

值

遇

——親鸞と危機意識——

安
富
信
哉

I 回 心

一 回心の道程

a 本願に帰す

親鸞は、自からの回心えしんの体験を

「然るに愚禿積の鸞、建仁辛酉の暦、雜行を棄て、本願に帰す。」(『教行信証』後序)

と簡潔に記している。親鸞にとつて、回心とは「帰本願」の事実以外にはなかった。だが回心に至る道程は、この告白のみでは窺い知ることができない。われわれは、いわばこの言葉の余白あしらいを読んでいかねばならぬのである。

親鸞の曾孫にあたる覚如は、親鸞の回心について、

「建仁第一の暦の頃聖人二九歳、隱遁のこゝござしにひかれて、源空聖人の吉水の禪坊に尋ね参りたまひき。是れ則ち、世をくだり人つたなくして、難行の小路迷ひ易きによりて、易行の大道に赴かんと成り。真宗の紹隆の大祖聖人、ことに宗の淵源をつくし、教の理致をきはめて、これを述べたまふに、たちどころに他力撰生の旨趣を受得し、飽くまで凡夫直入の真心を決定しましたしけり。」(『親鸞伝絵』上)

と伝えている。同じ覚如の『報恩講式』の記述もこれと同工異曲であるが、いずれも回心に至るプロセスはそれほど明瞭には記されていない。これに対して、覚如の長男である存覚は、これより具体的に回心のプロセスを述べ、「近うは根本中堂の本尊に対し、遠うは枝末諸方の靈窟に詣でて、解脱の径路を祈り、真実の知識を求む。特に歩みを六

角の精舎に運んで百日の懇念を底すの処に、親り告を五更の孤枕に得て教行の感涙に咽ぶ間、幸に黒谷聖人吉水の禪室に臻り、始めて弥陀覚王浄土の秘局に入りたまひし」(『歎徳文』)と記している。覚如より後代の存覚がこのように具体的に回心のプロセスを跡づけることができたのは不思議であるが、赤松俊秀氏によれば、それは、存覚が親鸞の妻の手紙を参照したからだと推測される。(1) 恵信尼の手紙は、その所在が長い間不明であったが、大正十年(一九二一)に鷲尾教導氏により西本願寺宝庫に発見された。その三通目の、

「山を出でて六角堂に百日籠らせ給て、後世を祈らせ給けるに、九十五日の暁月、聖徳太子の文を結びて示現に預からせ給て候ければ、やがてその暁月出でさせ給て、後世のたすからんずる上人に逢い参らせんと尋ね参らせて、法然上人にあいまいらせて、又六角堂に百日籠らせ給て候けるやうに、又百か日降るにも照るにも如何なる大事にも参りてありしに、只後世の事は善き人にも悪しきにも同じ様に生死出づべき道をは、只一筋におほせられ候しを、うけ給はり定めて候し……」

という一節は、若き親鸞の歩みを白日のもとにさらけ出した。これによれば、回心のプロセスは、六角堂参籠(聖徳太子の結文)↓九五日の暁月の示現(夢告)↓法然訪問↓百ヶ日の聴聞、というように跡づけられよう。回心は、突如親鸞の身に起った突発的事件ではなく、時間とともに次第に熟していった出来事であることが推察されるのである。

b 一つの問題

さて、私は、親鸞の回心について、それが建仁元年(一一〇一)二十九歳における吉水入室であるという前提のもとに述べてきたが、ここで注意されるのは、親鸞がその入信の展開過程について、次のように摘記していることである。

「是を以て愚禿積鸞、論主の解義を仰ぎ、宗師の勸化に依りて、久しく万行諸善の仮門を出でて、永く双樹林

の往生を離る、善本徳本の真門に回入して偏に難思往生の心を発しき。然るに今特に方便の真門を出でて選択の願海に転入せり、速かに難思往生の心を離れて難思議往生を遂げんと欲す。果遂の誓まことに由ある哉。爰こゝに久しく願海に入りて深く仏恩を知れり、至徳を報謝せん為に真宗の簡要を撫ふて恒常に不可思議の徳海を称念す。弥斯いよひを喜愛し特に斯を頂戴するなり」(『教行信証』化身土巻)

この告白によれば、親鸞は、第十九願「万行諸善の仮門」(要門・双樹林下往生から第二十願「善本徳本の真門」(難思往生)に回入し、最後に第十八願「選択の願海」(弘願門・難思議往生)に転入したといわれる。いわゆる「三願転入」の文がこれである。ただ親鸞は、この「三願転入」がその生涯のいつにあたるのか述べていない。そのことから、従来その転回時点について、種々に論議されてきた。

古田武彦氏は、「親鸞の中心思想——三願転入の論理——」にこれまでの学説を詳細に紹介、検討されている。⁽²⁾いま氏の論稿を参考にして、各説を整理してみよう。

- (i) 比叡山時代を第十九願・第二十願時代にあて、吉水入室を十八願転入とする説。
- (ii) 比叡山時代を第十九願、吉水入室時を二十願、まもなく吉水門下で第十八願に転入したとする説。
- (iii) 比叡山時代を第十九願、吉水時代を第二十願、越後時代を第十八願転入の時とする説。
- (iv) 建保二年の三部経千部読誦の発願と中止(『恵信尼消息』第五通)と三願転入の文に「今特に」とあることに注意して、比叡山時代を第十九願、吉水・越後時代を第二十願、元仁元年の『教行信証』撰述の時を第十八願転入時とする説。

- (v) 三願転入を生涯の特定の時節にあてず、「今特に」の表記を「永遠の今」という宗教的反復の時間とみる説。

等々の説が見られる。古田氏自身は、親鸞の十八願転入の時点を元仁元年(一二三四)とみる説に立たれる訳であるが、しかし再度確認すれば、親鸞がことさら

「建仁元年辛酉の曆、雜行を棄て兮、本願に帰す」

と年時を明記している事實は、私には看過できぬことであると思われる。また親鸞が、

「廻心といふは、自力の心をひるがへし棄つるをいふなり」(『唯信鈔文意』)

と説き、さらに、親鸞面授の唯円が、

「一向専修の人に於ては、廻心といふことたゞ一度あるべし。その廻心とは、日ごろ本願他力真宗を知らざる

ひと、弥陀の智恵を賜りて、日ごろの心にては往生かなふべからずと思ひて、本の心をひきかへて、本願をたの

みまゐらするをこそ廻心とは申し候へ」(『歎異抄』第十六章)

と、回心(廻心)の非反復性を強調していることも見落せない。確かに、人間の宗教生活において、その信境が年月を追って深まりをみせてゆくことは自然の道理である。しかし決定的な回心(獲信)の時は、生涯にただ一度である。もし回心が連続するならば、その回心とは流転に他ならない。とすれば、やはり親鸞において、第十八願転入は、建仁元年以外には考えられない。

それでは、第十九願を比叡山時代にあてることが問題ないとして、第二十願の体験についてどのように考えるべきであろうか。私が無理なく首肯できたのは、次の二人の見解である。

「一応は、十九願から十八願の教えを聴いた。教えを聴いたのでありますけれども、仲々それが徹底しないと
思うのであります。親鸞聖人は法然上人に遇うた。二十九歳の時に法然上人に遇うて、そうして阿弥陀如来の念

仏往生の本願の御意を聴聞なされた。成程そうかと解った。けれども、その後、やっぱり様々な迷いというものは仲々消えない。……一応解るのだけれども、しかし自分の心の深いところには、色々な迷いというものがいつまでも残ってくるのです。それは解っているようだけれども、本当は解らぬでしょう。それが二十の願というものなのでしょう。」(曾我量深「深く信ずる心」)⁽³⁾

法然教学の主題は、第十九願の諸行往生を廃して、第十八願の念仏往生を立てるという「廃立」の一事にある。ここでは、第二十願の問題をことさらに説いてはいない。しかし曾我師の説によれば、親鸞は、善導の「機の深信」の教えを通して、自己の心の迷い、罪福信を深く見詰め、それを二十願の願文の上に重ね合わせてみた、と言われる。また松原祐善師は、親鸞における信仰の迷いをその生涯の歩みにあてはめ、次のように述べられる。

「聖人の越後時代は伝道というよりも自己に沈潜した自己内観の時代というべく、流人としての生活が五ヶ年、勅許ののちなお二ヶ年滞在して『恵信尼消息』によれば建保二年の頃、聖人四十二歳、いよいよ自信教人信と関東常陸の曠野に向って伝道教化の旅に旅立たれたのである。三願転入の体験を経て他力の自覚道を深く掘り下げ、師教の真髓たる選択本願の本義に徹することを得て、今更にその歡喜を深められたものと思われる。さてその疑團というか、それは人間自力の執心の根の深さである。既に十九願の定散の諸行はすて十八願の専修念仏の本願の大作に帰し得たのであるが、定散の自力心を拭うことができないのである。ここに二十願の自力念仏という機の痛みが知らされたのである。⁽⁴⁾」

この指摘は、『恵信尼消息』第五通の「三部経千部読誦と中止」の文に依拠しつつ、親鸞が越後から常陸への歩みにおいて信仰の危機を体験し、それを二十願の上に見たというものである。私は、理知的な立場ではなく、自らの信

の立場を通して解釈した曾我・松原両師の説に最も自然さを覚える。そして親鸞の回心は、やはり建仁元年であると改めて確認する。その認識に立って、更に回心の意義を尋ねてみたい。

二 決 断

a 決断の仏教

若き親鸞の人生の最大の志願は、出離生死の一事にあった。比叡山を降りて、六角堂に参籠した親鸞は、その時、人生の深刻な岐路にさしかかっていた。

日本仏教は、奈良・平安期を通じて、兼修兼学、諸行往生、神仏習合というような複合仏教であった。それは、「あれも―これも」という八決断なき仏教Vであった。親鸞が身を置いた叡山仏教の場合、円・密・禅・戒の四種を修学する総合仏教であった。天台座主の慈円は、衆生の現世利益のためには加持祈禱を行い、自己の浄土往生のためには念仏を修するというように、仏教の方法を使い分けたが、それが仏教者の一般的な姿であった。

しかしながら中世過渡期の歴史的危機は、人間を生の限界状況の中に投げ出した。「あれも―これも」取り入れて、仏道を実践するという従来の余裕に満ちた方法は困難になってきた。とりわけ飢餓や疫病に明日の命も知れぬ庶民、生命の危機に常に身を曝す武士にとって、生死の苦悩は深く、自己が端的に救済される道が切実に求められた。法然に関する直接資料の集大成ともいえる『昭和新修法然上人全集』（平楽寺書店刊）の第四輯には、対話篇があり、五〇篇が収められているが、法然の対話者に、庶民、遊女、武士などが多く見られることは注目に値する。そこで法然は、彼らに対して、他の一切の可能性を捨てて、ひとつの可能性を選べ、と八決断の仏教Vを呈示する。その新しい方向

づけが、念仏一道の教えであった。

危機に遭遇した人間は、決断することなくして危機を抜け出すことはできない。デカルトは、森の中で道に迷った者の例を挙げて、あちらこちらにさ迷い歩くことなく、一方向に向って歩み続けよ、さすればいつかは森の外に出入れよう、と叙べている。⁽⁵⁾ 論理的には、生死の森に迷う者にも同じことが言えよう。「十方の無碍人一道より生死を出ず」(『華嚴經』・『教行信証』行巻所引)と説かれる。

