

南岳慧思『立誓願文』に関する一試論

山 野 俊 郎

はじめに

大正大藏經第四六卷に『南岳思大禪師立誓願文』なる著作を収める。中国天台宗の開祖である天台大師智顛の師匠・南岳慧思(五一五七七)の著述とされ、通常『立誓願文』と称される。この著述の内容にもとづいて、慧思は従来から、中国仏教史上において最初に末法の自覚を明確に表明した仏教者と見なされてきた。しかし、その一方で、この著述の真撰・偽撰をめぐる問題も盛んに論じられてきている。

章安灌頂(五六一一六三二)の『隋天台智者大師別伝』(T. 50—192a)や道宣の『続高僧伝』卷十七(T. 50—563a~b)に収める慧思伝の記述によれば、慧思は光州大蘇山において、金字の大品般若経及び法華経の作成を発願しており、『立誓願文』はその折に記されたものであるとされ

る。智顛の『摩訶止観』卷七には

武津(＝慧思)歎じて曰わく、「一生にして銅輪(＝十住位)に入らんことを望む、衆を領すること太だ早くして求むる所克くせず」と。願文を著して云わく、「択べ択べ択べ択べ」と。(T. 46—99b)

とあるから、慧思が『願文』を著わしたことは確かであり、しかも、そこに記されていたという「択択択択」という語は、現行の『立誓願文』の末尾の句と一致する。しかしながら、慧思が金字經典を作成した折に著わしたとされるオリジナルな『願文』が、現行の『立誓願文』と全同のものであるかどうかは議論の分れるところである。『立誓願文』の全文を慧思の撰述とすることに對しては従来から盛んに異議が唱えられており、その真偽問題は未だに決着を見ていない。

『立誓願文』は内容的に大きく三つの部分に分けられ

る。すなわち、まず冒頭の(1)正像末三時説(末法説)を述べる部分、次の(2)金字經典を作成する由縁を語る造経縁起(「自著年譜」^①)の部分、そして(3)願文の部分、である。これら(1)~(3)のうち、とくに正像末三時説を説く部分が疑問視されており、恵谷隆戒氏などによって偽撰説が提起されてきている^②。一方、結城令聞氏は『立誓願文』に記載される末法思想を慧思自身のものと認め、『立誓願文』を中国仏教において末法思想の自覚が明瞭に表明された最初の文献として位置づける^③。その後、山田龍城氏、小林泰善氏、川勝義雄氏なども慧思に末法思想があったことを認め、『立誓願文』の末法説が述べられる部分^④を慧思の真撰であると認定している。また、フランスのポール・マニャン(Paul Magnin)氏はその著「La Vie et L'œuvre de Huisi」(1979)において『立誓願文』の真偽問題に触れ、願文中の「くく一部(T. 46—788c/28—789a/15)のみを慧思の自撰のものに見なし、他はすべて彼の弟子によって後世付記されたものであるとする仮説を立てている^⑤。

私は拙論において、とくに(1)正像末三時説(末法説)の部分、及び(2)「自著年譜」の部分を取りあげ、それらを慧思の真撰と見なしうるかどうかについて検討してみ

たいと思う。それは南北朝時代末期という混乱の時代を生きた慧思の思想と伝歴をより明確にするための不可欠な基礎的作業であると同時に、また中国における末法思想の成立の問題について若干の考察を加え、再確認しようとする試みでもある。

一 慧思の「自著年譜」

前述のように、『立誓願文』において特に末法思想を説く部分は、その真撰偽撰について従来多く言及されてきたところである。一方、「自著年譜」の部分は真撰と見なされ、慧思の伝記資料として無批判に利用されるのが通例であった。しかしながら、「自著年譜」の場合もその真偽について検討が加えられるべきである、と私は考える。

道宣の『統高僧伝』巻十七習禅篇二に「陳南岳衡山釈慧思伝」を収める。道宣が『統高僧伝』の最初の稿をまとめたのは唐の貞観十九年(六四五)であり、慧思没後およそ七十年頃のことである。彼は慧思伝をまとめるに当たってどのような資料を利用したのだろうか。『統高僧伝』以前に作成されたと伝えられる慧思の伝記関係の資料として、左記のようなものが挙げられる。

(1) 慧思撰『立誓願文』所載の「自著年譜」

(2) 智顛撰『南岳「慧」思禪師伝』(現存せず)

(3) 灌頂撰『隋天台智者大師別伝』(大正大藏經第四十六

卷所収)

(4) 智顛の依頼を受けて晋王広(『隋の煬帝』)が製作し

た慧思の碑文

このうち、(2)『南岳思禪師伝』は現存しないが、道宣は『大唐内典録』巻六(T. 55—84a)において智顛の著述を列挙する中でこの書名を記録している。次に、智顛の弟子である灌頂(五六一—六三二)が撰述した(3)『隋天台智者大師別伝』にも慧思の伝記関係の記事がわずかながら含まれているが、そこには「自著年譜」の直接的な影響は見出せない。また、この著述では「時に慧思禪師有り、武津の人なり。名は嵩嶺に高く、行は伊洛に深し、云云」と慧思の行業について述べ、次いで「事は別伝に彰わる」(T. 50—191c)と記される。ここに云う「別伝」とはおそらく智顛が撰述した『南岳思禪師伝』を指しており、灌頂はこの著作に拠って『隋天台智者大師別伝』所載の慧思関係の記事をまとめたものと考えられる。次に(4)については、灌頂編『国清百録』^⑥巻三所収の「遺書与晋王「広」」(遺書。晋王「広」に与う)第六十五等に

において言及される。すなわち、晋王広に与えた遺書の中で智顛は、

南嶽大師滅度の後、未だ碑頌有らず。前に教を蒙り自ら制るを許む。願わくは此の旨を忘れざらんことを。(T. 46—810a)

と述べるように、晋王広に慧思の碑文の製作を求めた。これに対して晋王広は「王答遺旨文」(王、遺旨に答うるの文)第六十六において、

今誨されて、南嶽師の碑を製らしむ。即ち、開府学士柳願言に命じて序を為らしめ、自ら銘頌を撰す。(T. 46—811a)

との返信を与えている。また、同じく「王入朝遣使参書」(王「晋王広」、朝に入り遣使して参ずる書)第四十三には、智顛にあてた晋王広の信書が収められるが、

弟子総持(晋王広)和南す。旨を垂れ、衡嶽禪師(慧思)の碑文を撰せしむ。(中略)行状を循環するに用って思議し難し。仏「凶」澄、道安、寧ぞ復た是を過ぎんや。(T. 46—806a)

