらざれば出家を許さず、
また經論にもよく達し、道心堅固なるものを選びて僧と
し、破戒非法の者は遂に寺より追放すべしとせられたる
に對し、大師はかゝる嚴規の下にありては却つて三寶の
衰滅せんことを憂へてこの記を製作されたものといはれ
て居る。大師の「愚僧等率ね天綱に容り、俯して嚴科を

仰ぐ、未だ寧處に遑あらず」とあるに、凡そその間の消
息を推しうるやうである。吾々は當代に於ける僧風の墮
落についてはこれを記録の上に求めうる譯ではあるが、
この僧界の墮落を刷新せんためかくも嚴科を以てしたま
ふ天皇の思召は深く仰がれなくてはならぬ。國家統治の
上より當時僧界の革新が如何に重要事であり、またその
頹廢が如何に軫念を惱まし奉つたかを拜察され得て恐懼
に堪へない。かくてこの記はその大御心に應へたまふ大
師の眞劍なる表白といへるであらう。既に延暦十六年に
は大師は内供奉となり、國家護持の重要な職分に起つ
て居られることである。この記の序に

夫範二衛一如一以流化者法王 光宅四海一 以垂風
者仁王 然則仁王法王互顯而開物眞諦俗諦遞因而弘
教 所以玄籍盈平宇內一 嘉猷溢平天下一

とあるは、蓋しこれ大師の國家への志願であり、生涯自
らその使命としたまふところをきゝうるやうである。い
ままた「末法を燈明する」この記の製作は全く個人の問題
ではなく時代を背負うて正しく「持國の正法」を掲ぐる所
以であつたのである。

翻つて大師が正像末の三時を語らるゝはこの記のみではない。大師の選述に正像末文といふがある。また他に三時證文、顯佛滅後年代述記の著ありしことが傳へられてゐる。この正像末文には「釋迦滅してこのかた、弘仁三年の聖辰迄千七百四十歳。正の五百歳は教行證具すれば正法と名く。像法千歳は唯教行のみありて果證あること無ければ像法と名く。末法萬歳は唯佛の教のみありて行證の者なければ末法と名く。今末法に入ること二百四十歳なり」というてゐる。末法灯明記では延暦二十年とあつて佛滅後千七百五十年といはれ、この末文ではその十一年後の弘仁三年とあつて佛滅後千七百四十年とあり、兩者の佛滅年代に相違するやうであるが、この文は別の根據によられたものと思はる。蓋し大師の教學はこの時代觀を基調としてのものであるといへないであらうか。少くとも末法觀はその教學のなかに重要な位置を占めてゐることは否まれ得ないと思ふ。法華秀句卷下に語レ代則像終末初 尋レ地唐東羯西 原レ人則五濁之生鬪 諍時 經云猶多怨嫉況滅度後 此言良有レ以也云々とあり、守護國界章卷上ノ下に、大師は飛行の無礙道を行く直道のものに對し歩行の迂回道と歩行の歷劫道を行くものを語り、

此二步行道 有教無修人 當今人機皆轉變都無小乘機 正像稍過已末法太有近 法華一乘機 今正其時 何以得知安樂行品末世法滅時也

というてゐる。その他にも「正像稍已末法甚在近 法華首題機 今正是其時 法華眞實經 最後五百歳 必貴賤萬民一同流傳也」(法華肝要略注)「證今背定意而向戒法 則是末法太有近故也 思之惟之」(一心金剛戒決)等の御語を見出すことが出来るのである。

蓋し大師の「我が日本の天下圓機已に熟し圓教遂に興る」(依憑天台集序)の有名な宣言はまさしくこの三時觀にありしものといへないであらうか。思ふに日本の佛教は大師を始めとして、末法の佛教として、かゝる歴史的意識のもとに受容され養育され來つたことと思はれる。かくて各宗の祖師等のおの佛滅後の年代を記して自らの時代を語り、時機の目覺めを先として教法を仰がれ來つたやうである。いま親鸞聖人にありて傳教大師よりこの末法燈明記を承けしその意義はあまりにも重大であつ

