

<博士論文要旨および審査報告>

角田洋子『行基論—大乘仏教自覚史の試み—』

審 査 報 告

(主査) 専修大学文学部 矢野 建一

(副査) 専修大学文学部 荒木 敏夫

(副査) 専修大学文学部 湯浅 治久

I. 審査の基準

審査委員会は、提出された本論文を問題関心の妥当性、研究の先進性、論文構成の説得性、研究の到達点、史資料批判の妥当性、学会への貢献度などを中心に審査した。

また、口述試験において、直接、請求者本人に諸審査点について質問し、判断材料をえた。

II. 論文の骨子

本学大学院文学研究科歴史学専攻に提出された角田洋子氏の学位（博士）請求論文『行基論—大乘仏教自覚史の試み—』（139,200字、P342）は、日本古代仏教史のなかで、そもそも行基集団とはなんであったのか、行基集団の紐帯となる仏教思想とはいかなるものであったのかを追究した論考である。

行基は律令国家の禁断する仏教の民間布教を敢行し、弾圧に屈することなく、その思想普及のために畿内各地に四十九院の「道場」を建立し、数千人の道俗を引率したとされている。また各地で数々の橋・池・溝・津・布施屋などを修築し、最終的には聖武天皇の「大仏造営事業」にも参加し、大僧正に補任されるに至った人物として知られる。本論文は、行基のこうした布教活動を支えたものは何であったか、換言すれば、その思想と組織とはいかなるものであったのか、という古くて新しい問題にあえて正面から挑戦した論考といえる。

第1章第1節の「研究史」では、戦後の膨大な行基研究を整理し、直近の成果として志水正志の研究（1994）を取りあげている。志水は、行基の師とされる道昭の「大乘菩薩行・大乘利他行等の実践のなかに『瑜伽論』の思想が色濃く投影されていることを指摘し、『瑜伽論』の著者とされる弥勒菩薩への信仰とあいまって天平期に急速に広まったと説く。ただ志水の研究は『瑜伽論』と行基の実践活動との関連を直接取り扱ったものではなく、行基の弟子組織の研究という点では不十分であったとする。

以上の点をふまえて第2節では「行基集団とその指導層」を論じている。行基の集団、つまり「同信同行」の集団の構成については、つとに行基の「カリスマ性」が強調されてきた。さらに、最近では勝浦令子の「京内婦女子」をふくむ都市下級官人論（2000）や、井山温子・吉田靖雄（1997）らによって畿内の須恵工人集団論にも注目が集まっている。

しかし、論者は行基の弟子にそうした多様な人々の参加があったことを認めながらも、行基の没後まもなく編纂された『大僧正記』の記述を重視し、そこに現れる「十弟子僧 並師位」など十禅師に列せられた高位の官僧尼が行基集団の中核的指導層ではなかったかとした。たしかに行基四十九院の一つである「大野寺土塔」出土の瓦銘に見られる「神藏」・「帝安」等の僧名が『大僧正記』の行基の弟子の歴名中にも確認されている。この『大僧正記』の調査結果は、本論末尾に補論として収録されているが、そこには師位・半位を持つ官僧尼の名が多数列挙され、彼らは数千人の行基集団の「首となす」と明記されている。行基集団の指導層のなかに官僧尼が含まれていることはこれまでも部分的には指摘されていたが、それを論の中心に据えた論考は本論が嚆矢であり、本論文の第1の成果と評することができよう。養老元年四月詔は、行基と弟子の活動を「妄りに罪福を説き、朋黨を合わせ構え」と指弾しているが、この朋（とも）は自立した個の間でのみ結ばれる関係であり、古代の東アジア世界では大学の学生や官人層などのきわめて限定された社会にのみ見られる現象であった（直木孝次郎 1962）。律令国家が真に畏怖したのは、寺院に起居し、ひたすら国家の安寧を祈ることを義務づけられた官僧尼のなかに、行基の思想や活動に共鳴する僧尼が出現することであったとしているが、その蓋然性はきわめて高い。

第二章「「瑜伽唯識論」と行基集団」では、7世紀末に道昭によって日本に伝えられた「瑜伽唯識論」を行基集団の思想の中核に措定し、その日本伝来の経緯と、行基の実践活動との関連性が検討されている。

