

上代文学の仏教と上代の仏教

曾 根 正 人

はじめに

「仏教と上代文学」という本シンポジウムの題目設定には、大会案内の「テーマ」でも触れている以下のような問題意識がある。

旧来、上代文学に仏教の影響を指摘しうる事例は少ないとされてきた。だが同時代史料を見る限り、上代における仏教の影響は濃厚である。そうした時代の文学を、仏教を外して研究するのはあまりにも片手落ちである。周囲を見回せば、隣接する中古文学では早くから豊富な成果を上げている。上代文学においても、積極的に仏教研究に乗り出す時期が来ている。

こうした問題意識から、仏教史学という専門領域の成果に触れておこうとの趣旨で、私も講演させていただくこと

となったわけである。

この趣旨に沿った成果提示は後節で行う。ただその前に、言及されていた中古文学の仏教研究に付帯する、重要な問題を指摘しておきたい。具体的には次節で述べるが、それはこの分野の置かれた環境に由来する古くからの問題点である。私自身そうした実例をしばしば目にしてきた。つまりこれは特殊なものではなく、文学における仏教研究者の多くが否応なく対面するものなのである。上代文学研究が中古文学を追隨するにせよしないにせよ、この問題点を認識しておくことは無駄にはならないと考える。

中古文学における仏教研究の問題点

一九六九年刊東大出版会『日本史研究入門Ⅲ』の「平安仏教」の項において、大隅和雄氏は旧来研究の関心を三つ

に分類し、その三番目に「源氏物語」などの古典を理解するための研究」を挙げた。そしてこうした関心について、次のように総括した。

『往生要集』や諸往生伝などの研究を促しはしたが、末法思想や無常観といったものの研究へと進んでゆき、仏教史研究としては焦点を結ばなかった。

そして平安仏教研究全体が袋小路に陥っている状況を踏まえ、

『源氏物語』などにあらわれる宗教思想を内在的に理解し、その構造を把握するといった第三のアプローチによる研究も大きな意味を持つように思う。

と述べた。そして六年後、速水侑氏は『日本歴史』三二五号の「古代史の課題 平安仏教論」において、

「源氏物語」「栄花物語」などの文学作品の宗教思想を明らかにすることは、必ずしも貴族社会一般の宗教思想を示すものではないにしても、有意義であろう。

と同様の提言をしている。

こうした提言にも拘らず、仏教史学における文学作品の仏教研究はあまり進まなかった。それは速水氏の提言からも窺われるように、多くの仏教史研究者が、文学作品の仏教を一般化しにくい特殊なものとして認識していたからである。そしてその裏返しとして、作品世界という特異領域では仏

教史学の方法論は通用しないと考えていたからである。

もちろん『小右記』『日本紀略』を用いた仏教研究と『源氏物語』を用いたそれでは、方法も対象となる仏教の位相も異なる。だが双方を全く別物扱いするならば、『源氏物語』の仏教研究は、『源氏物語』という作品を歴史的背景から切り離してなされねばならない。また平安仏教研究も、『源氏物語』の仏教を除外して完結せねばならないことになる。そのような研究が無意味であることは、言うまでもなからう。

『源氏物語』の仏教が紫式部という特異な作者から流出した特別な仏教であるとしても（私はそうは思わないが）、最終的には中流貴族層の仏教の一部である。既成の中流貴族層仏教の枠組が『源氏物語』の仏教と合わないならば、その枠組が間違っているのであり、枠組の方を修正せねばならないのである。従って仏教史研究者における先の認識は、根拠のない先入観ではない。だがこの先入観は、現実的に彼等を文学作品の仏教研究から遠ざけてきた。結果としてこの分野は、もっぱら中古文学研究が担うこととなったのである。

そしてその研究は二つの方向へと展開した。一つは、作品から個別の思想要素やそれが作品を支えている構造を抽出して、作品世界の仏教思想の具体的様態を明らかにする

研究。そしてもう一つは、そうした思想が時代の仏教のどこに位置するのか、大きな仏教潮流にどう連なるのかを明らかにする研究である。実際の研究では双方追究しているものも多いが、方向としてはこの二つが仏教研究の基本路線であった。

