

研究発表Ⅱ 終末論と末法観 — 仏教はキリスト教から何を学べるか —

発表者 高田 信良

本発表は、『キリスト教は仏教から何を学べるか』（南山宗
教文化研究所編、一九九九年）における議論を参考としつつ、
「仏教はキリスト教から何を学べるか」を考えようとするも
のである。

一、「仏教徒としての私」の確認について

私（高田）にとって、仏教とは、浄土仏教・浄土真宗（法
然門下の親鸞に連なる流れ）である。私は歴史的な真宗世界の
中で、『いつのまにか』生じた関心に従っているだけである
が、「仏教徒としての私」（仏教徒としてのアイデンティティ）
の探求は常に課題である。

二、私の出会っている「キリスト教」とは、どのようなもの
か

私が出会ってきたものは、(a)（西洋）哲学者が語るキリス
ト教であり、（キリスト教）神学者が語るキリスト教である。

さらに、また、(b)「宗教の神学」という議論の中で、キリス
ト教徒が『新たな仕方』自己確認しようとしているキリス
ト教でもある。

それは、(c)「ヨーロッパ文化におけるキリスト教」、(d)
「西欧の宗教としてのキリスト教」であり、他方、(e)「宗教
としてのキリスト教」でもある。それは、歴史において展開
されてきているキリスト教の一面面にすぎないかもしれない
が、私にとっては、刺激となっているものである。そのよう
なキリスト教を通して、私は、何を学んでいるのだろうか。

三、「仏教はキリスト教から何を学ぶことが出来るか」

キリスト教信仰（の1つ）としての終末論的信仰理解、
「キリスト教における終末論」（イエスの言行に特別なメッセージ
を聞き取るところに終末論的な信仰理解がなされているという事態）
に出会うところにおいて、「仏教における末法思想」（浄土門
の仏教、特に、親鸞の「教・行・信・証」理解としての「信心」）

に対する《新たな》パースペクティヴが開かれるのではないだろうか。そこに、《仏教がキリスト教に学ぶことが出来るもの》があるのではないだろうか。

四、このような「キリスト教」あるいは「イスラエルの宗教における神（語りかけてくる神、選び、袖のことは、メッセージ）の文脈において、私は、《イエスの言行に特別なメッセージを聞き取る》ところに終末論的な信仰理解がなされているという事態》を「キリスト教」として理解しているが、このような理解の妥当性については、「わかりません」。特にそのような「ナザレのイエス」を「救い主キリスト」と位置づけることに関して、ユダヤ教徒やイスラム教徒の信仰告白との異同が少なからず気になる点であるが、そのことについては、「わかりません」。

ただ、このような理解に《出会った》ところで、従来、私が見てきた（触れてきた）《仏教—浄土真宗、浄土仏教》における理解とは《異なった仕方》で、あるいは、《新たな仕方》で、浄土仏教の《本来性》への問いが私の内に芽生えてきた。つまり、浄土仏教は「末法観」を存在理由としているのではない。特に、親鸞の「教・行・信・証」理解に関する「教行証」が「教行信証」と表現（理解）されるのは、「末法」における《行証かなはぬ》在り方が目撃されているからに他ならない（のではないだろうか）。

ところで、歴史的な真宗世界における「信心」（の自己理解としての真宗教学）は、そのような表現（理解）ではない。むしろ、主として、「二種深信」（機の深信・法の深信——機と法——）を中心に展開（理解）されている。そのような理解に対して特に異論を唱えるという観点から立論するのではないが、そのような理解とは別に、《新たに》《二十世紀の状況》において、「当今は末法なり」という透見が学術的に展開されねばならないであろう。「時と機と法」において「教行（信）証」が語られるべきであろう。このような趣旨で浮かび上がってくる「終末論と末法観」という関心が本発表のテーマである。

（以下、発表時に配布された原稿です）

終末論と末法観——仏教はキリスト教から何を学べるか——
Ⅰ 「キリスト教における終末論」と「仏教における末法思想」

一、類似性を巡って 二、差異性を巡って

Ⅱ 仏教はキリスト教から何を学べるか——「出会い」における浄土仏教（真宗）・末法観への一考察——

Ⅲ 「別添論文」「教行証」と「教行信証」と「正像末」

Ⅳ 「キリスト教における終末論」と「仏教における末法思想

想

キリスト教と仏教には、相互に、ある種の対応性を看取し得るような教理構造が見いだされる。例えば、三一論的な神観念と仏身論（法身・報身・応身等）、終末論と末法思想等は、多くの人が想起するものであろう。しかしながら、いずれも、それぞれの文脈が異なり、内実としては、それほど、すっきりとした対応関係が見いだされるわけではない。

