

親鸞と末法 (上)

木 越 康

本論の目的

本論は、親鸞の思想に関して、何か新しい視点を提示することを目的とするものではない。ただ、親鸞において「末法」がいかなる意味を持つのかについて、明らかにすることを目的とする。なぜこのようなことを主眼として考察を進めるのか。それは親鸞思想における末法の意味について、これが十分に吟味されず、言わば通常の末法観と浄土教思想との関連の中で捉えられ、語られることが多くみられるからである。

ここで言う、「通常の末法観と浄土教思想との関連」とは何か。浄土教思想の発展や流布に関しては、正法・像法・末法、三時にわたる仏教衰退思想、なかでも特に末法意識の定着との関連の中で理解されることが多い。末法とは、後に詳しくみるように、釈尊によって説き示された真理が次第にその効力を失い、やがては滅尽してしまうという時代認識であるが、浄土教思想はそのような仏法衰滅が次第に露わとなるなかで発展し、人びとに大きな影響を与えるという、それがここで言う「通常の末法観と浄土教思想との関連」である。佐藤弘夫は「日本の末法思想」で、従来からあるこのような末法観と浄土教思想との関連についての了解を「一定のイメージ」であるとし、それを次の

三点に整理する。①平安後期以降に受容される末法思想は、単なる教理や知識ではなく社会的な危機意識の反映とされているものであって、②そのような末法思想の高揚と表裏の関係として、浄土教の流行が把握され、③鎌倉新仏教の登場は、このような末法思想の克服という課題に因應するものとしてあった、というものである。⁽¹⁾

仏法の滅尽を意味する末法思想は、たとえば社会的諸秩序の破たんなどと関連づけて認識され、社会的な危機を末法と理解することが、来世あるいは現実世界とは別にある「浄土」を志向する信仰へと民衆を動機づけたとされる。井上光貞は、『日本浄土教成立史の研究』で、末法思想は日本において、厭世観や無常観と重層しつつ浄土教の発展を促進させたと述べる。中世の日本において、貴族たちは支配権の没落を通じて末法を自覚し、武士や民衆もまた、古い社会秩序の崩壊によって起こった国土の衰微や戦乱の連続、さらにはそれと重なる天災地変などを通して末世を自覚し、それが浄土教の発達に拍車をかけたとする。そして親鸞や法然の浄土教思想の展開も、基本的にはこのような状況との関連の中で理解され、末法に怯える民衆に対してそれぞれ信仰を高唱したと述べる。⁽²⁾ また家永三郎は、「打ち挫かれたる人間の側に、もはや恢復に向って自（みずか）ら進むべき力さへ残されていなかった。この困難なる前提に立脚する新仏教は其の目的を達すべく自（おのずか）ら特殊の構造をとらなければならないのである」⁽³⁾ と言い、その最も典型的な事例として、親鸞による浄土教思想の展開を挙げる。「真の浄土はかかる現世の内に求むべきものではなく、現世の否定において求むべきことが明らかにされ、ここに厳格なる非連続的・二世界観に立脚する来世主義の成立を見たのである」⁽⁴⁾ と、親鸞の活動を評価する。

確かに親鸞には、末法を意識して浄土教を説く言葉もみられる。「正像末和讃」などには、末法を強く意識させる和讃が多く詠われ、『顕浄土真実教行証文類』（以下『教行信証』）でも『末法灯明記』をほぼ全文引用することを通して、末法における仏弟子の意味を確認しようとしている。

しかし親鸞思想の特徴は、浄土教思想、なかでも「浄土真宗」と仏法衰滅の歴史観との関連について、基本的には

次のような視点に立とうとするとどこにある。

浄土真宗は、在世・正法・像末・法滅、濁悪の群萌、斉しく悲引したまうをや。⁽⁵⁾

親鸞は「浄土真宗」を、末法時に限定的に効力を發揮する教えではなく、在世から法滅にわたって苦悩する群萌を斉しく救済する教えであると理解し、位置づけようとする。しかもこのような「浄土真宗」は、特に末法との関連において、さらに次のような意味を持つものとして理解される。

浄土の真宗は、証道いま盛なり。⁽⁶⁾

佐藤は、末法思想と浄土教との関連についての従来からある「一定のイメージ」に対して、中世における末法思想は、実は「末法滅論」と「末法証法論」という二つの相反する思想を生み出したと指摘する。⁽⁷⁾「末法滅論」とは、伝統的教行の効力の喪失を前提に、念仏や題目による救済を新たに説き示す法然や日蓮に象徴されるものであり、「末法証法論」とは、法の滅尽を否定し、たとえ困難であつても主体的な努力によって証果の獲得を実現しようとする態度に立つものである。このような理解は、末法思想を、単純な厭離穢土的浄土教思想の發達との関連だけで理解してきた歴史観に再考を迫るものとして評価されるが、⁽⁸⁾しかし、浄土教思想の發達を末法との関連でのみ捉えようとすることは、少なくとも親鸞の態度を明らかにするものではないと言える。民衆への流布という側面において、当時の末法観や厭世観から受けた影響は少なくないであろうが、しかし親鸞は、そのようなかたちで浄土教思想と末法との関係を認識していないと考えられるのである。むしろ、そのような形で理解される浄土教思想に対して、敢えて「在世・正法・像末・法滅、濁悪の群萌、斉しく悲引したまう」ものとしての「浄土真宗」を主張すると考えられるのである。

