

親鸞の正像末史観

安藤文雄

序	二五
一 『教行信証』における「正像末」の課題	二四〇
二 依了義經	二四一
三 正像末の旨際	二五五

## 序

浄土教の歴史において「時機」の問題は、その仏教観を決定する契機として重要な位置を占めてきた。しかし、そのことが浄土教を仏教における一つの特殊状態とする評価を定着させてもきた。すなわち、「断惑証理」の修道に耐え得ないことの弁明を、「時機」の問題にすり替えているとして、浄土教は正統とされる仏教の墮落態に位置付けられてきたのである。このことは中国・日本の仏教の歴史において、浄土教に対して一貫して投げかけられてきた批判である。中国・日本で展開した大乘仏教の前提には少なくとも、『法華経』の説く「一仏乘」、『涅槃経』の説く「一切衆生悉有仏性」の教法に代表されるように、全ての存在の普遍的な事柄として成道があることが自明となってきた。そのかぎり、「時」と「機」を選ばないことが結論されるのは当然である。

しかし、その大乘の前提となるべき教説が何等の具体性も帯びてこないのをはっきりと見定めて、自己の存在と仏教の現実を問い返すところに、「時機」の問題が確かめられることになったのである。すなわち、理念としての普遍性ではなくて、「時」と「機」の具体性においてのみ存在している個々の存在に、仏道がどのように具体化するのかこそが仏教の主題であり、さらには仏教が存在することの必然的理由だからである。「時」の決定的な意味は、誰も「時」を選んで生れてくることはあり得ないという事実にある。そしてこの「時」という限定にある自己存在の事実を、仏道成就の「機（機会）」と成し得るか、否かが、仏教の出发点として基本的に問われるべき問題なのである。

特にこのことを明確に述べているのが、『選択本願念仏集』（以下『選択集』と略称）教相章に聖道・浄土の教相判釈の典拠として出される道綽の『安楽集』の文である。『選択集』の始めに取り上げられる『安楽集』による、

問うて曰く。一切衆生に皆仏性有り、遠劫より以来、応に多仏に値うべし。何に因りてか今に至るまで、仍、自ら生死に輪廻して火宅を出ざるや。（『真宗聖教全書』巻一、九二九頁）

という問いは、自己の現実を正直に問うと同時に、釈尊の遺教を確かめることで展開してきたはずの仏教の歴史の現実態に対しての問題提起でもある。この問いを受けて聖道・浄土の選びが為されていくなかで、

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由る、二には、理、深く、解、微なるに由る。（同）

として、「時機」の問題が提示され、『大集月藏経』の教説として行証なき仏教の現実を照らし出す形で、「当今は末法である」と説かれるのである。

多くの文献からうかがわれるように、法然当時すでに「末法」ということは社会のなかにおいて、多くの人々が現実と重ねて実感していたことではある。<sup>①</sup>しかし、それは仏教そのものを確かめるべき「時機」の問題というよりは、時代の転換期における人心の動揺を気分的に代弁するといった傾向が強かった。確かに既成の権威が崩れていくところで、今までとは異なる方向における救済が求められることには大切な意味がある。法然を始めとする同時代の何人かの仏教者の教えが受け止められていった事情を、そこに見ることができであろう。

しかし、より重要なのは「仏教とは何か」ということが根本から問題となるのが「正像末」史観における「末法」であるということである。すなわち、「末法」とは「行証なし」という仏弟子の実感において、仏教が根本か



ら問い確かめられるべき「時」を意味するのであって、もともと釈尊と現実の自己との関係を抜きにしては存在し得ないことである。「正像末」の三時の史観は、私たちが釈尊の遺教にいかなるうなずきを持つかの問題なのである。その意味で、『選択集』教相章が『安樂集』をもって始められていることが注目される。『涅槃經』の説く「一切衆生悉有仏性」の遺教が、大乘仏教の指標として掲げられてきたにもかかわらず、道綽・法然の直面したのは観念的な教理の追及となるか、特殊な個別の修道となるほかない仏教の現実の姿であった。しかも、この問題はある特定の個人の資質によって起こってくるようなことではない。もし、そうであるならば「正像末」の三時が釈尊の教説として説かれる必然性はないことになるし、また「末法」を説く經典は仏教の墮落を弁明するために作られた偽經ということにもなる。『大集經』に代表される「正像末」の三時の教説が弘ひろまったのは中国・日本においてに違いないが、問題は經典成立史の上でいつの時代に「正像末」の教説が登場してくるかではなくて、大乘仏教の宣布が同時に「正像末」の三時が説かれる必然性として明らかになるか、否かということである。すなわち、釈尊入滅の会座えざにおける「一切衆生悉有仏性」という遺教が、私たちにどのような形で具体的に届いてくるのか、その教説が「時」の限定において、いかに自証されるのか、ということである。

仏教の歴史において「一切衆生悉有仏性」という遺教は、教理の中心的主題として多くの議論が積み重ねられてきたのは周知の事実である。しかし、そのことはどこまでも教義としての学問の対象にとどまって、ついに行証とはならなかったのではなからうか。『選択集』に引かれる先の『安樂集』の問いは、そのことの明確な指摘でもあろう。このことは法然にとっても同じく言えることである。法然にとって仏教を確かめる基点は、行証の有無ということ以外にはなかったからである。たとえ、どれほど見事に教理としての普遍性が示されていても、行

証がなければ、それは捨て去るべきものと、法然は結論したのである。この法然の結論は、たんにその個人的な見解にとどまるものではなく、浄土宗の独立という形で公開されることになる。

このことは事が具体的であればこそ、決して容易なことではない。法然がその私積に示しているように、聖道・浄土の決判において限定する「聖道」とは、直接には当時の日本仏教総体である八宗を指しており、自明の事として定着してきた日本仏教の現実が「行証なし」と言い切られているのである。そして、その「行証なし」という現実が「末法」という教えとして受け止められることになるのである。「正像末」の三時ということは、先の『選撰集』の問いからも明らかのように、釈尊の入滅ということが、釈尊の遺教を通して改めて問われることで明らかになるような史観である。法然にとって「末法」は「ただ浄土の一門のみあって」帰入すべき「時」であり、弥陀の誓願に値遇すべき「時」としてうなずかれることになる。

『選撰集』では、この「末法」の問題は教相章のほかに、特留章において『無量寿経』の流通分を受けて、『無量寿経』が弥陀の本願を説くことの意味を推求する形で論及され、また付属章において、

故に知んぬ、諸行は機にあらずして時を失えり、念仏往生は機に当りて時を得たり。感応<sup>えん</sup>豈に唐捐<sup>えん</sup>ならんや。当に知るべし、随他の前にはしばらく定散の門を開くと雖も、随自の後には還りて定散の門を閉ず。一たび開きて以後永く閉じざるは、唯是れ念仏の一門なり。弥陀の本願・釈尊の付属、意<sup>い</sup>斯<sup>す</sup>にあり。行者<sup>ぎやう</sup>心<sup>しん</sup>に知るべし。亦此の中に還<sup>かへ</sup>代<sup>だい</sup>というは、『双卷経』の意に依るに、遠く末法万年の後の百歳の時を指す。是れ則ち還を挙げて還<sup>かへ</sup>を撰するなり。然れば法滅の後、猶以て然なり、何に況んや末法をや。末法已に然なり、何に況んや正法・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というこ

とを。

(同、九八二頁)

として、念仏往生こそが「機に当りて時を得た」積尊付属の法であると結論されるのである<sup>④</sup>。以上のことから、法然においては「時機相應」こそが法の普遍性を証明する鍵であるという仏教観が明らかである。法然の『選択集』に示された、この「正像末」の三時の史観という主題は、親鸞において、より課題的に展開されていったと思われる。

## 註

① 「末法」ということはすでに顕密仏教のなかにこそ定着しており、一般に浄土教独自の思想とされる末法史観は、むしろ顕密仏教のなかでその危機の克服として問題となり、埋経・造搭などによって、仏教は形としては以前よりも隆盛となったということを、平雅行氏が指摘されている。平雅行著『日本中世における社会と仏教』（塙書房刊）を参照されたい。

② 法然は『選択集』教相章で『安楽集』の文を受けて、その私釈に「聖道門」をまず「大乘」と「小乗」に分けて定義している。「大乘」を「歴劫迂回」とし、「小乗」を「断惑証理」として区別している。そこには、法然が『安楽集』を通して見た重要な問題が示唆されていると思われる。すなわち、『安楽集』の文では「大乘」にかんして「真如实相第一義空、未だ曾て心に措かず」とされ、「小乗」にかんして「修道の分にあらず」ということが述べられているのであるが、法然はこの『安楽集』の言葉に、仏教の基本的な問題を見たのではなからうか。すなわち、「大乘」・「小乗」ということで、仏教についての何等かの教理的な区別をするのではなくて、まさに仏教の現実を言い当てることとして、『安楽集』の文が法然に了解されているということである。法然当時における日本仏教の実態は一応、俱舎宗・成実宗があるとしても、総じては大乗の仏教と見なされていた。その意味からすれば、当時の仏教をことさらに「大乘」・「小乗」と分ける必要はないはずである。にもかかわらず「大乘」・「小乗」が分けて問題とされるということは、仏教の常識として定着してきた区別が問題ではないということである。

