

平安時代中期の災害と末法思想

吉村 稔子

一

末法思想は仏滅から法滅にいたる仏教の終末思想である^①。日本では、遅くとも奈良時代には経論上の知識として知られていたと考えられるが、平安時代中期にいたって天台浄土教とともに広く受容された。小稿では、末法思想および末法思想と浄土教との関係について私見を述べ、平安時代中期における災害が末法思想の受容へ与えた影響について若干の考察を試みたい。

二

末法思想は、初めインドにおいて正法と像法との二時説としてあらわれた。初期仏教経典である『雑阿含経』第三十二

には「如来の正法滅せんと欲するの時、相似の像法生ずる有り、相似の像法世間に出で已りて正法すなわち滅す」(『大正藏』二・二二六c)とみえる。如来の正法は、地・水・火・風界が壊すのではなく、悪衆が世に生まれ出、相似の法が熾然になることにより没するといわれる。像法の像は、似る、象(かたど)るという意味である。だが同経第二十五には「千歳を過ぎて後、我が教法滅する時、當に非法の世間に出ずる有るべし、十善悉く壊るる」(『大正藏』二・一七七c)とみえ、相似の像法とは、似て非なる法という意味であろう。その時、地上には暴風や日照り、飢饉などが起こるといわれる。とはいえ、『中阿含経』第二十八には「正法は當に千年住すべし、今五百歳を失う、余五百年有り」(『大正藏』一・六〇七b)とみえ、現世ははまだ正法にあると認識されていた。なお正法、像法の年限については経論によって相違があり、それぞれ千年説と五百年説とがあった。

六世紀前半、北西インドにおけるエフタル民族の侵入にもなう仏教弾圧を背景に成立したとされる『大方等大集経』月藏分第十二分布閻浮提品第十七には、仏法の興廢を五箇の五百年に区分した五堅固説（解脱堅固・禪定堅固・多聞堅固・塔寺堅固・鬪諍堅固）がみえる（『大正蔵』一三・三二六三三b）。また、法滅尽品第二十には正法五百年・像法千年説がみえ、法滅ののちの世相について詳説されている（『大正蔵』一三・三七九c）。同経に末法の語はみえないが、五五百年の二千五百年を正法五百年・像法千年に分配しても千年が余ることから、正・像・末の三時説の典拠となったと考えられている。

さて、インドの二時説は中国において三時説として理論化された。仏滅年代については、釈迦仏の生年を老子のそれより遡らせる意図もあり、南北朝時代に穆王の五十二年すなわち紀元前九四八年とする説が定説となった³⁾。唐の懷感（生歿年不詳）の撰とされる『釈浄土群疑論』第三には、『大悲経』に依るとして正法千年・像法千年・末法万年説が挙げられている（『大正蔵』四七・四八c）。だが、そうした説は現行の『大悲経』にはみえず、異本の存したもののか、他の経論を指すものかは詳らかでない。三時説について、基（六三二〜六八二）撰『大乘法苑義林章』第六には「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

名づけて正法と爲し、但だ教行有るを名づけて像法と爲し、教のみ有りて余なきを名づけて末法と爲す」（『大正蔵』四五・三四四b）と説明されている。すなわち仏滅ののち、教法・修行・証果という三要素が一つずつ失われ、法滅にいたるという理論が形成された。

インドでは、正法は悪衆の説く像法に漸次取ってかわられることよって滅びると考えられていた。像法の内容はわかりにくい、それが「非法を法と言ひ、法を非法と言ふ」（『大正蔵』二・二二六c）ならば、正法の滅した時が実質的な法滅と考えられる。仏教教団が分裂した時代に、仏法といえども正しく護持する大衆がいなくなればいつか滅びると予見されたのは当然であろう。他方中国では、正法が像法に取ってかわられるという危機意識が共有されなかった。そのため仏法は、正・像・末の一定の年限を経るにつれ、漸次に証果、修行が失われることにより滅びると考えられた。厳密にいえば仏法そのものは不滅だが、大衆の能力（機根）が劣化することにより理解されなくなるのである。中国では仏滅年代が今日の学説よりも遙かに古く想定され、そのため正法の年限はすでに過ぎたと認識されたことが、その後の時へ関心を向けさせたのであろう。

