蓮花寺佛教研究所紀要　第三号

目次

共同研究論文

〔縦組〕
僧と財とのあわい—無住の著作を手がかりとして— ……高橋　秀城　1
日本古代における山林修行の資糧（一）—乞食・蔬食 ……小林　崇仁　15
〔横組〕
「仏教と経済」研究の視座
——中村元『宗教と社会倫理』批判から—— ……山野　智恵　188

個人研究論文

〔縦組〕
華厳教学と密教 ―空海入唐以前の在唐密教祖師の動向から―……遠藤純一郎　63
鳩摩羅什門下の思想展開について―『易経』の力学―……遠藤　祐介　125
蓮花寺佛教研究所彙報……151

僧と財とのあわい―無住の著作を手がかりとして―

髙橋　秀城

はじめに

夫麁言軟語ミナ第一義ニ帰シ、治生産業シカシナガラ実相ニ背ズ。然レバ狂言綺語ノアダナルタハブレヲ縁トシテ、仏乗ノ妙ナル道ニ入シメ、世間浅近ノ賤キ事ヲ譬トシテ、勝義ノ深キ理ヲ知シメント思フ[1]。

『沙石集』の冒頭において無住（一二二六～一三一二）は、麁言も軟語も究極の真理に帰結し、生きるための生活の生業も悉く真実の姿に背かないことを示す。狂言綺語の戯れを縁として仏乗に入り、俗世間の賤劣な事柄を喩えとしながら究極の真理の深き道理を説き明かそうとしており、和歌や物語が仏道修行の助縁にも成り得るという狂言綺語観を見ることができる。

ところで、この冒頭で無住が拠り所とした「治生産業シカシナガラ実相ニ背ズ」とは、具体的にどのような事柄を指しているのであろうか。「治生産業」と「実相」とが、そのまま「即」で繋がれる以前に、狂言綺語観における「縁」のような何かが介在しているのではないか。

僧侶にとっての「治生産業」には、日々の衣食を得るために乞食をしながら諸国を巡り歩くことや、寺院や堂塔の創建に当たって金品を得るための勧進などの行為も含まれよう。僧侶にとって俗世の物資や金銭を獲得することが、仏道修行や究極の真理とどこで結ばれているのか。本稿では、「僧」と「財」とのあわいに注目し、特に無住の著作を中心としながら検討を加えてみたい。[2]

一

無住の著作を見る前に、まず僧侶にとっての「財」に対する意識を探ってみたい。幼童の教訓書である『実語教』は、次の一節で始まっている（訓読・傍線、筆者。以下、同じ）。

山高故不貴。以有樹為貴。（山高きが故に貴からず、樹あるを以て貴しと為す。）
人肥故不貴。以有智為貴。（人肥えたるが故に貴からず、智有るを以て貴しと為す。）
富是一生財。身滅即共滅。（富は是一生の財、身滅すれば即ち共に滅す。）
智是萬代財。命終即隨行。（智は是萬代の財、命終はれば即ち随つて行く。）[3]

高く聳える山々は美しく、生活の豊かな人間は立派に見える。しかしそれは一面的であって、その山に神聖な樹木が生い茂り、人間に豊かな智恵が備わっていてこそ、真に崇め重んずべき存在となる。物事の価値を、程度によってのみ理解するのではなく、本質を熟視することの重要性を説き明かす。さらに「富」（財宝）は身体とともに滅び行くのに対し、「智」（智恵）は命終の後も随い行くと続く。今生における「富」とは、例えば、『大集経』の偈頌に「妻子珍寶及王位　臨命終時無隨者　唯戒及施不放逸　今世後世為伴侶」[4]とあるように、妻子や珍しい宝、

王位など、現世で価値があるとされる「財」を指すだろう。『大集経』では「戒律」と「布施」を伴侶とすべきことを説くが、『実語教』では「財」という言葉を「一生の財」と「萬代の財」とに区別し、物質的なもの（財宝・肉体）の奥に備わる本質（智恵・心）を蓄えることの大切さを論している。

『実語教』にはその他の箇所にも、「倉内財有朽。身内才無朽。」（倉の内の財は朽つること有り。身の内の才は朽つること無し。）、「財物永不存。才智為財物。」（財物永く存せず。才智を財物と為す。）、「雖入富貴家。為無財人者。猶如霜下花。雖出貧賤門。為有智人者。宛如泥中蓮。」（富貴の家に入るといへども、財無き人と為らば、なほ霜下の花のごとく、貧賤の門より出づといへども、智有る人と為らば、あたかも泥中の蓮のごとし。）と見える。外面の「財宝」と内面の「才智」とを比べ合わせながら、繰り返し学問習得の重要性を示している。

こうした教訓は、『実語教』と同様に幼童誘引の性格を持つ『童子教』においても、

綾羅錦繍者。全非冥途貯。（綾羅錦繍は、全く冥途の貯へに非ず）。
黄金珠玉者。只一世財宝。（黄金珠玉は、只一世の財宝）。
栄花栄耀者。更非仏道資。（栄花栄耀は、更に仏道の資（たす）けに非ず）。[5]

とあるように、金銀財宝は今生でのみの蓄えであり、名声地位は仏道の資けとならないことが語られ、さらには後半では、

布施菩提粮。人最不惜財。（布施は菩提の粮、人最も財を惜しまざれ。）
財宝菩提障。若人貧窮身。（財宝は菩提の障り、若し人貧窮の身にて、）
可布施無財。見他布施時。（布施すべき財無く、他の布施を見る時、）
可生随喜心。（随喜の心を生ずべし。）

として、財宝は煩悩を断ち切り悟るための妨げとなるものであって、惜しむことなく布施を行うことが説かれる。

この『実語教』『童子教』は、それぞれ弘法大師空海（七七四～八三五）、五大院安然（八四一～八八九～）の作に仮託されるが定かではない。『実語教』は平安時代末期には成立し、長門本や延慶本『平家物語』、無住『雑談集』等に引かれていることからも、鎌倉時代には流布していたと言われ、江戸時代からは寺子屋の教科書として使用されるなど、子供たちの教育に重要な役割を果たしてきた。

こうした状況は寺院内での僧侶教育においても同様であり、室町時代末期の史料には、真言僧侶が必ず学ぶべき典籍として以下の典籍が挙げられている。

心経　錫杖　観音経　寿量品　提婆品　阿弥陀経　舎利礼　実語教　童子教　朗詠上下　論語十巻　孝経
琵琶引　長恨歌　大学　庭訓　御式條　釈氏往来　秘鍵　即身義　菩提心論　声字義　吽字義
三教指帰三巻　宝鑰三巻　要文三帖　二教論上下　字記一巻　付法伝二巻　金剛頂開題　新札　遊覚
十二月往来　新猿楽記

（東京大学史料編纂所蔵『連々令稽古双紙以下之事』）[6]

ここには、「幼童令読分」として真言僧侶が出家以前の十五歳の春までに学ぶべき典籍として、『般若心経』などの経典類や、『論語』などの中国典籍、『庭訓往来』などの往来物、『般若心経秘鍵』といった空海の著作などとともに『実語教』『童子教』が挙げられている。法要において頻繁に用いられる経典や、真言教学必読の書が列挙されていることからも、幼童たちはこれらの典籍を暗誦していたことだろう。『実語教』『童子教』の教えも僧侶の基礎知識として日々学んでいたことが推察される。

さて、『実語教』に言う「一生の財」と「萬代の財」は、そのまま「世財」と「聖財」とに置き換えることができる。物質としての財宝は現世のみの仮初めの所有物であり、日々の修学によって得られた才智は来世につながる真の宝

となる。本稿では「財」に着目しているが、これはもちろん現世における無常や因果の理によって裏打ちされている。煩悩・欲望を生ずる「世財」は「布施」によって喜捨し、来世の悟りに向かって「聖財」を友とすることが求められているのである。

二

八宗兼学の僧侶として知られる無住には、『沙石集』『雑談集』『聖財集』などの著作が残されている。無住の「財」に注目すれば、『聖財集』において「信」「戒」「慚」「愧」「多聞」「智恵」「捨離」の七聖財を論じ、また『雑談集』には、前節で見た『実語教』も引かれていることから、無住の「財」意識には『実語教』『童子教』に見られたような教えが根底に流れていることが想像されよう。

さらに『雑談集』において、自らの生涯を次のように語っている点は注目される。

・愚老貧家ノ因縁、自然ニ入リ遁世門ニ及ブ五十年ニ。如説修行、有ルモ志無シ力。見性悟道、亦其ノ分空シト云ヘドモ、久大乗ノ聖教ヲ翫デ法門ノ愛楽隔生ニモ不ル可カラ忘ルル歟。(7)　（巻三）

・只世間無沙汰ニシテ、貧ナル因縁、自然ニ遁世ノ媒タルニヤ。遁世ノ門ニ入テ、随分律ヲ学ビ、又止観等学シキ。　（巻五）

自らの出家原因を、「貧家」「貧」なるが故の、生きるための所業としている。貧しいことを「因縁」「媒」として出家し、戒律と智恵の志によって今まで仏道を修めてきたことを述懐している。

こうした境遇の無住にとって、「一生の財」（世財）と「萬代の財」（聖財）とは如何に理解されていたのであろうか。

例えば『沙石集』と『妻鏡』を比較してみるならば、『沙石集』には「財（ざい・たから）」（二十二例）、「財宝」（七例）、「家財」（五例）、「資財」「聖財」「財色」（各三例）、「世財」（二例）、「財利」「財産」「財物」（各一例）というように「財」が四十八箇所に表れ、『妻鏡』では「財宝」（十一例）、「財」（四例）とあって十五箇所に表出している。両書には分量の差こそあるものの、『沙石集』には「財」という言葉の多様性が見られるのに対して、『妻鏡』は「財宝」そのものに焦点を当てて論じているように見受けられる。

『妻鏡』の「財」に着目するならば、

　此の身の為に、生ある物の命を断て舌に味ひ、猥しく財宝を貪て衣食の計とす。夫財宝は甘毒に似たり。彼に酔て仏道を不修行。現世の甘露は、後生の鉄丸と成と云へり。愚哉、一旦の仮の身を養はんが為に、曠劫多生の身心を亡さんとすることを。[8]

とあるように、世財は来世の鉄丸であって、今生における財宝に飢渇することの愚かさを述べている。また別の箇所では、「財宝を蓄心をば積聚心と云て、是も同く輪廻の業を引大罪也。」として、財宝を貪る心は『大日経』に説く「積聚心」の煩悩、輪廻の業となる大罪となるとも語る。『妻鏡』に見られる「財宝」のほとんどは、今生での財宝（一生の財）として用いられており、世財に執着することの愚かさから脱し、仏道を希求することの大切さを説き示している。

こうした『妻鏡』の「財」の用例の中で、次の一文は特に注目されよう。

　智者の財宝と者、本より諸法に自性無故に、深く貪著する心無けれども、無縁の者を羽含み、仏法を興業し、生身を助け、仏身を祈ん為に、仮りに財宝を貯たるは、愚人のをろかなる眼には在家に等しけれども、智者の賢き心には化他利益と成て、一切皆仏事に非る事なし。或は制し或は免ぬ。皆是れ大聖の方便也。凡そ賢

愚の境、能々可存知者也。

無住が語るには、同じ財宝であっても「智者の財宝」というものがあると言う。それは、1、無縁の衆生を慈しみ、2、仏法を興業し、3、生身の身体を助け、4、仏を祈るために仮に財宝を蓄えることだとする。これは「智者の賢き心」によってこそ、全ての物事が「仏事」（教化）となる「大聖の方便」となるのであって、同じ行為であっても「愚かな心」のままであれば、後生への大罪となってしまうことを意味しているのである。才智ある者が仏法興隆のために集めた財宝は「聖財」となり、財宝のみに執着する者にとっては「世財」となる。物質としての「財」は、取り扱う者の智恵の有無によって、甘毒ともなり妙薬ともなり得るのである。

三

僧侶は「聖財」を友としながらも、やはり仏道修行を行うためには、その基となる僧衣や食べ物、住居などの資縁（布施）が必要となってくる。「布施」には、僧侶から貧困者への施しや、世俗の人々から寺院・僧侶への寄進など物資を与える「財施」、僧侶が民衆に教えを説き示す「法施」、そして人々の怖れを取り除く「無畏施」の〈三施〉が説かれているが、例えば三宝（仏・法・僧）への布施に着目するならば、僧の修行に必要な最低限の衣食住の他、仏に捧げる硯や念珠などの身近な物[9]、貴族から寺院への荘園の寄進や財貨などの寄付なども含まれてこよう。法要に対する布施（財施）もあり、僧侶は説法（法施）を行うことによって、民衆の苦しみを取り去ること（無畏施）が求められている。

ところが『沙石集』には、説法も満足に行わずに布施のみを持ち去るという僧侶の話が見える。例えば巻六「説

法セズシテ布施取タル事」には、

△鎌倉ニ或尼公、逆修シケリ。説経ナムドモセヌ僧ナレドモ、モシ希望ノ心モアリ、色代ニ請用セヨトテ、「一座ノ供養シ給ナンヤ」ト、イハセケレバ、布施ノホシサニヤ、無左右領状シテケリ。

として、普段から説教をしないにもかかわらず、布施の欲しさに法要を承諾し、結局一言も説法をすることなく布施だけを奪い取っていく僧侶や、

或説経師、俄ニ風吹テ、折紙ヲ柚木ノ梢ニ吹アゲテケレバ、不及力。取ニ不能シテ、「委事ハ、柚木ノスヘニ候」トテ、ヲリタリケルニ、猶ヲトリテ、一句モ不申シテ布施取リケル心、人ナラズコソ覚レ。

のように、自ら説教師と称しながらも、風に吹かれて梢に舞い上がった折り紙（手控え）を気にもとめず、やはり一句も発することなく布施だけを取り上げる僧侶などが登場する。『沙石集』のテーマの一つとして「信施」の問題が挙げられているが[10]、信者の布施に対して、説法（法施）を行うことなく、施物（財施）のみを受け取っていくという誑惑・信施無慚の僧の姿が語られているのである。

さて、こうした「世財」に執着する僧侶について、『沙石集』巻六「有所得説法事」では、以下のように語られている。

邪命説法ト云名目ハ、仏蔵経ニ出タリ。有所得トモイヘリ。同事也。世間ノ人ハ、有所得ト云ハ、布施ヲ望テスル説法ト思ヘリ。然ニ経ノ中ニハ、諸法実相ヲ不知シテ、有為ノ法ヲ説テ、無相ノ理ヲ不説ハ、邪命ノ説法也。無所得ノ道理ヲ不説故ニ、有所得ト云ヘリ。斯ル説法ハ、三千大千世界ノ人ノ眼ヲクジ〔ル〕ヨリモ罪也。又日夜ニ十悪ヲ造ル物ヨリモ重キ罪也。十悪ヲ造ル者ヲバ、人コレヲ師トセズ。其身共隨ト云ヘドモ、人ヲ引テヲトス事ナシ。有所得ノ説法ハ、人ヲシテ生死ノ業ヲマシ、実相ノ理ニトヲザカラ〔シ〕ムト云ヘリ。マシテ布施ノ希望ハ名利ノ為ナリ。云ニタラズ。

自らの生活のために説法をし、諸法実相の理を知ることなく、説法の際に現象界の有為法ばかりを話し、無為の涅槃の境地を説かないことを邪命説法（有所得説法）と言うのであって、ましてや財宝や名誉を求めての説法など、言うまでもなく重い罪となることを説いている。

このように見るならば、先に見た信施無慚の僧などは、論ずるまでもなく大罪を犯していることになるだろう。僧侶であるにもかかわらず内面には智恵なく、むしろ「一生の財」に執着している。『雑談集』に、

又愚人の云く、智者と云ども腹を立て財を貪ぼる心あり。寒き時は衣を求め、飢たる時は食を願ふ。貪欲の心、在家の愚人に少しも替り目無しと云へり。

とあるように、見た目は僧侶（智者）のような姿をしていても、腹を立てることもあれば、世財（一生の財）を欲しがる心を持っている。衣食などを貪る心は、愚人と少しも変わるところがないのではないかと。この愚人の問いに対して、「智者」について次のように語る。

然るに智者に二つの品あり。一には本より無道心の者の名聞利養を宗として、今生一期栄ん為在家愚痴の族を誑惑し、財宝を貪らんが為に仏法を習、要文を誦連て智者の名を施し、不浄説法を能として布施を望み、世を諛ひ、自ら福報を祈て、難行苦行して本尊に祈請し、阿練若に独住して賢善聖人の相を示せ共、内穢虚仮不真実の行、本性大欲心に、同故に、腹を立、財を貪る心、在家の愚人よりも愚かなりとす。清浄の仏法を垢し、世俗の不浄と成すが故に、愚人よりも過たり。二には本性柔軟にして慈悲も深く、道念もある族、生死の一大事を歎き、仏道に進み、知識を訪ひ、仏教に隨順し、仏の制戒を守が故に、自ら損し他を損し、今生を損し後世を損る事、不可有。知識百化とて、智者の瞋恚は極悪の族心を恣にして、煩悩の催に隨ひ、魔縁の勤めに任て、業の上に業を重ね、悪の上に悪を加る事を悲で、彼を對治せんが為に方便して誡を加る也。

仏も降伏の相とて、明王部乃至外部の天等の甲冑を鎧ひ、弓箭を帯して、瞋恚の相を現し給へる是也。

無住によれば、「智者」（僧侶）には二種類の品があると言う。一つは財宝を貪るために仏法を習い、要文を誦して不浄説法を行い布施を望む者。これは世俗の汚れを恥じることもなく「在家の愚人よりも愚か」であると言う。それに対してもう一つは、慈悲心・求道心を持し、現世の無常を嘆き、仏道に励んで智恵を磨き、戒律を保つ者。煩悩の魔を滅するために、方便として怒りの相を表している智者だと言う。

先の財施に執着する信施無慚の僧などは、まさに前者の智者（皮肉を込めて）となるだろう。俗世間を捨てて出家し、衣をまとえば僧侶となるが、よくよく見ると「俗世間の僧侶」と「出世間の僧侶」とが混在している。これは先に見た『実語教』において、「財」に「一生の財」（世財）と「萬代の財」（聖財）があることと共通していると言えよう。『実語教』冒頭の「山」の比喩のように、僧侶の姿であるだけで崇められることもあるだろう。しかし大事なことは形ではなく内面（心）を見つめることであり、それぞれの僧侶の智恵の有る無しによって、智者であるか愚人であるかが分かれているのである。

おわりに

幼童の頃から「財宝」よりも「才智」の重要性を説くのは、それだけこの世の財宝が甘毒であり、功罪があることに他ならない。僧侶にとっても「財」は必ずしも悪しきものではなく、仏者としての智恵を備えていれば妙薬ともなる。本稿では、無住の著作を中心に、「僧」と「財」との結びつきについて考察してきたが、俗世間の財（一生の財）のみに執着する僧侶と、仏法興隆のために方便として財（萬代の財）を求める僧侶とでは大きな隔たりが

あり、同じ財施であっても「世財」と「聖財」とに分かれることが確認された。[11]

仮に、民衆から僧侶に財が施された時、その僧侶が俗世間にまみれ、仏と結ばれていなかったならば、せっかくの浄財も世財へと変容してしまう。内面において仏の世界に住している時、僧侶の説法が真の言葉となり、ここに「法施」（説法・説教・唱導）と「財施」（衣服・飲食・田宅・珍宝）の相互関係による「無畏施」が生じるのではないだろうか。僧侶の心の置き所が重要なのであり、中身のない外面だけの説法であっては、当然のことながらそこに無畏施は存在しないのである。

また本稿では「財」に着目したが、こうした内面の心の置き所への問いかけは、冒頭の狂言綺語観とも密接に繋がっていると言えよう。『沙石集』巻五「哀傷歌ノ事」に、

和歌ヲ綺語ト云ヘル事ハ、ヨシナキ色フシニヨセテ、ムナシキヲ思ツヾケ、或ハ染ノ心ニヨリテ、思ワヌ事ヲ思ツヾケ、或ハ染ノ心ニヨリテ、思ワヌ事ヲモ云ヘルハ、實ニトガタルベシ。離別哀傷ノ思切ナルニツキテ、心ノ中ノ思ヲ、アリノマヽニ云ノベテ、萬縁ヲワスレテ、此事ニ心スミ、思シズカナレバ、道ニ入ル方便ナルベシ。

とあり、俗世間の妄執にとらわれた心でのみ詠じた和歌は空虚なものとなるが、無常なる自然の移ろいを観じながら、因果の理を超えて詠じた和歌は仏道に入る方便となることが説かれる。[12]「財」に見る「世財」と「聖財」のように、仏の世界に住し、智恵によって心を澄ませた時、「狂言綺語」がそのまま「陀羅尼」となっていくのではないだろうか。[13]

貧家に生まれながら出家し、戒律を持した無住ではあったが、晩年は「衣鉢・道具之外、無シ二資財ノ畜（マヽ）一。」と『雑談集』に見えるように、日々苦しい生活を送っていたようである。ただそうした困窮した中にあっても、「近代ノ明匠ニ、

仏法ノ大綱聞レ之、大果報也」として、今生において仏法に巡り会えた幸せを述懐しているのは、生涯にわたって聖財を友とした無住だからこその真心の発露と言えよう。

注

（1）引用は、渡邊綱也校注 日本古典文学大系『沙石集』（岩波書店、昭和四十一年五月）に拠る。

（2）もとより「仏教」と「経済」との関わりについては複雑なものがあり、あらゆる分野からの検討が必要となってくる。本稿は、中世の僧侶が記した説話集からの検討という、ささやかな試みである。

（3）引用は、『続群書類従』第三十二輯下（雑部）所収のものに拠る。

（4）『大正新脩大蔵経』第十三巻所収のものに拠る。なお、この文言は、『栄花物語』『太平記』等の古典文学作品にも語られており、また宥快（一三五四～一四一六）撰とされる『大日経疏鈔』においても「當念財物 文 是対治ノ相ヲ委釈スル也。太賢釈云。為身求財集ム悪行ヲ。財ハ隨テ命ニ捨シ悪業隨 文 経ニ云。妻子珍宝及王位。臨命終時不隨著等 文 此等意也」と見える。ここでは「太賢釋云」として、財は命終とともに消え失せるが、自身の為の財宝に執着する悪行（悪業）は来世までも付き従って行くことが説かれている。

（5）引用は、『続群書類従』第三十二輯下（雑部）所収のものに拠る。

（6）本史料については、これまで以下の論考を試みた。拙稿「東京大学史料編纂所蔵『連々令稽古双紙以下之事』をめぐって」（「佛教文学」第三十一号、平成十九年三月）、同「幼童の稽古―東京大学史料編纂所蔵『連々令稽古双紙以下之事』にみる文学書・付影印―」（「智山学報」第五十六輯、平成十九年三月）。

（7）引用は、山田昭全・三木紀人編『雑談集』（三弥井書店、昭和四十八年九月）に拠る。

（8）引用は、宮坂宥勝校注 日本古典文学大系『仮名法語集』（岩波書店、昭和三十九年八月）所収のものに拠る。なお『妻鏡』については、渡邉信和氏によって「『妻鏡』は無住道暁の著述ではないと思われるが、無住道暁に非常に近い人物、長母寺か桑名の蓮華寺における無住道暁の弟子、無住道暁と交流のあった親しい人物の著述ではないだろうか」と説かれている（渡邉信和「『妻鏡』の著者についての私見―無住道暁の説話採録の方法から見た―」「東海仏教」二十五号、昭和五十五年五月）。

（9）例えば、和歌の詞書から「布施」の用例を抜き出せば、「手箱」「念珠」「鏡」「装束」「硯」等を見ることができる。

・「手箱を布施にしたりけるを」（『金葉集』六〇一）

・「女郎花の枝に菩提子の念珠をかけて布施にたまはす」（『続古今集』八〇七）

・「講師中納言律師たふとくしければにはかにおほきなる鏡を加布施にしけるに」（『散木奇歌集』一四一六）

・「僧の布施にわらはべのさうぞくをしてまゐらするに」（『頼政集』六〇七）

・「亡者の小手箱を布施にしけるに」（『明日香井集』一六二〇）

・「知恩寺にて霜月六日、重衡中将法然上人へ受戒の布施の松陰と云ふ硯を見て」（『逍遊集』二六八三）

（10）小島孝之氏による「『沙石集』の説話とその社会的背景」（新編日本古典文学全集『沙石集』小学館、平成十三年七月）において、「『沙石集』の中で頻繁に取り上げられているテーマの一つに信施の問題がある。即ち、ろくに信仰心もない僧が、いい加減な説経をして信者の布施を得るのは、有所得の説法であって堕地獄の罪に当るという発言がしばしば見られるのである。」と説かれている。

（11）無住の学問については、前掲注（1）書「解説」において、「無住の学識の中心をなすものは、宗鏡録・大智度論・摩訶止観あたりにあったのではないかと思う。」と説かれている。無住の財に対する意識を含めて、さらに検討する必要があるだ

ろう。

(12) 同様の言葉は、『沙石集』巻五「学生ノ歌好ミタル事」にも、「凡狂言綺語ニ、和歌ヲ入ル、事ハ、染歌ト云テ、愛情ニヒカレテ、ヨシナキ色ニソミ、空ノ詞ノカザル故也。聖教ノ理ヲモノベ、無常ノ心ヲモ連テ、世縁俗念ヲウスクシ、名利情執ヲモワスレ、風葉ヲミテ、世上ノアダナル事ヲシリ、雪月ヲ詠ジテ、心中ノ潔理ヲモサトラバ、仏道ニ入媒チ、法門ヲサトルタヨリナルベシ。」と見ることができる。

(13)『沙石集』巻五「和歌ノ道フカキ理アル事」に、「和歌ノ一道ヲ思トク〔ニ〕、散乱麁動ノ心ヲヤメ、寂然静閑ナル徳アリ。又言ス〔ク〕ナクシテ、心ヲフクメリ。惣持ノ義アルベシ。惣持ト云ハ、即陀羅尼ナリ。」と見える。

〈キーワード〉　無住、財施と法施、世財（一生の財）と聖財（萬代の財）、智恵

日本古代における山林修行の資糧（一）
―乞食・蔬食―

小林　崇仁

はじめに

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

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

日本古代の仏教において、出世間への志向性の強い形態としては、所謂ゆる「山林修行」[1]が顕著である。『養老僧尼令』「第十三禅行条」により、仏教者の山林修行は申請の上で認められていたが、[2]すでに奈良前期には無許可での山林修行に禁制が出されており、[3][4]任意で山林に入る修行者も多かったことが知られる。また天平六年(734)以降、優婆塞が得度する条件として、『法華経』『最勝王経』の闇誦、礼仏の理解、浄行三年以上と定められたが、[5]淳仁期に諸国の山林にて「清行」を十年以上積んだ優婆塞に得度が許されているように、[6]「浄行」の場は主として山林であったと見られる。[7]おそらく当時僧侶を志す者は、基本的には山林にて修行を積んだと考えて差し支えないだろう。さらに光仁期には「清行の者」を選んで十禅師とし、永年の供養を充てるなど、[8]有行有徳の山林修行者を重んずる傾向が見える。そして桓武期には、政治と仏教に一定の距離を置きつつ、[9]僧尼の浄行性をより重視し、都を離れて山林にて修行に勤しむ僧尼を奨励している。子嶋寺の報恩[10]や室生寺の賢璟[11]への支援、そして近江国梵釈寺の造営[12]などはその実例であろう。その傾向は嵯峨期にも引き継がれ、聴福[13]や玄賓[14]など、優れた山林修行者に殊遇が与えられている。こうした機運において、伝教大師最澄は比叡山上での修行制度の樹立を図り、弘法大師空海は高野山の開創に取り組んだ。そのほか、当時の仏教説話『日本霊異記』には、山林にて修行する優婆塞、禅師、沙門などが多く登場しており、仏教者が盛んに山林修行を行っていたことを予想させる。

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

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

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

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

※

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

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

仮名乞児は、自身の修行について、次のように述べる。

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

葉等。班芳檄於諸州。告即位於衆庶。是故。余忽承檄旨。秣馬脂車。裝揀取道。不論陰陽。向都史京。経途多艱。人烟夐絶。康衢甚繁。径路未詳。一二従者。或沈溺泥中拔出未期。或騁馬奔車先已發進。因茲。不弃微物。孑身負擔。粮絶路迷。辱進門側。乞行路資。[15]

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

さらに、仮名乞児の行状には、

或登金巖而遇雪坎壈。或跨石峯而絶粮輡軻。或眄雲童嬢懈心服思。或観滸倍尼策意厭離。拂霜食蔬遥同伋行。掃雪枕肱還等孔誡。青幕張天不勞房屋。縞幌懸嶽不營幃帳。夏則緩意披襟。對太王之雄風。冬則縮頸覆裾。守燧帝之猛火。橡飯茶菜一旬不給。紙袍葛褞二肩不蔽。一枝逍遥。半粒自得。不願何曾之滋味。誰愛子方之温裘。三樂之叟比此有愧。四皓之老對此非儔。形似可笑。志已不奪。[16]

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

空海は『三教指帰』にて、「出世の趣を示す」ために「仮名乞児」を登場させたが、その修行の資糧は、主に「乞食」と「蔬食」に依るものであった。こうした出家修行者のあり方は、空海が理想とするものであることは疑い得ない。また、空海自身が『三教指帰』にて自序し、京での遊学の際、一沙門より虚空蔵聞持の法を受け、阿波国大滝嶽や土佐国室戸岬にて勤念した後、「朝市の栄華をば念念にこれを厭い、巌薮の煙霞をば日夕にこれを飢う」[17]と述べ、さらに『性霊集』にも空海自ら「少年の日、好んで山水を渉覧し」[18]、「弱冠より知命に及ぶまで山薮を宅と為し」[19]たと記すことから、その修行のあり方は、「仮名乞児」のそれと通ずるところもあったと考えられる。

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

一、乞食

（1）インドにおける乞食行

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

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

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

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

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

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

（2）律令下での乞食行

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

に修正された『養老僧尼令』「第五非寺院条」には、

凡僧尼非在寺院。別立道場。聚衆教化。并妄説罪福。及毆擊長宿者。皆還俗。國郡官司。知而不禁止者。依律科罪。其有乞食者。三綱連署。經國郡司。勘知精進練行判許。京内仍經玄蕃知。並須午以前捧鉢告乞。不得因此更乞餘物。[22]

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

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

一方、山林修行については、同じく『養老僧尼令』「第十三禅行条」に、

凡僧尼有禅行。修道。意樂寂靜。不交於俗。欲求山居服餌者。三綱連署。在京者。僧綱經玄蕃。在外者。三綱經國郡。勘實並録申官。判下山居所隷國郡。毎知在山。不得別向他處。[23]

とあり、各寺院の三網が連署し、京内であれば僧綱を経て玄蕃寮へ、他国であれば国郡司に報告し、それぞれが実態調査した上で太政官に奏上して許可を求めた。許可が下りても、僧尼が他の修行地に移動しないように、所轄の国郡司は、常に僧尼の監督するよう指示が出されている。やはり乞食と同様、寺院の統括者の同意と、官の許可が必要であり、任意で行うことは許されていなかった。

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

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

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

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

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

凡僧尼。寂居寺家。受教傳道。准令云。其有乞食者。三綱連署。午前捧鉢告乞。不得因此更乞餘物。方今小僧行基。并弟子等。零疊街衢。妄説罪福。合構朋黨。焚剥指臂。歴門假説。強乞餘物。詐稱聖道。妖惑百姓。道俗擾乱。

四民棄業。進違釋教。退犯法令。[26]

との詔が出された。ここで行基（668-749）は「小僧」と蔑称され、行基とその弟子たちが、街巷にて民衆に罪福を説き[27]、徒党を組んで焚身捨身を行い、歴訪して物を乞い、聖道と称して詐って人々を惑わすなど、『僧尼令』に違犯しているとし、指弾を受けている。こうした活動により、出家者と在家者が交流し、庶民が生業を捨てる事態が生じ、これが問題視されたのだ。特に「乞物」については、『僧尼令』の条文まで引用されており、批判の中心であったことが知られる。つまり行基教団が、認められた乞食行の範囲を超え、「門を歴て仮説し、強いて余の物を乞う」こと、つまり布教しつつ財物を乞うことが批判されている。これは行基の乞食行が、単にその日の食を乞うというよりは、人々に滅罪・興福という仏教的作善行を説き、喜捨を勧めるというあり方、むしろ勧進に近い性格を有するものであったことを予想させる。

さらに同六年（722）七月には、

又奏言。垂化設教。資章程以方通。導俗訓人。違彝典而即妨。近在京僧尼。以淺識輕智。巧説罪福之因果。不練戒律。詐誘都裏之衆庶。内黷聖教。外虧皇猷。遂令人之妻子剃髪刻膚。動稱佛法。輙離室家。無懲綱紀。不顧親夫。或負經捧鉢。乞食於街衢之間。或僞誦邪説。寄落於村邑之中。聚宿爲常。妖訛成羣。初似脩道。終挾姦乱。永言其弊。特須禁斷。奏可之。[28]

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

しかし聖武期の天平三年（731）になると、

詔曰。比年隨逐行基法師。優婆塞優婆夷等。如法修行者。男年六十一已上。女年五十五以上。咸聽入道。自餘持鉢行路者。仰所由司嚴加捉搦。其有遇父母夫喪。期年以内修行。勿論。[29]

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

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

（3）行基教団にとっての乞食　―三階教との関係―

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

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

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

三階教は、隋代に興った新しい仏教運動で、北斉の信行（540-594）を開祖とする。三階とは正法・像法・末法を意味し、現在は第三階にあたる末法の濁世で、破戒邪見の凡夫にとっては、一乗教も三乗教も適当でなく、新しい教えが必要であるとする。つまり、『十輪経』や『大集経』など如来蔵思想をもとに、「普仏法」の理念を掲げ、一切三宝に帰し、一切衆生を度し、一切諸悪を断じ、一切諸善を修し、一切善知識を求めるというものであった。その実践の特徴は、乞食行と喜捨行が対偶をなしており、いずれも滅罪・興福に通ずる仏教的作善行として重視された。

出家者は乞食行を行い、在家者は喜捨行を積むことで、三階教の寺院に財物が集まると、これを「無尽蔵」に置いて活用したとされる。つまり蓄財を三分し、一分を伽藍増修の費用、一分を困窮者への施与、一分を無遮大会の費用に充てた。無遮大会とは、男女・道俗などの区別なく、平等に財施・法施を行う法会であり、寺院に集中した財物の三分の二は、社会的弱者や人々へと還元される仕組みとなっていた。

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

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

見られる。

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

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

勅。故大僧正行基法師。戒行具足。智徳兼備。先代之所推仰。後生以爲耳目。其修行之院。惣卌餘處。或先朝之日。有施入田。或本有田園。供養得濟。但其六院未預施例。由茲法藏湮廢。無復住持之徒。精舍荒涼。空餘坐禪之跡。弘道由人。實合奬勵。宜大和國菩提。登美。生馬。河内國石凝。和泉國高渚五院。各捨當郡田三町。河内國山埼院二町。所冀眞筌秘典。永洽東流。金輪寶位。恒齊北極。風雨順時。年穀豊稔。[35]

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

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

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

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

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

（4）『霊異記』に見る乞食　―迫害を受ける乞食者―

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

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

又藹法師之弟子円勢師者、百済国之師也。住於日本国大倭国葛木高宮寺。時有一法師、而住北坊、名号願覚也。其師常明旦出行里、夕以来入於坊居、以為常業。[38]

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

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

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

昔故京時、有一愚人。不信因果。見僧乞食、忿而欲繫。時僧走入田水。追而執之。僧不得忍、以呪縛之。愚人顛沛、東西狂走。僧即遠去、不得眄瞻。其人有二子。欲解父縛、便詣僧房、勧請禅師。々々問知其状、而不肯行。二子懃重拝敬、請救父厄。其師乃徐行、誦観音品初段竟。即得解脱。然後乃発信心、廻邪入正也。[39]

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

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

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

紀直吉足者、紀伊国日高郡別里、椅家長公也。天骨悪性、不信因果。延暦四年乙丑夏五月、国司巡行部内、給於正税。至于其郡、下乎正税、而班百姓。有一自度、字曰伊勢沙弥也。誦持薬師経十二薬叉神名、歴里乞食。就於給正税之人乞稲、臻於厥凶人之門而乞。見彼乞者、不施乞物、散其荷稲、亦剝袈裟、而拍逼之。沙弥逃

隠于其別寺僧坊。〈中略〉然後不久、躃地而死。更不可疑、護法加罰。[41]

とあるように、伊勢沙弥と字する自度は、「薬師経の十二薬叉神の名を誦持して、里を歴て乞食し」ていた。因果を信じない凶人の家に至り乞食すると迫害を受けた。すると後に、護法神が罰を加え、凶人は地に倒れて死んだという。伊勢沙弥は凶人によって、「袈裟を剥がさ」れたため、逃げて「別寺の僧房」に隠れたと伝える。自度であるが故に袈裟を付けており、おそらく剃髪もしていたのだろう。「別寺」は未詳であるが、あるいは伊勢沙弥が普段から止住している寺と、別の寺という意味であろうか。

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

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

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

（5）『霊異記』に見る乞食　―生活のための乞食―

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

高橋連東人者、伊賀国山田郡嗽代里人也。大富饒財。奉為亡母、写法華経、以盟之曰、請於我願有縁之師、欲所済度、厳法会訖、将供明日、而誡使曰、値第一、以為我縁師、有修法状、不過必請。其使随願、出門試往、至於同郡御谷之里。見有乞者。鉢嚢懸肘、酔酒臥路。姓名未詳。有伎戯人、剃髪懸縄、以為袈裟。雖為然猶曾不覚知。使見起礼、勧請帰家。願主見之、信心敬礼。一日一夜、家内隠居、頓作法服、以之奉施。爰乞者問之、所以者何。答曰、請令講法花経。乞者、我無所学、唯誦持般若陀羅尼、乞食活命。願主猶請。乞者思議、不如竊逃。兼心知逃、副人令守。[46]

