

二〇一四年度

行 基 論

— 大乘仏教自覚史の試み —

指導教授 矢野建一

文学研究科  
歴史学専攻

角田洋子

|         |        |         |              |              |                 |            |           |              |            |              |                  |          |                |            |            |        |   |
|---------|--------|---------|--------------|--------------|-----------------|------------|-----------|--------------|------------|--------------|------------------|----------|----------------|------------|------------|--------|---|
| 第三節     | 第二節    | 第一節     | 第四章          | 第三章          | 第二節             | 第一節        | 第三章       | 第四節          | 第三節        | 第二節          | 第一章              | 第二章      | 第一節            | 第一章        | 序章         |        |   |
| 大須恵院の建立 | 行基と官僧尼 | 養老元年詔再読 | 行基集団と四十九院の運営 | 『日本霊異記』の道場法師 | 『大宝僧尼令』における「道場」 | 伝承の中での「道場」 | 初期道場と行基集団 | 行基知識と『瑜伽師地論』 | 行基と『瑜伽師地論』 | 『瑜伽師地論』の日本伝来 | 『大乘瑜伽師地論』をもとめて―― | 玄奘のインド求法 | 『大乗瑜伽師地論』と行基集団 | 行基集団とその指導層 | 行基仏教の思想的背景 | 本論考の課題 |   |
| 1       | 1      | 1       | 1            | 9            | 9               | 8          | 7         | 6            | 4          | 4            | 3                | 2        | 2              | 1          |            |        |   |
| 7       | 8      | 9       | 8            | 8            | 2               | 2          | 0         | 9            | 7          | 0            | 2                | 7        | 4              | 3          | 6          | 6      | 1 |

|     |            |               |         |            |               |     |        |
|-----|------------|---------------|---------|------------|---------------|-----|--------|
| おわり | 補論         | 第三章           | 第二章     | 第一章        | 第五章           | 第四節 | 第四節    |
| に   | 「大僧正記」について | 大乗法会登場の仏教史的背景 | 大乗法会登場の | 天平十五年正月の法会 | 天平十五年正月の法会と行基 | 菅原寺 | 土塔と大野寺 |

|   |   |   |   |   |   |   |   |
|---|---|---|---|---|---|---|---|
| 2 | 2 | 1 | 1 | 1 | 1 | 1 | 1 |
| 3 | 1 | 9 | 8 | 7 | 7 | 5 | 4 |
| 0 | 5 | 0 | 3 | 8 | 6 | 8 | 8 |

## 序章 本論考の課題

行基は僧尼令の禁じる民間への布教を敢行し、四十九院といわれる道場を建立し、数々の橋・池・溝・堀・船息・布施屋等を畿内の交通の要所に修築し、最後は大仏勸進を引き受け、大僧正に任じられたがこのような大事業はなぜ可能だったのか、またどのようにして可能だったのか、これが行基を知るにつけ、終始頭を離れない疑問であった。素朴ながらこの初歩的疑問を解くために行基の研究を続けてきた。つまり、筆者の関心は行基ないし行基集団の事業の背後にある思想と、事業を可能にした組織がいかなる性格のものだったかを可能な限り行基の活動視点に立って説明することにある。

事業の背景にある思想に関しては天平勝宝元(七四九)年二月丁酉、行基が遷化した時『続日本紀』はその伝記に「初出家、読ニ瑜伽唯識論一、即了ニ其意」と記している。近年の研究ではこの記事と行基の實踐を関連づけることに否定的である。行基の思想の問題は後述するように行基と行動をともにした弟子の思想でもあり、古代の民間仏教が拡大してゆく思想的根拠を明らかにすることにもつながる。行基の大仏建立参加は当時の天皇・国家の仏教に対する考え方を、行基の行動から明らかにする一面をもっている。行基の活動が大乗仏

教の説く菩薩行であるといふことは諸先学の一致した見解である。国家仏教が一貫して菩薩行の実践を禁止する時代に大乘思想は何時どのような情動でなく国禁を犯して持続的な活動をすまには相当な確信が内面化されなければならぬ。それは何時どのような契機で出現したのか。このことが日本古代仏教史の問題としてきちんとして位置づけられていないのではないかと思う<sup>(1)</sup>。

大乘仏教の運動が澎湃として広まり五百年の間を通じて思想的に鍛えられ体系化されていったインドはもちろん、中国でも大乘思想は画期的なものとして僧尼に受け止められて<sup>(2)</sup>。仏法の前では人間の平等性、衆生すべてが救済者また求道者になり得るといふ開かれた人間観はその思想に接した出家者に宗教的覚醒を促すものであつたにちがいない。日本の古代仏教史が大乘思想を受容する過程において行基の菩薩行の実践はどこにどのよう位置づけられるのかといふことも合わせて本論考で追究したい。浅学非才の身に余るテーマであるがあえて試論として「大乘仏教自覚史の試み」と副題を付けた理由である。こうした意味で改めて「瑜伽唯識論」と記された意味を問い直してみたい。

また行基集団については『続日本紀』養老元年四月壬辰詔に「小僧行基及弟子等」と名指され、同じく『続日本紀』天平十五年十月

乙西条の大仏建立勸誘記事にも「行基法師、率二弟子等」とあり、先の伝記においても「又親率二弟子等」。於諸要害処造レ橋築レ陂。「弟子守ニ遺法」、至レ今住持焉。」とある。『続日本紀』が行基の行動を述べるとき常に「弟子」が随伴している。これは弟子の存在の重要さが認識されていたからであろう。しかし、この弟子が行基にあってどのような存在であったかは必ずしも具体的に明らかにされておらず、むしろ行基のカリスマ性が強調されて偉大な事業はすべて行基個人の人格から実現したかの印象を与える論考が多い。行基論のネットクの一つはこの行基カリスマ論にあると考える。カリスマ論は行基集団の実態、行基とともに仏教活動に当たった「弟子」の存在と思想をも軽視し、民衆のための仏教の普及の歴史を捉え損なうことになるのではないかと思う。その意味で行基の思想を問うことと「弟子」の実態を明らかにすることとは相互に関連の深い問題であると考ええる。

以上行基の事業を実現させた「思想」と「弟子」の二点にしぼって研究史をみてきた。従来に行基研究では行基のおこなった「社会事業」に焦点があてられることが多く、「教化」に生涯をささげた行基の活動を仏教の視点から研究し、天平期以降の民間仏教の興隆の端緒を開いた道昭・行基の活動を古代仏教史のうえに位置づける研究は必ずしも十分になされてきたとはいえないと思う。本論考は

「思想」と「弟子」のそれぞれの形成、発展とその相互関係について明らかにすることを課題として先行研究に多くを学びながら一編にまとめたものである。以下各章の要旨を述べておきたい。

第一章では本論考の主題である思想と弟子に関する研究史をたどり、残された課題がどこにあるかを明らかにした。

第二章では『続日本紀』行基伝が記す「瑜伽唯識論」について日本伝来の歴史的経緯、行基の実践との関連性を検討した。

第三章では行基仏教の最大の特徴である「道場」について、この仏教施設が古代仏教史上に登場するのはいつ頃か、それが戒律を守ることでよりも修行重視の考えと関連することを考察し、行基仏教との関連をも検討した。

第四章では四十九院が行基の「弟子」らによって運営されたことを想定し、その「弟子」の実態を検討した。また、各院は建立の時期や建立の場所等により役割に相違があったのではないかと推測し、その点を考察した。

第五章では行基が大仏勸進を行ったことをめぐって行基の立場が転換したかどうかの研究史で論点になってきた。大乗仏教が王権に自覚的に受容されるのが大仏建立を契機としていうことそこに行基が参加する動機があったのではないかということ考察した。

補論では「大僧正記」の史料性を検討し、行基の「弟子」には師位

・半位をもつ学識徳行兼備の官僧群が存在し、組織性をもった指導体制があつたことを示す史料であることを考察した。

注

(1) 辻善之助『日本仏教史』第一卷上世編(岩波書店 一九四四)、

家永三郎『上代仏教思想史研究』(畝傍書房 一九四二) 田村

圓澄『日本仏教史』(法蔵館 一九八三)に項目が立てられて

いない。井上光貞『日本古代の国家と仏教』第三章「大乘仏

教の実践」で行基と鑑真が取り上げられている。加藤周一『日

本文学序説』筑摩書房 一九七五)では外来世界観の代表の

第一に大乘仏教とその哲学としている。

(2) 鎌田茂夫『中国仏教史』(岩波書店 一九八二)第一卷第一章

に「大乘經典の伝訳者」に初めて大乘經典をもたらした支婁

迦讖、同第二卷第四章「慧遠の仏教思想」に慧遠と鳩摩羅什

の大乘思想を巡つての問答集『大乘大義章』の意味を取り上

げ、横超慧日『中国仏教の研究』一「中国仏教に於ける大乘

思想の興起」(法蔵館 一九五八)等大乘思想の受容が意識的

に取り上げられている。

## 第一章 研究史

行基の研究が本格的に始まったのは戦後と云ってよいと思うが、それでも蓄積は膨大である。ここでは課題とした第一、行基の活動の根源となった思想の問題、第二に行基集団の構成とその集団の指導層の問題に絞って研究史を整理し、課題を明らかにしたい。

### 第一節 行基仏教の思想的背景

行基の活動の背後に教義を想定し最初にそれを指摘したのは野村忠夫氏である(1)。「続日本紀」行基伝にいう「初出家、読ニ瑜伽唯識論一、即了ニ其意一」に注目して、行基の社会事業と瑜伽論・大乘法相の根本である唯識論との関係を指摘し、この唯識論は玄奘から道昭へ、道昭から行基へと伝わった教団形成以前の法相大乘であると指摘している。民間に入った行基は班田農民の間にある土俗宗教との結合によつて現世利益の呪術的力で民衆に影響を与える一方で、豪族層には新しい仏教によつて自己の精神的支柱を与えたともして

いる。天平三年の行基の優婆塞優婆夷に一部入道許可した条件の「如法修行者」は行基弟子が僧尼令的修行を励行したことから見ていゝ。野村氏にあつては行基が影響を受けたとする瑜伽唯識と活動の内的関連は追究されておらず、現象的説明に終わっている。

井上 薫氏は『瑜伽師地論』には無量の衆生を教化し苦を寂滅することが強調され、『唯識論』では小乗戒と対照的な大乘戒にいう菩薩的行動が重んぜられ、この教えが行基の民間活動に具体化しているとした<sup>(2)</sup>。井上氏は唯識を行基の主体形成にかかわる思想としてとらえ、行基の仏教活動との内的連関を指摘した。道慈は『菩薩地持経』や『瑜伽師地論』に説く菩薩の教養である五明のなかの「工巧明」にも言及しているが、行基自身が布施屋や数多くの道場建設に「工巧」であつたかは不明であるとした。

『瑜伽師地論』と行基の活動の関係を必然的なものとして積極的に考察したのは二葉憲香氏である<sup>(3)</sup>。氏は『瑜伽師地論』中の「瑜伽戒」に注目した。行基建立の道場が僧院と尼院に分かれていることは行基の戒律遵守の現れで「瑜伽戒」の影響がある。さらに「瑜伽戒」には暴悪の官吏が諸有情を圧政で苦しめるときには菩薩は憐愍を以て衆生の利益安楽のため力を尽くすべしとあり、この類は瑜伽戒の各所で説いている。行基はこうした教説によつて当時の律令制下で苦しむ民衆のために国家に批判的立場から利他行をおこなつ

たと考察している。二葉氏によって瑜伽唯識とりわけ『瑜伽論』「瑜伽戒」の教説が行基の主体形成と大乘菩薩行の実践活動に不可欠な思想として位置づけられることになった。二葉氏は一貫して仏教思想をどのように受容するかを重視し、古代国家の仏教受容は伝統的な民族宗教の延長上に現世利益の呪術的効験力を期待したものであると規定しこれを律令仏教と名付けた。対する行基の仏教受容は自我執着を断ち、自己否定の出家性にたつて衆生救済に徹するもので、これを反律令仏教と名付けて両者の仏教的立場の違いを鮮明にした。『瑜伽論』「瑜伽戒」はその思想的根拠となつたとした。

二葉氏の論考で瑜伽唯識論が行基に内面化され、仏教活動の根底に位置づくという問題として把握されたことは思想史研究の上で重要な展開であると思う。しかし問題はいくつか残された。第一に「瑜伽戒」は『瑜伽論』「菩薩地」十六巻の一品である。菩薩行を多面的に説く他の巻々との関係はどうであろうか。第二に、二葉氏は行基集団を行基と圧政に苦しみ行基に追従する下層民衆の私度層という構図で捉えており、そこに豪族や知識層の積極的な存在を見いだしていない。各地に分散する四十九院の運営や、大規模土木事業をいかに偉大な行基でも一人で実行したとするのは非現実的ではないだろうか。組織と指導層を明らかにする視点が思想追究の上からも今後の課題となつたと思う。

井上光貞氏は行基の仏教活動を具体的に伝える唯一の史料『行基年譜』の史料批判を徹底させ、信憑性があるのは『年譜』中の「天平十三年記」という社会事業の所在地を郡郷名で記す公文書のみと論証した<sup>(4)</sup>。「十三年記」に記された事業は総合的で相互に関連性をもつ大規模なスケールで、仏教が普通にいう弱者の慈善救済を超え、畿内先進地帯の交通と開発という生産的土木事業と指摘した。井上氏はそうした事業の背景として三階教の影響も推測可能であるとした。行基を糺弾した語のなかに「妄説罪福」があり、古記はこれを「梵天経辞」と解説する。梵天経は梵天王経で三階教の偽経であらうとの考察から行基に結びつけている。また道昭の入唐時期が三階教の盛行の時期であったこと、道昭―行基の線からも氏は可能性を推測しているが、一方で疑点があると慎重な発言をしている。

行基の教化は豪族層が生産活動への意欲をかきたてる現実的実践倫理の形成に大きな影響を与えたであろうと指摘したのが長山泰孝氏である<sup>(5)</sup>。二葉氏が活動主体の行基の思想を論じたのに対して、長山氏は教化を受けた豪族層がどのような主体形成をしたかに注目した。行基が豪族層を惹きつけた内的契機を考察し、大事業達成の要因を推測した点は大変興味深い。しかし、氏が教義そのものとの関連を捨象したために結果として現象からの説明にとどまった点、行基の教化を「宗教的激情」としたことは大きな疑問であり課題で

ある。

行基三階教説は吉田靖雄氏が継承し、研究を深めている。吉田氏は行基が山林修行に懐疑し、巷の民衆生活に入り、大規模仏教事業を實踐したのは山林修行を否定する「三階教」の教説によるとした<sup>(6)</sup>。「三階教」によって目ざめた行基は自己の生き方を定め生駒から平城京に出て布教を始めたとする。氏は以後の行基の指針となつたのは『三階教』とともに、『摩訶僧祇律』『四分律』『雜阿含經』『増一阿含經』『菩薩行五十緣身經』『六十華嚴經』『諸徳福田經』等大乗經典に説く福田思想であるとして、行基の事跡との対応關係を示している。実際には行基はこれらの福田行を『高僧伝』『続高僧伝』に載る中国の高僧の伝記によりその実践指針を得たとしている。

以上が行基の思想基盤についての吉田氏の説の骨子である。「三階教」は隋の信行が起こした民衆救済の實踐運動である。乞食、長齋、絶穀、持戒、座禅といった特徴は行基の實踐と重なる部分が多いが、素朴な疑問がいくつか起こる。その一、三階教が行基の諸事業の背景であるなら、なぜ『続日本紀』行基伝はそのことを記さなかったのか。その二、「三階教」が道昭により將來されていることは確かであるが唐においても偽経とされ弾圧を受けていた「三階教」を玄奘は弟子道昭に勧めたであろうか。その三、別の論考で氏は行基に法相の痕跡が全く見られないとしながら本論考で『瑜伽論』『瑜伽戒』

をしばしば引用して行基を説明するのは矛盾ではないだろうか。その四、行基と関連深いとされる大鳥郡日下部郷写経『瑜伽師地論』卷二十六の存在と意味をどう見たらよいか。その五、大乘思想は氏も力説するように菩薩行の実践を使命としており、必然的に衆生のもとに赴かなければならない。行基の山林生活は巷に降りるための修行と思想の沈潜の時期、やがては巷に出る準備期間と見れば「三階教」の力を借りなくとも瑜伽唯識の説く大乘菩薩思想によつてやがて民衆の中へ入つてゆくことになるのではないだろうか。唯識を高踏的教義と解したところに問題があつたのではないだろうか。

瑜伽唯識は抽象的觀念論で具体的実践的ではないとして行基の実践には大乘諸経の説く福田思想があるとする点で中井真孝氏も同じ立場をとつてゐる<sup>(7)</sup>。中井氏は『大智度論』『諸徳福田経』『梵網経』等に説く福田思想こそ道昭や行基の土木・社会事業の思想的基盤であるとの見解を示した。しかし瑜伽唯識が抽象的觀念的とするのは經典にもよるが『瑜伽論』については大きな疑問がある。「『瑜伽論』は大乘菩薩行の実践を詳説するテキスト」とは中井氏自身の解説であり<sup>(8)</sup>、筆者もそのように理解している。行基は『瑜伽論』に学んで菩薩行を実践したゆえに「初出家、読ニ瑜伽唯識論」、即ち「其意」と『続日本紀』に書かれたととる方が妥当性が高いのではないだろうか。

行基の思想的背景は吉田・中井両氏の説が通説となつて、以後思想問題での研究はしばらく見られなくなつたが、近年志水正司氏が道昭・行基の実践の背後に『瑜伽論』があることを指摘する論考を発表した<sup>(9)</sup>。氏は天平期に僧綱職にあつた法隆寺僧行信の願經の一部である『瑜伽師地論』卷六十六との出会いをきっかけに、『瑜伽論』の日本への将来を検証している。『瑜伽論』は玄奘のインド遊学の目的であり、帰国後の訳經事業の中でも特別の意味をもち太宗も稱賛した。『瑜伽論』はその他の諸經とともに道昭が日本に将来し、禅院に所蔵され、天平期には著者弥勒菩薩への信仰を伴つて盛んに書写された。その菩薩地は大乗利他の菩薩行を説き行基の事業もここから出ている。以上が志水氏の論の骨子である。志水氏は玄奘の求法が『瑜伽論』にあり、帰国後の玄奘仏教にとつても『瑜伽論』が特別の意味をもつていたことを指摘し、玄奘に殊遇された道昭が学んだ玄奘仏教も瑜伽唯識であろうとして、唯識の日本伝来の歴史的天然性を指摘した。志水氏は道昭により将来された『瑜伽論』が天平期にしばしば写經された史料をあげ、天平二年の和泉監つききは行基の知識とみられていること、行基の仏教実践が『瑜伽論』の説く菩薩行であつたことを推測している。

以上を振り返ると志水氏の研究によつて道昭・行基の思想的背景を考える上で『瑜伽論』伝来の歴史的系譜が明らかにされ、行基の

主体形成上『瑜伽論』の与えた影響を指摘した井上 薫氏や二葉憲香氏の研究とあい俟って、改めて行基仏教における「瑜伽唯識」の検討が新たな課題として浮上したと思う。こうした観点から『瑜伽論』が長山氏の指摘のような教化を受ける側の主体にどう働きかける力を持つていたか、さらには多くの民衆にとつてはどういう点か魅力になり得たのかをさらに具体的に追究することを課題としたかと思う。

## 第二節 行基集団とその指導層

行基の事業は膨大で、国家もよくなしえないことを敢行し、刮目されるほどであった。この事業はどのようなにして可能であったのだろうか。行基研究では長くカリスマ的行基が追従する一般民衆を指導して空前絶後といつてもよい一大仏教事業を展開したとの意識的、無意識的理解を前提とした論考が多い<sup>(10)</sup>。しかし、交通・情報伝達の古代的状况を考えるならば、畿内各地に散在する最終的には四十九もの諸道場とそれに付随する交通・灌漑施設の運営を行基一人が指導したとするのは現実的ではない。行基は教義の本質的理解、

それを現実に即して実践する獨創性といった点ではたしかに天才的であつたかもしれない。しかし一大事業の運営や多くの優婆塞・優婆夷つまり「如法修行」者養成には行基に近い力量をもつた多くの人材が行基の周囲にいたことを予測させる。この点を明らかにする意味で研究史を振り返つてみたい

行基の集団、つまり知識と称した同信同行の集団の構成については早くから豪族層の参加が指摘されてきた。前述の井上 薫氏<sup>(11)</sup>、「社会事業」活動を重視した井上光貞氏<sup>(12)</sup>、長山泰孝氏<sup>(13)</sup>、榮原永遠男氏<sup>(14)</sup>等の論考では三世一身法の施行と行基の灌漑施設築造を中心とした農地開発との関連を論じて、開発に意欲をもつた豪族層の支援を重視している。またそのことを、行基知識であつた可能性の高い大鳥郡大領日下部首名麻呂や和泉郡大領血沼縣主倭麻呂らの史料に見える存在から証明している。豪族層の存在は考古学の分野からも土塔文字瓦の分析により早くは森 浩一氏<sup>(15)</sup>、近年では岩宮未知子氏<sup>(16)</sup>から指摘がなされ決定的になつている。

集団の構成に関しては農業生産主体の豪族と民衆とするのが七〇年代までの主流であつたが、勝浦令子氏は行基の支持母胎である民衆像を具体的に明らかにする観点から、平城京での行基の教化活動を支持した階層に渡来系の下級官人とその家族がいたことを実証している<sup>(17)</sup>。右京三条三坊の住人寺史乙丸が居室を行基に施与して

菅原寺が建立されたが、勝浦氏は計帳手実から三条三坊の住人等を追跡し、官人層の支持を推測した。また女性の参加についても力婦貢進や京内婦女の力役負担と優婆夷の得度年齢制限の関係を考察し、そうした女性層の支持を推測している。在地の農業共同体の桎梏のもとにあった民衆ではない、都市居住の下級官人層を実証により明らかにした点が重要な提起と思う。

和泉地方の渡来系技術者集団が行基を支持したことは早く石母田正氏が指摘していたが<sup>(18)</sup>、田村圓澄氏も行基と陶邑・須恵器工人集団の関係、また土師氏との関係を指摘した<sup>(19)</sup>。この点を継承しその具体像を明らかにする論考が八〇年代の終わりに井山温子氏によつて発表されている<sup>(20)</sup>。井山氏は和泉陶邑の須恵器生産に携わる工人、管掌氏族が初期行基集団の中心にあつたことを土塔人名瓦中に陶邑の須恵器工人による瓦が存在すること、人名瓦には陶邑の須恵器生産管掌氏族名が何人も見られることから論証した。

さらに九〇年代の終わりに北条勝貴氏は技術者集団が行基支持集団の主要な位置を占めることを論証している<sup>(21)</sup>。氏は平城京役民中の匠丁に始まり、陶邑の須恵器工人集団、古墳築造以来土木技術に長けた土師氏、為奈野の木工技術者集団猪名部氏、山背葛野・深草地域の農耕開発を大規模に行い、摂津為奈野から豊嶋・河辺にかけても勢力をもっていた秦氏等が行基を支持し、各地で行基集団が諸

施設を建設する上で大きな役割を果たしたことを論証している。

須恵器工人集団、土師氏、秦氏がもつそれぞれの土木技術と行基事業の関係はすでに吉田靖雄氏が詳細な検証をしているが<sup>(2)</sup>、北条氏は「行基と技術者集団」という観点からそれらを総括的に論じることと技術者集団とその管掌氏族が行基集団の中で主要な位置を占めることを明らかにしたことは研究史の上でも新たな発展といえる。ただ技術者集団との関係成立が産業や氏族としての存続に動揺をきたしていたことが契機と指摘しているが、そうした契機を推測することは難しい<sup>(23)</sup>。行基との関係も地縁・族縁的な契機はもちろんであるが、行基等の教説との関係はどうか。そうした点が今後の課題として残ったと思う。

考古学上の発掘成果は同時代史料としての決定的性格をもっている。一九九〇年の山城国府跡の発掘調査報告、一九九八年と二〇〇六年に行われた土塔の全面的な発掘調査の報告によって行基研究に新たな局面を開く貴重な史料の集成が行われた<sup>(24)</sup>。またその成果を活かした行基集団についての考察も発表されている<sup>(25)</sup>。注目されるのはそれらの論考で示された、僧尼や姓を持つ豪族の存在、名みの民衆の存在は従来説を補強することとなった。

以上のように行基の知識としての集団の解明は進んだが、ではその知識を率い各種事業を指導し、教化の中で優婆塞優婆夷を得度さ

せるまでに育てたのはどういふ人々であつたのだらうか。

行基集団に豪族出身の僧尼がいたことをいち早く指摘したのは北山茂夫氏であつた<sup>(26)</sup>。氏は行基の運動の内部に道場でとぐるをまく上層豪族出身の僧尼と、一般農民大衆、その出身である乞食坊主とがいた。天平三年に行基集団で修行する一部優婆塞優婆夷に得度を容認したことは両者の間に距離をつくり、朝廷はその分裂により民衆の宗教運動を無力化しようと企んだとの認識を示した。北山氏の説では集団の上層にいた僧尼が行基に従つた契機や役割が問題となつていない。天平三年前後から活発化する行基の道場建立と土木事業が分裂の中で行われたとするのも現実的ではないと思う。氏の論考では官僧尼の存在意味が問われていないといえよう。

行基集団を組織性の観点から問題にしたのは長山泰孝氏である<sup>(27)</sup>。氏は行基集団が総合的な農業施設を建設する場合その実行にあつて計画の立案者、それを受けた事務担当者や技術指導者、その指導を受ける技術労働者や非技術労働者といった系統的な組織体制が存在したことを推測している。また和泉監知識経を例に奥跋に見える優婆塞練信や大領日下部首名麻呂等が寺の管理に当たる立場、「知識七百九人」と記されるのは寺居住の私度僧と周辺の在家信者であるとし、この構成は行基道場一般に見られるものと推測した。行基集団の組織性を指摘した論考として注目される。しかし氏

の論考では第一節でも見たように行基集団を支えた在家の豪族集団に専ら焦点が当てられており、僧尼の存在が重要なものとして位置づけられていない。これも氏が捨象した行基集団の思想、教義の問題と深く関わることであると考える。

同じ頃、榮原永遠男氏が行基集団の中で「朋党」と呼ばれた行基に従う「弟子」の存在に注目した<sup>(28)</sup>。氏はこの弟子を行基に従う優婆塞優婆夷と『大僧正舍利瓶記』に「弟子僧景静」と記されているような「弟子僧」から構成されていると見、朋党の中核となつてゐるのは後者であるとの見解を示した。またこの優婆塞優婆夷もやがて得度を許されてゆくことから見て得度条件にかなう法華経や最勝王経を誦誦しうる知的階層出身者とした。仏教運動の指導層として得度した僧尼の存在を中核に置いたことは長山氏の組織性の指摘をさらに深めたものとして貴重な考察であると思う。問題はこの朋党がいつ頃何を契機として結成されていったかということではないだろうか。この点が行基の運動の独自性を社会事業の灌漑施設建設に見、道場設置のもった独自性、道場が拠点となつてゐることの重要性への観点を欠落させたことにあるのではないかと思う。

同じく行基集団での弟子僧の重要性を指摘しているのが石村喜英氏である<sup>(29)</sup>。氏の論考は行基の弟子養成という観点から弟子の存在に注目しているところが特徴的である。氏は『続日本紀』宝亀三（七

七十二)年に十禅師が任命された中に行基弟子四人が戒行・禅行に秀でた僧として選ばれていることから、これは行基の運動の一面が顕示されたできごとと解している。行基弟子の法義以下二十名について史料からその事績を検証し、行基の弟子養成は教学の研鑽のみでなく、実践面を重視し、戒行や徳化を行わしめて、自己修練と濟世利民の菩薩道を歩ましめたとしている。氏の論証には従来積み重ねられてきた史料批判が活かされていないこと等問題があるが、行基の仏教活動を教化と見、教化によつて多くの弟子僧を養成したという観点、その指導層としての高弟を指摘した点は行基が自集団の中で菩薩行実践者を養成し、仏教運動の拡大再生産を企図していたことを提起したものとして貴重な論考であると思う。

行基集団の知識の組織性を最も如実に示す史料が「大僧正記」である。弟子集団の階層的な類別と各集団毎の指導層の存在、指導者の出身氏族、中には所屬寺院まで記録する一級の史料である。日下無倫氏によつて公開されたものであるが史料の信憑性に疑念を残していた。土塔文字瓦の発見によつてほぼ同時代に近い史料であることが証明された<sup>(30)</sup>。詳しくは補論に譲る。これにより行基の指導層には師位・半位をもつ官寺の僧の存在が明らかにされた。

おわりに

こうしてみてくると行基集団には豪族層出身の高位の官僧尼の存在

が想定可能である。問題は彼等の結束が何時頃始まり、結束の紐帯は何であるかという課題が残ったことになる。第一節で課題とした思想の問題、またその思想が行基のみならず彼等指導層にもった意味の考察を本稿での主題としたい。

注

- (1) 野村忠夫 「行基」(『日本歴史』五六 一九五三)
- (2) 井上薫 『行基』(吉川弘文館 一九五九)
- (3) 二葉憲香 「行基の生涯と反律令仏教」(『南都仏教』九一九六一、後『古代仏教思想史研究』(永田文昌堂 一九六二)) とくに「第五節 行基の実践の仏教的基盤」
- (4) 井上光貞 「行基年譜、特に天平十三年記の研究」(『律令国家と貴族社会』吉川弘文館 一九六九)
- (5) 長山泰孝 「行基の布教と豪族」(『大阪大学教養部研究集録 人文・社会科学』一九 一九七一、後『律令負担体系の研究』塙書房 一九七五)
- (6) 吉田靖雄 「行基の思想基盤について」(『ヒストリア』第九七号 一九八二)
- (7) 「『知識仏教』と行基」(『行基と古代仏教』永田文昌堂 一九九一) 原題「道昭・行基とその集団」『鎮護国家と呪術』(図

説・日本仏教の世界 二卷 一九八九

- (8) 中井真孝「民衆仏教の群像」(『日本古代の仏教と民衆』評論社 一九七三)

- (9) 志水正司「瑜伽師地論」検証(『古代史の検証』東京堂出版 一九九四)

- (10) 井上光貞 前掲注(4)「行基という一民間僧の手によって、かくも大規模な、交通と開発とが畿内には展開していたのである」は代表例であるが、二葉憲香 前掲注(3)、石母田正「国家と行基と人民」(『日本古代国家論』岩波書店 一九七二)、中井真孝 前掲注(6)等の論考も行基カリスマ論である。また平城京役民や行路民の私度僧を初期行基集団とする田村圓澄「行基と平城京造営」(『史淵』一一二号 一九七五)、北条勝貴「行基と技術者集団」(『行基事典』国書刊行会 一九九七)等の論考も指導層を想定しない点でこの系譜とみてよい。ただし、これらの先学が行基の活動を支持した層として豪族の存在の重要性を認めている点はほぼ共通している。

- (1) 井上 薫 前掲注(2)

- (1) 井上光貞 前掲注(4)

- (1) 長山泰孝 前掲注(5)

- (14) 栄原永遠男「行基と三世一身法」(『赤松俊秀教授退官記念国史論集』一九七二)
- (15) 森 浩一「大野寺の土塔と人名瓦」(『文化史学』第一三号一九五七)
- (16) 岩宮未知子「文字瓦の分析と考察」(『史跡土塔』堺市教育委員会 二〇〇四)
- (17) 勝浦令子「行基の活動における民衆参加の特質―都市住民と民衆の参加をめぐる―」(『史学雑誌』九一―三 一九八二、後『日本古代の僧尼と社会』吉川弘文館 二〇〇〇)
- (18) 石母田正「国家と行基と人民」(『日本古代国家論』岩波書店 一九七二)
- (19) 田村圓澄「行基と平城京造営」(『史淵』一一二号 一九七五)
- (20) 井山温子「和泉地方における行基集団の形成―とくに須恵器生産者との関連から―」(『史泉』第六六号 一九八七)
- (21) 北条勝貴「行基と技術者集団」(国書刊行会 一九九七)
- (22) 吉田靖雄『行基と律令国家』(吉川弘文館 一九八七)
- (23) 吉田靖雄 前掲注(22)でも陶邑の須恵器産業の衰退が行基と須恵器集団との関係の契機としているがその後の陶邑窯跡群の調査結果では陶邑が産業の衰退期に入るのは八

世紀後半とされている（中村 浩「陶邑窯の発展」（『和泉陶邑窯の歴史的研究』芙蓉書房 二〇〇一）。また北条氏自身の論考の中でも秦氏については動揺の兆候は見られないのではないだろうか。

- (24) 『山城国国府跡の発掘 山城国府跡第2次発掘調査略報―大  
山崎町埋蔵文化財調査報告書題7集』一九九〇、『史跡土塔  
―文字瓦聚成―』堺市教育委員会 二〇〇四、『史跡土塔  
―遺構編―』

- (25) 清水みき「行基集団徒山崎院の造作」（『続日本紀の時代』  
塙書房 一九九四）、岩宮未知子 前掲注（16）

- (26) 北山茂夫「行基論」（『東方』二四 一九四九、後『万葉の  
世紀』東京大学出版会 一九五三）、「天平文化」（岩波講  
座日本歴史3『古代』3 岩波書店 一九六二）

- (27) 長山泰孝「行基の布教と豪族」（『大阪大学教養部研究集録  
人文・社会科学』一九 一九七一、後『律令負担体系の研  
究』塙書房 一九七五）

- (28) 栄原永遠男 前掲注（14）

- (29) 石村喜英「行基の弟子列伝と一・二の問題」（『高僧伝の研  
究』榎田良洪博士頌寿記念会編 山喜書房 一九七三）

- (30) 岩宮未知子 前掲注（16）

## 第二章 『瑜伽師地論』と行基集団

はじめに

行基は奈良時代、最も多くの人々に影響を与えた僧といつてよいであろう。行基の活動を見ると、彼の仏教活動が「教化」の一語に集約されると認識していた古代の人々の考え方を受け止めておくことが重要であると思う。同時代ないし没後間もなくの史料が行基の事跡として共通に語るのは「教化」である<sup>(1)</sup>。四十九院とよばれる道場を畿内各地に建立したことが何よりも雄弁にそれを語る。池・溝等の灌漑施設や橋・津等の交通施設を築いたことも教化の一環であり、教化の一語に収斂する事業であったといえる。奈良時代の前半期に、当時の律令が禁じていた民間への布教<sup>(2)</sup>を大々的に行つた背景には何があつたのであろうか。大規模な民間布教へ行基を駆り立てたものはなにか。当時の民衆の状況が黙視できず、止むに止まれぬ思いから一念発起したのか。または經典の教えに深く共鳴するところがあつて実践に赴いたのか。『続日本紀』の行基伝が「道俗慕レ化追従者の、動以レ千数」といわれる人々は行基の説く何に惹かれて追従したのだらうか。行基の仏教実践の源泉を明らかにしよう

とするこのテーマも行基研究者にとって大きな関心事となってきた。筆者が行基について初めにもった疑問もここにあつた。

行基を動かしたものは何か、その思想的背景は如何という関心から研究史をたどると、そこには大きく二つの傾向を読み取ることができる。第一は、行基の実践を行基個人の偉大な人格、そのカリスマ性に求めるものである。山林修行によつて獲得した靈威神験により、多くの民衆を惹きつけ動員した呪術者という像が前面に押し出されてゐる。ここでは行基がどのような仏教思想の影響を受けたかはあまり重視されてゐない。むしろ教化の対象であつた古代の民衆の意識が、カリスマ的呪術者を求めたこと、行基は民衆の願望に規制されて偉大な呪術者たらざるをえなかつたことが強調されてゐる<sup>(3)</sup>。行基の実践した数々の偉業を、彼の卓越した呪術力に求める説は近年に至るまで根強く存在する<sup>(4)</sup>。この説では、行基個人の資質を決定的なものとしてみていること、行基集団は即民衆であり、行基と彼に率いられる民衆という構図が強くイメージされていることが特徴である。

第二は行基の活動に仏教教義が大きな影響を与えたという見地から、その思想的根拠を追究した論考群である。第一の立場と異なり、民衆の意識状況よりも、教化の主体である行基が影響を受けた仏教思想を重視し、明らかにしようとしたものである。『続日本紀』天平

勝宝元（七四九）年二月丁酉条の行基伝中にある一文の是非を巡って説が分かれる。すなわち「初出家、読二瑜伽唯識論一、即了二其意一也」という一文である。行基が出家したとき、瑜伽唯識論を学びその意を了解したというこの記事は、行基の学んだ教学を伝える唯一の史料である。この瑜伽唯識が行基の実践活動の根本となったとするのが井上 薫氏や二葉憲香氏の行基論である。両氏は瑜伽唯識論の中でも、菩薩行の実践を説いている『瑜伽師地論』（以下『瑜伽論』）を重視し、行基の実践に与えた影響を指摘している（5）。

しかしその後の行基研究では、先述した行基伝の記事に疑問をもち、行基の実践の背景に瑜伽唯識論を見ることに否定的な傾向の論考が多い。この立場は主として瑜伽唯識論即法相宗とし、行基の時代には法相宗が成立していなかったことを根拠の一つとしている。また瑜伽唯識の観念性を指摘し、実践家行基への影響は疑問とし、行基に影響を与えたものは広く大乘諸経典が説く菩薩行の福田思想であるとする。また、隋代中国の民衆仏教に強い影響をもった『三階教』を重視する説もある（6）。たしかに日本において法相宗を初めとする南都六宗が成立するのは行基の没後とされている（7）。また、後述するが行基の師とされる道昭が玄奘に学んだ時点では唐にも法相宗は成立していなかった（8）。しかし筆者は瑜伽唯識論即法相宗と解釈すること、また瑜伽唯識論を観念的と片付ける見解に疑

間をもっており、この点の解明も本論考の課題の一つとしたいと思  
う。

近年、史料の新たな解読や発掘史料により行基の支持者やその集  
団構成についての解明が進んだ。畿内の豪族層が行基を支持したこ  
とは早くから指摘されてきたが<sup>(9)</sup>、行基集団を構成する多くの僧  
尼、とりわけ官僧尼の存在を無視して行基集団を語ることはできな  
い<sup>(10)</sup>。しかし行基が畿内豪族や官僧尼になぜ大きな影響を与え得  
たかということについてはこれまで十分に論じられてこなかった  
<sup>(11)</sup>。民間での教化活動を禁じている国家の膝下で、彼等が行基を  
支持し、行基とともに民衆教化に率先して携わったのはなぜか。こ  
のことは改めて背景となる行基の仏教思想の解明を迫っているの  
はないだろうか。本稿では、この視点から改めて行基伝中の「初出  
家、読ニ瑜伽唯識論一、即了ニ其意一也」の真偽について検討を加えた  
と思う。

## 第一節 玄奘のインド求法

― 『大乘瑜伽師地論』をもとめて ―

行基が瑜伽唯識論を学んだと記す『続日本紀』卷第十七は延暦十六（七九七）年に撰進されている。この卷を含む前半二十卷の編纂が進められていた時期は、官が行基に関して比較的正確な情報を入力していた時期とみてよいであろう<sup>(12)</sup>。またこの時期には南都六宗は成立しており、法相宗と三論宗が勢力を二分して論争していた時期であるから<sup>(13)</sup>、行基の教学を法相宗とせずになぞわざ「瑜伽唯識論」としたのは意味があつたのと解するべきであろう。

日本に本格的な唯識教学を伝えたのは玄奘に学んだ道昭である。道昭の唯識思想伝来に疑義をもつ説もあるが<sup>(14)</sup>、玄奘にとって唯識とりわけ『瑜伽論』のもつた特別な意味を抜きにして、道昭が日本にもたらしたものを明らかにすることはできない。この点に関してはずで先学の指摘があるが<sup>(15)</sup>、行基の実践との具体的関係を明らかにするために、改めて唯識思想とりわけ『瑜伽論』の伝来とその意義を考察してゆきたい。

『続高僧伝』の「京大慈恩寺釈玄奘伝」（以下「玄奘伝」）によれば、玄奘は十一歳で維摩・法華経といった大乘經典を暗誦し、以後各地の高僧を歴訪して当時求められる最高の仏教教学を学んでいる。しかし学ぶ程に疑問は深まり、ついに貞観三（六二九）年、二十九歳の時衆疑を解決するために単身インドへ行くことを決意している。その事情を「玄奘伝」は次のように記す<sup>(16)</sup>。「若不三輕レ生殉レ命

誓往ニ華胥一。何能具觀ニ成言一。用通ニ神解一。一觀ニ明法了義眞文一。要返ニ東華一傳ニ揚聖化一。則先賢高勝。豈決ニ疑於彌勒一。後進鋒穎。寧輟ニ想於瑜伽一耶。時年二十九也。」もし今、生を惜しんで使命に殉じ華胥（仏教の聖地）に赴かなければ眞実を記した仏典を具に見ることはできない。後進の俊英のためにも、弥勒著述の瑜伽論を学び大唐国にもたらすことこそ我が使命である。玄奘渡印の目的はただ『瑜伽論』の実見実修にあったのである。

また、インドのナーランダ寺に至り、老師戒賢からいずこより来たかと問われ「答從ニ支那國一來、欲レ學ニ瑜伽等論一。」と遊学の目的が「瑜伽等論」の学習にあると答えている。当時百六歳であったという戒賢は『成唯識論』の著者護法の弟子である<sup>(17)</sup>。ナーランダ寺は唯識の法灯を伝え、当時戒賢はインドにおける唯識学の最高権威であった。凌山・葱嶺・大雪山を越えて大唐国からはるばる『瑜伽論』を学びに来た若き僧の求めに応じ、戒賢は『瑜伽論』百巻を両三度講義したという。当時ナーランダ寺においては、般若経系の中・百論が優勢であった。玄奘は釈迦の教えの帰するところは一つ、ただ学者があれこれの是非を論じて一方を排斥するのを非として、「会宗論」三千頌を作り戒賢に奉呈した。『中論』・『百論』とともにも『瑜伽論』もまた重んずべきとした論著である<sup>(18)</sup>。ここにも玄奘の『瑜伽論』に対する見識と高い評価がうかがえる。貞観三（六

