

奈良期における禪定の問題

矢野 立子

はじめに

禪は今日、中世に本格的に興隆する禪宗を意味する語句として用いられるが、本来は全ての教学に存在する実践手段である。

そもそも禪とは、唐の元和十二年（八一七）、慧琳が撰述した一切経の難語句の発音や語義を解説した仏書「一切経音義」^{〔1〕}に、「禪（禪那云／静慮）^{〔2〕}とある様に、「禪那」とも言い、「静慮」の意味であるとされる。「静慮」とは、同卷二二に、「禪那此云静慮謂静心思慮也」とある様に、心を静めて思慮をめぐらすとの意味である。又、「阿毘達磨大毘婆沙論」^{〔3〕}には、「静謂寂靜、慮謂籌量、此四地中定・慧平等故稱静慮」との記述が見られる。寂靜とは煩惱を離れた悟りの境地であり、「籌慮」とは慮ることをいう。それを併せた言葉が「静慮」であり、又このなかでのみ「定・慧」が「平等」に実現するとの解説が見られる。

では「定・慧」とは如何なるものであろうか。禪、静慮、定・慧等の

関係性について、唐代の僧圭峰宗密（七八〇～八四一）撰述の「禪源諸詮集都序」^{〔4〕}には、極めて端的な解説が見られる。これによれば、

禪是天竺之語、具云禪那、中華翻云思惟修、亦云静慮、皆是定・惠之通称也、源者是一切衆生本覚眞性、亦名佛性、亦名心地、悟之名惠、修之名定、定・惠通名為禪、此性即是禪之本源、故云禪源、亦名禪那理行者、此之本源是禪理、忘情契之是禪行、故云理行

と述べられている。禪とは本来天竺の言葉であり、中華の言葉に訳すると「思惟修」、又は「静慮」となる。そして「禪」、「思惟修」、「静慮」との語句は、全て「定・惠」の通称である。一方、題目である「禪源諸詮集」の「源」とは、「本覚眞性」、即ち衆生が本来有している眞実であり、「佛性」とも「心地」とも言う。これを理解することを智と言ひ、これを修行することを「定」と言ひ、そしてこの二つを併せたものが禪となるのである。そしてこの「眞性」こそ禪の「本源」となるため、「禪源」と言う。又これを「禪那理行」とも名づけるのは、この「本源」は禪の「理」、即ち不変の眞理であり、欲望を忘れてこれと一つになるこ

とを「禪行」と言うため、併せて「理行」となるとする。

更に、「但衆生迷眞合塵、即名散亂、背塵合眞方名禪定」とあり、衆生が眞実を見失い、煩惱にまみれることを「散亂」と言い、「禪行」と同様、煩惱を離れ眞実と一つになっていることを「禪定」と言うこと述べられる。

これらの記述から、禪（又の名を靜慮）とは、「本覺眞性」（又は「仏性」、「心地」）を悟るための修行である「定」と、眞性を理解したことを意味する「恵」を併せた意味を持ち、又、煩惱を離れ「眞性」を実現することを目的に実践される行を禪行、又は禪定と言うことがわかる。本稿ではさしあたり禪行・禪定については禪定の表記で統一することとしたい。

禪定は、古代から日本寺院社会で実践されていたことが確認される。日本で禪定について本格的に述べられている最も古い記録は、僧尼の活動を統制すべく定められた「僧尼令」⁶⁾に見え、「凡僧尼有禪行修道、意樂寂靜、不交於俗、欲求山居服餌者、三綱連署」との記述である。これによれば、禪定が奈良期に存在した修行であり、「三綱連署」の条件のもと、「山居」して行うことが定められていたことがわかる。

また、平安初期に興隆し、その後古代・中世を通して寺院社会の中心的な教学として展開した密教は、空海撰述の「即身成仏儀」⁷⁾に、「手作印契、口誦眞言、心住三摩地、三密相應加持故早得大悉地」と述べられている様に、口に眞言を唱え、手に印契を結び、心に三摩地を実現する「三密相應」によって「加持」、即ち仏と一体となり、速やかに悟りを実現する教学であるとされるが、この記述に見える「三摩地」は三昧とも言い、靜慮を意味している。このことから、密教はとりわけ禪定を重視する教学であることがわかる。

更に、平安中期から本格的に流行した浄土教は、「右念佛三昧、爲往生極樂」（横川首楞嚴院二十五三昧起請）⁸⁾とある様に、阿弥陀仏の極樂浄土への往生のため、「念佛三昧」の実践を重視する。念仏三昧とは、「問、念仏三昧、爲唯心念、爲亦口唱、答、如止觀第二云、或唱念俱運、或先念後唱、或先唱後念、唱念相繼、無休息時、声声念念、唯在阿弥陀」（往生要集）⁹⁾中巻）とある様に、口に阿弥陀の名号を唱えながら、心に阿弥陀の姿を念ずる「三昧」、即ち禪定を言う。つまり、浄土教も密教と同様、禪定実践を中心とする教学であることがわかるのである。こうした禪定を中心とする教学は古代に興隆し、中世にかけて教団の枠を超え寺院社会全体で修学・実践された。即ち、禪定が如何に理解され、如何に弘通し、実践されたのかという課題は、古代から中世の寺院社会の展開とも関わる問題であったと考えられる。

しかし先行研究において、禪定の問題は、個別の教学史の枠組みの中で捉えられる傾向にあった。¹⁰⁾そこで本稿では、禪定の問題と寺院社会の展開との関係について考えるため、まず禪定について最古の纏まった記録が見られる奈良期に注目し、奈良期の禪定について検討したい。

先述の通り禪定について本格的に述べられている最も古い記録は、「僧尼令」の記述であるが、この内容を更に詳しく見るために、禪定に通じた師を意味する禪師と称された僧の活動に注目したい。例えば『続日本紀』¹⁾天平勝宝八年（七五〇）五月二十三日条には、「禪師」と称される僧法榮について、以下の様な記述が見られる。

勅、禪師法榮、立性清潔、持戒第一、甚能看病、由此、請於邊地、令侍醫藥、太上天皇得驗多数、信重過人、不用他醫、爾其閱水難留、鸞輿晏駕、禪師即誓、永絶人間、侍於山稜、轉讀大乘、奉資冥路、朕依所請、敬思報德、厭俗帰真、財物何富、出家慕道、冠蓋何榮、

莫若名流万代、以為後生准則、宜復禪師所生一郡、遠年勿役、

ここでは法榮禪師が、「立性清潔、持戒第一」であることと共に、「甚能看病」することについて賞賛されている。「看病」とは、「令侍醫藥」や「不用他醫」との文言からも知られる様に、病を癒す「驗」力を示しており、これに長けていた法榮は、「太上天皇」、即ち聖武天皇の帰依を受けその側に侍したとされる。しかしこの勅によれば、聖武天皇の崩御の後、法榮より山林にて修行しその冥福を祈りたいとの奏請があったため、これを許可し、その廉直な姿勢を後世の規範として賞賛することにしたという。この記述から、山林にて修行する禪師が、聖武天皇に「看病」の「驗」力を求められ、国家に登用されていたことが知られる。

