



古代の

日本 靈 異 記 論

と 教 仙

古 比 直 櫨 重 八

Naohiko Yaegashi

天 皇

房 書 林 翰

魚を食う僧と「天」——下巻第六話

はじめに

日本人の食生活における仏教の影響といえば、たとえば次のような理解が挙げられるであろう。すなわち、いわゆる大乘仏教においては、慈悲の精神に反するとして、一切の肉食が禁じられている。日本には、中国などを經由して大乘仏教が広まった。そこで、大乘仏教の禁忌が、過去の日本における食生活の在り方にも影響を及ぼし、前近代においては、とくに四足獣について肉食が禁忌とされたのである。

こうした理解の当否については判断を保留しておきたいが、もし仮りにそれを踏まえるならば、魚を食したことによって僧侶が聖人ともあがめられ、熱心な檀徒を獲得した話がある、などということは納得し難いことである。しかしそうした説話が存在する。平安時代初期に成立した『日本霊異記』

の下巻第六話がそれである。この説話では一つの奇跡が僧侶の魚食を正当化している。本章は、この難解な、しかし同時に極めて興味深い説話における奇跡の意味や役割について考察し、ささやかながら一つの問題提起を試みたものである。

一 下巻第六話

1

はじめに、『靈異記』下巻第六話を、真福寺本『日本靈異記』⁽¹⁾によって示すことにする。今日の通例として、『靈異記』の中巻と下巻については、最善本とされる真福寺本を底本と定め、これに前田家本や来迎院本などを対校本として校訂本文が作られる。しかし本話の場合、真福寺本と前田家本との字句の相違の中には、説話の内容の全体を左右しかねないものが含まれている。それは本章で取り上げる奇跡の意味を左右するほどの相違とも見なされる。そこで、ここでは校訂本文によらず、真福寺本によつて考察することとし、前田家本との比較検討は、後日改めて試みることにしたい。なおこの問題となる相違以外の他本によつて字句を改めるべきかと思なされる箇所については、一括して注記した。⁽²⁾ また本文は便宜的に八段に区切った。

禪師將食魚化作法花經覆俗誹縁 第六

I 吉野山。有一山寺。名号海部峯也。

II 帝姬阿倍天皇御世。有一大僧。住彼山寺。精懃修道。疲身弱力。不得起居。念欲食魚。語弟子言。「我欲瞰魚。汝求養我。」

III 弟子。受師語。至於紀伊国海辺。買鰯八隻。納小櫃。而帰上。

IV 時。本如檀越三人。遭道。而問之言。「汝持物。何物之也。」童子答言。「此法花經也。」從持小櫃。垂魚之汁。甚臭狐魚。俗念非經。

V 即。至於大和国内市辺。俗等俱息。俗人逼言。「汝之持物。非經。此魚也。」童子答言。「非魚。当經也。」俗強令開。不得逆拒。開櫃見。化法花經八卷也。俗等見之。恐奇而去。

VI 彼一俗。念於奇見遂。而竊窺往。童子。至於山寺。向師。具陳於俗等事。禪師聞之。一怯一喜。知天守護。然食彼魚。

VII 時。窺往俗見。五躰投地。白禪師言。「雖実魚躰。而就聖人之食物者。化法花經也。我愚癡邪見。不知因果。而犯逼惱乱。願罪脱賜。自今已後。為我大師。恭敬供養。」自尔。俗成大檀越。供養禪師。

VIII 当知。為法助身。於食物者。雖食雜毒。而成甘露。雖食魚害。而非犯罪。魚化成經。天感齊道。此復奇異事也。

本話の解説を試みれば、以下のとおりである。

I 大和国の吉野の山中の海部^{あまべ}峰に、一つの山寺があった。

II この山寺に一人の僧侶が住み、修行にいそしんでいたが、病氣によつて衰弱し、起居もままな

らなかった。そこでこの僧侶は魚を食して養生することを思い立ち、弟子に命じて魚を求めさせることにした。

III 弟子は、師僧の言い付けどおりに紀伊国の海浜に出かけ、鰯(ナヨシ)、ボラの幼魚イナのこと)八匹を買い求め、小櫃に納めて帰途についた。

病僧の養生のためには鮮魚でなければならぬというので、吉野の山中からはるばると紀伊の海浜に出かけたということであろうか。あるいは、寺の近辺で魚を買い求めることを憚り避けたのかも知れない。

なお、以下の段では、魚を買い求めに出かけた人物を一貫して童子と称している。そこで、弟子と童子とは別人であり、弟子がさらに童子に師僧の命を伝えて買いに遣らせたという理解が成り立つ。例えば、本話を再録した『三宝絵』中巻第一六話や、『今昔物語集』巻一二第二七話の記述は、そう理解したことを明瞭に示している。ここでは、童子と弟子とが別人であるか同一人であるかの判断は保留したままで、以下、本文にしたがつて童子と称する。

IV 童子は、途中で顔見知りの俗人三人に出会った。彼らは童子に櫃の中身が何であるかと尋ねた。童子は経であると答えたが、櫃からは魚の汁が垂れており、また魚の臭いがしたので、俗人らは童子の言うことが偽りであると思った。

後段から知られるように、俗人たちも紀伊から大和へ向かっていたので、しばらく同道することになったのである。同道することになったのが顔見知りの者であったということは、小櫃の中身を知られたくない童子からすると、極めて不都合なことであつたろうと推定される。

V 大和国に入つて市にさしかかると、そこで俗人たちは休息した。彼らが童子に、おまえの持物は経ではなく魚であろうと言ったところ、童子は、魚ではない、経であると言い張った。俗人たちが強引に櫃を開けさせたので、童子も拒み切れなかった。しかし案に相違して、小櫃の中身は法華経八巻であつた。俗人たちは恐れ不思議がりその場を立ち去った。

俗人たちが、市において童子を詰問したのは、松浦貞俊氏『日本国現報善惡靈異記註釈』⁽³⁾が言うように、そこが多くの人の集まる場であつたからであろう。多くの人の前で僧侶の犯戒が暴露しようとしたのである。けれども櫃の中身が、童子のことばどりの経に変ずるといふ奇跡が起こり、童子や師僧は救われたのである。

VI 他の者たちは引き下がったが、一人の俗人だけはなおも真相を見届けようと、密かに童子の後をつけて山寺に至る。山寺に帰った童子は、事の次第を師僧に告げる。僧は不思議がりまた喜び、「天」の守護であることを悟り、その魚を食した。

