末法思想に関する試論

――「末法為正」（日蓮）の意味を考える――

町田是正

平安朝後期から鎌倉時代の末期にかけて打続く戦乱・国家的動乱・社会的混乱・続発する天災地異等は、当時の人々をして憂愁・苦悶・焦燥・恐怖の世界へと追い込み、そこに有為転変の世相を反映した「末法思想」を形成していった。このとき、同じく鎌倉時代に生を受けられた日蓮聖人は法華経の色読者としての自覚から「此経者如来現在猶多怨嫉況滅度後」（法師品等々）の文証に基き末法濁悪世こそ釈尊出世の本懐・法華経宣布の時なりとされ、「正像末三時之中以末法始為正中正」（観心本尊抄）との所謂「末法為正」の聖意を宣揚されたことは、日本思想史上でも稀有のことに属するのではないか。白法隠没して末法的な厭世主義の世界に沈潜することなく、かえって、解放的に積極的に能動的に末法の克服に立ち向かわれた精神的態度の中には、単に日蓮宗学の問題にとどまることなく、そこには弁証法的に止揚された思想を把えることが可能のように思える。この小論では、日蓮宗学の研究成果を導入しつゝ「末法為正」の意味を角度を変えて考えてみたい。

イデオロギーとは歴史的社会的に制約された考方（観念的意識形態）だと云われる。いまこの直訳的な語義を日本

思想史上にあてはめてみたとき、日本人の思想形成のうえでエポック・メーキングをつくった歴史的現実と云えば、第二次世界大戦による敗北と、平安朝末期以降の約二百年にわたる有為転変の世相を指摘することができる。前者の場合、余りにも無惨な敗戦・神州不滅帝国日本の崩壊という心理的衝撃・日本民族の誇りを剝奪された懊悩と焦燥この歴史的現実こそ日本人のイデオロギー形成のうえでエポックであったことは否定のない事実である。後者の場合は、平安朝後期の貴族支配体制の動揺期まで遡り、荘園制の成熟に伴う社会経済的混乱・比叡山と園城寺との醜争・保元平治の動乱・平家の栄華と衰亡・源氏の勃興と骨肉の葛藤・承久の乱と三上皇遠流という歴史的転変・更には連年に亘る天災地変など、この歴史的現実を反映して人々に危機感を呼び覚まし、所謂「末法思想」を形成するに至ったのである。

〜◇〜

周知の如く末法思想は平安貴族の後退的な社会観・歴史観を理論的に表明したものである。また末法時代には王法仏法ともに衰滅するとの正像末三時説が現実の事実となって認識されたとき、迫真的思想となって中世人の心を揺振ったのである。然しながら、中世の人々は末法の危機を意識したとき、敗北感のみを抱いていたわけではなく、仏教者を中心とした識者はその打開策を探索していた。即ち末法濁悪を意識することによって、消極的・逃避的手段ではあるが厭離穢土・欣求浄土の思想を生み出し、この濁悪圧世的現実を避けて西方世界へ浄土を建設しようとする側面と、他方では末法思想と対決し、その克服をもって使命となし、この現実世界こそ浄土建設の場であるとの積極的側面を示したことである。前者は源信・法然・親鸞に連がる浄土系の立場であり、後者は日蓮聖人の立場であることは論をまたない。

こうした意味で、末法思想は悲感的一面のみを示すのではなく、そこから危機の打開を目指して雄々しく生き抜こうとする実践的な思想を生み出すに至ったことは重要なことである。

〜◇〜

日本仏教を顧りみるとき、平安仏教・鎌倉仏教共に末法思想を基盤として樹立されている。末法思想をいかに克服するかを共通の課題として誕生したのが、日本仏教であったと云えよう。若しそこで、日本仏教から末法思想を棄て去ったならば、日本仏教の成立基盤は崩壊するであろう。このことは現代の仏教各教団にも相い通ずる致命的な問題を含んでいる。旧来、それら既成教団内部にあっては、この問題を一つの恥部的な扱方をなし、真正面から検討を試みることはなかった。勿論、正像末三時説が仏教本来のものではなく、仏教衰滅の憂いを体系化したものであるから、末法思想を棄て去ったとしても仏教の根本義には変化は生まれない。従って、若し科学的で合理的な近代歴史観を仏教の中に導入しても、支障を生じないとすれば、末法思想を棄てるのに何の躊躇もしないであろう。然しながら、既成教団が末法思想を土台とする限り問題はいつまでも残されるのである。

〜◇〜

末法思想を一つの歴史観として後の近代史観と比較した場合、その論理的構造・理論的体系の未熟性と幼稚さを指摘することは容易である。末法観が宿命的・後退的な転落思想であるのに対して、近代歴史観の殆どは（シュペングラー「西洋の没落」。トインビーの文明循環史観は例外としても）発展的・進歩的思想を含んでいる。この後退的と発展的との対照は人生観の形成のうえに重要な関係をもつのである。末法観が人生の暗黒面・危機的な厭世観を強調するのに対して、近代史観は前進的で開放的である。従って、末法観に対する人生観・理論的転換が行われないかぎ

