

親鸞における末法觀の構造

柏原祐泉

(一)

親鸞の正像末三時觀については、一般に『教行信證』化身土卷の記述を中心に考察されているが、その末法年の算定は

「按^レ三時教^ヲ者^ハ勘^ニ如來般涅槃時代^ヲ當^ニ周第五主穆王^{ホク}
(實三)
五十一年壬申^{ミツノ}從^テ其壬申^ノ至^テ我元仁元年申^ニ二千一
(實七)
百八十三歲也又依^テ賢劫經・仁王經・涅槃等說^ニ已^ニ以^テ入^ニ
末法^ニ六百八十三歲也^①」

とあつて、既に衆知のごとく周穆王五十三年壬申(B. C. 946)を佛滅年時とする正法五百年像法千年の正像千五百年説に基いている。これは明らかに右引文の前後に引用されているごとく、『安樂集』や『末法燈明記』の正像千五百年説を踏襲するものであるが、これによれば我が

國では欽明天皇十三年壬申(A. D. 552)が入末法年に當るのである。^②尙、右引用の文中の年代數の誤算、千子の誤記、元仁元年と云う年次の歴史的意味とその阪東本における「仁字」の書直しの問題など、この箇所は近時特に歴史學者の間で、『教行信證』述作の年代や著述動機の問題などに關聯して諸説並び行われているが、これに對する私見は後に少しく觸れてみたい。

ところで、ここに注意すべきことは、親鸞の正像末三時觀には、この『教行信證』の正像千五百年説の他に、今一つ正像二千年説が取られていることである。實は、この事實については、既に早く三井淳辨氏が注意しているのであるが、^③管見する限りでは其後全く留意されていないごとくであつて、最近の親鸞の末法觀に對する研究も依然として正像千五百年説のみに據つている。^④然し乍ら

親鸞が正像二千年説を一方において持つていたことを事實として認める限り、それを簡単に任意的なものとして片附けることは出来ないのであつて、其處には親鸞の多くの著述における基本的態度の問題、親鸞の思想深化の問題などに關聯する甚だ重要な課題に大きな示唆を與えるものがあると思われる。従つて、本論に於ては先ず親鸞における正像末二千年説の存在の考證から始め、その現れる時期や、千五百年説と二千年説の持つ基本的な性質の相違などの問題について論及してゆきたいと思う。

(一)

親鸞の正像二千年説が最初に現れるのは建長七年(1175)十一月晦日作『皇太子聖德奉讚』(七十五首)に於てである。即ち先ず第四十七首に

「像法第十三年に 漢の明帝の時代にぞ 天竺の摩騰てんぢく まつとう

迦竺法蘭がぢんぱふらん 佛教を白馬はくまにのせきたる」^⑤

とあるが、これは二年後の正嘉元年(1257)五月十一日の親鸞書寫になる『上宮太子御記』に於ける巻尾所載

『文松子傳』の

「正法千季之間天竺流布、像法第十三季漢明帝代時、中天竺摩騰迦・竺法蘭二人聖人、佛教負白馬來、振旦漢明帝、都西白馬寺始興佛法」^⑥

の語に相當する。『上宮太子御記』は、既に正嘉以前に『三寶繪詞』中卷太子傳を骨子とし、それに、『三寶感通集』と『文松子傳』が附加されてあつたものを、親鸞が轉寫したものとされているが、右和讚との比較によつて、親鸞は少くとも建長七年『皇太子聖德奉讚』述作前に『上宮太子御記』の原本に接していたことが分る。ところで、右に云う漢明帝の像法第十三年とは、周穆王五十三年佛滅年時による正像二千年説により計算すれば後漢明帝永平八年(A. D. 65)に相當する。即ち右の七十五首太子和讚の一首は、『上宮太子御記』の原本を介して、明らかに正像二千年説に據つてゐることを知るのである。次に同和讚の第五十首に

「像法五百餘歳にぞ 聖德太子の御よにして 佛法繁ぶちほふはん

昌じやうせしめつゝ いまは念佛さかりなり」^⑦

とあるが、聖德太子誕生を敏達天皇元年(572)とすれば、同じく周穆王五十三年佛滅年時による正像二千年説では、太子誕生は像法第五百二十年に相當する。

ところで、この正像二千年説によれば、『扶桑略記』に云う永承七年(1092)が末法の第一年に當るが、親鸞は右の太子和讚の述作から二年後の正嘉元年(1257)閏三月一日筆の『正像末法和讚』(草稿本)や、その翌年の

正嘉二年九月二十四日筆の『正像末法和讃』（初稿本）に於て、自己の時代を未だ末法に入つてから間もない世と觀じ取つてゐることが窺えるのである。即ち草稿本の第十三首に

「釋尊かくれましまして 二千餘年になりたまふ 正像の二時はおわりにき 如來の遺弟悲泣せよ」

とあるのは、正像二千年を終えて、自己が入末法年後の近い時に位置してゐることを自覺しての語であり、また初稿本第十首には

「末法第五の五百年 この世の一切有情の 願を信ぜねば 出離その期もなかるべし」

とあつて、『大集月藏經』所説の五堅固説の、佛滅二千年を経た第五鬪淨堅固を末法に當て、その左訓に「このころはまぢほうのはしめとするへし」とわざわざ注意しており、同じく第二首をみれば、

「末法五濁の有情の 行證かなはぬときなれば……」

とあつて「末法五濁」の左訓に「いまこのよはわるくなりたり」と、末法を「いま」と限定して、「いま」が入末法より近いことを指摘して、明らかに永承七年以後を末法に當ててゐることが分るのである。

これによつて親鸞に正像千五百年説の外に、二千年説が受け容れられてゐることが明らかであるが、尙ここで注意したいことは、親鸞の末法觀は常に像法と關聯させて觀じとられてゐることである。『教行信證』行卷には

