# 蓮花寺佛教研究所紀要　第四号

# 目次

## 共同研究論文

〔縦組〕
外在する排佛と内在する排佛……森　和也　5
契嵩『輔教編』に見られる仏教と儒教の関係……遠藤純一郎　24

〔横組〕
現代消費社会における「ブッダ」像
―手塚治虫『ブッダ』から中村光『聖☆おにいさん』への転生―……今井　秀和　220

## 個人研究論文

〔縦組〕
法藏の法界縁起思想……遠藤純一郎　48
『弁宗論』論争について　―頓悟説誕生後の初期段階―……遠藤　祐介　86
諏訪市萬福寺蔵『諏訪神社上宮神宮寺世代』翻刻と考察……小林　崇仁　123

〔横組〕
ナーガールジュナと医術　―『龍樹眼論』の成立と展開―……山野千恵子　201
(20)

蓮花寺佛教研究所彙報……166

# 外在する排佛と内在する排佛

森　和也

## 一　はじめに

近世日本は佛教の時代であった。それは日本人が制度上皆仏教徒となり、佛教が〈国教〉となったからである。しかし、人々の佛教への信仰の高まりによって国教になったのではない。徳川幕府がキリスト教禁教の制度として寺院に非キリスト教信者である保証をさせた寺請制度が網の目のように日本列島を覆ったからである。

寺請という〈制度〉によって佛教は隆盛した。江戸幕府が佛教を利用したというだけではなく、佛教側もまた、そこから果実を得ようとした。よく知られた偽文書に慶長十八年（一六一三）五月に出されたとされる『御条目宗門檀那請合之掟』というものがある。[1] 寛文九年（一六六九）に禁教となった日蓮宗不受不施派、元禄四年（一六九一）に禁教となった日蓮宗悲田派の名をキリスト教と並べて挙げていることから、不整合は明らかである。つまり偽文書である。しかしながら、この偽文書はひろく流布し、ついには、明治になって司法省が編纂した『徳川禁令考』に収録されたように、ある時期、本物の法度として認識されていた。流布した大きな理由は、寺側にとって都合の良い内容であったからである。

例えば第三条に「頭檀那成共、祖師忌・仏忌・盆・彼岸・先祖命日に、絶て参詣不レ仕者ハ、判形を引、宗旨役所江断、急度可遂吟味事。」[2]とあるように、宗判権を楯に取り、檀家を寺院に強く隷属させる内容を含んでいた。

この寺院の檀家に対する優位は、僧侶を腐敗へと導き、信仰を形骸化させる陥穽でもあった。熊沢蕃山は『大学或問』の「仏法再興の事」で、この点を指摘して、「堂寺の多きと、出家の多きとを以て見れば、仏法出来てより已来、今の日本のやうなるはなし」と外見上は佛教が繁栄しているように見えるが、「仏法を以て見れば破滅の時至れり」と、信仰の上では危険な状態にあると言う。それは「出家も少し心あるもの」でも「今の僧は盗賊なり」と言うように、「渡世の為に姦謀をなして、淫欲肉食に飽きたる事在家に勝れり」という状態である。彼ら悪僧の生活を支えているものが寺請制度であった。

今吉利支丹の寺請に貧なるものは迷惑し、貧にあらねど少し目の明たる者はきのどくに思ひ居れり。其故は貧なるものは出家に金銀をあたへざれば寺請に不レ立事を迷惑し、目のあきたる者は、不義不作法の出家なれども、是非なく檀那とする事をきのどくにおもへり。[3]

檀家から金銭を巻き上げ、不義不作法を行う悪僧を檀家が排斥できないのは、彼らが宗判権を握っているからである。彼らの不興を買って宗門人別改帳から外されるようなことにでもなれば、帳外の無宿者となり、キリスト教徒であるとの讒訴でもされれば、社会生活は大きな危機にさらされる。

こうした僧侶の堕落に対して、天台宗では妙立、霊空、真言宗では浄厳、慈雲、浄土宗では敬首、普寂などが出て戒律の復興という運動が起こったのは佛教内部に自浄の能力があったことを証明しているが、それは僧侶の自覚の問題であって、佛教と幕府との関係を見直すような大きなうねりとはならず、幕藩体制の一部であった佛教は、明治維新に際して、江戸幕府と運命を共にすることになる。浄土真宗本願寺派と長州藩とが結びついたように、佛

教が倒幕派に荷担した例もあるが、倒幕派が排佛論を有する国学や水戸学を思想的支柱としていたことは大きく、明治初年には、廃仏毀釈の嵐が吹き荒れることになり、佛教は大きな打撃を受けた。問題の所在は〈制度〉にあった。

しかし、これから私が述べようとすることは、この〈制度〉の内側と外側とで様相を異にする排佛論が構成される、ということである。つまり、これまで述べてきた通史的な排佛論の底に、思想の価値を無にするような毒性の強い排佛論が存在することを、平田篤胤と本居宣長の言説から見てゆきたい。

## 二　外在と内在

『出定笑語（仏道大意）』三巻は、文化八年（一八一一）に平田篤胤の講義録として筆録された『古道大意』、『俗神道大意』などの一連の「大意物」の一つである。富永仲基の『出定後語』、服部天游の『赤裸々』に依拠して排佛論を主張しているが、中でも仲基の『出定後語』に依拠するところが大きいのは、そのパロディめいた書名からも分かる。

一般には平田国学の佛教についての主張を過激な排佛論と捉える理解がされているが、篤胤自身は常識人であって、体制批判と受け取られないように言説には注意を払っていた。

コ、ニ心得ベキコトハ、今カヤウニ天ノ下ニヒロガツテ、彼ノ切支丹ノサハギ以来、コノ坊主ドモニ宗旨ヲ改メサセラル、事トナリ、マタ死タルトキハ、僧ガ来テ改ムルモ、変死ヲ御吟味ナサランガ為デ今ハ上ヨリノ御定メトナリテヲルコト故、如何程イヤニ思ヘバトテ、コリヤドフニモナラヌコト、マタ先祖ノ墓ヲモ守ラセオクコト故、其ノ心シラビヲシテ、其ノ分相応ニ、坊主ドモ扱フベキコト只々申シタル事ドモハ、人ノ惑ヒヲト

クバカリ、迷ハヌヨウニト申スコトデゴザル。[4]

『出定笑語』巻三の終わりに見えるこの箇所では、キリスト教禁教対策として始まった〈制度〉としての寺請には「ドフニモナラヌコト」と受け入れ、篤胤の排佛論は「迷ハヌヨウニト申スコト」と人々に警告を発するという範囲で収めている。同様な体制としての佛教という理解の上で佛教を批判する一世代前の山片蟠桃が『夢ノ代』の中で、「耶蘇ノ難ニコリテ、官トイヘドモコノ八宗ヲ信ズルコトハ意ニ任セテ、ソレゾレノ寺僧ニ命ジテ、耶蘇ヲ監禁スルノ吏トス。ユヘニ諸寺ノ僧ドモ、仏ノ威光ヲ用ヒテ天下ノ戸籍ニ入ヤウニ思ヒテ、俗中ニ誇ル。悪ムベシ」[5]と敵意をむき出しにし、寺請に対抗して、「儒宗ヲ立テ」て、「宗旨手形ヲ出シ、仏寺ニカヽハラズ、儒風ヲ以テ葬埋スレバ、天下ノ庶民ミナ天堂地獄ノナキコトヲ」知り、また「神道宗ヲ立テ」て、同様に「宗旨手形ヲ出シテ、神道ヲ以テ葬埋祭祀ノ法ヲ立」てるべきであると儒教請、神道請を行うべきであると主張しているのに比べると微温的ですらある。[6]これは国学が論理として内に持つ現状肯定の思考によるものでもある。篤胤は続けて、本居宣長の『玉鉾百首』から「カモカクモ時ノ御令ニソムカヌゾ、神ノ真ノ道ニハ有リケル」「時々ノ御法令モ神ノ時々ノ、御命ニシアレバイカデ違ハン」「今ノ世ハ今ノ御ノリヲ畏ミテ、異シキ行ヒ行フナユメ」という三首を引いて[7]「上ヨリノ御定ヲモドクト云スヂデハ无イ」[8]という現状をありまま受け入れる立場を鮮明にしている。

寺請制度による僧侶の堕落という弊害は、早い段階から為政者に意識されていて、寛永十五年（一六三八）に、その年に終結した島原の乱をうけて、寺請の義務化が幕府によって命じられてから三十年しか経過していない寛文年間（一六六一～七二）に、会津藩（二十三万石。藩主保正之）、水戸藩（三十五万石。藩主徳川光圀）、岡山藩（三十一万五千石。藩主池田光政）といった、いずれも徳川家に縁の深い[9]大藩によって相次いで寺院整理が行われ、いずれも寺請に代えて神道請が試みられている。これら諸藩の宗教政策は佛教教団側の抵抗もあって一過性のもの

に終わったが、現実は、むしろ、篤胤の主張を追い越していたと言える。これらはすべて〈制度〉の外側から佛教への攻撃であり、それらを担ったのは、すぐれて政治主義的な教えである儒教を学ぶ儒者たちである。大坂懐徳堂の学主中井竹山が老中松平定信の諮問に答え、寛政三年（一七九一）に献上した『草茅危言』や、豊後日田藩の家老を務めた帆足万里の『東潜夫論』など、現実政治に触れ得た儒者の経世論が寺請制度の弊害に触れているのは、〈制度〉の問題に儒者としては言及せざるを得なかったからであろう。[10]

それでは〈制度〉を現状として受け入れる国学の排佛論の特質はどこにあるのか。篤胤の排佛論について言えば、まず、佛教の〈他者性〉の強調を挙げることができる。

キリスト教の禁教と連動する管理貿易体制である鎖国政策は、結果として、日本の領域を明確にすることで、ナショナリズムの対象となる「日本」を浮かび上がらせた。その日本の範囲は保護国としての蝦夷と琉球を除けば古代、中世と大きな変化があるものではなかったが、国境を越えることの違法性によって、強く日本の領域の限定性がその内側に住む人々に印象づけられた。世界は〈我々〉と〈他者〉に分割されたのである。むろん、それが直接に〈他者〉を排斥する排外思想に結びつくわけではない。

〈他者〉を排斥するためには、〈我々〉と〈他者〉とを分けることに価値を見いだす思想的根拠がなければならない。国学が見いだしたのは、古典を通して見いだされた〈理想としての古代〉であり、それを現在において体現する天皇という存在であった。

> ソモソモ古ヘノ神々ハ、天地ヲサヘニ御造アソバシタル程ノコトデ、且ハ恐レナガライハヾ、自分ノ先祖ジヤガ、ソレヲバ賤シメラレテモ何トモ思ハズ、釈迦ハタトヘ真ニ尊キモノニモシロ、外国ノ人ジヤモノヲ、ソレヲ畏クワガ先祖トモ、身ノ本トモマシマス、ワガ国ノ神ニ見カヘテ、上ナキモノニ、諂ヒ仕ヘルト云ハ、チヤ

ウド我ガ君ワガ親ヲステ、、他人ヲ尊ビ、其他人ヘノ諂ヒガ有テ、カヘラマニワガ君我ガ親ヲソシラレテモ何トモ思ハズ、且トモドモ我ガ君ワガ親ヲソシリ、タマサカ自分ノ親ヲ尊メト勧ムル人ヲサヘニ憎ムヤウナモノジヤガ、[11]

講義録というのを差し引いても、ここでの篤胤の発言は、一歩を踏み込んでいる。天地初発の時に高天原に「成った」日本の神々は創造主ではなく、国土を修理固成した神々は天皇家の祖先ではあっても、日本人の祖先とまでは記紀神話には述べられていない。神道神学的には際どい発言であるが、篤胤は神々と〈我々〉とは血縁関係にある身内であり、「真ニ尊キモノ」であったとしても釈迦は「外国ノ人」であり「他人」であると、両者の差異を肉体という具体性の上で説明して、佛教の〈他者性〉を強調している。

また、新井白石の『采覧異言』、山村才助の『訂正増訳采覧異言』、森島中良の『紅毛雑話』などの地理書を引用しながら、インドの文化を紹介して、インドを「下国ノ風俗」と断じ[12]、また、『観無量寿経』を引いて、天竺は「王ニシテ父ヲ害スルモノ、一万八千人、マタ子トシテ、父ヲ殺スモノ、一万人」とあるような国がらであると[13]、釈迦の生地である天竺（インド）に対しても日本との差異を強調している。

こうした内外の峻別は、佛教に留まるものではなく、儒教に対しても同様である。『西籍慨論（儒道大意）』は、『出定笑語』と同じく一連の「大意物」の一つであるが、講述の柱の一つは『呵妄書』（享和三年成立）から引き続いての、太宰春台の『弁道書』に見える中華崇拝の批判である。

皇国ノ今ノ御世ノ如ク、メデタク治リタルコト、彼ノ国世々ノ歴史ニ見エザルニ、太宰ガ中華ノ昔ニ及バズト云タハ、漢国ノ誰ガ世ヲサシテ云ッニカト思フニ、彼ノ事々シク云フ、堯舜禹湯武ガ世ノ事ヲ云タモノデゴザル。然レドモソノ牽強ハナハダ過タルコトデ、何トシテ渠等ガ代ヲ以テ、皇国ノ今ノ愛タキ御世ニ比ベラレヨ

ウゾ。[14]

篤胤は儒者春台が理想とする古代聖王の「堯舜禹湯武ガ世」に対して、「皇国ノ今ノ御世」が比べようもないほど優れていると主張しているが、春台にとって現在の日本を批判するための比較対象が古代聖王の時代であるだけに、それに対する篤胤の現状を肯定する意志が際だっている。篤胤が日本の現状を肯定するのは、日本が「挂マクモ可畏キ、天照大御神ノ御本国ニシテ、其ノ御子ト御坐ス、天皇ノ代々知看ス、此ノ皇大御国」[15]であるからであり、〈理想としての古代〉から一貫して存在する天皇によって現在の日本もまた、肯定されるのであり、その天皇とは、中国が「天子ガ渡リ者モ同然ニテ、気ニ入ラネバ取替」るような「不埒千万ナル国故、聖人出テヲシヘタマフ」のに対して、「日本ハ自然ニ仁義ヲ守ル国ユエ、聖人出ズシテモ太平ヲナス」[16]国であるため、絶対の存在なのである。

しかし、篤胤のように日本とその他の国々を峻別する思想は、国学に限られるものではなく、儒教の日本的な変容の一つの到達点である水戸学においては、儒教の範囲内でも共有されるものであった。藤田東湖の『弘道館記述義』（弘化三年）では、「民を誣ひ世を惑すもの」の中で「西戎浮屠の教（＝佛教）を尤も甚しとなす」[17]と佛教を排斥する一方で、「唐虞三代の道は、ことごとく神州（＝日本）に用ふべきか」という問を立て、「否」と断じ、その「決して用ふべからざるもの」として禅譲と放伐の二つを挙げるが、その理由は、「赫赫たる神州は、天祖の天孫に命じたまひしより、皇統一姓、これを無窮に伝へ、天位の尊きこと、なほ日月の踰ゆべからざるがごとし」であり、「徳、舜禹に匹び、智、湯武に侔しき者ありといへども、またただ一意上に奉じて、以て天功を亮くるあるのみ」[18]と、たとえ舜、禹、湯王、武王のような優れた人物が出現しても、天皇に替えるべきではないとして、聖人による統治という儒教の王道論の根幹に関わる禅譲・放伐を日本の国情に合わないとして否定し、儒教にも一定の枠をはめている。

儒教の普遍性を否定して、「日本」の特殊さを肯定する点では、水戸学は国学に近接しており、一方、『玉だすき』（文化八年草稿・文政七年増訂）で、国学を「我が古道の学問におきては、負気なくも、天上天下、顕世幽界の微旨を探りて、是を身に本づけ、修身斉家はさらなり、治国平天下の道、また此に出る事の本を明さむと欲る学び」[19]と規定する規範的性格を持つ篤胤の思想においては、また国学が儒教に近接したとも言え、平田国学と水戸学とによって佛教が〈他者〉として排斥される思想的土壌は、明治維新を前にして整っていた。

しかし、近接したとしても、篤胤の寺請に対する「ドフニモナラヌコト」という認識に対して、東湖が、「仏法の熾んなるは職としてこれに由る」と寺請制による佛教の隆盛を把握したうえで、「愚俗」は佛教を信仰しているので、佛教を「徒らに攻撃駆除して、快を一時に取らば、すなはち過変の激する」という弊害があり、「苟しくも我が治に補ひあらば、何ぞ夷狄の法を嫌はん」[20]と、政治の道具としての佛教という認識にあるのは、国学には無い、政治の学としての儒教そして水戸学の狡知であった。

## 三　人情と佛教

〈制度〉の改変を主張せず、佛教が存在する現状を受け入れるという主張は篤胤の独創ではなく、篤胤が師とあおぐ本居宣長から受け継いだものである。

宣長のいう「道」というものの性格は、『うひ山ぶみ』（寛政一〇年）によれば、第一に「此二典（＝『古事記』・『日本書紀』）にしるされたる、神代のもろもろの事跡のうへに備」はるものとして、古典の上に明らかにされるべき「道」であるとともに、第二に「天皇の天下を治めさせ給ふ、正大公共の道」として、現実に働いている「道」でもある。従っ

て、第一の性格にのみ依拠して「神学者など」が、「神道の行ひとて、世間に異なるわざ」をするのは、「たとひ上古の行ひにかなへること有といへども」、第二の性格に抵触するため「今の世にしては私なり」と判断される。「道」は、「天皇の天下を治めさせ給ふ、正大公共の道」であり、「上に行ひ給ひて、下へは、上より敷き施し給ふものにこそあれ、下たる者の、私に定めおこなふもの」ではない。「道」の第二の性格によって、現実にあるものが、そのまま「道」として受け入れることが「下たる者」に求められる以上、佛教が現に存在している事実もまた、受け入れざるを得ない。

すべて下たる者は、よくてもあしくても、その時々の上の掟のまゝに、従ひ行ふぞ、即ち古への道の意には有ける、吾はかくのごとき思ひとれる故に、吾家、すべて先祖の祀り、供仏施僧のわざ等も、たゞ親の世より為し来りたるまゝにて、世俗とかはる事なくして、たゞこれをおろそかならざらんとするのみ也。

現実に存在する佛教に対して、受け入れながらも、しかし、「道」の第一の性格から、「学者」たるものは、「随分に古の道を考へ明らめて、そのむねを、人にもをしへさとし、物にも書き遺しおきて、たとひ五百年千年の後にもあれ、時至りて、上にこれを用ひ行ひ給ひて、天下にしきほどこし給はん世を」まつべきであると、現実が変わる可能性を未来に期待して、「道」を後世のために明らかにするのが責務であるとしている。[21]

宣長のこの現在の受け入れと未来に対する学者の責務という関係は、先に見た篤胤の『出定後語』の末尾にリフレインしている。〈制度〉を改変することは「下たる者」の行うべきことではないが、未来に託すことまでを否定するものでもなかった。宣長のこうした二枚腰とも言える現実への対処の仕方は、自らの葬儀について詳細な『遺言書』を記し、その中で檀那寺の樹敬寺で佛式の葬儀を行う一方で、樹敬寺へは「空送（からだび）」であり、遺体は山室山に神道式に葬ることを指示している。[22]

宣長が未来に託した「古の道を考へ明らめ」ることとは、「或は仏道の意により、或は儒道の意にすがり」[23]て、説かれてきた「道」の真実の姿を明らかにすることである。『古事記』『日本書紀』を儒教・佛教に惑わされずに読むためには「古言古歌」をよく知ることが肝心であり、それにより「其の道の意、おのづから明らか」になるが、「古事記は、古伝説のまゝに記されてはあれども、なほ漢文なれば、正しく古言をしるべきことは、万葉に及」ばない、と『万葉集』が古言を知る上で重要なテキストであることを指摘している。むろん「二典に載れる歌ども」は、「第一の至宝」であるが、その数は多くなく、それに対し『万葉集』は歌数は多く、「古言はをさをさもれたるなく、伝はりたる」ので、これを第一に学ぶべきであるとは師の賀茂真淵も語っていたと宣長は言う。

すべて神の道は、儒佛などの道の、善悪是非をこちたくさだせるやうなる理屈は、露ばかりもなく、たゞゆたかにおほらかに、雅たる物にて、歌のおもむきぞ、よくこれにかへりける。[24]

儒教・佛教のような「善悪是非をこちたくさだせるやうなる理屈」を持つ教えに対し、『万葉集』に収められた歌に、「たゞゆたかにおほらかに、雅」である「神の道」が現れているとする。ここでの歌とは、「道」を知るための回路である。この回路を通って、人は「道」へと至ることができる。そこで「みずからも古風の歌をまなびてよむ」ことが推奨される。

ここで『古事記』『日本書紀』から「道」を学び取ることが、『万葉集』を経由して、歌へと回収されてゆく。宣長によれば、そもそも歌は、「思ふ心をいひのぶるわざといふうちに、よのつねの言とはかはりて、必ズ詞にあやをなして、しらべをうるはしくとゝのふる道」であって、「神代のはじめより」そのようなものであった。そのうちでよく出来たものが後世まで残るのは、「二典に載れる歌など」も同様であり、「上代よりして、よしとあしきと有て、人のあはれときゝ、神の感じ給ふも、よき歌にあること也」[25]としている。一般に宣長の『源氏物語』の研究

と『古事記』の研究とが結びつかないように思われているのは、現代に生きる我々が、『源氏物語』を平安時代の女流文学、『古事記』を日本神話という概念の枠でしか見ていないためであって、宣長にあっては、「歌」によって両者は通底していた。

晩年の『うひ山ぶみ』に記された歌に対する考え方の骨格は、宣長の歌論の初期の著作[26]である『排蘆小船』にすでに現れている。「歌ノ本体」とは、「政治ヲタスクルタメニモアラズ、身ヲオサムル為ニモアラズ、タヾ心ニ思フ事ヲイフヨリ外」ない、ただ思いを表現するものであり、「其内ニ政ノタスケトナル歌モアルベシ、身ノイマシメトナル歌モアルベシ、又国家ノ害トモナルベシ、身ノワザハイトモナルベシ」[27]であろうが、それは歌が詠まれた結果でしかなく、目的ではないと、歌の政治・道徳からの自立を述べる。歌とは人の心の実情を述べるものであるが、宣長の言う「実情」とは、現代人がつい想起しがちな無垢な赤心などではなく、歌を詠むという行為、そのもの「実情」である。

> 只ソノ意ニシタガフテヨムガ歌ノ道也。姦邪ノ心ニテヨマバ、姦邪ノ歌ヲヨムベシ、好色ノ心ニテヨマハ、好色ノ歌ヲヨムベシ、仁義ノ心ニテヨマハ、仁義ノ歌ヲヨムベシ。タダタダ歌は一偏ニカタヨレルモノニテハナキナリ。実情ヲアラハサントオモハハ、実情ヲヨムヘシ、イツハリヲイハムトオモハハ、イツハリヲヨムベシ、詞ヲカザリ面白クヨマントオモハハ、面白クカサリヨムベシ。只意ニマカスベシ、コレスナハチ実情也。[28]

『うひ山ぶみ』で歌とは「よのつねの言とはかはりて、必〻詞にあやをなして、しらべをうるはしくとゝのふる」ものであり、神代に対し、「万葉に載れるころの歌にいたりては、みなかまへてよくよまんと、求めたる物にこそあれ、おのづからに出来たるは、いとすくなかるべし。万葉の歌すでに然るうへは、まして後世今の世には、よくよまんとかまふること、何かはとがむべき」[29]と、作歌における作為を人の心の自然の働きとして肯定する考え方は

『排蘆小船』からそのまま一貫している。変化したのは『排蘆小船』で「自然ノ神道」と呼んでいた宣長の歌論を最終的に保証する根拠が、記紀研究の進展を通して『古事記』『日本書紀』などに記された「古の道」というより〈確かなもの〉になったことである。

歌が政治や倫理など「タヾ心ニ思フ事ヲイフ」ものであるとすれば、倫理と関わりの深い僧侶の恋歌もまた、「タヾ心ニ思フ事ヲイフ」ものとして肯定されなければならない。僧侶の女犯妻帯が禁じられ、また「五戒」の一つに「不邪淫」が挙げられているような性に対する禁忌が強い佛教において、古来、詠まれてきた僧侶の恋歌は、倫理に抵触するばかりではなく、本来、戒律からすれば矛盾するものであった。しかし、宣長は、「心ノ正邪美悪ハ、ソノ道ソノ道ニテ褒貶議論スヘキ事也。歌ノ道ニテ、トカク論スヘキニアラス。此道ニテハ、只ソノ歌ノ善悪ヲコソイフヘキ事ナレ、僧ナレハ恋ノ歌ヨムマシキ理也ナド、ナンゾヨシナキ議論ヲナスヘキ」[30]と、僧侶の恋歌を、作歌者の立場を従属的なものとして、僧侶の恋歌ではなく、僧侶の恋歌として、歌と倫理とを切り離す。そうした上で、宣長は、さらに一歩を加え、この従属的な価値でしかない僧侶という立場が、良い歌を作り出す条件ともなり得ることを説く。僧侶であれば、恋が禁じられているが故に、かえって「イヨイヨ心ニハ思ヒムスボレテ、情ノ積鬱スヘキ理ナレハ、セメテ思ヒヲ和歌」にはらそうとし、その結果、「サレハスクレタル恋歌モ、俗人ヨリハ出クベキ也」[31]ということになる。こうした心理が働くのは、僧侶といえども人間である、という考えである。

「大黒」などと称して女性を寺院に置くことも一部には見られ、「妾宅など唱へて囲女をいたし、折節寺内にも隠し置き、子供を持ち」[32]と武陽隠士の『世事見聞録』にも見えるように排佛論の格好の素材でもあったが、江戸幕府によって僧侶の女犯妻帯は法度によって禁じられ、その違犯は獄門や遠島などの極刑に付されることもあった。[33]宣長も、現実に女犯を勧めているわけではないが、心の中での恋慕まで禁止するわけではなく、むしろ「色欲事ハ、

少シモ心ニオモヒモカケヌヤウニミセツヽシム」[34]今の世の僧侶の偽善を非難している。

其上スベテ出家トサヘイヘハ、ミナ心マデ佛菩薩ノゴトキ物ゾト心ニエタルカ。僧ノスコシ好色ガマシキ事アレハ、人ハナハタコレヲ悪ム事、俗人ト雲泥ノ如ク、大悪ノヤウニオモヘリ。マコトニ世尊ノウヘナキイマシメ、輪廻妄執ノキヅナ、コレニ過タル事ナケレハ、僧トシテハ、モツトモイトヒサクヘキ事ナレトモ、僧トテモモト俗人トカハリタル性質ニアラス、モト同シ凡夫ナレハ、人情ニカハリタル事ハナキハズ也。万人ノ同シクコノム声色ナレハ、ヒトリ出家ノコノムマジキ道理ハナキ事也[35]。

僧侶が「心ニハ思ヒムスボレテ、情ノ積鬱」するのは、僧侶は「心マデ佛菩薩」ではなく、「俗人」と何ら変わるところはなく、本来同じ「凡夫」であって「人情」において違いはないからであると宣長は述べる。非人情であることが求められる僧侶という制約がかえって人情をより深いところから呼び起こすという、文芸論として優れた分析であると評価できるが、その前提となる「僧トテモモト俗人トカハリタル性質ニアラス」を置くことは、佛教を足下から崩す危険な考えであった。例えば佛教教理を概説した経として流布した『仏説四十二章経』に「出家沙門といふは、欲を断ち愛を去りて自心の源を識り、（中略）心、道に繋がれず、亦業に結ばれず。無念無作、非修非証」[36]とあるように、佛教はまず心を修めるものであり、人情おいて情欲を認めることは、教理としても建前としてあり得ることではなかった。しかし、宣長にあっては、作歌の上では戒律よりも人情が優先されるものであり、戒律という制約は僧侶が良い歌を詠むための条件でしかなかった。

『排蘆小船』では歌論に留まっていた佛教と人情との対立は、天明七年（一七八七）に紀州藩主徳川治貞に『秘本玉くしげ』とともに献上した『玉くしげ』では、歌論から社会生活の場に出て、人情に背馳する佛教を批判するようになる。「異国の道々」である佛教の説く死後の安心について、「死ぬるほどかなしき事は」ないのに、「死を

深く哀むをば、愚なる心の迷ひのやうに心得」て、「これを愧ぢて、強て迷はぬふり、悲まぬ体を見せ、或は辞世などいひて、ことごとしく悟りきはめたるさまの詞を遺」すといった「大きなる偽りのつくり言」であり、「人情に背き、まことの道理に」かなわない[37]と、「人情」と佛教という対立の構図は明確にされ、佛教の〈他者性〉が鮮明になることで、排佛論の体裁を整えるようになっている。宣長の言う死に対する「人情」とは、「たゞ死ぬれば予美の国にゆくことと、道理のまゝに心得居て、泣き悲むよりほかはなかりし[38]」というものであって、死の恐怖に対する救済は「悲しむ」という感情にひたり込むことで放棄されている。ただし、これはあくまで『古事記』など文献において明らかにされる死に関することがらであって、『遺言書』に山室山の奥墓への墓参や祥月ごとの歌会の指示などからもうかがえるように決して死後の世界を否定したわけではない。

篤胤が指摘する釈迦や天竺の〈他者性〉は具体性を帯びたものであり、日本人という民族、日本という国土に対する〈他者〉であったが、宣長が指摘する佛教の〈他者性〉とは、人情に反するものとして、「死ぬるほどかなしき事は」ないと感じる普遍としての人間性に対する〈他者〉としての佛教であった。篤胤が、佛教の非人情を虚偽であるとして、「コノ天地ノ間ニ生レキテハ、此天地ノ神ノ支配ハ脱ラレズ、夫ユヱ此ノ世ノ人ノ心モナクナラヌ」と宣長の主張を継承しているようで、「佛ハ出世間、出三界ト云テ、心モ骸モ、此ノ世ノ天地ノ外ヘ出シテヲル故、トント別ナ物ジヤ[39]」と、具体的な佛の存在を問第にしている点で、宣長と篤胤の指向するものの違いは明確である。

宣長の排佛論は、儒者の経世論のように佛教を〈制度〉の上の問第として外から排除するのでもなく、篤胤のように〈他者〉としての佛教を日本に対する釈迦や天竺などの具体的な〈他者性〉に求めるのでもなく、人情という人間に普遍なものとの対立の上で、佛教の本質的な〈他者性〉を主張するものであり、〈制度〉を変えることなく、〈制度〉の内側で佛教の〈武装解除〉をはかるものであった。

## 四　おわりに

「僧侶（坊主）も人の子」であるという言い回しを、インターネットの検索サイトで検索すれば、いくらでも拾い上げることができる。明治五年（一八七二）四月二十五日、太政官から第一三三号布告が出された。その内容は、「自今僧侶肉食妻帯、畜髪等、可レ為二勝手一事」というものであった。慶応四年（一八六八）三月十三日の神祇官の再興以降、〈制度〉の上では佛教は、体制の一部であるどころか、保護される対象ですらなくなったが、明治五年の太政官布告は佛教の戒律についても、〈制度〉から除外して、以降は佛教界の自治に任せるものであった。福田行誡のように「自然廃仏の基独り今日より濫觴申す」[40]と布告に抗議する僧侶もあったが、布告の結果はどのようなものとして帰結したのか。現在、宗派によって形式は異なるが、「僧侶も人の子」として、多くの寺院は血縁で相続されている。明治維新から一四〇年以上が経ち、今や普通の僧侶は、人情に従って「肉食妻帯、畜髪等」をし、戒律を守る「清僧」が特別視される状態である。宣長が指摘したように、人間に普遍としての「人情」が優位であり、佛教の教理は人情に反する「コシラヘツケタルツケ物」[41]（『排蘆小船』）でしかなかったことが事実の上で明らかとなってしまっている。「五百年千年の後」（『うひ山ぶみ』）まで待つといっていた時代が、わずか七〇年ほどで到来したことになる。

また、寺請制度は、明治四年（一八七一）七月四日の太政官布告第三二二号「大小神社氏子取調」によって神社による氏子調に切り替わったが、二年後の明治六年には氏子調は廃止され、住民の管理は、既に明治四年四月四日に布告された戸籍法（太政官布告第一七〇号）による戸籍に一本化された。しかし、檀家制度自身は、明治維新の段階で二百年にわたる伝統があり、〈制度〉ではなく、慣習として引き継がれたが、すでに〈制度〉的な保証がな

い以上、檀家の意識の変化によって、檀家と寺院との関係も変容してゆかざるを得ない。

篤胤が「ドフニモナラヌコト」（『出定笑語』）と嘆いた〈制度〉が変更されることによって、佛教の優位は容易に乗り越えられた。それは政治の力によって改変が可能なものであったからである。それでは、佛教が「日本というもの」に対する〈他者〉、また、人情という名の普遍に対する〈他者〉であるとされることに、佛教はいかなる有効な対応を取り得たのか。

近代佛教の回答は、前者はその国家主義的な性格であり、後者は釈雲照や釈興然などの戒律主義を例外として、世俗との妥協をはかる流れに大勢は棹を差すものであった。[42] 前者は、失われた〈制度〉的な存在意義を取り戻そうと、政治が語る「日本なるもの」への抑制の無い接近の結果、不殺生戒を守り、それを人々に向かって教化すべき佛教を、戦争協力という破戒へと導くことになった。

後者はなお、現在に引き継がれる問第として残っている。日本における佛教のありようとは、「人情」に反しても教理に従って〈他者性〉を保持し、人情に対抗し得る「異なる」普遍に根ざした「（日本における）佛教」となるのか。あるいは、〈他者性〉を薄め、人情を受け入れ、日本という世俗の中の「日本佛教」となるのか。佛教教理の研究と佛教文化の研究とが必ずしも綜合されていない現状からすれば、[43] 回答は引き延ばされたままである。

## 註

1 圭室文雄『葬式と檀家』（吉川弘文館。一九九九年）参照。

2 『徳川禁令考』前集第五（創文社。一九五九年）七八頁。

3 『日本思想大系』三〇「熊沢蕃山」（岩波書店）四四六頁。

4 『新修平田篤胤全集』一〇（名著出版）四一〇頁。

5 『日本思想大系』四三「富永仲基 山片蟠桃」（岩波書店）四六九頁。

6 『日本思想大系』四三。四八〇頁。

7 『玉鉾百首』第八一・八二・八三首。『本居宣長全集』一八（筑摩書房）三二五頁を参照。

8 『新修平田篤胤全集』一〇。四一〇頁。

9 池田家は池田輝政の代から徳川家とは姻戚関係を重ねており、光政も、母鶴姫が徳川秀忠の養女（実父は榊原康政）、正室勝姫は秀忠養女（実父は本田忠刻）である。また、池田家には松平姓の使用が許されている。

10 『草茅危言』では、「天下戸口の権」が寺僧に帰していることを「大いに国体を失ひたる」こととして、寺僧に代えて、家主や坊長・里長による戸籍管理を主張している。（巻四「戸口之事」）。『東潜夫論』では「覇府第二」で寺請制度について触れている。

11 『新修平田篤胤全集』一〇。二八〇～二八一頁。

12 拙稿「排仏論の根拠としての海外情報―平田篤胤の事例を中心に―」（『宗教研究』第八三巻第四輯、二〇一〇年）に略述した。

13 『新修平田篤胤全集』一〇。二八七頁。

14 『新修平田篤胤全集』一〇。六四頁。

15 『新修平田篤胤全集』一〇。七二頁。
16 『新修平田篤胤全集』一〇。七四頁。
17 『日本思想大系』五三「水戸学」（岩波書店）二八一頁。
18 『日本思想大系』五三。二七八～二七九頁。
19 『新修平田篤胤全集』六。五三二頁。
20 『日本思想大系』五三。二八四～二八五頁。
21 『本居宣長全集』一。九～一一頁。
22 『本居宣長全集』二〇所収の『遺言書』を参照。
23 『本居宣長全集』一。九頁。
24 『本居宣長全集』一。一八頁。
25 『本居宣長全集』一。一九～二〇頁。
26 『排蘆小船』の成立については、宣長の京都遊学中（宝暦二年～七年）の成立という説と松坂帰郷（宝暦七年一〇月）後の成立とする説とがある（『本居宣長全集』二「解題」参照）。
27 『本居宣長全集』二。三頁。
28 『本居宣長全集』二。四頁。
29 『本居宣長全集』一。二〇頁。
30 『本居宣長全集』二。二八頁。
31 『本居宣長全集』二。二九頁。

32 『世事見聞録』（岩波文庫）一四〇頁。
33 石田瑞麿『女犯』筑摩書房、一九九五年。特に「第四章 近世における僧の女犯」を参照。
34 『本居宣長全集』二。二九頁。
35 『本居宣長全集』二。二九頁。
36 『四十二章経』の書き下しは得能文訳注『仏説四十二章経 仏遺教経』（岩波文庫）に拠った。
37 『本居宣長全集』八。三一六頁。
38 『本居宣長全集』八。三一六頁。
39 『新修平田篤胤全集』一〇。四〇七頁。
40 『明治文學全集』八七「明治宗教文學集（一）」（筑摩書房）一四頁。
41 『本居宣長全集』二。三五頁。
42 池田英俊『明治の仏教―その行動と思想―』（評論社。一九七六年）一八五～一九二頁。また、釈雲照、釈興然については佐藤哲朗『大アジア思想活劇』（サンガ。二〇〇八年）に精しい。
43 奈良康明「宗教複合としての仏教―出世間と世間―」（上田閑照・氣多雅子編『仏教とは何か』昭和堂。二〇一〇年）参照。

〈キーワード〉排佛論、国学、本居宣長、平田篤胤

# 契嵩『輔教編』に見られる仏教と儒教の関係

遠藤純一郎

樊遲請学稼。子曰、吾不如老農。請学為圃。子曰、吾不如老圃。樊遲出、子曰、小人哉樊須也。上好礼則民莫敢不敬、上好義則民莫敢不服、上好信則民莫敢不用情。夫如是則四方之民、襁負其子而至矣。焉用稼。

『論語』子路篇

## はじめに

儒教はもとより利殖に対して極めて冷淡であった。中国の経済思想史を概観してみるなら、『大學』に由来する義重軽利論が主流となっており、儒家の思想が政策理念に色濃く反映していた様子が分かる。とは言え、宋代以後の飛躍的な経済発展により、この伝統的な経済思想の枠組みだけでは十分に対応することのできない現実に晒されることになっていったのである。

非生産的読書人階級の経済状況は必ずしも芳しいものではなかった。勿論、科挙に合格し、官僚の身分を得たとすれば、一定の生活水準は保証され得た。しかしそれでも、極めて裕福な暮らしを保証されていたということではない。まして、それ以外の読書人となれば、直接収入に結びつくことのない学問により生計が成り立つはずもなかった。実際、経済上の理由から商人に転向するような場合も決して少なくはない。袁採の『袁氏世範』[1]では「士大夫之師弟、苟無世祿可守、無常産可依、而欲爲仰事俯育之資、莫如爲儒。其才質之美能習進士業者、上可以取科第致富貴、次可以開門教授以受束脩之奉。其不能習進士業者、上可以事筆札代箋簡之役、次可以習點讀爲童蒙之師。如不能爲儒、則医卜星相農圃商賈伎術、凡可以養生而不至于辱先者皆可爲也。」と述べ、読書人階級の師弟の進路について論じておるが、なるべく学問に関る職を得ることが推奨されながらも、恥とされぬ程度であれば、どんな職でも得て自活せざるをえないとする、家計を優先した極めて現実的な意見が残されている。しかしながら、梅堯臣「聞進士販茶」[2]には、実生活の中で学問が堕落した進士の姿が描かれており、このような危険性を孕みながらも、なおも先の如き意見が発されねばならない状況となれば、学問を継続することの困難さは想像に難くない。

これとは逆の現象が、明代以後になると明瞭に顕れてくる。それは商人の読書人階級化である。非生産的学問の担い手が、経済的余裕の有る商人に移行してゆく。殊に明清代の徽商らの文化活動はその代表例と目されるが、徽商から多数の学者・官僚を輩出し、新安学派を形成するなど、商人から士人への転身は枚挙に暇が無い。しかし、彼らは単に商人階級の一部を士人化させたというだけではなく、同時に儒学倫理を商業活動に応用させる動きを同時に示した。彼らは子弟教育の為に学処を設け、地域の公共教育の為に巨額の投資を行い、商人の生活にすっかり儒学教育の基盤を定着させていった。そのため、儒学は従来の消極的な抑商主義から脱却し、積極的な商業倫理への転換が図られるようになったのである。

さて、このように俯瞰して見るなら、中国に於ける経済倫理は儒学との結びつきが強く、商業行為を通じて実践される儒学との観点からすれば、儒学倫理の一つの派生と捉えて宜しいようにも見受けられる。となれば、中国に於て仏教が経済倫理に言及する場合、この儒学との関係が特に重要となろう。已に懐海の清規制定に中国の経済思想に対応した形を見てきたわけだが、仏教がいわゆる印度的な経済観念を発揚させる契機は極めて考え難い。仮にその契機を認めるにせよ、儒学との調停は不可避であり、何れにせよ儒学との関係が先ず第一に考えられてこなくてはならないはずである。

そこで本論では、唐代以後、仏教は儒学を如何に位置付けてきたのかを概観し、経済倫理に言及し得る契機の所在について考察してみることにしたい。

## 1

本論では先ず、宋代の護教書を代表する『輔教編』に於ける儒学の位置付けについて検討を加えてみよう。当書は中国にとどまらず、日本に於いても広く親しまれている様子が知られ、その広範な影響力という観点から、宋代仏教の対儒学的態度の一応の基準として見通しをつけることが可能であろうと思われる為である。

契嵩（一〇〇七～一〇七二）は、諱が契嵩、字を仲靈と言い、自ら潜子と号した。藤州鐔津（江西壮族自治区藤県）の出身で、俗姓を李と称した。[3] 師は父の命により七才になって出家し、十三才で得度落髪、翌年には具足戒を受けている。途中、師の才能を惜しむ実兄らが還俗を試みたが、亡父の命による出家であるため、母がこれに反対したという。師の遊行は十九才に始まり、衡山（湖南省衡陽市）・廬山（江西省九江市）を経、洞山（江西省宣春市）

暁聰のもとで得法し、以後慶暦年間（一〇四一～一〇四八）に呉中銭塘（浙江省杭州市）に至るまで、およそ十五年もの長きに亘った。『輔教編』に見られる広範な俗典の知識と理解は、特別師事するまでもなく、この時期に形成されたものだという。

さて、銭塘に活動の中心を据えた師は、皇祐年間（一〇四九～一〇五四）に『禪宗定祖圖』『傳法正宗記』を著わすなど、自宗内典籍の著作に勤しむ一方、折しも時代は士大夫の排仏論者の活躍する時期に当り、護教的立場からの論述にも着手した。

『輔教編』は別行の五書、『原教』『勸書』『廣原教』『孝論』『壇經贊』を一書にまとめたもので、成立時期はそれぞれ異なる。[4] 契嵩自身の記述として『廣原教』は「廣原教凡二十五篇。總八千一百餘言。是歲丙申也、振筆于靈隱永安山舍。」[5] とあることから、一〇五六年の著作と確実に知られる。また『廣原教』は『原教』より七年を経ての述作というから、『原教』は一〇五〇年あたりの著作ということになる。更に『廣原教』の冒頭に「敘曰。余昔以五戒十善、通儒之五常為原教、急欲解當世儒者之訾佛。若吾聖人為教之大本、雖概見而未暇盡言、欲待別為書廣之。」[5] とあるので、『原教』が五書のうち最も早くに成立したと考えて宜しいと思われる。

本論では契嵩の『輔教編』の濫觴は一応に一〇五〇年以後のことと了解しておくことにするが、既に彼の李覯・孫復・石介・欧陽修ら排仏論者の主張は一通り出そろっていた時期に相当することになる。そのため、契嵩の儒学観を検討するに際しては、彼の排仏論との関連の元に理解される必要が有る。本論ではこの点をふまえながら、唐代の三教融合説との比較を通して、宋代に於ける儒学摂取の一端を明らかにしてみることにしたい。

## 2

『輔教編』述作は既に護教的な意図に基づくと述べたが、それは本文中にも「吾所以為二書者、蓋欲發明先聖設教之大統、以諭夫世儒之不知佛者。」[6]、或いは「今夫縉紳先生厭吾道者殷矣」[7]とある通り、士大夫の排仏論に対応する為である。

当時の排仏論は、これまでの排仏論に比して取り立てて斬新な観点が持ち込まれているようには見受けられず、基本的に仏教を異端とするような批判で構成されている。

孫復は『儒辱』[8]にて「噫、儒者之辱、始于戰國、楊朱墨翟亂之於前、申不害、韓非雜之於後。漢魏而下、則又甚焉。佛、老之徒、横乎中國、彼以死生禍福虚無報應爲事、千萬其端、惑我生民、絕滅仁義以塞天下之耳、屏棄禮樂以塗天下之目」と述べ、仏教（並びに道教）は楊朱・墨翟・韓非子と同じく儒家にとって好ましからざる存在と睨まれている。それ故、彼は続けて「噫、聖人不生、怪亂不平。故楊墨起而孟子廂之、申韓出而揚雄距之、佛老盛而韓文公排之。」と言い、異端の排除には儒家の聖人を必要とし、仏教（並びに道教）に対しては大儒韓愈が奮闘したのだと高く評価する。

この批判に対して契嵩は「此有欲以如楊墨而譏之。夫楊墨者、滯一而拘俗。以之方佛、不亦甚乎。世不探佛理而詳之。徒諰諰然誕佛謂其說之不典。佛之見出於人遠矣。烏可以己不見而方人之見、謂佛之言多劫也誕耶。」[9]と答え、楊朱や墨翟は俗に拘泥する者であり、この点については孫復に同意しながら、それらと一概に仏教を批判することについては全くの不当だというのである。そもそも、このような誤解を生じるのも、儒者は仏教に対する知識を全く欠いており、中味を知らぬまま非難しているにすぎないとして、これを退けている。

さて、この孫復の批判の論旨には、本流たる儒学とそれ以外の異端との対立軸が明瞭に見て取れるが、仏教は諸子の場合とは異なり、外来の宗教という性質があるため、更に加えて、中華主義的立場からの批判にもさらされることになる。

例えば石介の『中國論』では「各人其人、各俗其俗、各教其教、各禮其禮、各衣服其衣服、各居廬其居廬、四夷處四夷、中國處中國、各不相亂、如斯而已矣。則中國、中國也。四夷、四夷也。」[10]と言い、中国と夷狄は文化的な相違が歴然と存在し、それぞれに適応した思想、習俗、義礼が必要なのであって、一方の文化を直ちに他方に適用することはできないと主張している。『原教』では「今曰佛西方聖人也。其法宜夷而不宜中國。」[11]と言い、仏陀は西方の聖人であるから夷狄に適してはいても、中国に適用できるものではないとの主張を挙げ、続けて「斯亦先儒未之思也。聖人者。蓋大有道者之稱也。豈有大有道而不得曰聖人。亦安有聖人之道而所至不可行乎。苟以其人所出於夷而然也。若舜東夷之人。文王西夷之人。而其道相接紹行於中國。可夷其人而拒其道乎。況佛之所出非夷也。」と述べ、舜と文王が夷人であることを引き合いに、聖人は夷狄の如何が問われるのではなく、大道の存非こそ問われねばならないとし、従来の儒学の立場からしても石介の如き主張は認められないと、これを退けている。

欧陽修も先の石介の主張に立脚しながら、仏教伝来の経緯を次のように分析する。

佛為夷狄、去中國最遠、而有佛固已久矣。堯、舜、三代之際、王政修明、禮義之教充于天下、于此之時、雖有佛無由而入。及三代衰、王政闕、禮義廢、後二百余年而佛至乎中國。由是言之、佛所以為吾患者、乘其闕廢之時而來、此其受患之本也。補其闕、修其廢、使王政明而禮義充、則雖有佛無所施于吾民矣、此亦自然之勢也。[12]

及周之衰、秦並天下、盡去三代之法、而王道中絕。後之有天下者、不能勉強、其為治之具不備、防民之漸不

周。佛于此時、乘間而入。千有余歳之間、佛之來者日益衆、吾之所為者日益壞。井田最先廢、而兼並游惰之奸起、其後所謂蒐狩、婚姻、喪祭、鄉射之禮、凡所以教民之具、相次而盡廢。然後民之奸者、有暇而為他。其良者、泯然不見禮義之及己。夫奸民有余力、則思為邪僻。良民不見禮義、則莫知所趣。佛于此時。乘其隙、方鼓其雄誕之說而牽之、則民不得不從而歸矣。又況王公大人往往倡而驅之曰、佛是真可歸依者。然則吾民何疑而不歸焉。[13]

三代の時代に在っては、王政が安定し礼儀が天下に流布していた為、仏教は中国に流入する契機を有しえなかったが、三代の王政が衰退崩壊の途につくや、仏教はこの危機的状況につけいり、中国に進入を得たのだという。それ故、元より理想的な三代の王政を復古させれば、仏教の影響を払拭することが可能だと考えている。

『勸書第三』では「今曰、三代時人未有夫佛法之說、豈不以其心而為人乎。曰、何必三代。如三皇時未有夫孔氏老子之言。其人豈不以心而為君臣父子夫婦乎。夫君子於道、當精麤淺深之。不宜如此之混說也。」[14]と言い、三代の時代に仏教が存在しえなかったことを根拠に置くのであれば、三皇の時代には儒家も道家も存在していなかったのに、それらを平和な治世の絶対条件としえようかと反論する。むしろ『勸書第二』で「自三代其政既衰而世俗之惡滋甚、禮義將不暇獨治。而佛之法乃播於諸夏、遂與儒並勸。而世亦翕然化之、其遷善遠罪者有矣、自得以正乎性命者有矣。而民至於今賴之。故吾謂佛教者乃相資而善世也。」[15]と述べているように、三代以後には礼儀だけで世界を治めるに足りず、仏法の助力を得る必要があったと考えるべきだという。

確かに道理といった抽象的な教理・理念の範囲に限れば、或いは契嵩の言う主張も一応に肯んじられるが、印度に発する仏教はどうしても印度文化の色彩が強く、この現実的・具体的な文化的相違が中国で軋轢を生むのは避けがたい事実であった。

石介は『中國論』で次のように言う。

且又有爲未耜以使人農也、爲詩書以使人士也、爲器材以使人工也、爲貨幣以使人商也、臣拜乎君、子事乎父、弟事乎兄、幼順乎長、冠以束乎髮、帶以繩乎腰、履以覇乎足、妻子以須乎养、賓師以須乎奉、穰麻喪泣之制使人爲哀、程祀祭享之位使人爲孝、汝之勞也如是、我皆無是之苦。[16]

国家を支える礎となる四民、礼制の何れをも、「勞」とし、自らにその「苦」が無いとして、中国の儒教文化を否定し、自らをその埒外に置く仏者の態度に批判を加える。また同書では、「聞乃有巨人名曰佛、自西來入我中國、有龐眉名曰聃、自胡來入我中國。各以其人易中國之人、以其道易中國之道、以其俗易中國之俗、以其書易中國之書、以其教易中國之教、以其居廬易中國之居廬、以其禮樂易中國之禮樂、以其文章易中國之文章、以其衣服易中國之衣服、以其飲食易中國之飲食、以其祭祀易中國祭祀。」[17]と述べ、仏者のみならず中国人の生活全般さえも変化させてしまったのだと言う。勿論、排仏論者の主張であるから、それは決して歓迎されるような変化ではなかった。李覯も『潜書』にて「事親以孝、事君以禮、聖人以是師天下也。佛之法曰、必絶而親、去而君、剔髮而胡衣、捐生以事我、其獲福不知所盡。此獨何歟。受親之體而不養于其側、食君之田而無一拜之謁、家有叛子而族人愛之、邦有做民而吏不肯誅、以佛之主其上也。紂爲諸侯逋逃主、而諸侯伐之。佛爲天子逋逃主、而天子未嘗怒。哀哉。」[18]と言い、自恣に過ぎない仏者に都合よく利用されながら、これを甘やかす状況を嘆いている。