このうち前者は文学研究の「御手のもの」でもあり、仏教史研究者においても、その成果から学ぶことは多かった。問題は後者である。文学研究者は同時代の多様な仏教思想を熟知しているわけではない。作品から仏教的思想を抽出しても、自らその思想分析を進めることは少なかった。その代わりに用いたのは、周辺の仏教史学の概念装置を用いて、その思想そして作品・作者の仏教を位置付けることだった。概念装置といっても、用いたのは浄土教研究・密教研究・法華信仰研究・観音信仰研究といった諸研究で用いられた信仰特徴を表象するチームや、「貴族的信仰」「数量的信仰」「二世安樂信仰」などの概念チームである。これを抽出された思想に当てはめて、作品や作者の仏教としたのである。ここに問題が胚胎することとなる。

もともとこれらのチームは、多様な歴史事象と個別に対応しうる定義や概念内容を備えているわけではない。未完成のかなり緩やかな理念型なのである。一方対象となる中古文学においては、例えば中流女房世界の産物である『源

氏物語』の仏教と、民間伝承的要素を持つ『竹取物語』の仏教は同じではない。また同じ中流貴族層の産物でも、『栄花物語』と『更級日記』とでは信仰土壌がかなり異なる。それぞれ異なった特性を持つ文学作品の仏教に、仏教史学のチームが隙間なく適合することはあり得ない。適合して見える事象があっても、広い意味で包摂されるという程度の適合性でしかない場合が多いのである。従ってそれを提示しても、結局は大雑把で不正確なレッテル貼り、場合によっては誤ったレッテル貼りにしかならないのである。言うまでもなく仏教史学チームを用いる作業は、本来こうしたレッテル貼りではない。それは例えば「数量的信仰」ならば、どういう現象のどのような要素が「数量的信仰」なのか、それはどのような「数量的信仰」なのかといった検証が求められる。法華経信仰ならば、どのような教学的背景を持つ或いは持たない法華経信仰なのか、どの階層のパターンに近い信仰様態なのか、という具合にチームの定義や概念内容を整備していく作業なのである。

ところが仏教史学が距離を置いた分野において、文学研究者が単独でそうした作業を行うのは難しい。往々にして、手際よく説明を代行してくれる便利なチームとして使われることとなった。そして便利であるが故に、対象とチームとの距離があっても、強引に引き付けて「事足れり」とす

ることにもなったのである。

かくして仏教史学との連繋なく中古文学の仏教に對峙した研究は、しばしば仏教史学チームを便宜的に表現・作品・作者の仏教にレッテル貼りして終了、という形を取ることとなった。そして結局は、それらについて不正確ないしは誤った理解を残すこととなったのである。中古文学における仏教研究に付随する重要な問題点とは、こうした研究が相応の部分を含めており、またそうした状況に批判がなされていないことなのである。

実はこうした研究は、平安後期仏教史全般でも往々にして見られる。ただ仏教史学や連携分野であれば、そうした研究を問題視して批判が起こるところである。だが中古文学は、批判の足場を提供するこれらの分野から距離を置かれた領域であった。そのためこの状況が問題視されることもなく、今日まで足枷を引きずることとなったのである。

先行する中古文学の仏教研究がこうした状況にあるとすれば、上代文学が模倣するわけには行かない。では上代も中古も含め古代文学の仏教研究は、いかなる方向を目指すべきなのだろうか。節を改めて論ずることにしよう。

古代文学における仏教研究の方向

前節で述べた問題はあるにせよ、中古文学における仏教

研究の蓄積はかなりのものがある。なかでも際立っているのが、『源氏物語』の仏教研究である。一九九七年刊勉誠社『日本古典文学研究史大事典』は、中古文学のなかで『源氏物語』には、独立して「源氏物語と仏教」という項目を設けているほどである。そこでその解説を起点にして、古代文学の仏教研究が目指すべき方向を探ってみよう。

