

# 末法の時代における仏弟子

——親鸞を中心として——

後藤 明信

(九州龍谷短期大学)

## 一 はじめに

經典に説示された、仏陀釈尊の教言をどのように受けとめていくのか。親鸞はみずから「大聖の真言に帰し」(浄真全二・六〇頁)<sup>(1)</sup>、「五濁悪時の群生海は如来如実の言を信すべき」(前同・六一頁) ことを明らかにしている。

主著である『顕浄土真実教行証文類』(以下『教行証文類』と略す)には、その帰すべき教を『大無量寿経』(『仏説無量寿経』)に説かれた教と顕す。「教文類」の劈頭に「大無量寿経 真実之教 浄土真宗」(前同・八頁)と示している。これは標挙と呼ばれ、『教行証文類』六巻の各巻の最初に掲げられるものであり、その巻が何を顕そうとするのか、また何を根拠にするのかを的示するものである。

「教文類」には「大無量寿経」と経名を大きく掲げ、以下の巻には大無量寿経に説かれる阿弥陀仏(法蔵菩薩)の本願を標挙する。すなわち「行文類」には「諸仏称名之願(第十七願)」(前同・一四頁)、「信心類」には「至心信樂之願(第十八願)」(前同・六六頁)、「証文類」には「必至滅度之願(第十一願)」(前同・一三三頁)、「真仏土文類」に

末法の時代における仏弟子(後藤明信)

は「光明無量之願（第十二願）・寿命無量之願（第十三願）」（前同・一五四頁）、そして「化身土文類」には「至心發願之願（第十九願）・至心回向之願（第二十願）」（前同・一八二頁）である。これは『大無量壽經』に説示される阿彌陀仏の本願念仏の教えが、一切の衆生を平等に救済する法であり、それは阿彌陀仏の本願によるものであることを明かす。それゆえに「真実之教」なのであり、この法そのものを「浄土真宗」と示したのである。

『大無量壽經』を「如来の四十八願を説きたまへる經なり」（『尊号真像銘文』前同・六〇三頁）と表しているように、この經の中心は本願（四十八願）が説かれていることとし、その本願文と本願成就文を各巻に示しながら、『教行証文類』を展開する。本願によりながらその救いを明らかにするということは、恩師法然が『選択本願念仏集』（以下『選択集』と略す）の結論ともいふべき「三選の文」に念仏による往生を「仏の本願に依るがゆゑなり」と示していることによる。<sup>(2)</sup>これはもちろん法然が「偏依善導一師」（真聖全一・九九〇頁）といい、念仏門への帰入の決定的機縁となつた善導の『觀經疏』「散善義」の「順彼仏願故」（前同・五三八頁）によつて論を俟たない。その善導が「順彼仏願故」といい、法然が「依仏本願故」と示された称名念仏による救いの全体を、具体的にその本願を挙げながら、『教行証文類』に明かされたのである。

「教文類」の本文に入ると「それ真実の教を顯さば、すなはち『大無量壽經』これなり」（浄真全二・九頁）と示している。そして、その經の大意を述べて、「弥陀、誓を超発して、広く法藏を開きて、凡小を哀れんで選んで功德の宝を施することを致す。釈迦、世に興して、道教を光闡して、群萌を拯ひ恵むに真実の利をもつてせんと欲すなり」（前同）と示し、さらに經の宗体を「ここをもつて如来の本願を説きて經の宗致とす、すなはち仏の名号をもつて經の体とするなり」（前同）と明かしている。

經の大意を示すことは、その經をどのように受けとめているかということがおのずと明かされるのであり、特に『大無量寿經』を「真実の教」とする所以が示されているとすることができるであろう。

『大無量寿經』に示される仏道は、「哀れみ」「拯う」べき対機を「凡小」「群萌」とし、その機に「功德の宝を施し」、「真実の利」を恵むことによつて成り立つものであることを示している。濁悪の群萌が本願力によつて救われる（仏になる）仏道にはかならない。その『大無量寿經』に説き示される本願名号を聞信することにより得る「証道」を浄土真宗として明らかにしたのである。

ここでは親鸞における末法の理解を窺いながら、在世正法の時代から遙かに隔たつた末法の時代に生きる仏弟子について考えてみたい。

## 二. 親鸞における末法

親鸞の著作中に末法という時代認識を窺わせる言葉は少なくない。

『教行証文類』『化身土文類』聖道釈、『正像末和讃』を中心にみることができ。

はじめに、親鸞の末法観の特色を示すものとして、「化身土文類」聖道釈の言葉をあげる。

「化身土文類」では、浄土方便の要門、真門が釈尊によつて開かれた意を述べ、その要真二門から「選択の願海」である第十八願の他力念仏への転入を示す三願転入の文により、真実弘願に帰入しえたよろこびを「ここに久しく願海に入りて、深く仏恩を知れり。至徳を報謝せんがために、真宗の簡要を撫うて、恒常に不可思議の徳海を称念す。い

よいよこれを喜愛し、ことにこれを頂戴するなり。」（前同・二一〇頁）と述べられる。

それに続いて出されるのが、聖道諸教に対して三時思想をもって浄土真宗の立場を明らかにしたものである。

まことに知んぬ、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。浄土真宗は、在世・正法、像末・法滅、濁悪の群萌、斉しく悲引したまふをや」（前同）

