

和光同塵・上代高僧伝の思想

——『日本靈異記』行基物語化の背景——

藏 中 しのぶ

一、はじめに

漢文伝から和文物語へ——。

初期物語生成史における上代漢文伝は、『浦島子伝』『柘枝伝』等の伝奇文学、さらには種々の聖徳太子伝や『日本靈異記』等に見られる仏教的因果譚を經由して、和文の物語の発生にまで影響を及ぼしたとされている。¹⁾

一方、八世紀を代表する漢文伝のほとんどが仏教関係のもので占められているにもかかわらず、高僧伝をはじめとする仏教的漢文伝は日本文学と仏教学とのはざまに位置し、研究史上の空白点となっていた。しかし、高僧伝は上代漢文伝の主要な作品を包摂するのみならず、中国高僧伝から学んだ物語的叙述によって『続日本紀』天子伝・官人伝の表現をより豊かなものとするのに大きな役割を果たしてい

る。物語性を帯びた伝らしい伝は、まず高僧伝から出発したといっても過言ではない。²⁾

本稿は、上代という枠組みのなかで〈漢文伝から和文物語へ〉の展開を把握するために、その端緒として、まず行基をとりあげる。行基は『行基大僧正舍利瓶記』（天平二十一年）および『続日本紀』（延暦一六〇九年撰進）に漢文伝のこす一方、景戒撰『日本靈異記』（弘仁年間）にあつては、「文殊師利菩薩の反化」（上五縁）・「変化の聖人」（中七縁）・「化身の聖」「隠身の聖」（中二九縁）などと物語化して語られる。

この行基物語化の背後にあつてこれを支えたものは、仏教の菩薩の思想である。行基と菩薩思想のかかわりについては夙く井上光貞氏³⁾・二葉憲香氏⁴⁾・田村圓澄氏⁵⁾・平林盛得氏⁶⁾らの研究があり、『日本靈異記』に物語化された行基像の

背景に菩薩思想のあつたことは堀池春峰氏・吉田靖雄氏・出雲路修氏ら⁽⁹⁾によって指摘されている。

本稿はこの菩薩の思想を主に『梁高僧伝』との関係から『和光同塵』と読みかえ、これを上代高僧伝の思想として定位することを目的とする。あわせて、『和光同塵』の史的展開をたどることにより、上代高僧伝ひいては行基物語化の思想的基盤ともなる菩薩の思想『和光同塵』の形成の一端を明らかにしたい。

もとより、高僧の至れる姿は菩薩であらねばならない。高僧伝を支える思想が菩薩の思想であることは、その意味において当然ともいえる。しかし、これを単に菩薩の思想とだけ定義していたのでは、後世の和文物語の萌芽を高僧伝のなかに読みとめることは困難である。菩薩の思想をより文学的に表現した『和光同塵』として把え直すことによつてこそ、上代の硬質な漢文伝は、和文脈にやわらげられた物語文学へとつながるいとぐちをあらわにするであろう。そこには、中国高僧伝が鮮明な歴史意識をもつてうちたてた仏教史観にただ追隨するだけでしかなかったわが国初期僧伝が、やがて個人の自覚にめざめて、豊かな文学性をもつ伝記文学へと自立するにいたる契機が胚胎していたはずである。

二、『続日本紀』における行基と『和光同塵』

行基物語化の背後にあつてこれを支えた菩薩の思想は、『続日本紀』漢文伝を介することによつて、『和光同塵』への読みかえが可能となる。

『続日本紀』における伝は、天子伝・官人薨卒伝・僧伝がその代表的なものである。しかし、翠川文字氏が指摘されたように、詔勅・賞罰文書等のなかにも断片的な伝記的記述とみなしうる人物評が存在する。このような観点からつぎの『続日本紀』行基関係記事④⑤⑥にみられる行基像の再検討を試みる。

④養老元年(717)四月壬午条

凡僧尼、寂居_レ出家、受_レ教伝_レ道。准_レ令云、其有_二乞食者_一、三綱連署、午前捧_レ鉢告乞、不_レ得_レ因_レ此更乞_二餘物_一。方今小僧行基并弟子等、零_二疊街衢_一、妄説_二罪福_一、合_二構朋党_一、焚_二剝指臂_一、歴_二門仮説_一、強乞_二餘物_一、詐称_二聖道_一、妖_二惑百姓_一。道俗擾乱、四民棄_レ業。進違_二釈教_一、退犯_二法令_一。

⑤養老二年(718)十月庚午条「太政官牒」

太政官告_二僧綱_一白、(中略)加以、法師非法、還墜_二仏教_一、是金口之所_二深誠_一。道人違_レ道、輒輕_二皇憲_一、亦玉條之所_二重禁_一。僧綱宜_レ迴_二静鑑_一、能叶_二清議_一。其居

