

曇曜と淨度三昧經

——東アジア佛教理解の一環として——

砂 山 稔

序 言

北魏の平城佛教は、後の洛陽時代の絢爛たる佛教文化隆盛の礎石であり、また、隋唐時代に、中國のみならず、朝鮮、日本にも擴がって行く東アジア佛教圈成立の萌芽でもあった。⁽¹⁾この平城佛教は、太祖の時代に北魏に佛教が受容されてから、高祖の時代に洛陽に都が遷されるまで、約百年の歴史を持つのであるが、その間に、世祖太武帝の廢佛事件あり、また、佛教復興に際しての雲崗大石窟の開鑿あり、佛教の辿った道は、必ずしも平坦ではなかった。

ところで、平城佛教の特徴は、優れて國家的性格を有する所にあるり、この特徴は、隋唐の中國佛教、更には、朝鮮、日本の佛教にも承け繼がれて、東アジア佛教の基本的性格を構成するものとなった。⁽²⁾

この平城佛教の國家的性格が如何なるものであったかは、種々の観点から考察し得るであろうが、ここでは、雲崗大石窟の開鑿者、沙門統曇曜と、從來から疑義の多い中國撰述經典とされている淨度三昧經との關係を考察し、合わせて、平城佛教の國家的性格の内容に觸れることとする。大方の叱正をお願いする次第である。

第一章 北魏平城佛教と曇曜の譯經

第一節 北魏平城佛教の梗概

北魏の太祖道武帝は、天興元年(A. D. 388)に、平城(大)に都を定め、國號を魏と定めた。この年、太祖は詔して、佛像を作り、禪室を建てて、佛徒の居所を設けた。⁽³⁾これが、北魏の國が佛教信仰を取り入れた最初であり、これより太和十七年(A. D. 443)の洛陽遷都までの約百年間に亘る平城佛教は、後の洛陽時代における佛教文化爛熟の胚胎期であった。

次の太宗の時代(A. D. 426~428)には、北魏佛教史上注目すべき二つの事柄がある。

其の一は、太宗が佛法を崇び、京邑四方に圖像を建立し、沙門をして民俗を敷導せしめたことである。⁽⁴⁾

また、其の二は、太祖の皇始中より道人統の任にあった法果が、太宗の世にも崇敬を加えられていたが、その法果が、常に「太祖明毅好道、即是當今如來、沙門宜應盡禮」(續齊書)と語って拜を致しており、又、「能鴻道者人主也、我非拜天子、乃是禮佛耳」(志)と語っていた

ことである。
この二つの事實は、北魏佛教が、その當初から皇帝權力を絶対視し、その庇護下に民衆教導の任を擔いつつ發展して行ったことを示している。

太宗の後を承けた世祖は、大夏、北燕、北涼を滅ぼして太延五年(A. D. 439)に北土統一を遂げたのであるが、この時、大夏の下にあった長安より、鳩摩羅什の譯した法華經等の經典が流入して平城佛教の中心經典となり、また、北涼の地からは、曇無讖の大般涅槃經、金光明經などの大乘經典が東來した。當時の北涼の地は、「涼州張軌後、世信佛教、敦煌地接西域、道俗交得其舊式、村鳩相屬、多有塔寺」(釋考)と語られているように、佛教の盛んな所であつて、北魏平城佛教に對する曇無讖譯經の影響、涼州の沙門の東流は、無視することのできぬものである。

世祖の太平眞君中(A. D. 440~450)には、この諸國討伐の結果、長安から白足禪師惠始(曇始)が、涼州からは玄高、慧崇などが平城の地に來り、平城佛教隆盛に拍車をかけた。

しかし、一方、世祖の世に宰相の地位にあつた崔浩は激烈な廢佛論者で、天師寇謙之と結んで世祖の親任を得、佛教を排して道教を國教の地位につけるべく努力していた。太延四年(A. D. 438)には、「罷沙門年五十已下」(魏書卷四上)とあつて、佛教教團より壯丁の還俗が行なわれているが、これは、崔浩による佛教教團に對する壓迫の最初であろう。世祖が道教君主・太平眞君となつてからは、佛教教團に對する彈壓の機運は、徐々に昂つたのであるが、太平眞君七年(A. D. 446)、蓋呉の亂を契機として、遂に廢佛斷行となつたのである。しかし、廢佛斷行の後二年、寇謙之歿し、また、崔浩が國史編纂の際、拓拔族を

侮蔑した事件に坐して誅滅されると、佛教は、すぐさま、復興の萌しを見せた。そして、世祖を繼いで即位した高宗は、興安元年(A. D. 458)佛教復興の詔を出し、佛教は「天下承風、朝不及夕、往時所毀園寺、仍還修矣、佛像經論、皆復得顯」(釋考)とある如く、急速に復興していくのであるが、この復興された佛教の様子をたずねるには、沙門統曇曜の活躍を見ることなしには語れないので、節を改めて曇曜について述べることにする。

第二節 沙門統曇曜の譯經

佛教復興後、和平(A. D. 460~465)の初めに、沙門統に就任した曇曜は、雲崗大石窟の開鑿、北臺石窟寺における譯經、僧祇戶佛圖戶の設定など、さまざまな佛教復興事業を指導して行った。この曇曜の出自や事蹟については、既に、先學の研究があり、ここで再論する必要もないが、その中で、彼の譯經事業については、未だ、定論を見ぬ部分が残されている。従つて、ここでは、曇曜の譯經事業を中心に考察を加えることにしたい。

魏書釋老志には、和平の初に、曇曜が師賢に代わつて沙門統となり、雲崗石窟の事業を開いた事を記載し、更に、塚本善隆氏によれば承明元年(A. D. 467)に繫年されるべき僧祇戶佛圖戶に關する上奏を載せた後、彼の譯經について、

曇曜又與天竺沙門常那邪舍等、譯出新經十四部、又有沙門道進・僧超・法存等、並有名於時、演唱諸異。

と記載する。

この和平年間の曇曜の譯經事業については、歴代三寶紀の叙述がより詳細である。

(1) (和平) 三、昭玄沙門曇曜、欣三寶再興、遂於北臺石窟寺、躬譯淨度三昧經一卷・付法藏傳四卷、流通後法也。(卷三、(帝年下))

(2) 淨度三昧經一卷(元魏北臺)、與寶曇二卷者同、付法藏傳四卷(見寶曇)

右二部合五卷、宋文帝元嘉二十四年丙戌、是北魏太平眞君七年、太武帝信納崔暭邪佞諂諛、崇重寇謙號爲天師、殘害釋種、毀破浮圖、至庚寅年、太武遭病、方始感悟、兼有白足禪師來相啓發、生愧悔心、卽誅崔暭、到壬辰歲、太武帝崩、子立成立、卽起浮圖、毀經七年、還興三寶、至和平三年、昭玄統沙門釋曇曜、慨前凌廢、欣今載興、故於北臺寺內、集諸僧衆、譯斯傳經、流通後賢、庶使法藏住持無絕。(卷九、(元魏世錄))

續高僧傳も三寶紀の記載を承けて

(曇) 曜慨前凌廢、欣今重復、故於北臺石窟、集諸德僧、對天竺沙門、譯付法藏并淨土經、流通後賢、意存無絕。(卷一、(曇曜傳))

と語っている。従って、續高僧傳に云う淨土經は、淨度三昧經であることが知られる。

しかしながら、曇曜の譯經事業については、夙に、出三藏記集に、雜寶藏經十三卷闕、

付法藏因緣經六卷闕、方便心論二卷闕、

右三部、凡二十一卷、宋明帝時、西域三藏吉迦夜、於北國以僞延興二年、共僧正釋曇曜譯出、劉孝標筆受、此三經並未至京都。(卷二、(新集經錄))と記すのが初出である。そして、歷代三寶記にも、これを承けて、先に掲げた和平年間の譯經事業の他に、延興二年の譯經事業について記載するところがある。(山)

ところで、問題になるのは、釋老志に記載される譯經事業と出三藏記集に記載される譯經事業との關係である。歷代三寶紀では、前述の如く前者は和平三年のもの、後者は延興二年のものとしているようである。しかし、塚本善隆氏は、歷代三寶紀の記述に疑問を持たれたのか、釋老志に記載されている譯經事業を出三藏記集の延興二年の譯經事業に擬せられている。(山)ところが、現存の付法藏因緣傳を見ると、そこには、後述する如く、廢佛の艱難を超えて、佛教復興を願う曇曜の心情が如實に表われており、佛教復興草創の折に撰述されるにふさわしいものである。

また、さらに、延興二年の北魏佛教の状況を考えてみると、この時には、復佛後既に二十年の歲月を隔てており、第三章に詳述する如く、佛教教團の膨脹と塔寺の濫立が問題となつて、國家の側から佛教教團に對する統制が加えられている程に、佛教復興が果されていたのである。