法然の専修念仏の思想は、諸善万行を放棄(捨閑擱地)して、念仏一路を歩むことによって、生死の迷いを超出せんとするものである。法然は、八万四千の法門の中でも、いかなる人間の上にも涅槃を成就する教えは、「ただ念仏」のみであると唱導した。それは、「念仏もまた」(諸行往生の路ではなく、「念仏のみ」(専修念仏)のへ決断の仏教)であった。

若き親鸞はどうだったであろうか。『恵信尼消息』第三通によれば、比叡山時代の親鸞は、「堂僧」であった。「堂僧」とは、「不断念仏」(山の念仏)を修する念仏僧である。したがって念仏の道はすでに歩まれていたのである。しかしその念仏は、余行とともに「念仏もまた」修するという諸行往生の路であった。もともと比叡山仏教の性格は諸行兼修にあるが、若き親鸞は、そのような宗教的世界にあって、生死流転の苦悩から脱することができなかった。極限的な生の情況は、ただ一つの選びを親鸞に迫ったのである。

b 決断と招喚

かなたの救済に願いをかけて聖道門の難行に自己を鞭打ち、刻苦していた親鸞は、それに破れ、絶望の淵から六角堂へ参籠し、法然の門を叩いた。確かに親鸞は、自から決断して、百ヶ日の参籠と吉水への聴聞の歩みを進めたので

ある。だがその決断は、六角堂の聖徳太子の凡夫救済の夢告、そして法然の唱える念仏の教え——その呼び声に呼び寄せられて決断するようにさせられた決断と見ることができないか。すなわち、絶望的な親鸞の心に、その呼び声がふりかかってきて、それが親鸞をして、六角堂へと参籠せしめ、黒谷の法然のもとへと歩ましめたのであると見ることができのではなからうか。実は、後年の親鸞の自覚からすると、決断もそのように考えられるのである。

この意味において、私は、宗教的決断の内面のドラマを描いた古典的寓話である善導の「二河白道の喩」(『観経疏』散善義所収)を想起したいと思う。この寓話の舞台は、西域のシルクロードのあたりに広がる荒涼として危険極まりない砂漠であろうか。一人の旅人が西に向って歩んでいる。ところが忽然として、眼前に大河が現われる。南に火が燃え盛り、北に水が渦を巻く、という恐ろしい河である。対岸へは一本の細い道(白道)が架かっているだけである。旅人は、俊巡した挙句、その白道を渡ることを決意する。その瞬間に、旅人は、東岸から「仁者にぎみただ決定して、この道を探ねて行け、必ず死の難なけん」、西岸から「汝一心に正念にして直ちに來たれ、我よく汝を護らん」という呼び声を聞く。この声に励まされて、旅人は対岸まで無事辿り着くのである。娑婆から浄土への歩みを喩えたこの物語は、善導のオリジナルではなく、その原型は、善導以前の経論に見られるが、いずれにしても、これは「決断の神話」と名付けるにふさわしい物語である。

この「神話」において、重要なのは、旅人が聞いた「声」である。物語の中では、一応決意してから「声」を聞くという前後の次第があるが、「決意」と「声」とは、一念同時の出来事であろう。この「声」を善導は「弥陀の招喚」「釈迦の発遣」と言っている。「招喚」「発遣」とは、一言でいえば、決断せしめる大いなる働きであろう。

親鸞における二十九歳のあの決断の場面にも、やはり親鸞をして決断に至らしめた大いなる働きを想定することが

できる。「本願に帰す」という事実の背景に、親鸞は、その大いなる働きを見ている。親鸞のいわゆる「招喚」とか「回向」の概念は、まさにそれである。

「爾れば、南無の言は帰命なり……帰命は本願招喚の勅命なり」(『教行信証』行巻)

親鸞は、信仰的決断(南無・帰命)が発起するという事態の背景に、個人の恣意性を越えた大いなる働き、(本願招喚の勅命)の内在を領いている。「帰命は本願招喚の勅命なり」とは、信心の発起がそのまま如来の願心の名告りであることを示す。親鸞は、善導の「二河白道の喩」を通して、建仁元年の「回心」の意義を了解したものとと思われる。

親鸞はその大いなる働きを「回向」とも表現している。「行巻」では、右の帰命釈に続いて発願廻向釈に、

「発願廻向と言ふは、如来已に発願して衆生の行を廻施したまふの心なり」

と記されているが、称名念仏(衆生の行)が湧き上るといふ事態の背景に、大いなる働き(発願・廻施)、すなわち大悲回向の願行が領かれているのである。結論的に言えば、親鸞は、信仰的決断が、わが決断(回心)でありつつ、本源的にそれが如来の回向成就である、と見做しているのである。

c 決定の信

親鸞において「本願に帰す」という決断は、回心の後も一貫して続いている。その意味で親鸞の信仰は、決断的信仰である。決断的信仰とは、帰した本願に徹頭徹尾随順する精神である。私は、親鸞の信仰的態度を窺うとき、決断の持続性を想わずにいられない。

「決定の信なきゆへに」

値 遇(安富)

念相統せざるなり

念相統せざるゆへ

決定の信をえざるなり」(「高僧和讃」曇鸞)

この和讃には、決定信はそのまま相統信であり、相統信はそのまま決定信であると歌われている。したがって「決定の信」には、利那性・恣意性は全くない。ここで想起されるのは、決断を「賭け」に喩えたパスカルの言葉である。⁽⁶⁾ 神が存在する側に賭けよ、君は何も失いはしない、とパスカルは言う。だが計量的発想に立った「賭け」の論理は、パスカルその人の信仰を必ずしも代弁してはいない。我々は、パスカルの信仰が、どれほど深い苦悩の中から獲得されたかということをお忘れてはならない。信仰的決断が、真の主体性を伴うことなく、利那性・恣意性の中で行われたとするならば、それは「信仰」(faith)ではなく「軽信」(credulity)に過ぎない。

「決定の信」には、いのち懸けの真険さが伴われる。曇鸞は、

「いかにが決定にある、かの罪をつくる人は、有後心、有間心に依止して生ず。この十念は無後心、無間心に依止して生ず。これを決定となづく。」(『浄土論註』上、総結問答)

と述べる。有後心とは後ある心で、臨終と突き詰めず、まだまだ生きられるという油断の心である。有間心とは、この油断によって生ずる他想間雑のある心である。これに対して、「決定の信」は、無後心、無間心という絶体絶命の危機意識を「依止」(支点)とすると言うのである。

この危機の信仰を善導は、

「自身は、是れ現に罪惡生死の凡夫、曠劫より已來、常に没し常に流轉して、出離の縁あることなし、と決定して深く信ず」(『觀經四帖疏』散善義)

と説いた。自力無効と自己決定することによって、始めて他力の救済を仰ぐ大地が与えられる、と言うのである。

淨土教の祖師によって説かれるこのような「決定の信」を親鸞は自ら生きたのであった。日本人の精神史の中でも、親鸞ほど深く自己を見詰め、のみならずその自己の現実に正直に立脚して、人生を歩んだ人は稀ではなかるうか。我々が親鸞の著述のいたるところに見るのは、「決定の信」そのものである。

「たとひ法然上人に賺されまゐらせて、念仏して地獄に墮ちたりとも、さらに後悔すべからず候。その故は、自余の行も勵みて仏になるべかりける身が、念仏を申して地獄に墮ちて候はばこそ、賺すまされたてまつりてといふ後悔も候はぬ。いづれの行も及び難き身なれば、とても地獄は一定すみかぞかし」(『歎異抄』第二章)

この告白には、地獄の業火も「それでよし」とする従容たる精神が発露している。自己の全き懺悔、現実の全き受容——まさに「本願に帰す」という決断は、地獄の痛苦をも耐える「決定の信」へと相統されたのである。

三 時 節 到 来

a 時 熟

ひとがその生涯において、新しい精神世界へと帰入した回心のときは、その人にとって終生忘れ得ぬ想い出である。

「恩籠の年一六五四年十一月二十三日……聖クリソゴースおよび他の人々の祭日の前夜、夜十時半頃より零時半頃まで……」(パスカル『覚え書』)

「回想す。明治廿七、八年の養痾に人生に関する思想を一変し、略ぼ自力の迷情を翻転したり」

(清沢満之『当用日記』)

親鸞は『教行信証』の結文いわゆる後序に、いかにして法然上人の本願念仏の教えを信受するに至ったかという出遇いの経過を、今の言葉でいえば何月何日というところまで綿密に記録している。その記録の中でも、

「建仁元年辛酉の曆雜行を棄てて兮、本願に帰す」

という回心の記述は、その生涯における決定的な時の一点を明示するものである。しかし親鸞の「帰本願」は、かれ自からの主体的決断に基づくものであるとはいえ、同時に親鸞の宗教的感情は、そこに遙かなる「宿縁」の内在を信知するのである。

「噫、弘誓の強縁は多生にも値ひ巨く、真実の淨信は億劫にも獲巨し、遇行信を獲ば遠く宿縁を慶べ」

(『教行信証』総序)

長い間探し求めていた真実の教えに今ようやく出遇ったという邂逅の悦び、大いなる感動が、この一節に窺われる。

「噫」の一字は、思わず親鸞の口をつき吐息となって湧出した感歎詞である。その一語に、遇い難くして遇いえた教法への全身を挙げての謝念が凝縮されている。「多生にも値ひ巨し」「億劫にも獲巨し」という述懐は、万劫億劫の流転を経てきた自己が、忽然として今宿善開發し、信心を獲得した、という感動を語っている。また「遇」の字には、「アフ」と「タマタマ」の両義が含まれ、そこにゆくりなくも遇うたという邂逅の不思議が表現されている。

出遇いは、偶然である。しかしそれは単なる偶然ではない。出遇いの由来を尋ねるときそこに時節の因縁が内観される。「宿縁」とは、そのような知られざる因縁(必然)の内観である。「遇行信を獲ば遠く宿縁を慶べ」とは、汝、信

心を獲得したならば、偶然にして必然なる出遇いの秘義を驚喜せよ、という呼びかけであらう。

時節の因縁が熟すること―時熟―なくしては、如来の法界は衆生界に開示されえない。「いはゆる仏性をしらんとおもはゞ、しるべし時節因縁これなり」(『正法眼藏』仏性)と言われる。仏教が殊に重視するのは、この時節の因縁である。

仏陀は、法を説くにあたって、時節の如何を熟慮する。「汝今説くべし。宜しく知るべし是れ時なり。一切の大衆を發起し悦可せしめよ」(『大無量寿經』上)。「未だ曾て説かざりし所以は、説く時が、未だ至らざりしが故なり。今は正しくこれその時なり、決定して大乘を説かん」(『法華經』方便品)。このような教言からも端的に知られるように、仏陀は、衆生に法を説くべき時間点が「いま」「このとき」に現前していることを確認して、法を説く。ここに仏教がいかに時熟性・適時性を重視しているかが窺われよう。