対して『原教』では「曰、男有室女有家、全其髮膚以奉父母之遺體、人倫之道也。而子輩反此自為其修、超然欲高天下、然修之又幾何哉。混然何足辨之。」[19]と言い、先の主張に類した批判を挙げ、これに答えて「曰、爲佛者齋戒修心、義利不取雖名亦忘、至之遂通於神明、其為德也抑亦至矣。推其道於人則無物不欲善之。其爲道抑亦大矣。以道報恩何恩不報。以德嗣德何德不嗣。已雖不娶而以其德資父母。形雖外毀而以其道濟乎。親泰伯豈不虧形邪。而

聖人德之。伯夷叔齊豈不不娶長往於山林乎。而聖人賢之。孟子則推之曰、伯夷聖之清者也。不聞以虧形不娶而少之。子獨過吾徒邪。」と言う。仏道修行はそもそも通常の人倫の実践以上に功徳が多大であるから、両親に資するという効用の面からすれば孝に背くとする批判を不当だとする。また、親泰伯や伯夷叔が聖人とされる例を挙げ、外見に終始して不孝と判断することは儒学の文脈からしても容認できないと言う。

この論法は実のところ、既に古くより繰り返し使われているもので[20]、契嵩の回答に新味は無い。他にも「父子夫婦天常也。今佛導人割常情而務其修潔者、蓋反常而合道也。夫大道亦恐其有所至於常情耳。不然則天厭之久矣。」[21]と言い、仏教の実践は世俗の倫理と乖離する面を持ちながらも、道理に合するものであり、それは天が保証している通りだと言い、現実の儒仏の軋轢を止揚しうる論拠は提示しきれていない。

実に、この現実的問題は契嵩にとっても大変な難題であったことが予想される。例えば、「五戒十善」が世俗の倫理として機能を果たしうることを言う場合であっても、「若嚮之所謂五戒十善云者。里巷何嘗不相化而為之。自鄉之邑、自邑之州、自州之國。朝廷之士、天子之宮掖、其修之至也。不殺必仁。不盜必廉。不淫必正。不妄必信。不醉不亂。不綺語必誠。不兩舌不讒不惡口不辱。不恚不鬪。不嫉不爭。不癡不昧。有一于此足以誠於身而加於人。況五戒十善之全也。豈有為人弟者而不悌其兄。為人子者而不孝其親。為人室者而不敬其夫。為人友者而不以善相致。為人臣者而不忠其君。為人君者而不仁其民。是天下之無有也。為之者唯恐其過與不及為癖耳。佛豈苟癖於人焉。如此者佛之道豈一人之私為乎。抑亦有意於天下國家矣。何嘗不存其君臣父子邪。豈妨人所生養之道邪。但其所出不自吏而張之、亦其化之理隱而難見、故世不得而盡信。」[22]と言い、その効用は必ずしも顕著ではなく、故にあまり世間に認知されていないと自ら評している。また「夫世之不軌道久矣。雖賢父兄如堯舜周公、尚不能必制其子弟。今去佛世愈遠、教亦將季。烏得無邪人寄我以偷安邪。雖法將如之何。大林中固有不材之木。大畝中固有不實之苗。直之

可也。不可以人廢道。」[23]とあるように、現実の仏教界の質の低下という問題がのしかかっていた。心無い人物の行動をもって、仏道を廃してはならないとする主張は、仏教が中国で存立する積極的根拠を提示するものであるとは、もはや見做され得ないのである。

排仏論者達は、仏教を文化破壊者と糾弾するに留まらず、国家財政、経済にとって無用な負担を強いているという、実務的観点からの批判も繰り出している。

石介は『中國論』で「中國所爲士與農、工與商者、我皆坐而衣食之、我貴也如此。」[24]と言うように、仏者は中国の諸制度を無みしたあげくに、自らを貴しとして、社会に参画することなく消費する存在として描かれている。理財家の顔を持つ李覯は『富國策』を著わし「緇黄存、則其害有十。緇黄去、則其利有十。男不知耕、女不知蠶、其害一也。男則曠、女則怨、其害二也。幼不為黄、長不為丁、其害三也。財以殫、國用以耗、其害四也。親老莫養、家貧莫救、其害五也。大山澤藪、跨據以盡、其害六也。營繕之功歳月弗已、其害七也。材才瓦石兼收卻採、其害八也。刻畫丹漆、莫作以熾、其害九也。惰農之子、避吏之猾、其害十也。如是十害除去、則反成十利、民人樂業、國家富強、萬世之策、何憚而不為哉、將以存而勿論乎。」[25]と述べ、仏教（及び道教）を廃することが国家を富強する最善策であると主張する。その理由として十害を挙げているが、仏教教団が存在することにより引き起される労働力・生産性の低下、財政の圧迫、福利厚生の欠如、資源の浪費などが特に問題視されているようである。

この主張も『輔教編』には反映しており、「曰而何甚不厭邪。子輩雖然盈乎天下不籍四民、徒張其布施報應以衣食於人、不為困天下亦已幸矣。又何能補治其世而致福於君親乎。」[26]とする批判を文中に挙げている。これに対して続けて「其一衣食待人之餘非黷也。苟不能然自其人之罪、豈佛之法謬乎。孟子曰。於此有人焉、入則孝出則悌、守先王之道、以待後之學者、而不得食於子、子何尊梓匠輪輿而輕為仁義者哉。儒豈不然邪。堯舜已前其民未四。當此

其人豈盡農且工。未聞、其食用之不足。周平之世、井田之制尚舉、而民已匱且敝。及秦廢王制而天下益擾。當是時也、佛老皆未之作。豈亦其教加於四民而為癘然邪。」と答えている。ここでは、先ず布施は余剰を前提としていること、儒教の理念に照らしても矛盾しないこと、尭舜の時代には四民が制度化されていないのに豊かであったこと、秦朝の荒廃に仏教も道教も関与していないことの四点を示し、国家富強の為に仏教を弾圧することは不当だと主張する。

更に契嵩は、「若布施之云者、佛以其人欲有所施惠必出於善心、心之果善方乎休證則可不應之。孰為虛張邪。夫舍惠誠人情之難能也。斯苟能其難能、其為善也、不亦至乎。語曰。如有博施於民而能濟衆何如。可謂仁乎。子曰。何事於仁。必也聖乎。堯舜其猶病諸。蓋言、聖人難之、亦恐其未能為也。佛必以是而勸之者、意亦釋人食吝而廓其善心耳。世宜視其與人為施者公私如何哉。不當傲其所以為施也。禮將有事於天地鬼神、雖一日祭、必數日齋。蓋欲人誠其心而潔其身也。所以祈必有福於世。今佛者其為心則長誠、齋戒則終身、比其修齋戒之數日、福亦至矣。豈盡無所資乎。」[27]とも述べ、『論語』を引き合いに出しながら、布施の理念は儒学と合致するものであるとして、社会道徳上の機能を果たすものと位置付けている。またその実践により功能も大いに期待できるものであるとし、布施が存立する根拠を積極的に打ち出している。

## 3

これまで、当時の排仏論者の主張との対応関係から、些か契嵩の対応について概観してきたが、師はこのような儒者の批判全般を仏教の本質を知らぬ表面的な批判にすぎないものと、これを一蹴する。

儒曰。雖有弗食、不知其旨也。雖有至道弗學、不知其善也。不其然哉。謂其道不足法。推己道以辨之、謂其

書不足詳援已書以較之。夫與鄉人訟而引家人證當乎。必也不當矣。道也者天下之本也。書也者天下之跡也。事也者天下之異也。理也者天下之同也。以理而質事、天下之公也。尋跡以驗本、天下之當也。夫委書而辨道、舍理而斷事、天下若此而為之者、公乎當耶。[28]

より本質的な点に注目することができるなら、儒教も仏教も共に「善」を共有しているのであって、問題はむしろ相互に自家に拘泥する点に在ると指摘する。

此者、古之大樂善人也。以其善類固類於佛。苟其不死、見乎吾道之傳、是必泯然從而推之。噫亦後世之不幸。不得其相遇而相證、尚使兩家之徒猶豫而不相信。噫人情莫不專己而。略人是此而非彼。非過則爭、專過則拘。君子通而已矣。何必苟專。君子當而已矣。何必苟非。[29]

天下之教化者善而已矣。佛之法非善乎。而諸君必排之。是必以其與己教不同而然也。此豈非莊子所謂人同於己則可、不同於己雖善不善謂之矜。吾欲諸君為公而不為矜也。語曰。多聞擇其善者而從之。又曰。君子之於天下也、無適也、無莫也、義之與比。聖人抑亦酌其善而取之。何嘗以與己不同而棄人之善也。[30]

それではこの「善」を共有するとは如何なる意味を有するものなのであろうか。『原教』に次のように言う。

夫欲人心服而自修、莫若感其內。欲人言順而貌從、莫若制其外。制其外者、非以人道設教則不能果致也。感其內者、非以神道設教則不能必化也。故佛之為道也。先乎神而次乎人。蓋亦感內而制外之謂也。[31]

人を心服させ、従属させるためには、内的な心の鍛練と外的な行為の抑制が必要だとされる。この心身両面にわたる修錬は、人道と神道それぞれの教えに導かれなければならない。この内外、心身、人道・神道の対は次の箇所と内容的に呼応している。

古之聖人有曰佛者、先得乎人心之至正者、乃欲推此與天下同之。而天下學者反不能自信其心之然。遂毅然相

與排佛之說、以務其名。吾嘗為其悲之。夫人生名、孰誠於心。今忽其誠說而徇乎區區之名、惑亦甚矣。夫心也者、聖人道義之本也。名也者、聖人勸善之權也。務其權而其本不審、其為善果善乎。其為道義果義乎。今學者以適義為理、以行義為道。此但外事中節之道理也。未預乎聖人之大道也、大理也。夫大理也者、固常道之主也。凡物不自其主而為為之果當乎。漢人有號牟子者、嘗著書以論佛道曰、道之為物也、居家可以事親、宰國可以治民、獨立可以治身、履而行之則充乎天地。此蓋言乎世道者、資佛道而為其根本者也。夫君子治世之書頗嘗知其心之然乎。知之而苟排之。[32]

ここでは先ず心と名の対が示される。この心は「人心之至正」と言われるが、引用の頻度からして契嵩は『孟子』に依拠しているようであるから、その語を儒家的に解するなら、人間の道徳的本性を示唆していると考えられる。それと対にされる名とは、言語化された教、或いは概念を意味し、つまり、昨今の儒者は自己の本分たる性善を尽さず、言葉や概念にばかり拘泥しているとの批判を読み込むことができる。そのことは次に提示される対の概念、「聖人道義之本」と「聖人勸善之權」がそれぞれ心と名に対応することからして明瞭である。末たる名がたとえ「聖人勸善之權」であっても、本を審らかにすることがなくければ、善はもはや善ではなく、道義ももはや義ではないことになり、両者は常に不可分の関係を有している。契嵩は牟子を引き合いに出し、世道は仏道を根本とすべきと言い、殊に仏道をその本に位置付けている。

勿論、儒学も聖人の教ということであれば、その本を内に有している筈であるが、何故に仏教だけが特別、本と位置付けられねばならないのであろうか。これについては契嵩自身も「古之有聖人焉。曰佛。曰儒。曰百家。心則一、其跡則異。夫一焉者其皆欲人為善者也。異焉者分家而各為其教者也。聖人各為其教。故其教人為善之方、有淺有奥有近有遠、及乎絕惡而人不相擾、則其德同焉。[33]」と述べて、教説は多様に相違したとしても、その本質の心は

一であることを明瞭に認めている。しかしながら「夫先儒不甚推性命於世者、蓋以其幽奥非衆人之易及者也。未可以救民之弊、姑以禮義統乎人情而制之。若其性與神道、恐獨待乎賢者耳。語曰、回也庶幾乎屢空。不其然乎。」[34]とあるように、教説の事宜の問題として本質の開示が儒学にはできなかったのだということであり、それ故、殊に仏道を本に位置付けたのは、その本たる心を専注して説示する教説と捉えているためである。このことは「儒者聖人之治世者也。佛者聖人之治出世者也。」[35]なる一文に、その意が端的に顕れているとも言えよう。

このように見るなら、契嵩の儒仏観は社会的な機能論の観点から披瀝されているように思われる。儒仏何れも自らに本末を備えているとするにせよ、その強調する点が相違していることから、この中国に於て両者が補完的に存立する意義を持つことになるのである。

契嵩によれば、この構格は既に歴史的事実から明瞭に読み取ることができるのだと言う。

先ず「若古之聖賢之人事於佛而相贊之者繁乎。此不可悉數。姑以唐而明其大略。」[36]と述べた上で、唐代の状況を例示してゆくのであるが、唐の賢臣は基本的に奉仏家であることを指摘する。契嵩によれば、彼の韓愈でさえ、仏教を信奉していたとさえ言う。韓愈は『諫迎佛骨』を上表するなど、唐代を代表する排仏論者である。実に宋代の排仏論も、古文復興運動と相俟って、韓愈を信奉する向きが強く、彼の『原道』に見られる議論をおおよそ踏襲した形となっている。そこにきて、契嵩が韓愈に仏教信奉者の側面を示唆するということは極めて戦略的な記述であるとも評されよう。

実に契嵩は「其送高閑序曰、今閑師浮圖氏、一死生解外膠、是其心必泊然無於所起。其於世必澹然無於所嗜。稱乎大顛則曰、頗聰明識道理。又曰、實能外形骸以理自勝、不為事物侵亂。韓氏之心於佛亦有所善乎。而大顛禪書亦謂。韓子嘗相問其法。此必然也。逮其為絳州刺史馬府君行狀乃曰、司徒公之薨也、刺臂出血書佛經千餘言、期以報

德。又曰、其居喪有過人行。又曰、掇其大者為行狀、託立言之君子而圖其不朽焉。」[37]という具合に、『送高閑序』『大顛禪書』『絳州刺史馬府君行狀』の記述を参照する限り、韓愈は首尾一貫して仏教を退けているわけではないとする。そのことを評して「韓子賢人也。臨事制變。當自有權道。」[38]、或いは「韓謂聖賢也。豈其是非不定而言之反覆。蓋鑒在其心、抑之揚之、或時而然也。後世當求之韓心不必隨其語也。」[39]と言い、韓愈は本たる心をしっかりと把持していればこそ、権としての言動が事宜に称っているのであり、通り一辺倒に仏教を退けようとしていたわけではないとするのである。それ故に、韓愈の言葉をあげつらう当代の排仏論者の主張は全くの誤謬であると批判する。寧ろ「昔韓子以佛法獨盛。而惡時俗奉之不以其方。雖以書抑之、至其道本而韓亦頗推之。」[40]と言うように、道本を体得するに際しては仏道に思いを巡らす韓愈の態度にこそ、彼の真意を見るべきだと言うのである。

このことは同じく李翺の『復性書』にも同様に認められるのだという。

> 曰、吾於吾儒之書見其心亦久矣。及見李氏復性之說益自發明、無取於佛也。止渴不必東井而飲。充飢不必擇庖而食。得子審其心為善不亂可也。豈抑人必從於我不然也。他書雖見乎性命之說大較、恐亦有所未盡者也。吾視本朝所撰高僧傳、謂李習之嘗聞法於道人惟儼。及取李之書詳之、其微旨誠若得於佛經、但其文字與援引為異耳。然佛亦稍資諸君之發明乎。[41]

契嵩の言う通り、『復性書』は孟子の性善説を下敷きにしながら、清浄にして静なる性と欲望につき動かされる情の関係を論及しているが、そこには如来蔵思想及び三論の空の思想が見て取れる。（これについては別稿にて専注して論じる予定である）これを契嵩は「道人惟儼」の影響によるものと推測しているが、仏教の教理そのものと引き当てれば、いまだ不完全な範囲にとどまるものと評価している。しかし、儒者が一般に自前の教理として考えていたものが、実は仏教の影響によるものであるなら、仏教は士人の心の発明に寄与しているものと言え、この意

味から儒者の実践にとっても仏教はますます必要不可欠な存在であることが明瞭になるのだと結論付けている。

## 4

これまで、先行する排仏論者の主張との関係から、『輔教編』に於ける儒教と仏教の関係について概観してきた。これらの議論を俯瞰するに、おおよそ以前からの議論に終始しているようであり、宋代に至って新たに展開された議論は取り立てて見当たらない。勿論、同様の議論が繰り返されるにせよ、その形式の背後に存する社会状況には大きな隔たりが有り、その意味から全く等質な議論だとするわけにはいかない。その予感を筆者に与えるのは、契嵩が独自に提唱した聖人観である。

既に述べたように、人間を感服させるには内と外、いわば心身両面の鍛練が必要であり、それぞれ「聖人道義之本」と「聖人勧善之權」に依ることが求められた。これは諸教に等しく認められる構造であり、仏教が独り本質を担うというのではなく、儒教の聖人もこの本を把持するものとした。但し、儒教の聖人自らがこの本を開示するような機会を得なかったため、「勧善之權」を中心とする教説が形成されることになった。それ故に、心の深奥を説く仏教を直接に参照することは儒者の発明に大いに寄与するものだと主張するのである。

つまり、儒教も仏教も何れも究極的な真理の領域では等しいものであり、現実の世界では相互補完的な役割を持つものとして解されており、仏教は価値的にある種の相対化が図られることになった。

このような点に宋代の特徴を見る可能性を想起させるのは、直前の唐代の状況と大きく異なることに由来する。圭峯宗密の『原人論』では自序にて次のように言う。

然孔、老、釋迦皆是至聖、隨時應物、設教殊塗。內外相資、共利群庶。策勤萬行、明因果始終、推究萬法、彰生起本末。雖皆聖意而有實有權。二教唯權、佛兼權實。策萬行、懲惡勸善、同歸於治、則三教皆可遵行。推萬法、窮理盡性、至於本源、則佛教方為決了。然當今學士各執一宗、就師佛者、仍迷實義、故於天地人物不能原之至源。余今還依內外教理推窮萬法、初從淺至深、於習權教者、斥滯令通而極其本。[42]

宗密によれば、孔子・老子・釈迦は等しく聖人であり、その教えは交々民衆に寄与するものであり、世界の現象と本質を説き明すものだとしている。しかしながら、その教えには「權」と「實」が有り、孔子や老子がただ「權」であるのに対して、仏教は「權」と「實」を兼ね備えているとし、それ故、世俗の倫理的領域については三教は共に尊ぶべきものとしえても、真理を尽すという意味に於ては、唯だ仏教だけがその領域に預れるのだとしている。また本文にても「然外教宗旨、但在乎依身立行、不在究竟身之元由。所說萬物不論象外、雖指大道為本、而不備明順逆起滅染淨因緣、故習者不知是權、執之為了。」[43]と言い、外教（儒教と道教）は何れも存在の現象の範囲を論じるのみで、その背後に大道の存すべきことを知ってはいても、その大道と現象の関係が捉えられておらず、唯だ「權」なるにすぎないと言う。

このように見てみると、宗密の場合、三教が等価とされるのはあくまで「權」の領域のことであり、仏教だけが根底の「實」を兼ねているという意から他の二教に対して常に優位が保証されることになるのである。

宗密よりやや時代は下がるが、延壽の『萬善同歸集』にも三教融合に関する言及が有る。

問。老子亦演行門、仲尼大興善誘。云何偏讚佛教、而稱獨美乎。

答。老子則絕聖棄智、抱一守雌、以清虛澹泊為主、務善嫉惡為教。報應在一生之內、保持惟一身之命。此並寰中之近唱、非象外之遐談。義乖兼濟之道、而無惠利也。仲尼則行忠立孝、闡德垂仁、惟敷世善、未能忘言神

解、故非大覺也。是以仲尼答季路曰、生與人事、汝尚未知。死與鬼神、余焉能事。此上二教、並未逾俗柱、猶局塵籠、豈能洞法界之玄宗、運無邊之妙行乎。[44]

ここでは老子と孔子の境地をそれぞれ概説する。老子は結局、自己の生命を保全するだけで、他人の救済は無く、現象を超えた形而上を語ることはないとし、孔子はただ世俗の倫理の範囲に止まり、言語に拘泥しており、「大覺」とは言えないと評する。それ故、仏教で言う「法界之玄宗」に到達することなどできないのだという。

続けて、次の問答では次のように言う。

問。佛行無上、衆哲所尊。儒道二教、既盡欽風。云何後代之中、而有毀謗不信者何。

答。儒道先宗、皆是菩薩、示劣揚化、同讃佛乘。老子云、吾師號佛、覺一切民也。西昇經云、吾師化遊天竺、善入泥洹。符子云、老氏之師、名釋迦文。列子云、商太宰嚭問孔子曰、夫子聖人歟。孔子對曰、丘博識強記、非聖人也。又問、三王聖人歟。對曰、三王善用智勇、非聖人也。又問、五帝聖人歟。對曰、五帝善用仁義、亦非丘所知。又問、三皇聖人歟。對曰、三皇善任因時、亦非丘所知。太宰嚭大駭曰、然則孰為聖人。夫子動容有言曰、丘聞西方聖者焉、不治而不亂、不言而自信、不化而自行、蕩蕩乎民無能名焉。吳書云、吳主孫權問尚書令闞澤曰、孔丘、老子得與佛比對以不。闞澤曰、若將孔老二家、比校遠方佛法、遠則遠矣。所以言者、孔老設教、法天制用、不敢違天。諸佛設教、諸天奉行、不敢違佛。以此言之、實非比對明矣。吳主大悅、用闞澤為太子太傅。起世界經、佛言、我遣二聖、往震旦行化。一者老子是迦葉菩薩。二者孔子是儒童菩薩。明知、自古及今、但有利益於人間者、皆是密化菩薩。惟大士之所明、非常情之所測。遂使寡聞淺識、起謗如煙、並是不了本宗、妄生愚執。事老君者、則飛符走印、鍊石燒金、施醮祭之鮭羶、習神仙之誕誕。入孔門者、志乖淳朴、意尚浮華、騁鸚鵡之狂才、擅蜘蛛之小巧。此皆違背先德、自失本宗。斯人不謗、焉顯其深。下士不笑、寧成其道。是以佛

法如海、無所不包。至理猶空、何門不入。衆哲冥會、千聖交歸、真俗齊行、愚智一照。開俗諦也、則勸臣以忠、勸子以孝、勸國以紹、勸家以和。弘善示天堂之樂、懲非顯地獄之苦。不惟一字以為褒、豈止五刑而作戒。敷真諦也、則是非雙泯、能所俱空。收萬像為一真、會三乘歸圓極。非二諦之所齊、豈百家之所及。[45]

ここでは、老子も孔子も共に「密化菩薩」であると言う。延壽は傍証を挙げながら、菩薩としての老子・孔子は共に仏教を讃歎していたと論証し、儒道は仏教を本として開かれた方便説であることを指摘する。しかしながら、この本義は通常の人間の理解を超えているものであるから、次第に方便説そのものに拘泥するようになり、本義はすっかり忘れ去られることになったと言うのである。

以上の箇所を概観してみるなら、三教は仏教を本質として、儒教と道教が方便として開かれたという構造を有し、如何に現状に於て、諸教が自家に拘泥していたとしても、その本来性を鑑みるなら、仏教の「至理」がそれらを摂取し尽すのだとする延壽の考えが見て取れる。ここでも、儒教と道教は単に権たる方便説に定位され、先の宗密と共通した理解が認められる。

## まとめ

宋代以前に於ては、同じく三教の融合を指向しながらも、仏教を根底に据えた仏教独尊とする態度が貫かれており、先の契嵩の態度と異なっている。契嵩によりなされた仏教の相対化は、まさしくこれまで仏教が独占してきた本源を三教で共有することを認めた態度に起因していると言える。

既に李翺の『復性書』に見られるように、儒学の領域に於ても仏教思想の影響を受けながら哲理化が始まり、も

はやそれを倫理に過ぎないとする評価に終始することはできなくなってきていた。契嵩の考える本源の共有化も、この儒学の動向と切り離して考えることはできないだろう。また、本論では直接に述べる機会を有さなかったが、契嵩自身も『孝論』を著すなど、仏者の儒教典籍へのアプローチはこの時期になって行われはじめた。たとえこれにより儒学の中に仏教思想を持ち込むことで、上部構造的に儒学を仏教に摂取することを仮に企図していたのだとしても、これまでのように単に本質論に還元して言及するにとどまらず、世俗に於ける倫理的問題を儒学的に仏教側が取り組む姿勢は、従来とは明らかに軌を異にしたものと見做されるべきであろう。

契嵩の言うように聖人の教が何れも本と権に亘るものであるとするなら、先んじて儒学が仏教思想を摂取しながら、自家に形而上学の構築することに成功したことと対象的に、仏教側が今度は逆に、自家の内に中国の文化に相応すべき実践的倫理思想の構築を要請されることになる筈である。この点がまさしく唐代と宋代以後を明瞭に峻別するメルクマールと目されてくるのではないだろうか。更に中庸子智圓などの場合についても考察をすすめ、この問題を引き続き注視してゆくことにしたい。

註

1 文淵閣四庫全書子部二　儒家類二

2 梅堯臣『宛陵集』巻三四　「聞進士販茶」文淵閣四庫全書　集部別集類

山園茶盛四五月、江南窃販如豺狼。頑凶少壮冒嶺險、夜行作隊如刀槍。浮浪書生亦貪利、史笥経爲盗嚢。津頭吏卒雖捕獲、官司直惜儒衣裳。却來城中談孔孟、言語便欲非堯湯。三日夏雨刺昏墊、五日炎熱譏旱傷。百端得錢事酒巵、屋里餓婦無餱糧。一身溝壑乃自取、

將相賢科何爾當。

3　以下、契嵩の生涯は最古の記録となる『鐔津文集』所収『鐔津明教大師行業記』（大正藏巻五二　六四八下～）に基づく。

4『大正藏』の『輔教編』には他に『真諦無聖論』が収められ計六書の構成となっており、契嵩の言う「五書」と相違する。契嵩自身により註の付された『夾註輔教編』（五山版）を伺うと、『真諦無聖論』は無く五書の構成となっている。また、五書は『輔教編』の名が冠される以前にもひとまとまりで公刊されていたようである。『勸書』の冒頭に「余五書出未逾月、客有踵門而謂曰。僕粗聞大道、適視若廣原教、可謂涉道之深矣。勸書者蓋其警世之漸也。大凡學者必先淺而後深。欲其不煩而易就也。若今先廣教而後勸書、僕不識其何謂也。曰此吾無他義例、第以茲原教廣原教相因而作、故以其相次而例之耳。客曰。僕固欲公擢勸書於前而排廣教於後、使夫觀之者先後有序沿淺而及奥、不亦善乎。余然之矣。而客又請之曰。若五書雖各有其目也、未若統而名之俾其流百世而不相離、不亦益善乎。」（大正藏巻五二　六五一下～六五二上）と有ることから、当初は『廣原教』の後に『勸書』が配列されていたようであり、初学者の便を考え、その順番を訂正し、五書の散逸を防ぐために統一した標題を設けるべきとの助言を得て、「即為其命工移易乎二說增為三帙。總五書而名之曰輔教編。潛子為勸書。」（大正藏巻五二　六五二上）とある如く訂正を経て再版した経緯が語られている。また『傳法正宗記』に「中書劄子許收入大藏　權知開封府王素奏。杭州靈隱寺僧契嵩。撰成傳法正宗記并畫圖。乞編入大藏目錄。取進止。輔教編三冊（此是中書重批者。蓋降劄子後數日。又奉聖旨。更與輔教總入藏批此）。右奉聖旨。正宗記一十二卷。宜令傳法院於藏經內收。附劄付傳法院。準此。嘉祐七年三月十七日（宰相押字）。」とあり、前年（嘉祐六年・一〇六一年）十二月の上書の通り、『輔教編』を含む契嵩の著作は入蔵を果たしているが、この『輔教編』は『鐔津文集』に「輔教編印本者一部三策」（大正藏巻五二　六九一下）とある通り、版本の体裁を取っている。

5　大正藏巻五二　六五四中

6　大正藏巻五二　六五四中

7 大正藏巻五二　六五二上
8 『孫明復小集』（文淵閣四庫全書集部五　別集類五）
9 大正藏巻五二　六五〇下
10 『徂徠石先生文集』巻十　中華書局　一一七頁
11 大正藏巻五二　六五一上
12 『本論中』『居士集』巻十七　『歐陽脩全集』中華書局二八八～二八九頁
13 『本論中』『居士集』巻十七　『歐陽脩全集』中華書局二八九～二九〇頁
14 大正藏巻五二　六五四上
15 大正藏巻五二　六五三上
16 『徂徠石先生文集』巻十　中華書局　一一七頁
17 『徂徠石先生文集』巻十　中華書局　一一六～一一七頁
18 『李覯集』巻第二十　中華書局　二一八頁
19 大正藏巻五二　六五一中～下
20 例えば『弘明集』所収の『理惑論』や『廣弘明集』の「周祖平齊召僧敘癈立抗詔事」にその典型を見ることができよう。
21 大正藏巻五二　六五三上
22 大正藏巻五二　六五〇上
23 大正藏巻五二　六五一下
24 『徂徠石先生文集』巻十　中華書局　一一七頁

25 『李覯集』巻第十六　中華書局　一四一頁
26 大正藏巻五二　六五一下
27 大正藏巻五二　六五一中
28 大正藏巻五二　六五九下～六六〇上
29 大正藏巻五二　六五〇中
30 大正藏巻五二　六五二下～六五三上
31 大正藏巻五二　六五〇中
32 大正藏巻五二　六五二上
33 大正藏巻五二　六六〇上
34 大正藏巻五二　六五四上
35 大正藏巻五二　六五一下
36 大正藏巻五二　六五四上
37 大正藏巻五二　六五二中
38 大正藏巻五二　六五二中
39 大正藏巻五二　六五二下
40 大正藏巻五二　六五二中
41 大正藏巻五二　六五二下
42 大正藏巻四五　七〇八上

43 大正藏巻四五　七〇八上
44 大正藏巻四八　九八七下
45 大正藏巻四八　九八七下～九八八上

〈キーワード〉契嵩、儒教、倫理、経済

# 法藏の法界縁起思想

遠藤純一郎

## 一　法藏は事事無礙を説かなかったのか

### はじめに

華厳宗の思想を理解する上で最も重要な鍵の一つに「事事無礙」がある。これは華厳教学に於て極めて重要であるのみならず、極めて難解な概念でもあり、そのため、これまで公刊された数多の研究書で論及されながら、その理解は必ずしも一定ではなかったかのように思われる。また、華厳教学を語る上で、事事無礙を最高の境地とすることが漠然と通用してきたが、実は法藏の著作にその語を直接見出すことはできない。賢首宗とも呼ばれる華厳宗は法藏の教学に多く依っているにもかかわらず、事事無礙をすぐさま法藏由来とすることには危険性を伴う。それにもかかわらず、特別に注意を払うでなく、最高の境地としての事事無礙を法藏教学に適用して語る場面も散見さ

れ、果たして本当に事事無礙が法藏由来のものとして捉えるべきものであるか、あまり十分に検討されてこなかったきらいが有る。

このような状況の下、「伝統的な華厳教学によれば、華厳教学とは事法界・理法界・理事無礙法界・事事無礙法界という四種法界を説き、その頂点たる事事無礙法界を自らの立場とするものとされてきた。だが、華厳教学の大成者と目される法蔵の著作には、四種法界の分類は説かれていない。そればかりか、偽作とされる『妄尽還源観』を除けば、事事無礙という言葉そのものが一度も用いられていないのである。法蔵は事事無礙に当たる思想を別な言葉で説いたのであろうか。それとも事事無礙を究竟の立場としていなかったのであろうか。」[1]との問いを発したのは、石井公成氏であった。石井氏は「初期の華厳宗の祖師とされる人物には、事事無礙を手放しで最高の立場とした者は実は一人もいなかったことが知られる。これらの祖師たちは、実際には事事無礙の語を説いていないか、用いたとしてもある種の曖昧さ・不徹底さをともなっており、【中略】いわゆる事事無礙を華厳教学の最高の立場として疑わなくなるのは、後代になってから、それもかなり後になってからのことである可能性が高い」[2]との結論を導き、法藏は「華厳独自の法門として事事無礙的なあり方を強調している」[3]が「事事無礙説の確立につながるものではなかった」[4]として、先の疑問に答えている。しかしそこで語られる「後代」、あるいは「かなり後になってからのこと」とは具体的にどの時代を示唆されているかについては明瞭ではなく、論題の如き「事事無礙」を説いたのは誰か」ということについても解答が示されていない。先にも述べた通り、この問題は華厳教学の根幹に関わる重要な課題であり、未だこの問題に対して十分に明確な解答が提示されない限り、諸学者により繰り返し討議されるべきものであると思われるので、本論では同様の問題意識より出発し、石井論文を批判的にふまえ、再び考察をすすめてみることにしたいと思う。

## (一)　澄觀の「事事無礙」の理論

先に述べた通り、『妄盡還源觀』を除いて、法藏の著作には全く「事事無礙」という用語が使われてはいないが、そこに事事無礙に相当する思想の存否を問うのであれば、先ずもって事事無礙が如何なるものであるかを決定し、存否を問うべき基準を設けておく必要が有る。先の石井論文では伝統的華厳教学を四種法界説により代表させており、また事事無礙に関する記述も豊富であることから、仮に澄觀の考える「事事無礙」を、ここで法藏の思想に存否を問うべき基準として定めておくことにしたい。実際、石井氏によるなら「その事事無礙説は背後にひそむ理事無礙を根底とするものであり、教学全体としては理事無礙の色彩が濃いと言われている」[5]と澄觀の事事無礙を評し、氏の考える純然たる事事無礙とは相違するようではあるが、少なくとも法藏以後、法藏の思想に私淑した澄觀が実際に「事事無礙」なる用語を用い、思想を展開しているわけであるから、差し当たり、澄觀の言う「事事無礙」を一つの基準として法藏の思想を窺うことは無益なことだとは言えないだろう。

澄觀の『大方廣佛華嚴經疏』（以下『華嚴經疏』）には計十八もの「事事無礙」の用例が見出される。それらは何れも事と事が相摂する関係を言うものであり、その様相はその中でも「第四周遍含容即事事無礙」[6]とする箇所に些か詳しく述べられている。それではこの事と事の相摂、つまり一つの事に多くの事が顕現するといったようなことはどのようにして成立することができるのか、事事無礙を支える論理を見てゆこう。

『華嚴經疏』では諸法が混融無礙することの根拠を示して「一唯心所現故。二法無定性故。三縁起相由故。四法性融通故。五如幻夢故。六如影像故。七因無限故。八佛證窮故。九深定用故。十神通解脱故。十中随一即能令彼諸法混融無礙。」[7]としている。続けて「十中前六通約法性為德相。因法爾如是。後二皆是業用。義通因果。七約起修。

義通德相業用。八約果德。唯是德相故。」[8]とある通り、存在論的論理性は特に前の六義に求められそうであるが、この内冒頭の二つは唯心的世界を基盤としながら、諸法が無自性であることを言うのみであるし、第五と第六はそれを比喩的に表現する程度のことであるから、第三の「縁起相由故」と第四の「法性融通故」が特に注目される必要が有るだろう。第三の「縁起相由故」では同體と異體の一多相即入を示しており、事のレベルに於ける諸法の自在なる様相を華厳独自の縁起論から論じ、事のレベルに於ける論理によりそれが規定される。それに対して第四の「法性融通故」はこれとは異なり、事の自在なる様相を寧ろ理のレベルから論理付けようと試みるものである。そこでは次のように述べている。

第四法性融通門者、謂若唯約事則互相礙不可即入。若唯約理則唯一味無可即入。今則理事融通具斯無礙。謂不異理之一事具攝理時、令彼不異理之多事随所依理皆於一中現。若一中攝理不盡則眞理有分限失。若一中攝理盡多事不随理現則事在理外失。今既一事之中全攝理盡、多事豈不依中現。華藏品云、華藏世界所有塵一一塵中見法界。法界即事法界矣。斯即總意。別亦具十玄門。[9]

ここでは、事或いは理の一方の観点から求めるのみでは、諸法の相即入といった自在な無礙なる関係性を言い当てることはできず、それは必ずや「理事融通」が大前提となっていると明言している。それではその「理事融通」ということが如何に「事事無礙」と関わるのであろうか。先に引用した文を参照するなら、「理に異ならない一つの事が理を摂する時に、（一事と多事が共に拠り所とする）理を媒介にして、同じく理と異ならない多事を一事の中に顕現させる」ということであり、事の普遍化は必ずや理を媒介にしてなされるもので、そのために事事無礙を成立させるためには「理事融通」が必要になってくるというのである。

この「理事融通」とは「理事無礙」の同義語と解される。例えば『大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔』（以下『演義鈔』）

などでは「初一對明無礙所由。所以事事不同而得無礙者、以理融事故。於中初句明依理成事故一與多互爲緣起。此猶是事理無礙。躡前起後、故舉之耳。由事理無礙。方得事事無礙。若事不即理事非理成、則互相礙。今由即理故得無礙。下句以理融事故、云事得理融。則千差涉入而無礙。此正辯事事無礙所以。」[10]、或いは「謂理事抗行、不得事事無礙故。」[11]と言っている。つまり事事無礙は理事無礙を前提として成立しており、一歩進めて言えば、理事無礙が成立しているのであれば、同時に事事無礙も成立するということになるのである。

このように事事無礙は理事無礙を前提とし、両者は理論的に不可分な関係に在ることを見てきたが、一方で教判的な観点からは両者は明確に区分されている。

『華嚴經疏』では五教十宗の教判を示し、第九の「空有無礙宗」を大乘終教に、第十の「圓融無礙宗」を円教に配当している。この第九の「空有無礙宗」の教理を簡潔に「九空有無礙宗。謂互融双絶而不礙兩存、眞如随緣具恒沙德故。」[12]と述べているが、後に「謂如来藏舉體随緣成辦諸事、而其自性本不生滅、即此理事渾融無礙。是故一心。二諦皆無障礙。起信云、依一心法有二種門、乃至不相離故。又密嚴云、佛説如来藏以爲阿賴耶及如金與指環喩等。又勝鬘云、自性清淨心不染而染、難可了知、染而不染亦難可了知。皆明性淨隨染舉體成俗即生滅門、染性常淨本来眞淨即眞如門。斯則即淨之染不礙眞而恒俗、即染之淨不破俗而恒眞。是故不礙一心双存二諦。深思有味。」[13]と述べ、理事無礙を『大乘起信論』の「一心二門」に代表されるような「真如隨緣」に寄せて明かしていることからも明らかなように、大乘終教で究竟とされる立場を理事無礙に相当させていることが分かる。それに対して、第十の「圓融無礙宗」は「十圓融具德宗。謂事事無礙主伴具足無盡自在故。」[14]とされ、大乘終教の理事無礙に対して事事無礙が教判上高位に位置付けられているのが分かる。つまり、事事無礙は理事無礙と理論的に不可分でありながらも、理事無礙よりも高次な次元に位置する境地と規定されているものと明了に解されるだろう。

教判的な観点からは、理事無礙は事事無礙より一段低次な境地とされ、大乗終教の立場に充てられてはいても、円教に於て事事無礙を展開するには、大乗終教と同じく理事無礙が語られてこなくてはならず、理事無礙については両者に於て共通して用いられていることになる。しかしこの両者に於ける理事無礙は必ずしも同一視されない。前者の場合は『大乗起信論』などの如来蔵説といった枠組みの中に留まる理事無礙であるのに対し、後者のそれは事事無礙への展開を脱んだ理事無礙であり、理論的展開の果てに事事無礙を有すか否かで両者は決定的に相違している。この事事無礙は円教に独自な教理であるとして、他宗との峻別の基準となっておれば、華厳の理事無礙を他と区別する基準もそこに求められる。大乗終教のように理事無礙に終始するのみではなく、同時に事事無礙であるような理事無礙を華厳のそれとするのであり、その意味から華厳の理事無礙は大乗終教と明確に区別されねばならない。これは、理事無礙が理と事の枠組みの中で大乗終教のそれよりも高次なものとされているということなのではなく、理事無礙より高次な事事無礙の根拠として位置づけられるためにそのように区別されるのであって、華厳の言う理事無礙の価値は、とりもなおさず事事無礙の価値を反映したものと解されねばならない。

## (二)　法藏の著作に見られる事事無礙的内容

これまで澄觀の著作に見られる事事無礙の理論を概観してきた。これより法藏の著作にそれに類する思想が存するか否かを検討していくことになるが、おおよそ次の三点の存否が焦点となろう。

1事が異體・同體の一多相即入を内容とする「縁起相由」していること。

2事事無礙は理事無礙を前提として成立し、理事無礙と不可分の関係に在ること。
3事事無礙は理事無礙と不可分ではあっても、理事無礙よりも高次な位置付けがなされていること。

先ず第一の点から窺ってみるなら、『華嚴經探玄記』（以下『探玄記』）で「一緣起相由故。二法性融通故。三各唯心現故。四如幻不實故。五大小無定故。六無限因生故。七果德圓極故。八勝通自在故。九三昧大用故。十難思解脫故。」[15]と言い、十玄緣起の「混融無礙」の根拠を示しており、その内の「一緣起相由故」は先の澄觀のそれと同内容であり、十玄緣起は事に於ける自在無礙なる様相をも内容に含むものであるから、澄觀の思想的源泉をここに見ることができる。

第二の点については、先の「二法性融通故」に相当しようが、それは『探玄記』には省略されており、その内容は『華嚴經旨歸』に譲られている。そこでは「十法性融通力故者、謂若唯約事相互相礙不可則入、若唯約理性則唯一味不可則入、今則理事融通、具斯無礙。謂不異理之事具攝理性時、令彼不異理之多事隨彼所依理、皆於一中現。若一中攝理而不盡、即真理有分限失。若一中攝理盡、多事不隨理現、即事在理外失。今既一事之中全攝理、多事豈不於中現。」[16]とあり、これについても第一の点と同様に解されるであろう。

それに類する表現は他にも『探玄記』に多数確認される。その内のいくつかを挙げるなら、次のようになる。

謂無分齊理既不改性而全是事。是故一事攝理無不皆盡。餘事如理在一事中。以理無際限不可分故、隨一事處皆全攝也。是故一中常有一切。依是義故、此經云、於此蓮華藏莊嚴世界海之內一一微塵中見一切法界。又云、於一法中解衆多法、衆多法中解了一法。[17]

これは「事融相攝門」に関する解説であるが、後半に引用される経の内容からすれば、事事無礙に関して言及した箇所と見て取れる。これによれば、無分齊の理はそのままで全く事に他ならず、つまり各々の一事はそれぞれ理

を摂し尽しているとした上で、その各事に摂された理の無際限性を媒介とすることで、各事はそれぞれ他の一切の事を自らの内に摂することが可能なのだと考えている。

他にも「三疑云、事既同理則平等無二。何因得有事事普遍。故後一偈明、則理之事故而得一事則無量事也。」[18]では、事と理の「平等無二」を「則理之事」に変換して、これにより「一事則無量事」を導いている。また「二相容門者。謂一事是不實。以無性故。無性真理既無分限。是故於一事上觀無性時、無不圓盡法界真如。若觀一少事無自性時、不得圓盡法界真者、即真如有分、便同有為。是故一事無性即攝真盡。攝真盡時餘一切法既不礙存、而即真故、同理俱在一事中現。多中亦爾准之。」[19]では、一事の「無性」は「法界真如」に他ならず、真を摂し尽くした事は理に同じであって、その一事の中に一切法を存することに何ら障碍は無いと言うのである。

それでは第三の点、つまり事事無礙が理事無礙より高次な位置付けがなされているかについてであるが、これに対して石井氏は「ここでは明らかに事事無礙が説かれていながら、「二事無礙」ないし「事事無礙」といった直接的な表現が用いられず、無礙という語は、理と事の相即と不相即の様々なあり方が同時に並在して「融通無碍」であるという箇所と、事が理のように「無礙」となるという箇所で用いられているのみである点が注目されよう。」[20]と述べ、事事無礙は他の相即・不相即と「並在」するものであって、それらと区別して高次のものとして捉えることを退け、「事が理のように「無礙」となる」とは表現できても、事と事が無礙だという表現は認められないとしている。

確かに『華嚴明法品内立三寶章』には「二事無礙」ないし「事事無礙」という表現は見当たらない。しかし、石井氏の言う「直接的な表現」に当たる「二事無礙」は『探玄記』に示されている。そこでは「若依終教觀事則理故、在滅定而不礙事用、現諸威儀。亦名雙行自在。此上二門皆心中止定而身儀作用。以此但得理事無礙故。頓教中不可

說用不用。若圓教中由得二事無礙故、是故滅定跏坐則是往來說法、亦不分身而動靜成就。如佛昇天不起覺樹等同此。準之。」[21]と述べ、単なる理事無礙と、（理事無礙を前提として展開する）事事無礙とを明確に区分けし、前者を終教の立場、後者を円教の立場と位置付け、後者をより高次な境地として示している。

また、石井氏は「法蔵は華厳独自の法門として事事無礙的なあり方を強調している。」[22]として、『探玄記』の十重唯識を挙げ、同時に「しかし、ここですら、同教の立場に立てば、『華厳経』は理事無礙に当たる第七の理事倶有を含めて第一門から第十門までの全てを具することを認めているのである。【中略】『華厳経』にしか説かれていない事事無礙的なあり方こそが別教の特色であると強調しており、理事無礙のように他の経論も説いている法門を含めて一切の法門を『華厳経』が含むという事態については、同教にすぎないとして軽く扱おうとするものの、『華厳経』がすべての法門を含むという面を無視することができずにいるのである。」[23]と述べて、そのため「事事無礙説の確立につながるものではなかった」[24]と評している。

しかし、果たして『探玄記』の十重唯識に対して以上のような評価は正当であろうか。

『探玄記』の該当箇所には、次のように有る。

言三界虚妄但一心作者、此之一文諸論同引證成唯識。今此所説是何等心、云何名作。今釋此義依諸聖教説有多門。一相見倶存故説唯識。【中略】二攝相歸見故説唯識。【中略】三攝數歸王故説唯識。【中略】四以末歸本故説唯識。【中略】五攝相歸性故説唯識。【中略】六轉眞成事故説唯識。【中略】七理事倶融故説唯識。【中略】八融事相入故説唯識。【中略】九全事相即故説唯識。【中略】十帝網無礙故説唯識。【中略】上来十門唯識道理、於中初三門約初教説、次四門約終教頓教説、後三門約圓教中別教説、總具十門約同教説。上来所明通一部經非局此地。又是約教就解而説。若就觀行亦有十重、如一卷華嚴三昧中説。[25]

ここでは先ず、十重唯識なるものが、経文の「三界虚妄但一心作」の解釈を巡って述べられていることが分かる。また、この十重唯識は諸々の聖教に依拠しており、それら各々の説相が相違していることから十重が建立されていることを了解しておかねばならない。このことを受けて、文末で「十門唯識道理」の内、最初の三門は初教の説に約し云々としているのであり、上掲の経文は諸教の立場から多様に（ここでは十重に）解釈可能ということであれば、解釈者の側から経の多様な解釈の可能性を指摘していると捉えるべきで、『華厳經』それ自身の教説の性格にそれを求めているということではない。つまり『華厳經』に固有の別教一乗との立場からすれば、それはあくまでも第八門乃至第十門の立場から理解するのが本義なのである。それでも、石井氏が「『華厳経』は理事無礙に当たる第七の理事倶有を含めて第一門から第十門までの全てを具することを認めているのである。[26]」としていることは、恐らくは次の「上來所明通一部經非局此地」を受けてそのように解釈しているものと予想されるが、この一文の「上來所明」が「同教」を指し、「同教の法門は一部の経に通じる」とすべきではなく、寧ろ〝『華厳經』全体が諸教の立場から浅くも深くも解釈可能だ〟と言うものと解するのが適当だろう。また、『探玄記』では続けて「又是約教就解而説。若就觀行亦有十重、如一卷華厳三昧中説。」と言い、十重唯識を「約教就解」とした上で、観行に就くなら『華厳三昧』の説が該当すると述べている。これは恐らくは『華厳發菩提心章』で言う「色空章十門止觀」を指示しているものと予想されるが、そこでは次第に高次に移行する唯識観が表されており、十重唯識も同様に初教から別教へと高次になるという構想の元で建立されたと見るのが適当であろう。なればやはりここでも他の教に対して別教が優位であることを示していると言え、且つその根拠は事事無礙に在ると理解するのが宜しいことになろう。

以上の考察の結果、澄觀の言う「事事無礙」を基準に、その思想的淵源を法藏の思想に求めてみるなら、澄觀の

四法界説のような整備された体系は必ずしも見受けられないのであるが、既に法藏の段階からして、「事事無礙は理事無礙を前提として成立し、理事無礙と不可分の関係に在ること」及び「事事無礙は理事無礙と不可分ではあっても、理事無礙よりも高次な位置付けがなされていること」の二点が明了に確認されることから、法藏の思想に澄觀の言うような「事事無礙」が既に存在していたと結論することができるであろう。

それでは法藏の弟子に当る文超及び慧苑の場合についてはどうであろうか。石井氏は彼らの論には確立された事事無礙が不在だと指摘している。本論では既に、法藏に澄觀と同様の事事無礙を認める立場に在るので、その弟子に事事無礙が不在であるとしたら一個の問題を形成することになる。果たして法藏の弟子に事事無礙は継承されることはなかったのか、石井論文を批判的に検討しながら、この問題について考察を進めてみることにしよう。

石井氏は「四種法界で全て割り切ろうとする澄觀は、『遺忘集（華厳経義鈔）』の説く十観についても四種法界に当てはめて説明しようとしているが、第一観と第二観は理法界、第三観は理事無礙法界、第四観は事法界、第五観から第九観までは事事無礙法界、第十観は果海絶言であって四法界の極となっているとする配当の強引さがよく示しているように、文超の十観が事法界・理法界・理事無礙法界・事事無礙法界と進む四種法界の体系とは無縁のところで発想されていることは明かであろう。」[27]と述べ、「最後に配されている果海平等観の方が尊重されていることは疑いない。つまり、文超は、いわゆる事事無礙的なあり方を一部として含んでしまうような統合的なあり方の方を高次元のものとして尊んでいるのである。」[28]とし、澄觀の解釈の不当さを主張している。しかし果たしてそうであろうか。実際に『演義鈔』に挙げられている文超の十観を示せば「一攝相歸眞觀。二相盡證實觀。三相實無礙觀。四随相攝生觀。五縁起相収觀。六微細容攝觀。七一多相即觀。八帝網重重觀。九主伴圓融觀。十果海平等觀。」[29]とあり、澄觀の行った四種法界との対応は以上の通りであるが、第一観は「相を摂して実に帰する観」、第二観は「相

