

法華經と苦行と滅罪—— 東アジア仏教のパースペクティブ¹⁾

アップル荒井しのぶ

0. はじめに

南アジアのインドにおいて成立した仏教の典籍が東アジア、中国において翻訳され、漢訳仏典の成立を見たことにより、インド仏教の東アジアの展開が始まったことは論をまたない。この漢訳仏典を基礎として形成された様々な仏教は総称して東アジア仏教と呼ばれる²⁾。東アジア仏教というラベルは、欧米の仏教学の研究、教育の分野では至極当然のカテゴリーと捉えられている。しかし、それは欧米からの視点にもとづく地理的なカテゴリーの上から便宜上そのように分類しているだけのことであり、東アジア仏教をひとつの総体と見て、中国、韓・朝鮮半島、日本等において形成された多様な相を持つ数々の仏教を総合的に俯瞰してゆく観点を示すものではない。

本稿における筆者の試みは、東アジア仏教という枠組みの中で、仏教が中国大陸、そして韓・朝鮮半島を経て日本列島において受容され、変容されていったその多様な様相を縦断的に観察することによって、仏教が在来思想・観念、宗教などとの相互の交渉を経ながらあらわしてゆく受容相、変容相を、人間の営為であるところの文化的事象として捉え、叙述することにある。これを目的として、本稿では、仏教者、特に出家者による宗教行動である苦行、とりわけ断食行と、その宗教行動の記述に頻繁に付随してあらわれる経典、『法華經』に焦点を合わせて論を進めたい。

調査の対象とした文献について述べると、まず中国の文献、特に僧伝類に関

しては梁の慧皎(497-554)が編纂した『高僧伝』、そして唐の道宣(596-667)による『統高僧伝』を中心とした³⁾。988年に贊寧によって編纂された『宋高僧伝』、それにつき1617年に如惺が撰した『大明高僧伝』は調査の対象にできなかったが、日本では7-8世紀から仏教の広範な信仰が始まったことを考慮すると、東アジアにおける仏教の受容と変容を縦断的に見るという本稿の目的においては、前記の二書(梁『高僧伝』、唐『統高僧伝』)のみを対象とすることは、中国仏教に絞って概観するには十分ではないものの、本稿の研究には必要条件を満たすものと考ええる。

また日本で成立した文献については、十一世紀に僧鎮源によって編纂された仏教説話集『大日本国法華経験記(以後「法華験記」)』を中心に、『日本霊異記(以後「霊異記」)』の他、平安期からそれ以降に編纂された各種の往生伝類、説話歴史物語類を対象とした。

さて、本研究のスタート地点を、まず『法華験記』に設定することとする⁴⁾。この説話集は、『法華経』を読誦、書写、講説するなど、何らかの形で奉持する仏教者の説話を集めたものであるが、その中で注意を引かれることは、山林において厳しい苦行に身を挺する法華経持経者が多く描かれているという点である。中でも断穀、断食などの「食」に関わる苦行が頻出していることに注目される。

翻って、この「食」に関わる苦行は、実は中国における高僧伝類にも非常に多くあらわれている。つまり、そのような苦行は大陸と連続性を持った宗教行動の一形態であるということだ。また、興味深いことに、それら中国の高僧伝類にあらわれる「食」関連の苦行をする僧が奉持する經典を調査すると、『法華経』が群を抜いて多いことが確認される。本稿では、以下、第一節では中国、そして日本の文献にあらわれた僧侶の「食」関連の苦行について記述し、第2節ではそのような宗教行動を下支えする思想、観念について分析を加えたい。さらに第3節ではその宗教行動が広がっていった中国在地の思想的宗教的地盤について検討を行い、最後の第4節では『法華経』と苦行についての考察を行

いたい。

1. 断食行の種々相と『法華經』

表1、2、3は、それぞれ『法華驗記』、『高僧伝』、『続高僧伝』に描かれる持経者で、「食」に関わる苦行を行った者のリストである⁵⁾。

表1のA欄、また表2、3の「断食行についての記述」の欄からわかるように、「食」に関する苦行には種々のタイプがある。すなわち、食を完全に断つ「断食／不食」、きわめて厳格に食の摂取を制限するタイプの「断食」、穀物の摂取を断ち、草や木の実などを食べる「断穀」、同じく草や木の実などの粗末な食を示す「蔬食」等、さらにこれらの行に種々の期間を定めるものもあれば、期間を定めず行う形、そしてまた上記の各苦行に「断塩」を伴うものもある。本稿では、上記のように様々な形態があることを了解した上で、ひとまず暫定的に「食」に関する苦行について一括して「断食行」と示すこととする。

さて、まず『法華驗記』に描かれる、断食行を行う僧たちについての記述から浮かび上がるいくつかの特徴について箇条書きにすると以下の通りになる。

- 1、全ての僧が山林において修行している。
- 2、多くの僧が神仏と見える神秘経験を持っている。
- 3、多くの僧が験力を具えるか、または奇瑞を経験する。
- 4、焼身行の準備として行われる例がみえる。

次に、中国の両高僧伝の表に基づき比較したい。しかし、これらの4点について検討する前に、まず注目すべきことは『法華經』との関係であろう。『法華驗記』がその題名通り法華經持経者の伝であるところから、表1にあげられた僧が全員何らかの形で『法華經』を奉持していたことは言うまでもない。ところが、先にも記したように梁、唐の両高僧伝においても、断食行を行う僧が誦經、習学、講經などの形で奉持（兼持）する經典として群を抜いてあげられているのが『法華經』となっているのである。『高僧伝』では、何らかの断食行を行った僧侶、トータル70名のうち、『法華經』が19名の僧侶の伝中にみえているのに対して、次位の般若經類は9名（その内4名は『法華經』も兼持）、3位の維摩經

は7名(その内6名は『法華經』も兼持)と、著しい特徴を見せている。『続高僧伝』においても、断食行を行った僧侶、トータル71名のうち、『法華經』が22名の僧伝に表れているのに対して、2位の『涅槃經』は10名(その内3名は『法華經』も兼持)、3位の般若經類は9名(その内4名は『法華經』も兼持)と、『法華經』を奉持する僧が群を抜いて多い。

山林居住という点においてみると、『法華驗記』では断食行者全員が山林に居住または巡行しているのに対して、梁、唐の両高僧伝では断食行者の山林居住または巡行の要素は『法華驗記』ほど特徴的に表れていない。とはいえ、断食行を行った僧侶のうち『高僧伝』では39名(56%)、『続高僧伝』では52名(73%)と、非常に高い割合で山居または山林の巡行を経験していることがみえることから、中国でも断食行と山林の関係は看過できないものと言えよう。

また、『法華驗記』で見られる上記の2、3、4の特徴については、『法華驗記』ほど顕著な徴証とは言えないものの、やはり両高僧伝中の断食行を行った僧侶達の記録に散見されるところである。例えば、2の験力の面で見れば、一日で三百里を歩いたという単道開(大50、387中)また、同じく一日に五百里を歩いた涉公(同、389中)は、予言をよくした上、旱魃の時にあたっては龍を鉢の中に呼込み、雨を降らせたりした。曇超(同、400上)もまた、龍に說法を行って雨を降らせ、おなじく明浄(同、594中)もまた請雨に験があった。普明(同、407中)は治病に、また慈藏(同、639上)は盲人の眼を開けるのに験があったという。

3の見仏については次節に詳述するが、慧通(同、398下)、普明(同、407中)、慧思(同、562下)、慈藏(同、639上)など、夢中または定中において見仏をはたしている。さらに、4の焼身行などの捨身行為においても、『高僧伝』では僧群(同、404上)、僧遵(同、404中)、慧紹(同、404下)、慧益(同、405中)、僧慶(同、405下)、法光(同、405下)、『続高僧伝』では法凝(同、678上)、普濟(同、680下)、大志(同、682中)、法曠(同、683中)、僧忘名(同、683下)、荊州比丘尼姉妹(同、683下)にあらわれている通り、その準備段階の行として認められる。

このように見てゆくと、断食行とそれに関わって特徴的に表れる一連の事項の共通性から、『法華験記』にみられる断食行は日本における特有な修行形態と見るよりは、中国大陆の仏道修行者のそれと連続的な関係の上で捉えなくてはならないことがわかる。

ただし、日本の『法華験記』に表れるものとして特筆すべき点がある。それは各種の断食行にしばしば伴って表れる「断塩」の行為である⁶⁾。この断塩は、断穀、火断とともに日本の中世から近世に展開を見る木食行の一つとして知られる行であるが、中国の高僧伝類には一例も表れてこない。したがって、この行に関しては日本において展開されたものと暫定的に考えることとし、断塩が意味するところに関しては、断食行を支える思想的枠組みについて論じる次節においてふれることとする。

さて次節に移る前に、断食行の一つである「断穀」に関連して、菜食主義との関係についてここで言及しておかなければならない。先に記したように「断穀」行は、穀物類の摂取を断ち、もっぱら草や木の実を食べる行を指すが、高僧伝類等には「蔬食」と記されることが多い。「蔬」とは「粗末」の意味とともに、「野菜類」をさす場合にも用いられる。また「菜食」という表記もいくつか見られるが、この「菜」は文字通り野菜類の意であり、「蔬食」も「菜食」もともに不殺生という理念に基づき肉食を禁ずる『涅槃經』や『楞伽經』等の經典の翻訳以来、中国仏教界に広まっていったと考えられている菜食主義にしたがった宗教行動とも考えられる⁷⁾。

しかし、いわゆる菜食主義と共通する食行動の節制があるからといって、ここで取り上げている僧伝類の断食行がすべて不殺生の理念に基づいたところの菜食主義と断定するわけにはいかない。

その理由として、まず、肉食を禁ずる經典類が翻訳される以前からすでに「蔬食」と記される食に関する行が行われていたこと、また、418年以降の各種『涅槃經』翻訳以降においても、いわゆる菜食とされる食の宗教行動が増加しているわけではないことがあげられよう⁸⁾。これらを論証された諏訪氏の論考は、梁『高僧伝』を調査対象にしたものであるが、『続高僧伝』にあっても、

きわめて多くの僧が『涅槃經』を奉持しているものの、それらの伝記中に「蔬食」「菜食」等の断食行に関わる宗教行動が伴っている例はわずかに10例に過ぎない。『涅槃經』等の肉食を禁止する經典は、仏典としては広く受け入れられたものの、『高僧伝』、そしておそらく『続高僧伝』の時代にも、その肉食禁止の理念はじつは我々が考えるほど徹底かつ嚴重に守られた実践とは未だなっていなかったと考えられる⁹⁾。

この点を側面から証明するものに、梁武帝の「断酒肉文」(『広弘明集』収録)があげられよう。これは、肉食を禁ずる『涅槃經』に基づき、梁武帝が僧侶達に対して肉食を避けることを要請する文書である。ここで武帝は、出家人が師(仏陀)の『涅槃經』の教えに反して酒を飲み、魚肉を食していることは、外道や在家にも及ばないほど低劣な行いであるとして、種々のその理由を掲げて国内の僧侶の肉食飲酒を厳しく批判している(大52、294中-295下)。幾重にも畳み掛けるように肉食禁止を訴える文面から、却って僧侶の肉食がごく一般的に行われていたことが窺われる。諏訪氏も言及されているように、梁代ではわずかに定林寺、光宅寺などにおいてのみ断肉食に忠実だったようだ。

さて、この「断酒肉文」において別の角度から注目される点は、「諸の苦行者は皆菜蔬なり。多く患熱の類を悉し、堅強なり。神明にして清爽、昏疲なること少なし。」との記述であろう(同、298中)。これが意味することは、『涅槃經』等の理念を云々する以前に、既に「苦行者」と定義される人々によって、苦行としての断食行の一環として蔬食が実践されていたことだ。この点に関連して、表2、3中に、「蔬食」等の表現とともにそれが苦行であることを示す表現が伴っている記述が散見される。表中の該当表記にシャドウを入れたが、ここに例を挙げるならば、「蔬苦」(大50、373上22)「蔬食布衣律行精苦」(同、370上1)「蔬餐苦節篤志熏修」(同、503下18)などである。いずれの表現にも共通するのは、「蔬食」等の食摂取に関わる制限が、苦行を行わんとする断固とした姿勢と強い関わりがあることといえる。これらにあらわれる「蔬(食)」は、単なる「菜食」というより、苦行という文脈から「粗末な食」と捉える方が適切であろう。

