

奄然入宋の歴史的意義

上川 通夫

はじめに

九八三年に入宋した東大寺僧奄然是、三年近くの在宋期間に得た皇帝からの賜与品、購入・調達した物品、見聞・経験で得た知識、などを携えて九八六年に帰国した。版本大藏經五千四十八卷や新訳經類四十一卷などの典籍、釈迦在世時代の造立という由来ある「梅檀釈迦瑞像」の模刻像、その他が持ち帰られた。大陸仏教の新様式を一括・大量に持ち帰った実績や、新興国宋の皇帝と摂関権力確立期の日本朝廷とを接触媒介した功績は、帰国当時の奄然を一躍有名にした。それにもかかわらず今日、奄然とその事跡については、広く知られた常識的事項に属するとは思われない。同時代の源信や慶滋保胤など、天台宗の浄土教家の知名度には遠く及ばないのではなからうか。

もちろん歴史研究で奄然を扱ったものが少ないわけではない^①。中でも近年の、外交史を重視する研究からは、日本の古代から中世への転換期に奄然を位置づける、という論述が目立つ。石母田正氏は、五世紀以来の「小帝国」日本が最終的に解体した十世紀に、過去の遺物たる「職員令」や「王年代紀」を皇帝に献上した奄然の行為を、「時代錯誤」と評された^②。これに対して石上英一氏は、十世紀前半の中央政府は「積極的な孤立主義」を外交政策の基調に据えた^③と見、変動・再編された東アジアの政治秩序に参加する必要から、日本政府の公許を得た巡礼僧が入

宋朝觀する、という新方式が創られたと述べられた⁽³⁾。国家間の外交に注目した石上説に対して、村井章介氏は、裔然の個人的動機による巡礼行が、遣唐使とは決定的に区別しうる特徴をもつとして、その私的側面を重視された。また政府首脳による独立国家としてのタテマエ的自尊心の一方で、権門という私的立場で情報と文物の収集を図る撰闕家にとつて、「世俗の秩序から相対的に自由な僧侶」として、裔然らが必要だったと言われる。さらに、裔然が請来した釈迦像に対する貴賤の景仰が拡がったことから、「対外関係が民衆にまで基盤をもちはじめた時代の幕あけ」の象徴として、裔然の入宋を位置づけられた⁽⁴⁾。これらと別に石井正敏氏は、遣唐使時代の入唐僧が、求法・受学して帰国後に鎮護国家の任務を果たす存在だったのに対し、九二九年渡航の寛建あたりを画期として、際立った相違が出現すると指摘された。つまり入宋僧とは、自己の罪障消滅と貴族らの贖罪を代行する巡礼僧であり、師輔流や実頼流の藤原氏を後援者とする裔然もその一例だとされている⁽⁵⁾。

石母田氏は古代末期に裔然を位置づけられたが、それを直接・間接に批判する他の説は、いずれも新時代の冒頭またはそれに近い時期に位置づけている。本稿では、仏教史の観点からして、新時代との関係に裔然を位置づけたと考えている。いずれにしても近年の諸研究によるならば、裔然とその事跡には、歴史的画期性を見出しでもよさそうに思われる。ただし、裔然が請来した新様式の釈迦像や版本一切経が、すぐさま直接に模倣されるような形で影響力をもったのではないように、北宋仏教の直接的影響で中世仏教形成へ向かう、という単純な方向を辿らなかった。九世紀頃までの仏教が、常に大陸や朝鮮半島からの新傾向を模倣して成っていた事態とは異なっている⁽⁶⁾。

この稿では、裔然入宋の事跡をめぐる屈折した事情の中に、古代仏教から中世仏教への転換についての、固有の特徴を探りたい。その際、日本側の観念的願望を、東アジアの政治世界という舞台における相互諸関係の中で、批判的に考察する。そのことによつて、「小帝国」日本とその解体、という筋道で構想されてきた先行研究とは別の展望を、見出したいと思う。

一 入宋以前

1 仏教学識の特徴

裔然の誕生は承平八年（九三八）一月二十四日、俗姓は秦氏である^⑦。天徳三年（九五九）五月十八日に寛静を師主として受戒した。師寛静は、宇多法皇の弟子寛空から伝法灌頂を受け、天祿二年（九七一）寛空の東寺一長者辞退によって四長者に加任、天延元年（九七三）から天元元年（九七八）まで一長者を務めた（『東寺長者補任』、『血脈類集記』、『僧綱補任』）。『西寺僧正』などとも呼ばれているが、東大寺を本寺としており、「元東大寺」という記載は（『東寺長者補任』天祿二年条）、かつて師寛静の本拠がそこにあつたことを示唆している。弟子裔然についても、天祿三年に自署した文書^⑧をはじめ、天元五年（九八二）に日本国延暦寺から中国天台山国清寺へ宛てた牒^⑨など、東大寺僧としての自認と公認は確かである。

ただし、同時代の例一般と同じく、裔然は複数の教学に触れている。本寺東大寺での華嚴宗受学は、『華嚴経』に付会して文殊菩薩示現の靈山とされた五台山への巡礼指向に結びついただろうが、同時に真言を兼学した。「入唐求法之人、自宗者弘法大師」（『本朝文粹』十三「裔然上人入唐時為母修善願文」）、とさえ言われている。東大寺では、三論をも学んでいた。天元五年の延暦寺牒（前掲）では、「件裔然本学三論、志在斗藪」と述べて、中国天台山への巡礼意志に結びつけられている。後年、東大寺別当に補任された裔然について、「三論宗、本寺、東南院觀理資」という注記がある^⑩。

一方、天台宗僧との交流にも注目すべき点がある。天延二年（九七四）五月十日の季御読経番論義には、「南北二京学生」が召されて相對したが、五番のうち第三番は、問者が延暦寺の源信、答者が裔然であつた（『親信卿記』）。前年の広学豎義に及科した源信は、今度の論義で世人の好評を得たらしい^⑪。天元五年（九八二）、裔然は藤原実資に招かれ法華経奥義について問答している（『小右記』同年六月七日条）。ともに、天台宗義に触れていたが故に務

めえたのではなからうか。すでに天禄三年（九七二）の義藏・裔然結縁手印状には、「法華経」「化城喻品」によつて仏教との結縁が説明されていた。康保元年（九六四）に発足した勧学会のメンバーとして、「法華経」や弥陀称名に親しんでいた慶滋保胤は、天元年間ごろに源信と接触したというが¹²、同じころ裔然とも関係している。入宋が公許された天元五年（九八二）の「裔然上人入唐時為母修善願文」と「餞裔上人赴唐賦贈以言詩序」は、保胤作である（『本朝文粹』第十三、第九）。後者には「予是花月之一友」とあり、詩の本文には、「已契西方共往生」という「旧交情」が詠まれている（『菅江詩説』、『大日本史料』第一編之十九）。裔然・源信・慶滋保胤は、それぞれ本格的に活躍する以前、直接の関係があつた¹³。「天台僧裔然」というのは誤記かも知れないが（『百練抄』天元五年十一月十七日条、『日本紀略』同年八月十六日条）、「寄心於台嶺之月」と陳べて、「大唐天台山国清寺」に受け入れを促す「日本国延暦寺牒」を獲得しえたのは、天台教学に通じた一面とも関係があらう。

以上、入宋以前の裔然は、東大寺を本寺とする、華嚴・三論・真言・天台の兼学僧だつた¹⁴。入宋以前の志が、「点定愛宕山」同心合力建「立一処之伽藍」、興「隆釈迦之遺法」と述べられており（義藏・裔然結縁手印状）、また座主良源時代から天台宗興隆が見られた背景があることから、裔然は比叡山に対抗する東大寺の新拠点を得ようとした、と推測する説がある¹⁵。しかしそれは、宗派の固定的・排他的な見方であつて実情には合わない。諸宗に通じた学僧、しかも入宋申請が妥当だと判断されるほどの学識者、と認知されていたのであらう。比叡山勢力との対抗意図を過剰に見出すことはできないと思う。

2 渡航目的と企画時期

それでは、裔然が入宋の目的とするところは何か。この点を、渡航までの経緯に即して考えてみたい。

「裔然天禄以降、有「心渡海」」（『裔然上人入唐時為母修善願文』）、「十余年間、有「心渡海」」（天元五年（九八二）日本国延暦寺牒）、と述べられているように、渡航の意志は天禄年間（九七〇～九七三）に発したらしい。天禄三年

(九七二)の義蔵・旡然結縁手印状は、入宋の意志と関係するのも知れない。ただその内容は、仏法の同学として「結縁興法之心」を確認し合い、今生では愛宕山に伽藍を建立して釈迦遺法を興隆し、後生は兜率内院で過ごし、第三生は弥勒の下生に従って人間界で説法を聞く、と述べるのみで、渡航の志は語られていない。清書した義蔵の作文によるからかも知れないが、愛宕山の寺院で釈迦遺法を興すということが、この時点で渡航を必要とするように認識されていた確証を欠く。この頃に入宋の志を抱いたことはほぼ間違いないが、渡航目的は別に考える必要があるろう。

旡然の渡航目的は二つあった。「為母修善願文」に、「旡然願、先参五台山、欲逢文殊之即身、願次詣中天竺、欲礼釈迦之遺跡」と述べる。五台山と中天竺(インド)への巡礼である。天竺行についても、決して大言壮語や渡宋狙いの方便ではないらしい。天元五年八月の日本国東大寺牒(『朝野群載』二十)に引用する旡然陳状によると、「往者真如出漢派而赴中天」(真如は八六二年入唐、八六五年天竺へ向かう、のち羅越国で死去)、「靈仙抛国家往五台山」(靈仙は八〇四年カ入唐、八二八年以前に客死)、という先人の古跡を追いたいという。餞の詩を贈った慶滋保胤は「堂有母儀、莫以逗留中天之月、室有師跡、莫以偃息五台之雲」と述べている(『餞旡上人赴唐賦贈以言詩序』)。やはり旡然は、真面目に渡宋と渡天を企てたのだろう。

ではその現実性はあったのか。古くからの仏教聖地五台山(現山西省東北部)は、唐滅亡後は五代各王朝の領域内であった。各国それぞれ仏教統制を嚴重にしたが、後周世宗による顯徳二年(九五五)のそれは、三万(または三千)余寺が廢されるなど、のち「三武一宗の法難」の一つに数えられるほどだった。ただし五台山は、後周に滅ぼされた後漢の劉宗が九五一年に建てた北漢に含まれ、僧繼顒を五台山管内総統に任じるなどの保護により、多くの止住僧を集めた⁽¹⁶⁾。小国だが、国境を接する遼の支援も得、九七九年に北宋が制圧するまで存続した。旡然が計画を立てた時点の五台山は北漢領内である。しかし復興傾向だったとはいえ、渡航を促す特別の契機は見出せない。

むしろ天竺の方に、現実性があったのかも知れない。九六〇年に建国した宋朝は、インドへ求法僧を送り、イン

ドや西域の僧を迎える方針を採った。乾徳三年（九六五）に、滄州沙門道円は于填国使者を伴って還った。道円は天竺で二十余年過ごしたといい、皇帝に舍利と貝葉梵経を献上している。太祖はこの時、于填国使者に「西方風俗」を問うた（『統資治通鑑長編』など。後掲の〈表1〉参照）。翌年、太祖は詔して、秦州・涼州（ともに甘肅省）が通じたとして西竺への求法僧を募った。これに応じて装錢を授けられた沙門行動ら百五十七人は、焉耆・龜茲・迦弥羅国を経て行った（『統資治通鑑長編』など）。この政策はしだいに実現し、開宝四年（九七一）には沙門建盛が西竺より帰って貝葉梵経を進めた。伴われてきた「中天竺王子」梵僧曼珠室利に対し、都人らは盛大に施財した（『仏祖統紀』四十三）。詳細は後掲表に譲るが、中国僧や「天竺僧」らは、梵文經典や舍利その他を大量に宋朝へもたらしている¹⁷。宋朝による統一過程で、陸路西域へ向かう条件が作られていたのである。海路については、江南地方支配によって開通したものと思われ、明州（のち寧波）という国際貿易港をもつ呉越の帰順（九七八年）は、その実現を意味する。実際、他ならぬ日本僧の伝智は、奄然入宋以前に呉越商客に従って入宋し、ついで西天に向かうべく乗船したものの、瞻城国において飲水で中毒死したという（『鵜珠鈔』下二所引「奄然法橋在唐記」）。