ここで、『キリスト教における終末論』と「仏教における末法思想」と表現しているのは、両者を対比的に論じようとする意図からではない。ただ、「キリスト教における終末論」を巡る議論に触発されて、「仏教における末法思想」とりわけ、親鸞思想における末法観の重要性と、（親鸞以後の）真宗世界における教理的関心の特徴（「機と法」に対する関心が主であり、「時と機と法」という関心が、あまり、論じられない）について愚考しようとするものである。

一、類似性を巡って

両者の類似性もしくは親近性は、歴史的な文脈で「信・信仰」が語られること、つまり、そこにおける宗教的文脈が、時代の本質への洞察と不可分・一体的な仕方 で存在していることである。例えば、次の言葉を見れば、そのことは直ちに 見て取れるであろう。（以下、引用は、『聖書 新共同訳』と『浄土真宗聖典』註釈版、いずれも CD-ROM 版）

「時は満ち、神の国は近づいた。悔い改めて福音を信じなさい」と言われた。（マルコ伝 1:15）
「わたしが来たのは律法や預言者を廃止するためだ、と思っ てはならない。廃止するためではなく、完成するためである」（マタイ伝 5:17）

「ひそかにおもんみれば、聖道の諸教は行証久しく廃れ、浄土の真宗は証道いま盛んなり」（親鸞『教行信証』後序 四七一頁）

* 釈迦如来かくれましたして 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

『正像木和讃』第二首 六〇〇頁

* 像末五濁の世となりて 釈迦の遺教かくれしむ
弥陀の悲願ひろまりて 念仏往生さかりなり

（同第十八首）

これら二つの文の直接的な対比は無意味だろうが、「いま・ここ、「人間、凡夫」私のいる時において、何かが、『終わつた／終りつつある』しかし、今や、それに応じた『新たな真理』がある」というような文脈において、この二つの信仰論理には類似点が見いだされるのではないだろうか。

(ア) イスラエルの宗教における神（語りかけてくる神、選び、神の言葉、メッセージ）が前提されているところで…

律法は、「神の言葉」であるから《変質する》はずがないにもかかわらず、「律法」に対する人間の側のことがらになにかの《変質》が生じている。イエスは、それを見ている。そこにおいて、「わたしに来たのは律法や預言者を廃止するためだ、と思ってはならない。廃止するためではなく、完成するためである」また「時は満ち、神の国は近づいた」と語るのでしょうか。そのような文脈において、イエスのメッセージは特別な意味を持っているのであろう。

(イ) 他方、「教・行・証」（釈尊の教え、行、さとり）という文脈の前提において…

（教行証が整っていた正法の時代、教行の見いだされた像法の時代は終わり、今や、教のみの末法の時代である、だから）聖道門の教えは（残念ながら）妥当しなくなつた。今や、しかし、浄土門における真実の宗（ムネ、本願の教え）における証さとの道の道が盛んである、というのが親鸞の仏教（仏法、仏道）理解である。

★類似点…信仰論理の発想における根本的事態の相互呼応性が見いだされる。

もちろん、両者それぞれに前提となっているが根本的に異なっていることは言うまでもないことであるが、《律法》神の言葉、あるいは、正法Ⅱ仏陀の教説には、変化が生じるはずがないにもかかわらず、何かが目撃されて、そこにおいて【新たな信】が語られている」というところに、内的に相呼応することながら——我々の状況において——《出会っている》。このような出会いにおいて、それぞれの信仰の独自性に対する対比的考察が要請されているのではないだろうか。（私、高田にとつては）仏教・浄土門の教えにおける《親鸞の「本願一理解」という《真宗の信心》》に対する《新たな吟味》が要請されている、と理解する。

二、差異性を巡って

「キリスト教における終末論」と「仏教における末法思想」において、それぞれの教理構造の文脈が異なるのは、自明のことであろう。そのことは前提であるが、どのような文脈の差異性であるのか、という問いは興味深いものである。また、もう一つ、注目すべきことがある。すなわち、仏教（浄土真宗）世界においては、「なぜ、いま、末法観なのか？」という問いが見いだされないのである。二十世紀の現代における状況だけでなく、歴史的な真宗世界の「末法」が「信心」理解において教理的に主題化された形跡はない。（親鸞没後に形成されてくる真宗世界において、教学的に重要な段階は、(ア)覚如