り、重苦しき末法観の重圧から脱却することは出来ないのである。

キリスト教がダーウインの進化論に対して禁圧的な態度を示したのも、神の摂理・宿命論に対する進化論との矛盾解決途上における両者の剋斗を語る興味ある話題である。ところが日本仏教史上に於て、末法思想と近代史観との対立斗争の時代はなかった。と云うよりは斗争の機会が生まれなかったのである。近代史観が移入されたのは明治以降であって、時あたかも廃仏毀釈の禁圧時代にあった為に、日本仏教界に在っては、歴史観（末法観）などの問題に没頭する余裕さえなかったのである。然しながら、現存の仏教が平安・鎌倉時代に末法思想の克服を共通の課題として樹立されているかぎり、我々はその土台となった末法思想のもつ意味を黙視することは出来ないのである。

〜◇〜

末法思想はよくキリスト教の終末論と類比されるが、純然たる歴史理論の立場から見れば、正像末三時説（五五百年説）は一方的な下降衰退の過程を示すのみで、そこには終末の時点について明確な観念はない。従って、何にかの目標に向って歴史が発展進行すると云う観念もそこからは成立し得ない。歴史的時間を超越した歴史は存在しないのであるから、この観点で考えるならば末法観は歴史観とは云えないのである。

近代歴史観、就中、唯物史観の立場は歴史発展の究極目標を共産社会の実現におき、歴史発展の様相を唯物弁証法の図式で把握しようとしている。そこには共産社会達成という究極的意味についての歴史的自覚を生み出している。即ち、歴史の目標についての観念は、延いては歴史の究極的意味についての自覚に結びついている。こうした意味で末法思想の中には、歴史的自覚を生み出す要素が稀薄であったと云えよう。

キリスト教的歴史観、例えばアウグステイヌスの神国論に展開する二元論的神学史観にしても、この世界は神の摂

理に支配されて天上国家（教会国家）が実現するという、歴史の究極目標を設定している。そこには神の摂理・神の内在する絶対力を歴史発展のうえに適用することによって、歴史の背後にひそむ神の計画的な観念を生み出し、歴史を左右する法則性を見出している。つまり、歴史発展の究極目標に関する自覚がもたらされているのである。

これに対して末法思想には「末法」それ自体の終極点は示されていない。そこには衰退・混乱・濁悪・頽廃・恐怖と云った圧世的観念が強く押し出されており、歴史の究極目標に関する意識や自覚は表明されてはいない。此処に末法思想のもつ末法の意味を如何に把え、いかに克服の道を発見するかが、当時の人々の叡知をかけての課題となったのである。例えば、中山忠親の「水鏡」や慈円の「愚管抄」などは、末法観に基く史論を展開してはいるが、共に悲感的な憂愁の世界に沈んでいる。末法思想それ自体の克服については探究されてはいない。この時、当時の人々に対して警鐘を大きく鳴らしたのが鎌倉新仏教の勃興である。鎌倉仏教のすべては、末法思想の自覚に出発し――末法克服の態度に積極的・消極的の別はあるとしても――その克服をもって共通の課題となし、そこから普遍的原理を探究せんとしたのである。

～◇～

末法思想が必然的下降線を辿る運命的な社会観・仏教史観である限り、そこには人間の意志の働く余地はない。歴史を形成すべき人間の存在が無視されているのである。果してこれをもって歴史観と見做し得るであろうか。ここに末法観そのものに対する見方と思惟のコペルニクス的転回が行われなければならない。こうした意味で、人間的自覚に基いた「末法為正」の精神的態度を示された日蓮聖人の立場は、大きな示唆を提供しているのである。因にその一文を引用しておこう。

正像末三時之中以末法始為正中正。問曰其証如何。答曰法師品云而此経者如来現在猶多怨嫉況滅度後。宝塔品云令法久住乃至所来化当知此意等。勧持・安楽等可見之。迹門如是。以本門論之一向以末法初為正機。（観心本尊抄・昭定遺一巻七一四頁）

自安楽行勧持・提婆・宝塔・法師逆次読之以滅後衆生為本。在世衆生傍也。以滅後論之正法一千年像法一千年傍也。以末法為正。末法中以日蓮為正也。問曰其証拠如何。答曰況滅度後文是也。疑曰日蓮為正文如何。答曰有諸無智人悪口罵詈等及加刀杖者等云云。（法華取要抄・昭定遺一巻八一三頁）

日蓮聖人在世の時代が、当に白法隠没・闘諍堅固世相であったことは周知の事実である。この時代を一仏教者として力強く生き抜かんとするのには、確固たる歴史観がなければならい。然らばその社会観・歴史観を支えた精神（信念）は何か。それこそ法華経絶対観に裏付された宗教的信念であったのである。

