

## 【學術論文】

### 『日本書紀』 仏教伝来記事と末法思想（その三）

吉田 一彦

〔目次〕

はじめに

- 一 仏教伝来記事の典拠（以上本誌7号）
- 二 仏教伝来の年次の設定
- 三 中国における末法思想と末法初年（以上本誌9号）
- 四 末法と廢仏（以上本号）
- 五 『日本書紀』の仏教関係記事の読解
- 六 『日本書紀』の仏教関係記事の構想と道慈  
むすび

（承前）

#### 四 末法と廢仏

中国の廢仏 末法と廢仏はしばしば連関して認識された。末法の世になったから廢仏が行なわれるのだ、あるいは廢仏が行なわれるのが末法のあらわれだと。そうした言説は、後の時代から過去を振り返っ

て説かれる場合も少なくないが、実は、六世紀、中国で末法思想が説かれた最初期にすでに唱えられていた。はじめからそうだったのである。

中国では、廢仏がしばしば断行された。中でも、北魏の太武帝の廢仏、北周の武帝の廢仏、唐の武宗の廢仏、後周の世宗の廢仏は大規模な仏教弾圧としてよく知られており、「三武一宗の廢仏」と呼ばれている。また、近代では、二十世紀末、中華人民共和国の文化大革命によって大規模な廢仏が行なわれた。だが、仏教は、これらの廢仏によって滅びるといふことはなく、その度ごとに、復興、再生を成し遂げ、今日まで続いてきた。

これらの廢仏のうち、末法思想との連関という視角からすると、北周の武帝による廢仏が最も注目される。那連提耶舎によつて、中国においてはじめて末法思想が宣揚された時期とびたりと合致するからである。ここでは、藤善真澄氏の高論を参照しながら、那連提耶舎の末法思想と廢仏との関係を検討していくが、その前提作業として北周の武帝による廢仏の様相を一通り確認し、あわせて北魏の太武帝による廢仏についても一覽しておきたい。

北周武帝の廢仏 大同元年（五三五）、北魏は二つに分裂し、高氏が実権を握る東魏と、宇文氏が実権を握る西魏が成立した。東魏では、やがて高氏が即位して北斉が成立し、西魏では宇文氏が即位して北周が成立した。これらの国家では、仏教が大いに信仰され、寺院が多数

造立され、数多くの僧尼たちが活躍した。

西魏の宇文泰の権力を継承して北周を建国した宇文護は、一族の孝閔帝を皇帝にたてた。だが、宇文護はまもなく孝閔帝を毒殺してしまい、次なる皇帝として明帝を擁立したが、これまた短期間のうちに毒殺してしまった。そして、武成二年(五六〇)、今度は明帝の弟の宇文邕を即位させた。これが武帝である。武帝時代の前半は宇文護が実権を握っていたが、武帝は対立をさけるように耐え忍び、ついに天和七年(五七二)、宇文護を殺害して実権奪取に成功し、親政を行なうようになった。廃仏はそうした中で断行された。

武帝の廃仏に影響を与えた人物としてよく知られているのが、還俗僧の衛元嵩である。衛元嵩は、益州成都(現在の四川省成都市)の生まれで、出家して亡名なる僧の弟子になり、やがて都への進出を計画して長安に至った。そして、天和二年(五六七)、仏教の現状を激しく批判する十五箇条の意見書を武帝に上奏し、還俗して俗人となった。彼は、そこで、民を利し、国を益するのが本来の仏教であり、大慈を根本とし、人民を安楽にしなければならぬはずなのに、寺塔建立は人民に苦役をもたらしており、泥や木にすぎない仏像を虔恭することは仏心とは異なるものだと言いついて、「斉、梁の末法」から脱却して、仏教を全面的に刷新すべきだと主張した。そして、現在の伽藍は「曲見伽藍」にすぎず、これらを整理して、「平延大寺」を建立するべきだと断じた(『広弘明集』卷七)。平延大寺とは、城隍、郭邑をそのまま寺塔、僧房と見なし、君主を如来、国民を法師、信徒と見なすもので、

国家主義的で全体主義的な空想上の寺院であった。私は、ここで、彼の主張に「末法」概念が用いられていることに注目したい。彼は当時の仏教の問題点を批判したが、そこには当時流行しはじめた末法思想によって、末法であるがゆえに仏教は墮落したものになっており、寺院はまやかしの伽藍に化しているのだとする論理が包含されていた。

もう一人は道士の張賓である。彼も廃仏論者であったが、武帝に近づいて道教の優位と仏教の弊害を説いた。衛元嵩と張賓は連携して廃仏の論陣を張った。武帝は、その間、儒仏道の三教の論議を実施して、三教斉一の論を求めたが、意を満たすことができず、ついに建徳三年(五七四)五月、仏教、道教の二教および民俗信仰の禁断に踏みきった。これによって、仏教は禁断され、經典、仏像などは廢棄され、僧尼は還俗させられた。さらに同六年(五七七)、北周が北齊を滅ぼすと北齊の領域にも廢仏の詔が發布された(『広弘明集』卷九)。こうしてあまたの寺院が廢寺となり、莫大な数の僧尼が還俗させられていった。