「像末法滅同悲引」とあり、化身土卷には「聖道諸教……全非像末法滅之時機……淨土眞宗者在世正法像末法滅濁惡群萌齊悲引也」とあつて、像法、末法、法滅の三時を併列して聖道淨土二門の得失が論ぜられてゐる。しかし、この場合の像法觀は未だ正法以降の下れる世として

末法と併記されてゐるのであつて、その點で特に末法觀と密着する感に乏しく思われるが、これが『正像末法和讃』に至ると、像法觀は特に「像法のすゑ」と限定されることによつて深く末法觀と結びついて觀じとられてゐることを知るのである。即ち

「像季末法の衆生の 行證かなわぬときなれば 釋迦の遺法ごとごとく 龍宮にすでにいりたまふ」

「正像末の三時には 彌陀の本願ひろまれり 像季末法のこのよには 諸善龍宮にいりたまふ」

などとあるのをみれば、末法に入つてから近いと云う意識のもとに、末法が像法末期と關聯して意識され、時間

的には末法初年に位置していても、法の上では像法時代の延長の上に位置していることを意識していることが知られる。即ち時代観の中心は勿論末法を悲泣するに置かれているが、それは像法時代との間にはつきりした法の断絶を考えるのではなくて、あくまで像法時代との間に連続を求め、像法を「像季」と限定することによつて、いわば末法の上に像法を受けとめているのである。

即ち『教行信證』時代において末法と併列的な關聯に於て意識された像法観は、正像二千年説をとる『正像末法和讃』に至つて、末法観の中に含まれて、更に云えば、法の上では末法と同時的な時代観として觀じとられたのであつた。このことは特に親鸞の正像二千年説による場合の末法観の特色として注意すべきであらう。

(三)

以上により親鸞は『教行信證』に於ては正像千五百年説を取り、建長七年(1255)の『皇太子聖德奉讃』や正嘉元年(1257)及び二年の『正像末法和讃』では正像二千年説に據つてゐることが明らかであると思う。では、親鸞に於て、千五百年説に對し二千年説が現れるのは何年頃からであらうか。

寶治二年(1248)一月二十一日作の『淨土高僧和讃』

の善導禪師讚第一首、源信大師讚第二首に

「大海より化してこそ 善導和尚とおはしけれ 末

代濁世のためにとて 十方諸佛に證をこふ」

「本師源信ねむごろに 一代佛教のそのなかに 念佛

一門ひらきてぞ 濁世末代すめける」

とあるが、ここに云う「末代」とは單に漠然と末の世の意とも取れるが、ここで「末代濁世」「濁世末代」と熟して用いるのを、『正像末法和讃』などで「末法五濁」「末法濁世」「末法惡世」などと用いているのと比較してみると、この場合の「末代」は末法を意味していると解してよい。即ち右の和讃は善導、源信を共に末法時代の人として崇敬しているのである。そこで、善導についてみると、隋大業九年(613)出生であるから、正像千五百年説の入末法のA. D. 562から六十二年後の人であり、また源信は寛仁元年(1017)に歿しているから、正像二千年説では入末法の1052より三十六年以前の像法時代の人であるが千五百年説では勿論末法時代の人である。即ち善導、源信を共に正像千五百年説の末法時代の人とするのであつて、これから推して、寶治二年の『淨土高僧和讃』では未だ『教行信證』と同じく千五百年説に據つてゐることを知るのである。従つて同時に述作されたと

考えられる『淨土和讃』(初稿本)も同じく千五百年説の時代觀をふまえて述べられていると考えてよい。

然るに『皇太子聖德奉讃』述作から約七ヶ月前の建長七年(1255)四月二十六日筆『淨土和讃』(再稿本)の巻首と巻尾に載せる八首の別和讃の内、七首は正嘉元年(1257)の草稿本『正像末法和讃』と同文であり、従つて宮崎博士の指摘のごとく、『正像末法和讃』の製作は建長七年の頃に萌芽のあることを認めるのであるが、従つて巻首の二首の

「末法五濁のよとなりて 釋迦の遺教かくれしむ ……」

「像季末法の衆生の 行證かなはぬときなれば……」^⑧
と云う末法觀は、先述の如き『正像末法和讃』の正像二千年説に基くものであることを知るのである。

以上の考證によつて、親鸞が正像二千年説を取つた年代は、初稿本『淨土高僧和讃』と再稿本『淨土和讃』の間、即ち寶治二年(1248)一月七十六歳から建長七年(1255)四月八十三歳の中間に於てであつたことが明らかとなる。次に、それでは、親鸞がかくの如く二千年説を取つた理由は如何なる歴史事情に基くのであるか、また二千年説に基いて述作された諸著作は如何なる意圖を持

つのであるか、ということについて考察せねばならないのであるが、それに先だち、先ず千五百年説に基く『教行信證』の末法觀の性格の問題に觸れ、それとの比較によつて前者の諸問題に論及してゆきたい。

(四)

『教行信證』化身土卷における前引の末法年時に關する勘決の文は、同卷の要門釋、眞門釋以下の叙述との關聯の上で考察されねばならないが、とりわけ三願轉入以下の自釋の文の一聯の文意と最も直接的に密接な關係があることを知らねばならない。親鸞は眞門から「選擇願海」に轉入した歡喜について

「悲哉垢障凡愚自_レ從無際_一已來助正間雜定散心雜故出離無_レ其期_一自度_レ流轉輪回_一超_レ過微塵劫_一巨_レ歸_レ佛願力_一巨_レ入_レ大信海_一良可_レ傷嗟_一深可_レ悲歎_一……是以愚禿釋_レ鸞仰_レ論主解義_一依_レ宗師勸化_一久出_レ萬行諸善之假門_一永離_レ雙樹林下之往生_一回_レ入_レ善本德本眞門_一偏發_レ難思往生之心_一然今特出_レ方便眞門_一轉_レ入_レ選擇願海_一……爰久入_レ願海_一深知_レ佛恩_一爲報_レ謝至德_一撫_レ眞宗簡要_一恒常稱_レ念不可思議德海_一彌喜_レ愛斯特頂_一斯_レ也_一」^⑨

