

## 末法思想の形成

田村, 圓澄

<https://doi.org/10.15017/2335112>

---

出版情報 : 史淵. 63, pp.65-91, 1954-11-30. 九州大学文学部  
バージョン :  
権利関係 :

# 末法思想の形成

田村圓澄

## 内容目次

- 一 はしがき
- 二 南都教團の立場
- 三 末法と危機意識
- 四 眞言宗の立場
- 五 法相宗の立場
- 六 最澄の立場
- 七 「聖代」と「澆季」
- 八 源信の登場
- 九 むすび

## 一 はしがき

正法・像法・末法の三時の説は、教法の流通に、三期の變遷のあることを示すものであり、従つて、もともと佛教教理、乃至その教理を究尋する佛教教團内部の問題であつた。しかし日本においては、像法・末法の意識は、ひとり教團内部の人人のみでなく、廣く在俗者の間にも浸透して行つた。

そこで、先ず第一に、末法（像法をも含めて）思想が、なぜに僧俗を含む廣汎な人人を捉えたか、第二に、末法思想は、日本の佛教教團の中で、どの教團の人によつて、積極的に主唱されたか、第三に、どの階層の人が、末法思想を受け容れたか、の問題が提起される。また末法思想が、經論上の單なる「智識」ではなく、何らかの決斷を迫る危機意識である限り、第四に、末法思想に對して、人人はいかにして對應して行つたか、第五に、いかなる形において、末法思想を克服したか、についても、検討されなくてはならない。また數世紀に互つて、人人を支配しつづけた「末法」「末世」の、言葉の意味内容が、變化して來ていることも、問題となるであろう。

本稿では、右に述べた末法思想についての諸問題の内、主として、はじめの三つを取り上げることにした。<sup>註1</sup>なを末法思想に關する研究として、寺崎修一氏のすぐれた業績があり、本稿も、この業績に負うところが多い。

## 註

1 末法に關する自餘の問題については拙稿「末法思想の展開」において詳細論究の豫定。

2 寺崎修一「日本末法思想の史的考察」(『文化』第一卷第四號所載)。

## 二 南都教團の立場

八〇七年(大同二)に、大安寺の安澄は、前後六十年を費して、『中觀論疏記』二十卷を完成したが、その中で、「佛滅度後五百歲像法中」という『中觀論』の言葉について、經論中から六説を引用し説明している。<sup>註1</sup>すなわち、(1)『俱舍論』は、「釋迦佛法世に住すること千年」といひ、正法千年を説くが、しかし、像法については觸れるところがない。(2)『摩耶經』は、「正法五百年、像法一千年、合して一千五百年」を説く。<sup>註2</sup>(3)眞諦三藏が引く毗婆沙によれば、「釋迦牟尼佛は精進力の改に、法、世に住すること二千年」である。(4)『大集經』の説は、「初の五百年は得道堅固、次の五百年は多聞堅固、次の五百年は三昧堅固、次の五百年は塔寺堅固、次の五百年は闍諍堅固、次の五百年は愚痴堅固、これすなわ

ち三千年」である。(6)祇園精舎の銘によれば、「正法千年、像法千年、末法萬年」である。<sup>註5</sup>

右の六説の内、安澄自身は(2)正法五百年・像法千年説をとり、「佛の滅度の後、後の五百歳は像法中なり、故に知りぬ、正法はただ五百年間あることを」といい、また、(6)正法千年・像法千年説について、「初の五百を正法となし、後の五百歳は、すなわち像法に屬す」とも記している。安澄が、正法五百年・像法千年説を支持したのは、それが「中觀論」の立場だつたからである。そして自らの時代を、「末代」「末世」と考えていたことは、たとえば、「無量の法を説くと雖も、ただ末代の根縁を了せざる故に、論を造るを須ゆ<sup>註4</sup>」、また、「末世の衆生、多く有病に滯る、今よろしく空を説くべし<sup>註5</sup>」、あるいは、「像法決疑經」を引用して、「末世の法師、文の如く義を取り、實相に違背す」と指摘していることなどによつても、推測せられるであらう。

安澄と同じく三論に屬し、かつ、ほぼ同時代の宗は、不空・菩提流支の三藏や德清・徳一の學者が、「もろもろの有情をして無間の因を作らしめ」た「謬り」を列記して、「結集之羅漢、競競としてかくの如し、末代の凡夫、平平としてかくの如し、千代の上、微言を改め、百王の下、末俗に同ず、あに痛まざらんや」と述べ<sup>註4</sup>、また、「末世の弘法、まことに四依に屬す」ことを、強調している。<sup>註5</sup>

佛滅年次を、周異書の記事に據つて、周穆王五十三年壬申(紀元前九四九)とした場合、もし正法五百年・像法千年説を採るならば、五五二年(欽明天皇十三年)が、末法第一年に相當するのであり、安澄や宗が、當時を「末代」「末世」と考えていたのは當然である。しかし、佛滅年次を右のように周穆王五十三年壬申に置いて、もし正法・像法各千年説を採るならば、入末法の年次は、一〇五二年(永承七)となる。また後述のように、費長房の『歷代三寶記』により、佛滅年次を、周匡王四年壬子(前六〇九)とするならば、八九二年(寛平四)が、佛入滅の一五〇一年に當り、一三九二年(明德三)が、二〇〇一年に當る。だから、たとえば、七四三年(天平十五)正月、金光明寺において、『金光明最勝王

經」を讀ましめるため、衆僧を請じたが、その時の詞に、「像法の中興、實に今日に在らむ」とある。<sup>註9</sup>狩谷掖齋は、右の「像法」は「佛法」の誤りでなかるうかといつてゐるが、しかし、七六〇年（天平寶字四）七月、良辨らが、僧位として四位十三階を置くよう願ひ出た上表文において、「いま像教まさに季<sup>おと</sup>えて、緇侶ようやく怠れり」と述べてゐるところをみると、像法の思想が、南都の教團において、一般化してゐたことが窺われる。

だから正像末三時の教説について、南都の教團には、次の二つの見解があつたと考えられる。第一は、前述の大安寺安澄らの立場であり、正法五百年、像法千年説である。藥師寺の景戒も、「今この賢劫の釋迦一代の教文を探るに、三つの時あり、一つは正法五百年、二つは像法千年、三つは末法萬年なり、佛涅槃し給ひしより以來、延暦六年歳の丁卯に次れるに迄ぶまで、千七百二十二年を逕たり、正像の二つを過ぎて、末法に入れり」と記してゐる。<sup>註11</sup>また元興寺の智光は、「末代の衆生、自悟する能わず」といひ、<sup>註12</sup>秋篠寺の善珠は、「五濁末代、我に着するを事となし、貪欲を心となす」と述べてゐる。<sup>註13</sup>ただ智光や善珠の現存の著述からは、正像末三時の年次についての見解を、窺うことはできないが、しかし、これらの「末代」「五濁」の意識は、すでに末法に入つてゐることを、前提として形成されたと考えられる。これに對して、第二は、法相の立場である。たとえば、十世紀後半に生存した興福寺（後に子島寺に移る）の眞興は、吉藏の『勝鬘經寶窟』の文句を引用して、「釋迦正法は千年、像法は千年・末法は萬年」と記してゐるが、<sup>註14</sup>正法千年、像法千年説は、法相・華嚴の傳統的立場であつた。既述の良辨らの上表文に、「いま像教まさに季<sup>おと</sup>えて」とあるのは、正法千年・像法千年説に據つてゐるからであらう。九世紀の漸安は、「佛入滅の壬申より弘仁六年に至る、都合一千四百卅歳<sup>一云、一千七百六十七歳</sup>」と記してゐる。<sup>註15</sup>佛人滅を壬申とするのは、周異記により、周穆王五十三年壬申（紀元前九四九）の年を、佛滅年代算定の基準としてゐるのであり、前述の善珠も、「佛滅度時、……周書異記に曰く、周穆王五十二年壬申二月十五日平旦、暴風たちまち起る、……西方に聖人あり、滅度の表相なり、この時に當り、涅槃に入る、漢の明帝の時に至る、合せて一千