非「精舎」、行乖「練邪」、任意入山、輒造「菴窟」、混濁山河之清、雜（日之傍書）「煙霧之彩」。又經曰、是色告穢（原作是）「雜市里」。情雖「逐於和光」、形無「別于窮乞」。如「斯之輩、慎加「禁諭」。

◎天平三年（731）八月癸未条〔詔〕

詔曰。比年、随レ逐行基法師。優婆塞優婆夷等、如「法修行者、男年六十一已上、女年五十五以上、咸聽「入道」。自餘持鉢行路者、仰「所由司、嚴加「捉搦」。其有「遇父母夫喪」、期年以内修行、勿「論。

①天平十五年（743）十月乙酉条

乙酉。皇帝御「紫香樂宮」。為「奉造」盧舎那佛像、始開「寺地」。於是、行基法師、率「弟子等」、勸「誘衆庶」。

②天平十七年（745）正月己卯条

己卯。詔以「行基法師、為「大僧正」。

③天平二十一年（749）二月丁酉条〔遷化伝〕

（前略）和尚靈異神驗触「類而多。時人号曰「行基菩薩」。

注目すべきは③養老二年十月太政官牒である。この牒は太政官が僧綱に対して僧侶の学問・修行を奨励するとともに、山林逃亡の禁制を意図したものである。これは、④にはじまる行基禁圧措置のひとつとされるが、

又経曰、是色告穢「雜市里。情雖「逐於和光」、形無「別于窮乞」。如「斯之輩、慎加「禁諭」。

とあるように、その禁圧の根拠は「情に和光を逐ふと雖も」と若干の讓歩をみせたうえで、「形窮乞に別なることなし」とするもので、そのなかに矛盾をはらんだ不徹底な性格を露呈してさえいる。ここには乞食伝道する市井の聖のありかたを、《和光》すなわち《和光同塵》として肯定的に受けとめざるをえない思想情況が反映しているとみてよい。

周知のとおり、④から⑥にいたる一連の行基処遇の変遷過程においては、④「小僧行基」↓⑤⑥「行基法師」↓⑦「大僧正」↓⑧「行基菩薩」という呼称の変化がみられる。⑧「情雖「逐於和光」の一句は、既称④「小僧行基」が消える直前に位置して、太政官側の讓歩の姿勢を端的に示している。すなわち、《和光同塵》は行基の乞食伝道を異端として排斥する論理を封じこめ、菩薩行（利他行・慈悲行）の実践者であり、⑨「靈異神驗」の高僧でもある行基を、王法仏法相即觀のなかで⑩「大僧正」にまでおしあげ、さらには⑪「行基菩薩」と称賛するにいたる論理の発端としてあったのである。

③養老二年十月太政官牒は『続日本紀』に収める文書のひとつではあるが、そのなかに《和光同塵》の思想を胚胎し、これ自体がすでに漢文伝——それも特には仏教的漢文

伝、高僧伝の文学表現をわずかながらも達成していたことは注目されてよい。和文物語の溯源として位置づけられる上代漢文伝の生成は、このような断片的な記述のなかにも確実に認めることができるであろう。

わが国初期の高僧伝のひとつ『南天竺婆羅門僧正碑并序』（神護景雲四70年撰）には、『梁高僧伝』巻10「神異」の伝論をおそらくは直接的に継承するとみられるつぎの《和光同塵》の表現がある。

『梁高僧伝』「神異」伝論	『南天竺婆羅門僧正碑并序』
光雖 _レ 和 _レ 而弗 _レ 汚 _二 其 _一 体 _一 。	光雖 _レ 和 _レ 世、而弗 _レ 汙 _二 其 _一 体 _一 。
塵雖 _レ 同 _レ 而弗 _レ 渝 _二 其 _一 真 _一 。	塵雖 _レ 同 _二 其 _一 心 _一 、而不 _レ 測 _二 其 _一 真 _一 。

これら上代高僧伝の《和光同塵》の思想は、やがて平安初頭に伝来した天台本覚論を経由して中世本地垂迹説にまで受け継がれ、中世の神々を仏菩薩の《和光同塵》と称し⁽¹²⁾、ひいては中世和歌秘伝書に在原業平を《和光同塵》とする解釈を生むなど⁽¹³⁾、きわめて大胆な文学史的展開を遂げるであろう。これらの溯源に位置する上代高僧伝の思想《和光同塵》は、菩薩のもつ多様な概念を始源的にかかえこむことよって、わが国古来の宗教的絶対者のありように仏教の側からの教理的裏打ちを施して仏教的変貌をもたらすと

