

學位請求論文

隋代佛教政策研究

佛教文化專攻

今西智久

目次

目次

緒言——本論の目的と構成——	1
一 本論の目的	1
二 本論の構成	3
第一章 北周末の宗教政策——陟岵寺菩薩僧小考——	5
はじめに	5
第一節 宗教の廢毀から復興へ——菩薩僧に関する豫備的考察	7
一 宗教廢毀から菩薩僧設置以前まで	7
二 菩薩僧の設置	9
三 菩薩僧の廢止前後——佛教の復興	12
第二節 宣帝期の道教	15
一 武帝期の道教——通道觀	15
二 宣帝期の道教	17

三 「天元」皇帝の自稱	18
第三節 東西兩京の佛寺・道觀	22
結び	27

第二章 隋文帝開皇年間の佛教政策——釋曇遷の事蹟を手がかりに——

はじめに	41
第一節 六大徳の招致	42
一 譯業への參與	46
二 法事の宣揚	48
第二節 文帝の佛教政策と曇遷	52
第三節 隋朝治下における舊北齊地域	58
第四節 佛教界統制策について	61
結び	65
附表	76

第三章 隋文帝仁壽年間の佛教政策——仁壽舍利塔事業を中心に——

第一節 隋の曆學者袁充とその周邊——仁壽舍利塔事業の一背景——	78
---------------------------------	----

はじめに	78
一 袁充とその言説	79
二 文帝と術士	84
三 舍利塔事業の思想背景	87
結 び	89
第二節 仁壽舍利塔起塔州に関する考證	93
はじめに	93
一 山崎宏「仁壽年間建立舍利塔分布表」に對する補正	94
二 仁壽舍利塔事業關連史料の考證	98
附 表	105
第三節「勅使大德」をめぐる	107
はじめに	107
一 勅使大德の銓衡法	109
二 勅使大德の所屬寺院と出身地域	113
三 起塔州について	114
四 勅使大德と起塔州の關係	118
結 び	122
附 表	130

附圖 133

第四章 煬帝期の佛教政策——禮敬問題と沙門觀——

はじめに 136

第一節 隋朝の禮敬問題 136

第二節 隋朝佛教政策にみる沙門觀 141

一 文帝の佛教政策 143

二 煬帝の佛教政策 146

第三節 隋・彦琮撰『福田論』にみる沙門觀 155

結び 162

附圖 172

結語 173

参考文献一覽 178

附 表
附 圖

緒言——本論の目的と構成——

一 本論の目的

本論は、隋朝（五八一～六一七）が実施した佛教政策に関する研究である。

隋代は實質、僅か二代三十六年間の短命の王朝ではあったものの、中國中世における分裂と統一の二面性を兼ね備え、前を承げ後に繼いだ要となる時代であった。かつ、この僅かな期間に前代を凌駕し得る佛教の發展を遂げた點において佛教史上に注目される時代でもある。そして、その佛教の發展を促進したのは隋朝が實施した數々の佛教政策であった。

隋代の佛教政策に關しては、夙に先學によってその大枠となる見解が示されてきている。わけても塚本善隆、山崎宏兩氏の成果は基礎的、かつその後の研究を導いてきた研究として重要である。塚本氏の研究は、北周武帝の宗教廢毀によって壞滅した佛教を復興した文帝が、積極的に興佛事業を展開した様相を跡づけ¹、また文帝の誕生説話を手がかりに文帝と佛教との關係を浮き彫りにし²、あるいは文帝が行った官寺・州縣寺院や舍利塔の建立を日本の國分寺制の淵源と見なして、文帝の興佛事業の持つ東アジア佛教史における意義を明示する³など、隋代佛教史の他朝に比べての特殊性を強調された。山崎氏の研究では、特に「佛教治國策」説⁴が際だって重要である。文帝が實施した數々の奉佛・興佛の事業は、彼やその周圍の佛教信仰によるだけでなく、隋朝國內の多元性を佛教の平等の思想によって統一

する意味があつたとし、佛教を治國の理念にまで高めたものであつたと位置づけられた。かかる山崎氏の所説は、國家と宗教の關係を支配と被支配の二項對立的に捉えるのではなく、國家と宗教との一種の癒着的な結合形態を見出し、佛教が信仰上の問題にとどまらず、政治に資するものであつたことを示した點において、隋代佛教政策を考究する上に重要な視座を提供したものであつた。その後の研究は、概ね兩氏が提示してきた見解に依據しつつ展開されてきたといえる。

ただし、以上のような見解には、隋朝の佛教政策が當時の佛教界から好意的に受け取られていたとする、當時の佛教史家の評価を前提にするところがあり、隋代は佛教の隆盛した時代、それをもたらしたのは文帝にはじまり煬帝に引き繼がれた佛教興隆政策であると見る向きがあると思われる。もつとも、筆者は隋代に佛教興隆政策が行われたことを否定するつもりはなく、むしろ贊同の立場を示す。しかしながら、政策とは様々な要素が複合的、立體的に交錯するものであり、佛教政策をただ佛教に對する政策という觀點のみで捉えるならば、そこに現れる事象およびそれに對する評價に偏向を招く恐れもあろう。

かかる偏向を避けるためには、實際に形として現れた政策をより廣い時代狀況とそれらをとりにくく諸現象の中に置き直し、俯瞰的、多角的に捉えて相對化することで、政策の意圖や背景、および政策實施の過程をより明確化、具體化していくことが求められるのではないかと考える。

本論は、先學によって提起されてきた隋代の佛教政策を、同時期の諸事象の中に相對化して捉え直すことで、より具體的な事象を把握するのを目的とする。

二 本論の構成

本論は、上記の課題に対して四つの章を設けて論を進めていく。

第一章では、隋朝の佛教政策に論及する上で必要となる北周末の宗教政策を問題とする。特に廢佛を實施した武帝の死後、宣帝の時期に創設された還俗僧集團である菩薩僧を取り上げ、當該期の宗教において無視できない道教との関わりにも留意して考察し、菩薩僧の北周末期における位置づけを試みる。

第二章では、隋文帝期の開皇年間の佛教政策について、文帝の佛教政策の協力者の一人であった沙門の曇遷の事蹟を手がかりに考察を加える。

第三章では、文帝の仁壽年間の佛教政策を代表する仁壽舍利塔建立事業を取り上げて論ずる。本章は大きく三つの節にわかれる。第一節では、仁壽年間に至って舍利塔建立という形態の政策が行われた一つの背景について、曆學者の袁充の言説をヒントに考察を加え、第二節では、舍利塔の起塔州に關する若干の考證を行い、そして第三節では、舍利塔事業で實質的に活動した「勅使大德」に關する基礎的事柄を検討していく。

最後に、第四章では、隋煬帝期の佛教政策について、禮敬問題を中心に述べる。特にこの時期に禮敬問題が起った背景を、當時の沙門觀を手がかりに考察する。

¹ 塚本善隆〔一九四九〕、〔一九七四年〕。

2 塚本善隆〔一九七三年〕。

3 塚本善隆〔一九三八年〕。

4 山崎宏〔一九三四年〕。

第一章 北周末の宗教政策——陟岵寺菩薩僧小考——

はじめに

北周末の宣帝（天元皇帝）の時代¹、百二十人の還俗僧よりなる集團が國家によって創設された。彼らは「菩薩僧」と稱され、髪を伸ばし、鬚を蓄え、在俗者と同じ姿をし、生活に資するものはすべて官より給され、そして陟岵寺に住して、「國の爲に行道」せしめられたという。北周武帝の宗教廢毀後、宗教がようやく復興に至るまでの僅かな期間にのみ存在した集團であった。北宋の贊寧はその著『大宋僧史略』巻下に「菩薩僧」の項を立て、この菩薩僧について次のように述べている。

以其菩薩僧須戴花冠衣瓔珞像菩薩相、高僧惡作此形非佛制也。（T54, 253a）

其の菩薩僧は須らく花冠を戴き、瓔珞を衣、菩薩の相を像るべきを以て、高僧 此の形を作すは佛制に非ざるを惡むなり。

花冠、瓔珞とはいささか誇張した表現であろうが、戒律に基づく出家者としての姿ではなかったがゆえに、高僧らは不快に思ったというのである。西魏・北周の執權者の尊崇を受けた曇延の傳に、「天元（＝宣帝）の疾に遘いて、昔愆を追悔するに逮び、尊像を開立し、且つ百二十人を度し、菩薩僧と爲す。〔曇〕延は預りて上班に在るも、仍りて猶お俗相に同じきがごときを恨み、還た林藪に藏る」〔菩薩僧關連者一覽〕（以下、一覽と略）①とはその一例で

ある。

このような集團の創設は中國佛教史上、およそ唯一の出來事であり、極めて特殊なものといえる。それでは、このような特殊な集團が現われたのは如何なる背景によるのか。この問いに對しては、すでに先學によって次のような回答が用意されている。現實の佛教教團を否定した武帝の宗教廢毀の根底には北周の國是としての儒教古典主義がある。それゆえ、儒教倫理において最も重要な徳目である孝道に對立する出家というありかたは第一の批判對象となる。また、武帝の死後には先帝の遺志を繼承するという意味での孝道の遵守が要請された。その結果、急激な政策の轉換をよしとせず、孝道を遵守する形での佛教復興策が圖られた。したがって菩薩僧は在家姿での佛道修行を行ったのである、と。そして、菩薩僧は廢佛より復佛への過渡期的措置であつたという。以上の説明において菩薩僧という形態による佛教復興が行われたことの基本的な理解は盡されていよう。

ただし、菩薩僧の特殊な形態のよつて起る所以は、このように明らかにされているとはいへ、そもそもかかる集團を國家が設けた目的といったことは、それほど論ぜられていないように思われる。

ところで、武帝の宗教廢毀政策は佛教だけでなく、道教も對象とされている。當該期の宗教を検討する上では道教も無視できない。宣帝期の課題はじつにこれら佛道兩教の復興であつた。

本章では、隋朝佛教政策の考究に先立って、菩薩僧が如何なる時代状況の中で、どのようにして設けられたかというのを、佛教だけでなく、道教にも注意して検討し、このことを通じて北周末の宗教政策について卑見を述べてみたい。

第一節 宗教の廢毀から復興へ——菩薩僧に關する豫備的考察

本節では、佛教に對する政策を中心に、北周武帝の宗教廢毀から復興への過程を概観しておくことにしたい。

一 宗教廢毀から菩薩僧設置以前まで

周知の通り、北周武帝の宗教廢毀は、建德三年（五七四）五月に北周領内に對して斷行され、その三年後の建德六年（五七七）二月、併合したばかりの北齊地域に對しても施行され、華北一帯、および西魏以来胡族政權支配下にあった四川・湖北地域に宗教廢毀が廣がった。佛教のみならず、道教や禮典に載らない諸淫祀をも廢毀對象にした政策であったところに特色がある。このような政策の動機・原因については、先學によつて様々に論ぜられているので、いま屋下に屋を架すことは控えたい。こうして斷行された宗教廢毀政策は武帝の死によつて次第に緩和され、宣帝期を経て、楊堅（後の隋文帝）が實權を掌握したばかりの靜帝の大象二年（五八〇）六月、正式に復興されるに至った⁴。そして、その直後に周隋革命が行われ、隋朝によつて大々的な宗教復興が展開されていったことはよく知られている⁵。

この間における佛教復興に至るまでのあらまはは、唐・道宣の『集古今佛道論衡』卷乙と『廣弘明集』卷十に収録される「周高祖巡鄴除殄佛法有前僧任道林上表請開法事」（以下、「任道林上表事」）、「周天元立有上事者對衛元嵩」⁵（以下、「王明廣上表事」）にうかがえる。以下、兩記錄によりながら、やや詳しく述べていきたい。

「任道林上表事」は、大象元年（五七九）五月に任道林が修述したとされる記録であり、⁶任道林と武帝との間に交わされた問答や、宣帝期に行われた佛教に關わる出來事を記す。北齊地域の還俗僧であった任道林は建德六年（五七

七)十一月四日、時に鄴宮にいた武帝に對して佛教復興を請願したが、認容されなかった。しかし、その才能を認められた武帝によって、廢宗教直後に長安に設置された通道觀の通道觀學士になることを許され、そこで十人の還俗僧とともに宣政元年(五七八)五月、長安へ至って延壽殿で武帝に奉見した。ところが六月、武帝が歿し、長子の贊が即位する(＝宣帝)。明記されてはいないが、任道林の通道觀入りは實現しなかったようである。

以上の事柄に續き、「任道林上表事」には宣帝即位後の宣政元年九月における次の出來事を記す。

至九月十三日、長宗伯岐公奏訖。帝允許之曰、佛理弘大、道極幽微、興施有則、法須研究。如此累奏、恐有稽違。奏曰、臣本申事、止爲興法、數啓懇懃、惟願早行。今聖上允可議曹奏決、上下含和、定無異趣。一日頒行、天下稱慶。臣何敢言。(T52, 156c)

〔宣政元年〕九月十三日に至りて、長宗伯岐公奏し訖る。帝、之に允許して曰く、佛は弘大を理め、道は幽微を極む。興施に則有り、法は須く研究すべし。此の如き累奏、恐らくは稽違有らん、と。奏して曰く、臣本より事を申すは、止だ興法の爲のみ、數啓して懇懃するは、惟だ早やかに行われんことを願えばなり。今、聖上、議曹の奏決を允可すれば、上下含和し、定めて異趣無けん。一日頒行すれば、天下は慶を稱さん。臣何ぞ敢えて言わんや、と。

ここに長宗伯岐公とは、『周書』卷七・宣帝紀に「〔宣政元年七月〕庚戌、小宗伯・岐國公の斛斯徽を以て大宗伯と爲す」とある斛斯徽(『周書』卷二十六)のことである。宣帝は甚だしい自尊心によって人が「高」「大」などの字を使用することを禁じ、官名の「大」を「長」に改めている⁷。ゆえに「長宗伯」と「大宗伯」とは同一のものを指す。斛斯徽はその傳に、皇太子時代の宣帝や諸皇子を直接教授し、武帝亡き後、宣帝に對して上疏極諫したと記されており、この時期の政界に重大な發言權をもち、宣帝への影響力も大きかった人物の一人であった。そればかりか、彼が

この時期に就いていた大宗伯とは、北周における周禮六官のうち宗教行政をも掌った春官府⁸の長官である。引用文に「議曹の奏決」云々とあることから、この上奏はおそらく彼を交えた集議を経た上での宗教復興の要請であったと見られる。

しかし、このような要請がありながらも、宗教の全面的な復興はすぐには実施されず、ただ宮内での佛事が執り行われただけであった。大成元年（五七九）正月十五日、還俗した僧の中で德行清高なる七人を正武殿の西に安置して行道させる詔が下されている⁹。正武殿は、武帝期を例に取れば、聽訟や大射が行われた他、武帝みずから『禮記』を講じ、あるいは道教儀禮の大醮を行うなど、政務や祭祀に關わる重要な空間であったことが知られる¹⁰。行道の場所は正武殿の西とされているものの、宮内での實施には相違なく、その意味ではいわば内道場の性格を持つといえようか¹¹。その後、大成元年二月、宣帝は長子の衍（＝靜帝）に讓位して天元皇帝と自稱し、大象と改元する。「任道林上表事」には、大象と改元した日に出された、王公より庶民に至るまでの人々に對して佛法を敬い修事すべき意を述べた勅を引いた後、「即ち其の日に於いて、殿に尊像を嚴^{かま}り、具さに虔敬を修す。時に佛・道の二衆、各々一大徳を銓り、法座に昇り、妙典を勸揚せしむ」云々として、改元の日、殿に尊像を安置して、還俗した佛教徒と道教徒の中から一人ずつ大徳を選んで經典を宣揚させたという。

こうして武帝の崩後、時と場所を限った宗教の復興が行われてきたが、しかし、當時還俗していた大量の宗教者の再出家や恆常的な宗教活動は一部を除けば公認されなかったようである¹³。

二 菩薩僧の設置

菩薩僧は如上の状況下で設置される。「王明廣上表事」は大象元年（五七九）二月二十七日に前僧の王明廣が衛元

嵩の廢佛案に對する論駁六條を宣帝に上ったこと、および内史上大夫の宇文譯（鄭譯）¹⁴と王明廣との間に行われた問答などを記すが、その末尾に、大象元年四月八日に鄭譯の宣したところの勅旨が載る。武帝が佛教を廢毀したのは、本來清淨である佛法を濁穢に變成させた教團に原因があるとし、宣帝みずからはその善法を弘めたいと思っており、そのためには練行のものを選ぶ必要がある。ただし、それらのものは「形服を改めず」に道場で善法を行ぜよ、という内容であった。¹⁵そして「任道林上表事」には、このような勅旨を實施に移したと見られる、四月二十八日に下された詔が載る。すなわち菩薩僧の設置の詔である。

至四月二十八日、下詔曰、佛義幽深、神奇弘大、必廣開化儀、通其修行。崇奉之徒、依經自檢、遵道之人、勿須剪髮、毀形以乖大道、宜可存鬚髮嚴服、以進高趣。令選舊沙門中、懿德貞潔、學業沖博、名實灼然、聲望可嘉者一百二十人、在陟帖寺、爲國行道。擬欲供給資須、四事無乏。其民間禪誦、一無有礙。惟京師及洛陽、各立一寺、自餘州郡、猶未通許。(T52, 157a)

〔大象元年〕四月二十八日に至り、詔を下して曰く、佛義幽深にして、神奇弘大なれば、必ず廣く化儀を開き、其の修行を通す。崇奉の徒は、經に依りて自ら檢し、(1) 遵道の人は、髮を剪り形を毀いて、以て大道に乖るを須うること勿く、宜しく鬚髮を存し服を嚴えて、以て高趣に進むべし。(2) 舊沙門中の懿德貞潔にして、學業沖博、名實灼然にして、聲望の嘉すべき者一百二十人を選び、(3) 陟帖寺に在りて、國の爲に行道せしむ。(4) 資須を供給し、四事に乏無からしめんと擬欲す。其れ民間の禪誦、一も礙ぐることに有る無し。惟だ京師及び洛陽に、各々一寺を立つるのみにして、自餘の州郡、猶お未だ通許せず。

菩薩僧とは、(1) 剃髮法衣の姿ではなく、(2) 還俗した沙門の中より、特に德行高く學業にすぐれ、名聲ある百二十人が選ばれ、(3) 陟帖寺（長安と洛陽のみに建立）において國のために行道し、(4) 生活に必要なものは官

より給された、という集團であった。詔中に「菩薩僧」という語はないが、一覽①曇延傳、④普曠傳、⑦道判傳などによれば、天元皇帝（＝宣帝）の頃にいた「百二十人」の「猶お俗相に同じ」「相は朝服の如」きという姿で「陟岵寺」に住したものを「菩薩僧」としており、詔の内容と一致する。「菩薩僧」とは制度的に定められた呼稱ではなく、在家姿の佛教者と當時の菩薩に對するイメージとが重なり合ったことからいわれたものであろう。¹⁶菩薩僧は還俗者であり、再び出家することなく、かつて僧であったという経験や能力をもって國のために行道することを要請された。「國の爲に行道」することの實態は定かにし得ないが、ともかく國はその報酬として官給する。こうしたありかたに照らせば、制度化されていないとはいえ、官僚的性格を濃厚に有する集團であったといえよう。

『續高僧傳』からは菩薩僧に關わったと思われる十二人のものを見出せる（一覽、參照）。ただし、一覽の⑦⑧⑩⑪⑫には「菩薩僧」の語がない。このうち⑪洪遵は他の史料によつて菩薩僧であることがわかる（後述）ものの、それ以外は菩薩僧か否か判断し難い。⑫明璨については、「周宣陟岵を創開し、慧遠侶を率いて之に登るに、璨は時に足に投じ」という。慧遠が菩薩僧であったことは②慧遠傳に明らかである。明璨傳によつて慧遠が菩薩僧となつた際に弟子を率いたことがわかり、明璨もその弟子の一人に數えられるかも知れない。とはいえ、弟子もまた菩薩僧とされたかは不明である。

より問題なのは、⑦曇崇・⑧法純・⑩昌律師である。時を示す表現を見ると、⑦「大象の初め、皇隋命を肇め……」は楊堅が北周朝に實權を握つた時期、⑧「皇隋の興るや、厥の初め首を度す」と⑩「隨文マ寓を御し、重ねて法筵を啓く」は隋朝成立後のことのように記している。もっとも、④靈幹傳でも「隋佛日を開き……」として隋の時のように記すが、靈幹傳には「勅有り簡ばれて菩薩の數の中に入る」とあつて、菩薩僧であることは明らかである。⑦⑧⑩の場合には、「百二十」という數が知られるだけであるが、⑦⑩については「百二十僧」として「僧」と明記

することに注意される。さらに⑦⑧⑩において注意されるのは、寺名を「〔大〕興善」と記すことである。⑥道判傳に「……初め陟帖寺に住す。大隋命を受け、廣く佛法を開き、改めて大興善と爲す」とあるように、大興善寺と陟帖寺は同一寺院であるが、より正確にいえば、大興善寺は隋の開皇二年（五八二）の大興城造營にともない建立された寺院であり、それまでは陟帖寺であった。陟帖寺は大興善寺の前身には違いない。ゆえに、⑦⑧⑩の大興善寺を陟帖寺といひ換えれば、陟帖寺に入った百二十人、すなわち菩薩僧と見なせなくてはならない。しかしながら、なお問題があらむと思われるのは、道宣の記述のありかたを見ると、「大興善寺」と「陟帖寺」とに使い分けがあるように見受けられるからである。即断はできないが、楊堅が主體的に關わつた場合には北周末であつても「大興善寺」を使用しているようである。⑦⑧⑩以外の例でいえば、『續高僧傳』卷二十三・僧猛傳に、「隨文相と作り、佛日將に明らかにならんとす。……大象二年に於いて、勅して大興善寺に住し、十地を講揚せしむ、寺は即ち前の陟帖寺なり」(T50, 63)が擧げられる。大象二年では陟帖寺であるにもかかわらず、「大興善寺」と記し、それが「前の陟帖寺」であると断る。⑦⑧⑩は「大興善寺」とする以上、楊堅が主體的に關わつた百二十人の「僧」であり、菩薩僧とは異なるものと考えられる。これが何であるかということも含めて、次に菩薩僧の廢止前後について見ていくことにしたい。

三 菩薩僧の廢止前後——佛教の復興

宣帝が大象二年（五八〇）五月に歿すると、鄭譯らの矯制の下、宣帝の外舅であつた楊堅が左大丞相に就任して朝權を掌握、六月には佛道二教を復興した。

一覽⑨法藏傳には、そこで行われた佛教復興の具體的様子が記されている。法藏は廢宗教時に終南山一峰の紫蓋（閣）山に隠れていたが、大象元年（五七九）九月に山を降りて宣帝に謁見した。そこで宣帝は法藏に對して、「宜

しく長髪にして菩薩の衣冠を著けしめ、陟岵寺主と爲すべし」と述べ、菩薩僧として陟岵寺主になるように要請し、鄭譯を遣わして檢校施行させようとした。法藏傳によれば、この時、唐悟と元恭行が覆奏したため、うやむやになったようであるが、法藏が十月に再び宣帝に謁見すると、宣帝はまたしても「菩薩の衣冠を賜い、前に依りて陟岵寺主と爲す」として、彼を菩薩僧、陟岵寺主に任命したのであった。ただし、法藏は林泉山澤に幽潛せんとし、宣帝もまた長安近郊の萬年・長安・藍田など五縣に限つての遊行を認めたといい。

形式的とはいえ、菩薩僧とされた法藏はその後、佛道二教が復された大象二年六月に楊堅と三寶について對論すると、そこで剃落を蒙り、法服一具などを賜った。剃髮、法服という以上、法藏はこのとき出家姿の僧にされたといえ、出家が公認されていることから、ここに菩薩僧は廢止されたと考えられる。しかし、彼らは還俗僧であったから、公度を得なければ再び國家が認める僧とはなれない。菩薩僧の廢止がそのまま彼らの再出家を意味するものではないことに留意される。このことに關わつて、法藏傳には、「〔大象二年七月〕十五日に至り、〔法〕藏を遣わして竟陵公と共に、檢校して僧百二十人を度し、並びに法服を賜い、各々止まる所に還らしむ」とある。竟陵公とは楊堅の舅父、時に小宗伯であった楊瓚（一名慧）のことである。¹⁹ 小宗伯が度僧に關わっているのは、上述の斛斯徽と同様、北周の宗教行政が春官府で行われていた一例であるが、宗教廢毀後、初の多數の度僧にあたってより優れた僧の精選を必要とし、法藏の協力を得て實施したのであろう。

ところで、この時、度された「百二十人」はどのような僧であったのか。菩薩僧が百二十人であったことから、菩薩僧と見られなくはなく、そのように捉えられてきていてもいる。²⁰ 一覽③普曠傳に、「尋で復た之（＝菩薩僧）を廢し、大法昌顯し、並びに出家に預り、同に興善に居る」ともある。ただし、④靈幹傳によれば、靈幹は隋の開皇三年（五八三）に再出家したというから、大象二年七月にすべての菩薩僧が度されたわけではなかったらしい。とすると、竟

陵公楊瓚が關與した度僧百二十人は、菩薩僧と異なる百二十人であり、その中に菩薩僧であったものも含まれていたということになる。そうすると、先に言及した⑦曇崇、⑧法純、⑩昌律師はこの百二十人であると見られ、僧猛もまたこの百二十人の一人であった可能性がある。

さて、法藏傳によれば、周隋革命が行われた直後の開皇元年（五八一）二月十五日、「勅を奉じて前に度する者を追い、大興善寺に置きて、國の爲に行道せしめ」ている。この時点では大興善寺は存在せず、陟岵寺であることは先に述べた通りであり、ここにも陟岵寺と大興善寺との區別が見受けられる。それはともかく、ここに「前度者」とは七月十五日に度された「百二十人」であり、彼らが隋朝の創始にあたって「國の爲に行道」せしめられ、やがて隋初の大興善寺の主要メンバーとなっていくのであった。

やや概説然とした内容となったが、菩薩僧の設置に關わって、北周武帝の宗教廢毀より楊堅による宗教復興および周隋革命に至るまでの時期の佛教に關する事柄について眺めてきた。本章に關わる範圍において、以上に述べてきた中で留意すべきことを舉げておく。

（1）菩薩僧は大象元年（五七九）四月に創設されて後、翌年六月頃に解消された、僅かに一年二ヶ月ほどの間にのみ存続した集團であるが、後に詳しく述べるように、この期間はちょうど宣帝が天元皇帝と自稱していた時期に相當する。

（2）北周の宗教行政は春官府が擔ったといわれているが、そのことは斛斯徽や楊瓚の關わりによって確認される。ただし、菩薩僧に限るならば、そうした宗教行政機關の關與はうかがえず、直接預かったのは内史上大夫鄭譯であり、また宣帝自身も關わっていた。

第二節 宣帝期の道教

次に、本節ではこの時期における道教政策の状況を述べていくことにしたい。

一 武帝期の道教——通道觀

宣帝期の道教の状況を示す史料は少ないため、不明な点が多い。ただし、武帝期の直後であるから、武帝期の道教の状況を明らかにすれば、ある程度の推測が可能となろう。武帝期の道教については、これまで通道觀を中心に議論されてきている。まずは通道觀について先行研究によりながら述べることにしたい。

北周領域への宗教廢毀が斷行された一ヶ月後の建德三年（五七四）六月、長安に通道觀が設置された。設置の詔によれば、聖哲先賢の教説において人々を救済したり、教義の根本義となるものを明らかにして、それらを統一するのが設置の目的とされている。²¹

しかしながら、すでに指摘されているように、その内實は道教に偏重していた。²²武帝は天和四年（五六九）以來、儒佛道三教の齊一の談論を主催してきた。ここでは少なからず道教擁護の立場にあつたらしく、やがて佛道二教の間で議論が紛糾したため佛教と道教とを併せて廢毀するに至つたが、例えば、南宋・謝守灝撰『混元聖紀』卷八に「遂に併せて之（『佛教・道教』）を斷ち、止だ五嶽の觀廟を留むのみ」（『遂併斷之、止留五嶽觀廟而已』）²³とあるように、五岳（泰山、天柱山（霍山）²⁴、嵩山、華山、恆山）の觀廟を廢毀しないという道教優遇の措置が採られていた。このように道教に傾斜していた武帝の設けたものが通道觀であつた。佛教界、道教界および一般から選ばれたという百二十人の通道觀學士には、佛教者は少なかつたようである。

「任道林上表事」に「長安の廢教後、別に通道觀を立つるも、其の學ぶ所は、惟だ是れ老莊のみにして、好んで虚談を設け、三教を通申すと承く」(「承長安廢教後、別立通道觀、其所學者、惟是老莊、好設虚談、通申三教」[T50, 150c])とあるように、通道觀内では老莊を中心とする學術が行われたようである。では、具體的にどのような事業が行われていたのか。北宋・張君房編『雲笈七籤』卷八十五・尸解・王延傳に、「又た勅して通道觀を置く。〔王〕延をして三洞經圖を校して、觀内に緘藏せしむ。〔王〕延、珠囊七卷を作る。凡そ經傳疏論八千三十卷、奏して通道觀の藏に貯う」(「又勅置通道觀。令延校三洞經圖、緘藏於觀内。延作珠囊七卷。凡經傳疏論八千三十卷。奏貯於通道觀藏」)²⁵とある。道士王延を中心に道書の校閲編纂が行われ、八千三十卷もの經傳疏論が收められていたのであった。これに關連して、『續高僧傳』卷二・彥琮傳には、「周武の齊を平らぐるに及びて、尋で延入を蒙り、共に玄藉を談じ、深く帝心に會う。勅せられて通道觀學士に預る。時に年二十有一。宇文愷等、周代の朝賢と、大易・老莊を以て講論に陪侍す。……武帝自ら道書を續し、無上祕要と號す。時に預りて綸綜に霑し、特に收採を蒙る」(「及周武平齊、尋蒙延入、共談玄藉、深會帝心。勅預通道觀學士。時年二十有一。與宇文愷等、周代朝賢、以大易老莊、陪侍講論。……武帝自續道書、號無上祕要。于時預霑綸綜、特蒙收採」[T50, 436c])とあり、武帝がみずから『無上祕要』を編纂したという。通道觀學士の彥琮がその編纂に參與している以上、『無上祕要』の編纂は通道觀における重要な事業に位置づけられていたに違いない。

この『無上祕要』に關する研究の中にあつて、『無上祕要』と通道觀とを關連して考察された砂山稔氏の研究はとりわけ注目される。²⁶氏は、『無上祕要』第一科「大道品」の要略と通道觀設置の詔文との相似性を指摘し、通道觀の設置から『無上祕要』の撰述に至る過程が、一連のものとして認識されていたことを明らかにされたのである。

要するに、通道觀とは三教齊一を目的としながら、實際にはほとんど道觀として機能しており、宗教廢毀政策下と

はいえ、道教教團は國家との結びつきによって發展していったのであった。

二 宣帝期の道教

武帝期には通道觀を中心に道教が重視されて盛行した。その直後の宣帝期にもまた道教がより重視されたと推察される。

宣帝期に道教儀禮の醮が實施されているのはそれを傍證しよう。『周書』宣帝紀によれば、大象元年の四月・八月・十月に實施されている。²⁷ 醮とは災厄を消除するために、夜中に星辰の下で北極星の神格である天皇太一などを祀る道教儀禮の一つである。醮は武帝期にも北齊討伐と關連づけて行われていた。²⁸ 『續高僧傳』卷二十三・僧衞傳には武帝期の醮の様子について次のようにある。「周武の季世、將に釋門を喪ほろぼさんとし、老氏を崇上し、其の符録を受く。凡そ大醮有れば、帝は必ず其の巾褐を具え、其の拜伏を同じくす」(「周武季世、將喪釋門、崇上老氏、受其符録。凡有大醮、帝必具其巾褐、同其拜伏」T50, 630b)。武帝は道教を崇拜して符録を受けただけでなく、道士の姿で醮に臨み、道士と同じように拜伏を行ったという。宣帝期の醮の實施は、武帝期のそれを繼承するであろうが、『周書』による限り、宣帝期には武帝期よりも實施の頻度がやや増している。醮は通常、道士が行うものであるから、武帝の場合にも彼一人で實施したとは考えにくく、これに攜わる道士の存在が想定される。そうした道士はまた宣帝期にも引き繼がれていたであろう。醮に關わつた道士を史料上に見出せないものの、還俗僧でありながらも、通道觀學士として大易・老莊を講論したり、道書編纂に攜わつたりと、なかば道士のように扱われていた彦琮は、「宣帝の位に在るに至り、醮ごとに必ず累日通宵し、談論の際、因りて潤すに正法を以てす」(「至宣帝在位、每醮必累日通宵、談論之際、因潤以正法」T50, 436c) というように、宣帝の醮にも參加させられていた。彦琮の醮への參加は通道觀學

士という身分からの流れと見られるが、佛教者の出である彦琮の役目はあくまで談論を佛教によつて潤色することに過ぎず、そこには醜を取り仕切る多數の道士もいたはずである。

さて、宣帝期の道教盛行をより明示するのは、先引の『雲笈七籤』王延傳である。王延らによる通道觀での道書編纂に關する記述に續いて、「是れに由りて玄教光興し、朝廷は大象を以て號を紀す」（由是玄教光興、朝廷以大象紀號）とある。通道觀を中心とする道教振興を背景に、朝廷が「大象」を年號に用いたという。「大象」は『老子』に基づく³⁰。これより僅か二年後に建國された隋朝が最初に用いた年號「開皇」は道書に基づく³¹。隋初の道教的年號採用の背景には北周末の道教振興を想定すべきであろう。

ところで、大象元年には改曆が行われ、それまで用いられてきた甄鸞の天和曆が馬顯らによる丙寅元曆（大象曆）に改められている。馬顯は隋初の開皇曆作成の協力者であり、開皇曆作成者の筆頭である道士張賓と近い關係にあった。張賓は、武帝の廢宗教において衛元嵩とともに佛教を排撃した道士であり、天和五年（五七〇）に『笑道論』を著わして道教を批難した甄鸞に對しては、特に強い反感を持っていたと考えられる。丙寅元曆への改曆の後、隋初に張賓の開皇曆が行われたように、後に曆法の主導權を道士が握った事實から見れば、大象の改曆には道士張賓の強い働きかけがあつたと察せられる。³² 通道觀の道士であつた王延らと張賓との關係は明らかにし得ないものの、「玄教光興」の背景として、こうした張賓の暗躍にも注意される。

三 「天元」皇帝の自稱

『周書』宣帝紀に、奢侈を好んで享樂的な生活に耽溺し、恐怖政治を行ったと記される宣帝は、その奔放な生活環境を手に入れるべく、蹇蹇匪躬の武帝遺臣を肅清し、皇太子時代以來の阿諛追従の佞臣を寵用した。即位直後の宣政

元年（五七八）六月の齊王宇文憲の誅殺および讓位直前の大成元年（五七九）二月の尉遲運・王軌・宇文神舉・宇文孝伯らの肅清はその一斑を示す。武帝の弟の宇文憲は武帝親政時代、政治の中樞にいる傍ら、將軍として北齊平定に大功のあった人物。王軌らはいずれも武帝の信を得て「心腹の任」（『周書』卷四十、宇文神舉傳）にあった諫臣であった。一方、鄭譯や劉昉らの佞臣を寵用する。鄭譯はかつて宮尹下大夫として「特に太子の親愛を被」り、宣帝即位後、内史中大夫を授かり、「既に恩舊を以て、任遇甚だ重ければ、朝政の機密、並びに參詳を得」た。そして、大象元年（五七九）二月の宣帝讓位後、内史上大夫となり、「内史の事を領」したという³⁵。北周の内史系官僚は詔勅を司る官であるとともに、天子輔弼の任にあつて國政に參與し、劉昉が就いていた天官府の御正系官僚の職掌もそれに近いとされているが、北周末には社會で自立勢力としての力を失いかけていた漢人門閥がその個人的才能によつてこゝろした官に就任し、その職權を軸に結託して朝廷内に一種の體制外的世界を形成していたという³⁷。その典型が鄭譯や劉昉である。その權限の大きさのゆえに、宣帝崩後、楊堅を丞相に就任させ、周隋革命を圓滑に遂行し得たのであった。宣帝による絶對的專制的な權力は、鄭譯の相對的に強大化した權限を通じて行使されたのであり、この點、鄭譯を介した諸政策には宣帝の意向が多分に反映されていたと考えられる。

宣政元年（五七八）六月に即位した宣帝は、同二年（五七九）正月癸巳（朔日）、大成と改元、その十日後の癸卯（十一日）、皇子の宇文術を魯王に封ずると、戊午（二十六日）には洛陽に行幸して魯王術を皇太子とした。さらに二月乙亥（十四日）、洛陽より鄴に行幸した宣帝は、辛巳（二十日）に詔して帝位を皇太子術に傳位し、大象と改元、天元皇帝と自稱する。術を皇太子に立ててから一月もたたないうちの讓位である。時に宣帝二十一歳、術は七歳であった。

さて、宣帝が術に讓位した理由は何であつたらうか。『周書』宣帝紀によれば、「既に自ら上帝に比ぶれば、人をし

て己に同じくせしむるを欲さず」(「既自比上帝、不欲令人同己」という欲求が大きな動機となっていたようである。蓋し皇帝をもつて天子とすれば、天子の立場を譲ってその上に立つことで、自らを上帝に比擬したのであった。こうした志向は名稱や數の改變によつて具現化される。例えば、天元皇帝の自稱とともに居るところを「天臺」と呼び、³⁸ 制詔を「天制詔」、勅を「天勅」と改め、³⁹ また自身が生まれた同州宮を「天成宮」に改めるなど、天を強く意識した名稱を用いる。⁴⁰ 數については、「冕に二十四旒有り、車服旗鼓、皆な二十四を以て節と爲す」という。⁴¹ 『禮記』によれば、十二を「天數」として皇帝は十二旒の冕を用いるが、⁴² 宣帝は歴代皇帝が用いた數の倍數を基準にしたのであり、⁴³ 前代の皇帝を超越しようとする。

それでは、彼のこうした意識を表徴した「天元」とは具體的に何を指すのか。宣帝は五人の皇后を持つており、天元皇帝の自稱にともない、それぞれの皇后に徽號を賜っている。『周書』卷九・皇后傳・陳皇后傳には、陳皇后に徽號を賜つた際の詔が載るが、そこに「天元」という語について次のようにある。「曰に天元は極に居り、五帝は所以に仰崇す。王者尊を稱し、列后焉に於いて上儷す」(「曰天元居極、五帝所以仰崇。王者稱尊、列后於焉上儷」)。天元は極に居り、五帝が仰崇するとの表現によれば、天元の意味するところは北辰(北極星)、さらにいえば、天皇大帝であると思しい。天皇大帝と上帝(昊天上帝)はともに北極星を神格化したものとして同一視されており、道教における至尊である。

ところで、唐の高宗は生前に「天皇」という呼稱を用いたが、福永光司氏によれば、高宗が天皇を用いたのは、その名稱が「地上の帝王を超越的な世界と結び、現世の帝王權力の神聖性を立證すると共に、一方また道教の大神であることによつて帝王の死後の世界における神仙としての高き地位を保證」したからであったという。⁴⁴ そして、その背景には遠祖を老子とする唐室における強い道教信仰があった。北周宣帝の「天元皇帝」と唐高宗の「天皇」とは、と

もに北極星の神格化されたものを表わすとはいえ、互いに名稱が異なるし、宣帝の天元皇帝の自稱に唐高宗のような道教への明確な意識があったか必ずしも明らかではない。けれども、上述のごとく道教振興の下に年號を「大象」で示し、それと同時に天元皇帝を自稱している点より見れば、宣帝の天に對する強烈な意識の昂揚は、彼の道教への傾斜の結果と解される。

以上に見た彼の強烈な自尊心、自己顯示欲が宗教の前にあつてどのように現われるかは、ある意味、自明である。『周書』宣帝紀に、次のようにあるのが最も象徴的である。「是の歲（＝大象元年）、初めて佛像及び天尊像を復す。是（＝冬十月）に至り、帝は二像と俱に南面して坐し、大いに雜戲を陳ね、京城の士民をして縦いままに觀せしむ」（「是歲、初復佛像及天尊像。至是、帝與二像俱南面而坐、大陳雜戲、令京城士民縱觀」）。宣帝は佛像と天尊像とともに南面し、その様子を長安の士民に見させたという。天元皇帝の前にあつては、佛道二教の尊像といえども、あたかも自身を裝飾するようなものに過ぎない。このことに關わつて、道宣が宣帝を次のように評しているのは頗る興味深い。

當年崩背、而其子用之。大張文物、高陳聲勢、即開佛法、以從百姓之歡心、又顯勝相、用呈大國之威雄也。（『廣弘明集』卷七、辯惑篇、敍列代王臣滯惑解下、盧思道の條。T52, 133c）。

〔武帝は〕當年に崩背して、其の子之を用う。大いに文物を張べ、高く聲勢を陳ね、即ち佛法を開き、以て百姓の歡心に從い、又た勝相を顯らかにして、用て大國の威雄を呈するなり。

勝相とは佛の三十二相を指すであろうが、ここでは佛像などの尊像を意味しよう。道宣によれば、武帝によって齎された北周朝の最盛期、その強大な權力を我が物とした宣帝は、盛大に文物を列ねて權勢を誇示したが、そこで行われた佛教の復興は百姓の歡心を得るものであったという。そしてまた、先引の『周書』宣帝紀に見たように、佛像や天

尊像とともに南面したのは大國の威雄を示すものであったとする。宗教の復興が人心の收攬たり得ることは隋の宗教復興によっても明らかである。それが天元皇帝の自己顯示欲と密接に關わる時、彼の興宗教的パフォーマンスが北周朝の威雄の誇示に結びつくと見る道宣の評價は、當該期の宗教政策の一つの色彩を示すものとして留意すべきである。菩薩僧はこのような時期にのみ存在したのであった。

第三節 東西兩京の佛寺・道觀

宣帝は宗教的權威と自身を同視し、そうすることで自身の存在を誇示し、ひいては大國の威雄を顯示した。こうした宗教觀を用意し保證したのは、道教への傾斜からする天への強烈な意識であった。そして、宣帝による政策を實現させたのは當時權勢を振った鄭譯である。菩薩僧の創設にも鄭譯が關與していたが、このことは宣帝の性格が菩薩僧にも投影されていたことを物語る。確かに、菩薩僧の規定條件を見る限り、この問題を儒教と佛教との關係で説明するのは妥當であるが、設置主體の道教への傾斜という性格に鑑みれば、その創設にあたっては道教との關わりにも注意されるのである。本節では、そのことをさらに菩薩僧が配された陟帖寺を手がかりに述べてみたい。

陟帖寺は長安と洛陽の二ヶ所にのみ建立された。はじめに長安の陟帖寺について見ていこう。長安の陟帖寺について詳論する山崎宏氏の研究⁴⁵によれば、北周の長安には宗教廢毀以前より陟帖寺と玄都觀が存在していたが、宗教廢毀に際して玄都觀は通道觀へ移行し、陟帖寺は機能を停止したかあるいは廢毀された。その後、宣帝期に陟帖寺が立つと、道教的要素の強かった通道觀から佛教的要素が陟帖寺へ移り、通道觀は純粹な道觀になった。そして隋になって

大興城が造營されると、通道觀は大興城内の玄都觀となり、陟岵寺は大興善寺となったという。氏の所説を圖示すると、次のようになる。

(宗教廢毀前) 陟岵寺・玄都觀 ↓ 通道觀 ↓ 陟岵寺・(道觀としての) 通道觀 ↓ (隋) 大興善寺・玄都觀

では、洛陽の場合はどうであつたらうか。洛陽陟岵寺についてはあまり論ぜられていないので、まずは陟岵寺が洛陽にも建立された背景を確認するために、この時期の洛陽について述べておきたい。

北魏孝文帝の洛陽遷都によって發展し、『洛陽伽藍記』に見える佛教都市へと成長した洛陽は、北魏末の混亂の中に打ち捨てられてよりこのかた、ほとんど顧みられず、北周武帝による華北統一後、舊北齊地域に對する統治機關として重視されることになる。ただし、それに關する政策は宣帝期に集中して實施されたことに注意される。

大成元年(五七九)正月癸卯(十一日)、皇子衍を封じて魯王となすと、戊午(二十六日)には洛陽に行幸して魯王衍を皇太子に立てた。ついで二月癸亥(二日)、行幸先の洛陽において詔を下して洛陽城の修復を命じ、山東諸州の兵を徵發して洛陽宮の造營に當たらせ、常に四萬人が使役されたという。洛陽宮は宣帝の死去によって未完成となつたが、「其の規模の壯麗なること、漢魏を踰ゆること遠」⁴⁷きものであつた。かくして北魏以來、荒廢してきた洛陽城の修復事業が開始されるが、これに續いて『周書』宣帝紀には、「並びに相州六府を洛陽に移し、東京六府と稱す」とある。相州六府は建德六年(五七七)二月の北齊平定直後に置かれた舊北齊地域統治の出先機關であり、并州六府と同時に設置された。ただし、并州六府は同年十二月に廢されている。したがつて相州六府が大成元年二月までにおける舊北齊領域統治上の一大據點であつたのであり、そうした機關が洛陽に移轉されたことになる。

大成元年二月辛巳(二十日)、宣帝は讓位して大象と改元する。『周書』宣帝紀には、その直後の二月辛卯(三十日)に發せられた二つの詔が載る。一つは、「詔して鄴城の石經を洛陽に徙す」(「詔徙鄴城石經於洛陽」)というもので

ある。鄴城の石經とは後漢の熹平石經および三國魏の正始石經をいう。漢魏洛陽城の太學前に立てられて以来、磨滅しながらも繼承され、東魏の武定四年（五四六）に洛陽より鄴に移され、その學館に立てられていた。⁴⁸石經は儒教經典のテキストであるにとどまらず、いわば王朝の權威を示す文化的象徴といってよく、それを洛陽に運んだ意味は小さくない。もう一つの詔は、「又た詔して曰く、洛陽の舊都、今既に修復すれば、凡そ是の元遷の戸、並びに洛州に還るを聽す。此の外の諸民にして往かんと欲する者も、亦た其の意に任す。河陽・幽・相・豫・亳・青・徐七總管、東京六府の處分を受けよ、と」（「洛陽舊都、今既修復、凡是元遷之戸、並聽還洛州。此外諸民欲往者、亦任其意。河陽・幽・相・豫・亳・青・徐七總管、受東京六府處分」というものである。洛陽城修復を命じてまだ一月も経っていないにもかかわらず、すでに修復したとして、洛陽元住の人々の歸還を許し、洛陽元住者以外でも洛陽に行くことを許可した。さらに舊北齊領域のうち、現在の行政区劃でいうところの山西省と江蘇省を除いた地域の七總管に對して東京六府の處分を受けるように要請したのであった。地理的に見れば、洛陽を西端の起點に、そこから東北方へ扇狀に廣がる地域の大部分が東京六府の管轄下に置かれたことになる。東京洛陽が實際上、舊北齊地域統治の據點になつたといつてよく、このことは宣帝歿後に丞相となつた楊堅が長子楊勇を洛州總管・東京小冢宰に任じて、「舊齊の地を總統」させたことからも確認される。⁴⁹

東京六府の設置と七總管に對する東京六府の處分接受の要請は、直接的には北齊の併合による華北統一にともない擴大した北周領域の統治問題に關係する。しかし、洛陽城の復興、洛陽宮の造營、および「東京」への改稱をも併せ考えれば、洛陽にも長安と並ぶ王朝の權威を象徴する都としての地位が附與され、いわば兩都的な體制が形成されたといえる。⁵⁰

以上のように、洛陽は大象元年二月の宣帝讓位とほぼ時を同じくして「東京」とされたことが知られる。この二ヶ

月後に設置されたのが陟岵寺の菩薩僧である。長安だけでなく洛陽にも設けられたのは、まさに北周末の兩都的體制に照應した結果であつたことが明らかとなる。この兩都的體制は、華北統一直後の北周が領域への支配權を徹底するものと理解されるが、それが宗教をも内包して進められたことに注目される。

このように、洛陽への陟岵寺の配置は「東京」の成立によるものであるが、より具體的な地理位置は、洛陽城内ではなく、その郊外ともいべき嵩岳であつた。このことを具體的に伝えるのが、唐・裴灌撰『皇唐嵩岳少林寺碑』である。⁵¹

周武帝、建德中、納元嵩之說、斷釋老之教。率土伽藍、咸從廢毀。明皇帝、繼明正位、追崇景福。大象中、初復佛象及天尊象。廼於兩京、各立一寺。因孝思所置、以陟岵爲名。其洛中陟岵、卽此寺也。……周大象中、寺初復。選沙門中德業灼然者、置菩薩僧一百廿人。惠遠法師・洪遵律師、卽其數也。

周の武帝、建德中、〔衛〕元嵩の說を納れ、釋老の教を斷つ。率土の伽藍、咸く廢毀に従う。明皇帝、繼ぎて正位を明らかにし、追つて景福を崇ぶ。大象中、初めて佛象及び天尊象を復す。廼ち兩京に於いて、各々一寺を立つ。孝思の置く所に因りて、陟岵を以て名と爲す。其れ洛中の陟岵は、卽ち此の寺なり。……周の大象中、寺初めて復す。沙門中の德業灼然たる者を選び、菩薩僧一百廿人を置く。惠遠法師・洪遵律師、卽ち其の數なり。