これは聖道の諸教が在世・正法の時代においてのみ教行証が成立し、像末・法滅の時代にはすでに「失時乖機」で行証は成立しない。それに対して、浄土真宗は在世正法時のみならず、像末法滅の時にいたるまで、その効力を失することなく、濁悪の群萌を救い続けることを明かしている。すなわち、自力諸行による成仏道はすでに閉ざされ、真実の教たる『大無量寿経』に説かれる他力本願念仏によるしか証道は成り立たないことを明示されたのである。

このことは、親鸞の末法における仏道の基本的な領解であり、『正像末和讃』においても窺うことができる。

釈迦如来かくれまして 二千余年になりたまふ

正像の二時はをはりにき 如来の遺弟悲泣せよ（前同・四六九頁）

と釈尊入滅後二千余年を経ており、すでに正法、像法の時代は過ぎ去って、まさに末法の時であることを示し、さらにその末法時においては、

末法五濁の有情の 行証かなはぬときなれば

釈迦の遺法ことごとく 竜宮にいりたまひにき（前同・四七〇頁）

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 諸善竜宮にいりたまふ（前同）

と「行証かなはぬとき」であり、弥陀の本願は正像末の三時にわたって流布するものであるに對し、釈迦の遺法たる聖道諸善は竜宮に入り隠れてしまふのである。また『大集經』の五箇の五百年説によつて、

『大集經』にときたまふ　この世は第五の五百年

鬪諍堅固なるゆゑに　白法隱滞したまへり（前同・四七一頁）

末法第五の五百年　この世の一切有情の

如来の悲願を信ぜずは　出離その期はなかるべし（前同・四七四頁）

と「この世は第五の五百年」にあたり、末法のただ中にあるのであり、「白法隱滞し」「この世の一切有情」にとつて、弥陀の悲願によるほかに出離得証の手だてはないのである。このように末法時における聖道諸善による得道は時機不相應であり、末法時においては弥陀の本願による念仏往生こそ時機相應の法であると示される。

また単に末法時のみならず、「像季・末法のこの世には　諸善竜宮にいらたまふ」といい、

「像末五濁の世となりて　釈迦の遺教かくれしむ」（前同・四七七頁）というように、像法時も教行はあれども証なき時であり、末法時の行証なき時と、証を得られないということにおいては変わりない。聖道諸教は在世正法時においてのみ、その効果があるのであり、像法時であっても末法、法滅時と同じく全く効果はないのである。

そこに「弥陀の悲願ひろまりて　念仏往生さかりなり」（前同）であり、「像法のときの智人も　自力の諸教をさしおきて　時機相應の法なれば　念仏門にぞいらたまふ」（前同・四八三頁）のである。

このように他力本願念仏の法門だけが、在世正法といわず、像末法滅にいたるまで一切衆生たる濁悪の群萌の救いが徹底するのである。

これは『大経』の教説に対する絶対的な信順を示すものと言える。このことは『大経』流通分に「当来の世に経道滅尽せんに、われ慈悲をもつて哀愍して、特に此の経を留めて止住すること百歳せん。それ衆生ありて、この経に値ふものは、意の所願に随ひてみな得度すべし」（真聖全一・四六頁）とあるものを背景としていることはいうまでもない。法然はそれを『選択集』『特留章』に「末法万年の後に余行ごとごとく滅し、特に念仏を留めたまふ文」（前同・九五三頁）と標して大きくとりあげている。ここでは、「特留此経」といわずに「特留念仏」とし、「この経の詮するところまつたく念仏にあり。……しかればすなはちこの経の止住は、すなはち念仏の止住なり」（前同）とこの経に説き示すところの中心は念仏であり、念仏の法を特留するのであることを述べている。また「われ慈悲をもつて哀愍して」に注意して「ただこの経を留むること」の「その深き意」を探り、あらゆる者を念仏の法によって救う阿弥陀如来の念仏往生の本願が説かれているからこの経を留められるのであるとしている。さらにこの章の結びには「問ひていはく、百歳のあひだ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なさん、はた正像末の機に通ずとやなさん。答へていはく、広く正像末法に通ずべし。後を挙げて今を勧む。その義知るべし」（前同・九五五頁）と、念仏はただ法滅の時代の機類のみならず、広く正像末法の時代に通ずることを述べている。それはまた「念仏付属章」に「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」（前同・九八三頁）と示しているものも同様である。いつの時代、いかなる者であっても、この経に説かれている弥陀の本願念仏によって救われるという確信こそ、釈尊が慈悲をもつて哀愍して説かれた経意に他ならない。

「浄土真宗は、在世・正法、像末法滅、濁悪の群萌、斉しく悲引したまふをや」という確信が、『大経』の教説に対する絶対的な信順を示すものであることは、直後に善導の『観経疏』によって五種の説人の差別を出し、「この三経は

すなはち大聖の自説なり」(浄真全一・二二〇頁)と確認していることによっても明らかであろう。仏説以外の、聖弟子説、天仙説、鬼神説、変化説の四種の所説は信用するに足りず、ただ信すべきものは仏説であり、浄土の教を説かれた浄土三部経はまさに仏説である。

浄土の教は大聖の自説であり、在世の時から濁悪の群萌を救い続けてきた。浄土教興起の時すでに濁悪の群萌の存在があるのであり、在世・正法であろうと、像末法滅の時代であろうと、濁悪でなかった時はない。親鸞にとつて、いつの時代も人間が濁悪でない時はないのである。