が尽きて実を証する観」と読めるので、それらを理法界に当てはめることは不当ではない。第三観は「相と実が無礙である観」と読め、「相」は事に、「實」は理に対応させて考えるなら、澄觀の釈に齟齬は無い。第四観は「相に随って生を摂する観」と読め、これは「相に随う」ものであるため、事の側面が強調されているものと理解できるのであるから、澄觀が事法界に相当させていることに無理は無い。第五観乃至第九観については、石井氏自身も「微細相容・一多相即・帝網重重・主伴円明といった事事無礙に相当する観」と述べており、そこでは挙げられていない第五の「縁起相収観」も、「縁起しているものが相互に収めあう」ということであれば、或いは理事無礙的にも捉えうるものの、事事無礙的と判じたら直ちに過失となるという程度のものではない。そして澄觀は第十観を「果海絶言」とし、第九観までの可説因海を統収するものと位置づけているが、果が因を摂するとすることに違和感は無いように思われる。これに対して石井氏は「最後に配されている果海平等観の方が尊重されていることは疑いない。つまり、文超は、いわゆる事事無礙的なあり方を一部として含んでしまうような統合的なあり方の方を高次元のものとして尊んでいるのである。」[30]と評されているが、これは何も文超に限ったことではなく、澄觀とて他宗に対する優位性の根拠として事事無礙を活用していても、事事無礙を果海絶言に相当させるようなことはしていないのであり、且つ果海が因海より上位であることは、円融の観点から求めないかぎり至極当然のことであるから、石井氏の評は澄觀の解釈の不当さを言い当てたものではない。そもそも石井氏は文超の言う「果海平等観」が如何なる性格のものであるのかを明確にしておらず、澄觀の解釈が如何に相違し誤謬をはらむのかが全くはっきりしてこない。また、因分可説の領域では、明確に事事無礙は区分されており、且つ理事無礙より一歩展開した高次の内容を有するものであれば、果海からの視線では事事無礙はそこに該摂されるものであるとしても、統合されるに過ぎない一部との烙印は不当に消極的な評論ではないだろうか。

他方、慧苑について石井論文は「『判定記』は【中略】理事無礙と事事無礙を合したものを真具分満教と称して最高の教とし、真具分満教と違って真如随縁を認めない真一分満教と区別するにとどまるのである。」[31]と言っているが、この指摘は極めて一面的であると思われる。

『判定記』の教判では、諸教を大きく真一分半教・真一分満教・真具分満教に分け、その三教を更に通宗・別宗・随部宗・随義宗の四宗の観点から各々分析している。確かに石井氏の指摘通り、『華厳經』はこの内、真具分満教に分類されてはいるが[32]、通宗の観点からは為無為非一異宗、別宗の観点からは事事無礙宗、随部宗の観点からは因果縁起理実法界宗、随義宗の観点からは諸法相即相在相摂相入等宗とされており、『華厳經』は漠然と「理事無礙と事事無礙を合した」真具分満教に放置されているわけではない。この四宗の観点は、三教それぞれに分類された諸教全体に共通する内容を示す通宗から、特定の経の中で説かれる「義」に即して宗を検証する随義宗に至るもので、『判定記』で「上來四宗相望、寛狭有三。謂初一唯寛、後一唯狭。中間別及随部互寛狭。望前後故。[33]」と述べているように、宗の分析が段階的に緻密になっており、『華厳經』の位置付けは厳密になされている。つまり、同じく真具分満教に分類される理事無礙宗とそれは明確に峻別されていると言わねばなるまい。また『判定記』では「第三就大乗宗中、自有四宗。一眞俗俱有宗、二眞俗雙泯宗、三理事無礙宗、四事事無礙宗」[34]と言い、理事無礙宗と事事無礙宗は区分されており、また以下に示される各々の宗の内容を概観するなら、以上の四宗は単に並挙されたものと見るべきではなく、より高次な内容に移行する教説の序列と捉えるべきであれば、単に『華厳經』が真具分満教としての位置付けに終始するのみでは、以上の分類法と齟齬をきたすことになるまいか。

また、石井氏が援用する坂本幸男氏の批判[35]は、事事無礙を独立した教として取り扱っていない点を教判上の欠陥として指摘するものであるが、『判定記』に「問、華厳等亦説理事無礙、何獨事事無礙宗攝。仁王・維摩・涅槃經

等亦説事事無礙之相。何不事事無礙宗収。答、兼正異故。又仁王等唯依業用説故。此經具徳相等故。」[36]とあるように、理事無礙宗と事事無礙宗に分類される諸教には内容的に交錯する部分が有り、但しそれは一義的であるのか（正）、或いは副次的であるのか（兼）で相違しているという事情が有るため、両者を同じく真具分満教に収めながらも、両者を区別するという方策に出たものと考えられるのである。これは、そのような状況下での慧苑なりの分類の仕方と認めるべきで、先の四宗の分類から知られるように、彼自身は理事無礙宗と事事無礙宗を同一視するようなことはしていないし、読者にそれを混同させるような表現を用いているわけではないのであるから、坂本論文の批判は印象評論に過ぎず、必ずしも正鵠を射たものであるとは言い難い。

## （三）結論

石井論文では「事事無礙」とは何かを一切定義しておらず、何を指して「事事無礙」としているのか、その基準を正確に読み取ることができない。そこでは「初期の華厳宗の祖師とされる人物」[37]の思想を評して、「事事無礙を手放しで最高の立場としたものは実は一人もいなかった。【中略】事事無礙の語を説いていないか、用いたとしてもある種の曖昧さ・不徹底さをともなっており、いわゆる事事無礙そのものよりも、そうしたあり方を含むような統合的なあり方を志向しているのが常なのである。この結果、理と事の自在な相即・不相即の世界、いわば統合的な理事無礙の世界のうちに、理事無礙と事事無礙が含まれる形になる」[38]と言い、「いわゆる事事無礙を華厳教学の最高の立場として疑わなくなるのは、後代になってから、それもかなり後になってからのことである可能性が高

い。」[39]と論を結んでいるのだが、この文勢から推測すると、氏の考える事事無礙として、

1理事無礙に統合されないような事事無礙
2華厳教学の中で最高とされる事事無礙

の二点を挙げることができる。果たして氏の言うような「曖昧」でも「不徹底」でもない純然たる「事事無礙」ということは果たして何を意味するのであろうか。

以上にて既に見てきたように、澄観や法藏の考える事事無礙は必ずや理事無礙を理論的に前提としておれば、事事無礙をそれと完全に区分し自立させるような契機を見出すことはまず不可能だとせねばならない。なれば、事事無礙を理事無礙と完全に分断されたものと見るのは誤りであり、事事無礙が理事無礙を内包しながら語られてくることは至極当然のことであるから、それを指して「曖昧」であるとか「不徹底」であるなどと評することは適切ではない。それでも、石井論文は「その事事無礙説は背後に潜む理事無礙を根底とするものであり、教学全体としては理事無礙の色彩が濃いと言われている」[40]と言い、事事無礙と理事無礙との交渉に注意を払っているようであるから、仮にそのような交渉の無い純然たる「事事無礙」を模索するなら、理事無礙以外を根拠とするような事事無礙を求めねばならず、この場合、それは澄観や法藏の考えた事事無礙とは完全に異質な概念であるため、それにより事事無礙説の「徹底」「不徹底」を一概に判断することはできない筈である。

それでは、事事無礙が理事無礙と不可離であるということは、石井氏の言うような「統合的な理事無礙の世界のうちに、理事無礙と事事無礙が含まれる形」[41]、いわば理事無礙と事事無礙が並在して統合されるということを意味するのであろうか。

『華厳發菩提心章』では、先に見た「色空章十門止觀」の後に「第五理事圓融義」が示されている。これは第一

理事倶融門から第十円融倶徳門までの十門により解説されており、そこには理事無礙的内容から事事無礙的内容に展開する様子が窺え、或いは事事無礙的内容までもが「理事圓融義」の項に含まれることから、「理事無礙」の立場に包摂されるようにも見える。しかし、同論の「第二理事無礙觀」ではあくまでも理と事の枠組みの中で無礙が語られており、事事無礙的内容を披歴する「第三周遍含容觀」と明確に区分されておれば、「理事圓融義」を直ちにそのような「理事無礙」と同義で捉えることは到底できない。寧ろ、「理事圓融義」は単に理と事の枠組みの中で語られる理事無礙を意味するものではなく、理と事の融通した在り方に関して、理と事の枠組みに於ては理事無礙、事と事の枠組みに於ては事事無礙を認めるものと解されるべきものであり、両者の意味は明らかに相違している。それでも、「理事圓融義」といった「理事無礙」に類する表現により理事無礙と事事無礙の両者を括っておるのは、理事無礙も事事無礙も「理事圓融」を前提として成立しており、或いは「理事圓融」を「理事無礙」として理解するにしても、事事無礙は理事無礙を前提として成立しているのであるから、成立根拠を掲げて両者を包括することは可能である。

若しこのような「理事圓融義」を指して「統合的な理事無礙」と評するのであれば、石井氏の言う「統合的な理事無礙の世界のうちに、理事無礙と事事無礙が含まれる形」については肯定することができる。しかし、理事無礙や事事無礙を単に並在としてのみ扱うこと、及び理事無礙と事事無礙を統合的な理事無礙に還元することに終始することについては疑問が残る。何故なら、先に見てきた如く、理事無礙と事事無礙の間には浅深の評価が明確に下されているため、事事無礙と理事無礙の統合は平面的に同列に帰されるものではないからであり、また実際、それらを統合するという理事無礙により直接華厳の優位性を明かすことをしていないからである。

理事無礙は大乗終教のみならず、華厳に於ても説かれているが、両者は明確に区別される。仮にその相違点を踏

まえ（統合的な理事無礙にしろ、理と事の枠組みの中の理事無礙にしろ）理事無礙を根拠に華厳の優位性を言おうとするなら、理と事の枠組みの中で華厳の理事無礙の優位性を示すことはできないため、それを拠り所に展開する事事無礙を援用するより他は無く、より高次な事事無礙への展開を待って、その根拠となる理事無礙の優位性を言わねばならない。たとえ華厳に於ては理事無礙が直ちに事事無礙であるとされていても、ここでは理事無礙から理論的に高次に展開された事事無礙を持ち出す必要が有る。つまり、華厳の優位性の根拠を主張する鍵は常に事事無礙が担っているということである。事事無礙は理事無礙を前提に成立していることから、理事無礙であれば直ちに事事無礙であるとされたとしても、両者が速やかに直結されるモーメントには大きな理論的展開が潜んでおり、事事無礙は理と事の枠組みを越え、事と事の関係性に目を転じた時に華厳で独自に見出されてくるもので、理事無礙とは異なる次元で語られているのである。この両者のもつ次元の相違を勘案せず、事事無礙を再び理論的に低次な理と事の枠組みに還元することに終始するなら、事事無礙の持つ意味合いの矮小化を避けられないだろう。

澄観はこの事と事の関係性を明確に「事事無礙」と命名し、華厳の優位性の根拠に据えている。法藏は「事事無礙」という呼称を直接用いないまでも、澄観と同様の論理で説明を試みており、それをもってやはり華厳の優位性を主張しているのであるから、少なくとも澄観の言う意味での「事事無礙」は語られているものと理解できる。また、その意味に於いて「いわゆる事事無礙を華厳教学の最高の立場」としていたものと評することができよう。そして、事事無礙は理事無礙と不可分の関係に在り、事事無礙を最高の境地に位置づけていても、それは孤高の境地ということではなしに、常に理事無礙を内包しながら成立しており、事事無礙を挙げるだけでも、そこにある種の「統合的な在り方」は顕在していることになるのである。

## 註

1 石井公成『「事事無礙」を説いたのは誰か』印度学仏教学研究 44-2 八九頁
2 石井上掲論文　九四頁
3 石井上掲論文　九三頁
4 石井上掲論文　九四頁
5 石井上掲論文　九二頁
6「第四周遍含容。即事事無礙。且依古徳。顯十玄門。於中文二。先正辯玄門。二明其所以。今初。一同時具足相應門。二廣狹自在無礙門。三一多相容不同門。四諸法相即自在門。五祕密隱顯俱成門。六微細相容安立門。七因陀羅網境界門。八託事顯法生解門。九十世隔法異成門。十主伴圓明具徳門。此之十門同一縁起無礙圓融。随其一門。即具一切。」（大正藏巻三五　五一五上）以下、更に具体的に事事無礙の様相が説かれている。ここで言われる「周遍含容」は、杜順撰とされる『法界觀門』に由来する語である。澄觀の『華嚴法界玄鏡』を見ても、『法界觀文』の観法、つまり真空観・理事無礙観・周遍含容観の三つの観法を四種法界に対応させ、周遍含容観を事事無礙観に位置づけている。しかしここでは『法界觀文』から十門を引用しておらず、『演義鈔』によれば、ここで挙げられた十門は法藏由来のものであるという。
7 大正藏巻三五　五一五下～五一六上
8 大正藏巻三五　五一六上
9 大正藏巻三五　五一七上

10 大正藏巻三六　九中
11 大正藏巻三六　八六中
12 大正藏巻三五　五二一下
13 大正藏巻三五　八〇六下
14 大正藏巻三五　五二一下
15 大正藏巻三五　一二四上
16 大正藏巻四五　五九五中
17 大正藏巻三五　一一九中
18 大正藏巻三五　一七二下
19 大正藏巻三五　一七三中
20 石井上掲論文　九三頁
21 大正藏巻三五　三八二下　他にも「第四定用者、外道總無。二乘只有依定發用、不得即定爲用。若初教菩薩在於定中雖無五識業用、由前願力擊發餘識示有作用、説爲俱起。若終教菩薩能即定即用、双行自在以理事無礙故。若頓教菩薩定用爲一。双絶兩名故。若圓教普賢即在定爲起用、而不改定相。以二事相即故。」（大正藏巻三五　三二九上）とある。
22 石井上掲論文　九三頁
23 石井上掲論文　九三頁
24 石井上掲論文　九四頁
25 大正藏巻三五　三四六下～三四七下

26 石井上掲論文　九三頁
27 石井上掲論文　九〇頁
28 石井上掲論文　九〇頁
29 大正藏巻三六　二七一上
30 石井上掲論文　九〇頁
31 石井上掲論文　八九頁
32『刊定記』の当該箇所を見てみると、「第三眞具分滿教中、初通宗者、謂此宗中雖說理事無礙宗（眞）、莫不皆顯有爲無爲非一非異、是故通名爲無爲非一異宗也。二別宗者、謂於目通宗之内分成兩宗。一理事無礙宗。此即楞伽・密嚴・維摩・法華・涅槃・勝鬘・仁王等經。二事事無礙宗。謂即此經及如來不思議境界經等。問、華嚴等亦說理事無礙、何獨事事無礙宗攝。仁王・維摩・涅槃經等亦說事事無礙之相。何不事事無礙宗收。答、兼正異故。又仁王等唯依業用說故。此經具德相等故。三隨部宗者、初理事無礙宗中、如楞伽以五法三自性八識二無我爲宗、内證聖智所行境界爲趣。或以一百八句爲宗、一心爲趣。密嚴以現法樂住内證智境爲宗。維摩以仰挫二乘顯菩提解脱爲宗。法華以會三歸一爲宗。勝鬘以空智如藏及攝受正法爲宗。涅槃以佛性常住爲宗。仁王以三種般若爲宗。後事事無礙宗中不思議境界經以如來不思議境界三昧爲宗。後別明當部宗者、【中略】具言因果緣起理實法界、以爲宗趣。」（卍續藏經第五冊二十頁左）と述べられている。ここでは、先ず「初通宗者」と述べ、真具分滿教に分類される諸教全体に共通する内容を指摘しており、この場合、他の真一分半教・真一分滿教と比して命名されていることになろうが、通宗の観点から為無為非一異宗と名付けている。次いで別宗の観点から、この通宗（或いは為無為非一異宗・真具分滿教）を分けて、理事無礙宗と事事無礙宗には『華厳經』と『如來不思議境界經』が分類されるとしている。第三には随部宗の観点から、『如來不思議境界經』と『華厳經』を峻別し、前者が「如來不思議境界三昧」を宗としているのに対して後者は「因果緣起理實法界」を宗趣とすると区別している。『刊定記』

では続けて「後釋義中二」として、更に随義宗の観点から『華厳經』で建立された義を分析している。

33 卍續藏經第五冊二十一頁左

34 卍續藏經第五冊二十一頁左

35 真具分満教の中に理事無碍と事事無碍の二門を分かちながらも、これを教として表現し得なかった点は、教判として不完全の嫌あるを免れ得ないであろう。何故ならば、華厳学の最も大切な特徴は終教の理事無碍の外に、円教の事事無碍を建立することに見出されるにも拘わらず、これを教判上に十分反映し得なかったからである。（坂本『華厳教学の研究』二九四頁）

36 卍續藏經第五冊二十頁左

37 石井上掲論文　九四頁

38 石井上掲論文　九四頁

39 石井上掲論文　九四頁

40 石井上掲論文　九二頁

41 石井上掲論文　九四頁

〈キーワード〉法蔵、澄観、事事無礙、法界縁起

## 二　法界縁起の論拠のゆらぎ

### はじめに

これまで、法藏の華厳思想に於ける事事無礙の存否を巡って考察してきた。澄觀の事事無礙理解に即して窺うかぎり、確として法藏に同様の論理が認められることから、「事事無礙」との表現が直示されないまでも、その内容は既に提示されているものとの結論を得た。つまり、その法界縁起思想は事事無礙を完全に分離して解するような理事無礙の範囲にとどまるものでは決してなく、法藏の言う理事無礙は事事無礙への展開を常に前提としたものであることが分かった。しかし、この理事無礙と不可分なる事事無礙について、「縁起相由」と「理性融通」の二つがその主たる根拠として挙げられることになるが、そのことは法藏の全著作で必ずしも共通しておらず、各々の著作で語り口が微妙に異なるため、一つの著作の主張にその思想の全てを帰着させることはやや困難であるように思われる。そこで、本論では更に法藏の著作を俯瞰的に眺め、法藏の法界縁起思想の特徴をその解釈の「ゆらぎ」を踏まえながら更に考察を続けてみることにしようと思う。

## 本論

『華嚴經探玄記』（以下『探玄記』）は六十巻本『華嚴經』の註釈書であるが、二十巻よりなる大部の著で、経文を詳細に注解しながら広く華厳教学を詳説しており、法藏華厳教学の集大成的性格を持つものと見做される。そこで、さしあたり本論では先ず『探玄記』の法界縁起の理論を一つの標準に仮に定め、他の著作との相違を求めてみることにしよう。

『探玄記』では、事事無礙をその内容に含む十玄縁起を指して「混融無礙」と標し、その自在なる在り方をなしうる論拠を示して「一緣起相由故。二法性融通故。三各唯心現故。四如幻不實故。五大小無定故。六無限因生故。七果德圓極故。八勝通自在故。九三昧大用故。十難思解脫故。」[1]と言う。『探玄記』はこの内、「第一緣起相由」[2]について「異體門」と「同體門」の観点から「相入」「相即」を論じ、無礙なる在り方を華厳教学的縁起論の観点から論じている。但し「上來十義總是緣起相由門竟。餘門如指歸中說。」と結び、『探玄記』では他の論拠については『華嚴經旨歸』（以下『旨歸』）に譲っている。なれば『探玄記』で言う上掲の十種の論拠は『旨歸』と同一であると判定できるので、これについては彼の『旨歸』を参照してみることにしよう。

『旨歸』では「夫以、法相圓融實有所因。因緣無量、略辨十種。一為明諸法無定相故。二唯心現故。三如幻事故。四如夢現故。五勝通力故。六深定用故。七解脫力故。八因無限故。九緣起相由故。十法性融通故。於此十中、隨一即能令彼諸法混融無礙。」[3]と在り、『探玄記』とは少しく記述に相違が見られるものの、両者の対応関係は想定しうる範囲に留まっている。但し『旨歸』で第九に挙げられる「緣起相由」が『探玄記』では冒頭に挙げられている点については、他を要略するにせよ「緣起相由」については詳論しておこうとする法藏の配慮がそこから見て取れる。

さて『旨歸』によれば、その十の論拠とは次の通りである。

初無定相者、謂以小非定小故能容大、大非定大故能入小。十住品云、金剛圍山數無量、悉能安置一毛端、欲知至大有小相、菩薩因此初發心。解云。此中明大非大故有小相也。

二明一切法皆唯心現無別自體。是故大小隨心迴轉、即入無礙。又釋。謂彼心所現毛端之處、此心於彼現大世界、大小同處互不相礙。下文云、彼心不常住、無量難思議、顯現一切法、各各不相知等。

三明一切法如幻故。謂如幻法小處現大皆無障礙。下文云、或現須臾作百年、幻力自在悦世間等。

四明一切法皆如夢故。謂彼夢法長短無礙。是故論云、處夢謂經百年、覺乃須臾故、時雖無量攝在一刹耶等。

五勝通力故者。謂自在位中菩薩諸佛勝神通力、小處現大無所障礙。四種通中幻通所攝。轉變外事故。餘三亦具。准思之可見。

六深定力故者、謂彼自在三昧力故、令於小處而現大法無所障礙。下文云、入微塵數諸三昧、一一三昧生塵等定、一塵中現無量刹、而彼微塵亦不增、乃至云、是名大仙三昧力。

七解脫力故者、謂此皆是不思議解脫力之所現故。如不思議品十種解脫中云、於一塵中建立三世一切佛刹等。

八因無限故者、明此皆由無限善根所起故。謂佛地善根所起之法妙極自在、是故一則一切無所障礙。下文云、以一佛土滿十方、十方入一亦無餘、世界本相亦不壞、無比功德故能爾。解云。無比功德故者、出所因也。

九緣起相由力故者、謂一與多互為緣起、相由成立故、有如此相即入等。此有二種。一約用。有有力無力相持相依、故有相入。二約體。全體有空能作所作全體相是、故有相即。此二復有二義。一異體相望故、有微細隱顯。謂異體相容具微細義、異體相是具隱顯義。二同體內具故、得有一多廣狹。謂同體相入故、有一多無礙、同體相即故、有廣狹無礙。又由異體攝同故、有帝網無礙義。現於時中故、得有十世義。緣起無性故、得有性相無礙義。

相關互攝故、得有主伴無礙義。是故此一緣起門即具前十義。思之可見。下文云、菩薩善觀緣起法於一法中解眾多法、衆多法中解了一法。又云、一中解無量、無量中解一、展轉生非實智者無所畏。解云、展轉生是互為緣起出因也。

十法性融通力故者、謂若唯約事相互相礙不可則入、若唯約理性則唯一味不可則入、今則理事融通、具斯無礙。謂不異理之事具攝理性時、令彼不異理之多事隨彼所依理、皆於一中現。若一中攝理而不盡、即真理有分限失。若一中攝理盡、多事不隨理現、即事在理外失。今既一事之中全攝理、多事豈不於中現。舍那品云、於此蓮華藏世界海之內、一一塵中見一切法界。解云。一切法界是事法界也。又不思議品云、一切諸佛於一一微塵中、示現一切世界微塵等佛刹種種莊嚴、常轉法輪教化衆生、未曾斷絕、而微塵不大世界不小、決定了知安住法界。解云。此中文意、明此大小之事同是安住理法界、故令彼能依事法大小相在無障礙也。[4]

以上の論拠を概観してみると、第一乃至第四は個別に示されながらも、何れも単に存在の無実体性を言うものでしかなく、第五乃至第八は実践主体の体現の問題、いわば修道論的な切り口に過ぎないとも言え、要約すると無自体なる事の縁起を言う「縁起相由」と、無実体性に規定される事を言う「法性融通」の二つに論理的に収斂されると見て宜しいように思われる。特に『旨歸』の文勢からすれば、事の自在なる振る舞いを事のレベルでの論理である縁起論に終止せずに、更に理のレベルからも根拠付けようとする態度としても解され得よう。勿論、ここで挙げられる十の論拠は並挙されている関係性であるから、何れも並列して同時に解されねばならないものであり、特段に理論の深度を順番に設定しようとする意識をそこに求めることはできない。

このことは例えば、『探玄記』[5]で「一中無量」を解釈し、これを「展轉生」と「非實」により解説する部分によく顕れている。この内、「展轉生」は先の「緣起相由」と同様に主伴義を用いた自在な縁起を言うものであるに対

して、「非實」では事を「非實」「無性」として、無限定的な「理」と相即するものとし、その無限定的な「理」を媒介として他の一切を一事の中に持ち込もうとする考え方で、これは先の「法性融通」と同様の思考として捉えられる。そこではこの両者について「又但此經中相即相入義。釋皆有二門。一約緣起相由門、二約法性融通門、故是此二文也。由展轉生故不實、即二門不別。」とも述べており、「緣起相由」と「法性融通」を表裏一体の不可分の関係性を持つものとして解されてくるのである。このことは、先に検討した「理事無礙が常に事事無礙として開かれる」という性質と深く関りを有している。

一方、『華嚴經文義綱目』では「理性融通」と「緣起相由」の両面からの解釈が見えながら[6]、十玄縁起の解釈に際しては「理性融通」の観点が全く用意されておらず[7]、「理性融通」があまり強調されていないようにも見える。これと同様に十玄縁起に「理性融通」を持ち込まない態度は『華嚴一乘教義分齊章』（以下『五教章』）にも見受けられ、更にそこにはそもそも「理性融通」と「緣起相由」を並列して論じる場面さえ見受けられず、その性格が一層顕著になっている。これは言外に「理性融通」を含むものと解すべきか甚だ不明瞭ではあるが、『五教章』が初期の成立であることが予想されるため、法藏は当初「理性融通」の側面をあまり強調することがなかったとも解し得る。

さて、『五教章』では全く強調されることのなかった「理性融通」は、翻って『華嚴經義海百門』（以下『義海百門』）などではかえって強調されている。本書では「緣起相由」の観点から述べているとおぼしき箇所が殆ど見られず[8]、基本的に事の無礙なる振る舞いは、無性たる事の本質とされる理を媒介とすることで解釈されてくるのである。この発想は例えば冒頭の「緣生會寂門第一」で「夫緣起萬有、有必顯於多門。無性一宗、宗蓋彰於衆德。分其力用、則卷舒之趣易明。覽其玄綱、則理事之門方曉。」[9]とした上で、「二入法界者、即一小塵。緣起是法、法隨智顯、用有

差別、是界此法。以無性故、則無分齊、融無二相、同於真際、與虛空界等遍通一切、隨處顯現無不明了。然此一塵與一切法各不相知、亦不相見。何以故。由各各全是圓滿法界、普攝一切更無別法界。是故不復更相知相見。縱說知見、莫非法界知見、終無別法界可知見也。經云、即法界無法界、法界不知法界。若性相不存、則為理法界。不礙事相宛然、是事法界。合理事無礙、二而無二、無二即二、是為法界也。」[10]とある如く、法界の総体を理事無礙（これは勿論、事事無礙を排除するような理事無礙ではない）の枠の内に捉えており、理と不可分なる事の無限定性が一義的に前提とされるためである。このことは同時に智慧の観点からも「十分三智者、謂達塵性空無之理、決擇邪正、順理入真、此決擇之心、是加行智。又見此塵全是亡言絕慮、性超圖度能所不起動念亦非、此為正體智。又見塵緣起幻有不礙差別、雖種種差別莫不空無所有、以不失體故、全以法體而起大用、一多無礙主伴相攝、一即一切、一切即一、是為後得智。」[11]とも評され、無礙なる事の振る舞いは後得智に体現されるものであって、理の体現たる正體智を待つ構造を持つ。つまり「縁起相由」で展開される理論は、『義海百門』ではあくまで「理性融通」を土台とする構図が透けて伺えるのであり、そこに「理性融通」の側面を強調する性質が見て取れるわけである。

この傾向は、実は法藏の没後、一層顕著になっていた。そして、このことに警鐘を鳴らしたのが澄觀であった。

澄觀は『大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔』にて「而刊定記主師承在茲、雖入先生之門、不曉亡羊之路、徒過善友之舍、猶迷衣內之珠、故大義屢乖、微言將隱。破五教而立四教、雜以邪宗、使權實不分、漸頓安辨、析十玄之妙旨、分成兩重、徒益繁多、別無異轍、使德相而無相即相入、即用之體不成德相不通染門、交徹之旨寧就。出玄門之所以但就如明、却令相用二門無由成異。以緣起相由之玄旨、同理性融通之一門、遂令法界大緣起之法門一多交徹而微隱。」[12]と述べているが、これは法藏の弟子に当る慧苑を批判したものである。ここで特に注目したいのは「以緣起相由之玄旨、同理性融通之一門、遂令法界大緣起之法門一多交徹而微隱。」とする一文である。勿論、澄觀に於ても、こ

の「理性融通」は法界縁起の根拠とされてはいるのだが、「縁起相由」を取り上げずに、すぐさま「理性融通」に還元して論じてしまっては、法界大縁起の一多交徹を不明瞭にさせてしまうと危惧しているのである。一多相即相入は華厳独自の縁起論であり、これにより事のレベルに於ける無礙なる様相が初めて闡明にされるという澄觀の主張は、決して不当ではないだろう。理性の融通を言うのみであったら、それはあくまで理のレベルに於ける融通に限定され、理が事に融通するという意味で、理性の融通が事に関わるにせよ、事が如何に振る舞いうるのかについては未だ無内容なままに残されることになる。つまり事に理性が融通した在り方を、逆にこれを事の側から即理之事として再び把握することが必要なのであり、事のレベルに視座を改めることが要請されねばならないということである。これは理性融通から敷延した概念である一面、「即理之事が理の如くに一切の事を自らに収める」という事の振る舞いは、寧ろ「縁起相由」が事のレベルで描出しえた世界であり、原理的に「理性融通」を前提にするにせよ、法界大縁起の一多交徹を闡明にさせるには「縁起相由」の理論により「理性融通」した世界を事として規定せねばならないとする態度に在る。

しかしながら、一方で、澄觀の指摘する慧苑の思想的傾向は、少なからず法藏の著作にも見られる傾向であるとも言え、法藏の思想的変化と呼応するものとも解されうるとすれば、澄觀の指摘した誤謬は慧苑に総て帰されるべき問題ではないのかもしれない。その一端は、法藏の不統一な二種の教判からも窺える。

二種の教判とは、『五教章』や『探玄記』に見られる五教判と、『大乗起信論義記』『大乗法界無差別論』『入楞伽心玄義』に見られる四教判のことである。

この内、五教判とは、『探玄記』で「第九以義分教。教類有五。此就義分、非約時事。一小乗教。二大乗始教。三終教。四頓教。五圓教。」[13]と述べているように、小乗教・大乗始教・大乗終教・頓教・円教の五教による教判のことである。

そこでは大乗終教の範疇を「所立八識通如來藏、隨緣成立具生滅不生滅。亦不論百法名數不廣。又不同小亦無多門。如楞伽等經寶性等論說。」[14]として、いわゆる如来蔵思想をそれに充て、円教については「五圓教者、明一位即一切位一切位即一位。是故十信滿心即攝五位成正覺等。依普賢法界帝網重重主伴具足故、名圓教。如此經等說。」[15]として、如来蔵説より高位に就け、華厳円教をそれと明瞭に峻別している。

これに対して、四教判とは、例えば『大乘起信論義記』では「第二隨教辨宗者、現今東流一切經論、通大小乘。宗途有四。一隨相法執宗、即小乘諸部是也。二真空無相宗、即般若等經、中觀等論所說是也。三唯識法相宗、即解深密等經、瑜伽等論所說是也。四如來藏緣起宗、即楞伽密嚴等經、起信寶性等論所說是也。此四之中、初則隨事執相說、二則會事顯理說、三則依理起事差別說、四則理事融通無礙說。以此宗中許如來藏隨緣成阿賴耶識、此則理徹於事也。亦許依他緣起無性同如。此則事徹於理也。又此四宗。初則小乘諸師所立。二則龍樹提婆所立。三是無著世親所立。四是馬鳴堅慧所立。然此四宗亦無前後時限差別、於諸經論亦有交參之處。宜可准知。今此論宗意當第四門也。」[16]と言うように、一つに随相法執宗、二つに真空無相宗、三つに唯識法相宗、四つに如来蔵縁起宗とするものである。一方『入楞伽心玄義』では「若依此經宗及通諸教種類相收、或四或五。今且辨四。一有相宗。二無相宗。三法相宗。四實相宗。」[17]として、同様の分類が認められるが、先の「如來藏緣起宗」が「實相宗」に換言されている点に相違が有る。

さて、これらの両教判を比較してみると、五教判では明確に高位に位置付けられた華厳円教が、四教判では直接的には何ら言及されていない点に気がつく。しかし、この四教判とて釈迦一代の教を扱うものである限り、『華厳経』がそこから除外されて設定されたとは考え難い。實に先の『入楞伽心玄義』では「若依此經宗及通諸教種類相收、或四或五。」と言い、四教判乃至五教判による分類を示唆しているようであるし、五教判で扱う範囲を四教判

で網羅していないと考えるのは些か不自然なことであろう。

それでは華厳円教を四教判の中に如何に位置付けるべきであろうか。既に五教判では華厳円教は最高位に在るわけであるから、四教判に於てもその位置付けに変化は無かろう。しかしそれにより、如来蔵思想と華厳円教は同一範疇として扱われねばならないことになるが、先の五教判では大乗終教と円教を明瞭に峻別し、殊に円教の優位性を強く主張しておれば、この両教判の態度は矛盾的である。この相違をどのように解するべきであるのか。

先に指摘した通り、四教判では第四の名称が『大乗起信論義記』及び『大乗法界無差別論』で「如來藏縁起宗」としながら、『入楞伽心玄義』では「實相宗」とし、第四の名称についてのみ一定していない事実は、第四の範疇と華厳円教との接属関係を巡る問題が示唆されているかに疑われてくる。「實相宗」との呼称への改変は、如来蔵思想への特化を回避しているように見受けられる為である。殊に『入楞伽心玄義』は先の両論より後期の成立であることが知られる[18]ので、それを「實相宗」と改称することは積極的に疑われる必要が有る。

そもそも法藏は当初より、例えば『十二門論宗致義記』では「第三顯德用者、中論云、以有空義故、一切法得成。又云、以一切法空故、得有三寶四諦等。大品云、若一切法不空、則無道無果。又云、若諸法如毫釐許有者、則諸佛不出世。如是等文、皆明以有真空故方有諸法也。又由觀真空、方成諸行。是故十度等行皆由空成、菩提等果皆由空立。是故從此真空無住、建立諸法。又令諸法得相即相入無障無礙等。並是此門之大用也。」[19]と言って、『十二門論』解釈の場面に積極的に諸法の相即入の縁起論を持ち込んでおるし、他にも「二能破中亦二。初唯遮破。如中論及此文。二亦遮亦表。如地論云、因不生、緣生故、緣不生、自因生故、不共生、無知者故、作時不住故、不無因生、隨順有故。又對法論云、自種有故不從他、待衆緣故非自作、無作用故不共生、有功能故非無因、凡諸緣起亡雙句者、已為甚深、況總亡四句、是故緣起最極甚深。解云。此二論意以因為自、用緣為他。此因與緣相待故各有二義。一有力義。二無

力義。以因無為緣有故不自生。以緣無為因有故不他生。一有一無無二故、不共生。二有二無不俱故、亦不共生。則由此無性方得起此不起之果、故不無因。不無如此不自不他不共之因故也。若約顯法性緣起融通無礙門說者、四門俱有作。何者。謂因緣各有三義。一有。二無。三亦有亦無。各別開初義故自作亦他作。合第三義故共作。合第二義故無因作。以各無力故。此同從無住本立一切法。思之可見。此後論說非三論意。但同流類故引說之耳。」[20]と言い、遮情として四門は否定辞を伴って表現されたが、法性緣起融通無礙に約すなら、四門はともに「作」であり、表徳として表現されるのだとし、更にこの無礙緣起は三論で直接に扱うことはないまでも、それは本質的に同根だとさえ言っている。また『入楞伽心玄義』では「七行位卷舒門者、然有二義。先位、後行。位中有五句。一舒、二卷、三俱、四泯、五圓。初者、謂比證賢聖因果位別。始從十信十解十行十迴向十地階降、從微至著從淺至深、次第相成方至究竟。具如經論說。二卷者、有二義。一依華嚴五位相收。十信滿心即具後四位、餘之四位各攝諸位。以緣起相由故、事隨理融故。廣如彼說。二依此經諸地相即、云十地即為初、初即為八地、乃至無所有、何次。又思益經云、得諸法正性者、不從一地至於一地、不從一地至於一地者、此人不住生死涅槃中。又華嚴說、十地差別如空中鳥跡。解云。此並就理融事同理、無二故作是說。三俱者、以前二說不相離故、即舒常卷即卷恒舒、自在無礙雙融俱現。或本智就實而卷、後智就機而舒。二智寂用無礙動靜雙融故、俱現也。四泯者、謂卷舒相奪兩相俱盡。以二智相泯同真一味俱不存也。五圓者、謂前四義不相離故、合為一法、無礙俱現。或即位非位、非位即位、卷位即舒、舒位即卷、同一圓明無礙法。餘準可知。」[21]と言い、ここでもやはり華厳の縁起論が持ち込まれて解されている。以上のように見るなら、円教の優位を既に主張はしていても、思想的には四教判の第四の範疇と華厳円教は既に近しい位置を占めているものと考えられるわけである。実際、四教判に於ける第四の範疇は如来蔵思想を中心とする内容と解されるが、これは華厳の法界縁起の文脈から把握してみると、いわゆる理事無礙に相当するものと解することもできる。確かに事

事無礙が華厳の法界縁起を他宗の教理と類別させる一つのメルクマールとなるにせよ、あくまでもそれが「理性融通」を前提として成立するものと法藏が考えている限り、四教判の第四の範疇と全く異質なものと判断することの方が、かえって困難なことなのかもしれない。

実に慧苑の『續華嚴經略疏刊定記』に見られる四教判は、寧ろこの文脈に沿うものであるとも考えられる。そこでは「三有古德亦立五教。一小乘教、二初教、三終教、四頓教、五圓教。此五大都影響天台。唯加頓教令別爾。然以天台呼小乘為三藏教。其名謬濫故、直目為小乘教。通教但被初根故、改為初教。別教被於熟機故、改名終教。圓教之名仍其舊也。所立頓名、不據根機、入法非漸故。」[22]と言い、法藏の五教判は天台智顗の教判に基づくものであるとし、最終的に「三古德五教中立頓。既引思益、云得諸法正性者等、及楞伽云無所有何次等、又云呵教勸離毀相泯心、乃至云如淨名嘿等者、當知此並亡詮顯理。何復將此立為能詮。若此是教、更詮何理。若言以教離言故與理不別者、終圓二教豈不離言。若許離言總應名頓、何有五教。若謂雖說離言不碍言說者、終圓二教亦應名頓。以皆離言不碍言故。又此頓望誕及光統所立之頓、便有兩重。以彼漸頓機中皆有勸修離言者故。蓋知、此所立頓、但是餘教所詮法性、非能詮教也。」[23]と言い、法藏の五教判は成り立たないとしてこれを退ける。その上で慧苑は「今依所詮法性、以顯能詮差別。謂有全隱、全顯、分隱、分顯、以立四教故。寶性論第四云、有四種眾生、不識如來、如生盲人、一者凡夫、二者聲聞、三者辟支佛、四初心菩薩。今之所存、依此而立。初迷真異執教、當彼凡夫。二真一分半教、當彼聲聞及辟支佛。三真一分滿教、當彼初心菩薩。四真具分滿教、當彼識如來藏之根器。」[24]と言い、自らの四教判を披瀝する。この内、第四の「真具分滿教」は「第四真具分滿教中有二門。一理事無礙門、二事事無碍門。」[25]として、如来蔵思想と円教を同一範疇に入れ、理事無礙と事事無礙により第四の宗を再構成しているのである。

以上の考察から、法藏の法界縁起は「理性融通」「縁起相由」の二面からおさえられ、事の自在なるふるまいも

理事無礙を基礎としながら成立しており、この基礎理論に着目する限り如来蔵思想との異質性が見られないことから、法藏の四教判では第四の範疇に類別が可能となる。四教判が釈迦一代の教説を対象とする限り、この第四の範疇の選択は不可避であると言っても差し支えないだろう。このように見るなら、法藏の法界縁起は、「理性融通」「縁起相由」を平衡して解されねばならないにせよ、極めて「理性融通」の側面が強調された内容であるとも考えられる。特に、後世への接続関係からすれば、その性格は一層顕著にされることになったとも評されるだろう。

## まとめ

法藏の法界縁起の論拠は基本的に「理性融通」と「縁起相由」の両面から押さえられるが、これは各著作ごとに些か強調の度合いに相違が有ることが分かった。『五教章』などでは「縁起相由」が強調され、『義海百門』などでは逆に「理性融通」の側面が強調されるなど、両者に偏りが見られるが、基本的には『探玄記』に見られるように両者は平衡して考えられねばならない性質のものであった。

その後、弟子の慧苑は『刊定記』に於て「理性融通」の側面を強調し、華厳円教と如来蔵思想を同一の範疇のものとして扱うようになる。これは法藏への痛烈な批判を含むため、法藏とは異質な慧苑に全く独自な解釈として解され得るかもしれないが、法藏の法界縁起が「理性融通」の側面を有する限り、その延長線上に位置付けが可能であるため、法藏思想の一つの展開として十分に見做すことができる。実際、法藏自身も四教判を提示し、如来蔵思想と円教を本質的に同一視している可能性も十分に想定されてくるのであるから、「理性融通」の強調は法藏の段

階からして存在していた可能性が十分に疑われるのである。

これに対して澄觀は、「理性融通」の過度の強調はかえって華厳独自の法界大縁起の義味を損ない、如来蔵思想に対する華厳円教の優位を無効化するものと警告する。それ故、澄觀の教学に於いては「理性融通」を法界縁起の基礎理論として活用しながら、「縁起相由」の側面も併せて強調している。

この法藏以後の展開の様相からすると、法藏の法界縁起の論拠に見られた「ゆらぎ」は、そのまま後の論師にまで波及しているようにも見える。本論では法藏を中心に据えながら、傍らに慧苑・澄觀に至るまでの限定的な範囲を扱ったため、僅かにその一端を闡明にするにとどまっている。それでは、法藏以前の智儼、或いは澄觀以後の宗密に至るまでの思想的展開に於いて、果たしてこれに類する現象が同じく認められるのであろうか。これについてはまた別稿を設け、更に範囲を広げながら考察することにしたい。

註

1 大正藏巻三五　一二四上
2 大正藏巻三五　一二四上～一二五上
3 大正藏巻四五　五九四下～五九五上
4 大正藏巻四五　五九五上～中
5 一中解無量等者、為明此一會等中而有無量會等無量會等中而是一會、是前光所照處也。於中初二句標、次一句釋、後一句益。

標中通論、此有同體異體、各有相容相即。准上釋應知。此文且明相容故、云一中無量等。然通同異體也。二釋中略擧二因以釋。一由展轉生故。二由非實故。初門者總攬如此盡窮法界差別之緣成一緣起。是故一一諸緣相望各有二義。一約體具空有義故、有相即。謂若無一即一切緣全失自體。何以故。以無一時多無所成無所成故不是緣也。是故有一即有一切却一即却一切。此即一切是空義故、泯自即他、以一是有義故攝他即自。返上、即一是空義故亦泯自即他、多是有義故攝他即自。由二空二有各不俱故、無不相即時。一空一有不相礙故、恒時有相即。又由一一緣中空有不二故、不壞自而即他。妙義思之。二約用。有有力無力義故、有相入。謂諸緣起非各少力而共生故。即一一緣各有全作義全不作義。何以故。若無一緣、餘全不作。則一有力餘皆無力。餘緣亦爾。是即一有力故能容多。多無力故潛入一。多有力等亦爾。亦由二有力二無力不俱故、無不相入時。一有力一無力無礙故、常恒相入耳。又於一一緣中各由有力無力不二故、不壞在外而恒相入。思之。由緣起門中有此相作等義成一多故、云展轉生也。此即一多更互展轉相生故、得一中無量無量中一也。二非實故者、亦二門。一相即義。謂一非實一故能攝多。多非實多故、能即一。又多非實多故、能攝一。一非實一故、能即多。又即多之一非一。即一之多非多。何以故。以不實故。又即多之一方名一。即一之多乃名多。何以故。是不實一故。多亦爾。又是亦一亦不一。亦多亦不多。何以故。不實故、具二義。又非一非不一。非多非不多。何以故。不實故、絕二相也。思之。二相容門者、謂一事是不實以無性故、無性真理既無分限、是故於一事上觀無性時、無不圓盡法界真如。若觀一少事無自性時、不得圓盡法界真者、即真如有分、便同有為。是故一事無性即攝真盡。攝真盡時、餘一切法既不礙存、而即真故、同理俱在一事中現。多中亦爾准之。又由俱不壞本事故、不是相即門也。由不實之事攝真理故、得相入也。又可、前展轉生約異體即入、此門約同體即入。思之。又但此經中相即相入義。釋皆有二門。一約緣起相由門、二約法性融通門、故是此二文也。由展轉生故不實、即二門不別。又由相即容二門各攝法盡故、亦不別也。然義恒不雜、思之。此下文與此同者、應准此知。此文且約相容義說。故云一中無量等知之。

（大正藏巻三五　一七三上～下）

6　今釋、此佛準下文中是十佛之身、通三世間。以說十信及三賢等地前所見、非實報故。然居花藏非是化。故國土身等非前二。故

具攝前二。性融通故。具足主伴如帝網故。是唯周遍法界十佛之身。（大正藏　巻三五　四九七上）

7　第四約義顯者、總標此經大意義理略作十門。一同時具足相應門。二因陀羅網法界門。三祕密隱顯俱成門。四微細相容安立門。五諸藏純雜具德門。六十世隔法異成門。七一多相容不同門。八諸法相即自在門。九唯心迴轉善成門。十託事顯法生解門。此上十門中各有十義。一人法。二教義。三因果。四理事。五解行。六分齊境位。七師弟法智。八主伴依正。九逆順體用。十隨生根欲示現。此等十義皆同時相應成一緣起、隨別義門入前十門。皆準思之。又更重釋前十門。初是諸緣契合義、是總也。約緣起全有力全無力義故、有相容門也。約緣起空有義故、有相即門也。緣起力用重重攝故、有帝網門也。緣起有無各不並故、有隱顯門也。約緣起同體門攝法故、有微細門也。約所起法分前後際故、有十世門也。約緣起諸門所收諸法各有純雜故、有純雜門也。約緣起自性故、有唯心門也。約緣起相用理觀如事故、有說託事顯法門也。此十義通一部經思之。（大正藏巻三五　五〇一中～下）

8　僅かに「七了一多者、如塵自相是一、由自一不動、方能遍應成多。若動自一、即失遍應。多亦不成。一二三皆亦如是。又一多相由成立。如一全是多、方名為一。又多全是一、方名為多。多外無別一、明知、是多中一。一外無別多、明知、是一中多。良以非多然能為一多、非一然能為多一。以不失無性、方有一多之智。經云、譬如算數法從一增至十、乃至無有量、皆從本數起智慧無差別。」（大正藏巻四五　六三〇下）とする箇所程度であるか。

9　大正藏巻四五　六二七上
10　大正藏巻四五　六二七中
11　大正藏巻四五　六三〇上
12　大正藏巻三六　十七上～中
13　大正藏巻三五　一一五下
14　大正藏巻三五　一一五下～一六〇上

15 大正藏巻三五　一一五下

16 大正藏巻四四　二四三中～下　『大乘法界無差別論疏』でも「二述現宗。謂現今東流一代聖教、通大小乘及諸權實、總有四宗。一隨相法執宗。謂阿含等經、婆沙等論。二真空無相宗。謂般若等經、中百等論。三唯識法相宗。謂深密等經、瑜伽等論。四如來藏緣起宗。謂楞伽密嚴等經、起信寶性等論。釋此四宗、略舉四義。一約乘者、初唯小乘、次二具三乘。謂此二乘宗同許定性二乘不成佛。後唯一乘。以此宗許入寂二乘亦成佛故。智光三教、及梁論第八、並同此說。二約識者、初二唯說六識、後二具說八識。於中初說六識有。後說六識空。後二中、初說八識唯是生滅、後說八識通如來藏、具生滅不生不滅。三約法者、初唯說有、二唯說空、三說亦空亦有。謂此宗許遍計所執空、依他圓成有。四說非空非有。謂此宗許如來藏隨緣成阿賴耶識、即理徹於事也。許依他緣起無性同如、即事徹於理也。以理事交徹、空有俱融、雙離二邊故云也。此四約法、就多分說。四約人者、初是小乘諸師達磨多羅等所立、二是龍猛聖天等所立、三是無著世親等所立、四是馬鳴堅慧等所立。餘隨宗義別。並準可知。此論正當第四宗攝。」（大正藏巻四四　六一下）で同様の四教判が示される。

17 大正藏巻三九　四二六中～下

18『大乘起信論義記』及び『大乘法界無差別論』の両論は、法藏が義湘に宛てた『賢首國師寄海東書』（卍續藏巻第一〇三冊四二二頁右・左）の贈呈目録にその名が見える。この手紙の書かれた年代は、僅かに本文冒頭の「一從分別二十餘年、傾望之誠豈離心首。加以煙雲萬里海陸千里、限此一生不復再面、抱恨懷戀、夫何可言。蓋由宿世同因、今生同業、得於此報俱沐大經。」とする義湘に対する敬慕の吐露から、義湘と別離して「二十餘年」して書かれたとする手掛かりを得るのみである。義湘の新羅帰国は『三國遺事』によれば「咸亨二年、湘來還新羅。」（大正藏巻四九　九九四下）とあり、六七一年のことと知られる。それに対して『入楞伽心玄義』には「至長安二年有吐火羅三藏彌陀山、其初曾歷天竺廿五年、備窮三藏尤善楞伽、奉敕令共翻經沙門復禮法藏等、再更勘譯。」（大正藏巻三九　四三〇中）との記事が有り、弥陀山三蔵が七〇二年に来唐して實叉難陀訳『楞伽經』を「再更勘譯」したとある。

これにより、先の両論が『入楞伽心玄義』に先行することは確実であると言えよう。

19 大正藏巻四二　二一七下
20 大正藏巻四二　二二八中～下
21 大正藏巻三九　四三二中
22 卍續藏巻第五冊九頁左
23 卍續藏巻第五冊十二頁右
24 卍續藏巻第五冊十二頁右
25 卍續藏巻第五冊十四頁右

〈キーワード〉法蔵、事事無礙、法界縁起、縁起相由、理性融通

# 『弁宗論』論争について
## ―頓悟説誕生後の初期段階―

遠藤祐介

### はじめに

『弁宗論』とは南朝宋の謝霊運（385～433）が竺道生の頓悟説を支持し、儒家や道家の概念を用いて頓悟説の内容を説明した論文である。『弁宗論』の発表を機に、漸悟説を支持する法勗・僧維・慧麟・釈慧琳・竺法綱・王弘（王衛軍）との間に論争がおきた。謝霊運は在家信者であるにもかかわらず、論争において学僧たちの論難にいささかもひるむことなく論陣を張っている。

南朝南斉の蕭子良や南朝梁の武帝は中国仏教史上で有名であるが、謝霊運は『涅槃経』の編集を担当した人物であり、彼らより早い時期に在家信者として深く仏教を探究した先駆的存在である。南朝時代は仏教の思想探究や実践において在家の士大夫の活躍が目覚ましく、中国仏教史の研究を進めるうえで、彼らが残した文章を頼りにして当時の思想的動向を探る必要がある。謝霊運と頓悟説の問題について分析した先学も、このような問題意識は共

有していたであろう。[1]

悟りとは直入すべきもので段階はないと説く頓悟説は、時代の経過とともに主要な思想の一つとして認知されていくものの、竺道生が首唱した当初は容易には受け入れられず、強い反対論が噴出した。謝霊運は頓悟説がまだ亜流であった時代に『弁宗論』を著したのであり、著作の動機には頓悟説に対する強い確信があったものと思われる。本稿では『弁宗論』論争を分析するにあたり、頓悟説が論争全体を貫く論点だという特徴を常に意識しつつ、各論者が自説を優位に導くためにどのように論じたかという各問答の個別性にも留意したい。論争の全体性と個別性を適切に関連付けられたときに、『弁宗論』論争の時代的特質と中国仏教史の中における位置づけが明らかにできると思う。本稿ではこのような視点から、『弁宗論』論争について分析を試みたい。

## 一　竺道生の頓悟説

謝霊運の『弁宗論』では「新論道士」として竺道生の説を紹介し、これに同調することを明言している。なおこの『弁宗論』論争は、謝霊運の最後の論争相手である王弘の発案により、竺道生の感想を求めて締めくくりとされている。『弁宗論』には、[2]