二九)年に出国し、貞観十九(六四五)年に帰国した。足かけ十七年間、玄奘は西域諸国はもとより、インド各地をくまなく旅して、大小乗の仏教教義の研鑽に務めた。

玄奘は貞観十九(六四五)年正月、六百五十七部の経律論を携えて帰国した。太宗は、西域・インド情勢を具に知る玄奘を還俗させ、臣下として迎えようとしたが玄奘はこれを固辞し、訳経に専念することを自らの使命とした。願いが容れられ、弘福寺に翻経院が置かれ、当時の最高陣容で翻経の仕事が援助されることとなった。貞観二十二(六四八)年、『瑜伽論』百巻の翻訳を終えている。訳成ったとき太宗は玄奘を招いて経論の著者と教義を尋ねた。玄奘は菩薩に到る修行の十七地(段階)を説いた論であるとその主旨を述べた。太宗は甚だ喜悦し、自ら『瑜伽論』を披閲し、即座に九本の書写を命じ九州に頒布させた。さらに玄奘の請により「大唐三蔵聖教序」を自ら筆を執って制作した<sup>(19)</sup>。玄奘は唯識の最新の経論はもろろん、幾多の大小乗仏典をもたらし、そのうち七十三部一千三百三十巻を訳了した。その翻訳事業の中でも『瑜伽論』が特別の意味をもつていたことを銘記する必要があると思う。

玄奘のインド遊学に関しては衆生救済を生命とする大乘の教義に對する確信を深めたことを見落としてはならないだろう。インドにおける『瑜伽論』の修学により玄奘の大乘思想への確信は不動のも

のとなつた。『大唐西域記』は歴訪諸国の地理・風土・民俗等と合わせて釈迦の聖跡を具に記して太宗に献じた旅行記であるが、そこには歴訪した国々で行われていた仏教について、その小乗・大乘・大兼行の別が遺漏なく記されている。玄奘の大・小乗に対する自覚的關心の程が窺われる。小乗国の長老からも小乗の奥義をよく学んでおり、そうした修学の上に大乘思想への不動の確信が築かれていったとみられる。『大唐西域記』に記された大・小・大小兼行国の存在は、最澄の『顕戒論』に援用されている。大乘菩薩僧を養成することを目的とした大乘戒壇設立にあたって、南都の僧綱を論破する根拠に採用された。当時の南都僧綱は大・小乗の教義の別などに関心をもつていなかったこともわかる。

インド滞在中に北インドを制していた戒日王から、ナールンダ寺の戒賢に、小乗と大乘を論争させ、以て大乘の優位を天下に示したい、ついでには大乘の論師を四人選ぶようにという要請があつた。四人の中には玄奘も選ばれることとなつた。戦鬪的な小乗論師に三人が躊躇する中、玄奘は堂々これを論破し、戒賢等に「制悪見論」千六百頌を作つて奉呈している<sup>(20)</sup>。また帰国後、玄奘はインドの小乗大徳であつた慧天法師に宛てた書信の中で、「至ニ如理周言極」。「無レ越ニ大乘」。意恨法師未レ爲ニ深信」<sup>(21)</sup>との辞を寄せ、大乘を越える思想はないと翻意を迫つている<sup>(22)</sup>。玄奘がインドへの遊

学において『瑜伽論』の修学とともに大乘教義に対する確信を深めたことが分る。『瑜伽論』は大乘の哲学的教義とその菩薩行実践の終着点を示す一大論著であり、集大成であったからこそ玄奘は命を賭けてインドへ渡り、後世に伝えることを使命としたのであった。彦棕箋『大慈恩寺三藏法師伝』には『大乘瑜伽師地論』の呼称もある<sup>(23)</sup>。『大乘瑜伽師地論』こそ玄奘求法の核心であったといつてよいであろう。帰国後の玄奘に師事した道昭が学んだものについて考えるとき、以上に述べた玄奘仏教にとつての『大乘瑜伽師地論』の重要性を抜きにしてその影響を論じることにはできない。

## 第二節 『瑜伽師地論』の日本伝来

瑜伽唯識の教義は玄奘に学んだ道昭によって初めて日本にもたらされた。道昭は白雉四（六五三）年、遣唐留学僧の一人として渡唐した<sup>(24)</sup>。改新政府が初めて派遣した遣唐使である。学生二人に比して学問僧十三人を送ったところに律令国家体制を目指した新政府の仏教重視の方針が窺える。隋や初唐の国家仏教を学び、体制化しようとした倭国王権の意欲が指摘されている<sup>(25)</sup>。十三人の学問僧

のうち渡唐後の動静が記録が残るのは道昭と定恵の二人のみである。『家伝』によれば、定（貞）恵は時に十一歳、長安懷徳坊慧日道場に入り、神泰法師について仏法を学び、また経書にも通じたのである。慧日道場は、隋の煬帝が初め江南に建てた道・仏四道場の一で、天下の高僧を集めた。後東都にも慧日道場を建てるにおよび、江南の高僧達は競ってこちらに止住したという<sup>(26)</sup>。若き日の玄奘もここに学んでいる。慧日道場に関する情報は遣隋使または舒明期の遣唐使によりもたらされていた可能性がある。内大臣鎌足の長男定恵は入唐前にそうした情報を入手した上で渡唐し、天下の慧日道場に入室したのではないだろうか。定恵は帰国後本国での活躍の機をまたず夭折した。

白雉四年頃までに玄奘の盛名が日本にもたらされた可能性は少ない。『続日本紀』文武四年三月己未条の道昭遷化記事にも「適遇<sub>二</sub>玄奘三蔵<sub>一</sub>」と玄奘師事の偶然性を記している。道昭は、長安に到着後当時既に盛名高かった玄奘に師事することを決めた可能性が高い。このことが後、日本に民衆教化という新たな仏教の道を開くことになる。太宗・高宗二代の信任厚く、翻経に専念していた玄奘が道昭の入門を認め、同房に起居を許したのは、自分の分身を見る思いがしたからであろう。以下に引用する道昭遷化記事からもそれが窺える。唐の『仏祖統紀』永徽四（六五三）年条には「日本国遣<sub>二</sub>沙門道

照一。入ニ中国一從ニ奘法師一伝レ法。」とある。十三人の学問僧のうち、唐側の記録に残ったのは道昭一人である。道昭が玄奘の下で何を得たかは『続日本紀』の遷化記事が手掛かりとなる。

文武四年三月己未。道照和尚物化。．．．（略）．．．和尚河内国丹比郡人也。俗姓船連。父惠积少錦下。和尚戒行不レ欠、尤尚ニ忍行一。．．．（略）．．．初孝德天皇白雉四年、随レ使入レ唐。適遇ニ玄奘三蔵一、師受レ業焉。三蔵特愛、令レ住ニ同房一。謂曰。吾昔往ニ西域一、在レ路飢乏、無ニ村可レ乞。忽有ニ一沙門一、手持ニ梨子一、与レ吾食之。吾自レ啖後、氣力日健。今汝是持レ梨沙門也。又謂曰。経論深妙、不レ能ニ究竟一。不レ如学レ禅流ニ伝東土一。和尚奉レ教、始習ニ禅定一、所レ悟稍多。於後随レ使帰朝。臨レ訣、三蔵以ニ所レ持舍利経論一、咸授ニ和尚一而曰。人能弘レ道。今以ニ斯文一附属。．．．（中略）．．．還ニ帰本朝一。於ニ元興寺東南隅一、別建ニ禅院一而住焉。于レ時天下行業之徒、從ニ和尚一学レ禅焉。於後周二遊天下、路傍穿レ井、諸津濟処、儲レ船造レ橋。乃山背国宇治橋。和尚之所ニ創造一者也。和尚周遊、凡十有余載。有ニ勅請一還、止ニ住禅院一。坐禅如レ故。或三日一起、或七日一起。倏忽香氣從レ房出。諸弟子驚怪、就而謁ニ和尚一、端ニ坐繩床一、无レ有ニ氣息一。時年七十有二。弟子等奉ニ遺教一、火ニ葬於粟原一。天下火葬從レ此而始也。．．．（略）．．．後遷ニ都平城一也、

和尚弟及弟子等奏聞、徙<sub>二</sub>建禪院於新京<sub>一</sub>。今平城右京禪院是也。此院多有<sub>二</sub>經論<sub>一</sub>。書迹楷好、並不<sub>二</sub>錯誤<sub>一</sub>。皆和上之所<sub>二</sub>將來<sub>一</sub>者也。

道昭歸国の年は右記事になく、他にも史料は残っていない。斉明七（六六一）年に帰国した遣唐使の一行とともに帰つたとするものが通説となつている（<sub>27</sub>）。それによれば、道昭の在唐は八年間ということになる。玄奘の同房に起居し、訳經事業の傍ら師の到達した大乘の集大成たる『瑜伽論』の精髓を折に触れ教授せられたことは推測に難くない。その証左が第一に禪院の設立による禪行の流布、第二に十余年に及ぶ天下周遊、橋・津等の建設という大乘菩薩行の実践といえるであろう。

第一の禪行の流布についていえば、『瑜伽論』は瑜伽（禪）の実習を重んじるインド瑜伽行派の禪定体験から導かれた大乘仏教思想の論書であり、かつ衆生救済の利他行を使命とする菩薩の実践を説き、菩薩の実践にも禪定を重視している所が最大の特色である（<sub>28</sub>）。仏教を受容して日のまだ浅い海東の国に玄奘はまず実践を通じた大乘仏教の普及が重要と考えたのであろう。帰国する道昭に「經論は奥が深く窮め尽くすことは難しい。まずは、東土に還り、禪（瑜伽）を弘めるがよい」と論している。道昭は師の勧めに従つて相州隆化寺の慧滿禪師について禪を学び、「所<sub>レ</sub>悟稍多」としている（<sub>29</sub>）。

この体験が帰国した道昭をして禅院を建てさせ、天下行業の徒に唯識の重視する禅を弘めることとなった。その場所を伝記は「元興寺東南隅」としている。道昭が中国で初めて禅を学んだということ、禅の実修により「所レ悟稍多」としていること、禅院を建てるや天下行業の徒（志ある官僧であろう）が禅を学んだということとは、その頃まで日本では禅の修行が普及していなかったことを示している。「靈異記」上巻第三話に登場する道場法師については、元興寺東南に残る小字「道場」の地名と関連させた和田萃氏の論考がある（30）。この道場法師とは道昭の禅院で修行した法師で、元興寺の水利のため現小字道場の地に弥勒石を据えたことから地名が残ったのではないかと推測する。詳しくは次章の「初期道場と行基集団」で考察している。そこで譲りたい。中国の僧伝において、道場といえれば禅道場を指すことが多く、僧にとつて寺院で行う修行といえば禅の修行を意味するとみてよいであろう。道場の地名は七世紀後半の成立したとする和田氏の考察と道場法師説話の成立と道昭の「禅院」設立は相互に関係するのではないかと推測している。

道昭が『瑜伽論』を学んだとする第二の証左は、大乘の衆生救済を實踐したことである。天下に周遊して路傍に井を穿ち、諸処に船津を設け、宇治橋を初めとした架橋を伝記は記している。多くの人の動員を要するこれらの事業は、知識を結集する形でなされたであ

ろう。そこには当然教化が伴ったであろう。行基が行ったこうした事業の背景については『瑜伽論』『菩薩地』に説く、一切世間工業明論の影響が指摘されている<sup>(31)</sup>。「菩薩地」では、この一切世間工業明論を菩薩が学ぶべきこととして随所に説いている。一切世間工業明論とは、衆生の利益を実現するため、菩薩が学ばなければならぬ必須学問五領域の一である<sup>(32)</sup>。その教えをヒントとしたかと思われる道昭や行基の土木事業は、難しい教義を説くよりも、自己共に利益を蒙る作業に参加することで善を積み、心を浄化して悟りに至る実践的教化である。最も分かりやすい唯識観による衆生救済の方法といえる<sup>(33)</sup>。道昭の実践を見ると、彼こそ玄奘の伝えた瑜伽唯識論による大乘思想を自覚的に継承し、「菩薩地」のどく菩薩行を創造的に実践した最初の人と云ってよいであろう。遷化記事冒頭の「和尚戒行不<sub>レ</sub>欠、尤尚<sub>ニ</sub>忍行<sub>一</sub>。」という「忍行」も禅定とともに「菩薩地」が重視する六波羅蜜の一である<sup>(34)</sup>。『三代実録』元慶元（八七七）年十二月壬午条には「道照法師本願記曰。眞身舍利、一切經論、安<sub>ニ</sub>置<sub>一</sub>處<sub>一</sub>、流<sub>ニ</sub>通<sub>一</sub>萬代<sub>一</sub>、以爲<sub>ニ</sub>一切衆生所依之處<sub>一</sub>焉。」とある。本願記は今に伝わらないが、将来した舍利・經典が一切衆生に供せられるようにという道昭の本願を弟・弟子が継承して禅院を元興寺と別個に平城右京に設立したのではなからうか。

第三の証左は正倉院文書の優婆塞貢進解に残る『瑜伽論』『菩薩地』

読経の記録である(35)。

謹解 申貢出家人事

船連次麻呂(年三十 河内国丹比郡野中郷戸主正六位上船連吉麻呂戸口)

読経 法花経壹部八卷 最勝王経壹部十卷

大般若経壹部六百卷 華嚴経壹部八十卷

瑜伽菩薩地壹十六卷

誦経 不空羼索陀羅尼 仏頂尊勝陀羅尼

浄行式拾壹箇年

師主興福寺僧禅光

天平十四年廿三日

貢人治部省少録従八位上船連多麻布

右の被貢人もその戸主も貢人もおそらく道昭の一族とみてまちがいないであろう。師主禅光もその名からして禅院で修行した可能性を窺わせる。道昭遷化後五十年近くになるが菩薩地卷三十六(卷五)の十六卷の読み方が伝わっているという事は道昭が『瑜伽論』をもたらし少なくとも「菩薩地」に關しては読み方が伝授されていたことを証する史料である。『瑜伽論』は題名も含めてサンスクリットの漢音訳が多く日本の初学者が独自に読める仏典ではない。おそらく道昭は玄奘の重視した「菩薩地」を少なくとも読経できるよう教授されたのであろう。被貢人の船連次麻呂が得度条件である法花経

・最勝王經のみならず『瑜伽論』菩薩地を学習したということばかりわめて特殊なことであり、船氏の間で「菩薩地」が重視されていたことをも推測させる。ちなみに貢進文に残る『瑜伽論』読経例は二例とともに「菩薩地」十六巻である。

仏教公伝以来日本に伝えられた仏典の多くは大乗經典である。推古朝に厩戸皇子が講じたといわれている法華・維摩・勝鬘經も代表的な大乗經典である。しかしこの段階では、大乗の根本精神たる衆生救済のための教化は全く問題とされていない。仏教はあくまで支配層の教養であり、信仰であり、国家経営に資する文化であった。また道昭以前にも衆生救済の大乗菩薩行を行った僧はいたが、単発的でその思想の由来も明らかでない<sup>(36)</sup>。大乗仏教の歴史的な意義を自覚しインドから瑜伽唯識を持ち帰った玄奘に、道昭が直接学んだ意味は大きい。『瑜伽論』こそ約半世紀に及ぶインドの大乗仏教運動の歴史を集約した論書である。瑜伽（禪）行派が瑜伽の実践を通じて般若經典に代表される空思想を止揚し、唯識思想を大成した。同時に瑜伽行派が菩薩行の実践を積み重ねる中から得た衆生救済の実践方法を精緻にかつ極めて具体的に集大成したのが『瑜伽論』中の「菩薩地」である。『瑜伽論』が『十七地經』ともいわれたように『瑜伽論』の核心はこの「菩薩地」にあるといわれている。百巻に及ぶこの大著にこそ、衆生救済を目指す最新の大乗思想と実践のあ

り方が説かれていた。それがインドから唐を経てストレートに日本へもたらされ、民衆に実践されたところにこの期の仏教受容の新たな画期性があった。經典の説く教えがここに初めて仏教を担う日本の僧尼によって内面化され、主体的に受け止められたのである。それが如何なる形をとったにせよ民衆への仏教普及を自覚的に担った僧尼の出現こそが民衆仏教の始まりといつてよいであろう。

### 第三節 行基と『瑜伽師地論』

行基が誰を師としたかを記す同時代史料は存在しない<sup>(37)</sup>。またそういうことが重要な問題となっていなかったからであろう。しかし行基研究者の間では道昭を師としたとする説がほぼ定説となっている。二人共に菩薩行として種々の社会事業を行ったこと、河内国丹比郡出身の船氏道昭と和泉国大鳥郡出身の高志氏行基と地域的に近く、ともに渡来系氏族で、道昭の盛名を慕って行基が師事した可能性の高いことが根拠としてあげられている。筆者もこの説を支持したい。

行基が十五歳で出家した天武十(六八二)年という年は道昭の帰

国後二十一年目にあたる。前節で紹介した道昭伝（34頁）によれば、帰国後すぐに禅院を建てた道昭は、しばらくその禅院で天下行業の徒に禅行を授け、その後天下を周遊すること十有余年、勅請あつて禅院に戻つたとある。天武八（六七九）年十月の勅は僧尼に對する寺院寂居を前提にした内容であるから、道昭に對する勅請もこの前後にあつたと推測される（38）。十五歳の行基は禅院に還つた道昭に瑜伽唯識論の教えをうけるとともに禅の修行にも励んだのではなからうか。瑜伽唯識の學習にはまず、『瑜伽論』『菩薩地』が選ばれたことは前節から容易に想像できる。当時、玄奘直伝の道昭を措いて、瑜伽唯識論を行基に講説できた人をみいだすことは難しい。道昭は文武四（七〇〇）年に遷化してゐるから、行基が十五歳で出家し、仮に道昭遷化まで指導を受けたとすれば、その間十七、八年ということになる。行基と道昭の師弟関係を示す同時代史料は存在しないが、行基の仏教活動に瑜伽唯識論、とりわけ『瑜伽論』『菩薩地』の影響が見られることを以下検証してゆきたいと思う。

まず初めに挙げたいのが、行基道場における禅行の実修である。行基は布教の拠点として道場を次々に建設していった。行基の生涯の事業を具体的に語るものは今『行基年譜』（以下『年譜』）が遺されてゐるのみである。『年譜』の信憑性については先学の研究の蓄積があり、現在は何年にどこに道場を建設したかを記す年代記部分に

ついでには信憑性が高いとされている<sup>(39)</sup>。『年譜』によれば、行基は慶雲元(七〇四)年生家に仏閣を建てた。家原寺とよばれた寺である。翌年、和泉国大鳥郡大村里に大須恵院を建てている。『年譜』は以降天平十六年までに四十六院が建てられたことを記している。これら後に所謂四十九院とよばれる院のうち、寺の名がつくのは恩光寺・菅原寺・大野寺の三寺のみで、他はすべて某院が名称である。行基建立の諸院を官は道場と認識していた。『養老令』の註釈書『令集解』僧尼令古記には「別立ニ道場」。聚レ衆教化。謂行基大徳行事之類是」とある。古記は天平十年頃の法家の解釈を記すとされており、行基と同時代の官人が行基の院を衆生教化の道場と認識していたことが分る。また『続日本紀』の行基入滅時の伝記にも「留止之處、皆建ニ道場」とある。先の『令集解』には「道場謂ニ修道之場一也。」とあり、道場とはまず仏道修行の場であった。『続日本紀』宝亀四(七七三)年十一月辛卯条の勅は「其修行之院、惣冊餘処」としてやはり院を修行の場としている。ではこの冊餘処の院では如何なる修行が行われていたのであろうか。修行の実態を具体的に語るのも前記宝亀四年の勅である。勅は冊餘処の院のうち六院が「法蔵埋(湮)廃、無ニ復住持之徒」、精舎荒涼、空餘ニ坐禅之跡」としている。本勅から読み取れるのは、精舎は坐禅の道場であり、行基滅後四半世紀、四十九院中六院を除く四十余院は健在で弟子は遺

法を守り、道場で禪の修行に励んでいたということである。現に、前年の宝亀三年三月丁亥には十禪師制発足にあたり、十人のうち四人は行基の弟子が選ばれている<sup>(40)</sup>。天平勝宝四(七五二)年大仏開眼会に都講として招請されたのは行基の高弟景静で、聖武天皇の招請状には禪師の称が付けられている<sup>(41)</sup>。景静は禪師とよばれる日本僧の史料上の初見である<sup>(42)</sup>。また『靈異記』中巻・第二話の主人公は行基に帰依した和泉国泉郡大領血沼県主倭麻呂であるが、出家後の彼は禪師信嚴と称されている。こうした史料は行基の高弟達が禪行に優れて禪師の称を受けていたことを語る。四十九院はまづ禪定を中心とした持戒精進の道場であつたといえるであろう。

ここで『続日本紀』養老元(七一七)年四月壬辰の有名な行基糺弾の詔第二項を改めて読んでみたい。「凡僧尼、寂ニ居寺家一、受レ教伝レ道。准レ令云。其有ニ乞食者一、三綱連署、午前捧レ鉢告乞。不レ得ニ因レ此更乞ニ余物一。方今、小僧行基、并弟子等、零ニ疊街衢一、妄説ニ罪福一、合ニ構朋党一、焚ニ剥指臂一、歴レ門仮説、強乞ニ余物一、詐称ニ聖道一、妖ニ惑百姓一。道俗擾乱、四民棄レ業。進違ニ釈教一、退犯ニ法令一。一也。」本条が一番問題として行基とその弟子が僧尼令に反して寺を離れ街衢で百姓に布教を行つて居ることであり、これが糺弾の眼目である。本条で注目したのはこの弟子の存在である。従来行基弟子は漫然と私度僧と解されてきた。しかしここで問

題となつてゐるのは明らかに官寺の僧尼である。国家に奉仕すべき官寺の官僧が法令に反し、膝下の都で布教活動を行つてゐることが律令政府にとつてはゆゆしき法令違反と映つたのである。「道俗擾乱」の一語はよくその本質を語つてゐる。律令施行間もないこの時期に国家が手を焼いたのは、寺家に寂居すべき官僧尼が大勢行基と行動を共にして朋党を構へ平城京の街衢に出で、京師に住む百姓の家々を回つて布施行を中心とした菩薩行を行つてゐたことが問題となつてゐるのである。行基はすでに国家が問題視するほどの影響力を官僧尼に對してもつていたことを示してゐる。彼等は官寺の僧尼であり、国家の法会に奉仕すべき身分でありながら、行基の説く大乘菩薩行に共鳴し、自ら参加して布教活動を行うようになつてゐた。行基集団は行基對民衆（農民）という構図や、行基が養成した優婆塞・優婆夷、あるいは私度僧を率いたように捉えられてゐるが、実は彼に協力し、行動を共にした多くの官僧尼が初期からいたことを本条は語つてゐる。こうした事態を憂慮した律令国家は、仏教界引き締めるため翌年法門の師範、宗義の宗師を推奨させ、浮遊を戒め学習・禅行に精励せよとの太政官符を出したとれるのである。行基集団に官僧尼の多かつたことはすでに先学の研究でも明らかにされてゐる。『大僧正記』とよばれてゐる行基弟子歴名帳があるが、そこには師位・半位の僧位をもつ元興寺・薬師寺等の官僧が明らかに

されており指導層を形成していたことがわかる<sup>(43)</sup>。前記養老元年詔に登場する官僧尼や『大僧正記』に名を残す僧達が徐々に建設されてゆく四十九院に住持し、中核となつて、禪定修行をしながら『瑜伽論』の実践要項などを学び、布教活動においても中心的な役割を果たしていったと思われる。またこうした僧尼が優婆塞・優婆夷また在家の信者達に道場で禪行を指導したのであることは道昭から行基への『瑜伽論』と禪行の継承系譜を考えれば十分にあり得たことであらう<sup>(44)</sup>。

行基論ではしばしば「靈異神驗」が強調される。『続日本紀』の伝記にも特性として記され、『日本靈異記』の行基説話では特にこの点を強く印象づける説話が収録されている。じつはこの「靈異神驗」として語られている神通、天眼、天耳等の威力は『瑜伽論』『菩薩地』が禪定の結果の効力として詳説しているものである<sup>(45)</sup>。衆生教化の方便として菩薩が難しい経を説いて信仰心をよびさますより簡単に人々を心服させるための方便とされている。禪定修行の階梯が進むにつれて神通力もあがるとされている。精進練行と官も認めるほどの行基<sup>(46)</sup>がその禪定力により獲得した天眼・天耳により、民衆を驚かせ心服させる一面を持つていたことは大いにありうることである。こうした中で行基讃仰の実話や説話が作られていったと考えられる。『靈異記』行基説話を詳しく分析した北條勝貴氏は説話を生

み出した集団と説話の関係を問題とし、「靈異神驗」を以て菩薩と仰いだのは在地の民衆であり、行基により近い側の弟子達は慈悲にあふれる菩薩僧という説話を生み出したと指摘をしている<sup>(47)</sup>。『靈異記』を生史料として扱う行基論が多い中で説話の生成を問題とし、作られた行基像を読み解いており、傾聴すべき論考と思う。「靈異神驗」によって「時人号曰行基菩薩」と行基伝も記すが、「菩薩」の呼称自体が民衆の間から自然発生的に起こる呼び名ではない。「菩薩地」を信奉する弟子達によって喧伝された可能性はある。以上、行基の靈威神驗すなわち呪術とされるものにも「菩薩地」の説く禅定修行との関連を読み取ることができる。

行基は天平勝宝元(七四九)年二月二日入滅、八日火葬に付され、三月二十三日生駒山東稜に埋葬された。『舍利瓶記』冒頭には「和上法諱法行。一号二行基」とある。銘文は弟子の真成が作製した。『大僧正記』によれば真成は大村氏で、親族弟子とある。行基の最も身近にあった弟子として舍利瓶記の作製に当たったと思われる。注意を惹くのは通称行基の上に「法行」という法名を記していることである。『行基年譜』行年七十五歳記には「天平十四年四月五日、任大僧位(諱行法大僧正)」とある。考註者の鈴木景二氏は「僧位」を「僧正」とし、「行法」には「『舍利瓶記』に法行とある」と註している<sup>(48)</sup>。行基の大僧正任命は『続日本紀』によれば、天平十七(七四

五）年正月己卯（二十一日）としており、『行基年譜』の前記記事は様々な錯誤があつて信用しがたいが<sup>(49)</sup>、大僧正任命の箇所にもみ記された行法（法行）は氣になる所である。法行は仏教修行に関する語で、「法随法行」という句で菩薩の修行を説くときに用いられる。『瑜伽論』『菩薩地』では菩薩の修学を説く中で「応に正しく法随法行を修行すべし」として菩薩の修行する法随法行の要点を示し、止観（禅定）の重要性を説く<sup>(50)</sup>。「法行」の名にも「菩薩地」を銘記した行基の一面、それを尊重した真成の思いが窺えないだろうか。瑜伽唯識をいうとき、その思想と実践の根源にある「瑜伽行（禅）」を抜きに論ずることはできない。その意味で、行基の道場が禅行を重んじ、禅定と密接不可分に「神験」を説く『瑜伽論』『菩薩地』を受けて「精進練行」の行基が「靈威神験」を示し、民衆の信仰心に訴えた一面が『靈異記』などで喧伝されたことも考えられる。

#### 第四節 行基知識と『瑜伽師地論』

前節までに行基とその弟子が瑜伽唯識論とりわけ『瑜伽論』『菩薩地』の実践者であった可能性をみてきた。四十九院ではこうした官

僧尼である弟子達が指導者となって院を経営し、院に集う優婆塞・優婆夷とともに修行を重ね、民衆の教化に当たっていたことが推測される。そうした教化の具体的姿を示すものとして「和泉監知識経」とよばれている写経がある。知識経である『瑜伽師地論』巻二十六の奥跋には次のような記載がある。

瑜伽師地論卷第廿六

書写石津連大足

和泉監大鳥郡日下部郷天平二年歳次康（ママ）午九月書寫奉

大檀越 優婆塞練信

惣知識七百九人

従七位下大領勲十二等日下部首名麻呂

男二百七十六

女四百三十三

天理図書館所蔵の本写経は『瑜伽論』巻二十六の冒頭部分を欠いているが、一見写経生によると思われる端正な文字で巻二十六の書写と奥跋を遺している（51）。書写者の石津連大足は他に史料がないが、正倉院文書に写経生石津連真人の名が見える（52）。大足も写経生であった可能性がある。本写経については大鳥郡大領日下部首名麻呂が大檀越となり、日下部郷全体で取り組まれた写経であるとす

和泉監知識經 奥跋（天理図書館蔵）

瑜伽師地論卷第廿六

書寫澤連大足

和泉監大島郡早良郡大寺年歲次庚午九月書寫奉

大檀越

優婆塞練信  
管領大領勤王早良郡首石府台

七百九人  
益百廿三

る田中塊堂氏の解説がある。  
(53) 奥跋の大檀越の下は  
優婆塞練信と日下部首名麻  
呂が二行書きになっている  
ので、これを別人と見る解  
釈と練信は名麻呂その人と  
する解釈がある。『日本靈異  
記』下巻第六には、高德の  
禪師を供養する三人の檀越  
の中から一人が大檀越とな  
りさらに厚く供養する話が  
載る。大檀越の用例は他に  
見られない。本写経は「日  
下部郷・・書寫奉」とな  
っており、一郷を写経の主  
体とする特異な形式をとつ  
ている。七百九人の知識を  
率いるには複数の檀越がい  
た可能性もあるが、それら  
を束ねるのが大檀越である。

『靈異記』には国郡司が檀越となる例も見られる<sup>(54)</sup>。本写経の場合、日下部郷の豪族かつ郡大領である名麻呂は一郷を知識とする写経の大檀越として最適任者であり、別に優婆塞練信を立てる必然性が乏しい。とすれば優婆塞練信は行基支持者としての彼の法名と解するものが自然ではなからうか。大鳥郡は行基の出身地であり、四十九院中八院が同郡内に存在して、行基の最大の布教基盤である。『行基年譜』には、天平十(七三八)年正月に早(日下)部郷早部里戸主従七位上大鳥連史麻呂戸口、大鳥連夜志久爾が年分度者十人の一人として宮中で例得度したという記事がある。日下部郷に潜在する行基弟子の存在を示しており、十九歳で得度した夜志久爾と本写経との関連を推測する余地もなしとしない。『靈異記』には隣郡の和泉郡大領血沼県主倭麻呂が行基に帰依し、禪師信嚴を名乗ったという説話もある<sup>(55)</sup>。後述するように日下部郷での行基の活躍を見ると、名麻呂は行基に帰依した在家信者として優婆塞練信を名のり、『瑜伽師地論』巻二十六の写経に大檀越となつて、一郷に対し新たな信仰による統合力を強めたと考えられると思う。

井上光貞氏は本写経を行基関係のものとし、行基のこの地域での社会事業が、大鳥郡や日根郡等泉地方の郡司層の庇護のもとに行われたことの証左とした<sup>(56)</sup>。その後の行基研究でも、本写経は行基関連の史料と見るのが通説となつている。一郷の知識参加人員と

して七百九人の妥当性、男女比四対六の妥当性が問題となるが、これまで籍帳研究の成果からは、許容の範囲とみなしてよいのではないかと思う<sup>(57)</sup>。『瑜伽論』卷二十六は「明ニ数取趣処」(さくしゅしゅしよをあかす)という巻である。「数取趣」とは様々な人間の在りようを意味する梵語である。つまり卷二十六は「さまざまなる。教化・救済の観点から人間を二十八種のタイプに分類してそれぞれの特性を詳述している。その分類によれば一郷七百九人のすべてがどこかのタイプに属するような包括性をもった人間分析がなされておられ、それぞれのタイプが何を縁とし、何を学び、どのような修行したらよいかを説いている。そのなかで観行(禅)の重要さが説かれていくことはいうまでもない。写経には写経という行為そのものが功德になるとして取り組まれる場合と、経論の内容と所願が密接に結びついて行われる場合があり、日下部郷での写経は後者の例といえよう。『靈異記』に登場する写経説話では、書写成就の暁には必ず法会がおこなわれている。恐らく本写経も完成時には、大檀越以下知識衆が一堂に集まり、教化僧から「数取趣」についての法話が説かれたことであろう。

『行基年譜』年代記によれば天平九(七三七)年二月に鶴田池院が起工されている。『行基年譜』の「天平十三年記」に見える日下部

郷鶴田池はそれ以前に完成していたであろう。天平二年の本写経と鶴田池の構築との前後関係を知らず掛かりはないが、両者が密接に関わっていることは十分に推測できる。大領日下部首名麻呂の行基への帰依と一郷の人々の『瑜伽論』卷二十六写経による結集と灌漑事業への取り組みが有機的に結びついていたことが見えてくる。池を構築することや、それによる墾田の拡大も現世における有情饒益の積善行為である。その意味で「菩薩地」の教えは、在地での事業遂行の新たな、しかも強力な統合力になったであろう。長山泰孝氏は豪族層と行基仏教を結びつけたものは生産活動と不可分な実践倫理と考察したが<sup>(58)</sup>、『瑜伽論』「菩薩地」ではまさにそうしたこの現実世界での有情饒益が菩薩の課題とされていたといつてよい。この史料の考察から、教化僧―この史料に名はでてこないがおそらく行基ないしその高弟―が『瑜伽論』をかかなりのレベルで理解しており、写経においてもその場にふさわしい巻の選択がなされていたことが推測できる。行基の布教活動が『瑜伽論』に依拠していたことを証する史料の一つとみてよいであろう。

（おわりに）

道昭が玄奘より学んだ仏教は、玄奘仏教の核心を抜きに論じることはできない。その核心は『瑜伽論』の修学と最新の大乗思想である。道昭は玄奘に親炙すること八年、折に触れ瑜伽唯識論の精髓を伝授されたであろうことは想像に難くない。道昭が帰国後禅院を建て、衆生救済のための社会事業を行ったのは、玄奘の論しを忠実に守ったからであろう。衆生救済の菩薩行と禅行は不即不離のものとして『瑜伽論』「菩薩地」の最も重視するところである<sup>(59)</sup>。衆生救済の修行にこそ禅行は不可欠と「菩薩地」は説いている。

行基の仏教事業をみると、道昭の実践から受け継いだことが根幹をなしている。すなわち、四十九院における禅の実修と、土木事業を通じてのさらなる大規模な教化である。四十九もの道場建立は道昭に見られなかったものであり、行基の教化への情熱や、それを必要とした民衆のおかれた状況があったことが考えられる<sup>(60)</sup>。その点で行基は道昭以上に戦略的であったといえるであろう。先行研究で指摘されているように、交通・灌漑施設と道場が有機的に結びついた活動も有効な唯識的教化活動として考えられたであろう。この道場の経営・維持に主導的役割をはたしたのが官僧尼や、豪族を中心とする在家信者であった。かれらは行基の説く『瑜伽論』「菩薩地」

の菩薩行に共鳴し、行基とともに修行し、教化活動に参加したと推測される。道昭・行基の時代に至って、初めて大乘經典の教えがそれを受容した僧尼によって内面化され、自覚化され実践されるに至ったといえよう。行基は四十九院において、そうした菩薩僧を多数養成した<sup>(61)</sup>。

千とも、三千ともいわれる弟子や民衆が行基に追隨したのは<sup>(62)</sup>、根底に大乘仏教がもつ衆生への慈悲、平等な人間観があつたことが重要と思う。古代民衆を初めて平等な人として認め、苦から救済するという思想が一部僧尼を捉え、その僧尼の教化に多数の豪族を含む民衆がついていったというのが行基集団の組織構成と考えられる。行基がカリスマ的存在であつたとしても、行基の思想を理解し行動を共にした僧尼集団と大乘思想の慈悲心に支えられなければ、一過性の運動として終つたであろう。行基集団として結束させ、運動を継続させた背景には、時代状況に適合した仏教思想による支えがあつたことを見逃すべきではないと思う。その意味で、『瑜伽論』の伝来も、その実践もきわめて歴史的なものだつたといつてよいと思う。以上、今回は行基の思想基盤を明らかにすることを目的として一つの解釈を提示した。史料に遺る行基およびその集団の事績は、『瑜伽論』によって解くとき一貫した整合性をもつて立ち現れてくると思う。奈良時代、民衆仏教は行基を頂点として広い裾野をもつてい

た。この点に関しては先学の研究が積み重ねられている<sup>(63)</sup>。それらの活動と、行基の実践とがどのようなように思想的な関連をもっているのかということについては今後の研究課題としたい。

注

(1) 行基は天平勝宝元(七四九)年二月丁酉(二日)入滅。同三月廿三日弟子真成記『大僧正舍利瓶記』はその生涯を要約して「苦行精勤、誘化不<sub>レ</sub>息」としている。延暦十六(七九七)年撰進された『続日本紀』行基伝には「周二遊都鄙一、教二化衆生一」とある。

(2) 『養老令』「僧尼令」5「非寺院条」は僧尼の寺院外活動を厳禁している。この規定により養老元(七一七)年四月壬辰詔で行基及び弟子等が糺弾された。

(3) 高取正男「日本におけるメシア運動」(『日本史研究』第二四号 一九五五)、石母田 正「国家と行基と人民」(『日本古代国家論』一九七三)

(4) 小林一彦「行基と呪術」(『日本古代社会と仏教』吉川弘文館一九九五)、「行基と靈威神験」(『古代仏教を読み直す』吉川弘文館 二〇〇六) 小林氏は高取・石母田両氏と異なり、行

基の呪術つまり靈威神験を中国仏教で發達した分野とし、  
凶澄以来の中国仏教の実践の一範疇として行基もその影響を  
受けたとしている。

(5) 井上 薫「彈圧とその後」(『行基』吉川弘文館 一九五九)  
二葉憲香「行基の実践を通じて見た反律令仏教の成立」(『古  
代仏教思想史研究』永田文昌堂 一九六二)

(6) 吉田靖雄「行基における三階教および元曉との関係の考察」(『畿  
内地域史論集』一九八一)、「行基の思想基盤について」(『ヒス  
トリア』九七号 一九八二)、「行基の信仰・思想の背景と所  
依の經典」(『行基事典』国書刊行会 一九九七) 吉田氏は行  
基の巷間での民衆布教には道昭がもたらした『三階教』の影響  
が決定的だったとする。中井真孝「民衆仏教の發展」(『日本  
古代の仏教と民衆』評論社 一九七三)「行基と『福田』思想」  
(『行基と古代仏教』永田文昌堂 一九九一) 中井氏は行基が道  
昭より法相教学を学んだとしながらそれは学問レベルの域にと  
どまったとし、『瑜伽論』は觀念的の故に影響はなかったとし  
ている。行基の思想を鍛えたのは諸大乘經典の説く福田思想で  
あり菩薩行だったとする。中井氏は行基のカリスマ性を非常に  
重視している。速水 侑「行基の生涯」(『民衆の導者 行基』  
吉川弘文館 二〇〇四)

(7) 鬼頭清明「南都六宗の再検討」(笹山晴生先生還暦記念会編『日本律令制論集』吉川弘文館 一九九三)

(8) 鎌田茂雄「隋唐の諸宗」(『中国仏教史』第六巻 東京大学出版会 一九九九)

(9) 井上 薫「平城京運営と布施屋設置」(前掲注5)、榮原永遠男「行基と三世一身法」(『赤松俊秀教授退官記念国史論集』一九七二)、長山泰孝「行基の布教と豪族」(大阪大学教養部人文・社会科学『研究集録』第十九輯 一九七一)

(10) 岩宮未地子「文字瓦の分析と考察」(『史跡土塔―文字瓦集成―』堺市教育委員会 二〇〇四)によれば文字瓦人名中判読可能なものに僧尼関係者が占める割合は20%で一つの参考史料である。日下無倫「行基菩薩門弟雑考」(『無尽燈』二二―九・一〇、一九一七・九、十。論集奈良仏教3 『奈良時代の僧侶と社会』雄山閣 一九九四再録)に載せる「大僧正記」によれば行基集団の指導僧には師位や半位をもつ官僧が多い。「大僧正記」の史料の信憑性については前記岩宮未地子氏の論考により実証されている。詳しくは本稿「補論」を参照されたい。

(11) 長山泰孝 前掲注(9)は、行基仏教には豪族層の開拓意欲を鼓舞する実践倫理的側面があったことを考察している。

(12) 『続日本紀』宝亀三(七七二)年三月丁亥条は十禅師の任命を記し、その中行基高弟四人が選ばれている。彼等により行基及び集団の情報が光仁天皇及び官に伝わる道ができた。翌年十一月辛卯には行基四十九院中荒廃した六院を再興する詔が出ている。延暦二十四(八〇五)年に菅原寺の別当等が官に提出した寺牒が所謂「天平十三年記」として『行基年譜』(安元元(一一七五)年泉高父著)に載る。宝亀延暦期は行基再評価の時期で行基関係の正確な情報入手に努めたことがわかる。

(13) 『類聚三代格』年分度者事 延暦廿五年正月廿六日太政官符

(14) 田村圓澄「日本法相宗の形成」(『日本仏教史』2 法蔵館

一九八三) 田村氏は道昭の将来したのは玄奘渡印以前に中国仏教界で影響力をもった撰論宗であるとしている。

(15) 富貴原章信「唯識宗の日本伝来」(『日本唯識思想史』国書刊行会 一九四三)、深浦正文「唯識の日本初伝と玄奘道昭の関係について」(『大和文化研究』一九六四)、志水正司「「瑜伽師地論」検証」(日本古代史の検証』東京堂 一九九四)

(16) 『続高僧伝』卷四「京大慈恩寺釈玄奘伝」大正新修大蔵経(二〇六〇―四四七 b 一六―二二) 著者の道宣は玄奘の訳経

事業に参加した同時代人であり、鎌田茂雄氏（前掲注（8））も最も信頼すべき玄奘伝の一としてしている。

（17）『成唯識論』とは、唯識の認識論を三十の頌で表現した世親著『唯識三十頌』の諸説を護法が集成し自説を述べたものである。後に玄奘弟子の慈恩大師基窺が『成唯識論述記』を表明し、法相宗の根本聖典となる。

（18）前掲注（16）大正新修大藏経（二〇六〇―四五二c二三）  
（二六）

（19）前掲注（16）大正新修大藏経（二〇六〇―四五六a三）  
七）『大唐故三法師行状』大正新修大藏経（二〇五二―二一八a一六）  
二九）、『大慈恩寺三蔵法師伝』大正新修大藏経（二〇五三―二五五c二五）  
二五六a二七）

