

道慈伝再考

前谷 恵 紹

はじめに

今日では、「虚空蔵求聞持法」(以下求聞持法と略)は大安寺の道慈によって我が国に招来されたというのが、いわば通説になっている。そもそも、このような通説が形成されるに至った背景には、鎌倉期の凝然に成る『三國仏法伝通縁起』(以下『伝通縁起』と略)における記事が深く関わっていると見える。因みにその『伝通縁起』(巻下)では、道慈が在唐中に「求聞持法」に精詳していたことが次のように記されている。

昔人王第四十四代元正天皇御宇養老二年戊午、道慈律師從唐歸朝。在唐十八年、習學六宗、三論為本。入唐已前、隨義淵僧止學法相宗。在唐六宗真言隨一。求聞持法特所精詳。自行化他嘗以此法。或云、道慈隨智鳳受求聞持法。而年代可考、道慈以真言法授善議・慶峻、儀公授之于勤操僧正、勤操授求聞法于弘法大師。——中略——道慈於唐隨善無畏三藏、受學真言。開元四年善無畏來。同六年戊午道慈還日本。三箇年中於唐傳授。

この記事から重要な要素を整理すると、①道慈は十八年の在唐中に六宗を学び、三論を本宗とした。②入唐以前は義淵について法相宗を学んだ。③在唐中は六宗のうち真言を随一として、特に求聞持法に精詳した。④ある伝承では智鳳から求聞持法を受けた。⑤

真言法を善議と慶俊に授け、善議は勤操に、勤操は弘法大師に授けた。⑥善無畏について真言を受学した。以上の六点にまとめることができるが、伝承の食い違い等は別として次の二点が問題となる。一つは、文脈上、道慈が在唐中に求聞持法に精詳とあるが、授法の師については述べられていないこと。二つ目は、ある伝承では道慈が智鳳から求聞持法を受けたとしながらも、善無畏から真言を学んだとあり、求聞持法と真言法との混成が認められ、この表現だけで道慈が善無畏からも求聞持法を授学したとは確定できないことである。そうすると、これまで非常に重要視されて来た『伝通縁起』そのものの資料的価値を疑わざるを得ないことになるのだが、本稿ではこの問題を踏まえながら、道慈伝を再度詳査することによって、求聞持法の系譜、さらには真言の相承系譜に関わる問題に、従来とは異なる側面から検討を加えて行くことにする。

一 道慈伝詳査

(一) 正史資料に見る道慈伝

本項では正史資料としての『統日本紀』(以下『統紀』と略)における道慈伝を、順を追って簡単に見て行くことにするが、まずは『統紀』養老三年十一月条では次のようにある。

神叡法師、幼而卓絶、道性夙成、撫翼法林、濡鱗定水、不踐安遠之講肆、學達三空、未漱澄什之言河、——中略——
道慈法師、遠涉蒼波、覈異聞於絶境、遐遊赤縣、研妙機於秘記、參跡象龍、振英秦漢、並以戒珠如懷、滿月、慧水若瀉滄溟、

これは元正朝において、比蘇山寺に住した神叡とともに、道慈が積門の秀として賞されたことを示す記事であり、彼と求聞持法もしくは真言との関係を示す内容は全く見出せない。

次に、『統紀』天平元年十月条では道慈が僧綱の律師に補されたことを示す記事のみで、同天平八年二月条では「律師道慈法師、扶翼童子六人」とあるだけだが、『統紀』天平九年四月条では、道慈が除災鎮護のために大般若会を設けたことが次のように記されている。

律師道慈言。道慈奉天 勅、住此大安寺。修造以来、於此伽藍、恐有災事、私調淨行僧等、毎年令轉大般若經一部六百卷。因此雖有雷聲、無所災害。請自今以後撮取諸國進調庸各三段物、以宛布施、諸僧百五十人、令轉此經。伏願、護寺鎮國、平安聖朝、以此功德、永為恒例。勅許之。

このように、ここでは道慈が大般若経による除災を行う呪法者の如く記されており、井上薫氏によれば、銷災致福の術として仏教の役割を強調したのが道慈であるというが、⁽²⁾二葉憲香氏はこの記事をもつて次のように分析する。⁽³⁾