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

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

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

先に見た、伊勢沙弥と字する自度は、「薬師経の十二薬叉神の名を誦持して、里を歴て乞食し」ていた。果たして彼の乞食は、仮名乞児のような真摯な仏道修行としての乞食であったのか、あるいは生活苦のために自ら僧形となり、乞食を生業としていたのであろうか。これは、にわかには判断が付かないところである。ただ実際には、生活苦のために、やむを得ず修行者を模して、乞食する俗人や自度の沙弥も、数多くいたであろう。その動機はともあれ、彼らのように社会から離脱した者の受け皿しても、仏教の乞食は機能していたものと考えられる。

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

二、蔬食

（1）山林修行者の衣食

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

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

君知不君知不。人如此汝何長。朝夕思思堪断腸。汝日西山半死士。汝年過半若尸起。住也住也一無益。行矣行矣不須止。去来去来大空師。莫住莫住乳海子。南山松石看不厭。南嶽清流憐不已。莫慢浮花名利毒。莫焼三界火宅裏。斗薮早入法身里。[50]

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

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

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

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

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

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

聊建伽藍。名曰神宮寺。住此修道。荏苒四祀。七年四月。更移住北涯。四望無尋。沙場可愛。異花之色難名驚目。奇香之臭叵尋悦意。霊仙不知何去。神人髣髴如存。忿歳精之無記。惜王侯之不遊。思餓虎而不遇。訪子喬而適去。觀花蔵於心海。念實相於眉山。蘊羅遮寒。蔭葉避暑。喫菜喫水。楽在中。乍彳乍亍。出塵外。九皐鶴聲。易達于天。[53]

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

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

斗藪殉道兀然獨坐。水菜能支命薜蘿是吾衣。所修功徳以酬国徳。[54]

と述べられ、山林に斗薮し、「水菜」を食して「薜蘿」を着て、ひとり修禅する功徳は、国徳に酬うものであるとされる。

ここで言う「蘊羅」「蔭葉」「薜蘿」などは、草木を編んで作った粗末な着物を意味し、「菜」「水」とは草木や野

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

(2) 中国仏教における蔬食の隆盛

先に見た空海の「蔬食」に関する表現は、もとは『論語』を典拠とする。つまり、

子曰、飯疎食、飲水、曲肱而枕之。樂亦在其中矣。不義而富且貴、於我如浮雲。[55]

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

これはあくまで日常生活における教訓であるが、こうした儒家の思想、さらには道家[56]の神仙説や「辟穀」「服餌」などの養生法も影響し、中国の仏教者の間で山林に隠居しての「蔬食」が盛んとなったと考えられる。

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

この中で「辟穀」とは、道家の代表的な養生法の一つで、穀物を摂取しないことである。古くは『史記』「留侯世家」に「乃ち穀を辟け道引し、身を軽くするを学ぶ」[60]とあるように、穀物を避けることで、身体を純粋化し、神仙の道を求めるものであった。これは断食を意味するのではなく、濁った気からなる穀物を避け、清らかな気からなる食物を摂取し、さらに導引・行気によって、身体の気を調整する方法である。神仙の道を求める者は、山に入り、柏実・松脂・茯苓・石韋などのほか、湯葉や茶を服用したとされる。

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

インドにおける出家修行者は、乞食行を基本とし、市里と極端に離れない閑処に住した。一方、中国においては、すでに道家に由来する入山の実践が盛んであったため、仏教者の出家修行が、これと結びつき易かったと考えられる。深山に隠棲すれば、当然穀物などの食糧を入手することは困難であり、飢餓を解消する方法としても[61]、辟穀や服餌などの道術は参考とすべきものであったのだろう。梁の慧皎（497-554）の『梁高僧伝』や、唐の道宣（596-667）の『続高僧伝』をはじめ中国の僧伝には、山中に隠居して「辟穀」「服餌」といった道家由来の養生法を実践する僧侶も見られる。

例えば、宋の広漢の釈法成は「学、経律に通ず。五穀を餌さず、ただ松脂のみ食ふ。巌穴に隠居し、習禅を務と為す」[62]とされ、斉の隴西の釈法光は「苦行頭陀して、綿纊を服せず。五穀を絶ちて、ただ松葉のみを餌す」[63]と伝えられる。ここに道術を取り入れた仏教修行者の一端を見ることができる。

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

例えば、晋の江左の竺僧顕は「蔬食して経を誦し、禅を業として務と為す。常に山林に独処し、人外に頭陀す」[64]とされ、晋の蜀の石室山の釈法緒は、「徳行清謹にして、蔬食して禅を修む。後、蜀に入り、劉師の塚間に於いて、山谷に頭陀す」[65]などと伝えられる。このように「人外」や「山谷」などの山林に「頭陀」し、「蔬食」して修学・修禅に励む仏教者の行状が、中国の僧伝には数多く見受けられる。[66]

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

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

若佛子。不得食五辛。大蒜革葱慈葱蘭葱興渠。是五種一切食中不得食。若故食者。犯輕垢罪。[67]

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

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

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

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

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

なお、中国の山林修行者に幅広く見られる「蔬食」の実践について、特に顕著なのは、南北朝期の廬山の慧遠（334-416）の周辺である。[73] 例えば、慧遠の師である道安（312-385）は「山棲木食して修学す」[74]とされ、同門の慧永も「蔬食布衣」[75]と伝えられる。また弟子の曇順は「蔬食にして徳行有り」[76]といい、道汪は「蔬食数十餘年なり」[77]とされ、法翼も「蔬食澗飲すること三十餘年」[78]と記される。慧遠自身も、老荘思想に通じ、廬山に居を定めてから、三十年以上も山を下りず、世俗に入らなかったと伝えられる。[79] 慧遠は戒定慧三学をあわせ学ぶ、道安の学風を受け継ぎ、

廬山にて戒律を重視した教団を維持し、中国仏教の一つの方向性を確立したとされる人物であった。[80] この道安と慧遠は、日本古代の仏教にも少なからぬ影響を与えていたことが確認される。例えば『続日本紀』では、道安と慧遠は中国仏教の偉大な祖師として評価され、[81] また嵯峨期に至って慧遠は、山林修行者の理想像と見なされていた可能性が高い。[82] 空海の著作に、山林修行者の行状として、「蔬食」が見られるのは、こうした中国仏教における先徳たちに範を取ったものとして理解することができる。

(3) 日本における服餌・蔬食の実状

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

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

役優婆塞者、賀茂役公、今高賀茂朝臣者也。大和国葛木上郡茅原村人也。自性生知、博学得一、仰信三宝、以之為業。毎庶挂五色之雲、飛仲虚之外、携仙宮之賓、遊億載之庭、臥伏乎蕊蓋之苑、吸暾於養性之気。所以晩年以卌余歳、更居巌窟、被葛餌松、沐清水之泉、濯欲界之垢、修習孔雀之呪法、證得奇異之験術。駈使鬼神、得之自在。[83]

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

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

と記されるように、呪術を以て称された小角は、人々を妖惑したとの讒言により、[85]伊豆島に流されている。小角のように仏教と道教が融合した山林修行の形態は、前述したように中国に先例があり、小角はそれに連なる修行者であったと考えられる。

また先に見たように、『養老僧尼令』「第十三禅行条」は、山林修行を希望する仏教者のことを、「山居して服餌を欲求する者」と表現していた。そもそも『僧尼令』は、唐にて道家の道士と女冠、仏教の僧と尼を取り締まる『道僧格』を範とし、道教の要素を排除して作成されたという。[86]『養老僧尼令』において「服餌」が排除されなかったのは、日本にもこれを実践する仏教者があったからではなかろうか。[87]

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

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

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

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

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

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

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

爾時有一禅師、来之於菩薩所。々持之物、法花経一部〈字細少書減巻数成一巻持之〉、白銅水瓶一口、繩床一足也。僧常誦持法華大乗以之為宗。歴一年余而思別去、敬礼禅師、奉施繩床而語之曰、今者罷退、欲展山踰於伊勢国。〈中略〉尋求見之、有一屍骨、以麻繩繫二足、懸巖捉身而死。骨側有水瓶、乃知別去之禅師也。[91]

とあるように、頭陀行者が常に持する十八物[92]のうち、「法華経一巻」「水瓶」「繩床」「鉢」などを所持し、紀伊国熊野から伊勢国の山々を展転と修行したとされる。ついには麻縄をもって両足を縛り、縄の端を巌に懸けて断崖に身を投げたという。ここに「蔬食」との表現はないが、頭陀行の持物を携帯して山々を跋渉していることから、この禅師は頭陀行者として描写されており、こうした修行者が実際にいたことは想像しうる。

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

ただし、僅かながら当時の史料に見られる山林修行者は、概ね「看病」の徳行によって、民衆から名声を得たり[93]、朝廷から殊遇を蒙っており[94]、そこに「蔬食」という理由はまずもって見えてこない。言うなれば「蔬食」の実践が、中国ほどには重要視されていなかったのではないかと思われるのである。

また一方で、山居する禅師が肉や五辛を食すという説話を見ることができる。例えば『霊異記』には、

吉野山有一山寺、名号海部峯也。帝姫阿倍天皇御世、有一大僧、住彼山寺、精懃修道。疲身弱力、不得起居、念欲食魚、語弟子言。我欲噉魚、汝求養我。弟子受師語、至於紀伊国海辺、買鮮鯔八隻、納小櫃而帰上。〈中略〉当知、為法助身、於食物者、雖食雑毒、而成甘露、雖食魚宍、而非犯罪、魚化成経、天感済道。此復奇異事也。[95]

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

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

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

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

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

三、「乞食」「蔬食」は山林修行の資糧たり得たか

（1）法会の禁止による山林修行の衰退

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

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

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

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

さらに続いて桓武期には、再び山林寺院での私的な修法が禁止される。まず延暦四年（785）十月には、

應禁私修壇法事　右太政官去延暦四年十月五日下治部省符偁。僧尼優婆塞優婆夷等。讀陀羅尼以報所怨。行壇法以縱呪詛。自今以後。非預勅語不得入山林住寺院讀陀羅尼行壇法。如有此類。禁身具状。早速申送之。不得隱漏者。[99]

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

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

傳燈大法師位施曉奏曰。窃以。眞理無二。帝道亦一。敷化之門是異。覆載之功乃同。故衛護萬邦。唯資於佛化。弘隆三寶。靡非帝功。夫沙門釋侶。三界旅人。離國離家。無親無族。或坐山林而求道。或蔭松柏而思禪。雖有避世出塵之操。不忘護國利人之行。而粮粒罕得。飢餓常切。伏望以本寺供。給彼住處。則緇徒獲全百年之命。聖化遠流千載之表。又山城國百奏忌寸刀自女等卅一人。俱發誓願。奉爲聖朝。自去寶龜三年。迄于今年。毎年春秋。悔過修福。顧其精誠。實可随喜。伏望從其心願。咸令得度。並許之。[100]

ここで施曉は、僧侶は世俗を離れ、山林に入って修行することを旨とするが、食料を得るのが困難であり、常に困窮しているから、僧侶の所属する本寺の供料を、山林修行の住処に給付して欲しいと申し出て、これが許されている。先に見たように、桓武期には山林寺院にて要請を受けて修法を行うことが禁じられると共に、[101]僧侶が私的に檀越を定めて閭巷に出入りすることも禁じられている。[102]おそらく、本寺を離れて活動する仏教者にとって、これらの禁制はまさに「粮粒得ること罕にして、飢餓常に切なる」なる状況を引き起こし、修行に支障をきたしたようである。私的な檀越との関わりを禁じられたことにより、施曉は山林修行の支援を朝廷に求めたのである。

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

施曉の奏上から程なくして、延暦十八年（799）には再び、

勅。沙門擅去本寺。隱住山林。受人属託。或行耶法。如斯之徒。往往而在。国憲内教。同所不許。宜諸国司巡検部内所有山林精舎并居住比丘優婆塞。具録言上。不得疎漏。[103]

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

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

（2）梵釈寺の世俗化

桓武天皇は、「天下の安寧は、緇徒の神力による」[104]との考えを有していた。仏教者の神力に対する期待と畏怖を背景として、桓武期には僧尼の才徳を高めるとともに、寺家の勢力を押さえる施策が頻繁に出されている。仏教者の山林修行は、天皇の統制下にある限り、望むべき徳行であった。それ故、私的な檀越と修行者との関係を禁じた

のである。

桓武天皇は天下の安寧を期待し、仏教者の山林修行を外護した。それを象徴する事業が、近江梵釈寺の造営であった。梵釈寺は延暦五年（786）に勅命によって創建され[105]、同七年（788）には下総・越前二国の封戸、各五十戸が施入され[106]、同十一年（792）には近江国の水田百町が施入されている[107]。そして同十四年（795）には、

詔曰。眞教有屬。隆其業者人王。法相無邊。闡其要者佛子。朕位膺四大。情存億兆。導徳齊礼。雖遵有國之規。妙果勝因。思弘無上之道。是以披山水名區。草創禪院。盡土木妙製。莊飾伽藍。名曰梵釋寺。仍置清行禪師十人。三綱在其中。施近江國水田一百町。下總國食封五十戸。越前國五十戸。以充修理供養之費。所冀還經馳驟。永流正法。時變陵谷。恒崇仁祠。以茲良因。普覃一切。上奉七廟。臨寶界而增尊。下覃万邦。登壽域而洽慶。皇基永固。卜年無窮。本枝克隆。中外載逸。綿該幽顯。傍及懐生。望慈雲而出迷途。仰惠日而趣覺路[108]。

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

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

崇福梵釋二寺者。禪居之淨域。伽藍之勝地也。今聞。道俗相集。還穢佛地。繫馬牽牛。犯汗良繁。宜令近江国嚴加禁斷。若有不從制者。五位已上録名。六位已下留身。並言上[109]。

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

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

勅。崇福寺者。先帝所建。禪侶之窟也。今聞。頃年之間。濫吹者多。云々。宜加沙汰、勿汙禪庭。所住之僧。不過廿人。但有死闕。言官乃補之。[110]

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

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

おわりに

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

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

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

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

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

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

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

※

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

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

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

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

※

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

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

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

※

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

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

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

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

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

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

註

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

2『令義解』二「僧尼令」（『新訂増補国史大系』二二・八四～五頁）

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

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

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

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

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

8『続日本紀』三二「宝亀三年三月丁亥条」（『新訂増補国史大系』二・四〇二頁）

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

10拙論「吉野山の報恩法師」（『現代密教』一七・二〇〇四年）

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

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

寺院の運営や僧侶の生活を支える経済構造の側面も有していた。遠藤祐介「中国仏教における経済の祖形について」（『蓮花寺佛教研究所紀要』二・二〇〇九年）

28 『続日本紀』九「養老六年七月己卯条」（『新訂増補国史大系』二・九四頁）

29 『続日本紀』一一「天平三年八月癸未条」（『新訂増補国史大系』二・一二六頁）

30 『続日本紀』一五「天平十五年十月乙酉条」（『新訂増補国史大系』二・一七五～六頁）

31 『続日本紀』一六「天平十七年正月己卯条」（『新訂増補国史大系』二・一八二頁）

32 『続日本紀』一七「天平勝宝元年二月丁酉条」（『新訂増補国史大系』二・一九六～七頁）

33 吉田靖雄「行基における三階教および元暁との関係の考察」（『歴史研究』一九・一九八一年）、洪在成「三階教の影響―元暁と行基を考える―」（『印度学仏教学研究』五〇（二）・二〇〇二年）

34 三階教に関しては、西本照真『三階教の研究』（春秋社・一九九八年）に詳しい。

35 『続日本紀』三二「宝亀四年十一月辛卯条」（『新訂増補国史大系』二・四一一～二頁）

36 『続日本紀四』「補注三二―七四」（『新日本古典文学大系』一五・五七七～八頁）

37 『日本国現報善悪霊異記』中「智者誹妬変化聖人而現至閻羅闕受地獄苦縁第七」、「贖蠏蝦命放生得現報縁第八」（『新日本古典文学大系』三〇・二三三～六頁）

38 『日本国現報善悪霊異記』上「聖徳太子示異表縁第四」（『新日本古典文学大系』三〇・二〇六頁）

39 『日本国現報善悪霊異記』上「悪人逼乞食僧而現得悪報縁第十五」（『新日本古典文学大系』三〇・二一四頁）

40 『日本国現報善悪霊異記』上「邪見打破乞食沙弥鉢以現得悪死報縁第廿九」（『新日本古典文学大系』三〇・二二一～二頁）

41 『日本国現報善悪霊異記』下「刑罰賤沙弥乞食以現得頓悪死報縁第卅三」（『新日本古典文学大系』三〇・二八六～七頁）

42『日本国現報善悪霊異記』下「繋沙弥乞食以現得悪死報縁第十五」（『新日本古典文学大系』三〇・二七二～三頁）
43『日本国現報善悪霊異記』下「繋沙弥乞食以現得悪死報縁第十五」（『新日本古典文学大系』三〇・二七三頁）
44『日本国現報善悪霊異記』下「刑罰賤沙弥乞食以現得頓悪死報縁第卅三」（『新日本古典文学大系』三〇・二八七頁）
45『三教指帰』下（『底本弘法大師全集』七・六四～五頁）
46『日本国現報善悪霊異記』中「奉写法華経因供養顕母作女牛之因縁第十五」（『新日本古典文学大系』三〇・二四〇頁）
47『日本国現報善悪霊異記』上「呰読法花経品之人而現口喎斜得悪報縁第十九」（『新日本古典文学大系』三〇・二一六頁）
48『日本国現報善悪霊異記』下「沙門誦持方広大乗沈海不溺縁第四」（『新日本古典文学大系』三〇・二六四～五頁）
49『日本国現報善悪霊異記』下「災与善表相先現而後其災善答被縁第卅八」（『新日本古典文学大系』三〇・二九三～四頁）
50『遍照発揮性霊集』一「入山興」（『底本弘法大師全集』九・一六～七頁）
51『大漢和辞典』五「抖」（一四〇頁）、「擻」（四三五頁）、「斗」（六〇七頁）、『同』九「藪」（一〇〇〇頁）
52『遍照発揮性霊集』二「沙門勝道歴山水瑩玄珠碑并序」（『底本弘法大師全集』九・二六頁）
53『遍照発揮性霊集』二「沙門勝道歴山水瑩玄珠碑并序」（『底本弘法大師全集』九・二五頁）
54『高野雑筆集』上（『底本弘法大師全集』七・一〇八頁）
55『論語』「述而第七」（『新釈漢文大系』一・一五八頁）
56いわゆる儒仏道三教の中の道教について、これを「道教」と呼ぶのは五世紀以降とされる。それ以前は、例えば『抱朴子』外篇の自叙に、「其れ内篇に言く、神僊、方薬、鬼怪、変化、養生、延年、禳邪、却禍の事、道家に属す」とあるように、「道家」と称されていたという。福井康順／山崎宏／木村英一／酒井忠夫『道教』（平川出版社・一九八三年）
57『荘子』「逍遥遊篇第一」（『新釈漢文大系』七・一四五頁）

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

74『梁高僧伝』五「義解二・釈道安」（『大正新脩大蔵経』五〇・三五二頁上）
75『梁高僧伝』六「義解三・釈慧永」（『大正新脩大蔵経』五〇・三六二頁上）
76『梁高僧伝』六「義解三・釈道祖」（『大正新脩大蔵経』五〇・三六三頁上）
77『梁高僧伝』七「義解四・釈道汪」（『大正新脩大蔵経』五〇・三七一頁下）
78『梁高僧伝』一三「興福・釈法翼」（『大正新脩大蔵経』五〇・四一〇頁下）
79『梁高僧伝』六「義解三・釈慧遠」（『大正新脩大蔵経』五〇・三六一頁中）
80道安・慧遠の事績については、木村英一編『慧遠研究』（創文社・一九六二年）、中嶋隆藏『六朝思想の研究』（平楽寺書店・一九八五年）などに詳しい。
81『続日本紀』八「養老三年十一月乙卯条」（『新訂増補国史大系』二・七八頁）
82拙論「嵯峨天皇親書よりみた玄賓法師の人物像」（『佛教文学』三〇・二〇〇六年）
83『日本国現報善悪霊異記』上「修持孔雀王呪法得異験力以現作仙飛天縁第廿八」（『新日本古典文学大系』三〇・二二〇～一頁）
84『続日本紀』一「文武三年五月丁丑条」（『新訂増補国史大系』二・四頁）
85『霊異記』上・第廿八では、「葛木峯の一言主大神」の託宣による讒言とする。
86二葉憲香『古代仏教思想史研究』「僧尼令と道僧格」（永田文昌堂・一九六二年）
87『霊異記』上・第十三に、極めて貧しい女人が「日々に沐浴して身を潔め綴を著し、毎に野に臨むときは草を採ることを事と」していたところ、その行状に神仙が感応し、女人が採った菜に仙草が雑ざり、これを食して昇天したと伝える。この説話を評して景戒は「仏法を修さずして、風流を好まば、仙薬感応す」と述べており、ここにも仏教者の仙薬への親和的な傾向を見ることができる。（『日本国現報善悪霊異記』上「女人好風聲之行食仙草以現身飛天縁第十三」（『新日本古典文学大系』三〇・二一三頁）

88『本朝神仙伝』「行叡居士」（『日本思想大系』七・五八一頁下）
89『日本書紀』三〇「持統三年正月丙辰条」（『新訂増補国史大系』一下・三九八頁）
90『日本国現報善悪霊異記』中「贖蠏蝦命放生得現報縁第八」（『新日本古典文学大系』三〇・二三五～六頁）
91『日本国現報善悪霊異記』下「憶持法花經者舌著曝髑髏中不朽縁第一」（『新日本古典文学大系』三〇・二六二～三頁）
92『梵網経』下（『大正新脩大蔵経』二四・一〇〇八頁上）に、「若佛子常應二時頭陀冬夏坐禪結夏安居。常用、楊枝、澡豆、三衣、瓶鉢、坐具、錫杖、香爐、漉水囊、手巾、刀子、火燧、鑷子、繩床、經、律、仏像、菩薩形像。而菩薩行頭陀時及遊方時。行来百里千里。此十八種物常隨其身。頭陀者従正月十五日至三月十五日。八月十五日至十月十五日。是二時中此十八種物。常隨其身如鳥二翼」と説く。
93『日本国現報善悪霊異記』下「殺生物命結怨作狐狗互相報怨縁第二」（『新日本古典文学大系』三〇・二六三頁）
94『続日本紀』三二「宝亀三年三月甲申条」（『新訂増補国史大系』二・四〇二頁）など。
95『日本国現報善悪霊異記』下「禅師将食魚化作法花経覆俗誹縁第六」（『新日本古典文学大系』三〇・二六六～七頁）
96『日本国現報善悪霊異記』上「聖徳太子示異表縁第四」（『新日本古典文学大系』三〇・二〇六頁）
97『本朝神仙伝』「教待和尚」（『日本思想大系』七・五八一頁下）にも、智証大師に園城寺の地を譲った教待和尚は、「数百年に及ぶと雖も、容顔元の如し。ただ少年の女子のみを愛し、兼て魚の肉を食ふ。口の中より吐けば、変じて蓮の葉と成る」とされる。
98『続日本紀』三〇「宝亀元年十月丙辰条」（『新訂増補国史大系』二・三八六頁）
99『類聚三代格』二「修法灌頂事・二月十四日条」（『新訂増補国史大系』二五・七四頁）
100『類聚国史』一八七「度者・延暦十一年正月庚午条」（『新訂増補国史大系』六・三一二～三頁）
101『類聚三代格』二「修法灌頂事・昌泰四年二月十四日条」（『新訂増補国史大系』二五・七四頁）

102 『続日本紀』三八「延暦四年五月己未条」（『新訂増補国史大系』二・五〇八頁）
103 『日本後紀』八「延暦十八年六月乙酉条」（『新訂増補国史大系』三・二二頁）
104 『続日本紀』三八「延暦四年七月癸丑条」（『新訂増補国史大系』二・五一一頁）
105 『続日本紀』三九「延暦五年正月壬子条」（『新訂増補国史大系』二・五一八頁）
106 『続日本紀』三九「延暦七年六月乙酉条」（『新訂増補国史大系』二・五三〇頁）
107 『七大寺年表』「延暦十一年壬申項」（『鈴木板大日本仏教全書』八三・三五九頁）。なお『類聚三代格』「寺田事・延暦十四年九月十五日条」（『新訂増補国史大系』二五・四四七頁）では延暦十年とする。
108 『類聚国史』一八〇「諸寺・延暦十四年九月己酉条」（『新訂増補国史大系』六・二五七頁）
109 『日本後紀』二四「弘仁六年正月丁亥条」（『新訂増補国史大系』三・一三〇～一頁）
110 『日本紀略』前一四「弘仁十年九月乙酉条」（『新訂増補国史大系』一〇・三〇九頁）

〈キーワード〉出家、仮名乞児、頭陀、斗薮、辟穀、服餌

華厳教学と密教
ー空海入唐以前の在唐密教祖師の動向からー

遠藤　純一郎

1はじめに

密教と華厳の関係は『大日經』の訳出と解釈の段階から親和的であった。

これまでの検討から、この両者の関係を更に緊密なものへ押し進めた人物として澄觀の存在が知られた。更に我が国の入唐家である空海・圓仁・圓珍らの教判を窺うと、空海は密教独尊、圓珍は一乗の中でも法華を強調するなど、各師で少しくニュアンスを相違させながらも、密教と一乗円教の融合を基調とする性格を保ち続けてきたようである。これら諸師のうち、空海が時代的に先行するため、積極的に中国の華厳教学を摂取した密教側の動向の中でも、それが最も初期の段階に相当するものと見做されることになる。

それでは、空海教学に見られる華厳教学の強烈な影響の契機をどのように理解したら良いであろうか。確かに真言密教の教理を体系化した人物ということから、その独創性を直ちに退けることはできない。しかし、直ちにその華厳教学援用の全てをそこに帰すことは必ずしも妥当ではないだろう。若し空海独自の解釈として見做すならば、

何故に後の入唐家、殊に圓仁が中国に入って同様の傾向を継承しているのかという問題が同時に生じてくる。空海の解釈が直ちに中国に定着したとせねば、その疑問は決して解消されることはないはずであり、空海の中国での立場を考えれば、その可能性は極めて低いと言わねばならないだろう。また空海は密教に華厳教学を引き込むにせよ、密教独尊とする態度であり、後の中国での展開とは些か方向性を異にしている。中国の密教に於ては、実践面に於ける密教の優位性を示唆しながらも、教理的には一乗仏教との親和性が極めて高く、両者を等しく融合させる方向に向いており、むしろこちらの態度の方が、先行する澄觀の態度に近しいものであると言えるし、且つ澄觀は空海帰国後も存命しており、同様の主張を『行願品疏』で引き続き主張しておれば、中国での傾向の上からは、空海の態度に密教を代表させることは大いに躊躇われてくる。これらの点を踏まえると、寧ろ空海は中国でのかような基本的傾向を踏まえつつ、密教優位の意識を先鋭化させたものと理解するのが適当であろう。

このように見るなら、密教独尊とする空海にさえ、華厳的な要素を多分に含んだ密教を受け入れさせるといった環境が必要になってくるということであり、これは密教の伝授の中で然るべき祖師の教導を示唆するものとも考えられる。確かに、善無畏・一行の段階で華厳摂取の素地を形成してはいるが、そこには事事無礙などの華厳思想の体系を十分に取り込んだとは言えず、華厳教学に於ける教判（教理的評価）からすると、円教のそれを満足するものではなかった。となれば、その上でさらに発展的に継続して華厳教学を摂取する態度が求められねばならず、そのような人物の存在が空海以前の伝授の過程で必要になってくる筈である。本論では、その問題について些か検討を加えてみることにしようと思う。

2 密教祖師と華厳の接点

金剛智

善無畏とほぼ同時期に、金剛頂系の経典翻訳に着手したのは金剛智である。

さて、これは他の諸師についても同様に言えることであるが、金剛智にはまとまった論書などの著作が無く、直接にその思想を窺い知ることができない。そこで彼の翻訳を手掛かりに推測せねばならないことになるが、翻訳がある種の解釈の上に成り立ちうること、また阿闍梨は少なくとも（如何なる理解の仕方であるにせよ）経を体現した者でなければならない点から、翻訳された記述は金剛智の思想を語りうるものとして見做すこともできる。そこで本論では先ず、訳出された経軌に見られる華厳との関りについて検討してみることにしよう。

金剛智訳出の経軌には、特別積極的に華厳の思想的痕跡として指摘すべき箇所は存在していない。しかし、いくつかの経軌では行法次第の中に「華厳」を読誦すべきことを指示している。[1]

『佛説七倶胝佛母准提大明陀羅尼經』

復更結三部三麼耶契、各誦妙言一遍即了。任出道場随意經行、讀誦大般若或華厳或無邊門或法華楞伽涅槃大乗經論等、思惟誦説。[2]

『觀自在如意輪菩薩瑜伽法要』

發遣聖者已　自住本尊觀　或於閑靜處　轉讀摩訶衍
楞伽與花厳　般若及理趣　如是等經教　思惟而修習
誦讀經典已　自恣行住坐　乃至於寢息　不間菩提心
不久當悉地[3]

『佛説七倶胝佛母准提大明陀羅尼經』では『大般若經』『出生無邊門陀羅尼經』『法華經』『楞伽經』『涅槃經』、『觀自在如意輪菩薩瑜伽法要』では『楞伽經』『般若經』『理趣經』と並んで、『華厳經』の読誦が指示されている。この内『出生無邊門陀羅尼經』と『理趣經』は明らかに密教的性格を有するものでありながら、それぞれ総称して「大乗經論等」、或いは「摩訶衍」と言い、顕教と密教を明確に峻別しようとする態度に無い点は、両者を融合させる上での障壁の低さを物語っているとも評しうる。確かに『華厳經』をはじめとする大乗経典の読誦は、特別に『華厳經』を重視する態度であるとは言えないが、[4]少なくとも『華厳經』を密教の内に取り入れる素地として見るなら、金剛智に於ても華厳に対する親和性は相当に高く見積もることができよう。また、この大乗経典の転読は金剛智訳にだけ見られるものではなく、既に菩提流支訳の『一字佛頂輪王經』[5]や『五佛頂三昧陀羅尼經』[6]にも見受けられることであり、他に善無畏訳『大毘盧遮那經廣大儀軌』[7]にも同様の内容が知られ、密教の内でも高い汎用性が認められるということであれば、華厳に対する親和性は金剛智個人にだけ還元される現象ではなさそうである。

不空

金剛智に見られた華厳に対する親和的態度は、そのまま弟子不空にも引き継がれている。先の場合と同様に不空訳出の経軌に『華厳経』の転読を求めるてみると、以下のものが挙げられる。

『金剛頂瑜伽略述三十七尊心要』

供養法事既畢、則從前羯磨三十七尊印、後便結三昧契及十六大供養乃至十七雑供養。已後獻閼伽、迴向發願。然即入三昧耶、心住三摩地觀門念誦、即經行息念轉讀大乗華厳楞伽等經、思惟佛道。國師大三藏和上、於含暉院承明殿大道場、頃因餘暇、披讀梵經、忻然熙顔、法樂虚適、開大慈之戸、誘諸童朦、大啓良縁、令使知見。我之祕教浩汗無涯、法體幽微實難窮際。今且依瑜伽教跡、略爲指南。眞言行門、爰開理趣[8]。

『金剛頂經觀自在王如來修行法』

發遣本尊已、隨意發願。復以甲印護身、以馬頭明王結界印左旋解界。隨意經行往諸淨處、讀大乗大般若經華厳涅槃及楞伽等經、行住坐臥常念本尊無令間斷。[9]

『七倶胝佛母所說准提陀羅尼經』

次結三部三麼耶印、各誦眞言一遶。禮佛如前、懺悔隨喜勸請發願、迴向無上菩提、隨意經行轉讀大乗經典花厳大般若等經、印塔像浴舎利、右旋遶思六念、以此福聚迴向自所求悉地。[10]

『觀自在菩薩如意輪瑜伽』

發遣聖者已　自住本尊觀　或於閑靜處　轉讀摩訶衍
楞伽與花嚴　般若及理趣　如是等經教　思惟而修習
誦讀經典已　自恣行住坐　乃至於寢息　不間菩提心
不久當悉地[11]

『金剛頂一字頂輪王瑜伽一切時處念誦成佛儀軌』

由此印密言　等流自身遍　十方無邊界　微塵刹土中
諸佛大海會　咸皆有自身　如羯磨菩薩　於一一尊前
持諸供養具　捨身奉獻事　皆蒙受加持　悔喜勸請向
依普賢行願　瑜伽花嚴等　即結跏趺坐　全半或輪跏
皆以右押左　端身定支節　左手仰跏上　仰右手安左
即發大悲心　拔濟利安樂　盡無餘有情　以此性成就
菩提心密言　隨意念誦之　發菩提勝心[12]

『底哩三昧耶不動尊威怒王使者念誦法』

次結前三昧耶、頂禮諸聖衆。起出於道場、轉讀摩訶衍花嚴等經典、任意自經行。[13]

『成就妙法蓮華經王瑜伽觀智儀軌』

加持已訖、即入道場、瞻仰尊容如對眞佛。虔恭稽首至心運想、想禮盡虚空遍法界一切諸佛及諸菩薩。既禮拜已右膝著地、合掌當心閉目專意、誦普賢行願一遍。一心遍緣諸佛菩薩、應定心思惟普賢行願一一句義、發大歡喜難遭之想。即跏趺坐結定印、誦如来壽量品。或但思惟品中妙義。深信如来常住在世、與無量菩薩緣覺聲聞以爲眷屬、處靈鷲山常說妙法、深信不疑。[14]

則結三昧耶印、置於頂上誦眞言一遍、奉送聖會。雖約眞言門儀軌奉送、常恒思惟、一切聖衆同一法界、無來無去願力成就當在靈鷲山中。則起遍禮一切諸佛菩薩、右膝著地誦普賢行願一遍。[15]

以上は『華嚴經』転読の用例であるが、そもそも大乘経典の転読を指示する箇所は管見の及ぶ範囲で言うと、「大乘經」「摩訶衍」として個別の経名を挙げないものに『金剛頂經多羅菩薩念誦法』[16]、『佛頂尊勝陀羅尼念誦儀軌法』[17]、『金剛頂勝初瑜伽普賢菩薩念誦法』[18]、『大虚空藏菩薩念誦法』[19]などが有り、個別に経名を挙げるもので『大集經』を指示する『金剛恐怖集會方廣軌儀觀自在菩薩三世最勝心明王經』[20]が有る程度で、そもそもさほど多くはない。この点を踏まえながら、先の用例を概観してみると、『華嚴經』以外にも、併せて『楞伽經』『大般若經』『涅槃經』『理趣經』『普賢行願讃』（「瑜伽」は何を指示するか特定できず）等が挙げられてはいるが、その中でも特に『華嚴經』（『普賢行願讃』は「華嚴經」の別行）を重視する姿勢が透けて見えてくる。

また、『華嚴經』の転読は行法次第の中に組み込まれてはいるが、例えば『成就妙法蓮華經王瑜伽觀智儀軌』でも「誦

普賢行願一遍、一心遍縁諸佛菩薩。應定心思惟普賢行願一一句義、發大歡喜難遭之想。」[21]と言っているわけであるから、それは単なる形式的な読誦というだけでは済まされないということであろう。『金剛頂瑜伽略述三十七尊心要』の「國師大三藏和上、於含暉院承明殿大道場、頃因餘暇、披讀梵經。」云々との件によれば、実に不空自身も日頃よりそれらの経の義理を十分に玩味していたことが知られる。また他にも、『大唐故大德贈司空大辨廣智不空三藏行狀』には「誡勗門人、毎語、乃普賢行願出生無邊門經、勸令誦持、再三歎息」[22]と有り、弟子の教導に『普賢行願讃』の誦持を勧め、その内容を深く心に刻みつけることを要求していた。この記事は殊に、密教行法を存立させる上で「普賢行願」が極めて肝要な位置に在ることを示しており、不空の密教は大乗経典の中でも『華厳經』から、その中でも特別「普賢行願」から思想的影響を受けていることを想起させる。

それでは不空にとって「普賢行願」とはどのような意味を持つものなのであろうか。

「普賢行願」という用語は、密教経軌の中で、善無畏訳『大毘盧遮那成佛神變加持經』[23]、一行記『大毘盧遮那佛眼修行儀軌』[24]を除くと、その殆どが不空訳出の経軌に限定されている。[25]

A『大乘瑜伽金剛性海曼殊室利千臂千鉢大教王經』

a是時則師子勇猛菩薩摩訶薩等、重啓如来而白世尊言。云何名爲十方大士菩薩。如來告師子勇猛。如是十方十大士菩薩、往昔因地同得毘盧遮那如來一切諸佛十大慈心觀。是故普賢曼殊菩薩聖性道力加持、而相助護神通感應。未知此二大士菩薩殊勝道力云何感應。則是時釋迦牟尼世尊、在大會衆中、重告師子勇猛菩薩等。如是十方十大士菩薩、從往昔因地之時、同共得毘盧遮那修大慈十心。亦修證普賢行願曼殊聖性道力神通自在聖智、運度一切衆生。是故感應。是時則得一切諸佛助護毘盧遮那聖性感會。爾時衆中一切菩薩摩訶薩、一切有情衆生、

同修行普賢曼殊行願、則證入毘盧遮那如來十大慈佛心觀已[26]。

b亦見普賢菩薩神通自在化現之相。亦見彼一切佛淨土一切如來神變神通及諸菩薩。如此諸佛菩薩、皆與毘盧遮那如來、於往昔時同種善根、修菩薩道行普賢行願、悉已寤入諸佛自在甚深解脫、得無差別法性之身、等入一切諸佛淨土聖性海藏而依所住。皆是如來自在聖力。聖性法界神力無邊、功德無量不可思議[27]。

c是時海月光大明慧大士菩薩摩訶薩、稽首頂禮如來足。承佛神力對世尊前、入一切諸佛毘盧遮那如來海藏身性三昧、普得入於一切諸佛平等聖性普賢行願、於法界中示現一切菩薩摩訶薩眞際法性、身相無形狀、心同法界量、體性等虛空、得同如來法身性海、五眼顯照一切諸佛大願大行無盡法海功德解脫門[28]。

d此人則令入是道場、行道觀行六時禮懺、大方等佛名經不休不歇。阿闍黎與三時開決心地疑網、行道禮念晝夜六時無有休息者。其人入觀七日一食、得證曼殊大智普賢行願[29]。

