

日本古代における山林修行の資糧 (一)

— 乞食・蔬食 —

小林 崇仁

はじめに

積尊の出家主義は、仏教の根本的な理念として、様々な時代・地域を通底して受け継がれてきた。執着を減して解脱を得るため、仏教者は家庭や社会から離脱する。しかし出世間性を突き詰めると、人間としての生命活動すら困難となる。積尊が厳しい苦行のすえ、スジャータから乳粥の供養を受けて存命し、苦行主義と快樂主義のどちらにも片寄らない、不苦不楽の中道を覚ったという説話は象徴的である。

つまり理念としては社会からの離脱を標榜しつつ、実際には社会との関係を継続するという両義性は、すでに積尊に端を発している。こうしたアンビバレントな危うさを内在するが故に、仏教は社会との距離の取り方を常に模索し、多様な変遷を繰り返すこととなる。要するに、同じ仏教でありながら、社会から離れることを強く志向するものと、逆に社会とともに歩むことに重きを置くものとの間で、振り子のように揺れ動き、多様な思想・形態が生じたものと推察される。

日本古代の仏教において、出世間への志向性の強い形態としては、所謂ゆる「山林修行」¹が顕著である。『養老僧尼令』「第十三禪行条」により、仏教者の山林修行は申請の上で認められていたが、すでに奈良前期には無許可での山林修行に禁制が出されており、任意で山林に入る修行者も多かつたことが知られる。また天平六年(734)以降、優婆塞が得度する条件として、『法華経』『最勝王経』の闡誦、礼仏の理解、淨行三年以上と定められたが、淳仁期に諸国の山林にて「清行」を十年以上積んだ優婆塞に得度が許されているように、「淨行」の場は主として山林であつたと見られる。おそらく当時僧侶を志す者は、基本的には山林にて修行を積んだと考えて差し支えないだろう。さらに光仁期には「清行の者」を選んで十禪師とし、永年の供養を充てるなど、有行有徳の山林修行者を重んずる傾向が見える。そして桓武期には、政治と仏教に一定の距離を置きつつ、僧尼の淨行性をより重視し、都を離れて山林にて修行に勤しむ僧尼を奨励している。子嶋寺の報恩や室生寺の賢璟への支援、そして近江国梵釈寺の造営などはその実例であろう。その傾向は嵯峨期にも引き継がれ、聽福や玄賓など、優れた山林修行者に殊遇が与えられている。こうした機運において、伝教大師最澄は比叡山上での修行制度の樹立を図り、弘法大師空海は高野山の開創に取り組んだ。そのほか、当時の仏教説話『日本霊異記』には、山林にて修行する優婆塞、禪師、沙門などが多く登場しており、仏教者が盛んに山林修行を行っていたことを予想させる。

もつとも、一口に山林修行といつても、実に多様性に富んでいる。その身分としては、僧・尼、沙弥・沙弥尼、優婆塞・優婆夷があり、さらに自度や逃役者も含まれるだろう。また形態としては、山寺に長期間止住するもの、各地の山々を展転と跋渉するもの、入峰困難な深山の登頂をめざすもの、定期的に本寺から山寺へと赴き修行するものなど様々であつた。そしてその目的も、厭世、修道、得度、治病、現世利益など、修行者によつて一定していない。

ただし、いずれの場合であつても、家庭を離れ、郷里を離れ、本寺を離れて、社会から一定の距離を置いて活動

を続ける以上、そのための資糧をどのようにして得るかということは、やはり修行者にとって一つの問題であったものと思われる。彼ら山林に踏み入った修行者たちは、その活動を継続してゆく衣食住の資糧を、どのように得ていたのであろうか。そして山林修行者に資糧を提供した人達は、そこにどんな意図を込めていたのであろうか。

山林修行の経済基盤を問うことは、仏教の根本的な理念である出家主義が、日本においてどう受容されたのか、そして古代社会において山林修行者がどのような存在であったのかという事について、より明確な視座を与えるのではないかと考えている。まずは山林修行者たちの経済基盤に注目し、古代社会における山林修行、ひいては日本における仏教の位相を説明する一助としたい。

※

古代日本における山林修行の経済基盤について、当時の文献史料を精査すると、様々な場合があることに気づく。それは相互に関連して複雑な様相を呈しており、一度に論じ尽くすることは難しい。そこでまずは今回は、山林修行者の中でも、もつとも出世間的志向の強い者にとって、おそらくは基本的な行状となるであろう、「乞食」と「蔬食」について取り上げたい。

延暦十六年(797)、当時二十四歳の空海(774・835)は、儒道仏の三教を戯曲風に比較した『三教指帰』を撰述した。ここに登場する「仮名乞児」は、「三界に家なし」と述べるなど、真摯な仏教の出家修行者として描写されている。彼の痩せ細ったみすばらしい容姿に、市辺の乞者さえ眉をひそめたが、胸中には仏道を求める強い志を抱いていたという。

仮名乞児は、自身の修行について、次のように述べる。

慈悲聖帝。示終之日。丁寧顧命於補處儲君。舊德曼殊等。授印璽於慈尊。教撫民於攝臣。是以。大臣文殊迦

葉等。班芳傲於諸州。告即位於衆庶。是故。余忽承傲旨。秣馬脂車。裝揀取道。不論陰陽。向都史京。經途多艱。人烟夔絕。康衢甚繁。徑路未詳。一二從者。或沈溺泥中拔出未期。或騁馬奔車先已發進。因茲。不棄微物。子身負擔。糧絕路迷。辱進門側。乞行路資。¹⁵⁾

これにより、仮名乞児が家や国を離れ、山野を跋涉し、各地を遍歴してめざすところが、「觀史京」つまり弥勒菩薩の浄土・觀史多天であったことが明らかになる。その道中は困難で、人里も遙かに途絶え、若干の從者ともはぐれてしまった。「糧絶え路に迷い、かたじけなく門の側に進んで、行路の資を乞う」という。仮名乞児は、その名が示す如く、「松林」より発して「聚落」に赴き、少欲知足の意を保ちつつ、鉢を捧げて乞食して回つたとされる。こうした描写から、本寺を離れて、山林に閑居する、あるいは各地を遍歴する修行者にとつて、その資糧を得る一つの方法が、市里に赴いての「乞食」であったことが推測される。

さらに、仮名乞児の行状には、

或登山巖而遇雪坎壇。或跨石峯而絶糧輒軻。或眇雲童孃懈心服思。或觀滄倍尼策意厭離。拂霜食蔬遥同偈行。掃雪枕肱還等孔誠。青幕張天不勞房屋。縞幌懸嶽不營幃帳。夏則緩意披襟。對太王之雄風。冬則縮頸覆裾。守燧帝之猛火。橡飯茶菜一句不給。紙袍葛襪二肩不蔽。一枝逍遙。半粒自得。不願何曾之滋味。誰愛子方之溫裘。三樂之叟比此有愧。四皓之老對此非儔。形似可笑。志已不奪。¹⁶⁾

との表現も見られる。「金巖」や「石峯」によじ登り、「蔬を食い」「肱を枕として」修行を続けたという。そして「橡」や「茶」の食事も十日に一度もままならず、「紙」や「葛」の衣服も片肩が現れるほどであったと描写される。これは所謂ゆる「草衣」「蔬食」を意味し、隱者の衣食を表現したものと見えよう。こうした描写から、山林修行者が資糧を得るもうひとつの方法として、山居して自然から得られる資糧によって自活する「蔬食」が想定され得る。

空海は『三教指帰』にて、「出世の趣を示す」ために「仮名乞児」を登場させたが、その修行の資糧は、主に「乞食」と「蔬食」に依るものであつた。こうした出家修行者のあり方は、空海が理想とするものであることは疑い得ない。また、空海自身が『三教指帰』にて自序し、京での遊学の際、一沙門より虚空藏聞持の法を受け、阿波国大滝嶽や土佐国室戸岬にて勤念した後、「朝市の榮華をば念念にこれを厭い、巖藪の煙霞をば日夕にこれを飢う」と述べ、さらに『性霊集』にも空海自ら「少年の日、好んで山水を涉覽し」、「弱冠より知命に及ぶまで山藪を宅と爲し」たと記すことから、その修行のあり方は、「仮名乞児」のそれと通ずるところもあつたと考えられる。

以下、古代日本における山林修行者の「乞食」と「蔬食」について、当時の史料からその實際を考察してみたい。

一、乞食

(一) インドにおける乞食行

そもそも古代インドにおいて、「乞食」はバラモンの生活と密接に関わっていた。つまり彼らは、人生を学生期・家長期・林住期・遊行期の四住期に分け、最後の遊行期において、各地を遍歴して乞食し、解脱を求めるといふ余生を送った。

これに対して釈尊は、四住期を全うする義務を捨て、若くして出家し、乞食を基本とする遊行生活を選んだ。釈尊の弟子たちもこれに習い、その基本的な生活法は、「頭陀行」として次第に体系づけられた。例えば、劉宋代の求那跋陀羅(394-468)が訳した『仏説十二頭陀經』には、

佛告迦葉。阿蘭若比丘。遠離二著形心清淨行頭陀法。行此法者。有十二事。一者在阿蘭若處。二者常行乞食。三者次第乞食。四者受一食法。五者節量食。六者中後不得飲漿。七者著弊納衣。八者但三衣。九者塚間住。十者樹下止。十一者露地坐。十二者但坐不臥。²⁰

と説かれる。「頭陀」とは、総じて衣食住に関する規定であり、常に乞食のみで食を得て一日一食に節食し、ぼろ布で作った三衣のみを纏い、人里離れた樹下や墓地など空寂な場所に住し、常坐不臥の生活を送ることとされる。これらは単なる修行生活の規則を越え、少欲知足を實踐する仏弟子のあるべき姿とされ、また解脱を得る手段の一つとしても重視された。²¹

このように仏教の出家者集団（僧伽＝サンガ）は、頭陀行を重視したが、一年のうち雨季の三ヶ月間は、一定の場所に定住して修行に勤めた。この時季は交通に適さない上、水たまりの虫などを踏む恐れもあったからである。この定住期間を「安居」という。安居の終わる日には「自恣」を行い、修行中の罪を告白懺悔し、他の僧の訓戒を受けた。自恣が終わると、再び遊行に出発するのである。また半月に一度、定められた結界にいる修行者たちが一箇所に集まり、戒本を誦して反省する「布薩」が行われた。

こうして仏弟子たちは、遊行と止住、離散と集合を繰り返し、自他共に戒を確認しながら、修行生活を送ったとされる。

(2) 律令下での乞食行

日本の律令下において、僧尼の乞食は、正式な申請をすれば、認められる行為であった。つまり養老二年(718)

に修正された『養老僧尼令』「第五非寺院条」には、

凡僧尼非在寺院。別立道場。聚衆教化。并妄說罪福。及毆擊長宿者。皆還俗。國郡官司。知而不禁止者。依律科罪。其有乞食者。三綱連署。經國郡司。勘知精進練行判許。京内仍經玄蕃知。並須午以前捧鉢告乞。不得因此更乞餘物。²²²

と規定される。乞食行を希望する者があつた場合、各寺院の三綱が連署し、京内であれば玄蕃寮に、他国であれば国郡司に報告し、修行に熱心な僧であることが確認されれば、乞食行の許可が下りた。ただその場合、午前中に鉢を捧げて告げ乞うようにし、食物以外のものを乞うことは許されていなかった。

