

日本仏教における社会的実践の系譜

——菩薩戒の受容とその展開過程——

名  
畑  
崇

は	じ	め	に	.....	一九									
一	行	基	の	実	践	と	思	想	基	盤	.....	二〇		
二	『	日	本	靈	異	記』	と	景	戒	の	立	場	.....	二八
三	最	澄	の	主	張	と	実	践	の	基	盤	.....	三三	
四	南	都	仏	教	に	お	け	る	実	践	.....	四九		
五	律	令	官	人	の	利	民	思	想	.....	五九			
六	空	也	の	実	践	と	思	想	基	盤	.....	六六		

## はじめに

今日の政治体制と社会機構、それと高度に発達した科学技術の生み出す社会問題に対して、一般的に仏教はキリスト教をはじめ他の宗教と比較して、積極的なはたらきかけを示していないようにみられる。もしそうだとするならば、それは仏教の本質に由来しているのか、あるいは歴史において造成されてきた仏教の体質によるものか。仏教は、社会をどのようにとらえ、そこからどのようなはたらきがでてくるのか。過去の歴史において、仏教は社会にどのような対応をしてきたか。こうした問題が仏教に投げかけられている中で、たとえば日本仏教学会では昭和四十四年度の統一テーマに「仏教と社会の問題」をかかげて、仏教学・宗学・社会学・歴史学等の分野から問題が提示され論考が試みられている。<sup>山</sup>そこに提示された問題で私なりの関心をよぶのは仏教の社会的実践の問題である。

仏教は世間を否定する出世間の教えであるが、世間の否定は世間を拒絶するのではなく、かえって世間の中にあつて真実をあきらめていくのが大乘仏教の立場であるといわれる。<sup>山</sup>また仏教は個人の解脱を求めるところから出発しているのだけれども、解脱は個人にのみ局限されるような内容をもつのではなく、かえって限りなく開かれて行く世界にめざめ、個人の制約にとらわれないのが解脱というものであろう。また大乘仏教では、慈悲の精神にもとづく布施の理念が説かれ、布施行は、仏教者におのずからそなわるはたらきとしてとらえられると共に、仏教者は布施行を実践しなければならずと規定されてくるようになる。布施行は法施・無畏施・財施にわけられ、法施・無畏施は個人の精神的救済としてはたらく、財施は貧窮者・病人の救護、穿井、嶮路開き、架橋、渡船の設置など、個人と社会に対する物質面での奉仕としてはたらくが、これらの布施行が戒行としてとらえられてくるのは、『瑜伽師地論』<sup>山</sup>菩

薩地（『菩薩善戒經』・『菩薩地持經』）に、摂律儀戒・撰善法戒・饒益有情戒に戒がまとめて説かれてからだといわれる。<sup>(3)</sup> 同じく菩薩戒を説く『梵網經』は五世紀頃、大乘仏典の思想的影響のもとに中国で撰述された經典とみなされているが、十重四十八輕戒を説いている下巻は梵網の戒本として用いられて普及した。四十八輕戒の中で第九不瞻病苦戒、第二十二不救死亡戒、第三十九不行利樂戒、第四十五不化有情戒は、教化・利生など社会的実践に関するものであり、かかる社会的実践が戒行、すなわち當為の行為として規定されてくることは重要だと思ふ。

こうした仏教の社会的実践の教えそのものが歴史的な所産なのだが、それが日本においてどのように受けとめられ、どのように実現されていったか、具体的には、行基・最澄・空也などにみる社会的実践は、どのような理念をもち、どのような論理を生み出していったかを時代社会とのかかわりの中に問うてみるのが当面の私の課題である。社会的実践をすすめる經典の中でも、『梵網經』は中国・朝鮮・日本を通じて大乘戒の枢要なものとして天台・華嚴・法相の学者の間に重んじられた。<sup>(5)</sup> 鑑真は梵網戒を日本に伝え、四分律にあわせて授戒を行ない、最澄は四分律を小乗戒としてしりぞけて、梵網單受の菩薩戒壇の独立を主張した。梵網戒は日本において独自の受容と展開をみせたのであるが、日本古代における仏教の社会的実践の事例には、梵網菩薩戒の精神が深く影をおとしているように思える。このような視点に立って、先にかかげた課題へのアプローチを試みたい。

- (1) 『日本仏教学会年報』三五号。
- (2) 平川彰「仏教教団と社会のかかわりあい」（右誌）参照。
- (3) 勝又俊教「大乘仏教徒の社会的活動」（右誌）参照。
- (4)・(5) 白土わか「梵網經研究序説」（『大谷大学研究年報』二二二）参照。

## 一 行基の實踐と思想基盤

### 一

行基は六八二（天武一一）年に出家して『瑜伽論』・『唯識論』を読んだのち、畿内の民衆を教化し、架橋、築堤、池溝開發、布施屋・院を設置して民間の福利をはかった。民衆は行基の慈悲行を敬って「菩薩」と称したという。政府ははじめ行基とその弟子の活動を糾弾するが、のち宥和の詔を出し、盧舍那仏造願の勸進に行基が参加すると、彼を大僧正に任じた。行基が登場した頃の社会的状況として、平城京造営による徭役の徵發、農民の浮浪・逃亡・餓死、運脚夫の疲弊、あるいは王臣家・豪族の土地開墾と農民の吸収、といったことがらが指摘されており、行基の行なった架橋・築堤・池溝開發は、農民の生産手段を確保するものであり、布施屋の設置は役夫や運脚夫の救護を目的にしたと考えられる。同じ頃、京近郊の山原に人を集めて「妖言」をなす者があり、数千から一万の群集をみ、政府はこれを禁圧<sup>(2)</sup>しているが、行基とその弟子による教化は、これら民衆の心をとらえていったもののように、「道俗慕化追從者動以千數、所行之処、聞和尚来无居人争来礼拜<sup>(3)</sup>」といわれる行基の感化力も、こうした農民の状況のもとに発現されたものと考えられる。

七一一（養老元）年に政府が行基とその弟子を糾弾した理由の中に、「妄說罪福」、「焚剥指臂」、「神咒」、「禱恠之情」、「巫術」、「占吉凶」等の語句がみえており、行基についても「和尚靈異神驗觸類而多<sup>(4)</sup>」と伝えている。ダラニ・神咒を誦して験を現わすのは、当時の僧尼に求められた能力であり、令に禁止するのは僧尼が仏咒以外の咒を用

いることであつた。「靈異神驗」は「精進練行」によって發揮されるものであろうから、「精進練行」の人といわれる行基が咒術のマスターとしての性格をそなえていたことは容易に想像され、行基のそなえた咒術が看病福田を耕す鋤としてはたらいで、民間の支持を得ていたことは疑いない。しかし咒術のみによって行基の広汎な利生活動の内容は明らかにならないのであり、ここでは先学の論考を手がかりにして、行基の活動を内面から支えたものを思想に求めて検討したいと思う。

井上薫氏は行基の出身高志氏をめぐる考証のもとに、高志氏の同族である船氏出身の道昭と行基との師弟関係をたどり、行基は道昭に従つて法相教学と社会的実践を学び、実践に必要な土木工事の技術を習つたこと、行基が出家してまもない頃に瑜伽・唯識論を読解したこと(7)から、行基の活動は瑜伽・唯識に強調する衆生教化と大乘菩薩道の具体化であることを説かれた。また二葉憲香氏は行基の史料を吟味しなおした上で、道昭と行基との師弟関係と思想上のつながりを認めるが、行基の仏教者としての主体的な立場を重くみ、それと対立する律令仏教とのかかわりの中に、行基の行動を位置づけて、行基の律令国家に対する批判と社会的実践を支えたものを瑜伽の菩薩戒に求められた(8)。たとえば『瑜伽師地論』第四一の文、

又如菩薩、見有増上増上宰官上品暴惡、於諸有情無有慈愍、專行逼惱、菩薩見已起憐愍心、發生利益安樂意、樂、隨力所能若奪若黜増上地位、由是因緣於菩薩戒無所違犯、生多功德。

は行基が民衆の苦惱をみて、国家に批判的となり、弾圧されつつ救済事業に挺身する立場をまともに支持するものであるとし、あるいは饒益有情戒の十一相の文をひき、行基の布施屋・勸進助伴等の利他活動との関連性を指摘しておられる。井上・二葉の両氏が行基の実践の思想基盤を瑜伽の菩薩戒に求められたのに対して、石田瑞曆氏は同じ大乘

律の中でも瑜伽戒と異なる梵網戒に求められた。石田氏は鑑真の渡来以前に、はやくから梵網の經疏が普及し、非公式に梵網の受戒が行われていたと考え、行基の行動と梵網の經疏の所説と符節の合う点を指摘して、行基の行動は瑜伽戒よりも梵網戒により密接していると説かれたのである。石田氏が行基の行動と梵網の經疏の文とが符合する例として示されたのは次の点である。

一、梵網第九輕戒に説く八福田中看病第一の説と、行基とその徒が病人の家に掛けて医療にたずさわっていることと。

一、太賢の『梵網古迹記』に「八福田者、有人言、一造曠野美井、二水路橋梁、三平治嶮路、四孝事父母、五供養沙門、六供養病人、七救濟厄難、八設無遮会法藏師云未見聖教」とあるのと行基の行動と。

一、梵網第二十輕戒に「一切男子是我父、一切女人是我母」とあるのと、行基の作と伝える「山鳥のほろ／＼となく声きけば……」の歌と。

二葉氏が指摘されたように、『瑜伽師地論』には、たしかに饒益有情の精神が強く現わされており、氏が強調される行基の律令政府批判の立場を支える基盤とするのに、ふさわしい内容をもっている。けれども梵網戒にも、律令政府の方針に反する内容が認められるし、石田氏が指摘されたように、梵網戒は行基の行動を裏づけるに、よりふさわしい内容をもつように思われる。梵網戒がもつ律令仏教に反する内容として、たとえば梵網第四十七輕戒に、

若仏子、皆以信心受<sub>レ</sub>仏戒者、若國王太子百官四部弟子、自恃高貴破滅<sub>レ</sub>佛法戒律、明作<sub>レ</sub>制法割我四部弟子、不聽<sub>レ</sub>出家行道、亦復不聽<sub>レ</sub>造立形像<sub>レ</sub>仏塔<sub>レ</sub>經律、破<sub>レ</sub>三宝之罪、而故作<sub>レ</sub>破法者、犯<sub>レ</sub>輕垢罪。<sup>10)</sup>

とあって、國王・官吏のおごりを誡めており、「不聽<sub>レ</sub>出家行道」は第二十三輕戒に自誓受戒を認めていることも関

連して、私度容認の論拠になりうるし、「不聽造立形像仏塔経律」は僧尼令第五条の「別立道場」の禁に反する内容をもつてであろう。また梵網第十二輕戒に、ことさらに良人・奴婢・六畜を販売することを禁じており、戒は一切の仏菩薩の根源であり、国王百官宰相以下すべての者がたもつべきである、とする梵網戒の基本的な主張からすれば、貴族や豪族間に行われる奴婢の売買、寄進、疲弊農民の吸収といった当時の状況は、無戒の現実として容認できなくなるはずである。梵網戒と行基の実践との近親性についても、石田氏の指摘のほかに、その例をつけ加えることができる。たとえば、

一、若仏子、常心教化一切衆生、建立僧房山林園田立作仏塔、……、而菩薩應為一切衆生講說大乘経律、若疾病国難賊難、父母兄弟和上阿闍梨亡滅之日、及三七日乃至七七日、亦应説誦講說大乘経律、……大火所燒大水所灑、黒風所吹船舫、江河大海羅殺之難、亦应説誦講說此経律、……而新学菩薩若不爾者、犯輕垢罪<sup>(四)</sup>（第三十九輕戒）。

一、若仏子、常起大悲心、若入一切城邑舍宅、見一切衆生、应当唱言、汝等衆生尽应受三帰十戒、……而菩薩入一切処山林川野、皆使一切衆生發菩提心、是菩薩若不教化衆生者、犯輕垢罪<sup>(四)</sup>（第四十五輕戒）。

都市・村落・山林・河川に出て、苦悩の衆生をみて救護の手を差しのべなかったり、大乘経律を講説して教化を行わないなら、輕垢罪を犯すとの誡めは、僧尼令第五条「凡僧尼非在寺院、別立道場、聚衆教化、……皆還俗」、同第二十三条「凡僧尼等令俗人付其経像歴門教化者、百日苦使、其俗人者依律論」など、教化伝道の自由を拘束する政府の方針に背反する。禁令にふれるにもかかわらず、行基が街や郷里に出かけて布教・看病し、院を建てて教化を行なっているのは、行基が律令を犯す罪よりも、菩薩の心地への道をうしなうことを恐れていたものと理解されよ



う。また第四十四輕戒に「若仏子、常応一心受持読誦大乘經律、剥皮為紙刺血為墨、以髓為水折骨為筆書写仏戒(13)とあるのは、行基とその弟子を政府が糾弾した理由の一つに、「焚剥指臂」をあげているのに符合する。『梵網經』の諸疏(14)に解釈されているように、この戒の趣旨は戒を尊重し、各々その力にしたがって供養せよ、との意に解すべきであろうが、行基またはその弟子の中に、この經文を文字どおりに受取って実行する者がいたのかも知れない。(15) 焚身・捨身は僧尼令に禁止するところである。なお行基が「行基」の名を官または師から与えられたのか、みずから名をつたのか明らかでないけれども、義寂の『菩薩戒本疏』に

堅持仏戒等者、護持勝戒願、戒為行基故別標之。(16)

とあって、ことによると「行基」の名が、かかる戒に対する解釈に由来しているのではないかと思わせる。

## 二

石田瑞曆氏が梵網戒と行基の行動と符合する点をあげられた中で、太賢の『梵網經古迹記』の「八福田者、有人言、一造曠野美井、二水路橋梁、三平治難路、……」の文を示して、これが行基の行動にそのままあてはまる、と指摘されたのは重要である。八福田とは、ふつうに一仏、二聖人、三和上、四阿闍梨、五僧、六父、七母、八病人をいうのであり、智顛も同じ解釈をしている。(17) 太賢の八福田の解釈は法蔵の説にしたがっているものであり、太賢の解釈はそのまま善珠に受継がれている。(18) 義寂の疏には八福田について詳述されておらず、穿井、水路・橋の設置、道路開きくを八福田に加える説の系譜は、法蔵―太賢―善珠の上にたどられてくる。奈良時代に法蔵の『梵網經菩薩戒本疏』が伝わっていた形迹を文献の上に確かめることはできない。太賢の『梵網經古迹記』は七五一（天平勝宝三）年に書写さ

れているのが文献上の初見だが、太賢は行基とほぼ同じ世代であったようであり、行基が太賢もしくはそれと同列の思想的影響を受けていた可能性はあるわけである。井上光貞氏や井上薫氏が説いておられるように、道昭や行基を出した船氏や高志氏は、帰化人の後裔氏族であり、大陸・半島と絶えず交渉して外交・文物にたずさわり、知識階級の指導者としての性格をもち、先進仏教界の思想的变化に対して、早い知的な反応を示したといわれる。梵網の経疏なども、これら帰化人系氏族の間に意外にはやく伝わり、思想的影響を与えていたと見てよいのではなからうか。

行基が元興寺道昭に師事したと考えられること、行基が出家したとき法相系で尊重される『瑜伽論』・『唯識論』を讀んでいることなどから、行基の教系を法相系に置くことには、異論がない。このことから、行基の社会的実践の思想基盤は瑜伽戒に求められるべきであり、梵網戒に求めるのに矛盾が生じるようであるけれども、智周・勝莊・義寂・太賢・慈訓・平備・善珠など唐・新羅・日本の法相系の学者は、梵網戒を重視して註釈を手がけており、瑜伽の立場から梵網の思想が受容せられ、積極的に理解が進められているのである。したがって行基が法相系に属するということから、その実践の基盤を瑜伽戒にのみ限って求める必要はなく、そこに梵網戒の占める領域を広く求めてさしつかえないのであり、行基の社会的実践は、いわば法相系に属する梵網菩薩戒の立場を基調にしていた、と考えたい。

『梵網經』の名は七三一（天平三）年の写経目録にはじめてみえ、その後、梵網の經・疏の書写の事例は年を追って多くなっている。一方、七三四（天平六）年七月二七日の日付をもつ優婆塞嶋県主黒人の貢進文によれば、黒人は当時二十三歳、淨行八年で、読経に法華・最勝王・涅槃・方広・維摩・弥勒・仁王等の經典にあわせて『梵網經』一部があがっており、黒人が梵網の読誦を習いはじめた時期は、八年前の七二六（神亀三）年にさかのぼる可能性がある。また七四二（天平一四）年十一月一日付けの大安寺僧菩提の優婆塞秦大藏連喜達の貢進文によれば、喜達は当

時二七歳、修業一二年で、読経に涅槃・法華・最勝王・理趣等の經典とあわせて、『梵網経』一卷と同『疏』二巻があがっており、喜達の梵網とその疏の読誦修業の上限を、一二年前の天平初年の頃に求めても不当ではない。また『日本靈異記』巻中・一九の話に、聖武天皇の世に河内国の利苜優婆夷という者が、『梵網経』二巻・『心経』一卷を書写し誦持していたという。こうしたことは、先に指摘したような行基の事蹟と『梵網経』との関連とあいまって、当時、民間や寺院において『梵網経』がかなり普及していて、写経・読誦修業が優婆塞・優婆夷の間にも行われていることを思わせる。

行基が民間伝道と利生活動に従事したゆえに、彼は「菩薩」と称せられ、後には文殊菩薩の化身として信ぜられるようになるのだが、『日本靈異記』には、「菩薩」と美称された例として、行基のほか「金鷲菩薩」(中巻・二二)、「南菩薩」(下巻・一)、「舍利菩薩」(下巻・一九)の名があがっている。また伊藤唯真氏の指摘によれば、奈良時代の知識勸進による写経の跋文に、「報信菩薩」、「万瑜菩薩」、「信瑜菩薩」、「演勝菩薩」、「化勝菩薩」等の名がみられ、これら菩薩僧の出現を行基が公認された時期に求め、七三八(天平一〇)年前後より菩薩戒經典が著しく流行し、この時期が菩薩僧の名が出はじめた時と一致するといわれている。「菩薩」の美称は布教伝道・社会利生・神験・篤信・知識勸進のはたらきをもつ僧や優婆塞に対して民間から贈られるもので、菩薩僧のもつこれらの条件をすべて満たした例を行基にみる。行基はいわば菩薩僧の先がけであると共に、その典型なのであり、行基以後に現われる菩薩僧、すなわち民間仏教者の活動と、その論理の系譜は行基につながっているとみてよい。

## 三

七三一（天平三）年八月、政府が行基とその弟子の行動に対するこれまでの禁圧を緩和して、行基に従う優婆塞、優婆夷のうちで、如法に修行する男六十一歳已上、女五十六歳以上の者の出家を認め、「小僧行基」の蔑称から、「行基法師」の尊称に改めていることは、政府が行基とその弟子の活動を容認すると同時に、彼らの活動を支えている論理を認めたことを意味するものであろう。行基に対する政府の施策変換のもつ意味は、すでに論考されているように、当時成長してきた土豪、有力農民と一般農民との関係や、長屋王の変から光明子立后をふまえて、政権拡大をめざす藤原氏の動向との関連において理解しなければならぬけれども、行基の問題は政府の僧尼対策に直接かわるものであり、政府が行基に対する施策を変更した理由は、直接には政府の僧尼対策の推移の中に求められなければならないと思う。堅田修氏はこの点に着目して、佐久間竜氏の論考を援用しながら、養老から奈良朝末期に至る政府の僧尼対策を通観し、行基に随逐する如法修行者に対する得度許可の施策は、次第に度者の範囲を拡大し、得度の制限を緩和して行く政府の僧尼の度科対策の一環としてとらまえられるとされた。そして天平三年八月の詔は、新たに廟堂主班の地位を得た藤原武智麻呂の方針であり、武智麻呂が自ら山林修行の経験を通して、行基を精進修行者として認めるとともに、反面で行基の弟子を官僧にくり入れることによって、僧尼統制を容易にしようとはかったものと論じておられる。私も武智麻呂政権下における僧尼対策の転換を重視したのであるが、転換の条件の一つに『梵網経』が新政権におよぼした思想的影響を想定してみたい。天平三年の写経所の目録に『梵網経』の名がみえていることから、中央の知識階級の間には梵網に對する理解が及んでいたことが予想されるし、行基の実践の立場と、それに対する民間