新論道士有り。以為えらく、微妙を寂鑒するに階級を容(い)れず。学を積むこと限り無し。何ぞ自ら絶つと為さん、と。（中略）竊かに謂(おも)えらく、新論を然りと為す、と。

と書かれてあり、悟りには段階はなく、学ぶという方法には限りがないので、結局いくら学んでも悟りには至らないとしている。

『弁宗論』論争とは端的に言えば、このような頓悟説の是非をめぐって意見が交わされるのであるが、まずは『弁宗論』のもととなる竺道生の頓悟説について確認しておきたい。現在のところ竺道生の頓悟説は、陳の慧達撰[3]と推定される『肇論疏』の折詰漸第六[4]を最も依拠すべき資料として分析がなされている。『肇論疏』では七地という段階を悟りに至る重要な契機と見る僧肇、支道琳、道安、慧遠、垂法師の「小頓悟」と区別して、竺道生の説を「大頓悟」と称している。以下に『肇論疏』所収の大頓悟説を四段落に分割して、内容を検討する。第一段落では大頓悟を次のように定義している。

第一に竺道生の大頓悟あり。云えらく。夫れ頓を称する者は理の不可分を明かす。悟の語は極を照らすに不二の悟を以てし、不分の理に苻す。理の智恵は釈して之れを頓悟と謂う。

大頓悟の「頓」のキーポイントは「理の不可分」、「不二の悟」、「不分の理」である。悟や理は分割不可能なもので、そもそも言語化することもできないが、「理の智恵」を強いて言語化すると頓悟という表現になるとしている。第二段落では「見解」、「聞解」、「信解」という用語で頓悟の悟境に入る様子を説明している。

見解は悟と名づけ、聞解は信と名づく。信解は真に非ず。悟が発すれば信は謝む。理数は自然なり。菓は就りて自ら零ちる。悟の自生せざるときは、必ず信に籍りて漸むも、信を用て偽惑す。悟は以て結を断ず。悟境は照に停まる。信は万品を成す。故に十地四果あり。

ここでは見解を聞解と信解から区別し、これを悟に入る通路であるとしている。見解は果実が熟すれば自ずから落ちるように自生するものとしており、ことさらに方法論は説いていない。『弁宗論』論争で謝霊運は方法論を確定しないという立場をたびたび主張しており、これは頓悟説の重要な柱になっている。見解とは、本来的に有する人間の直観が熟すに任せるということであろう。聞解と信解には十地四果という段階があり、分別の世界を脱して

いないとする。

第三段落では、頓悟に反対して教や信の重要性を強調する者の質問を次のように提示する。

蓋し是れ聖人は理を提し、今は近く夫の者をして自強せしめ、見聞せざらしむ。信は教え従り生ず。設し信に非ざれば、是の義は市虎に同じならん。

聖人が理を示し、人々に自ら悟らせようとする頓悟説について、教や信がなければ「市場に虎が出たという風評（間違った情報）」と真実との区別がつかず、不具合が生じるのではないかと質問者は危惧を示しているのである。

第四段落では、漸見（漸悟）の誤りを鳩摩羅什の説を根拠にして次のように述べている。

答えて曰く、信は実に解して当に■べし。説主の謬る所に由るなり。聖聖相伝え、信と教は冥符して、苦しみより出でて、累は亡ぶ。豈市虎の難に同ぜんや。旧に空は漸見なるがごとしと云い、若しくは仏性も亦漸見なりと言うあり。若しくは仏性平等にして漸見に非ずと言う者ありて、空も亦是の如しとす。豈漸見なるを得んや。故に諸仏は乃ち能悟なるのみを知る。此の義を用いる者は什師なり。注して云う。樹王成道を小乗は三十四心を持って成道すとなす。大乗の中においては唯一念のみにして確然大悟し、一切智を具すとするなり。

■の箇所の字は確定できないので、竺道生が説主（質問者）の誤りをどのように指摘したかは保留する。その後を見ると、聖人たちは頓悟の教えを相伝し、苦しみから脱し累（無明）を滅しているとしているが、それは頓悟と信や教が「冥符」している状態だと説明する。冥符とは、言語化して説明できないが矛盾せず符合している状態とでも言えようか。頓悟について言語で説明する限界がここにある。大頓悟の根拠となる鳩摩羅什の説によれば、空と仏性は漸見でわかるものではなく、能悟するのみであり、大乗の観点では釈尊も唯一念のみで大悟し一切智を具えたのである。

以上に見てきたものが現在確認できる竺道生の頓悟説の概要である。竺道生は頓悟説を提唱するに際し、どの経典を根拠としているのか、鳩摩羅什説を根拠の一つにしているとすれば、鳩摩羅什の思想のどのような要素に依拠しているのであろうか。これは中国における頓悟説誕生の最も根源的な問題であるが、明らかにするには別個に研究が必要な難問であり、今後の課題とせねばならない。本稿では頓悟説誕生直後に中国人士大夫および中国人と推定される僧侶の間でなされた論争のあり方の解明に集中したい。

## 二　『弁宗論』に説かれる頓悟

『弁宗論』論争とは、『弁宗論』と五つの論争からなる。第一論争は法勗、第二論争は僧維、第三論争は慧驎・僧維、第四論争は竺法綱・釈慧琳、第五論争は王弘が謝霊運の論争相手となっている。本節では論争のきっかけとなった『弁宗論』の主張を読み取ることとしたい。

『弁宗論』が竺道生の頓悟説を支持した論であることはすでに述べた。頓悟説が仏教を母胎として生まれた説であることは言うまでもないが、謝霊運の理解によれば頓悟説は「釈氏の論」と「孔氏の論」を「道家の唱」で折衷した「新論」である。謝霊運の仏教観・儒教観・道家観を補足しながら『弁宗論』を解釈しないと、謝霊運の理解による頓悟説がわからなくなってしまうので注意が必要である。「釈氏の論」と「孔氏の論」について謝霊運は次のように述べている。[5]

釈氏の論は、聖道は遠しと雖も学を積まば能く至るとし、累は尽き生を鑒みる。方に漸悟に応ず。孔氏の論は、聖道既に妙なりとし、顔は殆庶なりと雖も、無を体して周を鑒みる。理は一極に帰す。

釈氏すなわち釈迦の論は、教えを実践すれば累[6]をなくし究極の境地である悟りに到達できる点（能至）を長所としているが、悟りに至るために長い段階を設定している点（漸悟）を短所としている。謝霊運が頓悟説と釈氏の論をあえて分けていることは留意すべきであり、釈氏の論とは当時主流であった漸悟説を指すと考えられる。

一方の孔氏すなわち孔子の論は、最も優れた弟子の顔回は究極の真理に肉薄できたものの到達はできなかった（殆庶）とし、孔子の教えを実践しても究極の境地に至れない点を短所としている。しかし、孔子の教えに説かれる理の内容は究極の境地に直入できるとしている点（理帰一極）を長所として挙げている。

そしてこれに続けて、前節冒頭に掲げた「新論道士」の頓悟説に対する支持を表明したうえで、「釈氏の論」と「孔氏の論」それぞれの長所を取って短所を排し、両者の論を「道家の唱」によって折中する旨を次のように述べている。

今釈氏の漸悟を去り、其の能至を取る。孔氏の殆庶を去り、其の一極を取る。一極は漸悟に異なり、能至は殆庶に非ず。故に理として之れ去る所あり。合して各々取るところありと雖も、然れども其れ孔釈を離る。新論はまさに「釈氏の論」でも「孔氏の論」でもない改良された新しい解釈であり、

余謂えらく、二談は救物の言、道家の唱は得意の説なり、と。敢えて以て折中す。自ら許して竊かに謂えらく、新論を然りと為す、と。

というように、釈迦と孔子の教えは「救物の言」（人間や万物を教化するための説）と解し、道家の「得意の説」（「得意而忘言」『荘子』雑篇外物篇二六）すなわち本質を把捉し終えた後は言語や論理などの手段を捨て去るという考え方を触媒として、頓悟説という新論が正しいと結論付けている。

謝霊運の思考方法は完全に中国伝統思想に根差した考え方であり、これは借り物の思想ではなく自己の頭で考えた結果として生じた自然なあり方であるともいえる。謝霊運は釈迦と孔子の教えを道家の説で折衷して、釈迦の

「能至」と孔子の「理帰一極」を採用し、釈迦の「漸悟」と孔子の「殆庶」を排し、新たな仏教のあり方を提唱した新論道士の論を援用して一気に真理の把捉をめざしているのである。

それでは謝霊運は道家の説にのみ依拠すれば事足りるのではないかと思われるが、彼は仏教を非常に重んじている。その理由については、上記の記事以外に明確な記録は残されていないが、筆者の憶測も交えて解釈すると、謝霊運が方法論を確定しない頓悟説を支持し漸悟説を批判しつつも仏教の「能至」を評価していることは、頓悟説では方法論を確定しないものの、仏教の方法論が残してきた実績を高く評価している表れではないかと思われる。中国に仏教が受容された理由の一つには具体的な修行論の豊富さがあり、謝霊運もこれは認めていたであろう。「能至」の浅い解釈が方法論重視であって、「能至」を深く掘り下げると根底には頓悟説が潜んでいるのだというのが謝霊運の主張したいところかもしれない。

謝霊運の『弁宗論』論争における見解について、竺道生は論争の最後に、[7]

謝永嘉の論を究尋するに、都(すべ)て間然無し。同似たること妙善の若(ごと)きもの有り。以て欣びと為さざる能わず。

と述べており、全面的に謝霊運の考えに賛意を表明している。しかし竺道生による頓悟説の提唱は『肇論疏』所収の大頓悟説の文脈で考えてみると、中国伝統思想を折中するという発想から生まれたものではなく、仏教を探究した結果として生まれたと見るべきであろう。ただし竺道生は中国人であり、もともと中国伝統思想の素養があるので、謝霊運による中国伝統思想に即した頓悟説の解釈も妥当なものとして承認して、このような発言につながったのだと思われる。

## 三　『弁宗論』論争と中国伝統思想

『弁宗論』論争の最初の論争は法勗と謝霊運の間で行われた。本稿ではこれを「第一論争」と呼ぶこととする。[8] 第一論争では法勗が質問をし、これに謝霊運が答えるという形で三度の問答がなされており、本稿では最初の問答を「第一論争第一問答」というように呼び、以下の問答も順番を記して整理することとする。この要領で僧維との間で行われた論争を「第二論争」[9]、慧麟及び僧維との間で行われた論争を「第三論争」[10]、竺法綱と釈慧琳との間で行われた論争を「第四論争」[11]、王弘[12]との間で行われた論争を「第五論争」[13]と呼んで分類することとする。

『弁宗論』論争において、謝霊運は悟りとは分割不可能であるという構造を中心に論じ、法勗ら漸悟論者は俗から悟りに至る方法論を重視して論じている。謝霊運は悟りに至るために具体的な方法論を提示できない点で何度も質問を受け、苦慮している様子がうかがえ、一方の漸悟論者は絶対的な悟りを求めつつ、概念や方法という相対的な手段を用いているため俗と切り離せない点で苦心している。

竺道生が仏教の文脈で論じているのに対して、『弁宗論』の論旨を一見すればわかるように、謝霊運は中国伝統思想の文脈で論じている。『弁宗論』論争で謝霊運に対峙する人物は王弘を除きすべて出家者であるが、それにもかかわらず彼らは仏教経典の出典を明示して教理論争を展開するというスタイルを取っていない。仏教の枠内に収まった論争ではないため、純粋に仏教を研究している立場から見た場合、違和感や困惑を覚えるかもしれない。しかしこのような論争が容認された一時期が中国にはあり、このような基層の上に中国仏教が展開されたのだという歴史認識を我々は再確認すべきであるし、後世の中国人も文章で表現している以上に伝統思想を意識しているという背景を考慮しながら中国仏教に向き合う必要がありそうである。本節では上述した『弁宗論』論争の中心的な論

点に入る前に、中国伝統思想がこの論争で占めた位置づけについて、まず第一論争第二問答の概要を紹介したいと思う。

なお本稿ではすべての問答を取り上げ、各節のテーマごとにふさわしい問答を選び、論争の文脈に沿って配列した。問答は前の論争でなされた問答を受けて展開されるケースがあるので、これを参考に配列した。

また問答は配列された節の内容に関連する部分（例えば本節では中国伝統思想と関係する部分）のみを切り取るのではなく、問答全般にわたる内容と筆者の解説を提示した。その理由とは、一つの問答内に他の節で取り上げるテーマと密接に関連する内容も含まれ、問答間の重層的な相互関係を見るのに便利だからである。第四節では頓悟説における「一悟」重視の立場を、第五節では漸悟説における方法論重視の立場をテーマとしているので、上述した本稿のまとめ方を念頭に置きながら見ていただきたい。

（第一論争第二問答）

『弁宗論』論争が起きた時代の中国人仏教信者の多くは、儒仏道三教の内容に深浅の違いはあっても、追究する道あるいは理は同一だと考えた。法勗や謝霊運も例外ではない。法勗は漸悟説と儒家の教えに矛盾を感じないが、頓悟説に対しては、仮に釈尊が頓悟を説いていた場合、その教えは孔子の教えと余りにもかけ離れてしまうのではないかという懸念を持った。頓悟説では、孔子と釈迦の説く「道」は同じで、「救物の假」も異ならないと見ており、釈尊は「実相の妙」について愚者にも教えているとしている。しかし儒家では「神道の域」については、孔子は顔回のような高弟にすら教えない。かなり高い段階に達した弟子に対しても慎重な儒家の教え方を基準にすると、具体的な方法論を提示せず、程度の低い者にも直ちに涅槃に入る可能性を認めている頓悟説の内容に疑念を抱いたの

である。

謝霊運は法勗のこの質問に対して、仏教と儒家が誕生した地域性の違いを根拠にして教えの内容の違いを説明している。謝霊運の主張をまとめると、「華人は見理に長けているが、受教は苦手だ。だから学問を積み重ねる方法（累学）を閉じて一極を開いた」、つまり頓悟説に基づく仏教が中国人向きだと言う。そして「夷人は受教に長けているが、見理が苦手だ。だから頓了を閉じて漸悟を開いた」、つまり漸悟説は夷狄に適した仏教だと言う。

それゆえ華人は「悟理に漸無く」、「道を敢えて説く際には『無学』であり」、夷人は「悟理に学有り」、「道を敢えて説く際には『有漸』である」と説明している。

「権と実という構造は同じであっても、その用い方は各々異なる」ことは、昔の中国にもあったと謝霊運は述べ、竹林の七賢の一人の向子期（向秀）が「儒道を以て一と為し」、応吉甫（応貞）が「孔老は斉（ひと）しかる可し」と言っていること挙げ、本質は同じでも教えの発現方法が異なることの傍証としている。

このほか第三論争第五問答と第六問答および第四論争第一問答からも、仏教と儒家における最高の境地は同一であるとする立場が読み取れる。この立場については頓悟説漸悟説のいずれも共通している。

（第三論争第五問答）

僧維は漸悟説の優位点として、愚なる者や悪なる者を教化できる点を高く評価している。周公旦や孔子など中国人にとっての聖人の活動を例に挙げて、漸悟説の効用を述べている。

設（も）し周孔をして実に未だ極を尽くさずとせば、之れを以て世に応ずとす。故に自ずから宗に居す。此れは自ず

から是の世は聖を去ること遠く、未だ極を明かさざるなり。夫れ妙なる数階を降り、以て群粗に接す。則ち粗なる者の測らざる所なり。然れば数階の妙は極妙の謂に非ず。

もし周公旦や孔子の活動が極を尽くしていないとしても、それは世に応じるためであり、彼らは「宗」に居していたと見るべきである。表面的には聖から遠くかけ離れて、極を明らかにしていないように見えるのである。このように僧維は述べて、周公旦や孔子も悟りと同一の境地にいたとみなし、俗なる者たちのためにわざわざ程度を落としていたのだと解している。

また『弁宗論』で謝霊運が顔回に言及していたことから、僧維は顔回の境地はどの程度なのかを問うている。

今豈(あに)顔氏の崇(たっと)ぶ所に就きて之れを極妙に同ずるや。

本稿でも引用した『弁宗論』の箇所に「顔は殆庶なりと雖も、無を体して周を鑒みる」とあり、そのうち「無を体して周を鑒みる」が解しにくいところであり、読み方によっては顔回も聖人と同じ境地に達していたとも解釈できるかもしれない。僧維はこの点を確認したかったようである。これに対して、謝霊運は『弁宗論』でも述べたように顔回を「殆庶」と評し、聖人に近いが聖人とは言えないとし、聖人に段階がある説を退けている。

僧維の関心事は、聖人にも段階があるのではないかということである。そこで謝霊運は聖人である禹が「昌言」(立派な言葉)[14]を受け入れたことを例に、聖人も他人の進言を受け入れうることを示した。ただしこれは世間的かつ相対的な内容についての話で、

同体至極なれば、豈有の小大を計らんや。

と述べ、本質が至極と同一化している聖人が「有」という区区たる領域で何かを他人から教わったところで、聖人の本質とは別次元の話だとしている。

このように中国の聖人が体得した道と仏教の道の同一性が論じられている。

（第三論争第六問答）

僧維は第三論争第五問答を受けて、世人が軽々に測れるものではないが「昌言は皆以て聖と為すべきや」と問うている。

謝霊運は「昌言」が「賢」であれば、「賢」と認める。「昌言」が「聖」であれば、どうして「非聖」とすることができようかと述べている。そして「惟仏のみ実相の崇高を究尽す」とし、仏のように悟りの境地にある者のみ「実相の崇高」を体現することが可能だと考え、

既に釈昌を以て是と為す。何ぞ孔昌を以て非と為すや。

と述べ、「釈昌（釈迦の昌言）」を是とするからには、仏と同一の境地にある「孔昌（孔子の昌言）」を非とすることはできないとしている。こうして謝霊運は儒家の経典も仏教経典と等しく聖人の言として尊重する立場を明らかにしている。ただし、謝霊運の論の文脈に従えば、儒仏いずれの経典も言語で書かれたという限界性があるため、経典に書かれた教えや方法論はすべて仮の手段であることになる。

（第四論争第一問答）

竺法綱は第三論争第六問答を受けて、

遺教と孔釈の昌言を折中するは允に新論を然りとす。

と述べ、先人の教えと釈迦や孔子の昌言を折中することにおいては、新論すなわち頓悟説は正しいと認めている。

これは中国の伝統的な真理探究法であると言える。しかし謝霊運が法勗と僧維の問いに答えて、「権」によって通じ、学は悟に非ずとし、「玄句徒説」しているのは、自分の考えとは違うと表明し漸悟説を支持した。竺法綱は漸悟説支持の理由を三つ挙げている。

一つめの理由は、

何を以て之れを言うや。夫れ道と形は天隔し、幾(ほとん)ど二は険絶す。学びて宗に漸(すす)まざれば、曾て髣髴する無し。

というように、「道」と「形」には天ほどの隔たりがあり、二者は結び付けられないほどかけ離れており、学んで漸進しなければ、ほんの少しもわからないとしている。竺法綱は悟りの境地と俗の世界の大きな違いを根拠にして、頓悟説が説くように自然には悟れないと論じているのである。

二つめの理由は、もし頓悟説のように「有」に務めつつ坐して「無」を体しようとする者は、鐘繇や張芝の書道を習って羿や養由基のような弓矢の名人になろうというもので、明らかに間違っているとしている。この説明方法は有と無の異質さを比喩で表現しているだけであり、現代の我々の目には説明にはなっていないように映るものである。

三つめの理由は、頓悟説のように「有」に同じようとするのは、甚だしい「礙」ではないが、これによって悟に到ることはできず、ましてや「有無の至」においては、背いて相通ずることなどできるはずがないと論じている。これについて竺法綱は主張の根拠を提示していない。

これら竺法綱の問いに対して、謝霊運はまず竺法綱の三つめの理由をとりあげて、

此れは是れ習う所に拘(とら)われて以て此の疑いを生ずるのみ。

とし、竺法綱は既成観念にとらわれ過ぎだと批判している。

謝霊運は竺法綱の二つめの理由で述べた書道と弓矢の例えに対しては、書道に巧みなことは確かに弓矢に巧みなことと異なるが、しかし書道と弓矢の両方に巧みな者はいるとし、「有」にとらわれて「宗」に到れない者がいれば、それは「封者（とらわれている人）」の過失であるとしている。有にいながらにして悟れないのは、頓悟説の欠陥ではなく、未熟者本人の過失だと見なしているのである。

さらに漸悟説は、俗にだけ通用するような方法論を振りかざして、『易経』に説かれる「触類（同類のものに出会うとすべてに及ぼす）」の過ちを犯し、不可知なことを無理にこじつけて、『荘子』斉物論に説かれる「巧歴（天文学的計算の名人）」も計算しつくせないことをわかろうとする過ちを犯している。謝霊運はこのように批判し、一つめの理由で漸悟説が方法論を過信していることを戒めた。この問答も中国伝統思想の概念で論じられた。

このように論争では仏教と儒家の最高の境地における同一性を前提として、中国の聖人の書とされる『易経』や『荘子』、さらには故事まで援用しつつ自説の正当性が主張されている。さらに第四論争第三問答では、孔子が果たして漸悟論者なのか、それとも頓悟論者なのかということをめぐり、謝霊運と釈慧琳が論争している。

（第四論争第三問答）

この問答で釈慧琳は、『弁宗論』で謝霊運が「釈迦の漸悟をやめて、孔子の殆庶を捨てる」と述べている点を批判している。

釈は有漸と云う。故に是れ自ら形ある者は漸有り。孔の無漸も亦是れ自ら道なる者は漸無し。

釈尊は「漸がある」と言っており、形ある者には漸がある。孔子が「漸がない」と言ったのは、自ずから道に

おる者は漸がないという意味である。このように、釈慧琳によれば孔子の「無漸」はすでに道に帰一している者の場合であり、孔子は「中人は上をめざして（『論語』雍也第六）、久しく習えば性質を変えられる（『儀礼』郷飲酒礼四）」と考えているため、孔子も漸悟説であるとしている。

釈尊が「道場に一合するのは十地の所階ではない」と述べているのは、「十地」の階梯でそのまま「一合」に行けるとは言わないが、「十地」があってこそ「一合」に行けるという意味で、釈孔の二聖人は「漸絶（漸悟によって累を絶しようという説）の文論」を明らかにした漸悟説だとしている。

これに対して謝霊運は次のように述べて、釈尊と孔子の本質は頓悟説に他ならないとしている。

孔は上を語ると曰うと雖も、聖に階級無しと云う。釈は一合を曰うと雖も、物に仏性有りと云う。物に仏性有れば、其れ道は帰する有り。疑う所の者は漸教なり。聖に階級無ければ、其の理は貴ぶべし。疑う所の者は殆庶なり。

孔子は確かに「（中人は）上（をめざす）」と語っているが、「聖に階級は無い」と言っているのだから孔子の教えの貴ぶべき本質は「殆庶」ではなく、漸悟説ではない。釈尊は「一合」を言うが、「物に仏性有り」と言っており、物そのものがただちに仏に他ならないから漸悟説ではない。仏教のみで独自の発展を遂げたと思われがちな頓悟説も、このように中国伝統思想に裏付けを求めていたことは明白である。通常の仏教信者間の論争であれば仏説に依拠するのが当然であるが、『弁宗論』論争では僧侶さえも仏説ではなく専ら中国伝統思想や故事を根拠としていることは興味深い事実であり、中国仏教が展開するの際の特質が垣間見られる一場面である。

## 四　頓悟説における「一悟」重視の立場

謝霊運の頓悟説では、「一悟」や「真知」と称される悟りの境地が不可分であることを原則に据え、論争ではこれを論証することが重要な課題となっている。頓悟説のこの立場は第三論争第一問答と第二問答に端的に現れている。

（第三論争第一問答）

この問答は非常に短く、慧麟の「假知が一たび合えば、真知と同じになるのであろうか」という問いに対して、謝霊運が「真知とは異なる」と簡潔に答えることで終わっている。

（第三論争第二問答）

第一問答で表明された「假知と真知は異なる」という謝霊運の見解に対して、慧麟はどうして異なるのかと更に問いかけた。

これに対して謝霊運は「假知は累伏なり」、「真知は照寂なり」という回答をしている。「假知は累伏なり」とは、この問答に先行して第二論争第三問答で論じられていたように、現象世界で累（無明）を消そうと努力しても、相対性は超えられず悟りには至れないという考え方である。この問答で、假知は「理」が暫定的に「用」となり、「用」が暫定的に「理」にかなっているだけで、その知は恒常的ではないと論じている。「真知は照寂なり」とは謝霊運による悟りの境地の表現で、真知は普く照らし出されてしかも静寂で悟りと同体である意に解せられ、これに続け

て「理」は常に「用」となり、「用」は常に「理」にかなっているとしている。それゆえ真知は永遠なのだと述べている。謝霊運は真知が照寂である理由については相変わらず説明していないが、おそらく謝霊運は概念による説明は不能で、真知は照寂であるという表現自体も近似のもの、仮の表現にすぎないと考えていたのであろう。

一悟を主張する謝霊運が漸悟説との違いを明確に示したのが第二論争第三問答である。第二論争第三問答で僧維は一時的にでも高い境地に達することを肯定的に評価しているのに対して、謝霊運はこれを退けている。

（第二論争第三問答）

僧維は漸悟説でも高い境地に到達できるとして、次のように述べている。

夫れ教を尊び宗を推す者は永用せずと雖も、之れを推す時に当たりては、豈(あに)無と暫合せざるべきなるか。若(も)し其の暫合を許さば、猶自ずから不合より賢なり。

教えを尊び真理を求める者は、永遠に持続できるわけではないが、一時的に素晴らしい境地に入ることもある。これは「無」に「暫合」していると言えよう。「暫合」は「不合」よりいいではないか。このように僧維は主張し、漸悟説では一時的であっても悟りに相当する境地に至れると指摘し、不合（低い境地に止まる）よりもよいと主張している。

これに対して謝霊運は、

今暫合は不合より賢なりとす。誠に如来の言なり。

と述べて、僧維の主張は仏説にかなっていると認めている。ただしどの経典に因って仏説としているかは明示され

ていない。経典の種類はともあれ、謝霊運の主張の文脈に沿って読み取ると、この場合の仏説は愚や悪の害を軽減するために説かれた仮の教えだと見ていたようである。

暫は假なり。真は常なり。假知は無常、常知は無假なり。今豈(あに)假知の暫を以て常知の真を侵さんとするや。

これは仮の教えで真を損なってはならないという主張である。仮の教えの不十分さを説くのに謝霊運は故事を援用している。まず巫臣が楚の荘王を諫めて夏姫を自分のものにすることをあきらめさせ、最終的に巫臣が夏姫を手に入れたという故事を挙げて、一時的に正しいことをしても最後に正しくない結果に終わることの例とし、また南を聖、北を愚に例え、北を背にして南に向かうことは、北をなくすことではなく、至南とも言えないとし、相対性を完全に克服しなければ悟りは得られないことを論じている。

謝霊運はこの問答で「完全なる悟り」にのみ着目し、一時的に高い境地に達することを不完全だとして退けている。漸悟説の僧維が一時的でも高い境地に達することをよしとしたのは、漸悟説の方が成果が見えやすく、謝霊運自身も奔放不羈な人物であるし[15]、頓悟説を説く者の中に悟りに至ったという現実味を感じさせる者がいなかったので、「暫合」もよしとする漸悟説支持の主張につながったのかもしれない。

第二論争第三問答と関連して、第五論争第二問答でも「理」が一時的に現象世界に顕現することをめぐり論争されている。

（第五論争第二問答）

王弘はこの問答で、謝霊運が第二論争第三問答で「暫は假なり。真は常なり。假知は無常、常知は無假なり」と

述べていることに反論している。

暫知を假と為すも、知なれば則ち不知に非ず。見理は尚浅く、未だ常用なる能(あた)わざるのみ。

暫知は假であるが、知であるからには不知ではなく、ただ理を見るのが浅くて、永続しないだけだとしている。そして「入照の分は無し」とするのは言い過ぎだと批判している。また、

若し暫知にして未だ是れ理を見ざれば、豈(あに)理は暫く用を為すと云うを得んや。又何を以て知と称するかも知らず。

と述べ、もし暫知がまだ理を見ていないというのなら、どうして理が暫定的に「用」として現象世界で働きを発揮できようかとしている。王弘は理が現象として顕現して来るからには、認識可能であり、漸悟説こそ顕現した理を概念化した教えだとしているのである。

これに対して謝霊運は悟り或いは理を概念化することについて徹底的に反対している。

不知にして知と称する者は、正に假知を以て名を得るのみ。假なる者は名為り。暫知に非ずして如何。其の用を恒にせず。豈常の謂いならん。

「名」として固定化することで、既に「常」なる悟りから離れることになるとしている。謝霊運は第二論争第三問答で使った巫臣と夏姫の例えを再び用いて、一時的に悟りに合致した境地にいるように見えても、それに恒常性がなければ本当の悟りではないとしている。

それでは謝霊運が言う本当の悟り、「一悟」とは何であろうか。ここで第一論争第一問答とこの問答をめぐって再論した第四論争第四問答を取り上げることにしたい。

（第一論争第一問答）

法勗は『弁宗論』を見て、

清論を敬覧す。宗極を明かすに、微なりと雖も一悟頓了とす。新剖を欣ぶと雖も竊に疑う所有り。

というように、「一悟頓了」に疑問を持ったという感想を述べている。そして次のように話を続けている。

夫れ明達の者は以て理を体して欲を絶つ。悠悠なる者は以て迷惑し累に嬰わる。絶欲は見理に本づき、嬰累は乖宗に由る。何を以て之れを言うや。経に云えばなり。新学の者は般若を離れ便ち失明者の如し。無導を是れ懐理と為し、蕩患は茲に顕わる。

新学の頓悟説は般若から離れ、しかも拠り所がなく、弊害が顕著に現れていると述べている。漸悟説は確かな方法論を重視しており、方法が明らかではない頓悟説で悟りを求めても徒労に終わるであろうとしている。

これに対して謝霊運は「道は俗と反し、理は相関せず」とし、道俗の理は別次元の話だとする。そしてこれに続けて「故に権に因りて以て之れを道とす」と述べているが、これだけでは解釈が難しいので後の主張を参考にして解釈すると、「権（方便）に借りて自ずから道に通じることになる」という頓悟の構造を述べたものと解釈される。

権は是れ假なりと雖も旨は非假に在り。智は真なりと雖も能く非真と為る。非真は真を傷めず。本は済物に在り。非假は遂に假ならず。済すれば則ち本に反る。此くの如くして永劫に無為なり。空は勲ろにして、果を期す。有は皎日の如し。

「権」は「假」だが、本旨は「非假」にある。悟りの「智」は「真」であっても、俗である「非真」の形をとって表れる。ここまでの謝霊運の主張を見ると、道家の「無為自然」の思想の影響の強さがうかがわれる。彼によれ

ば「非真」は「真」を損なうものではなく、「済物」となってあらわれるのが本質であり、道はあくまでも自ずから生命を生かしつつ円満な運動を持続しているという考え方である。「非假」は俗の「假」と同じではないが、假の次元で済物をして本に帰っているという。このようにして無為にして空なる道が永劫に続いていくとしている。

（第四論争第四問答）

釈慧琳が第一論争第一問答を取り上げてあらためて問題提起をしている。問題にしているのは第一論争第一問答で謝霊運が法勗に対して「道は俗に反するものだ。道と俗の理は全く別次元の話だ。仏教の教えでもとりあえず権（方便）に借りて道に通じようとする。権は假だが、本旨は非假にあり、済物をすれば本に反（かえ）る」と主張している点である。

第一に、権の借りるところは「習心」（仏教に習って整えた心）であり、これが慮となってあらわれる。「暁悟の日」には、これが経に説かれる空理に反することになるのであろうか。もし空談に背くというのなら、論としておかしい。釈慧琳はこのように考え、「若し始終相扶ければ教を修めて至るべし」として、假と非假が相互にうまく作用し合えば悟りに至れるはずだという漸悟説を主張している。

第二の問いは、本稿第四節で取り上げた第二論争第三問答で謝霊運が述べた「假知」の論は見た目は立派だが、矛盾があるとし、南に向かえば越に行けるし、北を背にすれば燕から離れる。「越南燕北」を信じるのと同じく、空の理を信じて心を洗い、「有」を損じて「累」を払えばいいのだ。有は「愚」、空は「聖」だ。頓悟説は、越の国に行こうとしているのに、間違えて楚の都の郢に通ずる道を急いでいるようなものだとし、般若の道に従って着実に進んでいく漸悟説を是としている。

謝霊運はまず第一の問いに対して、釈慧琳の「若し始終相扶ければ教を修めて至るべし」という主張を取り上げてこれに異議を唱えている。

夫れ智は権の本と為り、権は智の用と為る。今聖の意を取れば則ち智なり。経の辞に即すれば則ち権なり。傍権を以て検と為す。故に三乗は咸筌蹄なり。既に意は以て宗に帰す。故に般若は魚兎為り。

大切なのは「智」であって「権」ではない。聖の「意」を取るのが「智」であり、経典の言葉は権となって現れる。「傍権」である経典の言葉を手本としているから、三乗の教えは筌蹄（手段）であり、意が宗（悟り）に帰すれば、般若は魚兎（目的としている悟り）ということになる。ここでは「得意」こそが大事だという『弁宗論』の内容をやや詳しく再論している。

次に第二の問いに答えて、第二論争第三問答で謝霊運が述べた、巫臣が最終的に夏姫を自分のものにした例えを再論し、一時的に高い境地に達することは本当の「悟道の謂」ではないとしている。そして釈慧琳の「燕北越南」「有愚空聖」の論については一応肯定し、「勤者は日々に忘じ」、「瞻者は驟進す」というように、漸悟説に従って精励するのも確かに如来の言にあるとも認めている。しかし、「勤者は未だ是れ得ず」、「瞻者は未だ是れ至らず」と述べ、漸悟説に従っても悟りを得ることはできず、これは「向宗」と呼ぶべき段階で、悟りをすでに得た「一悟」とは違うと述べている。仏教の修行をして、竺道生「大頓悟説」に見える如く、果実が自然に熟するように悟る場合のみを謝霊運は肯定しており、教条的な修行の階梯を悟りに至る唯一の方法としては認めていない。

以上に頓悟説がいかに「一悟」を重視しているかが読み取れる問答を提示した。本稿第三節で資料として提示した第三論争第五問答では、僧維が「数階の妙は極妙に非ず」と述べて頓悟説に理解を示しており、またこの問答で

謝霊運の論を引用して、

論に云う。或いは道は広にして事は狭なり。或いは事は是にして人は非なり。今、事の小大を以て、道の粗妙を格すべからず、と。誠なるかな、斯の言。但疑う所は此こに在らざるのみ。

と述べており、頓悟説が相対性を超えようとしていることに賛意を表している。すべての漸悟論者が僧維と同様の見方をしたかは明らかではないが、漸悟説の弱点がここにあることは十分に理解していたものと推定される。

## 五　漸悟説における方法論重視の立場

漸悟説が頓悟説に対して最も疑念を抱いているのが、悟りを開くための方法論である。頓悟説の立場からすると「あえて提示しない」のであるが、漸悟論者には「明示できない」と解釈されるのである。

まず漸悟説では頓悟説自体の妥当性に疑問を持っていることから見ていきたい。それは、俗と聖、有と無というように、俗を前提とした聖や、有を前提とした無では少なくとも二つの段階が生ぜざるを得ず、頓悟説は結局のところ漸悟説の範疇に含まれるのではないかという疑問である。第二論争第一問答で僧維と謝霊運がこれについて討論している。

（第二論争第一問答）

僧維の質問は新論法師（竺道生）は「宗極は微妙にして階級を容れず」と言うものの、「無」を想定しているとし、

若し無を資りて以て有を尽くさば、焉ぞ之れを漸悟と謂わざるをえんや。

と述べ、「無」を前提にして「有」をなくすという発想をするのであれば、段階が発生してしまい、結局は漸悟説になるのではないかとしている。これは『荘子』にも見受けられるような議論であるが、謝霊運の斬新な回答を期待して出した質問かもしれない。

謝霊運は僧維の最初の質問に対して、「階級は教愚の談、一悟は得意の論」と答えている。漸悟説は確かに累（無明）を除くことができる教えであるが、「在有の時」すなわち悟る前の時は、学んでも悟りには至れないという限界があると指摘している。頓悟説の方法論はと言うと、「累」が尽きて「無」になるというのは「誠に符契の如し」という説明にとどまり、ほとんど不可知論に近いと言えよう。

悟りまでに段階があるという漸悟説の立場が明確に述べられているのが、第二論争第二問答とこれを補足する形でなされた第五論争第一問答である。

（第二論争第二問答）

僧維は学んで段階的に悟りに至れるという前提に立ち、

夫れ学に渉り宗を希（のぞ）まば当に其の明を日進すべし。（中略）若（も）し其の明を日進せば漸悟に非ざるを得んや。

と述べ、学によって真理を探究するには「日進」がよく、段階があるのは当然だとしている。ここでは「日進」に依拠しているが、万人が拠り所とすべき聖人の言葉として「日進」を根拠とした可能性が高い。僧維は「日進」の出典を明らかにしてないので推定ではあるが、『大学』には、[16]

湯の盤の銘に曰わく、「苟（まこと）に日に新たに、日日に新たに、又日に新たなれ」と。

とあり、殷の湯王の「日新」を根拠に据えたのかもしれない。[17]

日進を盾にして漸悟説の正当性を主張する僧維に対して、謝霊運は日進を用いて次のように述べている。

明は漸至に非ず。信は教由(よ)り発す。何を以て之れを言うや。教に由りて信あれば則ち日進の功有り。漸の明かす所に非ざれば則ち入照の分無し。

悟りの「明」は漸至ではなく、凡俗の「信」は「教」により発する。教えによって信じれば、日進の功があるとし、謝霊運は日進では完全な悟りには至れないと考えている。漸悟説では「入照」（悟りに入ること）はできないとしている。漸悟で「（無明を）伏（すること）は無に同じに似て、善は悪に乖くに似」ているが、類似の段階が限界であるという。謝霊運は求めるべき究極の境地を、この問答では「心本無累」、「萬滞同尽」と表現し、この境地は「一悟」でのみ至ることができると言う。

（第五論争第一問答）

王弘は謝霊運が第二論争第二問答で述べていた「教えに由りて信あるも、入照の分は無し」を取り上げて、疑義を呈している。つまり教えに従って漸進し悟りに至るという方法が閉ざされた時、どうすべきかを問うているのである。王弘は「何に由りて日進の功有りや」と言っている。

謝霊運はこれに対して、

顔子は二を体するも未だ照に及ばざれば則ち向善なり。（中略）賜は之れを以て二なるも、回は之れを以て十なり。豈直尤(あにただとが)を免れるのみならんや。実に日進の功有り。

と述べた。顔回は（分別の世界である）二を体得していたが、まだ照（悟り）には及ばず、「向善」であった。孔

子が子貢（賜）に、顔回と君はどちらが優れているかと問うた時に、

賜や、何ぞ敢えて回を望まん。回や一を聞きて以て十を知る。賜や一を聞きて以て二を知る。

と子貢は答えている。[18] 子貢が一を聞いて二を知り、顔回が一を聞いて十を知るということは、相対的な現象世界の知においては顔回が優れており、この点で「日進の功」があるといえると謝霊運は解釈している。しかしこの日進の功は必ずしも悟りに至る道であるという保証はないので、「入照の分は無し」としているのである。

方法論を重視する漸悟説と、これに反して方法論を確定することに懐疑的な頓悟説の違いがわかりやすく明示されているのが、第四論争第二問答である。

（第四論争第二問答）

第二論争第一問答で謝霊運が僧維に「累が尽きていないので、無は得られない。累の弊を尽くしてこそ、初めて無を得られるのみだ」と答えたことを竺法綱はこの問答で取り上げ、漸悟説の正当性を論じている。

まずは悟りに至るのに段階があることを次のように述べている。道を誤る最大の要因は「封有の累」である。「有」では「有」を払うことはできない。「有」を払うものが必ずあるのだ。先に「有累」を尽くして、その後で「無」を得るのだ。つまり「累尽則無」と言えよう。竺法綱はこのように論じ、無に至るには段階があると説く。

そして、頓悟説を批判して次のように論じている。謝霊運は「累之自去」を主張するが、実は「無待（対象がない）」というわけではない。「無待」というわけにはいかないからには、「無」がないわけにはいかない。故に「無無」が貴いのだ。竺法綱の主張とは、ひとまず相対性を認めてから相対性を打ち消すということである。

竺法綱は謝霊運の主張について、重暗（累）と火日（教）の例えで説明を試みている。謝霊運は重暗をそのままにしていて、火日の力を借りないと言う。しかし火日の力を借りないといっても、火日を設けないわけにはいかない。それなのに「（火日の）明」を尊ばないというのでは問題がある。竺法綱はこのように謝霊運を批判した。

謝霊運は重暗と火日の例えを受けて、

明が晦新を為すに、功は火日に在り。但火日は功を幽闇に称さず。般若は恵を愚惷に言わず。

と述べ、「明」が「晦新（暗い状態を改める）」するには、「火日」が必要なことを謝霊運も認めている。しかし火日や般若には確かに偉大な作用があるが闇や愚人に対して功を誇ったり、恩を押し付けたりしない、つまり太陽が万人に対して自然に光を与えるように、頓悟とは自然になされるものだとしている。

第四論争第二問答で、謝霊運は漸悟説の「相対性を認めてから相対性を打ち消す」という俗から悟りに至る構造を批判した。また頓悟説では、たとえ仏説として説かれた方法論であっても、聖人の真意を理解せずに相対的な方法論を確定すべきではないという考えのもと、これは欠かせないという具体策を提案することはない。第三論争第四問答で謝霊運は、仏説という権威を掲げて方法論を押し付けているかのように見える漸悟説の立場を批判している。

（第三論争第四問答）

この問答は冒頭に「麟維問う」とあり、慧麟と僧維二人の問いから始まる。二人は、「三世は百年より長く、三千世界は赤県（中国）より広く、四部は戸口より多く、七宝は石沙より妙である。これはものに小大があること

の表れだ。ゆえに教化に遠近があることを否定できるのか」と問いかけた。これは慧麟と僧維が頓悟説を否定したのではなく、漸悟説と並立する可能性を示唆したものとも読める。

本節でこの問答の次に配した第一論争第三問答の中でも、謝霊運は漸悟説の方法論自体を否定しないことを表明している。この第三論争第四問答では、

事理同じからず。恒に四端を成すも、自ずから小大有り、各々其の宜しきを得る。

と述べ、世間での身の処し方に四端[19]があるが、人によって自ずから違いがあるとし、慧麟と僧維の説を一応肯定している。しかしその多様性の中から、ある方法を抽出してそれのみを基準として全体に及ぼすことはできないというのが謝霊運の主張である。

「妙覚を称して、国土に精粗あり」、すなわち悟りの境地があってもそれは精粗のある国土という現象として顕現して来る。しかし、「精粗の国土を以て聖に優劣有りと言うべからず」とし、迷いの立場の論理で聖人の説を評価してはならないとしている。端的に言えば、漸悟説は自分の方法論に固執して他者に押しつけているというのが謝霊運の考え方である。

当時は中国伝統思想が指す究極の境地と仏教に説かれる悟りの境地が同一であるという考え方が一般的であった。これについては第三節ですでに述べた。頓悟説では漸悟説のみならず、中国伝統思想によって悟る可能性も排除していない。このことは第一論争第三問答からうかがえる。

（第一論争第三問答）

この問答で法勗は多くの漸悟論者と同様に、頓悟説に明確な方法論がないことを危惧している。

然るに淵極朗鑒は則を上に作り、愚民蒙昧は下に伏従す。故に則を作るに宜しく其の政を審らかにすべし。伏従するに必ず是れ其の宗あり。

優れた者が規則を作り、愚者がそれに従うというのがいわば常識である。規則を作れば、その正当性を明らかにせねばならないし、従う者も正しい原則を必要としている。このように法勗は考えて、今の世は「筌蹄（手段）既に已に紛錯し」、取るべき方法がわからず、「群黎（人々）は何に由りて真に帰せん」というように何を頼りに真理を求めたらよいかわからない混乱状態にあると述べている。そこで方法論が明らかな漸悟説に従うべきだというのが法勗の主張である。

謝霊運はこれに対して、「至精の理」と「至粗の人」をつなぐのは大変なので、傍に「漸悟」という仮の手段が提示され、本当に大事な「頓解」は難しいので密かに説かれたと主張した。頓悟説では特定の方法を明示しないが、謝霊運によれば仏教以外の方法論についても悟りに至れないとは否定しないようである。

礼教に倚る者あり。所以に潜かに学聖と成るあり。学聖は六経を出ず。六経をもって頓解を得て、三蔵を見ず。儒家（礼教）を学ぶ人々の中に「学聖」という者がいて、彼は仏教の三蔵を見ておらず、知識は六経の範囲を出ないがそれでも頓解しているという。

而して以て三蔵は果たして筌蹄なること歴然たり。何ぞ紛錯を疑わん。魚兎を既に獲れば、群黎は以て済わる。

魚兎（悟り）を得れば人々は救われるので、筌蹄（手段）が何であるかは問わないというのが頓悟説の主張である。頓悟説は仏教を基礎としているため、基本的には仏教の方法論を評価していると想定されるが、俗と悟りをつなぐ構造論に従って、仏教以外の方法も認めていたようである。

何も具体的な方法を提示できないのはあまりにも無策ではないかという漸悟説からの批判に対して、頓悟説は俗と悟りの構造論で応じた。その様子は第三論争第三問答とこれを補足する形でなされた第五論争第三問答からうかがわれる。

（第三論争第三問答）

頓悟説では自ずから無明がなくなるとしている点に、慧麟は批判を加えている。

累は自ら除かれず。故に理を求めて以て累を除く。

無明は自助努力があってこそ消えるとする漸悟説を支持し、頓悟説は「将に何を以て之れを去るか」と問いかけている。

慧麟は頓悟説の方法論を問うているのだが、謝霊運は方法論については説いていない。順序立てた方法論を言った瞬間に漸悟説と化してしまうので、頓悟説としては第一論争第三問答を踏み越えた回答はできないであろう。そのかわり、謝霊運は漸悟説の限界について別の説き方で説明し反論している。

漸悟説は教えを活用して無明をなくそうとするいわゆる「伏累」である。これに対して頓悟説は「滅累」であり、「伏累」と「滅累」は同じに見えるようだが、実は異なる。「滅累」の体は「物我同忘」、「有無一観」の境地である。「伏累の状」は、「他・己」「空・実」を別に見ていて、それではまだ「滞」（迷い）の境地にある。「無・有」「我・物」の同一性を観じてこそ、「照」（悟り）になるのである。謝霊運はこのように説明し、「滅累」の一点にのみ着目する頓悟説の立場を明確にしている。

（第五論争第三問答）

王弘はこの問答で、謝霊運が第三論争第三問答で、

教を用と為す者は、心は日々に伏す。伏累が彌々久しければ、滅累に至る。

と述べていることを取り上げて問うている。謝霊運によれば「伏累」は漸悟説で、「滅累」は頓悟説である。第三論争第三問答で慧麟は頓悟説の方法論を問うていたのだが、謝霊運は方法論について説かなかったため、王弘はここで「滅累」の方法について問うたようである。王弘は「此れに属せば則ち彼は廃するのみ」というように、拠り所があってこそ無明をなくすことができるという漸悟説が正しいと論じている。謝霊運も

「累を伏するに、此れに属せば則ち彼を廃す」は実に如来の告なり。「凡そ厥の心数は孰れか皆然らずや」も亦如来の旨なり。

と述べて、彼此の区別がある相対の世界で無明をなくしていく教えは仏の教えであることや、およそ人の心的状態は類似していると仏説で述べられていることを根拠にして、王弘は漸悟説こそが万人に通用する教えだと論じたのである。

これに対して謝霊運は、

譬えば薬の如く、験ある者は疾は痊え易く、理の妙なる者は吝を洗うべし。吝を洗えば豈復た循環せんや。疾は痊えれば安んぞ能く起滅せんや。則ち事は侔しからずして居然として已に辨えたり。但無漏の功なるのみ。

と述べた。よく効く薬は病を治すし、理の妙なる者は吝（無明）を洗う。吝を洗えば、もはや循環（輪廻）しない。病が癒えればもはや起滅（輪廻）せず、現象として現れる「事」は（悟りの境地に）等しくないが、そのままで本

質的には悟りに異ならない。これは「無漏の功」としか言いようがない。謝霊運はこのように述べて、また方法論には触れず、俗と悟りの構造について解説した。

この第五論争第三問答は『弁宗論』論争において謝霊運が参加する最後の問答である。この問答の最後に謝霊運は自説の拙さを詫び、また論争相手に謝辞を述べて自分が関わる論争の結びとした。

## 六　竺道生と『弁宗論』論争

頓悟説とは竺道生が仏教思想の文脈で創出した思想であるにもかかわらず、『弁宗論』論争における各問答の論拠はほとんど中国伝統思想であり、仏説と称する引用も出典を明らかにしていない。このように仏教思想に起源する概念を等閑視した議論について、竺道生はどのような感想を抱いたのであろうか。第五論争第四問答で、王弘が『弁宗論』論争全体の締めくくりとして竺道生に感想を求め、竺道生がこれに答えている。本節では竺道生の感想を見ることとしたい。

（第五論争第四問答）

この問答ではまず王弘から謝霊運宛てに書簡が出され、

更に前答を尋ぬるに、超悟は亦知らず。所以に異を為す。正に当に爾（しか）るべきのみ。生公に送り示さん。

と述べられている。謝霊運の主張する超悟が理解できず、いろいろ質問させてもらったが、今度は竺道生に問答を見てもらいたいという意向を伝えた。論争に対する竺道生の感想は「竺道生が王衛軍に答う」という題がつけられ

て、第五論争第四問答の最後に収められている。

竺道生は次のように答えている。

謝永嘉の論を究尋するに、都(すべ)て問然無し。同似たること妙善の若(ごと)きもの有り。以て欣びと為さざる能わず。檀越の難旨は甚だ要切なり。想尋せば必ず佳通するのみ。

まず、謝霊運の論はすべて非難すべきところがなく、自分と同じ考えで、「妙善」というべきだとし、喜びを表すとともに高く評価している。そして檀越（王弘）の反論もよく肝要な点を押さえているので、よく考えれば理解できるだろうとしている。竺道生は中国人であるため中国伝統思想にも通じていたと想定され、頓悟説を中国風に説明した場合、謝霊運の説明でよいと考えていたのかもしれない。

これに続けて竺道生は自己の頓悟説を簡単に披露している。

以為らく、苟(いやし)くも若(も)し不知なれば、焉(いずく)んぞ能く信有らん。然れば則ち教えに由りて信あり、不知に非ず。

もし不知であれば、どうして信があろうか。だから教によって信があり、不知ではない。このように漸悟説も不知ではないとしている。しかし、これに続けて漸悟説の限界を指摘する。

但彼の知を資(と)りて、理は我表に在りとし、彼を資って以て我に至るべしとす。庸(なん)ぞ日進に功無しとするを得んや。

このように漸悟説は日進の功を誇るが、それは俗の次元での進歩や彼との比較における我の優位を説明しているに過ぎず、

未だ我知にあらず。何に由りて入照に分有るや。豈見理を以てせざるや。

というように、本当に我の知にはなっていないと批判している。竺道生はここでは「彼と我」という文脈に沿って、悟りの知を仮に「我知」で表現している。そして第五節で取り上げた第二論争第二問答で「日進の功」と対に用