末法の世においては、弥陀の本願念仏によるしか得証の道はないのであるが、ただ末法の時だけかということそうではない。

正法の時機とおもへども 底下の凡愚となれる身は

清浄真実のこころなし 発菩提心いかげせん(前同・四七六頁)

自力聖道の菩提心 こころもことばもおよばれず

常没流転の凡愚は いかでか発起せしむべき(前同)

とあるように、「底下の凡夫」「常没流転の凡愚」にはたとえ正法の時機であっても菩提心を発することさえかなわないのである。さらに、

三恒河沙の諸仏の 出世のみもとにありしとき

大菩提心おこせども 自力かなはで流転せり(前同・四七七頁)

と『安樂集』上巻第一大門に引用される『涅槃経』の意によって、たとえ仏がこの世にまします時に菩提心をおこし

でも、凡夫は自力では仏になることができず、いままお迷いの世界を流転するばかりであると示される。その『涅槃經』の文は、今日悪世において教えを聞くことができるのは、むかし菩提心をおこして多くの仏に供養した善根があるからであると説いている。道綽はそれをうけて「経を聞きて信を生ずるものはみな不可思議の利益を獲るなり」（真聖全一・三八一頁）と結んでいる。

親鸞は『唯信鈔文意』に

おほよそ過去久遠に、三恒河沙の諸仏のよにいでたまひしみもとにして、自力の菩提心をおこしき。恒沙の善根を修せしによりて、いま願力にまうあふことをえたり。他力の三信心をえたらむむとは、ゆめゆめ余の善根をそしり、余の仏聖をいやしうすることなかれとなり。（浄真全二・七〇八頁）

と、「自力かなはで流転」してきた身が、末法濁世において本願力に遇い、他力の信心をうることによってはじめて、得脱の身となることを示しているのである。

末法の時機にとっては、本願他力念仏によるしか得証の道はないというのみならず、末法であるから不可得ということではなく、たとえ在世・正法の時機であっても、濁悪の群萌、底下の凡愚は、清浄真実の心なく、菩提心を発すことさえできないのであり、また仏まします世にあって、大菩提心を発したとしても、自力ではどうしようもなく流転を続けてきたのである。



### 三・行証かなはぬとき

しかるに正真の教意によつて古徳の伝説を披く。聖道・浄土の真仮を顕開して、邪偽異執の外教を教誡す。如来般涅槃の時代を勘決して正像末法の旨際を開示す。(前同・二二二頁)

ここに聖道と浄土の真仮を判じ、さらに真実に背く外教の邪偽を誡めていこうとする。今は末法の世であり、末法の世には末法の世の仏道がある。「行証かなはぬとき」(前同・四七〇頁)の仏道がなければならぬ。

末法という時代認識は、言うまでもなく法然が『選択集』の冒頭に「道綽禪師、聖道・浄土の二門を立てて、聖道を捨ててまさしく浄土に帰する文」(真聖全一・九二九頁)と標して、道綽の『安樂集』の聖浄二門判を引用しているように、大きな問題意識としてあったことは間違いない。

ここでも、その『安樂集』から四文引用して確認している。

ここをもつて玄中寺の綽和尚のいはく、「しかるに修道の身、相統して絶えずして、一万劫を経てはじめて不退の位を証す。当今の凡夫は現に信想輕毛と名づく、また仮名といへり、また不定聚と名づく、また外の凡夫と名づく。いまだ火宅を出でず。なにもつて知ることを得んと、『菩薩瓔珞経』によりて、つぶさに入道行位を弁ずるに、法爾なるがゆゑに難行道と名づく」と。(浄真全一・二二二頁)

第一の引用文には『菩薩瓔珞経』の説によつて、菩薩の修行階位を五十二段階で示された最初の修行段階である十信位から十住位に至るまで、一万劫という長時にわたる修行を絶えずなさねばならないというのである。これだけで

もいかに難行道であるか明らかである。まして、いまだ仏道修行の入口にも達していない十信位の外にある「外の凡夫」として、道綽自身も含めた当時の劣機である凡夫にとっては甚だ困難であることを述べている。ここで注意すべきは、この四文の引用配列は、『安樂集』そのものの配列とは異なっていることである。この第一文は以下に引用される三文とは趣が違っている。以下の三文は、仏世を去って遙遠なる時代であり、機根の劣悪なる人間であることを思うとき、まさに往生浄土の教えこそ時機にかなった証道であることを明らかにするのであるが、まず第一文において、聖道門そのものが持つ困難性、難行性を示すのである。親鸞は同じく「化身土文類」に聖道門について釈している。

この界のうちにして入聖得果するを聖道門と名づく、難行道といへり。……すなはちこれ自力、利他教化地、方便権門の道路なり。（前同・一九六～一九七頁）

現世で聖者の位に入って証果をうるのが聖道門であり、これは難行道といわれる。これはまったく修行者の能力、自力によるのである。自力による限り、この世で仏になることは困難である。釈尊が聖道門の法を説かれたのは、従果降因の菩薩が衆生を真実の教えに導くために仮に用いる方便にはかならない。ここでは、聖道門の難行性、困難性を超えるのは、自力の心を離れて他力によるしかないことを第一の引用文によって明示するのである。

