

## 仏教と戦争

### ——殺生戒の根本問題——

ポール・ドミエヴィル

林 信 明 訳

[出典] Paul Demiéville, *Le bouddhisme et la guerre*, Post-scriptum à L' "*Histoire des moines guerriers du Japon*" de G. Renouveau, 1957.

このすぐれた日本僧兵史研究は、ルノンドーの日本学、仏教、軍制史に関する造詣の深さを示す。本書には僧兵研究の枠組を出す指摘や考察が多々見られるので、その点をここに要約したい。仏教の軍事化は日本だけの現象なのか、それとも仏教史全体にわたって他にもその例が見られるのか。また軍事化という教義からの逸脱がどう説明され理由づけられてきたのか。元来、教義の根本原則の一つは、殺生の禁断ではなかったか。歴史的出来事の中で軍事化の社会的・経済的・政治的動機および動因は、いかなるものでありえたのか。過ちを犯した者は、どのようにして自己正

当化を図ったのか。以上が、著者の了解のもとにこの中国風の補遺「跋」で論じた問題点である。

叡山の僧は、武装して戦さに出かける際、目の部分だけを残して顔を布で被い隠し頭を包んだ（藏面裹頭<sup>かち</sup>）と言う。彼らが罪悪感を抱いていたであろうことは、想像にかたくない。それには訳があった。サンスクリットの《*prāṇa-pāta*》（生命に対する危害）、中国人の言うところの「殺生」「断生命」は、僧俗を問わず仏教集団の全構成員が遵守すべき五戒（*pañca-sīla*）の筆頭にあるからだ。殺生戒は、ことさら仏教に限らず、偷盜、邪淫、妄語、飲酒の前に置かれる。戦さもこれと同列である。一体、不殺生ほど価値あるものはない。「殺生があらゆる罪の中で最も重い」とする点で、宗規の伝承は皆一致している。殺生は「悪業道」（*akusala-kamma-pūṭha*）と呼ばれる十悪の第一位に置かれ、僧伽集団はこれを禁じた。しかし今日、殺生は必ずしもすべての仏教徒に嚴重な仕方では課せられる禁制ではない。不殺生は儀礼に転ずるほどに深く根を下ろした仏教の特質である。言わば、識別マークの如きものである。わが長友 W・ラウラ師は、先頃までセイロンで素朴に百姓をしていた母親が虫すら殺さなかったと、よく話してくれた。僧団生活の規則を定める律（*Vinaya*）にあつては、ものの命を断つことは、懺悔（*paṇṇika*）を引き起こす過ちに相当する。それ故、最下等の生き物の命を守るために、濾器の使用、夜間もしくは雨後の外出を差し控える慎重さが求められた。殺人について言えば、それは比丘、比丘尼にとって破門すなわち僧団から永久追放の処分を受ける四重罪（*paṇṇika* = 四波羅夷）の一つである。宗規が挙げる破門罪の中で殺人は邪淫・偷盜の後、妄語の前、すなわち第三位に置かれる。この点について中国の大乗論者は、この位置づけが誤りであり、第一位に置かれるべきであると主張した。仏教の教理は殺生罪の影響を受けてきた。この罪はただ単に自殺だけにとどまらない。殺人を他に唆したり、単に殺人を容認したり、あるいはその手段を提供するだけで、十分罪となるからだ。戦さにおける殺人の責任が集合的人格を有することは、言うまでもない。人は自分が犯した殺人に対して責任を負う。だからと言って、集合的謀殺が個人的なそれと同様に正当化されるわけではない。

「同じ目的を果たすために協力するが故に、直接手を下した者と同様に兵士全員が罪を負う。実際、投票によるのを別としても、少なくとも殺人の為に全員が結束したという事実は、相互に殺人を唆かしたことに他ならない……。無理矢理入隊させられたことはあっても、自分の命を賭しても殺人を犯さないと覚悟がなければ、人は罪を犯しているのである。」<sup>(3)</sup>

この点で律師達は、孟子から莊子<sup>(6)</sup>、パスカルからラ・ブリュイエールに至る不戦主義の思想家らと軌を一にする。「耳飾りを盗む者は死に至り、領地を盗む者は王となる」<sup>(7)</sup>、あるいはフランスの諺に「小銭を盗む者は罰せられるが、国を盗む者は王冠を得る」とあるのがそれである。

律師達はさらに先へ、彼ら独自の教理へと向かう。が、今度は独り善がりの嫌いがある。彼らは、殺すことよりも死ぬこと、自分の命を守ることよりも他者の命を尊ぶことを説く。<sup>(8)</sup>ここでわれわれは、仏教制度が内包する根本矛盾の一つ（相互に結び合う、業思想と無我との二律背反）に出会う。この矛盾は、確かに仏教改革と集会的無意識に根を下ろす記憶にほど遠い古い原理との葛藤から生まれたものである。<sup>(9)</sup> 仏理は、すべてを苦としながらも、それを止滅する道である。道の到点は、現世に二度と生まれてこないことを原則とする涅槃にある。この素朴な論理は、生きることの罪深さを自明のこととする。それが十一世紀の中国仏教徒にとって有利に働いた。彼らは、生きることが苦であれば、その隣人を殺すことも彼の為になると主張して、同胞を皆殺しにした。<sup>(10)</sup> しかし、これは邪教である。<sup>(11)</sup> 業は死をもってしても終らないからだ。ところで、誘惑の最たるものが自殺に頼ることであろう。律書の多くも、自殺の罪が殺人罪に一步譲るものの、その前段階にあるものとしていて、確かに自殺は殺人ほどに罪深くはない。<sup>(12)</sup> 自殺は悪作 (*akushta*) もしくは重過失 (*shulabhava*) に過ぎなく、殺人のように重罪もしくは懺悔の罰を受けない。それにもかかわらず、自殺は表向きすべての僧に禁じられた。それは、自殺が梵行 (*brahmacarya*) 言い換えれば善業 (*kusala-karma*) の修行を妨げ、自己救済を全うさせないからだ。<sup>(13)</sup> 事実として、非難を受けない自殺の例が仏典に数多く見出

される<sup>(16)</sup>。しかしそれは、涅槃に入る準備のできた、しかも「諸作己升」(kṛta-kṛtya)を経てはや救済の行を積む必要のない小乗仏教の聖者、もしくは救済のために自らの命を投げ出す菩薩の場合に限られる。ラ・ヴァレー・プーサー<sup>(17)</sup> (La Vallée Poussin) が注目するように、仏陀の許しを得て自らの喉を掻き切つて涅槃に入つた Vakkali のような聖者は、消えたい欲求にかられて犯す通常の自殺とは全く異なる。つまり通常の自殺は情念の為せる業であつて安心立命の結果ではない。この聖者には「非難もなく後悔もなく」解脱 (vimukti) の準備が整つていた。つまり機が熟して<sup>(18)</sup>いた。大乘では龍樹造『大智度論』<sup>(19)</sup>に、自殺は他者の命を傷めないから殺人罪に当たらないとある。自分の命よりも他者の命の方が大切なのだろうか。確かに大乘によれば、本来利他的であるのが建前である。では、既述のテキストのように小乗仏典は、戦さで人を殺すことよりも殺されることの方に価値があると説くのだろうか。仏教の利他主義が大乘の刷新とはならず、単にそれを発展させたに過ぎない点は、知つておいてよい。

大乘の聖者菩薩は、生きとし生ける者すべてに命を捧げ、自我と他我の転換<sup>(20)</sup>を図る。しかしここに新たな矛盾がある。自我とは何か。他者の自我とは何か。人がそれ自体として存在せず仏教の言う永遠に不安定な集合体の一要素に過ぎないとすれば、人はなぜ他者に敬意を払つて自己を犠牲にしなければならないのか。なぜ憐れみの情、利他主義なのか。悩むものが存在しないのに、なぜ苦悩と闘うのか<sup>(21)</sup>。しかも五蘊 (skandha) が利那 (kaṅka) である以上、一体殺生それ自体に根拠があるのだろうか。小乗の有名な論書は、次のように述べる。「ものの解体は自発的である。解体することを本質とするが故に、ものは自ら解体する。ものが自ら解体すると言つても、それはものを生み出しなからである。解体しながら生み出すが故に、ものは利那的である。」<sup>(22)</sup>この場合、殺者の役割は何か。それは、生命 (prāṇa) を破壊し再生を妨げたり、あるいは生命活動 (jīvitendriya) の中心をなす独自の器官を滅ぼし新たな契機を<sup>(24)</sup>摘み取る点にある。しかし生者と同様に、殺された者、死んだ者も存在しない。それは感覚器官を付与された物体<sup>(24)</sup>に過ぎないからだ。従つて、殺生を「一期ノ相続ヲ断スルコト」<sup>(25)</sup>と規定することは全く正しい。大乘の律師は次の

結論を出すにやぶさかではない。「衆生 (sattva) が存在しなければ、いわんや殺罪は存在しない。殺罪が存在しなければ、それを禁ずる戒も存在しない……。空を本質とする夢幻もしくは鏡に映る像に似た五蘊を殺したところで、人はなんの過ちも犯したことはないならぬ。」<sup>(26)</sup> 大乘仏教がこの規定を用いて決疑論を生み出し、この決疑論に依って仏教徒が好戦的な逸脱行為を正当化した点は、われわれの驚きである。小乗仏教は生命を罪深いものとしながらも、殺生戒についてなおも厳しいものを残す。これに対して、大乘仏教は生命を尊ぶものの、最終的には殺者に弁解の余地を与えたり、賞讃することを惜まない。

極東の仏教徒が殺生を正当化する機会はずほど多くはなかった。この点については先で論じたい。ところで、小乗の律書に対抗して大乘が編み出した論書の中で、『梵網經』(Brahmajala-sūtra) はと中国、日本、さらにその隣国で成功を納めた著述はない。この経はいわゆる西暦五世紀初頭、サンスクリット原典から漢訳されたものとされるが、中国以外にその痕跡をとどめぬところから、大乘仏典である信憑性は乏しい。経が特に強調するのは、仏子、大乘で言うところの菩薩戒を受けた弟子がいかなる場合にも戦さに関与してはならないという点である。経文は、仏子が衆生を死に至らしめるような物品(刀剣、棒、弓矢、槍斧、釣糸・投網)を保持・貯蔵することを禁ずる。<sup>(27)</sup> 戦さが起こっても、調停役を引き受けて両軍へ出入りしてはならない。仏子が国家に対する武装蜂起(「作国賊」)<sup>(28)</sup> に加担することとは、特に慎しむべきことである。物見高い見物人として戦さを見に行くようなことがあってはならない。<sup>(29)</sup> 仏子は殺したり殺されたり、殺生の手段を供したりしてはならない。戦さに遭遇しても、殺生を是認・賞讃したり、祈禱などを用いて戦さに手を貸してはならない。実際、仏子の心は常に慈悲と孝順で裏打ちされていなければならない。<sup>(30)</sup> 仏教徒は他者救済を目指すべきである。さもなければ、殺生は仏子に重罪をもたらずであらう。

以上のような強調は、この経文が編まれた頃、戦さへの誘惑が仏教徒を悩ましていたことをよく物語る。この時期、中国で正しく仏教に影響を受けた農民一揆<sup>(32)</sup>が猛威を振っていたことは、周知の事実である。おそらく広大な領土

のどこかでは、仏教が戦さの廢絶とまではいなくとも、その緩和に役立っていたことであろう。ちなみに、インドネシアの王がインド化されて、兵士に弓矢の先を丸めさせたという話を読んだ記憶がある。しかし、インドで仏教徒が武器を取ったという話は聞いたことがない。仏教徒がそれをヨーガ行者、<sup>(33)</sup>修験者といった禁欲的集団に任せていたからであろう。彼らが十八世紀になってなおも農村を荒すので、イギリスの統治者は彼らを退治しなければならなかった。アショーカ王は戦さの悲惨さをつぶさに体験して仏教に帰依したと言う。「灌頂後八年目、阿育王はカリンガ国を征服し、十五万人を流刑に処し十万人を斬首した。実際は、この数倍が命を落した。カリンガ国を征服した後、阿育王は後悔の念を抱いて、熱心な仏教徒となった。実際、一国が征服されることは、人民にとって殺戮、死、捕虜を意味する……。」<sup>(34)</sup>確かに不害 (*ahimsa*) はラマ教徒、チベット人、モンゴル人の軍事を弱めるのに貢献した。八世紀頃、人は可汗 (*Khan turc*) に仏教 (および道教) への帰依を勧めた。その際、人は彼にこれらの教義が「人々を善良かつ従順にし、根本的に戦さや武力衝突に頼らなくするからだ」<sup>(35)</sup>と説明した。十三世紀、フビライもチベットの中立化を図るために仏教の助けを借りなければならなかった。<sup>(36)</sup>

しかし中国において、仏教が人々を平和主義者に変えたとは思われない。日本、中国文明の影響を受けたその他の国々については言うまでもない。これらの国々で仏教が取り沙汰されるのは、建国、鎖国、社会の儒教化の際であった。しかも国家は仏教の影響に抵抗を示したのである。ここに国家と寺院の関係が歴史上ヨーロッパにおいてしかその等価物を見出さない問題を提起する。<sup>(37)</sup>しかし問題の解決にどれほどの違いがあるか。中国の歴史の中で、仏教徒の兵役の問題がイデオロギー上のことではなく、経済上の問題として提起された点は、意味深い事実である。仏教徒には、国家に支払うべき租税、兵役を含む賦役が免除される特権的地位が与えられていた。<sup>(38)</sup>それと引き替えに、国家・王朝・社会に益をもたらす宗教的奉仕、中でも早魃などの天災に対する儀式、また人災である戦さや敵に対する祈禱などが求められた。仏教的儀式、特に戦勝を祈願する密教的儀式は、極東すべてに見られる現象である。かの有名