いられている「入照の分」、つまり悟りの境地には漸悟では入れず、頓悟説の「見理」をするしかないとしている。これは第一節に挙げた竺道生の「大頓悟」で、「見解」を重視していることに通じる感想であろう。

竺道生は最後に漸悟説に対する評価を再び述べている。

於外は復た全昧に非ざるも、知は中自りせざれば、未だ能照と為さざるか。

自分の外に於いて悟ろうとするのは全く駄目（全昧）というわけではないが、「知」が自分の中で発生したのでないならば、悟り（能照）にならないのではないか、このように竺道生は自説を述べて論争の結びとしている。謝霊運が悟りに段階を認めず、方法論を限定しないという立場を一貫して守り通したことについて、竺道生は評価していたものと思われる。

## おわりに

第一節では『弁宗論』論争の中心テーマである竺道生の頓悟説の概要を確認し、第二節で『弁宗論』における謝霊運の頓悟説解釈を概観した。竺道生と謝霊運の論の性格は明らかに異なっており、竺道生が仏教の概念で頓悟説を論じているのに対し、謝霊運は中国伝統思想の概念を多用してこれと矛盾がないことを根拠にして頓悟説の正当性を述べている。両者の頓悟説の説明法に大きな違いがあるものの、竺道生は謝霊運の頓悟説解釈に賛意を表しており、中国伝統思想に即した解釈も容認していたようである。これは方法論を限定しない頓悟説の一種の懐の広さの表れと見ることもできる。

『弁宗論』論争の大部分は、謝霊運と中国人と目される僧侶たち及び王弘との論争が占めている。論争を考察し

てきた結果、頓悟説は俗と悟りの構造論について、漸悟説は俗から悟りへの方法論を中心に論じている様子が浮き彫りになった。第三節は『弁宗論』論争と中国伝統思想、第四節は頓悟説における「一悟」重視の立場、第五節は漸悟説における方法論重視の立場という項目を立てて、各問答に『弁宗論』論争全体における位置づけを与えつつ、各問答の概要を提示してその個別的内容も紹介した。各問答では漸悟頓悟両説の主要な主張が塗り重ねられるように重複して述べられており、本稿で節として立てたテーマどうしが密接な相関関係にあることがわかった。

本稿でやり残した点の第一は謝霊運の論争相手の思想背景を明らかにできなかったことである。僧侶でありながら経典を主な論拠とせず、中国伝統思想を根拠にしているのは何故なのか。彼らの独自性のなせるものなのか、それとも主に時代性に帰してよいのかを明確にできなかった。第二は大変な難問であるが、竺道生は頓悟説を仏教のどのような思想的要素に依拠して提唱したのか、そして竺道生の新論を目の当たりにした謝霊運が仏教思想の文脈ではどのように理解していたのかが明らかにできなかった。

仏教と中国伝統思想が融合して中国仏教が創られていったことは言うまでもないが、その具体像を明らかにする研究はまだ必要である。課題を残しながらも、本稿もその解明作業の一端を担えれば幸いである。

## 註

1　『弁宗論』に焦点をあてて分析した研究としては、板野長八「道生の頓悟説成立の事情」（『東方学報東京』七、一九三六年）、木全徳雄「謝霊運の『弁宗論』」（『東方宗教』三〇、一九六七年）、中西久味「謝霊運と頓悟」（『森三樹三郎博士頌寿記念東洋学論集』、朋友書店、一九七九年）、鵜飼光昌「謝霊運の『弁宗論』における「道家之唱、得意之説」の解釈をめぐって―竺道生との関連を

中心に―」（『仏教大学大学院研究紀要』一五、一九八七年）、森野繁夫「辨宗論」（『謝康楽文集』、白帝社、二〇〇三年）、森野繁夫『謝霊運論集』（白帝社、二〇〇七年）を参照。

2　『広弘明集』巻一八（大正五二、二二五上）。

3　板野氏前掲論文一二七頁を参照。

4　卍続蔵一五〇、四二五～四二六頁。

5　『広弘明集』巻一八（大正五二、二二五上）。

6　「累」は本稿第一節に紹介した竺道生説の用語と共通している。なお「累」は『弁宗論』論争でも多用されている。

7　『広弘明集』巻一八（大正五二、二二八上）。

8　『広弘明集』巻一八（大正五二、二二五上～中）。

9　『広弘明集』巻一八（大正五二、二二五中～下）。第二論争は第三問答までである。

10　『広弘明集』巻一八（大正五二、二二五下～二二六中）。第三論争には順に、慧麟の問いに謝霊運が答える形の問答が三つ、慧麟と僧維の共同の問いかけに謝霊運が答える形の問答が一つ、僧維の問いに謝霊運が答える形の問答が二つあり、第六問答までである。

11　『広弘明集』巻一八（大正五二、二二六中～二二七上）。第四論争では最初に竺法綱が二つ問いを出し、次いで釈慧琳も二つ問いを出している。そして二人の質問に対する謝霊運の謝辞をはさんで、竺法綱の二つの問いに対して一まとめにした回答と釈慧琳の二つの問いに対して一まとめにした回答がなされている。本稿では竺法綱の一つめの問いとこれに対して謝霊運が答えた箇所を第一問答とし、竺法綱の二つめの問いとこれに対する謝霊運の回答を第二問答という形で扱い、釈慧琳と謝霊運の問答も同様の扱いで第三問答と第四問答とする。

12　第五論争に登場する王衛軍という人物とは王弘のことで、南朝宋の永初三年（四二二）に衛将軍に就任していることからこのように呼ばれる。『宋書』巻四二、王弘伝を参照。

13　『広弘明集』巻一八（大正五二、二二七上～二二八上）。王弘の問いに謝霊運が答える形の問答が三つと、王弘の問いに竺道生が答える問答が一つ、合計で第四問答までである。

14　『書経』皐陶謨に「禹は昌言を拝す」とある。「禹が筋道の通った立派な言葉を受け入れた」の意。

15　『宋書』巻六七謝霊運伝、森野氏前掲書『謝霊運論集』所収の謝霊運の伝記研究を参照。

16　金谷治訳注『大学』（岩波文庫、一九六三年）四六頁を引用。

17　森野氏前掲論文「辨宗論」四二二頁では『荀子』天論の「日進」を引用したとしている。本稿では『荀子』の可能性も認めつつも、当時の中国人が荀子を聖人に準じた扱いをしているか確認できないので、『大学』にある湯王の言の可能性も提示しておく。

18　『論語』巻三、公冶長（読み下しは金谷治訳注、岩波文庫『論語』を引用）。

19　孟子の説で、人間の本性に宿る惻隠・羞悪・辞譲・是非の心が仁義礼知を実現する契機となるとする。

〈キーワード〉『弁宗論』・謝霊運・竺道生・頓悟・漸悟

# 諏訪市萬福寺蔵『諏訪神社上宮神宮寺世代』翻刻と考察

小林　崇仁

## はじめに

江戸末期に至るまで、各地の神社の多くには、その境内あるいは付近に別当寺が置かれ、社僧が神祇のために修法や読経を勤めていた。

信濃国一宮諏訪神社（現在・諏訪大社）も例外ではなく、上宮（現在・上社）と下宮（現在・下社）にあわせて七つの別当寺が置かれていた。つまり上宮に、神宮寺（以下、上神宮寺と呼ぶ）、如法院、蓮池院、法華寺の四ヶ寺が、下宮には神宮寺（以下、下神宮寺と呼ぶ）、三精寺、観照寺の三ヶ寺があった。（以下、これら七ヶ寺を総称する場合、諏訪社神宮寺と呼ぶ。）このうち法華寺のみが臨済宗、他の六ヶ寺は真言宗で高野山金剛頂院末であった。

堂塔としては、江戸末期の時点で、上神宮寺に普賢堂・鐘楼・大般若堂・二王門、如法院に如法堂・奉納堂・護摩堂、蓮池院に護摩堂、法華寺に五重塔・薬師堂・釈迦堂・二王門があり、下神宮寺と三精寺に千手堂・護摩堂・三重塔・鐘楼・二王門・経堂・法納堂・十六善神堂、さらに観照寺に護摩堂・萩原薬師堂・子安堂・役行者堂など

があったという。[1]

諏訪社神宮寺の創建について、良弁あるいは空海の開山とする伝承はともかく、少なくとも鎌倉期までは遡ることができる。つまり上宮の普賢堂・鐘楼・五重塔などは当時伊那郡に勢力を持った知久氏の再建と伝え、現存する五重塔鉄製伏鉢残闕には延慶元年(1308)の銘がある。[2]また下宮三精寺に安置されていた阿弥陀如来坐像も伝存し、鎌倉期前半の慶派の彫刻様式の特徴をよく示す仏像とされる。[3]そして南北朝期に諏訪円忠(1295-1364)が作った『諏方大明神画詞』には、上神宮寺での四月八日の花会、下神宮寺での二月十五日の常楽会などの様子が記録されている。[4]

また江戸期の下神宮寺については、寛保二年(1742)に下神宮寺第三十八世憲尚(?-1770)が江戸真福寺に提出した『起立書』が現存し、縁起・伽藍・霊宝・寺宝・年中行事・歴代先師・山内門徒の各項目について詳細に記され、往時の隆盛なる様子を確認できる。[5]このように、断片的ではあるものの信頼できる資料が残されており、中世から近世において、確かに諏訪社神宮寺が存在し、諏訪地方有数の寺院であったことが推測される。

ところが明治元年(1868)、新政府が出した神仏分離令は各地で廃仏毀釈を引き起こし、諏訪社神宮寺もすべて廃寺となってしまった。唯一、上宮の法華寺は明治年中に復興されたが、その他の六ヶ寺については、今やその所在さえ正確には分からぬほどである。また先に述べた下神宮寺の『起立書』以外は記録も殆ど散逸し、各寺の沿革を詳らかにする便宜を欠いている。

ただ、僅かながら一部の堂塔、および仏像、聖教、什物等が、諏訪郡内の寺院等を中心に移転され現存している。これらを詳細に整理することで、ある程度までは、往時の諏訪社神宮寺の状況を推測することができる。

その際、まず参考とすべきは、鷲尾順敬氏の『信濃諏訪神社神仏分離事件調査報告』(以下、『調査報告』と略す)

である。これは大正九年(1920)、鷲尾氏が諏訪に滞在し、関係諸家を訪問して調査したもので、江戸末期における諏訪社神宮寺の様子、さらには廃仏毀釈の顛末について、その概要が報告されている。

さらに昭和期には、諏訪教育会、諏訪市、下諏訪町が編纂した歴史書においても諏訪社神宮寺が取り上げられ、鷲尾氏の『調査報告』を基本として、さらなる調査・整理が進められている。[6]

しかし、基本的な資料不足は否めず、諏訪社神宮寺の研究は、まだその途上にある。諸処に散在する資料を丹念に収集し、少しずつ解明してゆくしかない。

今回筆者は、長野県諏訪市の萬福寺に所蔵される『諏訪神社上宮神宮寺世代』一幅を披見する機会を得た。これは上神宮寺に伝来した法流図の掛け軸である。これまで上神宮寺について、その歴史や住職に関して断片的には知られていたが、[7]これを通観することは難しかった。本史料には上神宮寺に相承された中院流の血脈が示されており、同寺の略史や人的系譜を知る上で、大変貴重な基礎資料となる。ここに全文を翻刻し、あわせて上神宮寺の歴代住職について若干の考察を試みたい。

## 一、書誌

萬福寺蔵『〔諏訪神社上宮神宮寺世代〕』。写本一幅。軸装。掛け軸寸法は縦一八六・四糎×横五一・七糎。本紙本文料紙は楮紙。本紙寸法は縦一〇六・七糎×横四三・二糎。表紙外題に「中院当山世代　観照再建」との直接墨書がある。この記載により本書の題名を私に『〔諏訪神社上宮神宮寺世代〕』と呼称した。本文は墨書で、系図線は朱引き。僧

名の右上または左上には、墨または朱で註記が付される。はじめの書写者は江戸初期の尊能。それ以降、何人かにより加筆訂正（貼り紙・削除箇所あり）がなされる。江戸後期に観照が再表装。最後の伝持者は幕末から明治初期の文龍である。

## 二、内容

本史料の上段より、大日如来、金剛薩埵、さらに龍猛、龍智、金剛智、不空、善無畏、一行、恵果そして弘法大師空海の伝持の八祖が記される。空海より真雅、源仁と続き、益信以下、広沢流が右端に連なる。つまり益信、寛平、寛空、寛朝、濟信、性信、寛助と次第し、ここで広沢六流に分かれる。その内、仁和御流の流れが右端に続き、覚法、覚性、守覚、道法、道助、道深、法助、性任、禅助、寛性(1289-1346)へと至る。特徴としては、西院流祖の信証ではなく、覚法より直接に西院二世任覚(1108-1181)へと続く法流が見られる。つまり任覚以下、最寛、宏教、元喩、頼遍、貞雅、俊誉へと次第する西院流元瑜方の法脈が記され、さらに高野山無量寿院の長覚(1340-1416)、同院の長任(1391-1483)、そして覚日、無量光院の印融(1435-1519)、覚融へと至っている。

一方、小野流は聖宝より観賢、淳祐、元杲、仁海、成尊と続き、以下小野六流へと続く。さらに成尊から中院御房明算(1021-1106)へ受け継がれた法流・高野山の中院流が記され、本史料の左側にその系譜が示される。つまり明算、良禅、兼賢、定賢、明任、道範、賢定、仁然、源秀、玄海、快成、信弘へと続く法流である。これは中院流の四方としては、仁然の系譜、つまり心南院方にあたる。宝性院の信弘ののち、無量寿院の頼円(?-1403)、同

院の長覚(1340-1416)、重深、無量寿院の長任(1391-1483)へと続き、さらに龍光院の任学(?-1492)、同院の昉宥(?-1506)、同院の覚宥(1471-1546)、同院の秀尊(?-1580)、覚弁、そして金剛頂院の栄範(1580-1676)へと至る。おそらく中院流の中でも、いわゆる宝門で相承される院家相承ではなく、寿門によって相承された法流であろう。

また遡って、先の昉宥から分流し、「諏訪法流中興」として宥誉の名が見える。宥誉からは上神宮寺の僧侶と考えられ、本史料の下段部に左から右へと、頼盛、祐元、祐鏡、清雄、栄範、宥海、重慶、尊能と続く。さらに、先の金剛頂院の栄範から尊能への系譜も示されており、尊能には「此法流中興」との傍注がある。尊能以下は、忠憲、宥晃、宥弁、宥賢、宥隆、宥信、信盛、観理、観銑、観亮、観秀、観照、観実、観高と続き、最後に文龍と記されている。

なお本史料には、別筆で右上に「神宮寺開山良弁」、左上に「神護景雲元年開基清丸」と記されている。さらに表紙には、「中院当山世代」と題されていることから、下段に連なる宥誉以下は、単に中院流の血脈というだけでなく、それを相承した上神宮寺の歴代住職の系譜と見ることができる。

本史料に記された法流を概説すれば、上段の真言八祖から始まり、右側に広沢流、左側に小野流、野沢十二流の主たる流祖が記される。その中で、沢方としては西院流元瑜方がより詳しく示される。また、左端には高野山の中院流が示され、特に心南院方、そして無量寿院や龍光院など寿門にゆかりの祖師が続いており、これが本系図の主たる法流となる。それは縦系図にて最下段の金剛頂院栄範に至り、さらに横系図へと展開して尊能に連なる。あわせて龍光院昉宥からも分流し、宥誉より尊能を経て文龍に至るまで、中院流を相承した上神宮寺の歴代住職が最下段に横系図にて連なっている。

## 三、伝来

本史料が所蔵される岩窪山萬福寺（真言宗智山派・もと仏法紹隆寺門徒）は現在、諏訪市中洲に所在するが、かつては諏訪郡上桑原村（諏訪市四賀普門寺）にあり、隣接した足長神社の別当寺であったとされる。[8] その開基は不明であるが、地元の口碑によれば、かつて普門院という大寺が裏山の中腹にあり、いつしか里に下って萬福寺と寺号を改めたという。普門院跡からは礎石と見られる大石が出たとも伝えられるが、詳しい調査はなされていない。

萬福寺の堂内には、中興第一世とされる「法印権大僧都宥弁」の位牌があり、寛文十一年（1671）十二月二十日入寂とある。この「宥弁」は本史料に名前の見える「宥弁」と同一の可能性がある。もしそうであれば、この頃に萬福寺は、上神宮寺と近しい関係にあったこととなる。しかしその後の住僧について、尭朝（?-1687）、頼永（?-1712）、興玄（?-1721）、憲応（?-1759）、春丈（?-1759）、智孝（?-1790）、憲昌（生没年不詳）の名前が知られるのみであり、詳細は不明である。寛政七年（1795）の『寺院本末帳』によれば、[9] 近隣の仏法紹隆寺[10]（高野山真言宗・もと醍醐寺無量寿院末）の門徒寺となっており、上神宮寺との関係については明らかではない。

そうした萬福寺に、なぜ本史料が伝来するかと言えば、本史料の最後に記された「文龍」の所持によるものであろう。文龍（1802-1880）は、もと上神宮寺の僧であったが、明治元年（1868）の廃寺の際、まずは上神宮寺の隠寮とされた茅野市玉川の昌林寺（真言宗智山派・もと上神宮寺末）に移り、さらに明治八年（1875）七十四歳にして、萬福寺の第九世住職となっている。[11] この時、本史料に加えて、上宮法華寺所領の五重塔に安置されていた五智如来も萬福寺に移安され、さらに上神宮寺の旧檀徒の一部も萬福寺に移行している。文龍が昌林寺から萬福寺へと移った理由については不明である。

なお本史料は、一人の手ではなく、何代かに亘り書き加えられている。最初の「大日」から下段中央の「尊能」までは、同一人物の筆跡であり、まずは江戸初期に尊能が本史料を作成したものと推測される。

その後に続く、「忠憲」、「宥隆」、「宥信―信盛―観理―観銑」、「観亮」、「観秀―観照」、「観実」、「観高」、「文龍」は、それぞれ別筆である。また本史料には、系図の訂正が三箇所あり、「清雄―栄範」、「宥晃―宥弁―宥賢」、「観亮」は、いずれも「何某」の上に紙を貼り、その上に書かれている。

よって本史料は、江戸初期に金剛頂院の栄範より中院流を受けた上神宮寺の尊能が作成し、その後約二百年間、上神宮寺に受け継がれたものである。その間に、複数の手により加筆・訂正され、また江戸後期に観照によって再表装がなされる。そして幕末から明治初期の文龍によって、萬福寺へと伝えられた。

## 四、本史料に見る上神宮寺歴代住職

### 宥誉

本系図において、上神宮寺僧としてはじめに記されるのは「宥誉」である。昉宥の付法の弟子で、「諏訪法流中興」と註記される。

宥誉の師匠である昉宥(?-1506)は、上野国の人で、高野山龍光院第三十世を務め、永正三年(1506)九月二十八日に示寂した[12]。また本史料に示される「任学―昉宥―覚宥―秀尊」は、この順にて龍光院の第二十九世から三十二世に該当する。このうち、昉宥、覚宥、秀尊は、ともに上野の人という[13]。また秀尊(?-1580)は、天正四年(1576)

に高野山第二百七世寺務検校に就き、三年間これを務めている。[14]

昉宥らが住した龍光院は本中院谷にあり、弘法大師が在山した時の住坊とされ、中院御坊と称された。中院御房明算(1021-1106)がここに在住し、如意宝珠を戴いた神龍が池中に出現したことから、龍光院に改めたという。[15]後に龍光院は無量寿院門中の法談所となるように、いわゆる寿門の中でも重要な院家とされた。

本史料の示す法流も、無量寿院、龍光院の住僧に受け継がれており、いわゆる宝門で相承される院家相承ではなく、寿門によって相承された法流と言えよう。また、その法流を宥誉が昉宥より授かったのは、昉宥の寂年からして、十五世紀後半から十六世紀初め頃が目安となるであろう。

なお龍光院の末寺について、天保十年(1839)に完成した『紀伊続風土記』には、大和に二院、河内に一院、武蔵に二院、信濃に十七院、上野に八院、陸奥に一院、出羽に四院、越前に一院、越後に三院、播磨に九院、伊予に一院とあり、[16]江戸期において、龍光院は特に信濃、上野、播磨などと関係が深かったことが知られる。

ところで、平成元年(1989)七月に発見された上神宮寺住職墓石には、[17]「宥誉永禄年中命日不知」と刻まれており、およそ宥誉は十五世紀後半から永禄年間(1558-1570)の僧であったことが知られる。

またそれ以前としては、「祐憲大永四年甲申四月十六日」、「祐慶命日不知」、「尊朝仏法寺住故命日不知」、「宥雅文禄三年甲午八月七日」と刻まれることから、宥誉以前の上神宮寺の住職は、祐憲(?-1524)まで遡って確認され、さらに祐慶、尊朝、宥雅(?-1594)と続いたものと見られる。

**頼盛**

「宥誉」に続く「頼盛」の「頼」字は、紙を貼って訂正されており、傍に朱書で「諏方氏ヨリ賜頼字頼盛」とある。

戦国期、諏訪郡を治めたのは諏訪惣領家の頼満(1473-1539)、頼重(1516-1542)であった。頼満は戦術や外交に秀で、積極的に領土を拡大し、諏訪氏中興の英守と称された。また孫の頼重も文武両道の達人とされたが[18]、天文十一年(1542)甲斐の武田晴信(信玄)の侵攻により滅亡する。

その後、諏訪地方は武田氏の統治するところとなった。晴信(1521-1578)と勝頼(1546-1582)は寺社にも尊信的であったとされ、上宮の諸寺については、晴信が天文十一年(1542)に[19]、勝頼が天正五年(1577)に出した安堵状が残されている[20]。

さらに、天正十年(1582)には、織田氏が武田征伐のため諏訪に攻め入った。この時、信忠は諏訪神社上宮の拝殿はじめ伽藍に火を放ったという[21]。また遅れて諏訪に入った信長は、上宮の法華寺を本陣としたとされる。

織田氏が諏訪へ攻め入ったその年(1582)、信長と信忠は本能寺にて自害した。諏訪ではすぐに頼重の従兄弟に当たる頼忠(1536-1606)が興起している。頼忠は徳川家康に服属して諏訪の領有が認められ、天正十一年(1583)に諏訪神社上宮の上坊に安堵状を出し[22]、翌十二年(1584)六月十五日には織田氏の兵火により損なわれた上宮の神輿を再造している[23]。

なお、上神宮寺住職墓石には、「頼盛天正十八庚寅十一月八日」とあり、その示寂は天正十八年(1590)とされる。先代の宥誉は永禄年間(1558-1570)に示寂しており、その後に頼盛(?-1590)が上神宮寺を継いだとすれば、年代的に見て、頼盛に「頼」字を授けたのは、諏訪頼忠であったと考えられる。

**祐元**

次の「祐元」には特に註記はない。

諏訪市四賀の仏法紹隆寺には、諏訪神社上宮より伝来した紺紙金字『法華経』巻第八が所蔵され、その奥書には「奉納上諏方御宝殿、神宮寺時之住寺祐元法印大和尚位、于時天正十二年甲申六月十五日」と記される。[24] 先に述べた頼忠による上宮神輿再造と同日に、祐元は『法華経』を奉納したのであった。なお、上神宮寺住職墓石には、「祐光慶長八癸卯十二月十九日」とあるが、「光」は「元」の誤記であろう。その示寂は慶長八年(1603)とされる。

**祐鏡**

さらに「祐鏡」へと続き、「法流此代退転」との註記がある。

また上神宮寺住職墓石には、「祐鏡命日不知」とあって、寂年は不明である。

**清雄**

「祐鏡」の次は、もともとは「何某」かの僧名が記されていたはずであるが、後に紙を貼って「清雄―栄範」と記されている。その後の「宥海」と先の「祐鏡」は同筆であるから、本史料が作成された後に、訂正されたものと考えられる。

また上神宮寺住職墓石には、「清雅元和八年壬戌三月二十七日」とあるが、「雅」は「雄」の誤記と思われる。その示寂は元和八年(1622)とされる。

なお、下神宮寺の『起立書』によれば、[25] かつて当寺の僧坊に南光坊があり、その世代録に「清雄、天正ノ時(1573-1592)住、寂日不知」と伝える。南光坊は天正から慶長(1596-1615)にかけて退転したものの、寛保二年(1742)の時点では旧跡があったという。

南光坊と上神宮寺の清雄は、年代的に見て同一人物の可能性がある。先の祐鏡には「法流此代退転」の註記があり、その次の「何某」は訂正されて、「清雄―栄範」と記されていた。これはおそらく、祐鏡の付法の弟子ではなかった清雄が、上神宮寺住職に就いたことを示唆するものであろう。よって、両者が同一の可能性は、むしろ高いと考えられる。

**栄範**

「栄範」に註記はなく、他に伝も見えず、不詳である。

**宥海**

「宥海」には「寺建立」と註記される。

諏訪頼忠の息子・頼水(1571-1641)は、関ヶ原の戦いの功績により、慶長六年(1601)に悲願であった諏訪藩への帰封を果たした。頼水は寛永十七年(1640)まで初代藩主を務め、元和三年(1617)には上宮の社殿を再興している。その時の棟札には、「夫再興御殿、奉安置普賢垂迹」と記され[26]、諏訪大明神の本地仏・普賢菩薩を安置したことが知られる。

宥海による寺建立の具体的内容は不明であるが、年代的に見て、諏訪頼水の治世であったと考えられる。

**重慶**

続く「重慶」には特に註記はない。他に伝も見えず、不詳である。

**尊能**

次の「尊能」には、一方の「栄範」からも系図線が引かれ、「此代法流中興」および「神変山改（別筆）」と註記されている。

十五世紀後半から十六世紀初め頃、宥誉が昉宥より受けた中院流は祐鏡の代に退転したが、江戸期に入り尊能が栄範より再び中院流を受け、上神宮寺の法流を中興したものと考えられる。また、上神宮寺の山号「神変山」は、この尊能の代に改められたとされる。

尊能の師匠である金剛頂院の栄範（1580-1676）は、字は教乗、筑前国原田郷の人で、十四歳で同州の雷山に登り、さらに二十四歳で高野山の南院に学ぶという。慶長十九年（1614）の大坂冬の陣に際し、山衆より選ばれて軍営に使し、両軍の和親を奏したとされる。その後、高野山金剛頂院に入職し、高野山第二百四十七世寺務検校義英（1583-1657）[27]に従って両部灌頂を受け、万治二年（1659）に同第二百五十世寺務検校に補し、一年間その任にあり、延宝四年（1676）に遷化している。[28]

栄範が住した金剛頂院は、[29]明治十二年（1879）に堂宇を焼失したとされるが、[30]かつて千手院谷にあり、南に寂静院、北に普賢院と隣接していた。西に河があって路に通じ、東に峰が聳えて山水の雅致に富み、坪数は都て九百四十八坪という。その開基は詳らかではないが、中興は仁和寺慈尊院の隆遍（1145-1205）とされ、所以あって当院に棲息したと伝える。ただし、高野山の主な塔頭寺院を記した鎌倉後期成立の大楽院信堅（1259-1322）撰『信堅院号帳』に金剛頂院の名称は見られず、さらに文明五年（1473）多聞院重義が撰した『高野山本院』にも金剛頂院の名称は

見当たらない。[31] 一方で、智積院蔵『孝養集』奥書には、「応永二十年癸巳(1413)三月三日、高野山千手院ノ内金寸頂院ニテ書ス、金剛末資乗海之」とあり、[32]「金寸頂院」は「金剛頂院」を指すと考えられ、さらに『続宝簡集』に収録される文安五年(1448)の「千手院陀羅尼講衆評定書」に「金剛頂院惠義」とあり、また同じく文明五年(1473)の「千手院々主渡日記」に記される「千手院山堂御修堂荘厳頭文之事」にも「金剛頂院」とあることから、[33]少なくとも千手院谷金剛頂院の存在を十五世紀まで遡ることができよう。

栄範は金剛頂院に入職後、焼失していた歴代住持の過去帳を調べて作り直し、また真然僧正の木造を改造して廟堂に安置するなど、江戸初期に当院を復興している。

なお金剛頂院の末寺について、天保十年(1839)に完成した『紀伊続風土記』によれば、大和に一院、甲斐に十六院、信濃に二十ヶ寺、備前に五院、筑前に三院があったとされ、[34]特に甲斐や信濃と関係が深いことが知られる。その中でも上神宮寺は、朱印地の石高、末寺・門徒寺の数からして最大規模の末寺であった。[35]

ところで、本史料は金剛頂院の栄範から尊能への中院流の付法を示しているが、同様に栄範から下神宮寺の住僧へも中院流が伝えられていることが確認される。つまり下神宮寺第三十世憲瑜(?-1671)は、明暦四年(1658)七月に高野山に登り、栄範より中院一流の深旨を授かり、さらに万治三年(1660)正月には再び栄範より引摂院方と心南院方の両流の印可を受けている。[36]

また下神宮寺の『起立書』によれば、かつて当寺の僧坊に千手坊があり、その世代録に「尊能、三精寺慶尊ノ弟子也、後三精寺ニ転住ス、寂正保丁亥正月十七日」と伝える。[37]千手坊も天正から慶長(1596-1615)にかけて退転したものの、寛保二年(1742)の時点では旧跡があったという。[38]それはともかく、千手坊の住僧に「尊能」の名が見られることは興味深い。千手坊尊能は下宮三精寺慶尊の弟子で、後に三精寺住職となり、正保四年(1647)に示寂

したという。

千手坊尊能と、本史料の「尊能」とは、年代的には同一であっておかしくない。また千手坊尊能の師匠・慶尊(?-1677)は、慶安二年(1649)に茅野市玉川の長円寺（真言宗智山派・もと金剛頂院末）を建立しているが、その寺伝によれば、慶尊は金剛頂院より法流を受けたという。[39] よって、千手坊尊能と上神宮寺尊能が同一である可能性は、むしろ高いと言えるだろう。上神宮寺の宥誉は龍光院昉宥より中院流を受けたが、後にその法流は退転し、尊能は改めて金剛頂院栄範より中院流を受けた。尊能が金剛頂院と関わりをもったのは、おそらく師匠の慶尊に由来するところではなかろうか。尊能は下宮三精寺慶尊の弟子で、下宮の千手坊・三精寺を経て、上神宮寺に移り、その法流を中興したものと推察される。

なお本史料の筆跡からして、最初の「大日」から「尊能」までは、同一人物によるものと見られる。厳密に言えば、「大日」から右端の仁和御流の「寛性」、中央右の西院流の「覚融」、そして左端の中院流の「覚弁」までは、同一人が同時期に書いたもので、下段左下の「栄範」より「尊能」までは、同人が別時期に書いたものと思われる。これにより、最後に記された尊能が本史料の成立に深く関わる人物と目される。

加えて、諏訪市湖南の善光寺（真言宗智山派・もと金剛頂院末、ときに如法院末）所蔵の『遍照発揮性霊集』の奥書に、「寛永八辛未年点朱細書表紙ノ分於智積院尊能作之」とあり、尊能は寛永八年(1631)に智積院にて、本書に朱点・細書を付し、表紙を改装したことが知られる。この尊能自筆書入の筆跡と、本史料の「大日」より「尊能」までの筆跡は近似している。

よって、江戸初期に栄範より中院流を授かり、上神宮寺の法流を中興した尊能その人が、まずは本史料を作成したと考えてよいだろう。

**忠憲**

次に「忠憲」とあり、朱書で「此代諏方氏ヨリ賜忠字」と註記されている。当時の諏訪藩主としては、第二代忠恒(1595-1657)、第三代忠晴(1639-1695)がある。忠憲は諏訪氏より「忠」の字を賜っているが、年代からすると、忠恒より賜ったと考えるのが妥当である。

諏訪忠恒は、上宮に鉄塔を復興して寄進した人物と目されている。上宮の鉄塔は、鉄塔と言うものの石造で、全高二七〇米に及ぶ。はじめ空海が創建し、のちに源頼朝が再興したと伝承され、上宮の内陣に神体として祀られていた。廃仏毀釈の後に、藩主の菩提寺であった諏訪市湯ノ脇の温泉寺(臨済宗妙心寺派)に移安されている。その前部には鉄扉が取り付けられ、そこには銘文が刻まれるが、摩滅して判読が難しい。一説には「寛永八年(1631)未年諏訪出雲守平忠澄」であったとされる。[40] なお忠澄とは忠恒の改名以前の名前である。[41] また忠恒の治世、慶安元年(1648)には、徳川家光の寺社政策により、朱印地として上宮千石、下宮五百石の社領が認められている。[42]

また先に挙げた下神宮寺の憲瑜も、忠恒より帰依を受け、長年その祈願を勤修したという。[43] 諏訪藩主と諏訪社神宮寺僧との関係も、概ね良好であったと推察される。

**宥晃**

「忠憲」に続いたであろう「何某」の上には紙が貼られ、そこに「宥晃―宥弁―宥賢」の三人の名が、それぞれ細く記される。それに続く「宥隆」は先の「忠憲」と明らかに別筆であるから、おそらく「宥隆」が書き加えられた後に、「何某」の僧名が先の三人へと訂正されたものと推測される。

このうち「宥晃」は、下神宮寺第二十九世の「宥晃」と同一人物であろうか。下神宮寺の宥晃(?-1655)は、下諏訪郡に生まれ、寛永二十年(1643)に高野山に登り、西禅院にて覚運(?-1650)より中院流を受けている。[44]なお覚運は、同十八年(1641)より一年間、高野山第二百四十世寺務検校を務めた。[45]宥晃はその後、下神宮寺に庫裏を造営し、のちに山内の真乗坊に退休し、明暦元年(1655)に示寂したという。

年代的に見れば、本史料の「宥晃」と下神宮寺の宥晃が同一であってもおかしくない。また本史料は初め、「忠憲」の後に「何某」が記され、後になって「宥晃—宥弁—宥賢」と訂正されたものであった。これはつまり、法流の相承に何かしらの曲折があったことを示唆する。とすれば、西禅院にて覚運より中院流を受けた下神宮寺ゆかりの宥晃が、忠憲に次いで上神宮寺の住職になった可能性はむしろ高いと考えられる。

**宥弁**

また「宥弁」に関して、本史料が所蔵される萬福寺に「法印権大僧都宥弁」の位牌があり、その示寂は寛文十一年(1671)十二月二十日となっている。さらに茅野市豊平の真徳寺(真言宗智山派・もと金剛頂院末)第三世にも「宥弁」があり、同年の示寂とされる。[46]よって萬福寺と真徳寺の宥弁は同一人物と見て差し支えないだろう。

その宥弁と本史料の「宥弁」が同一であるかは、俄に断定することができないが、年代的には十分に可能性がある。

**宥賢**

さらに「宥賢」に関しては、諏訪市湖南の善光寺(真言宗智山派・もと金剛頂院末、ときに如法院末)所蔵の『過去帳十四世法印尊智』「十八日」項に、「戊辰十一月、法印宥賢、上ノ神宮寺住、導師当寺尊智」とあり、宥賢は確

かに上神宮寺住職で、元禄元年(1688)十一月十八日に示寂し、その時の導師は善光寺第十四世尊智(?-1695)であったことが確認される。なお善光寺には、尊智が授かった許可印信が現存している。これによれば、尊智は寛文二年(1662)、金剛頂院栄範より中院流を受けている。本史料の尊能、先に述べた下神宮寺の憲瑜に続いて、善光寺の尊智も栄範より中院流を授かったのである。この時点で善光寺は金剛頂院末であったが、延宝三年(1675)の末寺改めにより、上宮如法院の宥雄は、善光寺を自院の末寺として真言宗新義派の触頭に書上を提出したという。尊智も高齢により異議を申し立てず、再び善光寺が金剛頂院末に復するのは、嘉永五年(1852)の第二十七世観昨(?-1882)の代であった。[47]

また岡谷市本町の照光寺(真言宗智山派・もと下神宮寺末)第八世にも「宥賢」の名が見え、その示寂は元禄元年(1688)十一月十八日とされる。[48]寂年月日が同じであり、照光寺と上神宮寺の宥賢は、同一人物と見て差し支えないだろう。さらに、宥賢は下神宮寺の法系に連なる人物であるという。[49]つまり、先の宥晃(?-1655)(下神宮寺二十九世)から、宥慶(?-1656)(下神宮寺門徒本覚坊第九世)、祐円(?-1680)(本覚坊第十二世、のち照光寺七世)と続き、宥賢はその弟子にあたる。宥賢が示寂した年、同じく祐円の弟子の宥仙(?-1708)が照光寺第九世を継いでいるから、宥賢は寂年まで照光寺住職であったことになる。同時に先に見た善光寺の『過去帳十四世法印尊智』にも「上ノ神宮寺住」とあるから、おそらく両寺を兼帯したのであろう。

先の宥晃は高野山西禅院にて覚運より中院流を受けた。そして宥賢もその法脈に連なる下神宮寺系の僧であった。おそらく当初、本史料は金剛頂院栄範に由来する血脈を示すことに主眼が置かれ、「尊能—忠憲—何某—宥隆」とあったが、後に本史料が中院流に連なる上神宮寺の歴代住職の系譜を意味するようになった時、「何某」の上に紙が貼られ、「宥晃—宥弁—宥賢」が新たに書き加えられたものと推察する。それはおそらく後述するように、観銑の頃

ではなかろうか。

**宥隆**

続く「宥隆」は、それ以前と筆が異なり、宥隆自身か、あるいは後世に書き加えられたものと考えられる。また「此代大師堂建立」の註記もあるが、これも他の尊能以前の註とは別筆である。

文化二年(1805)発刊の『木曽路名所図会』に載せる「上諏訪神宮寺」境内図には、二王門に入って左手に「大師堂」が描かれ、「大師堂。釈迦堂の西にあり、弘法大師を安ず」と記されている。[50] おそらくこれが、宥隆の建立した大師堂であろう。ただし鷲尾氏の『調査報告』には、[51] 上神宮寺に「大師堂」があったとの記録は見られない。

ところで、先に述べた神宮寺地区通称阿弥陀堂墓地には、僧侶の墓石がいくつか見られる。ただし摩滅が激しく判読が難しい。今回、筆者は再調査を行い、新たに「権大僧都法印宥隆」の墓石を見出すことができた。これには、宥隆の寂年は享保四年(1719)十一月七日と記される。

なお、当時の諏訪藩主は第三代忠晴(1657-1695)、第四代忠虎(1695-1731)で、忠晴は寛文三年(1663)に上宮五十石、下宮三十石の黒印地を寄進し、続く忠虎はこれを上宮百石、下宮六十石に増加させ、爾来歴代藩主の恒例となった。寺社に対する諏訪藩の崇敬は極めて深く、諏訪神社以外の寺社への寄進も、この頃にはおよそ確立したとされる。[52]

**宥信**

次の「宥信」は先の「宥隆」と別筆で、以下、「信盛―観理―観銑」までは「宥信」と同筆と見られる。

「宥信」には、朱書で「此代江戸ヨリ入院」との註記が見られる。

**信盛**

続く「信盛」には、朱書で「普賢堂石□建立」（□は判読不能）と註記される。「普賢堂」は上神宮寺の金堂にあたり、諏訪大明神の本地仏である普賢菩薩が安置された。その尊像は、現在は諏訪市四賀の仏法紹隆寺に移安される。鷲尾氏の『調査報告』によると[53]、普賢堂は正面八間・奥行六間半の規模で、もと坂上田村麻呂の創立と伝え、久明親王（1276-1328）の命により、知久行長・行将が再建したと伝える。

**観理**

さらに「観理」には、墨書で「寺建立中興」と註記されるが、これも以前の註記とは別筆である。具体的に何を建立したのか不明であるが、おそらく江戸中期に当寺を隆盛に導いた人物であろう。また「観理」の右上に、別の註記があったと目されるが、料紙を削って削除しており、判読できない。

**観銑**

次の「観銑」には特に註記はない。他に伝も見えず、不詳である。

先の「宥信」から「観銑」まで、さらには本史料右上の「神宮寺開山良弁」、左上の「神護景雲元年開基清丸」、および「宥晃―宥弁―宥賢」の訂正は、おそらく同筆と見られ、観銑自身あるいはその弟子が、これを書き加えたのであろう。ここに至って本史料は、中院流に連なる上神宮寺歴代住職の系図としての意味を鮮明にしたものと推察され

る。また「観銑」の次には、当初は「何某」の僧名が記されたと思われるが、その箇所は紙面が削られ、さらに紙が貼られ、以前と別筆により「観亮」と訂正されている。

**観亮**

「観亮」の名前は、訂正紙の上に記されており、加えて「観亮」に至る系図線は、先代の「観銑」からでなく、その前の「観理」から引かれている。

また、「観亮」の左上に「法流中興」の註記が見られるが、本文料紙の上に直接記されたもので、本来は「観亮」の下に記された「何某」の註であった可能性もある。いずれにせよ、観銑から観亮に至る間に、何かしらの曲折があったものと予想される。

**観秀**

さらに「観亮」から別筆で「観秀―観照」と記され、「観秀」には「表門再建」との註がある。

江戸末期に、上宮には上神宮寺所領の「二王門」、法華寺所領の「二王門」があったとされるが[54]、おそらくこれら伽藍の二王門とは別に、本坊に属する「表門」を再建したものと考えられる。

**観照**

続いて「観秀」と同筆にて「観照」と記され、「中興庫裏再建」の註がある。「庫裏」も本坊に属する建物で、観照の代に再建されたことが知られる。

なお本史料の表紙には「観照再建」と記されており、本史料は観照によって再表装されたものと推察される。この表紙の筆は、本文中の「観秀―観照」と同筆と見られることから、この両者を追記したのも、観照自身であったと考えられる。

観秀、観照の代には、表門や庫裏など本坊の再建、本史料の再表装がなされており、上神宮寺の状況も比較的安定した時期であったと推測される。

**観実**

「観照」の下段には、さらに一枚の白紙が貼られ、それぞれ別筆で「観実」、「観高」、「文龍」と記されている。おそらく、いずれも自著によるものであろう。

「観実」に関しては、先にも述べた諏訪市湖南の善光寺第二十六世に「観実」がある。[55] 同寺に所蔵される大正七年(1918)の『誌料』には、観実が善光寺から上神宮寺へ転住したことを伝えており、[56] 本史料の「観実」は善光寺の観実と見てよいだろう。観実は寛政十年(1798)、筑摩郡古見村（現在東筑摩郡朝日村）の上条氏に生まれ、上神宮寺観照の弟子となった。文政六年(1823)に二十六歳で善光寺に晋山し、天保十一年(1840)に四十三歳で上神宮寺へと転住したという。その示寂は安政五年(1858)六月八日、世寿六十一歳とされる。

観実は文政九年(1826)、善光寺に楼形式の山門を建立している。これは楼上に擬宝珠高欄の縁をまわし、二重繁垂木に反りの美しい屋根を置くものである。[57]

**観高**

続く「観高」には、「御一洗還俗頼高」との註記がある。

これにより、維新によって観高は、還俗して頼高と改名したことが知られる。この観高こそが、上神宮寺の最後の住職と考えられる。

鷲尾氏の『調査報告』によれば[58]、廃寺となった上神宮寺の最後の住職は、筑摩郡古見村（現在東筑摩郡朝日村）に斎藤槙右衛門の五男として生まれる。安政五年（1858）に上神宮寺住職となり、法印権大僧都の僧位にあったが、明治元年（1868）に官命によって還俗し、神職となったという。

しかし、その際の還俗名は、始め「神原図書」と称し、後に「神原真臣」に改めたという。先の「観高」の註記には「還俗頼高」とあり、「図書」や「真臣」とは一致せず、最後の上神宮寺住職何某が、実際に「観高」で、また還俗名が「頼高」であったかについては、俄には判断がつかない。

ただ、この時に還俗した他の諏訪社神宮寺住職の還俗名について、鷲尾氏の『調査報告』は[59]、

上神宮寺住職　権大僧都法印何某　神原図書　のち神原真臣
如法院住職　権大僧都法印何某　瀧澤刑部　のち瀧澤昌雄
蓮池院住職　権大僧都法印何某　七嶋大蔵　のち七嶋保
法華寺住職　権大僧都法印何某　北條大学　のち北條繁
下神宮寺住職　権大僧都法印何某　神山斎宮
三精寺住職　権大僧都法印何某　浮島主殿
観照寺住職　権大僧都法印何某　秋元修理

と伝えており、還俗直後の名称は「図書」「刑部」「大蔵」などの官職名、つまり仮名を以て表され、実名は示されていない。また『調査報告』には、右記の住職以外にも、還俗した僧坊の住持についての記録もあるが、その中に「頼高」と改名した者は見当たらない。

そもそも「頼」字は、江戸期の諏方大祝家が代々継承する字で[60]、諏訪にあっては特別な字である。「観高」から「頼高」への改名は「頼」字を用いたものであるから、やはり観高が最後の上神宮寺住職であって、その還俗名は頼高であったと見なすのが自然であろう。

なお、神宮寺地区通称阿弥陀堂墓地には、「神原頼高」の墓がある。墓石の裏面の銘は、摩滅が激しいものの、かろうじて「元神宮寺六十世／神原氏和気朝臣神頼高墓」と読むことができる。従来この墓は、上神宮寺最後の住職の墓とされてきたが、本史料により、確かにそれが正しく、またその僧名が「観高」であったことが明確となった。

### 文龍

本史料の最後に自著した「文龍」は、おそらく観高の弟子で、上神宮寺に住したものと考えられる。

文龍は、上神宮寺の廃寺後、まずは昌林寺へ移り、さらに明治八年（1875）に萬福寺住職となった。その際、本史料とともに、五重塔の五智如来を移したことについては、先に述べた通りである。

約二百年の間、加筆・訂正されながら、上神宮寺の住職に継承された本史料は、その正統性を示す重要な寺宝であったと思われる。これを所持し自著した文龍は、まさに上神宮寺の法脈を受け継いだ最後の人物であった。

なお文龍は、明治十三年（1880）に示寂するまで萬福寺に住した。その間、当寺に置かれた上桑原学校の教員も務めている。

## おわりに

諏訪神社上宮神宮寺（上神宮寺）に伝来した本史料により、当寺の密教事相の法流が、高野山の中院流であったことが確認された。

十五世紀後半から十六世紀初め、上神宮寺の宥誉（?-1558~70）は、高野山龍光院の昉宥（?-1506）より中院流を受け、当寺の法流を中興している。また続く頼盛（?-1590）は、織田信長の没後、諏訪家の再興を図った諏訪頼忠（1536-1606）より、「頼」字を賜った。

さらに江戸期に入り、祐鏡の代にその法流は退転し、また宥海の代には寺が建立される。それは年代的に見て、諏訪家の初代藩主・諏訪頼水（1571-1641）の治世であったと考えられる。

そして江戸初期には、高野山金剛頂院の栄範（1580-1676）より、上神宮寺の尊能（?-1647）へと再び中院流が伝えられた。同時期に下神宮寺の憲瑜（?-1671）や諏訪善光寺の尊智（?-1695）も、栄範から中院流を受けており、ともに法流中興の気運が高まった時期と言えるだろう。本史料も、まずは尊能によって作成されたものと見られる。続く忠憲は、第二代藩主・諏訪忠恒（1595-1657）より、「忠」字を賜った。

その後、宥隆（?-1719）が大師堂を建立、信盛が普賢堂石□を建立、観理が寺を建立、観秀が表門を再建、観照が庫裏を再建するなど、江戸後期に至るまで、伽藍や本坊の整備が進められた。観亮の代で法脈の曲折があったと見られるが、寺勢は比較的安定していたものと推察される。

明治元年（1868）の神仏分離令により、上神宮寺をはじめ諏訪神社の別当七ケ寺はすべて廃寺となり、殆どの記

録が散逸した。その時、最後の上神宮寺住職を務めた観高は還俗し、「頼高」と改名して神職となったが、その弟子の文龍(1802-1880)は、昌林寺、そして萬福寺へと移った。その際、文龍が本史料を所持したため、これが今に伝存するのである。

本史料は、上神宮寺に約二百年間継承された血脈として重要な意義を持つとともに、学術的にも有益な史料となりうるものである。

これまで当寺について、その変遷を通観することは史料的に難しかったが、今回、上神宮寺の法流、住職、沿革について、僅かながらも貴重な情報を得ることができた。今後これを基礎に、諸資料との比較検討を重ねながら、他の諏訪社神宮寺の状況も含め、少しずつ解明を試みていきたい。

## 附、本史料に見る上神宮寺歴代住職一覧

| 僧名 | 生年 | 寂年 | 本史料の註記 | 備考 |
|---|---|---|---|---|
| 宥誉 | | 1558-70 | 諏訪法流中興 | 高野山龍光院昉宥(?-1506)より中院流を受ける。 |
| 頼盛 | | 1590 | 諏方氏ヨリ賜頼字頼盛 | 諏訪頼忠(1536-1606)より、「頼」字を賜る。 |
| 祐元 | | 1603 | | 天正十二年(1584)、上宮に紺紙金字『法華経』を奉納する。 |
| 祐鏡 | | | 法流此代退転 | |

| | | | |
|---|---|---|---|
| 清雄 | 1622 | | ※天正年間 (1573-92)、下神宮寺南光坊に住した清雄と同一であろう。 |
| 栄範 | | | |
| 宥海 | | 寺建立 | |
| 重慶 | | | |
| 尊能 | 1647 | 此代法流中興<br>神変山改 | 高野山金剛頂院栄範 (1580-1676) より中院流を受ける。<br>本史料を作成。寛永八年 (1631) 当時、智積院にて学ぶ。<br>※三精寺慶尊の弟子で、下神宮寺千手坊に住し、後に三精寺に転住した尊能と同一であろう。 |
| 忠憲 | | 此代諏方氏ヨリ賜忠字 | 諏訪忠恒 (1595-1657) より、「忠」字を賜る。 |
| 宥晃 | 1655 | | ※高野山西禅院覚運 (?-1650) より中院流を受けた下神宮寺第二十九世宥晃と同一であろう。 |
| 宥弁 | (1671) | | ※萬福寺第一世、真徳寺第三世の宥弁と同一か。 |
| 宥賢 | 1688 | | ※照光寺第八世の宥賢と同一。 |
| 宥隆 | 1719 | 此代大師堂建立 | |
| 宥信 | | 此代江戸ヨリ入院 | |
| 信盛 | | 普賢堂石□建立 | |
| 観理 | | 寺建立中興 | |
| 観銑 | | | |
| 観亮 | | | |

| | | | |
|---|---|---|---|
| 観秀 | | 表門再建 | |
| 観照 | | 中興庫裏再建 | |
| 観実 | 1798 | 1858 | 筑摩郡古見村の上条氏に生まれる。上神宮寺観照の弟子。文政六年(1823)、善光寺第二十六世住職となる。文政九年(1826)、善光寺に楼形式の山門を建立する。天保十一年(1840)、上神宮寺へと転住する。 |
| 観高 | | | 筑摩郡古見村の斎藤氏に生まれる。安政五年(1858)、上神宮寺住職となる。上神宮寺最後の住職。明治元年(1868)、還俗。還俗名は「頼高」。神職となる。 |
| 文龍 | | 1880 | 廃寺後、昌林寺、のち明治八年(1875)に萬福寺へと移る。萬福寺に置かれた上桑原学校の教員を務める。 |

註

1 鷲尾順敬『信濃諏訪神社神仏分離事件調査報告』(『新編明治維新神仏分離史料』五・名著出版・一九八三年・四五二〜七頁)

2 『改訂諏訪市の文化財』(諏訪市教育委員会・一九九七年・三二六〜七頁)。現在は諏訪教育会の所有で、諏訪市博物館に寄託される。平成十六年(2004)、長野県宝に指定された。

3 織田顕行「岡谷・平福寺阿弥陀如来坐像について」(『飯田市美術博物館研究紀要』九・一九九九年)。廃仏毀釈により岡谷市長地柴宮の平福寺(真言宗智山派・もと金剛頂院末)に移安される。平成八年(1996)、長野県宝に指定された。

