

Title	菩薩の佛教と神佛習合
Sub Title	Doctrine of Buddhism taught by wandering priests called "Bosatsu" and Syncretism of primitive "Shinto" and newly introduced Buddhism
Author	Brinckmeier, Richard E.
Publisher	三田史学会
Publication year	1956
Jtitle	史学 Vol.29, No.2 (1956. 8) ,p.38(150)- 70(182)
JaLC DOI	
Abstract	
Notes	
Genre	Journal Article
URL	https://koara.lib.keio.ac.jp/xoonips/modules/xoonips/detail.php?koara_id=AN00100104-19560800-0038

慶應義塾大学学術情報リポジトリ(KOARA)に掲載されているコンテンツの著作権は、それぞれの著作者、学会または出版社/発行者に帰属し、その権利は著作権法によって保護されています。引用にあたっては、著作権法を遵守してご利用ください。

The copyrights of content available on the KeiO Associated Repository of Academic resources (KOARA) belong to the respective authors, academic societies, or publishers/issuers, and these rights are protected by the Japanese Copyright Act. When quoting the content, please follow the Japanese copyright act.

菩薩の佛教と神佛習合

R・E・ブリンクマイヤ

- 一、菩薩の佛教の生長
- 二、菩薩の佛教と神佛習合の本質
- 三、菩薩の佛教の變容とその意義

一、菩薩の佛教の生長

(1)

七世紀から八世紀にかけて、貴族のものとしての古代佛教のひろまりの底邊に於て、一體いつ頃から、より民間的な佛教の動きというものが出てきたのであつたか。このことに關連して、當時社會の下部構造の中にまで佛教が根を下してゆくということが、佛教の受容期から律令完成期へかけての支配階級全般にとつて如何に危険な、歓迎すべからざることであり、淨御原朝頃より盛んになつてくる佛教普及獎勵の言葉や、また其後に於ける國家佛教の成立というようなことは、佛教の民間への發展ということとは全然別個の問題であるということは、夙に川崎庸之氏によつて指摘されてきた所

であつた⁽¹⁾。當時の爲政者たちが佛教についてどう考え、又それに相對していたかは僧尼令の規定の條々によく示されて
いるわけであるが、それでは當時の――七世紀後半――狀況として、民間佛教の芽生えというようなことは全く考えられな
いものであつたらうか。それについては「篤志の高僧があつて人民の間に新しい福因をつたえたというような事實は、
ついに記録されていない。しかし、これも一概にはいえないことであつて、人民の間に、新しい教を受容れる條件が全
然なかつたとは必ずしもいゝきれないものがあると思う。」と川崎氏のべられる如く、佛教受容に至る社會の動きと
考えあはせれば理論的にはその可能性が一應は存在するとせられぬばならない。

とは云つても、それでは實際に飛鳥時代に何らかの形で佛教が民間に動いたと思はれる證跡があるかといへば、それ
は何も存しない。たゞ地方の豪族階級の間に、この中央豪族たちの新しい文化が案外早くとりいれられていたことがい
くらか知られるのみである。それが淨御原朝前後の頃に至ると、知識による造佛・寫經等のことに注目すべき記録が二
三出てくるのであるが、併しこれも、河内野中寺・金銅彌勒菩薩台座銘（寧樂遺文、下、九六三ページ）や長谷寺・銅版法
華說相圖銘（同前、九六四ページ）に見られるものは、橘寺・長谷寺といった大寺の僧や結縁者によつて天皇の病氣平癒
のために行れたものであつて、そこに一般庶民の知識というようなことは末だ期待することの出来ないものである。た
ゞ小川陸之助氏藏・金剛場陀羅尼經の奥書（同前、六一〇ページ）には丙戌の年――天武十四年と推定されている――に「川
内國志貴評」内の知識が、教化僧寶林を中心に七世父母及一切衆生の爲に寫經の業をなしたという、やゝ注意される動
きを記しているが、併しこうした「民間的」な知識寫經といった動きも、それを記録に求める限りその後天平年代に至
るまでほとんど足跡を残して居らないのであつて、結局我々がこの時代の民間的なものゝ手がかりとして知り得るとこ

ろの、造寺造塔にまた寫經に、結知識という運動が活撥に行れるようになったのは、大體八世紀初年代頃からのことであつたと考へて置くべきであらう。而して其の養老から天平に至る時期は、一方、續紀の記録にみられる通り、行基一黨及びそれに類似の民間的な佛教運動の動きがようやく重大な政治問題化してきていた時期でもあつたのである。

(2)

そこで民間的な色彩をもつた佛教運動が、白鳳末から天平初年に至る頃に顯著にひろがつてきたとして、それが果してどのように展開したものであつたかということはひとまず後の問題として、一體「何」がそうゆう事情をもたらしたのかを一應先に考へて置きたい。

その發生の契機をなしたものととして二つの素因が、つまり働きかけた者と、それを受けた當時の社會の情勢とが考えられねばならない。而して前者について我々が正史に知り得るものとしては、道昭と行基の二人の記録ぐらいのものである。行基についてはこゝに改めて言い及ぶまでもないが、唯識學の最初の將來者であつた道昭その人については、彼が行基の師であり、また「於_レ後周_ニ遊天下。路傍穿_レ井。諸津濟處。儲_レ船造_レ橋」り、宇治橋も彼が造つたものと續紀に記されている如くに(續紀、文武、四、二、己未條)、社會事業に大きな關心を持った僧の最も古く知られる者として、そして其の程度に注意せられている。結局この時期に於ける民間佛教の發生については、私寺院への強壓によつて村里に分散することを餘儀なくされた一團の僧侶の行動と、當時すでに流亡化の一步手前にある人々との接觸ということが注意せられてくるのであり、そこに行基が焦點的に動いてくるのであるが、併しこの點について、道昭とその系列につ

らなる一群の僧たちの一行基もその内の一人として、より積極的な行動意志というものを考えられないであろうか。いかに行基が組織力・指導力に富んでいたとしても、意識的・組織的な地盤を全く持たずに、この時代の民間佛教の芽生えがよく當時の社會の動向と結びつき得たであろうか。當時なほ強大な力を以て臨んでいる律令體制の中で、反律令的な動きを集團化するということは、そう生易しく考えられるものではなかつた。そしてそれ故にこそ、唐土に於て、インドの地より歸朝したての新進氣鋭であつた玄奘の一派について學んできた道昭の系列の人々の中から、小乗律的な辭句のもとにあくまで法治主義的な壓力をゆるめない僧尼令の態度に反撥して、より大乘的・實踐的であろうとする一團の僧が出たとしてもそう不可解ではないのではないか。それについては、天平期に盛行した知識寫經に於て、一切經書寫のものを別とすれば、その寫經の對象とされている殆んどが大般若經か或いは瑜伽師地論・解深密經といった唯識經論であつたこと、また知識に關係している人々のあいだでお互いに慈氏弟子と名乗りあつたりするような、彌勒への關心が極めて強く示されていることなども参考として想起しているのであるが。

淨御原朝の成立以後、一方に於ては教團への官治をいつそう強化されつゝ、他方に於て佛教は、それまでの私的な信仰としてのものから漸時國家の莊嚴の具、政策の具としての發展を示してきていた。そうした方向に既に隨順しつゝあつた當時の僧團の在り方に對する反撥として、やがて道慈の動きなどが強く前面に出てきたのであろうが、その成果が國家佛教の成立として實を結んだということは、一面僧團を官府僧團として律令政治と結びつけ、"權力の座"化した官府僧團が逆にまた小乗律的規制をひつさげて教界の前に立ち現れるということになつた。そのような官府僧團への動向にあきたらず、より大乘的であり、より「民間的」色彩を持つてゆこうとする、従つて其の意味で反律令的な僧の營

みが道昭につらなる系列の中に動いていたと考えられるのである。

こうした動きが、一方では浮遊化しつゝある一部の僧群をそのままこみつゝ、他方七〇〇―七一〇年代より社會下部に強まつてきつゝある律令制下特有の動搖と結びつき、彼等の内の最も能動的な人物であつた“行基”の名を結集點として遂には政治問題化し、律令官人の黙視し得ぬ事態にまでひろがつていつたものであつたのであらう。

(3)