中国において末法が意識されたのは隋・唐時代であった。北齊の天統二年（五六六）に『大方等大集經』月藏分が那連提耶舎により訳出されたが、三武一宗の法難のうち北周の武帝の廃仏（五七四、五七七年）を経て、仏法滅尽が現実におこり得ることとして受けとめられたのである。信行（五四〇～五九四）や道綽（五六二～六四五）は、月藏分に予見されていた五濁悪世が現出しているのは、もはや末法が到来しているからであると考えた。そして末法の世に相應の教法として、信行の三階教は一切仏への帰依を、道綽の浄土教は阿弥陀一仏への帰依を主張した。三階教は隋の開皇二十年（六〇〇）から四度の勅禁を蒙ったため、末法相應の教法として定着したのは浄土教であった。

ところで、阿弥陀浄土信仰を説く經典は、紀元前後の数百年におよぶ西北インドにおける外来民族との戦乱を背景に成立したと考えられており、⁽⁴⁾月藏分に通じる危機意識や終末観をすでに内包していた。漢訳の浄土經典には、インドには相当する概念のなかったであろう末法の語はみえないが、現世は五濁の悪世であると認識されている。相次いで訳出された浄土經典と仏法滅尽を説く經典とに同様の世相が説かれてい

たため、五濁悪世と末法とは同じ時代のようにみなされたのであろう。

道綽は『安樂集』のなかで、月藏分を踏まえつつ、五堅固説の第四の五百年の世に生まれた衆生には、阿弥陀仏の慈悲によって浄土往生するほかはないと説いた（『大正藏』四七・四b）。信行の三階教は末法を外的な社会悪ととらえ、戒律の実践によってそれを克服しようとしたが、⁽⁵⁾道綽の浄土教は末法を内的な劣機をもたらず避けがたい時代悪ととらえ、劣機の衆生が劣機のまま救済される易行道へ向かった。信行と道綽とはともに末法到来という認識をもちながら末法相應の教法については対極的な主張をしたように、末法相應という論理は、任意の教法と結びつけることの可能な、いささか恣意的な論理であったといえる。⁽⁶⁾道綽によって末法相應の教法とされた浄土教は、善導（六一三～六八一）によって大成されることになる。

四

隋・唐時代における末法思想の興隆を反映して、日本では、遅くとも奈良時代には末法思想が知られていたと考えられる。『日本書紀』が仏教公伝を記した欽明天皇十三年（五五二）十月は、仏滅を紀元前九四八年、正法五百年・像法千年説に

たつ末法到来年にあたる。百済の聖明王が「私の『我が法は東流す』と記すところを果たすなり」と語ったという記事は、『大般若波羅蜜多經』初分難聞功德品第三十九之六「甚深なる般若波羅蜜多、我が滅度已後時後分後五百歳、東北方に於いて當に広く流布すべし」(『大正藏』六・五三九b)を踏まえたものであることが指摘されている。『日本書紀』の編纂者は、末法到来の年に東北方にある日本に仏教が伝わり広く流布した事実を記すことによって、法滅の不安を克服しようとしたのである。⁷⁾

末法思想は暫く一部の学僧の関心事にとどまっていたが、平安時代中期にいたり貴族社会に広く知られるようになった。正法千年・像法千年説にたつ末法到来年は永承七年(一〇五二)にあたるが、藤原資房の『春記』永承七年八月二十八日条には、長谷寺の焼亡にふれて「末法の最年にこのことあり、恐るべし」とみえる。

ところで末法到来に先立つ寛和元年(九八五)、天台宗の源信(九四二〜一〇一七)が『往生要集』を著し、この書は「天下に流布したといわれる『扶桑略記』永観三年四月)。その序文には、濁世末代の頑魯者には浄土往生を願うことが重要であると説かれており(『大正藏』八四・三三三a)、末法の時に生まれた劣悪な機根の衆生に相応しいという末法相応の論理が認められる。これは末法と浄土教とを結びつけた、道