と述べているが、阪東本によつてこの三願轉入の記述の

画像Web非公開

箇所を窺うと、より一層この眞意が明白となると思
う。即ち阪東本では、文中の「然今特出」の箇所はも
の字が削られて書直しになつてゐるが、もとの字が紙面
に穴を穿つ迄に削り取られてゐるのである（掲載寫眞參
照）。他の誤字等の訂正の箇所と比較して考えると、恐
らくここは成文化されてもとの字で一應の文意を成して
いたものを、殊更わざわざ「今特」の二字に訂正したも
のと考えてよい。即ち親鸞はここで、とくに弘願歸入の
喜愛を「いままこと（特）に」と強調したかつたのであ
る。しかもわざわざ訂正の字に「ヒトリ」と左訓を入れ
て、三願轉入の問題はまさに親鸞自己自身のための救済

の確證であることを強調したかつたのである。即ちここ
では自己と「眞宗」との直結のみが眞實であつて、そこ
には自己以外の他者への意識は何等存していない。そし
て、以下の自釋はこの自己の「特頂ニ戴ス」ところの
眞宗のあるべき法としての姿を屢述してゆくのである。
親鸞はこの「眞宗」の法としての眞實性を歴史觀の上
で、あくまで、聖道門と淨土門との對決の形でとらえ
た。即ち前文に續いて

「信知聖道諸教爲ニ在世正法ニ而全非ニ像末法滅之時機ニ
已失時ニ乖機ニ也淨土眞宗者在世正法像末法滅濁惡群萌
齊悲引也」
⑩

と云つて、聖道門が像末法滅の時期に通用せぬこと
を明し、「淨土眞宗」こそ佛在世から法滅に至る全歴史
を通じての眞實性を持つことを開示する。即ち聖道門と
淨土門との決判を三時説の歴史觀の上で明すのである。
そして、そのために以下の私釋に於て、その三時觀の根
據を明示するために

「然ニ正眞教意ニ披ニ古徳傳説ニ顯ニ開聖道淨土眞假ニ
教ニ誠邪偽異執外教ニ勘ニ決如來涅槃之時代ニ開ニ示正像
末法ニ實際ニ」
⑪

として、『安樂集』の文を引用すること三百九十六字に及び、その正法五百年、像法一千年、末法一萬年の説によつて正像末三時の歴史的な「旨際」を開示する。そして

「爾者穢惡濁世、群生不知末代旨際、毀僧尼威儀、今時、道俗思量已分」

と云つて、「今時」の僧尼道俗が末代に位置していることの「旨際」を自覺せしめ、「思量已分」せしめるのである。この場合、己分を思量することが、道俗の末法時代に位置していることへの反省を促すものであつて、何らそれ以外の意味を持つていないことは前來からの私釋の文意で明らかである。従つて、當然、聖道門への批判を伴うものではあるが、それはあくまで末法という三時説による歴史の場に於ける聖淨決判としての教法的性格を持つものであつて、決して當代に於ける現實の聖道門諸教團を直接批判の對象にする如き歴史的性格を持つてはいないのである。

さて、かくの如く「淨土眞宗」の眞實性の歴史觀の根據を明示し、その正像末三時觀の具體的な年數の算定のために、次に本論文冒頭所引の自釋の文を掲げて、「周第五主穆王五十年壬申」を佛滅年時とし、正像千五百

年説によつて「我元仁元年申申」を「已入末法六百八十三歳也」と算出し、更に續いて『末法燈明記』の長文を引いてその正像千五百年説と三時における教法のあり方を示している。

かくの如き化身土卷の三願轉入から末法年時勘決までの一聯の私釋の構造から推して、その末法年時の算定は、親鸞自らの弘願轉入の歡喜により實證された淨土門を、正像末三時の歴史觀の場に於て、聖道門と對決せしめる、その根據を明示するためのものであることが分ると思う。即ちあくまで、佛教的歴史觀としての三時觀の場で聖淨決判を行うのがこの場合の一貫した目的である。この場合、周穆王五十三年を佛滅年時とする正像千五百年説に據れば、前述の如く欽明天皇十三年が末法第一年に當るのであるから、日本傳來の佛教はすべて末法時代の佛教となり、聖道門は「已失時」するのであつて、我國に於ては淨土門のみが眞實性を持つこととなるのである。かくして正像千五百年説を取る所以は、我國古來の全聖道門と對決して「淨土眞宗」を打出さんとする強い教法的意識に基くことが明らかである。

ここで問題となるのは「元仁元年申申」の年紀であるが、末法年時算定の根據を右のごとく聖淨決判と云う教

法的立場に求める以上、「元仁元年」に特別の意味を附與して、或は親鸞の末女覺信尼誕生の年を考え、或は法然上人十三回忌の年に當て、或は深くこの年の歴史的背景を把えて何等かの現實的政治的意味を求めようとする近時の諸説にはすべて贊し得なくなるのであつて、赤松俊秀氏のごとく元仁元年が釋尊入滅と勘決された壬申と干子の關係ある甲申であるために選ばれた年紀であるとするのが最も穩當であろう。この點、阪東本では甲申が、「申申」となつていて、殊に申の歳が意識にのぼつていふごとく思わせるふしがある。特に「元仁元年」を何らかの意味で撰述年次と考えることは、阪東本のこの部分が後の書直しになつていふことを思えば妥當性を缺くと思ふのであつて、「元仁元年」は、屢述するごとく聖淨決判の根據たる三時説の年時算定の申歳を求めるための外何ものをも意味しないのである。従つて「元仁元年」は只、阪東本のこの部分が次の申歲嘉禎二年（丙申）の間に書直されたことに依るとする赤松説や、この書直しを端的に元仁元年から十年後の文暦元年に行われたとする松野純孝氏の所説に從いたいのである。

