

六世紀前半、北シナにおいて

形成された無佛思想について

藤 堂 恭 俊

一

シナにおける佛教の受容・展開の上に形成をみるに至つ

た末法の意識、末法の自覺は、夙に結城博士によつて指摘されたように、それを昂揚せしめるに充分な歴史的事情として

の北周の廢佛 574~577 に先立つ十六~廿年以前に、

既に南岳慧思禪師において始まつている。今茲に詮索せんとする無佛思想は、慧思の立誓願文作成の年とされる五五八年(四五歲撰)に遡る三十五年前より、言いかえると、

北魏の後期から東魏の中期にかけての四分の一世紀間に形成をみるに至つたものであり、北魏時代における佛教信仰

の展開史の上に形成された「救いなき絶望」、「悟りに至る通路の崩失」と言う悲痛な意識、深淵の自覺を精神内容とするものである。

この拙稿の意圖するところは、北魏末から北齊の初にかけて生存していたと傳えられる曇鸞の無量壽經論註開卷劈頭に、「於五濁之世 於無佛時」と言つている無佛の内容規定を、彼の生存期間内において看取される造像銘記や書寫經典の奥書から推定し、さらにその思想が形成される背景としての歴史的事情を、それら銘文等に求めつつ、その詮索につとめるとともに、後續する末法思想とのつながりをも究明しようとするにある。

註 (1) 支那佛教に於ける末法思想の興起 (東方學報、東京、第六册所收)

(2) 續高僧傳卷第六の曇鸞傳中 (正藏 50. 470. C) には、彼の寂年を東魏興和四年 532 としている。しかるに同卷第廿の道綽傳中には「(汶水石壁支中) 寺即齊時曇鸞法師之所立」(正藏 50. 593. C) と言ふ、迦才の淨土論には「魏末高齊之初猶在」(正藏 47. 97. C) と言ふ、さらにこれらの説を肯定するかの如く、北齊天保五年 554 二月造營の太子造像銘のなかに「比丘僧曇鸞」(大村西崖氏、支那美術史彫塑篇 318 頁) の名を見出しうるから、北齊の初期には生存していたことが保證される。

二

曇鸞はその主著、無量壽經論註の開卷劈頭において、阿毗跋致の證得にかかわる實踐行法を規定するに當り、龍樹の十住毘婆沙論易行品に説示する難易の範疇を借用しつつも、彼によつて經驗された歴史的現實に重點を置き、言いかえると、行緣と言う彼獨自の觀點に立つて他力易行の定立を行つている。即ち、

於五濁之世於無佛時求阿毗跋致爲難。此難有多途。粗言五三以示義意。一者外道相善亂菩薩法。二者聲聞自利障

六世紀前半、北シナにおいて形成された無佛思想について

大慈悲。三者無願惡人破他勝德。四者顛倒善果能壞梵行。五者唯是自力無他力持。如斯等事觸目皆是。

(2) と言うのがそれである。かく曇鸞によつて「於五濁之世於無佛時」と實感されるところのものは、修行が行われる實踐の場、實踐に對して種々な限定を加える歴史的社會に關してである。この實感の表現としての五濁之世と無佛時とは關聯性のないものではないが、前者は人間自身及び人間世界に關する規定であるのに對し、後者は救いにあづかるものと能救濟者たる佛との間の關係を規定するものとして、兩者を同義異語的に理解することは出来ないであろう。しからば無佛とはその内容をいかに規定しうるであろうか。私は曇鸞の生存期間のうちに含まれるであろうところの廿五ヶ年間に、しかも同じ北シナの地において造營された造像に附せられる數種の銘文等を手がかりとして、課題の究明につとめようと思う。かの洛陽において發掘され、開封博物館に所藏されている石刻、北魏正光五年 524 の劉根等四十一人造三級磚浮圖記⁽³⁾に

生於千載之下。進不值驚嚴初軒。退未遇龍華寶駕。

と言ひ、羅振玉藏柘本、北魏永安三年530の比丘道翫等造石像記に⁽⁴⁾

前不值釋迦初興。却不逢孃佉之子。

と言ひ、龍門石窟蓮華洞の南壁下部にある三尊形式の坐佛の龕に附せられたる、北魏永熙二年533の元□等法儀廿餘人造像記に⁽⁵⁾

生於千載之下。進不值驚巖初軒。退未遇龍華寶駕

と言ひ、又同年、比丘慧愷所寫の寶梁經卷上奥書に⁽⁶⁾

比丘慧愷自惟。福薄生羅運末。前不及釋迦九會。後不經

彌勒三唱。於中苦切。

と言ひ、羅振玉藏柘本、西魏大統三年537の造中興寺石像記に⁽⁷⁾

嗟雙林之已逝。慮三會之難邀。

と言ひ、補訪碑錄に山西孟縣に在りと記されるもので、羅振玉藏柘本の東魏武定七年556の定襄縣高嶺以東諸村呂儀道俗造像記に⁽⁸⁾

生遭季運。不值釋迦初興。後未遭彌勒勤三會。二聖中間

日有□歎。

と言つてゐる。これら五種の銘文と一種の寫經奥書に見出される釋迦・彌勒のいづれに對しても無縁であると言ひ自覺は、曇鸞の言う無佛の内容規定を行うにあたつて重要な資料と言わなければならない。