VII 後をつけてきた俗人はその一部始終を見届け、僧の前に身を投げ出して次のように言った。「真正銘の魚ではありますが、それが聖人の食物とされれば、法華経に変化するのです。愚かでものごとを正しく見ない私は、道理をわきまえることもなく、あなたのお弟子を苦しめ悩ましたりしてしまいました。どうかその罪をお許し下さい。これからは、あなたを私の大師としてあがめ供養させていただきます」。その後、ことばどおり檀越となつてこの僧を供養した。

この段の省略された記述を補うとすれば、俗人が見たのは、小櫃から魚が取り出され、これを僧侶が食している光景である。先刻の経が魚に戻っているのを目撃して、奇跡(魚の経への変化)が起ったことを初めて知ったのである。

VIII 次のように心得るべきである。仏法のために養生する場合には、仏法に仕える者の食物は、様々な毒物を食しても極上の食物に変ずるのであり、魚や肉を食しても罪を犯したことにはならないのである。だから魚が経に変じたり、「天」が感応して仏道を守護するということもあるのである。この話も珍しく不思議なことである。

以上をまとめれば、本話は、一人の病僧が魚食によって養生しようとしたが、買い求めた魚が経に変ずるという奇跡に助けられて、魚食を犯戒として非難されることがなかったばかりでなく、奇跡に擁護される僧侶の超人振りも明らかになった話、ということになる。

本話を興味深い話にしているのは、右の段落Vの大和国の市の場面であろう。魚を荷った童子が、大勢の人の集まる市において、しかも顔見知りの者にほとんど事情を見透かされた上で、小櫃を開けることを強要された。衆人環視の下で、師僧の魚食が暴露されかかったのであるが、小櫃の中の魚が経に変化するという奇跡によって救われたという場面である。ここを本話の山場とするならば、本話は、法華経のあらたかな靈験を示す奇跡を中心に据えた説話、つまり一つの法華経靈験譚と見なすことができる。

しかし本話には、『靈異記』に数多い法華経靈験譚の一つとして簡単に片付けられないところがある。最初にも言ったように、僧侶は魚を食べたのであるが、それを、肉食を禁じた仏教に外れる行為として指弾する態度は、本話の語り手の側にはまったくない。では肉食の禁忌をまったく知らない者や、あえてそれを無視する者がこの説話を作り伝えたのかというところではない。俗人たちの言動の背後に想定されるのは、仏教においては肉食が禁じられているという知識、もしくは僧侶は肉食すべきではないという考え方であろう。また、結語の中に「魚害(完または害か)を食ふと雖も、罪を犯すにあらず」とあるのは、魚食を犯戒とする考え方を前提とした文章である。ところが本話でやり込められたのは、禁忌を破った方ではなく、かえってそれを指弾する側であった。それどころか、僧侶の方は、魚食することによってかえって篤信の檀越を一人増やしてすらいるのである。

スリリングな場面を山場に据えた法華経靈験譚として、見事にまとめられた説話とも見受けられるが、しかし同時に多大な腑に落ちないものを残す説話である。たとえば、同じく『靈異記』に収められた上巻第一一話、同第一六話、同第二二話、中巻第一〇話そして下巻第二五話などは、畜生の虐待や殺生、そして肉食した者をめぐる悪報譚であり、それらの悪業を慎めと説く説話である。こうした一群の説話に比較すると、本話はまったく逆のことを語っているように見える。これは『靈異記』の抱える大きな矛盾ではないのか。それとも、編纂者、景戒はそうした矛盾を承知しつつも、奇跡によって禁忌を押し潰し、犯戒の朋輩を擁護しようとしたのであろうか。しかしたとえ擁護が成功したとしても、同時にそれは仏教者景戒の破産とはならないか。本話の問題点は、このあたりに集約されると考えられる。

肉食については、仏典の所説にも禁止と容認との両説があり、必ずしもすべての仏典が肉食を禁じているわけではない。また海彼、中国における肉食の是非をめぐる論争もある。そして「養老律令」の「僧尼令」には条件付きで肉食が容認されている。そうした本話を取り巻く種々の考え方に照らしながら、本話の奇跡の持つ意味や役割にも新たな解釈を施すことができ、また本話を含む「靈異記」の仏教の特質をも浮き彫りにすることができるのではないか。こうした見通しの下に、ここでは、仏典など対比するために、肉食の是非をめぐる、本話の構成要素と見なされるものを抽出し、その絡み合いを話の展開に沿って確認してみることとする。

本話の構成要素としては次の三つが挙げられよう。第一は、童子をあらがった俗人たちの言動を支える考え方である。すなわち仏教においては肉食が許されないとする考え方、もしくは、僧侶には肉食は許されないという考え方である。第二は、僧侶や童子の言動に示された考え方である。肉食が許されるとする考え方、あるいは、病気の養生のためなどの一定の条件の下では、僧侶にもそれが容認されるという考え方である。第一、第二の構成要素とは、肉食の禁止と容認という相対立する考え方である。第三の要素は、両者の対立や葛藤の仲介役を務める奇跡である。あるいは奇跡を発動させた、本話にいわゆる天の意志である。

これらの三要素の絡み合いが、本話を構成していると考えられる。その絡み合いを先に設けた段落の順に確認してみよう。まず第Ⅱ段に、病僧が養生のために魚食を思い立ったとあり、第二の考え方

(肉食の容認) が提示される。またそれに基づいて、山寺から童子が遣わされることになる。しかし、第一の考え方(肉食の禁止)に立つ者によつて発見される恐れがあった。それを回避するために、遠く紀伊の海浜に魚を求めたとも考えられるというのが、先の第Ⅲ段をめぐる筆者の解釈である。

もとよりこうした解釈が成り立たないとしても、次の第Ⅳ段を見ると、第二の考え方は、圧倒的な強勢を誇る第一の考え方の前に弱体振りをさらけ出している、あるいは後ろめたいものとして登場しているということは明白であろう。大道を跋扈するのは第一の考え方であり、その目を盗んで間道を擦り抜けようとしているのが第二の考え方なのである。相対立する考え方ではあるが、両者はけつして対等の関係で登場しているのではない。

第二の考え方は、第一の考え方の目を盗もうとした。しかしそれは成功しなかった。第Ⅳ段で、第二の考え方の存在が、第一の考え方の側に、半ば発見されてしまったのである。あるいは滴り落ちる魚の汁や臭いという証拠からすると、完全に発見されてしまったと見てよいのかも知れない。

続く第Ⅴ段では、第二の考え方の存在が、市に集まった大勢の者の前でさらし者にされようとする。これは、市における裁判と処刑、もしくは私刑になぞらえることができるかも知れない。市は法廷でありまた刑場である。すると童子はそこに連行された容疑者であり、小櫃の中身は証拠物件である。その後の経緯は自ら明らかであって、弱体かつ無防備な第二の考え方は、厳しく処罰されるであろう。