古代日本での乞食行は、寺院の統括者の同意と、官の許可が必要であり、インドにおける自治的なサンガでの乞食行とは性格を異にしていた。それでも条件付きとはいえ、乞食行は認められており、これに沿った形で実践する仏教者がいたことは想定しうる。

一方、山林修行については、同じく『養老僧尼令』「第十三禪行条」に、

凡僧尼有禪行。修道。意樂寂靜。不交於俗。欲求山居服餌者。三綱連署。在京者。僧綱經玄蕃。在外者。三綱經國郡。勘實並録申官。判下山居所隸國郡。每知在山。不得別向他處。²²³

とあり、各寺院の三綱が連署し、京内であれば僧綱を経て玄蕃寮へ、他国であれば国郡司に報告し、それぞれが実態調査した上で太政官に奏上して許可を求めた。許可が下りても、僧尼が他の修行地に移動しないように、所轄の国郡司は、常に僧尼の監督するよう指示が出されている。やはり乞食と同様、寺院の統括者の同意と、官の許可が必要であり、任意で行うことは許されていなかった。

これら乞食と山林修行の規定からして、例えば仮名乞児のように、乞食しながら山々や各地を遍歴することは、『僧

尼令』からすれば違犯であった。あるいは、市里にほど近い山麓に山房を私的に営み、そこに住して日々に乞食するという形態も、『僧尼令』に違犯するものである。このうち後者の山林修行者の乞食行に関しては、これを行う者も多かったと見え、一度だけ禁制が出されている。つまり養老二年(718)十月には、太政官が僧綱に告げて、

其居非精舍。行乖練行。任意入山。輒造菴窟。混濁山河之清。雜燻煙霧之彩。又經曰。日乞告穢雜市里。情雖逐於和光。形無別于窮乞。如斯之輩慎加禁諭。²⁴

とし、意に任せて山林に入り庵窟を造つたり、日々に市里にて乞食することが禁じられている。ここでは、僧尼の自由な山居修道について、「山河の清を混濁す」として禁止し、さらに典拠不明の『経』を引用し、僧尼の乞食行は、たとえ内面に和光同塵の志があつても、外見は単なる乞者と変らないとして、これを批判している。仏教的な立場からすれば、外見は乞者と変らずとも、内に道心があれば、「隱身の聖」などと称して、賞賛する場合もあるが、²⁵この『経』は逆の立場に立つ。ここに山河を「清」、市里を「穢」と見なす朝廷の淨穢観がよく顕れているのではなからうか。僧尼は清浄を宗とすべきであるが、任意に山林に入れば、むしろ山林の清浄性を損なう。逆に、たとえ僧尼に道心があつたとしても、世俗に近づけば、僧尼の清浄性が損なわれる。よつて、僧尼は精舍を離れずに、その本分である修学と修禪に励むべきとの、朝廷側の主張を読み取ることができる。ただし、こうした朝廷の意向に反して、仏教者は山林に修行し、市里に乞食したものと考えられる。

もつとも、このような山林修行と乞食に関する禁制は、上記の一回だけであつて、このほかには、山林修行とは必ずしも結び付かない市里での乞食について、数回ほど禁制が出されている。まず養老元年(717)四月には、

凡僧尼。寂居寺家。受教傳道。准令云。其有乞食者。三綱連署。午前捧鉢告乞。不得因此更乞餘物。方今小僧行基。并弟子等。零豐街衢。妄說罪福。合構朋黨。焚剥指臂。歷門假說。強乞餘物。詐稱聖道。妖惑百姓。道俗擾乱。

四民棄業。進違釋教。退犯法令⁰²⁶

との詔が出された。ここで行基(668・749)は「小僧」と蔑称され、行基とその弟子たちが、街巷にて民衆に罪福を説き、徒党を組んで焚身捨身を行い、歴訪して物を乞い、聖道と称して詐つて人々を惑わすなど、『僧尼令』に違犯しているとし、指弾を受けている。こうした活動により、出家者と在家者が交流し、庶民が生業を捨てる事態が生じ、これが問題視されたのだ。特に「乞物」については、『僧尼令』の条文まで引用されており、批判の中心であつたことが知られる。つまり行基教団が、認められた乞食行の範囲を超え、「門を歴て仮説し、強いて余の物を乞う」こと、つまり布教しつつ財物を乞うことが批判されている。これは行基の乞食行が、単にその日の食を乞うというよりは、人々に滅罪・興福という仏教的作善行を説き、喜捨を勧めるというあり方、むしろ勧進に近い性格を有するものであつたことを予想させる。

さらに同六年(722)七月には、

又奏言。垂化設教。資章程以方通。導俗訓人。違彝典而即妨。近在京僧尼。以淺識輕智。巧說罪福之因果。不練戒律。詐誘都裏之衆庶。内黷聖教。外虧皇猷。遂令人之妻子剃髮刻膚。動稱佛法。輒離室家。無懲綱紀。不顧親夫。或負經捧鉢。乞食於街衢之間。或偽誦邪說。寄落於村邑之中。聚宿爲常。妖訛成羣。初似脩道。終挾姦乱。永言其弊。特湏禁斷。奏可之⁰²⁸

との太政官奏があり、民衆への罪福の説法、戒律の軽視、出家の勧誘、違法な乞食、村落への寄宿など、『僧尼令』を逸脱した僧尼の活動に、禁断が加えられている。先に見た、行基教団に対する養老元年の禁制とほぼ同主旨のものである。このように元正期には、特に行基教団の活動に見られるような、民衆教化と結び付いた乞食行について、禁断が加えられていた。

しかし聖武期の天平三年(731)になると、

詔曰。比年隨逐行基法師。優婆塞優婆夷等。如法修行者。男年六十一已上。女年五十五以上。咸聽入道。自餘持鉢行路者。仰所由司嚴加捉搦。其有遇父母夫喪。期年以内修行。勿論。²²⁹

との詔が出され、行基教団に対する朝廷の態度は変化している。つまり、行基に従う在家信者のうち、六十一歳以上の優婆塞、五十五歳以上の優婆夷については、得度が認められているのだ。ただし、課役の担い手となる成人の場合、父母や配偶者の喪の期間を除き、生業を捨て、出家者同様に乞食することは、なお禁止されている。

以上、養老期から天平初期にかけて、乞食に関する禁制が出されたが、この天平三年の詔を最後に、乞食に関する禁制は、以後出されていない。これはいったい何を意味するのであろうか。

(3) 行基教団にとっての乞食 — 三階教との関係 —

養老期の朝廷は、行基の活動を厳しく取り締まったが、天平三年(731)の詔を契機に容認へと転じている。その後、天平十五年(743)には、行基も大仏造営に協力し、同十七年(745)には行基が大僧正に任じられ、³⁰ 四百人の弟子に出家が許された。行基は天平勝宝元年(749)、大仏の完成を待たずに遷化するが、その卒伝での評価は高く、「都鄙を周遊して衆生を教化し」、「留止する処には皆道場を建て」、多くの道俗の帰依を得て、「行基菩薩」と称された³¹と伝える。養老期に行基を「小僧」と蔑称し、その活動を禁じた政策からすれば、大きな転換と言えよう。³²

行基は、民衆を教化して知識を引率し、造寺や写経に加え、池や溝、橋など大規模な土木事業を展開した。また同時に、布施屋や布施院などを造り、貢調運脚夫、困窮者、病人などの社会的弱者に食物を施与した。こうした民

衆教化と結び付いた土木事業や慈善事業について、中国における三階教の影響を指摘する見解がある。³³

三階教は、隋代に興った新しい仏教運動で、北斉の信行(540・594)を開祖とする。三階とは正法・像法・末法を意味し、現在は第三階にあたる末法の濁世で、破戒邪見の凡夫にとつては、一乗教も三乗教も適当でなく、新しい教えが必要であるとする。つまり、『十輪経』や『大集経』など如来蔵思想をもとに、「普仏法」の理念を掲げ、一切三宝に帰し、一切衆生を度し、一切諸悪を断じ、一切諸善を修し、一切善知識を求めるといふものであった。その実践の特徴は、乞食行と喜捨行が対偶をなしており、いずれも滅罪・興福に通ずる仏教的作善行として重視された。出家者は乞食行を行い、在家者は喜捨行を積むことで、三階教の寺院に財物が集まると、これを「無尽蔵」に置いて活用したとされる。つまり蓄財を三分し、一分を伽藍増修の費用、一分を困窮者への施与、一分を無遮大会の費用に充てた。無遮大会とは、男女・道俗などの区別なく、平等に財施・法施を行う法会であり、寺院に集中した財物の三分の二は、社会的弱者や人々へと還元される仕組みとなっていた。

このように三階教は、仏教的作善を思想背景とした、富の集中と再分配のシステムを構築し、人々から大きな支持を得たとされる。当時の社会不安や末法思想の浸透と相まって、中国において急速に広まったが、王朝はこれを厳しく弾圧した。開皇二十年(600)の隋の文帝による弾圧や、唐の則天武后による禁圧(695・99)などが顕著であるが、開元元年(713)に玄宗によって化度寺の無尽蔵院が破壊されて以降、衰退へと向つたとされる。³⁴

中国において禁圧を受けた三階教を、日本に伝えた人物として、入唐僧の道昭(629・700)が挙げられる。道昭は白雉四年(653)に入唐して玄奘(602・664)に師事し、斉明六年(660)に帰朝して元興寺禅院に住した。道昭は日本法相の初伝者として名高いが、このとき三階教の根本教籍である『明三階仏法』と『略明法界衆生根機淺深法』も同時に請来したという。帰朝後の道昭は、各地を周遊して土木事業を行い、その活動は弟子の行基に受け継がれたと

見られる。

従来指摘されている通り、行基の活動が三階教の影響を受けたものであるとするならば、元正期における行基への禁圧も、隋・唐朝のそれに倣った政策と見ることができるとする。また聖武期に至って、行基の活動が容認されたことは、民間の仏教に対する奈良朝の新たな対応として、注目すべきものであった。

しかし三階教に影響を受けた行基の活動が、朝廷の容認を得た後、隆盛に向うかと言えば、必ずしもそうではなかった。行基が遷化して二十四年後の、宝亀四年(773)十一月には、

勅。故大僧正行基法師。戒行具足。智徳兼備。先代之所推仰。後生以爲耳目。其修行之院。惣卅餘處。或先朝之日。有施入田。或本有田園。供養得濟。但其六院未預施例。由茲法藏湮廢。無復住持之徒。精舍荒涼。空餘坐禪之跡。弘道由人。實合獎勵。宜大和國菩提。登美。生馬。河内國石凝。和泉國高渚五院。各捨當郡田三町。河内國

山崎院二町。所冀眞筌秘典。永治東流。金輪寶位。恒齊北極。風雨順時。年穀豐稔。²³⁵

との勅が出されている。行基が建立した四十余りの修行の院は、官からの施入田、あるいは元から所持する田園を有しており、その運営が成り立っているが、うち六院は田地が施入されていない。それ故、経藏は荒廢し、住持する人もなく、道場は荒涼として、空しく坐禪の跡を残すのみという状況になったという。つまり、田地という経済基盤のない道場は、荒廢したということである。これは行基の活動の根幹にあった、罪福の因果を説いて乞食し、喜捨を勧めるという方法が、弟子たちに受け継がれなかった、あるいは社会に根付かなかったことを意味しているのではなからうか。

この詔にて田地が施入された、大和国の「菩提院」「登美院」「生駒院」、河内国の「石凝院」「山崎院」、和泉国の「高渚院」の六院のうち、山崎院と高渚院は平野部の交通要衝地に位置し、他の四院は丘陵地に所在して山房の様相を