「源氏物語と仏教」では戦後の主業績を列挙した後、最後の「展望・問題点」において、今後の研究で主軸テーマたるべきものを一〇箇条挙げている。その冒頭に挙げられているのが次の一条である。

物語作者はどういう経路を経て仏教思想と出会ったのか。またそれはどういうものであったか。

まことにものともな提言である。ただどういう仏教思想に出会ったかを解明するには、作品に現れた仏教思想、そして作者の仏教思想が「どういうものであったか」の解明が前提になる。そして前節で指摘した通り旧来研究最大の問題点は、その解明結果を仏教史学チームに短絡させてしまった所にあった。

ここから考えれば目指すべき方向は明白であろう。すなわち他分野の概念装置に安易に依拠せず、自らの手で「どういうものであったか」を分析することである。つまり作品から抽出されたものを、自身の言葉と論理を以て説明し

ていくことである。顧みれば前節で触れた二方向の中古文学の仏教研究でも、前者の作品世界に寄り添った研究は、『源氏物語』等において優れた成果を上げてきた。基本になるのはこうした研究方法であろう。

もちろん仏教史学や仏教学のチーム・概念を援用することは、当然あり得る。ただ無批判な援用では、同じ轍を踏むことになる。まず研究対象と援用するチーム・概念の適合性の検証は不可欠であろう。

これは中古文学に限らないが、信仰対象や実践方法の類似から、信仰主体の生活環境と懸け離れたチーム・概念を援用する事例はしばしば見られる。例えば文人貴族でもない中下層貴族や庶民の信仰を分析するのに、いきなり宗派教義を援用するような事例である。だが現実には庶民や中下層貴族が生じた教義・教学に接することはまずないし、接したとしても理解不能である。彼等の信仰は、内容も供給源もはるかに卑近で世俗的レベルのものである。直接の影響関係は皆無と言つてよい。そこで無理に縁遠いチーム・概念を援用するならば、当然誤った結果が導き出されることになる。研究対象との適合性が確認されないチーム・概念は、使用してはならないのである。

さらに適合性を確認しても、それをそのまま研究対象に用いるわけにはいかない。先述の通り、仏教史学等のター

ム・概念と個々の文学作品との間には、かなりの距離がある。対象に合わせてチーム・概念に調整を加え、対象に密着した形に整えた上で使わないと、有効には機能しないからである。

文学作品の仏教研究で仏教史学等の概念装置を援用するには、これらの検証や調整を経る必要がある。そしてどこかで不具合があるならば、そのチーム・概念は使用すべきではない。研究者自身の方法論で分析を進めるか、課題として残すべきなのである。前節でも指摘したように、それらの不正確な援用は、問題を解決するどころか誤った方向に導きかねないからである。

そしてそもそも文学作品の仏教研究は、出来る限りそうした他分野の概念装置を使わずになされるべきと考える。なぜならそれらは作品・作者の仏教の核心部分の理解には使えないからである。またそれらを多用するほど、核心部分の分析に不可欠の「作品解釈」の及ぶ範囲を狭めることになるからである。

もともと仏教史学等の概念・チームは、個人や集団の信仰・思想の共通部分を集めて創出された理念型である。文学作品の分析に用いるとしても、対象がどの概念やチームにどの程度近いかを計る物差、ないしは見やすく分類するための整理棚として使えるだけである。つまり作品や作者

の仏教が「どういうものであったか」との問いに対して一般的特性は提示できても、具体的に「このようなものであった」という答えはなし得ないのである。そしてこの問いに答えるには、つまり作品に即した正確な仏教理解がなされるには、最初に挙げた作品世界に寄り添った研究方法しかない。文学研究が培ってきた「作品解釈」の手法を以て、丹念に作品世界を照射していく方法しかないのである。

