

二〇一五年度 卒業論文

親鸞における『正像末和讃』成立の意味

コピー厳禁

L1110011

奥田 章吾

目次

序論	1
本論	2
第一章 「夢告讃」の歴史的背景	2
第一節 関東教団と「夢告讃」	4
第二節 「夢告讃」の告げ主	6
第二章 末法史観の展開	9
第一節 インド・中国における末法史観	10
第二節 日本における末法史観	12
第三章 親鸞における『正像末和讃』成立の意味	15
第一節 『正像末和讃』の特徴	15
第二節 現代における『正像末和讃』の役割	18
第一項 末法を悲痛する『正像末和讃』	19
第二項 現代人の宗教観	20
結論	22
註	22

禁 廠

二七

参考文献

コピー — 厳禁

序論

和讃とは、和語（国語）で仏・菩薩・祖師・教法を讃嘆した仏教讃歌の一種であり、元々はインドの偈頌や中国の漢讃に倣って、漢語の経釈を和語によって和らげ歌った宗教讃歌である。古来、和讃は歌謡文学史上、和歌特に釈教歌などの影響を受け、仏教讃歌として平安時代に流行し、鎌倉時代に入り一層の発展を遂げ、明治時代にかけてまで作られた。宗祖親鸞聖人（一一七三―一二六二、以下は親鸞と略す）が撰述した「三帖和讃」の総数は文明本で三百四十九首に及び、さらに聖徳太子に関する和讃を加えると五百三十八首にまで達し、数量においては日本最大のものと言われる。また後に本論で述べるが、親鸞の和讃は内容面においても教義的に豊かであり、日本において量的にも質的にも宗教詩としての極致を示すものであると言える。

浄土真宗の門信徒にとって「三帖和讃」は、馴染みのある読み物として広く知られており、真宗教義の要綱を示した親鸞晩年の大作である。現在、浄土真宗における「聖典」は「浄土三部経」と『教行信証』に加えて、親鸞が著した聖教として「正信念仏偈」と「三帖和讃」が挙げられ、ここにおいて和讃の重要性が認められている。このことは、現実の門信徒に必要なものは何かという視点より、教義的立場から見た「聖典」は「浄土三部経」と『教行信証』であるが、実際に勤行などで門信徒が触れる機会が多いのは、『教行信証』の一部である「正信念仏偈」と「三帖和讃」であるという理解に基づいている。

周知のように、「三帖和讃」とは『浄土和讃』『高僧和讃』『正像末和讃』の総称であるが、『浄土和讃』と『高僧和讃』の二帖は親鸞が七十六歳の時に校了され、『正像末和讃』はそれより約十年後に製作された。この『正

『像末和讃』では、康元二年（一二五七）親鸞が八十五歳の時に感得した「夢告讃」が巻頭に置かれている。この「夢告讃」を感得した喜びから、この一首を改めて巻頭に掲げ、後の五十八首が展開していったのである。ここで諸先哲によって「夢告讃」感得の背景を概括すれば、関東教団の混迷と末法到来に絶望した当時の世相が注目される。

本論文では、第一章で当時の関東教団が混迷した事態を探り、『末灯鈔』などを中心に関東教団と「夢告讃」との関係を考察し、「夢告讃」の告げ主を探りながらその歴史的背景を考究したい。次に第二章では、原始仏教成立以降の末法史観と日本における末法史観を考察し、末法到来の時機が悲痛された『正像末和讃』の理解を深めたい。そして第三章では、第一章・第二章の内容を踏まえ、『正像末和讃』の特徴を考察し、最後に現代の日本人の宗教観を概括し、現代における『正像末和讃』の役割を考究しながら、親鸞における『正像末和讃』成立の意味を考察してみたい。

本論

第一章 「夢告讃」の歴史的背景

まず初めに、「夢告讃」とは『正像末和讃』の巻頭にある「康元二歳丁巳二月九日夜寅時に告げていはく」とい

う識語の後に、

弥陀の本願信ずべし

本願信ずるひとはみな

撰取不捨の利益にて

無上覚をばさとるなり（『註釈版』六〇〇頁）

と置かれている一首のことである。これに対して、
草稿本と呼ばれる高田専修寺所蔵の国宝本を参照すると、ま

ず冒頭は、

五十六億七千万

弥勒菩薩はとしをへむ

念仏往生信ずれば

このたびさとりはひらくべし

念仏往生の願により

等正覚にいたる人

すなわち弥陀におなじくて

大般涅槃をさとるべし

眞実信心うるゆへに

コピー厳禁

すなわち定聚にいらぬれば

補処の弥陀におなじくて

無上覚を証すべし（『定親全』和讃篇・一四三頁）

で始まり、以下三十二首の讃文が加えられ、その後「夢告讃」を重ねて最後に、

この和讃をゆめにおほせをかぶりて、うれしさにかきつけまいらせたるなり

正嘉元年丁巳閏三月一日 愚禿親鸞八十五歳書之（『定親全』和讃篇・一五二頁）

と記されている。つまりここには、親鸞が「夢告讃」を感得して、その嬉しさのあまり書き付けたと記されている。したがって、親鸞はこの「夢告讃」を巻頭に掲げて、『正像末和讃』を編纂していくのである。