右の法榮の事例に留まらず、とりわけ奈良期における禪師たちは、その多くが山林での修行とともに、病の治癒や、鎮護国家の祈祷等、世俗に對し呪術を用いて現世利益的な活動を行ったと国史や説話集に記録されている。こうした記録を通して、奈良期の禪定には、山林修行と呪術による現世利益という二つの特徴があったことがわかる。

一方、こうした奈良期の禪定に対する先行研究の評価は低い。例えば蘭田香融氏は、奈良期の禪定は、呪術的要素のために教学の研鑽と禪定が論理的に結びつかず、經典の内容に即していないという「弱点」があったと述べられた。¹²⁾

又二葉憲香氏は、奈良期の禪定には、大きく二種類あると指摘された。¹³⁾ その一つは「律令仏教の基礎的性格に裏付けられるもの」、もう一つは「それとは異なる伝統を有するもの」である。

一点目の「律令仏教の基礎的性格に裏付けられる」禪定とは、法榮の例に見られる様な、禪師の呪術的な利益の活動に注目したものである。こうした活動を行った禪師たちの禪定は、「呪術的信仰」¹⁴⁾の影響を受け

た、「呪驗力の獲得」¹⁵⁾を目的とするものであり、「仏教の本質ではな」¹⁶⁾かったとされる。律令国家は、天皇を頂点とする日本独自の「民俗宗教」的理解により、本来山林は「神性」なるものであるから、その山林で実践される禪定を「畏怖の対象であった山に入り在来神性を克服する」¹⁷⁾活動と解釈し、呪驗力獲得の手段と位置づけ、更にはその呪力に国家鎮護を期待したとするのである。そして呪術により現世利益を果たした禪師たちは、こうした誤った理解による禪定を実践した僧たちであったとする。

一方、「それとは異なる伝統を有する」禪とは、法相宗道昭が唐にて玄奘から学んだとする禪や、天台宗最澄が嗣法したと伝えられる達磨の禪法¹⁸⁾である。これは日本の呪術的信仰の影響を受けたものではなく、いわば「仏教の本質」に即した禪であったが、「律令仏教の禪行には何等の影響をも与えなかった」とされる。

先行研究の指摘に見られる通り、日本には仏教が流入する以前からの山岳信仰が存在し、その伝統が呪術を駆使して利益を行う禪師たちの活動の根底にもあることは間違いない。しかし、奈良期の禪定が呪術的であるために、仏教の「本質」から「屈折」¹⁹⁾したとするのは、いささか早計な評価ではなからうか。当時の禪定を評価するためには、史料上の制約が有るとはいえ、それを実践した当事者である当時の寺院社会の禪定理解や、実際の禪定への認識に立ち返り、検討する必要があると考える。

では、当時の寺院社会は禪定の実態を如何様に認識していたのであろうか。これについて、日本天台宗の祖師最澄が比叡山に大乘戒壇を設立すべく、当時の寺院社会の中核であった南都と論争を繰り広げた際に執筆された「顕戒論」²⁰⁾の以下の記述から確認したい。ここで南都の僧綱は、最澄への批判として、「僧統奏曰、此土本来、無得定人、何以將知得業

虚實、〈已上奏文〉と主張したとある。ここから当時の寺院社会には、日本に禪定を実現したものは存在しないと認識していた者が多く、奈良期の禪定の実態や、それに通達した禪師たちの活動が、当時の寺院社会の禪定理解とは異なるものであったことがわかる。しかしその相違点が、先行研究が指摘する様に呪術を伴うことであつたのかは、右の記述のみでは明らかにし得ない。

そこで本稿では、奈良期の禪定の実態には、当時の寺院社会の理解との相違点が存在したという前提のもと、まず先行研究が指摘する様に、呪術的要素がその相違点といえるのかを再検討したい。その上で、当時の禪定の実態と、寺院社会の禪定理解の内容について検討することで、奈良期の禪定の課題を明らかにし、以降の寺院社会の展開との関係を考えていきたい。

第一節 禪定と呪術

奈良期の禪定について、先行研究は呪術的要素を帯びることで「本質」から「屈折」したと位置づけている。しかし、それを実践した当時の寺院社会の理解は如何なるものであつたのか。本節では、まず当時の寺院社会が、禪定と呪術の関係を如何に認識していたのかについて考察したい。

先述の通り、奈良期には禪師と称される僧が頻出する。そこで、まずこうした禪師たちが如何なる活動を行っているのかを改めて確認したい。

禪師についての記述が数多く見える史料として、薬師寺僧景戒が編纂し、弘仁十三年（八二二）頃成立した仏教説話集である『日本靈異記』⁽²²⁾

が挙げられる。ところで『日本靈異記』に見られる禪師については、既に船岡誠氏『日本禪宗の成立』⁽²³⁾において詳細な検討がなされている。そこで本稿でも、船岡氏の成果を踏まえながら、当時の禪師の活動を見ていきたい。

船岡氏によれば、『日本靈異記』全一一六話のうち、禪師が登場する説話は十七編存在する。一話毎の詳細については船岡氏の成果に譲るが、長患いの藤原家依の看病をした禪師の説話（下巻三十六話）、悪徳商人の追善供養を行った禪師の説話（下巻二十六話）等、その内容の多くは、禪師と世俗との関わりという形で述べられていることに注目される。こうしたことから船岡氏は、『日本靈異記』に見える古代の禪師たちには「民衆教化僧としての性格が強い」と指摘されている。

その上で船岡氏は、禪師が世俗と接する際の活動を、①看病②滅罪③積善・追善④呪縛をとく呪術の四種に類型化された。そしてこうした成果や先述の法栄の活動等を考え合わせると、奈良期における禪師は、主に呪力を用いて世俗に現世利益を齎す活動に従事しており、このことから、当時の禪定と、衆生利益の呪力が密接に結びついていたことがわかるのである。

では、こうした実態に対し、当時の寺院社会は、禪定と呪術の関係を如何様に理解していたのであろうか。この問題について、まず奈良期に弘通し当時の僧たちが用いたと考えられる経論を見ながら考えたい。

ここではまず、龍樹撰述「大品般若経」⁽²⁴⁾の注釈書である「大智度論」⁽²⁵⁾に着目したい。「大品般若経」は、大乘仏教の中心となる六種の行、「六波羅蜜」⁽²⁶⁾を説くが、その六種の五番目には「禪波羅蜜」、即ち禪定についての詳細な記載がある。そして「大智度論」はこの「大品般若経」の注釈書として、禪波羅蜜について更に詳細な解説がなされている。又、

「大智度論」の日本への布弘については、近江石山寺本「大智度論」第三十三巻の奥書に、「天平六年歲次甲戌十一月廿三日、寫播磨國賀茂郡既多寺 佐伯直漢古優婆夷」と見え、少なくとも天平六年（七三四）には既に伝来し、優婆夷（在家のまま戒を受けた女人）に書写が可能であるほど普及していたことがわかる。