もつとされる。³⁶特に「生駒院」は、『日本靈異記』においても「生駒山寺」と記され、行基が止住し埋葬された道場と伝えられる。³⁷おそらく、ここには山房が建てられ、修行を続ける環境は整っていたはずである。

もし仮に、行基の弟子たちが行基と同様に乞食行を行い、それによつて喜捨が続いていれば、すぐさまこの山林道場が荒廃することはなかっただろう。しかし実際は、この山林寺院の運営は、田地に依らねばならなかった。つまり、行基にゆかりの山房に限つて言えば、かつて養老二年(718)に禁制が出されたような、山林寺院に閑居して乞食行をするというあり方は、継続可能な方法として、現実的ではなかったものと考えられる。

行基教団の活動を容認した天平三年(731)の詔以降、乞食に関する禁制が見られないのは、三階教に基づく乞食行が、朝廷の立場を危うくする程には実践されていなかったことに依ると考えられるのではなからうか。

(4) 『靈異記』に見る乞食 — 迫害を受ける乞食者 —

薬師寺僧景戒(8C末頃)によつて編纂された『日本国現報善悪靈異記』(以下『靈異記』)は、奈良末・平安初期に成立し、当時の仏教のあり方、社会習慣の実態などを知る上で大いに参考となる。道俗による様々な仏教信仰の様子が描写されているが、乞食に関してもいくつか記されている。

ただし、山林修行と乞食が結び付くような説話は、ほとんど見られない。唯一挙げるとすれば、次の説話に、

又講法師之弟子円勢師者、百济国之師也。住於日本国大倭国葛木高宮寺。時有一法師、而住北坊、名号願覚也。

其師常明且出行里、夕以来入於坊居、以為常業。³⁸

と伝えられる箇所である。推古期(593・628)に大倭国葛木の「高宮寺」の北坊に住む「願覚」という法師が、「常に

明且に出でて里に行き、夕べに來たりて坊に入りて居る」とされる。高宮寺は奈良県御所市西佐味の高宮廢寺跡がその地とされ、当地は金剛山の山腹に位置している。高宮寺は言わば山房であり、そこに住する願覚は、毎朝村里に出向き、夕方山房に帰るといふ生活であつた。村里において、願覚が何をしたか明記されないが、乞食行の可能性もあり得る。もしそうであれば、それは養老二年(718)に禁止されるような、山房に住して乞食する行状の先駆として注目されるが、確証は得られない。

さて『靈異記』には、乞食する仏教者が、信心のない愚人に迫害を受けるという説話が散見される。例えば、

昔故京時、有一愚人。不信因果。見僧乞食、忿而欲繫。時僧走入田水。追而執之。僧不得忍、以呪縛之。愚人顛沛、東西狂走。僧即遠去、不得眈瞻。其人有二子。欲解父縛、便詣僧房、勸請禪師。々々問知其狀、而不肯行。二子勲重拜敬、請救父厄。其師乃徐行、誦觀音品初段竟。即得解脫。然後乃發信心、廻邪入正也。³⁹

との説話がある。ひとりの僧が乞食をしていたが、これを見た因果を信じない愚人が怒り、僧を捕らえようとする。すると僧は呪を以て愚人を縛つてしまう。愚人の子が禪師に依頼して呪縛を解いてもらい、ようやく信心を發したという。

同様に、三宝を信じない男が、乞食する僧に施食をせずに、鉢を割つて追い払つたところ、倉の下敷きになって死んだという説話もある。⁴⁰

こうした乞食者への迫害は、僧のみならず、自度の沙弥であれば、なおさらであつたのだろう。例えば、

紀直吉尼者、紀伊国日高郡別里、椅家長公也。天骨悪性、不信因果。延曆四年乙丑夏五月、国司巡行部内、給於正税。至于其郡、下乎正税、而班百姓。有一自度、字曰伊勢沙弥也。誦持薬師經十二葉叉神名、歴里乞食。就於給正税之人乞稻、臻於厥凶人之門而乞。見彼乞者、不施乞物、散其荷稻、亦剥袈裟、而拍逼之。沙弥逃

隠于其別寺僧坊。〈中略〉然後不久、躡地而死。更不可疑、護法加罰。⁴¹

とあるように、伊勢沙弥と字する自度は、「葉師經の十二葉叉神の名を誦持して、里を歴て乞食し」ていた。因果を信じない凶人の家に至り乞食すると迫害を受けた。すると後に、護法神が罰を加え、凶人は地に倒れて死んだという。伊勢沙弥は凶人によって、「袈裟を剥がさ」れたため、逃げて「別寺の僧房」に隠れたと伝える。自度であるが故に袈裟を付けており、おそらく剃髪もしていたのだろう。「別寺」は未詳であるが、あるいは伊勢沙弥が普段から止住している寺と、別の寺という意味であろうか。

また同様に、門を訪ねて乞食をしていた自度の沙弥に布施をせず、袈裟を奪って迫害した男が、後に食中毒で死んだという説話も見られる。⁴²

このように、歴門して乞食をする僧や自度の沙弥が、信心のない患者に迫害を受け、それによって患者が悪業を受けるという場面が多く描写されていた。

日本古代の人々が、すべて仏教を信仰したはずもなく、仏教者の乞食に対して、否定的な向きもあったのだろう。彼らが往々にして迫害にあったことは、「唯し来たり乞ふ者を見れば、憐愍を生じて、和顔と悦色をもって、法施財施すべし」⁴³や、「自度の師たりと雖も、猶し忍心をもちて闕よ。隱身の聖人、凡の中に交わるが故に」⁴⁴との編者警戒による誠めからも、容易に想像できる。『三教指帰』に登場する仮名乞児の場合も、「偶に市に入るときには、則ち瓦礫、雨のごとく集まり、若し津を過ぐるときには、則ち馬屎、霧のごとくに来る」と描かれていた。⁴⁵こうした表現には、多少の誇張や脚色もあるだろうが、乞食行に対する社会一般の眼差しは、決して温かなものではなかったようである。

(5) 『靈異記』に見る乞食 — 生活のための乞食 —

このように乞食行は、必ずしも万民に受け入れられるものではなかった。まさに、執着を捨てるための苦行であろう。ただし『靈異記』は、乞食を仏道修行と捉えて積極的に行う修行者の姿を、特に着目しているわけではない。むしろ生活苦からやむを得ず行う乞食に関して、いくつもの記述がある。例えば次の説話には、

高橋連東人者、伊賀国山田郡噉代里人也。大富饒財。奉為亡母、写法華經、以盟之曰、請於我願有緣之師、欲所濟度、嚴法會訖、將供明日、而誠使曰、值第一、以為我緣師、有修法狀、不過必請。其使隨願、出門試往、至於同郡御谷之里。見有乞者。鉢囊懸肘、醉酒臥路。姓名未詳。有伎戲人、剃髮懸繩、以為袈裟。雖為然猶曾不覺知。使見起礼、勸請歸家。願主見之、信心敬礼。一日一夜、家内隱居、頓作法服、以之奉施。爰乞者問之、所以者何。答曰、請令講法花經。乞者、我無所學、唯誦持般若陀羅尼、乞食活命。願主猶請。乞者思議、不如竊逃。兼心知逃、副人令守⁰⁴⁶。

とある。大いに富める高橋連東人が、亡母の供養のため、『法華經』を写経して法会を準備し、第一に出会った修法の師を勧請することにした。東人の使者が探しに行き、たまたま連れ帰ったのは、道に酔臥する乞者であった。彼は剃髪し、繩の袈裟を付けていたが、それは村人の戯れに依るものであった。ところが東人は、信心を以て乞者を迎え、法衣を施して『法華經』の講經を依頼した。これに対し乞者は、何も学ぶところは無いが、ただ「般若陀羅尼」を誦持して生活のために乞食をしていると告白する。その後、乞者の夢告によつて、亡母が牛となったことを知り、供養が成就するのであるが、景戒はこの奇瑞を評して「乞者の神呪を読みて積みたる功の驗なり」としている。

また同様の例として、困基を宗としていた山背国の自度の沙弥のもとに、乞者がやってきて、「法華経品を読み
て物を乞う」という。自度の沙弥は乞者の訛りを嘲つて真似したところ、口が曲がつてしまったと伝える。⁴⁷

彼ら乞者の身なりは、僧形ではなく俗人のままであるが、困窮からやむを得ず乞食する際、経や陀羅尼を誦持していたようである。おそらくは乞食する僧や沙弥の姿が、すでにある程度は社会に認知されており、困窮者が乞食する場合でも、経や陀羅尼を誦持した方が、施食を受けやすかったのだろう。もしそうであれば、むしろ剃髪して袈裟を付け、僧形になつた方が、より施食を受けやすいと考える者もいたはずである。つまり、貧困や逃役により、乞食せざるを得ない社会的弱者が、自ら出家して沙弥を名乗り、活命するという選択肢である。

先に見た、伊勢沙弥と字する自度は、「葉師經の十二葉叉神の名を誦持して、里を歴て乞食し」ていた。果たして彼の乞食は、仮名乞児のような真摯な仏道修行としての乞食であつたのか、あるいは生活苦のために自ら僧形となり、乞食を生業としていたのであろうか。これは、にわかには判断が付かないところである。ただ実際には、生活苦のために、やむを得ず修行者を模して、乞食する俗人や自度の沙弥も、数多くいたであろう。その動機はともあれ、彼らのように社会から離脱した者の受け皿としても、仏教の乞食は機能していたものと考えられる。

一方で、正式な僧であつても、真摯な仏道修行としての乞食というよりは、場合によつては、やむを得ず乞食を行つたのではないかと思われる説話もある。

まず、「俗に即きて錢を貸し、妻子を蓄養ふ」大僧が登場する説話では、彼は本寺を離れ、俗家に住んで高利貸を営み生計を立てていたが、卑劣な罽の策略により、ひとり陸奥国に漂流してしまう。そこでやむを得ず各地を「展転して乞食し」、帰路に付いたという。まさに乞食は日々の修行ではなく、非常時における活命の手段である。彼は、齋会が設けられる場所に赴き、「自度の例」と共に、供養を受けたという。⁴⁸ここで敢えて「自度の例」と記される

ことから、齋会における施食の列に、僧が並んで食を乞うことは、一般的ではなかったものと推察される。

さらには『靈異記』の編者、景戒自身に関する説話が挙げられる。景戒は、薬師寺僧でありながら、「俗家に居て妻子を蓄え」ており、「養う物無く、喰う物無く、菜無く、塩無く、衣無く、薪無し」という生活であった。景戒は「毎に万の物無くして思い憂う。我が心、安からず。昼はまた飢ゑ寒え、夜はまた飢ゑ寒ゆ」と嘆くが、その夜の夢に「沙弥日鏡」を見る。沙弥日鏡は景戒の家を訪れ、読経・教化して食を乞うた。景戒が「この沙弥は、常には食を乞う人にあらず。何故ぞ食を乞う」と尋ねると、日鏡は「子、数多く有りて養う物無し。乞食して養ふなり」と答えたという。⁴⁹

こうした沙弥日鏡とのやり取りは、あくまで景戒の夢の中の話とはいえ、示唆に富んでいる。つまり、教化したり書物や紙切れを授けることのできる沙弥が、なぜ乞食をするのかという景戒の問いからして、僧や沙弥が乞食することは、さほど一般的でなかったことが推測されるのだ。ただ、沙弥日鏡のように子供を養う必要に駆られて、あるいは先の高利貸の大僧のように、場合によっては僧や沙弥が乞食をする場合も往々にしてあったのだろう。景戒自身、生活苦から、乞食をするかしないかの選択に迷っているように思われる。