ともに、後世大きく展開する「かみ」の概念の素地を形成していたのである。

三、《和光同塵》と菩薩の思想

菩薩の思想《和光同塵》とは、仏菩薩が智慧の光明を和けて、塵のごとき俗界の衆生にまじわり教化済度することという。

この語は本来『老子道德経』にあつて、老荘思想へ無_レを体現する理想的聖人像を意味するものであつた。

道冲_レ而用_レ之、或不_レ盈。淵乎似_二万物之宗_一。挫_二其銳_一、解_二其紛_一、和_二其光_一、同_二其塵_一。湛兮似_レ或存。吾不_レ知_二誰之子_一。象_二帝之先_一。

（『老子道德経』無源第四）

知者不_レ言、言者不_レ知。塞_二其兌_一、閉_二其門_一、挫_二其銳_一、解_二其紛_一、和_二其光_一、同_二其塵_一。是謂_二玄同_一。故不_レ可_二得_レ而親_一、亦不_レ可_二得_レ而疏_一。不_レ可_二得_レ而利_一、亦不_レ可_二得_レ而害_一。不_レ可_二得_レ而貴_一、亦不_レ可_二得_レ而踐_一。故為_二天下貴_一。

（『老子道德経』玄德第五十六）

この老荘思想《和光同塵》が、仏教語としてわが国初期僧伝に撰取受容され、さらには菩薩の思想として上代高僧伝、ひいては『日本靈異記』行基物語化を支えるにいたつ

た背景には、つぎのふたつの経路があったと推定される。

ひとつには、中国初期の格義仏教の風潮のなか、釈僧肇によって先鞭をつけられた『維摩経』教学研究における大乘の菩薩行（利他行・慈悲行）としての《和光同塵》である。

『日本靈異記』行基物語化の背景に菩薩思想の存在を指摘された堀池春峰氏はつぎのように述べられた。

菩薩という称号は行基の利他行に対する敬称であろう。（中略）菩薩の敬称より、靈異記所説の文殊菩薩の化身とする信仰が発生したのではなからうか。¹⁵⁾

また、出雲路修氏は延暦六年原撰本《日本国現報善惡靈異記》上巻第一話（現行本上巻第四縁）の根柢に菩薩伝承ないしは文殊菩薩伝承のあることを指摘されたうえ、『法華経』「五百弟子受記品」を引いてつぎのように述べられた。

仏子所行の道は、善く方便を学するが故に、思議することを得可からず。衆の小法を樂つて、大智を畏るることを知れり、是の故に諸の菩薩は、声聞縁覚と作る。

無数の方便を以て、諸の衆生類を化して、自ら是れ声聞なり、仏道を去ること甚だ遠しと説き、無量の衆を度脱して、皆悉く成就することを得せしめ、少欲懈怠なりと雖も、漸く当さに作仏せしむべし。

内に菩薩の行を秘し、外には是れ声聞なりと現じ、少欲にして生死を厭へども、実には是れ仏土を淨む。衆に三毒有りと示し、又邪見の相を現ず、我が弟子是の如く、方便して衆生を度す。

とあるのは、中巻第七縁の行基が「内密菩薩儀」、外現「声聞形」とされる表現を支えている「菩薩」の思想であるが、たとえば後代の《聖財集》巻中「寛永二〇年版」に「内淨外染ハ是菩薩ノ本也」とあることなども考えあわせると、《隱身の聖》の背後に存するのは、菩薩の世界である。菩薩の世界こそが、原撰本の根柢を支えるもの、すなわち、日本仏教史を支えるもの、として、景戒にとらえられていたのではないだろうか。¹⁶⁾

『法華経』を思想的根柢とする見解は、中世本地垂迹説の《和光同塵》の研究にもみられ、仏の久遠を説く「如来寿量品」、観音菩薩の三十三とおりの化身を説く「観世音菩薩普門品」などが指摘されている。渡辺貞麿氏はこれにさらに「法師品」を加えて「慈悲の実践のために自ら求めてやって来た」という性格があることを示された。

当知此人。是大菩薩。成就阿耨多羅三藐三菩提。哀愍衆生。願生此間。広演分別。妙法華経。何況尽能受持。種種供養者。藥王。当知是人。自捨清淨業報。於

我滅度後。愍衆生故。生於惡世。広演此經。

(傍点渡辺氏)

『法華經』信仰者は、過去世においてすでに、仏たるべき業を成就していたものであった。だが衆生をあわれむが故に、自らその仏たるべき権利を放棄し、願って、この悪世に生まれたものなのである。それ故に、未來世において、その「人」はかならず仏となるであろう、と。ここには慈悲行実践のために、自己犠牲のかぎりを尽して、この娑婆世界にやって来、衆生とともに苦しむものの姿が示されている。¹⁷⁾