『教行信證』に於て最も現實的、政治的性格を持つごとく解釋されがちな化身土卷の「元仁元年」のところを右

のごとく解釋するならば、全卷には純教法的意圖以外何らの他の意圖をも見出し得ないのであるが、尙ここで問題となるのは化身土卷後序の

「竊以 聖道諸教行證久廢淨土眞宗證道今盛然諸寺釋門昏教今不知眞假門戶洛都儒林迷行今

無辨正邪道路一斯以興福寺學徒奏達太上天皇諱尊成

號土御門院 今上諱爲仁 聖曆承元 丁卯歲仲春上旬之候 主上臣下

背法違義一成一結怨一因茲眞宗興隆大祖源空法師并

門徒數輩不考罪科一猥 坐死罪一或改僧儀一賜ニ

姓名一處ニ遠流ニ予其一也」

の文であらう。即ちこの文は屢々さきの「元仁元年」のところの前後の文と關係づけて、親鸞在世當時の聖道門教團への強い批判の言葉として歴史的に解釋されているからである。特に文中の「背法違義」の語は、古來から一般に、承元元年の「主上臣下」の念佛彈壓に對する親鸞の政治への強い怒の言葉として解釋されるのが常識となつてゐる。然し乍らこの文をよく吟味すれば、この語を始めこの文は全く純教法的立場から云われていることが明らかである。即ち先ず最初に「聖道諸教」と淨土

眞宗」とを對比して、後者は「證道今盛」と云うが、この場合の「今盛」とは聖道、淨土の現實教團の形成状態、勢力關係を比較して「淨土眞宗」が隆盛な教團を形成しているといった意味ではなくして、あくまで、前述の如き正像末三時觀の勘決によつて聖淨決判を行つた前提に立つて、日本に於ては「淨土眞宗」のみが「證道」として榮える教法的必然性を持つことを明示したのである。次いで、全日本佛教は教法的に末法時代に位置する事實をも知らず、「諸寺釋門」「洛都儒林」が一般的に「昏教」「迷行」ことを歎き、(この場合裏面に於て、親鸞の三願轉入に際しての「今特」の歡喜が裏付けされていることは容易に察し得る)、更に續いてその具體例として承元の法難を示すのである。この様に解し來れば承元の法難の叙述中の「背法違義」は「天下の大法に背き正義に違ひ」といつた政治的意味を持つものではなくて、全く純教法的な意味に解釋すべきことが明らかになると思う。即ちこの「法」は世法の意味ではなく教法、佛法の意味であり、更には「淨土眞宗」の意味である。このことは先述のごとく『教行信證』と同じく正像千五百年説を取る『淨土高僧和讃』初稿本に

「承久の太上法王は後高倉院本師源空を歸敬しき

釋門釋門儒儒

林みなともにひとしく眞宗をさとりけり」とあつて同じく「釋門」「儒林」をとり擧げて、「眞宗」に歸したことを述べているのと對象的な用語とみてよいと思う。即ち後序にしろ右の和讃にしろ共に現實の教界や政界關係を引合いに出してはいるが、それは何れも直接に現實の教團や政治を批判するのが目的ではなくて、常に「法」||「淨土眞宗」への歸依如何の判定を目的とする純教法的立場で問題とされているにすぎないのである。「法」をかく解釋すれば、「義」も同じく正義、道理と云うごとき世俗的解釋をしないで、あくまで純教法的に解すべきであろう。即ち後に親鸞が師法然から受繼いだ他力の説明用語として度々強調する「無義爲義」のはからいなきを義とする他力の語と解すべきであろう。即ちこの場合の「義」とは他力の本義という意であろう。かくして「背法違義」は全く純教法的な意味に於て云われている言葉と解してよいと思うのである。後序の前半の文をかくのごとく、何らの歴史的、政治的解釋を施さないで、純教法的に解することによつて、始めて後半の建仁元年の捨雜歸正や選擇集附囑、源空眞影の恩許などの文の純教法的立場からする歡喜的叙述の意味が通ずるのである。かくて全篇の結文として後序の終り

に

「若見ニ聞斯書^{セムノヲ}者信順爲因^{ヲラシト}疑誘爲緣^{ヲシテト}信樂彰^{ヲラシ}於ニ願力^{ヲハハムト}妙果顯^ミ於ニ安養^ニ矣」

と云つて「斯書」が全く他力的信の立場の書なることを顯わし、

「爾者末代道俗可ニ仰信敬^キ也可知^ヲ」^④

と結んで、「淨土眞宗」こそ「末代」^⑤末法時代における教法として仰ぎ信敬すべき教なることを開示したのである。

以上のごとく『教行信證』化身土卷の正像千五百年説や「元仁元年」の年紀は聖淨決判の根據を明示するためのものであり、また後序の文は「今特^{マコトニ}」^⑥という歡喜に裏づけされた「淨土眞宗」こそ「末代道俗」の「可^キ仰信敬^ヲ」^⑦き教なることを純教法的に結論づける以外の何もでもなかつたのである。のみならず、この様な「末代」の勘決を根據として、自己に實體驗された「淨土眞宗」を開示することは化身土卷に限ることではなくて、
信卷序文に

「然末代道俗近世宗師沈^シ自性唯心^ニ貶^ヘ淨土眞證^ヲ……
爰愚禿釋親鸞信^ニ順諸佛如來眞說^ニ……特開^キ一心華文^ニ

……」^⑧

と云い、總序に

「爰愚禿釋親鸞慶哉……難^シ遇^ニ今得^ニ遇^ニ難^シ開^キ已得^ニ開^キ敬^ニ信眞宗教行證^ヲ特知^ニ如來恩德深^ク」^⑨

と述べていることに明示されるごとく、『教行信證』全卷に通ずる基本態度なのである。かくして、正像千五百年説に據る『教行信證』は全く純教法的立場に於て述作されたものであつて、何ら政治的、歴史などの意圖を含まないものと云わなければならない。