親鸞の場合、信仰が成就してゆく「とき」の歩みは、突然ではなく徐々に彼の上に現前してきた。叡山二十年の自力聖道の苦闘は、あとから振り返れば、新しい精神世界に転入するための準備の期間であったとも言えよう。わががからいによって生死の危機を越え、成仏の志願を満たした身は、終に破れ果てた。その最後のギリギリの限界点において、如来との出会いを待ち続ける歩み、それが六角堂の百日の参籠であった。参籠とは、靈窟に身をひそめることによって、出会いの到来を従容として待つ行為である。親鸞において出会いの時節は、待つことによって到来した。たしかに「時節到来といふこと、用心をもして、其の上に事の出来候を時節到来とはいふべし。無用心にて事の出来候を時節到来とはいはぬ事なり」(『蓮如上人御一代記聞書』本一〇六)という言葉は真実である。信仰は棚ぼた式に天降りに生じるものではない。求道心の深さこそ、本願の信を我がものとする第一要因である。だが信心成就の時節は、

それを得ようと追い求め、追い捜すことによって、必ずしも生起するとは限らない。ブーバーも言うように、「私が汝と出会うのは恩寵によってである——探し求めることによって汝は見いだされない⁽⁷⁾」のである。親鸞において本願との値遇は、時節の到来を待つて生起したのである。

b 『大無量寿経』の時節到来

およそ宗教的信仰とは、どこまでも「個」にかかわる事柄である。しかしここで注意されるのは、親鸞における時節到来の自覚は、単に個人的体験としての「帰本願」に限定されずに、それが、末法という時代情況の只中に弥陀の本願が透流する時が現前したという歴史的自覚にまで敷衍されていることである。

「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

凡夫念じてさとるなり」(「高僧和讃」善導)

親鸞は、まさに鎌倉時代、末法の日本に、いま時至り、弥陀の本願が開顕されるべき時節が到来したという歴史的確信を抱いた。それゆえ弥陀の本願を説いた『大無量寿経』こそ、「時機純熟之真教なり」(『教行信証』教巻)と言いつつ切った。『大無量寿経』そのものは、日本においては舒明天皇の時代に、満三十一年の入唐留学を終えた学問僧惠隠が宮中で講じた(六四〇)のが最初であると言われるが、その後『大経』は歴史の中に隠れていた。浄土教は長い間

『親經』時代をくぐっていた。それが、鎌倉時代、法然上人に至って、末法の世に於いて、取り上げられたのである。そこに『大無量寿經』の時節到来という親鸞の歴史的確信が生まれるのである。

この親鸞の確信は、ある意味で、キリスト教の「カイロス」にも似た歴史的確信であったと言える。ギリシア語新約聖書においては、好機到来を意味する場合、とくに「カイロス」(kairos) という語が、「アイオン」(aion) や「クロノス」(chronos) に簡んで用いられる。イエスは弟子たちをして、彼の餐応者に言わせる。「わたしの時が近づいた」(「マタイ」26—18)。あるいは「時は満ちた、神の国は近づいた」(「マルコ」1—15)。このような「時」という場合、「カイロス」という語が使われると言われる。⁽⁸⁾ とくにティリッヒ神学において、「カイロス」が神学上のキーワードになっていることは承知の通りである。ティリッヒは言う。

「唯一にして真なるカイロスとは、歴史の準備的時代が終った歴史の瞬間である。なぜなら、準備であったものが歴史的現実になったからである。この意味において、中心的事件、すなわちキリストの出現が、いわば天から落ちてきたような孤立した出来事ではないことを意味する。むしろそれは歴史によって準備され、また、歴史的摂理のタイミングによって準備されている事件である。我々はこれを、*『偉大なカイロス』* は多くのより小さな「カイロイ」(カイロスの複数) を歴史の発展過程の中で前提としていふことができる。この歴史の発展過程によってカイロスは準備されたのである。このことからさらに次のことを言うことができる。*『偉大なカイロス』* が受け入れられるためには、そのカイロスにつづく歴史の発展過程において、多くのより小なるカイロイが要求されているのである。⁽⁹⁾

この「カイロス」の概念は、キリスト教に限らず、宗教一般にも通ずる普遍的な概念ではないだろうか。いま親鸞

において、法然の出現は、「カイロス」的な意味をもって自覚されているように思われる。親鸞は、歴史の内における本願の成就を、法然の出現という事態の上に確信した。そしてそのことを深い感銘をもって次のように歌った。

「本師源空世にいでて

弘願の一乗ひろめつつ

日本一州ことごとく

浄土の機縁あらはれぬ」

「智慧光のちからより

本師源空あらはれて

浄土真宗をひらきつつ

選択本願のべたまふ」

「善導源信すすむとも

本師源空ひろめずは

片州濁世のともがらは

いかでか真宗をさとらまし」

「曠劫多生のあひだにも

出離の強縁しらざりき

本師源空いまさずは

このたびむなしくすぎなまし」(「高僧和讃」源空)

五濁悪世の日本に法然が応化し、歴史の中に本願が今うつぼつとして胎動している、という感動がこの和讃に横溢している。このような好機に際会したという歴史的自覚に立って、親鸞は、自力聖道門を「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ばなり」(『教行信証』化身土巻)と、その時機不相応性を厳しく批判し、「竊に以れば、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」(『同』後序)と真宗開頭の時節がまさに今ここに現前していることを力強く宣言するのである。

c 時熟の論理——「信の一念」

親鸞において、信心獲得の事実は、後年教学的に深く掘り下げられていった。親鸞によれば、信心獲得とは、如来の本願成就に他ならなかった。それ故、『大無量寿経』(下の第十八願成就文の、

「諸有衆生、聞其名号、信心歓喜、乃至一念。至心回向。願生彼国、即得往生、住不退転。唯除五逆、誹謗正法」

という一節を、様々な角度から究明していった。成就文への着眼は、親鸞教学独自のものであり、浄土教史上にあっても特筆すべき意義を有するが、とりわけ親鸞において、信心獲得の時刻が「信樂の一念」として論理化されたこ

とは注意されなければならない。「信樂の一念」という論理を通して、本願との値遇の体験は、すでに経論に証しされた事柄として、個人を超えた普遍の次元で領解されるのである。親鸞は、「信樂の一念」について、

「それ真実の信樂を按ずるに、信樂に一念あり。一念は、これ信樂開發の時剋の極促をあらわし、廣大難思の慶心をあらわすなり」(『教行信証』信巻末)

と述べた。そして「一念」については、

「一念は功德のきはまり、一念に万徳ごとく備はる、よろづの善みなをさまるなり。……如来の本願を信じて一念するに、必らず求めざるに無上の功德を得しめ、知らざるに廣大の利益をうるなり」(『一念多念証文』)

と釈した。

右の親鸞の言葉によって、「信樂の一念」の概要はほぼ了解されるが、いまし具体的⁴⁰にその意味内容を尋ねる必要がある。これについて私が教えられたのは、金子大榮師の了解である。師は、「信樂の一念」に、(1)値遇の時節、(2)値遇の意味、(3)値遇の感情——という三つの側面をみて、その内面的意義を「値遇」の一点から講解されている。いま、師の適確な了解に示唆されつつ、ここで私なりに「信樂の一念」の意義を概括してみたい。

第一に、「信樂の一念」は、信心開發の瞬間である。夜明けと共に、陽光が厚い雲を破って射し込むように、智慧の光明が衆生の無明海に徹した瞬間である。「一念といふは、信心を得る時のきはまりをあらはす語なり」(『一念多念証文』)と言われる。だがその瞬間は、決して形相的な時間粒(実時)ではない。あくまでも宗教的自覚の瞬間(仮時)である。

第二に、「信樂の一念」は、迷える衆生が如来の願力に乗托し、生死の苦悩を超克した創造的瞬間である。親鸞は、

「金剛の真心を獲得する者は、横に五種・八難の道を超え、必ず現生に十種の益を獲」(『教行信証』信巻)と説いている。「信樂の一念」に五惡趣(生死流転)の因が横に超断され、五惡趣の果が自然に閉じると言われる。

第三に、「信樂の一念」とは、久遠の大悲心が障り多き自己に現在した慶びに満ちた瞬間である。その「現在」は、曾我量深師の表現を借りるならば、宿業の過去をもつ自己の上に、仏の純粹未來の世界が開示されたときである。仏の大般涅槃界が衆生の上に「信樂の一念」として現前するのである。「ひとつの思念が無限界を満たす」(One thought fills immensity)というブレークの詩句が思い起される。かくて「信樂の一念」は、「廣大難思の慶心」であると言われるのである。

このように、本願に値遇した親鸞の感銘は、やがて「信樂の一念」という概念に結晶した。この「信樂の一念」は、親鸞の生涯において、決してある日ある時の想い出ではなく、念仏生活の中で憶念相統される宗教的自覚の瞬間であった。したがってそれは、二念・三念と反覆されるものではなく、常に自己がそこに還るべき初一念であり、常に「いま」に現在する相統信であった。

四 身への回帰

a 危機の自覚

親鸞の浄土門への回心を大きく動機づけたものは、宿業の身の痛切な自覚である。親鸞が六角堂参籠で体験した夢告の内容は、

行者宿報設女犯 我成玉女身被犯

一生之間能莊嚴 臨終引導生極樂

であったと言われる。この告命の偈において、まずひびくものは「宿報設女犯」の言で、これはそのまま若き親鸞が、宿世の業報という深い痛みを心に懐いていたことを偲ばせる。六根清浄を期し、此土入聖をはかる聖道門の修道を通して、そこに痛切に領かれたのは、宿業の身の事実であった。その領きは、生涯一貫して変らぬ自覚の基底であった。我々は、親鸞の「身」の領きを法語類や門弟に宛てた消息類を通して明白に知り得るのである。

「たとひ法然上人に賺よされまゐらせて、念仏して地獄に墮ちたりとも、さらに後悔すべからず候。その故は、自余の行もはげみて仏になるべかりける身が、念仏を申して地獄に墮ちて候はばこそ「賺されたてまつりて」という後悔も候はぬ。いづれの行も及び難き身なれば、とても地獄は一定すみかぞかし。(中略)詮するところ、愚身が信心におきては是の如し。」(『歎異抄』第二章)

これは、親鸞の「実体験」の言葉である。この一節に、親鸞の宿業感が余すところなく語り尽されている。「仏になるべかりける身」「いづれの行も及び難き身」「愚身」と八身Vという言葉が繰り返される。親鸞は、「わが身」の上に、ごまかしのきかない現実をみている。その「わが身」の自覚は、血のにじむような労苦を通して証知されたものであった。

だが、このようなどうにもならぬ「わが身」の自覚は、暴風駛雨の歴史的現実には深く根ざした精神のあらわれであり、同時代人に共通する認識だったのではなからうか。私には、それが、親鸞個人の自覚であるとともに、変動する

危機の時代にあつて、徹底的に人生を凝視せざるをえなかつた時代民衆の自覚でもあつたように思われる。

人間が自己に対して自覚的になつてきた時代思潮を反映するものとして、私は文学に注意したい。それは、注意と
いつても、中世文学に全く無知なる者の一「偶感」に過ぎぬが、私は、歌作などを通して、「わが身」を凝視した中
世人の姿を偲ぶことができるように思われてならない。

