批評・紹介

隋唐佛教史の研究

山崎宏著

昭和四十二年三月　法藏館
A5判　三〇五頁

私が座右に置いている山崎博士の「支那中世佛教の展開」は、二十二年に再版されたもの。終戰直後の世はあげて物資不足に惱んだ頃のこととて、粗末なワラ紙のうえ、裝幀もきわめて惡いせいもあるが、カバーははずれ、まさしく韋編斷つ有樣となっているのは、どれほど恩惠を蒙むってきた書であるかを物語っている。この出版からおよそ二十餘年をへて姉妹篇ともいうべき本書が上梓されたことは、學界のために慶びに耐えない。ここに拙ない紹介の一文を捧げるにあたって、永年に亙る博士の御研鑽に深く敬意を表するとともに、いまなお前著さえ、充分に消化できないまま、本書の刊行をみなければならない自分の不勉強さを深く恥ずる次第である。

博士は序文の中で、「私の立場は中國の佛教社會に現われた事象を、つねに一般の中國史の中においてみること、すなわち、それをその當時の政治、經濟、社會ないし思想、信仰、文化などの推移の中において考察することにある」と回顧的に述べられている。この佛教史研究法は、現今の常識であるには違いない。けれども三十年以前の昭和十二年四月、從來の佛教史學のありかたに飽きたらず、博士を含む一握のグループが、雜誌「支那佛教史學」を創刊し、このような主旨と目的を高揚された當時は、まったく斬新なものであった。この運動によってとかく東洋史學の孤兒という、あまり芳しからぬ地位に甘んじていた佛教史學の面目を一新することが出來た。惜しくも同雜誌は大戰末期に廢刊となったが、その主旨は雜誌「佛教史學」に脈々と承繼がれている。とはいえ博士を含むこれら創草期の方法論が、そのまま繼承されるだけでよいのであろうか、かく反省する時、博士がさきの主旨をあえて強調されたのは、新分野の開拓もならず新たな方法論も見出しえないことへの叱責という氣が、私にはしてならない。

さて、本書の構成は十六の章からなる。便宜上、その細目に從って内容を紹介しながら、いささか所感を述べてみたい。

第一章　隋朝の文教政策

本書は前半の八章を隋代佛教の研究に費やされているが、この章はそれらの巻頭論文として格好のもの といえよう。もと林友春編「近世中國教育史研究」所載のもの。文帝、煬帝の二代にわたり異色の佛教政策が展開されたが、そのよって來たるところを究め、隋代佛教の特色を論じようとするもので、要旨の一部は既に前著の第六章「隋の高祖文帝の佛教治國策」に提示されている。ただ結論は同じでも、前著が佛教に焦點を合せたものであるのにくらべ、本章は儒道二教から眺め前論をより充實しようとされている。

南北の統一を完成して中央集權の強化、君主權力の安定をはかり、貴族勢力を壓迫しつつ新官僚群の養成をもくろむなど、文帝には典型的專制君主のイメージが強い。したがって、國策においては儒教至上主義であったと考え易いが、博士はこれを否定され、文帝も一應儒教の德治主義を理想としたかにみえながら實際はたんに君

德を飾る制禮作樂や循法の官僚道德、或は家庭道德の範圍を出るものではなく、換言すれば天子の體裁を整えるものに過ぎなかった。なぜなら、文帝自身が學術に暗く詩書を悅ばず、しかも當時の儒學界は不振にあえぎ、形式的で空虛な德治主義や正統論などは、反って複雜多元な隋朝の性格からいっても警戒すべきものであった。煬帝も大同小異であり、概して隋一代の儒教政策は有名無實乃至は無關心の狀態であったとみる。

一方道教は南北二系統（玄都觀派と茅山派）があり、初めは隋朝に接近し支援する姿勢を示し、隋も初め道教には好意的で政治にも利用した。ところが隋の方向が次第に佛教へと傾斜するにつれ佛教の附隨的な立場におかれたために、道教側は隋から離れ唐朝革命に協力することになったという。

このように隋朝は儒教政策に無關心であり、道教には重きを置かなかったという微妙な表現を用いられるが、それは一つの前提なのであって、兩教否定の立場はとらず、佛教を頂點とする三教調和、並存の方針をうちだしたとの結論を導くためのものである。しかもこの方針は、隋の獨創というより六朝時代に醸成された一般人の思想傾向にそうもので、最上位に佛教が置かれたのは皇帝の個人的信仰とか、北周への反動政策とのみ見るべきではない。對立を超え、差別を破る大乘思想が隋の宿命的に持っている政治、民族、文化などの複雜多元性を克服せんとする統治精神にマッチした結果だという。