親鸞在世当時、末法意識はかなり共有され、真摯な仏教者たちは、このような時代状況の中で如何にして仏弟子としての威儀を保てばよいのか、さまざまな思索や実践を試みている。本論でたずねていく親鸞の特徵的態度を明確に

するため、便宜上はじめにこれを四つに分けてみる。

- a. 正像末三時にわたる仏法滅尽的歴史観そのものを認めない態度
 - b. 三時思想を認めつつ、いまだ末法は来ていないとする態度
 - c. 末法を実感しつつも、それに抗して仏弟子は一層奮励すべきであるという態度
 - d. 末法を実感し劣機を反省しつつ、時機相應の教として浄土教に帰依しようとする態度
- 佐藤によって示された従来からある「一定のイメージ」あるいは「末法滅論」は、基本的にはdの態度を示すものである。また「末法証法論」とは、cに連なる態度であると言えよう。それでは親鸞の態度はどのように理解されるのか。以下本論において、考察を進めていく。

末法到来と浄土門への帰入

末法到来と浄土教への帰入というdの態度について、もつともはやく、しかも明確にこのような思索を展開するのが中国の道綽(563-645)である。末法思想が社会的意識として顕在化した最初期の事例として、しばしば中国における麁仏の経験が語られるが、道綽はそのような中で、積極的に「浄土門」を明らかにしていった。これは、末法の到来と浄土教思想発展の嚆矢となる事例として理解される。

『安楽集』は、道綽自ら「引経論証明勸信求往」と記すように、阿弥陀仏への信を勧め浄土への往生を求めさせることを主眼として制作されたものである。全体で十二大門からなる同集の第一大門冒頭は、次のような言葉から始まる。

教興の所由を明して、時に約し機に被らしめて浄土に勸帰せしむれば、もし教、時機に赴けば修し易く悟り易し、若し機と教と乖けば、修し難く入り難し。

「時に約し機に被らしめて浄土に勧帰せしむ」とあるように、道綽が『安樂集』で浄土門への帰入を勧める背景には、時機相応という事由が強くはたらいっている。道綽によれば、釈尊の教えは、時機に合致すれば修行も悟りも容易であるが、時機を失すれば、衆生は悟りを得ることが困難である。ここに浄土門を勧める『安樂集』全体を貫く志向がみられるが、道綽はこのような了解に基づき、自身（機）と自身が身を置く時代（時）とを省察し、今の時において通入すべきは、ただ浄土の一門であると主張するのである。

聖道の種類は、今の時証しがたし。一には大聖を去ること遙遠なるに由る。二には理深く解微なるに由る。この故に『大集月藏経』に云く、「我が末法の時の中に億々の衆生、行を起し道を修せんに、未だ一人も得る者ありじ」。当今は末法にして、現にこれ五濁悪世なり。ただ浄土の一門ありて通入すべき路なりと。⁽¹⁰⁾

道綽はここに、浄土門帰入の理由を二点挙げる。一つは、釈尊入滅からはるかに長い年月を経過してしまったこと、いま一つは、衆生の機根が劣り釈尊の教えを理解し修行に堪え得る者がいなくなってしまったことである。道綽はこのような認識に基づき、『大集月藏経』（以下『大集経』）によりながら、このような「今」における行証の困難を指摘し、「ただ浄土の一門ありて通入すべき路なり」と述べるのである。

中国における末法思想やそれに対する意識については、道綽以前にも、たとえば南嶽慧思の『南嶽思大禪師立誓願文』（558）などにみられるが、末法に対しての危機意識を、自覚的な形で明確に語るのには、道綽以降に顕著な姿勢であるとされる。⁽¹¹⁾それは道綽が、北周の武帝（在位560-578）による激しい仏教弾圧を実際に経験したことや、末法を説く經典である『大集経』が、同時代、那連提耶舎によって訳出された（566）ことに起因すると言われる。これらによって道綽は、曇鸞（476-542）などを含め、それ以前の浄土教を説く人びとよりも末法意識を強くもったと言われ⁽¹²⁾る。

特に『大集経』は、仏教衰退の様子を具体的に「五五百年説」として説き示すが、道綽は『安樂集』にこれを引用

し、次のように述べる。

『大集月藏經』に云く、「仏滅度の後の第一の五百年には、我が諸の弟子、慧を学ぶこと堅固を得ん。第二の五百年には、定を学ぶこと堅固を得ん。第三の五百年には、多聞読誦を学ぶこと堅固を得ん。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を得ん。第五の五百年には、白法隱滞して多く諍訟あらん。微しき善法ありて堅固を得ん。」…中略…今の時の衆生を計るに、即ち仏、世を去りたまいて後の第四の五百年に当れり。