（20）前掲注（15）大正新修大藏経（二〇六〇―四五二c二六）  
四五三a二一）

（21）前掲注（15）『大慈恩寺三蔵法師伝』大正新修大藏経（二〇五三―二六二八）  
二六二a二三）

（22）横超慧日「中国仏教に於ける大乘思想の興起」（『中国仏教の研究 一』法蔵館 一九五八）

（23）『大慈恩寺三蔵法師伝』大正新修大藏経（二〇五三―二二六c二七）

(24) 『日本書紀』白雉四年夏五月辛亥条。

(25) 鈴木靖民「遣隋使と礼制・仏教」(『国立歴史民俗博物館研究報告』第一五二集 二〇〇九)

(26) 鎌田茂雄『中国仏教史』第五卷(東京大学出版会 一九九四)。なお慧日道場については『京大慈恩寺釈玄奘伝』にも「東都慧日盛弘ニ法席」(大正新修大藏経二〇六〇―四四六c一九)と洛陽に存在したことを記す。『家伝』の「住ニ長安懷徳坊慧日道場」との齟齬は不明である。

(27) 富貴原章信 前掲注(14) 論文、富貴原氏は『三代実録』『扶桑略記』の記述より算し斉明七(六六一)年帰国の遣唐使とともに帰着したとする。『三代実録』元慶元年十二月十六日条は「以ニ禪院寺ニ爲ニ元興寺別院」。禪院寺者、遣唐留學僧道照、還レ此之後、壬戌年三月、創ニ建本元興寺東南隅、和銅四年八月移ニ建平城京也。道照法師本願記曰。眞身舍利、一切經論、安ニ置一處、流ニ通萬代、以爲ニ一切衆生所依之處一焉。」(壬戌年は天智元年)

(28) 宇井伯壽「菩薩地と大乘莊嚴經論」(『瑜伽論研究』岩波書店 一九五八)、横山紘一「唯識思想の展開」(『唯識思想入門』第三文明社 一九七六)、服部正明「瑜伽行としての哲学」(『認識と超越』角川学芸出版 一九九七)

(29) 深浦正文 前掲注(15)

(30) 和田 萃 「飛鳥川の堰―弥勒石と道場法師―」(『日本史研

究』一三〇号 一九七三)

(31) 井上 薫 前掲注(5)、二葉憲香 前掲注(5)

(32)

『瑜伽論』「菩薩地」第十五初持瑜伽処力種姓品第八第八節  
第一項第二目には菩薩が仏法を学ぶのはもちろん、その他  
に因明論(論理学) 声明論(文法学) 医方明論(医学) 世  
間工業論をあげる。是等五学問領域は、菩薩が衆生を救済  
するための必須学問とされる。世間工業論とは、「計理学、  
商業、農業、さまざま製造業、あるいは音楽・詩歌などの  
技芸、世間の営みをいう」(横山絃一『唯識仏教辞典』春秋  
社 二〇一〇)。「大唐西域記」卷二には、インド国の概説  
があり、子どもの教育に関して「七歳之後漸授五明大論。  
一曰聲明。釋詁訓字。詮目疏別。二工巧明。伎術機關陰陽  
曆數。三醫方明。禁呪閑邪藥石針艾。四謂因明。考定正邪  
研覈眞僞。五曰内明。究暢五乘因果妙理。」(大正新修大藏  
經 二〇八七―八七六c一八く二一)とあり、当時のイン  
ドに於ける子弟教育の五分野であることが分る。水谷真成  
『大唐西域記』(平凡社 一九七一)は、工巧明に「工芸・  
音楽・美術・書算・占相・呪術などから、平常の衣食住に

いたるまでの全ての學術技芸を網羅したものである」と注している。

(33) 唯識は名のとおり「唯だ識(心)のみ」とする唯心思想である。煩惱(執着)の解放が仏教の究極目的であるが、唯識はそのために善行を積んで深層にある阿頼耶識を淨化し、また瑜伽の修行を積み重ねることにより菩提に至るとする。

(34) 『瑜伽師地論』卷第三十九、卷第四十三は施・戒・忍・精進・静慮(禪)・慧の六修行について目的・意義・効果等を有情饒益の立場から詳説する。(大正新修大藏經一五七九―五〇五a一五、五三三a二三)

(35) 続修十八 (二―三二三)

(36) 宇治橋碑には大化二(六四六)年釈子道登が法界衆生のため大願を發し架橋したという大乘的願文を記している。

(37) 行基の師を伝える史料は、平安時代成立とされる『行基菩薩行狀記』に「道照師を師範として元興寺に住し給て瑜伽唯識等を修學し給」とあり、『行基菩薩傳』は定昭(道昭)・新羅恵(恵基か)とする。鎌倉時代成立の凝然著『竹林寺略録』(嘉元三(一三〇五)年)は定照(道昭)・慧基・義淵を挙げる。同凝然著『三國仏法伝通縁起』は道昭としながら、智鳳・智鸞が義淵に法を授け、義淵の高弟の一人

に行基をあげる。以上いずれも後代のもので、「学法相」としてゐる所も後代の知識が入る。

(38)

『日本書紀』天武八年十月是月「勅曰、凡諸僧尼者、常住ニ寺内一、以護ニ三宝一。」

(39)

二葉憲香 前掲注(5)は『年譜』編纂上の史料の分析と信頼性を検討。井上光貞「行基年譜、特に天平十三年記の研究」(『律令国家と貴族社会』吉川弘文館一九六九)は『年譜』中の「天平十三年記」部分の信憑性を論証。米田雄介「行基と古代仏教政策」(『歴史学研究』三七四 一九七一)、栄原永遠男「行基と三世一身法」(『赤松俊秀教授退官記念国史論集』一九七二)は「天平十三年記」と関連性の深い道場建設記事の検討から、年代記の一定部分の信頼性を論証。近藤康司「大野寺を考古学する」(『行基の考古学』石椋河泉古代寺院研究会『塙書房 二〇〇二』)は大野寺土塔から神亀四年(丁)卯年二月(三日起)( )部分は『年譜』による推定)と記す軒丸瓦が出土し、『年譜』記事と年代が一致したために『年譜』年代記部分の信憑性は高いとされるようになった。

(40)

『続日本紀』宝龜三年三月丁亥条「禪師秀南。広達。延秀。延恵。首勇。清浄。法義。尊敬。永興。光信。或持戒足レ称。

或看病著レ声。詔充ニ供養一。並終ニ其身一。当時稱為二十禪師一。其後有レ闕。扱ニ清行者一補之。」上記十人のうち首勇・清浄・法義・光真の四人が行基弟子である。

(41) 『東大寺要録』「供養章」

(42) 舟ヶ崎正孝「奈良時代の禪師について」(『大阪大学紀要』第二〇卷 第二部門 一九七一)

(43) 日下無倫「行基菩薩門弟雜考」(『無尽燈』二二—九・一〇、一九一七・九、十、後論集奈良仏教3 『奈良時代の僧侶と社会』雄山閣 一九九四)、石村喜英「行基の弟子列伝と一・二の問題」(榎田良洪博士頌壽記念会編『高僧伝の研究』山喜房仏書林、東京 一九七三)、吉田靖雄「補論 行基の弟子について」(『行基と律令国家』吉川弘文館 一九八六)、北條勝貴「行基と技術者集団」(『行基事典』国書刊行会 一九九七)以上の論考が引用する史料『大僧正記』の作製年代は行基の死後間もなくとされが、歴名帳の中には神亀四年築造の土塔の文字瓦に名を残す僧もおり、中には初期から参加した僧尼の存在が想定できる。詳しくは本稿「補論」参照。

(44) 『瑜伽論』では「阿那波那念(あなばなねん)」とよばれる観法(禪定法)があり、入る息と出る息に心を集中する禪

定の方法を具体的に説いている。『瑜伽論』卷三十一（大正新修大藏經 一五七九―四五五 a 七く b 一五）（横山紘一『唯識仏教辞典』）

(45) 『瑜伽論』卷第三十七菩薩地第十五威力品第五（大正新修大藏經 一五七九―四九一 b 六く四九六 b 二三）

(46) 『令集解』僧尼令・非在寺院条、「勘ニ知精進練行」の古記は「精進練行、謂行基大德行事是」とし、『続日本紀』宝龜四年十一月辛卯勅に「故大僧正行基法師、戒行具足、智徳兼備。」とある。また弟子の記録『大僧正舍利瓶記』にも「苦行精勤誘化不レ息」とある。

(47) 北條勝貴「『日本靈異記』と行基」―描かれた行基―の意味と機能―『日本古代・中世史 研究と資料』第十五号 『研究と資料の会』編一九九七）

(48) 鈴木景二考註『行基年譜』（『行基事典』国書刊行会 一九九七）

(49) 『行基年譜』には天平十七年正月十七日記に「以ニ行基大徳―為ニ大僧正―」とある。『年譜』にはこうした二重の記述が時々ある。二葉憲香氏は前掲注（5）論文で編者泉高父が原記録を正確に筆写したためとしている。井上光貞氏も同様の見解を示している。前掲注（39）

- (50) 『瑜伽論』「菩薩地」(大正新修大藏經 一五七九―五〇三  
c 二〇五〇四b一)
- (51) 『寧樂遺文』(六一二頁)は知恩院所蔵として本写經の跋文  
を載せるが、文の配置が異なり、文字にも異同がある。『寧  
樂遺文』の解説によれば、出所は『日本寫經綜鑿』と思わ  
れるが、『日本寫經綜鑿』掲載の跋文と『寧樂遺文』の跋文  
にも異同がある。井上光貞 前掲注(39)論文も『寧樂  
遺文』を根拠としている。筆者は志水正司氏前掲注(15)  
論文の示唆により、天理図書館で原本を閲覽する機会を得  
たので本文49頁に奥跋を掲載した。この場を借りて、閲  
覧と写真提供を快諾下さった天理図書館のご協力に心より  
感謝申し上げます。
- (52) 「天平宝字二年七月五日千手千眼經并新羅索觀音藥師等等墨  
直充帳」続々修 八帙八、『大日本古文書』一三一三五九、
- (53) 田中塊堂『日本寫經綜鑿』(思文閣 一九七四)
- (54) 『日本靈異記』中卷第三十一、下卷第十三
- (55) 『日本靈異記』中卷第二。正倉院文書の天平九年和泉監正税  
帳(穂井田忠友考定)和泉郡少領外從七位下珍縣主倭麻呂  
の名が見える。
- (56) 井上光貞 前掲注(39)論文では以下を根拠としている。

第一に行基墓伝の「初出家。読ニ瑜伽唯識論一即了ニ其意一。」から『瑜伽論』と行基の関係が深い。第二に大鳥郡は行基生地であり、一族が勢力を有していたから同地郡司と行基の関係は密接であった。第三に行基の同郡における活躍が著しかった。第四に『行基年譜』年代記によればこの写経の直前に行基は大鳥郡で活躍していた。

(57) 一郷(一里)の人口にはばらつきもあるので一概に判断できない。南部昇「戸籍・計帳研究史概観」(『日本古代戸籍の研究』吉川弘文館一九九二)によれば、畿内の山背国愛宕郡出雲郷で総数七七二(男一七七、女二三九。男対女は一〇〇対一三五という例がある。知識参加者は一般的な得度年齢である十五歳前後以上と想定されるが、厳密な根拠の算定は困難である。

(58) 長山泰孝 前掲注(9)

(59) 『瑜伽師地論』卷第四十三、静慮品(大正新修大藏經一五七九一五二七b八〜五二八b二四)

(60) 井上 薫 前掲註(5) 著書。大宝律令の施行により律令国家体制が整い、百姓の課役負担は飛躍的に増大し、諸国の道路整備、平城京・恭仁京等の都城造営のための過酷な労役負担は『続日本紀』にもしばしば記されている。眼前

の百姓の苦を救済する必要が行基の大乗思想と結びついたことは行基研究の諸家が指摘するところである。

(61)

最澄『顕戒論』卷上第二「開下示大日本国先ニ大乘寺一後ニ兼行寺一明処上」は行基四十九院が大乗菩薩僧養成の一向大乘寺であると評価した。石村喜英氏も前掲註(43)で、「恐らく奈良時代を通じ、行基程多数の弟子を養成した僧は皆無であつたといつて過言でないと思われる」としている。

(62)

『続日本紀』天平勝宝元年二月丁酉行基遷化記事に「道俗慕レ化追従者、動以レ千数」、『大僧正記』(前掲註43)二千余人。石村喜英氏前掲註(43)論文に「行基の『七大寺年表』『僧綱補任抄』に「門弟三千一百余人」、『東大寺要録』卷第一「弟子三千一百九人」とある。

(63)

中井真孝「民衆仏教の群像」前掲註(6)著書、和田萃「行基の道略考」(『環境文化』第五八号 一九八三)、勝浦令子「行基の活動と畿内の民間仏教」(『日本古代の僧尼と社会』吉川弘文館 二〇〇〇)

### 第三章 初期道場と行基集団

（はじめに）

行基が建立した四十九院は当時から「道場」と呼ばれていた。『続日本紀』天平勝宝元（七四九）年二月丁酉条の行基伝に「留止之処皆建ニ道場」。其畿内凡卅九処。諸道亦往々而在。弟子相繼皆守ニ遺法。至レ今住持焉。」とある。また『令集解』古記には「別立ニ道場一聚レ衆教化。謂行基大德行事之類之」とあるから、天平十年頃までに行基が建てた仏教施設は当時の官人にとって「道場」と呼ぶのがふさわしい性格を持っていたことがわかる。

行基の仏教施設はなぜ「道場」と呼ばれたのか、当時の人々が「道場」と称して「寺」と区別するとき、そこにはどのような性格が考えられていたのだろうか。「道場」概念を明らかにすることは行基仏教の性格を考える上でも重要である。しかし近年『日本靈異記』に登場する仏教施設の形態や機能の検討、考古学調査の成果による地方寺院の存在形態の研究等が進んだが、「道場」についての専論はほとんど見られない<sup>(1)</sup>。また行基研究においても「道場」の視点から行基仏教の特性を重視した石母田正氏の論文があるのみで<sup>(2)</sup>、行基の道場のもつ意味について古代の仏教史に位置づけて論じられ

ることにはなかつた。後述するように「道場」の登場は僧尼による大乘仏教の自覚的受容とその実践史を考える上でも重要であり、日本古代仏教の様相の一面を明らかにすることにもつながるのではないかと考える。そこで本稿では古代仏教史の中で「道場」がいつ、どのような意味で登場してきたのか、行基の施設が「道場」と呼ばれた理由はなぜかを検討し、そこから改めて行基仏教の特質を考察したいと思う。また、前述の行基伝に「諸道亦往々在。」という畿外における「道場」の建立の真偽についても併せて検討したいと思う。

### 第一節 伝承の中の「道場」

日本の古代仏教史の中で実在する施設が「道場」とよばれた確かな初見は先述したように『令集解』古記に記されている行基の道場である。行基の施設は普通「院」と呼ばれているが当時の官人の認識ではその実態が「道場」であったことが古記からわかる。ではそれ以前に「道場」と称された施設はなかったかという点、伝承の中で「道場」とよばれた施設が二つ存在する。「元興寺伽藍縁起并流記資財帳」（以下「元興寺縁起」）に記されている桜井道場と「大安寺

伽藍縁起并流記資財帳」(以下「大安寺縁起」)に見える熊凝道場である。桜井道場は推古天皇が豊浦宮跡に建てた豊浦寺の起源となつた道場として説かれ、熊凝道場は大安寺のそもその起源となつた聖徳太子建立の道場として説かれてゐる。両道場とも推古朝に起源をもち、天皇や太子の関与により建立されたところと推古朝に起源をもち、果たして推古朝に「道場」という仏教施設の概念はあつたのであろうか。

「元興寺伽藍縁起」に関しては、早く喜田貞吉氏が本文の内容、奥書の書式・記載方法に後世の偽作ありと批判し、成立は平安末期とした<sup>(3)</sup>。喜田説以降成立の年代、成立過程を巡つて様々な見解が提示され、定説を見ない現状である。近年、吉田一彦氏が醍醐寺所蔵写本を実見した上で調査報告とともに研究史とその問題を論じてゐる<sup>(4)</sup>。「元興寺縁起」は構成が複雑で、史料批判の論点も多様であり、したがって成立年代についても諸説ある。ただ「元興寺縁起」は飛鳥寺の縁起文・塔露盤銘・文六仏光背銘を載せるが、縁起文の過半は豊浦寺の縁起であり、本文はそもそも「豊浦寺縁起」であつたとする点では諸説一致してゐる。この点に関して福山敏男氏は本縁起は奈良朝の末ごろに元興寺側から豊浦寺をその支配下に置こうとする意図の下に豊浦寺の縁起を、その主張に合致するように改変したという見解を示してゐる。また「元興寺縁起」は豊浦寺

創建に関する奈良時代唯一の記録とも指摘した<sup>(5)</sup>。日本思想体系の校注をした桜井徳太郎氏は「元興寺縁起」が現在の形になつたのは奈良朝末期であろうとしている<sup>(6)</sup>。以上の説から少なくとも「元興寺伽藍縁起」の現在の体裁は早くとも奈良朝末以降に成立したと見てよいと思う。天平十九年の「伽藍縁起并流記資財帳」を僧綱に提出した時期には現「元興寺伽藍縁起并流記資財帳」の「豊浦寺縁起」に相当する部分は「豊浦寺縁起」として、また元興寺に関わる部分は「元興寺縁起」として提出された可能性が高い。内容がそのままであつたかどうかは不明である。

喜田禎吉氏は現存する法隆寺・元興寺・大安寺の縁起并流記資財帳の天平十九年提出に関して、天平十八(七四六)年十月十四日、勅をもつて僧綱所に命じ諸大寺に提出させたものと指摘している<sup>(7)</sup>。喜田氏が「天平伽藍縁起并資財帳」と注目しているように、天平二十(七四八)年の僧綱牒には「立為ニ恒式一、以伝ニ遠代一者」とあつて、これは毎年提出させている縁起并資財帳に対するのは異なる。「立為ニ恒式一」とするための特別な指示と考えられる。現存する三寺の縁起・資財帳は諸大寺が提出したものの一部が残つたとみてよいのではなからうか。問題は国家がなぜこの天平十九年提出の縁起・資財帳を「立為ニ恒式一、以伝ニ遠代一者」と指示して特別視したのかであろう。桜井道場や熊凝道場の登場もそのことと関係があるの

ではないかと考え、その点を考察したい。

天平二十年「立為ニ恒式一、以伝ニ遠代一者」という僧綱牒が出された翌年の天平勝宝元（七四九）年年閏五月癸丑に次のような詔が出ている。

詔捨ニ大安。薬師。元興。興福。東大五寺。各繩五百疋。綿一千屯。布一千端。稻一十万束。墾田地一百町。法隆寺繩四百疋。綿一千屯。布八百端。稻一十万束。墾田地一百町。弘福。四天王二寺。各繩三百疋。綿一千屯。布六百端。稻一十万束。墾田地一百町。崇福。香山薬師。建興。法花四寺。各繩二百疋。布四百端。綿一千屯。稻一十万束。墾田地一百町。因発御願曰。以ニ花嚴経為本。一切大乘小乘。経律論抄疏章等。必為転読講説。悉令ニ尽竟一。遠限ニ日月一。窮ニ未来際一。今故以ニ茲資物一。敬捨ニ諸寺一。所レ冀太上天皇沙弥勝満。諸仏擁護。法薬薰質。万病消除。寿命延長。一切所願。皆使ニ満足一。令ニ法久住一。拔ニ济群生一。天下太平。兆民快樂。法界有情共成ニ仏道一。

有名な華嚴経を本とし大安寺以下十二箇寺に一切大小乗の経律論抄疏章等を備え無期限の転読講説を行うよう要求し、その供養料を寺格に依じて施捨したものである。表①はこの時の十二カ寺と供養料をしめしたものの、表②は本詔までに四大寺ないし五大寺として国家の法会催行を指定されてきた寺院の一覧である。かつて四大寺・五

表1 四・五大寺における法会

| No | 西暦  | 法会         | 大安寺                      | 元興寺 | 弘福寺 | *建興寺 | *坂田寺 | 薬師寺 | 興福寺 | 東大寺 | 法隆寺 | 四天王寺 | 山田寺 | 崇福寺 | 香山薬師 | *法花寺 |
|----|-----|------------|--------------------------|-----|-----|------|------|-----|-----|-----|-----|------|-----|-----|------|------|
| 1  | 685 | 天武14年9月丁卯  | 為天皇不予三日誦經                | ○   | ○   | ○    |      |     |     |     |     |      |     |     |      |      |
| 2  | 686 | 朱鳥元年6月乙酉   | 天皇身不和、三綱律師、四寺和上・知事に布施    | △   | △   | △    |      | △   |     |     |     |      |     |     |      |      |
| 3  | 686 | 朱鳥元年12月乙酉  | 奉為天皇設無遮大会於五寺             | ○   | ○   | ○    | ○    |     |     |     |     |      |     |     |      |      |
| 4  | 703 | 大宝3年1月丁卯   | 奉為太上天皇、四寺設齋              | ○   | ○   | ○    |      | ○   |     |     |     |      |     |     |      |      |
| 5  | 703 | 大宝3年2月癸卯   | 太上天皇七七、四大寺及四天王寺・山田寺等三十三寺 | △   | △   | △    |      | △   |     |     |     | ○    | ○   |     |      |      |
| 6  | 703 | 大宝3年3月辛未   | 四大寺誦大般若經。度百人             | △   | △   | △    |      | △   |     |     |     |      |     |     |      |      |
| 7  | 703 | 大宝3年7月壬寅   | 四大寺誦金光明經                 | △   | △   | △    |      | △   |     |     |     |      |     |     |      |      |
| 8  | 705 | 慶雲2年4月壬子   | 水旱、年穀不登、五大寺誦金光明經         | △   | △   | △    |      | △   |     |     |     | ▲    | ▲   |     |      |      |
| 9  | 715 | 靈龜元年6月癸亥   | 設齋於弘福・法隆二寺               |     |     | ○    |      |     |     |     | ○   |      |     |     |      |      |
| 10 | 735 | 天平7年5月己卯   | 於宮中、四寺転誦大般若經、為消除災害、安寧國家  | ○   | ○   |      |      | ○   | ○   |     |     |      |     |     |      |      |
| 11 | 736 | 天平8年7月辛卯   | 太上天皇寢膳不予度百人、都下四大寺なのか行道   | △   | △   |      |      | △   | △   |     |     |      |     |     |      |      |
| 12 | 740 | 天平12年12月乙丑 | 行幸志賀山寺礼仏                 |     |     |      |      |     |     |     |     |      |     | ○   |      |      |
| 13 | 744 | 天平16年11月壬申 | 甲賀寺始建体骨柱、四大寺衆僧倉集         | △   | △   |      |      | △   | △   |     |     |      |     |     |      |      |
| 14 | 745 | 天平17年5月辛酉  | 於平城薬師寺、請集四大寺衆僧、問以何処為京    | △   | △   |      |      | △   | △   |     |     |      |     |     |      |      |
| 15 | 745 | 天平17年5月乙丑  | 大安・薬師・元興・興福四寺令誦大集經、自四月不雨 | ○   | ○   |      |      | ○   | ○   |     |     |      |     |     |      |      |
| 16 | 748 | 天平20年4月壬戌  | 於大安寺誦經                   | ○   |     |      |      |     |     |     |     |      |     |     |      |      |
| 17 | 748 | 天平20年4月甲子  | 於山科寺誦經                   |     |     |      |      |     | ○   |     |     |      |     |     |      |      |
| 18 | 749 | 天平勝宝元年閏5月  | 諸寺布施、一切經論疏等転誦・講説         | ○   | ○   | ○    | ○    | ○   | ○   | ○   | ○   | ○    | ○   | ○   | ○    | ○    |

表2 天平勝宝元年閏五月の十二カ寺施捨

| 対象の寺             | 絶   | 綿   | 布   | 稻    | 墾田地 |
|------------------|-----|-----|-----|------|-----|
| *大安・薬師・元興・興福・*東大 | 五百疋 | 一千屯 | 一千端 | 一十萬束 | 一百町 |
| 法隆               | 四百疋 | 一千屯 | 八百端 | 一十萬束 | 一百町 |
| 弘福・四天王           | 三百疋 | 一千屯 | 六百端 | 一十萬束 | 一百町 |
| 崇福・*香山薬師・*建興・法華  | 二百疋 | 一千屯 | 四百端 | 一十萬束 | 一百町 |

大寺であつても今回の十二箇寺の撰に洩れた寺もあり、新たに加えられた寺もある。本詔は大仏開眼を前にして、華嚴經を本とし東大寺を頂点とした国家仏教体制の再編を指すきわめて重要な詔である。と位置づけられている<sup>(8)</sup>。十二カ寺は国家の仏教政策を扶翼する寺として選ばれたと考えられる。この選定を行う資料となつたのが天平十九年に諸寺が提出した縁起并流記資財帳ではないだろうか。

豊浦寺は朱鳥元(六八六)年十二月に天武天皇追悼の無遮大会に預かつたのみで、長らく国家・王権による公的法会に関与してない。それが突如、天平勝宝元年の華嚴經を本とする一切經体制を推進する中核寺院十二カ寺の一つに選ばれている。十二カ寺を見るとすべて王権と深い関わりをもつ寺々であり、その中に香山薬師(法華寺)・建興(豊浦寺)といつた尼寺が入つてゐることも特徴的で、国分尼寺との関係が考えられる。この選定に豊浦寺が預かつたのは、寺の縁起の力が大きかつたのではないかと推測される。あるいは国家の新しい仏教政策に呼応するように縁起が編纂されたとも考えられる。なぜならば本詔に見える「建興寺」は豊浦寺のことであるが、「建興寺」の名は十九年提出と考えられる「豊浦寺縁起」の中のものに見られる寺名である。僧寺の法興寺に対し尼寺の建興寺が仏教傳來当時の名として相応しいと考えられ、縁起に採用されたのではないだろうか。寺院縁起は天武紀八(六七九)年夏四月乙卯条に「商下

量諸有ニ食封一寺所由上、而可レ加々之、可レ除々之。是日、定ニ諸寺名一也。」とあり、この詔を契機に諸寺は「寺所由」を作成した可能性がある。今回提出された縁起がそうしたものを基として作成されたであろうことは十分想像されるが、新たな仏教情勢を意識して手が加えられた可能性もある。それが桜井道場と熊凝道場という二つの道場の誕生と関係があるのではないだろうか。以下その点について考察する。

「豊浦寺縁起」（現「元興寺縁起」）によれば欽明天皇の時百済が渡した「灌仏の器」を敏達天皇十二（五八三）年に豊御食炊屋姫と池辺皇子が安置した場所が桜井道場の始まりとし、やがて最初に出家した三尼が住んだのもこの桜井道場としている。『書紀』では敏達天皇十四（五八五）年六月条に「新営ニ精舎一、（三尼を）迎入供養」とある精舎が縁起にいう桜井道場である可能性が強い。崇峻紀三（五九〇）年三月条には「学問尼善信等、自ニ百済一還、住ニ桜井寺一。」とある。「豊浦寺縁起」は推古天皇が聡耳皇子に命じて豊浦宮に桜井道場を遷し金堂・礼仏堂などを作ったと記す。これが豊浦寺であり、建興寺と名付けたとある。豊浦寺は発掘調査により、塔・金堂・講堂を配した伽藍配置が想定され、創建は飛鳥寺造営直後の七世紀初頭に遡るとの見解が出されている。下層にはさらに豊浦寺造営以前の、瓦を一切伴わない掘立柱建物の遺構があり、出土遺物から七世

紀初頭と判定され「豊浦宮」との関連が示唆されている(9)。これはなお慎重な判断が必要であろうが、右調査報告からすると、推古朝に豊浦寺が豊浦宮に建てられたとする豊浦寺縁起説に根拠を与えらるものといえる。これを以て他の記事の信憑性を判断することは出来ないが、三尼を初めに住まわせた施設として桜井道場なるものを想定することは可能ではないだろうか。ただこの桜井道場を『書紀』が「精舎」または「寺」として表記していることが問題である。建立の年がずれていることから異なった史料を本にしている可能性もある。しかし当初から「桜井道場」の呼称でよばれていたならば『書紀』もそのように表記したのではないだろうか。

『書紀』では三尼の出家、精舎の建立は専ら蘇我馬子の主導により行われたと記すが、豊浦寺縁起では三尼の出家、道場建立は推古天皇や聡耳皇子の主導で行われたと記している。豊浦寺の起源を當時既に成立していた太子信仰や推古天皇と結びつけて語ったことと豊浦寺つまり建興寺が十二カ寺の撰に入ったことと無関係といえるだろうか。豊浦寺縁起と元興寺縁起の関係、また元興寺縁起の複雑な構成には未解明な部分が多くここで簡単に一つの見解を出すことは慎まれるが、「天平伽藍縁起并資財帳」の提出が十二カ寺選定の前提になったとの推測が許されるならば、「桜井道場」の呼称も創建当時のからの呼称とみるよりは、推古天皇や聡耳皇子の建立関与伝承と同

様潤色された呼称ではなかつたかと思う。

「元興寺伽藍縁起并流記資財帳」が前述したように成立年、内容ともに疑義をもたれているのに対して、「大安寺伽藍縁起并流記資財帳」については『寧楽遺文』の解説に「字面に大安寺印五百二十五町を踏し、作成当時、又はそれに近い時代の底本である」とあり以後この点について疑義は出されていないようである。大安寺の起りは厩戸皇子が熊凝村に建立した道場であり、皇子の遺志を受けた舒明天皇（田村皇子）が遷して百濟大寺とし、さらに天武天皇が高市大寺として建立し、遷して大官大寺となり、文武・聖武両天皇により大安寺に引き継がれ、代々の勅願寺であつたという変遷を語っている。大安寺縁起におけるこの熊凝道場草創説話についてはその信憑性を巡って諸説論じられてきた。まず福山敏男氏が鎌倉時代成立の『聖徳太子伝私記』に「熊凝寺（同（大和）国平群郡額（田）部郷額田寺今額安寺也今大安寺之本寺也）」と記す熊凝寺を太子建立とすることも、それが平群郡額田部郷に存在する額田寺の前身であつたとすることも後世の偽作であり、従つて「大安寺縁起」に大安寺の濫觴が熊凝道場にあつたとすることも歴史的事実ではないと退けている<sup>(10)</sup>。その後福山氏の提起を受け熊凝草創説を巡る論が積み重ねられていくが、星野良史氏が論点を整理、継承した上で説話の生成について一つの論を提示している<sup>(11)</sup>。氏は当該説話の構成、

用語の特徴等を精査し、二つの縁起が合成されていると指摘、「大安寺縁起」熊凝草創説話は額安寺縁起を粉本とし、道慈によつて大安寺草創縁起に改作・吸収されたとの解釈を示した。推古天皇の養育に深く関わった額田部氏が本貫地である熊凝村に氏寺を建立し、その草創縁起に推古天皇と厩戸皇子が関わったとする熊凝道場説話を作り出した。これ自体が歴史的事実とは言い難い。額田氏出身で大安寺に止住し再建にも関わって多大な貢献をした道慈が額田寺と大安寺の縁起を結びつけ、聖徳太子尊崇の風潮の中で両寺の草創を太子としたとし、縁起に道慈が関わったとする福山説を支持している。熊凝道場に由来するという縁起の形成を縁起文の構成から論じ、生成過程を追った星野説は説得力あり依拠したいと思う。

伝承とはいへ、奈良時代以前の仏教施設に「道場」の呼称が用いられたのはなぜだろうか、改めてその意味を検討してみたい。そこでまず思い合わされるのが『日本書紀』推古二（五九四）年二月丙寅朔条である。

詔ニ皇太子及大臣一、令レ興ニ隆三宝一。是時、諸臣連等、各為ニ君親之恩一、競造ニ仏舎一。即是謂レ寺焉。

「仏舎」つまり仏像を安置する舎（おほと）とはとりもなおさず『書紀』編纂時の「寺」であるという。ここに古代の「寺」に対する認識が端的に語られている<sup>(12)</sup>。これは天武紀十四（六八五）年

三月壬申条

壬申、詔、諸国毎レ家、作ニ仏舎一、乃置ニ仏像及経一、以礼拝  
供養。

とも重なる。「諸国每家」が何を指しているかで長年議論されてきたが、ここでは研究史を整理し、近年の考古学上の成果を踏まえた三舟隆之氏の見解、「諸国豪族を対象に造寺を促した詔」と解しておきたい<sup>(13)</sup>。天武天皇の詔では「仏舎」が仏像及経を置き、礼拝供養する所とされている。まさにこの「仏舎」が「寺」であり、奈良時代以前の寺の概念であったと思われる。推古二年の詔により、推古三十二(六二四)年には「寺四十六所」が建立され、これは飛鳥時代の畿内寺院遺跡数に相応するという。また、天武十四年詔も諸国に浸透し、『扶桑略記』は白鳳期寺院を「五百四十寺」と記し、全国分布の白鳳寺院遺跡は七百三十にのぼるといふ。またこれら遺跡は金堂・講堂・塔・中門・回廊等をもつ伽藍形式の寺院であったこともこの期の地方寺院の特徴として指摘されている<sup>(14)</sup>。国家の仏教興隆政策は、まずは新文明の象徴である寺院建立政策であった。そして寺院における礼仏・供養、法会としての読経・設齋が仏教活動であり、そのため伽藍は必須の空間とされた。仏教活動に携わる専門職としての僧尼の身分を保障するものとして戒律が重んじられた。戒律こそが浄行者である僧尼身分の証として天皇と国家から要求されたといえよう<sup>(15)</sup>。

法興寺の建立以来一貫して仏教施設とは金堂を中心とした伽藍形

式の寺を意味した時代に、伝承の中ではあるが「道場」の語が例外的・限定的に用いられているということは、「寺」とはいえない施設という認識があったからであろう。では「道場」とはいかなる施設であろうか。先述した「僧尼令集解」は僧尼令・非寺院条の解釈で「道場」を「道場謂ニ修道之場一也」としているが、あまりに端的で修道の内容がよくわからない。村中祐生氏は仏教の思想や信仰の主体的実践的な受容の姿は修行にあるとして、修行の場である道場の形成を古代仏教史のなかに追究した<sup>(16)</sup>。氏は川原寺に三面僧房の遺構が存在すること、「大安寺資財帳」に僧房十三条や禅院が存在したことに注目し、白鳳から天平にかけて寺院の機能が分化し「僧房は学解や居住の用に、禅院はおそらく修行の専用に供せられたものである」と指摘している。また氏は禅院の先蹤が道昭の禅院にあったことを指摘している。また氏は禅院の先蹤が道昭の禅院にあったと思う。村中氏は天台教学の重視する止観行が最澄によって打ち立てられる前段階での古代仏教史における修行の跡を追い、道場の出現に注目しているが、道場での修行が禅行であり、仏道に志す者にとつて不可欠と指摘している。鑑真の渡日にもない東大寺には戒壇院と同時期に東禅院が建立されるが『続東大寺要録』は「依レ勅被レ建ニ和尚修練之道場一号ニ唐禅院一」と記している。道場とは即ち禅院であるという当時の認識がうかがえる。

「桜井道場」「熊凝道場」は「華嚴経為本」の一切経体制を視野に入れた天平十九年提出の伽藍縁起に登場する。両者とも仏教信仰篤

かつた聖徳太子が関わる仏教施設を「道場」と称している。「道場」概念が意識されるのは道昭帰国後の白鳳期とみてよいようである。この点は次節でも考察するが、道場概念が定着した後に作られた「豊浦寺縁起」・「大安寺縁起」では編纂者の意識に質素で修行中心の施設という印象をもたせるために「道場」の語が用いられたのではないかと結論である。

## 第二節 「大宝僧尼令」における「道場」

「道場」という語の史料上の初見は大宝元（七〇一）年発布の「大宝僧尼令」5条の「非寺院条」冒頭の一文である。『大宝令』は現存していないので、正確には『令集解』古記による復原であるが、そこに次の一文があつたことが確実視されている<sup>(17)</sup>。

別立ニ道場一。聚レ衆教化。并妄説ニ罪福一。毘尼撃長宿一者。

また右条文は『令義解』本文では左のようになっており、これは「養老僧尼令」第5条冒頭文と認められている。

凡僧尼。非レ在ニ寺院一。別立ニ道場一。聚レ衆教化。并妄説ニ罪福一。毘尼撃長宿一者。皆還俗。

「養老僧尼令」の文末にある「皆還俗」が『大宝令』に存在したか

どうか「古記」からは不明であるが、何らかの罰則規定の表現が存在したことは間違いない。「僧尼令」は唐の「道僧格」を範として作成されているが、本条は「道僧格」に該当文が存在しないとみられている<sup>(18)</sup>。したがって本条は日本古代の現実的な状況や律令制定者が必要との判断から独自に条文化したものと考えてよいであろう。本条の成立に関しては『日本書紀』天武天皇八(六七九)年十月是月条の勅が関連ありとするのが通説である。すなわち、

勅曰、凡諸僧尼者、常住ニ寺内一、以護ニ三宝一。然或及老、或患病、其永臥ニ狭房一、久苦ニ老疾一者、進止不レ便、淨地亦穢。是以、自レ今以後、各就ニ親族及篤信者一、而立ニ一ニ二舎屋于間処一、老者養レ身、病者服レ藥。

右勅の趣旨は諸僧尼が常に寺内に住して三宝を護ることを前提にして、寺内の清浄を守るために老疾僧尼は僧坊より退去し、別の屋舎での養生・養老を命じた勅である。仏典では心の穢れ(煩惱)を排して清浄を希求せよと説くが、宗教的場に清浄性を求めるところは日本的といえようか。この勅では僧尼に対する「常住寺内」の原則がこれ以前に成立していたということが重要である。律令国家体制を整える天武天皇の仏教政策、僧尼観が端的にでている。

同年同月には僧尼に関する次の勅も出ており、天武朝の僧尼観を見る上で併せて考える必要がある。すなわち、

冬十月庚申、勅制ニ僧尼等威儀及法服之色、并馬從者往来巷閭之状一。

右勅の後半も「養老僧尼令」19条に次のように具体化されており、「大宝令」にも基本的に同趣旨の条文が存在していたことがわかっている。すなわち、

凡僧尼。於二道路一遇ニ三位以上者一隱。五位以上。斂レ馬相揖而過。若歩者隱。

本条も「道僧格」には存在しない規定であり、日本独自の僧尼観から条文化されたものといえよう。19条は明らかに律令官僚としての貴族の儀礼秩序の中に、出家の僧尼をくみこんでおり、「隠れよ」という規定は「儀制令」の俗官人の儀礼にもみられない厳しい規定である<sup>(19)</sup>。天武八年十月庚申の「馬從者往来巷閭之状」が具体的にどのような内容であったか不明であるが、天武紀八年正月戊子には諸王・諸臣・百寮の拜礼に関する詔が出ており、一連の儀礼整備による律令社会とりわけ中央貴族官人の身分秩序がここで成立したことがわかる。その最後に僧尼に対して出された二箇条の勅は、僧尼が天皇及び律令国家に奉仕する者、つまり律令官人に准じる者として把握されたことを意味している。これは唐代に私度が嚴禁されたり、「道僧格」の制定により僧尼への統制が強まったにしても、中国と日本の顕著な僧尼観の相違を示すものとして注意したい。中国

においては皇帝の意向により残酷な排仏政策がとられることはあつても、僧尼は基本的に皇帝に仕える以前に仏法に仕える者という前提があつた(20)。早くより「高僧伝」をもち、その中には精神界を率いる者の自負をもつて世俗皇帝権力と対峙した慧遠のような僧たちの存在があつた歴史と、はじめから支配層である豪族や天皇(大王)に仕える存在として出発した仏教界との彼我の相違は古代仏教史を考える上で認識しておかなければならないことと思う。

ここで問題となるのは天武八年ころ存在した「常住寺内」という原則が「大宝僧尼令」にいたり「非レ在ニ寺院」。別立ニ道場」。聚レ衆教化。并妄説ニ罪福」。という具体的違反条件が盛り込まれることとなつた歴史的背景である。「養老僧尼令」では違反の僧尼に対して「還俗」という最も厳しい俗権による処罰を科すことになつていゝ。還俗という処罰が実際にどこまで実施されたかは別としても、この規定が僧尼の意識に対して強い規制力となつたことは間違いない。「常住寺内」とは、寺院内で戒律を遵守し、淨行者としての生活を守り、經典の読誦と学習に励み、律令国家や王侯貴族の法会、祈願等に奉仕することを僧尼に要求したものである。その後、「別立ニ道場」。聚レ衆教化」。ないし「妄説ニ罪福」といった具体的な禁止条項が加わってくるのは、国家の仏教政策上この条文を入れざるを得ない事態が起こつてきたからであろう。そこに想定されるのが、

道昭の帰国と禅院すなわち禅道場の設立、そして天下行業の徒への禅の普及、天下周遊による教化という事態ではないかと思う。

道昭は白雉四（六五三）年五月壬戌遣唐学問僧の一人として渡唐、玄奘三蔵に師事し、帰国の年について記録は残っていないが天智元（六六二）年に禅院を建てたとされるので、前年の斉明七年に帰国した遣唐使の一行と帰ったとするのが通説である<sup>(21)</sup>。道昭が唐で学び将来したのは摂論宗であったとする説がある<sup>(22)</sup>。しかし、玄奘がインドに渡った直接、最大の目的が『瑜伽師地論』の修学にあり、帰国した玄奘の翻訳事業においても『瑜伽論』の翻訳は特別の意味を持つていたことをみれば<sup>(23)</sup>、訳経事業の傍ら、道昭に教授したものが古い摂論宗であったとは考えにくい。帰国した道昭が師玄奘の勧めに従って禅院を建て禅行を弘めたこと、天下を周遊して路傍に井を穿ち、諸津済に船を儲け橋を造ったという行動は『瑜伽論』「菩薩地」の影響と見るとき、最も統一的に道昭の成したことを解釈できる。『瑜伽論』は瑜伽行派の人々の瑜伽（ヨーガ）つまり禅定（止観行）の実践の中で鍛えられ、集大成された大乘仏教思想の終着点といわれる論書である。特に「菩薩地」は衆生救済のための修行と実践を具体的に説き、当然禅行（止観行）を重視している。玄奘が道昭に禅を勧めたのも唯識思想を生み出した根本の実践行として重視したからと考えられる。道昭が中国で「和尚奉レ教、始習ニ