の支持は、新政権に僧尼対策の変換を余儀なくさせたのではないだろうか。

先に指摘したように、梵網第四十七輕戒（不非法立制戒）には、国王・百官が出家行道や仏寺・道場の造立を認めないならば、破法であると誡めているし、不瞻病苦、不救存亡、不行利益、不化有情などの戒の立場からすれば、苦悩・困窮の有情を放置することは、破戒行為になるわけで、為政者が梵網菩薩戒の理解の上に立つならば、政府の行基とその徒に対する禁圧は、破戒行為として受けとめねばならなくなるはずである。また自誓受度を容認する梵網の立前からすれば、政府が得度にきびしい制限を設けることも、仏戒に照して犯罪といわなければならない<sup>80</sup>。このような見解に立至るならば、政府の行基らに対する禁圧は解除されなければならないばかりか、進んで支持しなければならない。一つにはこの辺りにあると考えられる。また七四〇（天平一二）年ごろの成立とみなされている「古記」に、僧尼令の条文を解釈して、「別立道場聚衆教化、謂行基大德行事之類是<sup>81</sup>」、「精進練行、謂行基大德行事是<sup>82</sup>」と記しているのは、政府の行基に対する施策が容認から支持に進んだとき、律令官人が僧尼令の条文と現状との背離に当面して、彼らが実状に即して僧尼令の条文の釈明を試みたものと見るべきであり、政府が僧尼令の条文を楯にして、行基とその徒を一貫して禁圧していたとは考えられない。

律令政府は墾田の不足に悩んで、七二三（養老七）年に三世一身の法を打出し、七四三（天平一五）年にはさらに進んで墾田永世私有令を發布しており、政府は律令制の根幹ともいべき方針に重大な変更を加えている。僧尼令も社会の変容に支えられた行基の実践と、これを導く新たな論理の前にその矛盾を露呈し、実状に即して令の解釈を迫られていたのである。

度者の制限拡大の要請や自度僧の正当化と公認の要求に、『梵網經』が有利な論拠を提供したであろうことは前に指摘したところであり、政府が打出して行く度者の制限緩和の方針も、一面で梵網の經・疏の普及とその思想的波及の過程に即して進められたもの、と理解してよいのではなからうか。政府は天平三年八月に、行基に従う者の得度を制限つきで許し、七三四（天平六）年一月に『法華經』ないし『最勝王經』一部を暗誦し、礼仏を解する者で、淨行三年以上の者の得度を認め、一方で臨時の度者の数を増して行く。たとえば七四一（天平一三）年一〇月、賀世山東河の架橋工事が竣工すると、工事に従事した優婆塞七五〇名の得度を許し、天平一七年一月に行基を大僧正に任じて四〇〇名を度し、同年九月聖武天皇の不予に際して三、八〇〇名を度し、天平一九年には六、五六三名を度した例がある。臨時の度者が行なわれる事情は一樣でないけれども、梵網菩薩戒の思想的普及を背景に、得度を求めて僧の身分に就いた者は、みずからを禁戒の領域に置いて自己を規制して行かねばならなくなるはずであるし、戒はまた政府の僧尼に対する規制の論拠として作用して行くであろう。そして遂には正統な伝戒師の招請が求められ、鑑真の渡来につながって行ったと考えられる。

## 四

以上、行基の社会的実践の基盤を梵網菩薩戒に求め、行基の実践と梵網菩薩戒の思想の普及とがあいまって、政府の行基に対する施策が禁庄から容認、支持へと推移して行く過程を後づけてみたわけであるが、この推測のもとに、行基の東大寺盧舎那仏造頭に対する勸進参加について検討を加えてみたいと思う。聖武天皇が紫香楽で盧舎那仏造頭の詔を出したのは七四三（天平一五）年一〇月一六日で、その四日後に寺地が開かれて、このとき行基は弟子をひき

いて参加し、勸進を開始している。これまで行基の民間に支えられてきた一貫した行動と、それを裏づけていた論理にしたがうならば、たとえ政府の支持と要請があったにせよ、行基は大仏造願事業への参加を拒むのが道理なのだが、行基がむしろ進んで事業に参加したふしがみられるのは何故であろうか。彼はまた二年後に大僧正にさえ迎えられている。行基の大仏造願事業への勸進参加を権力への迎合ととらまえては、行基の宗教者としての主体性がなしになるし、大僧正任命は勸進の功績の報償としては、行基の僧としての経歴からみて、重きに過ぎる、というものである。そうすると、行基の大仏造願事業に対する主体的なかわりが問題となり、この問題はさし当って大仏の造願思想につながることになる。憶測のもとに結論めいたことをいえば、大仏造願の発願当初において、大仏の仏身造願は『梵網経』に説く盧舎那仏の仏身にもとづいて構想せられ、企画が進められていたのではなからうか。梵網の世界の教主としての盧舎那仏を国をあげて造願するともなれば、梵網戒を實踐の主たる基盤に置く行基が、積極的に参加の姿勢で臨むのはむしろ当然であり、行基は梵網菩薩戒の教主たる盧舎那仏の造願によって、壮大な福田の開かれることを夢に描いていたのかも知れない。いわば、上と下との両極において受容されてきた梵網の思想は、平行線をたどりながら次第に接近し、聖武天皇の大仏の造願発願、行基の大僧正任命という時点で両者が結節したもので、とらえてみたいのである。

東大寺大仏の造願思想について、井上薫氏は従来の諸家の論考を整理し検討したうえで、新たな見解を表明しておられる。<sup>39</sup>氏の説を要約すれば、東大寺大仏の造願思想について、梵網の教主説と華嚴の本尊説とがある。梵網教主説は小野玄妙氏によって提起されたもので、大仏蓮弁の刻画の図様が『梵網経』に説く須弥山の図であることを指摘し、これによって大仏は梵網の教主、律の本尊であるとした。<sup>40</sup>梵網教主説に対して、華嚴の本尊説に立って、それを裏づ

ける文証を提示して論考されたのは家永三郎氏なのだが、井上氏は家永氏の示した文証を具体的に検討しなおした上で、大仏の仏身を華嚴の本尊と決めてしまふのに無理な点があり、大仏の仏身を梵網の教主として考える余地のあることを指摘された。そして大仏の仏身は単一に華嚴の本尊で割切れることも、また一方的に梵網の教主とぎめることもできない内容をもつのであり、華嚴の本尊と梵網の教主との折衷が事実に近いとしながらも、仏身に梵網教主の領域をいくぶん広く認めておられるように受取れる。

井上氏がいわれるように、華嚴の本尊説も梵網の教主説も、いずれも正しいのであろうが、先に推測したように大仏造立事業に対する行基のかかわり方から考えると、大仏造頭の発願当初において、大仏の仏身は梵網教主として構想されていたのでないかと思われる。裏づける証拠をもちあわせないで推測を重ねることになるけれども、東大寺大仏のわが国における先蹤ともみられ、聖武天皇の大仏造頭発願の動機の一つとなっている河内知識寺の盧舎那仏の仏身が梵網教主として造られていたと思う。知識寺はその名が示しているように、民間の知識勸進によって建てられた寺であろう。したがって知識寺の本尊盧舎那仏の造頭の趣意は、勸進に参加する民間の知識の心に訴え、理解しやすい内容をもつことが必須の条件になるはずである。そこで知識寺の本尊である盧舎那仏の造頭思想を經典に求めるなら、經典の性格からみて、『華嚴経』よりも『梵網経』がふさわしい内容をもつものとみなければならぬ。というのは、聖武天皇すら『華嚴経』について「其理甚深、彼旨難究、自非大徳博聞多識、誰開示方広妙門。」と述べているくらいであるから、華嚴の教門は難解なのであり、民衆との距りは大きいといわなければならない。これに対して『梵網経』では、上巻に菩薩の十心を空観との関連において説き、下巻には、「一切衆生、皆有仏性」を説いて盧舎那仏の国土の様相と戒の功徳を述べ、以下十重四十八輕戒が示されおり、趣意は簡明で理解しやすいうえに、救済



の教えとしての趣きが強く現われているのである。

いったい、知識寺の建てられた河内国は、行基の活動を支えた有力な基盤の一つで、この国に行基は僧院・尼院・布施屋を設置しており、知識寺の場合も、行基と類似した指導者と共通の基盤によって建てられたものと考えられることによると、知識寺の本尊造願と寺の造営に行基が参画していたのかも知れない。このような観点に立つとき、河内知識寺の本尊盧舎那仏が梵網の教主であった可能性が強くなるのであり、聖武天皇が七四〇（天平一二）年二月、難波宮に行幸の途次、知識寺に行幸して、<sup>43</sup>盧舎那仏の仏身と造立のいわれに共鳴して、みずから盧舎那大仏の造願を願したとすれば、造願が企画された当初における東大寺大仏の仏身が、梵網の教主として構想されていた、と考えてもあながち不当ではないであろう。

梵網第十七輕戒（依勢惡求戒）に、

若仏子、自為飲食錢物利養名譽故、親近国王王子大臣百官、特作形勢、乞索打拍牽挽、横取錢物一切求利、名為惡求多求、……、犯輕垢罪。<sup>44</sup>

と誠しめているから、行基が聖武天皇の発願にかかる大仏造願事業への参加や、大僧正の任命に際して慎重な配慮をめぐらしたはずであり、彼が聖武天皇の大仏造願発願の趣旨にみずからの宗教的理念との一致を見出さなかったなら、彼は大仏造願事業への参加の決断を下せなかったであろう。盧舎那仏造願発願の詔に、

朕以薄徳、恭承大位、志存兼濟、勤撫人物、雖卒土之浜已霑仁恕、而普天之下未洽法恩、誠欲頼三宝之威靈、坤乾相泰、修万代之福業、……、以天平十五年歲次癸未十月十五日、發菩薩大願、奉造盧舎那仏金銅像一軀、……、広及法界、為朕知識、遂使同蒙利益、共致菩提、……、是故預知識者、懇發至誠、各招

介福、宜毎日三拜盧舎那仏、自当存念、各造盧舎那仏也、如更有入情願持一枝草一把土助造像者、恣聽之。<sup>495</sup>

とのべられているのだが、井上薫氏の指摘によれば、中国から移植せられた皇帝菩薩の思想が東大寺大仏の造願発願の動機の一つになっており、この思想は、「皇帝が菩薩の応現で、仏陀の予言にしたがいこの世に出現し、治者の位にいて菩薩行を實踐するとの信仰」で、たとえば梵網に説かれるように「統治者らは菩薩戒をうけ、大乘利他的精神で政治をおこなうことを理想する信仰にもとづく」といわれる。詔に示されている普遍的救済の理想が、梵網の教主たる盧舎那仏造願による菩薩道の実現をめざすものであり、梵網菩薩戒をみずからの実践の基盤にすえて、菩薩道の実現をめざしてきたのが行基の立場であったとするならば、盧舎那仏造願発願の趣意と行基の立場とはまさに一致するであろう。このようにみてくると行基が盧舎那仏の造願事業に積極的に参加し行くのは当然なのであり、彼の実践が菩薩行として認められて行くとき、大僧正の位に迎えられたと考えるならば、彼の栄位就任も不相応とはいえないと思う。

東大寺大仏の開眼供養会が行なわる七五二（天平勝宝四）年には、行基はすでに他界しており、供養会に行基の弟子景静が都講として招かれている。東大寺はその後伽藍が漸次ととのい、法会がさかんに営まれるようになるけれども、行基が願を托したような大福田が盧舎那仏を中心に展開されたかどうか。壮大な堂塔や仏像の造立、盛大な法会のいとなみは国家の福田を益するものであろうけれども、これらの仏寺、法会が現実には機能するのは、天皇、貴族の社会であり、仏像・堂塔・法会は天皇や貴族の占有となり、私物と化して行く道をたどり、梵網菩薩戒の饒益有情の理念を発現する道は見失なわれたといつてよい。七五六（天平勝宝八）年一二月、聖武天皇の追福を祈って東大寺、

大安寺、外嶋坊、薬師寺、元興寺、山階寺に使を遣わして『梵網經』を講ぜしめる詞に、

皇帝敬白、朕自遭閔凶、情深荼毒、宮車漸遠、号慕無追、万痛纏心、千哀貫骨、恒思報德、日夜無停、聞道、有菩薩戒、本梵網經、功德巍巍、能資逝者、仍写六十二部、将説六十二国、……、欲使以此妙福无上威力、翼冥路之鸞輿、向華藏之宝刹。

とあり、翌年四月一日から五月二日にかけて、国ごとに『梵網經』を講ぜしめている。七六一（天平宝字五）年六月には、光明子の毎年忌に興福寺で『梵網經』を講ぜしめるのを定例としている。梵網第二十輕戒（不救存亡戒）に「若父母兄弟死亡之日、応請法師講菩薩戒經福資亡者、得見諸仏生入天上。」<sup>54</sup>とあるし、太賢もこの部分を「死亡之日講戒經者、良由此戒有二德故、一能遮惡故不墮三途、二諸善本故見仏生天。」<sup>55</sup>と解釈しているくらいだから、『梵網經』が死者の追福のためにえらばれて、講説されるのは必然なのだけれども、天皇、貴族の社会では、經に説く追福の機能の部分のみが尊重せられ、『梵網經』が私的なとむらいの經典とし受容せられ、經の本旨であるところの普遍的な救済の理念が忘れ去られた状況を推察させるであろう。

- (1) 北山茂夫『日本古代政治史の研究』二四〇～二四三頁（昭35岩波書店）・井上薫『行基』四四～五二頁（昭34吉川弘文館）。
- (2) 『統紀』天平二年九月二十九日条。
- (3) 同天平勝宝元年二月二日条。
- (4) 同養老元年四月二三日条。
- (5) ↓(3)
- (6) 『令集解』僧尼令。
- (7) 井上薫『行基』七一頁。

- (8) 二葉憲香『日本古代仏教思想史研究』三八八～五三二頁（昭37永田文昌堂）。
- (9) 石田瑞曆『日本仏教における戒律の研究』四一～五四頁（昭38在家仏教協会）。
- (10) 『大正藏經』二四卷一〇〇九頁。二葉憲香氏もこの戒（非法立制戒）に注目して「国家権力に対する僧团的抗議」の内容があると指摘しておられるが、「瑜伽戒にみられるものは、進んで国家の利他性無視に抗議する立場である。」ととらえておられる。なお『仁王般若波羅蜜經』下に、「後五濁世、比丘比丘尼四部弟子、天龍八部一切神王、国王大臣太子王子、自恃高貴、滅破吾法、明作制法、制我弟子比丘比丘尼、不聽出家行道、亦復不聽造作佛像形仏塔形、立統官制衆……都非吾法、当知爾時正法將滅不久。」（『大正藏經』八卷八三三頁）とあり、梵網四十七輕戒の主旨と一致している。このことは、『梵網經』と『仁王般若波羅蜜經』との相関性を思わせる。
- (11) 『大正藏經』二四卷・一〇〇八頁。
- (12) 同二〇〇九頁。
- (13) 同二〇〇九頁。
- (14) たとえば法藏『梵網經菩薩戒本疏』・義寂『梵網戒本疏』・太賢『梵網古述記』。
- (15) 梵身供養、傷身修業は他の經典に説いているから、『梵剝指臂』を梵網戒に求めて関連づけるのに考慮の余地があるが、行基の行動と梵網戒との親密性から考えて、右のような見方もできると思う。
- (16) 『大正藏經』四〇卷・六八一頁。
- (17) 智顛『梵網戒義疏』（『大正藏經』四〇卷・五七七頁）。
- (18) 太賢『梵網古述記』に「八福田者、有人言、一造曠野美井、……法藏法藏云云とある。  
なお明曠『天台菩薩戒疏』には、「三宝為三、父母為五、六病人、七曠路穿井、八津濟造橋」（『大正藏經』四〇卷・五九一頁）とあり、八福田について通説と異説と折衷して解釈し、別に「津濟」を加えている。
- (20) 『大日本古文书』一二卷・五〇頁。
- (21) 井上光貞『王仁後裔氏族と其の仏教』（『史学雜誌』54、九・一一）・井上薫『行基』。
- (22) 智周『梵網經菩薩戒本疏』五卷（『續藏』一の六）・慈訓『梵網經上卷抄記』一卷（『東城伝灯録』）・善珠『梵網經略疏』四卷（『日本大藏經』大乘律章疏）・平備『梵網經私抄』二卷（『注進法相宗章疏』）。白土わか『梵網經研究序説』（『大谷大学

研究年報』二二)によれば、智願の疏は下巻偈頌以下の戒本を註し、太賢は上・下二巻を通じて註釈しており、天台と法相の梵網經理解の態度の相違が現われているとされる。

(23) 『大日本古文書』二卷・一九頁。

(24) 『寧楽遺文』五〇九頁。

(25) 同、五一頁。

(26) 伊藤唯真『菩薩僧と古代仏教』(『印度学仏教学研究』六卷・一)。

(27) ↓(4)

(28) 『續紀』天平三年八月七日条。

(29) 堅田修『古代貴族と仏教』(『大谷大学研究年報』一八)。

(30) 佐久間竜『官僧について』(『續日本紀研究』三卷・三)。

(31) 『日本靈異記』(下・二四)に、インドの国王が、僧の從者が多くて、農業のさまたげになるので、從者の数を制限したために、罪の報いをえて甍我神(猿)の身となった話をのせ、「不妨修道、雖不禁修道、因妨從者、而成罪報」と記している。

(32) 『令集解』僧尼令。

(34) 『續紀』天平六年一月二一日条。

(35) 同天平一三年一〇月二六日条。

(36) 同天平一七年一月二一日条、『東大寺要録』卷一。

(37) 同天平一七年九月一九日条。

(38) 『寧楽遺文』五二二頁。

(39) 井上薫『奈良朝仏教史の研究』四八一～五〇一頁(昭41・吉川弘文館)。

(40) 小野玄妙『仏教の歴史及美術』八八七～八九四頁(大5・仏書研究会)。

(41) 家永三郎『上代仏教思想史研究』二二六～二五九頁。(昭17・叡傍書房)。

(42) 『東大寺要録』卷二・供養章二。

- (43) 『統紀』天平勝宝元年二月日二五条。
- (44) 『大正藏経』二四卷・一〇〇六頁。
- (45) 『統紀』天平一五年一〇月一五日条。
- (46) 井上薫『奈良朝仏教史の研究』四八三―四八六頁。
- (47) 『統紀』天平勝宝八年二月二一日条。
- (48) 同天平宝字元年一月五日条。
- (49) 同天平宝字五年六月八日条。
- (50) 『大正藏経』二四卷一〇〇六頁。
- (51) 太賢『梵網経古述記』（『大正藏経』四〇卷七一―七二頁）。

二 『日本霊異記』と景戒の立場

一

景戒の生没年時は明らかでないけれども、彼は奈良時代末から平安時代初頭にかけて生存し、光仁・桓武・嵯峨朝を成人として生きたものようである。僧の経歴として、彼の籍が薬師寺に置かれていたこと、妻子をもうけて俗に似た生活をしてきたこと、七九五（延暦一四）年に伝灯位を得たことが知られる。『日本霊異記』の説話に行基がしばしば登場しており、景戒が行基に対して特に親しみを懐いていたことがわかるが、行基のほかに優婆塞・沙弥・禪師・菩薩といった名で民間に親しまれていた仏教者が、たびたび登場している。このことから、景戒は行基を先蹤とする優婆塞、沙弥といったいわゆる民間仏教者の側に自らを位置づけて、彼らの立場をささえていた論理に共感

していたと考えられる。また『靈異記』に現われた南都の大寺の中で、元興寺と大安寺の名が最も多く、薬師寺がこれにつぐが、興福寺、西大寺の名はおのおの一度だけ、東大寺の名は出てこないから、景戒が元興寺・大安寺に対して親近感をもち、興福寺・東大寺・西大寺に対しては、あまり好意をよせていなかったように思われる。元興寺・大安寺の創立の歴史は古く、天武朝以前にさかのぼるのに対して、薬師寺・興福寺・東大寺・西大寺は、いわゆる天武系の歴代天皇の時代に建てられた寺である。このことは直木孝次郎氏が指摘されたような桓武朝における天武系寺院の冷遇、といった事情が反映しているのかも知れないが、何よりも景戒の民間仏教者としての立場が、そこに反映しているものと考えたい。

『靈異記』の元興寺に関する話は、「得雷之喜令生子強力子縁」(上巻・三)、「力女捩力試縁」(中巻・四)、「力女示強力縁」(中巻・二七)にうかがえるように、元興寺の道場法師の強力と奇跡を主に語ろうとしている。大安寺に因む話は、「帰信三宝欽仰衆僧令誦経得現報縁」(上巻・三二)、「閻羅王使鬼得所召人之路以立縁」(中巻・二四)、「極窮女於釈迦丈六仏願福分示奇表以現得大福縁」(中巻・二八)、「沙門憑願十一世觀世音像得現報縁」(下巻・三)など、大安寺丈六釈迦佛像の靈驗と、大安寺修多羅供錢の貸借に関する話である。元興寺の道場法師の出生が農耕と雷に因んで語られ、道場法師の鬼難除去、諸王との力競べ、寺田の耕作、子孫の強力など、一般農民に親しまれやすい内容をもっている。大安寺に因む話は丈六釈迦像の靈驗といい、修多羅錢の貸借に関する話といい、民間に親しまれやすいものである。このように民間に親しまれやすい奇跡や靈驗が、当時の元興寺や大安寺をめぐる話に語られていた事実は、これらの寺の置かれた特異な事情と、民間の支持を志向する寺院運営の側面を暗に示しているように思われる。また元興寺に関するもので、『靈異記』には、元興寺道昭(上巻・二二)、同道登(上巻・一二)の事蹟を伝え、