そこで、こうした経歴を持つ「大智度論」に語られる禪定について、なかでも特に巻十七に見られる以下の記述に着目して考えたい。

問曰、菩薩法以度一切衆生爲事、何以故、閑坐林澤靜默山間、獨善其身棄捨衆生、答曰、菩薩身雖遠離衆生心常不捨、靜處求定得實智慧以度一切（中略）以禪定力故服智慧藥、得神通力還在衆生、或作父母妻子、或作師徒宗長、或天或人下至畜生、種種語言方便開導、このなかで、まず「菩薩法」、即ち大乘仏教は一切の衆生を救済することを目的とするにも関わらず、何故「林澤」・「山間」において「閑坐」・「靜默」して、衆生を捨て去るのかとの設問がある。その答えとして、大乘では「靜處」にて「智慧」を得るため「定」を行うが、それは衆生を捨て去ることを意味するのではなく、智慧を得、悟ることで衆生一切を救うと述べられる。更に、禪定を実現し悟りを得たならば、「神通力」を獲得して衆生のもとに戻り、「父母妻子」や「師徒宗長」に自在に姿を変え、身分の高い者から低い者、畜生に至るまで、種々の「語言方便」を用いて衆生を教化し利益するとある。

即ち「大智度論」では、禪定は衆生の喧噪を離れるため、山林等の清閑な場を選んで行うものであるが、修行者が心の散乱を静め智慧を得て悟りを実現するのみならず、「神通力」（この言葉は呪力に置き換えることが可能であろう）を獲得して衆生利益することをも目的として実践されると述べられているのである。

ここから、当時寺院社会に弘通していた経論の中に、禪定と呪術の密接な関係性を示す記述が存在したことがわかる。

更に、禪定と呪術の関連について述べられた経論は右の「大智度論」に留まらない。その一例として、法相宗の根本經典の一つにも数えられ、瑜伽行（禪定）によって真理と一体となることを説く「瑜伽師地論」⁽²⁹⁾に着目したい。「瑜伽師地論」は、天平二年に「飛鳥寺僧賢證」によつて書写された形跡が見え、この頃には日本に伝来していたことが知られる。

その巻四十三によれば、「謂九種相靜慮、名爲菩薩靜慮波羅蜜多、一者自性靜慮、二者一切靜慮、三者難行靜慮、四者一切門靜慮、五者善士靜慮、六者一切種靜慮、七者遂求靜慮、八者此世他世樂靜慮、九者清淨靜慮」とあり、大乘の菩薩が修する「靜慮」、即ち禪定には九種類あると語られる。そしてこの九種のなかに、出世間、住法樂のための靜慮や、惡趣調伏のための靜慮と共に、衆生のもとに還り、験力によつて衆生の苦を取り払うことを目的とする靜慮について述べられている。

例えば「難行靜慮」とは、

隨自欲樂捨彼最勝諸靜慮樂、愍有情故、等觀無量利有情事、爲諸有情義利成熟故、意思擇還生欲界、當知是名菩薩第一難行靜慮、

とある様に、「有情」（一切の感情を有する存在、即ち衆生）を哀れみ、禪定によつて実現した最も優れた心の平安の世界を棄て、衆生を利し悟りへ導くため、菩薩自身の意思で衆生に還るまでの過程を指す靜慮である。

更に「遂求靜慮」とは、

謂此靜慮略有八種、一者於諸毒藥霜雹毒熱鬼所魅等種種災患、能息能成呪術所依靜慮、二者於界互違所生衆病、能除靜慮、三者於諸飢

饑大災旱等現在前時、興致甘雨靜慮、四者於其種種人非人作水陸怖畏、能正拔濟靜慮、五者於乏飲食墮在曠野諸有情類、能施飲食靜慮、六者於乏財位所化有情、能施種種財位靜慮、七者於十方界放逸有情、能正諫誨靜慮、八者於諸有情隨所生起所應作事、能正造作靜慮、とある様に、八種の衆生利益のよりどころとなる靜慮であるとされる。この八種の利益のなかには、飢えた衆生に「飲食」を施したり、貧しい者に「財」を与えたり、「放逸」の衆生を諫め、正しく導く等の内容に加えて、「種種災患」を払ったり、病を除いたり、飢饉旱魃が起らない様に雨を降らせる等、「呪術」を用いた利益が存在する。ここでは、禪定が衆生利益のための呪力のよりどころであることが明言されている。

こうした事例に見られる様に、奈良期に弘通していた經論の中で、禪定とは衆生を離れた清閑な山林等で実践することで、智慧・悟り、そして衆生利益のための神通力（呪力）を獲得するための修行と記されていることがわかるのである。

こうした記述をふまえた上で、それに接したであろう当時の寺院社会が禪定と呪術の關係性を如何様に捉えていたのか考えたい。先述の「顯戒論」にみえる、南都僧綱の「無得定人」との批判に対する最澄の反論によれば、

論曰、六統同志、隱得定人也、深律師云、有兩聖人、若許上人、寧無定德哉、兩言相違、不足取信、普門示現、無所不遍、凡造寺供僧、納封納田、住持三寶、如是等類、國王王子、大臣宰相、不聖何人哉、非首楞嚴定力、誰敢如是者哉、夫智等如來、可平他德、遍以有漏智、不可平他定、損國隱聖、莫過斯矣³¹

とある。ここで最澄は、「六統」、即ち南都の僧綱は日本にも「得定人」

が「兩聖人」(二人)存在した事実を隠していると反論する³²。そして、「普門示現」、即ち觀世音菩薩があらゆる姿を取って現世のあらゆる場に現れ、衆生の苦難を救うという特質を持つことを論拠として、日本にも「得定人」は現れるとする。更に、「凡造寺供僧、納封納田、住持三寶」の人、即ち、寺を建立し、布施を行い、三寶を守る在家の人間も、最高の禪定を経た聖人に等しいとし、如來の智に等しい穢れ無き智慧を持たねば、他人の徳を評価することは出来ず、それを持たぬ南都の僧綱が安易に「無得定人」と判断することは誤りであると批判を加えている。

ここでは、最澄が日本にも「得定人」が現れることを主張する論拠として、觀世音菩薩が利他のため姿を変ずるという呪術的な行いと共に衆生に現れることや、造寺・三寶守護等の、衆生のもとの仏法興隆活動を挙げていることに注目される。即ち、最澄が示す「得定」の証とは、悟りを得て菩薩になると同時に、呪力を含む様々な手段で、衆生において教化・救済等の利益の活動を行うことに他ならない。又、こうした利他的な活動を「得定」の根拠とすることについての詳細な解説が見られないことから、「得定」と呪力行使を含む衆生利益との関連は、南都僧綱にも了解されていることを前提として語られていると思われる。

こうした記述を通して、当時の寺院社会は、經論の内容と同様に、禪定実践が修行者の靜慮實現のみならず、呪力獲得とそれを伴う衆生利益をも目的とすると理解していたと考えられるのである。