このような情勢をいつ奄然が知り得たのか、確かなことはわからない。可能性の一つであるにとどまるが、天祿三年（九七二）に対馬嶋へ来着した、高麗国南原府使・同金海府使が伝えた情報は、一考する余地がある。前者については同年九月二十三日付で大宰府が言上し（『日本紀略』）、十月七日に京へ知らされた（『親長卿記』）。後者については十月十五日に言上された（『同』）。ともに高麗国牒状を携えており、二十日の陳定で、返牒を大宰府に指示する決定がなされた（『百練抄』）。天延二年（九七四）には、高麗国交易使蔵人所出納国雅が、馬その他貨物を得て帰京しているので（『日本紀略』天延二年閏十月三十日条、「親信卿記」同日条）、貿易に関する交渉が主だったかも知れない。ただ、立て続けの遣使は、高麗側の政治状況の変化を思わせる。この少し前、開宝五年（九七二）八月三日、高麗国王光宗が宋朝に来献している（『宋史』本紀）。高麗国王が宋太祖から冊封を受けたのは建隆四年（九六三）だが（『宋史』列伝・外国三）、その後十年間に宋朝の統一事業は一層進展した。高麗使は北宋の最新情勢

をも伝えたのであろう。高麗との交渉について記録した藤原親信は、天延二年（九七四）に源信と裔然が論義した季御読経について触れた日記の記主であり、裔然との接点が皆無ではない。また裔然と義蔵の結縁状の作成は、高麗使節が来着する前、同年閏二月だった。そこに渡航の意志を読み取れないことは、先に触れた。その発意が、高麗使節の来着以後と考える傍証にはなろう。

3 「求法」と「巡礼」

次に、裔然の出国手続について検討する。手続そのものに、本人の意志とは別の、規定的条件という点で歴史性がうかがえるからである。同時にそこからは、国家の使命を負う「求法」と、自己の宗教的欲求を優先する「巡礼」との、実際上の関連が読み取れると思う。

裔然入宋の性質を公私いずれの点で捉えるか、という議論があることについて、本稿の「はじめに」で触れた。入宋巡礼僧の個人的欲求を重視される石井正敏氏が注目されたように⁽¹⁸⁾、裔然は母のための逆修願文（『本朝文粹』第十三、慶滋保胤作）の中で、次のように述べている。

仏子其行不_レ必得_レ待_レ綸言。縦_レ帰_レ何敢貪_レ職位。為_レ是斗_レ藝也。為_レ是菩_レ提也。若_レ適有_レ天命、得_レ到_レ唐朝、有_レ人問_レ我、「是汝何人、捨_レ本土朝_レ巨唐、有_レ何心_レ有_レ何願_レ乎」。答曰、「我是日本国無才無行一羊僧也。為_レ求法_レ不_レ来、為_レ修行_レ即来也」。其詞如_レ是者、於_レ本朝有_レ何恥_レ乎。

後半部分の、「求法」ではなく「修行」のための入宋という表現は、同時代の歴史性を示しており、「修行」の実態が五台山等の参詣であることは、それが「巡礼」と同義であることを意味する、という。「修行」は、前半部の「斗藝」に対応しているのであろう。「件裔然本学_三論_一、志_三斗藝_一」、と言われていた（日本国延暦寺牒）。のち修験一流の祖とされる聖宝が開いた東大寺東南院で三論を学んだ経歴も、関係していると思われる。しかもそれは、「巡礼聖地」（同上）する許可の申請文に出ており、「修行」を「巡礼」とも見なす石井説は妥当であろう。

その一方で、右に掲出した尙然の言が、「綸言」なしで渡宋することの理由について、宋朝での難詰を予め想定して述べた中で出た点に、留意したい。自身で「遽発私心、尋聞公府」と述べている通り⁽¹⁹⁾、尙然は朝廷の許可を得ずに渡航した訳ではない。しかしここでいう「綸言」は、尙然宛の「宣旨」などではないと思う。恐らくそれは、宋朝宛の国書であろう。朝廷は、僧に国書を携行させた例がない。それについて尙然は、「本朝」を擁護する予めの用意として、個人の「菩提」を目的とする「修行」に必ずしも公許は必要でない、という一般論を方便に用いた釈明を考えたのではなからうか。したがって、「巡礼」という表現が、萌芽期の日宋間外交の特殊なあり方に規定されて浮上している以上、入宋後に影響する公的な出入国手続きの内容は、なお別に検討課題としてある。

先に、尙然は公許なしに渡航したのではない、と述べた。帰国後、弟子嘉因の再発遣を申請した尙然は、天元五年(九八二)に「允許宣旨」を蒙ったと述べ、あらたに官符を得ている(永延二年二月八日、太政官符〈大宰府宛〉、「平安遺文」九―四五七八)。渡航決定後の、母親のための逆修は、同年七月十三日である。孟蘭盆に合わせているが、「商賈之客」(宋商)の来航で、「今遇其便欲遂此志」とあり、これをあまり遡らない時点で「宣旨」を得たのであろう。

「宣旨」を得たとしても、尙然自身または大宰府宛だとすれば、そのまま宋入国後に用をなす訳ではあるまい。しかも国書を持たず、のち皇帝に献じた形跡もない。そこであらためて注目されるのは、天元五年(九八二)八月の日本国東大寺牒(大唐青龍寺宛)⁽²⁰⁾と日本国延曆寺牒(大唐天台山国清寺宛)⁽²¹⁾である。

互いの寺号に国号を冠した牒は、正式の互通公文書であろう。青龍寺宛の東大寺牒は、両寺について、「蒼海自隔、雖為一天之參商、白法是同⁽²²⁾」と述べ、両国真言密教の共通性を説く。国清寺宛の延曆寺牒は、「夫以二方異域、雲水雖廻、一味同法、師資相親」と述べ、天台宗の共通性を説く。ともに、両国仏教の共通性を言うのである。そして依頼するところは、前者では尙然が「五台指南之便」を得ること、後者では「台嶺」と「清涼」を目指す旅に「便風」を得ること、である⁽²³⁾。

つまり兩牒状は、五台山への旅程に便宜提供を求める公文書、として発給された。実際に宋でどのような扱われたのかは一応別だが、九八三年八月十八日に台州に着いた齋然は、諸州に置かれた官寺の一つ開元寺に留められ、九月九日より同地の天台山を巡礼する運びとなった（『齋然入宋求法巡礼行並瑞像造立記』）。この間、入国審査があったと想像され、十月に皇帝の「宣旨」で許可を受けて以後は、「台州使」と行を共にした（『優填王所造梅檀釈迦瑞像歴記』⁽²³⁾）。二通の牒以外にも携行した文書があったかも知れないし、その二通が有効に機能した結果だったのかどうか確かにはわからない。ただ知り得る史料から推す限り、二通の牒は、齋然のパスポートとして朝廷の了解のもとに作成された可能性があると思う。

以上のことからすれば、齋然の巡礼を認可する日本朝廷の処置は、この時期固有の方法に拠ったものだったことになる。北宋は、九七八年に天台山を含む台州地方の呉越を帰服させ、翌九七九年に五台山を含む北漢を制圧して統一を果たした。日本朝廷は、体制成ったばかりの宋朝に入る巡礼僧の処遇を、模索したのであろう。その結果、試行的に、直接的な国家間交渉の体裁を避けつつ、しかも両国の公許につながる間接的出入国処理方法を探った。このように推考してみたい。十世紀以後の東アジア世界において、海商の活動に対する諸国家の管理や、海商による国際的政治関係の利用は、むしろ発展傾向にあった⁽²⁴⁾。単純な比較はできないが、時を同じくして登場してくる日本の海外巡礼僧、ならびにその母体として形成途上にある寺院社会は、そのような動向と本質的に関係する歴史の一部だった。

二 在宋中の事跡

1 宋朝の受容姿勢

裔然の入宋は、「台州之商旅」「呉越商客」たる陳仁爽・徐仁滿の帰国船に便乗することで実現した⁽²⁵⁾。来航時期は不明だが、巡礼意志を抱いて十年余にして機会を得ており、宋商往来という東アジア情勢下においてこそ可能な渡航であった。ただし、貿易拠点間の往反に止まらず、内陸深くに旅する条件は、宋朝側の受容姿勢に大きく規定されていた。

宋朝は、近隣国からの朝貢を受ける以外に、インド方面への関心を強く示した。派遣中国僧や受容インド僧らを介して、梵文經典等入手する政策があったことについては、前節で述べた。本稿の末尾に〈表1〉「北宋時代におけるインド仏教導入年表」を掲げるので、詳細はそれに譲る。一〇三五年の項にある通り、中国僧百三十八人とインド僧ら八十五人は、合わせて千四百二十八巻の經典をもたらしした。その内五百六十四巻が翻訳されたという。翻訳に従事した中心人物の多くは来朝僧である（法天は九七三年、天息災と施護は九八〇年）。皇帝の事業で進められた經典輸入と翻訳は、版本大藏經の作成事業の一部に組み込まれた（九八二年、九八三年）。渡天僧の質の悪さや、西域僧受容を含む訳經事業の財政圧迫が問題視されている（九九九年、一〇〇三年、一〇四一年）。ただ皇帝主導の仏教外交の積極性は、〈表1〉から読み取れる⁽²⁶⁾。

一方、呉越王は、宋朝に帰順した際、僧贊寧（九八八年「宋高僧伝」撰述完成者）を太宗に謁見させている（九七八年）。またかつて呉越国の天台宗復興に寄与した高麗は⁽²⁷⁾、宋太宗から大藏經などを乞い求め、賜与されている（九九〇年）。

概観したに過ぎないが、以上のことから、統一直後の九八三年に入宋した日本僧裔然は、積極的な外国僧吸引政策の中に入り込んだと言えるであろう。その結果、以下に見るように、巡礼行は宋朝の政策的誘導に沿う形となる。恐らく予想外の経験に遭遇しつつ、予定外の行動をとることになる。

2 宋での行程

在宋中の事跡を記す史料は、主として次のものである。

『裔然入宋求法巡礼行並瑞像造立記』（『平安遺文』九―四五六七）は、京都清凉寺釈迦像の像内文書の一つである²⁸。以下では、『裔然記』と略称する。「日本国東大寺法済大師賜紫裔然」を主体とする文で、主要行程を具体的に書くとともに、釈迦像製作の願意などを記して終わる。末尾に、雍熙二年（九八五）八月十八日、「宋鑿端為書」とあり、台州開元寺僧鑿端²⁹の筆跡である。

『優填王所造梅檀釈迦瑞像歴記』は、裔然に随行した弟子盛算が、雍熙二年二月十八日に、汴京の明聖観音禪院で開宝寺永安院本を「借得」て書写したもの³⁰。後唐の壬辰年（九三三）に、江都開元寺沙門十明がまとめた同名記が本体である。その前には、後周顯徳五年（九五八）の金陵長先寺徒南述『梅檀釈迦文像略讚』、うしろには、北宋太平興国九年（九八四）までの釈迦像移動記事が、それぞれ付加されている。さらに、これを書写した盛算は、末尾に、『日本国東大寺渡海巡礼五台山僧盛算記』を書き加えた。裔然の入宋から帰国までの略記である。これら全体を指して『優填王所造梅檀釈迦瑞像歴記』（以下「瑞像歴記」と略称する）と呼ぶことは可能である。しかし模刻釈迦像の由来正統化を意図して接合された『日本国東大寺渡海巡礼五台山僧盛算記』（以下「盛算記」と略称する）は、一応別称しておきたい。

『宋史』・列伝・外国七の一部をなす「日本国」（以下『宋史』「日本国」、または単に『宋史』という）は、十四世紀前半の編集だが、多くは裔然が差し出した書物または陳述記録などに拠っている³¹。