大乘の菩薩行(利他行・慈悲行)としての《和光同塵》は、これら諸先学の指摘される菩薩の思想を包摂するとみてよい。

菩薩思想は夙く紀元一世紀初頭に成立したジャータカ(本生譚)において、さとりを求めて自己犠牲のかぎりをつくし、利他行・慈悲行を積む前生のシャカのがたのなかにみられる。やがて、大乘仏教においてその意味が拡大され、出家と在家の区別なく衆生救済を発願し、仏陀となるための修行をおこなう理想的な仏道修行者を意味するようになる。これはみずからのさとり境地に安住し、阿羅漢になることを目的として、出家して自利行に専心する小乗仏教に対する批判として生まれた概念であった。そうし

た風潮のなかに成立した『維摩經』は、在家の維摩居士に大乘の菩薩のあるべき姿を託し、その教学研究において維摩居士を《和光同塵》と称するにいたる。《和光同塵》のひとつの流れは『維摩經』注釈書を軸とする大乘の菩薩行(利他行・慈悲行)を意味するものである。

しかし、また一方で行基は『続日本紀』遷化伝において、和尚靈異神驗触類而多。時人号曰「行基菩薩」。

とも記されるように、「靈異神驗」なるがゆえに「行基菩薩」と称揚されたのであった。ここにいる菩薩の概念は、大乘の菩薩行とはいささか趣きを異にする。こちらの行基像をささえるものを、いまひとつ、靈異神驗の《和光同塵》としておさえておきたい。

ところで、菩薩思想の展開は多岐にわたり、上代における菩薩思想の実態、ないしは所依經典も未だ詳らかでないしたがって、たとえば吉田靖雄氏のつぎのような見解が示される。

行基の諸活動の思想基盤が、經典にあったことは論をまたないが、その經典は特定のものではなく、諸經典を博搜して菩薩行に関する教示を、あれこれと採用したものだと思う。さらに想像すれば、それら菩薩行に関する経説ばかりを集めて編集した分類集的なものはなかったかと思われる。¹⁸⁾

吉田氏のこの論は、行基と菩薩思想との関連性を行基自身の思想の問題として追究されたものである。しかし、行基の歴史的事像を導き出す文献資料がそれぞれに独自の思想性をもって文学世界を構想しているであろうこと、そして行基自身の手になる経論疏の伝存しない現状を鑑みるならば、現存資料から直接的に行基自身の思想、あるいは歴史的事像を読みとることに限界があることは否めないであろう。

むしろ、吉田氏のすぐれた指摘は、「行基の諸活動の思想基盤」として結論づけられるまでに、いま一度、文学作品のもつ思想性・文学性の問題として検討すべき余地をのこしているのではないか。文学作品の表現は、作者の思想ないしは心情の発露としてあると考える。作品のなかに物語化された行基像は、すでに歴史的事像から離れ、作者の表現意図のもとになんらかの思想性・文学性を体现するものとして、別の行基像をむすんでいるはずである。

そして、吉田氏が「想像」として提示された「菩薩行に関する経説ばかりを集めて編集した分類集のもの」のひとつに、わたくしは『梁高僧伝』を想定したいと思う。

もとより、高僧の至れる姿は菩薩であらねばならない。今日においても中国仏教史が高僧の列伝によって構築されているように、

『高僧伝』 梁・慧皎撰 天監一八年(519)

『統高僧伝』 唐・道宣撰 貞観一九年(645)

『宋高僧伝』 宋・贊寧撰 端拱元年(988)

など三種の高僧伝は、勅撰の正史に準ずる一貫した編集方針のもと、きわめて高度な歴史意識をもって高僧の伝記を類聚・構想してきた¹⁹⁾。そこには「菩薩行に関する経説」といえるほどの抽象的概念ではなく、より具体的な人物の伝記というかたちをとって、菩薩行の理念が提示されている。

『梁高僧伝』「序録」(巻14)は、高僧として録する者の徳業をつぎのように一〇例に分類して示し、

開二其徳業一 大為二十例。一曰訳経。二曰義解。三曰神異。四曰習禪。五曰明律。六曰遺身。七曰誦経。八曰興福。九曰経師。十曰唱導。

各篇の末尾には「伝論」を付して、一〇例の徳業のもつ理念を明確に提示する。いわば、『梁高僧伝』の一〇篇の「伝論」には、吉田氏のいわれる「菩薩行に関する経説」が一〇種に分類して示されているのである。

もうひとつの《和光同塵》は、この『梁高僧伝』巻10「神異」の伝論を軸として、神異靈験の高僧像——ひいては『日本靈異記』の「靈異」なるものの理念的裏づけとして展開することになる。

