

五姓各別説と観音の夢

— 『日本霊異記』下巻第三十八縁の読解の試み—

師 茂樹*

2006年1月14日

1 問題の所在

『日本霊異記』下巻第三十八縁は、作者である景戒が自身について述べる記述があることから、これまで多くの研究が積み重ねられてきた。ここでは、景戒が見た二つの夢が紹介され、それに対する景戒の解釈が述べられているが、本稿では第一番目の夢（以下、「観音の夢」とする）について考察したい。

観音の夢とは、次のようなものである。

同じき天皇の御世の延暦の六年丁卯の秋九月の朔四日甲寅の酉時に、僧景戒慚愧づる心を発し、憂愁へ嗟きて言はく、「嗚呼、恥しきかな、愧しきかな。世に生れて命を活け、身を存つに便無し。等流果に引かれて愛網を結ぶ。業煩惱に纏れて生死を継ぐ。八方に馳せて生ける身を炬す。俗家に居て妻子を蓄ふ。養ふ物無く簞ふ物無し。菜無く塩無く衣も無く薪無し。毎に万の物無くして思ひ愁ふ。我が心安くあらず。昼はまた飢え寒え、夜はまた飢え寒ゆ。我れ先の世に布施の行を修はずありき。鄙なるかな、我が心。微しきかな、我が行」といふ。

然うして寝。子時に夢に見らく「食を乞ふ者景戒の家に来り、経を誦み教化へて云はく、「上品の善き功德を修はば、一丈七尺の長き身を得、下品の善き功德を修はば、一丈の長き身を得」といふ。爰に景戒聞きて、頭を廻して乞ふ人を睽れば、紀伊国名草郡の部内の楠見粟村に有る沙弥鏡日なり。徐に就きて其の沙弥の前を見れば、長二丈ばかり広一尺ばかりの板の札有り。彼の札には、一丈七尺と一丈とを印すなり。景戒見て問ひていはく「斯れは是れ上品と下品との善き功德を修ふ人の身を印すや」といへば、答へていはく「唯然り」といふ。爰に景戒、慚愧づる心を発し、弾指して言はく「上品・下品の善を修はば、身の長を得ること是くの如く有るなり。我れ先にただし下品の善き功德すら修はずありき。故に我れ身を受くることただし五尺余のみ有り。鄙なるかな」といひ、弾指して悔ぢ愁ふ。側に有る

* 花園大学; s-moro@hanazono.ac.jp

人、聞きてみな言はく「嗚呼、当なるかな」といふ。すなはち景戒、炊かむとする白米、半升ばかりを擎げて、彼の乞ふ者に施す。彼の乞ふ者、呪願して受け、立に書巻を出し、景戒に授けて言はく「此の書を写し取れ。人を度すに勝れたる書なり」といふ。景戒見れば、言の如く能き書諸教要集なり。爰に景戒、何ずれぞ紙無きと愁ふ。乞ふ者沙弥、また本垢を出し、景戒に授けて言はく「斯に写せ。我れ他処に往き、食を乞ひて還来らむ」といふ。然うして板の札并に書を置きて去る。爰に景戒言はく「斯の沙弥は、常には食を乞ふ人にあらず。何故ぞ食を乞ふ」といふ。有る人答へて言はく「子数多有りて養ふ物無し。食を乞ひて養ふなり」といふ」とみる。

夢の答えまだ詳ならず。ただし聖の示せるかと疑ふ。「沙弥」とは、観音の変化なり。何を以ちての故に。いまだ具戒を受けざるを、名けて「沙弥」とす。観音もまた爾り。正覚を成るといへども、有情を饒益せむとして故に因位に居るなり。「食を乞ふ」とは、普門示現の三十三身なり。「上品の一丈七尺」とは、浄土万徳の因果なり。「一丈」は、果の数とす。円満するが故に。「七尺」は、因の数とす。満たざるが故に。「下品の一丈」とは、人天有漏の苦果なり。「慙愧づる心を発し弾指して恥ぢ愁ふ」とは、本有種子、福智を加行するなり。遠く前の罪を滅し、長に後の善を得るなり。「慙愧づ」は、鬢髪を剃除り袈裟を披著るなり。「弾指す」は、罪を滅し福を得るなり。「我れ身を受くることただし五尺余のみ有り」とは、「五尺」は、五趣の因果なり。「余」は不定姓の、心を廻して大に向くなり。何を以ちての故に。尺にあらず丈にあらず、数定まらぬが故なり。また五道の因と為るなり。「白米を擎げて乞ふ者に献る」とは、大白牛車を得むが為に、昔願を発して仏を造り、大乘を写改めて、勲に善き因を修ふなり。「乞ふ者呪願して受く」とは、観音願ふ所にふるなり。「書を授く」とは、新薫種子、人空の智を加行するなり。「本垢を授く」とは、過去の時に本有の善き種子、煩惱に覆はれて久しく形を現さざれども、善き法を修ふに由りて後に得べきが故なり。「我れ他処に往き食を乞ひて還来らむ」とは、「他処に往き食を乞ふ」は、観音の無縁の大悲、法界に馳せて、有情を救ふなり。「還来らむ」は、景戒願ふ所を畢らば、福德と智恵とを得しめむとなり。「常には食を乞ふ人にあらず」とは、景戒願を發さぬ時は、感ふる所無きなり。「何故ぞ食を乞ふ」とは、今願ふ所に応へて、やうやく始めて福来るなり。「子多数有り」とは、化ふる所の衆生なり。「養ふ物無し」とは、無種性の衆生は、仏に成らしむるに因無きなり。「食を乞ひて養ふ」とは、人天の種子を得るなり。([4], pp. 190-193 引用においては適宜改行している。以下同じ。)