ところがここに第三の要素、すなわち奇跡、もしくはそれを発動させる「天」が介入する。この第三の要素は劣勢の側に味方して、証拠物件を望みどおりの品物にすり替えたのである。証拠が存在し

なければ裁判も成立せず、刑を執行する理由もなくなる。犯罪自体が消滅してしまったのである。準備の周到さに欠ける原告側が門前払いを食わされたようにも見える。奇跡は証拠を消滅させて裁判自体を水に流したのである。

第三の要素、奇跡は、二つの考え方のこの場での対決を撥無し、第二の考え方が、圧倒的な優勢な第一の考え方によって葬り去られるのを回避させたのである。この場面での奇跡の役割はこのように理解できる。しかし当事者たちは、まだ奇跡が起こったことを確認していない。また読者には、奇跡の別の意味や役割がまだ明らかにされていないと考えられる。それは後段で明らかにされる。

第V段から第VI段にかけて、多くの者は引き下がったが、一人だけ童子の後を追った者がいたとある。証拠の消滅に納得できない男があつて、なおも相手の敗北と自己の勝利とを信じて、証拠を揃えるべく容疑者を追跡したとも言えるであろう。しかし予期せぬことであつたが、奇跡が起こったことを確認し、またそれが実は「天」の下した判決であり、すでに裁判が終わつていたことを確認する追跡となつたのである。

第VI段には、山寺に帰り着いた童子が、師僧に一部始終を話したところ、僧侶はいたく不思議がりました喜び、奇跡は「天」の守護であると悟つて、魚を食したとある。この段の簡略な叙述はやや不親切であると言えるかも知れない。つまり、裁判は消滅したのであつて、二つの考え方の対決は先送りになつたまでのことではなかつたか。とすると、僧侶が童子の話を聞いていたく喜んだというのは腑に落ちないことではないか。また、決着がつけられないままに魚を食するのは許されないことではな

いか。ならばここに詳しい説明はないが、奇跡に対する新たな解釈が提示されたと理解しなくてはならない。僧侶をいたく感動させた解釈とはどのようなものだったのだろうか。

これを推定してみるに、まずはじめに、第一の考え方は多くの人が知っており、またその支持を取り付けており、この僧侶も、それはよく心得ていたとみるべきであろう。そして、こうした優勢な第一の考え方の前にあつては、第二の考え方が極めて劣勢なものであり、また後ろめたいものとされることも、十分に承知していたと見るべきであろう。しかしその上で、第二の考え方がなおかつ是認されるのか否かとなると、実は彼にもはつきりしていなかつたのではないか。魚食を思い立ち童子を遣わしたものの、寺へ戻つた童子の話を聞く以前の段階での、僧侶の肉食に関する二つの思考の受け止め方は、このようなものであつたらうと推定される。

こうした僧侶にとって、奇跡は一つの明確な解答を与えるものであつた。それは要するに、第一の考え方のみが正当であるとする立場の否定であらうと考えられる。第一の考え方は正当であるが、それと同時に、第二の考え方も正当であるとする立場が示されたのである。何れか一方のみが正当とされるのではない。両者の並存が容認されたのである。奇跡もしくは「天」が示したのは、こうした第三の考え方である。これが僧侶の奇跡の解釈であらう。

第一、第二の二つの考え方の対立葛藤は、このように弱体な第二の考え方をも容認するということが決着がつけられたのである。決着をつけたのは「天」である。「天」の判決には不服を申し立てることは許されないであろう。裁判が消滅して二つの考え方の対決が先送りになつたのではなかつたので

ある。裁判はすでに終わっていたのである。市の場面では、確かに奇跡は対決を回避したのであった。しかし、この回避とは、対決の先送りを意味するのではなかったのである。回避が同時に解決であったのである。僧侶が不思議がり喜んだのは、奇跡が二つの考え方のその場における対決を回避してくれたからというよりも、さらに踏み込んで、奇跡によって自己の考え方が正当と認められたからであった。だから彼は晴れて魚を食べることができたのである。

奇跡は市において起こった。奇跡の起こった場所に着目すれば、市の場面が本話の山場となるであろう。しかし奇跡の「本当の意味」が判明し、対立する二つの考え方の間に一つの決着がつけられたのはこの段である。本話の山場がこの第VI段に繰り下げられると考えられるのである。

さて、「天」の判決は、第二の考え方に立つ者のみが確認したのではない。もう一人確認に立ち会った者がいた。それが追跡してきた男であった。彼は、山寺に至ってはじめて魚が経に変化したことを確認した。また、童子や僧侶が、変化によって自分たちから保護されたことを知ったのである。さらに、保護する存在、ここにいわゆる天の存在を知ったのである。男は、「天」の判決の証人となり「天」の加護を受ける僧侶の前に、童子をあらがった罪を悔い、帰依することを誓ったのであった。その場面が後に続く第VII段である。

以上、本話の構成要素と考えられる三つの考え方を抽出して、その絡み合いを段落を追って確認してみた。この作業によって、本話の舌足らずな箇所を補うこともできたのではなからうか。またそれによって、奇跡の「本当の意味」が明らかにになり、ここに本話も、一つの霊験譚として完結できたと言

言えるかも知れない。

しかしにもかかわらず、たとえば次のような疑問は依然として消えないのではないか。なぜ童子は、俗人たちに師僧の病の篤いことを訴えたり、養生の必要を説かなかったか。なぜ魚を経と偽るような姑息なことをしたのか。そうした説得や対決、あるいは論争を、なぜ回避しようとしたのか。

こうした疑問に立脚して振り返ってみると、奇跡の役割とは、つまるところ、その圧倒的な威力によって、二つの考え方の間に想定されるところの、了解を求める努力とか対決という、いわば人事に属する事柄を、有無を言わずに葬り去ることにあった、と言えるのではないか。奇跡は霊験譚を成立させたかも知れないが、しかし同時に人事に属する論争を消滅させてしまっているのである。

ではどうしてそのようなことになったのだろうか。それを考えるために、次節では仏典などの肉食をめぐる所説を取り上げてみる。

二 仏典などに見える肉食をめぐる諸説

1

仏教と言ってもその地理的な広がりは大きく歴史も長い。それだけに肉食の禁忌の受け止め方も一様ではないことが推測される。『靈異記』は、漢文の仏典を拠りどころとする中国仏教文化圏の中に誕生した説話集である。そこで漢文の仏典やそれをめぐる論著などに参考とすべき例を求めることにする。

