

## 親鸞における「末法思想と太子信仰」関係考

野村 淳 爾

はじめに

『教行信証』や『正像末和讃』などの親鸞著作をみると、親鸞が末法という時代を意識する中で、法然から受け継いだ教義を明らかにしていることがわかる。ただし、その末法思想そのものについて、親鸞には独自の展開が見られ、入末法年時が一定ではない。そもそも入末法年時の捉え方は、釈尊入滅年代の設定とともに、正法の期間を五百年とみるのか、千年とみるのかの議論を中心とする正法、像法の時代区分の設定によっても変わる。親鸞にも正法を五百年、像法を千年とする「正像千五百年説」と、正法・像法ともに千年とする「正像二千年説」との二説が見られるのである。前者は『教行信証』「化身土巻」にみられ、後者は『皇太子聖徳奉讃』（以下、『七十五首和讃』）をはじめとする晩年の和讃等にみられる。

「化身土巻」の正像千五百年説と、晩年の正像二千年説との両説が親鸞の著作にみられることについて、柏原祐泉氏は次のように述べる。<sup>1)</sup>

正・像千五百年説はあくまで純教法的立場において説かれたということである。すなわち管見すれば、『教行信証』の場合には、聖道門と浄土門との決判の上に浄土真宗の真实性を開顕するという、法の真理性に基づい

て時期を勘決したものである。それは、「聖道諸教、為<sub>ニ</sub>在世正法<sub>一</sub>而<sub>シテ</sub>、全非<sub>ニ</sub>像末法滅之時機<sub>一</sub>、已失<sub>レ</sub>時乖<sub>レ</sub>機也<sub>一</sub>」という、決定的な聖道門の否定を前提として、明らかにされる真実性であった。そこにわが国の公伝以来の聖道諸教の時機不相応が、三時観に照らして納得され、公伝に初まる正・像千五百年説の末法時代が了承されたのである。それに対し、正・像二千年説は、永承七年(1052)を入末法年とする近接した切実な末法観であり、それがとくに善鸞事件以後聖人に現実的、歴史的な諸問題との絡みあい、痛切な悲歎に基づいて依存されたことは屢述したごとくである。もともと、二千年説については、千五百年説のごとく明確な年数上の表現を示されないが、それはかえって、千五百年説の純教法的立場と二千年説の現実的、歴史的立場の支点の差を示したものでないであろうか。したがって、かたちの上からいえば、教法的に千五百年説によつて浄土の真宗を明らかにしつつ、現実には二千年説の上に末法の事実を痛感されたものと、いえるとおもわれる。

柏原氏によれば「化身土巻」の正像千五百年説は、純教法的立場とされる。それは時機相応の問題と関連して、傍教的な立場とみなされていた浄土教思想を真実の教として押し上げる意味があったということだろう。それに対して『七十五首和讃』等の正像二千年説は現実的立場に立ったものであるという。柏原氏は、より末法を痛感する意図をそこに読み取っており、正像二千年説に基づく末法観には思想的なものは内在しないと考えているように推察される。

後の研究もこの柏原氏の論調に沿うところが多いが、少なからず疑義も出されている。特に井上善幸氏の指摘は柏原氏の論旨の正当性を問い直すものとして示唆に富む。井上氏は『正像末和讃』の作成と関東教団の動揺・善鸞義絶に深い関わりがあることは、既に先学の指摘がある。しかし、晩年の親鸞を取り巻く状況のみが末法年時理解の変更理由になるのだろうか。教法的立場から取られた正像千五百年説と、現実的末法意識に根ざす正像二千年

説という対比はたしかに親鸞の生涯と符合する点もあるが、正像二千年説にも思想内在的な根拠があるのではないだろうか」と指摘している。<sup>(2)</sup> 柏原氏とは異なり正像二千年説にも「思想内在的な根拠がある」と主張する井上氏の論旨は次の通りである。

井上氏は「親鸞において聖徳太子はあくまで阿弥陀仏の化身として理解されている」ことを前提として、正像二千年説でみれば、聖徳太子は像法の人であり、末法史観そのものを超えた弥陀化身としての宗教的系譜を示す存在として理解すべきと指摘される。そして、念仏の教えが末法だけでなく像法の時代にも説かれていたと強調することにより、とりわけ像法時に仏教が伝わった日本においては、聖徳太子によってその当初から、すでに念仏の教えが説かれていたという立場が示されると結論づけられている。つまり、弥陀の化身である聖徳太子を、像法時に生きた人物として捉えることによって、末法時の化導者という側面ではなく、念仏の教えが末法のみではなく三時を超えて明らかにされた教えであることを証明する存在として捉え、正像二千年説に思想的要素が含まれていることを主張するのである。

たしかに、正像二千年説を現実的立場に立つものとみた柏原氏の見解は、親鸞晩年の出来事と関連づけられ、注目に値する視点ではあるが、一方で正像二千年説にまったく思想内在的根拠が認められないかといえば、そうではないだろう。井上氏が指摘する通り、正像二千年説を像法時の仏教者としての「聖徳太子」という観点から捉えたならば、そこには念仏の教えが三時思想を超えたものであることを表そうとする「思想」が見られることは確かであり、井上氏の指摘は等閑視できないものといえる。

ただし、そうした場合、より重要な論点は、聖徳太子である必然性をどこに見出すかということではないだろうか。この親鸞における正像二千年説の議論で見落とされている視点こそ、「思想内在的根拠の象徴として、なぜ聖徳太子でなければならなかったのか」という点である。その点において、正像二千年説の議論にはまだ一考の余地

が残されていると考えられる。本小論においては、井上氏の説を受けた上で、屋上屋を架することになるかもしれないが、「化身土巻」と晩年の和讃等とに見られる末法思想を確認しながら、親鸞の末法思想と太子信仰の関係を考察するものである。

### 一 「化身土巻」の末法思想と「元仁元年」について

末法思想は、基本的に釈尊の入滅年代の議論と正法・像法・末法の年数の議論との二要素から成り立っており、とりわけ入末法年時については基点となる算出年時を定めることが必要である。「化身土巻」において、末法思想が見られる箇所は聖道釈であり、ここでは入末法の年時算出をするにあたり、

