

中世佛教々團の基盤

宮崎圓遵

源空に對して門弟信空が、古來の先德にはみな遺跡があるのに、上人には一個の寺院の建立もない、それで上人示寂の後は、何處を御遺跡とすべきか、と尋ねたといふ。源空は、あとを一廟に占むれば遺法あまねからず、念佛の聲あるところ、貴賤を論ぜず、たとひ海人漁人のとまやでも、すべて余が遺跡なり、と答へたといふことは、源空傳の著名な一節である（行狀畫圖卷三七）。即ち源空においては、上代以來佛教教團の中心であり、僧侶生活の據點であつた寺院が否定されてゐる。然らば、さうした源空に從つた念佛者達の中心據點は何であつたか。

源空寂後十五年、嘉祿三年六月の專修念佛の彈壓に際して、比叡山の大家は東山大谷の源空の墳墓を發かうとした。百練抄によると、それは、念佛者は「彼の墳墓に於て興盛せる故」であつた。即ち念佛者が集結したのは源空の墳墓であるが、このことは、彼等が源空の人格を中心として集結したことを示唆するものに外ならなからう。寺院を否定した念佛教團の中心據點は、即ち源空の人格であつたのである。ところで、本朝祖師傳記繪詞（卷四）・法然上人行狀畫圖（卷三八）その他によると、建曆元年十一月源空が寂すると、その遺骸を石櫃に納めて大谷に埋めたといふ。元來佛教の葬送の法は火葬を以て原則とするから、この土葬は頗る異例と申すべき

であるが、かうした異例を敢て行つたところに、門弟達の源空に對する敬慕、更にいへば、彼等には、人間として生きてゐる現實の源空の人格に多大の關心があつたことを物語るものである。

本派本願寺に、親鸞の壽像として著名な安城の御影がある。それは建長七年親鸞八十三歳の像で、法眼朝圓の筆になるものである。その構圖は、墨染の衣に袈裟を着し、上疊の上に坐した像であるが、黒衣の下には茜裏の小袖の裾が見へ、その前には火を容れた火桶や猫の皮の草履、または桑の木の杖等をおいてゐる。ところで、古來高僧の像は多く描かれ、現在優秀な作品の遺存するものが尠くない。しかしそれ等は、何れも背景や前景のない靜止した單身像か、動熊のものとしては經論講説の相や念佛して遊行する姿等が多く、またたとひ身邊に調度が配置されてゐても、それは多く經卷や經机乃至水瓶等の佛具で、僧侶として相應しい品々である。そしてそれ等は勿論高僧としての尊嚴を添へる意味が多い。しかしこの親鸞像は、さうした點で著しく異り、その側近にをかけてゐるものは、佛教とは凡そ關係のない普通一般人の日常生活に必要な身邊の調度品である。私は、この種の畫像の一流流として、三河妙源寺に傳持する源空の坐像の前に一組の普通の草履がをかれてゐるのに見出し得るかと思ふが、それはともかく、この親鸞像は右の如き點におい

て全く類ひ稀な高僧像といふべきであらう。しかし、ここに當時の親鸞觀が窺はれる。即ちここに描き出さうとしてゐるのは、念佛の先達としての親鸞にはちがひないが、それはまた門弟達が常に身近かに接見してゐる親鸞である。それは禮拜の對象として神格化された親鸞ではなく、門弟の眼前に現實に生活してゐる人間親鸞、それはいはゞ市井の一老僧である。この像は恐らく門弟の懇念を默視し得ず、親鸞が描くことを許したものであらうが、若しさうであるならば、彼等門弟の重要關心事が人間としての現實の親鸞にあつたことを物語るものであり、従つてそこには、源空に對する如上の門弟の關心事と相通するものがあることを認むべきであらう。

しかも、かうした傾向は單に源空や親鸞に限るものではなく、中世佛教の基底に流れる一つの大きな精神であると見るべきものがある。それは中世に成立した諸宗において、末徒が開祖像に勤仕する様態を考へても自ら明かとなるものがあらう。

南都西大寺に傳える觀尊の木像は、胎内銘によると、弘安八年三月善春が彫造した觀尊八十八歳の壽像である。従つてその相貌や着用の律衣等は、生存中のすがたを現はしてゐることは勿論であるが、側におかれた鐵鉢や如意等はすべて平生使用してゐたものである。そればかりでなく、現在でも日々箸までそへた食膳を供へ、冬には火鉢に火を容れて供へるので、全く存在中の觀尊に仕へるのと變るところはない。

また永平寺の祖廟承陽殿には開祖道元を初め懷奘・義价・義演・義雲等の五祖の像を安置する。ところでその奉仕者は雲水の中から選ばれた侍眞等四名で、別所に起居して一般の用務に交らず、また獻供に用ふる水も専門の所謂白山水である。斯様にその奉仕は頗る