以上の内容を踏まえると、『日本靈異記』や『續日本紀』で述べられている禪師達の活動は、先行研究の指摘に見られる様に、呪術的要素を帯びることで「本質」から「屈折」したとは必ずしも言い難いことがわかる。山林での禪定実践の結果呪術を獲得し、それにより衆生を利益することは、山林への「民俗宗教的」理解によって生じた誤解ではなく、

そうした信仰との結びつきはあるにせよ、本来経論に明記され、寺院社会の理解に即した活動であったのである。

即ち、当時の寺院社会の理解と実際の禪定との相違点は、禪定が持つ呪術的要素ではないと考えられる。ならば何故南都僧綱は「無得定人」と指摘したのであるか。又、最澄はその指摘に反論を加えるものの、彼自身もこれまで日本で「得定人」は二人と述べている。何故こうした認識が寺院社会に存在したのであるか。

そこで次節において、当時の禪定が如何なる形で実践されていたのかを確認し、その実践内容と当時の寺院社会の禪定理解とを比較して、両者の相違点について考えたい。そして「無得定人」との指摘の原因を見出していきたい。

第二節 禪定の実践

呪術を用い世俗に現世利益を齎す奈良期の禪師の活動は、従来の研究では「本質」から「屈折」したものと評価されてきたが、前節で確認した通り、禪定によって呪術を獲得し衆生を利益することは、寺院社会の禪定理解と違わぬ活動であったと考えられる。

では、何故当時の僧は、「無得定人」と主張したのであるか。本節では、その要因について当時の禪定実践の実態と寺院社会の禪定理解を比較し、検討していきたい。

当時の禪定が如何に実践されたかを知手がかりとして、第一に挙げられるのは、『續日本紀』養老二年（七一八）十月庚午条の、「且隨性分皆令修學、凡諸僧徒、勿使浮遊、或講論衆理、學習諸義、或唱誦經文、修道禪行、各令分業、皆得其道」との記述である。ここでは、「僧徒」

はその「性分」に応じて、「學習諸義」の僧と「修道禪行」の僧に「分業」することを定めている。そしてここで律令国家が「禪行」を修した僧に求めている成果は、「唱誦經文」、即ち經文を声を出して読み上げること（誦誦）であることに注目される。

こうした記述は右の一例に留まらない。そもそも本稿冒頭に掲げた『續日本紀』の禪師法榮は、自分を重用した聖武天皇の菩提を弔うため、山林に戻り大乘經典を「轉讀」することを願ひ、受け入れられたとある。転讀という語句には、經典を丁寧な誦誦するとの意味があり、禪師と称された法榮は、山林での大乘經典の誦誦を望み、それが模範的な禪師の行いとして国家に賞賛されたのである。又、時代は少々下るが『類聚国史』⁽³⁾ 承和三年（八三六）八月丙寅条には、「八省院禪僧轉經竟、施布帛及度者各々一人」とあり、八省院において、「禪僧」と称される僧が誦誦を行っているとの記録がある。

更に、『日本靈異記』下巻第一話には、以下のような禪師の説話がある。称徳天皇の時代、「南菩薩」と称された永興禪師のもとに、一人の禪師がやって来た。その禪師の持ち物は、「所持之物、法花經一部、（字細少書、減卷数成一卷持之）、白銅水瓶一口、繩床一足也」であり、「常誦持法華大乘、以之爲宗」とある様に、「法華經」の「誦持」、即ち誦誦を専らにしていた。こうして一年程過ごした後、この禪師は永興のもとを辞し、山林修行に戻るが、「尋求見之、有一屍骨、以麻繩繫二足、懸巖投身而死、骨側有水瓶、乃知、別去之禪師也（中略）然歷三年、山人告云、誦經之音、如常不止（中略）將取其骨、見髑髏者、至于三年、其舌不腐、宛然生有、諒知、大乘不思議力、誦經積功驗德也」とある様に、後にこの禪師を尋ねたところ、足に縄を巻き、それを崖から吊って投身し、法華經を誦誦しながら絶命していた。しかし、誦誦の功德によりそ

の舌だけは三年を経ても腐らず、法華経読誦を続けていたとある。

こうした記述から、当時の禪定は主に読誦という形で実践されており、そして読誦の成果として、呪術的な功德が発揮されたと考えられていたことがわかる。

では、禪定と読誦には如何なる関係性があるのだろうか。「大智度論」巻第八十五には、「深入讀誦諸法故煩惱折薄、爲善根所護故終不墮惡道諸難」との記述が見え、読誦の功德によって煩惱は消失し、墮落や災難にあうことを避ける効果を得られると説かれている。読誦のこうした効能は、心を静めて煩惱を離れる禪定の功德と同様のものであり、禪定と読誦が共通の目的を持つことがわかる。

これに加え、『日本霊異記』の説話に登場する禪師も読誦していた「法華経」⁽³⁴⁾の記述に注目したい。その巻第六には、「若讀若誦若解説若書寫、得千二百意功德、以是清淨意根、乃至聞一偈一句通達無量無邊之義」と述べられている。「法華経」を読誦し、説法し、写経すれば、その修行者の「意根」、即ち心は、千二百の心の得質を備えて清淨となり、又心がその状態となったならば、「一偈一句」を聞くだけで無限の悟りを得られる状態となると説く。こうした内容は、心に静慮を実現して、智慧を得、悟るという禪定の効用そのものである。更に巻七には、「若善男善女人、能於是經、乃至受持一四句解、讀誦解義如說修行、功德甚多」とあり、この経の内容を理解して読誦するものは、皆が多くの「功德」を得ると述べられている。読誦について、心の状態を整えるのみならず、呪術的な利益の効果についても記されているのである。

更にこうした読誦と呪術的な効果の関連については、『續日本紀』天平六年十二月戊寅条の勅において、法華経と共にその暗誦が義務化された経典である「金光明最勝王経」⁽³⁵⁾巻第五にも、

又復於此洲中、若有國王、被他怨賊常來侵擾、及多飢饉疾疫流行、無量百千災厄之事、世尊、我等四王、於此金光明最勝王經、恭敬供養、若有苾芻法師、受持讀誦、共往覺悟勸請其人、時彼法師由我神通覺悟力故、往彼國界、廣宣流布是金光明微妙經典、由經力故、令彼無量百千衰惱災厄之事悉皆除遣、

との記述があり、もし国土に「怨賊」の進攻や、飢饉や疫病が流行するなどの災厄が襲った際に、この経を供養し、読誦したならば、神通力によって災厄をはらうことが出来ると述べられる。ここでは、経論の読誦が国土を災厄から護る呪力発揮の手段となると語られていることがわかる。