佛入滅年數算定一覽

年 號	西 紀	佛滅年次 (典據記載)	佛滅算定年次 (基準)		典 據
			壬 申	壬 子	
周穆王53年壬申	前 949		1		周異記
周匡王4年壬子	前 609		340	1	歷代三寶記
欽明天皇13年	552		1501	1161	
延 曆 6 年	787	1722	1736	1393	日本靈異記
延 曆 14 年	795	1747	1744	1404	安然、教時諱
延 曆 25 年	806	1747	1755	1415	光定、一心戒文
弘 仁 3 年	812	1740	1761	1421	最澄、正像末文
弘 仁 6 年	815	1430	1764	1424	漸安、法相燈明記
弘 仁 6 年	815	1767	1764	1424	
貞 觀 12 年	870	1818	1819	1479	圓珍、授菩薩戒儀朱註
元 慶 5 年	881	1829	1830	1490	同 上
仁 和 5 年	889	1837	1838	1498	同 上
寬 平 4 年	892		1841	1501	
天 曆 5 年	951	1900	1900	1560	多武峯略記
永 觀 2 年	984	1933	1933	1593	三寶繪詞
寬 弘 4 年	1007	1943	1956	1616	紀伊國金剛峯寺解案
萬 壽 2 年	1025	1973	1974	1634	大 鏡
永 承 7 年	1052	2001	2001	1661	春 記
建 長 4 年	1252	1860	2201	1861	厭欣抄 奥書
貞 治 4 年	1365	1975	2314	1974	法相髓腦 奥書
明 德 3 年	1392		2341	2001	

末法思想の形成

と、正法・像法各千年説をとる法相系があつたこと、および、佛入滅年次については、壬申説(紀元前九四九年)が一般

二十年なり」と述べ、周異書の記載に言及している。漸安は、佛入滅より弘仁六年までの年数について、二説を擧げているが、別表「佛入滅年數算定一覽」によつて知られるように、かれが一説として擧げた一千七百六十七歳の年數算定は、周穆王五十三年壬申を基準として對し、一千四百卅歳の年數算定は、佛入滅の年次を、壬申の年としながらも、實は費長房の『歷代三寶記』により、周匡王四年壬子(紀元前六〇九)の年としているのである。後述の、圓守など南都法相の學者も、壬子の年を、佛入滅年次算定の基準としてゐる。

右の考察により、南都においては、正法五百年、像法千年説をとる三論系

の基準となつてゐるが、法相宗においては、王子説（紀元前六〇九年）が用いられてゐたこと、が知られるのである。

註

- 1 安澄『中觀論疏記』一、日藏、三論章疏一、一八四頁以下。
- 2 中國の佛家で、正法五百年、像法千年説をとる者に、慧遠（三三四—四一六）、法上（四九五—五八〇）、惠思（五一五—五七七）、淨影（五二二—五九二）、道綽（五六二—六四五）、窺基（六三二—六八二）、賢首（六四三—七二二）、憬興（六八〇年頃）などがある。
- 3 同じく中國の佛家で、正法・像法各千年説をとる者に、道宣（五九六—六六七）、澄觀（七三七—八三八）、元照（一〇四八—一一一六）などがある。なお高雄義堅「末法思想と隋唐諸家の態度」（『中國佛教史論』所收）参照。
- 4 安澄『中觀論疏記』一、日藏、三論一、一二六頁。
- 5 同上、日藏、三論章疏之餘、三五八頁。
- 6 同上、日藏、三論章疏一、六八六頁。
- 7 宗『一乘佛性慧日抄』日藏、三論二、三〇頁。
- 8 同上、一九頁。
- 9 『續日本紀』天平十五年正月條。
- 10 同上、天平寶字四年七月條。
- 11 『日本靈異記』下、序。
- 12 智光『淨名玄論略述』日藏、方等五、三九二頁。
- 13 善珠『本願藥師經鈔』日藏、方等三、一頁。
- 14 眞興『唯識義私記』日藏、法相一、四二五頁。
- 15 漸安『法相燈明記』日藏、法相一、六二二頁。
- 16 善珠『成唯識論述記序釋』日藏、唯識二、一二六頁。

三 末法と危機意識

正像末の三時は、釋迦の入滅を起點とする單なる年代區分ではなく、もともと修道者の危機意識と、それに對應する教説との關係を、時間的に表現したと考えられる。教行證の三を具するを正法、ただ教行あるを像法、教のみあつて行證なきを末法と名ずくとされるのは、釋迦在世の時代を遠ざかるに従ひ、解脱が困難であるという修道者の、現實の危機意識を反映してゐる。解脱せしめる法があり、解脱を志す人があれば、いつ、いかなるところにおいても、解脱は可能であるべきであるが、しかもそれが困難であるとすれば、その理由は、どこにあるか。——正像末三時の説は、これに答えて、法は一貫して不變であり、ただ變つたのは、人——機であるとする。だから機根がおとろえ、自悟することのできぬ人のた

めに、それに相應しい教法が、説かれねばならない。

かくして正像末三時の説は、經文上の單なる説ではなく、危機の打開を目指す實踐的教説であつた。そしてこの視點において、前述の南都に行われた正像末三時の説を検討すると、第一に安澄は、三時に關する諸説を紹介し、自ら正法五百年・像法千年説を採つてゐるが、しかし、かれの立場は、いわば智識學説として、三時の説を受けとつてゐるにすぎず、かれが生きた時代の苦しみを、教法によつていかに克服するか、というような危機意識は見られない。第二に、眞興・漸安などは、正法千年・像法千年説を採つてはいるが、安澄の場合と同様、かかる説があるとはいふものの、像法に生まれ遭わせたことにより、修道の困難を感ずるといふ内面的・反省的な危機意識を伴つていない。これに反し、第三に、智光や善珠の場合は、必ずしも智識としての末法・末代を述べてゐるのではなかつた。たとえば、「凡人を破せんがため」の故に、經教を末代に傳う、もろもろの凡夫人、この教の量により、習學して見を破せ」といふ智光<sup>註</sup>、また、「昔の罪業に隨ひ、この穢土に生まる、短命多病なり」と記す善珠の言葉には、修道上の障礙と、その障礙も自己に原因があるとする危機意識が、基底をなしてゐる。この危機意識が、智光・善珠をして、西方淨土の信仰に趣かしたといえるであらう。「庶わくは地を掃いて共に西方の極樂に生まれ、巢を傾けて同じく天上の寶堂に住まん」と告白した景戒の場合も、危機意識が内在してゐる。

しかし、このような危機意識、およびその克服についての關心は、南都教團の一部の僧侶の問題にはなつたが、しかし、教團内部で普遍化する基盤をもたなかつたのみならず、教團外部の在俗者にとつては、なおさら無縁であつた。もつとも法相の護命(八三四年歿)のように、「今の時は、これ像法の末、衆生、惡多し<sup>註</sup>」、また、「かくの如きの妄傳、多く末世に流る、悲中の至悲、佛法の陵遅いかに甚しき哉、……代、像末に至り、人、本義を失う<sup>註</sup>」という悲痛もあるが、しかし護命が佛法の陵遅を嘆くのは、自己の修道の困難・障礙によるのではなく、「妄傳」とされる異見邪義に對する宗

派的立場からのものであつた。

智光・善珠が経験したような危機意識は、その後の南都教團において、繼承されることなく、従つて、危機意識を媒介として、在俗者を佛道に導き入れることもなかつた。そして十二世紀になつて、末法思想が南都教團を支配し始めたとき、その末法思想は、南都教團の内部から醸成されたのではなく、淨土教の流行に促され、外部から浸透したのである。

註

- 1 基『大乘法苑義林章』六、大正藏、四五、三四四頁。
- 2 智光『淨名玄論略述』三、日藏、方等五、五三〇頁。
- 3 善珠『本願藥師經鈔』日藏、方等三、一頁。
- 4 『日本靈異記』下、序。
- 5 護命『大乘法相研神章』日藏、法相二、四三七頁。
- 6 同上、四一一頁。