と記されるように、智顛が晋王広に対して依頼した慧思の碑文が「行状」に拠って作成されたことが知られる。ここに云う「行状」とは、おそらく智顛が著わした慧思

の行状記であり、『南岳思禪師伝』と同一のものであったとも推察される。

以上の伝記資料のうち、道宣は『統高僧伝』巻十七所収の慧思伝をまとめるに当って、智顛撰『南岳思禪師伝』を第一の資料として利用し、その他に(4)の碑文などをも参照したものと推測される。もし、慧思のオリジナナルな『願文』に、もともと現行の『立誓願文』所載の「自著年譜」が含まれていたとするならば、智顛は『南岳思禪師伝』を作成するに当って必ずや慧思自撰の「自著年譜」を参照したはずであるから、その場合、慧思の伝記記述は、慧思撰「自著年譜」↓智顛撰『南岳思禪師伝』↓道宣撰『統高僧伝』『慧思伝」、と受け継がれていったはずである。このように考えるならば、道宣は慧思の『願文』の存在を知っていた(『大唐内典録』巻五において道宣は、慧思の著述を列挙する中で『弘誓願文』の書名を記している。T. 51—283c)のであるから、慧思伝をまとめるに当って道宣は「自著年譜」を参照したことであろうし、また、たとえそれを直接に見ることができなかったとしても、智顛の『南岳思禪師伝』の記述を通して、道宣が著わした慧思伝の中には「自著年譜」の影響が明瞭に現われてくるはずである。しかるに、その慧思伝の内容を検討し

てみるに、道宣が「自著年譜」を参照した形跡は全く見出せない。もし道宣がそれを参照し得たならば、彼が記す慧思伝は更に詳細な記述を伴ったものになったはずである。

いま、『統高僧伝』巻十七所収の慧思伝と「自著年譜」を比較してみるに、前者は慧思の師・慧文の名を挙げ、かつ慧文の下において慧思が法華三昧の証悟に至った修行の様子を比較的詳しく記している(T. 50—562c~563a)が、後者においてはそのような記述は見られない。あるいは、慧思が蒙った迫害に関して、後者においては慧思が三十四歳以降、ほぼ十年間に悪比丘や悪論師たちから四度にわたって危害を加えられたことを、その各々の年時と場所とを明記しつつ詳しく記録している(T. 49—787~790)が、一方、前者においては、

「慧思の」名行遠く聞え、四方徳を欽び、学徒日に盛んにして、機悟寔に繁し。(中略)衆に精髄を雜え、是非由って起る。怨嫉鳩毒して毒も傷めざる所、異道の謀を興して謀も害を為さず。(T. 50—563b)

とあるように、ごく漠然と記録するに止めている。このように両者の記述は必ずしも合致しないのである。

すなわち、道宣が著わした慧思伝には、現行の『立誓

願文』所載の「自著年譜」を参照した形跡やその影響は見られないのであり、この事實は、慧思のオリジナルな『願文』には、『立誓願文』に記されるような詳細な「自著年譜」が含まれていなかったことを推測せしめるのである。

次に、『統高僧伝』以降、宋代の『仏祖統紀』（一二六九）に至るまでの慧思の伝記関係の資料として

(1) 惠詳撰『弘贊法華伝』巻四（T. 51—21c—22b）（六六七）

(2) 僧詳撰『法華伝記』巻三（T. 51—59c）（八世紀半頃）

(3) 荆溪湛然（七一—一八二）撰『摩訶止観輔行伝弘決』

卷一之一（T. 46—148c—149a）

(4) 道原撰『景德伝灯録』巻二十七（T. 51—431a—c）（一〇〇四）

〇〇四）

(5) 士衡撰『天台九祖伝』（T. 51—98c—100a）（一一〇八）

(6) 志磐撰『仏祖統紀』巻六（T. 49—179a—180c）（一一一

六九）

などを挙げるができる。このうち、(1)～(5)についての各々の慧思伝の内容を検討してみるに、それらの記述は多く『統高僧伝』巻十七所収の慧思伝を踏えたものであり、そこに「自著年譜」の影響は見られない。また、

(3)について言えば、湛然は『摩訶止観輔行伝弘決』巻七之四において、『摩訶止観』巻七に記される「著願文云、折折折折」という文に対して、「著^{ハ、ト、}願文^{ニ、}者、其文現行^{ハ、}」（T. 46—385c）と注記している。すなわち、湛然は慧思の『願文』を見ていたに相違ないのだが、それにもかかわらず、彼が述べる慧思伝には「自著年譜」の影響は窺えないのである。しかるに、志磐が撰述した(6)『仏祖統紀』に至るや、その巻六に収録される慧思伝においては「自著年譜」が全面的に採用されてくるのであり、実際、志磐はその伝記記事が依拠した資料について、「南岳願文、鉄券記、南山統高僧伝に雑出す」（T. 49—180c）と注記している。

以上から、慧思が大蘇山に在って金字經典を書写した折に著わしたオリジナルな『願文』には、簡略な造経縁起は記されていたかも知れないが、現行の『立誓願文』所載の所謂「自著年譜」は含まれていなかったと考えざるを得ない。「自著年譜」の部分はかなり後世に、遅くとも『仏祖統紀』が撰述される頃までに、何らかの意図のもとに作成され、オリジナルな『願文』に追記されたものと推察される。

二 正像末三時説（末法説）

『立誓願文』所載の正像末三時、あるいは末法に関する教説とは次のようなものである。少々長くなるがまず最初に紹介しておきたい。

釈迦牟尼仏悲門三昧觀衆生品本起經の中に説けらく、
仏、癸丑の年の七月七日より胎に入り、甲寅の年の四月八日に至って生まれ、壬申の年、年十九の二月八日に至って出家し、癸未の年、年三十の是の臘月の月八日に至って成道を得、癸酉の年、年八十の二月十五日に至って方便もて涅槃に入りたもう。

正法は甲戌の年より癸巳の年に至り、五百歳を足満して止住し、像法は甲午の年より癸酉の年に至り、一千歳を足満して止住し、末法は甲戌の年より癸丑の年に至り、一万歳を足満して止住す。

末法に入り九千八百年を過ぐるの後、月光菩薩、真丹国に出で説法して大いに衆生を度す。五十二年を満ちて涅槃に入りて後、首楞嚴經、般舟三昧〔經〕先ず減して現ぜず。余経次第に減し、無量寿經、後に在って百年住することを得て大いに衆生を度し、然る後に減し去りて大惡世に至る。(T. 46—786b~c)

私はこれを一応左記のように四つの内容に分けて考えたい。すなわち、

- (1) 釈尊の生誕・入滅等の年時に関する教説
- (2) 正法五百年・像法千年・末法一万年の教説
- (3) 末法時代の末期において月光菩薩が中国に出世するという教説

- (4) 末法時代の末期において經典が次第に消滅してゆくという教説

以下、先学の研究成果に抛りながら、(1)~(4)を順次とりあげ、その各々について典拠なり、あるいは抛り所となりえた教説なりを検討し、『立誓願文』が著わされた時点（五六〇年頃）において、(1)~(4)の諸説が説述される可能性につき確認しておきたい。そのような確かめが、『立誓願文』の末法説を記す部分が慧思の真撰であるか否かを判断する上で不可欠であると考えからである。