彼らの民間伝道と利生の功績が語られている。元興寺道昭と行基との師弟関係からみて、元興寺は行基とゆかりが深いわけだが、平安時代の初めごろ、この寺に属した泰善・静安・賢和などが社会の福利をめざした事績を残しており、元興寺には社会的実践を志向する立場が継承されていたようである。<sup>(2)</sup>

一方、大安寺に関しては、大安寺戒明の華嚴講説（下巻・一九）、同恵勝の法華読誦による陀我神の救济（下巻・二四）の話は、民間における無名の篤信者（舍利菩薩）の顕彰や、經典読誦による神身離脱を語っており、この寺が仏教の民間への浸透をめざしていた側面を示唆しているように思われる。これと関連して想起されるのは、七三六（天平八）年に来朝した菩提と道璿が大安寺に居住し、行基が菩提と親交を結んで三度までこの寺を訪ねていること、大安寺慶俊に利生事業の事蹟のあること、最澄の師行表がこの寺の出身であり、最澄が東国伝道に先だって大安寺塔中院で講経していること、<sup>(5)</sup>この寺に所属した栄好・勸操が法華八講、文殊会を創設していることであり、大安寺に利生事業や民間伝道をはぐくむ素地が底流していたとみなしてよいであろう。このように元興寺と大安寺とは、仏教の社会的普及と民間の利生をめざすという側面をもつ点で共通しており、そうした側面を支えていたものとして、梵網菩薩戒にもとづく救济の理念を想定してみたい。いずれにしても元興寺と大安寺は、東大寺、興福寺、西大寺のように天皇・貴族と密接につながって運営維持されて行く寺々とは異質の存在として、景戒の関心をひきつけていたことは認められてよいと思う。

## 二

つぎに景戒の思想と『靈異記』編さんの意図について、その序と跋文をめぐって考察してみたい。景戒の思想の基



調になっているのは末法観、時代と自己をめぐる危機の意識、因果応報の理、罪の自覚と懺悔、天台の法門への志向、菩薩思想であり、これらの要素が一つの流れとなって、彼の思想を型どっているといえる。末法観については、正法五百年、像法千年説に立ち、仏滅後延暦六年まで一、七二二年を経過し、今は末法に入つて二百数十年に当たるとする。かくて末法観は時代と自己をめぐる危機の意識につながり、「熟瞰世人也、才好鄙行、剋利養、貪財物、過磁石於拳鉄山以嘘鉄、欲他分、惜已物、甚流頭於粉粟粒以啖糠。」(卷上・序)とか、「観代修善之者若石峰花、作惡之者似土山毛。」(卷下・序)と述べて、欲望と悪が時代を覆えば政変・災異を招くのは必然となり、景戒を表明思想にかりたてて、日月・星辰の動きに彼は敏感になるのである。延暦三年一月八日の夜、天星がすべて動いて飛び遷つたのは早良皇太子左遷の前兆であつたし、翌年九月のある夜、終夜月面が黒く光が消え失せたのは、藤原種継が暗殺される前ぶれであつたとし、景戒の住居における狐の怪、馬の死は災異の至る前兆として景戒の不安をつのらせている(卷下・跋)。そして景戒は「稟性不儒、濁意難澄、坎井之議、久迷大方」(卷上・序)とか、「稟性不聰、談口不利、神鈍遲同於鑄刀」(卷中・序)といったふうに、自らを「おろか者」と卒直に告白するのだが、ここで思いあわされるのは七五八(天平宝字二)年、道行が知識勸進によって書写した『大般若経』の跋に、「道行無智有欲、無徳有貪、非頼善友之勢、何成广大之功、是以普誘知々識々人等」とあつて、道行が自らを無智、無徳の貪欲な者と表明し、知識による功德に期待していることである。道行はおそらく優婆塞、沙弥の系譜に属する民間の伝道者であつたろうから、こうした自己の存在に向けての卒直な批判と告白は、民間仏教者の世界を背景に導き出されてくるものと考えられる。

ところで景戒の反省は、さらに次のような罪の意識につながっている。

嗚呼恥哉、忒哉、生世命活、存身不便、……、煩惱之所纏、而繼生死、馳乎八方、以炬生身、居俗家、而蓄妻子、無養物、無菜食、無塩無衣無薪、每万物也無、而思愁之、我心不安、昼復飢寒、夜復飢寒、我先世不修布施行、鄙哉心(卷下・跋)。

妻子をかかえての生活の逼迫は、彼に煩惱―罪―因果の自覚をうながすと共に、彼の危機感をつのらせて、懺悔の心を喚起させているのである。このような景戒の内外に迫る危機を克服する道として、彼がたどりつくのは因果応報の道理を説くことにより、自他に悪をやめさせ善を勧め、この唱導の功徳を自他におよぼして救済を期する、という論理であった。景戒は彼の敬慕する行基がなしたように、直接民間の福利をはかるような行動はとり得なかった。しかしながら、反面で彼は民間仏教者の心の内面を省察し、内にひそむ罪の意識を掘り上げ、それを媒介として消極的ではあるが、唱導の世界に菩薩道の実践を見出そうとした、とみてよからう。

祈覽奇記者、却邪入正、諸惡莫作、諸善奉行(卷上・序)。

藉此功徳、右腋著福徳之翮、而翔於冲虚之表、左脇燭智慧之炬、而登於仏性之頂、普施群生、共成仏道也(卷中・序)。

注奇異事、示言提流、授手欲飫、濡足欲導、庶掃地共生西方極樂、傾巢同住天上宝堂者矣(卷下・序)。

とあるのは、景戒のその辺の心境を物語るものであり、彼の『靈異記』編さんの意図が奈辺にあったかを示しているであろう。

かかる景戒の考え方は、救済教としての大乗仏教への模索の過程において導き出されたのであり、その過程で彼は法華と梵網に心を傾けて行ったものようである。『靈異記』に現われた經典の中で、『法華経』の名が最も多く出て

いることから、景戒が法華に特別な関心を懐いていたことは容易に推察できるが、景戒が行基と並んで聖徳太子に尊敬の念をよせているのは、一つは「受<sub>三</sub>天皇請<sub>一</sub>、説<sub>三</sub>大乘經<sub>一</sub>、所造經疏、長流<sub>三</sub>末代<sub>一</sub>」（卷上・序）というように、聖徳太子の法華講説と義疏の撰述の功績を重くみていたことよっている。景戒において法華の教門がどのように受容されていたかは明確でないけれども、景戒の夢に沙弥が乞食して現われて、「修<sub>三</sub>上品善功德者<sub>一</sub>、得<sub>三</sub>一丈七尺之長身<sub>一</sub>、修<sub>三</sub>下品善功德者<sub>一</sub>、得<sub>三</sub>一丈之身<sub>一</sub>」と教えたのに応えて、景戒は「我先唯不修<sub>三</sub>下品善功德<sub>一</sub>、故我受身唯有<sub>三</sub>五尺余矣<sub>一</sub>」と慚愧し、ついで、

我受身唯有<sub>三</sub>五尺余者<sub>一</sub>、五尺者五趣因果也、余者不定性、廻<sub>三</sub>心向大也<sub>一</sub>、何以故非<sub>三</sub>尺非丈<sub>一</sub>、数不定故、又為<sub>三</sub>五道因也<sub>一</sub>、擊<sub>三</sub>白米猷乞食<sub>一</sub>、為得<sub>三</sub>大白牛車<sub>一</sub>、發願造<sub>三</sub>仏<sub>一</sub>、写<sub>三</sub>改大乘<sub>一</sub>、勲修善因也（卷下・跋）。

と展開させている。このことから景戒は法相宗の五性各別の説にしたがって、自己の資質を第四の不定種性に位置づけし、不定種性から「廻<sub>三</sub>心向大<sub>一</sub>」の教えとしての法華の教門に救いの道を見つけ出そうとしていたことが明らかになる。そこで景戒にとって、いかにして「廻<sub>三</sub>心向大<sub>一</sub>」が可能になるかが課題となってくるはずである。景戒は夢に現われて教示してくれた乞食沙弥を観音の化身と考えて、

沙弥者観音變化、何以故未<sub>三</sub>受具戒<sub>一</sub>、名為<sub>三</sub>沙弥<sub>一</sub>、観音亦爾、雖<sub>三</sub>成正覚<sub>一</sub>、饒<sub>三</sub>益有情<sub>一</sub>、故居<sub>三</sub>因位<sub>一</sub>、乞<sub>三</sub>食者<sub>一</sub>、普門示<sub>三</sub>卅三身也<sub>一</sub>（卷下・跋）。

ここでは菩薩種性の沙弥との対比において、景戒は不定種性の自己をみつめ、不定種性の身が、「饒<sub>三</sub>益有情<sub>一</sub>」をモットーとする菩薩種性にいかにして回向できるか、を彼は深刻に考えたのである。けれども景戒は、このように法華を回心向大とする法相宗の教門に基づいた求道のあり方に満足が得られなかったらしい。彼は「羊僧景戒、所<sub>三</sub>学者未<sub>一</sub>

得「天台智者之問術」(巻下・序)、「然景戒、……、未得天台智者之甚深解」(巻下・跋)といい、智顛の教えに法華の真理の開示の可能性を予測しながらも、その可能性を断たれた自分を歎いているのである。景戒が法相宗における法華の理解に飽き足らず、天台の教観に期待をよせていたとするならば、景戒の天台の教観に向けての期待はどのような点にあったのであろうか。一ついえるのは、先に指摘したような景戒の内省と罪の意識、それと法華を媒介とする菩薩道への志向から推しはかって、景戒は大乗の懺悔滅罪と菩薩道の実践についての新たな理論の所在を天台の教門にざぐりあてようとしていた、ということである。景戒が直接に智顛の論疏を見る機会を得ていたかは疑問であるが、それよりも先に、彼は天台教門への探究の努力を自ら放棄しているのであり、彼が内に懐いた課題は、やがて最澄の登場を待つて解き明されることとなるであろう。

## 三

つぎに景戒の『梵網経』へのかかわりについて検討してみたい。先に指摘したように、景戒は行基に代表せられる優婆塞・沙弥の立場を支持し、彼らの行動を支えたとみられる梵網菩薩戒の思想に共鳴していたと考えられるならば、景戒自身も梵網菩薩戒に通じていなければならず、それについて説く所があつてしかるべきである。『靈異記』の「奉写法华経経師為邪姪以現得悪死報縁」(巻下・一八)に、河内国丹治比郡の丹治比経師なる者が、発願者の請により法華を書写していたところ、写経者の世話をするために集まっていた女性の一人に欲望をおこして交通し、頓死したことを語った後で、「晰知、護法刑罰、愛欲之火、雖焦身心、而由姪心、不為穢行、愚人所以貪如蛾投火、所以律云、弱背自姪面門。」と誠しめている。この文の中で、「愚人所以貪如蛾投火」の句は狩谷掖斎が指摘しているように、<sup>(9)</sup>

太賢『梵網經古述記』卷下の「一切怨害皆從欲生、愚人所貪如蟻投火、五百登空失通而落、一角仙人被女人捉、是以律云<sup>四〇</sup>」の文から引用されており、これが孫引きでなければ、景戒は梵網の經疏にも通じていたものと推定される。そしてこの話を掲げた編者の意図は、不思議な因縁ばなしの紹介にあるのではなく、梵網の無慈欲戒の説諭にあって、物語は譬喩の役割を担うものとみなされる。なお「憶持心經女現至閻羅王闕示奇表緣」（卷中・一九）に、河内国の利刈優婆夷なる者が急死して地獄に墮ち、生前に読誦・書写した『般若心經』一卷と『梵網經』二卷の功德により蘇生した、と語っている。

ところで、『靈異記』に収載されている説話を検討してみると、梵網の名を直接あげてはいないものの、話の内容からみて、梵網の戒相を説こうとしている、と考えられる話が随所にうかがわれるように思う。『靈異記』には殺生、盗み、邪婬、瞋り、三宝の毀損等の罪により、むくいを受ける話が多く載せてあるが、殺・盗・婬・瞋・謗三宝等は梵網十重禁戒のみでなく、十善戒、別解脱律儀においても誠しめているところであるから、右の諸戒に関連する話は除外し、梵網独自の戒に関連するとみられる話を選び出してみることにする。それに先だって梵網戒の中で、他の戒律とは異なる梵網独自の戒を指定しておく必要があるが、智顛の『菩薩戒義疏<sup>四一</sup>』には、梵網十重四十八輕戒の各々に亘って、大・小乗共通のものと、共通しないものとに区別しており、各々の戒が梵網独自のものか否かを判断するめやすくなる。それによると、梵網独自の戒と目されるものに、十重禁戒の中では第七、第八、第九。四十八輕戒の中では第六、第八、第九、第十五、第二十、第二十二、第二四、第二十七、第二十八、第三十一、第三十三、第三十四、第三十六、第三十九、第四十、第四十一、第四十四、第四十五である。この中で特に『靈異記』の説話との関連においてとりあげてみたいのは、十重禁戒の第七自讚毀他戒、第八慳惜加毀戒、第九瞋心不受悔戒、四十八輕戒の中では

第六住不請法戒、第九不瞻病苦戒、第二十不救存亡戒である。

『靈異記』の「智者誹妬变化聖人而現至閻羅闕受地獄苦緣」(卷中・七)の話には、梵網十重禁戒の第七自讚毀他戒と第九瞋心不受悔戒とが組合されて説かれているように考えらる。話の内容はおよそ次のようなものである。天年聡明、智恵第一と称された智光が、行基の大僧正に任ぜられたのを妬んで、「吾是智人、行基是沙弥、何故、天皇、不齒吾智、唯尊沙弥而用焉」と誹謗したために、智光は地獄に墮ちることになる。地獄の責め苦を受ける中で、彼は行基の生れる浄土を見せられ、地獄に墮ちた理由は行基を誹謗した罪を滅ぼすためである、と諭されて蘇生した。智光はやがて難波に行基を訪ね(このとき行基は架橋や江・津の造築に従事していた)、誹謗の罪を「発露懺悔」して免罪をこうと、行基はにっこり笑って黙っているだけであった。ここで智光が自らを「智人」と誇り、行基を「浅識の沙弥」と卑しめたという段は、自讚毀他の誡めを説き、智光が行基の前に懺悔して謝罪したのに対して、行基がほほえんで許したという段では、瞋心不受悔の誡めを説き、行基における持戒を語ろうとしていると思われる。しかも智光は自らを「天年聡明、智恵第一」とし、智光からすれば行基は「浅識の沙弥」なのだが、実は行基は「弘法化迷、器宇聡敏、自然生知、内密菩薩儀、外現声聞形」の菩薩であると説き、このような両者の対極的な位置づけをもとにして、この話が展開されているのである。智光に「行基沙弥者、浅識之人、不受具戒」といわせているのは、受具の智光と不受具の沙弥行基とを対置させ、行基は沙弥の姿をしているけれども、内に菩薩戒を秘めた菩薩僧であることを強調しようとするものである。このことは前にみたように、景戒が夢想に現われた乞食沙弥を「沙弥者観音变化、何以故、未受具戒、名為沙弥、観音亦爾、雖成正覚、饒益有情故居因位」(巻下・跋)と考えたこととも関連があり、菩薩が具足戒を受けないで、沙弥の形をとるのは、饒益有情のための方便であり、沙弥＝菩薩という

論理がここから導き出されているのである。すなわちその根底に展開されているのは、菩薩は饒益有情のため受具せず、沙弥の形をとる、行基は受具せず沙弥の形をとり有情を饒益した、故に行基は菩薩である、という論理なのである。こうした菩薩道を尊重する立場がおし進められて行くと、やがて具足戒を否定する方向に向うのは必然であり、行基に代表される優婆塞・沙弥といった民間仏教者の中に、このような思想がぎざしていたことは疑いなく、かかる思想が景戒に反映して、こうした説話を構成させたとみてよいと思う。同時に景戒はこの話を通して、行基に代表される優婆塞・沙弥らの民間仏教者の世界が異端ではなく、むしろ大乘の教理にかなう正当な立場である、ということを訴えようとしたものと考えられよう。佐久間竜氏の指摘<sup>10)</sup>のように、行基は度―受戒―師位の正規のコースをたどったのではなく、私度僧としての功績によって地位を与えられたと考えるなら、政府の行基に対する容認と支持には一面にかかる菩薩思想が作用していたものと思われる。

もとに帰って、十重戒の第八慳惜加毀戒と四十八輕戒の第六住不請法戒とは、その内容において共通する点があり、『靈異記』の説話とのかかわりをみる上に、これらの戒は一連のものとして把えておきたい。すなわち梵網第八重戒の慳惜加毀戒に、

若仏子、自慳教人慳、慳困慳縁、法慳業、而菩薩見一切貧窮人來乞者、隨前人所須、一切給与、而菩薩、以惡心瞋心、乃至不施一錢一針一草、有求法者、不為說一句一偈一微塵許法、而反更罵辱者、是菩薩波羅夷罪<sup>11)</sup>とあって、乞食・求法者に施しをせず、かえって罵辱するのは重い罪だと誠しめるのだが、第六住請不法輕戒では、もし大乘の法師、同学、同行が僧坊、舎宅、城邑に入って来たならば、飲食、床座、医薬を設けて丁重に供養禮拜すべきであり、瞋心や患悩の心を起して接してはならないという。こういった経説は優婆塞・沙弥の歴門乞食を正当化

する論拠になるとともに、優婆塞・沙弥を蔑視し虐待する者への警告につながっているわけで、『靈異記』の「悪人道」  
 「乞食僧而現得惡報緣」(上巻・一五)、「皆誦法華經品之人而現口喝斜得惡報緣」(同一九)、「邪見折破乞食沙弥以  
 現得惡死報緣」(同二九)、「特已高德刑賤形沙弥以現得惡死緣」(巻中・一)、「奉寫法華經因供養顯母作女牛之  
 因緣」(巻中・一五)、「擊沙弥乞食以現得惡死報緣」(巻下・一五)、「刑罰賤沙弥乞食以現得頓惡死報緣」(同・三三)  
 などには、慳惜加毀戒や住不請法戒の内容との密接な関連が考えられ、これらの話は梵網戒を楯に、乞食沙弥の正当  
 化と擁護のために作られたものではないかとさえ思わせる。

次の第九不瞞病苦輕戒はすでに述べたように、八福田の実践を説くのであるが、たとえば『靈異記』・「聖徳太子示  
 表緣」(巻上・四)にみえる太子の片岡山における乞食病人の救済の話、「人畜所履髑髏救収示靈表而現報緣」(同・一  
 二)における元興寺道登の宇治橋架設と横死者の靈を救う話、「勤求学」仏教弘法利物命終時示異表緣」(同二二)の  
 元興寺道昭が諸方に遊化して法を弘め物を化した話、「智者誹妬變化聖人而現至閻羅闕受地獄苦緣」における行基  
 の架橋・堀江・船津の造築のことなどは、不瞞病苦戒を実践した模範的な事例としてとりあげられて、物語を通して  
 福田思想を説こうとしているものようである。なお「凶人不孝養孀房母以現得惡死報緣」(巻上・二三)、「凶女不  
 孝養所生母以現得惡死報緣」(同二四)、「惡逆子愛妻將殺母謀現報被惡死緣」(巻中・三)など、不孝のゆえに重い  
 罰をうけたという話は、八福田中、供養父母の戒にそむく罪の重さを説くものとも考えられるし、第二十不救存亡輕  
 戒では、おもに放生を説いているが、「贖龜令放生得現報緣」(巻上・七)、「知識為四恩作絵佛像有驗示奇表緣」  
 (同・三五)、「依漢神祟殺牛而祭又修放生善以現得善惡報緣」(巻中・五)、「贖蟹蝦命放生現報蟹所助緣」(同・一二)、  
 「依不布施与放生而現得善惡報緣」(同・一六)など放生の功德を強調する話は梵網の放生思想によって裏づけさ