な偽経『仁王護国般若波羅密多經』<sup>(39)</sup>は、そのために利用された。ヨーロッパにおいて初期キリスト教君主は、勝利を得るためにキリスト教に頼った。同じように、北方塞外の遊牧民族や後世の日本で仏教が採用された根本理由の一つは、仏教から軍事的利点を引き出す点にあった。<sup>(40)</sup>

しかし、賦役の免除しかも賦役の最たる兵役の免除が、徴兵忌避者の一群を僧列に走らせ、国家防衛上の損失をもたらした。六二一年—二六年、<sup>(41)</sup>初唐の頃、成立間もない唐室の軍事的拡大の最中のことである。有名な傅奕(Fou Yi)は排仏的覚え書の中で、仏教徒が独身生活に耽り、動員力を低下させているばかりか、その特権を利用して兵役を免がれていると非難している。彼は僧・尼を結婚させること、および唐朝下の仏教徒を一括して軍籍に入れ六個師団を編成することを提案した。<sup>(42)</sup>さらに一世紀後の七〇六年頃、別の仏教批評家である李嶠(Li Kao)が次のように述べる。「国家の防衛は賦役者次第である。すべての賦役者が僧となれば、すなわちすべての兵士が仏門に入れば、一体岩の守備や税の支払いはどう保証されるのか。」<sup>(43)</sup>同様の文言が唐の政治家達の書きものに登場する。しかし、こうした酷評の中にも、仏教徒やその賛同者の反論の中にも、戦さを否定する仏教の教義にもとづく道德的宗教的論議は見られない。<sup>(44)</sup>逆にそのことは辛辣にも次のことの証左となる。軍事主義が内紛の火種となった唐末、中央政権の弱体化と相俟って地方政権が烏合の衆を決起させて唐室を脅かし、無頼の仏教徒が御用儒者を非難するために不面真目な武官としばしば結託した点である。詩人白居易の畏友で、当時の画工である元稹(Yuan Tchen, 779-831)は、ためらわず彼らを同穴の貉とする。「仏教徒は贅沢を排して世俗を捨てて修行からほど遠く、帝の寵愛を笠に着て賦役を渋り苦役を免れている。また武官は戦車に跳り乗り勢力を広げて武勇の範を示すべきところ、思慮分別のない攻撃を仕掛けたり、文官を軽んずる傲慢さを覗かせている。かかる状況の中で、王朝の十中八、九までが衣食に責任を持たない寄生者になっている。」<sup>(45)</sup>九世紀前半に在位した文宗帝(Wenzong)が朝臣に次のように述べたのも、当時のことである。「これまで民の作物を消費する者は、三種類いた。今ではこれに僧と兵を加えなくてはなるまい。だが、わが民

を不幸に陥れているのは、他でもない僧である<sup>(46)</sup>。」帝の側近である宦官は、儒者から敵外視されていたものの、八世紀末以降、帝都において仏教を統制下に置いた<sup>(47)</sup>。おそらくは、それ以上に仏教寺院と皇帝の手綱を把っていたのである。彼らは仏教と結託して、八四五年の大厩仏の素地を作り、寺院を重大な危機に陥れたのである。これは寺院に対する国家の勝利を意味し、爾来仏教は中国で二度ともち直すことがなかった。

従って、仏教が唐末の唐室弱体化（これが塞外遊牧民の新たな侵入を許すことになるのであるが）と相俟って、いくらか勢力を盛り返したとしても、それは社会経済的事情によるのであって、平和主義の教義の故ではない。史書の中で、仏教の平和主義はほとんど取り上げられていない。当然のことながら、史書は元来、国家という観点からのみ寺院に対処する役人と欲得ずくのさもしい動機だけで反戦主義の仏教者に力を貸す儒者から生まれたものだからだ。しかし私の知る限り、仏書においてさえ、梁代の役人<sup>(48)</sup>のように、思想上の対立を暗示することは稀である。法朗は高官の家柄の出であった。彼は二十歳（五三六年）の時、華北の戦さに出かけたが、老子の言葉「兵者凶器は悟りの妨げとなる」を思い起こして、武器を捨てて仏門に入った。

傅奕は排仏的覚え書の中で、「古来、世俗権力に対する僧の反逆は、十指に余る<sup>(49)</sup>」と記している。今日その詳細<sup>(50)</sup>が明らかでないのは残念である。仏教者が指導・誘発・扇動した反乱、百姓一揆あるいは民衆蜂起は、たとえ日本と同様に中国の正史に載っていなくとも、いつの時代にも事欠かない。反乱の時期は、日本の場合がそうであるように、中央集権国家の衰退と軌を一にする。中央権力が統制を弛め、宗教が社会とともに封建化されると、民衆出身の僧が武装集団を形成し、農民を指揮するようになる。と同時に、不平貴族や自治権を渴望する地方官吏が、これにしばしば呼応する。

三八六年から五三四年にかけて、華北を制した鮮卑拓跋族の時代がその一つである。当時、仏教徒は財宝を貯えていた。四四五年、三祖大武帝は長安に攻め入り、一見仏教とはなんら関わりのない反乱を鎮圧した。その際、寺院か

ら多数の弓矢・槍楯が発見された。それは地方の豪族・支配者が預けた代物であつた。<sup>(51)</sup>太武帝は僧が反徒と結託しているのではないかと疑いを抱いた。彼は、いずれにしろ宗教者に相応しからぬ物品と判断して、長安の仏教徒を処刑し、王朝全域に及ぶ規模で仏画像をことごとく破壊した。<sup>(52)</sup>これが中国仏教史上の四法難の始まりである。確かに太武帝が長安の僧に警戒心を抱いたのは、見当違いのことではなかった。北魏において五世紀から六世紀にかけて、仏教に影響を受けた反乱が増加の一途を辿っていたからだ。塚本善隆は、この時代の仏教に関する著述の中で、少なくとも四〇二年から五一七年の間に九回の謀叛を数え上げている。その内、最後の最も典型的な乱が、現在の河北省で一五年に起きた僧法慶 (Fahing) のそれである。当時、この地方の人口密度は極めて高かった。塚本によれば、この農民一揆は、地方を荒廃させる長期戦、梁朝に対する拓跋の挙兵、北魏朝が任命した県知事の掠奪、仏教に魅せられた北魏宮廷貴族の贅沢三昧、民衆に対する租税・賦役の過重を、その主な原因とする。さらにそれらの原因に、アナクロニズムを承知の上で、塞外遊牧民に対する漢人の反発を付け加えてもよい。法慶は「大乘」を称し、新仏の再臨を宣した。また副将には民衆の味方である漢人貴族を当て、しかも彼に「十住菩薩平魔軍司定漢王」を名乗らせた(サンスクリットで言うところの《siddha》。菩薩の靈位には十段階がある)。法慶は五万余りの同調者を得たが、彼らがすべて僧であつたとは思われない。一人を殺した者は、第一住の菩薩の称号を得た。殺せば殺すほど、聖なる階段を登って行くのであり、十人殺せば第十位に至る。殺人は魔を平げる慈善事業である。反徒に人を狂わすアルコール性の薬(狂薬)が与えられたのは、親子・兄弟が見境もなく互に殺し合うためであり、「唯以殺害為事」<sup>(53)</sup>のためである。新兵はこうした信念に取り憑かれた文盲の民であり、またメシア弥勒と見なされる新仏のために戦っていると確信する者であつたのだろう。当時の中国は、弥勒信仰に満ち溢れていた。しかし、彼が自らを弥勒、その先達の一入、狂信を導き出す世界支配者の一人と考えていたかどうかは、<sup>(54)</sup>経文に明らかでない。法慶は恵暉 (Hwei-houei) と呼ばれる尼僧を娶る。当時とりわけ西域で、独身の僧はほとんどいなかったと言われる。彼の運動が既成仏教を容

赦しなかったのは、魏朝が仏教に位階を与えて強固に管理していたからだ。そこで、寺院はことごとく打毀され、政府を外護者としていた高僧や、政府の支配・庇護下にあった正規の僧は十人一殺罪に処せられ、仏典・仏画像は火中に投ぜられた。「新仏の再臨だ。旧魔は取っ払え」と言ったところであろう。魏はこの猛り狂った民衆に対して、十万の歩兵・騎兵を動員し、その指揮を拓跋族の王に委ねた。彼が今度は地方を荒廃させることになった。法慶と尼僧は首を斬られ、在俗の副将は帝都の広場に晒され処刑された。かくして最後の反乱の動きも、五一七年には終止符を打った。<sup>(66)</sup>

この時代の仏教徒の反逆は、国家権力者に対してばかりでなく、公許の寺院権力者に対して、民衆運動という同じ性格を示す。弥勒の救世思想、聖天子・転輪聖王 (*Sakramatin*) の臨降と結びついた信仰が、反徒を活気づけたのである。<sup>(67)</sup> 彼らは直接僧職者もしくは私僧の中からではなく、むしろ傑出した若干の僧の指導下にあった農民の中から補充された。これらの僧は弥勒の化身あるいは先達として、またこの世に太平と正法の御世を作り出す使命を帯びた王朝の立役者として現われたのである。

こうした特徴は、中国では仏教徒が数世紀に亘って引き起こした武装蜂起に度々見られるところである。「コレージュ・ド・フランスでの」講義の際、偶然にも捨い出した事例が以下である。傅奕は、初唐六二一年—六二六年頃の覚え書の中で、当時反乱に心傾ける僧の存在を指摘した上で、「漢土を脅かす塞外遊牧民が二十万の僧・尼と結託して人心を奪えば、反乱の危機は必至となる。それに対する警戒が必要である」と述べている。<sup>(68)</sup> それは仏教者から生ずる軍事的危険を示唆してのことであろう。王朝の交替期が常にそうであったように、時代は錯綜していた。唐室は辛くも政権を確保したばかりであり、体制はなおも脅威に晒されていた。隋（五八一年—六一七年）が仏教者を手厚く保護し、また公許の僧職者が唐よりも隋を支持していたにもかかわらず、仏教徒は混乱に際して部外者にとどまらず、隋の没落に拍車をかけた。それは下記の通りである。六一三年に二つの乱があった。一つは、呪術に長けて仏陀に変

身できる宋子賢 (Song Tseu-hien) という居士が、現在の河北省唐懸 (T'ang-hien) で五カ年に亘って開かれた「無遮大会」に乗じて、弥勒の臨降を宣し兵を挙げた乱である。<sup>(65)</sup> 他は、長安に遠からぬ扶風 (Fou-fong) で、僧向海明 (Hsiang Hai-ming) が自らを弥勒の化身と主張し、「白鳥」という年号とともに皇帝を僭称し、帝都の上流階層 (三輔之士) を含めて数万の賛同者を得た上での乱である。これを鎮圧するに遠征軍が送られた。唐室成立後間もない六一九年の初め、華北の懷戎 (Houai-jong)、北京に近い現在の察哈爾 (Chahar) で、僧高曇晟 (Kao Tan-cheng) の指揮のもとに五千の僧が決起した。それは県令が人々の済化を図るために催した「齋」の折である。僧達は県令およびその配下の兵を皆殺しにし、有名な魏の法慶の乱の再現を目論んだ。高曇晟は「大乘皇帝」を僭称し、尼に耶 (「邪」) 輪皇后 (釈尊の夫人で、悟りの後に尼となった人物) を名乗らせ、年号を「法輪」と定めた。さらに高曇晟は、地方で盗賊稼業に耽っていた「燕王」と自称する將軍、高開道 (Kao Kai-tao) と手を結んだ。間もなくこの共謀者が仏教徒の「皇帝」を裏切って、彼を亡き者にした。<sup>(66)</sup>

折しも中原では、「秦王」すなわち唐室立役者の李世民 (Li Chen-min) が、正規の將軍の指揮する反乱に対処していた。とりわけ河南で「鄭王」を称し建国を企てる王世充 (Wang Che-ch'ong) の乱がそれである。王世充は六一一年六月四日に降服する。翌日、李世民は隋の都洛陽を占拠し、宮殿の門、帝都の城門、宮殿の主な建物を打ち毀した。<sup>(67)</sup> 興味深いのは、李世民がすべての仏教寺院を廃止するとともに、特に明德名高い僧三十人と尼三十人を除いて、洛陽の僧・尼すべてに還俗を命じたことである。<sup>(68)</sup> この命令は、明らかに仏教に対する敵意からではない。王権争いの最中、隋に加担した洛陽の僧が李世民に与えた不信感によるものである。洛陽以外にも、唐の企てに対抗する仏教徒の動きが見られた。六一九年、山西省の介州に攻め入った「反逆」の將劉武周 (Lieu Wou-tchou) は、僧道澄 (Tao-t'ang) が差し出した仏旗の助けを借りて、城壁に迫ったと言う。<sup>(66)</sup> 六二一年には、陝西省綏州のある男が志寬 (Tche-k'ue) という「妖僧」と共謀して、唐室に対する謀叛を企てた。<sup>(67)</sup>

傳姿が覚え書で示唆したのは、以上のような出来事があったことである。それらは決して農民一揆ではなく、おそらく当時の政変に際する仏教徒の加担の例であろう。

そうした加担の一例について、碑銘学がわれわれにヒントを与える。この例は、私を知る限り、どの史書も取り上げていない。少林寺は、河南の洛陽に遠からぬ嵩山、中岳に在る。寺は禅宗最古の地、すなわち五世紀から六世紀にかけて菩提達摩が「壁觀」九年の修行をした場所として、中国仏教寺院切つての名利である。後世、ここは空手道の本拠地となった。十九世紀末、拳匪が外国人に対して決起し、一九〇〇年に北京の居留地を包囲したこと、および彼らが多かれ少なかれ仏教的秘密結社に属していたことは、周知の事実である。ところで少林寺は、李世民の落款を篆刻した模造品<sup>(68)</sup>とともに、当時の秦王、後の太宗が寺の上坐、寺主、徒衆に宛てた書状を引用する金石文を所蔵する。文の内容は、乱に際して僧と結託した軍民首領・土庶等に宛てた李世民の書状と同じである。この書状は、見ての通り、陰曆四月三十日の日付を有し、それは六二一年五月二十八日に当たる。この中で李世民は、世間を騒がす混乱、仏教そのものの存亡にかかわる紛争・反目を嘆く。そして、唐朝の大がかりな平和の企てを称え、王世充を非難する。さらにこの反逆の将を書状の宛名人に捕えるように勧めるとともに、彼らがすでに味方についていることを誉め、働き応分の褒賞を約束している。

