

<sup>53</sup> 宋志磐撰『仏祖統紀』卷二十八には、今簡者旧有道者二百十人。勿翦髮毀形。於東西二京陟岵寺為国行道。乃教智嚴等長髮為菩薩僧。充寺主。華冠瓔珞作菩薩大士相。『大正』四十九卷、三五九頁上段」とある。

<sup>60</sup> 『統高僧伝』卷十七「釈曇雲伝四」『大正』五十卷、五六八頁中段。

<sup>61</sup> 『統高僧伝』卷八「釈慧遠伝十四」『大正』五十卷、四九一頁上段。

<sup>62</sup> 『統高僧伝』卷八「釈曇延伝十三」『大正』五十卷、四八九頁上段。

<sup>63</sup> 『統高僧伝』卷八「釈曇延伝十三」『大正』五十卷、四八九頁下段。

<sup>64</sup> 『統高僧伝』卷二十一「釈洪遵伝十二」『大正』五十卷、六一一頁下段。

<sup>65</sup> 『弘明集』卷十七「仏徳篇第三」『大正』五十一卷、二二三頁中段。

<sup>66</sup> 『歷代三寶記』卷十二「聖法興毀、必在帝王」『大正』四十九卷、一〇七頁中段。「仏以正法、付嘱国王、是知、教興寄在帝王」『大正』四十九卷、一一〇頁上段。

<sup>67</sup> 藤善真澄「末法家としての那連提黎耶舍―周隋革命と徳護長者経―」（同『道宣伝の研究』京都大学学術出版会、二〇〇二年）。

<sup>68</sup> 『大正』五十卷、五八一頁上段。

<sup>69</sup> 『大正』五十卷、五八一頁上段。

<sup>70</sup> 塚本善隆「北周の宗教廢毀政策の崩壊」（同『魏書釈老志の研究』仏教文化研究所出版部、一九六一年、のち同『北朝仏教史研究』大東出版社、一九七四年に転載）。

<sup>71</sup> 『大正』五十卷、五八一頁上段。

<sup>72</sup> 野村權昌は、北周武帝を継いだ宣帝や次の静帝が仏法興隆政策に関わったとは考へられず、武帝崩後の宇文弼政策が摂政楊堅（隋文帝）によるものと論じた。野

村權昌「大象二年、復仏の詔にいたるまでの経緯とその背景」（同『周武法難の研究』東出版、一九六八年）。

<sup>73</sup> 『大正』四卷、三二九頁上段、三二二頁上段。

<sup>74</sup> 『摩訶止観』卷二「宇文富毀廢、亦由元富廢業。此乃仏法滅之妖怪。」『大正』四十六卷、一九頁上段。『止観輔行伝弘決』卷五「若退戒還家、如衛元嵩等」。即以在家身「破壞仏法」。『大正』四十六卷、三三四頁中段。

#### 【付記】

本稿は、平成三十三年度科学研究費助成事業（学術研究助成基金助成金）若手研究・課題番号 一八K二二九九・課題名「日本と東アジアの戒律思想の比較研究―『伝述二心戒文』から見た最澄の大乗戒観―」（研究代表者 柴田憲良）による成果の一部である。

頁下段。

<sup>3</sup> 拙稿「最澄における「大乘上座部」と「上座部」の理解について」(『平安仏教学  
会年報』第八号、二〇一四年)。

<sup>3</sup> 『伝全』一巻、八二頁。

<sup>3</sup> 当知、所別大天類、是即滅法先兆。能別上座部、都無「滅法相」也。(『伝全』一  
巻、九〇頁)。

<sup>3</sup> 『伝全』一巻、一九頁。

<sup>3</sup> 朝枝善照「最澄の時代観と顕戒論」(『仏教史研究』十二号、一九八〇年。同『平  
安初期仏教史研究』永田文昌堂、一九八〇年に再録)。

<sup>3</sup> 『顕戒論』「開」示示仮多菩薩除災護國明三十三(『伝全』一巻、一二九〜  
一三〇頁)。

<sup>4</sup> 『顕戒論』「開」示示宮中出家非清淨明五十三(『伝全』一巻、一八二頁)。

<sup>4</sup> 『顕戒論』「開」示示其安樂行是上地行四十一(『伝全』一巻、二三八〜二四  
一二頁)。

<sup>4</sup> 『大正』九巻、二七頁上〜中段。

<sup>4</sup> 又文殊師利。如来滅後、於末法中「欲説是經、応住安樂行」。(『大正』九  
巻、二七頁下段〜二八頁上段)。

<sup>4</sup> 又文殊師利。菩薩摩訶薩、於後末世法欲滅時、受持誦誦斯經典者、無  
懷嫉妬詭誑之心。(『大正』九巻、三八頁中段)。

<sup>4</sup> 而此經者、如来現在猶多「嫉妬」。況滅度後、棄王王當知。如来滅後、其能書持・  
誦誦・供養・為「他人」説者、如来則為「以衣覆」之。(『大正』九巻、三二頁中

段)。

<sup>4</sup> 速水侑「平安仏教における末法思想と時機論」(前掲)。

<sup>4</sup> 『伝全』五巻、附三三〜三四頁。

<sup>4</sup> 『大正』九巻、四三頁下段。

<sup>4</sup> 道端良秀「中国仏教と菩薩僧」(『印度学仏教学研究』通号二十九、一九六六年)。

<sup>5</sup> 『顕戒論』「開」示示大乘別解脱戒明二十六。僧統奏曰、凡大僧名者、依別解  
脱、方得其名。(『伝全』一巻、一一四頁)。

<sup>5</sup> 『天台学報』五十七号、二〇一五年。

<sup>5</sup> 『歴代三才紀』巻十一(『大正』四十九巻、九四頁中段)。

<sup>5</sup> 楠山春樹「中国における釈迦生滅の年代」(同『道家思想と道教』平河出版社、  
一九九二年。初出は、平川彰・稀記念論集『仏教思想の諸問題』春秋社、一九八

五年)、吉岡義豊「道仏」教の対弁書としての『漢法本内伝』の成立について」(『道  
教と仏教 第二』国書刊行会、一九八〇年) 藤井教公「末法思想の興起と展開」  
(『新アジア仏教史〇七中国II隋唐』佼成出版社、二〇一〇年)。

<sup>5</sup> 『公弘明集』巻七「弁惑篇第一、周衛元嵩」(『大正』五十二巻、一三二頁上段)。

<sup>5</sup> 『公弘明集』巻十「弁惑篇第二、周天元立有上事者对衛元嵩」(『大正』五十一巻、  
一六〇頁上段)。

<sup>5</sup> 『大正』四十九巻、一〇七頁中段。

<sup>5</sup> 唐魏徵等撰『隋書』第四冊(中華書局) 一〇九五頁。

<sup>5</sup> 『公弘明集』巻十「弁惑篇第二、周高祖巡察除珍仏法有前僧任道林上表請開法事」  
(『大正』五十二巻、一五七頁上段)。

<sup>14</sup> 『伝全』一巻、五四一頁。

<sup>15</sup> 『叡山大師伝』、『伝全』五巻、附九頁。

<sup>16</sup> 『新訂増補国史大系』第二巻、二七三頁。

<sup>17</sup> 寺崎修一「日本末法思想の史的考察」（前掲）。

<sup>18</sup> 武寛超「伝教大師の山修山学と末法思想」（前掲）。

<sup>19</sup> 『伝全』一巻、一七九〜一八〇頁。『大正』八巻、八三三頁下段。

<sup>20</sup> 『伝全』一巻、一八〇頁。『大正』八巻、八四四頁下段。

<sup>21</sup> 『伝全』一巻、一八〇頁。『大正』三十三巻、五二二頁中段。

<sup>22</sup> 船山徹によれば、『仁王経』は、北魏孝文帝の即位後に厳しくなった統制に対する危機感を動機として生まれた中国撰述の疑経だといふ。それは、未来を予言するといふ体裁をとりながら、北魏で実際に行われた廃仏や、その後設置された僧官制度、僧籍制度を批判する内容を持つ。成立時期は四五三年から三十年ほどの間と推定され、『仁王経』と同内容の記述が見られる『梵網経』もほぼ同時期または若干遅れて編纂されたといふ。（船山徹「疑経『梵網経』成立の諸問題」『仏教史学研究』第二十九巻第一号、一九九六年。同『東アジア仏教の生活規則 梵網経 最古の形と発展の歴史』臨川書店、二〇一七年）。