この夢については、国文学の研究者を中心に、観音悔過との関係 ([15] など)、陰陽道との関係 ([14] など)、日本の古代信仰との関係 ([13] など)、弥勒信仰や菩薩信仰などの仏教との関係 ([28] など) 宗教心理的な分析 ([16] など) など、これまで多くの研究が積み重ねられてきた。

一方、この夢に対して、景戒が五姓各別説に基づいた解釈をしている点については、菊池良一氏 [7] が指摘して以来注目されていたものの、五姓各別説とは対立的な天台教学への関心が指摘されたこと [14] 以外、議論は深められていないように思われる。その理由の一端は、仏教学の研究者が『靈異記』に関心を持たなかったこともあるが、五姓各別説自体が他の唯識の思想と比べて研究対

象になっていないという現状もあるだろう。

また、北條勝貴氏は、『靈異記』が景戒によって物語られたものであるという点に注目し、当時の複雑で多様なコンテクストのなかで景戒がある条件において取捨選択し物語化していったこと、換言すれば『靈異記』に収録された説話以外のあり方も条件によっては可能性としてあり得た（「説話の可能態」という前提で景戒の言説を分析すべきであると主張している（[20]）。その意味でも、思想史的な文脈を網羅的に確認しておくことは必要であろう。

本稿では、従来あまり検討されてこなかった景戒と『靈異記』の思想史的なコンテクストについていくつか指摘した上で、景戒の観音の夢を解釈する上での新たな視点が提供できればと思っている。

2 論争史の中の景戒

2.1 空有の論争と景戒

志田諱一氏は「『靈異記』の背景には、法相宗教学の自己主張、薬師寺の自己擁護の性格がかなり強くかくされているのである」と指摘し、三論宗（道慈、智光）、華嚴宗（戒明）、光明皇后、鑑真などをあげて、法相宗から見て敵対的であったことを指摘している（[11]）。

志田氏によるこのような検討は重要だと思われるが、近年の研究と照らし合わせてみると、興味深いことに、氏が個別にあげているこれらの人物が法相・三論両宗による所謂「空有の論争」で法相宗と激しく対立した大安寺三論宗に関連していることがわかる。先行研究[5][6][19][23][24][25][26][27][30][31][32][33][34][35][36]等に基づいて、この論争の流れをまとめてみると、以下のようになる。

養老 2 (718) 道慈帰朝（『大仏頂経』伝来？）

養老 4 (720) 『日本書紀』成立（『大仏頂経』に基づいた道慈による潤色）

天平 7 (735) 玄昉帰朝（『掌珍論』伝来？）

天平 8 (736) 中臣名代帰朝（『大仏頂経』再請来）

この間、三論・法相の僧を請集し『大仏頂経』の真偽について「検考」する。

天平 16 (744) 智光、行基を誹る（中巻 7 縁）

天平 17 (745) 中臣名代没

宝亀 3 (772) 戒明、徳清入唐

宝亀 7 (776) 『東大寺六宗未決義』申上

宝亀 10 (779) 諸僧都等が大安寺に集まり『大仏頂経』が偽経であると主張、戒明が連署を拒否。思託、大仏頂行道。

延暦 6 (787) 景戒、観音の夢を見る（下巻 38 縁）

延暦 7 (788) 景戒、自身を火葬する夢を見る（下巻 38 縁）

延暦 14 (795) 景戒、伝灯住位を得る（下巻 38 縁）

- 延暦 16 (797) 景戒の息子死ぬ (下巻 38 縁)。
 延暦 17 (798) 詔*1
 延暦 19 (800) 景戒の馬死ぬ。
 延暦 20 (801) 詔*2
 延暦 21 (802) 詔*3、最澄、高雄講經。
 延暦 22 (803) 詔*4、靈船入唐 (『法相髓腦』)。
 延暦 23 (804) 詔*5
 弘仁 4 (813) 紫宸殿に諸宗の大徳が集まる中、大安寺三論宗の勤操が法相宗を批判*6。
 弘仁 5 (814) 最澄、大安寺で天台を講じ、南都の大徳と論争。
 弘仁 8 (817) 最澄、東国で『照権実鏡』を撰述か [12]。
 弘仁年間 慶俊と仁秀の論争。『掌珍量導』『靈異記』成立か。
 天長 7 (830) 天長勅撰六本宗書

ここで「空」なり「三論」なりと言われている大安寺三論のグループであるが、インドの中観派や吉蔵が開いた三論宗などの単純な延長線上にあるのではなく、様々な要素が混入した非常に複雑な論争となっている点は注意しておきたい。詳細は先行研究にゆずるが、ここでは次の三点に注目したい。

まず第一点は、平井俊榮氏が『掌珍量導』を分析して「隠れた主題が仏性論にあった」 ([19]) と指摘しているように、この論争が一切皆成か一分不成仏かを争う論争であったという側面がある点である。これは遡れば法蔵『華嚴經探玄記』巻 1 において、法相宗の三時教判に基づく空有の対立を一乗と三乗の対立に読み替える言説*7に由来する。

