

日本古代の法華経滅罪信仰の形成と 民間への浸透について

『日本霊異記』の法華経滅罪説話群に焦点を当てて(2)

アップル 荒井しのぶ

Ⅲ 国家と仏教者と「語られる仏教」

i) 法華経滅罪説話群「法華滅罪譚／護法刑罰譚」の成立時期

法華滅罪譚の特化という点で、その特徴を見せる各説話が設定されている時代に焦点をあわせてみると、法華経信仰に特化してあらわれる滅罪説話は、『霊異記』下巻にほぼ集中しているという点が浮かび上がる。『霊異記』の話順の編纂方針が、年代順を基本としていることから¹⁾、法華滅罪譚のリエンジニアリングが行なわれた時期をおおまかに措定する事ができる。各法華滅罪譚に記される年代を、説話番号順に一覧にしてみる。

- 上11 (年代の記載無し)
- 上18 (年代の記載無し)
- 中6 「聖武天皇の御代」(724-749)
- 中15 (年代の記載無し)
- 下6 「帝姫阿倍天皇」(749-758/764-770)
- 下9 「帝姫阿倍天皇」「神護景雲2年」(768)
- 下13 「帝姫阿倍天皇」(749-758/764-770)
- 下22 「宝亀四年」(773)
- 下24 「白壁天皇」「宝亀年中」(770-780)

(70)

- 下35 「白壁天皇」(770-782)
下36 「延暦元年頃」(782)
下37 「平城の宮の天皇のみ世」(742-782)

これらの法華滅罪譚12話のうち、四分の三に当たる8話が下巻に集中している事が、まず注目される。このことは、法華滅罪譚というカテゴリーが新しい説話の部類になることを示している。下巻37話はかなり幅のある年代になっているが、これは死後黄泉で罪報に苦しむ登場人物が、その在世中宮廷に仕えていた年代を示すものであり、説話自体が設定されている年代は782年以降となる。すなわち、これらの法華滅罪譚は、八世紀中葉以降、具体的には「帝姫阿倍天皇」すなわち孝謙(称徳)天皇の時代、749年以降の設定と考えられる。

では、上巻、中巻に編纂されている法華滅罪譚についてはどう考えるのかと言うと、これらは他の8話とはやや趣を異にしている点に注意しなければならない。まず、上巻11、18話および中巻15話について、それぞれの説話が設定されている年代は説話中に言及されていない。このことはこれら3つの説話が、それぞれ『冥報記』から話材を取材したものであることから、任意に上巻、中巻に入れ込まれたと想定される。また、「聖武天皇の御代」とある中巻6話は(上巻18話とともに)、他の滅罪譚と比べて、「悔過」の用語を用いている点で違いがある。先にあげた川口氏の研究においても、「悔過」の用語を用いた法華滅罪譚が、下巻に集中してあらわれる法華滅罪譚とは、その性格に違いがあると述べている。²⁾

次に法華経護法刑罰譚について見たい。以下の一覧は護法刑罰譚が設定されている年代をまとめたものである。

- 上15 「昔故京の時」
上19 (年代無し)
中18 「天平年中」(729-749)

- 下18 「宝亀二年」(771)
 下19 「宝亀二年」「宝亀六七箇年の此頃」(771-776または777)
 下20 「白壁天皇の御代」(770-782)
 下29 「白壁天皇の御代」(770-782)

これを一覧すると、上巻19話の年代記述無しの説話、および中巻18話以外の4話は下巻に集中している。(中巻18話で犯された過ちは「法華経誦経者等への誹謗」ではない点で、他の護法刑罰譚とはややその趣を異にしている。)この特徴も、『靈異記』の法華滅罪譚で確認した年代的特徴に対応するものと考えられる。

では、比較のために、『法華経』には関係しないが護法刑罰譚に近似する、すなわち「仏法(者)に敵対したために刑罰としての悪報をうける」というモチーフを持つ『靈異記』説話を参考にみてみたい。

- 上15 (年代記述無し) 乞食の僧を責め脅かした愚人が悪報を受ける。
 上27 (年代記述無し) 外見のみ沙弥の姿をした男が、
 仏塔を壊して燃やすなどして悪死。
 上29 (年代記述無し) 白髪部猪麿が、乞食の僧を責め、
 その鉢を割って、悪死。
 中1 「天平元年」(729) 長屋王、乞食の沙弥の頭を打った悪報で自害。
 中7 「天平十六年」(744) 行基を誹った罪で、智恵第一の智光が地獄で
 罪苦。
 中11 「聖武天皇の御代」(724-749) 文忌寸が僧への誹謗と
 邪淫によって悪死。
 中35* 「聖武天皇の御代」(724-749) 宇治の王が法師を殴打して、
 護法神により悪死。
 下14 「神護景雲三年」(769) 浮浪者を取り締まる役人が、
 千手の呪を誦持する行者を迫害して悪死。
 下15 「帝阿倍の天皇の御代」(749-758/764-770)