本章では、どのような理由を背景として、親鸞が「夢告讃」を感得したのかを明らかにする。第一節では、当時の関東教団と親鸞との関係性を明らかにし、「夢告讃」にどのような影響を与えたのかを考察する。また第二節では、親鸞が「夢告讃」を誰から告げられたのかを考察し、「夢告讃」感得の背景をより明らかにしたい。

第一節 関東教団と「夢告讃」

親鸞が関東での布教から帰京した後、関東における門弟達の信仰上の問題が表面化してきたため、息子である慈信房善鸞（一一一七―一二八六、以下は善鸞と略す）を派遣した。しかし念仏停止の動きを逆に利用し、親鸞に信頼された門弟達を抑え、親鸞の信仰に背いた教えを説き、関東の門弟達から念仏の法門を捨てさせた。この

事実を知った親鸞は、直ちに善鸞に義絶状を送り、親子の関係を絶つたとされる。この事件は「善鸞事件」と呼ばれ、親鸞の晩年における最大の悲痛事とされている。本節では、従覚上人（一二九五―一三六〇）が編集した『末灯鈔』を始めとする「御消息」を参照しながら、関東教団の混乱とそれに対する親鸞の対応を見ていく。

まず初めに、文応元年（一二六〇）正月九日の真浄房（一二五一―一二九九）に宛てた消息（『御消息集』第十二通）には、

奥郡のひとびとの、慈信房にすかされて、信心みなうかれあうておはしまし候ふなること、かへすがへすあはれにかなしうおぼえ候ふ。これもひとびとをすかしまうしたるやうにきこえ候ふこと、かへすがへすあさましくおぼえ候ふ。それも日ごろ、ひとびとの信の定まらず候ひけることのあらはれてきこえ候ふ。かへすがへす不便に候ひけり。慈信房が申すことによりて、ひとびとの日ごろの信のたぢろきあうておはしまし候ふも、詮ずるところは、ひとびとの信心のまことならぬことのあらはれて候ふ。よきことにて候ふ。

（『註釈版』七七三―七七四頁）

とあり、善鸞の誤った教えによって関東門弟達の信心が定まらないことを述べ、当時の関東教団の動揺の有様が推察される。善鸞は関東教団を混乱させただけでなく、親鸞の信頼する門弟達とも争った。例えば、神仏を軽侮する者として、善鸞によって鎌倉の法廷に立たされた、親鸞の高弟である性信房（一一八七―一二七五）に宛てた消息（『末灯鈔』第三通）には、

信心をえたるひとは、必ず正定聚の位に住するがゆゑに等正覚の位と申すなり。『大無量寿経』には、撰取不

捨の利益に定まるものを正定聚となづけ、『無量寿如来会』には等正覚と説きたまへり。その名こそかはりたれども、正定聚・等正覚は、ひとつどころ、ひとつ位なり。等正覚と申す位は、補処の弥勒とおなじ位なり。弥勒とおなじくこのたび無上覚にいたるべきゆゑに、弥勒におなじと説きたまへり。さて『大経』には、「次如弥勒」とは申すなり。弥勒はすでに仏にちかくまじませば、弥勒仏と諸宗のならひは申すなり。しかれば、弥勒におなじ位なれば、正定聚の人は如来とひとしとも申すなり。（『註釈版』七五八頁）

とあり、親鸞は信心獲得に対する基本的な理解を示している。すなわち、信心を得た人は一生補処の弥勒菩薩と同じであり、如来と等しいと述べている。このように善鸞への義絶状を境として、動揺した関東教団に対して真実信心の行者は補処の弥勒と同じで、また如来と等しいということを書き送られたことが推察される。このことは、他力信心の智慧により念仏者一人ひとりの尊厳性と、根源的な主体性の確立が自ずから覚醒され、関東教団混乱の危機を超える端緒となったと考えられる。また、本消息の「信心を得た人は無上覚に至る」という内容は、「夢告讚」の「本願信じる人はみな 撰取不捨の利益にて 無上覚をばさとるなり」に対応している。以上のことから、関東教団の混乱に対する親鸞の姿勢と「夢告讚」には密接な関係があると考えられる。

第二節 「夢告讚」の告げ主

本節では「弥陀の本願信ずべし」の「夢告讚」に戻り、親鸞がこの和讃を誰から告げられたのかという問題を明らかにする。如説院慧剣（生年不詳―一八三〇）の『正像末和讃管窺録』では、夢告は釈尊から告げられたも

のであるとする説があるが、釈尊からの夢告である理由が乏しい。したがって従来の学説では、和国の教主とされる聖徳太子（五七四―六二二）からの夢告であるとする説が有力であり、本節では「夢告讚」と聖徳太子の関係性を見ていきたい。まず「夢告讚」の告げ主が聖徳太子である理由は以下の三点である。

一つ目の理由としては、『浄土和讃』と『高僧和讃』の二帖の撰号が「愚禿親鸞」の作であるのに対し、文明本『正像末和讃』では、この一帖に限り「愚禿善信集」と改められている点である。親鸞は「親鸞」という名と並行して、「善信」の名を吉水期から最晩年にわたって用いているが、「善信」の名について存覚上人（一二九〇―一三八三）の『六要鈔』には、