嚴重であるが、獻供の品々や作法等は全く生ける祖師に勤仕すると同様である。即ち朝には、先づ御洗面水として、夏ならば水を冬ならば湯を供へて朝の挨拶をなし、次いで梅干と抹茶とを獻じ、また粥を供へて諷經する。晝は雲水と同様の食膳を供へるが、夕には米湯を獻じ、更に開枕には珍重々々と挨拶するといふ。しかもこの種の作法は古來の傳統であるが、時には夏には團扇を像前に供へたこともあるといふ程で、全く現存の祖師に仕へるといふ等變るところはない。

更に、妙心寺の開山堂安置の關山慧玄の木像には大永八年の銘があるといふが、この開山像に對しては塔頭寺院の住職が月番輪次に勤仕してゐる。そして日々食膳ばかりでなく、菓子も添へた抹茶をも供へる外、現在では、朝には木像の面前に布巾を立てて偈文を誦する程度に形式化してゐるが、古くは毎朝布巾をもつて實際木像の顔をぬぐふたといふことで、現在その顔には頗る光澤のあるのは、そのためであるといはれる。即ちここに安置される木像も、神格化された超人間的な開山ではなくて、朝には顔を洗ひ食膳にもつく現實の人間である。

かうした諸例を通じて見ると、ここに中世佛教の一つの祖師觀、が看取出來る。そしてこの點から見ると、中世以來源空や親鸞の影像には生身の御影と稱される影像が出現して來ることも理解出來るであらう。また道元や日蓮乃至親鸞等の壽像には、鏡の御影といふ稱呼をもつものが現はれてゐるが、それは生ける姿を鏡に影寫した如くであることを意味することはいふまでもないので、生身の意を現はさうとしたものに外ならない。

勿論、中世の佛教々團においても、時代の推移と共に、寺院が建

立され、各宗團においてそれが重きをなして來ることは否定出來ない。しかし、その中には祖師の墳墓や祖師堂が源流となつたり、中心となつてゐるものが多い。本願寺や粟生の光明寺または身延の久遠寺等、その著しい例である。また眞宗や日蓮宗の寺院には、祖師堂や開山堂が本堂である阿彌陀堂や法華堂よりも規模が大きく、親鸞の報恩講や日蓮の會式のやうに、年中行事において最も重要なものは祖師に關するものである場合がある。東西の兩本願寺や身延の久遠寺・池上の本門寺の如き、その二三の例である。即ち時代の推移と共に寺院化して教團體制が整備して來るが、しかも開祖の人格を中心とする傳統的な精神は依然として強く生きてゐるのである。されば、室町時代の中葉、日親は身延の祖骨を鎌倉本覺寺に分つて東身延とし、門下の日意は同じく祖骨を京都妙傳寺に分つて西身延となしたので、祖骨に對する宗内の尊信は著しく強いものがあることを思はしめる。

日蓮宗では、日蓮の寂後、六老僧と中老十二名とが身延に住し、月番輪次に祖塔を守つたことは著名である。また洞門の太祖といはれる加賀總持寺の開山瑠山紹瑾は、その示寂の後、門弟が輪番順次に寺を住持することを規定したので、門弟は山内に各々一院を設け、輪次にこれに當つたといふ。所謂塔頭は中世に多く現はれて來るが、塔頭とは元來祖師の塔の意であり、それが祖塔を守る寺院の意に轉じたのである。従つてそれ等は祖塔に勤仕することを主としたので、塔頭寺院には本尊としての佛菩薩の像を奉安せず、その寺の開基の像だけを安置するに止まるものが現はれた。かくて中世においては、寺院にあつても、その根底には矢張り人格が強く存するものが多い。

上來述べたやうに、中世佛教々團の一つの大きな基盤は、寺院ではなくて人格である。即ち人間の人格を紐帶として同信者が結合したのであり、人間中心の集團である。門徒といふ言葉は、中世では諸宗の間に流布してゐるが、それは同門或は一門の教徒の意で、さうした同系の人々の集團を意味する。

かうした人格中心の教團は、上代の佛教々團が寺院を中心としたものとは著しい對比をなしてゐる。上代では、僧侶は僧綱の統制下に、寺院に寂居して戒律を持ち、學問を修め、國家の鎮護と興隆とを祝禱するものであるが、それは僧尼令等の法制によつて規定されるところである。即ち上代の佛教々團は、寺院を中心とする法制的な公的な集團である。これに對して、上述の如き中世の佛教々團は、一個の祖師の人格を中心とした同信者の集團であつて、それは人格的な結合であり、私的な團體である。かくて中世に到つて、佛教は政教關係を遮斷して自主的な教團を形成し、宗教としての主體性を樹立したのである。

