

『秘蔵宝鑰』十四問答段に見る護法論

村上 保 壽

『秘蔵宝鑰』の第四住心に独立した段として十四の問答が挿入されている。その内容は、大きく分けて二つの部分からなっている。初めの五つの問答は、国家の疲弊は僧尼の腐敗濫行によるとする憂国公子の仏教非難と、それに反駁する玄闕法師の弁明である。後の九つの問答は、僧尼と仏法の存在が国家と人びとを幸福にする根本であり、それ故に僧尼と仏法を尊重し保護すべきことを明かしている。

空海が何故このような問答段を第四住心に挿入したかについては、例えば宥快鈔は「當住心は出世の初門なる故に殊に此の對辨を作すなり」と述べて、この住心から仏教の法門が始まるのでこの個所に挿入したと解釈している。一応この解釈は妥当なところである。

ところで、『秘蔵宝鑰』は、第四住心以降に浅深の教えをとおして仏教の種々なる法門を説いている。しかし、それらの教えがそれぞれの程度においてすぐれた住心であることを説けば説くほど、他方で、誰の眼にも明らかな現実の寺院や僧尼の非法濫行の数々は、各住心の説く教えの抽象性と虚偽性をあらわにする。その意味から、この問答段は、当時の仏教界に向けられていた非難の数々を予想させると共に、仏教を非難する側に対する空海の護法論（仏教弁護論・擁護論）の性格をもっていることは間違いない。

そこで、空海がこの問答段を撰述した積極的な理由を推定するならば、それは、中央集権的律令体制の崩壊が進む平安初期の社会情勢の中で、本来の仏法を忘れた仏教界の腐敗と非法にも拘らず、それでも「福田」としての仏教の本来性を主張せざるを得なかつた政治的社会的現実にあつたと考えることができる。

このことは、空海が真言密教の単なる理論的教學者にすぎなかったのではなく、常に時代情況の中で仏教の存在意義を探ろうとしていたことを示している。あるいは、禪思に関心を向けながら、国家や民衆の政治的社会的動向や意識に気をとめざるを得ない空海の政治的感性をこの問答段から読みとることもできる。『秘蔵玉鑰』は十住心思想を明かす純粹に教理教學の書である。したがって、社会的な仏教批判を気にせず理論だけを述べても決して不都合ではない。それにも拘らず、ここで敢えて十住心思想とは無関係に対社会的仏教弁護論・擁護論を語ろうとすることは、空海というすぐれた宗教家の思想性が現実の社会の動向に敏感であったことを如実に示しているともいえる。

そこで、「十四問答段」が明かしているこの時代の仏教界を取り巻く諸情況と仏教界の腐敗と非法の実状を取り上げながら、空海の護法論の本質を考察してみたい。そのためには、もちろん、空海の生まれた宝龜年間から弘仁、天長頃までの仏教界を取り巻く政治的社会的諸情況と光仁・桓武朝以来の仏教政策とを全体的に考察しておく必要がある。そのような歴史的考察抜きに諸資(史)料を取り扱うことは慎重でなければならぬ。しかし、この小論では、空海の護法論に焦点を当てて「十四問答段」を読み込む関係から、その歴史的背景の考察は「十四問答段」の記述に関連する範囲で言及するにとどめたい。

一 仏教非難とその背景

この問答段は、憂国公子の次のような僧尼理解からはじまる。

人天の仰ぐ所福田是れに馮る。理誠まことに然しか可べし。所以このゆゑに前まへ來きの聖帝賢臣せいだいけんしん広く伽藍がらんを建てて僧人を安置し、万戸まんこを割きいて鐘しょうを鳴らし、千頃せんけいを開ひらいて厨てい食じよくす。馮たのみ仰あやぐこと他に非あず。只ただだ國家を鎮ちん押おし黎れい元げんを利り濟きするに在あり。⁽²⁾

要約すると、すぐれた仏者は人天が共に仰ぎ尊たび、福田としてよりどころとしている。だから、昔から聖帝賢臣は堂塔伽藍を建立して僧尼を安住せしめた。三宝の供養のため広大な田地を喜捨し、僧尼の衣食の料にあてた。その喜捨は國家を鎮め人びとを救済するためのものである、という内容である。

ここで空海は、憂国公子の言を借りて、当時の人びとが仏教に対して抱いていた理念と期待を明かしている。僧尼は福德を生ずる田であり、國家を鎮護し人びとを幸福にする徳行の人である。そのために、聖帝・國家は、彼らに広大な田地を喜捨して来た、という。ところが、現実の

僧尼のありさまはどうであろうか。有徳有行の得道の行人はどこにいるのか。広大な田地は何のためであったのか。貧しい人びとへの救済はどうなったのか。現状を見れば見るほど、「福田」たる僧尼のありさまはあまりにも無残である。かくして、憂国公子は以下の問答をとおして僧尼の非法濫行を糾弾することになる。

僧尼に対するこのような思いは、天皇においても変わらない。むしろ国家を統治する君主として、公子よりもはるかに切実に僧尼の在り方に関心を向けざるを得なかった。僧尼の腐敗濫行の現状は、「僧尼令」による統制を当然とする律令国家体制に重大な影響を与えずにはおかなかったからである。

空海の生まれた宝龜五（七七四）年は、光仁天皇の時代である。天皇は、称徳女帝の死後、藤原百川らの画策³によって、六十二歳にして即位した。その仏教政策は、まず道鏡の追放からはじまる⁴。道鏡は、宮中内道場の看病禪師として孝謙上皇（称徳天皇）に接近し、やがて女帝の寵愛を得て大臣禪師となって国家の政治を壟断し、崇仏政策を押し進めた。しかし結果的には、仏教の世俗化と仏教界の紊乱をもたらしただけであつた⁵。

即位した天皇にとって、まず、この紊乱した仏教界を立て直すことが急務の施策であつた。すなわち、南都仏教の腐敗濫行と私度の横行を取り締まるために、かつて道鏡に追われた興福寺慈訓などを僧綱に任じ⁶、僧尼の山林修行を許し⁷、僧尼の風儀を取り締まる威儀法師を置き⁸、もつて「清行の僧」を十禪師に任じることなどを行っている。

このような政策が基本的には「僧尼令」にもとづく仏教統制を志向しているにしても、天皇の次のことばが示すように、その根本に「僧尼とは徳行の人であり、国を鎮め護る人である」にも拘らず、現状はあまりにも無残であるとする思いがあつたことは確実である。すなわち、宝龜十一（七八〇）年正月十四日、落雷のために新薬師寺西塔など京中の教寺が焼盡したとき、天皇は次のように詔している。