緯系の浄土教家の論理を学んだものと考えられる。

天台宗は、もともと常行三昧の修行法のなかに阿弥陀浄土信仰を擁していたといわれるが、入唐した円仁(七九四〜八六四)によってもたらされた常行三昧と源信の説いた浄土教との連続性を強調することは疑わしい。別稿で論じたように、比叡山で天台浄土教が興隆した平安時代中期には、中国の天台山でも知礼(九六〇〜一〇二八)によって天台浄土教が大成されたといわれている。また五代の顕徳二年(九五五)に三武一宗の法難のうち後周世宗の廃仏が行なわれ、仏教弾圧を背景に末法意識が高まっていたことは、源信が『靈山院式』(一〇〇七年)のなかで宋僧行迪の説として寛仁元年(一〇一七)より末法に入ると記していることから窺うことができる。当時、日中の天台宗は円珍の帰国(八五八年)以来一世紀ぶりの交流を深めていたことが知られており、天曆七年(九五三)から天徳元年(九五七)にかけて日延が五代呉越国の天台山への往還を果たし、長保五年(一〇〇三)には寂照が北宋の天台山へ赴いている。この時期における末法思想や天台浄土教の興隆は、日本国内の現象として捉えるよりも、中国の天台宗で盛んになりつつあった末法思想と結びついた浄土教が日本の天台宗により積極的に受容されたものとして捉えるべきではないだろうか。

五

インドや中国のように現実の仏教弾圧を経験しなかった日本において、末法という時代がどのように認識されたかについてはいまだ考察の余地がある。最後に、平安時代中期における災害を末法思想の受容と関連づけた歴史叙述について考えてみたい。

『雑阿含経』に正法は地・水・火・風界が壊すのではないとあるように、インドでは法滅は悪業によって引きおこされると予見されていた。また中国でも、教・行・証は大衆の劣化によって失われると考えられていた。法滅が人為的に引きおこされることならば、人為的に防ぐことが可能であろう。仏法滅尽の危機意識は、正法の護持を勧め、不善業を戒めるように作用したと推測される。日本で奈良時代に、仏法を流布させることにより法滅を克服しようとしたことは、然るべき対処であったといえる。

浄土經典の説く五濁とは、見濁（誤った見解をもつ）、煩惱濁（煩惱が盛んになる）、衆生濁（見濁・煩惱濁の結果、苦しみが多くなる）、命濁（寿命が短くなる）、劫濁（四濁のおこる時代の汚れ）の五つの厄災をいい、やはり大衆の悪業によって生じるものである。だがそれは未来世に生じるもの

ではなく、現世に生じているものであった。浄土教はもとより悪因悪果という業報思想によって救済されない、罪業を負った衆生をも救済しようとする教えであったからである。

源信に帰依した鎮守府將軍平維茂は平将門の乱を平定した平貞盛の甥であった（『後拾遺往生伝』卷中）。十世紀前半におきた人災である平将門・藤原純友の乱は弓箭を家業とする武士の家系の成立する契機となったと考えられており、初期の浄土教信者に武士の含まれていたことは興味深い。のちに保元・平治の乱から源平の争乱を経て、浄土教系の新宗派が勃興したことを想起すれば、罪業意識の兆しとともに、浄土教の求められる時代が到来しつつあったといえよう。

他方、『雑阿含経』に法滅の時、暴風、日照り、飢饉などの災害が起ると説かれているように、仏教には仏法を信仰する国が護られるという護国思想があった。日本で仏教が王権によって保護されたのは、鎮護国家の効験が期待されたためでもあった。そうしてみると、例えば十世紀後半におきた天災、康保三年（九六六）に平安京で桂川が決壊して洪水となり、天延四年（九七六）に大地震がおこり、正暦五年（九九四）から翌年にかけて麻疹が流行したことなどが、仏法の衰退にともなう世相として受けとめられる素地は存していたと推測される。とはいえ、中国では末法と自然災害とが関連づけられることはなかった。儒教では天は優れた人物を天子

に任命し、天子の行為に感応して祥瑞と災異をくだすとされたため、災害は天譴てんぜんと考えられたからである。¹⁾

ところで『往生要集』巻上では、人道は不浄、苦、無常の三相によって説明されている(『大正蔵』八四・三七c)。無常は仏教の伝統的な現実認識であり、日本でも早く『万葉集』に詠嘆の無常観にたつ詠歌がみられるという。だが『往生要集』が現世を無常と説いたことが、浄土教の布教にともない、無常という現実認識を浸透させる役割を果たしたと考えられている。法滅や浄土教の基底に存していた罪業観は、三時説の末法と結びつくことによって避け難いもののように捉えられ、末法に生まれあわせた劣悪な機根の衆生という自己認識を容易にした。さらに無常は、劣機という内的な省察と向かいあうことなしに、末法を詠嘆的にとらえることを可能にした。そのことが、のちに末法(現世の無常)が自然災害を通して認識される端緒を開いたと推測される。