従つて、付法藏因緣傳が、延興二年に初めて撰述されたと考えることは、極めて困難であると言わなければならない。

また、出三藏記集の言う「劉孝標筆受」のこと、つまり劉孝標の譯場参加に關しても、塚本氏は、出三藏記集の記載のままに延興二年のこととされるが、水野清一氏は、劉孝標はこの歳、十一歳で譯場参加を考へるのは少しく無理であり、彼の譯場参加は早くとも太和初年を遡り得ないとされている。(山)

このように考へてくると、出三藏記集の記載にも曖昧な點があり、曇曜の譯經事業に關する限り、必ずしも、絶對の信頼を置き得るものではないと思はれる。

従つて、曇曜の譯經事業に關する釋老志の記載は、そのまま、和平

初に繫年すべきものであり、歴代三寶紀は、これを繼承したものであると考えられる。そして、そのように考えてこそ、付法藏傳もしくは付法藏因縁傳の叙述も、一層の光彩を放つと思われるのである。

第二章 淨度三昧經の系譜と佚文

淨度三昧經については、古伏經として、或はまた、中國選述の疑經として、夙に、望月信亨氏、常盤大定氏に指摘があり、また、經律異相、法苑珠林、諸經要集等に遺文の徴すべきものがあること、更に、大日本續藏經に淨度三昧經卷一が收められていることは、既に周知の事とされている。

ついで、牧田諦亮氏は、敦煌遺書スタイン文書の中に、淨度三昧經の殘缺本が三種含まれていることを紹介された。¹⁰⁾そこで、この章においては、これらの先學の研究をもとにして、淨度三昧經の系譜を明らかにした後、諸の殘缺本、佚文について考察を進める事としたい。

第一節 淨度三昧經の系譜

一、出三藏記集に記載される淨度三昧經

出三藏記集には、淨度三昧經に關係する四つの事柄が記されている。

- (1) 淨度三昧經二卷、或云淨度經(卷四新集續撰失)
 - (2) 抄淨度三昧經四卷(卷五、新集抄經錄第一)
 - (3) 淨度三昧抄一卷(卷五、新集抄經錄第一)
 - (4) 八王日齋緣記第十一、出淨度三昧經(十二、法苑雜錄原始集目錄序第七、法苑集上卷第一)
- このうち、(1)の失譯淨度三昧經二卷は、有本にして經藏に在る

一に屬しており、且つ、卷四の冒頭に僧祐が言う「其兩卷以上二十六部、雖闕譯人、悉是全典」の二十六部の内に在るものである。また、(2)(3)の二部の淨度三昧經が收められている新集抄經錄第一の末尾には、僧祐の「右抄經四十六部、凡三百五十二卷、其三十八部、一百五十一卷、並有經、其八部、二百一卷、今闕」と言う按語があるが、抄淨度三昧經四卷は先の有本に屬するもので、撰者は僧祐と法縁の深かった南齊の竟陵文宣王蕭子良であることが明記されている。一方の淨度三昧抄一卷は關本にして失譯である。

さて、淨度三昧經の系譜を考える際に、重要なのは(4)の八王日齋に關する記述である。僧祐が單に淨度三昧經と言うのは、(1)(2)(3)の三種の淨度三昧經のうち、(1)の失譯淨度三昧經二卷だけであるから、八王日齋に關する記述は、當然、この二卷本淨度三昧經より出ているものとされなければならないであろう。

従つて、祐錄には、三種の淨度三昧經に關係する經典があり、其の一は、失譯ながら經典が現に入藏していた淨度三昧經二卷であり、その中には、八王日齋の事が語られていたこと、其の二は、竟陵文宣王蕭子良の撰になる抄淨度三昧經四卷であつて、これは現存していたこと、其の三は失譯である淨度三昧抄一卷であり、これは關本とされていたこととなる。

二、歴代三寶紀に記載される淨度三昧經

歴代三寶紀には、四種の淨度三昧經が記載されている。

- (1) 淨度三昧經一卷(卷十、譯經宋世錄)
- (2) 淨度三昧經二卷(法苑雜錄本末卷十、譯經見世道祖錄宋世錄)
- (3) 淨度三昧經三卷(見李卷十、譯經原錄宋世錄)
- (4) 淨度三昧經一卷(第二出、與寶錄二卷者同、北魏高齊陳氏世錄)

(2)の二卷本淨度三昧經の譯者は、涼州沙門寶雲とされる。寶雲は、法顯、智嚴と共に西域求法をし、後に宋の東、建康の道場寺において譯經に意を注いだ。(出三藏記集十五卷)房錄には、寶雲の譯經として付法藏經等と共にこの淨度三昧經を記載するのである。ところで、房錄卷十三の大乗入藏目には、淨度三昧經二卷のみを載せているのであって、これは、當面の寶雲譯の二卷本淨度三昧經であり、僧祐の時、既に入藏されていた淨度三昧經二卷と同一のものであろう。

(1)の一巻本淨度三昧經の譯者は涼州沙門智嚴とされる。智嚴は、西域求法の後、建康の枳園寺において寶雲と共に普曜經等を譯出した。(出三藏記集十五卷)この智嚴譯一巻本は、(1)の寶雲譯二巻本と別出のものではないであらう。

(3)の三巻本淨度三昧經の譯者は中天竺國三藏法師求那跋陀羅とされる。求那跋陀羅は、宋の元嘉十二年に建康に至り、祇洹寺において譯經に従事した。(出三藏記集十五卷)この譯經に際し、前記の寶雲が加わって居ることが注目される。

(4)の一巻本淨度三昧經の譯者は、第一章において詳述した北魏の沙門統曇曜で、この淨度三昧經は佛教復興の氣運に乗って和平三年に雲崗石窟寺にて譯出されたものである。房錄の夾註に「寶雲譯二巻と同じ、廣略の異のみ。」とあるのは、全典であったと思われる寶雲譯二巻本に對する抄本の意であったのだらうか。しからば、祐錄に云う淨度三昧抄一巻との類似が注目されるのである。

さて、今迄、述べてきた所を纏めると、房錄には、四種の淨度三昧經の存在が指摘されており、そのうち、入藏されていたと思われる寶雲譯二巻本は、智嚴譯一巻本と同出と思われ、また、寶雲も譯出に關係したと考えられる求那跋陀羅譯三巻本が存目であり、更に曇曜譯一

巻本が存目で祐錄に云う淨度三昧抄一巻との類似が考えられると云うことになる。

ところで、房錄には蕭子良の抄經に觸れている所でも、祐錄に云う抄淨度三昧經四巻について述べる所がない。しかし、同じ隋の法經等撰の衆經目錄卷二の衆經僞妄六には、蕭子良の抄經として淨度三昧經四巻を掲げている。更に法經錄卷一の大乗多羅藏錄第一には、淨度三昧經三巻(晉世沙門寶雲於魏州譯)とあって、淨度三昧經が寶雲と結びついて傳えられていたことを知るのである。

三、開元釋教錄に記載される淨度三昧經

開元釋教錄には、一見、七種の淨度三昧經を載せるようである。

- (1) 淨度三昧經一巻 初出、見卷五總括經錄、長房錄(上之五、宋世錄) 智嚴譯、
 - (2) 淨度三昧經二巻 第二出、見卷五、總括經錄、道宣雜錄(上之五、宋世錄) 寶雲譯、
 - (3) 淨度三昧經三巻 第三出、見卷五、總括經錄、李師錄(上之五、宋世錄) 求那跋陀羅譯、
 - (4) 淨度三昧經一巻 第四出、見卷五、總括經錄、餘及經高僧傳(上之六、元魏世錄) 曇曜譯、
 - (5) 淨度三昧經三巻 蕭子良抄經中有淨度(卷十八、別錄中)三昧經三巻、疑此經是、疑感再詳錄第六)
 - (6) 抄淨度三昧經四巻 云、三巻(卷十八、別錄中僞妄)
 - (7) 淨度三昧抄一巻 (卷十八、別錄中僞妄)
- (1)(2)(3)(4)の四種の淨度三昧經についての記述は、先の房錄を繼承したものであるが、昇錄は、これらの四譯を連ねた後に「右四經同本異譯並闕、大周入藏錄中有淨度三昧經三巻、尋其文詞疎淺義理差違、事涉人謀、難爲聖典、故編疑錄、別訪眞經」(卷十四、別錄中有譯)と述べていて、隋代に入藏されていた寶雲譯二巻本は、既に、散佚していたことが知られるのである。
- (5)と(6)とは蓋し別出のものではなく、隋の仁壽錄卷四、五分疑僞名雖似正義人造の中に記載される淨度三昧經三巻異於寶雲所譯者に出るもので、