たといへよう。この時代觀が聖人の教學を産めるもの、またその重要な位置を止めるものといへよう。聖人の「聖道の諸教は行證久しく廢れ、淨土の眞宗は證道今盛なり。然るに諸寺の釋門、教に昏くして眞假の門戸をしらず、洛都の儒林、行に迷ひて邪正の道路を辨することなし」(教行信證後序)の表明は専らこの記に據れるものといへないであらうか。思ふに聖德太子を「和國の教主」と仰ぎたまふ聖人は、恐らくは傳教大師を和國の高祖と仰がれたに相違ない。而して聖人の本願圓頓の一乘はまた大師の法華一乘に應へたまふものといへるであらう。大師の主著といへば守護國界章や顯戒論等がいはれることであるが、しかし鎌倉期日本佛教を産めるものはそれらの選述といふよりも、入唐以前の若き日の製作である一篇のこの記であつたことを思ふべきである。入唐後道遠和尚より承けし大乘戒の興隆には晚年大師の身命を惜まれなかつたところのものである。大師はそこにまた自らの時代的使命を感じられてあつたのであらうが、しかしその自覺を超えて後世影響するところ大なりしは顯戒論よりもこの記であつた。この記が日本独自の佛教を育て

たのであるといへよう。

四

正像末の三時の興廢は淨土教の教學にありて、單にそれが附帶的にいはれることでなく、その中心課題となつてゐることは先に述べたところであるが、翻つてこゝに親鸞聖人の時代背景たる鎌倉期日本の佛教が總じて末法意識のもとにあつたことである。榮西禪師、法然上人、日蓮上人等をはじめ各宗の祖師ひとしくみなこの歴史意識のもとに覺醒して起ち、當代に於ける熾烈なる國民的自覺と相俟ちて、佛教日本の獨自の實を結んだことである。この間にありてひとり道元禪師は末法の時代觀を否認し、佛教に正像末の三時を立つことは一途の方便としてしりぞけられたのである。隨聞記第四に

世間の人多分に云く、學道のこゝろざしあれども世は末世なり人は下劣なり、如法の修行にはためべからず、只隨分にやすきにつきて結縁を思ひ、他生に開悟を期すべしと。今云く此の言は全く非なり。佛教に正像末を立つること暫く一途の方便なり。在世の比丘必ずし

も皆すぐれたるにあらず、不可思議に希有にあさましく下根なるものありき。故に佛種々の戒法等をまふけたまふこと、皆わるき衆生下根の爲なり。人人皆佛法の器なり、かならず非器なりと思ふこと莫れ云々とあり、眼藏の辨道話には

とふていはく、この行は、いま末代惡世にも修行せば證をうべしや。しめしていはく、敎家に名相をことゝせるに、なほ大乘實敎には正像末法をわくることなし。修すればみな得道すといふ。いはんやこの單傳の正法には入法出身、おなじく自家の財珍を受用するなり。證の得否は修せんものおのづからしらんこと、用水の人の冷煖をみづからわきまふるがごとし云云

といはれてゐる。正像末の三時説に對しかゝる見解を把持されしは、恐らく當代にありて禪師一人であつたらうと思はれる。しかし禪師と雖も時代を離れて生きうるものではない。如何なる聖者も時代を超え歴史を離れてひとり個人の道をゆくことは許されない。禪師の三時の否認には門弟への敎育策勵といふ意味もあつたことであらう。されど思ふに禪師の面目は時代を超えて時代を見る

といはうか、個人の力を以て時代を作らんと意圖されしものゝ如くである。すなはち禪師は全く三時の敎説を顧慮するところなく、時代に抗しつゝ、つねに正法の時を回復せんと勇猛精進せられたのである。果して眼藏の處々には末法澆季に對する禪師の悲歎の言葉をきくことが出来る。「あはれむべし、澆季祖道廢せることを」(發菩提心卷)「世のすえまことある道心者おほかたなし」(道心卷)「いま末法惡時」(袈娑功德卷)等と歎ぜられてある。禪師の三時説の否認は却つて時代に背き時代から個人の道を守らんとする如き結果となつたやうである。されど禪師もその晩年には先に否認されし正像末の三時説を明かに承認されてゐることである。永平廣錄第五卷に

汝等當知正法像行者得法已有不同後五百歲猶亦有
解脱堅固禪定堅固等別異況今值末法當澆運縱雖
救頭燃而精進勇猛恐不齊正法像法之時人西天竺
國正像法之最中既有得道不得道職因精進不精進邊
地之境末法之今論人根正像法時與今時天地懸殊
論果報中印度人與我國金沙難比然而身無重障
得_二上上緣_一慎莫_二退屈_一