三時の教を按ずれば、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。その壬申より我が元仁元年「元仁とは後堀川院／諱茂仁聖代なり」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』等の説に依るに、すでに以て末法に入りて六百八十三歳なり。<sup>(3)</sup>

と示されている。釈尊入滅年時の「穆王五十一年」は、「穆王五十三年」の誤記とされるが、釈尊入滅年時については「穆王五十三年壬申入滅」説（「前九四九年入滅説」）を採用し、入末法の年数を「六八三年」としていることがわかる。算出年時の基点である「元仁元年」を釈尊が入滅してから「二一八三年」経過していると示し、また末法に入って「六八三」年であるなら、「二一八三―六八三」の「一五〇〇」年間が正法・像法の期間である。つまり、親鸞は「化身土巻」では正法五百年、像法千年の「正像千五百年説」を採用し、入末法年を「五五二年」としていたことがわかる。<sup>(5)</sup>

親鸞が採用した「正像千五百年説」は、当時の日本の主流の考えではなく、道綽の説を受け継いだものであつ

た。道綽の説に做つたものであることは、親鸞が先の入末法の算出年時に関する御自釈の前に、『安樂集』の「正法五百年、像法一千年、末法一万年には、衆生滅じ尽き」との引文があることからわかる。この引文が、末法を示す御自釈の前にあることから、親鸞が道綽の「正像千五百年説」と同じ説を採っていることは明らかであり、浄土教の伝統的な解釈に則つたものと思われる。<sup>7)</sup>

ところで、入末法算出の基準となる年時を決めるにあたり、親鸞は「元仁元年」を提示しており、先行研究においてはこの「元仁元年」という年時についてさまざまに議論されている。<sup>8)</sup> その中、「元仁元年」の持つ意味として、貞応三年（元仁元年）に出された『延暦寺大衆解』との関係性が指摘されており、本小論においては「元仁元年」の年時設定には、『延暦寺大衆解』が出されたことに一因があるということに注目したい。『延暦寺大衆解』（延暦寺奏状）とは、延暦寺の大衆が貞応三年に専修念仏を停止するように朝廷に上奏した文書である。<sup>9)</sup> そのような専修念仏への批判を意識され、「元仁元年」という年時が設定されたといわれるのである。<sup>10)</sup> このことについて、名畑崇氏は次のように指摘する。<sup>11)</sup>

『教行信証』化身土巻に「我元年」と記し、坂東本頭注の「元仁者、後堀川院 諱茂仁聖代也」の注記については、これまで指摘されているように、元仁元年（一二三四）は貞応三年十一月二十日改元で年末まで四十日で歳が改まる。また「後堀河院」の追号は文暦元年（一二三四）である。元仁元年に『教行信証』の執筆が進められていたとして、表題はじめ全部の内容構成には至っていないかった。「我元仁元年」の記はこの年「大衆解」が隆寛を名指して流罪を訴えたこと、それにつけて末法到来の自覚を最澄にたどり延暦寺僧徒にうながしたものである。後堀河天皇の元仁元年の年紀は、親鸞が師源空とともに流罪に処せられた土御門天皇の承元元年の年紀とともに甚重な意味を持ち、『教行信証』撰述の意思を促しつつつけたのである。

名畑氏によれば、この「元仁元年」は、「承元元年」という一大法難があつた年時と同様に、専修念仏批判に関

連したものとして重大な意味をもつとされる。つまり、親鸞の末法思想の主張の根底には、専修念仏批判への対応という意識もあつたように思われる。そこで次に、親鸞の「化身土巻」に示された末法思想を考察するにあたり、末法思想を提示するために用いられた「元仁元年」の年時との関連が指摘されている『延暦寺大衆解』の内容を確かめたい。

## 二・『延暦寺大衆解』と末法の主張

『延暦寺大衆解』は六カ条により専修念仏教団の不当性が示されているが、その六カ条の名目だけ挙げれば次の通りである。

- 一、弥陀念仏をもって別に宗を建てるべからざる事。
- 一、一向専修の党類の神明に向背する不当の事。
- 一、一向専修の倭漢の例快からざる事。
- 一、諸教の修行を捨てて専ら弥陀念を念じ、広行流布の時節は未だ至らざるの事。
- 一、一向専修の輩、経に背き師に逆らふ事。
- 一、一向専修の濫悪を停止し、護国の所収を興隆せられるべき事。

そのほとんどは、承元の法難の契機となった『興福寺奏状』と一致している。この中、特徴的なのが第四条である。第四条の「一、諸教の修行を捨てて専ら弥陀念を念じ、広行流布の時節は未だ到らざるの事」という項だけは『興福寺奏状』と比して新しく加えられている。この第四条は、専修念仏を批判するにあたり、現在が末法ではないことを強調したものである。大筋の内容をまとめてみると、次のようになる。<sup>①</sup> 専修念仏者は、今日すでに末法に

入っていることを根拠に、自力難行を説く顕密仏教の教えでは成仏することが難しく、ただ阿弥陀仏の名を称える念仏以外は往生成仏の教えはないと主張することについて、それを裏付けるために「末法万年には余経悉く滅して、弥陀の一教のみ、物を利すこと偏えに増すことならむ」という慈恩大師基の『西方要決』の文をあげているという。そして、この『西方要決』の積は、『大経』の「特留此経、止住百歳」の経説と『善見律毘婆沙』の末法万年法滅説によっている。しかし、『延暦寺大衆解』第四条ではこの『善見律』を挙げて、『善見律』には「積尊滅後一万年中の前五千年は「証法の時」であり、後五千年は「学法の時」であり、一万年後になつて初めて「諸経滅没す」と説かれているから、たとえ末法に入ったとしても一万年間は、「経道滅尽の時」でも「念仏偏増の時」でもない」と捉え、修行すればさとのり開ける時代であることを強調する。また、積尊の入滅年代にも、正像末の三時の区分にも様々な異説があることを指摘し、とくに天台大師の『浄名経疏』には「周の莊王他の代を以て積尊出世の時となす。その代より以来、未だ二千年を満たず、像法の最中也。末法といふべからず。たとえ末法の中に入るといへども、尚これ証法のときなり」とあるように、天台大師も「周莊王他十年甲午」（前六八九年）生年に基づき、前六〇九年入滅説（費長房の説）<sup>①</sup>に拠っていることを指摘する。正像二千年説によれば、今は像法の最中であつて、末法ではなく、たとえ前九四九年入滅説によつたとしても、まだ末法の初年であつて、修行さえすればさとりを得ることができ、「証法の時」であると主張する。それにもかかわらず専修念仏が、今日を末法の時であるといひ、念仏以外に出離の道がないと主張するのは、積尊の道教を軽んじ、仏法を滅ぼす魔説であると、専修念仏教団を非難しているのである。