少林寺は北魏孝文帝による建立以後、北齊時代にかけて佛陀禪師、勒那摩提、菩提達磨、慧光、僧稠、慧可といった傑僧がいた寺院として知られる。北周武帝の宗教廢毀で廢されたが、大象年間に陟岵寺として復興し、慧遠や洪遵が菩薩僧として入寺したという。一覽②慧遠傳の「少林に長講す」、⑪洪遵傳の「擧げられて嵩岳に住す」によつても確認される。また④靈幹傳に「少林に館を置く」とあり、⑤僧休が「〔洪〕遵・〔慧〕遠等と、共に陟岵に居」たとあるので、靈幹と僧休も洛陽陟岵寺に入ったことがわかる。

菩薩僧は長安と洛陽（嵩岳）のいずれかの陟帖寺に入ったが、その地域は彼らの出身王朝と関係があったようである。上に見た慧遠・洪遵・靈幹・僧休には舊北齊領域の出身という共通点がある。第一節で、③普曠傳には菩薩僧が廢されて後、「並びに出家に預り、共に興善に居る」とされているものの、④靈幹傳によれば、靈幹は隋の開皇三年（五八三）に再出家している、と述べた。その理由は靈幹が洛陽陟帖寺の菩薩僧であったことによると思われる。したがって③普曠傳の「並びに出家に預り、共に興善に居る」とは、長安陟帖寺の菩薩僧に限定されるであろう。その長安陟帖寺に入ったものは僅かに法藏・普曠・道判の三人しか判断できないが、彼らはいずれも舊北周領域の僧であった。もとより傳記は少ないが、こうして見る限り、東西兩京と照應した陟帖寺の配置には、兩京の主管領域の宗教をも分掌する目的があったように思われる。翻って見るに、「名實灼然として、聲望の嘉すべき」舊沙門であった菩薩僧は、それぞれの地域の著名な僧である。例えば、①洪遵傳に「擧げられて嵩岳に住す。徳は孤峙せず、衆また屯歸す」というごとく、人々が徳を慕って周圍に集まり崇敬する、必ず隣ある存在であった。そうした彼らが出身王朝に關わる陟帖寺に配されたのは、いみじくも道宣がいうように、「以て百姓の歡心に從」⁵²う佛教復興の姿である。

さて、嵩岳には北魏以來、數多の寺院が建立されてきたが、その中で閑居寺に注目したい。唐・李邕の『嵩岳寺碑』によれば、閑居寺はもと北魏孝明帝の離宮であり、正光元年（五二〇）に佛寺に改められ、國財を投じて一千間の堂宇を擁する大伽藍に擴張されたという。⁵³このような大伽藍を擁した寺院は、北周朝ではどのような境遇にあったのか。同碑は次の興味深い事柄を記している。

及後周不祥、正法無緒、宣帝悔禍、道叶中興。明詔兩京、光復二所、議以此寺爲觀、古塔爲壇。八部扶持、一時靈變、物將未可、事故獲全。

後周の祥あらず、正法の緒無きに及びて、宣皇禍を悔い、道中興に叶う。兩京に明詔して、二所を光復し、議

して此の寺を以て觀と爲し、古塔を壇と爲さんとす。八部扶持して、一時靈變し、物將に未だ可ならざらんとし、事は故より全きを獲たり。

閑居寺は北周武帝によって廢毀されたものの、宣帝期に至り兩京の佛教が中興された。ところが、この時、閑居寺を道觀とし、また閑居寺の古塔を玄壇にしようとしたという。⁵⁴しかし、道觀改修に至らなかったのは、楊堅による宗教復興および周隋革命がそれ以前に行われたためであろう。

閑居寺の道觀への改修は頓挫したとはいえ、道觀への改修計畫があつたのは事實に相違ない。とすると、この時期、嵩岳では佛寺と道觀とを併置する方針があつたことになる。先述の通り、長安では陟岵寺と道觀としての通道觀の併置、すなわち佛寺・道觀の併置の状況が現われていた。これは洛陽（嵩岳）でも同様であり、東西兩京で符節を合わせた宗教政策が實施されていたことを物語る。

ただし、佛寺と道觀の兩者の現れ方からいえば、道觀の存在を前提としていないことには留意すべきである。長安では道教的要素の強い通道觀がいわば本流にあり、そこから陟岵寺が現われ、洛陽（嵩岳）では佛寺を改修までして道觀を設置しようとしたのであつた。こうした背景に宣帝期の道教優位政策があるのはいうまでもない。

結 び

菩薩僧はどのような時代状況の中で設置されたのか、特に當該期の宗教において看過できない道教との關わりはどのようなのであつたのか。本章では、隋朝の佛教政策に直結する問題として、この問題についていささかの考察を行って

きた。

菩薩僧は佛教復興の政策には違いない。とはいえ、上に述べてきたところからいえば、佛教だけでなく、道教と併せ行われた宗教政策の一環であったといえる。ただし、兩教の均衡についていえば、道教に偏重する。武帝期には通觀を中心に道教に偏向しつつ三教の齊一を意圖したが、そうした道教に偏りながら齊一に向けられてきた宗教は、宣帝期に至って分化の方向に向けられたと捉えられる。

こうした兩教への政策が長安と洛陽という北周朝の二つの都で行われていたことはより重要である。兩都的な體制は華北の統一を成し遂げた北周朝の支配統治を徹底するものであるが、佛道二教をもその内に包み込む形で進められていたことを意味するからである。

このような王朝に君臨したのが天元皇帝であった。道教への傾斜からの天への強烈な意識の中で、彼は前代の諸帝を超越せんとする志向で充溢した政策をしばしば斷行した。その中で行われた宗教政策は、道宣が評するように、人々の歡心を得、同時に北周朝の威雄を顯示するものであったが、しかも、それは領域の支配統治政策と密接に係っていたのであった。

このように見てくると、菩薩僧は廢佛から復佛への過渡期的措置という理解のみで収まるものではない。いわば菩薩僧とは、道教とともに、天元皇帝が君臨する北周王朝の支配を宗教的に支えるものとして期待され設けられた集團であったと思われる。このことは、内實は不明ながらも、「國の爲に行道」する⁵⁵という、國家のための奉仕が求められたこと⁵⁵うかがえる。國家が佛教に對して國のための奉仕を求めることは、これ以前にもあるが、そうした⁵⁵ありかたが國家政策の中で明確な形をもって示されたのが北周末、具體的には菩薩僧であった。そして、こうした宗教政策の姿を繼承したのが隋朝である。このことは隋朝の佛教政策の性格として無視できない。次章以降、隋朝の佛教政策

について論述していきたい。

【菩薩僧關連者一覽】

①曇延（五一六～五八八） 『續高僧傳』卷八、義解篇

俗姓：王氏、本貫：蒲州桑泉

逮天元邁疾、追悔昔愆、開立尊像、且度百二十人、爲菩薩僧。〔曇〕延預在上班、仍恨猶同俗相、還藏林藪。

(T50, 488c)

②慧遠（五二三～五九二） 『續高僧傳』卷八、義解篇

俗姓：李氏、本貫：敦煌、生地：上黨高都

大象二年、天元微開佛化、東西兩京、各立陟岵大寺、置菩薩僧。頒告前德、詔令安置、遂爾長講少林。

(T50, 491a)

③普曠（五四八～六二〇） 『續高僧傳』卷十一、義解篇

俗姓：樊氏、本貫：扶風郡

隋氏將興、菩薩僧立、相如朝服、不同剃剪。員置百二十人、並括前法牙角、不涅塵俗者。〔普〕曠識悟聞達、當

其一焉。尋復廢之，大法昌顯，並預出家，同居興善。

(T50, 512b)

④靈幹 (五三五～六一二) 『續高僧傳』卷十二、義解篇

俗姓：李氏、本貫：金城狄道、生地：上黨

周武滅法、通廢仁祠、居家奉戒、儀體無失。隋開佛日、有勅簡入菩薩數中、官給衣盂、少林置館。雖蒙厚供、而形同俗侶。開皇三年、於洛州淨土寺、方得落采、出家標相、自此繁興。

(T50, 518b)

⑤僧休 (生卒年不詳) 『續高僧傳』卷十二、義解篇、寶襲傳

俗姓：不詳、本貫：不詳

天元嗣立、創開佛法。〔僧〕休初應詔、爲菩薩僧、與〔洪〕遵・〔慧〕遠等、同居陟岵。

(T50, 520a)

⑥道判 (五三二～六一五) 『續高僧傳』卷十二、義解篇

俗姓：郭氏、本貫：曹州承氏

天元嗣曆、尋改邪風、創立百二十人、爲菩薩僧。〔道〕判當其數、初住陟岵寺。大隋受命、廣開佛法、改爲大興善焉。

⑦曇崇（五一五～五九四） 『續高僧傳』卷十七、習禪篇

俗姓：孟氏、本貫：咸陽

大象之初、皇隋肇命、法炬還炤、卽預百二十僧、勅住興善。

(T50, 568b)

⑧法純（五一九～六〇三） 『續高僧傳』卷十八、習禪篇

俗姓：祝氏、本貫：扶風始平

皇隋之興、厥初度首、卽百二十人之一也。住大興善。

(T50, 575b)

⑨法藏（五四六～六二九） 『續高僧傳』卷十九、習禪篇

俗姓：荀氏、本貫：潁川潁陰

至宣帝大象元年九月、下山謁帝、意崇三寶。到城南門、以不許入、進退論理。武侯府上大夫拓王猛、次大夫乙婁謙、問從何而來、朋侶何在、施主是誰。〔法〕藏報曰……〔拓王〕猛等報奏、下勅曰、朕欲爲菩薩治化。此僧既從紫蓋山來、正合朕意。宜令長髮著菩薩衣冠、爲陟岵寺主。遣內史沛國公宇文繹、檢校施行。內史次大夫唐怡・元行恭覆奏曰、天下衆僧、並令還俗。獨度一人、違先帝詔。至十月、於城東面、別見宣帝、問三教名。朕欲菩薩

治化。或現天身、或從地出、或作鹿馬、用斯化道、以攝衆生如何。〔法〕藏引妙莊嚴王子諫父之事。又曰、陛下昔爲臣子、不能匡諫。遂令先帝焚燒聖典、靈像鑄錢。據斯逆害、與秦始何異。帝怒曰、違朕先皇明詔、可令處盡。〔法〕藏曰、仰觸聖顏、乞刑都市、幽顯同見、誠其本心。爾時命若懸藤、而詞氣無駭。頻經九奏、安詞彌厲、十奏既達。帝曰、道人怖不。〔法〕藏公曰、人生所重、無過於命。處身極刑之地、何能不怖。帝聞愀然、改色乃曰、真人護法、祐我群生。此則護鵝比丘。朕不殺無事人也。宜捨其刑、一不須問。賜菩薩衣冠、依前爲陟帖寺主。頻降寵命、得繼釋門。既獲再生、便辭帝。往林泉山澤、請欲幽潛。御史鮑宏、奉勅萬年·長安·藍田·盤屋·鄠·杜五縣、任〔法〕藏遊行、朕須見日、不可沈隱。雖蒙恩勅、終未開弘、快結心靈、思懷聖道。周德云謝、隋祚將興、大象二年五月二十五日、隋祖作相、於虎門學。六月、〔法〕藏又下山、與大丞相、對論三寶經宿。即蒙剃落、賜法服一具·雜綵十五段·青州棗一石。尋又還山。至七月初、追〔法〕藏下山、更詳開化。至十五日、令遣〔法〕藏共竟陵公、檢校度僧百二十人、並賜法服、各還所止。〔法〕藏獨宿相第、夜論教始。大定元年二月十三日、丞相龍飛、即改爲開皇之元焉。十五日、奉勅追前度者、置大興善寺、爲國行道。自此漸開、方流海內。豈非〔法〕藏戒行貞明、禪心鬱茂、何能累入朱門、頻登御榻。爾後每有恩勅、別加慰勞、并勅王公、咸知朕意。

(T50, 581ab)

⑩昌律師 (生卒年不詳) 『續高僧傳』卷二十、習禪篇、曇獻傳

俗姓：賈氏、本貫：虞鄉

周武道喪、隳壞仁祠。昌與俗推移、而律儀無缺。隨文御寓、重啓法筵、百二十僧、釋門創首。昌膺此選也。仍僧別度侍者一人。〔曇〕獻預其位、住大興善。

⑪ 洪遵（五三〇～六〇八） 『續高僧傳』卷二十一、明律篇

俗姓…時氏、本貫…相州

及宣政搜揚、被舉住於嵩岳、德不孤峙、衆復屯歸。

(T50, 599a)

(T50, 611b)

⑫ 明璨（五二七？～六二七？） 『續高僧傳』卷二十六、感通篇

俗姓…韋氏、本貫…莒州沂水

周宣創開陟岵、慧遠率侶登之。〔明〕璨時投足、歸師諸部、未久深悟、遂演於世。

(T50, 669a)

¹ 宣帝は、武帝が歿した宣政元年（五七八）六月に即位して以後、大成元年（五七九）二月に、長子の衍に譲位して天元皇帝と自稱し、大象と改元。その後、大象二年（五八〇）五月に歿した。皇帝の在位期間をもって年代の基準とすれば、より正確には、宣帝時代とは宣政元年（五七八）六月より大成元年（五七九）二月までを指し、大象元年二月以降は靜帝時代になる。しかし、宣帝は讓位後にも絶大な権力をもって政治を左右していたこと、および表現の煩雑さを嫌い、本章では、宣政元年（五

七八) 六月より大象二年(五八〇) 五月までを宣帝時代、宣帝期などと表現する。

2 塚本善隆(一九四九)、道端良秀(一九七九)。他に菩薩僧を扱った研究に、常盤大定(一九三八)、山崎宏(一九四九a)、『Chen Jinhua (二〇〇二a)』などがある。

3 塚本善隆(一九四八・一九五〇)、野村耀昌(一九六八)など。

4 『周書』卷八、靜帝紀「(大象二年六月) 庚申、復行佛道二教、舊沙門・道士精誠自守者、簡令入道」。

5 以上の題目は『廣弘明集』による。なお、大正藏本『集古今佛道論衡』卷乙にこの題目はないものの、大正藏校勘によれば、宋・元・宮本には「又大象元年二月内鄴城故。趙武帝白馬寺佛圖澄孫弟子王明廣」云々の前に「周天元皇帝納王明廣表開佛事第十四」の十六字がある。また、高麗藏初雕本では「又大象元年二月内鄴城故」と「趙武帝……」の間に「周天元皇帝納王明廣表開佛法事」の十四字がある(域外漢籍珍本文庫編纂出版委員會編『高麗大藏經初刻本輯刊』(西南師範大學出版社・人民出版社、二〇一二年)七十一冊、一九四頁)。

6 『廣弘明集』卷十、辯惑篇、「任道林上表事」「周大象元年五月二十八日、任道林法師、在同州衛道虎宅、修述其事、呈上」(52, 157a)。なお本章では、『廣弘明集』と『集古今佛道論衡』の兩書に所收の史料は、基本的に『廣弘明集』より引用文を示す。

7 『周書』卷七、宣帝紀「又不聽人有高大之稱、諸姓高者改爲姜、九族稱高祖者爲長祖、曾祖爲次長祖、官名凡稱上及大者改爲長、有天者亦改之」。

8 『通典』卷二十五、職官七、崇玄署「後周置司寂上士・中士、掌法門之政。又置司玄中士・下士、掌道門之政」。『通典』卷二十三、職官五、尙書下、禮部尙書「後周置春官卿、又有禮部、而不言職事。後改禮部爲宗伯。又春官之屬有典命、掌内外九族之差及玉器衣服之令、沙門道士之法」。前掲註(3) 塚本(一九四八・一九五〇)、王仲犖(一九七九)。

9 『廣弘明集』卷十、辯惑篇、「任道林上表事」「至大成元年正月十五日、詔曰、弘建玄風、三寶尊重、特宜修敬。法化弘廣、理可歸崇。其舊沙門中德行清高者七人、在正武殿西、安置行道」(T52, 156c)。

10 『周書』卷五、武帝紀上「〔保定元年春正月〕丙子、大射於正武殿、賜百官各有差」。『同』「〔天和元年〕五月庚辰、帝御正武殿、集群臣親講禮記」。『同』「〔建德二年十二月〕戊午、聽訟於正武殿、自旦及夜、繼之以燭」。『同』卷六、武帝紀下「〔建德五年〕九月丁丑、大醮於正武殿、以祈東伐」。『同』「〔建德六年〕辛巳、大醮於正武殿、以報功也」。

11 『大宋僧史略』卷中、內道場「後天元大成元年春正月、詔曰、隆建玄風、三寶尊重、宜修闡法化、廣理可歸崇。其舊沙門中德行清高者七人、在政武殿西、安置行道。此內道場之始也」(T54, 247b)。なお中國における内道場については、横井克信「二〇〇六」参照。

12 『廣弘明集』卷十、辯惑篇、「任道林上表事」「又勅佛法弘大、千古共崇、豈有沈隱、捨而不行。自今以後、王公已下、并及黎庶、並宜修事、知朕意焉。即於其日、殿嚴尊像、具修虔敬。于時佛道二衆、各銓一大德、令昇法座、勸揚妙典。遂使人懷無畏、互吐微言、佛理汪汪、冲深莫測、道宗漂泊、清淺可知。挫銳席中、王公嗟賞」(T52, 156c-157a)。

13 例えば、現在の山東省の鐵山には「大象元年八月十七日」の紀年をもつ摩崖刻經がある。僧安道壹の刻經事業で作られた刻經のうち、北周交替後最初遺例とされるものである。刻經に費やされる時間は不明だが、八月に完成したとすれば、もっと早い時期に刻經が開始されたことになる。当時の中央における厳しい宗教統制の一方で、政策の轉換に機敏に對處する地方僧團の様子が見て取れる。僧安道壹の刻經事業については、桐谷征一「二九九六」、大内文雄「二〇〇七」参照。

14 大正藏『廣弘明集』の原文には「内史上大夫宇文澤」とある。「澤」は對校本および『集古今佛道論衡』卷乙がいうように「譯」が正しい。宇文澤とは「鄭譯」のこと。父の鄭孝穆のときに宇文氏を賜姓されている(『周書』卷三十五、鄭孝穆傳「拜中書令、賜姓宇文氏」)。

15 『廣弘明集』卷十、辯惑篇、「王明廣上表事」至四月八日、内史上大夫宇文宣勅旨。佛教興來、多歷年代、論其至理、實自難

明。但以世漸澆浮、不依佛教、致使清淨之法、變成濁穢。高祖武皇帝、所以廢而不立、正爲如此。朕今情存至道、思弘善法、方欲簡擇練行、恭修此理。今形服不改、德行仍存、廣設道場、欲行善法。王公已下、並宜知委」(T52, 159c)。

16 「菩薩僧」の呼稱については、前掲註(2)道端(一九七九)参照。

17 山崎宏(一九四九)。

18 「唐悟」、大正藏原文(附表⑨)には「唐怡」とある。またこの名は『續高僧傳』卷二・彥琮傳にも見える。しかし、「唐怡」ではなく「唐悟」であることが指摘されている(藤善眞澄(一九七七)および前掲註(8)王仲犛(一九七九))。本章では「唐悟」と表記する。

19 『周書』卷八、靜帝紀「(大象二年九月丙戌)以小宗伯・竟陵公陽(楊)慧爲大宗伯」。『隋書』卷四十四、滕穆王瓚傳「滕穆王瓚字恆生、一名慧、高祖母弟也。……高祖作相、遷大將軍。尋拜大宗伯、典修禮律。進位上柱國・邵國公」。

20 山崎宏氏は「この新度僧百二十人は、前述の菩薩僧百二十人が、そのまま選ばれる立前になっていたのではあるまいか。その詳細は判明せぬが……」(前掲註(2)山崎(一九四九))『隋唐佛教史の研究』三十九頁)と述べ、可能性を指摘する。

21 『周書』卷五、武帝紀上「(建德三年六月)戊午、詔曰、至道弘深、混成無際、體包空有、理極幽玄。但岐路既分、派源逾遠、淳離朴散、形氣斯乖。遂使三墨八儒、朱紫交競。九流七略、異說相騰。道隱小成、其來舊矣。不有會歸、爭驅靡息。今可立通道觀、聖哲微言、先賢典訓、金科玉篆、祕蹟玄文、所以濟養黎元、扶成教義者、並宜弘闡、一以貫之。俾夫翫培壤者、識嵩岱之崇嶠。守磧礫者、悟渤澥之泓澄、不亦可乎」。

22 前掲註(3)塚本(一九四八・一九五〇)および山崎宏(一九六七a)。なお通道觀に關しては、その位置と性格について學者によって見解が分かれている。特に山崎宏氏と窪徳忠氏が論争を展開している。塚本、山崎両氏の通道觀は道教偏重だった

とする論説に對して、窪徳忠氏は窪徳忠（一九六九）および窪（一九七〇）において道教側の史料による限り通道觀は二つあったことが認められ、武帝が設けた宗教研究所としての通道觀は建前通りに「至道」の研究が行われていると反論された。その後十年を経て、山崎氏が山崎（一九七九）を發表して窪氏に反論。窪氏も窪（一九八〇）を發表して山崎氏の批判に反駁している。續いて山崎氏は『中國佛教・文化史の研究』（法藏館、一九八一年）に山崎（一九七九）を再録した際に、追記として窪氏の論稿に對する意見を提示したが、両氏の間ではなお問題の解決には及んでいない。こうした論争に對して、宮川尙志氏は宮川（一九八三）において間説し、通道觀が一つであったことを示唆された。本章では塚本、山崎兩氏の所説にしたがう。

²³ 『道藏』（文物出版社・上海書店・天津古籍出版社）卷十七・八五三頁下。また、元・趙道一『歷世眞仙體道通鑑』卷三十・嚴達傳にも「自五岳觀廟外悉廢之」（『道藏』卷五・二七五頁上）とある。北周末期に五岳の觀廟が廢毀されていなかったことについては、淺見直一郎（一九九〇）に指摘がある。

²⁴ 當時の南岳は衡山ではなく、灂（安徽）の天柱山（霍山）であろう。例えば、『史記』卷十二・孝武本紀に「登禮灂之天柱山、號曰南岳」、集解に「應劭曰、潛縣屬廬江。南岳、霍山也」とある。

²⁵ 『道藏』卷二十二・六〇二頁下。

²⁶ 砂山稔（一九七八）。

²⁷ 『周書』卷七、宣帝紀「〔大象元年四月〕己巳、祠太廟。壬午、大醮於正武殿。』同」〔大象元年八月〕初、高祖作刑書要制、用法嚴重。及帝即位、以海內初平、恐物情未附、乃除之。至是大醮於正武殿、告天而行焉。』同」〔大象元年〕冬十月壬戌、歲星犯軒轅大星。是日、帝幸道會苑大醮、以高祖武皇帝配。醮訖、論議於行殿」。

²⁸ 註（10）所引の『周書』卷六・武帝紀下、參照。

²⁹ 小林正美（一九九八）。

³⁰ 『老子』三十五章に「執大象、天下往」、四十一章に「大象無形」とある。これが道教的年號であることについては、市村瓚次郎（一九三九）参照。

³¹ 『隋書』卷三十五、經籍志四、道經序「然其開劫、非一度矣、故有延康・赤明・龍漢・開皇、是其年號」。『隋書』卷六十九、王劭傳「又年號開皇、與靈寶經之開皇年相合、故曰協靈皇」。『雲笈七籤』卷八十五、尸解、王延傳「至隋文禪位、置玄都觀、以〔王〕延爲觀主、又以開皇爲號」。

³² 張賓については、里道德雄（一九八二）、長谷部英一（一九九三）参照。

³³ 『周書』卷十二、齊煬王憲傳。

³⁴ いずれも『周書』卷四十に立傳。

³⁵ 『周書』卷三十五、鄭孝穆傳附鄭譯傳「宣帝嗣位、授開府儀同大將軍・內史中大夫、封歸昌縣公、邑千戶。既以恩舊、任遇甚重、朝政機密、並得參詳。尋遷內史上大夫、進爵沛國公。上大夫之官、自譯始也」。『隋書』卷三十八、鄭譯傳「及帝崩、太子嗣位、是爲宣帝。超拜開府・內史下大夫・封歸昌縣公、邑一千戶、委以朝政。俄遷內史上大夫、進封沛國公、邑五千戶、以其子善願爲歸昌公、元琮爲永安縣男、又監國史。譯頗專權、時帝幸東京、譯擅取官材、自營私策、坐是復除名爲民。劉昉數言於帝、帝復召之、顧待如初。詔領內史事」。

³⁶ 山本隆義（一九六八）、石冬梅（二〇〇六）。

³⁷ 谷川道雄（一九六七）。

³⁸ 『周書』卷七、宣帝紀「帝於是自稱天元皇帝、所居稱天臺」。

³⁹ 『周書』卷七、宣帝紀「大象二年二月乙丑、改制詔爲天制詔、勅爲天勅」。

⁴⁰ 『周書』卷七、宣帝紀「大象二年三月乙未、改同州宮爲天成宮」。『同』「宣皇帝諱贇、字乾伯、高祖長子也。母曰李太后。

武成元年、生於同州」。

41 『周書』卷七・宣帝紀に「室服旗鼓」とあるが、『北史』卷十・周本紀下は「車服旗鼓」に作る。「室」は「車」が正しい（『周書』宣帝紀、校勘記、参照）。引用は『北史』にしたがう。また『隋書』卷二十二・五行志上・服妖に「後周大象元年、服冕二十有四旒、車服旗鼓、皆以二十四爲節」とある。

42 例えば、『禮記』郊特牲「祭之日。王被袞以象天。戴冕璪十有二旒。則天數也。乘素車。貴其質也。旂十有二旒。龍章而設日月。以象天也。天垂象。聖人則之。郊所以明天道也」。

43 『周書』卷七、宣帝紀「車旗章服、倍於前王之數」。

44 福永光司（一九八七）一四五～一四六頁。

45 前掲註（2）山崎（一九四九a）、註（16）山崎（一九四九b）、註（21）山崎（一九六七a）。

46 『周書』卷七、宣帝紀「〔大象元年〕二月癸亥、詔曰……一昨駐蹕金墉、備嘗遊覽、百王制度、基趾尙存、今若因修、爲功易立。宜命邦事、修復舊都。……於是發山東諸州兵、增一月功爲四十五日役、起洛陽宮。常役四萬人、以迄于晏駕」。

47 『周書』卷七、宣帝紀「及營洛陽宮、雖未成畢、其規模壯麗、踰於漢魏遠矣」。

48 『魏書』卷十二、孝靜帝紀「〔武定四年〕八月、移洛陽漢魏石經于鄴」。『隋書』卷三十二、經籍志一「又後漢鑄刻七經、著於石碑、皆蔡邕所書。魏正始中、又立三字石經、相承以爲七經正字。後魏之末、齊神武執政、自洛陽徙于鄴都、行至河陽、值岸崩、遂沒于水。其得至鄴者、不盈太半。至隋開皇六年、又自鄴京載入長安、置于祕書內省、議欲補緝、立于國學」。『北齊書』卷四、文宣帝紀「〔武定八年〕八月、詔郡國修立鬻序、廣延髦雋、敦述儒風。其國子學生亦依舊銓補、服膺師說、研習禮經。往者文襄皇帝所運蔡邕石經五十二枚、卽宜移置學館、依次修立」。『隋書』卷七十五、儒林傳、劉焯傳「〔開皇〕六年、運洛陽石經至京師、文字磨滅、莫能知者、奉勅與劉炫等考定」。

49 『隋書』卷四十五、文四子傳、房陵王勇傳「出爲洛州總管・東京小冢宰、總統舊齊之地」。北周末期の楊勇の動向については、
浅見直一郎〔二〇一三〕参照。

50 谷川道雄〔一九八八〕、魏斌〔二〇〇三〕、前島佳孝〔二〇一二〕。

51 『皇唐嵩岳少林寺碑』については、礪波護〔一九八七〕、Tonami Mamoru〔一九九〇〕参照。

52 北魏時代の嵩岳の寺院については、桐原孝見〔二〇一二〕参照。

53 『嵩岳寺碑』「嵩岳寺者、後魏孝明帝之離宮也。正光元年、傍閑居寺、廣大佛刹、殫極國財。濟濟僧徒、彌七百衆、落落堂宇、
踰一千間。藩戚近臣、逝將依止、碩德圓戒、作爲宗師」。『嵩岳寺碑』は『李北海集』卷三および『文苑英華』卷八五八に收め
られている。ただし、明らかな誤字と判断される字が多いため、ここでは『全唐文』卷二六三より引用した。なお該寺は「間
居寺」と表記されることも多い。本章では引用の『嵩岳寺碑』にしたがっておく。

54 以上の点については、前掲註（8）王仲犛〔一九七九〕春官府・司玄中士・司玄下士の條に指摘がある。

55 横超慧日〔一九五八〕。

第二章 隋文帝開皇年間の佛教政策 —— 釋曇遷の事蹟を手がかりに ——

はじめに

前章で見た北周末期の宗教は、隋の文帝楊堅（在位五八一～六〇四）が推進する宗教政策によって急速に發展していく。とりわけ文帝は佛教を信仰して大々的な佛教興隆事業を推進したとされている¹。治世二十四年間におよんだ文帝の佛教興隆のあらまは、最も分かり易い例としてしばしば引用される唐・法琳『辯正論』卷三・十代奉佛篇上を挙げれば、おおよそ次のごとくであった。

自開皇之初、終於仁壽之末、所度僧尼二十三萬人、海内諸寺三千七百九十二所、凡寫經論四十六藏、一十三萬二千八十六卷、修治故經三千八百五十三部、造金銅・檀香・夾紵・牙石像等、大小一十萬六千五百八十軀、修治故像一百五十萬八千九百四十許軀。……二十四年、營造功德、弘羊莫能紀、隸首無以知。（T52, 509b）

開皇の初めより、仁壽の末に終わるまで、度する所の僧尼二十三萬人、海内の諸寺三千七百九十二所。凡そ經論を寫すこと四十六藏・一十三萬二千八十六卷、故經を修治すること三千八百五十三部。金銅・檀香・夾紵・牙石の像等を造ること大小一十萬六千五百八十軀、故像を修治すること一百五十萬八千九百四十許軀。……二十四年、營造の功德、弘羊も能く紀す莫く、隸首も以て知る無し。

故經や故像の修治が目立つのは廢佛政策を斷行した北周朝²の禪を受けて即位した文帝の佛教政策の特色であるとい

える。このような佛教復興を可能ならしめたのは、文帝個人の佛教に對する篤い信仰もあつたであろう。しかし、それ以上に注目すべきは、當時の佛教界の大きな翼賛があつたことである。例えば、『續高僧傳』卷八・曇延傳には隋の開國期、その佛教復興にあつて文帝が曇延とともに「開法の模、孚化の本」を論じ合い、文帝は曇延の進言に基づき度僧を行い、寺院復興などをしたことを記す。これについて道宣は「周の廢するところの伽藍、並びに興復を請い、三寶再び弘まり、功、初運を兼ねるは、又た〔曇〕延の力なり」と評する³。こと宗教に關する事柄であるからには爲政者の獨斷に基づく政策は時に危険をとまぬ可能性もある。曇延のような教界内部の事情に精通したのみならず、前代より爲政者の篤い信仰と信賴とを得ていたものの意見はおのずと文帝の傾聽するところとなつたに相違ない。文帝の佛教復興を通覽すると、曇延に限らず、こうした佛教界の協力者を見い出すことができる。本章で取り上げる曇遷（五四二〜六〇七）も文帝の佛教政策に極めて色濃い影響を與えていた一人であつた。

本章は、そのような曇遷の文帝の佛教政策への關與のありかたと、その背景およびその關與によつて現れた佛教政策に對する検討を通じて、文帝期の佛教政策について考察することを目的とする。

ところで、曇遷は「六大徳」と稱された當時に名の知れた六人の沙門の一人として長安に招請され、以後、文帝の佛教政策に深く關與していく。隋代佛教史を述べる時、六大徳に言及するものは少なくないものの、それ自體を扱つた研究は決して多くない⁴。そこで隋朝における曇遷の活躍をうかがうに先立ち、六大徳の招致に關して若干の卑見を述べ、その上で曇遷の佛教政策への關與とその背景を検討して行くことにしたい。

第一節 六大徳の招致

六大徳とは、開皇七年（五八七）に長安に召された六人の佛教者である。『續高僧傳』卷十八・曇遷傳に彼らの招致の状況を詳しく記している。曇遷傳によれば、隋朝創業後、徐州（江蘇・徐州）を據點に弘法活動をしていた曇遷に對して文帝より次の詔が下されたという。開皇七年（五八七）秋のことである。

屬開皇七年秋、下詔曰、皇帝敬問徐州曇遷法師、承修敍妙因、勤精道教、護持正法、利益無邊。誠釋氏之棟梁、即人倫之龍象也。深願巡歷所在、承風飡徳、限以朝務、實懷虛想、當即來儀、以沃勞望。弟子之内、閑解法相、能轉梵音者十人、並將入京、當與師崇建正法、刊定經典。且道法初興、觸途草創、弘獎建立、終藉通人。京邑之間、遠近所湊、宣揚法事、爲惠殊廣。想振錫拂衣、勿辭勞也。尋望見師、不復多及。（T50, 572c）

開皇七年秋に屬り、詔を下して曰く、皇帝敬問すらく徐州の曇遷法師は、妙因を修敍し、道教を勤精し、正法を護持し、利益無邊なりと承く。誠に釋氏の棟梁、即ち人倫の龍象なり。深く願うらくは所在に巡歴して、風を承け徳を飡わんことを。限るに朝務を以てし、實に虚想を懷けば、當に即ちに來儀して、以て勞望を沃すべし。弟子の内、法相を閑解し、能く梵音を轉ずる者十人、並びに將いて京に入り、當に師と與に正法を崇建し、經典を刊定すべし。且つ道法初めて興り、途に觸るること草創なれば、弘く建立を奨めるには、終に通人に藉る。京邑の間は、遠近の湊る所、法事を宣揚し、惠を爲すこと殊に廣し。想らくは錫ねがを振り衣を拂い、勞を辭す勿けんことを。尋ねて師に見ゆるを望むこと、復た多きに及ばず、と。

以上の内容については後にやや詳しく説明するが、傳にはまた續けてこうある。

時洛陽慧遠、魏郡慧藏、清河僧休、濟陰寶鎮、汲郡洪遵、各奉明詔、同集帝輦。遷乃率其門人、行途所資、皆出天府。與五大徳謁帝於大興殿、特蒙禮接、勞以優言。又勅所司、並於大興善寺、安置供給。王公宰輔、冠蓋

相望。(T50, 572c)

時に洛陽(河南・洛陽)の慧遠、魏郡(河南・安陽)の慧藏、清河(河北・清河)の僧休、濟陰(山東・曹縣)の寶鎮、汲郡(河南・汲縣)の洪遵、各々明詔を奉じ、同に帝輦に集まる。「曇」遷乃ち其の門人を率い、行途に資する所は、皆な天府より出づ。五大徳と帝に大興殿に謁し、特に禮接を蒙り、勞するに優言を以てせらる。又た所司に勅し、並びに大興善寺に於いて、安置供給せしむ。王公宰輔、冠蓋相い望む。

(括弧は筆者の補記)

開皇七年(五八七)の秋、文帝の詔が曇遷に下されて長安に召し出されたのと時を同じくして、慧遠(五二三～五九二)・慧藏(五二一～六〇五)・僧休・寶鎮・洪遵(五三〇～六〇八)もまた長安に召されたという。彼らの移動にかかる費用のすべてが朝廷より支給されただけでなく、長安に到着後、大興殿において文帝みずから彼ら全員とそろって引見するなど、その招致のありようには特別なものが見て取れる。これら六人の僧が「六大徳」と呼ばれたについては、その一人慧藏の傳(『續高僧傳』卷九)に「開皇七年、文帝は承けて德音を敬い、遠く遣して徵請せしむ。蒲輪既に降れば、綸言に爽う無し。「慧」藏は機に乗じて教を立て、大人を見るに利ろしく、錫を京輩に杖く。仍りて即ち帝に承明に謁し、亟々奥旨を陳べ、凡そ陶誘する所、允に天心に副う。即ち六大徳の一なり」(「開皇七年、文帝承敬德音、遠遣徵請。蒲輪既降、無爽綸言。藏乘機立教、利見大人、杖錫京輩。仍即謁帝承明、亟陳奥旨。凡所陶誘、允副天心。即六大徳之一也」(T50, 498b)とある)ことから知られる。

彼らは長安に到着後、大興善寺に配されている。大興善寺はよく知られているように、開皇二年(五八二)六月、大興城造營に際して都の樞要の地に道觀の玄都觀と朱雀大街を挟んで相い對して建立された「國寺」であり、隋の佛教政策の一大中心寺院であった。⁵⁾『續高僧傳』習禪篇・論に、「有隋寓を御し、深く釋門を信じ、兼て李館を陳ぬる

は、恆俗を收めんが爲なり」(「有隋御寓、深信釋門、兼陳李館、爲收恆俗」[50, 640c])とあるのは、このような佛寺と道觀の並立の状況を述べたものであり、人心を收める政策的な措置によるものであったという。いわば國家の威權を、宗教に借りて外に示すための装置が大興善寺であったといえよう。山崎宏氏によれば、大興善寺は北周宗室と關係の深かった陟帖寺を繼承した佛寺であり、北周―隋の流れに位置づけられるという。⁷『辯正論』卷三・十代奉佛篇上・隋文帝の條に、「京師に大興善寺を造る。……六大德及び四海の名僧を召し、常に三百許人有り、四事供養せらる」(「京師造大興善寺。……召六大德及四海名僧、常有三百許人、四事供養」[52, 509a])とあるように、ここには各地より名僧が召され、常に三百人ほどの僧がいたのであった。それらの僧のうち、開皇年間に入寺したことが判明するものを檢出し、【大興善寺關係者一覽表】(以下【表】)としてまとめた。

【表】に基づいて大興善寺入寺者を見てみると、陟帖寺の時點では、北周末期の「百二十僧」⁸が當てられ、その後、開皇二年の大興善寺建立とともに翻譯事業が開始されると、譯經僧として達摩般若・那連提耶舍・毘尼多流支などの外國僧が召され、また明芬・明瞻らの北齊系沙門が翻譯事業のために入寺していたことがわかる。ただし、北周末の百二十僧はもと長安の陟帖寺におり、いずれも舊北周の領域のものであったと推測される。また、北周系の曇延・靈藏らが僧官に就いている。これらのことから推せば、當時の大興善寺僧は、おおむね北周系の僧が主流をなしていたといえる。靈藏に至っては、傳(『續高僧傳』卷二十一)に「都を南阜に移すに、任せて形勝を選びて國寺を置かしむ。(靈)藏は朝宰惟れ重んじ、佛法の憑る攸なるを以て、乃ち京都の中會、路近遠に均しきを選び、遵善坊天衢の左に於いて、寺を置く。今の大興善是なり」(「移都南阜、任選形勝、而置國寺。藏以朝宰惟重、佛法攸憑、乃擇京都會、路均近遠、於遵善坊天衢之左、而置寺焉。今之大興善是也」[50, 610b])とあるように、大興善寺の造營そのものに攜わっており、先の曇延同様、隋開國期の佛教政策を教團側より支持した一人であった。開皇初期の

大興善寺においては、譯經事業を除けば、北周系の僧の直接的な協力の下に佛教政策が行われていたことが知られる。當時の長安佛教界もまた北周系沙門に席捲されていたことは想像に難くない。大興城が北周長安の基礎の上に成立したことを考えれば、このことは當然であろう。

さて、六大徳とは文字通りにいえば、六人の佛教者の謂である。だが、彼らの傳を見れば、そこにはおのずと共通項が認められる。彼らの招致以前の據點は、いずれも舊北齊地域であったという點である。再び【表】を見れば明らかなように、六大徳とその弟子の招致によって北齊系の沙門が壓倒的に増加している。六大徳の招致は北齊系沙門の長安への流入を促し、北周系主流の長安佛教界の性格を變化させるものであったといえよう。

曇遷に下された詔によれば、彼らの招致の具體的な目的は大別して二つ擧げられる。一つは「正法を崇建し、經典を刊定」すること、すなわち翻譯事業への參與であり、いま一つは「遠近の湊る所」である京邑において、「法事を宣揚」することである。これらについて以下にやや詳しく見ていくことにしたい。

一 譯業への參與

翻譯事業への參與については、弟子の中でも佛教の教理を深く理解するだけでなく、特に「梵音を轉ずる」もの、すなわち梵語を漢語へ翻譯できる弟子十人の隨行を要請していたことに示されている。弟子を率いたのは曇遷以外も同様で、洪遵傳（『續高僧傳』卷二十二）には「開皇七年、勅を下して追いて京闕に詣らしむ。五大徳と時を同じくして奉見し、特に勞引を蒙り、興善に住せしめられ、並びに十弟子、四事供養せらる」（『開皇七年、下勅追詣京闕。與五大徳、同時奉見、特蒙勞引、令住興善、并十弟子、四事供養』(T50, 611b)とあり、詔に定める通り十人の弟子をともなった。慧遠の場合には、「時に勅して大徳六人を召す、遠は其の一なり。仍りて常に隨うところの學士二百

餘人とともに、創めて帝室に達り、親しく御筵に臨み、聖化を敷述し、家國を通孚す」（『續高僧傳』卷八、慧遠傳）
 「於時勅召大德六人、遠其一矣。仍與常隨學士二百餘人、創達帝室、親臨御筵、敷述聖化、通孚家國」（T50, 491a）
 とあり、二百餘人の學士を従えていた。¹⁰ このことを如實に示すように、【表】には慧遠の弟子が多く見える。

『歷代三寶紀』卷十二によれば、六大徳が召された時期の翻譯事業はおおよそ以下のごとくである。¹¹

隋初の翻譯事業は北齊系の寶暹等十一名が梵經二百六十部を得て開皇元年（五八一）十二月に歸國したことに端を發する。翌二年に佛典翻譯の詔が下り、七月に相州より那連提耶舎が召されると、その冬には曇延や靈藏の監掌のもと翻譯に着手された。開皇二年の『牢固女經』『百佛名經』譯出を皮切りに、耶舎は開皇五年（五八五）十月までの間、大興善寺においておおよそ八部の經典を翻譯し、その後、廣濟寺に移り開皇九年（五八九）に歿した。この間、開皇四年（五八四）に入京した闍那崛多が翌五年より道俗六人と「内史内省に於いて梵古書及び乾文等を翻」していた¹²が、耶舎の廣濟寺移動にともない、七年、崛多に別勅が下り翻經を兼任させることになる。これにより耶舎と崛多とが「兩頭來往」する譯經の一つの盛期を迎えた。

ところで、【表】によれば、開皇一年の譯業開始時には達摩般若や那連提耶舎、毘尼多流支といった西域僧の他、耶舎の弟子の道密・明芬などの漢人僧がいた。彼らはいずれも舊北齊領域より召されており、この時期の譯經は北齊系の沙門によって占められていた感がある。北齊の文宣帝は篤信の佛教信者であり、北齊佛教の盛榮はじつに彼によって齎された。¹³ 文宣帝は梵經を重んじて禮拜對象にまで高めるなどした。そのため、北齊では梵文經典が極めて重視されることになったという。¹⁴ この風潮は僧侶の佛教研鑽における梵經重視を奨励したと思われ、彥琮のような通梵の僧が出てくるのもこうした學風による。¹⁵ 六大徳の弟子のすべてが「梵音を轉」じたかは詳らかにできないが、詔に梵語の翻譯を期待している事實は、六大徳やその弟子に梵語に通ずるものとの評價があったために相違なく、彼らの

佛學教養もまた北齊の佛教學風に由来するのである。

さて、六大徳およびその弟子が召されたのは、時あたかも耶舎と崛多が「兩頭往來」した時期であり、開皇譯業の轉換期に当たっていた。ただし、六大徳が實際に翻譯事業に攜わるのは開皇十一年（五九一）以降のことであり、それは耶舎が開皇九年に歿して崛多がその後を継ぎ「専ら翻譯を主」るために、譯場を大興善寺に移した時期のことである。そのころ大興善寺の譯場に「始末を監掌し、旨歸を詮定」（「監掌始末、詮定旨歸」〔79, 104〕）するのを務めとした十大徳が増置された。この十人の中に、六大徳の僧休・慧藏・洪遵・慧遠・曇遷の五人が入っている。¹⁶ こうして見ると、大興善寺の一大事業であった佛典翻譯の組織が整備充實される中での招致であったといえる。

二 法事の宣揚

次に京邑で「法事を宣揚」することについて見てみたい。

六大徳が北齊の佛敎者であることは先に述べた。道宣が『續高僧傳』義解篇・論に、「且つ夫れ佛敎東に道してよ^り、世々弘く播^しかると稱せらる。其の榮茂を論ずれば、梁・齊より盛んなるは勿し」（「且夫佛敎道東、世稱弘播。論其榮茂、勿盛梁齊」〔50, 548c〕）と述べるように、佛敎の東傳以來、義學すなわち佛敎敎理の研究において北齊は、南朝梁に比肩する盛榮を誇った地域である。六大徳はそのような佛敎敎理學の盛んな地域において頗る著名な佛敎者であった。曇遷は後述のように、慧光門下の曇遵に師事し、その後、陳朝において『攝大乘論』を得て北歸し、北中國ではじめて『攝論』を講じたとされている。慧遠は、慧光門下かつ北齊の昭玄大統として北齊佛敎界を領導した法上の弟子として名聲を振るい、『大乘義章』をはじめ多數の論著を撰し、後世にまで大きな影響を與えた佛敎者としてよく知られている。¹⁷ また慧藏は傳（『續高僧傳』卷九）に「華嚴を以て本宗と爲」（「以華嚴爲本宗」〔50, 498b〕）、

『華嚴義疏』を著わしたとあるように華嚴の専門家であった。僧休と寶鎮は『續高僧傳』に專傳がないものの、僧休に關しては『續高僧傳』義解篇・論に「僧休は大論に洞精し」（『僧休洞精於大論』T50, 549a）たとあり、『大智度論』に精通していたことが知られる。また寶鎮は『續高僧傳』卷二十六・寶憲傳に「釋寶憲、鄭州人、寶鎮律師の學士なり」（『釋寶憲、鄭州の人、寶鎮律師之學士也』T50, 672a）とあり、「律師」と呼ばれていることから、律學に長じていたと思われる。最後に、洪遵は慧光門下の「律學の名匠」たる道暉に『四分律』を受け、後に『摩訶僧祇律』が盛んであった關中にて、ただ一人『四分律』を講じた人として評價されている¹⁸。このように六大徳は佛教の盛んな舊北齊領域にあって、さらに各々が専門的な教業を持つ佛教者であった。したがって彼らの招請は、招致される以前に彼らが據點とした地域で、彼らによって振興されてきたその學業を、一舉に長安一圓に集中し、宣揚させることを意圖したものであったといえよう。

さらにいえば、彼らのような著名な佛教者を招くことには、より多くの佛教者を長安へと向わせる、いわば求心力としての役割を期待していたとも考えられる。というのも、曇遷傳に、

雖各將門徒十人、而慕義沙門、勅亦延及、遂得萬里尋師。（T50, 572c）

各々門徒十人を將うると雖も、而れども義を慕うの沙門、勅して亦た延及し、遂に萬里に師を尋ぬるを得。

とあり、文帝は六大徳以外にも、さらに廣く沙門を招致していた。そうした中であつて六大徳の招致は、ただでさえ著名な彼らを、同時に招き、文帝が大興殿でそろって謁見するなど、招致のありかたには多分に宣傳的な要素が感じられる。彼らの招致を天下に廣く知れ渡らせることで、より多くの沙門が彼らを慕つて長安へ集まることを期待したためであつたと思われる。

文帝期には、開皇十二年頃より「佛教の普通教化」を擔當した「二十五衆」が、また同じ頃より「一經典の専門的

教化」をなした「五衆」が、勅任によって設置されている。¹⁹『續高僧傳』義解篇・論には、文帝期のこととして、

開皇伊始、廣樹仁祠、有僧行處、皆爲立寺。召諸學徒、普會京輦、其中高第、自爲等級。故二十五衆、峙列帝城、隨慕學方、任其披化。(T50, 549a)

開皇伊に始り、廣く仁祠を樹て、僧の行ずる處有れば、皆な爲に寺を立つ。諸々の學徒を召し、普く京輦に會し、其の中の高第、自ら等級を爲す。故に二十五衆、帝城に峙列し、學方を慕うに隨い、其の披化に任す。

とある。長安に召された僧の中でも、特にすぐれたものが二十五衆や五衆に勅任され、その學業を慕うもののために教化が行われたのであった。五衆については、現在のところ確認し得るのは十名である。このうちの六名が六大徳に關係している。すなわち、慧遠の弟子の靈璨²⁰・慧遷²¹・善胃²²、僧休の弟子の寶襲²³、慧藏の弟子の智隱²⁴である。また洪遵自身が講律衆主となっていた。²⁵こうした僧の招致から僧の教化集團の形成という過程において、六大徳の招致は最も象徴的であったといえよう。そして、それは隋朝佛教の一大中心地である長安に各地のすぐれた佛教者を集中させて、長安佛教の人的構成と佛教學風の變質を企てる政策と位置づけられる。このような佛教の集中化は、文帝の佛教政策の一つの特徴であり、隋朝の推進する中央集權化政策と軌を一にする。

ところで、六大徳に關連して『隋書』には興味深い記事がある。卷一・高祖紀上に、

〔開皇五年四月〕乙巳、詔徵山東馬榮伯等六儒。

〔開皇五年四月〕乙巳、詔して山東の馬榮伯等六儒を徵す。

とあるのがそれである。六大徳招致の二年前、開皇五年（五八五）に「山東」すなわち舊北齊地域より「六儒」と呼ばれた六人の儒者が召し出されていたのであった。馬榮伯こと馬光の傳（『隋書』卷七十五・儒林傳）には、

