

天皇制と日本仏教

—とくに古代天皇制が仏教受容の過程におよぼした影響について—

戸 頃 重 基

目 次

はじめに

一 日本の神々と仏の仲

二 原始仏教の国家観と日本仏教

三 血ぬられた日本仏教史の開幕

四 王仏冥合という名の政教癒着—聖徳太子

五 大化の改新に踊る政僧と僧尼統制

六 「三宝の奴」—聖武天皇

七 仏法興隆のかげり—渦巻く叛逆と陰謀

八 弾圧と懐柔—行基にたいする政策

九 律令体制と教学イデオロギ—

おわりに

注

はじめに

本稿は、政教関係を軸として展開する古代思想史の動きを巨視的に叙述しようとするのが目的である。

こんにち古代といえば原始的な氏族制社会が天皇制権力の出現によって漸次、崩壊しはじめてから、武家政治が成立するまで、すなわち時間的には七、八世紀から十一、二世紀までの四、五百年間に該当する。本稿がここでとりあげたのは、古代国家形成のいわば黎明期ともいうべき七、八世紀の時点だけにかぎられる。ちょうどこのころ、日本は、朝鮮半島と中国大陸から舶来の宗教たる仏教をあいっいで受容していたのである。そして当時、形成の途上にあった大和朝国家は仏教を存分に吸いあげることによって文字どおりの仏教王国を建設しつつあった。日本思想史は実にこの仏教受容と共に開幕したといつて過言でない。仏教が伝来する以前の原始社会の日本には土着的な神祇信仰以外のなにもものもなく、思想史はまったく空白状態にひとしかった。仏教より時期的にやや先んじて儒教と道教とが移植されていたが、儒教が仏教から思想史的に独立するようになるまでに、日本は、近世江戸時代の到来をまたなければならなかったし、とりわけ道教にいたってはほとんど独自の思想史をもっていない。

思想は、もとよりただ思想だけで独自の歴史をあゆんできたのではない。思想は存在するものについての思想であり、したがって思想は存在の側からの強い制約を受ける。古代日本における最強最大の存在条件こそ、呪術上の権威と政治上の権力とを統合した天皇制であった。日本が朝鮮や大陸から受容した仏教は、古代において天皇制と対応する過程をつうじほとんど換骨奪胎され、政治の下婢にすぎないようなものに変質してしまった。その象徴が古代以来、標榜されてきた王仏冥合とか鎮護国家とかいう教説なのである。この種の教説は日本仏教が個人の宗教ではなく、國家の宗教にすぎなかったことを証言する。

宗教改革を真に経験することのなかった日本では、古代の当然、否定さるべき価値体系までが伝統化されて近代や現代にまで持ちこされ、信教の自由は、つねに歴史の背後から脅威を受けざるをえない。この事実を正視するときわたしたちは、現代のうえに重くのしかかり未来への動きを阻止する過去を再検討する必要に迫られる。この論文の主題は、そういう動機から設定されたのである。

引用と参考の文献は、本文中の通し番号にしたがって末尾に注としてかかげておいた。そのうちページ数を明記してあるのは引用文献、それを省略してあるのは参考文献である。引用の漢文は必要に応じ和文に書き替え、ときに意訳しておいた箇所も二、三ある。専門用語と人名にはルビをつけておいた。専門用語は、本文中カッコづきで簡単に概要をしるし、人名は必要な場合にかぎって生没年時を記入した。

一 日本の神々と仏の仲

日本の政教関係史に主役を演じたのは日本古来の神祇信仰と、半島および大陸から伝来した仏教信仰とである。当然、神々と仏の仲が古代以来問題となつて、それが現実政治のうえに大きくのしかかつてきた。そこでまず順序として日本の神々と仏の仲を説明することからはじめよう。

原始社会のなかで育まれてきた神々と、インド、中国の高い古代文化を背景とする仏とは何よりも土着と普遍的ながいを有していた。

皇は神にし座せば天雲の雷の上に處らせるかも⁽¹⁾

と『萬葉集』にうたわれた神とは、ただ尊敬に値する人間のことだけを意味していたにすぎなかった。江戸前期の国学者、戸田茂睡（一六二九—一七〇六）は、「今の世にとつてかんがうるに、神といふは帝王の御事たるべし⁽²⁾」といっ

たが帝王を神聖視したのは、日本では江戸時代をまつまでもなく古代以来の伝統だったのである。こういう神道ふうの神概念を、仏の概念と比較して見る必要がある。

梵語ブッダを音写した漢字の仏陀は、漢訳すれば覺者のことであるから神に比較して、主知的であるにもかかわらずなおそれは人間のことに変わりなかつた。⁽⁵⁾ 神道の神は人間のことであり、仏教の仏も人間を質料とする形相概念にすぎない。いずれの場合も、それらはキリスト教とは異なっている。キリスト教では、神は人間になれるが、人間は絶対、神になることができない。しかし神と人間とを質的に差別する隔壁をとりはらつた神道と仏教とは、歴史上の神仏習合説が実証するように、一見、共通の多神教的風土をふまえていたように思われる。もつとも江戸前期の儒者林羅山（一五八三—一六五七）のように、「仏ハ天竺ノ神、日本ノ神ト不同也」と⁽⁴⁾ といつて、仏と神とを民族的な背景から区別した。しかしそういう羅山でさえ、「神ハ天地之靈也」とか、「人有テコソ神ヲアガムレ、モシ人ナクバ誰カ神ヲアガムル」と⁽⁶⁾ といつて人間本位の神の解釈をせざるをえなかつた。羅山が、「仏ハ天竺ノ神」と珍積をくだしたのは彼に神儒一致論からする排仏の意図があつたからである。

日本の神概念は本来、多神教的であつたにもかかわらず、神が人間の神格化へ移行してゆく場合、けつきよくただ天皇だけを神聖化するにとどまつたのにたいし、日本仏教はついに天皇を生き仏とは見なさなかつた。仏教に内在する平等の原理が、そういう特殊な偏見の生じる余地を与えなかつたからである。およそ日本の神道には、一切の衆生に仏性の遍在をゆるし、したがつて一切の衆生が成仏できると説く仏教に比較して、平等普遍の原理が根本的に不在だつた。こういう土俗的な神道原理と、「今この三界は皆これわが有なり。其の中の衆生は悉くこれ吾が子なり」⁽⁷⁾（法華経）と説く仏教の平等原理とを便宜的に結合した神仏習合説や本地垂迹説のときは、思想的に見ると、このうえなく浅薄愚劣な混合主義以外のなものでもない。それなのに古代以来、日本では神仏二教が「鎮護国家」という政治的な実践的要請のなかで強制結婚させられ、明治初年の神仏判然令に端を差する廃仏毀釈まで不本意きわまる同居をつづけ

てきた。いな明治の廃仏毀釈以後も古代からの習合の伝統は根強く残存し、「神仏」という論理に合わない言葉が、日本人の絶対者を情緒的に表現するさいの慣例となってきたのである。

このような土俗的神祇にたいする無原則的妥協が、戦前・戦中は神道的な国家主義に盲従する結果を仏教徒にもたらし、現在でも多くの仏教徒をして靖国法案にたいし毅然たる闘争的態度をとらせない遠景となっている。⁽⁸⁾

わたしたちは、神仏習合の背景に千四百年の遠い過去まで遡上り、仏教伝来の歴史的事情をおいて見る必要がある。仏教伝来の時期は、ちょうど日本では氏族制社会の解体期にあたり、天皇の権威と権力を中心に統一国家の形成を急いでいた。当時の支配者たちが仏教を進んで受容し移植の労を惜しまなかったのは、まさに統一国家の形成という政治的な要求を満足させるためだった。個人の宗教的な要求が皆無だったわけでないにせよ、それはほとんど例外のないくらい国家的な要求に従属させられていたのである。各氏族がそれぞれ自分の氏神だけに固執して割拠をつづけるかぎり、統一国家は形成できない。それゆえ国家の最高権力者は温存する神祇のうえに次元の新しい宗教を必要としていた。当時は、民族や国境の差別にこだわらぬコスモポリタンのシャカを開祖とする世界宗教としての仏教だけが、氏族制の解体と統一国家の形成という最高支配者たちの政治的な要求にこたえたのである。もしそうでなかったならば、蘇我、物部などの豪族たちが、仏教受容の可否をめくり、一族の運命をかけてまで古代史のページを死闘の鮮血でいろどりはしなかっただろう。

仏教の受容後も、原始以来の神々が全然、姿を消したのではない。かえって各氏族の神祇信仰は各氏族のあいだで根強く伝存し、そのため舶来の仏教が、それと妥協しなければならなかったほどである。朝鮮では、中国から仏教が受容されると、それまでの土着の神祇を一掃してしまっただが、日本では、朝鮮と異なり、仏を本地とし、原始の神々をその垂迹とする本地垂迹説にもとづく神仏習合説を産出した。⁽⁹⁾ 仏教が伝来する以前の日本原始社会の信仰は耶馬台国の卑弥呼の例に見られるような政治と不可分の呪術を主流としていた。

原始社会の人びとには、およそ目に見える自然現象のすべてが、驚きや恐れや憧れの対象として映じた。このことは神話伝説中の、オホヒルメ（日神）、ツキヨミ（月神）、ヤマツミ（山神）、ワダツミ（海神）、クワノチ（木神）、ヌツチ（野神）、イカツチ（雷神）、シホツチ（潮神）、カグツチ（火神）、ハヤチ（疾風）、スサノヲ（暴風神）などの神々の名称からもじゅうぶんすぎるほどに想像できることである。その他、生産力に関するムスビ、食物神のウケモチなどの自然神、皇室の祖神となつたアマテラスオホミカミ、国土平定の神オホクニヌシ、国土の父母イザナギ、イザナミなどの人格神が、氏族制の発達、国家体制の整備につれて、祖先神、氏神、国祖神の崇拜へと変容し展開していったのである。いずれもまだ自然現象を科学的に説明できなかった未開人の、幼稚な擬人的、寓意的な自然観にすぎない。そしてこのような自然観は、大和朝廷が、神社の格式や祭祀を規定し、制度化する以前からひろく民間にゆきわたっていた、と見られるのである。

大和朝廷の支配者たちが、神々を制度化してゆく過程をつうじて、いくつかの神が、最高の権力者たる天皇家の系譜に結合され、国家神話の形成にたいし大きな役割をはたすようになった。この場合、国家神話の素材は、原始社会以来の民間信仰の伝統から採用されていても、それを説明する原理と方法はすべて中国文化の恩恵に依存した。たとえば、『古事記』の「天御中主神」は、「天の中枢にある根本的な神」という意味であつて、この神格は、中国人の世界観の根本思想である「天」や、その主宰者「天帝」の思想の影響によって生まれたかなり高度な思索の産物である。「おおきみ」と呼ばれていた日本の支配者を、「天」の思想の影響によって、「天皇」と呼ぶようになったのも津田左右吉（一八七三—一九六一）によれば中国六朝時代（三—六世紀）に発生した道教の「元始天王」に由来するといふ。

「天皇」といふ御称号がやはりシナの成語を採つたものであることは、おのづから推知せられる。さうしてそれは、多分、神仙説もしくは道教に関係ある書物（仮に例を挙げていへば枕中書のやうなもの）から来たのであらうと思はれる。枕中書に見える天皇が、「扶桑大帝東王公」といふ名を有つてゐて東方の帝とせられてゐることも、考の中

に入れて置くべきである。(「天皇考」)

仏教の伝来する以前の原始信仰の一端が以上のとおりであるとすれば、そういう異質の神を、仏教が拒絶するのでなく、かえって便宜的にそれと妥協して、神仏混合説へのめりこんでゆくかぎり、日本仏教の主体性は断念され、神祇信仰の温床、天皇制との結びつきはどうしてもさけられない。いいかえれば、神仏習合説と日本仏教の天皇制隷属化とは同じ事柄の両面なのである。したがって神祇不拜を深めてゆけば、親鸞(一七三—一二六二)のように、沙門の王者不敬への道につうじてゆくこととならう。

二 原始仏教の国家観と日本仏教

日本古代の政教関係は、仏教が人間の自覚と救済のための宗教ではなく、ただたんなる政治の道具でしかなかったと極言しても誤りでないほど古代仏教には人間が不在であり、民衆への深刻な配慮が欠乏していた。ということとは、古代日本仏教史の隅々にそれだけ天皇制の圧力が、深くひろくおよんでいたことを意味する。このような歴史的事情から、日本の仏教は古代以来、国家的性格を伝統のなかに深く吸いあげ、明治の福沢諭吉(一八三五—一九〇二)をして、「僧侶は畜(たぐ)に政府の奴隷のみならず、日本国中既に宗教なしと云ふも可なり」(「文明論之概略」巻之五)とまで愛想を尽かせるような批判をおこなわせるにいたった。