中国における仏教の流布、浸透には非漢人(胡人)、およびその王朝が大きな役割を果たした。仏教が中国に伝来したのは西暦一世紀頃のことだが、仏教に対する抵抗は大きく、なかなか流布、浸透しなかった。中国では、仏教は外国の宗教、非漢人の宗教と認識されていた。それが中国社会に受容され、本格的に流布していくのは四世紀頃のことと考えられる。その大きな契機となったのは、非漢人による王朝の成立だった。第一節で触れたように、五胡の後趙の石虎は、天子は天地、百神をまつるべきで、西域から出た「外国の神」である仏などをまつ

るべきではないとする中書の意見に対し、自分は辺地の生まれであるから「戎神」である仏をまつるのがふさわしいと述べて、仏教の受容、流布を表明したという（『高僧伝』巻九「仏図澄伝」、『広弘明集』巻六）。この話は後世から説話的に語られたという側面があつて、歴史的事実をどこまで伝えるものなのかさらなる吟味が必要だが、それでも仏教は非漢人、胡人にふさわしい宗教だとする觀念が強固に存在し、そうした言説が流通していたことはまちがいない、それを伝える史料として重要な価値がある。後趙は、匈奴系の羯族の国家だった。

やがて華北には、鮮卑拓跋部によつて北魏が建国され、それは東魏、西魏、そして北齊、北周、隋へと継承され、南北朝が統一されて隋から唐へと変遷していった。それらはすべて非漢人による王朝であり、今日ではこれら一連の王朝を「拓跋国家」と呼ぶ見解が提起されている<sup>⑨</sup>。そうした非漢人の国家によつて仏教は大いに宣揚され、華やかな仏教文化が隆盛した。北周の武帝は、そうした中で廢仏を断行したが、その際、「詔して曰く、仏は西域に生まれ、東夏に寄伝す。その風教を原ぬるに、殊に中国に乖けり。漢魏晋の世には有るに似て無きが若し。五胡の乱治には風化方に盛なりき。朕は五胡に非ず。心に敬ふことなし。既に正教に非ず。所以に之を廢するなり」（『広弘明集』巻十）と述べたという。武帝は、もちろん、実際には鮮卑族であり、胡人にほかならないが、しかし、中華の天子となり中国を統治する身となつた今は、もはや五胡ではないと自己規定し、伝統的中国思想を正当とする「周」の皇帝として儒教を正教とし、仏教を廢すのだと宣言した。

この廢仏は、しかし、武帝の死とともに短期間で終焉した。宣政元年（五七八）六月、武帝が死去すると、宣帝が即位した。翌大成元年（五七九）正月、宣帝は任道林の意見を容れて三宝を尊重すべきの詔を發布し、二月には王公から人民まで仏教を崇奉してよいとする詔も發布し、さらに仏像や天尊像も復活するところとなつて、仏教は復興に向かつていった（『広弘明集』巻十）。だが、宣帝は、同年、早々と退位し、七歳の靜帝に帝位を譲つてしまった。そこで権力を掌握したのは、靜帝の母方の祖父である楊賢だった。やがて、大定元年（五八一）、楊賢が帝位を奪取して隋が成立すると、仏教はますます急速に復興を遂げ、廢仏以前にもまさる隆盛をほこるようになっていった。楊賢すなわち隋の文帝は、仏教の信心が深く、多数の寺院を建立し、数多くの僧尼を得度させ、おびただしい数の仏像、仏画、織像などを造立し、大量の写経を行なつた（『弁正論』<sup>⑩</sup>巻三）。彼は、二十余年にわたつて仏法興隆の事業を推進したが、『歴代三宝記』巻十二によれば、開皇十一年（五九一）、「朕、位人王に在りて三宝を紹隆し、永く至理を言ひて、大乘を弘闡せん」という三宝紹隆の詔を發布したという。これは『日本書紀』との関係で大いに注目される詔である。

北魏太武帝の廢仏 次に、北魏の太武帝の廢仏についても簡単に触れておきたい。太武帝は太祖道武帝（拓跋珪）、太宗明元帝に続く第三代の皇帝で、皇帝権力を大いに伸長し、対外戦争に勝利して華北の再統一に成功した人物であった。その太平真君七年（四四六）、廢仏

の詔が発せられた。それは激烈な内容のものであった。曰く、仏教は胡神をまつるもので、もともと中国にはなかつた宗教である。中華の人々に適合するものではない。自分は古えの三皇の政治を回復すべく、この胡の妖鬼を退治せんと考える。今後は、胡神につかえ、泥や銅にすぎない仏像を造立するものは一族みな誅殺とし、すべての仏塔、仏像、經典を破棄、焚焼することとし、沙門はみな坑殺とすると（『魏書釈老志』<sup>12</sup>）。

彼の廢仏政策に強い影響を与えたと考えられるのが、宰相の崔浩と道士の寇謙之である。崔浩は漢人で、拓跋氏による王権にとり立てられて出世し、自分があるべきと考える中華王朝の理念に近づけるべく、政治制度、文化制度を構築しようとした人物だった。『魏書釈老志』には、崔浩は仏法を信じず、その教えを虚誕であるとし、国家に経済的損失を与えるものだと皇帝に進言していたと記されている。佐藤智水氏によれば<sup>13</sup>、彼は、多数の漢族士人の政權参画と太武帝の「中国皇帝」化をめざし、人民の風俗清整を政治課題と考えていたという。その彼が注目し、連携したのが寇謙之の新天師道だった。寇謙之は、老君の玄孫から「泰平真君」を輔佐するよう命じられたと称していたが、その「泰平真君」とは道教的皇帝のことで、具体的には太武帝を指していた。崔浩と寇謙之の思想政策は太武帝に採用され、「太平真君」なる年号が用いられ、その三年（四四二）、太武帝は道壇に登って符籙を受けたという<sup>14</sup>。そうした政策の一つの帰結として廢仏が実施された。