佛教の信仰者をして、釋迦・彌勒のいづれに對しても無縁なることを自覺せしめるに至つたものは、ほかならぬ當の禮拜の對象としての釋迦と彌勒とである。この兩つの對象は、龍門石窟に造像された北魏時代の尊像總數二〇六のなか、釋迦四三、彌勒三五⁽⁹⁾と言ひ、言いかえれば、尊像總數の三分の一強と言ひ數的優位性を持つ點、北魏における佛教信仰の主流をなすものであることが知られる。しかもこの兩者は魏書の編纂者たる魏收によつて、「釋迦前有六佛。釋迦繼六佛而成道。處今賢劫文言。將來有彌勒佛。方繼釋迦而降世。」と釋老志に綴られているように、世代的系列においてつながれているものである。この釋迦・彌勒に對する信仰は、雲崗や龍門の石窟において營まれた造像が如實に物語るように、釋迦一生涯の傳歴とその所説の法に關する關心⁽¹⁰⁾を内容とするものであり、しかも數的優位に

おいて示される關心の廣さは、かえつてそれら二尊に「直參することが出来ない」と言う逆な方向に信仰を深化し、遂に無縁なることを自覺せしめるに至る。しからばなにが、かかる結果を導き出すに至つたのであろうか。

釋老志の編纂官は諸經典から擧びとつたであろう佛常住不滅の思想を、「佛生非實生。滅非實滅」と表現しながらも、すぐそれにつづいて「佛既謝世。香木焚尸。靈骨分碎。大小如粒。(中略)胡言謂之舍利。弟子收奉置之寶瓶。竭香花致敬慕。建宮宇謂爲塔。塔亦胡言猶宗廟也。」と、

釋迦の入滅せることを肯定している。このように經典に導かれた常住の觀念は、インドに求法巡禮したシナの佛教徒や、インドから法を傳えるためにシナに來ている佛教徒から、彼等がかの地において實際に見聞した佛舍利や塔に對する崇拜の既存せることを耳にするにつけ、容易にくつがえされるものである。この釋迦は既にこの世を去られたと言ふ意識は、直接その温容に接し教えを聽聞することの不可能なることを醒ましめるとともに、現實の自己との間に越えがたい時間的斷絶の嚴存に氣づかしめ、隔絶感を構成

六世紀前半、北シナにおいて形成された無佛思想について

せしめるに至る。この隔絶感は特に北魏時代に始まる意識ではなく、夙に曹魏の時代に「惟大聖之難值⁽¹¹⁾」と言ふ表現をもち、又釋道安と同時代の康法朗は、「吾已不值聖人。寧可不覩聖處⁽¹²⁾」と言ひ、隔絶感はついに彼をして、釋迦がその生涯を送られたインドの聖跡巡禮へとその志をたかめ、決行せしめるに至つてゐる。その他、彼地え經典を求めに行つた多くの佛教徒や、シナえ來至せる多くのインド・西域人から、みづからが經驗した道中の艱難辛苦を聞くにつけ、地域的な隔たりのいかに大きいかを感じたことでもあろう。さらに時代が降つて北魏の正光元年520ともなれば、「佛當周昭王二十四年四月八日生。穆王五十二年二月十五日滅度⁽¹³⁾」と、かの曇無最是道士姜斌との對論において言ひ、シナの聖者たる老子の誕生に先立つこと三四五年以前に釋迦の入滅を計算するに至つてゐる。かくして時間的隔絶は數字の上にあらわされるようになり、そのことにより道士との對論を佛側が有利にはこぶに至つてゐる。従つて釋迦に對する隔絶感は、悲しみと誇りと言ふ相反する兩つの感情を内含するものとも言えよう。

かくして北魏時代における釋迦に對する信仰は、それ自身に内含するところの「直參することが出来ない」と言う隔絶感が隘路となつて、その繼承者としての彌勒に對する信仰へと移行する。釋迦にかわつて登場した彌勒に對する信仰の内實は、「生天面奉彌勒。諮受法言。悟無生忍。」⁽¹⁴⁾とか、「願已身。與彌勒俱生。蓮華樹下。三會說法。」⁽¹⁵⁾と言うように、兜率天の彌勒、將來この土に出現する彌勒、そのいづれにおいても、その根底に聞法の願いを讀みとることが出来る。かかる信仰態度は既に釋道安において見出せるところで、「先匠所以輟章遐慨。思決言於彌勒者」と僧叡によつて傳⁽¹⁶⁾えられている。この述懐は、釋迦入滅ののちインドや西域の諸地方において、様々な時代に行われた大乘の種々な經典が、何等の秩序もなく雜然とシナに傳えられ、それらを等しく佛教の創設者たる釋迦の直説として受容せんとする、シナの佛教徒が遭遇する教理上の諸問題の決裁を、釋迦の後繼者たる彌勒において期待するものに外ならない。かかる傾向は、竺法護や鳩摩羅什によつて漢譯された彌勒經典に導かれたり、彼地における彌勒信仰の

實狀⁽¹⁸⁾を傳え聞くことにより刺戟され、漸次たかまつてくることは推察するに餘りあることである。このように釋迦にかわつて登場した彌勒信仰にも亦、釋迦信仰に内含されていたような隔絶感が藏されていることに氣付かされる。彌勒は上生・下生のいづれにおいても、一はこの現實の地上から遠くかけ離れた天上界の彌勒として、他は現實の今から遙かに遠い將來この地上に出現する彌勒として、現實の自己との間に隔絶の存在を、釋迦の場合と同様、佛教徒に意識せしめるに至る。