總論であるため、やや精しく紹介したが、はなはだ明快な說である。細かな所感は後章の紹介に讓るとして、政治に反映される儒佛道三教、ことに佛教の比重をどの程度評價されるのかはっきりしない。博士は佛教治國策の根據に國寺大興善寺の建立、僧官設置、特殊教典や一般教理などの教化に當る五衆とか二十五衆の任置或は全國に建立された舍利塔などに注目される。これらの事象は勿論のこと佛教優位の狀況にあったことも決して否定するものではない。ただし北周廢佛の直後、更には南朝滅亡のあとだけに、このような佛教政策は著しくきわだち易いことを割引いて考えねばならないし、歷代にわたって政治に反映される儒教の地味な面をも併せ考えねばならない。三教並存の方針を六朝人の思想動向にそうとされる限り、儒教の根強さを意識されているはずであるから、儒教政策に對し有名無實とか無關心などの表現では簡單に片附けられないと思える。われわれは中世社會に於ける佛教の華さに幻惑されて、あまりにも儒教を過少評價する嫌がありはすまいか。或はまたこれは儒教、これは佛教という區別をとりすぎるのではないか、そのような疑問が絕えずおこるのである。

又大乘佛教の精神と統治精神の結合は贊成するにやぶさかでない。ただ、「學術に暗かった」文帝が高度の大乘教義を充分把握したとも思われず、又、兩者の精神には次元の相違があり、かえって道家の說く萬物齊同などの思想に、對立を克服し融合をはかる現實の統治精神に近いものがある。文帝はあくまで觀念ではなく現實の問題として複雜多元的な對立の要素を克服し融合しようとはかった筈である。大乘佛教を正しく解釋すれば對立や差別をあるがままの姿と容認しひいては統治精神と相反するに至る要素も存在する。否かえってその要素の方が壓倒的に強いともいえる。にもかかわらず道教をとらず次元をひき下げてまで佛教をとり上げたといわれるかぎり、文帝の佛教受容の特色や佛教政策の限界を論及する必要を痛

感する。或はまた次第に佛教へと傾斜していく過程から逆に對立の克服、融合などを果しえない理想と現實との矛盾に苦惱する姿を認めるべきではあるまいか。

第二章　隋朝の佛教復興の先驅
　　—陟岵寺の菩薩僧設置の問題—

第三章　隋の大興善寺

第四章　隋の玄都觀とその系譜

この三章は相互に關係しあうものであるから、便宜上まとめて紹介すると、舊作の「隋朝の佛教復興」(佛教史學一の一)、「隋朝佛教政策の研究」(文哲史學連合編集研究論文集四)、「隋の大興善寺について」(史潮四二)などが骨子であることは勿論である。隋文帝の特殊な佛教政策を解明するためには、少なくとも北周武帝の時代まで遡らねばならない。なぜなら武帝によって徹底的な廢佛毀釋が行なわれ、さしも繁榮を誇った北朝系佛教が灰燼に歸してしまったからであり、隋朝佛教の性格や今後の方向をトうためには、この廢墟の中から佛教信者とみられる文帝が、どのような意圖のもとに、如何なる手段をこうじて佛教を再興していったかを解明することが、是非とも必要である。時あたかも隋朝革命から政情不安な開皇初期にあたることとて、佛教政策にも複雜な要素を内包せしめていたと思われる。この三章はこれらの問題解決への試論であるといえる。