禪定一、所レ悟稍多。」という体験をし、その体験に基づいて帰国後禪院を建設したと考えられる。道昭の行ったことを禪は禪、利他行は利他行として別々に捉えるのではなく、禪の教授も造橋等の利他行も「菩薩地」の説く大乘菩薩行の自利行であり利他行でもあるとして統一的に捉える方が自然であると思う<sup>(24)</sup>。道昭が『瑜伽論』の「菩薩地」を玄奘に学び日本に伝えたことは確実視でき、この点は前章にのべた。

道昭の禪院は一九九二年の発掘調査で基壇や礎石の存在が確認され、飛鳥寺の寺域の東南隅に当たる位置に、飛鳥池遺跡に隣接して建てられていたことが判明した<sup>(25)</sup>。創建瓦は飛鳥池南側の瓦窯で独自に焼成されたもので、禪院が平城右京に移転したときも同箇の瓦が使用されている。大安寺資財帳に記される禪院の堂が茅檜皮葺きであるのに比して堂々たる結構がうかがわれる。全貌は判明していないが、「経蔵□」の木簡が飛鳥池遺跡から出土しており、禪院の経蔵の可能性が高いのではないだろうか。『続日本紀』は道昭の入滅後、飛鳥寺の移転に先んじて「和尚弟及弟子等奏聞、徒ニ建禪院於新京。」と記すが、これは経蔵を含む禪院が飛鳥寺に対して相対的に独立していたこと、船氏や弟子が管掌しうる独自の存在が認められたことを示すものであるろう。

一九九一年より始まった飛鳥池遺跡の調査により約八〇〇〇点に

のぼる木簡の中から禪院の性格や、道昭にかかわると見られる多くの情報が得られている<sup>(26)</sup>。調査報告書および出土史料の解釈、飛鳥池遺跡の性格を巡っては多岐にわたる研究論文が公刊されている<sup>(27)</sup>、道昭の道場たる禪院の性格を理解する上で参考となる木簡の幾点かに注目して考察を加えたい。

飛鳥池遺跡北地区からは「法華経」「多心経」「観世音経」等の經典名木簡が出土している。「多心経」は諸説一致して玄奘訳「般若波羅蜜多心経」のこととする。また「□多心経百合三百〇〇」(表)は般若心経百巻と他の經典合わせて三百巻の書写を要請した文書木簡と解されている。新川登亀男氏は他の二百巻を観世音経と推測の上、両経の共通点として①一卷本の短い經典②人々を一切の苦しみから解放することを説く③「般若心経」冒頭の観自在菩薩は観世音菩薩の玄奘新訳名でありともに観音の救済を説く④菩薩の「智慧」による救済を説く。以上四点を挙げている<sup>(28)</sup>。氏の指摘した②③④は大乗仏教思想の特質を明確に語るもので、道昭の依拠した思想や布教活動の内容を伝えるものと見ることができれば貴重である。特に「般若心経」は観自在菩薩が菩薩の六波羅蜜の修行のうちの般若波羅蜜多(煩惱からの解放により眞実を見る智慧を獲得するための修行)により「一切空」の眞実を悟ったとするもので、「観自在という漢訳名は禪定修行の意義を説くものとしてもふさわしい訳と考えら

れる(29)。玄奘が『法華經』の「觀世音(世の苦しみの声を觀じとる)菩薩」を「觀自在(觀察することが自在である)菩薩」と新訳したのはサンスクリットの原義に忠実であろうとしたことによると思われるが、同時に觀行の重視がつつたわる。唯識の始原を示す經典といわれる玄奘訳『解深密經』第十六卷にも觀自在菩薩が登場し、世尊との問答を通じて「波羅蜜多」の重要性を説いているが、そこには自他饒益、有情饒益のためという大乘思想が貫かれている。

飛鳥池遺跡の仏教関係木簡については、最新・正確な經典を將來した道昭が飛鳥寺三綱と一体となつて天武天皇の一切經収集事業に貢献する点を論じているものが多い。遣唐留学僧であつた道昭の負つた重要な一面であるが、同時に天皇・国家の仏教政策に反して天下を周遊し、衆生救済の教化事業に当たつた道昭の一面も見のがしなくてはならないであろう。「大菩薩被」の木簡は、確定はできないが、道昭が「大菩薩」と呼ばれていた可能性を示すものとの可能性もある。木簡から判明する大量の書写や特殊な幾多の寺院名は道昭の民間活動における影響力を示すものかもしれないが、これは今後の飛鳥池遺跡の性格の究明とも関わることなので、その成果を期待しなければならぬ。道昭の將來した經典は飛鳥寺の管轄下ではなく、禅院の所管するものであつたことが元興寺移転前に禅院が平城右京に移転したことから推測される。『三代実録』元慶元(八七七)年十二

月十六日条には

以ニ禪院寺一爲ニ元興寺別院一。禪院寺者、遣唐留學僧道照、還レ此之後、壬戌年三月、創ニ建本元興寺東南隅一、和銅四年八月移ニ建平城京一也。道照法師本願記曰。眞身舍利、一切經論、安ニ置一處、流通萬代、以爲ニ一切衆生所依之處一焉。

道昭の遺志を活かし「一切衆生所依之處」とするために禪院が移転したと推測することができ、道昭の帰国後の行動を貫く大乘思想を過小評価してはならないと思う。

道昭の後半生を考える上で『続日本紀』道昭伝の「有ニ勅請一還。々ニ住禪院一」が一つの指標となる。これを「寺内常住」とかかわる勅の出た天武八（六七九）年前後、または飛鳥寺において一切経完成の設齋を行った天武六（六七七）年頃とみる説が多い。契機は何であれ、以後道昭は周遊をやめ、禪院に常住することとなった。その後の活動に関しては周遊後「為ニ諸弟子一、演ニ暢所レ謂衆經要義一」とする『靈異記』（上巻第二十二）の記述があるのみである。『靈異記』は『続日本紀』道昭伝と異なる史料をもとにしていることが分かり、周遊後の道昭の動静も何らかの根拠に基づく可能性がある。それは『靈異記』が道昭の臨終にたちあつた弟子智調の名を記す木簡が飛鳥池遺跡から出土し、智調の実在性が証されたことにもよる。飛鳥池遺跡南地区の工房が本格的に操業するのは天武七年頃とされ

る(30)。北地区の木簡が同時期と連動するとすれば、道昭の禪院での活動を示す木簡は、勅請による還住後のこととなり、時期的に一致する。

道昭の天下周遊には禪行を学んだ行業の徒で同行する僧がいたことを推測させ、「路傍穿レ井、諸津濟処、儲レ船造レ橋」の事業を通じて共鳴者が出たことも推測できる。禪院還住後の活動も木簡で明らかになってきたところもある。道昭の布教活動を通じて行基の登場を予測させる萌芽がすでに大宝令制定以前に見られるということは、「僧尼令・非寺院条 非レ在ニ寺院」。別立ニ道場。聚レ衆教化。」を罰する法制化を促したのではなからうか。

「僧尼令」13条「禪行条」には「凡僧尼。有ニ禪行修道」。意樂ニ寂靜。不レ交ニ於俗。欲下求ニ山居一服餌上者。三綱連署。在京者。僧綱經ニ玄蕃。在外者。三綱經ニ国郡。勘レ実並録申レ官。判下」とある。山居での禪行を許可制で認めた条文であるが「不レ交ニ於俗」。との条件を付けている。これも道僧格にはない条文である。道場を建てるだけなら其れを毀つのみで罪にならない、山居での禪行修道もそれのみである限り許可する。問題は僧尼が俗と交わり俗に仏法を教えることが嚴罰の対象となる。

經濟・政治・文化のすべてが天皇・王権を中心とした中央貴族の支配に収斂する強力な律令国家体制の創造をめざしたこの時期に、

仏教も支配層の独占物とされた。また近年の古代仏教史研究では、欽明朝より奈良時代に至るまで、国家は一貫して仏教教義のもつ戒律を重視したとの説がだされている。戒律を重視すること出家僧の清浄性を確保し仏事における呪的能力を高めようとしたとすれば、そうした点からも俗との交わりを嫌ったことが考えられる。いずれにしても僧尼の独自活動を厳しく禁じたことは中国などの仏教界のありかたとは異なる日本独自の仏教受容の特徴である。国家に奉仕すべき僧尼が勝手に經典の教えに基づいて衆生救済活動に赴くことは国家にとつて想定外のことであった。道昭はそのような時代に、玄奘より大乘の勝義を説かれ、禪定修行と一体となった唯識観への確信から、禪を教え、天下布教に乗り出したと推測される。その実践が契機となつてきわめて日本的な僧尼令「非寺院条」「禅行条」が成立したのではないかということを考察した。戒律生活ではなく修行生活の場である「道場」と云う語が登場するのは道昭の禅院設立後のことではないだろうか。

### 第三節 『日本靈異記』の道場法師

仏教説話集である『日本靈異記』には、寺・山寺・堂といった仏教施設が登場し、そこを舞台として善報・悪報の因果譚が繰り広げられていく。直木孝次郎氏は早くその「堂」に注目し、村落での生活に密着した民間仏教の様相が「堂」に見られることを指摘している。氏の論考は以後の民間における仏教施設研究の基礎となっている<sup>(31)</sup>。その後、考古学上の発掘成果による知見と相まって、在地的な仏教施設の検討は「堂」を中心に精緻を加えてきた<sup>(32)</sup>。しかし『靈異記』道場の実態については、直木氏が修行中心の施設と指摘したことや、石母田正氏が行基との関連を示唆したことにとどまってきた。そこで改めて『靈異記』に登場する「道場」について第三・四節で取り上げたいと思う。

『靈異記』において「道場」の語は九例あるが、そのうち四例が「道場法師」の説話に関わる「道場」例である。他の一例は第一節で取り上げた豊浦寺をさして「道場」としている。残る四例については四節で取り上げるので、ここでは「道場法師」の「道場」について検討を加えることとしたい。

上巻第三話の道場法師説話は、上巻第二話の三乃（美濃）の狐直の子孫と道場法師の孫の力女同士が力の対決をし、道場法師の孫が勝ち、その後活躍するという一連の説話として展開する。それで上巻第二、三話、中巻第四、第二十六話を「道場法師系説話」とい

う一連の説話群と捉え、国文学の分野では多くの研究が積み重ねられていく。道場法師譚は『日本霊異記』『本朝文粹』『打聞集』『扶桑略記』『水鏡』『太子伝古今目録抄』『日本高僧伝要文抄』『神明鏡』に収載されている。初見である『霊異記』上巻第三話は次のような構成をもつ。

第一段 尾張国阿育知郡片菴里の一農夫が雷を助けた報恩により、小子を授かった。

第二段 この小子が京へ出て、力自慢の王と力比べをして勝つ。

第三段 小子は元興寺の童子となり、毎夜鍾撞きの童子を殺しにくる鬼を退治し、遺髪は今に寺宝として蔵にある。

第四段 小子は王族と寺との水争いに水口に巨石を据えて寺の水利を護り、故に衆僧は童子である小子に出家得度を聴し、「名号ニ道場法師」としたという。

松倉文比古氏は諸書の道場法師説話を分析し、右四段から成る説話がどのよう<sup>(37)</sup>に載録されているかを分析して興味深い指摘をしている。氏の分析によれば、すべての書が共通して収録しているのは第一、三段のみで、『扶桑略記』と『水鏡』が一、三、四段、一、四段すべてを収めるのは『霊異記』のみであり、道場法師への関心は雷神奇胎説話と鬼退治譚に集中していることがわかる。『高僧伝要文抄』もこのパターンであるのは興味深い。国文学の分野では、民

俗信仰との関係、説話の形成集団とその目的、説話の生成と発展の過程、形成主体と受け手の問題等を視野に入れた多様な研究が積み重ねられてきている。今、それらの研究に学びながら、道場法師の「道場」について検討してみたい。

「道場法師」の道場を道昭・道鏡・道行といった法名とみる解釈と、「道場の法師」というような敬愛をこめた通称ととる見解がある。前記『日本高僧伝要文抄』などは前者の見解に立って道場法師譚を載録したと思われる。後者の可能性はどうか。『靈異記』では名の由来を次の様に記している。

故寺衆僧、聽令ニ得度出家一、名号ニ道場法師一、後世人伝謂ニ元興寺道場法師強力多有一是也

この表現は下巻第一話で禪師永興についての次の表現と類似する。

有ニ禪師永興一、化ニ海辺之人一、時人貴ニ其行一、故美称ニ菩薩一、從ニ天皇城一有レ南故、号曰ニ南菩薩一

つまり永興禪師を時の人が「南菩薩」と一般的敬称で呼んだように、道場法師も時の人が道場の法師と敬意を込めて呼んだことを「名号ニ道場法師一」と記しともとれる。少なくとも得度時に衆僧が名付けた法名であれば法師の尊称はつけないであろう。時の人、また後世の人が法師という敬意をこめて呼ぶようになった事情が省略された説話的表現とも読めるのではなからうか<sup>(34)</sup>。その立場からなぜ「道

場法師」と呼ばれるようになったかを考察してみたい。

名の由来に関する考察は国文学関係の論考にもいくつか見られるが<sup>(35)</sup>、ここでは和田萃氏の論考を紹介し、氏の説に依拠して私見を述べたい。

飛鳥川旧木葉堰を中心としてこの地域の開発の様相を論じた和田萃氏は、『靈異記』道場法師説話の成立に関しても興味深い指摘をしている。氏は旧木葉堰は小字「木ノ葉」名を今に遺す弥勒石の付近に造築されたと考察し、弥勒石が置かれたのは元興寺周辺に寺田が設定される七世紀後半であり、その頃に道場法師が元興寺の水争いに貢献するという説話が成立したのではないかとした。道場法師の名の由来は、弥勒石の近くに小字「道場」の地があり、発掘の結果最下層第四遺構面より、伽藍の存在を示す遺構・遺物が確認されており、元興寺に関係深い寺院とみてよい。これが道場の地名となり道場法師の伝承を生み出したと推測している<sup>(36)</sup>。七世紀後半、道場の側に弥勒石を据え、元興寺の水争いに有利な状況を作った人物を「道場法師」として伝承したとするのが和田氏の見解である。

和田氏の論考は道場法師の説話を具体的な飛鳥の開発史の中に置き、周辺の小字名より場所を特定して説話成立の背景を歴史的に明らかにしている点学ぶべきものが大きい。ただ小字名「道場」の地から発掘された伽藍遺跡を「道場」としたことは前節の考察から

直ちには従いがたい。氏の論考に学び、次のように推測した。七世紀後半に飛鳥の地に存在した「道場」といえば、道昭の建てた禅院が相当する。道昭の禅院こそ道場の嚆矢といつてよい。しかし禅院が道場と呼ばれたという史料は残念ながら残っていない。むしろこの道場法師説話こそ禅院が道場と人々からは呼ばれていたことを証するものではなからうか。和田氏は弥勒石を『靈異記』道場法師説話に「優婆塞亦取二百人引石」、塞ニ於水門」とある「百人引石」に比定した。和田氏の指摘により説話の水争いは俄然現実性をおびた。百人という人の動員の方法や、巨石を引いてきて据える技術に、道昭の天下周遊、教化のための船津や橋の建設で学んだ影響が考えられないだろうか。その逆であつたかもしれないが、優婆塞は出家の後禅院に住み、修行しながら、道昭の教えに従い人々の教化に尽くしたために道場法師と敬意を持って呼ばれるようになったのではないか。小宇「道場」の名も道場法師の据えた石に因んで後につけられたのではないだろうか。今は摩滅して仏像の面影もない方形に近い石をかつて弥勒石とよんだということも禅院道場の関連を思わせる。道昭の伝えた瑜伽唯識の信奉者の間では、弥勒菩薩が唯識思想を大成したとする絶大な信仰がある。『瑜伽師地論』の作者をチベット訳では世親とするが、玄奘は弥勒菩薩とした。玄奘自身、兜率天往生を願ひ、『大唐西域記』にも弥勒菩薩への敬虔な信仰

を記している<sup>(37)</sup>。憶測の域を出ないが「道場法師」と「弥勒石」は道昭禅院を媒介にすると関連が浮かび上がる。そして何よりも「道場法師」とは禅院に所属して道昭の教えの下に活躍した僧の伝承を元興寺の説話の中に組み込んで成立したものではないだろうか。

道昭の禅院を「道場」と称している直接の史料は今の所存在しない。しかし「道場」での修行の中心が禅行であることを考えるとき、禅院の成立と禅行の普及が「道場」という仏教施設の呼称を生み出したと考えられる。大宝僧尼令が「道場」の初見史料であるという歴史的背景には道昭の活動があったのではないかという推測のもとにその傍証として「道場法師」の名の由来を考察してみた。

#### 第四節 道場・弥气山室堂

『靈異記』下巻十七話、二十八話はともに紀伊国の「道場」が舞台となっており、両説話には状況設定、テーマ、話の展開等に共通点が多い。すなわち

- ① 舞台は村人が私に造った「堂」ないし「寺」である。
- ② ともに「道場」ともいわれている。

③ 本尊は弥勒菩薩である。

④ 仏像が欠損により悲鳴を発し、旅人の病苦による呻き声に聞こえた。

⑤ 堂に常住する行者が道心により心を痛め、檀越・知識により円満な形を得、供養される。

『靈異記』は因果を説く仏教説話で、類型化した主題も多い。たとえば損傷された仏像や未完成の素材が悲鳴をあげ、手当を受けて安置されるという類話も多い。その中で下巻十七、二十八話は右に示したように多くの共通した要素で構成され、表現も似ており同じ集団によって生み出された説話であることを推測させる。そこでまず下巻第十七話の「弥氣山室堂」について検討を加え両者の共通点の多い意味を考察してみたい。

下巻第十七話は冒頭主人公沙弥信行の出自を紹介した後、次の一文が続く。

其里有二道場一 号ニ弥氣山室堂一 其村人等 造ニ私之堂一  
故 以為レ字 へ法名曰ニ慈氏禪定堂一

作者景戒は薬師寺の伝燈住位僧であるから、短編の説話においてどのような仏教施設で話が展開するか、その必然的な関係を十分考慮に入れているであろう。村人が弥氣山室堂と呼んだところを「道場」と紹介したのは当時の読者がそれだけで自明の一定のイメージをも

つことを前提としたのであろう。弥氣山室堂が道場であったということが景戒の認識では重要とみたい。それを補うかの如く割り注で慈氏禅定堂という法名を記している。割り注がどの段階でつけられたか問題であるが、『壺異記』の割り注を検討した黒沢幸三氏は割り注が主として道場法師系説話と紀伊国関係の説話に多く、世間に事実としてあったことを印象付けるため作者の手によりつけられたのであろうと考察している<sup>(38)</sup>。弥氣山室堂は村人を知識として建てられた禅定修行を宗とする道場であり、同時に主人公の私度沙弥が鐘をついて時を知らせるなど村人の生活に何らかの利益をもたらしているために存続しているのである。未完の仏像を村人が知識となつて完成したことも村人と道場とのつながりを思わせる。

そこで法名慈氏禅定堂の意味を考えたい。慈氏は弥勒菩薩の漢訳名である。道場の本尊が弥勒菩薩であることも道場建立を指導した仏教者の信仰や思想をうかがわせる。前節でも禅院と弥勒の関係に触れたが、この時期の慈氏信仰の特殊な一面について注目する必要があると思う<sup>(39)</sup>。慈氏信仰の例は写経史料に遺っている。その一は「慈姓知識経」と呼ばれる天平七(七三五)年『瑜伽師地論』を書写した奥跋にみえる。『日本写経綜覧』によれば現存八十二巻とあるので、当初は全百巻の書写が存した可能性がある。巻八・九に左のような奥跋がある。

天平七年歲次乙亥八月十四日写了書写師慈氏弟子三宅連人成本名今受慈氏弟子慈靈、檀越慈氏弟子慈姓本名三神智茗呂

(卷五二、五四、五五、五七)慈氏弟子慈昭本名建部木万呂

(卷六三、六四、六五)慈氏弟子慈勒本名荒城臣多都乎、

(卷六六、六八、六九)慈氏弟子慈通本名難波部首益人、

(卷九〇)慈氏弟子慈勢、

(卷九一、九二、九三、九四、九五)慈氏弟子優婆塞慈法本名

大石主寸豊国

(卷九六、九九)慈氏弟子優婆塞慈信本名赤染平麿

右はすべて天平七年八月書写ということである。『瑜伽師地論』書写のために作者である弥勒菩薩への信仰から弥勒の弟子を名乗り、弥勒に因む法名をつけて知識を結んだことがわかる。似たような例として「近事瑜行知識経」と呼ばれる『解深密経』巻五の写経が同じく『日本写経綜覧』に載っている。奥跋は左のようである。

願主近事瑜行知識並式拾耆人(近事九人那十二人)

近思明 深満 解行 道内 足広 法道 解満

恩澤 近那 瑜成 主近 深恵 深福

深妙 深法 報貴 深行 深智 道精

恩信 深満

天平勝宝元年十月廿一日書写観法

右も願主の近事（優婆塞）の瑜行以下近那（優婆夷）も『解深密經』の中の一字を法名とすること、經典への帰依や知識としての連帯感をあらわしていると思われる。『解深密經』は唯識思想を最初に説いた經典であるが、瑜行・瑜成といった法名は瑜伽（禪）行を重んじる瑜伽行派によって『解深密經』が作られたということを何ほどか踏まえた法名と思われる。經典や作者への帰依を法名とした写經は他に例を見ない<sup>(40)</sup>。天平時代を中心としたこの時期の、いわば瑜伽唯識派とも呼ぶべき知識たちの經典や作者に対する信仰心をうかがわせ、背後にそうした教えを説きながら布教活動をする仏教者の存在を伺わせるものである。

「慈氏禪定堂」も天平期の慈氏信仰の文脈に置いて見るとき、瑜伽唯識派の弥勒信仰から出た法名ではないかと推測される。『靈異記』下巻十七話は宝龜二年の出来事として、実はこの弥氣山室堂は天平十三年にはすでに実在した寺であることが判明している。菌田香融氏は一九七八年和歌山県海草郡野上町小川地区に所蔵されていた大般若經六百巻の中に、天平時代の御氣寺知識が写經したことを記す奥跋が存することから、弥氣山室堂の実在を実証し、奥跋より天平期書写の明らかかな九例をつぎのように挙げている<sup>(41)</sup>。

〔卷二四一〕天平十四年々次癸午<sup>(マ)</sup>三月中旬紀 □<sup>(伊)</sup> □<sup>(国)</sup> □<sup>(那)</sup> □<sup>(黄)</sup> □<sup>(力)</sup> 郡 □ □ □ □ □ 知

識／□奉大般若経卷二百写□□□□□□□□□□四恩及  
一切衆生／為奉

〔卷四一三〕天平十三年歳次辛巳四月初紀伊国御氣寺知識／□□□□

〔卷四一九〕天平十三年歳次辛巳四月初紀伊国御氣寺知識／紀直商人  
写

〔卷四二六〕天平十三年歳次辛巳四月上旬紀伊国那賀郡部下□□□

□／紀直商人写

〔卷四三七〕天平十三年歳次辛巳四月上旬紀伊国奈我郡三毛□□知識

□写／大般若経一部六百卷／河内国和泉郡式部省位子

坂本朝臣栗柄仰願為四恩

〔卷四三八〕天平十三年歳次辛巳閏月紀伊国那賀郡御氣院写奉知識

大般若／一部六卷河内国和泉郡坂本朝臣栗柄

〔卷四九四〕右京六条四坊上毛野伊賀麻呂

〔卷四九六〕右京六条四坊上毛野伊賀麻呂写

〔卷四九七〕右京六条四坊上毛野伊賀麻呂写

上毛野伊賀麻呂は造東大寺司の経師として天平末から勝宝二年までの写経関係正倉院文書に頻出する人物、坂本朝臣栗柄は正倉院文書勝宝七歳九月廿八日「班田司歴名」に載る坂本栗柄と同一人物とすれば実在が確認されると藪田氏の指摘がある<sup>(42)</sup>。弥氣山室堂は

「御氣院」とも「御氣寺」とも呼ばれていた。創建期より「道場」と認識され「慈氏禪定堂」の法名を持っていたとすれば、この時期に「僧尼令」に反し「別立二道場」。聚衆教化<sup>レ</sup>していった人物といえれば行基とその弟子集団が浮かび上がってくる。

この時期の民衆仏教の実像を様々な観点から明らかにした中井真孝氏の研究においても写経や造寺、架橋といった知識活動をした僧の活動は遺っているが、道場を基盤に修行（禅行）を重視して優婆塞・優婆夷を菩薩僧尼として養成し、布教を拡大再生産するという方式を採ったのは、この時期行基の他にはみられないと指摘されている<sup>(43)</sup>。「道場」は民衆救済に赴く菩薩僧を養成する場として行基の仏教活動を特徴付けるものである<sup>(44)</sup>。『行基年譜』によれば、天平十年頃までに行基の建てた道場は畿内に三十八院である。この頃までに行基が行った道場建立と、そこでの修行を含めた教化、菩薩僧の養成事業の大半は成し遂げられていたことになる。時に行基は七十歳であった。天平三年にはこうした道場での浄行僧尼養成が仏法に基づくものとして国家の公認するところとなり、課役年齢を超えた者は得度を聴される<sup>レ</sup>ている。行基道場の修行が禅行を宗としていたことは宝亀三、四年に出された詔によっても推測される<sup>(45)</sup>。当時特に在地における仏教施設は地名で呼ばれることが圧倒的に多い中で行基の四十九院には修行と関連する法名で呼ばれる道場が比

較的多いことも<sup>(53)</sup>、「慈氏禪定堂」という法名をもった道場と行基集団との関連を推測させる材料である。

御氣院知識による大般若經の書写が行われた天平十三年の七月から十月にかけて、恭仁京造營のため賀世山の東に橋が架けられた。この時のことを『続日本紀』は「畿内及諸国優婆塞等役之。随<sup>レ</sup>成令<sup>ニ</sup>得度<sup>一</sup>。惣七百五十人。」と記している。この優婆塞七百五十人は行基に従う淨行者とするのが通説であるが、畿内ばかりでなく畿外の優婆塞が参加し、畿外に教化活動が及んでいたことがわかる。天平十年頃の以上のような行基集団の活動から推測すると『靈異記』に登場する 弥氣山室堂は行基の建立した「諸道亦往々而在。」の中の一つである可能性があるのではなからうか。

三毛寺のあった和歌山県岩出町三毛村の近くには布施屋（ほしや）という地名がのこっている。榮原永遠男氏は六世紀前半に設定された屯倉経湍（ふせや）を布施屋の地に比定し、和泉山脈を雄ノ山峠越えて紀伊に入り、そのまま南下して紀ノ川を渡ったところが経湍で、水陸交通の要衝と指摘している<sup>(47)</sup>。六世紀前半から和泉との交通が開かれていた布施屋に近い三毛の地に和泉を基盤とする行基集団が教線を延ばしたとしても不思議はない。

以上考察した理由をもとに類推すれば『靈異記』下巻二十八話の紀伊国名草郡貴志里の道場貴志寺も行基道場の可能性なしとしない。

弥氣の道場は「寺」とも「院」とも呼ばれていた。貴志寺も「堂」とも「院」とも呼ばれていたかもしれない。ここでは知識が前面にでず、檀越等が落ちた弥勒像の頭を造り副えたとあるが、「道場」であること、弥勒を本尊とすること、構成・展開・表現に共通性があることからすると行基関連の道場とする可能性を示唆していると思う。「靈異記」には他に二例「道場」が出てくるが、目下の所その来由を確かめる手がかりを得ていない。

へおわりにへ

相違点を明確にするためにあえて単純化した表現をすれば、戒律重視の国家仏教にたいして、修行重視の大乗仏教菩薩行の實踐が古代史に「道場」を登場させた。つまり大乗の教えに目覚め、衢に出て民衆に布教することが勤めと自覚した僧尼によって「道場」はたてられていった。衆生救済に赴く菩薩は、必然的に心の安定と高い智慧を要求される。その修行の場が「道場」であった。大乘思想を自覚した僧尼が教化のための修行をする場、教化の拠点が「道場」である。その意味で「教化」と「道場」での禪行は不可分である。「大

宝僧尼令」制定時に、国家はそのことをすでによく知っていた痕跡を見てきた。それ故に律令国家はこの二つが結びつくことを厳しく「僧尼令」で禁じたのである。

石母田正氏は行基道場が国家に対して「道場」という存在を高く評価した<sup>(48)</sup>。宗教運動の一般則から教会＝道場の意義を重視した氏の炯眼は行基の活動を認識する上で貴重である。今回その点を少しでも史実にそくして明らかにできないかを試みたのが本論考である。道昭から行基へつながる大乘思想の實踐が、「道場」という場を拠点として行われた特徴を少しでも解明できたとしたら意味があつたと思う。全体としてはなお推測の域を出ないところが多く、未熟な考察が多々あることと思う。率直なご批判、ご意見をいただければ幸いである。

注

- (1) 村中祐生「古代仏教における修行の道場」(塩入良道先生追悼論文集『天台思想と東アジア文化の研究』山喜書房 一九九一)、同「中国仏教における修行の道場―菩薩行処・親近処に関連して―」(『大正大学大学院研究論集』第十九号 一九九

五)は天台教学の立場から論じられた古代道場論であるが、古代仏教を考える上で多くの示唆をうける。藪田香融「古代仏教における山林修行とその意義―特に自然智宗をめぐって―」(『南都仏教』第四号 一九五七)も「道場」を修行の舞台として論考の中心は修行の内容、仏教活動のあり方に力点が置かれて論考の中心は修行の内容、仏教活動のあり方に力点と研究」(『史論』四四 一九九一)は禅院即ち道場といつてよいが、対象が「禅院」と称された場所に限定されているので、「道場」を網羅していない。

(2) 石母田正「国家と行基と人民」(『日本古代国家論』岩波書店 一九七三)

(3) 喜田貞吉「醍醐寺本『諸寺縁起』所収「元興寺縁起」について」(『史林』一〇―四、一一―一 一九二五、六のち『喜田貞吉著作集』6 奈良時代の寺院 平凡社 一九八〇)

(4) 吉田一彦「『元興寺縁起』をめぐる諸問題―写本・研究史・課題―」(早稲田大学考古学会『古代』二〇〇一)

(5) 福山敏男「飛鳥寺の創立」「豊浦寺の創立」(『日本建築史研究』墨水書房 一九六八)

(6) 桜井徳太郎「元興寺伽藍縁起」(日本思想大系『寺社縁起』岩波書店 一九七五)

(7) 喜田貞吉 前掲注(3)

(8) 中林隆之「華嚴為本」の一切経法会体制」(『日本古代国家の仏教編成』塙書房 二〇〇七)

(9) 奈良文化財研究所「豊浦寺の調査」『飛鳥藤原宮発掘調査概報』16 一九八六)

(10) 福山敏男「額田寺」(『奈良朝寺院の研究』高桐書院 一九四八 後複刻版 綜芸社一九七八)

(11) 星野良史「大安寺の熊凝草創説話について」(『法政史学』第三九号 一九七八年)

(12) 上原真人「古代寺院の空間構造」(岩波講座 日本考古学4 『集落と祭祀』岩波書店 一九八六)

(13) 三舟隆之「天武十四年三月壬申詔の再検討」(『日本古代地方寺院の研究』吉川弘文館 二〇〇三)

(14) 三舟隆之「畿内系瓦当文様の分布の背景―山田寺・川原寺式軒瓦を中心に―」(前掲注(13) 著書)、上原真人 前掲注(12)も須田勉(「千葉県古代寺院跡発掘の現状」『歴史手帳』第十卷十号 一九八二)の五分類に依拠し、古代を通じて「寺」として認識されていたのは「基壇上に建つ瓦葺建物群から成り、一定の伽藍をそなえたもの」とする。

(15) 上川通夫「ヤマト国家時代の仏教」(『古代文化』第四六

(四) 一九九四) 同「律令国家形成期の仏教」(『仏教史学研究』第三七卷第二号 一九九四)

(16) 村中祐生 前掲注(1)

(17) 砂川和義・成瀬孝明「大宝令復原研究の現段階―僧尼令―」

(『神戸学院法学』第十三卷第二号 一九八二)

(18) 二葉憲香「僧尼令と道僧格」(『古代仏教思想史研究』永田文昌堂 一九六二) 第5条は、「寺院寂居」「別立道場聚衆教化、妄説罪福、毆撃長宿の禁」「乞食行の許可制と乞余物の禁」を定めている。この中わずかに「禁乞余物」の項が「道僧格」の「僧教化」の規定に准じていると『令集解』「釈説」が記している。

(19) 『儀制令』10条在路遭遇条、11条遇本国司条、「僧尼令」19条が現実的な意味と力を持っていたことは、神亀五年三月二八日の太政官謹奏「内外五位不<sub>レ</sub>合<sub>二</sub>同等<sub>一</sub>事」(『類聚三代格』)は改めて外五位の身分を規定したものであるが、禄・位田・資人等とともに儀礼も定められ、乗馬の外五位が道路上で歩行の僧尼に遭遇した場合下馬すべきとして、僧尼を外五位より上位に位置付けている。『日本靈異記』中巻第三十五、鎌倉初期成立の『貴嶺問答』にも取り上げられるほど長く社会的な影響力をもった。

(20) 『大唐六典』卷之四の道僧についての大綱には仏教の起こり、中国への伝来、僧の守るべき三事「一禅、二法、三律」と六波羅蜜の修行を宗とすべきを載せる。そこにはまず釈迦に仕える出家者への尊重がみられる。

(21) 藤野道生「道昭帰朝と禅院の創建」(『日本仏教史』二一九五七)は狩谷掖斎が「日本靈異記攷証」において『三代実録』元慶元年十二月条「禅院寺者。壬戌(天智天皇)元年三月。創建於本元興寺東南遇」を根拠に前年の斉明七(六六一)年、遣唐使とともに帰国したとする説以降の諸説を細大漏らさず取り上げ是非を検討の結果、掖斎の説を妥当としている。掖斎の説は道昭研究者の多くが依拠している。

(22) 田村圓澄「撰論宗の伝来」(『飛鳥・白鳳仏教論』雄山閣出版一九七五)道昭が伝来したのは撰論宗であるとされる田村氏の根拠は以下の三点である。①玄奘の渡印当時唐では撰論宗が隆盛を極めていた。②法相宗が唐で成立するのは、道昭帰国後、玄奘弟子基窺による。③法興寺を援助した鎌足は撰論宗を信奉、道昭渡唐や帰国後の活動も支援した。これに対する私見は以下の如くである。①玄奘は当時の唐仏教に飽きたらず、その解決の鍵を『十七地経』つまり『瑜伽論』に求め渡印、確信を得て帰国した。②道昭を

法相宗とするのは南都六宗成立以後の述作である。道昭は『瑜伽論』を中心とする瑜伽唯識を伝えた。鹿苑大慈「日本法相家の系譜―『日本靈異記』の思想的立場―」（『龍谷大学論集』三五七―一九五七）にも天平十九年の法隆寺・大安寺・元興寺『伽藍縁起并流記資財帳』にも「唯識衆」と見えると指摘し、「法相宗」の語が歴史的に明確にみられるのは延暦年間としている。中林隆之「前掲注（9）」は元興寺撰論宗が七世紀後半以降、王権・藤原氏に重視され興福寺に移植されて一切経法会体制を扶翼する学団となることを指摘している。

(23)

『続高僧伝』巻四「京大慈恩寺釈玄奘伝」（大正新修大蔵經二〇六〇―四五六a3、b29）玄奘は『瑜伽論』百巻の翻訳成就の時、太宗の下間にその趣旨を解説、感銘を受けた太宗は自ら披閲、即刻九本を書写させ九州に頒布した。

(24)

鹿苑大慈「前掲注（22）」では、玄奘の「請レ入ニ嵩岳一表」於ニ四禪九定一未暇ニ安心一」の四禪を楞伽經にいう四種禪と解し、法相禪ではないとしているが、四禪は仏教で一般にいう色界の四禪と解することが可能である。玄奘の意図は「断ニ伏煩惱一。必定慧相資。如ニ車ニ輪一。闕レ一不レ可レ至。

如レ研ニ味経論一慧学也。依レ林宴坐定学也。」（前記表）にあり、道昭に禅を流伝せよと勧めたことに通ずる禅・学重視の思想ととれる。

(25)

花谷浩「飛鳥寺東南禅院とその創建瓦」（『瓦衣千年』森郁夫先生還暦記念論文集刊行会 一九九九）

(26)

「禅院」の木簡。僧名記載多数のうち「智調」は『靈異記』上卷二十二道昭伝で臨終に侍した「知調」とされ、斉明紀四年七月に渡唐し玄奘に師事した「知達」の名もある。「大徳」「大菩薩被」も道昭とかかわるか。木簡の积文は本文・注ともに寺崎保広「奈良・飛鳥池遺跡」（『木簡研究』二一〇号）による。

(27)

北地区で出土した仏教関連木簡の解釈は最終的に飛鳥池遺跡の性格の解釈と密接に関連する。以下遺跡の性格を論じた論文と性格についての見解を挙げる。

寺崎保広「律令国家成立期と飛鳥池遺跡木簡」（奈良国立文化財研究所『奈良国立文化財研究所年報』一九九九―II 一九九九）は北地区を東南禅院の関連施設、南地区を「官営工房」とする。花谷浩「飛鳥池工房の発掘調査とその意義」（『日本考古学』八 一九九九）は南北地区全体が官営工房との見解を示している。吉川真司「飛鳥池木簡の再検

討」(『木簡研究』二三号 二〇〇一)は飛鳥寺の造営・経営に当たった「飛鳥寺官」跡との見解を示している。杉山洋「飛鳥池の性格をめぐって」(『文化財と歴史学』奈良文化財研究所 二〇〇三)は飛鳥池遺跡を東南禅院に付属する寺院工房と位置づけている。竹内亮「大寺制の成立と都城」(『古代都城のかたち』同成社 二〇〇九)は北地区木簡の分析からこの地区の性格を飛鳥寺全体を統括する飛鳥寺三綱による道昭将来經典を含めた寺院資財の管理を行つた所とした。市大樹「木簡から見た飛鳥池工房」『飛鳥藤原木簡の研究』塙書房 二〇一〇)は従来説(特に吉川説を批判的に検討し、北地区と南地区は境界の塀を境として機能・性格が異なるとの見解から、南地区工房のあり方や工人の系譜に焦点を当て飛鳥池工房は「官司工房」「寺院工房」「内廷工房」等の側面をもつとした。

(28) 新川登亀男「古代日本からみた東アジアの漢字文化とメンタリテイの多様な成り立ち」(『古代文字史料の中心性と周縁性』春風社 二〇〇六)

(29) 宮元啓一『般若心経とは何かーブツダから大乘へ』(春秋社 二〇〇四)は『般若心経』における止観行の重要さを指摘している。

- (30) 市大樹 前掲注(27)
- (31) 直木孝次郎「日本靈異記にみえる堂について」(『続日本紀研究』七一―一二 一九六〇)
- (32) 宮瀧交二「日本古代の民衆と「村堂」」(野田嶺志編『村の古の古代史』岩田書院 二〇〇〇)、藤本 誠「『日本靈異記』における仏教施設と在地仏教」(『史学』七二―一 二〇〇三)、同「日本古代の「堂」と村落の仏教」『日本歴史』七七七 二〇一三)
- (33) 松倉文比古「道場法師譚第一段について」(『仏教史学研究』第三三号 一九九〇)
- (34) 和田萃「飛鳥川の堰」(『日本史研究』一三〇 一九七三)は柳田国男の「道場法師」という僧名は、必ず何かを暗示している」(『雷神信仰の変遷』(定本『柳田国男全集九』)との指摘を引き固有の僧名とは考えにくいとする。
- (35) 今野達「元興寺の道場法師」(『専修国文学』第二号 一九六七)は民衆の雷神畏怖の念を仏教信仰によって克服しようとして元興寺が創出した説話とし、以後の道場法師研究の基礎論文となった。黒沢幸三「靈異記の道場法師系説話について」(『同志社国文学』第七号 一九七二)和田萃氏の飛鳥小宇道場の地名紹介を根拠に道場法師は道場の地に

- 祀られた飛鳥の地主神であり水神であるとしている。寺川眞知夫「道場法師譚の形成」(『万葉』第九七号 一九七八)は『華嚴経』の護法神である道場神に想を得て命名されたとし、道場法師譚は元興寺の寺田の管理や鐘楼の実務に携わる下級僧侶集団が形成したとしている。
- (36) 和田萃 前掲注(34)
- (37) 前掲注(23) (大正新修大蔵経 二〇六〇―四五八a7) 11、a25、29)、『大唐西域記』(大正新修大蔵経 二〇八七―八九六 b20、c19)
- (38) 黒沢幸三 前掲注(35)
- (39) 中井真孝「民衆仏教の群像」(『日本古代の民衆と仏教』評論社 一九七三)
- (40) 知識経として著名な「家原邑知識経」「既多寺知識経」は多くの知識を結集した写経だが、すべて俗名である。
- (41) 園田香融「(和歌山県小川旧庄協同保管)大般若経について」(『古代史の研究』創刊号 一九七八)、小川八幡所蔵大般若経について」(『南紀寺社史料』関西大学東西学術研究所 二〇〇八)
- (42) 園田香融 前掲注(41)
- (43) 中井真孝 前掲注(39)

(44) 行基の道場が一向大乘寺として菩薩僧の育成に当たっていたことは東大寺東禅院止住の景深（鑑真弟子の法進の十弟子の一）が認めていることを最澄の『顕戒論』に記す。

(45) 『続日本紀』宝龜三年三月丁亥条は十禅師を任命した詔であるが十人中首勇・清浄・法義・光信の四人は行基弟子である。宝龜四年十一月辛卯条には四十余処の行基修行の院のうち六院が「精舎荒涼、空余座禅之跡」という状態で国家から施田を受けているが、四十余処の院は座禅修行の院との認識が伺われる。