蓋これを要するに、世代的系列においてつながれる釋迦と彌勒に對する信仰に内含されるところの隔絶感は、先に掲げた六種の資料において遺憾なく述懐されている。この隔絶感は釋迦・彌勒に對する信仰において、願い求められていたところのものが得られない、報われたいと言う、所謂欲求阻止を意識せしめるに充分である。このことは、「於中苦切」とか、「二聖中間。日有□歎」と表現されているように、「救いなき絶望」・「悟りに至る通路の崩失」と言つた悲痛な意識、深淵の自覺を形成する。このような

意識・自覺の形成において、信仰の對象としての釋迦・彌勒は、もはや現實の自己に對して何等關與しない佛、役立つことのない佛とされるに至り、ついに「現實は無佛だ」と言う意識・自覺を齎らすに充分である。私はこのような點において、曇鸞の言う無佛の内容を理解せんとするものである。即ち私のこの理解は、

一、曇鸞の行緣と言う觀點と、六種の資料に共通するところの二者の中間と言う觀點とは、ともに現實の今をその立場としている點に接を一にしている。

二、曇鸞の信仰對象たる無量壽佛において、「二聖中間」と言う銘文の表現するところから推察されるような、シナ既存の聖者たる孔・老二聖とならぶ釋迦・彌勒の上に求めていた、地上的存在に對する關心は消滅している。

三、解脱の大願をその根底にひそめている聞法と言う知的な信仰態度は、曇鸞によつて「唯是自力無他力持」ものとして、信仰態度の切りかえが要求されている。

四、釋迦・彌勒は世代的系列につらなるものであつたの

六世紀前半、北シナにおいて形成された無佛思想について

に反し、曇鸞の信仰對象たる無量壽佛は、かかる世代的系列の外なる佛である。

これら四つの點との關聯において、支持せらるべきであるう。

註

- (1) 拙稿「十住毘婆沙論漢譯攷」(佛敎文化研究第三號所收) 正藏40. 826. b.
- (2) 塚本善隆博士 支那佛敎史研究(北魏篇) 451—455頁。
- (3) この浮圖記の造營された翌年—正光六年525造營にかゝる、齊魏郡州魏縣曹望情造彌勒下生石像記に「是以仰思三寶之蹤。恨未逢如來際」(大村西崖氏、支那美術史彫塑篇 237頁)と言うのは、彌勒にまで關説しないが「進不值驚巖初軒」と同調異曲のものである。
- (4) 大村西崖氏 支那美術史彫塑篇 241頁
- (5) 龍門石刻錄々文、第302(東方文化研究所「龍門石窟の研究」所收 277頁)
- (6) 京都第十五回、第廿五回大藏會展觀目錄
- (7) 大村西崖氏 支那美術史彫塑篇 236頁
- (8) 同 右 274—275頁
- (9) 塚本善隆博士 支那佛敎史研究(北魏篇) 380頁
- (10) 同 右 574—575頁
- (11) 甘露元年236に書寫された譬喻經奧書(東京第十一回・

京都第廿七回大藏會展觀目錄)

(12) 梁高僧傳卷第四 (正藏50, 347, a-b)

(13) 續高僧傳卷第廿三曇無最傳中 (正藏50, 624, C) 元魏孝明帝召佛道門人論前後 (廣弘明集卷第一所收) (正藏52, 100 c)

(14) 北魏孝昌元年525比丘尼僧達造彌勒像記、龍門石窟敬善洞 (龍門石刻錄々文第5)

(15) 北魏永平三年510比丘尼法慶造彌勒像記、龍門石窟古陽洞 (龍門石刻錄々文第611)

(16) 僧叡 毘摩羅詰提經義疏序 (出三藏記集卷第八、正藏55, 539, a)。又名僧傳第廿六によれば、智嚴は戒の問題について「不能自決。大爲憂苦」の状態であつたが、インドに至り「入定。往兜率問彌勒」において解決してゐる。(續藏乙第七套1, 134, b)

(17) 竺法護の譯出——彌勒成佛經一卷 與羅什所出異本。彌勒本願經一卷 或云彌勒菩薩所問本願經 (出三藏記集卷第二、新集經太安二年五月十七日出)

律論錄所收正藏53, 8, a-b)。鳩摩羅什譯出——彌勒下生經一卷。彌勒成佛經一卷 (同上、正藏55, 11, a)。その他沮渠安陽侯譯出にかゝる彌勒菩薩上生兜率天經一卷 或云觀彌勒經 (同上、正藏55, 13, a)

(18) 法盛は「愛長國東北。見牛頭旛檀彌勒像。身高八尋」(名僧傳第廿六、續藏乙第七套1, 134, a)と言ふ、法顯は陀歷國において彌勒菩薩の像をみ、その土地の人から佛教の

東漸はこの像が造立されてからであることを教えられる。即ち「衆僧問法顯。佛法東過。其始可知耶。顯云。訪問彼土人。皆云。古老相傳。自立彌勒菩薩像後。便有天竺沙門。覽經律過此(新頭)河者。像立在佛泥洹後三百許年。計於周氏平王時。」(法顯傳、正藏51, 838, a)と言ふ、感銘を新たにしている。また寶雲も「於陀歷國。見金薄彌勒成佛像」(名僧傳第廿六、續藏乙、第七套1, 134, a)

(19) 無佛と言ふ精神的深淵の突破を意味する實踐的態度の切換えが、淨土教と直結して行われてゐることについては、拙稿「北魏時代に於ける淨土教の受容とその形成」(佛教文化研究、第一號)参照。