開皇初、高祖徵山東義學之士、光與張仲讓・孔籠・竇士榮・張黑奴・劉祖仁等俱至、並授太學博士、時人號爲六儒。

開皇の初め、高祖山東の義學の士を徵するに、〔馬〕光は張仲讓・劉祖仁は不明であるが、馬光・孔籠・竇士榮・張黑奴・劉祖仁等と俱に至り、並びに太學博士を授けられ、時人號して六儒と爲す。

とあり、六儒と呼ばれた儒者の名が知られる。このうち張仲讓・劉祖仁は北齊の「儒宗」とされ、北齊滅亡に際して北周武帝がその門前に至って敬意を示し、隨駕入朝させたほどの大儒である。²⁷したがってその弟子である彼らは當時の舊北齊地域を代表した儒者とみられる。²⁸隋代の太學博士は員五人であるから、「並びに太學博士」に就いたか定かではないが、入朝後、太學博士を授けられたのは、彼らが知名の儒者であったからに他ならない。六儒招致の理由ははっきりしないものの、舊北齊地域よりすぐれた學識を持つ人物を長安に入れる目的があったのは確かであろう。隋朝の制度は北齊によるといわれている。³⁰そうした中では、北齊系の儒者は不可欠な存在である。『隋書』卷七十五・儒林傳・序には、文帝がすぐれた人物や儒者を厚遇して全國に學校を立てた結果、「齊・魯・趙・魏、學者尤も多く、笈を負い師を追い、千里を遠しとせず、誦の聲、道路に絶えず」とあるように、學者が師とすべき人物を追ってそれぞれの地域に至り、かくして全國の儒教は「漢魏より以來、一時のみ」という盛況を呈したという。³¹「齊・魯・趙・魏」のいわゆる「山東」地域に學者が最も多くいた。その「山東」地域より召されたのが六儒なのであった。

六大徳と六儒の招致は、舊北齊地域と六人とに規定されている點において、その共通性は明らかである。六儒を招致し、その後六大徳を召していることから、六大徳は六儒に例を取った招致であったようにも思われる。もしそうであれば、佛敎者と儒者とが同列に扱われていたことになるであろうか。この問題については、隋朝の諸政策の中で、佛敎者と儒者などを相對化して考える必要があり、さらなる検討を要する。ここでは六大徳と六儒という佛敎者と儒者の招致において時を同じくし類同するものがあつたことを注意するに止めておきたい（第四章、參照）。

本節では、曇遷が関わった佛教政策について見ていこう。曇遷が關與した佛教政策には、著名な仁壽年間の舍利塔建立事業があるが、第三章で取り上げるので、ここでは開皇年間を中心に述べていきたい。

曇遷の生涯は、大別して北齊時代・南朝時代・隋朝時代の三期に區分できる。このうち前二期と隋朝時代との間には、彼自身の政權との關わり方に大きな差異が見て取れる。

まず曇遷の前半生を概述しておくことにしたい。

曇遷³²は、俗姓王氏、博陵饒陽（河北・饒陽）の人であり、大業三年（六〇七）に長安の禪定寺において六十六歳で歿した。生年は東魏・孝靜帝の興和四年（五四二）となる。傳に「近祖は太原に歷宦して、後ここに居る」（「近祖太原歷宦、而後居焉」[T50, 571b]）とあることから、あるいは太原の王氏である可能性もあるが、はっきりしない。³³母方のおじの權會は易に通じた儒者であり、³⁴曇遷の教養は權會によって培われ、易・老莊から佛教へと傾心していったという。年二十一の時（五六三年）に定州（河北・定州）賈和寺の曇靜律師のもとで出家して後、鄴で多くの講席に參列し、曇遵法師に師事した。曇遵は『續高僧傳』卷八の本傳によれば、慧光の門下、年七十を越えて國都となり、ついで昭玄統に轉じた、東魏・北齊佛教界の重鎮の一人であった。³⁵この當時の鄴都といえは、「有齊の盛に當たり、釋教大いに興り、宮觀法祀に至りては、皆な鋒芒馳騫す」（「當有齊之盛釋教大興。至於宮觀法祀。皆鋒芒馳騫」曇遷傳、T50, 571c）というまことに活況を呈していた。³⁶このような中では、榮利を求めた沙門も少なくなく、³⁷曇遷には師の曇遵もまたそうした一人に映ったのであろう。曇遷傳に「密かに人に謂いて曰く、學は法を知るが爲にして、法は行を修むる爲なり。豈に榮利を以て、即ち名づけて道と爲さんや。秦世の道恆は、迹を巖藪に削る。誠に由有るな

り、と」〔密謂人曰。學爲知法。法爲修行。豈以榮利卽名爲道。秦世道恆。削迹巖藪。誠有由矣〕(T50, 571c)。かくして、曇遷の下を離れた彼は林慮山の淨國寺に隠れ、建徳六年(五七七)の廢佛に至るまで、諸經論を研鑽する日々を過ごす。

北周武帝による廢佛の際、曇遷は同侶とともに金陵(建康)への亡命を決行し、道中で盜賊に遭いながらも壽陽(安徽・壽春)³⁸の曲水寺に達し、その後、揚都の道場寺に至った。この地において彼らは陳朝の僧望と目された慧暉や智瓊、また高麗沙門の智晃らと論議の日々を過ごす。こうした生活によって曇遷の名聲は一氣に高まり、陳の宣帝に奏聞しようとするものがいたほどであったという。しかし、曇遷は「時榮に結援するよりは、緘黙を幸願わん」〔結援時榮、幸願緘黙〕(T50, 572a)とする姿勢を貫くため、それを拒否している。その後、北朝において北周より受禪した隋朝が立つと、それまで續いていた廢佛政策は百八十度轉換された。王朝交替を耳にした曇遷は、そこで同侶とともに建康を辭して北上、彭城(江蘇・徐州)に建立された慕聖寺に止まり諸々の經論を講じた。特に『攝大乘論』の講義は「攝論の北土の創開、此より始めと爲す」〔攝論北土創開、自此爲始也〕(T50, 572b)ものと謳われている。

ここまでが曇遷のいわば前半生であり、後に隋朝と深く關わる彼の姿とは好對照をなす。

曇遷と隋朝との關係は彼が彭城で弘教活動をしている時にはじまっている。徐州總管の吐萬緒や呉州(江蘇・江都)總管の賀若弼・長史の張坦(不詳)が彼と交流している。賀若弼に至っては、「乃ち其の家屬を攜え、從いて歸戒を受く」〔乃攜其家屬、從受歸戒〕(T50, 572c)ほど、曇遷を尊崇していた。ただし、一方で彼らの曇遷に對する歸敬の背後には、少なからず政治的な思惑があったと推測される。吐萬緒が徐州總管に就任したのは開皇五年(五八五)十月のこと。³⁹「高祖潛かに吞陳の志有り。徐州總管に轉じて、戰具を修めしむ」〔其後高祖潛有吞陳之志、轉徐

州總管、令修戰具」『隋書』卷六十五、吐萬緒傳) といひ、開皇八年(五八八)には實施に移される南朝陳平定に向けての準備のためであつた。賀若弼もその傳に「弼を拜して吳州總管と爲し、委ねるに平陳の事を以て」⁴⁰したといひ、彼は後に行軍總管として陳朝平定に大功のあつた名將である。この地域に廣く信奉され、かつしばらく陳朝に滞在して陳朝の事情を深く知つていた曇遷への接近には、陳朝平定に向けての工作としての性格もあつたであらう。その後、曇遷が開皇七年に六大徳の一人として長安に召されたことはすでに述べた。

さて、曇遷と文帝との直接的な關係は、開皇十年(五九〇)春の晉陽(山西・太原)への行幸において見られる。開皇七年の招致後、文帝はすでに曇遷を行幸に隨駕させるほど重用していたことになる。さらに開皇十三年(五九三)の岐州(陝西・鳳翔)行幸、十四年(五九四)の泰山(山東・泰安)行幸にも隨駕させており、曇遷に對する文帝の信任ぶりは疑いようもない。このような曇遷に對しては、

遷既爲帝王挹敬、侯伯邀延、抗行之徒、是非紛起。或謂滯於榮寵者。乃著亡是非論、以示諸口。(T50, 573a)

〔曇〕遷は既に帝王の挹敬するところ、侯伯の邀延するところと爲れば、抗行の徒、是非紛起す。或るひと榮寵に滯る者と謂う。乃ち亡是非論を著わして、以て諸れを己に示す。

とあるように、榮寵に滯るものと批難されるほどであり、そのため曇遷は『亡是非論』を著わし自戒するほどであつた。榮利を厭い、後秦の姚興に仕官を逼られた道恆を慕い、迹を林慮山に晦まし、また陳朝においても權力者との關係を拒絶してきた、かつての高蹈な姿から見れば、大きな轉身ぶりといわざるを得ない。彼自身が身をもって經驗した廢佛が、國家の外護を得なければ佛教は存續し難いとする心境へと變化させたといふべきであらう。

かくして曇遷は、文帝との密接な關係の中で佛教復興を助言し實現させていくことになる。ただし、興味深いのは曇遷の佛教復興の助言が常に文帝の行幸時に行われていることである。以下に見ていこう。

開皇十年（五九〇）、晉陽に至った文帝が、この地域に私度の山僧が多く、彼らが公貫を求めていると聞き、隨行した曇遷に意見を求めた。⁴¹ その結果、

因下勅曰、自十年四月已前、諸有僧尼私度者、並聽出家。（T50, 573a）

因りて勅を下して曰く、十年四月より已前、諸々の僧尼の私度の者有れば、並びに出家を聽す、と。として、開皇十年四月以前の私度者の公度を許すことになる。

次に開皇十三年（五九三）の岐州への行幸の際には、曇遷が山野に破壊された佛像の多いことを訴え、⁴² それにより詔が下されている。

諸有破故佛像、仰所在官司、精加檢括、運送隨近寺內。率土蒼生、口施一文、委州縣官人、檢校莊飾。（T50, 573b）

諸々の破故の佛像有れば、所在の官司に仰せて、精しく檢括を加え、隨近の寺内に運送せしめよ。率土の蒼生、口ごとに一文を施し、州縣の官人に委ね、莊飾を檢校せしむ。

こうして地方官と人々の協力の下に、破損した佛像を修復することになった。

開皇十四年（五九四）の泰山行幸時には、

十四年、柴燎岱宗。遷又上諸廢山寺、并無貫逃僧、請並安堵。帝又許焉。尋勅率土之內、但有山寺一僧已上、皆聽給額。私度附貫、遷又其功焉。（T50, 573b）

十四年、岱宗に柴燎す。「曇」遷又た諸々の廢山寺、並びに無貫の逃僧、請らくは並びに安堵せんことを、と上る。帝又た焉を許す。尋で率土の内に勅して、但だ山寺に一僧已上有れば、皆な額を給うを聽す。私度の貫に附せらるるは、「曇」遷又た其れ功あり。

とあり、私度僧と無額寺院の安堵を實現したのであった。

これら三度の行幸における曇遷の上奏のすべてが佛教復興の事業であることはいうまでもない。しかしながら、開皇十年・十四年と、十三年とでは、その對象に明らかな相違が認められる。すなわち開皇十三年の岐州行幸では佛像の修復であったのに對して、十年の晉陽と十四年の泰山への行幸時には、特に私度僧の公度が問題となっている。そして地域別にいえば、十三年はもとの北周地域、これに對して十年・十四年はいずれも舊北齊領域であった。このように見ると、曇遷が關與した佛教復興事業には明らかな偏向が指摘できる。

この偏向は曇遷が北齊系の佛教者であることと無關係ではあるまい。北周の宗教廢毀政策が北周と北齊の兩地域に行われたのは、周知の通りである。佛教についていえば、このとき三百萬人が還俗した。⁴⁴このうち北齊地域は、「時に齊境、一心に佛を奉じて、國に兩事無し」(「于時齊境、一心奉佛、國無兩事」『續高僧傳』卷二十三、曇顯傳、JG 0625c)とつう、まさに佛教國家であり、二百萬人の佛教者がいた。⁴⁵これが誇張された數であるとしても、北齊が北周に比して佛教のより盛んな地域であったことは間違いない。廢佛における還俗者數は北齊地域の方が壓倒的に多かつた。隋代に入って復佛事業が推進されてきたとはいえ、六大徳の招致にもうかがわれるように、それは長安を中心とする佛教復興であつた。舊北齊地域の佛教復興は、それゆえ相對的に遅れざるを得なかつたのである。開皇十年の晉陽行幸において文帝から私度僧の公度について意見を求められた曇遷の、

比雖屢蒙招引度脫、而來有先後、致差際會。(T50, 573a)

比ごろ屢々招引度脫を蒙ると雖も、而れども來るに先後有れば、差を致して際會す。

という回答からは、一舉に進められない舊北齊地域の佛教復興の現状に對する彼自身の焦燥を感じ取ることができよう。舊北齊領域に限つた私度僧の公度の進言は、この地域の佛教者の保護、かつての佛教國家の再興の願求であつた

のではあるまいか。

ただし、曇遷の進言を受け入れ実施するのは國家であることには注意しなければならないであろう。文帝の立場に置き換えて見るならば、このように実施される佛教復興政策は、舊北齊地域を主要な対象とした私度僧の公度であったといえる。こうした政策実施の背景には、一つには隋朝における舊北齊地域の複雑な状況があると思われる。この点については次節で述べたい。

ところで、開皇十四年の泰山行幸において文帝は、

又委遷簡齊魯名僧、來住京輦。其爲世重、誠無以加。(T50, 573b)

又た〔曇〕遷に委ねて齊魯の名僧を簡び、來りて京輦に住せしむ。其の世の重んずるところとなること、誠に以て加うる無し。

とあるように、曇遷に齊・魯地域の名僧を選ばせ長安へ招ねかせていた。『續高僧傳』卷十四・智止傳にはまた、

開皇十年、文皇廣訪英賢、遂與曇遷禪師、同入魏闕。奉勅慰問、令住勝光。(T50, 536b)

開皇十年、文皇廣く英賢を訪ねるに、遂に曇遷禪師と、同に魏闕に入る。勅を奉じて慰問せられ、勝光〔寺〕に住す。

とあるように、開皇十年の行幸においても文帝は曇遷とともにこの地域の佛教者を長安に招致していた。⁴⁶一方で、開皇十三年の岐州行幸時にはこのようなことを行っておらず、この点でも開皇十三年と十年・十四年の佛教復興の相違が際立つ。

以上のように見えてくると、文帝は曇遷をとりわけ舊北齊地域の佛教界との関係の中で重要視していた様子が浮かび上がってくる。

このような曇遷の例に見える舊北齊地域の佛教界との関係という点については、また靈裕の場合にもうかがえる。『續高僧傳』卷九・靈裕傳には次の話が見える。開皇十一年（五九一）、相州（河南・安陽）の靈裕が長安に招請され、文帝に勞されて後、大興善寺に配された。文帝はそこで所司に詔して、「咸く僧望を集め、國統を評立せし」めた。その結果、靈裕を舉げることに誰も異詞なかった。しかし、靈裕自身は長安を辭して還らんことを求める。一度は靈裕の歸郷を許可した文帝であったが、「僕射の高穎（頰）^マ等、意は統の重きに存し、又た表して留まらんことを請」うたために、再び靈裕を留め置くことになる。靈裕は文帝に對して「一國の主、義として二言無し」と述べて、ついに相州に還った。ところが、文帝は「三たび勅して固邀」し、また高穎や蘇威・虞慶則・賀若弼といった高官を靈裕のもとに遣わして、文帝に代って受戒懺悔させたという。⁴⁷ 靈裕は相州、すなわち舊北齊地域の僧であった点において曇遷と共通する。靈裕に對して執拗なまでに僧官就任を逼った事實は、當時にも僧官が重視されていたことを如實に示す事例であるが、と同時に、そのようなポストに舊北齊地域の僧を就けることに拘ったのは、曇遷と同様、舊北齊地域との関わりの中で靈裕を利用したいという意圖があったからではなかったろうか。

第三節 隋朝治下における舊北齊地域

上述の通り、曇遷との関わりにおいて文帝の佛教政策を見てくると、そこには舊北齊地域を主な対象とした政策を實施していた状況がうかがわれた。それでは隋朝にとって舊北齊領域とはどのような地域であったのであろうか。

はじめに隋の成立過程について簡単に概観しておこう。北周の建德六年（五七七）二月、武帝は北齊を平定したも

の、翌宣政元年（五七八）六月に歿し、ついで宣帝が即位した。しかし、大象元年（五七九）正月、長子衍（靜帝）に譲位して、天元皇帝を自稱して暴政を行い、翌年五月に歿した。その際、宣帝の寵臣である鄭譯等の策動の下に、靜帝を補佐するために楊堅が左大丞相となる⁴⁸と、北周朝の實權を掌握した楊堅によって、翌大定元年（五八一）二月に周隋革命が遂行されて隋朝の成立に至った。

頗る圓滑な王朝交替劇を演じたかに見える隋朝ではあるが、ただし、楊堅が丞相となった大象二年（五八〇）六月以降、廣い地域で反楊堅運動が展開されていた。相州（河南・安陽）總管の尉遲迥が相州で叛旗を翻すと、この動きに響應して郢州（湖北・安陸）總管の司馬消難が郢州を據點に蜂起、その動きは淮南地域に波及し、また益州（四川・成都）總管の王謙が巴蜀地域で叛いた⁴⁹。『隋書』に「三方の亂」と記される亂である⁵⁰。舊北齊地域との關わりでいえば、このうち尉遲迥の亂に特に注意される。

尉遲迥の叛亂は、『周書』卷二十一・尉遲迥傳によれば、尉遲迥が管轄した「相・衛・黎・毛・洺・貝・趙・冀・瀛・滄」の十州と、迥の甥の青州總管尉遲勤が統べた「青・膠・光・莒」諸州、さらにその周圍の州をも巻き込む勢いであった⁵¹。現在の行政區劃でいえば、おおよそ河北省・河南省から山東省という廣い地域にわたって叛亂勢力が形成され、その規模は「衆數十萬」に達した。尉遲迥傳には「迥の兵を起してより敗らるるに至るまで、六十八日」（「迥自起兵至敗、六十八日」『周書』卷二十一）とあり、韋孝寬率いる軍勢によって亂そのものは短時間で鎮壓された。とはいえ、北周朝にとっては併呑直後の地域である。そうした地域の廣範圍に、しかも短時日のうちに數十萬規模の反楊堅勢力が形成されたのであつてみれば、その後の隋朝を立てた楊堅にとってなおざりにできない地域として、統治支配に少なからず影響を與えることとなる。

他方、北周末より隋初においてこの地域の人々に勞役を負わせていたことにも留意される。北周宣帝は洛陽を重視

し、大象元年（五七九）二月に洛陽宮を造營している。この時、山東諸州の四萬の人々を徵發⁵²、また同年六月には、山東諸州の民を發して長城の修復を行わせていた。⁵³ 隋代では、開皇二年（五八二）六月から開始された大興城造營に際して、「山東の丁」を徵發している。⁵⁴ 大興城は翌年三月に完成しており、その造營の早さから動員された人数の多さと労役の過酷さが容易に想像される。この地域の人々の新支配者に対する不満は大きなものとなっていたであろう。そもそも隋朝は北周朝を承けた王朝であって、北齊の人士よりみれば、支配者に他ならない。もとより抵抗感情が形成されやすい地域であり、その上に重ねられた北周末の尉遲迥の亂や力役負擔は、楊堅を頂點にいたたく王朝が行うこの地域に對する統治支配を困難なものとする要因となったであろう。『隋書』にはそうした状況を伝える記事が散見する。⁵⁵ 例えば、地域別に見ると、冀州は「時に東夏初めて平らぎ、物情なお梗」（「時東夏初平、物情尙梗」『隋書』卷五十五、和洪傳）であり、「冀州俗薄にして、市井に姦詐多」（「冀州俗薄、市井多姦詐」『隋書』卷四十六、趙嬰傳）だったという。あるいは衛州は「衛土俗薄」（『隋書』卷五十四、元亨傳）であり、曹州は「曹土の舊俗、民に姦隱多」（「曹土舊俗、民多姦隱」『隋書』卷五十五、乞伏慧傳）だった。また汴州は「多く姦俠有る」（「多有姦俠」『隋書』卷五十六、令狐熙傳）状況であったという。これらの地域は尉遲迥の亂の主要地域であるが、最も隋朝の統治支配を苦しめたのは相州であった。それゆえ相州の統治には慎重を要し、他の地方での善政を模倣させ、また実績あるものを派遣するなどして對處している。例えば、『隋書』卷五十六・令狐熙傳には、令狐熙が「多く姦俠有る」汴州において良政を行ったので、「上は聞きて之を嘉し、顧みて侍臣に謂いて曰わく、鄴都は天下の理め難き處なり」と。相州刺史の豆盧通に勅して熙の法を習わし⁵⁶「めたという。これは開皇十五年（五九五）以降のことであり、隋の成立後十五年たった時点でもなお相州の統治には難澁していたことが知られる。そればかりではない。『隋書』卷四十六・長孫平傳に「鄴都は俗薄く、舊より難治と號す。前後の刺史は多く職に稱わず」（「鄴都俗薄、舊號難治、

前後刺史多不稱職」⁵⁷とあるように、ほとんど絶えず統治困難な状況を露呈していたのである。

こうした状況の中で地方官は様々な施策を行うことになるのは必然である。梁彦光は先に岐州刺史として功績があり、相州刺史に轉じ、岐州での統治策を用いたものの失敗し、一度は罷免された。しかし、文帝に懇願して再び相州刺史となるや、北齊滅亡によって現出したこの地域の弊風改善のために、「乃ち秩俸の物を用て、山東の大儒を招致し、郷ごとに學を立て、聖哲の書に非ずんば教授するを得ず」として、この地域に縁のある儒者を招き「風俗大いに改む」ることに成功したという。⁵⁸ また北周末期に汴州刺史として聲譽があつた樊叔略は、未だ不安定であつた相州に遷り、「難化」のこの地において「當時第一」の政を行つたという。⁵⁹ 樊叔略に關しては『續高僧傳』卷九・靈裕傳にも次のようにある。

開皇三年、相州刺史樊叔略、創弘講會、延請諸僧。(T50, 496a)

開皇三年、相州刺史の樊叔略、創めて講會を弘め、諸僧を延請す。

樊叔略は相州において佛教者を招請してはじめて講會を開いたのであるが、彼の「當時第一」の善政には、この地域の佛教復興も關係していたのであつた。

隋朝にとって統治し難い舊北齊地域には、地方統治政策上、一層の苦心が拂われてきた。樊叔略の例に見られるように、その中にあるのは佛教の復興事業が地方統治の一環たり得たのである。隋朝の地方支配の状況に鑑みるならば、文帝が私度僧を公度して佛教復興の態度を示したのも、それは支配地域の人々を懐柔するものであり、いわば統治政策の一環であつたと解釋できるであろう。

第四節 佛教界統制策について

私度僧を公度して佛教復興の態度を顯示したことは、前節で述べた舊北齊地域の懷柔策としての色彩が多分にある。しかし一方で、それが佛教者の統制であることにも目を向ける必要がある。

佛教者の統制ということについて、眞つ先に思い浮かぶのは僧尼籍の問題である。中國における僧尼籍の創設年代はなお不明確ではあるものの、『宋高僧傳』卷十八・唐嵩嶽少林寺慧安傳には、

文帝十七年、勅條括天下私度僧尼。勘安云、本無名姓、亡入山谷。(T50, 823b)

〔隋〕文帝の十七年、勅して天下の私度の僧尼を條括せしむ。〔慧〕安を勘ぶるに云く、本より名姓無し、と。亡^にげて山谷に入る。

とあって、文帝の開皇十七年(五九七)には僧尼籍らしきものがあつたことを傳えている。⁶⁰『續高僧傳』卷十七・智舜傳には、開皇十年(五九〇)、智舜の評判を聞いた文帝が彼に香物を賜ろうとした時の話を載せ、智舜が「不隸公名、不行公寺」という僧であつたため、

時趙州刺史楊達、以舜無公貫、素絕名問、依勅散下、方始知之、乃爲繫名同果寺、用承詔旨。(T50, 570b)

時に趙州刺史の楊達、「智」舜は公貫無く、素より名問を絶つるに、勅の散下するに依りて、方に始めて之を知るを以て、乃ち爲に名を同果寺に繋ぎて、用て詔旨を承く。

として、智舜を同果寺に隸してもつて文帝による贈物の下賜が實施したと述べている。ここでは、智舜の評判如何に關わらず、彼が「無公貫」すなわち私度僧であつたことが問題視されている。このように文帝時代には、佛教が保護されて發展したとはいえ、次第に教界支配の度合いが増していた。このことは上述の公度の實施と無關係ではなかつ

たと考えられる。

ところで、文帝時代の佛教界の統制策について留意されるのは、文帝が「雅に符瑞を好み、大道に暗し」（「雅好符瑞、暗於大道」『隋書』卷二、高祖紀上、史臣曰）と評されているように符瑞を好んだことである。『隋書』卷六・禮儀志一に「初め帝既に周の禪を受くるも、黎元の未だ愜よそばざるを恐れ、多く符瑞を説きて以て之を耀しめす」（「初帝既受周禪、恐黎元未愜、多說符瑞以耀之」）とあるように、文帝は周隋革命の際に符瑞を大いに利用した。⁶¹符瑞は政權擔當の正当性を明證するものとして高い位置づけがなされていたのである。それゆえ、このような意識は「高祖禪を受くるに及びて、之を禁ずること踰々切なり」（「及高祖受禪、禁之踰切」『隋書』卷三十二、經籍志一、讖緯）とあるように、讖緯の禁壓政策へと向けられることになる。『隋書』卷二・高祖紀下に、

〔開皇十三年二月〕丁酉、制私家不得隱藏緯候圖讖。

〔開皇十三年二月〕丁酉、制すらく私家は緯候圖讖を隱藏するを得ざれ。

とあるように、緯候圖讖の書の隱藏を禁じたのは「踰々切」なる讖緯の禁壓政策を示すものである。また、

〔開皇十三年〕五月癸亥、詔人間有撰集國史、臧否人物者、皆令禁絶。

〔開皇十三年〕五月癸亥、詔すらく人間に國史を撰集し、人物を臧否する者有らば、皆く禁絶せしむ。

という國史撰集の禁絶も、こうした政策と軌を一にするものである。あるいは開皇十四年（五九四）三月の樂制定にともない、四月に行われた他の音樂の禁約にも留意される。⁶²

一方、大内文雄氏が明らかにしているように、隋代の文教政策を擔った牛弘の介在の下、讖緯の禁壓政策に並行して開皇十四年に、法經らによって『衆經目錄』が編纂された。ここでは「粗々傳譯の是非、眞偽の別を顯らかにす」（「粗顯傳譯是非、眞偽之別」『歷代三寶紀』卷十二、T55, 149a）として、佛典の眞偽の判別を踏まえた偽經の排除

が行われたのであった。⁶³

これらの政策は、開皇九年（五八九）に陳朝を平定し、統一王朝となった隋朝の必須の文教政策であるが、『歴代三寶紀』からはまた、より現実の状況を反映した政策であったことが看取される。『歴代三寶紀』卷十二・占察經の條⁶⁴によれば、廣州（廣東・廣州）や青州（山東・青州）において『占察經』による塔懺法が行われており、開皇十三年（五九三）、ある人が官司に對して「其れ是れは妖なり」と告げたため、廣州司馬の郭誼（不詳）が岐州に赴き奏聞した。そこで文帝は「勅すらく、占察經の道理を信ぜず、と」述べ、内史侍郎の李元操と郭誼に對して岐州の寶昌寺に行き、法經らに『占察經』の眞偽を問わせた。その結果、「占察經は目錄に名及び譯處無く、塔懺法は、衆經と復た異なれば、依りて行ふべからず」と判斷され、「諸々の此の如き者は、須らく流行すべからず」とする勅が下されたのであった。郭誼が岐州に赴いたのは、文帝が開皇十三年の正月から二月にかけて岐州に行幸していたからであるが、このことから郭誼の上奏は、先に見た緯候圖讖の隱藏を禁ずる制が下される直前であったことが知られる。また、この年の五月には『衆經目錄』の編纂が開始されている。⁶⁵郭誼の上奏がこれらの政策に少なからず影響を與えたと考えられる。

以上のように見ると、開皇十三年頃に始められた佛教をも含めた思想統制策は、當時の社會における佛教の現状をも踏まえて進められたものであったといえよう。それゆえ、かかる政策が實施されたことに並行しては、その思想を傳え弘める佛教者に對する取り締まりの強化も圖られることになろう。開皇十五年（五九五）、有司によつて『衆經法式』が編纂されている。佛教者が罪を犯した場合、内律によつて處斷していたが、『衆經法式』はそのような科罪權を教團側から奪い、俗官による統制を強化するものであったといわれている。⁶⁷さらに開皇二十年（六〇〇）には、沙門や道士が佛像や天尊像を破壊した場合には、惡逆をもつて處罰するという嚴罰化が進められるに至った。⁶⁸

このように、おおよそ南朝陳の平定によって南北兩朝を統一した後、しだいに思想の統制が佛教をも包攝しつつ強化されてきたことが知られる。こうした教界統制が強化される過程において、國家が佛教者一人ひとりを把握することとはまず實施されなければならない政策である。舊北齊地域が統治し難い状況であったことと相俟って、より強い統制が行われ、そのような中で曇遷をこの地域の佛教者と國家との接点として重要視したと考えられる。また統治において最も懸念となっていた相州の靈裕は、隋朝にとつて是非とも必要な存在であったのであろう。

結 び

本章では、曇遷の事蹟を手がかりに文帝の佛教政策、特に開皇期の政策について見てきた。

曇遷は北周の廢佛によつて江南に奔る憂き目に遭い、それがゆえに文帝との關係を密にして隋朝が進める興佛事業に協力したと思われる。そのためであろう、曇遷の三度の上奏を見ると、彼がその出身地域である舊北齊地域の佛教者の擁護を意圖していたことがうかがわれた。

一方、文帝の立場から見ると、曇遷をその出身地域である舊北齊地域との關係の中で重要視し、この地域を意識した私度僧の公度を実施していたことが知られた。舊北齊領域は北周末より統治支配に難澁してきた地域であり、隋朝にあつては様々な施策によつて克服してきた。この地域を主な對象とした佛教復興策の實施もかかる統治策の一環であつたと考えられる。

こうした私度僧の公度は佛教者を國家の統制下に入れるものであり、次第に強化されていく教界の支配が背景にあ

る。舊北齊地域に對する警戒意識と相俟つて、私度僧の取り締まりが行われたのであり、この地域に地縁があり影響をもつ曇遷を介在させ、より圓滑に統制下へ入れようとしたものであろう。

本章ではまた、六大徳の招致について述べた。六大徳の招致は、北周系佛教者が主流であつた關中の佛教界に、北齊系佛教者を取り入れるものである。翻經事業への參與や、彼らの學風を大興城で盛んにする目的があつたが、後者に對してより比重がかけられてあつたことは、彼らがそれぞれ異なる經典の専門家であつたことにかがえよう。曇遷傳に「沙門慧遠、法門を領袖し、躬ら坐端に處りて、經を横え義を稟く」〔沙門慧遠、領袖法門、躬處坐端、横經稟義〕(T50, 572c)とあり、曇遷の講義に慧遠が參席したという。この例に見るように、佛教學風の相互交流を促進したことは想像に難くない。六大徳の招致は、いわば唐代に繼承される長安佛教の礎を築くものであつたといえる。ところで、この六大徳の招請に先んじて六儒が召されていたことは無視できない。これらは舊北齊領域―六人といふ共通性をもつが、このことは隋朝における佛教者の位置づけが儒者と同様のものであつたことを示唆する。この點については第四章でもさらに考えてみたい。

¹ 文帝の佛教政策に關しては次を參照。山崎宏(一九三四)、塚本善隆(一九三八)、(一九七三年)、一九七四)など。

² 北周の廢佛については、塚本善隆(一九四八・一九五〇)、野村耀昌(一九六八)參照。

³ 『續高僧傳』卷八、曇延傳「隋文創業、未展度僧。延初聞改政、即事剃落、法服執錫、來至王庭。面伸弘理、未及勅慰、便先陳曰、敬問、皇帝四海爲務、無乃勞神。帝曰、弟子久思此意、所恨不周。延曰、貧道昔聞堯世、今日始逢云云。帝奉聞雅度、

欣泰本懐、共論開法之模、孚化之本。延以寺宇未廣、教法方隆、奏請度僧以應千二百五十比丘五百童子之數。勅遂總度一千餘人、以副延請。此皇隋釋化之開業也。爾後遂多、凡前後別請度者、應有四千餘僧。周廢伽藍、並請興復、三寶再弘、功兼初運者、又延之力矣」(T50, 488c-489a)。

⁴ 管見の限り、唯一の專論として、Chen Jinhua [11001]がある。また大野雅仁〔一九九一〕も参照。

⁵ 隋の大興善寺と玄都觀については、山崎宏〔一九四九b〕、〔一九六七a〕参照。

⁶ 大正藏原文は「有隋御寓」*の「寓」を「寓」に作るが、高麗版再雕本により「寓」に改めた。

⁷ 前掲註(5)山崎〔一九四九b〕。また、陟岵寺については本論第一章、参照。

⁸ 第一章第一節、参照。

⁹ 『歷代三寶紀』卷十二、那連提耶舎の條「京城大德昭玄統沙門曇延、昭玄都大興善寺主沙門靈藏等、二十餘德、監掌始末」(49, 103a)。山崎宏氏は、曇延は開皇四年に建立された延興寺に移っており、大興善寺に入寺していないとされる(前掲註

(5)山崎〔一九四九b〕。しかし『續高僧傳』卷二・闍那崛多傳に「至開皇五年、大興善寺沙門曇延等三十餘人、以躬當翻譯、音義乖越」(T50, 433a)とあり、開皇五年頃までは大興善寺に住していたと推測される。

¹⁰ ここにいう「學士」が佛教者だけを指しているのか判然としない。道宣はしばしば「學士」という語を、道・俗を合わせて用いており、在家者を含む可能性がある。なお、道宣の「學士」の表現については、大内文雄〔一九八三b〕参照。

¹¹ 隋代の翻經事業については、前掲註(10)大内〔一九八三b〕も参照。

¹² 『歷代三寶紀』卷十二、闍那崛多の條「(開皇)五年、勅旨即令崛多、共婆羅門沙門若那竭多・開府高恭・恭息都督天奴・和仁、又婆羅門毘舍達等道俗六人、令於內史內省、翻梵古書及乾文等」(T49, 104b)。

¹³ 諏訪義純〔一九六六〕参照。

14 佐藤心岳〔一九六四〕。

15 彦琮については、佐藤心岳〔一九六六〕、齊藤隆信〔二〇一七〕。

16 『歷代三寶紀』卷十二、闍那崛多の條「爾時耶舍、先已歿亡、仍勅崛多、專主翻譯、移法席就大興善寺。更召婆羅門沙門達摩笈多、并遣高天奴・高和仁兄弟等同翻。又增置十大德沙門僧休・法粲・法經・慧藏・洪遵・慧遠・法纂・僧暉・明穆・曇遷等、監掌始末、詮定旨歸」(T49, 104b)。*原文は「僧」に作る。三本・宮本により「増」に改めた。また、『續高僧傳』卷八・慧遠傳に「開皇十二年春、下勅令知翻譯、刊定辭義」(T50, 491b)、『同』卷二十一・洪遵傳に「開皇十一年中、又勅與天竺僧、共譯梵文」(T50, 611b)とある。

17 慧遠については、鎌田茂雄〔一九六八〕参照。

18 『續高僧傳』卷二十二、洪遵傳「先是關内、素奉僧祇、習俗生常、惡聞異學。乍講四分、人聽全稀。……開導四分、一人而已、迄至于今、僧祇絕唱」(T50, 611c)

19 二十五衆・五衆については、前掲註(一)山崎宏〔一九四二〕参照。

20 『續高僧傳』卷十、靈璨傳「釋靈璨、懷州人、〔慧〕遠公之門人也。……隨〔慧〕遠入關、十數之一也、住大興善。後爲〔慧〕遠公去世、衆侶無依。開皇十七年、下勅補爲衆主、於淨影寺、傳揚故業、積經年稔」(T50, 506bc)。

21 『續高僧傳』卷十二、慧遷傳「釋慧遷、瀛州人也。……又從〔慧〕遠公、重流前業。……及〔慧〕遠入關、從而來至、住大興善、弘敷爲任。開皇十七年、勅立五衆、請〔慧〕遷爲十地衆主、處寶光寺。相續講說、聲類攸陳」(T50, 520bc)。

22 『續高僧傳』卷十二、善胄傳「釋善胄、俗姓淮氏、瀛州人……隋初度北、依〔慧〕遠法師、止于京邑住淨影寺。……〔慧〕遠亡之後、勅令於淨影寺爲涅槃衆主」(T50, 519ab)。

23 『續高僧傳』卷十二、寶襲傳「釋寶襲、貝州人、雍州三藏僧休法師之弟子。……從〔僧〕休入京、訓勗爲任。開皇十六年、勅

補爲大論衆主、於通法寺、四時講化、方遠總集」(T50, 520b)。

²⁴ 『續高僧傳』卷二十六、智隱傳「釋智隱、姓李氏、貝州人。卽華嚴〔慧〕藏公之弟子也。……開皇七年、勅召大德、與〔慧〕藏入京、住大興善。……至〔開皇〕十六年、以解兼倫例、須有紹隆、下勅補充講論衆主、於經藏寺、還揚前部」(T50, 668a)。

²⁵ 『續高僧傳』卷二十二、洪遵傳「至〔開皇〕十六年、復勅請爲講律衆主、於崇敬寺、聚徒成業」(T50, 611b)。

²⁶ 『周書』卷四十五、儒林、熊安生傳「安生既學爲儒宗、當時受其業擅名於後者、有馬榮伯・張黑奴・竇士榮・孔籠・劉焯・劉炫等、皆其門人焉」。

²⁷ 『周書』卷四十五、儒林、熊安生傳「及高祖入鄴、安生遽令掃門。家人怪而問之、安生曰、周帝重道尊儒、必將見我矣。俄而高祖幸其第、詔不聽拜、親執其手、引與同坐。……又詔所司給安車駟馬、隨駕入朝、并勅所在供給。至京、勅令於大乘佛寺參議五禮。宣政元年、拜露門學博士・下大夫、其時年已八十餘。尋致仕、卒於家」。

²⁸ なお「山東」の儒者については、古勝隆一〔二〇一一〕参照。

²⁹ 『隋書』卷二十八、百官志下「國子寺元隸太常。祭酒、一人。屬官有主簿・錄事。各一人。統國子・太學・四門・書算學、各置博士、國子・太學・四門各五人、書・算各二人」、『通典』卷二十七、職官九、諸卿下、太學博士「隋初置太學博士五人、仁壽元年、罷國子、唯立太學、置博士五人」。高明士氏も太學博士の員額を五人とする(高明士〔一九九二〕)が、六儒には言及していない。

³⁰ 『通典』卷二十五・職官七・諸卿上・總論諸卿に「隋氏復廢六官、多依北齊之制」とある。

³¹ 『隋書』卷七十五、儒林傳序「於是超擢奇雋、厚賞諸儒、京邑達乎四方、皆啓黌校。齊・魯・趙・魏、學者尤多、負笈追師、不遠千里、講誦之聲、道路不絕。中州儒雅之盛、自漢・魏以來、一時而已」。

³² 曇遷については、結城令聞〔一九六〇〕、藤善眞澄〔一九七〇〕、Chen Jinhua〔二〇〇二b〕参照。

33 前掲註(32) Chen [11001b] では、曇遷を太原王氏としている。

34 權會は、『北齊書』卷四十四・儒林傳、『北史』卷八十一・儒林傳上に立傳されている。

35 『續高僧傳』卷八、曇遵傳「丞相淮陰王肱、深器之、德動貴重、傾心奉禮。年餘七十、舉爲國都、尋轉爲統」(T50, 484a)。曇遵の生卒年代は不明なため、いつごろ國都に就任したか定かではないが、山崎宏氏は北齊建國前後とされている(山崎宏「一九二八」)。

36 北齊時代の佛教については、塚本善隆(一九六一)、諏訪義純(一九六二)参照。

37 前掲註(36)塚本(一九六一)解説、参照。

38 曇遷傳に「進達壽陽曲水寺」(T50, 572a)とある。「壽陽」は現在の山西省にもあるが、『弘贊法華傳』卷七・法慧傳に「釋法慧、未詳氏族、出家住壽春曲水寺。……年七十五而終、即陳宣時也」(T51, 032b)とあることから、「壽春」(安徽・壽春)を指す。

39 『隋書』卷一、高祖紀上「開皇五年冬十月壬辰」朔州總管吐萬緒爲徐州總管」。

40 『隋書』卷五十二、賀若弼傳「高祖受禪、陰有并江南之志、訪可任者。高頴曰、朝臣之内、文武才幹、無若賀若弼者。高祖曰、公得之矣。於是拜弼爲吳州總管、委以平陳之事、弼忻然以爲己任」。

41 曇遷傳「帝曰、弟子行幸至此、承大有私度山僧、於求公貴、意願度之、如何。遷曰、昔周武御圖、殄滅三寶、衆僧等、或剗迹幽巖、或逃竄異境。陛下統臨大運、更闡法門、無不歌詠、有歸來投聖德。比雖屢蒙招引度脫、而來有先後、致差際會。且自天地覆載、莫匪王民、至尊汲引萬方、寧止一郭蒙慶」(T50, 573a)。

42 曇遷傳「開皇」十三年、帝幸岐州、遷時隨彼。乃勅蜀王布圍南山、行春蒐之事也。王逐一獸、入故窟中。既失蹤迹、但見滿窟破落佛像。王遂罷獵、具以事聞。遷因奏曰、比經周代毀道、靈塔聖儀、填委溝壑者多。蒙陛下興建、已得修營、至於碎身遺影、

尚遍原野。貧道觸目增慟、有心無事。帝聞惘然曰、弟子庸朽、垂拱巖廊。乃使尊儀冒犯霜露、如師所說。朕之咎也」(T50, 573b)。

⁴³ 北周の廢佛については、前掲註(2)塚本(一九四八・一九五〇)参照。

⁴⁴ 『歷代三寶紀』卷十一、齊梁及周帝代錄「至第三主武帝邕世、建德敦牂、迄于作罌、毀破前代關山西東、數百年來、官私所造一切佛塔、掃地悉盡。融刮聖容、焚燒經典、八州寺廟、出四十千、盡賜王公、充爲第宅、三方釋子、減三百萬、皆復軍民、還歸編戶」(T49, 094b)。

⁴⁵ 『續高僧傳』卷十五、義解篇、論「又置昭玄十統、肅清正法。使夫二百萬衆、綏緝無塵法、〔法〕上一人誠有功矣」(T50, 549a)、『續高僧傳』卷二十四、護法篇、論「故使齊氏一統、民無兩情、釋侶闡邦、寺塔充國。二百萬衆、綱猷〔法〕上統之言、四十千寺、咸列釋門之刹」(T50, 640b)。

⁴⁶ なお、勝光寺は開皇十年(五九〇)に蜀王楊秀のために建立された寺院であり、曇遷傳によれば、曇遷の徒衆六十餘人が入ったとあり、曇遷と密接な繋がりを持っていた(「尋下勅爲第四皇子蜀王秀、於京城置勝光寺。即以王爲檀越。勅請遷之徒衆六十餘人、住此寺中、受王供養」T50, 573a)。勝光寺の住僧には、本文にあげた智正の他、開皇十四年(五九四)の泰山行幸で招致されたと思われるものに、寶積(『續高僧傳』卷二十六)・法性(同)がいる。また入寺年次が不明なものに、道英(『續高僧傳』卷二十五)・道榮(『續高僧傳』卷二十六)・法朗(同)・僧範(同)・明誕(同)がいる。なお、小野勝年(一九八九)参照。

⁴⁷ 『續高僧傳』卷九、靈裕傳「至于明年(「開皇十一年」、文帝崇仰釋門、遠訊髦彥、皆云、〔靈〕裕德覆時望矣。因下詔曰、敬問相州大慈寺靈裕法師、朕遵崇三寶、歸向情深、恆願闡揚大乘、護持正法。法師梵行精淳、理義淵遠、弘通玄教、開導聳聳。道俗欽仰、思作福田。京師天下具瞻、四方輻湊。故遠召法師、共營功業。宜知朕意、早入京也。……乃步入長安、不乘官乘。

時年七十有四。勅遣勞待、令住興善。仍詔所司、咸集僧望、評立國統。衆議咸屬、莫有異詞。〔靈〕裕笑曰、當相通委、何用云云。遂表辭請還、置言詳覈。帝覽表究情、依即聽返。僕射高穎等、意存統重、又表請留。帝即下勅、令且住此。〔靈〕裕曰、一國之主、義無二言。今復重留、情所未可。告門人曰、王臣親附、久有誓言、近則侮人輕法、退則不無遙敬。故吾斟酌向背耳。尋復三勅固邀。〔靈〕裕較執如上。帝語蘇威曰、朕知〔靈〕裕師綱正、是自在人、誠不可屈節。乃勅左僕射高穎・右僕射蘇威・納言虞慶則・總管賀若弼等諸公、詣寺宣旨、代帝受戒懺罪、并送綾錦衣服絹三百段、助營山寺。御自注額可號靈泉、資送優給、有逾常准」(T50, 496bc)。

48 谷川道雄「一九六七」參照。

49 『隋書』卷一、高祖紀上「初、迴之亂也、鄆州總管司馬消難據州響應、淮南州縣多同之。命襄州總管王誼討之、消難奔陳。荆・郢群蠻乘釁作亂、命亳州總管賀若誼討平之。先是、上柱國王謙爲益州總管、既見幼主在位、政由高祖、遂起巴・蜀之衆、以匡復爲辭。詳しくは、『周書』卷二十一・王謙傳および司馬消難傳、參照。

50 『隋書』卷二、高祖紀下「初、得政之始、群情不附、諸子幼弱、內有六王之謀、外致三方之亂」。

51 『周書』卷二十一・尉遲迴傳「迴弟子勤、時爲青州總管、亦從迴。迴所管相・衛・黎・毛・洛・貝・趙・冀・瀛・滄、勤所統青・膠・光・莒諸州、皆從之。衆數十萬。萊州刺史邵公宇文胄・申州刺史李惠・東楚州刺史費也利進・東潼州刺史曹孝達、各據州以應迴。迴又北結高寶寧以通突厥。南連陳人、許割江・淮之地」。なお、尉遲迴の亂と山東地域の動向については、大内文雄「二〇〇七」參照。

52 『周書』卷七、宣帝紀「〔大象元年二月〕……於是發山東諸州兵、增一月功爲四十五日役、起洛陽宮。常役四萬人、以迄于晏駕」。『隋書』卷二十四、食貨志「宣帝時、發山東諸州、增一月功爲四十五日役、以起洛陽宮」。

53 『周書』卷七、宣帝紀「〔大象元年六月〕發山東諸州民、修長城」。

54 『隋書』卷二十四、食貨志「及受禪、又遷都、發山東丁、毀造宮室」。

55 隋代の舊北齊地域の状況と統治政策については、氣賀澤保規（一九七三）、（一九七五）参照。

56 『隋書』卷五十六、令狐熙傳「及上祠太山、還次汴州、惡其殷盛、多有姦俠、於是以熙爲汴州刺史。下車禁游食、抑工商、民有向街開門者杜之、船客停於郭外星居者勒爲聚落、僑人逐令歸本、其有滯獄、並決遣之、令行禁止、稱爲良政。上聞而嘉之、顧謂侍臣曰、鄴都、天下難理處也。勅相州刺史豆盧通令習熙之法」。

57 『隋書』卷四十六、長孫平傳「鄴都俗薄、舊號難治、前後刺史多不稱職」。

58 『隋書』卷七十三、循吏、梁彥光傳「及高祖受禪、以爲岐州刺史……甚有惠政、嘉禾連理、出於州境。……後數歲、轉相州刺史。彥光前在岐州、其俗頗質、以靜鎮之、合境大化、奏課連最、爲天下第一。及居相部、如岐州法。鄴都雜俗、人多變詐、爲之作歌、稱其不能理化。上聞而譴之、竟坐免。……復爲相州刺史。……初、齊亡後、衣冠士人多遷關內、唯技巧・商販及樂戶之家移實州郭。由是人情險詖、妄起風謠、訴訟官人、萬端千變。彥光欲革其弊、乃用秩俸之物、招致山東大儒、每鄉立學、非聖哲之書不得教授。……於是人皆剋勵、風俗大改」。

59 『隋書』卷七十三、循吏、樊叔略傳「尉迴之亂、高祖令叔略鎮大梁。迴將宇文威來寇、叔略擊走之。以功拜大將軍、復爲汴州刺史。高祖受禪、加位上大將軍、進爵安定郡公。在州數年、甚有聲譽。鄴都俗薄、號曰難化、朝廷以叔略所在著稱、遷相州刺史、政爲當時第一」。

60 藤善真澄（一九六二）。なお、『續高僧傳』卷二十七・大志傳に、「開皇十年、來遊廬岳、住峰頂寺、不隸公名、不豫僧伍、誦法華經、索然閑雅、絕能清囀。使諸聽者忘疲。後於花山甘露峰南建靜觀道場、頭陀爲業」（T30, 682b）とある。「公名に隸さず、僧伍に豫らず」と斷る以上、そこには「公名に隸」されることが當時の僧の置かれた状況の前提となっていることは明白であるろう。

61 『隋書』卷十七・律曆志中に「時高祖作輔、方行禪代之事、欲以符命曜于天下。道士張賓、揣知上意、自云玄相、洞曉星曆、因盛言有代謝之徵、又稱上儀表非人臣相」とあるのは、文帝の符瑞利用の一つである。また、佛教も用いられたことは、前掲註(1)塚本善隆(一九七三)、藤善眞澄(一九七七)参照。