まとめていうならば、『涅槃經』等の肉食を禁ずる經典の翻譯以降、その理念に基づいて菜食主義を貫く僧侶たちもあったが、すでにそれら諸經の翻譯以前から引き続き、經典上の断肉食の理念の有無に関わらず、苦行を実践する意思、意図をもって、食摂取の制限、つまり断食行を行う出家者たちも存在していたことが理解できる。

むろん、これら食の制限を行った僧たちで山岳に居住する者も多くいたことから、地理的な要因で食の制限をせざるを得なかった事情もあるであろう¹⁰⁾。しかし、断食行の実践は、都市部に居住した僧等の記述にも多く表れていることから、蔬食等の食制限は環境的条件によってのみ強いられた結果というより、むしろ苦行実践の意図のもとに「山居」などとともに選ばとられた宗教的行動であると考えるべきであろう。

2. 仏教者による断食行を支える思想的枠組み

さて、ある特定の宗教的行為には、必ずそれを下支えする宗教的觀念、思想がある。それでは、中国、日本と共通して記録される仏教の種々の断食行はいかなる思想によって枠付けられているのであろうか。

まず、この考察の端緒を開いてくれる『法華驗記』第9話の応照法師の記述を見てみたい。応照は日本で初めて焼身行を行った人物とされるが、彼が行った断穀、断塩行は「内外の不浄を清め、焼身の方便（準備）」の目的で行われたと記されている。この「内外の不浄」について種々の解釈が可能であろうが、一つの解釈として身体自体の不浄とともに、罪過や悪業などの所在する、業相続の主体である自己の内的存在（いわゆる「心」と表現しうるもの）の不浄の清浄化もその視野に入っていると捉えることができるのではないか。こうした解釈を支える理由として、『法華驗記』第49話で良算聖が述べるその不浄観があげられる。

良算は「我が身は五陰の仮舎にして、四顛倒の鬼、常にその中に住し、我が心を誑かして、衆くの罪を造らしむ」と述べている。これは、無常の仮舎である「身」と、妄見に誑かされ罪をつくる「心」の二重構造をもって自身の不浄

性を明らかにするものであろう。また「煩惱不淨無常垢穢の身体」とも述べているように、身体の不淨性は煩惱という内的存在の不淨性と関連付けられている。したがって、このような不淨觀念が「(罪を重ねてゆく身体を、良い服や食べ物で) 更に覆い養はず」というように、断穀断塩、蔬食という、生体に対する抑圧的行為に結びついていると考えられよう。すなわち、断食行という苦行は、罪をつくる主体である自己の内的存在の不淨性に対峙し、浄化するため、すなわち滅罪のために、その内的存在の「仮舎」であるところの身体を極限まで制限し抑圧すること、また捨身行者にとっては身体それ自体の損壊をすら目的とした宗教行動と考えられる。言うならば、この行動は「心身の鍛錬」とは全く異なるベクトルで行われているのである。

では、中国の高僧伝類ではどうか。『続高僧伝』の僧達の伝中に「身を念ずるに苦器と為し、維持すべき事難しとす。(略) 裁約を行い、茶を餌し粒を断ず」(大50、553上)とある。ここでも身体が「苦」の「器」であると捉えられ、その制御のためにキノコ類である「茶」を食べ、穀物である「粒」をとらない食制限を行うものとしている。また智満の伝では「節食」「断穀」は「己を潔め、清貞たること、氷霜の喩えを取る」(同、583下)という自己を浄化する文脈で語られている。荊州の尼姉妹の伝では、焼身の準備段階として「断粒」を行っているが、彼女たちの身体観については「深く形器を厭う。俱に身を捨てんと欲す」(同、683下)とあって、身体を厭うべき器と捉えている。同じく断食を準備段階とする焼身を行った大志も、「余悪業を嘆ずるに乃ち此の如し。要(かならず)此の形骸を尽し、正教を申明するのみ」(同、682中)として、「悪業」をその内実とする「形骸」としてその身体を見ていることがわかる。以上の用例から推定されることは、『法華驗記』で見たのと同じように、身体の不淨を自己の主体としての内的存在の不淨(罪、苦、悪業)と関連付けて見ている。したがって断食行という苦行が意味するところは、身体に厳しい制限抑圧を加えることにより、または身体それ自体を滅することにより、不淨であるところの自己の内的存在の清浄化／滅罪を意図として行われるものと推定される。この点に関しても『法華驗記』に見られた不淨観と大きな隔たりはない。

ところで、禪經のひとつ『修行道地經』には、原始仏教、部派仏教文献にもあらわれる長い歴史を持った「食厭想」とよばれる禪観が説かれている¹¹⁾。これは、食物はその摂取によって五根を養い、ひいては貪瞋癡の三毒を起こすものであるとして、食への執着を離れることをすすめる修行法で、一見すると本稿で問題としている断食行と類似しているようにも見られよう。しかし、その食厭想とここでの断食行とはその系統を一に考えることはできないだろう。『修行道地經』に示される「食厭想」を検討すると、その禪観は「食そのもの」についてそれが不浄であり、厭うべきものと観ずることが中心となっているからである。以下の引用はそれを的確に示している。

設百種味及穢麥飯、在於腹中等無有異、於體變化等不浄、拳食著口、嚼与唾合、与吐適同、若入生藏、・・・墮於熟藏。堅為大便。湿為小便。沫為涕唾。(たとえ百種類もある美味な食事でも、また雑草のような麦の飯でも、腹中に入ってしまったら皆同じで、体内ではどれも等しく不浄になるのである。食べ物は、口に入ると唾と交じ合わされ、吐瀉物のようになり、胃に入れば・・・腸に落ちてゆき、固い物は大便に、湿った物は小便になり、沫は涙や唾になる。)(大15、199上)

このように、「食厭想」は「食そのもの」が体内に入ってからさまざまに変化してゆく過程にその不浄性をみる禪観であって、断食行に関わる修行者が身体とともに自己の内的存在の不浄性を問題としていることとは懸隔がある。また、両高僧伝、『法華驗記』に描かれている種々の断食行のなかで、断食行それ自体が禅法として描かれているものは管見では見えない。

それでは、『法華驗記』、『高僧伝』、『続高僧伝』の仏教者達が身体の不浄観を内的自己の不浄観、すなわち「罪」や「悪業」などと関連づけ、その清浄化／減罪を目的として苦行を行っている点について、さらに異なった角度から検討を加えたい。

まず一つは、断食行について記す伝記には、それとともに懺悔減罪に関する記述が多くあらわれることである。表1－3の該当部分に下線を施した。『法華驗記』では、例えば、16話の仁鏡は断食行を続けながら「六時に懺悔の方法を

修行」しており、18話ではある沙門は「食を断ちて苦行し、懺悔修行して年月をおく」っていた。20話でも、蓮坊阿闍梨は「常に食を断つこと」を業としつつ「また塩を断ちて法華を誦し、六根の罪を懺」している。さらに、53話では断食行を行った永慶法師も六根懺を勤めている。この永慶の断食行と六根懺には前後関係があることが推測されるものの、それ以外の例では、すべて断食行を行っている時期と懺悔関係の儀礼を行っている時期とは一致している。

以上のことは梁、唐の両高僧伝にもいえる。先の表2、3から懺悔や減罪に関連する記述を併せ持つものを抽出すると以下ようになる。

『高僧伝』

曇摩耶舍 累日不寢不食。專精苦到以悔先罪。(大50、329中)

求那跋陀羅 自幼以來蔬食終身。……旦夕禮懺請觀世音乞求冥應(同、345上)

竺僧輔 單蔬自節禮懺翹勤(同、355中)

僧遠 蔬食懺誦曉夜不輟(同、377下)

僧從 不服五穀唯餌棗栗。年垂百歲而氣力休強。……禮誦無輟。(同、398下)

僧遵 蔬食節行。……常懺悔為業。(同、404中)

法宗 蔬苦六時以悔先罪。(同、407上)

普明 少出家稟性清純蔬食布衣。以懺誦為業。(同、407中)

慧進 蔬食素衣誓誦法華。用心勞苦。以悔先罪(同、407下)

僧侯 年十八便蔬食禮懺。(同、408下)

帛法橋 於是絕粒懺悔七日七夕。(同、413中)

『統高僧伝』

法懷 不食僧糧。分衛一食。／七日不食。頂禮悔過。(同、556下)

眞慧 餌黃精絕粒百日。檢校教授坐禪禮懺。(同、575上)

法應 飯衣松蘿潛形六載。專修念慧用怯夙罪。(同、580上)

曇榮 年登不惑斷粒練形。常餌守中用省。……又每歲懺法必具兩儀。(同、589下)

曇韻 每年於春秋二時依佛名法¹²⁾。冬夏正業則減食坐禪。(同、593中)

明淨 山粒致絕。……遂結齋靜室¹³⁾。(同、594中)

僧遠 弊衣破履一食長齋。。。昏曉行悔。(同、649中)

上記の多くの例で断食行と懺悔に関連する記事、また儀礼等が併行されていることがわかる。あたかも、断食という苦行が懺悔滅罪のために必要な行であるかのような表れ方である。

それでは、もう一点、断食行を行う僧達の伝記にあわせて散見される例として、修行者の見仏体験があげられる。ここでの「見仏」とは、特に仏に限定せず、菩薩や善神、神祇、そして神僧など、通常の状態で見えることがない聖的、靈的な対象に広げるものとする。まず『法華驗記』では、表1の「見仏」の欄を参照していただきたい。たとえば、第18話の蓮寂仙や第44話の陽勝上人は「(一乗、『法華經』の力により) 仏を見、法を聞くこと、心に自在を得たり」とされ、また蓮寂については慈尊に見えることが記されている。同じくまた第5話の相応和尚も慈尊に見えている。先の懺悔に関わる儀礼との関連で言えば、第16話の六時に懺悔の方法を行う仁鏡は、文殊菩薩の乗り物である獅子、そして普賢菩薩の乗り物である白象が彼の元に常に訪れるとし、第18話の沙門は夢に神僧を見ている。また第20話の蓮坊阿闍梨は夢に白象に乗った普賢菩薩と見え、第53話の永慶法師は宿老の姿を現じた龍樹菩薩と見えている。

次に、『高僧伝』、『続高僧伝』においても、同じく断食行者で懺悔を行う者の伝中に見仏の記事は散見される。上記のリストにあげられる『高僧伝』中の普明伝では、普明の誦経が『法華經』の勸発品に至る毎に、象に乗った普賢菩薩が彼の前に現われたと伝えている。曇摩耶舎は厳しい苦行と懺悔を続けた後、博叉天王が夢に現れ弘教の啓示を与えられた。求那跋陀羅も中国語を身につけたいと禮懺を行ったところ夢に白服で剣を持った人が現われ彼の頭をすげ替えてその祈りをかなえたとある。『続高僧伝』に目を転じると、まず、慧思伝では、一日一回に食を制限し、受戒に関係する厳しい苦行の末に、弥勒弥陀の説法開悟の夢を見たとしている。また、曇栄伝では、蔬食と懺法を行ずる曇栄のもとで修行する僧定の前に七仏が次々とあらわれ、僧定の罪が消えたので授記すると述べつつ、曇栄が「滅罪の良縁」であることを語り示すエピソードもある¹⁴⁾。

おなじく慈蔵伝では慈蔵の夢に二人の丈夫が現われ、衆生を利益するためにと彼に五戒を授けたとある¹⁵⁾。また、『高僧伝』中の慧通伝では懺悔については明らかな記述は伴っていないものの、蔬食の僧、慧通が禪中に無量寿仏の光相を見ている¹⁶⁾。

さて、以上にあげた懺悔、滅罪、そして見仏という神秘的宗教体験をまとめて俯瞰する時、符合するものとして思い起こされるのは例えば『法華経』の結経と位置づけられている『観普賢菩薩行法経』の以下の文である。