以下の四節、五節ではこれらふたつの《和光同塵》の語

誌的展開を文献によってあとづけてゆくこととする。

四、和光同塵・大乘の菩薩の利他行

本来は老荘思想の語彙であつた《和光同塵》が仏教のなかに撰取される端緒は、中国の初期仏教、すなわち格義仏教にあつた。中国に仏教が伝来した当初、中国在来の老荘思想へ《無》を介して、般若經典の《空》を類推説明しようとする学、格義仏教がひろく行われた。この格義仏教の風潮のなかで、中国仏教は老荘思想の要素を多分に撰りいれることになる。仏教徒が老荘思想の影響をよく受けたこととは、鳩摩羅什に『注老子』、僧肇に『老子注』、慧観に『老子義疏』、慧嚴に『老子道德経注』、慧琳に『老子道德経注』などの著作があることからうかがわれよう。

《無》の境地を体得した老荘思想の理想的聖人像を意味する《和光同塵》もまた、仏教のさとりに到達した「至人」、すなわち大乘の菩薩を理解するために用いられてくる。

是以至人。処有不_レ有。居無而不_レ無。雖不_レ取於有無。所_レ以和光塵勞。周_レ旋五趣。寂然而往。怕尔而來。恬淡無_レ為。而無不_レ為。

(僧肇『肇論』)

僧肇は鳩摩羅什の最もはやい時期の弟子であり、また格

義仏教排除をとなえて『二教論』を著わした道安の弟子でもあつた。この僧肇の教学研究において、『和光同塵』は大乘の菩薩の利他行・慈悲行——みずからはさとりの境地に到りながらも一切衆生の救済を発願し、おのを捨てて衆生にまじわり、衆生の抜苦与樂のために教化済度につくすという基本的な意味づけがなされる。

大乘の菩薩の利他行としての《和光同塵》は、鳩摩羅什・僧肇・竺道生による『維摩経』注釈書『注維摩詰経』(僧肇撰)において、いっそう鮮明なものとなる。僧肇の注にはつぎのようにある。

維摩詰所説(中略)肇曰。維摩詰、秦言_二淨名_一。法身大士也。其權道無方、隱顯殊_レ迹。積_二彼妙喜_一現_二此忍土_一。所_レ以和_二光塵俗_一因_レ通_二中道_一教上。

『維摩経』の主人公維摩居士はインドの大富豪。在家の仏教徒、すなわち居士でありながら出家の菩薩を凌駕して《空》の奥義を体得し、妻子をもちながら修行に励み、貧者に施し、酒家に入出して乱行者を諭し、在俗のまま衆生救済・弘法教化につとめた大乘の菩薩であつた。みずからの智慧の光を和けて塵俗にまじわり、衆生をさとりへとみちびく大乘の菩薩の利他行は、こうして『維摩経』教学研究において『和光同塵』とむすばれる。

わが国においても、夙く聖徳太子撰と伝える三経義疏の

ひとつ『維摩經義疏』に、僧肇の注を踏襲したとみられる
 つぎの一節があり、『和光同塵』が維摩居士を介して大乘の
 菩薩の利他行を意味する語として受容されていたことが知
 られる。

維摩詰。是西国之音。秦言「浄名」。和光同塵。不_レ下_レ爲_レ
 衆累_二所_レ染_一。故称「浄名」。

維摩居士は衆生とともにありながら、けっしてその「塵」
 に汚染されることなく、「光」の本質をまっとうするがゆえ
 に「浄名」とも称されるのである。

この点はわが国において特に大きく扱えられ、やがて『統
 日本紀』卷36天応元年十二月庚申条、光仁天皇埋葬記事に
 付載する「贊」に、蹈晦・陽狂の『和光同塵』の像をむす
 ぶことになるであろう。⁽²⁰⁾

庚申。葬_二於_レ広岡山陵_一。天皇龍潜之日。与_レ物_レ和_レ光_レ。
 及_下正_二位_一南面_一臨_中馭億兆_下。

五、和光同塵・神異靈験の高僧像

さらにまた、『和光同塵』のもうひとつの流れは『老子道
 徳経』最古の注である王弼注を受け継ぐ『梁高僧伝』卷10
 「神異」伝論において理念化され、これ以後、不可思議な
 靈力をもつ高僧たちの伝のなかに具体的に物語化される神
 異靈験の高僧像である。

「高僧」と称される者のなした徳業を『梁高僧伝』は一
 ○例に分類して示す。その第三「神異」の伝論冒頭には「神
 異」の高僧のなす神異靈験が仏教を信じない者の傲慢侮蔑
 の志を抑え、兇暴な意を挫き、感情の心を払い、起信を促
 して衆生の教化済度の有力な手段となることを、『老子道徳
 経』無源第四『和光同塵』を踏まえつつ、つぎのように述
 べている。

『梁高僧伝』「神異」伝論 論曰。神道之為 _レ 化也。蓋 以抑 _二 夸強 _一 、摧 _二 侮慢 _一 、 挫 _二 兇銳 _一 、解 _二 塵紛 _一 。	『老子道徳経』無源第四 挫 _二 其銳 _一 、解 _二 其紛 _一 、和 _二 其光 _一 、 同 _二 其塵 _一 。
--	---