*1 詔曰。法相之義。立有而破空。三論之家。仮空而非有。並分軫而齊驚。誠殊途而同歸。慧炬由是逾明。覺風以之益扇。比來所有仏子。偏努法相。至於三論。多廢其業。世親之說雖伝。龍樹之論將墜。良為僧綱無誨。所以後進如此。宜慙勸誘導。兩家並習。俾夫空有之論經馳驟而不朽。大小之乘變陵谷而靡絶。普告緇侶。知朕意焉。(「延暦一七年九月壬戌詔」、『類聚国史』巻 179・仏道部 6、『新訂増補国史体系』6, p. 237)

*2 復三論法相。義宗殊途。彼此指揮。理須粗弁。(「延暦二〇年四月丙午」、『類聚国史』巻 187・仏道部 14、『新訂増補国史体系』6, p. 314)

*3 今聞。三論法相。二宗相争。各專一門。彼此長短。若偏被抑。恐有衰微。(「延暦二一年正月庚午勅」、『類聚国史』巻 187・仏道部 14、『新訂増補国史体系』6, p. 216)

如聞。三論法相。彼此角争。阿党朋。欲專己宗。更相抑屈恐有所絶。(太政官符「応正月御齋会及維摩等会均請六宗学僧事」、『類聚三代格』2、『新訂増補国史体系』25, p. 55)

*4 緇徒不学三論。専崇法相。三論之学。殆以将絶。頃年有勅二宗並行。至得度者未有法制。自今以後。三論法相各度五人。立為恒例(「延暦二二年正月戊寅勅」、『類聚国史』179・仏道部 6、『新訂増補国史体系』6, p. 237)

*5 真如妙理。一味無二。然三論法相。兩宗菩薩。目撃相争。蓋欲令後代学者以競此理各深其業歟。如聞。諸寺学生。就三論者少。趣法相者多。遂使阿党凌奪其道疎浅。宜年分度者每年宗別五人為定。(「延暦二三年正月癸未勅」、『類聚国史』巻 179・仏道部 6、『新訂増補国史体系』6, p. 238)

*6 「故僧正勤操大徳影讚并序」(『性靈集』10)

*7 「戒賢即遠承弥勒・無著、近踵護法・難陀、依深密等經・瑜伽等論、立三種教。謂仏初鹿園説小乘法、雖説生空、然猶未説法空真理、故非了義、即四阿含等經。第二時中、雖依遍計所執自性説諸法空、然猶未説依他・円成唯識道理、故亦非了義、即諸部般若等教。第三時中、方就大乘正理、具説三性・三無性等唯識二諦、方為了義、即解深密等經。第二智光論師遠承文殊・龍樹、近稟提婆・清辯、依般若等經・中觀等論、亦立三教。謂仏初鹿園為諸小根説小乘法、明心境俱有。第二時中為彼中根説法相大乘、明境空心有唯識道理、以根猶劣未能令入平等真空、故作是説。於第三時

第二点は、この論争が『大仏頂経』の真偽論争と大きく関わっていたことである。これは、慈恩大師基が空に執着する者として強く批判した清弁（Bhāvaviveka、c. 490–570）の比量とほとんど同文のものが、『大仏頂経』に見られるためである。唐や新羅において、清弁が三論宗の祖と位置づけられたこともなく、空有の論争という文脈で『大仏頂経』が話題になったことはない*⁸が、日本では奈良時代に清弁を三論宗の祖師の一人として位置づけていたようである*⁹。

三番目の点は、鑑真一派や最澄と大安寺との密接な関係である。単に人間関係が密接だというだけではなく、拙論 [33] で指摘したように、鑑真一派が将来し大安寺等で講義していた相部律宗の思想が、中国で法相宗と仏性論争を繰り広げた法宝（慶俊は法宝の著作に対する注釈書を書いている）の思想と重なる点が多い点や、鑑真一派が仏頂系の密教を修していた可能性がある点などが注目される。さらに言えば、志田氏があげる戒明や光明皇后は、思託『延暦僧録』に名前が見える人物である。

以上の三点を考慮すると、最澄・徳一の論争が、空有の論争の延長線上にあることが見えてくる。延暦 21 年、最澄の高雄講経によって「三論法相、久年之諍、渙焉氷釈」したという謝表が、道慈の高弟である大安寺三論宗の善議を筆頭として出されている（[10], p. 273）のは、示唆的である。また、最澄『決権実論』において清辨が「内証の一乗」を説く論師として数えられていたり（伝教大師全集 2, p. 700）『常暁和尚請来目録』において『大仏頂経』の注釈書を空有の論争のための「一乗奥理」を顕すものと評価されていたりする（大正 55, 1069b）などの例がある。逆に、中国における仏性論争の主要人物の一人である靈潤のことを徳一が「三論宗の人」と見なしていたことを示唆する例もある（『一乗要決』巻上〔大正 74, 341a〕）。

各時代の個々の論争においてそれぞれ固有の論点があり、全体を安易にひとくくりにすることには慎重であるべきであろう。しかし、日本では、空有の論争と仏性論争、三一論争との間に、一連の論争と言ってよいほどの連続性を認めることができるといっても言い過ぎではないのではないだろうか。