六二一年六月四日、王世充が洛陽を制した李世民に降服したことは、すでに見た通りである。勝利に先立って、李世民はたまたま唐に味方した少林寺の僧に手回しよく突入りの多い褒賞を与えた。それは、少林寺が北西五十里にある柏谷と呼ばれる戦略上の拠点を李世民に譲ったからに他ならない。ここで王世充の軍が野営していたのである。李世民は少林寺に対して絹千段の褒美を与え、仏教徒の全面的還俗の命令<sup>(69)</sup>（六二四年）と、六二一年もしくは六二二年に命じた財産の没収を免除し、さらに六二五年、少林寺の莊園であった柏谷の地所四十頃（約二〇〇ヘクタール）を、水車とともに寄進した。かてて加えて、柏谷の活躍と六二一年の洛陽占拠の働きを評価して、いわゆる軍人にしか与

えられない官位が授与された。柏谷を奪取した曇宗は、少林寺上坐の善護、寺主の志操と並んで「大將軍」、惠瑒は「都維那」と呼ばれた。後になると、彼らは僧階に馴染まないこれらの官位を辞退した。彼らは武勇の先達として少林寺の歴史に名をとどめた。

唐室が弱体化し始めると、覇者達が地方政権を我が物にせんとして各所で紛争の火種を作るようになる。そんな唐末の八一五年<sup>(73)</sup>、嵩山の僧円静(少林寺に属していたかどうかは分からない)が洛陽の宮殿を奇襲攻撃することに加わる。彼は、朝鮮出身の家系に繋がる李師道(Li Che-tao)を相棒としていた。その祖父李正己(Li Tcheng-ki)は、雇われ將軍として中国に入り七七八年に帰化した後、節度使として山東省で広大な領地を治めた。彼の跡を李納(Li Na)、さらに孫の李師古(Li Che-kou)が継いだ。彼らは唐室に反旗を翻すことになった。それでもやはり李師古の弟、李師道が彼らの権力を引き継いだ。唐室は彼に任務と官位のほとんどを認めるほどに弱体化していたのである。李師道は自治権を執拗に防衛して、中央権力者が翻意や拳兵の動きをわずかでも見せようものなら、人質にとつてある婦女子を直ちに殺せるように、彼らを部下に監視させた。八一五年、他の節度使の謀叛によって政府が包囲された際、彼もまた乱を起こした。李師道は自分の館に下の者と一緒に匿っておいた間諜から情報を得て、宮殿に火をかけた。彼もまた火に染める計画を思いついた。間もなく陰謀が発覚し、李師道と武装集団は嵩山に退却する。しかし、ついに朝廷軍によって殲滅された。彼らを抑えてみると、円静が首謀者であることが分かった。この老練家がかつて、『唐書』が述べるように、八世紀中葉過ぎ唐朝を滅亡に追い込むほどの大乱に巻き込んだ安祿山の片腕であった史思明(Che Sseu-ning, 703-761)に將として仕えたことがあった。円静は並外れた勇敢さと狂暴さを兼ね備えた人物(「偉悍過人」として、後世に伝えられる。八一五年に捕えられた時、円静は齢八十を過ぎていた。奮錘の刑に処せられたが、彼の骨格は丈夫で、折ることもできない。円静は刑吏を罵って「この溝鼠ども、これが健兒<sup>(74)</sup>と言うものだ。お前達では足一本へし折ることもできない。」と言った。そして断末魔に「運がなかったわい。洛陽の町を血に染

むることができなかつたとは！」と叫んだ。李師道が円静を雇ったのは、嵩山の仏光寺<sup>(75)</sup> (Fo-kouagn seu) 再興の任を与えてのことである。しかし、この僧が武器を取ったのは、僧伽 (sunga) の財を守るためではなかつた。むしろ彼は、同時代の臨済宗開祖、義玄 (Yi-huan, + 876) が「臨済將軍」と呼ばれるように、すべての権威に反逆する野生のダイナミックな禪者の一人であつたのだろう。人は臨済を「彼が僧でなかつたら、間違ひなく盗賊の首領になつていただろう<sup>(76)</sup>」と評している。臨済は激しい言葉で精神的殺人、「あらゆる価値の逆転」を説く。「内にしろ外にしろ、出会うものすべてを殺せ。仏陀を殺せ。祖師を殺せ。菩薩を殺せ。父母も殺せ。これこそ、ものの呪縛から解き放たれる方法だ。自由とは、このことだ。<sup>(77)</sup>」

中国で仏教徒が財産や土地を守るために武器を取るとは稀であつた。この点は日本も同様である。国家がいつも強大で、寺院が国家に服従していたからだ。江西省北部の廬山の麓にあつた円通寺 (Yuan-tong seu) の僧は南唐末帝で詩人もあつた李煜 (Li Yu) から、土地一千頃とあらゆる便宜を受けた。九七五年、宋軍が李煜を攻め南京に進撃してくると、この僧は手勢わずにして前衛隊を組み、長江の岸でこれを迎え討つた。<sup>(78)</sup> 僧に好意的な王朝を支援するために、彼らが武器を取ったことは明らかである。

六世紀に入って北魏の末帝孝武帝が洛陽の都を見捨ててて長安 (ここで災難と死が待ち受けていたのであるが) へ落ちようとした時、朝臣が難破船の鼠のように洛陽を逃れる中で、後に残つて玉璽と千牛刀<sup>(79)</sup> を守る役を引き受けたのは、寺院の長老で都維那の惠臻 (Houei-tchen) であつた。また、七五五年安祿山の乱の際、唐朝護持に活躍した忠実な將軍の一人は、一時還俗していた僧道平 (Tao-ping) である。道平は「左金吾大將軍<sup>(80)</sup>」を指揮し、度々反乱軍を討伐した。七五六年の長安奪還後、授与される称号を固辞し、再び仏門に入った。<sup>(81)</sup>

十二世紀から十三世紀にかけて女真 (Jurchen) ・蒙古の侵入の頃、侵略軍に対する抗戦で異彩を放つ僧の数が多かつた。女真が一一二六年に汴京 (開封) を占拠した際、趙王家出身で兵法家として著名な僧宗印 (Tsong-yin) は、

宋の都を奪還すべく、范致虚將軍に乞われて「便宜仮官」の資格で参謀に加わり、宣撫司参議官や節制軍馬の相談に応じた。宗印はまた、尊勝隊と呼ばれる僧兵と淨勝隊と呼ばれる義勇軍を編成した。尊勝の名称は、シャクチ的万神殿の神、Viṣṇu (勝利者) もしくは Vikīra (破壊者) の漢訳である。<sup>(82)</sup>

その頃(一一二六年)、山西省五台山の僧真宝 (Tchen-pao) も宋の防衛に尽くす。その武勇の故に、顕彰に値する忠義者として彼の伝記が『宋史』<sup>(83)</sup>に編入された。女真が五台山方面に進撃してくると、真宝は直ちに山の弟子達と軍事訓練を始める。北宋の末帝欽宗が彼を汴京に呼び寄せ激励したからだ。女真が五台山の麓、代州に姿を見せるや、知事は遁走する。その後の防衛を真宝が引き受ける。数で破れ寺院は災上した。彼を捕えた女真の將軍は、その気品の高さに大層驚き処刑の決断がつかない。そこで將軍が真宝の延命を図ったが徒勞に終わった。真宝が將軍に「わが法で約束を守らぬことは罪である。拙僧は帝に命を捧げると約束した。どうして約束を違えようか」と言ったからだ。

三十年ほど後に、兵法を論ずることが好きな僧義端 (Yi-tuan) は、山東省の女真に対する漢人の反乱に加わった。義端は反乱の首領耿京 (Keng king) の指揮下に千余人の一団を編入させた。ある時、夜陰に乗じて反乱軍の玉璽を盗んで逃亡するが、女真の陣中に辿り着く前に捕えられ処刑された。<sup>(84)</sup> 十三世紀には別の仏教徒に立派な行為があった。江蘇省太湖の西方にある宜興 (Yi-hing) の莫謙之 (Mo Kien-tche) は、伯顔 (Bayan) が指揮するフビライ軍の来襲(一二七五年)に際して進んで地域防衛に加わった。それによって莫謙之は南宋末帝衛王から溧陽尉に任ぜられ、さらに昇進を重ね武功大夫のおくり名を受けた。時期を同じくして、江西省南部の万安 (Wang-ngan) の僧が蒙古軍に對して決起した様子が伝えられる。僧は「降魔」「時危聊作將、事定復為僧」といった文言を書いた旗を掲げて戦ったが、破れて殺された。<sup>(86)</sup>

中国で祖国のために武器を取った最も有名な仏教徒は、明代倭寇に立ち向った禅僧である。もっとも明朝初祖自身が僧であり、初め隊長、後に將軍となった人物である。十五世紀から十六世紀にかけて、中国沿岸部は倭寇の来襲を

受ける。これを、足利將軍家が黙認していた。従つて、明朝は沿岸内陸部にまで達する入寇を抑えるために、定期的に総動員をかけねばならなかった。こうした編成隊の中には盜賊、塩商人、賦役として働く苦力、製塩所の釜たき人夫、漁民、獵師、鋏夫、沿岸の海賊などが含まれた。言わば全くの烏合の衆である。とは言え、ついには正規軍の支援のもとに倭寇を撤退させた。中でも、勇敢さの筆頭は少林寺の僧である。彼らが正規軍の將の指揮下で上海地方の戦闘に加わる際、辰砂で髪を染め、役者のように藍で顔を塗りたくり、棒を風車のように振り回し、倭寇を震い上<sup>(87)</sup>がらせ、鉄棒で頭をかち割つたと、現存資料は言う。彼らの健闘ぶりが現代劇の上演題目に一幕を飾る。私は一九三六年十二月二十九日付中国紙で蔣介石軍の將校が同じ問題を論じているのを読んだ。それは國民政府が南京の僧達を徵兵命令に応じさせるためであった。実際、第二次世界大戦につらなる日中戦争の間、僧や尼さえもが形式上國民軍に入籍されていたのである。彼らは原則として袖に赤十字のマークを付けてはいたが、一様に軍服を纏い、軍事訓練を受けていた。一九三七年の南京では、僧は新兵教練係の將校に金を払って日二時間の訓練を受けなければならなかった<sup>(89)</sup>。それは彼らが財力豊かであったからだ。

白蓮、白雲、弥勒などの仏教宗派や、これと結びついて、二千年來絶えず生み出されてきた反乱・一揆の運動史の中で極めて重要な役割を果たしてきた秘密結社<sup>(91)</sup>について言うべきことは多々ある。秘密結社についてこれまで余り知られていなかったが、近年積極的に研究されるようになった。しかし宗派や秘密結社は、常に異端の色合いがつけられ、道教や民衆信仰のシャーマン的な土壌と融け合つて姿を現わす。そして公許の僧職者は、これに一步距離を置いていた。公許の寺院がこうした不安・動揺にソッポを向いたのは、中国では日本にその例を見ないような国家の支配力が不公平かつ秘密裡に寺院をその地位から外すからである（政府が自分たちの目的に寺院をうまく利用できるかつた場合は、別であるが）。要するに、上記の不完全で逸話的な資料から引き出せる結論は、いわゆる仏教者の軍事的動員が中国において付随的・散発的な現象にとどまつたのではないか、と言うことである。

近隣諸国、とりわけ朝鮮、日本では状況が異なる。ある面でこれらの国々において、文明（中国文明が仏教一色であった時期もあるが）とともに中国から移入された仏教は、国民的伝統を考慮に入れざるを得なかった仏教がついにはその中に吸収されてしまった中国以上に、決定的かつ持続的な仕方では歴史に足跡をしるした。中国においても仏教が野蛮なものとして絶えず攻撃されていた時代に、中国文化は中国が蛮族と呼んでいた国民へ仏教の形を取って移植されたのである。従って、これらの国々においては、仏教者が中国以上に国民生活へ効果的かつ公然と関わったが故に、先の典型的な中国的現象である秘密結社の成立はほとんど見られなかった。ただし、戦さの歴史そのものは、この傾向をまぬがれていない。

資料が豊富とはいえず、朝鮮の問題にとどまっている訳には行かない。朝鮮の王家は、朝鮮半島が絶えず晒されてきた外部からの侵略、たとえば十二世紀の女真、十四世紀の蒙古、十六世紀の日本の秀吉、十七世紀の満州人の侵略に備えて、何千という数の僧を軍籍に入れていた。その代わり、かかる兵力が有力寺院を王朝に楯つかせたり、紛争の火種を作らせたりした。<sup>(92)</sup>

僧兵制 (*ordres bouddhiques militants*) が真の制度となったのは、日本においてである。日本の僧兵制は、六、七百年間、およそ十世紀より十六世紀に至る戦さの歴史の基本資料をなす。併せて注目してよいのは、武勇を重んずる日本前近代の戦さの歴史が、ほとんど内戦の歴史しか含んでいない点である。外敵からは島国で守られ、また、最近までそうであったが、海外侵略を企てるには余りにも弱く、結局、日本人が闘争に耽るのは自国内であった。しかも、この特徴が、日本の仏教史にも見られるのである。日本で宗教的統一が保たれたことは一度もない。寺院はいくつかの宗派に別れ、宗派そのものも分派・下部組織のヒエラルキーで細分化されている。このような分裂の中で、数世紀にわたって競争心が保持され、その結果が、今日も目につくところであるが、僧職者の軍事的動員に役立ってきた。それは、中国で成立した融和主義とはほど遠いものである。<sup>(93)</sup>