因に本尊抄の文を徴すのに「以己前明鏡推知仏意仏出世非為霊山八年諸人也。為正像末人也。又非為正像二千年人。末法始為如予者也」（昭定遺一巻七一九頁）とあって、法華経の行者としての自覚が明確にされているが、この立場から「此時地涌千界出現本門釈尊為脇士、一閻浮提第一本尊可立此国」（本尊抄・前掲七二〇頁）と或は「我日本国は一閻浮提の内、月氏漢土にもすぐれ、八萬の国にも超たる国ぞかし」（神国王御書・前掲八八二頁）と申されて、法華経絶対観に基く仏国土の建設と、全世界人類が尊崇すべき本尊が我が日本国に確立され、末法濁悪の闇を照し、正に立正安国の宗教実現こそ使命であるとの確信にみたされていることは否定のない所である。

日蓮聖人の場合は、浄土宗法然上人の如く、末法濁悪のこの国土、この歴史的現実を逃避して弥陀の本願に托して

西方浄土に理想を実現しようとする、消極的な末法の克服ではない。当にこの歴史的現実の中に浄土を実現しようとするのである。この歴史的現実こそ浄土建設の場であるとされ、積極的・能動的に末法の克服に立ち向ったのである。当に「末法為正」と云う歴史的自覚の発現は、自主的・能動的な人間観の表明であって、こうした歴史的に自覚された人間の表明は、日本思想史上でも日蓮聖人を先駆とするのではなかろうか。

〜◇〜

人間は歴史の意味を発見・考える場合に、人間は歴史の外に立つことは出来ない。人間は歴史の内部に立っていなければならない。この意味で、浄土宗が末法克服の方途を西方浄土に欣求したことは、歴史的現実を超えた世界のことであり、十劫の世界に救済されると説いたことは、歴史的時間を超越した次元の異なる世界のことである。超時間的なものを幾多かさねても、歴史的時間は生まれてはこない。純然たる歴史理論の立場からすれば、そこには歴史観はないのである。勿論、親鸞上人の悪人正機説には、末法時に付与されていたマイナスの面をプラス面へと価値の転換を行った歴史的意義をもつのであるが、親鸞の場合、悪人の自覚があくまでも個人的であるのに対して、日蓮聖人の「末法為正」の自覚は社会的意味を含んでいるのである。この「時」（末法時）と人間的自覚を内包する「末法為正」の精神的内容には、現代にも通じる実践的課題を示しているのである。

人間は常に或る特定の歴史世界の中に生れ、そこで形成され、かつ同時に自ら歴史を作ってゆく。ここに歴史的世界（末法）と歴史的存在としての人間（日蓮）との連関が生まれてくるのである。歴史的世界は様々な方法で人間の探究の対象となるが、この歴史をつくり、歴史を探究する人間の存在こそ、歴史的世界の主体である。歴史の核心・歴史の主体は人間である。この意味で、有為転変たる歴史的現実の中に在って、法華経絶対観の信念に支えられ「末

法為正」の歴史観を持たれた日蓮聖人こそ、歴史的人間の存在であったと云わねばならない。

（未完）

（昭和四十二年十月十二日東京大学史学会々員）

追記　この小論は中国法制史を専攻とする筆者が、日蓮教学には素人たるを辞せず、自己の日蓮聖人鑽仰の一端を披瀝したものである。そこには直接に聖人の教学・聖人に対する信仰には立ち入ってはいない。また論理的にも無理な箇処と表現の稚拙が指摘されるであろう。読者の御教示を得て今後の研究に資したい。

この小論作製に当って、本文中には論文の性格もあって参考文献等の註記は避けたが、一括してここに記しておく。

1 辻善之助「日本仏教史」第二巻中世篇之一・昭和三十五年岩波書店。
2 望月歓厚「日蓮教学の研究」・昭和三十三年・平楽寺書店。
3 歴史学研究会編「日本史年表」・昭和四十一年・岩波書店。
4 R・K・ブルトマン「歴史と終末論」（岩波現代叢書）・一九五九年。
5 戸頃重基「日蓮の思想と鎌倉仏教」・昭和四十年・富山房。
6 昭和定本・日蓮聖人遺文第一巻。
7 松浪信三郎「実存主義」（岩波新書）・一九六三年。
8 尾藤正英「日本における歴史意識の発展」（岩波講座日本歴史二十二別巻一所収）一九六三年。
9 増谷文雄「仏教と歴史観」（雑誌「仏教」（第二巻第三号）昭和十一年。
10 家永三郎「日蓮の宗教の成立に関する一考察」（「中世仏教思想史研究」所収）昭和二十二年。
11 国史大系第六巻扶桑略記
12 N・H・K教育テレビ「末法と神国」（昭和四十二年八月二十九日午後八時放送）
13 執行海秀「日蓮聖人とその思想」（法華新書）平楽寺書店・昭和三十六年。