

浄土教と大集経

幡 谷 明

浄土教は、仏教に時機相應の真宗を問うことよって開顕されてきた宗教である。その浄土教の基本的立場である時機観の上で、重要な意義を占める經典として、五箇五百年説を説く大集経（大乘同性経の三時思想と対応する）がある。では、中国・日本において展開した浄土教において、大集経はどのように受容され、親鸞による真宗仏教の開顕において、どのような役割を果たしたかという点について、若干の考察を試みることにしたい。

(一)

隋代に僧就が編纂した大集経六十巻は、北涼曇無讖訳の前二十六巻および日密分三巻と智嚴宝雲訳の無尽意菩薩品四巻と、那連提耶舎訳の日藏分十二巻、月藏分十一巻、須弥藏分二巻等から成立している。この中、浄土教と特に深い関わりをもっているのは、那連提耶舎が五六六年又は五六七年に、曇延・靈藏・彦殊等の当時における一流の学僧とともに、訳出したものとされる最後の部分（日藏分・月藏分・須弥藏分）である。それぞれ大乘大方等大集日藏経、大乘大方等大集月藏経、大乘須弥藏経として別行されてもいるが、その中でも殊に浄土教にとって重大な意義を占めているのは、大集日藏経と大集月藏経であり、特にそこに説かれている末法思想である。中国において末法思想が問題となったのは、六世紀の後半からであり、南岳慧思（五一五―五七七）が四十三歳（五五八）の時に著わした立誓願文に、

末法の語がみられるのが、中国の仏教者による最初の指摘であることは、周知のところである。慧思の立誓願文は、北周破仏事以前であり、大集経訳出の八年前であって、慧思が何によって末法を注意したのか明らかでないが、学者によると、大集経訳出以前の那連提耶舎との個人的な接触によるものでなかったかと考えられている^②。六世紀後半以降、中国で末法思想が流行するに至った主たる動機は、大集経等の訳出、紹介によるものであり、それに当時の法難が加わるることによって、その流行を促進したと考えるべきであろう。ただここで注意しておきたいのは、末法思想に先行する正法から像法へと展開する危機感は、すでにインドにおいても初期大乘仏教に見出されるものであり、魏・晋・南北朝時代には中国仏教徒によって問題視されていたことである。すなわち、僧叡の成実論序、曇影の中論序、慧義の雜門論、謝礼運の慧遠法師誅等には、正法・像法について闕説されており、曇鸞の浄土論註にもそれを見ることが出来る。

続高僧伝によると、曇鸞は浄土教に帰入する以前に、大集経の註釈を試みた時期があったと言われている。しかし、その場合の大集経は、曇鸞の生存年代（四七六―五四三？）と大集経の訳出年時との関係からみて、曇無讖が晋安帝時（三九七―四一八）に訳出したもの等で、那連提耶舎が五六六年に訳出したものではなかったと考えられる。曇鸞の著書には、末法という言葉は見出されない。当時、羅什訳の法華経安樂行品に、仏入滅より後という意味での末法の語は見出されても、未だ三時思想における末法を説く經典が訳出されていなかった時代としては、当然のことといえるであろう。しかし、正法と像法について説く賢劫経、悲華経等の諸經典がすでに訳出されており、曇景が摩訶摩耶経を訳出したのは、四七九―五〇二年であり、曇鸞と同時代である。それらの經典によって、正像の二時についてはすでによく知られており、曇鸞もまた像法について深い関心を寄せている。そのことは、浄土論註上巻に、「世尊我一心帰命尽十方无尋光如来 願生安樂國」という、浄土論願生偈の帰敬偈を註釈するに当って、「世尊者諸仏通号……此言意帰_レ釈迦如来。何以得_レ知、下句言_レ我依修多羅。天親菩薩、在_レ釈迦如来像法之中、順_レ釈迦如来經教、所以願_レ生。

願生有_レ宗、故知此言帰_レ於_二釈迦_一。……」^⑤と解説していることによって知られる。それはまた、讚阿弥陀仏偈に、「本師龍樹摩訶薩 誕_二形像始_一理_二類綱_一 関_二閉邪扇_一開_二正轍_一 是閻浮提一切眼 伏_二承尊語_一敷_二喜地_一 帰_二阿弥陀_一生_二安樂_一」と、龍樹を讃仰していることによって確認せられる。この讚歌は、菩提流支の訳出した楞伽經に説かれた、所謂楞伽の懸記に基づいて表わされたものであることは周知のところであるが、龍樹の誕生を像法の始めとする記事は、そこに見出されないものであり、曇鸞が付加えたものである。当時、訳出された摩訶摩耶經に、正法五百年の後、像法六百年に馬鳴が出世し、七百年に龍樹が出世したという指示がみられ智度論卷八八に「仏滅度五百年後、像法中……」の語がみられるから、あるいはそれらを参照することがあったのかも知れない。いずれにしても曇鸞が、龍樹・世親の出現し、活躍した時代を特に像法の時代として捉え、しかもそれを龍樹・世親における願生浄土の重大な理由の一つとして問題にしたことは、注意すべきことである。この場合、梁の元帝承聖元年(五五二)に末法に入るといふ説によるなら、曇鸞の時代はまさしく像法の終りに相当する。曇鸞がたとえ末法ということを知らなかったとしても、像法の終りに面しているということは充分知り得たことであり、その危機感が龍樹・世親について、特にその像法時を注意した理由であったと思われる。曇鸞は像法の終りである五濁無仏の時代を生きる煩惱成就の凡夫として時機を捉え、その危機意識において浄土を願生したのであり、そこに末法の語がないとしても、その危機感は末法を悲痛した人々のそれと同質のものであったといつて誤りではなからう。

浄土教史上、末法ということが、文献および思想・教学の上で始めて登場するのは、三階教の信行と同時代人である道綽(五六二―六四五)の安樂集においてである。玄中寺の和尚と呼ばれる道綽は、隔世の師である曇鸞の教学の優れた、よき後継者であったが、歴史的にいつてもすでに末法に入り、それを証明するような周武帝の廢仏事件を体験した道綽にとって、末法という事実は決定的な意義をもつものとして受け止められている。安樂集は、汎く諸經論を援引して末法時に開かれる浄土門の意義を開顯したものである。那連提耶舎の大集經訳出は、道綽の幼少時(五歳)

に当り、それは北周破仏事件にまで至る当時における混乱の世相を反映し、それを予言するものであったといえよう。安樂集における大集月藏經の引用は、僅か四文に過ぎない。それは、無量壽經の二十一回、涅槃經の十三回、華嚴經・維摩經の七回、十方隨願往生經の五回に次ぐものであって、引用回数としては決して多くはない。しかし、道綽によって、この經典に説かれた五箇五百年説が注意せられたことは、後世の淨土教にとって重大な意義をもつものとなった。故に安樂集所引の大集經の文を揭示しておくことにする。

(一) 卷上 (第一大門・一、教興所由)

大集月藏經(卷五五)云。「仏滅度後第一五百年、我諸弟子学レ慧得ニ堅固。第二五百年、学レ定得ニ堅固。第三五百年、学ニ多聞・説誦得ニ堅固。第四五百年、造ニ立塔寺・修レ福懺悔得ニ堅固。第五五百年、白法隱滯多ニ有諍訟。微有ニ善法得ニ堅固。」又彼經(二、一七)云。「諸仏出世有ニ四種法度ニ衆生。何等為レ四。一者口ニ説十二部經。即是法施度ニ衆生。二者諸仏如来有ニ無量光明相好。一切衆生、但能撃心觀察無レ不獲レ益。是即身業度ニ衆生。三者有ニ無量徳用・神通道力・種種變化。即是神通力度ニ衆生。四者諸仏如来有ニ無量名号。若総若別。其有ニ衆生撃心称念、莫レ不除障獲レ益皆生ニ仏前。即是名号度ニ衆生。」