4 『諏訪大明神画詞』祭一、三(今井広亀『諏訪大明神画詞』下諏訪町博物館・一九七九年・八九、一〇〇頁)。本書には、文明四年

(1472)に伊那出身の僧宗詢が高野山悉地院にて書写し、諏訪にて上社権祝家に伝えられ、のちに神長官家に所蔵された「権祝本」の影印版が掲載される。

5 『下諏訪別当寺務神宮寺海岸孤絶山起立書』(宮坂宥勝『照光寺誌』照光寺誌刊行会・一九八五年・三二〇〜五六頁)

6 『諏訪史』四(諏訪教育会・一九六六年)、『諏訪市史』下(諏訪市役所・一九七六年)、『増訂下諏訪町誌』上(甲陽書房・一九八五年)

7 『語り継ぎ神宮寺の民俗』下(神宮寺公民館民俗調査会・一九八九年・四二四〜七頁)によれば、平成元年(1989)七月、諏訪市神宮寺地区通称阿弥陀堂墓地より、上神宮寺の歴代住職の墓石一基が発見されている。これには、大永四年(1524)示寂の祐憲より、栄範(示寂年記載ナシ)まで十代の僧名が刻まれ、神変山主観□(□は不明)の再建と記される。

8 『諏訪史』四(諏訪教育会・一九六六年・七二一頁)

9 彰考館本『寺院本末帳』「新義真言宗本末帳七」(『江戸幕府寺院本末帳集成』中・雄山閣出版・一九九九年・一四九一頁)

10 かつて常法檀林であった仏法紹隆寺には、鎌倉期以降の聖教二千点以上が所蔵され、信州大学日本文学分野により、蔵書調査が進められている。詳しくは渡辺匡一「仏法紹隆寺覚え書き」(『内陸文化研究』三・二〇〇四年)を参照。

11 『諏訪の名刹』一「岩窪山萬福寺」(南信日日新聞社・一九七九年・一五五〜六二頁)

12 『金剛峯寺諸院家析負輯』三「龍光院」(『続真言宗全書』三四・一五二頁)

13 『金剛峯寺諸院家析負輯』三「龍光院」(『続真言宗全書』三四・一五二頁)。ただし秀尊のみ、「或ハ野ノ下州ト云」との割注がある。

14 『紀伊続風土記』三一「山主検校次第」(『続真言宗全書』三八・三〇一頁)

15 『紀伊続風土記』一六「寺家」(『続真言宗全書』三七・二一二〜三頁)

16 『紀伊続風土記』一六「寺家」(『続真言宗全書』三七・二一六頁)

17 『語り継ぎ神宮寺の民俗』下(神宮寺公民館民俗調査会・一九八九年・四二四〜七頁)

18『諏訪史』三（諏訪教育会・一九五四年・二六九頁、二八六頁）
19「武田晴信寄進状」（『復刻諏訪史料叢書』三・三五五頁）
20「武田勝頼安堵状」（『復刻諏訪史料叢書』三・三九九〜四〇〇頁）
21「諏訪頼忠神輿再造事書」（『復刻諏訪史料叢書』三・二一五頁）
22「諏訪頼忠書状」（『復刻諏訪史料叢書』三・三五七頁）
23「諏訪頼忠神輿再造事書」（『復刻諏訪史料叢書』三・二一五頁）
24『祈りの時代―仏さまの美術―諏訪市の文化財を中心に』（財団法人サンリツ服部美術館・二〇一〇年・五八頁）
25『下諏訪別当寺務神宮寺海岸孤絶山起立書』（宮坂宥勝『照光寺誌』照光寺誌刊行会・一九八五年・三二二頁、三五三頁）
26『諏訪史』四（諏訪教育会・一九六六年・七三八頁）
27『紀伊続風土記』三一「山主検校次第」（『続真言宗全書』三八・三一三頁）
28『紀伊続風土記』三一「山主検校次第」（『続真言宗全書』三八・三一四頁）、『同』三六「高僧行状」（『同』三九・五〇〜一頁）
29『紀伊続風土記』一八「寺家」（『続真言宗全書』三七・三〇八〜一二頁）
30俵塚義光「明治以後の高野山典籍談」（『密教研究』六〇・一九三六年）
31日野西眞定「史料紹介・大楽院信堅撰『信堅院号帳』多聞院重儀撰『高野山本院』」（『堯榮文庫研究紀要』一・一九九七年）
32三浦章夫『興教大師伝記史料全集』二（興教大師八百年遠忌局出版部・一九四三年・一二二八頁）
33『続宝簡集』四九（『大日本古文書』一「高野山文書」三・四六頁、五〇頁）
34『紀伊続風土記』一八「寺家」（『続真言宗全書』三七・三一一〜二頁）
35高野山金剛頂院の末寺について、前揚註（9）の水戸彰考館本『寺院本末帳』を見ると、寛政三年（1791）書上げの「古義真言宗本末牒」

に、大和一、甲斐十六、信濃二十七、備前五、筑前三の末寺を数えることができる。また寛政七年(1795)書上げの「新義真言宗本末帳」には、信濃に二十五の末寺（古義牒と重複）が見える。その中で朱印地を領する寺院としては、甲斐に薬王寺（朱印二十八石八斗・孫末寺二・門徒二）、光勝寺（朱印七石二斗）、信濃に上神宮寺（朱印上諏訪千石之内百石・孫末寺二・門徒八）、如法院（朱印上諏訪千石之内二十石・末寺三）、蓮池院（朱印上諏訪千石之内十五石・門徒一）、下神宮寺（朱印下諏訪五百石之内六三石五斗・孫末寺一・門徒四）、観照寺（朱印下諏訪五百石之内四十石・門徒一）、三精寺（朱印下諏訪五百石之内十石）が記録される。信濃の六ヶ寺はいずれも諏訪神社の別当寺で、特に上神宮寺は、朱印地・孫末寺・門徒の数からいっても、最も規模が大きかったと確認される。

36『下諏訪別当寺務神宮寺海岸孤絶山起立書』（宮坂宥勝『照光寺誌』照光寺誌刊行会・一九八五年・三三一～二頁）

37『下諏訪別当寺務神宮寺海岸孤絶山起立書』（宮坂宥勝『照光寺誌』照光寺誌刊行会・一九八五年・三五三頁）

38『下諏訪別当寺務神宮寺海岸孤絶山起立書』（宮坂宥勝『照光寺誌』照光寺誌刊行会・一九八五年・三二二頁）

39『諏訪の名刹』一「清龍山長円寺」（南信日日新聞社・一九七九年・一七五頁）

40『諏訪史』四（諏訪教育会・一九六六年・一七九～八〇頁）に、鮎沢政彦氏の手記として記載される。なおこの鉄塔は、昭和四十六年(1971)、諏訪市有形文化財に指定された。

41『諏訪家譜』一（『復刻諏訪史料叢書』五・五三頁）

42『諏訪史』四（諏訪教育会・一九六六年・一七一～二頁）に、この社領寄進状の影印が掲載される。なお、上宮千石・下宮五百石の社領のうち、寺院に割り当てられた朱印地は、前掲註(35)に記載した寛政七年(1795)の『本末帳』が参考となる。法華寺については、本書に朱印地の記載がなく不明である。なお鷲尾氏の『調査報告』は、江戸末期の諏訪社神宮寺の寺領について、上神宮寺（二十五石）、如法院（二十石）、蓮池院（十五石）、法華寺（二十石）、下神宮寺（三十石）と記録している（前掲註(1)四五二～五頁）。先の寛政七年(1795)『本末帳』と比べると、如法院、蓮池院は増減がないものの、上神宮寺は四分の一、下神宮

寺は半分に減少している。法華寺、三精寺、観照寺はいずれかの史料に記載がなく比較不能である。いずれにせよ、現時点では資料が不足しており、諏訪社神宮寺の所領の実状については、俄には判断できない。

43『下諏訪別当寺務神宮寺海岸孤絶山起立書』（宮坂宥勝『照光寺誌』照光寺誌刊行会・一九八五年・三四〇頁）

44『下諏訪別当寺務神宮寺海岸孤絶山起立書』（宮坂宥勝『照光寺誌』照光寺誌刊行会・一九八五年・三三九頁）

45『紀伊続風土記』三一「山主検校次第」（『続真言宗全書』三八・三一〇頁）

46『諏訪の名刹』一「長河山真徳寺」（南信日日新聞社・一九七九年・一九〇頁）

47原輝美『信濃国諏訪郡湖南村南真志野区松尾山善光密寺誌料』（善光寺所蔵・一九一八年・一九〜二〇頁）

48『諏訪の名刹』一「城向山照光寺」（南信日日新聞社・一九七九年・二二頁）

49宮坂宥勝『照光寺誌』（照光寺誌刊行会・一九八五年・八八〜九頁）

50『木曽路名所図会』（名著出版・一九七二年・三二六〜三〇頁）

51鷲尾順敬『信濃諏訪神社神仏分離事件調査報告』（『新編明治維新神仏分離史料』五・名著出版・一九八三年・四五三〜五頁）

52『諏訪史』四（諏訪教育会・一九六六年・一八八頁）

53鷲尾順敬『信濃諏訪神社神仏分離事件調査報告』（『新編明治維新神仏分離史料』五・名著出版・一九八三年・四五三〜四頁）

54鷲尾順敬『信濃諏訪神社神仏分離事件調査報告』（『新編明治維新神仏分離史料』五・名著出版・一九八三年・四五四〜五頁）

55『諏訪の名刹』一「松尾山善光寺」（南信日日新聞社・一九七九年・一四〇頁）

56原輝美『信濃国諏訪郡湖南村南真志野区松尾山善光密寺誌料』（善光寺所蔵・一九一八年・二一頁）

57『改訂諏訪市の文化財』（諏訪市教育委員会・一九九七年・二六〇頁）。昭和四十九年（1974）、諏訪市有形文化財に指定された。

58鷲尾順敬『信濃諏訪神社神仏分離事件調査報告』（『新編明治維新神仏分離史料』五・名著出版・一九八三年・四七七、四九一頁）

59鷲尾順敬『信濃諏訪神社神仏分離事件調査報告』（『新編明治維新神仏分離史料』五・名著出版・一九八三年・四七六～八頁）
60近藤敏喬『古代豪族系図集覧』「神人部（諏訪）」（平文社・一九九三年・三五二頁）

〈付記〉本史料および引用文献の閲覧には、萬福寺住職・熊木照衍尼、善光寺住職・加藤聖麟師より御高配を賜りました。
また渡辺匡一、高橋秀城、佐々木覚如、各先生より御助言を頂きました。記して深く御礼申し上げます。

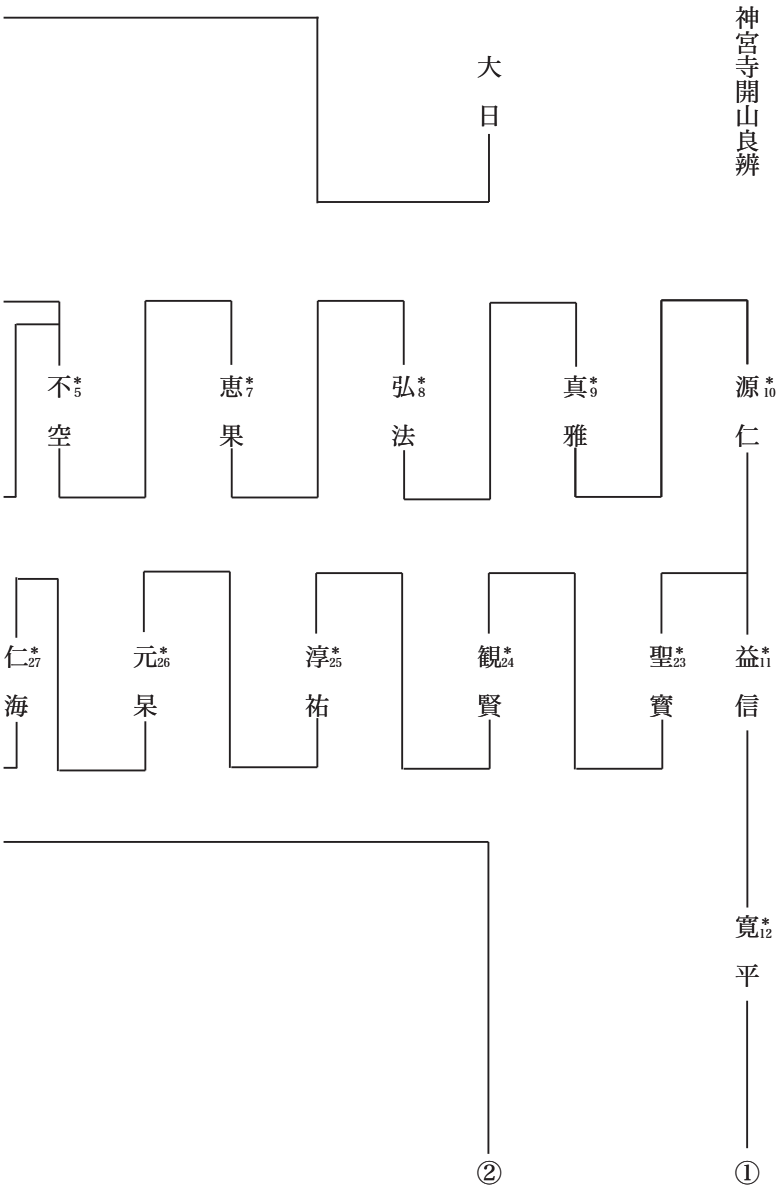
〈キーワード〉諏訪大社、別当寺、中院流、龍光院、昉宥、宥誉、金剛頂院、栄範、尊能

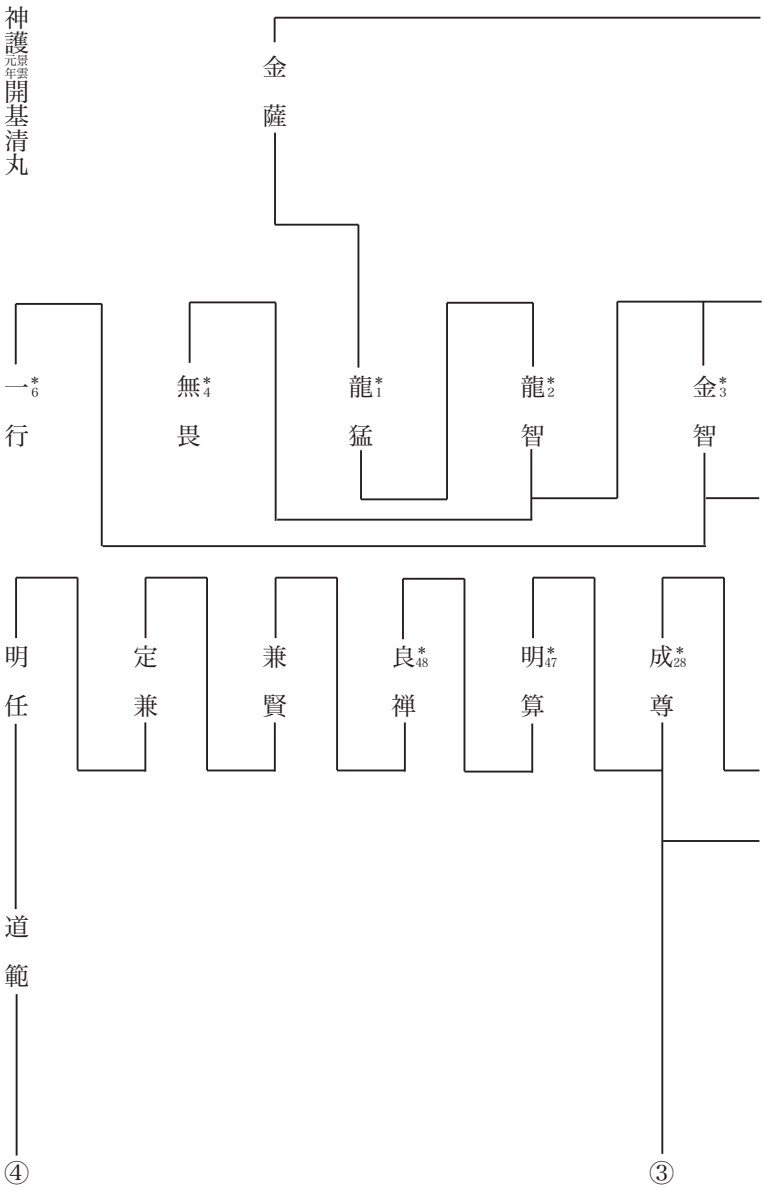
【凡例】

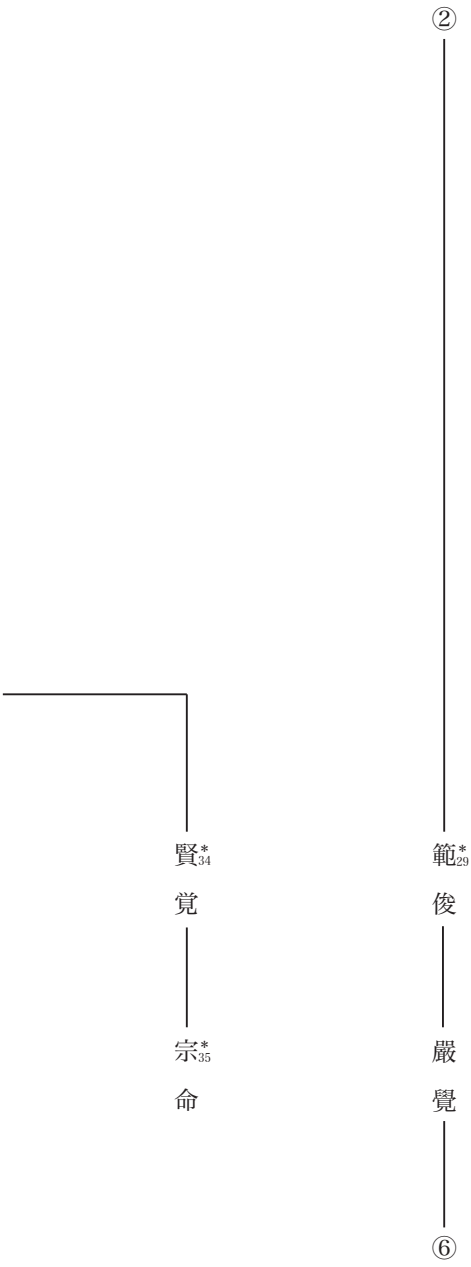
一、底本は、長野県諏訪市萬福寺蔵『〔諏訪神社上宮神宮寺世代〕』一幅である。
一、漢字は底本の通りとした。
一、僧名の位置、系図の線など、できるだけ底本の体裁を再現した。
一、本文料紙に紙を貼っている箇所は、ミシン罫（┈┈）で囲った。
一、本文料紙が削られている箇所は、波罫（〰〰）で囲った。
一、僧名に書き添えられた傍注は、任意に番号を付け、翻刻本文の後に一括して掲載した。
一、傍注は、基本的に僧名の右上に付されるが、例外として左上にある場合は、註記の下に（左上）と示した。
なお朱書の場合はゴシック体で表した。また擦れ等により判読不能の文字は□で表した。

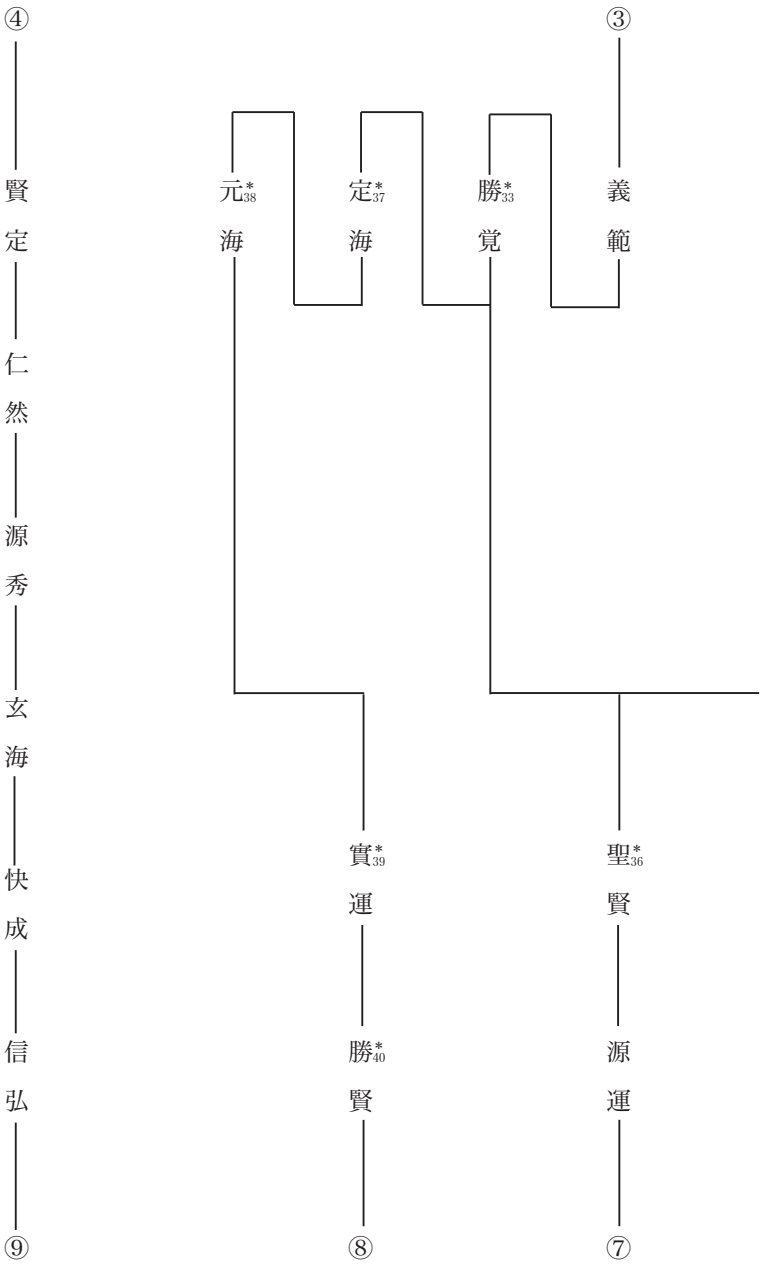
【本文翻刻】

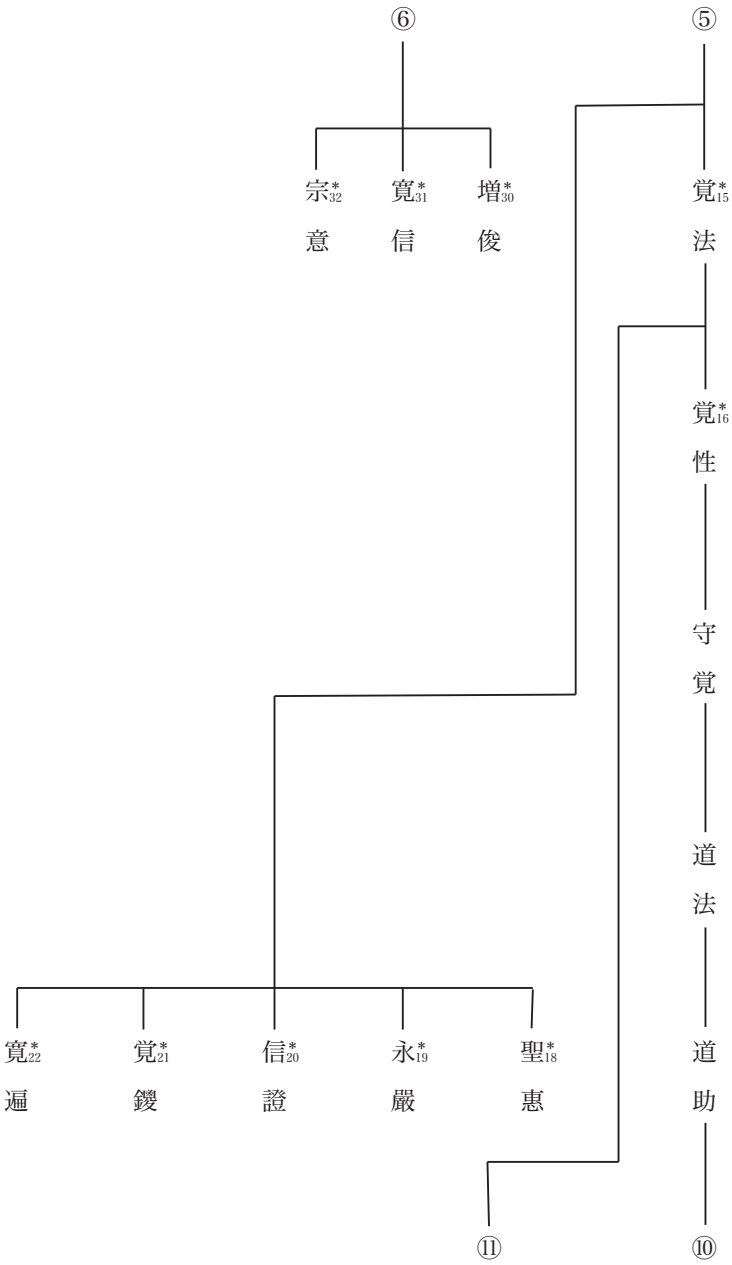
次ページより、見開き2ページを本史料の横幅に当てている。以下、2ページずつ進み、計8ページで本史料の下段に至る。
なお、系図線の横への接続は見開きの通りであり、縦への接続は①のように丸数字で示した。

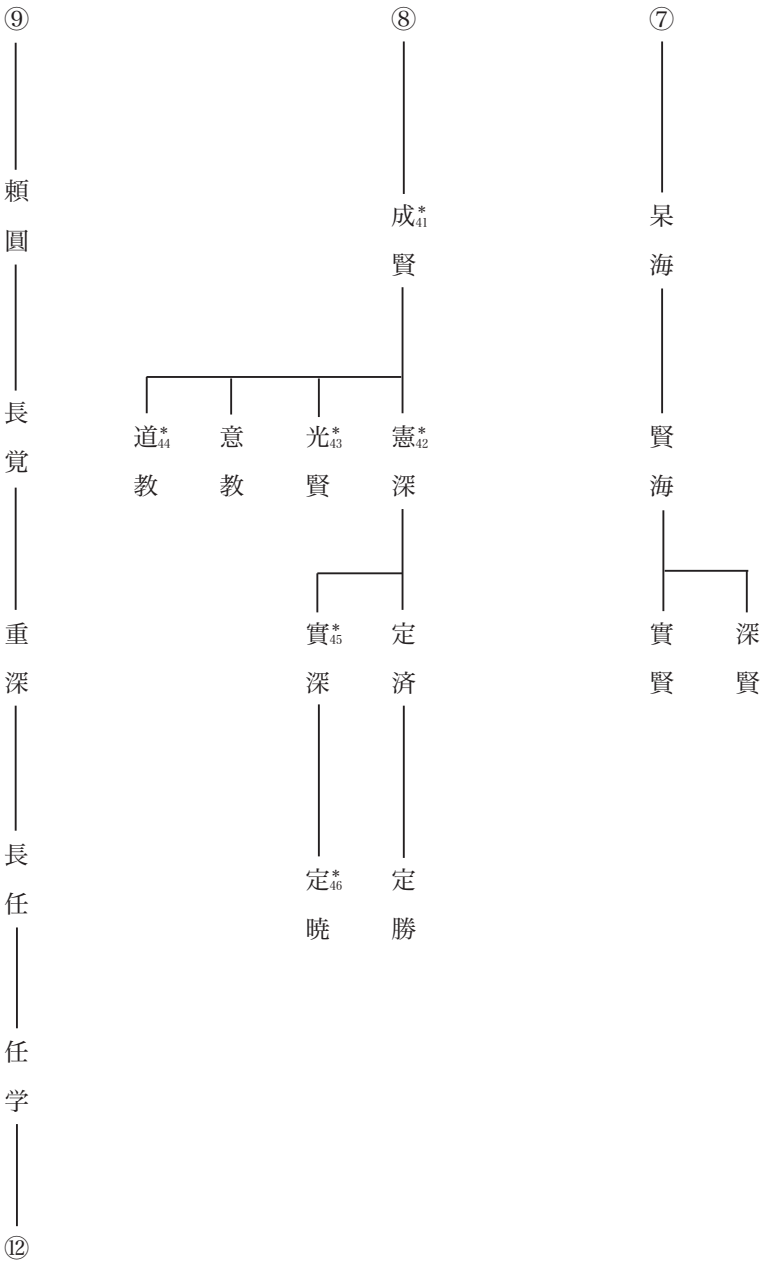

神宮寺開山良辨
大日
不空*5
恵果*7
弘法*8
真雅*9
源仁*10
仁海*27
元杲*26
淳祐*25
観賢*24
聖寶*23
益信*11
寛平
②
①

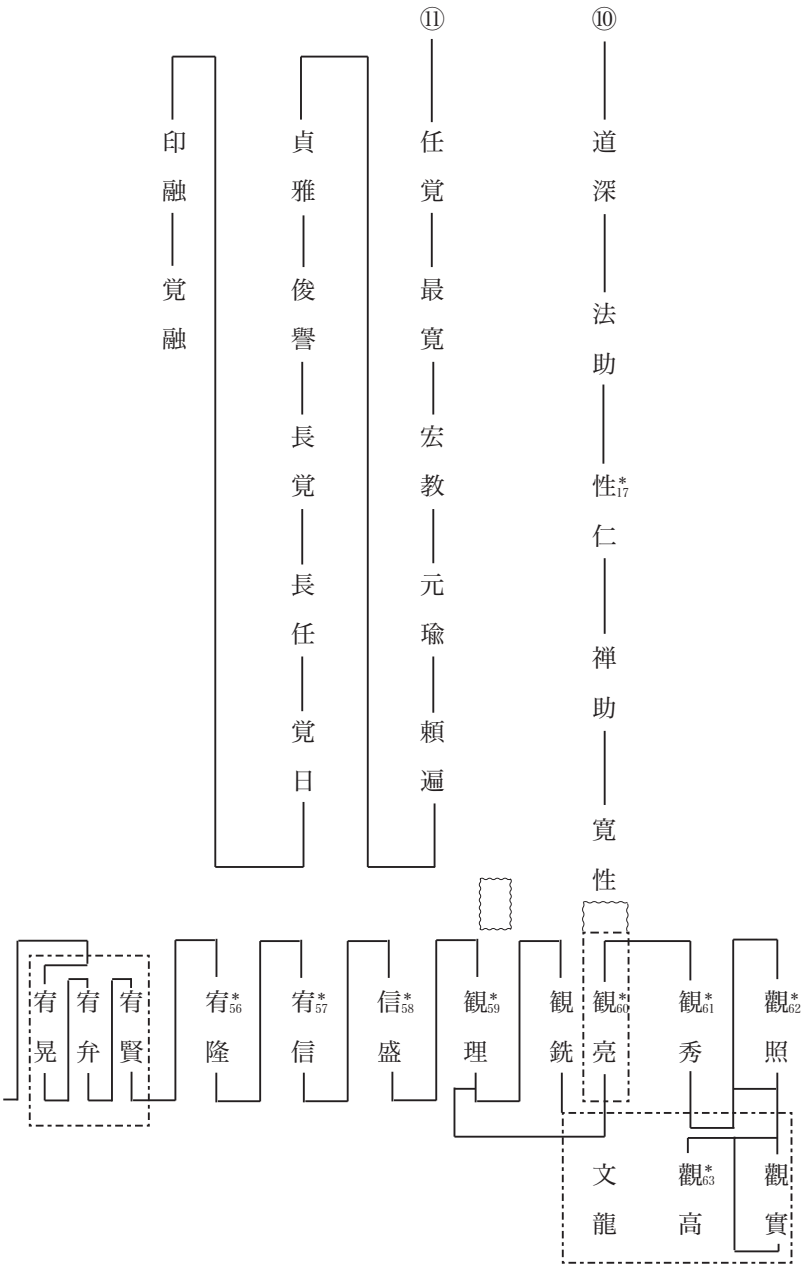

神護景雲年中開基清丸
金薩
一行*6
無畏*4
龍猛*1
龍智*2
金智*3
明任
定兼
兼賢
良禅*48
明算*47
成尊*28
道範
④
③

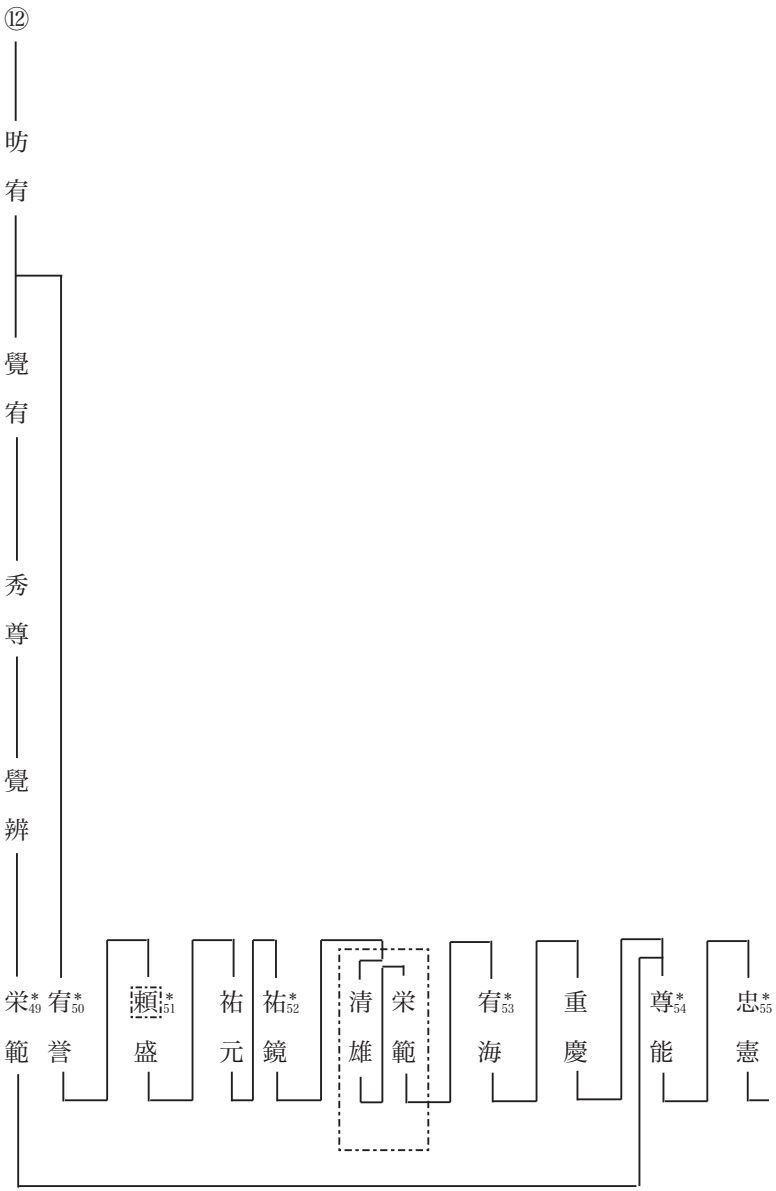

①
寛空
寛[*13]朝
濟信
性[*14]信
寛助
⑤
②
範[*29]俊
嚴覺
⑥
賢[*34]覚
宗[*35]命


④
賢
定
仁
然
源
秀
玄
海
快
成
信
弘
⑨
元*38
海
定*37
海
勝*33
覚
③
義
範
實*39
運
勝*40
賢
⑧
聖*36
賢
源
運
⑦


⑥
⑤
宗*32
意
寛*31
信
増*30
俊
覚*15
法
覚*16
性
守
覚
道
法
道
助
寛*22
遍
覚*21
鍐
信*20
證
永*19
嚴
聖*18
惠
⑪
⑩


⑨
頼圓
長覚
重深
長任
任学
⑫
⑧
成賢[*41]
道教[*44]
意教
光賢[*43]
憲深[*42]
實深[*45]
定暁[*46]
定済
定勝
⑦
杲海
賢海
實賢
深賢


⑩
道深
法助
性*17
仁
禅助
寛性
⑪
任覚
最寛
宏教
元瑜
頼遍
貞雅
俊譽
長覚
長任
覚日
印融
覚融
宥晃
宥弁
宥賢
宥*56
隆
宥*57
信
信*58
盛
観*59
理
観
銑
観*60
亮
観*61
秀
觀*62
照
文
龍
観*63
高
觀
實


⑫
昉宥
覺宥
秀尊
覺辨
栄[*49]範
宥誉[*50]
頼[*51]盛
祐元
祐鏡[*52]
清雄
栄範
宥海[*53]
重慶
尊能[*54]
忠憲[*55]

本史料の傍注一覧

＊1龍猛…南天三百歳
＊2龍智…南天八百歳
＊3金智…南印七十三
＊4無畏…中天竺
＊5不空…南天竺
＊6一行…大唐
＊7恵果…大唐六十
＊8弘法…**本朝元祖**
＊9真雅…貞観寺　**法光大師**
＊10源仁…南池院　**能□大師**
＊11益信…仁和寺　園城寺僧正トモ　**師範本覚大師**
＊12寛平…法王（左上）
＊13寛朝…廣澤始聖明音曲モ始
＊14性信…**仁聖**親王
＊15覚法…二品親王
＊16覚性…鳥羽院法務宮　**惣法務宮**
＊17性仁…一品親王
＊18聖恵…花蔵院流
＊19永嚴…保壽院流
＊20信證…西院流
＊21覚鑁…傳法院流　**興教大師**
＊22寛遍…忍辱山流
＊23聖寶…西酉元祖　**理源大師**
＊24観賢…般若寺
＊25淳祐…石山供奉
＊26元杲…延命院
＊27仁海…小野始リ
＊28成尊…小野寺
＊29範俊…号小野僧正　亦鳥羽僧正トモ
＊30増俊…随心院流
＊31寛信…勧修寺流
＊32宗意…安祥寺流

＊33勝覚…三宝院流
＊34賢覚…理性院流
＊35宗命…理性院流
＊36聖賢…金剛王院流
＊37定海…三宝院
＊38元海…松橋元祖
＊39實運…三
＊40勝賢…三
＊41成賢…三
＊42憲深…**報恩院元祖検校**
＊43光寶…観心院流
＊44道教…地蔵院流
＊45實深…報恩院
＊46定暁…妙法院
＊47明算…中院元祖
＊48良禅…高野龍光院也
＊49栄範…金剛頂院
＊50宥誉…諏方法流中興
＊51頼盛…**諏方氏ヨリ賜頼字頼盛**
＊52祐鏡…法流此代退轉
＊53宥海…寺建立
＊54尊能…此代法流中興　神変山改
＊55忠憲…**此代諏方氏ヨリ賜忠字**
＊56宥隆…此代大師堂建立
＊57宥信…**此代江戸ヨリ入院**
＊58信盛…**普賢堂石□建立**
＊59観理…寺建立中興
＊60観亮…法流中興（左上）
＊61観秀…表門再建
＊62観照…中興庫裏再建
＊63観高…御一洗還俗頼高

# 蓮花寺佛教研究所彙報

## 二〇一〇年度人員構成

代　表
　遠藤　祐純
相談役
　福田　亮成　　大塚　秀高
　山口　幸照　　苫米地誠一

研究員
　山野　智恵　　遠藤純一郎　　遠藤　祐介
　髙橋　秀城　　小林　崇仁

## 二〇一〇年度事業報告

出版事業

『蓮花寺佛教研究所紀要』第三号を全国の研究所、大学図書館等、約二〇〇機関に寄贈した。今年度発行の第四号は、研究員による個人研究、共同研究の論文のほか、共同研究協力者二名による論文を掲載した。版下作成は、遠藤純一郎研究員が担当した。

ホームページ運営

ホームページでは、研究員それぞれがコラムを任意に投稿し、研究会の案内、報告などを掲載している。また研究紀要バックナンバー電子版の公開も行っている。

http://renbutsuken.org/wp/

現在公開しているコンテンツは以下の通り。

○コラム
○レビュー
○企画
○出版
○所内連絡
○研究会報告
○論文
○資料

## 共同研究

研究テーマと趣旨

「仏教と経済」

近年、行き過ぎた資本主義経済に対し、あらゆる方面から警鐘が鳴らされている。仏教研究の立場からもこれまで現代の経済秩序に対し、なにがしかの提言がなされてきたことはあったが、それらの多くは、十分な学術的分析を欠いたまま、一般的な道徳を提示して終わるものが多く、また社会的な波及力も無かった。蓮花寺佛教研究所では、この問題を宗教と経済という人間

の活動の根本から見据え、また社会における宗教の役割を学問的に分析することを目指し、二〇〇七年度に「仏教と経済」というテーマを掲げた。このテーマに焦点を合わせ、歴史的存在としての仏教が、各時代・各地域の中で、如何に社会関係の連鎖の上に定位され、また如何に社会の諸要素と関係しあいながら展開したのか、という研究所の研究課題にも併せて取り組んでいる。

## 二〇一〇年度共同研究活動報告

本年度は、二名の研究協力者を迎え、計六回の共同研究会を開催した。研究成果は研究所紀要に掲載した。本年度の研究協力者は、左記の通り。

森和也氏（財団法人東方研究会研究員、早稲田大学オープンカレッジ講師）
今井秀和氏（大東文化大学非常勤講師）

## 定例研究会活動報告

第四十二回研究会報告
日時：二〇一〇年二月二十四日（水）　午後一時～午後五時
場所：蓮花寺佛教研究所
参加者：遠藤祐純代表
　　遠藤純一郎、遠藤祐介、小林崇仁、
　　高橋秀城、山野智恵

○共同研究　研究発表
高橋秀城
題目：ランジャナ・ムコパディヤーヤ『日本の社会参加仏教ー法音寺と立正佼正会の社会活動と社会倫理』
概要：ランジャナ・ムコパディヤーヤの『日本の社会参加仏教ー法音寺と立正佼正会の社会活動と社会倫理』は、現代日本における「社会参加仏教」を論じる上での必読書とされている。仏教の社会参加の概念を規定し、またその社会参加のあり方を類型化した著者の功績は大きい。本書の中核を為しているのは近代における二つの新宗教系仏教の社会参加の事例研究である。本書は日本の研究者に「社会参加仏教」を論じる上での基礎的概念を提供しているようであるが、この事例を日本仏教全体に敷延して論じる事への注意が必要であると思われる。本書の問題点を敢えてあげるとすれば、近代以前の日本には「社会参加仏教」は存在しないとの著者の立場から、近代以前の事例についての考察がなされていないこと、また、西洋型の宗教学的なカテゴリーを日本の事象に当てはめていること等が指摘できるだろう。

○個人研究　研究発表
山野智恵
題目：『龍樹菩薩伝』の成立問題
概要：鳩摩羅什訳『龍樹菩薩伝』は、現存する最古の龍樹伝として知られている。現在、大正蔵に収録されている本書は、鳩摩羅什自身によって著されたかどうかは疑問視されているものの、概ね同時代に成立したものと考えられてきた。今回は、大正蔵に収録された二本の『龍樹菩薩伝』、『付法蔵因縁伝』を比

較検討し、両者の前後関係を考察するとともに、大正蔵が校訂で用いなかった趙城金蔵や、敦煌写本、日本に伝わる古写経などを調査し、『龍樹菩薩伝』の成立問題を再考した。結論として、本書は、現在の形になるまでに幾度かの編集を経ており、一書としてまとめられたのは鳩摩羅什の時代ではない事を指摘した。

第四十三回研究会報告
日時：二〇一〇年三月二十五日（木）午後一時～午後五時
場所：蓮花寺佛教研究所
参加者：遠藤祐純代表
　遠藤純一郎、遠藤祐介、小林崇仁、
　高橋秀城、山野智恵

○個人研究　研究発表
遠藤純一郎
題目：法藏は「事事無礙」を説かなかったのか
概要：華厳宗の思想を理解する上で最も重要な鍵は「事事無礙」にある。これは華厳教学に於て重要な概念であるのみならず、最も難解な概念であり、そのため、これまで公刊された数多の研究書を窺ってみても、その理解は必ずしも一定していない。今回は、中国における法界縁起説の展開を考察するための基本作業として、澄観の理解を一つの基準としてこの「事事無礙」を定義し、次いでその基準から遡って法藏の思想を窺うという方法をとりながら、「事事無礙」説の成立について考察した。特に、澄観の「事事無礙」を特徴づける二つのメルクマール、「事事無礙は理事無礙を前提として成立し、理事無礙と不可分の関係に在ること」「事事無礙は理事無礙と不可分ではあっても、理事無礙よりも高次な位置付けがなされていること」が、法藏の思想に存するか否かを検討した。

○研究所会議
　議題：今後の研究所の活動について

第四十四回研究会報告
日時：二〇一〇年四月二十一日（水）午後一時～午後五時
場所：蓮花寺佛教研究所
参加者：遠藤祐純代表
　遠藤純一郎、遠藤祐介、小嶋教寛、
　小林崇仁、高橋秀城、山野智恵

○個人研究　研究発表
遠藤祐介
題目：『夷夏論』論争について1
概要：顧歓『夷夏論』は、仏教と道教の本質的な同一性を論じつつも、道教の優位性を説いた論である。『夷夏論』公表後、仏教と道教の優位性をめぐる論争が展開したが、これらの論争において、中国人が伝統思想のどのような点を尊重していたのか、そして仏教を受容する立場の人々は仏教のどこに優位点を見出していたのかを考察した。『夷夏論』に直接関わらないものも含まれるが、ここでは明僧紹『正二教論』、張融『門律』、周顒・謝鎮之・朱昭之・朱広之・慧通・僧敏らの見解を資料とし、主に仏教側の立場の反論に焦点をあて、彼らが仏教のどこに優位

点を見出していたのか、当時の仏教理解、受容のあり方を分析した。

小林崇仁
題目：弘法大師が投じた三杵のゆくえ
概要：弘法大師が帰朝に際し、日本での密教流布に相応しい霊地を占うために、唐より三鈷杵を投げたとする伝説はよく知られている。この「飛行三鈷」の伝説にはヴァリエーションがあり、弘法大師伝説の形成と流布を考察する上で興味深い資料を提供してくれる。「飛行三鈷」の伝説は、『金剛峰寺修行縁起』を端緒とし、そこでは三鈷杵が高野山に落ちたことが語られているが、大江匡房『本朝神仙伝』以降、五鈷杵、三鈷杵、独鈷杵の三杵が、それぞれ東寺、高野、室戸山に落ちたとする伝承が語られるようになった。しかしながら、この独鈷杵のゆくえは確定していなかったようで、様々な寺院の縁起に関連して自由に語られていたように見える。頼瑜の『真俗雑記問答鈔』では大蔵寺をその場所として定めており、頼瑜と大蔵寺の関係について示唆を与えるものとして興味深い。

第四十五回研究会報告
日時：二〇一〇年五月十九日（水）　午後一時～午後五時
場所：蓮花寺佛教研究所
参加者：遠藤祐純代表
　　遠藤純一郎、遠藤祐介、小嶋教寛、
　　小林崇仁、高橋秀城、山野智恵

○個人研究　研究発表

高橋秀城
題目：薩摩の真言密教寺院をめぐって　―坊津一乗院を中心に
概要：中世、近世における地方と中央の寺院間のテキストの交通を探る事例研究として、薩摩の真言密教寺院、坊津一乗院をとりあげた。坊津一乗院は根来寺別院、後に仁和寺別院として栄え、江戸時代には島津氏の尊崇を受けたが、排仏毀釈により廃絶した。今回は、坊津一乗院の聖教目録を基本資料とし、坊津一乗院と根来寺、智積院など、諸真言宗寺院間とのテキストの行き来を探った。中には、坊津より東国へ聖教が渡った事例も有り、中世、近世における寺院間のテキスト交通のネットワークの一端を窺い知ることができた。

山野智恵
題目：文献学の方法論について
概要：文献学 (Philology) とは、広義には文献を扱う学問の全体を総称する名称であり、言語学をも含む概念であるが、ここではより狭義の文献学、テキスト校訂のための文献学 (Textual philology editing) を扱う。狭義の文献学の研究対象は、テキストとそのテキストの歴史であり、主には、現存する複数のテキストの中から、「元来の」あるいは「妥当な」読みを確定し、テキストを再構築することを目的とする。この「元来の」あるいは「妥当な」読みには、もちろん解釈の幅があり、また扱う資料の特質、文化背景により、様々なテキスト校訂の方法が存在している。今回は特に、漢語文献とサンスクリット文献を扱う上での相違を焦点に、方法論上の問題点を考察した。

第四十六回研究会報告
日時：二〇一〇年六月十六日（水）午後一時～午後五時
場所：蓮花寺佛教研究所
参加者：遠藤祐純代表
　遠藤純一郎、遠藤祐介、小嶋教寛、
　小林崇仁、高橋秀城、山野智恵

○共同研究　研究発表
　遠藤純一郎
　題目：契嵩『輔教編』に見られる仏教と儒教の関係
　概要：中国に於ける経済倫理は儒学との結びつきが強い。中国に於て仏教が経済倫理に言及する場合、この儒学との関係が重要になる。今回は、仏教が経済倫理に言及し得る契機の所在について考察するために、唐代以後、仏教が儒学を如何に位置付けてきたのか、宋代の護教書を代表する『輔教編』を中心に検討を加えた。契嵩によりなされた仏教の相対化は、これまで仏教が独占してきた本源を三教で共有することを認めた態度によるものである。先んじて儒学が仏教思想を摂取しながら形而上学を構築したように、宋代以降、今度は仏教側が逆に自家の内に中国の文化に相応すべき実践的倫理思想の構築を試みたことは興味深い。

第四十七回研究会報告
日時：二〇一〇年七月二十七日（火）午後一時～午後五時
場所：蓮花寺佛教研究所
参加者：遠藤祐純代表
　遠藤純一郎、遠藤祐介、小林崇仁、
　高橋秀城、山野智恵

○個人研究　研究発表
　遠藤祐介
　題目：『夷夏論』論争について2
　概要：前回の発表では、『夷夏論』論争における仏教側の立場の反論をとりあげ、彼らが仏教のどこに優位点を見出したのか、当時の仏教理解、受容のあり方に焦点を当てた。今回は『夷夏論』そのものも分析対象とし、道仏二教の優位性をめぐる論争における立場を次の三つに分類した。一、道仏の根源的な同一性を認めた上で、道教の優位性を説く。二、道仏の根源的な同一性を認めた上で、仏教の優位性を説く。三、道仏二教の根源的な同一性を認めず、仏教の境地が道教を凌駕するとする。それぞれの主張において、中国人が伝統思想のどのような点を尊重していたのか、各論者は道教、仏教のどこに優位点を見出していたのかを考察した。

○共同研究　研究発表
　小林崇仁
　題目：日本古代における山林修行の資糧2―法会―
　概要：古代日本において、山林に入った仏教修行者は、修行生活を続けるための資糧をどのように得ていたのか。前回はインド由来の「乞食」、中国由来の「蔬食」について考察し、いずれも日本においては定着せず、日本古代の山林修行者の経済基盤は別のところにあったのではないかと結論した。そこで今回は、山林修行者が諸人より依頼を受けて行った様々な「法会」に注

目し、この法会をめぐる経済活動の実態を、『霊異記』『続日本紀』『類聚三代格』『日本後紀』『性霊集』などを資料に分析した。

第四十八回研究会報告
日時：二〇一〇年九月一日（水）午後一時～午後五時
場所：蓮花寺佛教研究所
参加者：遠藤祐純代表
　　遠藤純一郎、遠藤祐介、小林崇仁、
　　高橋秀城、山野智恵