二人の廢仏提言者　ここで私が注目したいのは、北魏の太武帝の廢仏にしても、北周の武帝の廢仏にしても、最終的には皇帝の決断によって廢仏令が發布されたのだが、それにはその周辺にそうした政策を具申した人物が、どちらも二人存在したことである。そのうち一人は、どちらも神信仰にたずさわる道士であり、もう一人は太武帝の時は政權中枢にいた宰相で、武帝の時は還俗僧だった。こうした人物たちは、たとえば道宣『広弘明集』を見ると、あからさまに悪しげに書かれている。仏法を護持する護法の立場からすれば、彼らは許しがたい悪者たちだった。二人の悪者がいて、彼らが廢仏政策を具申し、それを聞き入れた帝が廢仏令を断行する——私は、『日本書紀』の記述はこうした中国の廢仏の経緯、そしてそれについての仏書の記述から大きな影響を受けていると考えている。

末法と廢仏の連関　末法思想を説く教典を中国語に翻訳したのは那連提耶舎だった。彼は、藤善真澄氏が説いたように、自身、強い末法思想の持ち主だったと考えられ<sup>15</sup>、またその訳経作業には創作的な部分が多分に含まれていた。

那連提耶舎が北斉の鄴都に至ったのは天保七年（五五六）のことだった（『続高僧伝』巻二「那連提耶舎伝」）。『歴代三寶記』巻十二によれば、彼は北斉時代に七部五十二巻の經典を訳出したが、その一つ『月藏經（大集月藏經）』は、前述したように、末法思想を説く教典だった。そこに北周の武帝による廢仏の風がおしよせてきた。北斉の承光元年

(五七七)、北周は北齊を滅ぼし、廢仏の詔は北齊の領域にも發布された。那連提耶舎は、その時「外は俗服を仮りるも、内には三衣を襲い、地を東西に避けて、寧息するに違あらず」(統高僧伝)というように、還俗させられて俗服を着し、逼塞を余儀なくされていた。だが、廢仏が終焉し、隋が成立して文帝による三宝復興が行なわれると、彼も舞台に再び咲き、訳経僧として都に建立された大興善寺において翻訳作業を再開するところとなった。彼が随代に翻訳した經典の中で注目されるのは『蓮華面經』と『仏説德護長者經』である。<sup>16)</sup>

『蓮華面經』は、前節で述べたように、上巻では、仏の滅後、諸々の破戒比丘、惡比丘たちが跋扈して仏法を破壊し、正法が乱れていくありさまが描かれ、下巻ではミヒラクラ王の廢仏によって仏法が一気に衰退の道を歩んでいく様子が描かれる。だが、仏法はそのまま法滅尽してしまうわけではなかった。最後には未來仏である彌勒仏が出現し、失われた仏鉢と仏舍利も現われ、正しい世が回復されていくと説かれていく。この經典では、末法と廢仏は密接に関連するものとして語られている。

一方の『仏説德護長者經』<sup>17)</sup>には、十六歳の月光童子が主人公として登場する。仏法を信じない德護長者は仏の殺害を計画する。その子である月光童子は父をいさめ、殺害計画の撤回を願ひ出るが聞き入れられず、計画は実施に移されてしまう。だが、仏はさまざまの奇跡を起こしてすべての策略を頓挫させ、德護長者はついに仏の信者になったと説かれていく。この經典の最終部分では、月光童子は未來の「仏法

末時」にこの世界の「大隋国内」に出現し、「大行」という名の「大国王」となって、国内の一切衆生に仏法を信じさせるだろうと仏によって告げられている。これは、塚本善隆氏<sup>18)</sup>、砂山稔氏<sup>19)</sup>が論じ、藤善真澄氏<sup>20)</sup>が詳論したように、末法の世を救済する月光童子と隋の文帝とを二重写しに重ねた記述になっており、文帝を仏教的ヒーローに持ち上げたものになっている。那連提耶舎の訳経は、したがって、翻訳と言っても多分に創作的な要素が加味されたものになっていると評価しなければならぬ。藤善氏によれば<sup>21)</sup>、そもそも『蓮華面經』『大集月藏經』は中央アジア撰述の偽経だと言うが、那連提耶舎はそこにさらに修飾や創作を付加して、廢仏・仏法復興期にふさわしい經典としてこれらを完成させていったものと考えられる。