正しくこれ懺悔し福を修し、仏の名号を称すべき時の者なり⁽¹³⁾。

ここで道綽は、「今の時」が釈尊入滅後の第四の五百年にあたるとし、「時の衆生」を「懺悔し福を修し、仏の名号を称すべき時の者なり」と言う。また第六大門では正法・像法・末法の三時について、具体的にその年時を次のように確認する。

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、諸経ごとごとく滅せん。如来痛焼の衆生を悲哀して、特に此経を留めて止住せんこと百年ならん⁽¹⁴⁾。

周知の通り、仏教衰滅の思想は、正法・像法・末法の三段階にわたって次第に教説の効力が衰退していくものと理解されるが、各衰退の年次については、五百年説、千年説と、異説がある。道綽は上記のように述べるので、正・像千五百年説を採用していることがわかる。『大集經』によって「今の時」を、仏滅後第四の五百年と記述するのと合わせれば、道綽が自身を、釈尊入滅から千五百年以上を経過した年、末法一万年のはじめに在ると認識していることがわかる。五五百年説の第四は、「塔寺を造立し福を修し懺悔すること堅固」の時であるが、ここにはそのような末法が「衆生滅じ尽き、諸経ごとごとく滅せん」時として記される。武帝による激しい弾圧を経験する道綽にとって、より現実的な末法の描写として、これが理解されたものと思われる。

このような末法に直面した時、道綽には、実際にそのような法滅を想定して説かれたとされる浄土教の教えが、唯

一通入すべきものとして強く印象付けられることになるのであろう。「如来痛焼の衆生を悲哀して、特に此経を留めて止住せんこと百年ならん」とは、もちろん『大無量寿経』流通分「我が滅度の後をもつてまた疑惑を生ずることを得ることなかれ。当來の世に経道滅尽せんに、我慈悲哀愍をもつて特にこの経を留めて止住すること百歳せん⁽¹⁵⁾」に由来する言葉である。道綽はここに、末法相應の教としての浄土門を確信し、同時代の人々に、阿弥陀仏への信と浄土への往生を勧めるのである。

法然浄土教と末法観

このような道綽による時機相應の教としての浄土教の確かめは、法然の『選択本願念仏集』（以下『選択集』）にも一応は引き継がれる態度である。法然は『選択集』冒頭で、『安樂集』の「当今は末法にして、現にこれ五濁悪世なり。ただ浄土の一門ありて通入すべき路なり」を引用し、「聖道を捨てて浄土に帰す」べき証拠の第一文として挙げている⁽¹⁶⁾。また『西方指南抄』には、次のようにある。

仏道修行はよくよく身をはかり、時をはかるべきなり。仏の滅後第四の五百年にだに、智慧をみがきて煩惱を断ずる事かたく、ころをすまして禪定をえむ事かたきゆへに、人おほく念仏門にいりけり。すなわち、道綽・善導等の浄土宗の聖人、この時の人なり。いはむやこのごろは、第五の五百年、鬪諍堅固の時なり、他の行法さらに成就せむ事かたし。しかのみならず、念仏におきては、末法ののちなほ利益あるべし、いはむやいまのよは末法万年のはじめなり、一念弥陀を念ぜむに、なむぞ往生をとげざらむや。たとひわれら、そのうつわものにあらずといふとも、末法のすゑの衆生には、さらになるべからず⁽¹⁷⁾。

ここに法然が、道綽に対して自らを「第五の五百年」に在る者と認識していることが了解される。そして「末法のち」つまりは経道滅尽の後においても利益がある念仏門ならば、まして末法一万年のはじめに在る衆生への利益は

疑いがないものであるとし、自分は救済されるような器ではないと認識したとしても、迷わず念仏門に帰入すべきであると勧められている。

このような態度は、法然があたかも道綽の末法史観、特に末法における時機純熟の教としての浄土教観を継承するものであるかのように受け止められる。しかし、法然における浄土教の理解には、その強調点において、道綽とは大きな違いがあることに注意しなくてはならない。それはおそらくは親鸞にも継承される視点であるが、法然は正像末と浄土教との関連について、『選択集』に次のように述べるのである。

問て曰く、百歳の間念仏を留むべきこと、その理しかるべし。この念仏の行は、ただかの時機に被らしむとや為さん、また正像末の機に通ずとや為さん。答て曰く、広く正像末法に通ずべし。⁽¹⁸⁾

法滅の後なほもって然なり。何にいはんや末法をや。末法すでに然なり。何にいはんや正法像法をや。故に知んぬ、念仏往生の道は正像末の三時、および法滅百歳の時に通ず。⁽¹⁹⁾

道綽にとつて『大無量寿経』流通分「当来の世に経道滅尽せんに、我慈悲哀愍をもつて特にこの経を留めて止住すること百歳せん」との教説は、末法という時機に相応する教えとしての浄土教思想を明らかにするものであった。しかし法然はこの流通分を、浄土教が、正像末の三時にわたって通ずる教であることを明らかにする根拠とする。末法一万年を更に越え、経道滅尽後の衆生さえも浄土教は救済の時機とみるわけであるから、末法はもとより、正法や像法時は当然、念仏による救済の時機となると主張するのである。これはつまり、浄土門を、末法や法滅時に向けて限定的に説かれた教えではなく、正法から法滅の全時にわたって救済の事業を成し遂げるべく説かれた教えであることを確認する意味を持つ了解である。