(四)

正像千五百年説に據る『教行信證』が右のごとき純教法的立場に於て述作されたものとすれば、前述のごとき正像二千年説に據る再稿本『淨土和讃』以下の諸和讃は如何なる立場に於て記述されたのであろうか。さきに正像二千年説が親鸞に導入されるのは寶治二年(1248)から建長七年(1255)の間であることを指摘したが、この間は親鸞にとつて最も大きな宗教的試煉の時代であつた。即ちそれは云うまでもなく善鸞事件をピークとする關東教團の動搖問題が浮びあがる時代である。

關東教團の動搖の問題は藤島教授の云うごとく、『末

燈鈔』第十九通をみれば既に親鸞が關東にいる頃から現れており、親鸞はそれらの動搖を正すため歸洛前から聖覺の『唯信抄』を再三書寫して與え、その後も隆寛の『自力他力事』を同じく書寫し與えている。またその後の關東教團に於ては建長三年(『末燈鈔』第一通)、四年(同第二十通)の頃に有念無念の論争や造惡無碍の異義などが引續いて起つてくる。これら一聯の關東の動搖や異義問題の中で、親鸞にとつて最も大きな試煉を與えたのは云うまでもなく實子善鸞の誣告事件であつた。善鸞は關東に於ける眞佛坊、性信坊、入信坊、眞淨坊、法信坊、信願坊などの門弟を親鸞に誣告するのみならず、關東門侶に對し「親鸞をもそらごとまうしたるものになして」^(虚言)「讒誘し、果てには「そらごとどもをいひて、六波羅のへむ、かまくらなむどに、ひろう」^(虚言)するに至つた。この善鸞の誣告事件は建長八年五月二十九日付の親鸞の義絶狀を以て決著がつけられるが、實子善鸞の「はうほふ^(法)の^(母)が」「五逆のつみ」に直面せねばならなかつたことは、親鸞にとつて「こゝろうきこと」^(悲)「かなしきこと」「あさましさまふすかぎりな」^(悲)きことであつた。親鸞にとつてこの所謂善鸞事件ほど大きな悲しみと宗教的試煉をも與えたのは他になかつたと思われるが、建長八年

と考えられる正月九日眞淨坊宛消息では善鸞の誣告の内實が既に親鸞に明らかになつてゐるから、⁽⁸⁾少くとも建長七年の暮れには親鸞はこの事件の真相を知つてゐることとなる。ところで、この事件の發端について、松野純孝氏は善鸞が東國の親鸞有力門弟を造惡無碍者と誣告したことに始るとし、この造惡無碍の發端を建長三年頃に置いているが、當初、親鸞が誣告を事實と信じ、關東門侶に對し、「ひとくのひがさまに御^(かん)こゝろえどもものさふらふゆへに、あるべくもなきことどもきこえさふらふ、まふすばかりなくさふらふ」「師子の身中のむしのしゝむら^(ん)をくらふがごとしとさふらへば、念佛者をば佛法者のやぶりさまたげさふらふなり」と強い教誡を發したのは建長七年の頃であり、更にこのような誣告が眞實とみなされるのは、當然前述のごとき建長四年頃からの造惡無碍の異義などとの一聯の關係の考慮の上になされたと考えねばならないから、少くとも建長四年頃から、親鸞は關東教團の異義問題に對して非常な注意を拂ひ始めたものと考へてよい。そして、その注意は建長七年に近づく頃に至つて善鸞の誣告を信ずると共に益々強くなり、更に誣告の虚偽を知るに及んで最高度の高められたであろう。かくのごとき建長四年頃からの關東門侶に對する

異義への注視は、一方に於て「それも日ごろひとりの信のさだまらずさふらひけることのあらはれてきこへさふらふ、かへすく不便にさふらひけり」と、門弟への憐愍となつて現れると共に、また「かへすくなげきおぼえさふらへども、ちからをよばずさふらふ」と、教

人信への重責を痛感せしめるものがあつたと思う。そして親鸞にとつて云わば全く自己同一的な性質を持つ關東教團の動搖は、親鸞をして單に從來のごとき「今特」の形で歡喜された自信の範圍に留めて置かず、門弟への教人信に對する重責感を通じて、眼を自己が位置している現實に向けしめるに至つたであらう。即ち善鸞事件をピクとする關東教團の動搖は、親鸞の思想の上に大きな發展を促すこととなり、新しい展開を齎らすこととなつたのである。そしてこの自己の立つ現實への注目は、親鸞に新しい歴史觀、より現實に則した正像末三時觀の展開を促したのである。ここに、從來の正像千五百年說から正像二千年說への展開が現れてくる。正像二千年說によれば、永承七年(1052)入末法から親鸞は時間的に近い位置にあり、それは、自己同一的な關東教團の動搖に對する深刻な憐愍、悲歎、自責を介し、親鸞をしてまさしく末法に入りたりという氣持を最も端的に表明せしむ

るに足るものであつたと考える。かくて、正像千五百年說はあくまで教法的な立場に於て依據されたものであつたが、それに反して正像二千年說は具體的な現實の教團問題を介して、歴史的な立場に於て取擧げられることとなつたのである。

(丙)

右の如く正像二千年說は建長四年頃から七年頃の間に取擧げられることとなるのであるが、この場合二千年說を取らしめる契機を與えたのは親鸞の聖德太子觀であつた。正像二千年說が最もはつきり現れるのは先述の如く建長七年十一月の『皇太子聖德奉讚』であつたが、親鸞はその根據となつた『上宮太子御記』の原本をこの和讃述作前に見ていたことは明らかである。従つて親鸞は太子をあくまで像法時代の人として崇拜したのである。親鸞は右和讃の冒頭に