管見によれば、漢文の仏典における肉食の問題を考察した論文として、道端良秀氏の「中国仏教と肉食禁止の問題」⁽⁵⁾がある。諸文献の所説を見るに先立って、同氏の考察を要約しておきたい。道端氏は、はじめに、肉食に言及した『梵網經』などの經典や『四分律』などの律典の例を挙げ、それらを次のようにまとめている。

小乗律典といわれる『四分律』、『五分律』、『摩訶僧祇律』、『十誦律』などには、特別の場合の外は肉食を許していたが、大垂菩薩思想の発展とともに、次第に制限されて、遂に一切の肉食を禁止するに至っている。『涅槃經』、『楞伽經』などはその一例であり、梵網の菩薩戒などはその代表的なものである。

肉食を容認する律典と、これを厳禁する大乘經典との二種類に、大きく分けられるというのである。インドから、そうした仏典がその成立の順に中国へ紹介されれば、あるいは混乱は生じなかったであろう。しかし道端氏が指摘するように、「中国に仏教が伝来され、多くの経律論が訳出されたが、ここでは肉食許可の小乗律典と、肉食禁止の大乘經典とが、同時に流伝されたのであった」。

肉食の問題のみならず、互いに矛盾し合う教説が、成立の順序などを無視して、しかもともに仏の正説として紹介されるのであるから、混乱は必至である。ここに仏典を整理、体系化する必要が生じ、また一宗一派の独立の必要から、いずれを所依の經典とするかを判定するためにも、中国仏教では、教相判釈ということが行われたのであった。したがって、この教相判釈とは、今日的な意味での嚴密な文献批判を行って、整理や体系化を試みるのとは異なる。

それはさて置き、肉食の問題はどのような推移をたどったか。この問題については、たとえば、律典に拠りどころを求めて肉食を容認する僧侶たちを、『涅槃經』などによつて論破しようとした梁の武帝（蕭衍、四六四〜五四九、在位五〇二〜五四九）の「断酒肉文」が著名である。道端氏は、それとともに初唐の僧、南山律宗の開祖である道宣（五九六〜六七七）の見解を紹介している。道宣の場合は、律典における容認を方便説、仮りの教えとし、『涅槃經』などの大乘經典の一切の禁止を真実の教えと見なす（『四分律刪繁補闕行事鈔』卷下、「四葉受淨篇」の「時葉」の項）。つまり方便と真実と（權と実と）の範疇で判定しているのである。さらに律典の中で肉食したかのように記される場合についても、それは凡夫の預かり知らない「不思議肉」を食したのであって、実際に肉を食したのではないとも説明する（『法苑珠林』卷九四、「酒肉篇」の「感應緣」所引の「宣律師感應記」）。

以上の例などから、道端氏は、中国仏教においては、『涅槃經』などの大乘經典に基づいて、律典における肉食の容認は暫定的な方便の教えとされ、仏の真実の教えは、大乘經典に説く一切の禁止にあるとの理解が漸次定着していった、と見ているのである。

ただ最後に、道端氏は、「禁肉食や、禁殺が、すべて仏教から出たものと解してはならない」と言う。すなわち、「儒教の仁の思想や、墨子の兼愛の思想は、単に人だけではなく、禽獸や草木にまで及んでいた」ことや、「道教の不殺の戒律」の存在を指摘している。つまり、仏教以前の、あるいは仏教以外の、肉食などを忌む考え方が存在し、それが仏教の禁忌の受容の素地ともなった可能性に、注意を促しているのである。

なお、諏訪義純氏「菜食主義の形成⁽⁶⁾」は、こうした道端氏の指摘を受けて、中国仏教の初期の段階で、僧侶が肉食を禁忌とし菜食を是としたのは、仏典によるというよりはむしろ、仏教伝来以前の考え方によったものであり、やがて『涅槃經』などが訳出されると、改めてそれらが菜食主義の根拠とされた、ということ論証している。

以上の道端、諏訪両氏の考察をまとめると、初期の中国仏教においては、肉食を禁忌とする伝統的な考え方が、仏教にも取り入れられていたが、肉食を禁忌とする大乘經典が訳出されると、これを正當化する根拠とされ、やがて、仏教においては全面的に禁止されているという受け止め方が、通念として定着していった、ということになる。

道端氏や諏訪氏の考察によれば、中国仏教における肉食に対する考え方の、史的文獻の大枠に関する所見は、以上のとおりである。それを踏まえて、ここでは特に、『四分律』『菜健度』、梁の武帝の「断酒肉文」、三階教所依の經典の一つとされる中国撰述の經典『示所犯者瑜伽法鏡經』、そして日本の『養老律令』『僧尼令』の規定をみることにしたい。そしてそれらと『靈異記』下巻第六話との位置関係を測定しつつ、改めて奇跡の意味や役割、さらには「天」について、考察を進めてみたい。

2

仏陀耶舎と竺仏念が西暦四一〇年から四一二年の間に漢訳したとされる『四分律』の巻第四二「菜健度」第一には、次のような、三種淨肉の規定が定められた経緯に関する叙述がある⁽⁷⁾。

釈迦が毘舍離国に至った時、この国の大臣である私呵將軍なる者が説法を受け、改宗して釈迦に帰

依する。明くる日、釈迦と弟子たちは私呵の家に赴いて食物を供される。信者を失った尼乾子（ジャイナ教の僧侶か）は、毘舍離国の王に、私呵が牛を殺して釈迦やその弟子たちに供しており、また釈迦たちは自分たちのために殺したことを承知のうえで食している、と訴えた。こうした経緯があり、僧院に帰ってから、釈迦は弟子たちに次のように命じた。

自今已去。若故為殺者。不応食。是中故為殺者。若故見。故聞。故疑。有如此三事因縁。不淨肉。我說。不応食。若見為我故殺。若従可信人辺。聞為我故殺。若見家中有頭有皮有毛。若見有脚血。又復此人。能作十惡業。常是殺者。能為我故殺。如是三種因縁不淨淨肉。不応食。有三种淨肉。不食。若不故見。不故聞。不故疑。不食。若不見為我故殺。不聞為我故殺。若不見家中有頭脚皮毛血。又彼人非是殺者。乃至持十善。彼終不為我故断衆生命。如是三種淨肉。不食。若作大祀処。肉不食。何以故。彼作如是意。并具来者。当与。是故不食。若食如法治。

すなわち、釈迦は、自分のために殺すのを見たり、そう人から聞いたり、またその疑いがある場合の三つの場合については、不淨肉として食するのを禁じた。一方、ことさらに自分のために殺したのでないのを見たり、そう人から聞いたり、またその疑いのない場合の三つの場合については、淨肉として食することを許したのである。また、祭祀の場において肉の供応を受けてはならないとも定めたのであった。前者が、いわゆる三種淨肉の規定である。右の記述によれば、僧団における肉食に対する極めて寛容な態度が、他宗教との接触や、仏教教団の成長拡大などに伴って、漸次、非寛容な、条件付きで容認する方向へと変化した。その過程で、三種淨肉の規定も生まれた、と理解することができ