浄土教思想が、末法や法滅時のために説かれた教えであると限定的に理解される時、浄土門への帰入は、仏弟子と

しては非本来的なあり方として理解されことになる。選ぶべきは聖道門であつて、浄土門は、釈尊入滅より時代を隔てた劣機に対して便宜的に開かれた教え、真実に対する方便の教としての意味を出ないものとなる。それが浄土教思想を、いわば傍教的なものとして捉える見方の基本となる。浄土教の発達が、末世観や末法観の蔓延との関連の中で理解される時、多くがこのようなものとしての浄土教理解を共有し、法然や親鸞の思想も、その範疇で捉えられることになる。

しかし法然は、一応は道綽のそのような歴史観と浄土教観を継承しつつ、「念仏往生の道は正像末の三時、および法滅百歳の時に通ず」と言い、浄土門を、三時にわたつて衆生済度のはたらきをなす教えであるとするのである。これは先に触れる親鸞の「浄土真宗は、在世・正法・像末・法滅、濁悪の群萌、斉しく悲引したまう」という態度に共通の理解であると言える。

「正像末」と浄土教思想

法然は「正像末の三時、および法滅百歳の時に通ず。」と言われる根拠を、これ以上『選択集』において明確には語らない。しかしこれは、法然が師と仰ぐ善導の態度を基本的には継承するものであるとも言える。

たとえば善導の『観経四帖疏』には、末法観を基軸として浄土教を説き示す態度はほとんどみられない。ただ一カ所、「玄義分」冒頭のいわゆる「帰三宝偈」に「今、釈迦仏の末法の遺跡、弥陀の本誓願、極楽の要門に逢えり」と詠われるが、本論では、直接に末法相應の教としての浄土教を主張する場面はない。善導にとって浄土教は、まずは釈尊在世の「心想羸劣」⁽²¹⁾なる韋提希に対して説かれた教えであり、さらには「仏滅後のもろもろ衆生等、濁悪不善にして五苦に逼められん」⁽²²⁾者に対して説き示された教えであつた。これは当然、『観経四帖疏』が韋提希の苦悩を一つの発端として説かれる『観無量寿経』に対する註釈書であるという性格に基づくものであると考えられるが、しかし善導

他の著作にも、末法到来の危機意識に基づく浄土教勧帰の態度はみられない。善導は、『観無量寿経』の教示を、「自身」に直接的に語りかけるものとして理解し、それが法然へと影響して、「正像末の三時、および法滅百歳の時に通ず²⁵」るものとしての浄土教の確かめとなったのであろう。

親鸞もまた「浄土真宗」を、正法から法滅にわたって救済力を發揮する教えとして明らかにしようとする視点に立つ。繰り返し、『教行信証』ではそれが「浄土真宗は、在世・正法・像末・法滅、濁悪の群萌、斉しく悲引したまう」と語られる。また、最晩年の作である「正像末和讃」では次のように詠われる。

正像末の三時には 弥陀の本願ひろまれり

像季末法のこの世には 諸善龍宮にいりたまう⁽²³⁾

「釈迦如来かくれましたして 二千余年になりたまう⁽²⁴⁾」ことを悲泣し、「弥陀の本願信ずべし⁽²⁵⁾」と明らかにすることを主眼とするこの和讃群においても、本願の教えが、末法ではなく、正像末の三時にわたって広まるものであると述べられる。そもそも「釈迦如来かくれましたして二千余年」の一句にはじまるこの和讃群が、「末法和讃」ではなく「正像末法和讃⁽²⁷⁾」と名づけられていること自体、親鸞が法然から継承する独特の浄土教と三時との関連に対する認識が示されると言える。「弥陀の本願信ずべし」との教示が、正法末三時を貫いて明らかにされる真実として、そのタイトルに明らかに示されるのである。

親鸞におけるこのような姿勢は、時機相応の問題と関連して、傍教的な立場と看做される浄土教思想を、「真実の教」として顕揚する意味を持つ確かめとなる。末法劣機のために説かれた方便の教が、在世時の救済事業に基づく真実の教として確かめられる契機となるのである。

それでは「末法」を超越し、「在世・正法・像末・法滅」を「斉しく悲引」するものとしての「浄土真宗」とは、いかなる確かめのもとでなされる主張であるのか。さらには、そのような視点から改めて「末法」を見た時、親鸞に

とってそれはいかなる意味を持つものであったのか。

釈尊在世時における浄土教の開頭

結論から言えば、親鸞には「在世・正法・像末・法滅」全体に通じるものとしての浄土真宗の確かめと、「末法五濁」という事態に特別な意味を持つ浄土真宗の確かめと、二つの視点がある。しかもこの二つの確かめの契機は、一不離の關係にありながら、親鸞独自の浄土真宗観において重要な役割を果たすものと理解される。それは、阿弥陀仏の本願を説く『大無量寿経』こそが釈尊出世本懐の教であり、それを「真実之教」と仰ぐ浄土真宗は、仏法の衰滅にしたがって「証道」がますます盛んとなる、という真宗観である。これは最終的には、親鸞において聖道門と浄土門における真実と方便との位置關係を逆転させる意味を持つ確かめとなるのである。