「日本國歸命聖德太子 佛法弘興の恩ふかし 有情
救濟の慈悲ひろし 奉讚不退ならしめよ」
たすひすくわせたまふこり ほめたてまつたごせごたらさせざなり

と述べ、同じ意を康元二年(1251)二月三十日述作の『大日本國粟散王聖德太子奉讚』の冒頭に開いて二首と

し、

「和國の教主聖徳皇 廣大恩徳謝しがたし 一心に歸命したてまつり 奉讚不退ならしめよ」
はめだてまほしきことしりかざれどなり

「上宮皇子方便し 和國の有情をあわれみて 如來の

悲願を弘宣せり 慶喜奉讚せしむべし」
よろこばめだてまほしきなり

と云つてゐるが、太子は親鸞にとつて「日本國歸命」

「和國の教主」として最も理想的な姿に於て把えられたのである。親鸞は正像二千年説によつて關東教團の動搖を介して末法の姿を現實的、具體的に把え、歴史的なるものに眼を向けたのであるが、この場合、太子は我國に於ける最初の「佛法弘興」者であり「如來の悲願を弘宣」した人として、末法と云う悲歎すべき歴史の現實から遙かに離れた、像法時代の理想的な弘宣者として映じたのである。とは云え、親鸞に於てはこの太子の出現した像法時代と、悲泣すべき自己の立つ末法時代とは決して斷絶の形に於て把えられるのではなくて、先にみたごとく、正像二千年説の場合はいくまで像法を末法に關聯づけ、末法の上に像法を受けとめて觀じ取るのである。このような像法の觀じ取り方に於て、太子は親鸞にとつて最も身近かな存在として、「像法五百餘歳にぞ 聖徳

太子の御よにして 佛法繁昌せしめつゝ いまは念佛さかりなり」と詠まれ、左訓され、太子弘宣の佛法このよはまほうのよなりと末法の念佛とが密接に結びつけられたのである。ここに太子は像法末法を通じての「有情救濟」の理想像としての「和國の教主」として崇拜されるに至つたのである。

右のごとく親鸞の正像二千年説は、關東教團の動搖を動機とし、太子觀を介して、建長四年以後七年以前頃から現れるのであるが、正像千五百年説があくまで教法的立場に於て取られるのに對し、二千年説は歴史的立場に於て行われるのであるから、従つて建長七年四月の『淨土和讚(再稿本)』以後の末法觀を表現する著述に於ては『教行信證』などにはみられない現實的、歴史的な性格が強く現れるのである。従つて親鸞の著述にはこのあたりの線を境界として大きく前後に思想的發展の姿を見出してよいと思う。この點については、藤島教授の「もしもこの(關東教團の)筆者」動搖がなかつたならば親鸞の著述は現在の過半を出でないであろう」と云う意見や、石田充之氏の親鸞の七十五、六歳(寶治元—二年、1247—1248)頃から以後の著作に思想深化を見出すと云う見解見解に甚だ示唆深いものがある。また、關東教團の動搖や善鸞事件を介して親鸞の末法觀の深化や、それら諸問題の

著述への反映の問題に關しては、宮崎圓遵、赤松俊秀、大原性實、山田文昭、笠原一男、松野純孝諸氏などのすぐれた論攻がある。

更にかくのごとく直接的な自己の周囲の問題を通じて開かれた現實的、歴史的な眼は、更に親鸞と同時代の聖道門諸教への具體的な批判へと向けられ、『正像末法和讃』の文明版に至ると、初稿本の愚禿悲歎述懷讀に更に五首が加えられて十六首とされ、

「已上十六首はこれ愚禿がかなしみなげきにして述懷^{じゆちがい}としたりこの世の本寺本山のいみじき僧とまふすも法師とまふすもうきことなり」

と當代佛教を批判し、第十五首では

「末法惡世のかなしみは 南都北嶺の佛法者の興か^{こし}く僧達力者法師 高位をもてなす名としたり」

と、はつきりと舊佛教全體を鋭くついでているのである。かくて親鸞の正像二千年説の根據は歴史的、現實的な立場に基いていることを知るのである。

(七)

最後に以上の二種の末法觀の重層關係について論及したい。即ち『教行信證』は親鸞在世中に門弟達により再

三書寫されているが、今日知られているその事實としては、寛元五年(1247)二月五日尊蓮の書寫、建長七年六月廿二日專信の書寫(專修寺本)があり、また眞慧の『顯正流義鈔』には

「撰集したまふところの教行證一部六卷、眞筆に書し建長七年乙卯冬のころ、眞佛上人顯智上人にならへてあたへたまふ」

と云つているが、眞慧の所説には尙問題が存するとしても、右のごとく、正像二千年説を取つたと考える建長七年四月の『淨土和讃』(再稿本)以後に、正像千五百年説の『教行信證』書寫が門弟に許されていることは、明らかに二種の末法觀が重層關係にあり、兩者は恐らく親鸞の生涯を通じて併び存したであらうことが考えられるのである。

しかし乍ら、かくのごとき二種のものが同時に併存することは親鸞に於ては何等矛盾するものではなかつたであらう。即ち、正像千五百年説はあくまで教法的立場に立ち、二千年説はそれに反して歴史的立場に立つて取られたものであつたからである。そして、正像千五百年説が聖淨決判という純教法的立場に據る限り、その末法觀は現實的、具體的な内容を持つものではないが、二千年説