法然は「大乘」を「歴劫迂回」、「小乘」を「断惑証理」としているが、そのことの意味は、「大乘」については菩薩の「三大阿僧祇劫」にわたる修道の長さということよりも、人間が追い付くことのない理念として抽象化されざるを得ない仏教の在り方を示し、「小乘」については世の現実と隔絶した修道実践の形に成らざるを得ない僧院仏教の在り方を示すものと言えよう。すなわち、仏教においてその普遍性を強調すれば観念化していき、実践を強調すれば特殊化していくという、仏教の現実の姿こそが、「聖道門」の本質として指摘されているのである。観念化（大乘）するか、特殊化（小乘）するかということは、ある時代の特定の問題ではなくて、人間が仏教にかかわる時に通じての問題であり、したがって、このことは仏教の歴史と現実が証明していることでもある。

③ 『選択集』特留章における「末法」の問題については、拙稿「法然の『無量寿経』観」（『大谷学報』第七三巻第四号）で検討したので参照されたい。

④ 『選択集』付属章におけるこの法然の表現は大切であると思う。漠然と「時と機をえらばない」というのではなくて、「時を得る」「機に当る」という言い方には、自証を通しての教法への確信があつてのことであろう。この表現は『教行信証』化身土巻においても、親鸞が「聖道の諸教」の質を「時を失い機に乖ければなり」と言い切るところに反映している。

## 一 『教行信証』における「正像末」の課題

親鸞は『教行信証』化身土巻に、最澄の『末法灯明記』<sup>①</sup>をほぼ全体にわたって文類<sup>もんるい</sup>している<sup>②</sup>。『教行信証』では、多くの諸経典、註釈が文類されているが、その全文が文類されているのは、『末法灯明記』のみである。また晩年における『正像末法和讃』の撰述からも明らかのように「正像末」史観ということが、その教学における一つの重要な主題であったことがわかる。今回の論文では、親鸞の名著である『教行信証』での展開にしたがって、

親鸞が「正像末」史観を通して明確にしようとする主題を考察したい。「末法」ということは一見すると浄土教独自の特殊な主題と考えられやすい。しかし、先に見てきたように、『選択集』では浄土宗独立にかかわる教相判釈を明確にするとき、その仏教観を決定する出発点として問題となっている。親鸞もまた『教行信証』化身土巻において、聖道・浄土の決判の問題として、「行証なし」という仏教の現実態を見据えつつ、仏教の伝承にかかわる基本的問題を「正像末」の「三時」の教説に聞き取ろうとしているのは明らかである。

聖道・浄土の教相判釈ということは、すでにその言葉自体からもうかがわれるが、何等かの教理の相違ということよりも、「断惑証理」を前提的な枠組みとして、その自己克服的な修道としての仏道の在り方と、弥陀の誓願に全托すること、すなわち、煩惱を断じ得ない自己の事実に目覚めるといふ、自己自身の帰依所の転換として明らかになる仏道との決判である。そこには二つの相対した仏教があるというよりも、「浄土」といふ言葉自体が端的に示しているように<sup>③</sup>、仏道の根拠を私たちが自己自身に直接的に把持できない事実の明確な信知であり、そのことが聖道・浄土の教判を必然してくると言えるのである。自己と、自己にかかわる様々のものへの執着によって、自らの存在を基礎付けていくことが人間の本能的傾向性であるが、そのことによって人間はその要求とは逆に不安のなかで自縄自縛されていく。親鸞は何首かの和讃において聖道の行修が生死流転に行者をとどまらせる<sup>④</sup>とまで述べているが、聖道として確かめられる仏教の在り方とは、自らが自らを根拠付けようとする人間の根底にある自己への執着心の上に成立しているものと言える<sup>⑤</sup>。

『教行信証』化身土巻で、親鸞はそのような人間の在り方において成立している信仰を『無量寿経』の教説から「罪福信」、また『観無量寿経』の教説を通して「定散自利各別の心」と確かめ、そのことの問題性を「仏智疑

惑」として明らかにして、自我執着において仏智を疑惑し、弥陀の誓願に反逆する自己自身の懺悔と、反逆する自己を大悲する悲願への謝念をもって、「三願転入」<sup>⑥</sup>において、その前半部分の一つの結論を示してくる。私自身は『教行信証』化身土巻は本末二巻の体裁を取っているが、内容的には「三願転入」を軸としてその前半と後半が別れると思う。「三願転入」以下に一貫していく親鸞の教学営為と主題の展開は、釈尊の善巧撰化による自己覚知という主題を受けて、仏教の現実と仏教の存在理由を具体的に問題としていくことである。親鸞の言葉で言えば、その教学営為とは「邪偽異執の外教」「外教邪偽の異執」の「教誠」ということであり、その主題とは「真仮の顕開」「真偽の勘決」ということである。ここには仏教の伝承ということにかかわっての具体的な事柄が問題となっているのである。ただし、そのように考える場合に「三願転入」以前の親鸞の思索とそれ以降の展開が質的に異なるということではない。

化身土巻の前半では二つの問答を通して、親鸞が事柄を確かめているが、その主題はいずれも信心にかかわる問答であり、「如来利他の一心」と「衆生各別の自力の心」とが明確に峻別される形で徹底的に思索が尽くされていく。この主題は信巻序に提示された「真心を開闡かいせんすることは、大聖矜哀じやうあいの善巧より顕彰せり」という言葉と呼応している。この二つの問答は、特に第一の「『大経』の三心・『観経』の三心・『浄土論』の一心の一異」を問う問答は、問題が複雑で多岐にわたっているが、その基本的な性格は如来の方便誘引において、私たちが自らの在り方に目覚めることが主題であって、人間の心理状況の分析ではない。どのような形であれ、自我執着において自己に根拠する宗教心であるかぎり、何等かの救いを求めて流転していくことは免れない。しかし、そのような形の信仰以外に人間の自ら知っている信仰はないのである。事柄が複雑に思われるのは、私たちの在り方が多様

であり、複雑だからである。

したがって、第二の『大經』の三心・『小經』の一心・『浄土論』の一心の一異を問う問答では、問題が明確化され単純化されてくるのである。そのかぎり信仰の歩み、信仰の深化という視点で化身土巻の二つの問答と、「三願転入」を了解することが、はたして親鸞の意図したことか否かは疑問が残る。一つの結果論としてはそのような見方も可能であろうが、それでは宗教心の段階を評価するということになり、理想的な形態としての「信」を追及していくということになってしまう。しかし、そのような見方全体が、すでにして法然によって「聖道門」と指摘されたことにはかならない。だとすれば、二つの問答を通して事柄が深まったというよりも、明確になったとすべきではなからうか。明確になった問題とは、「大聖矜哀の善巧」によって「南無阿弥陀仏」に反逆する自己の有り様が見極められたということである。しかも、それはある特定の個人の問題ではなくて、「大聖矜哀の善巧」によって「方便撰化」されなければならない「濁悪の群萌」の問題なのである。

「三願転入」を受けて、親鸞は聖道・浄土の決判を明記して、

信まことに知りぬ、聖道の諸教は在世正法の為にして全く像末法滅の時機に非ず。已に時を失し機に垂けるなり。

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。（『定本親鸞聖人全集』巻一、三〇九頁）

として、あらたに問題を展開してくるように見える。先にも述べたように、化身土巻の内容はこの一文から以降に一貫した主題が追及される。従来からの『教行信証』了解では、この文以降は『教行信証』の補足的な位置付けで読まれるか、あるいは社会批判的な思い入れて読まれる傾向にある。しかし、『教行信証』は基本的にどこの巻を読んでも、同じ質の問題確認が為されていると考えるべきではなからうか。その意味で「三願転入」以下の

文も、それまで親鸞が行なってきた思索営為と同質の次元で事柄を考える必要がある。

その問題とは信心の問題であり、その具体的内容としては「帰依」の問題である。「帰依」ということは宗教一般においても、もっとも基本的な問題であるが、親鸞においてはそのことが始めにして終わりである「獲信」の内容として課題的に追及されているのである。すなわち、「帰依」の一点が不明瞭であったから、仏教の歴史は膨大な観念体系となるか、特殊な修道となってきたのであり、その問題の質は親鸞以後も現代まで続いている現実である。しかし、このことは他人事として傍観できることではなくて、人間が仏教にかかわるといふときに、必然的に取らざるを得ない形態にはかならない。したがって、その必然性を自己存在の課題として見極める形での根本的な批判が為されなければならないのである。

親鸞は「信に知りぬ」として、「信知」の内容として、「聖道の諸教」と「浄土真宗」との決判を、「正像末」の三時の史観と「時機」の問題として決着する。それは「信知」の内容であって、知的判断による批判のための批判ではないことは、一見して明らかである。なぜなら、親鸞その人も、「聖道の諸教」による歩みのなかで、自力の心行に励みつつ、その「出口なし」の苦悩を身をもって体験した人だからであり、またそのような苦悩の必然性が個人の力量の問題ではなくて、人間の本能的な自己への執着からくることを、選択本願の教法に依って自覚したからである。聖道・浄土の教相判釈ということとは、『選択集』教相章における法然の問題提起であるが、親鸞においてもこの問題が大きな主題であったことは、「浄土真宗」という言葉と、『教行信証』の結論が、