はじめに、浄土真宗を「在世正法像末法滅」を齊しく悲引するものとして確かめようとする親鸞の視点はどこから来るのか。これは、先の善導の浄土教観に基本的には通ずる態度であると了解される。親鸞は『教行信証』「総序」で、浄土教思想が説き示される契機について、次のように確かめる。

然れば、淨邦縁熟して、調達、闍世をして逆害を興ぜしむ。淨業、機彰われて、釈迦、韋提をして安養を選ばしめたまえり。⁽²⁸⁾

周知の通りこれは、『観無量寿経』や『涅槃経』に説かれる韋提希と阿闍世の苦悩と救済の物語を示唆したものである。親鸞はここで、浄土が説かれる縁が熟し、淨業の機が彰われることによって、釈尊による本願の教えの開示があったと述べている。これらはもちろん、釈尊「在世」時において説かれるものとしての浄土教思想の確かめである。

浄土教が、末法という時を待つてはじめて意味を持つ教えではなく、在世時においてすでに具体的な対象をもって説き示されたものであることを、親鸞は『教行信証』冒頭に確認するのである。これは道綽が『安樂集』冒頭で、末

法相応の教として浄土門を語りだす態度とは、異なるものであると言える。しかも親鸞は、これらの出来事を「権化の仁」と言って、浄土教思想が説き興こされる意義を、その本源に遡って明らかにしようとするのである。これは浄土教思想が、王舎城を舞台として起こった偶然の事件を契機として説き示されたものではなく、説くべくして説かれた教であることを明らかにしようとする意図を持つ、重要な確かめであると言える。

これすなわち権化の仁、斉しく苦悩の群萌を救済し、世雄の悲、正しく逆謗闡提を恵まんと欲す⁽²⁹⁾。

「権化の仁」とは、深い慈しみの心（仁）から、教化のためにかりそめの姿を現わす（権化）ことを意味する。親鸞は、王舎城で起こったすべての事態を、阿弥陀仏の本願を説き開くための方便として観るのである。つまり、心想事成なる姿をあらわにする韋提希も、謗大乘・五逆罪・一闡提の姿を取って逆害を興ずる阿闍世も、さらには事の全体を首謀する悪友提婆達多も、すべてが本願の仏道を明らかに説き示すために、敢えて姿を取って現れ出た聖衆であるとするのである。「浄土和讃」にはこれについて、次のように詠われる。

弥陀釈迦方便して 阿難目連富楼那韋提

達多闍王頻婆娑羅 耆婆月光行雨等

大聖おのおのもろともに 凡愚底下のつみびとを

逆悪もらさぬ誓願に 方便引入せしめけり⁽³⁰⁾

韋提希や阿闍世の存在によって明らかにされるのは、「心想事成⁽³¹⁾」にして「性弊悪⁽³²⁾」なる者、「口の四悪、貪・瞋・愚癡を具して、その心熾盛⁽³³⁾」なる人間の存在である。このような存在の出現を機縁とし、まさに「苦悩の群萌」「逆謗闡提」を導くための教説としての「浄土真宗」が説き示されるのである。殺父に象徴されるような逆罪を犯す者、仏教を謗りつつ生きる者、解脱の因がまったく絶え果てて到底さとりを開くことのできない者という、言わば「難治の

機³⁴」の救済を説く本願の教えが、「弥陀釈迦」の「方便」によって開示されるのである。親鸞にとつて浄土教とは、王舎城でたまたま起こった悲劇を機縁として説かれたものではなく、釈尊による衆生救済の本懐を、十全に發揮する教えとしてあったのである。そこに、「浄土真宗」を、「在世・正法・像末・法滅、濁悪の群萌、斉しく悲引」するものとして明らかにする意味が、特にその「在世」という時機において示されるのである。

末法と行証荒廢

それでは、そのような親鸞にとつて「末法」とは、改めてどのような意味を持つものであったのか。親鸞は末法が持つ仏道上の問題について、『教行信証』『化身土巻』に次のように述べる。

聖道の諸教は、在世正法のためにして、まったく像末法滅の時機にあらず。すでに時を失し機に乖けるなり。³⁵

聖道の諸教は行証久しく廢れ、浄土の真宗は証道いま盛なり。³⁶

「聖道」とは、「この界の中にして入聖得果する」³⁷ことを目指す仏道である。親鸞はそのような「聖道の諸教」は「在世正法」時のためのものであって、「像末法滅の時機」においては、すでに「時を失し機に乖ける」ものであり「行証久しく廢れ」るものであると述べる。このような「正像末」と「教行証」との関連については、先にみる『安樂集』所引の『大集経』³⁸にも説き示されるものであるが、具体的には、唐の窺基(659-728)の『大乘法苑義林章』に「仏滅度の後、法に三時あり。謂く正像末なり。教行証の三を具するを名づけて正法となし、ただ教行あるを名づけて像法となし、教のみありて余なきを名づけて末法となす」³⁹と述べられる内容に基づく認識である。正像末と時代が下るにしたがって「教行証」の道が次第に閉ざされるといふこのような了解は、親鸞と時代を共にする仏教者たちに共有のものであったと言えるが、それは行証道の荒廢という点においての危機感であったと理解される。

