

インド仏教の法滅思想 II ⁽¹⁾

——初期仏教資料をめぐる——

渡辺 章悟

序

本稿でいうところの法滅思想とは、正法滅尽 (saddharma-vipralopa) とも言われる仏教の中心思想の一つである。これは初期仏教経典から大乘経典に至るまで共通して説かれており、「ブッダの説かれた正しい教え自体も“無常”の例外でなく、その伝統はやがて滅してゆく」という悲観的な仏教史観とされるのである。この思想は一つの目的的な歴史的終局を想定し、終末という視点から世界あるいは歴史全体を一つの意味ある統一体とみなすヘブライズムの終末論 (eschatology) に対応するであろう。

ただし、終末論は終末という破局を新たなる創造という視点で捉えるため、逆にすべての存在を意義づける基準ともなっている。その意味で、終末 (エスカトン) は個人的、且つ、歴史的自覚を内在する思想なのである。

これに対し、法滅思想は終末論と同様の実存的な意義を持ちながらも、世界全体を対象にするものではなく、あくまで仏教の教えとその教団の存亡を問題にするものである。その意味では仏教の内側に閉ざされているとも言えよう。

また本稿で法滅思想といったのは、終末思想というと、どうしてもユダヤ・キリスト教を源泉とする人間の実存的・歴史的自覚を促す思想であるという暗黙の了解に縛られてしまうため、終末思想と同列には論じられず、仏教全体を貫く一つの批判的歴史観の存在を主張できなくなるからと考えたからである。

それでは法滅思想とは具体的にどのようなものかという点、「如来の滅後、500年たって、正しい教えが滅びつつあるとき」(如来滅後五百歳、正法欲滅時: *anāgate 'dhvani paścime kāle paścime samaye paścimāyāṃ pañcaśatyāṃ saddharma-vipralopa-kāle vartamāne*) とか、「ブッダが入滅してか

ら最後の 500 年代」(仏滅後、後五百歳)云々というように、ブッダの入滅した後に、ある期間を経過するとブッダの説かれた教えが滅することを述べるもので、このような法滅句といわれる定型的語句を含んだ文脈で示されるのを常とする。⁽³⁾

これは仏教という宗教伝統の中に形成された固有の教えが現に滅しつつあるという、危機感に基づいた批判的世界観であると言ってよい。もちろんここには神の介在はなく、歴史の統一的意味づけもなされていない。ただあるのは、そのような滅しつつある危機的世界の中で、「今」、そして「将来」にむけた個人と宗教共同体のあり方への実存的な問いである。いわばそれは、現にある世界への批判と、将来に向けての希望が一つになった世界観であり、否定的な面と肯定的な二つの面を有するアンビヴァレントな思想なのである。⁽⁴⁾その意義を本稿で解明したい。

次に、その危機感を実際に仏教が滅する時期についての考察を深め、衰退のタイムテーブルを造ることになる。そして仏滅後 500 年、700 年、1000 年、1500 年、2000 年、2500 年、5000 年、5104 年、10 万年といった具合に多くの説が形成される。そのほとんどは、社会から正しい教えが 3 つ、あるいは 5 つの段階を追って次第に衰え、教団は壊滅に向かうというものであり、東アジアに広まった末法思想もその一つである。⁽⁵⁾

ただし、本論文では、これら末法思想を含めた法滅観の多様性を検討するのではなく、このような法滅観がそもそも仏教の中でどのように形成されたのか、それは大乘仏教の成立とどのような関連があるのかいう、思想的な問題に絞って検討するつもりである。

まず最初に、本稿で末法思想を含めた法滅思想の成立、及び、初期仏教の滅法観を分析し、仏教の法滅思想の意味を明らかにしておく。

次いで、続稿で法滅思想を説くストックフレーズに視点を当て、大乘経典、とくに初期大乘の代表である般若経のそれを比較しつつ分析する。その変遷の中で、法滅観こそが大乘仏教の成立において大きな要因になった可能性があることを指摘するつもりである。

1 末法思想と法滅思想

周知のように末法思想とは、釈尊が入滅せられてから時代が下がるにし

たがって、その説かれた教えが次第に実行されなくなり、やがて仏教そのものが衰退するという歴史観にもとづいた仏教思想である。

この歴史観に依れば、仏陀の出現に始まる宗教的時代は正法・像法・末法の三時に分けられる。さらに詳しくいうと、「正法」とは、仏の教説(教)・それにもとづく実践(行)・その結果としての悟り(証)がすべてそなわっている宗教的に正しい時代、「像法」とは仏果としての悟り(証)はなくなったが、教と行とは存続しているという、いわば正法の模像の時代である。最後に教えのみが存続し、誰もこれを実践しない末世の時代、すなわち「末法」⁽⁶⁾がくるとされる。