れているのでないかと思わせる。

#### 四

最後に行基の文殊化身説について検討を加えて置きたい。行基はすでに生前から「菩薩」と敬称せられていた。こうした行基の菩薩説をうけて景戒は、行基を「内密菩薩儀」、外現声聞形」とみ、菩薩は具足戒を受けないで、沙門の形を仮りて有情を饒益する、との論拠に立って、行基の菩薩説を裏づけたが、『靈異記』には行基の菩薩説をさらに進めた形の、文殊菩薩化身説を出している。行基の文殊化身説は『日本往生極樂記』、『三宝絵詞』、『本朝法華驗記』に別の形で語りつがれていく一方、最澄は一向大乘寺の上座文殊の制を提唱しているし、空也も行基と同じように文殊の化身とせられ、鎌倉末期に利生事業に従事した西大寺叡尊は文殊を信奉している。このようにして文殊は菩薩行の表象として尊重せられるのであるが、ここで『靈異記』に行基文殊化身説が出されたことは、行基を利生事業の先蹤として位置づけ、偶像化への道を開いたものとして注目しなければならない。『靈異記』に提起された行基文殊化身説はつぎのものである。大部屋栖古連公は三宝を信敬して、推古朝に僧都となり、翌年死亡する。三日後に蘇生して語るには、

有五色雲、如電度北、自其而往其雲道、芳如離名香、觀之道頭有黃金山、即到炫西、爰薨聖德太子侍立、共登山頂、其金山頂、居一比丘、太子敬礼、而曰、是東宮童、自今已後逕之八日夜、逢銛鋒、願服仙藥、比丘環解二玉、授之令吞服、而作是言、南无妙德菩薩、令三遍誦礼、自彼罷下、皇太子速肆家除作仏之家、悔過畢、還宮作仏、……、妙德菩薩者、文殊師利菩薩也、……、黃金山者五台山也。東宮者日本国也。還宮作

仏者、勝宝心眞聖武太上天皇生于日本国、作寺作仏也。爾時遂住行基大德者、文殊師利菩薩之化也。是奇異之事也。(卷上・五「信敬三宝得現報」縁)

引用文の前半は、連公が死後にみた世界の話で、後半は(観音)―聖徳太子―聖武天皇、妙徳菩薩―文殊―行基という二つの化身転生説を提示して、前半の話の意味を解き明したものである。ここに示された観音と文殊の転生説は、『法華経』の普門品と序品をもとにそれぞれ構想せられたものようであるから、そこに景戒の法華信仰の反映をみることができるとは、しかしながら、文殊の化身転生説の方には、中国五台山の文殊信仰が加わって、五台山の文殊と行基とが結びつけられており、この方がむしろ主流となって行基の文殊化身説を展開させているのである。すなわち『日本往生極楽記』行基伝の、難波に到着した婆羅門僧菩提を行基が迎えに出るくだりに、

(行基) 向難波津、於浜頭調音樂相待、……、小舟着岸、一梵僧上浜、菩薩執手、相見微笑、菩薩倭歌曰、  
靈山能、釈迦乃美麻倍爾、知岐利尼之、真如久知世須、阿比美都留賀毛。

異国聖者、即答歌云、

迦毘羅衛邇、等毛爾知岐利之、加比安利天、文殊能美賀保、阿比美都留賀奈。

行基菩薩謂繇素曰、異国聖者、是南天竺波羅門名菩薩也、集會人亦知行基菩薩是文殊化身<sup>15)</sup>。

とあり、婆羅門僧菩提来朝の理由について、『扶桑略記』抄二に、「婆羅門僧扶、為謁文殊師利苾芻、自天竺至大唐五台山、時老翁逢路、告云、文殊為利衆生赴日本国、爰扶感念恋慕、為遂本懐、進來此朝。」と記している。『扶桑略記』では、この記事に引き続いて上掲の『日本往生極楽記』の部分に当る行基と菩提との交歓の場面をのせていて、物語として完成された型を伝えている<sup>16)</sup>。ではこのような話の原型ができたのはいつ頃であろうか。『日

本高僧伝要文抄』所引の『婆羅門僧正伝』には、「僧正婆羅門僧菩提并仏哲師等所持伝也、以是業先登五台山欲供養文殊師利菩薩、因之婆羅門来是国相逢行基。」<sup>(95)</sup>とあり、『婆羅門僧正伝』の成立の時期がいつ頃までさかのぼるか不明であるが、こうした説は意外に早く成立していたのかも知れない。というのは、七七〇（神護景雲四）年に菩提の弟子修榮の撰した『南天竺婆羅門僧正碑并序』に、「同年（天平八）八月八日、（菩提）到於撰津国治下、前僧正大德行基、智燠心灯、定擬意水、扇英風於忍土、演妙化於季運、聞僧正来儀、嗅未曾有、……、主客相謁、如旧相知、白首如新、傾蓋如旧。」<sup>(96)</sup>とあって、行基が来朝した菩提と旧知のごとく交歓したことは事実であるし、また行基は大安寺に迎えられた菩提を、弟子を同伴して三度まで訪問している。これらの事実から推して、行基と菩提とが特に親しい間がらであったことにまちがいない、両者が親交を重ねる間に菩提が行基の社会的実践の業績を「文殊菩薩」の行として共感したことも事実としてあったであろう。それに菩提が五台山を訪れたことも否定できないとすると、行基が五台山の文殊であるとの説が、行基の弟子の間から唱え出されていた、と考えるも不当ではあるまい。

- (1) 直木孝次郎『奈良時代史の諸問題』三八五〜三八六頁（昭43・塙書房）。
- (2) 本論二五〇—二五五頁。
- (3) 『南天竺婆羅門僧正碑並序』（『寧楽遺文』八八八頁）。
- (4) 『扶桑略記抄』神護景雲四年八月二十七日条。
- (5) 『叡山大師伝』。
- (6) 『三宝絵詞』中卷・大安寺栄好。
- (7) 天平宝字二年一月道行書写『大般若経』第九一卷奥跋（『寧楽遺文』補遺一）。

- (8) 伊藤唯真『菩薩僧と古代仏教』(『印度学仏教学研究』六巻・一)において、氏は「光覚一切経」に現われた菩薩僧を検討し、彼らは地域社会を単位に小規模な宗教集団を形成しており、光覚はそのリーダー格であると指摘しておられる。道行もおそらく光覚と共通した性格をもつ者であろう。
- (9) 狩谷椽斎『日本靈異記攷証』巻下・一八(『日本古典全集』狩谷椽斎全集二・一四八頁)。「古述記」の文は『菩薩藏経』からの引用なのだが、『靈異記』のこの部分は前後の関係からみて、『古述記』から引いたものであろう。
- (10) 『大正藏経』四〇巻・七〇五頁。
- (11) 『大正藏経』四〇巻・五七一〜五八〇頁。
- (12) 佐久間竜「官僧について」下(『続日本紀研究』三巻・四)。
- (13) 『大正藏経』二四巻・一〇〇四〜五頁。
- (14) 同、一〇〇五頁。
- (15) 『群書類従』四巻・四〇三頁。
- (16) 『扶桑略記』抄、天平一八年七月条。
- (17) 堀一郎「仏教伝説展開への一考察」(『日本上代文化と仏教』昭15・法蔵館)において、行基と菩提の交渉をめぐる伝説をくわしく考証し、伝説展開の過程が論じられている。
- (18) 『大日本仏教全書』一〇一卷・一頁。
- (19) 『寧楽遺文』八八七頁。

### 三 最澄の主張と実践の基盤

#### 一

最澄の問題に入る前に、その歴史的前提となる光仁・桓武朝における仏教政策について検討を加えておきたい。齒

田香融氏が指摘しておられるように、平安仏教が成立するためには、奈良仏教の沈滞と世俗化、それを克服しようとする光仁・桓武朝のきびしい仏教統制が前提となっており、藪田氏はこの観点から、光仁・桓武朝に出された僧尼の威儀肅清、寺院の綱紀振正の施策を分析して、その歴史的意義を論考された。<sup>(1)</sup> これらの論考を指針にしなから、ここではおもに七七三（宝亀四）年一月に出されたつぎの勅をめぐって検討を加えたい。

勅、故大僧正行基法師、戒行具足、智德兼備、先代之所推仰、後生以為耳目、其修行之院、惣四十余処、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、由茲法藏壞廢、無復任持之徒、精舍荒涼、空余坐禪之跡、弘道由人、実合奨励、宜大和国菩提、登美、生馬、河内国石凝、和泉国高渚五院、各捨当郡田三町、河内国山崎院二町、所冀真筌秘典、永治東流、金輪宝位、恒齊北極、風雨順時、年穀豐稔。<sup>(2)</sup>

行基の建てた四十余カ院のうち、河内、大和、和泉の六院は、経営する田がなくて荒廢しているから、田を施入して経営に当てよ、という。発足当初における光仁新政府の道鏡政権に対する批難や、七八〇（宝亀一一）年正月の勅にうかがわれるように、光仁朝では国費の儉約、節減が基本政策になっており、東大寺、西大寺、法華寺の造寺司が廢され、山背国分二寺へ便田二〇町施入、<sup>(3)</sup> 秋篠寺に封戸百施入の例が認められたほかは、寺院への財物施入は最少限に抑えられたから、たとえ一八町とはいえ、行基の遺跡保存のために、公田が施入されたことは異例の措置といわなければならない。しかもここで政府は、行基を「故大僧正行基法師、戒行具足、智德兼備、先代之所推仰、後生以耳目。」と称し、たとえ文飾にしても最大の賛辞を呈しているのである。このような行基の遺跡保存の指令や、行基への賛辞は、光仁政府の出した一連の仏教政策とどのようなかわりをもつものであろうか。

これをもって、行基の行動をささえたといわれる有力農民、土豪層の懐柔策、という見方もあるいは成りたつかも

知れないが、ことが仏教に関する措置である限り、これを政府の仏教政策の一環として把えてみなければなるまい。行基の建てた院は布教伝道の場合であるとともに、橋、池溝、布施屋などの福利施設と不可分の関係にあったから、政府がその保存を計ったのは、行基とその徒が社会福祉に奉仕した功績を再評価し、顕彰するためであった、としか考えられない。前に指摘したように、七三一（天平三）年くらい、政府は度者の範圍拡大の方針をとり、私度であっても、智行そなえた者の得度を公認してきたのであるが、東大寺大仏の造頭を機に僧尼が濫造され、僧尼の質が低下してきていた。この状況は道鏡政権下において、悪化することはあっても、改善されることはなかったであろう。こうした状況をうけて光仁政府は、僧尼の威儀を正す政策をとる、一方で僧尼の範としての行基とその業績を顕わすことにより、僧尼に課せられた社会的な役割の自覚をうながしたのでないかと思われる。また政府が翌年九月、全国に池溝修造の指令を出していることも、政府の行基の事績顕彰と無関係ではあるまい。このように僧尼に社会的実践の役割を期待する施策に参画した一人として、新政府発足後まもなく少僧都に任用された大安寺慶俊を想定することができる。すなわち『扶桑略記』抄所引の『延暦僧録』慶俊伝に、

慶俊、河内人也、俗姓藤井、大安寺道慈律師入室弟子、住法花寺、空有窮微、円宗洞晁、悲心愍物、常施貧病、衣葉所須、无却来寒（資力）、引励有縁、造元興寺食堂、常作知足天業。<sup>8)</sup>

とあり、大安寺慶俊に福田思想にもとづく利生業実践の事績が確められるからである。ここに「知足天業」というのは、常識的には「兜卒天業」、すなわち弥勒の内院往生の業をさすもののようなものであるが、前後の関係から推して「布施業」を意味し、当時一般にこうした呼称が行われていたのでないかと考えている。行基と親交があり、文殊を信奉した菩提や、常に梵網を誦していた道璿らは、ともに大安寺に居住していたから、慶俊が彼らから僧のあり方、利生

菩薩道などについて学ぶところがあつたとも考えられる。

光仁朝の仏教政策をめぐって、もう一つ指摘してみたいのは、僧尼に対する懺悔の要求である。七八〇(宝亀一一)年一月、新薬師寺西塔、葛城寺金堂・塔が落雷により焼けた。<sup>(9)</sup>そして六日後につきの詔が出されている。

朕以、仁王御曆、法日恒澄、仏子弘猷、惠風長扇、遂使入天合心、邦家保安、幽顕致和、鬼神無爽、頃者彼蒼告譴、灾集伽藍、眷言于茲、情深悚悼、於朕不徳雖近此尤、於彼桑門寧亦無愧、如聞、緇侶行事、与俗不別、上違無上慈教、下犯有国之通憲<sup>(10)</sup>。

天皇が仁王の政治理念に立つ時、災厄は「朕不徳」として一旦は受けとめられながらも、さらに災厄の直接の原因を僧尼の現状に帰えして、「於彼桑門寧亦無愧」と僧尼に対して厳しい反省を要請しているのであり、新薬師寺・葛城寺の災禍を機に、光仁朝における僧尼の威儀肅清の意図があらわになつたと見ることができよう。すなわち僧尼の質の低下を因として、災厄の果を招く、したがって僧尼の質を高めることにより、招福を期待する。しかし現実の僧尼の質においては、招福というより、災厄の防止が限度になる。この場合、僧尼を外から統制して形をただすとともに、戒律によって、内から質の反省、懺悔を求める、という点に政府の意図があつたのではないだろうか。およそ僧尼の行道として懺悔は必須のものであり、毎月の布薩に僧尼は犯戒を自省して、発露懺悔するのは内律に定めるところである。惠美押勝の乱いらい道鏡政権下で禁止されていた、山林寺院における読経悔過を、七七〇(宝亀元)年一〇月、政府が解禁した事實は、僧尼の山林修行の復活を公認すると同時に、僧尼にとって必須の布薩、すなわち懺悔の復活、奨励を意図したものととらえることもできよう。

このように考えて、先に景戒において見た因果の理にもとづく現実、直視と災禍への怖れ、卒直な自己の告白と懺

悔や、次にみるような最澄における時機に対する批判と告白、懺悔などは、このような政府の僧尼に対する要請に、個人の自覚に立って対応しようとしたあらわれであると理解されよう。

## 二

最澄の社会的実践は、菩薩僧の養成、大乘戒壇の創設運動、東国伝道と広済・広拯院の設置に集約されるように、梵網菩薩戒の理念実現に貫かれている、といつてさしつかえない。しかしながら、最澄の梵網菩薩戒の理念実現の立場は、奈良仏教に行なわれた梵網菩薩戒の単なる継承ではなく、奈良仏教に対する批判を媒介として発現されたもので、光仁・桓武朝における教界肅清を契機とし、それを宗教的自覚において受けとめて、止揚したのが最澄の立場であったと理解してよい。この観点に立つ時、近江国分寺で行表を師として出家した最澄が、七八五(延暦四)年四月、東大寺戒壇で受戒した後、比叡山で修道中に起草した『願文』の内容は、歴史的な意味を含むもの、といわなければならない。

『願文』の思想を構成しているのは、(一)世間と人身の無常、(二)末法の時機観、(三)善悪因果の理と危機の意識、(四)内省と懺悔、(五)修道の決意、(六)梵網菩薩戒の理念と布施・救済の思想であり、もちろん思想性において、先に見た景戒の比ではないけれども、論理展開の方式において、景戒のそれとよく似通っているのは偶然でなく、両者における歴史的条件の共通性と、相互の連関性さえ思わせるであろう。さて右にあげた世間と人身の無常、末法の時機観、善悪因果の理と危機の意識は、救済の見失われた時世をみつめる、という点において奈良仏教の批判に通じ、それはまた最澄自身に向けての批判につながっている。



伏尋患己行迹、無戒竊受四事之劣、愚癡亦成四生之怨、是故、未曾有因縁経云、施者生天、受者入獄、……、  
誰有慙人、不信此典、……、於是、愚中極愚、狂中極狂、塵秃有情、底下最澄、上違於諸仏、中背於皇法、  
下闕於孝礼。<sup>(12)</sup>

受戒の直後に最澄がみずから「無戒」といつているのは梵網菩薩戒の立場から具足戒を放棄、または無視しながらも、梵網戒をいまだ具えていない自己を批判したものであろう。こうして資格をもたない自己が、僧としての待遇を受け、布施に預かりながら他に施す何物もないことは、四生の怨みを成し、地獄に行くものだ、として罪を告白している。このような最澄の僧としての反省は、光仁・桓武朝の仏教統制政策を背景に成熟したもので、とりわけ桓武朝の初期に出された、京内諸寺が宅を質にとり高利を営むの禁、京畿諸寺に対する田宅園地の施入、売買の禁、王臣・諸司・寺家の山林専有の禁からは、寺院の寺領拡大や利殖が農民を庄迫していたことがうかがわれる。こうして寺院が農民の負担の上に経営維持されながらも、僧尼は身分に安住していて、彼らに救済の手を差しのべようとしない。またこの頃に僧尼の懺座において、みだりに哀音を発し、蕩逸高叫する風があって、政府はこれを禁じているが、かかる風潮から当時受戒作法も形式と化し、戒の精神は見失われて、布薩も儀式と化して懺悔の意義も忘れ去られていたであろうことが想像される。

こうした状況に身を置く最澄は、「受四事之劣、愚痴亦成四生之怨」、……、施者生天、受者入獄<sup>(13)</sup>と反省して懺悔を深め、ついに「以無所得而為方便、為無上第一義、発金剛不壞不退心願<sup>(14)</sup>」して、修道によって得る功德を一切有情に施こそうと決意するのである。いわば最澄は懺悔によって持てるものは何もなく、ゼロにたち帰って出なおそうとしたのであり、懺悔は彼の新たな宗教活動の源泉であった。最澄の父三津首百枝が、七日間至心に懺悔して

清浄となり、最澄の出生を得た、という伝えに象徴的に示されているように、最澄は懺悔の子であったのである。

## 三

入山後の最澄の主な課題は、梵網の学習と布薩、懺悔の理論と方法の模索と、これらを包摂する新たな宗教の探求にあったと思う。石田瑞曆氏が指摘されたように、『願文』における「自未得具足淨戒以還不預檀主法会」の誓いは、梵網第三十六輕戒の十大願との関連を思わせる。また七九七（延暦一六）年、最澄は『梵網經』と『涅槃經』の文によって一切經の書写を發願している。これらのことから、当時最澄の主要な課題の一つは梵網戒にあったとみてさしつかえない。では最澄の初期における梵網受容の系譜はどこに求められるであろうか。一般にいわれているように、最澄の継承した伝統に近いところであらう。道瑳、行表に求めるのが妥当のようであり、先に指摘した最澄の懺悔の思想の面からすると、道瑳と最澄とは思想的により親近性をもつように見える。最澄は『内証仏法相承血脉譜』の中で、道瑳について特にくわしく述べている。その要点をかがげると、

大唐道瑳和上、天平八歳、至自大唐、戒行絶倫、教誘不怠、至天平勝宝三歳、聖朝請為律師、俄而以疾退居比蘇山寺、常自言曰、遠尋聖人所以成聖者、必由持戒以次漸登、和上每誦梵網之文、其謹誦之声、零零可聽、如玉如金、發人善心、……遂註菩薩戒經三卷、非我輩之所逮、更何得<sub>(4)</sub>以称述。

道瑳は戒律を重んじた。中でも梵網戒を尊重して常に誦誦し（布薩？）、『梵網經』の註釈を書いた。その内容は自分のような者が述べつくることができないといい、最澄がとりわけ道瑳を重くみていたことが知られる。そしてここで、道瑳が律師に任用されると、病氣にかこつけて比蘇山寺に退居したことを記しているのは、最澄の入山修行の動機と

の関連を思わせる。以上のような道瑢と最澄とのかかわりを前提にした上で、同じく『内証仏法相血脈譜』の道瑢伝にのせる「瑢和上四季追福文」に着目したい。

瑢和上四季追福文云、春季三月内、奉為達磨和上、乃至第七華嚴和上、及陽沢和上、並十方法界無辺三寶、滅除根本無明十地罪障、一切微細所知煩惱、夏季六月内、奉為無始時来一切師僧、乃至禪河和上、及并府三師七証、并尽未来際、十方法界一切師僧善友、一日一夜、供礼尽法界、虚空界一切三寶、永断身口七支破戒、及三業毀破三聚淨戒之罪、秋季冬季二節、如願文説。

最澄が道瑢の書いた『四季追福文』なるものの、ほぼ全文とみられるものをここに掲載したのは、この文に最澄が特別な関心を寄せていたからにはかならない。『四季追福文』の名からみて、この文は道瑢が四季に行なっていた追福供養の願文とみられ、道瑢は三月に達磨、法蔵、陽沢のために、自己本来の罪と煩惱の除滅を願い、六月に過去、現在、未来にわたる一切の師僧と善友のために、身口意の三業によって犯した罪と三聚淨戒を破毀した罪を断つことを願ったものである。その主旨は先師・三世の師僧・善友の追福供養と滅罪にあり、梵網第三十四輕戒の「父母兄弟和上阿闍梨亡滅之日、及三七日乃至七七日、亦應誦誦講説大乘經律」文や布薩の行事との関連を思わせる。またかかる滅罪回向の思想と、最澄の『願文』にみる「無戒」の告白と懺悔、「所修功德、独不受己身、普回施有識、悉皆令得無上菩提」、「伏願、解脱之味独不飲、安樂之果独不証、法界衆生、同登妙覺」といった布施回向の思想との間に通じるものがあり、道瑢と最澄との思想上の親近性が認められるように思う。