さて開皇二年に新都大興城を造營した際、朱雀大路をはさんで東に大興善寺、西に玄都觀が置かれ、隋朝の宗教政策遂行に大きな役割を果したことはよく知られている。博士はこの兩寺觀の開設を隋朝の創意にだけ求めるのではなく、北周の國立宗教思想研究所ないし道場たる「通道觀」の新展開とみられ、この解釋を通じて隋の宗教政策が北周の宗教政策から轉向し、佛道二教の個性を發展せしめようとするものであったと論ぜられる。いうまでもなく、北周の武帝は佛道二教を廢毀した直後、通道觀を置いて三教の名德百二十人を選び三教齊一の理想實現の擧に出たが、既に指摘されているように人員構成などからみても、佛教に薄く道教に厚いものであった。博士はこの事實をふまえて、通道觀の道教的要素が隋の玄都觀にあらかた繼承され、わずかながら存在した佛教の要素が大興善寺に引繼がれた。しかも通道觀は更にさかのぼると、廢佛以前に道教界の代表的道觀であった舊玄都觀の、大興善寺は舊陟岵寺から通道觀、更には東西兩都におかれた新陟岵寺の系統に屬すると斷定される。明言されてはいないが、恐らく後の國立寺院、國分寺等を念頭におかれ、その着想が通道觀にまで遡られるか、或はまた、それが北周の繼承發展という大勢にそうと考えてのことではないかと推測する。

第一章で文帝の佛教政策を北周への反動とばかりみてはならないと說かれた。通道觀の轉向或は新展開として大興善寺、玄都觀を眺めるという態度に前說の具體的裏附があろう。

ところで三教綜合と個別との違いはあってもいずれも國立宗教研究所の性格を持ち、この點で通道觀の新展開を考える限り問題はない。ただ不安なのは通道觀の形態が特殊なのか大興善寺と玄都觀の個別的ありかたが特殊なのか、なぜに文帝は個別的に佛道二教を發展させようとしたのかが充分說かれていないことである。北周武帝の宗教廢毀は道教よりも佛教に狙いがあり、武帝の通道觀による三教齊一の理想を額面どおり受取りえても、大多數の佛教徒にとって青天の霹靂に違いなかった。反北周勢力といわぬまでも失望の念を抱いたはずであり、文帝が政權簒奪の際に積極的に佛教政策をおし

すすめたのは、信者である文帝自身とそのブレーンが北周の宗教政策の失敗を充分認識し、又佛教徒も隋朝に期待するところ大であったからこそ隋朝成立に參加協力を惜しまなかったのではあるまいか。博士は通道觀の建物或は人的移動をもって大興善寺の系譜を辿られるが、これらは佛教復興への過程として論ぜられるならばともかく、以上のような點を考慮する時、何故あえて通道觀に要素を求める必要があるのか疑問といわねばならない。文帝の佛教政策を論ずるには、形の類似性以上に通道觀の佛教的要素を意識的に大興善寺へ導入したか否かが重要なのであって、建物とか構成員などは、當時それ以外に佛道兩教は存在しなかったのであるからそれらの要素が移置され母體となるのは當然といわねばならない。いわんや通道觀における佛教的要素はきわめて薄く、その學士であった佛教徒の中、隋代に活躍した人はわずか二名にすぎない有樣では、いよいよその感を深くする。又兩者の系譜を求められるあまり媒介するものとして陟岵寺を持込まれるが、玄都觀が通道觀以前の舊玄都觀の名を用いたのにひきかえ、陟岵なる菩提寺の名稱から國家的な名である大興善へ轉換されたことにこそ、文帝の意圖が那邊にあったかを察すべきであり、更に、たんに國立研究所の性格以外、僧達を養成し全國に配屬することにより國策に協力させると共に、廢佛直後の機會を利用し、再生教團を國家の監視下におき、佛教保護策の反動として生じやすい僧團の勢力擴大、腐敗墮落を未然に防ぐ役割を荷わせるものではなかったかと思う。

第二章で佛教復興について史料の出入から明確でなかった年月を、綿密に檢討されている。とるに足らぬことかも知れないが、年月に關することだけに一言ふれると、周書靜帝紀に「六月庚申、復行佛道二教、舊沙門道士、精誠自守者、簡令入道」とあるのに據って、大象二年六月、得度の許可があったと決定される。いささか氣がかりなのは、宣帝の死後、各皇后の處置をめぐり、「(大象二年)五月庚戌……其天中大皇后陳氏、天右大皇后元氏、天左大皇后尉遲氏、竝出俗爲尼」とあり、通鑑などもこれにならっている。このような場合大赦令として發せられるものであろうから、尼となるのは遲れても發令は五月にかけてよいのではないか。とすれば、宣帝一代を通じ、復佛に滿を持していた楊堅をはじめ宇文護などが、宣帝の死を好機に、まず後宮の出家を踏臺とし翌月全面的な剃髮得度の許可にのり出したとも理解出來るのである。