さらに、教えが省みられず宗教的に混濁した時代を法滅、いわゆる「正法滅尽 (saddharma-vipralopa)」の時代とし、これを三時の最後の末法が終了した後、末法時には保たれていた教えさえも聞かれなくなる最悪の時代として、別に考えることもある。

この三時の時限については正法・像法が各五百年、正法五百年・像法千年、正法千年・像法五百年、正法・像法各千年などの諸説があるため、末法の始まりは、仏滅後 1000 年、1500 年、2000 年の三つの説に代表されることになる。

また、末法の時限についても、中国では一般に一万年とされ、日本でもだいたいこれを継承している⁽⁷⁾。ただし、上述のように末法については曖昧な点があり、これら三時の最後の時期のみをいい、それを過ぎた法滅の時期と別にする場合と、法滅の時期を別出しない場合の両方を指すことがある。このように末法、或いは法滅の時代措定にも、少なからず相違があることがわかる。

そもそも、このような直線的な時代措定の成立根拠はどこにあるのであろうか、いったいインド仏教に末法思想あるいは法滅思想は存在したのか、もし存在したとすれば、このような歴史観の意義はどのようなものだろうか。

2 インド仏教の法滅思想

前述した仏教史観によれば、世界は正法・像法・末法という三時期からなり、末法では如何なる修行をしても人は悟りを得ることはできない考え

られていた。しかしこのような思想は必ずしも通仏教的なものではない。

少なくともインド仏教においては、6世紀中頃に『大方等大集経』が成立するまで、正法・像法という言葉はあっても、それに続く末法という用法はなく、正法・像法・末法の三時からなる末法思想は見られなかった。⁽⁸⁾

インド仏教の法滅思想は仏教の破壊という歴史的事実を背景にして生まれたとされるが、そのソースになった事件として、ミヒラクラの破仏がある。それを概略しておく、6世紀前半の西北インドは、エフタル(フンHūna族)の王ミヒラクラ(Mihirakula)の侵攻によって壊滅的な打撃を受けた。特にカシュミールの有部はこのときに一時滅亡したのであり、彼の破仏が仏教經典に大きな影響を及ぼした。それが6世紀中頃に成立したとされる『大方等大集経』『日歳分、月歳分』、あるいは『蓮華面経』に色濃く反映している法滅の描写である。

例えば『大集経・月歳分』(「法滅尽品」第二十)には、仏が白智菩薩に対し、「我が滅度後、仏法まさに滅せんとする時、あらゆる出家者は慚恥有ること無く、功德の智を遠離し、懈怠にして精進せず、道を捨てて世の業を学ぶ。禁戒を持するを樂しまず、愚癡にして俗と交わり、多言にして、復た羞ずること無し」⁽⁹⁾云々と嘆き、続けて「辺夷の王等が来りて、仏の塔寺を毀破し、諸の衆僧を殺害し、仏僧の物を劫奪する」といい、さらに「釈迦の所集の法は、今日当に隱没し、色界の諸天子、一切の欲界の天、正法は隱没し已る。…今より世間に於いて更に仏法有ること無く、律儀・木叉戒の一切は悉く空無なり」⁽¹⁰⁾と説いて、その当時の破仏の有様が描かれる。

次に『蓮華面経』では、仏滅後の比丘が食肉妻帯して、金銀を蓄財し、生活のために医療・囲碁・双六(六博)・占い・呪術等によって自活し、破戒無慚にして教法を改竄する様子などが事細かに描写される。ついでカシュミール(罽賓国)の仏教について述べ、富蘭那外道の弟子蓮華面が、生まれ変わって寐吱曷羅俱邏(ミヒラクラ)となって仏鉢を破壊したため、仏法は再び衰えるが、仏鉢が北方に伝えられて仏教信仰が再興する、という具体性に富む表現となっている。⁽¹¹⁾これは仏が阿難に、未来世の破戒の比丘・比丘尼について予言するという形式をとってはいるが、『大集経』の記述と同様、現に起こった歴史的事実を背景にしたものと考えらるべきである。

これらの記述は、現実の仏教の衰退という危機意識に裏付けられていることが読み取れる。そこには当時の仏教僧の現実への激しい批判も見られ

るが、その記述の根底にあるのは仏教存続への危機感である。いわば、現実からみた将来に対する悲観とその転換への希望とが綯い交ぜになって描かれているものである。したがって、確かにこれらは法滅観を基盤にした経典ということではできよう。

しかし、これをもって直線的時代設定を有する三時の末法観が成立したとするには十分ではない。ここには正像末の観念はないし、法滅観の根拠にするにしても、これらの経典は仏滅後一千年ほど経過してから成立したもののだから、このような後代の資料をもって成立の根拠とすることにはそもそも無理がある。