夢から覚めた景戒は、「沙弥日鏡の乞食」を「観音菩薩の示現」と夢解きした。要するに、「子供を養うためにやむを得ず乞食する」と告げた沙弥日鏡の言葉を、景戒は「衆生を救うために敢えて乞食する」と読み替えたのである。場合によつては景戒も、生活苦から乞食を行ったかも分からない。ただし景戒は、それを衆生済度のための仏道修行と受けとめた上で、実践したものと思われる。

以上、『靈異記』に描写される乞食を見たが、もつとも顕著な説話は、乞食する仏教者が、迫害を受けたというものである。それは僧、自度沙弥、俗人、いずれの場合もほぼ同様であった。おそらく社会一般の認識として、乞

食に対する否定的な向きがあつたのだろう。こうした社会の冷ややかな眼差しに対し、景戒は乞食者に信心を起して供養すれば善果を得て、逆に迫害すると悪果を蒙るということを、繰り返して説いている。

また、仏道修行というよりは、生活苦のためのやむを得ない乞食についても描写されていた。本来、道心のない乞食は批判の対象となるはずであるが、景戒はこれを「観音の示現」「隱身の聖人」として寛容的に見ている。おそらくは様々な事情により、やむを得ず社会から離脱した者の受け皿としても、仏教の乞食が機能していたのであろう。

その一方で、『三教指帰』の仮名乞児のような、求道や出世間をめざす熱烈な乞食、あるいはインド的な日々の乞食、さらには行基の活動のような罪福を布教しての乞食など、仏道修行としての乞食行については、そのような視点から積極的に記されることはなかった。要するに『靈異記』は、仏道修行としての乞食に、さほど注目してはいない。景戒の筆致からして、一般の仏教者が仏道修行として、積極的に乞食を行っていたようには、あまり見受けられないのである。

「乞食」に関する禁制が、天平三年(731)の詔以降に見られないことからしても、仏道修行としての積極的な乞食行は、実際にはそれほど根付かなかつたのではなからうか。それは、次節で見ると、出家修行の形態が、すでに中国において変容を遂げていたことにも起因するだろう。

二、蔬食

(1) 山林修行者の衣食

インドにおける出家修行者は、乞食行を基本とする「頭陀」を重んじた。これは梵語 *dhūta* の音写であるが、漢語では「斗藪」あるいは「抖擻」と訳す。

空海は、親交のあつた良峯安世(785・830)に送った詩のなかで、人生の無常を説いたのち、

君知不君知不。人如此汝何長。朝夕思思堪断腸。汝日西山半死士。汝年過半若尸起。住也住也一無益。行矣行矣不須止。去來去來大空師。莫住莫住乳海子。南山松石看不厭。南嶽清流憐不已。莫慢浮花名利毒。莫燒

三界火宅裏。斗藪早入法身里。⁵⁰

と論している。ここで斗藪とは、主に二つの意味で用いられる。一つは俗世に安住せずに離れることであり、一つは山林にて去來すること、止まらずに行くことである。

そもそも「抖擻」と表記した場合、「抖」「擻」ともに「振り払う」との意があり、「衣食住への執着を振り払う」という意味になる。ただ「斗藪」と表記した場合は、「斗」とは「抖」の略字であるが、「藪」とは「やぶ」の意味であるから、執着を振り払う意に加え、「やぶを振り払う」つまり「山林を跋渉する」という意味合いが込められているのではなからうか。⁵¹

つまり、梵語の「頭陀」は本来、乞食行によって執着を振り払うのに対し、漢訳の「斗藪」は、山林の跋渉によ

つて執着を振り払うという意味へと、内容が変化しているものと思われる。空海の他の著述を見ても、「斗藪」に乞食行の意味合いは見えてこない。例えば、下野国の日光山を開山した勝道(735・817)の依頼により、空海が勝道の事跡と日光山の景観を著した碑文には、

沙門勝道 竹操松柯 仰之正覺 誦之達磨 歸依觀音 礼拝釋迦 殉道斗藪 直入嵯峨 龍跳絶嶽 鳳舉經過
神明威護 歴覽山河⁵²

とあり、勝道の日光山登頂を「斗藪」と表現している。勝道は日光山の神明の加護のもと山河を歴覽し、山中の勝地である南湖の畔に「神宮寺」を建て、そこで数年間山居しているが、その修行の様子は、

聊建伽藍。名曰神宮寺。住此修道。荏苒四祀。七年四月。更移住北涯。四望無尋。沙場可愛。異花之色難名。驚目。奇香之臭叵尋。悅意。靈仙不知何去。神人髣髴如存。忿歲精之無記。惜王侯之不遊。思餓虎而不遇。訪子喬而適去。觀花藏於心海。念實相於眉山。蘊羅遮寒。蔭葉避暑。喫菜喫水。樂在中。乍彳乍亍。出塵外。九臯鶴聲。易達于天⁵³

と記されており、ここに乞食行は意図されていない。勝道が神宮寺を建てたのは、人里離れた深山で、現在の中禅寺湖の畔に位置し、日常的に乞食行を実践することはおそらく不可能であっただろう。その替わりに、「蘊羅寒を遮し、蔭葉暑を避る。菜を喫ひ、水を喫つて樂しみ中に在り」と記されている。

同様に、空海が藤原冬嗣(775・826)と諸嗣(774・843)に宛て密教弘通を依頼した書簡においても、

斗藪殉道兀然獨坐。水菜能支命。薜蘿是吾衣。所修功德以酬國德。⁵⁴

と述べられ、山林に斗藪し、「水菜」を食して「薜蘿」を着て、ひとり修禪する功德は、國德に酬うものであるとされる。ここで言う「蘊羅」「蔭葉」「薜蘿」などは、草木を編んで作った粗末な着物を意味し、「菜」「水」とは草木や野

菜と水だけの質素な食事のことを指す。所謂ゆる「草衣」「蔬食」のことであり、山居して自然から得られる資糧によつて自活する、隠者の衣食を表現している。日本ではのちに「木食」とも称され、肉や五穀を食べず、専ら木の実や草の根などを食べて苦行する修験の信仰にも通ずるものである。

(2) 中国仏教における蔬食の隆盛

先に見た空海の「蔬食」に関する表現は、もとは『論語』を典拠とする。つまり、

子曰、飯疎食、飲水、曲肱而枕之。樂亦在其中矣。不義而富且貴、於我如浮雲⁰⁵⁵

とあるように、孔子は清貧の徳を説き、粗末な食事や暮らしの中に在つても、樂しみはあり、不当に財産や地位を得ても、それは浮雲のように儂いものであるとする。

これはあくまで日常生活における教訓であるが、こうした儒家の思想、さらには道家の神仙説や「辟穀」「服餌」などの養生法も影響し、中国の仏教者の中で山林に隱居しての「蔬食」が盛んとなつたと考えられる。

早くも『莊子』には「神人」が説かれ、遙か遠い姑射の山に住み、「五穀を食らわず、風を吸い露を飲み、雲氣に乗じ飛竜に御して、四海の外に遊ぶ⁵⁷」と伝える。また『史記』「封禪書」には、当時の斉や燕の王が、渤海中にある蓬萊・方丈・瀛州の三神山にて、僊人と不死の薬を捜させたという。⁵⁸このように神仙や仙人の概念は中国古代に古く遡るもので、秦代には神仙になるという思想が起り、さらに漢代以降には様々な不老長生の術が編み出されたとされる。その方法は多岐に亘り混然としているが、主には外的方法（外丹）の「辟穀」「服餌」と、内的方法（内丹）の「調息」「導引」「房中」などがある。⁵⁹

この中で「辟穀」とは、道家の代表的な養生法の一つで、穀物を摂取しないことである。古くは『史記』「留侯世家」に「乃ち穀を辟け道引し、身を軽くするを学ぶ」とあるように、穀物を避けることで、身体を純粹化し、神仙の道を求めるものであった。これは断食を意味するのではなく、濁った気からなる穀物を避け、清らかな気からなる食物を摂取し、さらに導引・行気によって、身体の気を調整する方法である。神仙の道を求める者は、山に入り、柏実・松脂・茯苓・石草などのほか、湯葉や茶を服用したとされる。

また「服餌」は、食物や薬物を摂取する道家の主要な養生法である。「辟穀」が濁った気を体外に排出するのに対し、「服餌」はむしろ積極的に精気を体内に取り入れ、体質を改善してゆく方法である。植物・動物・鉱物に由来する仙薬を手に入れたり、これらを用いて丹薬を煉成するには、山に入る必要があった。「辟穀」「服餌」とともに、山と深く関わっており、これにより入山の方法も細かく規定された。

インドにおける出家修行者は、乞食行を基本とし、市里と極端に離れない閑処に住した。一方、中国においては、すでに道家に由来する入山の実践が盛んであったため、仏教者の出家修行が、これと結びつき易かったと考えられる。深山に隠棲すれば、当然穀物などの食糧を入手することは困難であり、飢餓を解消する方法としても、辟穀や服餌などの道術は参考とすべきものであったのだろう。梁の慧皎(497-554)の『梁高僧伝』や、唐の道宣(596-667)の『続高僧伝』をはじめ中国の僧伝には、山中に隠居して「辟穀」「服餌」といった道家由来の養生法を実践する僧侶も見られる。

例えば、宋の広漢の积法成は「学、経律に通ず。五穀を餌さず、ただ松脂のみ食ふ。巖穴に隠居し、習禪を務と為す」とされ、斉の隴西の积法光は「苦行頭陀して、綿纈を服せず。五穀を絶ちて、ただ松葉のみを餌す」と伝えられる。ここに道術を取り入れた仏教修行者の一端を見ることができよう。

このように中国においては、おそらく道家の影響を多分に受けて、出家修行の根本が、市里での乞食から、山林での苦行へと変容したものと考えられる。その際、上記のように「辟穀」「服餌」など道家の影響が見て取れる事例の他に、より顕著に散見されるのが「蔬食」の実践である。

例えば、晋の江左の竺僧頭は「蔬食して経を誦し、禅を業として務と為す。常に山林に独処し、人外に頭陀す」とされ、晋の蜀の石室山の釈法緒は、「德行清謹にして、蔬食して禅を修む。後、蜀に入り、劉師の塚間に於いて、山谷に頭陀す」などと伝えられる。このように「人外」や「山谷」などの山林に「頭陀」し、「蔬食」して修学・修禅に励む仏教者の行状が、中国の僧伝には数多く見受けられる。⁶⁶

そもそも「蔬食」の原拠は先に見た『論語』の「疎食」であり、粗末な飯を意味していた。これが中国仏教の文脈において「蔬食」となると、「肉食」に対する「菜食」との意味合いが濃くなってくる。中国撰述とされる『梵網経』にはすでに、

若佛子。故食肉一切肉不得食。斷大慈悲性種子。一切衆生見而捨去。是故一切菩薩不得食一切衆生肉。食肉得無量罪。若故食者。犯輕垢罪。

若佛子。不得食五辛。大蒜葱慈葱蘭葱興菓。是五種一切食中不得食。若故食者。犯輕垢罪。⁶⁷と説かれ、肉や五辛を食すことが戒められている。インド仏教の「乞食」は、完全な肉食禁止ではなく、供養されたものは何であれ食す場合と、殺生戒を考慮して「淨肉」の概念を設ける場合がある。後者であれば、殺す所を見ない肉、供養のために殺されたと聞かない肉、自分のために殺された疑いのない肉を「三種淨肉」と称し、食しても殺生戒にあたらなかつた。⁶⁸一方、中国の道家の場合、例えば葛洪（283・343頃）の『抱朴子』に、金丹を煉成するには「必ず名山の中に入り、齋戒すること百日、五辛・生魚を食らわず、俗人と相見ず」とあるように、⁶⁹「五辛」