計ニ今時衆生即当ニ仏去レ世後第四五百年。正是懺悔修レ福懺称ニ仏名号ニ時者。若一念称ニ阿弥陀仏、即能除ニ卻八十億劫生死之罪。一念既爾、況修ニ常念即是恒懺悔人也。又若去レ聖近即前者修レ定修レ慧是其正学、後者是兼。如去レ聖已遠則後者称ニ名是正、前者是兼。何意然者、寔由ニ衆生去レ聖遙遠、機解浮淺暗鈍ニ故也。是以韋提大士自為及哀ニ愍末世五濁衆生輪廻多劫徒受ニ痛燒ニ故、能仮遇ニ苦縁ニ諧ニ開出路ニ豁然。大聖加レ慈勸ニ帰極楽。若欲ニ於レ斯進趣ニ勝果難レ階。唯有ニ淨土一門可ニ以レ情帰趣入。若欲ニ披ニ尋衆典ニ勸処弥多。遂以採ニ集真言ニ助ニ修往益。何者欲レ使ニ前生者導レ後、後去者訪レ前、連続無窮願不ニ中止。為レ尽ニ無辺生死海ニ故。

(二) 卷上 (第一大門・二、説聽方軌)

第二拠_二諸部大乘一明_二說聽方軌者、於_レ中有_レ六、第一大集經(卷一)云。「於_二說法者一作_二医王想、作_二拔苦想一。所說之法作_二甘露想、作_二醍醐想一。其聽法者作_二增長勝解想、作_二愈病想一。若能如是說者・聽者、皆堪_二紹隆佛法一。常生_二仏前_一。」(この后、智度論(三)、大經(四)、清淨覺經(六)を引用)

(三)卷上(第一大門・四、宗旨不同)

第四次并_二諸經宗旨不同一者、若依_二涅槃經一仏性為宗。若依_二維摩經一不可思議解脫為宗。若依_二般若經一空慧為宗。若依_二大集經一陀羅尼為宗。今此觀經以_二觀仏三昧一為宗。……

(四)卷上(第三大門・四、引証勸信)

第五又問曰。一切衆生皆有_二仏性一。遠劫以來心_レ值_二多仏一、何因_レ至今仍自輪_二迴生死一不_レ出_二火宅一。答曰。依_二大乘聖教一良由_レ不_レ下_二得_二二種勝法一以排_二生死一。是以不_レ出_二火宅一。何者為_レ二。一謂聖道、二謂往生淨土。其聖道一種今時難_レ証。一由_二去_二大聖一遙遠。二由_二理深解微一。是故大集月藏經(卷五)云。「我末法時中億億衆生、起_レ行修_レ道未_レ有_二一人得者一。當今末法、現是五濁惡世、唯有_二淨土一門一可_二通入_二路一。」是故大經(卷上意)云。「若有_二衆生一縱令一生造_レ惡、臨_二命終時一十念相統稱_二我名字一、若不_レ生者不_レ取_二正覺一。」又復一切衆生、都不_二自量一。若拠_二大乘一真如実相第一義空、曾未_レ措_レ心。若論_二小乘一修_二入見諦修道一、乃至那含・羅漢、断_二五下_二除_二五上_一、無_レ問_二道俗一、未_レ有_二其分一。縱有_二人天果報一、皆為_二五戒・十善一能招_二此報一。然持得者甚希。若論_二起惡造罪一何異_二暴風駭雨一。是以諸仏大慈、勸歸_二淨土一。縱便一形造_レ惡但能繫_レ意、專精常能念仏、一切諸障自然消除、定得_二往生一。何不_レ思量_一都無_二去心一也。^①

この中、(一)と(四)の引文は、大集月藏經によって、末法時における聖道の難証であることを証明するものであるが、ただし(四)の「我末法時中億億衆生、起_レ行修道未_レ有_二一人得者一」の文は、大集月藏經の中に直接的には見当らない。それについては、一説に大集經の異本を考える見方もあるが、根拠のない推測にしか過ぎない。安樂集における経論

の引文には、必ずしも厳密に原文通りに引用されていない部分が多く見られることでもあり、今の引文も道綽の領解に基づく取意の文とみるべきであろう。¹⁷ ただ安楽集以後は、迦才の浄土論をはじめ多くの浄土教の釈疏には、この安楽集の文がそのまま大集月藏経の文として引用せられており、それが親鸞の引用の上にもみられることは、道綽の安楽集がいかに指南的な役割を果たしてきたかを如実に物語るものとして注目すべきことである。

道綽が末法仏教としての浄土門を開顕するに当り、有力な教証として依用した大集経は、彼の面授の弟子としての思想・教学を相承し徹底した善導(六一三―六八一?)の五部九巻の著書には引用されていない。そして、五箇五百年説についても、全く言及せられていない。善導が大集経や三時思想について知らなかったとは、到底考えられない。善導は観経疏玄義分の冒頭に、「我等愚痴身 曠劫来流転 今逢三劫迦仏 末法之遺跡 弥陀本誓願 極樂之要門」と述べている。しかし、善導の著書に直接三時思想を採りあげた箇所がみられない点からすれば、ここに示された末法の語を直ちに三時の末法として解釈することは問題であるという見方が成立つかも知れない。しかし、道綽との関係、あるいは浄影・吉蔵等当時の仏教者がすべて三時思想について触れている状況から推察しても、そこには三時の末法という意味が充分こめられていたとみるべきであろう。なおここで往生礼讃に、「南无至心帰命礼西方阿弥陀仏 万年三宝滅、此経任百年、爾時間一念、皆当得生彼、願共諸衆生往生安樂國」と云われていることを併せて注意すべきであろう。この偈頌は、無量寿経の流通分に説かれた、「当来之世 経道滅尽 我以慈悲哀愍 特留斯經 止住百歳 其有衆生 值斯經者 随意所願 皆可得道」という経文に拠って示されたものである。この経文は、善導に限らず、当時の無量寿経を註釈した浄影等の聖道の諸師においても、末法思想との関連において注意されたものであるが、往生礼讃に「万年三宝滅」とあるのは、明らかに善導が末法万年という三時思想に立って、この経文を受け止めていたことを示している。ただ、善導の場合は、末法思想を踏まえた上で、更にそれを生死的存在そのものの危機として主体的に内在化した徹底的な罪業感が、その思想・教学の根本基調となっている。故にそこでは、

「決定深ニ信自身現是罪惡生死凡夫、曠劫已來常沒常流轉、無有出離之縁」と表白される機の深信の透徹が、そのまま末法五濁の深刻さを「反顧している」とみるべきである。

学者の指摘によると「日本での末法思想が僧侶の間ばかりでなく、貴族や庶民をもその中に捲きこむ、大きな社会的風潮であったのに反して、中国のそれはもっぱら僧侶の間だけに限られ、一般の士大夫や庶民はその圏外にあった」といわれている。また、末法思想を採りあげるにしても、所謂聖道門に属する多くの諸師は、それを仏教の提示する歴史観として注意しながら、当今の事実としてそれを主体的に引受け、それを機の自覚を促し迫るものとして内在化するということには、余り積極的であったとはいいい難いようである。むしろ聖道の立場からは、それを自力の菩提心によって否定的に超越し克服するという方向にその本領を見出していったというべきであろう。それに対して、末法という歴史的状况を、凡夫救済の道の開示を要請する危機的状况として受止め、徹底して時機相応の教法を問うていったところに、時代を真に現実に即して問うことのない理想主義的な聖道門と区別せられる浄土門の特質があった。大集経は、その場合の有力な教証であったことはいうまでもない。