窃かにいれば、聖道の諸教は行証久しく廃れ、浄土の真宗は証道今盛んなり。

（同、三八〇頁）

となつてゐることからも、明らかにうかがえる。「聖道の諸教」が「行証久しく廃れ」「時を失い機に乖く」と、



親鸞によって明示されていることの意味は、聖道を貶して新たに浄土真宗を立てるということではない。たとえ、どのような形で真実ということが主張されたとしても、「時機」ということを見失っている仏教の在り方が問題なのである。

「時機」の問題ということは、仏教一般においては特殊な問題であるかもしれない。しかし、仏教が真に仏教であるか、否かが証明されるのは、具体的な「時機」ということにおいてであって、そのことを抜きにした普遍性の強調は、人間の現実を見る眼を失って、仏教を孤高の樓閣としてしまうのである。それは特に大乘の仏教においては致命的なことであり、仏教自らが仏教の存在理由を放棄することにはほかならない。大乘というとき、仏教史の常識からすれば、小乗を貶して大乘が、あるいは二乗を貶して菩薩が登場してきたということであるが、実際には人間の現実が大乘を要請し、菩薩を要請してきたということであろう。仏教の自己満足的な、自己完結的な在り方を人間の現実の方が許さなかった、あるいはそのような仏教が見捨てられたということが実際ではないか。

今、このようなことを述べたのは、親鸞がなぜ『末法灯明記』をほとんど全文にわたって文類してきたのかということを思うからである。すなわち、『教行信証』化身土巻に、

然るに正真の教意に抛りて古徳の伝説を披ひくに、聖道浄土の真仮を顕開して邪偽異執の外教を教誡す。如来涅槃の時代を勘決して正像末法の旨際を開示す。

(同、三二一頁)

と述べてくるように、「正像末」の三時の史観とは、大乘という課題のもとに、聖道・浄土の真・仮を公開し、「邪偽異執の外教」を教誡して、「正真の教意」である如来の遺教を明らかにうなずき、真実に帰入するために、私た

ちが知るべき「旨際」<sup>⑧</sup>の問題であるからである。続いて、『教行信証』化身土巻の展開を視野に入れながら、「正像末」の三時の問題を、親鸞の文章に即しつつ検討してみたい。

## 註

① 『末法灯明記』については、真撰か否かが問題となるところであるが、親鸞および鎌倉期の仏教者において、そのことは問題になっていない形跡はないので、本論文では触れない。私自身はそれが真撰であろうと、偽撰であろうと、その内容に何を基本的に聞き取るかということの方が大切だと思っている。また、『末法灯明記』の成立事情は最澄が仏教の興廃をめぐって朝廷に訴える形で製作したと伝えられている。その意味では、最澄の荷なつた課題が、親鸞の文類したところにも反映していると思われる。最澄の時機観は、例えば「当今人機皆転変して都て小乗の機なし。正像やや過ぎ已りて末法はなはだ近くにあり。法華一乗の機、今正しく是れ其の時なり」（『守護国界章』）というものであり、このことは日蓮において、より明瞭に意識されていくと思われるが、「像法の末」の時を、法華一乗の機の円熟する時とするものである。親鸞の最澄観がどのようなものであつたか、よくわからないが、親鸞自身が二十年間も比叡山に身を置き続けた事実は、最澄その人の人物像はどうであれ、最澄が荷なつた課題、一乗の仏教の具体化という問題そのものを、親鸞もまた課題としたことが思われる。

② 親鸞の『教行信証』における経・論・釈の扱いは、たんなる「引用」というわけにはいかない。どのような言い方が適切であるか、わからないが、『教行信証』の題号である『顕浄土真実教行証文類』に順じて、「文類」（要文類聚）を動詞的に使うことにする。

③ 「浄土」という言葉の意味するところは多岐にわたるであろう。菩薩の修道として「土を淨める」とする了解、あるいは無漏清浄の業に応じて感じられる境界、あるいは仏道修行の道場とする了解、しかし、とにかくそれが私たちの自我執着によって把握される事柄でないことだけは確かである。浄土の問題については、「報土」・「本願酬報」・「報化二土」という主題があるが、浄土と仏を序列化するような発想そのものを点検した上で、また機会をあらためて検討したい。例えば、『大経和讃』結讀の、

④

聖道権仮の方便に 衆生ひさしくとどまりて

諸有に流転のみ(身)とぞなる 悲願の一乘帰命せよ  
に、特に明瞭である。

- ⑤ 『選択集』教相章において、法然は「聖道門」を総括して「凡そ此の聖道門の大意は、大乘および小乗を論ぜず。此の娑婆世界の中にして、四乗の道を修して、四乗の果を得。四乗というは、三乗の外に仏乗を加うるなり」と結論している。「三乗」という向上的修道であるならば、仏教は特定の存在に限定されて閉塞化していき、「仏乗」を強調すれば教理として観念化していくしかないという、仏教の現実全体が「聖道門」と言い当てられている。そして、法然はこのような聖道門の問題点を「此の娑婆世界の中にして」という一句で見定めている。この言葉については様々な理解が可能であるが、私はすでにして本能的に相対有限なものを絶対化して自己の内外に理想的なものを追い求めていく顛倒の問題として考えている。発心修行の延長上に証果が夢見られるかぎり、親鸞の和讃にあるように「聖道権仮の方便に 衆生ひさしくとどまりて 諸有に流転のみとぞなる」ことは必然的である。しかし、修道を廃して一挙に「仏乗」を主張してみても、それは人間に予想された理念としか感じられない。「仏乗」というのであれば、それが具体的に人間にどのような形で行証されるのか。「選択集」の主題が「門」の問題からはじめられ、「行」を明確にすることで展開していることが重要である。法然は「選択本願念仏」ということで、まさに「涅槃の門」ということを明らかにされたのである。
- ⑥ 「三願転入」という言葉自体は親鸞にはないが、伝統的な科文を踏襲して一応そのように呼んでおく。一般に「三願転入」は親鸞の信仰の歷程というように了解されているが、「要門」から「真門」への「廻入」、「真門」から「願海」への「転入」ということを、並列的に見るわけにはいかないであろう。また段階的に見るわけにもいかないであろう。確かにこの部分は親鸞自身の懺悔と謝念を通して信仰告白的に語られている文章であり、親鸞の信仰の歷程の告白のようにも読める。しかし、化身土巻の展開に注意するならば、教法を私有化する自己完結的な信仰が徹底的に批判されていることに注意しなければならない。個人における信仰の歷程というように化身土巻の主題ではないからである。阿弥陀によって方便され、釈尊および「真の善知識」によって教化されるべき身土が「浄土方便化身土」にほかならない。したがって、「化身土」はたんに私たちの現実を示しているのではなくて、「善巧方便摂化」における「身土」ということ

である。もし、私たちの現実を指して「化身土」であると言うのであれば、仏陀の出現を要請する人間現実への見極めがポイントとなる。

⑦ 真・仮・偽の問題については、拙稿『「教行信証」における「教誡」の意味』（『親鸞教学』第五十五号）を参照されたい。

⑧ 「正像末の旨際」という言葉は、『末法灯明記』に由来している。但し原文では「正像末の階降」となっており、その場合には正法から末法への推移を意味するが、親鸞は「階降」ではなく、「旨際」と読んでいる。しかも、この「旨際」という言葉は今の箇所のほかにも、それぞれ重要な位置付けをもって使用されている。この「旨際」の言葉にはそれぞれ「ムネ キワ」の左訓が付されている。したがって、親鸞はこの「旨際」の言葉に、正像末の説かれねばならない「教意（旨）」と、正像末の仏教史観が表現している「分際（際）」の意味を含蓄していると了解できるのである。

## 二 依了義経

まず、先に取り上げた親鸞の「信知」としての聖道・浄土の決断に続く主要な文章を並記しておこう。

是を以て経家に拠りて師釈を披きたるに、説人の差別を弁ぜば、凡そ諸経の起説五種に過ぎず。一者仏説、二者聖弟子の説、三者天仙の説、四者鬼神の説、五者変化の説なり。爾れば四種の説は信用に足らず。斯の三経は大聖の自説なり。大論に四依を釈して云く、涅槃に入りなんと欲せし時、諸の比丘に語りたまわく。

今日より法に依りて人に依らざるべし、義に依りて語に依らざるべし、智に依りて識に依らざるべし、了義経に依りて不了義に依らざるべし。……依了義経とは一切智人います。仏第一なり。一切諸経書の中に仏法第一なり、一切衆の中に比丘僧第一なり。無仏世の衆生を、仏、此れを重罪と為したまえり。見仏の善根を

種ざる人なりと。已上

爾れば末代の道俗、善く四依を知りて法を修すべきなり。

然るに正真の教意に拠りて古徳の伝説を披くに聖道浄土の真仮を顕開して邪偽異執の外教を教誡す。如来涅槃の時代を勘決して正像末法の旨際を開示す。是を以て玄忠寺の綽和尚の云く、……

爾れば穢惡濁世の群生、末代の旨際を知らず、僧尼の威儀を毀る。今の時の道俗、己が分を思量せよ。

三時教を按ずれば如来般涅槃の時代を勘うるに周の第五の主穆王五十年壬申に当たれり。其の壬申より我元仁元年甲申に至るまで二千一百八十三歳なり。又賢劫経・仁王経・涅槃等の説に依るに己に以て末法に入りて六百八十三歳なり。