第五章　煬帝(晉王廣)の四道場「東洋學報」三二の三、三四の一・四に掲載された二篇による。煬帝の佛教政策は多彩な文帝時代の蔭にかくれて、割合い消極的な評價しか與えられない傾向にあるが、本章は晉王時代から卽位に及ぶまで、煬帝が私的に建立してきた寺觀のあとを辿りながら、彼の宗教政策の特色を論じ、當時の佛教の性格をときあかそうとしたものである。

揚州總管の任にあった晉王廣は、開皇十二年頃、江都において慧日、法雲(尼寺)の二佛寺と玉清、金洞(女冠觀)の二道觀を設け、四道場と綜稱した。煬帝時代に寺觀を道場と呼んだそもそもの起原はここにあるわけであるが、一方卽位の後、東都にも四道場を置いている。博士は東都の四道場が名稱、形式ともにほとんど江都の四道場と一致することを明確にされ、しかも、四道場のうち最もよく知られ、記錄も多く殘っている慧日道場を中心に、住僧の綿密な抽出を行ない、江都慧日道場系の僧が皇太子時代、京師に建てた日嚴寺をへて東都慧日道場へ遷住している事實をつきとめ、東都の

ものが江都のそれの複寫再現であったと結論する。ただし、文帝の大興善寺や玄都觀など全國的な規模を持ち、中央的宗教政策よりでたものと違い、文帝の政策に對する協贊乃至繼承といった傾向を持ちながらも、やや煬帝の私的寺觀、内道場の性格を強く帶びるものであって、住僧なども家僧、門師の地位に置かれていたという。

前の數章と同じ手法を用いられるわけであるが、隨所に得意な地理學的感覺を盛込まれ、數少ない寺院史研究の一面をも併せ持つ興味あふれる作品である。久しく續いた南北朝の對立の下で各自に發展してきた兩朝佛教が、煬帝の保護によって融合する次第を具體的に現示するばかりではなく、佛教を通じて幅廣く文化の融合という大問題に一瞥を與えるものともいえる。それはともかく東都の道場が江都のそれの複寫再現であり、いずれも私的寺觀であったとされる點は、中世の皇帝に普遍的な性格かも知れないが、煬帝の文化政策に、私的なものと公的なものとが同居していることも見逃せないであろう。

疑問の箇所をあげれば、慧日道場の住僧を分析され義解、習禪、護法などの篇目に立傳せられた人が多く、眞面目な教理佛教を主體としたものではあったが、「言笑輕舉」といわれた感通僧法安のごとき、或は聲唱、寫字、書體などに通じた人々が含まれ、それらの人々が日嚴寺、東都慧日道場と次第に增加したのは、煬帝が「盛集異藝」した結果であり、煬帝の「貴族的有閑佛教の一面を露呈する」と論ぜられる。少なくとも佛教の保護者を以って任ずる皇帝には有閑的傾向があり煬帝も例外ではありえない。それにしても異藝或は道藝を感通、聲唱などに限定されるには異論があり、又これらが貴族的有閑佛教を代表するとも考えたくない。一體彼等が高僧傳に列せられたには彼らの行業が高く評價されたからでもあろうし、梁高僧傳から唐高僧傳、更に宋高僧傳と所謂異藝の僧が增加するのも、社會や時代の要求に應じて高僧というイメージが變化したことも推測できる。彼等は異能異藝の故に、より大衆に密着し、貴族的というよりむしろ庶民性濃厚な輩である。經を劍にかえて隋の侵入に立向かった僧が多かった南朝社會に臨み、何よりも民心收攬を急務とする時に、煬帝がこれらの僧をも傘下に集めることは當然であろうが、更に南朝以上に庶民的佛教の溫床であった北朝社會に擴大されるにともない、かくの如き僧がより多く招集されることも必至である。とすれば或意味で大興善寺以上に公的で積極的な佛教政策であったともいいうる。筆者の誤解かも知れないが、これと密接に關連する問題で疑問と思うところを示すと、江都慧日道場の住僧が江淮地方の出身者で占められるのにくらべ、その延長とみられる京師日嚴寺には三人の華北出身者がみられ、更に東都慧日道場では約半數が華北出身者であることをふまえ、「これは江淮地方に地盤を持つ皇子晉王廣の江都慧日道場と華北に地盤をおく天子煬帝の東都慧日道場との差を示すもののようである」（一〇七頁）と述べながら、結語では「江都四道場よりも東都四道場の方が、概して次第に北朝的なものが淡れ、むしろ南朝的なものが濃くなったのは、一見矛盾のようにも見られるが、おそらくそれが、當時の中國文化の歷史的必然であったといわれよう」（一一八頁）という。この結論は文化全般にわたる重要なところで、確に文化全體の大勢はそうであったかも知れないが、慧日道場の人的構成を骨子として展開された本章のどこから、このような結論が導き出されるのか理解に苦しむ。常識的に考えるなら、江淮出身者オンリーから華北出身者が增加す