(二)

では、中国浄土教を土台として展開した日本浄土教において、大集経はどのような位置を占めているであろうか。その点について、まず注意されるのは、大集経は殊に末法灯明記を介して鎌倉仏教に受容せられていることである。大集経はすでに奈良朝までに伝来し、殊に三階教との関連において古くから受容されてきた。しかし、そこに説かれた末法思想を、形骸化した教団・教学の覚醒を促し、大乘としての僧伽の確立を要請する歴史的必然性を提示したものと深く捉え直したのは、傳教の撰述と見做されてきた末法灯明記においてである。末法灯明記は、正法五百年、像法一千年説を採り、仏滅年代については、壬申説(BC九四九年)と壬子説(BC六〇九年)の二説を挙げるが、賢劫経・涅槃

槃經・大集經等を引用して、持戒は勿論、破戒ということすらも有り得ない末法にあっては、無戒名字の比丘がせめてもの福田とされるべきものであることを弁明したものである。その点において、傳教の主著である顕戒論等に、全生命を賭けた生涯の志願として梵網經に基づく大乘戒の確立を強く主張している立場とは、明らかに抵触するものとされている。そのような理由もあって、今日では末法灯明記を傳教の撰述とみることにについては否定的な見解が有力であるが、末法灯明記に云う戒と、顕戒論に説く戒とは、同一内容のものであるか否かについては慎重な検討が必要であろう。しかし、鎌倉仏教においては、傳教の撰述として信用されていたことは、充分に留意すべきことである。そして、末法思想は、傳教と同時代人である薬師寺の僧景戒の日本靈異記下の序(千五百年説)にみられ、傳教の守護国界章、法華秀句、顕戒論、正像末文等に像法、末法の表現がみられ、当時すでに末法思想が有識者の関心事となっていたとみて誤りでない。その末法思想が、教界、更には一般民衆にまで根を下ろしたのは、周知のように、鎌倉期においてであるが、ここで鎌倉浄土教の先駆者となった源信の往生要集について、触れておくことにしたい。往生要集は、「夫往生極樂之教行、濁世末代之目足也。道俗貴賤誰不_レ歸者_レ」^⑧という文章で始まるが、この場合の末代という語は、末世を意味し、必ずしも三時思想における時代区分としての末法を意味してはいないようである。そしてそこには末法灯明記の引用はみられないが、しかし、大集經の引用は三十二回にも及んでおり、殊に下巻末の第十問答料簡九助道資縁に連引せられた次の月藏經の文は、今の場合特に注意すべきものであろう。

(一)又大集月藏分(卷五)中、欲界六天日月星宿天龍八部、各於仏前發誓願言。「若仏声聞弟子、住_レ法順_レ法、三業相應而修行者、我等皆共護持養育供_レ給所須、令_レ无_レ所_レ乏。若復世尊、声聞弟子无_レ所_レ積聚_レ護持養育。」
(二)又云。「若復世尊声聞弟子、住_レ於積聚、乃至三業与_レ法不_レ相_レ應者、亦当_レ棄捨_レ不_レ復養育。」

(三)問。凡夫不_レ必三業相_レ應。若有_レ欠漏、應_レ无_レ依怙。答。如_レ是問難、是則懈怠、无_レ道心_レ者所_レ致也。若誠求_レ菩提、誠欣_レ淨土_レ者、寧捨_レ身命、豈破_レ禁戒。應_レ以_レ一世勤勞_レ期中_レ永劫妙果_レ也、況復設雖_レ破_レ戒非_レ无_レ其分。如_レ

同經大集經卷五三「若有衆生、為我出家、剃除鬚髮、被服袈裟、設不持戒、彼等悉已為涅槃印之所印也。若復出家不持戒者、有以非法而作惱亂、罵辱毀謗、以手刀杖、打縛斫截、若奪衣鉢、及奪種種資生具者、是人則壞三世諸仏眞實報身、則挑一切天人眼目。是人為欲隱沒諸仏所有正法、三宝種故、令諸天人不得利益、墮地獄故、為三惡道增長盈滿故。云々 爾時復有一切天龍乃至一切迦吒富單那・人・非人等、皆悉合掌、如是我言。我等於一仏一切声聞弟子、乃至若復不持禁戒、剃除鬚髮、着袈裟片者、作師長想、護持養育、與諸所須、令无乏少。若余天龍乃至迦吒富單那等、作其惱亂、乃至惡心以眼視之、我等悉共令彼天・龍・富單那等、所有諸相欠減醜陋。令彼不復得、與我等共住共食、亦復不得同処戲笑。如是僨罰。」已上取意

(四)又大集經卷五六云。「爾時世尊、告上首弥勒、及賢劫中一切菩薩摩訶薩言。諸善男子、我昔行菩薩道時、曾於過去諸仏如來、作是供養。以此善根、與我作三菩提因。我今憐愍諸衆生故、此以果報分作三分、留一分自受、第二分者於我滅後、與禪定解脱三昧堅固相応声聞、令无所乏。第三分者、與彼破戒誑誦經典、相應声聞正法・像法、剃頭着袈裟者、令无所乏。弥勒我今復以三業相応諸声聞衆・比丘・比丘尼・優婆塞・優婆夷、寄付汝手。勿令乏少孤独而終。及以下正法・像法、毀被禁戒、着袈裟者、寄付汝手。勿令汝等於諸資具乏少而終。亦勿令有旋陀羅王、共相惱害身心受苦。我今復以彼施主寄付汝手。」已上破戒尚爾、何況持戒。声聞尚爾、況発大心・誠念仏乎。

尚、この後にも月藏經の引文があり、大集經関係のものとしては、他に虚空藏菩薩經(所依・言及1)、觀虚空藏菩薩經(引文1)、大乘大集地藏十輪經(引文3・所依言及1)、大方等大集經菩薩念仏三昧分(大集念仏三昧經、念仏三昧經とも略称する。引文5・所依言及3)、大方等大集經賢護分(引文1・引文中引文・所依言及1)、僧伽吒經(引文1)が引用せられている。右の引文の中、(一)の諸魔得敬信品の文、および(三)の忍辱品の文は、親鸞の教行信証化身土卷末巻にも引用せられている。禁戒を持たず、鬚髮を剃除し袈裟の片端を着装しただけの仏弟子であっても、諸天等はそれを護持す

るといふのは、すでに末法灯明記において強調せられたところであり、親鸞においても援引せられたものである。(四)の弥勒に対する仏法者護持の委託の文についての源信の領解は、无戒名字の比丘を末法の福田とする末法灯明記の主張と一見異なるもののようにみられるが、仏弟子としての極めて真摯な当然の発言といふべきであり、両者の間に本質的な相違があるとは思えない。故に往生要集には末法の語は見出されないが、源信が三時思想について充分関知していたことは、先の大集経の経文の引用に照して知られるところであり、横川首楞嚴院二十五三昧起請の結びに記された、「方今像法寿至」喉、人正事如_レ夢。捨_レ穢土_一生_二淨土_一非_二此時_一又何時_二◎_一という文章によっても窺える。「像法寿至」喉」の時代にあつて、末法の到来を予測し、往生淨土の教法が時代の目足として開示されなければならないことの必然性を確信していたのが、往生要集を著わした源信の心境であつたといつてよいであらう。ただ源信の場合、教体系としては、天台淨土教の大成という課題を背負わざるを得なかつたことは、否めないところであり、その点において綜合仏教の確立を目指す顕密体制の枠内にとどまるものであつたとみるべきである。