「遊びをせんとや生まれけむ、戯むれせんとや生まれけむ。遊ぶ子供の声聞けば、我が身さえこそ動うごがるれ」

〔梁塵秘抄〕三五九

この歌からは、「わが身」はそれほど切迫したものが感じられぬが、

「鶉飼はいとをしや、万劫年経る亀殺し、又鶉の首を結び、現世はかくてもありぬべし、後生我が身を如何に
せん」〔同〕三五五

という歌には、鶉飼の姿を通して、身の事実が見詰められている。

西行の歌にも「わが身」の自覚が窺われる。西行を花と月の詩人と呼ぶ。たしかに花月を素材とした歌は多い。だ
が、西行は、身と心の葛藤の中に生きた人であつたことを忘れることができない。

「吉野山梢の花を見し日より

心は身にも添はずなりにき」〔『山家集』春歌〕

「帰れども人のなざけにしたはれて

心は身にもそはずなりぬる」〔同〕哀傷歌〕

「身」は、生理学的な意味での身体ではない。心そのままに生きたいと願う西行にとって、「身」とは、厭われるべき制約、社会的秩序のごときのものであったと思われる。それは、親鸞の宿業の身の自覚とは自覚内容が違っている。が、どうにもならぬ「現実」であるという点において、親鸞の自覚に相通ずるところがあるように思われる。

「心からこころに物をおもはせて

身をくるしむる我が身なりけり」〔同〕恋歌〕

西行は、「自性清浄心」を説く密教に帰依した。この歌では、心の更に奥深くある心を求めて肉迫する仏者西行の姿が窺われる。だが西行は、「身をくるしむる我が身」に突き当たっている。その西行の「我が身」の苦悩に、近代にも通ずる実存的意識を見てとることができよう。また次のようにも歌っている。

「世の中をおもへばなべて散る花の

我身をさてもいづちかもせむ」〔同〕春歌

この歌に対して、藤原定家は、『宮河歌合』を届けた。その歌の批評に感激した西行は、

「この御判の中にとりて、九番左の、わが身をさてもといふ歌の判の御詞に、作者の心深くなやませる所侍ればとかくれ候。かへすがへすおもしろく候ものかな」〔『贈定家卿文』〕

としたためた。この「わが身をさても」という歌に「作者の心深くなやませる所」をみた定家の批評眼を、西行は「おもしろく候ものかな」と述べている。密教の自性唯心的宗教観に立ちつつも、西行は、「わが身」の現実を深く見詰めた。このように、「わが身」というザインの現実を直視し、正直に告白した西行の姿勢は、「アルベキヤウハ」というゾルレンの世界を描いた明恵のそれとコントラストを描いている。西行は、心の優位に立ち、身を否定する密教に帰依したが、その歌には、身の現実を離れられない葛藤の様子が偲ばれる。そこに新しい時代の意識が見られるように思われる。

b 身の教 学

東密・台密などの旧仏教に対する鎌倉仏教の一つの思想的特質は、心そのものを否定して、身の現実に立つところに見られる。そこには、旧仏教の観念性・思弁性を否定し、自己そのものの現実へ立ち帰り、自己を明らかにすると

いう、現実回帰、理から事への転換という方向性が看取される。（蓮慶の力感的な彫像にもそのような転換期の精神が見られるのではなからうか）道元は、身心一如の立場から、「身と心とをわくことなし。寂滅を談ずる門には、諸法みな寂滅なり。性と相をわくことなし。しかあるを何ぞ身滅心常といはむ。正理にそむかざらむや」（『正法眼蔵』弁道話）と心身ともに無常なりと説いて、心の優位性を否定している。

この「心」を更に積極的に否定しているのが浄土教の立場である。『往生要集』でみるところ、源信は、人の心に全く信を置いていない。

「須らく其の意を知りて常に心の師と為し心を師とせざれ。」（『往生要集』大文第五「止悪修善」）と説いている。また法然は、

「又凡夫の心は物にしたがひてうつりやすし、たとふるにさるのごとし、まさに散乱してうごきやすく、一心しづまりがたし。」（『聖光上人伝説の詞』）

と心の不確実性を述べ、一遍は、

「有心は生死の道、無心は涅槃の域なり。生死をはなるといふは、心をはなるるをいふなり……心は第一の怨なり。人を縛して閻羅の所に至らしむ。」（『一遍上人語録』）

と心を生死の淵源としている。

浄土門に帰した親鸞もまたこの思想的系譜に属している。親鸞の立場は、一遍とやや異なり、罪惡の身の自覚を契機としている。「身」とは、近代的な意味での肉体とか身体という概念よりもっと広い。「身は集成に名く」（『浄土論註』身業功德）とあるように、一応は五蘊などが集まって出きていると解されるが、親鸞の場合、「身」の事実を通し

て宿業が内感されている。親鸞にとっては、「身」とは、第一に生死の主体であり、宿業の主体である。第二に実存在であり、否定しようもない絶対現実である。わが心は時々刻々に変るが、わが身は、一生涯貫通して変らない。その不変の事実、絶対現実を目覚め、そこに徹頭徹尾立脚するところに、親鸞の自覚的基盤がある。

親鸞の叡山での苦闘は、「心月を観ずと雖も妄雲猶覆ふ」（『歎徳文』）という体験を経て、どうにもならぬ「わが身」の事実目覚醒された道程であった。自力聖道門の立場は、親鸞によれば、

「わが身をたのみ、わがはからひのころをもて、身口意のみだれごころをつくろひ、めでとうなして浄土へ往生せんとおもふを自力とまふすなり。」（『末灯鈔』第二通）

といわれる。それは、この生死する宿業の身を自力のはからいによって否定し、超克して、浄土への往生を可能にしようとする難行の道である。しかし親鸞は、「わが身」が「いずれの行も及び難き」自力無効なる、宿業深き存在であることを却って痛切に自覚するのである。しかしそこに、宿業の身を否定するのではなく、宿業の身に随順して、徹底した「受容」（acceptance）の姿勢から、如来の大悲を仰ぎ、本願力に乗じて生死を超えんとする他力浄土門の教えが出遇われるのである。

回心は、そのような心から身への精神の翻えりである。山を降りた親鸞は、その「身」の事実目覚醒に決断的に立脚する本願の一道に帰することになるのである。

II よきひと

一 危機の教学

a 法然の危機意識

親鸞を回心に導いた師は法然(源空)である。親鸞は終生法然を「よきひと」(『歎異抄』第二章)と仰ぎ、「上人の渡らせ給はん処には人は如何にも申せ、縦い悪道に渡らせ給へしと申とも、世々生々にも迷ひければこそありけめとまて思参する身なればと、様々に申候し時も仰せ候しなり」(「恵信尼消息」第三通)と述べる程に深い恩徳を法然に感じたのである。法然は親鸞の危機意識に解決の光明を点じた。だがその法然も、その若き日同じような危機意識を抱いて苦悩した人であった。私は、ここで『法然上人行状絵図』によって、法然の歩みを概観してみたい。

美作の押領使時国の子として生まれた法然は、永治元年(一一四二)九歳のとき、所領の争いごとで明石定明の夜襲に遭い父を喪う。臨終の父の遺言によって出家した法然は、眼のあたりに目撃した生死無常の悲惨な現実を深く胸に刻み、生死解脱の願いを心中深く懐いた。(巻第一) 幼き日の魂の傷口は大きいだけに、法然は類まれな苦闘を続けた。久安六年(一一五〇)十八歳のときに、西塔黒谷の叡空のもとに蟄居し(巻第四)、ひとえに名利を捨て、解脱を求めて一筋に修学した。ときには、嵯峨の清涼寺に参籠し、また諸宗の碩学を諸方に訪ねて道を問うた。(巻第四) 若き法然の勉学ぶりは徹底していた。木曾義仲が入京した日を除き一日たりとも聖教から眼を離すことはなく(巻第五)、一切経をひらき見ること五遍に及んだ。(巻第六) しかしながら法然の病める魂は、それによって遂に癒されることは

なかった。

「凡夫の心は、物にしたがひてうつりやすし、たとえば猿猴の枝につたふがごとし、まことに散乱して、動じやすく、一心しづまりがたし。無漏の正智、なにによりてかおこらんや。若無漏の智剣なくばいかでか、悪業煩惱のきづなをたゞんや。悪業煩惱のきづなをたゞずば、なんぞ生死繫縛の身を解脱することをえんや。かなしきかな、かなしきかな、いかゞせん、いかゞせむ。ここに我等ごときはすでに戒定恵の三学の器にあらず」

と伝えられる(巻第六)ように、煩惱具足の凡夫という痛切な苦悩を懐いた。だが法然は、ある日黒谷の報恩蔵に入り、たまたま聖教を見開いたところ、はからずも善導の「一心専念弥陀名号、行住坐臥不問時節、久近念々不捨者、是名正定之業、順彼仏願故」(『観経疏』散善義)の一節に出会い、専修念仏に帰する。(巻第六『選択集』の末尾で、法然は、「善導の観経疏は、西方の指南、行者の目足なり」と称讚し、つづいて「貧道、昔この典を披閲して、ほぼ素意を識り、立に余行を捨て、云に念仏に帰す」とその回心の事実を告白している。)ときに承安五年(一一七五)春、法然四十三歳であった。

b 法然教学の中心問題

法然の教学思想は、末法濁世の凡夫にとって生死解脱はいかに可能か、という深い危機意識を根底にしている。したがって法然の教学は、次の問題提起によって出発するのである。

「道綽禪師聖道浄土の二門を立て、しかも聖道を捨て、正しく浄土に帰するの文。

安樂集の上に云はく、問ふて曰はく、一切衆生に皆仏性あり。遠劫よりこのかたまさに多仏に値へるなるべし。何によりてか今に至るまで、なほ自ら生死に輪廻して火宅を出でざるや。答へて曰はく、大乘の聖教に依るに、良に二種の勝法を得て、もって生死を排はざるによる。こゝをもって火宅を出でざるなり。何をか二となす。一

には謂はく聖道、二には謂はく往生浄土なり。其の聖道の一種は、今の時証し難し。一には大聖を去ること遙遠なるによる。二には理は深く解は微なるによる。

この故に大集月藏経に云はく、わが末法の時の中に億億の衆生、行を起し道を修せんに、未だ一人も得るものあらじ。当今は末法、現に是れ五濁惡世なり。たゞ浄土の一門のみありて、通入すべき路なり。この故に大經にのたまはく、もし衆生ありて、たとひ一生惡をつくるとも、命終の時に臨んで、十念相續して、我が名字を称せんに、もし生ぜずば正覺をとらじ。」(『選択集』二門章)

法然が道綽の『安楽集』の一節を引用して、『選択集』を起筆しているのは、法然の根本的な疑問がすでに隋の道綽によって提出され、かつそこに回答が与えられているからである。「一切衆生悉有仏性」という教説があるにもかかわらず、なぜ衆生は今なお生死に輪廻するのか。この道綽の疑問は、法然自身の疑問であった。ここに道綽は、「去大聖遙遠」と「理深解微」という時機の事実によって、「今の時」聖道の成就し難いことを説き、末法の「当今」にあつては、浄土の一門のみが衆生に開かれた道であることを説く。

道綽の末法思想は、歴史的危機を生きた彼の実体験によって生起したものである。道綽は、十三歳のときに中国法難史上有名な三武一宗の難の随一である北周武帝の廢仏事件を目前にし、その翌年十四歳のときに出家したのであるが、それから約三年後の建徳六年には、北周は、斉を攻め落し、当地の佛像經卷を焼き、僧尼を還俗せしめた。¹³このような時代環境のなかで真険に道を求めた青年道綽が時代の苦悩を受けとめ、切実に「当今末法」を痛感したのは当然である。