<sup>23</sup> 羅什訳『仁王経』後五濁世（中略）明作制法制我弟子、比丘、比丘尼、不聴出家行道。亦復不聴造作佛像形仏塔形。立統官制衆安籍記僧（中略）都非五法。当知、爾時正法將滅不久。（『大正』八巻、八三三中段）。

<sup>24</sup> 『伝全』一巻、一七九〜一八〇頁。

<sup>25</sup> 誠須「貢名之事故 於大唐」、除籍之政順 於天竺。豈不清浄出家哉。（『伝全』

一巻、一六〇〜一六一頁）。

<sup>26</sup> 『頭戒論』「開示大唐貢名出家不欺府官明扼上五十二」（『伝全』一巻、一七九頁、「天台法華宗年分学生式」）（『伝全』一巻、一二頁）、安藤俊雄・蘭田香融校注『日本思想大系 最澄』（岩波書店、一九七四年）補注を参照。

<sup>27</sup> 『頭戒論』「開示天竺不立記籍亦無僧統明扼上五十二」（『伝全』一巻、一八〇頁、「天台法華宗年分学生式」）（『伝全』一巻、一二頁）、安藤俊雄・蘭田香融校注『日本思想大系 最澄』（前掲）補注を参照。

<sup>28</sup> 『頭戒論』「開示不違僧尼令明扼上五十七」所司省寮雖無屈滯而所司有綱年年寮屈。（『伝全』一巻、一九六頁）。

<sup>29</sup> 『伝全』一巻、二六一頁。『大正』四十五巻、九一八頁下段〜九一九頁中段。

<sup>30</sup> 安藤俊雄・蘭田香融校注『日本思想大系 最澄』（前掲）の頭注を参照。

<sup>31</sup> 若仏子、以好心出家、而為名聞利養、於國王・百官前、説仏戒、横為比丘・比丘尼・菩薩弟子繫縛、如師子身中蟲、自食師子肉。非外道・天魔能破壞。（後略）（『伝全』一巻、一六一頁。『大正』二十四巻、一〇〇九頁中段）。

<sup>32</sup> 大王、我滅度後、未來世中四部弟子、諸小國王、太子、王子、乃是住持護三寶者、転更滅破三寶、如師子身中虫自食師子。非外道也。壞我法者、得二大過咎、正法衰薄、民無正行。（後略）（『伝全』一巻、一六四〜一六五頁。『大正』八巻、八三三頁下段）。

<sup>33</sup> 仏告阿難、譬如師子若命終者、若水若陸、所有衆生、不敢噉食。唯師子身自生諸虫、還自噉食師子之肉。阿難、我之仏法、非余能壞。是我法中諸惡比丘比丘尼、自毀壞故。（『伝全』一巻、一六五頁。『大正』二二巻、一〇七二

[注]

- <sup>1</sup> 『大正新脩大藏經』(以下、『大正』と略記する。)四十五卷、三四四頁。  
<sup>2</sup> 『大正』十三卷、三六三頁上・中・段。  
<sup>3</sup> 井上光貞『浄土教の諸問題』(『歴史学研究』二四二号、一九六〇年)、同『浄土教成立史の研究』(山川出版社、一九五六年)、同『日本古代の国家と仏教 日本歴史叢書』第一章「天台浄土教と王朝貴族社会」(岩波書店、一九七一年)。  
<sup>4</sup> 例えば、平雅行は、末法思想は仏法の衰退を説いて顕密仏教自身の存立を危うくするような消極的思想ではなく、仏法興隆や堂宇修復の必要性を説く根拠として用いられたと論じ(同『日本中世の社会と仏教』第一編第四章「末法・末代観の歴史的意義」塙書房、一九九二年)、吉田一彦は、末法思想は仏法興隆のために僧尼によって宣揚された思想であると論じた(同『日本書紀』仏教伝来記事と末法思想(同『仏教伝来の研究』吉川弘文館、二〇二二年所収。名古屋市立大学大学院人間文化研究科『人間文化研究』七・九・十・一一・一二・一三、二〇〇七〜一〇年を合わせて転載)。他に、佐藤弘夫(同『日本の末法思想』『歴史学研究』七二二、一九九九年。同『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『再生する終末思想 シリーズ歴史学の現在』青木書店、二〇〇〇年)、上川通夫(同『末法思想と中世の「日本国」』歴史学研究会編『再生する終末思想』青木書店、二〇〇〇年)。  
<sup>5</sup> 最澄における末法思想については、市村其三郎「伝教の末法観について」(『史学

- 雑誌』四〇巻二二号、一九二九年)、寺崎修一「日本末法思想の史的考察」(『文化』一卷四号、一九三四年)、園田香融「末法燈明記の一考察」(『日本仏教史』一号、一九五七年)、田村圓澄「末法思想の形成」(同『日本仏教思想史研究 浄土教篇』平楽寺書店、一九五九年。『史淵』六三輯、一九五四年初出)、石田瑞麿「日本における末法思想」(『仏教思想研究会編』『仏教思想2 悪』平楽寺書店、一九七六年)、武覚超「伝教大師の山修山学と末法思想」(『印度学仏教学研究』通号七十号、一九八七年)、石田一良「最澄と法然・親鸞をつなぐもの——時機相応の論理」(同編『浄土教美術』ペリカン社、一九九一年)、進藤浩司「最澄における末法思想の受容と展開について」(『印度学仏教学研究』五十一巻二号、二〇〇四年)、速水侑「平安仏教における末法思想と時機論」(同『平安仏教と末法思想』吉川弘文館、二〇〇六年所収。同『平安仏教と末法思想』『日本宗教文化史研究』七巻二号、二〇〇三年)、同「平安仏教と時機論」(『日本仏教総合研究』一号、二〇〇三年を合わせて改稿し収録)など。  
<sup>6</sup> 市村其三郎「伝教の末法観について」(前掲)。  
<sup>7</sup> 石田一良「最澄と法然・親鸞をつなぐもの——時機相応の論理」(前掲)。  
<sup>8</sup> 速水侑「平安仏教における末法思想と時機論」(前掲)。  
<sup>9</sup> 『伝教大師全集』(以下、『伝全』と略記する。)二巻、三四八〜三四九頁。  
<sup>10</sup> 『伝全』三巻、一五二頁。  
<sup>11</sup> 『伝全』一卷、三三頁。  
<sup>12</sup> 『伝全』一卷、八二頁。  
<sup>13</sup> 『伝全』一卷、一〇二頁。

く道教の聖地である五岳に僧寺を置いて、五岳と仏教を同時に信仰した。一方、僧侶側には、山林は修行に不可欠な地であるとともに、法滅を説く偽経に説かれるように、末法の世に起きる法難や自然災害を避けるための安住の地であるという認識があった。つまり、文帝は、山林で戒律を順守している清浄な僧侶こそ、末法の世を打開し、仏法を興隆させる力があると考えたのである。