一二七〇—一二三五一、存覚 一二九〇—一二三七三の頃、(イ)蓮如 一

四一五一—四九九九の時期、(ウ)江戸宗学期—東西本願寺に学寮開設、(ロ)明治期以降であるが、いずれにおいても、末法観は議論の中心部分には見いだされない(このことは、なにも、二十世紀におけるキリスト教世界での「終末論」を関心事とした信仰論——

歴史における信仰論であり、「終末」が重要な関心事となっている——に範をとる観点から言うのではない。「末法」(正法・像法・末法の三時思想)が教理的な前提となっている浄土教の歴史的展開において、最大関心事は、「(往生は)来世か現世か」という関心事であって、「末法か、否か」ではないのである。つまり、「末法である」ことが、関心の中心ではないのである。この点は、従来、あまり、着目されていないのであるが、「仏教における末法思想」に関してなによりも留意されねばならないことであろう。「キリスト教における終末論」と「仏教における末法思想」との差異性の問題として考察されるべきことがらであらう。

II 仏教はキリスト教から何を学べるか——「出会い」における浄土仏教(真宗)・末法観への一考察——

一、歴史的眞宗世界における「信心」の現実性：

「報恩講における正信偈・和讃・念仏の唱和」という体験に「親鸞」との《信心の一味性》が存在する(継承されている——法義相統)。

※「正信偈(正信念仏偈)」「教行信証」行巻末

帰命無量寿如来 南無不可思議光 ……

本願名号正定業 至心信樂願為印 成等覚証大涅槃 必死

滅度願成就 ……

如来所以興出世 唯説弥陀本願海 五濁惡時群生海 応信

如来如実言 ……

七高僧：龍樹・天親・曇鸞・善導・道綽・源信・源空

道俗時衆共同心 唯可信斯高僧説

無量寿如来に帰命し、不可思議光に南無したてまつる。……

本願の名号は正定の業なり。至心信樂の願(第十八願)を因とす。

等覚を成り大涅槃を証することは、必死滅度の願(第十一願)成就なり。……

如来、世に興出したまふゆゑは、ただ弥陀の本願海を説

かんとなり。

五濁惡時の群生海、如来如実の言を信ずべし。……

道俗時衆ともに同心に、ただこの高僧の説を信ずべし。

「信心」の理ことわり—教理解を巡って、(二十世紀の)

現在、《乖離状況》が見いだされる。

(ア)「信心正因・称名報恩」…「機の深信、法の深信」「機法

一体」的な信仰理解

……

……

…伝統的教學・覚如、存覚、蓮如、「妙好人」(淺原才市

一八五〇—一九三三、等々)

(イ)「歎異抄」が注目される文脈……「悪人正機」「機の深信」・実存哲学的な信仰理解、「私」個の主體的自覚《深み》《深淵》において出会われる真実

…《近代教學》(試行錯誤的・多様な展開)

二、《親鸞における信》に關して…

親鸞においては、仏教における「教・行・証」(三法)が「教・行・信・証」(四法・同時に、それは、六法)「教・行・信・証・真仏土・化身土」として体験されている。

そのような「信」が登場する論理的根拠として、末法観に注目したい。

ところで、このような関心《末法観に注目して「信」を理解する」という関心》は、歴史的な真宗世界において、見いだされるわけではない。

しかし、『正像末和讃』に見いだされる「末法観」をてがかりにして、

《末法観が根拠になっているから、二種深信「機の深信」「法の深信」の論理が登場しうるのではないか》という観点からの理解が可能ではないだろうか。《いわば、末法観↓「機の深信」》

※伝統的な教學の文脈では、

『正像末和讃』は宗祖の自督…信の深みにおいて、《五濁悪時の凡夫にとって、弥陀の本願のありがたさ》が体験される》《いわば、「機の深信」↓末法観》

三、「仏教はキリスト教から何を学ぶことが出来るか」

キリスト教信仰の本質(の一つ)としての終末論的信仰理解、「キリスト教における終末論」(イエスの言行に特別なメッセージを聞き取るところに終末論的な信仰理解がなされているという事態)に、出会うところにおいて、「仏教における末法思想」(浄土門の仏教、特に、親鸞の「教・行・信・証」理解としての「信心」)に対する《新たな》パースペクティヴが開かれるのではないだろうか。そこに、《仏教がキリスト教に学ぶことが出来るもの》があるのではないだろうか。