#### 四 眞言宗の立場

空海（八三五年歿）は、「時に増減あり、法に正像あり、増劫の日、人みな十善を思い、減劫の年、家、十惡を好む、正法千年の内、持戒得道の者多く、像法千載の外、護禁修徳の者少し、當今、時これ濁惡、人根劣鈍なり」と語つてゐる<sup>註1</sup>。正法千年・像法千年説に立脚してゐるようであるが、しかし、「釋迦牟尼佛、生を迦毘羅衛國に示して三乘法を説き、滅を拘尸那國に示して雙樹涅槃す、法住を記して云う、正法千年、像法一千五百年、末法一萬年」とも記してゐる<sup>註2</sup>。しかし、眞言宗においては、正像末三時の年數については、統一的な解釋がなかつたらしく、賴瑜（一三〇四年歿）が、「正像末の三時を判ずるを見る、しかれば像法の年紀、いかにこれを判ずるか」と設問し、空海の像法千五百年説を擧げて、これに答えてゐるが、興然（一二〇三年歿）は、「末世往生」について論及して、正法五百年・像法千年・末法萬年説を述べてゐる<sup>註3</sup>。

註4

眞言宗内部において論ぜられるこれら正像末三時の紀年説は、學說—智識ではあるが、危機意識の裏づけがない。もとも

と空海自身、「人法法爾、興廢いずれの時ぞ、機根絶絶、正像なんぞ別かたん」といつて、時の流れに超越した法の永遠性・不變性を指摘している。<sup>註</sup>従つて、眞言宗においては、危機意識が鋭敏でなく、當然、危機に對する對應性が弱く、眞言の教説の自己變容も少なかつたのである。

眞言宗において、正像末三時を問題にしている人に、前記の興然・頼瑜の外に性心（一三五七年歿）・教舜（十三世紀後半）などがあり、「末法利益」「末世得益」を唱えているが、いずれも十二世紀、すなわち法然による淨土教隆盛以降であることは、注目を要する。東寺の學匠、果實（一二三六二年歿）は、「人法法爾興廢いずれの時ぞ」という空海の言葉を用いて、「密教は三世常恒法爾の教體」であるにもかかわらず、正像末三時の興廢の相がある點を指摘し、「おおいに大師（空海）御釋と相違す、これを如何となす」と設問し、「密教の説時は大略、顯教と同時」であることを承認してゐる。<sup>註</sup>「三世常恒法爾の教體」としての眞言密教も、正像末三時の變化を認めざるをえなくなつたのであるが、しかし、この場合においても、果實は、危機の現實に即應して、眞言教義を變容せしめたのではなかつた。淨土教は、いうまでもなく、危機の克服を目指して現れたのであるが、その淨土教の興起に促されて、果實は、眞言密教の教説と、正像末三時の説との會通を計つたにすぎない。

古代國家の支配者層と結びついた眞言密教の隆昌は、はやく九世紀の天台を密教化せしめたのみならず、南都にもその勢力を進出せしめたが、しかし、内部に危機意識をもたず、また危機の現實から遊離する眞言密教本來の性格は、南都教團と同様、危機に對應する自己變容、自己轉身を試みることなく、従つて古代・中世を通じて、思想的・宗教的な指導的役割を果たすこともなかつた。

## 註

1 空海『秘藏寶論』中、大正藏七七、三六六頁。

2 空海『十住心論』一、大正藏七七、三〇五頁。

3 頼瑜『十住心論衆毛鈔』眞言宗全書一〇、二九頁。

4 興然『五十卷鈔』六、眞言宗全書二九、一二二頁。

6 果實『果實私抄』四、眞言宗全書二〇、五二頁。

5 空海『理趣經開題』大正藏六一、六一二頁。

## 五 法相宗の立場

法相の學匠、良遍(一二五二年歿)は、「當に知るべし、信學一切人は、みな佛性あり、みな佛となるべし、全く自身の疑惑あるべからず」と記している<sup>註1</sup>。佛性あるものが、作佛しうるとの確信は、佛教の、從つて法相の基本的な立場の一つであり、それはまた、法の超時間性、すなわち法に對する歴史的作用を拒否することにもなる。逆にいえば、危機意識は、右の立場に立つ限り、成立しえないのであつた。嚴華に屬する明慧高辨(一二三三年歿)も、「當今は未代なり、修禪入定の時分に非ず、たとい修行すと雖も、證入を期し難し、何の益ありてこれを修するや」との問いに對し、「この問、はなはだ放逸なり」と反駁している。「不修の輩は懈怠を事となし、修行の者は精進を業となす<sup>註2</sup>」。

ところが、法に對する確信を表明した良遍が、「像季、喉に迫り、法命、胸に至り、障難、日に盛りに、學行、年に衰<sup>註3</sup>う」と嘆き、高辨自身も、「アハレナルカナヤ、カナシキカナヤ、ワレラ邊地小國ノナカ、末代惡世ノスヘニウマレテ、罪業ハマナコノマヘニツモリヤスク、善根ハココロノソコニタクヘハガタシ、又、佛世ヲサルコト二千年、遺跡ヲヘダツルコト數萬里也」と告白している<sup>註4</sup>。これらの言葉を、前言と較べるならば、あきらかに自己撞着があるとされなければならぬ。しかし法相・華嚴の碩學も、超越的な法への確信を表白すると同時に、他方、澆季・像末の現實相に、目を覆うこともできなかつた。たとえば良遍が、「それ時、澆季に及び、世、像末に屬す」ることを承認せざるをえなかつた理由の一つは、「吾寺」すなわち興福寺の内部事情によるのであつた。「法命を支うべきの輩、學窓ごとく荒れ、遊戯宴飲の營み、日を逐つて倍増す」。「修學の退轉、目に餘り法に過ぐ」。このような事情は、「吾が寺の法滅なお餘所に超<sup>註5</sup>ゆ」ことを首肯せしめるに充分である。法は、時間—歴史の支配を受けぬ超越的なものではなく、逆に、歴史こそ法を支

配し、法を滅することが、事實となつて現れている。

しかし數多い法相や華嚴の學匠は、危機に對應するだけの自主的立場をもちえず、従つて、教説の變容を試みることもなしえなかつた。古代・中世を通じて、強大な世俗的權力を持ち續けた南都教團も、宗教的・思想的指導力をもつ機會は、ほとんどなかつた。それだけではない。澆季像末に生まれ合わせたことを歎いた良遍は、「それ厭離穢土、欣求淨土は、劣機の妙藥、末代の要行なり」と述べて、淨土教歸依を表明しているし、また法然の『選擇集』を批判して、『摧邪輪』『摧邪輪莊嚴記』を著した高辨も、在家の男女には、「南無三寶後世タスケサセ給へ」とすすめ、<sup>註7</sup>「念佛の行を興へし、自他の衆生と極樂に往生せん」と誓ひ、淨土教への關心を示している。

なお正像末三時の紀年について、法相に屬する入西が、建長四年（一一五二）七月廿三日の日付で、「法相の意に依れば、釋尊御入滅は、今年ですでに一千八百六十年を経たり、像法の残り一百四十年なり」と記している。<sup>註8</sup>これにより正法千年・像法千年説が、法相の傳統的教説であつたことが窺われるが、また、貞治四年（一一三五）正月廿五日の日付で、法相の圓守が、「佛滅度の壬申の歳より弘仁六年乙未嵯峨天皇の御代に至る一千四百三十歳なること末法燈明記のごとし」と述べ、さらに、「佛滅度以後、貞治四年に至る一千九百七十五年歟、この一段あらかじめ私の年代記を以つて之を勘う」と記している。<sup>註10</sup>圓守は、佛滅の基準を、壬申（周穆王五十三年||紀元前九四九）に求めているが、それは謬りであり、壬子（周匡王四年||紀元前六〇九）であることは、すでに述べたところである。

とにかく明遍や高辨によつて代表される中世の法相・華嚴の南都教團では、眞言宗の場合と同様、危機意識が低く、従つて危機に對應する教説の自己形成もなされえなかつた。しかも高度の危機意識をもつた明遍や高辨の登場は、法然と同時代、もしくはそれ以降であるのみならず、淨土教への傾倒を示している點は、南都の先學、智光や善珠・景戒の場合と同様であつた。