なお、仏陀什らが西暦四二三年より四二四年の間に訳出したとされる『弥沙塞五分戒本』には、「若諸家中。有如是美食。乳酪酥油魚肉。若比丘無病。為己索得食者。波逸提⁽⁸⁾」とある。これによれば、病僧が養生のために食する場合や、自ら求めたのではなくて他から与えられた場合は、魚や肉を食することが許されていたことになる。

以上、『四分律』や『弥沙塞五分戒本』において、肉食が条件付きで容認されていることを確認してみたわけであるが、『靈異記』下巻第六話の僧侶のように、食する者があらかじめ特定されていない売肉の場合や、病気の際の養生の場合は容認の範囲に含まれているのである。

3

唐の道宣が編纂した『広弘明集』の巻第二六「慈濟篇」所収の、梁の武帝の「断酒肉文」ではどうであろうか。以下、はじめに道端良秀氏の「梁武帝の断酒肉文」⁽⁹⁾と、諏訪義純氏の「菜食主義思想の形成⁽¹⁰⁾」とに導かれて全体を概観し、次に、『靈異記』に特に比較すべき箇所を取り上げる。

この『広弘明集』所収の「断酒肉文」⁽¹¹⁾は四つの部分からなる。

- I 五月二十三日の法会において読み上げられた「断酒肉文」
- II 五月二十三日および二十九日の法会の概況
- III 二十九日の法会における武帝と僧侶との対論
- IV 二十九日の法会の後に発せられた勅

「断酒肉文」とは、厳密にはIのみを指すのであり、II以下の部分は、Iを補足する資料として掲げられたと見なされる。「断酒肉文」発布の経緯の記述や、それが呼び起こした対論の記録、および対論の後に発せられた勅などを並べたものである。IIなどによれば、梁の武帝が主催した法会の情況は、あらまし次のとおりである。

武帝の治世の間(五〇二〜五四九)、その年を特定することはできないが、五一七(天監一六)年から五二五(普通四)年の間(諏訪義純氏説)のいずれかの五月二十三日(六斎日の一日に当たる)に、僧尼、計千四百四十八人を華林園に招いて法会が開催された。瓦官寺の僧慧明が都講を務めて、『大般涅槃經』(南本、三十六卷本)「四相品」の、肉食が大慈の種子を断つと説く箇所を唱えた。次に、光宅寺の僧法雲がその釈義を行った。続いて老闍寺の僧道澄が、武帝の長大な「断酒肉文」、すなわちIを読み上げた。それはつまるところ、『涅槃經』などの所説に基づいて、僧尼の飲酒や肉食を制し、菜食を勧めるものである。酒肉の禁忌をめぐって教団の自己改革を強く要請したものと理解できる。続いて礼拝、懺悔が行われ、最後に中食が供されて法会は終了した。

法会の後、僧尼の中には、律典には断肉のことや、肉食を懺悔する規定はないとして、武帝に反発する者があった。そこで武帝は、同月の二十九日(六斎日の一日に当たる)に、改めて義学の僧尼百九十八人を華林園に招き、酒肉の禁止をめぐって五人の律師と対論したのである。

武帝は、『涅槃經』を最優位の經とし、その所説に従って、律典の所説を否定すべきであると主張する。これに対して僧侶の側は、律典と『涅槃經』とが対等であると主張し切れず、従って、自己の立

場を武帝に容認させることができなかった。計五十九の問答の往復があったが、会集した僧侶が沈黙し、武帝への反論が尽きたところで、『涅槃經』などの經典の肉食の禁止を説く箇所が読み上げられた。その後、皮革の装着が許されるならば、肉食も許されるべきだとの僧侶の反論があり、武帝がこれに再反論した。以上がIIIである。その夜、武帝は勅して断肉を命じた。それがIVである。

以上要するに、武帝は『涅槃經』などによって僧尼の飲酒や肉食を禁じ、教団の自己改革を求めたのである。しかし僧尼はこれに反発し、再度の法会において対論が行われることとなったのである。対論は終始武帝が優勢で、ついに僧侶が沈黙したところで終わっている。けれども、僧尼たちが納得して引き下がったかどうかは分からないように思われる。「断酒肉文」をめぐって開催された二つの法会の経緯は、あましこのように要約される。

さて、Iの「断酒肉文」は、さらに四分されるが、その第一⁽¹²⁾では、はじめに、仏教の僧尼の行状を、外道（ここでは道教とその僧侶、道士を指すものと考えられる）や仏教の在家の信者の行状に比較して、それらに及ばないものと決め付け、その腐敗堕落を非難する。比較の項目は外道、在家それぞれに九箇条、計十八箇条ある。いづれも僧尼が酒肉の禁を犯しているのを非難するものである。『靈異記』に比較するために、その中から二箇条を取り上げてみる。

外道に比較しつつ非難する第六条は次のとおりである。

又復外道。直情逕行。能長已徒衆惡。不能長異部惡。今出家人。噉食魚肉。或為白衣弟子之所聞見。內無慚愧。方飾邪說云。「仏教為法。本存遠因。在於即日。未皆悉斷。以錢買肉。非已自殺。

此亦非嫌。」白衣愚癡。聞是僧說。謂真実語。便復信受。自行不善。増広諸惡。是即六不及外道。すなわち、外道の徒は、仲間内で悪を増長させることはあつても、外部の者の悪を増長させることはない。その一方で、仏教の僧尼の場合は、みずから悪を行ない、そればかりではなく、俗人にまでそれを広めている。これが外道にも及ばないとする第六の点だというのである。ここにいわゆる悪とは肉食である。僧尼は仏典に禁じられた肉食をし、さらにそれが在家の信者に知れると、恥じることもなくでたらめを言う。すなわち僧尼は、「仏教で因果を説くが、それは長い時間を隔てた因果の応報を説いているのであつて、ごく短期間の因果の応報を説くのではない。従つて少々の悪、すなわち肉食は許される。肉食を全面的に禁じているのではない。また売肉を食するのは、自分で殺したのではないから容認されるのである」とでたらめを言う。また愚かな在家はそれを真実だと思い込み、僧尼をまねている、と言うのである。