「大安寺碑文」もすでに説話化されたものであるが、これがさらに發展したかたちが『續紀』のような記事となつてあらわれたのであると考えられる。従つて道慈を律令佛敎的に靈驗ある呪法者としてえがくことは、律令國家のこのみによると考えてよいであろう。

いずれの見解が妥当であるかについては次項において考察することにして、『統紀』天平九年十月条は、元日に大極殿における金光明最勝王経の講師として道慈を招請したことを伝え、同天平十六年十月条の「道慈卒伝」では次のように記されている。

冬十月辛卯、律師道慈卒（天平元年、為律師）。法師俗姓額田氏、添下郡人也。性聰悟、為衆所推。大寶元年、隨使入唐。涉覽經典、尤精三論。養老二年歸朝。是時、釋門之秀者、唯法師及神叡法師二人而已。著述愚志一卷、論僧尼之事。其略曰。今察日本素緇行佛法、軌模全異大唐道俗傳聖教法則。若順經典、能護國土、如違憲章、不利人民。一國佛法、萬家修善、何用虚設。豈不愼乎。弟子傳業者、于今不絶。屬遷造大安寺於平城。勅法師、勾當其事。法師尤妙工巧、構作形製、皆稟其規。所有匠手、莫不歎服焉。卒時年七十有餘。

この卒伝によつてみても、道慈の学的系譜について触れられることはなく、ましてや求聞持法に関わる記事は全く見出すことはで

きないのである。

以上のことから、『統紀』を見る限りににおいて、道慈と求聞持法とを関係づけ得る記事は言うまでもなく、善無畏からの受学に関わる記事は全く見出せないと、結論することができるであろう。

(二) 『懷風藻』における道慈伝

『懷風藻』「道慈伝」では、道慈の出自や秀才ぶりについては先に見た『統紀』の記事同様に伝えてはいるが、『統紀』には見出せなかつた次のような記述に注意しなければならない。

時唐簡_三于國中義學高僧一百人_一、請_三入宮中_一、令_レ講_三仁王般若_一、法師學業穎秀、預_三入選中_一、唐王憐_三其遠學_一、特加_三優賞_一、遊_三學西土_一、十有六歲、養老二年、歸_三來本國_一、帝嘉_レ之、拜_三僧綱律師_一、性甚骨鯁、為_レ時不_レ容、解_レ任歸_三遊山野_一、時出_三京師_一、造_三大安寺_一。年七十餘。

ここで、道慈と『仁王般若経』との関係はさておき、彼は養老二年に帰朝したにも拘わらず、時に容れられずに山野に遊んだというのであるが、『懷風藻』はさらに道慈のものとして次のような一文と詩を載せている。

五言、初春在竹溪山寺於長屋王宅宴追致辭并序

沙門道慈啓、以_三今月廿四日_一、濫蒙_三抽引_一、追預_三嘉會_一、奉_レ旨驚惶、不知_レ攸惜、但道慈、少年落飾、常住_三釋門_一、至_三於屬詞吐_一、元來未_レ達、況乎道慈機儀情全有_レ異、香盞酒盃、又不_レ同、此庸才、赴_三彼高會_一、理垂_三於事_一、事迫_三於心_一、——中略——素緇香然別、金漆諒難_レ同、衲衣蔽_三寒體_一、綴鉢足_三飢隴_一、結_三蘿為_三垂幕_一、枕_三石臥_三巖中_一、抽_三身離_三俗累_一、滌_三心守_三真空_一、策_三杖登_三峻嶺_一、披襟稟_三和風_一、桃化雪冷冷、竹溪冲冲、驚_三春柳雖_レ變、餘寒在_三單躬_一、僧既方外士、何煩入_三宴宮_一。