隋の仁壽年間には、祐錄に載せる蕭子良の抄淨度三昧經四卷本が三卷本として通行していたことを知るのである。しかして、大周刊定衆經目錄卷十三の見定流行入藏錄卷上に記載する淨度三昧經一部三卷はこれと異なるものではないであろう。また、(7)の淨度三昧抄一卷は、早く祐錄に出で、筆者が曇曜譯一卷本に比定したものであるが、大周刊定衆經目錄には、房錄に出る四種の淨度三昧經と、前記の現行三卷本の外に、猶、卷十二の大小乘闕本經目に淨度三昧經一卷を掲げるのであつて、これは、昇錄に言う淨度三昧抄一卷と異なるものではないと考えられる。

これらの考察を纏めると、昇錄には、一見、七種の淨度三昧經に関する記載があるが、結局は、寶雲の關係している智嚴、寶雲、求那跋陀羅譯の南三種と竟陵文宣王蕭子良譯の抄淨度三昧經が三卷本として通行していたものと、それに曇曜譯一卷本とそれと同じものであると考えられる淨度三昧抄一卷の五種について記載していることとなるのである。

第二節 淨度三昧經の佚文

淨度三昧經の佚文は、經律異相、三階佛法、安樂集、辨正論、法苑珠林、諸經要集、觀念法門、義楚六帖などに散在している。また、大日本續藏經第一輯、第八十七套には淨度三昧經卷一が收められており、更に、敦煌本スタイン文書には、淨度三昧經卷上(首尾缺S四五四六)、卷中(首部残S五九〇〇)、卷下(首部缺S三三〇一)の三種が残されている。そこで、この節においては、これらの佚文、殘缺本について考察を加えることとする。

一、經律異相における淨度三昧經

梁の寶唱が天監十五年(A. D. 516)に編纂した經律異相は、淨度三昧經の佚文を傳える最初の文獻であるが、その卷四十九の地獄に關する記述をもつ諸經典の文章を摘出してある所に次のような淨度三昧經の佚文を記載する。やや煩雜になるが、それを列擧すると、

- (1) 閻羅王者(問地獄經の經文省略)淨度三昧經云、總治一百三十四地獄。(問羅王等爲獄)
- (2) 一日平潮王、典主阿鼻大泥犁、云々。(三十地獄及獄主名字五)
- (3) 五官者、一鮮官禁殺、二水官禁盜、三鐵官禁淫、四土官禁兩舌、五天官禁酒。(五官禁人)
- (4) 生天墮地獄、各有迎人、人病欲死時、眼自見來迎、應生天上者、天人持天衣伎樂來迎、應生他方者、眼見尊人爲說妙言、應墮地獄者、眼見兵士持刀楯矛戟索圍遶之、所見不同、口不能言、各隨所作、得其果報、天無枉濫、平直無二、隨其所作、天網治之。(應生天上有迎見善)
- (5) 八王日、謂天帝釋鎮臣三十二人、四鎮大王司命司錄、五羅大王八王使者、盡出四布覆行、復值四王十五日三十日所奏、案按人民立行善惡、地獄王亦遣輔臣小王、同時俱出、有罪即記、前齋八王日、犯過福強有救安隱無他用福原赦、到後齋日重犯、罪數多者、減壽條名剋死、歲月日時關下地獄、地獄承文書即遣獄鬼、持名錄召、獄鬼無慈、死日未到、強推作惡、令命促盡、福多者、增壽益算、天遣善神營護其身、移下地獄拔除罪名、除死定生、後生天上。(八王使者於六齋日)

とある。

そこで經律異相に記載される所によって淨度三昧經の經典としての特徴を考えると、一つには、三十地獄、百三十四地獄など、地獄について詳細な記述をしていること、二つには、八王日として中國の民間信

仰を取り入れたと思われる齋日の事を説き、増壽益算の如く道教信仰を取り入れている事などが擧げられる。

ところで、寶唱の師である僧祐の出三藏記集における淨度三昧經に關する記載は、前述の如く、淨度三昧經二卷、抄淨度三昧經四卷の原本を傳えており、且つ「八王日齋緣記第十一、出淨度三昧經」と述べている。そして、この出三藏記集の撰述年代については、福井康順氏が、僧祐の寂年(天監十七年)に非常に近い頃と比定されている。

すると、經律異相の成立と出三藏記集の成立は大變に近いこととなる。従つて、寶唱が經律異相に引用する淨度三昧經は、失譯二卷本の淨度三昧經か、南齊の蕭子良の抄淨度三昧經かに依つたものと考えて良いであらう。

二、辨正論における淨度三昧經

隋、唐の際の法琳が武徳年間(A. D. 616-626)に著わした辨正論には、次のような淨度三昧經の遺文が引用されている。其の卷一に、

(1) 淨土經云、八王者、謂八節日、言天王所奏文書、一歲八出、故稱八王、此日最急、言歲終事畢、考課結定、上言天帝三十二臣四鎮司命司籤、閻羅所司神明聽察、疏記罪福不問尊卑、一月六奏、六齋日是、一歲三覆、即三長齋月也、今人左右肩上有左右契、左神男右神女、男神疏善、女神疏惡、先前一日夜半上天、校定罪福、各自求功、爭了罪福毛髮不差、如來大悲爲拔彼苦、勸修齋戒令其得樂。

(2) 淨土經云、當持九齋、所謂歲三月六、九齋應九神除九惱、滅九惡愈九病、三齋出三界求三道、制三流斷三苦、治三毒塞三途應三尊、六齋制六情禁六賊、止六衰得六和、起六行成六徳。

とあつて、經律異相と同じく、八王日の信仰を以て、淨度三昧經の特徴とされていたことが知られる。

三、法苑珠林における淨度三昧經

唐の道世が總章元年に編集した法苑珠林は、淨度三昧經に關する記載に際して、概ね經律異相を踏襲しているのであるが、ただ、卷二十三の慚愧篇第十四に摘出する所の次の一カ所のみが、經律異相に記載せぬものである。

(1) 又淨度三昧經云、罪福相累重數分明、後當受罪福之報、一一不失、一念受一身、善念受天上人中身、惡念受三惡道身、百念受百身、千念受千身、一日一夜種生死根、後當受八億五千萬雜類之身、百年之中種後世裁甚爲難數、魂神逐種受形遍三千大千刹土、體骨皮毛遍大千刹土地間無空處。

法苑珠林の記載する(1)の淨度三昧經の佚文は、唐の道綽が安樂集卷下に引證する淨土菩薩經と趣旨を同じくするものであり、また、すでに、牧田諦亮氏の指摘されたスタイン文書一〇〇四にも、

且依淨度三昧經云、衆生一日一夜有八億五千萬念、一念是其一身、故知若不作佛性觀、即與名相觀相當、一日一夜即薰成八億五千萬箇雜類惡種子、次第受之、若與佛性觀相當、一日一夜即薰成八億五千萬念菩提涅槃種子、漸至成佛、又於境上作名相鮮、即爲染汗識。

とあつて、先の法苑珠林所引の淨度三昧經の遺文と相補うものがある。

更に、善導の觀念阿彌陀佛相海三昧功德法門には、淨度三昧經に八王日齋及び念佛による延年益壽の事の記載されるを引用し、法苑珠林所載の(1)の淨度三昧經と類似する所があるのである。

ここで、今までの考察を纏めて見ると、經律異相、辨正論に記載される淨度三昧經には、八王日、三十地獄の事が重點的に述べられているが、これに對し、法苑珠林の中の經律異相を踏襲しない部分と、安

樂集、スタイン文書一〇〇四の所説では、淨度三昧經は、念佛による成佛を説く經典となっている。

四、續藏經本卷一と敦煌本卷上の淨度三昧經

さて、これまでは、梁から唐にかけての諸典籍に記載される淨度三昧經の佚文を検討してきたのであるが、ここでは大日本續藏經第八十七套にある淨度三昧經卷一と、これに全く合致せる敦煌本淨度三昧經卷上(首尾缺S四五四六)に考察を遷すこととする。さすれば、この殘缺本が、即ち、經律異相、辨正論に引用する淨度三昧經に他ならぬことが一目瞭然なのである。そのただちに照合する所を逐一列挙はしないが經律異相、辨正論の遺文では趣旨の簡略なところを擧げて、續藏本、敦煌本卷上の文章と對照してみると、經律異相の遺文の(1)の所は、續藏經本卷一に、

(1) 地獄王閻羅起正衣服、正心正意、頭面著佛足、長跪叉手、白佛言、我所典治百三十四獄、云々。

と述べられており、また、辨正論(1)の遺文の所は、敦煌本淨度三昧經卷上に、

(2) 一歲八出、故謂八王日、欲知日者、立春春分立夏夏至立秋秋分立多冬至、此日最急、歲終事畢、考課結定。

と述べられており、經律異相、辨正論の佚文の趣旨を補なうのである。

従つて、經律異相、辨正論に掲載される淨度三昧經の佚文と續藏經卷一、敦煌本卷上の淨度三昧經の殘缺本は、殆ど、同出のものであつて、寶雲譯二卷本か、これを承けたかと思われる竟陵文宣王蕭子良の抄淨度三昧經かの遺文であると考えられる。また、法苑珠林の中で經律異相に従わぬ一遺文、安樂集、スタイン文書一〇〇四の遺文は、隋