註

- 1 3 良遍『應理大乘傳通要錄』下、日藏、法相二、七八・七九頁。
- 2 高辨『華嚴佛光三昧觀冥感傳』日藏、華嚴下、一四一頁。
- 4 高辨『光明眞言土砂勸信記』日藏、華嚴下、二四四頁。
- 5 良遍『護持正法章』日藏、法相二、二〇〇頁。
- 6 良遍『厭欣抄』日藏、法相二、二五〇頁。
- 7 高辨『三時三寶禮釋』華嚴下、二一〇頁。
- 8 高辨『摧邪輪』下、華嚴下、三七三頁。
- 9 良遍『厭欣抄』奥書、法相二、二六〇頁。
- 10 慈灌『法相髓腦』奥書裏書、日藏、法相一、六二〇頁。

## 六 最澄の立場

日本佛教史上、深刻な現實直視と、それに基づく危機意識とに支えられて、自己の教學を打ち出した最初の人は、最澄（八二三年歿）であろう。かれは、一乗戒壇建立に關する典據を明らかにした『顯戒論』において、『法滅盡經』の所説を引用している。「五逆の濁世、魔道興盛にして、魔、沙門となりて、吾が道を壞亂し、俗の衣裳を著し、袈裟・五色の服を樂好し、酒を飲み、肉を噉ひ、生を殺し、味を貪り、慈心あることなく、更に相い嫉妬」する。時に、精進して徳を修し、もろもろの功德を作す菩薩・辟支・羅漢が現れるが、「衆魔比丘、ことごとく共に憎嫉し、誹謗して惡を揚げ、擯出驅遣して、住することを得しめず、自ら共に後において、道德を修せず、寺廟むなく荒れて、人の修理するなく、轉た毀壞に就く、ただ財物を貪り、積聚して散ぜず、功德を作さず、奴婢を販賣し、田を耕して種殖し、山林を焚燒し、衆生を傷害して、慈悲あることなく、奴、比丘と作り、婢、比丘尼と作りて、道德あることなし、姪汚濁亂して、男女別かたず、道をして薄賤ならしむるは、みな斯の輩による」。のみならず、法滅に際し、「諸天、泣涙して、水旱調わず、五穀熟せず、疫氣流行し、死亡の者多く、人民勤苦するに、縣官契尅して、道理に順ぜざれば、みな紊亂を思い、惡人、轉た多きこと海中の沙のごとし」。このような經文を列記した後、最澄は、「今すでに時を知る、誰か山に登らざらんや」と述べてゐる。

延曆寺開創の眼目は、「在家の菩薩」としての「國王・大臣」と共に、「自行、山に住し、化他、巡行」する「出家の菩薩」とによつて、「國家を守護し、萬民を利益し、一切の惡を斷じ、一切の善を修せんがために、……法華・金光明・仁王等の大乘經を傳通する」にあつた。<sup>註2</sup>出家の菩薩は、大戒を受けた後、十二年間、叡山に止住して修學するが、五逆濁世の現實を直視するならば、「山に住するに時あり、山家の度者、何ぞ山に住せざらんや」、「時を知りて山に住せんと、また快ならずや」ともされるのである。<sup>註4</sup>

最澄は、「三災の危に近ずき、五濁の深に没む」と表白している。<sup>註5</sup>また、「五逆の濁世」といわれる場合、教・行・證から遠ざかりつつある教團の墮落としても、受けとられたであろう。しかし、教團の墮落は、王法を擁護すべき佛法衰微の現れであり、その限り、水旱不調、五穀不熟、惡疫流行が結果してくる。大乘戒壇建立に奔走した弘仁十年（八一九）は、「頃年、天災しばしば現れ、地妖まさに興る。五穀熟せず、四海飢苦し、市肆燒損し、加藍燒荒す」る有様であつた。<sup>註6</sup>しかも、「災を未萌に防ぎ、魔を將來に延ばすは、誠にこれ佛法の力、經王の功」、<sup>註7</sup>「國を護り民を安んずるは、般若の力、災を攘い福を招くは、經王の助」とせられる限り、このような不安な事態を招いたことについて、「誰佛子等、慚愧せざらんや、慎まざるべけんや」と自戒されねばならなかつた。<sup>註9</sup>

護命を先頭とする南都教團の激しい反對にも屈せず、最澄が大乘戒壇建立を強固に主張し續けたのは、それが、南都と叡山を含む佛教教團相互の問題であつたからではなく、護國安民をもたらす佛教と、佛教にそれを期待する國家、すなわち王法・佛法の問題として、最澄により自覺されたからである。最澄の危機意識は、だから、このような國家的契機によつて形成されていた。「利益國家」、<sup>註10</sup>「守護國家」、<sup>註11</sup>「擁護國土及人民」<sup>註12</sup>は、佛法に課せられた使命であり、「年分度者は、もと國を鎮めんが爲め」であつたが、<sup>註13</sup>とりわけ天台は、「國に謗法の聲なくして、萬民、數を減ぜず、家に讚經の頌ありて、七難退散せしめる」を本務とした。<sup>註14</sup>『法華經』は、『後の五百歳、濁惡世の中において、それこの經典を受持す

る者あれば、われまさに守護して、その衰患を除き、安穩を得しむべし」と豫告しているが、<sup>註15</sup>右の言葉は、最澄に對して、「法華眞實の經、後の五百歳において、必ずまさに流傳すべし」との確信を與えた。<sup>註16</sup>

最澄の天台宗が、古代國家の危機を媒介して形成されたことは、既述のとおりであるが、では、最澄自身、正像末三時の紀年を、いかに理解していただであらうか。これについて最澄は、(一)正法・像法各一千年説、(二)正法・像法各五百年説、(三)正法五百年・像法千年説、(四)正法百年説、(五)正法八十年説の五説を紹介し、また後五百歳の解釋について、(一)「毗尼母論」の説として、第一の百年は解脫堅固、第二の百年は禪定堅固、第三の百年は持戒堅固、第四の百年は多聞堅固、第五の百年は布施堅固とし、後五百歳は、第五の百年のみを指す。(二)「大集經」の説であり、第一より第四までを各五百年とし、それぞれ解脫・禪定・持戒・多聞の順序は、(一)に同じであるが、第五の五百年は、鬪諍堅固とされる。そして後五百歳は、この第五の鬪諍堅固の五百年を指すのである。ところで、(一)の「毗尼母論」の年數を通算すると、第一から第五まで各百年であるから、全部で五百年となる。これに對し、(二)の「大集經」の年數は、各五百年であるから、二千五百年となる。これについて最澄は、「單に五百を論ずるは、なお正法に在りて、その理や<sup>ニ</sup>墮る、然るに、後の五百は、末法の初に當る、大教、行わるべし、故にこれを指すのみ」と記している。<sup>註17</sup>

最澄の立場は、後五百年説では、「大集經」の説をとり、また、「後の五百は、末法の初に當る」としている點よりすれば、正像末三時の紀年については、(一)の正法・像法各一千年説をとつていることが推測せられる。

最澄自身の言葉の中に、佛滅以降の年數算定を見出すことができない。しかし、弟子の光定は、最澄の言葉として、「佛の入滅より大日本國延曆二十五年丙戌に至る、まさに一千七百四十七歳を経たり」と記している。<sup>註18</sup>そして正法・像法各一千年説をとつている以上、最澄の時代は、像法に該當するのである。最澄は、「像末の叡山」<sup>註19</sup>、「像末の弟子」と呼び、<sup>註20</sup>また、「代を語れば、すなわち像の終末の初なり、地を尋ねれば、唐の東、羯の西なり、人を原ねれば、すなわち五

濁の生、鬪諍の時なり」と記し、あるいは、「正像やや過ぎ已りて、末法はなほ近きにあり」と述べ、自らの時代を、<sup>註21</sup>像末と規定している。なを『末法燈明記』が、正法五百年、像法千年説をとつてゐることは、この書物の、最澄親撰説を<sup>註22</sup>否定する一理由となるであらう。<sup>註24</sup>