犬養宿禰真老が乞食する沙弥を殴打して悪死。

下33* 「延暦四年」(785) 紀直吉足が、乞食する沙弥を殴打して、
護法神により悪死。

この一覧を見ると、『法華経』の関与しない仏法敵対悪報譚は、上巻全3話、中巻全4話、下巻全3話と、年代記述を持たない「昔」とのみ記される時代から延暦年中にいたるまで満遍なくあらわれている。このことは、『法華経』が滅罪思想と結びつくより以前に、仏法敵対悪報譚はポピュラーな教化のモチーフであったことを示していよう。法華滅罪譚が八世紀後半以降に形成されるようになると共に、それと対になる形で、法華経誹謗者に対する悪報というモチーフの護法刑罰譚が形成されていったのではないだろうか。

ii) 護国経としての『法華経』の地位の確立と、その時代背景

法華経滅罪説話群が749年以降に集中的にあらわれるという点は、すでに増尾氏の『『日本霊異記』における『法華経』の位置について』において既に指摘されている。³⁾ 氏はこの点について、741年の勅をスタートとする「国分尼寺が『法華経滅罪之寺』と名付けられる事によって、滅罪の經典としての捉え方が民間にも浸透していった事の反映が現れているものと考えべき」と述べている。

この指摘はさらに、勝浦令子氏の論文「法華滅罪之寺と洛陽安国寺法華道場」における所説とも合致している。⁴⁾ ここでは勝浦氏はまず、『法華経』の「提婆品」は奈良時代においては流布されていなかったため、「提婆品」は『法華経』と滅罪の結びつきに関与していないことを種々の先行研究に基づいて論証されている。その上で、その結びつきの重要な先例として、「生死の罪を滅する」ための法華懺法(法華三昧)を行ない有名になった唐代洛陽の二人の尼が、712年から尼寺である安国寺に招請され、そこに皇帝の詔によって法華道場が置かれたことに求められている。さらに、勝浦氏はこの情報は天平8年(736)に渡來した僧、道璿によってもたらされたと推定され、その情報に基づいて天平19年(741)の詔によってスタートした国分寺システムの一つである国分尼寺が、「国

家（天皇）の滅罪」の意義を込めて「法華滅罪之寺」と名付けられたと論証されている。

勝浦氏が考察されたように、『法華経』に滅罪の概念を結びつける思想が、8世紀前半（勝浦氏の所説では736年）に中国から日本へもたらされたものであることを考えると、749年以降を年代設定とした法華滅罪譚が『靈異記』下巻に顕著にあらわれるのも首肯できる。

しかし、『法華経』に焦点をあてて正史、正倉院文書などの歴史的記録を見ると、一つ疑問として浮かび上がる事がある。それは、推古朝における聖徳太子による『法華経』の講説（606）や『義疏』撰述（615）の記事以降⁵⁾、国家の行事として『法華経』が書写、読誦、講説された記事は正史に長い間あられる事がなく、半世紀以上過ぎた神亀3（726）年8月、元正上皇不予のために行なった法華経書写の記事で、ようやくあらわれる事である。⁶⁾ それ以降『法華経』関連の記事は、天平6（734）年11月に定められた『法華経』または『最勝王経』のいずれかの読誦と浄行3年以上を必須とする得度の制、天平9（737）年1月『法華経』転経（橘三千代忌日）、天平12（740）年6月『法華経』十部書写、七重塔建立を諸国に命じる詔、天平13（741）年2月諸国に『最勝王経』『法華経』を写させる詔、同年3月国分寺建立の詔（僧寺「金光明四天王護国之寺」、尼寺「法華滅罪之寺」の詔）等と、頻出し始める。

かりに滅罪の経としての『法華経』という概念が日本へもたらされたのが勝浦氏が想定される736年と想定するならば、推古朝以降、正史ではまったく見られなかった『法華経』関係の記事が、726年以降に頻出しはじめる事実との関係が問われるであろう。とりわけ、734年の、『法華経』または『最勝王経』のいずれかの暗誦を要求する得度の制の仏教政策上の重要性を考えると、やはり726年以前に『法華経』に関わる情報が唐からもたらされたとする可能性を考慮すべきではないだろうか。⁷⁾ 奈良時代の朝廷の法華経受容と渡唐留学僧または渡来僧との関係について、今後さらに多角的な考察が必要であろう。

さて、日本における法華経受容史の重要な節目となる天平年間は、また厄災が重なり続いた時期でもあった。とりわけ、天平4年から始まった旱魃、飢饉、

疫病の流行は翌年、翌々年とおさまるところを知らず、その間に頻発した大地震（同6年4月7日、9月24日）、天体の異変（同7年5月4日）、さらには天平7年夏、太宰府から始まり、多くの官司が罹病したために朝廷も停止⁸⁾せざるを得ないほど猛威をふるった天然痘の流行、天平9年夏の相次ぐ朝廷要職者の死亡⁹⁾、さらには藤原広嗣の乱が天平12年9月に勃発、朝廷はただちに強硬な制裁措置をとったものの、その翌月10月には聖武天皇が慌ただしく都を出立し、現在の三重、岐阜、滋賀県にあたる各地を約2ヶ月にわたって転々と行幸した末、その年末に恭仁宮に遷都をする等、国家の根幹に関わる深刻な事態が多発した。