62 『隋書』卷二、高祖紀下「開皇」十四年夏四月乙丑、詔曰、在昔聖人、作樂崇德、移風易俗、於斯爲大。自晉氏播遷、兵戈不息、雅樂流散、年代已多、四方未一、無由辨正。賴上天鑑臨、明神降福、拯茲塗炭、安息蒼生、天下大同、歸於治理、遺文舊物、皆爲國有。比命所司、總令研究、正樂雅聲、詳考已訖、宜卽施用、見行者停。人間音樂、流僻日久、棄其舊體、競造繁聲、浮宕不歸、遂以成俗。宜加禁約、務存其本」。

63 大内文雄(一九九七)参照。

64 『歷代三寶紀』卷十二、占察經の條「占察經二卷。……廣州有一僧、行塔懺法、以皮作二枚帖子、一書善字、一書惡字、令人擲之。得善者好、得惡者不好。又行自撲法、以爲減罪、而男女合雜。青州亦有一居士、同行此法。開皇十三年、有人告廣州官司云、其是妖。官司推問、其人引證云、塔懺法依占察經、自撲法依諸經中、五體投地如太山崩。廣州司馬郭誼、來京向岐州、具狀奏聞。勅不信占察經道理。令內史侍郎李元操共郭誼、就寶昌寺、問諸大德法經等。報云、占察經目錄無名及譯處、塔懺法與衆經復異、不可依行。勅云、諸如此者不須流行」(T19, 106c)。なお、『占察經』については、牧田諦亮(一九七二)、池平紀子(二〇〇〇)参照。

65 『隋書』卷二、高祖紀下「開皇十三年正月」壬戌、行幸岐州。二月丙子、詔營仁壽宮。丁亥、至自岐州」。

66 『衆經目錄』卷七、上皇帝表「大興善寺翻經衆沙門法經等、敬白皇帝大檀越。去五月十日、太常卿牛弘奉勅、須撰衆經目錄。經等、謹卽修撰。……敬白開皇十四年七月十四日大興善寺翻經衆沙門法經等」(T55, 148c-149a)。なお、『衆經目錄』卷二・衆經疑惑五に「占察善惡業報經二卷」が録され「文理復雜、眞僞未分、事須更詳、且附疑録」(T55, 126c)として、眞僞の判定

を保留している。

⁶⁷ 諸戸立雄（一九九〇）参照。

⁶⁸ 『隋書』卷二、高祖紀下〔開皇二十年十二月〕辛巳、詔曰、佛法深妙、道教虛融、咸降大慈、濟度群品、凡在含識、皆蒙覆護。所以雕鑄靈相、圖寫眞形、率土瞻仰、用申誠敬。其五嶽四鎮、節宣雲雨、江・河・淮・海、浸潤區域、並生養萬物、利益兆人、故建廟立祀、以時恭敬。敢有毀壞偷盜佛及天尊像・嶽鎮海瀆神形者、以不道論。沙門壞佛像、道士壞天尊者、以惡逆論』、
『同』卷二十五、刑法志「帝以年齡晚暮、尤崇尚佛道、又素信鬼神。〔開皇〕二十年、詔沙門道士壞佛像天尊、百姓壞嶽瀆神像、皆以惡逆論」。竺沙雅章（一九九三）参照。

大興善寺關係者一覽表

入寺年次	前王朝	僧名	隋朝での主な活動	師僧	出典
大象二年 (580)	北周	僧猛	(隋初百二十僧) 隋國大統三藏法師	?	續23
開皇元年 (581)	北周	普曠	(菩薩僧)	普圓	續11
		道判	(菩薩僧)	?	續12
		曇崇	(隋初百二十僧)	開禪師	續17
		法純	(隋初百二十僧) 文帝・獨孤皇后戒師	?	續18
		法藏	(菩薩僧)	?	續19
		昌律師	(隋初百二十僧)	?	續20曇獻傳
		曇獻		昌律師	續20
開皇2年 (582)	北周	智鉉	譯經	?	歷12、續2
		曇延	昭玄沙門統	僧妙	歷12、續8
		靈藏	昭玄沙門都、 大興善寺主	穎律師	歷12、續21
	北齊	達摩般若	譯經	?	歷12、續2
		那連提黎耶舍	譯經	?	歷12、續2
		道密	譯經	那連提耶舍	續26
		明芬	譯經		歷12、續26
	不明	毘尼多流支	譯經	?	歷12、續2
		法纂	譯經	?	歷12、續2
開皇3年 (583)	北周	智藏		?	續19
	北齊	明瞻	譯經	?	續24
開皇5年 (585)	北周	闍那崛多	譯經	?	歷12、續2
開皇7年 (587)	北周	僧琨	二十五衆讀經法主	?	歷12、續7亡名傳
	北齊	曇遷	六大德、譯經	曇遵	續18
		靜凝			續26
		慧遠	洛州沙門都、 六大德、譯經	法上	續8
		靈璨	〇〇衆主	慧遠	續10
		寶儒			續10
		慧暢			續10
		辯相			續12
		慧遷	十地衆主		續12
		善冑	涅槃衆主		續12
		淨業			續12
		僧昕			續26
		寶安			續26

第二章 隋文開皇の佛教政策

		道顔			續26
		僧休	六大德、譯經	?	續12寶襲傳
		寶襲	大論衆主	僧休	續12
		慧藏	六大德、譯經	?	續9
		智隱	講論衆主	慧藏	續26
		寶鎮	六大德	?	續18曇遷傳
		寶憲		寶鎮	續26
		洪遵	六大德、譯經、 講律衆主	道雲、道暉	續22
		靈幹	譯經證義	曇衍	續12
開皇8年 (588)	北齊	明馭		曇遷	續26
開皇10年 (590)	北齊	僧榮	二十五衆第一摩訶衍匠	?	續9
		僧曇	譯經	?	續10
	陳	道尼		?	續1法泰傳
		智光		道尼	續26
不明	達摩笈多	譯經	?	歷12、續2	
開皇11年 (591)	北齊	靈裕		道憑	續9
		慧休		靈裕	續15
開皇12年 (592)	北周	童眞	譯經、涅槃衆主	曇延	續12
	北齊	彥琮	譯經	僧邊	續2
開皇中	北周	靖玄		?	續10
		靈潤		靈榮(璨)	續15
		覺朗		?	續20
		慧滿		仙法師	續22
		慧重		僧曇?	續26
		道生		曇延	續26
		寶貴		道安	歷12、續23道安傳
	北齊	僧世		?	續26
		曇觀		?	續26
		明璨		慧遠	續26
		僧蓋		?	續26
	陳	法稱		?	續30
	不明	法經	譯經、衆經目錄編纂	?	歷12、續2

出典：「續」 = 『續高僧傳』、「歷」 = 『歷代三寶紀』

參考：山崎宏〔一九四九b〕

第三章 隋文帝仁壽年間の佛教政策——仁壽舍利塔事業を中心に——

第一節 隋の曆學者袁充とその周邊——仁壽舍利塔事業の一背景——

はじめに

仁壽舍利塔事業は文帝の佛教政策の中で最も著名であり、その「佛教治國策」の最後を飾る一大事業であった。それは、あたかも「仁壽」への改元に合わせるかのようにはじめられた。ここに、文帝が實施した他の佛教興隆事業とを劃する一つのポイントがあるように思われる。この事業に關して數多くの研究が蓄積されている。しかし、仁壽元年に事業がはじめられた意味に言及した研究は皆無に近い。そもそもこのようなことは問題視するに足らずとの意見もある。だが、仁壽舍利塔事業は文帝のそれまでの佛教興隆事業の延長線上にあるとはいえ、興佛事業の形態という點では、開皇年間のそれと趣を異にする。開皇年間の佛教政策の延長という視點だけでは捉え難いのである。この事業が仁壽改元にもない開始され、そして仁壽年間を通じて行われたのは、私見では、改元に込められた意味と事業との間に思想的連關があつたからではないかと思われる。

ところで、この事業を知る上で不可欠な文獻に隋の著作郎・王劭が編述した『舍利感應記』（『廣弘明集』卷十七）がある¹。塚本善隆、藤善眞澄兩氏が詳論するように、王劭は文帝の佛教政策に深く關與し、しばしば符命を説い

て文帝を悦ばせた、いわば佞臣であった²。王劭の動向からも知られるように、文帝の佛教政策には王劭に類する朝臣の言説が反映されていた。したがって文帝の佛教政策を考えるには、ただ佛教に関わる事象のみならず、文帝をとりまく周囲の状況にも注視しなければならない。

初帝既受周禪、恐黎元未愜、多說符瑞以耀之。其或造作而進者、不可勝計。（『隋書』卷六、禮儀志一）
初め帝既に周の禪を受くるも、黎元未だ愜よこばざるを恐れ、多く符瑞を説きて以て之を耀しめす。其の或いは造作して進むる者、勝げて計うべからず。

というように、周隋革命時に自身の皇帝即位の正當化に符瑞を用いた文帝である。文帝に對して符瑞を上進するものは王劭以外にも數知れずいたのであった。術士ともいべき彼らの言説は、文帝の諸政策に大なり小なりの影響を與えた。そして、それは佛教政策についても例外ではなかったと思われる。

本章では、文帝をとりまくいわゆる術士の中、曆學者の袁充にスポットをあて、彼の言説と舍利塔事業との間に繋がりを見出し、改元より開始された舍利塔事業の背景を尋ねてみたい。

一 袁充とその言説

袁充については従來、中國の天文曆學に関する研究以外で取り上げられることはほとんどない。佛教史の中での言及となれば皆無に等しい。そこで、まず袁充について紹介しておきたい。

袁充は『隋書』卷六十九に立傳されているが、同卷は二人の傳を立てている。一人はいうまでもなく袁充、いま一

人は王劭である。史臣曰くの條にいう。

劭經營符瑞、雜以妖訛、充變動星占、謬增晷影。厚誣天道、亂常侮衆、刑茲勿捨、其在斯乎。且劭爲河朔清流、充乃江南望族、乾沒榮利、得不以道、頹其家聲、良可歎息。

〔王〕劭は符瑞を經營し、雜うに妖訛を以てし、〔袁〕充は星占を變動し、晷影を謬増す。厚はなはだしく天道を誣し、常を亂し衆を侮る、刑は茲に捨つる勿く、其れ斯に在らんか。且つ〔王〕劭は河朔の清流、〔袁〕充は乃ち江南の望族なるも、榮利に乾沒して、得るに道を以てせず、其の家聲を頹おとす、良に歎息すべし。

名望の家に生まれながらも、天道をなみし、符瑞や星占を用いて人々をたぶらかして榮利を求めた。これが王劭と袁充に對する共通の評價である。彼らの傳が同卷に立てられるのは、魏徵ら『隋書』編纂者の批判的評價によるといえるよう。

袁充、字は德符、陳郡陽夏（河南・太康）を本貫とするいわゆる陳郡の袁氏より出た江南望族である。祖の昂、父の君正は、いずれも官は梁の侍中に至っている。このような祖父と父を持つ袁充は、年十七の時、祕書郎で起家して以降、太子舍人・晉安王文學・吏部侍郎・散騎常侍という、まさに貴族子弟のエリートコースを歩んだ。しかし、開皇九年（五八九）、隋による陳の平定にともない隋朝に歸すると、陳での待遇とはおよそかけ離れた蒙州（河南・南陽）・鄜州（陝西・黃陵）の司馬といった地方官を歴官することになる。この時期の事蹟は詳らかにできないものの、『隋書』卷十九・天文志上には「開皇十四年に至り、鄜州司馬袁充、晷影・漏刻を上る」（「至開皇十四年、鄜州司馬袁充、上晷影漏刻」とあり、開皇十四年に鄜州司馬であったこと、およびその時期に彼が晷影（日時計）と漏刻（水時計）とをたてまつったことが知られる。地方官の立場にあったとはいえ、本來得意とした曆學の知識をもって榮達のために自身をアピールしていたものであろう。やがて彼は天文曆算を掌る太常の主官たる太史令となる。

充性好道術、頗解占候、由是領太史令。（『隋書』袁充傳）

〔袁〕充、性は道術を好み、頗る占候を解す。是れに由りて太史令を領す。

傳にはその時期を述べないものの、『隋書』天文志によつて開皇十九年（五九九）のことと判明する³。開皇十四年頃より十九年に至るまでの間に袁充自身に大きな變化が訪れたわけであるが、彼の太史令就任はその天文曆算に對する深い學識によるだけでなく、大業曆を作成した張胄玄（『隋書』卷七十八、藝術傳）との親密な關係が関わっていた。張胄玄の傳によれば、開皇十四年から十九年までの五年間は、まさに張胄玄が隋朝の曆法を牛耳る過程にあり、袁充の起用はその中で行われたのであった。ただ、すでに指摘されているように、張胄玄の擡頭は、太史曹内部の人事問題に限らず、皇太子廢嫡事件をきっかけとする政界の争いと關連していたことには注意される⁴。開皇二十年（六〇〇）、皇太子楊勇を廢嫡して楊廣を皇太子に立てるが、楊勇の廢嫡までには楊勇を支持する高穎一派と楊廣を支持する楊素一派という二つの派閥間での争いが展開された。當時の太史曹の人員は、劉暉は楊勇―高穎派に⁵、張胄玄は楊廣―楊素派に與していた。楊素は張胄玄を積極的に支持することで劉暉、高穎を排除して楊勇を廢嫡させ、楊廣を皇太子位につけようと畫策していたのである。曆學者が吉凶の占いや未來の豫言をも行ったことは、彼らの傳記に明らかであるが、張胄玄の起用には、楊勇の廢嫡を天文曆法の面より正當化する意圖があった。そして、このような張胄玄に推されたのが袁充なのである。それゆえ彼らの發言は楊素のごとき強力な權力を背景に、頗る大きな影響力を持っていた。一例を示そう。楊勇の廢嫡以前のこととして『隋書』卷四十五・文四子傳・楊勇傳にこうある。「高祖、使をして勇を責問せしむるも、勇は服さず。太史令袁充進みて曰く、臣天文を觀るに、皇太子は當に廢すべし、と。上曰く、玄象久しく見わる、群臣に敢えて言う者無し、と。是に於いて人をして勇を召せしむ」（「高祖使使責問勇、勇不服。太史令袁充進曰、臣觀天文、皇太子當廢。上曰、玄象久見矣、群臣無敢言者。於是使人召勇」。天文觀察

の結果として發せられる袁充の言は餘程の説得力を持つものであつたらしく、文帝はかくして楊勇を呼び出し、罪狀をいい渡して庶人に墮としたのであつた。

ところで、張胄玄は開皇十四年から十七年の頃に、一日の日照時間が長くなる現象である「日長影短」が起つてゐることを文帝に述べ、その歡心を得たという。このことに關連して『隋書』卷十九・天文志上には、

及高祖踐極之後、大議造曆。張胄玄兼明揆測、言日長之瑞。有詔司存、而莫能考決。至開皇十九年、袁充爲太史令、欲成胄玄舊事、復表曰……

高祖の踐極の後、大いに造曆を議するに及びて、張胄玄、兼て揆測を明らかにし、日長の瑞を言う。司存に有詔するも、而れども能く考決する莫し。開皇十九年に至りて、袁充太史令と爲り、胄玄の舊事を成さんと欲して、復た表して曰く……

とある。張胄玄が文帝に述べた「日長影短」については當時、所司はその真相を明らかにできなかったが、開皇十九年に太史令となつた袁充は張胄玄が説いた「日長影短」について再び上表したという。筆者にはその表の内容を云々する力はないが、袁充の上表を受けた結果について同書に次のようにある。

是時廢庶人勇、晉王廣初爲太子、充奏此事、深合時宜。上臨朝謂百官曰、景長之慶、天之祐也。今太子新立、當須改元、宜取日長之意、以爲年號。由是改開皇二十一年爲仁壽元年。

是の時、庶人勇を廢し、晉王廣初めて太子と爲るに、〔袁〕充此の事を奏し、深く時宜に合う。上は朝に臨みて百官に謂いて曰く、景長の慶は、天の祐なり。今、太子新たに立てば、當に須らく改元すべし、宜しく日長の意を取りて、以て年號と爲すべし、と。是に由りて開皇二十一年を改め仁壽元年と爲す。

袁充の上表を受けた文帝は、これを晉王楊廣の皇太子即位の慶賀と關連づけ、仁壽に改元したという。このように改

元という王朝の重大事に關わつて文帝がその言説を納れているところに、文帝の彼に對する信任ぶりがうかがわれる。袁充に對する文帝の信任の様はまた『隋書』卷七十八・藝術・庾季才傳にも、「會たま張胄玄の曆行われ、及び袁充日影の長を言うに、上は以て季才に問う。季才因りて充の謬を言う。上大いに怒る。是れに由りて免職せられ、半祿を給わり第に歸らせらる」〔會張胄玄曆行、及袁充言日影長。上以問季才、季才因言充謬。上大怒。由是免職、給半祿歸第〕とある。袁充は、楊廣、楊素、張胄玄という權力を背景に、文帝の信任を得て、開皇末の朝政に對して大きな影響力を有していたのである。

このような袁充であるが、仁壽へと改元された頃、彼が文帝に對して述べた次の言葉に注目される。

仁壽初、充言上本命與陰陽律呂合者六十餘條而奏之、因上表曰、皇帝載誕之初、非止神光瑞氣、嘉祥應感、至於本命行年、生月生日、並與天地日月・陰陽律呂運轉相符、表裏合會。此誕聖之異、寶曆之元。今與物更新、改年仁壽、歲月日子、還共誕聖之時並同、明合天地之心、得仁壽之理。故知洪基長算、永永無窮。上大悅、賞賜優崇、儕輩莫之比。

仁壽の初め、「袁」充、上の本命と陰陽律呂と合うこと六十餘條と言いて之を奏し、因りて表を上りて曰く、皇帝載誕の初、止だに神光瑞氣、嘉祥應感するのみに非らず、本命行年、生月生日に至るまで、並びに天地日月・陰陽律呂の運轉と相い符い、表裏合會す。此れ誕聖の異、寶曆の元なり。今、物と更新して、年を仁壽と改めば、歲月日子、還た誕聖の時と並びに同じく、明かに天地の心に合い、仁壽の理を得。故に知る、洪基は長算にして、永永として無窮無なるを、と。上大いに悦び、賞賜優崇し、儕輩之に比す莫し。

袁充の上表文の大意は次の通りである。「文皇帝が生誕した時には、神光瑞氣や嘉祥が現れただけでなく、干支や行年に至るまで、すべてが天地日月・陰陽律呂のめぐり合わせと表裏合致するものでありました。これは聖人が誕生

するめずらしい時であり、寶曆のはじめです。いま、世界の物とともに更新して、仁壽と改元したところ、歲月日干支は、また聖人誕生の時とすべて同じであり、明らかに天地の心に符合し、仁壽の道理を得ています。故に帝王の事業は長久であり、永遠に無窮であることを知るのであります」。要するに、袁充は文帝の生誕の日と仁壽元年の誕生日とが曆數の上で合致し、それは聖人の誕生する時だと主張する。ここで重要と思われるのは「物と更新し、年を仁壽と改む」の部分である。仁壽への改元は萬物の更新であって、その結果として聖人が再び誕生するというのである。

さて、『集古今佛道論衡』卷乙に收める王劭の『隋祖起居注』によれば、文帝は西魏の大統七年（五四一）六月十三日に生まれたことが知られる⁷。したがって仁壽元年（六〇一）六月十三日は文帝にとつての數え六十一歳、いわゆる還曆に當たることになる。袁充の言葉はこれによつて首肯されるし、そのためにまたこの發言は決して斬新なものにも思われない。しかし曆學に長け、文帝に信を得た袁充であるからには、その言は改元同様、大きな衝撃をともなつて受け入れられたに違いない。

そして、この日こそまさに舍利の頒布が發願された日であつた。

二 文帝と術士

文帝は史書に「雅に符瑞を好み、大道に暗し」（『隋書』卷二、高祖紀下、史臣曰の條）と評されているように、符瑞を好む性格であつた。彼が符瑞を好んだのは一つには周隋革命の際に、符瑞を説いて受禪直後の人心を捉えようとしたからである。彼にとつて符瑞は王朝の正當性に關わる重要事であつた。このことは、これまでに述べてきたとこ

ろである。そのため文帝に對して符瑞を説く術士が多く現れ、文帝もまた彼らを寵用した。主要な術士を以下に見ておこう。

はじめに擧げるべきは道士の張賓である。『隋書』卷十七・律曆志中には、楊堅が北周の丞相となった際に「代謝の徴」があると述べ、また楊堅を人臣の相に非らざるものと稱え、大いに知遇され、そして隋朝成立後、樞要の地である華州の刺史に拔擢されたという⁸。彼は北周武帝の廢佛の首謀者の一人として知られる。佛教復興を使命に積極的に興佛事業を推進した文帝が、そのような彼を重用したのはいささか理解し難い。しかも張賓が開皇四年に作成した開皇曆は誤謬を批判されながらも、開皇十七年（五九七）まで用いられたのであった。このような張賓が重用されたのは、第一章で見たように、北周末の道教振興の中で、作曆の主導權を彼が奪っていたこと、そうした雰圍氣の中で彼が文帝に符瑞を説いたことが要因であろう。

『隋書』卷七十三・藝術傳・來和傳には、張賓とともに文帝の龍潛時に文帝が天子となることを豫言した道士焦子順のことが見える。彼についてはまた『兩京新記』卷三・安定坊・五通觀の條に、周隋革命時に文帝が皇帝になることを豫言し、その才能から軍事諮問を受けたとある¹⁰。思うに、曆は王朝の正統を示し、天下を支配する文化的手段であり、軍事はより實効的な支配手段である。文帝は「佛教治國策」を行ったといわれているが、少なくともその政治的な立場にあつては、佛・道兩教は並立し得るものであつたといわなければならないが、少なくともその政治

『隋書』卷七十三・藝術傳には、さらに文帝と關わつた術士が記載されている。

南朝梁代に活躍していた庾季才は、「好く玄象を占」つた人であり、西魏の江陵侵攻にともない北に歸し、周隋革命の際に文帝の即位の日を占い、文帝はそれにしたがつたという。また開皇三年（五八三）の大興城への遷都も彼の提言による。開皇九年（五八九）、庾季才が均州刺史となると、文帝はその才能を惜しんで舊職の太史令に復したと

いう。

陳に仕えた韋鼎は、北周へ聘禮した際に、文帝に對して「公の容貌を觀るに、故より常人に非ず、而して神監深遠にして、亦た群賢の逮ぶ所に非ざるなり」（「觀公容貌、故非常人、而神監深遠、亦非群賢所逮也」）と述べ、陳朝平定後、すぐに召されて上儀同三司を授けられ厚遇された。

滎陽の劉祐は、開皇の初めに大都督となり、「其の占候する所、合うこと符契の如し。高祖甚だ之に親し」（「其所占候、合如符契、高祖甚親之」）んだという。

北周の來和は「少くして相術を好み、言う所驗多く」（「少好相術、所言多驗」）、かつて楊堅に對して「公は當に王として四海を有つべし」（「公當王有四海」）と述べた。そのため楊堅が丞相となると、儀同を拜し、文帝即位後、爵を子に進めた。

京兆の臨孝恭は、天文算術に明るく、文帝に甚だ親遇された。災祥をいうと的中したので、陰陽を考定させられ、官は上儀同に至った。

梁武帝の兄・蕭懿の孫にあたり、陰陽算術に精通し『五行大義』¹¹を著した蕭吉は、江陵陥落後に北周に歸し、隋文帝が即位すると、古今陰陽の書を考定した。後に皇太子楊勇の廢立にあたって、「太子當に位に安ぜざるべし」と述べたのに對して文帝はその言葉を是とし、これによって常に顧問されたという。また仁壽二年（六〇二）、文獻皇后が歿した際には彼に葬所を卜わせている。この蕭吉については、北周の宇文護時代の闍那耶舍の佛典翻譯において筆受として従事していたことが、『歷代三寶紀』¹²卷十一・周代錄より知られる。

佛教との關わりでいえば、河間の盧太翼は、「群書を博綜し、爰に佛道に及ぶまで、皆な其の精微を得。尤も占候算曆の術を善くす」（「博綜群書、爰及佛道、皆得其精微。尤善占候算曆之術」）といふごとく佛道にも精通していた。

彼は皇太子楊勇に召されていた。後に楊勇が廢嫡されることになったため、屬官の多くが誅されたものの、しかし文帝は彼の才能を惜しんで殺さずに官奴に配したという。蕭吉や盧太翼のように天文曆算とともに佛教にも通じていたものは多かつたと思われる。

このように文帝は祥瑞を説く臣を寵し、彼らの言葉に悦びしたがう所が多かつたようである。それは彼らの言葉が自身の皇帝位や隋朝の正當性を證明するものであつたからである。したがつて彼らの言説は政策に關わる影響力を有することもしばしばであつた。

三 舍利塔事業の思想背景

舍利塔事業は、『廣弘明集』卷十七および『續高僧傳』卷十八・曇遷傳によれば、

第一回 仁壽元年六月十三日發願、十月十五日舍利埋納、三十州。

第二回 仁壽二年正月二十八日發願、四月八日舍利埋納、五十一州。

第三回 仁壽四年正月某日發願、四月八日舍利埋納、三十州。

として三度行われている（回次別の起塔數については次節の考證を參照のこと）。このうち事業の意圖とも關わるのが、第一回目であることはいうまでもない。第一回の發願日が文帝の誕生日であることはすでに述べた。

この事業における文帝の立場について見てみると、『續高僧傳』卷十八・曇遷傳に、
即請大德三十人、安置寶塔、爲三十道。建軌制度、一准育王。（T50, 573c）

即ち大徳三十人に請い、寶塔を安置し、三十道に爲らしむ。建軌の制度は、一に育王に准ず。

とあるように、阿育王の八萬四千塔建立に准ずるように行わせており、みずから阿育王に擬えている。

ところで、中國史上、舍利が信仰されたことが明確に知られるのは三國呉の康僧會の事蹟にまで遡り得るが、この時には阿育王との關わりには言及されていない。舍利が阿育王との關連のもとに信仰されていくのは、梁武帝の長干寺舍利供養が與えた影響が絶大であったという¹³。したがって文帝の舍利塔事業に對する影響に、梁武帝の事蹟を想定することは妥當であり、そのように指摘する研究が多い。ただし、爲政者が佛舍利を用いたことと思想文化的背景には梁代以來の舍利信仰の盛行があるとはいえず、文帝の事業と梁武帝の舍利信仰との間には明らかな相違がある。梁武帝の舍利信仰は、阿育王が頒布したところの舍利に對する信仰である。すなわち武帝の場合、舍利は阿育王より齎されたという前提がある。したがって武帝においては、阿育王は舍利を頒布した聖人として尊崇すべき對象である。ところが、文帝の場合には、彼自身が阿育王の行爲に擬えていることからわかるように、武帝にとって尊崇對象であった阿育王の立場に、自身を高め擬えているのである。文帝が數々の佛教興隆を行う中では、前代の最も著名な崇佛皇帝であった梁の武帝を意識せざるを得なかつたであろう。武帝が南朝屈指の皇帝であつたことはいうまでもない。隋はその武帝の血を引く後梁朝を併せ、かつまた南朝陳を併せて統一王朝としての體制を整えた國家であつた。文帝が自身を阿育王に比擬したのは、梁武帝、南朝を超越する意識をも含んでいたのかも知れない。

このように文帝はみずから阿育王に擬えて舍利頒布を行ったが、阿育王は轉輪聖王として佛典にしばしば説かれており、¹⁴したがって文帝の行爲の思想背景には阿育王からさらに轉輪聖王へと自身を比擬する意識をも指摘できる。

『舍利感應記』によれば、沙門が各州へ舍利を送る際には、「阿舍經の舍利の拘尸那城に入るの法に依」(「依阿舍經舍利入拘尸那城法」T52. 214a) ったとある。具體的には『長阿舍經』遊行經にいう「轉輪聖王の葬法」を指す。¹⁵『雜

『阿含經』卷二十三には、「後十五日の月食の時に剋^きめ、此の閻浮提をして、諸々の佛塔を起さしむ」（剋後十五日月食時、令此閻浮提起諸佛塔）¹⁶とあり、阿育王が十五日に舍利塔を建立したという。また『長阿含經』の遊行經や轉輪聖王修行經には、轉輪聖王が具備する金輪は「十五日の月の満つる時」に現前すると説かれている。舍利事業の第一回事業での舍利埋納日は「十五日」に設定されているが、これらの日と無関係ではないように思われる。以上を要するに、この事業は文帝が阿育王・轉輪聖王となる行爲そのものであったと捉えられる。

結 び

本節では、従来問題とされてこなかった文帝の仁壽舍利塔事業が仁壽改元とともに開始された背景を、文帝をとりまいた術士、なかんずく袁充にスポットを當てて考察してきた。

以上に述べたように、文帝は符瑞を好み、術士の言葉を悦んだ。そのため、術士の言葉はしばしば政策にも影響を与えた。袁充は文帝に厚く信任され、開皇末の朝政に影響力を持っていた術士であった。その彼が、仁壽と改元した六月十三日は、聖人の誕生の時であると説いていた。そして、まさに仁壽元年六月十三日に發願されたのが舍利塔事業であった。文帝にとっては、改元によって聖人として再び誕生することが、佛教に對する篤い信仰の發露であるとともに、それまでの佛教興隆事業の延長線上に意圖された、阿育王・轉輪聖王としての更生であったと考えられる。この事業については南朝の影響や、文帝が轉輪聖王として稱賛されていたことが背景としてあるもの¹⁷、それだけでは仁壽元年にはじめられたことは説明し得ない。仁壽改元とともに、このような事業がなされたのは、上述の理由

のみならず、袁充の言葉が深く關與したからであつたといえよう。

¹ 隋の著作郎・王劭の『舍利感應記』の構成等の基礎事項については、藤善眞澄（一九七三）に詳しい。

² 塚本善隆（一九七三）、藤善眞澄（一九七七）。

³ 『隋書』卷十九、天文志上「至開皇十九年、袁充爲太史令」。

⁴ 長谷部英一（一九九三）参照。

⁵ 『隋書』卷四十一・高頴傳に「時熒惑人太微、犯左執法。術者劉暉私言於〔高〕頴曰、天文不利宰相、可修德以禳之。〔高〕頴不自安、以〔劉〕暉言奏之。上厚加賞慰」とあり、高頴と劉暉との密接な關係がうかがえる。

⁶ 『隋書』卷十七、律曆志中「俄而〔劉〕孝孫卒、楊素・牛弘等傷惜之、又薦〔張〕胄玄。上召見之、〔張〕胄玄因言日長影短之事、高祖大悅、賞賜甚厚、令與參定新術」。

⁷ 『集古今佛道論衡』卷乙、隋兩帝重佛宗法俱受歸戒事「案隋著作王邵述隋祖起居注云、帝以後魏大統七年六月十三日、生于同州般若尼寺」（T52. 379a）。

⁸ 『隋書』卷十七、律曆志中「時高祖作輔、方行禪代之事、欲以符命曜于天下。道士張賓、揣知上意、自云玄相、洞曉星曆、因盛言有代謝之徵、又稱上儀表非人臣相。由是大被知遇、恆在幕府。及受禪之初、擢賓爲華州刺史……」。

⁹ 『隋書』卷七十八、藝術傳、來和傳「道士張賓・焦子順・雁門人董子華、此三人、當高祖龍潛時、並私謂高祖曰、公當爲天子、善自愛。及踐阼、以賓爲華州刺史、子順爲開府、子華爲上儀同」。

¹⁰ 『兩京新記』卷三、安定坊、五通觀「東北隅、五通觀。隋開皇八年、爲道士焦子順所立。子順能驅使鬼神、受諸符籙、預告隋文受命之應。及卽位、授上開府・永安公・徐州刺史、固辭。常諮謀軍國、出入臥內。帝恐其往還疲頓、令選近所、於此立觀、仍以五通爲名焉」。

¹¹ 蕭吉については、中村璋八〔一九七二〕に詳し。

¹² 『歷代三寶紀』卷十一、周代錄「大乘同性經四卷（亦云佛十地經。亦云一切佛行人智毘盧遮那藏經。天和五年譯。上儀同城陽公蕭吉筆受）」（T49, 100b）、「十一面觀世音呪經并功能一卷（於四天王寺譯。上儀同城陽公蕭吉筆受）」（T49, 100c）、「金色仙人問經二卷（於長安四天王寺譯。上儀同蕭吉筆受）」（T49, 100c）。

¹³ 西脇常記〔一九九〇〕。

¹⁴ 『阿育王經』卷一、生因緣第一「世尊又言、此兒者、我入涅槃百年後、當生波吒利弗多城王名阿育、爲四分轉輪王、信樂正法、當廣供養舍利、起八萬四千塔、饒益多人」（T50, 132ab）。

¹⁵ 『佛說長阿含經』卷三、遊行經第二中「佛言、欲知葬法者、當如轉輪聖王。阿難又白、轉輪聖王葬法云何。佛告阿難、聖王葬法、先以香湯洗浴其體、以新劫貝周遍纏身、以五百張疊次如纏之。內身金棺灌以麻油畢、舉金棺置於第二天鐵櫛中、栴檀香榔次重於外、積衆名香、厚衣其上而闍維之。訖收舍利、於四衢道起立塔廟、表刹懸繪、使國行人皆見法王塔、思慕正化、多所饒益」（T01, 020a）。

¹⁶ 『佛說長阿含經』卷二、遊行經第二中「云何善見大王成就金輪寶。王常以十五日月滿時、沐浴香湯、昇高殿上、姝女圍遶、自然輪寶忽現在前、輪有千輻、光色具足、天匠所造、非世所有、眞金所成、輪徑丈四」（T01, 021c）。『同』卷十八、轉輪聖王品第三「云何轉輪聖王金輪寶成就。若轉輪聖王出閻浮提地、刹利水澆頭種、以十五日月滿時、沐浴香湯、上高殿上、與姝女衆共相娛樂、天金輪寶忽現在前、輪有千輻、其光色具足、天金所成、天匠所造、非世所有、輪徑丈四」（T01, 119c）。

例えば『歴代三寶紀』卷十五・上開皇三寶錄表に「伏惟陛下應運秉圖、受如來記、紹輪王業、統闔浮提」(149, 120a)とある。

第二節 仁壽舍利塔起塔州に關する考證

はじめに

仁壽舍利塔事業について知るには、唐・道宣の『續高僧傳』、『廣弘明集』、『集神州三寶感通錄』、および唐・道世の『法苑珠林』等が基礎史料として不可欠である。しかるに舍利塔が建立された州名についていえば、これらの文獻間で記述が一致しない場合がある。それにもかかわらず、これまではその内容をそれほど吟味することなく利用されてきた嫌いがある。事業において舍利塔がどの州に建立されたのかということについては、山崎宏氏の成果¹を利用しない研究は皆無に等しく、とりわけ「仁壽年間建立舍利塔分布表」は數多くの研究者に利便を供している。だが、この表の記載を上記の史料と照合していくと、じつはいくつかの誤謬が指摘できる。また近年、大野幸代・萬納惠介兩氏によつて「隋仁壽舍利塔研究序説」²が著された。事業の概要や先行研究の紹介の他、圖版付きで關連資料の提示がなされ、また年次別の起塔地を一覽表にまとめるとともに、それらのポイントを地圖上に示す等、有益な情報に富み、今後の仁壽舍利塔を研究する上での參考論考となつていくものと思われる。しかしながら、州名については依然として問題が残されている。

そこで、本節では山崎氏の成果の影響力の大きさに鑑みて、氏の「仁壽年間建立舍利塔分布表」をベースに、そこに記される州名・寺名・年次などについて補訂を行いたい。

一 山崎宏「仁壽年間建立舍利塔分布表」に對する補正

關連史料に基づき、舍利塔事業の實施年、詔發布日（發願）、舍利埋納所定日、起塔州數を示すと、次の通りである。

第一回	仁壽元年（六〇一）	六月十三日	十月十五日	三十州
第二回	仁壽二年（六〇二）	正月二十三日	四月八日	五十一州、五十二州、五十三州
第三回	仁壽四年（六〇四）	正月某日	四月八日	三十州

三回の實施年と詔發布日、および舍利埋納所定日にとくに問題はないと思われるが、第二回の起塔州數は文献上、三つの説がある。

起塔の總數について、山崎宏氏は『續高僧傳』卷十二・童眞傳の「前後諸州、一百一十一所」(T50, 518a)を根據に、

而してそれ等の起塔數の總計百十一所を確なるものと見る時、第一回到三十所、第二回到五十一所、第三回到三十所の起塔が爲されたとせねばならぬ。³

と述べられ、百十一所の起塔地を文献より網羅するとともに、當時の中國行政區分ごとに配して年次別とし、また起塔地へ舍利を送った沙門を『續高僧傳』中より搜出して表にまとめられた。これが「仁壽年間建立舍利塔分布表」である。

しかしながら、その表に示されている起塔數の内譯は、

仁壽元年 三十一所

仁壽二年〓五十五所

仁壽四年〓二十五所

となっている。總數は百十一所ではあるが、回次別の起塔數が先の言と齟齬をきたしている。ひとまず山崎氏がはじめに說かれる、第一回〓三十所、第二回〓五十一所、第三回〓三十所を是とするならば、この數に整合しなければならぬ。實際、『續高僧傳』等の舍利塔起塔の記事を見ていくと、以下に示すように、おおよそこの數値にいきつく。

【州名】

まず、州名の訂正は二箇所ある。河南省の「4同（鄭州）晉安寺」、四川省の「4浙州法相寺」である。

「4同（鄭州）晉安寺」は「鄭州」を「鄂州」に改める必要がある。大正藏『續高僧傳』卷二十六・道密傳に「仁壽の末、又た勅されて鄭州黃鵠山の晉安寺に送る」（『仁壽之末、又勅送于鄭州黃鵠山晉安寺』〔T50, 668a〕）とあるが、對校本の宋・元・明の三本はすべて「鄭」を「鄂」に作る。黃鵠山は『元和郡縣圖志』卷二十七・江南道三・鄂州に「江夏縣……隋開皇九年改めて江夏縣と爲す、鄂州に屬す。黃鵠山、縣の東九里に在り」（『江夏縣……隋開皇九年、改爲江夏縣、屬鄂州。黃鵠山、在縣東九里』）とあるところの「黃鵠山」に相違なく、ここでは對校本の鄂州が正しい。省別に配置するならば、湖北省である。

「4浙州法相寺」は「浙州」を「浙州」に訂正し、河南省に配すべきである。法相寺に舍利を送った僧蓋の傳（『續高僧傳』卷二十六）に「〔仁壽〕四年、又た勅され浙州（マ）の法相寺に送る。……南郷の縣民、屠獵を業とするもの多し」（『四年、又勅送于浙州之法相寺。……南郷縣民、多業屠獵』〔T50, 670a〕）云々とある。南郷は隋の淅陽郡に屬す。⁴

【寺名】

次に寺名については、「2宋州津梁寺」を訂正する必要がある。山崎氏が宋州の起塔寺院を「津梁寺」とされたのは、宋州に舍利を送った僧順の傳（『續高僧傳』卷二十六）に、「勅召送舍利于宋州……下函既了……今之津梁寺是也」（T50, 670c）とあるためであると思われる。しかし、この一文は「下函既了」と「今之津梁寺是也」の間に、「唐運初興、巡栖山世」云々の一文があり、話が隋代から唐代に移っている。また「今之津梁寺是也」の續きには、「僕射蕭瑀、爲大檀越」とある。蕭瑀が大檀越である津梁寺とは、『續高僧傳』卷十三・圓光傳に「特進蕭瑀、奏請して藍田に造る所の津梁寺に住せしむ」（「特進蕭瑀、奏請住於藍田所造津梁寺」T50, 524a）とあるところの藍田（雍州）津梁寺に他ならない。⁵ 宋州にこの津梁寺は存在せず、したがって宋州の起塔寺院は不明としなければならぬ。

【年次】

次に、年次別の起塔数の補訂を行いたい。

まず仁壽元年は三十州に起塔されたとされているが、先述のように山崎氏は三十一州を挙げている。山崎表から州を一つ省く必要があり、陝西省に配置される「1長安大興善寺」が該当する。長安への起塔は事業の一環とはいえ、仁壽元年十二月に行われており、十月十五日に一齊に起塔された舍利塔としては数えられない。

以上の訂正だけで終わればよいが、さらにやや複雑な年次の移動が必要となる。

まず湖北省にある「2荊州開義寺」を仁壽元年のものとし、「荊州」を「并州」に改めなければならない。開義寺へ舍利を送ったのは彦琮である。彦琮の傳（『續高僧傳』卷二）には「仁壽初年、勅して舍利を荊州に送らしむ。時

に漢王諒、治むる所の城隔内に於いて寺を造る、仍りて寶塔を置く。今の謂う所の開義寺是れなり」（「仁壽初年、勅令送舍利于荊州。時漢王諒、於所治城隔内造寺、仍置寶塔。今所謂開義寺是也」〔T50, 437b〕とある。だが、對校本はすべて「荊州」を「并州」に作る。事實、開義寺は漢王楊諒が并州總管時に并州の宮城内に建立した寺院である。6。そして彦琮傳がいうように「仁壽初年」すなわち仁壽元年に舍利塔が建立された。一方、并州に關しては、山崎表にすでに「1并州無量壽寺」がある。この「并州無量壽寺」は仁壽元年の「隋國立佛舍利塔詔」の中に文帝自注として見える寺院であり、「舍利感應記」にも記されている。しかし、「舍利感應記」には「并州。舊の無量壽寺に於いて塔を起し」（T52, 215a）とあり、無量壽寺が舊名であったことに留意される。開義寺の舊名が無量壽寺であったものである。7。したがって「2荊州開義寺」「1并州無量壽寺」は、仁壽元年の「并州開義寺」として併合することができる。

ついで四川省の「1梓州華林寺」を仁壽四年に移す必要がある。「梓州華林寺」については起塔の際に塔基に埋納された舍利塔下銘の拓本が存する。8。前半がやや破損しているものの、二行目に「丙寅朔八日癸」の文字が確認できる。仁壽年間にあつて「丙寅朔」だったのは仁壽四年四月のみである。梓州へは善冑が舍利を送ったが、善冑傳によれば、蜀にあつた彼が「仁壽末歲」に關中に歸り、そこで舍利塔事業に参加したとあるので、仁壽四年であることは動かない。9。

さらにもう一つ、安南の「2交州禪衆寺」は仁壽元年とすべきである。仁壽元年の隋文帝「隋國立佛舍利塔詔」および「感應記」の仁壽元年の感應譚を列擧する中に「交州」が見える。それだけではない。近年、ベトナムバクニン省で舍利塔銘が出土したことで、仁壽元年に交州禪衆寺に舍利が頒布されたことが確かとなった。すなわち銘文に「維大隋仁壽元年歲次辛酉十月辛亥朔十五日乙丑……靈謹於交州龍編縣禪衆寺奉安舍利敬造靈塔」云々の記載がある。10。

【追加】

最後に、山崎氏が擧げていない州を追加しておく。『續高僧傳』卷二十・靜琳傳に「仁壽四年、勅を下して舍利を華原石門山の神徳寺に送らしむ。琳は即ち此に住し、靜に居りて課業し、行解の盛、名は京師に布く」（仁壽四年、下勅送舍利於華原石門山之神徳寺。琳即於此住、居靜課業、行解之盛、名布京師」[T50, 590b]）とある華原石門山神徳寺である。靜琳傳には、靜琳が神徳寺の住僧であったというのみで、神徳寺に送舍利した沙門の名が見えない。しかし、一九六九年、この神徳寺遺址から隋代の舍利石函や塔銘が出土した。¹¹ 塔銘の末行に「送舍利大徳沙門僧暉」と刻されている。この僧暉のことはこれ以上わからないが、文帝期の翻譯十大徳の一人僧暉¹²であった可能性がある。以上の補訂の結果をまとめると、【附表1】のようになる。

二 仁壽舍利塔事業關連史料の考證

さて、上述の結果によって起塔數は次のように改められる。

仁壽元年 〓 三十州

仁壽二年 〓 五十三州

仁壽四年 〓 二十七州

總 計 〓 百十州

第三回の起塔州は『續高僧傳』の記述によってのみ知られるものであり、現段階では二十七州より他には見出せな

いため、これ以上の詮索はできない。

しかし、第二回の起塔州数については、さらに五十一州に絞ることができると思われる。あえて省く必要はないとも思われるが、しかし関連史料を仔細に見ていくと、五十一州であった可能性が高いと考えられる。

第二回の起塔数を示すのは、『廣弘明集』卷十七、『集神州三寶感通錄』（以下『感通錄』）卷上、『法苑珠林』（以下『珠林』）卷四十が等しく載せるところの隋・著作郎王劭の「舍利感應記」である。¹³しかし、『廣弘明集』卷十七は「五十一州」とし、『感通錄』と『珠林』はともに「五十三州」と記している。¹⁴

さらに問題がある。『廣弘明集』には第二回における具體的な起塔州名を列記する部分と、各州で起こった感應譚を列記する部分とがあり、前者をA、後者をBとすると、A箇所では五十二の州名を記し、B箇所では四十四の州名を挙げるだけで、かつA箇所にはない「明州」が増えているのである。『感通錄』と『珠林』は州名を一度記すのみで、その州名の後に夾注でもって感應譚を簡述する形式をとる。

このように互いに記載が食い違っており、これら三書のいずれを基準とすべきか悩ましいところである。しかし、『感通錄』と『珠林』の「舍利感應記」が『廣弘明集』のそれをベースにしていることが藤善眞澄氏によって明らかにされている。¹⁵このことはこれら三書が記す舍利塔の起塔州名の排列順序からも指摘できる。『感通錄』と『珠林』の両書が基本的に『廣弘明集』のA箇所に依據していることがわかる（【附表2】参照）。とはいえ、『感通錄』は三十番目の「黎州」以降の順序と、三十七番目に「沈州」が加えられ、計五十三州になっている点において『廣弘明集』と相違する。他方、『珠林』は基本的に『廣弘明集』のA箇所の順序によるものの、『感通錄』と同じく三十七番目に「沈州」を増加している。しかし、「沈州」を入れたために生じた『廣弘明集』の順序との間のズレを直すために、そのまま行けば三十九番目になるはずの「杞州」を最後（五十三番目）にまわし、三十九番目の「許州」から

五十二番目の「鄭州」までを、すべて『廣弘明集』の順序と一致させようとしている。このことは道世が道宣の二つの著述間の辻褄を合わせようと苦心した様子を示すものと見られ、『珠林』が『廣弘明集』に基づいたことはこの点からも明らかなのである。

以上のことから、第二回の起塔州については『廣弘明集』のA箇所を基準とする必要があることが確認された。そうであれば、『廣弘明集』にはなく、『感通録』で現れる「沈州」は、道宣が『感通録』を著述する際に誤って入った可能性もある。『續高僧傳』に「沈州」の記事がないのも、あるいはそのためかも知れない。いま暫定的に「沈州」を除くことにしたい。

ところで、「沈州」のように『續高僧傳』に徴し得ない起塔州は、第二回に限って言えば、他に「梁州」・「蘭州」・「利州」・「洛州」・「鄭州」・「明州」の六州がある。このうち「梁州」・「蘭州」・「利州」・「洛州」の四州は『廣弘明集』『感通録』『珠林』の三書のすべてに見えるが、「明州」と「鄭州」とについては、以下のような問題がある。

「明州」は、先述の通り、『廣弘明集』のB箇所にあるだけで、『感通録』と『珠林』には記されていない。『隋書』地理志によれば、「明州」は九德帶郡、すなわち林邑に隣接する地域に位置する。したがって「明州」への起塔をもつて、對林邑政策に關連づけられるとすれば、¹⁶確かに興味深い。しかしながら、この「明州」の上表は、大正藏をはじめとするいくつかの版本では、一つの段落として記されているものの、¹⁷その底本となる高麗版大藏經再雕本、さらに遡って初雕本では、ともにその前にある「利州表」に接續させて、「明州表」という獨立した一段を設けていない。結論を先にいえば、そもそも「明州表」なるものがあつた否かが疑わしいのである。初雕本の該當箇所を、句點を入れずに示してみる。

利州表云舍利三月二十六日夜一／更内放光遍照衛内如月明州表云／四月八日下舍利掘地安石函乃得／一像¹⁸

（／は改行箇所、傍点筆者）

「利州」の感應譚は『續高僧傳』に見えないものの、『感通録』と『珠林』にはそれぞれ「利州（放光如日月）」とあり、傍点箇所表現が引用の『廣弘明集』のそれと類似する。さらに『珠林』の對校本（宋・明・宮本）は「如日月」を「如月明」としている。このことは注目に値する。つまり、この箇所は「如月明。州表云」と句讀を切るべきであることを示している。もともと、これでは「州表云」という表現が二度出てくる不自然さは否めない。しかし、むしろその不自然さがゆえに「明州表」と讀まれたのではなかったか。『感通録』と『珠林』が『廣弘明集』に基づくことは上述した通りである。とりわけ『珠林』は道宣の著作を忠實に祖述していた。その『珠林』が「明州」を載せていない事實は、「明州表」として捉えていなかったことをよく示している。「明州表」は後世、『廣弘明集』が刊行される過程で「出現」したと考えられる。この推測が正しければ、「明州」を省くことができよう。

次に「鄭州」について見ていこう。「鄭州」は『廣弘明集』のA箇所では最後に記されており、B箇所では「鄭州。舍利放光、幡向内垂」（T52, 219c）として僅かに感應譚を記すだけである。『感通録』と『珠林』もこれとほぼ同様の内容を夾注で記している。¹⁹「鄭州」への起塔は第一回でも行われており、第二回の「鄭州」起塔を事実とすれば、「鄭州」は二度の起塔を受けた特殊な州となる。ところが、第一次起塔時に發現した感應現象を傳えた上表と、第二回のそれとが内容的に近似することに注意される。第一回の「鄭州」表を原文で示すと、