この故に今「愚禿釈」等と云ふ。「親鸞」と言ふは、これはその諱なり。俗姓は藤原、勘解の相公有国の卿の後、皇太后宮の大進有範の息男なり。昔、山門青蓮の門跡に於いて、その名は範宴而るに聖徳太子の告命に依りて、改めて善信とのたまふ。少納言の公、後に真門黒谷の門下に入りて、その名は綽空、仮実相兼ね。敵師諾あり、これを仮号と為て、後に実名を称す。その実名とは、今載する所のこれなり。

（原漢文、『真聖全』二・二〇六頁）

と、聖徳太子の夢告によって「善信」と名を改めていたと説明している。つまり「三帖和讃」の内、最後に製作された『正像末和讃』だけ撰号が「善信」である理由は、夢告の主である聖徳太子を仰ぎ、撰号を変えたからであると考えられる。

二つ目の理由としては、顕智本には見られなかった愚禿善信作の『皇太子聖徳奉讃』十一首が文明本では編入

されている点である。その和讃の内容を二首取り上げると、

仏智不思議の誓願を

聖徳皇のめぐみにて

正定聚に帰入して

補処の弥勒のごとくなり

聖徳皇のあはれみて

仏智不思議の誓願に

すすめいれしめたまひてぞ

住正定聚の身となれる（『註釈版』六一五頁）

とあるように、「補処の弥勒のごとくなり」や「住正定聚の身となれる」などといった内容は、先の「夢告讃」の讃文や性信房への消息の内容とも一致し、『正像末和讃』五十八首の要点を押さえたものであると考えられる。

三つ目の理由としては、「夢告讃」を感じしたのは康元二歳丁巳二月九日の夜寅の時であるが、これと同年の康元二歳丁巳二月三十日に述作された『大日本国粟散王聖徳太子奉讃』一百十四首の太子和讃があるという点である。この和讃は、源為憲（生年不詳―一〇一一）の『三法絵詞』巻中の聖徳太子伝を和讃にしたものである。したがって、「夢告讃」と『大日本国粟散王聖徳太子奉讃』とは時系列的に連なっており、両者に密接な関係を見ることができると考えられる。また、文明本『高僧和讃』の終わりに、三国七高僧の御名を列ねた次に聖徳太子の名を掲げ、そ

禁 廠

の誕生の年次を示して「敏達天皇元年正月一日誕生したまふ。仏滅後一千五百年二十一年に当れり」(『註釈版』五九九頁)と記されている。すなわち、聖徳太子の生誕は積尊入滅より年遥かに隔てて、末法に入り二十一年目にこの粟散片州(日本)に生を受けたことを意味している。日本における聖徳太子による仏法弘通の広大な恩徳は、弥陀の本願に帰することこそ、和国の有情を救済する最も有縁の教法であることを知らしめ、日本の仏教徒は聖徳太子を和国の教主と仰いだのである。以上のように「夢告讚」の告げ主は、末法の時代に日本で誕生し、自らの身をもって三宝に帰依し、日本に仏教を弘通した聖徳太子であると領解できる。

第二章 末法史観の展開

『正像末和讃』の「三時讚」五十八首の中において、初めの四首は正・像・末の三時における教・行・証の興廃を説き、次の六首は五濁悪世の真相を明らかにし、後の七首は聖道自力の菩提心の不成立を表している。つまり第一首から第十七首までは、末法到来の時機が悲痛され、聖道自力の菩提心では流転の生死を超えることは不可能であることを知らしめ、浄土門へと帰入せしめる讚文である。したがって『正像末和讃』においては、正・像・末の三時の教説が重要であると考えられる。本章では、原始仏教の成立から日本に仏教が伝わるまでの末法史観と日本における末法史観を考察し、加えて末法が迫った当時の世相を知ることによって、親鸞における『正像末和讃』成立の背景を考察したい。

第一節 インド・中国における末法史観

まず仏教經典において、正法滅尽や像法について語られる最古のものは『雜阿含經』の「如来正法欲滅之時、有相似像法生。相似像法世間已、正法則滅」(『大正藏』二・二二六頁下)とある教説である。また正法の年代に関する記述としては『中阿含經』に「阿難、若女人不得於此正法律中、至信捨家無家学道者、正法当住千年、今失五百歳」(『大正藏』一・六〇七頁中)とあるように、「正法は五百年止住すべし」とする教説である。このように、後世において正・像・末の三時思想が展開する根拠は、既に原始仏教において見ることができるといえる。この最古の法住千年説の後の発展として、正・像合わせて千五百年を説く『摩訶摩耶經』『大集經』『悲華經』等がある。このようにインドの原始仏教では、正・像法が滅することは説かれているが、正・像・末の三時を並べ説いたものはない。したがって、東アジアに仏教が伝わるにつれて、正・像・末の三時思想が展開していったものと考えられる。

六世紀頃に、西北インドへエフタル族が侵入し、当時大乘仏教の根拠地であったガンダーラを支配し、上座部仏教の盛んなカシユミールにも激しい攻撃を加え、大規模な仏教弾圧が行われた。この事件を契機に、深刻な世相と法滅に関する經典の全てが吸収された『大集經』によって、末法思想が大成されたとされている。その後、那連提耶舎(四九〇―五八九)という高僧によって『大集月藏經』が訳出され、隋末唐初の時代に広まった。そして、末法思想は中国の五濁と劫滅の思想と結びつき、末法史観として体系的な組織を得ていくのである。