またいはく、「教興の所由を明かして、時に約し機に被らしめて浄土に勸帰することあらば、もし機と教と時と乖けば、修しがたく入りがたし。『正法念経』には、（行者一心に道を求めん時、つねにまさに時と方便とを觀察すべし。もし時を得ざれば方便なし。これを名づけて失とす、利と名づけず。いかんとならば、湿る木を攢りてもつて火を求めんに、火得べからず、時にあらざるがゆゑに。もし乾れたる薪を折りてもつて水を覓めん、水得べからず、智なきがごときのゆゑに」と。『大集の月蔵経』にのたまはく、（仏滅度の後の第一の五百

年には、わがもろもろの弟子、慧を学ぶこと堅固なることを得ん。第二の五百年には定を学ぶこと堅固なることを得ん。第三の五百年には多聞・読誦を学ぶこと堅固なることを得ん。第四の五百年には塔寺を造立し、福を修し、懺悔すること堅固なることを得ん。第五の五百年には白法隠滞して多く諍訟あらん、微しき善法ありて堅固なることを得ん」と。今の時の衆生を計るに、すなはち仏、世を去りたまひて後の第四の五百年に当れり。まさしくこれ懺悔し、福を修し、仏の名号を称すべき時のものなり。一念阿弥陀仏を称するに、すなはちよく八十億劫の生死の罪を除却せん。一念すでにしかなり。いはんや常念に修するは、すなはちこれつねに懺悔する人なり」と。(前同・二二二頁)

第二の引用文では、浄土教によらなければならないのは、時代と人間と教えとが相応していないと、修行することは困難であり、さとりに入ることができないからであり、まさに浄土教興起の理由は時代と人間の資質を超えた救いをもたらされなければならなかったからであることを示す。さらには五個の五百年説を挙げて、道綽は現在には第四の五百年にあたりと示している。釈尊滅後の時代変遷を五百年に区切って見ていくのであり、最初の五百年は解脱堅固、第二の五百年は禪定堅固、第三の五百年は多聞・読誦堅固、第四の五百年は修福懺悔堅固、第五の五百年は鬪諍堅固である。

またいはく、「經の住滅を弁せば、いはく、釈迦牟尼仏一代、正法五百年、像法二千年、末法一万年には、衆生減じ尽き、諸經ごとごとく滅せん。如来、痛焼の衆生を悲哀して、特に此の經を留めて止住せんこと百年ならん」と。(前同)

第三の引用文では、經の住滅について述べるのであるが、正法五百年、像法千年、末法万年で、末法に入ると諸經

は滅尽し、『大無量寿経』だけが百年間留まると示す。道綽は正像末の時代区分を正法五百年、像法千年、末法万年としており、「化身土文類」で展開される聖道諸教に対する歴史認識において、これを承けていかれるのである。

またはいはく、『大集経』にのたまはく、（わが末法の時のなかの億々の衆生、行を起し道を修せんに、いまだ一人も得るものあらじ）と。当今は末法にしてこれ五濁悪世なり。ただ浄土の一門のみありて通入すべき路なり」と。（前同・二二三頁）

最後の引用文で、いわゆる聖浄二門判が出される。末法の時代において聖道門の修行によってさとりをうるものは一人もいない、今の時代は末法五濁悪世であり、浄土の一門のみが時機相応の仏道であることを明確に示している。

#### 四、無戒名字の比丘

道綽の『安楽集』から四文を引用して、聖道諸教の証しがたきことを明らかにし、末法五濁悪世においてはただ浄土の一門によるしか得脱の道はないことを端的に示した。

その上で「しかれば、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、おのが分を思量せよ」（前同）と、法然の他力本願念仏宗に弾圧を加える当時の朝廷（国家権力）、南都北嶺の旧仏教の体制を批判する。（3）

さらに、末代の旨際を明瞭にするために、正像末の三時の年代を勘決するのである。

三時の教を案ずれば、如来般涅槃の時代を勘ふるに、周の第五の主、穆王五十一年壬申に当れり。その壬申よ

りわが元仁元年 「元仁とは後堀河院、諱茂仁の聖代なり」 甲申に至るまで、二千一百八十三歳なり。また『賢劫経』・『仁王経』・『涅槃』等の説によるに、すでもつて末法に入りて六百八十三歳なり。<sup>(4)</sup> (前同)

ここでその起点としている「元仁元年甲申」は、西暦一二二四年で親鸞五十二歳にあたる。そして、この元仁元年は釈尊滅後二一八三年であり、末法に入って六八三年になることを明かしている。入末法の初年は釈尊滅後一五〇一年ということになり、『安樂集』の引文にある正法五百年、像法千年説に準拠して述べられている。

また、この起点である元仁元年については、嘉祿の法難が引き起こされるもとなったと考えられる念仏停止の奏文（『停止一向専修記』）が延暦寺より朝廷に出された年であることが指摘されている。<sup>(5)</sup> 嘉祿の法難は法然の専修念仏教団にとって最大の法難であった承元の法難にも増して、末法の世であることを痛感せしめる法難であった。延暦寺の衆徒によって法然の墓堂が破却され、京都における専修念仏者の指導者とみられていた隆寛・幸西・空阿が流罪に処せられるなど、念仏弾圧がエスカレートしたのである。貞応三年五月（十一月に改元されて元仁元年）に延暦寺より朝廷に上奏文が出されており、そこに示される時代認識は「周の莊王他の代を以て釈尊出世の時と為す。その代より以来、二千年を未だ満たず、像法の最中なり。末法というべからず。たとえ末法の中に入るといえども、尚これ証法の時なり」とあるように、元仁元年を像法の最中と主張している。これは明らかに、正法千年、像法千年の二千年説によって、像法の時代とし、たとえ末法に入っても証法の時であるというのである。