他に、「裔然日記」「裔然法橋在唐記」「裔然入唐記」などとして引用される逸文がある。『参天台五台山記』、『小野類秘鈔』、『覚禪鈔』、『鵝珠鈔』、などに散見される³²。

まず、『裔然記』と『盛算記』によって、行程を略記する（表2）。『盛算記』に見えるものは（一）で括った。

裔然一行は、比丘僧五人（裔然・嘉因・定縁・康城・盛算、九八三年十二月二十一日参照）と沙弥二人（祈乾・

〈表2〉 裔然一行の在宋行程

983年	
8月1日	大宰府発。
18日	台州に到着。開元寺に駐留。
9月9日	天台山へ巡礼。
10月8日	天台山を出発。（「宣旨」を得て台州使とともに「入京」することになる。）
11日	新昌県で南山澄照大師作の百尺弥勒石像を礼し、翌日出発。
この間	杭州・越州など数州を通過する。
11月15日	泗州晋光寺で大聖を礼す。
18日	（淮南揚州開元寺で梅壇瑞像を礼拝しようとしたが、南唐の金陵城長先寺や北宋の梁苑城開宝寺をへて、今は汴京内裏滋福殿にある、と聞く。）
12月19日	汴京に到着して郵亭に宿泊する。
21日	太宗に朝覲して紫衣・例物を賜り、随侍僧嘉因・定縁・康城・盛算も授かる。「聖旨」によって、（客省丞旨行首張萬とともに）観音院に入る。「供須繁盛」というもてなし。
984年	
1月中	（「聖旨」により京内大小寺院を巡礼する。客省丞旨行首張萬と滋福殿に参じ、釈迦瑞像を礼拝する。）
3月13日	離京し五台山へ向う。宣によって旅装を与えられ、（公憑によって）「津送」の便を得る。
4月7日	五台山大花巖寺真容院に到る。
8日	五台山巡礼の開始。
5月29日	五台山を出発。
6月18日	洛京龍門で善無畏三蔵の真身を礼拝。
24日	京で太宗から慰問の言葉を受ける。（帰京後、釈迦瑞像の「移造」を思い立つ。像は内裏西の啓聖禪院にあり。）
7・8月中	清昭三蔵から両部の灌頂を受ける。
10月7日	太宗誕生日にて弟子祈乾・祈明が具足戒を受ける。
985年	
2月18日	（弟子成算が梁苑城明聖観音禪院で開宝寺永安院本の『優填王所造梅壇瑞像歴記』を写し取る。）
3月2日	太宗に面会し、「師号及大蔵経四百八十一函五千四十八卷・新翻訳経四十一卷・御製廻文偈頌、絹帛例物等」を与えられる。
この間	「口券・駅料」を与えられて伝送の便宜を得、帰途につく。
6月27日	台州に到着。知州行左拾遺鄭公名が宣によって安堵し、また州民と僧侶の歓迎を受ける。開元寺主景堯の管下に入る。
7月21日	釈迦瑞像の製作開始。
8月1日	大蔵経の転読を発心。
18日	釈迦瑞像の完成。『裔然入唐求法巡礼行並瑞像造立記』を記す。
986年	
6月	台州商客鄭仁徳の船に便乗。7月1日帰国。註55参照。

祈明) が知られ、沙弥は途中で授戒して比丘となった(九八四年十月七日参照)。天台や五台山だけでなく、途中の聖跡や汴京の寺院なども巡っている。一見して気づく通り、宋朝の保護下、もしくは管理・誘導の下で巡行している。台州開元寺、台州使、客省丞旨行首、知台州行左拾遺、台州管内都僧正監壇選練兼開元都团寺主、という行政官が裔然らを取り巻く。宣旨、公憑、口券・駅料、といった公証が、旅程を円滑にした。このような公的処遇を見据える時、入宋前から志していた筈の天竺巡礼について、気配さえなく帰国の途についた点、重大な変更だったと思わせる。しかも一方、皇帝太宗への訪問は三度に及んでおり、不自然の感を拭えない。裔然らに対する一貫した監督と厚遇は、皇帝側の誘導意図と不可分であろう。この点を追求してみたい。

3 「本国職員令、壬年代紀各一卷」

裔然は、天台山から直接に五台山へは向かわず、汴京(開封)に入って太宗に「朝覲」した(九八三年十二月二十一日)。宣によって紫衣・例物を得ており、一応の朝覲は終えていると思われる。第二回目は、翌年六月二十四日である。五台山巡礼を終えて帰京し、「聖情宣問、安慰如初」だったという。「盛算記」は、「爰大師有(裔然)移(裔然)造此像之心」と記す。第三回目は、翌九八五年三月二日であり、この間、裔然らは在京していたらしい。この時の「面對龍顔」で、裔然は法濟大師の号を与えられ、版本大藏經と新訳經その他を与えられた。そして帰途についたのである。

九八三年に完成したばかりの板木で刷った大藏經等の賜与については、仏教史上で特筆される。しかし何故かくも容易に与えられたのか、また何故第三回目においてだったのか。参考になることの一つに、于填国使者に「西方風俗」を問うたような、皇帝の姿勢がある(表1)、九六五年)。太宗と裔然の間にも、一種の交換条件があったことが推測される。

そこで注目されるのは、やはり、「宋史」「日本国」の多くを占める裔然関係の記事である。

雍熙元年、日本国僧裔然、与其徒五六人浮海而至。献铜器十余事并本国職員令・王年代紀各一卷。雍熙元年（九八四）は入宋年を指している。献上のことを記した後半部分にもかかるとは限らない。献上の時期については別の可能性も検討したいが、その前にまず、「本国職員令・王年代紀各一卷」とは何か。

まず「本国職員令」は、日本律令の一篇目としての職員令であるかどうか。いずれかといえば、職員令のみを抜粋して出国したように思えないが、これに関する記述は他になく断定しがたい。次に「王年代紀」は、少し後のところに「年代紀所記云」として長文を引用する。その内容は、前半部分の①神代と天皇の系譜と、後半部分の②五畿七道三島の内訳ならびに郡・駅・課丁の数、に分けられる。

①の神代相当部分は、「天御中主」を初めとして「彦瀲尊」までの二十三代。各神名の上に「次」と記し、継承の一系性を示して簡潔である。「古事記」「日本書紀」の神統とは必ずしも合致せず、神名の用字も異なる⁽³³⁾。王統は、「神武天皇」から「守平天皇」⁽³⁴⁾までの六十四代。多くは漢風諱号で記す。目立った特徴は、仏教との関係記事を、短く付加していることである。その最初は応神天皇で、「今号八蕃菩薩」と記す。その後、欽明―仏法を伝得、用明―聖徳太子の事跡と法華経輸入、孝徳―道照の入唐、斉明―智通らの入唐、文武―道慈らの入唐、元正―「帰依天皇」⁽³⁴⁾と表記、聖武―玄昉の入唐、孝謙―（鑑真による）伝戒、光仁―靈仙・行賀の五台山巡礼、桓武―空海・最澄の入唐、仁明―円仁の五台山巡礼、光孝―宗叡の入唐、宇多―寛建らの入唐、と記されている。欽明以後は、求法僧の派遣による経教の獲得・蓄積、という仏教史を読みとりうる。

①は、裔然や弟子達の記憶をもとに、在宋中に著したものではなからうか。神統の配列や表記の独自性、求法事業史を王統に重ねた類例ない工夫、というのが推測の根拠である。円融天皇を「守平天皇」と表すのは、「日本守平王」と記す他の裔然自筆文書⁽³⁵⁾と、共通性がある。また、神武について「即位元年甲寅、当僖王時也」、欽明について「即位十一年壬申歳」は「当此土梁承聖元年」など、王統中の干支や和暦を中国の年号に比定する箇所が十三あり、うち四箇所に誤りがある⁽³⁶⁾。正史またはそれに類する史書による王統譜を用意して入宋した、とは考えにくい。

さらに後述するように、②の行政記述部分との一貫性ある構想も、重要だと思う。

②は、畿内の各国名を挙げて「共統五十三郡」とし、以下七道を同形式で記した後、「壹伎・対馬・多嶽」の三島各二郡を加える。以上をまとめて、「是謂五畿七道三島、凡二千七百七十二都、四百一十四駅、八十八万三千三百二十九課丁。課丁之他、不可詳見」と書いている。国・郡・郷・駅の数ほぼ妥当と思われる³⁷、課丁数も出任せではないと考えられる。これらの情報は、奄然が携行していった『延喜式』『民部上』に拠るのではないか、という推測がある³⁸。ただそこに郷数記載はなく、多嶽島も見えず、②には欠く下総国については当然ながら書き落とさない。別の書物を所持していなかったとは限らないが、出入国の時点で注目されずに持ち続けていた、と考えるのも抵抗がある。しかも、①と同様、所持してきた書物そのものの献上ではないらしく、①②あわせて「王年代紀」と呼ばれ、全文引用の後に「皆奄然所記云」と記して当人の陳述書だと見なしている。②も、記憶を中心とした記述であろう。

仮に右の判断が妥当だとするならば、「王年代紀」の記述内容から、特殊な政治状況の中で表出することになった、奄然の歴史意識を読み取ることができると思う。

「王年代紀」は、神統・王統そして国土区分から成る。神統は、天御中主（初代）、天村雲尊（二代）、以下は「尊」と表す）など、固有の神名を多く訓読文字で表記している。神武以後は、漢風諡号と天皇号で表記する時代となる³⁹。そして欽明以後は、最初の百済との関係を除けば、入朝僧を介した中国仏教導入の歴史である。このような王年代史の仏教発展史的意味づけは、中国との接近・親縁化の願望を表現している。また同時に自国意識の鮮明化を伴っており、それが日本国独自の行政区分の提示を支えた意識であろう。以上のように読み取れるのではないだろうか。もちろんそれは、奄然の願望を含む陳述であって、歴史的事実そのものとは区別が必要である。ここではまず、奄然の認識それ自体を見出そうとした。

「王年代紀」は、学識ある奄然を中心とする日本僧一行の記憶をもとに、在宋中に著されたものだと考えた。そ

してその陳述契機こそ、皇帝太宗からの下問であり、その陳述書献上の結果が、破格の賜与品獲得だったのである。後世、裔然が献じた「日本年代紀一卷」が「禁書」として史局に留められていたことから（『楊文公談苑』⁽⁴⁰⁾）、宋朝で重要情報として扱われたことを知る。

ではその下問と献上はどの時点か。裔然が第二回目に太宗のもとを訪れた時は、五台山巡礼の報告に対して慰勞されただけで、下賜品等はないらしい。「盛算記」は、この頃に裔然が釈迦像の模刻を思い立ったと記す⁽⁴¹⁾。実際に模刻するのは、帰国前の台州においてだが、その許可申請は、第二回目の皇帝訪問時だった可能性がある。また、『宋史』「日本国」には、「裔然復求詣五台、許之、令所過統食、又求印本大藏經、詔亦給之」と記す。大藏經の賜与は第三回目の面会においてだが、裔然は予めそれを求めたのであり、これも五台山参詣後、第二回目の訪問時だった可能性がある。裔然からの希望は、一方的な働きかけではあるまい。訪問を促したのは太宗側なのであり、五台山等巡礼に便宜を与える一方で、日本国情報の提供を裔然に求め、それに対する恩賞内容に裔然の希望が入り得たのであろう。つまり、皇帝太宗の下問は第二回目の訪問時（九八四年六月二十四日）である。そして裔然が献上したのは第三回目（九八五年三月三日）。この間に、裔然らは、記憶を頼りに、構想力を加えつつ、『王年代紀』を書いた。以上のように推定する。