ルノンドーが巧みに跡づけた僧兵史研究の中で私の心を捉えるのは、僧兵史が日本の国家主権を確立した中央集権的統一体制下に置かれる二つの時期の間に位置する、という指摘である。僧兵の出現は平安初期、中国風の奈良朝の崩壊後のことである。奈良朝時代、仏教は唐朝のそれを模した管理制度によって梓づけ・規制・官僚制化されており、政教一致の組織と見なしてよいものであった。この点は、今日もタイ国で見られる。十世紀に入ると、現在の京都にあった平安京で独占的専制的な宮廷貴族（藤原氏）が胎頭し始める。貴族達が税を取り立てて民を苦しめるために、百姓は中国におけるように租税・賦役を免れて、仏教寺院へ逃亡する。得度は国の手を離れ、また規律も緩んでいた。この時代、中国でもそうであったように、僧の多くは法名も衣も持っていなかった。<sup>(95)</sup>大寺院が流民を使って開墾した相当量の土地——この点も中国と同様であった——は、皇室領から貴族に譲渡された私有地もしくは「庄」「荘園」と同等に見なされて、租税免除の特典<sup>(96)</sup>を受けていた。朝廷の介入、また寺院が実質上の領主権を得ることに不満な貴族に対して、大寺院は武器を取って自衛するようになる。間もなく、武装した僧衆が宮廷・貴族と姻戚関係にある本山の僧に対して造反をし始める。<sup>(97)</sup>時期を同じくして、地方の豪族が宮廷貴族に対して乱を起こす。これらが「封建制」と呼ばれる制度の確立へと繋がって行ったのである。こうした点は、中国仏教徒が武装蜂起した六朝時代および唐末を除いて、中国では古来その例をほとんど見ないものである。日本では、宗教が社会とともに封建化された。宗派と朝廷、宗派と領主、宗派と宗派の武力衝突は、封建的な闘争と軌を一にする。時として、宗派が地方豪族と結託することもあった。宗派が朝廷の手を離れた地方分権の中核となる有力寺院を地方に建立し、また地方領主が寺院の外護者となったからだ。地方領主は、ある時は寺院から税の余剰収入を得んがために宗派を朝廷に推薦したり、またある時はお互にかばい合ったりした。<sup>(98)</sup>ルノンドーによれば、十二世紀中葉、公田はほとんどその姿を消した（『日本僧兵史』一八九頁）。公田はほとんどが消滅し、わずかに地方豪族たちの所領の百分の一程度となった。残りは荘園、私有地であった。かくして、仏教は中世日本の封建制の形成と融け合う。専門家の中には、この封建制の起源を仏教寺

院に求める者さえいる。<sup>(11)</sup>

ルノンドーの説明の中で興味深いもう一点は寺院構成員の多様さである。中国で大雑把に仏教徒と呼ばれている者の複雑な構成員素について、近年認識が改め始められてきた。<sup>(12)</sup> 中国で仏教徒と呼ばれる者は、国家に登録された正規の僧、国家の保護を受ける僧、大家が養う僧、民衆団体がかかえる僧、正規でない僧、遊行者、隠者、退役兵、税を免れるための百姓、寺男、そして寺院に属する百姓僧らである。百姓僧がどうして寺院と結びつくかは定かでない。彼らは、厳密に言えば、僧でも俗でもないが、いずれにせよすべてが僧という曖昧な名称のもとに一括されていたのである。<sup>(13)</sup> 日本においては、修行する、いわゆるエリート僧、学侶・学生の他に、第二種の僧として衆徒がいた。僧兵の多くは、ここから補充された。他に僧兵として、最初は「国民」と呼ばれていたが、後に「衆徒」と区別がつかなくなった多数の俗人、寺領の民、武器製造者が含まれた。十四世紀になると、衆徒は学侶を凌ぐ数となったが、最終的には衆徒も「国民」の数に追い抜かれた。<sup>(14)</sup> 問題は、厳密な意味での僧がどれくらいの割合で戦闘に加わったかである。

ルノンドー（前掲書、一三九頁—二四五頁）が述べるように、教義の発展が日本でこれらすべての社会運動にブラスしたが、それは単にマルキストが言う「反映」に過ぎなかった。密教的できらびやかな儀式（真言宗）と多弁的な教義（天台宗）とが入り交った平安時代の貴族仏教に反発して、民衆の性格を持った宗派が生まれるのは、僧兵が飛躍的に発展した時代、およそ一二〇〇年頃のことである。最初の新宗派は平安時代に法然（一一三三年—一二二二年）が開いた浄土宗である。浄土宗は中国の祖師たちに拠所を求めたが、本質は多分に日本的なものである。開祖の誰もが必ずしも中国に渡って教理を深めた訳ではないからだ。浄土宗は善行・修行を要さず、ごく簡単な「やさしい」救いを教える。それは、誰でも近づくことのできる、ひたすら阿弥陀仏の恩寵を頼みとする信仰主義である。十分な信心がありさえすれば、念仏すなわち「南無阿弥陀仏」を唱えれば、西方の極楽浄土に往生できるのである。次に、

関東地方で生まれたのが漁師の子日蓮（一二二八年——一二八二年）の宗派である。日蓮の名は、「太陽の蓮華」「日本の蓮華」の二重の意味を持つ。これは中国に祖師を求めなかった日本唯一の宗派であり、その教義は『法華経』の偽経的解釈による。民衆の情念とナショナリズムに鋭く訴えるところに、その特徴がある。これら二宗派の僧の中には、戦さに加わることを厭わぬ者がいた。浄土宗の分派で、唯一の「真宗」を主張する浄土真宗は、とりわけ戦闘的であった。真宗は、十三世紀に親鸞（一一七三年——一二六二年）によって開宗されたものであるが、いわゆる浄土宗よりもじきにその数を増やした。真宗が修行規則を不用とし、これを廃絶するのは、濟度無用、恩寵のみを頼りにしたからだ。そこから肉食妻帯が認められることとなった。妻帯がこの宗派の法主に、法系のみならず血統を継がせた。この点から、法主は世襲的な封建君主と変わらず、しかも宗教的威光を身に纏っていた。真宗門徒が戦さに出るのは、真の熱狂からである。彼らは信心を守り、死によって極楽浄土へ往生できると確信していた。十六世紀の戦国時代は、一向一揆<sup>(註)</sup>一色で塗り上げられる。ルノンドーが強調するのは、こうした真宗門徒に、さらに多くの反徒・農民<sup>(註)</sup>が加わり、ちょうど中国の宗教一揆と同じ様相を呈していた点である。

仏教徒の軍事的動員は、封建制とともに生まれ、それとともに終止符を打つ。徳川幕府が成立する頃、日本の統一を図る軍事的独裁者にとって、要塞を固める仏教寺院の僧徒以外他に頑強な敵はいなくなる。その証拠に、織田信長による一五七〇年から八〇年にかけての忘れがたい攻略は、真宗の拠点、石山本願寺に対してであった。大阪は日本の経済都市であり、今日も最も大きな商都の一つであるが、濠に回された寺院を起源とし、その周辺に都市集落が形成されていた。本願寺陥落後、豊臣秀吉は地の利を生かし、見事な新城を築き、ここを政治の舞台とした。真宗の中心、正確に言えば、真宗大谷派は京都に移され、二つの新しい本願寺に分けられた。真宗はなおもこの地で民衆に対して絶大な勢力を誇った。皇室と姻戚関係にあった法主は、一八八四年に華族に叙せられる。私が在日した三十年間、法主はイタリア・ルネサンス期の枢機卿を彷彿とさせるほど強大な存在であった。一九三八年、法主の一人「大谷尊

由」は拓務省大臣を勤め、もう一人は輸送部隊の士官であった。明治維新以来、仏教者は法律で定めた特権をなんら享受せず、僧と言えども徴兵を免れる訳には行かなかつたからだ。日中戦争の間、各仏教宗派は内務省神祇院の監督下に置かれ、一九三七年九月九日付政令による「国民精神総動員」に参加した。

日本の戦さの歴史の上で重要な役割を果たしたもう一つの宗派は、ちょうど中国の僧がそうであつたように、兵の養成に貢献しながらも自ら戦闘に加わることのなかつた禅宗である。ただし、十二世紀末中国より伝来してほどなく武装した僧が現われ、これに対して一三〇三年に執権北条氏が、また一三四〇年に足利幕府が介入しようとしたことはある。一三三九年、夢窓疎石は次のような見事な見識を示して、同輩に武器を取らぬよう説いた。「戒律を遵守すれば、金品を溜め込むことはない。さすれば、武器を取って金品を守る必要もない。」一三四五年の天龍寺事件、一三六八年の南禅寺事件の際、天台宗の僧兵〔前者は叡山の大衆、後者は園城寺の衆徒〕から禅宗寺院を守つたのは、禅僧ではなく禁裏を警固する鎌倉幕府の兵である。禅宗は、中国の禅師のもとへ学びに行つたり、彼らを日本へ招いて教えを乞うたりしながら、元明代の禅師の流儀を借りて、とりわけ教養の高いエリート、文人、芸術家を養成した。その結果、禅宗は外交、通商、特にお家芸とする学問の分野で影響力を発揮した。ところが禅宗独特の人材養成の方法は、本能の直接的反作用や無意識の深みから湧き出る赤裸の行為に訴えることであり、これが軍事訓練に実によくマッチする。柔道、柔術が道教（禅はこれに多くを学ぶ）からその名を借りているとしても、日本で兵法、弓道、剣道が結びつくのは禅、その特殊な方法に対してであり、この点について、禅僧が仏教用語で隔々まで考え記した概説書がある。第二次世界大戦中、ドイツ占領下のパリの映画館で、われわれは国家総動員から真珠湾攻撃に至る軍事訓練の様子を伝えるフィルムを見ることができたが、それは紛れもなく禅に学んでいた。

人間は己れの原則に反することを正当化しようとして理由づけを行う。門から悪徳を追い出しても、窓から美徳を装う悪徳が忍び込むことが多い。仏教者は己れの倫理の根底にある殺生戒に全く反する行為を多くの回り道を通じて

巧に正当化してきた。それらを逐一検討すれば、V・パレットがマキアヴェリやヴォルテールの伝統に従って抜目なく事例を集めた「論理的派生体」の章に、興味深い一節を加えることができよう。正当化の理論の例を若干挙げれば、それで十分である。その多くは言い古されてきたものであり、その起源はインドに遡る。それらは今なお現実性を失っておらず、先の日中戦争当時の極東の新聞を開けば、事足りる。そこには、国内外に対する宣伝用の正当化の理論がほほ見出せるし、これに今日のジャーナリストが付け加わえるべきことは何もない。<sup>(11)</sup>

古い仏教弁護者のもとで見られる主張には、単純で相手に有無を言わせないものがある。正法は敵から守られるべきであると言うのがそれだ。この考え方は民間伝承や仏画像に明確に現われている。それ故に、仏陀・法・僧団の守護者として、インドの非仏教的聖堂から引き出されてきた諸神が登場する。たとえば、仏教徒が魔王の不倶戴天の敵とした天地至上の神、帝釈天 (Sakra Devendra) あるいは四方を守るために置かれた四天王 (devurija) がその例である。他に、甲冑・標章をつけて「勝者」「神将」といった軍事的呼び名を有する仏画像もある。実際、極東の仏教寺院の本堂を訪れると、仏教は優しさよりも恐怖心を与える宗教という印象を受ける。それがシャクチ的なものと結びついている場合は、特にそうである。北方を守る四天王の一人毘沙門 (Vaisavana) は、甲冑に身を固め、一方の手に鉾を把り、他方の手で宝塔 (stupa) を捧げ、兵士の姿を取っている。これが北方の仏教徒のもので、とりわけ西域 (Sinde) では正真正銘の軍神となる。中国唐代においても、毘沙門は勝利を約束するシャクチ的儀礼と呪文を有していた。それは、毘沙門がホメロスの神のように「法を守るための戦さに随行する」と信じられていたからだ。<sup>(12)</sup> 日本では兵士お気入りの守護神が毘沙門であり、彼らは好んでその像をお守りとした。五八七年、聖徳太子が日本で仏教を広めようとして戦さに出かける際、彼は自作の小さな毘沙門の木像を髻の中に差し込んだと言う。<sup>(13)</sup> 聖徳太子は凱旋すると、難波 (大阪) に四天王・毘沙門・その他の神々のために日本最初の仏教寺院、四天王寺を建立した。また中国で日本軍が戦闘開始に当たって中国寺院の中にある天王像に祈願したのは、つい先頃のことである。<sup>(14)</sup> 中

国や日本の仏教徒は、本堂に土俗的軍神や関帝 (Kuan-ti) を安置する。関帝は通常、中国の仏教寺院で立像として置かれるものであるが、勅令によってこれに「護国仏」の名が与えられていた。対して日本では、神道の戦いの神、八幡が阿弥陀仏の垂迹 (Avatar) である菩薩になった。

これらの軍神が正法を守るのは、本来守護神であるからだ。ところで、戦さは、防御のためとは言え、ほとんど正当化されないのではないか。極東には、概して戦さは平和を取り戻すための鎮圧であると考える方が流布している。敵は混乱の扇動者に過ぎない。従って、敵には賊・反徒を意味する言葉が用いられる。『左伝』(Tso-tchouan) の語呂合わせによれば、戦さを終わらせようとして戦さをする(「止戈為武」ということは、誰もが知っている。しかし、予防戦の角度によつては防禦から攻撃へたやすく移行する。異端は阻止すべきものであり、悪は未然に防がなければならないからだ。ルノンドーは、寂後四世紀以上を経て良源(九一二年—九八五年)のものとなされた文言を引用する。それによれば、京都近郊の叡山の高僧は、弟子たちの武装に寛容な態度を示し、勇気づけさえしつと云う。足利時代の作者「春全」が一四〇九年に良源の名を借りて自分の考えを述べたことは、誰しも認めるところである。ただこの時期、僧兵は正しく活躍の最中にあり、彼らの同時代人が僧兵をどう正当化していたかが興味深い。ルノンドーはその一、二文しか引用していないが、以下が作者の主張のエッセンスである。