- (1) 釈尊の生誕・入滅等の年時に関する教説

『立誓願文』の「釈迦牟尼仏悲門三昧觀衆生品本起經中説、仏從癸丑年七月七日入胎、至甲寅年四月八日生、云云」という記述は、釈尊の本起（本生）を取扱ふ本起經に説かれる釈尊の入胎、誕生、出家、成道、入滅などの

時期に、中国の年時を配当したものである。

隋の費長房の『歴代三宝紀』巻一（T. 49—32a）には、彼の時代までに行われていた釈尊の生誕年時に関する六種の説が紹介されている。これらの六異説のうち最も支持されたのが、その第三に挙げられる法上（四九五—五八〇）の「釈尊の生誕〓周昭王瑕二十四年甲寅年」という説であった。法上は高句麗国から寄せられた釈尊の生誕年時等に関する質問に答えて、

仏、姫周昭王二十四年甲寅の歳を以て生れ、十九にして出家し、三十にして成道、（中略）四十九年世に在して滅度已来、今の斉代武平七年丙申（〓五七六年）に至るに凡そ一千四百六十五年を経たり。『統高僧伝』巻八（T. 50—485b）

と述べている。また是より先に、北魏の洛陽仏教界の指導者であった曇無最は、正光三年（五二〇）に禁中で行われた仏・道二教の論争において、道教側からの質問に対して、「仏、周昭王二十四年四月八日に当って生れ、穆王五十二年二月十五日に滅度したもう」（『統高僧伝』巻二十三（T. 50—324c）と答えたという。また、『立誓願文』とはぼ同時期の北齊天保五年（五五四）に撰述された『魏書』巻一一四の「釈老志」においても、釈尊の生誕年時

について、「釈迦の生時は、周莊王九年・春秋魯莊公七年の夏四月に当る、（中略）魏の武定八年（〓五五〇）に至って凡そ一千二百三十七年なり」と記録されている。

これらの資料からも窺えるように、慧思の当時には、釈尊の生涯における生誕乃至入滅の時期に中国の年時を配当し、釈尊入滅以来の年数を教えることが一般に行われていたのである。諸経典に説かれていた像季・法滅の教説が、当時の仏教者たちの間で広く関心を持たれていた証左でもある。いま、『立誓願文』に引用される本起経を特定することはできないが、いずれにせよ、如上の時代背景を考慮に入れれば、慧思が何らかの教説に基づいて釈尊の生誕・入滅年時に関する自説を主張するのは、充分にあり得ることである。

(2) 正法五百年・像法千年・末法一万年の教説

ここでは、正法五百年・像法千年説と末法一万年説とに分け、以下、まず正五像千説について見てみる。嘉祥大師吉蔵（五四九—六二三）は『法華玄論』巻十（T. 34—449c~450b）において、正法と像法の内容上の区別に関する七種の説を挙げており、その当時、正像二法の内容規定が一定していなかったことがわかる。また、その年

時に関する規定についても經典の記述は必ずしも一致しておらず、正五像千、正千像五、正像各五、正像各千年などの諸説が行われていた。このように正像二法に関してはその内容についても又年時についても種々な規定があり、必ずしも統一的な見解があったわけではない。それでは、『立誓願文』に述べられる正五像千説は如何なる經典の説に基づくものであったのだろうか。

唐の道世は『法苑珠林』卷九十九の「法滅篇」(T. 51-1005a)において、彼の時代までに中国で訳出された法滅關係の主要な經典を二十種ほど挙げているが、このうち中国における法滅思想の流行に最も大きな影響を与えたのが、劉宋(四二〇—七九)失訳・法滅尺経、蕭齊(四七九—五〇二)の曇景訳・摩訶摩耶経、同じく僧伽跋陀羅訳・善見律毘婆沙、及び北齊(五五〇—七七)の那連提耶舍訳・大集月藏経などの經典である。このうち、中国において正五像千説の主な典拠と見なされたのが摩訶摩耶経であったとされる。既に蕭齊の時代に訳出された此の經典にもとづいて唱えられ流行した正五像千説が、『立誓願文』においても採用されたものと推測される。

次に、末法一万年の教説について見てみよう。慧思の

少し後輩にあたる淨影寺慧遠(五二二—五九二)は、無量寿經の「当来世經道滅尽」という經文を釈して、「釈迦の正法に五百年あり、像法は千歳、末法は万歳なり。一切皆な過ぐるを名づけて滅尽と為す」(『無量寿經義疏』下卷, T. 37-116a)と述べており、その他に『歷代三寶記』(五九七)を著わした費長房や、あるいは吉藏なども末法一万年説に言及している。また、隋代初期に中国で製作されたと見られる疑經・占察善惡業報經(T. 17-901c~902a)においても、正法像法の二時に次ぐ第三の時期としての所謂末法時のことが語られている。

このように、『立誓願文』が成立(五六〇頃)してより後、既に隋代には正像末三時説、及び末法一万年説が定着していたようである。それは何時ごろ、どのような経緯で成立したのであろうか。以下、まず正像末三時説(末法一万年説)の成立、及び『立誓願文』に記される末法説の真偽に関する諸先学の見解を紹介し、次にそれらの問題についての私の了解を述べたいと思う。

まず、末法説成立の問題に関する主要な見解を紹介する。矢吹慶輝氏によれば、末法説は中国で成立したとされる。彼は『三階教之成立』(昭和二)の第二部・一・三「正像末三時観」において、「正像末に年時を配して連文

とせる経文は極めて稀なりとす。略頌を始め古今の章疏に「末法万年無異説」と伝ふるは正像連説の経の正文と称せんよりは寧ろ六朝末以来の義推によれる慣用のみ(同著二〇頁)と述べ、また正像末三時説成立の経緯について、「六朝の初期は専ら羅什所伝によりて像季の仏法を見、その末期に及んで大集経、摩訶摩耶経、善見律毘婆沙等により、漸く像法以後の仏法に留意するに至り(吉藏信行等の引用を見よ)、唐に及んで正像末説は殆んど定説となりし」(同二二頁)と説明している。また、石田充之氏は、「末法思想」(『講座・仏教思想』第一巻所収、昭和四九、三二九頁)において、「正法や像法の問題はすでにインド仏教の展開の中にもみられてくるが、いわゆる末法思想の展開は、仏滅年時への回顧、五濁・法滅の思想の深まりなどの中に、中国や日本の仏教の動きの中に具体的に現実に示されてくる」と述べ、正像末三時を内容とする末法思想は、中国に於いて始めて具体化されたと見ている。一方、山田龍城氏は『大乘仏教成立論序説』(昭和三四)第八章二「正像末と大集経」において、末法説の興起に関して特に大集経(日藏分・月藏分)に注目している。山田氏によれば、インドに侵入したエフタル民族の暴君ミヒラグラ(Mihragula、五〇二―五四三)に