仏教史学等の概念装置に頼る手法は便利で明快であるだけに、一見問題説明の早道のように見える。だがそれは作品・作者の仏教の周囲を照らすだけである。その本質を直接照射するものではないのである。この点「作品解釈」という文学研究の王道に代わることは出来ないし、安易に多用するならばこの王道を塞いでしまうことにもなりかねない。いま古代文学の仏教研究はこうした弊害を省みて、もう一度古典的な手法―手探りで作品世界の内実に分け入っていくような手法―に立ち返る時期に来ていると考える。そして中古文学の仏教研究の二方向のうち後者―作品・作者の思想を時代の仏教のなかに位置づける研究―では、いまは結論を急ぐべき時期ではない。対象作品の仏教の細部がもう少し明らかになってから、その成果を踏まえて再度分析を始めれば良いと考える。

上代文学と上代仏教

上代文学の仏教研究においても、基本になるのは「作品解釈」である。ただ文学作品の仏教も、時代の仏教現象の一つである。その理解に、同時代仏教の様相を踏まえておくことは不可欠であろう。今回のシンポジウムの題目設定も、こうした認識に立脚したものであった。そこで以下では、上代つまり奈良時代における文学作品の仏教に関わる様相を照射して、今後進むべき方向を探ることにする。

旧来奈良時代は、古代仏教の完成期とイメージされてきた。唐に倣って制定した律令制度のもと、荘厳な護国仏事が次々と挙行される。担うのは鑑真がもたらした如法戒律を受けた僧尼である。彼等は都では東大寺・興福寺・元興寺といった「大寺」、地方では全国に設置された国分二寺に止住し、エリート学僧は中国直伝の教学宗派である南都六宗も担っている。

こうして国家仏教装置の整備を指標に、平城京は長安と重ねてイメージされ、奈良仏教全体も唐仏教と肩を並べるものとイメージされてきたのである。ただ文学作品の仏教を支配するのは、一人の日本人である作者の仏教理解である。では当時の日本人において、仏教はどのように認識されていたのだろうか。

この問いにもつとも直截に答えてくれる史料は『日本靈異記』である。言うまでもなく奈良時代を中心にした民間説話を収集したのだが、編者景戒は半俗の私度僧から薬師寺僧となり伝灯住位まで昇り、その間多様な階層に接してきた人物である。そのため本書には一般民衆から支配者層、或いは「大寺」や地方寺院の僧侶まで、広い範囲の仏教信仰が見えている⁽¹⁾。

それだけに抽出される信仰・思想は多岐にわたるが、二つの主張は徹底している。一つは、『日本国現報善悪靈異記』という正式名からも窺われる因果応報の貫徹。もう一つは、三宝（本来は仏と仏法と僧団のことだが、日本では仏像と經典と僧尼を意味することが多い）の世俗に対する絶対的優位である。これらは編者景戒の主張を反映したものである⁽²⁾。

そしてこうした主張とは別に、もう一つ共通して看取される信仰潮流がある。こちらは諸説話を通覧したとき結果的に見えてくる潮流であり、つまりは時代の人々共通の信仰潮流ということである。そしてそれは仏教公伝当時から日本仏教の基調だったと推測される潮流なのである。

『日本書紀』によれば仏教公伝の際、物部尾興・中臣鎌子は仏像礼拜に「方今改拜⁽³⁾蕃神⁽⁴⁾。恐致⁽⁵⁾国神之怒⁽⁶⁾。」と反対したという。また『元興寺伽藍縁起』によれば、仏教

公伝後まもなく在来神の崇りがあつた際、群臣は「如⁽⁷⁾是神心数々⁽⁸⁾発者。他国神礼罪也。」と批判したという⁽⁹⁾。そして仏像を難波堀江に流して仏罰が下つた際には、池辺皇子は「仏神者恐物。」と述べたとされる。現在多くの問題が提起されているこれらの記事を、そのまま史実とするわけには行かない⁽¹⁰⁾。ただここに見える「蕃神」「他国神」「仏神」という仏認識―異国籍だが在来神と同種の存在という認識―は、実情を反映したものと考えられる。なぜなら在来宗教に擬えて外来宗教を理解するこうした処理は、馴染みのない他国宗教を受け入れる際の通例だからである。五〇〇年前の中国でも同様の現象が見えている⁽¹¹⁾。そしてこれが、『日本靈異記』の諸説話から抽出される共通の信仰潮流なのである。