(46) 『行基年譜』によれば、恩光寺・隆福院・清浄土院・久修園院・善源院・法禅院・隆福尼院・頭陀院・発菩薩院・布施院・大福院・報恩院があげられる。

(47) 栄原永遠男「紀氏と倭王権」（『紀伊古代史研究』思文閣出版 二〇〇四）

(55) 石母田正 前掲注（2）

#### 第四章 行基集団と四十九院の運営

（はじめに）

行基の仏教実践は「教化」の一語に尽きるといつてよいであろう。『大僧正舎利瓶記』は「苦行精勤誘化不レ息」と記し、『続日本紀』行基伝は「周二遊都鄙一、教ニ化衆生一。道俗慕レ化追従者、動以レ千数。」と表現している。四十九院はその教化の拠点となつたところである。行基の仏教実践の特徴として、それらの院が布施屋や橋・堀江・池・溝・船息等の施設の近くに建てられ、施設建設と教化活動が一体化していたということはしばしば指摘されてきた。しかし、その院でどのような仏教活動が行われたのか、各院の運営はだれによつてどのようなに行われたのか、院の拡大はどのような構想のもとに行われたのか、各院はそれぞれどのような性格をもつていたのか等については具体的な説明が十分なされておらず、とはいえない（I）。第三章では院が禅の修行の場であり、大乘菩薩僧を養成する場であったことを「道場」を視点として明らかにすることを試みた。本章では、四十九院がどういふ人々によつてどのように運営され、どのように発展していったかを説明する手がかりを得たいと思う。

運営の主体を説明するためには、『続日本紀』行基伝の「弟子相繼、

皆守ニ遺法一、至レ今住持焉。」とある「弟子」の具体像を明らかにする必要がある。先ず養老元年詔に登場する「弟子」の検討から始めたい。

### 第一節 養老元年詔再読

従来の行基研究では、行基のカリスマ性が強調され、行基集団の実態は行基に率いられる私度僧尼群や在家の民衆と捉える傾向が強かった。行基の弟子集団は三千余人ともいわれるが<sup>(2)</sup>、多くの在家や優婆塞・優婆夷を指導し、各地に増え続ける道場を行基一人が運営したとするのはいかに行基がカリスマ的存在であったとしても非現実的理解ではなからうか。先述の行基伝は少なくとも延暦十六年頃までは道場が維持されたと記している。国家の糺弾を受けながらも破綻や分裂することなく行基集団（教団）が結束を保って活動を続けられたのはなぜか。

そこで改めて、『続日本紀』養老元（七一七）年四月壬辰条の行基とその弟子を糺弾した詔の検討から始めたい。詔は次の三箇条の禁止事項を挙げている。

詔曰。置レ職任レ能、所<sub>三</sub>以教ニ導愚民<sub>一</sub>。設レ法立レ制。由<sub>三</sub>其禁  
ニ断奸非<sub>一</sub>。頃者、百姓乖<sub>ニ</sub>違法律<sub>一</sub>、恣任<sub>ニ</sub>其情<sub>一</sub>、剪<sub>レ</sub>髮髡<sub>レ</sub>鬣、  
輒着<sub>ニ</sub>道服<sub>一</sub>。貌似<sub>ニ</sub>桑門<sub>一</sub>、情挾<sub>ニ</sub>奸盜<sub>一</sub>。詐偽所<sub>ニ</sub>以生<sub>一</sub>、姦究  
自<sub>レ</sub>斯起。一也。凡僧尼、寂<sub>ニ</sub>居寺家<sub>一</sub>、受<sub>レ</sub>教伝<sub>レ</sub>道。准<sub>レ</sub>令云。  
其有<sub>ニ</sub>乞食<sub>一</sub>者、三綱連署、午前捧<sub>レ</sub>鉢告<sub>レ</sub>乞。不<sub>レ</sub>得<sub>三</sub>因<sub>レ</sub>此更<sub>レ</sub>乞<sub>ニ</sub>  
余物<sub>一</sub>。方今、小僧行基、并弟子等、零<sub>ニ</sub>疊街衢<sub>一</sub>、妄說<sub>ニ</sub>罪福<sub>一</sub>、  
合<sub>ニ</sub>構朋党<sub>一</sub>、焚<sub>ニ</sub>剥指臂<sub>一</sub>、歷門仮説、強乞<sub>ニ</sub>余物<sub>一</sub>、詐称<sub>ニ</sub>聖道<sub>一</sub>、  
妖<sub>ニ</sub>惑百姓<sub>一</sub>。道俗擾乱、四民棄<sub>レ</sub>業。進違<sub>ニ</sub>釈教<sub>一</sub>、退犯<sub>ニ</sub>法  
令<sub>一</sub>。二也。僧尼依<sub>ニ</sub>仏道<sub>一</sub>、持<sub>ニ</sub>神呪<sub>一</sub>以救<sub>ニ</sub>溺徒<sub>一</sub>、施<sub>ニ</sub>湯藥<sub>一</sub>  
而療<sub>ニ</sub>痼病<sub>一</sub>、於<sub>レ</sub>令聽<sub>レ</sub>之。方今、僧尼輒向<sub>ニ</sub>病人之家<sub>一</sub>、詐禱<sub>ニ</sub>  
幻恠之情<sub>一</sub>、戻執<sub>ニ</sub>巫術<sub>一</sub>、逆占<sub>ニ</sub>吉凶<sub>一</sub>、恐<sub>ニ</sub>脅耄稚<sub>一</sub>、稍致<sub>レ</sub>有<sub>レ</sub>  
求。道俗無<sub>レ</sub>別、終生<sub>ニ</sub>奸乱<sub>一</sub>。三也。如有<sub>ニ</sub>重病<sub>一</sub>、応<sub>レ</sub>救、請<sub>ニ</sub>  
淨行者<sub>一</sub>、經<sub>ニ</sub>告僧綱<sub>一</sub>、三綱連署、期日令<sub>レ</sub>赴。不<sub>レ</sub>得<sub>ニ</sub>因<sub>レ</sub>茲逗  
留延<sub>レ</sub>日。実由<sub>ニ</sub>主司不<sub>レ</sub>加<sub>ニ</sub>嚴断<sub>一</sub>、致<sub>レ</sub>有<sub>ニ</sub>此弊<sub>一</sub>。自<sub>レ</sub>今以  
後、不<sub>レ</sub>得<sub>ニ</sub>更然<sub>一</sub>。布<sub>ニ</sub>告村里<sub>一</sub>、勤加<sub>ニ</sub>禁止<sub>一</sub>。

三項目は、それぞれ冒頭に詔がよつてたつ禁令の根拠が示されて  
いる。行基とその弟子に対する第二項目は明らかに、寺院に寂居し  
て修学伝道に励み、許可を受けた範囲で乞食を守るべき官僧尼を対  
象とした禁令である。本詔は従来、行基個人の布教活動がいかにかに僧  
尼令に違反しているかを、僧尼令の該当各条を引用して指摘するこ

とに関心が集中してきたといつてよい。「弟子等」は行基に扇動ないし統率された私度僧尼や貧窮民の群れといった前提があつたように思う。しかし第二項が問題として行基個人よりも行基及び行基と行動をとるにしている「弟子等」であり、彼等も歴とした官僧であつたところに本詔の眼目があつたと読むべきではなからうか。彼等が所属の寺を越えて朋党を組み、行基と共に平城京の街衢で罪福の因果を説き、指臂を焚き剥ぐようなこともし、門毎に布施は積善行為と説いて多くの施物を集め、これが仏の教えであるなどといつているのは百姓を妖惑するものも甚だしく、僧尼令が最も厳しく禁じる僧尼と俗人の擾乱状態であり<sup>(3)</sup>、これは仏法にも律令にも違反する行為であると糾弾している。行基は既に養老元年までに国家が黙視できぬまでに官僧を同志として組織していたところか。正七位下道君首名が大安寺に僧綱や各寺の三綱を集めて僧尼令を説いたのは大宝元(七〇一)年六月壬寅朔であつた。それから二十年足らずのうちにこの事態が生じた。本詔第二項は、少なからぬ官僧尼の民間布教という事態に対する国家の驚愕と危機意識が現れたと見てよいと思う。

「小僧行基」という呼び方は蔑称と解されることが多い。しかし具足戒を受けた比丘を大僧と称したのに対し沙弥を「小僧」と呼ぶ場合がある。二葉憲香氏は『靈異記』巻中第七に見える智光の詞「吾

是智人行基是沙弥、何故天皇不レ齒ニ吾智一唯誉ニ沙弥一『扶桑略記』の「菩薩未レ經ニ僧位一、不レ受ニ於具足戒一、尚是沙弥也」また『三宝繪詞』の智光説話における智光の詞「我は智深き大僧也、行基はさとり浅き沙弥也」等を引きこれらの所伝にも一定の根拠があつたのではないかとした<sup>(4)</sup>。この見解を筆者も支持し、「小僧行基」とは「沙弥行基」ととりたい<sup>(5)</sup>。行基を一介の小僧（沙弥）と呼ぶことで、官僧尼が行基に従うことへの牽制を意図したのではなからうか。智光説話が成立するような基盤として大僧の誇りや沙弥への差別意識があつたことは十分想像され、そこを分断することで行基集団の官僧尼への影響を食い止めようとした意図を読むこともできるであろう。

令4 「合ニ構朋党一」ということにも一考の必要がある。この句は僧尼令4 三宝物条に次のような形で見える。

凡僧尼。将ニ三宝物一。餉ニ遺官人一。若合ニ構朋党一。擾ニ乱徒衆一。及罵ニ辱三綱一。凌ニ突長宿一者。百日苦使。若集論レ事。辞状正直。以理レ陳諫者。不レ在ニ此例一。

本条が道僧格に存在したという明証はなされていないが、仁井田陞氏は対応する法令として『唐六典』卷四祀令部郎中員外郎条をあげている<sup>(6)</sup>。六典では「将ニ三宝物一。餉ニ遺官人一。若合ニ構朋党一」が還俗となつていゝのに対して僧尼令では百日苦使と軽罪であるの

は、日唐の法成立の背景の相違を語つていよう(7)。しかも「僧尼令集解」の古記説は次のような解釈を示している。

古記云。合構。謂汝者如<sup>レ</sup>然説。吾者如<sup>レ</sup>是説。数人共和同。而誘<sup>二</sup>引他人<sup>一</sup>一種耳。朋党。謂朋友也。徒衆。謂道俗並是。

七・八世紀の「朋友」の実態を考察した田中禎昭氏は天平十年頃の成立とされる古記の「合<sup>二</sup>構朋党<sup>一</sup>」の解釈には行基集団の史実が反映していると指摘しているが(8)、筆者もこの見解を支持したい。古記は「合<sup>二</sup>構朋党<sup>一</sup>」を、互いに自説をのべあつた上で数人が合意点で共同し他人を仲間に引き込むことで、朋党とは朋友のことだと解釈している。観念や考え方の一致点で結びついた仲間のこととし、徒衆についても他の法家をもつぱら寺内の僧尼の囑請行為と関わらせて解しているのと異なり道俗とするなど、天平期の際だつた解釈を示している。僧尼令集解古記は他にも行基の活動を肯定的な例として挙げており(9)、右「合<sup>二</sup>構朋党<sup>一</sup>」の解釈にも行基集団の事実が反映しているのではないかと推測させる要素がある。古記が行基集団を念頭に置いたすれば集団の中核が論議に堪えうる一定の自立的知識層であつたことをうかがわせ、興味深い。

田中氏はさらに律令国家が「党」の語を用いるときは反国家的集団として誅・罰の対象に相当する場合であること、『続日本紀』の用例から導いている。田中氏の考察によつて「朋党」の語を読むと

き、行基集団を反国家的集団として糺弾し、他の官僧尼への影響を阻止しようとする国家の姿勢がより鮮明になってくる。

養老元年詔の対象が行基と行をとにもにする官僧尼であったことはこれに続く養老期の僧尼政策からも首肯できる。養老期の僧尼政策が民間に流出する僧尼への対策であったことは、すでに舟ヶ崎正孝氏の指摘がある<sup>(10)</sup>。『続日本紀』養老二(七一八)年十月庚午条の太政官符で僧綱に対し、衆僧に推され法門の師となるような智徳優れた者、後進の領袖に相応しい僧、及び五宗それぞれの宗師たるべき僧を推挙させ、僧尼はその性分に応じてみな学問させよと命じている。そして同時に「凡諸僧徒、勿レ使ニ浮遊」といい「経曰。日乞告穢ニ雜市里、情雖逐ニ於和光、形無レ別ニ于窮乞。如レ斯之輩、慎加ニ禁諭。」と僧尼が衢に出て俗と交わることを戒めているのは、この政策の目的がどこにあったかを伺わせる。都下での行基等官僧の活動に対する危機感が仏教界の引き締めと充実という政策となつて現れたとみられる。

国家の期待した僧尼像の代表として翌養老三年十一月乙卯朔には神叡と道慈が顕彰され、食封五十戸を賜わった。養老四年正月丁巳始めて公験制度が成立した。公験支給の条件についてはさらに天平六年を待たなければならぬ。同四年十二月己卯には読経の際自己流に読経してはならない、漢沙門道栄・学問僧勝暁等から正規の転

經唱札を學習せよとの詔がでてゐる。冒頭で「釈典之道、教在ニ甚深一」といつてゐるが、それは正確な漢音での発声によるとしてゐる。当時の国家が官僧尼に要求したものが何より法会における正確な読經であつたことをよく語つてゐる。

養老六（七二二）年七月己卯には、僧綱に薬師寺常住が求められ、同時に僧尼に対して実刑を伴う厳しい禁令が出された。『類聚三代格』に次のような太政官謹奏が載つてゐる。

垂レ化設レ教、資ニ章程一以方通。導レ俗訓レ人、違ニ彝典一而即妨。比來在京僧尼不レ練ニ戒律一。淺識輕智巧說ニ罪福之因果一。門底塵頭訴誘ニ都裏之衆庶一。内黷ニ聖教一、外虧ニ皇猷一。遂令下ニ人之妻子一動有ニ事故一。自剃ニ頭髮一輒離ニ室家一。無レ懲ニ綱紀一不上レ顧ニ親夫一。或於ニ路衢一負レ經捧レ鉢。或於ニ坊邑一害レ身燒レ指。聚宿為レ常妖訛成レ群。初似レ脩レ道終為ニ奸乱一。永言ニ其弊一特須ニ禁制一。望請。京城及諸国々分遣ニ判官一人一。監ニ当其事一嚴加ニ捉搦一。若有ニ此色一者。所由官司即解ニ見任一。其僧尼一同下詐称ニ聖道一。妖中惑百姓上依レ律科レ罪。其犯者即決ニ百杖一。勒還ニ郷族一。主人隣保及坊令里長並決ニ杖八十一。不レ得ニ官当蔭贖一。量状如レ前。伏聽ニ天裁一。謹以申聞謹奏。奉レ勅。依レ奏。

本格の処罰対象を僧尼ととるかむしる民間私度僧尼を対象として

いと取るかで解釈が分かれているが<sup>(11)</sup>、詔勅やこうした太政官奏は冒頭に法意を掲げて趣旨、対象者を明確にしている。この格も対象は民衆を指導誘引している官僧尼が政府の取り締まりの対象であるとするのがよいと思う。本格は在京僧尼に対する罪状が養老元年詔と似ている所から行基集団を対象としていないとするのが通説である。しかし「行基及其弟子等」と限定していかないところに、中井真孝氏が指摘したようにもはや行基等に限定できない民間布教に赴く官僧尼の増大という事態が推測される<sup>(12)</sup>。

一連の官僧尼対策が効を奏せず、事態は拡大の一方であることに危機感をもった支配層が当該僧尼への律罪の適用、監督官司の解任、主人隣保及坊令里長への連座制適用という厳罰をもって臨んだところ、元年詔とは異なり、並々ならぬ決意が伺える。おそらく本格はまず威嚇し萎縮させるところにねらいがあったのではなからうか。養老六年太政官奏により行基は活動の拠点を和泉に遷すとともにその布教の形態にも大きな転換を見せることとなる。連座制により一般への厳罰の波及を恐れたのではないかと思う。また養老六年二月には平城右京に菅原寺を起工している。都下での寺院造立はこうした官の動きに対し、活動の合法性を獲得する目的があったのではないだろうか。菅原寺については第五節で検討したい。

養老期に国家を驚かせるほどに成長した行基集団形成の秘密は何

であろうか。彼等は大宝元年に成立した「僧尼令」を十分承知し還俗を覚悟の上で「別立ニ道場」。聚レ衆教化」の群れに身を投じたと推測できる。そこには行基の説く仏法と実践への強い共鳴、賛意が想定できる。つまり国家から「違ニ釈教」。「違ニ彝典」。「と糾弾を受けても衆生教化こそ「釈教」であるとの確信があったから彼等は国家の弾圧に対しても怯む所がなかったと思う。養老元年までに行基が建てた道場は、慶雲元（七〇四）年に生家を仏閣とした神崎院（家原寺）、慶雲二（七〇五）年に大鳥郡大村に建てた大須恵院、靈龜二（七一五）年に大和国平群郡床室村に建てた恩光寺の三院のみである。家原寺は仏閣とはいえない一間四面の粗末な堂一字と三重塔であったと『行基年譜』は記している<sup>(13)</sup>。三道場の立地はともに平城京の街衢や、交通の要衝といえる地ではない。また近くに池や溝といった施設を伴ってもない。恩光寺は場所が明らかになされていないが、大須恵院は第三節で述べるように陶邑の丘陵地にある。いずれも、従来行基が布教の対象とした役民や運脚夫に働きかけるのに適当な場所とはいえない。むしろ初期道場において行基は地縁・血縁を通じた官僧を主体に教化活動を始め、次第に同行の朋友つまり同志を増やしていったと見るのが妥当ではないだろうか。同時に『瑜伽論』『菩薩地』の教えをもとに学び禅行に励みながら、都下に出て平城都市民に教化や布施を請い、布施屋の経営などは始めてい

たかもしれないと考えられる。そうした活動の結果が養老元年四月の行基と弟子等への糺弾となったと推測する。では官僧達は、僧尼令違反と知りつつなぜ行基と行動を共にするようになったのであるか。行基が官僧を組織化し得た背景を考察したい。

## 第二節 行基と官僧尼

国家の庇護を受け身分を保障された官僧尼がなぜ反僧尼令を承知で行基と行動をともしたかを考えるためには、第一に仏教伝来以降の仏教政策の中で、僧尼の立場や役割がどのようなものであったのか、第二に行基の説くどこが彼等にとって僧尼令違反をも顧みず所属官大寺を出て「合構朋党」するほどの魅力を持ったのかという二点の検討が必要であろう。

日本での仏教のはじまりとその記録は、仏像と若干巻の経論の伝来に始まり、その後も仏像の伝来が続く<sup>(14)</sup>。この点は西域から僧が訪れて仏法を伝え或いは仏典をもたらし、翻訳を行いながら内面化を通じて仏教を受容した中国とは決定的に異なる特殊事情である。『日本書紀』敏達十三年是歳条に「仏法之初、自<sub>レ</sub>茲而作」として記

しているのは、蘇我馬子が百濟使の持ち帰った仏像二軀を請うて仏殿を邸宅の東に造り、司馬達等の女嶋等三尼を得度させて大会設齋を行つたという記事である。それ以前にも百濟からの僧等が上番している記事、同じく百濟から帰国した大別王が律師・禪師・比丘尼・呪禁師等を伴つたという記事があるが彼等が何をしたかは書かれていない。日本での最初の出家者三尼の役割は、右記事からすると仏像への礼拝供養、設齋に仕えるためだったことがわかる。

欽明朝における仏教伝来から七世紀末に至るまでの仏教史について、上川通夫氏の論考が新たな古代仏教史観を提起している<sup>(15)</sup>。氏は精緻な史料の読みよってそこにどのような仏教固有の思想を見いだすことができるか、またそのことが支配者集団の国家形成上の政策とどのように関わっているかを明らかにしている。その方法と考察結果は古代仏教史の認識を大きく改めたと思う。古代僧尼の実態を把握するという課題からも大きな示唆を得た。

上川氏は、この期の仏教の特質を「戒律体制」の仏教と総括している。戒律重視は仏教に内在する思想から出たものであり、支配層の主導した仏教を民俗宗教的・呪術的のみ規定することに異義をとなえている。氏は、仏教受容の初期、倭国が大きな影響を受けた百濟聖明王の仏教が南朝梁武帝の仏教を直接に継受しており、武帝の仏教は戒律重視であったこと、日本には弥勒像が多く伝来してい

るが、弥勒像の根拠たる「弥勒上生天経」が戒律重視の性格を持つこと、国家法会の初見記事は敏達紀十三年の「大会設齋」であるが設齋は八齋戒を守る思想から出来たものであることなどから、初期仏教行事は戒律を重視する思想から出来たものであることを指摘している。また仏教を導入したヤマト国家の支配層も、それに続く乙巳の変以降の律令国家形成期の指導層も急務としたのは東アジア仏教圏に通用する律蔵に基づく受戒・得度の制度と、それに基づく僧尼を生みだすことであつたとして、善信尼等が百済で受戒し帰国すると十一人の尼を得度させたこと、推古紀十七年四月に百済から漂流した僧十人を法興寺に安置したこと、大化元年に十師制度を制定したこと、朱鳥元年にいたり法興・大官大・葉師・川原の四寺は授戒寺院としての体制を整え白鳳期の増大する僧尼の受容に應えていることを指摘し、正式な授戒制度による自前での僧尼の誕生を一貫して追及してきたとする。

また氏は以上のような僧尼の奉仕した国家的な法会の性格が戒律色の強いものであり<sup>(16)</sup>、その法会に国家を主導する中央官人層を参加させたこと、天武朝に至つては護国法会を地方に拡大し、地方豪族層をも護国仏教の担い手とすることで律令国家体制を形成したと指摘している。氏の指摘から、仏教伝来以降天武・持統朝の終わ

国政の重要な柱とし、戒律を重視することで仏教上の功德と威儀を高めてきことがわかる。

以上のように律令国家形成期までの国家および指導層が戒律思想を重視したという特徴から導かれる僧尼像は、先ず正規の授戒を受けること、また受戒後も浄行者としての生活を厳格に守り国家や支配層の主催する仏事に怠りなく仕えることであつたことがわかる。

天武紀八年十月是月条の「凡諸僧尼者、常住<sub>二</sub>寺内<sub>一</sub>、以護<sub>二</sub>三宝<sub>一</sub>」とする僧尼生活の原則も、一つには寺内に寂居すること戒律生活の清浄性が保たれるとする思想からであつたものであることがわかる。これが「僧尼令」5条や13条に結実していかなる場合も俗と交わることがを禁じ、ために行基及びその弟子等は「道俗擾乱」として厳しく糾弾されることともなつたのであろう。また、「僧尼令」全体が「四分律」を中心とした戒律色の強いものとなつてゐることも、上川氏の指摘を受けて考察すると前代から奈良時代への律令国家としての仏教思想上、政策上のつながりが理解される。

もう一つ当時の僧尼に要求されたことは、王権や国家及び支配層の主催する仏事に奉仕することであつた。それは単に「設齋」のこともあつたが、次第に『仁王経』や『金光明経』といった護国經典の読誦、講説が主となつていつた。そこで要求されるのはまず正確な漢音での読経である。先述した養老四年十二月の正規の師について

て正確な漢音での読経を学習せよとの詔も、僧尼が自己流で読むのは經典の意味がよくわかっていないことからくるのではなからうか。一部護国經典については講説が行われた記事があるが、それも「護国品」等の当面の法会との関連部分であった可能性が強い。こうした状況下で当時の僧尼が仏典の教えをどこまで主体的に内面化していたかは心許ない状況であったと推測できる。僧尼が学業において經典の意味を理解していることが得度の要件となるのは延暦二十五（八〇六）年を待たなければならぬ（17）。日本の僧尼が經典そのものから自分の生きる道を学ぼうとしないことを嘆いたのは道慈である。道慈は行基と対極の存在として養老二年国家から顕彰され、律師となり、大安寺を再建し、大般若会を主催して国家仏教に多大な寄与をした人物である。その道慈が遺した次の語録は日本の僧尼の特殊性をかたつてている（18）。

著ニ述愚志一卷論ニ僧尼之事。其略曰。今察ニ日本素縞行仏法軌模一全異ニ大唐道俗伝ニ聖教法則。若順ニ經典。能護ニ国土。如違ニ憲章。不レ利ニ人民。一国仏法。万家修善。何用ニ虚設。豈不レ慎乎。

經典そのものからの教えを自ら学ぼうとしていない当時の多くの僧尼への批判が読み取れる。

僧尼の状況が以上のようなものであったことを前提にしても、彼

等は当時の知識階層であり識字層であつた。仏教伝来以来彼等が目にした主要な經典はほとんどが大乗經典であり、そこには僧尼の使命が衆生救済にあり、飼虎捨身も厭わない利他行を説く教えを目にし<sup>(19)</sup>、僧尼としての生き方を考えることもあつたのではなからうか。大乗仏典の説く教えと彼等が置かれていた立場との間には実は深刻な矛盾が存在したといえよう。

日本の古代僧尼が大乗仏教の教えを自覚的に摂取する契機となつたのは、道昭の帰国と禪院の設立であろう。道昭の師玄奘は最も熱烈な大乗の信奉者であり、大乗仏典の集大成ともいふべき『瑜伽師地論』の完本とその理解を求めてインドへ求法の旅をした人だつた。このことについては第二章で詳説したので省略したい。ただ『瑜伽師地論』が他の大乗經典と異なつて菩薩の実践行を最も重視する仏典であることは注視しておかなければならない。『法華経』や『華嚴経』はすべての衆生を差別無く摂取する僧としてのありかたは一乗であるとして強調している。これに対して菩薩としてこの現実世界で衆生の救済に勤めつつ、六波羅蜜の修行を重ねて菩薩の階梯をのぼり、菩提に至る道を重視し、菩薩の救済実践を強調するが故に、声聞乗・独覚乗の二乗とは異なる菩薩乗を出家者の究極的理想として説いているのが『瑜伽師地論』『菩薩地』である。道昭はこの教えの精髓を玄奘から受け、少なくとも『瑜伽師地論』卷三十五く卷五十に至

る「菩薩地」十六卷に關しては読みを習得して歸り、弟子に伝えて  
いる(20)。禅院の設立も唯識の重んじる禅行(瑜伽止觀行)の実  
修を重視したところから出たと思われ、禅行と共に道昭から大乘菩  
薩行の教えが世に広まったことは諸国を周遊し橋を渡し堤を築いた  
とする『続日本紀』道昭伝からも容易に推測される。唯識觀からす  
れば橋を架け、堤を築くという善行に参加することが参加者の深層  
(阿羅耶識)に善を積み苦から救済する点で利他行なのであり、「利  
他」はあくまで仏教的に捉えられるもので、社会事業としての利他  
と解するのは適當でないと思う。

「菩薩地」の説く菩薩像はそれに接し、教えを受けた僧尼にとつ  
ては衝撃的ともいえる新しい出家像であつたに違いない。それは  
何よりも仏典の説く、仏法の説いている僧尼の生き方であり、国家  
や天皇・貴族のためよりもつと広く有情一般、生きとし生けるも  
ののために生きるのが菩薩つまり自分たち出家者の生きる道である  
と説いているのである。六波羅蜜を守り、自利利他行に精進すれば  
菩提に近づけるといふ実践的な教えは、出家者としての内的目標と  
階梯を明確に示している。出家者は何のために生きるのかを具体的  
に示している。「菩薩地」の示す出家者としての生き方は当時の官僧  
尼にとって衝撃的なものであり、革新的なものでもあり、それは道  
昭の教化からはじまったと推測されることは第三章で考察した。

行基入滅後まもなく成立した史料といわれる「大僧正記」によれば行基の弟子には師位・半位の僧位をもち、官大寺に所属して国家的法会に参加したり、十禪師に就任したというような官僧も多いた。<sup>(21)</sup> 彼等の出自は親族弟子であつたり、畿内特に和泉を中心とした中小豪族出身者である。<sup>(22)</sup> 「大僧正記」の歴名帳は行基組織の集大成ともいうべきものであるが、行基が早い時期からまず官僧尼らに「菩薩地」の教えを説いて同志を集めたのである。行基の説く教えによつて彼等は自らの氏族が率いる在地の百姓達の生活の姿、律令体制施行とともに都城で目の当たりにする疲弊した役民の姿が浮かびあがったことである。彼等の困窮した今を救い、仏教的な善に向かわしめて心に善を積み、生活の向上を助けることが同時に出家者としての向上、菩薩への道という教えは、僧尼令の禁忌を犯しても衝に出ようという勇猛心を彼等の内面に惹起したに違いない。国家が「進違ニ釈教一、退犯ニ法令一」と脅しても我らの実践こそ「釈教」の眞実とする信念と、説けば随従する人々の支持が逆に自信を深めさせたといえよう。

大乘は利他行の実践といわれるが、「菩薩地」三十五、五十卷は各所でどのよう実践するか、実践に際して何が大切かを説く。たとえば卷三十八では衆生救済のために菩薩の学ぶべき五分野として

(一) 内明(仏陀の教え) (二) 因明(論理学) (三) 声明(文法・

言語学) (四) 医明 (医学) (五) 世間工業智処 (技術産業学) をあげる。救済の実践に当たっては四つの柱をたて、先ず衆生に菩薩が種々の布施をおこなって彼が仏法を聞き修行しようという心をおこさせる、次に愛語をもって彼の迷妄を除き、正しい教えを理解させ、次に彼を受け容れ彼が道理を観察し理解したとわかたら彼を善処に誘導し迷いを除く、最後に菩薩は彼と同じ事を共に修行して彼が献身に向かうようにさせる、このとき衆生からおまえさんが自分でできてもしないことを他人に要求するのはおかしいといわれないようにしなければならぬと論している。その根底に衆生への恭敬、愛愍の念が大切と説く。こうした具体的な教えが一部官僧尼には新鮮で魅力的に響いたことであろう。

出家者である僧尼が仏典に説く教えによって自らの道を自覚し、僧尼令違反の官僧尼集団が出現したところに養老元年詔の仏教史上の意味があると思う。その意味で行基集団の仏教運動は大乗思想に促された実践運動である。それは行基一人の運動ではなく、行基を核としたながらも同学同修の官僧尼等の集団的運動に養老元年には成長していたといえよう。国家間の交通を通じて伝来し、国家経営の一環として仏教興隆が図られて約五十年後、仏教はようやくその担い手である出家者が大乘仏教思想を主体的に受容し内面化し、そして実践する宗教として発展する画期を迎えたのである。かつて吉

田孝氏は「平城京という律令国家が生み出した特殊な空間に、日本ではじめて個人倫理の萌芽が生まれてきたのである」と行基の運動の史的意味を指摘したが<sup>(23)</sup>、さらにいえば儒教は統治者や官人にとつての個人倫理を、菩薩仏教は菩薩として救済者たらんとする僧尼と被救済者である民衆の個人倫理を目覚めさせたといえるのではないだろうか。行基とその弟子等は平城京やその周辺の人々の心にある。それはこれまで日本の風土にない、新しいものを弘めたので生き方を示したといえるのではなからうか。

### 第三節 大須恵院の建立

行基の教化活動をたどることのできる唯一の史料は『行基年譜』であるが、その冒頭部分に欠損している。現存『年譜』は大鳥神社の傍らに神宮寺を建てる記事から始まる。『大鳥太神宮并神鳳寺縁起帳』が記すこの神宮寺建立の経緯を新川登龜男氏は史料に基づいて検証し、和泉地方の生業や生活の様相を具体的に明らかにし、在地の生活に密着した行基の初期活動を説明している<sup>(24)</sup>。氏の研究に

よれば、大鳥神社に贄を貢納する網引者坂本臣利金の妻は夫の殺生の罪の深さを悔い苦しむが、娘である津守宿祢伊良豆米古が母の罪障を償うため仏法に救いを求めた。行基は七仏薬師の画像を安置し、堂を造り祈った。これが神宮寺である神鳳寺のはじまりという。七仏薬師経は奈良時代に悔過のために用いられた經典で、優婆塞貢進解の中にも見られる<sup>(25)</sup>。行基には殺生の戒めを説く説話が『靈異記』や『年譜』にいくつかあり、民間布教に当たって生活に根ざした殺生応報という因果の理を説いて、滅罪のために悔過を修ずることを勧め、仏法を弘める一端としたことがわかる<sup>(26)</sup>。大鳥神宮寺は大鳥連首麻呂の家を掃清して寺としたとあり、寺とはいえごく素朴な仏閣として出発したことが推測される。『年譜』によればこの間行基は慶雲元(七〇四)年に生家を仏閣として置けるがこれも一間四方の堂一字と三重塔という質素な精舎である。翌慶雲二年に建てたのが大須恵院である。

大須恵院は当時畿内における一大須恵器生産地であつた陶邑の中心地大村里に建てられた。土地の豪族である大村氏出身の真成は「大僧正記」によれば行基の親族弟子で元興寺僧とあり、「大僧正舎利瓶記」の作者でもある。行基は初期の教化活動の拠点を地縁・血縁に依拠して大村の地においたが、この大須恵院が四十九院の中で果たした役割を考える上で第一に当時の陶邑の生産規模、第二にその

須恵器生産に携わった氏族の構成とその相互関係がどのようなものだったかを明らかにする必要がある。

第一の点について、陶邑は五世紀前半に朝鮮半島より渡来した窯業技術者により始まった須恵器生産地で、東西十一キロメートル、南北九キロメートルに渡る広域丘陵地に窯跡群が分布し、十世紀まで生産を続けた古代日本では抜群の生産規模と継続性をもった窯業地であった<sup>(27)</sup>。陶邑の須恵器はまず和泉国の調貢納物として重要だった。天平九年和泉監正税帳推定大鳥郡断簡に「依民部省天平九年九月廿二日符交易進上調陶器」とあることとわかる。この年須恵器が交易進上されているのは疫瘡の流行により和泉国が壊滅的打撃を受けたためとされている<sup>(28)</sup>。では陶邑の負担はどのくらいであったか。賦役令には土器の調の規定がないので『延喜式』主計・上が参考になる。主計式には和泉国調として陶器三十一品目、單純計算で二千二百六十四個の貢納目録が載っている。また踐祚大嘗祭にも若干の陶器貢納が求められている。例年の調陶器のほとんども祭祀具として用いられるとする研究がある<sup>(29)</sup>。延喜式の調規定はいつ頃から実施されていたかについては諸説あるが奈良時代半ばには成立していたとされる<sup>(30)</sup>。

陶邑の発掘調査を手がけた中村浩氏によれば奈良時代前半期の窯跡数は八十基余で分布も広域に渡り生産の活況が知られるという。

器種も蓋坏、皿、盤、円面硯、平瓶、水瓶、長・短頸壺、甕、飯蛸壺、椀、鉄鉢など著しく豊富になり、同一器形でも大小様々あり、背景に使用する側の多様な要求があったとしてゐる。また水瓶、椀、鉄鉢など金属器に類似の形できわめて丁寧な調整を加えたものが認められるのもこの時期の特徴という<sup>(31)</sup>。これらの中には和泉国陶器調の品目に見られない円面硯、飯蛸壺、鉄鉢（鉢）などあり、交易品としての流通が推測される。特に鉄鉢は大安寺資財帳には「合鉢参口へ白銅二口鉄一口」などと見えるが、陶鉄鉢の生産は、行基集団初め民間僧尼の頭陀行との関連も想定され興味深い<sup>(32)</sup>。

以上から行基が大須恵院を建立した奈良時代初期の陶邑での須恵器生産は律令国家の饗宴を含めた儀式の盛行、官司・寺院等での需要の高まり、都城の成立による官人の集住などを背景として大規模、多様な生産が行われ活況を呈していたことがわかる。

では須恵器生産を支えた当時の陶邑の人的構成はどのようなものであったのだろうか。須恵器の生産のありかたやそれを担った氏族構成の歴史的変遷についても近年活発な考察が積み重ねられている。浅香山木氏は生産における倭政権の関与を認める一方、陶部の痕跡が氏名・地名に認められないことから部民制の存在を否定した<sup>(33)</sup>。菱田哲郎氏は筑前牛頸窯跡群出土の調大甕に篋書きさされている大神部・大神君は須恵器生産に関与している氏族の実態を反映している

と推測し、これを元に遠江国浜名郡や御野国の戸籍の検討から近くに窯跡のあるそれをそれぞれの地域の須恵器生産にも神人部とそれを管掌した神直の存在が認められるとした。この陶部である神人部と管掌伴造氏族である神直の関係は陶邑にも見られ、この体制と安閑紀に設定された桜井屯倉（中村説をうけ陶邑に比定）とがセットとなつて須恵器生産が行われたと考察している<sup>(34)</sup>。

これに対し鷺森浩幸氏は神部を陶部とする説や桜井屯倉を陶邑に比定することに疑問を呈した。氏は雄略紀七年是歳条の新漢陶部高貴を含む「今来才伎」渡来説話に注目し、歴史的背景からこれを事実と認められるとした。鞍部村主司馬達等が鞍師首達等ともいわれることから村主姓と首姓は同一であると見て陶邑の首姓氏族はもと渡来系氏族で、東漢氏のもとで陶部の管理に当たったとした。またこの地に早く隣国紀氏集団の影響が及び、紀氏と同祖関係を結んだ氏族も陶邑で首姓氏族と同様の地位にあったとし、これらの氏族が陶邑の陶部を管理したとの部民制説を導いている。但し部民制の成立、展開の時期については今後の課題とした<sup>(35)</sup>。

溝口勇樹氏は、考古学の成果を援用し陶邑地域内でも地区により須恵器生産の発展の差異があったことに着目した。陶邑の名を残す唯一の史料である崇神紀の「茅渟県陶邑」を陶荒田神社周辺に比定し、この地が王権の支配を受け初期須恵器生産においてセンタ―的

役割を果たした。三輪山祭祀の執行者三輪君と陶邑との統属関係も三輪神祭祀に須恵器を貢納したことに始まるとする。「茅渟県陶邑」には陶邑の他地区を初めとして諸国から上番した工人が先進的な須恵器の技術を学び帰郷して扶植した。この工人を神人と称した。職業部である神人を管掌したのが神直であるとした<sup>(36)</sup>。また陶邑分布氏族に紀氏系と同祖、葛城氏と同祖が多いことに注目し、その歴史的背景を考察している。両氏とも五世紀前半に倭王権の中で朝鮮半島との交通に大きな役割を担い、陶邑周辺の在地豪族層を支配下に置き、自ら招致した渡来技術者を配置し須恵器生産が開始されたとした<sup>(37)</sup>。

以上の諸研究からは、五世紀初頭倭王権の朝鮮半島外交に大きな役割を果たした紀氏集団や葛城氏が須恵器技術者を招致し、両氏の主導で陶邑に須恵器生産が定着した。在地豪族は両氏と同祖関係を結ぶことで須恵器生産の管掌氏族としてそれぞれに陶邑に工人集団を育成しつつ統属下においたという点ではほぼ一致を見ているのである。また須恵器生産が王権の支配下に置かれた時期にははなからうか。また須恵器生産が王権の支配下に置かれた時期には神直―神人(部)―という部民制が存在したということも明らかになった。しかしこれには異論もまだあり、陶邑に関する記述は、桜井屯倉ないし茅渟山屯倉が妃香々有媛に下賜されたとする記事の

解釈にも課題が残る。安閑紀の幾多の屯倉設定は対外的な緊張関係からも設置の必然性が考察されている(38)。下賜以前の屯倉の存在を前提とすればその経営に当たった氏族の存在や和泉での定着ということも想定される。藤原京から出土した「大鳥評」篋書坏は、屯倉から評への移行という通説からすれば、後の大鳥郡地域での屯倉の存在も推定可能ではないか。またミヤケは領域支配ばかりでなく仕奉貢納による人的支配という形態を重視する仁藤敦史氏のミヤケ論は、陶邑地区にミヤケが設定されたとする中村浩氏の見解を理解する上で有効な論である(39)。

行基が大須恵院を建てて活動を始める八世紀初頭の陶邑において、須恵器生産に携わる諸氏族と工人集団の人的紐帯の背景を考察したが、未説明の部分も残されている。今仮に先の鷲森氏の説が挙げた須恵器管掌氏族は左記のようになる。

大鳥郡大村郷（高蔵地区・陶器山地区）大村直・荒田直・菱木

直・末使主

大鳥郡上神郷（梅地区）神直・大庭造

大鳥郡和田郷（大野池地区）和太連・和田首・民直・和山守首

和泉郡信太郷（大野池地区）信太首・伯太神人・取石造

和泉郡坂本郷（大野池地区）坂本朝臣・韓国連

和泉郡池田郷（光明池地区）池田首・池辺直

浅香年木氏は関与氏族に狭山連・蜂田連をくわえている<sup>(40)</sup>。大規模須恵器生産は指摘されているように、胎土・燃料の採集、成形・焼成、登窯の管理、製品検査・集荷、輸送、交易といった広範な作業分野が存在する。輸送に関わる石津川河口の石津連や日下部首の関与も想定される。森浩一氏は大野寺土塔南方の斜面に初期須恵器窯跡が露出しており、この窯での須恵器型式は第一ないし二式に当たり六世紀の初頭にこの地に工人が居住した可能性を指摘している<sup>(41)</sup>。事実であればこの地の豪族土師氏が須恵器生産と関わったであろうことが推測されよう。こうした広域にわたる工人間の協業<sup>(42)</sup>、管掌氏族間の連携が想定され、広域の関連事業を包摂する地である陶邑の性格を行基はよく知った上で大須恵院を建てたと思われる。四十九院中唯一「大」がつくのはその意味があると推測した。

鎌倉末期の成立とされている『行基菩薩縁起図絵詞』は数々の潤色にみち、掲載する和泉地域の行基道場についても約六世紀の間に寺院としての転変があり、行基を知るための史料としては信憑し難いものが多いとされている<sup>(43)</sup>。しかし中には他の史料との比較照合により得難い情報を拾うこともできる。『絵詞』「大修恵寺建立絵編」には「法義真成、為ニ遺弟一、記ニ録縁起之大綱一．．．（中略）．．．加葉之影向知レ時、．．．」との文が見える。「大僧正記」に