の語を見出すことが出来る。しかしそのことは禪師にありてはどこまでも門弟への策勵であつて、その態度は否認の初めより一貫して變りがなかつたやうである。禪師の初期の選述である辯道話には「佛法を會すること男女貴賤をえらぶべからず」といひ「たゞこれこゝろざしのありなしによるべし、身の在家出家にかゝはらじ」とありて、佛法に出家在家男女貴賤をもえらばれなかつたのであるが、晩年の禪師はあくまで出家本位を強調され、佛法に在家、女人を許されなかつたやうである。出家功德の卷に「聖教のなかに在家成佛の説あれど正傳にあらず、女身成佛の説あれど正傳にあらず、佛祖正傳するは出家成佛なり」といひ「出家して禁戒を破すといへども、在家にて戒をやぶらざるにはすぐれたり」等といはれてある。かくの如く禪師は寧ろ時代を背にして遠く聚落を離れて山居の生活に一人身を以て佛祖單傳の正法を護持されてゆかれたのである。この禪師に對比して吾々は且らく親鸞聖人の時代觀をうかゞひたいと思ふ。聖人の正像末和讃に

正法の時機とおもへども

底下の凡夫となれる身は
清淨眞實のこゝろなし
發菩提心いかゞせん

自力聖道の菩提心
こゝろもことばもおよばれず
常没流轉の凡愚は
いかで發起せしむべき

像末五濁の世となりて
釋迦の遺教かくれしむ
彌陀の悲願ひろまりて
念佛往生さかりなり

これは正像末和讃の五十八首のなかよりしばらく三首をとり出したのであるが、道元禪師の時代觀と對應して全くその趣きを異にせるやうである。既にこの和讃は初めに

釋迦如來かくれましまして

二千餘年になりたまふ

正像の二時はおはりにき
如來の遺弟悲泣せよ

末法五濁の有情の

行證かなはぬときなれば

釋迦の遺法ことごとく

龍宮にいりたまひにき

とある如く、末法到來の時機の悲痛より始められてある。思ふに聖人の時代觀は歴史を超えてひとり聖者の道を歩むことでなく、時代を荷負し自己を全く歴史のなかに没入し切つてしまはれるところにあるやうである。こゝに愚禿の聖人の面目があると思ふ。時代を超え時代を個人に奪つて歴史を創造せんとするは或は智者の道とするところであらうが、却つてその道は歴史を遊離せる人意であり、抽象であり、歴史そのものゝ認識を缺くものといへないか。聖人は身を歴史に没入し嚴肅なる歴史隨順の凡夫道を歩まれたのである。歴史隨順の道こそ眞に歴史を荷負せるものゝ姿であるまいか。そこに人間現實に對する無限の悲痛感があるのである。聖人の末法の時機に

對する痛感はやさしくそれであらう。歴史を單に發展とのみ樂觀するは一の歴史理論であつて歴史そのものを語るものではない。歴史の召喚を如何に應答しつゝあるかに依りて歴史觀は相違することであらう。聖人はいま末法の時機の痛感を通し、歴史そのものゝ内に展開され來つた光として念佛往生の道を仰がれたのである。かつて先輩は正信偈の

能發一念喜愛心 不斷煩惱得涅槃

凡聖逆謗齊廻入 如衆水入海一味

の四句の御語に聖人の歴史觀を指摘せらるゝことであつた。けだし歴史を問ふことは人間の現實が問はれてゐることである。この現實は人間理知を以て把握されうるものではない。たゞ宗教的回心を通してはじめてその具體的眞相は開示され来るものである。現實は決して人間を脅威し壓迫する混沌ではないのである。こゝに「能く一念喜愛の心を發せば」とあり、「凡聖逆謗齊しく廻入すれば」とある。この一念の廻心を通して歴史はさながら不斷煩惱得涅槃と答へられ、如衆水入海一味と語られくるのである。いま宗教的回心をいへば單に主觀的個人的と

のみ評せらるゝかも知れないが、廻心の體驗は決してかゝるものではない。具體的な廻心は歴史的事實に於てあり、時機の目覺めに廻心は發こるのである。單なる心の持ち換へ立場の轉換といったことではない。この意味に於て眞の廻心は歴史的廻心といへよう。而して眞の救済は歴史の救済といひたい。

吾々はこゝに聖人に於ける海の語をあはせて想起しよう。聖人は常に里にあり田夫野叟のなかにありて海の思想表現に富むといはれる。このことは道元禪師の青山谿水を愛して「往いて大海等を觀る莫れ」の師訓を守られしに比せられる。しかし聖人の海の表現は單なる比喩性を超えて、具體的な人間現實の生ける體驗が表白されてくるやうである。いはく、