六

インドや中国とは異なり、日本では平安時代中期に仏教弾圧や戦乱を経ることなく末法思想や浄土教が興隆した。そのことはかえって、それを日本国内の現象として理解することを困難にしている。末法という時代認識は、中国の三時説を

かりながらも仏法滅尽の危機意識によってではなく、末法相應の教法としての浄土教の布教にともない、浄土教を受容した社会階層に広く浸透したと考えられる。さらに日本では、末法は無常と重ねあわされることにより罪業意識を離れて情緒的に捉えられたが、それは極めて日本的な現象であったといわなければならない。

註

(1) 末法思想に関する基本文献に、数江教一『日本の末法思想——日本中世思想史研究』(弘文堂、一九六一年)がある。

(2) 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』四卷二号(通巻八号)、一九五六(三月)三六三〜三六四頁。

(3) 藤堂恭俊「曇鸞——浄土教を開花せしめた人と思想」『浄土仏教の思想四 曇鸞 道綽』(講談社、一九九五年)五九〜六〇頁。

(4) 梶山雄一「般舟三昧経——阿弥陀仏信仰と空の思想」『浄土仏教の思想二 観無量寿経 般舟三昧経』(講談社、一九九二年)二二七〜二二九頁。

(5) 鎌田茂雄『中国仏教史六 隋唐の仏教(下)』(東京

大学出版会、一九九九年）六三三頁。

(6) 佐藤弘夫は日本における末法相應の論理について「時機相應という名目で特定の信仰を宣揚していくための論理的な要請によって、末法悪世の厭うべき現実が強調されるという構造をとっていた」と述べているが（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」、歴史学研究会編『歴史学の現在五 再生する終末思想』青木書店、二〇〇〇年、二二頁）、中国における当初から、それは必然的な帰結をもたない論理であったといえよう。

(7) 田村円澄「末法思想の形成」『日本仏教思想史研究 浄土教篇』（平楽寺書店、一九五九年）三〇五頁。

(8) 筆者は浄土教美術の観点から、美術に中国影響の認められるとき、その思想に影響の認められていないことに疑問を呈した（吉村稔子「三千院蔵阿弥陀聖衆來迎図考」『美術史』二六一、二〇〇六年十月、一五九頁）。仁寿元年（八五一）、円仁によって建立された常行堂の本尊は、円仁請来の金剛智の金剛界八十一尊曼荼羅にもとづく孔雀座の宝冠阿弥陀を中心とした五尊像であり、空海請来の同じ金剛界八十一尊曼荼羅にもとづく獅子座の宝冠大日を中心とした五仏像をまつた東寺講堂の立体曼荼羅を意識して造立された密教像であったと考えられる。他方、天喜元年（一〇五三）に建立された平等院鳳

凰堂本尊の阿弥陀は顕教像であり、五代の天福七年（九四二）に呉越国第三代王銭佐によって建立された慈雲嶺資賢寺の第三龕阿弥陀七尊像との親近性が認められることから、その祖形は五代・北宋の造像にあったと推測される。鳳凰堂建築もまた、呉越の地で建立されていた十六観堂や九品観堂といった浄土観堂と共通する性格が認められることから、同時代の中国の浄土教美術が伝播していたと考えられる（吉村稔子「平安時代中期の天台浄土教とその美術」『アジア遊学』一三二、二〇一〇年四月、五三頁）。

(9) 平安時代中期において、自然災害が現世を末法と認識させる要因となったという歴史叙述は、石母田正『中世的世界の形成』（伊藤書店、一九四六年）や、井上光貞『日本浄土教成立史の研究』（山川出版社、一九五六）等を通してよく知られている。近年でも臈谷寿『日本の歴史六王朝と貴族』（集英社、一九九一年）が末法の到来を災害・飢饉から叙述していること等が挙げられる。しかしながら、同時代にそうした認識を示した言説があるかは十分に検証されていないように思われる。

(10) 川尻秋生『戦争の日本史四 平将門の乱』（吉川弘文館、二〇〇七年）一九七～一九九頁。

(11) 若尾政希「天変地異の思想」『図書』七五八、二〇一二年四月）一六～一七頁。