「慈恵大師(良源の勅諭)が山(九六六年以降の比叡山)を束ねていた頃、彼がどのようにものごとを説いていたかが次である。『文』がなければ目上の人からの『礼』を欠き、『武』がなければ目下の人への徳を欠く。文武両得の場合のみ、人はその命令に従う。これが正しいとすれば、なぜ「今日」衆徒を隊列に組むために知性や能力を欠く僧が当てにされるのか。それは法が乏しく正法が存在しないからだ。古来像法の時より人々は法を遵守してきたが、今日の墮落の時代(いわゆる末法の世)では信仰を守る者は少ない。この高い山で法灯を点す油がなければ、一体法はどう永らえようか。四天王の兵が帝釈天を守るが如く、わが僧も拝領した田圃の混乱を武力によって処置

する。僧兵はその果敢さによって異端・邪教の攻撃からわれわれを守り、正法の護持と研鑽を積む仏教修行者の生存を保証するのである。」

同じく十五世紀の年号を付す別の良源<sup>(15)</sup>に以下の主張が見られる。

「九七五年……、「良源」大師は説く。声聞 (*śrāvaka*) である韋と縁覺 (*brāhmacārya*) である竹が森の如く繁っている。茨の繁茂がどこで止まるかは皆目分らない。茨を減らすことはむずかしい。二乗はなんと強力な理由を持つことか〔それは叡山天台宗が理解していたような大乘の教義・修行とは異なり、全くの異端、敵対宗派である〕。弓を袋に仕舞い矢を捨てては、正法を永らえざすことはできない。経はそう説いていないか。文殊は二つの象徴的な持物を携えている。鋭い剣と梵書 (*poitū*) がそれだ。……わが僧が学ぶのは、梵書以外にない。……これに鋭い剣を加えれば、生きた文殊数十万を得ることにならないか。爾来、「叡山の」僧は弓・刀を持つようになつたのである。」

十三世紀、日蓮は『立正安国論』、その他の著述<sup>(16)</sup>に『大般涅槃經』の文を数多く引用し、敵対宗派に対抗する頑強な方法を示した。『大般涅槃經』とは、小乗の伝統に則って釈尊入滅や最期の教えを論ずる同名の書のことではない。西暦四世紀にインド（もしくは西域）で成立したと思われる、しばしば異端派を震え上がらせた大胆な教説を含む大乘論書のことである。特にこの中で、前世の因縁に従って仏陀に到達するには異端派のバラモン教徒を殺すことだと書かれている。その理由が二つ挙げられる。一つはバラモン教徒が仏教を誹謗し続けることによって犯した罪惡に伴う罰を「憐れんで」免れさせるためであり、他は仏教そのものを守るためである。いずれにせよ、バラモン教徒は地獄に墮る宿命にあり、従つて法のために彼らを殺しても罪とはならない。それはバラモン教徒自身のためである。「入るように強<sup>(17)</sup>」 (*Compelle intrare*, *Vulg. Luc. XIV, 23*) である。別の一節で経は正法を守るに五戒を守る必要もなく善行を積むこともないと、一字一句違えず述べている。それはかりか、刀剣・弓矢・槍を取るべきだと言う。

「五戒を守る者は大乘ではない。正法を守ろうとすれば、五戒を守らない方が大乘に適っている。」この点について言えは、仏陀は比丘覚徳を守るために戦さに出かけた有徳と言う名の王を誉め、優婆塞は比丘を守るために武器を取るべきだと明言した。<sup>(13)</sup>

仏典にはなおも巧妙な殺人の正当化が見られる。まず何よりも統計的な殺人の正当化である。一人を殺すことで他の残りの者が救われるならば、その殺人は許されるというものだ（「一殺多生」）。たとえば、仏教に改宗した元バラモン教徒が隊商とともに旅をしている時、五百人の盗賊が待ちかまえる隘路に差し掛かる。盗賊の一人は、かつて元バラモン教徒と知り合ひであったために、仲間から偵察に出される。彼はこの機を逃がさず、元バラモン教徒に隊商が襲われる危機を告げる。そこで元バラモン教徒は次のように考えた。「もし私が五百人の旅の仲間はこのことを知らせれば、彼らは偵察を殺さざるを得ない。そうすれば、彼らは無限の苦業を負うことになる。もし何も言わなければ、五百人の盗賊は隊商を皆殺しにし、この罪のいがい果実を摘み取ることになる。」そこで彼は知らせにやっ来て来た盗賊を殺すことにした。偵察が戻って来ないと分かれば、盗賊たちは旅人を襲うこともないからだ。彼は殺人という業な結果を偵察に対して差し向けるが、それは旅人とともに盗賊をも同時に救うためであった。斬首の後、事の次第が分かって盗賊も旅人も心を改めた。従って彼が一人を殺したのは、九九九人のためであり、彼の殺人は善行である。<sup>(14)</sup>

もっとよい例がある。唯識論、中でも仏教心理学の傑作であるアサンガの『瑜伽師地論』は、菩薩に殺人罪を犯させ、他者をそれから免れさせる。人に罪を犯さすよりも自ら罪を犯すのである。<sup>(15)</sup>菩薩は盗賊が多数の人を殺し無間地獄(anantarya)必至の罪を犯そうとしてみるのを見ると、「この男を殺して私が地獄に堕ちてもかまわない。しかし彼が地獄に堕ちることはない」と呟く。盗賊が正しい考え、あるいは少なくとも道德的に中立的な考えを持つ時を待って、菩薩は罪の恐怖と罪人に対する憐憫の情に満ちて彼を殺す。こうすれば菩薩はただ単に誤りを犯さないばかりか、

多くの福徳を得る。<sup>(12)</sup>アサンガの別の論書『撰大乘論』の教義も同じであり、その注釈で深戒 (*ganhriya-sīla*) の例として菩薩と盜賊の話を論じている。八四一年、チベットで仏教に敵対するランダルマ王 (Glan Dar-ma) が狂信者に暗殺された時、史家ブトン (Bu-ston) は、「憐憫の情をもってなされた」と記す。また、オーベルミラー (Obermiller) は『ブトン仏教史』の訳注でタントラ (Tantra) に触れ、「しかもアサンガの論を載せる『論藏』 (Tanjur) のシャクチのテキストをそれとなく引用している。事実、タントラは後世の仏教を特色づけるこの「価値の逆転」の中で極端に走った。<sup>(13)</sup>しかし殺人の道徳的正当化は仏教へのタントラの浸透よりも以前のことである。四世紀、インドが生んだ最も古典的かつ合理的な哲学者の一人、唯識論者アサンガの著述にそれが見出せるからである。

空宗 (Śūnyavāda) もまた、殺人を正当化するために別の論理に訴える。<sup>(14)</sup>西曆三世紀の漢訳經典に文殊が母親殺しを悔悛して弁明しようとする一段がある。己れを罪に導いた想念の空しさと、それが本来の清淨心をけがすに当たらないと言うのがそれである。と言うのも母親殺しの罪が僧団で許されないという訳ではないからだ。<sup>(15)</sup>『大宝積經』に五百人の菩薩が「深法忍」に至らせない過去の罪を懺悔している最中に、文殊は衆から立ち上がった仏陀を殺す真似をする件がある。<sup>(16)</sup>仏陀は文殊を誉める。文殊がすべては幻影・空であり、他者も自己も存在しない、個我 (*puṅgava*) も衆生 (*sattva*) も、父も母も、羅漢 (Arhat) も仏陀も、法も僧団も存在しない、と言ったからである。……従って罪もなければ罪人もいない。文殊が仏陀を殺したところで、それは当然の殺人である。実際、仏陀そのものは名称以外の何者でもなく、実体を持たない非現実的な、まやかしの空の幻像 (*māyā*) に過ぎない。罪は言うまでもなく罪人も存在しない。殺したからと言って誰が罰せられようか。剣と仏陀の間になんの隔てもない……<sup>(17)</sup>

空はインドに極めて古くから伝わる思想の歩みである。<sup>(18)</sup>これが中国では弁証法を基礎とする古い道教倫理と融合して、禪宗テキスト (日本の場合も同様) にしばしば登場する。禪宗の先達、たとえば偉大な慧遠 (Huei-yuan, 334-416) などの場合がすでにそうである。慧遠のテキストに因果応報の問題について居士と交わす問答がある。<sup>(19)</sup>居

士は慧遠に向かつて次のアポリアを提起する。

「仏典は衆生を殺すことを地獄に墮ちる罪としている。これに対する地獄の沙汰は、陰か反響こたまのようである。私はこの点に疑問を持つ。体は土・水・火・風の四つの要素から出来ている。四つの要素が結晶して体を作り、魂の住処となる。魂が肉体に依って存在するにもかかわらず、魂は根本において絶対的存在〔其理天絶〕である。肉体と精神の間には微細で大雑把な違いしかない。魂は傷つけられても、ならん痕跡を残さない。肉体が破壊されても、それで魂が傷つけられる訳ではない。肉体の破壊はあたかも宇宙に自然のままに存在する水や火を破壊するよりなものである。」

以下が慧遠の答えの一片である。

「他者と自己が一体であり、二つの魂の間に対立するものがなければ、一つと言う超越的絶対性の点からして、競り合う、剣は相殺する。また、衝突し合う兵の間に紛争はない。切りつける者は魂に痛みを与えないばかりか、殺すべき衆生もない。この意味で、文殊が剣を取って道の教えに逆らう様を見せ得ても、実際はその教えに従ったのである〔迹逆而道順〕。一日中斧を振り回しても無駄である。刃を打ち込むすぎがないからだ。」

九世紀の臨済宗祖義玄禪師によって自由の名のもとに発せられた〔精神的〕殺人への妻まじいアピールは、すでに見た通りである。他に臨済と同世代の南泉と帰宗の公案が知られる。南泉は猫を、帰宗は蛇を切つて二元性の死すべき危険を弟子たちへ直じかに示した。日本の禪宗は殺生戒を〔本来すべての生きものに備っている〕「仏性を生かし」、〔本性を見抜くこと〕によって狂った情念を絶つ〔ことと解してきた〕とところで、人が「見た」以上、われわれの存在の基底にある本来の清浄さを意識した以上、「戒」がどうであれ、道徳はなんの役にも立たない。この瞬間にすべての戒が突如として遵守される。しかも殺す殺さないの対立はもはや問題とならない。いわんや有無、生死、殺者・被殺者は存在しない。禪に依拠する日本の道徳論が次のように述べている。「殺す殺さないの分別をつけることは、戒を犯

すことである。この点で声聞（いわゆる小乗）にとって戒を守ることは、菩薩にとって戒を破ることである。「これこそ、完全な価値の逆転である。

アサンガは殺生を善行とする大乘の倫理を根底から批判する。その極みが時として途方もない方向へ行く。『宝雨経』とは、菩薩いわゆる大乘の聖者を論ずる問答集である。この経は四回、漢訳された<sup>(16)</sup>。一、二回目は六世紀に扶南(Fou-nan, Bhamu, カンボジア)の僧によって、三回目は七世紀末の唐武帝の時代に、最後は十一世紀初頭の宋代にそれぞれ漢訳された。サンスクリット原本は消失しているが、その一部が七世紀の集成に残されている。特に経には菩薩特有の様々な「方便善巧』(upāya-kauśalya)が説かれている。それは「目的が手段を正当化する」と言うわれわれの原理に近い。第四の方便善巧は「除遣悪作』(kauśalya-vinodana)である。以下がいずれの漢訳にも見られるその定義である。菩薩が無間墮地獄の五罪（父親殺し、母親殺し、聖者殺しなど）、その他の重罪を犯し自責の念に苛まれている罪人に会おう。すると菩薩は神通力(abhijñā)を働かせて、父親殺し・母親殺しを行った息子に姿を変えて罪人や絶望者の目の前に現われる。その後、再び元の姿に戻った菩薩は二つの無間墮地獄の罪を犯したお陰で聖徳の奇蹟を得たことを罪人に示す。これを見て、彼らは罪が許されないという思い込みを改め再び希望を取り戻す。聖者は仏教のお陰で最も宿命的な罪からどう立ち直るかを彼らに教えるために、方便を使うのである。このような改宗や善導の働きによって、罪人は救われる<sup>(17)</sup>。

このドラマ仕立ての経は、特に中国で有名である。と言うのも、中国史上最も人目を引く登場人物の一人である武后(六九〇年—七〇五年在位)が権力獲得のために犯した数々の暗殺を正当化するためにこれを援用したのではないかという疑いが持たれているからである。波爛万丈の人生を送った武后は、行き過ぎた行いとともに、その信心深さ、狂信で有名であるが、洛陽の市場で見つけたラスプーチン[Raspoutine, 帝政ロシアの祈禱僧で、ニコライ二世並びに皇后の信任を得た人物]のような巨体の薬商を寵愛したり、僧を宮殿の警備に当たらせたりした。後に、この僧に

あらゆる無理難題を押しつけ、中でも凶奴 (Turcs) に対する守備隊長の任務を与えた。ところが、私は先に呪詛殺人の一節を要約したが、その『宝雨経』の漢訳作業は六九三年から六九五年にかけてこの僧の監督のもとで行われた。<sup>(13)</sup> 武后は実際に肉親を殺した訳ではないが、いわゆる今日風に言えば、二人の息子と夫の高宗一族の死を願望していた。武后が自分の願望を打ち消すために『宝雨経』の尤もらしい大乘倫理を利用した、と言う確たる証拠は見当たらない。ただ、武后が自らを菩薩あるいは弥勒の化身と触れ込んでいたように、呪詛殺人の教節は、彼女に見事に当てはまる。明代の仏教徒の理解もそのようであった。明版大藏経に挿入された長文の注は、この一節の信憑性に憤りを持って反駁し、孝行心に対する冒瀆的言辭、武后用の改竄としてこれを告発している。<sup>(14)</sup> 明代の、どこか貞淑振った編者の方が誤りである。この節は偽経ではなく、おそらく実際にサンスクリット原本に載っていたに相違ない。<sup>(15)</sup> どんな決疑論も時として脇道へ逸れるように、これはそうした逸脱の一つに過ぎない。われわれ西欧では、この種の問題を適切に処理してきた。

〔原注〕

- (1) 『ノライの十誡を述べた』『瑜伽論』(Yogasūtra II, 30-32) と五閻魔をしくは五禁、シャイナ教に五書 (H. von Glasenapp, *Der Jainismus*, Berlin, 1925, p. 202) またマハヤナ教にマハ・サーマストラ (Baudhāyana, II, x, 18; Manu, VI, 92) が多少の修正を伴って見られる。<sup>(16)</sup>
- (2) 『大智度論』(trad. Lamotte, *Le Traité de la grande vertu de sagesse*, Louvain, 1949, p. 790)。
- (3) 文字通りの儀礼的配慮は別として、六二一年に智嚴 (T'he-yen) という名の僧になる以前、虫を殺さぬために水を濾す袋を弓先にぶら下げて軍務に励んでいた將軍の事

例をどう説明したのか。『統高僧伝』(T. 2060, XX, 602a)、『仏祖統紀』(T. 2035, XXXIX, 362b)。

- (4) 望月信亨『仏教大辞典』二、九三一頁以下。下記注31参照。

(5) 『俱舍論』(trad. La Vallée Poussin, chap. IV, p. 152)。  
Cf. Paul Demiéville, *Concile de Lhasa*, I, p. 224, n. 2. 誰もがこの考えに賛同する訳ではない。「たとえ王に強いられたことでも、人を殺せば罪となるのではなからうか。ある者は殺人が他者の強制力によるものであって、自らの意志によらないから罪にはならないと言ってこれを否定する。しかし、この場合でも他者の命をとらず自分の命を捨

てる覚悟がなければ罪となる。これこそ唯一罪となりながら  
ケームである。』『毘達磨大毘婆沙論』T. 1545, CXVIII,  
617c<sup>1-13</sup>。

(6) 『五十』(「非行篇」)、『五十』(第十章)。Pascal, éd.  
Brunschvicg, V, 293; La Bruyère, éd. Cayrou, XII, 119.