末法灯明記 最澄製作 を披閱するに曰く、……

〔『定本親鸞聖人全集』卷一、三二〇～三二四頁、中略・筆者〕

この一連の文章の展開において注意されることは、親鸞が釈尊の入滅と遺教ということの基本として「正像末」の三時を問題とすることである。釈尊滅後の時を生きる仏弟子が仏教に帰するとはいかなることか。まず親鸞は「仏説」と「四依」ということで、釈尊滅後の仏弟子の依り処と、その帰依の内実を「末代の道俗」の「善く」知るべきこととして提示する。「信に知りぬ」以下、「善く四依を知りて法を修すべきなり」までの一文は、文章の構成としては親鸞の自釈と『大智度論』の文とが交互しているが、内容的には連続して読まなければならない文である。ここで親鸞は「時を失い機に乖く」と結論した「聖道の諸教」の現実を、たんなる教法の優劣の問題ではなく、釈尊滅後の一人ひとりの仏弟子に託された問題として、釈尊の遺教に帰る形で問題にするので

ある。このことは釈尊の遺教に生きることを抜きにしては仏弟子は存在せず、また仏教の歴史も存在しないことを意味している。

では、なぜ「説人の差別」の問題として、「斯の三経は大聖の自説なり」ということが、ことさらに取り上げられてくるのか。これまでの『教行信証』の展開において「真実教」を『大無量寿経』と宣説して、その前提で事柄が確かめられてきた以上、そのようなことは言うまでもないことも思われる。しかし、釈尊の遺教という視点において今あらためて事柄が確かめられてくることになるのである。なぜなら「仏説」ということを、どれだけ強調してみても、私たちの要求と在り方によって、その説はどのような説にも変容し得るからである。「説人の差別」を並列的に了解するわけにはいかなのである。並列的に見るならば、仏とは人間の理想の彼方に想い描かれた偶像となってしまうであろう。しかし、このような事態は釈尊の入滅に直面した仏弟子にとっては避けられない問題でもある。実際、仏教の歴史においては釈尊の存在が理想化され絶対化されてきたのである。したがって、「大聖の自説」の証明は同時に「善く四依を知る」ということのほかにはないと言える。

親鸞は『大智度論』の「四依」の釈によって、釈尊滅後の仏弟子が当面する事態にかかわる遺教を明示する。ここに示される事の内容で、始めの二つの「依法不依人」「依義不依語」は、「自灯明・法灯明」と共に定着してきた釈尊の遺教である。ある意味では仏教のなかで自明化している教えであるとも言えよう。しかし、大切なことは遺教の公式的な了解ではなくて、仏弟子にとって釈尊の入滅はたんなる一偉人の死ではなくて、「法灯」の消滅する実感において受け止められたということである。もちろん、仏伝では釈尊の入滅を悲しむ者は、未だ煩惱を断じることなく迷いに沈んでいるとして、阿難を代表にその叱責をかぶることになるが、釈尊がなぜそのよう

な遺教をする必要があったかを推求するならば、人間の感情を遮断することが目的であったとは思えない。遺教ということの持つ意味は、起るであろう当然の事態を、釈尊が見通しておられるからにはかならない。「人に依り、語に依り、識に依り、不了義に依る」ということで、まさに必然的に「法灯」が消滅するであろうことが明らかであるからこそその遺教である。親鸞がこの「四依」の文を受けて、「正像末」の三時を問題にするのも、このような課題があるからであろう。

また、このことは釈尊入滅の会座の仏弟子に限定される問題でないことも明らかである。ある意味では遺教を聞き得ないで流転してきたのが、仏教の歴史であるとも言えるからである。釈尊と、その教法を絶対的な権威として立てることで、自らを保持してきたのが仏教の展開の現実でもあるからである。

『大智度論』の「四依」の一連の確かめのなかで、特にその終わりに親鸞独自の了解として示される「依了義経」<sup>②</sup>の釈は、「正像末」の三時の主題を暗示していると思われる。全ての智人の中で仏が第一であり、全ての経書の中で仏法が第一であり、全ての大衆の中で僧が第一であると知ることが「依了義経」として明示されると共に、「無仏世の衆生」を仏が重罪とされた、「無仏世の衆生は見仏の善根を種ない者である」と親鸞は断定的に言い切っている。原文では、仏在世の三劫以外の衆生を特定して「見仏の善根を種ざる人」ということが言われるのであるが、親鸞は、「無仏の世」における衆生の宗教的課題を示唆する文として読んでいる。<sup>③</sup>ここには「依了義経」ということで「不了義」ということは言葉として出てきていないが、三宝を見聞せず、仏に値遇しないという問題性が指摘されていると考えられる。すなわち、「依了義経」でないということは、すでにして無意識的に不了義のなかにあるということであり、そのことが仏によって「重罪」と指摘されてくるのである。

親鸞はこの『大智度論』の文に続いて、『教行信証』化身土巻の最後に至るまで一貫して「真・仮」「真・偽」ということを軸として「教誡」ということを行なっていくが、そこには言葉としては出ていないが「不了義」において「無仏世」を流転する衆生に、その存在の根拠の転換が厳しく問いかけられていると了解できるであろう。同時にこのことは「不了義」という形で存在する宗教や人間の諸思想、諸見解、それは親鸞においては人間の宗教心の問題として確かめられているが、このようなことを根本から問うことなく、ただ曖昧なままに自明のごとく存在する宗教、何等かの特別の権威を立てて人心を呪縛していく宗教に対する批判でもある。親鸞は「聖道・浄土の真仮を顕開して邪偽異執の外教を教誡す」として、「聖道」の質を「邪偽異執の外教」と言い切ってくる。すなわち、「不了義」ということは放置できない問題ではないということである。ここには法然・親鸞が具体的に体験した浄土宗の弾圧ということが、その背景にあると考えられるが、「聖道の諸教」が「時を失い機に乖く」という形で存在しているとすれば、その教えは人間の上にとどのような形で機能するのかが、問題となってくるのは当然であろう。

このことはまた何かの特別なことというよりも、仏教の歴史的展開において必然的に起こってきた問題である。釈尊の具体的教化がもはや及ばない時においては、仏教というも様々な解釈に彩られた思想体系とならざるを得ず、仏教という名を借りた人間の執着の対象以外のものでなくなることも予測できることである。そして、法然が「聖道」を具体的には八宗として指示していることからすれば、仏教イコール「聖道」であって、私たちの常識的に考え得る仏教は「聖道」以外にはないのである。しかし、情況がどのように移り変わろうと釈尊在世の時から一貫して人間の宗教的課題が存続していることも事実である。ここに「正像末」の三時の史観が問題となっ



てくるのである。すでに、「末法」ということは親鸞当時の情況において八宗を含めて定着していた教えであるが、親鸞は「行証なし」という現実に見るのでもなく、また消極的に仏教の頹廢を嘆くのでもなく、「末法」と示される現実には、「正像末」の三時の史観を軸とする積尊の遺教を聞き取ろうとするのである。

「聖道の諸教」を「外教」として「教誡」することの必然性は、親鸞の言葉で言えば「已に時を失い機に乖ける」からである。そこで、親鸞は「如来涅槃の時代を勘決して正像末法の旨際を開示す」として、『末法灯明記』によって細かな数字まで挙げて仏滅年代を算出してくる。この数字は現代の仏教学からすれば正確なものとは言えないであろうが、親鸞の意図は「末法」の自覚の上に立っての仏教の展開を確かめることにある。最澄が『末法灯明記』で採用した仏滅年代からすると、『末法灯明記』が撰述された年代は「像法の末」ということになるが、ここに示される親鸞の了解ではすでに「末法」に入ってから六八三年となっている。『教行信証』における『末法灯明記』の当該箇所でも親鸞は最澄が「是れ像法最末の時」としている文を「是れ最末の時」として「像法」を抜いている。また像法ということについても、親鸞の場合に「正像」と熟語されるよりも「像末」と熟語されることが多い<sup>④</sup>。「像法」も含めて「末法」が了解されている。このことはまた『末法灯明記』が明瞭に示しているところでもある。したがって「在世正法」の時ではないと知ること、積尊の入滅という事実によって教法を聞き取ること、積尊との決定的断絶に仏意をうなずくことが、「正像末」の三時の「旨際」を通して明らかになる「末法」という主題である。

しかし、時代的な風潮からすれば、すでに「末法」ということは一つの常識となっていた情況のなかで、親鸞はなぜ「正像末の旨際」を知ること強調してくるのであるうか。親鸞が「穢悪濁世の群生、末代の旨際を知ら

ず、僧尼の威儀を毀る。今の時の道俗、己が分を思量せよ」と呼びかけていることからすれば、「末法」ということが叫ばれているとしても、「僧尼の威儀」を事とする仏教の現実的墮落が傍觀者のに嘆かれているだけであつて、そのことが仏弟子の課題となつていないこと、「正像末」の三時が仏説として説かれる意味を知らないことが指摘されていると考えられる。