こゝで一群の僧たちが民間に入つていつたということについて、一體社會のどうゆう階層に結びつき、そしてどのように働きかけて彼等の行業をひろげていつたのであつたかを一應考えて置きたい。

先にも觸れた如く、氏寺的なものを中心知識を結んで佛事を營むということは、七世紀後半から八世紀にかけて中央・地方の豪族の間にかなり廣く行れていつたことであつた。この方式が恐らく民間にもとりいれられ、土豪層などとの結びつきを足場として、「地域」的な知識の結成という形がひろげられていつた點がまず注意せられねばならないと思ふ。天平二年・和泉大鳥郡に於ける瑜伽師地論の知識寫經の際には優婆塞練信と從七位下郡大領である日下部首麻呂とが大壇越となり、七〇九人の大人數が知識として結縁している(寧樂遺文、下、六一二ページ)。練信なる者が、郡大領にさえなつてゐる當地きつての豪族であつた日下部首麻呂と結びつき、その威令を中心に、恐らく強制力をともなつてかゝる數の大衆が動員されたものであつたらう。天平七年、慈性を壇越として行れた瑜伽師地論に於ては(同前六一四ページ)、壇越と知識の者との關係が明らかでないが、しかしこの慈性(俗名三神智麻呂なる者)と知識の各員との間にはやはり

大鳥郡の場合とおよそ似たようなことが考えられるのではないであろうか。そうして初めに挙げたところの、長谷寺道明の知識や、河内志貴評の寶林の知識などは其の萌芽的な現れであつたのであらうと思はれる。

併し正統な度牒を持つ一部の僧が、若しも土豪・富農層とのみ専ら結合した宗教的活動であつたのならば、たとえそれだけでも明らかに僧尼令的規制を亂すものではあつても、それは大した政治問題にもならなかつたであらうし、亦宗教活動としても根は浅いものにとどまつたにちがいない。ところが行基の運動に端的に示されている通り、より廣範な民衆がその動きに加はるようになり、いわゆる「民間性」が更に「民衆性」をさえ持つようになってくると、こゝにあらためていろいろな問題が發展してきたのであつた。

一方では行基四十九院の如き、宗教運動に名を負うた全く新しい協業的生活がおしひろげられてゆき、他方ではその運動に加はる人々の日々の修行生活の支えとしての佛教的乞食が進められていつた。行基運動そのものについては、こゝでたちいるつもりは無いが、この「私度」を通じての民衆の動きとの結合といふことは、八世紀の民間佛教にとつては矢張重要な轉機であつた。行基一黨への禁壓の始められた養老元年四月にひきつゞき五月にも、「率土百姓。浮浪四方。規避課役。遂仕王臣。或望資人。或求得度。」といふことが指摘せられている。神龜元年十月には京及諸國の僧尼の名籍を検したところ、入道の元由の明らかならざるもの、或は綱帳にはのつていても官籍に無い者、或は名をかたらつてゐる者など合せて一一二二人という報告がなされている。其後も八世紀から九世紀にかけて、この私度僧のことは屢々論議の對象とせられた問題であつた。そして安藝・周防の邊地に「多くの人數を聚めて死魂を媛祠する」如き運動が指摘されたり、京の近在に於ても數千數萬の群衆が參集するような集團的な動き（續紀、天平二年）がおこされてきた他

面に於ては、「負_レ經_レ鉢_レ鉢。乞_ニ食_於街衢之間_一」をし、また「歷門假設。強乞_ニ餘物_一。」と云はれているような(續紀、養老元年及六年)乞食的行業が私度の僧尼たちの間に受けもたれ、村里の生活の中に廣く持ちこまれていつたのであつた。無論そこには便乗的散在的な浮遊の乞食僧も數多く横行していたにちがいない。靈異記に語られている左の様な言葉は、行基一黨への禁令に云はれている語句と對象して甚だ興味あると同時に、こうした浮遊乞食僧の實態というものをかなりよく示してくれる。

時乞者來、讀_ニ法華經品_一而乞_レ物。(上ノ十九)

有_ニ沙彌_一、就_ニ眞老之門_一而乞_レ食。眞老不_レ施_ニ乞物_一、返奪_ニ袈裟_一、諸見逼惱言、汝曷僧也。乞者答曰、我是自度。(下ノ十五)

晝坐_ニ藥師寺於正東之門_一、披_ニ敷布巾_一、稱_ニ禮日摩尼手之名_一。往來之人、見_ニ哀之者_一、錢米穀物、施_ニ置巾上_一。或坐_ニ巷陌_一稱_ニ禮如_レ上_一。(下ノ十二)

或る富強の家で法事を行うにあたり、里道に「見_下有_ニ乞者_一、鉢囊懸_レ肘_レ醉_レ酒臥_レ路_上。」て、これを起して家に連れもどり、家長が法服を施してもてなした。「爰乞者問之、所以者何。答曰、請令_レ講_ニ法花經_一。乞者、我无_レ所_レ學、唯誦_ニ持般若陀羅尼_一、乞_レ食活命。」(中ノ十五)

便乗的散在的な浮遊僧にまで、若しも宗教的な傳道意義をそのまま求めようとしたら、それはとんだ見當違いにもなるであろうが、併しそれにしても、民間的であろうとする佛教に附着して、その民衆性の幅を多少なりともおしひろげつゝ、そこに佛教的なものを持ち込んでいつた役割は一概に見逃してしまえない點だと思はれる。

かくして八世紀中葉の畿内地方には—多少は地方的ひろがりもみせつ—律令制下特有のものとして芽生えた私度、優婆塞の佛教がある程度のひろがりを見せていた（この時代に優婆塞と呼ばれている者の多くは、かゝる私度、違法の輩の稱乎であつた）。先に幾つかの例をとりあげたところの、土豪・富農層に結びつきつゝ、知識の結成によつて寫經とか造塔とかの佛事を進めている其の中心人物の多くには、こうした私度的な性格が既にかなり強く出てきているのである。天平三年、行基一黨への懷柔分斷政策として出された「如_レ法修行者。男年六十一已上。女年五十五已上。咸聽_レ入道。」といふ言葉も以上のような背景をもつて出されてきたものであつたであらう。そして彼等の内には自己の純粹な目的にむかつて動いている者も無論あつたにちがいないが、一面私度の沙彌たちが、律令體制下に於ける自分たちの存在を多少とも合法化しようとする手段とされていた面が多かつたのではないかと思はれる。かの光覺の知識運動に於ては一切經書寫の目的として、「奉爲 皇帝后」といふ言葉を持出してきている（寧樂遺文、下、六三一—六三六ページ）。また多度神宮寺伽藍緣起資財帳によれば、私度の沙彌法教は伊勢・美濃・尾張・志摩四國の道俗知識を引導して法堂・僧房・大衆湯屋等の造立に働いているが（平安遺文、第一卷、一一ページ）、かくの如く一面に於て、或は皇帝后の名を押し出し、或は集團の力による寫經・造像・造塔等の正統に佛法的な功をとげつゝある者に對し、たとえそれが基本的に律令の規範を犯す存在であつたとしても、「太上天皇。聖體不豫。寢膳日損。每_レ至_レ此念。心肝如_レ裂。思歸_レ依三寶。欲_レ令_レ平復。宣_レ簡_レ取浮行男女一百人。入道修道。經_レ年堪_レ爲_レ師者。雖_レ非_レ度色。並聽_レ得度。」（續紀、養老五年五月）という如き三寶への弱みを露呈しがちな當時の支配者が、はたしてどこまで理非を加え得たであらうか。たびたび私度禁斷の法令が出される如く、その通り禁令の徹底しないこと、例えば都のすぐ近邊で擴大されていた行基黨類の行動に對し

て、たとえそこに民衆の動搖の壓力というものが考えられなければならないにしても、なほ法治の熱意強かつた八世紀頭初の律令政府が、ほとんど取締の實をあげ得なかつたということは、そこに民間遊行の僧や私度の沙彌・優婆塞たちが、政府の弱さを有効に利用しながら生長していった點があつたと考えられる。と同時に、土豪・富農層の私的な欲求とたくみに結合しながら、土豪らの經營する私寺院を足場として、次第に村里の生活への民間性を擴大していったものであつたのであろう。