このような事態にたいして、朝廷が行なった国家的安全保障の対策は、神祇祭祀と仏事を重ねて行なうという重層主義、祭祀や仏事を数多く執り行なうという数量主義、またそれらを諸国くまなく執り行わせようという徹底主義に貫かれていた。¹⁰⁾ たとえば、天平7（735）年8月の勅では、太宰府管内での疫病流行のため、太宰府管内の神社へ幣帛を捧げるとともに、太宰府の観世音寺と他の諸寺に『金剛般若経』を読誦せしめることを命じ、長門国より都側の山陰道諸国の国守には、ひたすら齋戒し道饗^{みちあえ}の祭祀をして疫病を防ぐことを命じている。¹¹⁾ さらに天平9（737）年8月13日の詔では、まだ幣に預かっていないすべての神を幣帛の例にいれよとし、二日後の15日には宮中15ヶ所で700名にのぼる僧による『大般若経』『最勝王経』転読を行なっている。天平12年の広嗣の乱に際しては、9月11日に臣下を派遣して伊勢太神宮に幣帛を捧げさせるとともに、同月15日にはすべての国に対して、高さ7尺の観世音菩薩像の造像および観世音経十部の写経を命じている。¹²⁾

天平6年11月太政官奏の『法華経』、または『最勝王経』の暗誦を必須とした得度制の制定、天平13年2月の諸国すべてへの『法華経』『最勝王経』書写の詔、および法華滅罪之寺を含めた国分寺システムの制定など、詔による国家安全保障（護国）の方針として法華経信仰が行なわれ始めた背景にはこのような時代状況があった。

この時代状況の下、仏教先進国・唐からもたらされた「生死の罪を滅する」意義をもつ『法華経』信仰の情報にもとづき、『法華経』は厄災としてあらわれ

た国家の罪を滅する祓除的意義をもつ經典であるとして変換されて、採用されたのではないか。¹³⁾ 国家安全保障の一環という切実さを持って、天平年間において『法華経』は護国経としてその地位を確立したと考えられる。

iii) 法華経滅罪説話群の形成と、法華経信仰の民衆への普及

さて、こうした時代の中、以上のような国家鎮護の要請を背景として、その遂行の任務を担った仏教者たちはどのような対応をみせたのか。『法華経』に焦点をあてて考えるならば、まず当然のこととして官僧による法華経読誦、講説など法会等の勤修があげられる。また、学僧によっておこなわれた法華経研究もそこに加えられよう。八世紀後半、中央官寺の僧侶によって極めて多くの法華経研究書が著されたことが、『東域伝燈目録』によって知られる。¹⁴⁾ 井上光貞氏によるこの目録の研究によれば、奈良時代の僧侶の著した研究書では、『法華経』に関するものが十六または十五例にのぼり、他の『最勝王経』の五例、『維摩経』の五例に比べて破格に多い事が示されている。¹⁵⁾ 氏はこの理由を、学団外部の護国密教への呪術的関心を軸に、1) 護国経として鎮護国家の法会で『法華経』が講説される機会が多かった事、2) それに伴い、後進の教育の為に『法華経』講議の必要があった事をあげられている。¹⁶⁾

以上の対応は言うならば、王権への奉仕のために「中央」で「公的な」意義を持って行なわれる、いわば上方へのベクトルを持つ行為と考えられよう。しかし、正史に記録される朝廷の宗教的国家安全保障の対策の、とりわけ諸国全てにわたるように意図する徹底主義を考えると、この王権の方針に対するレスポンスとして仏教者が担った実践は、王権奉仕のために「中央」で「公的な」意義を持って行なわれる仏事にのみとどまるものではなかったであろう。本論前半で考察した法華経滅罪譚および護法刑罰譚で構成される法華経滅罪説話群の形成は、国家護持の王権の方針への、「中央」ではない場における、また「公的」意義にとどまらない、仏教者たちのもう一つのレスポンスとして考えるべきではないだろうか。ここにはまた、仏教者による王権の方針への追従と、それによる自己の権威付けという意味が浮かび上がってくる。

この点を考えるにあたって、まず天平年間における仏教政策の規制緩和に伴った、律令国家が意図した官僧像の変化についてみておく必要がある。まず養老元年の詔、同2年の太政官符によって、山林練行を伴いつつ民衆との接触を断った上での寺院寂居による学業重視と呪術的儀礼の勤修という官僧像が形成された。この官僧像における規範的な姿として、例えば渡唐留学僧であり養老2(718)年に帰朝した道慈が、翌養老3年の詔で賞賛されている。この養老年間、国家による理想的官僧像と対置され苛烈な弾圧の対象となったのが、山林練行の点は共有しつつも、民衆への布教や頭陀行、造橋、灌漑などの社会福祉事業を伴った民間における仏行をこととする仏教者グループであった。¹⁷⁾ 行基に代表される後者の仏教者たちを階層で示すならば、私度の沙弥、沙弥尼、優婆塞、優婆夷といえる。この仏行者の階層こそ『靈異記』説話の登場人物として好んで取り上げられた階層であり、とりわけ法華経減罪説話の護法刑罰譚において誹謗者から迫害される者として描かれている階層でもある。なにより、その階層こそ、『靈異記』撰者景戒自身の出自であった。言い換えるならば、これらの階層の仏教者こそ庶民への仏教の唱導教化の前線に立っていたといえよう。