同じく外道に比較して非難する第七条には次のようにある。

又外道。雖復非法說法。法說非法。各信經書。死不違背。今出家人。噉食魚肉。或云。「肉非己殺。猶自得噉。以錢買肉。亦復非嫌。」如是說者。是事不然。涅槃經云。「一切肉悉斷。及自死者。」自死者猶斷。何況不自死者。楞伽經云。「為利殺衆生。以財網諸肉。二業俱不善。死墮叫呼獄。」何謂「以財網肉。」陸設置罟。水設網罟。此是以網網肉。若於屠殺人間。以錢買肉。此是「以財網肉。」若令此人。不以財網肉者。習惡律儀。捕害衆生。此人為當專自供口。亦復別有所擬。若別有所擬。向食肉者。豈無殺分。何得云。「我不殺生。」此是灼然。違背經文。是則七不及外道。

僧尼は魚や肉を食して、「自分が殺したのでなければ食することができるし、売肉を買い求めたのであれば構わない」と言っている。しかしそのようなことはない。『涅槃經』には、「一切の肉をすべて断て。自然死したのも許されない」とある。自然死も許されないものであるから、そうでないものはおさらである。『楞伽經』には、「利益を得ようと殺生するのと、財貨で肉を網するのと、この二つの行為はともに不善であり、死んでから叫喚地獄に落ちるであろう」とある。「財貨で肉を網する」とはどういうことか。水陸に網を張って生き物を捕らえるのは、網で捕らえることである。もし屠殺者から銭を出して肉を買えば、これが「財貨で肉を網する」ことなのである。「財貨で肉を網する」のを止めさせないならば、それが悪習となって、みずからも生き物を捕らえ殺したりするのである。この人は自分でそれを口にしたなり、あるいは他の者へ振り向ける（別有所擬）は難解であるが、このように解釈しておく。他者へ売り付けることを指すのであろうか。かも知れない。他の者へ振り向けるとすれば、先程の肉を買って食す行為が殺す範疇には入らないなどどうして言えようか。どうして「自分で殺したのではない」などと言えるのか。買うのもみずから殺すのも同じである。經文に違反することは明瞭である。これが第七の外道に及ばない点である、と言うのである。

以上の第七条の筆者の解釈には、なお再検討の余地を残す。しかし、武帝の立場は第六条と同じで、一切の肉食を禁ずるべきだとしており、従って売肉とみずから殺したものの間に差はないと言うのであろう。また買肉が悪習を広める点でなお悪いと見ているものと解釈される。

以上より、もはや言うまでもないことであるが、『涅槃經』などの所説を奉ずる武帝の立場からすれば、『靈異記』下巻第六話の僧侶の行為は、外道にも劣る容認しがたい墮落した行為だということになるであろう。

4

次に、『示所犯者瑜伽法鏡經』ではどうか。『示所犯者瑜伽法鏡經』は、七〇七（唐景龍元年）に三階教の僧、師利（室利末多とも、生没年未詳）が偽作した經典とされている。

三階教は、隋代に信行（五四〇～五九四）が創始した宗派である。強烈な末法、穢土の自覚や、一闡提の救済を唱えるなど、極めて特色ある教義を掲げ、民衆の支持を受けて急速に広まった。しかし、民衆への浸透や他宗派への批判、そして「無尽蔵」と称する金融活動などが警戒され、隋、唐両王朝からたびたび弾圧を受けやがて消滅した宗派とされている。

日本にも、その典籍が舶載され、行基の仏教や『靈異記』に影響を与えたことが指摘されている。この經の略称と思われる「法鏡經」という名称が、『正倉院文書』に多く見えるとも言われている⁽¹⁴⁾。こうした指摘を元にして、下巻第六話と三階教所依の經典との距離を測定するためにも、この『示所犯者瑜伽法鏡經』を取り上げてみたい。

今日、この經の完本は発見されていない。その佚文（敦煌出土本、S二四二三）が、矢吹慶輝氏『三階教之研究』⁽¹⁵⁾に翻刻して紹介されており、またこれが大正新脩大藏經第八五卷に再録されている。

さて、この佚文のほとんど全部を占めるのは「常施菩薩所問品」である。木村清孝氏「像法決疑經の思想的性格」⁽¹⁶⁾は、この「常施菩薩所問品」が、やはり中国撰述のいわゆる偽經のひとつとされる

『像法決疑經』の「改訂版」であることを指摘した。

『像法決疑經』は、六世紀末までには成立したとされている。この經典は、教団の腐敗や為政者による仏教弾圧という現実をもつて、仏説にいわゆる像法と強く自覚した者によって作られたと考えられており、像法時の仏教徒の急務は、三宝への供養ではなく「悲田」、すなわち社会的弱者への布施であると説くものである。

木村氏は、こうした本經について次のように指摘する。すなわち、「涅槃經をベースとしながら、巧みに維摩經をはじめ般若・華嚴（十地）・梵網など、おそらく当時重視されていたであろう諸仏典の思想を取り入れ、（同じく像法の自覚に立脚する＝筆者補）随願往生經からの跳躍を図つ」たものである。そして、その点において「質的に相当高いものをもつ」た、「ほとんど純粹に仏教的な偽經」である、とまことに興味深い論評を加えている。

では、『像法決疑經』の肉食に関する所説を、『示所犯者瑜伽法鏡經』はどのように継承しているのであろうか。ここには、それを確認するために、両經の肉食に言及した部分を対照できる形で掲げてみることにする。

『像法決疑經』 ⁽¹⁷⁾	『示所犯者瑜伽法鏡經』
爾時。世尊。告常施菩薩。 「…。	「…。
諸惡比丘。 亦復持律。	復次。善男子。 我諸惡弟子。
於毘尼藏。不達深義。 便作是言。	自言。我解經律。彼實不解。自身破戒。 不能會解我真實義。 作如是言。
『毘尼藏中。仏聴食肉。』 善男子。	『世尊所説。毘奈耶中。聴許食肉。』 善男子。
我若解說。食肉義者。声聞・緣覺。及下地菩薩之所迷悶。	我若解說。食肉之過。一切声聞・緣覺。初地菩薩。心皆迷悶。無所了知。情懷憂苦。
凡夫比丘。聞之誹謗。	如是等人。虚妄謗我。 善男子。
故毘尼藏。聴食肉者。皆是不可思議。	毘奈耶中。為病患人。聴食三種清淨肉者。皆是不可思議。 汝応知之。