から唐にかけて淨土教を信奉する者の手になった改竄された淨度三昧經であつて、觀念法門の遺文もこれを受けたものであろうか、この點はなお、疑問として置く。

五、三階佛法における淨度三昧經

ところで、隋の信行の三階佛法には、前述の遺文とは、全く、趣旨を異にした淨度三昧經の佚文が見出される。佚文は全部で四カ所に散在するが、殆ど、同趣旨なので、その中の主な例を二つ掲げると、

(1) 又明、若就一切根機説、一者明、唯除一切第一階佛法内一切利根眞聖眞善正見成就凡夫一切一乘根機菩薩、莫問凡聖一種相似、爲住持一切佛法等故、俱得驅一切破戒比丘還俗、俱得打一切道俗、乃至亦得殺一切修道人、如大般涅槃經・淨度三昧經等説。

(2) 佛滅度後一千年已前、猶得用一切第一第二兩階佛法内、一切道俗法、治罰一切道俗、如大般涅槃經・淨度三昧經等説。

これは、三階佛法が時處位をそれぞれ三階に分かつ中で、時を分かつ經證として、淨度三昧經が大般涅槃經とともに、引證されたものであつて、ここに云う一切の破戒せる道俗に對する治罪を説く所は、後述する曇曜譯の敦煌本淨度三昧經卷下と一脈の通ずるところがあることを指摘しておく。

六、道教義樞における淨土經

淨度三昧經は、辨正論や續高僧傳には、淨土經と呼ばれていて、隋から初唐にかけて、二つの經名が混同されていたことを窺わせるが、初唐の成立とされる道教義樞にも、淨土經の佚文が見られる。これは、從來、指摘されていない淨度三昧經の佚文であるかも知れぬので、一應、紹介して置く。

淨土經云、三業既淨、則六根淨、六根淨已則國土淨也、藏天内景。

(卷九、淨土)
(續第三十一)

又云、四方國土同一日月運行、此卽以存旦夕。(卷九、淨土)
(續第三十一)

第三章 曇曜と淨度三昧經

從來、淨度三昧經は續藏本系統の佚文、殘缺本の所説により、特に、その八王日、三十地獄についての叙述によって、北魏の曇暉の撰述とされている提謂經と同様に、中國在來の道教的信仰を多分に取り入れた庶民經典とされてきた。

しかしながら、牧田諦亮氏によって紹介された敦煌本淨度三昧經卷下(S.三三〇一)の所説は、續藏本系統のものとは全く異質のものを持っているのである。牧田氏は、この淨度三昧經卷下と續藏本系統の淨度三昧經との異質性に注目されながらも、共に、北魏の沙門統曇暉の撰述になるものとされるが、その論證は、未だ必ずしも十分とは言えないものがある。續藏本系統の淨度三昧經が、曇曜の撰述になるものではなく、寶雲譯二卷本か、または、それを承けた、南齊の蕭子良撰述の抄淨度三昧經かの殘卷と考えられる事については、既に、第二章において詳述したのであるが、この章においては、敦煌本淨度三昧經卷下こそが、出三藏記集に言う淨度三昧抄一卷、つまり、歷代三寶紀に説く所の北魏の沙門統曇曜の撰述になる淨度三昧經一卷に他ならぬこと、そして、そう考えることによって、翻つて、北魏平城佛教の性格の一端をも窺えることを、牧田氏の成果を承け継ぎつつ、詳細に論證して行く事とする。

歷代三寶紀の記載によれば、沙門統曇曜は和平三年に付法藏傳四巻と、淨度三昧經一卷を躬ら譯し、法藏をして後世に絶えざらしめたと言われていることは、先に述べた如くである。

このうち、付法藏傳は、曇曜と吉迦夜の共譯として今に残る付法藏因緣傳によってその趣旨を見ることが出来る。すなわち、そこには佛陀の法を摩訶迦葉以下二十二祖が連綿として護持した歴史が述べられており、天台智顛の摩訶止觀などにも同様の付法藏史が語られ、後世禪家の尊ぶところとなつたものであるが、その卷六には、罽賓國王彌羅掘の廢佛によって付法の人が一時絶えるを記し、宛も、太武帝の廢佛に擬しているものの如く、かかる廢佛の艱難を超え、佛教を存續せしめんとした曇曜の意圖が、容易に看取できるものである。

曇曜が佛法を護持するに極めて堅固であつたことは、釋老志の「先是、沙門曇曜有操尙、又爲恭宗所知禮、佛法之滅、沙門多以餘能自效、還俗求見、曜誓欲守死、恭宗親加勸諭、至於再三、不得已乃止、密持法服器物、不暫離身、聞者歎重之」(續藏本)と言ふ叙述からも窺われ、且つ、付法藏傳の趣旨にも表われているのであるが、この曇曜にあつて、佛教復興事業に着手する際に、最も、顧慮された所は、どのような點であつたらうか。それは、皇帝權力の庇護のもとに、佛教教團を再建すること、再び佛教教團に對する彈壓の起ることのないようにすることの二點であつたと思われる。

雲崗石窟造像や和平三年の譯經事業は、曇曜のこうした意圖に出るものであつたのである。勿論、太祖の建國以來、皇帝權力の庇護のもとに發展して來た佛教教團が、當の皇帝權力の手によって彈壓されたと云ふ事實、そして、また、佛教復興を期するにも、やはり、北魏の強大な皇帝權力の庇護によらねばならなかつたと云ふ事實は、曇曜の胸中に、大きな葛藤となつて映つたであらう。しかし、曇曜は、結局、王法が佛法に先んずることを認め、王法の統制を受けながら、佛教教團を再建する道を選び、そして、また、佛教教團が國家の意を受けて

民衆を教化する道を選んだのである。こうした曇曜の思想は彼の事蹟にも如實に窺われるのであるが、淨度三昧經卷下は、最も端的な形で彼の思想を傳えるのである。

さて、敦煌本淨度三昧經卷下の所説の特徴は、(1)國家的性格をもつこと、(2)日常的倫理の實修を説くこと、(3)經典の諷誦による呪術的な功德を説くことの三點であるが、ここでは、その國家的性格に焦點をあてて論ずる事とする。

淨度三昧經卷下の持つ國家的性格は、「五不情罪」及び「三火」の思想に最も顯著であるが、先ず、「五不情罪」についての所説を検討して行くこととしよう。

五不情罪者、(1)惡意向佛、破塔、壞佛像、盜三尊物、鬪亂比丘僧、(2)證入師父罪、(3)爲臣不忠、(4)爲子不孝、(5)弟子不謹慎。(淨度三昧經卷下 第十二經)

この「五不情罪」の最初に、佛法僧の三尊に對する破壊、盜亂を擧げた事は、世祖大武帝の廢佛を目のあたりに被り、且つ、また、佛教復興の先頭に立った曇曜にとっては當然のことである。しかし、それよりも注目すべきは、(3)の君臣關係についての叙述である。君臣關係における忠は、(2)と(5)との師僧と弟子との關係における謹慎、及び、(4)の父子關係における孝とともに人間の守るべき道徳として説かれてゐる。この三者は、また、「三火」とも呼ばれ、特別に位置づけられる。

天下有三火難事、何謂爲三火、一者佛法衆師、二者父母、三者君主、惟得歎其善、不可説其惡、罪成不可救。(淨度三昧經卷下 第十二經)

「三火」の語は、佛教では、通常、貪、瞋、痴の三つの煩惱を指す言葉として使われるのであるが、ここでは、師僧・父母・君主を指す言葉として使われている。そして、「三火」は「惟だその善を歎ずる

を得るのみにして、その惡を説くべからず、罪成らば救うべからず」と言う如く絶対的なものとして語られているのである。

ところで、北魏の造像銘には、この「三火」の思想に通ずる考え方を表明しているものが多く、少し時代は下るが、龍門石窟の有名な始平公造像記にも、

夫靈蹤非啓、則攀宗靡尋、容像不陳、則崇之必□、是以眞顏□於上齡、遺形敷于下葉、暨于大代、效功厥作、比丘慧成、自以影濯玄流、邀逢昌運、率渴誠心、爲國造石窟□□、答皇恩、有資來業、父使持節光□大夫洛州刺史始平公奄焉薨、放仰慈顏、以摧躬□匪鳥在□、遂爲亡父、造石像一區、願亡父神飛三□、智周十地、□玄照則萬□斯明、震慧纒則大千斯□、元世師僧、父母眷屬、鳳鸞道場、鸞騰兜率、若悟洛人間、三槐獨秀、九棘雲敷、五有群生、咸同斯願、太和廿二年九月十四日訖、朱義章書、孟達文。94