2.2 「子数多有りて養ふ物無し。食を乞ひて養ふなり」の解釈

以上見てきた通り、景戒は日本仏教史上でも稀に見る激しい論争の中で『靈異記』を執筆したことがわかる。そして、志田氏の指摘するような態度を景戒に認めるならば、景戒はこの論争を意識しつつ『靈異記』を撰述していた可能性は大いにあるだろう。少なくとも、このように当時の仏教

為上根説無相大乘、辯心境俱空平等一味、為真了義。（中略）此三教次第、如智光論師般若灯論釈、具引蘇若那摩訶衍經、此云大乘妙智經、此昔所未聞也。

先撰機者、初時唯撰二乘人機、第二通撰大小二機。以此宗計一分二乘不向仏果。三唯撰菩薩、通於漸・頓、以諸二乘悉向仏果無異路故。二約教者、初唯撰小乘、次通三乘、後唯一乘。」（大正 35, 111c–112a）

*⁸ 管見の範囲では、唯一の例外として見登『大乘起信論同異略集』をあげることができる（韓佛全 3, 691–692）。ただし、[1] によれば、見登は来日して『大乘起信論同異略集』を書いた可能性が高いとのことであり、『大仏頂経』との関わりから見ても、崔氏の説は首肯しうる。

*⁹ 正倉院文書の「厨子絵像并画師目録」に、「第三厨子 三論宗 秦堅魚 梵天 琉璃光菩薩 文殊師利菩薩 維摩詰菩薩居士形 師子吼菩薩 帝釈 增長天王 広目天王 清辨菩薩僧劣 分別明菩薩僧社 提婆菩薩僧老 龍樹菩薩僧大老 須菩提僧社 常啼菩薩僧中 多聞天王 持国天王」（[3], p. 71）とある。

界においてもっともホットであった話題について、景戒がまったく無知であったとは考えがたく、五姓各別についても（現在の研究者以上に）相当な知識を有していたことが想像される。

この点に関して、景戒が自身の夢を、

「子多数有り」とは、化ふる所の衆生なり。「養ふ物無し」とは、無種性の衆生は、仏に成らしむるに因無きなり。「食を乞ひて養ふ」とは、人天の種子を得るなり。（[4], p. 193）

と解釈している箇所が目される。なぜなら、この箇所について従来の研究では、「（仏縁のない衆生に対して）人間界や天上界という上界に生れて、仏縁の糸口がつかめるようにするのである」（[9], p. 307 頭注 16）という説や、「観音の乞食は現在は成仏の因無き衆生にまで、隠れている仏性を顕す機会を与えるために、来世にむけて人天の種子を得させるのだといおうとしている」（[14], p. 461）という説など、無性有情が将来的には成仏できる、というような、五姓各別説の原則からはずれた考えを景戒が持っていたことを示唆しているからである。ここから寺川眞知氏は、景戒が「より天台的な思想に近寄り、より大乘的な立場に立つに至った」と解釈している（[14], p. 461）。

しかしながら、仏性論争の「常識」から言えば、このような解釈はあり得ない。それは、慈恩大師基が『成唯識論枢要』に示した定性二乗と無性有情の存在証明（経証と論証）に、「無種性の衆生」が「人天の種子」を得ることの意味について、次のように明確に示されていることからわかる。

無種性人証者。涅槃三十六云「善男子。若説一切衆生定有仏性、是人名為謗仏法僧。若説一切定無仏性、此人亦名謗仏法僧」。又涅槃云「譬如病人有其二種。一者若遇良医妙薬及以不遇、必当得差。二者若遇即差、不遇不差。三者遇与不遇、要不可差」。初是定性大乘。次為不定性、第三即是定性二乗及与無性。又涅槃云「善男子。如是諍訟是仏境界、非諸声聞縁覚所知。若人於此生疑心者、猶能摧壞無量煩惱如須弥山。若於是中生決定者、是名執著。如是執著不名為善」。又三十六云「善男子。我雖説言一切衆生悉有仏性、衆生不解仏如是等隨自意語。善男子。如是語者後身菩薩尚不能解、況於二乗。其余菩薩」。又恒河七人、第七常没。又善戒經種性品云「無種性人、雖復發心勤行精進、終不能得無上菩提」。又彼經云「無種性人、但以人天善根而成就之」。

又莊嚴論「無涅槃法有二、一時辺、二畢竟」等、如前已説。

又勝鬘云「離善知識無聞非法衆生、以人天善根而成就之」等。

金剛經云「毛道生」、今云愚夫生。梵云婆羅、此云愚夫。本錯云縛羅、乃言毛道。

無性量云、所説無性決定應有、有無二性隨一攝故、如有性者。或聖所説故、如説有性。（大正 43, 612a-b）

上にあげたのは無種性の証明部分であるが、ここでは『涅槃經』『善戒經』*10『大乘莊嚴經論』『勝鬘經』『金剛般若經』を引いて経証とし、推論式（比量）による証明をそれに加えている。この『枢要』の存在証明は、一分不成仏論者がよりどころとし、拡張していったものである一方、当然のことながら一切皆成論者が最大の批判対象としたものであるため、当時、論争に関心を持っていた者