過＝義？

善男子。

我從初成道。乃至今日。所有弟子。處處受肉食者。

凡夫之人。

實見食肉。

復有衆生。見諸比丘。示現食肉。

復有衆生。知諸比丘。食肉之時。深入無量。

諸對治門。

無量比丘。斷上煩惱。

無量比丘。斷中煩惱。

無量比丘。斷下煩惱。

無量比丘。度脫衆生。令人入道。

如來教化。不可思議。

善男子。

吾從成仏已來。乃至今日。吾聲聞弟子。處處受肉食者。

凡夫衆生。見彼食已。

作是念言。

實見食肉。

不知我有善巧方便。顛倒妄說。獲大重罪。

復有衆生。見諸病患苾芻。食肉之時。深入無量智慧法門。

復有無量見者。斷下煩惱。

斷上煩惱。

斷中煩惱。

復有苾芻。度脫衆生。出離生死。入如來道。

得達悲願。

何以故。

善男子。

此是如來。教化說法。不可思議。

為欲調伏一切衆生故。

汝應知之。

我從成仏已來。我諸弟子。

未曾食啖衆生肉也。

我於毘尼中。聽食肉者。

我聲聞弟子。未曾食啖衆生肉也。

況諸菩薩。我於毘奈耶中。為病苾芻。順世間

医。須食三種清淨肉者。

是何等肉。

善男子。

當知。

彼肉。不從四大而生。不從胎生。不從卵生。

不從濕生。不從化生。不与識合。不与命合。

非実非虚。

當知。世間。都無此肉。

是我方便。作如是說。不解我意。自損己身。」

善男子。未來世中。諸惡比丘。在在處處。講說經律。隨文取義。不知如來隱覆秘密。善男子。仏出於世。令諸弟子。食衆生肉者。無有是處。若食肉者。何名大悲。：。」

以上、要するに、『像法決疑經』によれば、釈迦は、混乱が生じるのを恐れて、弟子たちに対して肉食の禁止を明言しなかった、というのである。しかるに、律典を十分に理解しない悪しき仏教徒たちは肉食が許されていると言うが、それは釈迦の真意ではない。また律典にいわゆる肉とは「不可思議」すなわち凡夫の思惟を超えたものであって、四大所生の肉、すなわち衆生の肉ではないのである。

る。そうした肉は現実にはどこにも存在しない。釈迦が初めて悟りを開いて以来、釈迦自身はもとより、弟子たちも肉食したことはないと言っているのである。

つまり『像法決疑經』は、「不可思議」肉という範疇を設定し、律典を方便説とすることによって、釈迦の真意は肉食の禁止にあるとし、律典を根拠として肉食を容認する者を悪比丘と決め付け、非難しているのである。こうした、律典の所説を退ける論法は、完全に『涅槃經』などのいわゆる大乘仏典のそれを踏襲したものと見るべきであろう。

さて、木村氏の指摘するところ、この箇所についても「決疑經」を継承したのが『法鏡經』であることは明瞭であろう。したがって字句や表現に多くの相違があるものの、その主旨は右にまとめた『決疑經』の主旨とまったく変わらないと思うてよからう。

なお、木村氏は、「訳語や年代のとり方を改めるほか、三階教の立場からする注目すべき思想の改変や付加が認められる」として、三点にわたって、両經の比較から『法鏡經』の特徴を明らかにしている。同氏は、その第二点として、戒律論の転換を指摘している。

像法決疑經は力を込めて肉食の問題を論じ、その禁止について一切の例外を認めていない。そこでは、肉食は全く大悲の精神に反するとされる。ところが瑜伽法鏡經は、方便の「不可思議」の立場にもとづいて、病患の人には三種の淨肉は許されるとする。厳しく仏教界の革新をめざした像法決疑經と、民衆仏教としての三階教の相違であろうか。

この木村氏の指摘する戒律論の転換は、右の両經の対照表から明らかとなっており、同氏の失考ではなからうか。『法鏡經』の方には、確かに「三種清淨肉」や「不可思議」の語が見える。しかし同經が肉食に寛容であったり、これを容認しているのではない。律典において容認しているかに見えるが、その肉は四大所生の肉、すなわち衆生の肉ではないと言っているのである。表現の相違はあるが、肉食の厳禁という「決疑經」の所説を、同經は完全に踏襲しているのである。

以上より、三階教の『日本靈異記』に対する影響が指摘されているものの、下巻第六話に関する限り、肉食の禁止を説く『法鏡經』の影響下にはなかった、むしろそれとは逆の立場にあったと言わなければならないであろう。

5

最後に、『養老令』の「僧尼令」第七条における肉食の禁止の規定を見てみる。

凡僧尼。飲酒食肉。服五辛者。卅日苦使。若為疾病藥分所須。三綱給其日限。若飲酒醉亂。及与人闘打者。各還俗。¹⁹⁾

ここでは、はじめに僧尼の飲酒や肉食などを罰則を設けて禁止している。そして次にそれらを病氣の際の治療に限って容認している。つまり「養老僧尼令」においては、一旦、全面的に禁止し、しかるのちに条件付きで容認しているのである。禁止と容認とが二段階をなして規定されていると言えるのであるが、はじめの禁止は、これまで見て来た梁の武帝の『涅槃經』などによった「斷酒肉文」や、『法鏡經』に近似すると見てよからう。また二段階目の容認は、先に見た律典の規定に近似しており、二葉憲香氏が指摘したように、それを参考にしたものと推定してよからう。¹⁹⁾ いわゆる大乘仏典の所説

と律典のそれとを並置して作られた規定と見ることができ。

なお「養老僧尼令」に先行する「大宝僧尼令」や、これら日本の「僧尼令」が依拠したとされる「道僧格」の当該条が、肉食について、どのように規定していたのかを知りたいところであるが、今日、それらの全文は知られていない。全文が明らかにならない以上は、規定の全体も不明であり、また「養老僧尼令」の右のような二段階からなる規定との異同も不明である。したがってここでは考察の対象から除外せざるを得ない。

さて、前節で三要素を抽出してその絡み合いを考察してみたが、そこで第三の要素とした奇跡によって示された立場が、この「僧尼令」の規定に近似することは明らかであろう。第一の立場は、『涅槃經』や『法鏡經』、そして「断酒肉文」に近似しており、他方、第二の立場は、律典に近似している。これに対して、第三の奇跡の示す立場が近似するのは、皮肉なことに、仏典とは言い難い律令の条文であったということになるのである。