とあつて國家・師僧・父母眷屬の安泰を祈っている。従つて、「三火」の思想が相當廣く人々の間に擴がっていたことを知ることができるのである。

曇曜は、淨度三昧經を著わす際に、北魏の當時の社會情勢を巧みに織り込んだ。彼が、經典の撰述に際して時代感覺を織り込んでゐるところは、前述した付法藏傳の場合も同じであるが、更に、彼の撰述と傳えられている雜寶藏經にも同じような箇所がある。95

爾時舍衛國、有佛諸弟子女人作邑會、數往至佛邊。(雜寶藏經卷五、外道婆天經門女學佛弟子作邑會緣) この雜寶藏經の記述は、北魏の頃より唐代にかけて盛んに行われた邑會に觸れている。邑會とは、民間で民衆を佛教によつて教導する僧侶、つまり、邑師の指導による佛教信者の會合である。96 北魏の時代に盛んに邑會が開かれ、その邑會の會員達が石窟を造り、石像を刻み、

そこに銘を残していることは龍門の石窟に頻繁にみられ、先の始平公造像記を著わした慧成の如きもその邑師の一人である。この邑師達の活動は、國家より民衆教導の任を授けられていた佛教教團の末端を支える活動として、重要なものであったと考えられるのである。

さて、北魏の佛教復興のなつた折の興安元年の詔勅の中には、僧侶の度に關する制度を次のように定めている。

今制諸州郡縣、於衆居之所、各聽建佛圖一區、任其財用、不制會限、其好樂道法、欲爲沙門、不問長幼、出於良家、性行素篤、無諸嫌穢、鄉里所明者、聽其出家、率大州五十、小州四十人、其郡遙遠臺十人、各當局分、皆足以化惡就善、播揚道教也。(志釋老)

この詔勅は、佛教の復興に當り、國家が、(1)寺院の設立を州郡衆居の所における一區に制限したこと、(2)出家者の資格と人數を制限したことを示す上で重要なものである。

ところで、淨度三昧經卷下には、齋會を在家者に對する教化の場として重視している表現が多く見られる。

惟不能出家作沙門、居家亦可修道、堅持五戒行九齋、使如齋法、齋日詣塔廟受齋、蕩滌六垢、論講道化、求後世道、自可得度、何憂之不度耶。(淨度三昧經卷下)

九齋とは云う迄もなく三長齋月と六齋日のことであり、この折の齋會が、前述した邑會の實態だったのであろう。同時代の曇暉の撰述になる提謂波利經の五戒を仁・義・禮・智・信に喩えた表現などは、この邑會にあつて大いに民衆教化に役立ったものと思われる。

また、淨度三昧經卷下には、

我所居處、去王舍國五百里、遠田既無塔寺、亦無沙門、佛行度人不一處住、我食從卅餘人、我年憂老、或復小弱不能遠道者、既到塔

寺、行齋一日妨廢五日、所得既少、所損甚多、日月久長、於生意死處、則疲厭墮落、續入惡道、當云何。(淨度三昧經卷下)

と述べ、遠隔地で塔寺もなく沙門も居ない所の民衆の齋會についての質問を設定している。この設定は先の高宗の詔勅の趣旨に應ずるもので、寺院設立の制限、沙門の度に對する制限が守られておることが前提とされているものである。

この質問に對して、佛は「八歲男十歲女可行千里、各自有脚、欲度身、不當自疑難」(卷下第)と答え、問者に「我當從業移近善友塔寺、我自得其福」(卷下第)と言わせている。このように齋會による沙門の民衆教化を重んじる口吻は、復佛の詔において、佛教に對して「助王政之禁律、益仁智之善性」(志釋老)ことを國家が期待している事と相表裏するのである。

また、(2)の出家者の資格について觸れている所では、「好樂道法、欲爲沙門」ことが沙門になるための第一條件とされているが、これは淨度三昧經卷下の「自度」の思想と關連をもっている。

佛告淨度、一切諸天人民欲自度故、乃受佛教戒如法奉行、依佛慧自得福得度得道、佛實不度人、人自度耳。(淨度三昧經卷下)

この「自度」の思想は、曇暉が佛教復興に際して、自覺的に得度を求め佛道に精進する沙門を求めた事を表わしているのであろう。

出家者たる資格の第二の條件は「不問長幼、出於良家、性行素篤、無諸嫌穢、鄉里所明」ことで、沙門たるものは、良家の出自で、性行篤實なることを郷村社會に認められていることが必要なのであった。

この受度者の資格に關する規定は、北魏佛教の階級的性格を考ふる上で重要なものである。

ところで、淨度三昧經卷下には、沙門たるに好ましい四輩について

次の如くに語る。

復有四種人作沙門大精進、一者念生老病死痛、二者宿世沙門中來、

三者天上來、四者他方佛國來、乃能精進。(淨度三昧經卷下 第十七經)

この記述は、先の出家者たる二つの條件に「他方佛國より來る」ものを附け加えているのである。北魏平城佛教の興隆に對して、涼州系の沙門が果たした役割の重要さは、既に、多くの先學より指摘されているが、「他方佛國より來る」沙門が好ましいとされるのは、この點と深い關係があるのであらう。當の曇曜も涼州より平城に遷つてきた沙門なのであるから、この推測は、一層、大きな妥當性を持っていると思われるのである。

さて、一方、佛教教團より排斥されるべき四輩については、淨度三昧經卷下には、

沙門亦有四輩、無本心不承至法、一者避世間苦來作沙門、二者避官假來作沙門、三者不能得衣食來作沙門、四者避病來作沙門、無本心故不能精進、亦不能免三苦。(淨度三昧經卷下 第十七經)

と叙べている。これは、當時、佛教教團の中に、税を避け、官役を避け、病を避けた人々が入り込む事を防ぐために書かれたもので、先に掲げた佛教教團を構我する僧侶を良家の出自に限った詔勅と、その趣旨を同じくし、淨度三昧經卷下の國家主義的な性格を露わに示すものと考えられる。

太武帝の廢佛に先立って、僧團より五十已下の沙門を還俗させる措置がとられた事があつたが、それは、恐らく、壯丁を還俗させ、税を收め、官役に就かせるための措置であつたと考えられる。崔浩が廢佛の理由として「世費の害」(志老)をなすことを言つたのも、あながち、造寺造塔のために費やされた費用の事のみを言つたのではなからう。

しからば、曇曜がこれらの四輩を僧團より締め出そうとしたのも、理由のあることと思われる。

これらの淨度三昧經卷下の所説にも拘らず、和平三年より隔たることわずか十年の延興二年には、既に、私度僧が佛教教團の中に入り込み、國家の取り締りの對象となつていた事が次の叙述により知られるのである。

延興二年夏四月、詔曰、比丘不在寺舍、遊涉村落、交通姦猾、經歷年歲、令民間五五相保、不得容止、無籍之僧、精加隱括、有者送付州鎮、其在畿郡、送付本曹、若爲三寶巡民教化者、在外齋州鎮維那文移、在臺者齋都維那等印牒、然後聽行、違者加罪。(志老)

この詔勅は、魏書高祖紀に、
癸酉、詔沙門不得去寺、浮遊民間行者、仰以公文。(魏書卷七上 高祖紀上)

とあるものの詳細な記述である。この叙述から、從來は僧團内部の規制に委ねられていたと思われる私度僧の取り締りに對して、國家が三長制の前身たる隣保組織をもつて、僧團の外側から統制を加え始めた事が窺われる。また、この資料は、北魏の佛教教團に僧籍が作られていたこと、僧官の手により通行證明書の如き、文移、印牒が受度僧に渡され、民衆の教化に當る有資格者たることを證明できるようになつていた事が理解される貴重なものである。恐らく、衆居の所に立てられた官許の寺院において邑會を設けて民衆教化の任に當つていた受度僧と民間を遊行して獨自に民衆の教化に當つていた私度僧との對立が佛教教團内部にもあつたのであらう。

同じ延興二年には、造寺造塔の禁止も行なわれた。
又詔曰、内外之人、興建福業、造立圖寺、高敞顯博、亦足以輝隆至

教矣、然無知之徒、各相高尚、貧富相競、費竭財產、務存高廣、傷殺昆蟲含生之類、苟能精致、累土聚沙、福鍾不朽、欲建爲福之因、未知傷生之業、朕爲民父母、慈養是務、自今一切斷之。(釋考)

淨度三昧經卷下が造寺造塔の功德についてはこれを説かず、定められた塔寺における齋戒の重要性を強調していることと、佛教教團の過度の膨脹を防がんとしたこの詔勅の意圖とは相應するものがあると考えられる。