那連提耶舎が宣揚した『大集月藏經』『蓮華面經』『仏説德護長者經』の論理構成をあらためて抽象化、構図化してみると、次のようになると思ふ。——仏の滅後、年月の経過とともに次第に仏法は衰退していき、やがて廢仏が行なわれる。しかし仏法はそのまま廢滅に向かつていくわけではない。暗く悲惨な法滅の世がしばらく続くが、やがて末法を救うものが出現し、仏法は再興されて以前にもまして興隆を遂げていく。これらの經典ではこうした論理が語られている。廢仏を断行するのは廢仏王であるが、末法(あるいは法滅)を克服して再び仏法の興隆を成し遂げるのは彌勒仏であり、あるいは月光童子のような救世主であり、あるいは新しい王であった。その論述は、また六世紀後期の実際の歴史と符合するものになっており、多くの仏教徒に納得、

実感される内容になっていた。

ここまできて、私はようやく『日本書紀』の読解にたどりつく。『日本書紀』が仏教伝来の年次を末法第一年目に設定したのはなぜなのか。それは、その後の仏法衰退を暗示、予言しようとするものではなかった。そんなことではさらさらない。末法は、実は、仏法興隆に至るストーリーの起点として設定されたものであった。末法であるが故に、廃仏王による廃仏が必然として行なわれ、仏法は廃滅の危機におちいつてしまう。だが、仏法護持者が廃仏と戦い、廃仏は克服され、やがて新たな王によって仏法は再興され、以前にもまして仏法は興隆していく。『日本書紀』はそう記すのである。これは大変わかりやすい、悪と善の二元対立構図にはかならず、「善」と設定されたものが「悪」と設定されたものにうち勝ち、勸善懲悪的に勝利をおさめるドラマ的進行になっている。

案ずるに、『日本書紀』の作者たちは、仏教伝来年をあえて末法第一年目に設定し、その上でその必然の展開として廃仏王による廃仏を書き込み、そして、その先に廃仏との戦いと仏法再興を叙述して、ドラマティックに仏法興隆の歴史を描く、そう構想して一連の記述をとりまとめた。私はそのように読解するのであるが、『日本書紀』の記述については次節でさらに詳しく分析、検討することとし、ここでは、それ以前におお考察しておかなくてはならない二、三の論点について述べておくこととしたい。

廃仏との戦い 末法の世になると、仏法は乱れ、衰え、廃仏王による廃仏が断行される。では、仏法を護持せんとする者はどうすればいいのか。末法の世を悲嘆するしかないのか。諦観するしかないのか。護法の立場に立つなら決してそうではない。不退転の決意をもって廃仏に抵抗し、廃仏と戦うことが肝要だった。実際、中国の仏書には北周武帝の廃仏の時の仏教者の抵抗の様子が伝えられている。それらは、道宣など、それを記述した者によって、護法の立場から実際よりも大きく脚色されている可能性が否定できないが、それが功を奏したのであろう、廃仏には抵抗すべきであるという思想がそれらによって後世に伝えられ、後人たちに影響を与えていった。

仏道二教が激しい優劣論争を繰り広げたさ中、甄鸞は『笑道論』を著して道教を笑って仏教の優位を説き、それを継いだ道安は『二教論』を著してやはり仏教の優越を説いた(『広弘明集』巻八、九、『統高僧伝』巻二十三「道安伝」)。また、僧猛は廃仏が開始されるとするや、激しく武帝につめより、激烈なる反論を展開したという。そして静謐。彼は廃仏に対し、終南山から都の長安に赴いて武帝に敢然と抗議し、のち宣政元年(五七八)には、終南山の盤石に坐して切腹し、自ら内臓を取り出し、心臓を割きとって捧げ持ち、死をもって抗議したと記されている。また、宣州の沙門の道積も、同友七人とともに「弥勒像」の前で礼懺七日を行い、ハンガーストライキによって死して抗議したという(以上『統高僧伝』巻二十三「静謐伝」)。また、任道林は武帝に仏法復興の意見書を具申し、武帝の死後は宣帝に再三意見書を具申して仏

法再興に尽力したという(『広弘明集』卷十)。

月光童子の出現 經典にはどのように記されているか。すでに述べたように、末法思想を説く教典、『大集月藏經』『蓮華面經』では、末法の世は、最後、未来仏である弥勒仏によって救済されるとされている。この弥勒仏による最終救済が説かれるのが、末法思想の基本形だったと私は考える。

だが、そればかりではなかった。あわせて注目されるのが月光童子による救済がしばしば説かれたことである。月光童子(チャンドラプラバ、Candraprabha)は、『仏説徳護長者經』に登場する救世主であるが、類似の經典に『申日児本經』『仏説申日經』『仏説月光童子經』があり、これら四經は分量に多少があるものの、同じ話の異訳と考えられている。また、『首羅比丘經(首羅比丘見五百仙人並見月光童子經)』という經典にも月光童子が主人公として登場する。この經典は、近年まで断簡しか知られていなかったが、白化文氏の研究を承けた佐藤智水氏の研究によって全体像が知られるようになった。『首羅比丘經』では、仏法衰退の世に月光童子が出現して「五十二年間」にわたる統治がなされることが説かれている。これらの經典はいずれも偽經であるが、その成立は比較的早く、東晋時代(三世紀末〜四世紀初)にはすでに月光童子信仰が成立していたとする見解が唱えられている。