このように考えて、最澄は道瑢を通して、梵網における菩薩の心地と、その基本として懺悔の意義を知り、修道の指針として行った、と推測するのであるが、『梵網経』には懺悔の実際について詳述されていないから、最澄の修道

の過程で、懺悔を実際にどのような理論によって、どのように行なうかが問題になってきたと思われる。そしてこの問題に解答を与えたのが智顛の『摩訶止観』であり、最澄が修業中、天台三大部の教籍にめぐり逢ったよろこびは、所期の宗教に出会おうと同時に、その中に懺悔の理論と方法を見つけ出したことであつたであろう。『摩訶止観』巻二・上に、菩薩の位に入る修行の方法として四種三昧を明し、中でも常坐三昧、法華三昧には懺悔の方法と滅罪の境地が説かれている。<sup>24)</sup> ついで巻四・上に、懺悔清浄の理を説いて、

律文にみな懺法あり、懺法もし成ずればことごとく清浄と名づく。……、小乗には懺法なし、もし大乘によらばその懺悔を許す。……、ただ正観の心をもってその見著を破し、慚愧し羞することありて、頭を低うし、みずから責め、心を正轍に策たば、罪障消ゆべくして、よく止観を発するなり。……、故に知んぬ。大乘にはこの罪を悔することを許す。罪は重縁より生ず。還つて重心にしたがつて懺悔すれば、あい治することを得べし。殷重の心なくんば、徒らに懺するも益なし。……、もし二世の重障を懺悔して四種三昧を行ぜんと欲せば、まさに順流の十心を識り、明らかに過失を知るべし。<sup>25)</sup>

と順流、逆流の十心を説き、「罪性の空なるを観ずるとは、貪欲隕癡の心はみなこれ寂靜の門なりと了達す。……、我心おのずから空にして罪福に主なし。」と展開されている。

最澄は『止観』の所説に宿題を解決する道をさぐり当てたであろうけれども、これが理論化せられ、実践の形式を具えてくるのは、円頓戒壇の独立運動が展開される頃まで待たなければならぬ。『止観』に説く懺悔の方法の中でも、常坐三昧と法華三昧が主要な地位を占めると考えるが、最澄はこの中でも常坐三昧を重く見ていたようである。というのは最澄は懺悔の主を文殊に求めているからである。すなわち『頭戒論』巻上「開示同小律儀菩薩不同小律

儀菩薩明抄五」に、『不必定入定入印經』を論抄にして、文殊が不同小律儀の菩薩であることを主張し、つぎの「開示四種三昧院明抄六」では、『文殊般若經』によって常座一行三昧院を建立する旨を示し、最澄の宗教において文殊が重要な意義を担うことがわかるが、『顯戒論』巻中の「開顯文殊上座篇第三」に至って、その意義は一層明らかになってくる。23ここで最澄は一向大乘寺の上座は文殊であるべきことを主張し、その思想的裏づけを『文殊師利般涅槃經』の文に求め、次のように記している。

仏滅度後、一切衆生、其有得聞文殊師利名者、見形像者、百千劫中、不墮惡道、若有受持誦文殊師利名者、設有重障不墮阿鼻極惡猛火、常生他方清淨国土、……、但聞文殊師利名者、除却十二億劫生死之罪。24  
經上順天竺法、文殊上座安置食堂、晨朝日中、二時禮敬、除却二十四億劫生死之罪、豈不懺悔哉、夫像末四衆、犯大小戒、多不如法、小乘上座、都無此力、若文殊上座、不置食堂、遠背天竺法、近違大唐制、犯戒重障、歸誰滅除。25

最澄において、文殊は大乘懺悔の主、犯戒の重罪を滅除する主として迎えられ、梵網菩薩戒の戒壇には羯摩阿闍梨として登場することになった。26『止観』によれば常座三昧は文殊説・文殊問の阿般若經にもとづいて行ない、「まさに専ら一仏の名字を称え、慙愧し懺悔して、命をもって自ら帰すべし」という。最澄が『授菩薩戒儀』第四懺悔に、「仏滅後向三千年、正法沈淪、邪風競扇、衆生薄祐、生在此時、從有聽聞、頗生信受、良由惑障深厚、見執鏗然、若不起於殷重之心、罪無由滅、罪若無滅、戒品難期」とのべて三種の懺悔の法を示しているのは、『止観』の懺悔の説を受けたものであるが、殷重心による懺悔、帰信は像末の犯戒罪を除く、大乘懺法の根幹なのであり、その懺悔の主として文殊が新たな役割を担わされてきたのである。奈良仏教に梵網の懺主を求めるなら、虚空蔵が想定されるが、27

最澄がこれらの懺主にならず、新たな懺主をみつけ出して理論化したところに、彼独自の立場があり、彼の宗教が南都仏教の立場と一線を画する面がここにもうかがえると思う。

## 四

以上、懺悔の思想を中心に、最澄の求道過程をたどり、梵網所説の菩薩の心地、すなわち菩薩の位に入る道程に、懺悔が主要な契機としてはたらく、その理論的裏づけを最澄が『止観』にみつけ出したと推定する。つぎに最澄の菩薩行としての、外に向けての行動をめぐって検討してみよう。

叡山で修行を続けていた最澄は七九七（延暦一六）年、内供奉の例に預かり、近江国の正税により山供の費を支給された。これにこたえて最澄は弘法と利生のために、『梵網経』と『涅槃経』の文に基づいて、弟子と共に一切の経論疏の書写を発願した<sup>80</sup>。大安寺聞寂や鑑真の弟子で東国の化主として知られる道忠<sup>81</sup>らは、最澄の発願文に共鳴して、写経事業に協力を惜しまなかった。官から供費を支給された最澄が、即座に弘法、利生のため大規模な写経を計画したのは、『願文』に示した決意を実践しようとしたものであり、彼の写経事業は、奈良の官司や諸大寺で行われた従来の写経事業とは同日の談ではない。

七九八（延暦一七）年一月、最澄は法華十講の創設をはかり、七佛寺六宗より僧十人を講師に招くことにし、八〇一（延暦二〇）年一月、一乗止観院において十講を開催した。さらに翌年正月、和氣弘世、真綱の請により、高雄山寺に十二僧を招いて法華を講演せしめている。大乘經典の中から最澄が法華を宗教として選らびとって、講演を行なったのは、一切経書写の場合と同じように、弘法・利生をめざしたもので、梵網の教えにもとづいて発願せられ

たものと考えられる。たとえば梵網第三十九輕戒に、「菩薩應為一切衆生講說大乘經律」とあって、最澄の法華十講の創設は、梵網戒実現の立場によって裏づけされていたとみられ、また十講の設置の仕方にも、梵網の所説と符合する点が認められるようである。最澄は十講の講師招請に当り、

国<sub>レ</sub>有<sub>二</sub>七大寺<sub>一</sub>、寺<sub>レ</sub>有<sub>二</sub>六宗<sub>一</sub>、宗<sub>レ</sub>有<sub>二</sub>博達之人<sub>一</sub>、人<sub>レ</sub>有<sub>二</sub>強弱之智<sub>一</sub>、雖<sub>レ</sub>知<sub>二</sub>卑小草庵不能容龍象<sub>一</sub>、而<sub>レ</sub>莊嚴<sub>二</sub>一会之小座<sub>一</sub>、  
屈<sub>レ</sub>請<sub>二</sub>十箇之大德<sub>一</sub>、講<sub>レ</sub>演<sub>二</sub>三部之經典<sub>一</sub>、聽<sub>レ</sub>聞<sub>二</sub>六宗之論鼓<sub>一</sub>。

特定の寺院や人に講師を限らないで、七大寺・六宗にわたってよびかけ、智の強弱、すなわち資質の優劣にとらわれないで招請しようとしているのは、梵網第二十七輕戒、

若<sub>レ</sub>仏子、一切不得<sub>レ</sub>受<sub>二</sub>別請利養入<sub>レ</sub>已<sub>一</sub>、而<sub>レ</sub>此利養屬<sub>二</sub>十方僧<sub>一</sub>、而<sub>レ</sub>別受<sub>レ</sub>請即取<sub>二</sub>十方僧物入<sub>レ</sub>已<sub>一</sub>、八福田諸仏聖人一一師僧父母病人物自己用故、犯<sub>レ</sub>輕垢罪<sub>一</sub>。

との関連を想起させ、請主として偏執を避けて、利養を普遍的におよぼそうとする配慮がはたっていたことを思わせる。最澄は内供奉の身分に付属する官給を自己の利養としないで、十方僧におよぼそうと考えていたものようである。あるいは梵網第二十二輕戒に、

若<sub>レ</sub>仏子、初<sub>レ</sub>始出家未<sub>レ</sub>有所解、而<sub>レ</sub>自恃<sub>二</sub>聰明有智<sub>一</sub>、或<sub>レ</sub>恃<sub>二</sub>高貴年宿<sub>一</sub>、……、以此<sub>レ</sub>憍慢而不<sub>レ</sub>諮<sub>二</sub>受先学法師經律者<sub>一</sub>、或<sub>レ</sub>小姓年少卑門貧窮諸根不具、而<sub>レ</sub>実<sub>レ</sub>有<sub>二</sub>德一切經律尽解<sub>一</sub>、……、而不<sub>レ</sub>來<sub>レ</sub>諮<sub>二</sub>受法師第一義諦者<sub>一</sub>、犯<sub>レ</sub>輕垢罪<sub>一</sub>。

と、憍慢をいまして先学有徳の僧に教えを請え、とざしているのと、最澄が「稽首和南十大徳足下」、「誠願蒙有縁厚願」と辞を低くして僧を屈請し、講演を聴聞していることとは関連があるように思われる。最澄のちに東国に向い、上野・下野の兩國におおの宝塔を一基を起て、塔毎に「法華大乘經」八千巻を安置し、塔の下で長日法華

講を行ない一日も休まなかったといい、あわせて金光明、仁王経等の大乘経を長講している。梵網第三十九輕戒に、「若仏子、常應教化一切衆生、建立僧房山林園田立作仏塔、冬夏安居坐禪処、一切行道処、皆心立之、而菩薩應為一切衆生講説大乘経」とあつて、最澄の東国における塔の起立、長日法華講は、この戒の実現をめざすものであつたとも見られる。

このような見方が成りたつならば、最澄の興した講経は、奈良仏教で行なわれてきたものとは同質ではなく、梵網菩薩戒の実践として、新しい生命が吹込まれてきたとみななければならない。ところで、比叡山における最澄の法華十講の創設と東国における講経活動とは、梵網菩薩戒を基調にしていながら、最澄の大乘戒壇独立への志向を境にして趣を異にしている。最澄が東国伝道に旅立つ前に、大安寺塔中院において法華を講説した。その状況について「榮扇墮地、何安厚顔、歳掌撫背、嘲龜伏鹿者矣、三乘鉾楯、於是摧折、一乘法灯於是熾然」と記されており、大安寺での講演が三権実の宗論の性質をもち、奈良仏教との対立は避けられない方向に進んでいたものようである。

梵網菩薩戒をめぐる奈良仏教との立場の相違も、明確にしなければならぬところに立至っていた。『顕戒論』にみる「梵網之戒、雖先代伝、此間受人未解円意、所以用声聞律儀、同梵網威儀、……此国名徳雖受大乘戒、不用大安居、亦雖大乘布薩、不执未受戒、未置文殊之上座、未伝別円之威儀」といった立場は、最澄において東国伝道以前に、すでに確認されていたはずである。したがって、この時点において最澄は教えを聞く最澄から、教えを説く最澄へと自己を変革させ、東国に向つたのであり、それは、梵網菩薩戒の実現をさらに積極的に推進せしめる方向であつた。



最後に最澄の社会利生事業への、かわり方について考察して置きたい。最澄が一向大乘寺の上座に文殊を据えたのは、主に二つの理由によっていた。一つは先にみたように、文殊が大乘懺法の主としての役を担ったこと、一つは文殊が利他行実践の表象とみなされたことである。『顯戒論』巻中、「開示大乘上座像明拋十五」に、『文殊師利般涅槃經』の主旨が「饑益衆生」を説くことにあることを明らかにした上で、「此文殊師利法王子、若有入念、若欲供養修福業者、即自化身、作貧窮孤独、苦惱衆生、至行者前、若有入念文殊師利者、当行慈心者、即是得見文殊師利」の文が見える。また『顯戒論』巻上「開示大日本国先大乘寺後兼行寺明拋一」に、

僧統奏曰、我日本国、曾無此寺己上  
奏文

論曰上宮建寺、二百余年、伽藍太多、豈無三之中一寺哉、又東大寺深律師論云、一向大乘寺、此間亦有、謂如行基僧正四十九院88。

と記している。日本における一向大乘寺の例に行基の四十九院をあげているのは、行基の利他行に大乘菩薩道の実現を認めることであり、行基文殊化身説につながるものであろう。いわれるように、右の説は東大寺景深の『迷方示正論』からの引用であり、最澄の言葉ではない。最澄は自分の見解を表に出さないうで、僧統側の説を逆手にとって論難にこたえているのである。問題は最澄において、行基がどのように受けとめられていたかである。『願文』から出発して、一切経書写、法華十講の設置、東国伝道に至る最澄の社会的実践への志向から推量して、最澄は、行基の事績を梵網菩薩戒の実現として、高く評価していたと考えられる。思うに、最澄において梵網戒は、内に懺悔としては

たらき、外に弘法、利生として作用し、文殊は内なる懺悔の主であるとともに、外なる実践の表象として受取られていた。そして最澄は、外なる実践の模範を行基に見出していたといえるであろう。右にあげた文の他に最澄は行基について記していないけれども、『日本三代実録』貞觀六年一月一日の円仁の卒伝に、

經兩三年不得帰国、夢達磨和尚、宝志和尚、南岳天台六祖大師、并日本國聖德太子、行基和尚、叡山大師等、俱共來集、語云、吾等為識汝令到日本國、故到此間、語竟即起、前後圍繞、向東相送、其年春遇本國船為風所扇、到登州堺。

とあり、日本天台宗の伝統系譜に行基を加えているのは、右に見たような最澄の行基観が門弟の間に伝えられていたことを示すものであろう。

しかしながら最澄は行基の実践の立場を無媒介に受け入れたものではなかった。すでにみたように、最澄は懺悔を通して菩薩道に眼を開き、奈良仏教の隘路を克服する道を見出したのである。行基と最澄との社会的実践へのかかわり方においても相違が認められる。最澄が東国へ伝道に行く途中、信濃坂に広済・広拯の両院を設置して旅人の便をはかっているのは、行基の事績と共通しているし、最澄は山中修業僧の「出仮利生」を認めている。けれども最澄は社会的利生活動に直接かかわることを、天台菩薩僧分の本来の任務とは考えていなかったようである。『山家学生式』（六条式）に、

凡国師国有、依官符旨、差任伝法及国講師、其国講師、一任之内、每年安居法服施料、即便収納当国官舎、国司郡司、相对檢校、將用国裏、修溝、耕荒理崩、造橋造船、殖樹殖蔀蔀麻蔀草、穿井引水、利国利人、講經修心、不用農商、然則、道心之人、天下相統、君子道、永代不断。

天台宗の菩薩僧で国師に任用された者は、毎年安居の施料を当国の治生産業にあて、「経を講じ心を修して、農商を用いざれ」という。つまり天台菩薩僧の本務は講經に専注して教をひろめ、道心ある人を養成することにあるとしたのである。したがって最澄の社会的実践の主眼は、人を利し国を利する人を育てるために、講經・教化につくすという点にあったのであり、それは梵網戒の中でも、僧房・仏塔を建てて大乘経律を講じ、一切衆生を教化せよ、と勧め第三十九輕戒（不修福慧戒）を實踐基盤の中心にすえたものとみることができよう。

- (1) 蘭田香融「平安仏教」(岩波講座『日本歴史』昭37・岩波書店)。
- (2) 『統紀』宝亀四年一月二〇日条。
- (3) 「道鏡檀權、輕典力役、務繕伽藍、公私彫喪、国用不足」(『統紀』宝亀元年八月一六日条)。
- (4) 「朕錫命上玄、君臨下土、政先儉約、志在憂勤」(『統紀』宝亀二年正月一九日条)。
- (5) 『統紀』宝亀四年七月九日条。
- (6) 同宝亀一年六月五日条。
- (7) 同宝亀五年九月六日条。
- (8) 『扶桑略記』抄神護景雲元年八月二六日条。
- (9) 『統紀』宝亀一年一月一四日条。
- (10) 同宝亀一年一月二〇日条。
- (11) 同宝亀元年一〇月二〇日条。
- (12) 『願文』(『伝教大師全集』一卷・一〜二頁)。
- (13) 石田瑞曆氏は、「無戒」というのは、最澄が具足戒を捨てた罪の意識のあらわれとしてとらえておられる(石田瑞曆『日本仏教における戒律の研究』一一六頁)。
- (14) 光仁・桓武朝の仏教統制策については、辻善之助『日本仏教史』上世篇二三一〜二四二頁参照。
- (15) 『願文』。
- (16) 前掲『願文』。

- (17) 『叡山大師伝』(『伝教大師全集』五卷)。  
 (18) 石田瑞麿先掲著書一一五頁。  
 (19) 『伝教大師全集』一卷・二一一〜二二二頁。  
 (20) 『叡山大師伝』(『伝教大師全集』五卷)。  
 (21) 岩波文庫『摩訶止観』上巻・七二〜九六頁。  
 (22) 同二一五〜二一六頁。  
 (23) 『伝教大師全集』一卷・六二〜七三頁。  
 (24) 同七三〜七四頁。  
 (25) 同九一〜九二頁。  
 (26) 同九九〜一〇二頁。  
 (27) 『山家学生式』・『授菩薩戒儀』。  
 (28) ↓(21) 上巻・七三頁。  
 (29) ↓(23) 三〇九〜三一七頁。  
 (30) 『観虚空蔵菩薩経』(『大正蔵経』一三巻・六七七頁)に虚空蔵は悪律儀を治し、布薩に際して犯戒を破して滅罪する切徳が説かれている。このことから小野玄妙氏は、虚空蔵は懺主であるとし、梵網教主たる東大寺大仏の脇士に虚空蔵像が安置されているのは、故あることとしておられる(『仏教の歴史及美術』九〇八頁)。  
 (31) ↓(17)  
 道忠の東国伝道と最澄との交渉については藺田香融「最澄の東国伝道について」(『仏教史学』三巻・二)参照。  
 (32) 『大正蔵経』二四巻一〇〇七頁。智顛はこの戒を、「各受別請則施主不請十方僧、使施主失平等心功德、十方僧失常利施、故制。」と釈している(『菩薩戒義疏』)。  
 (33) 同二四巻・一〇〇六頁。智顛『菩薩戒義疏』には、この戒を「憍慢不請法戒、慢如高山、法水不住有乘化之益、故制、……、大士常応諮請」と釈している。  
 (35) 『大正蔵経』二四巻・一〇〇八頁。

(36) 『叡山大師伝』(『伝教大師全集』五卷)。

(37) 『伝教大師全集』一卷。

(38) 同九九頁。

(39) 同五六頁。

(40) 同一三頁。

#### 四 南都仏教における実践

##### 一

天台宗は南都仏教の批判を押し切って、円頓戒壇の独立をとげ、新生教団の経営に立向って行くが、円戒の思想は最澄以後、どのような展開過程をたどったか。この問題について石田瑞麿氏がくわしく論考しておられる。その要点を示すと、まず光定においては、毗盧舎那仏を大日とし、戒祖を達磨とし、円戒に密教と禪とが融即されていること。円仁の『顕揚大戒論』は最澄によって確立された円戒論の主張をさらに強固にするためのもので、新しい思想的展開は認められないが、ただ最澄の真俗一貫論に対して、僧の立場を俗より高いところに置いたこと。円珍に對外的な円戒擁護の著がないのは、円仁の『大戒論』以上に新たなものを加える必要を認めなかったことによるであろうこと。ただ円珍の場合、最澄が『四条式』に認めた「仮受小戒」が否定されていること。安然是たとえ七逆罪を犯しても大乘戒法による受戒を認め、真言密教の立場から円戒による即身成仏を説き、彼の密教遍重は梵網戒の輕視につながっていること、また瑜伽の戒觀の影響を受けるとともに、利他行として小乘戒の受得を認めており、円戒そのものが梵

網の戒条から遊離し、受戒の形式化と祈禱化へのぎざしがみえていること。安然の小乗戒受持を利他行とする考えは、彼の私淑した元慶寺遍照が南都に妥協して天台宗に小乗受持をもちこんだ立場の影響があることである。<sup>(1)</sup>