「生魚」に対する禁忌が見られるものの、陶弘景(456・536)の『神農本草經注』には、獸・鳥・虫・魚など、動物由来の薬物も記されている。⁷⁰つまり、インド仏教や中国道家が、肉食を条件付きながら認めるのに対し、中国仏教では、先の『梵網經』に見られるように、肉食を忌避する傾向がより顕著である。例えば、菩薩皇帝とも称される敬虔な仏教徒であった梁の武帝蕭衍は、天監十八年(519)に「断酒肉文」を提唱し、酒肉を断つ誓いを立てるが、⁷¹その一節に、

凡食魚肉嗜飲酒者善神遠離。内無正氣。如是等人法多哀惱。若心決定蔬食苦到。大悲熏心。如是等人多為善力。所扶法多堪能。⁷²

とあるように、肉食を忌避して「蔬食」を尊重している。中国における山林修行者の実践として、「蔬食」が特徴的であるのは、こうした中国仏教の志向とも関連があるだろう。

インドの「頭陀」は、市里での乞食を基本としたが、中国では道家の影響により、頭陀の意味が、市里での乞食から、山林での苦行へと変化した。その行状としては、道家に由来する「辟穀」「服餌」、さらには仏教の肉食の禁忌と関連して「蔬食」と結び付いていったものと考えられる。先に見た空海の言う「斗数」とは、インドの「頭陀」そのものではなく、すでに中国にて変容した「頭陀」に通じるものと言えよう。

なお、中国の山林修行者に幅広く見られる「蔬食」の実践について、特に顕著なのは、南北朝期の廬山の慧遠(334・416)の周辺である。⁷³例えば、慧遠の師である道安(312・385)は「山棲木食して修学す」とされ、同門の慧永も「蔬食布衣」と伝えられる。また弟子の曇順は「蔬食にして德行有り」といい、道汪は「蔬食数十餘年なり」とされ、法翼も「蔬食澗飲すること三十餘年」と記される。⁷⁴慧遠自身も、老莊思想に通じ、廬山に居を定めてから、三十年以上も山を下りず、世俗に入らなかつたと伝えられる。⁷⁵慧遠は戒定慧三学をあわせ学ぶ、道安の学風を受け継ぎ、

廬山にて戒律を重視した教団を維持し、中国仏教の一つの方向性を確立したとされる人物であった。⁸⁰ この道安と慧遠は、日本古代の仏教にも少なからぬ影響を与えていたことが確認される。例えば『続日本紀』では、道安と慧遠は中国仏教の偉大な祖師として評価され、また嵯峨期に至って慧遠は、山林修行者の理想像と見なされていた可能性が高い。⁸² 空海の著作に、山林修行者の行状として、「蔬食」が見られるのは、こうした中国仏教における先徳たちに範を取ったものとして理解することができる。

(3) 日本における服餌・蔬食の実状

さて、空海が描写したような「蔬食」して山居修道に励むあり方は、日本古代において実際にどの程度行われていたのだろうか。

まず、中国の場合と同様に、道教的傾向を示唆する修行者として、役小角（7C末）が挙げられる。彼の行状は『靈異記』に詳しく、

役優婆塞者、賀茂役公、今高賀茂朝臣者也。大和国葛木上郡茅原村人也。自性生知、博学得一、仰信三宝、以之為業。每庶挂五色之雲、飛仲虚之外、携仙宮之寶、遊億載之庭、臥伏乎蕊蓋之苑、吸嗽於養性之氣。所以晚年以卅余歲、更居巖窟、被葛餌松、沐清水之泉、濯欲界之垢、修習孔雀之呪法、證得奇異之驗術。驅使鬼神、得之自在。⁸³

と記される。彼は「役優婆塞」と称され、「三宝を仰ぎ信じて、之を以て業と為し」、「孔雀の呪法を修す」と共に、「巖窟に居して、葛を被り、松を餌し」という。しかしながら、『続日本紀』にも、

役君小角流于伊豆嶋。初小角住於葛木山。以咒術稱。外從五位下韓國連廣足師焉。後害其能。讒以妖惑。故配遠處。世相傳云。小角能使鬼神。汲水採薪。若不用命。即以咒縛之。⁸⁴

と記されるように、呪術を以て称された小角は、人々を妖惑したとの讒言により、伊豆島に流されている。小角のように仏教と道教が融合した山林修行の形態は、前述したように中国に先例があり、小角はそれに連なる修行者であつたと考えられる。

また先に見たように、『養老僧尼令』「第十三禪行条」は、山林修行を希望する仏教者のことを、「山居して服餌を欲求する者」と表現していた。そもそも『僧尼令』は、唐にて道家の道士と女冠、仏教の僧と尼を取り締まる『道僧格』を範とし、道教の要素を排除して作成されたという。⁸⁶『養老僧尼令』において「服餌」が排除されなかつたのは、日本にもこれを実践する仏教者があつたからではなからうか。⁸⁷

また、後世の史料ではあるが、大江匡房(1041-1111)の撰とされる『本朝神仙伝』には、例えば、「東山の清水寺の本の主」であつた「行叡居士」が、「一生精進して妻を畜へず、地粒を絶ちて殻を避りつ」と伝えるなど、⁸⁸辟穀や服餌の例をいくつか見ることが出来る。これらをすぐに史実と見ることは難しいが、先の役小角に関する説話と『養老僧尼令』の条文ともあわせ、古代の山林修行者の中に、「辟穀」「服餌」を行う者がいた可能性を示唆するものである。

一方で、「蔬食」の事例が顕著かと言えば、必ずしもそうではない。『日本書紀』ではわずかに、

詔曰。務大肆陸奥國優耆曇郡城養蝦夷脂利古男麻呂。與鐵折。請剔鬢髮爲沙門。詔曰。麻呂等少而閑雅寡欲。遂至於此蔬食持戒。可隨所請出家修道。⁸⁹

と記されるように、持統三年(689)に陸奥国の蝦夷脂利古の男、麻呂と鉄折が、「蔬食」「持戒」の行状を評価され、

出家が許されたという事例が見える。また『靈異記』では、行基の信者である置染臣鯛女という女人が、一日も欠かさず「山に入り菜を採り」、行基に供えたとする説話⁹⁰が見られるのみである。

中国の僧伝において、山居して「服餌」や「蔬食」を実践する例が顕著であるのに対し、意外と日本古代の史料には明示されず、またその痕跡も極めて少ないのである。

確かに当時において、『靈異記』に登場する捨身行の禪師のように、熱烈な出家主義を貫く修行者がいた可能性は否定できない。彼については、

爾時有一禪師、来之於菩薩所。々持之物、法花經一部（字細少書減卷数成一卷持之）、白銅水瓶一口、繩床一足也。僧常誦持法華大乘以之為宗。歷一年余而思別去、敬礼禪師、奉施繩床而語之曰、今者罷退、欲展山踰於伊勢国。〈中略〉尋求見之、有一屍骨、以麻繩繫二足、懸巖捉身而死。骨側有水瓶、乃知別去之禪師也。⁹¹

とあるように、頭陀行者が常に持する十八物⁹²のうち、「法華經一卷」「水瓶」「繩床」「鉢」などを所持し、紀伊国熊野から伊勢国の山々を展転と修行したとされる。ついには麻繩をもって両足を縛り、繩の端を巖に懸けて断崖に身を投げたという。ここに「蔬食」との表現はないが、頭陀行の持物を携帯して山々を跋涉していることから、この禪師は頭陀行者として描写されており、こうした修行者が実際にいたことは想像しうる。

あるいは、人知れず山に籠り、長年に亘って山を下りない修行者であれば、その行状が記録されない方が、むしろ当然かもしれない。

ただし、僅かながら当時の史料に見られる山林修行者は、概ね「看病」の徳行によって、民衆から名声を得たり、⁹³朝廷から殊遇を蒙っており、そこに「蔬食」という理由はまずもって見えてこない。言うなれば「蔬食」の実践が、中国ほどには重要視されていなかったのではないかと思われるのである。

また一方で、山居する禪師が肉や五辛を食すという説話を見ることが出来る。例えば『靈異記』には、

吉野山有一山寺、名号海部峯也。帝姬阿倍天皇御世、有一大僧、住彼山寺、精勤修道。疲身弱力、不得起居、念欲食魚、語弟子言。我欲噉魚、汝求養我。弟子受師語、至於紀伊国海辺、買鮮鱸八隻、納小櫃而帰上。〈中略〉
 当知、為法助身、於食物者、雖食雜毒、而成甘露、雖食魚肉、而非犯罪、魚化成經、天感濟道。此復奇異事也。⁹⁵

と伝える。吉野山の海部峯という山寺に大僧が住して修行していたが、身体が弱り起きることができなくなつた。そこで魚を食べようと、弟子に買いに行かせたが、帰りに檀越と出会つてしまう。魚ではないかと詰め寄る檀越であつたが、小櫃を開いてみると、魚は「聖人の食物」であるが故、『法華経』に替わつていたという。この説話を評して編者景戒は、仏法のために身体を養うのであれば、魚肉を食したとしても罪にはならないとしている。またこれと同様に、前述した金剛山の山房に住む願覚の説話には、「五辛を食すことは、仏法の中に制す。而れども聖人、用いて食すときは、罪を得る所無し」と記される。⁹⁶

肉や五辛に対する禁戒は、仏教者や檀越に共通する認識であつた。しかし、仏法のためであれば、あるいは聖人であれば、これらを食しても罪にはならないという景戒の主張は、むしろ弁解に近いものである。こうした弁解に近い解釈がなされることからして、山居修道を行う修行者であっても、場合によっては肉や五辛を食することがあつたものと推察される。⁹⁷

当時の日本において、「蔬食」を実践したとされる修行者の事例は、ほとんど見受けられなかつた。中国において、長く山林に隠居して「蔬食」を実践する僧が数多く見られたのと対照的である。一方で、日本において称赞・帰依を得た山林修行者の行状は、主には「看病」であつた。おそらく、ひとり山林にて修行を続けることよりも、獲得

した験力を、どれだけ世俗にて發揮できるかということの方が、人々には関心があつたのではなからうか。また、中国ほどには「蔬食」の実践が重視されず、逆に肉食であつても、「聖人の食物」として容認される場合もあつたようだ。

こうした状況下において、確かに世俗との関わりを断ち、何十年と山居して自活する修行者があつた可能性は否定できない。ただし、それはまさに人の目に触れることのない、稀有な存在であつたのだろう。

三、「乞食」「蔬食」は山林修行の資糧たり得たか

(一) 法会の禁止による山林修行の衰退

インドの出家修行者は「乞食」を修行の根本においた。また中国では山に籠り「蔬食」して修行に励む仏教者が、数多く見られた。しかし、古代日本においては、「乞食」や「蔬食」に専念する、出世間の志向の強い修行者が、果たしてどれ程いたのか、疑問に駆られる。

称徳天皇と法王道鏡(？、772)による政権が終わり、宝亀元年(770)に天智系の光仁天皇が即位すると、僧綱はすぐさま次のように申し出ている。

僧綱言。奉去天平寶字八年勅。逆黨之徒。於山林寺院。私聚一僧已上。讀經悔過者。僧綱固加禁制。由是山林樹下。長絶禪迹。伽藍院中。永息梵響。俗土巢許。猶尚嘉遁。況復出家釋衆。寧无閑居者乎。伏乞。長往之徒。聽其脩行。詔許之。⁹⁸