鄭州於定覺寺起塔。……舍利將入函、四面懸幡、無風而一時內向。（T52, 215b）

となる。四面の懸幡が風もなく内側に向かったという意である。表現は若干異なるものの、現象としては第二回のもとの同一である。「鄭州」に同じ感應現象が二回現れたというよりは、「鄭州」のことが第二回にも誤って入れられ

たと考えた方が自然ではなからうか。そう考える理由はもう一つある。送舍利が二回行われた例は、他に「秦州」があるが、この「秦州」の場合には「重得舍利」(T52. 217b)という夾注が入れられている。一州に二度も舍利が送られるのが異例なことであつたからこそ、このような注が入れられたと考えられる。しかし、第二回の「鄭州」にはこの種の注がない。このことから、元來、王劭の「舍利感應記」に第二回の「鄭州」起塔のことはなく、『廣弘明集』へ抄寫編集される過程で誤り記されたと思ふのが妥當ではないかと思われる。このように見なすことができれば、第一回・第二回の感應譚の類似性および重置を示す夾注がない理由も、ともども肯んぜられる。

「沈州」、「明州」、「鄭州」を第二回から除外することが可能であるならば、『廣弘明集』が記すように第二回の起塔州数は五十一州となる。

やや問題も残されているが、本論文では以上の結果をもとに論を進めることにしたい。本論末尾に附した一覽表と地圖は、以上の結果を踏まえて作成したものである。

¹ 山崎宏〔一九三四〕。

² 大島幸代・萬納恵介〔二〇一二〕。

³ 山崎宏『支那中世佛教の展開』(清水書店、一九四二年)三三三頁。

⁴ 「浙州」を「浙州」と誤訛する例は『周書』、『北史』にもある。例えば、『周書』孝閔帝紀にある「浙州」の校勘に「隋書卷三

○地理志・浙陽郡條云、西魏置浙州、浙乃浙之誤」とある。

⁵ なお、蕭瑀については、愛宕元（一九八二）、大内文雄（一九八三a）参照。

⁶ 『續高僧傳』卷十一、志念傳「隋漢王諒、作鎮晉陽、班條衛冀、搜選名德。……諒乃於宮城之內、更築子城、安置靈塔、別造精舍。名爲內城寺。引〔志〕念居之。開義寺是也」（T50, 509a）。「安置靈塔」の靈塔は仁壽舍利塔のことかも知れない。

⁷ ただし、『續高僧傳』卷十一・志念傳には開義寺が内城寺と呼ばれていたとはあるものの、舊名が無量壽寺であったか確かではない。このような「隋國立佛舍利塔詔」の文帝自注州寺名と『續高僧傳』あるいは『舍利感應記』の記述との間で寺名が異なる例は他にもある。例えば、「舍利塔詔」において「嵩州嵩岳寺」とされていた寺院は、『感應記』には閑居寺と見える。嵩岳寺は李邕撰『嵩岳寺碑』の記載から、もともと閑居寺と呼ばれていたことがわかる（本論第一章、参照）。文帝が特に指定した寺院であることを考慮すれば、ことさらに起塔寺院を變更することはなかったと思われる、無量壽寺も開義寺の舊稱か別稱と捉えた方が自然だと思われる。

⁸ 『北京圖書館藏中國歷代石刻拓本匯編』第九冊（中州古籍出版社、一九八九年）「梓州舍利塔銘」。ただし、『北京圖書館藏中國歷代石刻拓本匯編』所載の「梓州舍利塔銘」は、標題と拓本影印とが次頁の「花成寺舍利塔記」と互い違いになっている。「梓州舍利塔銘」拓影は一六五頁にある。

⁹ 『續高僧傳』卷十二、善胄傳「開皇將末、蜀王秀鎮部梁益、携與同行、岷嶓望德、日歸成務。逮仁壽末歲、還返關中、處蜀道財、悉營尊像、光坐嚴飾、絕世名士。雖途經危險、而步運並達、在京供養、以爲模範。會文帝置塔、勅送舍利于梓州牛頭山華林寺」（T50, 519b）。

¹⁰ 河上麻由子（二〇一三）。銘文の引用は本論文四六一頁による。なお本章附圖も参照のこと。

¹¹ 朱捷元・秦波（一九七四）。本章附圖、参照。

12

『歴代三寶紀』卷十二、大隋錄「到〔開皇〕十二年、翻書訖了、合得二百餘卷、進畢。爾時〔那連提〕耶舍先已歿亡。仍勅〔闍那〕崛多、專主翻譯、移法席就大興善寺。更召婆羅門沙門達摩笈多、并遣高天奴・高和仁兄弟等同翻。又增置十大德沙門僧休・法榮・法經・慧藏・洪遵・慧遠・法纂・僧暉・明穆・曇遷等、監掌始末、詮定巨歸」(T49, 104b)。*大正藏は「僧」に作る。宋・元・明三本および宮本にしたがい「増」に改めた。

13 「舍利感應記」については、藤善眞澄(一九七三)参照。

14

『廣弘明集』卷十七「仁壽二年正月二十三日、復分布五十一州、建立靈塔」(T52, 217a)。『集神州三寶感通錄』卷上「仁壽三(一)年正月、復分布舍利五十三州」(T52, 412c)。『法苑珠林』卷四十では「仁壽二年正月二十三日。復分布五十三州、建立靈塔」(T53, 604a)。なお『感通錄』の「仁壽三年」は「仁壽二年」の誤り。

15

『集神州三寶感通錄』卷上と『法苑珠林』卷四十の「舍利感應記」が『廣弘明集』に基づくことは、前掲註(13)藤善(一九七三)に指摘がある。

16

前掲註(2)大島幸代・萬納恵介(二〇一三)は、「明州」起塔について、隋の南方政策と連動した對林邑政策の可能性を指摘する。

17

「明州」を一つの段落とするのは、管見の限り、大正藏以外に磧砂藏、徑山藏、縮藏がある。大正藏校勘によれば、元本はA箇所の排列が高麗藏と異なり、また「明州」が加っている。ただし、B部の排列の相違はわからない。また磧砂藏もA箇所に「明州」を加えている。

18

高麗藏初雕本は、域外漢籍珍本文庫『高麗大藏經初刻本輯刊』(西南師範大學出版社・人民出版社、二〇一二年)四〇七頁。金藏廣勝寺本の記載も引用文と同様である(『中華藏』六十三冊、百三十頁、中段)。

19

『集神州三寶感通錄』「鄭州〈放光幡内〉」(T52, 412c)、『法苑珠林』「鄭州〈放光幡内向明〉」(T53, 604b)。

【附表1】

	山崎宏「仁壽年間建立舍利塔分布表」	補訂箇所
地名	仁壽四年：同（=鄭州）（河南省）晉安寺	鄂州（湖北省）
	仁壽四年：浙州（四川省）法相寺	浙州（河南省）
寺名	仁壽二年：宋州（河南省）津梁寺	寺名不明
年次	仁壽元年：長安（陝西省）大興善寺	表より除外
	仁壽二年：荊州（湖北省）開義寺	仁壽元年：并州（山西省）開義寺
	仁壽元年：并州（山西省）無量壽寺	
	仁壽元年：梓州（四川省）華林寺	仁壽四年
	仁壽二年：交州禪衆寺	仁壽元年
追加	—	仁壽四年：宜州（陝西省）神德寺

【附表2】

第二回起塔州名、排列次第
『広弘明集』『集神州三寶感通録』『法苑珠林』對照表

	広弘明集				感通録	法苑珠林
	A	B	元本	磧砂本		
1	恆州	恆州	恆州	恆州	恆州	常（恆）州
2	泉州	瀛州	瀛州	瀛州	泉州	泉州
3	循州	黎州	黎州	黎州	循州	循州
4	營州	觀州	觀州	觀州	營州	營州
5	洪州	魏州	魏州	魏州	洪州	洪州
6	杭州	秦（秦）州	秦州	秦州	抗（杭）州	杭州
7	涼州	兗州	兗州	兗州	涼州	涼州
8	德州	曹州	曹州	曹州	德州	德州
9	滄州	晉州	晉州	晉州	滄州	滄州
10	觀州	杞州	杞州	杞州	觀州	觀州
11	瀛州	徐州	徐州	徐州	瀛州	瀛州
12	冀州	鄧州	鄧州	鄧州	冀州	冀州
13	幽州	安州	安州	安州	幽州	幽州
14	徐州	趙州	趙州	趙州	徐州	徐州
15	莒州	豫州	豫州	豫州	莒州	莒州
16	齊州	利州	利州	利州	齊州	齊州
17	萊州	明州	明州	明州	萊州	萊（萊）州
18	楚州	衛州	衛州	衛州	楚州	楚州
19	江州	洺州	洺州	洺州	江州	江州
20	潭州	毛州	毛州	毛州	潭州	潭州
21	毛州	冀州	冀州	冀州	毛州	毛州
22	貝州	宋州	宋州	宋州	貝州	貝州
23	宋州	懷州	懷州	懷州	宋州	宋州
24	趙州	汴州	汴州	汴州	趙州	趙州

25	濟州	洛州	洛州	洛州	濟州	濟州
26	兗州	幽州	幽州	幽州	兗州	兗州
27	壽州	許州	許州	許州	壽州	壽州
28	信州	荊州	荊州	荊州	信州	信州
29	荊州	濟州	濟州	濟州	荊州	荊州
30	梁州	楚州	楚州	楚州	黎州	蘭州
31	蘭州	莒州	莒州	莒州	慈州	梁州
32	利州	營州	杭州	營州	魏州	利州
33	潞州	抗（杭）州	潭州	杭州	潞州	潞州
34	黎州	潭州	潞州	潭州	汴州	黎州
35	慈州	潞州	洪州	潞州	杞州	慈州
36	魏州	洪州	德州	洪州	許州	魏州
37	汴州	德州	鄭州	德州	沈州	沈州
38	杞州	鄭州	江州	鄭州	蘭州	汴州
39	許州	江州	蘭州	江州	梁州	許州
40	豫州	蘭州	慈州	蘭州	利州	豫州
41	顯州	慈州	廉州	慈州	豫州	顯州
42	曹州	廉州	雍州	廉州	顯州	曹州
43	安州	雍州	泉州	雍州	曹州	安州
44	晉州	陝州	萊州	泉州	安州	普（晉）州
45	懷州	—	壽州	萊州	鄧州	懷州
46	陝州	—	顯州	壽州	秦州	陝州
47	洛州	—	梁州	顯州	衛州	洛州
48	鄧州	—	貝州	梁州	洺州	鄧州
49	秦州	—	循州	貝州	晉州	秦州
50	衛州	—	滄州	循州	懷州	衛州
51	洺州	—	齊州	滄州	陝州	沼（洺）州
52	鄭州	—	信州	齊州	洛州	鄭州
53	—	—	陝州	信州	鄭州	杞州
54	—	—	—	陝州	—	—

第三節 「勅使大德」をめぐって

はじめに

仁壽舍利塔事業は、中央より派遣された沙門が全國諸州に舍利を奉送し、各地で舍利を供養、そして舍利塔を建立するという一連の流れを持つ。その年次と規模は、前節に述べた通りである。事業の実施に当たり「隋國立舍利塔詔」を發布して舍利を奉送する派遣團の構成、起塔地の條件、舍利埋納の日時等を詳細に規定するなど、計畫的かつ組織的に實施された國家主導の佛教事業が仁壽舍利塔事業であった。ゆえにこの事業をめぐっては、文帝の實施動機やそこに込められた思想・理念の究明、あるいは當該期に盛行した舍利信仰を軸にした考究がこれまで蓄積されてきている¹。

しかし、この事業の當該期の他の佛教事業に比べての特殊性は、ただ國家的規模で推進されたにとどまらず、その實施にあたって多量の沙門が密接に關與していた點にある。いったい、事業の流れをごく大雑把に言えば、

- ① 詔の頒布
- ② 舍利奉送の沙門の選出
- ③ 派遣團による起塔州への送舍利
- ④ 具體的な起塔地の調査・選定

⑤ 起塔地での舍利供養儀禮の實施

⑥ 所定日時に舍利を塔基に埋納

⑦ 舍利感應譚の上奏

⑧ 舍利塔の建立

となる。このうち③から⑧の地方での實質的な活動は中央派遣の沙門——ここでは「勅使大德」という呼稱を用いる²——を中心に行われた。したがって事業をより深く理解するためには、勅使大德とそれに關わる事柄に對する検討が求められることになる。

ところが、勅使大德をも含めた考察はこれまで僅かであった。管見のおよぶ限り、佐々木功成、大野雅仁兩氏の論考³が存する程度である。特に大野論文は短いものとはいえ、起塔地や「派遣僧」の地域性、起塔地と「派遣僧」の緣故の地との關係性を指摘するなど、やや等閑に附されてきた勅使大德について一歩踏み込んだ議論を行っており、最近發表された大島幸代・萬納惠介兩氏の「隋仁壽舍利塔研究序説」⁴も大野氏の所論を取り上げつつ起塔地等の問題に言及している。だが、大野氏が起塔地や「派遣僧」の出身地に舊北齊地域への偏りが見られることから、「北齊地域に對する何らかの政治的意圖があつて行われた事を表すのではなからうか」⁵と述べ、事業が一面において舊北齊地域の人心收攬策であつたと結論されたのは、全面的に否定できないとはいへ、再検討の餘地を残すであらう。また検討を進めていくと、當該事業に關する議論の前提事項がさほど明確となっていないことに氣づかされる。

そこで本章では、文帝の佛教政策において重要な位置を占める仁壽舍利塔事業に關して、基礎的な事柄の検討・考察を行いたい。具體的には、勅使大德の銓衡法、起塔州の選定、勅使大德と起塔地との關係性などの問題を取り上げていく。

一 勅使大徳の銓衡法

仁壽元年（六〇一）六月十三日發布の「隋國立舍利塔詔」によれば、勅使大徳には「法相を諳解し、兼て宣導に堪うる者」（「諳解法相、兼堪宣導者」『廣弘明集』卷十七、T52, 213b）を請うように命じている。佛教教理に深く通ずるだけでなく、人々に法を説き教えに導く能力にすぐれた沙門を勅使大徳の選任基準とした。「度する所の僧尼二十三萬人」（『辯正論』卷三、十代奉佛篇上、隋文帝條、T52, 509b）といわれた文帝の時代、このような沙門を如何にして選んだのか。先行研究ではこの點について言及されていない。というよりも、そもそも問題視されてこなかったのである。

確かに、詔によって勅使大徳の選任基準が規定されており、任命の權が朝廷にあったのは疑いようがない。ただし、任命するには、勅使大徳に相應しい沙門を選ばねばならない。『續高僧傳』卷二十六・道密傳に「會たま仁壽の塔興、徳望を銓衡す。尋いで勅を下して召し、舍利を同州大興國寺に送らしむ」（會仁壽塔興、銓衡徳望。尋下勅召、送舍利于同州大興國寺）T50, 667b）とある¹⁾とくである。それでは、この銓衡は誰によって行われたのか。

勅使大徳銓衡の詳細を記す史料はにわかに見出し難いが、『續高僧傳』卷九・僧祭傳に次のようにあり、仁壽二年（六〇二）の第二回事業での銓衡が所司によって行われたこと、および沙門の主體的参加も可能であったことを傳えている。

仁壽二年、文帝下勅置塔諸州。所司量遣大徳、多非暮齒。祭欲開闡佛種、廣布皇風、躬率同倫洪遵律師等、參預使任。（T50, 500b）

仁壽二年、文帝勅を下して塔を諸州に置く。所司量りて大徳を遣わさんとするに、多くは暮齒に非らず。〔僧〕

祭、開きて佛種を闡らかにし、廣く皇風を布かんと欲し、躬ら同倫の洪遵律師等を率いて使任に參預す。

この「所司」がいかなる官司に屬したかは詳らかにできない。また第一回の銓衡も不明であるが、第二回の例から推して、所司が銓衡したと見て誤りないであろう。だが、第二回の場合、所司銓衡の後にその結果に不満を抱いた僧衆たちが自主的に事業に參與したという。

僧祭、俗姓孫氏、汴州陳留の人。若き頃より北齊・陳・北周の領域を巡って「三國の論師」と自稱した沙門として名高い。開皇十年（五九〇）に入京し、十七年（五九七）に「二十五衆第一摩訶衍匠」に補せられた、當時の長安佛敎界の領袖である。仁壽二年、時に年七十四。そんな僧祭にすれば、所司銓衡の沙門が「多くは暮齒に非らず」、すなわち若輩ばかりであったのはまことに頼りないものに映ったに相違ない。そこで時に年七十三であった洪遵や他の沙門を連れだつて勅使大徳の任に與つたのであった。僧祭らのこうした積極的參加の態度を受け、すでに所司に選ばれていた沙門がどの程度更新されたか不明である。あるいは第二回が第一回、三回の三十州と異なり五十一州であることより考えると、本來は三十州であり、その分の勅使大徳が選出されていたところに、さらに僧祭らを加えられたと見た方が妥當かもしれないが、もとより詳らかにはできない。朝廷の銓衡結果に對する僧祭らの不満は、國家と敎團内とで認められる勅使大徳適任者の基準やその評價が一致しなかったことを物語るが、そのことがかえつて沙門側の積極的參與を誘發したといえ、大徳任命が決して上からの強制によるものではなかったことをうかがわせる。

二年後の仁壽四年、第三回事業が行われると、銓衡の仕方はさらに變化を呈する。諸寺の三綱（上座・寺主・維那）の協議によつて勅使大徳として推薦すべき沙門を選び出し、録して奏聞するようにとの詔が下されている。第二回事業の際、國家と敎團の間で大徳選出基準に齟齬があつたことを受けての措置であろう。『續高僧傳』卷二十一・洪遵傳にいう。

仁壽四年、下詔曰、朕祇受肇命、撫育生民、遵奉聖教、重興象法。而如來大慈、覆護群品、感見舍利、開導含生。朕已分布遠近、皆起靈塔、其間諸州、猶有未遍。今更請大德、奉送舍利、各往諸州、依前造塔。所請之僧、必須德行可尊、善解法相、使能宣揚佛教、感寤愚迷。宜集諸寺三綱、詳共推擇、錄以奏聞。當與一切蒼生、同斯福業。遵乃搜舉名解者、用承上命。(T50, 611c)

仁壽四年、詔を下して曰く、朕は祇に肇命を受け、生民を撫育し、聖教を遵奉し、象法を重興す。而して如來の大慈、群品を覆護し、舍利を感見し、含生を開導す。朕は已に遠近に分布し、皆く靈塔を起つるも、其の間の諸州、猶お未だ遍からざる有り。今、更に大德に請いて、舍利を奉送せしめ、各々諸州に往きて、前に依りて塔を造らしむ。請う所の僧は、必ず須らく德行尊ぶべく、善く法相を解し、能く佛教を宣揚し、愚迷を感寤せしむるものなるべし。宜しく諸寺の三綱を集め、詳かに共に推擇し、録して以て奏聞すべし。當に一切の蒼生とともに、斯の福業を同じくすべし、と。「洪」遵、乃ち名解なる者を搜舉して、用て上の命を承く。

このとき洪遵が諸寺三綱の代表となつて最終的な判断を行い、銓衡結果を上奏したが、洪遵が代表となつたのは第二回で僧祭とともに事業に參與したことや彼自身の教團内での地位の高さのみならず、かつて「斷事沙門」として佛教界の争事を調停してきた経歴⁷も關係しているかも知れない。

以上のように見てくると、勅使大德の任命までのプロセスは年次によってやや相違していたことが明らかとなるが、こうした銓衡のありかたはその年次の勅使大德の性格にも現れることにならう。ここでは、そのことがより顯著にうかがえる第三回の場合を挙げてみる。

『續高僧傳』より勅使大德に任せられたと判明する沙門は、第一回Ⅱ二十三人、第二回Ⅱ四十二人、第三回Ⅱ二十六人、計九十一人。このうち第三回では二十六人中十八人が、第一回もしくは第二回でも任命されている。第三回事

業で再任者が過半数を占めた事實は諸寺三綱の協議によって大徳が嚴選された様子を示す。再任者を一覽にまとめたのが【表1】である。摘要に示した通り、隋朝の佛教政策參與者や宗室・官僚との深い関係を持つことに共通項が見出せる。

また、新任者でありながら善胄や智梵のように事業間際まで長安にいなかった沙門が選出されたことも留意に値する。これまた佛教界の俊英がより積極的に選び出された様子をうかがわせる。善胄（『續高僧傳』卷十二）は五衆主のひとつ涅槃衆主として長安の淨影寺で活躍していたが、開皇末（六〇〇）、益州總管・蜀王楊秀に隨行して蜀に赴いた。しかし、仁壽二年十二月、楊秀が庶人におとされ内侍省に幽される。このことが關係したのであろう、善胄は仁壽四年に長安へ歸還する。そして、この年の勅使大徳に選ばれ梓州牛頭山の華林寺に送舍利した。智梵（『續高僧傳』卷十一）は二十四年間の長安での弘法活動によって多くの衆徒を擁していたが、開皇十六年（五九六）頃から天水地方を巡錫し、「仁壽末年、重ねて魏闕に還」（『仁壽末年、重還魏闕』T50, 511b）ったという。事業直前まで彼は長安を離れた地にいたが、仁壽四年に長安に戻ると「其の年の季春」すなわち三月に勅使大徳に任せられ郢州の寶香寺へ舍利を送った。彼ら二人の採用などは沙門各自の動向を詳細に把握していなければでき得ないであろう。

善胄や智梵の例からいえば、勅使大徳の銓衡期間は正月に詔が出された後、三月までの間となる。しかるに第二回事業で宣州へ送舍利した法侃の傳（『續高僧傳』卷十一）には、「仁壽二年」季春三月、「法」侃、宣州に到り、權に公館に止まり、置所を案行す」（『季春三月、侃到宣州、權止公館、案行置所』T50, 513b）とある。起塔州で具體的な起塔場所を調査し決定する必要があったため、三月にはすでに起塔州に入っていた。起塔州が遠方である場合にはさらに早く長安を發たねばならない。こう見ると、銓衡の期間は比較的短く、おそらく一か月もなかったと考えられる。

二 勅使大徳の所屬寺院と出身地域

前節に關連して勅使大徳は如何なる寺院より選ばれたか見てみよう。【表2】は事業當時の勅使大徳の所屬寺院名とその寺院より輩出された勅使大徳の人数とを年次別に示したものである。

これら二十六寺は長安およびその近郊に位置しており、銓衡範圍に地域的限定が認められる。寺院別に見ると、大興善寺が最も多くの勅使大徳を輩出している。國寺として文帝期の佛教政策の中心機關であったことからも首肯される。それ以外では勝光寺、淨影寺、日嚴寺より比較的多く輩出されている。勝光寺は蜀王楊秀を檀越に建立され、曇遷の弟子六十人が住した寺院、淨影寺は二百餘人の「學士」¹²を率いて入京した慧遠のために、特に建立された寺院である。¹³日嚴寺は晉王楊廣（後の煬帝）が建立した寺院であり、并州や揚州で招致した沙門を住せしめた。¹⁴このように王朝と深い繋がりをもつ寺院から比較的多く起用されていた。

年次別に注意すると、第二回では第一回に比して寺院の増加が見られるが、その増加寺院は一寺あたり一人という傾向が強い。第三回では日嚴寺僧の増加があるものの、再任者が多かったため全體的な寺院増加は見られない。それだけに第二回での増加が際立つ。その一因については後述する。

ついで勅使大徳の出身地域に言及したい。周知の通り、隋朝の前代は南北朝末の三國、すなわち北周・北齊・陳の鼎立時代¹⁵であった。政權内部では出身地域の違いから、時に對立感情を生じ、佛教界にあつてもかかる「三國」が多分に意識されていた。¹⁶僧粲が「三國の論師」と自稱したのも、このような時代認識に胚胎した自負である。そして、こうした異なる王朝の内包によって現出した多元性の克服・統一が取りも直さず隋朝統治政策の最大の課題であった。【表3】は勅使大徳の出身地域を三國に當てはめたものである。比率としては三度とも同一均衡の數値を示してい

る。すなわち、北齊系沙門の参加が壓倒的に多いのに比して、北周系は少なく、陳朝系はほとんどいない状況であった。

さて、このような結果から、大野氏は當該事業の舊北齊地域に對する「政治的意圖」を想定された。しかし、こうした主張が成立するためには、勅使大徳はすべて朝廷に選ばれたという前提が必要となる。だが、史料による限り、第二回では僧衆らのように自ら志願して勅使大徳になったものがおり、第三回に至っては教團側が銓衡を擔っていた。したがって、勅使大徳の出身地域の偏向をもって直ちに選任に政治的意圖があったとは考え難い。ところで、ここに現れた地域的偏向からは、隋初、一部の譯經従事者を除けば、長安進出が相對的に遅れながらも、文帝による長安への沙門の招致や二十五衆・五衆主の設置に見られる沙門の教化政策などを通じて、しだいに長安に移動してきた北齊系の沙門¹⁷が、この時期に至って北周系・陳朝系に相對して國家の佛教事業參與者としての優位性を持っていたことがうかがわれるのであり、この點にまずは注目すべきである。

ここで、もう一點指摘しておきたいのは、多くの研究では起塔州もすべて朝廷が選び決定したという前提に立って議論されていることである。勅使大徳の銓衡がすべて朝廷によって行われたとは必ずしも斷言できないように、起塔州の選定についてもあらためて検討してみる必要があると思われる。項を改めて見て行くことにする。

三 起塔州について

舍利塔の建立は州単位で行われたが、仁壽年間の州數は約三百であったという¹⁸。三回の事業による起塔は全國のほ

ほ三分の一の州に及んだことになる。では、具體的にどの州に建立されたのか。じつは文献間で記載が相違しており、總起塔數も年次別の起塔數も明確にし難く、先行研究でも統一されていないのが現状である。この點については前節で確認したので、その數値に基づき論を進めることにしたい。

【表4】は、上段は起塔州を南北朝末三國の地域に割り當てた結果を、下段は起塔州に占める總管府所在州の數を表す。隋代には北周の制を承けて總管府が設置され總管が任命された。¹⁹いくつかの州を束ねて軍・民兩面を司る總管府が設置された州は、したがって地方行政上の重要據點といつてよい。

まず表上段の第一回を見ると、南北朝末三國に均等に配置されているが、起塔州としては次の場所に留意される。文帝が即位前に經歷した地に建立された大興國寺²⁰三所（同州・涇州・襄州）の他、文帝の父楊忠創建の蒲州首山栖巖寺、文帝諸皇子の總管地である并州・揚州・益州への起塔が行われている。秦州も上記三州に準ずるであろう。²¹岐州への起塔については、岐山との關係が指摘されているが、行宮との關係にも注意される。開皇十三年（五九三）、岐州の北に仁壽宮を造營すると、文帝は毎年のように行幸したが、長安より仁壽宮までのルート上には行宮がある。『隋書』地理志によれば、岐州の郿には安仁宮と鳳泉宮があった。²³岐州の起塔寺院である鳳泉寺は、同名より推して鳳泉宮の付屬寺院と考えられる。²⁴雍州の盤屋には宜壽宮・仙遊宮等があったが、雍州の起塔寺院である仙遊寺もまた仙遊宮の付屬寺院であろう。この他、第一回起塔地の最大の特徴としては、五岳（泰山・衡山・嵩山・華山・恆山）への起塔が挙げられる。總じていえば、第一回の起塔州は王朝との關係が濃厚な場所、五岳などのより象徴性の高い場所への起塔が行われていた。下段の總管府所在州に目を轉じると、三回の事業中、總管府所在州への起塔の比率が最も高く、地方行政上の重要地點的を絞っていたといえる。そして、第一回の事業で最も重要なのは、起塔州が詔によって豫め決定され、王朝側の明確な意圖に基づき配置されていたということである。

次に、第二回と第三回を見てみよう。第二回では具體的起塔地として大興國寺が三所（荊州・陝州・鄧州）あり、また四鎮である營州への起塔があるが、他は第一回起塔州のような性格をもつ州・寺院は見られない。一方、下段の總管府所在州に注意すると、全體の四分の一が總管府の所在した州に當たっており、第一回で起塔した州を除いた地方要素へと配されていた様子がわかる。しかし、全體的に舊北齊地域へ偏る。第三回では仁壽年間に總管府が存續していた州は皆無であり、またそれらの州を『隋書』地理志や『續高僧傳』に徴しても僅かな記載しか見出せない。これは先引の第三回の詔に「朕は已に遠近に分布し、皆く靈塔を起つるも、其の間の諸州、猶お未だ遍からざる有り」とあつたように、第一回・第二回で起塔された州の間を埋めるべく、比較的小さな州への起塔を意圖していたことに起因しよう。

さて、前述のように、第一回では詔によって起塔州が豫め決められていた。では、第二回と第三回の場合にはどのように決定されたのか。第三回は定かではなく、第一回の事例を當てはめて考えることも可能かと思われる。しかし、第二回は第一回の事例をそのまま適用できない。というのも、先引の『續高僧傳』卷九・僧祭傳にこうあるからである。

及將發京輦、面別帝庭、天子親授靈骨、慰問優渥。祭曰、陛下屬當佛寄、弘演聖蹤。祭等仰會慈明、不勝欣幸。

豈以朽老、用辭朝望。帝大悅曰、法師等、豈又不以欲還鄉壤、親事弘化。宜令所司備禮、各送本州。祭因奉勅、

送舍利于汴州福廣寺。（T50, 500b）

將に京輦を發し、面り帝庭に別れんとするに及びて、天子親ら靈骨を授け、慰問優渥す。「僧」祭曰く、陛下、屬たま佛寄に當り、弘く聖蹤を演ぶ。「僧」祭等、仰ぎて慈明に會い、欣幸に勝えず。豈に朽老を以て、用て朝望を辭さんや、と。帝、大いに悦びて曰く、法師等、豈に又た以て鄉壤に還りて、親しく弘化を事とせんと欲せ

ざらんや。宜しく所司をして禮を備え、各々本州に送らしむべし」と。(僧) 粲、因りて勅を奉じ、舍利を汴州の福廣寺に送る。

先に第二回事業の際に僧粲や洪遵らが自ら舍利奉送の任に參與したと述べた。引用文はその續きだが、文帝は彼らに對して故郷に歸つて弘法・教化を行いたいであろうから、「本州」へ舍利を送るようにと述べている。後述のごとく、この「本州」とは勅使大徳と關係を有する州である。この文帝の言葉は彼らが舍利を受け取り、いまや起塔地に向けて長安を出発しようとする段階のものである。したがって、この時點では當然、勅使大徳も起塔州もすでに決まっていなければならない。このような時に、勅使大徳に對して「本州」へ起塔するようにといつているのである。とすると、この記事による限り、「本州」とされる勅使大徳に關わる州がそのまま起塔州となる方針があり、それが第二回でのいわば前提となっていたことが知られる。ただし、文帝の言葉は僧粲に對するものであることに注意される。僧粲が自らの意志で事業に参加し、所司の銓衡によらなかつたことはすでに述べた通りである。つまり、朝廷が豫め決めていた起塔州に關わつて僧粲を勅使大徳に選んだのではなく、僧粲という勅使大徳の「本州」が起塔州になつてゐるのである。このことは第二回事業の勅使大徳すべてに當てはまるとは思われないものの、文帝の先の言に「法師等」「各々」とあることから、この方針は決して僧粲のみに限られたものではなく、第二回の多くの勅使大徳に適用されていたと考えられる。

以上のように見てくると、第二回についていえば、「本州」が起塔州として大きな意味を持っていたと考えられる。この點を次項で詳しく検討してみたい。

四 勅使大徳と起塔州の關係

『續高僧傳』より起塔州とその起塔州へ送舍利した勅使大徳とが併せて確認できるのは九十一例。回次別には、第一回Ⅱ二十三人、第二回Ⅱ四十二人、第三回Ⅱ二十六人となる。前項で述べたように、起塔州には勅使大徳と關係のある州があつたが、三度の事業を對象にそのことが確認できる例を以下に擧げてみよう。

第一回では、智疑と彦琮について指摘できる。

智疑（『續高僧傳』卷二十六）は俗姓康氏、襄陽の人。傳によれば、康居の王室に連なる人であり、西域との關係がある。彼は瓜州の崇教寺、すなわち現在の敦煌莫高窟にあつた寺院に舍利を送っている。西域という點に智疑個人と起塔地域との關係性を認め得る。ただし、傳には彼個人とこの地域との直接的な関わりは見られない。

彦琮（『續高僧傳』卷二）は俗姓李氏、趙郡栢人の人。第一回の事業で并州の開義寺へ舍利を送った。文帝期の并州は皇子のみが總管に任命される「重鎮」²⁷であるが、彦琮は開皇年間に并州にあつて總管楊廣および楊俊の歸依を受けていた。²⁸文帝より并州總管就任者の師僧のような役割を期待されていた感がある。仁壽元年當時の并州總管は文帝第五子漢王楊諒であるが、傳には彦琮と楊諒との直接的な關係は見えない。ただし、并州という地域およびその地で總管を務める皇子との關係性が認められる。

彦琮の例は勅使大徳と地方官との關係と換言し得るが、このような關係性は曇遷（『續高僧傳』卷十八）にも指摘できる。第一回事業の際、文帝は曇遷を蜀王楊秀の「門師」とし、楊秀が統治する益州へ行くように命じた。²⁹しかし、彼は高齢であり、また蜀への道のりは危険であるといった理由から、益州ではなく岐州鳳泉寺へ行く。結果はどうあれ、この場合、文帝が曇遷を楊秀の門師となし、楊秀の任地での起塔を願っていたことに注目される。この頃、日増

しに悪行が目立ってきた楊秀をして任地で建塔事業を圓滑に完遂させる上で、文帝自身が信を置き、事業の提案者でもあった曇遷を派遣しようとしたのであり、地方官の監督といった目的もあつたであろう。この觀點に立てば、先の彦琮も楊諒の動向を探る役割が期待されていたかも知れない。事業當時、彦琮は楊廣建立の日嚴寺に住していた。開皇二十年（六〇〇）における楊廣の皇太子即位は楊秀や楊諒の反撥を招くが、とりわけ楊諒との間では沙門をも巻き込む形で對立が表面化し、さらには楊諒の反亂によつて決定的なものとなる。³⁰ こうした不穩な動靜の中、楊廣と關わつた彦琮が楊諒のもとへと赴いていたのである。

次に第二回について見てみよう。『續高僧傳』には第二回の起塔州を「本州」等と記す例がいくつか見える。起塔州のことを「本州」等と記すもの、「本州」等の記載はないものの、勅使大徳の本貫が起塔州となつていた例を挙げると、【表5】のごとく十四例を見出せる。

ところで、「本州」とは、舍利塔事業だけに限られる語ではない。『續高僧傳』においては、舍利塔事業以外のところでも使用されるが、舍利塔事業に關する記述に限つて見た場合、起塔州を「本州」と記すのは、じつに第二回事業の起塔州のみに限定されていることに氣づく。第二回の起塔州が勅使大徳の「本州」と關わるという意識が、著者道宣にあつたことを示唆する。

さて、この「本州」という語であるが、一般的には本貫や家郷の所在地を指す。しかし、ここでは必ずしもその意味でのみ用いられていないようである。僧榮傳によれば、第二回事業の際、文帝は「各々本州に送らしむ」と命じ、そして僧榮は本貫である汴州へと舍利を奉送した。これだけを見れば、「本州」≡「本貫」と理解できる。ところが、僧榮とともに勅使大徳に名乗りを上げた洪遵は、この時、衛州へ舍利を送つていた。³¹ 洪遵傳によれば、彼は相州の人であり、本貫は衛州ではない。衛州、郡名では汲郡という。曇遷傳には「汲郡の洪遵」と見える。これによれば、洪

遼にとつて衛州とは、出身地ではないものの、密接な関係を有する州であったことが知られる。曇遷傳の當該箇所は開皇七年に六大徳³³が京師に招致された内容にかかるが、洪遵にとつての衛州とは、開皇七年頃までの據點、おそらく所隸寺院の所在地であつたと判断される。よつて、ここにある「本州」とは、ただ本貫のみならず、勅使大徳がそれまでに留錫した州を含むようなや廣義の語と捉えられる。したがつて、僧榮に對する文帝の辭は、各々の本貫やかつて駐錫した州に舍利を送れ、という表現に置き換えられる。そして、それが第二回事業の起塔州選定の一つの方針となつていた。とすれば、勅使大徳には第一回の起塔州を除いた上で、本貫やそれまでに留錫した州が互いに異なる多様な沙門をもちいる必要がある。一寺院には同一地域の沙門が集まる場合が多いと思われ、**「本州」**を多様にするためには多くの寺院より沙門を募る必要がある。第二項で述べた第二回事業での勅使大徳の所屬寺院が増加した一要因は、この點に求められると思われる。

第二回の起塔州がこのような方針をもつて決定されていたとわかれば、第二回起塔州の舊北齊地域への偏向という問題も解決可能である。勅使大徳となつた沙門の多くは北齊系であつた。彼らがそれぞれ**「本州」**であるところの舊北齊系地域に舍利を送つた。ならば、起塔州は必然的に舊北齊系地域に偏らざるを得ないのである。

ところで、先に本貫所在州に起塔した十四例（**表5**）を示したが、第二回事業の**「本州」**が勅使大徳の本貫所在州だけでなく、洪遵の例で見たように、かつて駐錫した州をも含むものであつたとすれば、勅使大徳個人と起塔州とが關係していた例は、もつと多く見出せるはずである。ただし、このことを明らかにするには、勅使大徳各人の仁壽年間以前の情報が不可缺となる。ところが『續高僧傳』、中でも第二回の勅使大徳の過半数の傳を立てる卷二十六・感通篇は、彼らの舍利塔事業までの經歷をほとんど述べていない。そのため各人と起塔州との關係性は見出し難い。しかしながら、そうした中であつて、智光の場合には彼と起塔州との關係が指摘できる。

智光（『續高僧傳』卷二十六）、江州の人。勅使大徳では二人しかいない陳朝系の一人である。「〔道〕尼論師の學士」とされ、開皇十年（五九〇）、道尼の入京に随つて京師に入り、仁壽二年、循州道場塔寺に舍利を送った。傳には、開皇十年（五九〇）以前の記録が一切なく、また彼と循州との關係を示す記述もない。しかし、師の道尼、道尼と關係をもった人々の事蹟から智光と循州との關係性を見出せる。『續高僧傳』卷一・法泰傳附傳の道尼傳および同附傳の智敷傳によれば、陳朝末期、道尼は智敷と行動をともし、智愷（慧愷）歿後の廣州で『攝大乘論』を弘めていた。開皇十年、道尼は入京する。一方、智敷は開皇十二年（五九二）に「廣・循二州の僧任」に任ぜられ、五年後には循州の道場寺に移住し、仁壽元年に歿した。³⁴ 道尼が廣州一圓で活動していたならば、入京の隨行者に選ばれるほどの「學士」智光もまた師の道尼とともにこの地域にいた蓋然性は高く、智敷とも多分に面識があつたに違いない。智光が舍利を送った仁壽二年、智敷はすでに歿していた。とはいへ、智光が番州（＝廣州）を経て智敷の住した循州道場寺に舍利を送った事實は、彼とこの地域、ひいては智敷との關係のもとに勅使大徳の任がなされたといつてよいであろう。

最後に、このような關係性を第三回についても調べてみると、第二回に比して少ない。本貫に近接する州に赴いたものとして、

法總（并州↓遼州。『續高僧傳』卷十） 靈璨（懷州↓澤州。『同』卷十）

寶襲（貝州↓邢州。『同』卷十二） 覺朗（河東↓絳州。『同』卷二十一）

曇階（江都↓熙州。『同』卷二十六） 法顯（雍州↓隴州。『同』卷二十六）

の六人が擧げられる程度である。このうち靈璨が舍利を送った澤州古賢谷の景淨寺は「即ち遠公の生地なり」とある³⁵ ように、淨影寺慧遠の生地であつた。慧遠は靈璨の師。もとより懷州と澤州とは隣接するが、靈璨の場合には出身地

域との關わりとともに、師の生地という個人的な關係性も強い。上記以外では、先述の善胄がしばらく滞在した益州方面に舍利を送った例などがある。しかし、總じていえば、第三回では「本州」への起塔は確認できない。

そもそも第三回は比較的小さな州への起塔を意圖していた。そのため、これらの州の出身者やその地域と關わった沙門は相對的に少なく、假に「本州」起塔を企圖したとしても實現し難いであろう。第三回の起塔州がどのように選定されたかはなお不明だが、こうした中央の沙門とはやや無縁の州への起塔が圖られていたからこそ、起塔地の人々の協力を得て圓滑に事業を推進する上でも、經驗者等の名の知れた、より精銳された人材を勅使大徳に充てる必要があつたと思われる。

結 び

不十分な點も多々残されているが、本節では仁壽舍利塔事業に關して、從來あまり注意されてこなかった勅使大徳の銚衡や起塔州などの問題を、年次別の相違に留意しつつ若干の検討を加えてきた。

勅使大徳が地方で實施した活動は、國家の明確な規定に基づきある程度まで畫一化されていたとは思われるものの、しかしその前段階においては必ずしも同様ではなかつたことは以上に見てきた通りである。そもそも第一回と第二回の間には發願と舍利埋納日時において相違があつてなお検討を要するが、この問題のみならず勅使大徳銚衡や起塔州數の違ひ、起塔州の性格などの點でもそれは異なる。本節で検討してきた結果からいえば、こうした相違の一つの要因は事業に對する教團側の關與の度合ひの濃淡にあるように思われる。事業を國家から教團への押し付けと捉える向

きは否定できないとはいえ、第一回から第二回にかけて主體性が教團側へ移行し、教團側の意志が事業に反映される形で行われていた面も指摘できる。

本節ではまた事業の第二回において「本州」起塔という方針があったことを明らかにした。これは第一回・第三回では見られず、したがって第二回事業の大きな特色といつてよい。以下、この點に關わつて考えるところを述べてみたい。

「本州」起塔というありかたは、勅使大徳個人につながる地域がそのまま起塔の地になるものであり、それゆえ起塔にあつては個人の意志を強く反映できることになる。例えば、法措（『續高僧傳』卷二十六）はその本貫地である曹州（山東・曹縣）の法元寺に舍利を送つたが、そこは北周廢佛の難を「淮表壽山の陽」（壽春＝安徽・壽縣）に避けていた法措が、隋初の佛教復興にともない曹州へ歸還した際に建立した寺院であつた。その後、勅使大徳に任せられた彼は、みずから開基した由縁から「斯の地に報いと欲」して法元寺への起塔を上表し、文帝に許可されたという。³⁷

いったい、舍利塔事業は文帝が自身の還曆と開皇から仁壽への改元とを機として轉輪聖王に再生した姿を天下に誇示し、南北朝時代より盛んに信仰されていた、轉輪聖王の代名詞たる阿育王、その八萬四千塔の建立を中國の地に再現したものと捉えられる。³⁸ それならば、舍利塔の建立によつてその寺院はその地域の中で權威を持つ中心的な寺院となると同時に、佛法付囑の皇帝にその存在を保證されることにならう。加えて、舍利供養にともない應現した舍利感應の相が集められて「舍利感應記」が編まれ、それが天下に宣布されることによつて、その寺院は國內に周知のものとしての威嚴を得る。舍利塔の建立がこのようなものであるならば、法措が「斯の地に報いと欲」して起塔したところには、みずからが建立した寺院の一つの權威づけの意圖を汲み取ることができよう。さらに彼がかつて廢佛で難

を南朝に避けた沙門であることを思えば、その權威づけとは皇帝權による寺院保護の意圖が濃厚にあるといつてよからう。

ところで、勅使大徳となったものの多くは北朝とりわけ北齊系の沙門であったが、南朝梁に比肩する佛教の盛榮を誇ったのが北齊であった。北周と北齊の兩地域に實施された周武の廢佛であったが、相對的に見れば、その被害は北齊こそ甚大である。それだけに北齊系沙門の佛教復興の願いは強く、文帝の佛教事業の翼賛にも盡力することになる。當該時期の長安において北齊系沙門を代表した曇遷や僧祭、洪遵といったものたちが、こうして事業に積極的に參與したのであるから、彼らに教えを受けるものたちがそれに従うのは自然の勢であつたらう。このことは北周系沙門についてもまた同様であり、勅使大徳が北朝出身沙門に占められたのも、こうした事情と無關係ではないと思われる。

ただし、沙門の側が佛法の存續を國權に依存して企圖するならば、それは國家の統制支配の容認につながる。いみじくも同時期の人々が彼らを「勅使大徳」と呼んだ事實は、彼らの背後に文帝を頂點とする隋朝の威光を見ていたことを示すものであり、そこに浮かび上がるのはいわば「官」としての沙門の姿に他ならず、ひいては沙門の官僚化を暗示する。佛教界の趨勢がこのような方向へ傾斜していたならば、國家による佛教教團の包攝をみずから認めることになるが、當該事業に見られた彼らの積極的なありかたからいえば、むしろ教團の側から國家による支配の中に入り込んでいたとも捉えられる。煬帝期に至つて禮敬問題が再燃するが、そのファクターは煬帝個人のみにあるものではなく、教團の側にも内在していたと考えることも可能であろう。この點については第四章で検討してみたい。

翻つてみるに、勅使大徳は各自と關わる地方を離れて中央の寺院に住持した沙門であるが、そこでもなお沙門の「本州」が意識されていたことは、隋朝の地方統治策との關わりから見て興味深い。『續高僧傳』卷八・慧遠傳には、洛州沙門都として洛陽で活動していた慧遠が、開皇五年（五八五）、澤州刺史の千金公に招請されて故郷の澤州に歸

り、北周武帝の廢佛以來衰勢にあった澤州地域の佛教再興に當たったとある。⁴⁰ 出家の身である沙門とはいえ、郷里は不可分の關係にあることが知られるが、このことはまた地方官がその地方にゆかりある沙門を地方統治に利用していた様子を伝えるものであり、地方官にとって支配地域の沙門を把握し、禮遇することが地方統治と關わる必要事であったといえる。このような沙門把握の視點に立つならば、地方を離れ、長安にいた沙門であっても、朝廷から各々の地方の、佛教界のみならず、爲政者、民衆に至る階層に繋がりをも有する存在として認識・把握されていたとしても不思議ではなく、それがまた「本州」起塔という方針がとられた要因であつたらう。他方、隋朝の地方政策において地方官は、地方勢力の擴大を防ぐ目的から本貫廻避制が採られた。しかし、そのために地方官と統治地域との關係が希薄となり、地方統治に困難を生じたともいわれる。⁴¹ こうした状況の中、地方との繋がりを持つ沙門を、「官」的性格を付與して地方との關わりの中で利用しようとしたのが「本州」起塔であつたといえる。しかし、すでに述べてきたように、それは佛教界の側からの積極的な參與によって實行された面が強い。このことからいえば、むしろ沙門が「本州」起塔という方針を彼らの目的を達成するために利用していたとも捉えられる。これは當該期の佛教政策を考える上でも十分に注意してよい問題であらう。

¹ 舍利塔事業の研究は膨大であり枚擧に遑がない。主要なものとして以下を擧げるに止めたい。佐々木功成（一九二八）、山崎宏（一九三四）、塚本善隆（一九三八）、（一九五〇）、小杉一雄（一九八〇）、大野雅仁（一九九〇）、氣賀澤保規（二〇〇二）、藤善眞澄（二〇〇一）、長岡龍作（二〇〇二）、Chen Jinhua（二〇〇二b）、肥田路美（二〇〇九）。大島幸代・萬納惠介（二〇〇九）

一二」は、先行研究を踏まえて仁壽舍利塔事業の概要を示す。

² 石刻史料には彼ら中央派遣の沙門を「勅使大德」あるいは「送舍利大德沙門」といった名稱で表現するものが確認される。ただし、『續高僧傳』等にはかかる呼稱が認められず、石刻史料でも呼稱の統一がないことから、當時彼らの正式の呼稱はなかったごとくである。「勅使大德」という名稱は「青州勝福寺舍利塔下銘」（拓影は『北京圖書館藏中國歷代石刻拓本彙編』第九冊、一四四頁）に、「送舍利大德沙門」は「宜州神德寺舍利塔下銘」（朱捷元・秦波〔一九七四〕）に見える。しかるに最近、ベトナムにて仁壽舍利塔銘が出土した（河上麻由子〔二〇一三〕）。その塔銘文の十二・十三行目に「勅使大德慧雅法師吏部羽騎尉／姜徽送舍利於此起塔」とあることから、「勅使大德」の名が青州に限らず、當時の交州でも用いられていたことが知られた。これによって「勅使大德」が當時の広い地域で使用された名稱であったことが確かとなった。末尾の附圖、参照。

³ 前掲註（1）佐々木〔一九二八〕および大野〔一九九〇〕。

⁴ 前掲註（1）大島・萬納〔二〇一三〕。

⁵ 前掲註（1）大野〔一九九〇〕、八十一～八十二頁。

⁶ 「二十五衆」については、前掲註（1）山崎〔一九三四〕、参照。

⁷ 北齊時代のことだが、『續高僧傳』卷二十一・洪遵傳に「以〔洪〕遵學聲早舉、策授爲斷事沙門。時青齊諸衆、連諍經久、乃徹天聽、無由息訟。下勅令往〔洪〕遵、以法和喻、以律科懲。曲感物情、繁諍自弭。由是更增時美、法侶欣之」（T50, 611b）とある。こうした洪遵に對する評價は隋代に至っても同様であったであろう。