末法思想が特定の有識者に限らず、汎く民衆の危機意識として社会の隅々にまで深く浸透するに至つたのは、古代社会が崩壊過程を辿る中で、依然として顕密仏教が主流として隆盛を極めていた平安末期から鎌倉時代にかけてである。それは状況的にいっても、この經典が訳出された当時の中国仏教界の有様に極めて酷似しているといえる。ただ隋唐仏教の諸家の関わり方が一様でなかつたように、鎌倉期の諸師においても、末法への関わり方は決して同一ではなかつた。すなわち、明恵・解脱のように戒律の遵守により正法時の原始教団への復古を計る者もあれば、道元のように菩提心による正法の現成を力説するという方向もあつて、その受止め方は一様ではない。そして、末法を当今の問題として受取るについても、正像各一千年説を採用した日蓮の場合は、専修唱題目を主張する点において、信行の普真仏教とは異なりながら、法華一乘による社会変革を志向する点において、宗教的事業による大乘菩薩道の実践を強調した信行と方向を一にするものといえるであらう。それに対して、法然・親鸞は、その危機的な時代状況を求心

的に内在化せしめ、生死的存在としての罪業の痛みにまで徹していったことは、周知のところである。では、法然と、親鸞において、大集経はどのような態をもって受容せられているであろうか、次にその点について窺ってゆくことにしたい。

(三)

法然は、選択集の第一章教相章の冒頭に、「道禪禪師、立_レ聖道淨土二門、而捨_レ聖道正帰淨土之文」と揭示して、淨土教の祖師としては、大集経に注目して、始めて三時史観、五箇五百年説を重視した道禪の安樂集上巻(第三大門)から淨土門開示の文を引用している。その中に月藏経取意の文が援引されていることは、すでに述べたところであるが、選択集ではその他に大集経に触れた箇所は見当らない。そして、選択集には源信の往生要集と同様、末法灯明記は一度も引用せられていない。しかし、法然において末法思想が問題になっていなかったのでは決してない。そのことは、次の文によって知ることが出来る。

(一) 選択集上巻・六特留章

無量寿経下巻云。「当来之世経道滅尽、我以_レ慈悲哀愍、特留_レ此経止任百歳。其有_レ衆生値_レ斯経者随意所願一皆可_レ得度。」……积_レ此文略有四意。一者聖道淨土二教任滅前後。二者十方・西方二教任滅前後。三者兜率・西方二教任滅前後、四者念仏・諸行二行任滅前後也。……問曰。百歳之間可_レ留_レ念仏其理可_レ然。此念仏行唯為_レ彼_レ彼時期_レ將為_レ通_レ於正像末法之機也。答曰。広可_レ通_レ於正像末法。拳_レ後勸_レ今、其義_レ心_レ知_レ。

(二) 選択集下巻・一二念仏付属章(観経・観経疏付属の文の解釈)

此中遷代者、依_レ双卷経意、遠指_レ末法万年之後百歳之時也。是則拳_レ遐撰_レ邇也。然者法滅之後、猶以然也、何況末法哉。末法已然、何況正法・像法哉。故知、念仏往生道通_レ正像末之三時及法滅百歳之時焉。

(三)法語「念仏大意」(『西方指南抄』巻下末所収)

末代悪世の衆生の往生のころをざしをいたさむにおきては、また他のつとめあるべからず、ただ善導の釈につきて一向専修の念仏門にいるべきなり。……ただし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、ころをすまして禅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。

(四)法然上人御説法事「念仏往生」(『西方指南抄』巻上末所収)

釈尊の遺法に三時の差別あり、正法・像法・末法也。その正法一千年のあいだ教行証の三ともに具足せり、教のごとく行ずるにしたがふて証えたり。像法一千年のあひだは教行はあれども証なし、教にしたがふて行ずといえども悉地をうるることなし。末法万年のあひだは教のみあて、行証なし、わづかに教門はのこりたれども、教のごとく行ずるものなし、行ずれどもまた証をうるものなし。

(一)の大経流通分に説かれた経道滅尽説は、すでに淨影等の中国の諸師においても、三時思想との関連性において注意されたものであるが、経における「特留斯経」を、特留念仏として受領し、正像末の三時に通ずることを明らかにしたのは、法然の優れた卓見といふべきである。そして(四)念仏往生によれば、法然は正法・像法各一千年説を用いたものようであり、(三)念仏大意によれば、大集経の五箇五百年説を用いながら、道綽・善導等は像法の第四の五百年の人であり、当今は第五の五百年、末法万年に入った初めの時とみていたことが知られる。その点、正法五百年、像法一千年、末法一万年説を用いた道綽と、今の法然の三時の解釈との間には、少し違った点のあることが注意せられ

る。しかし、それよりも重要なのは、法然がいかに緊迫した危機感の中で、当今末法という状況を受止めていたかというところが、そこに如実に表わされている点である。法然において、当時「末法のはじめ」として捉えられていたことには、末法灯明記の影響があったものと考えられている。何故なら末法灯明記について、選択集は一度も闕説していないが、他のものには見出されるからである。

(一) 成人念仏之不審聖人に奉問次第〔十一箇条問答〕〔西方指南抄〕卷下本所収

「末法の中には持戒もなく、破戒もなし、ただ名字の比丘ばかりあり」と、傳教大師の末法灯明記にかきたまへるうへは、なにと持戒・破戒のさたすべきぞ。かかるひら几天のためにおこしたまへる本願なればとて、いそぎ々々名号を称すべしと。云々。

(二) 法然上人御説法事〔觀經〕〔西方指南抄卷上本所収〕

抑近来の僧尼を破戒の僧、破戒尼といふべからず。持戒の人破戒を制することは正法・像法のときなり、末法には無戒名字比丘なり。傳教大師、末法灯明記に云、「末法の中に持戒の者ありといはば、これ怪異なり、市に虎あらむがごとし、たれかこれを信すべき」といへり。またいはく、「末法の中には、ただ言教のみあて行証なし、もし戒法あらば、破戒あるべし。すでに戒法なし、いづれの戒おか破せむよ破戒あらむ。破戒なほなし、いかにいはむや持戒をや」といへり。

これらの文から、末法灯明記に注目した最初の人が法然であったともいわれている。法然が「末法のはじめ」と提言したのは、仏滅後より延暦二十年(八〇二)までの年代を勘案して、「今時は像法最末時也」と決択した傳教の精神と、四百年の隔りを超えて呼応したものと見えるであろう。

法然が、選択集上巻第一章教相章に、安樂集を引用して、聖浄二門の決判を行い、浄土宗の独立宣言を提示していることは、先にも触れたところである。ただ仔細にみれば、聖浄二門の決判は、道綽の指教に準拠してはいるが、両

者の間は必ずしも同一ではない。すなわち、道綽は聖道の難証に対し浄土一門の可通路であることを説いているが、そこには未だ聖道門の語も浄土宗の語も示されていない。それに対して、法然においては、一代仏教を聖道門の語によって集約し、それに対して浄土門を浄土宗として始めて独立したのであり、それは道綽の立場を更に徹底し、独自の方向に展開したものである。が、その選びは当今末法という彼の歴史的状况および存在それ自体についての危機感において行われたものであったことはいうまでもない。

(四)

親鸞において、大集経は、教行信証化身土巻の本末二巻にわたって数多く引用されているのを始めとして、入出二門偈と正像末和讃にもそれぞれ一箇所関説している。すなわち、入出二門偈には、