「釈迦牟尼仏及び分身の諸仏を見たてまつらんと樂わん者、六根清浄を得んと樂わん者は当に是の觀を学すべし。此の觀の功德は諸の障碍を除いて上妙の色を見る。三昧に入らざれども但誦持するが故に、心を専らにして修習し、心心相次いで大乘を離れざること、一日より三七日に至れば普賢を見ることを得。重き障ある者は、七七日の後然して後に見ることを得、復重きことある者は一生に見ることを得、復重きことある者は二生に見ることを得、復重きことある者は三生に見ることを得。是の如く種々に業報不同なり、是の故に異説す。」(大9、389下)

「諸仏を見たてまつると雖も、猶お未だ了了ならず。目を閉ずれば則ち見、目を開けば則ち失う。(中略)我何の罪あつて見たてまつることを得ざると。是の語を説き已つて復更に懺悔せよ。懺悔清浄なること已りなば、普賢菩薩復更に現前して行・住・坐・臥に其の側を離れず。乃至夢の中にも常に為に法を説かん。」(同、390下)

「我業障の故に方等を信ずと雖も仏を見たてまつることを了かならず。」(同、393下)

同じように『観仏三昧海経』でも以下のような叙述がある。

「我宿罪の故に仏身を見ず。何に況や法を聞くをや。(中略)仏に向いて懺悔する時、心眼開くを得、仏の色身の端嚴微妙にして、須彌山の大海に光顯するがごときをみる。」(大15、660中)

「仏、諸の比丘に告げて曰く、沙門等の先世、(中略)是の罪を以ての故に、諸仏を見ず。正法を聞かず。(中略)(比丘等)仏に向いて懺悔して、五体投地する

こと太山の崩れるが如く、悲號し涙を雨し、仏に向いて啼哭す。是の時世尊、軟言安慰し、諸の比丘の心に歓喜を生ぜしむ。(中略)猶風の吹きて重雲を四散するが如く、金顔を顕發し、三十二相を炳然として見る。」(同、661中)

「諸の衆生、仏の所説に依りて諸仏世尊に値遇するを得、念仏三昧を得さしむ。三昧力の故に、諸衆生罪惡を遠離し、罪滅するを以ての故に、現に諸仏を見るを得さしむ。」(同、691下)

また、『觀虛空藏菩薩經』でも、同様な表現があらわれている¹⁷⁾。

「三十五仏救世の大悲あり。汝當に敬礼すべし。(中略)便ち空中に声有りて唱えて「罪滅す」「罪滅す」と言う。若し空に声なく毘尼を知らしむるは、夢に虛空藏菩薩を見る。」(大13、677中-下)

また、『觀虛空藏菩薩經』では、上記の箇所直前で『決定毘尼(經)』を引用しているが、現存の『決定毘尼經』を見ても同じように三十五仏に対して種々清淨懺悔することによって罪を滅することができ、その時諸仏がその姿をあらわすことが述べられている(大12、39上-下)。この部分は『大宝積經』の「優波離會」(大11、516中-下)、『大乘集菩薩學論』(大32、109上)など、他經にもあらわれており、それぞれ「懺悔によって罪が滅除され、それによって諸仏が身を現す」ことを記している¹⁸⁾。

平川氏は、このように懺悔を修行法として実習するのは大乘仏教独自のものであるとして、最古の大乘經典の一つとして懺悔の実習に関わるとされた『三品經』(『法鏡經』『離垢施女經』に引用)をあげている¹⁹⁾。興味深いことに、この『三品經』に最も近いとされる『舍利弗悔過經』、およびその異訳、『菩薩藏經』『大乘三聚懺悔經』においても、見仏についての萌芽とも見られる表現がすでにあらわれている。

「願從十方諸佛求哀悔過。・・・佛能洞視徹聽。不敢於佛前欺。(下線筆者。以下同)」「舍利弗悔過經」(大12、1090中)

「我今於十方諸仏發露懺悔。彼諸如來現見現知現証。我於仏前一心發露不敢覆藏。」『菩薩藏經』(同、1087中)

「如是諸業諸仏世尊。當証知我對目前。」『大乘三聚懺悔經』(同、1092

上)

これらの經典の叙述から理解されることは、1) 心に「障碍」「業障」「罪」などがある状態では、諸仏菩薩などの聖的存在を見る視覚能力が失われていること、2) 罪を減するためには観法、三昧、懺悔などが必要で、特に懺悔が強調されていること、3) 2) によって、罪が減した、すなわち清浄化された結果として、見仏が可能となること、4) 1 - 3 までの懺悔から見仏への機序はかなり古い大乘仏教の伝統の中に位置づけられる、ということだ。

これらの經典群をふまえて上記の一連の僧伝類を見ると、僧伝に描かれた「懺悔」と「見仏」は、「罪」の＜清浄化／減罪＞を軸として関連付けられており、上記の1 - 3 の機序にそったものであることがわかる²⁰⁾。つまり、懺悔の実践によって罪が減し、その清浄化の証しとして見仏という神秘体験をしようとする観念する思考法が、中国の仏教者達にも共有されていたことが理解される。これを端的に示しているのが、曇栄伝における僧定のエピソードで示される「汝の罪の銷(き)えるを以ての故に、来りて証となす」(大50、589下)という七仏の言葉であろう。

興味深いことに、このように經典にあらわれているところの、罪のあることによって聖的存在を見ることが妨げられるという観念は、僧俗の別を分かつことなく、ある意味で文化的に共有されていたようだ。例えば、『高僧伝』では、在地の人である朱靈期らが、山中の寺院から読経の声が聞こえるにも関わらず、寺院に到ると石の像しか見えないことについて、「これらの僧侶は真人であるから、自分たち罪ある者には見るができないのだ」として、懺悔を行ったという。その上で再び近づく今度は石ではなく、真人たる僧侶たちが食事を用意して朱靈期らを迎えた、というエピソードがある。(大50、391中-下)

さて、更にもう一点加えるべきことは、懺悔の行法が実は断食行と同じように苦行の属性を持つと観念されていたと推測される点である。「慧思伝」において以下のエピソードがある。

慧思が、その臨終に際して集った弟子達に対して、「もしこの中で10人、身命を惜しまず、常に法華、般舟、念仏三昧そして方等懺悔など、常坐苦行を修

する者がいるならば、自分もその助けをし利益し合おうと思う。しかし、そのような弟子がいないのであれば、私は遠く去るであろう」と聞いた。それらの苦行が難事であることから、弟子達は怖じ気づき、慧思の申し出に答える者は誰一人いなかった。そうした中、慧思は眠るように亡くなった。(大5 1、5 6 3下)

法華三昧、般舟三昧、念仏三昧そして方等懺悔とは、後に智顗によって四種三昧として組織された各種の懺法であるが、慧思の段階ではいずれも常坐を行儀とする懺悔の法だったようである。そしてこれらの行法は、まさしくきわめて厳しい「苦行」と認識されていたようだ。それは、慧思その人の言葉にも「苦行」とはっきり述べられている上、師匠の臨終にあつての請託にもかかわらず弟子の中で誰一人としてそれに答える者がいなかった事実からも窺える。

苦行を属性の一つとして持つと考えられる懺悔の行法、上記に述べたような清浄化を基軸とした関係性を持つ懺悔と見仏体験、そして、これらとともに頻繁にあらわれる断食行という苦行も、懺悔と同じように、しかし、より身体に即したアプローチで、自己の罪、悪業を滅し、浄化する方途であるという観念に支えられていたと考えることができるのではないか。言い換えるならば、断食行という苦行は、懺悔と見仏という二項を清浄化／滅罪を基軸として関連づける大乘仏教の伝統的な機序に、身体の側からリンクする形で観念され、行じられていたと考えられるのである。この点で、「此の人苦行力に因るが故に、罪業を永に除く」(大1 3、6 7 7下)と『観虚空蔵菩薩經』にあることも興味深い。また、このように考えると、断食行を含む苦行を「生体処理」と名付け、「生体を無限に死そのものに近づける(苦行という「生体処理」の)過程で、『法華經』の<靈驗>や仏菩薩の<摩頂>や<好相>が彼らの前に現出する」と述べている山折氏の所説は傾聴に値する²¹⁾。

いうまでもなく上記で述べたような断食行に対する観念は、『法華驗記』にあらわれるエピソードから推測して、日本でも同じように共有されていたと見るべきである。ただし注意されることは『法華驗記』第五の相応のエピソードである。相応は難行苦行を徹底的に修して非常な験力を得たものの、都卒の内院

に入り慈尊に見えるためには法華經読誦および懺法の類である四種三昧を行じなければならなかったとされている。また、蓮寂（第18話）は「一乗の力によって」都卒に上昇し慈氏尊に見えたことあり、陽勝（第44話）も「法華經の力により、仏を見、法を聞き、心に自在を得」たとしている。これらのエピソードから、『法華驗記』の各説話が成立した頃には、断食などの苦行はそれ自体では見仏体験、すなわち罪の浄化のためには必要十分条件とならず、『法華經』、そして懺法など懺悔の仏行が必須であるという明確な認識があったことを窺わせる。断食行は、内的自己の清浄化の作業を身体行為、身体感覚の上に確認し、強化する行としての意義をになうものと観念されていたとも考えられる。

また、前に記したように、中国の僧伝にはあらわれず、日本の『法華驗記』で頻出するようになる「断塩」の行もおそらくこれに準じて考えることができるだろう。塩については、『乳味鈔』に「塩は諸食の味を生ぜしむる」²²⁾とあるように、塩そのものは口経摂取する物に味わいを与える役割を持っていると観念されていたようである。つまり、この塩を断つという行為は、味わいという欲望（煩惱）を断つ行為であり、食摂取を純粹に生命維持の手段とのみするものと認識されていたと考えられる。したがって、この行為が味わいという味覚に基づく煩惱を断つことに焦点をもつことを考えると、人間の六根の一つ、舌根とそれに基づく情動、心的あり方の統御、すなわち煩惱の清浄化を直裁にターゲットにしている点で、断穀からさらに一歩進んだ苦行の形態とも考えられる²³⁾。

さて、断食行について時間軸をもって俯瞰するならば、第1節にも記したように、断食行そのものはきわめて早い段階からあらわれていることは疑問の余地のないところである。しかし、だからといえ、断食行が懺悔滅罪のための補強的手段として、中国の仏教者たちによって創案されたと考えすることはできない。中国の多くの仏教者達が行い、日本にも引き継がれた種々の断食行という形態は、とりわけ中国の断穀、辟穀というきわめて古くから存在した伝統に淵源がある。次節では、中国における断穀の伝統について、麥谷博士の論文「穀食忌避の思想」を参考にしながら概観し、仏教者がどのようにその伝統を受容

したのか考察したい²⁴⁾。

3. 中国における断穀の伝統とその仏教的受容

穀類を断つという食摂取の形態は、古くは紀元前4世紀頃に成立したと考えられている『莊子』、また紀元前3世紀(239BC)成立の『呂氏春秋』に既に見えている。

「藐姑射之山、有神人居焉、肌膚若冰雪、綽約若處子；不食五穀，吸風飲露；乘雲氣，御飛龍，而遊乎四海之外。其神凝，使物不疵癘而年穀熟。(下線筆者、以下同)」(『莊子』逍遙篇)

「單豹好術、離俗棄塵、不食穀實、不衣茵溫、身処山林巖窟、以全其生。」(『呂氏春秋』「必己」單豹)

『莊子』の藐姑射の神人も、『呂氏春秋』の單豹も、ともに山の奥深くに住む伝説的な存在と捉えられるが、同じように俗界とかけ離れた不老長生の神仙的存在の伝記を集めた劉向編の『列仙伝』、葛洪編の『神仙伝』の中にも、断穀、断食、蔬食を行った仙人達の記録が多く見られる²⁵⁾。

しかし、断穀等の食摂取にかかわる行は、これら神仙的世界の記録にあるだけではなく、長生養生のために実際に広く民間でも行われたものであった。例えば、『史記』の「留侯世紀」では張良が自身の身体の虚弱さのために、体操、按摩、呼吸法の一つである導引とともに断穀を行ったことが記されている。麥谷氏はこの張良の断穀行を、およそ紀元前2世紀頃に書かれたと考えられる長沙馬王堆遺跡から出土した医書類中の「卻穀食氣篇」に関連させて論じられている²⁶⁾。この文書の冒頭に辟穀と呼吸法に関する記述があるが、それは病氣治療を目的として行われるものであって、張良の実践した断穀行もこうした病氣治療、養生法の流れを汲むものであったとしているのである。また、紀元1世紀に王充によって書かれた『論衡』でも断穀にたいして痛烈な批判が述べられているが、これによって逆に、この断穀という食摂取の行が長命の願いにもとづきこの時代にも民間で広く行われていたことが窺われる。この実践はやがて道教が組織的に成立し理論的發展がなされる中で引き継がれてゆく。