註

- 1 最澄『顯戒論』下、傳教大師全集一、一五四頁以下。
- 2 最澄『天台法華宗學生式問答』三、全集一、三五六頁以下。
- 3 同上、七、全集一、三九四頁以下。
- 4 同上、八、全集一、四〇五頁以下。
- 5 最澄『顯文』全集一、一頁。
- 6 9 光定『一心戒文』全集一、五五三頁。
- 7 『三代實錄』貞觀七年正月三日條。
- 8 同上、貞觀七年二月十三日條。
- 10 最澄『山家學生式』全集一、一六頁。
- 11 最澄『顯戒論緣起』上、全集一、二八四頁。
- 12 最澄『天台法華宗學生式問答』七、全集一、三九九頁。
- 13 最澄『顯戒論』下、全集一、一五〇頁。
- 14 最澄『守護國界章』下ノ下、全集二、六八〇頁。
- 15 『法華經』普賢菩薩勸發品、大正藏、九、六一頁。
- 16 最澄『法華秀句』下、全集三、二七四頁。
- 17 最澄『拂惑袖中策』下、全集三、三二五頁以下。
- 18 光定『一心戒文』上、全集一、五四一頁。
- 19 最澄『顯戒論』上、全集一、八二頁。
- 20 最澄『天台法華宗學生式問答』七、全集一、三九六頁。
- 21 最澄『法華秀句』下、全集三、二五一頁。
- 22 最澄『守護國界章』上ノ下、全集二、三四九頁。
- 23 最澄『末法燈明記』全集一、四一七頁。
- 24 『末法燈明記』の史的考察については近く專見を發表の豫定。

七 「聖代」と「澆季」

十世紀のはじめ、三善清行は、「いま澆風漸く扇<sup>おど</sup>り、王化おこなわれず」と述べてゐる。<sup>註1</sup>世の衰えを意味する「澆季」という言葉は、はやく天長十年（八三三）の撰になる『令集解』の序に見えて居り、同じ意味の「季世」という言葉も、『續日本後紀』嘉祥二年（八四九）三月の條に載つてゐる。

では、澆季として映ずる世相には、いかなる推移があつたであらうか。たとえば、「季世の衰え、日に隨つて至る、民

俗の厚薄、府庫の盈虚、豈に貞觀の代と、日と同じくして論じ得んや」(延喜五年<sub>11</sub>九〇五)とあるように、貴族たちにとつて、人情の輕薄や收入の減少が、季世の理由と考えられている。また、「運、澆世に屬し、道、淳源を離る、このころ炎旱、人庶、憂勞す、神靈を崇むるも功なく、輕王を轉ずるも驗せず」(天曆十年<sub>11</sub>九五六)とあるのは、神佛に見離された人人の憂勞も、やはり澆季に屬するからだとされたことを示している。三善清行も、「風化ようやく薄く、法令ますます彰る、賦斂、年に増し、徭役、代に倍し、戸口、月に減じ、田畝、日に荒れ」る現狀に直面して、「方今の時代、澆季なり」と記している。

「澆季」「季世」と同じく中國の古典に出據をもち、しかし、それと對蹠的な意味をもつのは「聖代」である。聖代は、聖帝・明主の治世を意味するが、それは同時に、古代天皇制國家の政治的理想形態を意味した。「天に代りて民を治むるは人君」であるが、「聖上の徳、八挺に洽く、仁、四海に溢る」るのが、理想であつた。そして聖代の理想として、後世から仰がれたのは、延喜・天曆の代である。「延喜天曆之聖風」<sub>7</sub>、「延喜天曆之明時」<sub>8</sub>・「延喜聖代……天曆御時」<sub>9</sub>。「延喜天曆之古風」という稱讚は、後代において多く捧げられたが、しかし、すでに延喜において、「季世之衰」<sub>10</sub>が歎かれ、また天曆は、「澆世に屬す」<sub>11</sub>ることが指摘されている。

澆季の現實は、聖代を否定する。「方今の時代、澆季なり」といわれるとき、「聖代」の意識は存在しない。しかし注目すべきは、「聖代」の言葉が、政治的意味を捨象し、もつぱら文藝の面において、使用されるよう變化して來てゐることである。「請う、聖代の明時を歌い、將に頌臣の朗詠に接せんとす」<sub>14</sub>、「方今、聖徳滂流、仁を施し化を成す」<sub>15</sub>は、いずれも詩の序の言葉であり、現實は澆季であるが、ただ文藝の上において、修辭的に「聖代」という言葉が使われているにすぎない。

聖代の意識は、「聖あれば則ち後に服す」る中國古代の儒教思想に基ずく。<sub>13</sub> 聖は、だから、有徳の仁者でなければなら

ない。「仁惠は、皇王理政の要」であり、「子育の徳を施し、覆燾の仁を敷く」のが、聖天子の使命である。と同時に、「朕、薄徳を以つて、謬りて洪基を承く」という形式的な措辭が、踐祚のたびにくりかえされている。

右のような政治的推移は、大學の中心學科であつた明經道に代り、文章道の優位を導いた。「文章は、上下の象を宣にし、人倫の紱を明らかに、理を窮め、性を盡め、以つて萬物の宣を究むる所以」とせられ、また、「文章は經國の大業」とも稱せられた。そして古代國家の貴族にとつて、公的な政治と私的な出世は、「文章」において統一的に實現される。「國を經め家を治めるは、文より善きはなく、身を立て名を揚ぐは、學より尙きはなし」。「文章經國」が、貴族の間に權威をもちえたのは、その文章が貴族にとつて、單なる教養としてではなく、立身出世の手段であるからであつた。「人の學を官むるは、上、卿相に昇り、下、州牧たる所以の故」であつた。しかし、「耕則飢在其中、學則祿在其中」という孔子の言葉に、不信を表明し、「はじめこの言を信ぜり、いまその妄を知る」貴族が現れる。「貧しく且つ賤しきは耻なり、貧賤もし免れずば、學を官めて何の益かあらん」。貴族階層の分化は、攝關體制の確立に伴ひ、激化してゆく。後輩に超越せられた老貴族の悲哀が訴えられる。「近代、成業之輩、ことごとくこれ儒門の胤」といわれ、「天下の貴ぶところただ賢」とせられるが、しかし中下層貴族の意識において、文章はもはや、經國の基たりえない。しかも貴族であることによつて、文章に儒教的教養を棄てえない。かくして、「經國大業」としての文章は、「狂言綺語」の自嘲を免れえないのであつた。

勸學會の同志は、春秋二季に相い集まり、「法華經」を講じ、文藻をもてあそんだが、それは、「信心を内にし、綺語を外にする」ことであつた。その同志の一人、慶滋保胤は、政治の明君として、漢の文帝を仰ぎ、人生の師として唐の白樂天を敬慕し、友として竹林の七賢に好意を寄せた。七賢が好意をもたれたのは、「身、朝に在り、志、隱に在る」を以つての故であるが、下級官人として、「官爵を運命に任ず」外なかつた保胤にとつて、觀念的に世俗を超越し、世間を白

眼視する七賢に、親近感もたれたのであらう。そして白樂天が慕われたのは、「詩句に長じ、佛法に歸し」たからであり、かれは、いわば、詩文的世界と佛教的世界との交錯に、安住の境地を見出したのである。<sup>註30</sup> 強記洽聞をもつて聞えた三善清行は、七十近くになつて、ようやく式部小輔に任ぜられたが、官途の不満と生活の困窮は、「六藝の面を辭し、三歸の門に入るに若くはなし」と告白せしめてゐる。<sup>註31</sup>

貴族の心を捉えた佛教は、七難不起・妖災消滅を保證する鎮護國家的なものから、志願満足・除病延命を願う私的なものに移した。「子孫、大官に至り、家門、景福を稟け」ること、また、「八福成就」などの現世的欲求が、貴族の志願であつたことは、多くの願文によつて知られる。竹林の七賢を異代の友とし、「膝を屈し腰を折り、媚を王侯將相に求むるを要せず」と自負した保胤も、「その家みずから富み、その主これ壽く、官位ながく保ち、子孫を承く」という願望を、表明せざるをえなかつた。<sup>註32</sup> そしてこの事實は、律令體制の崩壞・中下層貴族の没落という一聯の推移に、相い應ずるものである。

しかし澆季の現實は、聖代を遠い彼方のものとした。「大藏丞より敍爵の者、年を隔て官を給す、これ則ち近年の訛跡、専ら聖代の流例にあらず」。<sup>註33</sup> 當代を、聖代と考えることのでさぬ貴族たちにおいて、末法意識を受容する基盤が形成されつゝあつた。かれらは、だから、文章經國を文字通りに受けとらなかつた。なぜなら、文章經國が實現する時代こそ、聖代の名に價し、文章經國の破綻が、澆季の現實に外ならなかつたからである。文章が、狂言綺語であるという意識は、一切空を説く天台の教説とあいまつて、貴族たちには容易に滲透して行つた。