道綽和尚解釈曰 月藏経言我末法 起_レ行修_レ道一切衆 未_レ有_二一人獲得者_一②
と説かれており、正像末和讃の第四首には、

大集経にのたまはく

この世は第五の五百年

闘_二諍堅固_一なるゆへに
た_二まかふ_一 あ_二らそふ_一こと さ_二かりなり_一といふなり

白法隠滞_一したまへり③
せん_二こんなり_一 か_二くれと_一まるなり よ_二つづのせんは_一うくへか_二くれい_一りたまふなり

と悲歎されている。前者は、すでに論述した道綽における浄土門開示の教証を示すものであり、後者は、まさしく正像末和讃の主題である末法の覚醒について、その根拠を掲げたものである。それに対して、教行信証には、日藏経と月藏経を引用し、直接の引文のみでも十文に及び、それに対する関心を強く促した要因とみられる大集経に関説して

いる安樂集や末法灯明記の文を加えると、更にそれを上廻ることになる。しかも、末法灯明記は、殆どその全文にわたって引用せられており、親鸞の関心がいかに強烈であったかを物語っている。

教行信証にみられる大集経引用の意趣は、大別すると次の二つに類別することが出来る。

(一)末法時の証明―化身土巻本巻所引の安樂集・末法灯明記に援引された大集経

(二)冥衆護持の証明―化身土巻末巻所引の大集経

(一)化身土巻の本巻は、観無量寿経と阿弥陀経に基づき、方便真実の教によって教化せられる衆生の現実界と、そこに開かれる宗教心の自覚的展開過程を明らかにした後、如来の本願力回向による本願海への転入を証明する三願転入の表白をもって惣結されている。それが本巻の主題であるが、親鸞はそこから更に転じて、正像末の三時を貫く弘願一乗の真実教こそは、まさしく末法相応の教であることを積極的に主張する。すなわち、親鸞はそこで、「然拠三正真教意披古徳伝説顯開聖道浄土真仮二教誠邪偽異執外教、勘決如来涅槃之時代、開示正像末法實際」と揭示し、道綽の安樂集と傳教の末法灯明記を連引して、その証明としている。そこに引用された安樂集の四文は、凡そ次のような内容をもっている。

(一)菩薩瓔珞経に依って、末代の凡夫が生死を出離して不退転位を得ることは極めて至難であることを証明する文

(二)月藏経(分布閻浮提品)の五箇五百年説を援引して、「計今時衆生即当仏去後第四五百年正是懺悔修福一応称仏名号一時者」と決択した文

(三)正法五百年・像法一千年・末法一万年説に基づき、大無量寿経の流通分の特留斯経の文によってそれを証明する文

(四)入出二門偈にも引用された大集経の文に拠って、末法五濁惡世における浄土一門の開示について明らかにせられた文

親鸞は、その後、末法灯明記に仏滅年代に関する説として引かれた二説の中で、法上の周書異記の説を採り―傳教は費長房等の魯春秋に基づく説を採用して、延暦二十年を像法最末時とみている―、如来般涅槃の時を周の穆王五十二年(三年の誤り)壬申と見て、「從其壬申我元仁元年甲申二千一百八十三歳也(七十三歳の誤り)」と計算し、そこから更に「入末法六百八十三歳也(六百七十三歳の誤り)」と確認して、時代の道俗に向けて末法の覚醒を促している。そこに記載された元仁元年(二二三四)は、法然の十三回忌に相当し、法然入滅の年である建暦二年(二二二二)の年支は、如来般涅槃の年と同じ壬申である。故に親鸞はそこにおいて、釈尊と法然の入滅を一つに結び合わせてその恩徳を憶念していたものと推測されている。

親鸞は、更にそこに末法灯明記を引用している。末法灯明記は、法然の十二問答、栄西の興禪護国論(第三・世人決疑門)等にも引用せられており、鎌倉仏教の祖師によって汎く注目されていたものであるが、独自の了解、主張に基づく読み代えを施してその全文殆どを引用しているのは、恐らく親鸞に限られるであろう。末法灯明記は、桓武天皇の延暦十七年(七九八)四月、僧侶の濫度を禁止し、破戒僧を淘汰して教界を肅正する目的をもって、度科を厳しく改める詔勅が下されたことに対し、止み難い弘法の精神から、末法の教界を擁護すべく起草された上申書であることは、周知のところである。親鸞の引用は、教行信証の後序に詳しく明記された承元の法難、法然の入滅、そして先の三時の勅決に記された元仁元年に至るまで次々と行われた、国家権力、およびそれと癒着した既成教団の念仏教団に対する無謀な断庄に対し、傳教と同じ正法護持の精神に基づいてその非を告発するものである。そして恐らくは、そこに、真の国宝として一隅を照らす大乘菩薩僧の養成をもって生涯の志願とした傳教の精神を真に継承するものであるという、自負心と使命感が込められていたと考えて誤りではなからう。

(二)次に、化身土卷の末卷に引用された大集経について窺うことにしたい。末卷は、本卷が主として観無量寿経と阿彌陀経に基づいて、自性唯心、すなわち個人的な観念的さとりに沈む聖道門と、定散の自心、すなわち相対的な道德

観念に迷う浄土異流の立場を、仮の宗教として徹底的に批判したものであったのに対し、自覚道としての仏教に基づかない外教邪偽の異執を厳しく批判したものである。従って、本末二巻の対応は、仮の宗教と偽の宗教に対する批判を通して、真の宗教を明らかにするものとみることが出来る。ただ、現存最古の書写本とされる専修寺本、および滅後最初の清書本とみられる西本願寺本では、真蹟本と異なって本末二巻に分けられていないことから窺われるように、末巻は本巻終りに引用された末法灯明記に繋るものであり、そこに指摘された末法時における僧侶および教団の墮落、すなわち祈禱宗教として外道化してゆくことについて、徹底的な批判を加えられたものと領解することが可能である。親鸞はその末巻の冒頭に先づ、

「涅槃經言 歸_ニ依_ニ於_ニ三_ニ仏_ニ者終_ニ不_レ更_レ歸_ニ依_ニ其_レ余_レ諸_レ天神_ニ略出_ル」^⑤

と掲げ、次いでそれを更に敷衍する態でもって、

「般舟三昧經言 優婆夷聞_ニ是三_ニ昧_ニ欲_ニ学_ニ者乃_レ至 自_レ歸_ニ命_ニ仏_ニ歸_ニ命_ニ法_ニ歸_ニ命_ニ比丘_ニ僧_ニ不_レ得_ニ事_ニ余_レ道_ニ不_レ得_ニ拜_ニ於_ニ三_ニ天_ニ不_レ得_ニ祠_ニ鬼_ニ神_ニ不_レ得_ニ視_ニ吉_ニ良_ニ日_ニ已_上」^⑥

という經文を引用している。末巻の主題は、ここに要約して総説されているといつてよく、歸依三宝の精神に基づく神祇不拜・真衆護持の意義を明らかにし、人間解放の道を提示するものである。親鸞はそれを証明するために、以下、日藏經・月藏經を初めとして、法琳の弁正論から唯一の外典である論語に至るまで二十四文を引用している。そこに引用された大集經は、日藏經から(一)魔王波旬星宿品(正藏十三卷二八二頁)、(二)念仏三昧品(同二八四―四五頁)、(三)護塔品(同二九五―一六頁)の三文、月藏經から(一)諸惡鬼神得敬信品上(同三三八頁)、(二)同品下(同三四〇―一頁)、(三)諸天王護持品(同三四一―四頁)、(四)諸魔得敬信品(同三四五―一六頁)、(五)提頭賴吒天王護持品(同三四六頁)、(六)忍辱品(同二五六頁)、(七)同品(同三五四―五頁)の七文、計十文に及んでいる。真蹟本によると、大集經引用箇所は、大部分が他の部分と著しく筆勢を異にしており、内容的にも重複する部分が多く、親鸞にとっても随分と苦慮された形跡が窺われる。それらの引