○個人研究　研究発表
高橋秀城
題目：法語と文学
概要：本発表は日本中世文学における法語の概念を考察し、その特徴を概観することを目的とする。従来、法語文学として扱われてきたのは、主に禅家・浄土家を中心とした鎌倉仏教の祖師の著述であるが、ここではその他の「仮名法語」をはじめ、いわゆる説話集として分類されている僧侶の著述や、釈教歌なども視野にいれた。平易な仮名交じり文をもって仏教教理を解き明かしたこれらの仮名法語は、漢語由来の仏典の「邦語化」として捉える事が可能であり、その日本的展開は文学的考察の対象となる。今回は特に伝覚鑁『孝養集』、良遍『唯識大意』、夢想疎石『夢中問答集』、無住『沙石集』などを資料に、仮名法語の特徴を探った。

○共同研究　研究発表
山野智恵
題目：呪術の経済学　―負債の弁済としての供犠―
概要：人間世界から目に見えない世界へ、供物や犠牲を送りとどける供犠は、あらゆる原始的宗教においてほぼ普遍的に確認される宗教儀礼である。原初的な宗教儀礼である供犠は同時に、様々な形で現在に至るまで営まれ続けている。今日、アジア社会に広く見られる死者や祖霊への供養もまた供犠の一種である。今回は、この「祖霊供養」をとりあげ、古代インド社会における供犠の社会的意味・役割を『マヌ法典』を資料に分析した。

第四十九回研究会報告
日時：二〇一〇年九月十五日（水）午後一時～午後五時
場所：蓮花寺佛教研究所
参加者：遠藤祐純代表
　　今井秀和、遠藤純一郎、遠藤祐介、小嶋教寛、
　　小林崇仁、高橋秀城、山野智恵

○共同研究　研究発表
今井秀和氏（大東文化大学非常勤講師）
題目：現代消費社会における「ブッダ」像　―手塚治虫『ブッダ』から中村光『聖☆おにいさん』への転生―
概要：現代社会における「仏教」は、宗教としての意味と機能を越え、多様な姿で受容、あるいは消費されている。こうした仏教観の浸透には、出版メディアが大きく関わっている。本発表では、日本の出版メディアの中でも端倪すべからざる役割を果たしてきたマンガをとりあげ、1970―80年代の手塚治虫『ブッダ』と、2007―現在にかけて連載中の中村光『聖☆おにいさん』を題

材に、消費社会と宗教、ブッダ像の変遷、パロディとしての宗教マンガの意義について分析した。

○個人研究　研究発表
遠藤純一郎
題目：法蔵の法界縁起思想の特徴
概要：前回の研究では法蔵の思想における事事無礙の存否を巡って考察し、法蔵の法界縁起思想は事事無礙を既に内包する性質を持つものであったと結論した。今回は、法蔵の事事無礙の理解を、その法界縁起思想の特徴から探った。法蔵の法界縁起思想の論拠は基本的に「理性融通」と「縁起相由」の両面から押さえられるが、『五教章』などでは「理性融通」が強調され、『義海百門』などでは逆に「理性融通」が強調されるなど、各著作ごとに強調の度合の相違がある。しかしながら法蔵は『探玄記』に見られるように、基本的には両者は平衡して考えるべきだと捉えていた。これに対して、澄観は「理性融通」の強調は華厳独自の法界縁起の義味を損なうものとし、理事無礙から特に事事無礙を別立てし、「縁起相由」の側面を強調したといえるだろう。

第五十回研究会報告
日時：二〇一〇年十月二十日（水）午後一時～午後五時
場所：蓮花寺佛教研究所
参加者：遠藤純一郎、遠藤祐純代表
　　遠藤祐介、小嶋教寛、
　　小林崇仁、高橋秀城、森和也、山野智恵

○共同研究　研究発表
森和也氏（財団法人東方研究会研究員、早稲田大学オープンカレッジ講師）
題目：排耶と排仏
概要：徳川幕府はキリスト教対策として、寺院に非キリスト教信者であることを保証をさせる寺請制度を導入し、これによって江戸期の佛教は隆盛した。しかしながら近世末に排仏運動が大きく盛り上がると、仏教は大きな打撃を受けるに至った。排仏論は儒者・国学者などによって展開されてきたものであるが、仏教を排撃するその論理そのものは、仏教自体がキリスト教を排撃する論理と非常に似通ったものであった。本発表では、仏教の内部から排佛論の理論が醸成されていく過程を、月性の排耶論、伴林光平の排仏論の比較から分析した。

小嶋教寛氏（慶応大学修士課程）
題目：東大寺領兵庫関の成立の密教的背景　―「顕密御願料」の実像を巡って―
概要：本発表は、東大寺領兵庫関の成立に関し、当関の寄進名目「顕密御願料」の実態を明らかにする事を目的とする。従来の中世関所研究で明らかにされているように、関料は、社殿堂宇等の修造料として、年期付きで社寺に寄進されるものと考えられている。しかしながら、東大寺領兵庫関にはその定義が当てはまらない。本関の関料は後七日御修法に由来し、法会供養料として成立した。修造料から法会供養料への転換を図る事で、東大寺はその永代性を主張することを可能にし、関の固定化に成功したものと思われる。

## 第五十一回研究会報告

日時：二〇一〇年十一月十七日（水）午後一時～午後五時
場所：蓮花寺佛教研究所
参加者：遠藤祐純代表
　　遠藤純一郎、遠藤祐介、小嶋教寛、
　　小林崇仁、山野智恵

○個人研究　研究発表

小林崇仁

題目：贈僧正勤操の生涯と人物像

概要：奈良期の仏教、特に官寺の仏教と山林修行との関わりを明らかにする一連の研究の一環として、今回は勤操をとりあげた。『性霊集』『続日本後紀』『類聚国史』『日本紀略』『僧綱補任』の史料を用い、勤操の生涯の事蹟と人的交流を探るとともに、勤操の得度年に関連して、『六国史』の記録を整理し、当時の「大量度者」についても併せて分析した。また、弘仁期から承和期の『僧綱補任』の記録を整理し、勤操、空海の僧綱内の位置関係を探った。

遠藤祐介

題目：『弁宗論』論争について　―頓悟説発生後の初期段階―

概要：『弁宗論』は南朝宋の謝霊運が竺道生の頓悟説を支持し、漸悟説に反論した論文である。『弁宗論』の発表を機に、謝霊運と漸悟説を支持する反対論者と間に激論が交わされることとなったが、この対論を通して当時の頓悟説理解の特質を理解することができる。『弁宗論』から読み取れる頓悟説の初期段階における理解は、中国伝統思想が前提となっている。竺道生の説はほぼ仏教の文脈で説明されていたが、謝霊運の例に見られるように、中国においては中国伝統思想の文脈の中で頓悟説が理解され、受容されていったものと思われる。

## 第五十二回研究会報告

日時：二〇一〇年十二月二十一日（火）午後一時～午後五時
場所：蓮花寺佛教研究所
参加者：遠藤純一郎、小林崇仁、高橋秀城、山野智恵

○個人研究　研究発表

高橋秀城

題目：東京大学史料編纂所蔵『連々令稽古双紙以下之事』筆録者考

概要：東京大学史料編纂所蔵『連々令稽古双紙以下之事』は室町時代末期真言僧侶の具体的な修学過程を垣間見る事ができる貴重な史料である。本史料については太田晶二郎氏による解題があるが、編者については奥書が存在しない事から「或る真言僧」とされていた。筆者はかつて、この編者が「三宝院流」「西院流」の両流を受けていることから、室町時代後期の学僧、印融である可能性を指摘した。しかしその後の寺院調査等から、別の真言僧侶の存在が浮かび上がってきた。そのため、あらためて筆跡の比較と、法脈、経歴等の検討から『連々令稽古双紙以下之事』の編者を探った。

山野智恵
題目：『龍樹眼論』の成立
概要：ナーガールジュナと医術の関係を説く伝承を考察するため、東アジアに伝承された眼科医書『龍樹眼論』を取りあげ、その成立について分析した。『龍樹眼論』は「天竺経論眼」を典拠の一つとし、九世紀までに「龍樹」の名を冠する一書としてまとめられた。本書は西域の眼科術を取り入れたものであり、特に内障の外科手術は、本書あるいは「天竺経論眼」によって、はじめて中医学に齎されたものであった。本書はなぜ「龍樹」の名を冠するに至ったのか。ここでは、『龍樹眼論』が成立した時代、ナーガールジュナと医術を関係づける伝承がインドから流入していたことを指摘した。

第五十三回研究会報告
日時：二〇一一年一月十九日（水）午後一時～午後五時
場所：蓮花寺佛教研究所
参加者：遠藤祐純代表
遠藤純一郎、遠藤祐介、小嶋教寛、
高橋秀城、山野智恵

○個人研究　研究発表
遠藤純一郎
題目：法蔵の法界縁起思想の特徴　―智儼との関係から―
概要：前回までの研究では法蔵が事事無礙の主たる論拠に定めた「理性融通」と「縁起相由」をめぐる解釈の揺らぎを窺ってきた。今回は更に時代を遡り、智儼と法蔵の接続関係からこの解釈の揺らぎの問題を再考した。法蔵に於ける事事無礙を考える上で、彼の十玄縁起は法界縁起の主たる根拠と位置付けられ、且つ智儼の中にその雛形を既に求めることができる。十玄縁起は智儼の諸著作の中でも『捜玄記』及び『一乗十玄門』にあらわれており、『捜玄記』はほぼ名称を列挙する程度にとどまるのに対して、『一乗十玄門』はその理論の詳細が論及されている。本論では『一乗十玄門』の法界縁起を吟味するための準備として、先ず『一乗十玄門』以外の著作に見られる智儼の法界縁起思想について分析した。

小嶋教寛氏（慶応大学修士課程）
題目：醍醐寺阿弥陀院の伝領と人的構成　―聖忠及び鷹司家の密教的・政治的位置―
概要：前回の発表では、東大寺領兵庫関の成立に関し、東南院聖忠が後七日御修法の勤修を通し、伏見院より「顕密御願料」の名目で兵庫関を獲得するに至った経緯を明らかにした。今回は、この東南院聖忠の経歴を、その出自である鷹司家と醍醐寺阿弥陀院との関係に焦点を当てて分析した。醍醐寺阿弥陀院は創建以来、鷹司家と密接な関係があり、歴代院主は鷹司家、或いは楊梅家の者が伝領した。鷹司家出身の聖兼以降、東南院主⇒阿弥陀院主⇒醍醐寺座主への道が開かれ、聖忠もこれに習い、阿弥陀院止住後、醍醐寺座主、東寺一長者の位に登り詰めた。さらに聖忠は、同門の岳西院流や根来寺系の僧を取り込むことで密教社会の中で独自の人脈を形成し、東密諸寺院がボイコットを行う中、伏見院の要請に応じ、後七日御修法を勤修し得た

ものと思われる。

## 二〇一〇年度　交換雑誌・図書一覧

禅研究所紀要　第三十八号　愛知学院大学禅研究所　二〇一〇年三月
もの・ワザ・情報　―古の匠に挑む―　古墳時代金工品の復元　（宗）元興寺、（財）元興寺文化財研究所　二〇〇九年一〇月
金剛寺の版木（摺写物篇）　（財）元興寺文化財研究所　二〇一〇年三月
根来寺文化研究所紀要　第五号　根来寺文化研究所　二〇一〇年三月
中華佛學學報　第二十三期　中華佛學研究所　二〇一〇年七月
筑紫女子学園大学・筑紫女学園大学短期大学部紀要　第五号　二〇一〇年一月
法鼓佛學學報　第六期　法鼓佛教學院　二〇一〇年六月
佛教學研究　第六十六号　龍谷佛教學会　二〇一〇年三月
佛立研究学報　第十八号　佛立研究所　二〇〇九年一一月
佛立研究学報　第十九号　佛立研究所　二〇一〇年一一月
黄檗文華　第一二九号　黄檗山万福寺文華殿、黄檗文化研究所　二〇一〇年七月
大正大学　綜合佛教研究所年報　大正大学綜合佛教研究所　二〇一〇年三月
武蔵野大学仏教文化研究所紀要　第二十六号　武蔵野大学仏教文化研究所　二〇一〇年三月
三田中世史研究　第十六号　三田中世史学会　二〇〇九年十月
時宗教学年報　第三十八輯　時宗教学研究所　二〇一〇年三月
金剛輪寺八十一尊大曼荼羅開眼法要記念　平成大曼荼羅の造立　金剛輪寺　二〇一〇年五月

蓮花寺佛教研究所紀要　第四号
平成二十三年二月二十日　印刷
平成二十三年三月三十一日発行
編　輯　蓮花寺佛教研究所
製　作　株式会社ニッケイ印刷
発行者　代表　遠藤祐純
発行所　蓮花寺佛教研究所
〒一四四―〇〇五一　東京都大田区西蒲田六丁目十三番十四号
℡（〇三）三七三四―〇七八五

45) 閻山派の信仰については葉明生の一連の研究に詳しい。

葉明生 1999, 2001a, 2001b

46)『海瓊白眞人語録』巻一 (道藏 33.114 下)

47) 葉明生は「瑜伽教」の淵源を唯識瑜伽教派に求めているが［葉明生 1999］、『大日經義釈』(大正 no.438) 等の用例から、唐代の密教がしばしば「瑜伽宗」と呼ばれていたことがわかる。その淵源は唐代の密教に求めるべきであろう。

48) 註 37 参照

49)『秘傳眼科龍木論』(民衛生出版社) :17

50)『秘傳眼科龍木論』(民衛生出版社) :43

51)『銀海精微』巻下 (四庫全書 子部十三 醫家類一)

52) 研医会図書館藏写本『江源流大灌頂錦嚢眼科秘録』

「眼科諸流派の秘伝書 (2)」『研医会通信』1981 年 11 月参照

〈キーワード〉『醫方類聚』『外臺秘要方』『龍樹菩薩眼論』『秘傳眼科龍木論』

十　煎藥訣

十一　服藥須知

十二　點眼藥訣

七十二證方論　巻一～巻六

論の中心を占めるのは七十二種の眼病の症状・予後・原因・治療方の詳細を説いた「七十二證方論」である。構成は『龍菩薩眼論』と似ているが、症状等の説明を簡潔にまとめた偈頌が記され、また藥の調合とその服用法を別に説かず、それぞれの症状の項の下に説く特徴がある。

35) 鄭樵（1104-1162）の『通史』には「龍樹眼論一巻」の他に次のような書目が見える。

『通史』巻六十九（四庫全書 史部六 別史類）

審的撰要歌一巻、審的眼藥歌三巻、眼論準的歌一巻、眼論三巻

また揚士奇（1366-1444）『文淵閣書目』には「龍木論一部一冊」の他に次の書目が見える。

『文淵閣書目』巻三（四庫全書 史部四十一 目録類一）

七十二證眼論一部一冊、七十二證眼科歌訣一部一冊

36)『能改齋漫録』巻七（四庫全書 子部二十八 雜家類二）

37)『外臺秘要方』に引用された「天竺経論眼」はこの部分を具えており、地・水・火・風の四大論を説く。ちなみに『スシュルタ・サンヒター』は地・水・火・風・空の五大論を説いている［*Suśrutasaṃhitā* Uttaratantra 1.9-10］。

38)『秘傳眼科龍木論』（民衛生出版社）:5

その内容は『黄帝内経靈枢』「大惑論第八十」と酷似している。

39)『聖済総録纂要』巻十七「肝虚眼」「目内生瘡」巻十八「目青盲」「將變内障眼」（四庫全書 子部十三 醫家類一）

40) 内閣文庫写本影印版『万安方』巻二十八（『万安方』科学書院 ,1986）:766-767,769-770

41) 内閣文庫写本影印版『万安方』巻二十八（『万安方』科学書院 ,1986）:767

42) 内閣文庫写本影印版『万安方』巻二十八（『万安方』科学書院 ,1986）:791

43) 内閣文庫写本影印版『福田方』巻十（『有林福田方』科学書院 ,1987）:766

44)『普済方』巻七十一「肝虚眼」、七十二「腎肝虚眼黒暗」「胎赤眼」、七十四「暴赤眼」「目積年赤」、七十九「將變内障眼」、八十二「外物傷目」「目珠子突出」「蟹目」「目生努肉」、八十三「雀目」「目青盲」、八十四「倒睫挙攣」「目瞼腫鞭」「目膿漏」、八十五「目内生疹」。三百六十三「嬰孩頭眼耳鼻門　眼目総論」、四百四「瘡疹入眼」（四庫全書 子部十四 醫家類二）

『大般涅槃經』巻八（大正 no.374）

佛言。善男子。如百盲人為治目故造詣良醫。是時良醫即以金錍決其眼膜（12.411c）

31)*Siddhayoga* 61.148–152 (*Śrīmadvṛndapraṇīto vṛndamādhavāparanāmā siddhayogaḥ*, Ānandāśrama Press 1894)

nāgārjunapādām añjanam āha

triphalāvyoṣasindhūtthayaṣṭītuttharasāñjanam/

prapauṇḍarīkaṃ jantughnaṃ lodhraṃ tāmraṃ caturdaśam//148//

dravyāṇy etāni saṃcūrṇya vartiḥ kāryā nabho ‘mbunā/

nāgārjunena likhitā stambhe pāṭaliputrake//149//

nāśanī timirāṇāṃ ca paṭalānāṃ tathaiva ca/

sadyaḥ prakopaṃ stanyena striyā vijayate dhruvam//150//

kiṃśukasvarasenātha paillyaṃ puṣpakaraktatāḥ/

añjanāl lodhratoyena āsannatimiraṃ jayet//151//

ciraṃ saṃchādite netre vastamūtreṇa saṃyutā/

unmīlayatyakṛcchreṇa prasādaṃ cādhigacchati//152//

32)A History of Indian Medical Literature IIa の Siddhayoga の項を参照：81-82

33)『郡齋読書志』「後志」巻二（四庫全書 史部四十一 目録類一）

34)『秘傳眼科龍木論』には以下の出版が在る。

接傳紅，高健生 編 2006『秘傳眼科龍木論』北京 人民衛生出版社

『龍木論』に相当する首巻から巻六は以下のように構成されている。

龍木総論　首巻

一　審的歌發揮

二　眼斂論

三　三因證治

四　五輪歌

五　內障眼法根源歌

六　針內障眼法歌

七　針內障眼斂法歌

八　小兒歌

九　合藥矜式

25)『医心方』巻五には「治目清盲方 第十四」の他、「治目膚翳方 第十六」「治眼腫痛方 第二十一」「治目赤痛方 第二十二」「治目涙出方 第二十六」に「眼論」からの引用がある。「治目膚翳方 第十六」の引用は「天竺経論眼」に対応箇所が、「治目涙出方 第二十六」の引用は『龍樹菩薩眼論』に対応箇所が見出せる。

26)『龍樹菩薩伝』（大正 no.2047）

龍樹菩薩者出南天竺梵志種也。天聰奇悟、事不再告。在乳餔之中、聞諸梵志誦四圍陀典各四萬偈偈有三十二字、皆諷其文而領其義。弱冠馳名、獨步諸國。天文地理圖緯祕讖及諸道術無不悉綜。(50.184a)

龍樹磨此藥時、聞其氣即皆識之、分數多少錙銖無失。還告藥師向所得藥有七十種、分數多少皆如其方。(50.184b)

本書は古来鳩摩羅什訳とされてきたが、鳩摩羅什訳あるいは作と見做す事は困難である。この伝承がいつの時代まで遡り得るのかは不明であるが、少なくとも吉蔵 (549-623) の時代には、龍樹が天文・地理・図緯・秘讖、及び諸道術に通じ、薬術に優れた才能を発揮したとする伝承が成立していた事を確認できる。[山野 2010:68-69]

27) 以下の書目が確認できる。

『隋書』巻三十三 志第二十八 経籍三 (四庫全書 史部一 正史類一)

西域諸仙所説薬方二十三巻目一巻 本二十五巻、西域波羅仙人方三巻、西域名医所集要方四巻本十二巻、婆羅門諸仙薬方二十巻、婆羅門薬方五巻、耆婆所述仙人命論方二巻目一巻本三巻、乾陀利治鬼方十巻、新録乾陀利治鬼方四巻本五巻 闕

28)『大唐西域記』（大正 no.2087）巻第十 憍薩羅國

龍猛菩薩善閑藥術、餐餌養生、壽年數百、志貌不衰。引正王既得妙藥、壽亦數百。(51:929b-c)

29)『南海寄帰内法伝』（大正 no.2125）

次後若能鼻中飲水一抄。此是龍樹長年之術。必其鼻中不串。口飲亦佳。久而用之便少疾病。（大正 54.208c）

30)Vijaya Deshpande は仏典中に現れる金篦の用例として『大日經』（724 年訳出）をあげる [Deshpande 2003–04:246]。これよりも訳出年の早いものとして、薛克翹は曇無讖 (385 – 433) 訳『大般涅槃経』をあげている [薛克翹 1997：256]。

『大毘盧遮那成佛神變加持經』第二 (大正 no.848)

佛子佛為汝　決除無智膜　猶如世醫王　善用以金篦 (18.12a)

10)『外臺秘要方』巻二十一 (四庫全書 子部十三 醫家類一)

11) 学訓堂版『醫方類聚』巻六十四、四十三丁右左

12) 学訓堂版『醫方類聚』巻六十四、四十七丁右

13) 学訓堂版『醫方類聚』巻七十、一百左 - 百四丁右

14)*Suśrutasaṃhitā* Uttaratantra 17.51-83 参照

15) 富士川文庫写本『龍樹菩薩論』

白香山病眼詩云。案上謾鋪龍樹論、盒中空捻決明丸。蓋指是書也。

16) 季羨林 1994:557、薛克翹 1997：255、Deshpande 2003-04:245 など

17)『隋書』巻三十三 志第二十八 経籍三 (四庫全書 史部一 正史類一)

龍樹菩薩藥方四卷、龍樹菩薩和香法二卷、龍樹菩薩養性方一卷

18)Vijaya Deshpande は、『外臺秘要方』に『龍樹眼論』の名が言及されていない事から、『龍樹眼論』成立は『外臺秘要方』の成立年である 752 年以降のことであろうと推測している [Deshpande 2003-04:249]。王燾が『龍樹眼論』を知らなかったという事実が、ただちに『龍樹眼論』が存在しなかったことを意味する訳ではないが、『外臺秘要方』以前の医書には白内障の外科手術について説くものはないので、ここではその上限を八世紀に定めた。

19) 決明子 (L.Cassiae Torae Semen) を主成分とした丸薬。中医学における決明子の初出は『備急千金要方』であり、唐代以降に用いられるようになったという [Deshpande 1999:311]。『龍樹菩薩眼論』では「療眼湯丸散煎膏方」中にその処方が説かれている。

学訓堂版『醫方類聚』巻六十五、五丁右左

20)「どのようにして〜しようか」という方法を問う疑問にも、「どうして〜することがあろうか」という反語にも読める。いずれの解釈にせよ、金篦を用いた手術は当時それほど一般的なものではなかったように見える。

21) ただし前節で確認したように『龍樹菩薩眼論』は「金篦」ではなく「金針」を用いている。

22) 明治時代写本影印版『日本国見在書目録』「三十七 醫方家」(『日本書目大成』第一巻，汲古書院，1974) :36

23) 明治時代写本影印版『日本国見在書目録』「三十七 醫方家」(『日本書目大成』第一巻，汲古書院，1974) :35-36

龍樹菩薩和香法一、龍樹菩薩印方一、龍樹菩薩馬鳴菩薩秘法一

24)『医心方』巻五「治目清盲方 第十四」(槇佐知子訳註『医心方』巻五，筑摩書房，1996) :131 − 133

———2001a「道教閭山派之研究 (一)　閭山派的源流與形成」『道韻』9

———2001b「福建女神陳靖姑の信仰、宗教、祭祀、儀式と傀儡戯『妨娘伝』」『慶応義塾大学日吉紀要言語・文化・コミュニケーション』26:32-74

## 註

1) 例えば『スシュルタサンヒター』の註釈書『ニバンダサングラハ (Nibandhasaṃgraha)』は、ナーガールジュナが「改訂者 (pratisaṃskarttāpin)」であることを言明している。

*Nibandhasaṃgraha* (SS1.1-2) (*The Sushrutasaṃhitā of Sushruta: with the Nibandhsangraha commentary of Shree Dalhaṇāchārya*, Ed. by Vaidya Jādavji Trikamji, 1931):1

yatra yatra parokṣe liṭprayogas tatra tatraiva pratisaṃskartṛsūtraṃ jñātavyam iti/ pratisaṃskartā 'pīha nāgārjuna eva//

2)Winternitz は、仏教、タントラ、医学、錬金術の四人のナーガールジュナの存在を想定している。[Winternitz1933:342-348]

3)『龍樹眼論』には様々なヴァージョンがあるが、本論では全てのヴァージョンを総称する名称として『龍樹眼論』の語を用い、個別のヴァージョンにはその正式名『龍樹菩薩眼論』などを用いている。

4) 中医学史の観点から『龍樹菩薩眼論』について言及した研究書は数多くあるが、管見に及んだものを参考までにあげておく。

季 羨 林 1994：557-558、 薛 克 翹 1997：255-256、 高 健 生 2006: 1-2、C. Pierce Salguero 2010: 63-64

5)『醫方類聚』の版本についての情報は以下の論文に詳しい。

真柳誠 1992a,1992b

6) 学訓堂版『醫方類聚』巻六十四、四十一丁右

7) 学訓堂版『醫方類聚』巻六十四、四十三丁左

8)『外臺秘要方』巻二十一 (四庫全書 子部十三 醫家類一)

天竺經論眼序一首　隴上道人撰、俗姓謝、住齊州、於西國胡僧處授。

9)『外臺秘要方』以前に成立した医書には白内障の外科手術について説くものはないが、孫思邈『備急千金要方』(652 成立) には「鉤針」を用いた翼状片の外科手術についての言及がある。『備急千金要方』巻十五 (四庫全書 子部十三 醫家類一)「治人馬白膜漫睛方」参照

は、宋代の一時期に『龍樹眼論』と同一視されるようになり、『龍木論』という名称で医書中に引用されるようになった。書名から「龍樹」の名称が消えてしまった後も、『龍木論』はナーガールジュナとの関係を保持し、ナーガールジュナを供養すべきことがその中で言明されていた。ナーガールジュナはしばしば「龍樹王」「龍樹醫王」と呼ばれるようになったが、これは「瑜伽教」と呼ばれる密教と巫術が混淆した南宋の一宗教における「龍樹醫王」の信仰を淵源とするものと思われる。道教と高い親和性を有する中医学の歴史の中で『龍樹眼論』が発展を遂げていくのと平行し、ナーガールジュナもまた「龍樹醫王」という尊格へと変容していったである。

## 参考文献

C. Pierce Salguero 2010, *Buddhist Medicine in Medieval China: Disease, Healing, and the Body In Crosscultural Translation* (Second to Eighth Centuries C.E.), A dissertation submitted to Johns Hopkins University in conformity with the requirements for the degree of Doctor of Philosophy

H.T.Bakker ed. 2000, *A History of Indian Medical Literature IIa*, Egbert Forsten

Moriz Winternitz 1933, *A history of Indian literature*, vol.2 Calcutta Univ. Press

Vijaya Deshpande 1999, “Indian Influences in Early Chinese Ophthalmology: Glaucoma as a Case Study” *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 62(2): 306–322

——— 2000, “Ophthalmic Surgery: A Chapter in the History of Sino-Indian Medical Contacts” *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 63(3): 370–388.

——— 2003–04, “Nāgārjuna and Chinese Medicine” *Stvdia Asiatica* 4–5: 241–257.

季羡林 1994「印度眼科医术传入中国考」『国学研究』2, 北京大学出版 :555-560

真柳誠 1992a「宮内庁書陵部に蔵せられる朝鮮古活字本」『漢方の臨床』39 巻 10 号 : 2 – 12

真柳誠 1992b「喜多村直寛による『医方類聚』の復刊」『漢方の臨床』39 巻 12 号 :2 – 8

薛克翘 1997「印度佛教与中国古代汉地医药学」『佛学研究』6 中国佛教文化研究所 :252-262

高健生 2006「導読」『秘傳眼科龍木論』北京 人民衛生出版社 :1-8

山野千恵子 2010『龍樹菩薩伝』の成立問題」『仙石山論集』5:65-86

葉明生 1999「试论“ 瑜伽教” 之衍变及其世俗化事象」『佛学研究』8 中国佛教文化研究所 :256 – 264

然後方静座、片時定自己之気息。[51)]

この「龍樹醫王」の呼称は、眼科の医書を介して日本にまで伝わった。日本では室町時代より江戸時代にかけて、眼科の治療方を相伝する諸流派が多数興ったが、そのうち江源流に相伝された『江源流大灌頂錦嚢眼科秘録』には、「龍樹醫王論」と呼ばれる書からの引用がみられる。文章は異なるものの、その内容は『秘傳眼科龍木論』に対応している[52)]。

以上のように、「龍樹王」「龍樹醫王」の呼称は、「瑜伽教」と呼ばれる密教と巫術が混淆した南宋の一宗教を淵源とし、そもそも『龍樹眼論』に関連して成立したものではないが、本書が展開していく過程で、この龍樹醫王の信仰が取り入れられ、眼科治療に関連してナーガールジュナを祀ることが行われるようになっていったのである。

## まとめ

以上東アジアに伝存する眼科医書『龍樹眼論』に焦点を当て、ナーガールジュナと医術をめぐる伝承の一端を紹介した。各節の結論を今一度、略述すると以下の通りである。

『龍樹眼論』は、「天竺経論眼」あるいは「眼論」を典拠の一つとし、九世紀までに「龍樹」の名を冠する一書としてまとめられた。『龍樹菩薩眼論』自身が「波斯之法、與漢用薬不同、若善調和、功能有驗」と述べているように、本書は西域の眼科術を取り入れたものであり、特に内障の外科手術は、本書あるいは「天竺経論眼」によって、はじめて中医学に齎されたものであった。本書はなぜ「龍樹」の名を冠するに至ったのか。本論では、『龍樹眼論』が成立した時代、ナーガールジュナと医術を関係づける伝承がインドから流入していたことに着目し、同時代のインドにおいてもナーガールジュナと眼科術を関連付ける伝承が存在していた事を指摘した。

『龍樹眼論』は医書という実用書としての性格から増広・発展を繰り返し、宋代に一巻から三巻へと増広したヴァージョンが成立した。おそらく本来『龍樹眼論』とは別書であった七十二種の眼病の細目を持ったこのヴァージョン

訣を捻じる（四指の腹に八卦や七星を配し親指で捻じる）など、巫術と混淆した様相を呈していたという。この「瑜伽教」とは、おそらくは唐代にインドから流入した密教が土着化したものと思われる[47]。南宋の瑜伽教と閭山派の関係を考察した葉明生の論考によれば、ここにあげられた穢迹金剛、龍樹醫王、香山（観音）、華光（五顯神）、那叉太子等の神々は閭山派の道教において重要な尊格となっていったという［葉明生 2001b:50-51］。そもそもなぜナーガールジュナが南宋の「瑜伽教」において「醫王」と称されていたのかは興味深いところであるが、確かな事はわからない。

呉曾の生存年代（十二世紀）、活躍地域（江西、浙江）を考慮すれば、彼のいう「龍樹王菩薩」が上記のような文化背景を持つものであったであろう事は想像に難くない。呉曾が披見した「龍樹王菩薩眼論」は、眼の構成要素を述べるに際し、「天竺経論眼」に説かれるインド由来の四大論を採用せず[48]、『龍木論』同様、中国古来の五臓論を採用していた。道教と高い親和性を有する中医学の歴史の中で『龍樹眼論』が発展を遂げていくのと平行し、ナーガールジュナもまた「龍樹王」「龍樹醫王」という尊格へと変容していったように見える。

眼科術に関連した場面でナーガールジュナを「龍樹王」あるいは「龍樹醫王」と呼ぶ例は、『能改齋漫録』の他にも確認できる。現存する『秘傳眼科龍木論』中には、龍樹に祈願をし、あるいは燒香、供養を供養すべき事が次のように説かれている。

開時先向中心撥　隨手還當若霧披　既往修來何所作　一生龍樹願依歸[49]

服藥治風兼去熱　還睛丸散是其因　燒香供養龍樹主　覓取來生清淨根[50]

ここでは、「龍樹主」という名称が使われており、「龍樹王」あるいは「龍樹醫王」という名称は見られないないが、明代に成立したと考えられている眼科の医書『銀海精微』は、手術の前に「龍樹醫王」を供養すべきことを説いている。

凡開金針、須擇吉日、風靜日暖、須待日午之時、焚香請呼龍樹醫王・観音菩薩。

まったようであり、鎌倉時代以降に成立した医書に引用されているのは『龍木論』のみである。一方、朝鮮半島では三十種の眼病の細目を説いた『龍樹眼論』が十五世紀まで伝存し、これが『龍樹菩薩眼論』として『醫方類聚』に収録されたのである。

## 5　龍樹醫王の信仰

さて、注目に値するのは、宋代の呉曾が『龍樹眼論』の一書を「龍樹王菩薩眼論」と称していることである。仏典の中ではナーガールジュナを「龍樹王菩薩」と称する例は見受けられないが、仏教と混淆した道教の一教派、閭山派では「龍樹王」あるいは「龍樹醫王」と呼ばれる尊格を祀る例が見られる。福建を拠点に浙江、江西、広東及び湖南等に展開したこの閭山派は、巫術を基本としながらも禅、浄土、密教などと融合し、仏教由来の尊格を多数祀るに至った[45]。「龍樹王」あるいは「龍樹醫王」と呼ばれる尊格もその一つであり、その淵源は南宋の「瑜伽教」に認められるという［葉明生 2001b:50-51］。南宋期の内丹派の道士として名高い白玉蟾（葛長庚 1194 ~ 1229?）の語録を記した『海瓊白眞人語録』は、当時の「瑜伽教」を次のように描写している。

棁問曰。今之瑜伽之爲教者何如。
答曰。彼之教中、謂釋迦之遺教也。釋迦化爲穢迹金剛、以降螺髻梵王、是故流傳此教、降伏諸魔、制諸外道、不過只三十三字金輪穢迹呪也。然其教中有龍樹醫王以佐之焉。外此則有香山・雪山二大聖、豬頭・象華二大聖、雄威・華光二大聖、與夫那叉太子、頂輪聖王及深沙神、揭諦神以相其法、故有諸金剛力士以爲之佐使。所謂將吏、惟有虎伽羅・馬伽羅・牛頭羅・金頭羅四將而已、其他則無也。今之邪師雜諸道法之辭、而又步罡捻訣、高声大叫、胡跳漢舞、搖鈴撼鐸 、鞭麻蛇、打桃棒、而於古教甚失其眞、似非釋迦之所爲矣。然瑜伽亦是佛家伏魔之一法。[46]

白玉蟾はこれを「釋迦之遺教」と定義してはいるもの、その実践は古来の仏教のそれとは大きく異なり、罡を踏み（八卦や七星の図形に従い足を運ぶ）、

り[40]、また「龍目論十巻」という記載がある[41]。これらの事例によって、この時期すでに十巻の『龍木論』が成立していたことが確認できる。なお『万安方』には「龍樹菩薩所造龍木論」という記述が見られ[42]、この記述から十四世紀の日本では『龍木論』がナーガールジュナ作と見做されていたことが伺える。

次に『福田方』もまた日本で著された医書であるが、『龍木論』の名が見られる。直接の引用はないが、「龍木方ニハ七十二種目病アリ」と述べており[43]、当時の『龍木論』が、現存の『秘傳眼科龍木論』同様、七十二種の細目を持っていたことを確認できる。

最後の『普済方』であるが、『龍木論』からの多くの引用が在り[44]、いずれも『秘傳眼科龍木論』の七十二種の眼病中に対応箇所が見られ、文言もほぼ一致する。これによって『秘傳眼科龍木論』の首巻から六巻の部分は、十四世紀には既に現在の形になっていたことが想定される。

以上、目録類に見られる『龍樹眼論』の著録と、医書に引用された『龍木論』の内容を確認した。『龍樹眼論』は、唐代、九世紀までの間に「龍樹」の名を冠する一書としてまとめられた。現存する目録類に見られる最古の記録は九世紀末の『日本国見在書目録』であり、その書名「龍樹菩薩眼経」から本書がナーガールジュナ作と認識されていたことが確認できた。『龍樹眼論』は医書という実用書としての性格から増広・発展を繰り返し、宋代に一巻から三巻、眼病の細目が三十種から七十二種へと増広したヴァージョンが成立した。この七十二種の細目を持ったヴァージョンは本来『龍樹眼論』とは別書であったと思われるが、宋代の一時期に『龍樹眼論』と同一視されるようになった。このヴァージョンは専ら『龍木論』という名称で医書中に引用され、十四世紀には十巻の体裁を持つ書になった。宋代以降の医書からは『龍樹眼論』の名称が消えていき、三十種の眼病の細目を説いた『龍樹眼論』に代わって、七十二種の細目を説いた『龍木論』が流通するようになっていった。

書名から「龍樹」の名称が消えてしまった後も、しかしながら『龍木論』はナーガールジュナとの関係を保持し続けた。鎌倉時代の医書『万安方』には「龍樹菩薩所造龍木論」という記述が見られ、十四世紀の日本では本書が依然としてナーガールジュナ作と認識されていたことが確認できる。なお、九世紀に日本に伝来していた『龍樹眼論』は鎌倉時代にはすでに散逸してし

言及がある。「眼有五輪」と題した雑記の中で呉曾は「按龍樹王菩薩眼論、有五輪、血・風・気・水・肉、五輪応五臓也」と記している[36]。ところで多くの眼科の医書は眼病の症状や治療法を述べる前に眼の構成要素等について述べているが、『醫方類聚』所収の『龍樹菩薩眼論』はこれに相当する部分を欠いている。本来これを欠いていたのか、『醫方類聚』が収録しなかったのかは不明である[37]。一方、『秘傳眼科龍木論』にはこの眼の構成要素についての記述があり、眼の五輪と五臓の関係が述べられており[38]、その内容は呉曾の記述と一致している。これによって宋代の『龍樹眼論』の一書は、現存する『秘傳眼科龍木論』と共通する眼の五輪の理論を説いていたことがわかる。ちなみにこの「龍樹王菩薩」の名称であるが、後に検討するようにおそらくは道教と混淆した龍樹菩薩の呼称と思われる。

『能改齋漫録』を除いて、宋代以降に成立した諸書の中には「龍樹眼論」という書からの引用は見られないのであるが、代って「龍木論」からの引用は確認できる。ちなみに「龍木論」が引用されている医書は以下の通りである。

（1111-1118 年頃）徽宗（在位 1100 － 1125）敕編『聖済総録』
「龍木論」
（1327 年）　梶原性全（1266 - 1337）『万安方』
「龍樹菩薩所造龍木論」「龍木論」「龍目論」
（1363 年頃）　有隣（？）『福田方』
「龍木方」
（1390 頃）　朱橚（1361 － 1425）編『普済方』
「龍木論」

まず『聖済総録』には、「肝虚眼」「目内生瘡」「目青盲」「將變内障眼」の項に「龍木論」からの引用が見られる[39]。現存する『秘傳眼科龍木論』と文章は異なるが、『秘傳眼科龍木論』所載の七十二種の治病方中にそれぞれ対応する内容の記述が確認できる。

次に鎌倉後期、日本で著された『万安方』には『秘傳眼科龍木論』の増広部に当たる巻七所載の薬剤の処方のうち「菩薩散」「鎮肝圓」からの引用が有

## 「龍樹眼論一巻」

前節で確認した『日本国見在書目録』を含め、多くの目録類が「一巻」としているのに対し、『郡齋読書志』「後志」と、これに習った『文献通考』は「三巻」としている。『郡齋読書志』「後志」は「龍樹眼論三巻」の書名に続き、「右佛經龍樹大士者能治眼疾。或假其説治七十二種目病之方」とコメントしているが[33]、『醫方類聚』所収の『龍樹菩薩眼論』は三十種の眼病の処方を挙げており、その数が合わない。この七十二種という数はむしろ現在『秘傳眼科龍木論』[34]として伝わっている書と一致しているようである。

この『秘傳眼科龍木論』はもと『龍木論』という書名で流通していた眼科医書であり、1575 年に葆光道人により『秘傳眼科龍木論』十巻として再編された。そのうち首巻から六巻までが本来の『龍木論』の部分であり、それ以降は後に増補された部分である。『龍木論』はその名から類推されるように、『龍樹眼論』の異本の一書として考えられてきた。先行研究によれば、宋代英宗趙曙（在位 1063 － 1067）の時代に、「曙」と同音の「樹」字が避諱字とされたため、「龍木論」と称されるようになったという［高健生 2006:2］。現在の『龍木論』、つまり『秘傳眼科龍木論』の第首巻から第六巻は、『醫方類聚』収録の『龍樹菩薩眼論』と較べてみても分量が圧倒的に多く、眼病の種類も三十種から七十二種へと細分化されている等、内容が大きく異なっており、『龍樹眼論』の異本と見做し得るかどうかは疑問が残る。実際にいくつかの目録は、題目は異なるものの『龍木論』の内容を想起させる諸書の書名を『龍樹眼論』とは別の本として著録しており[35]、『龍木論』の起源は『龍樹眼論』とは別書にあっただろうことを予想させる。しかしながら『郡齋読書志』「後志」のコメントによって、『龍樹眼論』の一書が、ある時期に七十二種の眼病の処方を説く眼科医書と入れ替わったことは事実として認められるのである。

さて、次に医書中に引用される『龍樹眼論』の内容を検討し、「天竺経論眼」「眼論」『龍樹菩薩眼論』『秘傳眼科龍木論』と比較し、その内容の異同を確認するのが妥当な手続きであろうが、中国、日本に伝存する医書中に「龍樹眼論」という書からの引用が見つからない。ただ、宋代の呉曾によって著された雑記集『能改齋漫録』（1141 成立）に「龍樹王菩薩眼論」という書についての

科術を取り入れた本書は「龍樹」の名を冠して一書としてまとめられたのである。

しかしながら、なぜナーガールジュナが、殊に眼科術と結びつけられたのかは依然として明らかになっていない。先行研究によれば、金篦により眼の膜を削る外科手術は仏典により初めて中国人に知られる所となったというが[30]、これもナーガールジュナという人物と眼科術を結びつける十分な根拠とはならない。また、Vijaya Deshpande の主張するように、『龍樹菩薩眼論』と『スシュルタサンヒター』との直接的な関係を認める事は難しいように思われる。ところがインドにもまたナーガールジュナと眼科術を結びつける伝承が存在していた。Vṛnda の『シッダヨーガ（Siddhayoga）』によれば、パータリプトラにはナーガルジュナによって書かれた眼科の処方が記された石柱が存在したという[31]。なお Vṛnda はおよそ西暦 800 － 950 年頃の人物と考えられている[32]。インドと中国、同時期に、ナーガールジュナと眼科術を結びつける伝承が存在していた事は興味深い事実といえよう。

## 4 『龍樹眼論』の展開

さて、中国本土で目録類に『龍樹眼論』の名が現れるようになるのは宋代以降である。宋・元代に編纂された目録のうち、管見に及んだものをあげると以下の通りである。

（1041 年）　王堯臣（1003-1058）編『崇文総目』巻七
「龍樹眼論一巻」
（1161 年頃）　鄭樵（1104-1162）編『通史』巻六十九
「龍樹眼論一巻」
（1295 年）　趙希弁再編『郡齋読書志』「後志」巻二
「龍樹眼論三巻」
（1317 年）　馬端臨（1254 － 1324）編『文献通考』巻二百二十二
「龍樹眼論三巻」
（1345 年）　托克托（1314 － 1355）編『宋史』巻二百七

樹菩薩眼論』と対応しない箇所も多く含まれている[25]。それらは『外臺秘要方』中に引用されていない「天竺経論眼」の部分であるようにも思われるが、「眼論」がいかなる書物であったのか、確かなことはわからない。十世紀の日本には「天竺経論眼」『龍樹菩薩眼論』に類似する記述を含み、単に「眼論」と称される文献が伝存していた。そして「眼論」と称された書と『龍樹眼論』が密接な関係を持っていたことは確かである。

おそらく『龍樹眼論』は「天竺経論眼」あるいは「眼論」を典拠の一つとしたものと思われるが、この眼科の医書は何故「龍樹」の名を冠するに至ったのか。これには、当時のインドと中国の医術の交流、そしてそれに関わるナーガールジュナの伝説を考慮する必要があるだろう。先にも触れたが、唐初に編纂された『隋書』「経籍志」には、「龍樹菩薩」の名の冠する医書が三書、著録されている。これによってナーガールジュナと医術を結びつける伝承は七世紀以前に既に成立していたことがわかる。ではこの伝承はそもそも中国で成立したのだろうか、インドの伝聞を伝えたものであるのだろうか。中国では古くから、ナーガールジュナが天文・地理・図緯・秘讖、及び諸道術に通じ、薬術に優れた才能を発揮したとことが語られていたから[26]、ナーガールジュナと医術を結びつける伝承が中国で独自に成立したとしてもおかしくはない。しかしながら、七世紀には玄奘（602 － 664）や義浄（635-713）が、ナーガールジュナと医術の関係を説く伝承をインドから伝えているのである。『隋書』「経籍志」に著録される医書の中には西域より伝えられたと思われるものが数点確認でき[27]、隋代より西域との医術の交流が行われていたことが伺えるが、こうした西域との医術の交流に伴い、玄奘や義浄の時代の少し前からナーガールジュナと医術を結びつける伝承がインドから中国に伝承されたと考える事はあながち無理ではあるまい。

インドにおいてナーガールジュナは医術、殊に養生方、長生術に優れた能力をもったと考えられていた。『隋書』「経籍志」は「龍樹菩薩養生方」なる書が存在したことを伝え、また玄奘も『大唐西域記』の中でナーガールジュナが妙薬を服して長寿を保ったとする伝説を記し[28]、さらに義浄は『南海寄帰内法伝』の中で「龍樹長年之術」と呼ばれる養生法について言及している[29]。インドからこれらの伝承が流入していたまさにその時代に、インドの眼

れているのが最古の著録である。藤原佐世（847-897）により 891-897 年頃に編纂されたこの目録は、当時日本に現存していた 1579 部の漢籍の書目を載録しており、このうち医家に分類される書目に「龍樹菩薩眼経一」とある[22]。書名が若干異なるが『龍樹眼論』を指すものと思われる。白居易の詩からは、この「龍樹」の語がかの大乗仏教の論師を指すものなのか、さらにいえば人名であるのかさえ、確かな事はわからないが、『日本国見在書目録』の記録から、九世紀末の日本ではこの眼科の医書がナーガールジュナの作として認識されていたことが確認できる。なお『日本国見在書目録』中にはこの他にも、龍樹菩薩の名を冠した医書を数点確認できる[23]。

『日本国見在書目録』に記されているのは書名のみであるので、現存する『醫方類聚』所収の『龍樹菩薩眼論』と同一のものかどうか、その内容は知るべくもないが、これより約一世紀後に成立した『医心方』には「眼論」と称される書からの引用が見られる。『医心方』は丹波康頼（912-995）により 984 年に朝廷に献上された日本最古の医書であり、現在、中国本土では散逸してしまった医書が多く引用されている。「眼論」もその一つであり、現存する『龍樹菩薩眼論』と一致する記述が見られる。

Vijaya Deshpande は、この「眼論」を『龍樹菩薩眼論』であろうと言及しているが［Deshpande2003–04:248］、詳細に見てみると、現存する『龍樹菩薩眼論』よりも、文言の上で『外臺秘要方』の中に引用される「天竺経論眼」に近いことがわかる。『医心方』所引の「眼論」から、先にあげた「天竺経論眼」『龍樹菩薩眼論』の対応箇所を以下に示そう。

医心方

眼論云。夫人苦眼無所因起忽然暮、暮不痛不痒、漸〻不明、久歴年歳、遂致失明。今觀容狀、眼形不異、唯正當眼中央小瞳子裏、乃有鄣〻曖〻、作青白色雜、不別人物、要猶見三光、知晝夜、如此者名曰清盲。

此宜用金篦決之。一針便豁然、若雲開見日也。針竟便服大黄丸、不宜大泄、此疾皆從虛熱兼風所作也。[24]

『医心方』に引用された「眼論」には、現在確認できる「天竺経論眼」や『龍

眼藏損傷來已久　　眼蔵損傷して このかた已に久し
病根牢固去應難　　病根牢固にして 去ること応に難かるべし
醫師盡勸先停酒　　醫師盡く勧む 先ず酒を停よと
道侶多教早罷官　　道侶多く教す 早く官を罷よと
案上謾鋪龍樹論　　案上に漫に鋪く 龍樹論
盒中虛撚決明丸　　盒中に虚しく撚る 決明丸
人間方藥應無益　　人間の方薬 応に益無かるべし
爭得金篦試刮看　　爭か金篦を得て試みに看を刮らん

白居易は白内障に罹っていたのであろう。その症状は、空中に無数の雪がちらつき、ものが薄絹をまとったように朦朧とし、晴れた日も景色はあたかも霧がかかっているかのように見え、春の日でもないのに花が見えると詠われている。続いて、僧の助言や医師の処方もむなしく功を奏さなかったことへの諦念が綴られている。「龍樹論」の名称が言及されているのは、第二首の後四句であり、そこでは、机の上に漫然と「龍樹論」が置かれ、盒中にむなしく決明丸[19]が練られて置いてある情景が、この世の処方は無益であるという白居易の思いとともに詠われ、「どうして金篦を得て試みに看（眼膜）を刮ろうか」[20]と締めくくられている。

さて、文脈からこの「龍樹論」が眼科の医書であろうことは推察可能であるが、単なる仏書であったとも解釈できなくはない。なお、ここで言及されている決明丸と、金篦により眼膜を削る手術は『醫方類聚』所収の『龍樹菩薩眼論』の中でも言及されているが[21]、これらの処方が「龍樹論」の内容を示唆するものかどうかも、文脈からは判然としない。このため、この「眼病二首」をもって『龍樹眼論』の成立年を826年以前とすることは、それほど自明の事ではないと云わざるを得ない。しかしながら、「眼病二首」の約七十年後に編纂された目録の中に『龍樹眼論』と類似した書名の著録を見出す事ができるため、これを根拠として遡って白居易の言及する「龍樹論」を『龍樹眼論』と見做すことは可能であるだろう。

現存する目録類の中では『日本国見在書目録』に「龍樹菩薩眼経」と記さ

## 3 『龍樹眼論』の成立

白居易は「眼病二首」の中で、「龍樹論」という書について言及している。白居易によってこの詩が詠まれたのは、彼が刺史として蘇州に赴任していた825年から826年のことである。江戸後期の多紀元堅はここで言及されている「龍樹論」が『龍樹眼論』であることを言及しており[15]、この見解は従来の研究においても支持されてきた[16]。このため『龍樹眼論』の成立年を826年以前とすることは先行研究が一致して認めるところである。一方、成立の上限については明らかになっていない。656年に成立した『隋書』「経籍志」には龍樹の名を冠した医書が三書、著録されているが[17]、そこには『龍樹眼論』の名称が見当たらない。もちろん、言及の欠如が必ずしも存在の欠如を意味するものではない。『龍樹眼論』成立の上限年はなお考察の余地があるが、おそらく本書が「龍樹」の名を冠した一書として纏められたのは、八世紀から九世紀にかけてのことであったと思われる[18]。

さて、白居易の「眼病二首」であるが、そこに言及されている「龍樹論」が、『龍樹眼論』であるかどうかは検討を要する。また『龍樹眼論』であったとしても、現存する『醫方類聚』所収の『龍樹菩薩眼論』と同一の内容を持っていたかどうかも問題となるだろう。『龍樹眼論』は現在の形になるまで幾度かの編集の手を経ているであろうし、漢籍の中には全く同名の別物もしばしば存在するからである。まずは白居易の「眼病二首」を確認しておこう。