三

無佛思想の形成を釋迦・彌勒に對する信仰の内面においてを究明し來つた私は、さらにそれら宗教經驗を中心とする所謂本質的な面とは別に、外部的な影響をさぐつてみようと思ふ。一概に外部的なものと言つても、佛教々團の實狀や、一般社會の動靜などから受ける影響の兩つの面が考えられる。先に示した曇鸞の五つの事由のなか、前四項は前者に關するものであり、後者については、先に示した西紀

五三〇年と五三七年の銘文において、その手がかりが得られる。このなか、曇鸞の四つの事由は抽象的ながら、當時の佛教界・教團に對する反省を根據とするものである。

さりとしてこれを直接、歴史的事實に照合することは、あまりに牽強附會のこととなりはてる恐れが多いので、今は彼のかかげた四つの事由の背景となる、北魏末より東魏の中葉頃までの佛教界の趨勢を簡單に示すにとどめて置こう。即ち遊牧の生活をしていた托跋部屬が中原の地を征服して支配權を握るに従い、漸次漢化の過程を迎るのであるが、

その間、佛儒道の三者が文化的指導權の獲得をめぐつて文化戰を展開し、そのあげく世祖太武帝による廢佛をみるに至つてゐる。又年々六斛の粟を僧曹に納める義務制——僧祇戸は、凶年における賑給、出資をなす社會事業を伴うものでありながら、それを司どるものによつて私利私用に供せられたり、粟五百石をもつて維那等の位が賣られたりしてゐる。その外、「假慕沙門。實避調役」の類や佛教匪の續出等、種々佛教界の墮落の傾向を看取することが出来る。

尋いで無佛思想形成の歴史的背景として的一般社會の動

六世紀前半、北シナにおいて形成された無佛思想について

靜について究明を進めよう。永安三年50比丘道翫等造石像記に⁽¹⁾

大魏永安三年囑庚戌。四海凶凶。乘輪寇場。九服荒荒。干戈未戢。遂令三輪佇駕。法炬潛光。

と刻していることは、その社會の歴史的背景をさぐる手がかりとなる。私はこの銘文に刻されている歴史的事象が、洛陽平等寺の門外に安置されている金像をして、涙せしめるに至つた事件と直結されているように思う。即ち洛陽伽藍記卷第二に⁽²⁾

孝昌三年十二月中。此像面有悲容。兩目垂淚。遍體皆濕。時人號曰佛汗。(中略)明年四月。爾朱榮入洛陽。誅戮百官。死亡塗地。永安三年三月。此像復汗。士庶復

往觀之。五月北海王入洛。莊帝北巡。七月北海王大敗。

所將江淮子弟五千盡被俘虜。無一得還。永安三年七月。

此像悲泣如初。每經神驗朝夕惶懼。禁人不聽觀之。至十

二月。爾朱兆入洛陽擒莊帝。帝崩於晉陽。

と言つてゐる。この事件は十九歳の肅宗孝明帝詡の時ならぬ崩御に端を發し、爾朱榮一族の武力的行使によつて展開

される。即ち山西省太原東北の晋陽を根據とし、山西北部の秩序を維持していた爾朱榮（字天寶）は、元天穆とともに長樂王子攸（のちの孝莊帝）を擁立し、兵を洛陽に進め、肅宗を毒殺し、三歳の臨洮王世子釗及び彼を帝位につけた靈太后及びその左右の朝臣を一擧に虐殺したのである。それは西紀五二八年の四月のことであり、史家はこれを名づけて河陰の變と言うが、いかに人心をして不安に追い込んだかは史書にあきらかなところである。そののち、一族の爾朱世隆（字榮宗）を帝室及び諸侯の監視に當らすべく洛陽に残し、晋陽に歸つた榮は、直隸平野に勢力を擴張した葛榮を攻めて虜とし、翌年五月には、榮の従子である爾朱兆（字萬仁）が、南朝梁の援助得て洛陽に入つた、孝莊帝の從兄にあたる北海王元顥を敗北せしめ、彼のひきいてきた江淮の子弟五千を悉く俘虜とするに至つてゐる。さらに翌年九月、比丘道翫等の石像が造營された年には、爾朱榮に對して疑いを持つていた孝莊帝は、彼を殺害せんことを計り、⁽⁶⁾ ついに榮及びその子菩提并に天穆を帝都に招換し、⁽⁷⁾ ついにこれらを明光殿において殺害するに至る。つ

いで十二月には榮の一族である兆、天光、仲遠及び世隆は、軍隊を洛陽に進め復讐戦を開始し、ついに皇子を始め、臨淮王彧や左僕射苑陽王誨を殺害し、帝を禽にして晋陽につれ去つたのである。⁽⁸⁾ 帝はのち三級佛寺において縊死するに至つてゐる。このように帝都洛陽を中心とし、而も帝室をめぐつての武力的行使が三千年も繼續したのであるから、「四海凶凶。乘輪寇場。九服荒荒。干戈未戢」と言う銘文の記事も、多少の誇張はあるとしても、大體事實を傳えるものと言えよう。

次に西魏大統三年527の造中興寺石像記をみるに、⁽⁹⁾

自參朝政。躍馬邊戎。值四方多事。蠢徒競紛。時季專征
剋平多難

と刻してゐる。私はこの銘文の記事を通して、東西兩魏の對立がついに沙苑の會戦となつてあらわれることを想像するものである。即ち北魏は先づ西紀五三四年に孝靜帝を主にいたたく東魏の獨立をみ、ついで翌年には文帝をいたたく西魏の獨立をみ、ここに東西兩魏に分裂するに至る。而して東魏は鄴に、西魏は長安にそれぞれ都をかまえ、東西