右のやうな中世佛教々團の性格は、この時代に社會の表面に登場した武士社會の團結と相通するものがある。武士階級、殊に關東武士は、土代の公家の社會機構が律令に基く法制的な公的なものであつたのに對して、頼朝を中心とする人格的な私的な結合である。かうした點からいへば、如上の人格中心の中世佛教々團の形成は、一つの時代傾向にそふものであるといひ得るであらう。

しかし、日本佛教の歴史において、如上の人格中心の教團の源流を求めらば、それは奈良時代における行基を中心とする宗教運動にこれを認めることが出来るであらう。行基は彼に同心する多數の人々を率ゐて集團的に行動したので、たとひ私的な道場を營むこ

とはあつても、寺院に依據することはなかつた。されば「街衢に零疊する」といはれ、「身を村邑の中に寄せて聚宿するを常となす」と評されてゐるが(續日本紀・養老元年及び同六年の條)、民衆は行基の「化を慕ふて自ら従ふ」たものであつて(同上・天平勝寶元年の條)、その結合は全く行基の人格を中心とする。これは律令政治に反し、僧尼令に背くものとして屢々彈壓されたが、彼の運動が佛教を律令から解放せんとしたものであり、いはゞ反律令佛教の展

新刊紹介 5

花山・辻・結城・中村編「印度學佛教學論集」

—宮本博士還曆記念—

- 第一部** 辻直四郎(パーシユカラ・マントラウパニシャッドについて) 坂井尙夫(Astetrakṣitaについて) 藤謙敬(アーシユラマの一考察) 高崎直道(アトマン觀の一断面) 本多惠(數論頌の原型と古註の性格) 山崎大彦(知識論の立場における「無」の理解) 蒔田徹(陳那學派二量説の一断面) 大類純(パーマハとパツテイとの關係に關する一考察)
- 第二部** 水野弘元(無我と空) 泰本融(阿含における無我分別と止揚) 平川彰(律藏の成立と淨法の關係) 藤田宏達(轉輪聖王論) 井上教順(在天倫理と佛教的態度) 前田惠學(九分教ヴェーダツラの原意とヴァイブルヤの解釋) 布施浩岳(緣起の意義と思索の限界) 中村元(マツリヤ王朝時代における佛教の社會的基盤) 渡邊棟雄(阿昆達磨集異門足論譯を例としての翻經三藏玄奘の翻譯混亂(主として誤譯)について) 西義雄(舍利弗阿昆達論の部派佛教に於ける資料的地位) 金倉圓照(馬鳴研究備忘二題)
- 第三部** 梶芳光運(菩薩の十地思想について) 紀野一義(多寶塔思想と

開として頗る注目すべきである。そしてこの運動はその後上代佛教の一面に流れ来るものがあるが、如上の中世佛教の性格をここに考へ合すならば、それは行基を源流とする反律令佛教の展開を結實せしめたものである。従つて人格を中心とする教團には、反律令佛教における教團形態を認めることが出来る。かくてここに到つて、佛教は律令から、即ち國家との關涉を遮斷して、佛教としての主體性を構成するのである。

- 迦葉佛傳説との交渉) 稻津紀三(龍樹の中の哲學) 三枝充惠(龍樹の空について) 山口益(月稱造四百論釋疏に於ける破我的論理) 干潟龍祥(世親年代再考) 勝又俊教(唯識説の二つの立場) 勝呂昌一(二分依他性説の成立) 伊藤重敬(梵文二十論に於ける artha と vācya の意味について) 玉城康四郎(分別性に對する對決)
- 第四部** 横超慧(日(南岳)慧思の法華三昧) 早島鏡正(三論教學の論理と思想) 坂本幸男(同體緣起思想について) 目幸黙庵(法藏教學における因果二分思想) 那須政隆(三種悉地破地獄機軸の研究) 道端良秀(唐代佛教家の考論について) 金岡秀友(蒙古語における外來語と外來文化)
- 第五部** 花山信勝(日本佛教と倫理道) 福井康順(太子教學上の諸問題) 橋本芳契(聖德太子研究序説) 西本龍山(傳教大師の小戒棄捨と無戒名字の比丘) 堀一郎(神佛習合に關する一考察) 増永靈風(佛法房の房號とその意義) 結城令聞(日本唯識家に於ける眞如説の新展開) 古田紹欽(潮音道海の臨濟・曹洞禪批判) 久我順(近世一向宗團の性格)

川田熊太郎(比較形而上學に就いて) 上田義文(體験と反省)

(A5) 六三〇頁 三省堂)