たしかに行基の遷化を伝える『統紀』天平勝宝元（749）年条には、行基の思想の淵源が「瑜伽唯識論」にあると明記されており、行基集団の活動と「瑜伽論」が緊密な関係にあったことは疑いない。しかし、行基研究においては「瑜伽唯識論」を行基の活動原理とすることについては、むしろ否定的な見解が根強い。その最大の理由は、「成唯識論」を根本法典とする法相宗の教団としての成立が行基の没後であったことに起因する。これに対して論者は、まず唐の玄奘三蔵がインドから大乘「瑜伽論」とインド瑜伽行派の衆生救済、利他行などを学んで帰国し、これを白雉四（653）年に入唐し、玄奘に私淑していた道昭が継承し、それが行基に多大な影響を与えたと結論づけられている。たしかに玄奘のインド求方の目的が大乘的『瑜伽論』の修得にあったことは『統高僧伝』の道宣著「京大慈恩寺釈玄奘傳」に照らしても明らかであろう。また唐の『仏祖統紀』永徽四（653）年条によれば、日本が道昭を派遣し、玄奘について学ばせた經典が『瑜伽論』であったと記されている。さらに『統紀』の文武四（700）年道昭和尚の卒伝には『瑜伽論』の文言こそ見られないものの、「禅」・「禅院」などの表記が散見し、道昭が元興寺を拠点として大乘的瑜伽論に基づく活動を行っていた可能性は高い。ただ、こうした大乘的瑜伽論の伝来については玄奘→道昭→行基という単線的な伝来のみを想定するのはいかがであろう。例えば、『日本書記』斉明天皇四（658）年七月条には、沙門智通・智達らが勅を奉じて新羅船で入唐し、玄奘のもとで「無性衆生の義」、「大乘の法」を学んだと記されている。また『僧綱補任抄出』によれば、大宝三年に智鳳が勅命によって入唐し、やはり玄奘より「大乘の法」を学んで帰国したとある。玄昉、義淵・智光についてはひとまず措くとしても、大乘的『瑜伽論』の日本への伝来は決して道昭ひとりの営為ではなかったのではあるまいか。同様のことが行基と道昭の関係についても指摘しうる。行基が道昭を師とし、その法統を継承したと明記するのは、鎌倉時代の『三国仏法伝通縁起』など後世のものに限られている。論

者は第1章で行基の弟子集団を分析し、その指導層に多くの官僧尼が存在することを指摘しているが、ここでも注意すべき論点といえよう。仏教を国家の安寧を祈る存在に矮小化しようとする国家の政策に抗し、インドから唐を経てもたらされた新しい大乘的仏教の思想がさまざまなルートを通じて当時の仏教界にもたらされていたのではあるまいか。『大僧正記』には行基集団の指導部を形成する「十大弟子」・「翼従弟子」の下注に「秦氏」・「大唐氏」・「唐国氏」などの白村江戦の後に戦火を逃れて唐・新羅より渡来した僧やその氏族の名がみえる。行基はこうした渡来系集団を通じて、あるいはそのネットワークを介して大乘的『瑜伽論』や利他行、菩薩行を会得できる立場にあったであろう。養老元年四月の詔は、行基とその弟子の活動を「妄りに罪福を説き、朋黨を合わせ構え」と糾弾しているが、官僧尼を朋黨として組織した中心的存在として律令国家の恐れられる存在であったのではあるまいか。

第三章「初期道場と行基集団」では、行基仏教の最大の特徴である「道場」の形成が「僧尼令」、『日本霊異記』、彌氣山室堂などの事例を中心に考察されている。戒律を重視する国家仏教に対して修行（禪）を重視する行基の仏教施設である「道場」が、いつどのように形成されたかを明らかにしようとしたものである。

まず「道場」の確実な初見は、「大宝僧尼令」非寺院条の引く「別に道場を立て、衆を聚め、教化し」とある記述である。天平十年頃に成立した大宝令の注釈とされる古記には、「別に道場を立て」とは、「謂、行基大徳、事を行うの類これなり」とある。このことから天平期の人々にとって「道場」とは、行基の四十九院に代表される修行のための施設を意味していたと見て間違いない。

また奈良末～平安初期に成立した『日本霊異記』にも九例の「道場」が見られるが、このうち四例は上巻第3話の元興寺「道場法師」譚に関連した説話である。論者はこの「道場法師」譚を和田萃の飛鳥川流域の開発（木葉堰）という史実を背景としたものとの説を採用し、かつて道昭が元興寺に建立した「禅院」が「道場」と呼ばれていたのではないかとした。たしかに帰国した道昭が最初に拠点としたのは元興寺であり、その可能性は少なくない。ただ、論者も指摘するように「禅院」を「道場」と呼んだという明確な事例はない。

さらに『霊異記』下巻十七話には紀伊国のこととして「其の里に道場あり。彌氣山室堂と号す。其の村人、私の堂を造り、故に以て字となす。法名を慈氏禅定堂と曰ふ」とある。この「慈氏禅定堂」という法名は、天平時代の瑜伽行派の根本法典である『解探密経』より取られた名称で、行基らの活動と何らかの関係があったことは間違いない。しかも和歌山県海草郡野上町小川地区に現存する大般若経の六百巻のなかに、天平時代にこの彌氣寺の知識が書写したことを示す「奥跋」が見える。その中心となった上毛野伊賀麻呂は東大寺の経師として知られる人物であり、坂本朝臣栗柄は正倉院文書天平勝宝七歳九月廿八日の「班田司歴名」にみえる坂本栗柄と同一人物であろう。彌氣寺の写経事業に東大寺の経師や下級官人層の協力があったことは注目される。しかしそれ以上に、紀伊国という畿外にまで行基ら瑜伽行派の教線が拡大していたことは、新たな知見と評価されてよい。