法然がこの道綽の『安楽集』を引用したのは、自説を主張する糧とする為ではなかった。道綽の危機意識が法然の

それに深く呼応したからである。法然の苦悩は、そのまま時代の苦悩であった。青年期の保元・平治の乱、天地異変、飢饉、疫病、群盜の横行、僧界の墮落等々。平安末の世紀末の様相は、罪惡の世、末法の世を如実に自覚せしめた。この五濁惡世の現実にあつて、人間はいかに救済されるか、という問いは、法然個人の問いであるとともに、それは時代全体の問いであつた。法然は『選択集』冒頭に、道綽の説に依りつつ、往生淨土の教えのみ末世の灯明である、と高らかに宣言するのである。

危機の時代を背景に生まれた法然教学は、いはば「危機神学」的性格を有している。近代のキリスト教界にあつて、ヨーロッパの第一次世界大戦のカタストロフィを経験したあと、人間の理性への絶望が深まり、これまでの自由主義神学は力を失つてしまふ。このような歴史的事態を背景として、カール・バルトは、深刻な苦悩の中から聖書に問いかけ、聖書の答を聞きとらうとした。その苦悩の中で模索から生まれた書が『ローマ書講解』であるが、本書は現代神学に一種のコペルニクスの転回をもたらし、神学地図を根本から書き換えさせるような影響をもつたのである。このバルトの神学思想を出発として若い神学者によって展開された運動が、「危機神学」あるいは「弁証法神学」の名で呼ばれる神学的運動であつた。

私は、このカール・バルトが、法然の専修念仏運動に注目し、その著書『教会教義学』第一卷の二二の中に言及していることに、何か因縁めいたものを感じる。法然の専修念仏運動は、まさに歴史の中における人間の危機に呼応して起つたものであり、その運動の理論書ともいふべき『選択集』は、「危機神学」的性格を有していた。しかも法然神学の影響力は、単なる神学的世界の枠組を超えて、民衆にまで浸透し、専修念仏の思想は、法然を流罪に遭わせるに至るのである。

二 選択の論理

a 『選択集』

承安五年(一一七五)に、善導の『観経疏』に導かれて、回心——専修念仏帰入——した法然は、この後道俗に往生浄土の道を説き、「化導に随て念仏を行ずるもの、たとへば衆星の北辰に帰し、万流の東海に宗まつするが如し」(『法然上人伝記』巻第二上)あるいは「貴賤ながえをめぐらし、門前市をなす」(『伝絵』上六)と伝えられるような、大きな社会的波紋を引き起した。このような状況の中で、法然の専修念仏の立場に対する疑難も教界から投げかけられ、法然は、専修念仏の思想が、かれ個人の主観的な主張ではなく、末法の世における唯一の光明であることを、客観的に全仏教の教理体系の中で明らかにする必要が生じてきた。

九条兼実の懇請によって撰述されたという『選択本願念仏集』(略して『選択集』という)は、自から著述することの少なかつた法然において、その教学的立場を明確にした最も重要な著作である。と同時に、日本仏教に一大転回をもたらず役割を果たした記念碑的な教学書である。しかし時節が熟しないと見た法然は、本書の末尾に「庶しよ幾かくば一たび高覽を経て後、壁底に埋めて、窓前に遺すことなかれ、恐くは破法の人をして、惡道に墮せしめんことを」と述べて、非公開の書とし、わずかに門弟数名に書写を許したにすぎなかつた。親鸞は許された一人であつた。元久二年(一二〇五)四月十四日、法然より『選択集』を付属された親鸞は、本書について次のように記した。

『選択本願念仏集』は、禪定博陸月輪殿兼実法名日照之教命に依りて、選集せ令むる所なり。真宗の簡要・念仏の奥義、斯に撰在せり。見る者論り易し。誠に是れ希有最勝之華文。無上甚深の宝典なり。』(『教行信証』後序)

一方、法然歿後『選択集』が開版印行され、世間に公開されるに及び、旧仏教側からは轟々たる非難が浴びせられた。明恵(高弁)はその代表者であった。明恵は『摧邪輪』に次のように記した。

「ここに近代上人あり。一卷の書を作る。名づけて選択本願念仏集と曰ふ。経論に迷惑して、諸人を欺誑せり。往生の行を以て宗とすと雖も、反つて往生の行を礙せり。高弁、年来、聖人において、深く仰信を懐けり。聞ゆるところの種種の邪見は、在家の男女等、上人の高名を仮りて、妄説するところなりと思ひき。未だ一言を出しても、上人を誹謗せず。たとひ他人の談説を聞くと雖も、未だ必ずしもこれを信用せず。しかるに、近日この選択集を披閱するに、悲嘆甚だ深し。名を聞きしの始めには、上人の妙積と礼せむことを喜ぶ。巻を披くの今は、念仏の真宗を黷せりと恨む」。

巻頭にこのように述べた明恵は、『選択集』を、主に、(1)菩提心を無視したこと、(2)聖道門を群賊に譬えたこと、の二点から攻撃した。それは存立の理論的基盤をゆるがされた旧仏教側からの必死の反撃であった。

この『選択集』における法然の基本的視座は、その題名ともなった「選択」(以下「選択」はすべて「せんじやく」と読む)の二字である。当時の『選択集』への称讃と非難は、まさにこの「選択」をめぐって展開されたといえよう。人間は、選びに生きる存在である。正邪、善悪、損得、真偽を、個別的な状況の中で意識的・無意識的に判別する。とりわけ危機的な状況の中にあつては、選択は運命にかかわる問題になる。危機の時代の人間は、ちょうど荒海に難船した状況に似ている。しかもその時にこそ目指すべき真実の指針が見出されねばならない。戦乱の時代に投げ出され、生死の波間に苦悶した法然は、魂の指針を求め続けた。その魂の渴仰の書が『選択集』である。

『選択集』は、「選択」の語が象徴するように、法然教学がまさしく「選び」の教学であることを示す。法然は、

『大無量寿経』異訳、『大阿弥陀経』『無量清浄平等覚経』に「選択」の語を見出し、これによって念仏往生が正しく如来の本願であることを確かめ、選択本願の念仏に絶対の信を置いたのである。法然において「選択」こそは、末世の衆生が生死を超え、阿弥陀の浄土へと救済される論理であり、また浄土教が「寓宗」(附宗、方便の一門)の地位を脱して独立するための不可欠の土台であった。『選択集』劈頭には、「南無阿弥陀仏・往生之業念仏為本」と総標されているが、この標拳に『選択集』の全内容が物語られている。実に法然は、選択本願の念仏に、仏陀積尊一代の法門の帰趣を見出し、仏道の真の伝統を感得し、人間生活の始終を見出した。この意味において、法然の事業は、「選択」を主軸として果遂されたといっても過言ではないのである。

b 『大無量寿経』における「選択」

浄土教の正依の經典は『大無量寿経』である。この經典の中で法蔵比丘は、十方世界の苦悩の衆生を流転の生死界から救済せんとして、浄土建立を發願し、修行する。その法蔵比丘の願行について述べた箇処に、次の一節がある。

「是に於て世自在王仏、即ち為に広く二百一十億の諸仏刹土の天人の善惡・国土の鹿妙を説き、其の心願に應じて悉く現じて之を与ふ。時に彼の比丘、仏の所説の嚴浄の国土を聞きて皆悉く親見し、無上殊勝の願を超發せり。其の心寂靜にして志著する所無し。一切世間に能く及ぶ者無し。五劫を具足して、仏国を莊嚴すべき清浄の行を思惟し撰取せり。阿難、仏に白さく、彼の仏国土の寿量幾何ぞや。仏言はく、其の仏の寿命四十二劫なり。時に法蔵比丘、二百一十億の諸仏刹土の清浄の行を撰取すと」

ところが異訳(『大阿弥陀経』)には、その箇処は、次のように説かれるのである。

「其の仏即ち二百一十億の仏国土の中の諸天・人民の善惡、国土の好醜を撰取して、為に心中所欲の願を撰取

せしむ。樓夷五羅仏（世自在王仏）經を説きたまふこと畢りて、曇摩迦（法藏比丘）使ち其の心を一にして、即ち天眼を得て、徹視して悉く自ら二百一十億の諸仏国土中の諸天・人民の善惡、国土の好醜を見て、即ち心中の所願を選^レ取^リして、使ち是の二十四願經を結得すと」

以上を見ても明らかのように、『大無量壽經』において「撰取」と説かれる語は、異訳（『大阿彌陀經』）には、「選取」と訳されている。（そのことは『平等覺經』についても同様である。）法然は、「撰取」という言葉を異訳に照らして、次のように堀り下げた。

「此の中に選取といふは、即ち是取捨の義也。謂く二百一十億の諸仏の淨土の中に於て、人天之惡を捨てて、人天之善を取り、国土の醜を捨てて、国土之好を取る也。『大阿彌陀經』の選取の義是の如し。『双卷經』（『大無量壽經』）の意、亦選取の義有り。謂く「二百一十億の諸仏の妙土清淨の行を撰取す」と云へる是也。選取と撰取興、其の言異なると雖も其の意是同し。然れば者、不清淨之行を捨てて、清淨之行を取る也。」

（『選取集』本願章）

法然の眼光は、經文の紙背に徹して、「選取」——「撰取」——「取捨」という意味の連鎖を見出した。釈尊の眞意を求めずにおれぬ法然の求道心が、このように言葉の根源を尋ねさせたのである。

經典（修多羅）こそは、仏教徒がその存在のすべてを托す畢竟依である。仏教徒は、修多羅に絶対の信を置けばこそ、そこに説示されるいかなる敵しい修道にも耐えうるのである。したがってどの修多羅が最善であり、その修多羅のどこに教説の眞意があるか尋ねあてることが、仏教徒たるものの最大の課題である。出離生死の念を心より懐いた法然は、必死の思いで修多羅に肉迫し、仏陀釈尊の正意がどこにあるのか明確にせずにはいられなかった。その法然の烈

烈たる宗教的要求から改めて問い直されたのが、法蔵比丘の「選択」の行為であった。法蔵比丘は、何を選び、何を捨てたのか。法然にとって、法蔵比丘の「選択」の意味を明らかにすることは、とりも直さず經典の真意を明らかにすることに他ならなかった。

キェルケゴールの著書『あれか——これか』の題名が端的に示すように、およそ宗教の事は、「選択」の問題を必然的に内包する。「選択」をくぐらない宗教はない。親鸞は大・観二經における「選択」を次のように整理した。

『大經』に選択に三種あり

一、法蔵菩薩

選択本願、選択淨土、選択摂生、選択証果

二、世饒王仏

選択本願、選択淨土、選択讚嘆、選択証成

三、釈迦如来

選択弥勒付属

『觀經』に選択に二種あり

一、釈迦如来

選択功德、選択摂取、選択讚嘆、選択護念、選択阿難付属

二、韋提夫人

選択淨土、選択淨土機（『愚禿鈔』上）

以上を見ても明らかのように、親鸞は、經典の諸仏、諸菩薩が、「選択」という行為をくぐっていることに注意した。その中でも、「選択」の筆頭に挙げられているのが、法蔵菩薩の「選択」で、余の諸仏のそれに先立って掲げられている。