よって引き起されたエフタル動乱が末法説興起の有力な原因であり、インドの六世紀前半のそのような乱世の現実が、大集経に盛りこまれているのであるという。山田氏は大集経及びそれ以前に成立した法滅関係經典の内容を分析した結果、「大集経が、法滅関係の經典のすべてを吸収し、そのうちに時代の世相をとり入れ、かくすることによって正像末の思想を集大成したものと考えることができる」とし、また「末法思想は北周破仏などシナで興った事件によるものではなく、やはり大集経など聖典がシナに紹介された結果、シナに正像末三時思想が流行し」(同著五八二頁)たのであると説く。このように山田氏は、正像末三時説はインドにおいて六世紀前半に成立したと見ているようである。次に、川勝義雄氏は山田説に抛りつつ、「エフタルの仏教破壊によって西北インドで成立した末法思想」という新思想が、やがて中国において中国仏教者たちに受容されたのであり、それは、「少なくとも慧思を含む一部の遊行僧のあいだに、末法思想に即座に共鳴し、これを吸収しうる素地が、すでに用意されていたからにはかならない」(『中国的新仏教形成へのエネルギー——南岳慧思の場合——』「福永光司編『中国中世の宗教と文化』五二五頁、昭和五七)と説明している。

このように、山田氏や川勝氏は末法説は六世紀前半のインドで成立したものと推定している。これに対して、矢吹氏や石田氏は、中国において法滅思想が進展していく過程で末法説は成立し具体化されたものと見ているが、しかしながら、末法説（正像末三時説）成立の経緯については明確な説明はなされていないようである。

次に、『立誓願文』に記される末法説の真偽問題に関する幾つかの見解を紹介してみたい。まず、結城令聞氏は「支那仏教に於ける末法思想の興起」（『東方学報』東京第六冊所収、昭和十一、二〇五頁）において、『立誓願文』に述べられる末法説を慧思のものに見なし、慧思を中国で末法説を明確に表明した最初期の仏教者と位置づけている。次に、恵谷隆戒氏は「南岳慧思の立誓願文は偽作か」（昭和三二）において、中国で末法思想の流行に最も大きな役割を果たした大集月蔵経が訳出されたのが五六六年であるから、それより八年も前の五五八年に著わされた『立誓願文』に末法説が語られるのは如何にも不自然であると述べ、そのような年代的矛盾を指摘することによって、『立誓願文』所載の末法説を慧思の真撰と見なすことに疑問を呈している。一方、山田龍城氏は末法思想と大集経との関係を論ずる中で、『立誓願文』の末法説につ

いても言及している。山田氏は前述したような年代的矛盾に注目して、「南岳が正像末を語った依り所について疑問がないではない」としながらも、「大集経の訳者なる那連提耶舎は願文が述べられた二年前（五五六）に北斉の鄴に到着しており、南岳は以前より鄴と関係を有し、耶舎とも親しい関係にあったと見られるから、新輸入の大集経に対する魅力は、耶舎が鄴において訳業を完成する以前、すでに南岳の知るところとなっていたと見るのは、寧ろ当然といつてよからう」（前掲書五八二頁）と論じて件の年代的矛盾を解決し、『立誓願文』所載の末法説を慧思自身のものとして認めようと主張している。また、小林泰善氏（南岳慧思立誓願文の形成に関する問題、昭和五〇）や、川勝義雄氏は、ほぼ山田説を受けつぎ、そのような年代上の不都合を解消することによって、『立誓願文』の末法説を説く部分を慧思の真撰として扱っている。

これらの見解はあくまでも、中国において末法思想は大集経（那連提耶舎訳）をもって始まるという前提に立ちつつ、大集経の訳出年時、あるいはこの經典に述べられる法滅関係の教説が中国仏教者へ伝達された時期などとの関わりにおいて、『立誓願文』所載の末法説の真偽を

論じようとするものである。慧思が北齊の鄴と關係を持ち、那連提耶舎と親しい間柄にあったとする山田龍城氏の所説は根拠が明らかでなく、にわかに採用することはできないが、今日、山田説が一般に受け入れられているのであろうか、『立誓願文』の末法説を慧思の真撰として取扱うケースが多いようである。

次に、以下、末法説（正像末三時説）の成立に関する問題、及び慧思をおける末法説受容の問題について私の見解に述べてみたい。

そもそも「末法」という語句は既に五世紀初頭に漢訳された經典や論典などに見られる。しかし、それらに語られる「末法」という語句は、正像二時に次ぐ第三時としての所謂末法を意味するものではなく、正法の滅尽という意味であり、あるいは単に惡世や末世の同義語として用いられていたようである。今、鳩摩羅什訳・妙法蓮華經（四〇六年訳）を例に取ると、その安樂行品には「如来の滅後、末法の中に於て是の經を説かんと欲せば応に安樂行に住すべし」(T. 9—37c—38a)と記されるが、丸山孝雄氏によれば、ここに言う「末法」とは、梵語原典やチベット語訳に拠れば、「正法滅尽時」のことであり、いわゆる像法にあたる。また、分別功德品の「惡世末法の

時、能く是の經を持たん者は、則ち為れ已に上の如く諸の供養を具足するなり」という經文中の「末法」という語も、三時の一としての所謂末法を指すものではないとされる^⑨。また、先にも述べたように、五六六年に北齊の鄴都で訳出された大集經（日藏分・月藏分）は、中国における末法思想の流行に最も大きな役割を果した經典であった。その日藏分の惡業集品や護持品、あるいは月藏分の法滅尽品などには、五濁惡世時の世相が細かく描写されており、読者に惡世末世の印象を強く刻みつけるものであった。また、月藏分の分布闍浮提品に説かれる五箇五百年説は、後に正像末三時説との関連において解釈されるようになり、末法仏教を標榜する三階教の信行や淨土教の道綽に大きな抛り所を与えたことは周知の通りである。さて、その護持品には「何者をか名づけて末法の世の時と為す。謂く読誦人無く、波羅提木叉に依らずして道中に行ず（中略）是れを名づけて末法の世の時と為す」(T. 13—267a)とあり、「末法」という語句が見えるが、それらは必ずしも正像二時に次ぐ第三時としての末法を意味しない。大集經において正法五百・像法千年説は見出せるが、しかし、末法の年時規定が行われるのでもなければ、また正像末の三時が連説されることもな

いのであり、第三時としての末法が語られていたかどうかは定かではない。この經典に記される「末法」という語句や法滅關係の教説をどのように了解するかは、むしろ中国仏教者の主体的な解釈に委ねられていたと言わべきであらう。