このように、「末法」の世が到来しても、「像法」「三宝」「聖教」を再興し、仏法興隆は可能とする思想が、北周末隋初に見られるのである。「末法」の世の到来を実感した僧侶は、仏法の復興を願い、「像法」を「再興」させようとした。結果的には隋の文帝の登場を待たねばならないように、為政者の意向によって仏法の興隆は大きく左右される。そもそも「末法」は、北周の武帝が到来させたものであった。しかし、廢仏政策に抵抗し、あるいは正式な出家ではないが、一時的に「菩薩僧」となり、仏法を再興させようと活動した僧侶がいたのである。

最澄が提唱する「菩薩僧」には、「像法の終わりから末法の初め」の世から「仏法中興」を果たす役割が与えられていた。すでに「末法」の世が到来しつつあるという危機感を持った最澄は、北周末隋初の「菩薩僧」に見られる「末法」の世から仏法を興隆するという思想を学び、それを日本で実現できる存在として天台法華宗の「菩薩僧」を構想したのである。最澄は、智顛や湛然が、北周の還俗僧の衛元嵩に言及した記事<sup>74</sup>や、道宣の『統高僧伝』および『弘明集』によって、北周の廢仏と「菩薩僧」について知ったであろう。つまり、最澄は、北周の廢仏とその結果もたらされた末法思想の流行、そして、その時活躍した「菩薩僧」や隋の文帝によって「末法」の世から「仏法興隆」が実現されたという歴史を学ぶことによつて、たとえ「末法」の世が訪れたとしても、「仏法中興」は可能だとする時代観念を学

んだのである。

## おわりに

最澄は、今が「像法の終わりから末法の初め」の世であっても、「回小向大式」が認可され、清浄な出家制度が確立されれば、比叡山で清浄性を保つて山修山学した「菩薩僧」が、天災を防ぎ、護国の役割を果たして、「仏法中興」が実現すると主張した。これは末法思想が第一義的に説く、正法が終われば像法となり、像法が終われば末法となるという一方向型の衰退中観とは異なる時代観念であり、今が「像法の終わりから末法の初め」であるからこそ仏法を中興させなければならないとする主張であった。

このような最澄の時代観念と共通する時代観念が北周末隋初にも見られた。北周末隋初に活躍した菩薩僧や隋の文帝には、北周の廢仏によつて「末法」の世が到来したとしても、再び仏法を興隆させようとする意志が確認できた。すなわち、最澄は、北周末隋初の「菩薩僧」に見られる時代観念を採用したのだと考えられる。

天台法華宗の「菩薩僧」は、「像法の終わりから末法の初め」の世において「仏法中興」を成し遂げることができるとして構想された。「仏法中興」のために必要なのは、「回小向大式」に従つて比叡山で山修山学する菩薩僧であった。むしろ最澄独自の思想と呼べるのは、「末法の初め」になつてしまった原因を究明して、それを取り除くことで、仏法を中興させようとする態度に見られる。その原因とは、南都の僧綱であり、最澄は、天台法華宗が奈良仏教から自立すること、仏法を中興させようとしたのである。

法蔵は、建徳二年（五七三）すなわち北周廢仏の前年には、終南山の一峰紫蓋山において俗塵から逃れて、山林修行を行った人物である。

廢仏後の大象元年（五七九）九月、法蔵は仏法を開こうと誓い、宣帝に謁見するために山を下りて、武侯府上大夫拓王猛および次大夫乙斐謙と質疑を行った。拓王猛らは報奏するのみであったが、これを聞いた宣帝は、

下<sub>レ</sub>敕曰、朕欲<sub>レ</sub>為<sub>レ</sub>菩薩治化。此僧既從紫蓋山來。正合朕意。宜<sub>レ</sub>令<sub>レ</sub>長髮著<sub>レ</sub>菩薩衣冠<sub>レ</sub>為<sub>レ</sub>陟岵寺主。遣<sub>レ</sub>内史沛国公宇文繹檢校施行上。<sup>68</sup>

と勅した。宣帝は、菩薩の治化を実施したいと考えたが、その意向に沿う人物として、紫蓋山から下りて来た法蔵が合致したのである。そこで法蔵に対し、長髪に菩薩の衣冠を着けさせ、陟岵寺の寺主にし、内史沛国公宇文繹を派遣して檢校、施行させるよう勅した。この勅に対し、内史次大夫唐愔元行恭は覆奏して反対した。しかし、宣帝は、十月、城の東面において、法蔵と会見し、

朕欲<sub>レ</sub>菩薩治化。或現<sub>レ</sub>天身、或從<sub>レ</sub>地出、或作<sub>レ</sub>鹿馬、用<sub>レ</sub>斯化道<sub>レ</sub>以<sub>レ</sub>撰<sub>レ</sub>衆生<sub>レ</sub>如何。<sup>69</sup>

として、再び菩薩の治化を行いたいと述べた。これについて塚本善隆は、『本生經』によつて考えられたものであろうと論じた<sup>70</sup>。しかし、これに続く部分を見ると、

蔵引<sub>レ</sub>妙莊嚴王子諫<sub>レ</sub>父之事<sub>レ</sub>。又曰、陛下昔為<sub>レ</sub>臣子<sub>レ</sub>不能<sub>レ</sub>匡諫。遂令<sub>レ</sub>先帝焚<sub>レ</sub>燒聖典<sub>レ</sub>靈像<sub>レ</sub>鑄<sub>レ</sub>錢<sub>レ</sub>拋<sub>レ</sub>斯逆害<sub>レ</sub>、與<sub>レ</sub>秦始<sub>レ</sub>何異。<sup>71</sup>

とある。法蔵は、宣帝がかつて皇太子であった時、父武帝の悪事を正し諫めることができず、その結果武帝に聖典を焼失させ、靈像を破壊させ、それを元手に金銭を鑄造させたのではないかと宣帝を責めた。この表現は、妙莊嚴王子が父を諫めた経説

に基づいたもので、私見では『法華經』「妙莊嚴王本事品第二十七」を典拠にしたものとすべきである。本品では、妙莊嚴王という邪見の王が、淨蔵と淨眼という二人の息子が現出させた神通力によつて仏法に帰依すると説く。法蔵が『法華經』を引いて宣帝を諫める場面を読めば、その直前に宣帝が「現天身」、「從地出」という表現を用いて衆生を教化したいなどと述べた典拠は、『法華經』の「觀世音菩薩普門品第二十五」で説かれる三十三身説や「見宝塔品第十一」あるいは「從地躍出品第十五」の多宝塔が地面から湧出する場面とすべきであろう。宣帝あるいは当時実権を掌握していたとされる楊堅（のちの文帝）<sup>72</sup>は、『法華經』に依拠した「菩薩僧」を想定したとすべきである。

その後、宣帝は、法蔵のことを「真人」にして法を護り、衆生を救済する「護鵝比丘」であると認め、処刑を止めて、再び法蔵に菩薩の衣冠を着けて陟岵寺の寺主になるよう恩命を下した。しかし、法蔵はまたもこれを固辞し、「林泉山沢」に去つたという。ここでいう「護鵝比丘」とは、『大莊嚴論經』第十一で説かれる「鵝珠<sup>73</sup>」を典拠とした表現である。鵝珠とは、ある比丘が殺生戒と妄語戒を犯さなために、鵝鳥が珠を飲み込んだことを珠師に告げず、自ら鞭打たれたという本生譚である。禁戒を護持する比丘として、宣帝が法蔵を認めた表現だと考えられる。すなわち、宣帝と楊堅が復仏のために求めた人物は、山林において修行し、持戒堅固による清淨性を保つた僧侶であつたといえる。