(7) 『五十』(第十章)。éd. Wiegert, p. 278.

(8) 『俱舍論』かゝる引用。『大智度論』(trad. Lanotte, p.  
794)。

(9) 殺生禁断の歴史と普遍性については、次の文献に興味  
深く考察が見られる。G. Baraile, "Qu'est-ce que l'his-  
toire universelle?", *Critique*, 111-112 (Paris, août-sep-  
tembre 1956), pp. 759-761.

(10) V. Y. C. Shin, "Some Chinese Rebel Ideologies",  
*Young Pao*, XLIV (1956), p. 175. 著者はこの点を極解し  
て、こうした教義の説明はゾロアスター教もしくはマニ教  
の面からなされるべきと考え、「人々を救う手段としての  
殺生の概念は単に仏教のみならず、あらゆる思想に馴染ま  
ない」と付け加えている。

(11) 律書の一節に「魔衆の神 (*Marakāyika devatā*) が、  
*Migalan dika* に「お前は救われぬ者を救うのだ」と言  
って、自殺志願者を殺せば彼らを救うことができるという  
考え方を吹き込む一段がある。これは明らかに邪見 (*mi-  
hādārisā*) と見なされる。たとえば、次を参照のこと。  
*Vinaya pāli*, Vol. III, p. 69, trad. Horner, I, p. 118; T.

1421, II, 7c; T. 1462, X, 744c.

(12) 自殺の流行が仏陀の殺生禁断の機縁 (*nidāna*) となっ  
た。それは不浄観 (*asubha-bhāvanā*) の行き過ぎが原因となっ  
て、比丘に厭世感を引き起こしたからである。殺生  
の本質は自殺志願者が自分で死ぬこと、第三者に殺してよ  
うにとあるいは自殺を補助することにある。*Vinaya*  
*pāli*, Vol. III, p. 68 et suiv., trad. Horner, I, p. 123 et  
suiv.; *Dharmagupāka* (『四分律』), T. 1428, II, 57 b-c.  
しかし『五分律』(*Vinaya des Mahāsāka*, T. 1421, II,  
7 b-c) が殺生を重罪 (波羅夷) としつつ禁止する以前に、  
仏陀は自殺を重過失 (偷羅遮) として禁じていた。この律  
書に載る物語によれば、僧はその他の律書におけると同様  
に修行仲間 *Migalaṅḍika* (*Migalaṅḍika*) に自殺補助を  
頼んでいたばかりか、自らの手で自殺した。

(13) 『大智度論』は「律書によれば自殺は殺罪に当たらな  
い」と言明する (trad. Lanotte, pp. 740-742)。「自殺は殺  
人〔の罪ほどに重い〕罪ではない」と解すべきだろう。ラ  
モットも「仏教は決して自殺をそのようなものとして咎め  
ていなかった」と考えている。松本文三郎は『仏教史の研  
究』(京都、一九二七年)の自殺に関する論文(三六三頁)  
の中で、キリスト教宣教師が来日して自殺を禁じたために  
センセーションが巻き起った点に注目する。と言うのも、  
当時改宗「仏教からキリスト教へ」を求める武士たちの間  
で、自殺は大変名譽なこととされていたからである。自殺

は今日に至るまで日本において名譽、愛国心、愛情の行為として残っている。松本教授は自殺を本来の仏教精神に反する後世の逸脱と見なしているが、私も同感である。ここに取り上げなかったテキスト、特に律書にじっくり目を通す必要がある。タイ国において寺院の長老が編集し国王が一文を寄せて一九二八年に発表された小冊子の中で、*仏教徒の自殺が正式に禁じられた* (K. E. Wells, *Thai Buddhism*, Bangkok, 1939, p. 210)。

(14) 重過失としての自殺については、前記注12を見られた。その他『善見律毘婆沙』(*Samantīpaśādhikā*, T. 1462, X, 752c)——私の手元にペーリ本はないが……)を参照のこと。すなわち「自殺は悪作である。ただし、看護人から無用の苦勞を取り除くために食物・薬を絶って重症の僧を死なせる場合は例外である。そうは言っても僧の寿命 (*āyusā*) が尽きており、道跡を身近にしていなければならぬ。」

(15) 『五分律』(T. 1421, II, 8a)に次の内容がある。修行仲間が病気の僧に向かって「戒を守ったのだから天上界での蘇生は必ず約束される。これ以上苦しまないために死に身を委ねてはどうか」と言うと、僧は「仏陀がともかくも重過失として咎めた自殺は広修梵行 (*brahmacariya*) の妨げになる」と答えて反対する。僧はおそらく回復のチャンスが残されており、その時にはもっと広修梵行が積めると言いたいのであろう。このテキストのもう少し先に、賊か

ら苦痛を受けてもじっと堪えている白衣たちが比丘尼に同じ勧めを受ける一段がある。彼らは自殺を拒否する。現世で受ける苦痛が白衣たちにとって仏道の業を修める足しになるからだ(『在世遭苦知修道業』)。

(16) 『大智度論』(Lanotte, *op. cit.*, p. 740, n. 1)とその事例が多く記載されている。

(17) La Vallée Poussin, *Le dogme et la philosophie du bouddhisme*, Paris, 1930, p. 48.

(18) *Samyutta-nikāya*, Vol. III, pp. 119-124. 『雜阿含經』(*Saṃyuktāgama*, T. 99, XII, 346b-347b)。やや異なる版が『増壹阿含經』(*Ekottarāgama*, T. 125, XIX, 642c-643a)にある。しかし律書は自殺者がたとえ離欠 (*vitāraṅga*, T. 1428, I, 576c) しつらようが、具戒成就 (*śīla-saṃpanna*)・道跡 (T. 1421, II, 7c-8a) を得つらようが、自殺志願者に自殺を勧めたり殺したりすることは重罪に当たるとしている。自殺志願者に与える唯一正しいことは、寿命の尽きるまで一度も飽くことなく三宝に帰依することを勧めることである (T. 1462, X, 752b)。

(19) 『大智度論』(trad. Lanotte, p. 741)。前記注13を参照のこと。

(20) 『菩提心経』(*Bodhicaryāvatāra*, III, 21, VIII, 120; trad. Finot, *La marche à la lumière*, Paris, 1920, p. 40 et 117)。

(21) 前出書 (VIII, 103, trad. Finot, p. 115)。P. Demié-

vile, "L'esprit de bienfaisance impartiale dans les civilisations de l'Extrême-Orient", *Revue internationale de La Croix-Rouge*, CCCCLV, Genève, août 1952, p. 5.

(22) 『俱舍論』 (trad. La Vallée Poussin, chap. IV, p. 153)。

(23) *Ib.*, p. 8.

(24) *Ib.*, p. 154.

(25) これは慈雲(真言宗、一七一八—一八〇四年)の規定であり、佐藤謙一が『禅学研究』(第十号、京都、一九二九年、七六頁)に引用している。『阿毘達磨大毘婆沙論』(T. 1545, CXVIII, 617 a<sup>2</sup>-617 b<sup>3</sup>)に、次の通りある。

「法しか存在しなく衆生が存在しなうとしたら、一体殺罪はありえるのか。——衆生が存在しないと云っても衆生想がある限り殺罪は存在する。事実、尊者世友が説くところでは、蘊界処が我相、有情想、命者、生者、養者、個と云う想、永遠至福清浄な存在(梵我一如)と云う想を生み出す。この意味でそうした想を破壊する殺罪が存在する……。」

〔達磨多羅〕尊者によれば、「いわゆる」衆生は協約的な仕方(世俗)でしか存在しないが、殺罪は絶対的な仕方(最勝)で存在する。——衆生を殺すことをどう呼ぶべきか。それは過去の蘊か、未来の蘊か、それとも現在の蘊か。過去の蘊はすでに滅している。未来の蘊は未だ到来していない。現在の蘊は安住していない。どこにも殺生の可能性が見当たらない。一体、どこに殺生があるのか。——殺生と

は過去・現在のそれではなく未来の蘊を殺すことである。だが、未だ到来していない未来の蘊をどう殺すことができるのか。——人が現在に在る場合、殺生の本質は未来の蘊が和合することを止め、他の蘊の集合体が生まれる条件を妨げることである……。——しかし、現在の蘊は永続しない。なぜならば、殺生の欲求がなくとも自壊するからである。こうした条件のもとで殺生とは何か。——それは蘊から効力を絶つことである。これによって現在もしくはそれ以前の蘊は、たとえ永続しなくとも、また自壊しようとも後統の蘊の中に連綿として生き続ける力を得る。この意味において、殺生がその力を妨げれば、現在の蘊に対しても殺罪は存在する……。」

(26) 『大智度論』(trad. Lamotte, p. 864)。

(27) 『梵網經』の中で武器の貯蔵は四十八輕戒のうち第十番目である(T. 1484, II, 1005 c)。J. J. M. de Groot, *Le code du Mahāyāna en chine*, Amsterdam, 1893, p. 46 et suiv. を参照しよう。

(28) 作国賊は第十一番目の輕戒である(*ib.*, 1005 c)。

(29) この第三十三番目の輕戒は、また僧が戦さに加わることを禁ずる(*ib.*, 1007 b. *Le Vinaya pāṭi* Vol. IV, p. 103, trad. Horner, II, p. 374)。

(30) 殺生に手段を提供することは小乘律の方便(*prajogā*)の一種となる。

(31) 重戒の第一位は波羅夷である(*ib.*, 1004 b)。殺生は小

- 乘律の四波羅夷の第三位に位置づけられるが、コリドは首位である。
- (32) 農民一揆について、原文三五七頁以下。
- (33) M. Eliade, *Yoga*, Paris-Bucarest, 1936, p. 304 = *Le Yoga*, Paris, 1954, p. 405.
- (34) 第十三番田石柱発勅 J. Bloch, *Les inscriptions d'Asoka*, Paris, 1950, p. 125.
- (35) *Concile de Lhasa*, I, p. 223.
- (36) "La situation religieuse en Chine au temps de Marco Polo", dans *Oriente Polaire*, Rome, 1957, pp. 193-236.
- (37) 現代の問題について、次の文献を参照のこと。 *La guerre et les chrétiens*, 39<sup>e</sup> cahier de "La Pierre-qui-Vire", Yonne, 1953.
- (38) 唐朝の兵役組織について、E. G. Pulleyblank, *The Background of the Rebellion of An Lu-shan*, Oxford University Press, 1955, chap. V.
- (39) T. 245-246. Cf. H. W. de Visser, *Ancient Buddhism in Japan*, I, Leiden, 1928, p. 116 et suiv.
- (40) A. F. Wright, "Fo-t'u-t'eng", *H. J. A. S.*, XI, 1948, p. 325, 339-340.
- (41) 傳奕の覚え書の日付は不確かである。資料に矛盾が見られるからである。
- (42) 『弘明集』 (*Kouang hong-ming ts'i*, T. 2103, VII, 134 a-c)。法琳撰『破邪論』 (*P'o-sie louen*, T. 2109, I, 482 a)。『旧唐書』卷第七十九、四頁 b—五頁 a。小笠原宣秀「唐の排仏論者傳奕について」、『支那仏教史学』第一卷三号、京都、一九三七年十一月、八十四頁—九十三頁。 *Concile de Lhasa*, I, p. 223; A. F. Wright, "Fu I and the Rejection of Buddhism", dans "Chinese Reactions to Imported Ideas", *Journal of the History of Ideas*, XII, 1, janvier 1951, p. 41; J. Gernet, *Les aspects économiques du bouddhisme dans la société chinoise du V<sup>e</sup> au X<sup>e</sup> siècle*, Saigon, 1956, pp. 28-29.
- (43) 李嶠伝について、『新唐書』(百衲本)卷第一二三—二頁 a。
- (44) 敦煌の漢人僧が一見平和主義的な話をするのは、チャット占領軍を丸め込み柔軟にするために過ぎなく (*Concile de Lhasa*, I, p. 237 et suiv.)。これらの僧は塞外民族を追放する段になると、僧は当然漢軍の側につき、入手可能なあらゆる手段で、そのことを支援した (*ib.*, p. 249 et suiv.)。
- (45) 元稹『元氏長慶集』卷第二十八、三頁 a—四頁 a (四部叢刊)。
- (46) *Concile de Lhasa*, I, p. 223, n. 2. を参照。
- (47) 「功德使」としての宦官については、下記を参照。塚本善隆「唐中期以来の長安の功德使」、『東方学報』第四冊、京都、一九三三年、三六八頁—四〇六頁。E. O. Reischauer,

*Emm's Diary*, New York, 1955, pp. 235-237.