朕が不徳におけるこの尤^{とが}に近しといえども、彼の桑門において寧^{やす}んぞ愧^はじることなけんや¹⁰。

この時代、天災地異に際して、まず天皇が自らの不徳を恥じ、ひたすら仏法に除災を祈願するのが一般的である。ところが、ここにはそのような帝王の意思は欠片も見られない。一応は、この災害は朕の不徳によるのかも知れないと述べている。しかし、僧尼においては、日頃の非法濫行の所為でこのような災害に遭つたということを恥^はずかしく思わないのか、という老いた天皇のことばには、もはや作られた天皇の詔はない。

ここには天皇の怒りと深い絶望をすら感じる。

光仁天皇の仏教政策を継承した桓武天皇もまた、「出家の人は本と行道を事とす」⁽¹¹⁾べきことを当然と考えている。「天下の安寧なるは、蓋し其〔僧尼〕の神力に由れり」⁽¹²⁾とする認識は、天皇以下すべての人びとのものであった。しかし、これらのことは、決して仏教界に対する期待からのことではない。仏教界の腐敗紊乱の現状に絶望しながら語られたことばである。桓武天皇が破綻に瀕した国家財政の立て直しをはかるために、造法華寺司を廃止したとき、「仏廟ここに畢んぬ」⁽¹³⁾と詔しているのも、仏教界への絶望を表明している。

冒頭の憂国公子のことばは、天皇以下すべての人びとの先のような仏教認識の延長上にあったことがわかる。しかし、その認識は単なる理念でしかすぎなかった。出家の自分を徳行に見ても、現状は決してそのようなものではなかったからである。

今衆僧を見るに、多くは法旨に乖いて、或は檀越を定めて閭巷⁽¹⁴⁾に出入し、或は仏験を誣称⁽¹⁵⁾して愚民を誑誤⁽¹⁶⁾す。

仏の教えに背いて非法を重ね、私に檀越を定めて村里に出入りし、仏験と称して愚民をまどわす。これが僧尼のなすことか。ここには天皇の怒りさえも感じられる。しかし、僧尼の破戒・非行は止むことがなかった。延暦十七（七九八）年四月には「沙門の行は戒律の護持なり。苟も此の道に乖くは、豈に仏子と曰ざらんや」⁽¹⁷⁾と述べて、破戒の非法を檢察させている。しかし、度重なる取締にも拘らず、閭巷や里舎に出入りしたり、本寺を去って山林に隠れ、邪法を行う沙門は跡を絶たなかった。⁽¹⁸⁾平城天皇の大同元（八〇六）年十月にも「僧尼行業、或は如法ならず」ということばがある。

嵯峨天皇の弘仁年間に入っても、僧尼の紊乱は止むことがなかった。弘仁三（八一二）年四月、天皇は、僧尼の制事は令条に明確にしてあるのに「男女混雜」し、「彼此の別がなくなっている」ことを糾弾している。⁽¹⁹⁾それでもどうしようもなくなつたと見えて、弘仁九（八一八）年五月には「晝日男尼寺に入り、女僧寺に入る事を許す」旨の太政官符がある。⁽²⁰⁾これは、僧尼令をいくら厳しく適用しようとしても、取り締まる官吏のほうにも糺正する気持ちがない現状では、もはや「淫犯の状」をしばしば聞いたところでもはや打つ手はない。男女の寺に入るのをせめて昼中だけにしてほしいという、実はお願いである。

憂国公子が仏教界と僧尼の行業を次のように非難するのも、このような日常茶飯事となつた僧尼の破戒・淫犯・非行の数々を踏まえてのものであつたことがよくわかる。

今あらゆる所の僧尼の頭を剃りて欲をば剃らず、衣を染めて心をば染めず。戒定智慧は鱗角よりも乏しく、非法濫行は龍鱗よりも鬱なり。日夜に經營して頭を臣妾の履はきものに叩き、朝夕ぼうよに苟直ぼくしやうして膝を僕捷ぼくしやうの足に屈かがむ。釈風しやくふう茲これに囚よつて陵替りやうたひし仏道之に由よつて毀廢きはいす。⁽²⁰⁾

すなわち、現在の僧尼の状態を見ると、髪は剃り落として欲を剃り落していない。身に墨染の衣をまともでも、心を仏法に染めていない。戒定慧三字を兼ね備えた有徳の聖人はきわめて稀であり、非法濫行の徒がかえつて多い。日夜に營々として、臣妾におもねり、奴婢奴妻にまで賄賂を送つてとりいつている。沙門の本分を忘れて、日夜私利私欲に苦心している。釈迦の遺風は衰え、仏道は次第にすたれかけている。公子の嘆きもまた深いといふべきである。それは、若き空海が長岡京や平安京で見た光景でもあつたに違いない。

この憂国公子の腐敗濫行非難は、もちろん光仁、桓武兩帝をはじめ平城、嵯峨兩帝の認識するところであつた。そのために、各天皇は、破戒の僧を廢し、淨行僧を發掘する施策を何とか実行しようとしている。桓武天皇の延暦二（七八三）年四月廿八日の条に次のような官符がある。

国ごとに僧寺を造らば、必ず廿僧あるべし。仍て精進練行、操履称すべき者を取つて之れを度せよ。（略）今より以後、新度することを得され。⁽²¹⁾

各国分寺に必ず二十僧を置き、それには精進練行し品行の正しい者を選ぶことを命じている。それによつて、国司が勝手に得度させることを止めさせようとしている。この官符は、淨行僧の發掘を進め、それによつて、出家の本分を証そうとするものである。桓武天皇は、持統天皇十（六九六）年にはじまる年分度者の制度改革し、延暦十二（七九三）年四月に「自今以後、年分度者は漢音を習うに非ざれば、得度せしむる勿れ」として、暗誦を漢音によるべしと定め、同十七年四月には、度者再試の基準に技本的な改正を施し、年分度者を「操履すでに定まり、智行崇ぶべく、兼ねて正音〔漢音〕を習ひ、僧たるに堪ふる者」と規定している。その際、年齢を三十五歳以上としているが、これは、幼童では經を読めても教旨を理解できないし、何よりも課役のがれの可能性があるとしていたからである。⁽²³⁾ なお、同二十年四月、再び改正し、年齢を廿歳までに下げている。⁽²⁴⁾