元来、中国における末法思想の最初は、文献上では五五八年に製作された南岳慧思（五一一―五七七）の『立誓願文』であり、これは末法經典として最も影響力のある『大集經』訳出よりも七年、西北インドの仏教弾圧よりも十九年も前である。つまり、『立誓願文』では既に、慧思によって深刻な末法思想が考えられていたのである。親鸞に強く影響を与えた七高僧の一人である道綽（五六二―六四五）は『大集月藏經』による末法思想を受けて、主著である『安樂集』において、

いまの時の衆生を計るに、すなはち仏世を去りたまひて後の第四の五百年に当れり。正しくこれ懺悔し福を修し、仏の名号を称すべき時なり。もし一念阿弥陀仏を称すれば、すなはちよく八十億劫の生死の罪を除却す。一念すでにしかなり。いはんや常念を修せんをや。すなわちこれつねに懺悔する人なり。

（『七祖篇』一八四頁）

と示し、四の五百年の所説を引用して、仏が入滅して遙かに時が経過したことを述べ、今時の衆生に相応しい行として「称名」を勧めている。これは道綽の發揮である聖浄二門の教判の所以であり、浄土門の指針となつたと考えられる。仏教の弾圧はインドだけではなく、道綽も幼少時代から北周の廢仏を目の当たりにしており、末法の到来が物語られるものとして法滅の悲しみを深くさせた。道綽は廢仏事件を真摯に受け止め、末法の到来を自覚し、末法の時機に対する問いの中に浄土の法門が開かれ、懺悔し称名するに至つたのである。

以上、インド・中国の末法史觀の展開をまとめると、原始仏教において正法や像法に関することは、既に經典に記されていた。しかし、インドの經典には正・像・末の三時を並べ説いたものではなく、三時思想が仏教の時代

観・歴史観として体系的な組織を得たのは中国仏教においてである。すなわち、三時思想は五濁と劫滅の思想と結びつき、中国において隋末唐初の時代に風靡し、末法思想として展開していったのである。このような末法思想は、深刻な世の終末を告げる緊迫した歴史観として周知され、この末法という歴史観によって、新しく末法の時機を自覚し、末法に相応しい教法が求められ、道綽のような浄土教が発展していった。

第二節 日本における末法史観

日本における末法思想を見ていくと、まず奈良時代末期に政治の行き詰まり、仏教教会の腐敗、僧尼の乱行など、末法を予感させる世相が暴露され、これを受けて平安時代初頭に薬師寺の僧景戒（生没年不詳）によって『日本靈異記』が著され、ここに日本において初めて文献上に末法思想を見ることができるといえる。そして同時期に、伝教大師最澄（七六七―八二二）の作とされる『末法灯明記』は、正・像・末の三時の「末法」を灯明する目的で書かれ、この末法観は仏教界に大きな影響を与えた。親鸞は『教行信証』の「化身土巻」（『註釈版』四一八頁以下）に最澄の『末法灯明記』のほとんど全文を引用し、末法思想について述べている。そこで本節では、『日本靈異記』と同時期に末法到来について言及し、仏教界と世間に強く影響を与え、日本の末法史観を開栓した『末法灯明記』について見ていく。

本書はその初めに「しかるに法に三時あり、人また三品なり。化制の旨、時によりて興替す」（『註釈版』四一八頁）と述べ、釈迦の教法に正・像・末の三時があり、この三時によって化教（経・論）と制教（律）の二教の

興廢することを述べる。そしてその問題を受けて、次に「ゆゑに正像末の旨際を詳らかにして、試みに破持僧の事を彰さん」（同上）と述べている。正像末の旨際とは「旨趣際限」の意味で、正・像・末の三時に分限があることを指している。また破持僧の行事とは、破戒・持戒の僧尼の所作のことである。すなわち、本書では正法時には持戒僧が恭敬され、像・末法時には持戒はなく、破戒・無戒の名字僧が供養されなくてはならないとし、続いて六つの問答を設けて末法無戒を説くのであるが、ここではその中でも第三問答に注目したい。

第三問答では、今さら広く公開して末法無戒を説けば、瘡もない持戒清浄の者を傷つけることになるかと訴える問いに対して、

答ふ。この理しからず。正像末法の所有の行事、広く諸經に載せたり。内外の道俗たれか披諷せざらん。あに自身の邪活を貪求して、持国の生法を隠蔽せんや。ただし、いま論ずるところの末法には、ただ名字の比丘のみあらん。この名字を世の真宝とせん。福田なからんや。たとひ末法のなかに持戒あらば、すでにこれ怪異なり、市に虎あらんがごとし。これたれか信ずべきや。（『註釈版』四二二頁）