よれば法義は土師氏で十弟子の一人、真成は大村氏で行基の親族である。しかも「大僧正記」には冒頭に「大僧正記云西大國大覺世尊之聖大弟子大迦葉大目犍連等之聖光東大和國大鳥郡大村大修惠山寺云々」とあり『繪詞』の文言と「加葉之影向」が照応する。法義は釈迦十弟子迦葉に擬せられ、真成とともに行基弟子として大須惠院と深い関係にあったことが推測される。土師氏・大村氏は陶邑の在地豪族であるからその出身者である師位僧法義と元興寺僧でもあった真成の二人が大修惠院の中心となつて道場を運営し、その故に「縁起之大綱」を記録し得る立場にあつたのではないだろうか。

以上のことは他の四十九院の運営についても示唆を与えるものと思ふ。法義・真成が創建当初から大修惠院の経営に携わつたかどうかは不明であるが、いづれかの時期から在地に縁の深い歴史とした官僧でもある彼等が中心となり、道場では教化や修行がおこなわれ、優婆塞・優婆夷の養成が行われたと思われる。四十九院が爆発的に増えるのは天平二年から六年の間で、この五年間で約半数が建立されたている。天平三年の行基養成の優婆塞・優婆夷が得度を認められた時期と一致する。それ以前は一、二年に一院というペースであるから、道場の建立は運営するための人材の養成との関わりもあつたと考えられる。

前節で検討したように知識層であつた官僧尼集団が行基集団の指

導層にいた。師位僧が多数いたことも「大僧正記」によつて判明している。彼等は『瑜伽論』『菩薩地』の学習を深めながら「菩薩地」が必須の修行課題とする六波羅蜜の布施・持戒・忍辱・禪定・精進・智慧の修行に励み、行基を菩薩として教団の内外で崇め、行基を核に結束し、在地の生活と密着した形で人々の心に因果の理を説き、信者を拡大していったと考えられる。行基がなぜ陶邑に大きな影響を及ぼすことが出来たか。豪族層は既に氏寺や祖先より受け継ぐ氏神や地域で祭祀する神を持っていた。そうした彼等が新たに行基集団を支持した理由も考察する必要がある。

『瑜伽論』は菩薩の学ぶべき学問の五領域を示しその一つに工業明処を挙げ、次の十二分野を示す。すなわち「営農工業（農業）、商估工業（商業）、事王工業（官人）、書算計度数印工業（書士・經理・測量等）、占相工業（占い）、呪術工業（祈祷）、營造工業（建築）、生成工業（畜産）、防邦工業（織物）、和合工業（仲裁）、成熟工業（飲食）、音楽工業<sup>(4)</sup>」もとよりインドで五世紀頃までに行われた伝統的な生業の分類であろう。当時の日本における「工」は用例からも技術に関わる仕事を意味していたから、自ずと手工業生産の分野が念頭に浮かんだことであろう。菩薩が有情饒益の実践のため、めに学ぶべしと工業明処を挙げるのは『瑜伽論』系統の仏典のみで、『瑜伽論』が最も多く説いており、そこに『瑜伽論』の実践性が見

られる。工業明処は「菩薩地」卷三十八で菩薩の必須学問分野とされ、必須である理由として以下の四項目をあげている。(一) 功力少なく多くの珍財を集めるため(二) 諸衆生に利益を与えるため(三) 衆生に新奇な発想を促すため(四) 様々な技術についての智慧を平等に分配し、すべての衆生を饒益し世話するための四つである(45)。おそらく行基集団が陶邑に進出するときのヒントになり、また説法を聞いた豪族層を惹きつけた教えではないかと考えられる(46)。陶邑の管掌氏族にとっては管轄下の工人集団の意欲を高め束ねるうえでも、また工人にとっては生業に励みつつ、善をつみ心も生活も向上するという主体的倫理は魅力的なものだったことと想像できる(47)。

行基集団が最初に築造した池が檜尾池と推測される。『年譜』中の「天平十三年記」に記されるいわゆる社会事業諸施設は築造年代の記載がないのでいつ作られたか特定出来ない。しかし神龜二(七二五)年建立の檜尾池院より前に築造されたと考えられる。檜尾は和泉国和田郷の一村として近世まで存在している。陶邑の大野池窯跡群が存在する場所であるが、この窯跡群は須恵器渡来のごく初期五世紀の窯跡が三十一基あり以後は衰退するという他の窯跡群と顕著な違いを見せている地域である(48)。衰退の原因は分らないが、農耕には悪条件をもつ陶邑の丘陵中でいち早く灌漑用池が作られ農

業振興が図られたのは、おそらく陶邑を包括する大須恵院での教化活動と関係があるのではないだろうか。

行基とその弟子達は自らの出身母体であり、地域的にも、また人的にも須恵器生産を通じて有機的に結びついている陶邑を選んで道場第一号の大須恵院を建立したと思われる。そしてこの大須恵院で須恵器生産に携わる諸豪族や工人達への教化を通じて築かれた人的紐帯は以後の行基集団の活動の基盤となつてゐることを次節「土塔」で検証したいと思う。大須恵院が四十九院中でもつ意味はこの点で重要である。大須恵院のもつこうした意味については既に早く井山温子氏の考察があり、論考の問題関心は筆者と重なる部分が多い(49)。従来行基の活動が大和↓和泉↓摂津・河内という動きで捉えられてゐるが、井山氏が指摘するように行基の仏教活動の始原地である和泉での大須恵院建立の意義を押さえることは重要である。拙論ではその後の考古学上の成果や、『瑜伽論』との関連などを加味して一節を設けた次第である。

大野寺の土塔は日本ではきわめて特異な仏舍利塔である。大正期より積み重ねられてきた土塔研究は、一九九八年から二〇〇六年にわたって行われた発掘調査と報告集により、その形態、築造方法、出土した人名瓦の集成の詳細が明らかにされ、土塔の考古学的全貌が解明された<sup>(50)</sup>。その成果の一つが大野寺の土塔から出土した「神亀四年□卯年二月□□□□(□欠字)」と記した軒丸瓦の存在である<sup>(51)</sup>。『行基年譜』には「聖武天皇四年(神亀五年丁卯)大野寺在和泉国大鳥郡大野村、二月三日起」とあり、『年譜』の神亀五年は四年の書写上の誤りであることが判明するとともに、『年譜』の大野寺及び土塔の建立記事が事実であることが立証された。それにとどまらず『年譜』記事中の「年代記」とよばれている道場建立の場所・年月を記した記述全体の信憑性をも高めることとなり、榮原永遠男氏が指摘するように行基研究にとっては画期的なできごととなった<sup>(52)</sup>。

成果の二番目は築造当初の形態と外観が明らかにされたことである。そのことから土塔の特徴を挙げると、第一に伽藍内にその一構成要素として他との調和を保って建立される木造五重塔や七重塔等に比べて、塔そのものの存在感や独立性が強いことが注目される。また木造の塔は精緻な建築技術や、見た者を圧倒する形態上の美しさや伽藍諸堂との調和といった点が重視されているが土塔にはそれ

がない。おそらく土塔は塔つまり窠堵波を築くという信仰上の目的が重視されているのではなからうか。第二に築造方法も土を固めて段台状とし各層に瓦を葺いて十三層に仕上げるという独自の方法が用いられている。第三に出土した文字瓦は判読できないものや一字のみで意味の分からないものを含めると発見されたものだけでも一〇九点に上るといふ<sup>(53)</sup>。文字瓦のほとんどは人名で、千人近い僧俗知識による仏塔建立という事業は奈良時代初期の知識活動として目的・規模ともに前例を見ないものである。一体行基はどこからこの仏塔建立の構想を得たのであろうか。

土塔の形態上の系譜や発想源を巡っては、大正以来先行研究が積み重ねられてきており、発掘調査結果の集大成として研究史もまとめられて<sup>(54)</sup>。その成果を踏まえると土塔の源流はインドの窠堵波（ストウパー）にあり、西域を通して中国へ入り、中国の窠堵波イメージが遣唐使を通じて行基に伝わったのではないか、見るのが到達点である<sup>(55)</sup>。井上 薫氏は玄奘がインド遊学中に見聞した摩揭陀国の雁塔の由緒に心惹かれ、帰国後大雁塔を建立した。これを見聞した道昭は西域の土塔や大雁塔のことを行基に伝えた。大野寺土塔はこの線上に成立しているのではないかと考察している<sup>(56)</sup>。玄奘―道昭の線で行基にインドの窠堵波のイメージが伝わったこと、雁が捨身行為により大乘の教えの高さを示したことを記念し雁塔が

建てられ、その由緒に感銘を受けた玄奘が大雁塔を建て、道昭に伝えられたという考察は行基の実践を考えるとときとても興味い。

本論稿では『瑜伽論』「菩薩地」と行基の仏教実践との関係を考察の軸に据えてきたので、窣堵波に關しても「菩薩地」ではどのような位置づけているかを検討してみたい。『瑜伽論』卷四十四「本地分中菩薩地第十五初持瑜伽処供養親近無量品第十六」は菩薩の窣堵波供養について説く。菩薩は仏陀をどのように供養すべきか、菩薩はどのように善友と親しみ交わるか、菩薩は衆生の幸せを願ひ抜苦与樂のためどのような修行をしたらよいかの問いに答える章である。仏陀供養の対象は窣堵波、龕、台（仏陀を祀るための建物の一、台閣）、廟（日本の寺か）等である。これらを新たに造ることもまた現にあるものに供するものも供養となる。仏陀に対する礼拝供養の方法を十種あげ、その五番目に「自作供養」六番目に「教他供養」が挙がる。「自作供養」とは他人の手を借りずに自分の手で供養具を整えたりすることをいう。「教他供養」は自分だけで供養具を造るのではなく「父母・妻子・奴婢・朋友・僚庶（役人）・親屬・及びその他國王・王子・大臣・長者・居士・婆羅門・国邑聚落饒財商主・下一切男女・大小貧匱（貧困者）・苦厄旃荼羅（最下層・カースト外の人）等。及び親教軌範・諸師・共住近住一切弟子。同梵行者・諸出家者・外道等衆（ゴコ）」たち、つまりありとあらゆる人たちが「随レ力随

レ能」俱に供養することとある。名付けて「菩薩自他威共供養」という。そしてこの自他俱共供養は最大福果を獲得すると説いている。この供養品が行基と弟子達に土の窠堵波を築いて仏陀を供養するという日本古代にあっては前代未聞の土塔の築造に大きなヒントを与えたのではないだろうか。土塔からは円筒状の須惠器に篋書きした願文とおぼしき文の中に「七廟威登萬」「□帝天皇尊靈□」等の句が読み取れる。先の供養品の精神を生かして建立されたとすれば、国王の参加をこうした皇帝祖廟や天皇靈への冥福祈願の形で表現したともとれないであろうか。土塔の思想的系譜はこの供養品にあったと思う。

行基が土塔の形を構想する上で参考資料はあったのだろうか。『仏跡図』一卷は内容が伝わっていないが気になる図書である。天平十九年十月九日に写疏所が禅院寺から借り出した疏論等目録の中にこの『仏跡図』一卷が見える<sup>(58)</sup>。この『仏跡図』は道昭の持ち帰ったものである。また薬師寺仏足石は右京四条一坊の禅院寺にあった図を書写したとあるが<sup>(59)</sup>、この『仏跡図』の中にその仏足石図があった可能性は高い。正倉院文書の注に依れば『仏跡図』は三色三条が囊に入っていたとあるので、囊の中にはそれぞれ異なった図が納められていたことが推測される。玄奘の『大唐西域記』には仏跡として最も多く登場するのが窠堵波である。基壇・層龕・

覆鉢等の形態も記録されている。薬師寺仏足石記には冒頭に「西域伝云」と『西域記』卷八の摩揭陀国（上）の仏足石についての引用文がある。玄奘がこの仏足石図を写し取ってきてその写しを道昭が持ち帰ったとすれば、三色三条の一つには窣堵波の図があつてもおかしくない。しかしこれは憶測の域をでない。『西域記』は玄奘帰国の翌年、貞観二十（六四六）年には擱筆されてるので道昭が帰国の際に将来した經典類に入っていた可能性はおおいにある。玄昉も『改元釈経録』に入っていた『西域記』を持ち帰っており天平十一年に光明皇后一切経書写のため僧正玄昉のもとに奉請された経律論中に『西域記』が入っている<sup>(60)</sup>。行基や弟子が『西域記』を読み、随所に記される窣堵波に強い印象を受け土塔のイメージを得るヒントとしたという線もありうるのではなからうか<sup>(61)</sup>。行基を中心にした高弟が『西域記』等からの構想を出し、実際の形象や築造方法についてには次に述べるような技術を持った氏族からの提案があつたと考えたい。

土塔築造には基礎の各層の土盛りには古墳築造以来の技法が採用されていくという。すなわち粘土塊を積み上げ外郭としその中に土を入れて固める方法で、これは行基集団修築の狭山池の堤でも用いられており、その精度はきわめて高いという。専門集団である土師氏などの技術によるものとの指摘がある<sup>(62)</sup>。後期古墳である土師

墳の方形段台状に窠堵波を構築する案は伝統技術を持つ土師氏から出たのであろう。篋書きで記銘した瓦を葺くという案は窠業に携わっている陶邑の氏族から出された可能性が高い。瓦の作成には様々な作業工程にかかわる労働が必要であり<sup>(63)</sup>、瓦成形後の生乾き状態での刻名や、最終的な瓦葺き作業に至るまで、組織的な運営が行われたことが想像される。こうした労働への参加も含めて様々なレベル、形態での知識参加が予想され、いわば行基知識集団総参加型の造営であつたことに土塔の意義があつたであらう。「×遣諸同知識尔入×／八月日」という句が出土しているが諸人を諸方に派遣して土塔知識を勧誘したことを表明するものではないだろうか。榮原永遠男氏は行基や弟子達が各地に出かけて教化活動を行いその地域の有力氏族や民衆を小知識集団として組織し、そうした小知識集団が重層的に組織されて成つたのが土塔の知識であるといメージしている<sup>(64)</sup>。支持したいと思う。この一大企画と実施の中核を担つたのはやはり、「菩薩地」の精神をよく理解した行基弟子僧集団であつたと思う。彼等の出身氏族が持っている技術や労働力を生かす形で土塔の企画が練られたと思われる。ここに仏陀供養の方錐形土塔という日本では前代未聞の独創的な窠堵波が実現することとなった。土塔は第一に、弾圧をくぐり抜けて活動を展開した行基集団に帰依した僧俗知識の総結集事業であり、土塔造営という実践を通じてさ

らに結束を強める契機となったところに意義あつたと思われる。それは養老六年の嚴罰実施をともなつた太政官奏により教化の形態を変更せざるをえなかつた行基集団が都下を離れ和泉の荒野に様々な参加形態、つまり「随レ器誘導、咸趣ニ于善一」によつて実現した信仰の記念碑といふことができよう。

土塔の築造は天平期以降、爆発的な勢いで展開される土木事業を伴う布教活動の基盤となつたと考えられる。天平期以降の事業が開される地を中心となる氏族が神龜四年の段階ですでに顔をそろえている。この点については行基の事業相互の計画性・関連性を重視した南出眞助氏の論考が参考になる<sup>(65)</sup>。氏は行基の活動を次の五領域に区分し行基の移動空間の相互関連性がひと目でわかるよう図示しているがその五領域とは

- A、平城京を中心とした領域（土師氏）
- B、和泉国を中心とした領域（陶邑の諸氏・大鳥氏・高志氏）
- C、摂津国西成郡・茨田郡を中心とした領域（津守氏・秦氏）
- D、摂津国河辺郡を中心とした領域（含大輪田船息）（秦氏）
- E、山城国紀伊郡・葛野郡を中心とした領域（秦氏）

以上AとEの五領域である。そこに（ ）で土塔文字瓦で判明する氏族を補つてみると土塔築造段階で主要氏族が出揃つてゐることが分かる。行基集団にとつて土塔建立の意義はここにこそあつたので

あろう。注目されるのは従来行基の事業は灌漑施設に焦点が当たり農民との関係が暗黙裏に重視されてきたが、こうして諸氏族との繋がりを見ると古墳築造や土師器生産の技術を持つ土師氏や陶邑の諸氏族、水利事業に長けた秦氏など土木や器具の生産面で伝統的に技術を保持してきた氏族との関係を土塔建設の段階で築いていることがわかる。すでに北条勝貴氏の論考があるが<sup>(66)</sup>、行基と秦氏の関係は今後の運河、湊の築造において重要である。

第二に大須恵院が行基の仏教活動を展開する上で重要な位置を占めていることが文字瓦の出現により判明したことである。土塔造営に参加したことが判明している氏族と出身郡郷の関係については岩宮未知子氏の労作がある<sup>(67)</sup>。これについては本貫の地が必ずしも当時の居住地とはならないという批判があるが、行基を支持した氏族とその氏族が本来勢力を有した地域の関係を知るには重要な参考資料である。第三節で検討したが文字瓦記銘氏族の中に須恵器生産に携わった大庭造・神・大村・荒田直・□本臣(坂本臣)等が見られる。大庭造は土師氏に次ぐ四点を出土し、単純に数の多さが関与の度合いを示すとは取れないであろうが、一点のみの出土が多く、参加者はそれぞれ自分で記名することが原則だったことが伺われる。中で四点の出土は一族の関与の積極性を表していることが伺われる。大庭氏と行基の関係の深さは行基滅後一年目に大庭院が建

立されて焼かれた瓦の出土や、陶窯跡で見られた文字瓦の残存  
 の技法で焼かれた瓦の出土や、陶窯跡で見られた文字瓦の残存  
 もあり、須恵器工人や陶邑の関与が指摘されている。記銘を知識各  
 人が瓦製作の現場に赴いて篋書きにするという手法も須恵器生産か  
 ら出た知恵が採用されたと思われる。大須恵院での活動が行基集団  
 の母体となっていて、土塔の存在、文字瓦の解明から逆に証明  
 される。

第三に行基四十九院中目の所、文字瓦の出土は土塔と天平三年  
 建立の山崎院（山城国乙訓郡山前郷无水河側）の二カ所である。山  
 崎院の文字瓦を分析した清水みき氏は土塔の文字瓦と比較し非常に  
 共通点の多いことを考察している<sup>(68)</sup>。土塔に関しては一九九四年  
 段階までの資料であるが、そこから概していえば僧尼の参加が二〇  
 %、有姓者が三〇〜四〇%、名のみが四〇〜五〇%の結果が出てい  
 る。名のみが無姓者か有姓者であるが姓を記さなかったとるか見  
 解が分かれるが筆者は当時の意識としては無姓者が多かったとみ  
 い。行基の事業にたいする豪族参加が指摘されてから久しいが、両  
 所での文字瓦の分析によって僧尼と豪族の存在が証明された研究史  
 的意義も大きい。

奈良時代後半、南北朝時代製作の瓦が出土しており、平安時代後期

には大野寺堂舎の修復も行われているという近藤康司氏の指摘がある<sup>(69)</sup>。また平安時代以降の文字瓦も三十一出土しているという<sup>(70)</sup>。土塔のような仏陀への供養という純粹に信仰の象徴として建立されたものに修復が加えられるということとは行基の精神が受け継がれるということなしにはあり得ない。大野寺は土塔を見守るための寺という役割をはたしていたのである。そうした信仰の伝承を引き継ぐところがなければ数十年、また数百年以上を隔てて修復が加えられることはないであろう。

#### 第五節 菅原寺

『年譜』によれば養老五年寺史乙丸が己の居宅を行基に布施、翌六年二月十日寺が起工されている。一九六六年の発掘調査報告によれば現喜光寺本堂基壇は東西二十八メートル、南北二十一メートルの前身建物の上に建てられ、南方に門遺構が発見されている。報告書では「現在知られている南都諸大寺の伽藍に比べ喜光寺での伽藍は小規模なものであったか、あるいは特殊なものであったと考えなければならぬ」としている<sup>(71)</sup>。

菅原寺建立の経緯及び宅地を施捨した寺史乙丸については勝浦令子氏の論考に詳しい。平城遷都に当たり菅原の旧住民九十予家は布穀を給付されて移転させられ、新都右京三条三坊には新たな都市民となる人々が遷ってきた。勝浦氏は天平五年の「右京計帳手実」に残る氏族を追究し、中下級渡来系氏族が中心という住民像を再現した<sup>72</sup>。また氏は右京三条三坊戸主寺史足の戸口寺史妖麿の優婆塞貢進解<sup>73</sup>より寺史氏の右京三条三坊の居住の可能性を指摘し、氏はこれらの史料によって『年譜』が記す寺史乙丸の存在の信憑性は高いとしている。

『年譜』養老五年に「寺史乙丸以己居宅一、奉レ施ニ菩薩一、即立ニ精舎一号ニ菅原寺一。」とあり、改めて六年に「菅原寺 二月十日起」とある。養老六年は在京僧尼に対して、民間での教化活動を禁ずる太政官奏の出た年である。嚴罰は僧尼の出身地の隣保にも及ぶ厳しいものであったから、このような動きを察知した行基が平城京に合法的な拠点を持ったために建てたのが菅原寺ではなかったかと思う。四十九院の中では「寺」の号を持つ数少ない施設の一つである。『年譜』には右京三条三坊九坪・十坪・十四坪・十五坪・十六坪徒あるが、福山敏男氏は「西大寺所伝京城坪割図（平城京及大内裏考所載）」に延暦頃の寺地として五坪を載せるが、当初は一町の広さであったであろうとしている<sup>74</sup>。養老元年には糺弾の詔が出るほどに平城京

下での布教を行っていた行基集団はおそらく活動をますます拡大して、下級官人である寺史乙丸から居宅を奉施されるような信者を獲得していたことが分かる。

行基はこの菅原寺で遷化した。親族弟子真成の記した「大僧正舍利瓶記」には「壽八十二年二月二日丁酉之夜 右脇而臥正念如常奄終於右京菅原寺」とある。菅原寺が行基の基本的に止住する寺であったことを示すのではなからうか。『年譜』は臨終の場面を次のように記す。

天平廿一年二月二日、於ニ菅原寺東南院一、右脇臥身心安穩、  
数千弟子之中特拔ニ光信一摩頂告語、汝為ニ世間眼一、我建立諸  
院今付ニ屬於汝一、々能々住持、

もとより『年譜』の中では史料価値を保証されていない説話的部分に属するので、ことの真偽は不明である。光信は「大僧正記」によれば翼従弟子の首の一人で、『続日本紀』宝龜三（七七二）年三月丁亥、行基弟子の首勇・清浄・法義とともに十禅師に選ばれている。光信は菅原寺に住して諸院の統轄をしたのではないかと思う。翌宝龜四年十一月辛卯、勅により冊余処の修行の院のうち荒廃していた六院再興のため施田が行われているが、院荒廃の情報も光信から出た可能性もある。

菅原寺は相応の仏典を保持していたらしく、天平宝字二（七五八）

年に造東大寺司から菅原寺三綱にたいして千手千眼経五十卷が要請  
されている<sup>(75)</sup>。東大寺悔過所での転読のためという。正倉院文書  
には行基が師主となつてゐる丹比連大歳の優婆塞貢進解が残るが、  
大歳の読経できる經典の中にも千手千眼経が入つてゐる<sup>(76)</sup>。行基  
が活動の初期から悔過法要を行つていたことは第三節で述べたが、  
千眼経を五十卷を揃へてゐるところにもそれが伺われる。千眼経を  
もつて官寺に知られる存在であり、規模小なりといえども菅原寺は  
歴とした寺として認められていた。延暦二十三(八〇四)年に菅  
原寺は「天平十三年記」を寺牒として官司に提出してゐるが、「十三  
年記」の保存、行基業績史料の官への提出などから四十九院の総括  
寺院だったことが推測できる。その後菅原寺の名は平安末まで史料  
に見えない。長承三(一一三四)年の西大寺文書に菅原寺は四丁六  
段の敷地を有するという記録が残つてゐる<sup>(77)</sup>。鎌倉時代の記録に  
は菅原寺の名が見えず、専ら喜光寺として史料にのつてゐる<sup>(78)</sup>。  
『行基年譜』には養老五年条に「寺史乙丸以ニ己居宅一、奉ニ菩薩一、  
即立ニ精舎一号ニ菅原寺一。」とあるが養老六年条には喜光寺／菅原寺二  
月十日起」とある。また天平二十(七四八)年に「天皇行幸菅原、  
一百人得度、菅原政<sup>改平</sup>花光寺ト云額給フ」とあり「花」については「喜」  
の草体「菑」の誤写との校注がある<sup>(79)</sup>。喜光寺の初見史料は健治  
元(一二七五)年でおそらく鎌倉時代に入つて喜光寺と名を改めた

のではないだろうか。弘安三（一二八〇）の西大寺西僧房造営同心合力奉加帳」に般若寺・不退寺・額安寺などと共に喜光寺も二十貫文負担している<sup>(80)</sup>。以後西大寺文書や西大寺藏騎獅子文殊菩薩像胎内経などに名を残しており、西大寺の末寺化したのではないかと推測される。『年譜』の養老六年条は寺地の記載も当初の広さではないとされており、同じく『年譜』の天平二十年「天皇行幸菅原、菅原政（改乎）花（脚注「喜」の草体「崑」の誤写であろう）光寺ト云額給フ」も後世の書き込みと考えるのが妥当ではないかと思う。

行基四十九院は『年譜』の作成された安元元（一一七五）年ころには「所々院々陵遲、或堂舎朽失有名無実、或殿堂乍レ有破壊顛倒矣」という状態であったと作者の泉高父は記している。そうした中で菅原寺は喜光寺と名を変え西大寺の末寺となることである。行基菩薩之御聖跡」として寺領を守り<sup>(81)</sup>命脈を保っていたのかも少しれない。

おわりに

石母田正氏が四十九院つまり道場の意味は国家の仏教政策に対して  
自立的・自律的宗教活動の拠点であったところにあるとした指摘は行

基道場の的確な把握と想う<sup>(82)</sup>。初期道場は一〇〇二年の間隔で作られており、ここでは『瑜伽論』「菩薩地」の思想をよく理解した同志的官僧尼が中核となつて道場を運営したことが推測される。教化活動の持続の中で自前の優婆塞優婆夷を養成し、国家に得度を要請して公認されることで、彼等を各道場に配置し菩薩僧尼のさらなる養成や民衆布教にあつたと考えられる。天平三年の一部公認から年間七〇六院と急激に畿内各地に院が建設される背景には、そうした事情も考えられる。大須恵院で見たように各地の道場には原則として地縁を持つ豪族出身の僧尼が止住し、養老六年の弾圧以後は米田雄介氏の指摘のように民族的繋がりによる地域開発と結びついた布教形態に転換したと解するのが適切と思ふ<sup>(83)</sup>。四十九院の性格・機能は設置の場所、組織を維持する上で負つた役割でそれぞれ異なつた。大須恵院は最初に建立された道場で須恵器生産に携わる氏族を中心として行基の教化活動の人的・物的基盤となり、没後まで行基との繋がりがかつた。大野寺は養老六年厳しい弾圧を受けた後の行基集団の総集を推測させる土塔の建立により、その後の各地で各種事業において知識を集めるモデルとなつたのではないだろうか。菅原寺は四十九院の中で唯一平城京の中に存在し、四十九院の統轄的役割を果たしたことが推測される。

(1) 石村喜英「行基の弟子列伝と一・二の問題」(櫛田良洪博士頌寿記念会編『高僧伝の研究』山喜房仏書林、東京一九七三)は高弟の分析、その果たした役割、四十九院の経営との関係等の視点から行基仏教の実践を論じた数少ない論考の一つである。実証性、史料批判の点で課題を残す。

(2) 『続日本紀』天平勝宝元年二月丁酉条「道俗慕レ化追従者、動以レ千数。」『大僧正記』「十弟子、翼従弟子千有余人、侍者千有余人、親族弟子百有余人」『東大寺要録』卷第一本願章第一「弟子三千一百九人」『僧綱補任抄出』上「門弟三千一百余人」「僧尼令」5非寺院条「別立ニ道場」。聚レ衆教化。」は還俗とす。同13禪行条「凡僧尼有ニ禪行。修道」。意楽ニ寂靜」。不レ交ニ於俗。」の限りで厳しい許可制をとる。両条とも僧尼の俗人との接触を禁じており日本古代特有の規定である。

(4) 二葉憲香「行基の実践を通じて見た反律令仏教の成立」(『古代仏教思想史研究』永田文昌堂一九六二)

(5) 『行基菩薩伝』は「廿四具足戒(戒師高宮寺徳光禪師)」とする。『菩薩伝』は平安時代の成立で、『靈異記』およびそれを受けた『三宝絵詞』等が依拠した伝承と比して決定的史料と

はなし難いと思う。また養老元年のこの時期の戒律制度については上川通夫「律令国家形成期の仏教」(『仏教史学研究』第三七卷第二号 一九九四)で朱鳥元(六八六)年頃には四大寺(法興・大官大・薬師・川原)に十師による具足戒授戒の制度が整備されていたとして、天武朝末年には沙弥(小僧)・比丘(大僧)・師位僧等の存在を肯定している。

(6) 仁井田陞「唐日両令対照一覧」(『唐令拾遺補』東京大学出版会 一九九七)

(7) 『大唐六典』巻四は道僧に対する大綱的見解を示し、「合構朋党」のみで還俗とするが、「僧尼令」は「若合構朋党。擾乱徒衆。」というひと繋がり(合構)の行為を遺法としている。『令集解』の法家は「徒衆」を「僧尼」としている。4条・三宝物条後半に「若集論レ事。辞状正直。以レ理陳諫。不レ在ニ此例一。」『集解』古記は「集論」を「寺内雑政之」とする。つまり「僧尼令」の「合構朋党」は寺内で僧尼が仲間を作って論争することを想定して作られたもので、それが寺を横断して仲間を作った行基集団に適用されたと考えられる。

(8) 田中禎昭「日本古代の友について」(『村のなかの古代史』岩田書院 二〇〇〇)

(9) 「古記」は具体例を引いて解釈を示すことが多いとされるが、

「僧尼令」5条「別立ニ道場」。聚レ衆教化」「精進練行」の例としてともに「行基大徳行事是」と行基の仏教活動を肯定的に引用している。

(10) 舟ヶ崎正孝「靈龜く養老期の僧尼の動向」(『国家仏教変容過程の研究―官僧体制史上からの考察―』雄山閣 一九八五)

(11) 米田雄介「行基と古代仏教政策」(『歴史学研究』三七四、一九七一)は在京僧尼を対象とする説。勝浦令子「行基の活動における民衆参加の特質」(『史学雑誌』九一編三号、一九八二、後『日本古代の僧尼と社会』吉川弘文館 二〇〇〇)は先行の説を整理し、僧尼への律による科罰は還俗であるから、杖百は私度僧尼を対象としておりこちらに力点があつたとしている。

(12) 中井真孝「民衆仏教の発展」(『日本古代の民衆と仏教』評論社 一九七三)

(13) 『行基年譜』の史料批判に關しては、二葉憲香「行基の実践を通じて見た反律令仏教の成立」(『古代仏教思想史研究』永田文昌堂 一九六二)、井上光貞「行基年譜、特に天平十三年記の研究」(『律令国家と貴族社会』吉川弘文館 一九六九)、米田雄介「行基と古代仏教政策」(『歴史学研究』

三七四 一九七一)、近藤康司「軒瓦の編年からみた大野寺・土塔の盛衰」(『史跡土塔―文字瓦集成―』堺市教育委員会 二〇〇四)の研究により、天平十三年記及び年代記部分は史料としての信憑性が高いとされた。これについては第四節土塔と大野寺で栄原永遠男氏の証言を紹介している。『日本書紀』欽明天皇十三年十月「百濟聖明王、遣ニ西部姫氏達率怒喇斯致契等一、献ニ釈迦仏金銅像一軀・幡蓋若干・經論若干卷一」同敏達天皇六年十一月庚午朔「百濟国王、付還使大別王等、献ニ經論若干卷、并律師・禪師・比丘尼・呪禁師・造仏工・造寺工、六人一」同敏達天皇八年十月「新羅遣ニ釈叱政奈末一進調、并送ニ仏像一」同敏達天皇十三年九月「從ニ百濟一來鹿深臣、有ニ弥勒石像一軀一。佐伯連、有ニ仏像一軀一」

(15) 上川通夫「ヤマト国家時代の仏教」(『古代文化』第四六(四) 一九九四)、上川通夫 前掲注(5)

(16) 推古紀十四年四月壬辰条に「自ニ是年一初毎レ寺、四月八日七月十五日設齋。」とある。四月八日・七月十五日は夏安居の開始と終了の日であり、夏安居は僧尼の戒律上の生活である。「毎寺」は推古二年諸臣連が君親恩のため建立した寺でそこに一族が参加して戒律に基づく設齋を行うことが国

家的法会の最初である。以後天武紀十四年「諸国毎レ家、作  
ニ仏舎一」と持統紀八年五月十一日条の「以ニ金光明経百部一、  
送ニ置諸国一。必毎レ年正月上玄読レ之。其布施、以ニ当国官  
物一充レ之。」に至るまで国家が主催したのは基本的に戒律  
仏事であったと上川氏は前掲注(5)で指摘している。

(17) 『類聚三代格』年分度者事延暦廿五年正月廿六日太政官符

(18) 『続日本紀』天平十六年十月辛卯条

(19) 『金光明経』卷二十四「除病品」卷二十五「長者子流水品」  
卷二十六「捨身品」(十卷本による)等はその一例。

(20) 正倉院文書 続集十八(二一三二三)天平十四年十二月二  
十三日付け優婆塞貢進解、出家人船連次麻呂は河内国丹比  
郡野中郷戸主正六位上船連吉麻呂戸口、読経の中に「瑜伽  
菩薩地十六卷」と見える。

(21) 「大僧正記」については史料の検討が必要である。補論にお  
いて検討を加えたので詳しくはそちらに譲りたい。

(22) 吉田 晶「和泉地方の氏族分布に関する予備的考察」(小葉  
田淳教授退官記念『国史論集』一九七〇)「」

(23) 吉田 孝「律令国家の諸段階」(『律令国家と古代の社会』  
岩波書店 一九八三)

(24) 新川登亀男『社会的結合としての行基集団に関する基礎的

研究』(平成八、九年度科学研究費補助金(基礎研究(C)  
(2)) 研究成果報告書一九九九)

(25) 三崎良周「奈良時代の密教における諸問題」(『南都仏教』  
二十二号 一九六八)、行基が師主として貢進している丹比  
連大歳の誦經に「八名普密經」があるが(続々修二十八帙  
五裏 二四―三〇二)三崎氏によれば七仏薬師經や八名普  
密經など密教系經典は奈良時代懺悔法の經典として誦誦さ  
れたとされている。

(26) 『日本靈異記』中巻第八、第二十九、『行基年譜』行年三十  
七歳条

(27) 中村 浩「陶邑窯の展開」(『和泉陶邑窯の歴史的研究』芙  
蓉書房 二〇〇一)、菱田哲郎「須恵器の生産者―五世紀か  
ら八世紀の社会と須恵器の工人」(列島の古代史4『ひと・  
もの・こと』岩波書店 二〇〇五)

(28) 早川庄八「律令財政の構造とその変質」(『日本古代の財政  
制度』名著刊行会 二〇〇〇、初出一九六五)同「公廩稲  
制度の成立」によれば天平九年和泉の死亡による出挙の免  
稲は本稲に対して四四%である。

(29) 森 明彦「陶邑・ミツキ・大嘗祭」(『大阪の歴史と文化』  
和泉書院 一九九四)

- (30) 古尾谷知浩「律令制下における土器の生産と流通」(文献資料・物質資料と古代史研究) 塙書房 二〇一〇)、荒井秀規「延喜主計式の土器について」(下)(『延喜式研究』第二号 二〇〇五)も延喜本式がいつ頃の実態を反映したのか諸説紹介し、開始時期については八世紀前半代とする説をあげ、改変・減停があつたが式編纂時の十世紀前半までは式に基づく供進が続いたとしている。
- (31) 中村 浩「陶邑窯の発展」(前掲注(27))
- (32) 『続日本紀』養老六年太政官奏「(人之妻子)於ニ路衢一負レ経捧レ鉢。」天平三年詔、行基弟子優婆塞・優婆夷の一部入道許可中「自余持レ鉢行レ路者」『令集解』僧尼令非在寺院条、「勘ニ知精進練行」古記に「謂行基大德行是」『行基年譜』神龜二年九月一日「將彼弟子修ニ杜多(頭陀)行」、『類聚三代格』宝龜三年三月廿一日太政官符、行基弟子余人を含む十禪師任命の条件に「以息ニ乞食之営」
- (33) 浅香山木「倭政権と手工業生産」(『日本古代手工業史の研究』法政大学出版局 一九七一)
- (34) 菱田哲郎 前掲注(27)
- (35) 鷺森浩幸「陶邑と陶部」(『日本古代の王権と社会』塙書房 二〇一〇)

- (36) 溝口勇樹「ミワ系氏族と陶邑古窯跡群」(『國學院雜誌』一一〇―一七二〇〇九)
- (37) 溝口勇樹「氏族分布からみた初期陶邑古窯跡群」(『日本歴史』第七八四号 二〇一―三)
- (38) 仁藤敦史「ミヤケ制とヤケ」(『古代王権の支配構造』吉川弘文館 二〇一二)
- (39) 前掲注(38)
- (40) 前掲注(33)
- (41) 森浩一「大野寺の土塔と人名瓦」について」(『文化史学』第十三号 一九五七)
- (42) 中村浩「陶邑窯における陶工組織について」前掲注(27)「〇」「×」等の須恵器篋書記号は同一窯で複数工人の製品を焼くための識別記号であり、そこから工人組織の様相を想定している。
- (43) 堀池春峰「―史料紹介―行基菩薩縁起図絵詞」(『日本仏教』第五・六号 一九五九、後『南都仏教史の研究』上 一九八〇)
- (44) 大正新修大藏經 一五七九―三六一b4、b9
- (45) 大正新修大藏經 一五七九―五〇三a12、a19
- (46) 井上薫「平城京造営と布施屋設置」(『行基』吉川弘文館)

一九五九)は行基の道場や布施屋建設に『瑜伽論』や『菩薩地持経』に説く工巧明を示唆している。

- (47) 長山泰孝「行基の布教と豪族」(大阪大学教養部人文・社会学『研究集録』第十九輯 一九七一)は行基を畿内の豪族が支持した理由として彼の仏法に豪族の世俗的な生業を鼓舞する実践倫理があつたからと考察しているがまさに『瑜伽論』は有情饒益のための菩薩の実践として生業援助を位置づけている。

- (48) 中村 浩「陶邑の成立」前掲注(27)

- (49) 井山温子「和泉地方における行基集団の形成―とくに須恵器生産者との関連から―」(『史泉』第六六号 一九八七) 田村圓澄「行基と平城京造営」(『史淵』一一二号 一九七五)にも大須恵院の意味の考察があるが機能について見解が異なる。

- (50) 堺市教育委員会『史跡 土塔―文字瓦聚成―』(二〇〇四)

- 同『史跡 土塔―遺構編―』(二〇〇七)

- (51) 近藤康司「軒丸瓦」(堺市教育委員会編『史跡 土塔―文字瓦聚成―』二〇〇四)

- (52) 栄原永遠男「大野寺土塔の知識」(和泉市教育委員会編『和泉市史紀要』十一 二〇〇六)

- (53) 岩宮未知子「文字瓦の分析と考察」(堺市教育委員会『史跡土塔―文字瓦聚成―』二〇〇四)
- (54) 白神典之「学史」(堺市教育委員会編『史跡土塔―遺構編―』二〇〇七)、岩永省三「段台状仏塔の構造と系譜」(同上)
- (55) 岩永省三 前掲注(54)
- (56) 井上 薫「和泉国大野寺土塔の源流」(『文化財学報』第一集 一九八二)
- (57) 大正新修大蔵経 (一五七九―五三三c 一八―五三四a五)
- (58) ( )内の訳語は横山紘一『唯識仏教辞典』を参照した。
- (59) 正集二裏書(二―七一〇)
- (60) 『寧楽遺文』下巻金石文
- (61) 続々修十九帙二(七―三三五)
- (62) 行基が『西域記』を読んでいた可能性は『年譜』に「大国有給孤独園而養息孤独徒。」との行基の言による。給孤独園は『瑜伽論』に見ることができず、『西域記』巻六、室羅伐悉底国・給孤独園に由来が詳しい。『日本後紀』弘仁三年(八一二)八月癸丑条勅に「故大僧正行基法師爲レ矜ニ孤獨一所レ置也。」も行基の意図を示す。
- (62) 岩永省三 前掲注(54)

- (63) 古屋尾知浩「文字瓦と知識」(『文献史料・物質史料と古  
代史研究』塙書房 二〇一二) 正倉院文書「造東大寺司告  
朔解」(続修三五、五―一九五)(続修別集三三、五―三  
七五―三八三) 開埴穴、堀積埴、打埴、作瓦、焼瓦、採薪、  
修理瓦屋、掃浄瓦屋、修理瓦窯、雑工等廝等が挙がり、打  
埴・採薪に最も労働力を必要とするところある。
- (64) 栄原永遠男 前掲注(52)
- (65) 南出眞助「行基の軌跡」(追手門学院大学東洋文化研究所編  
『アジア、老いの文化―青春との比較において』新泉社  
一九九七) 本論考は栄原永遠男前掲注(52)の論文の紹  
介によつた。
- (66) 北条勝貴「行基と技術者集団」(『行基事典』国書刊行会  
一九九七)
- (67) 岩宮未知子 前掲注(53)
- (68) 清水みき「行基集団と山崎院の造作―人名瓦の検討より―」  
(『続日本紀の時代』塙書房 一九九四)
- (69) 近藤康司「軒瓦の編年からみた大野寺・土塔の盛衰」(前掲  
注(51))
- (70) 岩宮未知子 前掲注(53)
- (71) 『菅原寺―喜光寺旧境内緊急発掘調査報告書―』(奈良県文