⁸ 「五衆主」については、前掲註（1）山崎〔一九三四〕、参照。

⁹ 『隋書』卷二、高祖紀下「〔仁壽二年〕十二月癸巳、上柱國・益州總管蜀王秀廢爲庶人」。『隋書』卷四十五、文四子、庶人秀傳「仁壽二年、徵還京師、上見、不與語。……於是廢爲庶人、幽內侍省、不得與妻子相見、令給獠婢二人驅使。與相連坐者百餘

人」。

¹⁰ 山崎宏〔一九四九b〕、前掲註(2)塚本〔一九三八〕参照。

¹¹ 『續高僧傳』卷十八、曇遷傳「尋下勅爲第四皇子蜀王秀、於京城置勝光寺。即以王爲檀越。勅請〔曇〕遷之徒衆六十餘人、住此寺中、受王供養」(T50, 573a)。本論文第二章、参照。

¹² 道宣がしばしば使用する「學士」の意味については、大内文雄〔一九八三b〕参照。

¹³ 『續高僧傳』卷八、慧遠傳「又以興善盛集、法會足繁、雖有揚化、終爲事約。乃選天門之南、大街之右、東西衝要、遊聽不疲、因置寺焉。名爲淨影」(T50, 491a)。

¹⁴ 日嚴寺については、山崎宏〔一九六七b〕、藤井政彦〔二〇一〇〕参照。

¹⁵ 勝村哲也〔一九七三〕参照。

¹⁶ 氣賀澤保規〔一九七五〕、藤善眞澄〔一九七七〕、前掲註(12)大内論文、参照。

¹⁷ 本論文第二章、参照。

¹⁸ 『隋書』卷七十五・儒林・劉炫傳に、劉炫の發言として「齊氏立州不過數十、三府行臺、遞相統領、文書行下、不過十條。今州三百、其繁一也」とある。「今」は煬帝の大業初めなので、仁壽年間の州數をほぼ表す。岑仲勉〔一九五八〕参照。

¹⁹ 隋代の總管については、山崎宏〔一九五八〕参照。

²⁰ 大興國寺については、『辯正論』卷三・十代奉佛篇上・隋文帝の條に「始龍濟之日、所經行處四十五州、皆造大興國寺」(T52, 509a)とある。

²¹ 隋代の秦州は文帝第三子の秦王楊俊はじめ、文帝の族父楊處綱、文帝の異母弟楊爽、文帝從祖弟楊弘などが總管となっており、基本的に皇族の赴任地であったことが知られる。

22 前掲註(1) 大島・萬納〔二〇二二〕。

23 『隋書』卷二十九、地理志上「扶風郡。舊置岐州……郿舊曰平陽縣、西魏改曰郿城、後周廢入周城縣。……有安仁宮・鳳泉宮」。

24 隋代の行宮と佛寺との關係を論じた專論は寡聞にして知らないが、隋文帝についていえば、行宮もまた佛事を營む空間となっていた。例えば、岐陽宮について『續高僧傳』卷九・智脫傳に「隋祖留心法寶、闡揚至教、於岐陽宮、建齋發講」(T50, 498c)とあり、岐陽宮で齋會・講經を行っている。また、仁壽宮に慈善寺(三善寺)があつたことは前掲註(1)長岡〔二〇〇二〕に詳しい。

25 『隋書』卷二十九、地理志上「京兆郡。開皇三年、置雍州……整屋、後周置周南郡及恆州。……有宜壽・仙遊・文山・鳳皇等宮」。

26 王惠民〔一九九七〕參照。

27 『隋書』卷五十六、宇文弼傳「時朝廷以晉陽爲重鎮、并州總管必屬親王、其長史・司馬亦一時高選」。

28 藤井政彦〔二〇〇六〕參照。

29 『續高僧傳』卷十八、曇遷傳「帝以〔曇〕遷爲蜀王門師。王鎮梁益、意欲令往蜀塔、檢校爲功。宰輔咸以劍道危懸、塗徑盤折、高年宿齒、難冒艱阻、更改奏之。乃令詣岐州鳳泉寺起塔」(T50, 573c)。

30 前掲註(28)藤井〔二〇〇六〕、參照。

31 『續高僧傳』卷二十一、洪遵傳「仁壽二年、勅送舍利于衛州之福聚寺」(T50, 611c)。

32 『續高僧傳』卷十八、曇遷傳「屬開皇七年秋、下詔曰、皇帝敬問徐州曇遷法師……。時洛陽慧遠、魏郡慧藏、清河僧休、濟陰寶鎮、汲郡洪遵、各奉明詔、同集帝輦」(T50, 572c)。

³³ 隋の六大徳に（ことしは、Chen Jinhua [11001]、本論文第二章第一節、参照。

³⁴ 『續高僧傳』卷一、法泰附傳智敷傳および道尼傳（T50, 431c-432a）。

³⁵ 『續高僧傳』卷十、靈璨傳「仁壽末年、又勅送於澤州古賢谷景淨寺起塔、即遠公之生地也」（T50, 506c）。

³⁶ 北周の廢佛については、塚本善隆〔一九四八・一九五〇〕、野村耀昌〔一九六八〕参照。

³⁷ 『續高僧傳』卷二十六、法措傳「及齊法俱亡、南避淮表壽山之陽。隨開律教、開皇首歲、大闢法門、還返曹州。……〔法〕措性虛靜、更於城北三里左丘山、營造一寺、名曰法元。……仁壽置塔、奉勅送舍利於曹州。〔法〕措以初基有由、欲報斯地、表

請樹塔、還置法元。上帝不違、任從所請」（T50, 675bc）。なお「淮表壽山之陽」は「壽陽」のことであり、「壽春」を指す。

³⁸ 前掲註（1）西脇〔一九九〇〕、および本論文第三章第一節、参照。

³⁹ 當該期の僧尼の禮敬問題については、礪波護〔一九八一〕に研究史を踏まえつつ通史的に整理されている。

⁴⁰ 『續高僧傳』卷八、慧遠傳「開皇五年、爲澤州刺史千金公、請赴本郷。此則像法再弘、桑梓重集、親疎含慶、何以加之」（T50,

491a）。千金公とは、『隋書』卷四十・王世積傳に「旣而晉王廣已平丹陽、世積於是移書告諭、遣千金公權始璋略取新蔡」とある權始璋（專傳なし）のことであろう。

⁴¹ 濱口重國〔一九六六〕、前掲註（16）氣賀澤〔一九七五〕、参照。

【表1】

	僧名	摘要	續傳卷次、篇名
第1回 + 第3回	彦琮	翻譯事業、楊廣の歸依（日嚴寺僧）	卷2、譯經
	法彦	大論衆主、高頰の歸依（高氏の門師）	卷10、義解
	法總	涅槃衆主	卷10、義解
	僧曇	翻譯事業	卷10、義解
	慧海	安成長公主（文帝の姉）の歸依（靜法寺僧）	卷11、義解
	寶襲	大論衆主	卷12、義解
	道密	翻譯事業	卷26、感通
	智隱	講論衆主	卷26、感通
第2回 + 第3回	慧重	（大興善寺僧）	卷26、感通
	僧祭	二十五衆第一摩訶衍匠	卷9、義解
	慧最	（光明寺僧）	卷10、義解
	靈璨	——衆主	卷10、義解
	法侃	楊廣の歸依（日嚴寺僧）	卷11、義解
	辯義	楊廣の歸依（日嚴寺僧）	卷11、義解
	慧遷	十地衆主	卷12、義解
	洪遵	講律衆主	卷21、明律
	僧蓋	（大興善寺僧）	卷26、感通
	僧世	（大興善寺僧）	卷26、感通

【表2】 ※判明分のみ。第三回と合計の（ ）は再任者の数

寺名	第1回	第2回	第3回	計
大興善寺	5	10	6 (5)	21 (5)
勝光寺	3	5	0	8
淨影寺	4	3	2 (1)	9 (1)
日嚴寺	1	2	6 (3)	9 (3)
海覺寺	1	0	1 (1)	2 (1)
空觀寺	1	1	0	2
眞寂寺	2	1	1 (1)	4 (1)
通法寺	1	0	1 (1)	2 (1)
經藏寺	1	0	1 (1)	2 (1)
總化寺	1	1	1 (1)	3 (1)
轉輪寺	1	0	0	1
靜法寺	2	0	1 (1)	3 (1)
延興寺	0	2	0	2
光明寺	0	3	1 (1)	4 (1)
玄法寺	0	1	0	1
悟眞寺	0	1	0	1
弘濟寺	0	2	0	2

第三章 隋文帝仁壽年間の佛教政策

仁法寺	0	1	0	1
仁海寺	0	1	0	1
崇敬寺	0	1	1 (1)	2 (1)
無漏寺	0	1	0	1
揚化寺	0	1	0	1
寶刹寺	0	1	0	1
隨法寺	0	1	0	1
寶光寺	0	1	1 (1)	2 (1)
靜覺寺	0	0	1	1
計	23	40	24 (18)	87 (18)

【表3】 ※判明分のみ。第3回の〔 〕内の数字は再任者の人数。

	第1回	第2回	第3回	計
北周	3 (13%)	6 (15%)	4 (16%) [2]	13 (15%)
北齊	20 (87%)	34 (83%)	20 (80%) [16]	74 (84%)
陳	0 (0%)	1 (2%)	1 (4%)	2 (2%)
計	23 (100%)	41 (100%)	25 (100%) [18]	89 (100%)

(パーセンテージはコンマ1桁を四捨五入した概算。表4も同じ。)

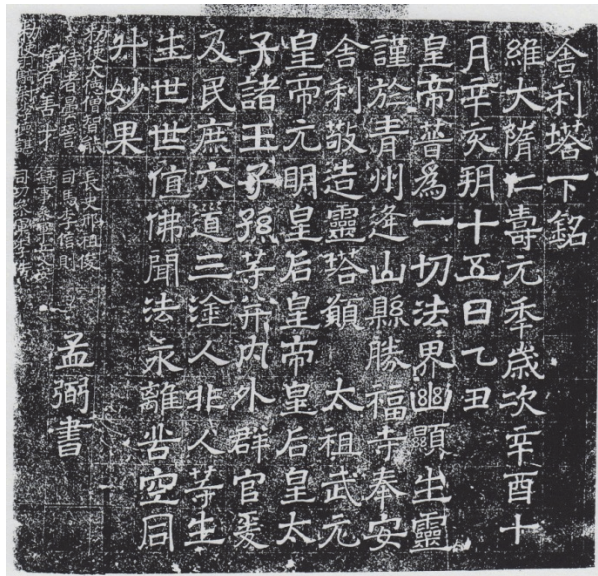
【表4】 ※總管府所在州数の〔 〕内の数字は、仁壽年間には總管府が廢されていた州および廢止年代不明の州の数。

		第1回	第2回	第3回	計
南北朝三國	北周	13 (43%)	10 (20%)	8 (30%)	31 (30%)
	北齊	9 (30%)	34 (66%)	15 (55%)	58 (55%)
	陳	8 (27%)	7 (14%)	4 (15%)	19 (18%)
	計	30 (100%)	51 (100%)	27 (100%)	108 (100%)
總管府所在州		12 [4] 40% (27%)	19 [6] 37% (25%)	4 [4] 15% (0%)	35 [14] 32% (19%)

【表5】

僧名	本貫	起塔州・寺名	續傳卷次、篇名
僧榮	汴州	汴州福廣寺「本州」	卷9、義解
法瓚	齊州	齊州泰山神通寺	卷10、義解
靈璨	懷州	懷州長壽寺	卷10、義解
辯義	貝州	貝州寶融寺「本州」	卷11、義解
慧遷	瀛州	瀛州弘博寺「本郷」	卷12、義解
靈達	恆州	恆州龍藏寺「本州」	卷26、感通
僧範	冀州	冀州覺觀寺「本州」	卷26、感通
寶巖	幽州	幽州弘業寺「本州」	卷26、感通
辨寂	徐州	徐州流溝寺「本州」	卷26、感通
曇觀	莒州	莒州定林寺「本州」	卷26、感通
玄鏡	趙州	趙州無際寺「本州」	卷26、感通
法性	兗州	兗州普樂寺「本州」	卷26、感通
道端	潞州	潞州梵境寺「本州」	卷26、感通
法措	曹州	曹州法元寺	卷26、感通

青州勝福寺舍利塔銘（拓影）

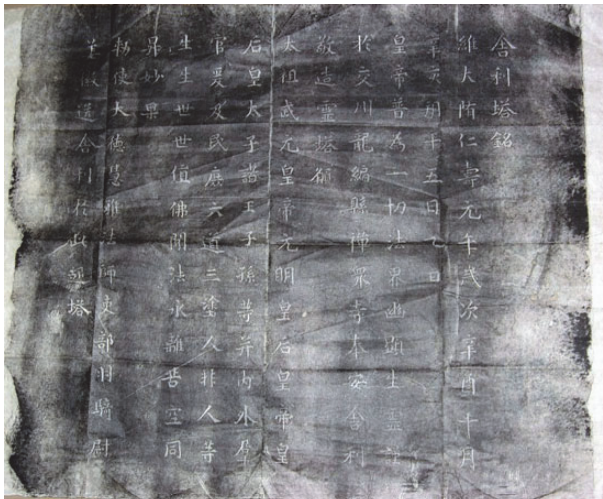


【部分翻刻】

勅使大德僧智能	長史邢祖俊
侍者曇誓	司馬李信則
侍者善才	錄事參軍丘文安
勅使羽騎尉李德諶	司功參軍李佶

【出典】『北京圖書館藏中國歷代石刻拓本彙編』九

交州禪衆寺舍利塔銘（拓影）



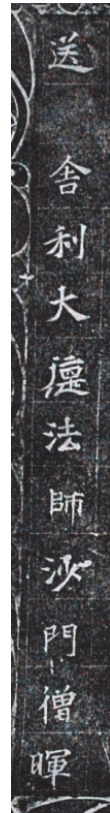
【部分翻刻】

勅使大德慧雅法師吏部羽騎尉
姜徽送舍利於此起塔

【出典】 Lê Việt Nga: Vê hai cổ vật niên đại thời Tùy ở Bảo tàng tỉnh Bắc Ninh
(<http://xuanvienhanoom.blogspot.jp/2012/10/hai-co-val-nien-ai-thoi-tuy-o-bao-tang.html#uds-search-results>)

アクセス日：二〇一三年二月十八日

宜州神德寺舍利塔銘（拓影）



【部分翻刻】

送 舍利大德法師沙門僧暉

【出典】大谷大學博物館所藏（撮影筆者：二〇〇九年二月）

第四章 煬帝期の佛教政策——禮敬問題と沙門觀——

はじめに

前章までに述べてきたように、文帝期には大々的な佛教復興事業が行われ、その結果、佛教の飛躍的に隆盛した状況¹を現出した。このような文帝期を繼いだ煬帝もまた文帝に劣らない佛教保護に努めた人物とされている²。ところが、煬帝は佛教を保護する一方で、佛教の抑壓ともいえる政策を実施した。その一つが禮敬問題である。

本章では、煬帝期の佛教政策に關する研究の一環として、この禮敬問題の背景について、當時の沙門觀を手がかりに考えてみたい。

第一節 隋朝の禮敬問題

まず禮敬問題とは、如何なる問題であるか確認しておきたい。この問題は必ずしも佛教に限られない³が、佛教に限っていえば、國家権力が出家者である僧尼に對して皇帝や親への「跪拜」⁴を要求することである。これが問題になるのは、二つの前提となる理念があるためである。一つは、出家者は世俗の秩序に拘束されない存在、すなわち「方外

の賓」を自認し、皇帝や親に拜を示さない存在であるのを理念とすることである。出家者は國王や父母などの在家者に拜を示してはならないと佛典は説く⁵。世俗との縁を絶ちきった出家者は、こうした佛の教えを據り所に生活するのを理念とする。二つ目は、儒教禮教主義にのつとる國家秩序の下、絶対的な權力者である皇帝は、すべての臣民をして皇帝を拜せしめ、拜さないものの存在を認めないという理念がある⁶。そこで出家者に對して皇帝や親への拜を要求する。ここに、國家權力と佛教教團とが互いの論理を主張し合い、對立が表面化するのである。禮敬問題は基本的に國家權力の側から提起される。したがって、この問題は佛教教團を國家秩序の内に包攝していこうとする方向性を持つといえる。

中國佛教史上、禮敬問題には二つの意義がある。一つは、外來文化の佛教が中國に受容される過程で生じた中・印兩文化の摩擦の問題。二つに、國家權力と佛教教團との間の力量關係の問題である。いずれも中國佛教史を考究する上での重要な問題であるため、禮敬問題をめぐってはこれまでにすぐれた研究が著わされてきている⁷。

中國中世には、およそ以下の禮敬問題が起った。

朝代	年代	王者	不拜王者
1	東晉 咸康六年(三四〇)	庾冰	何充
2	東晉 元興元年(四〇二)	桓玄	廬山慧遠、王謐
3	劉宋 大明六年(四六二)	孝武帝	—
4	蕭齊 永明中(四八三〜四九三)	武帝	法獻、玄暢、僧鍾
5	隋 大業三年(六〇七)	煬帝	彥琮、明瞻、僧鳳
6	唐 貞觀五年(六三一)	太宗	—

7 唐 龍朔二年（六六二）

高宗 威秀、道宣 等

8 唐 開元二年（七一四）

玄宗

この問題が行われたのは東晉より唐代までの間であり、いわば中國中世を貫く。ゆえに中世佛教史を特色づける問題の一つとすることができよう。以上に挙げた八つの事件は、皇帝ないし權力者が僧尼に對して皇帝や親への致拜を求めたものであり、臣下レベルの佛教排斥論者と佛教者との間に行われた論争を含んでいない。このうち2の東晉の桓玄と廬山慧遠との間に行われた論争は特に著名であり、慧遠が著わした『沙門不敬王者論』に提示された論點は、その後の禮敬問題に影響している。これらの事件はいずれも僧尼の致拜が徹底されず、いわば國家權力側の失敗に終わった。僧尼の不拜君親は實際のところ、宋金時代まで貫かれたとされている。

唐の高宗期の禮敬問題において抗議活動に邁進した僧の一人である道宣は、その反論の一文の中で唐代以前に起つた國家權力と佛教教團との問題を「大化東漸してより、六百餘年、三たび誅除せられ、五たび致拜せしめらる」（「自大化東漸、六百餘年、三被誅除、五令致拜」）とまとめている。「三被誅除」とは北魏の太武帝、夏の赫連勃勃、北周の武帝が行つた廢佛のことであり、「五令致拜」が表に挙げたうちの1から5の事件である。

これによつてやや概括的にいうならば、南北朝時代には禮敬問題は南朝を中心に行われ、北朝では廢佛が實施されたようである。禮敬問題が主に南朝で起つたのは、南朝では佛教教團が國家の命に抵抗し、自身の立場を主張し、論争へと展開し得る力量を有していたこと、逆にいえば、國家が教團を支配する力が弱かったことを示すであろう。他方、北朝では國家が教團の抵抗を物ともしない強力な支配力を持ち、議論として表面化させることなく、暴力的な方法で教團を支配したといえる。禮敬問題が最も昂揚したのは唐の初期、高宗の時代であった。唐朝が道教優位政策を推進し、佛教排斥の議論が起つたため、佛教側の危機感が高まり、そうした中で禮敬問題が起つたことにより、佛教

側の國家に對する執拗なまでの不拜運動が展開されたと考えられる。

さて、以上の禮敬問題の歴史の中にあつて、隋朝の禮敬問題については、從來それほど積極的に論ぜられてきていないように思われる。その理由として考えられるのは、この問題がさほど大きな議論にならなかつたことが挙げられよう。また南北朝以來の禮敬問題の再燃に過ぎないという見方があるようにも思われる。しかしながら、隋朝の禮敬問題は三つの點において、前代の四つの事件と一線を劃すことができると考える。第一に、いうまでもなく、隋朝は南北朝を統一した王朝であつたこと。第二に、僧尼の致拜が律令の「令」の中に規定されたこと。第三に、道士の致拜も規定されたことである。

このうち第二點は特に重要なので、以下に説明しておきたい。唐・道宣『廣弘明集』卷二十五所收の隋・彥琮撰『福田論』の前文（道宣撰）に、

隋煬帝大業三年、新下律令格式。令云、諸僧道士等、有所啓請者、並先須致敬、然後陳理。雖有此令、僧竟不行。
(T52, 280c)

隋煬帝の大業三年、新たに律令格式を下す。令に云く、諸々の僧・道士等にして、啓請する所有る者は、並びに先に須らく敬を致し、然る後に理を陳ぶるべし、と。此の令有りと雖も、僧は竟に行わず。

とあり、また唐・彥琮『集沙門不應拜俗等事』卷二「隋煬帝勅沙門致拜事一首」にも次のようにある。

隋煬帝大業中、改革前政、令沙門拜帝及諸官長等。懸之雜令。(T52, 452b)

隋煬帝の大業中、前政を改革し、沙門をして帝及び諸官長等に拜せしむ。之を雜令に懸く。

以上の二つの記載によれば、煬帝の大業三年（六〇七）、新たに律令格式が制定され、その令の中の「雜令」に僧・道士の致敬が定められたという。ただし、大業令は現存せず、これ以上詳しい内容を知ることにはできない。¹⁰ 隋以前の

禮敬問題では、例えば、とりわけ議論が往來された東晉時の桓玄の禮敬問題の場合、桓玄が臣下および僧に書を與えて出家者の致拜の是非を問う形で進行し議論が展開した。この例に見るように、隋以前の事件では、およそ王者による僧尼に對する致拜の要請、命令、強要であつて、必ずしも制度として規定されていたわけではなかつた。したがつて大業令制定の當初より出家者の致拜が定められていたことは、隋朝の禮敬問題の特色を示すといえよう。この背景には、禮敬問題が東晉よりこのかた議論されてきたため、殊更の議論を要しなかつたことが考えられる。しかし、前代の事例に鑑みれば、佛教側の批判は當然起り得るものとして考慮されるはずであろう。だが、現存史料を見る限りでは、明文化される前段階で議論を行った形跡は何ら認められない。事實、佛教側の抗議は新令の頒布を機に生じてきたのであつた。

引用した二つの記載によれば、禮敬の對象は「皇帝及諸官長等」であり、皇帝のみに限られていない。『大唐内典錄』卷五には「煬帝令を著わし、僧をして俗官に拜せしむ」（煬帝著令、僧拜俗官）¹¹（T55, 280a）とあり、拜の對象を「俗官」と記している。要するに、この令は、僧・道士という出家者を、皇帝より官僚に至るまでの俗人と同格化するばかりか、俗官の下に位置づけることを意味する。この令が親への拜を求めていないのも、その要求の重點が僧・道士と俗官との關係にあつたことを物語る。

ところで、令が規定する最も重要なものは官制であろう。煬帝期には大きな官制改革が行われた。それは漢代の制度および『周禮』に倣うもので、階層的、系統的な形式美を備え、禮制と都城プランと補完し合つて、皇帝の權威を象徴的に高める機能を持つていたと指摘されている。¹¹ こうした前政の大きな改革の一環として行われたのが致拜の規定であつた。官制改革によつて實現される新たな官制秩序の中に、僧・道士という出家者をも包攝し、新しい秩序の再構築を企圖したものと捉えられる。

ただし、制度化と實際の運用とは必ずしも一致するものではない。この問題の場合も、実際には佛教側が抵抗し、僧が拜を行うことはなかった。

実際に行われなかったとはいえ、かかる問題がこの時期に顯然化したことの意味を考える必要はあろう。思うに、制度化に至るには、その前段階ないし同時代に、それが制度的に規定されても不思議ではない状況がすでに潜在的に存在している。したがってその状況が如何なるものであるかを検討することで、この問題の要因の一端が明らかになると思われる。上述のように、この規定の重點は出家者と俗官との関係性にある。とすれば、爲政者が出家者をどのような存在と見なしていたかということ、すなわち當時の沙門觀が一つの手がかりとなるのではないだろうか。

そこで第二節で、隋代の佛教政策の中うかがわれる沙門觀を考察し、ついで第三節では同時代史料である彦琮の『福田論』の中に見える沙門觀を検討してみたい。

第二節 隋朝佛教政策にみる沙門觀

隋代の佛教政策の特色は、佛教の政治利用だといわれている。¹² このことは隋初に建立された大興善寺の性格に顯著にうかがえる。大興善寺は道觀の玄都觀とともに大興城の樞要の地に並置された國立寺院であるが、その建立目的は人心の收攬にあったとされている。¹³

このような隋代における沙門觀はどのようなものであったのであろうか。結論を先取りしていえば、藤善眞澄氏が隋唐佛教の特色を「官僚的佛教」と規定しているように¹⁴、出家者を官僚と見なすような見方であったと思われる。北

周武帝の廢佛は還俗僧衛元嵩の上書した平延大寺の思想が一つのきっかけを與えた。平延大寺の思想とは、國家を寺院とし、皇帝を如來とする思想であり、上書の中では「用郭邑作僧坊」とも述べている。¹⁵ そこでの生活者を取っている、官庶を僧とするに等しい。道宣によれば、この思想は『大智度論』を根據にするという。當時は『大智度論』をはじめとする大乘佛教の教理が士人に必須の教養であり、こうした衛元嵩の主張が受け入れられやすい社會であった。¹⁶ このことは大乘佛教が廣く浸透した隋代もまた同様であろう。例えば、顔之推は『顏氏家訓』歸心篇で「僧尼の行業は多く精純ならざるを以て姦慝と爲す」（「以僧尼行業多不精純爲姦慝也」）とする世間の佛教批判に對して、次のように釋明している（宇都宮清吉氏の現代語譯も示す）。

開闢已來、不善人多而善人少、何由悉責其精潔乎。見有名僧高行、棄而不說、若睹凡僧流俗、便生非毀。且學者之不勤、豈教者之爲過。俗僧之學經律、何異世人之學詩禮。以詩禮之教、格朝廷之人、略無全行者、以經律之禁、格出家之輩、而獨責無犯哉。且闕行之臣、猶求祿位、毀禁之侶、何慙供養乎。其於戒行、自當有犯。一披法服、已墮僧數、歲中所計、齋講誦持、比諸白衣、猶不啻山海也。

文化が開けてからこの方、不善の人は多けれど善人は少ない（「というのが、当たり前前になってきている」。如何なればとて、すべての僧尼に「聖者と同じような」清純の責めを問うことができよう。しかるに、目の前に名僧智識がいても有難いと思わばこそ、全然見向きもしないくせに、ふと凡僧俗僧に出會いでもすると、すぐさま「佛教全體を」非難排斥する（「のは全く解しかねる次第である。」）そのうえ、學ぶ者の不勉強が、どうして直ちに教義を説いたその御當人の過誤といえるだろう。普通の僧侶が經文や戒律を學ぶのは、一般の士人（身分のある家柄の人々）が『詩經』や禮の經典を學ぶと全く同斷のことである。今その『詩經』や禮の經典の教義をものさしとして、王朝に出仕する高官たちを審査すれば、合格する完全者は殆どいないことだろう！しかるに「佛教の」

經文や戒律の禁制をものさしとして、出家たちを審査した時だけは、何一つの破戒があっても許せないものなのだろうか。それに難點のある官僚だって、平然として祿位を追求しているではないか。「幾らか」破戒のある僧侶が人の供養を受けるからといって、恥も知らぬ輩だとがめだてでできるわけのものでもあるまい。「もとより」僧尼といわず世俗の人といわず、守戒勤行の生活をしている間に、犯すともなく犯している破戒や汚行は避けられないものなのだ。「ただ出家の方は」一たび墨染めの衣をまよえば、もうそれで僧尼の籍に入ってしまうのである。「彼らが」年中繰り返し返している精進潔齋と誦經持戒の生活は、一般世人のそれに較べれば正に、海山もただならぬ差があるものだということを指摘したい。(平凡社、中國古典文學大系九、五四二頁)

顏之推は、俗僧が經律を學ぶのは世人が詩・禮を學ぶのと變わらないとし、佛教(經・律)と儒教(詩・禮)とを並列的に扱う。その詩・禮は「朝廷之人」(官僚)になるためのものであり、また經・律は「出家之輩」(僧尼)となるものであるとし、彼らに對する報酬として「祿位」と「供養」とを同様のものとして扱う。要するに、儒と佛、官と僧、祿位と供養とを類比するのである。

隋朝が行う佛教政策には、このような僧侶と官僚とを同様に扱う傾向が反映されることになる。

一 文帝の佛教政策

文帝期の佛教政策における沙門觀をうかがう上で、まず注目されるのは、第一章で述べた北周末の菩薩僧である。菩薩僧とは北周武帝の廢佛で還俗した百二十人の集團であるが、隋の直前の時代に行われた政策であり、文帝の佛教政策と無關係ではない。私見によれば、國家が菩薩僧に期待したのは、天元皇帝(宣帝)が君臨する北周朝を道教とともに宗教的に權威づけることであった。それゆえ、彼らには「爲國行道」という國家のための宗教活動が求められ、

その報酬として彼らは官給を受けたのである。楊堅が丞相となつた大象二年（五八〇）六月に菩薩僧は解消されたが、その後、楊堅主導のもとで再編成された佛教教團にもまた菩薩僧と同様に「爲國行道」が求められた。このように文帝期の佛教政策は當初より僧に對して國家の翼贊が求められていたのである。

開皇年間（五八一―六〇〇）の佛教政策の特徴は、大興城の佛教發展を促進するために各地から僧を招いたことである。大興城に招かれた僧の中で著名なものに、第二章で述べた「六大徳」がいる。六大徳とは、曇遷、慧遠、慧藏、僧休、寶鎮、洪遵の六人のことをいう。彼らは開皇七年（五八七）秋に同時に大興城に招かれた。¹⁷ 彼らの共通點は佛教が盛んであつた舊北齊地域の僧ということであつた。『隋書』卷一・高祖紀上によれば、この二年前の開皇五年（五八五）には「山東」すなわち舊北齊地域より「六儒」と呼ばれる六人の儒者を大興城に招いていたことは、第二章で指摘した通りである。當時の山東儒士に對する評判の高さが招致の理由となつていたのである。¹⁹ このように極めて近い時期に儒者と僧とが六人と舊北齊地域とに規定されて招致されたのは偶然ではなからう。北周朝を承けて創立した隋朝は、その文化面の劣弱さを克服するために「山東」地域の人材の確保に盡力していた。²⁰ 人材確保の政策の中では儒者のみならず、僧の招致も政策の一環になつていたと考えられる。

次に佛典翻譯事業に目を向けてみたい。北周武帝の廢佛によつて多くの佛典が焚滅したため、隋代には佛典翻譯が國家の一大文化事業に位置づけられて推進された。²¹ 文帝期には那連提耶舎と闍那崛多という二人の西域僧が譯主として翻譯を主導した。ただし、闍那崛多は開皇五年（五八五）より七年（五八七）まで佛典翻譯とは別の任についていたことが隋・費長房『歷代三寶紀』卷十二・大隋錄に見える。

〔開皇〕五年、勅旨即令崛多、共婆羅門沙門若那竭多・開府高恭・恭息都督天奴・和仁、又婆羅門毘舍達等道俗六人、令於內史內省、翻梵古書及乾文等。（T49, 104b）

〔開皇〕五年、勅旨して即ちに崛多をして、婆羅門沙門若那竭多・開府高恭・恭息都督天奴・和仁、又婆羅門毘舍達等道俗六人と共に、内史内省に於いて、梵古書及び乾文等を翻ぜしむ。

闍那崛多は開皇五年より内史省で「梵古書及び乾文」を翻譯していたという。「乾文」とは天文を意味する語である。すなわち闍那崛多は開皇五年より内史省で梵語の天文書の翻譯を行っていたことになる。この點に關連して『隋書』卷七十五・儒林・劉炫傳には「又、諸術者と天文律曆を修め、兼せて内史省に於いて群言を考定す」（又與諸術者修天文律曆、兼於内史省考定群言）とある。この修曆事業は開皇六年以前のことであるから、『三寶紀』の記載と時期と場所とが一致する。劉炫傳の「諸術者」には僧も含まれているのであろう。劉炫らによる内史省での修曆に際して、闍那崛多らが印度の天文曆學の知識などを提供したと考えられる。西域僧が翻經のためのみならず、國家の文化事業に勅命を受けて参加していたことが知られる。一方、俗人が翻經に参加することもある。これは前代にもしばしば見られる。ただし、文帝期の翻經では「翻經學士」と呼ばれる身分が定められていた。現在知られるのは『歷代三寶紀』を著わした費長房と、『外内傍通比較數法』を撰述した劉憑の二人だけである。彦琮の『衆經目錄』（仁壽錄または彦琮錄）には「隋翻經沙門及學士等撰」とあること²³から、翻經學士とは俗人が就く身分であったことがわかる。翻經活動の場では道俗に一應の身分的區別がなされていたといえる。²⁴

仁壽年間（六〇一―六〇四）になると、僧と官との關係性がより密接したものとなる。仁壽年間には三度にわたり全國百十餘州に舍利が頒布され、各州で舍利塔が建立された（仁壽舍利塔事業）。その際、舍利を中央より各州に送るために、僧と官からなる團體が組織されている。第三章で述べた通り、その代表の僧は當時「勅使大德」と呼ばれていた。この呼稱は『青州勝福寺舍利塔下銘』に記載があるだけで、『續高僧傳』等には見られないため、正式な名稱であるか判断できなかった。しかし最近ベトナムで仁壽舍利塔銘が発見され、そこに「勅使大德」と記されてい

ることが判明した。²⁵この銘の発見によって「勅使大徳」という呼稱が、まったく異なる地域で同様に使用されていたことが明らかになったのである。

ところで、仁壽元年（六〇一）六月に第一回の舍利頒布が發願された日、同時に學校の削減が詔されている。この點について氣賀澤保規氏は「儒教の道」から「佛教の道」への方角轉換を意味すると指摘している。²⁶具體的には、儒教教育による人材確保から、佛教界からの人材確保への轉換を示すという。その當否は今後の課題となるが、ともかく「勅使大徳」という「勅使」の肩書きを帯びて皇帝に使役される多數の僧がおり、彼らが事業に積極的に参加して、隋朝の佛教事業を翼賛していたのは確かである。中央より舍利を運んできた彼らを迎えた地方の人々は、「勅使」を帯び、多數の官人を率いた彼らの背後に皇帝ないし隋朝の威光を透視したのであろう。そうした人々の意識の中では、僧と官僚との間の境界線がしだいに不明なものとなっていたと思われる。

このように文帝期の佛教政策は當初より僧を國家とより強く結びつけ、その中で僧と官とを同様に見なす佛教政策が進められ、やがて僧が官人のように扱われていたことが指摘できよう。

二 煬帝の佛教政策

次に煬帝の佛教政策について検討してみたい。

煬帝と佛教との関わりについては、天台智顛との関係がとりわけ有名であるが、煬帝の佛教政策全體を通じて見た場合、顯著な特色として指摘できるのは、自分の周圍に數多くの僧を集めたことである。この點については、すでに先行研究で論ぜられているので、あまり詳しくは述べない。ただ、ここでは煬帝による招致の特徴を述べておきたい。

煬帝による招致の特徴は、彼個人の貴族的な趣向が反映されている點であり、それは彼が精力的に才學ある學士を

身邊に集めていたことと軌を一にしている。煬帝は晉王の時（五八一～六〇〇）に揚州總管となり、揚州に四道場（慧日・法雲、道觀の玉清・金洞）を建立した。彼はまた晉王の時に大興城に日嚴寺を建立し、皇帝即位後には東都にも四道場（慧日・法雲道場、通眞・玉清玄壇）を建立し、僧尼・道士女冠を招いたのであった。

それでは、これらの施設にはどのような人物が招かれたのであろうか。『續高僧傳』卷十五・義解篇の論には次のようにある。

煬帝嗣籙、重飛聲實。……自爰初晉邸即位、道場慧日・法雲、廣陳釋侶、玉清・金洞、備引李宗。一藝有稱、三徵別館、法輪長轉、慧炬恆明。（T50, 549ab）

煬帝 籙を嗣ぎ、重ねて聲實を飛ばす。……爰に初め晉邸即位してより、道場慧日・法雲、廣く釋侶を陳ね、玉清・金洞、備さに李宗を引く。一藝に稱する有れば、三たび徵して館を別にす。法輪長えに轉じ、慧炬恆に明かなり。

煬帝に招かれたのは「一藝有稱」という人々であったという。『續高僧傳』卷九・智脫傳にも「煬帝、牧を邗江に作し、初め慧日を建て、盛んに異藝を搜し、海岳に搜揚す」（「煬帝作牧邗江、初建慧日、盛搜異藝、海岳搜揚」T50, 496a）とあり、煬帝が「異藝」のものを廣く搜し求めていたことを傳えている。煬帝が求めたのは、佛教や道教の教理・實踐といった面にすぐれているだけでなく、その他の技藝をも有するものであった。今に傳記が具わる僧の例からいえば、その技藝とは、具體的には作詩や書法、小學、唱導などであったらしい（「煬帝（晉王）招致僧一覽表」参照）。『續高僧傳』の篇名でいえば、文帝が招致した僧にはいかなかった雜科聲德篇に立傳されるものが比較的多くおり、楊廣が「異藝」のものを集めた結果をよく物語る。このように見ると、煬帝の招致は、人それぞれ自體もさりながら、人が持つ「異藝」にこそ、より關心が置かれていたといえよう。

ところで、文帝期には地方より僧を招くに際して、曇遷のような僧を介在させて搜揚していた（第二章、参照）。煬帝期にもそうした例が確認できる。『續高僧傳』卷十四・三慧傳にいう。

帝以通道明機、務須揚選、乃勅往巴蜀、搜舉藝能。（T50, 534c）

帝以えらく道に通じ機に明らかなるものは、務めて須らく揚選すべし、と。乃ち勅して巴蜀に往き、藝能を搜舉せしむ。

三慧は大業初年に東都の慧日道場に入った僧である。煬帝の命を受けて巴蜀地方へいき「藝能」を搜舉したという。

このことはまた道士の招致にも見られる。唐の乾封二年（六六七）成立の于敬之撰『桐柏真人茅山華陽觀王先生碑銘』²⁹にこうある。

大業十一年、有詔特委先生、於河南二十四郡、博訪縑素有道術異能、雜技德行、講說灼然、堪供養者、及精通兵法之徒、並具狀追送駕所。

大業十一年、詔有り特に先生に委ねて、河南二十四郡に於いて、博く縑素の道術異能、雜技德行有り、講說灼然、供養に堪うる者、及び兵法に精通するの徒を訪ね、並びに狀を具して駕所に追送せしむ。

華陽觀の王先生とは王軌（字洪範）のことである。彼は王遠知に師事し、王遠知が煬帝の大業年間に「玉清玄壇」に召された際に同道し、また煬帝の高句麗遠征にも隨駕したほど煬帝の尊崇を得ていた道士であった。そのような王軌は、大業十一年（六一五）に煬帝の詔を受けて河南の二十四郡において道俗の中で道術・雜技・講說などにすぐれ、また兵法に精通したものを訪ね、狀を具して駕所に追送したという。碑にはこの「有詔」が出されたのが大業十一年の何月であるかの記載はない。しかし同年八月、煬帝は對突厥戰のために「北塞」を巡り、また雁門に幸し、そこで天下の諸郡に詔して募兵している。³¹碑が「精通兵法之徒」と述べていることから「有詔」とは八月の詔を指すと推測

される。また「駕所」と記すのも煬帝が都にいない状況下での命令であったことを示すであろう。もしそうであれば、煬帝が道士を介在に募兵していたことが知られる。

さて、煬帝が僧を召集したのは上記の寺院以外にまた東都の翻經館がある。煬帝期にも文帝期同様、佛典翻譯が國家の文化事業として行われた。翻經館はその中心的施設である。東都は、大業元年（六〇五）に造營が開始され、同三年（六〇七）に完成した新都であり、煬帝期を通じて事實上の都として機能していくことは周知の通りである。翻經館も東都造營にともない建立され、達摩笈多を譯主に数々の佛典が翻譯された。

この翻經館は洛陽のどこにあったのか。この点について『大唐内典錄』卷五・隋朝傳譯佛經錄にはこうある。

大業三年、東都伊始、煬帝於洛水南汭天津橋左、置上林園、立翻經館。遂移京師舊侶於新邑翻經。笈多相從、羈縻而口。(T55, 280a)

大業三年、東都伊れ始まり、煬帝は洛水南汭天津橋左に於いて、上林園を置き、翻經館を立つ。遂に京師の舊侶を新邑に移して經を翻ぜしむ。笈多相い從うも、羈縻するのみ。

隋・杜寶の『大業雜記』にはまた翻經館に關して次の記載がある。³²

〔承福〕門南、洛水有翊津橋、通翻經道場東街。其道場有婆羅門僧及身毒僧十餘人、新翻諸經。其所翻經、本從外國來、用貝多樹葉書、書即今胡書體。貝多葉長一尺五六寸、闊五寸許、葉形似枇杷葉而厚大、橫作行書、隨經多少、綴其一邊、怙怙然、今呼爲梵夾。

〔承福〕門の南、洛水に翊津橋有り、翻經道場の東街に通ず。其の道場に婆羅門僧及び身毒僧十餘人有り、新たに諸經を翻ず。其の翻ずる所の經は、もと外國より來り、貝多樹の葉を用いて書き、書は即ち今の胡書體なり。貝多葉、長さ一尺五六寸、闊さ五寸ばかり、葉の形は枇杷の葉に似たりて厚大、横に行書を作し、經の多少に隨

い、其の一邊を綴り、怙怙然たり、今、呼びて梵夾と爲す。

『大業雜記』が「翻經道場」と記すのは煬帝期に「寺」を「道場」と改稱していたためであろう。³³『内典錄』と『大業雜記』の記載とでは、翻經館の位置がやや異なるが、その理由はいまのところ不明である。道宣は翻經館の場所を常に「上林園」と記し、またその位置を洛水の「南濱」とする。³⁴しかし、上林園は西苑ともいわれたように、洛陽宮城の西に位置しており、³⁵道宣がいうように洛水の南にはない。また道宣は「天津橋左」と記すものの、西苑と天津橋は遠く離れている。洛陽には「上林」と名のつく場所がもう一つある。「上林坊」であるが、これまた洛水の南にはなく、天津橋ともやや離れている。あまり指摘されていないが、このように道宣の記述では上林園の位置關係が他の地理書と一致しない。他方、『大業雜記』はまさに同時代の、かつ東都に生活した人の記録であるから、地名等を誤記する可能性は低いと思われる。いまは『大業雜記』の記録をもって隋代の翻經館の位置と見なしたい。

『大業雜記』の記載によれば、翻經館では「婆羅門僧及身毒僧十餘人」といった僧が翻經していたという。もともと、漢人僧もいたことは『續高僧傳』等にかがわれ、彦琮はその代表者であった。

ところで、宋・贊寧の『宋高僧傳』卷三・譯經篇・論に「又、隋の煬帝、翻經館を置く、其の中の僧に學士の名有り」(「又隋煬帝、置翻經館、其中僧有學士之名」[50, 724c])とあり、同じく贊寧の『大宋僧史略』卷三・封授官秩に「隋朝は彦琮を以て翻經館學士と爲す」(「隋朝以彦琮爲翻經館學士」[54, 250b])とあって、彦琮が翻經館學士であったと述べている。文帝期の「翻經學士」は上述のごとく俗人の就くポストであったようである。しかし、贊寧によれば、煬帝期には僧が「翻經館學士」とされていたことになる。³⁶ただし、彦琮が翻經館學士であったというのは、管見の限り、『廣弘明集』卷二十五所收の『福田論』に附された「隋東都洛賓上林園翻經館學士沙門釋彦琮」という箇所のみである。この箇所はもとより彦琮自身が入れたものではない。道宣の挿入でなければ、後世の追記である。

假に道宣が筆を入れたとすれば、道宣は「學士」を道俗兩方に用いる場合があるので、彦琮が「翻經館學士」であつたと明言するにはやや躊躇される。

さて、『大業雜記』を見ていくと、翻經館の記述に續いて次のようにあることに注目される。

〔翻經〕道場北有道術坊、並是陰陽梵呪有道術人居之、向有百餘家。

〔翻經〕道場の北に道術坊有り、並びに是れ陰陽梵呪の道術有るの人之に居り、向に百餘家有り。

少し訓じにくいだが、これによれば、翻經館の北側には道術に長じた人が暮らす「道術坊」があつたという。東都が都市計畫に基づき整備された點より考えれば、決して自然發生的なものではなく、道術に通ずる人を政治的、意圖的に集めたのが道術坊であつたのであろう。『元河南志』卷一の道術坊の注に、

隋煬帝、多忌惡五行・占候・卜筮・醫藥者、皆追集東都、置此坊。遣使檢察、不許出入。時改諸坊爲里、以此偏居里外、既伎藝所聚、謂之道術坊。

隋の煬帝、多く五行・占候・卜筮・醫藥の者を忌惡し、皆く追いて東都に集め、此の坊を置く。使を遣わして檢察し、出入を許さざらしむ。時に諸坊を改めて里と爲すも、此れ里外に偏居し、既に伎藝の聚まる所なるを以て、之れを道術坊と謂う。

とあつて、五行や占候などの術を持つものを忌み嫌つた煬帝が、彼らを集めてこの坊に置き、その出入りを許さなかつたと述べている。『舊唐書』卷一九一・方伎の乙弗弘禮傳には、「煬帝即位して、天下の道術の人を召し、坊を置きて以て之に居らしむ。仍りて弘禮をして統攝せしむ」（「煬帝即位、召天下道術人、置坊以居之、仍令弘禮統攝」）とある。乙弗弘禮は道術の人の出入りを取り締まつた檢察を任された一人であつたのであろう。

このような道術坊の設置は、煬帝の讖緯禁遏政策と根を同じくすると思われる。『隋書』卷三十二・經籍志一によ

れば、

及高祖受禪、禁之踰切。煬帝即位、乃發使四出、搜天下書籍與讖緯相涉者、皆焚之。爲吏所糾者至死。自是無復其學、祕府之內、亦多散亡。

高祖受禪するに及びて、之（讖緯）を禁ずること踰々切なり。煬帝即位して、乃ち使を發して四出し、天下の書籍の讖緯と相い渉る者を搜し、皆く之を焚かしむ。吏の糾する所と爲る者は死に至る。是れより復た其の學無く、祕府の内も、亦た多く散亡す。

とあり、煬帝は讖緯の書を徹底的に焚毀したことが知られる。道術坊の設置を踏まえれば、この政策は書籍のみならず、その知識・技能を有する人をも對象にして、より徹底化して推進されたことが判明する。

こうした性格を持つ道術坊と翻經館とが隣接して設けられていたのは、おそらく術士と僧との間にある種の共通性を認めていたからではないかと思われる。その共通性とは何か。以下、この點について闍那崛多を祖上に舉げて見てみたい。

闍那崛多は文帝期後半に大興善寺の譯場にて譯主を務めた西域僧であるが、彼の晩年に關して『續高僧傳』卷二・闍那崛多傳には次の記載がある。

隋滕王、遵仰戒範、奉以爲師、因事塵染、流擯東越。(T50, 434c)

隋の滕王、戒範を遵仰し、奉じて以て師と爲すに、塵染を事するに因りて、東越に流擯せらる。

闍那崛多は隋の滕王に師として奉ぜられていたものの、「塵染」を行ったために東越に流擯されたという。隋の滕王とは滕穆王楊瓚（一名慧）か、またはその息子の楊綸のことである。しかし、楊瓚は開皇十一（五九一）年八月に歿している³⁸ので、ここでは楊綸を指す。そうであれば、楊綸の傳に、

綸以穆王之故、當高祖之世、每不自安。煬帝即位、尤被猜忌。綸憂懼不知所爲、呼術者王琛而問之。琛答曰、王相祿不凡。乃因曰、滕即騰也、此字足爲善應。有沙門惠恩・崛多等、頗解占候、綸每與交通、常令此三人爲度星法。有人告綸怨望呪詛、帝命黃門侍郎王弘窮治之。弘見帝方怒、遂希旨奏綸厭蠱惡逆、坐當死。〔『隋書』卷四十四、滕穆王瓚傳、附嗣王綸傳〕

綸、穆王の故を以て、高祖の世に當り、毎に自から安んぜず。煬帝即位し、尤も猜忌せらる。綸、憂懼して爲す所を知らず、術者の王琛を呼びて之に問う。琛答えて曰く、王は相祿凡ならず、と。乃ち因りて曰く、滕は即ち騰なり、此の字は善應と爲すに足る、と。沙門の惠恩・崛多等有り、頗る占候を解せば、綸は毎に與に交通し、常て此の三人をして度星法を爲らしむ。人有り綸は怨望呪詛せると告ぐ。帝、黃門侍郎王弘に命じて之を窮治せしむ。弘、帝の方に怒るを見て、遂に希旨して綸は厭蠱惡逆し、坐して死に當ると奏す。〔『隋書』卷四十四、滕穆王瓚傳、附嗣王綸傳〕

とある中の、「沙門「崛多」は闍那崛多を指すに相違ない。煬帝に猜忌され憂懼していた楊倫は、占候を解す王琛や惠恩、崛多らに星法によつて自身のことを占わせていた。しかし呪詛の嫌疑をかけられ死罪に當たるとされたのであった。ただし、傳の續きには「帝は公族なるを以て忍びず、除名して民と爲し、始安に徙す」(「帝以公族不忍、除名爲民、徙始安」)とあり、死罪を免れ始安に徙されたという。この事件では楊倫だけでなく、文帝の異母弟である楊爽の子の衛王楊集も連坐して邊郡に徙されている³⁹。實際のところ、即位直後の煬帝が自身の地位の安定を圖るために行った諸王肅清の一環であったといえる。先に述べたように、闍那崛多は文帝期に梵語の天文書を翻譯しており、占星術などを行うことができたのであろう。だが、彼のそうした能力が世俗のために利用された時、爲政者の側から「呪詛」と見なされ、その結果、東越に流擯されたのである⁴⁰。闍那崛多は隋代譯經史上、最も數多くの佛典を翻譯した僧