親鸞も『末灯鈔』で、このような聖道の問題について次のように述べている。

聖道といふはすでに仏になりたまへるひとの、われらがこころをすすめんがために、仏心宗・真言宗・法華宗・華嚴宗・三論宗等の大乘至極の教なり。⁽⁴⁰⁾

親鸞がこの文の後に「浄土真宗は大乘のなかの至極なり」と記すことはよく知られるが、「大乘至極」ということについて、聖道に対しても同様に述べられていることは留意されるべきであろう。親鸞は釈尊の遺教である「聖道の諸教」を切り捨てて、「浄土真宗」のみを「大乘のなかの至極」と述べるのではない。親鸞にとつては、釈尊によって入聖得果を説き示された聖道の諸教もまた、当然の浄土真宗と並んで「大乘至極」であった。ただ問題は、時機不相応にある。親鸞にとつて聖道の諸教は、「教」としては「大乘至極」であるが、「行証」において「時を失し機に乖ける」という大きな問題を抱えるのである。このような了解を背景として、仏心宗や真言等を「大乘至極の教」であると、あえて「教」の一字を付して記すのである。これは繰り返し、「教」としては「大乘至極」であるが、「行証」に關して「久しく廢れ」であることを暗示するものである。

末法の仏弟子たち

親鸞の究極的関心は、末法五濁の劣機たる自身が、どのようにして仏道の「証」にあずかることができるのかという一事にある。これは法然が『選択集』末尾に、「速に生死を離れんと欲はば⁽⁴¹⁾」と言つて、「三選の文」を展開する態度にもよく表されるものである。いかにして出離生死を実現するのかという観点からするならば、親鸞にとつて聖道の諸教は、末法にあつても確かに「大乘至極の教」ではあるが、「行証」において離れるべき仏道として明らかにされるのである。後に詳しく確かめるが、「浄土の真宗は証道今盛なり」と述べるのも、「証道」に対する親鸞の強い関心の中からくる発言であると考えられる。

しかし、このような末法時における行証荒廃の問題については、親鸞のみならず、当時の真摯な仏教者たちに共通の危機意識としてあったと言える。末法到来による行証道の消失は、釈尊の教えが、その効力を失ってしまうことを意味する。そのような危機に対して、仏教者によってさまざまな見解と態度が示されることになる。いま一度、冒頭に掲げるa～dの諸態度について考えてみたい。ここで平安から鎌倉期、末法意識が蔓延していく仏教界全体を見渡して網羅的に各態度を区分していく紙数も能力もないが、末法に対する親鸞の態度と発言の意図を明確にするため、特に関連の深い仏教者についてそれぞれ確認しておきたい。

たとえば親鸞と同時代の明恵(1173-1232)は、末法においてこそ、仏弟子は仏弟子としての姿勢を堅固に保つべきであるとし、「あるべき様」を語った。「末代は、あるべき様みだれて侍る也」と、末法における様相の乱れを嘆いた上で、

一代の聖教を、年久く見侍るに、教ふる所假名にかかば、あるべき様の六文字なり。在家のあるべき様、出家の
あるべき様、遁世のあるべき様、此の如く道々にへ、法々においてあるべき様を、教へ置き給へり⁽⁴³⁾

と言う。そのような中で、仏弟子は仏弟子としてのあるべき姿、威儀を保つべきであることを強調的に語り、自ら実践したのである。法然の『選択集』を批判する意図をもって著わされた『摧邪輪』も、基本的にはそのような態度に基づくものであった。『摧邪輪』「卷中」では、『選択集』の第六「末法万年の後、余行悉く滅して、特に念仏を留めたまふの文」⁽⁴⁴⁾にみられる法然の態度を、「汝は諸人をして経道を廢退せしむ、甚だ以て不可なり」と激しく拒絶する。そして、「経道滅尽」等と言うは、惣じて時処に約して説く、別して人機に約して説くにはあらず⁽⁴⁶⁾と言う。明恵にとって正像末という仏教衰滅史観は、「時」と「処」の範疇における問題であって、「機」の問題ではなかった。したがって「時」「処」共に釈尊から遙かに隔たる自己に対する強い悲歎を持つ明恵にとって、末法とは、かえって己の菩提心を堅固に保つべき時として認識されることになるのである。明恵は法然に対してさらに「もしその根機あらば、

悪世たりと雖も、必ず発心せん。若し発心せば、必ず其の果あるべきなり。」と述べる。これは冒頭に挙げた区分からするならば、末法を実感し痛みつつ、それに抗して仏弟子としての威儀を堅持して奮励すべきことを説く態度である。