このような主張に対して「末法の旨際を知らず」と批判するのである。その批判の根拠として出されるのが、比叡山の開基である伝教大師最澄の末法史観である。最澄撰の『末法灯明記』<sup>(7)</sup>を引用して、今の世が末法であることを明らかにするのである。

しかるに法に三時あり、人また三品なり。化制の旨、時によりて興替す。毀讚の文、人に逐つて取捨す。それ三古の運、減衰同じからず。後五の機、慧悟また異なり。あに一途によつて済はんや、一理について整さんや。

ゆゑに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。（前同・二二三頁）

と、時代も人間の資質も異なる中で、一つの方法で救つたり、一つの道理でおさめることができるはずもなく、当然時代によつて違うのであることを述べ、「正像末の旨際を詳らかに」するのである。

初めに正像末を決するに、諸説を出すこと同じからず。しばらく一説を述べん。大乘基、『賢劫経』を引きいてはく、〈仏涅槃の後、正法五百年、像法一千年ならん。この千五百年の後、釈迦の法滅尽せん〉と。末法をいはず。

（前同・二二四頁）

と、窺基の説によりながら、正法と像法の千五百年の後には、戒律も禪定も智慧もなくなつてしまふことを明かし、さらに続いて『大集経』の五箇の五百年説を挙げている。

ゆゑに『大集経』の五十一にはく、〈わが滅度の後、初めの五百年には、もろもろの比丘等わが正法において解脱堅固ならん。「初めに聖果を得るを名づけて解脱とす。」次の五百年には、禪定堅固ならん。次の五百年には、多聞堅固ならん。次の五百年には、造寺堅固ならん。後の五百年には、鬪諍堅固ならん、白法隠没せん〉と云々。この意、初めの三分の五百年は、次いでのごとく戒・定・慧の三法、堅固に住することを得ん。すなはち上に引くところの正法五百年、像法一千の二時これなり。造寺以後は、ならびにこれ末法なり。ゆゑに基の『般若会の釈』にはく、〈正法五百年、像法一千年、この千五百年の後、正法滅尽せん〉と。ゆゑに知んぬ、以後はこれ末法に属す。（前同・二二五頁）

このように、初めの三箇の五百年は戒律・禪定・智慧の三法が保たれ、正法五百年、像法千年という二時の千五百年にあたる。この千五百年の後には正法が滅尽するとされ、末法の時代に他ならないのである。それでは、今はどの時代にあたるのか、それに対して二説を挙げてみる。

滅後の年代多説ありといへども、しばらく両説を挙ぐ。一つには法上師等、『周異』の説によりていはく、仏、第五の主、穆王滿五十三年壬申に当りて入滅したまふと。もしこの説によらば、その壬申よりわが延暦二十年辛巳に至るまで、一千七百五十歳なり。二つには費長房等、魯の『春秋』によらば、仏、周の第二十の主、匡王班四年壬子に当りて入滅したまふ。もしこの説によらば、その壬子よりわが延暦二十年辛巳に至るまで、一千四百十歳なり。ゆゑに今の時のごときは、これ像法最末の時なり。かの時の行事すでに末法に同ぜり。しかればすなはち、末法のなかにおいては、ただ言教のみありて行証なけん。もし戒法あらば破戒あるべし。すでに戒法なし、いづれの戒を破せんによりてか破戒あらんや。破戒なほなし。いかにいはんや持戒をや。ゆゑに『大集』にはく、(仏涅槃の後、無戒州に満たん)と云々。(前同)

このように、『周書異記』の説によれば、仏入滅は周の第五の主、穆王五十三年(前九四九)で、入滅後千七百五十年となり、すでに末法に入っていることになる。また『魯春秋』の説によれば、入滅は周の第二十の主匡王班の四年(前六〇九)であり、入滅後千四百十年ということになり、まだ末法に入っていないことになる。ここでは「今の時のごときは、これ像法最末の時なり」というように、後説を採っていることになる。しかし、像法最末の時であり、その僧尼のあり方はすでに末法と同じであるという認識である。末法の時代であれば、教のみが残っているだけで、行もなく、証はもろろんない。持戒・破戒はすでになく、無戒のものがあるだけであるというのである。

ただし、いま論ずるところの末法には、ただ名字の比丘のみあらん。この名字を世の真宝とせん。福田なからんや。たとひ末法のなかに持戒あらば、すでにこれ怪異なり、市に虎あらんがごとし。これたれか信ずべきや（前同・二二六頁）

とあり、末法の時代には無戒名字の比丘のみが存在しており、この無戒名字の比丘が世の中の真の宝であるとする。さらにもた、

この文のなかに八重の無価あり。いはゆる如来、縁覚・声聞および前三果、得定の凡夫、持戒・破戒・無戒名字、それ次いでのごとし、名づけて正像末の時の無価の宝とするなり。初めの四つは正法時、次の三つは像法時、後の一つは末法時なり。これによりてあきらかに知んぬ、破戒・無戒ことごとくこれ真宝なり（前同・二一六―二一七頁）