これに対して、親鸞は「化身土巻」に『末法灯明記』を引用し、反駁していると考えられている。特にその反駁の冒頭に、

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、おのれが分を思量せ

よ。<sup>14)</sup>

と示すのである。親鸞当時の仏道修行者と在家者の人々は、現実の末代の旨際を知らないため、僧尼の威儀をあしざまに毀つていたのであり、自己の器量をしつかりと把握することを促している。この「おのれが分を思量せよ」という言葉のもつ意味を明確にしているのが、『末法灯明記』の引文であると思われる。この『末法灯明記』については最澄の真撰偽撰の議論はあるものの、親鸞当時においては、最澄の著作として広く知られていたものであり、その実、鎌倉仏教の祖師の多くが最澄の真撰として扱っている<sup>15)</sup>。親鸞はその『末法灯明記』をほぼ全文引用している。

『末法灯明記』では、正法、像法、末法の三時のあり方について説かれ、その時代に生きる人々の戒律の受け止め方を記す<sup>16)</sup>。たとえば、正法の世では、

正法の時の破戒比丘は、清浄衆を穢す。故に仏固く禁制して衆に入れず。<sup>17)</sup>

とあり、正法の時は、破戒僧は集団の中に加入させてもらえないとしている。それは戒律をしつかりと持つ人々を穢すことを理由とする。つまり、正法においては、持戒がいかに大事かを示す文と言える。これは一般的な記述であると思われるが、注目すべきは、像法についての説示である。像法の時代については、次のように示されている。

像法千年の中に、初めの五百年には持戒漸く減じ、破戒漸く増せむ。戒行有りと雖も証果無し。(中略)次に像法の後半、持戒減少し、破戒巨多ならむ。<sup>18)</sup>

これは、像法千年の中、前半の五百年と後半の五百年とにわけて、像法前半の五百年は戒律を持つ人は次第に減り、破戒のものがだんだんと増えることが指摘されている。後半の五百年にいたれば、破戒のものがかなり多くなるといえる。つまり、像法の時代の後半において、すでに戒律が持たれているわけではなく、戒律という行さえ持た



れなくなっている状況は、まさに末法に近いものといえる。一般的に正像末の三時と、教行証という概念が関連されて述べられる根拠は、慈恩大師基の『大乘法苑義林章』<sup>19)</sup>と言われている。『大乘法苑義林章』に、

仏滅度の後、法に三時有り。正像末と謂ふ。教行証の三を具するを名づけて正法と為す。但し、教行有るを名づけて像法と為す。教有りて余無きを名づけて末法と為す。<sup>20)</sup>

とあるように、像法は教と行とがある時代と考えられている。ところが、『末法灯明記』には像法の時代、特に像法後半の五百年には、戒律という行がほとんど持たれなくなることが示されている。この点に『末法灯明記』の特徴があるように思われる。

それでは、『末法灯明記』では末法という時代についてどのように示されているのだろうか。次のように示されている。

然ればすなはち、末法の中に於いては、但言教のみ有りて行証無けむ。もし戒法有らば破戒有るべし。既に戒法無し、何の戒を破せむに由てか破戒有らむや。破戒なほ無し。何況んや持戒をや。<sup>21)</sup>

これによると、末法においては、持戒という状態ではなく、無戒ということになることが示され、そもそも戒というものさえ存在しないので、破戒ということ自体成り立たない。この末法の無戒の様相について、『末法灯明記』にはさらに、

今論ずる所の末法には、ただ名字の比丘有らむ。この名字を世の真宝とせむ。福田無からむや。たとひ末法の中に持戒有らば、既にこれ怪異なり、市に虎有らむが如し。誰か信すべきや。<sup>22)</sup>

と、末法には「名ばかりの僧侶」がいて、この名ばかりの僧侶こそ世間の真の宝であるという。むしろ、名ばかりの僧侶がいること自体が、福德を生み出すような田である福田であると指摘し、名ばかりの僧侶を讚嘆するのである。そして、この末法の世に持戒の僧侶がいること自体があり得ない現象であることを、「市中に虎がいる」とい

う喩えを用いて説いている。『末法灯明記』では、それほどまでに末法での無戒というあり方を強調していることがわかる。

『末法灯明記』での正像末の三時をまとめると、正法の時代には持戒があり、像法の時代では破戒になり、末法の時代では無戒という状態になると指摘されており、親鸞は『末法灯明記』を引用し、まさに末法での「戒律」の無効性を主張していたことが窺える。つまり、専修念仏への批判の根底には、破戒行為を行う専修念仏教団における「戒律の等閑視」の問題があつたわけで、これに対して親鸞は『末法灯明記』を引用し、そもそも末法の世では「無戒」の僧侶しかいないことを積極的に言及しているものと想像できる。『末法灯明記』の引用により無戒名字の比丘を語る必要性については、村上弘徳氏が次のように述べている。<sup>23)</sup>

無戒が国中に満ちる現実を指摘したかっただけではと考えられる。それは鎌倉旧仏教の『停止一向専修記』にも見られるが如く、当今を像法時と時代認識する現実と共に、釈尊在世時或いは正法時への再来を夢見て、戒律の実践を推奨したのに対し、宗祖は当今を末法時と時代認識をし、世の真仏弟子の有り様が無戒名字の比丘と主張し、また末法という自覚こそが真仏弟子であるという立場から『末法灯明記』を通して反論したのである。<sup>24)</sup>