しかし、僧尼の資質と規律を高めようとする施策にも拘らず、他方で私度の僧は止むことなく、諸国の国分寺でさえも彼らの活躍するところとなつていた。光仁天皇の宝龜十（七七九）年に、国分寺の僧尼で京に住するものが多く、かれらを本国に帰すことを命じた治部省の官符がある。この中で、官僧の所在を明確にすることによつて、「私度おのずから止まん」旨のことがばがある。⁽²⁵⁾ しかし、それも徒勞であつたことは、先

の延暦二年四月廿八日の官符の示すところである。

私度僧が生産人口の減少をもたらしたとさえいわれるほど諸国にあふれていたであろうことは、若き空海自身が何よりもその証人である。弘仁十四（八二三）年前後に編集を終えたと推定される薬師寺僧景戒の『日本靈位記』（以下『靈位記』）に私度僧にまつわる話がある。その説話からも推察できるが、一般の民衆の前に日常的に接することのできる僧は私度僧であった。その意味で、諸国を遊行する私度僧は、国家の統制に従わない存在としてだけでなく、民衆から出家沙門として処遇されるとしたら、僧尼のレベルを低下させる存在であったことは間違いない。律令政府がかれらを認めることのできなかつたのは当然である。²⁷⁾

仏教界の腐敗と非法は僧尼の個人的なレベルでの破戒と非行の問題だけではなかつた。仏教非難の背景を考えると、何よりも大きいものは、社会的経済的レベルでの仏教界の実状である。寺院自体が明らかに公地公民の律令国家体制を崩して行きつつあつたからである。²⁸⁾ それら、寺院による財政的経営の拡大による民衆に対する搾取の実態である。延暦二年六月十日の条に、次のような記事がある。

京畿定額の諸寺、その数限りあり。私に自ら営作すること、先にすでに制を定つ。比来所司寛縦にしてかつて糺察せず。²⁹⁾もし年代を経れば、地として寺ならざるはなし。²⁹⁾

この官符は、勝手に私寺を建て、土地を寺地にすることによって、税を免れることをねらつた豊富（殷富）の百姓や王臣家、あるいは寺院の存在を示している。あるいは、同年十二月六日の条にも寺院の理財の記事がある。

豊富の百姓、銭財を出挙し、貧乏の民、宅地を質とす。迫り徴るに自らその質を償つて、すでに本業を失して、他国に逃散す。³⁰⁾ 京内の諸寺、利潤を貧り求めて、宅をもつて質に取り、利を廻して本とす。³⁰⁾

この記事は、豊富の百姓だけでなく、京内の諸寺もまた出挙などによって、貧乏の民の宅地を質に取り、高利貸を行つていたことを示している。その結果、宅地を失つた人たちは「本業を失して、他国に逃散する」ことになる。

王臣家や豊富の百姓あるいは寺院による班田農民などの庶民に対する収奪は、逃散人を作り出す。それは、班田農民の減少をもたらし、律令制を根本から崩すものであつた。その結果、口分田は王臣家や寺院の庄となり、逃散人を受け入れることによって、公民制を崩していった。³¹⁾ さらに、墾田を広げること、庄を増加させて行く。庄の増加はまた、確実に寺院と僧侶の腐敗を加速させることになる。寺院による高利貸や広

大な土地の獲得の実態からすれば、「頭を剃つても欲をは剃らず、衣を染めても心をは染めず」という公子の非難は決して誇張ではなかった。京内の諸寺のこのような社会的経済的腐敗の延長に、桓武天皇の遷都計画があったのである。

二 僧尼の非行と災害との関係

光仁天皇は、災害の原因を僧侶の腐敗濫行に見ていた。それは、恐らく当時の一般的な認識であつたに違いない。憂国公子もまた同様にいう。早湧しきりに至り、疫癘年に起こる。天下版盪し公私の塗炭すること、職として此の由なり。若し一切に度を停めて供を絶たんには。若し羅漢得道の者有らば、身を屈して頂敬し、国を傾けて供給せん。⁽³²⁾

すなわち、早ばつ洪水などの天災がしきりに起こり、疫病も毎年流行する。かくして政治は乱れ、法度がすたれ、公私ともに塗炭の苦しみに悩んでいる。これはすべて僧尼の非法濫行が原因である。この際、一切の出家得度を停止して、僧尼に供給する財物を絶つべきである。もちろん、すぐれた得道の阿羅漢が世に出たら、国家の全力をかたむけて供養すればよい。今の僧尼に国費を無駄に使うことはない、という。要するに、公子は現状では国家が僧尼を養うことを停止せよと主張しているのである。

僧尼が国を傾げるだけの存在であるとしたら、僧尼の存在は国難以外の何ものでもない。税にあえぎ、高利に泣く貧しい民衆にとって、僧尼は利済の人ではなく、理財の人である。地震や風水害などの災害、疫病の流行、蝦夷の反乱そして飢饉。空海の生まれた宝龜年間から『秘蔵宝鑑』を撰述した天長七年頃までの記録を見ても、毎年のようにこれらの災害や飢饉の発生を記録している。それと共に、逃亡、盗賊、放火の記事が眼につく。空海も公子の口を借りて、「今、世間を見るに、逃役の者の衆く、奸盗の者多し」と語らせているほどである。

もつとも、『続日本紀』や『日本紀略』などが記す諸国からの飢饉の報告がどの程度正確な内容を反映しているかはわからない。災害や飢饉の際、国から給される金品(賑給)と免税をねらった国司などの意図があつたことも考えられるからである。しかし、災害と飢饉が発生していることは事実である。賑給のまわつてこない貧しい民衆は、確実に逃亡人となつて、「王臣の庄に駈けられ、徒に課役の務めを免る」⁽³⁴⁾ 方途に出たようである。延暦三(七八四)年十二月の条に、「王臣の家、及び諸司寺家」が山林を開墾して利をあげていることを禁ずる官符がある。このことから、寺院の庄もまた、このような逃亡農民を駈け使つていたことは明らかである。⁽³⁵⁾

それはさておき、天皇以下国のすべての人びとが、災害と疫病と飢饉の原因を仏教界の腐敗と非法に求めるとき、空海は、その弁明を玄闍法師をしてどのように語らせるのであろうか。そこでまず、この因果論に対する弁護論（護法論）を見てみたい。