この方式は更に八世紀後半へ、廣範に展開されている様うかゞえる。醫王寺經とよばれるものは、“河東の化主”と呼ばれていた萬福法師の、天平十一年來の教化に浴せる家原邑の人々が知識を結び、勝寶年代になつてその成果をみとらしたものであつた（寧樂遺文、下、六二三ページ⁽¹¹⁾）。更に寶字年代に至つては、前にあげた光覺知識經の如きかなり大規模な知識の結成運動が知られている。光覺なる僧が主軸となり、その名よりして恐らく光覺の弟子たちと思はれる一團の人々が、それぞれのグループの頭主となつて幾つもの知識群を結成し、現存のものだけでも百名以上にのぼる結縁の人々が一切經の書寫をなしたものであつた。

靈異記に描かれているような、如何にも村落社會にとけこんで見える寺院・草堂の姿や、また多くの菩薩をはじめとする民間的な教化僧・修行僧の物語といったものも、この角度から理解していかれる點があると考えられるのである。

(4)

「行基舍利瓶記」によれば、「苦行精勵、誘化不息、人仰慈悲、世稱菩薩。」とあつて（寧樂遺文、下、九七〇ページ⁽¹²⁾）、

行基は既に在世の當時人々から菩薩の名で呼ばれていたことが知られる。續紀・行基和尚遷化條にも世人から行基菩薩と呼ばれていたことが記されている。行基菩薩は靈異記の説話中でも隨所に活躍しているし、更に千年を経る今日、我々の身邊に行基菩薩の足跡をたずねるのに苦勞はいらない。この行基菩薩の名は彼の運動の初期に於ける秀れた組織的活動力に對して、或は晩年の大佛造立に於ける大勸進の功に對して、彼ひとりのみに特別に許された稱號であつたのではなく、人々の間から自然に沸き起つた美稱であつたことは墓誌や續紀の文にも明らかに示されている。そして菩薩と人々から呼ばれていたのは行基ひとりのみではなく、當時巷間に人々からそう呼ばれ、或は自らそう稱している多くの菩薩たちが存在していたのであつたことは、夙に物故された細川公正氏がその「行基と日本佛教」に於て指摘せられた所である。光覺の知識經奥書には、演勝菩薩・延光菩薩・靈光菩薩・光笠菩薩・光道菩薩・光身菩薩など數多くの菩薩の名が記されている。そして彼等こそ光覺の下にそれぞれ頭主として、知識結成に指導的役割を果している人たちなのであつた。また唐招提寺藏・天平十七年の瑜伽師地論の奥書には、願主萬瑜井・書寫法師信瑜井という瑜の字をつけた菩薩の名がみられる。靈異記にも行基を別としても、なほ幾人かの菩薩の姿が描かれている。

紀伊國牟婁郡態野村、有永興禪師、化海邊之人、時貴其行、故美稱菩薩。從天皇城有南、故號曰南菩薩。(下ノ一) 終樂出家、剃除頭髮、著袈裟、修善化人、無人不信。……時託磨郡之國分寺僧、又豐前國宇佐郡之矢羽田大神寺僧二人、嫌彼尼言、汝是外道。……神人自空降、以梓將棠僧。僧恐叫終死也。……乃知聖化、而更立名、號舍利菩薩。道俗歸敬、而爲化主。(下ノ十九)

更に金鷲菩薩・寂仙菩薩などの話もあげ得るが、これらの説話やささきの行基の記録などを總じて、「菩薩」についてお

うむね共通な二つの性格を指摘することが出来る。其の一つは彼等が民間・私度的な性格を濃厚に持っていることであり、他の一つは何らかの意味で信仰の世界で尊ばれていた存在であることである。今日上代よりの創建を伝える地方寺院の創草縁起の多くに、行基菩薩をはじめ幾多の菩薩の名が語られていることも、⁽¹⁴⁾ こうした生きた菩薩たちの傳統が、やがて縁起類の中で發展せられたものであつたらう。堀一郎氏が「豊鐘善鳴録ヲ按ズルニ、豊後地方寺院ニシテ仁聞菩薩ノ開基ニ附會セザルモノ殆ンド稀ノリ。」と記されているのなどは、⁽¹⁵⁾ その顯著な例の一つであらうが、これに似たような傾向は他の地方でも見ることが出来る場所である。こゝに我々は當時の宗教性の一側面を認め得るのであるが、この生ける菩薩を中心とした當代の民間佛教の問題については、特に細川氏の前掲論文より次の如き重要な指摘を引用させていたゞいて、私の蕪雜な考察に代えたいと思う。

「行基が菩薩と呼ばれた時の菩薩は、もとより、さうした教義的思辨の上の菩薩ではなかつた。むしろ人々の聲として起つたものであつた。しかし、佛教の教義的反省に於ける菩薩の觀念そのものが、もと、人々の聲として起つたものであつた。それが後に思辨的に組織反省されたものであつた。」⁽¹⁶⁾ 「菩薩という觀念が行基一人に結びついて、彼の死後に全國を歩き廻つたのではなくて（丁度弘法大師のやうに）、さうではなくて、彼の時代に他の多くの菩薩が、そこかしこの村や町に住んでゐたのであつた。」弘法が人々の追憶の中で、全國を歩き廻つたのと違つて、之等の菩薩たちは、目のあたり同時代の人々の生活圏に生きはたらいてゐたのであつた。或は弘法などの説話性も、かう云う現實の菩薩達の後裔の存在を外にしては、考へ難いものかも知れない。行基もさうした菩薩たちの一人であつた。唯行基は、もつとも人氣のある菩薩であつた。⁽¹⁷⁾ 「菩薩の佛教は、我々の佛教史の上に根本的な問題を提出してゐる。それは

佛教の日本に於ける社會的な地盤と云う問題である。私は之を日本佛教の民衆的な基礎として一應考へてみたいと思⁽¹⁸⁾う。

より民間的な佛教として、その生きる途を求めようとした一部の僧たちの指向が、やがて土豪・富農層たちの新たな宗教的關心やら、また社會的な利害關係やらを足がかりとし、一面律令體制への抵抗、動搖の動きを地盤として生長する過程に於て、便乘的な私度僧・浮遊僧たちの行業をもまきこみつゝ展開してきたのであるが、そして殆んど、そうした雑多な流れに埋没しがちにさえなつているのであるが、しかし矢張そこに、八世紀の民間佛教というものゝ佛教史的な意義を見逃してしまうことが出来ないのは、外ならぬこれら生ける菩薩たちの佛教の後代への傳統という點がその中心的存在なのであつた。しかし我々は此の菩薩の足跡について考察をのぼしてゆく前に、まだもつと立ち入つて考えて置かなければならない問題がある。

(註)

- (1) 川崎庸之氏著、「佛教の展開、前期」(新講大日本史、十三、日本思想史、上)一八四—一八九ページ。「日本上代史」一二七—一三六ページ。新しくは新日本史大系、「古代社會」一五七ページ。
- (2) 川崎氏、前掲「古代社會」一五七ページ。
- (3) 井上薫氏「古代佛教制度論」(「古代社會と宗教」所收)及び川崎氏、前掲「古代社會」一五〇—一五二ページ。
- (4) 知識經については「寧樂遺文」下卷、六一〇ページ及びその解説、田中塊堂氏著「寧樂寫經」、竹内理三氏著「奈良朝時代に於ける寺院經濟の研究」三一—二。
- (5) こゝで唯識の系統の人たちがなにか皆民間的な色彩を持つていたというようなことを考えているわけではない。道昭をもととして法相教團として生長していった多くの人たちが、如何に貴族的な觀點にたつていたかは、かの最澄一派との論争などによつて知

られる五性各別の論義に最もよく示されているところである。

- (6) 諸國家毎に佛舎を作り、佛像・經を置いて禮拜供養せよとか(天武十四年)、亦當時なほ律令施行圏外である蝦夷や隼人の地に佛教を傳道させようとしたり(持統朝)、或は諸國國師の任用(文武、大寶二年)等。

- (7) 八世紀頭初の動搖期に於ける行基の問題については先學によつて既に多くの考説を得てきた。川崎氏「上代宗教運動の一形態」(「日本宗教史研究」所收)及び前掲「古代社會」一五七—一五九ページ、北山茂夫氏「行基論」(萬葉の世紀)所收)二五〇—二五四ページ、一般的には石母田正氏「日本史概説」(岩波全書)八三—八七ページ。