村上氏の指摘されている、この親鸞の主張は、あきらかに比叡山の大眾が、今なお像法として、他のものに向かつて戒律の護持を強要する姿勢を非難しているのだろう。<sup>25)</sup> このことはすでに宮崎円遵氏が『化身土巻』に元仁元年を基点として仏滅年代を算定し、末法に入つて〈六百八十三年〉と断じたのは、正しく如上の叡山の大眾に対したものであることは明白であろう」と指摘されていることと趣を一にする。<sup>26)</sup> つまり、親鸞は『末法灯明記』を用いて最澄の末法史観に立脚した反論をしているのである。『延暦寺大衆解』が、前六〇九年という仏滅年代に基づき正像二千年を採用して、今は像法の最中であるとし、弥陀の教えだけ残るといふ専修念仏者の主張を批判すること

に対して、親鸞は『末法灯明記』のほぼ全文を引用し、『末法灯明記』が仏滅年代については『延暦寺大衆解』と同様に前六〇九年説を挙げながらも、最澄が正像千五百年説の立場であること、またその立場により最澄の末法算出年時の基点である延暦二十年（八〇一）が像法の末であり、末法初年が八二九年であることに基<sup>26</sup>づいて、『延暦寺大衆解』の時代認識に誤りがあることを強調しているのである。

親鸞が、反駁の冒頭に「おのれが分を思量せよ」という自己内省ともいうべき言葉を記したことも、やはり現に生きるこの時代が末法であることを強調し、この時代に生きる人々には自身でさとる能力が乏しいことの自覚を促す意味を持たせた言葉であるだろう。

「化身土巻」において「元仁元年」という年時を基準にして、末法という時代の到来を主張したことについて、親鸞は「末法」という要素を戒律護持を主張するものへの反駁の材料にしていることが窺える。つまり、親鸞が末法を主張する背景には、戒律批判の姿勢を多分に含んだものであることを意味する。親鸞がなぜ末法を主張したのかという視点を通して「元仁元年」という年時を考えていくと、戒律に関連した専修念仏批判への反駁が考えられるのである。<sup>27</sup>「元仁元年」の設定は、偶発的に設けられたものではなく、『延暦寺大衆解』の提出との関連があり、さらにはその両者に内在する共通事項こそ「末法」であったのだろう。

### 三、親鸞晩年の末法思想

先述したように、「化身土巻」では親鸞は正像千五百年説を用いて、末法観を展開していたことがわかる。しかし、親鸞は晩年において、この「化身土巻」とは異なる末法観を提示している。それこそ、正像二千年説である。その末法観がはつきりと示されている初出のものが、建長七年（一二五五）に著された『七十五首和讃』であり、

たとえば、第四十七首、第四十八首、第五十首の三首である。<sup>(28)</sup>

(四七) 像法第十三年に 漢の明帝の時代にぞ

天竺の摩騰迦・竺法蘭 仏教を白馬にのせきたる

(四八) 四百八十余年へて 漢土にわたしきたりては

みやこの西にてらをたて 白馬寺とぞなづけたる

第四十七首、第四十八首の二首は、親鸞の創作ではなく、『上宮太子御記』に引用される「文松子伝」の一節にその出典がある。その「文松子伝」には、

正法千年の間天竺に流布す。像法第十三年、漢の明帝の代の時、中天竺摩騰迦・竺法蘭の二人の聖人、仏教白馬に負ひて来る。振但漢明帝、都西の白馬寺に仏法を始め興す。<sup>(29)</sup>

とあり、上記二首は、おそらくこの「文松子伝」に基づいて制作されたのであろう。そして正像二千年説に基づき、聖徳太子を像法の人と捉えていることは、

(五〇) 像法五百余歳にぞ 聖徳太子の御よにして

仏法繁昌せしめつつ いまは念仏さかりなり

との和讃からわかる。聖徳太子の誕生を敏達天皇元年（五七二）とした場合、釈尊前九四九年入滅説および正像二千年説では太子誕生が像法に入つて五二〇年にあたる。また、親鸞はこれら和讃にとどまらず『正像末和讃』でも、正像二千年説を採用している。『正像末和讃』には、

釈迦如来かくれましたして 二千年になりたまふ

正像の二時はおほりにき 如来の遺弟悲泣せよ<sup>(30)</sup>

とあるように、釈尊入滅後、二千年を過ぎた現在について、「正像の二時」が過ぎたことを示している。この和讃

に見える末法思想は、『七十五首和讃』の正像二千年説を受けた末法初年の算出方法であることはたしかであるが、『七十五首和讃』のように出典をそのまま和讃調にしたものではなく、親鸞の意図的な制作である。

実は末法思想は、仏教の中の単なる衰退史観にとどまるものではなく、仏教興隆のイデオロギーという一側面もある<sup>①</sup>。時代に即応した浄土教や戒律復興運動が盛んになると、「末法思想」も併せて普及していくという衰退史観に基づくものではなく、各仏教が「末法思想」というイデオロギーを利用し、それぞれの信仰を盛行しようとした試みが、「末法思想」を広く普及させたという面があることを意味する。つまり、末法思想の強調は、各教義の機運を高めるための理論的イデオロギーや理論的根拠の希求と捉える側面も有しているのである<sup>②</sup>。

親鸞にも同様に、末法思想を意図的に自身の主張の根拠に用いていこうとする姿勢があつたのではないだろうか。その一つが「化身土巻」で展開される一連の流れである。『延暦寺大衆解』への反駁を目的としたであろう部分に意図して末法思想を使用している。もちろん、『延暦寺大衆解』の第四項に「今は末法ではない」という批難があつたことが末法思想を主張する必然的な要因ではあつただろうが、親鸞自身『延暦寺大衆解』への反駁の基軸として末法思想を意識的に用いたことが考えられる。このことは、末法思想を強調する部分には、親鸞が何かしらの反駁の必要に迫られた状況があつたことを物語っているといえるのではないだろうか<sup>③</sup>。それでは、「化身土巻」での反駁の必然性とは一体どのような事態であつたかという点、それこそ律令仏教からの批判、特に戒律護持を強調する律令仏教の姿勢があつたのだろうか。この「末法思想」と「戒律」の一連の関係性こそ、親鸞が末法思想を強調する上で忘れてはならない構図であり、戒律の問題に何かしら対応する一つの手段として末法思想が展開している<sup>④</sup>と見るべきだろう。