に於ける末法觀に於ては、先述の如く最も切實な現實性を持つものであつて、親鸞をしてまさしく末法の姿を如實に實感せしめるものであつた。従つて、兩説が併存しても、正像千五百年説の末法觀はいわば教理的根底として教法の中に融化するとき性格を持つのに對し、二千年説の末法觀は現實の生活や時代と結びついた最も歴史的な深さを持つものであつた。故に以上の如く考察してくれば、親鸞に於て最も時代的、歴史的な意味に於て依據とされた末法觀は正像二千年説に基いてると結論せざるを得ないのである。尙、この場合の歴史的、社會的なるものへの注視の仕方にも、『教行信證』以來の「信」の立場が貫かれていると思うが、その分析は他の機會に俟ちたい。

(昭三四・七・一〇)

註

- ① 阪東本『教行信證』化身土卷本、コロタイプ版八七—八 P (以下單に阪東本とする)。
 ② この點、存覺の『六要鈔』が、化身土卷の正像千五百年説を受けて、入末法時を算定して「欽明天皇十五年貴樂二年壬申之曆始入末法」(眞宗聖教全書二、四一〇 P)とするのは改められねばならない(眞宗聖教全書は以下全書とする)。
 ③ 三井淳辨氏「親鸞聖人の末法紀元に關する一考察」(高田

學報四、昭八)。

- ④ 例えば宮井義雄氏「三時説の展開と親鸞の宗教」(桐朋學報三)、結城祐昭氏「親鸞と末法思想」(印度學佛教學研究二ノ一)、山田龍城氏「親鸞と末法思想について」(現代語譯しんらん全集四)、生桑完明氏「皇太子聖德奉讚」脚註(同、二八三 P)など。
 ⑤ 親鸞聖人全集、和讃篇、二四一 P。(親鸞聖人全集は以下全集とする)。
 ⑥ 全書四、二〇 P。
 ⑦ 橋川 正氏著「上宮太子御記の研究」八四—五 P。
 ⑧ 聖德太子誕生は『法王帝説』『補闕記』によれば敏達天皇三年であるが、親鸞は康元二年(257)の『大日本國聖德王聖德太子奉讚』に「敏達天皇のあめのした おさめまします元年の 正月一日に夫人の みやのうちおぞ御遊せし 御庭はじめてのこゝろにいたるほど おほえずしてぞ誕生せし」(全集、和讃篇、二五二 P)と述べ、文明版『高僧和讃』卷末に「聖德太子 敏達天皇元年 正月一日誕生したまふ」(同、一三八 P)と云つて、「傳曆」の太子誕生年時に據つているので、ここではそれに従つた。
 ⑨ 全集、和讃篇、一四六、一六三、一五九 P。
 ⑩ 阪東本行卷、一四〇 P。化身土卷本、八〇—八一 P。
 ⑪ 草稿本第八首(全集、和讃篇、一四四 P) || 初稿本第二首(同、一五九 P)に相當。草稿本第三十三首(同、一五一 P) || 初稿本第三首(同、一六〇 P)に相當。
 ⑫ 全集、和讃篇、一〇八、一二二 P。左訓省略。

- ⑬ 『正像末法和讃』初稿本第二首(前同一五九P)。同第四十四首(同、一八〇P)。同文明版、愚禿悲歎述懷讃第十三首、第十五首(同、二一四—一五P)。『淨土和讃』顯智書寫本卷首第二首(同、二七八P)。
- ⑭ 善導出生年時は『新修往生傳中卷佚文』の「春秋六十有九……時永隆二年三月十日」(續淨土宗全書、往生傳輯錄九三P)によりA.D. 681より逆算。源信歿年は『本朝法華驗記』下、「楞嚴院源信僧都傳」(續群、一七二P)による。
- ⑮ 尙、同和讃の道緯禪師讃第三首「末法五濁の衆生は 聖道の修行せしむとも ひとりも證をえじとこそ 教主世尊はときたまへ」(前同、一〇五P。振假名略)は『安樂集』所引『大集經』の取意であり、『安樂集』は正像千五百年説を取るから「教行信證」化身土卷本、阪東本八六P参照)、ここに云う「末法」も當然千五百年説に基くものである。
- ⑯ 宮崎圓遵氏『「正像末和讃」の成立過程』(眞宗研究第一輯)参照。
- ⑰ 全集、和讃篇、二七八P。振假名、左訓省略。
- ⑱ 阪東本、化身土卷本、七九—八〇P。八〇—八一P。八三P。八七P。
- ⑲ 元仁元年を覺信尼生年に勘決して特別な意味を考えるものに、中澤見明氏著「史上の親鸞」(第七・八章)等があり、また法然上人十三回忌相當に意味を求めるものに、住田智見氏著「教行信證御自釋管窺」(第二節)、細川行信氏「教行信證に記載の元仁元年について」(高田學報四五)などがある。近時は「元仁元年」に特に歴史的な意味を含める解釋
- が盛行しているが、この年の念佛停止と關係づけるものに、宮崎圓遵氏「教行信證に現れたる元仁元年の年紀について」(龍谷史壇三四)、『「正像末和讃」の成立過程』(眞宗研究一)等、小川貫弍氏「眞筆の草本『顯化身土文類』」(眞宗研究二)などがあり、また、この年を承久變後の秩序固定による失望の年とみるものに、川崎庸之氏「いわゆる鎌倉時代の宗教改革について」(歴史評論一五)があり、また、笠原一男氏著「親鸞と東國農民」(第五章)は、本文中の元仁元年起算の末法年數の十年の誤差から、十年後の文曆元年の東國の念佛禁壓と關係づけている。この笠原氏の文曆元年を念佛斷壓と關係づけその始りの元仁元年を取あげたとする説には直ちに賛しないが、特に文曆元年を取あげたことは注意してよいと思う。即ち、末法年數計算の「二千一百八十三歳」の八は七であるべきであるから、この十年の誤差は、松野純孝氏著「親鸞」(第七章)が指摘することく、阪東本のこの部分の書直しが元仁元年から十年後の文曆元年に行われたことを暗示するものである。即ち、この年に、この部分を挿入して、佛滅千子の壬申を基準として、最も近い申歳の元仁元年甲申を記入したが、年數の計算だけは文曆元年から行つたとみるのが妥當である。
- ⑳ 赤松俊秀氏「教行信證(阪東本)について」(史林三九の六)、「本願毀滅のともがらについて」(日本佛教二)。
- ㉑ 阪東本、化身土卷本、九一—九二P。九八—九九P。
- ㉒ 赤沼智善・山邊智學兩氏著「教行信證講義」第三卷、一五八二P。