では、法蔵菩薩の「選択」の行為は、なににより動機づけられたのか。法蔵比丘の五劫思惟はなにゆえなのか。われわれは、法蔵比丘の発願の初めに立ち返って、それを尋ねる必要があるだろう。そこでいま注意されるのが『大無量寿經』(上)の次の一節である。法蔵比丘は、自からの志願を次のように述べる。

「法蔵比丘此の頌(歎仏偈)を説き已りて、仏に白して言さく、唯然り。世尊、我無上正覚の心を発せり、願はくは仏、我が為に広く経法を宣べたまへ。我当に修行して、仏国を撰取し、清淨に無量の妙土を莊嚴すべし。我をして世において速に正覚を成じ、諸の生死勤苦の本を抜かしめたまへ」と

私は、この最後の言葉、「諸の生死勤苦の本を抜かしめたまへ」に、法蔵比丘の最大の志願を見る。法蔵菩薩に「選択」の行為を促したものは、生死に苦悩する衆生をいかにしても救済したいという大悲心である。その根源的な要求をもって、法蔵菩薩は、無漏清淨の仏国土を選捨する道程を歩み出す。われわれは、一切衆生の生死界からの救済という一事に、法蔵発願の根源的動機があったことを、深く注意しなければならない。その法蔵菩薩の「選択」の願心に選出された往生淨土の無上方便こそ、念仏の一行である。法然はいう。

「弥陀如来、法蔵比丘のむかし、平等の慈悲にもよほされて、あまねく一切を撰せんがために、造像起塔等の諸行をもて往生の本願としたまはず、ただ称名念仏の一行をもて其の本願と為したまへり」(『選択集』本願章)

法然の心は、法蔵菩薩の「選択」の根源にまで遡り、そこに法蔵菩薩の説示する衆生の行が、造像起塔にあるの

でも、学解・修道にあるのでもなく、ただ本願念仏の一行にあることを見出すのである。この名号への回帰こそ、仏教の帰趣を明らかにし、平安期の功德主義的・伽藍中心的な貴族仏教が、普遍主義的な鎌倉期庶民仏教へと展開する歴史的動因となつたのである。

c 法然の「選択」思想

五濁悪世の末法の世に生を亨け、仏道の根幹たる菩提心も乏しく、遙遠な修行に耐える勇猛心もなく、無常の世にいつ果てるかも知れぬ人間——このような現実を今生きている人間に、いったい生死の迷いから解脱する希望はあるのか。もしあるとすれば、いかにして生死を解脱しうるのか。法然の根本関心はここにあった。

法然は、その若き日、時の人の諺に「智慧第一法然房」と呼ばれるほどに内外の典籍に通曉したが、出離生死の道にわづらつて身心の安まることがなかった。「法然上人伝記」巻第一下) しかし善導の『観経疏』に導かれて回心したあと、法然は、その著『選択集』に明らかのように、念仏の一道を選び他を捨てる、厳しい「選択」の思想を通して自らの立場を鮮明にした。その法然の「選択」は、法然にとって、個人的・恣意的な立場からの選択ではなく、絶対的・必然的な立場からの選択であった。このことは注意を要する。というのは、法然の「選択」は、人間救済の究極的原理を取捨選択していった法蔵菩薩の「選択」に淵源するからである。法然にとって「選択」は、法蔵菩薩の「選択」の歩みを、末法の日本という具体的な歴史的情況の中で、そのまま再現する行為であることを意味したのである。法然は、余行を選捨て、念仏の一行を選取した法蔵菩薩の「選択」の理由を、さらに聞きひらかんとして、次の問答を掲げている。

「とふていはく、あまねく諸願に約して麁惡をえらびて、善妙をえらびとること、その理しかるべし。なんが

ゆへぞ第十八の願に一切の諸行をえらびすて、ただひとへに念仏の一行をえらびとりて、往生の本願としたまふや。

こたへてはいはく。聖意はかりがたし、たやすく解するにあたはず。しかりといへども、いまころみに二義をもてこれを解せん。ひとつには勝劣の義、ふたつには難易の義なり。はじめに勝劣といふは、念仏はこれ勝、余行はこれ劣なり。ゆへはいかん、名号はこれ万徳の帰するところなり。しかればすなわち、弥陀一仏の諸有の四智・三身・十力・四無畏等の一切内証の功德、相好・光明・説法・利生等の一切外用の功德、みなことごとく阿弥陀仏の名号のなかに摂在す。かるがゆへに、名号功德もともすぐれたりとす。余行はしからず、をのをの偶をまもる、ここをもて劣とす。(略) つぎに難易の義といふは、念仏は修しやすく、諸行は修しがたし。」

(『選択集』本願章)

法然は、このような自問自答を通して、勝劣・難易の二義によって、法蔵菩薩の名号選択の真意を領いた。と同時に、法然は、法蔵菩薩の「選択」を歴史的現実のなかに置き換え、従来仏教の根幹とされている菩提心や諸行を難行として「廃」し、念仏の一行のみを正行として「立」てた。

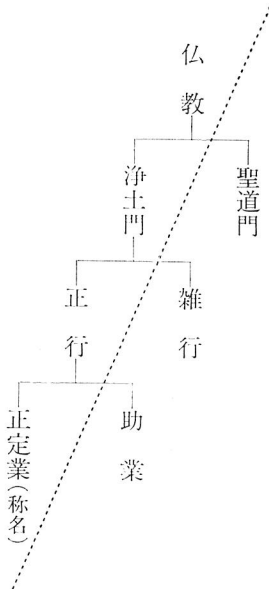
「諸行は廃の為に而も説く、念仏は立の為に而も説く」(『選択集』三輩章)

すなわち「廃立」とは、浄土真実の行を選び、それ以外の布施・持戒・父母孝養等の諸行を棄て去ることである。

法然は、『大無量寿経』に神話的表現をもって説かれた法蔵比丘の「選択」精神を、「廃立」という行為の上にもたて敷き、その論理を宗教生活の中に貫徹したのである。いま『選択集』において、法然は、法蔵比丘の本願選択の歩みが、ただ「第十八願念仏往生の願」に究尽することを、様々な文証を通して開示するのである。

かくして法然は、『選択集』の終章において、生死解脱を願ひ、往生浄土を期する道俗に向ひ、ただ「選_一び」の道歩め、と力強く説き勧める。

「夫れ速に生死を離れんと欲はば、二種の勝法の中に、且く聖道門を閑きて、選_一びて浄土門に入れ_{選_{第1}}」、浄土門に入らんと欲はば、正雑二行の中に且く諸の雑行を抛ちて、選_一びて正行に帰すべし_{選_{第2}}」、正行を修せんと欲はば、正助二業の中に、猶助業を傍にして、選_一びて正定を、専らにすべし_{選_{第3}}」。正定の業とは、即ち仏の名を称するなり。称名は必ず生を得。仏の本願に依るが故に」(『選択集』結勸)



法然は、法蔵比丘の「選_一択」精神を信受し、それを「三つの選_一び」に収束した。(1) 聖浄の選_一び、(2) 正雑の選_一び、(3) 正助の選_一び、がそれである。聖浄の選_一びは、法門の選_一びである。正雑の選_一びは、修道の選_一びである。正助の選_一びは、行業の選_一びである。ここに選_一びに徹した法然の求道の結論が示される。

以上のように、法然は、一代仏教の中から、念仏一行を選_一び取り、その念仏一行に立って、人間生活を新しい光の中で見出すのである。換言すれば、念仏一行を選_一び出すことは、同時にそのように生きるべき自己を見出すことであつた。法然の「選_一択」思想は、「末世の凡夫」という認識から生まれたものであつたが、同時に、「末世の凡夫」としての自己を改めて規定し、そこから専修念仏者という生を選_一択を自らに課するものであつた。しかし元来、選_一択という行為は、それが対象的選_一択であつても、自己選_一択

である。先学は、キェルケゴールの選択思想について次のように説明している。

「私たちの行為は、それが自覚的な自由の行為であるためには「あれか—これか」の選択に成り立つものでなければならぬであろう。然しキェルケゴールは、単にわれわれの一人々の行為が自己の自由意志による選択であるというだけでなく、その根本には、そういう選択が実は自己自身を選択することにはかならないと考えている。つまり「選択」とは根本的にいって、私が何かを選びとるというよりは、私が私を選びとることであるといえると思う。そしてそこに自由な自覚的存在としての実存の特質があると思われる。」¹⁰⁾

ここで、対象の選択とは、実は自己選択に他ならない、として選択の本質が確かめられるのである。いま法然の「選択」思想は、「末世の凡夫」という認識に立って、個々の人間に仏教者としての在り方を迫ったと言える。

この「選択」の仏教は、ひとり法然のみならず、鎌倉仏教全体に通じる傾向である。「二代の聖教皆尽きて南無阿彌陀仏になりはてぬ」(語録)といった一遍、「誠に禪定の一門、最も高勝なり」(普勸坐禅儀)といった道元、法華経一経を、しかも前十四品の迹門の浅劣を捨て、後十四門の勝深を選択した日蓮。いずれもそこに貫かれるのは、厳しい「選択」の思想である。その「選択」は、対象的に教法を選び取ることであると同時に、「汝はいかなる仏教者として生きるのか?」という厳しい自己選択であった。新しい生の方向は、その自己選択の中から決定された。その「選択」の最初の事業を遂行し、厳しい「選び」の歩みを通して、専修念仏の一道を「選択」した人が法然その人なのである。

三 出 会 い

a 「ただ念仏」

親鸞が法然に逢ったのは、法然の晩年である。親鸞は、法然の膝許で七年の歳月を過したわけであるが、その時期は、法然において、その思想が最も円熟した時期であり、法然の思想形成過程の中で最後の段階に達していたときである。増谷文雄氏によれば、法然の思想形成の段階は、三期に分けられると言われる⁴⁾。すなわち、

第一期 徧依『往生要集』の時代

第二期 徧依善導の時代

第三期 思想の独立期 『選択集』執筆(六十六歳)以後

と区分されている。これによれば親鸞は、第三期の法然に出会ったということになる。

若き親鸞に対して法然が説いたことは何であつたらうか。恵信尼は、

「後世の事は、善き人にも悪しきにも、同じように、生死出すべきみちをば、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。」(「恵信尼消息」第三通)

と伝えている。法然は、自分の貴賤、罪惡の輕重を問うことなく、その講筵に列なるすべての道俗に対して、本願を信じ念仏申せと「ただ一筋に」説いたのである。それが最晩年の法然の思想であった。『一枚起請文』にはそのような思想がみられる。すなわち法然は亡くなる三日前に、自ら署名して弟子勢觀房源智にこの文を授けたと伝えられる。それは、全体でわずか三百字に満たない短文であるが、法然の思想の到達点を述べているものと思われる。そのなか

で法然は、

「念仏を信ぜん人は、たとひ一代の法をよくよく学すとも一文不知の愚鈍の身になして、尼入道の無智のともがらに同じて、智者の振舞をせずして、唯一向に念仏すべし」

と、他力称名の立場より、知解によらず、一文不知となつて「ただ念仏せよ」と説いている。親鸞は、この「ただ念仏」の教えを極めて端的に次のように領受した。

「親鸞におきては、ただ念仏して弥陀にたすけられまいらすべしと、よきひとのおおせをかぶりて信ずるほか
に別の子細なきなり」(『歎異抄』第二章)