3 Pāli 文献における正像二時説

(1) Pali 文献中の法滅観について

テラヴァーダの歴史観としては、仏滅後、5,000 年間に次第に仏法が衰えてゆく 1000×5 というタイムテーブルを持つ固有の法滅観が見られる。しかし、後述するように、それはブッダゴーサの以降の伝統であり、初期パーリ文献に見られる法滅思想とは言えない。

初期仏教資料としてのパーリ・ニカーヤの中には、正しい教えが滅することについて何度か述べられている。それに関する主な用例としては、以下のようなものがある。

- 1) 正法の衰退 (saddhamma-parihāna)
- 2) 正しい教えがとどまる (saddhammaṭṭhiti 正法久住)
- 3) 正法の消滅 (saddhammassa antaradhānaṃ, saddhammantaradhāna)
- 4) 正法の混乱と消滅 (saddhammassa sammosaṃ antaradhānaṃ)
- 5) 正法の存続と不失と不滅 (saddhammassa ṭhiti asammosaṃananta radhānaṃ)

a) 仏滅後の正法の存続と衰退

Āṅguttara Nikāya 相应部「小品」(Mahāvagga) 第三「念处相应」に含まれる「戒住品」第三には、上記の 1), 2), 3) の用例が見られる。この一節は仏弟子バッド (bhadda 跋陀羅) が正しい教えが長く保持される理由をアーナンダ (Ānanda 阿難) に質問し、アーナンダがこれに答えるという設

(120)

定である。即ち、

「友アーナンダよ、どのような直接的原因(因)と間接的原因(縁)によって、如来が完全に涅槃した後、正しい教えがとどまることがないのでしょうか (ko nu kho āvuso Ānanda hetu ko paccayo yena tathāgate parinibbute saddhammo na ciraṭṭhitiko hoti)。どのような直接的原因(因)と間接的原因(縁)によって、如来が完全に涅槃した後、正しい教えがとどまる (saddhammaṭṭhiti 正法久住) ののでしょうか。

〔中略〕 友アーナンダよ、どのような直接的原因(因)と間接的原因(縁)によって、正法の衰退 (saddhamma-parihāna) があるのでしょうか。また、友アーナンダよ、どのような直接的原因(因)と間接的原因(縁)によって、正法の衰退がないのでしょうか。』¹¹⁹

と問う。これに対して、アーナンダは「四念処」を実践することによって、如来が完全に涅槃した後も、正しい教えがとどまる、世尊が善戒 (kusalāni silāni) を説かれたのも、その四念処を実践するためであったと答えている。なお、これに続いて仏陀も一人のバラモンから同様の質問を受け、これと同じ答えを繰り返している。

以上のように、ここには特別な歴史意識は見られない。この教説は、如来が完全に涅槃した後も、果して正しい教えが残るのか、否か、という不安を表明しているのではないし、教えの衰退をどのようにしたら盛り返すことができるのかを説こうとしたものでもない。

仏滅後の正法は存続することもあるだろうし、衰退することもある。ここでもそれを認めつつ、正法を存続させるためには四念処を実践すべきだとするのである。つまり、正しい教えの存続は修行者自身の日々の実践にこそかかっていると弟子たちを訓導する。これこそが、この教説の趣意なのである。

確かにここでは「仏滅後」と「正法の存続」が並列して述べられているが、この文脈では、仏滅後の正しい教えが必ずや衰退するという固有の歴史観、法滅観があるわけではないのである。

b) 正法の消滅 1

次の引用は増支部の「非法品」と題された教説で、上記の用例 3) と 4)

と5)で掲げた正しい教えの消滅に関するものである。

この教えは世尊がサーヴァッティー (Sāvatti) のジェータ林 (Jetavana) におけるアナータピンディカ (Anāthapindika) の園で説かれたもので、まず、「放逸が正法の失壞と消滅 (pamādo saddhammassa sammosaṃ antaradhānaṃ) とを来す」と説かれ、さらに、「比丘であって法・律・如来の説法ならざるものを、法・律・如来の説法であると説く者」、逆に「比丘であって法・律・如来の説法を、法・律・如来の説法ならざるものと説く者」がいるが、「彼らの行いは無意味で、役に立たないものであり、彼らこそがこの正法を消滅させるものである」。そして逆に「不放逸が正法の存続と不失と不滅 (saddhammassa t̥hiti asammosaṃ anantaradhānaṃ) とを来す」とされる。そして放逸と不放逸と同じく、懈怠 (kosajja) と精進努力 (viriyārambha)、大欲と少欲等についても同様に述べる。¹⁴⁾