天平3年、行基に代表される仏教者のグループの中から部分的に得度が認められるようになり、天平5年前後からそれまで弾圧を受けていた行基への評価が180度変化し精進練行の仏行者として迎えられるのと期を一にして、極めて多数の得度者が生み出されている。¹⁸⁾ それまで私度として民間で活動していた出家仏教者たちの多くが官許を得て、得度を受けたのがこの時期と言える。天平6年の太政官奏で、朝廷が設けた最低限の必須条件が『法華経』または『最勝王経』の暗誦、および浄行三年という基準であった。¹⁹⁾ これらの仏教者が行いえた仏行の傾向性を知るため、官許を得て得度するための推薦状である『優婆塞貢進解文』をみると、『法華経』が最も多く、その70%以上の者がその読経を修得していることが伺われる。²⁰⁾ これはすなわち、天平6年の太政官奏以降、非常に多くの私度の沙弥、沙弥尼、優婆塞、優婆夷が『法華経』を修得して官許を得たということを示しており、また逆に言うと、官許を得た出家者として

の彼等の権威の源泉の一つが、『法華經』読誦であったと解釈できよう。

諸国地方の私寺、私堂、山寺などで、中央官寺と同様に『法華經』の講読、書写、法会が行なわれていた事も『靈異記』に散見されるところである。下巻9話では、藤原廣足が宇陀郡真木原の山寺で写經を行ったこと、同じく下巻18話では丹治比郡の野中堂と呼ばれる道場で、經師を招請し行われた写經に在俗の女たちが参加したこと、また下巻20話では粟(阿波)の国のある在俗の女が麻殖郡の苑山寺で法華經を書写したことを記している。さらに中巻3話では、ある防人の男が同行した母を殺そうとして誘い出す言葉が、山中で法華經の大会が7日間にわたって行なわれる、というものだったことが記されている。これらの説話から、法華經書写に携わろうとする在俗の男女や法会に参加せんとする庶民を受け入れる私寺、私堂、山寺などの場が地方の各地にあった事が伺われるが、このような場こそ、多くの沙弥、沙弥尼、優婆塞、優婆夷が滞在、往来した場であり、さらに、彼等が地方民衆と直に接し、法華經滅罪説話などを持って滅罪の呪力を持つ經典としての『法華經』を唱導教化した場であったと考えられる。

『法華經』に焦点を当ててみるならば、養老年間初期から律令国家によって強力に押し進められた僧尼令政策によって到達した一方の頂点が、国家の仏教としての、中央官寺の学僧による法華經研究とすると²¹⁾、天平三年以降徐々に認められ、同年間後半には夥しい数の得度者を生み出した規制緩和によるもう一方の頂点として、民衆への唱導教化としての「法華經滅罪説話群」があり、そのような説話を集成した『靈異記』があげられよう。

しかし、この事は両者の断絶した関係を意味しない。実際、景戒その人はもとは私度僧であったが、のちに薬師寺に寺籍を持ち、伝燈法住位という僧位を得た官僧となっている。彼の属した宗派は明確に記録されていないが、薬師寺が法相宗の大本山の地位を有していることとからも、師蛮の『本朝高僧伝』以降、景戒が法相宗に属していたとすることは定説に近い考え方になっている。景戒の自伝ともとれる下巻38話には、「等流果」「不定種子」「無種姓」「本種子(本有種子)」「新種子(新薰種子)」などの唯識思想の専門的用語がいくつかあら

われていることから、景戒がある程度の法相宗、唯識思想を学んだであろう事も推測されている。²²⁾ 『靈異記』の中で法相宗に属する行基が高い尊敬の念を伴った描写で頻出するのを筆頭に、法相宗に所属する僧侶が『靈異記』において高い割合で現れていることを志田氏は指摘されている。²³⁾

翻って、先に述べた『東域伝燈目録』にあらわれている法華經研究書を著した八名の僧侶の内、法相宗に属する者が七名を占めている。さらに、合計16または15書の法華經研究書の内、法相宗の学侶によって著されたものは15から14書にのぼっている。²⁴⁾ 『東域伝燈目録』はもと叡山の学僧で、後に興福寺において法相宗を学んだ永超が撰した目録であるため、法相宗の学侶による著作が多くおさめられているという点はごく自然の帰結と言えようが、いずれにしても奈良朝から平安初期にかけて法相宗学僧が法華經研究に力を入れていたことがわかる。²⁵⁾ とりわけ法相宗学侶の一人で秋篠僧正とも呼ばれた善珠(723-795)は天皇家のあつい帰依を受け活躍した官僧であるが、『東域伝燈目録』にもその著である『法華經肝心一卷』があげられている一方で²⁶⁾、『靈異記』の2つの説話において重要な役割を果たす僧侶として描かれている。一つは下巻35話で、桓武天皇からの勸請を受け、墮獄した官吏の滅罪のために善珠が講師として法華經の大法会で講読したとある。もう一つは、同じく下巻の39話で、桓武天皇から行徳を讃えられた善珠は、死後、天皇の第十一子として生まれ変わったとされているのである。