B『大雲輪請雨經』

我等咸皆持以供養一切諸佛菩薩衆海。無量無數不可思議不可宣說阿僧祇數無有間斷普賢行願色身雲海、滿虛空際住。如是菩薩色身雲海、以一切寶衆光明色一切日月身宮殿道場雲海、以一切寶曼雲海、以一切寶光明藏樓閣雲海、以一切末香樹藏雲海、以一切塗香燒香現一切色雲海、以一切擊諸音樂聲雲海、以一切香樹雲海、如是等無量無邊不可思議不可宣說阿僧祇數、如是一切供養雲海、如是等滿虛空際住、我等咸皆供養恭敬尊重禮拜一切諸佛菩薩衆海[30]。

C『仁王護國般若波羅蜜多經陀羅尼念誦儀軌』

a謂此菩薩説三密門廣明行願。若有諸佛不修三密門、不依普賢行願、得成佛者無有是處。若成佛已、於三密門普賢行願、有休息者無有是處。故歸命也[31]。

b從前諸地所修行願、能出生此大普賢地。即十地後等覺地也。然瑜珈中、從凡至聖總爲四地。一勝解行地、通目地前。二普賢行願地、通目十地。三大普賢地、即等覺地。四普照曜地、即成正覺地[32]。

D『仁王般若陀羅尼釋』

三滿多者是普義。跋捺囉者賢義。野字者聲明中七例八轉聲中謂聲也。下同。此菩薩説三密門普賢行願。一切諸佛若不修三密門、不行普賢行、得成佛者無有是處。既成佛已於三密門普賢行休息者、亦無是處[33]。

E『成就妙法蓮華經王瑜伽觀智儀軌』

修行者既成普賢菩薩大印身已、又結普賢菩薩三摩地印、應修普賢行願、入文殊師利菩薩般若波羅蜜三解脱門。所謂入空三摩地、運心遍周法界、豁然無有一法可得。於須臾頃澄心靜慮、住此觀門。由入此三摩地滅除一切見。爲除空執則入無相三摩地、於須臾頃住此觀門。由入此三摩地滅於空相、則入無願三摩地、於眞如智本無願求。須臾之間住此觀已、則於自身中當心臆間、觀其圓明可一肘量、猶如秋月光明澄淨、印在心中、則誦普賢菩薩陀羅尼[34]。

先ずA『大乘瑜伽金剛性海曼殊室利千臂千鉢大教王經』に注目してみるなら、そのaとdからは「普賢行願」が文殊の智と一対を形成すること（E『成就妙法蓮華經王瑜伽觀智儀軌』でも「應修普賢行願、入文殊師利菩薩般

若波羅蜜三解脱門」とする)、またbとcからは法性と同体であるとの性格を読み取ることができる。B『大雲輪請雨經』、或いはE『成就妙法蓮華經王瑜伽観智儀軌』で言われる普遍的性格も、この法性同体に依拠した内容として了解されるだろう。更にC『仁王護國般若波羅蜜多經陀羅尼念誦儀軌』を窺うと、aでは「三密門を修さず、普賢行願に依らないなら、成仏することはできない」と言い、「普賢行願」は「三密門」と並び、究極の目的である成仏にとって欠くべからざる要因に位置付けられている。この「三密門」と「普賢行願」の関係は、D『仁王般若陀羅尼釋』の「此菩薩説三密門普賢行願」、或いは「既成佛已、於三密門普賢行休息者、亦無是處」との表現からすると、「三密門」と「普賢行願」は不可分に結びついており、これは別個の両者が段階的に修行されると解するよりは、顕教の華厳とは違う「三密門」の「普賢行願」を含意するものと理解するのが適当であろう。しかもbに注目すると、「瑜伽中」と断り書きをした上で、凡位から聖位を勝解行地(地前)、普賢行願地(十地)、大普賢地(等覚地)、普照曜地(成正覚地)の四地に分け、入初地以後の展開を普賢行願を中心に構成しており、その位地に於ける行法を「三密門」として捉えるとするなら、先の理解に齟齬は無かろうと思われる。つまり、「三密門」は「普賢行願」として修され、「三密門」の性格は「普賢行願」により理念化が計られるということになろう。

このように「普賢行願」は密教の修道論と極めて緊密な関係を有していることが確認されるが、先に見た通りこの「普賢行願」を不空自身が極めて重視した態度に在るとするなら、彼の密教理解の基層を為す重要な概念と言え、他の経軌理解に於ても言及力の有る内容だと考えるべきであろう。

さて、この「普賢行願」は既に密教に具備したものと解するにしても、極めて『華厳經』に親しい内容となっている。「普賢行願」の普遍性については、『華厳經』で始終繰り返し説示されている。これは例えば「普賢三昧品」の偈頌の「此諸菩薩獲善利　見佛一切神通力　修餘道者莫能知　普賢行人方得悟　衆生廣大無有邊　如來一切皆護念

轉正法輪靡不至　毘盧遮那境界力　一切刹土入我身　所住諸佛亦復然　汝應觀我諸毛孔　我今示汝佛境界　普賢行願無邊際　我已修行得具足　普眼境界廣大身　是佛所行應諦聽[35]」や、「十定品」の「如四大河入於大海、無能爲碍令不入者。菩薩摩訶薩亦復如是。常勤修習普賢行願、成就一切智慧光明、住於一切佛菩提法、入如來智、無有障碍。如四大河奔流入海、經於累劫亦無疲厭。菩薩摩訶薩亦復如是。以普賢行願盡未來劫修菩薩行入如來海、不生疲厭。」[36]より端的に読み取ることができよう。

「普賢行願」と文殊の関係性については、『華厳經』の中で直示されていない。そのため、澄觀の『三聖圓融觀門』でも、直ちに『華厳經』に証拠を求めず、他経を援用しながら解釈学的に普賢と文殊の一対の関係性を証明している。

然二聖法門略為三對。一以能信所信相對。謂普賢表所信之法界、即在纏如來藏。故理趣般若云、一切衆生皆如來藏、普賢菩薩自體遍故、初會即入如來藏身三昧者、意在此也。文殊表能信之心。佛名經云、一切諸佛皆因文殊而發心者、表依信發故。善財始見發大心者、當信位故。經云、文殊菩薩出生一切菩薩、無休息故。然信但有信、而未能見及所信所證無二理故、無初普賢。信可始生、理唯極見故、文殊居初普賢居後。二以解行相對。普賢表所起萬行。上下諸經皆言普賢行故。文殊表能起之解。通解事理窮方便故。慈氏云、汝先得見諸善知識、聞菩薩行、入解脫門、皆是文殊威神力故。又云、文殊常為一切菩薩師故。又云、文殊師利心念力故。三以理智相對。普賢表所證法界。即出纏如來藏。善財童子入其身故。又云、得究竟三世平等身故、一毛廣大即無邊者、稱法性故、普賢身相如虛空故。又見普賢即得智波羅蜜者、明依於理而發智故。文殊表能證大智。本所事佛名不動智故。慈氏云、文殊師利常為無量百千億那由他諸佛母故。文殊於諸經中、所說法門多顯般若旨故。又云、從文殊師利智慧大海所出生故。見後文殊方見普賢、顯其有智方證理故。是以古德銘後文殊、為智照無二相、不視身相者、表極智甚深心境兩已信解雙絕故。又理開體用、智分權實故、以文殊二智、證普賢

體用。[37]

ここでは、普賢と文殊をそれぞれ、「一以能信所信相對」「二以解行相對」「三以理智相對」の対で捉え解釈している。これらの内、第二の「解行相對」は、「普賢行」と「解」の関係性で捉えるもので、[38]先の不空の言う両者の関係性に極めて相似した内容になっている。これは澄觀による解釈であることから、まさしく中国の華厳教学上の解釈とも判定し得るが、そこでは更に続けて「古德親問三藏。言有經說、未傳此方。又此一門亦表定慧。理本寂故。智即慧故。亦表體用。普賢理寂以為心體。文殊智照為大用故。」[39]とも述べており、先の解釈が既にインドに於て成立していた可能性が示唆されているため、不空の受けた影響を中国に限定することはできない。しかし、両者の内容は極めて酷似しており、華厳と密教を引き付ける素地としての性格を、そこに見ることはできるだろう。

続けて「普賢行願」を機軸とした行位論について見てみよう。そこでは「瑜伽中」と指示されているので、『瑜伽師地論』の中にその根拠を求めてみても、僅かに「勝解行地」の語が見出されるのみで、その行位を四位に分けることも、「普賢行願」を引き合いに出すこともないため、先の「瑜伽」は『瑜伽師地論』を指示するものとは考えられない。澄觀の『大方廣佛華嚴經疏』[40]では、行位を四位に分けるものとして『攝大乘論』を挙げて、「勝解行地」を十信乃至地前に相当させて理解している。しかし『攝大乘論』では、「勝解行地」に続いて、後の三位として見道・修道・究竟道を挙げ、先に不空の言う行位とは一致せず、直ちに両者の関係性を特定することはできない。仮に従来説の四位説を利用しつつ、地前の「勝解行地」の上に「普賢行願」を設けたとするなら、原義以上に「普賢行願」が強調されることから、密教独自の解釈とも評価できるため、先の「瑜伽」は「瑜伽教」の意として解するのが適当なのであろう。（そもそも、従来説に依ることなく、密教が独自に設定した行位であるなら、なおさら「瑜伽」は「瑜伽教」と解されねばならない）この場合、「勝解行地」のみが僅かに他の典籍と共通するのみということからしたら、

密教を特徴づける内容が実に極めて華厳的であるという点に寧ろ着目すべきことになるだろう。

また、この華厳重視の姿勢は不空の翻訳活動からして極めて示唆的である。

不空は三大翻訳僧の一人に数えられ、遥かに他を圧倒する分量の経典が翻訳されている。不空の功績は、新たに金剛頂系密教経典を大量に持ち込んだことに在り、その翻訳は密教経軌が中心となっている。しかしその中にはいくつかの顕教経典も、また同時に含まれている。

『仁王護國般若波羅蜜多經』（鳩摩羅什訳『仁王般若波羅蜜經』再訳）
『大聖文殊師利菩薩佛刹功德莊嚴經』（『大寶積經』第十五文殊師利授記會再訳）
『大集大虚空藏菩薩所問經』（聖堅訳『虚空藏所問經』再訳）
『文殊問經字母品第十四』（僧伽婆羅訳『文殊師利問經』再訳）
『大方廣如來藏經』（佛陀跋陀羅訳『大方等如來藏經』再訳）
『大乘莊嚴經』（地婆訶羅訳『大乘密嚴經』再訳）
『慈氏菩薩所說大乘緣生稲幹喩經』（支謙訳『了本生死經』・失訳『佛說稲芋經』再訳）
『普賢菩薩行願讃』（『華嚴經』普賢行願品再訳）
『大方廣佛華嚴經入法界品四十二字觀門』（『華嚴經』四十二字門再訳）

これらの内、その殆どが新たに将来された経典ではなく、再訳・異訳の類いというのが一つの特徴となっている。試みに上掲の翻訳をそれぞれ対応する異訳とつきあわせてみると、多少の異同が散見されるものの、大きく改変さ

れた痕跡は基本的に認められない。[41] しかし、その中でも『普賢菩薩行願讃』や『大方廣佛華嚴經入法界品四十二字觀門』は例外的で、明らかに異訳の体裁を保ちながら、いわゆる密教化の改変を受けている。

『普賢菩薩行願讃』では『華嚴經』普賢行願品末の偈頌[42]に続けて『八大菩薩曼荼羅經』末の「八大菩薩讃」を付し、末尾に「速疾滿普賢行願陀羅尼曰。　襄麼悉底哩也（四合）地尾（二合）迦（引）南（二）怛佗（引）孽　哆南（二）唵（引三）阿（引）戌嚩囉尾擬儞娑嚩（二合引）訶　（引四）　毎日誦普賢菩薩行願讃後、即誦此真言纔誦一遍、普賢行願悉皆圓滿。三摩地人速得三昧現前、福德智慧二種莊嚴、獲堅固法速疾成就。」[43]が附加されている。これにより、『華嚴經』で言う「普賢行願」は密教的な性格のものへと転換がはかられたと了解される。しかしここで極めて奇妙であるのは、普賢菩薩は八大菩薩の一人に数えられたとしても、直接に文脈上の繋がりが得られない「八大菩薩讃」が、何故に挿入されているのかという点である。

行願品末の頌では、題目の通り普賢行願、殊に大願廻向の無尽自在なる様子を画き出しているが、そこでは「普賢菩薩摩訶薩欲重宣此義、普觀十方而說偈言」[44]とあり、そのため偈頌は一人称で語られるという形式を有する。一方『普賢菩薩行願讃』では先の普賢菩薩の発言とはされぬまま、偈頌はそのまま一人称で語られている。不空の密教では『普賢菩薩行願讃』はその読誦が主たる用途であること、また末尾に「速疾滿普賢行願陀羅尼」を誦することで、「普賢行願悉皆圓滿」が期待されていることから、読者たる行人に一人称として誦されるべき性質の文章とも解されてくる。このような観点から行願品末の偈頌を眺めてみると、それは澄觀の科文[45]の如く「禮敬諸佛」「稱讃諸佛」「供養如來」「懺悔惡業」「隨喜功德」「請轉法輪」「請佛住世」「隨佛學」「隨衆生」「廻向行」の十門が主内容となっており、行者が一人称で誦持する限り、儀礼次第（マニュアル）の性格を帯びてくる。そうすると、「八大菩薩讃」の挿入は、その直後に仏並びに八大菩薩への讃歎と敬礼が引き続きなされ、最後に「速疾滿普賢行願陀

羅尼」により普賢行願の成就を期するということであれば、一種の密教行法に資する結構を帯びた翻訳として『普賢菩薩行願讃』が成立したのではないかとも疑われてくる。[46]

また一方の『大方廣佛華嚴經入法界品四十二字觀門』は、「又善男子如是字門、是能悟入法空邊際。」[47]以下の部分が他の諸訳に見つからない他は、冒頭の五文字が文殊五字真言に改変される程度で、これ自体に極端な密教化が施されてはいない。しかし、これに付随する『大方廣佛花嚴經入法界品頓證毘盧遮那法身字輪瑜伽儀軌』を併せて考えるなら、華厳の四十二字は明らかに密教の字輪へと変換されることになるのである。

以上のように、『華嚴經』の訳経は他の大乗経典とは異なり、著しく密教化が進められていることが分かったが、他にもこれに類する形で、密教への変換がなされているものに『仁王護国般若波羅蜜多經』が有る。これには『仁王護国般若波羅蜜多経陀羅尼念誦儀軌』『仁王般若念誦法』『仁王般若陀羅尼釋』が併せて翻訳されており、密教化の指向を窺わせる。また本経を再訳しないまでも、『法華經』の場合は『成就妙法蓮華経王瑜伽観智儀軌』『法華曼荼羅威儀形色法經』が訳出されており、これについても同様に密教化がなされていると考えて良いだろう。

さて、それら顕教経典の密教化の傾向は、護国経典と一乗円教の密教への取り込みという形で要約することができる。顕教典籍の密教化は、密教の側からの、特定の顕教経典に対する積極的評価にほかならない。これらの密教化が已にインドに於て成立していたとしても、あまりに中国の国情に契う[48]という意味からは、そこに不空の積極的な関与を前提として考える必要が有るだろう。

これまで『華嚴經』を殊に重視する態度（不空は円教を重視したとも言いうるが、やはり「普賢行願」重視の態度を鑑みるなら、円教の中でも『華嚴經』を一義的とすべきであろう）を見てきたわけであるが、不空に当時の仏教界の動向に対する意識が働いたとするなら、華厳教学で強調される『華嚴經』の優位性に対しても注意が向け

られた可能性が想定される。実際、以後の密教人師らには、華厳円教に最高の境地とされる事事無礙の影響が顕著に見られるようになるのであるが、この事事無礙は普賢境界に相当する教説でもあるため、普賢行願を重視した不空にも果たしてこれと同様の傾向が認めうるかについても検討を要するであろう。

密教に対する華厳の影響を計る上で、事事無礙の影響の存否は最も確実な基準として想定される。この事事無礙は澄觀により体系化された四法界説の中で、華厳円教に不共な境地とされるもので、賢首大師法蔵より以後、円教を最高とする教判論の最も重要な根拠とされてきた。その意味からも、不空にこの事事無礙の要素の存否を問うことにしたいが、この「事事無礙」という用語は澄觀華厳に於て成立するもので、その用語そのものを不空の訳経に求めることは困難であろう。そこで先ず、事事無礙の譬喩として頻出する「因陀羅網」（これは譬喩の範囲を越え「因陀羅網法界」とも表現されるように、「法」と不可分な「譬喩」とさえ言いうる。）に着目し考察を進めてみることにしよう。

事事無礙の要素を探る上でこの「因陀羅網」の表現を求めてみると、不空訳密教典籍には以下の二例[49]が見出される。

『聖賀野紇哩縛大威怒王立成大神驗供養念誦儀軌法品』

所謂煩惱障所知障。證得一切法如幻如陽焰如夢如影像如谷響如光影如水月如變化如因陀羅網如虚空、不久滿足十地住法雲地、爲大法師[50]。

『佛説一切諸如来心光明加持普賢菩薩延命金剛最勝陀羅尼經』

爾時世尊於心轉光明召集十方世界恒河沙諸佛、滿虚空中、各放光明如因陀羅網、以光明照觸普賢菩薩令宣説金剛壽命經。[51]

翻訳という性格上、原典に「因陀羅網」に相当する語が無ければ、強引に付会しない限り、その語は登場することがないのかもしれない。何れにせよ、「因陀羅網」との表現は殆ど見受けられず、その内容も華厳教学との関係を求めることが極めて困難だと言わねばならない。

しかしながら、事事無礙の様相・作用を語る上で重要なタームである「互相渉入」については「金剛頂」系の翻訳に集中して用いられているのが分かる。

A『金剛頂一切如来眞實攝大乘現證大教王經』

a時婆伽梵大毘盧遮那如來、常住一切虚空一切如來身口心金剛、一切如來互相渉入。一切金剛界覺悟智薩埵、一切虚空界微塵金剛加持所生智藏、一切如來無邊故、大金剛智灌頂寶一切虚空舒遍眞如智爲現證三菩提、一切如來自身性清淨故、自性清淨一切法遍一切虚空、能現一切色智盡無餘、調伏有情界行最勝、一切如來不空作教令故、一切平等無上巧智。[52]

B『金剛頂經瑜伽十八會指歸』

a第十四會名如來三昧耶眞實瑜伽。此經中普賢菩薩十六大菩薩、四攝成一身、説四種曼荼羅四印、廣説五部、互圓融、如來部即金剛、蓮花部即寶部、互相渉入、法界即眞如、般若即實際、於假施設有異、於本即一體。

次普賢後諸菩薩及外金剛部、各各説本眞言本曼荼羅本印契。[53]

b 瑜伽教十八會、或四千頌或五千頌或七千頌、都成十萬頌、具五部四種曼荼羅四印、具三十七尊、一一部具三十七、乃至一尊成三十七、亦具四曼荼羅四印、互相渉入、如帝釋網珠光明交映展轉無限。修行者善達此瑜伽中大意、如遍照佛、一一身分、一一毛孔、一一相、一一随形好、一一福徳資糧、一一智慧資糧、住於果位。[54]

C『佛説一切如来眞實攝大乘現證三昧大教王經』

a 是時遍一切虚空界、互相渉入一切如來身語心大金剛界。以一切如來加持力、混入薩埵金剛中。時諸如來乃爲具德一切義成大菩薩、立祕密名號金剛界。即以金剛大灌頂法而爲灌頂。[55]

b 復從金剛光明門、出現一切世界極微塵量等如來像、遍滿法界互相渉入、究竟一切盡虚空界、普遍一切世界雲海、具足一切如來平等智通、發生一切如來大菩提心、成辦普賢種種勝行、承事一切如來、往菩提場摧諸魔軍、證成一切如來平等無上大菩提果、轉正法輪、於普盡無餘諸有情界、廣作一切拔濟利樂、成就一切如來三昧智通最上悉地、示現一切如來神通游戯。以普賢性於金剛薩埵三摩地妙堅牢故、合爲一體。從是出生普賢大菩薩身。[56]

c 爾時世尊大毘盧遮那如來、復入一切如來供養廣大儀軌普盡法界舒遍羯磨三昧金剛三摩地。於是三摩地中從一切如來心、出現具德金剛手菩薩摩訶薩、普盡法界舒遍一切虚空界互相渉入故、即成一切衆妙供養莊嚴廣大儀軌流遍雲海一切賢聖。[57]

d 爾時世尊大毘盧遮那如來、以一切如來所加持故、卽入一切如來大方便智金剛三摩地。於是三摩地中、彼

一切如來、普盡虚空界如微塵量、舒遍一切互相渉入、乃至須彌山頂、及彼金剛摩尼寶峰大樓閣中。[58]

この表現は、翻訳密教典籍全体を見回してみても、さほど用例の無い表現である。不空訳の他に「互相渉入」を用いるものとしては以下の二例が見受けられる程度にすぎない。

般刺蜜帝訳『大佛頂如来密因修證了義諸菩薩萬行首楞厳經』
世界如來互相渉入得無罣礙、名無盡功德藏迴向。[59]
菩提流志訳『一字佛頂輪王經』
眞珠羅網妙香花纓周匝垂覆。其諸寶中出種種光、互相交映。[60]

以上のように見るなら、華厳教学で言うような事事無礙の理論を踏まえているかについては未知数ではあるものの、「互相渉入」は既に金剛頂系の密教の内側に認められ、しかも密教典籍全体の中からすると頻出しているとは言えず、不空の訳経上の特徴として理解しておく必要があろう。それでも、B『金剛頂經瑜伽十八會指歸』については、そのbにて「互相渉入。如帝釋網珠光明交映展轉無限。」とあり、確実に『華厳經』が踏まえられているものと了解すべきであろう。[61] このように見るなら、少なくとも不空自身の理解として、金剛頂系経典に頻出する「互相渉入」は相当に華厳的色彩を帯びていたものと考えて宜しいはずである。

このことからすると、不空の段階からして、華厳教学との連絡を可能にする素地が既に形成されているとも見做し得るが、以上の範囲では厳密にはあくまで「経」というレベルのことであり、中国で独自に発展した華厳教学

との接点を直示するものではない。果たして不空は華厳教学と無関係で有りえたのであろうか。

『大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔』(以下『演義鈔』)には「疏亦有傳云者、即興善三藏譯。余親問三藏有同此説。」[62]とあり、澄觀は不空と接触した痕跡が有る。そこでは文殊菩薩に関する問題を不空に問うたということである。しかも澄觀の密教の参照は文殊菩薩の理解に留まらず、他にも『演義鈔』では次の如く「三十七尊の出生と華厳の海印三昧の同質性」を主張している。

且如總持教中亦説、三十七尊皆是遮那一佛所現。謂毘盧遮那如來内心證自受用成於五智、從四智流四方如來。謂大圓鏡智流出東方阿閦如來。平等性智流出南方寶生如來。妙觀察智流出西方無量壽如來。成所作智流出北方不空成就如來。法界清淨智即自當毘盧遮那如來。言三十七者、五方如來各有四大菩薩、在於左右、復成二十。謂中方毘盧遮那如來四大菩薩者、一金剛波羅蜜菩薩、二寶波羅蜜菩薩、三法波羅蜜菩薩、四羯磨波羅蜜菩薩。東方阿閦如來四菩薩者、一金剛薩埵菩薩、二金剛王菩薩、三金剛愛菩薩、四金剛善哉菩薩。南方寶生如來四菩薩者、一金剛寶、二金剛威光、三金剛幢、四金剛笑。西方無量壽如來、亦名觀自在王如來、四菩薩者、一金剛法、二金剛利、三金剛因、四金剛語。北方不空成就如來四菩薩者、一金剛業、二金剛法、三金剛藥叉、四金剛拳。已上總有二十五也。及四攝八供養故、三十七。言四攝者、即鉤索鎖鈴。八供養者、即香華燈塗戲鬘歌舞。皆上有金剛、下有菩薩。然此三十七尊各有種子、皆是本師智用流出。與今經中海印頓現大意同也。[63]

ここでは、直接に『金剛頂經』からの引用はなされていないが、三十七尊の出生についての要約が示されている。『金剛頂經』本文を参照してみるに、そこに示された方位の配置、眷属の接属関係、出生の過程などに齟齬は無い。そして、それら三十七尊は毘盧遮那如来自内証智より流出したものと評し、それが『華厳經』の中の「海印頓現」

と同質のものと認めているということなのである。

また、不空訳の「金剛頂經」と『華嚴經』との関係性を示し、華厳の四十二字門を『華嚴四十二字觀門』に置き換えて解釈するなど、極めて不空に親和的態度に出ている。この内、三十七尊の出生と海印三昧の同質性については、『十八會指歸』にもB‐bの記述があり、三十七尊を巡って華厳の「互相渉入」が持ち込まれていることは、先の澄觀の見解と無関係ではないだろう。

このように見るなら、確実に不空の段階で、密教は『華嚴經』に対して極めて高い親和性を保ち、更に思想的にも取り込もうとしている痕跡が濃厚に見て取れる。しかし、不空自身が華厳教学で言うような事事無礙の理論を展開した記述が残されておらず、華厳教学をどれほど密教に反映させたかについては明瞭ではないが、澄觀との接触、また彼に与えた影響の程度を考えるなら、経のみでなく、華厳教学への顧慮はなされていて当然と考えるべきではないだろうか。

『金剛頂經大瑜伽祕密心地法門義訣』の思想

以上にて、金剛智と不空に華厳の接点を求めてみたが、訳経を通して華厳に対する二師の親和的態度を見出すことができた。この態度は金剛智から不空にかけて共通する態度と言え、既に中国の華厳教学を受け入れる素地は十分に用意されていたものと考えられる。

それでは、こういった態度を『金剛頂經大瑜伽祕密心地法門義訣』に求めることは可能であろうか。「不空記」とされる当書は、金剛智の口述を不空が記録したもので、両師何れの思想に属すべきものであるか明瞭に決するこ

とはできないまでも、中国に於ける金剛頂系密教の華厳に対する親和性を確認する上で、翻訳された経軌以上に重要な資料と目されるべきものと言える。以下、本論では当書と華厳の関係について些か考察を加えてみることにしよう。

『金剛頂經大瑜伽祕密心地法門義訣』は文中で「此地梵網經兩卷從此經中出淺略之行相也」[64]と述べている通り、『梵網經』と広略の関係に在るとして、両者の関係は緊密に設定されている。しかし、『梵網經』の引用箇所は四ヶ所のみで、それも極めて簡潔な引用に留まり、必ずしも彼の経に対して思想的に全く依存しているようには到底見えない。

そこで『華嚴經』の引用を窺ってみるなら、端的に「廣讚菩提心如華嚴等」[65]とあるように、『華嚴經』は「菩提心」を中心に援用がなされているようである。

この「菩提心」について『金剛頂經大瑜伽祕密心地法門義訣』は次のように言う。

經云爾時普賢至請教示等、此第三現請也。釋曰。謂普賢菩薩住佛心中得佛加持。佛加持故從心出現、住月輪中。月輪者菩提心相也。表以菩提心即為法界故。即一切有情普賢菩提心之所攝持、為諸有情請佛教示也。普賢授教一切有情亦復如是[66]。

ここでは「菩提心」は「月輪」の姿に描かれ、それはそのままで法界であるともされ、殊に「普賢菩提心」との表現から、「遍一切處」の菩薩、普賢菩薩との関りが強調されている。また「經云為衆多月輪至菩提心已、此第二顯本也。釋曰。謂菩提心者萬德之源衆行之本。是故如來先顯心相。清淨圓滿猶如月輪、即大菩提相也。以此心相遍有情處、諸有情類數乃無量故曰衆多」[67]と有り、「菩提心」は万徳・衆行の根本、且つ先の「月輪」の相とは「大菩提之相」のことだと言う。これはつまり、この「菩提心」が顕教で言う如来蔵思想と同様の構造を有しているこ

とを示しており、このことは「如是有情亦名為佛亦不名佛。功德智慧未明顯故。亦名普賢亦非普賢。隨分行願未淳醲故。名為有情亦非有情。如來藏性生缺減故」[68]、或いは「此普賢菩薩現住佛心者有二意。一表知普賢即是毘盧遮那。二令諸有情覺知自身不離佛心。如是覺已當作此念、云何我等於佛心中造種種惡業。」[69]との一文からして示唆的であると言えよう。

このような「菩提心」の有様を『華嚴經』では讃歎しているのだと言うわけであるが、華厳教学にも『金剛頂經大瑜伽祕密心地法門義訣』のような「菩提心」の教理的解釈が窺える。例えば法藏の『華嚴經探玄記』では「九法界因果分相顯示中、亦有十義五門。一無等境即理實法界、此有二位。一是出纏最淨法界。二是在纏性淨法界。此二為所信所證故。二無等心、此亦二義。一大菩提心為普賢行所依本故。二信悲智等隨行起故。三無等行、此亦二義。一差別行各別修故。二普賢行一即一切故。四無等位、此亦二義。一行布差別位比證不同故。二圓融相攝位一位即具一切位故。五無等果、此亦二義。一修生果、二修顯果。此五門十義通收此經一部略盡。是故具以為宗。義亦備矣。」[70]と述べ、普賢行の所依として「大菩提心」を位置付けており、一経の宗旨として重視しているのが分かる。また同書では「初中即是佛故者、有人釋、或云因中說果、或云解同佛境、或云約理平等。若約三乘教亦得如上說。今尋上下文、約一乘圓教始終相攝、圓融無礙、得始即是終、窮終方原始。一由陀羅尼門緣起相攝故。二由普賢菩提心遍該六位故、即因是果也。三由法性無始終故、發心入始即正是終故也。是故上文云初發心時便成正覺具足慧身不由他悟、此之謂也。」[71]とも言い、この内一乘円教の理解として挙げられる、第二と第三の根拠は先の『金剛頂經大瑜伽祕密心地法門義訣』に極めて親しい内容になっている。

このように見るなら、『金剛頂經大瑜伽祕密心地法門義訣』は華厳教学と直接に交渉を有しているかのようにも見えるが、早急にかような決断を下すなら、些か早計の謗りを免れないことになるだろう。仮に『金剛頂經大瑜伽

祕密心地法門義訣』が法藏の華厳教学を参照したとするなら、何故に華厳教学で優位と自任する「円融無礙」の理論、殊に事と理の関係性を越え、事と事の関係に於て語られる「円融無礙」を大々的に導入することが躊躇われたのかという疑問が生じてくる。

実際、『金剛頂經大瑜伽祕密心地法門義訣』の思想を窺うなら、そこでは如来蔵思想が常に基調となっているように見える。このことは先の「菩提心」の構造からしてそのように言いうるのであるが、他にも例えば「初頌云自他欲清淨者、經云、行者欲自未清淨及真言乃至亦自性清淨等。釋曰。長行經可解其義。祕密義者、先以思惟佛功德身清淨境性、即了一切諸法自性清淨、了一切法自性清淨、故此一切清淨法性入我身中、我同法性。是故清淨（餘可知）。」[72]と言い、自己の本質に目覚め、本質への回帰が指向されている。（このことはよく「還源」という表現で、たびたび主張されている。）しかも、このことを指して「祕密義」としていることから、この如来蔵思想的構想が彼の思想的核心に位置するものとも判ぜられ、そこに事事無礙の要素を積極的に見出すことはできないのである。

小結

この思想的傾向からすると、不空は未だ華厳教学を踏まえた段階にまでは至っていないと考えられる。澄觀との接触、また後の諸師の華厳教学援用の状況から、仮に不空が華厳教学を理解していたと考えるなら、華厳不共の「事の融通」の理論を採用せず、寧ろ華厳教学で理事無礙の範囲に限定される如来蔵思想の枠組みに終始していることは極めて奇妙なことだと言わねばならない。それ故、不空が華厳教学の存在を知っていたことは先ず確実で、且つそれに対して否定的な態度を取ることはなかったが、その内容を密に摂取するまでには至っていなかったと理解さ[73]

れるべきであろう。勿論、華厳教学の動向と完全に無関係であるかと言うと、必ずしもそのように断言することはできないが、仮にその影響が存在したとしても、華厳教学不共の教理の痕跡が認められないことから、そのことをことさらに強調することはできない。本論ではそれ故、中国華厳に特化されるような影響を認められないと、ここで一応に結論づけておくことにしたい。

3不空訳場に参じた諸師の密教観

これまでの検討の結果、不空は既に『華厳經』を高く評価し、殊に「普賢行願」を積極的に応用している様子が確認された。しかしこの華厳に対する評価は、必ずしも中国華厳に対するそれであるとは断定することはできず、恐らくは印度由来のものとして多分に理解する必要がある。しかし、不空に印度の華厳と中国の華厳を明確に峻別するような態度が見られない限り、両者の連続性は当然前提となっていたはずであり、その意味から、彼の態度は、実に以後の中国密教に於ける華厳摂取の先鞭をつけたものとも捉えられる。

そこでこれより以下にて、不空訳場に参じた諸師の論書に各々の密教観を求め、併せて華厳との関係が如何に想定されていたかについて概観し、不空以後の展開の方向性を考える一助にしてみようと思う。

不空訳場に参加した僧たち

不空の訳場にはどのような人物達が集っていたのであろうか。これについては例えば『代宗朝贈司空大辨正廣智三藏和上表制集』（以下『表制集』）の「請再譯仁王經　制書一首」に「仁王經望依梵匣再譯舊文　右興善寺三藏沙門不空奏。伏以、如来妙旨惠矜生靈、仁王寶經義崇護國。前代所譯理未融通。潤色微言事歸明聖。伏惟、寶應元聖文武皇帝陛下、叡文啓運、濬哲乘時、弘闡眞言、宣揚像教、皇風遠振、佛日再明、每爲黎元俾開講誦其仁王經。望依梵匣再譯舊文。貝葉之言永無漏略、金口所説更益詳明。仍請僧懷感、飛錫、子翺、建宗、歸性、義嵩、道液、良賁、潛眞、慧靈、法崇、超悟、慧靜、圓寂、道林等、於内道場所翻譯。福資聖代澤及含靈、寇濫永清寰區允穆。傳之曠劫救護實深」[74]とあり、『仁王經』に限ってではあるが、正確に人物を特定することが可能である。その内、良賁・飛錫・潛眞・法崇らには著述が残されており、それにより些かその思想を伺い知ることができるであろう。

良賁

良賁は代宗の菩薩戒師になるなど、朝廷に近しい立場に在った[75]。彼の『仁王護國般若波羅蜜多經疏』も勅撰という性格を持ち[76]、当時に在ってはその影響力は多大なものがあったと推測される[77]。この新訳『仁王經』は勅命による不空の翻訳であり[78]、訳場に参じた良賁がこれに註疏をつけ、更には目録への註疏の採録は不空の口添えによるものということであれば[79]、良賁は密教伝授の法流上からは殆ど注視されないまでも、不空との関係が相当に濃密であったことは決して想像に難くない。

良賁は『仁王經』解釈の場面で、密教の知見を導入し解釈する場面が有る。[80] その中の一つでは「普賢行願」が同時に示されてはいるが、「從此第二明歸僧寶。經。娜莫阿哩野三滿多跋捺囉野冒地薩怛嚩野摩賀薩怛嚩野摩賀迦嚕捉迦野。　解曰。娜莫如前。阿哩野者、此云聖者。三滿多者、此云普、亦云遍、亦云等也。跋捺囉者、此云賢也。言野字者、依聲明法、八轉聲中第四為聲。為彼作禮故名為也。下諸野字皆准知也。謂此菩薩說三密門廣明行願。若有諸佛不修三密門、不依普賢行願、得成佛者無有是處。若成佛已、於三密門普賢行願有休息者、亦無是處、故歸命也。」[81] と述べ、「普賢行願」を「三密門」との関連に於て言及しており、この場合の「普賢行願」は華厳から直接に齎されたと解するよりは、不空の重視した密教的「普賢行願」として見るべきである。但し不空の言う「普賢行願」が元より華厳と親和的である点については留意すべきである。

さて、良賁は『仁王經』を一乘と見做し、[82] その下で法相と法性の調停につとめ、[83] 両者の存立意義を等しく認める融和的態度を取っている。実際、良賁は法相宗の三時教判を直ちに退けるようなことはせず、「如彼經中說非空有、為第三時。如華嚴等。理實而言、華嚴、十地、金光明等、具明大乘非空非有治斷行位三賢十地、故為第三。此經亦然。豈為第二。又彼據漸次可云第二。此約頓悟故云第三。進退皎然豈違教也。」[84] として、『仁王經』を唯だ第二時とだけする従来釈を退け、第三時ともしうると解するのが適当とし、あくまで三時教判の枠組みの中で『仁王經』を高位に位置付けようと試みている。その際、良賁は『華厳經』までも第三時と認め、特に他の円教で提唱された教判論を顧慮する様子も無いことから、そこに華厳教学からの影響を想定しうる可能性は殆ど認められない。実際、本文中には多数の引用が『華厳經』からなされ、他にも中国華厳の教学に特徴的な法界観を想起させる記述もいくつか散見されながら、[85] そこには中国華厳に特異な縁起論が反映されているとは言えない。また、華厳第三祖に当る法藏の著作に『大乘起信論義記』が知られるが、良賁はこれを全く用いることなく、かえって元暁の『海東疏』を参照

するなど、[86] 彼の華厳解釈が中国華厳に直結しているようには到底解しえない。

以上の結果、良賁は密教を顕教経典解釈に応用する態度に在るが、その元々の解釈に中国華厳を反映することをしておらず、先の「普賢行願」も不空三蔵に由来するものと考えられるため、良賁に於ては、中国華厳と密教の直接的な結合は認められないと判ぜられねばならない。

飛錫

飛錫はもともと天台の学流に在る人物であったようで、その実践も法華懺法をはじめとする天台止観法門を専修していたようである。[87] その後、不空の訳場にて「筆受潤文」の役を担当することになるが、その経緯については詳しく知られない。それでも不空との接触以後は、『表制集』所収の「唐贈司空大興善寺大辨正廣智不空三藏和上影贊」にて「灌頂弟子」と自署していることから、[88] 密教の伝授を受け、且つ不空の弟子を自認していたものと推測される。また不空三蔵の碑文を担当し、[89] 他にも恵朗、恵果らといった高名な諸弟子に交じり、『表制集』には飛錫の上表も併せて採録されているなど、[90] 伝授・付法の法流に直截に関ることが無いまでも、不空と相当に親しい間柄が想定されねばならない筈である。