このように、本経では正法の失壞と消滅 (saddhammassa sammosaṃ antaradhānaṃ) の理由に放逸 (pamāda) 等の不善なる行いを見据えている。すでに上記 a) の引用で述べたのと同じく、この文脈も修行者の日々の実践を重視したもので、怠らずに仏教の教えに従うべきことを強調しているに過ぎない。

c) 正法の消滅 2

次に3)で引用した「正法の消滅」とは何かを述べる説が『ミリンダ王問経』(Milindapañha)¹⁵⁾の中に見られる。この経は紀元前2世紀頃にパンジャーブ地方を統治していたギリシャ人の王 Milinda (Menandros) とナーガセーナ長老 (Nāgasena Bhikkhu 那先比丘) との対論を伝えたものであるから、これも比較的初期に属する仏説と言ってよい。

本経には第4章で後述するように、ブッダが「[女性が出家したことによって] 正法が500年だけ存続することになってしまった」とし、同時に、「世に阿羅漢がいなくなることはない」と説かれたことは矛盾するのではないかという疑問、そして前者の「正法500年説」こそが、「正法の消滅すること」を説いたものではないのかを、ミリンダ王がナーガセーナ長老に尋ねる箇所がある。

それに対して長老は、ミリンダ王に、「前者は実践を説いたものであり、後者は正法の期限を説いたものである」。確かにブッダは期限を説いているのではあるが、「もし、諸々の仏子が正行 (sammāpatipatti)、戒徳 (silaguṇa)、

(122)

作務 (vatta) の実践、頭陀行に努めれば、すぐれた勝利者の教えは長くこの世にとどまり、聖者阿羅漢が絶えることがないでしょう」と述べる。

さらにその実践を強調して、「大王よ、師(ブッダ)の教えは実践を根本とし、実践を本質とするのです。実践が消滅しない限り、[教え] 存在するのです」という。

すると、ミリンダ王が尊者ナーガセーナに、「あなたが“正法の消滅 (saddhammantaradhāna)” というその“正法の消滅” とは何なのでしょう か」と尋ねる。

これに対して、尊者ナーガセーナは、達成の消滅 (adhigamantaradhāna)、実践の消滅 (paṭipattantaradhāna)、しるしの消滅 (liṅgantaradhāna) の三つの消滅 (antardhāna) がある。そして、これらの三つのうち、「正法の達成が消滅するときには、よく実践する者であっても、真理の理解 (dhammābhisamaya 法現観) はない。[正法の] 実践が消滅するときには、学処 (sikkhāpada) の制定は消滅し、正法のしるしのみが存することになる。正法のしるしが消滅するときには、伝承は断絶してしまうのである」と答えている。

また、「諸の仏子が、戒・定・慧の三学を常に修学し、作持戒 (cārita-sīla)、止時戒 (vāritta-sīla) を完全に身につければ、すぐれた勝利者の教えは、ますます長くにとどまり、この世に阿羅漢がなくなることはない」と断言する。

ここでも明らかなように、仏陀の教えは実践が根本であり、その実践によって正法が存続することが強調されているのであり、正法の衰退もその中に含まれる事項なのである。

以上のように、わずかな正法の消滅に関する用例ではあるが、これらを検討した限りでは、初期仏教文献の中には末法観といえるような明確な歴史意識は存在していなかったといえるだろう。

(2) Pāli 文献中の像法 (saddhamma-paṭirūpaka)

次に像法という表現について検討してみたい。この像法 (saddhamma-paṭirūpaka) とは、正法 (saddhamma, saddharma) に像似のもの (paṭirūpaka, pratirūpaka) という意味であり、ほんの僅かではあるが、パーリ相应部「因縁編第五迦葉相应」第 13 節「像法 (saddhamma-paṭirūpakam)」と名づけら

れた經典中に見いだすことができる。この経も上述の増支部經典と同じく、サーヴァッティーのジェータ林、アナータピンディカの園で説かれたという設定であるが、今度は仏陀と尊者マハーカッサパの対話となっている。即ち、

尊者マハーカッサパは世尊に次のことを申し上げた。「世尊よ、どのような直接的原因(因)、どのような間接的原因(縁)によって、以前には学処(sikkhāpada)は少なかったのに、より多くの比丘が完全知に定まっているのでしょうか。また世尊よ、どのような直接的原因(因)、どのような間接的原因(縁)によって、今は学処は多いのに、完全知に定まっている比丘はより少ないのでしょうか」と。

これに対し世尊は次のように答えている。

「カッサパよ。それは実に次のようなことなのである。衆生は衰えながら(sattesu hāyamānesu)、正法が滅しつつあるとき(saddhamme antaradhāyamāne)、より多くの学処があっても、少数の比丘たちしか完全知に定まらないのである。カッサパよ。像法が世に生ずることがない限り、正法の滅は起こらない(na tāva kassapa saddhammassa antaradhānaṃ hoti yāva na *saddhammapatīrūpakam* loke uppajjati //)。しかし、カッサパよ。像法が世に生ずるとき、正法の滅があるのです(yato ca kho kassapa *saddhammapratīrūpakam* loke uppajjati atha saddhammassa antaradhānaṃ hoti //)。