景戒自身の文章には、法相教学の素養が垣間見えている部分もある⁽¹²⁾。だが現実の景戒の信仰は、下巻第三八縁を見れば分るように、法相教学や法相宗ゆかりのそれではない。収録説話に見えるものと同様の「仏神」信仰である。また収録説話のなかには神仏習合思想が看取されるものもあるが、神仏習合は「蕃神」「他国神」「仏神」認識をさらに進めてその異国籍を消し去る運動である。公伝当初の信仰基調は強化されこそすれ、少しも変つてはいない。

つまるところ国家仏教装置の目を見張る整備・拡充にも

拘らず、奈良時代のほとんどの人々の仏教は「仏神」信仰のままなのである。そしてこうした信仰潮流は、日本古代のみならず中国・朝鮮半島でも一般的な現象である。東アジア世界の仏教の基調は、体系的教養でも高度な救済哲学でもなく、在来信仰と融合した「仏神」信仰なのである。

そしてそもそも奈良時代には、体系的教養や救済哲学を擁する唐の宗派教養自体まだ流布していない。それら宗派教養は将来されてはいた。だが受け手の南都側が消化できていなかったのである。「南都六宗」という名称に纏わるイメージから、奈良時代には体系的教養を保持する宗派が揃っていたかに認識されている。だが南都学匠の著作を読むと実情が見えてくる。節を改めて検証してみよう。

奈良時代南都教養の実態

奈良時代末から平安時代初期を代表する法相学匠に、明一（七二八〜七九八）と常騰（七四〇〜八一五）がいる。彼等には各々『金光明最勝王經註釈』（以下(a)と略称）『注金光明最勝王經』（以下(b)と略称）という註疏があり、どちらも唐法相宗第二祖慧沼の『金光明最勝王經疏』（以下(A)と略称）をテキストとして製されたものである。従って(A)の註釈と(a)(b)の註釈を比較してみれば、当時の南都学匠の教養レベルをある程度推測できるわけである。そして三

者を通読すれば分るように、(A)への依用姿勢は(a)(b)のどの部分でも変わりはない。そこで以下「四天王護国品」の註釈を例に取って、三者を比較してみることにする。

まず「四天王護国品」冒頭の品題釈である。テキストである(A)の釈文は、次のようになっている。

四天王護国品三門分別。一來意。二釈名。三解妨。

言_二來意_一者。前品讚_二經勝妙_一。勸_二他弘持_一。此下三品。明_二經可_レ尊。行者得_レ護。初一天護。後二呪護。又前品四王勸_レ他。此品願_二自守護_一。前品令_二他行_二利_一。此品明_二自行_二利_一。前品自意_レ勸持。此品仏勸_二広護_一。

故前品後。有_二此品生_一。釈名者。自在光潔神用名_レ天。衆天所_レ婦。為_レ君統攝。稱為_レ王也。天之王故。依土積。方城不_レ同。統領分

レ四。復帶_二數名_一。護謂防禦攝_レ養。防禦為_レ彼除_レ災。攝_レ養增_二其福惠_一。四天為_二能護_一。国者は所護。能所合称。此広明_二彼名四天王護国品_一。

解妨者。問。此品守護。亦通_二人王并余神衆_一。何故但云_二四王護国_一。答。人王行_レ法護_レ国。因_二彼四王_一。余

神是四王臣。故但說_二四王護国_一。問。行_レ法四王守護。則是護人。何_二名護国_一。答。人為_二国本_一。如_レ說_二有情_一名為_二仏土_一。故雖_二護人_一。則名_二護国_一。問。三乘聖衆