皇帝の誘導に応じた日本情報の提供、しかも学識と構想力を用いた陳述は、太宗の心情を動かす点があったのであろう。「其国王一姓伝繼、臣下皆世官」、と聞いた太宗が「歎息」したことは、注目されてきたところである⁽⁴²⁾。時機に適ったとはいえ、諸国に先んじての版本大藏經下賜は、やはり破格の厚遇とみてよいと思う。このあと裔然は、志していた筈の天竺巡礼の素振りもなく帰途についた。伺わせる理由は四つ。一つは、海路天竺に向かい、途中で中毒死したという日本僧伝智の情報を得るなど、容易でないと判断した可能性があること。二つは、入国以来宋朝の監督下にあり、帰国を促された可能性があること。三つは、釈迦在世中にインドで作られた生身仏だと説かれる「釈迦瑞像」を、模刻して持ち帰る許可を得たことで、目的を代替できたこと。そして四つ目に、皇帝から裔

然に對して、重大な任務が帰国後に託されていたことがある。そこで次に節を改めて、二、三、四の点について検討してみたい。

三 離宋と帰国

1 釈迦像模刻の発案

台州における「釈迦梅檀瑞像」の製作について、「齋然記」は、「齋然、遂捨「衣鉢」、収「買香木」、召「募工匠」、依「様彫鏤」と記している。自前で私的計画を実行したかのような表現だが、後述するように、必ずしもそうではない。かつては「盛算記」の曖昧な記述に依拠して、汴京内裏西の啓聖禪院で模刻したと解釈されたが、京都清涼寺釈迦像の像内文書が一九五三年に確認されて以後は、台州で張延皎らが製作したことがはっきりした⁽⁴³⁾。汴京から遠い台州での造像だが、「依」様」っての作業、つまり絵画的媒体に基づく造立と考えて、問題は無い⁽⁴⁴⁾。齋然らの台州到着は六月二十七日で、釈迦像製作は七月二十一日に起工し、八月十八日に終えている。

釈迦像内には、文書・經典・版本仏画・五藏模型・舍利・宝石・錢貨・道具・その他、多様な納入品がある⁽⁴⁵⁾。その内、造像に関して作成された文書には、「齋然記」のほか、①入瑞像五藏具記捨物注文、②大宋国台州捨錢結縁交名記、③五藏背皮願文、④捨錢結縁交名記、⑤齋然繫念人交名帳、などがある（『平安遺文』九―四五六八―四五七二）。①から④には、結縁のために金品を喜捨した人々の名が記されている。台州開元寺僧や妙善寺尼僧のほか、自らの願意をかけた多数の俗人男女を見ることが出来る。村井章介氏は、日本向けの仏像に結縁する中国民衆と、のちに請来仏への景仰心を高める日本貴賤とを重視し、「仏教信仰の国境を超えた性格」を見出された⁽⁴⁶⁾。長岡龍作氏は、釈迦像造立に關係した台州の僧俗に、「義邑」と呼ばれる地域的な信徒団体と類似の組織を認められた⁽⁴⁷⁾。

地域民衆を基盤とする造像、という特徴が指摘されている点は、かなり大事だと思う。私はこの点を、太宗や裔然の意図とも関係づけて理解してみたい。

まず、裔然が釈迦像の模刻を思い立ったのはいつか。「盛算記」では、五台山巡礼後に帰京した時だとする（表2）。それ以前、裔然一行は、初めて太宗のもとに入謁した翌月、「聖旨」を受けて京内諸寺を巡礼し、「奏聞」を経て客省承旨行首に伴われ滋福殿で釈迦瑞像を礼拝した。この点、長岡龍作氏は、釈迦像礼拝を望んでの揚州開元寺訪問（九八三年十一月）、汴京での模刻、という部分を含めて、「盛算記」の史実性を疑われた⁴⁸。九八四年一月の滋福殿における釈迦像礼拝に関して言えば、史実の完全否定はなおむつかしいのではないか、と思う⁴⁹。長岡氏が指摘された通り、「盛算記」によれば、釈迦像は、裔然らの五台山巡礼中に内裏滋福殿から啓聖禅院に移されたというが、「仏祖統紀」巻四十三には、すでに太平興国五年（九八〇）に移されていたとある。釈迦像実見の史実を捏造する作爲があつたと仮定しても、啓聖禅院を滋福殿と偽る意味は不明で、不正確さは作爲性を露わにする危険を始めから伴う。「仏祖統紀」（一二六九年成立）と「盛算記」のいずれに誤認・作爲を認めるか、決め手を欠いている。

仮に裔然一行が、汴京で釈迦瑞像を実見していないとしても、在京中にその模刻を思い立った蓋然性はある。第一に、汴京滞在中に釈迦瑞像への関心はあつた筈である。九六五年以来、皇帝の事業として釈迦の遺物を西方より収集する政策があり、仏説たる貝葉梵経のほか、生身の釈迦を象徴する舍利などが献じられていた。釈迦瑞像の掌握はその政策の一環である。「盛算記」は、揚州開元寺で得た知識として、太宗が後唐を破った乾徳年中（三年、九六五年）に、同寺にあつた釈迦像を伴って汴京入りした、と伝える。また盛算による「優填王所造梅檀釈迦瑞像歴記」の書写は、第二回目の皇帝訪問から第三回目までの間（模刻発案の時期を含む）、太祖が最初に像を安置した汴京開宝寺永安院の本を借り、滞在地に指定された明聖観音禅院においてであつた。

第二に、前節で推測したことだが、太宗からの日本情報の提供要求は、仏教事業の成果を分与するという、交換条件の提示を伴っていた。汴京内の諸寺巡礼も、誘導策の一面をもって促されたのであろう。釈迦像礼拝がその一

部として行われた、と推測する余地はある。第三に、奄然にインド行を断念させるに足る新しい計画こそ、インド伝来の由緒ある生身釈迦仏像の獲得である。予定変更の決意は、汴京においてであろう。奄然自身の巡礼目的からすれば、ほかならぬ台州で造像を思い立つ理由がない。

以上のように考えるならば、「依」様」った釈迦像製作は、台州地域で自立・完結した事業と言ひ難くなる。宋朝の仏教政策とはどのように関係するのだろうか。

2 釈迦像と大蔵経

釈迦像と大蔵経とは密接な関係がある。仏身と仏説という理念上の共通性だけではない。釈迦瑞像の掌握と版本大蔵経の作成は、皇帝の仏教政策さらには統治政策に役立てられようとしたのである。

大蔵経の板木十二万余枚は、太祖の命で開宝四年（九七一）に高品張從信が蜀の益州（成都）に派遣され、その地の印刷技術で十二年かけて作成された⁽⁵⁰⁾。蜀版または開宝蔵とも呼ばれる。この事業は、皇帝への帰順を求める占領政策の一部である点、すでに指摘されている⁽⁵¹⁾。この板木で刷った大蔵経を得た奄然は、帰途の台州で転読している。それは、釈迦像製作を開始した翌月、八月一日からである（釈迦像完成は同月十八日）。『奄然記』によれば、転読の趣旨は、皇帝や父母縁者ならびに一切有情の息災祈願だという。賜与された大蔵経の使用は、同地で進行中の釈迦像製作事業を、皇帝からの恩賜と意味づける面がないだろうか。少なくとも、「答」鴻恩」る意志で転読を発願した奄然には、その意図あり、とすべきであろう。では皇帝自身に、そのような意図はあったのか。また台州の造像者らは、その意図に沿う事業遂行者だったのか。

台州での釈迦像製作は、地域の結縁者に支えられて遂げられた。『奄然記』書写と同じく、釈迦像が完成した雍熙二年（九八五）八月十八日またはそれに近い日の像内文書がある。その一通、「（マ）大宗国台州男女弟子具姓名捨銭如後」ではじまる捨銭結縁交名記（『平安遺文』九—四五六九）は、俗人男女三十八人の名を書き上げる。別の捨銭

結縁交名記（同九—四五七—）は、李文建一族七人が計七文を捨し、仏国での再生を願っている。年紀を欠くが、前と同様の結縁事例であろう。このような地域住人の信仰心が、奄然を施主とする釈迦像製作に結びついた契機は何か。やはり軽視できないのは、前者の交名の奥書である。

雍熙二年八月十八日、匠人張延皎并弟延襲、胡仁招、開元寺僧居信、

同募縁僧保寧入此五藏、

上報四恩三有、下至三塗苦記、

工匠三人は、開元寺僧居信の監督下にあるのであろう。居信は、入瑞像五臓具記捨物注文（同九—四五六八）に名を連ねる開元寺僧八人のうち、第三番目に署している。また同文書末尾には、奄然・張延皎とともに「勾当造像僧 居信」と連署している。開元寺僧八人は、台州都僧正景堯（「奄然記」では開元都団寺主を兼ねるとする）の次に連署されている。いわば官寺の官僧である。つまり、奄然の造像は、個人の事業としての体裁をとっていない。次に、奥書第二行目に見える募縁僧の保寧は、これも八名の開元寺僧のうち、第二番に見えている。「募縁僧」とは、いわゆる勸進僧のことであろう⁽⁵²⁾。地域の在俗者による結縁は、その働きかけを得て初めて、奄然を施主とする造像に向けられた。

また、捨銭結縁交名記の奥書の文によると、募縁僧保寧は、釈迦像への五臓納入についても勸誘したと考えられる。これに応じて五臓を作成したのは、開元寺に近接する妙禪寺⁽⁵³⁾の尼清曉をはじめ、同族女性あわせて十名である（入瑞像五臓具記捨物注文ならびに五臓背皮書付）。五臓は、彼女らの手になる絹製の模品だが、それらを吊す背皮の書付（雍熙二年八月五日付、「平安遺文」九—四五七〇）によると、尼清曉らの「風患」の平癒や、福寿の獲得などの利益が願われている。しかも写真版で見ると、五臓背皮書付は、入瑞像五臓具記捨物記・「奄然記」と同筆⁽⁵⁴⁾、つまり開元寺僧鑿端が清書している。鑿端は、入瑞像五臓具記捨物記に見える八名の開元寺僧の、第六番目に見える。尼清曉らの五臓製作は、開元寺僧の指示を受けての結縁方法だったように思われる。

以上のことから推考すると、釈迦像製作の実質的主体は開元寺にある、とすべきではなからうか。そしてそれは、太宗の意図に沿う事業だったと考えられる。まとめて列挙すれば、太宗による造像認可（釈迦像礼拝と「様」の使用許可）、台州知州行左拾遺と台州管内都僧正監壇選練による太宗の意を受けた裔然の安堵（「裔然記」）、地方占領政策の一部として完成した版本大藏経を転読する中での造像、官寺たる開元寺の勧進による地域住民の結縁誘導、これらは関連しているのである。帰路の裔然は、宋朝による地域統治政策に沿う面があったことになる。国内政治上に一役買った裔然は、大量かつ貴重な下賜品を携え、外交政治上の役割を期待されて離宋することになる。

3 帰国後の処遇

裔然一行が台州を離れたのは、釈迦像製作の翌年（九八六年）の六月、日本帰着は七月一日である⁵⁵。同七日、便乗船の主、「大宋国商客鄭仁徳」来着の報告が、大宰府から朝廷に届けられた。八月二十五日または二十七日に、朝廷から大宰府に命じて、裔然らの「帰朝」が促されている（『日本紀略』、『扶桑略記』）。太政官符の到来は十月十五日、十一月七日に大宰府を発った。「府国遞送」により、翌九八七年一月十七日、山城との国境手前、摂津国河陽館に到着。そこで裔然は、「重蒙」宣旨「早令入京件仏経」ことを申請した。左弁官は、山城国に運上を命じたが、「件仏像経論其数巨多」であるなどの申し立てを斟酌し、運搬人夫三百人の雇賃を諸国に配分することとなった（以上、寛和三年（九八七）正月二十八日官宣旨案、『平安遺文』九一四五七四）。山城・河内・摂津各国の人夫を動員した入京は、順に、高麗楽を奏する雅楽寮官人、仏舍利を籠めた「七宝合成塔」、五百箱に入る「摺本一切経論」（版本大藏経）ならびに沿道からの結縁運搬者、輿に乗せられた「白檀五尺釈迦像」、大唐楽を奏する雅楽寮官人、裔然、弟子ら、という行列だった。朱雀門で礼して北上した一行は、大内裏の東側を半周し、京域北西方に近接する蓮台寺に到着した（以上、『小右記』寛和三年二月十一日条）。蓮台寺は、宇多天皇の孫寛空が天徳四年（九六〇）に供養した真言寺院である（『日本紀略』同年九月九日条）。