カッサパよ。例えば、贖金が世間に出まわることがない限り、お金の消滅は起こらない。しかしカッサパよ、贖金が世間に出現するとき、お金の消滅があるのです。

カッサパよ、それと同じように、像法が世に生ずることがない限り、正法の滅はないのです。しかし実にカッサパよ。像法が世に生ずるとき、正法の滅があるのです。

カッサパよ。地・水・火・風の四界が正法を滅せしめることはないのに、かれら愚者が現れるとき、この正法を消滅させるのです。カッサパよ。譬えば船が直ちに沈むように、カッサパよ、そのように正法の

滅があるわけではないのです。」

このように言って、以下に正法が混乱し、消滅する五つの理由として、比丘等の四衆が、1) 師 (satthar) ・ 2) 教え (dhamma) ・ 3) 教団 (saṅgha) ・ 4) 学処 (sakkhā) ・ 5) 禅定 (samādhi) の五つを尊重せず、従うことがないからであると述べ、また逆に、これらの五つを尊重し、それらに従えば、正法は確立し、混乱せず、消滅しないという。

この教説は、マハー・カッサパが、以前の正法が確立していた時期に較べ、その当時の教団の現状に不満を持っている様子は窺われるが、そのまま読み限り、「以前と今」と言っても仏陀が在世している期間内における前後の時間に過ぎない。確かに正法と像法の語が使われているが、この教説は、「仏滅後に正法が衰え、像法が出現することが確定している」という歴史観とはまったく別物である。正法と像法とは critical であって、かつ正法の衰えこそが影としての像法になるという字義通りの解釈でよい。正法の滅こそが、即ち像法となる。そこでは、修行者の生き方の中に正法や像法が現れるのである。この意味で正法の滅は、直ちに船が沈没して行くようなものではないと言う。

正法が確立しているとされる時代にあっても、なかには師や経説や僧団に従わず、持戒や禅定という修行を怠る輩があった。そのような愚者の行為に対して、それは像法を生むことになると警告しているのである。したがって、この教説は「正法と像法」とはいつでも、いわゆる仏前仏後の二時の歴史観というわけでもない。

以上のようにこれら初期パーリ仏典において、末法という考え方はないと言えよう。確かに何か所かで、正法の滅という考え方や、「正法に似たもの」、すなわち「像法」という表現も見いだすことはできた。

しかし、その用法の特徴として、正法の滅や像法は単独では説かれず、「正法の滅」によって「像法が世に現れる」というのが常に同時に説かれる。そしてそれは修行者に<「正法」か「像法」か>、<「正法の持続」か「正法の滅」か>と、生き方の選択を迫るものなのである。

このように像法の出現とは、あくまで仏教の修行者たちの日々の実践を高揚するために説かれたものであり、それは正法との相対的な関係を述べるに過ぎないのだから、末法と重ね合わせて考えるべきものではない。こ

ここでいう正法の滅とは像法の出現ではあっても、固有の歴史観を意味してはいないのである。

4 法滅観とタイムテーブル

(1) 正法五百年の説について

次に、法滅句の要素としての正法 500 年について検討しておきたい。正法の存続について言及するもののうち、最も古い説とされるのが、「律蔵」『小品』(*Vinaya, Cullavagga* X, 1, 6) の正法 500 年説である。

アーナンダよ、もし女性が、如来が説かれた教えと律によって在家の生活を捨てて、出家しなかったなら、アーナンダよ、梵行は久しくとどまり、正しい教えは千年続くであろう。アーナンダよ、[しかし]今や女性が、如来が説かれた教えと律によって在家の生活を捨てて、出家したのために、アーナンダよ、梵行は久しくとどまらないであろう。アーナンダよ、正しい教えはただ 500 年間のみ続くであろう。¹¹⁷⁾

以上の用例は、仏陀の叔母で養母でもあったマハーパジャーパティー・ゴータミー (*Mahāpajāpatī Gotamī*) が出家を許されたときに、それを願ひ出たアーナンダに向かってブッダが説かれた教えということになっている。これに続いて「家に女性が多く男性が少ないときは盗賊が夜に侵入しやすい。そのように、如来の教えと戒律によって女性が出家するならば、この梵行は久しくとどまらない。このように女性の出家によって、正法千年の期間が今や五百年のみになってしまった」と嘆き、「水田に発生する白黴病」、「サトウキビのさび病」という譬喩をもって、女性の出家者が男性の教団に加わることを心配している。この逸話を山田竜城が末法思想の 500 年という年代の由来と見なし、第一類のソース (b) としたのである。¹¹⁸⁾