さて、これまでの叙述によって、敦煌本淨度三昧經卷下が、北魏建國初期から、曇曜沙門統時代(和乎初、太和十年近、造)の國家による佛教政策と趣旨の合致する點が多く、沙門統として、佛教教團を統率していた曇曜の撰述と考えられる點の多いことを指摘してきた。ここにおいて敦煌本淨度三昧經卷下を曇曜の撰述と斷しても、もはや、早過ぎはしないであろう。

第四章 對抗思潮と淨度三昧經

敦煌本淨度三昧經卷下が曇曜の撰述であると考えられることについては、すでに、前章において詳述したが、この章においては、對抗思潮との抗争關係を通じて、北魏平城佛教における淨度三昧經の思想的位置を明らかにすることとする。

淨度三昧經に對抗する思潮は、大別して、二つの動きとなつて現われてきた。そのうちの一つは、沙門の反亂であり、今一つは、對抗經典の撰述である。

延興二年の佛教教團に對する國家統制は、これに反抗して直接行動に出る沙門の反亂を惹起した。その最大のものは、太和五年の法秀の亂である。

(太和)五年春正月乙卯、車駕南巡、丁亥、至中山、……(二月)丁酉、車駕幸信都、……癸卯、還中山、……庚戌、車駕還都、沙門法秀、謀反伏誅、……三月辛酉朔、車駕幸肆州、……己巳、車駕還宮、詔曰、法秀妖詐亂常、妄說符瑞、蘭臺御史張求等一百餘人、招結奴隸、謀爲大逆、有司科以族誅、誠合刑憲、且矜愚重命、猶所弗忍、其五族者降止同祖、三族止一門、門誅止身。(魏書卷七上)

法秀の亂についての詳細な考察は、塚本善隆氏の先驅的な業績に譲ることとするが、この反亂において最も注目すべき點は、既に、塚本氏も指摘されている如くに、反亂に加擔した漢胡多數官吏の連累者の處刑である。また、この事件を鎮壓した司空河東王苟頰の敏速な措置に對して、文明太后は、「當爾之日、卿若持疑不即收捕、處分失所、則事成不測矣、今京畿不擾、宗社獲安者、實卿之功也」と賞贊しているが、却つて、この事件の影響の大きさを窺わせるものがある。

京師におけるこの沙門の大逆事件は、佛教教團に對する國家の統制を一層、嚴しくした。

(太和)十年冬、有司又奏、前被敕以勒籍之初、愚民僥倖、假稱入道、以避輸課、其無籍僧尼、罷遣還俗、重被旨、所檢僧尼、寺主・維那、當寺隱密、其有道行精勤者、聽仍在道爲行、凡羈者、有籍無籍、悉罷歸齊民、今依旨簡遣、其諸州還俗者、僧尼合一千三百二十七人、奏可。(釋考)

この上奏は、輸課を避けるために民衆が佛教教團に入り込んでいたことを示しているが、太和十年前後は、北魏國家が、戶籍調査、三長制實施、均田法制定という一連の動きを見せ、人民の個別的な把握に努めていた折であり、佛教教團へ逃避する人々を還俗させ、就業せしめることも大きな課題となつていたのである。従つて、佛道修行

に對する精進の充分でないものは、有籍無籍に拘らず還俗せしむる方針を執っており、佛教教團に對する國家の統制が極めて峻酷となつていて、先の法秀の反亂の影響を思わせるのである。

佛教復興後、洛陽遷都に至るまでの沙門の反亂は、法秀の反亂を除いて、他に二件ある。

- (1) (延興三年) 十二月癸丑、沙門慧隱、謀反伏誅。(魏書卷七上 高祖紀上)
- (2) (太和十四年五月) 沙門司馬惠御、自言聖王、謀破平原郡、擒獲伏誅。(魏書卷七下 高祖紀下)

(1)の反亂は京師で、(2)の反亂は山東地方で起つたもので、共に大亂となるに至らなかつたものである。前述の法秀の亂は、漢胡多數官吏が參加しており、また、延興二年の佛教教團に對する國家の統制から十年近く隔つた太和五年に起つたものであることから、佛教教團内部の意見の對立や、權力争いも推測されるものであるが、慧隱の亂や司馬惠御の亂は、延興二年、太和十年の佛教教團に對する國家の統制との直接的な因果關係が推測される。恐らく、この二つの反亂は、税や官役や貧困や病苦などを避けて佛教教團の中に入つた民衆が、國家の統制に反發して起義したものであつたのだらう。

これらの反亂者の立場が第三章で述べた淨度三昧經の持つ國家的な立場と、まったく、相容れぬものであることは、云うまでもないことである。

一方、延興二年の佛教教團に對する國家統制は、佛教教團内部に、これに對抗する主張を持つ經典の撰述を行なう機運をも促がした。

それらの經典のうちの一つは、仁王般若波羅蜜經である。その主張する所を少しく掲げてみよう。

國王大臣太子王子、自侍高貴、滅破吾法、明作制法、制我弟子比丘

比丘尼、不聽出家行道、亦復不聽造作佛像形佛塔形、立統官制衆安籍記僧、比丘地立白衣高坐、兵奴爲比丘受別請法、知識比丘共爲一心、親善比丘爲作齋會、求福如外道法、都非吾法、當知爾時正法將滅不久。(卷下 藥師品 第八)

法華經・金光明經と共に鎮護國家の三部經として、隋唐時代の中國のみならず、東アジア各國に重用された仁王經の所説に、出家者を制限し、塔寺の造立を制限し、僧官を立て、僧籍を設けている、當時の北魏佛教の在り方を批判する言葉が見られるのは興味ある事實である。また、仁王經が齋會を設けることを批判しているのは、淨度三昧經卷下が齋會を民衆教化の場として重要視していた事を考え合わせると味わい深いものがある。

今一つは、延興二年から太和六年にかけての成立と思われる梵網經の主張である。梵網經卷下の思想の特徴は大野法道氏も指摘されている如く「孝順」の徳を説くことである。

爾時釋迦牟尼佛、初坐菩提樹下成無上覺、初結菩薩波羅提木叉、孝順父母、師僧、三寶、孝順至道之法、孝名爲戒亦名制止。

この「孝順」の徳の主たる對象が「父母・師僧・三寶」に向けられていることは、佛陀成道後の初轉法輪においてこのことが説かれていることから知られ、また、その四十八輕戒の中の第三十五戒に「孝順父母師僧三寶」のことが繰り返し説かれていることから明らかである。ところで、淨度三昧經卷下には、「三火」として「父母・師僧・君主」を犯すべからざるものとして説いていることは既に述べた通りである。「父母・師僧・君主」に對する恭順は所謂在三之訓として中國思想に傳統的なものであり、曇曜がこれに佛教的粉飾を凝らして「三火」としたのは、初代道人統法果以來、北魏平城佛教に傳統的であ

つた「皇帝即如来觀」が強く働いていたのであろう。

梵網經が、曇曜の沙門統としての立場と、淨度三昧經卷下の所説とに對立する主張を持っていることは、右の一事には止まらない。既に、先學の指摘されている點をも含むがそれらの點を逐一、検討してみよう。

(1) 若佛子、皆以信心受佛戒者、若國王太子百官四部弟子、自恃高貴、破滅佛法戒律、明作制法、制我四部弟子、不聽出家行道、亦復不聽造立形像佛塔經律、破三寶之罪、而故作破法者、犯輕垢罪。

(梵網經卷下、四十八經戒)
(中第四十七、非法制破)

(2) 若佛子、見一切疾病人、常應供養如佛無異、八福田中看病福田第一福田、若父母師僧弟子疾病、諸根不具、百種病苦惱、皆養令差、而菩薩以惡心瞋恨不至僧房中、城邑曠野山林道路中見病不救者、犯輕垢罪。(第九、不看病)

(3) 若佛子、自爲飲食錢物利養名譽故、親近國王王子大臣百官、恃作形勢、乞索打拍牽挽、橫取錢物一切求利、名爲惡求多求、教他人求、都無慈心無孝順心者、犯輕垢罪。(第十七、恃勢)

(4) 出家人法、不向國王禮拜、不向父母禮拜、六親不敬、鬼神不禮、但解師語、有百里千里來求法者、而菩薩法師、以惡心而不即與授一切衆生戒者、犯輕垢罪。(第四十、獲釋)

(5) 若佛子、以好心出家而爲名聞利養、於國王百官前説七佛戒、橫與比丘比丘尼菩薩弟子作繫縛事、如師子身中蟲自食師子肉、非外道天魔能破、若受佛戒者、應護佛戒如念一子、如事父母、而菩薩聞外道惡人以惡言謗佛戒時、如三百餘刺心、千刀萬杖打拍其身等無有異、寧自入地獄經百劫、而不用一聞惡言破佛戒之聲、而況自破佛戒、教人破法因緣、亦無孝順之心、若故作者、犯輕垢罪。(第四十八、破法戒)