- (8) 前出の橋寺の知識や上野、健守命一族の知識(天武十年(寧樂遺文、下、九六四ページ、山名村碑)等を初めとして、更に上野、高田里に於ける知識(神龜三年(同前、下、九六八ページ、高田里結知識碑)や天平六年、播磨、既多寺で針間國造一族によつて行れた大智度論の書寫(同前、下、六一三ページ)などは八世紀に入つてからの地方豪族のそうした例を示している。

- (9) 既にさきに挙げた川崎、北山兩氏の所説をもとに(註七)、鹽澤君夫氏、井上辰男氏等によつて、いつそう掘り下げて問題が分析せられつゝある。

- (10) 北山氏、前掲「行基論」二六〇ページ、鹽澤君夫氏「八世紀における土豪と農民」(歴史學研究一七四號)四ページ。

- (11) 醫王寺經に出てくる家原邑とは和泉・大鳥郡の所在であろうと思うが、なほ和泉・泉北郡からは四十餘の知識の名を銘した古瓦の出土する寺址などもみられ(高橋健自氏、古瓦に現れたる文字、考古學雜誌五ノ十二)、先の天平二年大鳥郡の大知識經、また行基は大鳥郡の歸化系氏族の出であつたことなども考え合せて、この地方の特殊性が予想せられるのであるが、それについてはまた歸化系氏族の部族的信仰としての佛敎の地方に於けるひろがり、その地盤が、當時の動きとどうゆう連關を持つていたかという點も更に考えてみなければならぬ事である(堀一郎氏、現代佛敎講座、歴史篇所收、「日本、上」一一二ページ參照)。

- (12) 梅原末治氏著「日本考古學論攷」所收、「行基舍利瓶記に見えたる其の姓氏と享年に就て」

- (13) 中村孝也氏編「生活と社會」所收。

- (14) 堀一郎氏「上代日本佛敎文化史」下卷、寺院篇、第一章の第一節「資料に現れたる大寺造立の原因及び目的の概要」

- (15) 同前書、六ページ。

- (16) 細川公正氏、前掲「行基と日本佛教」二ノ二、七〇ページ。
(17) 同前二ノ三、七二ページ。
(18) 同前二ノ四、七三ページ。

一、菩薩の佛教と神佛習合の本質

(1)

道昭や行基に代表される一群の僧たちの行業は、本來大乘佛教的な理念を、いくらかでもその自己の行動に於て具體化していこうとするものであつたと思はれるが、併し、そこに雑多な流れをまきこみながら一應の生長を見せていた八世紀の菩薩の佛教というものが、兎に角宗教的な面での役割をも果してきている一面があつたと考へる場合に、一體彼等は、如何なる宗教性をもつて古代的な村邑の人々に働きかけてゆこうとしていたのであつたか、そしてそこに受授されていたものは、基本的に如何なる宗教的性格を持つたものであつたのであろうか、問題とされねばならない。

それについては、併し、日本に於ける佛教受容の問題についてこゝに一應ふりかえつてみる必要がある。六世紀・七世紀の交の豪族たちが旺盛な意欲を以て受け容れようとした佛教が、どうゆう宗教的意義をもつていたかである。川崎氏はそこに六世紀という時代の特殊性を捕えられて、その上に示された宗教意識の變化こそが佛教受容の土台であつたことを説かれ、推古期の佛教文化とはつまりそうゆう豪族たちの私的な關心の對象としての現れであり、在來の共同體の福祉を祈るものとしての宗教から、共同體意識を失いつゝある者の關心として、そして一方には新しい死後の世界へ

の關心を示しつゝ、その反面「轉病延壽、安住世間」のための祈りでもあつたその性格を指摘される。高取正男氏はこの宗教意識の變化という點を更に内面的に追究された。超越的神性と普遍的論理との佛教が、現實には傳來の固有信仰としての祖靈信仰と深く癒着しつゝ受容せられたとする一般的な見解を批判しつゝ、そこには宗教意識の一つの飛躍があり、「そして、この飛躍をなしとげたものこそ、佛教受容の第一の基底的な要因であり、同時に、その飛躍の特異性が、傳來の考え方を溫存し」、兩者の複雑な癒着の姿を示しつゝ當代佛教を性格づけているとされる。そこで宗教意識の飛躍をなさしめたものは何であつたのか。それについては、屯倉・田莊の經營をもとゝした族長より大豪族への生長の過程に於て、彼等族長層が必然的に直面せざるを得なかつた共同體の上からの分解という事態に對して、在來の族的世界に於ける權威であつた祖靈信仰に、より廣い視野の上に靈異を發揮出來るための新しい普遍的理念を以て補強せねばならなかつたところにあると説いておられる。

この問題自體についてはなほ今後に考究せられねばならないが、ところで七世紀から八世紀へ、豪族たちの私的な關心としてのものから國家佛教への發展の過程に於て、佛教は、一面更に統一的論理の要請に強く應えつゝ、その反面個人的信仰の對象としても、亦國家佛教としての機能に於ても、なほマジカルな性格を甚だ濃厚に示しているのが現實であつた。そうした點については例えば堀一郎氏によつては、佛事法要などの行事についての其の展望が與えられているが、こゝに奈良時代の代表的貴族の願經について見ても、そのことは強く表現せられているところである。神龜五年、長屋王の願經には、「以此善業、奉資登仙二尊神靈、各隨本願往生上天、頂禮彌勒、遊戲淨域、面奉彌陀、並聽聞正法、俱悟无生忍、又以此善根、仰資 現御禹天皇并開闢以來代々帝皇、三寶覆護、百靈影衛、現在者爭榮於五岳、保壽於千

齡、登仙者生淨國、昇天上聞法悟道、修善成覺、」と記され（寧樂遺文、下、六一一ページ）、亦石川朝臣年足の天平十一年の願文には、「以此功德、慶善日新、命緒將劫石俱延、壽算與恒沙共遠、又願内外眷屬、七代父母、无邊无境有形含識、並乘般若之舟、咸登正覺之路、」（同前、下、六一六ページ）と述べられている。そこには新しい佛教的他界觀念に基いた祖靈への追善と、その神靈の鎮撫によつて現世の安平長久を願う氣持とが全く癒着して表白されている。この在來的な信仰形式の留存という點については川崎・高取兩氏共に、一應の見とほしを述べられている通り、佛教に新たな期待をよせている豪族たちの、當時の立場の特殊性によるものであつたと考えられる。彼等自身は新しい論理を求めていたとしても、一方彼等が在來身につけて來、それを以てその封鎖的な世界に臨んできた宗教的な權威をも、そこで棄てしまわねばならない理由は全く無かつたし、否その支配的な權威の十分な保持、補強のためにこそ新しい論理が要求せられていたことである。そして七世紀中葉の虫祭りの物語によつても知られるような、社會の下部にあらはれてきつゝあつた舊い信仰體系への動搖に對して、七世紀から八世紀にかけての支配者層の間で、その祖靈神の權威が統一的に組織・強化されようとしている様は我々の十分にうかゞい得るところである。

この時代の地方の豪族・土豪という者も、無論こうした系列の一環につらなつていゝものであつた。壬申亂の際に、高市郡の大領高市許梅が急に神懸りし、やがて高市・牟狹二神の託宣を述べたといふことを書記は記しているが、七世紀も終末近いこの頃に、かくの如くなほ豊かな靈異を身に帯びて君臨している地方豪族・土豪層をまづ重要な足がかりとして八世紀の民間佛教が生長していつたと思はれることは、その民間・私度の佛教の性格を規定する大きな力がそこにあつたと考えられるのである。されば奈良時代の知識經の願文に、先にあげた奈良貴族のそれと大略同じような期待

が屢々表出されて居り、「奉爲皇帝后」といつたような唱い文句は別として、結知識による佛事作善のこうした傾向は、民間に生長しようとしている菩薩の佛教の性格の一つの微表であると思はれる。

(2)