公子が先に談ぜし所の早澇疫癘天下の版盪僧人の招く所なりとは、此れ亦然らず。子未だ大道を見ずして妄りに斯の言を吐く。⁽³⁷⁾

玄闍法師は、「災害疫病は非法濫行の僧尼による」とする公子の非難に対して、その考えは本質を見ていない誤った理解であるという。そして、中国古代の堯帝の治世に起こった九年間の洪水、殷の湯王の時にあつた七年の早ばつは僧によるのだろうか。この時代にはまだ仏法は中国に伝わっていなかったし、僧は一人もいなかった。夏や殷や周の滅亡は、運を天命に随つたまでではなかったか、と答えている。⁽³⁸⁾ たしかに、この時代に仏教は存在していない。その意味では、この弁明はまったく正当である。さらに続けて、法師はその原因を次のように捉えている。

夫れ灾禍の興りに略して三種有り、一には時の運、二には天の罰、三には業感なり。時の運とは謂わゆる陽九百六なり、堯の水湯の早り之れに当れり。⁽³⁹⁾ 天の罰とは教令理に乖くに由つて天即ち之れを罰す。孝婦雨ざりしが誅、忠臣霜を降らすの因、是の如くの類是なり。業感とは悪行の衆生同じく悪時に生れて業感の故に是の如くの灾を招く。

まず災禍の原因を第一は時の運、第二は天の罰、第三は業感の三種に大略している。第一の時の運とは、堯帝の時の洪水、湯王の時の早ばつがこれである。第二の天罰とは、国家の教令が道理に背いて不法が行われる場合に天が罰するのをいう。東海の孝婦が讒言のために死罪にせられたとき、三年間早ばつが続いた。忠臣鄒衍が讒によって投獄せられたとき、盛夏に霜が降つた。これが天罰である。第三の業感とは、悪業の衆生が同時に世に出て、その結果災いを招くことをいうと述べている。

法師は、災禍の原因をこのように時・天・業の三種によるとして、僧尼の非法非行あるいは淫行によるのではないとしている。しかし、有徳有行であるべき僧尼が非行淫行を重ねても、それは災禍の原因ではないとする理解は、決して人びとの納得するところではない。先の諸寺焼盡に関する光仁天皇のことばは、当時の人びとにとって明白な因果認識であつた。

災害が悪業によつて起こるとしたら、僧尼の業感を考えてもよい筈である。しかし、それを認めないところに空海の弁護論（護法論）の性格がある。すなわち、空海の弁護論は、僧尼という存在と非法濫行の事実、いわば僧尼の理念と現実の行為とを切り離すことによつて僧尼の無謬性を主張しているからである。言い換えると、僧尼の非法濫行の問題は僧尼の個々の行為自体の問題であつて、僧尼の存在一般や仏法そのもの

には何の責任もないとする論理である。いわば、「罪を憎んで人を憎まず」式の論理である。この論理は、僧尼の非法濫行の事実と、僧尼の存在一般や仏法そのものを別の次元の問題として設定する行為(人)と理念(法)の分離論ともいってよい。それ故に、理念的には有徳の人である僧尼の悪業が業感になる筈はないと考えているようである。

淳和天皇の天長三(八二六)年に入つて毎月のように地震が起こり、凶作に見舞われ京内に大飢饉が発生した。翌四年は七月から連日のように地震が起こり、社会不安が増大した。⁽⁴⁰⁾『性霊集』によると、九月、天皇はこの原因を故伊予親王の怨霊によるものと考え、親王の霊を慰撫するために四箇日の間の法要を行っている。⁽⁴¹⁾当時、このような因果感覚が普通である。あるいは、『靈位記』が語るように、因果応報を当然視する時代感覚である。それ故に、このような因果感覚の時代にあつて、行為そのものと行為者とを切り離す空海の論理は、人びとを納得させることはできなかったと思う。公子もまた納得することができなかった。

法師の言を借りて展開している先の弁護論は、人法分離論から公子の僧尼無益無用論に反論していた。ところが、公子の僧尼非難が仏法非難となるに及んで、空海は人法一体論でもつてその非難に反論する。すなわち、法師は「仏法を非難すれば、その報いを受ける」といつて、次のように述べている。

病人もし医人を敬い、方薬を信じ、心を至して服餌くわじすれば疾やますなわち除愈ぢゆす。病人若し医人を罵り、方薬を信ぜず、妙薬を服せずんば、疾病何に由つてか除くことを得ん。如来衆生の心病を治したまうことも亦復是の如し。⁽⁴²⁾

いわば、病人が医者を敬い処方信じてその薬を服すれば病氣は治る。しかし、医者へのしり処方を疑い妙薬を飲まないときは病を治すことはできない。この喩のように如来が衆生の心病を治すのも同様である。それ故に、法によつて薬を服用すれば罪を滅ぼし仏果を証することができる。ところが、世の人は医者である僧尼(人)と薬である仏法を誇っていると述べて、次のようにいう。

法は人に資よつて弘まり、人は法を待つて昇る。人法一体にして別異することを得ず。是の故に人を誇ずるは則ち法なり、法を毀これば則ち人なり。人を誇じ法を誇ずれば定んで阿鼻獄に墮して更に出ずる期なし。⁽⁴³⁾

すなわち、法は人によつて弘まり、人は法によつて証を得る。およそ人法は一体不可分であり、別のものではない。故に、人を誇れば法を誇る罪を伴い、法を誇ればその罪と共に人を誇る罪を蒙る。人法を誇る罪は阿鼻地獄に墮ちることは必定である。だから、一言も人法を誇つては

ならないという。

先に、事実と理念との分離論から僧尼の行為と僧尼の存在一般や仏法の存在とを区別し、非法濫行が僧尼や仏法の存在を否定する論拠にはならないことを主張していた。ところがここでは、人法一体論から、僧尼を無益無用と考え、その存在を否定することは仏法を誹謗することにはかならないことが主張されている。この議論は事実と理念との人法分離論とは明らかに整合していない。すなわち、僧尼の非法濫行を問題にするときは、人法分離論に立つて悪業の僧尼と仏法とを切り離しておきながら、僧尼の存在一般が問題になるときは、人法一体論から僧尼と仏法とを切り離せないという。その上、人法つまり僧尼と仏法を誹謗すれば阿鼻地獄へ墮ちると脅している。しかし、いったい何故、空海はかくまでも強引な護法論を展開するのであろうか。「十四問答段」の問題を解く鍵は、まさにこの強弁を必要とする理由にあったことは疑いない。

その最大の理由を考えると、それはまさに僧尼や寺院の非法と濫行の現実から来る危機感ではなかったかと思う。空海は、かつての崇仏政治と異なる桓武天皇や嵯峨天皇の政治に、仏教界に冷静に対応し距離を置こうとする姿勢を感じ取っていたのではないだろうか。桓武天皇の長岡京や平安京への遷都もそのあらわれであるが、南都仏教を代表する三論・法相の論宗から『法華経』に立つ経宗に力点を移し、山林淨行僧と呼んでもよい最澄を登用し、当時の新宗教とでも呼べる天台教学を評価したこと⁴⁴、あるいは嵯峨天皇が空海を評価し重用したことは、これまでの崇仏政策とは明らかに異なる天皇と仏教界との距離感を示しているといえる。