といい、末法の時代の無価の宝、最高の宝は無戒名字の比丘であることを述べている。

## 五・真の仏弟子ということ

親鸞は『教行証文類』『信文類』に「金剛の真心を獲得する」ものあり方を「真の仏弟子」として釈している。

真の仏弟子といふは、真の言は偽に對し仮に對するなり。弟子とは釈迦・諸仏の弟子なり、金剛心の行人なり。この信行によりてかならず大涅槃を超証すべきがゆゑに、真の仏弟子といふ。（前同・九八頁）

このように、「かならず大涅槃を超証すべき」ものを、真の仏弟子と示している。ここに末法の時代にありながら、



行証かなう教があるのである。『教行証文類』「後序」に「聖道の諸教は行証久しく廃れ、浄土の真宗は証道今盛りなり」(前同・二五三頁)と、聖道の諸教と浄土の真宗を対比して示しているが、「証道」こそが問題であったことがわかる。証道としての浄土真宗があり、大涅槃を超証するという確信があるのである。

この「真の仏弟子」という語は、善導の「散善義」深心釈に「唯信仏語」の深信を明かして、

仰ぎ願はくは、一切の行者等、一心にただ仏語を信じて生命を顧みず、決定して依行し、仏の捨てしめたまふをばすなはち捨て、仏の行ぜしめたまふをばすなはち行じ、仏の去らしめたまふ処をばすなはち去る。これを仏教に随順し、仏意に随順すと名づけ、これを仏願に随順すと名づく。(真聖全一・五三四頁)

というものによる。これを『愚禿鈔』には、「唯信仏語について、三遣・三随順・三是名あり」(浄真全二・二九七頁)として、他力の信心を明かすものとして各々分別して釈されている。本願を信じ念仏するものは、阿弥陀仏の本願に随順し、釈迦の教説に随順し、諸仏の教意に随順する者であるから、真の仏弟子といわれるのである。

末法の時代にありながら行証がかなうか、かなわないか、そこに「真の仏弟子」と「真」の語をもって表される大きな意味があると思われる。そのことは「真の言は偽に對し仮に對するなり」と述べ、その「偽」と「仮」について、「偽といふは、すなはち六十二見・九十五種の邪道これなり」(前同・一〇四頁)、「仮といふは、すなはちこれ聖道の諸機、浄土の定散の機なり」(前同)と具体的に示している。ここでは「真の仏弟子」に對して挙げられるものであるから、「偽の仏弟子」「仮の仏弟子」というような語も想起されうるものである。すなわち、阿弥陀仏の本願を疑惑し、釈迦の教説に背き、諸仏の教意に随順せざるものであり、行証かなわぬものということができよう。

次に弟子について、「弟子とは釈迦・諸仏の弟子なり、金剛心の行人なり」と示される。釈迦・諸仏とは、阿弥陀仏の本願を説いて眞実信心を發起せしめるものであり、『入出二門偈』に「釈迦・諸仏、これ眞実慈悲の父母なり。種々の善巧方便をもつて、われらが無上の眞実信心を發起せしめたまふ」（前同・三二〇頁）と述べられていることによつても、窺うことができる。

また、『一念多念文意』に『大経』のいわゆる出世本懐の文を釈して次のように示される。

しかれば、『大経』には、「如来所以 興出於世 欲拯群萌 惠以眞実之利」とのたまへり。この文のころは、「如来」と申すは諸仏を申すなり。「所以」はゆゑといふことばなり。「興出於世」といふは、仏の世に出でたまふと申すなり。「欲」はおほしめすと申すなり。「拯」はすくふといふ。「群萌」はよろづの衆生といふ。「惠」はめぐむと申す。「眞実之利」と申すは弥陀の誓願を申すなり。しかれば、諸仏の世々に出でたまふゆゑは、弥陀の願力を説きて、よろづの衆生を恵み拯はんと欲しめすを、本懐とせんとしたまふがゆゑに、眞実之利とは申すなり。しかれば、これを諸仏出世の直説と申すなり。（前同・六七三頁）

ここは釈尊みずからの出世本懐を示そうとされる所であるが、「如来」という語をもつて表出されたところに着目した親鸞は「如来と申すは諸仏を申すなり」と釈尊のみならず一切の諸仏の出世本懐の経であるとした。ここには釈尊を諸仏中の一であるとする独自の釈尊観がある。釈尊は諸仏称名の願（第十七願）成就の仏とするのである。さらに続けて、

おほよそ八万四千の法門は、みなこれ浄土の方便の善なり。これを要門といふ、これを仮門となづけたり。この要門・仮門といふは、すなはち『無量寿仏観経』一部に説きたまへる定善・散善、これなり。定善は十三観な

り、散善は三福九品の諸善なり。これみな浄土方便の要門なり、これを仮門ともいふ。この要門・仮門より、もろもろの衆生をすすめこしらへて、本願一乗円融無礙眞実功德大宝海にしへすすめ入れたまふがゆゑに、よるづの自力の善業をば方便の門と申すなり。(前同)

と、「眞実之利」である弥陀の誓願(第十八願)以外を自力方便の教え(要門・仮門)とし、その要門・仮門から「種々の善巧方便」をもつて「本願一乗円融無礙眞実功德大宝海」に帰入せしめるのである。