しかし、厳密にはこれは後述するように、「仏滅後、正しい教えが滅しつづつあるとき」云々という大乘經典等に頻出する法滅句とは無関係である。これまで研究者が注目していたのも、その 500 年という正法の期限についてである。確かにその伝承は強固ではあるが、他の引用に較べ、内容上教

理的な関連性を欠き、非常に唐突である。

いずれにせよ、女性の出家が教団の存続を 500 年早めたとする伝承は、他にも *Āṅguttara Nikāya* (IV, 278) や、*Milindapañha* (IV, i, 55-61) を始め、テーラヴァーダの文献に多く見られるが、すでに前章で検討した、正法の存続が実践との関わりで述べられる法滅の文脈とは全く異なる。

(2) 初期注釈文献の法滅思想

次に、もう一つのパーリ文献でかなり明確に跡づけられる時代区分を示す説に「正法衰退、5,000 年説」がある。五つの 500 年 (2,500 年) というサイクルで正法が衰退する説は『大集經』¹⁹⁾ のような大乘經典に見られるが、5,000 年周期のタイムテーブルをもつ法滅観は 5 世紀の注釈家ブッダゴース (Buddhaghosa) の *Āṅguttaranikāya* の注釈書 *Manorathapūraṇī* や、*Vinaya* の注釈 *Samantapāsādikā*²⁰⁾ に特徴的なものと見られる。

Manorathapūraṇī によれば、第一期の仏滅後 1,000 年までに、仏弟子は次第に悟りを達成すること (adhigama) ができなくなってしまう。第二期の 1,000 年までに禪定と持戒という実践の方法 (paṭipatti) がついに消滅する。第三期の 1,000 年までに三蔵が失われ、それを学習すること (pariyatti) が消滅する。第四期の 1,000 年までに僧の印 (nimitta) が消失する。僧はすでに僧衣をまとわず、世俗の生活に入る。第五期の 1,000 年にはブッダの遺骨 (dhātu) が燃え上がり、あらゆる教えの痕跡は消滅するという。このような 5,000 年サイクルの歴史観は *Mahāvamsa* (III, 38), *Sumaṅgalavīlāsini* (I, 25), *Atthasālinī* (27) といった重要な歴史書や注釈書にも見られるように、その後のテーラヴァーダ仏教の規範になったのである。

(3) 法滅の描写

法滅の具体的な記述を持つものは、以下の『雑阿含經』の記述を置いて他にはないだろう。この話は「カウーシャーンビー Kauśāmbī の予言」として夙に知られていた。今これを『雑阿含』から要約すると、「仏滅後一千年の時期に、四人の悪王がインドに現れて、仏教は迫害を受けた。しかし、コーサーンビーの王大軍の子である難当が、これらの外敵を駆逐して、仏教の繁栄に力を尽くした。しかし、それもつかの間、教団の指導者失師迦

(Śiṣyaka) という三蔵受持者と、須羅他 (Sūrata) という阿羅訶 (arahān) とが、波羅提木叉 (Prātimokṣa) の受持の問題に端を發して、争いを起こし、教団は二つに分裂し、ついに仏教は破滅する²¹⁾』ということになる。

本經の用例は山田龍成が第一類のソース (c) 「社会の変動が仏教教団に影響し聖典が時代を反映する例」とするもので、正法の滅尽を語る最初のものであるという。また、佐々木教悟もこの經典を取り上げて、そこに出てくる四悪王 (釈迦・耶槃那・鉢羅婆・兜沙羅) の記録について、釈迦王をスキタイ (Śaka=Scythai) と想定する他、それぞれをバクトリアのギリシヤ人、パルチヤ人、トカラ人の北西インド侵攻といった歴史的事実を反映したものとして分析している。²²⁾

この分析そのものは妥当なものであるが、問題は、両者共にこの法滅を描く記事が末法思想を生む根拠になったと考える点にある。確かにこの記事は仏典の中で法滅というイメージを強固にしたであろうが、段階的に教法が衰退してゆく末法観の歴史的展開という意味での根拠になったということではできない。

実際、この記録は既に赤沼智善が推定したように、²⁴⁾ もともと2世紀頃に成立したとされる『婆沙論』に端を發し、『阿育王伝』、『雑阿含』、『迦旃延比丘經』、『迦丁比丘經』、『大集經』第56「月藏分・法滅尽品」へと伝承されたとすれば、初期仏教における法滅観を論ずる際の資料としては、適当ではない。

このようなイメージが実際の歴史を反映していたとしても、われわれは法滅観の成立と展開については別の経路を考察したほうがよいであろう。その一つが初期大乘經典の成立との関連からみた展開である。(未完)