ではなぜ、穀食を避けることが養生長生の方途となったのだろうか。三国魏の詩人で竹林の七賢の一人である－康が、養生をめぐる向秀と行った論争をまとめた『養生論』に興味深い考察を述べている。それは、五穀は一般に生命維持のために食されているが、しかしそれらは「初めは甘香なりと雖も、身の臭処に入れば、精神を竭辱し、六腑を染汚し、鬱穢の気蒸し、自ら災蠱を生ず」ものであるとしている。また、『太平御覧』に引用されている「物理論」の佚文にも、「穀氣、元氣に勝れば、其の人肥えて壽ならず。養生の術は、常に穀氣をして少なからしむれば、すなわち病生ぜず」と、短命、病いの原因が「元氣」を上回る「穀氣」にあり、これを減少させることが治病、養生の鍵であることを指摘している。

この「穀氣」についてみるならば、六朝道教の經典『黄庭内景經』には、「百穀の実は土地の精、五味は外美しけれども邪魔の腥あり、神明を臭乱して胎氣零す」としており、この「土地の精」について梁丘子の注では「草実を穀と曰ふ、陰の類なり」と附しているところから、麥谷氏は穀氣を「土地の陰濁の精氣」と考察されている²⁷⁾。穀物が大地の「陰濁の精氣」を有しているからこそ、長生そして神仙たることを望む者にとって、「穀氣」を除いて体内を浄化せねばならないことは、『三洞珠囊』に「大有經に曰く、五穀は是れ刳命の鑿なり、五臓を腐臭し、命の促縮を致す。此の糧口に入れば、寿の久しからんを希ふこと無し。汝不死を欲せば、腸中に滓なからしめよ」とあり、また、『論衡』祭意篇に引用されている言葉に、「道を好み仙を学ぶ者は、穀を絶ちて食はず。人と食を異にす。清潔を為さんと欲するなり」ともある通りである（下線：筆者）。

上記の検討から、神仙方術、そして道教につながってゆく断穀の伝統は、身体システムそのものの清浄化という観念と結びつき、養生、長命、不死という目的のために実践されていたことが理解される。

仏教者が実践した断穀という行そのものについて考えるならば、上述したような伝統的の神仙方術の実践の系譜に連なるものと捉えるべきであろう²⁸⁾。「虚靖にして氣を服し、五穀を食さず」（大50、389中）「五穀を服さず、唯だ棗栗

を餌す。年百歳に垂（なんな）んとすも氣力は休（やす）らかにして強し」（同、398下）「後に粒を絶ち唯だ松柏を餌す。山に登るに因りて蟬蛻す」（同、410上）等々の言句はまさに断穀に関わる神仙的世界観の修辞を仮借している表現と言える。

神仙的世界観を道教と共有している点については、しかし、不思議なことではない。例えば、列仙伝や神仙伝の仙人達が居住した五嶽と呼ばれる山々を初めとする多くの山岳は、道教の修行者のみならず、仏道修行者達の居住する地域でもあった。例えば、道仙が火定に入ったことに対してそれを火事と見た道士たちが水を持って駆けつけた例などもある（大50、651中）。『南嶽総勝集』、『古清涼伝』、『廬山記』など、著名な霊山における宗教活動やその遺跡を示す種々の文献から見ても、仏教、道教には地理的近親性、重層性があったと言える。また、地理的な点のみならず、例えば生まれ育った家が教団道教の一つである五斗米道を奉じていた僧慶（同、405下）、治病のために道士陶弘景から仙経を授かった曇鸞（同、470上）、逆に仏道修行をしていたが、女性の誘惑に負け俗仙となる道をとった普明（大51、1097下）の例などにみえる仏道両教の人的家族的近親性、重層性も指摘されよう。さらに仏教者であってもその巡行中には道士達の拠点である道館（道観）に宿泊することを示す植相のエピソード（同、646上）から、仏道両教の社会的な互惠関係すら推定できる。当然のこととして、知識人としての仏教者のあり方も中国文化史上重要な比重を占めている以上、その文化に色濃く投影される神仙的世界観を仏教者が共有したことは言うまでもない。

仏教者が行じた断穀という行が、以上のような重層性、親近性を背景として、中国の伝統的な神仙術、養生術の断穀行の系譜をひくものと見ることは妥当なことであろう。しかし、仏教が何を引き継いだかということ以上に、その引き継ぎにおいて仏教側が行った質的転換に注目すべきであろう。それは、すなわち、神仙道、養生術、道教へと続く断穀という行為に結びついた「身体のシステムそのものの清浄化」という観念が、仏教者によって、因果、業相續の主体として罪や悪業をもつ「自己の内的存在の清浄化」という観念へと転換された

という点にある。

これは、言うまでもなく、人間を過去、現在、未来にわたって存在するものとして通時的視点から捉え、それらの三時を通して業を相続する主体としての自己の内的存在（心）を常に前提とする仏教の生命観の元来的特徴からくるものであろう。ここで指摘しておきたいことは、行為としてはほぼ共通した断穀という行も、その生命観を全く異にしていることによって仏教においては全く異なった意義目的を持った行為として転換されていることである。神仙道、道教では、身体の養生、長生、不死を見据えて行われた断穀が、仏教では内的自己の清浄化のために身体をその臨界域まで追いつめるため、またある種の仏教者達にとっては身体そのものを滅ぼすために行われた。あたかも、ある二者が同じ地形の同じポイントに立ちながら、それぞれ全く異なる景観を目にしているかのようだ。

4. 法華経と苦行

さて、前述したように、梁、唐の両高僧伝の中で、断食行を行う僧たちが何らかの形で奉持した經典を調べると、『法華経』が群を抜いて多かった。苦行という観点から見ると、山居自体も苦行と考えられることから、山岳／山林において断食行を行った仏教者という二重の枠組みで見ても、やはり『法華経』が最も多い。『高僧伝』では8例、『統高僧伝』では19例にのぼる。『高僧伝』では次位、3位が般若経類で6例、維摩経で4例だが、この内訳を見ると次位、3位それぞれのうち各二人の僧が『法華経』もあわせて奉じている。『統高僧伝』でも次位、3位がやはり般若経類で8例、維摩経で5例だが、この内訳を見ると次位、3位それぞれのうち各四人の僧が『法華経』もあわせて奉じている。

断食行、山居の有無に関わらず、苦行の究極的な形態といえる焼身行等の「亡身」「遺身」行為を行った両高僧伝中の僧達が奉持する經典類についてみても、やはり『法華経』の奉持者が群を抜いて多い。『高僧伝』中の「亡身」篇正伝11伝のうち5名が『法華経』を奉持し、次位は『勝鬘経』、『金剛般若経』、『無量寿経』、『観経』で各1例ずつとなっている。『統高僧伝』の「遺身」篇の

正、傍計14伝では、『法華經』を奉持する例が7例²⁹⁾、次位が『華嚴經』および『般若經』類で各2例となっている。

また、断食行、山居の有無に関わらず、何らかの苦行の記述を持った『法華經』奉持の僧の姿も両高僧伝中に非常に多く描かれている。梁『高僧伝』では、錫杖一つ持ち、裸足で歩き続けた保誌（大50、394上）、山中の石室禪定と法華誦經に明け暮れる法緒（同、396下）、『統高僧伝』中では廬山、天台山を始め、衡山、恒山など巡行し、虎の住む場所、魑魅魍魎の巖などに仮の宿を取る法懷や曇詢（同、556下／559上）、生きて仏に会えないのは自己に罪縁があるためであるとして香廬峯の上から身を投げた法充（同、559下）、法華一部を誦經しながら、冬11月にも衣をまとわず観音懺法の行道を続ける普明（同、586上）、『法華經』を誦經しながら留まることなく山嶽を巡行する僧朗（法朗）（同、650中）、険しい山中の断崖の上で座しつつ法華誦經を続ける慧顕（同、687下）帝の招請を固辞して山岳を遊歴し、山路の崖に『法華經』の文を刻んだ法誠（同、688下）等々。これらの中には、懺悔や見仏の記述をともなっているエピソードも多いことから、それらが滅罪を意図した苦行であったと考えられる³⁰⁾。

また、興味深いことに、これら両高僧伝以降にまとめられた各種の僧伝中、たとえば『往生西方浄土瑞応伝』や『華嚴經伝記』などでも、断食行などの苦行に関わった僧として法華經奉持（兼持）の僧たちがあらわれていることである。たとえば、『往生西方浄土瑞応伝』では、太山に入って木食し、法華三昧を行う大行禪師が普賢菩薩の現身を感じたことを記している（大52、105下）、『華嚴經伝記』では解脱や明曜が『華嚴經』とともに『法華經』も奉持し五台山で修行しながら、文殊に見えていることを記している（大52、169上一下）。

日本に眼を向け、広く「苦行」という観点からこの『法華験記』を読むと、まさに全編にわたって様々な苦行に身を挺した僧たちの群像が浮かび上がってくる。遊行の途上で死ぬも白骨になってからも法華經誦經を続けた円善（13話）、一所に二晩過すことなく、日本全国をくまなく渡り歩きながら日夜に『法華經』誦經し続ける一宿の聖と呼ばれた行空（68話）、休息も睡眠もせず誦經し続け、様々な靈山名山を廻り各地で千部の法華誦經を行う蓮長（60話）、徹底

した断食行の結果、全ての血肉が尽き果てただ皮と骨ばかりとなった蓮寂（18話）、陽勝（44話）、衣を人に施して葉を入れた桶で寒さを堪え、竈の土を食べて飢えをしのいだ叡実の君（66話）、紙と木の皮の衣を着て、笠もささず裸足で全国を巡礼した玄常（74話）など、枚挙にいとまがない。そしてこれらのエピソードに、懺悔や見仏の記述の伴うことが多いことは既に述べた通りである。

実は、日本において『法華經』を奉持する僧と苦行を関連づける説話は、8世紀初めに編纂されたと考えられる日本最古の仏教説話集、『靈異記』の段階からすでに見られる。例えば、『法華經』一部を持して巡行する禪師が足に縄をかけて熊野山中の崖にぶら下がりながら『法華經』を誦しつつ死に、死後もその骸骨に残った舌で誦經を続ける話が見えている（下巻1話）。同じ段には、吉野の金峰山でも、金剛般若經とともに『法華經』を読誦する鬻髄の話が見えている。また、經典名は明記されていないものの、手の上に熾った火を置き行道する禪師のエピソードは、『法華經』薬王品をその下敷きとするものであろう（下巻36話）。さらに、やや趣きは異なるものの、唐に留学中の道照が五百の虎に請われて新羅まで至り、その山中で『法華經』を講じたエピソードもある（上巻28話）。

さらに日本における往生伝類中の僧伝を一瞥すると、やはり『法華經』と苦行とは関連のあるあらわれ方を見せている。『続本朝往生伝』では、延暦寺の僧、覚尊（28話）は念仏、止観を行じ、抖擻、蔬食などの苦行に励み、法華三昧を修して「六牙の白象王」を見たとあり、もと天台宗の学徒、日円（30話）は金峰山の石窟に住み、断穀行を行じたとある。『拾遺往生伝』では、『法華驗記』から採用されたものと考えられる伝を除いても、中指を燈にした天台宗無動寺の仙命のエピソードでは夢に人が現われ往生を約束したり、空中から彼を讃嘆する声があり（上巻9話）、無言断穀行を入滅まで貫いた天台宗慈光寺の延救（下巻15話）、自身を喜見菩薩の後身として焼身した持経者長明（下巻17話）、比叡山を離れ辺地で蔬菜を食べながら法華誦經に励み、さらに諸山巡行した上で地方の山に籠り往生を遂げた定秀（下巻21話）、居処を定めず国中を巡り歩きながら人々に『法華經』を勧め、六万部の聖と呼ばれた善法には、夢に老僧や神僧