七宝合成舍利塔、法身舍利としての大藏経等、生身仏たる釈迦瑞像、この三者は、仏教の遠い始源を身近に認識しうる新時代の到来、という逆説的意味をも担ったように思われる。しかし実際の歴史過程に即して理解すれば、これら請来品が意味するのは、北宋朝が備える天竺風仏教である。呉越国の仏教政策を前史とする北宋仏教では、『宝篋印陀羅尼経』を重視し、二者を同体視した点など、宗教内容上の概略的検討は別稿で試みた⁶⁰。ここでは、大宰府帰着から入京までの経緯から、受容対処した日本側の意図を読み取ってみたい。

まず、宋商鄭仁徳の来着報告を審査した朝廷は、裔然の入京までの便宜を供与した。請来品目録の存在は確認できないが、「裔然在唐記」が提示された可能性はある。また、摂津国河陽館からは、裔然の申請を受け、改めて入京体制が整備されたのであろう。運搬人員の配置と費用負担の差配、官人による外国風音楽の演奏、一列に連なる整然性、臨時の結縁参加を排除しない解放性、といった演出がある。裔然の帰国とその請来品について、情報を得た当初の朝廷の驚きは、想像するに難くない。しかし入京を促して以後については、降って湧いた奇跡の一方的な受容だった訳ではなく、意識的・計画的な導入姿勢が伺えると思う。沿道民衆による自発的な結縁行為も、そのような前提でこそ起こりえた、と見るべきではなからうか。新帰朝僧が請来したインド風北宋仏教を、民衆こそって迎える、という形式が採られたのである。

台州での造像に結縁した、地域住人のことが思い出される。民衆の結縁という点を重視すれば、新しい釈迦信仰の日宋民衆間での伝達・送迎が意義づけられる。間接的であつてもその実現に歴史的意義を認めるべきである。ただ入京過程での主体は、裔然と連携した日本朝廷にあると思う。宋出国時との連続性が演出され、沿道民衆の自発的結縁が誘導されている。裔然の入宋巡礼、ならびに新風仏教の請来は、朝廷の事業として意味づけ直されたのである。

それならば、貴重で大量の請来品は、すでにこれを下賜した皇帝太宗の意図を全く離れたのだろうか。まだそのようには言い切れない。太宗が裔然に託したこと、天竺行を断念させて帰国させた理由が、この時点には生きていた。太宗は、国書を持しての正式の入貢を求め、再来朝を促していた可能性がある。

裔然らが入京した翌年二月、行を伴にした弟子嘉因（ならびに宋で受戒した祈乾ら）が再渡航した。裔然一行帰国の便乗船、宋商鄭仁徳の帰船に、再び乗り込んだのである。裔然から朝廷への奏状を許可しての発遣であり、その目的は、五台山文殊菩薩の供養と新訳経論の請来だという（永延二年二月八日太政官符案、「平安遺文」九―四五七五）。折り返しの派遣には、信仰的希求にとどまらない事情を推測させるものがある。

再び入宋した嘉因は、皇帝に宛てた裔然からの「表」を献じた。「永延二年歳次戊子二月八日」付だったらしく、「宋史」「日本国」の引用文はほぼその全文だと見られる。「日本国東大寺大朝法済大師賜紫沙門裔然啓」という書き出しに、日宋両国の媒ちたる仏教僧の自覚がうかがえる。内容の前半で、裔然一行の渡宋を回顧し、太宗の恩を謝す。次いで、帰国したときのこととして、「緇素欣待、侯伯慕迎」だったと述べる。そのあと、太宗を強く讃仰する旨の言辞を連ねる。

伏惟、陛下、惠溢四溟、恩高五嶽、世超黄軒之古、人直金輪之新。裔然、空辞鳳凰之窟、更還螻蟻之封。在彼在斯、只仰皇徳之盛、越山越海、敢忘帝念之深。縦粉百年之身、何報一日之恵。染筆拭涙、伸紙揺魂、不勝募恩之至。

長く引用したのは、ここに具体的な情報提供もなく、交情すら疑われるほどの、無内容に近い文を見たいからである。宋朝と日本を、「鳳凰之窟」と「螻蟻（オケラとアリ）之封」にたとえる過剰な対比に、自他認識の一端を窺うことができるかも知れない。しかしそれは、日本朝廷の立場から言われる筈もない表現であろう。裔然一個の立場から、しかも相手側からの対応を危惧しての謙りを含んでいる、と思われる。

これとは別の表状によって、「進奉物数一卷」のリストを付し、貢物を送っている。仏像・経典、念珠、螺杯、法

螺、染紙、髮鬘、藤原佐理手書、でありそれぞれ蒔絵管などに納められている。念持仏とその礼拝道具ならびに願文・次第、といった皇帝への贈与品かと推測される。さらに別に、蒔絵や螺鈿の意匠による箱、筆墨、扇、倭画屏風、硫黄、などが献じられた。太宗の歡心を期待したのであろう⁵⁷。

嘉因は、再入宋の二年後、永祚二年（九九〇）に、宋商周文徳らと同船して帰った（『小右記』同年七月条、『撰州島下郡応頂山勝尾寺支證類聚第一縁起』）。五台山文殊像を持ち帰り、正暦二年（九九一）六月三日に入京した（『日本紀略』、『三僧記類聚』九）。また十六羅漢絵像なども請来した（『左経記』長元四年（一〇三一）九月十八日条）。新訳経論の請来については未詳である。

以上のことを踏まえると、嘉因再渡航の理由が、おぼろげながら推測できる。まず第一に、太宗からの要求に応えたのだろう。現に五台山に住むという文殊菩薩（『奄然記』にはその目撃が記されている）は、釈迦瑞像と同じく、生身の靈驗仏として彫造されたと考えられる。同様の例は他にもあったかも知れない。新訳経典類は、順次追加され、版本にされる場合があった。皇帝の事業として継続中であり、完成分はさらに書写・増刷できた。そして仏像・経典、ほかに仏画なども、世俗的に活用された。外交政策面で、太宗は、巡礼僧の再渡航・再入覲を促す手段として、これらの追加下賜を約していたのではなからうか。しかも、正式の外交関係によって従属させていない日本に対しては、国書携行を求め手段でもあったと考えられる。このことが、在宋中の奄然を厚遇し、また天竺巡礼をやめて帰国させた、重要な理由だったと思う。第二の理由は、実際に嘉因を派遣した、奄然や朝廷の判断によるのであろう。奄然自身が再入宋しなかったこと、国書を携行させず奄然の「表」で応答したこと、この方法は独自の判断によるものと考えられる。すなわちそれは、日本朝廷側が、国書提出を事実上拒否し、巡礼僧を介した間接的外交に踏みとどまる方法を選択したことを、意味している。過剰に謙った奄然の表文は、『宋史』にそのまま引用されるほど、太宗の体面を保たせた。硫黄の献上と、その産出地は自国にありという情報の提供は、宋朝にとって有益だったであろう。そして結果として、日本側の出方は、太宗から否定されなかった。嘉因は、ほぼその役割

を果たして、帰国したのである。

結局、奄然の「巡礼」は、日宋両国に、新しい外交形式を模索させることとなった。そしてこれも結果的に、日本から宋への働きかけは、国書を提出しての政治的従属によらない、新しい方式として常套化する。「宋史」「日本国」によるならば、奄然と嘉因のあと、日宋交渉についての簡略な記事が続く。その内、北宋期については五例ある。

①咸平五年（一〇〇二）——漂着した建州海商周世昌を送還した日本人藤木吉は、皇帝に召され、本国の風俗や州名・年号について述べた。

②景德元年（一〇〇四）——僧寂照ら八人が来朝し、大師号等を賜与された。

③天聖四年（一〇二六）——日本国大宰府より人を遣わして方物を貢ぐ。「本国表」を持たないので、詔して退けた。「其後亦未_レ通朝貢」。

④熙寧五年（一〇七二）——僧誠尋は、台州天台山国清寺で在宋許可を申請した。皇帝に召されて銀香爐以下を献上し、紫方袍を賜与された。「其後、連貢方物、而来者皆僧也」。

⑤元豊元年（一〇七八）——「使通事僧」仲回が来朝した。大宰府牒を持し、海商船で来たり、貢物を献上して、大師号を賜与された。「貢礼与諸国異」。

②の巡礼来朝僧はもとより、①送還者や④密航僧を含めて、皇帝は呼び寄せている。情報収集と外交利用の姿勢は、継続しているのである。④には、来朝者がすべて僧であるとの認識が記されているが、その形式の実質的な成立は、奄然・嘉因の往復にあるとすべきであろう。その一方、③によると、在俗の官人の場合、国書を所持しないでは入貢が許されなかった。巡礼僧による「貢礼」は「諸国」と異なる形式だが、それが北宋期の日宋外交形式の基本となっていたのである。

宋海商の往反に便乗する巡礼日本僧が日宋交流の媒ちとなる、この形式が北宋期・摂関期の外交枠組みである。その歴史的形成の起点に据えられるべき者こそ、奄然であった。

齋然の入宋巡礼を追うことにより、日宋両国間の、特殊な外交形式の形成過程を辿ることになった。そのこと自体、この時期の仏教史の特徴を示していると思う。外交史を含む国家史は、仏教史と本質的に結びついていて、しかも十世紀後半から十一世紀初めの時期には、古代と区別される仏教史の新傾向を、確認することが可能である。この点、本稿では、仏教の内在的な分析・考察は、ほとんどなしえなかった。また帰国後の齋然については、論ずべき点が多いにもかかわらず、課題として残している。ただ、ここでの考察からは、中世仏教につながる撰関期仏教の歴史的傾向性について、二点のみ指摘して、むすびとしたい。

第一点として、古代仏教が、常に中国を発信源とする新傾向に規定され、敏感な導入と模倣を繰り返してきたことに、変化が生じた。宗教的造型の様式変化や、一切経（大蔵経）を基準とする經典類の収集・整備など、導入主体たる古代の中央支配集団は、組織的かつ大量に再現する姿勢をもっていた。基本的には、汎東アジア的な中国仏教世界に、国家として参入したのであり、実はそれは東アジアの政治世界において日本国家が析出されたことの、倒錯した自意識であった。齋然以後の変化とは、導入主体たる国家の意志に、外交形式の模倣に見られたごとく、選択的採否の判断が伴うにいたったことである。

齋然が請来した特異な様式の釈迦像は、始め熱烈歓迎の体裁をとったにもかかわらず、直接的な様式の模倣は、長く現れなかった⁽⁵⁸⁾。しかしそれは、何の影響もなかったことを意味しない。選択的採否の判断は、外部から受けた衝撃を、別の創造活動への契機となしえたのである。近年注目されている例だが、白鳳仏たる南都大安寺の靈驗釈迦仏が模刻の対象となり、源信主催の釈迦講に属す天台僧仁康が正暦二年（九九一）に河原院本尊として造立させている⁽⁵⁹⁾。齋然請来仏の影響形態と目され、ここに様式史転換（いわゆる「和様化」へ）の特殊歴史の実情を見出すべきであろう⁽⁶⁰⁾。さらにこのことは、中国仏教の導入形式そのものの変化として表れたと思う。それは、北宋

仏教の擬似的模倣、つまり選択的採否のほか、変形や創造を含む仏教事業の始まりである。具体例の検討は全くの課題だが、初期には経塚や結縁造仏などに見られ、院政期には本尊や修法の考案をも生むにいたる、と予想する⁽⁶¹⁾。第二点は、中世仏教形成史上における、撰関期仏教の特徴である。本稿の考察から言及できることは少ないが、顕密体制論に関する研究史に照らしては、一部課題を指摘できるように思う。