わたしたちは、日本仏教にたいして福沢が総括的に加えた以上のごとき批判を、言葉の額面どおり受けとることができる。なぜならば、法然・親鸞・道元・日蓮・一遍らの鎌倉新仏教家たちは、このうちひとりとして「政府の奴隷」とは見なしえないからである。江戸時代、民衆の秘密結社を基盤として、幕府禁制の法灯を護持した日蓮系中の不受不施派や、薩南地方および東北地方に発生した「かくれ念仏」信者の壮烈な殉教の史実についても、福沢は、まっ

たく知るところがなかった。⁹⁰しかしだからといって福沢の日本仏教にたいするさきのような総括的批判を誤りとなしえないのは、鎌倉新仏教や江戸時代の地下信仰を例外と見なさねばならぬほど一般の傾向は確かに「政府の奴隸」だったからである。たとえば古代以来の「鎮護国家」の呪縛を完全に断ちきつた仏教の宗派がひとつとして見いだせるだろうか。鎌倉新仏教でさえ、その伝統を完全に断ちきつていなかったのである。この場合、「鎮護国家」のいわゆる国家とはミカド個人のことであり、英語ネーションの訳語、国家でないことを付言しておこう。

日本仏教の護国思想は、近くは中国仏教に遠くはインド仏教にその背景をもつ。そこでしばらく以下インドの原始仏教にあらわれた国家観に注目しておこう。

仏教は元来、シャカの出離生死を求めての出家入山の思想と行動からはじまった。とするならば仏教の原点はシャカの個人的な宗教体験にあるのであって、護国思想とはなんの関係もあるべきはずがない。シャカの最大の関心は、政治、国家、産業、経済、法律、学問、芸術、道徳、慣習などの世法に向けられていたのではなく、かえってこのような世法の束縛を断ちきり、そうすることによって常住不滅、十方遍在の真理を覚えることに向けられており、これゆえにブッダとはこのような真理を自覚した人のことを意味する。仏教が、ジャイナ教、ヒンドゥ教などと異なり、発祥地インドの国境をこえて遠く世界の各地にまで流布しえたのも、仏教の原点に内在する思想の普遍性に由来していたといえる。しかしこのことは、仏教に、歴史的な特殊性が全然、刻みこまれていなかったことをなら意味しない。まずなによりもシャカが、コーリヤ族の執政官の娘マヤー（摩耶）を母とし、強国コーサラの風国の執政官シュッドーダナ（浄飯）を父とし、四姓のなかでは人民を支配する王族セツティリに帰属していた、という歴史性は仏教の思想と行動にたいしけつして無関係でなかった。後世の仏教徒が、仏法と王法との結合をこころみた現実路線の展開は、その内在因がほかならぬ仏教に見いだされるのである。

フランスの東洋学者シルバン・レビー（一八六三—一九三五）は、仏教をふくめて、

インドに国民という意味をあらわす言葉の存しない点を念頭におかないで、もしインドの国家主義を語るときは、その言葉は、はなはだあいまいなもので、ついに意味をなさぬこととなる。(「仏教人文主義」)

といった。インドの原始仏教についていえば、そこにわたしたちは後世の大乗仏教におけるような国家観を探りあてるのは困難である。遺教経の「自灯明」、「法灯明」、部派仏教の灰身滅智空寂涅槃(自殺によって煩惱を脱脚しようとするさとりの方)など、そこから国家や政治の要求に呼応する響きはすこしも聞えてこない。

中インドのマカダ地方にマウリヤ王朝第三世の王アショーカが即位(前二六八)し、仏教に帰依し政治をおこなって以来、王の政治力が仏教にまでおよび、折柄、長老派の保守主義仏教に対抗する大乗仏教が王法と仏法との歩みよりを考えるようになりだし、原始仏教の性格が変化しはじめた。このことは、法華、維摩、勝鬘、金光明、仁王、薬師、大集、涅槃などの諸大乘經典の所説を引用すれば容易にうなずける。たとえば法華経では仏法が国王に付嘱されており、涅槃経では正法護持の覺徳比丘を武力で防衛する有徳王の寓話があり、仁王経では頻発する天変地異を国王の悪政の責めに帰している。これらのことからインド仏教が、アショーカ王の出現を転機として大きく変化した、といえる。それはちょうど西紀三二五年、ローマ帝国のコンスタンチヌス大帝の召集したニケアの宗会議以来、ナザレ人イエスの原初の教えが大きく変化した事情にも比較できる。ニケア会議以後のキリスト教が、ナザレ人イエスの教えとのあいだに底深い相違を浮きぼりしていたように、アショーカ王以後の大乗仏教は、原始仏教とのあいだに、一概に仏教として総括できない歴史的個性の差異をとどめていた。にもかかわらずこの差異をつらぬいて、原始仏教と大乗仏教とのあいだに、国家観に関する共通性があった。無から有は生じない。大乗仏教の政教未分説や王仏冥合説は、さかのぼれば原始仏教にまでたどりつくのである。この点を明らかにするため、以下、「スッタニパータ」を手がかりとして、シヤカの国家に関する思想をのべておく必要があるように思われる。

世俗のことからに触れても、その人の心が動揺せず、憂いなく、汚れなく、安穩であること——これがこよなき幸せ

である。(「スッタニパータ」二六八)

この教説は、原始仏教が、「聖なるもの」を世俗と分離して考えるべきでないことを告げている。原始仏教が忌避したのは、世俗のことからに触れることではない。世俗のことからに触れたために生ずる心の動揺、憂い、汚れ、不安を忌避したのである。もしもブッダが、世俗のことからに触れるのを一切、忌避していたのであれば、アシヨールカ王やカニシユカ王のような政治家はついに仏教信者たりえなかつただろう。およそ政治ぐらい俗中の俗は他にありえない。にもかかわらずこれらの王たちが仏教信者であることになんらの矛盾を感じないですんだのは、仏教の教えのなかに聖と俗との和解がそれとなく暗示されていたからである。大乘仏教の真俗不二の教理は、その暗示のみごとな結晶といえよう。法華經に例をひくと、從地涌出品では、「世間の法に染まらざることを蓮華の水に在るが如し」と説いて聖なるものが俗中に内在しながら超越することを比喻によせて表現する反面、法師功德品では、「諸の所説の法は、その義趣に随つて皆実相と相違背せざらん。若し俗間の經書、治世の語言、資生の業等を説かば、皆、正法に順わん」と、俗にたいし「聖なるもの」が超越するだけでなく内在することをゆるしている。前者は、仏法の世法にたいする内在即超越を、後者は、仏法の世法にたいする超越即内在を、それぞれ説きながら、ひとしく真俗一如を教理の網格としていた。世法による汚染から神聖にして清浄なる仏法を隔離して護持することよりも、實際は、世法の汚染を受けながら、正法の神聖性を守りとおすことのほうが、ずっと困難であるにもかかわらず、法華經において世法と仏法との不二相即の説かれているのは、所与の現実を否定するのではなく、かえってそれをふまえたうで、衆生救済の機能を發揮しようとの宗教的な意図をふくみとらえていたからである。八万恒河沙にたとえられた衆生は、ほんのわずかばかりの出家遁世の沙門と異なり、在家生活を捨て去るわけにゆかないのである。すべての人びとが出家遁世してしまつたならば、社会生活が維持できないのはもちろん、在家の提供する布施に依存する出家の生活すらありえないことになろう。法華經などの大乘經典はこのところを考へて、出家主義一辺倒を認めなかつた。大乘經典をまつま

でもない。すでに原始仏教においてさえ、在家の男女が、比丘・比丘尼と共に僧伽（僧伽）（教會）の構成要員として認められていた。部派仏教の長老たちが自負していたほど、ブッダは、在家にたいする出家の優位を認めていたわけではない。シャカ（シャカ）の出家入山の行動をもって出家主義の論拠とすることができないのである。出家した仏弟子の代表マンジュシュリー（文殊）が、ヴァイシャリー（吠舍離）の富豪で、大乘仏教の奥義に達したヴィマラキールティ（維摩詰）に法門のうえてやりこめられて、手も足もでなかった、というエピソードを展開する維摩経は、僧侶独善の出家主義仏教にたいしての大乗思想からの批判と抵抗を象徴しており、そしてこれが起源は、在家の男女をもサンガ中に包容する原始仏教に胚胎していた、と見られる。

世俗生活を営むものななかで、最高の地位を占めてきたのは、古代国家の場合、どこでも例外なく国王と呼ばれる権力者だった。ブッダは、この俗の国王を正面の敵にすえて法を説こうとしたのではない。原始仏教の教説には、高度な哲学的部分と共に、平凡な常識がすくなくならずふくまれていた。ということは、原始仏教が基本的に体制に順応的だったことを意味する。なによりもブッダ自身が、小国とはいえカピラヴァットウの王族の出身だったことを考慮のうちにいれておかなければならない。もちろん出家した以上、ブッダの眼中に俗譜のごときは問題にならなかつた。しかし俗譜が問題にならなかつたからといって、ブッダの思想に支配階級の利害が全然反映されていなかった、ということを証言するわけにゆかない。なぜならば、彼は、国王の立場を肯定するばかりでなく、しばしば国王の徳を賞讃していたからである。「王は人間のうちで最上のものである。大洋は諸河川のうちで最上のものである」（ニッタニパータ）五六八とブッダは王を賞讃してはばからなかつた。彼は、なぜ、人民をそのように賞讃しなかつたのか。彼によつてなぜ、消費的な国王が賞讃され、なぜ生産的な人民が賞讃されなかつたのか。そこに布施を生活手段とする出家シャカの階級の偏見があらわれているのである。ただし注意しておきたいのは、ブッダが、国王でありさえすれば無条件に肯定し賞讃するのでなく、正義を実現する王にかぎって肯定し賞讃していたということである。武力をふり

まわす暴君まで見境なく賞讃したのではない。後世、観音賢経などの大乘經典が、「正法治国」を理想としてかかげるようになった遠景には、原始仏教のこの辺の教説を敷衍したものが控えていたからであろう。

正義を守る法王・四方の征服者として国土・人民を安定せしめ、七宝を具有するに至る：彼はこの大地を四海の果てに至るまで、武力によらず刀剣を用いずに正義によって征服して支配する。

と、「スッタニパータ」(五四七)ではのべられている。「力は正義である」といった思想にブッダは組しなかった。当然、「目的のために手段を選ばず」とか、「目には目を、歯には歯を」とかいった同害報復の思想を是認するはずがない。刀剣を用いずこの大地を、四海の果てまで支配する、などといっているのは、当時はもちろんこんにちでさえ詩人の空想にひとしいといえよう。「スッタニパータ」でなく、「ダンマーバダ」を見ると、ここでは、ともすれば力に対応しやすい正義の概念が姿を消し、ただ怨みの動機を内面的に打ち消す慈悲だけがもっぱら力説されている。

まことに、怨みごころは、いかなるすべをもつとも、怨みをいなくその日まで、この地上にはやみがたし、ただうらみなさによりてこそ、このうらみは思やむ、これ易かりなき真理まことぞ。

中国、朝鮮、日本などに流布した北伝仏教は、「スッタニパータ」や「ダンマーバダ」にあらわれている仏教を、小乗と貶称し、理想と現実を止揚する大乘仏教を主流とした。その結果として、大乘仏教のあゆむ現実路線に、国家存在や政治的要請がくみあげられざるをえなくなった。とりわけ日本の大乘仏教は、インド、中国に流布したそれに比較すると、最も現実と妥協する傾向が強く、護国思想は、その典型だった。差別主義を体制原理とする国家への鎮護を呪術的に保証する長い伝統をつうじて、日本仏教は、大乘思想に共通して見られる平等の原理を、現実の差別体制のなかで抽象化してしまい、結果的に見れば、差別即平等の教理は、「聖」の「俗」に迎合するための遁辞にすぎなくなった。「生類においては、生れにもとづく特徴はいろいろ異なっているが、人類のなかには、そのように生れにもとづく特徴がいろいろ異なっている、ということはない」(「スッタニパータ」六〇七)といった原始仏教の人間平等の思

想は、鎌倉仏教の一時期を除く以外、日本ではついに、復権されることもなかった。ではどうして日本仏教が、そういう結果にたどりついたのか。この間に答えるためにわたしたちは、日本に仏教が公伝される当時の歴史的な事情を知らなければなるまい。古代天皇制の確立過程に仏教が受容されたままこんにちに至るまで日本仏教はなんらの宗教改革もまだ経験していないのである。

三 血ぬれた日本仏教史の開幕

古代諸家族の連合政権からなる大和国家の形成時代に、ちやうど仏教が伝来した。原始社会の呪術や神々の伝説以外、ほとんど遺産らしいものもなかった東海の孤島日本に受容された仏教は、ときならぬ文化の仇花を咲きほこらせた。日本文化史は実に朝鮮半島からの仏教の伝来と共ににはじまるといつてよい。

仏教の伝来には、私伝と公伝との二形式がある。私伝は継体天皇の第十六(五二二)年、帰化人の司馬達止(生没年不詳)が草堂を大和国高市郡坂田原に結び、仏像を安置して帰依礼拝し、娘の島女しまめは善信尼、息子の多須那たすなは徳彦とくひこと称し、それぞれ出家したときからはじまる、とされてきた。しかしこれは平安末期、比叡山の学僧皇円うゑん(?—一六九)の著『扶桑略記』から由来する伝説であり、史実として疑わしい。伝説はせいぜい欽明天皇以前にも帰化人が仏教を私的に信奉していたであろう、というぐらいのことをただわずかに推量させる程度の価値しかない。とするならば史実としての仏教伝来は、公伝を重視する以外にないのである。