すなわち、「末法」ということはたんに仏教が世俗化して機根が劣えたということではなくて、釈尊入滅という事実を糊塗して、様々な要素によって飾られてきた仏教がその虚しい權威を露顯する情況自体を、釈尊の教法として受け止める時であるということである。「正像末」史観が仏説として説かれていることの意味は、そのような事態がすでにして見通されているということであり、その必然性はたんにある特定の個人や、集団や、状況に限定されることではなくて、人間と宗教のかかわりにおける普遍的な課題であると言える。釈尊の入滅にうなずき得ず、釈尊の遺教に立ち得ないで展開せざるを得なかつた仏教の現実を、仏弟子の課題として荷なうところに、「正像末」の史観を問題とする意味があるのである。そのとき、「正像末」の三時は、仏教の衰退を感傷的に嘆くといったことではなくて、親鸞が「三時教」と述べるように、仏教の展開の現実がそのまま仏意の開顯されるべき教えとなるのである。「依了義經」として釈尊が遺教された内容は、三宝に出遇うことなく流転する人間の現実が仏によつて「重罪」と言い切られるということであつた。このことは釈尊による「不了義」の「教誡」を意味しているのではなからうか。だとすれば、そのような遺教に立つて仏意を開顯することが、「正像末の旨際」を知るということであり、「己が分を思量する」ということになるであらう。続いて『末法灯明記』の展開を確かめつつ、「正像末の旨際」という問題を検討してみたい。

① 註

『教行信証』を読解していく上で注意しなければならないのは、親鸞の自釈と文類の文との関係であるが、その場合に私たちの意識はどうしても親鸞の自釈の上に注がれ、文類された文章を軽視する傾向にある。特に『真宗聖典』の構成が自釈の部分のみ漢文を並記する方法を採っているため、そのようになりやすい。『教行信証』を読んでいくための目安としてはそのような構成が大切であるとも思われるが、『教行信証』は親鸞自身がその題号に「文類」と付し、また本文でも「真宗の簡要を撰う」、「真宗の詮を鈔し、浄土の要を撰う」と述べられている以上、親鸞の自釈も文類の内容と見るか、逆に文類の部分も親鸞の自釈と見るか、いずれにせよ伝承と己証の生きた関係において読み込んでいくことが重要であろう。

②

「了義経に依る」ではなく、「依了義経」と親鸞が読んでいることに注意したい。すなわち、「依」と「了義経」が離れない一対の言葉としてあるということは、例えば『浄土論註』で曇鸞が「修多羅」一般の解釈に選んで「依修多羅」として、世親の「我依修多羅」の言葉を注釈したように、「依」を離れて「経」は存在しないことの明示である。また、この文章の展開からは「不了義経に依るなかれ」という言葉を予測し得るが、そのことを直接に語る言葉がないということは、「依了義経」と言い切られることで、「不了義経に依る」ということは、もともとあり得ないこと、基本的に成立し得ないことを示唆していると思われる。

③

この箇所は、『大智度論』の原文が大幅に省略されているが、親鸞は「乃至」の言葉を入れずに連続して読んでいる。また読み方も替えられている。

又、言わく、九十一劫に、三劫のみ仏ましまして余劫に皆空にして仏ましまさざること甚だ憐愍すべし。仏、此の重罪にして、見仏の善根を種ざる人の為に、説いて言わく……（『大正大藏経』巻二十五、一二五頁C）

とある文を、親鸞は「無仏世の衆生を、仏、此れを重罪と為したまえり。見仏の善根を種えざる人なり」と読んでいる。原文は、八十年の寿命においては釈尊一仏の利他教化には限界があるのではないかと、阿難が内心に疑問を持ったことに対して、釈尊が三昧に入って威神力を示した後に、九十一劫の中で三劫の時に仏が出世するという説についての問答である。

④ 『正像末和讃』に「正像」と熟語する言葉があるが、その二つの時はすでに終わったということで使われている。

### 三 正像末の旨際

まず『教行信証』化身土巻における親鸞の確かめを、もう一度あらためて整理しておきたい。「三願転入」の「信知」としての聖道・浄土の決判から一貫した問題が展開するのであるが、私は真門釈をくぐって一つの事柄が明確になったと考えた。その問題とは「仏智疑惑」ということであるが、それは信心の問題としては「本願の名号を己が善根とする」という仏法の私有化ということであり、そこに人間を基点として求められる一切の宗教の在り方と、如来選択本願として成就する仏道とが決判されることになるのである。しかし、真門釈から「三願転入」においては「仏智疑惑」ということが「願海」への転入として、親鸞自身の懺悔と謝念によって表白され、決着されていることが注目される。

したがって、聖道・浄土の決判ということも、たんに「聖道の諸教」の在り方を他人事として傍観するということではなくて、「時を失い機に乖く」ことの必然性を、「浄土方便化身土」の内容として明確にしていくということである。さらに言えば「聖道」として展開した仏教の歴史的事実にも、「浄土真宗」の教法を聞き取っていくということである。それは仏教全体の課題としては、釈尊の遺教を基本的に明らかにするということであり、そのことを分岐点として「正像末」の三時の史観に、「浄土真宗」が「濁悪の群萌を悲引したまう」てきた事実を聞き取ることにほかならない。親鸞が「正像末の旨際」を「開示」し、「穢悪濁世の群生、末代の旨際を知らず、僧

尼の威儀を毀る」と言い切り、「今の時の道俗、己が分を思量せよ」と「教誡」するとき、それはたんに「自己の能力を判断せよ」という意味ではなくて、「依了義経」にあらすして、「三宝に遇うことなく流転している身の事実を知れ」ということである。

釈尊の入滅という事実によって仏教がどうなるかということが、「正像末」の三時の史観であるが、それはまさに「時を失い機に乖く」ものとなったのであり、「行証久しく廃れ」たのである。しかし、問題はその仏教の現実に仏意を聞き得るか、否かにあるのである。親鸞は「正像末の階降」ではなく、「正像末の旨際」を問題としたのである。仏教の衰退の説明を求めたのではなく、「正像末」の史観に「正真の教意」を受け止めたのである。そのような課題において親鸞は『末法灯明記』を読み込んだことが、今まで述べてきた『教行信証』化身土巻の展開から言えるであろう。

『末法灯明記』の主題は、それ自身の語るところによれば、「正像末の旨際を詳らかにして試みに破持僧の事を彰さん」ということにある。「正像末」を決定し、持戒・破戒の教説が、時によって変わるということである。このような言い方は、戒を基底として伝統されてきた仏教の立場からすれば、仏教者の墮落の自己弁明という評価を受けるのは当然である。実際に鎌倉期の真摯な求道者からすれば、『末法灯明記』を典拠とする破戒・無戒の主張は、仏教を破壊する自殺行為と見なされたのである。①そのような印象を持たれるのは、何か特別のことというよりも、仏教の復興が主張されるとき指標が戒であったという歴史の事実が証明しているし、また法然・親鸞の門弟の間でも様々な形で問題となったことである。②「賢善精進」という基調からすれば、「末法」ということが仏教の墮落の弁明であることを、否定することはできないであろう。しかし、それは「末法」ということを「正

像末」史観から切り離して単独に表面的に了解するかぎりにおいてである。現象として仏教がどれほど墮落しているように見えようと、その事実から出発しなければ何も始まらないであろう。むしろ、その事実私たちが何か重大なことを見落しているかもしれないとも言えるのである。少し長くなるが、簡略に親鸞の文類している『末法灯明記』の概要を示しておこう。

◎『末法灯明記』を起筆する理由を述べる。「正像末の旨際を詳らかにして試みに破持僧の事を彰さん」。全体の主題と方法を述べる。一、正像末を決する。二、破戒・持戒の僧の事を定める。三、教を挙げて比例する。◎大乘基<sup>③</sup>から『賢劫経』の説、『涅槃経』の説を上げる。この二つには末法を説いていないので依らない。

◎問答——千五百年の内の行事について。『大術経』の文、仏滅千五百年後に仏法は龍宮に蔵<sup>おさ</sup>まる。『涅槃経』第十八卷、『仁王経』にも同じ文がある。これらの経文からすれば、仏滅千五百年後に戒・定・慧がなくなる。『大集経』第五十一卷の文、五個の五百年、五個の堅固（解脱・禅定・多聞・造寺・鬪諍）、造寺以後は末法である。『般若会』の釈、正法五百年像法一千年、以後はまさに末法に属する。

◎問答——今の時を確定する。二つの説を取り上げる。『周書異記』、建曆二十年まで千七百五十年。『魯春秋』、建曆二十年まで千四百二十年。最澄の原文では後者の説が採用されているが、親鸞は前者の説にしたがって仏滅年代を確定している。今の時は「最末の時」である。すでに戒がないので破戒もない。『大集経』の説、仏涅槃の後には無戒が洲<sup>く</sup>に満ちるであろう。

◎問答——末法に無戒であれば、そのことを傷<sup>いた</sup>むことすらないではないか。無戒であるからと言って無仏法ではない。唯、名字の比丘のみがある。名字の比丘を世の真宝とする。福田がある。末法に持戒があれば奇怪

なことであり、誰も信じることはできない。

◎問答——末法の名字の比丘を真宝とすることを經によって証する。『大集經』第九卷、八重の無伽。どのような形を取ろうと基本的に仏教は世間の法に選ぶ。「漏戒の比丘」がいなければ、髪と髭を剃り身に袈裟をつけるのみの「名字の比丘」を無上の宝とする。九十五種の「異道」に比べて全く質が違うからである。「能身を破る衆生」<sup>④</sup>が怖畏するからである。破戒・無戒はことごとく、まさに真宝である。

◎問答——破戒が一方で毀られ一方で讚められるのはなぜか、一つのことについて二つの判断があるのは誤りではないか。破戒が制されるのは正法の時のことであり、像法・末法の比丘のことではない。仏が時にしたがって制し、時にしたがって許されることで、仏の教えの旨が明らかになる。