### 「菩薩僧」に期待されたもの

「菩薩僧」には、法蔵のように山林修行を實踐し、持戒清淨で、德行高き僧侶が求められた。文帝は、山林修行を行う僧侶を多く重用した。文帝は、即位後まもなく

を破壊し、伽藍を俗宅とし、沙門を還俗したことと一致するとし、この二回の廃仏によって約十年間三宝から遠ざかることになったという<sup>560</sup>。

他方、『隋書』卷三五、経籍志には、正像末の三時説が見え、末法になって衆生の機根は愚鈍になり、仏教は復興することなく、やがて人の寿命は短くなり、様々な天災が起きるだろうと記されている<sup>561</sup>。中国では廃仏が度々繰り返されてきたが、中でも北周武帝による廃仏は、末法思想と密接に関連しており、末法が現実に来た象徴的事件として認識された。

廃仏の詔から一月余り経った六月二十九日、武帝は仏道二教の中から百二十人を選抜して、三教（儒仏道）を会通させるための通達館を設立した。武帝の跡を継いだ宣帝は、大成元年（五七九）正月、前僧任道林の意見を取り入れて三宝を尊重すべきの詔を下し、旧沙門の中から徳行高き者七人を選んで行道させ、二月には、王公から庶民に至るまで仏教を崇奉して、仏像及び天尊像を置くことを許可した。こうして徐々に復仏へと向かう最終段階として、大象元年（五七九）四月二十八日、「菩薩僧」が設置された<sup>562</sup>。「菩薩僧」には、儒教で説かれる孝道の教えに則って鬚・髪を剃らず、蔽服及び菩薩衣冠を着して陟岵寺に住することが義務付けられており、形姿において出家僧とは正反対の存在であった<sup>563</sup>。

徳行に勝れたため「周国三蔵」と尊称された曇暈は、「菩薩僧」として陟岵寺寺主に任ぜられた人物である。曇暈は廃仏の折には仏法の復興を願い、個人で一寺を造立して、「用光末法」<sup>564</sup>と評価された。

淨影寺の慧遠は、「菩薩僧」として長髪を余儀なくされ、隋の開皇の始めになって剃髪を認められた。開皇五年（五八五）、沢州の刺史千金公のために請われて本卿に赴き、それが「像法再弘」<sup>565</sup>であると評価された。

曇延は、一度は「菩薩僧」として務めたが、その形姿が「俗相」と同じであることを恨み、再び山林へ隠れた。隋になると「剃落」し「法服」を着用して、寺院の再建と度僧を請願した。その結果、曇延は、復仏後の最初の度僧を文帝から勅許された。その人数は一千人余りに上り、最終的には四千余人の度僧を達成し、毀廢した伽藍を復興した。この功績は曇延の力に依るものとして格別な評価がなされ、「三宝再弘」と記された<sup>566</sup>。さらに、内史薛道衡による曇延への弔辞の一節には、「像法再興」<sup>567</sup>と讃辞が送られた。

曇宗、慧遠、曇延は、みな「菩薩僧」に任じられた者である。彼らに対しては、すでに末法の世にありながら、「像法」を再興し、「三宝」を再弘したという評価がなされた。

そうした評価を受けたのは僧侶だけではない。隋の文帝は、仁寿舍利塔の建立について、「重興象法」<sup>568</sup>、「朕婦依三宝、重興聖教」<sup>569</sup>といい、「象法」、「三宝」、「聖教」を復興させようという意志があった。仏法の興廢が常に為政者に委ねられていたことは費張房が記すところである<sup>570</sup>。また、那連提黎耶舍が翻訳した末法を説く経典には、文帝を仏法を復興する月光童子や、将来仏陀となる弥勒菩薩に擬える箇所がしばしば見られる。例えば、『蓮華面経』の経題は、北周の廃仏を意識して創案されており、經典中の「罽賓国」は中国、「蓮華面王」は北周の武帝、「弥勒仏」は隋の文帝に擬されているという<sup>571</sup>。こうして、隋の文帝に対しては、月光童子や弥勒菩薩のように、廃仏によって訪れた「末法」の世を打開して、「像法」を「再興」し、「聖教」を興隆することが期待され、仏教界から「仏法興隆」を付嘱されたのである。

終南山紫蓋沙門釈法蔵

半から七世紀初頭の中国北朝に見られるのである。

第二に、末法の世における廃仏への抵抗活動と山林修行には直接的な関連性があり、これが天台法華宗の養成する「菩薩僧」に課せられた十二年におよぶ住山修行の制度設計に影響を及ぼしているという点である。北周末隋初において僧侶が山林へ入ったのは、廃仏から逃れることが最大の目的であったが、その一方で、仏道修行を行い、持戒清浄を保つために不可欠の地だとする認識があった。最澄は、山林修行の必要性を論じる際に、末法を説く經典の『法滅尽経』や那連提黎耶舍訳『大方等大集経月藏分』などを用いて議論を展開しており、末法と山林修行とを関連づけている。

第三に、最澄が提唱する「菩薩僧」の形姿が北周末隋初の「菩薩僧」の形姿を強く意識して規定されている点である。北周末隋初の「菩薩僧」は、剃髪が認められず、敝服と菩薩の衣冠を着用した俗相を義務付けられた。これに対して、最澄は、天台法華宗の「菩薩僧」には鬚髪を剃除し、袈裟を着用して三衣を受持するという出家僧の形姿を採用することを殊更に主張した。最澄は、南都の僧綱が全く問題視していない「菩薩僧」の形姿について、あえて詳細に取り上げた。最澄には、北周末隋初に活躍した「菩薩僧」が俗相を強いられたいことを背景に、自身が提唱する「菩薩僧」の形姿は従来の出家僧と同様の形姿だと、あえて主張する必要がある。

「南都の僧綱が最澄の提唱した「菩薩僧」を批判すると、最澄は、『梵網経』『大般涅槃経』『大智度論』を根拠に、「菩薩僧」が経論中に説かれる存在だとし、その正当性を証明した。しかし、南都の僧綱の主張は、菩薩と大僧の合成語である「菩薩僧」はそもそも具足戒の受持を拒否する天台法華宗では成立せず、特に大僧は具足戒を受持していなければ名乗れないはずだといふものであった<sup>500</sup>。こうした僧綱

による反論の中、最澄が「菩薩僧」の必要性を提唱したのは、経論中に「菩薩僧」の用語が見られるというだけでなく、北周の廃仏後から隋初の復仏にかけて、一時的に設置された「菩薩僧」の存在が大きな影響を及ぼしていると考ええる。

#### 北周末隋初における仏法興隆

ここで北周末隋初の菩薩僧について、拙稿「北周末隋初の「菩薩僧」―廃仏・仏法興隆と山林修行をめぐって―<sup>501</sup>」のうち本稿の論述に必要な部分を概説したい。建徳三年（五七四）、北周の武帝は、仏教と道教を禁断する詔を下し、僧侶と道士の三百万人以上を還俗させ、四万の寺院を廃寺にした<sup>502</sup>。北周の廃仏の頃には、周穆王五十二年壬申（紀元前九四九）入滅説<sup>503</sup>が見られるようになり、これを基準として正法五百年・像法千年説を取れば、五五二年が入末法の一年目に当たる計算となる。