この天皇の姿勢を考えるとき、たとえ最澄や空海自身のように評価され登用されたとしても、それはあくまでも個人の問題であって、僧尼と仏法そのものの評価ではない。それ故に、腐敗と濫行の行為だけならいざ知らず、僧尼と仏法の存在そのものにも罪ありと認めることは、僧尼と仏法そのものの存在を否定することであり、僧尼と仏法を王法の膝下に置くことになる。したがって、人びとを利益し、国を鎮め護る最高の教えである仏法の存在と、その教えという妙薬を処方する僧尼の存在とを無益無用とする世論は、空海がどのようなことがあっても容認することのできなかつた相手である。そのために、僧尼と仏法の無謬性を何としても弁論する必要があつたことは確かである。

三 仏法の有益・無益論

「十四問答段」の主題の一つは、仏法の有益無益を論じることにある。それは、国家や人びとにとって、仏教がいかなる有益な役割なり、意

味なりを持つているかを問うことである。公子の疑問は、仏教界の現状から仏法無益無用論を主張している。

仏法は国を蠹したり、僧人蚕食す。其の益安んか在于乎。

すなわち、仏法は国費を損失させ、仏者は徒食している。それにも拘らず、その利益がどこにあるのでしょうか、と尋ねている。公子の眼には、禅居して経を読んでいるだけの僧尼は、国費を浪費し、徒食しているだけの何の役にも立たない存在に見えたのである。これに対して、法師は次のように反論している。

三教は皆是れ一人の弘伝する所なり、何を以てか釈經の違犯をば毛を吹いて瑕を求め、儒素の邪非をば弘を含んで糺さざる。

仏儒道の三教は共に一人国王が弘伝するところである。しかるに釈迦の教えを学ぶ僧尼が法教にそむくことを毛を吹いて瑕を求めるように詮索し、儒教を学ぶ者の邪非をことさら許して糺さないのは何故か。非法の過は僧俗いずれにもあるのであつて、とくに僧尼のみを責めるべきではない、というのが法師の反論の主旨である。すなわち、仏・儒・道の三教は同じであるとする法教の同一性から、官吏と僧尼の責任は同じではないかとする基本認識である。この弁明に限れば、僧尼および仏法の儒教に対する優位性の主張は見られない。もつとも、官吏の読む儒教の書と僧尼の誦する經典の優劣を論じた個所では、仏教の優位性を明確に主張している。それはさておき、さらに次のようにも反論している。

夫れ諸寺の封戸は一万に出でず、僧尼の啜粒は一鉢に過ぎず。経を読み仏を礼しては國家の恩を報じ、觀念坐禪しては四恩の徳を答う。

然るに今俗素の衣食は或は万戸の俟を食ひ、或は千乗の國を費す。(略)空しく人録を食ひ徒らに人官を受く、(略)若し僧尼の一鉢を責めば何ぞ俗素の多くの費を検へざる。

すなわち、諸寺の封戸は一万戸を出でず僧尼の食は僅かに一鉢の麩飯にすぎない。しかも僧尼はこの軽少な粗食に安んじて経を読み仏を礼し、國家の恩に報い、觀念坐禪して四恩の徳に答えている。然るに俗官はこれよりもはるかに多額の費をつかっている。或は万戸の土地を有し、或は車千台も出せるほどの国費を無駄使いしている。才能もないのに官職をけがしたいがために国費を消費し空しく人禄を食む。公子のように僧尼の消費する一鉢の食をあれこれ責めるならば、どうして巨額を消費する俗官の費を検討しないのか。片手落ちではないか、と。まるで、僧尼と俗官との消費の額を比較して、僧尼の費は少なく徳が高く、反対に俗官は費が多くて功が少ないといわんばかりである。

この法師の反論は、ある点で正鵠を得ていたのであろう。いつの世も官吏に対する非難は妥当である。まして、先に見たように王臣家や国司たちの土地所有の実態を見るならば、その事実は歴然としている。公子は「忙然として言うこと無し」であった。それでも、次のように反論している。

俗官の俸禄は官位の当る所なり。加之、星に出でて星に入り、風に櫛り雨に沐して日夜に公に在り。(略) 僧尼の経を読み仏を礼するが如くに至つては、堂上に冥坐して意に任せて修行す。何ぞ能く一巻の般若を誦し、一仏の名号を礼して国家の鴻恩を報じ四恩の広徳を答へん乎。⁽⁴⁸⁾

すなわち、官吏が俸禄を受けているのは官位相当のもので、空しく巨禄をむさぼっているわけではない。官吏は皆朝に星をいただいて官庁に出勤し、夕には星を仰いで家路につく。風に髪を櫛けずり雨に身を浴して心身を勞し、日夜公事に力を尽くしている。ところが、僧尼が經典を誦し仏陀を礼拝するときは、ただ堂内に安坐して意のままに修行するにすぎない。一巻の般若経をよみ一仏の名号をとなえて礼拝しても、それによって国家の鴻恩にむくい四恩の徳に答えることは恐らく不可能ではないでしょうか、という。

官吏は国家のために朝早くから夜遅くまで働いているのです。ところが僧尼はただ堂内に坐して意のままに修行しているだけではないですか。それでよく国家の恩や納税者の恩に報いることができるものですね。この公子の発言は、ある意味では、僧尼無益無用論のもつとも一般的な、その意味では現代にも通じるものである。しかし、空海にとってこの発言は、儒仏の優劣論の問題に還元することによって答えることができる限り、それほど深刻なものではなかった。

それでも、公子の詰問と非難は、二つのことで玄関法師を戸惑わせている。第一は、官僧が律令体制のもとに組み込まれた存在であることによる。そこから、俗官との仕事ぶりが同じ勤務レベルで質問されていることである。もう一つは、僧侶の仕事とは何かを本質論から問題にしないことである。官吏であることと僧であることは本質的に異なる問題である。すなわち、官吏が職業であるのに対して、僧尼は本来的に職業ではない。その意味で、俗官と同じレベルで勤務状態を問題にされたならば、直接答えることはできない。したがって、次のように弁明するしかない。