- ⑲ 全集、和讃篇、一三一p。尙、松野純孝氏は「親鸞」(第六章)に於て、この和讃と後序の文とを對比させて、承久の變を介して、後序の文に「主上臣下」に對する親鸞のいかりを、また、この和讃に親鸞の念佛勝利の確信を見出すとするが拙論の解釋による限り、これに従うことは出来なくなる。
- ⑳ 『正像末法和讃』(初稿本)第五十四首(全集、和讃篇、一八五p)、『眞蹟書簡』第一通、第六通(全集、書簡篇、三p、二五p)、『古寫書簡』第六通(同、五四p)、『末燈鈔』第九通(同、八三p)、『親鸞聖人御消息集』第十通(同、一五五p)、『御消息集』(善性本)第七通(同、一六三p)、『歎異抄』第十章(全書二、七七八p)、多屋頼俊氏著「歎異抄新註」四二p等参照。
- ㉑ 阪東本、信卷、三一四p。
- ㉒ 全集、教行信證「一」、七p。
- ㉓ 藤島達朗氏「その後の關東教團と善鸞の異義」(現代語譯 しんらん全集一)。
- ㉔ 『親鸞聖人御消息集』(全集、書簡篇)(以下、御消息集とす)第五通、第六通。
- ㉕ 『親鸞聖人血脈文集』第二通、(全集、書簡篇)、一七〇p。
- ㉖ 『古寫書簡』第三通||慈信房義絶狀(全集、書簡篇)四二p。本狀の内から試みに悲歎を表現する言葉拾つてみれば「あさまし」七回、「こころうきこと」四回、「かなしきこと」二回、「まうすかざりなし」「うたてし」「なげく」各一回で、字數からみると、全字數一〇一八字の内、一三〇字に及んでいる。親鸞にとつて、實子善鸞の誣告事件とそのため
- の義絶が、宗教的にも世俗的にも如何に深い悲しみであつたかが分る。
- ⑳ 『御消息集』第七通、一四七―五一p。一五〇p。
- ㉑ 松野純孝氏著「親鸞」第九章第一節。
- ㉒ 『御消息集』第四通、九月二日付、念佛の人々の御中へ宛一三八p。同第五通、九月二日付、慈信坊宛、一四一p。共に建長七年のものと考えられる。
- ㉓ 『御消息集』第六通、(建長七年カ)十一月九日付、慈信御坊宛、一四六p。
- ㉔ この點で、佐々木徹眞氏「親鸞の聖德太子觀について」(印度學佛教學研究三ノ二)、結城祐昭氏「親鸞と末法思想」(同、二ノ一)、宮井義雄氏「三時觀の展開と親鸞の宗教」(同朋學報三)など、最近の親鸞の太子觀に關する論攷が、すべて、親鸞は太子を正像千五百年説の立場から、入末法初頭の人として崇拜したとする説を取るのに賛し得なくなる。
- ㉕ 『皇太子聖德奉讃』第一首(全集、和讃篇、二二九p)。
- ㉖ 『大日本國聖德太子奉讃』第一、第二首(前同、二五一p)。
- ㉗ 藤島達朗氏「その後の關東教團と善鸞の異義」(現代語譯 しんらん全集一)一一七p。
- ㉘ 石田充之氏「親鸞の思想展開について」(印度學佛教學研究、七の一)、「親鸞聖人に於ける思想深化の問題」(顯眞學苑論集四九)。氏はこれらの論攷で親鸞の四十五歳頃以前、七十五歳頃迄、それ以後の三期に分つて、思想發展を捉えている。但し、第三期の中に、寶治二年の『淨土高僧和讃』淨

土和讃』の初稿本を入れるのは、私見に反するから、第三期は、今少し下げて、八十歳前後としてよいかと思う。

- ⑩ 宮崎圓遼氏『『正像末和讃』の成立過程』(眞宗研究一)は、『正像末和讃』作の萌芽が建長七年頃にあるのは善鸞事件と關係があり、善鸞策動露顯後は末法意識を一層深化せしめ、『皇太子聖德奉讃』の第六十四、七一首の如きに善鸞事件の反映を見出すとしている。また『正像末法和讃』(初稿本)の中の十一首の愚禿悲歎述懷讃に善鸞の異義問題の反映を見出すものに、赤松俊秀氏「本願毀滅のともがらについて」(日本佛教二)、大原性實氏「慈信房善鸞の異義について」(龍谷大學論集、三五三)、山田文昭氏著「眞宗史稿」(第二篇第十一章)、笠原一男氏著「親鸞と東國農民」(第十一章第四節)などがあり、また、松野純孝氏著「親鸞」(第九章第四節)、

赤松氏前稿などは、『正像末法和讃』初稿本に親鸞の末法意識のより一層の深化と懺悔の高まりのあることについて論及している。

- ⑪ 『正像末法和讃』(文明版)(全集、和讃篇)二一六p。二一五p。

- ⑫ 藤島達朗氏著「教行信證の書誌」(阪東本コロタイプ版附録)、生桑完明氏「高田傳來の『教行證』眞本について」(眞宗研究二)参照。

- ⑬ 『顯正流義鈔』(大正藏、八三、續諸宗部一四)八四六p。尙、生桑氏は前掲論文で、建長七年專信書寫本が同時に顯智傳持本であつて、これが眞慧の云う眞筆を以て顯智に附與したと稱するものに相當すると考證している。