還俗僧の衛元嵩は、いまが末法だから仏法は墮落し、寺院は曲見伽藍となつてしまつたと嘆き、平延天寺を建立して、民衆を救うべきだと説いた<sup>504</sup>。この提言は、のちに武帝の廃仏政策へと継承された。これに対して王明広は、六箇条に亘る反論を提出した。武帝は、この上書に対して、仏教が中国に伝来して久しいが、その論理は大変難解である。しかも今は末法に当たり、仏教が清浄の法を濁穢にしているのだから、仏教に頼つてはならないと勅した<sup>505</sup>。

また、廃仏によつて還俗させられ、やむなく翻経学士となつた費張房の『歷代三寶紀』巻十二には、『徳護長者経』に記される「仏法末時」とは、まさに今のことで、正法が滅したのちに訪れる末法のことを指すとある。末法の具体的な様相は、北魏の太武帝や北周の武帝が、經典を焼き払い、僧侶を駆逐し、仏塔や聖教、靈跡

とある。弘仁九年（八一八）暮春、最澄はこれまで受持してきた具足戒を棄捨した。このとき最澄は、天台法華宗は、初めに釈尊によって『法華経』が説かれた靈鷲山次に慧思の大蘇山、後に智顛の天台山という系譜を経たものであって、いずれも山において説法、聴聞、修学、解悟が実践されてきた。だから天台法華宗の初修業の学生は、比叡山で山修山学して有情を利益し、仏法を興隆するのだと述べた。ここには、靈鷲山―大蘇山―天台山―比叡山を一つながりの系譜として重ね合わせようとする思想が確認できる。かつて慧思と智顛が靈鷲山で『法華経』を聴聞し、「菩薩三聚戒」を受戒して、智顛―灌頂―智威―惠威―玄朗―湛然―道邃―最澄へと師資相承されてきた「正教」を披闡すると、山林において修学する「菩薩僧」および「菩薩威儀」はずでに存在したという。

最澄が比叡山で山修山学した「菩薩僧」による仏法興隆を主張したのは、比叡山を靈鷲山からの系譜を引く山として位置づけ、その系譜上の山々では常に釈尊が『法華経』を説いているのだとする思想が根底にある。最澄は、時間、空間を超越して、比叡山を靈鷲山に見立て、日本に仏法を興隆させようとした。これは、『法華経』「如来寿量品」に説かれる「常在靈鷲山、及余諸住处」<sup>1)</sup>、すなわち、釈尊が常に靈鷲山及び他の場所に存在しているという『法華経』所説の釈尊観に基づくものである。

最澄は、今が「像法の終わりから末法の初め」の世であっても、「回小向大式」が認可されることによって、比叡山で清浄性を保って山修山学した「菩薩僧」が、天災を防ぎ、護国の役割を果たして、「仏法中興」を実現させることができると確信していた。「仏法中興」とは、靈鷲山で釈尊が『法華経』を説いている状況が連続と続いて、比叡山でも『法華経』が説かれる、そうした「正法」の世を実現させ

ることを意味している。つまり、「像法の終わりから末法の初め」の世を打開し、「正法」の世を実現させることのできる存在として「菩薩僧」は構想されているのである。

#### 四、「菩薩僧」による仏法興隆

##### 北周末隋初の「菩薩僧」と最澄が提唱する「菩薩僧」

では、こうした最澄の末法思想および「菩薩僧」の理念は、どのように形成されたのであろうか。

本節では、北周末に武帝（五四三〜五七八、在位五六〇〜五七八）によって断行されたいわゆる北周の廢仏後、楊堅（のちの文帝。五四一〜六〇四、在位五八一〜六〇四）が実施した隋初に亘る復仏政策の際に、一時的に設置された「菩薩僧」に着目し、最澄が提唱した「菩薩僧」との共通点について検討していきたい。

かつて道端良秀は、日本の「菩薩僧」と北周の廢仏後に設置された「菩薩僧」は別問題だと述べた<sup>2)</sup>。しかし、私は、以前、北周末隋初の「菩薩僧」について考察し、両者に関連性がないとは言えず、最澄が提唱する「菩薩僧」はむしろ北周末隋初の「菩薩僧」を前提に構想されていると考えるようになった。

最澄の提唱する「菩薩僧」が北周末隋初の「菩薩僧」を背景としていると考える根拠は、三つある。

第一に、末法の世だからこそ仏法を興隆させようとする思想が同一であり、その原動力となって活躍したのが「菩薩僧」だという点に共通性が見られることである。つまり、これまでに論じてきた最澄の時代観念に類似した思想が、すでに六世紀後

に安置することが必要である。百人の菩薩は、比叡山において十二年間、清淨性を保持して山修山学することで、七難および三災を除くことができるという。さらに、最澄は、

論曰、宮中功德、雖是清淨、而出家度者、未足清淨。乃有「山家度者不愛山林、競発<sup>中</sup>追求<sup>上</sup>。已背本宗。跨<sup>レ</sup>躡貧里、又不顧真如。不畏<sup>レ</sup>後報。為<sup>レ</sup>身覓財、為<sup>レ</sup>名求<sup>レ</sup>交。如来遺教、因茲沈隱。正法神力、亦復難顯。若不<sup>レ</sup>改其風、正道將絶。若不<sup>レ</sup>求清淨、排災無<sup>レ</sup>由。是故、五臺山五寺、永置<sup>レ</sup>山出家、興善寺兩院、常立<sup>レ</sup>為<sup>レ</sup>國<sup>レ</sup>經。未度之前、住<sup>レ</sup>山諍練、已度之後、住<sup>レ</sup>十二年。是豈非清淨也。<sup>(10)</sup>

と述べ、五臺山で行われているように、得度の後に、十二年間比叡山で修行することによって、「如来遺経」「正法神力」「正道」を維持することができるという。最澄が提唱する「菩薩僧」は、「像法の終わりから末法の初め」の世において、七難・三災を払い、「如来遺経」「正法神力」「正道」を回復させることができる存在として構想されている。

また、最澄は、一向大乘寺に住する初修業の「菩薩僧」は、『法華経』『安樂行品』に説かれる四安樂行を修すべきだと主張した<sup>(4)</sup>。本品には、「不<sup>レ</sup>親<sup>レ</sup>近<sup>レ</sup>求<sup>レ</sup>声聞比丘・比丘尼・優婆塞・優婆夷<sup>上</sup>。亦不<sup>レ</sup>問訊。若於房中、若経行处、若在講堂中、不<sup>レ</sup>共住止<sup>(4)</sup>」とあり、声聞果を求める四衆に近づいてはならないことが説かれ、この部分が天台法華宗の「菩薩僧」が声聞具足戒を受持しないことの根拠の一つになっている。上述した「安樂行品末世法滅時(『守護国界章』)」という時代認識もまた、同「安樂行品」に基づき、积尊入滅後の「末法」の世に『法華経』を説こうとする者は、安樂行に住すべきで<sup>(4)</sup>、「後末世法欲<sup>レ</sup>滅時」には本経を受

持・読誦すべきである<sup>(4)</sup>と説かれるところから発せられたものである。

最澄は、現在が「末法」「後末世法欲滅時」だからこそ、天台法華宗の「菩薩僧」には、安樂行を課し、また声聞果を求める南都に近づかせないために、具足戒を受けることなく僧侶となることを可能とする制度を樹立したいと朝廷に求めた。最澄にとつて、「末法」の世にあることと『法華経』を信解することは強く結びついていた。『法華秀句』所引の『法華経』「法師品」には、如来が現在した時でさえ怨嫉が多く付きまとい、入滅してからはさらに多くなる。しかし、本経を書持し、読誦し、供養し、他人のために説く者を如来は護持すると説かれる<sup>(4)</sup>。つまり、「像終末初」「五濁之生、鬭争之時」であっても、いや、むしろそうした時代だからこそ、『法華経』を信解すれば、如来の加護がある。最澄は、「像法の終わりから末法の初め」の世だからこそ、「歩行迂回道」、「歩行歴劫道」ではなく、大乘戒のみを受持し、比叡山における山修山学を経た「菩薩僧」こそが、成仏に直結した「飛行無礙道」になると説いたのである<sup>(4)</sup>。