があらわれ（下巻27話）、食は悪業の命を続けるものとして断食し、念仏とともに『法華經』の文を頌しながら入滅した円空（下巻29話）などあげられよう。

上記のように、中国日本とわたって、苦行を実践する法華經奉持の僧の系譜を辿る時、まさに地続きの景観を呈していることが知られる³¹⁾。それとともに、中国、そして日本において『法華經』が、様々な苦行と、そしてそれらの苦行によって目指されているところの罪や悪業の浄化、すなわち滅罪への希望と深く結びついて観念されていたことを改めて実感しうるのである。

しかし、日本における法華經と苦行の関連を示す伝記や記録等を詳細に辿るとき、そこに日本における独自の展開とも言えるいくつかのポイントが浮かび上がってくる。紙数の制限のため、本稿ではその概略のみをあげることにし、詳細な論考は次稿において行いたい³²⁾。

まず一点目は、「浄穢」の観念が罪の有無に基づく形で発達したことで、それはとりわけ空間的認知の点から、仏道修行者が苦行を行う山林／山岳と在俗の人々の属する里、都市である「人間（じんかん）」を、それぞれ浄穢を軸にして観念する思考法として展開した点で顕著である³³⁾。これが特徴的にあらわれているのは『法華驗記』第59話の法空法師のエピソードである。ここでは、法空が居住する深山について「清浄善根の境界」とし、欲愛などの煩惱を持つ者達が住む地を「人間」としており、その浄穢の違いは「罪が減しているかどうか」によって決定されている。また、山林／山岳を「清浄」の地とし、自己の死期を前に山に移り住むという行動も『法華驗記』にしばしば見られるところである。（第11話、第16話、第21話、第39話等）興味深いことに、こうした行動は、『法華驗記』とほぼ同時代の成立である『源氏物語』の中の幾人かの登場人物（明石の入道、朱雀院、八の宮）が、その死を目前にして踏襲する行動でもあった。むろん、これらの人物はフィクションではあるが、同時代の人々（読み手）が共有する宗教的思考観念の中では、彼らの行為そのものはフィクションではなく、当時であってはごくあり得る宗教行動の一つととられたのであろう。

山林／山岳（「人外」「塵外」）と「人間」の対立構造は、もちろん中国の両高僧伝にも見られるところであったが、世俗的権威との緊張関係がそこに示される

場合がしばしばある点を除いて³⁴⁾、その構造に上記のように淨穢などの宗教的価値観が明らかに提示され展開された事例は管見ではみえていない。

二点目に、苦行と法華經奉持に関して日本における特徴と考えるべきことは、山岳仏教の修験道への展開であろう。修験道は、日本在来の山岳信仰をベースにして、やはり五嶽などの靈山で道教と交渉を持ちつつ発達した中国仏教の影響を受けて展開した。中世に本山派、当山派と大きく組織化されるが、そこに至るまで、吉野、大峯、熊野、葛城、比良、白山、大山などの山岳をベースに修行する山伏とよばれる行者たち、またそれらの集団が属する寺／神社、さらに天台宗、真言宗、南都各宗など主立った教団寺院等がそれぞれ複雑に関係し競合し合いながら展開していった。しかし、『法華驗記』などに記された苦行を実践する法華經奉持の山中修行者たちが、後に組織化される修験道の行者達にとって先蹤としての存在となっていることは言を俟たない。修験道が苦行をその修行の骨格としていることは周知のことであるが、如法經修行など『法華經』に関連した修行も多く見られる³⁵⁾。

三点目にあげられることは、日本では特に平安時代以降、『法華經』に関連して苦行することによって、滅罪追善等の宗教的価値を求めんとする意思と行動が、出家者のみに留まらず、広く在俗の人々にも共有され、そのための宗教行動が成立し行われた点である³⁶⁾。たとえば、平安時代から院政期以降、皇族貴族も含め非常に多くの人々が、吉野の金峰山や熊野へ競って詣でるようになった³⁷⁾。「みたけさうじ（御嶽精進）」とよばれる金峰山への参詣も、「蟻の熊野参り」ともいわれるように非常に多くの人々が行った熊野詣も、一般の人々にとっては非常に厳しい「苦行」であった³⁸⁾。金峰山や熊野に関わる信仰は歴史的にも地理的にも様々な信仰形態が重層しているため単純な図式化はできないが、そこに古代から法華經信仰が重要な要素を占めていることは疑問を挟む余地はないであろう³⁹⁾。

『法華經』に関連して在俗の一般人も共有せんとした苦行の例を、また異なった視点から探すと、平安初期から始まった法会、法華八講で行われるいわゆる「薪の行道」が思い起こされる。法華八講は亡親などの追善や自身の逆修の

ために四日間にわたって『法華經』読誦、講讀を行うもので、「薪の行道」は提婆達多品の含まれる第五巻の日である第三日目に行われる。この儀礼では、法会を司る僧侶とともに参会する在俗者達が薪や水桶などを手に持ち、行基または光明皇后作と言われる『法華經』讃嘆の詞「法華經を我が得しことは薪こり葉つみ水くみ仕へてぞ得し」を誦しながら本尊の周りを歩き巡るものである⁴⁰⁾。これは、仏がその前世に阿私仙人に水を汲み薪を拾うなどの苦行をもって仕えたという、提婆品に記される前生譚にならって行われたとされている。平安期の『栄花物語』『紫式部日記』『御堂閔白記』『小右記』を始めとして、中世、近世、そして近現代に至るまでも様々な史料に頻繁に記述されるこの儀礼は、極度に形式化、象徴化されているものの、参加する人々には滅罪追善のための「苦行」実践と捉えられていた⁴¹⁾。また、中心におかれる本尊は釈迦如来や普賢菩薩の像などであって、その周りを巡る「苦行」としての行道には、形式的、象徴的という意味ではあるが、同時に如来や菩薩の視覚化の体験、すなわち清浄化／滅罪の証しである「見仏」が織り込まれているとも解釈でき、興味深い。

以上、日本において独自に展開したと見られる『法華經』と苦行の関わりについて数点にわたって指摘した。しかし、先にも記したように、その地理的な断続性に関わらず、『法華經』を何らかの形で奉持する僧が苦行という宗教行動を行う割合が、何故にか中国日本の両国でともに抜きんで多い。このように東アジア仏教において、現象としてあらわれた『法華經』と苦行そして滅罪の関係性についての「なぜ『法華經』なのか」という問いに対して、筆者はいまだ明確な回答を持ち得ていない⁴²⁾。ここでは今後の研鑽と問題の吟味検討のために、その理由として想定しうるいくつかの可能性について記し、先輩諸兄諸姉の御指導を仰ぎたい。

まず、『法華經』の奉持者と苦行実践という問いに対して、經典の側から直ちに念頭に浮かぶ点として『法華經』第二十三の藥王菩薩本事品に描かれた一切衆生喜見菩薩の焼身、焼臂があげられよう。これは經文では日月淨明徳仏に恩

を報ずるために、薬王菩薩の過去世の姿である喜見菩薩がその身や臂を焼く燈明で供養したこととして述べられているが、この薬王菩薩はまた勸持品第十三において「不惜身命」(大9、36上)「我不愛身命」(同、36下)を誓っていることもあるためか、中国日本等において種々の捨身行の依拠として用いられてきた。こうした喜見菩薩の因縁をふまえ、焼身行を行う僧たちはもちろん、身体に苦痛を伴う種々の苦行を行う僧たちには、その行為によって菩薩との自己同一化を計り目指さんとした観念があったことが想定される。更に言うのならば、この薬王菩薩の行業に「代受苦」の観念を重ね合わせた仏教者たち、特に『続高僧伝』『遺身篇』中の僧屋のような僧侶がいたことも指摘するべきであろう。彼自身、自己の身を焼く功德で衆生の罪を滅しようと述べ、さらに病人のためにもその功德をまわすことに言及している。

さらに、このような苦行を行ずる菩薩があらわれる『法華経』は、また「六根清浄」を説く經典でもあった。『法華経』常不輕菩薩品第二十では「其罪畢已、臨命終時、得聞此經、六根清浄」(大9、51中)とあり、また、法師功德品第十九、および『観普賢菩薩行法経』に「六根清浄」が詳述されているところから、『法華経』について、罪を滅し、自己を清浄化する経として期待する観念があったのではないか。もちろん、清浄性を説く仏典は枚挙にいとまはないが、『法華経』、『観普賢経』は特に「六根」という具体性を持った身体感覚を伴う清浄性へのアプローチを示している。なんととならば、その実践の過程で身体上に「苦痛を受ける」ことこそが、自己の滅罪、浄化を、身体感覚の上に確認する行為となりうる。これは、自己の「往生」がある意味でその生存中には確認不可能であることを考えると、断食行は即時的即「身体」的な意義を持つ行として修行者にとって強い魅力を持ちうる。

これに関連しておさえるべきことは滅罪のための儀礼である懺法と『法華経』『観普賢菩薩行法経』との親近性であろう。六世紀に法華懺法を組織した智顗以前にも、『観普賢菩薩行法経』等を基礎にした懺法は広く行われていたようだ。『出三蔵記集』中の「法苑雜縁原始集目錄序」にみえる「普賢六根懺法」(大55、91上)や、『広弘明集』におさめられている「六根懺文」(大52、330下)な

どがある⁴³⁾。第2節で論じたような、苦行を滅罪／贖罪の実践と観念する思考法は、こうした懺法類の流行を背景としていることも考慮するべきであろう。『法華經』、『觀普賢菩薩行法經』、そして各種の懺法の儀礼との関係性について、種々の僧伝にみえている懺法、悔過法などの実習の記録と重ね合わせながら考究して行きたい。

5. まとめ

本稿では、苦行、特に断食行、そしてそうした宗教行動に関わってあらわれるところの多い經典、『法華經』を一つのスコープとして、東アジアという枠組みの中、中国、そして日本の宗教のランドスケープの一端を眺めてきた。端的にまとめるならば、中国仏教における断食行は、単なる菜食主義に留まらない、苦行実践の意志を持って選びとられた宗教行動であること、そして、それは中国仏教者によって、中国在来の「断穀」という伝統と大乘仏教の修行としての「懺悔」の伝統という二つの異なる潮流を受けつつ中国において形成されたものであること、また、そのような苦行修習者の多くが奉持した『法華經』が、苦行と滅罪に高い親和性を持つ經典であるという観念が涵養されていたのではないかと想定できること、さらに、そのような属性を持つ断食行などの苦行は日本においても受容されながら、列島の歴史風土、社会文化の中で『法華經』と関わりを持ちながら、罪の有無とリンクされた浄穢の観念の発達や、滅罪のための苦行実践の在俗／民衆化など、またさらなる変容・展開を見せていることも簡略ながら確認した。

宗教行動としての断食行は、ひとつの人間営為の形であり、それが東アジアの中で宗教の違い、国家の枠組みを超えて広がり実践されたことは、意味のある文化的事象と考えられよう。しかも、その重要なポイントは既に確認した通り、それを行ずる者がよって立つ思想基盤が異なる場合、行そのものは同じであっても、その行が持つ意義、目的は全く異なってくるということである。

また、東アジア仏教というカテゴリーで見る時、宗教行動としての苦行と『法華經』との関係性が、中国および日本でともに認められたことも重要なポイ

ントである。これは、『法華經』を苦行と滅罪の經典とする觀念が大陸と列島で共有されていたことを示すものと言えるからである。行法としての苦行は、その行法を受容する者たちがよって立つ歴史文化的背景、文化や地理風土などの条件によって、その意義や目的、社会文化的な認知、またその行法自体にも変容、さらには新たな創出が行われることもある。しかし、それらを通してなお、苦行と滅罪の經典『法華經』という觀念それ自体は共有され続けたことは、東アジア仏教の地図上で中国から日本をつなぐ一つの重要な文化的現象として認識するべきであろう。平安初期の最澄による日本天台宗の開宗以前、奈良時代に既に制定され、全国に創建された国分尼寺たる「法華滅罪之寺」という命名の由来も、天平宝字三年（759）の金板銘に残された光明皇后の意志を伝える「但欲滅生死罪、入仏知見、故制寺名法華滅罪」の文（『大和志料』所引）も、このように共有された觀念の文脈上で捉えるとき、日本における法華經受容史に対しての新たな視野が開けるのではないだろうか。