宗教としての仏教を問題にする場合、当然のことながら公伝よりも私伝の起源が重視されなければならない。なぜならば宗教の本質は国家的な行事とかかわりなく、本来、私的な事項に属するからである。しかしそれが史実として確認できないところに日本仏教の起源に関する悲しい宿命を、わたしたちは感じないでいられない。

欽明天皇の第七（五三八）年、大和朝廷が百済王朝から受容した朝鮮仏教の内容はどのようなものであったか。百済には、胡僧の摩羅難陀が、枕流王元（三八四）年に仏教を伝えていたが、それは中国北朝時代の北朝系仏教の水脈につながっていた。中国北朝系仏教は、胡族と呼ばれる北方の未開民族を支配する社会に受容されていただけあって、絶対君主制を支持するのにふさわしい教義と、呪術、祈禱をそなえているのを特徴とした。当然、そこにはおよそインド出家仏教の倫理とまったく融和することのできない祖先崇拜や、父母への孝養を課する儒教道徳までがふくまれていたのである。

仏教は、中国において儒教との出会いをとおし、インド的でありながらもなお普遍的な人倫を失なってしまつたのである。つまりそれだけ俗化の度合を深めた。六世紀の大和王朝が百済王朝から貢納品のひとつとして受けとつた仏教思想の中味は、そのように俗化した僧侶によって伝えられたのである。またそうであればこそ、仏像、経論と共に僧侶までが歓迎され、彼らの多くが日本に帰化することもできた。

仏教公伝には、日本国内の対韓政策をめぐる氏族間の政治的対立がからんでいたことを注意しなければならない。当時の百済が、日本との交易にきわめて熱心だったのも、新羅・高句麗からの絶えざる圧迫を、日本の援助によって切りぬけようとするためだった。仏教を大和朝廷に献上したのは、日本の支配者をよろこばせようとする百済の外交手段であった。しかし百済の仏教を利用する外交手段の行使は、日本国内に、仏教受容の可否をめくり、はからずも崇仏派の蘇我氏と排仏派の物部氏とのあいだの激しい政治闘争をひきおこす動機になった。

仏教が公伝するころの大和朝廷内部は、対韓政策の策定にあたり、百済勢力に結ぶ大友・蘇我の二氏族と、新羅を応援する中臣・物部の二氏族とが相互に対立していたのである。このような対韓政策の日頃の対立が、たまたま百済からの仏教受容の可否をめぐる論争によって、激烈な政争にまでエスカレートした。

欽明天皇は、百済から仏教が伝来したとき受容の可否を側近の群臣に問うた。問いにたいし大臣の蘇我稱目（？—五

七〇)は、「今や大陸諸国がひとしく崇拝している仏教をただひとりわが日本だけ背く理山はない」といって受容に賛成した。ところが大連の物部尾興(生没年不詳)と連の中臣鎌子(六一四—六六九)とは、「わが天皇の天下に王者たるゆえんは、つねに天神地祇をまつり、春夏秋冬、礼拝することにある。これを改めて蕃神を礼拝するならば、国神の怒りをまねくにちがいない」といって仏教の受容に反対を唱えた。そこで天皇は、賛否両論の間を選ば、ただ蘇我稲目だけにたいして試験的に仏教の礼拝をゆるすことにした。

『日本書紀』の以上の記録を信頼するならば、仏教は百済王朝から大和王朝へ公伝したといっても、信奉するのはただ蘇我一族だけの私事にかぎられていたわけである。ところが実際はそれ以後仏教の国教化をもたらした。思うに蘇我氏の当時、政界における高い地位と強い権力が、仏教の背景に控えていたからである。

仏教公伝の三十年余を経たのち崇仏派の蘇我稲目が死んだ。死因は疫病であったことから、排仏派の物部守屋(七一五—八七、尾興の子)は、同じ排仏派の中臣勝海と共謀、疫病を蘇我氏の仏法興隆のためだとして、その旨を敏達天皇に奏上した。天皇はそれに動かされて仏法断絶の詔をくだした。しかしすでに蘇我一族は欽明天皇の勅許をえて仏教を信奉してきたのだから、物部らにあやつられた敏達天皇の詔勅に服するはずがなく、かえって物部らにたいする激しい憎しみの念を燃やしたのである。疫病を国神の祟りとして恐れる物部は、仏法断絶の詔勅を楯にとり、寺を焼き、仏像を破壊し、尼僧まで処刑するなど廃仏毀釈の暴挙にでた。この段階では、仏にたいし神のほうが優勢だったといえる。しかし蘇我馬子(七一六—二六、稲目の子)の妹、堅塩媛を母とする用明天皇が即位後、病にかかったさい、「朕は三宝に帰依したいと思うから、お前らはよく相談するがよい」と敏達天皇のさきの詔勅をまったく撤回するようなことをいわれたので、排仏派に不利となり状況は蘇我氏に有利となった。ここでわたしたちは、当時、排仏派も崇仏派も、仏教思想の理解と実践とになんら関係なく、きわめて外面的な呪術と天皇の權威にふりまわされていたことを注意しておかなければならない。

用明天皇が死没すると、守屋は、欽明天皇の皇子、穴穗部皇子（？—五八七）を即位させようとしたが、馬子は、用明天皇の妹、炊屋媛を奉じて穴穗部皇子を殺し、諸皇子群臣をすすめて守屋討伐の軍をひき、河内・淡河の守屋の館を襲撃した。これを迎撃する守屋軍も頑強に防戦につとめたので、馬子軍は苦戦をまぬがれなかった。この彼我の戦況を日撃していた厩戸皇子、のちの聖徳太子は軍勢のあとにしたがって、四天王の小像を作り、馬子軍が勝利をえたならば、四天王のための堂宇を建立しようとの誓願を立てた。四天王とは、東方持国天、南方增长天、西方广目天、北方毘沙門天をいい、仏教の護法神である。厩戸皇子の誓願は馬子軍の上氣をたいへん鼓舞する結果となり、ついに守屋軍は敗北した。そこで厩戸皇子は、寺を当時の玉造の岸、現在の森宮付近に建立して、宿敵物部からの一切の没収財産と奴僕をこの寺のために投入した。用明天皇の第二（五八七）年のことである。これが日本最古の寺、四天王寺（大阪市南区天王寺町現在、和宗總本山）である。

こうして欽明天皇第七年の仏教公伝と、その受容の可否をめぐる排仏派物部と、崇仏派蘇我との約半世紀におよぶ親子二代の血ぬられた政治闘争は、一応、終止符を打つことになった。四天王寺は、古代における政教関係の悲劇を告げる道標である。

四 王仏冥合という名の政教癒着—聖徳太子

会員七五〇万世帯一、六二〇万人を自称する創価学会の布教活動にともなって、今では一般市民のあいだにも王仏冥合という仏教の専門語がかなり広く普及しているようである。創価学会が政界進出を理由つけて王仏冥合という場合は、直接的に日蓮遺文として長く誤伝されてきた弘安四（二二八二）年四月八日付、太田金吾あて書状、通称、「三大秘法抄」の

戒壇とは、王法仏法に冥し、仏法王法に合して、王臣一同に本門の三秘密の法（たんじ）を持って有徳王・覺徳比丘（あきほ）の其乃往（そののむち）を末法（まっぽう）悪末來に移したらん時、勅宣並に御教書（ごきょうしょ）を申下（まうご）て靈山淨土（りやうざんじやうど）に似たらん最勝の地を尋（たず）ねて戒壇を建立（たて）す可（べ）き者（もの）歟（や）。時を待つ可（べ）き耳（みみ）。事の戒法と申すは是也。三国並に一閻浮提（えんぶだい）の人、懺悔滅罪の戒法のみならず、大梵天王・帝釈等も来下（きやくとうもらいご）して踏給（ふみたま）ふべき戒壇也（ゑいだんや）。

に由来している。これが日蓮遺文中、王仏冥合に関する唯一の確かな証拠として信ずる人はすくなくないが、わたしは別の機会に九つの理由をあげて本抄の偽作を論じたこともあるので、ここではこれ以上、言及するのを控えたい。ただし王仏冥合というのは、日蓮の教説であるなしにかかわらず、全日本仏教の歴史を縦貫する伝統となつて、しかも天皇制の利害とあい表裏してきた教理であることを知る必要がある。したがつて仏教者は、この教説を廃絶しないかぎり、こんにち信教の自由について語る資格がない。王仏冥合とは、政治を意味する王法と宗教を意味する仏教とが、冥合、つまりひとつに融け合ひ、ということであるから、この教説を現代へ持ちこんで正当化すれば、政教分離の憲章に違反するのは当然のことである。ことに日本でそれが語られる場合、王法は、けつして政治一般をいうのではなく天皇政治を意味したことは、『花園院宸記』が、法華經（法師功德品）の、「治世の語言、資生の業等（ごう）を説かば、皆正法に順（したが）わん」の文を注目、「此意殊に王者の存す可（べ）き事なり」といつていたのでも容易に推測できるではないか。王仏冥合は、こうして天皇制と日本仏教との接着剤の役割をはたす教理となつたのである。「元來、世法と仏法とは仲が悪しきものと覺悟」（福田行誠）するならば、王仏冥合の教理がどのくらい仏法の純粹性を汚染してきたかははかり知れないものがあるだろう。

29 王仏冥合を日本仏教の伝統に位置づけた最初の人物は聖徳太子である。伝説と迷信のベールに深く包まれている太子についてのべるのは、ここは適切な場所でないが、しばらく伝承にしたがつていえば、日本最初の王仏冥合の公的な実現は、「篤く三宝を敬え。三宝とは仏法僧なり」という十七条憲法中のいわゆる三宝興隆の詔勅からはじまるとい

てよい。仏教は、百濟から伝来以後、排仏派と崇仏派の政争の具にされてきた。それが今やここに推古王朝の国教としての公的な地歩を占めたのである。ではなぜ仏教が、このような地歩を約束されるまでになったのか。それには二つの理由が考えられる。第一は、仏教が氏族制解体後の日本の統一国家形成にふさわしい宗教の内容をそなえていたこと、第二は、政治の最高責任者が、当時の貪官汚吏にたいし仏教の慈悲にもとづく行政の必要を訴えたことである。

十七条憲法にもとづく三宝興隆の政策は、はたして所期の目的を、たといわずかながらでも実現したといえるだろうか。答えは否である。大臣、大連の相剋、困難な任那の問題、皇位継承をめぐる暗闘、ばつこする貪官汚吏、そして閥族政治の弊害など、推古朝政治の課題はなにひとつ解決された証拠がない。「和を以て貴しと為す」とか、「篤く三宝を敬え」とかいった憲章は、政治の泥沼にもかく為政者の苦しまぎれの悲鳴と絶叫を隠蔽する修辭にしかすぎなかった、と見るのが適切であろう。なぜならば、仏教の國教化は、推古朝からはじまり大化の改新を経て奈良朝、聖武天皇時代を迎えてピークに達し、國營の造寺造仏が、人民生活を困苦と欠乏におとし、ついに人民の不满を利用する造反貴族のたび重なるクーデターまで誘発したからである。この点をとらえて江戸初期の思想家、安藤昌益(二七七〇—?)は

寺僧増倍して妄妄乱逆欲の國と為る。守屋が未然に知る言の如く魔界と為る。是れ太子釈迦の大罪を累る故なり
(「統道真伝」巻五)³⁶

と、太子の三宝興隆政策の罪過を糾弾した。後世、多くの仏教徒は太子の三宝興隆の行実にたいして高い評価を与えたのももちろん、太子を日本仏教の開祖の地位に擬するほどだったが、古代政教関係史のあゆみの跡をふり返って見ると、為政者の崇仏政策が政治の矛盾を深めていたばかりでなく、仏教界をも墮落させる二重の罪におおわれていたことを告げているのである。

「聊も神の御事をば、十七ヶ条にも宣のたまはぬは、何と御不埒であるまひか」といった排仏家の平田篤胤(二七七六—

八四三)は、昌益に劣らず太子の三宝興隆政策に非難を加えた。篤胤の排仏思想は、神道家の偏見にあふれているが、多くの仏教者が、太子の仏教興隆をまったく手放して礼讃するのと異なり、客観的なとらえ方もしているのである。皇太子摂政を御兼、萬の政を執となされ、此年かの四天王寺を御建立でござる。是より日々年々に寺を立て僧をふやし仏を作り、此御代に漢土へ度々御使を遣はされたるも皆仏法の為になされたる事でござる。厩戸皇子世にましましたる間は、朝廷の御わざも十に八九は仏法の事でござる、それはよむもうるさい程の事でござる。(『道鏡』卷之天)という篤胤の言葉は、けっして神道家の偏見ではなく、『日本書紀』の記す政教関係についての率直な感想なのである。