文は長文にわたっており、月藏經の七文は大体において日藏經と同じ内容のものであるから、ここでは主として日藏經を中心にその内容を概観することにした。

(一)大乘大方等日藏經卷第八魔王波旬星宿品第八之二言、今時佉盧虱吒告三衆、言是諸月等各有主、僧一汝可三教、濟四種衆生、何者、為四救、一地上人諸龍夜叉乃至蝮等、如斯之類皆悉救之、我以三安三衆諸衆生、故布三置星宿、各有三分部乃至模呼羅、時等亦皆具說、隨其国土方面之処、所作事業隨順增長、佉盧虱吒於二大衆前、合三說、言如三安三置日月年時大小星宿、何者、名為有六時、也正月二月名三曠暖、時三月四月名三種作時、五月六月求降雨、時七月八月物欲熟時、九月十月寒涼之時、十有一月合十二月大雪之時、是十二月分為六時、又大星宿其數有二、八所謂歲星・熒惑・鎮星・太白・辰星・日・月・荷羅隲星、又小星宿有三十八、所謂從三昂一至三胃、諸宿是也、我作下如三是二次第安置、說其法、已汝等皆須、亦見亦聞、一切大衆於三意、云何我所三置、一法、其事是不二二十八宿及八大星所行諸業、一汝喜樂不下、為三非上宜、各宣說、今時一切天人・仙人・阿脩羅・龍・及緊那羅等、皆悉合三掌、咸作三是言、如今大仙、於天人間、最、為尊重、乃至諸龍及阿脩羅無能勝者、智慧慈悲最為第一、於三無量劫、不三忘憐愍、一切衆生、故獲三福報、誓願滿已、功德如三海、能知過去現在當來、一切諸事、天人之間、無下有、如三是一智慧之者、上如三是一法、用日夜剎那及迦羅時、大小星宿、月半・月滿・年滿、法用更無三衆生能作、三法、皆悉隨喜安樂、我等善哉、大德安三穩衆生、是時佉盧虱吒仙人復作三、是言、此十二月一年始終、如三此三方便、大小星等剎那時法、皆已說、竟又復安三置、四大天王於中、須弥山四方面所、各置三、一王是諸方所、各領三衆生、北方天王名三毗沙門、是其界內多有、三夜叉、又三南方天王名三毗留茶、俱是其界內多有、三鳩槃荼、西方天王名三毗留博叉、是其界內多有、三諸龍、東方天王名三題頭捺吒、是其界內多有、三閻婆、四方四維皆悉擁三護、一切洲渚及諸城邑、亦置三鬼神、而等守三護、之一、余時佉盧虱吒仙人為下、於三諸天龍夜叉阿脩羅緊那羅摩睺羅伽人非人等一切大衆、皆稱、善哉、歡喜無量、是時天龍夜叉阿脩羅等日夜供下、養、佉盧虱吒、上、次復、於三後、過三無量世、更有三仙人、一名三伽力伽、一出三現、於三世、復更別說三置、諸星宿小大月法、時節要

略 今時諸龍在二依羅茲山聖人住処ニ尊ニ重恭ニ敬 光味仙人一尽ニ其龍力ニ而供ニ養 之抄上

抄出

(二) (大乘大方等) 日藏經卷第九念仏三昧品第十言今時波旬説ニ是偈一已彼衆之中有二一魔女名爲ニ離暗一此魔女者曾於二過去植ニ衆德本作ニ説言 沙門瞿曇名稱ニ福德 若有衆生得ニ聞ニ仏名ニ一心帰依・一切諸魔・於彼衆生不能ニ加ニ惡一何況見ニ仏一親 聞ニ法人一種種方便慧解深広 乃至 設ニ千万億一切魔軍終不能得ニ須與爲ニ害 如來今者開ニ 涅槃道ニ女欲下往ニ彼帰依 於ニ仏 即爲ニ其父ニ而説ニ偈一言 乃至 修ニ学ニ三世諸仏法一度ニ脱 一切苦衆生善於ニ諸法ニ得ニ自在 一当來願我還如ニ 仏一余時離暗説ニ是偈一已 父王宮中五百魔女姉妹眷屬一一切皆發ニ菩提之心 是時魔王見ニ其宮中五百諸女皆帰ニ於ニ仏一發 菩提心上蓋下大瞋忿怖畏憂愁乃至 是時五百諸魔女等更爲ニ波旬ニ而説ニ偈一言

若有二衆生一帰ニ仏一者 彼人不ニ畏ニ千億魔一

何況欲ニ度ニ生死流一 到ニ於ニ無爲涅槃岸一

若下有能以ニ一香華一 持中散 三寶仏法僧上

發ニ於ニ堅固勇猛心一 一切衆魔不能ニ壞ニ乃至

我等過去無量惡 一切亦滅 無ニ有ニ余一

至誠專心帰ニ 仏一已 決 得ニ阿耨菩提果一

余時魔王聞ニ是偈一已 倍ニ大瞋恚怖畏一煎ニ心 憔悴憂愁 独坐ニ宮内一 是時光味菩薩摩訶薩聞ニ仏説法ニ 一切衆生尽 離ニ攀 縁 得ニ 四梵行 乃至 応口淨洗浴着ニ鮮潔 衣 菜食長齋 勿ニ噉ニ辛 臍 於ニ寂靜処ニ莊ニ嚴 道場 正念結跏或行或坐ニ念ニ仏身相一 無ニ使ニ乱心 更莫ニ他縁念ニ其 余事 或一日夜或七日夜不ニ作ニ余業 一 至心念仏 乃至見ニ 仏 一小念見ニ 小ニ大念見ニ 大ニ乃至無量念者見ニ 仏色身無量無辺 一 略抄

(三) 『(大乘大方等) 日藏經』 卷第十護塔品第十三言時魔波旬与ニ其眷屬八十億衆 前後困遶 往ニ至 仏所 一到已接足

頂三礼シタマツル 世尊トカタ説トカテ 如ノ是ニ一偈ノ乃至

三世諸仏大慈悲 受ウケ我ガ礼レ一懺ノ一切殃ノ

法僧二宝亦復然 至心帰依 无レ有レ二異一

願我今日所下 供中養 恭中敬尊 中重 世導師上

諸惡永尽 不レ復生 尽ニ 寿ニ 帰ニ 依ニ 如来法一

時魔波旬説ニ是偈一已白ニ仏一言ニ世尊如來於ニ我及諸衆生ニ平等無ニ心一常歎喜慈悲含忍 仏言ニ如ニ是ニ時魔波

旬生ニ大歡喜一發ニ清淨心一重ニ於ニ仏前一接足頂礼右邊三帛 恭敬合掌・却リ住ニ一面一瞻ニ仰一 世尊一心無ニ厭足一

已上
抄出

(一)の星宿品は、後に引用された月藏經の諸天護持品と共に、大集經十文(日藏經より三文、月藏經より七文)の引用中にある、その眼目とみなされるものである。すなわち、この二品は、諸天とその統率下にある鬼神、および日月星宿は、衆生の安穩を願ひ、仏法を護持することを目的として配置されていることを説いたものである。それは星宿の配置の順序を通して知られるように、インド古代からの占星術を(中国)仏教の立場から意義付けたものであり、天地自然の法則に随って、その他に殊更に祈福攘災を求めることの誤りを説くものである。故にそれは、先に引用された般舟三昧經の「不レ得レ拜ニ於ニ天一 不レ得レ視ニ吉良日一」という教誡を証明するものである。

親鸞は、後に唐の法琳が道教側からの仏教批難に答え、破邪顕正を目的として著わした弁正論を引用している。中国の民間信仰を大成した道教は、仏教と相前後して渡来し、平安時代には陰陽道として独自の発展をとげ、古来からの神祇信仰と結合しながら、時代と共に民衆の生活の隅々にまで深く浸透し、今日まで生き続けている多くの習俗の基礎となったことは、よく知られているところである。陰陽道は、天文・曆数等を応用して吉凶妖祥を予知することを主たる目的とするものであり、親鸞が生きた激動期としての鎌倉時代は、すでに大宝令(七〇一年)によって貴族国