このような貴族たちの、個人的信仰の對象となつたのは、『法華經』を中心とする天台の教説である。<sup>註36</sup> 『法華經』の獨自性は、「速成佛の義」を立てるにあつた。<sup>註37</sup> そしてその成佛を死後に期待するとき、後世への關心が開かれる。しかし『法華經』が貴族の信仰を集めたのは、後世をのみ説くからではなかつた。持經者をして、「食飲乏しからず」「衣服乏し

からず」と保證する現世の得福が、後世の救済と相いならんで説かれた點に、貴族個人の心情を捉えた理由が見出される。しかも天台は、「末法」「五逆の濁世」を豫想し、それに對應する教説であることを宣言していた。かくして鎮護國家・王法佛法相即を標榜して出發した天台も、古代國家の變移に對應してその教説を變容し、貴族個人を對象とする現當二世の救済を説くようになるのである。

註

- 1 4 13 三善清行「意見十二箇條」  
 2 11 『本朝文粹』七、國史大系、一六八頁。  
 3 13 同上、二、三四頁。  
 5 同上、四、八一頁。  
 6 『本朝文集』五十、國史大系、二一二頁。  
 7 『本朝文粹』七、一七七頁。  
 8 『本朝文集』六十、二七九頁。  
 9 『小右記』長徳三年六月廿五日條。  
 10 『玉葉』建久三年三月十三日條。  
 14 『本朝文粹』八、一九五頁。  
 15 同上、二一〇頁。  
 16 『本朝文集』六、二八頁。  
 17 同上、五九、二六三頁。  
 18 同上、四六、一九三頁。  
 19 同上、四五、一八八頁。  
 20 『經國集』序。  
 21 『凌雲集』序。  
 22 『日本後紀』弘仁三年五月廿一日條。  
 23 25 『本朝續文粹』六、九三・九二頁。  
 24 『本朝文粹』六、一三四頁。  
 26 同上、六、一二五頁以下。  
 27 同上、六、一二六頁。  
 28 『本朝續文粹』二、二八頁。  
 29 『本朝文粹』一〇、二四〇頁。  
 30 34 慶滋保胤「池亭記」、『本朝文粹』十二、二九九頁以下。  
 31 『本朝文粹』十二、二八九頁。  
 32 『江都督願文集』續群書類從、二八上、五一〇頁。  
 33 『願文集』同上、四九二頁。  
 35 『本朝文粹』六、一四四頁。  
 36 裕慈弘「平安時代に於ける信仰思想の主潮流」(『日本佛教の開展とその基調』上、所收)。  
 37 最澄『法華秀句』傳教大師全集三、二六四頁。  
 38 『本朝文粹』十三、三一九頁。

八源信の登場

寛弘四年（一〇〇七）十月、眞言の仁海は「釋迦大師の入滅以來、一千九百四十三年、今年は則ち第六十六主御代、寛弘四年丁未也、方今、正法すでに過ぎ、像法盛りなり、像法の世に遺ること五十七年、正法の氣味、年と與に漸く薄く、佛日、光を遺す、將に世ほとんど滅せんとす」と記した。<sup>註1</sup>正暦五年（九九四）の雷火により、高野山の大塔、ならびに壇上の諸伽藍が炎上したが、自來、十四年を経過しても、いまだに大塔・金堂などの再建を見ず、<sup>註2</sup>このような金剛峯寺荒廢の現實が、仁海の像末意識に反映している。しかし長保二年（一〇〇〇年）の疫癘流行について、藤原行成は、「今、世路の人みな云う、代、像末に及ぶ、災これ理運なり」と記している。<sup>註3</sup>すでにこの時期には、像末の意識が、惡疫の蔓延に結びつけて一般化されているが、それと共に、この種の像末・末法意識は、仁海の場合と同様、現實の障礙・斷層に直面して、はじめて形成されるのであつた。

惡疫の流行を、「代、像末に及ぶ、災これ理運なり」とする世人の見解に對して、行成は、「予、思うに然らず」。世人は、惡疫流行の理由を像末に求めるが、しかし、「主上は寛仁の君なり、天曆以後の好文賢皇なり。」すなわち、「像末」を否定する「聖代」「聖帝」の意識が主張される。今年に入つて、豊樂院招俊堂の火災や、應天門の崩潰もあつたが、疫癘と同じく、「みなこれ恠異」である。しかし堯や湯の賢帝明王すら、洪水や旱魃の難を免れることはできなかつた。「愚暗の人は、理運の災たるを知らず」。<sup>註4</sup>

聖代の意識をもち續けた行成は、良源の弟子の覺運から傳法を受け、<sup>註5</sup>また覺運の弟子の懷壽を招いて、「摩訶止觀」の講義を聴聞した。<sup>註6</sup>そして覺運の訃報を知つたとき、「佛法の棟梁、國家の珍寶なり、いま逝去を聞き、悲涙、襟に瀝ぐ」と書き留めたが、<sup>註7</sup>しかし行成が、左大臣道長の依頼により「往生要集」を書寫した頃から、「年少の時より感み奉り」、<sup>註8</sup>「平生歸依」の不動尊に代つて、「偏に彌陀如來に歸依す」というように、<sup>註9</sup>淨土教への轉回を示している。

ところで道長や行成にも、深い影響を與えた『往生要集』の撰者、源信は、師の良源や同法の院源・覺運と異なり、横

川繖樓以後は、上層貴族に接近せず、公請にも赴かず、もつばら淨業を修し、著述に専念した。朝廷や上層貴族と交渉をもつた僧侶の動靜を、可なり詳細に記述した『權記』を見ても、天台座主の覺慶や、勸修・院源・覺運、また源信の弟子の明豪・覺超・嚴久などの名前は頻繁に現れるが、源信の名前は殆んど見當らな<sup>註15</sup>。

源信が籠つた横川の楞嚴院を中心として、院内の僧侶、院外の文人―卑姓の貴族の間に、念佛結社の動きが活潑化していた。源信の『往生要集』は、このような念佛結社の運動を背景として成立した。<sup>註16</sup>源信はいう、「もし種性高貴の家に生ずれば、自在の威勢に誇りて恣に罪業を造り、もし負窮の身を受くれば、官位福祿を求めて<sup>註17</sup>鎮に惡念を起す<sup>註18</sup>」、一名は萬代に留ると雖も、身は何に去ぬるかを知らず、古人の遺ることなきを思ふ毎に、今の世の終り有るを觀すべきなり<sup>註19</sup>」。名利を求め、榮華を誇る世俗的欲求を、根底より否定するこの教説は、「朝廷、我を抛ち顧みず、我をして既に弃井たらしむ」と歎く没落貴族の心情に、相い通うものをもつてゐる。「願わくは諸の行者、疫く厭離の心を生じて、速かに出要の路に隨え<sup>註20</sup>」。そして厭離穢土の決斷は、欣求淨土の悦びに引き次がれる。「それ往生極樂の教行は、濁世末代の目足なり、道俗貴賤、誰か歸せざるものあらん<sup>註21</sup>」。源信の登場は、現世否定の決斷が、單に修道者のみの問題でなく、廣く危機に直面する貴族たちに共通の問題であることをあきらかにした。

しからば、源信に、厭離穢土の決斷を促した要因は、何であつたであらうか。

叡山の僧侶の史的考察については、すでにいくつかの業績が擧げられている。<sup>註22</sup>しかし圓仁によつて建てられた楞嚴院には、圓仁入滅當時、住侶わずかに一兩輩にすぎなかつたが、良源がこれを横川に移して住持する頃には、常住の僧侶も數百人に及び、一山の住侶は二千七百といわれた。<sup>註23</sup>この急激な山徒の膨脹は、良源によつてなされた根本中堂・講堂・文殊樓を含む叡山再興の事態に相い應ずるものであるが、しかし三千に近い山徒の中に、刀杖を携えて僧房に出入し黨を結び群を成す者があつた。<sup>註24</sup>のみならず山徒の兵力は、寺門の餘慶が法性寺座主に補せられると、太政大臣藤原賴忠の許に反對