と答え、末法には名ばかりの出家僧侶しかおらず、この名字の出家僧侶こそが真実であると述べている。無戒名字の比丘が真実であるとする根拠は、大乘仏教の經典である『維摩經』や『勝鬘經』で既に述べられている。これらの經典の第一人者は在家の男女であり、在家の立場から仏教を説く大乘仏教の本質と言える。つまり、有戒の道は無戒の俗にまで引き下げ、道・俗に同一の価値を求めるのが大乘の見解である。したがって、大乘法を受持するが故に名字比丘は真実であり、名字比丘たる自覚は大乘法を味得する者の自然の終帰であると言える。し

たがって『末法灯明記』は、正・像・末の三時思想を灯明し、末法になければならない教法を説いたものなのである。

ところで、平安仏教は最澄と空海（七四四―八三五）の二大師によってその基礎が築かれ展開していくが、平安仏教が密教自相に拘泥し、加持祈祷の儀式作法に関わって、仏道修行の本道から外れていく中で、最澄の『末法灯明記』で叫ばれた末法の危機意識は忘れられていった。すなわち、古代の律令国家の体制は崩れ、社会的不安は貴族階級だけでなく、庶民の中にまで広がり、仏教界は藤原一門の繁栄、その利害のために加持祈祷していたのである。しかし七高僧の一人である源信（九四二―一〇一七）の時代にまで及ぶと、目前に末法第一年が迫り、最澄よりもまさって末法の意識が深刻になっていった。源信は『往生要集』によって、濁世末代においては穢土を厭離し、浄土を欣求することが求められ、日本における末法思想は一大展開を遂げたのである。

『末法灯明記』によって日本で広まった末法思想は、鎌倉時代の仏教によって完成されていく。平安中期になると、国の政治は院政へと移行したが、世の乱れは治まることなく、大飢饉や震災などの自然の災害も起こり、末法の世相はいよいよ深刻なものになっていった。そして鎌倉時代に入り、末法思想が基調となって鎌倉新仏教は展開していくのである。親鸞も『末法灯明記』の宗教的価値に注目し、『教行信証』の「化身土巻」においてほとんど全文を引用し、末法を深刻に受け止め、『正像末和讃』の製作に至ったと考えられる。

第三章 親鸞における『正像末和讃』成立の意味

以上、考察してきたように、「夢告讃」感得の背景と末法思想の時代観が強く影響して『正像末和讃』が述作されたことが明らかになった。そこで本章では、第一節で『正像末和讃』の特徴を考察し、なぜ親鸞は「二帖和讃」を制作した約十年後に『正像末和讃』を述作したのかを究明していきたい。第二節では、現代における『正像末和讃』の役割を考究し、最終的に親鸞における『正像末和讃』成立の意味を明らかにしたい。

第一節 『正像末和讃』の特徴

序論でも述べたように、和讃とは仏・菩薩・祖師・教法を和語によって讃嘆したものである。元来、經典などは漢語で書くのが一般的であり、専門的な人しか読むことはできなかつたが、対して和讃は漢語の教釈を和語によって和らげ歌ったものであり、和讃によって世俗の民衆も難解な教義を理解することができるのである。

次に親鸞における和讃の特徴を見ていくと、その特徴としては、①体系的特徴と②内容的特徴が挙げられる。体系的特徴としては、振り仮名・左訓・左註・**圈発**などがしている点である。これは難解な漢語が読めなく、教義的な言葉が分からない世俗の民衆のために、親鸞が和讃を読みやすく工夫されたものであると考えられる。また他にも、体系的特徴で挙げられるのは、親鸞の和讃は七五調四句で一章をなした今様の形態を取り、第二句以下三句が第一句より一字下げられている点である。この特徴についても世俗の民衆のために、親鸞が読みやすく工夫されたものであると考えられる。

次に内容的特徴としては、一言一句、親鸞における法の喜びが流露されている点が挙げられる。また「浄土三部経」や七祖の聖教は勿論、その他のあらゆる経論釈にわたって資料があり、教義的にも非常に豊かである。特に『正像末和讃』の「悲歎述懐讃」は、親鸞の宗教的心情が最も豊かに表れたものであり、『正像末和讃』独特の和讃である。

さらに『正像末和讃』の教義的特徴を挙げると、末法の時機を示し、時機相応の教えである弥陀の本願に出遇い、感激した心懐を詠っている点である。他の「二帖和讃」と比較すると、まず『浄土和讃』は「浄土三部経」に基づいて浄土の教釈と阿弥陀仏の徳を和讃したものであり、また『高僧和讃』は七高僧の事蹟と教義を示したもので、その内容は『浄土和讃』と同じく阿弥陀仏の徳を和讃したものである。つまり「二帖和讃」では「法」の真実を表したのに対し、『正像末和讃』では第二章で述べたように、末法という時機、つまり「機」の真実を表しているのである。

また、和讃の数で見ると、『正像末和讃』の中で最も数が多い和讃は、正・像・末の「機」について述べた「三時讃」五十八首であり、その内容は、今の世は末法五濁の時であることを述べ、浄土の一門のみが往生の要路であると述べている。また、親鸞が最も感情を露わにし、末法の「機」について述べている「悲歎述懐讃」の初めから三首を取り上げると、