この「ただ念仏」の一言に「よきひと」法然の教えのすべてが摂まるとともに、この一言に親鸞の宗教生活のすべてが語り尽されている。では、「ただ」とは、どのような内実を伴なう語であろうか。『広辞苑』によれば、「ただ」には大略三つの語義があるとされる。

①直……まっすぐ、そのまま

②徒、常、只……何の意味もない、むなし

③唯、只……「直」と同源、ひたすら、もっぱら

いま「ただ念仏」の「ただ」は、①③の義である。法然仏教の大きな特質は、仏教の複雑・難解な思想体系を「ただ」という一点にまで「単純化」(simplify)したことに見られるであろう。民衆の宗教的欲求に対して、法然は、極めて「単純」(simple)な道を提示した。その「単純性」(simplicity)が、時代に対して大きな影響力をもった理由であった。道元や日蓮の仏教にもわれわれはそのような「単純性」を見ることができ、その嚆矢をなした人が法然

であった。この単純性によって、仏教は、理論仏教や儀式リチエニアリズ仏教から解放されて、実践仏教へと転換しえたのである。

法然は、勝劣・難易の観点から称名の長所を説いたが、「単純性」というところに称名の大きな長所を見ることができよう。「単純性」は、易行性であり、普遍性である。それは思想のレヴェル・ダウンを意味しない。それは狭さを意味しない。律令仏教としての平安仏教は、鎮護国家を基調とし、その内実は、功德主義、学問主義、諸行兼修主義、祈禱主義であり、そこには真の実践は伴いえなかった。これに対して、法然仏教は、僧侶や貴族の専有物たる仏教を、その「単純性」によって一挙に庶民にまで開放し、普遍化への道を拓いた。若き親鸞が出会った法然の仏教は、このような新しい仏教であった。

以上私は、「ただ」を「単純性」という視点からみたのであるが、もう一点注意したいのは、「ただ」には、そこに「信」の意義が内在することである。「ただ念仏」とは、そのまま「ただ信ず」という立場に他ならない。その立場への回帰は、マルチン・ルターの「信仰によってのみ」(sola fide)という主張にも喩えられようか。法然教学の中心をなすものは「信」である。

「まさに知るべし。生死の家には疑いを所止と為し、涅槃の域には、信を以て能入とす」(『選択集』三心章)

といわれる。仏道の実践体系において、「信」が中心とされたのは法然からであろう。八正道において、六波羅密において、三学において、「信」の文字はない。このことは仏教の伝統において「信」が軽んじられたという意味ではないが、仏教がどこまでも「行」を中心として体系化されてきたことを示すものである。法然は、その仏道修行の破綻を通して、「行の仏教」が末法においてもはや有効性を持ち得ないと深く自覚した。ここに末法相應の仏道として、「行の仏教」は「信心の仏教」へと大きく転換されるのである。

親鸞は「ただ念仏」の教えに仏教の極致をみた。その意義がいかに重大なものであったか、先師は次のように感動的に表現する。

「大体に於ては聖人は法然上人の膝許へ行かれぬ前に法然上人の仰せと殆んど同じところに迄進んでゐられたに違ひない。たゞ法然上人の一言を聞けばよい。何も複雑なことを聞く必要はない。その一言とは「たゞ念仏して」といふ一言である。その一言を聞かんが為に法然上人をお訪ねになつたのであろう。そしてその一言を聞かれた為に一生涯法然上人の御恩徳を身に泌みて忘れられなかつたのであろう。たつた一言を聞かんが為に御開山聖人は長い間御苦勞された。又たつた一言を聞かしめん為に法然上人は、その膝許へ来た御開山聖人を待つ為に法然上人は一生御苦勞されたのであろう。「たゞ念仏」といふことが弥陀如来の選択本願である。「弥陀にたすけられ」とは、選択本願の御廻向であるといふことを「たゞ念仏して弥陀にたすけられまひらすべし」と仰せられたと頂くのである。まことに簡単である。」

「ただ念仏」とは、愚に帰つて念仏申すことである。本願の念仏に安住することである。それは、念仏の他に諸善を求めず、宿業の身、宿業の大地へ限りなく下降する精神を示す。この精神的態度にあっては、念仏は決して往生の手段方法ではない。如来の救済それ自身である。親鸞は、その精神的態度を、

「たとひ法然上人にすかされまいらせて念仏して地獄におちたりともさらに後悔すべからず候」

（『教異抄』第二章）

と告白している。そこに全人格を挙げて法然の教えに帰した親鸞の心情が余すところなく吐露されている。教えに遇うたという感動は、これほどまでに深いものであろうか。親鸞は法然の「ただ念仏」の一語に生死出ずべき道を見出

すとともに、生死に安住する道を見出した。親鸞は、「魂の水先案内人」ともいうべきその法然に、終生変らぬ恩徳を感じたのであった。

b 「よきひと」

親鸞が法然門下で、建仁元年の入門(二九歳)から承元元年の流罪(三五歳)まで七年にわたり聞法生活を送ったことは、生涯忘れることのできない想い出であった。親鸞の著述には、至るところ法然への讃歎があふれているが、とりわけ後年執筆した『教行信証』には、その結文いわゆる後序において、吉水入室・『選択集』付嘱・真影図画・承元法難という若き日の出来事が深い感激をもって記録されている。

親鸞は、流罪による別離後二度と法然に会うことがなかったのであるが、法然への謝念は、聞法生活の中で常に憶念され続けた。関東滞在時代には、法然の命日に「聖人の廿五日のお念仏」(『御消息集』九)を同朋と勤め、また帰洛後は、法然の法語類の蒐集に努め、ときにはそれを筆写して門弟に与えた。八十四歳の康元元年四月には、法然の言行録を『西方指南抄』と題して集大成し、正嘉二年(八十六歳)には、『三部経大意』を写して門弟の慶信に与え、正元元年(八十七歳)には『選択集延書』を書写した。最晩年に至るまで、親鸞は法然の弟子たることを深く心に銘じていたのである。

人間の生涯において最大の課題は、よき師に出会うことであろう。しかし師に会うことはまた最大の難事である。「人間はいないか」と叫んで、ディオゲネスは、白昼提燈をさげて歩き回ったという。この故事は、出会いがいかに難事であるかということを物語るものではないだろうか。親鸞もまた

「真の知識にあふことは
かたきなかなにおかたし

流転輪廻のきわなきは

疑情のさわりにしくぞなき」(『高僧和讃』源空讃)

と詠っている。ここに「値遇の難」が述べられるが、それは、「遇ひ難くして今遇ふことを得たり」(『教行信証』総序)という感動と表裏をなすものである。この「値遇の難」について、寺川俊昭先生は、

「單純に困難ということを意味するのではなく、容易でなかった、有り得べからざることが現に起こったという、値遇の感動の大きさを表わす言葉である」¹⁹

と教示されている。親鸞の信の質を明瞭にした卓見であらう。

宗教において出会いとは、人間関係の出会いを超えて、それは、真理関係における出会いを意味する。いま浄土教における出会いは、仏の願心と衆生の信心との対応において成立する。『浄土論』の著者天親は、「仏の本願力を観ずるに、遇うて空しく過ぐる者無し、能く速に功德の大宝海を満足せしむ」とその偈の部分に讃頌した。ここには、本願力との出遇いによって、「空過」(生死流転する人生が超出されることが歌われている)。

しかし親鸞において、その本願力との出遇いは、法然との出会いを離れてあり得なかった。親鸞は法然を通して初めて弥陀の本願に遇い得たのである。そこに親鸞が法然を「よきひと」(『歎異抄』第二章)として、こよなく讃える所があった。会い難くして会い得た善知識こそ、法然その人であった。

「曠劫多生のあいだにも

出離の強縁しらざりき

本師源空いまさずば

このたびむなしくすぎなまし」(『高僧和讃』源空讚)

まさに法然と出会うことによって、親鸞は、「空過」する人生を浄土への歩みへと転ずることができたのである。さればこそ、ここに法然との出会いが万劫の初事として感銘をもって讃歎されているのである。

したがってその法然は、決してたゞびとではなかった。たとえば親鸞は、『高僧和讃』の源空讚二十首のうち、「本師源空」という四文字を十回繰り返している。「本師」とは、仏格をあらわす最高の敬称である。また『浄土和讃』には、「首楞嚴経によりて大勢至菩薩和讃したてまつる八首」が添えられているが、その末文には「已上大勢至菩薩源空聖人御本地也」と記され、法然は勢至菩薩と敬慕されているのである。

そのたゞびとにあらざる法然の姿は、源空讚二十首に顕著に描かれている。主に源空の生涯を歌ったこの和讃において、法然の存在は、「源空光明はなたしめ、門徒につねにみせしめき」「源空勢至と示現し、あるひは弥陀と顕現す」と歌われていることから知られるように、「光の人」として讃えられ、「応化の身」として敬まわれている。それは、あなたかも神話的存在であるかのような印象を与える。だがこの神話化された法然像は、当時の諸伝に拠ったもので、親鸞の創作と必ずしも言えぬことは注意を要する。『教行信証』後序には、建暦二年(一一二二)の法然入滅を書き留めたあと、「奇端、称計すべからず、別伝に見えたり」と記されている。「後序」を執筆した当時、すでに早くも奇端

を伝える上人伝のあったことが推知されるのである。

承知のように、康元元年に筆写された『西方指南抄』には、法然上人伝の最古のものと見られる『源空上人私日記』が収録されているが、興味深いことは、親鸞の源空讚が、多くこの『私日記』を典拠としていることである。例を二、三挙げてみよう。

「源空存在せしときに

金色の光明はなたしむ

禅定博陸まのあたり

拝見せしめたまひけり」

という一首は、

「月輪禪定殿下兼実御法名帰依甚深也。或日聖人月輪殿に参上したまふ退出の時、地自り上高く蓮華を踏みたま

ふ。頭光赫奕たり。凡そは勢至菩薩の化身也と。」(『西方指南抄』原漢文「本親鸞聖人全集」五—182頁)

に拠っている。

「源空みづからのたまはく

靈山会上にありしとき

声聞僧にまじはりて

頭陀を行じて化度せしむ」

という一首は、

「或る時聖人弟子に相語りて云く。我昔天竺に有て声聞僧に交わりて常に頭陀を行じき」(「同」184頁)に拠っている。また、

「本師源空のおはりには

光明紫雲のごとくなり

音楽哀婉雅亮にて

異香みぎり暎芳す」

という一首は、

「紫雲空に聳^{たな}びく、遠近の人人来り集まる。異香室に薫^す。」(「同」185頁)に依拠している。

以上明らかかなように、源空讚は、『私日記』の影響するところ大である。だがわれわれの注意すべきことは、ここで親鸞が法然を「光の人」と讚え、「心化の身」と尊崇したことは、ただ伝説を引き写したためではなかったということである。若き日法然と出会った事実が、宗教的感情をもって回想されたところに、この神話化された法然像が、親鸞の心に彫琢されてきたのである。「形を見れば法然聖人、実は弥陀如来の応跡」(『私日記』)とは、そのまま信仰眼によって見られた法然の像であった。だからこそ「阿弥陀如来化してこそ」(『高僧和讃』源空讚)と歌われるのである。

親鸞にとって法然の存在は、末世に灯明を点すために、如来の本願を告知するべく出世した仏の応化身であった。師がただびとと見られる限りにおいて、その存在は、魂の導びき手たる「よきひと」としての絶対性を持ち得ない。