勝鬘、維摩、法華の三經に関する義疏の作者を太子と見なししてきた古来の伝説もこんにちの学界では承認されていない。「早くから三經の講經を根本行事としていた唐の仏教教学の輸入される以前の學風をもつ法隆寺の古學團」の手になる作だ、という説もあるくらいである。義疏の作者が判明していなくても、そこに推古朝時代の政教関係について、当時、どんな思想がもたれていたかは明らかに推察できる。「法華義疏」の所説の一部について見よう。

法華經は、「菩薩・摩訶薩は國王・王子・大臣・官長に親しん近せせされ」(安樂行品あんなくぎょうひん)と説いて、出家沙門が、在俗の特權階級へ親しく接近する態度の危険であることを警告してきた。それは、出家沙門が最初、純粹な化他的動機にもとづいて特權階級へ親しく接近しても、結果的に權力者が提供する地位、名譽、財貨など私欲のとりこになって、道心を弱め修行をないがしろにする人間的な弱点にたいする敗北を恐れたからなのである。四年間におよぶ在宋留學を終えて帰國の途につこうとする道元(一〇〇〇—一〇五三)にたいし、師の天童如淨てんどうにょじやう(一一六二—一二二八)は、この法華經の安樂行品の文を引用して教訓とした。道元が越前に幽棲して名聞利養を遠去け、一箇半箇の接得に生涯をささげたのも、如淨の教訓をとおして、法華經安樂行品のこころを實踐したからである。

しかし「法華義疏」は、安樂行品の以上の箇所を文字どおりに受けとめていない。もしそれを文字どおりに受けと

めるとすれば、出家沙門ならぬ太子のような在家の政治家にとつて法華経は、まったく縁のない經典となるだろう。そのうへ推古天皇第三（五九五）年五月、高句麗から来日、太子に仏教を講義した惠慈（？一六二三）なども、特権階級へ親近する俗物ということになりかねない。そもそも太子のような高い政權の座を占める人物は、法華経の救済の機たりえないということになってしまふ。そうだとすれば政治の弊害は永遠に改善される見込がなくなり、正法治国ははかない夢と化する。これはけつして法華経のころではない、と義疏の作者は考えたのであろう。すなわち義疏は、教化の対象が、たとい国王、王子、大臣、官長、長者のいずれであるにせよ彼らがとにかく「驕慢の縁」でさえなければ、出家沙門は彼らへ自由に親近するのは妨げないとした。すでに安楽行品自身、「国王・王子・群臣・士民とあらば微妙の義をもつて、和顔にして、ために説け」といつてゐるではないか。

「ミイラとりがミイラになる」危険がまったくなければこういう義疏の解釈はたしかに太子のような政治家にとつて法華経を信奉させる弁明となりうるだろう。十七条憲法は第十条に、「共に是れ凡夫のみ」といつた反省の言葉を記しているが、これは義疏の「驕慢の縁」を遠去けようとする考え方と、彼此対応しているのではないだろうか。それなら当時の為政者は「驕慢の縁」となることを断念して仏法の声に心から耳を傾け、「共に是れ凡夫」の自覚をもつて政治にのぞんだのか、といへば、事實は、まったくその逆だった。十七条憲法は、第五条に当時、政治の状況の一端を叙して、

便ち財有るものの訟は、石をもて水に投るが如し。乏きものの訟は水をもて石に投るに似たり。是を以て貧き民、則ち出る所を知らず。

といつてゐるのである。政治がこのようなありさまだったから、義疏は「驕慢の縁」を恐れ「共に是れ凡夫」の自覚を十七条憲法は訴えたのだと思うが、これらを太子の美德や善政を表現する証拠にしたならば、それはまったく誤りであるといわなければならない。なぜならば、義疏も十七条憲法も推古王朝期の醜惡な政治の現実を、美辭麗句で

隠蔽するレトリックにすぎなかったからである。

法華経は、同じ安楽行品のなかで出家沙門にたいし、「常に坐禪を好み、閑なる処に在りて、その心を撰めることを修え」と禪定の義務を課す。坐禪して入定することは出家沙門にとって悟りを開くための大切な手段であり、仏教の原点となるものである。しかしこの箇所も文字どおりに解釈するならば、坐禪入定などする余裕のまったくない、政務多端な俗人を遠去けたことになるだろう。そこで義疏は、「常に坐禪を好む」の文のころは、人びとが多忙にかまけて、「顛倒分別の心」にわずらわされないことであり、したがって坐禪入定の形式にとらわれる必要はない、と融通に富む解釈をくだし、宗教としての仏教と、政治家の日常生活とのあいだのミゾを埋めようとした。こうして太子により公的に発足した王仏冥合は、冥合であることを阻止する矛盾をのりこえようとしたがその結果はどうなったか。

五 大化の改新に踊る政僧と僧尼統制

聖徳太子の没後、文物制度の形式内容を充実させたのは大化の改新(六四五)である。この間、仏教興隆は天下の公事として策定され、天皇と側近重臣の仏教信仰はいうまでもなく、あいつく仏法興隆のための詔勅の発布、留学僧の隋唐派遣、造寺造仏の国営、仏事法会の執行、護国祈願の奨励、国司国師の制定、仏教利用による辺境開拓、そして僧尼の大量養成など改新を契機に以上のすべてが大規模に実現し、政教関係はいよいよ緊密をきわめるばかりだった。かつて崇仏派の蘇我氏に決死の対決をいどんだ物部氏から蕃神としてさげすまれ排除された舶来の宗教の国家的地位は、いよいよ向上し不動のものとなるばかりだった。これにこたえるために僧尼は鎮護国家の祈禱をさかんにおこない、政府もそれを当然の義務として僧尼に課したのである。物部氏と組んで排仏派だった中臣氏、のちの藤原氏は、鎌足の時代、すでに崇仏派へ転向していた。このような仏教国教化の状況を背景として、僧侶の社会的地位は飛躍的に

向上し、ことに高向玄理、吳、南湖請安らは、政界の最高顧問となつて改新の大業に参加した。時代は、大陸の文物制度に精通する僧侶の知性をこのうえなく必要としていたのである。ここで以上三名の僧伝を簡単に記しておこう。

高向玄理(？—六五四)。帰化人の子孫、推古十六(六〇八)年、遣隋使の小野妹子(生没年不詳)にしたがつて隋へおもむき、大化元年帰国後、国博士となつて改新政府の律令整備の事業に参加した。国博士というのは、当時、政府の最高顧問のことであつて、中大兄皇子や中臣鎌足らは、共にひとしく高向玄理を師として学んだ。玄理は、白雉五(六五四)年、遣唐使となり長安(現在の陝西省)へゆき、この地で客死した。

吳(？—六五三)。推古第十六年、小野妹子にしたがつて隋へわたり、二十四年間留学、仏教、易学を修めたる帰国、中臣鎌足に易学を講じ、国博士として八省百官の制度立案に参加した。

南湖請安(六四〇—?)。玄理、吳と同様、入唐学問僧のひとり。舒明天皇の第十二(六四〇)年十月、新羅を経由して帰国。中大兄皇子は鎌足と共に請安のところへ通り往還の途次、肩を並べて蘇我蝦夷(？—六四五、馬子の子)の誅殺を謀議、請安も改新に関する皇子の諮問に答えていたといわれる。

すでに排仏から崇仏への転向を完了していた中臣鎌足は、大化元年、蘇我一族を誅殺して改新成就を祈願するため一宇を建立した。のち法相宗の大本山となり、南都七大夫のひとつに数えられた興福寺がそれである。政治的な怨念と、宗教的な呪殺の動機がミックスした、という点で、興福寺は太子建立の四天王寺の關係に比較できる。また鎌足は、自分の長男を出家させた。白雉四(六五三)年、入唐して帰国後、大和多武峯の開山となつた定慧(？—七一四)がそれである。後世、藤原家と仏門との浅からぬ因縁は、こうして先祖の鎌足自身によつて結ばれたのである。平安、鎌倉の各時代をつうじ宮廷の重要行事として営まれた維摩会も鎌足が、齊明天皇の第四(六五八)年、山科の家に三論宗の學生、吳僧元興寺の福亮(六五八—?)をまねいて維摩経を講義させたのが、そもそものはじまりといわれる。

改新政府は、大化元年八月八日、使を百濟大寺のちの大安寺へつかわし、僧尼を召集して仏法興隆の詔勅を發布、

こえて白雉四年、さきの定慧ほか学問僧の道敏、道通、道光、惠施、覺勝、弁正、惠昭、僧忍、知聡、道昭、安達、道観、知弁、義徳らを留學生として派遣した。このうち著名な学問僧は弁正と道昭とである。

弁正（?—七七三六）。俗姓は秦氏、少年のころ出家、老荘と仏教の学に精通、大宝元（七〇二）年、遣唐使の粟田真人（?—七一七一九）に随行して入唐。囲碁に巧みであるところから在唐中、玄宗皇帝の賞遇を受けた、というエピソードのもちぬし。奈良朝時代の漢詩集、「懐風藻」には釈弁正の作詩二首が収められている。弁正には、朝慶、朝元といふふたりの子があつた。うち朝慶は父と同様、在唐中に死没、朝元はいつたん日本へ帰国、天平五（七三三）年、遣唐大使の多治比広成（?—七三九）に随行する入唐判官に任ぜられた。

道昭（六二九—七〇〇）は日本法相宗の開祖。俗姓は船連。出家してからとくに戒律を重んじた。彼の弟子たちは師の持戒堅固がどこまで本物であるかを試すため、ひそかにわざと便器を破壊、彼の寐具をよこして見た。しかし道昭はそれを多分、放蕩の子どもがやったことだろう、と微笑してとがめなかつた、という。このエピソードは、道昭が、戒律のなかでもとりわけ忍辱の行に徹していたことを象徴的に伝えるものである。

道昭は白雉四年五月、遣唐大使の一行に加わつて入唐、まず慈恩寺の玄奘三蔵を訪問して、親しく師資の礼をとり、やがて師命を受け、相州隆化寺の禅師慧満のもとへゆき、禅を嗣法、日本へ帰ると天智天皇の第三（六六四）年三月、元興寺の東南隅に禅院を建立して経論をここに安置した。その後、彼は十余年間、諸国巡遊の旅にのほり、路傍に井戸をうがち、渡口に船を設けるなどして、社会事業に貢献した。文武天皇の第二（六九八）年十一月十五日、薬師寺の仏像開眼供養に推されて講師となり、同日、大僧都に任ぜられた。日本に大僧正という官職が設けられたのはこのときが最初である。道昭の場合、結果的に見ると、持戒堅固のほまれも、民生に貢献した社会事業も、自分を天皇制へ高く売りつける手段にすぎなかつた。彼は、同四年三月、七十二歳、元興寺の禅院で入寂した。弟子たちは、師の遺言により、死体を火葬にしたが、これが日本における火葬のはじまりである。

以上、わたしは大化の改新と、それ以後の緊密な政教関係の一端を概観してきた。政府は仏教を崇めて僧侶を厚遇し、僧侶は、それにこたえて政府の期待を満足させ、古代仏教史がさながら古代政治史の錯覚を与えるほどであった。しかしこのような政教関係が、いっぽうでは仏教界の退廃を深め、他方、政界の墮落をまねかずにおかない。日本仏教の退廃は、すでに早く受容の時点当初からはじまっていたが、王仏冥合を具現した聖徳太子以来それはますます極端となり、たえず仏教奨励を国策としてきた天皇制政府がついに僧尼統制に乗りださねばならぬハメに追いこまれてしまった。つぎに律令政府の僧尼統制について概観して見よう。

僧侶といっても、すべてが道昭のような名僧であれば問題はない。ところが呪術、祈禱のために粗製濫造された僧侶のなかに悪徳僧の輩出はさけられなかった。

推古天皇の第三十二（六二四）年四月、ひとりの僧の、斧を用い自分の祖父を毆殺する事件が発生した。これを聞いた天皇はたいへん驚き、祖父殺しの僧だけでなく、事件に直接関係のない僧尼全員を罪に問おうとしたので、大和法興寺の觀勒（六二四―？）は天皇にたいし、「仰ぎ願くば、その惡逆のものを除く以外の僧尼をゆるして罪することがなければ、これは大なる功德であります」と、謹んで上奏した。天皇は聽許され、觀勒を僧正に、徳積を僧都にそれぞれ任命したうえ、四十六か寺、僧八百十六人、尼五百六十九人の檢校にあたらせた。これが日本における僧正、僧都という僧官のはじまりである。こうしてたつたひとりの僧の犯罪が動機になって、政府の僧尼統制と、一部僧侶の官僚化をもたらす結果となったのである。

政府の僧尼統制の開始後も、僧尼の数は、いよいよ増加するばかりだった。一例を、南都の大安、法隆の二か寺についていえば、天平十九（七四七）年のころ、千八十人ぐらいの僧侶がこの二か寺だけに寄食していたといわれる。したがってその数は、全国的に莫大なものだっただろうことが容易に推測される。推古朝の祖父殺しの惡僧が出現するとしないと問わず、莫大な員数の僧尼統制はすでに国家の急務となっていた。本来ならば、およそ世の師表たるべ