ここで提起したい事は、中央官寺の学僧たちが、国家的な要請・方針に直接的に接する階層であった点、八世紀後半以降、その学侶たち、とりわけ景戒が近い関係を持った法相宗の多くの学侶たちが「『法華經』による生死の罪の滅除」という国家安全保障の方針へのレスポンスの形で法華經研究に携わったという点、さらに、法相宗に所属する僧侶が『靈異記』において高い割合で登場する点、またその学侶の一人にたいして『靈異記』説話は特に深い敬意をはらっている点等を踏まえると、法相宗を中心とした中央官寺の僧侶達がなんらかの形で法華經滅罪説話の形成に関わった可能性があるのではないか、という点である。

また中央官寺の僧尼たちにとって、法華滅罪譚リエンジニアリングの原拠である『冥報記』へのアクセスはあり得たであろう事もまた念頭に浮かぶ。館江順子氏は『靈異記』にあらわれる日付の調査分析を通して、ある種の説話群の日付が、氏の家記、太宰府の解、地方から太宰府への解、百姓から官司への解など、正史編纂のもととなった資料を参考している可能性がある事を論証されている。²⁷⁾ 館江氏のこの指摘も、上記のような資料に接しうる立場としての中央官寺の僧が、『靈異記』の説話形成に関わった可能性を裏付けるポイントになるであろう。

さらに、法相宗にかかわりの深い中央官寺（元興寺、興福寺、薬師寺など）が、法華経滅罪説話をふくむ仏教説話の集積・中継地点として関わったのではないかも推測できる。中央官寺の僧たちが、寺院に寂居していただけない事は周知の通りである。²⁸⁾ 『靈異記』の中の法華経関連説話を取り上げただけでも、元興寺の慈応大徳（上巻11話）、興福寺の永興禅師（下巻1、2話）、大安寺の戒明大徳（下巻19話）、大安寺の僧恵勝（下巻24話）、山階寺の満預大法師（下巻24話）など、中央と地方を往還する僧侶の姿が描かれている。²⁹⁾

こうした往還の中で、中央官寺の官僧らと、上記に述べたような地方における僧尼、沙弥、沙弥尼、優婆塞、優婆夷らの仏教者との交流があったであろう事は想像にかたくない。³⁰⁾ 基礎史料にアクセスする中央官僧、民衆により近いポジションにたち、各地域の地名、出来事などの情報を持つ地方仏教者たち、これら多様な地域・階層の出家仏教者の交流をうけた情報交換の上に法華経滅罪説話群の各説話の生成・リエンジニアリングの過程があったと考えられよう。

そして民衆に接する仏教者たちによって法華経滅罪説話は共有され、『法華経』を護国経として信奉する王権の威光を背後に自己の権威付けとして、様々なバリエーションを持って「全国、各地域で」行なわれる「私的な」仏事において唱導教化されたと考えられる。このような背景から生成された法華経滅罪説話群は、既層の宗教観念に上書きする形で形成されたその性格からも、滅罪の威力を持つ経としての法華経信仰を民衆にスムーズに浸透させ、長く定着させるのに役立ったのではないか。

(80)

さらにいうならば、神祇祭祀と仏事を同じ目的のために重ねて行なう重層主義は、ひとり朝廷の好むところではなく、民間にも広く共有されたものといえよう。たとえば、『万葉集』巻第五における以下の905、906番の二首は、それを明らかに示している。

若ければ道行き知らじ幣まひは為せむ黄泉したへの使負ひて通らせ (905番)

布施置きてわれは乞のひただいゆむあざむかず直あまちに率去きて天路知らしめ (906番)

この二首は子供を亡くした親の哀切な心情を詠んだ長歌に付されたもので、905番歌では神祇信仰に基づく捧げものである「幣」を、また同時に906番歌では仏事供養としての「布施」をもって、亡児を送るために心を尽くす様子を伝えている。

このように多くの民衆は、亡くなった家族の滅罪追善のために、また現実の災難、病いとしてあらわれる罪を祓うために、神祇信仰に基づく祭祀を行なうと共に、仏教に基づく儀礼をも求めたのであろう。したがって、法華経による滅罪という思想と、それに基づく書写や供養などの仏事儀礼は、国家的要請だけではなく、また民衆が求めるものでもあったのであろうから、『靈異記』法華経滅罪説話群が語る法華経に対する信仰が、広く民衆に受け入れられ根を下ろしてゆくことは極めて自然な事であったと思われる。