- 化財調査報告集 第一二集 一九六九)
- (72) 勝浦令子 前掲注(11)
- (73) 続々修十一帙二裏(二四―三〇一)
- (74) 福山敏男『奈良朝寺院の研究』(綜芸舎 一九七八)
- (75) 続々修(三十九帙三裏)一三―四八五、また年月日を記していないが、続々修(十六帙)一四―二五四に天平宝字二年十一月十四日類収として元興寺・薬師寺とともに菅原寺の千手千眼経五十巻がかり出されている。
- (76) 続々修二十八帙五裏(二四―三〇二)
- (77) 『平安遺文』第五卷 二三〇二
- (78) 『鎌倉遺文』第十六卷 一二〇八二、第一九卷 一四一〇三、第二十六卷 一九六八〇七〇、第二十八卷二一一一九、卷三十四 二五八三六、卷三十五 二七二五一。
- (79) 『行基年譜』(『行基事典』国書刊行会 一九九七)
- (80) 『鎌倉遺文』第一九卷 一四一〇三
- (81) 前掲注(78)二五八三六、二七二五一には喜光寺領菅原庄が継承されていることがわかる。
- (82) 石母田正「国家と行基と人民」(『日本古代国家論』岩波書店 一九七三)
- (83) 米田雄介 前掲注(11)

第五章 天平十五年正月の法会と行基

はじめに

『大僧正舍利瓶記』<sup>(1)</sup>によれば、行基は天智七（六六八）年に河内国に生まれ、十五歳で出家、天平二十一（七四九）年八十二歳で遷化した。行基が本格的に布教活動を開始したのは慶雲二（七〇五）年三十七歳頃と『行基年譜』<sup>(2)</sup>は記している。その活動時期は、大宝元（七〇一）年大宝律令を發布し、律令体制を整えつつあった古代国家が国民を統合する精神的支柱として仏教を最も重視した時期と重なる。養老期（七一七〜七二三）には僧尼に対して学問の奨励<sup>(3)</sup>や厳正なる漢音での經典読誦を要求する<sup>(4)</sup>一方で、行基を筆頭とする民間での布教活動を厳しく取り締まり<sup>(5)</sup>、官許を得ないで勝手に出家する私度を厳禁する法令が出されている<sup>(6)</sup>。天平期（七二九〜七四八）に入ると、道慈や玄昉といった入唐学問僧が国家仏教を主導し<sup>(7)</sup>、經典読誦の法会<sup>(8)</sup>はもちろん、王権による写経事業<sup>(9)</sup>や造像<sup>(10)</sup>、寺院への保護<sup>(11)</sup>、等が活発化し、国分寺建立、大仏造立といった国家的大事業へと展開していった時期でもある。

この時代の僧尼は国家や支配層の仏教行事に奉仕する官僧尼として、その身分、活動が律令の僧尼令によって厳しく統制されていた。行基が歴史に登場するのは、その僧尼令が禁じている民衆のための布教活動によって養老元（七一七）年に、国家から厳しく糾弾を受けたことによる<sup>(12)</sup>。行基は畿内に多くの道場を建てて民衆の救済・教化に当たると共に、天平十三（七四一）年までに、架橋六、直道一、池一五、溝七、樋三、船息二、堀四、布施屋九を建設して民衆の社会生活に資する膨大な仏教的実践活動を行っていた<sup>(13)</sup>。その行基が天平十五（七四三）年十月、聖武天皇の大仏建立詔が出るとともに「於是行基法師率ニ弟子等一勸ニ誘衆庶一。」と国家の仏教事業に積極的に関わり、天平十七（七四五）年には天皇より大僧正に任ぜられたと『続日本紀』は記している。

行基の大仏勸進参加や大僧正就任をめぐることは、行基研究者の中でもその解釈にいくつか見解を異にする意見が出されてきた。主なものは、国家の働きかけにより行基が民衆の側から転身したとするもの<sup>(14)</sup>、そうではなく国家の側が仏教政策を変えて、弾圧から宥和へと行基に歩みよったとするもの<sup>(15)</sup>、行基の国家事業関与は『続日本紀』が一行記（すのみで行基の実践にとつて問題とするに当たらないとするもの<sup>(16)</sup>）等である。これらの説は、最後を除いてどちらかといえば国家の側に視点を置いて、行基のもつ民衆への影響力に

国家がどう対処しようとしたかを論じ、行基の論理を詰めていない点で共通している。それでは勸進に参加した仏教実践者行基の側には、どのような論理があったのであろうか。管見のかぎりこれまで行基の側に視点を置いた必然性は考察されてこなかったように思う<sup>(一七)</sup>。そこで、行基にとつて、大仏建立詔が出るまでの仏教実践と、大仏勸進参加との間には関連性、ないし一貫するものがあったのであろうか、またはなかったものであろうかということを明らかにすることが本論考での課題である。

### 第一節 天平十五年正月の法会

行基の大仏勸進参加を考える上で、天平十五(七四三)年正月に行われた法会の実態とその史的意義を明らかにすることが重要であると思う。この法会は、大仏建立の詔が出され、行基が大仏勸進に参加したと『続日本紀』が記す、その十ヶ月前に挙行された。この法会の目的・規模等については聖武天皇の「詞」という形で『続日本紀』天平十五年正月癸丑(十二日)条がその詳細を載せている。為レ読ニ金光明最勝王経一。請ニ衆僧於金光明寺一。其詞曰。天皇

敬諮ニ四十九座諸大徳等一。弟子階縁宿殖嗣ニ膺宝命一。思下欲宣ニ揚正法一導中御蒸民上。故以ニ今年正月十四日一。勸ニ請海内出家之衆於所住处一。限ニ七七七日一転ニ誦大乘金光明最勝王經一。又令下天下限ニ七七七日一禁ニ断殺生一及断中雜食上。別於ニ大養徳国金光明寺一。奉レ設ニ殊勝之会一。欲レ為ニ天下之摸一。諸徳等或一時名輩。或万里嘉賓。僉曰ニ人師一咸称ニ国宝一。所レ冀、屈ニ彼高明一、随ニ茲延請一。始暢ニ慈悲之音一。終諧ニ微妙之力一。仰願梵宇増レ威。皇家累レ慶。国土嚴淨。人民康樂広及ニ群方一綿該ニ広類一。同乘ニ菩薩之乘一並坐ニ如来之座一。像法中興實在ニ今日一。凡厥知見可レ不思哉。

りながら、

a 「仏法をおおいに弘めることで万民をみちびき救済したい」という法会の目的

b 国内全出家者に大乘金光明最勝王經の転読参加を、天下万民へは殺生・肉食禁止を命ずる詔

c 大養徳国金光明寺で行う「殊勝の会」に招請する四十九人の大徳への招請の辞

d 本法会に対する天皇の願文

という内容から成り立っている。そういう事情から「詔」とせず「詞」と

表1 国家法会一覧(天平十五年まで)

| 年・月        | 経典名                    | 期間    | 場所          | 読・講 | 招請僧   | 目的          | 備考       |
|------------|------------------------|-------|-------------|-----|-------|-------------|----------|
| 1 推古 14・7  | 勝鬘経                    |       |             | 講   | 鹿戸皇子  | (仏法興隆)      |          |
| 2 14・是歳    | 法華経                    |       | 岡本宮         | 講   | 鹿戸皇子  | (仏法興隆)      |          |
| 3 舒明 12・5  | 無量寿経                   |       |             | 説   | 惠願    | (仏法興隆)      |          |
| 4 皇極 1・7   | 大雲経等大乘經典               | 3     | 大寺          | 説   | 衆僧    | 折雨          | *百濟大寺    |
| 5 白雉 2・12  | 一切経                    |       | 味経宮         | 説   | 二百僧尼  | *後の追儻か      |          |
| 6 同夕       | 安宅・土淵経等                |       | 朝           | 説   |       | *難波宮安鎮か     |          |
| 7 3・4      | 無量寿経                   | 6     | 内裏          | 講   | 惠願・惠賢 |             | 作惠衆沙門一千  |
| 8 斉明 5・7   |                        |       | 京内諸寺        | 講   |       | 報七世父母       |          |
| 9 6・5      | 仁王般若波羅蜜経               |       |             | 講   |       | (護国)        | 百高座の法会   |
| 10 天武 5・11 | 金光明経・仁王経               |       | 四方国         | 説   |       |             | 京内二十四寺   |
| 11 9・5     | 金光明経                   |       | 宮中・諸寺       | 説   |       |             | 川原寺・飛鳥寺  |
| 12 14・9    | 経                      |       | 大官大寺        | 講   |       | 天皇不予、平癒祈願   |          |
| 13 14・10   | 金剛般若経                  |       | 宮中          | 説   |       |             |          |
| 14 朱鳥 1・7  | 金光明経                   |       | 宮中          | 説   | 一百僧   | (天皇病平癒)     |          |
| 15 1・7     | 観世音経                   |       | 大官大寺        | 説   |       |             | 諸王臣為天皇法会 |
| 16 1・8     | 観世音経                   |       | 宮中          | 説   | 百善薩   | (天皇病平癒)     |          |
| 17 持統 5・6  | 経                      | 5     | 京・畿内諸寺      | 誦   | 梵衆    | 此夏陰雨の為止雨    |          |
| 18 19      | 金光明経                   |       | 京・畿内        | 講説  |       | (止雨)        |          |
| 19 7・10    | 仁王経                    | 4     | 百国          | 講   |       |             | 正月上弦日法会為 |
| 20 8・5     | 金光明経                   |       | 諸国          | 説   |       |             |          |
| 21 11・6    | 経                      |       | 京畿諸寺        | 説   |       | (折雨か)       |          |
| 22 大宝 2・12 | 金光明経                   |       | 四畿内         | 講   |       | (太上天皇病平癒)   |          |
| 23 3・3     | 大般若経                   |       | 四大寺         | 説   |       | *持統太上天皇追悼か  |          |
| 24 3・7     | 金光明経                   |       | 四大寺         | 説   |       | *孟蘭盆供養か     |          |
| 25 慶雲 2・4  | 金光明経                   |       | 五大寺         | 説   |       | 年穀不登、民苦救済   |          |
| 26 4・4     |                        |       | 京畿諸国寺       | 説   |       | 天下疫飢の救済     |          |
| 27 和銅 1・6  |                        |       | 都下諸寺        | 転経  |       | 天下泰平、百姓安寧   |          |
| 28 養老 4・8  | 薬師経                    |       | 都下四十八寺      | 説   |       | 不比等病平癒      | 一日一夜     |
| 29 5・12    |                        |       | 都下諸寺        | 転経  |       | 太上天皇病平癒     |          |
| 30 6・11    | 華嚴経・大集経・涅槃経・大菩薩藏経・観世音経 |       |             | 写経  |       | 奉為太上天皇      |          |
| 31 神亀 2閏1  | 大般若経                   |       | 宮中          | 説講  | 僧六百人  | 除災異         |          |
| 32 2・7     | 金光明経                   |       | 諸寺          | 説   |       | 除災折祥        |          |
| 33 2・9     |                        | 7     | 京・大和諸寺      | 転経  |       | 除災異         |          |
| 34 4・2     | 金剛般若経                  |       | 中宮          | 転説  |       | 銷災異         |          |
| 35 5・8     | *観世音経                  |       |             | 転経  |       | 皇太子解脫患苦     |          |
| 36 5・12    | 金光明経                   |       | 諸国          | 転説  |       | 国家平安        |          |
| 37 天平 1・6  | 仁王経                    |       | 朝堂畿内諸国      | 講   |       |             |          |
| 38 7・5     | 大般若経                   |       | 宮中四寺        | 転説  |       | 消除災害、国家安寧   | 大安源師元興福  |
| 39 7・8     | 金剛般若経                  |       | 府大寺別国諸寺     | 説   |       | 太宰府下役、教民    |          |
| 40 9・3     | 大般若経                   |       | 毎国          | 写経  |       |             | *国分寺建立関連 |
| 41 9・4     | 大般若経                   |       | 大安寺         | 転経  | 僧百五十人 | 護寺鎮国、聖朝平安   |          |
| 42 9・5     | 大般若経                   |       | 宮中          | 説   | 僧六百人  | (四月以来の疫旱除災) |          |
| 43 9・8     | 最勝王経                   | 月2,3度 | 四畿内・二監・七道諸国 | 転経  | 僧尼    | (疫病猖獗の為除災か) |          |
| 44 9・8     | 大般若経・最勝王経              |       | 宮中十五処       | 転経  | 僧七百人  | 天下泰平、国土安寧   |          |
| 45 9・10    | 金光明最勝王経                |       | 大極殿         | 講   |       |             | 朝廷之儀一同元日 |
| 46 10・4    | 最勝王経                   |       | 京畿内諸国       | 転説  |       | 国家隆平        |          |
| 47 11・7    | 五穀成熟経                  | 7月7夜  | 天下諸寺        | 転説  |       | 風雨調和、年穀成熟   |          |
| 48 12・6    | 法華経十部                  |       | 天下諸国        | 写経  |       |             | 同時に七重塔建立 |
| 49 12・9    | 観世音経十卷                 |       | 四畿内諸国       | 写経  |       | 安百姓(仏罰)     |          |
| 50 13・3    | 金光明最勝王経・妙法蓮華各一部        |       | 天下諸国        | 写経  |       |             | (国分寺建立詔) |
| 51 15・1    | 大乗金光明最勝王経              | 49    | 金光明寺、海内衆僧住処 | 転説  |       | 宣揚正法、導御蒸民   |          |

\*新日本古典文学大系『続日本紀』脚注

( ) 表作成者の補注

という表現になつてゐるのではないかと思ふ(18)。

仏教公伝以来天平十五年の本法会まで、国家が主催した經典の誦・講・書写にかかわる法会・仏事を正史の中から抜き出してみると別表1のようになる。それらの法会・仏事と本法会を比較すると本法会の顕著な特殊性が浮かび上がってくる。

一、期間の長さ。写経を除き、特に明記されない場合、当日一日が原則であり、表1において七日七夜が最長である。本法会は、正月十四日から始まって三月四日までの「四十九日」間行われ、最終日には中央の「殊勝の会」に対して右大臣橘諸兄が金光明寺へ慰勞に赴いてゐる。

二、国内の全出家者に住处において大乘金光明最勝王經の転誦(19)を命じてゐる。これまでも諸国に經典誦誦を命じた例があり、特に持統八(六九四)年以降毎年正月諸国で行われた金光明最勝王經の誦誦は恒例化されるが、これは国衙等で一定の官僧により行われた(20)。今回のように全出家者に参加を求めたのはこれも異例のことである。また、その「住处」で行われたことを証する木簡が福島県江平遺跡で発見されている(21)。

三、天下万民に四十九日間に渡つて殺生と雑食(肉食)を禁止した。従来畿内や諸国に放生を求める指示や、一部の宍食を禁

じた例はあるが、このような全面的かつ長期の殺生、肉食禁止令はない。まさに天下挙げてこの大法会に参加することを求めたものといえよう。

四、「大養徳国金光明寺」での「殊勝之会」の開催は、金光明寺<sup>(22)</sup>が大養徳国<sup>(23)</sup>の国分寺として公に登場した初見であり、そこでの「殊勝之会」の開催は、「大養徳国金光明寺」が国分寺の総本山としての存在を示す宣言でもあつたと考えられる。金光明寺はやがて天平勝宝元（七四九）年四月『続日本紀』に東大寺として登場する。

五、四十九人の大徳を招請しての法会も異例である。表1によれば、大規模な法会では、六百人、七百人、二千人の僧が参加している。こうした場合、その詳細は史料に現われていないが、僧綱を通じて官大寺の官僧が招請され、經典の誦誦が行われたであろう。そのためにこそ、官僧尼は学問と正確な漢音での經典誦誦が義務づけられていた<sup>(24)</sup>。ところが本法会では、「四十九座諸大徳」が招請されている。これも異例な点であるが、この点については後述したい。

六、誦誦の「金光明最勝王経」に「大乘」の二文字が冠せられている。後にも、先にもないことであり、この点にこそ本法会の最大の特徴があることを、後に精しく考察する。

七、 天皇が仏「弟子」を称した初見であり、(6)と関わって重要なことである。

以上、本法会は従来の經典読誦型国家法会と比較してみると、極めて特殊な内容をもった法会であることがわかる。しかし、これまでの研究においては、天平十三(七四一)年の国分寺建立詔と、本年十月に出される大仏造立詔の間にあつて、あまり注目されることなく、一部の研究者がその一部分に言及するのみで<sup>(25)</sup>、本法会の規模や意義をそれ自体として取り上げた論考は管見の限り見あたらなかった。そこで、前記諸特徴の中から特に本法会の史的意義を考え、かつ行基の大仏勸進参加を考える上で重要と思う事項についてさらに詳しい考察を加えたい。

## 第二節 大乘法会の登場

本法会の意義を考える上で、大乘仏教思想が重要な鍵となるのでそれについて略述しておきたい。インドでは釈迦入滅後約五〇〇年、一世紀頃までの仏教は出家を志した者が僧院に入つて厳しい戒律を守り、学問や瞑想といった修行に励み、阿羅漢という聖者になるこ

とを最終の目的としていた。我が身のみ悟りを求めることを主眼としたので、これを自利の仏教ともいう。紀元一世紀頃には、仏舎利を祀る仏塔を中心に、在家者の中にも、釈迦の教えに対する讃仰や信仰が広がり、また部派仏教の大衆部に大乘的思想が芽生え在家信者をも包み込んだ仏教運動が展開するようになった。我が身のみでなく、すべての衆生とともに菩提（悟り）に至る道を追究したので、自らを大乘（大きな乗り物）と称し、旧来の仏教を小乗と呼んだ。自分一人が悟ることを追究するのではなく、全ての有情が人間苦を脱して救済されるように、出家者と衆生がともに悟りへ至る道を追究しようとしたのが大乘仏教であり、自利利他の仏教と云われる。その大乘仏教の核に菩薩概念がある。菩薩とは、有情の最後の一人が悟りを得るまでは自ら如来にならないという誓願を立て、慈悲と智慧をもつて、六波羅密（布施・持戒・忍辱・精進・禪定・智慧）の修行を実践し、自利利他の修行を行う出家者のことである。大乘の経典にいたり、全ての人を救済するための、菩薩の限りなく困難な修行への道や、救済される衆生の無数のありかた、機根が追究され深められていった。また人間苦を脱すること求めて存在の究極のあり方（空観）や、執着（煩惱）を脱するための人間の心の仕組み（唯識）への洞察が大乘仏教の経典に結実していった。救済されるべきすべての人々が、如来になる芽を心に蔵していき、救済される

きとし生けるものを平等と見たことも、古代における人間観として重要である<sup>(26)</sup>。

『金光明最勝王経』は『金光明経』とも『最勝王経』とも云われ<sup>(27)</sup>、『日本書紀』天武五年(六七六)十一月甲申条の「遣ニ使於四方国一、説ニ金光明経・仁王経一。」という記事が初見である。金光明経・仁王経は共に護国経典といわれ、表1からもわかるように、経典読誦・講説の国家法会においてしばしばこの二経典が取り上げられている。特に、『日本書紀』持統八(六九四)年五月癸巳「以ニ金光明経一百部一、送ニ置諸国一。必取ニ毎年、正月上玄一読之。其布施、以ニ当国官物一充之。」との勅が出、持統十(六九六)年十二月己巳朔には「縁レ読ニ金光明経一、毎レ年十二月晦日、度ニ浄行者一十人一」との勅がでて以降、正月の金光明経読誦が宮中と諸国において恒例化した<sup>(28)</sup>。このように金光明経が重用されたのは、その四天王品に、経典を受持し恭敬する国王の人民・国土を四天王が守護するところであるところが、王権の統治にとって格好のよりどころとなつたからであつた<sup>(29)</sup>。これまでの仏教史研究が指摘するように、それは専ら経典を読誦することによってそこに呪術的効力を期待し、国家安泰を祈願するものであつた。そこに、衆生一人一人の生存苦と向き合い、それを救済するといった大乘仏教の精神を見いだすことは難しい。したがって国家法会に読誦されてきた経典はすべて大乘経典といつ

ていいのであるが、表1からもわかるように一度も「大乘」の語が冠されたことはない。それだけにこの天平十五年正月の法会の経典に「大乘」の語が冠されていようと十分注目に値することである。大乘経典たる『金光明最勝王経』を讀誦せよという布告の真意が「海内の出家せる衆僧」に果たしてどのくらい届いたかはともかくとして、本法会には明らかにそのような天皇のメッセーヂが込められていたと読むことができるのではないだろうか。

実は本法会は単に『金光明最勝王経』の上に「大乘」の二文字が冠せられていただけではない。本法会の開催を告げる「詞」全体が基本的に大乘仏教のキーワードをもって構成されているということができる。冒頭の「正法を宣揚し蒸民を導御せむと思ふ」は、本法会の目的を語るが、仏法により広く民衆を教え導くという発想は、国家安泰・招福除災を祈願してその余滴が百姓に及ぶようにという従来の法会の趣旨とは異なっている。あえていえば、仏法による民衆の救済・導御のためにこの法会は開かれるとれるのである。

次に「慈悲の音を暢べて」と言っている。「慈悲」は諸仏・菩薩が衆生救済に向かうという大乘仏教の発想の中でその真の意味が深められ、菩薩は慈悲の具現者であるとされている。最後の願文部分に見られる「同じく菩薩の乗に乗して並に如来の座に坐せむ」は、この法会を円満に成し遂げることににより、仏弟子たる朕は、諸大徳と

ともに衆生救済を使命とした菩薩の道を歩み、ともに覚者としての如來の座をめざそうという天皇の願いを述べたものである。先述したように、ここには紛れもなく大乘の精神による法会の開催が告げられているといつてよいであろう。

通常の大規模な法会は別表1からも知られるように七百人とか二千人とかの衆僧を招請して行われる。天皇の年齢と等しい数の僧が招請された法会もある<sup>(30)</sup>。また、誦誦する經典の巻数に合せた僧尼の招請ということも行われている<sup>(31)</sup>。こうしたことから考えるのと、四十九人の大徳を招聘し、四十九日間にわたつて法会を行うという、この「四十九」にも特別な意味がこめられていると考えるのが自然である<sup>(32)</sup>。四十九という数字は仏教で重視する七の七倍の数字として「大七」とか「七大七」といわれ經典の中でも重視される数字である<sup>(33)</sup>。そうした数字として好まれたとも考えられるが、筆者はこの数字にさらに積極的な意味を考えたいと思う。結論を先にのべれば、これは弥勒菩薩の住む兜率天の宝宮をめぐる四十九重の垣にちなむ「四十九」ではないかと思う。

本法会が『大方広仏華嚴經』(以下『華嚴經』)の興隆の中で、その影響の下に成立して行くことは後述するが、その『華嚴經』に登場する兜率天ないし弥勒菩薩の存在がこの「四十九」という数字を生み出したのではないだろうか。『華嚴經』では毘盧舍那仏が八つ(八

十華嚴では九つ)の会座(説法の場合)で光明を放ち教えを示すが、その会座の一つが兜率天である(34)。また『華嚴経』の最後には、本經の説く菩薩修行を総括するような「入法界品」という求道物語が置かれている。その主人公善財童子は修行遍歴の最後に、弥勒菩薩に向かつて「菩薩の道をどのように学び、どのように修行したらよいか」と問いかけ、弥勒菩薩は菩薩道の真髓を懇々と童子に説き、善財はそれに導かれて普賢菩薩と出会い不退転の菩薩の境地に至るといふ筋である。このような『華嚴経』における弥勒の役割を踏まえて、弥勒菩薩の住む兜率天四十九重の宝宮にちなむ「四十九」が選ばれたのではないだろうか。

法会に招かれた四十九座の大徳が「諸徳等或一時名輩。或万里嘉賓。僉曰二人師一咸称国宝。」の人々として招かれていたということもこの法会の特徴として重視したい。通常の法会にどのような人々が携わったか具体的な記録はないが、前述したように、百人を単位とする法会では当然官大寺の官僧が招請されたであろう。彼らは国家法会・仏事に奉仕するためにこそ存在したのである。しかし、今回の法会ではことさらに招請された僧達が大徳とよばれ、「一時の名輩・万里の嘉賓・人の師・国宝」と称されていることは、通常と異なる人選であったことをうかがわせる。直接の史料は残っていないが、どのような僧達が該当したか、文言よりその可能性を探って

みることにする。

「万里の嘉賓」からまず想定されるのは、天平八（七三六）年八月、遣唐副使中臣名代に伴われて来朝した婆羅門僧菩提・唐僧道璿・林邑僧仏徹の三人である。来日後、官寺の筆頭大安寺に止住して七年経ち、九年後の天平勝宝四（七五二）年の大仏開眼会でそれぞれ主役を務め（後述）、僧綱<sup>(35)</sup>に任ぜられていたことなどを考えると、本法会に招請されていた確度が高いと考えられる。そして、外国人僧侶の法会参加ということ自体がこの法会の特殊性を語っているように。

「一時の名輩・人の師・国宝」として招請を受けた大徳として想定されるのはどのような僧達であったか。『続日本紀』での僧の呼称は僧綱の任命者と二、三の例外者に「法師」の尊称が付けられている。他は「僧某」または「沙門某」である。大徳は法師以上の限られた高徳の僧への尊称で和尚・和上とほぼ同格で使われている。表<sup>②</sup>は当時の史料から「大徳」の尊称を付けられていた人物を抜き出したものである。その中から、天平十五年前後に「大徳」の尊称を受けていた僧を当時の諸史料から拾うと、行基・慈訓・勝叡・了行・尊応・良弁・審祥・嚴智・円證・性泰・智璟・澄叡・春福といった僧が挙げることができる。これに当時の僧綱を加えるべきであろう。僧正玄昉、大僧都行達、小僧都栄弁、律師道慈・行進が当時の僧綱

を構成していた。以上に挙げた人々は、本法会に大徳として招請された可能性が強いと推定される。

行基の本法会参加は、従来の行基研究からすれば奇異の感を抱かれるかもしれないが、本法会に招請された僧達の人選基準や、行基と朝廷との関係からすると必然性が高いと考える。この点については後述したい。

### 第三節 大乘法会登場の仏教史的背景

従来の国家法会は年穀不熟、疫病猖獗、長雨・旱といった万民に及ぶ災害や、天皇・皇后・太上天皇・皇太子等の病氣、内乱等眼前の危機を直接の契機として（表1目的の項参照）、それらの差し迫った危機を鎮撫・克服するために、宮中や諸寺において大規模な經典読誦や講説がおこなわれてきた。例えば、天平九（七三七）年全国的疱瘡の蔓延と併せて早が続き、藤原四兄弟を初めとする高官の死去も相次いだ。一連の『大般若経』『金光明最勝王経』の転読の法会（表1NO40〜45参照）はその典型である。八月丙辰（一五日）「為ニ天下太平国土安寧」。於ニ宮中一十五処。請ニ僧七百一人。令レ

転ニ大般若經。最勝王經一。度ニ四百人一。四畿内七道諸国五百七十八人。」とある。經典の読誦は祈禱としてのそれであり、呪術的効果が期待され、併せて大量の得度者を許可することによる功德の効果も求められている。

またこの時期は王権による大規模な写經事業がいくつも組織的に行われていたが、その目的を語る願文には、国家法会と共通した発想が見られる。例えばこの時代を代表する光明皇后一切經書写の願文には先ず「尊考贈一位太政大臣府君、尊妣贈從一位橘氏太夫人」御為めとあつて、父故藤原不比等・母故県犬養橘三千代の冥福の為に写經を行うとし、さらに聖朝の福寿、官人・宮人の忠節、最後に獲福消災・一切迷方会帰覺路を願うとしている<sup>(36)</sup>。この発想は神龜五(七二八)年九月廿三日の日付を記す長屋王大般若經御願文にも共通する<sup>(37)</sup>。

さらに、天平十三(七四一)年二月十四日<sup>(38)</sup>に宣せられた国分寺建立の詔の願文も<sup>(39)</sup>、右に述べた国家法会や王族の写經願文と共通した発想を見ることが出来る。そこには仏教の呪的威力に期待して、天皇は鎮護国家から始まり皇祖の冥福や一族の長寿と繁栄、さらには王権を支える股肱の臣でありかつ姻戚関係にある橘氏や藤原氏の慶福と忠節の祈願が主要な部分となっている。

本法会は前述したような国家の危機回避や王権とそれに連なる一

族の冥福・繁栄を直接の目的とせず、仏法による「蒸民導御」のため、「菩薩」の道を歩んで「如来」に至ることを願って行われた法会であるという点で従来型の法会とはその発想が異なっている点が画期的なこととして注目される。

ここで、本法会の大乗的特徴をより明確にするために従来の国家仏教の要点を略述しておきたい。『日本書紀』大化元（六四五）年八月癸卯条で、孝徳天皇は大寺に僧尼を招集し、蘇我氏が主導してきた仏教活動を天皇が摂受し、十師を置いて衆僧を教導するとともに、以後の造寺には天皇が援助する旨の詔を出した。天武朝にいたり律令体制の基礎が造られていくが、仏教政策についても、僧尼令の根幹になるような詔勅が次々に出された。すなわち、『日本書紀』天武六（六七七）年八月辛卯に「親王・諸王及び群卿に詔して、人ごとに出家一人を賜ふ。」とあり、出家することが天皇よりの賜わりものとして観念されていることがわかる。僧尼令では個人が自分の意志で出家することを「私度」として固く禁じ、天皇と国家の得度の許可権が法制化される。

同天武八（六七九）年十月庚申条には「勅制下僧尼等威儀及法服之色、并馬従者往ニ来巷間一之状上。」とある。「威儀」は僧尼として行住坐臥の振る舞いが礼にかない仏法に仕える者として畏敬の念を起こさせる様な行動を定めたものである<sup>(40)</sup>。後半の「馬・従者巷間

往来状<sup>一</sup>は通説のように僧尼令19、遇三位已上条に法制化されてゆく。僧尼が馬に乗って路上で三位已上や五位已上の貴族官人に出会った場合に、処すべき礼を定めたものである。この年の正月には、諸王・諸臣の礼を定めており、礼は律令的身分秩序を保つ上で重要であつた<sup>(41)</sup>。俗世を離れた僧尼を俗世の身分秩序に組織化し、律令に定めた点は日本古代特有の現象であり、古代僧尼の置かれた社会的立場がわかる。武田佐知子氏は儀制令が朝廷外の巷間において身分秩序を貫徹させるために、身分関係が一目瞭然となるよう朝服の着用を定めていると指摘している<sup>(42)</sup>。この日同時に僧尼が着用すべき法服の色が定められているのも、そのことと関連があると思われる。

同天武八年十月には「凡諸僧尼、常住ニ寺内<sup>一</sup>、以護ニ三宝<sup>一</sup>。」との勅がでてゐる。僧尼の行動範囲を寺内に限定し、王権に奉仕する存在とした重要な規定である。僧尼令5、非寺院条に法制化されることになる。僧尼の住処を寺院に限定するのは極めて小乗的な発想であり、同時にそこには仏教の実践者である僧尼を王権が占有することを示している。この点こそ、最も非大乗的な僧尼令の規定である。

以上天武期には、大宝律令・僧尼令の思想の骨格を為す僧尼に対する国家の統制が相次いで出されたことがわかる。このことが、長

らく日本の古代僧尼をして大乘の精神にたいして無関心にした大きな原因と考えられる。では、なぜ天平十五（七四三）年に至って、大乘法会が営まれるような事態となったのであろうか。そのことを検討してみたい。

『金光明最勝王経』も大乘經典であるから衆生救済を説いているのであるが<sup>(43)</sup>、前述のような仏教観を持っていた王権・国家にとってには専ら「四天王護国品」のもつ呪的側面が重視されてきた。これに対して『華嚴経』は大乘仏教思想を代表する經典で、「十地品」には衆生救済に赴く菩薩の困難な修行と目指すべき高い境地が説かれ、またすべての人の心に如来となる因があるという如来藏思想を説いた經典で、大乘經典の中の巨編の一つとされている<sup>(44)</sup>。

では『華嚴経』はいつ頃日本に将来されたのであろうか。『続日本紀』養老六（七二二）年十一月丙戌、元明天皇一周忌追福の詔に「華嚴経八十卷、大集経六十卷、涅槃経卅卷、大菩薩藏経廿卷、観世音経二百卷を写し、……」と見えるのが史料上の初見である。これは養老二（七一八）年唐より帰国の道慈がもたらしたものである。これとされる<sup>(45)</sup>。しかし、この段階ではまだ写経の域を出ていないと思われる。『華嚴経』の内容的な理解が始まるのは天平八（七三六）年、唐僧道璿やインド僧菩提が来日したことに始まるという<sup>(46)</sup>。さらに本格的な『華嚴経』の講説が行われるのは、天平十二（七四〇）

年十月である。聖武天皇四十の賀を記念して、良弁が主催し、新羅学生審祥を講師として始まった(47)。審祥は新羅で義湘より華嚴經を学んだが、義湘は唐華嚴宗第二祖智儼から華嚴を学んでおり、いわば唐華嚴宗の直系といつてよい(48)。このあたりから、天皇周辺の仏教界で『華嚴經』の内容的な理解が急速に進んだと推測でき、それはとりもなおさず、大乘仏教思想の精髓に否が応でも触れてゆくことになつたと考えられる。

ここで本法会の主催者聖武天皇と大乘思想、とりわけ『華嚴經』との関連を検討しておきたい。天皇がいつ頃から『華嚴經』に関心をもちつたか定かではないが、天平三(七三一)年写したの『聖武天皇宸翰雜集』には「盧舎那像讚一首并序」や弥勒菩薩に関わる五編が収められている(49)。さらに、天平六(七三四)年の一切経勅願文に「朕万機の暇を以て、典籍を披覽するに、身を全くし、命を延べ、民を安じ業を存する者は、經史の中、釈教最上なり、是に由り三宝を仰ぎ憑み、一乘に帰依せむ」とある(50)。一乗とは悟りに至る修行者のありかたで声聞乘・独覺乘・菩薩乘それぞれを包摂した一つの乗り物の意で、この一つの乗り物により衆生を等しく悟りの境地へ至らせようという大乘思想の根本を表現する語である。この頃すでに天皇は仏教を最上の教えとし、かつ大乘の説く一乗の教えに共鳴するものをもつていたことを語る史料である。

天平十二（七四〇）年天皇は河内国大県郡の知識寺に行幸し、ここで盧舎那仏像を見て大仏造立を思い立ったと後に述べている<sup>(51)</sup>。盧舎那仏（釈尊）は『華嚴経』教主であり、知識寺への行幸はここに至るまでの天皇の『華嚴経』への関心から出たものと考えられる。また、この『華嚴経』への関心自体、さらには大仏造立への決断には遣唐使や留学僧道慈・玄昉等によってもたらされた唐高宗の竜門・盧舎那仏石像や則天武后の華嚴信仰、そこからでた白司馬坂の盧舎那仏造立等の情報が大きな影響を与えたと言われている<sup>(52)</sup>。

天平十二（七四〇）年には金鍾寺で『華嚴経』の講説が始まり、天平十六（七四四）からは華嚴別供が設けられ三年間の連続講説が行われた。天平勝宝元（七四九）年閏五月癸丑の詔で聖武天皇は太上天皇沙弥勝満<sup>(53)</sup>を名乗り、「華嚴経為レ本」と宣言した。ここに、天皇は従来王権が重視してきた『金光明経』よりも、大乘思想のより明確な『華嚴経』を自己の信仰と統治のイデオロギ―としたということができるのではないだろうか。

養老期に国家は行基集団を厳しく弾圧した<sup>(54)</sup>が、天平期に入ると容認の姿勢に転じる<sup>(55)</sup>。『続日本紀』天平三（七三一）年八月癸未の詔で行基を法師の敬称で呼び、随遂する優婆塞・優婆夷（出家を志す男女の修行者）のうち男は六十一以上、女は五十五以上に出家を認めめた。いずれも、課税免除の年齢に達した者への入道許可

で、行基集団が京畿内に与えている影響力の大きさを暗示している。詔の文言から、出家者は托鉢も認められており、僧尼令の法意<sup>(56)</sup>からすれば、彼らが「精進練行」の徒として認められたことになる。天平十(七三八)年頃には、行基は大徳の称を以て呼ばれ<sup>(57)</sup>、「衆生教化」「精進練行」の第一人者と目されていたことがわかる<sup>(58)</sup>。天平十三(七四一)年、行基はこれまで築造した橋六、道一、池十五、溝七、樋三、港二、堀四、布施屋九の所在地を官に提出している<sup>(59)</sup>。国家が行基の仏教実践である大規模土木事業・窮民救済に関心を持ったことを示している。和銅以来の官事業が、その役員において難渋する<sup>(60)</sup>中で行基事業の成功は驚異であったに違いない。当然そこに成功の原因が官によつて追究されたであろう。行基事業の成功は瑜伽唯識思想に裏付けられた行基流の作善事業にあったと思う。行基の仏教実践の背景として「瑜伽唯識」があったこと、教化にあたつて「随レ器誘導。咸趣ニ于善。」と『続日本紀』行基墓伝は記している<sup>(61)</sup>。瑜伽唯識は、煩惱をさつて解脱に至るために、人間の心の仕組みを徹底的に分析し、認識の根本はただ識(心)であるとした。仏法を聞き、作善を積み、深層の心(阿頼耶識)を浄化することで一歩づつ悟りに近づくとする<sup>(62)</sup>。行基のたてた四十九院はみな道場と呼ばれ、そこでは瑜伽行派が重視する座禅が行われていた形跡がある<sup>(63)</sup>。行基が土木事業現場の近くに道

場を造ったことは早くから指摘されている<sup>(64)</sup>。労働即修行、労働即作善、参加の人々は労働により心が浄化され菩提に至る修行をしているのだと教えられ、それを実感したに違いない。そこに、行基の大規模事業を可能にした秘密があったと思う。

官はそのことを行基側の「天平十三年記」の提出により把握した。『続日本紀』同年十月癸巳条は官によるその実験だったのではなからうか。すなわち「賀世山東河造橋。始レ自ニ七月一。至ニ今月一乃成。召ニ畿内及諸国優婆塞等一役レ之。随レ成令ニ得度一。惣七百五十人。」とある。賀世山の東の河とは当時造営中だった恭仁京へ至る場所であり、この従事者が行基集団を指すというのは通説である。行基流修行を認め、得度させたとは解釈したい。

聖武天皇は自身の関心と、天平十(七三八)年前後より盛んとなる王権周辺での『華嚴経』の内容理解の深化に促されて、教義としての大乘思想への理解を発展させたと考えられる。そこへ、天平十三(七四一)年行基の教化実践を知る機会があった<sup>(65)</sup>。行基は『瑜伽師地論』という最も菩薩の修行と実践を重視する唯識の仏典によって菩薩行を組織的に実践していたと考えられる<sup>(66)</sup>。教義と実践の両面から、天皇は菩薩の思想に確信を持ったに違いない。それが、本法会の「大乘金光明最勝王経」転読、菩薩の願文へと結実していったと思う。

天皇の大乗思想への帰依は、この後どのように発展するであろうか。『続日本紀』から記事をひろってみたい。まず大仏建立の詔中に「菩薩の大願を發して、盧舍那仏の金銅像一軀を造り奉る」という一文となつて現われている。また詔中には「如更有レ人情願下持ニ一枝草一把土一助中造像上者。恣聽レ之。」とあり、万民に知識としての参加を認めている。この一条は専ら巨大な大仏造像の財力を知識という形で天下に呼びかけたものと解されている。しかし、これは発願者は天皇であるが、同時にその志あるすべての人に造立の主体となることを認めたものと解することができる。さらに天平十九（七四七）年十二月乙卯の勅に、「天下諸国。或有ニ百姓情願レ造レ塔者一。悉聽レ之。其造地者必立ニ伽藍院内一。不レ得ニ濫作ニ山野路辺一。若備儲畢。先申ニ其状一。」とある。この勅は太上天皇（元正）の不予により、天下大赦を行うという勅に続いて出されている点が微妙であるが、百姓の仏教信仰を認めるといふ点では、従来の王権の發想になかつたものである（67）。それが、天平十五年の大仏建立詔を契機として、大乗思想の受容の中で容認されたものと解したい。天平二十（七四八）年正月八日には、行基を戒師として天皇は皇后とともに菩薩戒を受け、沙弥勝滿の法名を称することとなつた（68）。天平勝宝元（七四九）年閏五月癸丑には前述のように「華嚴為本」の詔がだされる。これら一連の記事をみると、天皇の大乗菩薩思想への

信仰は年とともに、揺るぎないものとなつていつたと思はれてよいと思ふ。そこには、もちろん統治者として国家を統合し、百姓までも統率する天皇としてのイデオロギーを大乘菩薩思想にみいだしたという側面があつたことを見逃してはならないが<sup>(69)</sup>、仏教思想史上にもつた意義も見落としてはならないと考える。

（おわりに）

行基の死に際し『大僧正舍利瓶記』は「人仰ニ慈悲一、世称ニ菩薩一」と記し、『続日本紀』は「時人号曰ニ行基菩薩一。」と記している。行基の民間での教化活動は同時代の人々から、大乘仏教に説く菩薩行の実践であると思はれてきた。その行基が、国家事業である大仏造立に勸進の役割を引き受けたのは、国家の事業がとにかくにも、大乘の精神に則つて行われたことによるのではないかというのが本論考で得た結論である。

天平十五年正月から行われた大々的な法会は大仏建立詔の先駆けをなすものであり、大乘精神を宣揚する法会であつたことを検討してきた。このことは、古代仏教思想史の上で、王権と支配層のみが仏教を占有するものとした僧尼令的仏教観を一步脱して、衆生救済の大乘仏教を容認したという点で画期的なことであつたと思う。

言い換えれば、衆生（一般民衆）の仏教信仰を認めたといいことである。国家の財政を支える客体として国家に奉仕する存在以上ではなかった百姓にも、心（信仰）の問題を認めたといい得よう。そういう意味で、大仏建立詔にある次の一節に注目しておきたい。

夫有<sub>二</sub>天下之富<sub>一</sub>者朕也。有<sub>二</sub>天下之勢<sub>一</sub>者朕也。以<sub>二</sub>此富勢<sub>一</sub>造<sub>二</sub>此尊像<sub>一</sub>。事也易<sub>レ</sub>成心也難<sub>レ</sub>至。但恐徒有<sub>レ</sub>勞<sub>レ</sub>人無<sub>二</sub>能感<sub>レ</sub>聖。

或生<sub>二</sub>誹謗<sub>一</sub>反墮罪辜<sub>一</sub>。是故預<sub>二</sub>知識者<sub>一</sub>。懇發<sub>二</sub>至誠<sub>一</sub>。各招<sub>二</sub>介福<sub>一</sub>。宜每日三<sub>二</sub>拜盧舍那仏<sub>一</sub>。自当下存<sub>レ</sub>念各造<sub>中</sub>盧舍那仏上<sub>也</sub>。