これら経論の記述を通して、読誦とは、静慮や呪術的な利益の実現を可能とするもの、即ち禪定実践の手段の一つと言い得るのである。

一方、奈良期の寺院社会は、禪定の実践について如何様に考え、読誦については如何様に認識していたのであろうか。この問題について、まず空海の「修定多途、有遲有速、翫一心利刀顯教也、揮三密金剛密藏也、遊心顯教三僧祇眇焉、持身密藏十六生甚促、密藏當之也」⁽³⁶⁾（御請来目錄）との指摘に注目したい。ここで空海は、仏法を自身が弘めた密教とそれ以外の顯教とに分類し、両者の禪定を比較して、顯教の禪定は「心」を理解するために行われ、長い時間をかけて悟りに至るが、密教の禪定は心のみならず身での所作や口での誦を伴う「三密」を実践すること、一瞬にして仏と同じ状態を実現することが出来ると述べる。即ち禪定において心（意）と同時に「身」や「口」での所作を伴う密教と、心のみを重視する顯教の相違が強調されている。

この空海の指摘を通して、奈良期の寺院社会の禪定実践の考え方は、口や身での実践よりも、心そのものの在り方を重視するものであったと

考えられる。

では、心を重視する禪定とは如何なるものであろうか。それを端的にうかがうことが出来る記述として、奈良期の三論宗僧である智光撰述の「無量寿経論釈」⁽³⁸⁾に着目したい。

「無量寿経」とは、浄土教の根本經典の一つである。浄土教が日本において隆盛を極めるのは、平安中期、「往生要集」を撰述した源信等の活躍の頃からであるが、浄土教は奈良時代には既に流入しており、「浄土教観不為別宗、各随自宗解釈法義」(「浄土法門源流章」)⁽³⁹⁾と指摘される様に、各僧が「自宗」の教学に基づいて浄土教を学び、理解していた。即ち、智光の論釈には、智光の「自宗」である三論教学を基盤とする理解が反映されており、⁽⁴⁰⁾浄土教を中心とする内容であるものの、この史料の記述を通して、顕教の学僧達の禪定への認識の一例を見ることが出来る⁽⁴¹⁾と考える。

そこでその記述を見ると、「念佛有二、一者心念、二者口念、心念亦二、念佛色身、謂八萬四千相等是念佛智身、謂大悲力等也、其口念者、若心無力將口念仏心不亂、然須專心常念阿彌陀佛名號」とある。

ここでは浄土教の禪定である念仏について、まず「心念」、即ち心で行うものと、「口念」、即ち口で仏の名号を唱えるものの二種があるとす⁽⁴²⁾る。「心念」とは、これにも二種有り、仏の八万四千の相を観じることと、形のない仏の「大悲力」そのものを観じることがある。一方、「口念」は、「心」が無力で「心念」が適わない時、口に阿彌陀仏の名号を唱えることで心の散乱を静めることが出来るとされる。

この記述から、当時の寺院社会の禪定への認識について多くの示唆を得ることができる。これによれば、まず「心念」の禪定には二種類あり、その内容は、形ある仏の身を観ずること、形のない仏の慈悲の心そのもの

を観じることである。そしてこの様に心そのものの働きによって散乱を静め、静慮を実現することが、心を重視する禪定の姿であると考えられる。

一方、「口念」、即ち口での所作については、智光によれば心が無力であり、心だけでは散乱を静められない時、その補助として行うべきものと位置づけられている。

浄土教の「口念」と、経論の読誦を一概に同一のものと捉えることは出来ない。しかし、ここから禪定における誦の役割についての考え方の一端を見出すことは可能であろう。即ち、奈良期の寺院社会は、禪定を本来自身の心の力で心を静めることで実現すべきものと考え、口に唱えるのは、あくまで心が「無力」の時の補助とする認識があったと想像される。

こうした認識に対して、先に見た通り、当時の禪定の実態は、読誦が主体であった。そして、こうした状況のなかで、次の様な事例が生じている。『類聚国史』延暦廿年(八〇四)四月丙午条には、「勅、前年有制、年分度者、例取幼童、頗習二經之音、未閱三乘之趣(中略)還棄戒珠、頓廢學行」との勅がある。本来「年分度者」(律令国家によって得度を許された僧)は、読誦によって国家鎮護の利益があるとされる経論の暗誦をその条件としているが、⁽⁴³⁾ここではその実態が、「幼童」がその意味も理解しないまま「音」だけを暗誦するが如きといった状況であり、声聞・縁覚・菩薩乗の三乗の教法の内容を理解せぬ者が多く、「戒珠」・「學行」が「廢」されていると指摘する。

この記述からは、当時、戒律を持せず、経論の内容も理解せず、得度のために音を覚え、口で誦することのみを目的とする僧が多数存在したことがわかる。読誦に偏重する余り、禪定の本来の目的である静慮の実

現のみならず、戒・定・慧をそなえて悟りへ至るという僧侶の根本的な目的までもが等閑視されたのである。

更に、こうした読誦偏重とも言うべき姿勢は、当時の山林修行の実態からも見られる。蘭田香融氏の指摘⁽⁴³⁾によれば、最澄と議論を繰り広げた僧綱の一人である法相宗護命の卒伝に、「是日、僧正傳灯大法師位護命卒（中略）入吉野山而苦行焉、十七得度、便就同寺勝虞大僧都、學習法相大乘也、月之上半入深山、修虚空藏法、下半在本寺、研精宗旨」（『續日本後紀』承和元年九月戊午条）とあり、護命が「月上半」に「吉野山」などの「深山」に入り、修行していたと記録されている。ここでは、最澄に「無得定人」と指摘した張本人である護命が山林修行を行っていることにまず注目されるが、その修行の内実は、蘭田氏によれば「虚空藏法」の実践であったとされる。蘭田氏は、虚空藏法の実践には記憶力を高めるという効果があり、ここに記録された「月上半」の活動は、当時の僧に求められた護国經典暗誦のための入山であったのではないかと指摘されている。膨大な量の経論の内容を暗記し読誦することは容易な作業ではなく、世俗の喧騒を離れた山奥に入り、集中して暗記を行う必要があったと考えられるのである。

こうした吉野山に展開した護命等の山林修行を、最澄は「比蘇自然智」（『顯戒論』巻中）と称している。「比蘇」とは、吉野山比蘇山寺を指すと考えられ、ここから、当時吉野比蘇山寺を中心とする山林修行の本質が、「自然智」という言葉に示されるものであったことがわかる。

「自然智」には、「生まれながらの智」（蘭田氏論文）、師の相承を経ず、自らの力による悟り（末木文美士氏「奈良時代の禅」⁽⁴⁴⁾）等といった意味があるとされる。これを踏まえ蘭田氏は、最澄等が語る「自然智」の意味を、「後天的な学習によって獲得せられる「学知」と対比せられるよ

うな」、「宗学の前提となるような天賦の叡智の獲得」と述べられた。即ち当時の山林修行は、修行者本人にもとから備わる霊的な力を高めるためという認識のもとで行われていたと想像されるのである。しかし護命の活動を見ると、こうして高められた力は、經典の暗誦とそれによる功德の発露のために費やされており、本来最重要視されるべきであるはずの修行者の静慮実現という目的はそれらと比して低い位置に置かれていると考えられる⁽⁴⁵⁾。

ここから、禅定実践の場である山林修行そのものが、修行者の心での静慮実現よりも、読誦を実現するための場となつていくことがわかる。一方で、智光と同様南都教団の学侶であった護命にとつては、この山林修行が必ずしも自身の理解に即した禅定実践の場とはなり得なかったのではなからうか。そのため、護命は山林修行者でありながらも、最澄に対して「無得定人」との批判を繰り広げることとなったのではないかと考える。