釈梵諸天。見_二行_レ法人_一。咸_レ成_二衛護_一。何故但說_二四王

護国。答。理應皆有。且說宜聞人。復四王標名

註。

護世。為顯名行相符。故標四王。不說余護。問。天人敬重。四衆弘經。亦護正法。何故唯言四王護国。答。護法意為利益物。法住能令国安。為彰利他大悲。偏言護国非法。

これに相当する(a)の品題積は、次の通りである。

三門分別。言來意者。前品讚經勝妙。勸他弘持。此下三品。明經可尊。行者得護。初一天護。後二呪護。又前品自意勸持。此品仏勸広護。故前品後有此品生。

積品名者。自在光潔神用名天。衆天所歸。為君統攝。稱為王也。天之王故。依主積。方城不同。統領分四。復帶數名。護謂防禦撰養。防禦為広除災。撰養増其福惠。四天為能護。国者は所護。能所合称。此広明彼名四天王護国品。

解妨難者。問。此品守護。亦通人王并余神衆。何故但云四王護国。答。人王行徳護国。因彼四王。余神是四王臣。故但說四王護国。如是諸妨。如沼公疏広明。

いくつか省略や文字の出入りはあるが、(A)の積文前半のほぼ丸写しである。

そして(b)の品題積は、以下の通りである(《》内は割

三門分別。一來意。二積名。三解妨。

言來意者。前品讚經勝妙。勸他弘持。此下三品。明經可尊。行者得護。初一天護。後二呪護。又前品四王勸他。此品願自守護。故前品後。有此品生。積名者。自在光潔神用名天。衆天所歸。稱為王也。天之王故。依主積也。護謂防禦撰養。防禦為彼除災。撰養増其福惠。四天為能護。国者は所護。能所合称。此広明此《沼疏作彼》。故云四天王護国品。

解妨者。問。此品守護。亦通人王并余神衆。何故但云四王護国。答。人王行法護国。因彼四王。余神是四王臣。故但說四王護国。問。行法四天守護。則是護人。何名護国。答。人為国本。如說有情名為仏土。故雖護人。則名護国。問。三乘聖衆積梵諸天。見行法人。咸應衛護。何故但說四王護国。答。理應皆有。且說宜聞。又復四王標名護世。為顯名行相符。故標四王。不說余護。問。天人敬重。四衆弘經。亦護正法。何故唯言四王護国。答。護法意為利益物。法住能令国安。為彰利他大悲。偏言護国非法。

これまた少々の省略と文字の出入り、そしてわずかな注記

があるだけで、あとは④の釈文の丸写しである。

品題釈は基本的に語釈であるから、解釈を付加する必要がないということは考えられる。だが異説の提示があつて良いはずの箇所でも、傾向は変わらない。同品末の經文註釈を見てみよう。