ここには、参加者の「心の問題」がとりあげられている。これは知識寺への行幸や、そこでの盧舍那仏参拝という経験だけでは導くことができない発想がある。行基的仏教事業の影響がここに見られるのではないだろうか。行基はこうした天皇・国家の大乗思想の理解と宣揚が己の信じる大乘仏教思想の拡大に資するものと考えて大仏造立事業に参加したのではないだろうか。ここに行基の思想の一貫性をみたいと思う。

大乘仏教が民衆のものとなってゆくには、これからさらに遙かなる道程と曲折があるが、仏教伝来から二百年、漸くその端緒をつかんだ時期として記憶されていいのではないかと思う。

- (1) 天平二十一年(七四九)年二月二日、行基は平城京の菅原寺で遷化。弟子等は遺命により生駒山の東陵に火葬した。その時弟子真成が記した墓誌をいう。舍利瓶記を収めた銅筒に刻印され埋納されたが、文暦二(一二三五)年発掘された。銅筒銘一片が残存、本文写しが唐招提寺に伝わる。
- (2) 安元元(一一七五)年、泉高父の著書。その史料構成及び信憑性については井上光貞「行基年譜、特に天平十三年記の研究」(『律令国家と貴族社会』吉川弘文館 一九六九)に詳細な分析と考証がある。また、『年譜』年代記部分については近年大野寺土塔出土文字瓦の分析からも史料としての信憑性が高まっている。近藤康司「大野寺を考古学する」(『行基の考古学』塙書房 二〇〇二)
- (3) 『続日本紀』養老二年十月甲寅条、「講論衆理、学習諸義、唱誦經文、修道禪行」をあげ僧尼を督励。養老三年十一月乙卯、僧綱への詔で神叡・道慈の学問を顕彰している。
- (4) 『続日本紀』養老四年十二月癸卯条、「釈典之道、教在甚深。転経唱礼、先伝恒規。理合遵承、不須輒改。・・・宜依漢沙門道榮・学問僧勝暁等、転経唱礼、余音並停之。」
- (5) 『続日本紀』養老元年四月壬辰、禁制三箇条の詔中の第二項。

同、養老六年七月己卯太政官奏。

(6) 『続日本紀』養老元年四月壬辰、禁制三箇条の詔中の第一項。  
(7) 『続日本紀』天平元年十月甲子、道慈を律師に任命。天平八年

二月丁巳、入唐学問僧道慈・玄昉に扶翼童子を賜う。天平九年四月壬子、道慈、鎮護国家のための大般若経転読法会を大安寺で恒例化。天平九年八月丁卯、玄昉を僧正に任命。同十月丙寅、道慈を講師とし大極殿にて金光明最勝王経の講説。「朝廷之儀一同元日」とある。同十二月壬戌、玄昉が皇太夫人藤原宮子の「為沈幽憂久廢人事」という病を治す。国分寺建立や大仏造立への道慈・玄昉の関与も指摘されている。

(8)

別掲表 1 参照

(9)

別掲表 1 参照

福山敏男「奈良朝に於ける写経所に関する研究」(『史学雑誌』四三編十二号一九三二 後『寺院建築の研究』所収 一九八二)、皆川完一「光明皇后願経五月一日経の書写について」(坂本太郎博士還暦記念会『日本古代史論集』上巻一九六二)、藺田香融「南都仏教における救済の論理(序説)―間写経の研究―」(日本宗教史研究 4 『救済とその論理』法蔵館 一九七四)、柴原永遠男「天平六年の聖武天皇発願一切経」(『続日本紀の時代』塙書房 一九九四)

(10) 『続日本紀』記載の諸国への造像記事だけでも、天平九年三月丁丑、詔「每国令造积迦仏像一軀。挟侍菩薩二軀。」天平十三年正月丁酉「三千戸施入諸国国分寺。以充造丈六仏像之料。」天平十五年十月辛巳、大仏造立詔。天平十七年九月甲戌、「諸国令造薬師仏像七軀。」

(11) 『続日本紀』天平七年六月己丑、靈龜二年以来の荒廃寺院併合策を停止。天平十三年二月十四日、国分寺建立詔、每国七重塔一区・僧寺・尼寺の創建。その他にも京師・畿内の官大寺・准官大寺への食封施入、国分僧尼寺への財政援助等が天平六年三月丙子、天平十年三月丙申、天平十三年正月丁酉、天平十六年七月甲申に見える。天平十九年十二月乙卯には天下諸国の百姓に「情願ニ造塔一。悉聴レ之。」の勅が出てゐる。

(12) 前掲註(5)

(13) 前掲註(2) 『行基年譜』「天平十三年記」

(14) 井上光貞「行基の宗教運動」(『日本古代の国家と仏教』一九七一)、石母田正「行基と国家と人民」(『日本古代国家論』一九七三)

(15) 井上 薫「『行基』(吉川弘文館 一九五九)、中井真孝「行基の伝道と社会事業」(『日本古代の仏教と民衆』評論社

一九七三)

(16) 二葉憲香「行基の生涯と反律令仏教成立」(『南都仏教』第九号 一九六一)

(17) 鎌田茂雄「(『華嚴の思想』)は、「行基も知りつつ民衆のために利用された」とするが、どういふ点で民衆のために利用されたのか、具体的に明らかにしていない。

(18) 『続日本紀』天平勝宝八歳十二月己酉条に、孝謙天皇が諸大寺に梵網經講師を招請した時その招請文を「詞」と記しているのが参考になる。

(19) 転經・略読とも。最初から最後まで読む真読に対して、經題と經の一部分だけを讀んで全卷の讀誦に代えること(『岩波仏教辞典』)。しかし、古代における転読は「經典を長く伸ばして詠じること」(箕輪顕量「中国における講經と唱導」『日本仏教の教理形成』大蔵出版 二〇〇九)と取るべきであろう。

(20) 井上 薫「国衙における最勝王經讀誦」(『奈良朝仏教史の研究』吉川弘文館 一九六六)には正倉院文書に残る天平期の諸国正税帳に正月十四日の金光明經・最勝王經讀誦の供養料が正税より支出された記録を載せているとある。

(21) 勝浦令子「仏教と經典」(列島の古代史7『信仰と世界観』

岩波書店 二〇〇六）、『木簡研究』（二二号 一九九九年出土報告）によれば、江平遺跡の所在地は福島県石川郡玉川村大字小高字江平、遺跡の種は集落跡とするが、南東約一〇kmの処に白河郡家と比定される関和久遺跡があるという。この周辺から「寺」と書かれた墨書土器も出土。解説困難な文字を推定し「最勝王経仏説大弁（品）功德（品）四天王（品）経千卷又大般若経百卷を皆麻呂が精誦し奉る天平十五年三月三日」と积文がある。本木簡は天平十五年正月癸丑条の記載と合致すると福田秀生・平川南両氏の所見を載せる。『木簡研究』の积文は左の通りである。

〔勝カ〕

〔弁カ〕

又大□□百卷

〔般カ〕

・「最□□□仏説大□功德四天王経千卷」

天平十五年三月□日

・「合千卷百卷謹皆麻呂精誦奉」

(22)

福山敏男 前掲註(9)は、正倉院文書中の写経関係文書の検討から、同一機関が福寿寺一切経所 ↓ 金光明寺一切経所 ↓ 東大寺写経所と変遷したことを証明している。山下有美「写経機構の変遷」(『正倉院文書と写経所の研究』吉川弘文館 一九九九)は山房から金鍾山房へ、さらに光

明皇后管下の福寿寺とを合せて金光明寺が成立したことを考察している。

(23)

『続日本紀』によれば大和国は次のように表記が変遷した。  
天平九(七三七)年十二月丙寅、改ニ大倭国一為ニ大養徳国一。  
天平十九(七四七)年三月辛卯、改ニ大養徳国一為ニ大倭一。  
天平宝字二(七五八)年二月己巳、大和国(守)(初見)  
前掲註(3)(4)

(24)

辻 善之助『日本仏教史』第一卷 上世篇(岩波書店 一

(25)

九四四)、井上 薫「大仏造願発願詔の発布」(前掲註(20))、田村圓澄「盧舎那仏の造立」(『古代日本の国家と仏教』吉川弘文館 一九九九)、勝浦令子 前掲註(21)

(26)

平川 彰「大乘仏教の特質」(『大乘仏教の教理と教団』春秋社 一九八九)、平川 彰・梶山雄一・高崎直道編 講座・大乘仏教1『大乘仏教とは何か』(春秋社 一九八一)

(27)

大和田岳彦「奈良時代における『金光明最勝王経』の受容過程」(『佛教史学研究』第四一巻第二号 一九九九)は  
『金光明経』 四巻 四一二年 北涼曇無讖訳  
『合部金光明経』 八巻 五九七年 隋宝貴等訳  
『金光明最勝王経』 一〇巻 七〇三年 唐義浄訳  
以上三種が現存。『続日本紀』神亀五(七二八)年十二月己

丑条に、「金光明經六十四帙六百卅卷頒ニ於諸国一國別十卷。先レ是、諸国所レ有金光明經、或国八卷、或国四卷。至レ是、写備頒下。」とあり、ここから神龜五年以前諸国では四卷本・八卷本まちまちに所持していたが、初めて十卷本を全国に統一して頒布したことがわかる。

(28) 井上 薫 前掲註(20)

(29) 四天王品に次の一文がある。「汝等四王(毘沙門天等四天王)、諸の人王の是の經を受持し、恭敬し供養する者を擁護し、為に衰患を消して其をして安樂ならしめ、復た能く宮殿・舍宅・城邑・村落・国土・辺疆を擁護し、乃至怨賊をして悉く退散せしめ、其の衰悩を滅して安穩を得せしめ云々」(国訳一切經『金光明經』卷第二 四天王品第六)

(30) 『日本後紀』延暦二十四年二月庚戌条、桓武天皇六十九歳にちなみ六十九人の僧が屈請され、薬師悔過が行われた。

(31) 菌田香融 前掲註(9) 論考によれば六百僧を請じ『大般若經』六百卷、四十九僧を招いて『薬師經』七巻を読ませた例を挙げる。

(32) 田村圓澄 前掲註(25) 論考では四十九を『観弥勒菩薩上生兜率天經』の影響があるかとしながら、『薬師如来本願經』に依拠した可能性が強いとしている。

(33) 『出曜經』卷第六無放逸品第四の二(国訳一切經・本縁部十)

(34) 本法会の前年、天平十四年には道慈が大安寺で寺主の教義と共に華嚴七処九会図像を造っている。七処の一は兜率天である。道慈と本法会とのかかわりは、本文で後述するが、道慈は唐西明寺を模して大安寺の再建もおこなった。西明寺はインド祇園精舎を範とし、祇園精舎は兜率天四十九重の弥勒の宝殿のイメージを模したと言う伝承(『扶桑略記』神龜六年同年条、『七大寺日記』)もある。

(35) 僧綱は「僧尼令」に定める僧尼を統括する僧官。僧正・僧都・律師により構成され、その選任に当たっては「凡任」僧綱ニ。(謂。律師以上)必須レ用下德行。能伏ニ衆徒。綱ニ維法務一者上。所レ挙徒衆。皆連署牒レ官。」とある。『続日本紀』天平勝宝三年菩提は僧正に、道璿は律師に任命されている。

(36) 光明皇后一切經奥書(正倉院御物華嚴經論卷十八)

(37) 長屋王御願書写大般若經御願文

(38) 『続日本紀』は天平十三年三月乙巳(二十四日)とするが、類聚三代格には天平十三年二月十四日とする。井上薫「国分僧尼寺建立勅発布と藤原広嗣の乱」(『奈良朝仏教史の研究』吉川弘文館一九六六)は諸説に詳細な検討を加え、

二月十四日を取るべきとする。従いたい。

(39) 『類聚三代格』が載せる願文部分は左の通り。

一 願天神地祇共相和順。恒将ニ福慶ニ永護ニ国家一。

一 願開闢已降先帝尊靈。長幸ニ珠林ニ同遊ニ宝刹一。

一 願太上天皇。大夫人藤原氏。及皇后藤原氏。皇太子已下親王。及正二位右大臣橘宿祢諸兄等。同資ニ此福一俱向ニ彼岸一。

一 願藤原氏先後太政大臣。及皇后先妣從一位橘氏大夫人之靈識。恒奉ニ先帝一而陪ニ遊浄土一。長願ニ後代一而常衛ニ聖朝一。乃至自レ古已來至ニ今日一身為ニ大臣一竭レ忠奉レ国者。及見在子孫。俱因ニ此福一各繼ニ前範一堅守ニ君臣之礼一長紹ニ父祖之名一。広ニ洽群生一。通ニ該諸品一。同解ニ憂綱一共出ニ塵籠一。

一 願若悪君邪臣犯ニ破此願一者。彼人及ニ子孫一必遇ニ災禍一。世世長生<sub>下無ニ仏法一処上</sub>。

(40) 『類聚三代格』「僧綱員位并僧位階事」は延暦五年三月六日の太政官符を載せ、「威儀師八人」と定めている。

(41) 大隅清陽「儀制令と律令国家」(『中国礼法と日本律令制』東方書店 一九九二)「礼と儒教思想」(列島

の古代史7『信仰と世界観』岩波書店 二〇〇六)は大化

- 前代の氏姓制の伝統を残した特有の礼秩序を指摘している。
- (42) 武田佐知子「古代における道と国家」(『ヒストリア』一二五 一九八九)
- (43) 『金光明最勝王経』「除病品」「長者子流水品」等
- (44) 鎌田茂雄「華嚴思想の核心」(『華嚴の思想』講談社学術文庫 一九八八)
- (45) 井上 薫「東大寺大仏の造顕思想」(前掲註(20) 著書)
- (46) 凝然『三国仏法伝通縁起』、井上 薫 前掲註(45)
- (47) 『東大寺要録』諸宗章
- (48) 田村圓澄 前掲註(25)
- (49) 平岡定海「聖武天皇宸翰雑集について」(『南都仏教』第二号 一九五五)、東京女子大学古代史研究会編『聖武天皇宸翰『雑集』「釈靈実集」研究』(汲古書院 二〇一〇)
- (50) 栄原永遠男「天平六年の聖武天皇発願一切経」(『続日本紀の時代』塙書房 一九八三)
- (51) 『続日本紀』天平勝宝元年十二月丁亥条、東大寺で橋諸兄の読んだ宣命中。
- (52) 井上 薫 前掲註(45)
- (53) 聖武天皇の讓位、孝謙天皇の即位は七四九(天平勝宝元)年七月甲午であるが、閏五月の時点で太上天皇沙弥勝満を

称したことはこのときの勅願文が大安寺管隸下の平田寺に残されていることで証されている。

(54) 前掲註(4)

(55) 『続日本紀』天平二(七三〇)年九月庚辰条「近レ京左側山原、聚ニ集多人<sup>一</sup>、妖言惑<sup>レ</sup>衆。」の記事を行基集団と解する説があるが翌年の政策に照らしても行基集団とは取れない。僧尼令5「非寺院条」に「其有<sup>ニ</sup>乞食者<sup>一</sup>。三綱連署。經<sup>ニ</sup>国郡司<sup>一</sup>。勘<sup>ニ</sup>知精進練行<sup>一</sup>。判許。」とある。

(57) 東野治之「授戒の和上」(『鑑真』岩波新書 二〇〇九)によれば『広伝』中の「勅使良弁僧都及将大徳位名和勅特造<sup>一</sup>を著者は「勅して良弁僧都をして及<sup>いた</sup>ら使め、大徳の位名和勅を將<sup>も</sup>つて、特に贈る」と読み大徳は天皇からの賜号としているが、大徳を賜号とする明確な史料は他に見られない。

(58) 『令集解』僧尼令「非寺院条」に「古記云。別立<sup>ニ</sup>道場<sup>一</sup>。聚衆教化。謂行基大徳行事類是。」古記云。精進練行、謂行基大徳行事是。」とあり、古記は天平十年頃『大宝律令』に対する法家解釈を記した書とされる。

(59) 井上光貞「行基年譜、特に天平十三年記の研究」(『律令国家と貴族社会』吉川弘文館 一九六九)は、『行基年譜』中の「天平十三年記」が当時の公文書地名記載方法に一致す

るところから同時代史料としての価値を認めている。

(60) 『続日本紀』和銅四年九月丙子勅「頃聞。諸国役民。勞<sub>二</sub>於造都<sub>一</sub>。奔亡猶多。雖<sub>レ</sub>禁不<sub>レ</sub>止。今宮垣未<sub>レ</sub>成。」、同和銅五年春正月乙酉詔「諸国役民還<sub>レ</sub>郷之日。食糧絶乏。多饑<sub>二</sub>道路<sub>一</sub>。転<sub>二</sub>填溝壑<sub>一</sub>。其類不<sub>レ</sub>少。」

(61) 『続日本紀』天平勝宝元(七四九)年二月丁酉条。

(62) 横山紘一「唯識仏教の利他菩薩道」(『唯識——こころの仏教——』自照社出版 二〇〇八)、同『唯識の哲学』(平楽寺書店 一九七三)

(63) 『続日本紀』宝亀四(七七三)年十一月辛卯の勅。行基四十九院の内荒廃した六院について「精舎荒涼、空余<sub>二</sub>坐禪之跡<sub>一</sub>。」とある。

(64) 井上 薫『行基』(吉川弘文館 一九五九)

石母田正「国家と行基と人民」(『日本古代国家論』岩波書店 一九七三)

(65) 『行基年譜』は天平十三年三月十七日のこととして聖武天皇の山城国泉橋院への行幸、行基との会談を記している。行基は給孤独園を日本にも作りたいと、天皇より為奈野の地を請い受けている。後に、為奈野に昆陽施院を建設している。『年譜』のこの部分は「天平十三年記」や『年代記』部

分と異なり信を置くことは出来ないが、「十三年記」の提出や十月の木津河架橋後の大量入道許可等の状況から全くの虚構行とも考えられないのではないだろうか。

(66) 行基とその集団が『瑜伽師地論』に説く菩薩行の実践者であつたことは第二章で考察した。

(67) 天武紀十四(六八五)年三月壬申の詔に「諸国每家、作仏舎、乃置仏像及経、以礼拝供養。」とあり、詔中の「每家」をめぐっては井上 薫氏が「天武十四年三月詔の「諸国每家作仏舎」(『奈良朝仏教史の研究』一九六九)において国分寺創建時期の問題と絡め、詳細な検討と批判の上に、每家は百姓の家ではなく、国衙の一堂とした。筆者も井上氏の見解に賛成である。むしろ百姓の仏教信仰が天皇・国家によつて認められたのは聖武朝の天平十五年を画期としてよいのではないかと考える。

(68) 『東大寺要録』本願章。『扶桑略記』は「天平二十一年正月十四日。於平城嶋宮。請ニ大僧正行基一為ニ其戒師一。太上天皇ニ受菩薩戒一。名勝満」とする。『行基年譜』は『扶桑略記』と同内容。天皇の「太上天皇沙弥勝満」は前掲注(53)参照。

(69) 石母田正 前掲注(64)

補論 「大僧正記」について

近年行基研究で引用される史料「大僧正記」は半紙一枚足らずの行基弟子歴名が主体である。同時代史料に乏しい行基研究において行基集団の構成を知る好個の史料としてしばしば引用されてきた。しかし公開されている写本には三種あり重要な箇所で異同がある。で、その検討が必要であるが、小品であるためか管見の限り三写本の十分な検討は行われていないと思う。筆者も本論文でしばしば引用してきたので、その史料性について改めて検討しておきたい。

一九一七年に日下無倫氏が唐招提寺所蔵の「大僧正記」一巻について詳細な史料紹介と考察を加えて発表した<sup>(1)</sup>。その後本史料は注目されることなく、朝枝善照氏が論考の中で再紹介したことにより行基研究において注目されるに至った<sup>(2)</sup>。ところが一九八二年に安倍嘉一氏が唐招提寺で閲覧した「大僧正記」は日下氏閲覧のものと同装丁・内容ともかなりの異同が見られるものであった<sup>(3)</sup>。さらに吉田靖雄氏が書陵部で閲覧した池底叢書所収「大僧正記」がある。吉田氏は池底本をもとにして三写本の異同を掲載している<sup>(4)</sup>。その後行基四十九院の一である大野寺土塔の全面的な発掘調査結果の報告と、出土文字瓦の集成が公刊された。人名瓦中の「神蔵」「帝

安」の僧名が「大僧正記」中の行基弟子歴名中にも存在し、二人の名は他の史料に残っていないことから、「大僧正記」の信憑性が一躍高まることとなり<sup>(5)</sup>、その成立時期に関してても行基没後まもなくとの見解で一致している。池底本については筆者も閲覧したが<sup>(6)</sup>、唐招提寺所蔵本については残念ながら実見の機会を得ていない。そこで現在活字化されたものでしか見られない日下氏報告の「大僧正記」を唐甲本、安倍氏が報告したものを唐乙本、書陵部所蔵の池底叢書中の写本を丙本として、三本の検討を行うこととする。

まず所蔵の状態であるが、日下氏閲覧の唐甲本は『行基菩薩事蹟記』と題する一卷中に納められていた。『事蹟記』は著者を異にする三四の別伝を合綴しており、その中に『大僧正舍利瓶記』も含まれている。『事蹟記』の題簽の目次に、「大僧正記」は『大僧正師徒各位注録』としてあり、半紙一枚足らずのもので、所々朱により異本との校合の跡があると報告されている<sup>(7)</sup>。安倍氏閲覧の唐乙本は印籠蓋づくりの溜塗りの箱に収められ、箱の表に「行基菩薩起文遺戒状」「同 御廟子細注進状 合三卷 唐招提寺」「同 舍利瓶記」と墨書の紙が張られている。中のもものは卷子本仕立てで、題簽はなく、「大僧正記」は「舍利瓶記」のあとにつづいて引かれているという。遺戒状・注進状・舍利瓶記はともに筆致が同じという。装丁は全体に大中小の金・銀の箔、砂子、芒を撒き散らしてあり、書写当

初のものとは考えられないとある(8)。丙本は池底叢書第三十一冊表紙に「行基菩薩遺誠」「行基大僧正舍利記」「同大僧正記」「行基式目」「禪林小歌註」「圭峰定慧禪師遙清涼國師書」と目次を記す題簽が張られている。遺誠から式目までは同筆と思われ「大僧正記」は「舍利記」に続き頁を改めているがこれのみ題名がなく、いきなり「大僧正記云」の本文で始まり、奥書に同筆で「右得和之竹林寺本一校之所写加也」とある。奥書の一文は丙本のみであり、著者の屋代弘賢が書写の際加筆したものか、書写段階ですであつたものかは判明しない。唐甲本の本文を左に載せ、他の二写本の異同を示すこととする。

- ① 大僧正記云、西大(天の誤か)國、大聖大覺世尊之
- ② 聖大弟子、大迦葉大目犍連等之聖、光來東大和
- ③ 國大鳥郡大村大須惠山寺云僧西光氏書、越大
- ④ 僧正行基法師是和尚謂也、
- ⑤ 十弟子僧 並師位。
- ⑥ 景静 弓削氏 玄基 尾張氏 法義 (一本藏) 土師氏
- ⑦ 行林 大貝氏 神忠 高志氏 延豊 秦氏
- ⑧ 慈深 唐國氏 平則 坐氏 首勇 河原氏
- ⑨ 崇道 大唐蘇氏

⑩ 翼從弟子千有餘人

⑪ 井淨師位 善景師位 延曉半位

⑫ 光信半位 惠教 迦成

⑬ 信定 徳善 是等爲首

⑭ 侍者千有餘人

⑮ 靈勝 神藏 惠琳

⑯ 隆基 主安 帝安

⑰ 行勝 信嚴 明辨

⑱ 聖耀 是等爲首

⑲ 親族ノ弟子百有餘人

⑳ 元興寺僧眞成大村氏 葉師寺僧淨安高志氏

㉑ 明者（二本看に作る） 高息（息の字一本恩に作る）

㉒ 元興寺亮續 泰均 是等爲首

甲・乙・丙本の異同を示したのが次頁の表1である。重要な相違を順次あげ、検討したい。

第一に「大僧正記」は一見、弟子集団を釈迦の弟子に擬えてグループ化していることがわかる。十弟子・侍者は諸仏典に遍く登場する。但し仏典では釈迦の侍者は阿難一人を指すが(9)、ここでは千余人の大弟子集団をさしている。乙・丙本では「故侍者」となつ



然である。翼從弟子というのは限られた經典にのみ見られる釈迦の弟子群を指す語であり、当時のインドでも比較的裕福な知識階層出身の弟子群だったようである<sup>(10)</sup>。行基弟子集団も師位・半位の僧が含まれることから見ると十弟子とともに行基集団の指導層を形成したと思われる。このグループわけは弟子集団の中の立場や役割によるものと見られ、唐甲本の「侍者」が原型ではなかつたかと思ふ。ただし凝然の『竹林寺略録』には明らかに本史料の引用と見られる箇所があり、それには「故侍者」となっている<sup>(11)</sup>。丙本の奥書にもあつたように竹林寺に伝わった写本には凝然の頃既に「故侍者」となつていたということであろうか。

第二に第一と関連するが甲本「是等爲首」は各グループに列挙された一〇く六人が千余人とか百余人を率いるの意味である。乙・丙本の「爲首」では最後の一人が統率者であるという意味になるが、歴名全体の書式からいえばその人物は各群の頭にこないとおかしい。こうした矛盾を来さないためには甲本の形式が理にかなつてゐる。甲本を原型とできるならば、行基集団は各グループに分かれてそれぞれ役割を持つていたとともに、各グループが集団指導体制を取つていて、よく考慮された組織性を示している。

第三に乙・丙本には各僧名の下に「法師」が付く。甲本はない。『続日本紀』で法師が付くのは僧綱任命者ないし相当の僧のみで、法師

は文字通り「法の師」で尊称である。正倉院文書の班田司、画師、経師等歴名にも敬称はない。よって甲本が原型と推測する。

第四に3行目甲本には「云云」があり「大僧正記」の引用が「云云」の前の「大須恵山寺」までとわかる。乙・丙には「云云」がない。奈良時代史料の引用形式は「云・・・云云」が多い。転写の段階で「云云」を補うことは校合を行った場合以外ありえない。この点からも甲本が原型に近いのではなからうか。

第五に7行目甲本「行林犬具氏」が乙本「犬月氏」丙本「犬耳氏」となっている。犬月・犬耳は『新撰姓氏録』『姓氏家系大辞典』にも掲載がない<sup>(12)</sup>。転写の過程の誤写と推測でき、甲本が原型であろう。以下煩瑣になるので省略するが異同表を総合的に判断して甲本が原本に近いといえる。甲本の「侍者」や「是等爲首」の表現は行基弟子集団の性格を知る上でも重要な表記である。

以上の検討から日下無倫氏が一九一七年頃に唐招提寺で閲覧した唐甲本が「大僧正記」としては最も原本に近く、乙本と丙本には類似点が多いということがいえると思う。さらに日下氏が閲覧した「大僧正記」がおさめられている『行基菩薩事蹟記』は仏教全書の『菅原寺起文遺戒状』の校訂に用いられ、へ行基菩薩事蹟記作某」と三カ所引用がある。『菅原寺起文遺戒状』は『行基菩薩起文遺戒状』のことでこれは安倍氏閲覧の箱の中にもあり、池底叢書の行基関連文書

にも入っている。つまり『大僧正舍利瓶記』と『大僧正記』と『行基菩薩起文遺戒状』は常にセットで収蔵されている。このことから日下氏が閲覧の三・四の合綴の文書の中にも『行基菩薩起文遺戒状』が入っていた可能性がきわめて高く、仏教全書の『菅原寺起文遺戒状』作成に当たって『行基菩薩事蹟記』が校合の参考になったと推測される。傍証であるが『事蹟記』の信憑性を裏付けるものではないかと思う。

唐甲本を基に考えると「大僧正記」は歴名中の十弟子の存在の事実性を裏付け正当化するためにその一部が引用されたと解することが出来る。したがって「師徒各位注録」という『事蹟記』題簽の目次名が実態に適合しているといえよう。「大僧正記」そのものは別個に存在したらしいが逸文あるのみで今は伝わっていない。日下氏は『泉州志』高蔵寺（大須恵院の後身）の項に引く「僧正記云行基者大鳥郡大須恵山寺僧也」の「僧正記」は「大僧正記」のことであるとして<sup>13</sup>。筆者も同意見である。「行基者大須恵山寺僧」とは大須恵山寺の立場に立った表現である。唐甲本2行目から3行目「大迦葉大目犍連等之聖、光來東大和國大鳥郡大村大須恵山寺」も大須恵山寺の立場の主張と読める。和泉国日根郡出身の著者石橋直之が和泉を遊覧の上書いた『泉州志』の中で「僧正記」を高蔵寺の項でのみ引用しているのは「僧正記」が高蔵寺すなわち大須恵山寺

に伝わったということではないだろうか。

鎌倉末期の作『行基菩薩縁起図絵詞』の「大須恵寺建立絵篇第廿一」は次のようにその縁起を記している(14)。

菩薩御行年三十九歳、奉<sub>ニ</sub>建立<sub>一</sub>伽藍也、彫<sub>ニ</sub>刻<sub>一</sub>七仏薬師之靈像<sub>一</sub>、安<sub>ニ</sub>置<sub>一</sub>二百余卷之経帙<sub>一</sub>、得丸、国勝為<sub>ニ</sub>勅使<sub>一</sub>、一点<sub>ニ</sub>定院界之四至<sub>一</sub>、法義真成、為<sub>ニ</sub>遺弟<sub>一</sub>、記<sub>ニ</sub>録縁起之大綱<sub>一</sub>、国家無<sub>ニ</sub>双<sub>一</sub>之蓮宮、澆季再興之蕭寺也、坊舎加<sub>レ</sub>葺、寺院増<sub>レ</sub>飭、義理決<sub>ニ</sub>於<sub>一</sub>円宗<sub>一</sub>、観解凝<sub>ニ</sub>密法<sub>一</sub>、庭幽而僧庵禅也、頭陀路雲<sub>レ</sub>穿、加葉之影向知<sub>レ</sub>時、焼香床苔生、散花之薰修積<sub>レ</sub>歳

『絵詞』は潤色多く注意を要する史料であるが「得丸、国勝為<sub>ニ</sub>勅使<sub>一</sub>、一点<sub>ニ</sub>定院界之四至<sub>一</sub>」については新川登亀男氏によつて根拠のある記事とされている(15)。「法義真成、為<sub>ニ</sub>遺弟<sub>一</sub>」とある法義は「大僧正記」に土師氏とあり、真成は大村氏、行基親族弟子で元興寺僧とあった。ともに大須恵院の建つ在地の豪族で大須恵院を管理するに適切な人物である。法義は十弟子であるから「加葉之影向知<sub>レ</sub>時」も法義を意識した表現ではないだろうか。『絵詞』にいう「縁起之大綱」が「大僧正記」であつたかどうかは不明であるが、「大僧正記」が大須恵院に伝わつた可能性を指摘したい。

「大僧正記」歴名に挙がる弟子のうち左に挙げる弟子達は史料に

残り活躍を知ることのできる者達である。詳しくは先学の研究があるのでそれに譲りたい(16)。

景静 『大僧正舍利瓶記』行基火葬に際し弟子を代表。『東大寺要録』開眼供養・都講として天皇より招請。

玄基 正倉院文書大安寺三綱牒(天平勝宝五年四月七日)仁王会他寺講師、山階寺住僧宝字三年六月頽落諸寺の修治を奏言(『類聚三代格』定額寺事)

法義 『統日本紀』宝龜三年三月丁亥、十禪師任命『東大寺要録』「大和尚伝」鑑真迎接

延豊 正倉院文書山階寺返抄(天平宝字二年八月十九日)、三綱牒(同年九月十日)ともに寺主法師延豊

首勇 『統日本紀』宝龜三年三月丁亥、十禪師任命

崇道 『唐大和上東征伝』『東大寺要録』「大和尚伝」鑑真迎接

井浄 (清浄) 『統日本紀』宝龜三年三月丁亥、十禪師任命  
光信 『統日本紀』宝龜三年三月丁亥、十禪師任命『行基年譜』行基臨終に諸院を委嘱される

神蔵 土塔文字瓦

帝安 土塔文字瓦

信巖 『和泉監正税帳』、『日本靈異記』血沼県主倭麻呂

真成 『大僧正舍利瓶記』作者、

第四章で考察したように行基には活動の当初から官僧の参加があったと考えられる。「大僧正記」は行基没後に成立したとされているが、以上の考察を前提にできれば、「侍者」信徹は行基よりも先に亡くなったと『靈異記』は記しているが、このことから本弟子歴名帳の原型となる組織は行基の生前にすでにできあがっていたことが推測できる<sup>(17)</sup>。もちろん活動の進展、道場や弟子の増加に伴って徐々に形成されたものである。僧位をもった僧の存在から見ると、弟子・翼従弟子が各地の道場経営の中心になったと推測される。彼等は『瑜伽論』『菩薩地』の要点を理解し教化に従事する能力を有した行基弟子集団の指導層を形成したのであろう。また翼従弟子については出身氏族が書かれていないが、十弟子に準じて考えられ、彼等は所属の氏族に対して影響力をもったと考えられる。「大僧正記」は行基集団の構成と組織性を語る一級の史料であると思う。

注

(1) 日下無倫「行基菩薩門弟雑考」(『無尽燈』二二―九・一〇、一九一七・九、十。論集奈良仏教3『奈良時代の僧侶と社会』)

雄山閣 一九九四に再録)

- (2) 朝枝善照「行基仏教の展開」(『平安初期仏教史研究』永田文昌堂 一九八〇)、井上 薫「大僧正舍利瓶記の出現」(『行基』吉川弘文館一九五九)では『大僧正舍利瓶記』の次に置かれた本史料を「文暦二(一二三五)年に書き加えられた文」とし、史料としての信憑性を疑ったことがわかる。

- (3) 安倍嘉一「唐招提寺蔵『大僧正記』について」(『文化史学』一九八二)

- (4) 吉田靖雄「補論 行基の弟子について」(『行基と律令国家』(吉川弘文館 一九八六)

- (5) 岩宮未地子「文字瓦の分析と考察」(『史跡土塔―文字瓦集成―』堺市教育委員会 二〇〇四)

- (6) 書陵部蔵「大僧正記」は池底叢書三十一に「行基菩薩遺誠」  
「行基大僧正舍利記」「同大僧正記」「行基式目」として一括  
収載されている。『池底叢書要目』(『統史籍集覧』第九冊  
臨川書店一九八五)と題して叢書の解題を書いた春村の序に  
よれば、『池底叢書』は屋代弘賢の蒐集した文庫を花の屋の殿  
(徳島侯蜂須賀齊昌)が譲り受け殿の命で後々の便宜のため  
に『要目』を著し万延元年に攔筆したとされている。『国書人名  
辞典』(岩波書店 一九九八)によれば弘賢は寛政四年柴野栗

山に同行し京都・大和の寺社の旧記の調査をしている。池底叢書の行基関係史料の収集もこの時のものと推測される。

(7) 前掲注(1)

(8) 前掲注(3)、井上 薫氏が閲覧したのは写本の状態から安倍嘉一氏閲覧本と同一だった可能性が高い。

(9) 『賢愚経』巻八「大施杼海品第三十五」(『大正新修大藏経』二〇二―四〇四b、c)は阿難を侍者とする経緯を語る説話。

(10) 「翼従弟子」と呼ばれる弟子群が登場するのは『増一阿含経』『賢愚経』『出曜経』『最勝問菩薩十住除垢断結経』(『十住断結経』)の四經典である。ともに天平期の書写が盛んである。『出曜経』は『靈異記』にも引用されている。『賢愚経』「尼提度縁品」(『大正新修大藏経』二〇二―三九七a、b)には「翼従弟子」の出身階層を示す説話あり。

(11) 『竹林寺略録』東大寺沙門凝然が嘉元三(一三〇五)年閏十月二十四日執筆の行基伝。「門人困遶。其数極多。积尊十大弟子來作菩薩十弟子。即迦葉目連等也。翼従弟子千有余人。故侍者千有余人。親族弟子百有余人。」とある。

(12) 『姓氏家系大辞典』には「犬耳」の例を挙げるが「犬甘」の誤写なるべし」としている。『古代人名辞典』『日本古代氏族人名辞典』にも「犬月」「犬耳」はない。

- (13) 前掲注(1)、『泉州志』一文は国会図書館蔵の版本で確認。
- (14) 堀池春峰「行基菩薩縁起図絵詞」―史料紹介―(南都仏教史の研究) 上法蔵館 一九八〇)
- (15) 新川登亀男『社会的結合としての行基集団に関する基礎的研究』(科研費・研究成果報告 一九九九)は得丸・國勝は『年譜』慶雲三年「七月八日勅使正四位下犬上王・從七位下津守宿祢得麻呂・正八位上出雲國勝等、点定四至」とある津守得麻呂・出雲國勝のことで、犬上王の位階が当時治部卿であった王の位階の事実を反映しており、三人は慶雲三年に出された山沢占有の禁とそれに伴う墓域確認のため和泉(当時河内)地方の視察を行った。その反映が『年譜』や『絵詞』の施入地四至の点定記事となったと推測し、歴史的背景のある記事としている。
- (16) 日下無倫 前掲注(1)、石村喜英「行基の弟子列伝と一・二の問題」(榎田良洪博士頌寿記念会編『高僧伝の研究』山喜房仏書林 一九七三)、安倍嘉一 前掲注(3)、吉田靖雄 前掲注(4)、北条勝貴「付・行基の弟子僧と」大僧正記「『行基事典』国書刊行会 一九九七)
- (17) 米田雄介「行基と古代仏教政策―とくに勸農との関連から―」(『歴史学研究』三七四 一九七一)は行基の行状には

早くから記録化の動きがあつたとして『年譜』七十五歳に「天平十四年三月廿九日、使秦堀河ノ君足記録大菩薩遊行事一卷」を指摘している。『行基菩薩縁起図絵詞』大須恵院の項には「法義真成、為ニ遺弟一、記ニ録縁起之大綱一」とあり、記録化が様々な形であつたことを推測させる。

おわりに

行基研究は膨大で、その問題関心も多岐に渡って積み重ねられてきた。だが、仏教の観点からは未解決の問題が残されていると感じてきた。仏教の受容は古代国家の形成期と重なり、支配層は先進的外来宗教であり文化であった。仏教をいち早く受容し、中国を頂点とした東アジア諸国家における仏教政策にならない国家の形成、支配層の統合に有効な宗教として仏教興隆に力を入れた。その過程で仏教は国家と支配層の占有するところとなり、僧尼は専ら国家・支配層に奉仕する存在と位置づけられていた。律令国家が僧尼に対して一般民衆との接触を律令によって禁じていたのは日本の古代仏教の大きな特徴である。

大乘仏教は衆生救済、菩薩の精進による菩提到達を本質とし、そのための思想と実践の発展により膨大な仏典を蓄積した。しかし前記のような日本古代の僧尼ありかた、また仏教受容が専ら読誦による呪術的効能を期待していた段階では、僧尼の中から自発的に經典内容を学び、国禁を犯して民衆への布教を行う状況は生まれにくい。行基の行った一大教化活動には、強固に自覚された大乘仏教思想への確信と、彼と行動を共にした共通の思想・信仰によって結ばれた仲間がいたのではないかということが行基の研究を進める中で関心事となった。

本論考は、行基集団に自覚的に受容されるに至ったかを、従来の行基史うにして古代僧尼に自覚的に受容されるに至ったかを、従来の行基史

料を読み直し、また諸先学の研究に多くを学びながらまとめたものである。民衆への仏教の普及は道昭により本格的に始まり、行基に受け継がれたことは定説であるが、そのことを考える際に道昭の師である玄奘の唯識とりわけ『瑜伽師地論』への関心と大乘思想の關係、また「禅」と『瑜伽論』との密接不可分の關係の理解が重要と考え、本論考ではその点を明らかにしたいと考えて各章のテーマを設定した。問題意識が先行し、問題提起に終わったところ、論証の詰めが甘く未熟な所等課題も多く、至らぬところが多いことを反省するところ仕切りであるが、今後の研究のためにも厳しいご指摘をいただければ大変ありがたいと思う。

晩学の身で古代史についての基礎的な素養もないまま、行基について詳しいことが知りたいたいの一念で矢野建一先生のゼミに入れた。ただいた。研究を始めて見ると行基研究のとてもない蓄積に圧倒されたが、一つ一つを繙いて行くうちに古代史研究の魅力にとりつかれ、博士論文をまとめるところまでこぎ着けることができた。学べば学ぶ程先学の研究の深さ、広さに気付き呆然とすることができた。しばしばであったが、学問の蓄積されてきた歴史の一端にでも触れることができたのは幸せであった。国文学出身の癖が抜けず、解釈、結論への願望が先行し、関心が思想的な方面に傾くこともあり、先生を初めゼミの諸先輩から絶えずご指摘、ご指導を受けながらたどり

着いた行基論である。

指導教授の矢野建一先生、同じく古代史担当の荒木敏夫先生には常に懇切な暖かいご指導をいただき、また、講師でおいでになった仁藤敦史先生にもお世話になった。おかげで遅まきながら研究生活こそ我が人生と思うようになった。ゼミの先輩である伊集院葉子氏・窪田藍氏の真摯な研究姿勢は常に励みとなり、論文を仕上げの力になった。また矢野研究室で共に学んだ方々にはアナログ人間の限界を様々な形で援助していただいた。先生方をはじめ皆様に心より感謝申し上げます。

和泉監知識経の閲覧に便宜を図っていた天理図書館、弥氣寺の現地調査にご助言ご指導いただき小川地区の大般若経六百巻の調査資料を閲覧させて下さった菌田香融先生、お世話になった坂口巖氏にもこの場を借りて心から感謝の気持ちをお伝えしたい。

瑜伽唯識については横山絃一先生にご指導をいただいた。

本論考中で次のものは既発表であるが、一部修正加筆した。

「『瑜伽師地論』と行基集団」『専修史学』五四号 二〇一三年三月

「天平十五年の法会と行基」『専修史学』四九号 二〇一〇年一月