運動を行い、また山上の智證門徒を迫害している。良源はその張本と目され、寺門側の房舎を焼き、餘慶その他の宿老を殺害するとの風説が立つた。これを聞いた良源は奏上してその無實を陳じたが、それより以降數百年に亘る山門・寺門の鬭争は、ここに萌芽をもつている。<sup>註20</sup>このような叡山内部の對立抗争は、濁世末代の自覺を深める機縁となつたであらう。「昔、佛像を焼き、僧房を焼き、僧の臥具を焼きし者」の墮ちる地獄が、源信よつて指摘されているのは、<sup>註21</sup>これらの事情を反映するものであらう。かつて最澄が推進したような鎮護國家の危機打開を本務とした叡山は、皮肉なことに、中興良源の時代に、天台教團それ自らの危機を招いたのであつた。

第一に、叡山の世俗化が指摘される。佛教教團の王座に當る天台座主、興福寺別當、および僧綱を豫定される三會の講師の出身を検討すると、正暦元年（九九〇）を境として、著しい變化が見られる。すなわち、前半においては、庶民出身者が壓倒的に多く、ことに興福寺別當十二人、講師七十八人の全部が、庶民出身者であるのに對し、後半においては、下層貴族の進出が著しく、座主・別當・講師の總數の四〇パーセントを占めている。いうまでもなく、攝關体制確立によつて、源・平・橘の諸氏はもちろんのこと、藤原氏といえども北家以外の者は、顯職に就くことができず、かくして寺院に進出してゆくのである。<sup>註21</sup>正暦五年（九九四）に、關白道隆の息、隆圓が、十五才をもつて少僧都に直任し、年少僧綱の初例を開いたが、<sup>註22</sup>それより九年前の永觀三年（九八五）に、「年藹智徳の次弟」<sup>註23</sup>を無視し、良源と師檀の關係にあつた九條師輔の十男尋禪が、良源の後を襲つて天台座主に補された。源信の『往生要集』は、あたかも良源の死、尋禪の座主補任の渦中に執筆せられたが、攝關家の權力に迎合した天台教團に對して、源信は何らの反應をも示さなかつたであらうか。しかし天台教團の、俗的權力との妥協乃至その俗化——良源すら天台座主を「現世之榮進」と思い、叡山を「塵巷」としていた<sup>註24</sup>——に對して、「富貴の報を感ずと雖も必ず衰患の期あり」<sup>註25</sup>。「王位高顯にして勢力自在なるも、無常すでに至れば、誰か存ずることを得る者ぞ、空中の雲の須臾に散滅するがごとし」<sup>註26</sup>。かくして、「最も厭離すべし」という否定の道が辿ら

れるのである。

かつて最澄にとつて、除難滅災こそ、自己に托された使命であつた。古代國家の支配者層の危機意識が、最澄の危機意識であり、鎮護國家を高調する天台と、支配者層とが結びつく基盤があつた。

しかし源信の場合、危機は、「苦」「無常」などの、いわば生の不安として、自己の内部に見出された。<sup>註50</sup>最澄が強調した國家意識は姿を消し、厭離穢土の諸相が力説される。そして鎮護國家の天台は、個人の救済を保障する淨土教に變移して行つたが、最澄が祈つた律令制國家は、二世紀後の源信の時代になると、藤原氏による攝關政治の確立により、質的な解体を餘儀なくされていた。

その行實が示すように、源信は横川にとじ籠り、公請にも趣かなかつたが、これは感情的に、源信が、上流貴族層との交渉を嫌忌したからであらうか。そうではなく、厭離穢土・欣求淨土の決斷をなした源信には、従つて台密とも分離した源信には、天台の傳統的な鎮護國家の論理が崩壊したからである。そして攝關体制確立による中下層貴族の没落、および、それに續くところの、武士名主層の擡頭による貴族層全体の不安動搖に直面して、鎮護國家の天台ではなく、往生極樂の淨土教が危機救済の論理となつてゆくのであつた。

註

- 1 「紀伊國金剛峯寺解案」「平安遺文」二、六〇六頁。
- 2 『高野春秋』四、佛教全書本、六〇頁以下。
- 3 4 『權記』長保二年六月廿日條。
- 5 同上、長保四年正月四日條。
- 6 同上、長保四年二月六日條。
- 7 同上、寛弘四年十一月一日條。
- 8 「詣左府、返奉往生要集、被召新寫自筆、仍奉、賜本要集」(寛弘二年九月十七日條)。
- 9 同上、長徳四年七月十六日條。
- 10 同上、長保元年八月廿三日條。
- 11 同上、寛弘二年六月七日條。
- 12 長保三年三月十日條に、覺運と共に源信を、法橋上人位に敘する旨の記載がある。
- 13 井上光貞「往生要集の成立」(『思想』昭和二十三年八月號所載)。

- 14 15 源信『観心略要集』惠心僧都全集一、二七四・三三五頁
- 16 『本朝文粹』十三、國史大系本、三二〇頁。
- 17 源信『往生要集』中ノ本、全集一、三二二頁。
- 18 同上、上ノ本、全集一、一頁。
- 19 たとえば大屋徳城「僧兵論」(『日本佛教史の研究』二所收)。
- 20 21 辻善之助「僧兵の起源」(『日本佛教史之研究』續編所收)など。
- 22 『慈惠大僧正傳』
- 21 「天台座主良源起謫」『平安遺文』二、四三六頁以下。
- 22 辻善之助『日本佛教史』上世篇、七八三頁。
- 23 源信『往生要集』上ノ本、全集一、一六頁。
- 24 平田俊春『平安時代の研究』一七頁以下。
- 25 『初例抄』上。
- 26 『朝野群載』十二。
- 28 29 30 源信『往生要集』上ノ本、全集一、二八・三五・二三頁。
- 31 上杉文秀『日本天台史』四四九頁。

九 ち す び

正像末三時の教説を説く佛教教典は、佛教の移植に伴つて、日本に傳えられた。「末法」<sup>註1</sup>「後五百歲濁惡世」<sup>註2</sup>に流布することを、自ら豫定する『法華經』は、聖徳太子によつて講説せられた。「舍利弗、是華光佛滅度之後、正法住世三十二小劫、像法住世亦三十二劫」<sup>註3</sup>とある『法華經』の言葉を釋して、聖徳太子は、「華光佛滅度後より以下、その佛滅度、その正法像法住世の期を記す」と述べ、また、「正法住、正法滅、この二句、教の興廢あるを明かす、これはこれ、二乘得果の緣なり、正法住とは、佛滅度後の五百年の中、餘風いまだ毀れず、この句、興を明かす、正法滅とは、五百年後の像法中を謂う、この句、衰を明かす」とも記している。<sup>註4</sup>

ところで、右の言葉において注意せられる第一の點は、聖徳太子が、正法五百年説をとつていふことである。正法は、佛滅度の後の五百年であり、それ以後は像法に屬する。第二に、聖徳太子には、「正法」「像法」の言葉はあるが、「末法」の言葉がないことである。「安樂行品」の「末法」の言葉についても、聖徳太子は、特に註釋を加えていない。しかし第三に、『維摩經義疏』『法華義疏』を通じて、「五濁」<sup>註5</sup>「惡世」<sup>註6</sup>の言葉が隨所に見られることである。従つて聖徳太

子には「末法」の言葉は見當らないが、「末法」の意識はあつたと考えられる。

日本における佛教傳來の年次について、『上宮聖德法王帝説』『元興寺縁起資財帳』などにより、欽明天皇七年戊午（五三八）が正しいとされ、『日本書紀』の欽明天皇十三年（五五二）佛教傳來の記事は、繼體天皇紀の錯簡に基ずく誤りであるといわれている。<sup>註10</sup>しかし欽明天皇十三年は、末法第一年に當り（「南都教團の立場」参照）、「佛所記我法東流」に段階を區切るため、また佛法興隆の事實によつて、末法の教説を克服するため、特に欽明十三年をもつて、佛教傳來の年としたのではなからうか。