つまり、称徳・道鏡政権下の天平宝字八年(764)十月に、反逆の徒が山林寺院に僧を集め、読経・悔過することが禁じられたため、山林樹下にて禅を修す者が居なくなり、山林寺院の梵鐘も鳴ることが無くなったという。そこで僧綱は、山林寺院での修行の再開を申請し、それが許されたのである。この山林寺院における読経悔過の禁制は、同年九月に起きた恵美押勝の乱に対応するものであり、逆徒たちの不穏な動きを取り締まる意味が強かった。ただここで注目されるのは、この禁制により「山林樹下、長く禅跡を絶し、伽藍院中、永く梵響を息む」という事態になったことである。これは僧侶の山林修行や山寺の運営が、主として有力者が主催する読経や悔過などの法会に依っていたことを示唆する。つまり、有力者が山寺に僧侶を集め、法会を行うことで、おそらくはその供養料を資糧として、修行者は山居修道を続け、山寺が維持されていたことが想定される。

さらに続いて桓武期には、再び山林寺院での私的な修法が禁止される。まず延暦四年(785)十月には、應禁私修壇法事 右太政官去延暦四年十月五日下午治部省符仰。僧尼優婆塞優婆夷等。讀陀羅尼以報所怨。行壇法以縱呪詛。自今以後。非預勅語不得入山林住寺院讀陀羅尼行壇法。如有此類。禁身具狀。早速申送之。不得隱漏者。⁹⁹

とあるように、勅語に依らず、僧・尼・優婆塞・優婆夷が山寺に住して、陀羅尼・壇法を修すことが禁止された。この年九月には、長岡京造宮長官であった藤原種継(737-785)が暗殺されており、これに対応するものであろう。先に見た天平宝字八年の禁制と同様、山林寺院での私的な修法の禁止により、有力者からの支援が断ち切られ、山林での僧侶の活動や山寺の運営は、再び困難なものとなったのではなからうか。

それを裏付けるかの如く、延暦十一年(792)には、後に僧綱に列する施暍(?・804)より、次のような奏上がなされる。

傳燈大法師位施暁奏曰。窃以。眞理無二。帝道亦一。敷化之門是異。覆載之功乃同。故衛護萬邦。唯資於佛化。弘隆三寶。靡非帝功。夫沙門釋侶。三界旅人。離國離家。無親無族。或坐山林而求道。或蔭松柏而思禪。雖有避世出塵之操。不忘護國利人之行。而粮粒罕得。飢餓常切。伏望以本寺供。給彼住處。則緇徒獲全百年之命。聖化遠流千載之表。又山城國百秦忌寸刀自女等卅一人。俱發誓願。奉爲聖朝。自去寶龜三年。迄于今年。每年春秋。悔過修福。願其精誠。實可隨喜。伏望從其心願。咸令得度。並許之。¹⁰⁰

ここで施暁は、僧侶は世俗を離れ、山林に入つて修行することを旨とするが、食料を得るのが困難であり、常に困窮しているから、僧侶の所属する本寺の供料を、山林修行の住処に給付して欲しいと申し出て、これが許されている。先に見たように、桓武期には山林寺院にて要請を受けて修法を行うことが禁じられると共に、僧侶が私的に檀越を定めて閭巷に出入りすることも禁じられている。¹⁰¹ おそらく、本寺を離れて活動する仏教者にとつて、これらの禁制はまさに「粮粒得ること罕にして、飢餓常に切なる」なる状況を引き起こし、修行に支障をきたしたようである。私的な檀越との関わりを禁じられたことにより、施暁は山林修行の支援を朝廷に求めたのである。

施暁が主張するように、僧侶が「三界の旅人」であり、「国を離れ家を離れ、親無く俗無く、或いは山林に坐して道を求め、或いは松柏に蔭れて禪を思う」というのであれば、つまり熱烈な出世間への志向をもつのであれば、仮名乞児のように「乞食」や「蔬食」にて、山林修行を続ける方法もあり得たはずである。確かに、すでに修行者たちは「乞食」や「蔬食」を実践した上で、やむを得ずに施暁を通じて奏上を行ったのかもしれない。しかし仮にそうであっても、彼らが意図する山林修行とは、「乞食」や「蔬食」の実践のみで成り立つような形態ではなかったことが明らかである。

施暁の奏上から程なくして、延暦十八年(799)には再び、

勅。沙門擅去本寺。隱住山林。受人屬託。或行耶法。如斯之徒。往往而在。国憲内教。同所不許。宜諸国司巡檢部内所有山林精舍并居住比丘優婆塞。具録言上。不得疎漏。¹⁰⁰

との勅が出され、沙門が任意で本寺を去り、山林寺院に隱居して、諸人の依頼によつて修法することが問題視され、山林寺院とそこに居住する仏教者を調査し報告するよう指示があった。朝廷は、山林修行者と有力者の私的な結び付きを認めず、本寺の供料を山寺に給付することを認めたが、果たしてどれほどの効果があったのだろうか。実際には、公認されずとも、山林寺院での私的な修法は依然として続けられていたようである。

このように、当時の山林修行は、有力者からの私的な支援と密接に関係していたと考えられる。もし、空海の『三教指帰』に登場する仮名乞児のような行状、つまり「乞食」や「蔬食」によつて山林修行を続けるというあり方が、大多数を占めていたとするならば、たとえ有力者からの修法の依頼がなくなるとも、山林樹下に修禪する仏教者が減少することはない。確かに、記録に残らないところで、出世間性を強く志向する修行者があつたことは想像に難くないが、上記の僧綱の奏上や詔勅から推察するに、すでに日本古代の山林修行や山寺の運営は、「乞食」や「蔬食」のみを経済基盤としていないことが推察される。

(2) 梵釈寺の世俗化

桓武天皇は、「天下の安寧は、緇徒の神力による」¹⁰¹との考えを有していた。仏教者の神力に対する期待と畏怖を背景として、桓武期には僧尼の才徳を高めるとともに、寺家の勢力を押しやる施策が頻繁に出されている。仏教者の山林修行は、天皇の統制下にある限り、望むべき徳行であつた。それ故、私的な檀越と修行者との関係を禁じた

のである。

桓武天皇は天下の安寧を期待し、仏教者の山林修行を外護した。それを象徴する事業が、近江梵釈寺の造営であった。梵釈寺は延暦五年(786)に勅命によって創建され、同七年(788)には下総・越前二国の封戸、各五十戸が施入され、同十一年(792)には近江国の水田百町が施入されている。そして同十四年(795)には、

詔曰。眞教有屬。隆其業者人王。法相無邊。闡其要者佛子。朕位膺四大。情存億兆。尊德齊礼。雖遵有國之規。妙果勝因。思弘無上之道。是以披山水名區。草創禪院。盡土木妙製。莊飭伽藍。名曰梵釋寺。仍置清行禪師十人。三綱在其中。施近江國水田一百町。下總國食封五十戸。越前國五十戸。以充修理供養之費。所冀還經馳驟。永流正法。時變陵谷。恒崇仁祠。以茲良因。普覃一切。上奉七廟。臨寶界而增尊。下覃万邦。登壽域而洽慶。皇基永固。卜年無窮。本枝克隆。中外載逸。綿該幽顯。傍及懷生。望慈雲而出迷途。仰惠日而趣覺路。

との詔が出された。山水の勝地を拓いて禪院を草創し、土木の妙製を尽くして伽藍を裝飾し、浄行の禪師十名を置いて、梵釈寺と号したという。桓武天皇は、僧侶の山林修行を外護する善因により、皇統の永続と万民の豊樂、ひいては一切衆生の仏果を願ったのである。

こうして桓武天皇の勅願により、山林浄域に禪院が造営され、浄行の禪師十名が置かれたのであるが、その崇高な理念とは裏腹に、実際の運営は早くも世俗化したと見える。例えば、弘仁六年(815)には、嵯峨天皇の近江国への御幸に先立って、

崇福梵釋二寺者。禪居之淨域。伽藍之勝地也。今聞。道俗相集。還穢佛地。繫馬牽牛。犯汗良繁。宜令近江國嚴加禁斷。若有不從制者。五位已上録名。六位已下留身。並言上。

との指示が出される。つまり、崇福寺・梵釈寺は、「禪居の浄域、伽藍の勝地」であるのに、「道俗相集いて、還り

て仏地を穢す。馬を繋ぎ、牛を牽き、犯汚良に繁し」として、これを誡めている。桓武期に、修行者のみを置く清浄な場所として造営された梵釈寺であったが、すでに二十年後には、道俗が混在する状況となっていた。同様の勅は弘仁十年(819)にも見え、

勅。崇福寺者。先帝所建。禪侶之窟也。今聞。頃年之間。濫吹者多。云々。宜加沙汰、勿汗禪庭。所住之僧。不過廿人。但有死闕。言官乃補之。¹⁰⁾

とあるように、「禪侶の窟」であるはずの崇福寺に、「濫吹の者多く」、「禪庭を汚し」ているという。朝廷は、崇福寺・梵釈寺など国家主導の山寺を、あくまで出家修行者のみ住する修禪の道場としたい意向ではあったが、それは現実的でなかったことが窺える。

こうした事例からしても、古代日本において、修行者が出世間を貫くという行状は、あまり根付かなかったのではなからうか。国家主導により「禪居の淨域」として造営され、「淨行の禪師」を選んで置いた梵釈寺でさえ、世俗化の傾向を辿ったのである。まして有力者や村人による私寺であれば、言うに及ばないだろう。総じて日本古代における山林修行は、「乞食」「蔬食」など出世間性の強い行状のみに依るのではなく、むしろ世俗との密接な関係を通じて成り立つものであったと考えられる。

おわりに

若くして出家した釈尊は、出家して「乞食」を基本とする遊行生活を行った。その生活法は、「頭陀行」として体系づけられた。「頭陀」とは、総じて衣食住に関する規定であり、執着を捨てるために、乞食をし、ぼろ着を纏い、

人里離れた空所に住すことである。インドの修行者たちは、自治的な出家者集団（僧伽＝サンガ）を形成し、乾季の頭陀と雨季の安居を繰り返して、自他共に戒を確認しながら、修行生活を送ったとされる。

一方日本では、僧尼の乞食には、三綱と官の許可が必要であり、インドの乞食とは性格を異にした。正式な申請により認められた乞食であるが、元正期の朝廷はたびたび禁制を出している。それは主に行基教団に対するもので、彼らが認められた乞食の範囲を超え、布教しつつ財物を乞うことが批判された。出家者と在家者が交流することで、庶民が生業を捨てる事態が生じ、これが問題視された。同時に朝廷は僧尼に清浄性を求めており、乞食によりそれが損なわれると考えていたようだ。

行基は民衆教化と結び付いた土木事業や慈善事業を展開したが、これは中国における三階教の影響を受けたものとの指摘がある。三階教の実践は、出家者の乞食行と在家者の喜捨行が対偶をなし、いずれも滅罪・興福に通ずる仏教的作善行として推奨された。三階教は中国にて急速に広まったが、王朝はこれを厳しく弾圧し、衰退へと向つたとされる。日本には入唐僧の道昭がこれを伝え、弟子の行基へと受け継がれた。元正期には行基の活動に弾圧が加えられたが、聖武期には容認へと転じている。