これは道慈が僧としてのステイタスを弁え、長屋王の招宴を拒否した際にしたためたものと見てよいが、我々はここに彼の出家者と

しての頑ななまでの修道観を読みとることができるのである。

先に見た『懐風藻』の前半部分は、道慈在唐中に唐の朝廷が『仁王般若経』講説のために義学僧百人を選集した際に、道慈が特に優賞を加えられたという内容を示しているが、二葉氏はこの記事によって道慈の修道観に『仁王般若経』の思想が深く関わっていると主張する。つまり彼によると、道慈の修道観の根底には、国家権力による非法な立統制衆への拒否が示され、仏法と称して福を求めたことを外道の如くと誡める、『仁王般若経』「囑累品」七誠に見られる思想が流れており、このことは先に見た『統紀』「道慈卒伝」に引かれた道慈による『愚志』の一文、「若順經典、能護国土、如違憲章、不利人民」に相応しているといえるのである。⁽⁴⁾

因みに得能光麿氏や梅林久高氏は二葉氏のこの見解に賛同し、道慈の思想的基盤は『仁王般若経』「囑累品」七誠による出家性の主張と非法立制戒に依拠するものであると主張しているが、筆者も全く同見である。⁽⁵⁾従って、この見解が妥当ならば、仏教の除災機能を強調したのが道慈であるという、井上薫氏の主張は再考されなければならないことになるであろう。

さて、道慈の修道観に関わる問題は別として、『懐風藻』によってみても、求聞持法及び善無畏との師弟関係に關説する記事は見出すことはできなかった。そこで、今度は『統紀』『懐風藻』以外で、『伝通縁起』以前に成立したと見なされる主要史料によって、道慈伝を探查して行くことにしよう。

(三) その他の史料に見る道慈伝

『大安寺伽藍縁起并流記資財帳』では

一帳大般若四處十六會圖像

一帳華嚴七處圖像

右以天平十四年歲次壬午、奉為十代 天皇、前律師道慈法師、寺主僧教義等奉造者。

とあり、『大日本古文書』第二十四では「長屋王御願書寫大般若經御願文 檢校藤原寺僧道慈」とあり、ここでも道慈と『般若經』との深い関わりを知ることができる。⁽⁶⁾

次に『三論師資伝』では「次遣唐留學僧道慈律師、學緣六宗、三論為要。本是元興寺、自唐還來、建大安寺、興三論旨。」とあり、ここにおいて元興寺の名が初出する。これはおそらく、義淵が元興寺の智鳳に唯識を学んだという伝承を意識したものと考えてよからうが、この頃から次のように道慈と義淵との師弟関係を伝える史料が増して来る。

例えば、『僧綱補任』巻一(興福寺本)における「大寶三年裏書」では「道昭・道場・道慈・道境(以上皆義淵一室弟子也)」とあり、『七大寺年表』(天平元年二年)では「律師道慈(十月七日任。三論宗。大安寺。額田氏。大和國添下郡人。勤操僧正之師匠也。義淵僧正弟子也)」とあり、義淵だけでなく勤操との関係をも明記するに至っているのである。

『扶桑略記』第六は、善無畏の来朝に関わる記事を除けばどれも『統紀』のそれと大差なく、⁽⁷⁾『今昔物語集』第十一では道慈と神叡の説話を伝えているに過ぎない。ところが、『東大寺具書』では、他の史料とは異なる次のような記事を見出すことができる。

道慈律師、初於本元興寺受智蔵僧正。後大寶元年入唐。謁嘉祥孫弟元康法師精三論。養老二年歸朝之後、補造元興寺。勾當建新元興寺、又建大安寺。俱弘通三論。⁽⁸⁾

このように、日本では元興寺の智蔵、唐にあつては元康の弟子とされているのである。⁽⁸⁾ 梅林久高氏によれば、『宋高僧伝』(大正五〇・七二七中)における元康の山居修道の記事をもとに、道慈の山林修行への契機は『仁王般若經』の七誡と三論の思想に依拠したことに加え、元康との師資関係の影響を示唆する。⁽⁹⁾ この見解はある意味で説得力を持つているが、『東大寺具書』の記事だけで道慈の師を智蔵もしくは元康とすることは困難であるため、この問題に関しては再考の余地が残されていると言わざるを得ないであろう。ただ、このように見ると、先に見た『伝通縁起』に先行する史料においては、道慈と求聞持法との関係さらには善無畏との師資関係を示す史料は皆無であることがわかる。