あい對立するのであるが、その内實は、孝武帝をめぐる二人の武人、即ち東魏の實權をにぎつてゐる漢族出身の高歡と、西魏の指導權をもつ匈奴出身の宇文泰との對立とも言えよう。これら兩者の對立を、今問題としてゐる中興寺の石像造營の年—西紀五三七年を中心として究明してみよう。

中興寺石像造立に先立つ二年前—西紀五三五年には、東魏の高歡と早くから知己の關係をもち、加うるにその母や兄を東魏領内に殘し、西魏の渭州（甘肅省隴西縣）刺史をつとめてゐる可朱渾元（字道）⁽¹⁰⁾が、その所部三千をひきいて東魏へ逃亡轉屬すると言ふ事件や、東魏の武將司馬子如（字遵業）が洛陽と長安の中間に位置する潼關（陝西省）を攻めたので、華州（陝西省華縣）を中心として東西兩軍の間に戰鬪が行われたりしてゐる。ついで翌五三六年には、西魏の夏州（陝西省榆林縣）は高歡の襲撃をうけて平定された事件、⁽¹³⁾また可朱渾元の東魏へ逃亡するに際し便宜をあたえた西魏の靈州（寧夏省靈武縣）刺史の曹墜や、その婿にあたる劉豐（字豊生）は、西魏の派遣軍の攻撃をうけながらも、ついに東魏へ逃亡した事件、⁽¹³⁾さらに同年五

月、西魏秦州（山西省永濟縣）の刺史萬俟普（字普撥）はその所部をひきいて東魏へ逃亡を企てるが、西魏の軍隊はこれを追撃しながらも、ついに把握することなく終つた事件⁽¹⁴⁾などがあげられる。しかるにこの年の十二月、高歡はみづから大軍をひきいて晋陽より南下し、黄河を渡り沙苑（陝西省同州）へ進み、また竇泰のひきいる別動隊は潼關⁽¹⁵⁾に入り、兩者呼應して西魏の都、長安にせまらんとしたのである。しかるに明年—中興寺石像の造營された五三七年には、竇泰のひきいる軍隊は西魏軍の攻撃を蒙つて敗北するに至つてゐる。沙苑の會戰はこの石像が造營された四月より數ヶ月經過した、十月より十一月にかけて宇文泰の決死の防禦の下に展開される。このように東西兩魏の對立は、逃亡とその追撃、兩軍の交戦をたび重ねるのであり、銘文に「躍馬邊戎。值四方多事」と言ふ造像主である西魏の武將の述懐は、まさにこの沙苑の會戰に至るまで動亂を指すものと言えよう。

蓋これを要するに、河陰の變に始る爾朱榮一族の武力的活動、東西兩魏間の武力的對立とは、一は北魏の帝都洛陽

を中心とした地方において、他は西魏の首都長安を中心とする北シナ西部の地方において行われ、その武力的行動には人的・物的資源の徴用没収は言うに及はず、耕作地帯は交戦によつて、あるいは人的資源の不足から荒廢化しゆくことがつきものであり、結局食料の不足・飢饉の當來を齎し、戰没者の家族や家財を焼失したるものの續出は、人心をして物心両面より極度の不安に追い込むことになるであらう。これまさに救いなき現實苦に外ならないとすれば、かかる荒廢せる社會にこそ現在無佛の思想を、容易にうけ容れる態勢が見出し得るであらうし、亦反面かかる現實苦の體驗こそ無佛思想をより一層強化するものとも言えよう。比較的平穩にして現實苦の切なる體驗を持たない南朝治下に、無佛思想の發生を見ないのはけだし當然のことであらう。このような點において、私はこれら兩つの大きい武力的活動の影響を蒙つた社會に、無佛思想の形成される歴史的背景を看取しようとするものである。

註 (1) 大村西崖氏 支那美術彫塑篇、241頁

(2) 正藏 51, 1007, c

(3) 洛陽伽藍記卷第一永寧寺の條に「洛中草々猶自不安。死生相怨人懷異慮。貴室豪家棄宅競竄。貧夫賤士疆負爭逃」(正藏 51, 1001a)。同卷第四法雲寺の條に「經河陰之役。諸元殲盡。王侯第宅多題爲寺。壽丘里間列刹相望。祇洹鬱起寶塔高凌」(正藏 51, 1016, c)

(4) 「(建義元年) 是(八)月葛榮率衆圍相州。九月乙丑詔太尉公上党王天穆討葛榮。(中略) 壬申柱國大將軍爾朱榮率騎七萬討葛榮於釜口破擒之。餘衆悉降。冀定滄瀛股五州平。乙亥以平葛榮大赦天下改爲永安」(魏書十、孝莊紀第十)

(5) 「永安二年五月。北海王元顥復入洛。在(永寧)寺聚兵」(洛陽伽藍記卷第一永寧寺條、正藏 51, 1001, a) 「七月帝至河橋。與顥隔河相望。太原王命車騎將軍爾朱兆。潛師渡河破延明於硤石。顥聞延明敗亦散走」同上、正藏 51, 1001, c。 「上黨王天穆討平邢果及元顥之屯於河橋。榮遣兆與賀拔勝等自馬渚夜渡數百騎。襲擊顥子冠受擒之。又進破安豐王延明。顥於是退走。」(魏書七十五、列傳第六十三爾朱兆傳)