冒頭に述べたように、井上善幸氏は、柏原祐泉氏が親鸞晩年の「正像二千年説」は親鸞の生涯の出来事、特に善鸞事件に焦点をあてて、末法が差し迫った時代認識を強調するために、より入末法年時が近い正像二千年説を採用

していると指摘したことに對して、「正像二千年説」にも聖徳太子を像法とすることにより、念仏の教えを正像末の三時を超えて広めるといふ思想内在的な根柢があることを指摘している。ただ、その三時を超える象徴として、聖徳太子が出てきた必然性については言及はされていない。その聖徳太子である必然性を探るにあたって、重要になってくるのがこの親鸞の末法思想と戒律との構図であると考ええる。

親鸞が末法を主張する際には、戒律に関する問題がその背景に含まれていると言えるならば、「化身土巻」の末法思想同様に、晩年の『七十五首和讃』や『正像末和讃』における正像二千年説（末法思想）の主張の背景にも、戒律の問題が親鸞の意識にあつたことが考えられる。このことに関連して、宮崎円遵氏は「化身土巻」において「戒律」または「諸天諸神の祭祀」などの問題が取りあげられていることに基つき、「ここ（化身土巻）にとりあげられてゐるのは、念仏彈圧・戒の持破・諸天諸神の祭祀等であるが、これは善鸞によつて惹起された東国における事件と内容において相等しいものがある」と述べて、「化身土巻」と『正像末和讃』が持つ同一の背景についての可能性に言及している。そこで、「化身土巻」の末法思想と戒律の構図を踏まえ、晩年の末法思想においても対戒律という視点で、その思想を問い直していきたい。

#### 四、晩年の末法思想の背景

晩年の親鸞の思想を考えるにあたっては、親鸞を取り巻く状況、特に関東の門弟の中に見られる動搖（異義）や善鸞義絶事件に関わりがあることが指摘されている。<sup>(35)</sup>とりわけ、『正像末和讃』の作成に関しては、この傾向にあるといえる。柏原祐泉氏が正像二千年説について、「千五百年説より一層近接して切実に感得させるものであり、したがって、より歴史的、より現実的な実態に即した末法観を構成するものといわねばならぬ」と指摘された意図<sup>(36)</sup>

も、その親鸞の状況に一因があるとも言えよう。この関東の異義に関して、『七十五首和讃』や『正像末和讃』草稿本が制作されていたであろう建長年間の消息をみると、建長四年（一二二二）から建長七年（一二三五）までの間に造悪無礙に関連する消息が集中している。<sup>37</sup>つまり、これら建長年間に書かれた消息は、この時期において、親鸞が造悪無礙への対応に迫られていたことを示唆するものである。このことは、『七十五首和讃』や『正像末和讃』にもこの時期の親鸞の意識が反映されている可能性は十分に考慮することができる。

では、その親鸞の意識とはどのようなものであろうか。建長期の親鸞の思想背景を考える上で、注目すべきは、小島恵昭氏の論考である。小島氏は、関東において造悪無礙が発生した外的要因について、在地の支配者による戒律思想の受容が背景にあることを指摘している。氏は、造悪無礙を単なる教団内部の問題だけでなく、社会的問題として造悪無礙を捉え直すことが必要であるとし、関東における戒律思想の受容層との関連で論じている。たとえば、親鸞の消息との関連でいった場合、『末灯鈔』に造悪無礙者として登場する善乗房（善証房）の住む「北の郡」について、無住の『沙石集』において「北の郡」に「不断念仏の堂」があるとの記述が出ることを踏まえ、

「北の郡」とは、律令制下の茨城郡の北郡のことである。常陸国府は茨城郡内に置かれ、茨城郡は古代常陸国の政治・文化の中心地であった。茨城郡は常陸大塚家の支配下にあり、平安時代末期には大塚家嫡流多気氏が郡司職を保持したと推定されるが、多気義幹が八田知家のため失脚後に、北郡は八田知家が支配したようで、小田一族の所領であった。北郡の領域は現新治郡八郷町の大部分と千代田町の一部である。

『沙石集』にいう不断念仏堂のことを解釈すれば、次のようである。もともと、不断念仏堂はその檀越の先祖以来のものであって、律僧への帰依はその檀越以来のことと考える。この説話の時期は無住の常陸在国中のことと思われる。無住常陸在国中の北郡の支配者が不断念仏堂の檀越と考えれば、その檀越とは小田氏と推定

されるのである。

と指摘している<sup>38)</sup>。造悪無礙者（善乗房）が居住していた「北の郡」は、小田氏の支配下にあった場所であり、その守護である小田氏は実は真言律宗の檀越であったと推定しているのである。つまり、建長年間における在地守護の小田氏の戒律受容の可能性が指摘されている。

すなわち、小島氏の論によれば、建長年間を中心とする造悪無礙の問題の根底には、戒律を巡る問題があったというのである。この見解は注目すべきものであり、それは造悪無礙の問題はどこまでも衆生の行為性を排除するという親鸞思想の特徴から発生したことは間違いないが、そもそも本来仏教徒の持つべき戒律を重視しないことに端を発したともいえるからである。戒律受容の強い地域においては、おもうままに行動をしてもいいと捉えられる念仏者（造悪無礙者）のあり方は問題視される向きも強いだろう。このように考えていくと、関東での騒動に対処する親鸞には、「化身土巻」で見られた専修念仏教団による「戒律の等閑視」の問題への対処と同様の意識が含まれていると言えるのではないだろうか。それはそのまま、関東での騒動と同時期に制作された『七十五首和讃』や『正像末和讃』に見られる末法思想にも、対戒律に関する意識が親鸞にあったことを意味するようにも思われる。