である。にもかかわらず、道宣はこの事件に關する限り、「因事塵染」、「以緣他事」⁴¹と述べている。それは俗事であり、餘技であつて、出家者が行うものではない。道宣の表現はいずれも高僧に對する評價としては辛辣である。道宣にとつても眉をひそめたくなる事件であつたのであろう。

闍那崛多の事例から二つのことが指摘できる。一つは僧が「呪詛」の能力を持つ存在と認知されたこと、二つに俗人と同様に處罰されたことである。換言すれば、僧はその宗教性のゆえにいわゆる術者と同一視され、一方で僧の持つ宗教性は容易に排除されて俗人と同様に扱われたことを示す。このような沙門觀によるならば、道術の士を拘束するような道術坊と、翻經館とが隣接していたのも、彼らに對する爲政者の認識の然らしめるものであつたのではあるまいか。翻經館での達摩笈多の様子について、先引の『大唐内典錄』が「羈縻するのみ」と表現するのも、翻經館が僧の活動において必ずしも充實した環境を與えるものではない一面を持つていたことを示唆する。

以上、文帝と煬帝の佛教政策を通じて沙門觀を検討してきた結果を示す。

- (1) 僧が國家の發展を翼贊するものとされたこと。
- (2) 僧と官とが同格化されたこと。
- (3) 僧が術者のような注意のいる存在と認識されたこと。
- (4) 僧も俗人と同様に處罰されたこと。

これらは、隋代に限られることではなく、いつの時代にも當てはまるであろう。しかし、隋代についていうならば、こうした沙門觀を併せ持った佛教政策が、佛教興隆を促進しつつ推進され、その結果、佛教教團がそれに追従して順應していったといえる。このような状態が徹底されるならば、僧は官位を持たない俗人に等しい存在とみなされていくことにもなる。煬帝の禮敬問題の背景に、このような沙門觀が想定できるのではないだろうか。

第三節 隋・彦琮撰『福田論』にみる沙門觀

本節では、彦琮撰『福田論』に見える沙門觀を少しく指摘してみたい。『福田論』は大業三年の新令施行に對する抗議を意圖して著わされた論⁴²であり、まさに同時代史料である。

まず『福田論』の内容と構成を述べておこう。「福田」とは論の冒頭に「夫れ福田と云うは何ぞや。三寶の謂なり」〔夫云福田者何耶。三寶之謂也〕(T52, 281a)と述べているように、佛・法・僧の三寶を意味する。ごく大雑把に言えば、『福田論』は佛・法とともに三位一體である「僧」の、皇帝に對する優位性を強調し、もって王者不拜の立場を主張する論である。その構成は禮敬論者である「嘉客」と不應禮敬論者である「主人」との間答形式であり、以下の五段に分けられる。①主人の禮敬不要の論、②嘉客の難詰、③嘉客の難詰に對する主人の反論(七條)、④③の内容を踏まえた嘉客の難詰、⑤主人の反論。

さて、『福田論』に見える沙門觀として特徴的なものに以下の五つが挙げられると思う。

- (1) 僧は王者の恩澤を蒙り、王權に出家を保證された存在である。
- (2) 僧は「神」に禮される存在である。
- (3) 「眞佛」「聖僧」がない時代であるから、眞正の僧がない。
- (4) 僧は外形と役割において俗人と異なるだけである。
- (5) 僧は「王網」を犯すと、すぐに「民貫」に墜ちる存在である。
- (6) 僧は「禮官」と同じく臣である。

以下、順次内容を見ていこう。

(1) は③の主人の反論の中の第一「無徳不報」に次のように出てくる。

既能矜許出家、慈聽入道、斷麁業於已往、祈妙果於將來。既蒙重惠、還思厚答、方憑萬善之益、豈在一身之敬。
(T52, 281c)

既に能く矜みて出家を許され、慈みて入道を聽され、麁業を已往に斷ち、妙果を將來に祈れば、既に重惠を蒙り、還た厚答を思うも、方に萬善の益に憑れば、豈に一身の敬に在らん。

王者の慈しみによつて出家入道を許され、粗業を斷ち切り、妙果を祈ることができ以上、出家者は王者の重々たる恩惠を蒙っているだけでなく、厚い御禮をしたと思つている。しかし、出家者の務めは萬物を善導して世を平和にすることであるから、皇帝一人に對して敬を致すのではない、という意味になろう。ここでは致敬をあくまで否定する。とはいえ、出家者が出家者となるその認否の權が皇帝の手にあることを否定はしない。このことはいささか奇異に感じる。しかし、これは必ずしも『福田論』に特有な認識ではない。やや時代が下るが、唐の麟徳元年(六六四)のこと、洛州長史の韓孝威に袈裟を脱がされそうになった明導(『續高僧傳』卷二十二)は韓孝威に對して、「袈裟は勅度の著る所、勅に非ずんば妄りには除くべからず」(「袈裟勅度所著、非勅不可妄除」[T50, 621a])と述べて抵抗したという話がある。出家者をして出家者たらしめる袈裟の着脱與奪の權を勅に委ねるのは、そのまま出家者の存廢を國家の權力に任せることに他ならない。出家者を王權に保證された存在と見るのが、當時には決して珍しくなかったのである。⁴³

廬山慧遠の『沙門不敬王者論』において、出家者が王者に拜を示さない論據は、出家と在家とを峻別するところにある。ごく單純にいえば、王者の恩澤を蒙るか蒙らないかは、在家であるか出家であるかによつて決定される。出家

者は王者の恩澤を受けない存在である。だから王者に拜する必要はない、と主張する。⁴⁴しかし、(1)の主張では、出家者が王者の恩澤を蒙る立場を肯定するのであるから、僧が本来もつ方外性という理念を否定していることに等しいであろう。こうした、いわば王者の保護下にある佛教を容認する態度は彦琮の他の著作にも認められるところである。⁴⁵またこの點が『福田論』の大きな特徴であることがすでに指摘されている。⁴⁶このように當時の佛教者が國家の支配をむしろ容認する態度にあったとすれば、禮敬不要の根據を喪失することになるのではあるまいか。したがって、僧尼の致拜を否定するためには他の論法で僧が皇帝に優位することを示す必要が生じよう。それが(2)の主張ではないかと思われる。

(2)の内容は、③の主人の發言の中に見えるものである。③の主人の發言部分は七條にわかれており、はじめの四條は②で出された客人の難への返答、残りの三條は客人の難とは別の説を展開して僧の優位性を主張する部分である。その第五條「儀不可越」に次のようにある。

至如祭祀鬼神、望秩川岳、國容盛典、書契美談。神輩爲王所敬、僧猶莫致於禮。僧衆爲神所禮、王寧反受其敬。上下參差、翻違正法、衣裳顛倒、何足相方。令神擁護、今來在僧、祈請之至、會開呪力。竟無拜理。是謂第五儀不可越者也。(T52, 282b)

鬼神を祭祀し、川岳を望秩するが如きに至りては、國容盛典たりて、書契もて美く談ず。神輩は王の敬する所と爲るも、僧は猶お禮を致す莫きがごとし。僧衆は神の禮する所と爲れば、王は寧ぞ反つて其の敬を受けんや。上下參差として、翻つて正法に違ひ、衣裳顛倒し、何ぞ相い方ぶるに足らん。神をして擁護せしむるは、今來は僧に在りて、祈請の至、呪力を開くに會う。竟に拜するの理無し。是れ第五儀不可越と謂うなり。

彦琮の論理では、祭祀において王者は神を拜する。しかし、僧はその王者が拜するところの神を禮することはない。

なぜなら僧は神に禮される對象だからであるという。王と神と僧の三者の關係を下から王↓神↓僧という順位に見るのである。ゆえに、王が僧の敬を受けるのは上下の關係が顛倒していると主張する。また、神に國家を擁護させるのは僧の祈請によるものであるとして、僧がいるからこそ神がその力を發揮するとも説き、王者と神との關係だけでは不十分であり、そこに僧の存在の必要性を強調する。かくして王者に對する禮敬の不要を主張するのである。

彦琮はこのように皇帝祭祀の對象である「神」と王者、僧の關係を説き、僧の優位性を論ずるのであるが、ここで關鍵は「僧衆爲神所禮」ということであろう。ところが、『福田論』にはこの點に關するこれ以上の説明はないため、なぜ神が僧を禮するのかわ定かではない。そこで参考になるのは、道宣が唐の高宗期に起った禮敬問題で提示した反論の一文である。

又昊天上帝、岳瀆靈祇、君人之主、莫不祭饗而下拜。今僧受佛戒、形具佛儀、天龍八部、奉其道而伏其容、莫不拜伏於僧者也。（『廣弘明集』卷二十五、僧行篇、「西明寺僧道宣等序佛教隆替事簡諸宰輔等狀一首」〔T52, 286a〕）

又た昊天上帝、岳瀆靈祇は、君人の主、祭饗して下拜せざる莫し。今、僧は佛戒を受け、形は佛儀を具え、天龍八部、其の道を奉じて其の容に伏し、僧者に拜伏せざる莫きなり。

頗る興味深いことに、道宣は皇帝祭祀の對象である「昊天上帝」「岳瀆靈祇」を、佛典の説く護法善神たる「天龍八部」と同一視し、佛戒を受けて佛儀を具備した僧は、そうした「神」に拜される對象であると主張する。彦琮の主張もこうした論理によるのである。『福田論』に關する先行研究では指摘されていないが、このような祭祀に關わる事柄に多くの字數を費やしているのは『福田論』のいま一つの特徴である。『福田論』は『沙門不敬王者論』を再説したものであり、目新しいところはないともいわれているが、⁴⁷『沙門不敬王者論』には祭祀に關する言及が一切なく、それゆえ『福田論』が祭祀について述べること自體、彦琮独自の筆法といわねばなるまい。道宣もまた彦琮の影響を

受けたものであろう。

祭祀対象の「神」と佛典所説のそれとを同一視するのは、いわば「神」を媒介に中國的世界と佛敎的世界とを繋ぎ、佛典に依據する僧尼が中國にとって必要であることを強調する意圖によるものである。しかも道宣の場合、その前提に「佛戒」を受け、「佛儀」を具えた僧の「其の容」に伏すと述べている。形相の相違に對する佛敎批判への反駁であるとともに、敎界に向けて律義護持の必要を示しているものと思われる。

このような祭祀を引き合いに出しての僧の皇帝に對する優位性の主張は、彦琮獨自であり、かつ當時斬新なものであったと思われるが、そのことはまた論の後半、嘉客の難の中で再び祭祀のことに言及させ、この論を敷衍していることとしていえることにも現れている。(3) から (6) は、その客の難に見える沙門觀である。

周易云、一陰一陽之謂道、陰陽不測之謂神。竊以昧隱神路、隔絕人境。欲行祠法、要藉禮官。本置奉常、專司太祝、縱知鬼事、終入臣伍。眞佛已潛、聖僧又滅、仰信冥道、全陟幽神。季葉凡夫、薄言迴向、共規閑逸、相學剔剪。職掌檀會、所以加其法衣、主守塔坊、所以蠲其俗役。纔觸王網、卽墜民貫。既同典祀、詎合稱寶。(T52, 282c)

周易に云く、一陰一陽をこれ道と謂い、陰陽測らざるをこれ神と謂う。竊かに以えらく昧隱なる神路は、人境に隔絶す。祠法を行わんと欲さば、要ず禮官に藉る。本より奉常を置き、専ら太祝を司り、縦まに鬼事を知るも、終に臣伍に入る。眞佛已に潛み、聖僧も又た滅するも、仰ぎて冥道を信じ、全く幽神に陟らんとす。季葉の凡夫は、薄か言に迴向し、共に閑逸に規り、相い學びて剔剪す。檀會を職掌するは、其の法衣を加うる所以にして、塔坊を主守するは、其の俗役を蠲く所以なり。纔かに王網に觸れなば、卽ち民貫に墜つ。既に典祀を同じくすれば、詎ぞ合に寶と稱すべけんや。

『周易』繫辭上傳がいうように陰陽不測なものが「神」であり、そのような人知によって推し量ることのできない「神」を祀るには、必ず「禮官」によらねばならない。したがって古來、禮儀祭祀を司る「奉常」「太祝」がいた。その禮官は鬼事を知るとはいえ、臣である。臣である以上、王者に禮する存在である、という。この反論が(2)の内容を踏まえているのは明らかであろう。さらに續けていう。眞なる佛も聖なる僧も影を潛め滅しているのに、幽冥の世界を信じてそこにのほろうとし、季葉の凡夫があたふたと廻向して出家している。彼らが法衣を身につけるのは檀會(法會、齋會)を掌るからで、俗役を免除されるのは塔坊を守っているからである。ところが、わずかに王網に抵觸したならば、ただちに民貫に墜ちてしまう。それが出家者であるという。そのようなものが「神」の力を發揮させるために祭祀に関わる。祭祀に関わっている以上は臣である「禮官」と同じであって、どうして三寶などといえようか、と批判する。

ここには、季葉という時代観の下、内面性のともなわれない、外形だけ俗人と異なる不眞正の僧を生んでおり、外形のみの相違であるがゆえに、王網を犯せば、すぐさま俗人と同様に扱われるとする認識が示されている。さらに「神」を祀るといふ點において僧と禮官の役割は同様であるから、臣に他ならない存在とする。

客の批判に對しては、⑤で反駁するのであるが、一氣に哲學的内容となる。その内容を正しく理解するのは、筆者には困難であるため、誤解を恐れてこれ以上の言及は避けた⁴⁸。

以上に見てきたような沙門觀は、前節までに述べてきた爲政者の沙門觀にほぼ同じものであり、したがって當時の沙門に對する認識を反映したものと見えよう。

ところで、『福田論』の一つの特色として祭祀に關する内容がうかがえることを述べたが、煬帝期の禮敬問題において僧の直接の抗議が行われたのが祭祀に類する場であったことに注意される。『續高僧傳』卷十三・僧鳳傳に次の

ようにある。

會隋煬負圖、歷試黃道、大業中歲、駐蹕南郊。文物一盛、千年罕及。欲以軍威帝業、激動鬼神。乃高飾黃麾、盛陳白羽、霜戈曜日、武帳彌川、皂素列於朝堂。下勅曰、軍國有容、華夷不革、尊主崇上、遠存名體。資生通運、理數有儀、三大懸於老宗、兩教立於釋府。條格久頒、如何抗禮。黃老士女、承聲下拜。惟佛一宗、相顧峙立。沙門明贍、率先答詔、具如別傳。然勅頻催、何爲不禮。(T50, 526bc)

會たま隋煬 圖を負い、黃道を歷試するに、大業中歲、南郊に駐蹕す。文物一に盛んに、千年及ぶこと罕にして、軍威帝業を以て、鬼神を激動せんと欲す。乃ち高く黃麾を飾り、盛んに白羽を陳ね、霜戈 日に曜き、武帳 川に彌ち、皂素 朝堂に列ぶ。勅を下して曰く、軍國に容有り、華夷革めず、尊主は上を崇び、遠く名體を存す。生を資り運を通じ、理數に儀有り、三大は老宗に懸り、兩教は釋府に立つ。條格久しく頒たるに、如何んぞ禮に抗らわんや、と。黃老士女、聲を承け下拜するも、惟だ佛の一宗のみ、相顧みて峙立す。沙門明贍、率先して詔に答うこと、具さに別傳の如し。然るに勅して頻りに催し、何爲れぞ禮せざらん、と。

また『續高僧傳』卷二十四・明贍傳にいう。

大業二年、帝還京室、在於南郊、盛陳軍旅。時有濫僧染朝憲者、事以聞上。帝大怒、召諸僧徒、並列御前、峙然抗禮。下勅責曰、條制久頒、義須致敬。(T50, 632c)

大業二年(五年)⁴⁹、帝は京室に還り、南郊に在り、盛んに軍旅を陳ぬ。時に濫僧の朝憲に染まる者有り、事以上に聞す。帝大いに怒り、諸の僧徒を召し、並びに御前に列ぬるも、峙然として禮に抗う。勅を下して責めて曰く、條制久しく頒たるれば、義として須らく敬を致すべし、と。

大業五年(六一九)に煬帝は長安の南郊で祭祀のような何らかの儀式を行ったようである。⁵⁰ その際に集められた僧が

抗禮し、特に明贍が煬帝に對して出家者が俗人に拜する非を説き、煬帝との間で議論が行われたのであった。

『福田論』の執筆時期は定かにできないが、このことと何らかの関係があるようにも思われる。『福田論』には、他にも祭祀に關して次のように述べている。

竊見郊禋總祭、惟存仰福爲尊、僧尙鄙斯不恭。如何令僧拜俗。天地可反、斯儀罕乖。(T52, 281c)

竊かに郊禋・總祭を見るに、惟だ福を仰ぎて尊と爲すに存すのみにして、僧すら尙お斯の恭せざるを鄙む。如何んが僧をして俗を拜せしめんや。天地反るべくも、斯の儀は乖ること罕なり。

これは③主人の反論の第一「無徳不報」の最後に當たる部分であるが、この一文に續いて「後に更に敍を爲さん」(「後更爲敍」)と述べており、それが上述してきた「神」との関係に關する議論であつたと思われる。『福田論』の前文で道宣は、

時沙門釋彥琮不忍其事、乃著福田論以抗之。意在諷刺。(T52, 280c)

時に沙門の釋彥琮は其の事に忍びず、乃ち福田論を著わして以て之に抗う。意は諷刺に在り。

と述べている。『福田論』は煬帝による僧尼致敬の制度化に對する抗議であつたが、その意は諷刺にあつたという。それが何に對する諷刺なのかはよくわからない。しかし、『福田論』の内容からいうならば、國家が祭祀を通じて福を求めながらもその福をもたらず僧をなみして俗人と等しく扱うならば、その福が來ることはない。そうした矛盾に對する諷刺であるように思われる。この論が『福田論』と號する所以も、福を招くのが僧であることを強調する意味を含んだことだったのかも知れない。

結 び

以上、本章では煬帝期の禮敬問題の背景を探るために、沙門觀ということを手がかりに検討を加えてきた。検討結果を以下に簡単に振り返っておきたい。

第一節では、中國中世佛教史上における隋朝の禮敬問題の意義を述べた。隋朝の禮敬問題はそれが「令」として規定されていたところに、禮敬問題史上の特色があるとし、大業令がとりわけ官制システムの整備に重點を置いたものであること、および出家者致拜の規定が出家者と俗官との間での問題であることから、この令の意圖は大業令によって打ち出した新たな支配秩序の下に出家者を包攝し、俗官の下に位置づけることにあつたと指摘した。したがって、このような問題を考究する上では、當時の爲政者が出家者である沙門をどのような存在として認識していたかを明らかにする必要があると捉え、第二節と第三節で検討してきた。

そこで第二節では、爲政者の側の沙門觀を見るにあたって佛教政策の中で沙門がどのように扱われているかを概観した。まず文帝期については、本論文の第一章より第三章までに述べたことを踏まえつつ、沙門と官僚との間の境界がはっきりしていないこと指摘した。煬帝期については、煬帝による沙門の招致には僧の持つ技能に關心が向けられていたことが特徴であることを述べ、また従来ほとんど検討されていない翻經館について、『大業雜記』の記載に基づき若干の考察を行い、それが道術の士を拘束するような道術坊と隣接していたことを指摘した。また闍那崛多の事例を踏まえ、國家の佛教事業に參與してきた高僧であっても俗人と同様に處罰される場合があり、そうした沙門觀が翻經館と道術坊とが隣接する一因であると推測した。

第三節では、煬帝期の禮敬問題に直接關わる史料である『福田論』にも第二節で指摘した沙門觀と同様のものがう

かがあることを述べた。また本節では『福田論』の一特徴として祭祀に關する内容を指摘した。この點は從來まったく注意されておらず、筆者独自の見解である。ただし、『福田論』に対しては、前後の時代の関連史料を踏まえての詳細な研究を行う段階には至っていないため、なお暫定的な見解の提示であることを記しておく。

本章で論じた内容を要するに、當該期には沙門の屬性としての聖性がないがしろにされ、俗人と同格化される場合があったといえよう。ただし、それは沙門の側にも認められるところであり、その状況をもたらした要因は隋朝が採ってきた佛教政策にあるであろう。北周の宗教廢毀によって一旦無に歸した佛教が、隋朝には前代を凌ぐ勢いでの發展を現出した。いわば國家權力の保護に基づく佛教の發展である。だが、かかる外護を享受して、本來その發展を成し遂げねばならない主體は佛教界である。したがって表面的には國家の佛教事業ではあっても、内面的には沙門が積極的な働きかけを行わなければ事は成らない。第二章、第三章に見た曇遷や「勅使大德」らの活躍はその典型である。彼らの例に見られるように、國家權力に接近することは佛教保護の意味を持ち、道宣においてもかかる意識があったと指摘されている。⁵¹ こうした意識がより徹底されていくのはおよそ唐代後半期にかけてであろう。しかし、煬帝期の致敬規定が何の前觸れもなく實施されたのは、單に煬帝の一方的な思いつきなどではなく、その背景にこのような國家と佛教界との現状が潜在化していたからではなからうか。

¹ 文帝の佛教興隆については、山崎宏（一九三四）、塚本善隆（一九七四）参照。

² 『辯正論』卷三、十代奉佛篇上「文帝創啓靈儀、禎瑞重沓、煬帝嗣膺寶曆、興建彌多」（T52, 509c）。煬帝と佛教に關する代表

- 的研究に以下がある。塚本善隆（一九五三）、山崎宏（一九六七）、周一良（一九四七）、袁剛（二〇〇一）など。
- 3 例えば、後漢獻帝時代に皇后敬父禮の論が起こり、鄭玄と邴原の間で議論が展開されている（藤川政數（一九五八））。
- 4 例えば、『廣弘明集』卷二十五・僧行篇・「今上制沙門等致拜君親勅一首」に「勅旨。君親之義、在三之訓爲重、愛敬之道、凡百之行攸先。然釋老二門、雖理絕常境、恭孝之躅、事叶儒津、遂於尊極之地、不行跪拜之禮」（T52, 284a）とある。
- 5 例えば、『梵網經』卷下、盧舍那佛說菩薩心地戒品第十一「出家人法、不向國王禮拜、不向父母禮拜、六親不敬、鬼神不禮」（T24, 1008c）は、この主張の根據として後世まで影響を與えている。
- 6 例えば、『禮記』曲禮上「道德仁義、非禮不成、教訓正俗、非禮不備、分爭辯訟、非禮不決、君臣上下、父子兄弟、非禮不定、宦學事師、非禮不親、班朝治軍、涖官行法、非禮威嚴不行、禱祠祭祀供給鬼神、非禮不誠不莊。是以君子恭敬撝節退讓以明禮」。『春秋左氏傳』昭公二十五年「夫禮、天之經也、地之義也、民之行也、天地之經、而民實則之」。
- 7 禮敬問題の概要を示したものに、道端良秀（一九六八）がある。また、礪波護（一九八一）に研究史が整理されている。
- 8 前掲註（7）礪波（一九八一）。
- 9 『廣弘明集』卷二十五、僧行篇、「西明寺僧道宣等序佛敕隆替事簡諸宰輔等狀一首」（T52, 285c）。
- 10 隋唐令研究の第一人者である中村裕一氏が大業令の遺文として本記事を擧げるに止めているのは、詳細が明らかにできないためであろう（中村裕一（二〇〇五））。
- 11 内田昌功（二〇〇四）参照。
- 12 例えば、陳寅恪（一九三五）、王仲犖（一九七九）。
- 13 『續高僧傳』卷二十四、習禪篇論「有隋御寓、深信釋門、兼陳李館、爲收恆俗」（T50, 640c）。*大正藏は「寓」に作る。大正藏底本の高麗再雕本によって「寓」に改めた。大興善寺については、山崎宏（一九四九b）、王亞榮（一九八四）参照。

14 藤善真澄〔一九七〇〕、〔一九七五〕。

15 『廣弘明集』卷七、敍列代王臣滯惑解下、衛元嵩「夫平延寺者、無選道俗、罔擇親疎、愛潤黎元、等無持毀。以城隍爲寺塔、卽周主是如來、用郭邑作僧坊、和夫妻爲聖衆、勤用蠶以充戶課、供政課以報國恩、推令德作三綱、遵耆老爲上座、選仁智充執事、求勇略作法師、行十善以伏未寧、示無貪以斷偷劫。於是衣寒露養孤生、匹鰥夫配寡婦、矜老病免貧窮、賞忠孝之門、伐凶逆之黨、進清簡之士、退諂佞之臣使。六合無怨紂之聲、八荒有歌周之詠、飛沈安其巢穴、水陸任其長生（云云）。嵩此上言、有所因也。曾讀智論、見天王佛之政令也。故立平延」（T52, 132a）。

16 塚本善隆〔一九四八・一九五〇〕。

17 『續高僧傳』卷十八、曇遷傳「屬開皇七年秋、下詔曰、皇帝敬問徐州曇遷法師……深願巡歷所在、承風滄德、限以朝務、實懷虛想、當卽來儀、以沃勞望……」（T50, 572c）。『續高僧傳』卷九、慧藏傳「開皇七年、文帝承敬德音、遠遣徵請。蒲輪旣降、無爽論言。藏乘機立教、利見大人。杖錫京輩、仍卽謁帝承明、亟陳奧旨。凡所陶誘、允副天心。卽六大德之一也」（T50, 498b）。『辯正論』卷二、十代奉佛篇上「京師造大興善寺……召六大德及四海名僧、常有三百許人、四事供養」（T52, 509a）。

18 『隋書』卷一、高祖紀上「〔開皇五年四月〕乙巳、詔徵山東馬榮伯等六儒」。『隋書』卷七十五、儒林、馬光傳「開皇初、高祖徵山東義學之士、光與張仲讓・孔籠・竇士榮・張黑奴・劉祖仁等俱至、並授太學博士、時人號爲六儒」。

19 古勝隆一〔二〇一七〕。

20 隋初には「山東」の人材確保に力を盡くしていたことが『文館詞林』卷六九一「令山東卅四州刺史舉人勅」より知られる。「勅某官某甲。君臨天下、所須者材、苟不求材、何以爲化。自周平東夏、每遣搜揚、彼州俊人、多未應起。或以東西舊隔、情猶自疎、或以道路懸遠、慮有困乏、假爲辭託、不肯入朝。……朕受天命、四海爲家、關東關西、本無差異、必有材用、來卽銓敍。虛心待之、猶飢思食。彼州如有仕齊、七品已上官、及州郡懸（縣）鄉望、縣功曹已上、不問在任、下代材幹優長、堪時事者、

仰精選擧之。縱未經仕官、材望灼然、雖鄉望不高、人材卓異、悉材擧限」(長澤規矩也編『影弘仁本文館詞林』古典研究會、一九六九年)。なお岑仲勉はこの勅を『隋書』卷一・高祖紀上の「開皇元年二月」甲戌、詔擧賢良」に比定する(岑仲勉「一九五八」)。

²¹ 王亞榮「一九九九」。

²² 劉炫傳に「歲餘、奉勅與著作郎王劭同修國史。俄直門下省、以待顧問。又與諸術者修天文律曆、兼於內史省考定群言、內史令博陵李德林甚禮之」とあり、彼とともに「二劉」と稱された劉焯の傳(『隋書』卷七十五、儒林)に「與著作郎王劭同修國史、兼參議律曆、仍直門下省、以待顧問。……〔開皇〕六年、運洛陽石經至京師、文字磨滅、莫能知者、奉勅與劉炫等考定」とある。これらによれば、劉炫と劉焯が修曆に參與したのは開皇六年以前となる。

²³ 隋・彦琮『衆經目錄』序に「隋翻經沙門及學士等撰」とあり、また「皇帝深崇三寶、洞明五乘、降勅所司、請興善寺大德與翻經沙門及學士等、披檢法藏、詳定經錄」(T55. 150ab)とある。

²⁴ 翻經學士については、大内文雄「一九八三b」参照。

²⁵ 河上麻由子「二〇一三」。

²⁶ 氣賀澤保規「二〇〇一」。

²⁷ 山崎宏「一九六七b」、藤井政彦「二〇〇六」、二〇一〇」。

²⁸ 例えば、『隋書』卷五十八・柳宣傳に「王好文雅、招引才學之士諸葛頴・虞世南・王胄・朱瑒等百餘人以充學士」とある。

²⁹ 録文は『王洪範碑』(聽氷閣墨寶四十四、二玄社)宋拓影印に基づく。なお同碑については吉川忠夫「一九九〇」に詳しい言及がある。

³⁰ 『桐柏真人茅山華陽觀王先生碑銘』「王法主(王遠知)美孕三仙、芳逾七聖、爰降絲渙、追赴東都。先生此辰、從遊京洛。……」

…當時奉勅玉清玄壇行道。隨後主、薄伐玄菟。先生扈從黃龍、車駕凱旋、陪還洛邑^{〔四〕}。前掲『王洪範碑』解説（中田勇次郎氏）は「當時奉勅玉清玄壇行道」を「當時勅を玉清（三清境の一）に奉じ、玄壇行道（修道の士が方術を行うこと）」（解説篇十四頁）としているが、煬帝期に道觀を「玄壇」と改稱していることを踏まえれば、「玉清玄壇」とは四道場の一つである玉清觀であり、「時に當たりて勅を奉じ、玉清玄壇に行道す」と訓ずべきであろう。

³¹ 『隋書』卷四、煬帝紀下「〔大業十一年〕八月乙丑、巡北塞。戊辰、突厥始畢可汗率騎數十萬、謀襲乘輿、義成公主遣使告變。壬申、車駕馳幸雁門。癸酉、突厥圍城、官軍頻戰不利。上大懼、欲率精騎潰圍而出、民部尙書樊子蓋固諫乃止。齊王暕以後軍保于崞縣。甲申、詔天下諸郡募兵、於是守令各來赴難」。なお、前掲註^{〔三〕}吉川論文にはこの點に關する指摘はない。

³² 引用は、辛德勇『兩京新記輯校・大業雜記輯校』（三秦出版社、二〇〇六年）による。

³³ 『隋書』卷二十八、百官志下「郡縣佛寺、改爲道場、道觀改爲玄壇、各置監・丞」。

³⁴ また『續高僧傳』卷二・達摩笈多傳に「達摩笈多、隋言法密。本南賢豆羅囉國人也。……煬帝定鼎東都、敬重隆厚、至於佛法、彌增崇樹。乃下勅於洛水南濱上林園內、置翻經館、搜擧翹秀、永鎮傳法。登卽下徵笈多并諸學士、並預集焉。四事供承、復恆常度。致使譯人不墜其緒、成簡無替於時」（T50, 435c）とある。

³⁵ 『元河南志』卷四、東都苑「隋曰會通苑、又曰上林苑。武德初、改芳華苑。武后曰神都苑。東抵宮城、西臨九曲、北背邙阜、南拒非山」。

³⁶ また『事物紀原』卷七・道釋科教部三十八・僧官に「自隋文帝以沙門彥琮爲翻經館學士、後始命僧以官」とあるが、「文帝」ではなく「煬帝」とすべきである。こうした彥琮が翻經館學士であることをもって僧の命官・封秩を説く文献が宋代以降にしばしば見えるが、『僧史略』に起因するものであろう。

³⁷ 道宣が使用する「學士」の表現については、前掲註（24）大内（一九八三b）、參照。

38 『隋書』卷四十四、滕穆王瓚傳「開皇十一年、從幸栗園、暴薨。時年四十二。人皆言其遇鳩以斃」。『隋書』卷二、高祖紀下「〔開皇十一年〕八月壬申、幸栗園。滕王瓚薨」。

39 『隋書』卷四十四、衛昭王爽傳附嗣王集傳「煬帝時、諸侯王恩禮漸薄、猜防日甚。集憂懼不知所爲、乃呼術者俞普明、章醮以祈福助。有人告集呪詛、憲司希旨、鍛成其獄、奏集惡逆、坐當死。天子下公卿議其事、楊素等曰、集密懷左道、厭蠱君親、公然呪詛、無慙幽顯。情滅人理、事悖先朝、是君父之罪人、非臣子之所赦、請論如律。時滕王綸坐與相連、帝不忍加誅、乃下詔曰、綸・集以附萼之華、猶子之重、縻之好爵、匪由德進。正應與國升降、休戚是同、乃包藏妖禍、誕縱邪僻。在三之義、愛敬俱淪、急難之情、孔懷頓滅。公卿議既如此、覽以潸然。雖復王法無私、恩從義斷、但法隱公族、禮有親親。致之極辟、情所未忍。於是除名爲民、遠徙邊郡」。

40 闍那崛多の卒年について、『續高僧傳』卷二・闍那崛多傳は「隋滕王、遵仰戒範、奉以爲師、因事塵染、流擯東越。又在甌閩、道聲載路、身心兩救、爲益極多。至開皇二十年、便從物故。春秋七十有八」(T50, 424c)と記し、開皇二十年としているが、『大唐内典錄』卷五・隋朝傳譯佛經錄には「仁壽之末、崛多以緣他事、流擯東越」(T55, 280a)とし、仁壽末年(東越)に流擯されたとある。そのため『開元釋教錄』卷七・總括群經錄上之七は「隋滕王、遵仰戒範、奉以爲師、因事塵染、流擯東越。又在甌閩、道聲載治、身心兩救、爲益極多。至開皇二十年、便從物故、春秋七十有八(准添品法華序、仁壽元年辛酉、崛多笈多二法師、於大興善寺、重勘梵本、闕者添譯。既在仁壽之元、出此添品、即非開皇二十年卒也。又内典錄云、仁壽之末、崛多以緣他事、流擯東越。續高僧傳、即云開皇二十年卒。傳錄俱宣所撰、而自相矛盾何也)」(T55, 550b)と述べて道宣記述の矛盾を指摘する(〓は夾注を示す)。「隋書」卷三・煬帝紀上に「〔大業元年秋七月〕丙午、滕王綸・衛王集並奪爵徙邊」とあるので、闍那崛多の流擯時期は大業元年頃であったと推測される。

41 『大唐内典錄』卷五、隋朝傳譯佛經錄「仁壽之末、崛多以緣他事、流擯東越」(T55, 280a)。

42 『廣弘明集』卷二十五、僧行篇、福田論「隋煬帝大業三年、新下律令格式。令云、諸僧道士等、有所啓請者、並先須致敬、然後陳理。雖有此令、僧竟不行。時沙門釋彥琮、不忍其事、乃著福田論、以抗之。意在諷刺、言之者無罪、聞之者以自誠也」(T52, 280c)。

43 前掲註(14)藤善〔一九七〇〕には、南北朝時代に比して隋唐初の僧は國家の支配に順應していたことがつぶさに指摘されてくる。

44 廬山慧遠の『沙門不敬王者論』および東晉桓玄の禮敬問題に関しては、以下の論考を参照。板野長八〔一九四〇〕、島田虔次〔一九六二〕、小林正美〔一九七七〕。

45 隋唐の思想と社会研究班〔一九七七〕の解説(福永光司氏)。

46 阿川正貫〔一九八七〕。ただし、當該論文は短く、史料引用がほとんどない。そのため、いずれの箇所を根據にしているかは不明である。本章での引用文はあくまで筆者の見解に基づく。

47 齋藤隆信〔二〇一三〕。

48 なお、嘉客の批判に對する主人の反駁の要點となるのは次の一文かと思われる。「教通三世、衆別四部、二從於道、二守於俗。

從道則服像尊儀、守俗則務典供事。像尊謂比丘・比丘尼也。典供謂優婆塞・優婆夷也。所像者尊則未參神位、所典者供則下預臣頒。原典供之人、同主祭之役、吾非當職、子何錯引」(『廣弘明集』卷二十五、僧行篇、福田論、T52, 283a)。要するに、嘉客が僧と「禮官」とを同一視するのに對して、祭祀を行うのは佛教において供事を行う優婆塞・優婆夷が相當するのであり、僧は神でも臣でもない存在とする。

49 『廣弘明集』卷二十五・僧行篇・福田論の道宣による前文には、「大業五年、至西京郊南、大張文物。兩宗朝見、僧等依舊不拜。下勅曰、條令久行。僧等何爲不致敬。時明瞻法師、對曰、陛下弘護三寶、當順佛言、經中不令拜俗、所以不敢違教……」(T52,

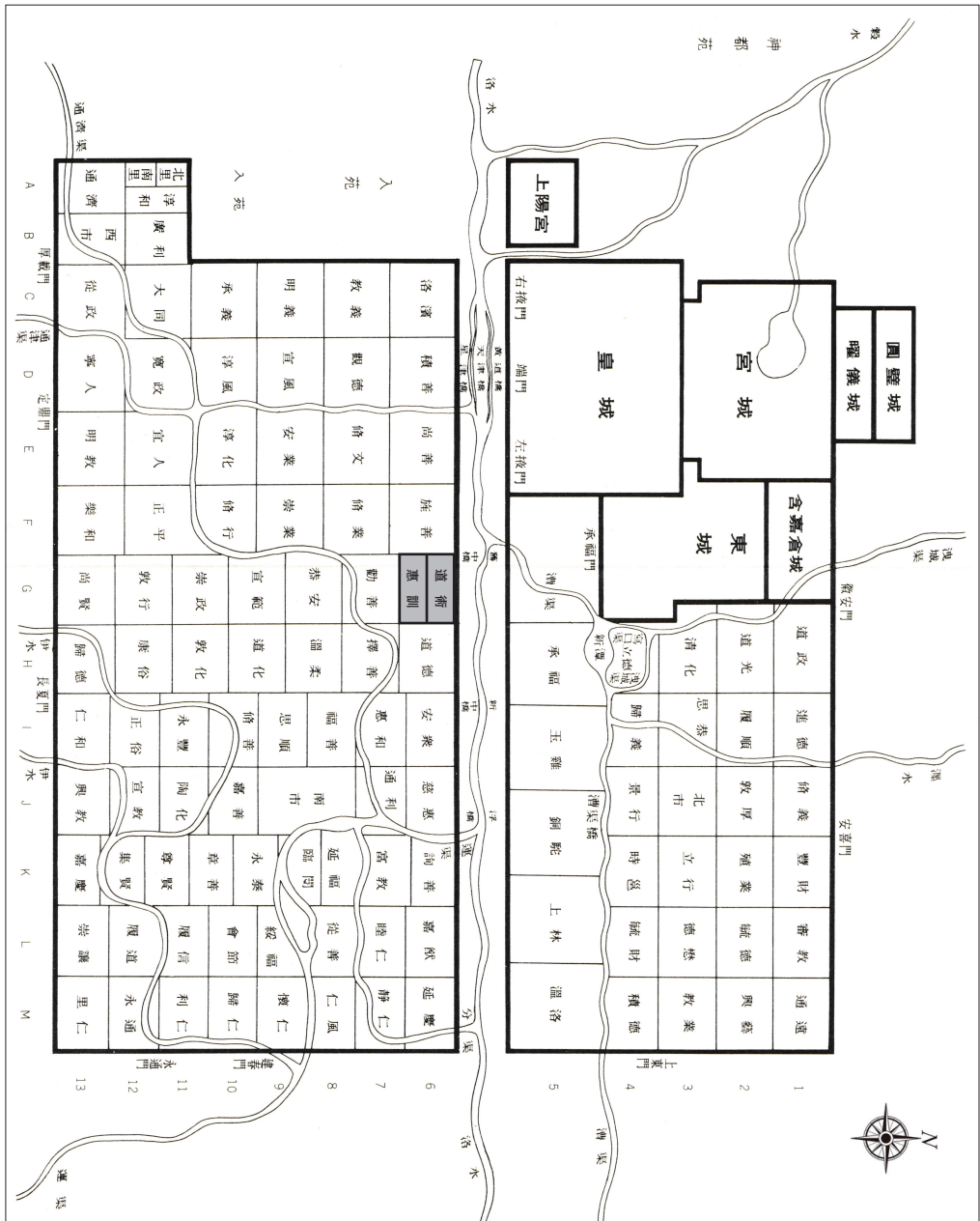
280c-281a)とあって大業五年とする。新令の頒布は大業三年であるから、二年はあり得ない。

50

『隋書』煬帝紀には、煬帝が南郊へいった記録はないが、『隋書』卷三・煬帝紀上に「〔大業五年〕九月癸未、車駕入長安」
『同』「〔大業五年〕十一月丙子、車駕幸東都」とあるので、大業五年九月より十一月の間に長安にいたのは確かである。南郊
といえ、祭祀を連想するが、金子修一氏は「煬帝の郊廟親祭の記録は大業十年冬至の南郊のみである」(金子修一「二〇〇
一」、一六二頁)とされており、祭祀ではないようである。ただ、僧鳳傳の内容からいえば、祭祀に類似する何らかの儀式であ
ったものと思われる。

51 前掲註(14)藤善「一九七〇」。

洛陽地圖



※本圖は、平岡武夫編『唐代研究のしおり 唐代の長安と洛陽』（京都大學人文科學研究所、1956年）地圖篇所收の洛陽地圖を加工したものである。もとの地圖では、『河南志』の記載に基づき「惠訓坊」と「道術坊」が東・西に配されていたが、『大業雜記』の記載によって南北の關係に訂正されるため、本圖では修正を加えた。この点については、辛德勇『兩京新記輯校・大業雜記輯校』（三秦出版社、2006年）参照。

結語

これまで本論において述べてきた内容をあらためて整理して結語としたい。

緒言では、本論の目的と構成を提示した。隋代の佛教政策に關しては、すでに先行研究によってその大枠となる見解が示されてきている。ここでは隋代の佛教興隆の様子が精彩に描出され、中國史上における隋朝佛教の特殊性が強調され、同時にまた「佛教治國策」と表現し得る、佛教を治國理念に高めた政策が實施されたことが提起されてきた。以後の研究は、基本的にその路線に沿って進行されてきている。そしてこれらの見解には、隋代の佛教政策に對しては概ね佛教側から好意的に評價されていたという前提があり、したがって研究もそうした評價を繼承してきたといえる。ただし、政策を諸要素の複合的、立體的な交錯によって現出するものと考えらるならば、佛教政策を單に佛教に對する政策という觀點のみで捉えることは、そこに現れる事象およびそれに對する評價に偏向を招く恐れがある。したがって、こうした偏向を避けるためには、實際に形として現れた政策をより廣い時代狀況とそれらをとりにくく諸現象の中に置き直し、俯瞰的、多角的に捉えて相對化することで、政策の意圖や背景、および政策實施の過程をより明確化、具體化できると考え、以下の四章によっていくつかの問題を取り上げて論じた。

まず第一章では、隋朝の佛教政策に直結する北周末期の菩薩僧を取り上げ、菩薩僧が如何なる時代狀況の中で設置されたのかを考察した。特に當該期の宗教において佛教と並んで重要な位置を占めた道教との關連性を検討することで、北周末の宗教政策の様態を示した。従來、廢佛からの佛教復興の政策としてのみ捉えられてきた菩薩僧は、じつ

は道教と併せ行われた宗教政策の一環であり、しかも長安と洛陽という北周朝の二つの都で行われていた。その背景には北周朝の領域支配を徹底するものとしての兩都的な體制があり、また天元皇帝における宗教に借りた權威の顯示というありかたがあった。こうした状況下で設けられた菩薩僧は、従来いわれているような廢佛から復佛への過渡期的措置という理解では収まらず、北周朝の支配を宗教的に支えるものとして期待され設けられた集團という面があることを明らかにした。そしてその具體的な姿は「爲國行道」と表現される佛教の國家への奉仕という形態で現れている。隋初の佛教政策も當初より佛教に「爲國行道」を求めており、それが隋代佛教政策の基本的性格を與えていくことを指摘した。

第二章では、曇遷の事蹟を手がかりに文帝の佛教政策のうち、特に開皇年間の政策について検討した。數ある文帝の佛教政策の中には、曇遷が積極的に關與した政策がある。それらの政策を見ていくと、隋朝成立以前の北朝すなわち北周と北齊の兩地域に對して意圖的と思われる偏向が確認できる。具體的には、舊北齊地域に限つての私度僧の公度という政策として現れていた。この背景には、まず曇遷が舊北齊地域の出身者であったことが挙げられる。一方、當該期の舊北齊地域の状況に目を向けると、隋朝の領域支配にとつてこの地域が隋朝成立當初以來の難治の地域であり、そのため様々な施策を通じて統治してきたことが明らかとなる。その中では佛教を利用した地方統治の様相が確認できる。翻つて、私度僧の公度を教團統制の側面に引き付けて捉えると、隋朝が推進する思想統制策との關係性が浮かび上がってくる。隋朝が國家統治に佛教を利用したとは、よくいわれることである。ただ、ここでは王朝の諸問題に對して沙門を媒介に對處していくという形態がうかがわれることを指摘しておきたい。本章ではまた文帝の佛教政策において一つの特色をなす沙門の招致にも注目し、特に六大徳の招致の目的を概観する中で、六儒という儒者招致との關連性を指摘した。

續く第三章では、文帝の仁壽年間の佛教政策の中で最も著名な仁壽舍利塔事業について、大きく三つの節にわけて検討した。

第一節では、思想背景について述べた。この事業が開皇年間の佛教事業と性格を異にし、かつ仁壽への改元を契機に実施されたことに留意する時、舍利塔事業が仁壽改元に込められた意味と關わることに想到する。そこで仁壽改元の理由を探っていくと、曆學者の袁充の存在が大きかったことが判明し、その袁充の發言の中には仁壽改元を聖人の再生と述べる段が見えることに注意した。舍利塔事業は文帝にとって還曆の誕生日に發願され、また自身を阿育王や轉輪聖王に比擬する意識が濃厚に存していた。それゆえ、當該事業實施の理由を文帝の佛教信仰の面で説明する研究が頗る多い。それは間違っていない。しかし、これだけでは當該事業が仁壽への改元を契機にはじめられていった理由が明らかに難い。文帝は符瑞を皇帝即位の正當性の強調に利用し、そうした符瑞を説く術士を重用し、彼らの言葉に悦びがあった。袁充はまさにそうした術士の一人であり、その發言の持つ意味は文帝にとっても重かった。以上のことから、仁壽舍利塔事業は、文帝の篤い佛教信仰とともに、袁充のような術士の發言とが互いに影響し合う中で實施された政策であったと結論づけた。

次に第二節では、舍利塔の起塔州と起塔數について若干の考證を行った。まず起塔州を知るために多用されてき山崎宏氏の成果について、關連文獻と突き合わせつつ補訂を加えた。次に起塔數をより確かにするために、基礎史料である隋著作郎・王劭の「舍利感應記」の記載について、それが収録される道宣の『廣弘明集』、『集神州三寶感通錄』および道世の『法苑珠林』の記載内容に基づいて検討した。本節で指摘した「明州」起塔のことは従來、一切注意されていない。この例のように、「舍利感應記」の記載内容の再検討の必要性を提起できたのは、本節の一つの意義と思われる。

最後に第三節では、從來あまり注意されてこなかった勅使大徳をめぐって、その銓衡法や所屬寺院、起塔州との關係などの問題を年次別の相違に留意しつつ若干の検討を加えた。銓衡法については、年次によって相違があり、第一回から第二回にかけて主體性が國家より教團側へ移行し、教團側の意志が事業に反映される形で行われていた面を指摘した。さらに勅使大徳と起塔州との關係に注意する中で、第二回事業では「本州」起塔という方針があったことを明らかにした。この點は從來には見られない、新しい知見である。「本州」起塔というありかたからは、出家者である僧とはいえ、朝廷から各々の地方の佛教界のみならず、爲政者、民衆に至る階層に繋がり有する存在として認識・把握されていたことがうかがえ、舍利塔事業はこのような地方との繋がりを持つ沙門を「勅使」の肩書きを帯びた「官」的性格を付與して地方との關わりの中で利用しようとしていたことが指摘できる。さらに、沙門がこうした性格を持つ勅使大徳となり積極的に當該事業に参加していたことから、國家による佛教教團の包攝をみずから認める面があったことを指摘し、それが煬帝期の禮敬問題の一要因となった可能性を示唆した。

第四章では、煬帝期の佛教政策について、禮敬問題を取り上げて論じた。特に禮敬問題の背景を探るために當時の沙門觀ということを手がかりに検討を加えた。中國中世佛教史上における隋朝の禮敬問題の意義は律令における「令」に規定されたところにあるとし、大業令が特に革新的な官制整備に重點を置いていたこと、および出家者致拜の規定が出家者と俗官との間での問題であったことから、この令の意圖は新たな支配秩序の下に出家者を包攝し、俗官の下に位置づけることにあったと指摘した。それゆえ、こうした問題を考究する上では、當時の爲政者が出家者である沙門を如何なる存在と認識していたかを明らかにする必要があると捉えて検討した。まず爲政者の側の沙門觀を見るに当たって、隋朝の佛教政策の中で沙門がどのように扱われているかを概観した。文帝期については、第一章より第三章までの内容を踏まえつつ、沙門と官僚との間の境界が曖昧なことを指摘し、煬帝期については、煬帝による沙門の

招致には僧の持つ技能に關心が向けられていたことに特徴があると述べた。總じていえば、當該期には沙門の屬性としての聖性がないがしろにされ、俗人と同格化される場合があったことがうかがえる。こうした沙門に對する見方の背景には、大乘佛教の普及があるが、それだけでなく、隋朝が推進した國家主導の佛教復興策があり、一方またその政策に教團が積極的に關與していた状況を想定し得る。次に、煬帝期の禮敬問題に直接關わる史料である『福田論』にも、このような沙門觀が見出せることを指摘し、このような國家と佛教界とが接近した状況が煬帝期の禮敬問題の背景となっていたことを述べた。また、本章では『福田論』の一つの特徴として、祭祀に關する内容の多さを指摘した。彦琮は「神」を媒介に王者に對する沙門の優位性を主張するが、道宣の文章を手がかりにしつつ、それは「神」を媒介に中國的世界と印度的世界を融合することで、佛教的慣習に依據する沙門の、中國における必要性を示したものと論じた。この點はなお詳細な検討を要するが、佛教が中國的なものへと變貌する中で現れた、中國での沙門の存在意義を證明する一つの論理として注目できるように思われる。