(6) 「時太原王。位極心驕功高意侈。與奪滅否肆意。帝恐謂左右曰。朕寧作高貴卿公死。不作漢獻帝生。九月二十五日詐言產太子。榮種並入朝」(洛陽伽藍記卷第一永寧寺條、正藏 51, 1001, c)。なを洛陽伽藍記卷第四、宣忠寺の條(正藏 51, 1014, a) には、孝莊帝が侍中司州牧城陽王徽

とひそかに計畫を相談してゐる會話が記載されてゐる。

- (7) 「入謁帝。從人不過數十人。又皆挺身不持兵仗。及天穆至帝。伏兵於明光殿東廊引榮及榮長子菩提天穆等。俱入坐定。光祿少卿魯安與御李侃晞等。抽刀而至榮窘迫起投御坐。帝先橫刀膝下遂手刀之安等亂斫榮與天穆菩提。同時俱死。榮時年三十八。於是內外喜叫聲滿京城」(魏書七十四、列傳第六十二、爾朱榮傳)

- (8) 「甲辰爾朱兆。爾朱度律。自富平津上率騎涉渡。以襲京城事出倉卒禁衛不守。帝出雲龍門。兆逼帝幸寧佛寺。殺皇子并利司徒公臨淮王彧。左僕射范陽王誨。戊申元暉大赦天下。爾朱度律自鎮京師。甲寅爾朱兆遷帝於晉陽。甲子崩於城內三級佛寺。時年二十四。」(魏書十、孝莊紀第十)
- 「帝即出庫物置城西門外。募敢死之士。以討世隆。一日即得萬餘人。與歸等戰於郭外。兇勢不摧。歸等屢涉戎場利便擊刺。京士衆未習軍旅。雖皆義勇力不從心。三日頻戰而游魂不息。帝更募人斷河橋。有漢中人李苟爲水軍從上流放火燒橋。」と孝莊帝側の防禦の様子を洛陽伽藍記は傳えてゐる。(正藏 51, 1002, a)

- (9) 大村西崙氏 支那美術彫塑篇 230頁

- (10) 「天平」二年正月。西魏渭州刺史可朱渾道元。擁衆內屬。神武納之。」(北史六、齊本紀上第六)。「元既早爲神武知遇。兼其母兄在東。恒表疏與神武往來。周文帝有疑心。元乃率所部三千戶發渭州。」(北史五十三、列傳第四十一可朱

六世紀前半、北シナにおいて形成された無佛思想について

渾元傳)。

- (11) 「(大統元年) 東魏將司馬子如寇潼關。帝軍霸上子如乃回軍自蒲津寇華州。刺史王羆擊走之。」(北史九、周本紀上第九)。

- (12) 「(天平) 三年正月甲子。神武帥庫狄干等萬騎襲西魏夏州。」(北史六、齊本紀上第六)。

- (13) 「靈州鎮城大都督賀拔岳與靈州刺史曹暹不睦。(劉) 豐助據守。岳將自討暹爲侯莫陳悅所殺。周文帝遣行臺趙善大都督乃侯受洛子。來攻圍引河灌之。暹與豐堅守不下。豐乃東奔神武。」(北史五十三、列傳第四十一劉豐傳)。

- (14) 「(天平三年) 二月。神武令阿至羅逼西魏秦州刺史建忠王万俟普撥。神武以衆應之。六月甲午普撥與其子太宰受洛子。幽州刺史叱于寶樂。右衛將軍破六韓常。及督將三百餘人。擁部來降。」(北史六、齊本紀上第六)。「(大統) 二年五月。秦州刺史建忠王万俟普撥。率所部入東魏。帝輕騎追之至河北千餘里不及而還。」(北史九、周本紀上第九)。

- (15) 「(天平三年) 十二月丁丑。神武自晉陽西討。遣兼僕射行臺汝陽王暹。司徒高昂等趣上洛。大都督寶泰入自潼關。四年正月癸丑。寶泰軍敗自殺。神武軍蒲津以冰薄不得赴救。」(北史六、齊本紀上第六)

- (16) 社會・國家に關する佛教徒の感情・意見を表示するものに、「以紹蕃國。永薄之心。唯歸眞寂」(景明四年 533 廣川王祖母太妃侯造彌勒像記—龍門石窟古陽洞、龍門石刻錄

錄文第509)と言ひ、やうに「顯出圭尹卿」(孝昌二年536
周天蓋造無量壽佛像記—龍門石窟魏字洞、龍門石刻錄錄文
第411)に至つては、統治支配される社會・國家を超越せ
んことを要望している。

四

無佛思想の精神内容を規定するにあつて重要な手がか
りとなつた「二聖中間」と言う表現を、その銘文のなかに
持つ定襄縣高嶺以東諸村邑儀造像の造營された翌年—五五
〇年の五月には東魏が北齊に、ついで五五七年には西魏が
北周に改つてゐる。しかも隋唐佛教を特色づける末法思想
は、この北周の廢佛を待たずして發生をみるに至つたこと
は注目すべき事實である。私は時間的接近と類似的な性格
とに着眼することにおいて、無佛思想とそれに後續する末
法思想とのつながりを究明しようと思ふ。

涅槃宗に關係深いかの道綽562—645は、その生涯の半
にして曇鸞の芳躅を慕ひ、ついにその本業をすて、淨土教
を末法思想との關聯のもとに昂揚したのであるが、その著
安樂集の上卷に⁽¹⁾