天台宗の教団の動きを総じていえば、最澄以後、円仁・円珍の入唐請益によって密教が補充、育成され、安然に至ってその大成をみるが、教団では加持・祈禱を主として国家・貴族に奉仕して、教団の経営発展に力を注いで行くことになる。この時期における天台宗の宗教的活動の場は、ほとんど天皇・貴族の社会に限られており、社会の教化・利生に向けて目だった動きを見出すことはできない。石田氏が指摘されたような円頓戒の密教化や梵網戒の軽視といった傾向も、かかる教団全体の動向に相即するものと考えられる。八六〇（貞観二）年円仁が「鎮護国家、利益黎庶」のため建立を發願した文殊楼にしても、貞観一八年の承雲の改造に際しては「請奉進公家、為護王之剋」<sup>(2)</sup>となり、護王の理念が表に押出されてくるし、相應・増命・尊意らの表向きの活動は、すべて国家・貴族の要請にこたえた加持・祈禱の事例によってうづめられているといつてよい。最澄が一向大乘寺の上座文殊の制を置き、末代の犯戒の懺悔と、貧窮・孤独・病人の救済をめざした菩薩道の理念は影をひそめ、あるいは菩薩僧の成長を期待して、「巨敵之地価、非是我等分、方余之食封、非是我等分、僧統所檢天下伽藍、不是我等房、……、衣食之外更無所望」<sup>(3)</sup>と誠しめた最澄の言葉も、菩薩道＝鎮護国家という教団発展の論理の前に、かえりみられることがなくなつて行つたものようである。

このような天台宗の動勢と对象的に、九世紀後半の頃に南都の元興寺・大安寺の僧の中に、文殊会の創設、布施屋の設置、堰堤・船舶の修造など社会的利生事業への参加がみられる。『三宝絵詞』下巻によれば、文殊会は大安寺勤操と元興寺泰善が發案するところで、『文殊師利般若經』の説により貧者・孤児・病人の救済と滅罪をめざし、はじ

め畿内の郡里を単位に貧窮者に施食を行なった。勤操の没後、泰善は僧綱とはかって官に申請し、八二八(天長五)年官符により、毎年二月八日に京・七道諸国に施食を行なうことを定例にしたという。『続日本後紀』天長一〇年七月条に、

先是、伝灯大法師泰善、設文殊会、公家相助而行之、至是甫造文殊摸造、備之瞻仰、会事畢、便安置納所、臨会開請、永為恒例。

とあり、また八三五(承和二)年四月五日に、諸国文殊会の祈に毎年救急稲利の三分の一をあてるよう勅が出されて<sup>(4)</sup>いる。これらの史料は『三宝絵詞』文殊会の記事の内容を裏づけるものであり、文殊会が勤操、泰善の発案によってはじめられたとみてよいであろう。文殊会創設の主旨と最澄が立てた一向大乘寺の上座文殊の制とは、いずれも懺悔と利生をめざしており、両者は共通の理念に立つものであるけれども、最澄が菩薩僧養成の道場に文殊の理念をかかげたのに対し、勤操・泰善は国郡里に文殊の理念を実現しようとした点で対象的である。勤操の利他教化の事績として、文殊会創設のほか石淵八講の開設がある。勤操は大安寺の同学榮好の意志をついで、榮好の母に施食を続け、榮好とその母の没後には、同学七人にすすめて忌日に石淵寺に法華八講を開いた<sup>(5)</sup>という。石淵八講は以後民間に親しまれ教化に力があつたことは周知のところである。

勤操のかかる利生教化活動の思想基盤については明らかでないけれども、空海が勤操の一周忌に『梵網経』を書写講説して師恩にむくいていることと、報恩の主旨を梵網の所説に求めている<sup>(6)</sup>ことからみて、あるいは勤操に梵網の奉信の事実があり、それが彼の社会的実践の基盤になっていたのかも知れない。ところで、勤操、泰善にはじまる文殊会が、国家的な規模と形体をもつまでに発展したのは、政府が文殊会を賑救政策の一環として支持し、助成したこと

による。すなわち弘仁末年から天長年間にかけて、畿内、諸国に飢饉が慢性化して、疫病が流行し、政府はそのたびに畿内諸国の飢病、窮乏の輩に賑給しており、文殊会の国ごと普及と助成とは、政府が施している一連の賑給策を背景に実現したものと考えられる。この意味で文殊会の実現は、古代国家が末期的な段階を前にしながらも、律令制支配の体制を保持しえた時期に、道昭・行基に代表される南都仏教の社会的実践の伝統が噴出した象徴的なできごとであった、ということができよう。そして、かかる社会的な実践が主として大安寺・元興寺に所属する僧の指導性のもたに行われている点に注目したい。

## 二

八三五（承和二）年六月、政府は東海・東山両道の浮橋・布施屋の修造と、渡船の増設を指令し、工事の監督に大安寺僧伝灯住位忠一を任命し、講読師と国司に検校させている。

奉勅如聞件等河、東海東山両道之要路也、或渡船少數、或橋梁不備、因茲貢調担夫等集河辺、累日經旬、不得渡達、彼此相争常事鬪乱、身命被害官物流失、宜下知諸国、預大安寺僧伝灯住位僧忠一依件、令修造、講読師国司相共檢校、但渡船者、以正税買備之、浮橋并布施屋料以救急稻充之、一作之後、講読師国司、以同色稻相統修理、不得令損失。

工事と設備を命じたのは政府であり、資料も国料から支給されていて、大安寺忠一は工事の預に任用せられたのである。忠一について明らかでないけれど、忠一が土木工事の役夫を動員し、作業を指導するに足る能力と技術をもちあわせていたことは容易に想像される。そして大安寺には、こうした利生事業をささえる理念や、事業に必要な方法技



術をはぐくむような基盤が伝統的に保持されていたことが推察されよう。

元興寺の場合は、静安、賢和、道昌に社会的利生に関する顕著な事蹟が認められる。すなわち八六七（貞観九）年四月の官符に、

応令近江国司檢領和邇船瀬事

右得元興寺僧伝灯法師位賢和牒、件泊故律師静安法師去承和年中所造也、而沙石之構逐年漸頽、風波之難隨日弥甚、往還舟船屢遭没溺、公私運遭常致漂失、爰賢和自去年春、企心弥濟、輪誠修造、数月之間適得成功、但恐累年之後、所在少破、无人繕修、徒以頽廢、望請令国司檢校、兼修理破損者、右大臣宣、宜自今以後、永付国司相続令作、若不存檢校、有致損壞者、遷替之日拘其解由。<sup>(9)</sup>

とあって、元興寺静安が承和年中に、近江国和邇の泊を造築したこと、ついで元興寺賢和が八六六（貞観八）年に、和邇の泊を修造したことが知られる。静安<sup>(10)</sup>と賢和とは、その所属から考えて、元興寺における師弟の間柄にあつたと見られ、賢和は静安の遺志を受けついで、和邇泊の修造を行なつたものであろう。賢和はさらに八六七（貞観九）年三月に、播磨国魚住の泊の修造に着手している。このころ播磨国明石郡の魚住船瀬が損廢して、海難事故が頻発してゐた。賢和は当国の講師賢養と同心して、魚住船瀬の修造を企図し、国司の助成を求めて官裁を得ている。<sup>(11)</sup>播磨の講師賢養もおそらく元興寺静安の弟子で、賢和と同室と思われる。

道昌は元興寺明澄に師事、空海に灌頂を受けたといわれ、承和年中、大井川の堰堤修造の工事監督に任用せられ、自ら率先して土木作業に従事したので、衆人が参加助成して、工事が短期間に完了した。人々は道昌の事績を行基菩薩の再現だといつて感歎したといふ。<sup>(12)</sup>このことから、民間に救済者としての行基のイメージが根強く伝わつていて、

公共の土木工事は行基に具現せられた宗教的救済の理念を媒介にすることによって推進せられていること、元興寺道昌、大安寺忠一の場合にみられるように、土木工事の施策遂行が僧に期待せられ、僧の公共土木事業への参加が一種の職能と化して行くコースをたどっていたことが認められると思う。この意味で、僧尼は鎮護国家の理念のもとに、律令政府に積極的に奉仕することによって、身分のあかしを立てていたと見ることができよう。

近江国和邇と播磨国魚住の船瀬修築に従事した元興寺賢和にも、鎮護国家の理念を見出すことができるようである。八六五（貞観七）年四月、賢和は近江国奥島神の堂舎を神宮寺となすことを官に請い、

久住近江国野洲郡奥嶋、聊攝堂舎、嶋神夢中告曰、雖云神靈、未脱蓋纏、願以弘力、將増威勢、擁護國家、安存郷邑、望請、為神宮寺、叶神明願。

と奏している。地方における一郷邑の神を仏教によって莊嚴することにより、國家擁護の神に仕立なおそうとしたもので、仏教の鎮護國家の理念を軸に神の仏教化がはかられているのである。ここに神が仏教により、神身を離脱して菩薩と化し、衆生救済の主としての役割を担わされて行き、衆生救済―鎮護國家―菩薩道という論理の展開を予想せしめる。

神仏習合思潮の流れの中で、もっとも早く仏教化した神は宇佐神であるといわれる。七八三（延暦二）年五月と伝える宇佐託宣に、「大神鞍座、々吾无量劫中化生三界、修善方便導濟衆生、名曰自在王<sup>130</sup>」とあって、宇佐神の仏教化は一面で衆生救済、すなわち菩薩道の標榜によって進められており、宇佐神の仏教化の過程に、菩薩思想の普及が有力な動機の一つになっていたと考えたい。かくして菩薩の座についた宇佐神は、九世紀後半に鎮護國家の役割を担って石清水に迎えられる。宇佐神の石清水への勧請は、大安寺行教の託宣によるもので、行教は衆生救済の宇佐

神をさらに護国の神に仕立てて、神座を都の近くにすえたのである。宇佐神は奈良朝時代にすでに「護国神」の神格をもっていたとせられるが、宇佐神が護国の神としての役割を明確に担って登場とするのは、行教の頃でないかと思う。すなわち、「故伝灯大法師位、行教去貞觀二年奉為國家、祈請大菩薩、奉移此間」とあり、八六五（貞觀七）年四月石清水八幡宮に楯・矛・鞍を奉納して天皇の「宝位無動」と「天下國家無事」が祈請されているのは、八幡神が國家擁護の神として確固たる地歩を築いている状況をうかがわせる。

### 三

大安寺賢和による近江奥嶋神に神宮寺建立といい、大安寺行教による宇佐神の石清水勧請といい、仏教の鎮護國家の思想にもとづいて、神の菩薩化をめざすものであるが、このような思潮は貞觀の東大寺盧舎那仏修造の理念にも現われている。八五五（齊衡二）年五月、東大寺大仏の頭が落ち、同年九月に政府は修理を発願、かつて大仏造頭に際して八幡大菩薩を知識にたてた縁由にちなんで、修理の助成を大菩薩に祈願している。八六一（貞觀三）年三月の修理供養願文には、「八幡菩薩、殊資妙因、依善知識、成菩提果、部類神祇、或幽或顯、俱乘梵筴、早脫般宅、山林聚落、河海諸神、扶持白業、愛護黃凶。」と、八幡神を主とする諸神の仏教による得脱と加護を期待し、同年一月の詔にも同じ趣旨をのべて、

近来奉修理東大寺大毗盧遮那仏像、功夫既成、仍來三月十四日當設无遮之大会、極莊嚴之妙能、……、令會集僧尼、俱稱讚盧舎那仏号、乃至無知小民教作是念、我寺知識所奉修理毗盧舎那、今日至心応奉供養、我亦運心、專念同就、広作功德、但先帝准抛本願天皇之弘願、以八幡大菩薩為王、天下名神及万民為知識衆、

初行「修理」、今至「当時」、此事遂成、始終雖「殊」、徳業惟一、然則使「八幡大菩薩」別得「解脱」、令「諸余名神」々力自在、……、表裏夷晏、風雨順時、年穀豊稔、以此為「基」、當「遍」法界、不「論」自他、終「澄」菩提焉。<sup>(四)</sup>

八幡大菩薩を主として、諸神・万民が知識となつて大仏修理に参加することにより、八幡大菩薩をはじめ、諸神が得脱し神力自在を得て、国を安穩に守れと期待しているのである。先に見た賢和や行教の神祇に関する事蹟も、実はこのような菩薩の国家守護の思想にもとづくところの神仏習合思潮の進展の上に位置づけられる。そして元興寺・大安寺に属する僧の社会的教化や利生活動は一面において神仏習合思潮を背景に諸神の菩薩化と菩薩行への助成を説くことにより、民間の支持を得て、国家への奉仕をめざしていたものと考えたい。神仏習合思潮を基調に、新たな社会教化活動の展開される例を後の石清水八幡宮の放生会に見ることができる。『三宝絵詞』に八幡放生会の由来を記して、

又辛島の勝氏がたてまつる日記に云。八幡三所、始には広幡大明神と申き。今は護国靈験威力神通大自在王菩薩と申。養老四年に大隅日向の西国に軍兵あり。祈申によりて、大神公家の軍と共にあひ向て戦し給しかば、禰宜辛島勝波豆末つかまつる。そのあひだをうちたひらげてかへり給ぬ。又爰に託宣ありての給はく、兵人等おほくころしつ、其の罪をうしなはんがために、放生会を毎年に行ふべし。これにより、諸国にいはれ給へる所々は、かならず海の辺川の畔也。みな放生をおこなふ。山城の僧俗、神社司あたひをもて、おほく海人をよび、すなとりする人の殺さむとする魚を買ひ取て、僧をもて咒願せしめ、水にはなつなり。仏の説給へるをきけば、凡て心あらむもの、みな命をしまぬはなし。かたちはことなれども、身を痛むことは同じ。『梵網經』云、人慈悲をもて放生せよ、六道衆生は皆是先世の我父申也、ころしてくふ者は父母をころしてくふ也。此故に常に放生を行へ、もしよの人の畜生をころさむをみん時は、方便してすくひたすけよとの給へり。

ここで放生の主旨は『梵網經』のほか、『六度集經』、『雜寶藏經』にも求められているけれども、放生を菩薩行として重視するのは、梵網戒であり、石清水放生会は八幡神の菩薩説に『梵網經』の説を結びつけて発案されたものようである。八幡神を宇佐から石清水に迎えたのが大安寺行教であったことから考えて、石清水放生会の発案におそらく大安寺系の僧が関与していたと思われる。ところで『扶桑略記』天慶二年の条に、

或記云、粟田山之東、山科里之北、有二仁祠、号藤尾寺、南有別道場、件道場有二尼、自先年奉造石清水八幡大菩薩像、安置尚矣、凡厥靈驗、触事多端、仍遠近僧尼、貴賤男女、婦依如林、輻湊成市、彼石清水本宮、每至八月十五日、弁設一会号之放生、上下諸人莫不來會、而件尼同日更設此會、昼則迎伶人、尽音樂之妙曲、夜則請名僧、伝菩薩之大戒、飲食引物尽善尽美、布施供養如山如岳、因茲僧徒衆人難向本宮、本宮法会頗以寂寥。

と記し、山科の新宮の尼が本宮石清水八幡の申入れに従わなかったので、本宮では山科新宮を破壊して、八幡大菩薩の像を本宮に移し、尼を捕縛したという。本宮の放生会を閑散にさせた新宮の法会とは、八幡大菩薩像を本尊に祀り、音楽・授戒・布施供養によって莊嚴されているのだが、法会の主旨は、八幡大菩薩像の前に菩薩の大戒すなわち梵網菩薩戒の授戒にあり、授戒の功德の普及をはかったものであろう。授戒に結縁を求めて集まった大衆は、菩薩戒の功德を得ると共に、戒師としての本尊と名僧に供養物を給することにより布施の功德を期したはずである。このような法会の形態から見て、法会の主旨が梵網戒の理念にもとづいていたであろうことは容易に想像され、現実には授戒が結縁として機能し、招福除災が期待されていたことが推測される。このことは九六三(応和三)年八月、空也が滅罪攘災を祈念して大般若供養会を主催し、法会の一環として修菩薩戒を行なっていることや、長谷寺の菩薩戒と一連の

つながりをもつと考えられ、梵網菩薩戒の理念の社会的普及へのコースとその形体がうかがわれるのであり、それはまた古代国家の解体による社会的変革に対応して展開される仏教の新たな局面を示していると思う。

- (1) 石田瑞曆『日本仏教における戒律の研究』二二六～四二二頁。
- (2) 『三代実録』貞観一八年六月一日条、『叡岳要記』上（『群書類従』一五卷・五四三頁）。
- (3) 『根本大師遺言』（『伝教大師全集』一卷三〇〇頁）。
- (4) 『統日本後紀』承和二年四月五日条。
- (5) 『三宝絵詞』中卷。
- (6) 『弘法大師伝』卷下所引「贈僧正勤操大徳影讚并序」。
- (7) たとえば弘仁一四年五月五日「賑給伊賀飢民」、同六月「今年諸国疫氣流行、百姓窮弊、……、有詔賑給左右京五畿内諸国」、同一〇月二十四日「有勅、振恤京中窮乏羸」、同一二月一日「賑給左右京飢民」、天長元年三月一日「美濃国言上百姓飢病、詔令賑給」、同九月二十六日「賑給山城国窮弊百姓」、同三年五月二三日「賑給左右京飢民」、同八月二十七日「賑給左右京飢病及被水害百姓」、同五年六月二八日「越後穀一万斛既給窮民、以濟饑苦也」、同六年二月一七日「勅曰、諸国頃日疫癘間発、百姓天死、……、度百僧」、同七年一月二十九日「賑給伯耆国飢民」、同八年五月二十五日「賑給京中飢病百姓」、同一月二日「長門国飢、賑給」など（『日本紀略』）。
- (8) 『類従三代格』・『統日本後紀』承和二年六月二十九日条。
- (9) 『類従三代格』一六・貞観九年四月七日官符。
- (10) 静安に関しては承和五年一二月一日、清涼殿に仏名懺法をはじめて修し、貞観一八年六月二日、弟子賢護がその遺志をついで法会の威儀をととのえた（『統日本後紀』・『三代実録』・『三宝絵詞』下卷）、承和七年四月八日、清涼殿に灌仏を行なう（『統日本後記』）、近江国滋賀郡比良山に「妙法・最勝両精舎」を建て、弟子賢真の請により官寺とした（『三代実録』貞観九年六月二一日条）、ことなどが知られる。
- (11) 『類従三代格』一六・貞観九年三月二十七日官符。
- (12) 『三代実録』貞観一七年二月九日条。

- (13) 『扶桑略記』抄・延暦二年五月五日条。
- (14) 宇佐神をめぐっての論考は多岐にわたるが、井上薫氏は従来の論考を整理、検討し、横田健一氏が出された宇佐神の護国神説（横田健一『道鏡』）を重視しておられる（井上薫『奈良朝仏教史の研究』二二四～二四一頁）。
- (15) 『三代実録』貞観一八年八月一三日条。
- (16) 同貞観七年四月一七日条。
- (17) 『文徳実録』齊衡二年九月六日条。
- (18) 『三代実録』貞観三年正月二日条。
- (19) 本論二六八～二六九頁。

## 五 律令官人の利民思想

### 一

律令国家の形成過程において仏教が受容せられ、仏教が律令国家の理念を支え、仏教が鎮護国家の思想のもとにすんで国家擁護の役割を担って行くコースに即して見れば、仏教の社会的教化と利生事業は、律令体制の矛盾に根ざす社会のひずみをカバーし、体制を補強するはたらきをもったことになる。九一四（延喜一四）年に三善清行が出した『意見十二箇条』には、律令的支配の政治理念のもとに、仏教の現情を批判し、僧尼のあり方について述べており、律令官人が仏教に何を期待しているかを知り手がかりとなる。

三善清行は肥後・備中の介、文章博士・大学頭を歴任、当時従四位上行式部大輔の身分にあった。『意見十二箇条』では、清行が介として地方に赴任して律令制が衰退し末期的状况を露呈している現実の認識から出発して、古代の政

治理念に立返って、たとえば口分田の班給を施行するなど律令体制のテコ入れを建築している。<sup>(1)</sup>『意見十二箇条』<sup>(2)</sup>に現われた仏教に対する批判と建築の要点はおよそつぎのようである。

(一) 仏像・堂塔の造作がさかんに行われたため、国費が増大して財政が破綻しかけており、寺領と寺奴の増加は公田と公民の減少につながっている（序）。

(二) 僧尼の質が低下し、吉祥悔過・仁王会による豊年・防災の仏験は期待できず、かえって災厄を招いている。したがって諸国講読師には「精進練行」の者をえらんで任命し、僧尼をきびしく監督させなければならない（第一条）。

(三) 周忌法会の饗応に巨費をかけ、破産する家があるから、檢非違使に巡回させて法会を節制させなければならない（第二条）。

(四) 私度僧の数が増大し、課役負担の百姓が減少する一方、僧の質が悪くなり盜賊や徒党に加わり、その首領になる者がいる。衛卒をかんとくして警備を蔽にしなければならない（第十一条）。