さて、飛錫には『念仏三昧寶王論』が残されており、些か彼の思想の傾向を窺い知ることができる。

彼の書によれば、これまでの念仏は過去仏・現在仏に対する念仏に過ぎず、未来仏に対する念仏を欠いていたのだという。[91] この未来仏とは一切衆生即未来仏とするもので、明らかに如来蔵思想を理論的背景に有している。[92] つまり未来仏の念仏とは如来蔵の観法に他ならないとも解しうるが、『法華經』の常不軽の行が引き合いに出されて

いることからすると、菩薩の利他行の実践までも含意されているようにも見ることもできる。[93] しかし、「念仏」は「真無念」、「往生」は「真無生」とし、禅観の性格が一層濃厚であることからすると、[94] 観法としての性格を一義的に見るのが適当であろう。この観法を華厳の法界観の観点から評価するなら、その如来蔵観としての性格から理事無礙観に相当するものであると考えられる。このことは、文中の「即事之理」「即理之事」[95] との表現からしても明瞭であろう。つまり、飛錫自身はある程度、華厳の法界観を踏まえていたと考えるにせよ、それは理事無礙観までのことで、そこに事事無礙が活用されるような痕跡を見出すことはできない。

飛錫は更にこの未来仏念仏を積極的に密教との関わりから言及する。彼の解釈によれば、自らの主張する未来仏念仏ははからずも瑜伽真言の深妙観門と会すことになるのだという。[96] つまり、空海以後になると華厳最高の観門たる事事無礙が密教に導入されることになるが、飛錫のそれは一段前段階に留まるものとも解されるであろう。

潛眞

潛眞は伝授・付法の法流に明確に位置付けられてはいないが、『大唐貞元續開元釋教錄』に「親奉三藏和上示以祕教、入曼荼羅、登灌頂壇、受成佛印、仰諮密要」[97] とあることから、如何なる伝授であったかについては明瞭でないものの、密教の人師としての顔を持つ人物と考えて宜しいであろう。『宋高僧傳』はそれに加えて「關內河東代歷四朝闡揚妙旨弟子繁多。加復綱紀興善保壽二處伽藍。」[98] とも述べており、しかも教団組織に深く関る位置さえ想定されてくる。実際、不空翻訳の『大聖文殊師利菩薩佛刹功德莊嚴經』の註疏を任されているとなれば、[99] その信任の具合が推察され、先の予想に齟齬は無かろうと考えられる。

潛眞の著作には彼の経疏以外にも、『發菩提心義』と『發菩提心戒』[100]の二部の存在が知られるが、主著たる経疏は既に散逸し、僅かに『菩提心義』一巻が現存するのみである。

『菩提心義』を一読してみると、その冒頭「初釋名義者、梵云菩提、此翻名覺。衆生迷覆名為不覺。今遇善友開發無明。省除迷覆、求覺之心、名菩提心。發求菩提之心名菩提心。依主釋也。若悟名覺、迷為不覺。譬如迷人依方故迷。衆生爾耳。依覺故迷。若離於覺則無不覺。猶是言之。菩提與心不得為二。菩提與心、相違釋也。」[101]の箇所から、潛眞の「菩提心」理解は如来蔵思想を基盤にしていることが容易に見て取れる。特に「譬如迷人依方故迷。」なる表現は『大乘起信論』（以下『起信論』）の「猶如迷人謂東為西方實不轉。衆生亦爾。無明迷故謂心為動而實不動。若知動心即不生滅、即得入於真如之門。」[102]の借用であるように見受けられ、続けて「依覺故迷。若離於覺則無不覺。」なる部分は『起信論』の「始覺者、謂依本覺有不覺、依不覺說有始覺。」[103]、或いはこれを受けて法藏が『大乘起信論義記』で「此中大意明本覺成不覺。不覺成始覺。始覺同本覺。同本覺故則無不覺。無不覺故則無始覺。無始覺故則無本覺。無本覺故平等平等離言絶慮。是故佛果圓融蕭焉無寄。尚無始本之殊。」[104]とする解釈と同様の理解が示されており、如来蔵思想の中でも殊に『起信論』に理論的基盤が存しているように見受けられる。[105]

このことを評して、『密教大辞典』では顕教の菩提心を言うのみと断定し、[106]密教の性格を一切認めない態度にある。しかし、そもそも不空の『金剛頂瑜伽中發阿耨多羅三藐三菩提心論』でも、「第三言三摩地者、真言行人如是觀已、云何能證無上菩提。當知、法爾應住普賢大菩提心。一切衆生本有薩埵、為貪瞋癡煩惱之所縛故、諸佛大悲、以善巧智、說此甚深祕密瑜伽、令修行者於內心中觀白月輪。由作此觀、見本心湛然清淨。猶如滿月光遍虛空無所分別。亦名覺了、亦名淨法界、亦名實相般若波羅蜜海。能含種種無量珍寶三摩地、猶如滿月潔白分明。何者。為一切有情悉含普賢之心。我見自心形如月輪。何故以月輪為喩。謂滿月圓明體、則與菩提心相類。」[107]としつつ、「觀十方含識猶如

己身。所言利益者、謂勸發一切有情悉令安住無上菩提、終不以二乘之法而令得度。真言行人、知一切有情皆含如來藏性皆堪安住無上菩提。是故不以二乘之法而令得度。故華嚴經云、無一衆生而不具有如來智慧。但以妄想顛倒執著而不證得。若離妄想。一切智、自然智、無礙智、則得現前。所言安樂者、謂行人、即知一切衆生畢竟成佛故、不敢輕慢。」[108]と述べており、基本的に如来蔵思想に基づいていることは明白であり、密教的色彩が些か反映しているにせよ、その理論的構造は如来蔵の範囲を超えるものでは全くない。それ故、『菩提心義』の菩提心が仮に顕教のそれという体裁を取っているかのように見えても、そもそも密教の菩提心とて、教理的には同様に如来蔵思想に基づき解されるものであるため、必ずしも『菩提心義』が顕教の菩提心に限って企図されたとは即断できないはずである。逆に密教に関る人師が、密教と明確に峻別しながら、顕教の菩提心に限って論述しようとする態度は不自然であるし、実際『菩提心義』では菩提心の行願について『毘盧遮那疏』[109]を援用しており、そこでは密教典籍が顕教と同列に踏まえられている。なれば、密教を『起信論』思想に近接するものと捉えたと想定する方が、むしろ自然である。『大唐貞元續開元釋教錄』では「親奉三藏和上示以祕教」[110]と言っていることからして、不空に類する書が有りながら、自らの「菩提心」解釈を顕教にだけ限定しようというのは、些か不自然なことだと言わねばなるまい。

さてこのように見るなら、『菩提心義』は密教に従来より見られた如来蔵思想を踏まえ、そこに『起信論』思想を新たに持ち込んだ点に新味が有るとも評しうるだろう。このことを中国華厳の視点から窺うなら、たとえ『華厳經』が引用されてはいても、如来蔵思想との対応から、せいぜい理事無礙程度のことと言わねばならず、中国華厳を果たして俯瞰したかについては明瞭ではない。この点は、先の飛錫の場合と共通している。

法崇

法崇については、僅かに良賁らと不空の『仁王經』の訳場に参じたという程度しか知られない。[111]

さて彼の手になる『佛頂尊勝陀羅尼經教跡義記』では、経の六成就のうち、信成就に相当する「如是」について、「今解如者如三世諸佛之言、是者即三世諸佛之所說、故言如是。又梁朝攝論、信有三種。一信實有。二信有可得。三信有無窮功德。譬如木中定有火性鑽之火得、得有種種功用。佛性亦爾。」[112]と解釈しており、当経は仏性説を基調に理解されていることが、先ず了解されてくる。

このことは陀羅尼の解釈を試みる内の「第七定慧相應門」にも明瞭に顕れている。

第七定慧相應門。

怛闥多部多句致跛哩秫弟　唐云遍淨也。又云真實。即是遍滿清淨也。

解曰。人天福行皆有限量。雜業為因、皆招虛幻。豈同密教神力加持真實普緣皆遍清淨也。

又解。怛闥者如如也。二心不生、分別情息。真言智證名相皆如。心如色如、故重呼之也。

又解。真實遍滿清淨者。此明、心之實性非內非外、隨薫習力似內外現、即迷心外執緣生法、妄成遍計空華夢等。如觀銅體不遍鏡外之像。以鏡外無像不可執其實有。以心之實性不礙緣生智鑒照然、故云遍滿清淨也。

問曰。體自如如。云何妄想。

答曰。匠成於器而非匠名。而器不能自成、必有為器主。匠雖非器、豈無為匠之功。成於器功歸於匠。妄心既謝、還歸清淨也。

尾娑普吒沒地秫弟　唐云顯現智慧也。

解曰。無明殼破、業累消亡、真實普緣、智慧顯現。
又解。如蓮華開、如萌芽發、既除我法、覺夢知虛、實相朗然、即智慧顯現也。
惹野惹野尾惹野尾惹野　唐云最勝最勝。即是殊勝、即是真俗二諦法門也。
解曰。重言最勝最勝者、前云顯現、即是真如也。此明二門。根本智、後得智。為後得達俗、根本證真、自利利他、故言最勝。
又解真言行者、修此觀門事理加持故言最勝。緣此佛頂、能摧四魔、得免諸災、故言最勝。如經所說。却後七日必當命終、應生不生應死不死、即蘊死二魔現成超也。修持不間、魔境不侵煩惱頓除。復超後二也。[113]

このうち「此明、心之實性非內非外、隨薫習力似內外現、即迷心外執緣生法、妄成遍計空華夢等」との一文は、如来蔵思想でも殊に『楞伽經』、或いは『起信論』などの熏習説を持つ如来蔵思想から影響を受けた痕跡と解される。

また更に、上の引用文では観門による事理加持を言っているが、他にも「冒馱野冒馱野　唐云能令覺悟。能令有情速得覺悟也。解曰。重呼能令覺悟者、此有二種。一者能覺事陀羅尼。二者能覺理陀羅尼。所言事者、俗諦軌儀。所言理者、實相真諦。事則百千儀軌。理則一道真如。以此二法事理圓融覺悟悉通、名重呼也。事之與理、依主持業釋也（云云）。」[114]とあるように、事と理を対比して分析する意識が認められ、特に後者では「二法事理圓融覺悟悉通」とあることから、華厳法界観に近しい内容を有するようにも見える。しかし、それもあくまで理事無礙を援用した可能性が考えられる程度で、如来蔵思想の範囲を越えない。ここで興味深いのは、陀羅尼の実践は常に「理」たる「實相眞諦」「一道眞如」と不可離であり、直後に「又解。真言三昧令心等持、心境兩亡能所俱息。聲聞執境、緣覺捨心、不了所緣即生二妄。若悟總持修瑜伽觀、俱遣其執妄緣永斷。所執不生、了本還源、是法平等。菩提煩惱生死涅槃、無始已來體本清淨。無縛無解、由若虛空、持誦真言普皆清淨也。」[115]とあるように、それは常に観法を前提と

している点である。これまで『起信論』などでは、真如観により本来性への回帰が期待されきたが、構造的に見るなら、ここではそれに陀羅尼軌儀を付加しているに過ぎないとも言え、更には、並列すべき観法が真言の読誦よりかえって強調されている様子さえ見て取れるということであれば、思想的結構は先の論師らの場合とさほど大きく相違するものではないと指摘することができる。

小結

以上、不空の訳場に参じた諸師の論書から、各々の密教観を特に華厳との関係の視座から概観してみた。その結果、諸師の何れもが例外なく、空海のように密教を孤高として、他の顕教を退けるような態度には無く、寧ろ積極的に従来の如来蔵思想、一乗思想との連絡を計ろうとする傾向が明瞭に見て取れた。

特に華厳との関係に注視してみるなら、不空の段階から華厳重視の姿勢は窺えるのであるが、その態度は上掲の諸師らにも共通して認められる。但し、華厳教学不共の事事無礙法界説の影響は認められず、如来蔵思想を中心に語られていることからすると、未だ中国華厳の教学を必ずしも十分に反映しているとは言い難いのである。

4 不空以後の密教祖師の動向

空海の段階では、既に華厳教学が密教教理に十分に反映していることから、確実に中国でも華厳教学の摂取は行われていた筈であり、空海の華厳教学の摂取は以後の中国密教の動向から鑑みれば、全くの独創であったとは考

え難く、密教の祖師に相当する人物の教導を踏まえた結果と考えるのが自然である。このように見るならば、不空の訳場に参じた諸師と時代的に共通する不空門下の阿闍梨らの内で、華厳教学の摂取が積極的に押し進められた可能性を想定するのが自然であろう。

それでは、より具体的に誰の手によるものと考えるのが宜しいのであろうか。以下この問題について些か考察を試みることにしたい。

慧朗

『表制集』巻第三所収の「三藏和上遺書」によると、そこでは「吾當代灌頂三十餘年、入壇授法弟子頗多。五部琢磨成立八箇、淪亡相次、唯有六人。其誰得之。則有金閣含光、新羅慧超、青龍慧果、崇福慧朗、保壽元皎、覺超。後學有疑、汝等開示、法燈不絶。」[116]とあり、不空自身、次代を担うべき人材として六名の名をはっきりと示している。この内、教団を代表すべく、不空の衣鉢を継いだのは、慧朗であった。[117]慧朗は「敕慧朗教授後學　制一首　奉敕語僧慧朗。專知檢校院事、兼及教授後學。」[118]とある如く、教団に於ける指導的立場が公認されており、これを指して「唐大興善寺故大德大辨正廣智三藏和尚碑」では「而沙門惠朗受次補之記、得傳燈之旨、繼明佛日、紹六爲七。至矣哉。」[119]と言い、『大唐故大德贈司空大辨正廣智不空三藏行状』では「行年七十。僧臘五十。僧弟子惠朗、次承灌頂之位。餘知法者、蓋數十人而已。」と述べている。その為、この慧朗の上表文は頗る多く『表制集』に散見されることになる。しかし、これも初めは大暦九年七月七日の「謝　恩制追贈先師并謚號表」より始まり、以後集中的に収録されながらも、大暦十三年十月九日の「賀度韓王女出家表」を最後に突如として途絶えるような形とな

っている。[120]

この第七祖を巡っては、やや複雑な事情があるようで、『表制集』を中心に見ると明らかに慧朗が第七祖と見做すべきでありながら、空海は『付法傳』『眞言傳』にて恵果を第七祖に充てており、七祖の地位に混乱が生じている。慧朗の教導的立場が不断に維持されている限り、このような事態は到底引き起されるべきもない筈であるが、教団内での派閥対立も特段認められないことからすると、慧朗の急逝が原因と予想されて然るべきであろう。

このように見るなら、今後の活動を期待されながら、程なくして慧朗も没することになり、その付法も海雲の『略述金剛界大教王師資相承傳法次第記』に拠るならさほど多くはなく、その期待に必ずしも答えるべくもない結果となったというのが実情だろう。同書では、不空以後の教団の動向を寧ろ恵果を中心に記述しており、第七祖たる慧朗は殆ど注目されていないことからしても、同様の予測が立つのである。[121] 確かに現存する史料の範囲からすれば、密教教団の拡大は慧朗ではなく、寧ろ実質的には恵果により果たされたとも言え、その点からして恵果は大いに評価されうるわけで、七祖の位置は、恐らくは公的な意味と実質上の意味とに分裂して存在したということになるだろう。空海が直ちに恵果を第七祖とすることも、自らの付法の正統性を言う意味と同時に、このような事情が背景に在って、初めてかように公然と言い得るものではないかとも考えられる。

恵果

さて、恵果を直ちに実質上の七祖と判定しないまでも、その活動は慧朗以上に史書を始めとして注目される所となっておれば、密教教団の動向を窺う上では、恵果が最も重視されねばならないことにかわりはない。本論では

これより以下、恵果の思想について些か考察を試みてみようと思う。

先ず恵果の付法であるが、善無畏三蔵の弟子に当る玄超より胎蔵及び蘇悉地の両部を、不空三蔵より金剛界をそれぞれ受けており、三部の伝授が具足していることから、当時の密教に対して総合的な知見を有していたことが窺われる。しかし恵果の評価はこれにとどまらず、『略述金剛界大教王師資相承傳法次第記』に「三青龍寺曇貞阿闍梨（不傳弟子。毎有學法者、云東塔院有恵果阿闍梨善通教相可於彼學）」[122]とあるように、「教相」に通じた恵果という姿が有る。また「五青龍寺東塔院恵果阿闍梨、善通聲論唐梵雙明、毎栖心於實相之門、妙悟解於如如之理、常諷維摩經。又於餘暇常披讀涅槃、花嚴、般若、楞伽、思益。」[123]とある通り、恵果が常に顕教の習学に努めていた様子が特に強調されていることからして、彼の「教相」もこの習学を背景としたものとして解される必要があるだろう。

同書では更に続けて「復遇大興善三藏和尚授金剛界、乃曰此教最上最妙。然昔日所悟大乘心地亦為至極至妙、今遇金剛界法門更為最上。所以云極無有上者、且顯教心地唯明理觀、今此瑜伽教通理事二門、住金剛界、一念相應、便登正覺、故云極無有上也。」[124]とも言う。つまり、顕教の心地を「至極至妙」と評しながら、それはまた理観の範囲に過ぎないと限定し、それに対して密教は理観と事観の両者に亙るものとして、密教の顕教に対する優位性を主張する。

さてこの「理観」と「事観」ということであるが、この言葉は既に天台智顗の『摩訶止觀』に同様の表現が見受けられる。智顗自身はこの両者を明瞭に定義づけてはいないが、文字通り「理の観点からの観法」と「事の観点からの観法」と了解して宜しそうである。実に湛然も『止觀輔行傳弘決』にて「若不聞名從何能了。世人蔑教尚理觀者誤哉誤哉。」[125]と言い、真理の偏執を退けておるし、また「今先明實相觀法、次明歴事觀法。然歴事觀法經論皆爾、非獨今文。如大經云、頭為殿堂等。法華云、忍辱衣等。淨名中法喜妻等。大論中師子吼等。何但釋教、俗典亦然。

如東阿王問子華曰、君子亦有耘乎。子華曰、夫拔藜莠養家苗者、農人之耘也。修正性改惡行、君子之耘也。盤特掃帚支佛華飛、並是託事見理之明文也。」[126]とも言い、理観が直ちに「實相觀法」であるのに対して、事観は「託事見理」を意味するものと解されるため、先の理解で大きな齟齬は無かろうと思われる。[127]

しかしこのように「理観」と「事観」を解するとしたら、先のように、密教の優位性を保証するものとして理観と事観の具備を言うことは、全くの的外れな論議ということになる。となれば、先の「事観」は密教を特徴づける「事」でなければならないはずであり、密教の優位性の論拠となりうる「理」と「事」の対は、時代はややさがるものの、かえって圓仁の『蘇悉地羯羅經略疏』に於ける顕密教判に求められねばならないことになるだろう。そこでは次のように述べている。

問。何等名爲顯教耶。答。諸三乘教是爲顯教。

問。何故彼三乘教以爲顯教。答。未說理事俱密故也。

問。所言理事密者、其趣如何。答。世俗勝義圓融不二、是爲理密。若三世如來身語意密、是爲事密。

問。花嚴・維摩・般若・法花等諸大乘教、於此顯密何等攝耶。答。如華嚴・維摩等諸大乘教、皆是密教也。

問。若如云皆是密者、與今所立眞言祕教、有何等異。答。彼華嚴等經雖俱爲密、而未盡如來祕密之旨。故與今所立眞言教別。假令雖說少密言等、未爲究盡如來祕密之意。今所立毘盧遮那・金剛頂等經、咸皆究盡如來事理俱密之意。是故爲別也。[128]

既に拙論で「圓仁は「世俗勝義圓融不二」を「理密」、「三世如來身語意密」を「事密」とし、密教を教理的側面と実践的側面の両面から分析している。その上で、「華厳經」などの一乗の経典は教理的にも実践的にも密教と判定されるべきとしながらも、主に「事密」に関わる点に於ける不完全性から、『大日經』や「金剛頂經」と区分

されねばならないのだという。」[129]と指摘したが、これを先の用例と比較してみるなら、「理」は顕教と密教で共有しながら、「事」は密教を優位ならしめる独自性としている点に於て両者は完全に合致している。またこの枠組みを踏まえるなら、先の「教相」も直接には顕教を指示しているようにも考えられる。そもそも「教相」が密教不共の教理を意味するのであれば、阿闍梨位にまで達した人物が恵果を評して「善く教相に通じている」と表現することは極めて不可解であり、寧ろ顕教の「教相」により教理的に説明可能な密教の「事観」という構図が要請されねばならず、顕教が密教に包含されるにせよ、この観点からは、両者は明確に峻別して考えられなくてはならないはずである。

さてそうなると、恵果は密教の教理を如何に把握したかとなると、上掲の『略述金剛界大教王師資相承傳法次第記』によれば、『維摩經』『涅槃經』『華嚴經』『般若經』『楞伽經』『思益經』に依拠しながら理解していたものと考えられる。同書では「常諷維摩經」と言っていることから、『維摩經』を重視した姿勢が窺われ、併せて『般若經』『思益經』も披読していたということであれば、殊に空思想の色彩が濃厚であるかのように思われる。また、ここで興味深いのは、先の『蘇悉地羯羅經略疏』中の「問。花嚴・維摩・般若・法花等諸大乗教、於此顯密何等攝耶。」との一文に挙げられる「諸大乗教」の大半が、恵果の習学した経典と共通している点である。しかし、そこでは「諸大乗教」を約めて「華嚴維摩等諸大乗教」と言い、最終的には「彼華嚴等」として、「諸大乗經」を代表するものとして、『維摩經』ではなく『華嚴經』の方を挙げており、これは先に見られた恵果の姿勢と必ずしも合致するものではない。それでも、空海の『秘密曼荼羅教付法伝』に収められた呉殷の『恵果行状』を参照するなら、そこに『華嚴經』活用の痕跡を見出すことができる。

大師唯一心於佛事、不留意於持生。所受錫施、不貯一錢。卽建立漫荼羅、願之弘法利人。灌頂堂内浮圖塔下

内外壁上、悉圖繪金剛界及大悲胎藏兩部大漫荼羅、及一一尊漫荼羅。衆聖儼然、似華藏之新開。萬德輝曜還密嚴之舊容。一睹一禮、消罪積福。[130]

この一文を見ると、恵果は金剛界曼荼羅・胎蔵曼荼羅及び各々の尊格の曼荼羅建立を自費で賄ったということであるが、その曼荼羅の様子を評して「衆聖儼然、似華藏之新開。萬德輝曜還密嚴之舊容。」と述べている。

それでは「華藏」とは何かとなるが、これは『華嚴經』に説示される「華藏世界」に由来するものと考えられる。法藏の『華嚴經探玄記』では「一乘遍通樹形等界乃至華藏猶如帝網重重主伴。經云、此是盧舍那佛常轉法輪處。」[131]と言い、澄觀の『大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔』では「成就乃總明刹海。次別彰本師昔所嚴淨安布成立無盡莊嚴量等虛空、塵含法界、故受之以華藏世界品。」[132]と言っており、「華藏」は盧舎那仏の功徳に荘厳された世界を言う。

それでは「密嚴」とは何を意味するのであろうか。「還密嚴之舊容」は「似華藏之新開」と対句を形成しているようであり、「舊」は「新」、「容（いれる）」は「開（ひらく）」とそれぞれ対をなしている。「密嚴」の語は『密嚴經』の引用に伴い、顕教でも比較的散見される用語ではある。しかし、顕教の意味合いで解するとしたら、『密嚴經』との関りで「密嚴」は解されるべきことになるが、『華嚴經』の仏身論のような曼荼羅解釈に転用可能な構想さえそこに見出すことはそもそも困難であり、内容的に齟齬をきたす。寧ろ曼荼羅との関りで言うなら、『金剛頂瑜伽略述三十七尊心要』で「咸悉降臨曼荼羅道場共作佛事偈曰。　奇哉一切佛　我堅金剛索　設入諸微塵　我復引入此　索義既辨。制止之理未行。即毘盧遮那佛於內心中、流出金剛鎖菩薩。其鎖是制止之義。能閉一切諸惡趣門、起大慈悲、於一切有情而生救護、能縛一切衆印、及以如來使、俱由解脫得大涅槃。復令微塵海會如來、於此道場、住三摩地心、同密嚴佛會作大佛事。」[133]と言う、密教的な意味合いの「密嚴」の方が遥かに内容的に合致する。また、「密嚴」を密教として扱うとするなら、顕教の「華藏」と対を構成することが可能となり、対句表現上からも適当であると評し得る。

このように眺めてみるなら、仮初めの「華藏」の世界を開いて、本来的な密教の姿を歴然と表示したのが曼荼羅だとの意がそこから浮き上がってくる。確かにそこでは、密教を上位とする意識が働いており、これは恐らく「理觀」と「事觀」の教判に由来するものであると予想されるが、澄觀が『華嚴經』に立脚しながら、三十七尊の出生と海印三昧を同一視した構想と同じ内容を見出すことができる。勿論、この一文を恵果の言に出自を求めることは極めて困難ではあるが、既に弟子の呉殷の認識として、以上のような思想が見出されるとしたら、恵果が『華嚴經』を習学し、教相に通じたという意味を過小に評価してはならないはずである。

5まとめ

これまで、華厳と密教の関係性について考察を進めてきたが、不空三蔵の段階からして、既に密教は華厳に対して親和性を示していたことが分かった。但しその性格は、翻訳典籍の内から見出される特徴であるため、中国伝来以前よりそのような傾向を帯びていた可能性を多分に見積もる必要が有る。つまり、もともと密教の有した華厳に対する親和性はあくまで『華嚴經』の範囲のこととせねばならず、中国で独自に発展した華厳教学を直ちに意味するものとは言えない。しかし、不空は「普賢行願」を殊の外重視しており、華厳宗の澄觀と接触を有するなど、必ずしも中国の華厳教学とは無関係ではなく、以後、密教が華厳教学に近接しうる潜在的可能性も片方で認めておく必要が有るだろう。

一方、不空の訳場に目を転じてみても、如来蔵思想を中心とする顕教と密教を積極的に連絡させ、解釈に応用しようとする動向が見られるも、密教と華厳教学との関係については、それを直接に示唆する確たる証拠を全く見

出せない。それ故、不空も華厳教学と無関係でないにしろ、実際に華厳教学を導入して喧伝するようなことは無かったと考えるべきであり、常に華厳教学を受け入れさせうる下地という、ある種消極的な要因に留まっていたと見て宜しいだろう。既に『華厳經』は不空以後等しく重視されていたようであり、顕教に対して決して閉鎖的ではなかった密教の性格を思えば、華厳教学を例外的に排除するような事態は考え難く、実際これより以後それは積極的に活用されることからして、問題は華厳教学との接触（或いは理解程度）如何に依存するものと考えて差し支えなかろう。

このような状況を踏まえ、且つ空海の華厳教学援用の事実を鑑みるなら、華厳教学を密教に導入する契機は、消去法的に、不空門下の阿闍梨らの内に求められねばならないだろう。順当に考えるなら、不空三蔵の衣鉢を継いだ第七祖慧朗が先ず注目されるべきではあるが、慧朗には殆ど弟子がおらず、更には夭逝さえ疑われておれば、仮に華厳教学の導入を試みていたとしても、以後の密教教団に対する影響はあまり期待できず、慧朗にそれを代表させることは困難である。後代への影響という意味では、史書にも注目された恵果が相応しく、且つ殊の外「教相」に通じた人物として紹介されていることからして、状況的に最も華厳教学を摂取しうる可能性を帯びている。[134] たしかに、既に恵果の思想を自著により窺うことはできず、先来より華厳教学摂取の判定基準として用いた事事無礙が、果たしてどれほど恵果の思想に反映したか、甚だ不明瞭ではある。しかし、恵果が言ったとされる「理觀」と「事觀」の構想は圓仁の顕密教判に通底していること、また呉殷の『恵果行状』に留められた「華藏」と「密嚴」の一対の関係性は、これまで密教典籍で見受けられず、寧ろ澄觀の同様の主張が先行していることからすると、先の予測に大過無かろうと考えるのである。

註

1 『開元錄』『貞元錄』では採録されていないが、金剛智訳とされる『金剛頂瑜伽青頸大悲王觀自在念誦儀軌』にも「馬頭明王界印、左旋解界。随意經行、往至靜處厳持香華、讀誦大乘大般若經華厳涅槃楞伽等經。行住坐臥常念本尊勿令有間。若有衆生遇此教者、晝夜四時精進修習。」（大正巻二十　四九七上）とある。

2 大正藏巻二十　一七八上

3 大正藏巻二十　二一五下

4 他にも『蘇悉地羯羅經』に「復次我今當説阿闍梨相。一切眞言由彼而得。故知闍梨最爲相本。其相者何。謂支分圓滿福徳莊嚴。善須知解世出世法、恒依法住、不行非法、具大慈悲、怜愍衆生貴族生長、性調柔軟、隨所共住、皆獲安樂、聰明智慧、辯才無礙、能懐忍辱、亦無我慢、常樂大乘、及解妙義、深信祕密之門、縦有小罪、猶懐大怖、身口意業善須調柔、常樂轉讀大乘經典、復依法教勤誦眞言而不間斷。」（大正巻十八　六〇四下）などが有り、具体的に経名を指示しなくとも、大乗経典の読誦が言われる場合が有る。当経には他に『大般若經』の転読を指示している箇所（大正巻十八　六六二中）などが有るため、大乗経典とは『大般若經』を指示するものとも解される。

5 菩提流支訳『一字佛頂輪王經』「是故咒者離貪欲食、恒初夜分、随力轉讀花厳寶雨及餘一切摩訶衍經。」（大正藏巻十九　一三五下）

6 菩提流支訳『五佛頂三昧陀羅尼經』「是故咒者離斷貪愛、恒於初夜随力轉讀大方廣佛花厳經寶雲經餘大乘經。」（大正藏巻十九　二七一中）

7 善無畏訳『大毘盧遮那經廣大儀軌』「然後出道場　住於閑淨處　轉讀修多羅　華厳與涅槃　楞伽思益等　願共諸有情　同證華藏海　入佛無漏智」（大正藏巻十八　一〇八上～中）

8 大正藏巻十八　二九七上
9 大正藏巻十八　二九七上
10 大正藏巻二十　一八四上
11 大正藏巻二十　二一一中
12 大正藏巻十九　三二一下
13 大正藏巻二一　一〇中
14 大正藏巻十九　五九六中
15 大正藏巻十九　六〇二上
16 大正藏巻二十　四五七中
17 大正藏巻十九　三六八上
18 大正藏巻二十　五三一上
19 大正藏巻二十　六〇四下
20 大正藏巻二十　十四下
21 大正藏巻十九　五九六中
22 大正藏巻五十　二九三下～二九四上
23 大正藏巻十八　五三中
24 大正藏巻十九　四一三中
25 本文で以下に引用する用例は『普賢菩薩行願讃』の書名を指す場合については除外してある。

また「普賢行」との記述もさほど多くなく、以下の例が見受けられる程度である。

『金剛頂勝初瑜伽普賢菩薩念誦法』

觀佛眞言曰　欠（平）嚩曰囉（二合）馱都

應滿普賢行　求成最正覺　身心不動搖　定中禮諸佛（大正巻二十　五二八中）

『略述金剛頂瑜伽分別聖位修證法門』

毘盧遮那佛於内心證得金剛薩埵勇猛菩提心三摩地智。自受用故。從金剛薩埵勇猛菩提心三摩地智、流出五峰金剛光明、遍照十方世界、令一切衆生頓證普賢行。（大正巻十八　二八八下）

從金剛善哉歡喜勇躍三摩地智、流出金剛善哉印光明、遍照十方世界、照一切衆生憂慼、於普賢行、生劣意者、令得身心以勇躍、智還来收一體。（大正巻十八　二八九上）

『仁王護國般若波羅蜜多經陀羅尼念誦儀軌』

歸命聖者普賢菩薩大勇猛大悲者。由歸此故即得十方諸佛菩薩悉皆加護。諸佛菩薩修三密門、行普賢行、證得勝果、故常尊敬（大正巻十九　五一八上）（ここの「普賢行」との表現は本文で引用するD‐a『仁王護國般若波羅蜜多經陀羅尼念誦儀軌』の「普賢行願」と重なる表現であるので、「普賢行願」として解して宜しいとも思われる。）

『仁王般若陀羅尼釋』

金剛藥叉菩薩者、金剛義如前釋。藥叉者威猛義、亦云盡義。十六金剛智普賢行中第十五智、名金剛盡智。以金剛藥叉智牙、食

26 大正藏巻二十　七三六上
27 大正藏巻二十　七五二中～下
28 大正藏巻二十　七五五下
29 大正藏巻二十　七五五下
30 大正藏巻十九　四八五下
31 大正藏巻十九　五一八上
32 大正藏巻十九　五一八下
33 大正藏巻十九　五二二下
34 大正藏巻十九　六〇一中
35 大正藏巻十　三五上
36 大正藏巻十　二二三上
37 大正藏巻四五　六七一上～中
38 『華厳經行願品疏』でも行と解により二聖を捉える見方が有る。そこには「文殊表解。解發願故。普賢表行。依解起行故。故願與行、分屬二聖、理實皆通。又表理智、一相契合、行願相扶。」（卍續藏七　三八五左上）とある。

39 大正藏巻四五　六七一中

40 『大方廣佛華嚴經疏』には「二依攝論。第六説有四位。即當初位之初。言四位者、一勝解行位、始從十信終於地前。餘三見修究竟。同五中後三。」（大正巻三五　六三五中）とあり、『大方廣佛華嚴經疏演義鈔』はそれを受けて「疏、二依攝論第六等者、即彼論入所知相分中。論云、何處能入。謂即於彼有見似法似義意者、大乘法相等所生起勝解行地、見道修道究竟道中。於一切法唯有識性隨聞勝解故。如理通達故。治一切障故。離一切障故。無性釋云、何處能入者、問所入境及能入位。謂即於彼有見等者、謂於大乘法相等是所生決定行相似法似義意言、能入於此境界。能入是用、所入境界是入是持。於此意言、或能入在勝解行地、於一切法唯識性中、但隨聽聞生勝解故。或有能入在見道中、如理通達此意言故。或能入在修道中、由此修習對治煩惱所知障故。或有能入在究竟道中、最極清淨、離諸障故。如是四種是能入位。」（大正巻三六　二八八下～二八九上）と解釈している。

41 但し『大集大虚空藏菩薩所問經』は『虚空藏所問經』の再訳と言われるが、『虚空藏所問經』は現存しておらず、そのため両者を直接に比較することはできず、改変の存否を確認することはできない。それでも、不空訳に見られる「真言」などの密教的要素は『大集經』にも見られる傾向であり、不空により密教的なものが附加されたとは考え難いであろう。

42 大正藏巻十　八四七上

43 大正藏巻十　八八一下

44 大正藏巻十　八四七上

45 卍續藏七　三八三左上　澄觀は不空訳の『普賢菩薩行願讃』を参照している。

46 行願品末の偈頌と「八代菩薩讃」の結合が儀礼として結合されるにせよ、何故に両者が結合されるに至ったかについては明瞭にならない。要待考

47 大正藏巻十九　七〇九上

48 不空教団の護国的性格から、『仁王經』の密教化の有用性が理解されよう。また一乗円教の取り込みについても、当時の中国仏教の中でも円教の趨勢した状況、且つ高度に洗練した理論体系を具備するなどの点から、それらを完全に無視することは極めて困難であり、密教を中国仏教に位置付けるためには、それらとの関係性を明瞭にせねばならないといった事情が想定される。

49 『大寶廣博樓閣善住祕密陀羅尼』には「樓閣四角有四大寶如日熾盛。復有無量摩尼寶珠綴於羅網。無量寶鐸而懸其上。」（大正巻十九　六二〇下）とあり、そこでは直接「因陀羅網」と表現されてはいないが、内容的には『華厳經』でいう「因陀羅網」に相当するものと考えられる。

50 大正藏巻二十　一六四上

51 大正藏巻二十　五七九上

52 大正藏巻十八　二〇七上中

53 大正藏巻十八　二八七上

54 大正藏巻十八　二八七下

55 大正藏巻十八　三四二上

56 大正藏巻十八　三四二下

57 大正藏巻十八　三六五下

58 大正藏巻十八　三七〇中

59 大正藏巻十九　一四二中

60 大正藏巻十九　二三五上

61 経軌の中では、『華嚴經』を参照している箇所が二件見出される。

『仁王護國般若波羅蜜多経陀羅尼念誦儀軌』

四倶胝者、且一倶胝者、華厳經云、百洛叉爲一倶胝。卽當此方百億數矣。餘三倶胝准此應悉。與如是衆往護其國。（大正巻十九　五一四中）

『七倶胝佛母所説准提陀羅尼經』

由誦一遍思惟勝義諦、獲得無量無邊無爲功德莊嚴三業、乃至菩提道場其福無間斷、速滅一切業障、眞言速得成就、本尊現前。如花嚴入法界品。慈氏菩薩爲善財童子、説菩提心功德。自誓菩提心戒已、全跏半跏隨意而坐、端身閉目卽結定印、想空中准提佛母與七倶胝佛圍繞、遍滿虚空。定中禮一切諸佛及准提佛母。（大正巻二十　一八〇下）

62 大正藏巻三六　二一二下

63 大正藏巻三六　六九八下～六九九上

64 大正藏巻三九　八〇八上

65 大正藏巻三九　八一二下

66 大正藏巻三九　八一七中

67 大正藏巻三九　八一五下

68 大正藏巻三九　八一七上

69 大正藏巻三九　八一七中

70 大正藏巻三五　一二〇中～下

71 大正藏巻三五　二〇六上～中

72 大正藏巻三九　八一二中

73 特に法藏は如来蔵縁起宗を大乗終教に位置付け、円教より劣るものとして見做しているとなれば、何故に密教が大乗終教の範囲に甘んじることを選択したのか、はなはだ訝しい。