こうした事例を通して、心での静慮実現を禅定の本質と考える寺院社会の認識と、読誦を実践し、時にそれに偏重して静慮実現を等閑視し、口誦の実現だけが目的となりがねない現実の禅定との相違を見て取ることが出来るのである。そしてこうした相違こそが、「顯戒論」に見られる「無得定人」との指摘に繋がったのではないかと考える。

延暦二十年の勅や最澄の「顯戒論」を見る限り、こうした問題は「顯戒論」が成立した弘仁十一年（八二〇）の段階まで存在したと考えられる。そこで次節において、何故禅定が読誦の形をとって実践され続けたのか、その要因について検討していきたい。

第三節 禪定の課題

前節において、心を重視する寺院社会の禪定理解と、読誦・利益を重視する禪定の実態との相違が「無得定人」の指摘の原因ではないかと考察した。これを受け本節では、何故こうした指摘がありながら奈良期の禪定が読誦として行われたのか検討したい。

当時の寺院社会が心を中心とする禪定を重んじたことは先述の通りであるが、こうした禪定を実践する者は、奈良期に日本に存在したと考えられる。

例えば、入唐して玄奘三蔵に法相教学を学んだと伝えられる飛鳥時代の僧、道昭の事例に着目したい。『續日本紀』文武四年（七〇〇）三月己未条に掲載される道昭卒伝によれば、

孝徳天皇白雉四年、隨使入唐、適遇玄奘三蔵、師受業焉、（中略）又謂曰、經論深妙不能究竟、不如學禪流伝凍土、和尚奉教、始習禪定、所悟稍多、（中略）於元興寺東南隅別建禪院而住焉、于時天下行業之徒、從和尚學禪焉

との記述が見える。これによれば道昭は、白雉四年（六五三）に入唐し、玄奘三蔵のもとに参学したが、その際玄奘三蔵の言により「禪定」を学んだ。その後、道昭は帰朝して元興寺に禪院を建立し、ここに「天下行業之徒」が集ったとある。

ここで道昭が学んだとされる「禪定」が如何なるものであったかは定かではなく、法相における禪定である唯識や、達磨系の禅法等の説がある⁽¹⁵⁾。又末木文美士氏は、正倉院に伝来する禅関係の経論を通して、道昭が伝えたのは仏の姿（相好）を思念する形の禪定であったと指摘されて

いる。これらの選択肢のなから道昭の伝えたとされる禪定を特定することは容易ではないが、いずれにせよ仏の姿を念じる等、読誦よりも心を中心に行うものであったと思われる。そして、こうした禪を伝えた道昭のもとに、「天下行業之徒」が集まったとあるから、道昭の禪定は広範囲に弘法され、実践が試みられたのではないかと想像される。

こうした事例に見られる通り、当時寺院社会の理解に即した禪定を実践しようとする者や、その手段を学ぶ機会が存在したと思われるのである。しかし、それでもあえて読誦は禪定実践の中心に在り続けたと考えられる。

では、何故読誦が重視され続けたのであろうか。その要因として考えられるのは、『續日本紀』や「日本靈異記」の記述等から見られる様に、律令国家や民衆等、世俗社会の評価や期待であったのではないかとと思われる。では、何故世俗は禪定実践の手段として読誦を求めたのであろうか。

この問題を考えるため、まず、当時の禪定と、それを実践すべき場であった山林修行を取り巻く状況を確認したい。「僧尼令」には、「凡僧尼ト相吉凶及小道、巫術、療病者、皆還俗、其依佛法、持咒救疾、不在禁限」との禁令がある。当時、律令国家は、「療病」等を「巫術」を用いて行うことを禁止し、一方で「佛法」による「持咒」で「救疾」するものはこの限りではないとした。こうした禁令が出された背景には、仏法にもとづく現世利益の呪力獲得への律令国家の期待を見て取れる一方、現実には、『續日本紀』天平元年四月癸亥条の、

勅、内外文武百官及天下百姓、有學習異端蓄積幻術、壓魅咒咀害傷百物者、首斬從流、如有停住山林詳道佛法、自作教化、傳習授業、封印書符、合藥造毒、萬方作怪、違犯勅禁者

との勅にある通り、山林修行が、必ずしも律令国家が求める仏道修行の場となり得ず、仏教以外の信仰とも結びついて「幻術」等の温床となり、世俗社会に混乱をもたらす可能性があったことがわかる。

しかし、禪定とそれ以外の修行を修行者以外が明確に区分するのは、極めて困難であったと想像される。そもそも山林が禪定修行の場として選ばれたのは、衆目を離れた清閑な場での実践を目的とするためであり、その修行の内実を明らかにすることは難しい。更に、禪定の実践は、当時の寺院社会の理解によれば、本来修行者の心の内面で達成されるべき問題であったのである。

更に、『續日本紀』養老二年（七一八）十月庚午条には、「其居非精舍、行乖練邪、任意入山、輒造菴窟、混濁山河之清、雜燠煙霧之彩」とあり、「入山」するもののなかに、仏法を修せず、山林修行の不透明性に乗じて、「行乖練邪」するものが存在することを指摘し、そのため、山林で修行する禪師は、「毎知在山、不得別向他處」（同前）とある様に、その活動を逐一報告するように求められている。ここから、律令国家は当時山林での修行者の行動を統制し得ず、修行者本人の申告を必要としたと考えられるのである。

この様に、寺院社会の理想とする禪定を実践するならば、衆目を離れ山林にこもり、心に集中した禪定によって静慮の実現を目指すことになるが、それでは修行者が禪定を如何に修したのかを明らかにすることは出来ない。しかし、当時の山林修行の不透明性を悪用し、仏道修行をなしたと偽り、世俗社会に害を及ぼす者も存在した。そこで律令国家は、山林での禪定修行による呪力獲得と利益に期待する一方、常に修行者を勅によって規制せざるを得なかったと考えられる。

では、こうした状況下にあつて、読誦は禪定に如何なる役割を果たし

たのであろうか。

ここで、最澄の禪法の祖師に当たる、奈良期に来朝した唐人僧道璿の事績に注目したい。最澄が自らの天台・戒・真言・禪の相承の系譜を書き記した「内證仏法相承血脉譜」⁽⁴⁸⁾には、

大唐道璿和上天平八歲至自大唐、戒行絶倫教誘不忘、至天平勝寶三歲聖朝請爲律師、俄而以疾退去比蘇山寺、和上每誦梵綱之文、其勤誦之声、零零可聽、如玉如金、發人善心、吟味幽咏、律藏細密、禪法玄深、

とある。唐の僧道璿は、戒律興隆のため天平勝寶三年（七五二）日本に招請された。道璿は戒律のほか、「禪法」にも通じていたが、来朝の後程なく吉野比蘇山寺へ退去することとなる。道璿は、常に戒律について述べられた経論である「梵綱經」⁽⁴⁹⁾を読誦していたが、その声を聞いたものは皆善心を起こし、奥深い神秘的な心境になったと言う。又、律藏、禪法に優れた僧であつたとある。