家の護持を目的として設置された陰陽寮が、非科学的な迷信と化し、陰陽師と呼ばれる専門職が幅をきかせていた時代である。そのような時代状況をも考慮に入れて考える時、親鸞が日藏経の星宿品を引用した意中には、古來からの神祇信仰、道教信仰等と結合した民間信仰への批判、更には「洛都儒林迷ニ行ニ今無ニ弁ニ邪正道路ニ」(教行信証後序)と告発された、当時の政界に対する批判まで込められていたものと窺うことが出来るようである。

(二)の念仏三昧品は、魔女離暗の婦仏を説くものであるが、そこに示された、「若有ニ衆生ニ得ニ聞ニ仏名ニ一心帰依ニ一切諸魔於ニ彼衆生ニ不能ニ加ニ惡ニ」(何況見ニ仏ニ親聞ニ法ニ人種極方便慧解深広乃至設千万億一切魔軍終不能ニ得ニ須臾為ニ害ニ」如來今者開ニ涅槃道ニ」女欲下往ニ彼ニ婦ニ依於ニ仏ニ」という経文は、涅槃経および般舟三昧経の説を証明するものとして、親鸞にとり殊に感銘の深いものであったと思われる。なお、そこに説かれた、「或一日夜或七日夜不ニ作ニ余業ニ」至心念仏乃至見ニ仏ニ」という経文は、般舟三昧経の行品や阿弥陀経の上にも同一意趣のものがみられるところであり、あるいはそれ等の經典から採りいれられたものであったのかも知れない。

(三)の護塔品は、他化自在天の魔王である波旬、およびその眷属の懺悔と婦仏について説くものであり、先の念仏三昧品の文と一連のものとみられる。そして次下に引用せられた月藏経の七文は、それを更に敷衍したものと見えるが、最後の忍辱品の中に無戒比丘の功德について説かれているのは、末法灯明記の所説と深い関連性をもつものといえよう。なお、真蹟本にはみられないが、高田本と西本願寺本には、忍辱品の次に、「又言ニ離ニ於ニ占相ニ修習ニ正見ニ決定ニ深信ニ罪福因縁ニ抄出ニ」^⑤という一文二十字が付け加えられている。これは「又言」とあり、存覚の六要鈔(真聖全二・四二二頁)には、同品文とあって、先の忍辱品の文として扱っているが、実は華嚴経(第二十四品、正藏九・五四九a)の文であり、ここに大集経およびそれに続くその他の経論等の引用の意趣が集約して示されているとみることが出来る。なお、存覚の六要鈔には、大集経引用の意味について明快な解説を施しているので、それをここに引用しておくことにする。

「問。大集諸文上来所用有_レ何_レ要_レ耶。引用_レ意趣_レ輒_レ以_レ難_レ測。但以_レ短慮_レ加_レ愚推_レ者。世尊既对_レ諸天乃至龍神八部_レ勅而付_レ屬四大天下。彼等之輩。又於_レ仏前_レ領_レ納_レ勅_レ。言_レ令_レ善人念持守護_レ。苦惱乱_レ者忽_レ以_レ擯_レ罰_レ令_レ造惡人住_レ善法_レ等。其義灼然。以_レ之思_レ之。諸善猶然。況念_レ仏人。蒙_レ其護益_レ。敢_レ不_レ可_レ疑。然者守_レ下_レ其不_レ事_レ諸天等_レ說_レ上_レ闕_レ之。一心念_レ仏。自預_レ彼諸天_レ龍神等_レ護持養育_レ措而不_レ論。仍勸_レ專念_レ。為_レ正_レ心_レ被_レ引_レ之歟。又背_レ專念_レ事_レ彼諸天_レ龍神等_レ者。縦交_レ念_レ仏_レ依_レ為_レ雜修_レ其益可_レ為_レ胎生_レ故_レ為_レ示_レ其義_レ當卷之中_レ被_レ引_レ之乎。」^⑤

親鸞は更にそのことを大集経に引続き、首楞嚴経を始め起信論・弁正論・摩訶止観・論語等数多くの経論釈・外典を引用することによって明らかにしているが、その中に大集経に収められている地藏十輪経から、次の二文が引用せられてゐる。

(一) 地藏十輪経言(卷六)、具正帰依遠_レ離一切妄執吉凶_レ終不_レ帰_レ依邪神外道_レ。

(二) 又言(卷三)、或執_レ種種若少若多吉凶之相_レ祭_レ鬼神_レ乃至_レ而生_レ極重大罪惡業_レ近_レ无间罪_レ如_レ是_レ之人若未_レ下_レ懺悔除滅如_レ是_レ大罪惡業_レ不_レ令_レ出家及受_レ具戒_レ若令_レ出家或受_レ具戒_レ即便得_レ罪_レ已上。^⑥

この中の(二)は、親鸞の引用の仕方から推測すると、吉凶の相に執われ、鬼神を祭ることが極重大罪業の原因となるものであることを指摘するものであり、たとえ出家にして具足戒を受けた者であったとしても、そのことを懺悔し除滅しない限りは造罪の者であるという経文を引用することによって、当時の外形的には権力化を深めながら、内実的には外道化し形骸化した仏教教団の状況を厳しく糾弾する意図が込められてあつたのではなからうか。

化身土卷末巻に示された親鸞における外道批判は、晩年八十三歳に著わした正像末法和讃に、

(七) 五濁増のしるしには

この世の道俗ことごとく

外儀は仏教のすがたにて

内心外道を帰敬せり

(八)かなしきかなや道俗の

良時吉日えらばしめ

天神地祇をあがめつゝ

卜占祭祀をつとめとす

(九)僧ぞ法師といふ御名は

たふときことゝぎゝしかど

提婆五邪の法になて

いやしきものになづけたり

(十)外道梵士尼乾子に

こゝろはかわらぬものとして

如来の法衣をつねにきて

一切鬼神をあがむめり

(出)かなしきかなやこのごろの

和国の道俗みなともに

仏教の威儀をもとゝして

天地の鬼神を尊敬す

と説かれた愚禿悲歎の述懐にもみられるものである。それはそのまま現代にも適用せられるものであるが、怒りにも似た親鸞の悲歎の深さを窺い知ることが出来る。しかし、親鸞には、それと共に、念仏者に対する諸天の護持が大集

經の引文についてもみられたところである。親鸞は、教行信証の信巻に、

「獲^ニ得金剛真心^一者横超^ニ五趣八難道^一 必獲^ニ現生十種益^一。何者為十。一者冥衆護持益、二者至徳具足益、三者転悪成善益、四者諸仏護念益、五者諸仏称讚益、六者心光常護益、七者心多歡喜益、八者知恩報徳益、九者常行大悲益、十者入正定聚益^④」

と、眞の仏弟子に与えられる現生の利益を明らかにしている。その劈頭に冥衆護持の益を掲げたところに、この問題に対する親鸞の関心の深さが表わされている。そしてその内容については、七十六歳に顕密仏教に対する批判^⑤異端の正統性の主張をこめて著わされた浄土和讃所収の現世利益和讃において、知ることが出来る。