また、弥勒仏による救済と月光童子による救済とが習合した經典、仏書も見られる。前節で述べたように、『法滅尽經』や『立誓願文』

には弥勒仏による最終救済の前に月光童子による五十二年間の救済のことが記されているし、『仏説般泥洹後比丘十變經』にも同様の記載が見える(ただし期間は「五十一年」)。これらは、法滅思想や末法思想を説いていた弥勒信仰の側が、のちに月光童子信仰を受容、吸収して、弥勒仏の最終救済の前に月光童子による五十二(あるいは五十二)年間の救済を位置づけたものと理解されよう。

月光童子は、仏法が衰え、廢滅しようとする時にこの世に出現(出世)する童子であり、五十二(あるいは五十二)年間にわたつてすばらしい統治を行なう存在であり、また彼の父(申日、徳護などと訳されている)が仏を殺害せんとする廢仏を行なおうとした時にこれをとどめようとした護法の童子であった。

末法、また廢仏は、こうして弥勒仏や月光童子によって救済、克服されるが、『日本書紀』との関係で注目されるのがこの月光童子である。というのは、『仏説月光童子經』『仏説徳護長者經』では、彼は十六歳だと記されており、また『首羅比丘經』『仏説般泥洹後比丘十變經』では、彼は「法王」とも表記されている。『日本書紀』には、物部守屋征伐の時、若き聖徳太子が髪を額で束髪にし、四天王像を髪の頂に置いて参戦したとあり、本注でこの髪型について「古俗なり。年少児の年十五、六の間、額に束髪す」としている。また、彼の別称として「豊耳聡」「聖徳」「豊聡耳」「法大王」「法主王」の名が記されている。私は、聖徳太子の人物像は複数の要素が複合、混合されて造型されていると考えているが、この月光童子もその一つとなっている可能性があるのではない

かと推測している。これについては、のちにまた触れることとしたい。

瘡を患って死ぬ廢仏王 仏教者にとつて廢仏者は敵である。したがって、仏法を護持せんとする護法の書においては、彼らは悪しざまに描かれ、仏罰が当たって死んでしまい、死後は地獄に墮ちたと記されている。

たとえば北魏の太武帝。彼の死について、『広弘明集』巻六は、「悪疾身に殃す。（中略）久しからずして闍人宗愛のために殺され、便ち崩す」と記している。彼は、宦官に殺されて死んだのだが、ここでは、その前に「悪疾」が身に発生したとされている。北周の武帝はどうか。彼の死について、同巻六は「宣政と改元し、五月に至りて癘に因りて雲陽に崩す」とするが、この「癘」について、同巻十には「未だ一年に盈たず、癘氣内に蒸し、身の瘡外に発して、悪相已に顕はる。悔ゆるとも惜くべからず。遂に雲陽宮に隠る。纔に七日を経て、尋で爾かく傾崩す」とあって、「癘」は具体的には「瘡」だとしている。この「瘡」は身の内に生じたものが外に発したものであり、「悪相」だとされているから、「瘡」とは内部に生じたものが外部に表出、顕現した現象だとされているのである。

さらに道世『法苑珠林』巻九十八（法滅篇）を見ると、「仏法東流してより已来、震旦にて已に三度、諸悪王の為に仏法廢損せらるることあり。第一は赫連勃勃、夏国となすと号して、長安を破り、遇ひし僧皆殺さる。第二は魏の太武、崔浩の言を用ひて三宝を夷滅せしむ。

後に悔やみて浩に五刑を加ふ。第三は周の武帝、但らに還俗せしむ。此の三君、仏法を滅ぼせしが為に皆久しきを得ずして身に癩瘡を患ひ、死して地獄に入る。人有りて、暴かに死して地獄に入り、大極苦を受くるを見ゆ。具さには別伝、唐臨の眞報記に述ぶるが如し」と記されている。<sup>29</sup> 中国においては、仏教伝来以来、仏法を廢損した「悪王」が三人いるが、それは五胡の夏の赫連勃勃、北魏の太武帝、北周の武帝であつて、彼らは仏法を滅ぼしたがために、まもなく身に「癩瘡」を患ひ、死んで地獄に墮ちてしまったというのである。

ここで、われわれは、「瘡」がただの病ではないことに気づく。それは、廢仏王が廢仏の報いとして患う病であり、「癩」と並列される病であつた。それは、また身の内部の悪しきものが外部に表出したものだとして、理解されていた。「瘡」は、したがって、これら中国の仏書においては、悪しき行ないの結果発症する病であり、業病だとされていたことが知られる。<sup>30</sup> 廢仏を行なうような人物は、仏罰が当たり、業病である「瘡」になつて、死んで地獄に墮ちたのだ、そう中国の仏書は語るのである。

私は、『日本書紀』はこの思想の大きな影響を受けており、同書の廢仏に関する記述は、この思想に基づいて記述されていると考えている。巻二十敏達紀を見てみよう。物部守屋と中臣勝海の二人が敏達に對して疫病流行の原因は蘇我氏の仏法崇拜によるものだと「奏」すると、敏達はこれを聞き入れ、「仏法を断て」との詔を發した。廢仏令の發布である。ここで注意しておきたいのは、廢仏は物部守屋と中臣勝海が個人的に行なつたとはされておらず、二人の家臣の政策具申を