伝論はさらに具体例へとすすむ。

其後、仏調・耆域・涉公・杯度等。或_レ韜_レ光_レ晦_レ影_レ。俯
 同_二迷_レ谷_一。或_レ顯_二現_レ神奇_一。遙記_二方_レ兆_一。或_レ死而更生。
 或_レ空後空廓。靈迹怪詭。莫_レ測_二其_レ然_一。

「或は光を韜み影を晦まし、俯して迷俗に同ず」の一句は
 『老子道徳経』韜光第七、

天長地久。天地所_レ以能長且久者、以其不_二自_レ生_一。故
 能長久。是以聖人後_二其身_一而身先、外_二其身_一而身存。
 非_レ以_二其無_レ私_一邪。故能成_二其_レ私_一。

を踏まえたもので、「韜光」は知徳の光をつつみかくすの

意。『老子道德経』では、老莊思想の聖人が自分の身を後にして考慮の外におき、衆生のために自己犠牲のかぎりをつくすことで真に自己を生かすことをいう。このことは前述の大乗の菩薩行にも通底し、「神異」の高僧もまた、衆生と共にあって神異靈験をあらわすという菩薩行の実践者であることを理念として提示するものとみてよい。

そして、『梁高僧伝』における《和光同塵》は『老子』王弼注を直接受け継ぐつぎのような形で表現される。

『梁高僧伝』「神異」伝論 保誌分ニ身圓戸、 帝王以レ之加信、	『老子』王弼注 銳挫而無損、 紛解而不レ勞、 和レ光而不レ汗ニ其体、 塵雖レ同而不レ淪ニ其真。	『老子』 挫其銳、 解其紛、 和其光、 同其塵。
--------------------------------------	---	--------------------------------------

『梁高僧伝』巻10「神異」釈保誌第16には、この保誌の真形が菩薩であったことがつぎのように述べられている。

有「陳御虜者」。拳「家事」誌甚篤。誌「嘗為」其「現」真「形」。光相如「菩薩像」焉。(中略)至「天監十三年冬」。於「臺後堂」謂「人曰」「菩薩將「去」。未「及」旬日「無疾而終」。屍

骸香軟形貌熙悅。

『梁高僧伝』「神異」の高僧保誌こそは《和光同塵》の菩薩であり、なすところの神異靈験によって時の権力者を仏教に帰依せしめ、衆生済度をしおえたのちに浄土へと還っていく——浄土より来たり衆生にまじわる菩薩であった。

この『梁高僧伝』「神異」伝論における《和光同塵》は、表現の形式として『南天竺婆羅門僧正碑并序』に直接的に継承されている。

僧正居「敬行」簡、喜愠不「形」於色。含「章隱」曜、莫「能」測「其」淺深。高秩厚礼、不「能」廻「其」慮。嚴威峻法、未「足」懼「其」心。光雖「和」世、而弗「汗」其「体」。塵雖「同」其「心」、而「不」測「其」真。²⁾

表現形式が酷似しているながら、『南天竺婆羅門僧正碑并序』における《和光同塵》はかならずしも『梁高僧伝』「神異」伝論のそれと同一ではない。ここで強調されるのは《和光同塵》として衆生にまじわり、さとりへとみちびきながらも、衆生のために汚染されることなく、衆生に真形をさとられることのない婆羅門僧正の高徳である。婆羅門僧正の威徳の「光」は人智のおよばぬほどにすぐれており、「塵」である衆生はついに「光」の本質をはかりしることすらない隔絶された存在なのであった。ここには「光」と「塵」との両者相容れぬ関係と、「光」のもつ絶対性が提示されている。

る。それはやがて、『続日本記』卷36光仁天皇「贊」に引きつがれ、漢文天子伝の「光」に仏教的変貌をもたらしことになるであろう。²²

しかし、『南天竺婆羅門僧正碑并序』の《和光同塵》はこの意味においてこそ、もうひとつの《和光同塵》、大乘の菩薩の利他行ともむすびあう。伝聖徳太子撰『維摩経義疏』は、維摩居士が別に「浄名」とも称されることのわけを《和光同塵》によってつぎのように説いていた。

和光同塵。不_下為_二衆累_一所_レ染。故称_二浄名_一。

《和光同塵》の「光」はあくまでも宗教的な絶対性を保持しつつ、大乘の菩薩行と神異靈験の高僧像というふたつのありようを通して、上代高僧伝を支える思想としてはたらくのである。

『南天竺婆羅門僧正碑并序』が八世紀なかばの上代高僧伝成立期をややすぎた頃、これらふたつの《和光同塵》を形式と意味との両面から融合して、わが国独自の高僧伝として成立していることは注目されてよいであろう。