- (48) 法朗 (Fa-lang, 507-581) 伝説によれば『統高僧伝』(T. 2060, VII, 477 b)を参照。
- (49) 『広弘明集』(T. 2103, VII, 134 c<sup>9</sup>)に「又引自古如来僧反十余」とある。
- (50) 傳突の引用句を集めれば、詳細が多少明らかにならう。たとえば『広弘明集』巻第十一、一六〇頁b、一六三頁bに触れられている反逆を参照のこと。
- (51) 『魏書』巻第一一四、一二頁a—一三頁a。Trad. Ware, *T'oung pao*, XXX, 1933, pp. 138-139; O. Franke, *Geschichte des chinesischen Reiches*, II, p. 203; J. Gernet, *op. cit.*, p. 279.
- (52) 『梵網經』が「仏子」と武器を取らぬことを命じたと言ふ(原文三五三頁)。
- (53) 塚本善隆『支那仏教史研究』北魏篇、東京、一九四二年、二四七頁—二八五頁。Cf. W. Eberhard, *Das Toka-Reich Nordchinas*, Leiden, 1949, chap. 19, "Die Volkserhebungen", pp. 240-269.
- (54) 唐長孺 (T'ang T'chang-jou) が「白衣天子試釈」『燕京學報』第三五期、一九四八年十二月、二三四頁の中で指摘するのには、陸贄 (T'chen Louan) が五七〇年に『笑道論』(*Siao-tao louen*, T. 2103, IX, 149 c-150 a)に引用した道教書の類似した行為のことである。
- (55) 法慶は弥勒的経文の中で羯商羅王 (*Sankha-raja*) と呼ばれていた。
- (56) 塚本善隆、前出論文、二六七頁—二八〇頁。Cf. Eberhard, *op. cit.*, p. 252. 唐長孺、前出論文、二三三頁—二三四頁。
- (57) 中国における数世紀間にわたる弥勒的混乱については、唐長孺の前出論文、V. Y. C. Shih, *T'oung Pao*, XLIV, 1956 を参照のこと。隋代仏教文献に挙げられる偽經に『弥勒成仏伏魔經』があるが、この文書が敦煌出土品であるかどうかは不詳である。
- (58) J. J. M. de Groot は若かりし反教権の時期に "Militant Spirit of the Buddhist Clergy in China", *T'oung Pao*, 1<sup>re</sup> série, II, 1891, pp. 127-139, 445-462 年後の著書 *Le code du Mahāyāna en Chine* に再録した論文 (p. 130 et suiv.) で、武装蜂起の事例をかなり蒐集している。資料は顧炎武 (Kou Yen-wou) とその解説者が『日知錄集釈』第二十九卷、一八八八年、七頁a-bの「少林僧兵」と題して集めた注にはほぼ収録されている。しかしオランダのシナ学者は原典に当たらなかつたために、誤りを多々犯しており、しかも彼がこれらの資料に与えた解釈は要約の域にとどまり、研究上の利点もほとんどない。
- (59) 『広弘明集』(T. 2103, VII, 134 c<sup>9</sup>, c1<sup>9</sup>-14, XI, 165 b<sup>27</sup>)。小笠原宣秀、前出論文、九十一頁—九十三頁参照。傳突が挙げた諸塞外民族の兵数の少なさから、彼は宮廷備兵に目星をつけていたのではないか。——『広弘明集』

に収録された仏教者の博奕への反論の中で、彼らは幾人かの僧が破壊活動の過ちを犯したが、それは単に個人の資格においてであったと言う。

(60) 『資治通鑑』(Tsu-chi-tung-kin) 卷第一八二、五十七頁 a、一九〇〇年版に大業九年十二月とある。『隋書』卷第二十三、十八頁 a—b 参照。

(61) 前出書、同頁。『隋書』卷第四、七頁 b および卷第二十三、十八頁 b 参照。

(62) 武徳元年十二月「六一九年一月十九日」。

(63) 『資治通鑑』卷第一八六、三十六頁 a—b (武徳元年末)。A. F. Wright et E. Fagan, "Era Names and Zeitgeist", *Etudes Asiatiques*, Bern, 1951/3-4, p. 119 (2) 同し指摘がある。ただし注(2)の《Tzu-chih tung-chen 186, 1792》は、『四部叢書』版の丁付けの通り「十八頁 b ~ 十九頁 a」と読むべきである。

(64) 『資治通鑑』卷第一八九、五十八頁 a (武徳四年五月)。(65) 『資治通鑑』卷第一八九。洛陽からの僧職者の追放は少林寺の碑文(下記注 69)と『統高僧伝』(T. 2060, XXIV, 633 c<sup>25</sup>, 慧乘伝)の一節で確認できる。六二六年三月二十五日に高宗が(中国全土に)出した追放令はつと有名ではあるが、同年の高宗退位によってほとんど効力を有さなかったようである。ちなみに、『統高僧伝』には王世充の乱に味方しながら、六二一年に洛陽で李世民から僧階安堵の約束を得た僧の話が見られる。テキストによれ

ば、六二一年、三十人の僧の寺院しか存続が許されず、それは洛陽にとどまらず各県に及んだと言う。

(66) 『資治通鑑』卷第一八七、四十二頁 b (武徳二年六月)。六二一年、劉武周が槍の一撃を受けても鎧に達しなかった彼が不死身の金剛身(*vajrakaya*)を持つ仏陀の従者に比べられたのは、仏教者に取り巻かれていたからだろう(『資治通鑑』卷第一八八、五十四頁 a、武徳四年二月)。

(67) 『資治通鑑』卷第一八八、五十四頁 a (武徳四年二月)。(68) 『書道全集』第七卷、東京、一九五五年、図二(二頁)、図四十四(二十八頁)。望月信亨、前出書、第三卷、挿画一六四、図八二八。豊富な解説を付した『金石萃編集釈』(一八九三年編)第四十一卷、一頁 a 以下の金石文。鷲尾順敬の豪華画集『菩提達磨嵩山史蹟大観』(東京、一九三二年)に、塔銘(柏谷にその模写があるからむしろ二塔銘——挿画三十一—三十二)と碑文(挿画十三—二十一)の写真版が漢文の判読と日本語の解説(二二頁—二九頁)とともに見られる。この碑文についてペリオが "Notes sur quelques artistes des Six Dynasties et des 'T'ang", *T'oung Pao*, XXII, 1923, p. 253, n. 1. et p. 262 p. 若干触れられる。近年、碑文に残る種々の古文書が律令手続きの研究上多くの利点があるとして、仁井田 陞(『唐宋法律文書の研究』東京、一九三七年、八三〇頁—八三八頁)や D. C. Twitchett ("Monastic Estates in 'T'ang China", *Asia Major*, V, ii, 1956, pp. 131—132)らがこれに検討を加え

ている。

(69) こうした資料が引き出される七二八年の碑文(金石萃編集釈』第七四卷、一頁a以下)は、李世民が命じた還俗の日時を『資治通鑑』(前記注65)の六二一年に對して六二二年とする(前出書、一頁b)。還俗の措置に對して少林寺の僧が柏谷の働きを口実に李世民に對して異議を申し立てたところ、六二四年に身分上の特權と土地所有が確定した。

(70) 七二八年の碑文にしばしば登場する翻城(*Fang-tcheng*)がこの意味であらう。

(71) 『金石萃編集釈』(第七四卷、二頁a)に「惠場」と書かれているが、この「場」は「場」の異字にちがいない。『*tschang*』はいくつかある読み方の一つに過ぎない。

(72) 少林派空手道の淵源を述べ、この碑文が記す僧らに行きへ。Cf. B. Favre, *Les sociétés secrètes en Chine*, Paris, 1933, p. 120. 少林寺の体育・訓練の伝統、空手・剣術・棒術などに関する研究には興味深いものがある。シャウマンヌの複製壁画を参照のこと(E. Chavannes, *Mission archéologique*, fig. 981-982)。

(73) De Groot が *T'ung Pao*, 1891, p. 103 に記すような「八〇四」ではなす。この点について以下の文献を参照のこと。『旧唐書』卷第一五五、六頁b—九頁a。『新唐書』卷第二二三、一頁a—三頁a。『資治通鑑』卷第二三九、五頁b—七頁a (一九〇〇年版)。一般に確かな資料は最

後のものである。円静が結託した相手が李師道自身であるのか、それともその部下の者であったのかは明らかでない。(74) 唐代の軍隊用語で健兒 (*Kien-ai*) とは、正規軍の常備兵のことを言う (R. des Rotours, *Traité des fonctions militaires*... p. XLI)。あるいは *Pulleyblank* が訳すような「古参兵」(*veterans*) のことである (*The Background*... p. 152-153)。

(75) 仏光寺の名は一般の寺院名簿に載っていない。方志『*fangche*』を調べるべきであらう。

(76) E. G. Sargent, "T'chou Hi contre le bouddhisme", *ci-dessus*, p. 70.

(77) 『臨濟録』(T. 1985)、岩波文庫版、東京、一九三五年、六十六頁。

(78) 曾敏行『独醒雜志』(叢書集成版、第七七五番の一、五頁—六頁)。著者は悪戯っぽく「李煜が僧を愛するよう民を愛していたならば、民もまた王朝に親しみを示していたらうに……。」と付け加えている。

(79) 『資治通鑑』卷第一五六、二十六頁b (中大通六年七月)。莊子の有名な逸話から引かれた千牛刀(牛千頭を切るほど鋭い剣)に「*Des Rotours, Traité des fonctions militaires*... p. 543, n. 1. 参照。惠臻のエピソードには、孝武帝脱出同夜の日付がある。この時、帝は洛陽にほど近い洛水から流れ込む瀍の岸辺に建つ離宮で夜を過ごしていた。(80) 両金吾軍はそれぞれ元帥、大將軍、二名の將軍を擁し

- つた。 Cf. Des Rotours, *Traité des fonctionnaires...*, pp. 530-531.
- (82) 『仏祖統紀』(T. 2035, XXXIX, 375 c)。「僧史略」(*Seng che hue*, T. 2126, III, 428 c)。
- (82) 『宋史』卷第三六一、十四頁b—十五頁a、范致虚伝。
- (83) 『宋史』卷第四五五、二十四頁b—二十五頁a、真宝伝。
- (84) 『宋史』卷第四〇一、一頁a—b、辛棄疾伝。彼は愛国者・詩人であり、朱熹の友人。
- (85) 『宋史』卷第四五五、二十四頁b—二十五頁a。
- (86) 同右、二十五頁a。
- (87) 陣懋恒 (T'chen Mao-heng)「明代倭寇考略」『燕京学報』專号六、一九三四年、一五二頁。『金石萃編集釈』第四十一卷、二頁a—b。十七世紀前半の中国を荒した李自成 (Li Tseu-tch'eng)「闖賊文」(Tchang Hien-chong)の乱が起こった明末でちえ、反徒は少林寺に敢て手を出さうとしなかった。それどころか、少林寺の僧は攻撃・略奪に長け、その内の幾人かは大將軍のように指揮旗をはためかしていた、と現代の著者が報告している。『金石萃編集釈』(第四十一卷、一頁b)の注釈に引用された林侗 (Lin T'ong, 1627-1714)著『来齋金石刻考』(一六七九年)を参照のこと。
- (88) 中華民国時代の戯曲「火焼紅蓮寺」。
- (89) 上海の『仏教日報』のこと。
- (90) *International Buddhist Bulletin*, III, vi (June 1937), pp. 14-15.
- (91) 蔣湘沢 (Chiang Siang-tsch)が近著 (*The Nien Rebellion*, Seattle, 1954)で強調するのは、太平天国 (T'ai-ping)と拳匪との間に位置する捻子の乱が宗教的起源におもつて白蓮教と結びついていた点である。「小野信爾教授によれば、捻子を遊俠集団と解するのが最近の定説である」。
- (92) 望月信亨『仏教大辞典』三、一一一頁。Haguenauer, J. A, 1934, II, p. 298. (旗田 巍の書評)。
- (93) 日本の仏教宗派は教義面、制度面で明確に区分されている。一九三五年に中国研究旅行から帰った鈴木大拙教授は、中国の浄土宗と禅宗の融合に驚異の念を表明した。*Eastern Buddhist*, VI, iv, Kyoto, mars 1935.
- (94) K. Asakawa, *The early institutional Life of Japan*. Tokyo, 1903; "La place de la religion dans l'histoire économique du Japon", *Annales d'histoire économique et sociale*, Paris, 1938, p. 139. 山田文昭『日本仏教史之研究』名古屋、一九三四年、四頁以下および九十七頁以下。
- (95) Renondeau, *op. cit.*, pp. 193-195 et n. 1. 辻善之助「国史に於ける政教関係序説」『宗教研究』第十卷一號、東京、一九三三年一月—二月号、四十八頁。
- (96) *ib.*, pp. 182-189.
- (97) *ib.*, pp. 196-197 et note, et pp. 212-213.
- (98) この点については、次のヨーロッパ封建制研究の第一人者の主張を参照のこと。Marc Bloch, *La société féodale*,