以上、本論では、筆者なりの仕方では従來の研究を再検討してきたが、残された課題は多い。そもそも隋代佛教政策の研究と題していながら、すべての政策を扱うには至っておらず、極めて不備の多い研究である。また、他の時代の佛教政策との對比の上に、隋代の佛教政策の特殊性などを示せ得なかった點も憾みを残す。これらは今後に残された重要な課題であり、本論の内容を踏まえつつ、以後の研究で明らかにしていきたいと思う。

邦文

- 阿川正貫 一九八七 「隋唐の禮敬問題―彦琮の『福田論』に關して―」（『佛教論叢』三十一）
- 淺見直一郎 一九九〇 「隋朝崇佛政策の再檢討」（『大谷大學史學論究』四）
- 二〇一三 「隋文帝の五子とその婚姻關係―廢太子楊勇と元氏を中心に―」（『大谷大學史學論究』十八）
- 池平紀子 二〇〇〇 「占察善惡業報經」の成立と傳播について」（吉川忠夫編『唐代の宗教』朋友書店）
- 板野長八 一九四〇 「東晉に於ける佛徒の禮敬問題」（『東方學報 東京』十一―一二）
- 市村瓊次郎 一九三九 「年號に現はれたる時代思想」（『支那史研究』春秋社松柏館）
- 内田昌功 二〇〇四 「隋煬帝期官制改革の目的と性格」（『東洋學報』八十五―四）
- 横超慧日 一九五八 「中國佛教に於ける國家意識」（『中國佛教の研究 第一』法藏館）
- 大内文雄 一九八三 a 「唐代における蕭氏と佛教」（『大谷學報』六十二―四）
- 一九八三 b 「『歷代三寶紀』の成立と費長房の歴史觀」（原題「歷代三寶紀の一研究」初出『佛教史學研究』二十五
—— 一。『南北朝隋唐期佛教史研究』法藏館、二〇一三年）
- 一九九七 「中國撰述佛典と讖緯―典籍聚散の歴史を契機として―」（日本佛教學會編『佛教と他教との對論』平
樂寺書店。『南北朝隋唐期佛教史研究』法藏館、二〇一三年）
- 二〇〇七 「北齊佛教の一面―衰亡と再生―」（『相川鐵崖古稀記念書學論文集』木耳社。『南北朝隋唐期佛教史研

- 大島幸代・
 萬納惠介 二〇一二 「隋仁壽舍利塔研究序説」(『奈良美術研究』十二)
 大野雅仁 一九九〇 「隋朝佛教政策の側面―舍利塔事業を中心として―」(『印度學佛教學研究』三十九―二)
 愛宕 元 一九九一 「隋文帝時代の佛教―開皇期の名僧の招致をめぐる―」(『大谷大學大學院紀要』八)
 一九八二 「隋末唐初における蘭陵蕭氏の佛教受容―蕭瑀を中心にして―」(福永光司編『中國中世の宗教と文化』
 京都大學人文科學研究所)
 小野勝年 一九八九 『中國隋唐長安寺院史料集成』(法藏館)
 勝村哲也 一九七三 「六朝末の三國」(『藤原弘道先生古稀記念 史學佛教學論集』藤原弘道先生古稀記念會)
 金子修一 二〇〇一 『古代中國と皇帝祭祀』(汲古書院)
 鎌田茂雄 一九六八 「淨影寺慧遠の思想」(『中國佛教思想史研究』春秋社)
 河上麻由子 二〇一三 「ベトナムバクニン省出土仁壽舍利塔銘、及びその石函について」(『東方學報』京都』八十八)
 桐原孝見 二〇一二 「中國に於ける山岳と佛教―特に北魏期の大地所有と嵩山への寺院建造を中心として―」(『龍谷大學
 大學院文學研究科紀要』三十四)
 桐谷征一 一九九六 「中國北齊期における摩崖・石壁刻經の成立」(勝呂信靜博士古稀記念論文集刊行會編『勝呂信靜博士
 古稀記念論文集』山喜房佛書林)
 窪 德忠 一九六九 「北周の通道觀に關する一臆説」(『福井博士頌壽記念東洋文化論集』早稻田大學出版社)
 一九七〇 「北周の道佛二教の關係」(『横超慧日編『北魏佛教の研究』平樂寺書店)
 一九八〇 「二つの通道觀―山崎宏博士の批判に答う―」(『東方宗教』五十五)
 氣賀澤保規 一九七三 「竇建德集團と河北―隋唐帝國の性格をめぐる―」(『東洋史研究』三十一―四)

—— 一九七五 「隋代郷里制に關する一考察」(『史林』五十八―四)

—— 二〇〇一 「隋仁壽元年(601)の學校削減と舍利供養」(『駿臺史學』一一一)

古勝隆一 二〇一一 「隋代儒敎の地域性―特に山東儒者について」(船山徹編『中國印度宗教史とくに佛敎史における書物の流通傳播と人物移動の地域特性』(科學研究費補助金研究成果報告書))

小杉一雄 一九八〇 「六朝時代佛塔に於ける舍利安置」(『中國佛敎美術史の研究』新樹社)

小林正美 一九七七 「沙門不敬王者論」の成立」(『東洋文化』五十七)。「六朝佛敎思想の研究」創文社、一九九三年

—— 一九九八 『中國の道敎』(中國學藝叢書、創文社)

齊藤隆信 二〇一二 「上林園翻經館沙門彥琮の漢譯論」(『印度學佛敎學研究』六十一―二)

—— 二〇一三 「彥琮撰『福田論』とその撰述意義」(『印度學佛敎學研究』六十二―二)

佐々木功成 一九二八 「仁壽舍利塔考」(『龍谷大學論叢』二八三)

佐藤心岳 一九六四 「北齊佛敎界における梵語佛典の重視」(『印度學佛敎學研究』十二―二)

—— 一九六六 「彥琮の梵語佛典の重視について」(『印度學佛敎學研究』十五―二)

里道徳雄 一九八二 「道士張賓傳考」(『東洋學論叢』七)

島田虔次 一九六二 「桓玄―慧遠の禮敬問題」(『慧遠研究 研究篇』創文社)。「中國思想史の研究」京都大學學術出版會、二〇〇二年)

隋唐の思想と

社會研究班 一九七七 『通極論』譯注(上)』(『東方學報 京都』四十九)

砂山 稔 一九七八 「宇文道の『道敎實花序』について―北周武帝の『無上祕要』との關連を通じて」(初出『佛敎史學研究』二十一―一)。「隋唐道敎思想史研究」平河出版社、一九九〇年) 諏訪義純 一九六二 「東

魏帝室と佛敎」(原題「高歡高澄の奉佛事情と儒敎道敎への態度―東魏佛敎の一考察―」初出『大

- 谷學報』四十―二。『中國中世佛教史研究』大東出版社、一九八八年)
- 一九六六 「北齊帝室と佛教(二)―文宣帝と佛教信仰―」(原題「北齊文宣帝とその佛教信仰」)初出『大谷學報』四十五―二。『中國中世佛教史研究』大東出版社、一九八八年)
- 谷川道雄 一九六七 「周末・隋初の政界と新舊貴族」(原題「周隋革命の経緯について―周禮國家の悲劇―」)初出『古代文化』十八―五。『隋唐帝國形成史論』筑摩書房、一九七一年)
- 一九八八 「兩魏齊周時代の覇府と王都」(唐代史研究會編『中國都市の歴史的研究』刀水書房、一九八八年)
- 竺沙雅章 一九九三 「内律と俗法―中國佛教法制史の一考察―」(梅原郁編『中國近世の法制と社會』京都大學人文科學研究所)
- 塚本善隆 一九三八 「國分寺と隋唐の佛教政策並びに官寺」(初出角田文衛編『國分寺の研究』考古學研究會。『塚本善隆著作集』第六卷、大東出版社、一九七四年)
- 一九四八・ 一九五〇 「北周の廢佛」(原題「北周の廢佛に就いて」)初出『東方學報 京都』十六、一九四八年、「北周の廢佛に就いて(下)」『東方學報 京都』十八、一九五〇年。増補改題の上『魏書釋老志の研究』佛教文化研究所、一九六一年に所收。後、『塚本善隆著作集』二、大東出版社、一九七四年に再録)
- 一九四九 「北周の宗教廢毀政策の崩壞」(初出『佛教史學』創刊號。『塚本善隆著作集』二、大東出版社、一九七四年)
- 一九五〇 「陳の革命と佛牙」(『東方學報 京都』十九。『塚本善隆著作集』第三卷、大東出版社、一九七五年)
- 一九五三 「隋の江南征服と佛教―晉王廣(煬帝)と江南佛教―」(初出『佛教文化研究』三。『塚本善隆著作集』第三卷、大東出版社、一九七五年)
- 一九六一 『魏書釋老志』(もと『魏書釋老志の研究』佛教文化研究所。後に『塚本善隆著作集』第一卷、大東出

版社、一九七四年。平凡社、東洋文庫五一五、一九九〇年)

一九七三 「隋佛教史序説―隋文帝誕生説話の佛教化と宣布―」(初出『鈴木學術財團研究年報』九。『塚本善隆著

作集』第三卷、大東出版社、一九七四年)

一九七四 「隋文帝の宗教復興特に大乘佛教振興―長安を中心にして―」(『南都佛教』三十二)

常盤大定 一九三八 「周末隋初に於ける菩薩佛教の要求」(『支那佛教の研究』春秋社)

礪波 護 一九八一 「唐代における僧尼拜君親の斷行と撤回」(初出『東洋史研究』四十一―二。『唐代政治社會史研究』同朋

舎出版、一九八六。『隋唐の佛教と國家』中央公論社、一九九九年)

一九八七 「嵩岳少林寺碑考」(川勝義雄・礪波護編『中國貴族制社會の研究』同朋舎)

中村璋八 一九七二 「蕭吉と五行大義」(『駒澤大學外國語部紀要』一)

中村裕一 二〇〇五 「隋唐令逸文拾遺」『唐令逸文の研究』汲古書院)

西脇常記 一九九〇 「舍利信仰と僧傳―慧洪『禪林僧寶傳』の理解のために」(原題「舍利信仰と僧傳におけるその敘述―

慧洪「禪林僧寶傳」敘述の理解のために」初出『禪文化研究所紀要』十六。『唐代の思想と文化』

創文社、二〇〇〇年)

野村耀昌 一九六八 『周武法難の研究』(東出版)

長谷部英一 一九九三 「隋代の曆論」(『中國哲學研究』六)

濱口重國 一九六六 「隋の天下―一統と君權の強化」(『秦漢隋唐史研究』下卷、東京大學出版會)

肥田路美 二〇〇九 「舍利信仰と王權」(『死生學研究』十一)

福永光司 一九八七 「昊天上帝と天皇大帝と元始天尊―儒教の最高神と道教の最高神―」(『道教思想史研究』岩波書店)

藤井政彦 二〇〇六 「隋文帝の諸皇子と佛教」(『大谷大學大學院研究紀要』二十三)

二〇一〇 「隋の日嚴寺に關する一考察」(『印度學佛教學研究』五十八―二)

- 藤川政數 一九五八 「魏晉における禮敬問題について」(『東洋の文化と社會』七)
- 藤善眞澄 一九六二 「唐五代の童行制度」(初出『東洋史研究』二十一—一。『中國佛教史研究—隋唐佛教への視角—』法藏館、二〇一三年)
- 一九七〇 「隋唐佛教への視角」(初出、中國中世史研究會編『中國中世史研究—六朝隋唐の社會と文化—』東海大學出版會。『中國佛教史研究—隋唐佛教への視角—』法藏館、二〇一三年)
- 一九七三 「王劭の著述小考」(『藤原弘道先生古稀記念史學佛教學論集』藤原弘道先生古稀記念會。『道宣傳の研究』京都大學學術出版社、二〇〇二年)
- 一九七五 「隋唐佛教時代區分試論—度僧制と貢舉制—」(初出『東洋學術研究』一四三。『中國佛教史研究—隋唐佛教への視角—』法藏館、二〇一三年)
- 一九七七 「北齊系官僚の動向」(原題「北齊系官僚の動向—隋文帝の誕生説話をてがかりに—」初出『鷹陵史學』三・四合併號。『道宣傳の研究』京都大學學術出版會、二〇〇二年)
- 二〇〇一 「中國舍利塔緣起」(『平成十三年度春季特別展 莊嚴—飛鳥・白鳳 佛のインテリアー』大阪近つ飛鳥博物館)
- 二〇一二 「西魏・北周・隋初における領域統治體制の諸相」(『唐代史研究』十五)
- 牧田諦亮 一九七二 「中國佛教史と疑經—中國佛教史に對する疑問—」(『疑經研究』臨川書店)
- 道端良秀 一九六八 「佛教と儒教倫理—中國佛教における孝の問題—」(平樂寺書店)
- 一九七九 「菩薩思想の展開と菩薩僧」(『中國佛教思想史の研究』平樂寺書店)
- 宮川尙志 一九八三 「南北朝正史の道教史料研究」(『中國宗教史研究 第一』同朋舎)
- 諸戸立雄 一九九〇 「北魏の僧制・西魏の教團法規と道僧格」(『中國佛教制度史の研究』平河出版社)
- 山崎 宏 一九三九 「隋の高祖文帝の佛教治國策」(初出『佛教法政經濟研究所モノグラフィ』八、一九三四年。『支那中

世佛教の展開』清水書店、一九四二年)

- 一九三八 「北齊の僧官昭玄十統」(初出『史潮』八一。『支那中世佛教の展開』清水書店、一九四二年)
- 一九四九 a 「隋朝の佛教復興の先驅―陟岵寺の菩薩僧設置の問題―」(原題「隋朝の佛教復興について―陟岵寺の菩薩僧設置の問題―」初出『佛教史學』創刊號。『隋唐佛教史の研究』法藏館、一九六七年)
- 一九四九 b 「隋の大興善寺」(原題「隋の大興善寺に就いて」初出『史潮』四十二。『隋唐佛教史の研究』法藏館、一九六七年)
- 一九五八 「隋代總管考」(『史潮』六十四・六十五合併號)
- 一九六七 a 「隋の玄都觀とその系譜」(『隋唐佛教史の研究』法藏館)
- 一九六七 b 「煬帝(晉王廣)の四道場」(『隋唐佛教史の研究』法藏館)
- 一九七九 「北周の通道觀」(初出『東方宗教』五十四。『中國佛教・文化史の研究』法藏館、一九八一年)
- 山本隆義 一九六八 『中國政治制度の研究―内閣制度の起原と發展―』(『東洋史研究會』)
- 結城令聞 一九六〇 「隋・西京禪定道場釋曇遷の研究―中國佛教形成の一課題として―」(『福井博士頌壽記念 東洋思想論集』福井博士頌壽記念論文集刊行會)
- 横井克信 二〇〇六 「中國における内道場の起源について」(『大正大學綜合佛教研究所年報』二十八)
- 吉川忠夫 一九九〇 「王遠知傳」(『東方學報 京都』六十二)

中文

- 岑 仲勉 一九五八 『隋書求是』(商務印書館)
- 長岡龍作 二〇〇二 「仁壽宮・仁壽舍利塔與慈善寺石窟」(西北大學考古專業・日本赴陝西佛教遺跡考察團・麟游縣博物館)

- 編著『慈善寺與麟溪橋—佛教造像窟龕調查研究報告—』(科學出版社)
- 陳寅恪 一九三五
「武曌與佛教」(『中央研究院歷史語言研究所集刊』五—二。『陳寅恪集 金明館叢稿二編』三聯書店、二〇〇一年)
- 高明士 一九九二
「隋代的教育與貢舉」(中國唐代學會編『唐代研究論集』四、新文豐出版)
- 韓昇 一九九八
『隋文帝傳』(人民出版社)
- 藍吉富 一九九三
『隋代佛教史述論』(臺灣商務印書館)
- 石冬梅 二〇〇六
「論北周的御正和內史」(『唐都學刊』二二—一六)
- 王惠民 一九九七
『董保德功德記』與隋代敦煌崇教寺舍利塔」(『敦煌研究』一九九七—三)
- 王亞榮 一九八四
「大興善寺創建始末考略」(『理論研究』一九八四—二。『長安佛教史論』宗教文化出版社、二〇〇五年)
- 一九九九
「大興城佛經翻譯史要」(『中國佛學』一九九九—四。『長安佛教史論』宗教文化出版社、二〇〇五年)
- 王仲犖 一九七九
『北周六典』上(中華書局)
- 魏斌 二〇〇三
「關於周隋之際的洛陽經營」(『魏晉南北朝隋唐史資料』二十)
- 袁剛 二〇〇一
『隋煬帝傳』(人民出版社)
- 周一良 一九四七
「佛家史觀中之隋煬帝」(初出『益世報 史地周刊』二十五。『周一良集』第三卷、一九九八年)
- 朱捷元·
秦波 一九七四
「陝西長安和耀縣發現的波斯薩珊朝銀幣」(『考古』一九七四—二)

英文

Chen Jinhua 二〇〇一 “A Holy Alliance: The Court-Appointed ‘Monks of Great Virtue’ and Their Religious and Political Role Under the

Sui Dynasty,” *Tang Yanjin* 唐研究 7.

—— 110011a “Pusasang (Bodhisattva-monks): A Peculiar Monastic Institution at the Turn of the Northern Zhou and Sui Dynasties.” *Journal of Chinese Religions* 30.

—— 110011b “Tangian and the Relic-distribution Campaigns during the Renshou Era.” Chen. *Monks and Monarchs, Kingship and Kingship: Tangian in Sui Buddhism and Politics*, Italian School of East Asian Studies, Kyoto.

Tonami

Mamoru 1990 *The Shaolin Monastery Stele on Mount Song*. Ed. Antonino Forte. Trans. P. A. Herbert. Kyoto: Istituto italiano di cultura, Scuola di studi sull' Asia orientale.

仁壽舍利頒布事業關連表

〔凡例〕

- ・州名の順序は、第1回は「隋國立佛舍利塔詔」（『廣弘明集』卷17）、第2回は『舍利感應記』（『廣弘明集』卷17）により、第3回は『續高僧傳』の卷數・立傳順による。
- ・現在地名は、2014年1月現在のもの。ただし、表記の煩雑さを避け、地級市までを示すことで、おおよその地域を示すにとどめた。
- ・寺名のうち、寺名の後の（ ）は別名を示す。第1回の寺名のうち「→」は、矢印の左は「自注」で示された寺名、右側は『舍利感應記』が記す寺名を表わす。
- ・南北朝末三國の判断は『隋書』地理志に基づく。
- ・「勅使大徳」の出身地は、必ずしも本貫ではない。例えば、曇遷は、本貫は「博陵饒陽」であるが「太原」に生まれている。このような場合には「博陵饒陽→太原」のように、本貫と生地とを「→」によって示した。
- ・起塔時所屬寺院のうち、「？」を附したものは筆者の推測であることを示す。
- ・出典の「廣」は『廣弘明集』卷17を、「集」は『集神州三寶感通錄』卷上を、『續』は『續高僧傳』とその卷數を示す。

【第1回】（仁壽元年）

	No	州名	現在地名	寺名	南北朝末三國	勅使大徳名	俗姓	出身地	現在地名	南北朝末三國	起塔時所屬寺院	出典	續傳篇名
★	1	岐州	陝西省寶鶏市	鳳泉寺	北周	曇遷	王氏	博陵饒陽→太原	山西省太原市	北齊	勝光寺？	廣、集、續18	習禪
★	2	雍州	陝西省西安市	仙遊寺	北周	童眞	李氏	隴西→河東蒲坂	山西省運城市	北周	大興善寺	廣、集、續12	義解
★	3	嵩州	河南省登封市	嵩岳寺（閑居寺）	北齊	寶襲	－	貝州	河北省邢臺市	北齊	通法寺	廣、集、續12	義解
★	4	泰州	山東省泰安市	岱岳寺	北齊	慧重	郭氏	雍州	陝西省西安市	北周	大興善寺	廣、集、續10、續26	義解
★	5	華州	陝西省渭南市	思覺寺	北周	寶積	朱氏	冀州條縣	河北省冀州市	北齊	勝光寺	廣、集、續26	感通
★	6	衡州	湖南省衡陽市	衡岳寺	陳	淨辯	韋氏	齊州	山東省濟南市	北齊	淨影寺	廣、集、續26	感通
★	7	定州	山西省大同市	恆岳寺	北齊	慧海	張氏	河東虞郷縣	山西省運城市	北周	靜法寺	廣、集、續10	義解
★	8	廓州	青海省海南西蔵族自治州貴徳縣	連雲岳寺→法講寺	北周	－	－	－	－	－	－	廣、集	－
★	9	牟州	山東省煙臺市	巨神山寺	北齊	慧暢	許氏	萊州	山東省萊州市	北齊	淨影寺	廣、集、續10	義解
★	10	呉州	浙江省紹興市	會稽山寺→大禹寺	陳	辯相	史氏	瀛州	河北省河間市	北齊	淨影寺	廣、集、續12	義解
★	11	同州	陝西省渭南市	大興國寺	北周	道密	周氏	相州	河南省安陽市	北齊	大興善寺	廣、集、續26	感通
★	12	蒲州	山西省運城市	栖巖寺	北周	僧曇	張氏	洺州	河北省邯鄲市	北齊	大興善寺	廣、集、續10	義解
★	13	蘇州	江蘇省蘇州市	虎丘山寺	陳	道嵩	劉氏	瀛州河間縣	河北省河間市	北齊	總化寺？	廣、集、續26	感通
★	14	涇州	甘肅省平涼市	大興國寺	北周	－	－	－	－	－	－	廣、集	－
★	15	并州	山西省太原市	無量壽寺→開義寺	北齊	彥琮	李氏	趙郡栢縣	河北省石家莊市	北齊	日嚴寺	廣、集、續2	譯經
	16	隨州	湖北省隨州市	智門寺	北周	法總	段氏	并州太原	山西省太原市	北齊	海覺寺	廣、集、續10	義解
	17	益州	四川省成都市	法聚寺	北周	智隱	李氏	貝州	河北省邢臺市	北齊	經藏寺	廣、集、續26	感通
	18	秦州	甘肅省天水市	靜念寺	北周	－	－	－	－	－	－	廣、集	－
	19	揚州	江蘇省江都市	西寺	陳	－	－	－	－	－	－	廣、集	－
	20	鄭州	河南省鄭州市	定覺寺	北齊	－	－	－	－	－	－	廣、集	－
	21	青州	山東省青州市	勝福寺	北齊	智能	李氏	懷州河内	河南省沁陽市	北齊	轉輪寺	廣、集、續26	感通
	22	亳州	安徽省亳州市	開寂寺	北周	曇良	栗（粟）氏	潞州	山西省長治市	北齊	眞寂寺	廣、集、續26	感通

	23	汝州	河南省平頂山市	興世寺	北齊	法彥	張氏	洛州	河北省邯鄲市	北齊	眞寂寺	廣、集、續10	義解
	24	瓜州	甘肅省敦煌市西	崇教寺	北周	智凝	康氏(康居王胤)	康居→襄陽	湖北省襄樊市	北齊	靜法寺	廣、集、續26	感通
	25	番州	廣東省廣州市	果實寺	陳	僧朗	—	恆州	河北省石家莊市	北齊	空觀寺	廣、集、續10	義解
	26	桂州	廣西壯族自治區 桂林市	緣化寺	陳	道顔	李氏	定州	山西省大同市	北齊	淨影寺	廣、集、續26	感通
	27	交州	ベトナム・ハノイ	禪衆寺	陳	慧雅	—	—	—	—	—	廣、集	—
★	28	相州	河南省安陽市	大慈寺	北齊	—	—	—	—	—	—	廣、集	—
★	29	襄州	湖北省襄樊市	大興國寺(上鳳林寺)	北周(後梁)	明誕	史氏	衛州汲縣	河南省鶴壁市	北齊	勝光寺	廣、集、續26	感通
	30	蔣州	江蘇省南京市	栖霞寺	陳	明璨	韋氏	莒州沂水縣	山東省臨沂市	北齊	大興善寺	廣、集、續26	感通

★は「隋國立佛舍利塔詔」で起塔の寺院が定められている「自注」の州。

【第2回】(仁壽2年)

	No	州名	現在地名	寺名	南北朝末三國	勅使大徳名	俗姓	出身地	現在地名	南北朝末三國	起塔時所屬寺院	出典	續傳篇名
	1	恆州	河北省石家莊市	龍藏寺	北齊	靈達	—	恆州	河北省石家莊市	北齊	延興寺	廣、集、續26	感通
	2	泉州	福建省泉州市	—	陳	—	—	—	—	—	—	廣、集	
	3	循州	廣東省惠州市	道場塔寺	陳	智光	—	江州	江西省九江市	陳	大興善寺	廣、集、續26	感通
	4	營州	遼寧省朝陽市	梵幢寺	北齊	寶安	—	兗州	山東省袁州市	北齊	淨影寺	廣、集、續26	感通
	5	洪州	江西省南昌市	—	陳	寶憲	—	鄭州	河南省鄭州市	北齊	大興善寺	廣、集、續26	感通
	6	杭州	浙江省杭州市	天竺寺	陳	慧誕	—	雍州	陝西省西安市	北周	延興寺	廣、集、續26	感通
	7	涼州	甘肅省武威市	—	北周	—	—	—	—	—	—	廣、集	
	8	德州	山東省德州市	會通寺	北齊	道貴	—	并州	山西省太原市	北齊	隨法寺	廣、集、續26	感通
	9	滄州	河北省滄州市	—	北齊	僧蓋	—	恆州	河北省石家莊市	北齊	大興善寺	廣、集、續26	感通
	10	觀州	山東省德州市	塔寺	北齊	慧藏	—	冀州	河北省冀州市	北齊	光明寺	廣、集、續26	感通
	11	瀛州	河北省河間市	弘博寺	北齊	慧遷	—	瀛州	河北省河間市	北齊	寶光寺	廣、集、續12	義解
	12	冀州	河北省冀州市	覺觀寺	北齊	僧範	—	冀州	河北省冀州市	北齊	勝光寺	廣、集、續26	感通
	13	幽州	北京市	弘業寺	北齊	寶巖	—	幽州	北京市	北齊	仁覺寺	廣、集、續26	感通
	14	徐州	江蘇省徐州市	流溝寺	北齊	辯寂	—	徐州	江蘇省徐州市	北齊	?(西入京室)	廣、集、續26	感通
	15	莒州	山東省臨沂市	定林寺	北齊	曇觀	—	莒州	山東省臨沂市	北齊	大興善寺	廣、集、續26	感通
	16	齊州	山東省濟南市	神通寺	北齊	法瓚	—	齊州	山東省濟南市	北齊	勝光寺	廣、集、續10	義解
	17	萊州	山東省萊州市	弘藏寺	北齊	僧世	—	青州	山東省青州市	北齊	大興善寺	廣、集、續26	感通
	18	楚州	江蘇省淮安市	—	北齊	道生	—	蒲州	山西省運城市	北周	大興善寺	廣、集、續26	感通
	19	江州	江西省九江市	東林寺	陳	法順	—	—	—	—	—	廣、集、續26慧藏附傳	感通
	20	潭州	湖南省長沙市	麓山寺	陳	淨願	—	代州	山西省忻州市	北齊	寶刹寺	廣、集、續10	義解
	21	毛州	河北省邯鄲市	護法寺	北齊	僧昕	—	潞州上黨縣	山西省長治市	北齊	大興善寺	廣、集、續26	感通
	22	貝州	河北省邢臺市	寶融寺	北齊	辯義	馬氏	貝州清河縣	河北省邢臺市	北齊	日嚴寺	廣、集、續11	義解
	23	宋州	河南省商丘市	—	北齊	僧順	—	貝州	河北省邢臺市	北齊	玄法寺	廣、集、續26	感通

第三章 隋文帝仁壽年間の佛教政策

	24	趙州	河北省邢臺市	無際寺	北齊	玄鏡	-	趙州	河北省邢臺市	北齊	空觀寺	廣、集、續26	感通
	25	濟州	山東省聊城市	崇梵寺	北齊	明馭	-	瀛州	河北省河間市	北齊	無漏寺	廣、集、續26	感通
	26	兗州	山東省袁州市	普樂寺	北齊	法性	-	兗州	山東省袁州市	北齊	勝光寺	廣、集、續26	感通
	27	壽州	安徽省六安市	-	陳	-	-	-	-	-	-	廣、集	
	28	信州	重慶市奉節縣	-	北周	-	-	-	-	-	-	廣、集	
	29	荊州	湖北省荆沙市	大興國寺	北周（後梁）	慧最	-	瀛州	河北省河間市	北齊	光明寺	廣、集、續10	義解
	30	梁州	陝西省漢中市	-	北周	-	-	-	-	-	-	廣、集	
	31	蘭州	甘肅省蘭州市	-	北周	-	-	-	-	-	-	廣、集	
	32	利州	四川省廣元市	-	北周	-	-	-	-	-	-	廣、集	
	33	潞州	山西省長治市	梵境寺	北齊	道端	-	潞州	山西省長治市	北齊	仁法寺	廣、集、續26	感通
	34	黎州	河南省鶴壁市	-	北齊	法侃	鄭氏	滎陽縣	河南省鄭州市	北齊	日嚴寺	廣、集、續11	義解
	35	慈州	山西省臨汾市	石窟寺	北齊	明芬	-	相州	河南省安陽市	北齊	大興善寺？	廣、集、續26	感通
	36	魏州	河北省邯鄲市	開覺寺	北齊	智揆	-	冀州	河北省冀州市	北齊	弘濟寺	廣、集、續26	感通
×	37	沈州		-	-	-	-	-	-	-	-	集	
	38	汴州	河南省開封市	福廣寺	北齊	僧榮	孫氏	汴州陳留縣	河南省開封市	北齊	總化寺	廣、集、續9	義解
	39	杞州	河南省開封市	-	北齊	靜凝	-	汴州	河南省開封市	北齊	大興善寺	廣、集、續26	感通
	40	許州	河南省許昌市	辯行寺	北齊	道璨	-	恆州	河北省石家莊市	北齊	勝光寺	廣、集、續26	感通
	41	豫州	河南省駐馬店市	-	北齊	靜端	-	武威→雍州	陝西省西安市	北周	文帝獻后、延進入宮 遂留宮宿	廣、集、續18	習禪
	42	顯州	江蘇省淮安市	-	北齊	-	-	-	-	-	-	廣、集	
	43	曹州	山東省菏澤市	法元寺	北齊	法措	-	曹州	山東省菏澤市	北齊	揚化寺	廣、集、續26	感通
	44	安州	湖北省孝感市	景藏寺	北周	淨業	史氏	漢東隨縣	湖北省隨州市	北周	悟真寺	廣、集、續12	義解
	45	晉州	山西省臨汾市	法吼寺	北齊	曇遂	-	雍州	陝西省西安市	北周	真寂寺	廣、集、續26	感通
	46	懷州	河南省沁陽市	長壽寺	北齊	靈璨 (從者靈潤)	-	懷州	河南省沁陽市	北齊	淨影寺	廣、集、續10、續15	義解
	47	陝州	河南省三門峽市	大興國寺	北周	法朗	-	蒲州	山西省運城市	北齊	勝光寺	廣、集、續26	感通
	48	洛州	河南省洛陽市	漢王寺	北齊	靈幹	李氏	金城狄道→上黨	山西省長治市	北齊	大興善寺	廣、集、續12	義解
	49	鄧州	河南省南陽市	大興國寺	北周	寶儒	-	幽州	北京市	北齊	淨影寺	廣、集、續10	義解
	50	秦州	甘肅省天水市	永寧寺	北周	智教	-	雍州	陝西省西安市	北周	弘善寺	廣、集、續26	感通
	51	衛州	河南省鶴壁市	福聚寺	北齊	洪遵	時氏	相州	河南省安陽市	北齊	崇敬寺	廣、集、續21	明律
	52	洺州	河北省邯鄲市	-	北齊	-	-	-	-	-	-	廣、集	
×	53	鄭州	河南省鄭州市	-	北齊	-	-	-	-	-	-	廣、集	

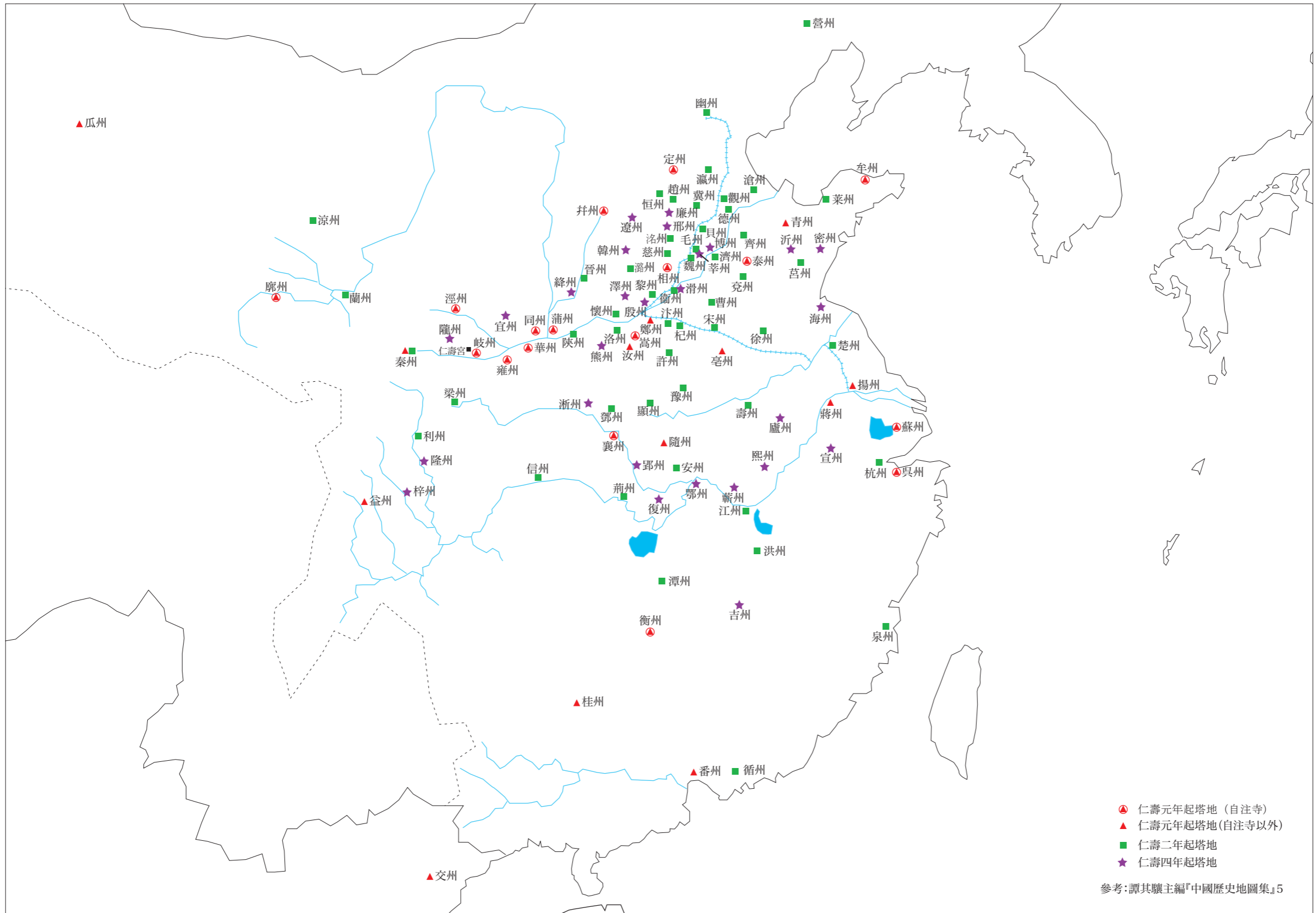
「×」は、起塔の有無が文献間で異なり判然としない州を表わす。なお、『廣弘明集』にはNo.32「利州」の後に「明州」を記すが、本表では除外した。「×」を附した州および「明州」については第三章を参照。

【第3回】（仁壽四年）

	No	州名	現在地名	寺名	南北朝末三國	勅使大徳名	俗姓	出身地	現在地名	南北朝末三國	起塔時所屬寺院	出典	續傳篇名
○	1	復州	湖北省仙桃市	方樂寺（龍蓋寺）	北周	彥琮	李氏	趙郡栢縣	河北省石家莊市	北齊	日嚴寺	續2	譯經
●	2	滑州	河南省安陽市	修徳寺	北齊	僧榮	孫氏	汴州陳留縣	河南省開封市	北齊	總化寺	續9	義解
○	3	沂州	山東省臨沂市	善應寺	北齊	法彦	張氏	洺州	河北省邯鄲市	北齊	眞寂寺	續10	義解
○	4	遼州	山西省晉中市	下生寺	北齊	法總	段氏	并州太原	山西省太原市	北齊	海覺寺	續10	義解
○	5	殷州	河南省新郷市	智度寺	北齊	僧曇	張氏	洺州	河北省邯鄲市	北齊	大興善寺	續10	義解
●	6	澤州	山西省晉城市	景淨寺	北齊	靈璨	-	懷州	河南省沁陽市	北齊	淨影寺	續10	義解
●	7	吉州	江西省吉安市	發蒙寺	陳	慧最	-	瀛州	河北省河間市	北齊	光明寺	續10	義解
○	8	熊州	河南省洛陽市	十善寺	北齊	慧海	張氏	河東虞郷縣	山西省運城市	北周	靜法寺	續11	義解
●	9	廬州	安徽省合肥市	梁靜寺	北齊	辯義	馬氏	貝州清河縣	河北省邢臺市	北齊	日嚴寺	續11	義解
	10	蕪州	湖北省黃岡市	福田寺	北齊	明舜	張氏	青州	山東省青州市	北齊	日嚴寺	續11	義解
	11	郢州	湖北省荆門市	寶香寺	北周	智梵	封氏	渤海條縣	河北省滄州市	北齊	仁壽末年 重還魏闕	續11	義解
●	12	宣州	安徽省宣城市	永安寺	陳	法侃	鄭氏	滎陽縣	河南省鄭州市	北齊	日嚴寺	續11	義解
	13	梓州	四川省綿陽市	華林寺	北周	善青	淮氏	瀛州	河北省河間市	北齊	淨影寺？	續12	義解
○	14	邢州	河北省邢臺市	汎愛寺	北齊	寶襲	-	貝州	河北省邢臺市	北齊	通法寺	續12	義解
●	15	海州	江蘇省連雲港市	安和寺	北齊	慧遷	-	瀛州	河北省河間市	北齊	寶光寺	續12	義解
	16	宜州	陝西省銅川市	神徳寺	北周	僧暉	-	-	-	-	-	續20	習禪
●	17	博州	山東省聊城市	隆聖寺	北齊	洪遼	時氏	相州	河南省安陽市	北齊	崇敬寺	續21	明律
	18	絳州	山西省運城市	覺成寺	北周	覺朗		河東	山西省運城市	北周	大興善寺	續21	明律
○	19	鄂州	湖北省鄂州市	晉安寺	陳	道密	周氏	相州	河南省安陽市	北齊	大興善寺	續26	感通
○	20	莘州	山東省聊城市	-	北齊	智隱	李氏	貝州	河北省邢臺市	北齊	經藏寺	續26	感通
○	21	隆州	四川省南充市	禪寂寺	北周	慧重	郭氏	雍州	陝西省西安市	北周	大興善寺	續26	感通
●	22	浙州	河南省南陽市	法相寺	北周	僧蓋	-	恆州	河北省石家莊市	北齊	大興善寺	續26	感通
	23	熙州	安徽省安慶市	環谷山山谷寺	陳	曇璿	-	江都	江蘇省揚州市	陳	日嚴寺？	續26	感通
	24	隴州	陝西省寶鷄市	藥王寺	北周	法顯	寧氏	雍州扶風縣	陝西省寶鷄市	北周	日嚴寺	續26	感通
●	25	密州	山東省濰坊市	茂勝寺	北齊	僧世	-	青州	山東省青州市	北齊	大興善寺	續26	感通
	26	韓州	山西省晉中市	修寂寺	北齊	法周	-	-	-	-	靜覺寺	續26	感通
	27	廉州	河北省石家莊市	化城寺（花成寺）	北齊	圓超	-	觀州阜城	山東省德州市	北齊	晚住京寺 策名臺省	續26	感通

○は第一回目参加の勅使大徳が送舍利した州、●は第二回目参加の第一回目参加の勅使大徳が送舍利した州を表わす。

仁壽舍利塔建立地 地圖



煬帝（晉王）招致僧一覽表

〔凡例〕

- ・本一覽表の作成にあたって、山崎宏「隋煬帝（晉王廣）の四道場」（『隋唐佛教史の研究』法藏館、1967年）を参考にした。
- ・「僧名」の順次は基本的に『續高僧傳』（以下、續傳）の卷次に従い（ただし、卷内の順次までは従っていない）、續傳以外のものはその後に配置した。
- ・「寺名」の略號は次の寺院を示す。揚=揚州慧日道場、日=京師日嚴寺、東=東都慧日道場、翻=翻經館。
また、當該寺院の前後にいた寺名を「→」で示した。例えば、揚州慧日道場の一覽のもので、後に東都慧日道場に直接移ったものは、「→東」と記す。
- ・「出身地」は基本的に本貫所在地を表わすが、本貫と生地が一致しないものは「→」を入れて、本貫→生地の關係を示した。
- ・「生卒」は陳垣『釋氏疑年錄』および法鼓佛教學院「佛學規範資料庫」の「人名規範資料庫」（<http://authority.ddbc.edu.tw/person/>）に基づく。年次の不正確なものは、「ca」（circa=約、およそ）を入れた。
- ・「續傳卷次」の項は、數字のみのものは『續高僧傳』の卷數を示す。『續高僧傳』以外のものは典據名を記した。
- ・「師僧」は原則、原文の表記を採用したが、一部は略稱に従う。
- ・「經典」は當該僧が專修・講釋していたことがわかる經典名を示した。この項の作成にあたっては藍吉富「隋代佛教風尚述論」（『大陸雜誌』47-4、1973年）を参照した。ただし、一部に限られる。
- ・「藝能」には續傳中に見える特徴的な才藝を摘取した。原則、原文の表記に従うが、一部に意譯的な表現を用いた。

【揚州慧日道場】

僧名	寺名	俗姓	出身地	生卒	師僧	續傳卷次	續傳篇名	經典	藝能
洪哲		—	—	?-?	—	9、慧哲傳	義解	—	—
智脫	→日→東	蔡氏	濟陽考城→江都	541-607	鄴下穎法師、莊嚴寺嶠法師	9	義解	成實、淨名、大品、涅槃、思益	—
法澄	→日→東	—	吳郡	ca534-ca608	興皇朗公	9	義解	智論、三論	文章書史
法論	→日→東	孟氏	南郡	ca536-ca608	—	9	義解	成實	文章
道莊	→日→東	—	揚州建業	ca533-ca608	彭城寺瓊法師、興皇朗法師	9	義解	四論、法華	詩論
吉藏	→日	安氏	安息→金陵	549-623	興皇寺道朗法師	11	義解	三論、法華、大品、智論、華嚴、維摩	—
智矩	→日→東	吳氏	吳郡	535-606	—	11	義解	三論	草隸、文章
慧覺		孫氏	太原晉陽→丹陽秣陵	554-606	興皇朗法師、慧布法師	12、慧覺傳	義解	大品、涅槃、華嚴、四論	外典、尺牘
慧越		—	嶺南	ca510-ca605	—	17	習禪	—	—
慧乘		劉氏	徐州彭城	555-630	莊嚴寺智嶠法師	24	護法	涅槃、般若、維摩、地持、成實	—
鮑子明		—	—	?-?	—	25、轉明傳	感通	—	—
法安	→東	彭氏	安定鶉孤	518-615	—	25	感通	—	—
智雲（慧雲と同一カ）		—	—	?-?	—	30、法稱傳	雜科聲德	—	經唄
立身	→東		江表金陵	ca569-ca617	—	30	雜科聲德	—	聲唱
照禪師		—	—	?-?	—	『國清百錄』2「王重道匡山參書第四十」（開皇十二年十月十日）	—	—	—
慧雲（智雲と同一カ）		賈氏	河南洛陽	?-594	—	八瓊室金石補正25など	—	—	—

第四章 揚帝期の佛教政策

【京師日嚴寺】

僧名	寺名	俗姓	出身地	生卒	師僧	續傳卷次	續傳篇名	經典	藝能
彥琮	→翻	李氏	趙郡栢人	557-610	信都僧邊法師	2	譯經	十地、法華、無量壽、智論、仁王、般若、金光明、勝鬘、大品、維摩、楞伽、攝論	—
智脫	揚→○→東	蔡氏	濟陽考城→江都	541-607	鄴下穎法師、莊嚴寺嶠法師	9	義解	成實、淨名、大品、涅槃、思益	—
法澄	揚→○→東	—	吳郡	ca534-ca608	興皇朗公	9	義解	智論、三論	文章書史
法論	揚→○→東	孟氏	南郡	ca536-ca608	—	9	義解	成實	文府
道莊	揚→○→東	—	揚州建業	ca533-ca608	彭城寺瓊法師、興皇朗法師	9	義解	四論?、法華	詩論
吉藏	揚→	安氏	安息→金陵	549-623	興皇寺道朗法師	11	義解	三論、法華、大品、智論、華嚴、維摩	—
智矩	揚→○→東	吳氏	吳郡	535-606	—	11	義解	三論	草隸、文章
辯義		馬氏	貝州清河	541-606	猷論師	11	義解	雜心、俱舍	—
法侃		鄭氏	滎陽	551-623	—	11	義解	攝論	—
明舜		張氏	青州	547-606	—	11	義解	智論	—
慧顛		張氏	清河→建業	564-637	—	14	義解	三論、般若、涅槃	—
法顯		甯氏	雍州扶風	ca520-ca617	—	26	感通	—	—
慧常		—	京兆	ca564-ca614	—	30	雜科聲德	—	梵唄
善權		—	揚都	ca561-ca608	—	30	雜科聲德	成論	唱導
智凱		安氏	江表揚都	ca536-ca632	沙門吉藏	30	雜科聲德	三論	子史、唱導
法琰		嚴氏	江表金陵	ca546-636	莊嚴寺嶠公	30	雜科聲德	成實	—

【東都慧日道場】

僧名	寺名	俗姓	出身地	生卒	師僧	續傳卷次	續傳篇名	經典	藝能
智脫	揚→日→	蔡氏	濟陽考城→江都	541-607	鄴下穎法師、莊嚴寺嶠法師	9	義解	成實、淨名、大品、涅槃、思益	—
法澄	揚→日→	—	吳郡	ca534-ca608	興皇朗公	9	義解	智論、三論	文章、書、史
法論	揚→日→	孟氏	南郡	ca536-ca608	—	9	義解	成實	文府
道莊	揚→日→	—	揚州建業	ca533-ca608	彭城寺瓊法師、興皇朗法師	9	義解	四論?、法華	詩論
智閏		—	襄陽	540-614	遵統、光統	10	義解	華嚴、涅槃、三論、四分	—
智矩	揚→日→	吳氏	吳郡	535-606	—	11	義解	三論	草隸、文章
道宗		孫氏	萊州即墨	563-623	青州道藏寺道瑒法師	11	義解	智論、十地、地持、成實、毘曇	—
敬脫		—	汲郡	555-617	—	12	義解	成實	聲韻、字體
辯相		史氏	瀛州	ca556-ca632	遠公	12	義解	十地、涅槃、攝論、毘曇	—
法護		趙氏	趙郡→濟陰	576-643	志念、法彥、彭城嵩論師	13	義解	毘曇、成實、攝論、中觀、涅槃	—
三慧		—	婁煩	ca566-ca650	—	14	義解	涅槃	—
道基		呂氏	河南東平	ca576-637	—	14	義解	心論、攝論	—
志寬		姚氏	蒲州河東	566-643	—	15	義解	涅槃、地論	—
智徽		焦氏	澤州高平	560-638	遠法師	15	義解	涅槃、十地、地持、維摩、勝鬘	—
法安	揚→	彭氏	安定鶉孤	518-615	—	25	感通	—	—
立身	揚→	—	江表金陵	ca569-ca617	—	30	雜科聲德	—	聲唱
智果		—	會稽剡	ca553-ca617	—	30	雜科聲德	法華	文筆、經史、唱讀、文學
智騫		—	江表	?-?	—	30、智果	雜科聲德	—	字源

第四章 煬帝期の佛教政策

【東都翻經館】

僧名	寺名	俗姓	出身地	生卒	師僧	續傳卷次	續傳篇名	經典	藝能
達摩笈多		—	南賢豆羅囉國	ca529-619	—	2	—	—	—
彥琮	日→	李氏	趙郡栢人	557-610	信都僧邊法師	2	譯經	十地、法華、無量壽、智論、仁王、般若、金光明、勝鬘、大品、維摩、楞伽、攝論	—
明則		—	冀	ca542-611	—	10、靖玄傳 <small>業師如來本願功德經序</small>	義解	—	—
道密		周氏	相州	ca564?	耶舍三藏	26	感通	—	—
海馭		—	—	?-?	—	<small>業師如來本願功德經序</small>	—	—	—
慧矩		—	—	?-?	—	<small>業師如來本願功德經序</small>	—	—	—
長順		—	—	?-?	—	<small>業師如來本願功德經序</small>	—	—	—
法行		—	—	?-?	—	<small>業師如來本願功德經序</small>	—	—	—

【その他】

僧名	寺名	俗姓	出身地	生卒	師僧	續傳卷次	續傳篇名	經典	藝能
法濟	内道場	—	—	?-608	—	25、法安傳	感通	—	呪水など