受けた天皇自身が決断し、詔が発布されて実行されたと書かれていることである。『日本書紀』では、敏達は廃仏王として描かれている。だが、廃仏が断行されると、たちまちのうちに敏達と物部守屋は「瘡」を患ってしまい、また国中に瘡が流行して、苦しむ人々や死者が満ちあふれ、敏達はそのまま死んでしまったと記されている。これは、『広弘明集』や『法苑珠林』の思想、記述と大変よく符合する。『日本書紀』でも、廃仏王は仏罰が当たってたちまち瘡を患い、死んでいる。私は、『日本書紀』の廃仏関係の記述は、それゆえ、中国の仏書の影響の下に書かれていると読解すべきだと考える。

廃仏王の地獄の末路 廃仏王は死んで地獄に墮ちたというが、それは本当のことなのか、どうしてそんなことが分かるのか。こうした問いに対し、それは間違いない事実であり、真実なのだということが、仏教者たちによって説話的に語られた。前項で引用した『法苑珠林』末尾に、具さには「唐臨の冥報記に述ぶるが如し」とある話がある。ただ、この説話は、現存本『冥報記』には該当する話が見当たらず、藤善真澄氏が述べたように、<sup>⑧</sup>現存本とは出入りがあると推定される、当初の『冥報記』に収録されていたと見るべきだろう。だが、幸いなことに、『法苑珠林』巻七十九には、「冥報記に出づる」としてこの説話が掲載されているので、その内容を今日知ることができる。この説話について、詳細は藤善氏の研究に譲るが、今、小論に必要な範囲で簡単に触れておくこととしたい。

次のような話である——隋の開皇十一年（五九二）、太府寺丞の趙文昌なる者が暴かに死に、それが数日後によりみえ、地獄で見聞してきたことを語った。趙文昌は死んで閻羅王の前に引き出されると、一生の間にどのような福業をなしたかと問われた。家が貧しく、物がなく、『金剛般若経』を専心誦持したことくらいしかありませんと答えると、王は合掌して膝まづき、善きかな善きかなと讃めてくれ、その功德は甚大、不思議なものであると述べた。そして、使人に、ここに彼が連れてこられたのは別人との錯誤ではないかと調べさせると、はたせるかなやはり錯誤であり、本当はあと二十余年の寿命があることが判明した。現世に戻る途中、南門を出たところで、頸に三重の鉗鎖を著けられた北周の武帝に出会った。武帝は、自分の諸々の罪はすでに弁済しおえたが、ただ、仏法を滅ぼしたという重罪については償いが終わっておらず、まだここにいる。かつて衛元嵩の意見によつて廃仏を行なったが、彼は、実は三界の外の人であり、閻羅王の管轄範囲外であるためこの地獄に連れてくることができない。現世に戻つたら、是非、隋の文帝に、この武帝のための功德を頼み、地獄から出られるようにお願いしたいと述べた。趙文昌は現世によりみえ、この話を文帝に奏した。文帝は、国内の人々から一銭ずつ出させ、武帝のために『金剛般若経』を転読させ、三日間の齋会を行なった、という話である。

これと類似の話が『統高僧伝』『衛元嵩伝』後半部分にも見える。隋の開皇八年（五八八）、京兆の杜析なる者が死んだが、三日後によ

みがえり、地獄にて北周武帝が苦しみを受けている姿に出会ったと語ったという話である。これらの説話では、武帝は間違いなく地獄に墮ちた、見てきた人がいるのだから確かなことだ、とその墮地獄の確実性が説かれている。<sup>33</sup> 仏教者たちは、廃仏王は地獄に墮ちる、それが彼らの末路なのだ、と執拗に語ったのである。

末法思想は仏法興隆の思想 『日本書紀』は、仏教伝来の年次をあえて末法第一年目に設定した。なぜそうしたのか。先に述べたように、それはその後の仏法衰退を暗示、予言しようとするためではなかった。末法は、仏法興隆のストーリーの起点として設定された。ここであらためて考うべきは、末法思想とはそもそもどのような思想だったのかという問題である。シヤカの死後、仏法はしだいに衰えていき、時間の経過とともに乱れ、滅びていくとするこの思想は、ベシミスティックな衰退史観に基づく厭世思想、諦観思想のように思われるかもしれないが、そうではない。私見では、末法思想は、①仏法興隆（仏法再興）のための思想であり、②僧尼の思想とすべきだと考える。

まず①であるが、末法思想は、仏教外の者が外から仏教を觀察、批評して述べたものではない。仏教内の者が内から述べた思想であった。では、何を目的にこのような思想を述べたのか。末法の世であるから、仏法衰退はやむを得ないことだと述べるためではもちろんなかった。末法の世だからこそ、仏法を信奉する者は全力を尽くして仏法再興に邁進しなければならぬ。そう述べるためにこの思想は語られた。仏

法再興、仏法興隆のための状況要因として、士気高揚のための仕掛けとして、この思想は語られた。そのことは、この思想が中国で語られはじめた那連提耶舍の時代からそうだったと見るべきだろう。はじめからそうだったのである。そして、廃仏・仏法再興期においては、末法の今だからこそ仏法興隆、復活、再興を成しとげなくてはならないとする思想として用いられた。末法思想は仏法興隆、仏法再興のための思想として語られた。