『伝通縁起』の著者凝然がいかなる根拠をもとに、道慈と求聞持法さらには善無畏との関係を記すに至ったかは審かにし得ない。

しかし、道慈と求聞持法とが結び付けられて行く背景には、空海と勤操との関係が深く関わっていることが類推される。空海と勤操の関わりはまず『性霊集』巻八における「為先師講釈梵網経表白」によって知り得るが、これはさらに同巻十の「故贈僧正勤操大徳影讃並序」によって明確化されることになる。すると、勤操から遡って行くとその師主と見なされている善議を通過して、最終的には善議の師である道慈へとたどり着くであろう。¹⁰ このようなプロセスを経て、いわゆる『御遺告』（『伝通縁起』第八）の「吾後弟子門徒等、以大安寺可為本寺」における「吾祖師道慈律師遂為推古天皇御願者也。依之吾大師石淵贈僧正彼寺為本寺」云々というような伝承が成立するに至ったと言っても過言ではないのである。そうして、かかる記事がもととなって後の経範の『大師御行状集記』・『弘法大師御伝』や聖賢の『高野大師御広伝』等に継承されて行く間に、求聞持法という要素が介入されて行ったと考えるのが妥当ではないだろうか。

因みに、このように求聞持法をめぐる空海と勤操の師資関係が形成されて行った過程について、堀池春峰氏は空海及び若干の弟子らと大安寺との密接な関係に焦点を当て、次のように類推する。¹¹

空海が天長六年（八二九）十一月に大安寺別当に補任されたり、四大弟子・十大弟子の一人として高く評価された空海の姉の息智泉が大安寺僧であり、弘福寺（川原寺）別当に補任されたという佐伯直氏出身僧との深い関係が存在するほか、『性霊集』に収載された空海の「梵網経講会表白」や勤操御影の讃を起草するなどから、後年に至り空海の師として大安寺学僧であった勤操が、時代的にも最もふさわしい碩学として帰納的に類推されたものであろう。

この見解には首肯し得るに足る十分な根拠が明示されているが、そうすると、何故空海と勤操、さらには道慈との師資関係の間に求聞持法が介入されるに至ったのかという、疑問が生じて来るのである。そこで、今度は考察の視点を変え、求聞持法が介入されて行った背景には、いかなる要素が深く関わっているかについて論じて行くことにしよう。

二 道慈と山林修行

道慈と広義の山林修行との関わりを示唆する資料は、幾多の道慈伝の中にあつて、先に見た『懷風藻』のみと言える。つまり、それによれば、道慈は帰朝後時に容れられず「遊山野」し、竹溪山寺に住したわけである。そうして、かかる『懷風藻』の記事をもとに、求聞持法は道慈を通じて、神叡や道璿の如き自然智宗の一派に受け継がれることになったという見方が一般通念化しつつあるが、これについては再考の余地が残されている。¹²なぜならば、これまで神叡や道璿は自然智を得るために山林修行を行った僧であり、彼らを中心とした自然智宗なる一派が存在したという考え方が正当化されて来た。しかし、神叡伝によつても道璿伝によつても、彼らの山寺入住は、自然智の獲得を目的としたものではなく、理由が何であるにせよ疾病が契機という形をとつて山寺に入つてからである。¹³確かに『懷風藻』の記事に基づけば、道慈は一時、山野に遊び竹溪山寺に住した山居修道者と表現し得る。しかし、梅林久高氏が指摘しているように、道慈の竹溪山寺入住は、三論の破邪顕正、我執否定、無所得行の根本である慧の獲得を目的としたものであつたと考えるのが妥当であろう。¹⁴

また、二葉憲香氏が、道慈の山林修行は国家の認めるものでありつつ、その本質において律令仏教批判の性質をもつていたと主張しているように、¹⁵道慈の山居修道は仏教の出家修道性を主張する精神で貫かれていたと見なすべきであり、密教の修法としての求聞持法に直結させ得るものではないのである。

空海が求聞持法を修したのは、まさに若き山林斗藪時代であり、それは正当な出家者となる以前の優婆塞としてである。これに対し、道慈は正当なしかも唐において研鑽を積んだ超エリート僧として、律令仏教に対する批判を投げかけられるべく竹溪山寺に入住した。つまり、空海の場合は山林斗藪という一処不住型の修行形態であり、道慈のそれは竹溪山寺に止まるというある意味での一処止住型の修行形態と表現することができるのであり、両者をして「山林修行者」という一言で処理する考え方は見直されなければならないであろう。