注

- 1) 本稿は、2008年6月アトランタで行われた国際仏教学学会において筆者が発表した原稿にもとづいている。本稿の調査研究にあたって、国外居住の筆者のために、資料送付などの協力をして下さった高張大輔、めぐみ、林実紀男、伸子、咲子、森元子、谷崎満子の各氏に感謝申し上げたい。
- 2) 池見澄隆 「日本仏教のパースペクティブ」『日本仏教の射程』、人文書院、2003年。
- 3) これら両高僧伝中には韓・朝鮮半島を出身とする僧侶達も含まれてはいるが、韓・朝鮮半島における受容／変容相も含めた議論は今回なし得なかったので、それについては今後の課題としたい。
- 4) 井上光貞、大曾根章介校注『往生伝法華験記』（『日本思想体系7』岩波書店、1974年）
- 5) 表2の『高僧伝』のリストを作成した後、諏訪義純氏の論文「中国仏教における菜食主義思想の形成に関する管見」（『日本仏教学会年報』43号1978年）に接した。この論文には、『高僧伝』中にあらわれた菜食主義の僧侶の詳細な一覧が収録されている。氏の一覧表に基づき、本稿のこの表2について修正を行うことができたことを、ここで感謝申し上げたい。また、『高僧伝』『続高僧伝』のリストの作成、および本稿の研究調査において、CBETA電子仏典集成の恩恵を蒙ったこともここに記

し、感謝の意を表したい。

- 6) 『今昔物語』、『古今著聞集』、『宇治拾遺物語』、『沙石集』などの日本の他の仏教説話集においてもこの断塩行は表れてこない。
- 7) たとえば、「不殺衆生不食酒肉」(『続高僧伝』道判伝、大50、516下)、「汝能断肉大好。汝若食一衆生肉。即食一切衆生肉。若又食者。即食一切父母眷屬肉矣。」(『続高僧伝』僧崖伝、同、679下)など。『高僧伝』では、法願がその肉食主義のために帝の怒りをつけた例もみえる。(同、416下)
- 8) 諏訪氏前掲論文。注4参照。
- 9) 道端良秀「仏教団の肉食と禁止運動」『中国仏教思想史の研究』、平楽寺書店、1979年。また、大50、390下、650下等参照。
- 10) たとえば『高僧伝』の単道開伝では、山中の房内で断穀して修行する開のもとに仙道を志すものが多く訪れ教えを乞うたが、山居のために穀物をうることが難しいから断食をしているに過ぎず、仙侶を求めているのではない、と偈で述べている(大50、387中)。
- 11) 竹内良英「原始・部派仏教の食物観—食厭想について」『印度学仏教学研究』第42巻2号1994年、「食厭想の種々相」『印度学仏教学研究』第43巻1号1994年。
- 12) 仏名法とは、種々ある仏名経にもとづき三世諸仏の仏名を唱え、自己が犯した罪を懺悔する行をいう。塩入良道「中国佛教における仏名経の性格とその源流」『東洋文化研究紀要』42号、1966年。
- 13) 道教、特に天師道教団では「静室」とは罪を懺悔するために設けられた施設と考えていたが、やがて六朝期に至ると一般に道教信者が各家庭に設ける懺悔の為の特別な部屋をさすようになった。(吉川忠夫「中国六朝時代における宗教の問題」『思想』838号、1994年4月)ここでの「静室」とは、そのような伝統をふまえた上で懺悔を行う特別な部屋という意味で使われたものと考えられる。
- 14) 『法華伝記』では、曇栄とともにこの僧定も『法華経』の誦経をしていたという別伝のあることを記している。(大51、68上)
- 15) この慈蔵伝のエピソードに、盲者が受戒を行う慈蔵に陳懺することにより眼が開くというエピソードがあるところから戒と懺悔の親和性が窺われる。
- 16) 逆に断食行の記述に関わらず懺悔と見仏についてのエピソードを見るならば、そのリストは更に長くなる。例えば法曠(大50、356下)僧苞(同、369中)道炯(同、407上)解脱(同、603中)僧遠(同、649中)法誠(同、689上)慧填(同、649下)等々。見仏とはやや性格を異にするが、懺悔の結果、舍利などの霊宝、阿育王の等などがあらわれたという例もある(同、409中)。
- 17) ここで引用した経典、『観賢菩薩行法経』、『観仏三昧海経』、『観虚空蔵菩薩経』は、『観無量寿経』、『観弥勒菩薩上生兜率天経』、『観薬王薬上二菩薩経』の三経とともに「六観(念)経」と呼ばれ、その内容、思想、訳風などに著しい類似が見られ

- るといわれている。(藤田宏達『原始浄土思想の研究』127-129頁、小丸真司『『般舟三昧経』と観仏三昧』『印度学仏教学研究』32巻2号、378頁)
- 18) 小丸真司 上記論文。
Jan Nattier, A Few Good Men. University of Hawaii Press. 2003. pp. 117-121.
- 19) 平川彰『初期大乘仏教の研究』春秋社、1969年、114-117頁、124頁一。静谷正雄「三品経と舍利弗悔過経-原始大乘における悔過法の一資料」『印度学仏教学研究』19巻1号(37)1970年。藤近恵市「三品経の懺悔について」『印度学仏教学研究』44巻1号(87)1995年。
- 20) 山部能宜氏の以下の研究は「自誓受戒」を中心としたものであるが、『高僧伝』『曇無讖伝』中に描かれた道進の懺悔と見仏をめぐるエピソードについての分析はこの点を考察する為に非常に参考になる。『『梵網経』における好相行の研究』荒牧典俊編著『北朝隋唐中国仏教史』、法蔵館、2000年。
- 21) 山折哲雄『日本仏教思想論序説』第2章「死体処理と生体処理」、1973/1985年)
- 22) 永井義憲「長谷寺と十穀聖-十穀の系譜」『豊山教学大会紀要』14号、1986年。132頁参照。永井氏はこの『乳味鈔』は葦原寂照撰『醍醐乳味鈔』25巻とされている。日本古典籍総合目録では、『三宝院乳味鈔』とある。
- 23) 『建内記』の嘉吉1年(1441年)5月8日、5月12日、6月8日の記事から、俗人である万里小路成房が8ヶ月の間、毎月8日、12日に断塩を行い、薬師如来に願をかけていたことが窺われる。(『鎌倉遺文』第三巻、200、203、232頁:東京大学史料編纂所データベース) このように食摂取に特定の制限をかけるという行為(例えば「茶断ち」など)によって何らかの望ましい結果を得ようとする行為は、このような「苦行」の系譜上にたつものであろう。
- 24) 麥谷邦夫「穀食忌避の思想-辟穀の傳統をめぐって」『東方学報』72号2000年。
- 25) 例えば、赤将子「不食五穀。」、修羊公「略不食。時取黄精食之。」(『列仙伝』)、左慈「断穀」、甘始「行気。不飲食。」魯女生「服胡麻餌朮。絶穀八十余年。」、甘始「行気。不飲食。」(『神仙伝』)など。
- 26) 前掲論文 190-191頁。
- 27) 前掲論文 196頁。
- 28) 本稿では詳述を控えたが、仏教の焼身行為もおそらく神仙道中にあらわれる仙人、赤松子や寧封子(ともに『列仙伝』巻上)の行業をその先蹤とすると考えることができる。
- 29) 法凝、僧崖の伝では『法華経』と明記はないが、「焼一指、臂、身」「薬王等聖」などの叙述が『法華経』の薬王菩薩本事品をふまえていることから法華経奉持とした。
- 30) たとえば法誠は懺法の一つである「法華三昧」を行って、夢で普賢菩薩に見え、僧朗も「潔誓」して法華経を誦したとあり、普明も懺悔の後、ある不思議な僧があらわれ、「冥中の示すところ」を語ったとある。

- 31) 日本においては、断食行を行う宗教者はやがて平安期末—中世頃から、その「食」に関わる苦行性に重点を置いて、五穀聖、十穀聖、そして木食上人などと呼ばれるようになる。断穀行はやがて木食戒とされ、木食応其（1536—1608年）や、彈誓（1552—1613年）、木食恵昌（?）、木食養阿（?—1763年）、木食観海（?）、木喰行道（明満 1718—1810年）等々、民衆から高い尊敬をうける上人があらわれてくる。彼らは断穀行を行いつつ日本全国を廻国遊行するのであるが、その中には勧進を行って橋や道路などの土木作業を推進するなど社会的な行動を行う者がいるなど、近世に至るまで日本宗教のランドスケープの中で活躍してゆくようになるのである。また断穀行は、仏道修行であるとともに、「即身仏」と呼ばれるミイラ状の身体をその死後に維持するための手段としても用いられた。出羽三山の湯殿山は、このような宗教行動が盛んに行われた場所として知られる。ただし、特に近世以降の木食の行法は真言宗との関係が深まり、『法華經』との関係が明らかでなくなる。法華經と苦行という意味では、とりわけ近世以降、『法華經』を日本各地の靈地寺院に奉納して回る六十六部と呼ばれる在俗の宗教者がきわめて多く活動をしたことが注目されよう。
- 32) 本稿で取り上げた断食行より更に展開された形の断食行—断食という言葉自体既にその適応を超えているのであるが—としてあげるべきは、「餌食法師系説話」として有名な浄尊法師（『法華驗記』第73話）の食行動であろう。浄尊法師の例をあげるならば、山野に住む彼は、穀物の生産をはじめとする世間一切の生産行為が罪業深いものという認識を持つがゆえに、牛馬の死肉を食べることを習いとして、法華誦經を続け往生を遂げたとある。これらの行業は、一般に考えられている「清浄」性の位相を逆転する形で展開されたと考えられる。
- 33) 既に『続日本紀』では養老2（718）年10月10日の条に「其居非精舍。行乖練行。任意入山。輒造菴窟。混濁山河之清。雜燠 煙霧之彩。（中略）如斯之輩。慎加禁諭。（下線筆者、以下同）」とある。山河を「清浄」であるとする観念は仏教が日本で広範に信仰される以前からあったのであろうか。後の天平宝字2（758）年8月朔日の条には「天下諸国隠於山林清行逸士十年已上。皆得度。」とある。ここでの「清行」を「浄行」とし、「学解」に対する「呪験力」とする解釈もある。（根本誠二『奈良仏教と行基伝承の展開』87頁）
- 34) この最も著名なエピソードは廬山に住む慧遠と、時の為政者桓玄との関係であろう（大50，360中-）。同じように、世俗における権力者が山居する僧侶に会うために山に入ると、「覺えず身戰き汗流る。」（同、576中）「山に到りて礼拝するに、戰き汗し安ならず。」（同、566下）などとあり、山林／山岳における世俗の権力と宗教的靈的威力の力関係の転換が記録されている。
- 35) 立山、大山、白山などでは、法華經書写を一夏を通じて続ける如法經修行がおこなわれ、伊吹修験では不断で法華經誦誦を行うことを如法經修行とした。東大寺の勧進聖重源も大峯山系の奥駆修行を5回行っており、「南無阿弥陀仏作善集」（120