き僧尼が、世俗の国法に拘束されて規律を守らざるをえない、ということとは、このこと自体、大いに矛盾しているといわなければならない。僧尼の持戒が真に守られておれば、俗界の政府の統制などに身をゆだねる必要はすこしもないはずである。ところが当時、僧尼の主要業務といえば、学問や戒律とはなんの関係もない呪術祈禱と説経儀式のたぐいにすぎなかった。そのうへ僧尼の経済生活は、国家の保証するところであつたから、仏道に精進するためでなく、ただ生活の保証だけを求めて出家するものが、その跡を絶たぬありさまだつた。働けば働くほど苛斂誅求に苦しまねばならぬ農民がいるのに、働かないでも生活は国から保証される、となれば怠けものにとつて僧尼の生活はこの世の天国となる。このような僧尼が、国法の対象としてとりしまられるのは当然といわなければならない。出家の戒律輕視と宗教的墮落、世俗の外護と過剰な干渉、その後、日本仏教史を縦貫するこれらの伝統的な弊害は、実に古代天皇制のなかでめばえていたのである。

律令国家の基本法典となつた養老律令のなかの僧尼令は、全部で二十七条からなる。今、その二、三の例だけを紹介しておくくと、第一条では、僧尼が天文を見て災害、吉凶を説き、その迷惑が、もしも天皇におよべば、僧尼を、普通世俗の刑法で処分するとなつており、第三条では、僧尼が還俗するさい、必要な届出をしなければならぬとなつており、また第十九条では、僧侶が、路上で三位以上の人に会えば、身を隠すか、馬をとめて路傍に立たなければならぬ、と規定している。⁴⁹

仏教が国教的な待遇を受け、僧尼の社会的地位の相対的に高かつた古代でさえ、世法の仏法にたいする優位は、このようにゆるぎなく律令のなかに実証されていたのである。

大宝二(七〇二)年二月二十日、諸国には、国師が配属された。⁴⁹この国師というのは、律令政府が、俗界の人民にたいする政治支配の国造と対応して、人民の肉体をただ政治的に支配するだけでなく、精神的にも支配することをねらつて設けられた当時のいわば典型的な宗教官僚だつたのである。

こうして古代律令体制下の日本仏教は、いっぽうでは過保護を受け、他方では監督されながら国家的性格をつちかわれ、純正宗教ならぬ俗物宗教に変質してゆくのである。

六 「三宝の奴」―聖武天皇

あをによし樂の京師は咲く花の薫ふがごとく今盛なり
御民われ生ける驗あり天地の榮ゆる時に遇へらく思へば

と、貴族たちによってうたいあげられた奈良朝時代は、日本仏教史にとっても空前絶後の黄金時代だった。それはあのバカでかい東大寺の大仏像が象徴しているとおりでである。しかしこの華麗な外観とはうらはらに奈良朝時代は、他のどんな時代よりも醜悪な権力闘争の展開した時代である。闘争の渦中では、天皇、皇族、貴族それに僧侶が加わって踊るのを常とした。以下、「三宝の奴」とまで卑下して仏教の信仰に打ちこみ、仏法興隆に全生涯をかけた聖武天皇と、その妃光明子に焦点をすえて、当時の政教関係の一端を展望しよう。

聖武天皇の仏教政治にとって重要な役割をはたしていたのは、人臣皇后の初例を開いた藤原不比等（六五九―七三〇）の娘、光明子（七〇一―七六〇）である。彼の女の祖父鎌足は大化の改新の重鎮であり、父の不比等は右大臣正二位の上級公家として律令政治に貢献した。後世、藤原氏繁栄の基礎を築いたのは、不比等の功勞に負うているのである。天皇が、藤原氏出身の娘を自分の妃に迎えたのは父子二代におよぶ朝廷への勲功を嘉賞するためだった。

奈良朝時代を宗教的に大きく特徴づける東大寺、大仏、国分寺の造営の企画は、元来、光明子の勧めによるものであり、ことに天平十五（七四三）年十月から十一年の歳月を要して完成した盧舎那仏像の鑄造は、光明子が、天皇の病悩平癒を祈願する動機から由来した。

光明子の天皇にたいする協力は、ただ仏教興隆だけにかぎられていたのではない。彼の女は政治上でも、唐の則天武后に比較されるぐらいの辣腕家だった。もし後世、藤原氏が繁栄しなかったならば、光明子の信仰心と慈悲の深さを誇張した施俗の伝説60など、史上から抹殺されていたかも知れない。彼の女の辣腕ぶりについていえば、天皇死後、皇太后として垂簾すいれんの政をおこなうため、自分の生んだ皇女を位につけ、天皇の立てておかれた皇太子道祖王みちすけみかどを廃したときである。この間の皇太子擁立運動にたいし、光明子は、容赦ない弾圧を加え、皇族をほとんど絶滅寸前にまで追いこんでしまった。こういう政治悪で汚れきった光明子を、観世音菩薩の化身でもあるかのように虚構したのが施俗の伝説である。

聖武天皇は、天平十五（四七三）年十月、近江の紫香宮しからでおこなわれた大仏鑄造の詔に、つぎのような意味のことをのべた。

国中の銅を尽くして尊像を鑄造し、大きな山の木をみな伐つて仏殿をかまえ、ひろく法界におよぶまで朕の知識（同志）をあつめてともに利益を受け、菩提を招致したいと思う。天下の富をたもつものは朕であり、天下の勢をたもつのも朕である。この富と勢とをもつてすれば、ことはなりやすいが、心はかえって至らなくなる。といって無理に人びとを協力させようとすれば、不満の声もあがるうし、罪に落ちるものさえでてくるだろう。それでは仏の心にも叶うまい。それゆえ知識に加わろうとするものは、至誠の心をもって、毎日、三たび盧舎那仏を心に念じ、みずからが大仏を造りまつる、という気持ちになってほしい。さらにまた一枝の草、一把ひとつかの土ほどのわずかな物でも造営のために寄進したい、というものがあれば願いのままにみな許そう。

国司・郡司たちは、こんどのことを口実に百姓ひやくしやを徵発したり、増税したりしてはならない。50

と。『東大寺要録』によると、造営に協力した知識の総計は、材木知識五万一千五百九十人、役夫百六十六万五千七十一人、金知識三十七万二千七十五人、となっており、その他、米錢、商布、稻、粟林、家地など財物を寄附した人

びとの名も記されている。大仏鑄造を担当したのは、大仏師國君麻呂・大鑄師高市大國・同高市真麻呂・同柿本小玉らであり、大仏殿建立の指揮者は、大工猪名部百世、小工益川細手らであった。

こえて天平勝宝元（七四九）年正月十四日、さきに「三宝の奴」を自称してはばからなかった聖武天皇は、大僧正行基から授戒して沙弥勝滿、天皇の生母、宮子太皇太后は沙弥尼德太、皇后光明子は沙弥尼万福と名のつた。当時、宮廷内部の仏教信仰が、どんなに異常であつたかを想像させるにじゆうぶんである。本居宣長（一七三〇—一八〇二）は、こゝに天皇が、「三宝の奴」と自称する詔勅の文句を重視、つぎのようにいつて憤慨した。

そもく此天皇の殊に仏法を深く信じ尊み給ひし御事は、申すもさらなる中に、これらの御言は、天神の御子の尊のかけても詔給ふべき御言とはおぼえず、あまりにあさましくて読み挙るも、いとゆゝしく畏ければ今は訓を闕ぬ、心あらむ人は、此はじめの八字をば、目をふたぎて過すべくなむ。

七 仏法興隆のかけり—渦巻く叛逆と陰謀

日本の古代国家において、政教の癒着を促進したのは、ただ政治家と仏教徒との恣意的な結びつきだけによるのではない。そこには古代史的な不可避の宿命が潜んでいたように思われる。『続日本紀』が記しているところによれば、天平年間、史上まれに見るほど天災地変の頻発した時代だった。天災地変にたいする戦慄と恐怖の念が、人民ぐるみ当時の為政者たちをも、深刻な不安へかりたてていたのである。政治的な叛逆と陰謀のたぐいは、権力を行使すれば弾圧できなくもないが、ただ人為をこえて襲来する天災地変ばかりは、政府当局もまったく手のくだしうがなかった。防災科学の進歩した現代でさえ、天災地変にたいする有効な手段を欠くことが多いのであるから、天平当時の人びとの動揺と困惑は想像するまでもない。ただ人為的になしうることといえ、それは呪術、祈禱の靈験に希望をつ

なくだけだった。今から見れば、まことに異常な光景を呈する大規模な造寺造仏の事業も、そして大量におよぶ僧尼の保護育成も、すべて仏の冥加をおおいで天災地変の危難を脱出しようとする為政者たちの苦心のあらわれだったのである。そして天災地変にたいする恐怖は、おそらく被支配者の場合も支配者と異ならなかったにちがいない。そうでなければ、当時、あのように大規模な造寺造仏事業が被支配者の生活を犠牲にしてまで強行されるはずはなかった。当時の造寺造仏事業をすべて支配階級の搾取の結果だけに帰することはできない。なぜならば、災難を払いのけて幸福を招き寄せようとする祈りの気持ちに、階級の別もなければ身分の差もないからである。しかしそれだからといって、当時の仏教政治を人民にたいする為政者の慈悲の具体化であるかのように解釈するならば、それも当時の史実にまったく合わない。「慈を以て先と為し、情、寛仁を感ず」とある詔勅の句を、ただ、文字どおりに受けとめるならば、さきに引用した、夫れ天下の富を有する者は朕也。天下の勢を有する者は朕也。此の富勢を以て此の尊像を造る」といった天平十五年十月の大仏鑄造の詔に示された傲慢不遜な独裁者の心情と辻褃が合わぬことにならう。

奈良朝為政者の大規模な造寺造仏の国営事業は、宗教的な動機よりも、むしろ政治的な動機に支配されていた、と見るのが至当である。ただ宗教的な動機だけに由来するのであれば、造寺造仏の規模の大を誇るのももちろん、造寺造仏の営みさえ必要でない。政治の直接外護を離れて仏教自立の道をあゆんだ鎌倉新仏教の法然（一一三三—一二二二）は、「もし夫れ造像起塔を以て本願と為さば、則ち貧窮困乏の類は定んで往生の望を絶たむ」といい、法然の念仏無間の謗法罪を激しく非難した日蓮（一二三三—二八二二）も、「堂塔寺社は徒に魔縁の栖と成りぬ。国の費民の歎きにて、いらかを並べたる計也」といって共にひとしく殿堂伽藍の仏教を否定した。

造像起塔の国営は、詔勅の美辞麗句とはあべこべに民衆生活の犠牲を代償として要求せずにおかない。聖武天皇は、天平勝宝元年、大仏鑄造が完成すると、東大寺に梨田四千町、封四千戸、奴百人、婢百人、諸国の国分寺には寺別に梨田一千町、そして尼寺に四百町をそれぞれ施入した。そのうえ国分寺の創立と保護とはすべて国司の責任に帰せら

れていたから、国司は、政府の押しつけてきた責任をはたすため、どうしても直接みずからが支配する農民にたいし、苛斂誅求をおこなわざるをえなかった。これが、「慈を以て先と為す」天平仏教政治の中味である。国司とは、大化の政新以後、全国画一的に設置され、広汎な権限を発揮して、豪族支配下の私地私民を公地公民に切り替え、律令支配の徹底化を目的とした官職のことである。律令体制の衰退した十世紀以後、国分寺の制度と共に荒廃した。

わたしたちはさらに天平期、仏法興隆のかけりとして頻発した民衆の苦しみと不満を利用する一連のクーデターにも注目して見よう。

光明子が一切経の写経を命じた天平十二(七四〇)年九月、大率大式從四位上の藤原広嗣(？一七四〇)が叛乱をおこした。ために北九州一帯は戦場と化し、天皇は東国へ避難しなければならなかったほどである。叛乱は、広嗣が、朝廷内における法相宗の僧玄昉の勢力をとり除こうとするところから発生した。当時、玄昉は、光明子の異父兄にあたる橘諸兄(六八四―七五七)や儒者である右大臣の吉備真備(六八三―七七五)と謀って朝廷の内部で睨みをきかせていた。

天皇、皇后の熱狂的な仏教信仰にもかかわらず靈験はいっこうにあらわれなればかりか、北九州は毎年のように飢饉と疫病の被害で苦しまねばならなかった。広嗣はこの災難から生じた民衆の不安を利用して叛乱をおこし、折柄、落日の運命にあった藤原氏の劣勢を一挙に挽回しようとした。そこで彼は北九州の農民と、豪族一万余を動員したのだが、朝廷の差し向けた征夷大將軍、大野東人(？一七四二)の追討軍の前に敗北、広嗣は、ついに誅殺された。広嗣叛乱から十数年後、参議左大弁、橘奈良麻呂(？一七五七)が、朝廷の仏教興隆政策のしわ寄せを受けて苦しむ民衆生活の不満を利用して叛乱を計画し、藤原勢力の宮廷進出を防止しようとした。聖武天皇が大仏開眼供養をおこなってから五年後のことである。「方今天下憂苦し居宅定なし、乗路哭叫し、怨歎衷に多し」という云い分からも推測できるように、朝廷の仏教興隆が、民政の破綻をまねいていた。そこで奈良麻呂は意を決し、ひとまず朝廷にたい