末法思想の理解について、先行研究を顧みるに、日本史分野では、唯一、中世の末法思想を考察した平雅行氏の研究に<sup>34</sup> こうした理解が見られる。平氏は、一一、一二世紀においては末法思想が盛んに唱えられたが、それと同時に仏法中興が盛んに唱えられことも史料を掲げて示し、多数の寺社の創建、再建や法会、修法の創設、また寺院組織、機構の整備、発展、そして莊園の確保、拡大といった成果がもたらされたことを説いた。平氏は、そこで、末法思想と仏法中興とを結びつける連結装置として王法仏法相依論を重視し、末法思想は王法仏法相依論と結びつくことによって仏教を活性化する役割を果たしたと論じた。平氏は、また、寺社勢力にとつて末法思想は武器だったとも述べている。私は、王法仏法相依論など持ち出さなくとも、末法思想と仏法中興とははじめから矛盾なく結びつくものだと考えるし、むしろ私なりに平説を敷衍するなら、末法思想は仏法中興の理論的根拠として機能したと言ふべきだと思う。そうした若干の差異はあるとはいえず、私は全体としては平説に賛同するし、また、末法思想のこうした理解

は日本中世に限定的、個別的に妥当するようなものではなく、末法思想が本来持つ、根本的な思想的特色とすべきものだと考える。

次に②であるが、これはここであらためて述べるまでもない当たり前のことのように思われるかもしれない。前節で述べたように、末法思想は、中国では那連提耶舎によって宣揚され、その翻訳經典によってその思想が説かれた。その後も多くの僧尼（ただし尼の関与については不明の部分が多く、今後検討していく必要がある）によって、この思想が継承、発展されていった。だから、末法思想は僧尼による僧尼の思想と言わなくてはならない。しかしながら、日本史分野には、これまで平安時代後期の末法思想の流布について、貴族層の頹廢的心理の表われとか、古代国家・社会の崩壊観や危機意識の表われといった観点からこれをとらえようとしてきた研究史がある。だが、私にはそうした見解は全く的外れとしか思えない。末法思想は、第一義的には僧によって説かれた僧の思想とすべきであり、①を勘案するならば、仏法興隆のために僧によって宣揚された思想と理解しなければならぬであろう。

このことは、小論の課題からするならば、『日本書紀』の該当部分はそのような人物によって書かれたのかという問題に連関してくる。そうした思想を用いて史書を書いた人物は一体誰だったのか。僧なのか、それともそれ以外の人物ということもありうるのか。これについては、また後節であらためて検討することとしよう。

『日本書紀』のドラマツルギー 『日本書紀』が仏教伝来の年次を末法第一年目としたのは、わが国の仏教の歩みを仏法興隆の歴史として描く、その起点として末法を設定したためであった。その全体の構想は、「末法↓魔仏↓魔仏との戦い↓仏法興隆」という筋立てになっているが、それは中国仏教が実際に体験した「末法↓魔仏↓魔仏との戦い↓仏法再興」という歴史を模倣し、それをモデル化して組み立てられたものであった。

このように言うと、そんなややこしい筋立てなどにせず、もつとストリートに、単純素朴に、仏法が最初から繁栄したという歴史を書けばことたりるのではないかと思われるかもしれないが、そうではない。この筋立ては、『日本書紀』の該当部分を叙述した人物が考えに考えぬいた構想であり、練りあげられたドラマツルギー（作劇術）に基づくものだった。今日でも、ドラマを作る時、最後には、善が、また正義が勝つことになるとしても、最初は、悪や不正が世にはびこり、人々が塗炭の苦しみを受ける場面が必要であり、悪役の設定が不可欠である。そして、その上でそれを征伐するために、善が、また正義が登場し、悪や不正と敢然と戦って、苦勞の末にそれらを倒して勝利するという展開が求められる。それが劇的な（ドラマティックな）展開なのであって、そうでなければドラマにはならない。勧善懲悪の時代劇、ヒーローもの、怪獣ものなど、基本はみなそうした構成になっている。

『日本書紀』の仏教伝来から三宝興隆に至る一連の記述は、そうしたドラマツルギーによって構成、叙述されたものになっていると私は

読解している。しかし、歴史書であるはずの『日本書紀』がそうしたドラマ仕立ての構成をとっているということは、一体どういうことなのか。次節では、『日本書紀』の記事を詳細に分析、検討して、この点についてさらに考察することとしたい。

## 【注】

- (1) 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——」『道宣伝の研究』京都大学学術出版会、二〇〇二年。同『隋唐時代の仏教と社会』白帝社、二〇〇四年。
- (2) 塚本善隆「北周の廃仏」「北周の宗教廃毀政策の崩壊」(塚本善隆著作集二「北朝仏教史の研究」大東出版社、一九七四年)。野村耀昌「周武法難の研究」東出版、一九七六年。鎌田茂雄「中国仏教史」三、五、東大出版、一九八四年、一九九四年。
- (3) 塚本善隆「北魏太武帝の廃仏毀釈」(注2塚本善隆著作集二)。佐藤智水「北魏前期の政治と宗教」『雲岡仏教の性格』(『北魏仏教史論考』岡山大学文学部研究叢書一五、一九九八年)。
- (4) 諏訪義純「中国中世仏教史研究」第二章 東魏北齊仏教の研究」大東出版社、一九八八年。
- (5) 藤善真澄「衛元嵩伝成立考」(注1『道宣伝の研究』)。
- (6) 衛元嵩の伝は、道宣「統高僧伝」巻二十五(大正新修大藏経五〇、No.2060)。
- (7) 亡名の伝は、費長房「歴代三宝記」巻十一(大正新修大藏経四九、No.2034)。「統高僧伝」巻七。
- (8) 道宣「弘明集」(大正新修大藏経五二、No.2113)。
- (9) 杉山正明「遊牧民から見た世界史」日経ビジネス人文庫、二〇〇三年。
- (10) 法琳「弁正論」(大正新修大藏経五二、No.2110)。