『伝通縁起』の作者凝然が、山林修行者としての道慈に求聞持法の行者を投影させたために、道慈↓善議↓勤操↓空海という求聞持法の血脈を造り上げたのかどうかは定かでない。このような血脈が成立するに至ったのは既述の通り、空海と大安寺との関係を基軸にして先代へと遡って行った、必然的帰結によるものであるが、道慈をして空海と同様の山林修行者と見なす短絡的思考が働いた可能性も考えられなくはないのである。⁽¹⁶⁾

このように見てくると、道慈が求聞持法の請来者であり、その法が善議へと伝わり、勤操から空海へと伝えられたという相承系譜は見直されなければならないと同時に、最近行われている道慈↓慶俊↓戒明↓空海という新たな求聞持法血脈説も再考の余地が残されていると言わざるを得ない。なぜならば、これまでの考察を整理すると、道慈が求聞持法を日本に請来したことや彼が求聞持法なる修法を行ったという信憑性に足る根拠が提示され得ない限り、ましてや道慈から彼以降の弟子への相承系譜を論ずることはほとんど不可能に近いことと結論することができるからである。

むすび

本稿のような簡略な考察によって、これまで行われて来た求聞持法の相承系譜に対する否定的見解を打ち出し得たとは、到底思っていない。しかし、これまで当相承血脈を決定する上で極めて重要な地位を占めて来た『伝通縁起』の資料的価値については、より一層検討されるべき余地が残されていると思う。但し、道慈と求聞持法との連関を否定的に捉えることが、今日行われている求聞持法の戒明から空海伝授説を否定することには直結しない。なぜならば、堀池春峰氏等によって行われた戒明↓空海伝授説は、『釈摩訶衍論』に関わる問題をめぐっての卓見であり、空海と戒明とを結びつけるに足る有力な根拠を提示した見事な推測的見解が明示されているからである。ただ、残念ながら戒明伝には、彼と求聞持法との結びつきを伝える記事が存在しないことからすると、再度新たな側面から考察を加える必要性があると言えるだろう。

因みに、護命と虚空藏法との関係を伝える記事は別として、空海以前に存在した僧伝を見る限りにおいて、求聞持法を修したという記事を伝えるものが一つだけある。それは、日光山の開祖として知られている勝道について記された『補陀洛山建立修行日記』であるが、そこでは「上人終隨律德。廿七歳於藥師寺剃鬚髮。受沙彌十戒七十二威儀。名號嚴朝。後自改號勝道。同六年壬寅七月十五日於當寺受具足戒。修大悲虚空藏聞持法」云々となつてゐるのである。但し、この資料は後世の作で多くは近世に修正されてゐることからしても、⁽¹⁷⁾その資料的価値はほとんどないと言つてよい。しかし、勝道はその修行形態について見ると、空海のそれに近似しており、空海をして碑文を書かした人物であり、⁽¹⁸⁾空海が律を学んだと伝えられてゐる恵雲の弟子でもある。すると、恵雲は鑑真の弟子であると同時に、讃岐の屋島寺の開基として伝えられてゐる人物であるから、空海との間に何らかのかたちで師資関係が存在した可能性も考えられるのである。

このようなことからすると、大安寺を中心とした系譜だけでなく、今後は鑑真の系統からも空海の相承系譜を探索して行くことも一考の余地が残されてゐるのであろう。

註

- (1) 例えば末木文美士氏などは、三論宗の系譜を解明する上で、『伝通縁起』のみが特に重要視される必然性はないとし、本書には異なつた系統の資料をそのまま接合したために生じた重複や不自然さを感じるという見解を持つてゐる。末木文美士『三國佛法傳通起縁起』日本三論宗研究『東洋文化研究所紀要』第九十九(一九八六)七五頁
- (2) 井上薫「道慈」『日本古代の政治と宗教』
- (3) 二葉憲香『古代佛教思想史研究』(一九六二)三八三頁
- 因みに、「大安寺碑」では道慈が大安寺を修造した頃に、当寺に妖火が絶えなかつたので、大般若会を設けたことが次のように記されている。
- (4) 二葉憲香前掲書、三八〇頁
- (5) 得能光麿「道慈の思想とその生涯」『京都女子高校研究紀要』四、梅林久高「律令仏教に対する道慈の立場」『龍谷大学仏教文化研究所紀要』第十二(一九七三)八八頁
- 尚、佐久間竜氏も井上薫の見解に賛同するかたちをとつてい