(1)は先に述べた仁王經の批判と全く軌を一にするもので、當時の北魏佛教の在り方に對する批判である。(2)の不看病戒における叙述は、病者に對する救済の重要性を説いているが、これは、淨度三昧經卷下に、佛教教團から排除すべき四輩のうちの一つとして「避病來作沙門」ものを掲げる立場とは鋭い對立を示している。従つて、(1)の出家者に對する制限を批判している所では、税を避け、官役を避け、貧困を避け佛教教團に入り込んだ所謂無籍の僧に對する國家の側の取り締りを批判しているものと考えられる。

(3)は國王や官僚に近づき、その權勢を恃んで財利を貪ほっていた僧侶達に向けられた批判であつて、沙門統曇曜などの僧官達には、最も嚴しい批判の目が向けられたことであらう。(4)の「出家人法、不向國王禮拜、不向父母禮拜」と言う發言のうち、「不向父母禮拜」というのは、前述した如く、父母に對する孝順の徳を梵網經が最も重要な徳の一つとしていることから考えて、佛法の至上性を強調するための表現であり、力點は、沙門不拜王にあるものと考えられる。(5)の破法戒に關しては、天台智者大師はその菩薩戒義疏に「内衆有過依内法治問、乃向白衣外人説罪、令彼王法治罰鄙辱清化故名破法、乖護法之心故制、出家五衆同犯、大小乘俱制」と語っていることから、僧尼治罪の際には内律に依るべし、王法に依るべからずと云う趣旨を持っていることが知られるのであつて、これも、王法に對する佛法の獨立性を語つたものであろう。

さて、ここで淨度三昧經卷下の所説と梵網經の所説との對立點を纏めてみると、最も重要な對立點は、淨度三昧經卷下の「三火」の思想、即ち、「父母・師僧・君主」に對する服従を説く思想と、梵網經の「父母・師僧・三寶」に對する孝順の徳を説く思想との確執・抗爭

であろう。これは、究極のところ、「王法」と「佛法」のいずれを絶對視するかと云う問題に歸するのである。この問題は、既に、東晉の世に、桓玄と廬山の慧遠との間に論争が展開されているものである。しかし、桓玄と慧遠との論争は、具體的には、所謂、禮敬問題が中心とされていて、僧尼の沙汰問題に關しては、兩者の見解は對立してはいないのである。⁽⁴⁾これは、慧遠が「沙門不敬王者論」におけるが如く、出家と處俗の二元を立て、處俗の人には在三の訓を守るべきを説き、出家は方外の士であるから王者には禮敬を加えないとした事によるものと思われる。ところが、淨度三昧經卷下と梵網經との抗争においては、「王法」と「佛法」とのいずれを絶對視するかと云う問題は、直ちに、沙汰問題、つまり、僧尼の度制や私度僧に關する問題に結びついている點が特徴的である。淨度三昧經卷下が、税を避け、官役をさげ、貧困を避け、病を避けた人々を佛教教團から排除しようとし、一方、梵網經が、これらの人々を佛教教團に招き入れようとしているのは、正に、先の論争點と關連して捉えられなければならないであろう。淨度三昧經卷下と梵網經とが僧尼の度制や私度僧の問題をめぐって、このような對立した姿勢を持つのは、淨度三昧經卷下が「皇帝即如來」觀の下に、出家と在家とを問わず、「三火」Ⅱ「在三之訓」を遵奉することを求め、一方の梵網經が、大乘思想の下に、「佛法」の至上性を、出家と處俗の別なく語りかけたことによるのであると思われる。淨度三昧經も梵網經も、日常的倫理の實修を説く戒律經典であるだけに、兩者の確執は、一層、相容れぬものであったのである。

結 語

さて、第一章から第三章に至るまで、沙門統曇曜と敦煌本淨度三昧

經卷下との關係を證明し、第四章においては淨度三昧經卷下が北魏平城佛教の中に占める位置についても考察したのであるが、最後に、これまでの考察をもとにして、北魏平城佛教の國家的性格を纏めて、この論稿を終えることとした。

平城佛教の國家的性格は、(1)皇帝即如來觀、(2)佛教教團が國家の意を受けて民衆教導の任にあたること、(3)國家による佛教教團に對する統制の三點に現われていると考えられる。そして、(2)の民衆教導の際の具體的な様子を詳述すると、①國家は各州郡に塔寺を立て、佛教者は、その塔寺を中心にして民衆教化活動を行なった。②教化に當っては、塔寺において、三長齋月・六齋日等の齋戒が行なわれ、邑師を中心にして邑會などが開かれた。③教化の内容は、君主・父母・師僧に對する服從が説かれた、と言うことになる。

この平城佛教の國家的性格を最も端的に語っているのが、沙門統曇曜の手になった淨度三昧經であった。

淨度三昧經の「三火」の思想のように、一義的に君主權力と結びついた思想は、佛典としては確かに特殊なものと考えられるが、太武帝の廢佛の後、佛教教團の復興を最も重要な任務と考えていた曇曜の立場を考え、また、南朝に比して、強大な君主權力を誇っていた北魏治下における經典の撰述であることを思い合わせれば、淨度三昧經にこのような「三火」の思想が盛り込まれていることも首肯できるのである。

そして、この淨度三昧經の「三火」の思想は、太宗の時代に道人統法果によって語られた「皇帝即如來觀」や、北齊の僧稠が、北魏の孝明帝に三顧の禮で召された折、「普天之下、莫非王土、乞在山行道、不爽大道」⁽⁴⁾と語り、傳統的な王土觀の下に、沙門をも皇帝の臣と見な

している考え方に連なるものであった。

勿論、佛教教團の内部には、このような淨度三昧經の「三火」の思想の系譜に對抗して、佛教教團の自立性を重要視する動きがあり、このことは、梵網經の所説や沙門の反亂の存在により明らかであるが、北魏平城佛教の特徴を考える場合には、佛教教團の君主權力に對する自立性に注目するよりも、佛教教團が君主權力に制約されている側面が重視されなければならないのである。そして、君主權力の佛教教團に對する統制が、僧官の設置や、塔寺建立の制限などの、謂わば、外的なものだけに止まらず、經典の撰述をかりた沙門の思想の表出として、淨度三昧經の「三火」の思想を生み出していることに注目されなければならぬ。沙門統曇曜による淨度三昧經の撰述に對する考察の意味は、また、この点にもあると考えられるのである。

なお、これまでの考察によって、具體的に把握された北魏平城佛教の持つ國家的性格が、中國の隋唐時代の佛教、また、日本、朝鮮の古代佛教つまり、東アジア佛教にどのような影響を與えたかについては、今後の考察に譲り、一まず、筆を擱くこととする。

註(1) 藤間生天「東アジア世界の形成」

鎌田茂雄「中國佛教の展開と東アジア佛教團の形成」(岩波講座世界歴史6所收)なお、鎌田氏のこの論文は、中國、日本、朝鮮の佛教を、東アジア佛教として包括的に捉え、その基本的性格を考察しようとした最初の試みである。

(2) 鎌田氏は前掲の論文で、東アジア佛教團成立の要因として、(1)佛教の呪術的機能、(2)造寺造像、(3)國家的性格、(4)支持者としての商人を挙げられている。

(3) 魏書卷二、太祖紀及び卷百十四、釋老志。

(4) 魏書卷百十四、釋老志に「太宗踐位、遵太祖之業、亦好黃老、又崇佛法、京邑四方建立圖像、仍令沙門、敷導民俗。」とある。

(5) 世祖の北土統一の経緯は、魏書卷四上、世祖紀上に詳述されている。

(6) 惠始の傳記は梁高僧傳卷十、曇始(惠始と同一人)傳にあり、また、玄高の傳記も梁高僧傳卷十一にある。更に、慧崇の傳記は、出三藏記集卷十四、曇無讖傳を参照されたい。

(7) 太武帝の廢佛及び崔浩と寇謙之との關係については、陳寅恪「崔浩と寇謙之」(嶺南學報十一卷一號所收)塚本善隆「北魏太武帝の廢佛毀釋」(支那佛教史研究・北魏篇所收) 拙稿「李弘から寇謙之へ」(集刊東洋學第二十六號所收)等を参照されたい。

(8) 曇曜の傳記に關する論文には、常盤大定・關野貞「支那文化史蹟解説」第一冊、塚本善隆「沙門統曇曜とその時代」(支那佛教史研究・北魏篇所收)水野清一「曇曜と雲崗石窟」(京都大學人文科學研究所編、雲崗石窟第十三卷・本文篇所收)などがある。

(9) 従來、僧祇戸佛圖戸の設置に關する上奏は、曇曜によって、和平三年になされたと考えられていたが、塚本善隆氏は、この上奏を承明元年に繫年すべきであるという説を提唱された。「北魏の僧祇戸・佛圖戸」(支那佛教史研究・北魏篇所收)この見解は、今では、定論とされている。