第4章の「行基集団と四十九院の運営」では、行基の建立したとされる四十九院が行基の「弟子」らによって運営されていたことを想定し、その運営の実態が検討されている。

まず第一～三節では、行基とその弟子たちによって建てられた四十九院のなかで第一号

とされる大須恵院が検討されている。その狙いは行基の教線が大和を中心として放射状に拡大していったとする通説に対して、むしろ行基の地縁・血縁のある和泉・河内などの地域から建立され始めたのではないかとする。たしかに『行基年譜』によれば、行基は慶雲元年に生家を仏閣とし、堂一字と三重塔を建立したが、その翌年に建てたのが、この大須恵寺であった。『大僧正記』によれば、大須恵寺のある大村里出身の「大村真成」は行基の「親族弟子」と明記されており、かつ元興寺の僧で『大僧正舍利瓶記』の作者としても知られる。行基の近親者と見てあやまりあるまい。こうした行基の泉北地域との強い繋がりは行基の初期の教化活動を物語る事例として注目すべきであろう。さらに行基は多くの弟子を率いてさまざまな土木工事に従事しているが、その際、こうした「親族弟子」で日頃畿内の須恵器生産の担い手であった陶邑の工人集団と密接な関わりをもつ弟子が大きな役割を果たしたであろう。ただ、工人集団の構造を明らかにするために考古学の成果を援用しているが、やや未消化でまとまりに欠けるのは残念である。

第四節では、行基の活動範囲で広く築造された「土塔」について考察されている。土塔はインドの舍利塔＝窣堵波（ストゥーパー）を源流とし、それが西域を通じて中国に伝わって塼塔（雁塔）となり、道昭などの留学僧を介して行基の元にもたらされたというのが現在の研究の到達点である。なるほど土塔の築造技術には須恵器の工人集団の技法とつながるものがあり、瓦に刻まれた人名も行基の活動範囲の氏族との重なりを見せている。

第五節では、平城京内に存在した菅原寺が検討されている。『行基年譜』によれば、菅原寺は、養老五年に寺史乙丸が己の居宅を行基に布施したことに始まり、行基臨終の寺ともされている。ただ、『行基年譜』のなかではこの部分は説話的要素の濃厚な部分であり、信憑性に問題がある。ただ、菅原寺を統括した光信は『大僧正記』に「翼従弟子」の「首」の一人で、『続日本紀』によれば行基弟子の首勇・清浄・法義とともに十禅師に選ばれた人物でもある。行基の平城京下における布教拠点と見て差し支えないと思われる。

第五章では、天平十五年正月から行われた大々的な法会のもつ仏教史的意義が検討されている。この法会については、大仏建立事業の先駆けをなすものと評価が一般的であるが、本論は、王権や支配層の排他的独占物であった仏教が僧尼令的仏教観を脱し、衆生救済の大乗仏教を自覚する第一歩となったという点で画期的な意義を有しているとする。行基に関する研究のなかで、最も難問とされる行基の大仏造立事業への参加に対する評価への解答が呈示されている。聖武天皇の『詞』文書、仏教伝来から奈良時代にいたる「法会」の変遷、換言すれば、讀呪された經典の別、場所、讀・講の区分、招請僧の規模、法会の目的などにもとづく精密な分析には説得力があり、おおむね首肯すべきであろう。ただ、大乗仏教が王権の側でも受容されていたと評価するならば、すくなくとも行基の時代以降においてそれがどのような形で確認されるのかを提起する必要があるのではなかろうか。

Ⅲ. 評価と今後の課題

角田洋子氏の学位請求論文の最大の論点は、インドから玄奘三蔵・道昭を経由してもたらされた瑜伽論こそが行基集団の活動を支えた思想であったという点にある。骨子でも指摘したごとく、細部には幾つかの課題を残してはいるが、あえて仏教思想の普及という論証困難な分野を選択し、果敢に挑戦した勇氣は敬服に値する。なにより行基集団の思想を大乗仏教自覚史の一階梯と位置づけた点、また行基の弟子の指導者に多くの官僧尼が含ま

れていたことを明らかにした点、これらの弟子が「十弟子僧」・「翼従弟子」・「親族弟子」などの名称によって編成されていたことを『大僧正記』によって明らかとしたこと、行基の大仏造営事業への参加を王権の大乗仏教の受容を前提としたものであったとしている点、などは斬新で高く評価できる。また本論の立論の根拠となった『和泉監知識経奥跋』（天理図書館蔵）や『大僧正記』（唐招提寺旧蔵）などについては、『大日本写経総覧』などの活字本に依存することなく、写本を実見し、その行取りや改行、字配りなどにも細心の注意が払われるなど論証も緻密である。こうしたことから審査委員一同、学位（博士）論文として十分な水準にあると判断した。

以 上