『叡山大師伝』には、

以九年暮春、大師告諸弟子等言、我尋法華円空之元由者、初靈鷲次大蘇、後天台、並皆於<sup>レ</sup>山、説聽・修学・解悟矣。是故我宗空生、初修之頃、当<sup>レ</sup>為<sup>レ</sup>国<sup>レ</sup>為<sup>レ</sup>家山修山学利<sup>レ</sup>益有情、興<sup>中</sup>隆仏法<sup>上</sup>。既而世間之譏嫌、止<sup>レ</sup>息於巖窟。仏種之萌芽滋<sup>レ</sup>茂於山林。自<sup>レ</sup>今以後、不<sup>レ</sup>受<sup>レ</sup>声聞之利益、永乖<sup>レ</sup>小乘威儀。即自誓願棄<sup>レ</sup>捨<sup>レ</sup>三百五十戒<sup>已</sup>。又告言、南岳天台両大師、昔於<sup>レ</sup>靈山、親聞<sup>レ</sup>法華経、兼受<sup>レ</sup>菩薩三聚戒<sup>已</sup>。所以師師相授。智者授<sup>レ</sup>灌頂、灌頂授<sup>レ</sup>智威、智威授<sup>レ</sup>惠威、惠威授<sup>レ</sup>玄朗、玄朗授<sup>レ</sup>湛然、湛然授<sup>レ</sup>道邃、道邃授<sup>レ</sup>最澄次義真也。我常披<sup>レ</sup>闕正教。既有<sup>レ</sup>菩薩僧、菩薩威儀。<sup>(4)</sup>

あるうとも、それは正統な仏教ではないとする。私は、最澄が、かつてインドで起きた根本分裂のように、日本においても奈良仏教から独立した、平安の世にふさわしい仏教が必要とする意志を持って、天台法華宗を立宗したのだと論じた。

小論では、同史料のうち、最澄の時代観念が表明されている部分について再検討してみたい。

南都の僧綱は、大天が原因で生じた根本分裂やその後の部派分裂によって仏法が衰滅していったように、比叡山が提言する「一向大乘寺」「二向小乗寺」「大小兼行寺」として仏寺を三分類すれば、人と法を分裂させることになり、滅法の先兆となると奏言した。これに対して最澄は、

論曰、滅後大天者、有レ犯過人罪。像末叡山者、無レ犯過人罪。昔五事者欺誑弟子。故令仏法衰滅。今四事者、依レ経引導。故令仏法中興。僧統ト兆、不足レ可レ信也。<sup>356</sup>

と反論した。最澄は、大天は過人の罪を犯したが、「像末」の比叡山は過人の罪を犯していない。大天は、「五事」を説いて弟子達を欺き騙したため、仏法を衰滅させることになったが、「四事」すなわち「回小向大式」は、經典に依拠して書かれたものであるから、天台法華宗の年分度者を正しい道に導き、「仏法中興」を可能とする見解だと反論した。

さらに、最澄は、「所別大天」には滅法の先兆があるが、「能別上座部」には全く滅法の相はないともいう<sup>356</sup>。最澄は、大天を南都の僧綱、上座部を比叡山と天台法華宗に相当させているので、次のように読解できよう。これまで仏教界を先導してきた南都の僧綱にこのまま従っていても、仏法そのものが滅びてしまう。だから、天台法華宗が主体的に南都から独立することによって、法滅の危機を免れることができ、

さらに「仏法中興」が可能になると主張したのである。

正像末の三時説では、仏法が年次の経過とともに次第に衰退し、末法の世が訪れ最終的には法滅の世になるという、一見すると救いの無い衰退史観が説かれる。こうした一方向型の衰退を前提とした時代観念とは異なり、最澄の時代観念は、「回小向大式」が実行されれば、末法・法滅の世の到来は回避され、「仏法中興」が実現するというものである。

天台法華宗の「菩薩僧」が末法の世において仏法を中興させる

ここで「仏法中興」を担うのは、「回小向大式」で掲げられた「菩薩僧」である。

最澄は、「未然大災、非菩薩僧、豈得冥滅<sup>357</sup>」と述べ、「菩薩僧」には「未然大災」を滅する能力があるという。南都の僧綱は、真の菩薩であればこれから起きる災害を未然に阻止することが可能なはずだが、現実には洪水・干ばつ・食糧難といった災禍が頻発し、これに伴い死者が多く出ているから、天台法華宗の「菩薩僧」は真の菩薩とはいえないと批判した。事実、弘仁年間には、地震・旱魃・飢饉といった天災が頻発し、社会的な不安が高まっていたようである<sup>358</sup>。こうした僧綱からの批判に対して最澄は、『仁王経』所説の法滅の世に起こるとされる七難を列挙するとともに、以下のように述べた。

誠須百部般若、安置山院、百僧菩薩、令住叡嶺。以之為國之城墉。以之為國之良將士。(中略)夫自非妄飢寒、山忍寒住、谷一十二年、精進之力、数年九旬、觀行之功、何排七難於惡世、亦除三災於國家。已定之禍、雖難免脱、未定之災、有縁必脱。何可不發勸也。<sup>359</sup>

天災を防ぎ、護国を実現するためには、百部の『般若経』と百人の菩薩を比叡山

止を求めており、これは具体的には南都の僧綱制度の廃止を求めたのだと考えられる。

さらに、最澄は、南都の僧綱を「六虫」や「師子身中虫」に擬えて、これまでの出家制度は不浄であると批判した。

「六虫」<sup>330</sup>とは、仏法を食滅させる虫で、「六統」すなわち「天台法華宗年分度者回小向大式（以下、「回小向大式」と略記する。）」に対する反論として上表された「大日本国六統表」に連署した六人の僧綱のことを暗に指している<sup>330</sup>。

一方、最澄は、仏法を破滅させるのは、「師子身中虫」であるという。「師子身中虫」とは、『楞綱経』には、名聞利養のために国王・百官の前で仏戒を説き、比丘・比丘尼・菩薩弟子を統制することで仏法を破滅に追い込むのは僧侶自身であり、外道や天魔が仏法を破壊するわけではないことの喩えとして説かれ<sup>331</sup>、不空訳『仁王経』には、积尊滅度後には、四部の弟子、諸小国王などの三宝を護持する者こそが三宝を滅破し、「正法」を衰薄させるのだと説かれる<sup>332</sup>。良賁の『仁王疏』には、『蓮華面経』を用いて、仏法を破壊するのは、「悪比丘比丘尼」であり、「四衆（比丘・比丘尼・優婆塞・優婆夷）」であると説かれる<sup>333</sup>。『蓮華面経』は、中国における末法思想の濫觴とされる『大方等大集経月藏分』を翻訳した那連提黎耶舍によって翻訳された末法を説く経典である。

最澄は、『仁王経』『楞綱経』『蓮華面経』といった、中国で現実に行われた魔仏の影響を受けて編纂され、积尊入滅後の法滅の世の有り様を描いた経典を引証として、現在の日本の仏教界がまさにそうした法滅・末法の危機的状況にあると論じた。そのときに「三宝や国家を破壊するのは、仏教教団に内在する悪比丘である。最澄は、南部の僧綱はこの悪比丘に他ならない」という。最澄は、南都の僧綱制度そのものが