黒田俊雄氏は、中世宗教の全体を顕密体制として把握された⁽⁶²⁾。その成立史叙述の部分が、本稿と接点をもつ。黒田氏は、九世紀から十世紀を、鎮魂呪術的密教を共通基盤とする諸宗教の統合過程、十一世紀を、国家権力と癒着した正統宗教としての体制化、と見られた。はじめから国家統制下にあった点を見逃され⁽⁶³⁾、また日本国内部での視野に限られている⁽⁶⁴⁾。そのような問題点のほかに、ここでは、黒田氏の構想が、自立百姓の願望に対する新たな再編、という弁証法的理解を含みながらも、「段階的成熟」という発想を基盤にしていた点に⁽⁶⁵⁾、注目したい。この認識枠組は、教学や法会またそれを支える制度の興隆・発展・整備を描く、今日までの研究動向にまで通じているようである。そのような見方からすれば、撰関期の仏教は、院政期を基準とする未完成の中世仏教と位置づけられるにとどまり、すなわち中世仏教形成への没个性的一過程としてのみ理解されることになりかねない。

本稿では、齋然の事跡を画期として、前代までとは違った国家の仏教政策基調が生じたと考えた。しかもそれは、東アジアの政治構造の変動という、いわば不可測の要因に規定されていた。さらに次代を展望するならば、一〇八五年から一一二七年にいたる東アジアの政治秩序の再変動を媒介に、もう一度転換する。

撰関期の仏教は、結果的に、中世仏教形成前史の位置を得た。ただしそのことは、前後の時代を含めた、予定調和的必然の一部としてではない。東アジア地域における日本中世仏教形成という、歴史的必然の一部としてである。

(1) 西岡虎之助「齋然の入宋について」(一九二五年、『西岡虎之助著作集』第三卷、一九八四年、三一書房)、木宮泰彦「日華文化交
流史」(一九五五年、富山房)、塚本善隆「清涼寺釈迦像封蔵の東大寺齋然の手印立誓願」「宋初の仏教と齋然」(ともに一九五四

- 年。「塚本善隆著作集」第七卷、一九七五年、大東出版社）、木宮之彦「入宋僧裔然の研究」（一九八三年、鹿島出版会）。
- (2) 石母田正「古代史概説」（一九六二年。「石母田正著作集」第十二卷、一九九〇年、岩波書店）。
- (3) 石上英一「日本古代一〇世紀の外交」（『東アジア世界における日本古代史講座』7、一九八二年、学生社）。
- (4) 村井章介「中世における東アジア諸地域との交通」（『日本の社会史』第一卷、一九八七年、岩波書店）。
- (5) 石井正敏「入宋巡礼僧」（『アジアのなかの日本史』V、一九九三年、東京大学出版会）。なお森克己「日宋交通と日宋相互認識の発展」（『増補日宋文化交流の諸問題』、一九七五年、国書刊行会、三五ページ）は、「入宋巡礼僧達は貴族社会の宗教的贖罪代表として入宋した」とする。
- (6) 皿井舞「模刻の意味と機能——大安寺釈迦如来像を中心に——」（『研究紀要』第二十二号、京都大学文学部美学美術史学研究室、二〇〇一年）。
- (7) 天禄三年閏二月三日、義蔵・裔然結縁手印状（清凉寺釈迦如来像像内文書、『平安遺文』九一四五—九一四五六四）。誕生については承平八年一月二十四日裔然誕生記（『平安遺文』九一四五—九一四五六一）も参照。なお、釈迦像像内文書については、以下の書に写真が載せられている。『大日本史料』第二編之十四（長和五年三月十六日裔然寂）、『日本彫刻史基礎資料集成 平安時代 造像銘記篇一』（一九六六年、中央公論美術出版）、奈良国立博物館編「請求美術」（一九六七年）、『重要文化財 別巻Ⅱ 像内納入品』（一九七八年、毎日新聞社）、京都国立博物館編「特別展覧会 釈迦信仰と清凉寺」（一九八二年）。後年、裔然が宋朝で語ったところでは、「父為「真連」、真連其国五品品官也」（『宋史』列伝・外国七・日本国）、という。
- (8) 義蔵・裔然結縁手印状（前掲）。連署する兩人のうち、義蔵の名にのみ「東大寺僧」とあるが、後者裔然にもかかるのであろう。この他、『宋史』列伝・外国七・日本国には、九八八年に再渡宋した嘉因が献上した裔然の表が引用されており、それによると「日本国東大寺」僧だと自称している。
- (9) 天元五年八月十六日、日本国延暦寺牒（東寺文書、『大日本史料』第一編之十九）に「東大寺伝灯大法師位裔然」とある。なお、真言僧元杲の灌頂弟子と言われることが多いが、少なくとも渡宋前にそのことは確かめられない。
- (10) 『東大寺別当次第』（『新修国分寺の研究』第一卷所収、一九八六年、吉川弘文館）、五十一代別当裔然の項。
- (11) 速水侑「源信」、一九八八年、吉川弘文館。
- (12) 同右、七六ページ。
- (13) 天元五年（九八二）には、裔然四十三歳、源信四十一歳、慶滋保胤四十九歳力。

(14) なお、互いに二世結縁を誓った一方の義蔵は、天徳二年(九五八)の受戒の師を「権少僧都法蔵」と記す(義蔵・裔然結縁手印状)。興福寺僧法蔵は、応和三年(九六三)に、『法華経』解釈をめぐって、天台僧良源と、清涼殿で議論したことで知られる(「応和の宗論」)。

(15) 塚本善隆「清涼寺釈迦像封蔵の東大寺裔然の手印立誓願」(前掲)、木宮之彦「入宋僧裔然の研究」(前掲)、など。

(16) 以上、牧田諦亮編著『五代宗教史研究』(一九七一年、平楽寺書店)、年表編ならびに論攷編一「五代王朝の宗教政策——とくに後周世宗の仏教肅正——」、参照。

(17) これらのことは、塚本善隆「宋初の仏教と裔然」(前掲)、『アジア仏教史 中国編Ⅱ 民衆の仏教』(牧田諦亮氏執筆、一九七六年、佼成出版社、三三―三五ページ)、などでも触れられている。なお、上川通夫「中世仏教と『日本国』」(『日本史研究』四六三、二〇〇一年)、参照。

(18) 石井正敏「入宋巡礼僧」(前掲)。

(19) 宋雍熙二年八月十八日、『裔然入宋求法巡礼行並瑞像造立記』(『平安遺文』九―四五六七)。

(20) 東大寺牒は『朝野群載』二十、延暦寺牒は東寺文書、所収。なお前者について、『扶桑略記』には差し出しを「東寺」とし、また西岡虎之助「裔然の入宋について」(前掲)は、『杲宝雑々見聞集』巻二に「教王護国寺」とあることなどから東寺説を採る。宛先の青龍寺は真言密教寺院であるが、裔然の本寺東大寺は密教を併せもっており、戒壇をもつ点でも対外的正統性を備える。さらに照会対象を「伝灯大法師位裔然」としていることは、延暦寺牒が「東大寺伝灯大法師位裔然」と記すのと違い、同一寺院名の省略とみることができるといえる。

(21) 「参商」は、親しい両者が遠く離れていること。「白法」は、清らかな仏法。

(22) 「清涼」は、清涼寺を含む五台山。

(23) この史料については後述する。

(24) 山内晋次「一〇―一世紀の対外関係と国家」(『ヒストリア』第一四一号、一九九三年)、同「東アジア海域における海商と国家」

(『歴史学研究』六八一、一九九六年)。

(25) 『裔然入宋求法巡礼行並瑞像造立記』、『優填王所造栴檀釈迦瑞像歴記』所収「盛算記」。

(26) 北宋の西方政策は、敵国遼の勢力拡大を阻止する目的によるという。宮崎市定「宋元時代の西域」(一九四三年)、『宮崎市定全集』20、一九九二年、岩波書店)、参照。

- (27) 竺沙雅章「宋代における東アジア佛教の交流」(同「宋元佛教文化史研究」、二〇〇〇年、汲古書院)。
- (28) 写真版については、前掲注(7)を参照。山口修「裔然入宋求法巡礼行並瑞像造立記」考(「仏教学会紀要」創刊号、仏教大学仏教学会、一九九三年)には、影印と翻刻を対象させ、釈文等も載せる。同「裔然伝および「求法巡礼」考補遺」(「仏教学会紀要」第四号、一九九六年)、も参照。
- (29) 像内文書の一つ「入瑞像具記捨物記」(「平安遺文」九一四五六八)に、台州開元寺僧の一人として見える。
- (30) 「資料紹介 優填王所造栴檀釈迦瑞像歴史」附「西郊清涼寺瑞像流記」(「書陵部紀要」第二五号、一九七三年)。旧九条家蔵、鎌倉期写本。
- (31) 石原道博編訳「新訂旧唐書倭国日本伝・宋史日本伝・元史日本伝―中国正史日本伝(2)―」、一九八六年、岩波文庫。
- (32) 國書逸文研究会「新訂増補國書逸文」(一九九五年、國書刊行会)、参照。裔然の日記をめぐる問題は、今後検討すべき点が多い。
- (33) 石原道博氏による比定、参照。前掲注(31)。
- (34) これまで「皈依天皇」と翻刻されるのみだが、「皈」は「歸」の異体字であろう。
- (35) 釈迦像像内文書、「平安遺文」九一四五七二。
- (36) 石原道博氏の指摘がある。前掲注(31)。なお日中の年代等の対照は、「王年代紀」提出後に書き込まれた可能性がある。しかし、裔然が宋で作文する際に、中国史書を参考に提供された可能性もあり、「宋史」引用の「王年代紀」は原型に近いと思う。日本側の記事の干支や年代の誤記は、著者側に原因があるのであろう。
- (37) 国名は下総を欠いており、六十五国となっている。郡数は合計して五百八十九郡となり、「律書残篇」が「郡五百五十五」とするのに近い。郷数三千七百七十二は、延応元年(一二三九)新大仏勸進上人浄光言上状(「鎌倉遺文」八一五四八四)に載す「郷三千七百七十二」、また嘉元三年(一二三〇五)の仁和寺蔵「日本図」(「行基図」)に記す「郷数三千七百七十里」に近い。駅は、「延喜式」[兵部省]の駅数を合計すると三百八十七となり、「四百一十四駅」をやや下回る。なお、石原道博氏による「宋史」「日本国」の解説(前掲注(31)、二十頁)、参照。
- (38) 石原道博前掲注(31)、二十ページ。
- (39) 「神功皇后」は「息長足姫天皇」、欽明天皇は「天国排開広庭天皇」と、それぞれ並記する。重祚した二人の女帝については、「天豐財重日足姫天皇」(斉明)、「高野姫天皇」(称徳)、とのみ記す。なお、「阿閉天皇」(元明)・「大炊天皇」(淳仁)・「白壁天皇」(光仁)という皇太子名、「仁和天皇」(宇多)・「天慶天皇」(朱雀)という年号名、その他「諸葉天皇」(平城)、がある。漢風で音