散亂空中千片雪　　散乱す 空中千片の雪
朦朧物上一重紗　　朦朧たり 物上一重の紗
縱逢晴景如看霧　　縦え晴景に逢うも 霧を看るが如し
不是春天亦見花　　是れ春天にあらずも 亦花を見る
僧說客塵來眼界　　僧説く 客塵眼界に来りと
醫言風眩在肝家　　医言く 風眩肝家に在りと
兩頭治療何曾瘥　　両頭の治療 何ぞ曽て瘥やさんや
藥力微茫佛力賒　　薬力微茫にして 仏力賒し

黒水凝之作者也。覺晴凝者、卽服湯丸、禁忌愼護、住其疾勢不如重暗。若翳狀已成、非湯藥所及、徒施千方、亦無一効。唯用金針撥之、如發雲見日。[11]

『龍樹菩薩眼論』において「内障」と呼ばれているこの症状は、「天竺経論眼」においては「青盲」と呼ばれており、『龍樹菩薩眼論』はこれに関連して「古方名清盲」と述べている。また『龍樹菩薩眼論』は「内障」と「青盲」を正しく区別すべきことを他の箇所で説いている[12]。このことから、現存する『龍樹菩薩眼論』が「天竺経論眼」よりも後に成立したことは間違いなかろうが、『龍樹菩薩眼論』がいつごろ現在の形になったのかが不明であるため、『龍樹眼論』と「天竺経論眼」の前後関係をどう見るかは決し難いところである。ただし王燾の記載通り、「天竺経論眼」が胡僧から授った教えを記したものであるのであれば、そこに記された新たな眼科術は他書によるものではないだろう。「天竺経論眼」が『龍樹眼論』に先行するならば、この「天竺経論眼」は『龍樹眼論』の典拠の一つであったものと考えられる。

さて『龍樹菩薩眼論』第五「開内障眼用針法」にはここで言及されている「金篦」あるいは「金針」を用いた外科手術の詳細が説かれている[13]。Vijaya Deshpande は「開内障眼用針法」における手術の手順と、『スシュルタサンヒター』及び『アシュターンガフリダヤ（Aṣṭāṅgahṛdaya）』における手術の手順とを表に示し、その類似点を指摘している［Deshpande2000:383-385］。しかしながら Vijaya Deshpande の表は、『スシュルタサンヒター』の本文に忠実ではなく、また手術の手順についての説明も適宜入れ替えられており[14]、『龍樹菩薩眼論』と『スシュルタサンヒター』との間に直接の関係が認められるかは疑問の残るところである。とはいうものの、この外科手術がインドより齎されたものであることは中医学の歴史を論じた研究書が一致して認めるところであり、「天竺経論眼」は隴上道人が胡僧から授った教えであったこと、また『龍樹菩薩眼論』自身が「波斯之法、與漢用薬不同、若善調和、功能有驗」と述べていることを考慮すれば、両書が西域由来の眼科術を新たに中国に紹介したことに疑いはあるまい。

篇中の第一の眼病「内障」について説明した箇所に現れる。「竜樹菩薩」の名を持ち出して正当性を付与しているのであれば、ここで説かれている内容がこれまで知られていなかった新たな眼科術であったことが想定される。しかしながら、この「内障」についての大まかな概要は、王燾（670 ～ 755）の『外臺秘要方』中に引用される「天竺経論眼」においても言及されている。しかも、本書とパラレルな表現が見出せるのである。

『外臺秘要方』の撰者、王燾（670 ～ 755）によれば、「天竺経論眼」は隴上道人の撰であり、俗姓は謝、齊州の人であるという。そしてこの「天竺経論眼」は隴上道人が西國において胡僧から授ったものであることが記されている[8]。この隴上道人について詳しいことは一切わからないが、「天竺経論眼」に記されている内障の外科手術は唐代以降の医書にはじめて現れるため[9]、隴上道人は王燾の時代よりそう下らない時代の人物と思われる。

『龍樹菩薩眼論』と「天竺経論眼」の対応関係を以下に示そう。「天竺経論眼」と較べ、『龍樹菩薩眼論』は語句の解説や症状の詳しい説明が加わっていることがわかる。

天竺經論眼

皆苦眼無所因起忽然膜、膜不痛不痒、漸漸不明、久歴年歳、遂致失明。令觀容狀、眼形不異、唯正當眼中央小珠子裏、乃有其障、作青白色。雖不辨物、猶知明暗三光、知晝知夜、如此之者、名作腦流青盲。眼未患時、忽覺眼前時見飛蠅・黑子、逐眼上下來去、此宜用金篦決。一針之後、豁若開雲、而見白日。針訖、宜服大黃丸、不宜大洩、此疾皆由虛熱兼風所作也。[10]

龍樹菩薩眼論

眼不痛不痒、端然漸漸不明、遂卽失眼。眼形不異、唯瞳人裏有隱隱青白色。雖不辨人物、猶見三光者、名曰内障。古方名淸盲。非盲今見其有翳如漿水色者是、瞳人豈得淸盲者以淸浄爲義耳。其眼患者、不覺失明、要須從一眼前患向後、卽相牽俱損。若預前服藥鎭壓、不爾終損、爲睛不獨迴・獨閉、脉帶相連、故損之爾。三光者日月火之光者也。此狀皆腦中熱風衝腦、腦脂流下灌之然也。亦有黑水自凝結作者、若忽暗二五十日翳或是腦流、若三五日漸漸茫茫者、是

辨諸般眼病疾不同随状所療　三十篇　（巻六十四　眼論一　所収）
病眼湯丸散煎膏方　　（巻六十五　眼論二　所収）

第一「眼疾因起」より第四「理誡約」はそれぞれ一丁分ほどの小論であり、全体で眼科術の概要を述べている。「眼疾因起」は眼の疾患の原因の概略を説き、「謬誤失理」は処方の誤りの諸例をあげ、正しい診断の重要性を説き、「應伏宜治」は正しい処方の諸例をあげ、「理誡約」は診断、処方上の注意を説く。

第五「開内障眼用針法」より第七「療眼後禁忌慎護」は、あわせて五丁ほどの論であり、眼科の処方のうちでも特に内障の外科手術に焦点を当てている。「開内障眼用針法」は内障の分類法と用いる針の種類、針による手術の詳細を説き、「鉤割及鍼鎌法」は鉤と針の使用方法を説き、「療眼後禁忌慎護」は針による手術後の禁止事項等を説く。

次に第八「治小兒眼條例」は小児科の眼病について補足した部分であり、二丁ほどの論である。眼病治療における大人と子供の区別、また小児の眼病の原因と治療の概要を説く。

『龍樹菩薩眼論』の主な部分を占めているのは、「辨諸般眼病疾不同随状所療」三十篇と、続く「病眼湯丸散煎膏方」である。それぞれ十三丁分ほどの論である。「辨諸般眼病疾不同随状所療」では三十種の眼病の病名・症状・予後・原因・治療方の詳細を説き、「病眼湯丸散煎膏方」は三十四種の薬の調合とその服用法を説く。

本文中には先行する医書についての言及がなく、本書がいかに成立したのか、その由来を知る手がかりがない。ただし「波斯之法、與漢用薬不同、若善調和、功能有驗」との記載があり[6]、西域由来の眼科術を取り入れていることを言明している。また、本書とナーガールジュナの関係であるが、書名だけではなく本文中にも「此是竜樹菩薩授法盡須敬信」という一文が確認できる[7]。

## 2　『龍樹菩薩眼論』と「天竺経論眼」、インドの眼科術

「此是竜樹菩薩授法盡須敬信」の一文は「辨諸般眼病疾不同随状所療」三十

『龍樹菩薩眼論』版本

一）　衣関順庵版　文化七（1810）年

次に李朝版を底本とした写本に富士川文庫所蔵のものがある。

『龍樹菩薩眼論』写本

一）　丹波元堅写　文政癸酉年

文政年間中（1818 ～ 1829）には癸酉の年が存在しないため、正確な書写年代は不明である。丹波元堅とは江戸後期の医学者、多紀元堅（1795 ～ 1857）であり、自筆の医書の写本が多数現存している。宮内庁書寮部に所蔵されている李朝版はもと多紀家に所蔵されていたものなので、これを底本としたものであろう。識語には『醫方類聚』より本書を抄出したことが述べられている。また、本書が白居易の詩の中で言及されていること、あるいは『外臺秘要方』に引用される「天竺経論眼」との貸借関係が想定されることなど、貴重な所見が折り込まれている。なお、この富士川文庫本が多紀元堅の自筆の写本であるのか、それを複写したものであるのかは未調査である。

さて『醫方類聚』所収の『龍樹菩薩眼論』は以下のように構成されている。しかしながら『醫方類聚』は下記の順によって『龍樹菩薩眼論』を収録しておらず、それぞれの章は主題別に () 内に示した巻に分散して収められている。

第一　眼疾因起　（巻六十四　眼論一　所収）
第二　謬誤失理　（巻六十四　眼論一　所収）
第三　應伏宜治　（巻六十四　眼論一　所収）
第四　理誡約　　（巻六十四　眼論一　所収）
第五　開内障眼用針法　（巻七十　眼論七　所収）
第六　鉤割及鍼鎌法　　（巻七十　眼論七　所収）
第七　療眼後禁忌愼護　（巻七十　眼論七　所収）
第八　治小兒眼條例　　（巻二百四十二　小兒門四　所収）

## 1　『龍樹菩薩眼論』の概要

まずは『醫方類聚』所収の『龍樹菩薩眼論』の概要から始めることにしたい。日本に現存する『醫方類聚』の版本には、以下の二種類がある。

『醫方類聚』版本
一）　李朝版　1477 年
二）　江戸学訓堂（喜多村直寛）版　文久元（1861）年

宮内庁書寮部に所蔵されている李朝版は現存する唯一の初版本とされる。この版は本来 266 巻であったが、現在日本にはそのうち 250 巻 252 冊が伝存している。学訓堂版はこれを底本に欠落部をある程度補足し復刊したものである[5)]。

次に、学訓堂版を底本として、戦後刊行された『醫方類聚』に、韓国の東洋医科大学出版、中国の人民衛生出版の二本があり、このほか、台湾の中華世界資料供應出版より東洋医科大学版の重版が刊行されている。

『醫方類聚』出版本
一）　京城 : 東洋医科大学出版　1965 年
二）　台北 : 中華世界資料供應出版社 1978-79 年
三）　北京 : 人民衛生出版社　初版 1982-84 年　改訂版 2007 年

なお日本には『醫方類聚』の版本の他、『龍樹菩薩眼論』と題する写本、版本が数点存在している。これらは『醫方類聚』に引用された『龍樹菩薩眼論』を本来の順序に並べ替えて一書とした輯佚本である。このうち李朝版を底本としたと思われる版本に、江戸後期の眼科医、衣関順庵によるものがあり、岡山大学、台北故宮博物院等に所蔵されている。

> ュルタサンヒター』の最終章「ウッタラ・タントラ（Uttaratantra）」の眼病の処方に関する部分は、伝統的にナーガールジュナ作とされている。ナーガールジュナは西暦の早い世紀に『スシュルタサンヒター』を改訂し、また「補遺の手術」の章を付け加えたと考えられているのである。この事実はインドの眼科術から多くを借用した『龍樹菩薩眼論』を撰した中国人に知られていた可能性があるように見えるが、ナーガールジュナを『スシュルタサンヒター』の改訂者、及びその「ウッタラタントラ」の著者であるとして言及しているのは、十二世紀の註釈家ダルハナ（Dalhana）であり、『スシュルタサンヒター』自体やそれ以前の註釈家はそのことについて触れていない。［Deshpande 2003–04:255］

Vijaya Deshpande は、『龍樹菩薩眼論』がナーガールジュナ作に帰せられるに至ったその理由を、中国文化の枠組みの中に求めるべきなのか、あるいはインドから伝わった伝承に求めるべきなのか、確固とした証拠はないとしながらも、『龍樹菩薩眼論』における『スシュルタサンヒター』からの影響を指摘しつつ、後者の可能性を視野にいれるべきことを提案している［Deshpande 1999:321］。

『龍樹菩薩眼論』に『スシュルタサンヒター』からの直接の影響を認めるか否かについては、なお検討の余地があるように思われるが、先行研究が指摘してきたように、本書がインドの眼科術、特に内障の外科手術を取り入れた事は間違いないだろう[4)]。本書がナーガールジュナ作に帰せられるに至った理由は、Vijaya Deshpande が主張するように、インドと中国における医術の交流という視点から考察するべきである。その一方、『龍樹眼論』は中医学の歴史の中で独自の発展をとげ、医書という実用書としての性格から増広を繰り返す中、『秘傳眼科龍木論』という一書を生み出すに至った。そしてその発展過程においてナーガールジュナは病気平癒の祈願対象とされ、「龍樹醫王」と称されるに至ったのである。本論では、この『龍樹眼論』の成立と展開を整理し、またこれに関連して中国における龍樹醫王の信仰ついても言及したい。

# ナーガールジュナと医術
## ―『龍樹眼論』の成立と展開―

山野智恵

## はじめに

インドの伝承において、ナーガールジュナはインドの三大古典医書の一つ『スシュルタサンヒター（Suśrutasaṃhitā）』の改訂者とされている[1]。Moriz Winternitz をはじめ、多くの学者はこの『スシュルタ・サンヒター』の改訂者を『中論頌』の作者と区別し、歴史上に複数のナーガールジュナが存在したと考えたが[2]、ナーガールジュナと医術を結びつける伝承は、インドばかりでなく、中国、チベット、日本にも伝えられている。

本論では、ナーガールジュナと医術の関係を説く伝承を考察するため、東アジアに伝承された眼科医書『龍樹眼論』[3]を取りあげる。唐代に成立した本書は、十五世紀に朝鮮半島で編纂された『醫方類聚』に『龍樹菩薩眼論』の名称をもって収録され、その版本が現在日本に伝存している。『醫方類聚』は本国ではすでに散逸してしまったため、日本に残された版本をもとに、戦後、韓国・中国でそれぞれ刊行本が出版された。『醫方類聚』の出版によって世に知られるようになった『龍樹菩薩眼論』は、中医学の歴史を論じた研究書の中でこれまでもしばしば取りあげられ、さらに近年、インドと中国における医術の交流という視点から、Vijaya Deshpande によって関連するいくつかの論考が発表されている［Deshpande 1999, 2000, 2003–04］。その中で、Vijaya Deshpande は『龍樹菩薩眼論』がナーガールジュナ作に帰せられた理由を考察し、次のように述べている。

> 幾人かの中国の学者は、『龍樹菩薩眼論』は著名なインド仏教の師であるナーガールジュナに仮託されたものであり、このような仮託の例は中国ではそう珍しい事ではないと指摘しているが、インドの伝統では『スシ

9 湯浅裕子「聖☆おにいさん・聖書・能から「宗教間対話」と「平和共存」を考える」「キリスト新聞」2009 年 7 月 18 日号、キリスト新聞社、2009、6 面。

10 例えば以下のブログでは、『聖☆おにいさん』に関する記事を書いた「キリスト新聞」の記者と、サイト運営者との意見交換が公開されている。水谷潔「命と性の日記〜日々是命、日々是性」2009 年 1 月 6 日、「「聖☆おにいさん」キリスト新聞担当記者からの見解」、2010 年 12 月 30 日アクセス。
[http://blog.chiisana.org/?eid=1028014]

11 註 8 参照。

12 ジャンプスクエア「中村光先生 直撃インタビュー 完全版」2008 年 4 月 21 日、「『聖☆おにいさん』を描いた背景」、2010 年 12 月 30 日アクセス。
[http://jumpsq.shueisha.co.jp/contents/topic-nakamura/index.html]

＜キーワード＞無宗教、宗教間対話、宗教マンガ、『ブッダ』、『聖☆おにいさん』

## 参考文献

夏目房之介「「仏教マンガ」の面白さ」「大法輪」平成 20 年 11 月号、大法輪閣、2008、P.134―P.139。

阿満利麿『日本人はなぜ無宗教なのか』筑摩書房（ちくま新書）、1996。

## 註

1 本稿では以下のテキストを使用。手塚治虫『ブッダ』全 12 巻、潮出版社（潮ビジュアル文庫）、1992―1993。なお本稿で扱う全ての情報は、本稿執筆時（2010 年 12 月 30 日）現在のものである。

2 本稿では以下のテキストを使用。中村光『聖☆おにいさん』第 1―6 巻､講談社（モーニング KC）、2008―2010（以下続刊）。

3 ジョリオン・バラカ・トーマス「マンガと宗教の現在―『20 世紀少年』と二一世紀の宗教意識」、朴奎泰「アニメと宗教風景・アイデンティティ・スピリチュアリティ」等。国際宗教研究所編『現代宗教 2008』（特集「メディアが生み出す神々」）秋山書店、2008 所収。

4 絹田村子『読経しちゃうぞ！』小学館（flowers フラワーコミックスα）、2010。絹田村子『さんすくみ』第 1 巻、小学館（flowers フラワーコミックスα）、2010（以下続刊）。

5 手塚治虫『手塚治虫のブッダ 救われる言葉』講談社、1994 初版（光文社から 2007 に再版）。

6 中村光『聖☆おにいさん』第 1 巻、講談社（モーニング KC）、2008、P.94。キャラクター同士の会話を引用する際には、二字下げにした上、以下のような形式をとった。

キャラクター名：フキダシ内のセリフ（フキダシ外のセリフやオノマトペ）

7「イエスとブッダが共同生活（ルーム・シェア）？聖☆おにいさん 信徒ファンも急増中！―マンガ家・中村光さんに直撃」「キリスト新聞」2008 年 12 月 25 日号、キリスト新聞社、2008 年、9 面。

8「異色のヒット作『聖☆おにいさん』描いているのはおねえさん」「アエラ」2009 年 1 月 12 日号、朝日新聞社、2009、P.45。

図２　中村光『聖☆おにいさん』第５巻、講談社（モーニングKC）、2010、P.5。

図３　中村光『聖☆おにいさん』第１巻、講談社（モーニングKC）、2008、P.127。

といった社会現象をも相対化し得る可能性を持っている。

創唱宗教に苦手意識を持ち、自分が無宗教であることを信じて疑わない日本人は数多い。しかし、そうした日本人が同時に、テレビや雑誌などのメディアを通してカルトやスピリチュアリズムに感化されてもいる現代、『聖☆おにいさん』のラディカルな解体作業が持つ意味は決して小さいものではない。今後も連載の続く『聖☆おにいさん』がどう展開していくのか、現代消費社会の世相と併せて引き続き注目していきたい。

付記：本稿は、蓮花寺佛教研究所定例研究会（2010 年 9 月 15 日　於・蓮花寺佛教研究所）における同名の口頭発表を元にしている。貴重な発表の機会を与えて下さった蓮花寺佛教研究所の皆様、当日貴重な御意見を賜った共同研究員の皆様に感謝申し上げます。

**図**

図 1　手塚治虫『ブッダ』第 6 巻、潮出版社（潮ビジュアル文庫）、1993、P.27。

う、作者および編集サイドの認識が窺える。国際的な宗教問題を意識しての発言であろうが、「描かれない」ということが逆に、現実社会の状況をシビアに反映している。もっとも、イスラム教においてはそもそもアッラーやマホメットの姿を描くこと自体が禁じられている。いずれにせよ、本稿で扱ってきたような様々なテーマや、描くことができないというイスラム教との間の「壁」を含め、『聖☆おにいさん』には現代日本の宗教事情が凝縮されている。

## 6　『聖☆おにいさん』という問題提起

現代社会において、カルトやスピリチュアリズムと、マンガ・アニメなどのサブカルチャーとは、相互に影響を与え合っている部分がある。オウム真理教などのカルト教団に限らず、新興宗教はマンガ・アニメを布教に利用している。逆に、『20 世紀少年』などはカルト教団を題材にした、純粋なエンターテイメント作品としてのマンガである。こうした状況の一方で、『聖☆おにいさん』は、いわば「パロディ宗教マンガ」として受容され、人気を博している。

本稿の冒頭でも大雑把な分類を試みたように、今日、宗教とマンガとの関係性は多岐にわたっている。布教の為にエンターテイメントを使うのは、古くは仏教説話や、地獄絵の内容を説く「絵解き」など、民衆の教化をはかる寺社の常套手段であった。また、いわゆる室町時代物語の中には、『釈迦の本地』や『梵天国』等々の本地物が含まれるが、これらも『聖☆おにいさん』でブッダが言うところの「後付け設定」に溢れた布教エンターテイメント作品であった。江戸期、仏教が布教の為に怪談を利用し、エクソシストやゴーストバスターとしての高僧を創り出した例も多い。こうした例に関しては、高田衛や堤邦彦らの研究に詳しい。現代、マンガ・アニメが布教に用いられるのも、このような古典的手法の枠組みで捉えることができよう。

しかし、『聖☆おにいさん』は布教の為の宗教マンガではない。さらにパロディ宗教マンガの中でも、現代日本にイエスとブッダを放り込み、神自身の口に様々なことを語らせて「神話」を解体するという離れ業をやってのけた点で異質である。『聖☆おにいさん』のラディカルさは、仏教・キリスト教・イスラム教などの創唱宗教や神道のみならず、カルトやスピリチュアリズム

ん』にあっては、キリスト教と仏教の世界観をミックスした独自の世界観が構成されている。そして、漠然とではあるが、キリスト教の創造神が、仏教の諸尊よりも上位に設定されているように思われる。では、両宗教における「あの世」の空間はどのように設定されているのであろうか。

ブッダ：私　けっこう君んちのほう　ちゃんと見たことなくてさ

イエス：あぁ　そうだよね　一応なんとなく天国と極楽　分かれてるものね

ブッダ：そうそう　どっちかっていうと　君が遊びに来てくれてたからウサランドとウサランドSEAくらいの分かれ方だけど……

イエス：それでも　なかなか行き来しないんだよねぇ　（第6巻P.45）

上記の引用で注目すべきは「一応なんとなく天国と極楽　分かれてるものね」の部分であろう。ブッダはここで＜キリスト教における天国＞と＜仏教における極楽＞を、「ウサランド」と「ウサランドSEA」という遊園地に例えている。『聖☆おにいさん』の世界観にあっては、天国と極楽は併存しつつ相互に交通可能な空間なのである。イエスとブッダが根底の部分で理解し合えるのは、共通のバックグラウンドを持ち合わせているからなのかもしれない。だとすれば、マンガとしては微笑ましい世界観であるものの、現実世界における人間同士の異文化交流、そして宗教間対話との隔たりは大きいと言わざるを得ない。中村光は「ジャンプスクエア」のインタビューで、イエスとブッダを主人公に据えた理由に関して次のように述べている。

中村：イエスのお友達になれそうなのが、ブッダかなあと（笑）。

SQ：やっぱ、同格で肩を並べられるのはブッダさんしかないと（笑）。

中村：同じ悩みとか、共有できないと。

SQ：他宗教のお友達もいけそうかなあと。難しいでしょうけどね。

中村：それは…難しいです。編集長もそれはやめてくれと（苦笑）。[12]

すでに触れたように、神道の神については作品中でその存在が明示されている。よって、「他宗教のお友達」とは、いわゆる世界三大宗教（キリスト教、イスラム教、仏教）の内の一つであるイスラム教の神、アッラーあるいは預言者マホメットを指すものと思われる。おそらくは後者であろう。キリスト教、仏教はパロディのネタに出来ても、イスラム教に関しては触れられないとい

において彼らを指す「聖人」という言葉（キリスト教における「聖人」の概念とは異なる）は、それを端的に表わしている。これを国家神道にスライドした際の危険性については、いわずもがなであろう。

『聖☆おにいさん』における日本の神は、神社に祀られる存在であることが明らかなものの、イメージ的には茫漠とした位置を保っており、むしろ立川の土地神としての役割を果たしていると言える。立川を代表する神社といえば○○神社であろうか、ならば祭神は……といった憶測を働かせることも出来る。しかし、このテクストにおいてその手の詮索を行っても、あまり生産的な意味は為さないように思われる。ただし、本作が立川というトポスを有効に利用していることは確かである。「立川」という、東京でありながら地方を意識させる舞台設定は、『聖☆おにいさん』のほのぼのムードを軒下から支えている。作品にリアリティを与える為の取材も為されており、例えばイエスとブッダがジョギングの目的地としていた「オニ公園」（第２巻 13 話「天国に一番近い公園」参照）などは立川駅付近に実在している。

作者の中村光は、『聖☆おにいさん』の世界を、我々の住むこの世界によく似たパラレルワールドとして設定しているようである。以下に、前出「アエラ」のインタビュー記事を引用する。「2 聖人が降臨したのは、現実に似ているが、戦争やむごたらしい事件のない「もう一つの現生」なのだという。「そうでないと、恐ろしくシリアスなマンガになってしまいますし、だれか特定の人の味方をすることになりますから」」[11]

しかしながら第９話「HOLY BIRTHDAY」には、イエスが「戦争がどうしてなくならないのか考えてる」（第２巻 P.8）と発言する場面もあり、完全に平和な世界観を持っているわけではない。作品世界の構造を見ると、どうやら世界の創造主はキリスト教の神（イエスの父）である。キリスト教の創世神話をネタとして使っていることから、それが推察できる。仏教における全能の神ブラフマン（梵天）は、手塚『ブッダ』では、ブッダを導く仙人じみた老人として描かれていた。

しかし『聖☆おにいさん』における梵天は、スーツ姿でブッダに原稿の催促をする天界のマンガ編集者になっており、神としてのランクがだいぶ下がっている。ギャグマンガなのできっちりしたものではないが、『聖☆おにいさ

なっている。それでも、扱うネタが繊細な問題を孕んでいることには変わりない。

「キリスト新聞」に限らず、『聖☆おにいさん』作者へのインタビュー記事は、作者が20代の女性ということを強調しているように思われる。例えば2009年の「アエラ」インタビュー記事のタイトルは以下のようなものであった。「異色のヒット作『聖☆おにいさん』 描いているのはおねえさん」[8] こうした紹介の仕方には、『聖☆おにいさん』の作風と描き手のギャップを押し出す意図もあろう。しかし、描き手が若い女性ということをもって、読者のマイナス方向への反応を防ごうという意図も少なからず含まれているように思われる。

湯浅裕子(恵泉女学園大学恵泉銀座センター講師)は、2009年に公開講座「聖☆おにいさん・聖書・能―対話は祝祭」を開き、同講座の紹介を兼ねた記事として、「キリスト新聞」誌上に「聖☆おにいさん・聖書・能から「宗教間対話」と「平和共存」を考える」[9]を載せている。「キリスト新聞」はいずれの記事でも、『聖☆おにいさん』におけるイエスとブッダのやりとりを「宗教間対話」として捉え、肯定的に紹介していることが分かる。ただし、インターネット上では、主にキリスト教徒の間で『聖☆おにいさん』への賛否が分かれている。[10] いずれにせよ押さえておくべき点は、本作が一人の作者による<シミュレーションとしての宗教間対話>である、ということであろう。しかも、『聖☆おにいさん』のイエスとブッダは、現実とは異なる本作独自の世界観(宗教観)を共有しているのである。以下、その世界観を具体的に分析していきたい。

『聖☆おにいさん』の世界観には独自の設定が含まれているものの、基本的には現実の日本社会を反映している。つまり、自然宗教としての日本の民間信仰を下敷きにした上で、神道・仏教・キリスト教が共存しているのである。そして、直接は描かれないものの、『聖☆おにいさん』では日本の神の存在についても言及される(図3)。これは、本作の世界観を考える上で、非常に重要なポイントとなる。

ここで示唆される神道の神が、立川という「地元」を体現した神であり、読み手にいわゆる神社神道における特定の祭神や、戦前の国家神道を意識させないことにも注意を払っておきたい。キリスト教におけるイエス、仏教におけるブッダという存在は、いわば「神」となった人である。『聖☆おにいさん』

信仰も含まれる。そして、「神道」は自然宗教を基盤として生まれた宗教であるが、自然宗教そのものではないとする。さらに阿満は、日本人の多くが、風俗・習慣となった宗教行為を「年中行事」としてのみ捉え、「宗教」として認識しないことを指摘し、それが、多くの日本人をして自らを「無宗教」と標榜して不思議に思わせない仕組みであると論じる。「宗教を「創唱宗教」に限定しすぎて、多くの日本人にとって空気のようになっている「自然宗教」を宗教と認識することが難しいという状況は、宗教文化を習俗と教義に分けるという奇妙な論理をも生み出しているのである。しかもやっかいなことは、こうした区別に疑問をいだく人がきわめて少ないということだ」[阿満　1996：25]

『聖☆おにいさん』にも、クリスマス、寺への初詣、神社の祭り等々、「年中行事」としての宗教行為が度々描かれる。現代日本を舞台にしたマンガに、季節ネタとしての年中行事が登場するのはよくあることだが、そのこと自体、クリスマスや初詣などを宗教行事として認識していない、少なからぬ日本人の意識を反映していると言えよう。『聖☆おにいさん』の場合は、マンガによくある年中行事ネタを「宗教行事」として再認識させて笑いをとるという、逆転現象が仕掛けられているのである。

さて、阿満による「自然宗教」と「創唱宗教」の概念などを踏まえた上で、『聖☆おにいさん』の宗教観および世界観について考えてみたい。キリスト教系の「キリスト新聞」（週刊）は2008年に、「イエスとブッダが共同生活（ルーム・シェア）？聖☆おにいさん　信徒ファンも急増中！―マンガ家・中村光さんに直撃」と題した記事で、『聖☆おにいさん』作者、中村光へのインタビュー記事を載せている[7]。同記事には「“究極の宗教間対話”―その原点を探る」という見出しも付いており、作者の育った環境や宗教観を探りつつ『聖☆おにいさん』を好意的に紹介している。

『聖☆おにいさん』は、ほのぼのした雰囲気だけを売りにしたマンガではない。宗教をネタにしたきわどいギャグも数多く含まれているのだが、それが悪意からでたものではないこと、質の良い風刺であることなどの理由から、読者を置き去りにするような突き抜けたブラックユーモアの方向には走っていない。むしろ読者から笑いを引き出し、共犯意識を抱かせるような構造に

イエス：君の原作４コマを求めて　また三蔵法師が天竺まで大冒険してしまったらどうするの……？

ブッダ：ううっ　いたたまれない……!!
本になってお近くの書店でお求めになれれば　私も『西遊記』で　あんなキャラにされなくてすんだんだ…！

イエス：（気にしてたんだ…）　ああ　なんか君　妙に意地悪だもんね

（第６巻 P.96）

この場面以外にも、イエスとブッダの二人は自分たちの背負わされたキャラ付けに関して、度々言及している。『聖☆おにいさん』の二人は、生身の肉体を得て語ることで、後世背負い込まされた「伝説」や「神話」（文字通り、「神話」である）を解体する。その際には、神自らが、行き過ぎた神格化をやんわり否定したりもする。神自身が、説話の内容を分析するかのように、自身のイメージ形成の在り方について語り合うのである。『聖☆おにいさん』には、こうしたラディカルな笑いが内包されている。

ではなぜ、日本人の多くは『聖☆おにいさん』をゆるせるのだろうか。時と場合によっては「冒瀆」とすら捉えられかねない『聖☆おにいさん』という「試み」が、日本において目立った反発もなく受け入れられ、さらに流行までしているのはどうしてなのか。『聖☆おにいさん』の内容を分析することで、日本人の宗教観の一端を垣間見ることもできるのではなかろうか。ここでは、阿満利麿『日本人はなぜ無宗教なのか』における「自然宗教」と「創唱宗教」の概念を援用しながら [ 阿満　1996]、『聖☆おにいさん』の世界観や、本作を受容する日本の文化的背景に迫ってみたい。

「創唱宗教」とは、特定の人物が特定の教義を唱えてそれを信じる人たちがいる宗教のことである。教祖と経典、それに教団の三者によって成り立っている宗教といいかえてよい。代表的な例は、キリスト教や仏教、イスラム教であり、いわゆる新興宗教もその類に属する。これに対して「自然宗教」とは、文字通り、いつ、だれによって始められたかも分からない、自然発生的な宗教のことであり、「創唱宗教」のような教祖や経典、教団をもたない。[ 阿満　1996：11]

阿満の定義する自然宗教には、民俗学が対象とするような、いわゆる民間

は渡らないという、シビアな発言をもしている。これに対してイエスは、仏教と金銭との関係については「言わない約束」というツッコミをする。

この場面では、ブッダ自身が、ブッダ本来の教えと日本の仏教のシステムの乖離について言及しているわけであり、ある意味これほど辛辣なブラックユーモアもないのだが、そこにはなぜか嫌味が存在しない。『聖☆おにいさん』のブッダは基本的に、現代日本社会とのギャップに出会った際、怒りではなく苦悩・困惑・嘆きの心情を抱いているのである。

## 5　日本人の宗教観　―日本人はなぜ『聖☆おにいさん』をゆるせるのか―

ある意味で『聖☆おにいさん』は、手塚『ブッダ』で描かれたブッダの生涯の後日譚とも受け取れよう。『聖☆おにいさん』においてブッダが『ブッダ』を読むことの可笑しみは、そこにもある。偶像化された神は、語らないが故の聖性を得ると同時に、後世の人間による様々な思惑を背負い込み、次第に人間離れした性格を帯びていくことになる。例えば『聖☆おにいさん』のブッダはそれを「後付け設定」（第６巻 P.4）と呼んでいる。もっとも、正確に言えばブッダはここで、「天部」の神々による「後付け設定」と発言している。

前出の夏目論文は、荻野真『孔雀王』や武井宏之『仏ゾーン』などをあげ、格闘マンガのモチーフとして、密教の世界観や視覚的要素が使われていることに言及する。さらに、「若者のゲーム的想像力の情報消費に対応するデータベースとして密教の利用度は高い。ただ、その「面白さ」は「仏教」に限らない。カソリック、道教、各地の土着宗教からも同様の秘教的世界観や階層的イメージを援用するのがマンガの貪欲さだ。そもそも『西遊記』説話にもそういう性格が潜在し」[ 夏目　2008：137] と、『西遊記』など、考察の幅をマンガ以外の説話にまで広げられることを示している。

実は『聖☆おにいさん』においても、ブッダ自身が『西遊記』でのブッダ像について否定的な発言をしている場面がある。ブッダは、自らが描くマンガの単行本化を梵天に打診された際、「今のように教えが書物になっていることすら　私の本意ではないのです」（第６巻 P.93）と、初めはそれを拒む。しかし、イエスとの次のような会話を経て、単行本化の件を了承するに到るのである。

な悩み）を抱く様が描かれる。

『聖☆おにいさん』では、イエスが天真爛漫な浪費家として、対照的にブッダが落ち着いた節約家として設定されている。根っからミーハーで浪費体質のイエスとは異なり、ブッダや弟子のアナンダは堅実な節約家として描かれるのである（図2）。もっとも、イエスほどではないが、稀にブッダも消費社会における「商品」という物質に執着することがある。そして、ついついお金を使ってしまい、「落ちこむ」という人間的な側面も度々描かれる。ただしその場合、炊飯ジャーや石釜オーブンなど家庭的な商品が多く、イエスの直接的な物欲（仮装グッズやノートパソコンなど）との間には隔たりがある。

当然のことながら、仏典や伝記におけるブッダは、基本的に過去の存在として描かれる。しかしながら『聖☆おにいさん』にあっては、ブッダは現代日本の消費社会に投げ込まれ、現在進行形で悩み続ける存在である。＜現代消費社会＋ブッダ＞というシミュレーションを行ったところに、『聖☆おにいさん』のひとつの妙味がある。現代消費社会における「仏教と経済」を対象に据えたブラックユーモアの一例として、サウナ上がりの二人のやりとりを引いてみよう。

ブッダ：100円玉が返ってこないロッカーだったこれ……!!

イエス：……ブッダはこういうことびっくりするくらい落ちこむよね！
まーまー　おさい銭だったと思えばいいじゃない（ポジティブポジティブ！）

ブッダ：（ハァ…）そんなイエス……大体　おさい銭箱って……
おさい銭が本当に私行きだったらこんなことで悲しんでないし（ポソ…）

イエス：そ……それは言わない約束だろブッダ！　（第1巻P.94）[6]

ここでは、一国の王子から一転して無一文の世界に身を投じ、清貧に甘んじて修行を続ける「ブッダ」像をベースにし、「小銭に執着するブッダ」という笑いを生みだしている。ブッダを、現代日本の消費社会を生きる読者の等身大スケールに合わせた場合、修行の為の「清貧」は単なる「節約術」に、ともすれば「守銭奴」になり下がる可能性を持ち併せているのである。また、ブッダはここにおいて、寺に設えられた賽銭箱の中身がブッダ自身の手元に

いる。『聖☆おにいさん』の宗教ネタも、それに近い「蘊蓄」あるいは「教養」だと言うことができよう。

## 4　『ブッダ』から『聖☆おにいさん』へ

『ブッダ』を読む「ブッダ」という、禅問答のような難解さを持つ場面が、『聖☆おにいさん』においてはいとも軽やかに成立する。『聖☆おにいさん』のブッダは、終電を乗り過ごした上にマンガ喫茶で手塚治虫の『ブッダ』を読み、手塚ファンとなるのである。またその影響から、自らも『悟れ !! アナンダ !!』というマンガを描き始める。『悟れ !! アナンダ !!』は、天界の聖人向け無料情報誌「R2000」に連載され、ブッダは一躍、天界の人気漫画家となる。この設定は、本作の中で継続して扱われることになる。『聖☆おにいさん』のセリフには、実在する様々なマンガのタイトルが登場し、また度々それらの作品を意識した小ネタが挟まれる。中でも手塚作品のパロディは多い。

例えば『聖☆おにいさん』第 42 話「コミックスでおおわらわ」（第 6 巻）で、ブッダがマンガのネタ出しの為に瞑想し、集中のあまり精神世界にダイブしてしまう場面は、手塚『ブッダ』第 9 章の一場面をパロディ化している（第 6 巻）。該当の箇所は、ブッダがスジャータの命を救うべく、瞑想の果てにブラフマンと出会い、宇宙の真理を目撃する場面である。手塚『ブッダ』における該当場面が、ブッダの生涯にかかわる重要な箇所である分、パロディ化された際の面白さが際立つ結果となっている。もちろん、手塚『ブッダ』を読んでいない読者でも笑えるようにはなっているのだが、原典を知っている読者は、より深く楽しめるように作ってある。そういった意味では、『聖☆おにいさん』における手塚『ブッダ』は、仏教経典や聖書と同じ位置にあると言えよう。『聖☆おにいさん』は、先行する手塚『ブッダ』を能動的に作品世界に取り込もうとしている。

ここで、『ブッダ』と『聖☆おにいさん』の相違点を確認しておきたい。端的に言ってしまえば、『ブッダ』はギャグを含むストーリーマンガである。手塚『ブッダ』は、ブッダが様々な悩みを越えて成長していく様を描く。一方の『聖☆おにいさん』は、ストーリー仕立てのギャグマンガである。悟りを開いたはずのブッダが現代の消費社会に投げ込まれて、人間的な悩み（主に金銭的

し合わせを行った『手塚治虫のブッダ　救われる言葉』等が出版される現状からも、そういった傾向は見えてこよう。[5]

### 3　中村光『聖☆おにいさん』の現代

2000 年代に入り、手塚『ブッダ』とは全く違ったブッダ像を描く作品が登場した。中村光『聖☆おにいさん』は、2007―本稿執筆時現在にかけて、講談社「週刊モーニング・ツー」に連載されている。ブッダとイエスを現代日本に住まわせるという設定で、連載当初から話題を呼んだ作品である。

内容は、イエスとブッダが現代日本でルームシェアするというシュールなギャグマンガである。第 1 巻カバー裏の紹介文には、次のような文句が載る。「目覚めた人ブッダ、神の子・イエス。世紀末を無事に越えた二人は、東京・立川でアパートをシェアし、下界でバカンスを過ごしていた。近所のおばちゃんのように細かいお金を気にするブッダ。衝動買いが多いイエス。そんな“最聖”コンビの立川デイズ」

このマンガでひとつの前提とされているのは、教養としての宗教知識である。青年マンガの読者層が、キリスト教と仏教の知識を全く持ち併せていなければ、このマンガのギャグは成立しない。こうした「前提」が成立することの背景には、手塚『ブッダ』を始めとする、一般向け教養書としての仏教・キリスト教関係書籍の浸透もあろう。ただし、『聖☆おにいさん』は、あまり深い宗教知識を有していなくても楽しめるように作ってある。

多くの読者は、「ユダ」が裏切りの象徴であることは知っているであろう。しかし、「ディーバダッタ」の裏切りのエピソードについては知らないかも知れない。本作は、そうした読者であっても楽しみながら断片的な知識を得られるように作ってある。読みながらトリビアを吸収できるタイプのマンガとしては、例えば『美味しんぼ』、『ギャラリーフェイク』、『もやしもん』などの蘊蓄マンガがあげられる。

これらのマンガは、料理や美術や菌類に詳しい人のみを対象にしているわけではない。むしろ各マンガを読むまで、それぞれのジャンルに興味を持っていなかった層、あるいは、興味はあるものの、専門書を読んだり、関係するあちこちの場所に足を運んだりまではしない層をメインターゲットにして

にバカになるニャ　そンなら死ぬことも忘れるニャ」と言う。すると、コマの隅から顔を出したベレー帽・メガネ・丸鼻の人物が、次のようなセリフを吐くのである。「ひでエもんだ　こんな伝記なんてないぞ」（第 6 巻 P.27）

また、アッサジの外見は、手塚『三つ目がとおる』の主人公である、額にバツ印の絆創膏を貼った写楽保介の姿で描かれる。こうした描かれ方をするにも関わらず、アッサジはいわゆるチョイ役ではない。手塚『ブッダ』において重要な役割を果たすキャラクターなのである。このような手法も、手塚『ブッダ』を純粋な伝記として受容させない、ひとつの「装置」として機能している。

おそらくアニメ映画化された『ブッダ』においては、原作を純粋な伝記として受容させない「装置」として機能していたマンガチックな表現が激減することだろう。映画公開前につき本編未見であり（予告編は視聴済）、また本稿の主旨からも逸れる為、これ以上の深入りはできないが、マンガからアニメへのメディアの変化によって生じる様々な差異については注意が必要である。

手塚『ブッダ』を、前後の文化的な文脈において考える際に忘れてはならないのが、「教養としての仏教」というファクターである。手塚『ブッダ』前後にも、思想・哲学・歴史知識として仏教を扱った書物は少なくない。ブッダ自体を主人公に据えた作品としては、古くは 1922 年に刊行されたヘルマン・ヘッセの小説『シッダールタ』（*Siddhartha, Eine indische Dichtung*）がある。

手塚『ブッダ』前後の日本における例としては、例えば以下のようなものがあげられよう。一つは 80 年代以降のひろさちやの著作を中心とする、一般向け仏教解説書である。もう一つは、千田専寿指導監修『教育まんが　お釈迦さま』（青山書院、1975）に代表されるような、子供向けの伝記マンガである。前者は、ひろさちや以外の書き手を含め、80 年代以降も継続して出版され続けている。後者でとりあげた例は、今も版を重ねるロングセラーである。もちろん、それ以外にもブッダを扱った子供向け伝記マンガは数多い。

これらの出版物は、直接的な布教を目的としていない。狭い意味での「宗教」を越え、学ぶべき教養としてブッダの生涯やその教えを解説する。さらに、出版から時間の経った現在、手塚『ブッダ』は教養マンガの古典としても受容されているようだ。手塚『ブッダ』の内容を抜き出し、仏教知識との照ら

など、宗教者である人間が主人公である。一方、『聖☆おにいさん』はこれらとは異なり、イエスとブッダという、かつて人間だった「神」が主人公となり、なおかつ彼らが現代日本の消費社会の中で右往左往する様が描かれる。「神」化した人間を再度「人間」として描くことで、面白さを生んでいるのである。これは、特筆すべきオリジナリティであると言えよう。

## 2　手塚治虫『ブッダ』の時代

手塚治虫『ブッダ』は、1972―1983 にかけて、潮出版社「希望の友」「少年ワールド」「コミックトム」に連載された。ブッダを実在の人物として扱う「伝記」的要素の強い作品である。しかし手塚『ブッダ』は、いわゆる「お釈迦さま」像を踏襲しない。人間としてのブッダが、超越的存在たるブラフマン（梵天）の導きを受けつつ、悩みながらも修行を経てより高次の存在、いわば超人に変化していく過程を描く（図 1）。

マンガコラムニストの夏目房之介は、『ブッダ』が釈迦の伝記マンガでありながら手塚流にアレンジされていること、また、悟りを開いた後のブッダ像が魅力に乏しいことをあげる。そして、「入滅したブッダが、ブラフマ神に向かって＜私の一生かけて説いた話は＜略＞百年たち千年たったあと忘れられてしまうのですか !! ＞と問う」場面にこそ、手塚らしさが顕れていると指摘する。[ 夏目　2008：135]

夏目が指摘するように、手塚『ブッダ』には、ブッダの「伝記」的要素と相反する、フィクション要素が多く含まれている。例えば手塚『ブッダ』には、仏典にはないキャラクターやエピソードが数多く登場する。手塚マンガの常套手段として、作者自身がマンガ内に登場する、他の手塚マンガのキャラクターが登場する、シリアスな場面にそぐわないギャグが描かれる、などの特徴があげられる。

『ブッダ』においてもこの傾向が見られるが、本作におけるマンガチックな表現は、結果的に、本格的な「伝記」として読者に受容されることを防ぐ役割を果たしている。例として、以下の二点をとりあげてみる。まずは、作者である手塚治虫を模した人物が放つセリフを引く。架空の人物「アッサジ」が、死に怯えるブッダを棒で「ガーン」と殴った後、「毎日こうやってるとしまい

もうひとつは、マンガ・アニメが、布教目的ではなく「宗教」をテーマとする場合である。これには、本稿で扱う手塚治虫『ブッダ』（マンガ・2011アニメ化予定）などが分類される。手塚『ブッダ』は、ブッダの生涯および仏教をモチーフにしており、布教を目的として描かれたマンガではない。ただし『ブッダ』は「コミックトム」ほか、創価学会系の潮出版社が出版するマンガ雑誌に連載されていた。横山光輝『三国志』も同様であり、連載の媒体選択にさしたる理由はないと考えられるものの、一応記憶されておいてよい事柄である。

子供向けの教育マンガから大人向けのエンターテイメント作品に到るまで、ブッダ＝釈迦を含む、あらゆる高僧の伝記がマンガ化されていると言ってよい。それらの中には宗教団体が発信する、広義の布教目的作品もあるが、多くはいわゆる偉人（科学者、芸術家など）の伝記をマンガ化したものと大差ない、イデオロギー性の薄いものである。また近年、浦沢直樹『20 世紀少年』などが架空のカルト教団をモチーフにしており、これも布教目的でなく「宗教」をテーマとする宗教マンガに分類されよう。

以上のほか、直接「宗教マンガ」には分類できないものの、マンガ・アニメが、宗教的なテーマを内包している場合も多い。例えば、大友克宏原作『ＡＫＩＲＡ』、宮崎駿原作『風の谷のナウシカ』、庵野秀明監督『新世紀エヴァンゲリオン』（全てマンガ・アニメどちらでも展開）における終末思想や救世主的なキャラクター、断片的に引用される宗教モチーフなどに宗教性を認める論考は多い。

布教を目的としない宗教マンガの中で見受けられる比較的新しい動きとしては、パロディを主眼として宗教を扱う例がある。代表的なものとしては、岡野玲子『ファンシィダンス』、三宅乱丈『ぶっせん』などをあげることができる。ごく近年のものとしては、神主・住職・牧師の息子達三人の友情を描くギャグマンガ、絹田村子『読経しちゃうぞ！』およびその続編の『さんすくみ』[4]がある。

本稿でとりあげる中村光『聖☆おにいさん』もまた、パロディ系の宗教マンガである。しかしながら本作には、今まであげてきたパロディ系の作品と大きく異なる点がある。『ファンシィダンス』などの作品は、いずれも「僧」

スタンスを明らかにしておく。筆者の専門とする研究分野は、日本の近世（江戸）文学、民俗学、比較文化論である。その為、日本の宗教に対してある程度の知識は持ち併せているものの、それはあくまで研究上のことであって、特定の宗教に帰属しているわけではない。筆者は、仏教の一宗派（浄土真宗）に属する一般家庭に生まれたが、仏事以外で特にそれを意識することはない。高校生の頃、とある必要から友人数名と某神社に通い、神主修行の真似事を経験させて貰ったこともあるが、それも信仰に根差す理由からではない。

つまり、宗教にまつわる様々な事柄に興味を持ち続けているものの、個人として特定の信仰を持っているわけではない。程度の差こそあれ、こうしたスタンスの日本人は少なくないものと思われる。『ブッダ』や『聖☆おにいさん』等、宗教的なモチーフを扱ったマンガは、興味関心の対象として「宗教」を眺めている現代日本人のニーズを掬い取ったものだと言うことができよう。これらの作品の流行の背景には、特定の宗教団体に帰属する層の少ない、日本の特殊な宗教事情が反映してもいるのである。

## 1　宗教とマンガ・アニメとの関係

宗教を題材としたマンガは多く、ときにそれらは「宗教マンガ」と呼ばれる。宗教マンガの定義は曖昧だが、通常は宗教団体が布教に用いるマンガを指す。ただし、宗教を題材としたマンガの全てが、宗教団体による布教の為のマンガではない。本稿で扱う二種類のマンガも、布教を目的としたものではない。『現代宗教　2008』[3]は、「メディアが生み出す神々」という特集を組み、宗教とマンガ・アニメに関する複数の論考を載せている。情報メディアに関する特集が組まれ、なおかつ複数の論考がマンガ・アニメを扱っていることからも、現代日本の宗教と、マンガ・アニメをはじめとする情報メディアとの親和性の高さが窺える。

本稿では「宗教マンガ」の意味を広くとり、宗教をテーマやモチーフとして扱ったマンガやアニメ全般を指すこととする。その場合、宗教マンガは主に次の二種に大別されよう。ひとつ目は、宗教団体が、マンガ・アニメを布教に用いようとする場合である。例としては、創価学会『劇画人間革命』（マンガ）、幸福の科学『太陽の法』（アニメ）などがあげられる。

# 現代消費社会における「ブッダ」像

## ―手塚治虫『ブッダ』から中村光『聖☆おにいさん』への転生―

今 井 秀 和

**はじめに**

現代の日本社会における「仏教」は、宗教としての意味と機能を越え、思想や哲学といった形でも受容されている。こうした仏教観の浸透には、出版メディアが大きく関わっていると言える。本稿では、日本の出版メディアの中でも、端倪すべからざる役割を果たしてきたマンガを俎上に上げる。そして、マンガにおけるブッダ像を分析することで、現代消費社会の日本人が持つ仏教観、とくに仏教と経済との関わりを浮かび上がらせてみたい。

また、この作業と連動させた形で、仏教および他宗教が現代のマンガにおいてどのように扱われているのかをも探ってみる。エンターテイメント作品に表出する宗教をとりあげることにより、現代日本における宗教観の一端を分析することも可能であると思われる。

対象として扱うのは、次の二作品である。まずは、一般向け宗教マンガとして知名度の高い手塚治虫『ブッダ』[1]である。『ブッダ』は、1975 年に文春漫画賞を受賞。2004・2005 年、米アイズナー賞最優秀国際作品部門受賞。2011 年には全三部作のアニメ映画としても公開予定である。

本稿が『ブッダ』以上に力点を置いて分析するもう一つの作品は、ナンセンスなギャグマンガとしての人気も安定した感のある中村光『聖☆おにいさん』[2]である。現在も連載の続く『聖☆おにいさん』は、宝島社「このマンガがすごい！ 2009」オトコ編第一位作品であり、2009 年には手塚治虫文化賞短編賞も受賞している。本稿では手塚治虫『ブッダ』から中村光『聖☆おにいさん』への情報の連環と変容に着目して、論を進めていくこととしたい。

さて、これから展開する論考の特質上、はじめに筆者の「宗教」に対する