浄土真宗に帰すれども

真実の心はありがたし

虚仮不実のわが身に

清浄の心もさらになし

外儀のすがたはひとつごとに

賢善精進現ぜしむ

貪瞋・邪偽おほきゆる

奸詐もはし身にみたり

悪性さらにやめがたし

こころは蛇蝎のごとくなり

修善も雑毒なるゆるに

虚仮の行とぞなづけたる（『註釈版』六一七頁）

とあり、この三首は機根の劣悪なことを歎いて、阿弥陀仏の本願を勧めたものである。第一首目は、人間は生まれつき虚仮不実で清浄の心のないことを述べ、**第二首目は外に賢善の相を現し、内に虚仮の偽りを抱いていることを歎き、第三首目は悪性がやめられず、善を修しても虚仮の行となることを歎いたものである。**この三首に共通しているものは、人間に真実の心や清浄の心はなく、虚仮不実で貪瞋邪偽の多い身であると述べている点であり、末法における「機」について示されている。また「悲歎述懐讚」の第四首目には、

無慚無愧のこの身に

嚴禁

まことのこころはなけれども

弥陀の回向の御名なれば

功德は十方にみちたまふ（同上）

とあり、人間は恥じる心もない身であるが、弥陀の名号の功德は十方に満ち溢れ、一切の衆生が利益されることを述べている。つまりこの和讃においては、末法における「機」が弥陀の名号によって救われることを述べているのである。したがって『正像末和讃』における内容的特徴を概括すれば、末法の「機」が劣悪であることを歎き、それに対して阿弥陀仏による救いの道を明らかにし、民衆に分かりやすく詠ったものであると言える。

第二節 現代における『正像末和讃』の役割

先にも述べたように、和讃は和語で書かれていて読みやすく、親鸞が民衆のために理解しやすく工夫されたものである。親鸞が生きた時代では、仏教を伝える文献は漢語で書かれているものが多く、それは現代においても同じで、葬式や勤行の際に読まれるものは漢語であり、世俗の人にとっては理解しにくい部分が多い。したがって、親鸞における和讃の製作意図は、世俗の人に向けて仏教を伝えるという伝道としての意味合いが強くあつたと考えられる。

今日では、本願寺第八世の蓮如（一四一五―一四九九）によって「正信念仏偈」と共に「三帖和讃」（文明本）が開版され、日頃の勤行などで読まれるようになり、現代の門信徒においても、和讃は親しみのあるものとなっ

ている。しかし、現在の真宗寺院で読まれている和讃の多くは『浄土和讃』の初めから六首までである。そこで本節では、一般の真宗寺院ではあまり読まれない『正像末和讃』の現代的役割について探っていきたい。

第一項 末法を悲痛する『正像末和讃』

『正像末和讃』はその題号にも窺われるように、末法五濁の世における現実の悲痛慚愧が基調をなしている。この濁世を悲痛するということは、濁世を嫌悪し呪うことではなく、自他の罪障を慚愧し、濁世を超えて浄土の往生を願うことである。数多くある『正像末和讃』の中から一首取り上げると、「三時讃」の十二首目に、

五濁の時機いたりては

道俗ともにあらそひて

念仏信ずるひとをみて

疑謗破滅さかりなり（『註釈版』六〇二頁）

とある。この和讃は、五濁の時機になると、聖道門に執着している道俗が浄土門の法を疑い謗り、その法を破滅させていることを歎き、厳しく批判した和讃である。この和讃では、五濁の時代における人間は、仏法を理解する能力も劣り、その教法通りに実行する行も実は虚偽に過ぎなく、さとりに通じる道は念仏して西方浄土を願生するほかにないことを明らかにしている。しかし、五濁の人間は愚かであり、聖道の自力難行が素晴らしく見え、自らの法に執着してしまい、逆に他力易行の念仏はつまらなく見え、謗るだけでなく破滅しようとするので

ある。つまり、この和讃は末法五濁の世相を明らかにし、その現実を悲痛しているのである。そしてこの和讃より以下の六首では、聖道門に執着することを否定し、浄土門に帰入することを勧めた和讃が展開されていく。先に挙げた「疑謗破滅」という語には、「顕智本」に「うたがふ、そしる、やぶり、ほろぼすなり」（『定親全』和讃篇・一六四頁）という左訓があり、これは親鸞が実際に遭遇した非難、それ以外にも親鸞が手紙や会話などで見聞きしたものの全てを指すようであるが、この「疑謗破滅」の言葉は七百年後の今日まで、教団や念仏者の多くが遭遇した事実であり、深く受け止めなければならない言葉である。つまり『正像末和讃』は、今日の教団や念仏者にとって切り離せないものであると考えられる。

第二項 現代人の宗教観

本論でも繰り返し述べてきたが、『正像末和讃』は親鸞が世俗の民衆に対する布教・伝道のために製作されたものと考えられるが、親鸞が生きた時代、すなわち鎌倉時代の民衆と、現代人の宗教観が全く同じであるとは言えない。例えば、現代の日本人は宗教というものに非常に疎く、無宗教を標榜する者さえいる。日本人が無宗教を標榜する理由について二つの理由が考えられる。一つは明治以来の近代史であり、もう一つは長期にわたって持続されてきた、民族的心性に関わる深層の歴史である²⁾。すなわち明治維新後、列強の植民地支配の恐れがある中で、急速に近代国家の体裁を整えなければならぬと判断した為政者によって、天皇中心の宗教とも言える「天皇崇拜」のイデオロギーが形成され、宗教界はこれに積極的に迎合していくほかに、神道非宗教論が成立し、