佛教説話の中には屢々海岸によせてくる靈木の奇端を語つた物語がある。靈異記にも、敏達朝に和泉の海岸に樂音あり、晝は鳴り夜は耀きながら樟の木が流れついたのでとつて、大部屋栖古連が菩薩の像を作つたという話をのせている(上ノ五)。これとほゞ同じ話は欽明紀十四年條にもつていて、それは吉野比蘇寺の佛像にからむ由縁話なのであるが、併しこれは、これだけの特定の話だつたのではなく、これと同型の佛教説話は平安時代にかけてかなり廣く語られていたものであつたらしい。ところで、此の話にはかなり古い臭がする。記紀の神話の中には、神靈がこの地上に末臨する時の話が數多くみられるが、その神の來臨について、海のかなたから海岸に寄り來る神々の話はとりわけ我々の目につくところである。例えば大物主神は海を光らして浮び寄來り、大國主命に協力して其の國造りを助けているが、先の海上靈木の寄り來る佛教説話は、甚しく之等の神話と近似性を持つていることが考えられる。

佛教説話の中には古い民俗的傳承と深く交接しながら語られているものが屢々注意せられるのである。元亨釋書がせる釋泰澄の傳記の中に、「大寶二年。有ニ小沙彌。自ニ能登島一來謁。澄含レ笑曰。相需者久矣。汝其來也。」という言葉がある。⁽⁵⁾今昔物語の、行基菩薩が婆羅門僧正を難波津に迎える話にも、言葉こそ違つているが、これと甚だ似た風景が語られている(卷十一ノ七)。なほ靈異記にも、大和國の一持經者が夢に知らされた前世の親を訪ねて伊豫國をおとずれ

た物語に、「然諸往、當到于猴之家、叩門喚人。乃女人出、含啖還入、白家母曰、門在客人」という言葉が出てきている（五ノ十八）。かく見てくれば、以上の如き説話・傳承が矢張神の來臨に際しての神話にみられる一つの型と深く交接していることが判然すると思う。

こゝに神の來臨の説話とのつながりを取りたてて挙げたのは、菩薩の佛教が内面的にどうゆう性格を以て發展しつゝあつたかゞそこに暗示されていると思はれるからである。我々は折口信夫博士などの民俗學者によつて、古い時代の日本に於ける異郷思想や祖靈信仰について、亦それに基く「まれびと」の信仰について多くの示唆を與えられている。⁽⁶⁾時を定めて海のあなたのとこよから來りおとずれ、神として村々の生活に臨む靈が信ぜられ、そこに固定せられた特殊な宗教身分の存在が芽生えてきていた。そうした民俗的環境との結合なしに、「我无所學、唯誦持船若陀羅尼乞食活命」。「曙有二僧、來而乞食」といつた乞食修行僧や菩薩たちの村里に於ける營みというものは矢張考えられないであらう。その點はしかし、細川氏の論文に於ても重ねて指摘せられているところであつた。

「行基たちの民間佛教は、むしろ在來の日本の民族信仰に結合し、之を佛教的に装うたと云う意味が強かつたと思う」。「行基たちの私度的な行乞團にしても、之を全然新しい宗教的な集團の發生とみることは出来ない。行基以前の古代の生活においても、既に移動的な宗教身分の存在は考ふべきものと思ふ。季節の移り目とか、農業生活の季に順應して、つみかさなつたけがれを祓ひ、新しい幸運を祝福する人々の訪れはあつたのではなからうか。或はそれはもと、村落の生活の内部で假装された神であつたこともあらう。何れにしても、村々の生活を訪れる神々、神を象る人々が、村里の生活の内に要求されて來たものであつた。さうした神人の唱へる咒文が、私度乞食の陀羅尼にかはつて

ゆき、神人への供物が、行乞團への布施に基礎を與へた事情はあつたであらう。「自らに神がのりうつり、神の言葉を語る巫覡や、村々を訪れる神人は、神への媒介者でありつゝ、彼等自らは、人々の目に神として映つた。彼等は神からわかちがたい存在であつた。神の言葉を語る時に、神自らであつた。人々はその前に畏怖したのである。さう云う古代の民の宗教意識の在り方が、村里の宗教傳統に結ばれた私度たちを、佛・菩薩・賢聖の號をもつてよばしめたのでないであらうか。民間の法師らは、佛・菩薩への奉仕者にとゞまるのではなくて、彼等自らが佛であり、菩薩であるとする、素朴な考へ方が、民族の宗教意識の日常であつたのである」。

また堀一郎氏は「我國民間信仰史の研究」の中で、呪力への期待こそが佛敎と民衆とを結びつける唯一の契機であつたとされ、前代に優れた呪術者として知られた役君小角が、靈異記の説話では佛呪を修持した優婆塞として表現されていることを指摘して、「民間の多くの呪術者を佛敎に轉向せしめ、自度の、恣意的剃髮持經の沙彌行者を輩出」せしめたことを説いて居られる。

菩薩の佛敎が在來の民俗的信仰の世界を直ちに否定し、打破してゆくものではなく、逆に自らの宗教的性格を變え、そこに強く癒着しながらひろがつていたということはおうよそ見通せるとしても、より具體的に、前代的な信仰を持ち廻つていた人々の社會地盤とどう結びついていったものであつたかを考えようとする、その積極的論據を求めらるるに困難を感じざるを得ないが、併しだからと云つて、さうゆう事實はもはやどうしても予想せざるを得ないことである。靈異記には、村の富農の家などで佛事を修しようとする際、大寺の僧を呼ぶのでなしに、行きずりの難行・乞食僧を歓迎しようとする思想が屢々語られているが、かの奈良末に發展した賤形聖人思想の發展の事情といふことゝは別問

題に、⁽⁹⁾こうゆう考え方の存在は「まれびと」の信仰をこそ前提としてはじめて理解せらるべきものと思うのである。

併しこゝで、菩薩の佛教の持つもう一つの面を見逃してしまふことは出来ない。それは當代の佛教が、その新しい宗教としての意義を全く捨て去つてしまつて人々の信仰圏にとけこんでいるのではないということである。さきに當代の願經や知識經の願文に於て、新しい佛教的な異郷思想が祖靈信仰につながるマジカルな思想と深く癒着しながらそこに表出せられていることを指摘したが、實際「仰願籍此功德、過去神靈救三惡趣苦、欲令往生、十方淨土⁽¹⁰⁾」という言葉を通じて、古い「とこよ」的他界觀念の世界へ、一步一步新しい佛教的な異郷思想が入りこんできている點は注意せられねばならない。彌勒や彌陀の淨土を讚仰する思想は、七世紀の知識階級の間既に關心を持たれていたが、それが八世紀から九世紀へと次第に強く民間的に持出されてきていたことが、やがて靈異記から更に後につゞく往生傳その他の説話の結集に一つの力となつていたのであると思はれる。

奈良時代の神佛習合思想發展の一過程として從來考えられてきていた、「神が佛法の力によつて神身の苦を離脱する」という思想について、田村圓澄氏は、それが實際は地方神にのみ見られることであつて、國家神と云はれるものにはさうゆう事實の無いこと、そして古代國家の神々が上から護法善神とされたのに對し、神身離脱の願望は、民衆を通じて下からおこされたと言つて居られるのは大變興味深い⁽¹¹⁾。もともとこの佛法によつて神身の苦を離脱するという考えは、廣く民間にひろがつていたところの、此の世界に凶事をもたらすかも知れない神靈への畏怖、そしてその鎮魂の信仰を裏返して佛教的扮飾を施した、佛教家の宣傳臭の強いものであるが、それが民間の地方神と結びつけられてひろがつて居り、しかもそれが國家神にまで及ぼされようとする、早速爲政者の手によつて壓力を加えられたということは、

そこにも、古い權威の體系によつて全く骨抜きにはされてしまわなかつた菩薩の佛教の足跡が、その片鱗を表している
と云えよう。

なほ以上の如き觀點からして、神佛習合思想の發展ということについても、いま一度考へなほして見るべき點が二三
あるように思はれるのである。

(3)

神佛習合の發展過程について、既に定説の如くせられている辻善之助博士の見解に對して、田村圓澄氏が一つの疑問
を提出されたことは、⁽¹³⁾この問題についての研究の極めて重要な進展であつた。もともと此の問題について一元的・時間
的にその發展を捕えようとするのは無理なことであつた。田村氏によつて、國家神と地方神との二系列の習合思想が捕
えられ、その發展の地盤を全く異にしている點がまず明らかになつたのであつた。