ただし、三階教に影響を受けた行基の活動が、朝廷の容認を得た後、隆盛に向うかと言えば、必ずしもそうではない。行基が遷化して二十四年後、行基が建立した寺院のうち、田地を所持しない寺院は荒廃し、勅によって田地が施入された。これは行基ゆかりの道場が、乞食行だけでは成り立たず、むしろ田地からの収入に依っていたことを示唆している。

一方で、『靈異記』には生活のための乞食が、より顕著な事例として散見される。困窮の乞者、自度の沙弥、さらには僧であつても、場合によっては生活のために乞食をした。やむを得ず家庭や社会から離脱した者の受け皿と

して、仏教の乞食が機能していたと見ることはできるが、インド由来の「乞食」、あるいは行基のような民衆教化に結び付く積極的な「乞食」は、古代日本において、あまり根付かなかつたと推察される。それは出世間を志向する修行の形態が、すでに中国において変容を遂げていたことにも起因するだろう。

※

インドにおいて仏教者は乞食を基本とする「頭陀」を重んじたが、これを漢語では「斗藪」と訳す。空海の用例からして、斗藪とは、俗世に安住せずに、山林にて去来することであり、ここに乞食の意味は含まれてこない。その替わりに、「草衣」「蔬食」など自然から得られる粗末な資糧にて自活し、修行を続けるという意味が込められている。

こうした斗藪の概念は、中国における出家修行の伝統を引き継いだものであろう。つまり中国においては、すでに道家に由来する入山の実践が盛んであったため、仏教者の出家修行が、これと結びつき易かつたと考えられる。「頭陀」から「乞食」の意味が欠如し、むしろ道家の「辟穀」や「服餌」、さらには仏教の肉食の禁戒と関連して「蔬食」の意味が付与されていった。言うなれば「乞食」から「蔬食」への転換である。空海の言う「斗藪」とは、すでに中国にて変容した「頭陀」に通じるものであり、中国の山林修行者に範を取ったものとして理解できる。

ただ、日本において実際に辟穀や服餌、蔬食が行われたかと言えば、役小角など若干の事例は確認できるものの、ほとんど史料には明示されず、またその痕跡も少ない。中国において、山林に頭陀し、蔬食にて修行に励む事例が数多く見られたのと対照的である。確かに、人知れず山居修行を続ける修行者であれば、その行状が記録されない方が、当然かもしれない。しかし当時において、少なからず史料に見られる山林修行者は、概ね「看病」の徳行に依って、民衆から名声を得たり、朝廷から殊遇を蒙っている。おそらく、山居修行そのものより、その結果として

の験力や功德の方に、人々の関心が向けられていたのではなからうか。また山林修行者の中には、肉や五辛であっても、聖人の食物として容認する場合もあり、中国ほどには「蔬食」の実践が重視されていないようである。

※

このように古代日本では、「乞食」や「蔬食」が、積極的には実践されていなかった可能性が高い。これを示唆するのが、奈良後期における山林修行の衰退と、梵刹寺の世俗化に関する出来事である。

称徳期と桓武期には、山林寺院での私的な法会が禁止されているが、これによって仏教者の山林修行や山寺の運営が、衰退してしまつたと伝える。これは、当時の山林修行が、法会の供養料など、有力者からの経済的な支援によって維持されていたことを意味する。もし仮名乞児のように、「乞食」や「蔬食」によって修行を続ける者が、大勢を占めていたとすれば、たとえ有力者からの修法の依頼がなくなるとも、山林に修行する仏教者が減少することはない。確かに、記録に残らないところで、出世間性を強く志向する修行者があつたことは想像に難くないが、すでに当時の山林修行や山寺の運営は、「乞食」や「蔬食」のみでは成り立っていないことが明らかである。

また、桓武天皇は、山林修行を外護する善因により、皇統の永続と万民の豊楽、さらに一切衆生の仏果を願ひ、山林浄域に梵刹寺を造営して、浄行の禪師十名を置いた。しかしその崇高な理念とは裏腹に、実際の運営は早くも世俗化したようである。朝廷はあくまで、梵刹寺など官営の山寺を、出家修行者のみの修禪の道場としたい意向ではあつたが、現実的ではなかつた。選抜された禪師たちでさえ、世俗化の傾向を辿っている。おそらく当時において、修行者が出世間的志向を固持することは稀であつたのだろう。

※

そうした状況であればこそ、当時において「仮名乞児」のように「出世間」を標榜し、「乞食」や「蔬食」を貫

く修行者は、実に稀有な存在であったことが窺える。空海が描写した「仮名乞児」は、仏教の出家修行者のひとつの理想像ではあるが、それは日本の古代社会において、必ずしも修行者の典型ではなかった。

確かに、『靈異記』に登場する捨身行の禅師のように、熱烈な出家主義者がいたことは想像に難くない。しかしそのように、社会から離れることを強く志向する修行形態は、大勢を占めなかった。むしろ、社会とともに歩むことに重きを置く傾向が見られるのである。

例えば、勝道や最澄、空海などは、山林修行を重視したが、いつまでも下山しないという訳ではない。機が熟せば再び世俗に還り、積極的な活動を行っている。それは施暁が「避世出塵の操有りと雖も、護国利人の行を忘れず」とした態度に通底するものであろう。言うなれば山林修行は、それによって得られる社会的な利益や、その後に関される利他行の前提として、重視されているのだ。

当時の山林修行者の活動や山寺の運営は、出世間性の強い「乞食」「蔬食」のみでは成り立たず、それ以外の経済基盤によって継続されるものであった。それはすでに少し触れたように、法会による布施、篤信者からの寄進、所有する田地、さらには本寺の供料など、社会との密接な関係に依るものであった。

これらの形態を丹念に整理することで、どのような人達が、どのような意図を込めて、山林修行者に資糧を提供したのが明確になるだろう。それは、古代社会における山林修行の意義を、より詳しく把握することに繋がると思想している。

註

1 日本古代の山林修行に關しては、和歌森太郎氏の山岳信仰に關する研究、堀一郎氏の山林優婆塞に關する研究、古江亮仁氏の山寺に關する研究をはじめ、すでに蓄積がある。詳しくは、拙論「施暁と梵釈寺」（『蓮花寺佛教研究所紀要』一・二〇〇八年）を参照。

2 『令義解』二「僧尼令」（『新訂増補国史大系』二二・八四〜五頁）

3 『統日本紀』八「養老二年十月庚午条」（『新訂増補国史大系』二・七四〜五頁）

4 『統日本紀』一〇「天平元年四月癸亥条」（『新訂増補国史大系』二・一一六〜七頁）

5 『統日本紀』一一「天平六年十一月戊寅条」（『新訂増補国史大系』二・一三五頁）

6 『統日本紀』二一「天平宝字二年八月庚子条」（『新訂増補国史大系』二・二五三頁）

7 『日本国現報善惡靈異記』下「拍于憶持千手呪者以現得惡死報緣第十四」（『新日本古典文学大系』三〇・二七二頁）には、神護景雲三年（769）頃の説話として、京を本貫とする小野朝臣庭麿なる人物が優婆塞となり、常に千手呪を誦持して、越前国加賀郡の部の山を展転として修行したと伝える。

8 『統日本紀』三二「宝龜三年三月丁亥条」（『新訂増補国史大系』二・四〇二頁）

9 高田淳「早良親王と長岡遷都―遷都事情の再検討―」（林陸朗先生還暦記念会『日本古代の政治と制度』続群書類従完成会・一九八五年）

10 拙論「吉野山の報恩法師」（『現代密教』一七・二〇〇四年）

11 藪田香融「草創期室生寺をめぐる僧侶の動向」（京都大学読史会創立五十年記念『国史論集』一・一九六九年）、遼日出典『室生

- 寺史の研究》(巖南堂書店・一九七九年)
- 12 拙論「施暎と梵釈寺」(『蓮花寺佛教研究所紀要』一・二〇〇八年)
- 13 拙論「聰福法師考―奈良末・平安初期の山林修行者―」(『智山学報』五五・二〇〇六年)
- 14 拙論「玄寶法師の生涯―嵯峨天皇よりの殊遇を中心として―」(『智山学報』五四・二〇〇五年)
- 15 『三教指帰』下(『底本弘法大師全集』七・七三〜四頁)
- 16 『三教指帰』下(『底本弘法大師全集』七・六四〜五頁)
- 17 『三教指帰』上(『底本弘法大師全集』七・四一〜二頁)
- 18 『続遍照發揮性靈集補闕鈔』九「於紀伊国伊都郡高野峯被請乞人定處表」(『底本弘法大師全集』九・一七〇頁)
- 19 『遍照發揮性靈集』四「辞小僧都表」(『底本弘法大師全集』九・六八頁)
- 20 『仏説十二頭陀経』(『大正新脩大藏経』一七・七二三頁下)
- 21 永崎亮寛「初期仏教における頭陀行について」(『密教文化』一二九・一九八〇年)
- 22 『令義解』二「僧尼令」(『新訂増補国史大系』二二・八二〜三頁)
- 23 『令義解』二「僧尼令」(『新訂増補国史大系』二二・八四〜五頁)
- 24 『続日本紀』八「養老二年十月庚午条」(『新訂増補国史大系』二・七五頁)
- 25 『日本国現報善悪靈異記』下「刑罰賤沙弥乞食以現得頓悪死報縁第卅三」(『新日本古典文学大系』三〇・二八七頁)
- 26 『続日本紀』七「養老元年四月壬辰条」(『新訂増補国史大系』二・六八頁)
- 27 造寺や齋会など「福」を造る善行や、悔過など「罪」を悔いる行為により、現世の利益や後世の安穩が得られると説いたのであろう。すでに中国仏教において、こうした罪福の救済構造が成立し浸透していた。罪福による教化は、自ずから経済行為を伴い、

- 寺院の運営や僧侶の生活を支える経済構造の側面も有していた。遠藤祐介「中国仏教における経済の祖形について」(『蓮花寺佛教研究所紀要』二・二〇〇九年)
- 28 『続日本紀』九「養老六年七月己卯条」(『新訂増補国史大系』二・九四頁)
- 29 『続日本紀』一一「天平三年八月癸未条」(『新訂増補国史大系』二・二六頁)
- 30 『続日本紀』一五「天平十五年十月乙酉条」(『新訂増補国史大系』二・二七五〜二七六頁)
- 31 『続日本紀』一六「天平十七年正月己卯条」(『新訂増補国史大系』二・二八二頁)
- 32 『続日本紀』一七「天平勝宝元年二月丁酉条」(『新訂増補国史大系』二・二九六〜二九七頁)
- 33 吉田靖雄「行基における三階教および元暁との関係の考察」(『歴史研究』一九・一九八一年)、洪在成「三階教の影響―元暁と行基を考える―」(『印度学仏教学研究』五〇(二)・二〇〇二年)
- 34 三階教に関しては、西本照真『三階教の研究』(春秋社・一九九八年)に詳しい。
- 35 『続日本紀』三二「宝亀四年十一月辛卯条」(『新訂増補国史大系』二・四一一〜四二頁)
- 36 『続日本紀』四「補注三二―七四」(『新日本古典文学大系』一五・五七七〜八頁)
- 37 『日本国現報善悪霊異記』中「智者誹始変化聖人而現至閻羅闕受地獄苦縁第七」、「贖蠲蝦命放生得現報縁第八」(『新日本古典文学大系』三〇・三三三〜三六頁)
- 38 『日本国現報善悪霊異記』上「聖徳太子示異表縁第四」(『新日本古典文学大系』三〇・二〇六頁)
- 39 『日本国現報善悪霊異記』上「悪人逼乞食僧而現得惡報縁第十五」(『新日本古典文学大系』三〇・二一四頁)
- 40 『日本国現報善悪霊異記』上「邪見打破乞食沙弥鉢以現得惡死報縁第廿九」(『新日本古典文学大系』三〇・二二一〜二頁)
- 41 『日本国現報善悪霊異記』下「刑罰賤沙弥乞食以現得頓惡死報縁第卅三」(『新日本古典文学大系』三〇・二八六〜二七頁)