74 大正藏巻五二　八三一中～下　他にも『大唐貞元續開元釋教錄』には「新翻譯仁王護國經者。昔永泰元年狀請也。【中略】仍請僧、懷感、飛錫、子鄰、建宗、歸性、義崇、道液、良賁、潛眞、應眞、慧靈、法崇、超悟、慧靜、圓寂、道休等、於內道場共翻譯。」（大正藏巻五五　七五一上～中）、『貞元新定釋教目錄』には「三藏大興善寺沙門三藏不空譯梵本。大聖千福法花寺沙門法崇證梵本義。翻經大德青龍寺主沙門良賁筆受兼潤文。大安國寺沙門子鄰潤文。大安國寺兼西明寺上座沙門懷感證義。荷恩寺沙門建宗、大聖千福法花寺沙門飛錫、大薦福寺沙門義嵩、大興善寺上座沙門潛真、資聖寺沙門道液、大興唐寺沙門超悟、保壽寺沙門應真、西明寺都維那沙門歸性、大興善寺主沙門慧靈、西明寺沙門慧靜等並證義。保壽寺沙門圓寂梵音。大興唐寺沙門道林讚唄。崇福寺沙門義秀校勘。寺主沙門弘照撿校。」（大正藏巻五五　八八四下～八八五上）とある。

75 『宋高僧傳』に「唐京師安國寺良賁傳釋良賁。姓郭氏。河中虞鄉人也。世襲冠裳。法門之流不標祖禰。故闕如也。賁識鑒淵曠風表峻越。外通墳典內善經論。義解之性人罕加焉。永泰中不空盛行傳譯。實難其人。賁預其翻度。代宗請爲菩薩戒師。」（大正藏巻五〇　七三五上～中）とある。

76 『宋高僧傳』に「因新出仁王護國經。敕令撰疏解判曲盡經意。以所住寺爲疏目。曰青龍也。」（大正藏巻五〇　七三五中）とあり、『佛祖歷代通載』には「詔命不空三藏（二）　重譯舊本。帝親爲之序。官不空特進鴻臚卿。是年詔法師良賁、於大明宮之桃園、造新仁王經疏成。」（大正藏巻四九　六〇〇上）とある。

77 『宋高僧傳』に「又屬章信寺初成報疏、服膺者常數百衆。雖紙貴如玉無以加焉。其在安國寺講筵官供不匱。數年之內歸學如林。」（大正藏巻五〇　七三五下）とある。

78 『佛祖統紀』に「永泰初、詔於大明宮同良賁等參譯仁王護國及密嚴經。」（大正藏巻四九　二四六上）、「永泰元年九月。鑄金銅佛像成。於光順門率百僚致拜。十月吐蕃寇逼京師。命内出仁王經二輦送西明諸寺。詔不空三藏置百高座講經。帝臨御行香禮敬。已而寇平。詔曰。仁王寶經義崇護國、前代所譯理未融通。乃敕不空三藏沙門飛錫良賁等、於大明宮南桃園重譯。帝親對讀、謂新舊二經理雖符順。所譯新本文義甚周。乃御製序文、加不空特進鴻臚卿」（大正藏巻四九　三七七下～三七八上）とある。

79 『宋高僧傳』に「大歴七年正月不空奏請入目録。」（大正藏巻五〇　七三五下）とある。

80 例えば「上三業德即三密門。事用之中即三示導」（大正藏巻三三　四七二上）、「然灌頂法如三藏所持梵本金剛頂經說。有五種灌頂。所謂寶冠印契、以水光明及以名號。三賢十聖將成正覺、一一位中或佛菩薩與灌頂也。勤學十智者、如經說云、學三世智、佛法智、法界無礙智、法界無邊智、充滿一切世界智、普照一切世界智、住持一切世界智、知一切衆生智、知一切法智、知無邊諸佛智。初之五智知世界故。如次所謂隨心轉智、正覺照智、照法界智、自在普入智、至處皆嚴智。次之三智知衆生心。所謂知一切心智、知心境界智、知諸根性智。後之二智明其成德。所謂當根與法智、令滅諸惑智。明十智矣。」（大正藏巻三三　四九六下）、及び「經。娜莫阿哩夜吠路者娜野怛他孽多夜囉訶諦三藐三沒馱野。　解曰。娜莫者、歸命也。亦云稽首、亦云頂禮也。阿哩夜者、此云聖者。吠路者娜野者、此云遍照。亦云大日。如世間日唯照一邊、晝照夜不照、照一世界不照餘世界、但得名日、不得名大。毘盧遮那名大日者、色身法身普周法界、十方世界悉皆照曜。若人稱名歸命禮拜、則得法界諸佛菩薩聖賢八部加持衛護也。怛他孽多夜者、此云如來。囉訶諦者、此云應供。亦云害怨、亦云不生也。三藐者、此云正也。三沒陀野者、此云等覺。順此方言、即云歸命聖者遍照如來應供正等覺即本師也。此闕法寶、下宗旨中廣明法寶、故此略也。」（大正藏巻三三　五一七上～中）の箇所に明瞭に見て取れる。

81 大正藏巻三三　五一七中

82 「爾時世尊初年月八日入大寂靜妙三摩地。　解曰。經前瑞相各各不同。隨處引導應根而作。或眉間流照表亦一乘。」（大正藏巻

三三　四四八下）や「今此經者即一乘收。勝鬘經云、一乘即大乘故。二三乘中菩薩乘故。」（大正藏巻三三　四三三中から見られるように、良賁は『仁王經』を一乘と判じる。

83 「二明所被者、初明根性、後以教被。明根性者、五性一性自古紛紜。舉領提綱略申三說。有說、一切衆生有五種性。一聲聞性、二緣覺性、三如來性、四不定性、五無種性。何以得知定不定性及有一類無種性者、依大般若五百九十三善勇猛言、而於三乘性決定者、而於三乘性不定者、聞此法已速發無上正等覺心。即明三乘定不定矣。夫人經云、離善知識無聞非法衆生、以人天善根而成熟之。善戒經云、無種性人無種性故、雖復發心勤行精進、終不能得無上菩提。以此等文為定量故、猶斯種性具有五種。有說、一切衆生皆有佛性、無有定性及無性者。何以知然。涅槃二十七云、一切衆生悉有佛性。又云、一切衆生悉皆有心、凡有心者悉皆當得阿耨菩提。以此等文為定量故、猶斯衆生無無性矣。兩宗所立教等理齊、破斥會違廣如餘記。有說、有性無性唯佛能知。然佛世尊於法自在、廣於諸教隨對根宜說有說無、皆為利樂。勿懷取捨而欲指南。問。有無相違、云何利樂。答。有情本來種性差別、若聞無性恐墮彼流、佛為說無令速出離。若聞有性速起進求、佛為說有令無退墮。故佛所說皆是法輪。言有言無深為利樂。然起信論、由迷本覺有不覺生、照本還源無不成佛也。」（大正藏巻三三　四三四上～中）の箇所、及び「問。為復實相為緣生智、為復實相即為智母。答。有二義。有說、實相體常不變、因聲詮顯名言故熏、熏發識中本無漏種、從種起現、證實相理、因彼緣彼正智得生、故說實相名為智母。有說、實相即是本覺、因中本覺有勝堪能、合未無明漸次微劣、初地分顯名為始覺、果位頓圓名一切智、說因本覺即為智母。法相法性幸而參詳。」（大正藏巻三三　四八五下）の箇所より見て取れる。

84 大正藏巻三三　四三三下

85 「又佛菩薩毛容巨海、芥納須彌。色若定礙、何不礙彼。但對妄情說礙慮異。得自在者實無異矣。是心之相從心而生。聖教云理之為定量。」（大正藏巻三三　四八〇上）では微細が巨大を包摂しうることを示し、「爾時世尊為諸大衆現不可思議神通變化。解曰。不思議者、義如上解。言神通者、謂佛世尊神境智通。此總明也。言變化者、瑜伽三十七略有二種。一能變通。謂改轉故。

二能化通。謂化現故。下對文屬。從此第二廣現神變。於中分四。一一多相容、二巨細相容、三聖凡相容、四淨穢相容。初一多相容文復分三。且初第一諸花相容。經。一花入無量花無量花入一花。　解曰。於所散花一多相入。從此第二佛土相容。經。一佛土入無量佛土無量佛土入一佛土。解曰。令衆皆見世界相入。從此第三塵刹相容。經。一塵刹土入無量塵刹土無量塵刹土入一塵刹土。　解曰。令彼大衆於一塵中見佛刹土一多相入。此三總是廣狹相容。即是十三所作自在也。從此第二巨細相容。經。無量大海入一毛孔無量須彌入芥子中。解曰。令彼咸見海入毛孔芥納須彌。即是第五轉變自在。從此第三聖凡相容。經。一佛身入無量衆生身無量衆生身入一佛身。　解曰。令彼皆見凡聖相入。即第九十衆像入身同類往趣二種變也。亦是能化神境智通自他勝劣塵沙身故。從此第四淨穢相容。經。大復現小小復現大淨復現穢穢復現淨。解曰。佛自現身或大或小、即是七八卷舒變也。現所居土或淨或穢、即十一二隱顯變也。此上皆為破諸情計。遣事一多、遣相大小、遣身凡聖、遣佛勝劣、遣土淨穢、破諸有情無始時來妄生分別。見一定一、見多定多、乃至見淨定淨、見穢定穢、即法執也。睹佛神變、悟事由心、了相即性。遣諸執故。又本記云、變有三意。一者遍空。一花入無量花。為除不樂大乘障故有遍空。二者轉變。一佛土入無量佛土。為除執我所障故有轉變。三者顯了。一佛身入無量衆生身。為除怖畏生死障故有顯了。問。須彌大海入毛芥中、巨細相違如何能入。答曰。西方諸師略作三解。一云、一切諸法以如為體、所依真如離諸相、故能依諸法無定大小、故得相容。二云、依唯識理。一切諸法皆不離識。隨心變現無有定相。故得相容。三云、一切諸法從因緣生、因緣如幻幻無定相、故得容也。問。色中有大小、許小能容大、時中有短長、長劫應入短。答。此無過難。佛得希有延促自在、促多劫為一劫、延一劫為多劫。如是等文成證非一。若爾一劫延為三、三劫促為一。一三無定量。此豈不違文。便違佛說。菩薩要經三無數劫、具修萬行證大菩提。此難不然。果德自在。非因境故。顯揚、瑜伽皆作是說。於不思議強思量者、得誑亂報。」（大正藏巻三三　四九三下～四九四中）では「相容」が語られるが、それらは「神變」であり、華厳教学で言う法界縁起と位置付けは異なり、その理屈も「西方諸師略作三解」としている部分に注視すると、華厳教学の縁起論が全く反映していない。

86 「有說。初識、如四卷楞伽第一云、諸識有三種相。謂轉相業相真相。言真相者、海東法師云、本覺真心不藉妄緣名自真相。業轉如次也。又起信論說業轉現。大同楞伽名有少別。海東解云、言業相者、根本無明起靜令動動為業識。極微細故。言轉相者。是能見相、依前業相轉成能緣。雖有能緣而未能顯所緣境故。言現相者。即境界相依前轉相能現境故。故楞伽云、譬如明鏡持諸色像。現識所現亦復如是。又經下云、頓分別知自心現身及身安立受用境界。如次、即是根身外器。色等五境以一切時任運現故。此是三細即本識故。若爾經初識言為目。何者依何熏習為因緣生。答。最初業識即為初識。依生起門為次第故。又遠劫來時無初始。過未無體。熏習唯心妄念為初。違真起故。又熏習者、楞伽經云、不思議熏不思議變是現識因。海東解云、根本無明熏彼本覺名不思議熏。本覺隨動說為熏也。又彼本覺體雖不變。由隨緣故故說為變。若熏若變心言路絶名不思議現識因者據麤顯說。然其理實是業識因。又因緣者、海東法師解楞伽經、流注雖等辯因緣者、本覺為因無明為緣而起業識。異木石有同前解故。」（大正藏巻三三　四七八下～四七九上）とある。

87 『佛祖統紀』では「貞元十三年。左街功德使竇文場奏先師楚金、於天寶初爲國建塔、置法華道場。今僧衆禮念、六十餘年經聲不絶、乞加旌表。詔諡大圓法師。法師飛錫與楚金、精厳三觀。天寶初。遊京師止終南紫閣草堂、俄有詔住千福法華道場。不空翻譯新經。頻當筆受潤文之任。永泰初。詔於大明宮同良賁等參譯仁王護國及密厳經、與三藏不空學士柳伉重加詳定、充證義正員。嘗撰念佛三昧寶王論三卷明淨土三世通修之義」（大正藏巻四九　二四六上）と言い、『宋高僧傳』では「唐大聖千福寺飛錫傳釋飛錫。未知何許人也。神氣高邈識量過人。初學律儀。後於天台法門一心三觀。與沙門楚金棲心研習。天寶初遊于京闕、多止終南紫閣峰草堂寺。屬不空當途傳譯、慎選英髦錫預其數、頻登筆受潤文之任。代宗永泰元年四月十五日。奉詔於大明宮内道場同義學沙門良賁等十六人、參譯仁王護國般若經并密厳經。」（大正藏巻五十　七二一下）と言う。

88 「灌頂弟子紫閣山草堂寺苾芻飛錫撰（并書）」（大正藏巻五二　八四九下）とある。

89 「大唐故大德開府儀同三司試鴻臚卿肅國公大興善寺大廣智三藏和上之碑」には「敕撿挍千福安國兩塔院法華道場沙門飛錫撰」（大

正藏巻五二　八四八中）とある。また、「唐贈司空大興善寺大辨正廣智不空三藏和上影贊」も「灌頂弟子紫閣山草堂寺苾芻飛錫撰（并書）」（大正藏巻五二　八四九下）とあり、自筆の賛が寄せられている。

90 「賀晴表一首（并答）沙門飛錫等言。伏奉八月二十六日中使高品李憲誠宣聖旨、令京城諸寺釋門衆轉大般若孔雀王等經、精勤止雨、用副聖心者。飛錫聞。帝堯至聖不無水雨之多、大雲寶經亦有請止之化。頃者稍如霖霪。納慮於陛下親露心於金人、每焚香於玉殿。遂使晴光上升折重雲而四照、惠風旁振掃氛霧於八方、粢盛可期倉庾恒溢。斯皆天慈精誠。僧等何知。凡在道俗無任感戴。謹附中使李憲誠奉表陳賀以聞。沙門飛錫等誠歡誠躍謹言　大暦十二年九月一日　京城釋門衆沙門飛錫上表」（大正藏巻五二　八五四上）とある。

91 「而世上之人多念過去釋迦之月面、想現在彌陀之海目、如拔毒箭矣。如登快樂宮矣。吾亦以之為至教矣。猶未聞念未來諸佛之聚日者、何耶。蓋謂不了如來對衆生之麤說諸佛之妙、遂隔衆生於諸佛之外、故不聞焉。孰肯念焉。」（大正藏巻四七　一三四中）、及び「寶性論云、如來藏經中告舍利弗言、衆生者即是第一義諦、即是如來藏即是法身、即是菩提。吾謂、太唯逐塊、不知逐人、塊終不息。唯念過現不念未來、慢終不息。」（大正藏巻四七　一三七中）の箇所に明瞭に示されている。

92 「問曰、一切衆生、即未來諸佛、謹聞命矣。嬖女、群盗、惡之至者、安得求敬於念佛之賓歟。」（大正藏巻四七　一三四下）と言い、「念未來佛、罪從何生。吾放其心、遍一切所緣之處、皆見如來、道從恚等生。於是乎在如來藏經、佛告金剛慧菩薩言、善男子、我以佛眼觀一切衆生貪欲、恚癡諸煩惱中、有如來智、如來眼、如來身、結加趺坐、儼然不動。乃至德相備足、如我無異。廣說一切衆生有如來藏、以九喩況之。」（大正藏巻四七　一三六上～中）と言い、如来蔵思想に基づき未来念仏が構想されている。

93 『念佛三昧寶王論』上巻では『法華經』の常不軽菩薩が頻繁に引き合いに出されている。一例を挙げれば「又不信楞伽經說、如來藏自性清淨、轉三十二相、入於一切衆生心中。如大無價寶珠、垢衣所纏。豈觀城中最下乞人與難勝如來、等無有異。若圓念三世佛、普觀十方尊、則合夫理趣般若、一切有情皆如來藏、普賢菩薩自體遍故之文矣。貧女懷王、米在糠稽之旨、鏡然可觀。

豈可罹此八慢之責哉。人皆侮未來玉毫、不敢侮過現金色。殊不知起罪之源、皆在於當來佛上、非已今佛上也。衆生苟非、當佛焉在。若知母因子貴、米以糠全、有協法華不輕之心、則念佛三昧不速而成矣」（大正藏巻四七　一三四中）などの箇所を指摘することができる。

94 「未若洗分別之鼻墨、則一鏡圓淨矣。萬境咸真矣。執石成寶矣。衆生即佛矣。故續高僧傳云、齊朝有向居士、致書通好於惠可禪師曰。影由形起、響逐聲來、弄影勞形、不知形是影本、揚聲止響、不識聲是響根。除煩惱而求涅槃者、喩避形而覓影。離衆生而求佛性者、喩默聲而尋響。故知、迷悟一塗、愚智非別、無名作名、因其名、是非生矣。無理作理、因其理、諍論起矣。幻化非真、誰是、誰非。虛妄無實、何空、何有。將知得無所得、失無所失矣。未及造談、聊申此意、想為答之。慧可禪師、命筆迷意、答居士曰。說此真法皆如實契真幽理、竟不殊本。迷、摩尼謂瓦礫、豁然自覺是真殊、無明、智慧等無異。當知、萬法即皆如。破此二見之徒輩、申辭措意、作斯書。觀身與佛無差別、何須更覓彼無餘。此二上士、依達磨大師稱法之行、理觀用心皆是念中道第一義諦、法身佛也。必不離念存於無念、離生立於無生。若謂離之而別立者、斯不了煩惱即涅槃、衆生即諸佛、安得悟彼瓦礫如真珠哉。既離之不可、即念佛而真無念也、即往生而真無生也。夫如是則其義煥然、若秋天澄霽、明月出雲矣。豈同愚人觀指而不觀月哉。」（大正藏巻四七　一四二下～一四三上）とあり、未来仏の念仏は禅の性格を帯びている。

95 「對曰。夫理之與事、相去若何。前明即事之理、今明即理之事。」（大正藏巻四七　一四二上）とある。

96 「若能悟色聲而為佛者、念衆生為當來佛者、必不立心前之凡境也、或想自身為本尊也、瑜伽真言深妙觀門、不謀而會。」（大正藏巻四七　一三六上）とある。これによれば飛錫自身が先に構想していた未来仏念仏が密教とたまたま合致したというニュアンスを含む。

97 大正藏巻五五　七六〇上

98 大正藏巻五〇　七三六下

99 『大唐貞元續開元釋教錄』に「又撰大聖文殊師利菩薩佛刹功德莊嚴經疏三卷。」（大正藏卷五五　七五九中）とある。同書では続けて「上都大興善寺翻經講論大德沙門潛真述疏云」として「潛真識智愚陋、學藝庸淺。幸陪清衆謬在翻傳、虛空藏經課虛潤色、兼蒙驅策述疏讚揚。雖文義荒蕪已傳京邑。今之所撰蓋有由焉。有金閣寺大德道超禪師、學盡法源行契心本、親睹靈境密承聖慈。故久在清涼屢興淨業、仍於金閣現處建窣堵波、尋覲法緣來詣京國。以此經為本事、以大聖為本師、顯揚聖德無過此者。乃稽首三藏和尚、誓傳大聖法門、不以潛真庸虛、轉祈和尚邀令述作。和尚不念前之鄙陋、又令讚釋此經。竊恐難契真詮、敢不盡其愚訥。」（大正藏卷五五　七五九下）と言い、『大聖文殊師利菩薩佛刹功德莊嚴經疏』述作に至る経緯を示している。

100 『大唐貞元續開元釋教錄』に「又述、發菩提心義一卷、發菩提心戒一卷（并三聚淨戒及十善法戒）共十三紙。」（大正藏卷五五　七六〇上）とある。

101 大正藏卷四六　九八七上

102 大正藏卷三二　五八八上

103 大正藏卷三二　五八五上

104 大正藏卷四四　二五六下

105 実に『菩提心義』では「心」と「菩提」の「一異」を論じる際、「理體無差別門」と「進修起行願門」の二つの観点から解説し、前者の場合は「三辨一異者、心與菩提性無有二。由無二故不可分別。此就理體無差別門。故華嚴云、如心佛亦爾。如佛衆生然。心佛與衆生、是三無差別。虛空藏經第四亦云、世尊常演說法無盡、有情及虛空、菩提心佛法。」（大正藏卷四六　九八七上）と言い、『虛空藏經』及び『華嚴經』を引用するが、後者の観点からは「若依進修起行願門、即發起妄心求菩提故名菩提心。故起信云、云何熏習。起淨法不斷。所謂以有真如法故、能熏習無明、以熏習因緣力故、則令妄心厭生死苦、樂求涅槃。以妄心有厭求因緣故、即熏習真如、自信已性、知心妄動無前境界、修遠離法、以如實知無前境界故、種種方便起隨順行、不取不念。乃至久遠熏習力故、

無明則滅、以無明滅故心無有起、心無起故境界隨滅、以因緣俱滅故心相皆盡、名得涅槃成自然業等。此則棄妄成真。發起妄心、求起真覺、即真妄為異也。而實離真無妄、妄體即真。以不覺者即本覺故、是非異也。」（大正藏巻四六　九八七上～中）と言い『起信論』に専ら依拠している。しかし、前者の観点が『起信論』の内に必ずしも還元できないわけではないから、「菩提心」の「菩提」と「心」の論理は『起信論』に依拠するものとも考えられる。

106 『密教大辞典』二〇五一頁「一巻、潛眞作（一説、不空譯）。顯教に説く所の菩提心の義を明す。此書密教の菩提心義を示さずと雖も、扶助となるが故に、弘法・惠運これを請來す。」とある。

107 大正藏巻三二　五七三下

108 大正藏巻三二　五七二下

109 大正藏巻四六　九八八上

110 大正藏巻五五　七六〇上

111 『宋高僧傳』に「永泰中不空重譯仁王護國密厳等經。鄰與千福寺法崇西明寺慧靜保壽寺圓寂分職證義。並良賁潤文。鄰莫測其終。」（大正藏巻五十　七二二上）と有る程度である。

112 大正藏巻三九　一〇一六下

113 大正藏巻三九　一〇三一中～下

114 大正藏巻三九　一〇三二下

115 大正藏巻三九　一〇三三下

116 大正藏巻五二　八四四上～中

117 この人選は直接に不空によりなされたかについては疑問視されている。岩崎日出男氏論文『慧朗七祖の問題と不空教団の動静

について―不空入寂後の弟子達の行動を中心にして―』『密教学研究』第二十九号

118 大正藏巻五二　八五〇下

119 大正藏巻五二　八六〇中

120 大暦十三年十一月十七日の「恩命令與惠朗同修功德謝表」は惠曉の上表であるが、上表文に顕れる慧朗の名はこれが最後となる。但し岩崎氏（前掲論文）は『三藏碑銘』の「而沙門惠朗受次補之記、得傳燈之旨、繼明佛日、紹六爲七。至矣哉。」は確実に慧朗の存命を示唆すると指摘している。確かにかように解する可能性を否定することはできないが、碑文はあくまで不空三藏に即して語られるべきことであり、不空に次ぐ慧朗付法まで讃意をもって記述していても決して不自然ではなく、必ずしも存命如何に直接に関らないとも想定しうる。まして第七祖の位置付けは単純ではなく、既に逝去していたとする場合、実質上不空以後に教導的立場に立って活躍したのは寧ろ惠果であって、それでも後嗣として広く公的に認知されていないとなれば（これが第七祖を不安定にしている）、不空の遺徳を讃揚する文章にこの辺りの事情を反映させることが憚られたとも考え得るわけであるし、必ずしも岩崎氏の推測が唯一の可能性であるとも言えないだろう。

121 『釋門正統』には「所謂密教者、初金剛薩埵於毗盧遮那前親受瑜伽五部蘇悉軌範、轉相傳授。及金剛智始來東土傳之不空。不空復入師子等國從龍智阿闍梨受十八會金剛灌頂、及大悲胎藏建壇之法。天寶中召至闕下、明皇特見高仰、及肅代二朝皆為灌頂國師。暨沒、贈台司空傳慧朗、厥嗣遂微。今但特有瑜伽佛事者存耳。先是空弟子慧果授與日本空海、傳授不絶。」（卍續藏第一三〇冊　三九〇左上）とあり、『佛祖統紀』にも同様に「大歴九年六月、示寂於大興善寺、上廢朝三日、賜祭贈司空、諡大辯正廣智、塔舍利於舊居。師譯經七十七部。諸弟子得誦咒之法者、慧朗爲最。故東夏以金剛智爲始祖、不空爲二祖、慧朗爲三祖云。不空弟子有慧果者、元和中日本空海入中國從果學、歸國盛行其道（慧朗法師傳本紀失）」（大正蔵巻四九　二九五下～二九六上）なる記述が有り、慧朗は祖に認定されながら、密教を断絶させない流れを形成した人物として惠果も同時に挙げられている。

122 大正藏巻五一　七八四上
123 大正藏巻五一　七八四上
124 大正藏巻五一　七八四上
125 大正藏巻四六　一七九中
126 大正藏巻四六　一九〇下
127 賢首大師法蔵は理観を言うのみで、事観を対にして論じることはないが、澄觀はこれを対として用い、天台と同様の意味で論じており、かような用法が相当に一般化していたものと予想される。
128 大正藏巻六一　三九三中
129 拙論「華厳教学と中国密教 - 入唐家の顕密教判の視点から - 」『蓮花寺佛教研究所紀要』第二号　一一五頁）
130 弘法大師全集第一巻　四四頁
131 大正藏巻三五　一五四中
132 大正藏巻三六　一一一下
133 大正藏巻十八　二九五上
134 恵果は徳宗・順宗らの帰依を受け、宮中との関係を有していたが、片や華厳宗の澄觀も同様に徳宗・順宗らの帰依を受けており、仏教界に於ける立場は恵果に劣るものではなかった。澄觀は徳宗に招聘され長安に至り、般若三蔵の訳場に参じ、清涼国師の号を下賜されるなど、その活動は愈々国家的規模にまで拡大することになるが、それはまさに恵果が教導的立場に立ち、活発に活動していた時期に相当する。「教相」に通じたと評される彼の人師が、この状況に於て、特に『宋高僧傳』に「徳宗降中使李輔光、宣詔入都、與罽賓三藏般若、譯烏茶國王所進華厳後分四十卷。觀苦辭請明年入敕允。【中略】觀至、帝頗敦重、延入譯

場刋正。又詔令造疏。遂於終南草堂寺編成十卷、進呈。敕令兩街各講一遍爲疏。」（大正藏巻五〇　七三七中）とある如く、勅による講筵まで催されたということであれば、ある種国家公認の『華厳經』解釈とさえ見える華厳教学に全く配慮しないでいられる可能性は却って考え難く、且つ密教は既に華厳教学を受け入れうる下地を十分に整えているということであれば、澄観との時代的相関という観点からも、華厳教学の導入は恵果により果たされたと見るのが適当であろう。

〈キーワード〉　華厳教学　中国密教　不空　恵果

鳩摩羅什門下の思想展開について―『易経』の力学―

遠藤　祐介

はじめに

何晏と王弼に端を発する玄学の思潮は魏晋において隆盛し、多くの士大夫が玄学を真理探究のために最も有効な方法論として受けとめた。そして東晋時代になると玄学との近似性が見出された般若思想が流行し、この時以来、仏教が中国思想に浸透するようになった。この動きは中国伝統思想を否定して発生したものではなく、玄学の発展形としての仏教に対する期待が具現化したものである。

これは中国思想史上の重大転機としてよく知られているが、この転機を理解するための一つの視座として、思想的転回をおこなった動機とは何かに焦点を当てる必要があるように思われる。すなわち般若思想を受容した動機と、般若思想受容後さらに踏み込んで仏教の真髄を求めようとしていく動機は一貫しているようであるが、その動機づけは一体何によってなされたのかという極めて初歩的な段階から考察を始めねばならない。この問いに答えて、玄学すなわち『老子』・『荘子』・『易経』の三玄に対する強い関心であると言えば、一見問題は解決したかのようであるが、三玄のどのような思想的特徴に導かれたのかについては答えておらず、当時の思想的営為の詳細は曖昧模糊

としたままである。

般若思想の探究に関心が持たれたことについて、玄学の無と仏教の空が類似した概念である点が要因として挙げられているが、従来はこれ以上の説明はなされていない。しかし、中国人の関心はある種直観的ともいえる真理把握への希求にとどまらず、人間の認識の及ぶ領域と認識を超えた領域の関係性についての説明や、人間世界と人間世界以外も包含する具体的で広大な世界観をも求めている。はたして中国人にこのような知的欲求を持つ動機を植え付けるのに主導的な役割を担ったのは、三玄のうちのどの書であろうか。人間の認識や世界観という分野において、『易経』は『老子』や『荘子』と比較にならないほど系統的な説明をしている。『易経』では無や道など視聴ではつかみきれない境地を形而上と称し、我々が生きる現象世界を形而下と称する。中国人は儒家や道家の隔てなく、伝統的にこの枠組みを基調として物事を認識し、なおかつ世界観を形成してきた。『易経』が主要な媒介となって仏教思想を受け入れ、さらに無や空以外にも関心を持って深化していく動機となり、後の中国仏教形成の主要な原動力となったと見てよいのではなかろうかと思う。

もちろん『易経』のみが唯一の原動力であると強弁しないが、『易経』の牽引力に対する研究がなされていないので、本稿ではこの点の考察を試みたい。具体的には上述した『易経』の役割が、中国仏教の基礎形成期においてどのように作用したのかを検討したい。その際の考察対象としては、鳩摩羅什門下における仏教思想の展開が最もふさわしいであろう。

鳩摩羅什（以下、羅什と記す）の手で『般若経』、『維摩経』、『百論』、『十二門論』、『中論』、『大智度論』などが翻訳されることによって、般若思想の研究はさらに進展し一つのピークを迎えた。般若思想は羅什の出現以前から中国で流行しており、これを一気に深化させたことには非常に大きな意義が認められる。そして中国人の関心が単

に無と空の関係性だけにあったのではなく、具象的に世界全体を説明するメカニズムを求めていたことは、羅什訳『法華経』に飛びついたことからも観察できる。羅什による『法華経』翻訳が、形而上にばかり目が向いていた思想の潮目を変え、弟子の僧叡や竺道生らのために新思想の展開を促す広大なスペースを提供したことも重大な思想的転回と言いうる。

羅什の訳経という功績は当然称揚すべきことであるが、これと同時に受容側に立つ弟子たちが何故に羅什の仏教を求めたのかという視点も必要であり、この視座からすると三玄、とりわけ『易経』に導かれた中国人僧侶の思考様式に着目しなくてはならないことになる。そうすると、三玄を代表した『易経』と仏教の三つ経典との関係を考察せねばならない。ここにいう三つの経典とは、流行の口火を切った『般若経』、空の思想を踏まえた上で具体的な教えや現象を重視する『法華経』、悉有仏性をめぐって羅什の死後に物議をかもした『涅槃経』の三経である。このうち常楽我浄を説き般若思想との齟齬が疑われた『涅槃経』は羅什の死後にもたらされたものであるため、羅什の中国人の弟子たちは師の力を借りずに『涅槃経』に対する新たな解釈を創出せねばならなかった。中国人僧侶たちはこの難題に直面して、やはり『易経』に主導される動機を基礎にして解釈をおこなったものと思われる。

羅什の弟子たちが活躍した比較的短い時間に、『般若経』、『法華経』、『涅槃経』をもとにして中国仏教思想に大きい振動が見られた。本稿ではこれまで縷々述べてきた視点からこの時期の思想変動を考察すべく、まず『易経』の思想が仏教受容の枠組みになっていることを概観し、引き続いて羅什門下の『般若経』・『法華経』・『涅槃経』をめぐる解釈を流行の時代順に取り上げてみたい。

一　仏教思想流行の背景―『易経』の枠組み―

中国人が仏教を受容した要因については、東晋時代に著された袁宏撰『後漢紀』巻一〇明帝紀下の記事から読み取ることができる。

沙門なる者は、漢に息心という。蓋し意を息(や)めて欲を去り、無為に帰するなり。又以為(おも)えらく、人死するも精神は滅びず、随いて復た形を受け、生時の所行善悪に皆報応有り、と。故に貴ぶ所は行善修道なり。以て精神を錬りて已まず。以て無為に至りて仏と為るを得るなり。仏の身長は一丈六尺、黄金色にして、項中に日月光を佩びて変化無方、入らざる所無く、故に能く万物を化通して大いに群生を済う。

と記され、中国人が仏教を受容した四つの要因が提示されている。すなわち①欲を取り去って理想状態である無為に帰するという涅槃に至る論理、②死んでも精神は不滅であり、生前の善悪に基づいて再び形を受けるという因果応報の論理、③行善修道によって精神を鍛錬するという修行論、④自由自在に変化しあらゆる場所に示現して衆生を救う神異の力である。

般若思想が中国における仏教思想流行の嚆矢となったことは論を待たない。般若思想流行以前は、仏が発揮する神異の力にすがろうとする素朴な信仰のほうが目につき、中国の知識人が有する伝統思想に匹敵するもの、あるいは超えるものとして盛んに学ばれた形跡はない。般若思想は魏晋時代の玄学の延長線上に置かれたからこそ流行したわけで、袁宏が挙げるところの第一の要因、欲を去って無為に帰すると説いたことが、玄学に心を寄せる中国人の心をとらえたことになる。般若思想に即して言えば、玄学に説かれる無と仏教に説かれる空が同質のものであり、しかも空は無を深化したものに違いないという期待のもとに仏教が受容されていったのである。

三玄の中で最も系統的に世界観を提示しているのは『易経』である。玄学では、我々が現実として認識している現象の底流に、更に本質をなす何者かを想定しており、これを無と呼んだり、道と称したりしている。『易経』の用語では、本質を形而上と称し、現象を形而下と呼んでいる。『易経』繫辞上伝に、

この故に形而上なる者これを道と謂い、形而下なる者これを器と謂う。化してこれを裁するこれを変と謂い、推してこれを行なうこれを通と謂い、挙げてこれを天下の民に錯(お)くこれを事業と謂う。

とあり[1]、道の領域を形而上、形而上の働きが具象化された領域を形而下あるいは器と呼んでいる。『易経』では道に由来する陰陽を立て、陰陽の相互作用によって現象世界のあらゆる動きの説明を試みている。上記の引用文にある変、通、事業については岩波文庫『易経』では次のような解釈をしている[2]。

陰陽の変化に即しその変化を適宜に裁ちきって融通性を発揮させることを変と謂い、これを推し進めてその場その場の具体的な処理を講ずることを通と謂い、変通の結果を挙げて天下の人々の手のとどく処に置き実際の効果をおさめさせるようにすることを事業と謂うのである。

形而上と形而下について述べられた個所について、羅什門下の僧侶たちとほぼ同時代を生きた韓康伯の注[3]を見ると、常識に属すると考えられていたためか、形而上と形而下という用語について特に説明を付していない。『老子』や『荘子』を引用して無や道について言及する場合、その話は単に『老子』や『荘子』といった一冊の書の内容で完結するのではなく、必ず『易経』との整合性が問われる。『易経』との整合性がなければ主張の信憑性は確保されないのである。したがって、玄学を深く学んだ士大夫が形而上と形而下という文脈で本質と現象を解釈していたことは言うまでもない。それゆえ、無の延長線上に仏教の空を熱心に探究した士大夫においても、形而上と形而下という発想の下地の上に空の思想を受け入れたとみるべきである。ここに述べたことは、筆者が以前考察した『達

性論』論争でも『易経』の世界観が当然の前提条件とされていることからも、その一端が確認できる。[4]

『達性論』論争は南朝宋の文帝時代に起きたもので羅什門下の弟子たちが活躍した直後の時代にあたり、玄学と仏教の思想的関係性については変わりがない。『達性論』論争においては「万物の本性」（形而下の領域）、「万物と幽冥の理の関係」（形而下と形而上の関係性）、「万物の中で生きる人間のあるべき生き方」（形而下における人間の位置づけ）がメインテーマとされ、形而下と形而上の枠組みが見て取れる。

『易経』が説明する世界は形而上と形而下に分けられ、この二つの領域を明らかにすることが目指されており、『易経』における真理探究の方向性を「ベクトル」という用語を使って述べれば、「形而上ベクトル」と「形而下ベクトル」と表現できよう。『達性論』という仏教の論文が『易経』の思想に立脚したものであることを考えると、『達性論』もまた形而上ベクトルと形而下ベクトルが合成された『易経』の力学に導かれることで成立した論文であると見ることもできる。本稿ではこのような『易経』の力学に着目して、以下に羅什門下の弟子たちによってなされた『般若経』・『法華経』・『涅槃経』の受容と思想変動のあり方に対する一解釈を提示してみたい。本稿では羅什門下の代表的な学僧である僧肇・僧叡・竺道生を考察対象に取り上げるが、残存資料や生存年代の都合によりすべての項目で三名全員をとりあげることにはならない。次節ではまず『般若経』について取り上げ、資料が不十分な竺道生を考察対象とはせず、僧肇と僧叡を取り上げることとしたい。

二　『般若経』の流行―形而上に関する理論の深化―

①僧肇

仏教が中国に伝来した当初、仏教はその思想的特質が評価されて浸透したというよりも、仏が持つとされる超自然的な能力に対する関心という非常に素朴な要因のほうが強かった。しかし何晏・王弼に始まる玄学が流行すると、無に強い関心をよせる士大夫は仏教の空に興味を持つようになった。仏教思想の中でもとりわけ般若思想に関心が集まり、これが仏教と儒家・道家という中国伝統思想との本質的かつ本格的な融合の端緒となった。