これが、当報告の趣旨であるが、このような論旨は、しかしながら、仏教(浄土真宗)の世界における信仰論議として共感を得なければ無意味となってしまうものであろう。そこで、当報告用に準備しつつあった《末法観》部分を修正として、「宗教対話」の関心に言及しないような仕方では「教行証」と教行信証と正像末」にまとめてみた。ここでは、独立した論述にしたため、「終末論と末法論」が対比的に論じられていないが、議論の視点そのものが「宗教対話」に触発され、

《キリスト教に学んだ》ものであるという点で、当報告の後半部分に位置するものに他ならない。

Ⅲ 「別添論文」 「教行証」と「教行信証」と「正像末」

一、「教行証」と「正像末」『龍谷紀要』第二二卷 第一号（二〇〇〇年八月）に掲載

二、「教行証」と「教行信証」 (a)三法四法 (b)「五願六法」

—「真実と方便」—

三、「教行信証」と「正像末」 (a)親鸞において (b)「末法」について (c)「親鸞」に生きる人々において

親鸞は釈尊の説法の確信を「阿弥陀仏の本願」(『大無量寿經』)と理解する。また、仏陀の教えの基本である「教・行・証」(三法)を「教・行・信・証」として、つまり、「行」を「行信」と展開して表現する。そして、「証」のことがらに即して「真仏土」を、さらに、それに応じて「化身土」を明らかにする。親鸞の「教行証」(三法)理解の内実は、「教行信証」(四法)であり、「六法」——教・行・信・証・真仏土・化身土——に他ならない。それは、『顕浄土真実教行証文類』の六巻構成が示す通りである。仏教の基本である「教・行・証」(三法)が、どうして「信」を要とする「四法」(さらに「六法」)として開き、表現できるのだろうか。仏教の教え(三法)の文脈のなかで、親鸞の「信」体験が前面に登場し、

教理解の要となってくる際の「信」体験の根底に見いだされる末法観に注目する。

親鸞において、末法観は、『顕浄土真実教行証文類』の六巻(化身土巻)において扱われる。また、晩年の著述である『正像末和讃』に強く見いだされる。歴史的眞宗世界における眞宗信仰においては、『正像末和讃』が親鸞の自督(信の深みにおいて、『五濁惡時の凡夫が救われる、弥陀の本願のありがたさ』という「信」の表白)という『行信』理解も「二種深信」と不可分である。浄土門仏教の教理的前提である末法観は、いわば、自明の前提ということであろうか、眞宗教学においては特に中心的な主題とはなされていない。歴史的眞宗世界において、末法観の所在は定かではない。

歴史的な眞宗世界における「信心」理解は、「二種深信」(機の深信、法の深信)、および、それと表裏一体・不可分である『行信論』(信心正因、称名報恩)が中心となっている(専ら、「機と法」が語られている)。そこでは、「末法観」との関係で、「信心」が語られているわけではない(「時と機と法」が語られていない)。

ところで、親鸞の「信心」理解の体系性のなかでは、もちろん、「機と法」が語られているが、同時に「時と機と法」も十分な仕方では語られていると思われる。

一、「教行証」と「正像末」

「教・行・証」は仏教における最も根本的なことからである。教は、仏陀の教えであり、行はその境地をめざす修行、証は悟りである。ゴータマ・シッダールタが悟りを得て覚者（仏陀）となった。彼は、その悟りの境地を語り、それへと到る道について教えた。仏陀の教えを聞き、同じように悟りの境地を得たいと願う弟子たちは、その教えにしたがって修行をした。仏陀と直弟子たちの時代の後も、仏陀の教えを聞き、証果を得ること、覚者となることをめざす人々は生まれ続けている。

仏門にあって「生死をはなれる」道を悩み求めていた親鸞（一二七三—一二六二）は、法然の説法（専修念仏の教え）に出遇った。法然は、善導の「一心に弥陀の名号を専念して、行住座臥、時節の久近を問はず、念念に捨てざるをば、これを正定の業と名づく、かの仏願に順ずるがゆゑに」の文に出遇って「あつく弥陀の仏願に順じ、「われらごとくの無智の身は、ひとへにこの文をあふぎ、もはらこのことはりをたのみて、念念不捨の称名を修して、決定往生の業因にそなふべし」との説示に従い、ひたすら、念仏の教えを説いていた。偏えに善導に依って仏教を説く法然に出遇った親鸞は、「親鸞におきては、ただ念仏して弥陀にたすけられまゐらすべしと、よきひとの仰せをかぶりて信するほかに別の子細なきなり……：弥陀の本願まことにおはしまさば、釈尊の説教虚言なるべか