そして、前述の関東での戒律受容の動きとともに注目すべきなのが、関東での真言律宗の聖徳太子信仰である。少し時代は下るが、叡尊が弘長二年（一二六二）に、鎌倉への下向が実現したことは、その弟子である忍性の活動によるものとされ、鎌倉幕府の中には忍性への帰依者が多かったことを小島氏は挙げている<sup>39)</sup>。事実、叡尊の鎌倉下向は北条実時と執権である北条時頼の招請であることがわかっている。関東における真言律宗の動向については、近年、瀬谷貴之氏も幕府や朝廷との密接なつながりがあったことに言及しているが、そのつながりの中心こそ聖徳太子信仰であったことを指摘されているのである<sup>40)</sup>。このことは、関東での戒律受容に関連する要素として「聖徳太子信仰」が必然的に組み込まれていることを意味するとともに、同時に親鸞において、戒律運動への対応という点



においても「聖徳太子信仰」を媒介して反駁することが求められたのではないだろうか。

それでは真言律宗の聖徳太子信仰とは、どのようなものであったのだろうか。これに関連して、叡尊の聖徳太子観を確認しておきたい。叡尊は『聖徳太子講式』を建長六年（一二五四）に制作し、特徴的な捉え方をしている。文殊菩薩の化身である達磨が、聖徳太子の前生と考えられている慧思に対して日本行きを勧める場面で、次のように述べられている。

文殊の勸励、太子の誓願、すでに以てかくの如し。我等随順修行すべし。ただ願くは貴賤上下、老若男女、もし太子の恩徳を報謝せんと欲せば、たとい亦己自らの身命を失ふとも、殺心を衆生に加へざらん。よろしく妻子眷属を勸化して殺生を遠近に禁断せしむべし。これ則ち宝山に金を得るなり、これ則ち崑崙に玉を拾ふなり。現生には忝く知恩報恩の撰を得、当来には必ず菩提涅槃の位に進まん。豈悦ばざるべきや、寧ろ勉めざるべきや。この故に誓願を起こして、今身より始まりて、未来際を尽くし、三宝に値遇し、大悲に随順して佛法を興隆し、禁戒を受持して、殺生を禁断し、孤独を給施せん。

ここでは、文殊が太子に対して殺生禁断を勧め、太子と戒律との関係が示されている。<sup>(42)</sup> そもそも戒律はその基本的性格として廃悪修善の要素があると考えられ、「殺生禁断」は廃悪修善にあたる。この記述からは、太子は日本で仏法の興隆を図った人物であるが、その道は「禁戒を受持」することであり、戒律の強調であったと叡尊が捉えていたことがわかる。追塩千尋氏が「ある意味では仏教史の常識を無視する形で戒律との関係をつけ、ならびに先程の文殊との関係をつけた叡尊の太子観は当時においてはかなり独特のものであったと思われる」と指摘しているように、太子について戒律をひろめた人物として捉えたという叡尊の見方はかなり特殊であったようである。

このように考えていくと、建長七年（一二五五）に著された『七十五首和讃』をはじめとした親鸞における太子和讃の制作や『正像末和讃』の執筆時期に、関東における門弟の中で太子思想を内包する戒律問題をめぐって混乱

が起こっていたり、叡尊における異例の太子観が主張されたりするなど、親鸞が戒律の問題に対応するに際して、「聖徳太子」は見過ごすことのできない要素になっていたと考えられる。もともと親鸞においても、太子信仰は単なる社会通念として存在している信仰として捉えていたのではなく、六角堂参籠において太子の示現を得るなど、自身の中でも重要な信仰として位置づけられていたものである。そして、親鸞自身、聖徳太子は弥陀の化身であり、本願の教えを伝えられた方として尊崇したことは、

この像つねに帰命せよ 聖徳太子の御身なり

この像ことに恭敬せよ 弥陀如来の化身なり<sup>44)</sup>  
の『七十五首和讃』の一節や、

上宮皇子方便し 和国の有情をあはれみて

如来の悲願を弘宣せり 慶喜奉讃せしむべし<sup>45)</sup>

などの太子和讃からも明らかである。このような晩年の親鸞の太子観を通して、叡尊の太子観を考えてみると、親鸞の太子観とは方向性が全く異なっているといえる。たとえば、叡尊が戒律を広めた人物として太子を崇めているのに対し、親鸞は、太子を弥陀の化身として本願の教えを広めた人物として尊崇している。親鸞が叡尊の『聖徳太子講式』を確認していたことを示す史料などはなく、また『上宮太子御記』への引用や太子和讃の典拠とした痕跡もないため推測の域を出ないが、真言律宗への対応として聖徳太子に関する和讃などを多く制作した可能性は十分に考えられるのではないだろうか。つまり、晩年の太子に関する和讃や著述について、もちろん若い頃からの聖徳太子信仰が自身の中で深化・凝縮して結実したものであることに異論はないが、先述したように関東において聖徳太子信仰を媒介とする戒律思想が真言律宗によって在地支配者を中心に広まっていたことを考えると、それら関東での出来事によって、もともと親鸞の中で醸成されていた太子信仰が『上宮太子御記』や太子和讃として創出する

契機となった可能性は高いように思う。

## 小 結

以上のような考察を踏まえるならば、晩年の和讃等で「正像二千年説」を主張する際、聖徳太子を思想的要素として組み入れた必然性も見えてくる。関東で教線を拡大していた真言律宗の祖である叡尊の末法観についてはその著作には具体的に現れず、その中身を知ることができないが、様々な研究において、叡尊は末法であるから持戒に意味がないとは思わず、むしろ逆に末法の今こそ戒律の重要性を主張し、持戒を弘める時だと考えたということが指摘されている。<sup>(46)</sup> その末法の中、叡尊だけでなく律僧においては、「釈尊」と「釈尊の正法の時期」を理想体と捉える傾向にあり、<sup>(47)</sup> 叡尊においても持戒を強調した人とみた「聖徳太子」を理想体とみていたのだろう。それに対して、親鸞は、「聖徳太子」を弥陀の化身という位置づけではあるものの、現実的な面でもみただけの場合、末法の時代より行じやすい時代である像法の時代でさえ、あくまで「理想体」とはほど遠く、像法の中でも破戒をする存在として想定していたと思われるのである。<sup>(48)</sup> 「像法」の時代の聖徳太子でさえ破戒をすることを象徴的に示そうとした意図が、晩年の末法思想、いわゆる正像二千年説に思想的要素として聖徳太子を採用したところにあつたと考えられるのである。