- る。佐久間竜『日本古代僧伝の研究』(一九八三)二一四頁
- (6) 道慈が必ずしも『般若経』とのみ関係する史料だけではなく、『大日本古文书』第九では「寫疏所解(天平十九年六月七日)千手千眼經疏二卷八道慈師撰」とあり、ここでは道慈と密教との関わりが暗示されている。
- (7) 『扶桑略記』第六養老元年条では「道慈律師自唐歸朝。涉覽經典、尤請三論」とし、続いて善無畏の帰朝について触れられるが、善無畏と道慈と関係には何ら記されていない。
- (8) 因みに『八宗綱要』では、元康については触れられていないが、次のように道慈が智蔵の弟子であったことが記されている。
智蔵竝授道慈律師・頼光法師矣。
尚、珍海に成る『三論玄疏文義要』の口伝血脈においても、元康と道慈との師資関係を認めている。
- (9) 梅林久高 註(5) 掲論文八八頁
- (10) 但し、義淵伝の資料を見る限りにおいては善議との師資関係を明記するものはなく、あくまでも善議側の資料において義淵が善議の弟子であったことを知り得るのみである。また、善議と道慈との師資関係についても年代的に非常に無理があると言わざるを得ない。
- (11) 堀池春峰「弘法大師空海と東大寺」『仏教芸術』九二号(一九八三)三八頁
- (12) 藪田香融「古代仏教における山林修行とその意義」(一九五六年五稿了)『論集 奈良仏教 第四卷 神々と奈良仏教』(一九九五)二五三頁、高木神元『空海入門 本源への回帰』(一九九〇)一八頁等。
- (13) 神叡については『延暦僧録』『神叡伝』(『扶桑略記』天平二年十月十七日条)で、「因患制亭、便入芳野依現光寺結廬立志」云々とあり、道璿については『内証弘法血脈譜』所引「吉備真備纂」(『伝教大師全集』第一卷、二二頁)に「俄而以疾、退居比蘇山寺」とあり、どちらも山寺入住が疾病が契機という形をとっており、自然智を獲得するためではない。この見解についての詳細は、拙稿「虚空蔵求聞持法と自然智宗」高木神元博士古希記念論集 仏教文化の諸相」を参照されたし。尚、筆者はこの論考において、自然智宗なる山林修行の一派は存在しなかったという結論を導き出したので、これに関しては大いに批判的見解を打ち出していきたい。
- (14) 梅林久高前掲論文八八頁 また、氏はここで「道慈が善無畏訳の虚空蔵求聞持法を日本へ請来し、神叡をはじめ、吉野比蘇山寺に自然智宗を形成した人たちは道慈を通じて求聞持法を受けつぐことができたであろうとの見解を示す藪田香融氏には疑義を持たざるをえない」と主張している。
- (15) 二葉憲香前掲論文三八四―三八五頁
- (16) 『性霊集』卷十では、勤操をして「筐を毘訶の中に鼓き、念を嚴敷の裏に撰む」と表現されているが、これについても道慈同様、空海と同じ修行形態と見なすことは困難と言わざるを得ないであろう。
- (17) 中川光熹「日光山修験道史」『山岳宗教史研究叢書八 日光山と関東の修験道』(一九七九)一三五頁
- (18) 『性霊集』卷第二「沙門勝道補陀洛山碑」(『定本弘全』卷八) 二二―二七頁

(19) 『招提千歳伝記』卷中之一(『続々群書類従』第十一)や『本朝高僧伝』巻第五十七では、空海が惠雲より律を学んだことが記されているが、いずれも近世の資料であるため、どれほどの資料的価値を認めるか否かという問題が残る。

〈キーワード〉 道慈、求聞持法、善無畏、山林修行