むすび

『靈異記』撰述とほぼ同時代、延暦25(806)年、法華経一乗思想をかかげた天台法華宗が年一度者2名を受け一宗として公許された。これ以降、日本天台宗は後に続く日蓮宗とともに、日本の歴史、文化を彩る法華経信仰の様々な表出の重要な源として考えられてきた。しかし、たとえば、冒頭に記した柿経の例を用いれば、平安末頃から浄土信仰の地として活況を集めた元興寺極楽坊など、『法華経』を書写した柿経が発見されている寺々が天台宗もしくは日蓮宗寺院とは限らない事を考えると、庶民信仰として行なわれた法華経信仰が、必

ずしも天台、日蓮宗にのみ属するとは言えない。滅罪の経としての法華経信仰は、民間で地下水脈のように、宗派の違いに関わらず時代を通してあった事が伺われる。このことはまた、既層の宗教観念の枠組みを用いて法華経信仰が民間へ浸透したという本稿の一つの措定を裏付けるものと考えられる。

本稿では、まず、この天台宗成立に先立つ8世紀以降、日本における既層の宗教観念に上書きする形でリエンジニアリングされた法華滅罪譚をはじめ、種々の護法刑罰譚を含んだ法華経滅罪説話群が形成された事を検証した。さらに、護国経としての『法華経』の地位の確立を背景に、国家の安全保障の要請に対する仏教者からのレスポンスとして、法華経研究と共に、法華経滅罪説話が形成され、滅罪の経としての『法華経』が民間へ広められたのではないかと考えられる事、さらに一つの可能性として、法相宗に近い中央官寺の僧侶たちがその形成に関わったと考えられる事について考察を行なった。

注

- 1) 『日本霊異記』(25-26頁) 岩波書店 1967年。詳細には平野邦雄編『日本霊異記の原像』における「御代号・年月日索引」参照(12-14ページ)。この索引は年代順に配列されており、これを一覧すると、説話の配列が緩やかではあるものの時代順になっていることがわかる。平野邦雄編『日本霊異記の原像』角川書店 1991年。
- 2) 川口氏は「悔過」について、上巻および中巻には8例見えるもの下巻にはその用例のない事、法華経読誦は下巻で始めてあらわれる事、その書写の事例も中巻では2例、残りの8例は全て下巻である事等を指摘され、滅罪の具体的な方法について、「祓→悔過→読誦・書写」という変遷を推定されている。氏はさらに、法華経以外の経典類は読誦は上巻に1例、中巻に2例、下巻に7例あり、書写は下巻に1例あるのみである事を言及されている。(川口恵隆『「霊異記」の法華経』『印度学仏教学研究』20巻2号1972年、148-149頁。)
- 3) 増尾聡哉『「日本霊異記」における「法華経」の位置について』『駒澤国文』27号1990年、84頁。
- 4) 『日本古代の僧尼と社会』所収 吉川弘文館 2000年。
- 5) この『日本書紀』自体の編纂がなつたのが養老4(720)年であり、太子信仰の早期の形態を示しているのがこの書における聖徳太子についての記述と考えられている。(田中嗣人『聖徳太子信仰の成立』(74頁) 吉川弘文館 1983年。) 聖徳太子の『法華経』尊崇を威光の源とした『法華経』強調の最も早い形として、『日本書紀』編纂の養老4年(道慈帰国の2年後)をあげられうるかとも考えられる。

(82)