『易経』という経典は、儒家と道家のいずれに対しても世界観を供給する重要なテキストである。般若思想を受け入れた士大夫には、『易経』によって構築された既成の世界観が牢固として根付いており、この世界観をさらに詳細かつ正確に説明する原理として般若思想は期待されたのである。それゆえ般若思想は『易経』ベクトルの延長線上に受容されたと言えるし、空観を説く般若思想の性質に即してさらに詳細に見れば『易経』の形而上ベクトルの延長線上に受容されたとも言えよう。

さて、羅什門下で般若思想に関する論を残している学僧として、まず僧肇を挙げねばなるまい。『肇論』は一見すると道家の論文かと思われるほど『老子』や『荘子』をしばしば引用し、中国の伝統的な概念を中心に構成されている。『老子』や『荘子』に比して『易経』を引用している回数は少ないものの、『易経』は道家の世界観の骨格であるため、『老子』と『荘子』が引用されればされるほど、これに付随して自ずから『易経』の世界観の影響の大きさを見る必要がある。当時問題とされた「色」（現象）と「空」を構造的に思考する場合、当時の中国人僧侶はそれぞれ『易経』ベクトルに導かれて「形而下」と「形而上」に対応させて思索していたとみられる。

般若思想が特に『易経』の形而上ベクトルの延長線上にあることは上述したとおりであるが、それでは形而下ベクトルの延長線上に理解されることはなかったのかという点についても検討せねばならない。筆者が以前に言及したことがあるが、僧肇は第一に現象を捨象せず、第二に聖俗一如の思想を内包している人物である。[5] つまり、探究

の主題として形而上ベクトルの方向にしたがって深化していくことに重点が置かれたのは事実だが、形而下ベクトルへの関心が存在することも忘れてはならない。僧肇が活躍した時期においては形而上ベクトル方面の関心が特に盛んな段階であり、形而下ベクトルの方面における思想展開はまだまだ不十分であった。

『法華経』や『涅槃経』の受容と研究は、僧肇以外の羅什門下の他の学僧の手によってなされた。こちらの動きは形而下ベクトルの延長線上にあり、僧肇の場合は形而下ベクトルの方向性において発展する潜在的な原動力を内包していたものの、未開花のまま没してしまったとでも言うべきであろう。

本項目では、僧肇の形而下ベクトルにおける展開が後の学者に比して不十分であった点を指摘しておくことにとどめたい。僧肇は聖俗一如を唱えていたが、僧肇在世中には法顕訳『涅槃経』もないため、「常楽我浄」の発想を思想の機軸に据えることはなかった。僧肇は、廬山の慧遠の弟子である劉遺民があえて「至当」・「常当」や「真是」・「常是」と述べていることに一定の理解を示しつつも、原則的にはやはり「形名を以て得べからず」と結論づけている。[6] 純粋に空思想の文脈に従うのであれば、僧肇の解釈が正しいことになる。しかし後世に『涅槃経』や『法華経』の信仰が流行すると、後世の学僧によってこれらの経典と空思想に齟齬がないような解釈が生み出され、僧肇の解釈とは違った新たな展開をみることになるのである。

空思想のみでは、諸現象を個別に説明し包含していく思想の多彩さに欠けるという見方もある。『易経』ベクトルの発想に従って考えた場合、形而上ベクトルが深化されるだけでは十分に説明できたことにはならず、形而上ベクトルと対をなす形而下ベクトルの説明も求められる。たしかに空という概念を徹底的に用いて、形而上と形而下という対概念を議論の外にはじき飛ばすことは可能であるが、あえてそうせずに現象すなわち形而下を熱心に探究する点に中国仏教の特徴の一つがあるようにも思われる。この特徴のバックボーンとなっているのが『易経』ベク

トルであるように見える。僧肇の段階では大きい展開を見せなかった形而下ベクトルの探究は、他の学僧の手に委ねられることになるのである。

本節では竺道生に言及するだけの資料が揃えられないため、竺道生の項目を立てないが、その代わりに般若思想において竺道生と僧肇に親和性があるのではないかと思われる点を指摘しておきたい。このように考える根拠は、第一に竺道生が僧肇の『般若無知論』を賞賛しこれを廬山に伝えていること、第二に、竺道生に『維摩経』注があるが分量的には少なく、羅什・僧肇を補足する形で注が施されていることの二点である。竺道生の般若思想は、ここで考察した僧肇に近いものとして理解して差し支えないと思われる。

②僧叡

僧叡は一体何を求めて『般若経』の解釈に着手したのであろうか。僧叡撰『大品経序』冒頭に「摩訶般若波羅蜜」を「大（摩訶）」・「慧（般若）」・「度（波羅蜜）」に分けてその意義を説明している箇所があり、ここから僧叡の意図を端的に知ることができる。[7]

摩訶般若波羅蜜なる者は八地に出づるの由路、十階に登るの龍津なり。夫れ淵府は以て其の深美を尽くすに足らず。故に大に寄せて以て之れを目す。水鏡は未だ以て其の澄朗を喩うべからず。故に慧に仮りて以て之れを称す。造尽は以て其の涯極を得るに足らず。故に度に借りて以て之れを明かす。然れば則ち功は有無に訖わる。度は名の立つる所以にして、本を照らし末を静む。慧日は之れを以て生じ、昿（あき）らかに無外を兼ぬ。大の称は由りて以て起こる。

「度」は「度無極」という用語で知られるように、彼岸に到ることを意味する。それでは此岸から彼岸への動きをあらわす度について述べる箇所にある「造尽」とは、どのような意味であろうか。造尽とは一般的に使われてい

る術語ではないため、ここで解釈を施す必要がある。造尽の造とは、「造化」すなわち天地万物を創造し維持している転変極まりない働きのことで、尽は造化の働きを尽くした無限の動きを示していると考えるのが妥当ではないかと思われる。造化によって変化し続けながら自然に存在している形而下の領域さえも人知を超えて果てしなく広いものであるが、これを乗り越えて度を目指すことを標榜している。ただ度というだけでは有無という相対対立の相から逃れられないので、「慧日」すなわち形而上の智慧によって絶対なるものを求め、最終的には形而下と形而上の区別や相対と絶対という対立を撥無した「大」という概念で究極の境地を表現しているように読める。仏教に造化の発想を織り込んでいる点で、僧叡の脳裏において『易経』の世界観と仏教的世界観が渾然一体となっている様子が見て取れる。また大・慧・度の三つの概念については般若思想の空を念頭に置いて、更に次の説明を加えている。[8]

斯の三名なる者は、義は有流に渉ると雖も詣(いた)りて非心を得る。跡は有用に寄るも功は実に非待なり。非心なるが故に不住を以て宗と為す。非待なるが故に無照を以て本と為す。

大・慧・度という概念は説明する方便として顕現していても、本質的には作為を離れた「非心」であり、しかも相対者を持たない「非待」である。般若思想を導入することによって、形而上と形而下という伝統的な議論から新たな一歩を進めて深化させたことがこの時代の特徴であるが、僧叡においてもその思想的動きを見ることができる。空思想自体は形而上・形而下という概念を撥無する思想であるが、中国人としては易の思想を経由せねば理解しがたいものである。そして中国人が空思想を求めた動機も形而上の領域を深く究めたいという欲求に起因し、やがて形而上と形而下を乗り越えるという発想に変質していったと見られる。[9]端的に言えば、中国人の大乗仏教受容の背景には『易経』ベクトルに導かれた要素が濃厚に見られるのである。こうして形而上ベクトルにより『般若経』の

受容が促され、これに続いて必然的に生じてくる形而下ベクトルに対する探究心によって、『法華経』や『涅槃経』への関心が開かれたように思われる。『法華経』と『涅槃経』については次節以降に見ていくことにしたい。

三　『法華経』への関心―形而下解釈への動き―

『般若経』が空に力点を置いて説くのに対して、『法華経』は空観を強調するよりも具体的な教説や現象のあり方を重視している。要するに『法華経』の重点の置き方は『般若経』と傾向を異にしているのである。空観の概論は比較的理解しやすいものの、深く探究する段になると、堂々めぐりのような難解な議論に陥りがちである。また、空という性質上、現象自体や変化の帰趨に対する関心は希薄であるため、五感を頼りに生活している我々の世界からは実感しがたいものである。『法華経』の場合は釈尊の神異を多く説いているため、合理的な思考に慣れた現代人が容易に受け入れられる内容ではないが、空思想と現象をつなぐ独自の世界観を提示している点で、『般若経』に比して現象世界に対する関心の高さがうかがわれる。

前節では般若思想が中国で展開した背景に『易経』の形而上ベクトルがあることを指摘した。般若思想は形而下を包含しているものの、空にばかり重点を置いているため、伝統的に形而下も重視する中国人からすると、形而上と形而下のバランス面で不十分さを感じていた可能性がある。般若思想流行の直後に重視された『法華経』や『涅槃経』は、般若思想に不足している形而下の要素を補填するものとして受容されたのではなかろうか。本節では羅什門下の僧叡と竺道生の思想をたどりつつ、彼らが『法華経』に求めた要素や『般若経』と『法華経』の関係性に関する解釈について明らかにしたい。なお、僧肇は『法華経』に対する言及はほとんどないため、本節では取り上

げないこととする。

①僧叡

『法華経』類の経典では、羅什以前に竺法護訳『正法華経』が存在したが、般若思想の隆盛に比してその影響力は小さかった。しかし羅什による『法華経』翻訳後、羅什門下で『法華経』研究が盛んになされるようになった。おそらく『法華経』に対する羅什の高い評価があったがゆえに、羅什門下の学僧も熱心に学んだのであろう。本項ではまず『法華経』に対する見解が現存している僧叡について考察したい。

『法華経』の特徴は空を説明する点にあるのではなく、一乗思想を鮮明に掲げることや釈尊の威神力が明示されている点にある。空一辺倒であった当時の思潮の中で、威神力を前面に押し出したことは形而下に関心のある者にとって意義あることであるし、一乗思想については三乗に対して一乗が何故に真実であるかを対比して説明しており、形而下の現象を活用しながら具体的に説き明かしている。このように現象を重視する姿勢は般若思想と比べて顕著に見られる。

『法華経』が当時の中国人の支持を集めえた背景を知るには、『般舟三昧経』を奉じて仏の感応を求めた廬山の慧遠の修行態度に象徴される中国仏教のあり方を見なければならない[10]。つまり、釈尊が八方手を尽くして真実を開示しようとする『法華経』の内容は、仏と現象世界との対応関係に強い関心がある学僧を惹きつけたようである。

さて、中国人による『法華経』受容が形而下ベクトルに導かれたという蓋然性を述べたのに続いて、僧叡の思想を読み解きながらこの点を確認したい。僧叡はまず『小品経序』冒頭で、

般若波羅蜜なる者は窮理尽性の格言なり。菩薩成仏の弘軌なり。

と定義している[11]。「窮理尽性」は『易経』説卦伝に用いられる概念であり、僧叡において『般若経』と『易経』の

世界観が重なっていることを示すものである。『小品経序』ではさらに『般若経』と『法華経』の役割分担についても言及している。[12]

法華の鏡は本にして、以て照を凝らす。般若の冥は末にして、以て解懸す。解懸の理は、菩薩道に趣くなり。凝照の鏡本は其の終を告ぐ。終にして泯びざれば則ち帰途扶疎にして三実の跡有り。権応は夷かならざれば則ち乱緒紛綸して惑趣の異有り。是こを以て法華と般若は相待して以て終を期す。方便と実化は冥一して以て俠尽す。

ここでは『法華経』を本、『般若経』を末と位置づけており、これは一仏乗を説く『法華経』と菩薩道に導く『般若経』という観点に基づくものであろう。そして、涅槃にいたる際に『法華経』と『般若経』は相互補完の関係にあると指摘している。

『小品経序』ではこれにつづけて、

其れ窮理尽性を論じ万行を夷明すれば則ち実は照に如かず。其れ大いに真化を明かし本の無三を解せば則ち照は実に如かず。是の故に深きを歎ずれば則ち般若の功は重く、実を美とすれば則ち法華の用は微なり。

とし、奥深い構造を探究するには『般若経』に依るのがよく、現象における真実の顕現を明らかにするには『法華経』に依るのがよいという役割の違いを論じている。

このほか、僧叡は『法華経後序』でも『法華経』と『般若経』の関係性を論じている。『法華経後序』冒頭[13]で僧叡は、

法華経なる者は諸仏の秘蔵、衆経の実体なり。

と定義している。ここに言う「実体」とは、後の文の内容からすると『法華経』が現象世界でその真実性を証明していることを指しているかのようである。『法華経』と『般若経』の関係については、

般若諸経の如きに至りては、深きこと極めざる無く、故に道者は之れを以て帰す。大いなること該わらざる無く、故に乗者は之れを以て済る。然れば其れ大略は皆適化を以て本と為し、応務の門は善権を以て用と為さざるを得ず。之れに権りて化を為し物を悟らせることは弘しと雖も、実体に於いて皆法華に属するに足らず。固より其れ宜なるかな。

というように、『小品経序』と同様の解釈を示している。すなわち、『般若経』は真実の深部を網羅しているが、こと形而下の方便ということになると『法華経』に一歩譲らざるを得ないという主張である。僧叡が『般若経』と比較した場合の『法華経』の優位点を主に形而下に見出していたのである。

②竺道生

竺道生は中国出身の沙門であり、その教養の基礎が玄学にあることは想像に難くない。竺道生が僧肇の『般若無知論』を高く評価したことや、竺道生も羅什や僧肇とともに『維摩経』に注をつけたことから、般若思想に対する関心の高さと造詣の深さがうかがわれる。僧肇に『法華経』に対する言及がほぼ残っていないのとは対照的に、竺道生撰『妙法蓮花経疏』（以下『蓮花経疏』）が現存しており、今日でも竺道生の法華思想を知るてがかりはしっかり残されている。『蓮花経疏』で「妙法」について、[14]

妙法は夫れ至像にして無形、至音にして無声なり。希微にして朕思の境を絶す。豈形言なる者有らんや。

というように無形や無声などの概念を用いて玄学の発想で説明している。

般若思想はいわば玄学の発展形態として期待されて中国で受容され、羅什以前に仏教を奉じていた中国の士大夫の間では般若思想が思想の最高形態と見なされていたようである。しかし、羅什門下の学僧たちはそれぞれ仏教思想を深化し、竺道生も般若思想を唯一の最高形態とは考えていなかった。『蓮花経疏』に、[15]

往昔に説法して既に久しは第二番なり。往日に仏説の波若諸経を聞く。之れを聞きて疲懈し、唯空無相を念ずるのみ。永く仏国土を浄め衆生を化するの心無きなり。

と記し、『法華経』信解品の「往昔に説法して既に久し」以下で仏の教えを聴聞していた須菩提らが空や無相などを明らかに知っても、仏国土や衆生に対する働きかけがなく、自分たちの心も喜楽しなかったという場面について取り上げている。『蓮花経疏』を読むと、須菩提らが自らの至らなさを感じた原因について、『般若経』が現象面において発揮する力量の弱さにあると竺道生は考えていたようである。

それでは、竺道生は『般若経』と『法華経』の関係性をどのように位置づけていたのであろうか。竺道生は『蓮花経疏』で『妙法蓮華経』の「妙」字を取り上げ、『法華経』と他の経典の違いについて次のように述べている。[16]

妙なる者は、若し如来が言を吐き教えを陳ぶるを論ずれば、何れの経か妙に非ずや。此の経の偏に妙なる者と言う所以は、昔の権三の説の実に非ざるを以て、今、無三と云う。斯れ則ち言は当たり理は愜えり。昔の虚偽無く、之れを妙と謂うのみ。

と説く。『法華経』が他の経典に抜きん出て、「妙」と称するのは三乗の虚偽が無く、純粋に本体の真実を説いているからだとしている。

竺道生が、一乗を説く『法華経』に限っては「言は当たり理は愜えり」と論じてみても、言語は真実を説きつくせないという宿命的な限界性を有するゆえに、『法華経』も他の経典と同様の制限を背負っている。それにもかかわらず、なにゆえに竺道生は『法華経』に説かれる理を絶対のものと言い切れるのであろうか。これは論理の妥当性に立脚した話ではなく、信じるか否かという信仰の次元の話になるのではなかろうか。そこで本項では竺道生の論の是非についてではなく、竺道生の『法華経』理解を解釈することに集中したい。

竺道生の理解によれば、『法華経』から釈尊の形而下に即した多様で具体的な説法が読み取れるという点で他経を凌駕しているのみならず、形而上に属する真実の開示と矛盾しない完全無欠の説法を開示した経典だと解しているようである。『般若経』に不足していた形而下における作用に対する説明も、『法華経』はクリアーしていることになり、竺道生はこの優位性を特に重視した結果、『般若経』を超える高評価を『法華経』に与えたのだと考えられる。ということは、竺道生に玄学の『易経』ベクトルの発想が基礎にあることを念頭にあらためて考えてみると、形而上ベクトルが『般若経』によって深められた一方で、形而下ベクトルは『般若経』では十分に掘り下げることができなかったことになる。それゆえ竺道生らによって『法華経』の受容が促進された背景には、形而下ベクトル探究という求道的欲求があり、これをある程度の成果を上げていた形而上ベクトルと合成させることで、真理の十全な理解を求めたのではないだろうか。

四　『涅槃経』と新釈の創始―『法華経』を経由した更なる一歩―

僧叡、竺道生ら羅什門下の学僧は、羅什の死後に『涅槃経』を受容している。『涅槃経』は羅什が目にしていないものであるため、羅什がこれに対してどのような評価を下すかは確定できない。しかし僧叡や竺道生らは『涅槃経』は羅什の教えにかなうものだと確信していたようである。『涅槃経』の重要な特徴は、仏法の受け手である衆生の特質を「一切衆生悉有仏性」として、すべての衆生に仏性を認め成仏の可能性があると定義した点にある。『涅槃経』が衆生に与えた確言は『法華経』から更に一歩踏み込んだ内容であるし、『涅槃経』の訳本が完成する前に流行した般若思想との関係性を考慮すると、成仏するという確言を与えているだけに空観との整合性をあらためて

説明する必要が生じてくる。

竺道生にいたっては『大般泥洹経』に基づいて一闡提成仏説という新解釈を創出していくことになるが、般若思想の流行からここに至る道程においても、その背景に『易経』ベクトルが作用しているように見える。というのは『易経』ベクトルは万物を説明する原理であり、一闡提のような例外の規定はないからである。『易経』の発想に慣れた者からすれば、一闡提を除外するという発想はむしろ奇異に感じるはずである。

さて、ここで中国における『涅槃経』の翻訳について振り返っておきたい。羅什の死後、東晋安帝の義熙一四年（四一八）に法顕が『大般泥洹経』を訳し、これが中国の思想界において新たな展開をもたらすことになった。『大般泥洹経』は後に南朝宋の智厳・慧観・謝霊運らによって整理潤色されて、『大般涅槃経』と題された経典の基礎テキストにもなっている。『大般涅槃経』は南朝宋の時代に完成したものなので南本『涅槃経』と呼ばれている。なお、曇無讖訳『涅槃経』は北本『涅槃経』と称されている。

法顕訳『大般泥洹経』は、羅什門下の僧叡や竺道生にも重んじられた。『大般泥洹経』では羅什が言及していない思想を説いており、従来の般若思想との融合が容易ではない要素を内包していたにもかかわらず、羅什門下の学僧たちはこれを受け入れることになった。さらに竺道生は『大般泥洹経』に基づいて、一闡提成仏説という新解釈まで創出したのであった。

前節では、『法華経』に対する関心が高まった背景には、中国人の思考に潜む『易経』の形而下ベクトルが作用していることを論じた。卑見によれば、『涅槃経』の受容も『法華経』受容の時と同様に形而下ベクトルの作用によるものと見られる。そして、『易経』ベクトルで例外なく万物を説明できるという中国人の確信が『涅槃経』解釈に大きい影響を与えているように思われる。本節では僧叡と竺道生を取り上げて羅什門下の学僧がいかに仏教を

咀嚼し自己のものとしていったのかについて、一つの見方を提示してみたいと思う。

①僧叡

第二節で僧叡が『法華経』を受容したのは、『法華経』が『般若経』に比して現象面での力量が優れている点を評価したからで、いわば形而下ベクトルに導かれたからであると論じた。本項ではさらに『涅槃経』についての考察も加え、僧叡が『般若経』・『法華経』・『涅槃経』をそれぞれどのように位置づけたのかを明らかにしたい。

僧叡は『喩疑』の中で、『般若経』・『法華経』・『涅槃経』の三つの経典についてまとめて言及している。[17]

般若は其の虚妄を除き、法華は一究竟を開き、泥洹は其の実化を闡(あか)す。此の三津は照を開き、照らして遺(のこ)す無し。

『喩疑』のなかで僧叡が『般若経』・『法華経』・『涅槃経』を取り上げていることは、これら三経が当時の仏教を代表する経典として位置づけられていたからに他ならない。僧叡は三経の特徴について、『般若経』は空によって虚妄を一切排したこと、『法華経』は究極の一乗を明らかにしたこと、『涅槃経』は「実化」すなわち実際に涅槃へ導き教化することを明かしていると説明している。この「実化」という言葉からも、『涅槃経』が特に高く評価されたのは形而上というよりも、釈尊が教えを説いた形而下の領域の内容にあることがうかがわれる。また『喩疑』にある次の文章から、このような考えをさらに詳しく知ることができる。[18]

此の経に云う。泥洹不滅なり。仏に真我有り。一切衆生に皆仏性有り。皆仏性有れば、学んで成仏を得るなり。…（中略）…此れ正に是れ法華の開仏智見なり。

ここにいう「此の経」・「此れ」とは『涅槃経』のことであり、僧叡においては『法華経』の「開仏智見」と関連させて『涅槃経』を理解している。つまり『涅槃経』も仏の智見を具体的に明かすという形而下における作用が評価されているわけで、『法華経』と同様に形而下ベクトルの働きによって『涅槃経』が受容されていることがわかる。

『涅槃経』が『般若経』と最も異なるのは、仏の法身について空観を主軸に置いた解釈をせず、「常楽我浄」と明快に規定している点にある。『涅槃経』の所説が従来の般若思想と大きく乖離しているように見えるため、中国に伝来した当初は疑経の疑いをかけられたほどであった。しかし、僧叡は『喩疑』の中で『涅槃経』を高く評価し、羅什の教えとの整合性も問題ないとして次のように説いている。[19]

什公の時は未だ大般泥洹の文有らずと雖も、已に法身経有りて仏法身を明かす。即ち是れ泥洹なり。今出だす所と符契を合わせるが若し。此れ公若し此の「仏に真我有り、一切衆生に皆仏性有り」を聞くを得れば、便ち当に応に白日が其の胸襟を朗かし、甘露が其の四体を潤すが如くなるべし。疑う所無きなり。

ここでは、羅什の時代には『涅槃経』はなかったが、『涅槃経』は『法身経』に説かれる内容と合致し、羅什も『涅槃経』を受容することに疑念の余地なしとしている。法身が「常楽我浄」で規定された場合、これを起点として形而下に様々な展開がなされていくわけであり、般若思想を基礎にすえた場合に比して世界観や修行論の面で展開していく余地が大きく開かれたといえよう。

さて、『涅槃経』が『法華経』と同様に形而下ベクトルに導かれて受容されたことに続いて、両経の関係性について考察してみたい。『喩疑』によれば、[20]

但此れ法華の明かす所は、其れ唯仏乗有って無二無三なるを明かすのみにして、一切衆生皆当に仏と作るべきを明かさず。

というように、『法華経』は一乗を明らかにはしたが、一切衆生が皆成仏するということまでは明らかにしていないと説明しており、『涅槃経』の一歩踏み込んだ見解を『法華経』の発展形態として理解している。ただ単に「空」というだけではなく、形而下に生きる一切衆生を積極的に取り上げ、しかも一切衆生が成仏することを説く『涅槃

経』は、僧叡においては『法華経』の上を行く教えとして捉えられたのである。

②竺道生

竺道生が『法華経』を受容した背景に、『易経』の形而下ベクトルが作用していたことは前節の中で論じた。本項ではこれを足がかりにして、僧叡の『涅槃経』受容においても形而下ベクトルが作用していたことを念頭に置きつつ、竺道生の『涅槃経』受容について考察していくことにする。竺道生の『涅槃経』に対する見解は、『涅槃経』に関する諸師の注釈を集めた『大般涅槃経集解』の中に見出すことができる。まずは竺道生が僧叡のように「一切衆生皆成仏」を肯定的に捉えていることを確認しておきたい。

竺道生は法顕訳『大般泥洹経』に基づいて『涅槃経』を解釈したのであるが、現存する竺道生の解釈は南本に基づく『大般涅槃経集解』に収録されているため、竺道生の見解を確認するに際しては最初に南本を提示し、次いで竺道生の解釈を挙げることにする。南本では、師子吼菩薩が釈尊に対して、

若し一切衆生に仏性なる者有らば、何故に一切衆生所有の仏性を見ざる。

という質問を投げかけている。[21] この質問に対する解釈として、『大般涅槃経集解』に竺道生の見解が次のように記されている。[22]

案ずるに、道生曰く、若し仏性が断ずるを得べからざれば、便ち已に力用有り。而して親ら人体に在り。理として応に見るべし。何故に見ざるや。

竺道生の見解によれば、仏性は断ずることができないもので、作用を有している。それが人体に宿っているのであれば、理として見えないことなどあろうはずがない、と論じている。竺道生は「一切衆生皆成仏」の問題については「理」の次元で考えており、解釈が難しい箇所に出会ったら現象にとらわれた考えに立脚するのではなく、「理」

に従って解釈すれば正しい仏説を引き出せると考えたのである。この発想は竺道生が一闡提成仏説を唱えた根源的な原動力になったと捉えられるが、これについては後述する。ここでは、仏性という形而上の概念が形而下に現象となって顕現するという竺道生の思想を示し、思想を深化した結果として、形而下に対する探究が進められたことを確認しておきたい。

さて、一切衆生に仏性があるという点で竺道生と僧叡の思想が共通し、『涅槃経』を受容した動機も形而下ベクトルに導かれた探究心にあることも看取されたが、両者には同質性とともに、重大な異質性があることも指摘せねばならない。それが一闡提成仏をめぐる問題である。僧叡は『喩疑』で、[23]

経に闡提を言うは真に虚ならざるなり。

と述べ、一切衆生に仏性があるといいながらも一闡提（断善根などの意がある）の成仏は認めていない。法顕訳『大般泥洹経』では一闡提を排除することが明言されているので、仏説に基づいた説だとする解釈は不当だとは言い切れない。[24] しかしながら、一切衆生皆成仏を標榜しつつ、十分な補足説明をしないまま一闡提成仏を認めないというのは、論理的な飛躍があることは言うまでもない。当時の状況としては、『大般泥洹経』を奉じる人々の間でも矛盾を感じる人は多くいたと想定できるが、この矛盾を解明できる高僧が現れず、仏説として文字通りに解釈して不可知の真実として棚上げにされていたのであろう。それゆえ、竺道生がひとたび一闡提成仏説を提唱すると竺道生の追放を目論む強力な反対勢力が存在し、一方で廬山のように矛盾を解明したと評価して竺道生を保護する勢力も存在していたのだと推察される。

『大般泥洹経』に一闡提成仏を否定する言葉が存在するにもかかわらず、竺道生が一闡提成仏説を提唱した理由とは一体何であろうか。この問題を疑問の余地がないほど明解に説明しきった論文は存在しない。またこの問題に

関する竺道生自身の言葉が残されていないため、今後も唯一の定論は現れないかもしれない。したがって試論を構築して、できるだけ真実に近いと思われる論を模索することが現代的課題であり、筆者はこの立場にたって問題に取り組むこととする。考察を進めるための鍵となるのは、上述した竺道生の発想、すなわち「理」を根拠とする解釈法である。

『易経』説卦伝に窮理尽性が説かれるように、『易経』に親しんだ者であれば現象には理が常に底流として流れているという発想をする。そして『易経』における理は例外なく万物に及ぼすことが可能な原理である。僧叡も『易経』に親しんでいたと想定されるが、僧叡と竺道生の違いとは、竺道生は『易経』の理に一層忠実で、経典の語句に引っ張られなかったことである。仏説に解釈を加えることに慎重を期すべきなのは言うまでもないが、竺道生にとっては、理を根拠として解釈すること、そして仏典が中国伝統思想の発展形であるという前提に立って『易経』にフィードバックして考えること、これらは説明を要しないほど自明のことであったのではなかろうか。

『易経』の理と一闡提の関連について述べると、『易経』によれば万物は等しく気によって構成されており、原理的に考えた場合に一闡提のように救済されないという例外的事例は存在しない。仏教によって一闡提を成仏させることができなければ、普遍性という点で中国伝統思想に見劣りすることになる。中国の士大夫は仏典が中国伝統思想の発展形であると期待して仏教を奉じるようになったのに、仮に一闡提の不成仏を承認した場合、思想的な普遍性において後退したことになりかねない。

中国では『孟子』に見られるような革命思想が一般化し、天下を統治するにしても、問われるのは生まれた種族ではなく天命の有無である。天命を受けたと天下の人々に承認させさえすれば、異民族出身者でも低い身分の出身者でも皇帝になることができた。このように中国には恒久的に身分差別をするカースト文化はないため、永遠に救

われない存在とされた一闡提という立場を理解しにくかったとも想定される。

また、仏教思想が中国に本格的に浸透し始めたのは空観思想に起源することにも思いを致さねばならない。竺道生の仏教思想のベースは、羅什によって鼓吹された般若思想があることは論を待たず、般若思想に忠実に依拠して考えれば、法顕訳『大般泥洹経』に記載される「一闡提」を文字通り受け取ることのほうこそ誤謬に見える。竺道生は法顕訳『大般泥洹経』から仏の本意を読み取ることを目指し、上述した発想から新解釈を考え出し、一闡提成仏説を生み出したのではないかと思われる。

ここでまとめてみると、竺道生の新釈創始には仏教受容の基盤となった玄学、とりわけ『易経』の発想の作用が大きいようである。中国人の世界観には堅牢な『易経』の枠組みがあり、竺道生の新釈に対する同調の輪も漸次広がっていったのであろう。竺道生による新釈創始のケースとは、基本型である『易経』の世界観が形而上の理に齟齬をきたすことのないままに形而下について伝統的な解釈を守りつつ、発展形たる仏教に妥当な解釈を施したということになるのではなかろうか。

おわりに

羅什門下の弟子の中から僧肇・僧叡・竺道生の三名を取り上げ、彼らの『般若経』・『法華経』・『涅槃経』解釈に基づく思想の展開を概観してきた。そして彼らの思想の動きに重要な指針を与えているのが『易経』の形而上ベクトルと形而下ベクトルであると論じた。

最初に形而上ベクトルに突き動かされて『般若経』が流行し、次いでそれだけでは物足りなさを覚えた中国人僧

侶は形而下ベクトルの作用によって『法華経』と『涅槃経』にも心ひかれ、新たな思想展開が発生した様子が見られた。羅什門下の思想においては、『法華経』と『涅槃経』はともに形而下ベクトルに導かれたものであり、『涅槃経』が『法華経』を深化したものと捉えられていたようである。

『易経』における理は例外なく万物の理を説明しうる原理として中国人に信じられていたため、形而下ベクトルに従って思索した竺道生の発想とは、『易経』の理に従ったものであり、これが基礎となって一闡提成仏説を提唱したとみられる。

本稿では形而上ベクトルと形而下ベクトル、またこれらを総称する『易経』ベクトルという術語を用いて羅什門下の思想展開を説明しようと試みた。詳細に論じていけば、『易経』自体に含まれるその他の思想的要素、そして『易経』以外にも『老子』や『荘子』の思想的影響も働いていたであろうことは容易に想像できる。それゆえ本稿は『易経』の重要性を指摘しつつも、思想の動きのすべての要因を『易経』に還元しようと述べているのではない。『易経』以外の要素がどのようにどの程度の影響力を発揮していたのかという問題も解明すべき点であるが、この点については今後の課題としておきたい。

註

1 高田真治、後藤基巳訳『易経』下（岩波文庫、一九六九年）二四八頁の訳文を引用。

2 前掲書『易経』下、二四九～二五〇頁を引用。

3 楼宇烈校釈『王弼集校釈』下（中華書局、一九八〇年）五五五頁。

4 拙論「『達性論』論争について」（『蓮花寺佛教研究所紀要』一、二〇〇八年）

5 拙論「僧肇における仏教信仰の特徴について」（『智山学報』五六、二〇〇七年）
6 前掲論文「僧肇における仏教信仰の特徴について」五三八頁を参照。
7 『出三蔵記集』巻八（大正五五、五二下～五三上）
8 『出三蔵記集』巻八（大正五五、五三上）
9 このような中国人の思想的営為は、例えば有無という相対概念の対立を示したうえでこれを否定して絶対性を説明していくという『肇論』の『涅槃無名論』からもうかがわれる。
10 拙論「『大乗大義章』に見える慧遠の問題意識」（『智山学報』五四、二〇〇五年）
11 『出三蔵記集』巻八（大正五五、五四下）
12 『出三蔵記集』巻八（大正五五、五四下）
13 『出三蔵記集』巻八（大正五五、五七上）
14 『蓮花経疏』巻上（卍続蔵一五〇、三九六下）
15 『蓮花経疏』巻上（卍続蔵一五〇、四〇三上）
16 『蓮花経疏』巻上（卍続蔵一五〇、三九七上）
17 『出三蔵記集』巻五（大正五五、四一中～四一下）
18 『出三蔵記集』巻五（大正五五、四一下）
19 『出三蔵記集』巻五（大正五五、四二上）
20 『出三蔵記集』巻五（大正五五、四二上）
21 『大般涅槃経』巻二五（大正一二、七六七中）

22『大般涅槃経集解』巻五四（大正三七、五四三中）
23『出三蔵記集』巻五（大正五五、四一下）
24 任継愈『定本中国仏教史』Ⅲ、三六九頁（柏書房、一九九四年）

〈キーワード〉『般若経』『法華経』『涅槃経』『易経』

蓮花寺佛教研究所彙報

二〇〇九年度人員構成

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　　山本匠一郎*
　遠藤　祐介　　髙橋　秀城　　小林　崇仁

＊山本匠一郎研究員は二〇〇九年十二月三十一日をもって退所

二〇〇九年度事業報告

出版事業

『蓮花寺佛教研究所紀要』第二号を全国の研究所、大学図書館等、約二〇〇機関に寄贈した。今年度発行の第三号は、各研究員による個人研究、共同研究の論文を掲載した。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、今年度より、研究紀要バックナンバー電子版の公開を開始した。この他、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。

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

共同研究趣旨

蓮花寺佛教研究所では、歴史的存在として不断に変化する仏教が、各時代、各地域の中で、どのように社会の諸要素と関係しあいながら、アジアの文化・思想を形成してきたのか、あるいはその中でどのような変容を遂げてきたのかという研究課題に取り組んでいる。昨年度から、研究所の研究課題に即した中期目標を設定し、これを共同研究として企画運営することになった。

研究テーマと目的「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。仏教の側からもこれまで、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、「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行く。

二〇〇九年度共同研究活動報告

本年度は前年度に引き続き、各研究員の専門分野からのテーマ研究を行った。計七回の共同研究研究会を開催し、研究成果を今年度の研究紀要に掲載した。

定例研究会活動報告

第三十回研究会

日　時：二〇〇九年二月二十八日（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：社寺参詣の記録

概要：成田山仏教図書館に所蔵される『成田紀行』（蛙歩）は「寿閑子」なる人物が、諸所の霊場を巡拝しながら、成田山に参詣したことを綴る、二泊三日の紀行文である。江戸時代後期には多くの成田山参詣記録が著されるが、本書はその先駆的なものとして注目に値する。これらの紀行文は当時の寺社をとりまく信仰と経済の様相を伝える貴重な資料である。今後、調査を進め、寺社をとりまく経済活動を分析していきたい。

高橋秀城

題目：僧侶と財

概要：『実語教』『童子教』『聖財集』『沙石集』などの資料をもとに、中世日本における僧侶の「財」の観念を分析した。中世の僧侶たちが語る「財」は、通常、仏教思想のコンテクストの中で語られ、特に布施との関連において言及される場合が多い。これらの資料から「財施」の実際の運用面を伺うことは難しいが、『平安遺文』『鎌倉遺文』などの古記録によって、こうした方面の資料を補うことができる。また『沙石集』には、中世の僧侶が「法施」によって信者の布施を受けていた有り様が滑稽に描かれており、これらの記述も、中世の僧侶の経済活動を知る上で、興味深い資料となる。

○個人研究　研究発表

遠藤純一郎

題目：華厳と密教ー空海入唐以前の在唐密教祖師の動向から

概要：中国における華厳と密教の関係をめぐる、これまでの研究にお

いて、両者の関係を密にした人物として、澄観の存在があったことを指摘した。澄観は、華厳の立場から密教を摂取したが、この時代、逆に、密教の立場から華厳を摂取しようとした動きはあったのか。今回は、以上の問題意識から、金剛智、不空の密教と、華厳の接点を分析した。結論からいえば、金剛智、不空には、当時の中国仏教の中で優勢であった華厳に対する、親和的な態度が認められる。彼らは、華厳と密教を融和する土壌を用意したといえようが、華厳思想のメルクマールとも言うべき事事無礙の理論を取り込んだ痕跡は見られなかった。今後、不空以降の密教の流れを確認したい。

第三十一回研究会
日時：二〇〇九年四月一日（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、
　　山本匠一郎、山野智恵

○個人研究　研究発表
遠藤祐介
題目：鳩摩羅什門下の思想的展開について―『易経』の力学　1
概要：中国仏教における思想的展開の端緒は般若思想である。六朝時代に鳩摩羅什によって『般若経』『維摩経』『百論』『十二門論』『中論』『大智度論』等が翻訳されると、仏教の空は、玄学の無と結びつき、般若思想が流行した。しかし、その後、鳩摩羅什門下では、『般若経』にとどまらず、具体的な事象を積極的に解釈する『法華経』『涅槃経』の思想研究が盛んになる。空観思想自体は形而上・形而下という概念を撥無する思想であるが、中国人にとって、この思想は、易の思想を経由しなければ理解しがたいものがあり、般若思想の流行の背景には、形而上の問題をより深く理解したいという欲求があったものと思われる。続いて、形而上の問題と対になる形而下への関心が開かれ、『法華経』『涅槃経』理解へと導かれていったのではないだろうか。