山田龍城氏が述べるように、大集經はそれ以前の法滅關係の經典に説かれていた法滅思想の諸要素をすべて取り入れ、それまでにインドで行われていた法滅思想を集大成したものであるかも知れない。しかし、大集經がいわゆる末法を説き、「正像末三時思想を集大成し、これを確立した」（山田・前掲書五九〇頁）經典であると断言できるかどうかは疑問である。山田氏も指摘しているように（同書、五六八頁）、初めて正像末三時が連説される經典は大乗同性經（北周・闍那耶舍訳）であり、それがほとんど唯一の例であるとされる。この經典は大集經（日藏分・月藏分）訳出の四年後の五七〇年に漢訳されたものであり、そこには「一切正法、一切像法、一切末法」（T. 16-651c）という句が見出される。しかし、ここに訳される「末法」という語は、宋元明三本等においては「滅法」となっており、この經典において本来、末法が説かれ正像末三時が連説されていたかどうかは定かではない。

次に、末法一万年説について見てみよう。隋の吉藏の『弥勒經遊意』には、「正法は五百歳、像法は千歳、千五百歳を過ぎて則ち釈迦の法は滅尽す。別經に云わく、末法一万年なりと」（T. 38-265c）とあり、また、唐の懷感の『浄土群疑論』卷三において、無量壽經の「於未來世、經道滅尽、我以慈悲哀愍、特留此經止住百年」の經文を積する中で、「大悲經に依らば、正法千年・像法千年・末法万年。万年の後に經道滅尽す。特に此の經を留めて更に百年を住せしむ」（T. 47-100c）と述べている。しかし、吉藏が末法一万年説の典拠として挙げている「別經」が具体的に何を指すかは明らかでなく、また、現行の大悲經には懷感が述べる經文は見出せない。大悲經の取意によるものか、あるいは懷感が見た大悲經に如上の經文が在ったのか不明である。また、前述したように、吉藏は『中觀論疏』卷一において法住に関する六異説を紹介しているが、その第六説として、正法千年・像法千年・末法一万年の教説に言及し、「外国の祇洹精舎の銘に出在し、古涅槃經の後に之を載す。云く、仏の正法は千年、像法は千年、末法は万年なり。」（T. 49-100c）と述べている。すなわち、正千像千末万説がインドの祇洹精舎の碑に刻まれており、また「古涅槃經」の後記に記載されて

おり、それはインドでは一般に行われていた教説であるという。この第六説は、正像末三時説（末法一万年説）

があくまでもインド伝来の正説であることを強調しているようだが、「祇洹精舎の銘」については確かめようもなく、また「古涅槃経」が具体的に何を指すのか定かではない。日本の安澄（一四二—一七四）は、それが北涼の智猛が翻訳した二十卷の般涅槃経のことであるとすると説を紹介しているが、その真偽は不明である。あるいは又、梁の昭明太子撰『文選』巻五九に収められる「王簡栖頭陀寺碑文」には、「正法既に没し、象教陵夷せり」という句が記載されるが、これに対して、唐の李善（一六八—一八〇）は「曇無羅讖曰く、釈迦の正法世に住すること五百年、像法は一千年、末法は万年なり」と注している。曇無羅讖、すなわち曇無讖（三八五—四三三）は五世紀の初期に北本涅槃経四十巻を訳出した中インド出身の三蔵である。曇無讖が末法一万年説を唱えたとする興味深い李善の証言は何らかの伝承に基づくものではあるが、今にわかに信じることはできない。

以上のように、六世紀までにインドで成立した經典において、末法説（正像末三時説）あるいは末法一万年説に関する明白な正文は見出せないようである。一方、中

国の仏教者たちは、それらの教説がインド伝来のものであり、あるいは仏説であることを示すよう努めたが、彼らもその教説を唱えるにあたって必ずしも明確な典拠は提示していない。正像末三時説や末法一万年説はインドで成立した教説ではなく、むしろ中国で法滅思想が進展していく過程において興起し、組織され、定着していったものと考えられる方が妥当ではないだろうか。この点で私は、先に紹介した矢吹慶輝氏や石田充之氏の見解に賛同するものである。

さて、そうであるとするならば、三時説や末法一万年説は中国において何時頃に、どのような過程を経て成立したのであろうか。中国における末法説成立の経緯、及び慧思における末法説受容の問題などに関して、私は次のように考えたいと思う。すなわち、五世紀初頭には鳩摩羅什訳の經典などに見られる法滅思想の記述を通して、専ら正像二法に関心が寄せられたが、その後引き続き訳出されていった法滅関係の經典や中国で成立した疑經、及び当時の仏教界の様相に対する中国仏教者自身の深刻な反省などを通して、六世紀前半頃までには、像法末期あるいは像末以降の仏法の在り方が注目されるようになった。その様な状況の中で、正法・像法に次ぐ第三の時

期が「末法」という語で押えられ、また、正五像千や正千像千の説に合わせ、末法一万年という年時規定が為されるに至った。そして、末法説の成立に関して大きな役割を果たしたのが、法滅の深刻な危機感を背景に涅槃經所説の大胆な大乘律の実践を唱えた中国北地の涅槃學系統の仏教者たちであった。彼らによってこそ末法説は注目され強く支持されたのであった。慧思はそのような北魏涅槃學の伝統を受けつぐことによって、末法説をより明確に認識し、それを『立誓願文』で表明するに至ったのである。——以下、そのような見解を今少しく詳細に述べてみたい。

積尊入滅後、時代を経るに従って次第に仏法が行われがたくなり、やがて仏法滅尽に至るという法滅思想は、仏教において古くから語られるところである。中国においても、五世紀前半に鳩摩羅什が訳出した法華經、智度論、中論、成実論などを通して、既に羅什門下の仏教者たちの間で正像義が取り沙汰されていた¹¹⁾。やがて五世紀から六世紀前半にかけて、像法時代末期の様相が言及されるようになり、現今を像末と見る時代意識も育てられ、更に像末以降の仏法の在り方が強く仏教者たちの関心を引くようになったと推察される。例えば、涼州

の道朗の「大涅槃經序」には、「千歲像教の末に至って、此の經ありと雖も人情薄淡にして心に敬信なし。(中略) 当に知るべし、遺法の將に滅せんとするの相なり」(『出三藏記集』卷八、H. 21—22)と語られる。道朗は曇無讖の下で北本涅槃經の翻譯に参画した人物である。また、梁の僧祐(四四五—五一八)は『弘明集』序において、「昔、如来の世に在して化は大千に震うも、猶お四魔の忿を稽き、六師の毒を懐く有り。況んや像季をや。其れ勝ふべけんや」(H. 25—26)と述べている。これらの記述は、彼らの時代において、現今を像法末期であるとする時代認識が行われていたことを示すものである。また、前述したように、積尊の生誕年時を周昭王二四年とし、当今を積尊入滅後千四百年代であるとする説を北魏正光二年(五二〇)に唱えた曇無最は、おそらく彼の時代を像法末と考えていたのであり、後に北齊の最も有力な仏教者の一人であった法上(四九五—五八〇)もこの説を採用している。また、六世紀前半に中国で製作されたと考えられる最妙勝定經¹²⁾や像法決疑經¹³⁾などの疑經においては、積尊入滅後千年以降の惡世の様相が、当時の社会や仏教界の状況を踏えて詳細に描写されている。これらの疑經は、六世紀前半を像末の危機的時代と見る時代認識にもとづ