し、

東大寺を造る。人民苦辛す。氏々人等、亦是を憂と為す。

と愁訴におよんだが、全然、無効であることを知ると、彼は、古い貴族の同伴、丹治比、佐伯らを謀議に加えて、天平宝字元(七五七)年七月二日未明を期し、黄文王をいただき、藤原仲麻呂(七〇六—七六四)打倒の叛乱を計画した。しかし謀議が事前に漏れて計画は失敗に帰し奈良麻呂以下の多数は惨殺された。他方、叛乱の鎮圧に成功した仲麻呂は、天皇から惠美押勝という名を下賜され、右大臣相当の地位にまで昇進、旧に倍して専横をきわめるようになった。

仲麻呂は、勢いに乗じて、かねてから女帝称徳(七一八—七七〇)の寵愛を受け、政界にたいし発言力を増大してきた弓削の道鏡を廟堂から追放しようと天平宝字八(七六四)年九月、広嗣、奈良麻呂のわだちをふむかのように叛乱をおこしたが近江で敗死した。仲麻呂は、当時、都督四畿内、三関、近江、丹波、播磨などの兵事使となって武力を一身に掌握していたにもかかわらず敗北したのは、それほど朝廷内の道鏡の権力が、女帝称徳を背景として強大だったことを示すものであらう。

仏教興隆を国策とする朝廷への叛乱は三つとも敗北した。このことは、仏教信仰にたいする朝野の呪性観念をいよいよ高揚し、ひいては天皇制権力の強化に寄与した。そこでつぎに藤原広嗣の政敵となった玄昉と、藤原仲麻呂を敗死へ追いこんだ道鏡について簡単に記しておく。

東大寺建立を実際に企画したといわれる玄昉(？—七四六)は法相宗に属し、興福寺の学僧。俗姓は阿刀氏といい、出家して大和竜門寺開山の義淵(？—七二八)に師事、法相教学を修めて靈龜二(七二六)年入唐、中国法相宗の第三祖、撰揚の智周にしたがってさらに本場の法相教学の蘊奥をきわめ、天平七(七三五)年帰国。在唐の留学期間は実に二十一年間の長期におよんだ。唐の皇帝はこのような玄昉をたいへん尊敬し、彼に紫の袈裟を下賜した。玄昉は帰国にさいして一切経を将来、これを興福寺に安置、翌八年、朝廷は彼に封一百戸、田十町、扶翼童子八人を下賜、翌九年、僧

正に任命、唐帝にならい同じく紫の袈裟を賜わり、玄昉の法勲を嘉賞した。

当時の日本では、玄昉が、折角、穗奥をきわめた法相教学を活かす適当な場所は狭い僧堂以外、どこにもなかった。また在唐留学二十年間におよぶ経歴のもちぬし玄昉の存在は政府にとつても魅惑的である。こうした学問と現実とのひどい裂け目から、やがて玄昉は、聖武天皇の崇仏政策に便乗、橘諸兄の恩顧を受けながら吉備真備と共に政界へ進出、政僧として権力をふるった。「玄昉の榮寵日に盛に稍沙門の行に乖き時人これを悪む」と統紀はこの間の消息を伝えている。折柄、政界に台頭してきた藤原仲麻呂は、叛逆者の藤原広嗣を誅すると共に、政敵として広嗣に対抗していた玄昉をも天平十七(七四五)年十一月、筑紫の觀世音寺(福岡県大宰府町現在、天台宗)へ左遷してしまった。けっきょく玄昉はこの地で死んだが、一説によれば、広嗣の差し向けた刺客のために暗殺されたともいわれる。

つぎに道鏡(一七七二)も玄昉と同様、法相宗の僧、河内志紀郡弓削の出身。玄昉の師、義淵について学んだ。葛木山にのぼって苦行を重ね、靈術、如意輪法を習得、天平宝字五(七六一)年、孝謙天皇の治病に靈験を奏してから上皇の厚遇を受け、少僧部に任ぜられたのが出世の糸口となった。ことに藤原仲麻呂の叛乱を平定して以後、道鏡は太政大臣禪師にまで昇進、上皇は宮中百官を召集して道鏡に拝賀させるようとりはからったほどである。こうして彼はついに天平神護二(七六八)年十月、詔によって、「法王」の位を授けられた。しかし調子ついた道鏡は、ただ「法王」の位だけでは満足できなかった。おそらく彼は、仏教の理想たる仏国土を日本に実現するため、「法王」であると同時に「國王」でもなければならぬ、と思ひこんだのであろう。このころ大宰の神主が、「道鏡を皇位につけたならば、天下は太平になるだろう」との神示を奏上におよび、道鏡をたいへん喜ばせた。しかし称徳天皇は道鏡をこのうえなく寵愛していたとはいえ、皇位継承という事柄の重大性にかんがみて、念のため和氣清麻呂(七三三―七九九)を召し、あらためて宇佐八幡の神示を受けるようにと命じた。応神天皇、ヒメカミ、神功皇后を祭神とする宇佐八幡(大分県宇佐郡宇佐町現在)は、太宰の神示と道鏡の期待とにまったくあい反し、「わが国は開闢以来、君臣の別が定まっている。臣をもって君と

することはまだそのためしがたない。天の日嗣はかならず皇緒（天皇のあととり）を立てよ、無道の人はかまわぬから掃除してしまえ」という意味の神示をくだした。神といつても、人間の政治的な意志を、ただ呪術的に反映したものでしかないのであるが、それをおおまじめに神示として受けとめていたところに古代人の単純素朴さがある。とにかく宇佐八幡の神示が以上のようにでたので、国王たらんとした道鏡の夢は消え去った。道鏡は失望し怒りの念に燃え、神示をもたらしした清麻呂の官職を解き名も別部織麻呂と変えさせて大隅の国（現在の鹿児島県）へ、その姉の法均尼（俗名、広虫）を還俗させ、名を別部狹虫と変えて備後の国（現在の広島県東部）へそれぞれ流した。法王道鏡には当時まだそれだけの権力がそなわっていたのである。

宇佐八幡の神示のあった翌宝亀元（七七〇）年八月四日、道鏡を寵愛していた五十三才の女帝称徳が死ぬと政界の形勢はこれまでと逆転し、かえって道鏡は、光仁天皇、坂上野田麻呂、藤原百川、そして清麻呂らのため下野国（現在の栃木県）の薬師寺別当に左遷され、この地で死んだ。

欽明帝時代、半島から伝来した仏教は排仏の試練を経て漸次、国教の地位にまでのぼりつめた。道鏡の皇位覬覦事件はその必然のなりゆきだったのである。

八 弾圧と懐柔―行基にたいする政策

律令政府の宗教政策が冷酷な弾圧と巧妙な懐柔の二重性につらぬかれていたことを行基（六六八―七四九）の場合について見よう。弾圧にはくじけなかった行基が、懐柔にはきわめて弱かったことを、わたしたちは知るであろう。

さて行基は和泉国（現在の大阪府南部）の出身。百済系の帰化人。伝承によれば彼は早くから出家して最初、官寺に入り、道昭・義淵らについて法相教学を学んだ。道昭はすでにのべたように日本へ法相宗をはじめて伝えた人。義淵は神亀四（七二七）年、聖武天皇より岡連の姓を賜わり、多数の門下を擁した。そのうちおもなる門下を七上足と呼んだ

が、行基は、七上足中、玄昉、良弁（六八九—七七三、東大寺初代別当）と並んで著名な人物である。

行基はのち律令政府のお抱え僧侶となったが、最初からそうであつたわけでない。すなわち初期の彼は、一時、草深い郷里にあつて信者の外護と協力をえながら池溝、架橋、布施屋（旅行者を宿泊させるための施設）などの社会事業に参与したのである。そこで当時の庶民は、行基を菩薩と呼んで尊敬した。この場合、菩薩の称号が官からでなく、民衆のあいだから自然に形成されたところに意味をもつ。庶民の行基を追慕した模様について、『続日本紀』はつぎのように記す。

都鄙に周遊して衆生を教化す。道俗化を慕いて追従する者、動もすれば千を以て数う。所行くの処、和尚の来るを聞けば、巷に居人なく、争い来りて礼拝す。器に随いて誘導し、咸く善に趣かしむ。また親しく弟子等を率いて、諸の要害の処に於て、橋を造り堤を築つく。聞見におよぶ処、咸く来りて功を加え、日ならずして成る。百姓、今に至りて其の利を蒙る。

と。『続々郡書類従』所収の「行基年譜」を手がかりとして、彼の設営した事業の種類、地域、数量を記せばつぎのとおりである。

架橋は摂津四か所、山城二か所、直道は摂津、河内に通ずる一か所、池は摂津六か所、河内一か所、和泉八か所、溝は摂津三か所、河内一か所、和泉二か所、樋は河内三か所、船倉は摂津一か所、和泉一か所、堀は摂津三か所、河内一か所、布施屋は摂津三か所、河内二か所、和泉二か所、山城二か所

となつてゐる。仏教ではインド以来、五明（声明・工巧明・医方明・因明・内明）を尊重する伝統があつたから行基が、灌漑、土木などの工巧明（工事上の技術）をこころえて、前記の諸事業を監督指導していた、と推測してもならぬ。然なことでない。けれども寺院と僧尼とが国家の保護と同時に統制を受けていた当時、たとい社会事業が、結果的に民生を裨益しても、政府の眼から見れば不穩に映じたのである。というのは行基の追隨者中にはすくなくからぬ私度僧

(官の許可なしにひそかに得度した僧尼)が混入し、政府の神経を刺激していたからであつた。養老元(七二七)年四月の元正天皇の詔には、

方今、小僧行基、並びに其の弟子等、街衢(ちまた)に零蠱(あふれ)し、妄(みだり)に罪福を説き朋党をあい構えて指臂(ゆびうで)びと(ひじ)を焚剝(焼いたりはいだり)し、歴門(れきもん)仮説(かせつ)(門ごとにいいかげんなことを説き)して強いて余物を乞(こ)う。詐(いつはり)りて聖道を称し百姓を妖惑、道俗(どうじやく)擾乱(じょうらん)、四民(四方の住民)業(わざ)を棄(す)つ。進みては積教(せきけう)に違(たが)ひ、退いては法令(ほうれい)を犯(とが)す。

と記されている。この引用文の直前に、私度僧の風俗を、「道服(どうふく)(道士の着用する服)を著(つ)け、貌(かたち)は桑門(そうもん)(僧侶)に似たり」と伝えていゝから民間の新興宗教まがいの道教が、行基の一派のなかでおこなわれていたことをもじゆうぶん推測させる。当時の支配者かなせ道教や老荘思想の受容を拒んだか、という理由については後考にゆだね、とにかく行基とその一派が律令体制の違反者だつたことは、「法律に乖違(かいゐ)し、恣(し)に其の情に任(まか)す」という詔勅の句からも疑(うたが)ひ余地がない。そこで政府は、何回かにわたつて行基とその一派にたいし弾圧を加えた。それでも行基は弾圧にたじろぐ様子を見せなかつた。その背景に、私度僧をもまじえ、行基の徳望を追慕する民衆とくに農民の支持があつたことはいふまでもない。政府は、行基にたいする農民の支持を恐れなければならなかつた。それは農民が行基のもとに集中する結果、朝廷にたいする貢納力を分散してしまふからである。行基の社会事業を、天皇政府が歓迎しなかつたのも、徭役(ろうえき)(支配者にたいする力役奉仕)が貢納力と共に行基集団によつて吸(ひ)いあげられてしまふことを畏怖(おそ)したからにほかならない。

養老四(七二〇)年八月、これまで行基彈圧の主役を演じてきた藤原不比等が病没したのを機会に、政府は、弾圧政策を懐柔政策に改めた。天平三(七三一)年八月、政府は、

比年(ひねん)(毎年)行基法師に随逐する懷婆(わいば)(在家の男の信者)、懷婆夷(わいばい)(在家の女の信者)等、如法(にっぽう)の修行者は、男の年六十以上、女の年五十五以上、咸(みな)く入道(にゅうだう)を聴(き)す。

という宥和の詔勅を發布した。政府が、男の年令を六十一才以上に、また、女の年令を五十五才以上にかぎってそれぞれ入道をゆるすようになったのは、第一に、労働力ゆたかな農民中の生産年令人口から私度僧などの簇出することを予防し、第二に、名僧のはまれ高い行基を、追隨者ぐるみ律令体制内へ組み入れようとするねらいからであった。さきに引用した養老元年の詔では、「小僧行基」と貶称されていたのに、それから十数年後の天平三年の詔では、「行基法師」と呼びあらためられていることに注意したい。こういう呼び方の変化のなかに、わたしたちは、政府が、行基の民間における支持を考慮し、評価を変えながら行基へのあゆみよりの意志を示していたことを知るであろう。彈正にたいして強かった行基も、政府の老獪な懐柔政策の前にはもろかった。