◎問答——なぜ破戒が制されるのは正法時であって、像法・末法の僧ではないと言えるのか。『大集經』に説かれる「八重の真宝」ように、皆、時に応じて無上の宝とする。正法時の破戒は「清淨衆」を汚すので禁制された。『涅槃經』第三卷の国王・大臣の仏法護持の文は、像法・末法の教えではない、正法を行っていない、法として毀るものがない、戒として破るものがない、大王には行として護るべきものがない。正法時には持戒があるので破戒があるのである。

◎像法一千年の初めの五百年。持戒がようやく減び、破戒がいよいよ増える。戒行はあるけれども証果はない。『涅槃經』第七卷の文、仏滅後七百年に魔波旬がようやく起って仏の正法を破る。様々の物の所有と蓄財を許すするのは魔説であり、その説にしたがう者は魔の仲間である。

◎像法の後半。持戒は減少して破戒がきわめて多くなる。『十輪經』の文、破戒の比丘が衆生の善知識となる。

破戒の比丘は死んだものであるけれども、戒の余徳が残っているようなものである。この時に破戒を許して世の福田とする。

◎像法の後には全く戒がない。仏は時の移り行きを知られて、末代の俗を救済するために「名字の比丘」を讃えて世の福田とされる。『大集経』第五十二巻の文、名字の比丘と施主の供養。『賢愚経』、将来末世に仏法が尽きるであろう時に、施主に妻帯させ子を設けさせよう。四人以上の名字の僧衆に舍利弗・大目連と等しく礼敬をさせよう。もし破戒を打罵し、その比丘が身に袈裟を着けていることを知らないとする。その罪は万億の仏身から血を出すのと同じであろう。⑥ 仏法のために髪と髭を剃り身に袈裟をつけるならば、たとえ戒を持たずとも、彼等は悉くすでに涅槃の印によって印しるしされているのである。

◎『大悲経』の文、将来の世において仏法が滅び尽すであろう時に、仏法の中において出家を得た比丘と比丘尼で、子を引き連れて酒家を飲み歩くであろう。そのように仏法において「非梵行」を作るだろう。彼等は酒の因縁で破戒をするけれども、仏が世に出られる時に仏の弟子となるであろう。次に後に弥勒が釈尊の所を補ぐであろう。このように最後の如来まで次第するのである。仏法において但、性はまさに沙門の行であって、自ら沙門と称する。⑦ 形は沙門に似て、久しく袈裟を着けさせるのは、弥勒を首として最後の如来まで、彼の諸の沙門が仏のみもとで、無余涅槃において次第に涅槃に入ることを得るからである。そのことから漏れるものはいない。なぜなら、如来の一切の沙門の中で、一たび仏の名を称し一たび信を生じた者の功徳は、終に虚しくないからである。仏はその智慧によって法界しきを惻知しきされているからである。⑧

◎これらの諸経ではすべて年代を指して、将来の末世の「名字の比丘」を世の尊師とする。もし正法の時の制



文によって、末法の世の名字の比丘を彈圧するならば、教と機は相い乖き、人と法は合することはない。だから「律」に云われている。制すべきでないことを制するならば、仏教を断じてしまふ。ここに記し説かれているように、それはまさに罪である。末法は法則的事実として正法が毀ち壞れて、人間の生活に正法の記しはなくなるのである。行住座臥の威儀が仏法に乖くであらう。

（『定本親鸞聖人全集』巻一、三二四―三二五頁 取意）

以上、親鸞の文類した『末法灯明記』の内容を概括的に整理してみた。『末法灯明記』の親鸞の読み方は、原文と比べて多くの相違点があるが、特に重要に思われるところは註を付したので参考にしていただきたい。

さて本節の主題である「正像末の旨際」ということを『末法灯明記』の内容から検討したい。まず注目したいのは、「正法」と「像法・末法」が明確に分けて論じられていることである。「聖道の諸教」は「在世・正法」のためであると、親鸞がすでに述べているように、「正像末」の三時の史観における分岐点は「正法」と「像法」のところにあると言えるであろう。したがって、仏教が時を経るにしたがって衰退していくことが、親鸞の受け止めた「正像末」の三時の史観ではないのである。『末法灯明記』で始めに取り上げられる「大術経」の文を見ても、「正法」が終わって、馬鳴・龍樹の名前が出てくる。<sup>⑩</sup>この経文に『末法灯明記』の主題が「大乘」という課題にあることが示唆されている。最澄の本書における問題提起が仏教の伝持にかかわる問題であったことは明らかであるから、むしろ「像法」においてこそ、仏教は「大乘」として展開することになるとも了解できるのである。では、「正像末」に私たちが受け止めるべき「旨際」とは何であろうか。素朴な疑問であるが、親鸞が「三願転入」を受けて聖道・浄土の決判を、その「信知」の内容として述べてくるときに、「聖道の諸教」を、なぜ「在世・

「正法」のためであると言ったのであろうか。「在世・正法」の時であっても仏教の質が「聖道」であるかぎり、「行証なし」とも言えるはずであるのに、なぜ「聖道の諸教」について「在世・正法」と「像・末・法滅」とを分けたのであろうか。ここに「正像末の旨際」という主題が暗示されているのではなからうか。なぜなら、仏教の歴史は始めから聖道・浄土が相対して展開したのではなくて、聖道としてのみ展開したからである。発心に基づく持戒・出家を要件とするのが仏教であったのであり、そのような「僧尼の威儀」こそが仏教の指標であったからである。したがって、「聖道の諸教」に「在世・正法」と「像・末・法滅」との分際が立てられることの意味は、「出世間」ということを内容としても、形としても示し得る時が、「在世・正法」であったということであり、そのときには「世間」の支配者である国王・大臣にとっても、仏教は帰依すべき三宝として顕現していたことを意味するのであろう。釈尊の教化において「出世間」の表現が具体化しており、三宝が「世間」の帰依処として成就していた時を「在世・正法」と考えることができる。仏教が実質をもって「出世間」の要道を表現し得た時を指して、「在世・正法」ということが言われ得るのである。そのときの仏教は「持戒」「出家」という限定のもとにあった。そして、そのような形の仏教が一旦滅びるところに、仏教のあらたな展開が生れてくるのである。それが「像法」ということである。私はこの「像法」の始まりが「大乘仏教」の興起と重なってことに注目したい。それは実証的な歴史事象がどうであったかということではなくて、仏教があらたな表現を持ち得たという問題である。「在世・正法」ではなく、「像法」において仏教は大きな広がりをもって展開することになるのである。それは同時に「破戒」が許されるということである。

いま述べてきたことからすれば、「像法」というところに積極的な意味を見ることができるようである。しか

し、事はそれほど単純ではない。『末法灯明記』では、「像法」が『涅槃經』の文によって、「魔波旬」の興る時と教説されてくる。仏はその大悲のゆえに僧尼の蓄財と所有が許されると説かれた。このような説は「魔説」であり、このような説にしたがうものは魔の輩であると。「魔波旬」とは仏陀の正覚をもつとも恐れ、仏陀の入滅をもつとも喜んだ存在として經典に登場する。「魔波旬」をどのように了解するかが問題となるが、それを神話的な存在として、あるいは象徴的な意味として考えるにせよ、そこに説かれていることは、もはや仏教は仏教ではなくなるということである。人間を覚醒に導くのではなく、人間の要求に応じて、人間を慰撫し人間の行為を正当化する「魔説」が、あたかも「仏説」であるかのように広まっていくということである。親鸞はこの文章について、「文意に關係しないと思われる若干の省略は行なっているが、読み替えは行なわないで、ほぼ原文のままに文類している。「像法」の始めの五百年を語る、この文に注目するとき、そこに「正法」と「像法・末法」の明確な分際が見えてくるように思う。親鸞が「正像末の旨際を開示する」とした意味も、この文章に読み取れるであろう。もはや、積尊の教化の及ばない時に、「仏説」は「魔説」となるということである。人間に目覚めを促すのではなく、人間の要求に迎合して人間を慰撫することで、人間を生死流転にとどまらせる「魔説」が、「仏説」として受け入れられていくのが、「像法」であると了解できるであろう。

親鸞が「聖道・浄土の真仮を顕開して、邪偽異執の外教を教誡す」と述べたことの意味も、『末法灯明記』の文章としては、像法の始めの五百年の箇所を読み取れるように思う。<sup>12</sup>「聖道の諸教は在世正法の為にして、全く像末法滅の時機にあらず、已に時を失い機に乖ければなり」という親鸞の言葉の念頭にあったのは、「持戒」と「出家」という限定性の上に成立していた仏教の展開が、その特殊性のゆえに滅びざるを得ないという事実であろう。し

かし、特殊ではあっても、それが世間の帰依所としての出世間の法であることを確保している時には、仏教は仏教として存在し得たということである。したがって、「在世・正法」の延長上で「像法・末法」の仏教を考えるわけにはいかないのである。そこではもはや「出世間」の法としての仏教の質はなくなっているからである。仏教は人間の利用する世間の法となったのであり、また人間の執着の対象となったのである。しかも、そのことをあたかも仏教が容認しているとまで言われるのである。