聖道一種今時難證。一由去大聖遙遠。二由理深解微。是
故大集月藏經云。末法時中億億衆生。起行修道未有一人
得者。當今末法現是五濁惡世。唯有淨土一門可通入路。

と言つてゐるのは、彼の教學を特色づける時教機三者の相
應を説示せるものである。このなか、「去大聖遙遠」と言
うのは釋迦に對する隔絶感を表現したものであり、彌勒に
對する隔絶感を表示してゐないが、無佛思想の根底に流れ
る思想と揆を一つにするものと言ひ得るであらう。しかし
ながら安樂集の隔絶感は、「當今末法現是五濁惡世」と言
われ、「今時衆生即當佛去世後第四五百年」と言われるよ
うに釋迦入滅後現今に至るまでの間が數字によつて計算さ
れることを前提としてゐる點、無佛思想における場合と趣
を異にしてゐることが知られる。道綽の言う五濁惡世は曇
鸞の言う五濁之世の書き換えであるとしても、末法をもつ
て無佛のシノニムと言うことは出来ない。この末法は曇鸞
の著にみられる像法に對するものであり、那連提黎耶舍の
譯出にかかる大集經月藏分の正像末三時の思想に出據を持
つものであり、無佛思想において考へも及ばなかつた「去

聖近」とか、「去聖已遠」と言う考えは同じく月藏分の五箇五百年説によつたものである。かく經典に裏付けられた數字的な計算は、佛滅年代の決定の上に行われるのであるが、隔絶感を數字的尺度をもつて測定しない無佛思想は、たと入滅の事實のみが直ちに隔絶感を構成せしめる。このことは無佛思想において、數字的計算の皆無を物語るものであつて、無佛思想の形成される時代に數的計算の關心のなかつたことを示すものではない。先に掲げた無佛思想に關する六種の資料のなか、一番年代の古い五三〇年の造像に先立つ十一年前、—正光元年520には道士姜斌と對論した曇無最が既に佛滅年代をシナの帝王の年代と照合しているのであるから、佛入滅より正光元年に至るまでの數字的計算ぐらいは容易に出來るのである。しかし必要がなかつたためか、その數的計算は慧思に至つて始めて見受けられる。ともあれ計算能力の皆無ではない時代に、そうした數的表示を行わないと言うことは、無佛思想と末法思想との間に、なにか異つた面が存在するからではなからうか。唯ち無佛思想が過去において實在せる釋迦と、未來において

て實在すべき彌勒と言う兩つの支點の上に構成せられるのに對し、末法思想は過去において實在せる釋迦のみを唯一の支點とするものである。このなか兩つの支點を持つ無佛思想は、過去と未來なる兩極が五十六億七千萬年と言う天文學的數字に類似せる隔たりにおいて存在することを經典に説示している以上、ことさらに釋迦入滅後現在に至るまでの時間的計算を試みる必要がなかつたのであろう。これに對し過去の釋迦に唯一の支點を見出した末法思想は、釋迦においてすべての始元を求めようとする考えに立脚するものであるから、未來にむけられる視野のことごとくが、過去なる釋迦にそそがれることとなる。そこに釋迦と現在との間の隔りが意識され、その隔りの數的表示が一層強く隔絶感を深めるに役立つ點、數的計算が必要視される。かく無佛思想と末法思想とは同じく隔絶感の上に立ちながらも、兩者その立場を異にするところから違つた様相を示すに至つたことが知られる。

次に道綽の言う「理深解微」は機教に對する反省であり、時に對する反省を表示せる「去大聖遙遠」と對をなせ

るものである。かく自己を内深く顧ると言うことは、かの比丘道翫等造石像記に⁽⁶⁾

弟子等稟質常因貧羅塵滓。(中略)囑生命辰坎壞之世。

塵廻生死。出垢塵逕。

と言える如く、既に無佛思想において存在せるところのものである。ここに羅⁽⁷⁾と言う字は囉の字の略なるべく、囉闍rajas—塵染・垢の義を持つものであり、「出垢塵逕」と言われるように、囉は否定さるべきものでありながら、現實には解脱への通路を遮断しているところのものである。

かゝる越え難い隘路を「唯是自利無他力持」と言うことにおいて曇鸞は克服したのであり、道綽の言う「理深解微」は内容的に、曇鸞のそれを豫想するものでなくてはならぬ。従つて無佛思想を克服した曇鸞は別として、一般的に無佛思想は「二聖中間」と言う隔絶感から一步進んで、「二聖中間」と言う現實に位置する自己を問題視せんとする内向性を内含すると共に、その内向において解脱への通路の遮断をみづから意識するに至る。隔絶感に加うるに遮断の意識は、高度な絶望、深淵の自覺を齎らす。これに對

し末法思想にあつては通路の發見がなされている。即ち慧思においては最後のに彌勒下生時を、道宣においては復古を、道綽においては淨土の一門をそれぞれ發見し、そこに強い確信にみちた期待を置いている。かくして無佛思想も末法思想ともに暗さと言う點で同質でありながら、その濃度において無佛思想は末法思想を凌駕していると言うことは、末法思想に開かれた一面を持つからである。このことは先にも注意を拂つたように、末法思想が、釋迦にすべの始元を求めようとする考えに立脚するからであり、常にみづからの鑑を釋迦において見出し、その鑑においてみづからとみづからの周遍を省ると言う精神作用が、暗さのなかにも通路の發見を喚起せしめるに至つたのでなからうか。