き作成された、と理解することができる。

次に、末世あるいは悪世と同様の意味を表わす「末法」という言葉も五世紀末頃までには、普通に使用され通用する用語になっていたと思われる。例えば、僧祐撰『弘明集』巻十二に収める「天保寺の釈道盛、斉の武皇帝に啓して僧を検試する事を論ず」には、「但し爾れより已來、人根転た鈍にして、道を去ること懸かに遠し（中略）、昔鄭の子産は称して大賢と曰うも、尚お失を収むること能わずして申徒嘉の為に譏らる。況んや今の末法の比丘は寧ぞ能く失を取めんや」（T. 52—86c）と記されている。南齊武帝（四八二—四九三在位）への此の上奏文によれば、道盛は當時を「末法」の時代と見ていたのであり、行業不純な当時の比丘を「末法比丘」という言葉で表現していたことがわかる。また、大般涅槃經は末法説との関わりで大いに注目される經典であるが、その巻四の四相品においては、釈尊入滅後の像法惡世中の諸惡事が描かれている（T. 12—62b—c）。それを智秀（—天監〔五〇二—五一九〕初）は「末法の惡事」と表現している（『大般涅槃經集解』巻十一、T. 37—48c）。あるいは、同・巻九の菩薩品では、如來の正法が久しからずして消滅すると予言され、かつ正法衰滅の様相が語られる（T. 12—66c）が、

僧宗（四三八—九六）はそれを「末法の三宝衰滅せる時節」という言葉で説明している（同・卷三、T. 37—47b）。ここに語られる「末法」という語は末世あるいは惡世と同義であり、正法・像法に繼ぐ第三時としての末法を意味するものではないが、それらの記述は、既に五世紀初頭の羅什所訳の經典にも記されていた「末法」という言葉が、五世紀の末頃までには普通に使用され通用する用語になっていたことを示す一証とはなるであろう。

以上のように、中国の仏教者たちの間で、六世紀前半までには現今を像末の惡世と見る時代意識が成熟してきていたのであり、と同時に、像末以降の佛法の在り方についての関心も高まってきていたはずである。このような状況の中で、やがて、正像二時に次ぐ第三の時に對して、當時すでに一般に通用していた「末法」という語が適用されたのであり、また正五像千、あるいは正千像千などの説をうけて、末法時代を一万年とする年時規定も為された、と推察される。そして、六世紀前半の中国北地にあって、時代への深刻な危機意識をバネにして、そのような末法の時代觀（正像末三時説）を組織し、当今が末法の時代であることを声高に主張し始めたのが、まさに北魏涅槃學の伝統を繼ぐ実践的な仏教者たちであっ

た、と考へたい。慧思もそのような伝統の流れをくむ仏教者たちの一人であった。そこで、以下、北魏涅槃学の伝統と末法説の関わりについて考へ、また、その伝統が慧思の仏教思想の中にどのように具体化されたかを見てみたい。

中インド出身の曇無讖は、四二一年に北涼で大般涅槃經四十卷（北本涅槃）を訳出したが、この經典は後に南地において慧観らによって再治され、三十六卷の南本涅槃の成立を見た。この後、涅槃經は最も重要な大乘經典の一つとして、南北兩地において盛んに研究され、また修道の指針として重視された。

安藤俊雄氏は「北魏涅槃学の伝統と初期の四論師」（横超慧日編『北魏仏教の研究』所収、昭和四五）において、南北兩地における涅槃經研究の態度に明確な相違があったことを指摘している。安藤氏によれば、北魏治下（五三四）の北地の涅槃学の特徴は、従来の小乗律の考え方からすれば破戒と見なされる非法の行為も、大乘正法の護持の爲ならば非法にあらずと説く涅槃經独自の大胆な大乘律の思想が特に注目された点にある。すなわち、「涅槃經が北地に於て南地の純粹な理論的研究の立場とは異つた別種の状況と別種の要求のもとに受容され、仏

性の本有と始有や仏性の体の如何を論ずるよりも、仏性普遍の論理を大乘律の基礎とすることによって涅槃經独特の大乘律を僧尼と政治権力の最高地位にある王者の規範としてどこまで大胆に大乘正法護持の目的のために展開できるかを把えようとした」のどという（前掲書一九〇頁）。このように北地の涅槃經研究者は、この經典をむしろ実践修道の規範を説く大乘律典として尊重したのであり、とくに道憑（一五五九）は此の經典の講説によって名声を得、趙魏伝灯の美を謳われたという。そのような伝統が、北地一般の涅槃学の特徴として、北魏孝文帝（一四九九）の頃には形成されるに至つた、と安藤氏は推察している。

北地の涅槃学者の一般的傾向として、当今を惡世末世と見る時代意識と共に、強烈な護法精神の存在を指摘できらう。そして、この両者は不可分に結びついている。明確な時代惡の認識（末法の時代意識）を踏まえてこそ、強烈な護法の実践が唱えられたのである。既に先学によって指摘されているように、北魏ノ北齊（五五〇—五七六）代は社会的にも戦乱相續ぐ混沌の時代であり、また仏教界も深い墮落の様相を呈していた。その一端は『魏書』（五五四年）卷一一四の「積老志」¹⁵に収められる

沙門統惠深の奏上（五〇九年）や、任城王澄の奏上（五一八年）、あるいは撰者魏叔自身が記した釈部の結語等の資料によって十分に窺い知ることができる。北地の涅槃學者たちは、涅槃經に説かれる正法欲滅の惡世の様相を單なる經説として觀念的に受けとつたのではなく、彼らが生きていた如上の現實に重ね合わせて、眞実なる教え・予言として了解していたのである。そのような時代觀にもとづく危機意識をもって經中に説かれる大乘律

——例えば、惡比丘や惡衆生に対して荒々しい強硬手段を用いて折伏し、改心せしめることは仏法久住をもたらす行為であり、眞の奉戒であると主張される——の実践に注目し、護法の重要性を声高に唱えたのである。彼らにとつて自らの時代をどう認識するかということが、おそらく大きな課題となつていたのであり、彼ら北地の涅槃經実践者においてこそ、現今を末法の世と見る時代意識が宣揚されなくてはならない。先に、涼州において北本涅槃經を訳出した曇無讖が正五像千末万説を唱えていたという説や、あるいは、「古涅槃經」（これを智猛が涼州において訳出した二十卷涅槃經のことと見る説もある）の後記にも同様に正五像千末万説が記されていたとする説などを紹介したが、これらの伝承は末法説や末法一万年