「金剛心の行人」については、『唯信鈔文意』に次のように示していることが参考になる。

選択不思議の本願、無上智慧の尊号をききて、一念も疑ふころなきを眞実信心といふなり。金剛心ともなづく。この信樂をうるときかならず撰取して捨てたまはざれば、すなはち正定聚の位に定まるなり。このゆゑに信心やぶれず、かたぶかず、みだれぬこと金剛のごとくなるがゆゑに、金剛の信心とは申すなり」(前同・六八九〜六九〇頁)

また、『末灯鈔』(二)には、

この信心の人を眞の仏弟子といへり。この人を正念に住する人とす。この人は、「阿弥陀仏」撰取して捨てたまはざれば、金剛心をえたる人と申すなり。(中略)この人は正定聚の位に定まれるなりとしるべし。しかば、弥勒仏とひとしき人とのたまへり。これは眞実信心をえたるゆゑに、かならず眞実の報土に往生するなりとしるべし。(前同・七八一頁)

と、それは他力の眞実信心を獲得した人であり、正定聚の位に定まれる人である。また弥勒仏と等しき人であり、必ず眞実の報土に往生すると示されるのである。金剛心の行人、正定聚の位に定まる信心の行者こそが、眞の仏弟子で

あり、釈迦諸仏の弟子である。末法の時代に生きる無戒名字の比丘が、正定聚の信心の行者であり、それこそ真の仏弟子であるとされ、さらに「弥勒仏とひとしき人」と讃えられるのである<sup>(8)</sup>。

## 六、便同弥勒ということ

さらに、王日休の『龍舒浄土文』の文を引用して、真仏弟子の獲る利益である正定聚が、通常の菩薩の階位では初地とみる初地不退説をさらに超えて、弥勒菩薩と同じ等覺位であるということを明らかにしようとされる。

王日休がいはいはく、「われ『無量寿経』を聞くに、（衆生、この仏名を聞きて信心歡喜せんこと乃至一念せんもの、かの国に生ぜんと願すれば、すなはち往生を得、不退転に住す」と。不退転は梵語にはこれを阿惟越致といふ。

『法華経』にはいはく、（弥勒菩薩の所得の報地なり」と。一念往生、便ち弥勒に同じ。仏語虚しからず、この『経』はまことに往生の徑術、脱苦の神方なり。みな信受すべし」と。（前同・一〇二―一〇三頁）

ここでは、本願成就文の意によりながら、不退転位を『法華経』「寿量品」（『大正蔵』九・四二頁）の「弥勒菩薩所得の報地」であると示されている。

『一念多念文意』には、『龍舒浄土文』の「一念往生」を「念仏衆生」と言い換えて積している。

また王日休のいはく、「念仏衆生便同弥勒」といへり。「念仏衆生」は、金剛の信心をえたる人なり。「便」はすなはちといふ、たよるといふ。信心の方便によりて、すなはち正定聚の位に住せしめたまふがゆゑにとなり。

「同」はおなじきなりといふ。念仏の人は無上涅槃にいたること、弥勒におなじきひとと申すなり。（浄真全二・

このように、弥勒菩薩も念仏衆生もともに、金剛心の行者であること、またともに等覚位にあり、次生では必ず無上涅槃にいたる一生補処の位にあることを「便同弥勒」また「次如弥勒」と示されるのである。

この眞実信樂は他力横超の金剛心なり。しかれば、念仏のひとをば『大經』(下)には「次如弥勒」と説きたまへり。弥勒は、豎の金剛心の菩薩なり。豎と申すはたまたと申すことばなり。これは聖道自力の難行道の人なり。横はよこさまにこえて、眞実報土の岸につくなり。「次如弥勒」と申すは、「次」はちかしといふ、つぎにといふ。をよこさまにこえて、眞実報土の岸につくなり。「次如弥勒」と申すは、「次」はちかしといふ、つぎにといふ。

ちかしといふは、弥勒は大涅槃にいたりたまふべきひとなり。このゆゑに「弥勒のごとし」とのたまへり。念仏信心の人も大涅槃にちかづくとなり。つぎにといふは、釈迦仏のつぎに、五十六億七千万歳をへて妙覚の位にいたりたまふべしとなり。「如」はごとしといふ。ごとしといふは、他力信樂のひとは、この世のうちにて不退の位にのぼりて、かならず大般涅槃のさとりをひらかんこと、弥勒のごとしとなり。(前同・六六四頁)

さらには同じ金剛心といつても「弥勒は、豎の金剛心の菩薩」であり、聖道自力難行道の人である。それに対し眞信心の人は本願力回向の「他力横超の金剛心」である。また『正像末和讃』には

五十六億七千万 弥勒菩薩はとしをへん

まことの信心うるひとは このたびさとりをひらくべし (前同・四八一頁)

と、より一層具体的に対比させながら、本願力により「まことの信心」うる人が弥勒菩薩をも超え、このたび涅槃のさとりをひらくことを示されるのである。それは「信文類」便同弥勒釈の御自釈に、「不可思議の本誓」に出遇いえた