このように「正法」と「像法」の分際ということを、『末法灯明記』にうかがうことができると思うが、先に述べたように「像法」の始まりが同時に大乘仏教の展開であることを、重ね合わせて考えてみると、それが「魔説」という要素を孕むにしても、仏教が多くの人々の元にとどいていったとも言える。仏教が人間に受け入れられるということは、それが人間の諸要求を満たすものとなるという側面があるからである。しかし、このことは仏陀の教説の本意というわけにはいかない。『末法灯明記』の文脈では、像末の時には仏は「破戒」を許され、「無戒名字の比丘」を真宝とされる、その理由は、九十五種の「異道」に比べて全く質が違うからであると述べられている。「持戒」・「出家」を事とする仏教が滅びたとしても、仏教そのものが滅びたわけではない。仏滅後の時も一貫して人間の宗教的課題がなくなることはないからである。『末法灯明記』での「像法・末法」の具体性は、「破戒」「無戒」を軸にして「行証なし」という事態として述べられる。持たれる法がなくなるのだから、破られる法もなくなると思われられる。しかし、「無戒」であるからといって「無仏法」ではないということが、『末法灯明記』における重要な主張点である。<sup>⑭</sup>

「無戒名字の比丘」、それは比丘としての実質を持たない形だけの「比丘」という意味であるけれども、逆に「無

戒」なるが故に仏教を充分に表現し得るということを、親鸞は『末法灯明記』から読み取っているであろう。何等かの資格付け・条件付けとしての仏教ではなく、三宝に帰するという一点における仏教の成就を見ていくことができるであろう。したがって、「正像末」の三時は、仏教の衰退という現象が問題なのではない。すべての存在の帰依所として仏教が存在するのであって、人間の利用する執着の対象として仏教があるのではない。この関係は逆にできない基本的な確かめであって、この一点を見失うとき、仏教は「時を失い機に乖」いて人間を呪縛する「魔説」となる。三宝に帰するという一点を見失うとき、仏教は人間を慰撫と夢想のなかで流転させていく「魔説」になるという教え、このような釈尊の遺教が「正像末」の三時の史観なのである。化身土巻の末巻が『末法灯明記』を受けて、「帰依仏」「帰依三宝」の経文に依って、書き始められている必然性も、ここに見ていくことができる。

『末法灯明記』の主題が、特に「無戒名字の比丘」ということにあることはすでに指摘されてきていることであるが、戒ということを経盤として展開してきた仏教において、「無戒」ということは仏教それ自身の存在基盤の喪失とも見なされる事態であろう。なぜなら、戒はたんなる仏教儀礼というようなことではなく、「断惑証理」の修道の具体的表現であり、その行証こそが仏教そのものでもあるとされてきたからである。そして「断惑証理」の基調において、戒を行証の基盤として展開してきた仏教は、その結果として特殊化し、多くの人々を疎外することとなった。それは何も戒として説かれていることが正統でないという意味ではない。「断惑」ということが人間の限界を超えているからである。しかも、具体的な仏教の行証は戒によって以外には方向付けられないということが常に仏教の常識とされてきたのである。このような仏教情況のなかで、法然の浄土宗独立に際して、八宗

から指弾され、弾圧を引き起こしてくる口実となったのが、「無戒」ということであった。

しかし、この「無戒名字の比丘」という仏弟子の表現こそは、同時に「選択本願」を自証する姿なのである。人間における何等の条件性も資格も要件とせず、全ての存在を共に等しく浄土に念仏往生せしめる教法が、法然によって明らかにされた「選択本願念仏」である。それは人間における何等かの行修に仏教の基点を置くのではなく、行為や所有物への執着において自己を保持する営みを否定して、存在の事実で覚醒せしめる法である。したがって、そこには「己が分を思量せよ」と親鸞の強調する分限の自覚ということが、すなわち煩惱を断じ得ない自身への目覚めが必然する。それは機根の劣えというよりも教法を通して正直にうなずかれた自己の姿である。「正像末」の三時ということが、「己が分」の「思量」として問題とされるということ、それは戒ということを作成させない「穢悪濁世の群萌」という、清浄真実に背反し続ける存在の現実を、親鸞が見ているからである。この「無戒名字」ということを通してこそ、人間の執着心の彼岸にあって人間の目覚めをうながす教法が聞き取られるのである。

そのことは同時に釈尊を権威として自己を立てることの否定でもある。なぜなら人間によって立てられた偶像としての釈尊によって、人間が自己自身に目覚めることはあり得ないからである。このことは先に述べた釈尊の遺教としての「四依」の教えからも明らかであろう。親鸞が「正像末」の教えを重視するのも、釈尊を超人的な権威として偶像化し、一方においては言葉を駆使して理知的思索による複雑な教理体系を形成し、一方においては人間の様々な要望に答える手段となってきた仏教の歴史的展開の現実を、親鸞がはっきりと見定めているからである。「時を失い機に乖く」ということは、仏教が釈尊の存在を亡くすことによって、その具体的教化を見失う

ことで、もはや人間における執着の対象以外のものではなくなくなったという指摘である。仏法が執着の対象となることの問題性は、親鸞が化身土巻の真門釈において信心にかかわる問答を通して、「仏智疑惑」の問題として、思索を尽くして論究していることでもあるが、親鸞が「聖道・浄土の真仮の顕開」において、聖道を「邪偽異執の外教」とまで言い切ってくるのは、「無戒」というところに明らかになる真実こそが、釈尊の遺教に聞き取らなければならぬことであるからであろう。化身土巻では具体的な外教批判は『末法灯明記』以降に行なわれていくが、「時を失い機に乖く」教えであるかぎり、人間を邪偽にとどまらせていくという事実を見定めて、親鸞は「如来涅槃の時代を勘決して正像末法の旨際を開示す」ることになったのである。

問題が多岐にわたり複雑となったが、最後に一応の結論を述べてまとめおきたい。「正像末」の三時の史観、そこを貫いているのは基本的に釈尊の遺教なのである。あるいは三時の史観として示される教法が、釈尊の遺教であるとも言えるであろう。「依了義経」ということで釈尊滅後の衆生が、「三宝」に遇うことの課題が示された。「三宝」に遇わずして流転していくことが、仏によって重罪と言いつけられた。「了義経に依りて不了義に依らざるべし」という釈尊の遺教は、様々なものを私有化し利用して酔生夢死していく私たちへの教誡であろう。親鸞はこの釈尊の遺教に立つことで、「聖道・浄土の真仮を顕開し、邪偽異執の外教を教誡す」と述べてくる。「仮」ということの基本的な意味は、実際にはないことがあたかも実在するかのごとくあるということである。実際には行証がないにもかかわらず、修道の延長上に証果を夢見ていくという仏教の在り方全体が顕わになるのが「像末」の時であり、その「仮」にとどまるかぎり夢のなかを流転していくことは必然的である。そこに行証なき仏

教が「邪偽異執の外教」として教誡されることになるのである。親鸞にとつて、このことは承元の弾圧によって決定的に明らかになった問題であろう。「在世正法」の時であるかのような錯覚の上に「持戒」「出家」を名目として、実際には人間を内面から支配するイデオロギーとして機能してきた仏教、しかし、それは「真仮」を知らずして迷ってきた姿なのであった。「仮」なる仏教の在り方の質は、基本的に人間を不安のなかで呪縛して流転にとどまらせていくことになるのである。

親鸞はこの主題を特に「正像末」の三時の史観によって明らかにした。<sup>⑮</sup>「正像末の旨際」が「開示」されるということは、「正法」と「像末」に逆にできない分際が明らかにされるということである。そのことはすでにして釈尊の入滅によって暗示されているが、私たちにとつての「出離の縁」が断たれたということである。しかし、この自力無効の信知が同時に大乘の三宝としての浄土宗の独立、浄土真宗の開顕でもあるのである。その意味で「無戒」ということは、仏教の類廃ではなくて、「無有出離之縁」の身の信知として、三宝への帰依を成就した姿でもあると言えるであろう。最澄が『末法灯明記』で述べたかったことが、親鸞と同じであるかどうかはわからない。しかし、最澄その人も「一乗」という大乘の課題の具体化を「戒」によって果たしとげようとした人である。『末法灯明記』は大乘という課題に「無戒名字」という形で答えるのであるが、仏教が大乘として人間にどのような明らかなるのかということが基本的な主題となっている。「像末」における大乘の課題の展開が「無戒」という教えに決着していくことで、「正像末」の三時は「己が分を思量せよ」という釈尊の遺教となるのである。



① 註

例えば「興福寺奏状」では、「釈衆を損なう失」として破戒・無戒の問題が大きく取り上げられている。貞慶はこのことを訴えるために奏状に及んだと、明確に述べている。戒の欠落が仏教の破滅行為であるということが、当時の八宗の仏教観の基底に流れていたのは明らかである。

② 例えば『歎異抄』第十三章で、「さるべき業縁のもよおさばいかなるふるまいもすべし」という親鸞の言葉が取り上げられているが、その前の文で「持戒持律にてのみ本願を信すべくは、われらいかでか生死をはなるべきや」と述べられており、戒律がいかに人々に浸透していたか、そのことで獵師・商人が典型的な破戒者として、親鸞の門弟のなかでさえ、どのように見られていたかがうかがえる。