さて習合思想の初源はまず七世紀末から八世紀にかけて神前讀經や神宮寺の建立という形で、つまり神明は佛法を悅
ぶものとして現れる。併しこのことを、とりたてゝ習合思想の初源として考へることはおかしいのではないか。所謂習
合思想とは神佛關係についての何らかの反省の上⁽¹⁴⁾に現れる特定の思想のことを云うのだと思ふが、こゝにはさうゆう問
題はまだ何も起つていない。それは佛教受容期から現實的にみられていたところの、つまり神靈の威力を増強するため
の新しい呪法としての佛教が、その形のまゝやがて國家的に發展しようとする時期に於ける表現そのものであつて、神
佛習合というよりむしろ神佛癒着の形の盛大な表現である。奈良時代に於ける習合思想の表れと云はれるものゝ大半は

此の點から整理しなほされるべきであろう。

やがて普遍的理念の追求としての天平の國家佛教が、その頂點に達する頃になると、當時の知識階級の間に神佛關係についての新たな反省が起つてきた。それは大佛造立に際しての八幡事件（七四九年）や、天平神護元年の稱徳帝の詔語（七六五年）——それは道鏡が太政大臣禪師からやがて法王になろういう時である——などに表れてきている。そこでつまり“神明は佛法を擁護するもの”として、護法善神という考えが出てくるのであるが、それよりもまず神佛の摩擦ということに注意する必要がある。習合思想を動かす一つの前提としてその事は考えられているのであるが、そして遅くとも日本紀の選述せられた頃——七二〇年——までには、そうした考えが或る程度芽生えていたことは事實であつたが、併しそれはまだ取るに足る程のものではなかつたように思はれるし、⁽¹⁴⁾また私信仰の面では、まだ此頃までにはそのような摩擦はおよそ考えられないことであり、實際そうした事實は見當らないことなのである。それが天平盛期以後になると、例えば前述の稱徳帝の詔語の中には明確に表れてきている。これは何によつて起つてきたのであつたか。一つは確かに統一的論理としての國家佛教の成立であつたが、更に他の一つは、律令的統一國家の成立にともなつて、七世紀後半頃より急速に整備強化されてきている國家神の信仰ということであつたと考えられる。⁽¹⁵⁾それはやがて何時かはぶつからねばならない宿命の二つのものであつた。そして天平のこの際には、時の爲政者はそれを護法善神という形でおさめてしまつたわけであるが、それが當時に自然に育つてきている思想ではなく、甚だ足もとの頼りないものであつたことは、八幡事件のケースは一部の人によるデッチアゲであつたボロが間も無くばれてしまい、詔語の方では、佛典に書かれているインドの神々とのことに無理にこじつけている苦しさによく表明されているのである。従つてこれらの事實を論據と

しつゝ、習合思想の一般的な發展過程の一つとして奈良時代中葉に護法善神という思想が生長してたと考えるのはあまりであろう。實際、神々が佛を守護するといった考えはむしろ平安時代になつてから、おそらく佛家の側より廣く一般民間にひろめられていつたらしいことが、今昔物語などを讀んでみても予測せられるのである。

そして、やがて八世紀末から九世紀にかけて、習合思想はまた新たな展開を示してくる。即ち神と菩薩との本格的習合がはじまつた。八幡大菩薩・多度大菩薩をはじめ、延喜式神明帳には藥師菩薩神などの名が見られ、また僧形の八幡神像がつくられたりする。これについて従來は、衆生の一とされた神が、其後修業の功成つて佛に次ぐものとしての菩薩として觀ぜられ、表現されるようになったのであり、其の趨向はやがて神を佛と同位に置くこととなり、その理論的裏付けとして本地垂迹の理が用意されてくるようになる⁽¹⁶⁾と説かれてきた。併しこの解釋の前半は成立たないものであることはすでに説明の要はあるまい。と同時にその後半の、神は菩薩からやがて佛と同位に高められてゆき云々についても、平安末以後に於ける本地垂迹關係の甚だ複雑突飛な曲折を考へあわせるとき、その解釋は無理であるように思はれる。

神身の離脱を願う思想は、その育生の地盤を異にしていた。一方神前讀經や神宮寺の建立にみられるものと、神即菩薩という考え方とは思考の本質的な差異がある。では九世紀における、神を菩薩と觀ずる考え方の盛行はどこからきたものであつたか。それは思考的にはむしろ前者につながる性質のものであつて、こゝにどうしても八世紀に於ける菩薩の佛敎の力というものを考えざるを得ないのである。民俗的な宗教傳統と深くつながりながら民間にひろがつていつた大乘的精神と、村里の人々の間における、生ける菩薩への尊信の意識が、やがてこうした形で歴史の上部に姿を現したものであつたと思うのである。

要するに八世紀から九世紀にかけて見られる所謂神佛習合の發展の問題については、神佛癒着という形での宗教意識の發展—それは平安時代に於ても、例えば神のための年分度者などに見られる通り廣く展開している—、知識階級に於ける、普遍的理念としての佛教論理と、この時代にいつそう強化統一されてきている國家的神祇の信仰との摩擦に由來する反省的な思想、民間に活動した菩薩の佛教の力、そして新たに興つた二教團の教化宣傳の立場等々、これらを別々に分析して、もつと具體的に把握してゆかなければならないであらう。

(註)

- (1) 川崎氏はこの問題について「古代社會」所收の前掲稿に、從來「佛教の展開」「日本上代史」に述べられてきた所説を發展的に要約せられている。なほ六世紀の特殊性については同氏著「記紀萬葉の世界」所收の戦後の論文に於て具體的な考察が示されている。
- (2) 高取正男氏「固有信仰の展開と佛教受容」(史林三七ノ二)
- (3) 堀一郎氏、前掲、現代佛教講座所收「日本、上」の四、「佛教の國家的社會的機能とその變容」
- (4) 梶原和夫氏は日本神話に於ける神の來臨の姿を幾つかのタイプに類別されて考察を加えている(同氏「神々の來臨—古代史資料としての神話と傳説」、前掲「古代社會と宗教」所收)。特に天から降臨する神(高天原系)と海上より寄來る神(出雲系)について考察され、後者がその地域性とは別問題に、一般的具體的に古い社會生活と結びついているのに對し、前者はかなり高度の政治意識の發達の上に基礎を置いて居り、そうした關係は神婚説話などにも矢張考えられると述べて居られる。現在の私には、それ以上發展させて考える何の用意もないが、併し古代の佛教説話との關係を考えるについて十分注意すべき問題であると思う。
- (5) 元亨釋書、卷十五、その傳承の中に道昭や行基の名が結びつけられて現れているのも興味深いことである。
- (6) 折口全集、第一卷・「古代研究」・國文學篇・「まればとの意義」、その他第二卷、第七卷等の隨所に記述せられている。
- (7) 細川氏、前掲「行基と日本佛教」七六—七八ページ。

(8) 堀一郎氏「我國民間信仰史の研究」第二篇「上世佛教の呪術性と山林の優婆塞禪師」五八ページ。なほ氏の所説にそのまゝ賛同しようとするものではない。

(9) そのことに就いては次章で言ひ及ぶつもりである。

(10) 天平十四年、河内高安郡の春日戸村主廣田の願經跋(寧樂遺文、下、六一八ページ)。

(11) 田村圓澄氏「神佛關係の一考察」(史林三七ノ二)

(12) それは「神明は佛法を悦ぶ、……神明は佛法を擁護する、……神明は佛法によりて苦惱を脱する(神明も衆生の一である)、……神明は佛法によりて悟を聞く、……神即菩薩となる、……一步進んで佛となる、……神は佛の化現」と發達したとされるものである。辻博士著「日本佛教史之研究」、「日本佛教史、上世篇」参照。

(13) 田村圓澄氏、前掲稿。

(14) 蘇我、物部の禮佛、排佛の争の物語は、それが佛家による政治的目的をもつた創作に基くことが既に川崎氏によつて指摘されている。孝徳即位前紀に見られる二三の語などについては、いづれ別の機會に考えてみたい。