3年)『奈良国立文化財研究所史料一』に、如法經書写した『法華經』を大峯に埋經したことを記している。

- 36) 筆者は以下の論文において、八世紀を中心に滅罪の經としての『法華經』信仰が日本において広く民間にも広められたことを論じた。「日本古代の法華經滅罪信仰の形成と民間への浸透について：『日本靈異記』の法華經滅罪説話群に焦点を当てて(1)、(2)」『東洋哲学研究所紀要』22号、23号、2006年、2007年。
- 37) 『靈異記』でも、すでに在俗の人々が山中の寺で法華經の写經の行を行う例が見られる(下巻9話、20話)。また、ある男がその母をおびき出すために「山中で法華經講説の大会が行われる」(中巻3話)と語った例もあることから、そうした法華經講説の場が山中にあって、人々が集ったこともあり得たと推測される。
- 38) 天仁2(1109)年に中御門宗忠が行った熊野詣の記録である「中右記」には、「遠出洛陽、登幽嶺臨深谷、踏巖畔過海浜、難行苦行、若存若亡、誠是涉生死之峻路、至菩提之彼岸者歟(下線筆者)」とある。『神道大系(文学篇)』31-32頁) また、建仁元年(1201)の後鳥羽上皇の熊野詣でに従った藤原定家も、その紀行記「熊野行幸日記(後鳥羽院熊野御幸記)」に「咳病殊更無為方、心神如無、殆難遂前途(10月16日)／風雨之間路窄不及取笠、着蓑笠、輿中如海如林宗、終日超險阻、心中如夢(同月20日)」と述べている。『神道大系(文学篇)』65頁／68頁)
- 39) 金峰山に関わる法華經持經者は陽勝をはじめとして『法華驗記』に数多く記されていることから、この地が法華經奉持者の一つのターミナルとして存在していたことが想定できるが、ここに参詣した在俗の人々も『法華經』に関わる行を行うことが多かった。その代表的な例は、藤原道長が金峰山において行った『法華經』を中心とする經典の埋經であろう(1007年)。また、熊野について言えば、先に記した『靈異記』下巻第1話の『法華經』を誦持する捨身の行者、また『三宝絵詞』に記されている、「熊野八講」とよばれる法華八講、また『驗記』に記される、熊野三山の一つ那智山の住僧で焼身供養を遂げた応照(ただし、現在応照の火定跡が遺されているのは、那智権現の奥の院とされる妙法山。唐の天台山からやってきたという僧侶蓮寂がこの山の頂上に『法華經』を埋經したと伝えられている。)など、熊野、特に那智山は古代から法華經持經者が集まり山岳修行を行う聖地として考えられてきた。また、この那智山は「那智懺法」で知られるように、法華懺法会の靈場でもあった。滅罪の執行を役割とする懺法僧が御經供養を巡礼者のために行っていたという。('修明門院熊野御幸記」「熊野詣日記」『神道大系(文学篇)』102頁、249頁)「江都督納言願文集」には白川院の皇女である郁芳門院の病氣平癒と長寿(除病延命)を願って書かれた願文が納められているが、ここには皇女自らが『法華經』三部を書写したこと、そして病氣の皇女のために使僧が代わりに熊野の三所権現に奉納する旨がしたためられている。さらに、この那智山の滝本近くの金經門周辺に平安から室町に及んで造成された非常に多くの經塚があり、『法華經』

も多く埋経された。中世以降近世にかけて、盛んになってゆく法華經納経の巡礼行者、六十六部もこの那智山に訪れて納経を行った。

- 40) 源為憲撰述『三宝絵詞』巻中、大安寺榮好伝。『日本紀略』寛平元年9月24日条。
- 41) 中国でも例えば、六斎日に地域の人々が集まり、種々の戒を守り、特に食事の制限を行って過ごす、八閼斎と呼ばれる行事があった。これは日本にも伝わり広まった民衆レベルの苦行実践ともいえる行事であるが、この行事と『法華經』の直接のつながりがみえないのでここでは取り上げない。
- 42) 平川氏は論文「懺悔とクシャマ」において「懺悔の思想は『法華經』とは別の系統で起こったものである」とし、本田義英氏の『華嚴經』「普賢行願品」についての論述（『法華經論』弘文堂書房、1944年、216頁以下）をもとに、「このように懺悔は、最初期の大乗經典である『三品經』にすでにあり、更にそれが『華嚴經』にも取り入れられて、行法として深化しているのである」と述べている。（『法華文化研究』1976年、9頁）
- 43) 塩入良道氏は「文宣王新集抄経録」中の「抄普賢懺悔法」も懺法のひとつとしてあげている。「中国仏教儀礼における懺悔の受容過程」『印度学仏教学研究』11巻2号（22）1963年

＜表1＞『法華驗記』食関係の苦行を行った法華經持經者

僧名（山名）	A 苦行（食）	B 見仏	C 験力／奇瑞
5 相応（葛河）	断穀、断塩、世の美味を厭う 「難行苦行」	不動明王に見える／ （法華經誦經の善根により）慈尊に見える。	鳥を落とし、大樹を繩にする、暴流を逆流させ、雨を晴天にする。
9 応照 （熊野奈智山の住僧）	断穀、断塩、不食甘味、松を膳とし、風水を服す。 内外の不浄を清める。 ＜焼身の方便＞		奇瑞：身体が灰になっても誦經の声絶えず、沈壇の香り、名も知らず見たこともない多くの鳥が集まる。
16 仁鏡（東大寺の僧／愛太子山）	一盃の粥で三・四日、一盃の茶で数日の夜／六時に懺悔の方法を修行。	師子常に来て慣れ親しみ、白象来て宿直する。	奇瑞：火を持つ手臂が闇にあらわれ、水瓶に水が自然に満ちる。
18 沙門（葛河）	断食 苦行、懺悔修行する。	夢に僧の告げ「比良山の峰、仙の僧に親近結縁せよ。」	
18 蓮寂 仙（ひじり） （比良山）	鳥獸が果（木の実） 蔬（草の実）を供養。	（一乗に依り）都卒に上昇し、慈氏尊に見え、余方に行き諸の聖人に親近する。天魔惡鬼も近付かず、仏を見、法を聞くこと、心に自在を得たり。	（一乗に依り）眼に遠くの方を見、耳に衆の声を聞き、意に一切の法を知る。 神力を使い沙門を葛河に同日に返す。
20 蓮坊阿闍梨 （釈迦堂の供僧） （江文の顚で修行）	食：断食、断塩し、法華を誦經し、六根の罪を懺す	夢 白象にのる普賢菩薩に對立つ。 毘沙門天が讃嘆。 夢に僧摩頂して告げ、修行の徳満つ、臨終に来て救わむと言う。	
44 陽勝上人 （金峰山）	まず断穀＋菜蔬（なくさびら）のみ→果（木の実） 蔬（草の実）→粟一粒。	法華經の力に依り、「仏を見、法を聞くこと、心に自在を得たり」。	陽勝すでに仙人になる。身に血肉なく、異なる骨奇しき毛あり。兩の翼身に生ひて、虚空を飛行すること、麒麟、鳳凰のごとし。 通力で病の親の願いを知る。
44 笙の石室で安居の僧 （吉野 大峯山系）	数日断食し、法華誦經。	青衣の童子白い飯を授ける（陽勝仙人の指示）。	

45性空上人 (深山→書写山)	餐をのぞまず、煙をはかず、火を減す。		夢で、美しい膳を受ける。／経巻から真っ白な梗米が自然にでてくる。／夢で人が運んできたごちそうが目前にある。／経巻から餅が出てくる。
47楸取(大仏)上人 (楸取山)	白月は断食 黒月は五・六日の間稀に食を受ける。 栃の実百以上持って土の室に入る。5ヶ月後出てくるが、栃の実半分以上残る。 ＜焼身＞		
49良算聖 (金峰山薜ノ岳)	断穀、断塩、菜蔬(なくさびら)のみ、果(木の实) 蓏(草の実)。	十羅刹の中の皇諦女作礼にあられる。	
53永慶法師 (横川)	七日間食を断ち堂に籠り祈念 法華を誦して六根懺を勤める。	龍樹菩薩、宿老の形で現じる(前世が犬であった事を知らせる)。	
66睿実の君 (神明寺、愛太子山)	大雪の時、数日食せず、竈の土を食し、命を継ぎ、誦経。 臨終に際し「数日食を断てり」。	白象、聖人の前に現じ、口から光を出して草庵を照り輝かす。	「怨むる家を降伏」「病悩を除き癒す」。／路頭の病人「経の威力、聖人の気分」で癒える。 「慈悲、看病、抜苦はさらに凡夫の所作に有らず。」
74玄常聖 (播州雪彦山)	断食(百の栗で百日の安居、百の柚で一冬の食)「苦行誦経」		「人の心を知り、念う所を説き、兼ねて世の相を見て、その吉凶を示す。」「権者」
89海蓮法師 (立山、白山及び余の靈験)	断食、断塩 「難行苦行」	夢に、菩薩の形の人があられる。	
91妙昭法師 (信濃の国深山)	意図なくして断食状況となる。／果物のみ	夢に老いた僧があられる。	一乗の威力勝利顕然。／病患を癒し／悪霊邪気聞経により道心をおこし、執着を捨て／早損の田畠に自然の水が流れ豊饒となる。
92長円 (葛木山 熊野山-大峰-金峰山)	断食して誦経。	夢に八大金剛童子が聞経。通夜して誦経、老人があられる。(神人／五台山文殊の眷属、于頔王)名簿を奉上現世来世冥護約束。 清水寺 貴女が現れ讃嘆す。	「験力顕然」

<表2>『高僧伝』断食関係の苦行を行った僧

大正蔵	僧名	奉侍した経	断食行についての記述 () 内山名等
訳経			
329b16	曇摩耶舍		累日不寝不食。 <u>專精苦到以悔先罪</u> 。(孤行山澤)
339a29	智嚴	普曜廣博嚴 淨四天王	精勤著名。納衣宴坐蔬食永歲
344a05	求那跋陀羅	勝鬘楞伽經 無量壽他	蔬食
義解			
348b08	支遁	安般維摩 經道行波若	木喰澗飲／菜蔬長阜／蔬食終身(石城山／東山／迹炎山／姚塢山)
351c03	道安	般若道行 安般	山棲木食(飛龍山－太行恒山－王屋女林山)
354b01	竺僧朗		蔬食布衣(金輿谷崑崙山：泰山西北之一巖)
355b05	竺僧輔		<u>單蔬白節禮懃</u> (隱于澤)
357a29	帛道猷		陸峯菜葉服餌(遊山林之下)
357c23	慧遠	般若	鼓酒不許 米汁不許(太行恒山－廬峯)
362a12	慧永		蔬食布衣(廬山)
363a21	曇順		蔬食德行(廬山)
363a21	曇銑		蔬食德行(廬山)
364b23	道恒		蔬食味禪(竄影巖壑畢命幽藪)
367a27	慧生		蔬食(虎丘山)
368b28	法業	大小品 雜心	蔬食節己
370a01	曇鑒		蔬食布衣律行精苦
370a19	慧安		蔬食精苦(廬山)
371c08	道汪	涅槃	蔬食数十余年(廬山)
372a11	普明		<u>蔬食誦經 苦節通感</u>
372a11	道闇		<u>蔬食誦經 苦節通感</u>
374b27	法珍	涅槃法華 大品 勝鬘	<u>蔬苦弗改 戒節清白</u> (武康小山寺)
377c08	僧遠	數論	<u>蔬食饑誦</u> 曉夜不輟／蔬食五十余年 (牛落山-上定林山)
381a27	智順	涅槃 成実	<u>絕穀日久執節清苦</u> (鍾山-禹穴雲門 精舍：会稽山)
神異			
387b01	單道開		絕穀餌栢實。栢實難得復服松脂。後服細石子。 一吞數枚數日一服。或時多少薑椒。 (栖隱-鄴城西法琳祠-羅浮山)
387c15	竺佛調		一年半歲齋乾飯數升。還恒有餘。(獨入山)
389b23	涉公		虛靖服氣不食五穀
389c08	曇霍		<u>蔬食苦行</u> ／乃使人幽守七日 而霍無飢渴之色 (常居塚間樹下)