愛慾廣海、煩惱海、難度海、無明海、群生海、諸有海、
先明廣海、功德寶海、本願海、一乘海、智慧海、名號
海、大信海、眞如海等

とある。光も闇も、本願も一切はみな聖人には海と表白されてくる。それは單なる形容ではないであらう。この海の表現告白に吾々は測り難き深き響きを感じる。海は

人間の底なき不可思議なる現實を象徵する。否な現實そのものであつたのである。思ふに愚禿の聖人はこの海に没し切られたのである。かくてこの海を難度の業海と痛歎し、愛慾の廣海と懺悔し、また同時にこれを光明の海と慶喜し、功德の海と讃仰して已まぬのである。行卷に聖人は海についてかく語つて居られる。

海といふは、久遠よりこのかた、凡聖所修の雜修雜善の川水を轉じ、逆謗聞提、恒沙無明の海水を轉じて、本願、大悲、智慧、眞實、恒沙萬德の大寶海の水となる。これを海の如しと喩ふるなり、まことに知んぬ、經に説きて、煩惱の氷解けて、功德の水となるのとたまへるが如し。

またいはく

願海は二乘雜善の屍骸を宿さず、いかに沉んや人天の虛假、邪偽の善業、雜毒、雜心の屍骸を宿さんや。

かるが故に大本にのたまはく、聲聞或は菩薩、能く聖心を究むることなし。譬へば生れてより盲たるものゝ行きて人を開導せんとおもはんが如し。如來、智慧海、深廣にして涯底なし、二乘の測るところにあらず、

たゞ佛のみ獨り明かにさとりたまへりと。

思ふに如來の智慧海は二乗の智を以て測り知ることは許されてゐない。人間理知のよく及ぶところでない。その聖心はまた聲聞菩薩の能く究むるところではない。たゞひとり愚禿の耳に如來の智慧海は仰がれ、その聖心の廣大は地に埋れる愚な民の心に載くのである。而して聖人はいま海を讃仰しつゝ、自らの内面生活を雜善、虛假、邪僞といひ、雜毒雜心の屍骸と呼んで居られる。これらの御語に聖人の惡戰苦闘あり、懺悔あり、その血涙をきゝ得ないであらうか。聖人の歴史隨順はこの痛苦を通しての隨順である。かくして「逆謗、闡提、恒沙無明の海水」そのまゝに「本願の恒沙萬德の大寶海の水」と轉成せられるのである。そこに聖人の海徳無量の讃仰がある。これ全く歴史に成就する不可思議の功德と吾々は仰がざるを得ぬのである。聖人は唯信鈔文意にこの轉について

自然といふはしからしむといふ。しからしむといふは行者のはじめてともかくもはからはざるに、過去今生未來の一切のつみを善に轉じかへなすといふなり。轉ずといふはつみをけしうしなはずして、善になすなり。

よろづのみづ大海にいりぬればすなはちうしほとなるがごとし。

と解釋されてゐる。この法爾自然の道理こそ吾々は歴史そのものに成就せる徳とし光として仰ぐのである。歴史の救済はこの道理にきゝひらけるのである。而してこの道理は人間の理知の把握しうる理ではなく、ひとり南無歸命のこゝろに開ける願力自然の道理である。人間の價值規範の理でもなく自然必然の因果の道理でもない。聖人が正像末和讃の終りに添へられしその法語のなかに「彌陀佛は自然のやうをしらせんれうなり、この道理をこゝろゑつるのちはつねにさたすべきにはあらざるなり」至これは佛智の不思議にてあるなり」といはれてゐる。而して次で

よしあしの文字をもしらぬひとはみな

まことのこゝろなりけるを

善惡の字しりがほは

おほそらごとのかたちなり

の和讃が置かれてゐる。救済の歴史はけにこの名もなき民の心に仰がれ、永遠に生きて傳承されてあることであ

る。

思ふに聖人に於ける三國七祖の傳統は、その背景に、
ねに地に埋れる時代の民衆あることを忘れてはならな
い。七祖また時代民衆の代表者であり、そこに七祖出現
の使命をきゝうる。而して本願念佛の法の歴史は綿々と
この名もなき民衆に傳承され來つたものといへよう。七
祖は己を虚しくして各々時代の民衆にこの法の流を汲み
民に代りてこの法の歴史を開顯することを使命とされ
た。聖人はこれを「如來の本誓機に應ぜることを明す」と

語られて居る。これに對し周知の如く佛祖單傳の傳統を
生命とするのが道元禪師である。禪師は民衆を語らず時
代を顧みず、一とすじに佛々祖々の單傳の佛法を掲げて
ゆかれた。而してその道は唯佛與佛と語られ、吾屋裏の
みあり餘人はあづかり知らざるところとされた。かく傳
統の道を對比することに依りて、おのづから禪師とわが
聖人の時代觀、歴史觀の相違を知らしめられることであ
る。