- 6) 現存する大和長谷寺蔵の銅板千佛多宝塔（法華説相図銘）は朱鳥元年（686）の製作と伝えられている。しかし、これは川原寺（弘福寺）の僧、道明が天武天皇の長寿のために製作したものとされ、正史にも記されておらず、朝廷の意向として造されたものではない。（舟ガ崎正孝『日本庶民宗教史の研究』（37-43頁）同文書院1962年。）この銅板については「持統の病氣平癒を願って発願された」という主張もある。（片桐直樹「長谷寺銅板法華説相図考」『佛教芸術』208号、1993年5月）
- 7) 勝浦氏の論文では「洛陽仏教の情報との関係は希薄」とされたが、大宝1（701）年に入唐、養老2（718）年の遣唐使船で帰国し、義浄訳『金光明最勝王経』を将来した道慈が、その情報を伝えたとする可能性も考えるべきではないか。たしかに在唐中の道慈の滞在は主に長安であったが、洛陽、長安間の距離はあるものの、洛陽で名声を馳せた二人の尼が712年安国寺に招請され、そこに詔によって法華道場が置かれたという大きなニュースが長安の仏教界に届くのに、十数年の歳月が必要とは考えにくい。ほぼ同時代に長安に滞在していた道慈が、勅置道場の制定という多くの仏教者が強い関心をもつ情報を伝え聞いた可能性は高いと考えるのが妥当ではないか。また、帰国翌年の養老3年に詔で規範的僧侶として優賞され、天平元年に律師に任ぜられた道慈の仏教政策上に与えた影響力の大きさを考慮すると、彼の進言によって朝廷が『法華経』信仰を国家の仏教政策に取り入れたと考える事はある程度の蓋然性を持っていると思われる。注5で記したように、聖徳太子と法華経の関係を示す『日本書紀』の編纂がなった年である養老4（720）年が道慈帰国の2年後である点も興味深い。
- 8) 『続日本紀』天平9年6月1日条。
- 9) 藤原房前（天平9年4月17日没）、藤原麻呂（天平9年7月13日没）、藤原智麻呂（天平9年7月25日没）、藤原宇合（天平9年8月5日没）など。
- 10) 重層主義、数量主義、徹底主義は、しかしこの時に始まったものではなく、早くは天武紀にあらわれている。主なものをあげると以下の通りになる。天武5年 夏旱魃のため、使いを四方に遣わし、幣帛を捧げて諸々の神祇に祈らせ、亦諸の僧尼を招請して三宝に祈らせる。同年8月16日 大解除（おおはらへ：初見記事）、翌日17日 罪人に対する赦免の詔、および諸国放生の詔（『日本書紀下』424頁）。同年11月1日 新嘗、19日 放生、および使いを四方に遣わし、金光明経、仁王経を講説させる。（同書、426頁）天武10年7月15日 大齋会、30日 大解除（同書、448頁）。朱鳥元年6月10日天皇の病いのため草薙の剣を熱田社に送り置く、同月16日宝物を三宝に奉る、19日燃燈供養、大齋悔過、7月2日 宮中で悔過、翌3日 諸国大解除の詔、翌4日 天下の調を半減し、全ての徭役の免除、翌5日 幣（みてぐら）を紀伊国の国懸神、飛鳥の4社、住吉大神に奉る、および8日 宮中で金光明経読経。（同書、478頁）これらの記録を一瞥すると、大祓（大解除）、大赦、放生、悔過、法会、供養、読経等はいずれも同じ位相で、災害や天皇の病などにあたって滅罪の期待を持って行なわれている事が推察される。

- 11) 『続日本紀』天平7年8月12日条。
- 12) 『続日本紀』天平9年8月13日条。この時期を通してきわめて頻繁に行なわれた刑罰の免除、大赦も、国家にある罪を残り無く祓除せんとするという宗教的文脈の中で読むべきであろう。
- 13) 興味深い事は、国家レベルでの法華経信仰が行なわれた当初には、『法華経』を『最勝王経』と一つのセットとして捉える観点があったのではないかと推測されることである。たとえば、天平6年の『法華経』または『最勝王経』の読誦を必須と課した得度の制の詔、同13年の諸国への『最勝王経』『法華経』書写の詔、さらに同年、国分寺建立の詔として、僧寺が「金光明四天王護国之寺」、尼寺が「法華滅罪之寺」としたこと、さらに八幡宮への『最勝王経』と『法華経』の奉納など、『法華経』と『最勝王経』はセットの形態であらわれている。『最勝王経』はその経文自体に滅罪の内容を有しているが、正月にその齋会が行なわれるところから、金光明四天王信仰に基づく護国への期待とともに、実際には五穀豊穡への期待をかけた祈年祭的意義をもっていたと考えられている。(井上光貞『日本古代の国家と仏教』岩波書店1971年、54-56頁) それに対して、『法華経』については、国家の罪を滅する祓除的意義をもつものとして採用されたと思われる。
- 14) 寛治8(1094)年撰。大正新修大藏経 第55巻 No2183。「法華部」(1148-1150頁)。
- 15) 井上光貞「東域伝燈目録より見たる奈良時代僧侶の学問」(254-255頁)『日本古代思想史の研究』岩波書店 1982年。
- 16) 井上光貞 同論文(257頁-)。
- 17) 養老元年4月行基およびその弟子による布教等の禁止令、養老4年12月僧尼禁忌令、養老6年7月太政官奏聴許による在京僧尼の俗化妖行の禁制など。
- 18) 『続日本紀』天平3年8月、『行基年譜』聖武天皇10年(天平5年)、聖武天皇16年(天平11年)、など。舟ヶ崎正孝氏の研究によると、とりわけ、東大寺の大仏造像が決定されてから臨時得度が頻繁に行なわれ、天平16年から20年にかけての五年間で5000人近い者が得度を許されている。『日本庶民仏教史の研究』(33頁) 同文書院1962年。この後、光仁・桓武朝において、仏教界の肅正を期す種々の改革が行なわれたことはここに注記するべきであろう。参考：井上光貞『日本古代の国家と仏教』(84頁-) (前掲)。
- 19) 舟ヶ崎正孝「鑑真の渡来と仏行様態の変容」(103頁)『国家仏教変容過程の研究』雄山閣出版株式会社 1985年。
- 20) 堀一郎『上代日本仏教文化史(下)』(208-235頁) 臨川書店 1985年(初版1943年)。この史料には『正倉院文書』44通の他、『来迎院文書』からの記録も一通含まれている。また、第32通には2名が共に記されている事から、計46名となる。
- 21) 井上光貞氏は官寺学団の存在は養老天平の対仏教政策から派生したものであり、飛鳥、白鳳時代には学団は存在しなかったと述べている。「東域伝燈目録より見たる奈良時代僧侶の学問」『日本古代思想史の研究』(前掲)(242頁)。