一仏の名号を称して無料の重罪を消し、一字の真言を讃じては無辺の功德を獲。何に状んや、一鉢の麩飯、四種の恩徳何を以てか酬いざらん。⁽⁴⁹⁾

すなわち、僧尼という者は一仏の名号を唱えて無量の重罪を消滅し、一字の真言を称讃して無辺の功德を得ることが出来る。まして僧尼の用いる一鉢の麩飯に対し、その恩義に報いることはできません、という。四恩の徳に報いる僧尼の本来の在り方を説くのみである。この個所での法師の答はここまでであった。

しかし、法師は最後にあらためて国家における仏教の有用性を説いて、無益無用論に反駁している。それは、冒頭での公子の仏教界の腐敗と非法の実状に対する非難とそこからくる無益無用論の次元を離れることであつた。つまり法師は、本質論から僧尼の在り方と仏法の存在を論じることによって、議論の場を現実から引き離し、それによって仏教界の腐敗と非法の現実を論じることの無意味さを公子に納得させようとしている。法師は次のように仏法の有益有用論を展開する。

僧尼有るが故に仏法絶えず、仏法存するが故に人皆眼を開く。眼明らかにして正道を行ず、正路に遊ぶが故に涅槃に至る。加以、しかのみならず 経法の在す所をば諸仏護念し諸天守衛す。是の如くの利益勝て計う可らず。⁽³⁰⁾

すなわち、出家の僧尼があるから仏法を伝えて断絶せしめず、仏法があるから人びとがさとの眼を開くことができる。眼が明らかであれば正道を行ずることができ、正道を行ずれば涅槃に遊ぶことができる。そればかりか、大品般若経などには経法のあるところは諸仏が加持護念し諸天が守護することを説いている。実に仏法の利益と僧尼の功德は広大である。法師は、このように僧尼が国家を毒する賊ではないこと、むしろ国家にとってはかりしれない利益をあげていることを主張している。

この本来的な仏法理解についていえば、当時の誰も意義をとねえる者はいなかつたであろう。仏法が人の眼を開き、正道をあゆませ、涅槃に至る道であることを誰も疑わない。問題は、その仏法を説き、実践するべき僧尼の現状に非難の矢が向けられているのである。その実状を無視して、経法のあるところでは諸仏が加持護念し、諸天が守護するといったところで、それは仏教界の腐敗と非法の弁明にはならない。仏法がいかに人びとの幸せをはかるかを主張しても、現実には、豊富の百姓や王臣家と同様に、貧しい民衆の口分田を取り上げて逃散に追いやり、高利貸をもっぱらにしていては、そのことは空虚である。むしろ、有徳有行や五戒の遵守を説きながら、他方で破戒濫行を行っているだけに、豊富の百姓や王臣家よりも許せなかつたであろう。

しかし、非法濫行が当たり前の時代の中で、ひとり浄行を守ることは難しい。すぐれた仏者はどこにもいないではないか、という公子の質問

に、法師は、「和光同塵」⁽⁵¹⁾のことで、世に埋もれている浄行僧のことを説いている。たしかに、道鏡が大臣禪師として政治の実権を握っていた時代、道鏡を嫌って山林修行を専らとした者の中に浄行の僧がいたであろう。光仁天皇が山林修行を許し、かれらの中から幾人かを十禪師に任命したことは、まさにその証しである。

しかし、また玄関法師は、浄行僧のあまりにも少ないことを知っていた。それにしても、浄行の持戒の僧の名が聞こえてこないのは何故かという公子の質問に答えた次のことばが、その間の事情と法師の本音を語っている。

今に当たつて時は濁悪、人は根劣鈍なり。其の道に依希し、其の風に髣髴たり。妙道鑽り難く、軽毛風に随う。斯れすなわち蒼天西に傾く、群星何ぞ東せん。黄輿震裂す、草木何ぞ静ならん。⁽⁵²⁾

いわば末法の今は濁悪の時であり、人びとの機根は劣鈍である。その教風もはやけて、奥旨を究めつくすことが困難である。軽毛が風に吹かれて散乱するような有り様である。青空が西に傾くときに群星だけがどうして東に傾くことができよう。大地が裂けるときには草木が独り静かにしていることはできないではないか。

時流と大勢が西に傾くとき、ひとり東にすすむことは不可能であるという。現実にはたしかにそのとおりである。空海は法師の言を借りて、末法の世にひとり浄行を守ることの難しさを語っている。少年の日、恐らく吉野の比蘇寺や金峯山で山林修行者の群れに入って、⁽⁵³⁾ 經典を誦誦し禅思の日々を送った空海には浄行僧の何たるかがわかっていたと思う。それだけに、空海は閭巷にいる僧尼にとって浄行持戒を堅持することの難しさを知っていた。

法師のこの弁明には、時流に流され、大勢に従い、経営に走る仏教界の実状を公子の立場で非難しながら、一方でそれでも弁明せざるを得ない空海自身の政治的社会的現実を踏まえた危機感を讀みとることができる。それは、やがて確実に莊園領主化する寺院の動きをすでに予見していたかのようなものである。同時に、この弁明は、理念や理想だけでは仏教界の現実に対処できないことを十分に認識していた空海の現実主義を感じさせてくれる。

四 護法論の本質

これまで見てきた玄闍法師の弁明は、仏教界の腐敗あるいは僧尼の非法濫行に関する非難と、それにもとづく仏法無益無用論とに対して行われていた。そこに展開されている護法論（仏教弁護論・擁護論）は、仏教界の腐敗と非法の実状にも拘らず、国家と人びとにとって僧尼と仏法の必要性和有用性を主張することであった。それは、決して仏教界の腐敗と非法を弁護するものではない。しかし、その事実が直接仏法無益無用論の論拠となっている以上、その次元から僧尼と仏法の存在意義を論じることができなかったのは当然である。

そのために、空海は、まず事実と理念とを分離することによって弁明の論拠を確保しようとした。この分離論は、僧尼と仏法そのものの無謬性の論理であると同時に、有徳有行の僧尼の有無に拘らず、仏法の永遠性と普遍性を主張する論拠となっている。例えば、公子が早滂・疫癘の原因を僧尼の非法濫行の所為にし、もしも得道の賢佐があれば頂敬せんと述べていることを受けて、次のように弁明していることはよく示されている。

賢佐は得難し、五百に一び執る。摩尼は空しく名のみ聞く、麟鳳は誰か実を見む。然れば則ち麟鳳を見ざれども、羽毛の族を絶つべからず。如意を得ざれども、金玉の類を抛つべからず。⁵⁴