【注解】

- (1) 本稿は「インド仏教の法滅思想 I — 『金剛般若』の法滅句をめぐる一」『東洋学研究』37, 2000. 3, pp. 79-102 の続編である。
- (2) 終末を措定すると、世界は歴史化する。終末から世界を考察することは、歴史としての世界の姿を發見し、その運命を探求することである (大木英夫『終末論的考察』中央公論社, 1970, pp. 217-218)。その他、大木英夫『終末論』(精選復刻紀伊国屋新書, 紀伊国屋書店, 1994; R・ブルトマン著, 中川秀恭訳『歴史と終末論』(岩波現代叢書), 岩波書店, 1959 を参照。
- (3) 注1の拙稿 p. 79 参照。

- (4) 大木英夫『終末論』、紀伊国屋書店、1994、pp. 236-239。
- (5) 中国仏教で末法観を初めに宣説したのは中国天台宗第二祖である南岳慧思(515-577)の「南嶽思大禪師立誓願文」(大正46、No. 1933)と言われる。慧思は般若経や法華経などの大乘經典の講説に努め、かつ阿弥陀と弥勒の信仰を持っていた。彼が末法思想を宣説した背景としては、個人的な素養と時代背景がある。個人的な下地としては、彼が学んだ大乘經典に見られる仏教の興亡に関する時代解釈と、それらの経中に見られる他方仏としての阿弥陀や将来仏としての弥勒についての観念がある。加えて、その信仰を裏付けるように起こった、北周の武帝による廃仏(周武の法難574年)があり、これを契機として仏教が衰退しつつあるという目前の現実があった。

この苦難の時代を末法と考え、その思いを「立誓願文」に吐露したのである。これに拠れば、慧思は正法500年、像法1000年説に依って、彼自身が末法期の82年目に生まれたと述べ(同上、787上)、末法の時代であるがゆえに金字で般若経を書写し、弥勒の世に伝えんと誓っている。

このように、彼の末法観は、經典の中にある法滅についての記述と、阿弥陀仏や弥勒仏といった他方仏・将来仏についての関連を強く意識して形成されている。しかし、それは彼の經典からの読み込みに他ならない。

一方、周武の法難という廃仏の嵐のまっただ中であつた時代背景を考えると、彼が經典中の正法滅尽に関する記述に深刻な危機感を感じ、時代に対処しうる実践的な信仰の確立を自らに課していったことは明らかである。

しかし、そのことは彼が単に覆すことのできない世俗の現実に対して目をそむけ、その世界を疎んじ、現実から逃避していったと切り捨てるのは妥当ではない。彼の末法観は時代の反映であることはもちろんだが、云何にこの揺らぎつつある仏教信仰を取り戻し、確固としたものにすることができるかという信仰の問題であり、現実から突きつけられた難問に対する、彼自身の宗教上の解答であつた。

彼はその解答を經典に探し、そこに末法の預言を見出した。いわばそこで末法という時代認識を確認したのである。そこから始めて、その現実と異なつた世界、すなわち阿弥陀の仏国土である極楽世界や、弥勒が兜率天から降下して説法する遙かな未来の世界、すなわち、別の時間や方角にある世界に救いを求め、そのために現在の自分の信仰を鍛え直すというあり方を見いだしたと言えよう。これは必ずしも消極的な態度とばかりはいえないだろう。

宗教の救済論はすべてある意味では現実の否定から始まる。およそ宗教思想は現実の世界を構成する倫理や法を越えた超絶的な宗教世界を描き、これを追いつくべきことを示す。そのために独自の救済へのカリキュラムを提示する一方、乗り越えるべき現実の世界は宗教上の理想世界に連なる世界であり、それ以外にわれわれは理想の世界に至る共通の場を持ってはいない。そ

ここにこそ、すべての可能性は開かれてあると言えよう。

末法の宗教という慧思の宣言は、当にこのような積極的な意志表示といつてよい。このような意味でわれわれは、末法思想に関する慧思の功績を再評価する必要があるだろう。

次に、日本仏教ではすでに奈良時代から上述の慧思の『立誓願文』に基づいて、正法 500 年、像法 1000 年説が知られていたが、平安時代には吉蔵 (549-623) の『法華玄論』(大正 34, No. 1720) に基づいて、正・像・法、各 1000 年説が広まり、武士の抬頭と貴族社会の没落、災害や戦乱の多発といった天候異変、戦乱といった社会不安の要素が現実となるに及んで、末法思想は急速に広まっていった。特に最澄作と伝えられる『末法燈明記』(『真宗全書』第 58 卷) の後世に与えた影響は大きい。本書によれば、「その時代は像法の末期であり、末法に近い時代だから、仏法は本来のように行われず、持戒の実践は都市の中に虎がいるように希なことである」とし、破戒・無戒の僧も世の中の宝とされる場合もあると批判している。

本書は偽撰の疑いがあるにもかかわらず、鎌倉時代の祖師たち、特に法然・親鸞・栄西・日蓮らが最澄の書として権威づけに引用し、自らの末法観の根拠にしている。この意味でもはなはだ重要な文献といえる。