感激を次のように述懐されることで明瞭である。

まことに知んぬ、弥勒大士は等覺の金剛心を窮むるがゆゑに、竜華三会の暁、まさに無上覺位を極むべし。念仏の衆生は横超の金剛心を窮むるがゆゑに、臨終一念の夕、大般涅槃を超証す。ゆゑに便同といふなり。しかのみならず金剛心を獲るものは、すなはち韋提と等しく、すなはち喜・悟・信の忍を獲得すべし。これすなはち往相回向の真心徹到するがゆゑに、不可思議の本誓によるがゆゑなり。（前同・一〇三頁）

「証書類」の結びには「大涅槃を証することは願力の回向によりてなり」とあるように、末法濁世の念仏衆生が「大般涅槃を超証する」のは、他力の金剛心、願力の回向によるほかないのである。

## 七. 愚禿悲嘆——真仏弟子釈結釈

『教行証書類』では「教書類」の標拳に「大無量寿經真実之教 浄土真宗」と掲げてあつたように、『大無量寿經』に説示される阿弥陀仏の本願力回向によって「一切善悪大小凡愚」<sup>(9)</sup>が救われる、真実の教たる浄土真宗が明かされる。この「浄土真宗」の語をもって教示されるのは、この標拳の文以外で二か所だけである。

一つは、「教書類」の本文冒頭に「つつしんで浄土真宗を案ずるに、二種の回向あり。一つには往相、二つには還相なり。往相の回向について真実の教行信証あり」（前同・九頁）と浄土真宗を本願力回向によって示す所であり、もう一つはこれまで論及してきた「化身土書類」の「浄土真宗は、在世・正法、像末・法滅、濁悪の群萌、齊しく悲引したまふをや」という文である。この二か所にしか用いられていないことを考えると、浄土真宗は本願力回向であり、

本願力による教・行・信・証であるからこそ、その結論として、時機をも超えた救いがもたらされるのであると、『教行証文類』全体を通して主張されているとすることができようであろう。

真仏弟子釈の結釈には、

まことに知んぬ、悲しきかな愚禿鸞、愛欲の広海に沈没し、名利の太山に迷惑して、定聚の数に入ることを喜ばず、真証の証に近づくことを快しまざることを、恥づべし傷むべしと。(前同・一〇五頁)

と述懐している。本願力回向によるからこそ、三時を超えて濁悪の群萌がひとしく救われるのであり、本願によって見出された存在こそが、「愛欲の広海に沈没し、名利の太山に迷惑して」いるわが身であり、「仏かねてしらしめして煩惱具足の凡夫と仰せられたる」(『歎異抄』九、前同・一〇五八頁)わが身にほかならないのである。そのような身を「たすけんとおぼしめしたちける本願」(前同、一〇七四頁)に遇いがたくして遇い得たからこそ、いま真の仏弟子として、撰取不捨のはたらきの中にあり、臨終一念の夕べに大涅槃を超証する身を生きているのである。そのような身でありながら、現実はどこまでも虚仮不実であり、真実心、清浄心なき身を悲嘆し、現にいま正定聚の位にあり、大涅槃を超証すべき身でありながら、そのことさえも喜ばない身を「悲しきかな」と深く恥じ嘆くのである。「信文類」では、この結釈の悲嘆の文に続いて、「難化の三機、難治の三病」(前同・一二四頁)という逆謗闡提の救いについて論じられる。

ここに親鸞の「真の仏弟子」の特色がある。必ず大涅槃を超証すべき身であるとともに、虚仮不実の「出離之縁あることなき」身であることを深信(機の深信)し続けるのである。

末法時の行証かなはぬときにおける仏弟子には、自力による「聖道の諸教は久しく廃れ」(前同・二五三頁)ている

のであり、他力による「浄土の真宗は証道いま盛りなり」（前同）と言わざるをえないのである。

註

- (1) 『浄土真宗聖典全書（二）宗祖篇上』二〇一一年三月、本願寺出版社、以下『浄真全二』と略す。
- (2) 『真宗聖教全書（二）三経七祖部』九九〇頁、以下『真聖全二』と略す。親鸞は『教行証文類』『行文類』に『選択本願念仏集』源空集に云くとして、冒頭の「標宗の文」と、結論ともいうべき「三選の文」をもって、『選択集』全体を示そうとする。（『浄真全二・四八頁』）
- (3) 宮崎圓遵「親鸞の立場と『教行信証』の撰述」二二二～七頁。（『宮崎圓遵著作集第一巻「親鸞の研究」（上）」所収）
- (4) 存覚『六要鈔』（真聖全二・四一〇頁）に指摘しているように、正しくは「周の第五の主、穆王五十二年壬申」、「甲申に至るまで、二千一百七十三歳なり」、「すでもって末法に入りて六百七十三歳なり」である。
- (5) 宮崎圓遵「前掲論文」二二三～七頁。普賢晃寿『中世真宗教学の展開』第一節「親鸞における王法と仏法」参照。
- (6) 『鎌倉遺文』五、三三三～四号。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」一〇頁。（『再生する終末思想』所収）
- (7) 『末法灯明記』については、最澄の真撰説、偽撰説が存するが、鎌倉期においては、最澄の真撰として受容されている。
- (8) このような語をもつて讃嘆されるについては、歴史的背景を無視することはできない。普賢晃寿「親鸞聖人と末法思想」『龍谷教学』三五号一〇一～一〇四頁。
- (9) 「行文類」偈前の釈に選択本願の行信の機として「その機はすなはち一切善悪大小凡愚なり」（『浄真全二・五九頁』）と示している。