六、《和光同塵》は結縁の始

『維摩経義疏』、『南天竺婆羅門僧正碑并序』にみられる「光」と「塵」との断絶、「光」のもつ絶対性はかならずしも唐突なものではない。仏菩薩の「光」が絶対性を堅持しながら

も、あえて「塵」である衆生にまじわってゆくことには明確な目的意識があった。

天台智顛撰『摩訶止観』六、

和光同塵結縁始、八相成道以論其終。

は中世本地垂迹説の所依経典とされるものである。これについて、渡辺貞麿氏はつぎのように述べられた。

もともとは老荘の思想の側の言葉であった「和光同塵」は、ここで仏教の側に引きよせられる。「八相」とは、釈迦の生涯における八段階のすがたを言うが、ここでは力点は「成道」にある。和光して同塵するのは衆生をして仏道に結縁せしめる方便なのであり、その究極の目的は衆生をして開悟せしめることにある、と。勿論、『止観』の段階にあっては、このことは神の論理として言われているのではない。しかしこれは、わが国の中世においては、神の慈悲の方便を説きあかささない、つねに引用される言葉となった。²³

しかし、上代高僧伝にまで溯れば、このことは神ならぬ菩薩の慈悲の方便を説きあかさすものとして、より始源的に把握することができるであろう。

ふたたび、『梁高僧伝』「神異」伝論にもどって、つぎの記述に着目したい。

夫理之所_レ貴者合_二道也。事之所_レ貴者濟_二物也。故權者

反_レ常而合_レ道。利_レ用以成_レ務。

「理」は聖者所見の不生不滅の理性、究極の真理をいう。因縁を離れた無為法で、平等の方向を指し、表面的には認識しがたいが本質的に存在する一定不変の真理である。

「事」は迷情所見の因縁所生の事相、実際の現象をいう。因縁によって生ずる有為法で、差別の方向を指し、表面にあらわれて認識される無常の現実である。

「理」と「事」はこのようない対の概念としてある。『梁高僧伝』『神異』伝論においては「理」は仏教の教理、「事」は「神異」と称される高僧のなした不可思議な現象、神異靈験をいう。したがって、ここで主張されていることは、つぎのように理解されよう。

仏教の真理（理）がすぐれているのは、正しいすじみちによくかかっている点である。「神異」の高僧のなす神異靈験の現象（事）がすぐれているのは、衆生を救済し、さとり（理）へとみちびく点である。

仏教の教理は深遠で人智のおよばぬほどに卓絶しているが、この真理を体得した高僧によって示される神異靈験の事実は仏教のおしえの真实性をあかしし、仏教を信じない衆生に起信をうながす契機としてはたらくのである。

同じ論理は、わが国においても夙く『長谷寺銅版法華説相図銘』（朱鳥元686年、または文武二688年成立）に、つぎの

ようにみられる。

理_レ帰_二絶妙_一、事_レ通_二感縁_一。

仏教の真理は人智を断つほどすぐれており、実際の現象が仏教のおしえである縁起の理を知る契機となる。²³⁾神異靈験の高僧像を支える《和光同塵》の思想は、『摩訶止観』にいう「和光同塵結縁始」のことほどおりに、仏教を信じない衆生に対して、眼前に神異靈験の事実をつきつけることによって開悟へといたらしめるという教理的な背景をもって構築されていたのである。いわば、『梁高僧伝』における「神異」とは、『日本靈異記』の「靈異」にも通底するものであり、それ自体が菩薩行としてあつたとみてよい。

七、むすび

行基物語化を支えた菩薩の思想を《和光同塵》と捉えなおすことによつて、つぎのふたつの流れが想定される。

ひとつには『維摩経』教学研究における大乘の菩薩行としての《和光同塵》であり、いまひとつには『梁高僧伝』『神異』伝論における神異靈験の高僧像としての《和光同塵》である。後者はさらに、高僧のなす神異靈験を「事」と位置づけることによつて、これを衆生救済の機縁をなす菩薩行として捉えていた。この思想は『梁高僧伝』『神異』伝論を介して、『南天竺婆羅門僧正碑并序』をはじめとするわ

が国上代高僧伝に撰取受容され、『続日本紀』行基遷化伝に「靈異神驗」ゆえに「行基菩薩」と称され、『日本靈異記』にあつては「文殊師利菩薩の反化」「変化の聖人」「化身の聖」「隱身の聖」などと称されもした行基の物語化を支えるひとつの思想的基盤ともなつたと考えられる。そして、ふたつの『和光同塵』は、やがて『日本靈異記』のなかに、菩薩の文学としての実をむすぶことになるであらう。