- 22) ただし、それらの用語を詳細に検討すると多くの点で教理上の齟齬が見受けられることから、景戒が専門的な学問の訓練を受けた法相唯識の学僧ではなかった事が分かる。浜千代清・渡辺貞麿編『日本文学と仏教思想』(26頁)世界思想社 1984年。
- 23) 志田氏はさらに、景戒が法相宗や薬師寺の利益に与しない人物、事柄に関しては等閑視の態度を取っている点を論証し、『靈異記』は法相宗教団の自己主張を背景として、唱導説經の具体的な題材を提供するために編纂されたと述べている。志田詢一「日本靈異記と法相宗」『日本靈異記とその社会』雄山閣 1975年。
- 24) 法相宗：善珠 1 (723-797)、行賀 3 (729-803)、常騰 2 (740-815) 修円 3 または 4 (834寂)、徳一 1 (-824-)、護命 3 (750-834)、明一 1 (728-798、ただし寺籍は東大寺)、三論宗：智光 1 (766寂)。法名に続く数字は、その僧の著した『法華經』研究書の数である。また、『東域伝燈目録』(1094年)より新しい『注進法相宗章疏』(1176年)では、徳一にはさらにもう2書の法華經研究書(『法華經要略三卷』、『同經肝心二卷』)があり、また、明一にはさらにもう1書(『法華經記二卷』)があった事が分かる。(大正新修大藏經 No2181、1140-1141頁)
- 25) 一乘方便三乘真実、五姓各別を掲げる法相宗は、一乘思想を旨とする三論宗・天台宗と相容れない立場にある。そのため、中国唐代の慈恩大師以降、法相宗教理の正統性を明らかにするための法華經注釈書が種々著述されてきた。したがって奈良朝における法相宗の一連の法華經注釈書もこうした流れの一環、という考えも成立しうるが、著述された法華經注釈書数の不均衡ともいえる多さを考える時、井上氏が述べられるように、鎮護国家の經として国政上の地位を確立した法華經に対する朝廷からの「外部的関心」を契機として、自宗教理との整合性の問題とともに法華經研究が進められたと考えるのが妥当であろうと思われる。
- 26) 大正新修大藏經55卷 1149頁。
- 27) 館江順子「靈異記にみえる日付と古代の暦知識」『日本靈異記の原像』平野邦雄編角川書店 1991年。および霧林宏道「『日本靈異記』の編纂背景とその意図」『国学院雑誌』90巻2号1989年。21-32頁。
- 28) 特に、中央官寺の僧侶達が山林修行を兼修しており、都と山寺を頻繁に往還していた事は藺田香融氏の研究に明らかである。「古代仏教における山林修行とその意義」『平安仏教の研究』法藏館 1981年。
- 29) この点に関して、法華經研究書を著した法相宗学僧の一人、徳一が奈良で修学の後、東国へ移り会津に住し、筑波山で寺院を開いた事を記しておきたい。彼は東国にありながら、最澄との論争を続けたり、空海に対しても質問状を呈するなど、活動を盛んに続けていた。当時の出家仏教者の共有した情報網は、今日我々が想像するよりはるかに発達していた事が理解できる。
- 30) 下巻19話では、肥前国佐賀郡の寺の安居会で、大安寺の戒明大徳が猿聖と擲揄される私度の沙弥尼と法論する様子が描かれている。

(アップル あらい しのぶ・委嘱研究員)

The Power of the *Lotus Sutra* to Expiate Transgressions: Focus on the Narratives in the *Nihon Ryoiki* in Ancient Japan

Shinobu Apple-Arai

This is the second half of the article that discusses the formation of the *Lotus Sutra* veneration for expiating transgression in the eighth century Japan through examining socio-political cultural forces during this time.

This investigation discusses the formation and the permeation of the *Lotus Sutra* veneration from two aspects. One aspect focuses on the actions taken by the political establishment, that is, one that adopted the *Lotus Sutra* into its national security policy in order for the state to expiate its own transgressions confronted with numerous national emergencies. The other aspect centers on the actions taken by the religious establishment, the *Hosso* school in particular. This article argues that the narratives in the *Ryoiki* that tell the power of the *Lotus Sutra* in the context of expiation were most likely re-engineered through communication among priests in various socio-geographical echelons in the *Hosso* school. This is a maneuver that the religious establishment ensued to respond to the call of national security policy with an intention to enhance its own sectarian influence. This examination concludes that the *Lotus Sutra* veneration had already paved its way into the religious establishment in the capital city of Nara, especially by the *Hosso* school, through correlating with the political establishment of the imperial court before the Japanese *Tendai* school, which are traditionally considered to be the major sources of the *Lotus Sutra* veneration in Japan, became a powerful religious establishment.