習禪			
395b23	竺 僧 顯		貞苦善戒節。蔬食誦經業禪爲務 (常獨處山林頭陀人外／復歷名山)
396c09	支 曇 蘭		蔬食樂禪 (豐赤城山)
396c26	法緒	法 華 維 摩 金光明	德行清謹蔬食修禪 (頭陀山谷)
398c06	慧通	增一阿含經	蔬食持呪。
398c15	淨度		蔬食 (常獨處山澤)
398c24	僧從		不服五穀唯餌棗栗。年垂百歲而氣力休強。(略) 禮誦無輟。(豐瀑布山)
399a01	法成	寶積經	不餌五穀唯食松脂 (隱居巖穴)
399c06	法晤	大小品 法華	晤不食粳米常資麥飯。日一食而已 (履行山水／ 樊山)
400a05	曇超	海龍王經	蔬食布衣一中而已 (靈苑山)
明律			
400c22	慧猷	十誦	蔬食履操
401a17	慧詢	十誦	蔬食苦行
401b19	僧隱	法 華 維 摩 十誦	蔬食
401c11	道營	法華金光明	蔬食守節
401c22	志道		蔬食小欲
亡身			
404a02	僧群		清貧守節蔬食誦經 (霍山)
404b18	僧遵	法 華 勝 鬘 金剛波若	蔬食節行。常憊悔爲業。
404c19	慧紹	法華	於是便蔬食。精勤慍勵苦行標節。(東山)
405b02	慧益	法華	精勤苦行/至大明四年始就却粒唯餌麻麥。 到六年又絕麥等。但食蘇油。有頃又斷蘇油唯服 香丸 (鍾山之南)
405c02	僧慶		漸絕糧粒唯服香油。
405c11	法光		苦行頭陀不服綿繡。絕五穀唯餌松葉。後誓志燒 身。／乃服松膏及飲油經于半年。
誦經			
406b26	曇邃	正法華經	蔬食布衣。
407a05	法宗	法華 維摩	蔬苦六時以悔先罪。
407b10	普明	法華 維摩	少出家稟性清純蔬食布衣。以憊誦爲業。
407b27	慧果	法華 十地。	少以蔬苦自業。
407c07	法恭		少而苦行殊倫。服布衣餌菽麥。／又以 弊納聚蚤虱。常披以飴之。
407c14	僧恭		亦不食粳糧唯餌豆麥
407c17	僧覆	大品 法華	學通諸經蔬食持呪。
407c22	慧進		蔬食素衣誓誦法華。用心勞苦。以悔先罪

408a05	僧念	法華 金光明	蔬食避世
408b22	法明		蔬苦有至德
408b23	僧志		蔬苦有至德
408b23	法定		蔬苦有至德
408b25	法慧	法華	蔬食布衣。志耽人外。(禹穴天柱山寺)
408c03	曇遊		蔬食誦經。苦節爲業 (懸溜山)
408c04	僧侯	法華 維摩 金光明	年十八便蔬食禮懺。魚肉葷辛未嘗近齒。(後崗)
408c13	慧溫	法華 維摩 首楞嚴	蔬苦並有高節
408c15	慧彌	大品 波若	葷醪鮮豢一皆永絕 (終南山-鍾山)
興福			
410a08	慧元		食蔬幽遁永絕人途 (武陵平山)
410a14	竺 慧 直		直精苦有戒節。後絕粒唯餌松栢。(武陵平山／ 登山蟬蛻焉)
410a17	慧力		常乞食蔬苦頭陀修福。
410b11	慧受		蔬食苦行常修福業。
410c05	僧 (曇) 翼	法華	蔬素苦節見重門人。／翼蔬食澗飲三十餘年。 (廬山寺-會稽-五岫駢峯)
經師			
413b25	帛 法 橋		於是絕粒懺悔七日七夕。
413c05	支 曇 籥		少出家清苦蔬食。(虎丘山)
唱導			
416c07	道儒		出家之後蔬食讀誦。
416c17	慧重		已長齋菜食每率衆齋會。
416c26	法願		菜食已來十餘年。

＜表 3＞『続高僧伝』断食関係の苦行を行った僧

大正蔵 義解	僧名	奉侍した經	断食行についての記述 (山名)
468b21	慧約	淨名勝鬘 法 花 大品	苦行得道者/却粒嚴栖。餌以松朮。／飯餌松朮三十餘年 (嚴栖-鍾山-金華山)
472c06	僧喬		粥糊口茹菜充飢／弊衣蔬食終身不改
474a23	道宗		衣裳麤弊飲食疎儉
478a21	慧勇	十誦 成實 花 嚴涅槃 方等 大集大品 智 論 中百十二 門論 法花 思益	治身蔬菲 (攝山西嶺)
480c02	慧布	三論成實大品	絕穀不食命將欲斷 (攝山)

485a01	法上	涅槃經維摩 法花十地地持 楞伽	一粒之米加之以菜（潛林慮上胡山寺）
486c10	寶象	成實 請觀 音 大集涅槃法花	唯當自勵身心節約衣食望引殘運耳（就山修繕）
503c18	智琳	法花淨名 成 論毘尼大品 金鼓	蔬餐苦節篤志熏修（山房）
512a21	普曠		居山餌栢一十五載
516c19	道判	中百四論	自煮菜進喰（太白山／華岳）
517b16	淨業	涅槃攝論	篤愛方術却粒練形資神養氣（覆車山）
542a04	玄鑒	涅槃十地維摩	食唯蔬菜衣則蘿麻
547a07	淨元	攝論涅槃	弊衣鹿食
習禪			
552c01	那禪師	楞伽	惟服一衣一鉢一坐一食以可常行
552c07	慧滿	楞伽	一衣一食
552c25	僧達	華嚴 四分 十 地地持 波若	達念身為苦器難可維持。乃試履裁約。餌苓斷粒。自此終報。（山・林慮山黃華嶺）
553b25	僧稠	涅槃經	節食輒心。九旬一食米惟四升。（定州嘉魚山・青羅山・馬頭山・常山・大冥山・龍山）
555b25	法聰		蔬霍是甘無求滋饌（東遊嵩岳西涉武當...因至襄陽傘蓋山白馬泉）
556c01	法懷	法華 維摩 大論	不食僧糧。分衛一食。／七日不食。頂禮悔過。（玉泉山寺＜紫蓋山＞・廬峰台嶺衡羅恒岱無遠不屆・默山・大冥山）
557b29	法忍	法華 維摩	三十餘年木食麻衣破衲而已。／或一食七日跏坐求志。曾於一夏費米三斗。（巖下頭陀）
558a29	僧瑋	金光明經	仍服以弊衣資以菜食。（攝山栖霞寺）
559a12	曇詢	法華	蔬菜（白鹿山北霖落泉寺）
562c06	慧思	法華 妙勝定 經 般若	日惟一食不受別供。（武當南岳・大蘇山・南岳）
574c15	眞慧		餌黃精絕粒百日。檢校教授坐禪禮懺。（白鹿百家巖）
576b27	靜端		惟一食常坐
579b02	僧定	成實	唯以粳米白粥日進一杯／遂如常跏坐斷食三日。（鍾山林阜・南山）
579c04	道林		木食濟形惟法檢心更營拯（太白山・梁山）
580a04	法應		飯衣松蘿潛形六載。專修念慧用＊夙罪。（終南山）
580c14	法藏	妙莊嚴王品 （法華經）	喰以朮松／草木爲糧粒／宣朔月給茯苓棗杏蘇油柴炭（終南之一峯、紫蓋山）

583a06	智滿	涅槃經	禮懺...禪懺兼修...潔己清貞永霜取喻。弊衣節食纔止饑寒。頻經斷穀用約貪染。(石墨山-嵐州土安山)
583c23	僧邕		避時削迹餌飯松朮。(林慮山-白鹿山-終南山)
586c08	智藏		常坐一食(終南豐谷之東阜)
587a20	法喜	法華經	衣弊食匱(荊州青溪山寺-驪山南阜鄉號廬陵)
589a22	曇榮	華嚴經 地持	年登不惑斷粒練形。常餌守中用省。(略) <u>又每歲懺法必具兩儀</u> 。(上黨黎城諸山)
589a29	僧定	(法華伝記： 法華經)	
590a03	靜琳	十地 華嚴 楞伽 思益	而弊食匱衣。／後入白鹿山。山糧罕繼。便試以却粒之法。孤放窮巖又經累載。(白鹿山-泰岳)
592c21	曇韻	法華經	食惟一受味不兼餘。／每年於春秋二時依佛名法。冬夏正業則減食坐禪。(恒岳側蒲吾山-北臺木瓜寺-西河 平遙山)
593b19	慧思(唐)		單衣節食(箕山之陰)
594b02	明淨		山粒致絕。(略) <u>遂結齋靜室</u> 。(海畔蒙山-天台諸山)
594c13	慧融		服食呪水治病。(山居)
595a08	世瑜		<u>一食頭陀</u> 勤苦相續。／四猿供給山果等食。／然其山居三年之中。食米一石七斗。(響應山)
597c19:	慧祥	四分涅槃經	然其所食日止一餐。
599c06	法顯		旦資蔬水中後絕漿。
601c28	靜之	般若多心	米四石。恰至夏竟一石未盡。(靈巖山)
602c24	善伏		布衣蔬食(天台-廬山-桑梓山)
603c10	僧裔		恒於定裏來望人山南坐禪餌藥。年將八十。(山南)
明律			
607b01	道禪	十誦	蔬食弊衣(山寺)
612b08	法鑄	(唯識)	服餌守中(孤行巖岫偃息松林)
612b14	慧主	法華經 四分	惟食松葉／有山神送茯苓甘松香來(山神)
619c02	慧旻	十誦法華經	蔬食(山-華亭谷幹山-海虞山)
護法			
639a08	慈藏	攝大乘論 菩薩戒本	糧粒固窮。以死爲命。便感異鳥各銜諸果就手送與。(山所-終南雲際寺)
641c14	法通		絕粒竭誠遶獄行道
感通			
645c27	植相		<u>專習苦行</u> 。一食常坐正心佛理(青城山)
649b21	僧遠		弊衣破履一食長齋。(略) 昏曉行悔。
651c04	慧峯	十誦	攝靜松林日惟一食。(栖霞寺[撰山])
651c26	法安		匱食弊衣(太白山-泰山)
655b07	通達	(大乘)	不齋糧粒不擇林巖。飢則食草息則依樹(太白山)
663a18	慧聰	法華經	<u>苦形節食</u> 行知足行。(略) <u>但行禮拜四衆</u> 。尚得六根清淨。(遊行)

665b08	法空		飢則餐松皮柏末。寒則入穴苦覆。(臺山)
672c29	靈達		衣食匱弊(追訪山野 頭陀林塚)
遺身			
678a27	法凝	(法華經)	不食(齊山)
680c11	普濟	華嚴	行不裹糧依時喰草。咀嚼咽飲都不爲患。(太白諸山)
682b05	大志	法華經	山粒本絕終日忘餐。或以餅果繼命而已。(盧岳峯頂寺-花山甘露峯)
683b20	法曠	無量壽經	至時分衛一食而已
683c12	僧忘名		先節食服香(西山子夏學巖)
683c26	荊州比丘 尼姊妹	法花	節約衣食欽崇苦行服諸香油漸斷粒食。後頓絕穀惟噉香蜜。
誦經			
687b10	慧超	法華	餌藥坐禪(衡嶺／嵩高)
690c01	法達	華嚴般若	單已自怡食無餘粒(雲陽巖中)
興福			
695c28	道積	涅槃 地論 攝 大乘論 地持	弊衣菲食
696c22	德美	般舟法華經 佛名經	節食四分之一(太白山)
雜科			
705a13	曇寶	觀音(法華)	斷穀練形戒行無點。

(あっぱるあらい・しのぶ：委嘱研究員)

The Lotus Sutra, Asceticism, and Expiation : East Asian Perspective

Shinobu Apple-Arai

This article discusses the relationship between the Lotus Sutra, asceticism, and the concept of expiation through examining biographical records of Buddhist monks extant in both China and Japan, especially focusing on fasting practice in general, its regimen of avoiding grains in particular. This study demonstrates that the sutra most frequently upheld by these Buddhist ascetic practitioners described in these records was the Lotus Sutra, and that these practitioners were engaged themselves in this fasting regimen in order for them to purify their own past transgressions, that is to say, expiation. In turn, the regimen of fasting practices was, in fact, derived from techniques indigenous to China, which were aimed at one's well-being, longevity, and immortality because these techniques were considered to be physical cleansing and detoxifying techniques. This article shows the Buddhist rendering and assimilation of heterogeneous traditions and its transformation/internalization of the meaning from one's physical purification into the purification of one's past transgression.

This article also discusses the religious activities, which relate the Lotus Sutra with asceticism and expiation, appearing from the 8th century in Japan. Regarding the fact that these activities can be considered as the continuity from the religious activities in China, this essay examines particular forms of reception and transformation occurring in Japan. At the same time, with regard to the continuity in the larger scope of the East Asian religious landscape, it can be a starting point to investigate the Lotus veneration that had been carried in the seemingly different genealogy from the Tientai/Tendai schools.