『和光同塵』の語は多様な概念をふくみもち、後世さまざまな展開を生む。ここではひとまず、上代高僧伝の思想としてこれをおさえ、続稿を期することとする。

注

(1) 今井源衛氏「漢文伝の世界」(『国語と国文学』一九五九年八月)、『王朝文学の研究』所収、一九七〇年一〇月、角川書店。

渡辺秀夫氏『平安朝文学と漢文世界』(一九九一年一月、勉誠社)

同氏「王朝びとの浦島説話——もうひとりの〈浦島太郎〉——」『続浦嶋子伝記』略注(信州大学人文学部『人文科学論集』第24号、一九九〇年三月)等。

(2) 拙稿「上代漢文伝の成立と『続日本紀』——官人薨卒伝と僧伝の性格のちがいがから——」(『上代文学』第64号、一九九〇年四月)

(3) 井上光貞氏「行基年譜、特に天平十三年記の研究」(『律令国家と貴族社会』一九六九年、吉川弘文館)

(4) 二葉憲香氏「古代における宗教的実践——行基と空也——」(『日本宗教史研究』第2号、一九六八年)

(5) 田村圓澄氏「行基についての二、三の問題」(『続律令国家と貴族社会』一九七八年、吉川弘文館)

(6) 平林盛得氏「聖と説話の史的研究」(一九八一年七月、吉川弘文館)

(7) 堀池春峰氏「南都仏教と文殊信仰」(『大和文化研究』第14巻第2号、一九六九年)

(8) 吉田靖雄氏「日本古代の菩薩と民衆」(一九八八年七月、吉川弘文館)

(9) 出雲路修氏「隱身の聖——『日本国現報善惡靈異記』の世界——」(『国語国文』第53巻第7号、一九八四年七月)

(10) 翠川文子氏「日本靈異記と伝」(『説話文学研究』第11号、一九七六年六月)

(11) 注(5)の前掲論文。

田村圓澄氏は初期の行基の本拠地が山林にあつたことを理由とし、このときの学問奨励は新羅学問僧によって新たに将来された新訳經典に対応するためのものであつたと推測された。そしてさらに、当時の僧綱には新羅学問僧の多いことに注目され、新羅仏教の中心人物元暁の民間布教活動を知り、これを理解し尊敬もしていた僧綱の意向によって、行基の弾圧は緩められたとされた。民衆教化という類似性から、元暁と行基・空也はしばしば結びつけられるが、平林

氏・吉田氏はこれら三僧の系譜的な接点については否定的な見解を示されている。しかし、菩薩の思想《和光同塵》の物語化として、『三国遺事』、「二惠同塵」には釈惠宿・釈惠空の二僧の神異靈験が語られ、このうちの惠空に『三国遺事』では「元暁不羈」とされる元暁が師事していたとするつぎの伝承がある。新羅仏教において《和光同塵》の物語の系譜につらなる元暁に、行基との関係を想定する田村氏の説があることは興味深い。

(惠空)

時元暁撰『諸経疏』。每就師質疑。或相調戲。一日二公浴

溪。援魚蝦而啖之。故便於石上。公指之戲曰。汝屎

吾魚。故因名吾魚寺。或人以此為暁師之語濫也。郷

俗訛呼其溪曰「笔矣川」。(『三国遺事』「二惠同塵」)

(12) 渡辺貞麿氏「和光同塵・中世文学のなかの神々」(『中世文学』第35号、一九九〇年)

(13) 中川真二氏『玉伝深秘卷』の成立に関わる思想——特に「伊勢の神」について——(『仏教文学会本部例会口頭発表表、一九九〇年一月月])

(14) 拙稿「日の皇子」から「光の君」へ——漢文天子伝の仏教的変貌と「源氏物語」——(『美夫君志』第42号、一九九一年四月)

(15) 注(7)の前掲論文。

(16) 注(9)の前掲論文。

(17) 注(12)の前掲論文。

(18) 注(8)の前掲論文。

(19) 拙稿「わが国初期僧伝の形成——『梁高僧伝』「訳経」篇

の日本の変容——」(『仏教文学』第15号、一九九一年四月)

(20) 注(14)の前掲論文。

(21) 拙稿「南天竺婆羅門僧正碑并序」と高僧伝——仏教漢文の文学史的意義——(『水門——言葉と歴史——』第15号、一九八六年一月)

(22) 注(14)の前掲論文。

(23) 注(12)の前掲論文。

(24) 拙稿「長谷寺銅版法華説相図銘」(『上代文献をよむ会編』古

京遺文注釈』一九八九年二月、桜楓社)

「付記」本稿は平成二年上代文学会二月例会(一九九〇年一月一三日、於駒澤大学会館)における口頭発表をもとにしたものです。席上、貴重な御教示をいただきました諸先生方に厚く御礼申し上げます。また、本稿をなすにあたって御指導いただきました辰巳正明先生、渡辺貞麿先生、長洋一先生に御厚情を感謝申し上げます。