留學僧の惠隱は、約三十年間在唐（隋）し、舒明天皇十一年（六三九）に歸朝したが、その翌年および白雉三年（六五二）に、宮中で『無量壽經』を講じている。惠隱の在唐時代は、あたかも道綽の活躍期であり、その道綽は、當時、華北で支配的であつた正法五百年、像法千年説をとつていた。<sup>註11</sup>

聖德太子の時代は、すでに末法に入つていた。しかし古代末期の場合のように、聖德太子の時代が、末法について悲傷的でないのは、入末法と佛教傳來が同時であつたのみならず、相いつく堂塔伽藍の建立は、佛法興隆でこそあれ、佛法衰滅の末法相とは考えられなかつたからである。しかも佛法興隆を推進する古代天皇制國家は、上昇の一路を辿つていた。

しかし、内省的な聖德太子にとつて、現實は必ずしも謳歌せらるべきではなく、「世間虛假」であり、<sup>註12</sup>「穢土」<sup>註13</sup>「五濁」<sup>註14</sup>であつた。この現實否定は、末法思想に基ずいている、聖德太子が西方淨土信仰に趣いたのは、<sup>註15</sup>智光・善珠・景彥の場合と同様であつた。

日本における末法思想の形成については、天台が主導的役割を果たした。そして最澄の登場と、古代國家の崩壊とは、その時期を同じくしていた。

最澄が、法華・金光明・仁王の、いわゆる護國の三經を選んだのは、最澄の危機克服の方向に副うものであつた。もち

ろん最澄の危機意識は、攘災除難を願う國家的性格を基調とするものであり、天台が鎮護國家を標榜する理由でもある。他戸親王・早良親王などの怨讎——政治的被肅清者——をして、業道を離脱し成佛せしめることも、即身成佛を唱える天台に期待せられた國家的要請の一つであつた。天台の密教化を促す一側面が、ここに見られるのであるが、他面、最澄が祈り続けた古代國家の繁榮は、十世紀、すなわち延喜・天曆時代に入ると、新しい變化を示し始める。攝關政治の發端と、古代天皇制ならびにその法制的表現である律令体制の没落は、危機の深刻さを告げるものであつた。

末法意識は、もともと教團内部の、嚴密にいえば、修道者個人の、證悟に對する自己絶望に基ずくのである。王法・佛法の相即を主唱した最澄にも、「愚が中の極愚、狂が中の極狂、塵秃の有情、底下の最澄」という自覺があつた。しかし、この種の自己内省——自己批判は、名聞利養を求める方向においては成立しない。あたかも、現世の榮耀に満足する貴族層に、危機の意識が形成されえないのと同様であつた。

古代國家權力に接近することによつて保證されるころの、現世の名聞利養を放擲し、「厭離穢土」を高唱した源信の登場は、佛教教團内部の危機感と、没落貴族層の——そして後には貴族階層全般の——危機意識とを結びつけた。「往生要集」は、危機に對應する天台の變容を告げると同時に、澆季の貴族に對する救済を示した。そして『往生要集』以後、末法思想は次第に浸透してゆくが、一面それは、古代の危機深化の現れであり、同時に、危機克服のための淨土教受容者層の擴大を意味した。

「釋迦牟尼佛、隱給ひて後一千九百三十三年に成りけり、像法の世に有む事、遺る年、不幾」というように、末法に近づく脅威は、澆末の世相の深刻化とともに、人人を支配して行つた。入末法の年次に關して、多少の誤差はあるが（別表「佛入滅年數算定一覽」参照）、「長谷寺すでに以つて燒亡し了んぬ、……靈驗所第一なり、末法の最年にこの事あり、これを恐るべし」と記した永承七年（一〇五二）を境として、末法意識は、新たなる段階を迎えるのである。

- 16 『法華經』安樂行品、大正藏、九、三七頁。
- 2 同上、普賢勸發品、六一頁。
- 3 同上、譬喻品、一一頁。
- 4 聖德太子『法華義疏』二、大正藏、五六、八二頁
- 5 『勝鬘經義疏』大正藏、五六、九頁。
- 7 14 『維摩經義疏』大正藏、五六、二七頁
- 8 『法華義疏』大正藏、五六、七六頁。
- 10 辻善之助『日本佛教史』上世篇、三六頁以下。
- 11 『日本書紀』欽明天皇十三年十月條。
- 12 高雄義堅『末法思想と隋唐諸家の態度』(『中國佛教史論』所收)。
- 13 「天壽國繡帳銘文」
- 15 家永三郎「聖德太子の淨土」(『上代佛教思想史研究』所收)
- 16 拙稿「神佛關係の一考察」(『史林』二七ノ二所載)。
- 17 石母田正「古代末期の政治過程および政治形態」(上)九頁、(「社會構成史体系」所收)。
- 18 最澄「願文」傳教大師全集一、二頁。
- 19 『三寶繪』序。
- 20 『春記』永承七年八月廿八日條。

(一九五四年八月二六日稿)

## The Formation of the Idea of Saddharmavipralopa in Japan.

by E. Tamura

The receptive faculties of the pursuer of Buddhism sink, as time goes by from the days of Buddha. In the days of Saddharma he is endowed with "Kyō" (doctrine), "Gyō" (practice) and "Sho" (perception), and in the time of *Saddharma-Pratirūpaka* he possesses "Kyō" and "Gyō", while he has only "Kyō" in the days of *Saddharmavipralopa*. This doctrine of the three eras of *Saddharma*, *Saddharma-Pratirūpaka* and *Saddharmavipralopa* show the difficulty which the pursuer has to face.

Two theories on the date of the Buddha's death were introduced to Japan. One theory settles it in 949 B. C. (A) and the other in 609 B. C.

(B). Likewise, two theories on the period of the above three eras, one declares the period of *Saddharma* to be 500 years and that of *Saddharma-Pratirūpaka* 1000 years (C), and the other assigns 1000 years to each (D). According to the traditional interpretation of the *Hosso* Sect, which combines (B) with (C), 1392 A. D. (the 3rd year of *Meitoku*) must be

the 1st year of *Saddharmavipralopa*. The interpretation of the *Sanron* Sect, which unites (A) with (C), fixes it in 552 A. D. (the 13rd year of Emperor *Kinmei*). The editor of the "*Nihon-Shoki*" intended to show the superior dignity of Japan to Buddhism, by setting the date of the date of the introduction of Buddhism in the 13rd year of *Kinmei*. For, since then, the plan of the erection of temples and pagodas was proceeded as national enterprise and later in 8th c. Buddhism attained the highest state of prosperity.

The prosperity of Buddhism and the Ancient Imperial State seemed to deny the arrival of *Saddharmavipralopa*. In the first half of 8th C., however, we see the first step of the decline of the Ancient State and the second step agreed in time with the appearance of *Saichō* (767-822), the founder of the *Tendai* Sect. *Saichō* exerted himself to break through the crisis by his religious prayer of "*Chingokokka*" (the protection of the nation). His standpoint, on which he reconstructed his doctrine in answering to the real crisis to steer through it, was observed by his followers.

The middle and the lower aristocracy, whose downfall was chiefly due to the establishment of the *Sekkan* Regime, felt that the "*Gyōki*" (the days of political and moral corruption) had taken the place of the "*Seidai*" (the Emperor's glorious days). The date of the beginning of *Saddharmavipralopa* was 1052 A. D. (the 7th year of *Eishō*) for *Saichō*, who followed the (A) (C) theory, and his followers laid emphasis on the salvation of the individual instead of the teachings of "*Chingo-Kokka*", as the days of *Saddharmavipralopa* approached. *Genshin* (942-1017), one of these followers, united the idea of *Saddharmavipralopa* coming from the despair of pursuit with the consciousness of the political and social downfall of the falling aristocracy. At the same time the doctrine of the *Jōdo* Sect which is based on the despair of this life was advocated by him.

In the history of Japanese Buddhism the *Tendai* Sect is the only sect that succeeded in reforming itself to answer to the crisis and, at the same time, to tide over it. Thus, the *Tendai* Sect played a leading part in the sphere of religion and thought both in the ancient and the middle ages.

while the *Nanto (Nara)* Sect and the *Shingon* Sect could not do. The first solution was given by the *Tendai* Sect to the problems of *Saddharma-Pratirūpaka* and *Saddharmavipralopa* that foretell crises.