*10 別の箇所（大正 43, 610b）では、『善戒經』と並べて異訳の『菩薩持地經』もあげている。

が『枢要』のこの部分を知らなかったとは言いがたい。したがって景戒の上の解釈も、五姓各別説の枠内でなされたと考えるのが穏当ではなかろうか。

さて、ここで『善戒經』『勝鬘經』などに「人天の善根を以て、これを成就せしむ」とあるように、三乗の機根を欠き、六界を出ることがそもそもできない無性有情に対しては、仏教を説き、善を積ませ、善趣に転生させることが菩薩行なのである、と説こうとしている。『善戒經』の該当する箇所を引いておこう。

云何名為菩薩調伏。調伏者有六種。一者性調伏。二者衆生調伏。三者行調伏。四者方便調伏。五者熟調伏。六者熟印調伏。(中略)衆生調伏者有四種。一者有聲聞性得聲聞道。二者有緣覺性得緣覺道。三者有仏性得仏道。四者有人天性得人天樂。是名為四。是名衆生調伏。(大正 30, 974a)

3 観音の観仏体験として解釈する背景

3.1 菩薩戒との類似

次に指摘しなければならないのは、観音の夢を構成する、懺悔による滅罪（夢の中での）観仏大乘の修行者としての確信、という流れが、菩薩戒の受戒の流れときわめて類似している点である。近年、山部能宜氏（[37][38] など）が明らかにしてきたように、菩薩戒は単なる倫理的なものではなく、懺悔による神秘体験を前提とした入門時の実践であった。ここでは典型的な例として、『梵網經』を引いておこう。

仏滅度後、欲心好心受菩薩戒時、於仏菩薩形像前自誓受戒、当七日仏前懺悔、得見好相便得戒。若不得好相、応二七三七乃至一年、要得好相、得好相已、便得仏菩薩形像前受戒。若不得好相、雖仏像前受、戒不得戒。若現前先受菩薩戒法師前受戒時、不須要見好相。何以故、以是法師師師相授故、不須好相。是以法師前受戒即得戒、以生重心故便得戒。若千里内無能授戒師、得仏菩薩形像前受戒而要見好相。(大正 24, 1006c)

教化人起信心時、菩薩与他人作教誡法師者、見欲受戒人、応教請二師和上・阿闍梨。二師応問言「汝有七遮罪不。若現身有七遮、師不応与受戒。無七遮者得受。若有犯十戒者応教懺悔、在仏菩薩形像前、日夜六時誦十重四十八輕戒。若到礼三世千仏得見好相、若一七日二三七日乃至一年要見好相。好相者、仏来摩頂見光見華種種異相、便得滅罪。若無好相雖懺無益、是人現身亦不得戒。(大正 24, 1008c)

菩薩戒と言えはこの『梵網經』が有名であるが^{*11}、以前より『梵網經』が『菩薩地持經』に基づいていることは指摘されている上、山部氏がインドにおける菩薩戒と見仏体験との関係を論じる中で、「一見合理的に見える『菩薩地』は、実際の使用にあたっては、より神秘的で見仏懺悔の要素を含む『優波離所問經』と対になって用いられたのではないかと思われるのである」([38], p.

^{*11} 中村史氏は、『靈異記』の一部の説話が梵網戒に関する法会などで説かれていた可能性を指摘する([15])。

226)と述べていることから、景戒の観音の夢はインドの唯識派まで遡ることができる可能性がある。そして、このような神秘的実践を伴う菩薩戒の伝統は、中央アジアを経て中国、日本でも実践されてきたのである^{*12}。景戒の観音の夢の中では受戒についての記述はないが、中国の類似の説話の例からも、広く入門の実践のなかで悔過や観仏体験が実践されていたと考えるべきであるし、後の「伝灯住位を得る」という記述へとつながる文脈とも相応する^{*13}。

また、従来の研究では、景戒の言う観音による「聖示」を、表相思想との関連で未来のことについての前兆と解釈する説が多い。しかしながら、菩薩戒という枠組みで考えるならば、この「聖示」は受戒を認めたことを観音菩薩自らが姿を現すことで示した、という具合に解釈することも可能であろう。

ところで、丸山顯徳氏は、唯識思想において夢が虚妄なものであると位置づけられていることを指摘した上で、「景戒の夢の理解は、唯識哲学からきた理解とはまったく異なる見解であると言わなくてはならない。景戒は夢にたいして潜在する力を認めている。夢に前兆を感じているというのは、古代的な呪術的な信仰によるものである」([29], p. 394)と述べている^{*14}。しかし、石井公成氏が「夢精は、唯識派にとって重要」([2])と指摘し、山部氏も定中見仏よりも夢中見仏の方が「古い伝承の形を保っているようである」([38], p. 213)と述べているように、唯識派の考え方と対立するものではない。

菩薩戒と種姓との関連であるが、『瑜伽師地論』巻30・声聞地第13・第三瑜伽処では、瑜伽師に入門する弟子と師匠との間でかわされる、受戒儀礼にも似た問答がマニュアル的に記されているが、そこで種姓のことが質問されることになっている点が注目される。