賢臣が出て君主をたすけることは五百年に一度あるかないかであり、まことに得難い。摩尼宝珠や麒麟鳳鳥の名は古くから聞くが実際を見た者はいない。しかし、見た者がいないからといって、鳥獸の類を絶滅させてはならない。摩尼宝珠を得なくても金玉の類を捨てるべきではない。つまり、すぐれた僧尼が現れないからといって、僧尼の存在を否定してはならない。それ故に、「向果の賢聖無しと雖も其の道何ぞ絶ん哉」と述べて、すぐれた賢聖がいなかったらといって、その道が廢れてよいわけがない。賢聖が世にいないという理由から、すぐれた人物の現れる可能性までも否定するような態度はよろしくない、と論じている。

この法師のことばの意味は、現実の在り方とあるべき在り方いわば現実と理念、僧尼の実際とその可能性とを分けて理解してほしいということである。このことから、玄闍法師の弁明の根本に、仏法の永遠性と普遍性を前提にして把握された僧尼観のあることがわかる。仏法を體現する僧尼は、永遠普遍の存在以外の何ものでもない。この僧尼観からこれまでの弁護論を振り返ると、空海が僧尼と仏法の問題を腐敗濫行の次元

の中で論議することを避けようとした理由がよくわかる。僧尼存在の永遠性と普遍性は、現象の次元を離れてはじめて論じることができる問題であるからである。しかし、公子は依然として腐敗と非法の現実にこだわる。

それに対して、法師は二つの点から公子のこだわりを答ようとしている。すなわち、第一は、王法と仏法の本質と関係について明らかにするために、まず王法と仏法の双方に悲智二門を設定している。悲門とは、仏法では大悲門であり、破戒の僧尼をも許す立場である。しかし、他方で、戒を守り自己規制しない者には、智門から制裁するという。王法にも同様に悲智二門があり、その場合、悲門は科罪を免じ、智門は微罪をも糾して処分することになる。そして、次のように述べている。

人王の法律と法帝の禁戒と事異にして義融ぜり。法に任せて控馭くわくごすれば利益甚だ多し。法を枉かげて心に随えば罪報極めて重し。世人斯の義を知らず、王報を細わくせず仏法を訪らわず、愛憎に随つて浮沈し貴賤に任せて軽重す。此れを以て代よを馭むむるときは、後の報何ぞ免れん。慎しんしまずんばある可らず。慎しんしまずんばある可らず。⁽⁵⁶⁾

国王が定めた法律と仏が制定した禁戒とは、その事柄は違うが意味は通じている。したがって、悲智二門の法の精神に従って制し治めることが重要であつて、法をまげたり、愛憎によつて判断したりするのは間違ひである。もしもこのような態度で政治を行えば、その後報はよろしくない。そのようなことは慎めという。もつとも、悲智二門といつても、法師が仏法の基本を大悲門に見ているとしたら、悲門に力点があることは明らかである。さらに、このことばは、智門のみの政治は後の報いがあるから慎むようにと述べて、国家の僧尼糾察を牽制しているとも受け取れる。

いずれにしても、寺院や僧尼の非法濫行は、法に従つて処分されるべきであつて、愛憎や貴賤から処分してはならない。いわんや、感情的に仏法そのものを判断すべきではない。要するに、僧尼の非法濫行は、その事実を客観的に判断すべき法的事件であつて、その事実から僧尼存在そのものを論じる事柄ではないということである。

第二は、次の公子の質問に答える法師の主張にある。

公子が曰わく。法を知つて道を弘むるの者は利益灼然しやくぜんたり、無法非經の者何そ其れ国に満てる乎。⁽⁵⁷⁾

すなわち、公子が言うには、僧尼の功德の廣大であることはよくわかる。しかし、現に戒律に従わず契經に背く僧尼が国に満ちているのは、

一体いかなる理由によるのか。僧尼の存在と仏法そのものが国家と人びとに広大な功德を与えるという主張と、現状の非法濫行との関連がよくわからない、という質問である。

これに対して法師は次のように答えている。

大山徳広ければ禽獸争い帰し、葉毒雜わり生ず、深海道大なれば魚鼈集り泳ぎ、龍鬼並び住む、宝珠の辺には必ず悪鬼有つて困繞し、宝蔵の側には定んで盜賊有つて窺窓す。(略)孔子の門徒は其の數三千なれども達者は則ち七十、其の余は則ち註さず、釈尊の弟子は無量無數なれども六群天授善星比丘は濫行極めて多し、如来の在ましし日純善なることを得ず、何に況んや末代の裔をや。(58)

大意を示すと、大山には種々の動物があらそつて帰住し、葉毒草が雜生し、深い海には魚類が集まつて泳ぎ、龍や鬼も一緒に住んでいる。宝珠のある付近には悪鬼が住みとり困んでいる。宝蔵の側には盜賊がいてすきをうかがっている。孔子の門弟は總數三千人といわれるが、道を究めた者は七十人しかいなかったと記されている。釈迦の弟子は無數といわれているが、六群比丘や提婆や善星らの非法濫行の者さえた。如来の在世中でさえ弟子全部が純善ではなかった。況や、末代の裔である今の僧尼に非行の者が多いのは当然のことである、という。ここで法師は、この世の中には善があれば悪があり、徳があれば悪徳がある。すぐれた僧尼がいれば、当然、悪行の僧尼はもつといると述べて、非法濫行の僧尼の問題を相対主義的な観点から把握すべきであることを主張している。

そして、最後に、空海は護法論の本質を次のように明かしている。

然れども猶お如来の慈悲は三界に父たり、賢愚善惡何ぞ寓寓せざらん。物の理是の如し何ぞ怪に足らんや。然りと雖も毒を薬と爲し、鉄を化して金と爲す。(略)是れ乃ち時の運の致す所皇風の染むる所なり。(59)

すなわち、如来の慈悲は三界の父であるから、賢愚善惡の輩が皆その徳に帰依し仰ぐ。世の中に善悪があることは物の道理であつて見れば、僧尼の中に非法濫行の者が多いからといって怪しむに足りない。しかし、毒を薬と爲し、鉄を薬と爲す必要はある。人は感化しだいで善者にも悪者にもなる。そういうことは、時の運と皇風の如何による、という。

この弁明は、第一に、世の中に善悪があることは物の道理である。したがつて、非法濫行の僧尼がいることは、いわば道理であつて不思議なことではない。現実とはこのようなものであるという先ほどと同じ主張である。この弁明は、僧尼の非法濫行をむしろ容認した方がよいといわ