(10) 大正新修大藏經の本文では、北魏淨度三昧經の前に「入大乘論二卷釋經」の十一字があるが、校勘記によれば、宮本、聖本には、この十一字がなく、また、卷三の帝年下にも和平三年の曇曜の譯經として、淨度三昧經と付法藏傳とを載せるのみであるから、曇曜には入大乘論譯經の事はなかったであろう。

(11) 歷代三寶記卷九、譯經元魏世錄では、この三部の外に、稱揚諸佛功德經三卷、大方廣菩薩十地經一卷を載せるが、後の二部は、曇曜の譯經ではあるまい。

(12) 塚本善隆「魏書釋老志の研究・譯註篇」(魏書釋老志の研究所收)

(13) 塚本善隆「支那の在家佛教特に庶民佛教の一經典」(支那佛教史研究・北魏篇所收)

(14) 水野清一氏前掲論文。

(15) この和平三年の譯經事業に關しては、横超慧日氏も、後の延興二年の譯經事業と對比しつつ、種々の問題を含みながらも、その事業の重要なことを指摘しておられる。「北魏佛教の基本問題」(北魏佛教の研究所收)

(16) 望月信亨「支那撰述の疑偽經」(淨土教の起源及發達所收)、「支那南北朝時代に於ける疑偽經」(佛教史の諸研究所收)、「道教及び俗信關係の偽疑經」(佛教經典成立史論所收)、常盤大定「後漢より宋齊に至る譯經總錄」

(17) 牧田諦亮「淨度三昧經とその敦煌本」(佛教大學研究紀要第三七號所收)

(18) 義楚六帖は、筆者未見、但し、常盤氏によれば、經律異相所引の文を轉載しているのみの事である。「後漢より宋齊に至る譯經總錄」参照。

(19) スタイン文書五九〇〇には、「佛說淨度三昧經卷中、佛言三界顛倒甚了理非阿羅漢辟支佛……无數或尊或卑或貴……女或女爲……」の三十七字を残すのみなので、考察の對象としない。

(20) なおこの他に、陳垣氏の敦煌劫餘錄には、北京に淨度三昧經の殘缺本四種(結63、結65、帙2、帙51)があることが記されているが、東洋文庫に齎された北京圖書館所藏の敦煌寫經の復寫には、含まれておらず、見る機會を持たなかった事を記しておく。

(21) 以下に、三十獄主の名辭と職分とを連ねるのであるが、餘りに煩雜になるので全文を記載することは省略する。しかし、この三十獄主についての記載は、續藏本卷一、敦煌本卷上と、全く、合致することを指摘しておく。

(22) 福井康順「弘明集の撰者についての疑義」(東洋思想の研究所收)

(23) 安樂集卷下には「又據淨度菩薩經云、人壽百歲、夜消其年、即是滅却五十年也、(中略)又彼經云、人生世間、凡經一日一夜、有八億五千萬

念、一念起惡、受一惡身、十念念惡、得十生惡身、百念念惡、受一百惡身、云々」とある。

(24) 牧田氏前掲論文。

(25) 三階佛法卷第一。なお二つの引用文は、主として、興聖寺本三階佛法卷第一に依つたが、矢吹慶輝氏が「三階教の研究」において校定された所によつて補つたところもある。今、それを一々は注記しない。

(26) 矢吹氏前掲著。

(27) 吉岡義豊「初唐における道佛論争の一資料『道教義樞』の研究」(道教と佛敎第一所收)

(28) 道藏諸字號、第七六二、七六三冊。

(29) 望月氏前掲論文。

(30) 牧田氏は、夙に、この事を指摘された。氏の前掲論文参照。

(31) 牧田諦亮「北魏の庶民經典について」(横超慧日編、北魏佛教の研究所收) 牧田氏は、淨度三昧經を、提謂波利經と同様の庶民經典として論じられているが、敦煌本淨度三昧經卷下が庶民經典と見難いことは後述のごとくである。

(32) 淨度三昧經卷下にも「一日不作、百日不食」の語があり、後の「一日不作、一日不食」の禪語と思ひ合わせ注目されることは、既に牧田氏が指摘されている。前掲「北魏の庶民經典について」参照。

(33) 付法藏因緣傳卷六に「復有比丘名曰師子、於罽賓國、大作佛事、時彼國王名彌羅掘、邪見熾盛、心無敬信、於罽賓國、毀壞塔寺、殺害衆僧、即以利劍用斬師子、頂中無血、唯乳流出、相付法人於是便絕」とある。

(34) 金石萃編卷二十七、なお塚本氏の「龍門石窟に現われたる北魏佛教」(支那佛教史研究・北魏篇所收)の校定も参照した。

(35) 塚本氏前掲「龍門石窟に現われたる北魏佛教」参照。

(36) 呂會については、山崎宏「隋唐時代に於ける義呂及び法社」(支那中世佛教の展開所收)を参照されたい。

(37) 提渭波利經については、塚本氏前掲「支那の在家佛教特に庶民佛教の一經典」参照。

(38) 淨度三昧經卷下の中で、「自度」の思想が特徴的であることは、牧田氏前掲「北魏の庶民經典について」に指摘されている。

(39) 塚本善隆氏前掲「沙門統曇曜とその時代」及び、水野清一氏前掲論文参照。

(40) 塚本善隆「北魏の佛教匪」(支那佛教史研究・北魏篇所收)参照。

(41) この点については、望月信亨「護國并に大乘戒及び菩薩修道の階位關係の疑偽經」(佛教經典成立史論所收)参照。

(42) 梵網經の成立に関しては、望月信亨氏が、「淨土教の起源及發達」及び「佛教經典成立史論」において、北魏の延興二年の造寺造塔の禁を趣旨とする詔勅との關係を指摘され、また、陳垣氏の敦煌規餘錄に、建元年の後記がある梵網經古寫本の存することにより、この建元年を南齊の建元年間(A. D. 479-482)に比定しておられる。また、湯用彤氏は、「漢魏兩晉南北朝佛教史」において、望月氏の所論を受けて、梵網經を北魏人の撰述それも、永明二年(A. D. 484)に卒した志道(高僧傳卷十一に傳あり)が洛陽にあって活動したころの撰述と考えられている。梵網經の成立に關しては、まだ定論を見ぬ所も多いが、ここでは、望月氏も指摘されているように、梵網經の中に北魏における佛教をめぐる社會情勢に詳しく觸れている點を重視して、延興二年から、太和六年(南齊の建元四年)の間の北魏における成立と見て論を進めることとする。

(43) 大野法道「大乘戒經の研究」参照。

(44) 父・師・君の三者を尊ぶ思想は、國語の晉語一に、「民生於三、事之如一、父生之、師教之、君食之、非父不在、非食不長、非教不知、生之族也、故一事之、唯其所在、則致死焉、報生以死、報賜以力、人之道也」とあって、在三之訓とされ、また、白虎通德論卷三、封公侯篇に

「天道莫不成於三、天有三光、日月星、地有三形、高下平、人有三尊、君父師」とあって、中國に傳統的なものであったと考えられる。

(45) 望月信亨氏前掲「護國并に大乘戒及び菩薩修道の階位關係の疑偽經」

(46) 慧遠「與桓太尉論料簡沙門書」を参照されたい。

(47) 續高僧傳卷十六、僧稠傳。

(48) 藤善眞澄氏は、「皇帝即如來」と説いた法果の發言に見られるような、皇帝權力に屈伏する沙門の在り方は、北朝敎團においても例外であるとされる。「隋唐佛教への視角」(中國中世史研究所收)参照。しかし、この見解は、佛教敎團の自律性に重きを置き過ぎていると思われる。

(49) 隋の文帝が、帝都並びに諸州に官寺を設け、僧官をたて、三長齋月における禁殺を國家的規模で行なったこと、そして、この「國家の佛教」が日本の國分寺に影響を與えたことなどは、夙に塚本善隆氏によって指摘されている。「國分寺と隋唐の佛教政策並びに官寺」(日支佛教交渉史研究所收)しかし、北魏の平城佛教と後の東アジア佛教との影響關係については、未だ多くの論すべき問題が残されていると考える。

補註(1)

曇曜譯の淨度三昧經が卷下となっていることに關しては、筆者は、隋唐の間に三卷本として流行していた蕭子良の抄淨度三昧經の體裁に影響されて、後人が曇曜譯一卷本を、誤って、三卷本の末尾の卷下としたのではないかという見解を持っている。淨度三昧經の卷上、卷中、卷下をすべて曇曜譯と考える牧田氏の見解は、三卷本の曇曜譯淨度三昧經の存在が歴代の經錄には見られない點でも無理があると思われる。

(註釋了)

一九七三・三・一〇稿了、

一九七三・五・三〇訂。