まず④の釈文である。經文引用を「」で区別して示すと次の通りである。

品大段第五。四王慶喜護持有^レ四。

初聞^レ頌心歎。即心歎身躍。

二「白^レ仏」下。發^レ言陳白有^レ三。一聞未曾聞。二身心歎喜。準^三仁王經。初地菩薩。為^三四天王。得^レ証^二

不退。故聞^三深法。悲喜流淚。拳^レ身戰動。三者得未曾得。即証^三不思議事。

三「以^三天曼陀羅」下。散華供養。

四「作^三是殊勝」下。請^三願護持有^レ二。初身護。後

「以^三智光明」下。智護有^レ三。一令^三憶念。二与^三綵持。三令^三弘法流通不^レ絕。

(a)の相当箇所は經文全文の引用を挟む形となっている。これを「」で区別して釈文を示すと、次の通りである。

「爾時四天王。聞^三是頌^二已。歡喜踊躍。」品大段第五。

四王慶喜護持有^レ四。此初聞頌。身心歎喜。

「白^レ仏言。(中略)微妙之法。」發^レ言陳白有^レ三。此

初聞未曾聞。

「心生^三悲喜」。(中略)拳^レ身戰動。「二身心歎喜。

「証^三不思議稀有之事」。「三者得未曾有也。

「以^三天曼陀羅華」(中略)而散^レ仏上。「明^三散華供養」。

「作^三是殊勝供^二養^一仏^二已。白^レ仏言。世尊。我等四王。

(中略)擁^レ護是經及說法師。」「請^三願護持有^レ二。此初身護也。

「以^三智光明」。(中略)我皆令^三彼憶念不^レ忘。」「智護有^レ三。此初令^三憶念」。

「并与^三陀羅尼殊勝法門」。令^レ得^三具足。」「二与^三綵持」。

「復欲^レ令^レ此最勝經王所在之所。為^三諸衆生」。広宣流布。不^レ速隱没上。」「三令^三弘法流通不^レ絶。

經文と対応させて読みやすくはしているが、釈文自体は全て④の釈文の抜き書きである。

また(b)の相当箇所も經文全文の引用を挟む形となっている。同じく「」で区別して示すと、以下の通りとなる。

「爾時四天王。聞^三是頌^二已。歡喜踊躍。」

品大段第五。四王慶喜護持有^レ四。初聞頌心歎。

二發^レ言陳白。三散華供養。四請^三願護持有^レ二。此即初也。

「白^レ仏言。(中略)微妙之法。心生^三悲喜」。(中略)拳^レ身戰動。証^三不思議稀有之事」。

下發言陳白有^三。一聞未會聞。二身心歡喜。準^二仁王經^一。初地菩薩。為^二四天王^一。得^レ証^三不退^一。故聞^二深法^一。悲喜流淚。拳^レ身戰動。三得未曾得。即証^二不思議事^一。

「以^二天曼陀羅華^一（中略）而散^二仏上^一。」
三散華供養也。

「作^二是殊勝供^一養仏^二已。白^レ仏言。世尊。我等四王（中略）擁^レ護是經及說法師^一。」

請^レ願護持^二有^二。初身護。後智護。此初也。

「以^二智光明^一。（中略）我皆令^二彼憶念不忘。并与^二陀羅尼殊勝法門^一。令^レ得^二具足。復欲^レ令^レ此最勝經王所

在之所。為^二諸衆生^一。広宣流布。不^レ速隱没^上。」

下智護有^二。一令^二憶念^一。二与^二総持^一。三令^二弘法流通^一絶。

(a)よりは詳しい説明となっているが、やはり釈文自体は①の釈文の切り貼りである。そして(a)(b)の釈文は、ほぼ全てがこの類である。

中国の経典註疏でも、宗祖や教祖の註釈に全面的に依拠したものは見られる。ただここまで一つのテキストの丸写しや切り貼りのみということは稀である。結局南都を代表する明一・常騰の教学は、唐本家テキストの解釈から一步も出られない水準だったということなのである。南都全体

の教学も同様だったと考えざるを得ない。奈良時代の南都教学を、唐本家宗派のそれと同等に見る訳にはいかないのである。

奈良時代の南都諸宗では、天平年間から『大仏頂経』の真偽を巡って法相三論両宗間に教学論争が存在し、また宝亀七年には唐本家宗派への教学質問集である『東大寺六宗未決義』が申上されたりしている。そしてこれらを南都宗派教学確立の表象と見る向きもある。

しかしまず前者の論争だが、結局国内では決着が着かず、本家の「唐決」を求めて僧を派遣する事態となっている。教学が確立していれば、敢えて「唐決」を求める必要は無かったはずである。また後者だが、これとて南都諸宗で解決できない疑義を質問として列挙しているのである。むしろ宗派教学が十分に消化されていなかったことの表象と見るべきであろう。

実際南都における宗派教学修得が一段落して正統教学が確立するのは、最澄・空海の新宗派成立と同時期のことである。その様相を、約半世紀後の三論宗願暁（?）八三五・八七一（?）『金光明最勝王經玄枢』の「四天王護國品」品題釈で見よう（《内は割註》）。