るところに煬帝の南北文化融合の政策をみ、文帝の大興善寺などによって養成された華北の高僧が輩出しておりながら、江都慧日系の僧が主流を占めるところに、南朝文化の重視という大勢が論ぜられるべきではないかと思う。

最後に國清百錄にみえる「(晉)王重遣匡山(智顗)參書」の文に、「始於所居外援　建立慧日道場…於內援　建立法雲道場」とある內外援を、晉王府內の支援と外部からの支援と解されているが、郭の內外、建物の內外などの意味にとられないものであろうか。

第六章　煬帝と天台智顗　舊作「隋の煬帝と天台大師智顗」(東洋史學論集一)による。前章が煬帝の佛教を外面的に究明するのに對し、傑僧智顗との交友關係をめぐって、煬帝の內面深く立入り彼の人間的苦惱と智顗崇信への必然性を浮彫りにしようとする。いうまでもなく、智顗は南朝諸派が經論を、北朝佛教が禪定を偏重する傾向にあったのを、いずれも批判し、經禪一致、教行一體の教學をうちたてた、いわば南北佛教の集大成者指導者であるから、政治・文化全般の統合を目指す隋朝にふさわしい人であって、博士が智顗と煬帝という王法、佛法の兩巨頭をとり上げられたのも、むべなるかなと思われる。兩者の關係を示す往復の書翰が國清百錄に縷々殘されているが、屈指の大哲と歷史に惡名をとどろかせた暴君との組合わせは、きわめて興味深い。我々はえてして暴虐の人の信仰を割引き、時には矯飾と片附けてしまう惡癖を持つが、その點博士が煬帝の性格は多情多感、多角的で愛欲にも權力にも、また信仰にも強かったとし、眞に悟りを求めながら不幸にも隋朝が持つ政治上、民族上の宿命的な多元性のみか、複雜な家庭事情をも背負うなど、餘りに多い煩惱に苦しむ人間であったと述べられ、このような煬帝であったればこそ、諸法實相、圓融無礙の立場をとる智顗は人間のありのままの姿として見捨てることなく、かえって厚い情誼に結ばれるものであったと論ぜられるあたり、多くの示唆を與えるものである。それにしても煬帝の不德、失政、暴虐の事實は、そのほとんどが智顗の歿後に關することだと說かれるくだりは、人物史、思想史などが往々にしておち入りやすい付會の感がなくもない。私も中國の宗教受容の面では思想教理などよりも高僧と信者という人間關係を重視することにやぶさかではないが、これは皇子から皇太子、天子という地位環境の變化などを念頭に置いて論ぜられねばならない問題であろう。

第七章　隋の高句麗遠征と佛教　「史潮」四二に載った同名の論文がある。大業五年以後、寺院の兼併が積極的におしすすめられたことに注目し、それが高句麗遠征の軍事調達の計畫に基づくものであったと論證する。又この軍事行動によって最も騷然たる狀態を招いた三吳の民心慰撫のため、江南人士の信奉してやまぬ天台大師の高足、灌頂をはじめ名僧を大いに利用したと論及している。佛教治國とはいえ、廢佛毀釋などとともに、保護佛教の限界を端的に示すものといえようか。

第八章　隋朝の留守僧施設と日本の留學　僧前著の第六章「隋の煬帝の留學僧に對する教化施設」と、「遣隋日本官人會承の日本佛教紹介」(佛教史學二ノ一)、「隋より見た日本」(歷史教育八ノ一)などを訂補されたもの。隋の天下統一とともに外國からの來朝がひんぱんとなったが、これに伴ない增加する留學僧の事務取扱いを崇玄署にゆだねる一方、外國僧主などの僧官を置き處遇に特別の配慮をしていた。ことに煬帝の時には鴻臚寺の四方館に外國僧教習所のようなものが附設