- 42 『日本国現報善惡靈異記』下「繫沙弥乞食以現得惡死報縁第十五」(『新日本古典文学大系』三〇・二七二〜三頁)
- 43 『日本国現報善惡靈異記』下「繫沙弥乞食以現得惡死報縁第十五」(『新日本古典文学大系』三〇・二七三頁)
- 44 『日本国現報善惡靈異記』下「刑罰賤沙弥乞食以現得頓惡死報縁第卅三」(『新日本古典文学大系』三〇・二八七頁)
- 45 『三教指帰』下(『底本弘法大師全集』七・六四〜五頁)
- 46 『日本国現報善惡靈異記』中「奉写法華經因供養顯母作女牛之因縁第十五」(『新日本古典文学大系』三〇・二四〇頁)
- 47 『日本国現報善惡靈異記』上「皆誦法花經品之人而現口喞斜得惡報縁第十九」(『新日本古典文学大系』三〇・二六頁)
- 48 『日本国現報善惡靈異記』下「沙門誦持方広大乘沈海不溺縁第四」(『新日本古典文学大系』三〇・二六四〜五頁)
- 49 『日本国現報善惡靈異記』下「災与善表相先現而後其災善答被縁第卅八」(『新日本古典文学大系』三〇・二九三〜四頁)
- 50 『遍照発揮性靈集』一「入山興」(『底本弘法大師全集』九・六〜七頁)
- 51 『大漢和辞典』五「抖」(一四〇頁)、「擻」(四三五頁)、「斗」(六〇七頁)、「同」九「藪」(二〇〇〇頁)
- 52 『遍照発揮性靈集』二「沙門勝道歴山水瑩玄珠碑并序」(『底本弘法大師全集』九・二六頁)
- 53 『遍照発揮性靈集』二「沙門勝道歴山水瑩玄珠碑并序」(『底本弘法大師全集』九・二五頁)
- 54 『高野雜筆集』上(『底本弘法大師全集』七・一〇八頁)
- 55 『論語』「述而第七」(『新釈漢文大系』一・二五八頁)
- 56 いわゆる儒仏道三教の中の道教について、これを「道教」と呼ぶのは五世紀以降とされる。それ以前は、例えば『抱朴子』外篇の自叙に、「其れ内篇に言く、神僊、方藥、鬼怪、变化、養生、延年、禳邪、却禍の事、道家に属す」とあるように、「道家」と称されていたという。福井康順／山崎宏／木村英一／酒井忠夫『道教』(平川出版社・一九八三年)
- 57 『莊子』「逍遙遊篇第一」(『新釈漢文大系』七・一四五頁)

- 58 『史記』「封禪書第六」（『新釈漢文大系』四一・二三六頁）
- 59 前掲註（56）
- 60 『史記』「留侯世家第二五」（『新釈漢文大系』八七・一〇七〇頁）
- 61 麥谷邦夫「穀食忌避の思想―辟穀の伝統をめぐって―」（『東方學報』七二・二〇〇〇年）
- 62 『梁高僧伝』一一「習禪・釈法成」（『大正新脩大藏經』五〇・三九九頁上）
- 63 『梁高僧伝』一二「亡身・釈法光」（『大正新脩大藏經』五〇・四〇五頁下）
- 64 『梁高僧伝』一一「習禪・竺僧頭」（『大正新脩大藏經』五〇・三九五頁中）
- 65 『梁高僧伝』一一「習禪・釈法緒」（『大正新脩大藏經』五〇・三九六頁下）
- 66 佐久間光昭『梁高僧伝』の蔬食・苦行僧」（『印度学仏教学研究』五九・一九八一年）、同『唐高僧伝』の蔬食・苦行僧」（『印度学仏教学研究』六五・一九八四年）
- 67 『梵網經』下（『大正新脩大藏經』二四・一〇〇五頁中）
- 68 『四分律』四二（『大正新脩大藏經』二三・八七二頁中）
- 69 『抱朴子』内篇四「金丹」（『抱朴子内篇校釈（増訂本）』（新編諸子集成）・中華書局・八四〇五頁）
- 70 『神農本草經校注』（唐以前中医經典叢書）（学苑・二〇〇八年）
- 71 諏訪義純「梁武帝の「断酒肉文」 提唱の文化的意義―酒・肉・葷辛の禁忌に関する南北朝隋唐の僧侶たちの動向から―」（『仏教文化学論集（前田恵学博士頌寿記念）』・山喜房仏書林・一九九一年）
- 72 『釈門自鏡録』下「飲噉非法録九・梁高祖断酒肉文」（『大正新脩大藏經』五一・八一八頁上）
- 73 佐久間光昭「廬山の慧遠と蔬食苦行」（『宗教研究』二五九・一九八四年）

- 74 『梁高僧伝』五「義解二・釈道安」(『大正新脩大藏経』五〇・三五二頁上)
- 75 『梁高僧伝』六「義解三・釈慧永」(『大正新脩大藏経』五〇・三六二頁上)
- 76 『梁高僧伝』六「義解三・釈道祖」(『大正新脩大藏経』五〇・三六三頁上)
- 77 『梁高僧伝』七「義解四・釈道汪」(『大正新脩大藏経』五〇・三七二頁下)
- 78 『梁高僧伝』一三「興福・釈法翼」(『大正新脩大藏経』五〇・四一〇頁下)
- 79 『梁高僧伝』六「義解三・釈慧遠」(『大正新脩大藏経』五〇・三六一頁中)
- 80 道安・慧遠の事績については、木村英一編『慧遠研究』(創文社・一九六二年)、中嶋隆藏『六朝思想の研究』(平楽寺書店・一九八五年)などに詳しい。
- 81 『続日本紀』八「養老三年十一月乙卯条」(『新訂増補国史大系』二・七八頁)
- 82 拙論「嵯峨天皇親書よりみた玄奘法師の人物像」(『佛教文学』三〇・二〇〇六年)
- 83 『日本国現報善悪霊異記』上「修持孔雀王呪法得異験力以現作仙飛天縁第廿八」(『新日本古典文学大系』三〇・二二〇～二二一頁)
- 84 『続日本紀』一「文武三年五月丁丑条」(『新訂増補国史大系』二・四頁)
- 85 『霊異記』上・第廿八では、「葛木峯の一言主大神」の託宣による讒言とする。
- 86 二葉憲香『古代仏教思想史研究』「僧尼令と道僧格」(永田文昌堂・一九六二年)
- 87 『霊異記』上・第十三に、極めて貧しい女人が「日々に沐浴して身を潔め綴を著し、毎に野に臨むときは草を採ることを事としていたところ、その行状に神仙が感応し、女人が採った菜に仙草が雜ざり、これを食して昇天したと伝える。この説話を評して景戒は「仏法を修さずして、風流を好まば、仙草感応す」と述べており、ここにも仏教者の仙草への親和的な傾向を見ることができる。(『日本国現報善悪霊異記』上「女人好風聲之行食仙草以現身飛天縁第十三」(『新日本古典文学大系』三〇・二二二頁))

- 88 『本朝神仙伝』 「行叡居士」 (『日本思想大系』 七・五八一頁下)
- 89 『日本書紀』 三〇 「持統三年正月丙辰条」 (『新訂増補国史大系』 一下・三九八頁)
- 90 『日本国現報善惡靈異記』 中 「贖蟬蝦命放生得現報縁第八」 (『新日本古典文学大系』 三〇・二三五〜六頁)
- 91 『日本国現報善惡靈異記』 下 「憶持法花經者舌著曝髑髏中不朽縁第一」 (『新日本古典文学大系』 三〇・二六二〜三頁)
- 92 『梵網經』 下 (『大正新脩大藏經』 二四・一〇〇八頁上) に、「若佛子常應二時頭陀冬夏坐禪結夏安居。常用、楊枝、澡豆、三衣、瓶鉢、坐具、錫杖、香爐、漉水囊、手中、刀子、火燧、鑷子、繩床、經、律、佛像、菩薩形像。而菩薩行頭陀時及遊方時。行來百里千里。此十八種物常隨其身。頭陀者從正月十五日至三月十五日。八月十五日至十月十五日。是二時中此十八種物。常隨其身如鳥二翼」と説く。
- 93 『日本国現報善惡靈異記』 下 「殺生物命結怨作狐狗互相報怨縁第二」 (『新日本古典文学大系』 三〇・二六三頁)
- 94 『統日本紀』 三二 「宝龜三年三月甲申条」 (『新訂増補国史大系』 二・四〇二頁) など。
- 95 『日本国現報善惡靈異記』 下 「禪師將食魚化作法花經覆俗誹縁第六」 (『新日本古典文学大系』 三〇・二六六〜七頁)
- 96 『日本国現報善惡靈異記』 上 「聖德太子示異表縁第四」 (『新日本古典文学大系』 三〇・二〇六頁)
- 97 『本朝神仙伝』 「教待和尚」 (『日本思想大系』 七・五八一頁下) にも、智証大師に園城寺の地を譲った教待和尚は、「數百年に及ぶと雖も、容顏元の如し。ただ少年の女子のみを愛し、兼て魚の肉を食ふ。口の中より吐けば、変じて蓮の葉と成る」とされる。
- 98 『統日本紀』 三〇 「宝龜元年十月丙辰条」 (『新訂増補国史大系』 二・三八六頁)
- 99 『類聚三代格』 二 「修法灌頂事・二月十四日条」 (『新訂増補国史大系』 二五・七四頁)
- 100 『類聚国史』 一八七 「度者・延暦十一年正月庚午条」 (『新訂増補国史大系』 六・三二二〜三頁)
- 101 『類聚三代格』 二 「修法灌頂事・昌泰四年二月十四日条」 (『新訂増補国史大系』 二五・七四頁)

- 102 『続日本紀』三八「延暦四年五月己未条」(『新訂増補国史大系』二・五〇八頁)
103 『日本後紀』八「延暦十八年六月乙酉条」(『新訂増補国史大系』三・二二頁)
104 『続日本紀』三八「延暦四年七月癸丑条」(『新訂増補国史大系』二・五一頁)
105 『続日本紀』三九「延暦五年正月壬子条」(『新訂増補国史大系』二・五一八頁)
106 『続日本紀』三九「延暦七年六月乙酉条」(『新訂増補国史大系』二・五三〇頁)
107 『七大寺年表』「延暦十一年壬申項」(『鈴木板大日本仏教全書』八三・三五九頁)。なお『類聚三代格』「寺田事・延暦十四年九月十五日条」(『新訂増補国史大系』二・五四七頁)では延暦十年とする。
108 『類聚国史』一八〇「諸寺・延暦十四年九月己酉条」(『新訂増補国史大系』六・二五七頁)
109 『日本後紀』二四「弘仁六年正月丁亥条」(『新訂増補国史大系』三・一三〇～一頁)
110 『日本紀略』前一四「弘仁十年九月乙酉条」(『新訂増補国史大系』一〇・三〇九頁)

〈キーワード〉出家、仮名乞兒、頭陀、斗藪、辟穀、服餌