この「禪法」については、「三國仏法伝通縁起」⁽⁵⁰⁾に、「璿公是華嚴寺普寂和尚之弟子也、普寂即華嚴宗法匠、随北宗神秀禪師傳達磨禪法、璿公随普寂習傳華嚴及以禪法」とある様に、道璿の師普寂が「北宗神秀」から継承した達磨系の禪法であつたという。普寂の禪法については、「内證仏法相承血脉譜」にも、

昔三藏菩提達磨天竺東來、至於漢地傳禪法於慧可、可傳僧璨、璨傳道信、信傳弘忍、忍傳神秀、秀傳普寂、寂即我律師所事和上也、本在嵩山流傳禪法人衆多歸、故有勅請入東都、常在華嚴寺傳法、故曰華嚴尊者、

と記されており、ここで日本に流伝した「禪法」は、達磨系の禪法であつたことは間違いない。それが最澄に継承され、後に天台宗における禪法

の系譜に繋がることとなる。

こうした禪法の継承者である一方、道璿は「毎誦梵網之文」とある様に、読誦を重視している。そして、道璿の読誦には、それを聞いた人々を発心させ、神秘的な心境を体感させる効果があったと述べられていることに注目される。

こうした読誦の効果について、時代は下るが永観二年（九八四）源為憲撰述の「三宝絵詞」⁵¹には、「娑婆世界はこゑ佛事をなしければ、僧のたへなる偈頌となへ、俗のたふとき詩句を誦するをきくに、心おのつからうこきて、なみた袖をうるほす」との記述がある。

ここで、在俗の人間である為憲が、「こゑ」による仏事を重視し、声を出して読み上げること、それを聞くことには、聞く者の心の状態を動かし、神秘的な境地へ導くという効果があると評価していることに注目される。即ち読誦とは、禪定修行とその成果を、音と呪術的な効果によって他者に表現することを可能とする手段であった。そしてそれによって世俗社会に高く評価され、受容されていたと考えられるのである。

以上の点から、読誦は、当時禪定に嫌疑を向けざるを得なかった世俗社会に対し、理想的な禪定を達成し、呪力を獲得したことを証明する役割を担ったものではなからうか。そのため寺院社会が読誦を主体とする禪定を批判する一方で、禪定実践の手段として重視され続けたのではないかと考える。

おわりに

本稿では、禪定の問題と寺院社会の展開との関係を検討することを目的に、奈良期の禪定について、その課題を寺院社会の理解を踏まえながら考察してきた。

奈良期の禪定の実態には、「無得定人」との指摘にある通り、当時の寺院社会の禪定理解との相違点が存在したと考えられる。一方先行研究によれば、奈良期の禪定は、呪術的活動と密接に結びついていることが問題とされてきた。実際に奈良期の各種史料に見える禪師たちの活動を見ると、呪術を用いて世俗に利益を齎す活動に従事している。しかし、当時日本に流布していた経論や、それを学んだ当時の寺院社会の理解によれば、禪定とは、修行者が悟りを得た後、呪術を用いて衆生利益を行うことをも目的として実践されるものである。そのため、古代の禪定が呪術を伴うという特質によって「屈折」したとする先行研究の評価は、必ずしも適切ではないと考えられる。

では、当時の寺院社会が指摘した禪定の問題点とは如何なるものであったのか。そこで当時の禪定実践の様子を見ると、経論を口で読み上げる読誦という形を取って実践されていたことがわかる。

読誦とは、禪定を実践した時と同様の心の状態や、呪力の発揮を期待できるものである。しかし、当時の寺院社会は、禪定は本来身や口での実践よりも、修行者の心の力によってなすべきものであり、読誦は心だけで静慮を実現し得ない時の補助として位置づけていた。一方で、現実の禪定は、読誦を極めて重視し、時には心を等閑視して口で読み上げる行為そのものを目的に実践されており、こうした理想と実態の相違が、

「無得定人」との指摘に繋がったと考えられる。

一方、こうした矛盾を抱えながら、何故読誦が重視され続けたのだろうか。本来寺院社会が理想とした禪定は、衆目を離れた山林で、心之力によって実現すべきものであるため、修行者以外には修行の過程やその成果が不明瞭である。しかし当時、その不透明性を悪用した者たちが、世俗社会に混乱を及ぼす可能性があった。そのため律令国家は、禪定修行による呪力と利益に期待する一方、その修行の内実には嫌疑を向け、度々規制を行っている。これに対して読誦は、禪定実践の姿を表現し、それを聞く者の心を動かして神秘的な境地を共有する効能をもち、世俗社会からも高い評価を以て受け入れられた。こうしたことから、当時読誦が禪定実践の中心に位置付けられることとなったのではないかと考えられる。

さて、こうした検討結果を踏まえ、最後に、奈良期の禪定の課題を再考し、寺院社会の展開との関係について一考したい。

従来の研究において、奈良期の禪定は、呪術と一体であった点に多くの注目が集まってきた。しかし奈良期の禪定の問題は、修行者の心に如何なる境地を実現したかよりも、口等の所作を伴いながら、その実践の成果を目に見える形にすることが重視された点にある。そして、禪定実践の姿を外に示すことを評価した世俗社会と、修行者の心、内面に求めた寺院社会との双方の要求を満たす禪定を見出し得なかったことが、奈良期の禪定の最大の課題であったのではなからうか。

一方、すでに見てきた通り、空海は、奈良期の寺院社会の理解の中心であった心重視の顕教の禪定と、心以外に身・口・意を平等に重視する三密行を対比させることで、自らの教学の優位性を強調しながら密教を弘めた。即ち、読誦などの所作を重視する当時の実態を否定せず、同時

に心をも重視することで、世俗社会の要求にも、寺院社会の理解にも違わぬ形の禪定をうちだしたのである。空海の主張から、この禪定の形が、寺院社会に密教の有要性を語る上で欠かすことの出来ない問題であったことがうかがわれる。そして密教が南都をも巻き込み、寺院社会全体に受容されていくのは、こうした空海の主張が寺院社会に評価されたためではないかと考える。この様に、身や口による何らかの所作・形を有する禪定を理想とすること、一方で、心の作用による静慮実現を理想とすること、この二つの相反する課題が存在した状況から、それを乗り越える新しい形の禪定が求められたことが、密教興隆という寺院社会の新たな展開の要因となったと考えられるのである。