され、教授蕃僧、教授東蕃、教授三韓などの肩書を附與された高僧が任用され、指導に當っていた。日本からの留學僧もこの四方館特設所にて訓育されたものという。又隋代の日本人留學僧に關する中國側の唯一の史料たる「法苑珠林」によって、そこにみえる官人會承は留學僧であろうと推測され、隋朝に對する留學僧の態度に及んでいる。

これ以後九章から、十三章までを唐代佛教の研究にあてられているが、ここで注目しておかねばならないのは隋代の作品とは趣を異にし、五人の高僧を選びだし、官僚との交友關係や、爲政者とのむすびつきを洗い、それを通して彼らの政治に對する態度をみ、ひいては唐代佛教の特質を探ろうとされていることである。序論の中で「中國人が、みずからその思想で理解し、みずからの宗教として信仰し實踐する佛教を形成していった唐代の名僧」の歴史的考察であるとことわっている。とはいえ何故この五名が選ばれたのか、唐代佛教を代表する者と考えてのことか、關心によってのことなのか明確でない。かりに宗密を華嚴とみれば南北兩禪、密教、律と宗派に基づいたとも想像できようが、あながちそうともとれない。宗派によるとするなら、他の宗派例えば善導などもとり上げて欲しいものである。博士は昭和三十年頃から高僧などの研究がつとにふえている。これは博士の新分野開拓への意欲を具現するといわねばならぬ。博士は宗教史のおちいる常套手段といわれるが、方法や目的、位置づけなどを誤らずたんなる讃仰に墮しさえしなければ、宗教史研究の眞髄がこれにより充分發揮できるのではあるまいか。

第九章　唐の西明寺道宣と感通　「唐の道宣の感通について」、「唐西明寺道宣律師考」とそれぞれ塚本、福井兩博士の頌壽記念論集に書かれたものである。南山律の祖道宣は「唐高僧傳」の著者であるように、佛教史學者としても屈指の大家である。したがって博士は客觀性、合理性を尊ぶべき立場にあるはずの道宣に「集神州三寶感通錄」、「道宣律師感通錄」などの著述が殘されている矛盾に着目され、非科學的で、非歴史的な感通を熱心に說いた道宣の眞意はどのようなものであったかを論じようとされる。すなわち、常識的には、律の解釋にあたって、自說の正當性、優秀性を強調するには經典によるべきだと考えられるが、不思議にも道宣は天人との感通によって裏附ける態度をとっている。この一見矛盾ともみられる戒律と感通の兩端を持す道宣の態度は、決して矛盾するものではなく、實踐には自力性を持たねばならないから合理的な生活規範たる戒律も、絶對の歸依信仰なくしては困難なためであったとみる。宗教であり信仰である佛教であるからには、戒律といえども信仰歸依の方便であり、信仰の發露たる神機無方の感通を信ずるのは當然であるが、博士がこのような新たな問題を提起された意圖が、中國佛教史の究極の目的をここに求められると確信されているかのようである。

從來佛教史の研究はあまりにも政治、經濟などに偏向した嫌があると批判するむきもある。あながち不當ではないであろう。佛教が中國社會に殘した最大の遺産は一體何であったのか、士庶の心を深くとらえ、かくも長期にわたって佛教を持續させえたのは果して高度の理論とか教義であったのか、ここに想を致すとき、感通、感應などの意義が高く評價されねばならない。感通說話には種々雜多な内容が含まれているが、いずれも荒唐無稽と片附けられない要素を持つ。佛教の神祕力優位性をかざし、破戒を誡め、布施の功德を說き、異端邪法の否定、護法の目的を最も感覺的に訴え、果ては信仰

へと導く教化の役割をになう。單純素朴なものではあるが、愚夫の信仰に於いてだけでなく、知識階級のそれにあっても隨所に認められる。とすれば熾んに流布した僞經などと共に、士庶共通の問題として今後いっそう研究されねばならないものであろう。欲をいえば道宣の史家としての立場と感通のことも論じてもらいたかった。