(五) 播磨国魚住の泊は行基が築造、賢和が修築していらしい損壊しているから、国の正税を給して修造すべきである（第十二条）。

さしあたって(二)、(五)の要項をとりあげて検討してみよう。

(二)では僧尼の質の低下について、つぎのように指摘している。

凡厥禪徒、未必皆修学俱備、禪智兼高者也、然而或固守律儀、至死不犯、或偏行菩薩、忘身利他、故帝皇之誠、依禪僧而易惑、禪僧之念与如来而必通、而今上自僧綱、下至諸寺、次第請僧、及法用小僧沙弥等、



違律者多、……、而講読師多非持律之人、或有賸勞之輩、況其国分僧少人皆是无慚之徒也、著妻子、營室家、力耕田行商價……、重望、諸国講読師、雖成階業、非精神練行者、不得擬補。

清行は僧尼墮落の根源を戒律の欠如に求め、僧尼の修道の基本は持戒持律にあり、「精神練行」の僧尼の出現と登用を待って、仏の感応が現われ、豊稔と防災が期待されるとし、同時に僧尼のもう一つの任務は、戒を持って「身を忘れ他を利す」る菩薩行の実践にあるとし、これらの任務の遂行が帝王の理想を実現し、仏教の理想にかなう道であるというのである。この主張に律令官人の仏教観と僧尼に対する期待が集約されており、「精進練行」の僧尼の出現による帝王の仁王、菩薩思想の実現を理想にえがいているのである。しかしながら要項(四)に見る僧尼の濫行の状況に照して見ても、理想と現実との背離はあまりに大きく、清行自身も理想の実現が絶望的であることはよく承知していたはずであり、「三尊豈可感感心乎、感感心之来、非敢所望、妖咎之至、還亦可懼」と、幸福の招来はおろか、せいぜい災厄の防止を期待するのが限界であったであろう。

清行が僧尼の任務として、持戒修業による招福の祈願のほかに菩薩行の実践によって国家に奉任する任務を説いているのは、要項(四)の魚住泊の修造に関する建策(第十二条内容)につながっている。清行は行基、賢和が行なったと伝える魚住泊の築造、修造の事績を高く評価していた。この観点から清行は、僧尼の任務の一つとして社会利生事業の実践をとりあげたのであろう。第十二箇条「一重請修復播磨国魚住泊」に、瀬戸内の糧生・韓・魚住・大輪田・河尻の泊は、「行基菩薩」が行程を計って築造した。その後魚住泊は荒廃して、海難事故が頻発、多数の犠牲者が出ていた。そこで

至貞觀初東大寺賢和修菩薩行、起利他心、負石荷錘尽力底功、单独之誠、雖未畢其業、年紀之間、莫不

蒙其利、賢和入滅稍及三十年、人民漂没、不可勝計。

という。行基の事蹟の上に瀬戸内五泊を築造した事実は確められないけれど、延喜の頃これらの五泊は行基が設置したものと信じられていたのであろう。賢和が魚住泊を修造したことは先に見たところであるが、「東大寺賢和」は「元興寺賢和」の誤りであろう。清行はここで行基を「菩薩」と称し、賢和については「修菩薩行、起利他心」とのべているのは、第一条の「凡厥禪徒、……固守律儀、至死不犯、或遍行菩薩、忘身利他。」に見られる期待される僧尼のあり方に対応して、行基・賢和の事績を菩薩行の実践と考え、そこに僧尼の模範を見出していたものと思われる。所功氏が指摘されているように、清行は備中への往還に魚住泊を通過して、自ら身に危険を感じ、その修復が彼の関心事だっただろうが、清行は行基や賢和が残した便利とその工事の困難を思うにつけて、「忘身利他」する菩薩行に認識を深め、僧尼が担う社会的役割について認識を新たにしていたであろう。泊修造の具体的施策として清行は「伏望、差諸司判官幹了有巧思者、令修造件泊、其料物充給播磨備前两国正税」としているが、工事の着手、施工にあたって播磨、備前両国の国分寺講読師が担う役割も重視していたに違いない。

## 二

清行は文章道出身の儒者で、中国の古典に通じており、儒教的な尚古思想が『意見十二条』の随所にみえるといわれるのであるが、理想にされる古代の善政とは「徳政之美」、「上垂仁而牧下」といった言葉に表わされるように、儒教的な徳治思想がその基調になっている。清行において儒教の徳治思想が仏教の仁王思想と相依の關係において理解されており、帝王の徳政と仁政を実現するのが官人と僧尼の立場であると考えていたようである。清行のこのような

官人の理想は、彼が書いた『藤原保則伝』<sup>(6)</sup>によく現われていると思う。北山茂夫氏が指摘されているように清行が良吏としてほまれの高かった藤原保則の影響を多く受けているのだが、藤原保則は前司朝野貞吉の酷政により荒廢した備中に国司として赴任、「公（保則）到任之初、施以仁政、宥其小過、存其大体、放散徒隸、遍加賑貸、勸督農桑、禁止遊費……戸口殷盛」といい、ついで備前に赴任し、「徳化仁政」を行なった。帰京に際して船をしつらえる資糧さえなく、郡司らが米二百石を調べてやった。保則は海行の安全祈願のためと称して、国分寺僧を招いて『心経』を一遍誦読させ米二百石をすべて誦経の布施として与えた。八七八（元慶二）年には、出羽の俘囚の反乱に際して、出羽権守に任せられ、鎮守府將軍小野春風と共に反乱を鎮定したが、成功した要因として「恩信をもって夷狄を化服」する方針のもとに行なった保則の撫民政策をあげ、「公初在両備（備中・備前）、專以仁惠而化之、及治出羽」という。さらに太宰大貳となって赴任し、筑前、筑後、肥前三国における群盜横行の原因は、生産手段の喪失にあるとし、自らの俸米を三国に賑給、慰撫して、生業が存立できるようにはかった。盜賊たちは「府君以父母之情遇我、我豈不<sub>レ</sub>尽<sub>レ</sub>孝子之志乎」といったという。

藤原保則とよく似た良吏のタイプを紀夏井に見出すことができる。夏井は能書で知られ、大内記になっているから、文章に通じ儒学の素養も高かったと考えられる。人となりは温仁、忠正清貧で宅がなく、官から宅を支給されたくらいだといふ。八五八（天安二）年に讃岐守となり、任国で寛政を行なって国民に慕われた。

政化大行、吏民安之、境内翕然、不忍相欺、秩滿將歸、百姓相率、詣闕乞留、因斯更留二年、黎庶殷富、倉廩充美、於是新造大藏於土郡、惣冊宇、皆繕納以為不動之蓄、及去吏民送別者贈遺甚多、夏井一無所受、歸都之後、米完玩好以送其家、夏井唯留紙筆悉返其余。

肥後守に赴任中、応天門の変がおこり、異母弟豊城の罪に連坐して土佐に流された。配所に赴くとき肥後の民は「遮路悲哭、如喪考妣」といい、かつての任国讃岐の境を通過する際には、「百姓男女老少、皆棄其室、逢迎道路」、数十里之間、哭声相接」という状況であったという。

描写に誇張があるが、民衆が夏井や藤原保則を慕う状況は、行基に追従した民衆の「動以千數、所行之処、聞和尙來、巷无居人、争來礼拝」といった様相とよく似ているのは偶然でなく、民衆が夏井や保則に救済者の出現をみたからであろう。一方、行基の登場した時代と、夏井・保則の置かれた時代とは、貴族間の抗争の中から藤原氏が政權を固めて行く時期であるし、社会体制の上でも一見平穩だが律令制が変質する時期と、崩壊にさしかかる時期にあたり、社会が変動をはらむ点で二つの時代には共通した要素があるわけである。天平の大仏造立に際して宇佐神が上京して造立事業を助け、貞観の大仏修復事業に八幡大菩薩が知識の主に迎えられ、ついで八幡神が石清水に皇城擁護、百王の守神として遷座しているのも象徴的である。

## 三

校田さえずでに困難になり、政府が体制たてなおしの抜本的施策をもちあわせない状況において、地方では農民が生産を失ない、浮浪農民が増加し、徒党・群盜の動きが活発になって行くが、国衙の官人はこうした現実の情況に目をおおい、地位の確保と利益の追求につとめている。藤原保則や紀夏井の事績が「徳化仁政」・「仁恵」・「政化大行」として美化せられてくるゆえんである。清行は保則のかかる行動を支えたものとして「天性廉潔、以身化物」といった保則の人となりをおけるとともに、保則が仏教に帰依し、空観に通じていたことを重視している。

公年漸五十、不<sub>レ</sub>近婦人、唯<sub>レ</sub>婦心内典、尤<sub>レ</sub>熟空觀、常談誦金剛般若經、未嘗退倦、郎撰集此經諸家義疏、以爲二部、究<sub>レ</sub>討其義、莫<sub>レ</sub>不該通、公清節沖虛、心無廻□、蓋是練般若空無相之故也。

保則が仏教に帰依していたことは、備前国分寺僧に『般若心経』を誦讀させたことや、讃岐の国司となつたとき、任国で経論を書写し、後世菩提を折つたこと、晩年に出家して叡山東坂に居住し、昼夜念仏して西方往生を願つてゐることなどからみても明らかである。清行はとりわけ保則が『金剛般若経』を奉信して、諸家の注釈を集めみずから一部を書を撰し、経旨に通達してゐたことを重くみて、保則にみえる清節と、物にとらわれない行動は、般若の「無空相」のあらわれであるとみなしてゐるのである。つまるところ、清行は保則の仁政徳治の思想基盤の一つは、無相無我の空觀に求めたのであり、空觀は梵網に説くように、菩薩道の裏づけとなるものであるから、清行において保則の行動が菩薩行として受けとられてゐたことを推測させる。このことは、清行の行基や賢和に対する見方にも通じてゐると思う。行基、賢和の行動を「身を忘れ他を利」す菩薩行の實踐として理解した清行は、彼らの行動を無相無我の空觀から出たものと考えていたのかも知れない。そういえば紀夏井についても「本自崇信仏理」と伝え、母が死ぬと草堂に遺骸を納めて服喪し、毎日『大般若経』五十巻を読んだという。民生の安定をはかり、徳政の範とされる藤原保則と紀夏井が、ともに仏教に帰依して般若系の經典を崇信してゐるわけで、この事實は後にみる空也の大般若の書写供養の事蹟とも関連して、般若系の空觀が利生利民の活動につながつてゐることを示唆してゐるように思う。

- (1) 貞觀から延喜にかけての中央の政情と地方の情況、それらをめぐる二善清行の立場と主張については、北山茂夫『王朝政治史論』(昭45・岩波書店)、三善清行の伝については所功『三善清行』(昭45・吉川弘文館)にくわしい。
- (2) 『群書類從』一七輯・一一五〜一三〇頁。

- (3) 第十二条の終りに「凡厥便宜具載去延喜元年所献意見中、不更重陳」とあり、清行は延喜元年にも魚住泊の修復を上申しており、魚住泊の修復は清行の長年にわたる懸案であったとみられる。
- (4) 所功先掲著六七頁。
- (5) 同一七五～六頁。
- (6) 『統群書類従』八輯上・六五～七一頁。
- (7) 北山茂夫前掲者。
- (8) 紀夏井の伝に関しては『三代実録』貞観八年九月二三日条参照。

## 六 空也の実践と思想基盤

### 一

空也の社会教化・利生活動は、九三八（天慶元）年空也の入京を境に二つの時期にわけられる。前半は畿内七道へめぐり、修道・教化につとめた時期で、後半は京都を中心に上下・貴賤の知識に勧めて、大規模な造像・写経・利生教化の活動を展開する時期である。

空也は前半生において、四国湯島で修業し、陸奥、出羽に伝道している。このころ南海に藤原純友の乱が起っていたし、陸奥、出羽は蝦夷の地で、先年出羽に俘囚の反乱があり、東国では平将門が叔父国香を討ち、一族間の抗争はやがて、東国全域の争乱に発展しかけていた。東西で時を同じくして起った反乱は、衰弱しきった律令国家の体制を根底からゆさぶり、政府の動揺は大きかった。空也は西から東にかけて修道教化の旅を続ける中で、じかに地方の実

態に触れていたし、京都に来て空也がみたのは、地震・火災・風水・飢饉・盜賊・流行病などにおびえ悩む民衆の姿であった。先にみた山科藤尾寺の南道場の放生会が異常な人気を集め、街では市民が岐神（疫神）を祀って熱狂し志<sup>(2)</sup>多良神の入京を迎えて民衆が踊り狂っていたのもこの頃である。

空也の行なった利生・教化の内容は、嶮路開さく、穿井、架橋、水脈の探索、死骸の収容、貧病人の救護、獄囚教化、造塔、観音・梵天・帝釈天・四天王像・阿弥陀浄土変の造頭、金字『大般若経』の書写供養など多岐にわたり、これらの活動は弥陀念仏の唱導と相依の關係においてすすめられていた。これらの教化、利生活動はすべて梵網菩薩戒の戒相にあてはまるから、空也の実践をささえた思想基盤として梵網菩薩戒が想定される。梵網菩薩戒に基づく実践の立場は、すでに行基を先蹤として受継がれてきており、空也もそれに学ぶところがあったであらうし、空也は前半の修道期間に、当時一切経を所蔵していた播磨国峯合寺において、経論を学習しており、そこで梵網に説く菩薩の心地を学んだものと考えられる。ところで次にかかげる空也の般若供養会の願文は、文章博士三善道統（清行の孫にあたる）の執筆にかかるものだが、そこには空也の趣意が反映しているとみられる。

真空之理已顯、大千世界、遍載慈悲之雲、一切衆生、悉潤智慧之雨、嗟呼諸法無相、四生無常、五蘊六根、雖陰陽之陶冶、真如奈落、在善惡之因縁、成劫壞劫、前身後身、禽獸魚虫、何物非流転之父母、山川藪沢、何処無生死之形骸。<sup>(5)</sup>

前半は般若の空觀に立って無相を述べ、後半の文は梵網第二十輕戒の「一切男子是我父、一切女人是我母、我生生無不從之受生、故六道衆生皆是我父母、……、一切地水是我先身、一切火風是我本体」<sup>(6)</sup>の主旨に通じるものがあり、これはまた前半の無相・無常の空觀とつながっている。本来『梵網経』上巻に説く菩薩の心地は空觀によって裏づけ

されており、空也において般若の空觀と梵網菩薩戒とが融即しているとしても不思議ではない。願文にまた空也の志願がつぎのように語られている。

以先彼後我之思為思、以利他忘己之情為情、薜服防風之外、更企何謀、麻喰送日之中、復施何力、曾無一鉢之儲、唯唱十方之志。

彼を先にして我を後にし、他を利用して己れを忘れ、無所得・無所有であった、という空也の立場は、空觀にもとづく菩薩道の実現と修業の過程でもあったと理解される。

## 二

大般若供養会の夜に、万灯会、弥陀念仏にあわせて菩薩戒を修している。この夜に修せられた菩薩戒はおそらく梵網菩薩戒であり、戒師として招かれたのは天台宗の僧であつたろう。そして授戒は僧尼のみを対象にせず、梵網の「一切衆生皆有仏性」の説にもとづき、凡聖通受の立場から集会者の全員を対象に行われたものと考えられる。この場合、集会者は授戒に結縁の形で参加したと思う。『三宝絵詞』下・長谷菩薩戒に、『梵網經』下の「若受仏戒者、国王王子百官宰相、比丘比丘尼、十八梵天六欲天子、庶民黃門姪男姪女奴婢、八部鬼神金剛神畜生乃至變化人、但解法師語、尽受得戒、皆名第一清淨者」の文を示して、

これによりてもろこしにも、我国にもよりの御門、后、家々の男女、心をおこし、師を請して、これをうくるもおほかり。かの黃門はつみ人の形也、淫女は色好の名也、いはんや此の外の人をや。まさに今ざとりすくなくして心ををこすにあたはず、力ほそくして師を迎るにたえぬ者、諸の男女のために、ひとりの師をすへてざづけ



しめて、あまたの人をすゝめて受しむ。

あるいは同書・比叡受戒に

此故に諸の衆生は、菩薩の戒をうくべし。生死のふかき海をこゆるには、菩薩の淨戒をふねとす。ほなうのほけしきみちをすすくるには、ぼさちかいをかとりとす。貪瞋のふきしばれるをきるには、菩薩の戒をときかたなとす。鬼魅のなやましわづらはすをはなるゝには、菩薩戒をよき薬とすとの給へり。……かねては又年穀のゆたかならむ事を祈也。

ここでは具体的に戒をたもつことよりも、戒の精神が重視され、清淨、苦惱の離脱、攘災など受戒によって得られる功德に期待がかけられ、授戒がすなわち救済としてとらまえられている。空也が主催した菩薩戒もこうした一般の梵網菩薩戒受容状況を背景とし、授戒に結縁することによって生じる功德に、救済を期したものとみることができ。

空也が大般若書写を発願した九五〇（天曆四）年の前後に、京畿で疫病が流行して大量の死者を出し、これより応和にかけて早魃と疫病がくりかえし起って、死者の数が累積していた。当時一般に疫病の流行は死者の怨霊のなせるわざと理解され、疫病の鎮圧の法は怨霊の慰撫に求められている。空也の大般若書写、供養の意図も、実は、「皆以勝業、先資神祇、無明夢驚、長別苦海、有習怨尽、応謝稠林」とか、「荒原古今之骨、東岱先後之魂、併闕勲修咸証妙覺」の文辞にうかがわれるように、有縁無縁の靈魂をなぐさめ鎮めて、災厄を摧攘することにあつた。そして靈魂の鎮撫と災厄の摧破に、大般若が功力を発揮するものとして採用されているのだが、空也において大般若が単なる咒術としのみ採用されていたとはみられず、先にみたように般若の空觀に立ち、一切を空、無相と觀じ、災厄による不安、苦惱から脱却せしめる主体として、大般若が用いられていることを見逃してはならないと思う。大般若を攘

災の主体とするにしても、主体は何らかの形で表象されなければならない。空也は大般若の書写を発願した翌年、知識にすすめて金色一丈の観音像を造願しており、空也において『大般若』の表象は観音に求められていたものようである。<sup>(11)</sup> このことは、空也が大般若の経巻に用いる水晶の軸を求めて得ることができず、大和長谷寺の観音に祈請し添上郡の勝部寺で水晶の軸を得た、という話によっても裏づけられると思う。

以上の推察にもとづくと、空也の社会的実践の思想的ささえとなったものに、梵網菩薩戒、般若の空観、観音信仰、弥陀信仰があがってくる。空也が常に弥陀の念仏を唱え、他に勧めた故に「阿弥陀聖」と称され、念仏普及の功績は慶滋保胤が「天慶以往、道場聚落、修念仏三昧希有也、何況小人愚女多忌之、上人来後、自唱令他唱之、後拳前世念仏為事、誠是上人化度衆生之力也」<sup>(12)</sup>とたたえているところである。空也の社会教化の中で、一貫しているのは念仏の唱導なのだが、念仏の唱導は「化度衆生」すなわち菩薩道の実現として理解される。この場合、衆生利益の実現は、浄土往生に托され、此土より彼土に救済の場がうつされたことになり、このことは菩薩道の実践の方向に新たな局面を開いたことになる。このようにみて行くと、先に揚げた空也の活動をささえた四つの思想は、菩薩戒を主軸にして相互に関連しながら、総体的なまとまりをもっていたものと理解される。源為憲が『空也誅』に

赫々聖人、其德無測、素善薩行、初優婆塞、頭陀諸山、退散六賊、物外栖心、市中乞食、救苦世俗、唱善知識、惡風離身、毒蛇感德、靈狐病原、□目悦色、文殊墮来、観音不匿、嗚呼哀哉、剋念極樂、唱弥陀名、求索般若、同常啼情、拳世受化。

とうたっているのは、文章家の術学的な修辭ではなく、空也の実践と思想的根柢を理解し、それを象徴的にまとめようとした苦心の作であることが知られる。

空也の社会的実践を梵網菩薩戒の実現として認め、空也の実践を、媒介に民間に対する布教伝道の方向を打出して行ったのは天台宗であったと思う。<sup>133)</sup>九四八(天曆二)年四月、空也は比叡山に登り、座主延昌に師事した。延昌は空也の「行相」に感じて得度させ、大乘菩薩戒を授けて光勝の名を与えた。時に空也は四十五才、ここで空也は天台宗の度縁交名牒に登録され、形式の上で天台宗延曆寺に僧籍をおくことになったわけである。空也の年令と行歴からみて、この時点で空也が延曆寺で修学し得度・受戒したのは、空也の意思によるというよりも、天台宗の要請にこたえたものとみるべきであろう。つまり天台宗が、文殊に表象される菩薩道の実践を空也の行相に見出し、空也を天台宗の僧として迎え入れたものと考えたい。空也が授戒後も「光勝」の名を用いないで、「空也」の名で通したのは、天台宗が空也の立場を支持し、その主体性を尊重したからにほかならないと思う。また空也の主催した盛大な大般若の供養会も、実は天台宗の空也に対する積極的な支持によって実現されたものであろう。この点で行基の行動を律令政府が菩薩行と認め、「精進練行の大徳」とし、大仏造頭事業への参加を機に、大僧正に迎え入れたのと共通するものがある。やがて空也は行基と同じように、文殊の化身として神聖化されて行く。<sup>134)</sup>