んばかりである。これは、理想論からは決して出てこない現実主義的な論理である。空海は、一種の居直りともとれる論理でもって、僧尼非難が事柄の相対主義を理解しない無知からの議論にほかならないと結論している。

そして第二に、人は感化次第でどうにでもなる。したがって、毒が薬に、悪者が善者に変わるのは、時の運と皇帝の感化次第である、という主張である。すなわち、この議論は、非法濫行の僧尼が世間に横行するのも、皇風の影響を受けているからにはほかならない。紊乱した末法の世に僧尼だけを責めるのは不公平である、というすでに見た法師の弁明の論拠でもある。悪者が善者にあらたまるのは時の運であり、天皇の感化次第である。したがって、非法の僧でも堯帝のような治下におけば立派な者になることができるということになる。ところで、このことは、非法濫行の僧尼を天皇の感化によって善化せしめてほしい、と言いたいのか。それとも、仏教界の腐敗と非法の原因は、最終的には人びとを感化し、国家を統治する天皇にこそあると言いたいのか。天皇の詔を受けて撰述した『秘蔵宝鑰』の経緯からすれば、おそらく前者の意味からの発言であろう。

これら二点の弁明は、仏教界の腐敗と非法の原因を物の道理と時の運そして天皇の感化に求めることによって、腐敗と非法が現実に当然起り得べき事態と捉えると共に、それを国家の統治の問題として捉えていることがわかる。その限り、仏教界の腐敗濫行は基本的には王法の問題になる。この観点からすると、空海が強引とも思える護法論を展開したのは、腐敗濫行の根本原因を当時の社会的経済的現実そのものにあると捉えていたからにはほかならない。仏教界もまた現実社会の動向を忠実に反映しているという真実を無視し、現象だけを取り上げて観念的に非難することは、空海の絶対承認することのできなかつたところである。

結論を言えば、腐敗濫行は物の道理であり、善化は時の運と天皇の感化次第であるという主張と、たとえばどうであろうとも人びとは如来の慈悲を父として仰ぐべきであるという主張からすると、空海が王法の限界を越えた仏法の永遠性と普遍性を信じ堅持していたことは確かである。

このことは、空海の独特の理想主義、すなわち社会の現実的諸状況を道理として前提にしながら、しかもそれを越えた仏法の絶対性を価値理念とする理想主義を示している。したがって、空海の護法論の本質は、現実主義的で相対主義的な論理によって構成されているながら、実はその論理の中にあるのではなく、仏法に対する理想主義的な信念にこそあると言わなければならない。

注

『秘藏宝鑑』の引用は、『定本弘法大師全集』第三卷(高野山大学密教文化研究所編・平成六年)に依った。

- (1) 宥快著『秘藏宝鑑鈔』卷中二、一六六頁(『続真言宗全書』第十九、密教文化研究所編)
- (2) 『秘藏宝鑑』一三〇頁
- (3) 中川 収著『奈良朝政治史の研究』三六〇頁(高科書店、一九九一年)
- (4) 『続日本紀』卷三十、宝龜元年八月廿一日条
- (5) 藪田香融『平安仏教の成立』一七七頁(家永三郎監修『日本佛教史』I 古代篇)所収、法蔵館、昭和四二年)
- 平岡定海『平安仏教の成立と変遷』五―六頁(平岡定海編『日本仏教史』3 平安時代)所収、雄山閣、昭和六十一年)
- (6) 『続日本紀』卷三十、宝龜元年八月廿六日条
- (7) 『続日本紀』卷三十一、宝龜元年十月廿八日条
- (8) 『続日本紀』卷三十一、宝龜二年閏三月廿五日条
- (9) 『続日本紀』卷三十二、宝龜三年三月六日条
- (10) 『続日本紀』卷三十六、宝龜十一年正月二十日条
- (11) 『続日本紀』卷三十八、延暦四年五月廿五日条
- (12) 『続日本紀』卷三十八、延暦四年七月二十日条
- (13) 『続日本紀』卷三十七、延暦元年四月十一日条
- (14) 『続日本紀』卷三十八、延暦四年五月廿五日条
- (15) 『類聚三代格』卷三
- (16) 『日本後紀』卷八、桓武天皇延暦十八年六月十二日条
- (17) 『類聚三代格』卷百八十六、仏道十三・僧尼雜則(桓武―嵯峨)
- (18) 同
- (19) 『類聚三代格』卷三
- (20) 『秘藏宝鑑』一三〇―一頁
- (21) 『続日本紀』卷三十七
- (22) 『類聚国史』卷百八十七、仏道十四・度者(桓武)
- (23) 同
- (24) 石田瑞鷹著『日本仏教史』一〇九―一〇頁(岩波全書、一九八四年)
- (25) 『類聚国史』卷百八十七、仏道十四・度者(桓武)
- (26) 『続日本紀』卷三十五、宝龜十年八月廿三日条
- (27) 藪田「前掲論文」一七八頁
- (28) 北山茂夫著『日本古代政治史の研究』四七一頁(岩波書店、昭和三十四年)
- (29) 同 四六三頁
- (30) 『続日本紀』卷三十七
- (31) 同
- (32) 北山著『前掲書』四六七頁
- (33) 『秘藏宝鑑』一三二頁
- (34) 同 一三九頁
- (35) 『類聚三代格』卷十二、宝龜十一年十月廿六日条
- (36) 『続日本紀』卷三十八
- (37) 北山著『前掲書』四六四頁
- (38) 『秘藏宝鑑』一四〇頁
- (39) 同 同頁
- (40) 同 一四〇―一頁
- (41) 『日本紀略』前篇十四、淳和天皇天長三、四年条
- (42) 『性靈集』卷第六
- (43) 『秘藏宝鑑』一三八頁
- (44) 同 同頁
- (45) 村尾次郎著『桓武天皇』一二四頁(吉川弘文館、昭和三十八年)

- (45) 石田著『前掲書』一一〇頁
『秘蔵宝鑰』一三四頁
- (46) 同 一三五頁
- (47) 同 一三五—六頁
- (48) 同 一三六頁
- (49) 同 同頁
- (50) 同 一四二—三頁
- (51) 同 一三三頁
- (52) 同 同頁
- (53) 五来 重「吉野・熊野修験道の成立と展開」三七頁（山岳宗教史
研究叢書）4所収、名著出版、一九七五年）
- (54) 『秘蔵宝鑰』一三二頁
- (55) 同 同頁
- (56) 同 一四〇頁
- (57) 同 一四三頁
- (58) 同 同頁
- (59) 同 一四三—四頁

〈キーワード〉秘蔵宝鑰、十四問答段、護法論、空海