第十章　荆州玉泉寺神秀禪師

第十一章　荷澤神會禪師

唐代中期におこった南北兩禪宗の對立は學界の關心事であり、隆盛を誇った北宗禪が急激に凋落し、南宗禪が榮えた理由は今もって未解決のままである。兩章はこの問題に直接かかわりを持つ兩者の支持者、在俗信者を俎上にあげ、間接的に檢討を加えようとする。前者は結城教授の頌壽記念論集、後者は東洋史學論集二「中國の社會と宗教」所收のものによる。

北宗禪六祖の神秀の檀越には天子をはじめ皇族、科擧官僚層がある。彼等は學藝に秀でた教養人であり、權勢に屈せず誠實な人格を持つ人々であった。これに對し南宗禪六祖慧能の支持層は嶺南地方の長者、豪族層であった。この兩派のよって立つ社會基盤の相違はとりもなおさず、官廷、貴族や大官と結合することを避けた南宗と、それを否定しない北宗との相違に歸せられるとする。神會が北宗に參禪しながら、北宗禪排擊の爆彈宣言を行なったことは有名であるが、彼の行動について、胡適、宇井兩博士の間に一は殉教的英雄とし、一は偏狹とする評價が與えられている。博士は神秀と同じ手段を用い、新たな評價を求めようとされる。すなわち神會の支持者は科擧出身者や知識人が多く、何れも勤勉の風はあってもほとんど大體を知らず、亂を利用して富貴をとる野心家的積極性に富み、佛教を政治的に利用する者が多かった。これにくらべ、競爭相手である北宗の普寂や義福の支持者は、比較的舊族、著姓などが多く、淸節、剛正にして權貴にこびない學者肌の徒輩であった。兩派の對立は社會の變革と無關係ではありえず、「舊貴族といわず一般に舊勢力に安定しようとする一派が北宗禪に止まったのに反し、新時局の展開を望む一派は荷澤宗（神會派）に共鳴した」とされ、後者は安史の亂後、新興軍閥と結ぼうとしながら不完全におわり、つぎの時代を背負う主流とはなりえず、神會自身も新禪風を高唱したにもかかわらず、南北兩宗いずれともつかぬ過渡的存在に終ったと結ばれている。

僧をとりまく檀信徒の分析から南北兩禪の對立という大問題に挑戰するのはユニークである反面危險も多く、きわめてギャンブル性に富むものである。私自身數年前から同じような方法をとってきているが、まず人物の評價における危險、それも正史の撰者とその評價に基づく自己の評價という二重の危險を犯さねばならない。第二に張說の如く通常佛教に歸依しながら道教をも崇める傾向そのままに兩派同時に崇仰する人物が存在すること。しかも僧團においてすら當時それほど宗派なる意識があったかどうかも問題である。第三に、詩や墓誌銘の贈與などから、交友の程度は仲々把握しがたい。第四に神會によって兩派の對立が表面に出された開元二十二年であるが、張說などはそれに至るまでの支持者であり、逆に普寂と密接なつながりのあった王維すら、普寂の歿後、南宗禪に傾いた事實があるように、綿密な時代考證、前後關係の檢討が要求される。第五に官僚の分析が行なわれても、貴族出身、科擧出身と一線を劃しえない等々、克服すべき幾多の困難な問題を包藏している。博士も述

べられるとおり、宗教上、思想上の變化が社會變革と決して無關係ではないと思われるが、これを實證するためには思想教理を含めた佛教關係の再檢討はもちろんのこと、他の分野からのより充實した研究成果を期待するほかはないであろう。

第十二章　圭峯宗密禪師　「小笠原宮崎兩博士華甲記念龍谷史壇特集號」所載。宗密の信者として知られ甘露の變に主役を演じた李訓とその黨派を調査し、陰謀汚職もいとわぬ權勢欲の強烈な進士出身の政治家が多い。これは強い世俗的關心と強氣の政治性を持ついわば政僧ともいえる宗密の一面を示し、かたや禪教兼習、諸宗融合に關心を抱く禪僧裴休が影の形にそうごとくに親密であったのは、宗密の禪教綜合の性格を物語るとする。宗密は裴休と同じく神會系の僧であって宗密の折衷的教學や禪學、それに政僧の性格は荷澤宗の系譜を受けつぎ、宋學に影響し三教融合へ足がかりを與えた。しかし、宗密を媒介とする發展ではなく、一旦斷絶し新らしい姿で展開したとされる。宋學から遡った檢討が必要であるが、傾聽すべき説であろう。