【注】

- (1) 『大正新修大藏經』五十四卷。
- (2) 「一切経音義」卷二十七。
- (3) 説一切有部の論書、「発智論」の注釈書。『大正新修大藏經』二七卷。
- (4) 禅学大系編集部編『禅学大系』祖録部五卷。
- (5) 本稿において、寺院社会とは、得度し、仏教の教学研鑽・仏道修行を活動の中心とし、又そうした活動によって交流する者達の集団と定義する。よって、古代においても寺院社会という語を用いる。
- (6) 新訂増補『国史大系』二二卷。
- (7) 『大正新修大藏經』七七卷所収。
- (8) 源信により永延四年(九八八)に撰述された、延暦寺横川首楞嚴院の住僧を根本結集として極楽往生を願い創始された二十五三昧会の活動規定。鈴木学術財団編『大日本仏教全書』四九卷。
- (9) 永観二年(九八四)、恵心僧都源信撰。浄土往生のための修行の実践法を体系化した仏書である。『大正新修大藏經』八四卷。
- (10) 古代から中世にかけての禅行を包括的に検討した研究として、船岡誠氏『日本禅宗の成立』(吉川弘文館、一九八七年)がある。船岡氏は、禅

宗史の立場から、日本禪宗の淵源を古代の禪行や禪師たちに求め、古代の禪を検討されているが、古代の禪と中世の禪宗が同一のものであるとの前提のもとで論を進められている。しかし、古代の禪行を見てもその性質は多様であり、何等の検討もなく禪という語句一つでそれらを同一のものとして捉えることには限界があるものと思われる。禪には多様な意味が込められていることを踏まえた上で、それを包括的に見ていく必要があると考える。

- (11) 新訂増補『国史大系』二巻。
- (12) 蘭田香融氏「古代仏教における山林修行とその意義」(同氏『平安仏教の研究』所収、法蔵館、一九八一年)
- (13) 二葉憲香氏「古代仏教における禪行について」(二葉憲香氏『日本古代仏教史の研究』所収、永田文昌堂、一九八四年)。
- (14) 横田健一氏『道鏡』(吉川弘文館、一九五九年)。
- (15) 同前。
- (16) 同前。
- (17) 速水侑氏『日本仏教史 古代』(吉川弘文館、一九八六年)。
- (18) 『続日本紀』文武四年(七〇〇)三月己未条の道昭卒伝参照。詳細は後述する。
- (19) 「内証仏法相承血脈譜」参照。詳細は後述する。
- (20) 二葉氏前掲著作二九八頁。
- (21) 弘仁十一年(八二〇)成立。『大正新修大蔵経』七四巻所収。
- (22) 本史料の成立は平安期であるが、ここに収録されている説話は奈良期より語り継がれてきたものと考えられるため、奈良期の様子を伝える史料として取り上げる。
- (23) 中田祝夫氏校注・訳『日本霊異記』(小学館、一九七五年)。
- (24) 前掲船岡氏著作。
- (25) 鳩摩羅什訳、「摩訶般若波羅蜜經」のこと。『大正新修大蔵経』八巻。
- (26) 『大正新修大蔵経』十巻。
- (27) 成仏を目指す菩薩が実践すべき六種の徳目のこと。布施波羅蜜・持戒波羅蜜・忍辱波羅蜜・精進波羅蜜・禪波羅蜜・智慧波羅蜜の六種。
- (28) 石山寺蔵「大智度論」卷三十三奥書。『大日本古文书』二四巻。
- (29) 『大正新修大蔵経』三十巻。

- (30) 石山寺蔵「僧賢證書写瑜伽師地論願文」。『大日本古文书』二四巻。
- (31) 「顯戒論」上巻。
- (32) この二名が何者を指すかは明らかにされていないが、聖徳太子・行基菩薩を指すと考えられている。

- (33) 新訂増補『国史大系』五巻。
- (34) 『大正新修大蔵経』九巻。

- (35) 『續日本紀』天平六年十二月戊寅条には、「自今以後、不論道俗、所學度人、唯取聞誦法華經一部、或取勝王經一部、兼解礼佛、淨行三年以上者、令得度者」とあり、得度の許可は、「法華經」もしくは「最勝王經」の暗誦を可能とするものに行うとする勅が見える。これらの經典暗誦が必須とされた要因は、一つには後述の様な護国の利益が期待される經典であったためと考えられる。

- (36) 四世紀頃の成立とされる。『大正新修大蔵経』一六巻。
- (37) 空海が唐から持ち帰った経論、曼荼羅、密教法具等の目録。大同元年(八〇六)十月二十二日の日付がある。『大正新修大蔵経』五五巻。

- (38) 智光の「無量寿経論釈」そのものは今日既に散逸しているが、恵谷隆戒氏等の成果によって一部復元がなされている。本稿では、恵谷隆戒氏「智光の無量寿経論釈の復元について」(『仏教大学研究紀要』三四号、一九五八年)における復元の成果に依った。
- (39) 東大寺戒壇院凝然が応長元年(一一三一)撰述した、印度・中国・日本の浄土教弘通の歴史を記した書。『大正新修大蔵経』八四巻。

- (40) 智光の「無量寿経論釈」には、中国三論の大成者である吉蔵の浄土教思想の影響が見られるという(伊藤昌彦氏「智光の浄土教への一考察」吉蔵の浄土教との関連を中心に)『印度学仏教学研究』五五―一所収、二〇〇六年二月)。
- (41) 前掲『續日本紀』天平六年十二月戊寅条。
- (42) 前掲蘭田氏著作。

- (43) 同氏「日本仏教思想史論考」所収、大蔵出版、一九九三年)。
- (44) 後述する唐僧道璿が退去したのが吉野山比蘇山寺である。道璿は達磨の禪法の継承者でもあり、読誦重視の日本の世俗社会の影響を受けにくい立場であった禪定修行者にとっても、この場は修行者の力を高めるのに適した場であったと考えられる。しかしそうした場で得られた力は、

護命等の場合、本文で述べるように護国經典の暗誦に用いられているのである。

- (45) 例えば、禪僧虎関師練により鎌倉期に成立した「元亨釈書」では、日本禪宗の初伝を追昭であるとする(卷二七「諸宗史」)。しかし『續日本紀』道昭卒伝では、道昭が達磨の禅法を嗣いだとする記録は見当たらない。

- (46) 前掲末木氏論文。

- (47) 末木氏の指摘によれば、天平十九年の正倉院文書に見える「禅經三卷」、「治禅病秘要經一卷」等の記述から、道昭が招来した禅関係の經論を『達摩多羅經』『治禅病秘要經』『禅秘要法經』『禅要經』と比定されている。これらの經論は、仏の色身、相好を心に思い浮かべ、觀察していく形の禅定を説く。

- (48) 最澄が相承した円・密・戒・禅の法脈の記録。最澄自身の撰とされる。鈴木学術財団編『日本大藏經』七五卷所収。

- (49) 大乘仏教独自の戒律である十重四十八輕戒について説かれた經。鳩摩羅什作とされるが、中国で作成された偽經である。日本では特に最澄によって広められ、延暦寺の戒壇は梵網經に説く十重四十八輕戒を根拠に設立された。

- (50) 凝然によって応長元年撰述された、印度・中国・日本への仏法伝来について記した歴史書。仏書刊行会編『大日本仏教全書』一〇一卷所収。

- (51) 平安中期の仏法説話集。源為憲が冷泉天皇の皇女尊子内親王の教育用に作ったとされる。鈴木学術財団編『大日本仏教全書』九〇卷所収。