若有自愛補特伽羅初修業者、始修業時為隨證得自義利故、先心四處安住正念、然後往詣善達瑜伽、或軌範師或親教師、或余尊重似尊重所。(中略)到師處已、先求開許請問時分、然後安詳躬申請問。將請問時偏覆左肩右膝著地、或居下坐曲躬而坐、合掌恭敬深生愧畏、低顏軟語請問瑜伽「我於如是瑜伽行中欲求受學、唯願慈悲為我宣說」。如是請已、善達瑜伽諸瑜伽師、為欲安立初修業者瑜伽作意、應以慈愍柔軟言詞讚勵慶慰、又應稱揚修斷功德、歎言「善哉善哉(中略)告言長老。汝已一向歸佛法僧、非外道師及彼邪法弟子衆不。汝已最初淨修梵行善淨尸羅正直見不。汝已於其總略別辯諸聖諦法、若少若多聞受持不。汝於涅槃深心信解為

*12 [21][22]には、つい最近まで好相行が行われていたことを伝える([38]参照)。

*13 観仏という点に関連して、丸山顯徳氏が、『靈異記』に登場する紀伊国の寺院に渡来人や弥勒信仰に関わるものが多いことや、下巻序文末に「天上の宝堂(=兜率天宮)に住まむとねがふ」という弥勒上生信仰に関わる表現を引きつつ、景戒の弥勒信仰について指摘している点、さらにはこの弥勒信仰が下巻序文に見える「末法に入れり」という意識と結びついていたことも指摘していること([28], pp. 321-333)は、重要であろう。『摂大乘論』の執筆において無著が弥勒に会って書いた、という話は有名であるが、後の玄奘の例からもわかるように上生信仰は唯識派に共通する信仰だったとも言えよう。また、上生信仰のもとになっている『弥勒上生経』では、菩薩戒ではないが戒律が重視されており、観音の夢を解釈する上でヒントになるのではなからうか。

*14 西郷信綱氏の『古代人と夢』の影響が強いのか、仏教的な文脈を軽視する傾向があるように思われる。石井公成氏の[2]は実践としての夢見に注目している点で極めて重要であるが、その石井氏もまた「こうした考えと、すべては心が作り出したものであるという唯識の思想とがどのように関係づけられるかは重要な問題だが、景戒はそうした点には興味は持っていなかったように見える」と述べている。このような見解は、世親の『唯識三十頌』以来、唯識説の中心課題が八識説、三性説などとされ、五姓各別説や菩薩戒などの問題が周縁化されてきたことにも問題があるのではないだろうか。Yogācāraの体験主義的傾向については、[17]中の袴谷憲昭氏による解題を参照。

証寂滅而出家不』。如是問已、彼若云爾。

(中略)謂如是問「長老。於何以發正願。聲聞乘耶、獨覺乘耶、無上正等菩提乘耶」。彼得此問、隨自所願當如是答。

(中略)謂如是問「長老。於自種姓根行能審察不。謂我本來有何種姓。聲聞乘耶、獨覺乘耶、大乘等耶。(中略)」。彼若點慧、能自了知前後差別種姓根行、善取其相如問而答。若性愚鈍不能自知前後差別、乃至不能善取其相、由是不能如問而答。從此已後應以言論尋求彼三。謂對其前應以顯了正理相應衆雜美妙易解言詞。說聲聞乘相應言論、彼聞宣說此言論時、若身中有聲聞種姓、於此言論便發最極踴躍歡喜深生信解。若身中有獨覺種姓大乘種姓、於此言論不發最極踴躍歡喜不生信解。次復為其說獨覺乘相應言論、彼聞宣說此言論時、若身中有獨覺種姓、於此言論便發最極踴躍歡喜深生信解、若身中有聲聞種姓大乘種姓則不如是、後復為其宣說大乘相應言論、彼聞宣說此言論時、若身中有大乘種姓、於此言論便發最極踴躍歡喜深生信解、若身中有聲聞種姓獨覺種姓則不如是。(大正 30, 448b-449b)

この例からも、唯識派の入門儀礼において、自己の種姓を自覚する、もしくは師匠が弟子の種姓を見抜く、という過程が必要であったことがわかる。

さて、ここで問題になるのは、このような菩薩戒の受戒にも似た「聖示」が、景戒が正式な具足戒を受ける前だったのか後だったのか、という点であろう。従来の研究では、「俗家に居て妻子を蓄ふ」とある点や、夢の解釈で「慙愧づ」は、鬢髪を剃除り袈裟を披著るなり」とあることから、得度前だとする見解が多い。しかし、出雲路修氏が「妻子の有無と私度か否かということとは無関係」(4), p. 191 脚注 12) と述べており、また夢の解釈でも、

「我れ身を受くることただし五尺余のみ有り」とは、「五尺」は、五趣の因果なり。「余」は不定姓の、心を廻して大に向くなり。

と述べている点に注目すれば、小乗から大乘への転向後、小乗の戒律である具足戒を受けるというのは不自然であろう^{*15}。

3.2 玄奘の立願

次に問題にしなければならないのは、鏡日がなぜ観音と解釈されなければならなかったのか、という点であろう。これまで、「楠見寺伝来の行基作十一面観音を鏡日に見立て」たとする原田行造氏の説 ([18], p. 282)、鏡日を葛城の山岳信仰と関係する「観音を奉ずる山岳宗教者」とする丸山顯徳氏の説 ([28], p. 337) などが示されているが、ここでは別の可能性を指摘したい。

前節で述べた神秘的な観仏体験は、法相宗の鼻祖・玄奘三蔵が強く持っていたものでもあった。玄奘はインド旅行の途上、特に中央アジアにおける聖遺物・遺骨崇拜に強い関心を示し、また自身の観仏体験を伝記などに残している^{*16}。