あるいは道元(1200-1253)は、『正法眼蔵』『弁道話』に次のように述べている。

とふていはく、この行は、いま末代悪世にも、修行せば証をうべしや。しめしていはく、教家に名相をこととせらるに、なほ大乘実教には、正像末法をわくことなし。修すればみな得道すといふ。

末代悪世においても行証が可能であるかどうかを問ひ、大乘の真実教では正像末の三時を分けることがなく、したがって行すれば悟りを得ることが可能であるとす。また『正法眼蔵随聞記』第五には、さらに次のように述べている。

世間の人、多分云、「学道の志あれども、世のすえ也、人はくだれり、我根劣也。不可堪如法修行。只随分によろすきにつきて、結縁を思ひ、他生に開悟を期すべし。」と。

今は云、此言は、全非也。仏教に正像末を立事、しばらく一途の方便也。…中略…人々皆仏法の器也、非器也と思ふことなかれ。依行せば、必ず得べき也。

ここには、末法觀の蔓延と共に展開される浄土教思想への批判もみられる。その意味では道元も、鎌倉期にあつて末法到来を危機として強く認識していると言える。しかし道元はそれに対して「仏教に正像末を立事、しばらく一途の方便」と述べ、悟りにおいて自ら「器に非ず」とする態度を否定する。これらは基本的に、仏法衰滅に関する三時思想そのものを認めない、aのスタンスに立つ見解であると言えよう。

あるいは、貞応三(1224)年、専修念仏の停止を訴えるために提出された「延暦寺大衆偈」には、次のような記述がある。

如来の出世、さらに異説あり、天台の『浄名疏』等のごときは、周の莊王他の代を以って、釈尊出世の時となす。

その代より以来、未だ二千年に満たず。像法の最中なり。末法と言うべからず⁽⁵⁰⁾。

「大衆偈」は、さまざまな根拠を挙げて朝廷に念仏の停止を訴えでる意図を持つて書かれたものであるが、その一節にはこのように「未だ二千年に満たず」と言い、末法はまだまだ到来していないと主張する。これによって法然およびその門下が「経道滅尽」を前提として専修念仏を説くことは不当であるとし、活動の停止を訴えるのである。「大衆偈」全体の主張は一貫せず、内容においてさまざまな混乱も見られるが、少なくともこの訴えに関しては、基本的にはいまだ末法にあらざると説くものの態度にある発言であると言える。

以上のように、末法においていかに行証道を成立させるのかという問題は、親鸞のみならず、当時の仏教界に共有されるものであり、さまざまな態度によってこの問題に抗しようとする主張がみられる。それは、正像末という歴史観自体を否定するものや、いまだ末法ではないと主張する態度、あるいは末法こそ仏弟子としての威儀を堅く保つべきであるとする態度など、さまざまである。「末法証法論」を展開する佐藤は、末法に対する仏教者の危機意識は、浄土教の隆盛というよりもむしろ、中世において圧倒的な勢力と権威を誇った顕密仏教の側において、実は復興の効力を発揮したのであるとさえ述べている⁽⁵¹⁾。

親鸞も、そのような仏教界の動向を承知していたものと考えられる。例えば「化身土巻」で、釈尊入滅の時代を勘決して「我が元仁元年」が「末法に入りて六百八十三歳」であることを確かめること⁽⁵²⁾も、「正像末和讃」で、末法が「行証かなわぬ」時であり「如来の遺弟」が「悲泣」すべき時であることを強調的に語ることも⁽⁵³⁾、そのような仏教界の動きを念頭に置いての主張であると言えよう。加えて、末法に対して例えば明恵のように堅く仏弟子としての威儀を保つべきであると主張する者は、当然菩提心の発起すら不要であると説く法然の専修念仏思想を誹謗する姿勢に立つことになり、あるいは道元にあつても、「三学非器」の自覚のもとに専修念仏を顕揚する法然は、「人びとみな仏法の器なり。非器なりと思ふふことなかれ」と、批判の対象とならざるを得ない。親鸞はおそらくこのような真摯な仏

教者をも念頭に、「化身土卷」では「諸寺の釈門、教に昏くして真仮の門戸を知らず、洛都の儒林、行に迷うて邪正の道路を弁うることなし。」⁽⁵⁴⁾と言い、「正像末和讃」には「五濁の時機にいたりては、道俗ともにあらそいて、念仏信ずるひとをみて、疑謗破滅さかりなり」⁽⁵⁵⁾と詠うのであろう。

このような末法に対する仏教界の動揺や専修念仏への批判の中で、親鸞は『教行信証』の流通に「聖道の諸教は行証久しく廃れ、浄土の真宗は証道いま盛なり」と述べるのである。阿弥陀仏の本願を説く『大無量寿経』の教えが在世から法滅まで、濁悪の群萌を齊しく悲引するものであることを明らかにすると共に、さらには『大無量寿経』を真実の教と仰ぐ「浄土の真宗」は、末法の今、証道がますます盛んであると言うのである。