天平十五年十月二十日、政府の命を受け、廬舎那仏像を造るために進んで寺領を開拓し、「弟子等を率い衆庶を勧誘」するころの行基はもはやかって大衆から、「菩薩」とか「大徳」とか尊称されていた時代の平民的な行基でなかった。彼が、聖武天皇から本邦最初の大僧正に任ぜられたのは天平十七（七四五）年一月の詔によってであった。民間の菩薩は、こうして官界の大僧正に変貌してゆくのである。さらに彼は天皇、皇太后、そして皇后の援戒の師となり、大衆レベルから遠くかけ離れる雲上人同様の地位におさまってしまった。汗と泥にまみれる大衆に伍して、架橋、直道、池、溝、堀などの土木事業を指揮監督したころの行基のおもかけはそこにはもはや見られない。要するに彼は権力の買収するところとなったのである。

九 律令体制と教学イデオロギ―

おそらく天平時代に成立した、と思われる南部の六宗（俱舎・成実・律・法相・三論・華嚴）のなかで、当時、最も教勢を誇っていたのは元興寺・興福寺を拠点とする法相宗と、東大寺を拠点とする華嚴宗であった。ではなぜこの二宗が、

六宗中、とりわけ優勢だったのか。その理由を律令体制と教学イデオロギーの関係からのべて見よう。

まず法相・華嚴の教学には、律令体制にうまくとけこんでゆくにふさわしい差別主義が用意されていたことである。差別主義と矛盾する平等思想は、当時、すでに經典として法華經が受容され、維摩經、金光明經、般若經などと並んで信奉されていたが、法華經の教学をよく理解し、この經を立宗のよりどころとするようになったのは、南都仏教に對決した平安朝初期の最澄（七六七—八二二）の出現をまたなければならなかった。

律令国家の体制は、上下にへだてられた厳重な身分と、冷酷な貧富の差別にもとづく社会の仕組みをもつ。中国から仏教といふ前後して伝来した儒教が、律令体制を理論的にささえた。儒教の公的な採用は仏教と共に起源が古く、聖徳太子の十七朱憲法や冠位十二階の制定に、儒教の影響は深くおよんでいる。ことに奈良朝時代になると、学僧の玄昉が經論五千余卷を將來したのに対応して儒者の吉備真備も、大量の漢籍を將來、唐朝の制度を模倣することによって日本に儒教国家の外観を与えることに尽くした。その結果、儒教的な身分や階級の差別觀念が、漸次、律令の本質にまで理論化され、したがってそれとあいれない平等思想はまったく無視されるか、さもなければ歪曲されるほかなかった。いつほう律令の差別体制に見合う教学が歓迎に値したであろうことは想像するまでもない。

インドの無着、世親に由来し、唐の玄奘、窺基によって完成された法相宗は、玄奘の弟子、道昭、智通、智鳳、玄昉らの日本へ將來するところとなった。その教学の特徴は、五性（善定性・縁覚定性・聲聞定性・不定性・無性）の各別を主張する一種の宿命論に見いだされる。こういう教学は上下の身分と貧富の階級をきびしくすることによって支配者の地位の安全を正当化するのに、当然、寄与するところがあった、というふうに見なければなるまい。玄昉や道鏡などの法相宗の僧侶たちがツメの垢ほども民衆のことを考えるいとまもないほど宮廷の利害に密着して行動したのは、法相教学の中味とけっして無関係でなかったことを知っておく必要があろう。では華嚴宗の場合はどうか。

東大寺大仏殿の毘盧舍那佛像が象徴しているように、聖武天皇が、南都六宗中、最も尊信していたのは華嚴宗であ

る。なぜ天皇は、華嚴宗を最も尊信したのか。難解をきわめた華嚴教学をとうてい理解していたとは思われない天皇の華嚴宗帰依について二つの理由が考えられる。第一は、同時代の唐代仏教の形式的な模倣、第二は、華嚴宗の本尊、盧舎舎那仏像に国家統一の象徴を見いだしていたことである。ここではしばらく第二の理由を重視したい。

華嚴宗は、中国初唐の賢首大師法藏が、華嚴經を所依として大成した宗旨である。日本へは天平八（七三六）年、河南省の中国僧道瑠が宗典を將來、十二（七四〇）年、法藏の門人、審祥が來日して經を講義した。その審祥に学び、東大寺を根本道場として華嚴宗をひらめたのが良弁である。

華嚴の教学が、法相、律のそれと異なるのは、いちじるしく觀照的であり、非実践的なことである。仏の直頓の説法を披瀝した、と伝説的に信じられてきた華嚴經にもとづくこの教学は、現実世界に包藏されたあらゆる悪徳、矛盾をも、そのまま重々無尺縁起として美化し、事事無礙法界中の一現象として肯定する。したがって世界と人生は、觀照の対象にこそなれ、変革の対象にならない。矛盾を批判し否定する向上の倫理が、そこには欠落しているのである。律令体制のなかで満足と幸福を見いだしていた、ほんのひとにぎりの支配階級にとっては、矛盾感覚と否定のための実践を欠落している華嚴教学のようなものが歓迎されたにちがいない。「強て収斂せしむること莫れ」、といった聖武天皇の詔勅、山上憶良（六六〇—七三三）の著名な貧窮問答歌が悲しくあわれにも描写しているような庶民生活の苦しみも、冷酷無惨な苛斂誅求も、蓮華藏世界、つまりこの世の極楽浄土として美化され聖化されうるものならば、為政者にとりこんなありがたいことはあるまい。「正義即仁愛の実現は、当時の政治家にとって、まじめな指導原理だった」、という和辻哲郎（一八八九—一九六〇）の史観は、当時の史実を無視した価値判断に歪められた哲学者の偏見である。

法相、華嚴の二宗について、南都の諸宗中もうひとつ注目しておいてよい宗旨がある。律宗がそれである。この宗は、禁欲主義をつうじて世法の律令体制と呼応していたように思われる。

殿堂伽藍を無制限に建設し、そこに生活する僧尼の大量養成から生ずる民生の圧迫は、もとより律令政府の責めに

掃せられなければならなかった。「地震の災わざ、恐おそくは政事の關かぐる有ることに由よる」と、いう天平六（七三四）年四月の詔勅中の句は、当時の政治家たちでさえ、天災として受けとめるだけの自覚のあったことを告げる。折角しかしこれだけの自覚に達していながら、おそらくこの自覚が、たんなる儒教の模倣に終わっていたため、みずからが作りだした政治悪を除去するのに、ちようど政治悪を作りだした原因にほかならない寺院堂塔の濫造と、僧尼の大量生産を方法とする悪循環を重ねた。呪術主義に深く毒された律令政治の悲劇である。

僧尼の大量生産は、やがて遊民の気風を助長し僧尼の人倫的退廃をまねき、それをとりしめるための僧尼令の發布となったことは、すでに指摘した。政治力に訴えた外側からの僧尼令に呼応したのが、内側からの僧尼の戒律をきびしくする律宗だったのである。煩瑣な戒律を設けて僧尼の生活をきびしくすれば私度僧はふるいにかげられ、かねて僧尼の品位向上にも資益する、という一挙兩得の効果が期待できる。比丘の二百五十戒、比丘尼の五百戒といった形式主義からも明らかのように、律宗は、男尊女卑と僧俗の差別を前提としており、このことが人間差別を正当視する律令国家の利害に一致していたのである。

仏教と儒教とが支配階級のイデオロギーとして、禁欲主義の押し売りをしていたとき、人間の自然の要求に同情のまなざしを向けていたのは、老荘思想と、これに深いかかわり合いのある道教であった。下級の貴族、山上憶良が、庶民の苦しみに同情して貧窮問答歌を作成したのも、彼の背景に老荘思想が控えていたからだと思われる。ところで古代日本では、原始社会以来の神祇信仰や、儒仏二教にたいして、老荘と道教はどのように受けとめられていたか。道教は老荘思想と神仙思想とを主軸とし、それに民間の通俗信仰や儒仏二教などの諸要素が混合して作りあげられた宗教である。それゆえ儒仏二教に共通する要素もないことはないが、特徴は、主軸となる老荘思想と神仙思想との混合に見いだされる。

道教の日本伝来はおそらく仏教よりも早く、儒教の伝来とあい前後していたのではないかと推測される。中国本

土の道教は、おもに庶民あるいは士大夫と呼ばれた階層の私的生活のうちに定着していたが、日本へ伝来すると、民間の呪術、祈禱の行為にまぎれこんで普及し、中国のように特定の社会的受胎層をもっていなかった。十七条憲法が作成されるころの支配階級は、まだ道教を儒仏二教と並用する意図をもっていた。しかし元来、民間宗教としての道教には、儒教のような経世人倫の学もなければ、また、仏教のような鎮護国家の祈願もない。かえてそれは、古代日本の支配者が、内心つねに恐れていた民衆を担い手としていることもあって、一時期以外はたえず敬遠され、平安朝の終わりをまつまでもなく、歴史の舞台から姿を消してしまい、学者の関心の対象となることさえきわめてまれだった。それゆえ日本で、古代以来、中国のような道士と僧侶との思想闘争の歴史が全然ない。

神道や儒仏二教を予想するかぎり、まったく理解できないような歌が、『萬葉集』のなかに二、三おさめられている。

生者いへものつひにも死ぬるものにあれば今の世なる間はな楽しくをあらなあ(巻の第三)

とこしへに夏冬行けや、炎かじろ放たず山に住む人あ(巻の第九)

前者は、儒仏二教の禁欲主義とは全然あいられない現世享楽思想であり、後者は、これまた儒仏二教の政治思想にあい反する神仙思想を背景とした逃避的なニヒリズムである。支配者から見れば、いずれも好ましくならぬ思想といわなければならぬ。人民にたいしてだけ極端な禁欲生活を強制して、生活に必要不可欠な分まで権力のパイプで吸いあげ、搾取しようとする律令の支配者にとって、自然の解放をうたいあげることは、体制の維持にヒビをいれることになるからである。儒仏二教などの漢意かんいの不自然から、抑圧された人間の自然の解放を認めていた宣長は、儒仏二教徒の異教視した老子の理想とする無為自然を、「まことに性情をのぶる道」と評価し、老子を、「すぐれてかしこくたどりふかき人にこそ有けぬ」と称讃していた。あこういう老子にたいする評価は、日本の思想史上あまり類例がない。古代では、ただわずかに空海(七七四—八三五)が、『三教指帰』のなかで道教摂取の態度を示していたくらいなものである。空海は、つぎのような意味のことをのべていた。

鳥が空に飛び、魚が水に沈むように人間もみな同じではない。だから人間を導く教えとして仏教もあれば、道教や儒教もある。浅い深いの区別があるとしても、みな聖人の教えである。そのうちのひとつを選ばなければ、忠孝にそむくことはないはずである。

と。もっともこういう三教の折衷思想は、空海が、道教に深く含蓄されている無為自然の、儒教の忠孝と仏教の戒律にあい反する点をよく理解していなかった浅薄さを示すものであろう。

道教が、古代の民間信仰として受容されていた状況の一端について、書紀は、つぎのようにしるす。

東国の不^い尽^じ河^かの辺^{あた}の人^{ひと}、大^{おほ}生^{なま}部^べ多^た、虫^{むし}を祭^{まつ}ることを村里^{むら}の人^{ひと}に勸^{すす}めと曰^いく、「此^こは常^{とこ}世^よの神^{かみ}なり。此^この神^{かみ}を祭^{まつ}る者は、富^{とみ}と寿^{こと}とを致^{いた}す」と。巫^{かみ}覲^みなど遂^{なほ}に詐^{あや}まひて神^{かみ}語^{こと}に託^{たく}して曰^いく、「常^{とこ}世^よの神^{かみ}を祭^{まつ}る者は、貧^ひしき人は富^{とみ}を致^{いた}し、老^{おい}いたる人は少^かきに還^{かへ}る」と。是^こに由^よりて、ますます勸^{すす}めて民^{たみ}家の財^{たから}宝^{たから}を捨^すてしめ、酒^{さけ}を陳^{ちん}ね、菜^な・六^む蕃^{ばん}を路^{みち}の側^{そば}に陳^{ちん}ねて、呼^よばしめて曰^いく、「新^{あらた}しき富^{とみ}入り来^きれり」と。都^{みやこ}鄙^のの人^{ひと}、常^{とこ}世^よの虫^{むし}を取りて消^{しょう}座^ざに置^おきて歌^{うた}い舞^まいて福^{ふく}を求め、珍^{めづ}財^{ざい}を棄^す捨^すす。