六波羅蜜寺と雲林院とは、空也の旧蹟として知られるとともに、天台別院として法華・念仏の講会が催されて、教化・結縁がさかに行われるが、とりわけ六波羅蜜寺は空也の開創にかかり、天台別院に指定されてからも、空也の遺志を伝え、独自の展開をみせている。空也の没後、この寺に中信が入って堂宇をととのえ、毎日毎時に法華を講じ、毎夜念仏三昧が修せられ、別に毎月四度の講演が開かれた。<sup>135)</sup>講会には遠近から人が集まり、貴賤・僧俗の別なく聴

聞・結縁しており、「非<sub>レ</sub>管<sub>レ</sub>致<sub>レ</sub>鎮護國家之御祈、兼凝利益衆生之弘願者也<sub>也</sub>」<sup>(10)</sup>といわれるように、鎮護國家をうたうのは天台別院として当然のことながら、「利益衆生の弘願をこらす」ことを標榜するところに、空也の菩薩行の理念を継承するこの寺の特色があった。一〇一八（寛仁二）年に官裁を下し、この寺に尼受戒を行なうことを恒例としているが、これは女性を対象に梵網菩薩戒を授けることを意図したものであろうし、公家・貴族が悲田病者に併せて、六波羅密寺の僧に施米を行なっているのは、この寺のもつ貧病者救護の機能を思わせる。このように天台宗では、空也の社会的実践を高く評価して、空也を天台宗に組み入れるとともに、空也の遺蹟を別院に指定して、空也の事蹟を継承し、それを媒介として救済教としての天台宗の方向と論理を展開させていったと考えるのであるが、次に空也と直接交渉があり、その影響のもとに、独自の宗教的立場を打出していったとみられる天台宗の僧侶について検討を加えてみたい。

まず空也に授戒した座主延昌であるが、彼は浄土願生者として知られ、毎月十五日に諸僧を招請して「弥陀讚」を唱え、浄土の因縁と法華の奥義を対論せしめ、命終の期に三七日の不断念仏を修したという<sup>(11)</sup>。空也が延昌に受戒した時、空也は四十五才、延昌は七十二才であるが、両者は念仏についても相互に学ぶところがあったと思われ、空也と延昌との関係はこの時に始まったのではなく、以前から交渉があったとみられる<sup>(12)</sup>。すなわち延昌は九四五（天慶八）年北山静原に八尺十一面観音を本尊とする補陀落寺を建てているが、空也も天慶七年夏に観音三十三身像と補陀落浄土変相図を造顕し、ついで九五一年（天曆五）年に十一面観音像の造立供養を行なっており、両者の観音像の造顕は天慶七年一月、長谷寺の本尊十一面観音が焼失した事態と災厄の頻発に、対応したものとみられ、この点で両者の観音像造立の意図は一致しているように思われる。

延昌はまた往年の夢に四品朝服の人が現われて、「極楽に生れたいと思うなら、一切衆生のために法華經百部を書写せよ」と告げたので、衣鉢を捨てて書写供養したといい、延昌が天慶八年に六道衆生の救済のために『涅槃經』を書写供養しているのも、右の『法華經』百部書写と同じ趣旨によるであろう。

千観は空也の教誡によって遁世したと伝えられ、園城寺を出て摂津の安満・箕面に住んで、『極楽国弥陀和讃』・『十願発心記』を書き、自他に西方業をすすめた。二葉憲香氏は千観が空也の影響を受けたとの想定のもとに、『十願発心記』を分析し、千観の基本的立場は、初心菩薩（凡夫）は忍力を得ることがなければ、衆生を救うことができないから、念仏して浄土に往生し、忍力を得て三界に帰り思うままに衆生を救おうとするもので、その往生思想は大乗菩薩道の実践にもとづいていること、そして千観の大乗菩薩道の実践の立場は、大乘利他行の完遂を目的とする空也の浄土教と同一であることを主張しておられる。二葉氏が指摘された千観の立場は、「夫煩惱縁務是凡夫常事、若嫌惑業之身不能發大心者、世々生々難期解脱、可悲々々、愚中又愚」といった愚の自覚にもとづく、この土における菩薩行の実践へのあきらめから展開されるものであり、かゝる論理が空也においてすでに導き出されていたとは断定しかねるが、少なくとも、千観は空也の実践を通して利他行としての大乗の菩薩道にめざめ、往生が利他行と不可分の関係でとらえられていたと思われる。千観におけるいわば菩薩道実現の手段として往生思想は、千観の凡夫としての反省に根ざして展開された独自の思想であると考えたい。愚の自覚に立つ千観が、「蒙彼弥陀來迎、往生上品蓮台」とあるように上品往生を期待しているのは、彼の往生による利他行の実現思想にもとづくもので、中品往生では阿羅漢果を得るにとどまり、衆生利益をめざさざり、仏の授記または歡喜地（初地）を得る上品往生のほかはないのである。この立場は後に熊谷直実が有縁・無縁の衆生を意のままにすくうことを決意して、あえて上品上生を期し

ているのにも通じるものである。<sup>23)</sup>

千観と空也の菩薩道実践をささえたものに観音の慈悲行がある。千観は母が観音に祈請して得た子といわれるが、<sup>24)</sup>千観みずから、「苦衆生不尽、我亦不取正覚、大悲闡提如『觀世音』」と誓っているように、彼は菩薩道実践の範を観音の大悲行に求めており、このことは空也における十一面観音像・補陀落浄土變の造頭と広汎にわたる利他菩薩行の実現が観音の慈悲行を軸に一連のつながりをもつものであり、それが千観に反映して、千観独自の利他菩薩行の実現の立場を導き出したことを推察させる。

良源は延暦寺座主になり、堂舎をととのえ寺の経営基盤をかためる一方、論義研學を振興し指導性のある人材を育成した。良源は積極的に公家・貴族に近づいて支持をえるとともに、一乘思想にもとづき教義の普及と利益衆生をめざし、法華・弥陀・地藏信仰を基調とする講會を設けて、天台宗の社会的普及につとめた。その結果天台宗は救済の宗教としての性格を強めて民間に浸透し、教団経営の基盤をひろげて行った。このことは天台宗が時代の要請にこたえて、最澄のかかげた菩薩僧の衆生利益の理念を再確認し、新たな展開をとげたことを意味していると思う。律令国家の体制は官人機構を保ちながらも、機構を支える実体は変質し、教団の鎮護国家の理念は形骸と化し、教団は新たな理念の創造と経営の転換を迫られていたはずである。天台宗が空也の行動を菩薩の利他行として認め、彼を教団に迎え入れたのは、まさにこのような時期に当っており、天台宗は空也を媒体として教団の進むべき方向を学びとったとみてよい。空也が主催した大般若供養會に呼応して、同じ時日に宮廷で法華の講座が催され、この席で良源が南都仏教の碩学法藏、仲尊を相手に、自家の「一切衆生皆成仏」の宗旨と、法相の「五性各別」の宗義の当否優劣をめぐって論戦をまじえ、天台側が「因茲、帝王公卿、殿上階下、悉仰一乘奥旨、称美天台幽致」と誇っているのは、天

台宗が空也の行動を通して、菩薩道実践の立場の認識を新たにし、利益衆生の教えとして一乘仏教を打出した自信のあらわれとみることができよう。

良源が天台教団の展開途上に果した役割を以上のように位置づけるとき、良源みずから「我所修善根悉資菩提、兼薰修、廻向一切衆生、命終之後、願必往生極樂世界矣」と期しているように、良源の行動は菩薩の利他教化活動として意義づけられてくる。良源は弟子らに平素から、「常慕菩薩、不思名利、或赴公家之請用、或決仏道指帰、勿以銜名徇譽、只須先他後己而已」と誠めていたが、弟子は良源の行動をみて、その教誡を信じようとしなかった。ところが没後になって、良源が三十八才の時に書いた発願書を見ると、「外似銜名之人、内秘弘法之思、偷發願念曰、十方諸仏、願擁護頑質、一切聖衆願加持羊僧、與我交論決義之輩、永離貪瞋痴、假使我墮於負處、不令他墮於負處」と記されてあったという。良源が他を先とし己を後にすることを本願とした、というのは、空也の「先彼後我」する立場に似ているが、こうした立場は憍慢と利養の拒絶と裏はらの関係にあり、梵網第二十二、第二十七輕戒に憍慢と利養を誡しめ、智顛もこれらの戒を菩薩戒独自の戒として重んじているところである。良源はまた九七一（天禄二）年に楞嚴院に毎月二度の布薩を設けたが、以前から良源は毎日梵網戒を誦修して布薩の当日「梵網」の二字を唱えると、口から戒光が出て顔が照りかがやくなどの奇瑞が現われたという。以上の史伝に照らして、良源は梵網戒を尊重し、名利の追求をいじめ「先他後己」することを修道教化の基本にしていたものなのであり、良源の事業をささえたものに梵網菩薩戒を想定してもあながち不当ではないと思う。

良源が掲げた天台宗の理想は、彼が養成した弟子達によって分担され、弟子の理解に即して独自の展開をとげているが、空也を尊敬し、救済教としての一乘仏教の立場を往生浄土の道に見出して論理化し、積極的な教化活動を行な

った源信において、菩薩の利他行はどのようにとらえられているであろうか。『往生要集』巻上末、正修念仏・依願門に、自分ひとり<sup>一</sup>が往生を願うことは自利の行ではないか、との問いを設けて、次のように答えている。

願極樂者要發四弘願、隨願而勤修、此豈非是大悲心行、又願求極樂、非是自利心、所以然者、今此娑婆世界多諸留難、甘露未沾苦海朝宗、初心行者、何暇修道、故今為欲円滿菩薩願行、自在利益一切衆生、先求極樂、不為自利<sup>一</sup>。

この土において初心の行者は修道にいとまがないから、浄土に往生することによって菩薩願行の完成を期す、というのであり、源信において菩薩の利他行はすでに往生極樂に托され、菩薩道の実践が往生極樂の教行に帰結されているのみをみる。なお源信は往生極樂の必須要件として四弘誓願の実践を説くのであるが、往生要集下末、往生諸行に諸業を総括して、

今私云、諸經行業物而言之、不出梵網戒品、別而論之不出六度、細其相有<sup>一</sup>其十三。

として、六波羅蜜のほか<sup>一</sup>に菩提心、六念、読誦大乘、守護佛法、孝順父母、奉事師長、不生憍慢、不染利養をあげ、中でも名利を強くいましめている。源信において往生極樂の諸行はすべて梵網戒に集約してとらえられているのだが、それは主として自己の往生をめざすものであり、菩薩の利他行の完全な実現はあくまでも極樂往生に期待されているのであり、この点で源信の見解は先にみた千観の立場と共通するものがある。慶滋保胤の伝記に「或人夢曰、（保胤）為利益衆生、歸自浄土更在娑婆、爰知証入漸深耳<sup>一</sup>」と記されているのも、極樂に往生して利益衆生の菩薩行を実現する、という千観や源信の見解につながっているものようである。慶滋保胤が空也の利生活動と念仏普及の功を高く評価していたことは、「誠是上人化度衆生之力也<sup>一</sup>」、「如此兩人（空也と中信）者、寧非奉如来勅、来此娑



婆世界、「度千濁惡衆生乎」と評していることよって明らかであり、彼が源信と親交があり、互に影響しあっていることもよく知られているところである。

このように見て行くと、行基、最澄、泰善、賢和らに代表される従来の菩薩道実践の立場が、専ら現世に置かれてきたのに対して、千観、源信らはその実現の場を来世に托したのであり、空也の行なった利生活動と念仏唱導を境に、菩薩道実践の立場は一つの転期を迎えたとみることができよう。といっても三衣一鉢のほかには余資なく、念仏読經を業となし博多橋を造った性空の弟子高明、浄土の業を修し、鴨河堤の壊却した所を修築した延暦寺覺尊などの例にみられるように、これ以後の浄土願生者が現世における菩薩道実践をすべて来世に托し、現世における実践を放棄したわけではない。けれども千観、源信らが時代と人の機に批判と反省を加え、現世における菩薩道の実現に限界を見出し、浄土願生に菩薩道の実現を托するという論理を提示した意義は大きい。浄土教は本来、時代への批判と反省の上に説かれているし、浄土教が歴史上に受容され展開されてくるのも、時代と自己への批判がたかまった時期においてであった。したがって浄土願生の思想の上に菩薩道実践の問題をつきつめて行けば、千観や源信の論理に帰結するのは当然といわなければならない。律令制の崩壊による地方における動乱、中央における治安の乱れ、慢性化した天災は、末法の様相として受けとめられ、浄土教への志向をたかめたであろうし、井上光貞氏は藤原時代における浄土教普及の要因の一つに、藤原氏の勢力伸長に伴う他氏族や下級貴族の絶望、律令制解体による下級官人の時代に対する批判等を指摘しておられる。このようにして興った浄土教が菩薩道実践の立場を転換させたのだが、同時に菩薩道実践の立場そのものが実践の基盤を失ない転換の期を迎えていたのでもある。

行基の社会的実践の立場が、時に体制批判の方向をとり、ときには体制に順応したにしても、彼の実践は律令国家

体制と不可分の関係にあった。灌漑の不備になやみ、穿井、築堤、池溝開発の必要に迫られて施設したのは零細な班田の耕作農民であったろうし、律令体制によって画一的に支配される畿内の班田農民の広汎な階層の支持によって行基らの事業が実現されたのだと思う。最澄が大乗菩薩道を基調に国家的な規模において利生、利民の理想をかかげて、国宝、国師、国用の菩薩僧の養成をめざしたのも、律令国家の支配体制のもとに、国家的な展望をもち得たことによるであろう。大安寺勤操や、元興寺静安・泰善・賢和などにみる利生事業も、律令政府の施策の不備を補完するはたらきをもち、政府の支持と保証を得て遂行、維持される性格のものであった。三善清行が行基、賢和の船舶の設置、修造を菩薩行としてたたえ、藤原保則の施策を仁徳の政と賛美し、律令政治の再編を提案した頃には、王臣家・寺社・豪族が土地を集積し、農民の田地、舎宅の寄進、売買は後をたたず、班田農民の減少は著しく、律令制の解体は急速に進んでいたのである。

空也が登場する頃になると、地方では農民は土地と共に荘園に吸収され、あるいは耕作を放棄して浮浪し、徒党・群党に加わり、公田は荒廃していった。旱魃、風水の災はくりかえし起るところで異常なことではないけれど、体制の崩壊期に頻発する災厄は事態をさらに推し進め、飢饉、流行病の併発は社会の混乱を深かめて行くのである。病気の流行を支配者によって倒されたライバルのたたりと考え、怨霊を慰める御霊信仰が流行したり、疫神を祀り民衆が熱狂して踊り狂っているのも、体制の崩壊期を迎えた民間の動揺の根ぶかさをよく示しているよう。このような事態の前にして、空也が施し得る利益衆生の手立は、おのずから限定されてくるはずである。行基の利生活動の対象になったような班田農民の層はすでに分解して、荘民として荘園に組み込まれるか、公領の経営にかかえ込まれており、空也が水脈の探索、穿井などの手を差しのべられたのは、一部の零細な経営規模の農民に対してであったであろう。こ

のことは行基の行なった利生活動の内容が、築堤、池溝開発、布施屋、院の設置など規模が大きく、畿内に普遍しているのに対して、空也の活動は全国的なひろがりをもつけれども、個々の活動が小規模であることにも明らかであると思う。

また空也の場合、領主による荘園支配の確保と、国守による公領の支配と、いわば荘公の二元的な支配が貫徹されて行く過程において、最澄のめざしたような国家的視野に立つ教化や、国家的規模に立つ利生活動者の展望はふさがれ、空也が介入する余地は失なわれていったと考えられる。空也において救済の対象として浮びあがってきたのは、農民でも国家の民でもなく、まさしく「一切衆生」なのであろう。一切衆生の救済となれば、その手立は教化、伝道よりほかになく、空也の念仏唱導と大般若の書写供養の主旨は、こうした空也の立場をよく示していると思う。

(1) 以下空也の事蹟については主に『空也誄』（『統群書類従』八輯下、宮内庁書陵部蔵『六波羅蜜寺縁起』（『大日本史料』一の一四）、『日本往生極楽記』空也伝による。なお統群書類従本所収の『空也誄』には脱字・錯簡が多いが、堀一郎氏は『六波羅蜜寺縁起』と『阿婆縛抄』明匠略伝によって補填・訂正をしておられる（堀一郎『空也』昭38・吉川弘文館）。

(2) 『本朝世紀』・『扶桑略記』天慶二年九月二日条。  
(3) 『本朝世紀』天慶八年七月二八日条。志多羅神の入京をめぐる問題については、柴田実「八幡神の一性格」（『中世庶民信仰の研究』参照）。

(4) 空也が地方巡化中に行なった穿井、水脈探索は、領主により支配が貫徹し、あるいは田堵によって経営が確保されている荘園においてではなく、早魃によわい、経営の不安定な一般農民の零細な耕田においてあったと考えられる。

(5) 『為空也上人』養金字大般若経「願文」（『本朝文粹』一三）。

(6) 『大正藏経』二四卷・一〇〇八頁。

(7) 白土わか氏は、『梵網経』に影響を与えた経典として、華嚴・涅槃・菩薩地持・仁王般若経をあげられ、仁王経は「般若空による護国の思想に重点をおき」、梵網経は「般若空をもとにしたしながら、菩薩の大乗戒形成に力点をおいていたものであ

「るまいか。」とし、「梵網經の上巻は空思想のつよいもの」と指摘しておられる（白土わか『梵網經研究序説』・『大谷大学研究年報』二二）。

(8) 『大正藏經』二四卷一〇〇四頁。

(9) (10) ↓(5)

(11) 重松明久氏は、空也信仰を観音—弥陀—般若とし、「般若經の中心仏が観音であり、観音は弥陀の化身とされる以上、空也の称名念仏をささえるものは、般若—信にほかならなかつた」としておられる（重松明久『日本浄土教成立過程の研究』二六九頁。昭38・平楽寺書店）。

(12) 『日本往生極楽記』。

(13) 拙稿「天台宗と浄土教」（藤島博士選『日本浄土教史の研究』昭44・平楽寺書店）に、この問題をとらえて論考を試みている。

(14) 『本朝世紀』天慶二年閏七月一日条。

(15) 慶滋保胤「七言暮春於六波羅蜜寺供花会・聽講法華經同賦二称南無仏」（『本朝文粹』一〇）・『六波羅蜜寺縁起』。

(16) (17) 『六波羅蜜寺縁起』所収寛弘九年二月一日四日官符。

(18) 『小右記』万寿四年二月一日、一六日条。

(19) 『日本往生極楽記』延昌伝。

(20) 小林盛得氏は、空也と延昌の事業の類似性を指摘され、両者の交渉は天慶初年に遡る、と推察しておられる（小林盛得「民間浄土思想の系譜に関する試論」（『書陵部紀要』一二所収）。

(21) 『門葉記』一三四・寺院四。『扶桑略記』では補多楽寺の供養を天徳三年四月二十九日とする。

(22) ↓(19)

(23) ↓(21)

なお『日本往生極記』空也伝・『扶桑略記』康保四年五月二五日条に「亡命在世、或云、出自潢流」、『帝王編年記』一五・醍醐天皇皇子の条に「空也上人六波羅蜜寺本願往生人とある。「四品朝服人」は空也をさすのかも知れない。

『一遍聖絵』巻上。『私聚百因縁集』九卷「十六、千観内供通世事」・『古今著聞集』。

(25) (24) 二葉憲香「空也浄土教について」（先掲藤島博士選『歴記念論集』『日本浄土教史の研究』）。

- (26) 『十願発心記』。
- (27) 『観無量寿経』 「上輩観」に、上品上生と上品中生者は諸仏の授記をえ、上品下生者は歡喜地に住し、中品上生から中品下生者は阿羅漢になる、と説く。
- (28) 『法然上人行状絵図』二七。
- (29) 『日本往生極樂記』千観伝、「其母無子、竊祈観音、夢得蓮華一茎、後終有娠」。
- (30) ↓27
- (31) 『扶桑略記』応和三年八月二一日条。
- (32) (33) (34) 『慈慧大僧正伝』（『群書類従』第四輯）。
- (35) 智頭『菩薩戒義疏』。
- (36) 『統本朝往生伝』慶滋保胤伝（『群書類従』四輯）。
- (37) ↓24
- (38) ↓15
- (39) 『統本朝往生伝』沙門高明伝。
- (40) 同寛尊伝。