(15) 此の問題については今後なほ十分の考察がなされねばならないが、ここでは直木孝次郎氏「天照大神と伊勢神宮の起源」(前掲「古代社會と宗教」所收)を擧げて置きたい。伊勢神宮が皇室の氏神として成立してくるのは淨御原朝頃のことであつたことを氏は論證されている。

(16) 石村貞吉氏「神佛習合思想とその展開に就いて」(「東京女子大學論集」一ノ二)に於ても、矢張辻博士の解釋と大體同じように説かれている。

(17) 辻博士、前掲「日本佛教史、上世篇」四六〇―四七七ページ。また地方史研究協議會編「地方史研究必携」(岩波全書)の二二六ページに本迹關係の簡明な一覽表が載せられている。

三、菩薩の佛教の變容とその意義

問題をまた“菩薩の佛教”の発展にもどそう。いままで菩薩の佛教の展開を、時間的にはかなり漠然と、八世紀—奈良時代として扱ってきたのであるが、その推移をいまずこし子細に見ると、八世紀の中葉から後半、更に九世紀へとかなりの移り變りが知られるのである。

まず第一に、七一〇—三〇年頃に行基の活動を最先端として頻りに政治問題化さえしていたところの、佛教の反律令的な民衆運動といったものが、大佛造立期—七四〇年前後—を境として、爲政者の記録から急に影をひそめてしまうことである。それについては、當然こゝに行基一黨への政府の懐柔政策の成功ということが考えられてくる。七三一年(天平三)に行基に隨遂する優婆塞らの一部の者に、得度を許すという緩和政策がとられてより、行基と時の政府との關係は年を追つて變化を示し來り、七四一年(天平十三)には行基の徒と推量される賀世山東河の造橋に従事せる優婆塞ら七五〇人が得度せられ、やがて大佛造立の發詔にともなつて、七四三年には行基はその徒をひきいて衆庶の勧誘におもむき、七四五年には遂に行基は大僧正に任ぜられたのであつた(いずれも續紀¹⁾)。而してそれに承應する如く、現存する當時の知識優婆塞貢進解に於て、天平四年より十七年に至るものは堂々たる修學内容や淨行年數を擧げているのに對し、十七年八月より寶龜年代に至るものは全くそれを記さず、その代りに役務の日數を記したものが多數存在し(靈樂遺文、下、五〇八—五三一ページ)⁽²⁾、確かにこの一連の事實が民間運動の消長を左右していることは認められるのである。併しそれでは、それによつて民間の私度佛教は次第に衰退してしまつたのか、と云うと決してそうではないのである。

民間佛教そのものは、天平期から奈良末にかけて相變らず盛んに活動していた證跡を屢々記録上にとどめている。さきに挙げた醫王寺經や光覺經などに於ける知識寫經は、勝寶から寶字にかけての頃のそうした事情の一面を傳えているものである。七八〇年(寶龜十一)には左右京に對して、「比來無知百姓。構合巫覡。妄崇淫祀。…託事求福。還涉厭魅」(續紀)ということが注意されて居り、亦下つて七九六年(延曆十五)には越前國足羽郡の人生江臣家道女なる者が「彼女は世人から越優婆夷と呼ばれていた」、「常於市鄺。妄說罪福。眩惑百姓。」(日本後紀)するといつかどで本國に追ひ返されたりしている。かの靈異記の説話そのものが、大體奈良末平安初の頃の社會事情を背景として語られたものに違ひなかつたし、前の二つの記事なども、そうした事情が京内に派及してきた際に、たまたま記録の上に婆を現したものであつたらう。そして私度僧の横行はひきつゞき跡を絶つていない。七五九年(天平寶字三)六月廿二日の乾政官符によれば、僧團の内側より、私度の横行を取締つてもらいたいという奏狀が出されて居り(三代格)、寶龜から延曆にかけても私度取締のことが度々とりあげられているのである。延曆以後になると、この種の問題はいつころ目につかなくなるが、それは此の問題が解決したからではなかつたことは、三善清行の意見十二ヶ條に述べられている通りである。「伏以諸寺年分。及臨時得度者。一年之内。或及三三百人_二也。就_レ中半分以上。皆是邪濫之輩也。又諸國百姓。逃_三課役。連_二租調_一者。私自落_レ髮。猥著_三法服。如_レ此之輩。積_レ年漸多。天下人民。三分之一。皆是禿首者也」。(國書并行會本、本朝文粹、三六一七ページ)

それでは一體何故に、八世紀中葉を境として、それが以前ほど強く政治問題化しなくなつてきたのであろうか。元來八世紀頭初に於ける民間佛教の胎動は、小乘律的な規範の下に法治主義の線をくずさず、一定の枠を設けて臨もうとする政府及びその官府僧團の在り方に對して、それにあきたらず、その階級性を乗り越えて自己を主張していこうとする一群の僧の動き、一方律令體制の下にようやく深刻の度を増してきつゝあつた下部の動搖、その農民層の反律令的な抵抗、この二つのものが結びついて發展し、變質しつゝあつた村里の人心にも或る程度くいこんでいつたものであつた。従つて、その後には於ける時代の推移、社會情勢の變化は、當然この菩薩の佛教に大きな影響を與えたはずであつた。

七二三年（養老七）四月に政府は土地國有の原則を一部修正して三世一身法を出した。更に七四三年（天平十五）五月には墾田の永世私財法が出されるに至つて、こゝに律令體制下に於ける土地所有の問題は新たな時代に入ることゝなつた。夙に示されていた中央貴族・寺院や地方土豪層らの大土地所有への方向は、八世紀後半から九世紀へ、旺盛な意欲を以て進められた。このことは、もともと土豪層をその足場として村里に働きかけられていた民間佛教に大きな影響を與えたに違ひなかつた。律令體系からの脱却、私有地の獲得と行基的運動との結合という形は、やがて社會の中心的關心から外れてきている事情が考えられねばならない。更にその側面に於て、少くとも畿内の先進地域ではかなり早くより、土豪・富農層の律令體制自體への寄着が進んで居り、その形勢は八世紀後半にはいつそ廣範にひろがつて⁽³⁾、亦逃亡流民のおもむく方向が次第に新しい大規模開拓地へとつぎりしてきて⁽⁴⁾いること、以上の諸事實を考えあはせれば、八世紀後半より九世紀初頭にかけての民間・私度の佛教の變質は既に明確な問題であらう。そして前述の如く、延暦の頃を境として、私度の取締というようなことも急速に影をひそめてしまうのであるが、こ

の九世紀に於ける律令組織自體の弛緩はしかし、建令の壓力の下に苦闘してきた民間の佛教にとつて、何の新しい力にもなるものではなく、逆にいつその混濁を助勢するだけであつた。さきに擧げた清行の意見封事に示されている通り、數的にはますます盛行した如くであつても、併しそこに見られるものは嘗ての菩薩の佛教の姿とは全く異つて、「況其尤甚者。聚爲群盜。竊鑄錢貨。不畏天刑。不顧佛律。」ざる邪濫・群盜の如き者の横行であつた。そして中央の教界にあきたらない一群の僧たちは、消極的・隱遁的にひたすら自己の宗教的世界に閉じこもつてしまつていた。

なほこゝに一つ注意して置かねばならない事象がある。靈異記の編集態度というものは、從來の戒建觀とは立場を異にし、私度の立場を一應擁護して、そこに賤形聖人の思想なるものが打ち出されていることである。二三の例を見てみよう。長屋王が或る時、濫りに供養の物をせびる一沙彌を見て牙冊でもつて其の頭を打つたので、その僧は頭から血を流しうらみ泣きながら退散した。そこに居あはした人々不吉を語りあつていた所、長屋王はそれから二日後に讒にあつて自害しなければならなかつた。そしてその物語の最後は、「着袈裟之類雖賤形不應不恐、隱身聖人交其中。」と結ばれている(中ノ一)。又或る乞食者を厭う男が、自度と名乗る乞者を亂暴に退散させた所、その夕方には血をはいて死んでしまつたとし、「唯見來乞者、可下生憐愍和顏悅色法施財施。」と述べる(下ノ十五)。そして更にこれら私度的な修行者・乞食者を壓迫する王者・官人に對して、積極的な反擊さえが語られている(下ノ廿四、下ノ卅三)。これらは單に一部の限られた者たちの空々しい主張のみであつたのではない。七七九年(寶龜十)八月に政府はまた私度取締の法令を出したが、わずか一月足らずを経過した九月には其の私度たちについて、「就中頗有智行之輩。若頓改革。還辱緇侶。」めるといふ理由で「宜下檢見數一與公驗。」ことが指令されて居り、そこに我々は民間・私度の佛教の積