略開^三門^一。初来意者。先章四王。發^レ願弘經^一。此品如來。讚^レ勸弥修^一。故次^二先品^一。此章来也。二先自願^二

擁護。後勸_レ他弘通。又為_レ時機。如下八益。

二 釈名者。本義如_レ前。言_レ護国_二者。依_レ仁王疏。四王能護。国土所護。由_レ經生_レ喜。使_レ国無災。民主獲_レ安。故名為_レ護。王化封_レ疆。名_レ之為_レ国。盛_レ弁此義。因以標_レ名。隨名釈也。《興云。梵云。羅叉。此云_レ護。即擁護也。国者即總舉人士之。即五蘊也。》

三 決疑者。四王八部。共護持者。応_レ言_レ護人。何名_レ護国。答。国者総也。人是別故。如下説_二有情_一名為_レ中_レ仏土。故雖_レ護人。名_レ護国也。《沼云。人為_レ国本_一等者。弥有_レ難故。説_レ為_レ国本。必言_レ護人。》

引用部ばかりでなく、用いている学説も展開している解釈も、明一・常騰の釈文とはかなり趣が違っている。自宗以外の諸学説も駆使して、経文を自らの言葉で説明している。三論教学にも他教学にも習熟していることが窺える文である。南都教学が唐の自家諸宗になんとか追い付いたと言えるのは、この段階からであろう。そして明一等の段階からここまで至るには、いままの年月と最澄・空海の新宗教学の刺激とが必要だったのである。

おわりに

前二節の分析で明らかのように奈良仏教の内実は、中国仏教教学の体系的仏教とはかなり異なる。南都の学匠でも

それらの修得途上にあるし、豪族層や庶民に至っては三宝帰依と因果応報以外の教義には全く無知といって良い。奈良時代の人々のほとんどにおいて仏教とは、「ホトケ」という強力な神を祭って祈る「仏神」信仰だったのである。

従って上代文学の仏教を研究する際に仏教史学等の概念装置を適用するのは、中古文学に比べてもさらに有効性は低い。求められるのは、作品から先入観なく仏教的要素を拾い出して、作品の仏教の在りのままを復原していく作業であろう。それは同時に当時の「仏神」信仰の内実を解明していく作業でもある。そしてこうした作業によってこそ、国家仏教に偏っている奈良仏教の理解も十全な姿になっていくものと考ええる。上代文学の仏教研究は、仏教史学の奈良仏教像を変える可能性を秘めているのである。

註

- (1) 吉田一彦『民衆の古代史』風媒社 二〇〇六年。
- (2) 『日本書紀』欽明天皇一三年一〇月条（新訂増補国史大系）七八頁。
- (3) 『元興寺伽藍縁起并流記資材帳』（大日本仏教全書 一一八）一三八頁下。
- (4) 同 一三九頁上。
- (5) 大山誠一編『聖徳太子の真実』平凡社 二〇〇三年。
- (6) 曾根正人『聖徳太子と飛鳥仏教』吉川弘文館

- 二〇〇七年 四八頁～四九頁。
- (7) 師 茂樹「五姓各別と観音の夢」(『仏教史学研究』
五〇―二)
- (8) 大正蔵三九卷 二八七頁c～二八八頁a。
- (9) 同五六卷 七六七頁c～七六八頁a。
- (10) 日本大蔵経方等部章疏一 二二七頁下～二二八頁上。
- (11) 大正蔵三九卷 二九六頁b。
- (12) 同五六卷 七七四頁c。
- (13) 日本大蔵経方等部章疏一 二五一頁上～下。
- (14) 松本信道「『大仏頂経』の真偽論争と南都六宗の動
向」(『駒沢史学』三三)、『東大寺六宗未決義』の思想
史的意義」(『駒沢史学』六一)。
- (15) 大正蔵五六卷 六六五頁a～b。