仏教界も檀家制を受け入れて、葬式仏教が進む中で日本人の宗教心は廃れていったのである。

また、集団の「和」やまとまりを第一に重視し、日常生活の平穩を何よりも求める日本人の民族性は、日常生活と緊張関係を持つ面がある宗教、「創唱宗教」¹³から遠ざかり、現代では無宗教を標榜するようになったのである。高度経済成長以降、ますます科学技術が発達し、科学的で合理的な世界の見方が強く支持され、宗教は怪しげなものとなされる時代となった。それと同時に、檀家制度が現存しながら葬式仏教が進み、多くの日本人は葬式仏教に乗っかることによって、死後の問題、宗教の問題は解決したことにするという傾向が強くなったのである。

しかし自分の存在を問う時、または人間の有限性を自覚した時、あるいは自身の死後の問題に直面した時、そこに宗教はどうしても必要となってくるものであり、宗教心は無意識に活動を開始しているのである。これらの問題を解決し人生を豊かにしていく上で、宗教心の自覚なしに無宗教を標榜するだけでは、人生に何の意味ももたらさないのではないか。確かに、宗教に無知な現代人は人生の困難と向き合った時、答えを見つめるのに苦労するが、このような時代だからこそ『正像末和讃』の役割は大きいと考えられる。

前述のように、『正像末和讃』には読みやすいという特徴があり、難解な經典などに比べて、七五調四句で一章をなす今様歌の形式は、時代を超えて如何なる人も詠いやすいものである。また『正像末和讃』の内容より、宗教を疑い怪しむことは親鸞の言葉を借りると「疑謗破滅」の頭れである。一年に異なる宗教行事を同時に、そしてあたかもイベントのように行う現代の風潮こそ末法の世相である。そして『正像末和讃』は、この末法の時機

を悲痛した和讃なのであり、このように考えていくと、仏教が次第に衰退し、無宗教を当然のように標榜して、怪しまない時代がやがて到来することを親鸞は予期して、未来の衆生に対する教化のためにも、最晩年に『正像末和讃』を制作せざるを得なかったのではないかと推測される。

したがって、末法の衆生に対する救済を示す『正像末和讃』は、親鸞の生きた時代、そして七百年後の今日でも、深く受け止めるべき言葉が示されており、時代を超えて道俗の衆生に浄土真宗の教義を伝道する大きな役割を持つのである。

結論

本論では、第一章で「善鸞事件」とそれに伴う関東門弟の混乱を探り、「夢告讃」との関係性を考察し、関東教団の混乱に対する親鸞の姿勢と「夢告讃」には密接な関係があることが分かった。また「夢告讃」の告げ主についても考察し、「夢告讃」を親鸞に告げたのは聖徳太子であり、聖徳太子による「夢告讃」を感得した喜びによって、『正像末和讃』が述作されたことが分かった。

第二章では、インド・中国における末法史観を概観し、原始仏教において既に末法の思想が説かれており、インドから東アジアに仏教が伝わるにつれて、正・像・末の三時思想が展開していき、道綽などによって末法思想

が広まっていき、浄土教が開かれていったことが分かった。それと同時に、日本における末法史観を考察し、『末法灯明記』に示されるように、末法においては名字比丘が世の真実であると理解されていることが分かった。

第三章では『正像末和讃』の特徴を取り上げ、体系的には和語で書かれており、読みやすく詠いやすいという特徴があり、内容的には末法の「機」が劣悪であることを歎いているという特徴があることが分かった。それと併せて、現代人の宗教観を考察し、『正像末和讃』の対象が現代人にも当てはまることが分かった。

これらの手順に従い、主題である「親鸞における『正像末和讃』成立の意味」を考察してきた。インドから始まり、日本に仏教が伝わるにつれて展開されていく末法思想は、末法の世相として親鸞の目の前に現れた。すなわち、釈尊入滅後も弟子達が戒律を厳守し伝承してきたが、インド・中国・日本へと仏教が伝わり、自然風土の相違、各民族の営む国家の歴史や文化の相違、その衝突や迫害と出遭う中で、古い原始仏教の戒律が力を失ってくることは人間の歴史の必然である。ここに末法の時機そのものを救う真実の教法が求められたのである。末法史観とは、末法の時機に落胆するものではなく、人類の歴史的共業の現実そのものを自覚し、さらに西方浄土を願生せんとする仏教の歴史観である。以上のように、親鸞は末法の現実をしっかりと見つけ、末法の時機を悲痛し、末法の衆生を浄土門へと導くために、また同時に仏教を伝道していくために『正像末和讃』を制作したのである。したがって、末法の世である今日に相応しい教法を示したのが『正像末和讃』なのである。