読することは可能であろう。

- (40) 藤善眞澄「成尋と楊文公談苑」(「関西大学東西学術研究所創立三十周年記念論文集」、一九八一年)には、「参天台五台山記」と「皇朝類苑」それぞれに含まれる逸文による校訂版が掲げられているので、参照した。藤善氏は、「日本年代記」が正式名称だとされる。
- (41) これ以前にそのような計画はなかったであろう。往路揚州開元寺で像への関心を示しているが、新昌县百尺弥勒石像など、他の聖跡への関心との違いは述べられていない。
- (42) 石母田正「古代史概説」(前掲)。なお、「本国職員令」については何もわからないが、「臣下皆世官」という部分に対応する内容があつたかも知れない。これも、齋然らが当地で書いたものと見ておく。
- (43) 佐々木剛三「清涼寺」(一九六五年、中央公論美術出版)、参照。
- (44) 長岡龍作「仏像表現における『型』とその伝播―平安初期菩薩形彫刻に関する一考察―(下)」(「美術研究」三五二、一九九二年)、同「清涼寺釈迦如来立像」(「世界美術大全集 東洋編5 五代・北宋・遼・西夏」、一九九八年、小学館)。
- (45) 長岡龍作「清涼寺釈迦如来像と北宋の社会」(「國華」第一二六九号、二〇〇一年)、参照。
- (46) 村井章介「中世における東アジア諸地域との交通」(前掲)。棚橋光男氏は、齋然の入宋そのものが、「東シナ海をへだてた民衆の交流」に結果したと評価された。棚橋光男「大系日本の歴史4 王朝の社会」(一九八八年、小学館)、一五三ページ。
- (47) 長岡龍作「清涼寺釈迦如来像と北宋の社会」(前掲)。義邑の構成は、邑師(指導僧)、施主(経済的支援者)、化主(募財活動担当者)、邑主(事務担当者)、邑子(一般構成員民衆)、である。なお長岡氏は、齋然は施主として資金を援助する立場だった、と述べておられる。造像用材たる「香木」を買ったのは、確かに齋然である。しかし費用中心部分を負担した者こそ、結縁者民衆であろう。
- (48) 長岡龍作「清涼寺釈迦如来像と北宋の社会」(前掲)。
- (49) 「齋然記」によると、「盛算記」が揚州開元寺を訪問したとする日の三日前に、そこを通過して泗州普光寺に到っており、揚州訪問の史実そのものが疑われる、という。記載の欠如を含め、「齋然記」を不動の基準とする前提がある。また、揚州を通過したことと開元寺を訪問したことは、必ずしも同じではない。また、「盛算記」は、齋然が釈迦「移造」を思い立ったとする記事に続けて、次の文を記す。
- 其像、移以安置内裏西華門外新造啓聖禪院。々是、今上官家捨「百万貫錢」所造也。於是、招「雇雕仏博士張榮」、参「彼院」、奉「礼見」、移造。(返り点は私に付した。)
- 張榮は汴京で彫像した、と読まれかねない曖昧な表現であり、実際そう解釈されてきたが、「齋然記」等の発見で訂正された。盛

算の故意を読み取るのが今日の通説だと思うが、文章構成上は、その解釈が絶対だとも言い切れない。なお「裔然記」と「盛算記」の信頼度の差は相対的なものであろう。

- (50) 大蔵会編「大蔵経—成立と変遷—」、一九六四年、百華苑。
- (51) 竺沙雅章「漢訳大蔵経の歴史—写経から刊経へ—」（一九九三年。同「宋元佛教文化史研究」、前掲）。
- (52) 棚橋光男「胎内納入品をめぐる断章」（一九九三年。同「古代と中世のはざままで」、一九九七年、北國新聞社、一五四ページ）でも、同じ語釈が採られている。ただし、応じた人々の信仰的心情が重視されている。
- (53) 長岡龍作「清涼寺釈迦如来像と北宋の社会」（前掲）。
- (54) 写真版については注(7)、参照。たとえば「歳」（五臓背皮一行目と「裔然記」十三行目）をはじめ、「母」「尼」「捨」など。入瑞像五臓具記捨物記と「裔然記」がともに鑿端筆らしいことは、「請求美術」「解説」に指摘がある。このほか、現存する水月観音鏡像は、開元寺僧の鑿端または清籛が納入したものだ（入瑞像五臓具記捨物記）、それに付した紐帯には「台州女子朱□娘捨帶子一条」と墨書する（「請求美術」参照）。これも、鑿端の筆跡のように見える（「台」「娘」「捨」など）。
- (55) 「転法輪鈔」（永井義憲・清水宥聖編「安居院唱導集」上巻、一九七二年、角川書店）に収める、建久二年八月嵯峨清涼寺御八講結願表白。「永観^{マヤ}二年六月離台州峯、七月一日着日本地」と述べる。九八八年に再渡航する嘉因には、裔然から皇帝に宛てた表が託され、季夏（六月）に出発し、孟秋（七月）に帰国したと回顧している（「宋史」）。
- (56) 上川通夫「末法思想と中世の『日本国』」（歴史学研究会編「再生する終末思想」、二〇〇〇年、青木書店）。
- (57) このうち硫黄については、火薬兵器原料としての有用性があり、宋朝に需用があるとの情報を、宋商から得ていたのではないかという。山内晋次「平安期日本の対外交流と中国海商」（「日本史研究」四六四、二〇〇一年）。
- (58) いわゆる清涼寺式釈迦如来像の模刻は、承徳二年（一〇九九）ごろに山城三室戸寺に置かれたのが初見例（「寺門伝記補録」第十三「前大僧正隆明」）。元永二年（一一一九）には、藤原忠実が鴨院殿で造立供養している（「中右記」同年九月二十日条）。本格的な造像は鎌倉期からである。前田元重「清涼寺式釈迦如来像現存表」（「金沢文庫研究」第一一号、一九七四年）、猪川和子「清涼寺釈迦如来像と模刻像」（田村圓澄先生古稀記念会編「東アジアと日本」考古・美術編、一九八七年、吉川弘文館）。
- (59) 中野聰「靈験仏としての大安寺釈迦如来像」（「佛教藝術」二四九号、二〇〇〇年）。
- (60) 皿井舞「模刻の意味と機能」（前掲）。裔然請求釈迦像は、日本の古仏への見直しとその模刻、さらにそれを介した独自の造型様式の創造、という意識を生む重要契機だった、とされる。なお源信は、永延元年（九八七）に西海道に赴いて宋商や宋僧に会ったのを

はじめ、以後たびたび宋商を介して宋天台僧と交信している。速水侑『源信』（前掲）、参照。

(61) 上川通夫「中世仏教と『日本国』」(前掲)。

(62) 黒田俊雄『日本中世の国家と宗教』、一九七五年、岩波書店。

(63) 平雅行「黒田俊雄氏と顕密体制論」(『歴史科学』一三八、一九九四年)。

(64) 上川通夫「中世仏教と『日本国』」(前掲)。

(65) 黒田俊雄「鎮魂の系譜―国家と宗教をめぐる点描―」(一九八二年。『黒田俊雄著作集』第三卷、一九九五年、法蔵館)、一四二ページ。同論文の一四九ページでは、「権門体制の特徴である自然成長的性格」、というくだりがある。一対の認識であろう。

〈表1〉北宋時代におけるインド仏教導入政策（稿）

この年表は、西域僧の宋への入朝（→印）、宋国僧のインド往・復（←印）についてのものである。関連する事項を抜粋して併せ記した。宋朝による梵文經典の新訳と版本作成の事業（☆印）、日本僧らの入朝（ゴチック）、などである。（なおこの表は、仏教美術研究上野記念財団助成研究会報告書第二十八冊「研究発表と座談会 院政期の作業と美術」（二〇〇一年）に掲げたものの補訂・再録である。）

九六五	→	〔5/22〕 于填国僧善名・善法等七人来朝し、詔によって相国寺に館す。紫衣を賜わる。（長編、宋史外国六、宋史新編一九九。仏祖統紀四三は九六二年とする。）
	←	〔11/7〕 高昌国可汗、僧法淵を遣わし辟支仏牙等を献じる。（長編、宋会要蕃夷四・七、本紀、宋史外国六。仏祖統紀は九六二年）
	←	〔12/22〕 滄州沙門道円、五天竺へ往き二十余年にして于填国使者を伴って還り、京師にて舍利・貝葉梵経を献じる。皇帝、于填国使者に西方風俗や山川道里を問ひ紫方袍器幣を賜う。（長編、宋会要蕃夷四、宋史外国六、仏祖統紀四三）
九六六	←	〔3/18〕 詔し、秦涼兩州が通じたので西竺への求法僧を募る。これに応じて装錢各三方を授けられた沙門行動ら百五十七人は、甘州・沙州・伊州・肅州・焉耆・龜茲・于闐・割禄・布路沙・迦弥羅国を経て行った。それらの国人に詔諭して引導した結果、開宝（九六八年）以後に梵夾を来献する天竺僧絶えず。（長編、本紀、宋史外国六、仏祖統紀四三）
		〔吳船録〕には、詔により天竺入りした僧二百人のうち、継業の旅行記を抜粹しているが、出発年を開宝二年（九六四）とする。継業は、九七六年に梵文經典と舍利をもって帰朝した。
九七一	←	〔是歲〕 沙門建盛、西竺より還り貝葉梵経を進める。（仏祖統紀四三）
	→	〔是歲〕 ともに来た中天竺王子の梵僧曼殊室利に対し都人らの施財屋に盈る。（仏祖統紀四三）
	☆	〔是歲〕 勅により、高品張從信、益州に往き大藏経板を雕る。（仏祖統紀四三、釈氏稽古略は九七二年とする）
九七二	→	〔4/〕 西天竺沙門蘇葛陀、来りて舍利・文殊華を貢ぎ、紫服・金幣を賜わる。（宋会要蕃夷四、仏祖統紀四三）
	→	〔是歲〕 西天竺沙門可智・法見・真理三人が来朝し、紫方袍を賜わる。（仏祖統紀四三）
	→	〔是歲〕 西天竺沙門彌羅等十四人、来朝し、紫服を賜わる。（仏祖統紀四三）

九七三	→	〔是歲〕 中天竺三藏法天、知鄜州王龜從のもとに來たり、梵學沙門法進・龜從らと聖無量壽經七仏讚を訳す。紫方袍を賜わる。(仏祖統紀四三)
九七七	→	〔是歲〕 西天沙門吉祥、來たりて貝葉梵經を進める。(仏祖統紀四三)
九七八	→ → ←	〔3月以前〕 供奉官趙鎔に勅し、呉越に往き明州阿育王仏舍利塔を迎えさせる。(仏祖統紀四三) 〔3/25〕 呉越国王錢俶、來朝する。(長編、本紀) 呉越王、版図を奉り帰朝する。僧統贊寧、呉越王に従つて入朝し、釈迦舍利塔を奉じて滋福殿にて太宗に謁見し、通慧大師の号を賜わる。(仏祖統紀四三) 〔是歲〕 開宝寺沙門繼從等、西天より還り梵經・仏舍利塔・菩提樹葉・孔雀尾拂を獻じ、紫方袍を賜る。(仏祖統紀四三) 〔是歲〕 中天竺沙門鉢摩、來たりて仏舍利塔・麓牛尾拂を獻じ。(仏祖統紀四三) 〔是歲〕 西天王子曼殊室利、本国に帰ることを求め、詔によつて許される。(仏祖統紀四三)
九八〇	→ ☆	〔1/〕 勅して、五台山に金銅文殊萬菩薩像を造つて真容院に安置し、五台山の十寺を重修して沙門芳潤を十寺僧正となす。(仏祖統紀四三) 〔1/〕 河中府沙門法進、三藏法天に請うて訳経し、皇帝大いに悦びはじめて訳事を興す。(仏祖統紀四三) 〔2/〕 北天竺迦濕彌羅國三藏天息災・烏填囊國三藏施護來たり、皇帝より紫衣を賜わる。(仏祖統紀四三) 皇帝、二僧に梵來を見せ、翻訳のため太平興國寺西に訳経院を建てる。(仏祖統紀四三) 〔5/〕 中天竺沙門護羅、來りて貝葉梵經等を獻じ、紫服を賜わる。(宋会要蕃夷四、仏祖統紀四三) 詔して皇帝誕生の地に開聖禪寺を建て、優填王栴檀瑞像・釈迦仏牙などを奉納する。(仏祖統紀四三)
九八二	← ☆	〔1/〕 築城中に土中より瑠璃瓶に仏舍利を入れた石・鉄・銅・銀・金の函を掘り出し、刻石記により貞觀二十一年(六四七)の埋納と知る。(仏祖統紀四三) 〔6/16〕 訳経院完成する。天息災・法天・施護らに梵經を翻訳させる。(長編、本紀) 天息災、訳経儀式を作る。左街僧録神曜等、「訳場久しく廢れ伝訳は至難なり、天息災等即ち梵文を持して先ず梵義を翻し、華文を以てこれを証す」と言う。詔し、新訳経を大藏經に入れ、開板流行せしむ。(仏祖統紀四三) 〔是歲〕 成都沙門光遠、西天より還り、西天竺王没徒囊の表ならびに仏頂印貝多葉・菩提樹葉を進める。三藏施護によ