以上、ごくわずかな比較例を挙げたに過ぎない不十分な考察であるが、特に第三の立場と律令の規定の近似に注意を払いつつ次節に移りたい。

三 小結『日本霊異記』の立場——「天」と「聖人」をめぐる

前節に挙げた例に照らしてみると、本話においては、僧侶がみずから魚を捕らえたのではなくい

ば売肉を求めたのであり、しかも養生のためであったのであり、それは律典に許された行為であると主張しているとも見える。あるいはまた、魚が経に変じたのは、魚が「聖人」の食物に指定されたために「不可思議」肉に変じたのである、と主張しているのではないかも知れない。さらに、圧倒的な支持を得ている大乘仏典の所説に対して、律典の所説の復権を図ろうとしたのではないか、そうしたいわば復古的な立場を代弁した説話ではないか、と推定することもできるかもしれない。また、形勢不利な律典の立場を、奇跡で一気に挽回しようとしたと見ることができるかもしれない。第一節の末尾で指摘したとおり、奇跡は圧倒的な威力でもって人間界の論争を消滅させたのであった。そうした奇跡の必要性についても、右のような推定が、ひとつの解答となるかもしれない。けれどもやはり、奇跡で示された立場が、「僧尼令」の規定に近似していたことがもつとも重要な問題点となるであろう。前節に引用した諸文献の中で、もし仮りに非仏教的なものがあるとすれば、それは「僧尼令」ということになるが、ではこの近似は、一体何を意味するのであろうか。

罪を悔いる俗人のことばや本話の結語によれば、僧侶の肉食は、仏法に身をささげるための手段であった。だから彼は「天」の発動した奇跡に守られたというのである。ここに僧侶は、肉食の禁忌から解放された超越的存在、すなわち「聖人」とされたのである。このようにして本話は、一人の病僧を、あたかもはるかな天の高みに差し上げたかに見える。けれども、僧侶を聖化した「天」の意志は、意外にも、地上の法令である「僧尼令」の規定に近似するのである。

すると、ここに一つの推定が可能である。すなわちこの「天」とは、人間界を超えた高みに存在す

る聖なる存在などではなく、地上において法令を定め施行する存在であつたのではないか。あるいは、人間界を超えた存在と一体化された法令の制定者であつたのではないか。または、「天」とは僧侶とともに地上の法令の制定者をも覆い、これを権威付けけるものであつたとも考えられるのである。本話における「天」をめぐる、こうした推定が可能であろう。

すると翻つて奇跡とは、そのような俗界の法令制定者や、それとの結び付きを持った「天」の存在を知らしめる役割を担つたものであつたことになる。また、そうした「天」の加護を受ける僧侶、およびその仏教、さらには地上の法令を莊嚴し、これを権威付け、正当化する役割を担つたことにもなるのである。奇跡は論争を撥無し、俗人は「天」や「聖人」の前にひれ伏したのであるが、実のところ、論争を消し去つたものや、彼が恐れおののいてひれ伏したその前にあつたものとは、仏の発する威力や権威ではなくて、俗界の支配者や、その下で定められた法令の持つ威力や権威だつた、という可能性もあるのではなからうか。

ところで本話が、肉食をだれに対しても解禁しようとしているとは考えられない。肉食の禁忌を持ち出し、それを破つてみせることによつて、「天」とそれに守られる「聖人」の存在を知らせようとするものであつたと考えられる。そうした異例な話柄を扱う本話の、意外に近いところに「僧尼令」が存在するということは、本話を収めた『日本靈異記』の仏教の特質を考える場合、極めて重要な問題を提起するのではなからうか。はたして従来指摘されて来たように、「靈異記」は「私度僧の文学」⁽²⁰⁾なのであろうか。私度僧とはむしろ対立する関係にあるであろう官僧や、その仏教、すなわち法令制定

者に帰属する仏教を擁護する立場にあるのが、本章で取り上げた説話ではなかつたろうか。こうした話を収めた『靈異記』を、「私度僧の文学」と呼ぶことには抵抗がある。もとより筆者は、官僧の立場を墨守し、これを擁護するのが『靈異記』であると、ここで断定するつもりはない。けれども、これまで述べて来たところから、そうした側面が『靈異記』に皆無であるとは言えないであらう。あるいは、私度僧や官僧の立場ともまた異なつた、第三の立場が『靈異記』の立場であつたという可能性もなお否定できない。しかしこの点については、今後さらに考えてゆかなければならない。

注(1)小泉道氏『校注真福寺本日本靈異記』(訓点語と訓点資料別巻第二)、一九六二年六月、訓点語学会刊。

(2)真福寺本「本如」、前田家本・来迎院本「本知」。

真「狐魚」、前「如魚」・来「猶魚」・群書類従本「猶魚」。狩合校斎靈異記攷証「意改」。

真「念於」、日本古典文学大系本「念猶」。前・来「念猶」。

真「一怯」、古大「一怪」。来「一怪」。

真「魚害」、来「魚完」または「魚穴」。類「魚穴」。攷「意改」。

(3)大東文化大学東洋研究所叢書九、一九七三年六月、大東文化大学東洋研究所刊、三四五頁。

(4)ここに漢訳仏典と称しないで、漢文の仏典と称したのは、以下に取り上げる仏典の中に中国で撰述された、いわゆる偽経も含まれるからである。

(5)同氏著『中国仏教思想史の研究』(平楽寺書店、一九七九年三月刊)所収、二七一〜二九一頁。

(6)同氏著『中国中世仏教史研究』(大東出版社、一九八八年五月刊)所収、四一〜六三頁。

(7) 大正新脩大藏經第二二卷、律部一、一九六三年一月、同刊行会再刊、八七一頁中段〜八七二頁中段。
(8) 注(7)の一九七頁下段。

(9) 注(5)の二九二〜三〇九頁。

(10) 注(6)の六四〜九一頁。

(11) 大正新脩大藏經第五二卷、史伝部四、一九六一年八月、同刊行会再刊、二九四頁中段〜三〇三頁下段。

(12) 注(11)の二九四頁中段一七行目〜二九七頁中段二二行目。

(13) 吉田靖雄氏の『行基と律令国家』(吉川弘文館、一九八七年七月刊)所収の諸論稿を参照した。
(14) 注(13)の『日本古代の菩薩と民衆』所収「行基と三階教の関係」四九頁。

(15) 一九二七年六月、岩波書店刊、「燉煌出土三階教殘卷」二二二〜二五四頁。

(16) 南都仏教第三三号、一九七四年十二月、南都仏教研究会刊、所収。

(17) 大正新脩大藏經第八五卷、古逸部・疑似部、一九六〇年十一月、同刊行会再刊、一三三六頁下段〜一三三七頁上段。

(18) 井上光貞氏他校注『律令』、日本思想大系三、一九七六年十二月、岩波書店刊、二一八頁。

(19) 『古代仏教思想史研究』、一九六二年九月、永田文昌堂刊、第二篇「僧尼令の研究」第三章「僧尼令の宗教的基礎」二四四頁。

(20) 益田勝美氏「日本靈異記」(永積安明・松本新八郎両氏編『国民の文学古典篇』、一九五三年六月、御茶の水書房刊、所収)など。