(四)南无阿弥陀仏となふれば

梵王帝釈帰敬す

諸天善神ことごとく

よるひるつねにまもるなり

(六)南无阿弥陀仏となふれば

四天大王もろともに

よるひるつねにまもりつゝ

よろづの悪鬼をちかづけず

(七)南无阿弥陀仏となふれば

堅牢地祇は尊敬す

かげとかたちのごとくにて

よるひるつねにまもるなり

(八)南无阿弥陀仏をとなふれば

難陀跋難大龍等

无量の龍神尊敬し

よるひるつねにまもるなり

(九)南无阿弥陀仏をとなふれば

炎魔法王尊敬す

五道冥官みなともに

よるひるつねにまもるなり

(十)南无阿弥陀仏をとなふれば

他化天の大魔王

釈迦牟尼仏のみまへにて

まもらんとこそちかひしか

(出)天神地祇はことごとく

善鬼神となつけたり

これらの善神みなともに

念仏のひとをまもるなり

(出)願力不思議の信心は

大菩提心なりければ

天地にみてる悪鬼神

みなことごとくおそるなり^①

これらの和讃は、懺悔經典の一つであると共に、主として鎮護國家經典として重用されてきた、(六)金光明經四天王品、(七)同堅牢地神品、(八)同鬼神品、(九)金光明最勝王經付属品によって著わされたものといわれているが、化身土卷末卷に引用せられた大集經も、同一意趣のものであった。ただこの和讃では、祈禱宗教という態をとった鎮護國家のための既成仏教に対する厳しい批判がこめられていることを注意すべきであろう。

以上、親鸞における大集經引用の意義について論述してきたが、それを結ぶに当り、先の現世利益をも内包する現生の益を明らかにした歎異抄第七条の文を引用しておきたいと思う。

「念仏者は無碍の一道なり。

そのいわれいかんとならば、信心の行者には天神地祇も敬伏し、魔界外道も障碍することなし。罪惡も業報を感ずることあたわず。諸善もおよぶことなきがゆえにと云々。」^②

ここに端的に示された、無碍道としての本願念仏の信心に生きる信心の行者、すなわち眞の仏弟子に賜わる精神の自由、それこそが親鸞が求め、親鸞が獲得したものである。

あとがき

これまで教行信証化身土卷末卷の理論的解明は余りなされておらず、今後の重要な研究課題として残されている。末卷の基調はシンクレティズムの批判にあり、三願転入序以後の引文を含めて末卷の内容は、「竊以聖道諸教行証久廢淨土眞宗証道今盛」と起筆された後序の前奏部という意義をもつものといえる。小論では大集經についてのみとりあげるにとどまったので、その点については、今後更に詳細に検討してゆきたいと考えている。

① 佐々木教悟著『インド仏教』（二八六―七頁）には、赤沼智善教授の説によって、月藏分に先行するものとして、『婆娑論』、

『阿育王伝』、『雜阿含』、『迦旃延比丘経』、『迦丁比丘経』等が指摘されている。

- ② 山田竜城著『大乘仏教成立論序説』五八二頁。なお、同氏の「蓮華面経について」(『山口博士還暦記念印度学仏教学論叢』一二二頁)には、末法の原語について paścimadharmā であることが指摘されている。梶山雄一著『大乘仏典22親鸞』解説三二八頁には、『三昧王経』や『法華経』の漢訳者が「末法」と訳した saddharmavipralēpa (正法の消滅)とごう語は、saddharmantardhana (正法の隠没)という語とほとんど同義に使われ、いづれも必ずしも像法千年が終ったあとに起るわけではなく、釈尊滅後、まもなく、あるいは像法のうちにも起りうるものであろうと云われている。同書四二五頁(24)参照。

- ③ 佐々木教悟著『インド仏教』第六章正法隱没思想管見一(二七四―二九二頁)二(二九三―三〇七頁)参照。

ここでは正法(saddharma)・像法(saddhammapatiripaka)の語は『相應部』一六ノ二三、『雜阿含』卷三二、『ミリンダ王の問い』等に説かれ、『智度論』卷八八には「仏滅度五百年後、像法中衆生、愛著佛法、墮著法中……」と表され、『瑜伽論』菩薩地卷四〇には愛染像似正法戒が挙げられ、その危機感において、令正法久住の志願のあったことが指摘されている。

- ④ 大正蔵卷九・三七〇、三八頁a。

- ⑤ 真宗聖教全書一・二八一―二八二頁。

- ⑥ 同書三六四頁。

- ⑦ 大正蔵卷二・一〇〇五頁。大正蔵卷二五・六八一頁b。

- ⑧ 真宗聖教全書一・三七八―九頁。

- ⑨ 同書三七九頁。

「皆堪紹隆佛法」の語は、『大集経』になく、『維摩経』卷上(大正蔵卷十四・五三七a)の「紹隆三宝能使用不絶」に依るものといわれている。親鸞は『教行信証信巻』にこの文を真仏弟子の教証として引用している。

- ⑩ 同書三八一頁。

- ⑪ 同書四一〇頁。

- ⑫ 山本仏骨稿「道綽(安楽集を中心として)」(『講座親鸞の思想』6 九四―一六頁)には、(一)鎮西良忠『決疑鈔』の説、(二)存覚『六要鈔』卷六の説・(三)知空『安楽集論門』の三説を挙げ、知空が『月蔵経』法滅尽品(大正蔵卷一三、三七七頁)に説かれた白智童眞菩薩に対する偈に「ここにおいて一として能く我法を持するものあることなし。賢劫の諸菩薩、能く我法を持する

に堪えたり」の文を注目すべきであるとして、これを指示されている。

- ⑬ 同書四四一頁。
⑭ 真宗聖教全書一・六六一頁。
⑮ 同書四六頁。
⑯ 同書五三四頁。
⑰ 森三樹三郎稿「中国思想上における善導の地位」(仏教大学善導教学研究会編『善導教学の研究』)一四―一五頁。
我が国での末法思想については、高木豊編『論集、日本仏教史4 鎌倉時代』所収の高木豊稿「鎌倉仏教の歴史過程」、平雅行稿「末法・末代観の歴史的意義―浄土教中心史観批判」等参照。但し、平氏の論文には鋭利な問題提起がみられ啓発される点多大であるが、その論述内容についてはなお問題が残されていると私考する。
- ⑱ 真宗聖教全書一・七二九頁。
⑲ 同書九一九―九二〇頁。
⑳ 恵心僧都全集第一卷三五七頁。
㉑ 真宗聖教全書一・九五三―九五五頁。
㉒ 同書九八三頁。
㉓ 真宗聖教全書四・二二二頁。親鸞聖人全集輯録篇一、二九六―八頁。昭和十修法然上人全集四〇五頁。
㉔ 同書一一四―一五頁。同 一、九四頁。
㉕ 同書二一五頁。同 二、二八二頁。同 二二〇頁。
㉖ 同書六六頁。同 一、二六頁。同 六三四頁。
㉗ 真宗聖教全書二・四八三頁。親鸞聖人全集漢文篇一二二頁。同 一八一―二頁。
㉘ 同書五一七頁。同 和讃篇一六〇頁。
㉙ 同書一六七頁。同 教行信証三一頁。
㉚ 同書一七五頁。同 教行信証三二七頁。
㉛ 同書一七五頁。同 教行信証三二七頁。
㉜ 同書一七五頁。同 教行信証三二七頁。

- ③② 真宗聖教全書二・一七五―一七七頁。
- ③③ 同書一七七―一七八頁。
- ③④ 同書一七八―一七九頁。
- ③⑤ 同書一九〇頁。
- ③⑥ 同書四二二頁。
- ③⑦ 同書一九一頁。
- ③⑧ 同書一九一頁。
- ③⑨ 同書五二八頁。 親鸞聖人全集和讃篇二一一頁。
- ④① 同書七二頁。 同 教行信証一三八頁。
- ④② 同書四九七―四九八頁。 同 和讃篇六一頁。
- ④③ 同書七七七頁。 同 言行篇一〇頁。