③ かつて広瀬果先生の大学院での講義のなかで、『末法灯明記』の「大乘基」の言葉をたんなる書名・人名として了解されずに、「大乘の基」という言葉自体に注目されたことがある。確かに親鸞は「基」の左訓に「モト」と付しているが、そのときは文脈から見ても少し強引な読み方に思えた。もちろん文献的にはそのような了解は「蹴されるであろう。しかし、今あらためて親鸞が『末法灯明記』に読み込もうとした主題から考えるならば、そのような読み方が必要に思える。それは原文では窺基の書という指示ではあるが、それを誰が書いたかということ以上に、『末法灯明記』の主題の基本的な確認をした言葉と了解することの方が重要であるからである。

④ 原文では「能身を破して衆生に怖畏せらるるが故に」となっているが、親鸞は「能身を破する衆生、怖畏する所なるが故に」と読んでいる。『大集経』では、「何を以ての故に、能く衆生に可怖畏を示すが故に」とあり、經典に返す形での了解が為されてきているのであるが、親鸞の読み方には意図的なものが感じられる。すなわち、「能身」という言葉には「仏身」に比せられる意味が込められているように思われる。『末法灯明記』に破戒の者を断罪するについて、それが万億の仏身より血を流すのと同罪であることが述べられている。承元の弾圧によって「無戒・破戒」という口実のもとに法然の門弟が断罪されたことに注意するとき、このように考えることができるとも思うが、いかがであろうか。

⑤ 「道俗」ではなく「俗」とのみ述べられているが、すでに「出家」ということが意味を喪失したことを読み取れる。

⑥ この部分、原文では「若し破戒無戒の身に袈裟を著するを打罵するの罪、万億の仏身の血を出すに同じ」となっている

が、親鸞は「若し破戒を打罵し身に袈裟を着たるを知る事無からん。罪は万億の仏身の血を出すに同じからん」と読んでゐる。親鸞の読み方では「身に袈裟を着たるを知る事無からん」ということにポイントがある。たんなる処罰よりも、「無戒名字の比丘」が仏弟子であることを知らないことが謗法の罪として強調されている。

- ⑦ 原文では「たとい性のみ是れ沙門にして、沙門の行を汚し、自ら沙門と称す。形は沙門に似て、当に袈裟を被著する者あるべし。賢劫の中に於いて弥勒を首と為し、乃至盧遮如来、彼の諸の沙門、是の如きの仏の所にして、無余涅槃に於いて次第に涅槃に入ることを得て遺余あることなし」となっているが、親鸞は「但、性は是れ沙門の行にして、自ら沙門と称せん。形は沙門に似て、尚しく袈裟を被著することあらしめんは、賢劫に於いて弥勒を首と為し乃至盧遮如来まで、彼の諸の沙門、是の如きの仏の所にして、無余涅槃に於いて次第に涅槃に入ることを得ん。遺余あることなけん」と読んでゐる。原文では「沙門」にあらずして「沙門」と称していることを強調する文章になっているが、親鸞の読み方では「性」が「沙門の行」であるから、「沙門と称す」として、後の文を「沙門」の形を取らしめるのは仏のみもとにおいて涅槃に入らせるためであると、連続して読んでゐる。「行」に仏弟子の自証があるから「沙門」と称し得るといふことであろうか。

- ⑧ 「惻」の字は「痛み悲しむ」という意味であるが、親鸞は「仏智」「仏意」にかんしては「測」ではなく、「惻」の字を使って「はかる」と読ませている。その意味するところについては、拙稿「建言我一心」（『大谷学報』第六十七巻第一号）を参照されたい。

- ⑨ 原文では、「非制を制せば、是の制、三明の記する所を断ずと。豈に罪あらんや」となっているが、親鸞は「非制を制するは則ち三明を断ず。記説する所、是れ罪あり」と読んでゐる。親鸞の読み方は「非制を制する」ということ自体が問題とされている。このことが親鸞の体験した浄土宗弾圧の事実にあつたことを、広瀬果先生が指摘されている。

- ⑩ 本文は『定本親鸞聖人全集』巻一、三一―三五頁を見てください。馬鳴・龍樹の名前が出るなど、この経典の文章はきわめて具体的に事柄が説かれている。当然、かなり後期に成立した経典であることが推測できる。そのような経典の成立事情を否定する必要はないであろう。しかし、より重要なことは、この経文の内容から「正法」五百年・「像法」一千年の分岐点に大乘仏教の成立という問題を課題として見据えることができることである。

⑪ 「在世・正法」も含めて文献的な資料から実証的に「正像末」の史観について述べるのが、本論文の主題ではないことは、ここまで述べてきた内容から了解してもらえらるであろう。歴史的な事象としての仏教史の展開が、「正像末」の史観に何等かの影響をあたえ、また「正像末」を読む諸經典類の成立に反映していると思うが、私が問題としたいのは歴史的事象と教説が一致するか、否かにあるのではなく、その史観そのものが私たちに示している課題である。

⑫ 「教誡」という言葉は、『教行信証』では化身土巻に二度だけ出てくる。その使われ方は文類される文章から考えると、常識的に見て疑問がおこるところである。すなわち、「聖道・浄土の真仮を顕開して」として、「正像末の旨際」が問題となるところでは「邪偽異執の外教を教誡す」と述べられ、鬼神・諸天・魔が主題となる化身土末巻の冒頭では、「真偽を勘決して、外教邪偽の異執を教誡せば」と述べられてくる。始めのところでは仏教が問題となっているのだから、「外教を教誡す」ということは、むしろ末巻以降の主題ではないかということにならう。しかし、親鸞は「聖道」の質が「仮」であることを明らかにすることで、「外教を教誡す」と述べているのである。そこから考え得ることは、たとえ仏教と称していても人間を虚偽にとどまらせることになるかぎり、「外教」であるということにならう。

⑬ 「像法」が大乗仏教の始まりではないかということに注目したのであるが、そこには二重の含みがあると思う。仏の教えが、すべての存在に届いていくという仏教の展開をまず見ていける。しかし、そのとき「像法」の「像」という言葉自体がきわめて象徴的である。それは仏教の映しや影であって、仏教それ自体ではないということ、そこに人間の諸関心が雑じっているということが読み取れる。仏教が具体的に広まっていくということは、それがいかなる表現でも取り得ることを意味しているが、そこには世間を超えるか、世間に埋没するかの緊張関係が生じるはずである。しかし、実際には密教へと収斂していった大乗仏教の展開は、すべてを曖昧さのなかに飲み込んでいったように思う。

⑭ 「無戒」ということを考えるについて、親鸞が「戒」をどのように受け止めていたかが、問題とならう。法然は「愚痴十悪」と自称し、親鸞が「愚禿」と名のるとき、そこには「破戒」「無戒」という自身への見定めがある。「罪惡」なくして生きるということ、人間は自分自身に誓い約束することはできないからである。「無戒」ということを「五逆・謗法」の教説にまで広げて考えてみると、そこには痛みがあるように思われる。「無戒」ということは法として言えば、いかなる人間の条件も選ばないということであるけれども、その自覚は「出離の縁あることなき身」ということの信知には

かならないであろう。また、「無戒」という教説は、親鸞が共に生きた「りょうし・あきびと」などの「いなかのひと」ととって、救済の言葉として直截に響いたと想像することが、重要ではなからうか。生き物のいのちを殺すことを生業としている存在にとって、まさに「殺生」という破戒の罪は、仏教者に言われるまでもない、直接的な身の痛みである。親鸞が『唯信鈔文意』において、「回心」を「大小聖人・善悪凡夫」が自力の心をひるがえしすることと示し、「具縛の凡愚・屠沽の下類」において確かめていることの意味を、あらためて考える必要があると思う。

- ⑮ 今回の論文では、『末法灯明記』を中心として考えたので、道綽の『安楽集』の文については触れなかった。「聖道・浄土の真仮を顕開」という主題は、『教行信証』化身土巻の文脈としては、特に『安楽集』の文に明瞭であろう（『定本親鸞聖人全集』巻一、三一頁～三一三頁）。修道ということの本来的な困難性、時機相応の問題、『大集経』による正像末史観、「経道滅尽」の文、そして聖道・浄土の決判の文が文類されている。そこには「当今の凡夫」「当今は末法にして是れ五濁悪世なり」という時機の自覚、「唯、浄土の一門のみあり」という仏教の唯一性への決着が示されている。「我が末法の中の億億の衆生、行を起こし道を修せんに、未だ一人も得るものあらず」という仏教の行証なき現実が、逆に人間に根拠する、いかなる修道も仏教ではないという「浄土の一門」なる仏教の唯一性を明らかにしている。

（引用文の漢文は、書き下し文に、旧漢字は新漢字に、仮名使いも読みやすく改めた。）

## 追記

本論文は、北海道大学で開催された一九九三年度の日本宗教学会大会での研究発表に基づくものであり、その発表のときレジュメを加筆訂正したものである。そのため註が多くなってしまったが、ご容赦願いたい。学会での発表題目は「親鸞の末法史観」であったが、発表後に改めて『教行信証』化身土巻を読んでいくなかで、親鸞の問題としたのはたんに「末法」に限定するよりも、「正像末」の三時にあるのではないかと思われてきたので、論文題目を「親鸞の正像末史観」とした。

このことは親鸞が釈尊の入滅年代を決定するについて、「三時教を按ずる」と明記していることからもうかがえる。また『末法和讃』ではなくて、『正像末法和讃』と、親鸞が和讃を題していることからしても、釈尊滅後の仏教全体の歴史的展開を課題的に見通すことが重要ではなからうか。