^{*15} これに関して、観音の夢の冒頭で自身を「僧景戒」と述べている点も注目される。ただしこれは、作者の立場での自称であり、延暦六年時点での肩書きではない可能性がある。

^{*16} 桑山正進氏は中央アジアにおけるこのような聖遺物・遺骨崇拜について、「玄奘当時まで一貫して反思索・反抽象の

そのような玄奘が、ナーランダ寺院の東にある伊爛拏鉢伐多国 (Iranya-parvana?) への途上にあった迦布德(迦)伽藍の南の観音霊場に巡礼した説話が、『大唐大慈恩寺三蔵法師伝』巻3に見られる。この説話は、観音の観仏体験や五姓各別など、景戒の観音の夢と共通する要素を持つ点で注目される。

從此復往伊爛拏鉢伐多国。在路至迦布德伽藍、伽藍南二三百里有孤山、巖嶽崇峯灌木蕭森、泉沼澄鮮花卉芬馥、既為勝地靈廟寔繁、感變之奇神異多種。

最中精舍、有刻檀觀自在菩薩像、威神特尊、常有數十人、或七日二七日、絶粒断漿請祈諸願、心殷至者、即見菩薩具相莊嚴威光朗曜、從檀像中出、慰喻其人与其所願、如是感見數數有人、以故歸者逾衆。

其供養人恐諸來者塗汚尊儀、去像四面各七步許、豎木構欄。人來禮拜、皆於欄外、不得近像、所奉香花亦並遙散。其得花住菩薩手及掛臂者、以為吉祥、以為得願。

法師欲往求請、乃買種種花穿之為鬘、將到像所、至誠禮讚訖向菩薩、跪發三願。一者於此學已、還歸本國得平安無難者、願花住尊手。二者所修福慧、願生睹史多宮、事慈氏菩薩、若如意者願花貫挂尊兩臂。三者聖教稱衆生界中有一分無仏性者、玄奘今自疑不知有不。若有仏性修行可成仏者、願花貫挂尊頸項。

語訖以花遙散、咸得如言。既滿所求歡喜無量。其傍同礼及守精舍人、見已彈指鳴足言未曾有也。当來若成道者、願憶今日因縁先相度耳。(大正 50, 239c)

この観音像は、『靈異記』にしばしば登場する仏菩薩の像と同様、心から願うことでその姿を現し、行者の願いをかなえてくれるということで深い信仰を集めていたという。玄奘はその観音像に花を投げることで三つの願掛けをするのであるが、その二番目が観仏信仰とも関係が深い兜率天往生の願い(上生信仰)であり、三番目が「自分に仏性があり成仏できるならば、観音の首に花がかかるように」という、景戒の観音の夢と共通する要素を持つ願いであった。

玄奘のように、自身の仏性の有無を不安に思う例は、五姓各別説を奉ずる法相宗の僧侶に多く見られたものであろうと想像される。時代は下るが、良遍が実母のために書いたという『法相二巻抄』に見える「問云、五姓各別ノ義ニ付テ、我ガ身モ定性無性ニテモヤ有ルラン。サラバ浄土菩提ヲ願テモ由無」([39], p. 335) という文句で始まる問答も、やはりこのような不安を前提としたものだったのではないかと想像されるのである。

4 まとめ

以上、唯識派/法相宗の思想を中心に、景戒の観音の夢を解釈する際に、材料となった可能性の高いものをいくつか列挙し、考察してみた。冒頭で述べたように、このような作業は、北條氏の言う「説話の可能態」を明らかにする上で必要な作業であり、従来の様々な情報を否定するためにし

当地にあっては、玄奘が中国でしきりに求めたものがあるはずはない」([8], p. 114) と述べているが、これも唯識思想を主知的、学問的に捉えてきた近代仏教学のバイアスによるものであろう。

ているものではない。今回は説話の成立過程について検討することはできなかったが、今後そのような作業が必要となってくるだろう。

また、付け加えるならば、唯識思想や法相教学というものを、八識説や三性説といったものだけで理解しようとするならば、景戒の言説を理解することはできないだろうと思う。インド以来の唯識派、東アジアの法相宗の人々が有していた豊かな宗教的世界を理解することで、従来「学問仏教」とよばれ矮小化されてきた法相宗の思想、宗教を再評価できるようになるのではないだろうか。『靈異記』はその意味で、格好のテキストであると言えるかもしれない。