説の主張が、北地（涼州）の涅槃學と密接に結びついていたことを示唆するものと見うるであろう。

そして、安藤氏も指摘しているように（前掲書一九六頁）、そのような北地涅槃學の伝統が、慧思において最も明瞭に受け継がれているのである。慧思は法華經を円頓の教えを説き明す至上の經典と考え、とくに此の經の安樂行品に注目して、そこに説かれる四種安樂行を末世相應の行法として選び取つたのである。彼は安樂行品の、

仏、文殊師利に告げたまわく、若し菩薩摩訶薩、後の惡世に於て是の經を説かんと欲せば、當に四法（四種安樂行）に安住すべし。一には菩薩の行処及び親近処に安住し（中略）、云何なるをか名づけて菩薩摩訶薩の行処と爲す。若し菩薩摩訶薩、忍辱地に住し、云云（T. 9-37a）

という經文中の「忍辱地に住す」の一句に特に注目し、この句に関連して、衆生忍・法性忍・神通忍という三種の忍辱の行法（三忍慧）を説き、この三忍慧を一切法の中に於いて実践することが、即ち四種安樂行の第一「正慧離者安樂行」の内容であるという『法華經安樂行義』(T. 46-70a)。そして、これが慧思にとつて法華經の至上の行法である法華三昧（四安樂行）の中心的な觀念

であったと思われる。彼は三忍慧の第一・衆生忍を説明する中で、涅槃經・聖行品の仙子國王や同・金剛身品の有徳國王の故事を引用しつつ、息世譏嫌戒にのみ執着する態度を斥け、強い口調で次のように主張している。すなわち、

諸の菩薩、但だ衆生を覩て利益する処あらば、すなわち調伏せよ。大乘を護り、正法を護らんが故に、必ずしも一切に慈悲軟語せず。(中略)若し菩薩あって、世俗忍を行じ、悪人を治せずして、其の悪を長じ、正法を敗壞せしめば、此の菩薩は即ち是れ悪魔にして、菩薩にあらざるなり。『法華經安樂行義』

(T. 46—701c)

このように、大乘と正法を護持するためには、涅槃經所説の大乘律の実践が最も重要であり、不可欠であることを説き、悪世において仏法を破壊しようとする悪人たちに對する積極果敢な対決の姿勢を強調している。我々はここに、北魏涅槃學の伝統と、法華行者慧思との見事な結びつきを見るのである。

法華經・安樂行品の、菩薩の行処と親近処(四種安樂行)に関する記述は、いささか消極的な訓誡をも含むものであり、事実、南地の第一の法華學者と見なされてい

た光宅寺法雲(四六七—五二九)は、四種安樂行を、下品の退墮な小菩薩たちに對して「苦を逸れ、安きを得る」ために説かれた方便の教えであると解釈している(『法華義記』卷七、T. 33—663b—c)。しかるに慧思は、そこで述べられる忍辱行の教説に、涅槃經所説の大乘律の思想を結びつけることによって新たな意義を見出し、彼独自の積極的な安樂行義を確立したのである。

惡世相應の行法を組織する上で、慧思が第一に注目した法華經の安樂行品には、

如来滅後の、末法の中に於て、是の經を説かんと欲せば、應に安樂行に任すべし。(T. 9—37c—38a)

とあり、安樂行が「末法」の時代において実践さるべき行法として規定されている。ここに云う「末法」とは、前述したように、梵語原典やチベット語訳のものから判断して、「正法滅尽時」、すなわち像法にあたり、正像二時に次ぐ第三時としての所謂末法の意味ではないとされる。しかし、慧思がこの經文中の「末法」という語をどのように了解したかは自ずと別問題である。私は敢えて、慧思はそれを第三時としての末法の意と捉えたのであり、四種安樂行を、あるいは、涅槃經の大乘律の思想にもとづく護法のための積極的な忍辱行を、特に末法時代相應

の行法として組織したので、と考えたい。

北魏の涅槃經の学者や実践的修道者たちにとって、危機的な時代觀に裏打ちされた護法の為の大乗律の実践が、大きな主体的課題であった。現今を像法末の惡世と見る時代觀が、末法惡世の時代觀に進展してゆく上で重要な役割を果たしたのが、彼ら北地の涅槃學系統の仏教者たちであり、彼らによって六世紀前半までには、いわゆる末法說（正像末三時說）が注目され組織された、と推定することは許されよう。そして、慧思はそのような北魏涅槃學の伝統を受け継ぐことによって、末法の危機的な時代意識が明確化されたのであり、それを『立誓願文』で表明したのである。

このように、私はいわゆる末法說はインド伝来のものではなく、中国において法滅思想が進展してゆく過程で成立したものと考える。それ故、末法說をインド成立のものと思なし、あくまでも大集經の伝訳年時等を前提として、中国における末法說の成立や、慧思における末法說受容の問題を論じようとする山田龍城氏などの所説には賛同しかねるものである。

(3)末法末期において月光菩薩が中国に出世するという

教説

月光菩薩の出世については、劉宋代(四二〇—四七九)失訳の法滅尺經に左のように述べられる。すなわち、

仏、阿難に告げたもう、吾が涅槃の後、法滅せんと欲するの時、五逆の濁世に魔道興盛し、魔の沙門と作り、吾が道を壊乱せん、(中略) 月光世に出て、相い遭値するを得て、共に吾が道を興すこと五十二歳。首楞嚴經、般舟三昧〔經〕先ず化滅し去り、十二部經尋いで後に復た滅尽して復た現ぜず、文字を見ず、沙門の袈裟自然に白に變らん。(T. 12—1118c—1119b)

また、月光菩薩に関する經典である月光童子經の異訳として申曰經(西晋竺法護訳、あるいは吳支謙訳)があるが、この經典には、

仏、阿難に告げたもう、我れ般涅槃せる千歳より已後、經法且く断絶せんと欲するに、月光童子まさに泰国に出でて聖君と作り、我が教法を受け、道化を興隆すべし。(T. 14—819b)

とあり、月光菩薩が中国に出世することが説かれている。慧思の時代には、弥勒信仰と同様に、月光菩薩の信仰(新仏出世の類の信仰)が一般社会に浸透していたようであ

り、北魏の熙平元年（五一六）には、月光菩薩が将来中国に出世して衆生を濟度するという申日經の說に乗じた月光童子劉景暉の乱が、河北冀州で起きており、また六朝代には、月光菩薩に関する首羅比丘經、仏鉢經、觀月光菩薩記などの疑經も製作されている。

(4) 末法末期において經典が次第に消滅してゆくという
教説

先ず首楞嚴經と般舟三昧經が消滅し、続いて他の經典も次第に消滅してゆくという『立誓願文』の記述については、前に引用した法滅尺經の經文に記されている。また、無量壽經に関する記述については、この經典自身に、
当來の世に經道滅尽すとも、我れ慈悲を以て哀愍し、特に此の經（無量壽經）を留めて、止住すること百歲ならしめん。（T. 12-279a）