師の言葉がそのまま「真理の言葉」(ロゴス)であるという確信を獲るとき、師の存在は、私の応化であり、真理の「受肉」^{インペーン}であり、「光の人」である。親鸞にとって法然の言葉は、真理の呼びかけたる「弥陀の直説」(『御一代記聞書』一四二)そのものだったのである。

c 出合いの論理

仏教には、独自の出合いの思想がある。我々は、經典や古人の言葉を通して、その出合いを観を尋ねることができる。そのうちの二、三を引用・整理してみよう。

。出合いの無常性……………「会合には別離有り」(『涅槃經』壽命品)「つくべき縁あれば伴ひ、はなるべき縁あれば離るる」(『歎異抄』第六章)等。

。出合いの運命性……………「袖振り合うも多生の縁」(古諺)等。

。出合いの一回性……………「そもそも茶の交会は、一期一会といいて、たとえば幾たびおなじ主客と交會するも、

今日の会に再びかえらざることを思えば、実にわれ一世一度の会なり」(『茶湯一会集』)等。

これらの教言はまさに九牛の一毛に過ぎないが、仏教の出合い観を語っている。私が仏教に惹かれる大きな理由は、仏教がこのような人生のあたり前の事実を目を開かせ、裸の現実へ覚醒してくれるからである。

しかし同時に仏教においては、新しい人間の誕生をもたらす原理として、「法」(dharma)との出合いが教説される。親鸞の場合、著作全体を貫く感情は、本願(法)との出合いの感動であるといっても過言ではない。『教行信証』では、「総序」に三国の祖師との出合いが、また「後序」に法然との出合いが感動をもって記されている。両序の対応は、『教行信証』全体が、本願との出合いの感動の書であり、親鸞の誕生の書であることを物語っている。

ところで、本願との出遇いについて、天親(Vasuvandhu 世親)は、極めて端的に次のように歌った。

「仏の本願力を観ずるに、まうあ遇うて空しく過ぐる者無し、能く速すみやかに功德の大宝海を満足せしむ。」

(『浄土論』願生偈)

天親は、この本願力の功德を本書の「解義分」(解説部)に「不虛作住持功德」と名づけた。この「不虛作住持功德」を尊重した親鸞は、

「本願力にあひぬれば

むなしくすぐるひとぞなき

功德の宝海みちみちて

煩惱の濁水へだてなし」(『高僧和讃』天親)

と和讃し、さらに「不虛作住持功德」の主語は、まさに凡夫であるとして、

「彼の如来の本願力を観ずるに、凡愚、まうあ遇うて空しく過ぐる者無し、一心専念すれば速に、真実功德の大宝海を満足せしむ」(『入出二門偈』)

と「凡愚」の二字を加えた。親鸞は、ここにおいて、空過流転する凡夫虚妄の生に、真実功德を廻施する本願の働きを讃歎している。凡夫である我らは、本願との出遇いによって、新しい人間として誕生することができる、と説かれる。「かかるあざましき身も、本願にあひたてまつりてこそ、げにはこれさふらへ」(『歎異抄』第十三章)とは、その感

動を語るものであろう。

このように親鸞は、「出会い」という事柄をとりわけ重視したのであるが、親鸞は、その概念の運用についても配慮している。谷口龍男氏の詳細な考察によれば、親鸞は、「出会い」の意味を、「値」「遇」（あう・まうあう）の語で表現し、そこに、

値——本願力に関して(信心)

本願力に関して(信心)

遇——善知識に関して(信頼)

と繊細な措辞法を運用していることが指摘される。そのスピーチ・レビューは、必ずしも固定的ではないようであるが、その措辞への配慮からも、我々は、親鸞が「出会い」という事柄にどれほど重大な関心を寄せていたかを偲ぶことができる。

それでは、親鸞における「値遇」の概念には、いわゆる実存哲学で主張される「出会い」(encounter)とどのような意義の同異を見出すことができるだろうか。実は、この問いは、私の数年来の疑問なのであるが、遺憾ながら、今もってその問いには答え得ないでいる。

現代において「出会い」の哲学を唱えた代表的な哲学者として、マルチン・ブーバーの名が挙げられる。ブーバーの著書『我と汝』は、およそ「出会い」の意義について考察しようとする者にとって、あたかも天来の啓示のような意味をもつ書である。ここで、ブーバーの「出会い論」について言及する余裕はないが、ただ彼が、仏教について語った本書の第三部の中程のパートは、大きな注意を払らう必要があると思われる。たとえば、ブーバーは、

「ブッダはもちろん人間にむかって汝を言う、ことを知ってはいる、——このことは彼が弟子たちよりはるかにすぐれていながらも、彼らとぎわめて直接的な交わりを結んでいたという事実が示している、——だが、彼は汝を言うことを教えていない」^(註)

と述べる。しかし彼はまた、歴史の推移の中で仏教が一つの変容を遂げたとして、

「しかしながらやがて諸国にひろまった『大乘』の信徒たちは、ブッダに見事に違背してしまっている。彼らは永遠の汝にむかって——ブッダの名をもって語りかけているのだ」^(註)

とも述べている。それでは親鸞の場合はどうであろうか。親鸞も永遠者に向って「汝」と呼びかけているだろうか。この問題について考えるとき、親鸞の信仰を代表する次の一節が想起される。

「弥陀の五劫思惟の願をよくよく案ずれば、ひとへに親鸞一人がためなりけり。さればそくばくの業をもちける身にてありけるを、たすけんと思召したちける本願のかたじけなさよ」(『歎異抄』後序)

ここには永遠者と我の対応(correspondence)の思想がある。しかし親鸞は永遠者(弥陀)に向って「汝」と呼びかけてはいない。親鸞は永遠者に呼びかけているのではなく、永遠者より逆に「汝」と呼びかけられている自己を発見している。したがってここにおける交わりの形式は、弥陀(我)↓親鸞(汝)の関係である。そして交わりの性格は、ヘブライ的な対立的(antagonistic)な関係ではなく、親和的(affinive)な関係である。我々は、近代の真宗教学者たちが、仏との交わりの形式を、「対応」(清沢満之、「感応」(曾我量深)、「呼応」(金子大榮・信国淳)と把えてきたのを知っている。もし我々が、親鸞における交わりの形式について考察しようとする場合、これらの教学者たちの「応」の思想は、有効な思考の通路となるのではなからうか。

親鸞の「出会い」の思想において、とりわけ重要視されるのは、「よき人」（善知識）の存在である。經典において、善知識は、魂の航海の舵手として「大船師」（『涅槃経』徳王品）に喩えられ、また幼児の養育者たる「父母」（『華嚴経』唐訳・入法界品）に喩えられている。（いずれも『教行信証』化身土巻に引用されている。）そこに仏教がいかに善知識を重視したか窺われる。親鸞もまた「善知識」との出会いほど人生において尊いことはないと言説。その出会いの尊さを、親鸞は、極めて逆説的に、出会いの難事性を告白することによって表現する。

「善知識にあふことも

おしふることもまたかたし

よくきくこともかたければ

信ずることもなをかたし」（『浄土和讃』大経）

「真の知識にあふことは

かたきがなかになおかたし

流転輪廻のきはなきは

疑情のさはりにしくぞなき」（『高僧和讃』源空）

この「かたし」という語の反復は、そのまま自ら善知識に遇いえたことへの「有難さ」の謝念の表白である。すな

わちそれは、千載一遇の機会に幸いに際会できたという「邂逅」の慶びの告白である。「師主知識の恩徳も、骨を砕きても謝すべし」(「正像末和讃」)の讃偈は、親鸞の恩徳感を伝えて余りない。

それでは親鸞において、善知識とはどのような存在であろうか。言うまでもなく、親鸞が終生善知識と仰いだのは、法然房源空である。だが二人の出会いが、もし単に個人的な次元における出会いである限り、我々はそこに普遍的な意義を見出すことはできない。我々が普遍的な意義を見出すのは、そこに私的な出会いを超えて、一種の真理性を見出すからである。

第一に注意されるのは、親鸞にとって、法然の存在は、ちょうど満天の星群の中に輝く北辰のように、動かざる指標としての意味をもっていることである。「教行信証」行巻にも明らかのように、法然の存在は、諸仏とともに、本願の大作の歴史の中に位置づけられている。親鸞にとって善知識とは、人間関係における出会いのように、やがて追憶の中に消えてゆく無常の存在ではなく、人間をして本願の大作の歴史へと発遣する生ける菩薩であったのである。

第二に注意されるのは、法然の存在が、生身の実存として、親鸞と対話的な関係を結んでいることである。本願との出遇いといっても、現実に本願に生きる人との日常の交わりを媒介としなければ、畢竟それは抽象的・神秘的な特殊験に過ぎない。到底生活の事実とはならない。「幸いに有縁の知識に依らずば、争でか易行の一門に入ることを得んや」(『歎異抄』前序)と云われる。すなわち、本願に遇う、あるいは真宗に遇うということの具体性は、善知識に会うという事実を離れてないことが諒解されるのである。

以上親鸞の善知識観を尋ねてみた。私は、親鸞において、法然が人生の教師として、このような崇高な存在にまで昇華されていることに改めて深い驚きを覚える。それと同時に、二人の出会いが、単に個人的な出会いという次元を

はるかに超えて、宗教的出会いの一典型を示していることを痛感せずにはられない。

注

- (1) 『親鸞』人物叢書65 吉川弘文館41頁
- (2) 『親鸞思想―その史料批判―』富山房86頁
- (3) 『親鸞教学』大谷大学真宗学会編第三一号89頁
- (4) 『親鸞と末法思想』法蔵館341頁
- (5) 『方法序説』第三部小場瀬卓三訳世界の大思想7 河出書房110頁
- (6) 『パンセ』二三三松浪信三郎訳世界の大思想8 河出書房110頁
- (7) 『我と汝』『対話的原理』田口義弘訳ブーバー著作集I みず書房17頁
- (8) ボヴェー『時間と自由』武居忠通訳ボヴェー著作集三80頁
- (9) ティリッヒ稿『キリスト教神学辞典』ハルバーソン編野呂芳男訳日本基督教団出版部51頁
- (10) 『教行信証総説』百華苑296頁
- (11) 『天国と地獄の結婚』⁸⁵⁾ “Blake—the complete poems” ロングマン出版109頁
- (12) 赤松俊秀『親鸞』前掲書49頁、古田武彦『親鸞』人と思想8 清水書院52頁、等
- (13) 野上俊静『中国浄土三祖伝』文栄堂86頁
- (14) Alfred Bloom “Shinran’s Gospel of Pure Grace” vii The University of Arizona Press の挿絵による
- (15) 武藤一雄『キェルケゴール』創文社156頁
- (16) 橋本峰男『仏教的伝統とは何か』『思想の科学』一九六七年十二月号5頁
- (17) 『曾我量深対話集』弥生書房214頁
- (18) 曾我量深『歎異抄聴記』曾我量深選集六 弥生書房135頁
- (19) 『歎異抄の思想的解明』法蔵館185頁

値 遇 (安富)

- (20) 「親鸞における「遇」の概念」『他力思想論攷』山喜房65頁
- (21) 「我と汝」前掲書113頁
- (22) 前掲書同頁