- (11) 注3論文参照。ほかに近年のものとして、春本秀雄「北魏の廃仏と太武帝」(一)(佐藤良純教授古稀記念論文集「インド文化と仏教思想の基調と展開」山喜房仏書林、二〇〇三年)。同「北魏の法難と太武帝について」(宮澤正順博士古稀記念論文集「東洋——比較文化論集」青史出版、二〇〇四年)。同「北魏の凶讖禁絶」『大正大学研究紀要 人間学部・文学部』九二、二〇〇七年、など春本氏の論考があるが、論点が明確化されていないらしいがある。
- (12) 『魏書』積老志。テキストは、塚本善隆訳注『魏書積老志』(東洋文庫、平凡社、一九九〇年)。
- (13) 佐藤智水注3論文。
- (14) なお、崔浩はその後、国史編纂事業を行ない、石に刻して街頭に建てたが、その内容が胡族を蔑視しているとして胡族出身者や皇帝の強い怒りをおかす、太平真君十一年(四五〇)に処刑された。
- (15) 藤善真澄注1「末法家としての那連提黎耶舍——周隋革命と徳護長者経——」。
- (16) 同前。
- (17) 『仏説徳護長者経』(大正新修大藏経一四、No.545)。
- (18) 塚本善隆「北魏の仏教匪」(注2塚本善隆著作集二)。
- (19) 砂山稔「月光童子劉景暉の反乱と首羅比丘経」(『東方学』五一、一九七六年)。
- (20) 藤善真澄注1「末法家としての那連提黎耶舍——周隋革命と徳護長者経——」。
- (21) 同前。
- (22) 塚本善隆注2「北周の廃仏」。藤善真澄注1「隋唐時代の仏教と社会」。
- (23) 月光童子については、塚本善隆注18論文。砂山稔注19論文。藤善真澄注1「末法家としての那連提黎耶舍——周隋革命と徳護長者経——」。菊地章太「あの世」の到来——『法滅尽経』とその周辺——(田中純男編「死後の世界」東洋諸林、二〇〇〇年)、同「弥勒信仰のアジア」(大修館書店、

二〇〇三年)など。

(24) 『仏説月光童子経』『仏説申日経』『申日児本経』(いずれも大正新修大蔵経一四、No.534、No.535、No.536)。

(25) 白化文「〈首羅比丘見五百仙人並見月光童子経〉校録」(『敦煌学』一六、中国文化大学中国文学研究所、敦煌学研究所編、新文豊出版公司、台北、一九九〇年)。

(26) 佐藤智水「敦煌本「首羅比丘経」点校」(『岡山大学文学部紀要』二〇、一九九三年)。

(27) 砂山稔注19論文。

(28) 『仏説般泥洹後比丘十変経』については、牧田諦亮『疑経研究』第一章五「疑経撰述の意義」(京都大学人文科学研究所、一九七六年)。砂山稔注19論文。

(29) その他、『弁正論』巻七に、北魏太武帝や北周武帝が廢仏のため「瘡」になったという記述があることが北條勝貴氏によって指摘されている。同「崇・病・仏神」(あたらしい古代史の会編『王権と信仰の古代史』吉川弘文館、二〇〇五年)。

(30) なお、吉蔵『法華義疏』、惠祥『弘讀法華伝』『靈侃伝』には、「瘡」を特別な病だとし、『法華経』にはそれを「滅罪」する力があるとする記述が見られ、注目される。これは日本の国分尼寺が「法華滅罪之寺」と名づけられた意味、天然痘流行と国分寺国分尼寺建立政策との関係などを考察する上で重要だと考えているが、それについては別稿で論じることとしたい。

(31) 病と仏教との関係については、北條勝貴注29論文がある。

(32) 藤善真澄注5論文。

(33) 一度死んで地獄に行くが、再びこの世よみがえって地獄の様子を語るという話は、日本では『日本霊異記』以来しばしば語られている。地獄に堕ちた君主と出会うという話も、道賢(日蔵)という僧が、菅原道真を政治の中枢から遠ざけた罪で地獄に堕ちた醍醐天皇と出会ったという話が知られている(『扶桑略記』天慶四年三月条所引「道賢上人冥途記」)。

この話については、今後、中国説話の影響を勘案しながら考察していく

必要があると考えている。こうした説話の理解については、大隅和雄「総説 因果と輪廻をめぐる日本人の宗教意識」(同編『大系・仏教と日本人

四 因果と輪廻』春秋社、一九八六年)など。

(34) 平雅行「末法・末代観の歴史的意義」(『日本中世の社会と仏教』塙書房、一九九二年)。

(35) 家永三郎『日本文化史』(岩波新書、一九五九年)、井上光貞『日本古代の国家と仏教』中篇第一章(岩波書店、一九七一年)など。

(つづく)