蓋これを要するに、無佛思想とそれに後續する末法思想とのつながりを究明した私は、その關聯を次の如く要約することが出来るであらう。

一、無佛思想は北魏末より東西兩魏の中期にかけて形成された思想であり、限られた短期間に、限られた狭い

北シナ地方に形成された點で地方的性格を持つものである。これに對して末法思想はシナにおける佛教の展開の上で質的にも、量的にも、隆盛を示した。隋唐佛教をして特色づける契機を與える點で、地方的性格の域を脱している。

二、無佛思想は北魏における佛教信仰—釋迦・彌勒に對する信仰のなから發生したものであり、所謂宗教の本質的なものに根ざすものである。これに對し末法思想は正像末と言う三時の體系が組織された上に成立つものとして、數種の佛教經典によつて導かれてゐる。従つてこれら兩者は、ともにシナにおいて發生し形成された點で揆を一にするも、無佛思想を説示する佛教經典の存在しないのに對し、末法思想は經典的根據の上に確立されたものとして、兩者の間に相違が看取される。

三、無佛思想は先に注意したように、宗教の本質的な面から發生しているのに對し、末法思想は現實の佛教々團内部の亂れ乃至世相の荒廢が、それを自覺せしめる

六世紀前半、北シナにおいて形成された無佛思想について

第一素因としてあげられる。

四、兩者はともに現實の今において、隔絶感を構成している點で共通性を保持しているが、各自の立場の相違から異つた様相を呈するに至つてゐる。

もしこれらの諸點において誤りがないとするならば、無佛思想と末法思想とはともに共通する諸點を持ちながらも、異つた面を持つものとして峻別さるべきであらう。しかし比丘道翫等石像記や造中興寺石像記に見られるごとく、宗教の本質的なものに對して外部的なもの—一般社會に見出せる現實苦に重點を持つと推測される類は、經典的な根據さえ與えられるならば、直ちに末法思想に變貌しうる可能性を多分に持つものもあることを忘れてはならない。

ともかく無佛思想は極くわずかな數種の資料において見出せるものであるが、北シナに生涯を送つた人たちの、釋迦・彌勒に對する信仰の展開史の上に形成されたものとして、六朝佛教の末期を飾るものであり、このことは他面、ただ宗教の本質面から發生した、言はば佛教經典に根據を持たないものとして、佛教がシナに受容されて以來、茲に

始めてシナ人の體驗に基づいた、インドには見出すことの出来ない、シナ人独自の信仰形態を持つに至つたことを示すものである。

註 (1) 正藏 47, 13, c

(2) 正藏 47, 4, b

(3) 無量壽經奉讚に「大師龍樹摩訶薩、誕形像始理頹網」(正藏 47, 424, a)と云ふ、無量壽經論註卷上に「天親菩薩在釋迦如來像法中」(正藏 40, 827, a)

(4) 北齊天統二年 566 譯出説(三寶紀卷第九—正藏 49, 87, b) (開元錄卷第六—正藏 55, 543, c) と天統三年説(三寶紀卷第三—正藏 49, 47)

(5) 彼は立誓願文のなかで「本起經中説。佛從癸丑年七月七日入胎。至甲寅年四月八日生。(中略)至癸酉年八十。二月十五日方便入涅槃。」(正藏 46, 786, b-c) と言つてゐるのは修起本起經の説を支那の年代に配当したものであり、法上(495—580)や曇無最の説と一致するものがある。ついで彼はこの佛滅年代を基として、正法五百年像法一千年末法一萬年説によつて正像末の三時を年代的に決定し、「我慧思即是末法八十二年太歲在乙未十一月十一日。於大魏國南豫州汝陽郡武津縣生」(正藏 46, 787, a) と表示するに至つてゐる。

(6) 大村西崖氏 支那美術彫塑篇 241 頁

(7) 北魏の佛敎に因縁淺からざる鳩摩羅什譯出にかかると大智

度論卷第四十八に、「開羅字即隨義知一切法離垢相。羅開奉言垢」(正藏 25, 408, b) と言つて居り、寶羅塵滓と言へるは多分これによつたのであらう。なお無年紀の書寫經典ではあるが、北魏寫と言われる大般涅槃經の奥書に「是以尼道明勝自惟往殖不純生遭末代沈羅生死難道化」(東京第十一回大藏會展觀目錄)と言ふ、同じく無年紀の十萬千五百佛名經の奥書に「佛弟子尼道明勝自云宿殖根渺沈濁(中略)現在之身塵羅之蔽」(京都第十五回大藏會展觀目錄)と言つてゐる。これによると兩者は同一人の寫經のようであるが、惠愷の寫經とともに、その奥書に羅を使用している。

(8) 正光五年 524 の劉根等四十一人造三級瓊浮圖記に、「而不豫殖微因」と言ふ、また永熙二年 533 の比丘惠愷所寫寶梁經奥書に、「是以比丘惠愷自惟福薄」と言つてゐるのはともに、内向のきざしを示すものであらう。

(9) 結城令開博士 支那佛敎に於ける末法思想の興起(東方學報、東京第六冊 212—213 頁)

(10) 高雄義堅氏 末法思想と諸家の態度(支那佛敎史學第一卷第一號 12—16 頁)

(11) 神龜二年 519 杜永安造無量壽佛像記に「淺世、凡夫。□受罪積。末世、古初。怨今無福」(龍門石窟古陽洞、龍門石刻錄錄文第 636) と言ひ、あたかも末法思想の洗禮をうけたものの如く思われるが、實は正像末の三時のそれではなからう。所謂經典の根據を持たぬものの一例である。

(本研究は昭和二十八年度に於ける文部省科學研究助成補助による「六朝時代に於ける佛敎受容」の一部をなすものである)