繰り返し指摘していることであるが、正像二千年説にみられる思想的要素とは、念仏の教えは三時を超えて広まることが表すところにある。とりわけ念仏の教えが末法のみ限定されるものではなく、像法の時代にも説かれ、広められることを主張するための象徴として聖徳太子を像法の人とすることであつた。それは持戒を強調する聖徳太子観ではなく、あくまで像法の時代でも破戒をしてしまう聖徳太子観であつて、そんな破戒のものにこそ念仏の

教えが三世を超えて伝わり、また救済するはたらきのあることを親鸞は示そうとしたものと思われる。このように考えると、先述した『七十五首和讃』第五十首「像法五百余歳にぞ 聖徳太子の御よにして 仏法繁昌せしめつ ついまは念仏さかりなり」との和讃で、「いまは念仏さかりなり」と親鸞が示したことも、ただ「念仏を広めた」聖徳太子という意味だけでなく、「持戒を強調する」聖徳太子観への反駁という意味も含んだものとして捉えることもできるだろう。

小論では、関東における真言律宗の活動や叡尊の太子観を通して、親鸞の正像二千年説を対照することにより、聖徳太子を思想内在的な根拠として捉えた必然性について論じてきた。親鸞への影響を考察するにあたっては、真言律宗だけでなく、法然門下諸師の末法思想との関連も考慮すべきであったと考えられるが、この点については今後の課題としたい。

### 【註】

- (1) 柏原祐泉「正像末和讃―親鸞聖人の末法観私考―」（東本願寺出版部、一九八二年）八一頁〜八二頁
- (2) 井上善幸「太子信仰から見た親鸞の末法観」（『印度學仏教學研究』五二―一、二〇〇三年）五四頁
- (3) 『浄土真宗聖典全書』（以下、『聖典全書』）二、二二三頁
- (4) 叡尊の入滅年代については、楠山春樹「中国仏教における釈迦生滅の年代」（平川彰博士古稀記念会編『仏教思想の諸問題』、春秋社、一九八五年）に詳しい。なお親鸞の「化身土巻」所引の『末法灯明記』も「穆王滿五十二年」となっている。
- (5) ただし、入末法の年数については、『六要鈔』に「八の字、書生の誤歟」（『聖典全書』四、二一九五頁）とあるように、「六百八十三年」は誤記であり、正しくは「六百七十三年」であるといわれている。叡尊入滅が「前九四九年」とした場合、それに「一五〇〇年」を足した西暦「五五一年」までが像法の時代である。その「五五一年」に、誤記とされる「六八三年」を足した場合、「二二三四年」となり、親鸞が入末法年時の基点として使用した「二仁元年（二二三四年）」と合わない。そのため、「六百八十三年」は、十年早い「六百七十三」の誤記であるとされている。

- (6) 『聖典全書』二六、二二二頁
- (7) 法然においては、主著『選択集』では正法像法の年限を記した箇所はない。しかし、『西方指南抄』『法然上人御説法事』（『聖典全書』三、九一六頁）で「正法二千年のあひだ、教行証の三ともに具足せり、（中略）像法二千年のあひだは、教行はあれども証なし」と示していることから、正像二千年説を採っていたことがわかる。また、『西方指南抄』『法語（念仏大意）』（『聖典全書』三、一〇二九頁）では「仏の滅後第四の五百年にだに、智慧をみがきて煩惱を断ずる事かたく、こゝろをすまして禪定をえむ事かたきゆへに、人おほく念仏門にいりけり。すなわち道綽・善導等の浄土宗の聖人、この時の人なり。（中略）いまのよは末法万年のはじめなり」とあり、道綽・善導を像法の人とし、法然自身を末法のはじめのときの世としている。
- (8) 名畑崇「念仏停止と『教行信証』の成立」（『誰も書かなかった親鸞―伝絵の真実』、法藏館、二〇一〇年）一三二～一三三頁に詳しい。
- (9) 延暦寺大衆解を含め、嘉禄の法難に関連する史料は『一向専修停止事』（停止一向専修記）としてまとめられている。
- (10) 元仁元年に関するこの説については、藤原智『教行信証 撰述の意図をめぐる研究の展開―元仁元年の意義を中心に―』（『近現代『教行信証』研究検証プロジェクト研究紀要』一、二〇一八年）において批判的な見解や肯定的な立場を詳細にまとめられている。
- (11) 名畑崇「前掲論文」一六二頁
- (12) 『聖典全書』六、七八五頁。梯實圓「化身土文類」解説（浄土真宗本願寺派宗務所『顕浄土真実教行証文類』解説論集、二〇一二年）五五四～五五五頁参照。
- (13) 注（4）楠山春樹（一九八五年）に詳しい。費長房の説は、魯春秋による周莊王他十年甲午の生年によって、匡王四年（前六〇九年）入滅とするものであり、法上説は周昭王瑕二十四年甲寅（前一一〇二九年）の生年、穆王五十三年壬申（前九四九年）入滅とするものである。
- (14) 『聖典全書』二一、一一三頁
- (15) 井上善幸「親鸞の戒理解について」（『龍谷教学』三八、二〇〇三年）一七頁参照
- (16) 中山彰信「親鸞における戒律と倫理」（『日本仏教学会年報』七四、二〇〇八年）二五四～二五七頁参照
- (17) 『聖典全書』二一、二二七頁
- (18) 『聖典全書』二六、二二八頁
- (19) 青柳英司「鎌倉期仏教文献としての『教行信証』」（『近現代『教行信証』研究検証プロジェクト研究紀要』三、二〇二〇年）一一