らず。仏説まことにおはしまさば、善導の御釈虚言したまふべからず。善導の御釈まことならば、法然の仰せそらごとならんや。法然の仰せまことならば、親鸞が申すむね、またもつてむなしかるべからず候ふか」と語られているように、ひたすら、法然に依って仏道を歩むようになった。

親鸞は、法然の教示を承け、「阿弥陀仏の本願」が真実である所以を明らかにせんと生涯を通して求め続け『顕浄土真実教行証文類』をはじめとした多くの著述を書き記した。親鸞は釈尊の説法のコルを「阿弥陀仏の本願」（『大無量寿経』）と理解する。また、仏陀の教えの基本である「教・行・証」を「教・行・信・証」として、つまり、「行」を「行信」と展開して表現する。そして、「証」のことがらに即して「眞仏土」を、さらに、それに応じて「化身土」を明らかにする。親鸞の「教行証」（三法）理解の内実は、「教行信証」（四法）であり、「六法」——教・行・信・証・眞仏土・化身土——に他ならない。それは、『顕浄土真実教行証文類』の六巻構成が示す通りである。仏教の基本である「教・行・証」（三法）が、「信」を要とする「四法」（さらに「六法」として開かれ、表現されるのである。このような親鸞の仏教（「教行証」）理解において、『行||行信』が教理理解の要となっている。そして、そのような「行||信」理解を可能にしているものとして、根底に「末法観」に対する深い透見を指摘することができるのではないだろうか。

親鸞にとつて《現代は末法である》。親鸞の仏教理解（本願理解）において、「末法観」はとても重要な役割を果たしている。しかし、親鸞は、近代人のように、宗教的文脈を離れた仕方（人文学的、中立的な態度）で、《時代を論じる》わけではない。どこまでも仏道を求める関心において《時代》が見つめられている。《いま・ここ、末法五濁の悪世》にいる《煩惱具足の凡夫である、この私》が救われるのは、「阿彌陀仏の本願」によるしかない。親鸞にとつて、《現代》は、「釈迦如来かくれましたして 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」という時代である。「聖道の諸教は行証久しく廃れ、浄土の真宗は証道いま盛んなり」と語られるように、もはや「聖道の諸教」によることができない、『大無量寿経』に説かれる「阿彌陀仏の本願」こそが《いま・この時代》における《この私》にふさわしい教えである、との透見が、そこにある。そのような仕方（《時代と自己（時と機）》）が見つめられている。「真実の教」は『大無量寿経』であり、それこそが「時機純熟の真教」「時機相応」の教えと受けとめられるところに親鸞の時代観（末法観）がある。

一、「教行証」と「教行信証」 三、「教行信証」と「正像末」は、紙数のため略。

討議

司会 本田 正昭

松岡 仏教の中で歴史理解、時理解が入ってくるのは小乗仏教の時からで、ヒンドゥー教の影響を受けたのですが、それが中心にならなかつた。像法思想は雅阿含の頃から出てくるのですが、えせの法という意味で、時間理解というより法の質の問題という事で、それは涅槃経、金剛三昧経に至ってもそういう観点で像法、末法が捉えられていた。その中で親鸞が引いているような大集経の月蔵分などに世界の時間としての末法思想が現われてきた。それが日本の浄土思想には大きな影響を及ぼした。しかし、仏教の中では主流ではないと思うのですね。末法について月蔵経以外に詳しく説いている経典は、あまり無いのではないのでしょうか。しかし、大乘経典、原始仏典の中で大きな思想として認められないとしても、現実に歴史観とともに動いてきた生きた思想として大きな意味を持つていると思います。

高田 理解の力点の置き場所が少し違う気がします。末法とは人文学的に見られる時の事柄に対する仏教独自の見方というよりは、法の本質の問題だと思えます。思想的に仏教の中で末法思想は大きな役割を果たささいというのは人文学的

な歴史の事柄として見る限りそうなのでしようが、道綽・善導・法然・親鸞といった人達の仏教理解、本願理解、念仏理解にはその根底に積尊の仏教の本質理解としての末法観があると思います。そこが今言われたことと少し違う気がします。

本多 今のことに関連して、レジュメに「しかし、浄土門における真実の宗（ムネ、本願の教え）における証さとの道が盛んである」とありますが、ここを詳しく説明してください。