参考文献

- [1] 崔鉛植. 『大乘起信論同異略集』の著者について. 駒澤短期大学仏教論集, Vol. 7, pp. 230–214, 2001.
- [2] 石井公成. 行為としての信と夢見 — 『日本靈異記』中巻第十三を手がかりとして—. 駒澤大学仏教文学研究, Vol. 5, pp. 83–106, Mar 2002.
- [3] 石田茂作. 写経より見たる奈良朝仏教の研究. 東洋文庫, 1930.
- [4] 出雲路修. 日本靈異記, 新 日本古典文学大系, 第 30 巻. 岩波書店, 1996.
- [5] 太田久紀. 日本唯識研究 空教の位置づけ. 駒澤大学仏教学部論集, Vol. 3, pp. 205–219, Mar 1973.
- [6] 太田久紀. 日本唯識研究 他教学とのかかわり. 印度学仏教学研究, Vol. 28, No. 1, pp. 88–93, Dec 1979. 通巻 55.
- [7] 菊池良一. 『靈異記』下巻第三十八話について. 『国文学 解釈と教材の研究』, Vol. 13, No. 10, Aug 1968.
- [8] 桑山正進. 人物 中国の仏教 玄奘, 玄奘三蔵の形而下. 大蔵出版, 1981.
- [9] 小泉道. 日本靈異記. 新潮日本古典集成. 新潮社, 1984.
- [10] 佐伯有清. 伝教大師伝の研究. 吉川弘文館, Oct 1992.
- [11] 志田諄一. 日本靈異記とその社会, 日本靈異記と法相宗, pp. 67–110. 雄山閣, Aug 1975.
- [12] 蘭田香融. 最澄, 日本思想大系, 第 4 巻, 最澄とその思想. 岩波書店, 1974. 原典 日本仏教の思想 2 最澄, 1991.
- [13] 多田一臣. 古代の夢— 『日本靈異記』を中心に. 文学, 9, 10 月号 2005.
- [14] 寺川眞知夫. 日本国現報善悪靈異記の研究. 和泉書院, Mar 1996.
- [15] 中村史. 『日本靈異記』と唱導. 三弥井書店, 1995.
- [16] 中村生雄. 景戒の回心と『日本靈異記』 . 文学, Vol. 48, pp. 73–90, Jan 1980.
- [17] 袴谷憲昭, 荒井裕明. 大乘莊嚴經論, 新国訳大蔵經 瑜伽・唯識部, 第 12 巻. 大蔵出版, 1993.
- [18] 原田行造. 景戒の思想と生活環境. 日本靈異記, 古代の文学, 第 4 巻, pp. 271–285. 早稲田大学出版部, 1977.
- [19] 平井俊榮. 平安初期における三論・法相角逐をめぐる諸問題. 駒澤大学仏教学部研究紀要, Vol. 37, pp. 72–91, Mar 1979.

- [20] 北條勝貴. 説話の可能態. 歴史評論, No. 668, pp. 31–48, Dec 2005.
- [21] 堀沢祖門. 求道遍歴—十二年籠山そしてその後—. 法蔵館, 1984.
- [22] 堀沢祖門. 行に生きる (前編) —好相行の体験—. 柏樹, Vol. 9, pp. 6–11, 1994.
- [23] 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, Vol. 33, , 1985.
- [24] 松本信道. 『延暦僧録』戒明伝の資料的特質. 駒沢史学, Vol. 37, , 1987.
- [25] 松本信道. 三論・法相對立の始源とその背景 清弁の『掌珍論』受容をめぐる. 三論教学の研究, pp. 485–502. 春秋社, 1990.
- [26] 松本信道. 空有論争の日本的展開. 駒澤大学文学部研究紀要, Vol. 49, , 1991.
- [27] 松本信道. 大安寺三論学の特質 道慈・慶俊・戒明を中心として. 古代史論叢, pp. 1–34. 続群書類従完成会, Jul 1994.
- [28] 丸山顯徳. 日本靈異記説話の研究. 桜楓社, 1992.
- [29] 丸山顯徳. 古代文学と琉球説話. 三弥井書店, Mar 2005.
- [30] 師茂樹. 慈蘊『法相髓脳』の復原と解釈. 東洋大学大学院紀要, Vol. 35, pp. 163–178, Feb. 1999.
- [31] 師茂樹. Chikō's Criticism of the Hossō Sect, and Wōnhyo's Influence. 印度学仏教学研究, Vol. 50, No. 2, pp. 980–977, Mar. 2002. 通巻 100.
- [32] 師茂樹. Criticism of the Hossō Theory in *Girin* Quoted by Saichō: Especially with Relation to Wōnhyo and Ūijōk. 印度学仏教学研究, Vol. 51, No. 2, pp. 1032–1026, Mar 2003. 通巻 102.
- [33] 師茂樹. 相部律宗定賓の行状・思想とその日本への影響—『四分律疏節宗義記』に見える仏身論を中心に—. 戒律文化, Vol. 2, pp. 95–112, Mar. 2003.
- [34] 師茂樹. 清辨の比量をめぐる諸師の解釈 『唯識分量決』を中心に. , Vol. 2, No. 1, pp. 572–584, May 2004.
- [35] 師茂樹. 清辨比量の東アジアにおける受容. , Vol. 8, pp. 297–322, Jul. 2004.
- [36] 師茂樹. 楞嚴經惟謙疏の逸文をめぐる二、三の問題. 禪學研究 特別号, pp. 221–234. Jul. 2005.
- [37] 山部能宜. *The Sūtra on the Ocean-Like Samādhi of the Visualization of the Buddha: The Interfusion of the Chinese and Indian Cultures in Central Asia as Reflected in a Fifth Century Apocryphal Sūtra*. PhD thesis, Yale University, 1999.
- [38] 山部能宜. 『梵網経』における好相行の研究—特に禅觀經典との関連性に注目して—. 荒牧典俊 (編), 北朝隋唐中国仏教思想史, pp. 205–269. 法蔵館, Feb 2000.
- [39] 横山紘一. 唯識とは何か—『法相二巻抄』を読む. 春秋社, 1986.