## 四頁参照

- (20) 『新脩大正大藏經』四五、三四四頁中
- (21) 『聖典全書』二、二二五頁
- (22) 『聖典全書』二、二二六頁
- (23) 村上弘徳「宗祖における末法思想」(『宗學院論集』七七、二〇〇五年) 一三五頁
- (24) 宮崎円遵「親鸞の立場と教行信証の撰述」(『教行信証撰述の研究』所収、百華苑、一九五四年) 二二頁参照。「化身土卷」の引文について「末法灯明記」の所説に相応じて、持戒ばかりを強要する律令仏教を批判したものとみることができよう」と述べられている。
- (25) 宮崎円遵「親鸞の時代批判と真宗の成立」(『日本仏教学会年報』一七、一九五二年) 七五頁
- (26) 名畑崇「前掲論文」一五六頁参照
- (27) 末法というイデオロギーを使って戒律を促すものを抑え込む一つの手段になっていたことを推察する。
- (28) 『聖典全書』二、五四四〜五四五頁
- (29) 『聖典全書』二、一〇〇六頁
- (30) 『聖典全書』二、四六九頁
- (31) 吉田一彦『日本書紀』仏教伝来記事と末法思想(その三)(『人間文化研究』一〇、二〇〇八年) 参照。
- (32) 佐藤弘夫「日本における末法思想の展開とその歴史的位罫」(『再生する終末思想』、青木書店、二〇〇〇年) 参照
- (33) このことは親鸞の他の著作の上からも窺えることであり、念仏者を批判するものに対して何かしら対応する一つの手段として末法思想が展開しているように思われる。たとえば、親鸞の御消息の中、造悪無礙に関する消息がある。造悪無礙が示される消息には特に念仏者の勝手気ままな行動が問われており、それに対する親鸞の見解が示されている。『親鸞聖人御消息集』第九通(『聖典全書』二、八三四〜八三六頁)では、その際に親鸞は善導の「五濁増時多疑謗 道俗相嫌不用聞 見有修行起瞋毒 方便破壊競生怨」の文言を示している。「五濁」は親鸞にとって「末法五濁」などと示されるように、末法と同様に時代的に廃れた意として見られており、善導の文によって五濁(末法)の時代には仏法を聞こうとする者がいないため、競って怨みを出すということがあること示している。さらに念仏者をさまたげるものについて、真実を見聞・受容することができない「無眼人」「無耳人」と示す。つまり、真実がわからずに念仏者を批判するものへの対処として、五濁という時代性の点を強調していることがわかる。

- (34) 宮崎円遵「『正像末和讃』の成立過程」(『真宗研究』一、一九五五年)
- (35) 林智康「親鸞書簡と異義」(『印度學仏教學研究』四〇―二)一八一頁参照。造悪無碍の異義に関する書簡は、他に『未灯砂』第三十六通・第十九通、『御消息集』第五通がある。この『未灯砂』の二通には、善証房(善乘房)が造悪無碍の異義者として出している。また『未灯砂』第二十通には建長四年(親鸞八十歳)と年代があるが宛名がなく、『御消息集』第四通には年代がなく(建長六、七年、親鸞八十二、三歳?)「念仏の人々御中へ」と宛名がある。従って建長四年頃から東国の念仏者の中にもこの造悪無碍の異義がかなり生じていたように推測される。
- (36) 柏原祐泉『前掲書』四八頁
- (37) 小島恵昭「建長四年の造悪無碍の社会的背景」(『真宗教学研究』八、一九八四年)では、建長四年にはじまる造悪無礙に直接関係する親鸞消息は、『未灯砂』第十六・十九・二十通と、『親鸞聖人御消息集』(略本)第四・五・六・七通、真蹟書簡建長七年十月三日付の合計八通と考えられている。
- (38) 小島恵昭「前掲論文」七七頁
- (39) 小島恵昭「前掲論文」七八頁
- (40) 瀬谷貴之「聖徳太子信仰―鎌倉仏教の基層と尾道浄土寺の名宝」五〇七頁
- (41) 『聖徳太子全集』一(龍吟社、一九四四年)七五頁
- (42) 追塩千尋「中世の南都仏教」(吉川弘文館、一九九五年)参照
- (43) 森剛史「親鸞の無戒思想」(『真宗研究』五〇)五三頁参照。氏の論考には従来の仏教が戒において廃悪修善を重視している旨が示されている。
- (44) 『聖典全書』二六、五四三頁
- (45) 『聖典全書』二六、五一五頁
- (46) 青木忠洋「中世律宗の時機観」(『日本仏教学会年報』四九、一九八三年)三三四頁、松尾剛次「救済の思想 叡尊教団と鎌倉新仏教」(角川選書、一九九六年)一四三頁に詳しい。また、注(31)佐藤弘夫(二〇〇〇)一〇〇―一頁では鎌倉時代の末法思想を整理して、異なる二つの解釈が成り立つことを示し、その一つとして念仏者への反論を示す『延暦寺大衆解』の「たとひ末法に入るといへども、尚是れ証法時なり、もし修行を立つれば、なんぞ勝利を得ざらん」の議論をもとに、末法における法滅尽を否定し、たとえ末法が証果を現わすことが困難な時期であったとしても、人間の側の主体的な努力によってそれを可能にしうるという立場があることを示す。これに照らして考えると末法だからこそ持戒を主張する叡尊の立場を肯定する論考と考えられる。

(47) 青木忠洋「前掲論文」三三四頁

(48) 像法時の破戒ということを考えて、『末法灯明記』が像法を前後半五百年ずつにわけ、後半の五百年では、破戒のものも多くなると指摘していたことの意味も一層強調される。つまり、正像二千年説では聖徳太子の時代は像法後半であり、親鸞において戒律の問題を意識したときにどこまでも『末法灯明記』の記述を忘れることができなかつたことも想像できる。このことは親鸞が法然の法語集として、晩年の康元元年（一二五六）から翌年にかけて編集したといわれる『西方指南抄』（『聖典全書』三、八七六～八七七頁）に、『末法灯明記』の記述をうけて像法・末法という時代性について指摘していることから窺い知れる。