《註》

- (1) 真蹟本『高僧和讃』には「宝治第二戊申歳初月下旬第一日积親鸞七十六歳書之畢」という奥書が記されていることから、宝治二年(一二四八)親鸞七十六歳に一応完成されたと考えられる。また、顕智本『正像末和讃』初稿本では八十六歳の校了となっている。
- (2) 金子大栄『正像末和讃聞思録』などを参考にした。
- (3) 善鸞への義絶状は、顕智上人によって書写されたものが専修寺に所蔵されている(『定親全』書簡篇・四〇頁参照)。
- (4) 光明寺本「交名牒」には、常陸鹿島の信順の門下に「真浄」の名が見える。妙源寺本・万福寺本には「信浄」の名はあるが、「真浄」の名は見えない。
- (5) 性信房は親鸞が関東滞在中の高弟である。建長年間の念仏弾圧に際しては、関東の門弟を代表して訴訟の処理に当たった人物である。
- (6) 如説院慧剣『正像末和讃管窺録』では、冒頭に『般舟讃』の文を掲げて「釈迦如来実慈悲父母種々方便發起我等無上信心」と置かれているのは、「弥陀の本願信ずべし」の夢告が釈尊から告げられたことを示すものであるとしている(『真宗大系』二〇・三二二頁)。
- (7) 乗専『最須敬重絵詞』巻一にも「千時建仁元年辛酉聖人二十九歳、聖道を捨て浄土に帰し、雑行を閑て念仏を専らにし給ける始めなり。すなはち所望によりて名字をあたへたまふ。その時は綽空とつけ給けるを、

後に夢想の告ありける程に、聖人に申されて善信とあらため、又実名を親鸞と号し給き。しかありしよりのち、或は製作の『選択集』をさづけられ、或は真影の図画をゆるされて殊に慇懃の恩誨にあづかり、あくまで巨細の指授をかうぶり給けり」（『真聖全』三・八二二頁）とある。

(8) 『安楽集』巻上の第一大門には「このゆるに『大集月藏経』にのたまはく、『仏滅度の後の第一の五百年には、わがもろもろの弟子、慧を学ぶこと堅固なることを得ん。第二の五百年には、定を学ぶこと堅固なることを得ん。第三の五百年には、多聞・読誦を学ぶこと堅固なることを得ん。第四の五百年には、塔寺を造立し福を修し懺悔すること堅固なることを得ん。第五の五百年には、白法隠滞して多く諍訟あらん。微しき善法ありて堅固なることを得ん」と（『七祖篇』一八三頁）とある。

(9) 当時仏教が栄えていた北周の第三代皇帝武帝（在位五六〇―五七六年）によって道仏二教を廃する詔勅が下され、仏寺・経像は破壊、僧侶は壊滅させられた。これは三武一宗の法難の第二の事件と呼ばれる。

(10) 漢字の音の清濁を示す四声の点符のことである。

(11) 善導『法事讃』巻下の「五濁増の時に疑謗するもの多くして、道俗相嫌ひて聞くことを用ひず。修行するものあるを見ては瞋毒を起こし、方便破壊して競ひて怨を生ぜん」（『真聖全』一・六〇五頁）によつた和讃である。

(12) 阿満利磨『日本人はなぜ無宗教なのか』（筑摩書房、一九九六年）二〇六頁参照。

(13) 「創唱宗教」とは、特定の人物が特定の教義を唱えて、それを信じる人たちがいる宗教のことである。こ

れに対して「自然宗教」があり、これは文字通り、いつ、だれによって始められたかも分からない自然発生的な宗教のことであり、「創唱宗教」のような教祖や経典、教団をもたない。

《参考文献》

〈書籍〉

- 『真宗聖教全書（一）三経七祖部』大八木興文堂、一九四一年
『真宗聖教全書（二）宗祖部』大八木興文堂、一九四一年
『真宗聖教全書（三）歴代部』大八木興文堂、一九四一年
『浄土真宗聖典―註釈版 第二版―』本願寺出版、二〇〇四年
『浄土真宗聖典 七祖篇―註釈版―』本願寺出版、一九九六年
『定本親鸞聖人全集（第二卷）和讃・漢文篇』法蔵館、一九六九年
松原祐善『正像末和讃講讃』東本願寺出版部、一九八〇年
三木照国『三帖和讃講義』永田文昌堂、一九七九年
高木昭良『三帖和讃の意識と解説』永田文昌堂、一九六六年
稲葉円成『末法灯明記講録』大谷大学内安居事務所、一九二四年
金子大栄『正像末和讃聞思録』法蔵館、一九四五年

靈山勝海『末灯鈔講讚』永田文昌堂、二〇〇〇年

松原祐善『親鸞と末法思想』法蔵館、一九六八年

如説院慧劍『正像末和讃管窺録』（『真宗大系』二〇巻所収、一八二八年）

阿満利磨『日本人はなぜ無宗教なのか』筑摩書房、一九九六年

鈴木宗憲『歴史における宗教と社会』桂書房、一九八四年

芦田徹郎『祭りと宗教の現代社会学』世界思想社、二〇〇一年

前川理子『近代日本の宗教論と国家 宗教学の思想と国民教育の交錯』東京大学出版会、二〇一五年

西脇良『日本人の宗教的自然観』ミネルヴァ書房、二〇〇四年

〈論文〉

稲田英真『『正像末和讃』「国宝本」と「顕智本」の比較研究―『法事讃』との関連に注目して―』（『真宗学』一
二九・一三〇合併号、二〇一四年）