山野智恵
題目：龍樹の龍宮訪問―大乗経典の由来を語る伝承
概要：『大智度論』には、「仏は阿難に般若波羅蜜を附属したのに、なぜ三蔵の結集の中では般若波羅蜜が説かれなかったのか」という問いをめぐり、大乗経典のauthenticityを説明する興味深い問答が展開されている。そこで『大智度論』が用意した回答の一つは、摩訶衍は仏が無量の世界によって無量の身によって説いた無量の教えであるため、人間の能力では誦持することができず、天・龍・阿修羅宮に保存されたのだ、というものである。龍樹が龍宮に保存されていた経典を人間世界にもたらしたとする伝説は、この伝承と関係している。龍樹の龍宮訪問の伝説は、後に、華厳経の大本・中本・下本の伝説と結びつき、華厳経のauthenticityを証明する物語となっていった。同様に、法華経をはじめとする他の大乗経典においても大本の伝説が成立し、これを人間世界にもたらした発見者を龍樹とする伝説が作り出されていった。

第三十二回研究会
日時：二〇〇九年四月二十八日（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、伊藤尚徳

○個人研究　研究発表
小林崇仁
題目：諏訪上神宮寺の縁起と歴代住持
概要：一連の諏訪神宮寺研究の一環として、今回は、新出資料の紹介と翻刻を行なった。『諏訪上神宮寺縁起』は「弘化三年（1845）三月吉日、別当神変山神宮寺」の奥書があり、現在、上社神宮寺の執行坊の子孫である高山家に所蔵されている。『縁起』は建御名方神の降臨と諏訪への鎮座にはじまり、次いで聖武天皇の御代に本地仏である普賢菩薩を祀る神変山神宮寺が開山された由来が語られる。良弁・最澄・空海の三師を祖師とし、千年以上今に至るまで、僧侶と神官によって年中行事が行なわれてきたという。また最後に、当時の旧跡、什物、寺領が記録されている。この資料に関連し、併せて、萬福寺蔵「諏訪上神宮寺歴代系図」の紹介と翻刻を行なった。

伊藤尚徳
題目：法寶の五姓各別批判ー『大般涅槃經疏』を中心に
概要：唯識の一乗義は、唐代に行われた教判の中で、権大乗、あるいは未了義などに位置づけられる傾向がある。こうした中、法寶は、唯識学派の中で翻訳活動に従事しながらも『涅槃経』を最了義とし、「一切有情悉有仏性」の立場から「一闡提」の問題を論じた。『大般涅槃經疏』において、法寶は「一闡提」の存在を認めているが、仏は一闡提に説法をし、それが因となって一闡提に善根が生じることを主張している。そして、仏性の常住性を根拠に一闡提にも仏性が備わっているとの説を展開した。唯識学派の説を経由した法寶の「一闡提」理解は、従来の『涅槃経』理解をさらに先鋭化したものと特徴づけられる。

第三十三回研究会
日時：二〇〇九年五月二十七日（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、小林崇仁、
高橋秀城、山本匠一郎、山野智恵

○個人研究　研究発表
山本匠一郎
題目：gZhon-nu-dpal 研究ー『大日経』のチベットにおける流伝について
概要：『大日経』がチベットに伝わった時期は、チベット仏教史の前期流伝期に属する。Khri-srong-lde-bstan 王は、インドから Buddhaguhya を招聘しようとしたが果たせず、Buddhaguhya はそのかわりに諸経典の注釈書を王に進呈した。その一つが『大日経』の注釈書である。『大日経』の相承は、Khri-srong-lde-bstan 王の阿闍梨を務めた mChims 家に引き継がれ、Nar-thang 寺に伝わった。gZhon-nu-dpal は、Nar-thang 寺において Buddhaguhya の『大日経広釈』を 1461 年に校訂したが、今回は彼の『大日経広釈』校訂の立場、態度を明らかにするための基礎作業として、彼の弟子 Chos-grags-ye shes の記した gZhon-nu-dpal 伝を紹介する。

○会議
「今後の研究所の活動について」

第三十四回研究会
日時：二〇〇九年六月二十四日（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、高橋秀城、
山本匠一郎、山野智恵、伊藤尚徳、
興津香織

○共同研究　研究発表
山野智恵
題目：「仏教と経済」研究のperspective－中村元『宗教と社会倫理』批判から　1
概要：『宗教と社会倫理』において中村元は、資本主義を最も進化した社会体制とする歴史観に基づき、マックス・ウェーバーがプロテスタンティズムの倫理にその根拠を見出したところの資本主精神を、インド仏教の中に求めようとしている。中村の研究を一貫して方向づけているのは、「個別的事象から普遍性へ」という近代科学のperspectiveである。思想上の「普遍的な問題」を扱うという本書の性格上、「歴史的事実の考証乃至社会的背景の検討」が十分になされていないことが言明されているが、本来、こうした検討によってはじめて、理論の枠組みが形成され、またそれぞれの個別的事象を歴史の上に定位することが可能となり、他の事象と比較することが可能となるはずである。本書におけるインド仏教解釈の妥当性を検討する。

遠藤純一郎
題目：中国に於て仏教は独自の商業倫理を提案できるのか？－仏教をとりまく商業倫理形成の背景から
概要：中国の宗教は経済倫理といかに関わりえたのか。本発表では、宗教と経済の関わりが濃厚な財神信仰に着目し、その倫理性の所在と経緯を眺めつつ、経済倫理に対する宗教の言及力について考察する。財神信仰は、宋代にその濫觴を見るが、信仰の隆盛は明代以後のことであり、それは同時に信仰の場面に商業倫理がもちこまれるという現象を伴っていた。またその商業倫理は、実地の経験より導かれる処世術的要素を持ちながら、儒学的性質を帯びた内容であることを指摘することができる。財神信仰の隆盛は「商幇」が登場して後の現象であり、彼らは商業活動に儒教倫理を積極的に導入してきた。商人階級の動向を儒教の側からも教義的に裏書したのは、陽明学である。陽明学はあらゆる社会階層に儒学の実践の門戸を開放した。これによって、これまで軽視されてきた商人階級も、商行為に身を置きながら聖人になりうる可能性が保証された。

第三十五回研究会
日時：二〇〇九年七月二十九日（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、小林崇仁、
高橋秀城、山本匠一郎、山野智恵、
伊藤尚徳

○共同研究　研究発表
小林崇仁
題目：日本古代における仏教と経済
概要：古代における仏教者の経済的基盤として想定されるのは、供料、

壇越、乞食、法会、生業などである。律令では正式には、第一の供料しか認めていないが、実際にはその他も渾然と行われていたようである。当代の歴史資料、文学資料から、僧侶の主な居住場所を分類してみると、官寺、本寺を離れた山寺、私寺、各地を遍歴、俗家など様々である。当代の僧のあり方を考察する手だてとして、彼らの経済的基盤、居住場所を分類しておくことは有益であろう。しかし、もちろん、官寺に住む僧が、或る時は山に籠り、或る時は各地を遍歴して乞食し、或いは私寺に招かれ法会を営むことが、十分にあり得たという当時の状況を理解しておく必要がある。

小林崇仁
題目：『性霊集』にみる法会と施物
概要：『性霊集』の記述から、当代の法会における宗教・経済活動の事例のデータ化を進めている。今回は、データ no.61 から no.88 までの概要の報告を行なった。

高橋秀城
題目：兼好『徒然草』、無住『妻鏡』に見る「財」
概要：日本中世の僧侶は財をどのように捉えていたのかを、『徒然草』『妻鏡』から読み解いた。兼好、無住に共通して伺えるのは、世間から財を捉える立場、出世間から捉える立場を峻別していることである。財は、世間的には価値あるものとして見なされているが、欲の対象であり、過度の欲は罪を生じ、悪業の因となる。この点において両者の見解は相違ないが、出世間の立場の財の捉え方に、両者の相違が現れているように見える。兼好は、倹約・正直によって蓄財の徳を説くような世俗の倫理の価値観を転倒し、財を全く放棄し、無欲となることの徳を説いている。一方、無住は、無欲の心を持てば、布施や利他行など、財を自在に用いることができると説いている。

第三十六回研究会
日時：二〇〇九年八月二十六日（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、小林崇仁、
山本匠一郎、山野智恵、伊藤尚徳

○共同研究　研究発表
遠藤祐介
題目：食貨志に見える経済思想と罪福道の思想
概要：経済思想の根本には、人々の衣食住をどのように充足させるかという青写真があり、中国人は『詩経』『書経』『易経』などの経典に基づいて、この問題について思索を巡らせてきた。その思索の足跡は『漢書』をはじめとする正史の「食貨史」に残されている。「食貨史」から見る経済思想の方向性は、まず第一に、国の安泰は民の教化に基づき、民の生活向上はその手段とされること、第二に、経済成長が目的とされるのではなく、調和が志向されること、第三に、「私」よりも「公」が優先されることにあるといえる。この「食貨史」に見られる経済思想を、道宣撰『広弘明集』を資料に、仏教の経済思想と比較すると、両者には類似点が見られる。しかし後者は宗教的な価値観を第一義とし、大乗仏教の根本精神から他者と関わり方を論じている点に特徴がある。

山本匠一郎
題目：マルセル・モース『贈与論』
概要：哲学・現象学における「生活世界(Lebenswelt)」という用語には、生産・消費の具体相もなければ、階級闘争もない。仏教も同様に、現実から遊離した高踏的な哲学と見なされがちであり、仏教における生活世界とは、極めて心理的な瞑想の世界に他ならない。そうしたリアリティーを欠いた生活世界に、より具体的な世界像を与えるためには、周辺学問における世界や社会に関する認識方法を学ぶ必要があるだろう。『贈与論』においてモースは、古代的な贈与システムから、現代における理想的な社会主義的道徳を導き出そうとしている。人類学にはある種の古代幻想が存在するが、モースの人類学にもそうした古代社会に対する憧憬がある。モースは本書で、メラネシアのクラ、北西アメリカのポトラッチ、インド・ヨーロッパ世界の祝祭といった事象を「全体的社会事象」「一般的社会事象」とし、これらの現象から現代人を批判的に捉える道徳社会学を提示した。宗教における経済現象の洞察を深め、現代社会への批判力を高める上で、本書は有益であるといえる。

第三十七回研究会
日時：二〇〇九年九月三十日（水）午後一時～午後五時
場所：蓮花寺佛教研究所
参加者：遠藤祐純代表
　　遠藤純一郎、遠藤祐介、小林崇仁、
　　高橋秀城、山本匠一郎、山野智恵
○個人研究　研究発表
遠藤純一郎
題目：不空訳場に参じた諸師の密教観
概要：中国仏教における華厳と密教の交渉史に関する一連の研究の一環として、不空の訳場に参じた諸師が、密教をどのように捉えていたのか、また密教と華厳の関係をどのように定位していたのかを探る。良賁、飛錫、潛眞、法崇の論書から共通して伺えることは、密教と従来の如来蔵思想、一乗思想との連絡を積極的に計ろうとする傾向である。華厳に関していえば、不空はすでに『華厳経』を重視し、「普賢行願」を積極的に活用していた。これは、中国華厳というよりも、おそらくインド由来の華厳として理解する必要があるが、彼の態度が、後の中国密教における華厳摂取の先鞭をつけたものであろうことは、上記の諸師の論書からも伺える。彼らは、不空と比較し、中国的な華厳の動向を踏まえている点に一つの展開をみるが、しかし未だ十分に中国華厳の教学を十分に反映しているとは言い難い。空海が長安で密教を学んだ時点では、既に中国密教における華厳摂取が行われていたことが想定されるため、いかなる人師が、この摂取に積極的に関わったのか、今後さらなる調査を進めていきたい。

○共同研究　研究発表
山野智恵
題目：バタイユの普遍経済論
概要：「仏教と経済」を考察する理論の構築の一助として、バタイユの普遍経済論をとりあげた。バタイユの普遍経済論は、労働、蓄積、消費という経済行動をエネルギーの運動ととらえ、そこから人間社会における「主権／至高性」のあり方を定位しようとする試みである。人間が生命の維持に要する以上の超過分のエネルギーをいかに使用するかによって、社会の構造変化、さらには歴史の変化が生み出されるとする理論が展開される。そこで宗教とは、この超過エネルギーを吸収するものとして定義される。中世の教会、あるいはチベット仏教社

会に見られるような、聖堂、僧院、無為の僧侶に対する支出は、超過エネルギーの消費としての意味をもち、宗教とは過剰資産の消費にたいして社会が与える認可であったという。バタイユの理論は、宗教と経済の問題をその起源から根本的に見据える視座を与えてくれる上で有益である。その一方、現実の場では、そこに当てはまらない事例（仏教寺院における生産活動、利殖、あるいは過剰資産の運用における「再分配」の役割など）が生じている。こうした実際の経済活動の中で、この問題をどのように定位し直すことができるか、考察するのも面白いかもしれない。

第三十八回研究会
日時：二〇〇九年十月二十一日（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、小林崇仁、
　高橋秀城、山本匠一郎、山野智恵、
　伊藤尚徳

○個人研究　研究発表

小林崇仁
題目：菩薩僧としての徳一
概要：日本古代の宗教者の人物研究を通して、当代の仏教、宗教のあり方を考察する一連の研究の一環として、今回は徳一をとりあげた。とくに徳一が「菩薩」と称されていたことに着目し、当代の「菩薩僧」のあり方を探った。従来の研究では、「菩薩僧」といえば、専らその民衆教化、社会事業などの利他行に焦点が当てられ、官×民、中央×地方、学問×山林修行といった二項対立の中で分類される傾向が強かった。しかし、同時代の資料から読み取れる「菩薩僧」とは、持戒や修学、山林修行によって裏付けられる超俗性、また治病、教化、公共事業などによって裏付けられるメシア性（彼らは仏・菩薩の化現と見なされた）、あるいは天皇をはじめとする道俗の帰依によって表象されるカリスマ性などを特徴とし、それは民衆教化、社会事業などの利他行のみに還元され得るものでは決してなかった。徳一に関して言えば、彼は戒定慧にすぐれた求道者であった。また、寺院建立や写経勧進を通して、道俗知識の仏教者集団を率いていた。同時代の空海が、彼の東行を仏法東漸と位置づけ、仏・菩薩の化現に喩えていることも注目に値するといえる。

遠藤祐介
題目：鳩摩羅什門下の思想展開について―『易経』の力学　2
概要：鳩摩羅什とその弟子たちが活躍した時代に、中国仏教思想史の流れに大きな変化があった。鳩摩羅什の『般若経』翻訳によって、前時代からの玄学の流れを汲む般若思想の研究はさらに進展したが、その一方、般若思想のような、いわば形而上的な主題を扱うものとは一線を画する、『法華経』『涅槃経』といった経典の思索探求が着手された。中国人の関心は、形而上的な真理把握への希求にとどまらず、形而上と形而下の関係性や、人間世界とそれ以外の世界を包括した世界観にも向けられている。この知的欲求に応えてきた根本的な経書は『易経』であった。中国人の『易経』の理解、とくにその形而上・形而下の力学が、中国の仏教思想史の展開にいかなる影響を与えてきたのかを、僧肇、僧叡、竺道生の思想から検証する。

第三十九回研究会
日時：二〇〇九年十一月二十五日（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
　　遠藤純一郎、遠藤祐介、小林崇仁、
　　高橋秀城、山本匠一郎、山野智恵

○個人研究　研究発表
山本匠一郎
題目：ションヌペーの伝記
概要：チベットにおける『大日経』編纂史とその受容を理解する一助として、『明灯史』ションヌペーの伝記の訳注を行い、併せて本文中に登場する経論・人物のデータベースを作成した。

高橋秀城
題目：薬師寺蔵『醍醐寺真俗雑談記』についての一考察
概要：薬師寺に所蔵される『醍醐寺真俗雑談記』は、鎌倉時代の醍醐寺僧、定任（一二六二～一三〇九）が、醍醐寺に関わる様々な物語を、伝授の際に甥の貞祐に語り聞かせた雑談集である。今回は、本史料の書誌情報、作者定任について紹介し、本史料が薬師寺に伝来した経緯を検討するとともに、本書の特徴について論じた。本書の物語のいくつかは、他の典籍中にとりあげられているが、それらとは異なる記述が見い出せる。ここでは「義範と範俊の争論」をはじめとするいくつかの物語をとりあげ、その相違点を考察した。醍醐寺で語られていた言談から、仏教―文学と口決―雑談の接点を探っていきたいと考える。

第四十回研究会
日時：二〇〇九年十二月二十一日（月）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、高橋秀城、山本匠一郎、
　　山野智恵、伊藤尚徳

○個人研究　研究発表
遠藤純一郎
題目：華厳と密教　不空門下の阿闍梨を中心に
概要：中国における華厳と密教の関係をめぐる一連の研究の一環として、今回は不空門下の恵果をとりあげ、密教における華厳摂取の動向を考察した。まず、不空門下における恵果の位置づけを確認し、次いで海雲、空海の記述と、撰者不明『大唐青龍寺三朝供奉大徳行状』から、恵果の思想を探った。不空の訳場において、密教を一乗仏教と連絡させようとする傾向が見られたことはすでに確認したが、この状況を踏まえ、不空門下の阿闍梨らによる華厳経学の導入を想定するなら、それは恵果の手によりなされたと想定するのが妥当であろう。

○共同研究　研究発表
山野智恵
題目：「仏教と経済」研究の perspective ―中村元『宗教と社会倫理』批判から 2
概要：中村元の近代的仏教解釈の特徴をあげ、その方法論上の問題点を、『宗教と社会倫理』を例にあげて検討した。最初に、中村のマックス・ウェーバー理解に見られる、戦後民主主義思想における『プロテスタンティズムの倫理と資本主義の精神』受容の問題を論じ、次いで、

カースト否定と平等主義、カリスマ排除と合理主義、資本主義の精神、布施と社会福祉、という四つのトピックから、中村が描いた「普遍的宗教」としてのインド仏教の問題点を論じた。

第四十一回研究会
日時：二〇一〇年一月二十日（水）午後一時～午後五時
場所：蓮花寺佛教研究所
参加者：遠藤祐純代表
　　遠藤純一郎、遠藤祐介、小林崇仁、
　　高橋秀城、山本匠一郎、山野智恵

○個人研究　研究発表
遠藤祐介
題目：鳩摩羅什門下の思想的展開について―『易経』の力学　3
概要：鳩摩羅什門下の中から僧肇、僧叡、竺道生の三名を採り上げ、彼らの『般若経』『法華経』『涅槃経』解釈に基づく思想の展開を考察した。ここでは、形而上ベクトル、形而下ベクトル、またこれらを総称する『易経』ベクトルという術語を用いて羅什門下の思想展開を説明することを試み、鳩摩羅什門下における『法華経』『涅槃経』への傾倒は、『易経』に見られる形而下ベクトルの探求に導かれたものであったと結論した。

○共同研究　研究発表
小林崇仁
題目：奈良平安初期における山林修行の資糧
概要：山林修行の経済基盤を問うことは、仏教の根本的な理念である出家主義が、日本においてどう受容されたのか、そして古代社会において山林修行者がどのような存在であったのかという事について、より明確な視座を与えるだろう。今回は山林修行者たちの経済基盤に注目し、『霊異記』『六国史』をもとに、古代日本における山林修行の諸形態について分類した。当時の文献史料を精査すると、山林修行における経済基盤には様々な要素があることに気づく。山林修行者の活動や山寺の運営は、「乞食」「蔬食」のみでは成り立たず、法会による布施、篤信者からの寄進、所有する田地、さらには本寺の供料など、それ以外の経済基盤によって継続されうるものであった。

二〇〇九年度　交換雑誌

禅研究所紀要	第三十七号	愛知学院大学禅研究所	二〇〇九年三月
元興寺文化財研究所　研究報告　二〇〇八		（財）元興寺文化財研究所元興寺文化財研究所民俗文化保存会	二〇〇九年三月
金剛寺の版木		（財）元興寺文化財研究所	二〇〇九年三月
史跡高野山金剛峯寺中門跡　第1次～第3次調査　―高野山壇上伽藍整備事業（中門再建事業）に伴う埋蔵文化財発掘調査報告書―		宗教法人金剛峯寺　高野町教育委員会　財団法人元興寺文化財研究所	二〇〇九年三月
根来寺文化研究所紀要	第四号	根来寺文化研究所	二〇〇七年十月
根来寺の歴史と文化財	26	根来寺文化研究所	二〇〇九年一月
研究紀要	第四号	大谷大学真宗総合研究所	二〇〇九年三月
論叢	第三号	花園大学国際禅学研究所	二〇〇九年三月
日蓮仏教研究	第三号	常円寺日蓮仏教研究所	二〇〇九年三月
中華佛學學報	第二十二期	中華佛學研究所	二〇〇九年七月

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　第四期　法鼓佛教學院　二〇〇九年六月
法鼓佛學學報　第五期　法鼓佛教學院　二〇〇九年十二月
佛教學研究　第六十五号　龍谷佛教學会　二〇〇九年三月

蓮花寺佛教研究所紀要　第三号

平成二十二年二月二十日　印刷
平成二十二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
TEL（〇三）三七三四―〇七八五

始學功巧業　方便集財物　得彼財物已　當應作四分　一分自食用　二分營生業　餘一分藏密　以擬於貧乏

＜キーワード＞ Max Weber,『プロテスタンティズムの倫理と資本主義の精神』,『ヒンドゥー教と仏教』, 戦後民主主義 , カースト

yā vṛttiḥ sa paro dharmas tena jīvāmi jājale//12,262.6

18) *Manusmṛti* 10.63

ahiṃsā satyam asteyaṃ śaucam indriyanigrahaḥ/

etaṃ sāmāsikaṃ dharmaṃ cāturvarṇye 'bravīn manuḥ//10.63

19) *Jātaka* 6.151

etañ ca saccaṃ vacanaṃ bhaveyya yathā idaṃ bhāsitaṃ brāhmaṇehi/

nākhattiyo jātu labhetha rajjaṃ nābrāhmaṇo mantapadāni sikkhe/

nāññatra vessehi kasiṃ kareyya suddo na muñce parapessitāya//6.151

20) *Jātaka* 6.177

caṇḍālaputto pi adhicca vede bhāseyya mante kusalo mutīmā/

21) ヴェーバーは、資本の増加を自己目的とすることが、個人の嗜好や、処世術、一種の徳目などではなく、個人の義務として、その内で推進力、あるいは強制力、規制力を持って作用する、そうした独自のエートスが、中国、インド、バビロン、あるいは古代、中世に存在した「資本主義」には欠けていた、と述べている。

22) *Manusmṛti* 4.4-6

ṛtāmṛtābhyāṃ jīvet tu mṛtena pramṛtena vā/

satyānṛtābhyām api vā na śvavṛttyā kadā cana//4.4

ṛtam uñchaśilaṃ jñeyam amṛtaṃ syād ayācitam/

mṛtaṃ tu yācitaṃ bhaikṣaṃ pramṛtaṃ karṣaṇaṃ smṛtam//4.5

satyānṛtaṃ tu vāṇijyaṃ tena caivāpi jīvyat/

sevā śvavṛttir ākhyātā tasmāt tāṃ parivarjayet//4.6

23) *Manusmṛti* 9.333

dharmeṇa ca dravyavṛddhāv ātiṣṭhed yatnam uttamam/

dadyāc ca sarvabhūtānām annam eva prayatnataḥ//9.333

24) *Dhīganikāya* 3 p.188

evaṃ bhoge samāhantvā alamattho kule gihi/

catudhā vibhaje bhoge save mittāni ganthati/

ekena bhoge bhuñjeyya dvīni kammaṃ payojaye/

catutthañ ca nidhāpeyya āpadāsu bhavissatīti/

『雑阿含經』第四十八 2.353a-b

12) *Manusmṛti* 1.88-90

adhyāpanam adhyayanaṃ yajanaṃ yājanaṃ tath /

dānaṃ pratigrahaṃ caiva brāhmaṇānām akalpayat//1.88

prajānāṃ rakṣaṇaṃ dānam ijyādhyayanam eva ca/

viṣayeṣv aprasaktiś ca kṣatriyasya samāsataḥ//1.89

paśūnāṃ rakṣaṇaṃ dānam ijyādhyayanam eva c /

vaṇikpathaṃ kusīdaṃ ca vaiśyasya kṛṣim eva ca//1.90

13) *Manusmṛti* 1.2.9

śrutismṛtyuditaṃ dharmam anutiṣṭhan hi mānavaḥ/

iha kīrtim avāpnoti pretya cānuttamaṃ sukham//2.9

14) 中村は、「財をあつめるということも、結局はそれによって人々に福利をわかち与えることをめざすのである。だから原始仏教においては、与えること（施与 dāna）の道徳が最も力を入れて強調されている」［中村 1959:92］といい、貧者に対する施与と、サンガに対する施与を同等に扱っている。公益という観点からは、後者は除くべきであろう。

15) 中村は註に「MBh 12.261-264」と記しているが、12 巻 261 章から 264 章までは合計で、174 偈の長文である。冒頭部より「何等欲望のない者はブラフマンに到達する」の部分までは、省略部分が有るものの、12 巻 262 章 5 偈から 15 偈までに相当する。次の「欲望を捨てる人が真のバラモンである」は、12 巻 263 章 35 偈に対応する文章であろうか。最後の「自我が霊場であり、別に霊場を訪う必要はない」は、12 巻 263 章 43 偈に対応箇所がみられる。

16) *Mahābhārata* 12.263.4-5　章、偈頌番号は、Parimal Sanskrit Series 版（Delhi, 2001）による。

vakṣyāmi jājale vṛttiṃ nāsmi brāhmaṇa nāstikaḥ/

na yajñaṃ ca vinindāmi yajñavit tu sudurlabhaḥ//12,263.4

namo brāhmaṇayajñāya ye ca yajñavido janāḥ/

17) *Mahābhārata* 12.262.5-6

vedāhaṃ jājale dharmaṃ sarahasyaṃ sanātanam/

sarvabhūtahitaṃ maitraṃ purāṇaṃ yaṃ janā viduḥ//12,262.5

adroheṇaiva bhūtānām alpadroheṇa vā punaḥ/

6) 中村は「血統カリスマ（Gentilcharisma）」を、呪術的支配力と結びついた権威的地位に範囲を限って使用しているが、ヴェーバーが『ヒンドゥー教と仏教』の中で用いているこの概念は、より広範囲である。この語の範囲について、ヴェーバーは次のように述べている。「英雄的・呪術崇拝的諸能力だけではなく、すべての種類の権威的地位、芸術家的能力だけでなく、手工業者的種類を含めてすべての特殊能力もまた、呪術的に規定され、呪術的血統カリスマと結合したものと見做され得た」［ヴェーバー 1983:65］それは、手工業の世襲などにも適用される概念である。

7) *Manusmṛti* 8.142

dvikaṃ trikaṃ catuṣkaṃ ca pañcakaṃ ca śataṃ samam/

māsasya vṛddhiṃ gṛhṇīyād varṇānām anupūrvaśaḥ//8.142

8) 中村は註に「SN1, p.19」と記すが、該当する文章が見当たらない。

9) *Jātaka* 4 p.66

ken'esa yañño vipulo mahagghato samena dinnassa na aggham eti/

kathaṃ sahassānaṃ sahassayāginaṃ kalaṃ pi nāgghanti tathāvidhassa te ti//

ある吝嗇な長者の家に、バラモンの姿に扮した、長者の父祖である神々たちが訪れ、布施の徳を説示する物語の一節である。たとえ貧しい者であっても少ないものから布施を行えば、幾千幾万の供犠もこれに及ぶ価値はないと、バラモンが説くのに対し、長者がバラモンに問い返した部分に当たる。

10) *Suttanipāta* p.81

brāhmaṇo ce tvaṃ brūsi mañ ca brūsi abrāhmaṇaṃ taṃ taṃ sāvittiṃ pucchāmi tipadaṃ catuvīsatakkharaṃ/

kiṃnissitā isayo manujā khattiyā brāhmaṇā devatānaṃ yaññam akappayiṃsu puthū idha loke/

yadantagū vedagū yaññakāle yassāhutiṃ labhe tass' ijjhe ti brūmi/

11) *Aṅguttaranikāya* 2 pp.81-82

正確な引用ではない。沙門、バラモンに対する布施に関して、１布施しない、２期待されるものを施さない、３期待されるものを布施する、４期待される以上のものを布施する、の四種に対し、１失敗する、２期待通りにならない、３期待通りになる、４期待以上になる、の四種の結果を説いた箇所を要約している。

中村元『ゴータマ・ブッダ　釋尊傳』(法蔵館 , 1957)
———『宗教と社会倫理』（岩波書店 , 1959）
———「比較思想研究の未来性」『比較思想研究』1 (1974)
———「比較思想の道——「比較思想研究」に対する批判に答える——」『比較思想研究』5 (1978)
———「なぜ奴隷の学問か——わが国における思想研究の反省——」『比較思想研究』17(1990)
渡辺照宏『新釈尊伝』(ちくま学芸文庫 , 2005）
＊初版は 1966 年（大法輪閣）
マックス・ヴェーバー , 大塚久雄訳『プロテスタンティズムの倫理と資本主義の精神』(岩波文庫 ,1989)
＊ Weber Max, *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus* (1920) の訳
マックス・ヴェーバー , 深沢宏訳『世界諸宗教の経済倫理 II ヒンドゥー教と仏教』(1983)
＊ Weber Max, *Hinduismus und Buddhismus:Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie 2* (1921) の訳

註

1) しかし、その一方、後代に成立した仏伝の中から、古い要素、事実として信頼できる記述を取り出すことも可能であるとする。『ゴータマ・ブッダ　釋尊の生涯』(春秋社 ,1969）では、サンスクリット、漢文、チベット語資料を用いている。
2) 本書の訳者、杉浦宏は中村元の友人。中村の依頼により、翻訳を引き受けた。中村も自ら補註を寄稿した。
3) 関口尚志「大塚久雄の人と学問」(福島大学附属図書館大塚久雄文庫開設講演会 , 2002) http://www.lib.fukushima-u.ac.jp/ootsuka-koen/kouen-index.htm
4) 第三章「普遍的宗教の経済倫理（原始仏教）ー西欧資本主義精神との対比においてー」における結論部にあたる。
5) 中村元が参照したのは、梶山力訳『プロテスタンティズムの倫理と資本主義の精神』

すべき課題は多いのであるが、ここでは、筆者の関心から、特に仏教と経済にかかわるトピックのみをとりあげた。

本書において、中村は「社会理想」という視点から、思想上の「普遍的な問題」を扱うことを試み、インド仏教を「普遍的宗教」として描いた。近代科学の目指した「普遍性」とは、一体、何だったのだろうか。ここで取り上げた『宗教と社会倫理』に限って言うならば、それは人類（＝西欧社会）が到達したところの自由、平等、理性、そしてそれらに基づいて形成された社会の倫理である。しかし、それはいわば、近代精神が作り上げた「普遍性」であり、時代を貫いて存在してきたものではなく、歴史をレトロスペクティブに構築するツールであったことを、我々は気が付いている。

時代精神を追うことの危うさは、研究者が自らの立場を透明に見せかけつつ、その研究対象を一定の価値体系の枠にはめ込み、また、そうした価値評価を他者に共有させることにある。それがプロパガンダとして機能することもあり得る。そのため、研究者は、既存のテーゼ、価値観を、それを採用するにせよ、否定するにせよ、批判的に見る視座を確保しておかなければならない。

中村が日本の思想研究の現状に与えた批判は、いまなお有効であるだろう。「奴隷的思考」は、当時からさほど変わっていないように見える。そこで、中村は、この膠着状態を打破するため、「普遍的」なるものを追求することを提唱した。しかしながら、その試みは、既存の思想的枠組みにより抽出された「思想史的事実」を提示するにとどまっており、オルタナティブな価値観を提示するには至らなかった。『宗教と社会倫理』を批判的に読むことによって見えてくるのは、思想研究においては、個別的事象から「思想史的事実」を抽出することよりも、かえって、それを文化的コンテクストの中に戻し、また、同時に自らが背負う時代精神を意識しつつ、これと対峙させることが有効なのではないか、ということである。そこから、現代社会を批判する新たな価値観を生み出すことも可能になるのではないだろうか。

参考文献

> していない。蓄積された富をただ他人にくれてやるというだけでは、資本主義の活動は成立すべくもない。［中村 1959:12］

と断じている。これに対し、仏教では富の利用法が構造的に示されているとし、『ディーガ・ニカーヤ (Dhīganikāya)』における四分法を例にあげる[24]。そこでは、財を四分し、その一分を自らの享受にあて、二分を業務の履行にあて、最後の一分を蓄積し、窮乏時の備えとするべきことが説かれているとする［中村 1959:80］。もちろん、それは、バラモン教に対する不当な断罪であるだろう。『マヌ法典』では、ヴァイシャのダルマとして、金貸し (kusīda) をあげているし、また中村自身が言及したように、利息についての規定もさだめられている。

一方の、ジャイナ教においては、商業資本によって蓄積された富が、教団に寄進され、有効に活用されなかったとし、「経済的視点から見るならば、ジャイナ教徒の場合にあっては、寺院建築とは流通経済における交換手段の退蔵形式の一種にほかならないのである」［中村 1959:38］と述べている。こうした状況は、教団組織を備えるに至った後の仏教にも当てはまるだろう。しかしながら、中村は、仏教教団に対する寄進行為には、「布施」あるいは「分配」という経済的価値を与えるのである［中村 1959:92-93, 104-195］。また、これに関連して、仏教教団において、利殖という企業が着手され、あるいは荘園が成立した過程を説くのであるが、これに対して、「伝統的保守的仏教教団の独善的性格」との批判的見解を示す一方［中村 1959:66］、同時に富の積極的利用としての評価が与えられている［中村 1959:83］。しかしながら、中村自身は、これらの矛盾をあまり気にしていないように見える。実際のところ、中村が本書において目指したのは、「ヴェーバー・テーゼ」に示された資本主義の諸概念を、インド仏教の中から見つけ出し、それを「思想史的事実」として、ともかく提示することであったのだろう。

まとめ

中村がいわゆる「ヴェーバー・テーゼ」を根拠に、どのようにインド仏教における経済倫理を記述したのかを、個々の事例に即して見てきた。『宗教と社会倫理』における中村の問題意識は、国家論など、その射程は広く、考察

て、仏教の「中道」思想により、収入と支出の均衡のとれた、当時の社会常識によって適当と思われる生活水準の維持を承認していたようである」［中村 1959:77］と評価される。

その一方で、ジャイナ教徒にはもともと商人が多く、またその戒律による規制から、商人以外の職業選択が困難であったことから、商業倫理が発達したといい［中村 1959:29］、また彼らの多くが資産家階級であったともいう［中村 1959:28］。ジャイナ教に対する中村の評価は、両義的であるため、差異化の論理に矛盾が生じている。

また、仏教とジャイナ教の相違点として、「仏教の説く職業倫理は、生産と流通との両経済部門にわたって現実化されていたにもかかわらず、ジャイナ教のそれは主として流通経済の部門にのみ限られている」［中村 1959:17］という。ちなみに、アヒンサー (ahiṃsā) の理念から農業に携わらないことが（主に修行者に）推奨されるのは、インドの宗教に共通する立場であり、東アジアの農本主義とは異なる、インド的な特徴であるといえるが、中村は、東アジア的な「生産」することの価値観念を持ち込み、原始仏教を理解しようとする向きがある［中村 1959:103］。こうした解釈の妥当性も問われるべきであろう。

次に、第三の点「財の合理的使用」に関する差異化の論理を確認しよう。中村は、バラモン教における、簡素な生活に必要な物資のみを確保すべきであり、それ以上を手もとにとどめるべきではないとする思想について言及し、

> ここで主張されている思想は、人々は簡素な生活に必要なだけの物資を確保するのはよいが、それ以上をとどめてはならぬというのである。それは必ずしも耐久生活を強いているのではない。家族を扶養すべき義務は十分に認めている。扶養すべき人々の不利になっても自分の来世の幸福を願って事をなす人は、現世来世に悪い果報が生じるという。自分の享受する富を最小限にとどめて、他の人々にそれを受用させるという精神は美しいものである。［中村 1959:12］

と述べつつ、

> しかし、自分には不要だとして受け取らない物資乃至富をいかに組織的に利用すべきであるか、そのしかたをバラモン教の諸典籍は構造的に示

おける努力精励」に関して、中村は、バラモン教においては、「ウェーバーが主張したように、富を重んずる思想が古代インドにおいてなかなか有力であったことは事実である。しかし、それと並んで反対の思想も（特にウパニシャッド以後）同様に有力であった」［中村 1959:11］と述べ、そこに財の蓄積を妨げる思惟が働いていたことを指摘している。そこで、中村は『マヌ法典』における規定を引きあいに出し、次のように述べる。

> ここでは財の蓄積を妨げる思惟がはたらいているのであるが、それが『マヌ法典』では成文化している。すなわち上層三階級の人が家長として生活する場合に落穂を拾って、或いは他人から与えられた職によって生活することはすぐれているが、商業 (vaṇijya) 或いは金貸業 (kusīda) によって生活するのは劣った生活法であり、「真偽混在 (satyānṛta)」とよんでいる。［中村 1959:11］

中村が言及した『マヌ法典』の箇所を確認すると、しかしながら、この規定は、上層三階級の人に対して説かれたものではなく、バラモンに対して説かれたものであり、また、金貸業 (kusīda) については何ら言及されていないことがわかる[22)]。確かに、商業 (vaṇijya) は、バラモンにとってすぐれた生活法とはみなされてないが、バラモンの生活法として承認されており、そのため「真偽混在 (satyānṛta)」とよばれている。落穂拾いは、バラモンにとって奨励される生活法であっても、他の三姓には適用されない。もちろん、ヴァイシャに関するダルマにおいては、財産の増加のために、最大の努力を為すべきことが説かれている[23)]。中村は、原始仏教において、出家修行者は経済的行為から離れることが要請されたが、在俗信者に対しては別の経済倫理を説いた、と述べている［中村 1959:64-65］。そうした区別は、バラモン教においても適用されるであろう。

またこれに関連して、ジャイナ教では、在俗信者が出家修行者同様の厳しい殺生に関する禁止箇条を課せられたため、生産業に従事できなかったといい［中村 1959:22-25］、また無所有の理想を遂行しようとする思想が、現世否定的となり、世俗的職業生活に意義を否定する方向に向かったという［中村 1959:34-36］。それに比して、仏教は「全体の基調は、世俗人にとっては非常に禁欲的であるが、しかし極端な耐久生活を強要しているのではなく