この「証道今盛」とは、親鸞思想における「末法」の意味を最も顕著に表すものであり、親鸞の確信に基づく発言であると考えられる。以下、親鸞におけるこのような確信について、その意味を尋ねていきたい。

【凡例】

・ 出典の標記については、以下の通り略記した。

『定本親鸞聖人全集』 ↓ 『定親全』

『真宗聖教全書』 ↓ 『真聖全』

『大正新脩大藏經』 ↓ 『大正藏』

・ 原漢文のものは、読みやすさを考えて書き下しにした。

・ 原文がカタカナ表記のものも、同様にひらがな表記に改めた。

註

(1) 歴史学研究会編『シリーズ歴史学の現在 再生する終末思想』(二〇〇〇年) 所収 佐藤弘夫「日本における末法思想の展

開とその歴史的位置」

- (2) 井上光貞『日本浄土教成立史の研究』山川出版社（一九五六年）一〇八―一一二頁
- (3) 家永三郎『日本思想史に於ける否定の論理の發達』新泉社（一九六九年）九二頁
- (4) 『同』九六頁
- (5) 『教行信証』「化身土卷」『定親全』第一卷、三一〇頁
- (6) 『定親全』第一卷、三八〇頁
- (7) 佐藤弘夫「日本における末法思想の展開とその歴史的位置」
- (8) 『平安仏教と末法思想』吉川弘文館（二〇〇六年）所収 速水侑「平安仏教における末法思想と時機論」
- (9) 『真聖全』一、三七八頁
- (10) 『真聖全』一、四一〇頁
- (11) 信行(SAD-SHA) によって展開された三階教も、末法を意識する典型と見られる。
- (12) 數江教一『日本の末法思想―日本中世思想史研究―』弘文堂（一九六一年）二四頁
- (13) 『真聖全』一、三七八頁
- (14) 『真聖全』一、四二七頁
- (15) 『真聖全』一、四六頁
- (16) 『真聖全』一、九二九頁
- (17) 『定親全』第五卷、二九七―二九八頁
- (18) 『真聖全』一、九五五頁
- (19) 『真聖全』一、九八三頁
- (20) 『真聖全』一、四四一頁
- (21) 『真聖全』一、五一頁『仏説觀無量壽經』
- (22) 同右

- (23) 『定親全』第二卷、一六〇頁
- (24) 『定親全』第二卷、一五九頁
- (25) 『定親全』第二卷、一五八頁
- (26) 親鸞草稿本や顕智書写本、蓮如開版本の間では、首数や配列順序に相違があることは留意されるべきであるが、本論ではその詳細について取り上げない。
- (27) 顕智書写本には「正像末法和讃」とあるが、蓮如開版本では「正像末浄土和讃」とある。
- (28) 『定親全』第一卷、五頁
- (29) 同右
- (30) 『定親全』第二卷、四八―四九頁
- (31) 「化身土卷」所引『観経』『定親全』第一卷、二七七頁
- (32) 「信卷」所引『涅槃経』『定親全』第一卷、一五四頁
- (33) 同右
- (34) 「信卷」『定親全』第一卷、一五三頁
- (35) 『定親全』第一卷、三一〇頁
- (36) 『定親全』第一卷、三八〇頁
- (37) 『定親全』第一卷、二八九頁
- (38) 『真聖全』一、四一〇頁「末法の時の中に億々の衆生、行を起し道を修せんに、未だ一人も得る者あらじ」と説かれることとに、末法における「行証」成立の困難が示される。
- (39) 『大正蔵』第四十五卷、三四四頁b
- (40) 『定親全』第三卷、六一頁
- (41) 『定親全』第三卷、六二頁
- (42) 『真聖全』一、九九〇頁

- (43) 『沙石集』「梅尾上人物語事」『日本古典文学大系85』一六一頁
- (44) 『真聖全』一、九五三頁
- (45) 大谷大学真宗総合研究所『摧邪輪』『摧邪輪莊嚴記』(1935年)六八頁
- (46) 同右、六三頁
- (47) 同右、六九頁
- (48) 『日本古典文学大系81』九一頁
- (49) 同右、四〇六頁
- (50) 名畑崇『教行信証成立の背景』東本願寺(二〇一一年)一四二頁
- (51) 佐藤は先の「日本における末法思想の展開とその歴史的位_置」で、当時「一般的だったのは、末法相應の姿をとって垂迹した神仏に結縁することによって、救済が可能となる(末法証法論)とする立場だった。このタイプの論では末法思想は既成仏教に対する不信をもたらずどころか、その權威を正当化し、さらなる造寺造仏を促す役割を担うことになった。」と述べ、末法觀が、法然や親鸞の浄土教思想の発展流布に力を發揮したとする従来の見方を否定している。
- (52) 『定親全』第一卷、三一四頁
- (53) 草稿本では十三首目に置かれ、「如来の遺弟悲泣せよ」には「しゃくそのみでしかなしみなくべしとなり」と左訓が附されている。
- (54) 『定親全』第一卷、三八〇頁
- (55) 『定親全』第二卷、一六四頁。顕智書写本には「疑法破滅」は「うたがふ そしる やふり ほろほすなり」と左訓が附されている。