高田 ここは「教行信証」後序の「ひそかにおもみれば、聖道の諸教は行証久しく廃れ、浄土の真宗は証道いま盛んなり」を私なりの言葉にしたものです。このことは真宗教学に於いて直接には末法が語られないことと関係しています。それをどう理解すべきか、私が一番悩んでいることですが。親鸞の体験においては、末法だから本願の教えに出会い得たということと、その本願の教えは在世、正法、像法、末法を超えた教えなのだという一見矛盾したもので、ここが親鸞の思想の要になる。

本多 二種深信と本願との関係をお願いしたい。

高田 これは教理の内実理解からこうなるという議論は私は自信がありません。むしろ歴史的な本願理解、教学的には覚如、存覚、蓮如あるいは妙好人、そういう文脈に於いては集約的言葉として「信心正因、称名報恩」という教学的概念です。この表現が出て来る根拠は二種深信だと思います。

私は、本山を中心にして正統の流れを重ねてきているその

文脈の教学よりは、それに関して様々に論じられている事柄を自然に学びとっているのだろうと思います。

上田開照 このレジュメに「二十世紀の状況」において、「当今は末法なり」という透見が」と。二十世紀という事があなたにおいて問題であって、末法という事と結びつけて問題になるということだから、そこにどういう問題があるかということですね。あなたの説明の仕方の中で「私にとっての時代」という言い方を面白いなと思いました。この言い方にはある問題が、またその問題の解決への糸口を含んでいるのではないか。人文的・歴史的な時代区分ではなく「私にとっての時代」と考えたと親鸞にとつては十三世紀、あなたにとつては二十世紀、するとすべての人間にとつて自分が生きている時代の問題ということになって、私の存在に時代性が入っている、それは「世界―内―存在」ということと近くなってくる。仏教で「世間」という言葉は「遷流」時の流れを意味する。こう考えてくると、この世にあるということの基本的な態度、受取り方の問題であると。そこに時代性が特殊な形で強く出てくるということの意味は、もう一つ考えなければなりません。だけでもこれは聖道門、浄土門という以前の人間存在に固有なこの世にあることについての問題である、そこまで戻して考えてみると。「私にとっての時代」をこう分けちゃわなくてね。

八木誠一 「当今は末法なり」という言葉ですが、正法が教・

行・証、像法が教・行、末法が教しかない、と。僕は教も危なくなっているのが今だと思っただけです。キリスト教と重ね合わせて言うのですが、こう言うのと反論する人がいるに違いないけれど、そう言う人は、危機感が少ないのではないかと。僕自身は深い危機感を持っています。末法なりといっても教もなくかけかけている、これをどうするのか。

花岡 キリスト教には終末論として「時の終わり」(エスカトロン)とともに「今ここで信じるか信じないか」「今ここで時が満ちるか満ちないか」という現在の終末論がヨハネ福音書あたりから入っています。そういうのが浄土真宗には無いのでしょうか。正像末の末のところ、時が満ちるといふこととはないのでしょいか。

高田 そのような表現にはならない。

花岡 例えば禅ですと、「今・ここ」しか問題でなくて、水平的な時だけではなく、永遠から今、ここに瞬時瞬時に来るそういうものの交錯した所での「時が満ちる」という事がキリスト教でも禅でも見られるのですが、そういうところは浄土真宗はどうなっているのでしょうか。

高田 時機純熟の真教という、時と機が熟した所で初めて本願の真実に会い得た。時と機と法が会おう。

花岡 すると一瞬一瞬に時と機と法が一体的にということがあるならば、末法が同時に時が満ちるといふところがあるともその中に入っているのでしょうか。

高田 そうです。ここは矛盾的表现になりますが、そういう形で末法ということでない、時と機と法が純熟するといふ形の出会いというものに会えなかったという。

花岡 すると同じ構造でございますね。

本多 重要な結論が一つ見えてきたと思いますが、先ほどの八木さんの問いに対する答えを。少しディスカッションして頂いてこれで終りたいと思います。

高田 教の存在も危うくなる、それはニヒリズムの問題に関わってくるのですが、仏教の文脈の限りではそれは末法という時代認識の中に包み込まれている事柄だと思えます。教に対する信頼があって初めて末法が成り立つわけですから。法が滅盡すれば教も消えるわけですが。

八木 キリスト教では末法というより終法ではないかという気がしまして。なんとか新しい所から出直さねばならないんじゃないかと。浄土真宗はどうなのでしょう。

高田 ただその場合、新たな始まりが模索されるという可能性が、そもそももうなくなるということになると思えます。そういう形の一步の踏み出しはもはや不可能だという認識だということでしたらよく分かります。