第十三章　不空三藏　「東洋史學論集」三の「不空三藏について」が母體。密教の大家不空が一世を風靡したのは、彼が大呪術師であっただけでなく、國家多難の際に巧みに國家權力と結び一大祈禱國家佛教を展開したためだとし、軍閥、宦官とのむすびつきを重視される。

第十四章　報應信仰　「史林」四〇の六「六朝隋唐時代の報應信仰」にもとづく。佛教の説く因果報應の思想が佛教傳來當初の人士を驚かせたことはよく知られている。古來單純な感應の考えしかなかった中國社會に齎された報應思想が廣く人々の人生觀、世界觀を大きく變えたであろうと想像される。本章は六朝隋唐の各種にわたる報應説話をあげながら中國的要素と佛教的要素とを分析し兩者の融合する次第を説きあかし、佛教の報應信仰が農村社會に入ると、支配階級により罪業觀から宿命觀にとかえられ、また佛教が深く中國文化と接觸すると報應信仰も改變をよぎなくされたと論ぜられる。道宣の所においても述べたように、感通や僞經、更には次章の教化活動などと共に、報應も佛教という信仰の問題であるかぎり最も重要なものの一つで博士も恐らく國家や政治の面だけに偏ってはならないという配慮から附加せられたものであろう。

第十五章　佛教徒の教化活動　前作の第三部に「佛教徒の社會的活動の展開」と題して五章にわたりこの方面の探求がなされた。本章はそれらを發展させ、理論化したものといえる。ここでは項目を列擧するにとどめる。「佛教教育と法施の理論」、「法施者の心得」、「講經と對論」、「講座の實情」、「俗講」、「隋朝の特殊教育と唐代の教授」、「法社義邑の教化僧」、「家僧・門師」となる。

第十六章　「僧史略」考　贊寧の名著僧史略は、裴子野の「宋略」に多少の影響をうけているが、名稱はともかく宋略の體裁にならったのではない。僧史略内の引用書に最も多くみえるのは唐末の僧玄暢の撰した「三寶五運圖」であって、この書は玄暢が會昌の廢佛に抵抗し、佛法傳行の年代などを明確にしようとはかったものであり、卷數は勿論、内容目的も全く一致するから、贊寧は多くこの書を參照しながらも新たなる構想を練り、佛教と國家權力との協力を説いたものとみる。

紙數が盡きて後半は端折る仕末となりはてた。私も私なりに隋唐佛教の研究には、或程度の方策をめぐらしているつもりであるが、

本書の一部を除き他は今までのところ本格的に手掛けたわけでもなく、積極的にさしはさむべき私見も持合せない實情である。ただ全體を通讀したかぎりでは、隋唐佛教の特色なり性格なりを究明しようと多角的な努力が重ねられている。これに對しては千萬言を費そうとも完全な解答は得られまいが、よしんば隋代を國家による宗教一元化、佛教を頂點とする三教並存、佛教治國策等であると容認しても、唐代との間に斷絶が介在する。勿論兩朝佛教の研究方法の違いにも原因があろうし、博士自身、これで事足りるとは毫も考えておられないはずである。さりとてこのままでは隋代の延長という印象を與えてしまう。中世社會を停滯とみれば別であるが、あくまで發展と考えるなら宗教に於いても同然であって、この際、佛教を頂點とする宗教一元論のままでは宋代につながらず困ることになる。從って隋代の研究と同樣、唐代でも綜括した見通しを立てて欲しかった。それにしても全篇にわたり隨時新たな工夫が施され多大の裨益を蒙むるのは筆者のみではないと信ずる。

盲蛇におじず、淺學の身もわきまえず、折にふれ御教示を仰ぐ博士の大著に批判を加えるなどおこがましい限りではある。けれども月並な讃仰に終るのは博士に對する最大の冒瀆だと思い、勉強のつもりで、疑問や不滿を披瀝するなどあえて非禮を犯した。文中興味のわくまま恣意的紹介をし、高説を曲解したり望蜀の言を弄したところが多くあると思うが、深く寛容を乞う次第である。

最後に博士は昨年東京教育大學を定年退官された由。序文に「研究に從っている時の私には、いまも特別な感傷のようなものは浮んでこない。そして將來も變らず自己の途を歩み續けたい」と述べられている。今後も健康に留意され後學のため更に第三、第四の著作を世に問われるのを鶴首して待つものである。

（藤善　眞澄）