そこで、中村が取り上げたのは、精励や信用、節制の徳、富を重んじる思想、財の投資など、まさに、ヴェーバーが、ベンジャミン・フランクリンの言葉の中に見いだした「資本主義の精神」を構成する諸要素であった［ヴェーバー 1989:38-45］。中村は、ヴェーバーが東洋の伝統にはこれらの諸概念が説かれていないと主張しているとの誤読に基づき[21)]、この諸要素に相応するものを初期仏典から、探し出してきたのである。

さて、初期仏典の中から精励、信用、節制の徳を抽出することは、バラモン教やジャイナ教からこれを抽出するのと同様、さして困難なことではないだろう。中村が本書の中で提示している在家者に向かって説かれた道徳の数々、奢侈享楽（ことに飲酒）の回避、精励勤勉、正直・信用の徳などは、インドの諸宗教に共通する倫理であるといえる。あるいは富を重んじる思想にしても、インドでは、他の地域、例えば東アジアと比較して、商業や利殖を卑しむ思想に乏しいため、富を積極的に評価する、とまではいかないにせよ、それらの行為が否定的に捉えられていない事例を見いだすことは可能であろう。しかし、問題がありそうなのは、中村が、特に原始仏教を「普遍的なものとして経済活動に精神的基盤を与えることが可能」［中村 1959:114］な宗教とし、バラモン教やジャイナ教と差異化をはかっている点である。

中村は、「資本主義的精神」を、「現世のうちにおける禁欲的な精励努力によって当面の目標としての資本の蓄積とそれの生産への回転とをめざすような思想傾向」［中村 1959:112］として定義している。これを分析すると、そこには、第一に、財を積極的に評価し、現世内においてそれに向かって努力精励すること、第二に、消費を抑え、奢侈享楽にふけらず節制すること、第三に、財を合理的に使用し、生産への回転を可能にすることが必要となるだろう。中村は、この第一と第三の点において、バラモン教やジャイナ教との差異化をはかるのである。しかしながら、その一方で、中村は、自らの初期仏典の訳注研究で得られた視座に基づき、これら仏典の中に説かれる、在家者へと向けられた倫理が、インドの諸宗教と共通の地盤の中で成立していることを認識している。そしてその認識に基づいて、ここで計られる差異化の論理を、自ら否定するような解釈を随所に披露しているのである。

いくつかの問題点を示しておこう。まず第一の点「財の評価と、現世内に

『もしも、バラモンが語ったように、このことばが真実であるならば、王族の生まれ出ない者は王位が得られないことになるだろう。バラモンの生まれでない者は聖句を学ぶことがないであろう。庶民以外には耕作を行なう者はないであろう。隷民は他人への奉仕から免れ得ないであろう[19]』

しかしそれは誤っている。それは事実に反している。

『チャンダーラの子であっても、賢明で知能があるならば、ヴェーダを学習して呪句を知るであろう[20]』［中村 1959:107］

中村は、四姓のダルマについて「仏教はこの区分を容認しない」と述べ、四姓が生まれ（jāti）によって決定されることを、「それは誤っている。それは事実に反している」と述べている。しかし、『ジャータカ』において否定されているのは「区分」そのものではなく、それが血統に因って規定されることである。そして、この『ジャータカ』の記述から伺えることは、これが語られた社会では、生まれによる四姓の区分と、それぞれの義務としてのダルマの結びつきが有名無実化していたということであって、仏教が階級差別撤廃の運動を社会の中で展開したということではない。現代を除いて、仏教がそのような運動をインド社会の中で展開した事例を、筆者は知らない。

③　精励、節制、投資と利殖　――資本主義の精神――

そもそも、原始仏教に経済倫理とよび得るものが存在するのだろうか。中村は、自身にこのように問いかけ、「原始仏教から始まっていわゆる小乗仏教に至って完成する煩瑣な教学の体系は主として出家修行者のためのものであったから、そこには「経済倫理」と称するような項目はなかった」という。しかし、「少なくとも経典のうちには経済行為に関する倫理的評価あるいは反省が述べられている」といい、出家修行者の団体を支え、その経済的基盤となっていた商人・手工業者・農民等の経済活動について原始仏教がどのような倫理を説いたかという問題を取り上げることは、東洋における「普遍的宗教」としての仏教が、社会活動に及ぼしてきた影響を考える上でも意義があるだろうと述べている［中村 1959:60］。

ダルマ・シャーストラは主としてバラモンたちの日常作法を扱ったものであるため、その他の種性のダルマについて多くを語らない。『マハーバーラタ』で説かれるトゥラーダーラの主張は、ダルマ・シャーストラが扱わなかった問題を、社会の要請に合わせて採り上げたもののように見える。供犠や巡礼に対して主知主義的な態度をとっていることにしても、中村が指摘しているように、ウパニシャッド以来の真理観を受け継いだものであろう［中村1959:8,52］。

さて、この商人トゥラーダーラの主張から、ともあれ、中村は二つの商業倫理を導き出した。その第一は、等価交換の原則であり、その第二は、友愛(maitra) の精神である。第一の倫理から、人は経済外の強制の排除に進んでいく。そこで、血統カリスマは否定され、バラモンの執行する祭祀の意義が否認されるに至る。その結果、宗教は「純精神的」なものに高まったという。第二の倫理から、人はアヒンサーの実践に導かれる。アヒンサーの実践から、奴隷の存在が否定され、また農耕や牧畜といった職業を回避する思想が生まれたという。そして、次のように結論する。

> 経済倫理に関する右の二つの結論のうち、前者は特に仏教が、後者は特にジャイナ教が強調したところのものである。バラモン教の商人の道徳は、バラモン教の権威を認めつつも、その実質内容においては、おのずからバラモン教のわくを否定せざるを得なかったのである［中村1959:9］

中村は、上記の『マハーバーラタ』からの曖昧な引用によって、仏教、ジャイナ教の主張を代弁させているのであるが、これらの主張が「バラモン教のわく」を否定したものではなかったことは、先に確認したとおりである。「仏教はカースト打破の方向に徹底して行った」とする主張を裏付ける事実は、そこには何ら示されていないのである。

しかし、他の箇所で中村は、『ジャータカ』からの一節を典拠として、次のように述べている。

> バラモン教の設定する社会制度にもとづく職業の区別がすでにおこなわれていたことは、物語のうちに言及されている。(中略) しかし仏教はこの区分を容認しない。

霊場を訪う必要はない。———と。」［中村 1959:9］

この傍線部に囲まれたトゥラーダーラの言葉は、正確な引用ではなく、三章にわたる対話の中から抽出されたものである[15)]。対応する文章はほぼ特定できるのであるが、「多くの人の行う供犠は真の供犠ではない」とある文章のみは、その対応箇所が不明瞭である。この三章中の一章では、供犠に関する議論が展開されているので、その中の文章から意訳したものであろうが、あまりに恣意的な抽出であるといわざるをえない。ちなみに、その供犠をめぐる議論の冒頭において、トゥラーダーラは次のように述べている。

> さて、私は生活態度 (vṛtti) について語りましょう。バラモンよ、私は異端論者 (nāstika) ではありません。私は供犠を非難しません。しかし、供犠を真に知る人は非常にまれであります。私はバラモンの供犠に敬礼します。供犠を知るものに敬礼します。[16)]

トゥラーダーラの主張は、「バラモン教のわく」自体を否定したものではなく、商人の社会的な地位の上昇とともに、「バラモン教のわく」の内部で発生した、ヴァイシャの倫理の宗教的裏付けの要請であったように見える。

なお、上記の傍線部の引用に説かれる「わたくしは一切を慈しみ、危害を加えない。これは最高の法（ダルマ）である」とある文章も、なにかしら、バラモン教のダルマを凌駕するようなダルマが主張されているように受け取れるのであるが、実際には次のように説かれている。

> ジャージャリよ、私は、秘密ある、永遠のダルマを知っている。それは、全ての生類のための、慈しみであり、古来の (purāṇa)、人々が知ってきたダルマである。生類を害する心がないこと、害を少なくすることによって、生活する態度、それは、最高のダルマである。私はそのようにして生きている。ジャージャリよ。[17)]

「最高のダルマ」が「古来の、人々が知ってきた」ものであるとの説明は、この主張が「バラモン教のわく」を否定するものではないことを示している。なお、『マヌ法典』には、四姓それぞれのダルマの他に、四姓共通のダルマが次のように説かれている。

> 不殺生、真実、不偸盗、清浄、及び感覚器官の抑制を、マヌは四階級のダルマの要点であると述べた。[18)]

カースト否定の立場を徹底せしめるならば、バラモン教そのものを捨て去らねばならない。そこでインドの商業資本は、ついにバラモン教をすてて、仏教またはジャイナ教に依拠するに至った。そうしてまた商業資本の支援を受けて発展したこの二大宗教、特に仏教はカースト打破の方向に徹底して行ったのである。［中村 1959:10］

ここで、中村は「インドの商業資本は、ついにバラモン教をすて」「仏教はカースト打破の方向に徹底して行った」と述べているが、それはいかなる事態を指しているのであろうか。この主張を導き出した、典拠を確認しておこう。中村は、カースト否定論の淵源を古ウパニシャッドに認めている。それはヴェーダーンタ、サーンキャにも継承されたというが、「これは、絶対の真理を観想すればこの世の階級的区別は無に等しいということを強調するだけであって、それは社会的な階級差別撤廃の運動としては発展しなかった。全然発展しなかったとは言えないが非常に弱かったのである」［中村 1959:8］と述べている。しかし、そこに「現実に階級的差別を撤廃しようという主張」が現れたといい、その事例をあげるのだが、それは仏典ではなく、『マハーバーラタ (Mahābhārata) 』からの引用である。中村は、『マハーバーラタ』中の挿入話、商人トゥラーダーラ (Tulādhāra) と苦行者ジャージャリ (Jājali) の対話を引用しつつ、次のように述べている。

ところが現実に階級的差別を撤廃しようという主張は、バラモン教的な雰囲気の中では、民衆の間の吟遊詩人の作である叙事詩『マハーバーラタ』のうちにすがたを現している。（中略）かれは、ベナレス市で香料や薬草などの商をしているヴァイシャであったが、苦行者ジャージャリ (Jājali) に向かって次のように語っている。———わたくしは一切を慈しみ、危害を加えない。これは最高の法（ダルマ）である。わたくしは他人の手から種々の物品を購入し、他人を瞞着することなく、これを売っているが、酒だけは商っていない。また人と争わない。人を怨まない。人に諂わない。一切のものに対し平等の秤をもっている。わたくしには黄金も尊からず、土塊も賤しくない。恐れることなく、恐れられることもなく、何等欲望のない者はブラフマンに到達する。欲望を捨てる人が真のバラモンである。多くの人の行う供犠は真の供犠ではない。自我が霊場であり、別に

村 1959:5-6］と言い換えてもいいだろう。

しかし、『マヌ法典』においても「布施」を行うことは、再生族（バラモン、クシャトリヤ、ヴァイシャ）のダルマとされている。また「布施」を受けることは、ヴェーダの教授と学習、自己と他人のための祭祀の執行と同列におかれる、バラモンのダルマである[12)]。これらのダルマの履行によって得られるものは、現世・来世の幸福であるとされる[13)]。中村は他の箇所で、原始仏教において、出家者に対する布施が福徳をもたらすと考えられ、布施によって得られる果報が様々に説かれていると述べており［中村 1959:92-93］、あるいは上記の引用箇所でも布施に「神聖な宗教的意義」があることを認めているが、そうであるなら、そこには『マヌ法典』の世界と同様、主体をその行為へと促す心理的作用、「カリスマ的権威」が働いていると考えなければいけない。布施は「合理的」な対価交換ではないし、また、単なる公益事業でもない[14)]。「魔術性」を抜きに、布施の経済活動は成立しないのである。

②　カースト批判と平等主義

以上のように、中村は、インド社会において資本主義の成立を阻害した第一の原因として、バラモン教のカースト制度をあげた。そして、こうしたバラモンのカリスマ支配に対抗する宗教として、仏教・ジャイナ教を位置づけた。そこで、次に中村が提示するのが、「バラモン教：氏族制農村社会の倫理×仏教・ジャイナ教：資本主義的な倫理」という構図である。

> バラモン教の倫理は、大ざっぱに言えば、氏族制農村社会のそれであって、家族倫理に関しては家父長的な立場に立っていた。これに対して仏教並びにジャイナ教の倫理は、インド古代社会におけるいわば資本主義的な倫理であるということができる。原始仏教においては、家長たるものは、勤勉に生業に従事して、かかる禁欲的精励によってやがて財を集積することを勧めている。［中村 1959:80］

カースト制が支配する氏族制農村社会では、資本主義的な倫理は発達しえない。資本主義的な倫理は、商業資本と結びついた仏教・ジャイナ教にこそ、見い出すことができるという。

一節である。ある時、スンダリカー川の河畔で火祀を行っていたバラモン、スンダリカ・バーラドヴァージャ（Sundarikabhāradvāja）が、供物の残りを施そうと、樹下に座していた世尊に近づいた。バラモンは、そこで、世尊が頭を剃っていることに気付き、引き返そうとする。しかし、剃髪の者の中にもバラモンがいるかもしれないと思い直し、世尊に生まれ (jāti) を問う。その問いに、世尊は「私はバラモンでも、王家の者でも、ヴァイシャーでも、何者でもない」と答え、対話がはじまる。

「もし、あなたはバラモンであるといい、私をバラモンではないというなら、私はあなたに三句二十四字からなるサーヴィトリ讃歌を問いましょう。」

「何のために、リシ、マヌジャ、クシャトリア、バラモンなどは、この世界において、諸天に多くの供犠を行うのでしょうか。」

「供犠に際し、その極みに達し、知（veda）に達した者が供物を受ければ、それはよい結果をもたらすと私は言いましょう。」[10)]

ここには、供犠に対する否定の思想は見られないばかりか、バラモン教の世界の枠組みの中で、仏教の主張がなされているがわかる。初期の仏典において、バラモン教の概念が多く採用されていることに関しては、中村自身も「原始仏教にはバラモン教の所説を名目的にはいちおう承認して」、実質的にその内容を改革する態度がある、と評している。［中村 1959:50］

ともあれ、中村は原始仏教に「バラモン教の魔術性からの解放」という位置づけを与えたのだが、「教団の発展とともに新たな魔術性が芽を出してきた」とし、その事例として『アングッタラ・ニカーヤ (Aṅguttaranikāya)』の次の一節を引用するのである。

商人のうちに成功する者と失敗する者とがあるのは、宗教者 (samaṇa) やバラモンにかれらの欲するものを与えるか否かによる。[11)]

ここで、中村が「魔術性」と呼んでいるものは、おそらく、「布施をすれば成功する」あるいは「布施をしなければ失敗する」という観念を布施する主体に生じさせ、その主体の内で推進力、あるいは強制、規制力として働く心理作用、あるいは布施する主体にこの心理作用を引き起こさせる当体であると思われる。それは中村がいう「カリスマ的権威 (charismatishe Autorität)」［中

ている。ジャイナ教徒は、アヒンサー (ahiṃsā) の立場からバラモン教の供犠を非難したことが知られている。中村はこの事例をとりあげ、「ジャイナ教徒は、少なくとも当時としては、合理的思索に徹底し、普遍的な人間の理法を把握しようとしたのである」［中村 1959:19］と述べ、同様に、仏教徒が、バラモン教の魔術性を退けた事例を、『スッタ・ニパータ (Suttanipāta)』『ジャータカ (Jātaka)』の記述の中に見い出している。これらの文献では、供犠や祭祀を行うよりも、布施を行う方が大きい功徳があると説いており、そこから中村は、「従前のバラモン教においては専ら呪術的な祭祀を重視してそこに宗教の中心的意義を認めたのであったが、仏教では「与える」という行為に神聖な宗教的意義を認めて、それをバラモン教の祭祀にかわるべきものだと考えた」［中村 1959:96］という結論を導いている。

しかしながら、「今日ではジャイナ教徒は実践的には一部のヒンドゥー教徒、特にヴィシヌ教徒と区別しがたいものになってしまった」［中村 1959:39］といい、また仏教も「教団の発展とともに新たな魔術性が芽を出してきた。(中略) この魔術性は後代の大乗教、殊に密教では大規模に発展するに至るのである」［中村 1959:97］という。結局のところ、バラモン教の非合理性を否定して成立したこの両宗教も、歴史の流れとともにヒンドゥー教の影響を受け、非合理性を取り入れたという訳である。中村の仏教理解には、より古い時代のものこそに本来の姿があるとする、多分にロマン主義的な傾向が見られる。中村は、その「本来の姿」の中に、反魔術性、合理性の精神を見い出そうとしたのである。

さて、中村が、仏教徒がバラモン教の魔術性を退けたことの事例としてあげた『スッタ・ニパータ』『ジャータカ』の記述を、ここで確認しておこう。

> 豊かな大供犠も施与されたものには及ばない。[8)]
>
> この莫大な、費えの多い祭祀がかの正しい人の施与に比し得る価値が無いのは何故であるか？幾千という祭祀を行っても、このような施与の十六分の一にも値しないのは何故であるか？[9)]

中村は、これらの言説から、原始仏教は呪術的な祭祀を否定したと主張しているのだが、『スッタ・ニパータ』の別の箇所からは、その主張を反証する言説が見い出せる。下記の引用は、火祀を行うバラモンとブッダとの対話の

の観念と結びつくことによって、救済論に基づく職業義務観念を被支配者階級に与えたことを論じている［ヴェーバー 1983:157-159］。こうした心理的規制は、支配者階級が、商人集団、職人集団、客員部族、賤民民族といった個々の職業グループを、宗教的・社会的に自らの勢力の下に組み込み、秩序化することを可能にした。血統カリスマによる技術の世襲化、民族間分業は、手工業技術、市場における公益団体、市民的権利などへの個人参加を発展させず［ヴェーバー 1983:165-169］、また、カースト間の伴食の禁止などの儀礼的制限は、商人集団、職人集団の横の組織化を抑制した［ヴェーバー 1983:46-47］。これらインド固有の諸事情が、インド社会において西洋型の商業都市を発展させる道を閉ざしたという。

中村は、「インド社会に根強く存続しているカーストの制度が資本主義の成立を阻害している事実は、かつてマックス・ウェーバーの指摘したとおりである」と述べつつも［中村 1959:5］、その立論においては独自の説を展開している。中村は、ヴェーバーの説く「血統カリスマ (Gentilcharisma)」の概念[6] に着目し、バラモンによるカリスマ的支配が、自由経済の発達を阻止したのだとする。そこで引き合いに出されるのが、ダルマシャーストラに見られる利息の規定である。『マヌ法典 (Manusmṛti)』において定められている利息の率は、カーストごとに異なっている[7]。バラモンの借用に対する利率を最も低く設定し、シュードラの借用に対する利率を最も高く設定しているのは、カリスマ的支配の規制によるものであり、純粋に経済的視点から割り出されたものではない。そこから中村は「貸付利率に関するこのようなカリスマ的支配は、当時の経済事情が自由競争以前の段階にあったことを物語る一つの事実であると解してよいであろう」［中村 1959:7］と結論する。中村にとっての「血統カリスマ」とは、近代から見た後進性、非合理性であったといえる。

中村は、「西洋においてはユダヤ教及びキリスト教の反魔術 (Magiefeindschaft) の精神が資本主義の成立に大いに力があったと考えられている」［中村 1959:97］と述べ、近代資本主義が成立するためには、呪術などの非合理的な要素を排除する必要があると考えた。そして、まさにジャイナ教、仏教は、こうしたバラモン教の非合理性を否定し、バラモンの呪術的支配からの解放 (Entzauberung) をめざすところに成立した宗教であるとの見解を示し

他ならない。そして、中村は次のような結論を提出するのである[4)]。

> 以上の検討によってわれわれは原始仏教において経済倫理或いは経済行為に関する倫理的反省が述べられていることを知り得た。そうしてそれが、その立論のしかたにおいて、ウェーバーなどの指摘した資本主義の精神と多分に類似点を有することは、否定できない。（中略）しからば、ここに見出された経済倫理は近代西洋における禁欲的プロテスタンティズムのそれと、どういう点で相違があるのであろうか。ウェーバーは近代西洋にあらわれた資本主義の精神の倫理性を指摘したあとで『「資本主義」はシナ・インド・バビロンにも、古代にも中世にも存在していた。しかしこれらの資本主義は、右に述べた特殊の倫理的性格を欠如していたのである』という。しかしわれわれが以上に指摘したように、原始仏教における経済行為の反省も充分の宗教倫理的性格をそなえていたと見なければならぬ。［中村 1959:111-112］

中村は、梶山によって「倫理的性格」と訳されたところの「Ethos」の意味合いを十分に把握できなかったのかもしれない[5)]。しかし、ここでは中村の誤読の問題には深く立ち入らず、中村が「思想史的事実に即して」、禁欲的プロテスタンティズムと同様の「倫理的性格」をインド仏教の中に見い出したという事実を確認するにとどめたい。

では、中村は、具体的に、その「思想史的事実」から、どのように原始仏教における「倫理的性格」を導き出しているのか。以下に、個々の事例に即して、検証していくことにしたい。

近代的普遍宗教として描かれた仏教

①　カリスマ排除と合理主義

インド社会はなぜ近代資本主義を成立させなかったのか。この問いを中村は本書の冒頭に掲げ、ヴェーバーの説を引用しつつ、カースト制度の問題を論じている。

『ヒンドゥー教と仏教』において、ヴェーバーは、カースト秩序が、「業」

ない」［ヴェーバー 1989:39］と述べ、「われわれが企図するところは、ただただ、歴史における無数の個別的要因から生まれ出て、独自の「世俗的」な傾向をおびる近代文化の発展が織りなす網の目のなかに、宗教的要因が加えた横糸をばある程度明らかにする、ということだけだからだ」［ヴェーバー 1989:135］と、注意深く言及している。こうしたヴェーバーの方法論は、しかしながら、戦後民主主義思想の中ではあまり重視されなかった。「資本主義の精神」は、「ヴェーバー・テーゼ」と呼ばれる一つの与えられた教条めいたものとなり、そこでは、抽象的な類概念が先立って、それらが近代資本主義社会に欠くべからざるものとして受け取られたのである。

中村の受容したヴェーバーが、大塚と同じ色彩を帯びていることは否めない。それが日本の戦後民主主義思想の中で再解釈されたものであったことは、本書を通して読み取れる。中村は、西欧社会における近代資本主義を、アジア社会よりも進化した経済体制とする歴史観に基づきつつ、ヴェーバーがプロテスタンティズムの倫理にその精神的系譜の一つを見出したところの「資本主義の精神」を、インド仏教の中に求めようとしている。そこには、中村の合理的人間による民主主義社会への全幅の信頼と、それと裏腹になった非合理なものへの蔑視が反映されており、同時に、アジア主義とアジア蔑視のアンビバレントな感情とも重なり合っている。

さて、今一度、先の引用に戻って、「思想史的事実に即して理論を構成する」という中村の方法論を検討してみよう。ここで、中村は、理論から事実を解釈するのではなく、事実から理論を導き出すという、帰納的な方法を採用したことを言明しているように見える。しかし、問題となるのが、中村が「思想史的事実」と述べている所のものである。「歴史的事実の考証乃至社会的背景の検討」を十分に行なわなかったことを言明しているのであれば、それは、それぞれの歴史的、社会的コンテクストの中に置かれた個別的事象に則した事実ではないだろう。それは、そこから個別性を排除して抽出された、事象の深層に横たわる（と想定された）「事実」として解釈されるのである。これらの「事実」は、一定の理論的枠組、具体的には「ヴェーバー・テーゼ」にしたがって抽出されており、そうした「思想史的事実」から理論を導き出すということは、あらかじめ答えを与えられているものから答えを導くことに

ている[2)]。こうしたヴェーバー・ブームの中、1964年には「ヴェーバー生誕一〇〇年記念シンポジウム」が東京大学で開かれた。この年は、先にも述べたように、中村が文学部長に就任した年であった。

さて、当時、ヴェーバー研究の牽引役となっていた大塚久雄は、戦後日本は何を拠り所とするべきかという問題意識のもとに、『プロテスタンティズムの倫理と資本主義の精神』を理解したという。大塚がそこに読み取ったのは、資本主義の担い手となる中産的生産者の倫理と、それによって形成される市民社会の理想である。それは「当時の日本の「現在」的な問題状況との緊張関係を背景にして、日本人の目でヨーロッパ史を凝視することによって、逆に「現代」日本の社会や文化を比較史的に理解しようという学術上の試み」であったと、彼の弟子、関口尚志が述べている[3)]。

そもそも、ヴェーバーが『プロテスタンティズムの倫理と資本主義の精神』の中で描こうとしたものは、資本主義の担い手となる中産的生産者に相応しい倫理や、それによって形成される市民社会の理想などではない。ヴェーバーの生きた時代、不気味な力を持って立ち現れてきた資本主義の精神 (Gaist) が、西欧社会の中でいかなる精神背景のもとで形成されたのか、『プロテスタンティズムの倫理と資本主義の精神』は、その一事例として、カルヴァン派、敬虔派、メソジスト派、洗礼派と諸信団の中で形成された禁欲的精神と、天職思想の展開に着目し、「恩恵による選び」という神学的な問題に立ち入りながら、その精神的系譜を分析したものである。

ヴェーバーが「資本主義の精神」を明らかにするためにとった手法は、「歴史的現実のなかから得られる個々の構成要素を用いて漸次に組み立てていく」というものであり、そのため「その確定的な概念把握は研究に先立って明らかにしうるものではなくて、むしろ、研究の結末において得られるべきもの」［ヴェーバー 1989:38-39］であると言明している。つまり、抽象的な類概念に現実の事象を当てはめていくのではなく、あくまで、現実の事象から出発しようという態度である。となれば、その研究によって明らかにしうる範囲は自ずと限定されるはずである。そのため「われわれが今とろうとしている観点（それについては後段でもっと説明せねばなるまい）が、ここで問題としている歴史的現象を分析するために唯一可能な観点だというのでも決して

> 検討するということはいちおうの意義があると思われる。殊にここに紹介したような諸思想は、それを吟味することによって、かえって既成の社会理論に対する反省の機会を与えることも可能ではないかと考える。筆者はどこまでも思想史的事実に即して理論を構成するという立場をとりたい。［中村 1959: i］

ここで中村が「特定の社会理論」として言及し、具体的に意識したのは、中村がしばしば嫌悪感を示したところのマルクス主義を一方の極とし、戦後民主主義をもう一方の極とする、冷戦時代の社会理論であっただろう。中村は、「殊にここに紹介したような諸思想は、それを吟味することによって、かえって既成の社会理論に対する反省の機会を与えることも可能ではないかと考える」と述べており、何かしら「既成の社会理論」とは異なる、オルタナティブな価値観を提示することを目論んだようにみえる。

しかし、「特定の社会理論を以て解釈することを避けた」としながらも、本書の依って立つところのものは、戦後民主主義のそれであり、またその理論的枠組をマックス・ヴェーバーの『プロテスタンティズムの倫理と資本主義の精神』に負っていることは明らかである。『宗教と社会倫理』が出版されたのは 1959 年、中村元 48 歳、第二次世界大戦が終結した 14 年後にあたる。それは、丸山真男 (1914-1996) や、大塚久雄 (1907-1996) 等によって、戦後民主主義思想が議論されていた時期と重なっている。ちなみに中村は丸山真男、大塚久雄と同年代であり、同時期に東京大学で教鞭をとっていた。『宗教と社会倫理』よりも約 40 年前、1920 年に改訂出版された『プロテスタンティズムの倫理と資本主義の精神』が、なぜ、本書の理論的前提になったのか。この問題を考えるにあたり、戦後日本の中で「マックス・ヴェーバー」が如何に受容されたのかという問題を併せて考えなければいけない。

日本における『プロテスタンティズムの倫理と資本主義の精神』の最初の翻訳は、第二次世界大戦前の 1938 年、梶山力によるものであるが、戦後、この翻訳は大塚久雄によって改訂され、二名の共訳として岩波文庫より公刊された（上巻 1955 年 / 下巻 1962 年）。1950 年代から 1960 年代にかけて、日本ではヴェーバーの著作の新訳本や改訳版が盛んに出版されたが、中村もこの時期、自ら『世界宗教の経済倫理 II ヒンヅー教と仏教』の翻訳に関わっ

なしかたではなくて、インドにおける問題を、同時に人類の思想史における問題として取り上げ評価することを可能ならしめるしかたで論述しようとめざした。すなわち個別的な宗教・王朝・古典などを通して普遍的な問題を読み取ろうとするのである。［中村 1959: ｉ］

本書における中村の研究を方向づけているのは、「個別的事象から普遍性へ」という近代科学の目指した視点である。中村は、思想上の「普遍的な問題」を扱うという本書の性格上、ここでは「歴史的事実の考証乃至社会的背景の検討」を十分に行なわなかったことを以下のように言明している。

すなわち思想の紹介・検討を旨とするので、歴史的事実の考証乃至社会的背景の検討の問題には深く入らなかった。それは決して歴史的事実の考証や社会的背景を軽んずるわけではない。思想の研究が必ずや歴史的社会的現実との対応関係を顧慮して行われねばならぬということは、筆者もかねがね主張して来たところである。しかしここで社会的現実の検討を深く行わなかったのは、思想面における一つのまとまった研究としての一貫性が欲しかったからである。（中略）そうして専ら「社会理想」という視点から問題を追求することにした。［中村 1959: ii］

ところで、原始仏典の訳注研究に見られるように、歴史的、社会的コンテクストの中で文献を解釈する、こうした手法こそが、中村の研究を確実な、質の高いものにしている当の所のものである。そうした個別的事象の成立背景の考究を犠牲にし、中村がここで目指したものとは、「思想面における一つのまとまった研究としての一貫性」であり、「社会理想」という視点から問題を追及することであったという。

その方法として、中村は「何らかの特定の社会理論を以て解釈することを避けた」とし、「筆者はどこまでも思想史的事実に即して理論を構成する立場」を取ったと述べている。

思想を紹介叙述するに当たっては、何らかの特定の社会理論を以て解釈することを避けた。それは筆者の能力を超えたことだからである。何らかの社会理論をかかげないで研究することが果たして可能であるかどうか、また理論的立場をはっきりと打ち出さない企てが学問的とよばれ得るかどうかが問題となるであろう。しかし学問的常識にしたがって叙述

としての釋尊像である。これを明らかにする手法として、中村が提唱しているのは、まず第一に、文献批判の方法にのっとり、より古い文献、より古い記述を確定し、これを資料として用いることであり[1)]、第二に、そこから神話的要素を取り除き、考古学資料などの確実な歴史資料によって文献の不確実な要素を補うことである。また、こうした手続きを経て確定された仏典の最古層の記述は、えてしてジャイナ典籍や叙事詩の最古層、あるいは古ウパニシャッドの記述と非常に類似しているから、第三に、それらの中から相違点を見いだし、「人間としての釋尊の有する歴史的意義」を導き出すことである［中村 1957:15-16］。

現代の我々の目から見ると、こうした文献操作の手法にはいくつかの問題点があり、また、そのあまりに合理主義的な釋尊像は、同時代の学者からも批判を受けている。渡辺照宏が指摘したように［渡辺 2005:237-238, 383, 442-444］、神話的要素を取り除くことに関しては、かなり強引な解釈を行なっていると言わざるを得ない。しかし、このように描き出された「歴史的人物」としての釋尊像は、当時の時代精神をよく反映したものであったであろうし、それ故、直接的、間接的に、多くの人に影響を及ぼしたことも確かであろう。

近代的な普遍主義、合理主義を志向してきた近代仏教学の視座は、しかしながら、現在、方向転換を迫られている。中村の『宗教と社会倫理』や『ゴータマ・ブッダ　釋尊傳』が記されて、約 50 年が経過した。中村が前提とした思想の枠組み自体が、既に大きく変化している。今、中村の近代的仏教解釈を検証し、その意味を問う時期がきているといえるのではないだろうか。

中村元とマックス・ヴェーバー
――『宗教と社会倫理』の方法論をめぐって――

『宗教と社会倫理』の本論を検討する前に、まず、本書の方法論を分析しておきたい。中村は「序」において、次のように述べている。

> 従来インド思想史の研究は固有名詞を中心として叙述するしかたで多くなされてきた。しかし固有名詞を中心とする限り、人類の思想史に普遍的な問題として把握することは困難である。よってこの書ではこのよう

らしめる深層的な基本構造」を解明することが可能になると主張する［中村 1978:5］。

実は、こうした思想研究の現状に対する批判と、比較思想の構想も、中村自身が後に回顧しているように、中島文雄、手塚富雄の後を受けて中村が東京大学の文学部長に就任した当時 (1964) の改革運動の一環として位置づけることができ［中村 1990:10-11］、どこまで中村自身の内発的な思想的要請として捉えられるのかは、不明な部分も多い。しかし、中村の「思想研究」を「個別的事象から普遍性へ」という視座が一貫して方向づけていることは、それ以前の中村の著作からも伺うことができる。以下に考察するように『宗教と社会倫理』はその一例となるだろう。

ただし注意が必要であるのは、先にも述べたように、中村は「文献研究」においては、あくまでそうした思想性は排除し、個別的事象の中にとどまるべきであると考えたことである。中村自身の研究の中において「思想研究」と「文献研究」がどのように定位されているのかは、以下に『宗教と社会倫理』の内容を分析する中で、論じることにしたい。

さて、近代日本の仏教学において、仏教が合理的な宗教として記述されてきたことは、注目に値する。仏教は神を説かず、理知的、人間主義的な宗教であるとの一般的な理解の形成に、中村が果たした役割は大きい。1957 年に出版された『ゴータマ・ブッダ　釋尊傳』は、中村の合理的仏教解釈を理解する上で、格好の材料となるだろう。その「はしがき」の冒頭を見てみよう。

> 過去二千數百年にわたつてひろく人類の師としてひとびとを導き、佛教の開祖として仰がれるゴータマ・ブッダ（釋尊）が實際にどのような生涯を送つたか、そのあとを能う限り明らかにしようとするのが、この書の目的である。だからこの書は佛傳でもなければ、佛傳の研究でもない。いわゆる佛傳のうちには神話的な要素が多いし、また釋尊が説いたとされている教えのうちにも、後世の附加假託になるものが非常に多い。こういう後代の要素をあたう限り排除して、歴史的人物としての釋尊の生涯を可能な範囲において事実に近いすがたで示そうとつとめた。［中村 1957:3］

中村がそこで描こうとしたのは、神話的要素を取り除いた「歴史的人物」

によって）インド仏教を見ていることは、多かれ少なかれ認められる事実であろう。その中村の仏教理解の特徴とは何か。

中村のインド学研究は厳密な文献学 (philology) に基づいている。文献批判においては、マテリアルとしての文献間の差異から、「元来」の、あるいは「真性」な読みを確定、あるいは再構築することが求められる。文献に関する研究はその文献自身にもとづいて判断がなされるべきであり、思想を持ち込んで結論を導き出してはいけない、と中村が述べているように［中村 1978:2］、そこでは客観的事実としての実証性が求められる。近代以降、日本の仏教学が目指したものは、理性によって客観的に把握される仏教の記述であり、これを人文科学の一分野として確立することであった。しかし、そもそも人文「科学」なるものがあり得るのか、という根本的な問いがある。文献学において、読み手の解釈を抜きに、客観的事実としての「元来」の「真性」な読みを実証することは可能であるのだろうか、そもそもその「元来」の「真性」な読みとはどこに存在しているのだろうか。こうした問いは依然として存しているのであるが、日本の仏教学は、ともかく「客観的事実としての実証性」を求めて、文献学的研究を確立してきたのである。

ところで中村は「仏教文献研究」の重要性を認めつつ、それを「仏教に関連した研究」と位置づけ、それとは別の次元の「仏教思想研究」が必要であることを主張している［中村 1978:2］。比較思想という方法を提唱した中村は、当時の日本の思想研究における分野の細分化を「セクショナリズム」として批判し、「日本の哲学的な諸学問の大きな欠陥は、人間の生きること、人間の思考・感情の諸様相の生きた体系を、そのものとしてとらえようとせず、細分化してしまって人間そのものを見失っている」と述べている［中村 1978:4］。そして、このような思想研究の細分化の最大の原因として、日本の知識人における権威（具体的には諸外国の学問）に対する盲目的な服従ということをあげ［中村 1974:3-5］、これを「奴隷的思考」とまで評している［中村 1990:5］。中村は「哲学的な問題というものは、普遍的で、人類に共通のものであるから、一部の地域に限ってみるということは、すでに本質を見失っている」と述べ［中村 1974:3］、その膠着状態を打破するものが比較思想という方法であるとした。そして、この比較思想によって「比較を可能な

「仏教と経済」研究の視座
――中村元『宗教と社会倫理』批判から――

山 野 智 恵

はじめに

蓮花寺佛教研究所における「仏教と経済」という共同研究テーマは、文化コンテクストに配慮した「仏教」の読み直しを行おうという、仏教研究における方法論上の関心から出発した。同時に、このテーマを設定した、2007 年には、すでにサブプライムローンの焦げ付きによる株式市場の混乱が起っており、「経済」という事象を、我々の研究分野からも分析し、理解をしておく必要があるだろうとの思いもあった。また、経済効率を価値観の中心に置く現代社会のあり方、それは現実に人文科学のあり方をも変容させてきているが、こうした動向に危機感を抱いた所からの問題設定でもあった。仏教研究における方法論の問題と、現代社会における経済秩序の問題は、全くを次元を異にしているように見えるが、これらの問題の根はともに、近代社会が作り上げてきた世界観、価値観の中にあるように思える。その世界観、価値観とは何であったのか。ここでは、中村元の『宗教と社会倫理』(1959) を一例として、この問題について考察していきたい。

中村元と近代精神
――実証主義、普遍主義、合理主義――

現代日本の仏教学において、中村元 (1912-1999) が果たした役割は計り知れない。中村が仏教学者たちに与えた影響は絶大である。現代の学者の多くが中村の仏教理解というフィルターを通して（あるいはその同時代の精神性