経典に説かれる法滅の世を具現化したものであり、廃止すべきだと主張したのである。

最澄が、今を「像法の終わりから末法の初め」の世だとし、末法の世の到来を強く意識せざるを得なかったのは、「師子身中虫」たる南都の僧綱が存在したからである。最澄は、南都の僧綱の関与を受けずに、比叡山で出家できるような制度の変更を提唱した。最澄が末法思想を用いて議論を展開する際、今が仏法の危機的状況だとする認識がある一方で、そうした危機的状況を打破し、仏法を中興させる方途についても構想されている。それは比叡山で山修山学を実践する「菩薩僧」である。

### 三、「像末」の世から「仏法中興」を果たす

#### 最澄の時代観念

『顕戒論』には、かつてインドにおいて教団が大衆部と上座部とに分裂する原因となった大天の「五事」を引き合いに出して、比叡山を仏法衰滅の原因となると責め立てた僧綱の奏言と、これに対する最澄の反論とを記載する部分がある。

大天は、三逆罪を犯したが、その後懺悔し、出家した人物で、根本分裂の原因となった「五事」（五種の異見）を説いた。大天が「五事」を表明したことにより、教団は大天を中心とする大衆部と長老を中心とする上座部とに分裂したとされる。

私は、以前、最澄は、比叡山や天台法華宗を上座部に相当させ、南都の僧綱を大天に相当させて議論を展開したと論じた<sup>334</sup>。最澄が自ら「小乗国」に分類した上座部を比叡山や天台法華宗に相当させたのは、上座部が正統な积尊の教えの系譜を引き、正しい道理に従っているからであった。最澄は、大天の説がいくら多数派で

最澄の像末観に関する一考察―「菩薩僧」に見られる思想をめぐって―（柴田 憲良）

四

### 【不空訳『仁王経』】

大王、未來世中、一切国王子大臣、与我弟子、横立記録、設官典主、大小僧統、非理役使。当知、爾時仏法不久。<sup>50</sup>

### 【良貫『仁王疏』】

西国出家者、不立記録、亦無主司。僧中統撰、悉皆無矣。<sup>51</sup>

羅什訳『仁王経』には、「統官」を置き、「僧籍」を編成して、「大小僧統」が僧侶を統制する状況では、仏法は続かないという。不空訳『仁王経』には、「記録」を編成し、「官典主」を設置して、「大小僧統」が僧侶を強制的に使役する状況では仏法は続かないという。良貫の『仁王疏』には、西国の出家者には「記録」と「主司」が存在せず、僧侶が僧侶を統制することも無いという。ここで表記された「統官」「官典主」「大小僧統」とは、北魏で実際に設置された僧侶を統制する僧官組織の道人統・沙門統を暗示したものである<sup>52</sup>。

他方、最澄の引用文には無いが、羅什訳『仁王経』には、積尊入滅後の「五濁世」には、僧侶を統制する法律が作られ、「出家行道」および仏像や仏塔の造立が禁止され、「統官」が僧侶を統制し、僧侶の「籍」が作製される。そうした事態に陥った時、「正法」は滅してしまふと説かれる<sup>53</sup>。僧官制度による僧侶の統制および僧籍の編成は、「五濁世」に起きる現象であり、「正法」を破滅させる原因となるとするのである。最澄は、『仁王経』のこうした記述を論拠にして、

誠願 法華一宗、天台向人、依「仏国法」、不立「僧籍」、不預「統撰」。安「置叡山」、令「得修学」。<sup>54</sup>

と述べ、天台法華宗の二人の年分度者には、僧籍への編入及び僧官による統制を受けることなく、比叡山において自立した修学を行わせたいと主張した。従前の制度のままでは、「正法」が破滅してしまう原因を維持することになるからである。

### 貢名と僧籍の廃止

最澄は、僧官制度による僧侶の統制と僧籍の編成に替わる制度として、貢名と僧籍の廃止を提案した<sup>55</sup>。

貢名とは、教団が自主的に得度あるいは授戒を執行し、その後、度者・受者の名を官に申告する制度である。従来は、得度は宮中、授戒は東大寺戒壇院において、治部省及び女蕃寮の立会の下に行われ、本人の手実を民部省所管の戸籍と照合して確認した上で、度縁、戒牒が作製され、これに治部省・女蕃寮・僧綱の三者が署を加えて、太政官印を捺印して本人に与える手順となっていた。これに対し、最澄は、得度・授戒を天台法華宗が自主的に行い、実施後に太政官へ届け出て、度縁・戒牒に太政官印を請うという方法の実施を要求した<sup>56</sup>。

また、従前の制度では、得度と同時に本貫の戸籍から除いて僧籍に編入したが、最澄の提案は、得度を終えても戸籍から除かず、「仏子」の号を書き加えるというものであった<sup>57</sup>。

最澄は、従前の出家制度は清浄ではなく、貢名および僧籍の廃止こそが清浄な出家制度だと主張した。こうした清浄な出家制度が実施されれば、これまで得度・授戒の事務手続きを行ってきた治部省・女蕃寮・僧綱の関与を受けずに、天台法華宗の僧侶の再生産が可能となる。最澄は、とりわけ僧綱によって手続きが滞っている」と批判した<sup>58</sup>。先述のように、最澄は、『仁王経』の所説に従って僧官制度の廃

月十五日」入滅説に立ち、正法・像法とともに千年とする説を採用して、弘仁十年を「像法之末」と理解していたことが分かる<sup>14)</sup>。また、延暦二十一年(八〇四)の高雄講經の記事には「像季<sup>15)</sup>」と、『続日本紀』天平玉宇四年(七六〇)七月条には、「像教將<sup>16)</sup>季、緇侶稍怠<sup>17)</sup>」とみえることから、当時は「像法の末年」と考えられていたようである。

これらの史料に従い、市村其三郎や寺崎修一<sup>18)</sup>は、最澄の「像末」は「像法の末」を指す用語だと解釈した。武覚超は、「像末」は「像法の末」を指す語だとする解釈に理解を示しながらも、当時を「末世法滅時」「像終末初」「鬪争之時」と表現する最澄の認識をより重視して、最澄の時代観はすでに末法にあつたと論じた<sup>19)</sup>。石田一良は、「像末」の語は「像法末法」の並記であり、『法華秀句』でいう「像法の終わりから末法の初めにかけての時代」と同義と理解すべきだと論じた。この見解は、最澄が『頭戒論』の中で「正像」と「像末」を対比して論じていることからも賛同できる。

石田説を承けて、速水侑は、最澄の時代は経論による年次計算に基づけば「像法の末」であるべきだが、最澄はむしろ『法華秀句』でいう「末の初め」に軸足を置いているとした。速水は、天災が頻発する弘仁の世を、「今」が「像の終わりから末の初め」にあたる例証とし、天災の前に無力な南都仏教に代り、災を払い「仏法中興」を実現するための山林修行による清浄な「菩薩僧」の育成と戒壇設立の必要性を説いた<sup>20)</sup>と論じた。

私は、速水説のうち、最澄が「像法末法」、すなわち「像法の終わりから末法の初め」の世にありながら、「仏法中興」を目指したという点に注目したい。最澄は、当時の時代認識通りに、今が「像法の末年」に位置するとしつつも、しかし、それ

のみにとどまらず、今が「像法の終わりから末法の初め」の世であると、あえて主張したのではないか。最澄の時代観念は、時間の経過に伴い、宿命的に衰退していくことを前提とするのではなく、衰退を抵抗することも、衰退を加速させることもできるといったものではなかったか。以下、この課題について検討していきたい。