- (6) 窺基 (632-682) 『大乘法苑義林章』(大正 46, No. 1861, 344 中) によれば、「仏滅度の後、法に三時あり、謂わく正像末なり、教行証の三を具するを名づけて正法と為す。ただ教行あるを名づけて像法と為し、教のみありて余なきを名づけて末法と為す」とある。
- (7) 吉蔵 (549-623) の『法華玄論』10, 「正像義」(大正 34, No. 1720, 450 上) などによれば、末法一万年とされ、さらにその後、教えも完全に滅びる「法滅」をむかえるという。
- (8) 山田龍城「末法思想について—大集経の成立問題—」『印度学仏教学研究』4-2, 1956, p. 57; 佐々木教悟「法滅思想について」『日仏年報』21, 1956, pp. 15-29 参照。なお、正法・像法・末法の語は『大乘同性經』卷下 (大正 16, 651 下 13) に、「如来は兜率天より顕現して下り、乃至“一切の正法、一切の像法、一切の末法を住持す”」とある。この経は楞伽王毘毘沙那を主人公とする經典で、説法処が大魔羅耶山頂とあることから、羅婆那 (rāvāna) が登場し、説法処を大海畔魔羅耶山頂とする中期大乘經典である『楞伽經』との深い関係が窺われる。また、真身・報身・応身の三身説が説かれことから、本経も中期大乘經典の一つと確認できる。
- (9) 大正 Vol. 13, No. 397, 377 上 25-29。
- (10) 同, 377 下 15-16。
- (11) 同, 378 下 20-25。
- (12) 大正 Vol. 12, No. 386, 1072 中-1075 下。
- (13) PTS *Samyutta-nikāya* V, pp. 172-174, 「南伝大藏経」第 16 卷上, 相応

(130)

- 部 5, pp. 400-403; 漢訳『雜阿含經』(大正 2, p. 175 中-下)。
- (14) PTS *Aṅguttara-nikāya* I, pp. 17-19: 「南伝大藏經」第 17 卷『増支部』1, pp. 25。
- (15) PTS *Milindapañha* p. 133.
- (16) PTS *Samyutta-nikāya* II, p. 223-224, 「南伝大藏經」第 13 卷, 相应部 2, pp. 326-329: 『雜阿經』32 卷(大正 2, 226 下 6-7)。Cf. 『別訳雜阿含』(大正 2, 419 中-下「如来の正法滅せんと欲するの時, 相似の像法生ずること有り, 相似の像法, 世間に出て已りて, 正法則ち滅す」。
- (17) PTS *Vinaya, Cūḷa Vagga* X. 1, Vol. 2, p. 253: 「南伝大藏經」第 4 卷, p. 382。この用例は他の律藏『毘尼母』(大正 24, 818 下); 『四分律』(大正 22, 923 下); 『五分律』(大正 22, 186 上) に共通に見られるものであるが, その他にも『増支部』AN IV, p. 277 Gotamī Mahāpajapatī (「南伝大藏經」第 21 卷, p. 201); 『中阿含』第 28 卷瞿曇弥經(大正 1, 605 上-607) にも見いだされる。
- (18) 山田龍城「末法思想について」『印度学仏教学研究』4-2, 1956, pp. 58-60。
- (19) 『大方等大集經』第五十五によれば, 「我が滅後五百年の中に於いて, 諸の比丘等は猶, 我が法に於いて解説堅固ならん, 次の五百年には我の正法, 禪定三昧に, 住するを得ること堅固ならん。次(後)の五百年には読誦多聞にして, 住する得ること堅固ならん。次の五百年には我が法の中に於いて, 多く塔寺を造り, 住する得ること堅固ならん。次の五百年には我が法の中に於いて言頌を闡諍し, 白法隱没損減すること堅固ならん」(大正 13, No. 397, 363 上 29-中 5) といい, 次第に衰退していく五つの五百年代の様子が語られている。Cf. *Mahāvīyutpatti* no.5229 というものである。
- (20) Jan Nattier, *Once Upon a Future Time—Studies in Buddhist Prophecy of Decline*, Asian Humanities Press, Berkeley: California, 1991, pp. 56-58。
- (21) 『雜阿含』第 25 卷, 大正 2, 177-180。
- (22) 山田龍城「末法思想について」『印度学仏教学研究』4-2, 1956。
- (23) 佐々木教悟『法滅思想について』『日仏年報』21, 1956, pp. 15-29, esp., pp. 24ff。
- (24) 赤沼智善「五濁と法滅の思想に就いて」『仏教教理の研究』, p. 559。
- (25) 大正 27, No. 1545, 918 上 18-中 21。『大毘婆沙論』をソースとするカウシャンプーの予言については Jan Nattier (*op. cit.*, 145-207) を参照されたい。