極的な主張と共に、その足跡を認めないわけにゆかないのであるが、併しこうした靈異記の思想の淵源については川崎氏の説かれる如く、そこには民間的な佛教と大寺院との新たな結びつきが考えられ、さきに擧げた多度神宮寺と自度沙彌法教の關係なども、つまりそうゆう事情を示すものゝ一つであつたとすれば、この問題はむしろ菩薩の佛教の變容の姿をうかゞう一資料としてこそ注意されねばならぬものであろう。

(3)

こうして奈良末から平安初へ、私度僧そのものは、律令組織の弛緩ともあいまつていつそう増大していたが、併しその地盤とするところが既に社會の中心的な關心から外れてしまつたゝめに、菩薩の佛教としての組織的・民間的な意義は次第に失はれつゝあつた。八世紀の社會に、或る程度の活動力を持つた菩薩の佛教は、九世紀以後の平安朝の社會にそのまゝ能動的に發展はしなかつた。それは菩薩の佛教の挫折とも云えよう。奈良朝の村里に能動的に生きた菩薩たちは、平安朝の社會にはもう殆んど姿をひそめてしまつた。その生ける菩薩たちに代つて、そこに姿を現したのはヒジリと呼ばれるものであつた。⁽⁶⁾ヒジリについては、やがて興起する彌陀淨土の信仰、更には法然・親鸞の佛教の源流の問題として現在大いに注目されているわけであるが、⁽⁷⁾そして私としてはこゝに觸れ得る何もまだ持ち得ていないが、併し一般的に云つて、この平安朝のヒジリより受ける印象としては、そこに空也聖に代表されるような異例の存在は無論考へなければならぬとしても、全體として消極的・隱遁的であることは否定出來ないであろう。そこには積極的な行動を通じての大乗性というものはもう殆んど見られないし、その意味での民間性からは離れてしまつたものであつた。⁽⁸⁾

併し菩薩の佛教は、後代の民間社會に何も残さずに弊えてしまつたのではない。其の點は次の二つに要約されると思はれる。一つは後代に展開される行基信仰や寺々の縁起類の中に生き残つてゐる菩薩の傳統そのものであり、他の一つは、古俗的な他界觀念・祖靈信仰に癒着しつゝ侵潤していつた佛教的異郷思想である。そしてそれこそ、平安社會に於ける彌陀淨土の信仰の地盤を用意したものであつたと考えられる。

たゞ此の日本の古代に於ける民間佛教は、その初期の發展のしかたに於てすでに大きな制約を受けて居り、それがやがて八世紀後半には其の活動力を失つてくる因にもなつたのであるが、結局、古い宗教體系の權威を根本的に否定しざる力にはなり得なかつたのであつた。その爲にこそやがてまた親鸞たちによつて、古代佛教と共に日本の諸神祇に對する精力的な闘いがおこされて來ねばならなかつたのであつた。その點は、古代末期ヨーロッパに於ける原始キリスト教團の展開とも對比して考えてみる必要がある。キリスト教の場合には、その信仰の中核部分にまで古い民俗信仰を攝取しつゝも、結極に於てはそうした古い權威というものをうちくずして、地中海世界よりゲルマン世界へと發展していつた。もとより、日本の「八・九世紀」の時代をそのままそこに對比して考えようとするのではないが、やがて十世紀以後に展開してくる地方土豪を中心とした在地の新しい組織化に於て、その結合の精神的支柱となつてゐるものは、其の頃新たに整備・強化されつゝあつた地域的な氏神の權威であつたことである。

(4)

十世紀の初頭頃を端初として、やがて十二世紀頃より急速に展開してくる本地垂迹思想については、奈良時代以來の

神佛習合的關係が一步前進した時期に於ける思想的、發展的所産として從來捕えられてきている。そもそもこの本迹論の考え方は、中國に於ては五世紀の南北朝時代に於ける道佛論争の中で既に見られる所のものである。⁽¹⁰⁾ 日本に於ける本迹論の發達が、若しも純然たる思想の自律的發展上の問題であつたのならば、大陸の文化を學びとることにはあれほど敏感且熱心であつた古代日本の知識階級にとつて、これはまた隨分愚鈍な生長であつた。神佛關係についての反省は一應八世紀中葉から既に出てきていたのであつたから。

この點について一つの予想的見通しを立てゝみるならば、恐らくこれは十世紀以後に於ける、莊園在地の新しい結合關係の變化・發展と深いつながりを持つてゐるものと思はれる。在地土豪を中心とした新たな結合の生長にとともに、背後の精神世界にも、つまり氏神意識の大きな變遷が行れつゝある。⁽¹¹⁾ 氏族的血縁的な氏神から、地縁的な精神的支柱としての氏神信仰への推移である。武士の間に盛んに行れるようになってゆく「神前起請」のことを考えてみても、⁽¹²⁾ この新しい力が、當時として決して等閑に附せらるべきものではなかつたことが判然すると思はれる。こうした在地の動きに對應して、中央の、恐らく寺院を中心とした莊園領主階級の間から、やがて本地垂迹思想というものが持ち出されてきたのであつたと考えられるのではないだろうか。黒田俊雄氏は、鎌倉時代の「一向專習」思想の展開に對して、「本地垂迹」の思想は都を中心とした反動勢力の據り所であつたことを指摘されている。⁽¹³⁾ そして親鸞が、その新たな「救い」をひつさげて民衆の結集に乗り出したとき、單に古代佛教を否定するばかりでなく、更に神祇信仰や本迹的思想に對しても果敢な攻撃を加えてゆかねばならなかつたということについては、⁽¹⁴⁾ この觀點からのみ正しく理解出来ることであると思はれるのである。

(註)

- (1) 行基運動の晩年の曲折については北山氏・前掲「行基論」二六〇—二六六ページ、川崎氏・前掲「日本上代史」第一部、五五ページ及び「大佛開眼の問題をめぐる」(毎日新聞社、「世界の歴史」第六卷所収)等参照。
- (2) この貢進解の内には師主僧行基のものも一通残つて居り、あいにく記年を缺くが、他のものとも考えあわせて恐らく天平四年—十七年の頃、行基及びその徒が、こうした形で官府僧團につながりを持つていたことの一つの證左となるであろう。なほその解状は相當の修學内容と淨行年數五年とを擧げている。
- (3) 門協禎二氏「古代畿内村落の崩壊過程」(歴史評論、一九五一年三月號)。鹽澤君夫氏、前掲「八世紀における土豪と農民」。
- (4) 門協氏・前掲稿。
- (5) 川崎氏「日本靈異記の一考察」(歴史學研究・昭和十三年一月號)
- (6) 堀一郎氏は靈異記時代の菩薩・禪師が平安朝にはヒジリとして表現されてくることを指摘されている。同氏「我が國民間信仰史の研究」第一部七ページ及第二部六〇—六一ページ。
- (7) 井上光貞氏の近年の諸業績。なほ前掲「古代社會」四—二、「平安佛教の展開」参照。
- (8) 平安朝のヒジリについては堀氏・前掲書・第三篇—第一章に多くのその姿が描かれている。
- (9) キリスト教との對比について、「キリスト教の場合とはちがつて、日本の神と佛の信仰は兩々相まつて發展する關係にあつた」という考え方—家永三郎氏「飛鳥時代史」(新講大日本史・第二卷)・「上代佛教思想史」、或は原田敏明氏「日本宗教交渉史論」等—とはここではつきり區別して置きたい。
- (10) 道端良秀氏「概説支那佛教史」七七—七八ページ。
- (11) 和歌森太郎氏「中世協同體の研究」、一、氏人より氏子へ。
- (12) 同前、三、協同體の神道的生活、第一節。
- (13) 黒田俊雄氏「鎌倉佛教における」一向專習」と「本地垂迹」(史林三六一—四)
- (14) 森龍吉氏「日本佛教論」六一—四、「古き世界觀への批判・對決」

(昭和三十年、九月)