とあり、また此の經典の異訳である過度人道經（吳支謙訳）には、

我が般泥洹より去りて後、經道千歲に留止し、千歲の後、經道斷絶するも、我れ皆な慈哀し、特に是の經法を留めて止住すること百歲ならしめん。百歲の中竟おわれば乃ち休止し斷絶せん。（T. 12-317c）

と記されている。

以上、『立誓願文』所載の正像末三時説の真偽を探るべく、これを、(1) 積尊の生誕・入滅等の年時に関する教説、(2) 正法五百年・像法千年・末法一万年の教説、(3) 末法末期において月光菩薩が中国に出世するという教説、(4) 末法末期において經典が次第に消滅してゆくという教説、の四つの教説に分け、それらの各々について典拠なり、あるいは教説が成立する事情なりについて検討してきた。その結果、それらの教説が、『立誓願文』成立当時（五六〇年頃）において記録されうる内容のものであることを、ほぼ示し得たと思う。『立誓願文』所載の末法説（正像末三時説）は慧思の真撰と充分に認めうるものである、と私は考えている。

おわりに

本稿では、従来から言及されてきている『立誓願文』の真偽問題について考察を加えた。この著作は、①慧思の自叙伝である「自著年譜」の部分、②末法説（正像末三時説）の部分、及び、③願文の部分、の三つの部分に大きく区分することができる。本稿ではこのうち、①及び②の部分を取りあげ、それらを慧思自身の撰述と認め

うるかどうかについて検討を加え、確かめようと努めた。

まず、「自著年譜」について言えば、道宣の『続高僧伝』以降、宋の志磐の『仏祖統紀』に至るまでの諸文献に記載される慧思伝の記述を検討した結果、私は現行の『立誓願文』所載の「自著年譜」が後世に追記されたものであると推定するに至った。次に、末法説（正像末三時説）の部分については、まず、大集経（日藏分・月藏分）の伝訳年時等を前提として『立誓願文』所載の末法説の真偽を論じようとする立場に疑問を呈し、そして、末法説はインド伝来のものではなく、むしろ中国において法滅思想が進展してゆく過程で興起し、成立し、定着したものであると論じた。次いで、中国における末法説の成立に重要な役割を果したのが北魏涅槃学の系統の仏教者たちであると推察し、慧思はその伝統を受け継ぐことよって、末法説に触れ、より明確に末法説を認識し、表明するに至ったと考え、『立誓願文』所載の末法説はすべて彼自身の真撰と認めうると論じた。

「自著年譜」の部分は従来ほとんど疑問視されることもなく、慧思自撰のものとして利用されてきたようであるが、私はその部分は後世の追記であると推測する。「自著年譜」については、より慎重な取り扱いが求められるべ

きであることを指摘しておきたい。また、中国における末法説の成立、及び慧思における末法説受容の問題などについては、新たな視点を提示し得たと考える。しかしながら、北魏涅槃学の伝統と末法説との関わりについては突っこんだ考察を加えることもできず、ただ推測を重ねることとなり、単なる臆説の域を越え得なかったのではないかと恐れる。本稿を「試論」と名づけた所以である。

（終わり）

注

- ① 陳寅恪氏は「南岳大師立誓願文跋」（『陳寅恪先生文史論集』上巻〔昭和47〕所収）において、『立誓願文』に記される慧思の自叙伝が中国における最も早い「自著年譜」の一つであると指摘している。
- ② 惠谷隆成「南岳慧思の立誓願文は偽作か」（『印度学仏教学研究』六一二、昭32）
- ③ 「支那仏教に於ける末法思想の興起」（『東方学報』東京第六冊、昭11、二〇五頁）
- ④ 山田龍城『大乘仏教成立論序説』昭34、五八二頁、小林泰善「南岳慧思立誓願文の形成に関する問題」（『印仏研』二四一—、昭50）、川勝義雄「中国的新仏教形成のエネルギー——南岳慧思の場合——」（福永光司編『中国中世の宗教と文化』所収、昭57）
- ⑤ マニャン氏は慧思の『立誓願文』の原型を見定めるにあ

たつて、それと智顛の『天台智者大師発願文』(続藏一・二四・一)とを比較し、その結果、前者の願文中のごく一部分のみ(T. 46—788c, l. 28—789a, l. 14)がその原型を為すものであり、他はすべて後世付記されたものであるとする仮説を立てている。しかしながら、その場合、何故に両者を比較することが有効であるのか、その根拠が不明確である。智顛の『発願文』がおそらく僧衆の念誦用として作成されたものであるのに対して、慧思の『立誓願文』は經典書写の折に著わされた願文であり、両つの願文が基本的に異った性格を有するという点に全く注意が払われていないようである。また、両願文の比較を通して、何故に前記の個所が『立誓願文』の原型であると推定されるのか、ということについても明確な説明は見られない。前述したように、慧思の直弟子である智顛の『摩訶止観』に「武林歎曰(中略)著願文云択択択択」と述べられているのであるから、『立誓願文』の原型に、少くとも、「択択択択」の句を記す現行の『立誓願文』の末尾の部分が含まれていたと見なければならぬであろう。この部分さえも後世の付記であるとするマニヤン氏の説は受け入れ難い。私はマニヤン氏と同様に「自著年譜」の部分は後世追記されたものと推定するが、マニヤン氏の仮説には賛同しかねるものである。

⑥ 『国清百録』の研究書として、池田魯参『国清百録の研究』(大蔵出版、昭57)がある。拙論においても『百録』の原文の書き下しについては本書を参照させて頂いた。

⑦ P・トニヤン“La Vie et L'oeuvre de Huisi” (1979)

pp. 25-27 参照。

⑧ 費長房『歴代三宝紀』巻一(T. 49—23a)、『吉藏』中観論疏』巻一(T. 42—18b)など。

⑨ 丸山孝雄『法華教学研究序説——吉藏における受容と展開——』(昭53)三三九頁。

⑩ 『中論疏記』巻二末(T. 65—51b)

⑪ 僧叡の「喩疑」(『出三蔵記集』巻五、T. 55—41b~)

⑫ 関口真大『天台止観の研究』(昭44)三七九頁。

⑬ 牧田諦亮『疑経研究』(昭51)三〇四頁。また、ウェイレン・ライ(Whalen Lai)博士は本経の成立を五一七年から五二〇年の間であると推定している(大谷大学真宗総合

研究所・研究所報第十二号、昭60)

⑭ 塚本善隆『支那仏教史研究・北魏篇』(昭44)、川勝義雄

・前掲論文、など参照。

⑮ 塚本善隆『魏書釈老志の研究』(昭36) 参照。

⑯ 同右『支那仏教史研究・北魏篇』二八〇頁—参照。