- les classes et le gouvernement des hommes*, Paris, 1940, pp. 249-252: "Une coupe à travers l'histoire comparée". Cf. *Feudalism in History*, Princeton, 1956, et le compte rendu de J. R. Levenson dans *F. E. Q.*, XV, 4, août 1956, pp. 569-572.
- (95) Renondeau, pp. 213-216; cf. K. Asakawa, "The life of a monastic *shō* in Medieval Japan", *Annual Reports of the American Historical Association*, 1, 1916.
- (96) Y. Takekoshi, *The Economic Aspects of the History of the Civilization of Japan*, New York, 1930, I, p. 78.
- (101) J. Gernet, *Les aspects économiques...*
- (102) Renondeau, pp. 190-193.
- (103) *ib.*, pp. 248-249.
- (104) この点で典型とされるのが十五世紀に唱えられた真宗第八世蓮如(一四一五年—一四九九年)の「改悔文」として「領解文」として(trad. Anesaki, *History of Japanese Religion*, Londres, 1930, p. 231)。
- (105) Renondeau, p. 271, 280. 真宗の別名「一向」は経文の中で阿弥陀をその「一」の「向」の形容語である。また「一教」は「理想を共にする」中国語の同志(*tong-tche*)とほぼ相通する。その名の集団をなす「仲間」を生かす。 Cf. Hugh Borton, *Peasant Uprisings in Japan of the Tokugawa Period*, Leiden, 1936, p. 16, n. 2.
- (106) Renondeau, p. 248, 273, 280.
- (107) *International Buddhist Bulletin*, IV, 1, janvier 1938. 日本人によれば、日中戦争勃発の頃、一九三二年一月十五日に上海で日蓮宗の僧二名に対して暴行事件が起きたと言ふ。「仏教年鑑」東京一九三三年、三五〇頁参照。
- (108) Renondeau, p. 257-258.
- (109) *ib.*, pp. 258, n. 1.
- (110) *ib.*, pp. 258-265.
- (111) *ib.*, p. 266 et n. 2.
- (112) E. Herrigel, *Le Zen dans l'art chevaleresque du tir à l'arc* (trad. française de Lepointe, Lyon, éd. Paul De-rain, 1955). 著者はドイツ語教師として仙台に長く滞在している内、禅僧から弓道の手ほどきを受けた。
- (113) 徳川三代將軍家光の顧問僧、澤庵(一五七一年—一六四五年)の『不動知神妙録』。その抄訳が Herrigel の前出書、他に鈴木大拙『東洋仏教』第六卷二号、京都、一九三三年六月、一三五頁—一三六頁、および『禅仏教論集』第三卷、京都、一九三四年、三一八頁—三一九頁にある。
- (114) V. Pareto, *Traité de sociologie générale*, Lausanne-Paris, 1917-1919.
- (115) 一九三六年の南京仏教者会議(原文三六八頁)。高橋の論文(*Young East*, VIII, 1, Tokyo, 1938, p. ex. p. 13)に「蓮華藏世界」は全体主義、国家総動員と同じものなり。また *International Buddhist Bulletin*, p. ex. IV, 1, janvier 1938, p. 3 に「共産主義に対する全面戦争」とある。

る。林屋友次郎ともう一人の仏教学者が一九三七年に東京で出版した大著『仏教の戦争観』が私の手元にあるが、この点は触れられていない。

- (116) 『法宝義林』「毘沙門」の項、八十一頁—八十二頁参照。
- (117) 『日本書紀』(trad. Aston, II, p. 114)。Cf. Coates et Ishizuka, *Honen the Buddhist Saint*, Kyōto, 1925, p. 7.
- (118) 一九三八年九月十五日付中国紙(上海)に指摘がある。
- (119) T. Watters, *Essays on the Chinese Language*, Chang-hai, 1889, p. 408. 「護国仏」の名は原田正巳の論文(「関羽信仰の二三の要素について」『東方宗教』第八—九巻、京都、一九五五年三月、二十九頁—四十頁)にない。ここでは明・清代に関帝に与えられた別の名が挙げられている。これらの名称の中に「伏魔」という呼び方がしばしば登場する。また、関帝は五九一年に天台宗の開祖智顛 (Tche-yi) から五戒を受けたと言われる(『仏祖統記』T. 2035, VI, 183 c. 智顛伝)。この伝説がチェン・ハットに伝えられた (*Concile de Lhasa*, I, p. 357)。
- (120) De Visser, *Ancient Buddhism in Japan*, I, p. 225.
- (121) *ib.*, pp. 172-173.
- (122) 春全『山家要記浅略』(一四〇九年の奥書)。日置昌一『日本僧兵研究』(東京、一九三四年、十九頁—二十頁に引用)。
- (123) 日置、前出書、三七二頁—三七三頁。
- (124) 法の三階とごう千福年説について、Renondeau, pp. 240-241 et note. を参照のこと。日本では末法が一〇五一

年もしくは一二二四年に始まったと信じられている。中国では末法がもっと古く、五—六世紀に遡らせていることと日本人は疑問を抱いていない様子である。

- (125) 景背『慈恵大師伝』(一四六九年頃)。日置、前出書、二十頁—二十一頁に引用。
- (126) 『立正安国論』(一二六〇年) trad. Renondeau, *T'oung Pao*, XI, 1950, pp. 165-170. 『開目鈔』(一二七二) trad. Renondeau, *La doctrine de Nichiren*, Paris, 1953, pp. 199-206: *Epître à Shijō Kingō* [「四念金吾御書」](1278), trad. *ib.*, pp. 287-289.
- (127) 『大般涅槃經』(T. 374, XVI, 459a-460b)。
- (128) *ib.*, III, 383b-384 a.
- (129) *ib.*, XII, 434 c. 大乘の聖典を誹謗したハラモン教徒を殺した仙予 (Sien-yu) の話である。
- (130) 『方便報恩経』(T. 156, VII, 161b-162 a)。
- (131) これはマクニッターの小説 “*Requiem for a Nun*” (1951) のタイトル “*Sanctuary*” (1931) の垂範的結び目にく近づ。子ども母親から嬰兒殺しの罪を逸すために、黒人夫婦が自分で子どもを殺すという話である。
- (132) 『瑜伽師地論』(T. 1579, VLI, 517 b)。サンツリャーナ文は次の文献にある。荻原編『菩薩地』(東京、一九三〇年、一六五頁—一六六頁。オヤビ、La Vallée Poussin, “Notes bouddhiques, VII: Le Vinaya et la pureté d'intention”, *Académie royale de Belgique, Bulletin de la*

- Classe des Lettres...*, 5<sup>e</sup> série, t. XV, Bruxelles, 1929, p. 216, avec une traduction, p. 212. 罪人を救う本淨心とて  
 5-14 La Vallée Poussin, "A propos du *Cittavastu-dhīprakaraṇa d'Āryadeva*", *B. S. O. S.*, VI, ii (1931), pp. 411-413.
- (131) 『撰大乘論』(trad. E. Lamotte, II, 2, Louvain, 1939, pp. 215-216.)
- (132) Bus-ton, *History of Buddhism*, trad. E. Obermiller, Heidelberg, 1932, p. 216 et n. 1.
- (133) シヤクテ的經文『般若波羅密多理趣』がしばしば引用される。「あめ金剛乘」の理趣を解したものは皆これを身につけ誦誦することであろう。たとえ三階の衆生すべてを殺害(異文=殺害)しても、三惡趣に墮ちることはない。それは三惡趣を抑えるためだからだ(梅尾祥雲『理趣教の研究』高野山、一九三〇年、八頁)。また J. Filliozat, *L'Inde classique*, § 2357, を参照せよ。
- (134) 人間の空しさに関する論議は、原文三三二頁—三三三頁参照。
- (135) 『文殊支利普超三昧經』(T. 627, III, 424a-425a)。 Cf. *Concile de Lhasa*, I, p. 160, n. 8. 下記注149参照。父頻婆娑羅(Bimbisāra)を殺した阿闍世王(Ajātasattu)は仏陀に帰依した後、熱心な法の外護者となった。父親殺しに加担したといわれる隋の煬帝(Yang-ti, 604-618)を正当化するために、この前例が天台宗でよく用いられた。天台宗の  
 開祖智顗は即位前の煬帝と親交があつたからである。 Cf. T'chen Yin-k'ue, *Bull. Ac. Sin.*, V, ii (1935), pp. 141-142.
- (136) 『大宝積經』(T. 310, CV, 590 b-e)。
- (137) 「私を知る者は自分を見失わなげばかりか、窃盜、墮胎(もしくはバラモン教徒の殺害)、母親殺し、父親殺し(『Kausitaki Upaniṣad』, III, 1, trad. Renou, Paris, 1948, p. 48)。「肉体は亡びるが、そこに含まれる魂は永遠・無滅・無限である……。ならば Bhārata と戦え。一方が殺し他方が殺されると信ずることは、いずれも欺瞞である。一方も殺さないであり、他方も殺さないのである」(*Bhagavadgītā*, ii, 18-19, trad. Senart, Paris, 1944, p. 6)。「利己主義に迷われない者」「字義=個我を作らぬ者」は知性が混乱していない。彼があらゆる被造物を殺したところで、彼は殺していないのであり、鎖につながれていないのである」(ib., xviii, 17, Senart, p. 54)。
- (138) 慧遠「明報応論」『弘明集』(T. 2103, V, 33b-34b)に収録。 Cf. W. Liebenthal, *JAOs*, 70, 1950, p. 253.
- (139) この最後の文言は『老子』第五十章から着想を得ている。
- (140) 原文三六五頁。
- (141) D. T. Suzuki, *Essays on Zen Buddhism*, I, Londres, 1927, p. 262 et 270. 聖者は心情を滅して無意識——無垢——の自然力のように無関心でいなければならない。その代わり聖者に戒を破らせる「善惡を超えた」道徳が作られ

る。従つて自分の為したことに責任を取らない。文字通り「純粹」である。八世紀の作と思われる禅宗の小典で、その写本がいくつか敦煌で出土した『絶観論』がこの点を説明している。『絶観論』は久野芳隆『宗教研究』第十四巻一號、東京、一九三七年一月—二月、一三六頁—一四四頁、および鈴木大拙『仏教研究』第一巻一號、東京、一九三七年五月—六月、五十七頁—六十八頁に収録されている。たとえば、次の文章がある(久野、一四〇頁。鈴木、六十二頁)。「一定の条件の中で衆生の命をとることはできないのではないか。——野火は山を焼き、暴風は樹木をなぎ倒し、崖は崩れて獸を押しつぶし、溢れ出る水は虫を溺れさす。〔自然の力に〕似た心を持つ人間は同じことをしてよいが、ほんのわずかでもためらいがあれば、〔自分の行為の對象に〕生きものを、〔自分の行為の中に〕殺生を見た、〔と思ふ〕ならば、〔人間らしい〕心をわすかでも残しているならば、蟻一匹殺せない。人間はこの業によつて蟻の命にかかわっているのである。」別の一文がある(久野、一四三頁。鈴木、六十七頁)。「衆生が夢幻であれば、それを殺すことは罪になるだろうか。——衆生ごとごとく生きものと見れば、殺人罪は存在する。そう思わなければ、殺すべき生きものは存在しない。それは人が夢の中で人を殺すに等しい。目覚めれば、誰もいないのである。」類似の教義について道教的着想を強調しても無駄である。無心は無為を仏教的に表現したに過ぎないからである。しかし、人、衆生

の非現実性は最も正統な仏教思想に合致する。「たとえ衆生が存在しなくとも、人が衆生という觀念を抱く限り、殺罪は存在する。」(小乗仏典『阿毘達磨大毘婆沙論』から引用。前記注25参照)

(14) 十四世紀の禅論集成『塩山和泥合水集』。佐藤謙一「禅戒と五戒」『禅学研究』第十号、京都、一九二九年六月、八十六頁—八十七頁に引用。

(15) 道担(一六六八年—一七七三年)『禅戒鈔』。佐藤、前出論文、八十七頁に引用。

(16) T. 659-661 et T. 489.

(17) 寂天『大乘集菩薩学論』(Śikṣaśāstra, ed. Bendall, p. 168)。「聖なる『宝雨経』は無間墮地獄の罪を犯せうとしつゝいる者を殺してよいと説く。」 Cf. La Vallée Poussin,

*La morale bouddhique*, Paris, 1927, p. 244.

(18) 『宝雨経』唐本 (T. 660, III, 293 b-c)。

(19) ドラマ仕立ての経は今日の精神科医が言う「シナリオ治療法」のこと。モレノの心理劇を例に思い浮かべればよい。この種のシナリオは、『文殊支利普超三昧経』(前記注137)に例が見出せる。そこでも同様に懺悔のテーマが登場する。シナリオの詳細は次の通りである。文殊は母親殺しを悔む者に対して治療する場合、まず初めに両親と争つて彼らを死に至らしめた子に似せた姿で彼の面前に現われる。これを見た母親殺しは、自分は両親を一人しか殺さなかつたと思ひ、徐々に心の傷が癒される。姿を似せた子が母親

殺しを仏陀の前へ導くと、彼は自分の罪を懺悔する。仏陀は想念の空しさを彼に説き彼を僧として受け入れる。母親殺しの後に呪詛殺人者の例が続く。この場合は、呪詛殺人者が自ら懺悔し仏陀に帰依して僧となる。

(150) 敦煌、その他で出土した写本のコロホンは、矢吹慶輝『三階教の研究』、東京、一九二七年、図13と説明文七四八頁―七五九頁、および同『鳴沙余韻』、東京、一九三三年、図93と説明文二七八頁―二八一頁に収録され検討されている。 Cf. T. 660, II, 292 a-b.

(151) T. 660, p. 293, n. 4 (明版注)。

(152) 四つの漢訳本の一致がこの節の信憑性について疑問の余地を残さない。さらに言えば、この節は『大乘集菩薩学論』の引用句で確認される(前記注147)。

〔訳者付記〕 藤吉慈海先生退休に当たって本論訳出の機会が与えられたことは、何かの御縁であろう。先生は、ドミエヴィル博士が跋を寄せた『日本僧兵史』の著者、ルノンドー將軍と知己の間柄と伝聞する。先生が益々御健勝であられることを祈ってやまない。

なお訳出に際しては、日本僧兵史の研究者、渡辺守順先生に資料の御無理を申し上げた。また、衣川賢次学兄は中国語について親切に御教示下さった。改めて御礼申し上げます次第である。