## 二. 南都の僧綱が支配する法滅の世

### 僧官による僧侶の統制と僧籍の編成

最澄は、『頭戒論』で、羅什訳『仏説仁王般若波羅蜜經』(以下、羅什訳『仁王經』と略記する。)巻下、不空訳『仁王護国般若波羅蜜多經』(以下、不空訳『仁王疏』と略記する。)巻下、良貴『仁王護国般若波羅蜜多經疏』(以下、良貴『仁王疏』と略記する。)巻下三のそれぞれにおける僧籍編成に関する部分および「統官」「大小僧統」による僧侶の統制に関して説かれた部分を引用して、いま、日本で行われている僧官制度および僧籍制度を批判した。以下に、三書について、最澄が引用した部分を引いておく。

#### 【羅什訳『仁王經』】

大王、未來世中、一切国王、太子王子、四部弟子、横与一仏弟子書記制戒、如白衣法一如兵奴法。若我弟子、比丘比丘尼、立籍為<sub>レ</sub>官所使、都非我弟子、是兵奴法。立統官撰僧籍。大小僧統、共相撰縛、如獄囚法、兵奴之法。当爾之時、仏法不<sub>レ</sub>久。<sup>21)</sup>

する理解が定説化していった<sup>③</sup>。これが一方的に衰退していくことが定められたとする末法思想の理解である。

しかし、近年の研究によれば、末法思想は、井上説に代表される、仏法の衰退を説くだけの消極的な思想ではなく、潜在的には仏法興隆を前提とした積極的な意義を持つ思想だと見直されている<sup>④</sup>。

小論では、比叡山における末法思想の基盤を作った最澄（七六六、一説七六七―八二二）の時代観について考察したい。最澄の末法思想に関する研究にはすでに多くの蓄積がある<sup>⑤</sup>。戦前、市村其三郎は、最澄の末法思想は、南都からの反対をしりぞけて新宗を樹立するための妨難運動の現れとしての強勢辞であって、一時的で個人的な現象にすぎないと論じた<sup>⑥</sup>。しかし、これに対して、石田一良は、「最澄の大乗思想、円頓戒壇設立の主張の重要な構成要素」であり、のちに比叡山の伝統となり、一乗教及び浄土教を發達させる起源となった重大な歴史的意義を有するものだと評価した<sup>⑦</sup>。速水侑は、最澄は末世法滅の時機相応の經典である『法華経』に立脚して、護国仏教によって天災を払い「仏法中興」を実現するために、山林修行による清浄な菩薩僧の育成と戒壇設立の必要性を説いたと論じた<sup>⑧</sup>。

こうした研究成果を踏まえ、小論では、最澄が末法の世の到来を強く主張する一方で、「仏法中興」を実現しようとした点に注目したい。すなわち、最澄が考える末法思想は、物理的な時間の進行に伴って、一方的に衰退していくとする三時説に立脚しつつも、そうした時代観念とは異なる時代観念があるのではないか。最澄は、末法の世が訪れたとしても、再び仏法を興隆させることができると考えていたのではないか。最澄は、まもなく末法の世が訪れてしまうという危機感や焦燥感よりもむしろ、いまが末法の世であるということ認識することが仏法を興隆する契

機となると考えて、末法の世に積極的な意義を持たせていたのではないか。末法の世を打開するための方策は何だったのか。まずは、この点について検討していきたい。

次に、そうした最澄の末法思想に伴う時代観念は、いったいどのように形成されたのか。小論では、北周末隋初に活躍した菩薩僧をめぐって説かれた末法思想に注目したい。なぜなら、そこには最澄が考える末法思想の源流といえる思想が確認できるからである。

## 一・最澄の「像末」観

最澄が末法思想を用いて議論を展開したことは、三二権実論争や大乘戒独立運動に関する一連の著作から明らかである。

すなわち、弘仁九年（八一八）の『守護国界章』卷上之下には「正像稍過已、末法大有<sup>⑨</sup>近」、「安樂行品末世法滅時也<sup>⑩</sup>」とあり、同十二年（八二二）の『法華秀句』卷下「仏説諸経校量勝五」には「像終末初」、「五濁之生、鬪諍之時<sup>⑪</sup>」とある。ここから、最澄は、いまが像法の終わりから末法の初めの世に位置すると認識していたことが分かる。

一方、同十年（八一九）の『顕戒論』卷上「開雲顕月篇第一」には「正像」、「像末<sup>⑫</sup>」と、『同』卷上「開示叡山不<sup>⑬</sup>類大天<sup>⑭</sup>明<sup>⑮</sup>勅<sup>⑯</sup>十一」には「像末叡山<sup>⑰</sup>」と、『同』卷中「開示大乘上座像明<sup>⑱</sup>勅<sup>⑲</sup>二十五」には「像末四衆<sup>⑳</sup>」とあるように、「像末」の語が用いられた。最澄の高弟である光定の著『伝述一心戒文』卷上「荷<sup>㉑</sup>表与<sup>㉒</sup>之四<sup>㉓</sup>条<sup>㉔</sup>式<sup>㉕</sup>達<sup>㉖</sup>殿上<sup>㉗</sup>文<sup>㉘</sup>」からは、最澄が「周国周氏穆王滿五十二年壬申春二

〔学術論文〕

## 最澄の像末観に関する一考察

—「菩薩僧」に見られる思想をめぐって—

柴田 憲良

Kenryo Shibata

はじめに

- 一、最澄の「像末観」
  - 二、南都の僧綱が支配する法滅の世
  - 三、「像末」の世から「仏法中興」を果たす
  - 四、「菩薩僧」による仏法興隆
- おわりに

**要旨** 末法思想は、仏法が時間の経過にしたがい一方向的に衰えていくとする衰退史観だと考えられてきた。しかし、近年の研究によれば、末法思想は、潜在的には仏法興隆を前提とした積極的な意義を持つ思想だと見直されている。最澄は、自身の生きた時代を像末の世に位置付ける一方で、むしろ末法の世がすでに到来しているとの認識も持っていた。では、最澄が末法思想を説くとき、そこにはどのような意味が込められていたのか。末法の世の到来を回避する存在として比較対象では菩薩僧が養成された。では菩薩僧とはどのような存在で、なにを期待され

て構想されたのか。小論では、北周末隋初に活躍した菩薩僧との比較研究を通して、この課題に取り組みたい。

キーワード 末法思想、菩薩僧、最澄の像末観、仏法興隆

はじめに

仏教は、かつてインドで釈尊が真理の普遍性を説き、それを教えとして弘めたことにはじまる。しかし、仏教では、その流通において、正法・像法・末法という三時の変遷を認めている。唐の基(六三三—六八二)撰『大乘法苑義林章』巻第六の「三宝義林」では、正法の世には釈尊が説いた正しい教と行と証が存在し、像法の世には教と行が存在し、末法の世には教のみが存在して行も証も無くなるとある<sup>①</sup>。一方、『大方等大集解月藏分』所説の五堅固説では、釈尊入滅後まもなくは解脱堅固の世であるが、次第に禪定堅固の世、多聞堅固の世、造塔堅固の世と次第に衰退していき、最終的には鬪争堅固の世が訪れると説かれる<sup>②</sup>。こうした釈尊が入滅した後、時間の経過とともに次第に仏法が衰えていくとする衰退史観を末法思想と呼ぶ。

日本の末法思想に関する研究では、近年、大きな思想的転換が起きている。かつて井上光貞は、日本の中世において末法思想は、貴族だけではなく武士や民衆にも広まっており、古代国家秩序の崩壊観が、階級を越えて社会全体に末法を自覚させ、これによって浄土教の発達に拍車がかかったと論じた。それ以後、仏法の衰退を強く意識させる末法思想の普及と、厭離穢土の思想と浄土教の発達を関連付けて説明