ちなみに以上、二、三の語句を説明すれば、「東国の不^い尽^じ河^か」は現在、静岡県^{しずま}の富^{とみ}士^し川^{がわ}のことであり、巫^{かみ}覲^みとは神^{かみ}和^わの意^いで神^{かみ}示^しを告^つげるミコのこと、六^む蕃^{ばん}とは馬^{うま}・牛^{うし}・羊^{ひつぎ}・犬^{いぬ}・豚^{ぶた}・鶏^{とり}のことである。さてここにいわれている常^{とこ}世^よ神^{かみ}の信仰^{しんぎょう}は、現^{げん}世^せ利益^{りやく}をあてこむ当^{たう}時^じの新^{あらた}興^{こう}宗^{しゆ}教^{きやう}であつて、支^し配^{ぱい}者^{しや}が奨^{しょう}励^{れき}する神^{かみ}祇^ぎ信仰^{しんぎょう}でもなければ、また、仏^{ぶつ}教^{きやう}信仰^{しんぎょう}でもない。むしろ支^し配^{ぱい}者^{しや}から見^みれば、宗^{しゆ}教^{きやう}統^{とう}制^{せい}上^{じやう}たいへん好^{この}ましからぬ道^{だう}教^{きやう}を背^{せい}景^{けい}としていたであろうことが容易^{やす}に推^お測^{そく}できる。この道^{だう}教^{きやう}的^{てき}な新^{あらた}興^{こう}宗^{しゆ}教^{きやう}にたいして、当^{たう}時^じの律^{りつ}令^{れい}政^{せい}府^ふは、

内外文武^{ないがいぶんぶ}の百^{ひやく}官^{くわん}および天^{てん}下^かの百^{ひやく}姓^{せい}、異^い端^{たん}を学^{がく}習^{じゆ}し、幻^{まげ}術^{じゆつ}を蓄^{たく}積^{せき}し、厭^{えん}魅^び呪^{じゆ}咀^そして百^{ひやく}物^{ぶつ}を害^{がい}い傷^{やう}るものあらば、首^{くび}は斬^きし従^{したが}は流^{なが}せん。

ときわめて冷酷強硬な政策でのもんだ。初期^{しうき}の行^{ぎやう}基^きが彈^{だん}圧^{あつ}を受けたのも、追^お随^{ずい}者^{しや}のなかに、「道^{だう}服^{ふく}を着^きけ、貌^{せう}は桑^{そう}門^{もん}

に似た」道教の信奉者が私度僧となつて混入していたからであつたことは既述のとおりである。

政府の道教弾圧に仏教が利用されていたとしても、なんらふしぎはあるまい。政府側に立っていたと見なされる秦造河勝はたのよやかわかつなる人物が、道教の常世神信仰を、「東國の不尽河の辺」にあつて普及する大生部多を弾圧したとき、これに恐れをいだく村々の巫覡たちも、ようやく常世神の功德を吹聴するのをやめたので当時の世人は、「大秦は、神とも神と聞え来る常世の神を打ち懲ますも」と歌をよみ、秦造河勝の勇敢な行動を称讃した。また、儒者の吉備真備が、「仙道」の不用を唱え、平安初期の「経國集」でも、「玄は独善を以て宗と為す。愛敬の心無し。父を棄て君に背く。儒は兼濟を以て本と為す。尊卑の序を別ち、身を致し命を尽くす」といって老荘思想の排撃をおこなっていた。それは老子の自然、荘子の虚無が支配者の作りあげた律令体制の利益に合わないからなのである。

おわりに

以上、わたしは政教関係を軸としながら、七、八世紀の古代思想史の一齣を叙述してきた。

「王者の幸福は多くの災厄と混合することをも日本の古代政教関係史ほど雄弁に証言しているものはまれであろう。仏教を信奉する古代の支配者たちは、自分が幸福になるために仏教を奨励し、それが被支配者の幸福になる道だと考えていた。しかし事實は、まったくその逆であつて、仏教奨励が被支配者の不幸を促進したのである。やがてこの矛盾を变革するために平安の二宗(天台・真言)が台頭し、また、おかれて天台・真言を变革する鎌倉新仏教が出現した。しかし、いずれも「ミイラとりがミイラ」になつてしまつた。变革はすべて失敗に帰したのである。呪術と政治を混合した天皇制との対決をあいまいに過ぎてきたことがその最大の原因だつたといふことを最後に付言する。

注

- (1) 『萬葉集』巻の第三(柿本人麻呂作) 日本古典文学大系4 (高木他校注) 一四五ページ 一九六九年(第一九劇) 岩波書店
- (2) 『近世神道論 前期国学』日本思想大系39 (平・阿部校注) 二九五ページ 一九七二年 岩波書店
- (3) 「悉達太子は人界より仏身を成す」(『観心本尊抄』)と日蓮はいっている。「日蓮」日本思想大系14 (戸頃・高木校注) 一三九ページ 一九七〇年 岩波書店
- (4) 林龜山『神道伝授』日本思想大系39 一三三ページ
- (5) 右同 一二二ページ
- (6) 右同 一四一ページ
- (7) 『法華経』(坂本・岩本訳注)上、一九八ページ 一九六二年 岩波書店
- (8) こんにち仏教界でも戦後、信教自由の保障のもとで教団組織を拡大したいいわゆる新宗教を自称する人びとはかなり強硬に靖国法案に反対している。新宗連編『靖国神社問題に関する私たちの意見』一九六八年 新宗教新聞社
- (9) 桜井徳太郎著『神仏交渉史研究』一九六八年 吉川弘文館
- (10) 日本古代史の重要文献『魏志倭人伝』(和田・石原共編訳、岩波文庫 六八ページ)には「女子有り、卑弥呼と名づく。能く鬼道をもて衆を惑わす。是に於いて、国人共に立てて王と為す。男弟有り、卑弥を佐けて国を理む」と記す。一九七〇年(第二六劇) 岩波書店
- (11) 石田一良編『日本思想史概論』一七二―二五ページ 一九六三年 吉川弘文館
- (12) 津田左右吉『天皇考』津田左右吉全集第三巻 四九〇ページ 一九六三年 岩波書店
- (13) 親鸞の神祇観はいっぽうでは妥協的、他方では拒絶的である。神祇不拝の観念が終始一貫していない。しかしわたしは、「修行信証」(星野・石田・家永校注『親鸞』日本思想大系11 一九七二年 岩波書店)のなかで、親鸞が、「出家の人の法は国王に向かひて礼拝せず」という菩薩戒經の文を引用している(二四六ページ)意図と、承元の法難にたいし、「主上臣下、法に背き義に違し、念をなし怨を結ぶ」(二五六―二五七ページ)と後鳥羽院並にその側近を批判していることとのあいだに内面的な因果関係があると考えたい。
- (14) 井上光貞著『日本古代の国家と仏教』一九七一年 岩波書店
- (15) 福沢諭吉『文明論之概略』巻之五 福沢諭吉全集第四巻 一五八ページ 一九五九年 岩波書店

- (16) 戸頃重基著「鎌倉仏教」親鸞と道元と日蓮(第十一版)一九七三年 中央公論社
- (17) 戸頃重基「日本宗教の受難」かくれ題目・かくれ念仏・かくれキリシタン 伝統と現代叢書所収 一九七二年 伝統と現代社
- (18) 戸頃重基著「近代日本の宗教とナシヨナリズム」三一八九ページ 一九六六年 富山房
- (19) 中村元訳「ブツダのことは」—スツタニバータ 五九ページ 一九七一年(第一五刷) 岩波書店
- (20) 「法華経」(坂本・岩本訳注)中、三二八ページ 一九六四年 岩波書店
- (21) 「法華経」(坂本・岩本訳注)下、一二二ページ 一九六七年 岩波書店
- (22) 中村元訳「ブツダのことは」—スツタニバータ 一〇六ページ
- (23) 右同 一〇二ページ
- (24) 友松円諦著「法句経講義」一五ページ 一九六七年(第一四版) 角川書店
- (25) 中村元訳「ブツダのことは」—スツタニバータ 一一三ページ
- (26) 辻善之助著「日本仏教史」第一卷上世篇 四二ページ 一九六九年(重版) 岩波書店
- (27) 「日本書紀」卷十九国史大系本 三九三ページ 一九一五年 経済雑誌社
- (28) 「日本書紀」卷二十一、国史大系本 四三二ページ
- (29) 「日蓮」(戸頃・高木校注日本思想大系14)所収 三八一ページ「三大秘法抄」
- (30) 戸頃重基著「日蓮の思想と鎌倉仏教」(重版)一九七二年 富山房
- (31) 「花園院宸記」元亨三年六月二十六日条 列聖全集 宸記集下所収
- (32) 戸頃重基著「近代社会と日蓮主義」一九七二年 評論社
- (33) 「日本書紀」卷二十二、国史大系本 四四九ページ
- (34) 安藤昌益「純道真伝」第五卷 三枝博音編 日本哲学思想全書 第五卷 二五〇ページ、一九五六年 平凡社
- (35) 平田篤胤「追繩弘」卷之天 鷲尾順敬編 日本思想闘争史料第八卷 三四九ページ 一九三〇年 東方書院
- (36) 井上光貞著 前掲書 一九ページ
- (37) 「法華経」中、二四四ページ
- (38) 大久保道舟編「道元禪師全集」下卷 三七三ページ 一九七〇年 筑摩書房
- (39) 聖徳太子「法華義疏」卷第四 大正蔵第五六卷 一一八ページ

- (40) 『日本書紀』卷二十二、国史大系本 四五二—四五三ページ
右同 四五〇—四五二ページ
- (41) 『法華経』中、二四六—二四七ページ
- (42) 『懷風藻』日本古典文学大系69(小島憲之校注)九七—一〇〇ページ(第四刷)岩波書店
- (43) 『日本書紀』卷二十二、国史大系本 四六八—四六九ページ
- (44) 右同 四六九—四七〇ページ
- (45) 辻善之助著 前掲書 一〇九—一一五ページ
- (46) 『統日本紀』卷二、国史大系本 二二—二三ページ 一九一四年 経済雑誌社
- (47) 『萬葉集』卷の第三、通観法師作 日本古典文学大系4 一七五—一七六ページ
- (48) 『萬葉集』卷の第六、海犬養宿称岡麿作、日本古典文学大系5 一六七—一七八ページ(第二二刷)岩波書店
- (49) 林 陸朗著『光明皇后』人物叢書79 一九六一年 吉川弘文館
- (50) 光明子が千人目の額者のアカを流したという伝説。虎関師鍊『元亨釈書』卷第十八 大日本仏教全書 二二四—二二五ページ
- (51) 『統日本紀』卷十五 国史大系本 二五六—二五七ページ
- (52) 本居宣長『統紀歴朝詔詞解』大野・大久保編集校訂 本居宣長全集第七卷 二七三—二七四ページ 一九七一年 筑摩書房
- (53) 法然『遠撰本願念仏集』日本思想大系10(大橋校注)『法然 一編』一〇六—一〇七ページ 一九七一年 岩波書店
- (54) 日蓮『新池御書』昭和定本日蓮聖人遺文 第三卷 二二二—二二三ページ 一九五四年
- (55) 『統日本紀』卷十三 国史大系本 二二八—二二九ページ
- (56) 右同 卷二十 右同 三四六—三四七ページ
- (57) 右同 卷二十五 右同 四五二—四五三ページ
- (58) 右同 卷十二 右同 二〇二—二〇三ページ
- (59) 右同 卷十 右同 二七一—二七二ページ
- (60) 右同 卷二十七 右同 四九六—四九七ページ
- (61) 右同 卷三十 右同 五四六—五四七ページ
- (62) 右同 卷三十 右同 五四六—五四七ページ
- (63) 右同 卷三十 右同 五四六—五四七ページ

- (64) 「日本靈異記」中巻 日本古典文学大系70 (遠藤・春日校注) 一九九ページ 一九六二年 岩波書店
- (65) 「続日本紀」巻十七 国史大系本 二八八ページ
- (66) 右同 巻七 右同 一〇〇ページ
- (67) 右同 巻七 右同 九九ページ
- (68) 右同 巻十一 右同 一八三ページ
- (69) 右同 巻十五 右同 二五六ページ
- (70) 和辻哲郎著「日本倫理思想史」上、和辻哲郎全集第十二巻 一五九ページ 一九六二年 岩波書店
- (71) 「続日本紀」巻十一 国史大系本 一九四ページ
- (72) 「萬葉集」巻の第三、山上憶良作 日本古典文学大系4、一七九ページ
- (73) 右同 巻の第九、作者不詳、日本古典文学大系5、三六九ページ 一九七一年(第二刷) 岩波書店
- (74) 本居宣長「玉勝間」巻七 本居宣長全集第一巻 二二八ページ 一九六八年 筑摩書房
- (75) 空海「三教指帰」日本古典文学大系71 (渡辺・宮坂校注) 八五ページ 一九六五年 岩波書店
- (76) 「日本書紀」巻二十四 国史大系本 五〇一ページ
- (77) 下出積与著「道教—その行動と思想」一九七一年 評論社
- (78) 「日本書紀」巻二十四 既出五〇一—五〇二ページ
- (79) 吉備真備が仙道不用説を唱えたといふことは、南北朝ころの文献「捨芥抄」(洞院公賢撰 藤原実熙増補)から間接に知ることができるだけである。
- (80) 「経国集」巻第二十 校註日本文学大系 第二十四巻(佐久節担当) 三八三ページ 一九二七年 国民図書株式会社