九八三	☆	<p>る表の訳によると、大明王たる支那国皇帝の福慧円満等を祈り、釈迦舍利を沙門光遠に付して進める、とある。また僧統表もありという。(宋会要蕃夷四、宋史外国六、仏祖統紀四三)</p> <p>〔是歳〕詔し、訳経院を伝法院と名づけ、新たに印経院を建てて、太祖の勅による大蔵経板完成し進上する。天息災、梵僧による經典翻訳は来朝者が無ければ廢絶するので、童子五十人を選んで梵字を修学させるよう進言する。詔して、惟浄等十人を選んで訳経院に送り受学させる。(長編、仏祖統紀四三)</p> <p>〔是歳〕沙門法遇、西天より来たり仏頂舍利・貝葉梵経を献ず。再び中天竺へ往く際に経過する諸国へ持す書を求め、三仏齋国王遐至葛古羅国主司馬佶芒、柯蘭国主讚怛羅、西天王子護馱仙への勅書を得る。(宋会要蕃夷四、宋史外国六、仏祖統紀四三)</p>
九八四		<p>〔3/5〕日本国沙門齋然来たり王統などを述べる。(長編、宋史外国七、仏祖統紀四三)</p>
九八五	☆	<p>〔是歳〕新訳経論を刊板印行する。天息災・法天・施護、陝西諸国には梵経が収蔵されているので訪ね求めて翻訳すべきことを進言し、詔して許す。また詔し、西天僧で梵語に精通し翻訳に助力できる者を悉く伝法院に住まわせる。(仏祖統紀四三)</p>
九八六	→ ☆	<p>〔是歳〕詔し、「御製三蔵聖教序」を天息災等に賜い新訳経首に冠せしむ。(仏祖統紀四三)</p> <p>〔雍熙年間・九八四から九八八〕衛州僧辞潜、胡僧密坦羅とともに西域より還り、北印度王及び金剛坐王那爛陀の書を奉る。波羅門僧永世・波斯外道阿里烟、京師に来る。(宋史外国六、宋史新編一九九)</p>
九八八		<p>〔10/18〕贊寧、九八三年より編集に着手してきた高僧伝三十巻を皇帝に進上する。勅して大蔵経に入れることとなる。(進高僧伝表、仏祖統紀四三)</p> <p>〔是歳〕日本国僧齋然、弟子嘉因・折乾を遣わす。(宋史外国七、仏祖統紀四三)</p>
九八九		<p>〔8/15〕開宝寺に八角十一層の宝塔が完成する。塔下には阿育王仏舍利塔を安置する。(長編、本紀、仏祖統紀四三)</p>
九九〇		<p>〔12/14〕高麗国王治(成宗)、遣使して大蔵経と御製仏乘文集を乞い賜与される。(本紀、仏祖統紀四三)</p>

九九一	→	〔5〕南(中) 天竺那爛陀寺沙門補陀羅吃多、来朝して仏舍利・梵経を進め、紫服を賜わる。(宋会要蕃夷四、仏祖統紀四三)
九九二	←	〔是歲〕太原沙門重達、西天より還り仏舍利・貝葉梵経を進める。紫服を賜い西京広愛寺に住む。(仏祖統紀四三)
九九三	→	〔12/20〕占城国王楊陀排、遣使来貢する。(本紀) 南海占城国沙門淨戒、皇帝に如意金銅鈴杵龍腦香を献ず。(仏祖統紀四三)
九九四	→	〔是歲〕詔して、西辺諸郡の梵僧や西遊帰還の中国僧は、所持する梵経をすべて先ず進上すべきこととする。(仏祖統紀四三)
九九五	→	〔是歲〕高麗国王治、遣使して大藏経と御製文集の賜与を謝す。(仏祖統紀四三)
九九六	→	〔是歲〕中閩国沙門吉祥、大乘祝蔵経を進上する。詔して三蔵法賢等に詳定させたところ、于填の書体にて梵文ではなく文義も不正である点が多いと判断されたので、邪義として焚き棄てさせた。(仏祖統紀四三)
九九七	→	〔是歲〕中天竺沙門伽羅拏扇が来朝し、仏頂舍利と貝葉梵経を進上する。(宋会要蕃夷四、仏祖統紀四三)
九九八	→	〔8〕天竺僧、船で海岸に到り、仏像・貝葉梵書その他をもたらす。(宋会要蕃夷四、宋史外国六)
九九九	→	〔9〕西天竺沙門羅護羅、来朝して貝葉梵経を進上し、紫服を賜与される。(仏祖統紀四三)
一〇〇〇	→	〔1/21〕中天竺沙門爾尾尼等、七年かけて来朝し、仏舍利・梵経、菩提樹葉・菩提子数珠を進上し、紫衣を賜わる。(本紀、仏祖統紀四四)
一〇〇一	☆	〔是歲〕礼部侍郎陳恕が費用莫大な訳経院を罷めるよう進言したが、「先朝盛典」の故これを認められず。(仏祖統紀四四)
一〇〇二	→	〔6/6〕龜茲国僧義修、来りて梵夾・菩提印葉・念珠・舍利を献じ、紫方袍束帯を賜わる。(宋会要蕃夷四)
一〇〇三	→	〔是歲〕知開封府陳恕、経を求めて西天に往く者の質が悪く諸蕃の輕慢を招くと指摘し、試験で人材を選ぶべきことを進

一〇〇四	→	言し、認められる。(仏祖統紀四四)
一〇〇五	→	〔是歳〕前年九月に入宋した日本国沙門寂照ら、来朝して無量寿仏像・金字法華經・水晶数珠を進上し、紫方袍を賜わる。 〔宋史外国七、仏祖統紀八・一二・四四、扶桑略記、元亨釈書四など〕 〔是歳〕西天三藏法護、来たりて仏舍利・貝葉梵經を進上し、紫衣束帛を賜わり訳経院に住む。(仏祖統紀四四) 〔是歳〕北天竺沙門戒賢、来たりて梵經を進上し、紫服を賜わる。(仏祖統紀四四)
一〇一〇	→	〔3〕 迦湿彌羅国沙門目羅失稽、来たりて梵經・菩提樹葉を進上する。(仏祖統紀四四) 〔7〕 西天竺沙門達磨波、来たりて梵經を進上し、紫服を賜わる。(仏祖統紀四四) 〔9〕 中天竺沙門覺称・法戒来朝し、舍利・梵天・金剛座真容・菩提樹葉を進める。訳経院に住ませ、もたらした贊聖頌を惟浄が訳す。また、屠殺の風を嫌い、五台山文殊礼拝ののち帰国することを願い、許されて装錢茶菓を賜わる。 (宋会要蕃夷四、仏祖統紀四四)
一〇一一	→	〔是歳〕西天沙門衆聽来朝し、舍利・梵經・菩提印を進める。(仏祖統紀四四)
一〇一二	→	〔5〕 般尼国沙門寂賢、来たりて梵經・菩提印を進め、紫服を賜わる。(仏祖統紀四四) 〔6〕 1〕 西天竺僧智軍、来りて梵夾・菩提印・仏骨舍利を貢ぐ。(宋会要蕃夷七)
一〇二三	☆	〔1〕 21〕 西天金城国僧悲賢・般尼国僧寂賢、来りて梵夾・菩提印・名馬を貢ぐ。(宋会要蕃夷七) 〔8〕 詔により大藏經録二十一巻を完成し、「大中祥符法宝録」と名づける。皇帝の序文には、太平興国以来の翻訳は四百十二巻である等という。(仏祖統紀四四)
一〇二四	→	〔9〕 西天竺沙門知賢等、来たりて舍利・梵經を進め、紫服を賜わる。(仏祖統紀四四) 〔是歳〕西天波羅奈沙門滿賢、梵經・無憂樹葉を進める。(仏祖統紀四四)
一〇二五	→	〔是歳〕南海注聲国、遣使来貢し、天竺梵經を進める。(仏祖統紀四四)

一〇一六	→	〔2〕 北天竺優填曩国沙門天覺、南天竺三師子国沙門妙徳・西天竺迦蹉国沙門等、来たりて各々舍利・梵經を進め、紫衣金幣を賜わる。(仏祖統紀四四)
	← →	〔4〕 中天竺薩縛羅国沙門童寿、来たりて梵經を進め、紫服を賜わる。(仏祖統紀四四)
	→	〔5〕 東天竺縛隣捺国沙門普積、来たりて梵經を進め、紫服を賜わる。(仏祖統紀四四)
	← →	〔是歲〕 沙門繼全、西天より仏舍利を得て還り、揚州に塔を建てる。(仏祖統紀四四)
一〇一九		〔11〕 東女真国入貢し、大藏經の賜与を乞い与えられる。(仏祖統紀四四)
一〇二〇	→	〔是歲〕 西天沙門普善、来たりて梵經を進め、紫服を賜わる。(仏祖統紀四四)
一〇二二	→	〔5〕 龜茲国僧華嚴、西天より来たりて仏骨舍利・梵經を進め、紫服を賜わる。(長編、宋会要蕃夷四、仏祖統紀四四)
一〇二三	→	〔是歲〕 南海駐輦国より遣使し金葉天竺梵經を進める。詔して三藏法護に訳させる。(仏祖統紀四四)
一〇二四	→	〔9〕 西天沙門愛賢・智信護、来たりて貝葉梵經を進め、紫服を賜わる。(長編、宋会要蕃夷四、宋史外国六、仏祖統紀四五)
一〇二七	☆ →	〔2〕 西域僧法吉祥等五人、梵書を献じる。(宋会要蕃夷四、本紀、宋史外国六)
	☆	〔是歲〕 三藏惟浄、大藏經目錄二巻を進め、「天聖釈教録」の名を賜わる。六千九百九十七卷。(仏祖統紀四五)
一〇三一	←	〔是歲〕 沙門懷問、かつて天竺に往き真宗皇帝のために塔を建てたが、再び往きて皇太后・現皇帝のために二塔をたてること等の許可を求め、認められる。「沙門懷問三往西天記」を撰せしむ。(仏祖統紀四五)
一〇三五	☆	〔是歲〕 皇帝、「天竺字源序」を製して訳経院に賜与する。この書は、法護や惟浄が華・梵を対訳して七巻としたもので声明学の肇である。序文によると、翻訳者は三藏五人(西土の天息災・施護・法賢・法護、東土の惟浄)であり、筆受・綴文・証義の者は七十五人、五竺の梵經を貢いだ僧八十五人、天竺から梵經をもたらした此土の僧百三十八人、梵

		本千四百二十八卷のうち訳出分は五百六十四卷、であるという。(仏祖統紀四五)
一〇三六	→	〔是歳〕 天竺僧善称等九人、来たりて梵経・仏骨・銅牙菩薩像を献じ、束帛を賜わる。(宋会要蕃夷四、宋史外国六、宋史新編)
一〇三九	←	〔5〕 三往西天懷問・沙門得濟・永定・得安、中天竺摩竭陀国より還り、仏骨舍利・貝葉梵経・貝多子・菩提樹葉・無憂樹葉・菩提子念珠・西天碑十九本を進める。懷問に頭教大師号と紫衣・金幣を賜う。(仏祖統紀四五)
一〇四一	☆	〔是歳〕 三蔵惟浄、西土からもたらされた新旧經典は万軸に及び、また西域梵僧を受け入れる費用が大きいので、訳経を停止するよう進言する。皇帝、廢しがたいことを諭す。(仏祖統紀四五)
一〇五三	→	〔是歳〕 西天沙門智吉祥等、来たりて梵経を進め、紫服を賜わる。(仏祖統紀四五)
一〇五八		〔是歳〕 西夏国、国内に伽藍を建てたるため、大蔵経の賜与を求め、許される。(仏祖統紀四五)
一〇七二		〔10/22〕 日本国沙門成尋、来朝して神宗に謁見する。(參天台五台山記、宋会要蕃夷七、宋史外国七、仏祖統紀四五)
一〇八五		〔是歳〕 高麗王子義天、来朝する。(高麗史節要、釈氏稽古略。仏祖統紀四六には一〇八六年とする。)

※出典について、「統資治通鑑長編」は長編、「宋史」本紀は本紀、「宋史」列伝・外国は宋史外国と記した。