

古代から中世へ——行基像の変容とその思想的意味——

富 樫 進

一、はじめに

奈良時代の僧・行基（六六八〜七四九）は、民衆や豪族を対象に幅広く布教活動を行う一方、東大寺の盧舎那仏造営に大きく貢献し、朝野を通じて幅広い尊崇を集めた。

その結果、行基は生前から〈大徳〉〈菩薩〉と称されるのみならず、死後ほどなく文殊の化身と見なされるようになった（本報告では以下、「行基文殊化身説」と表現する）。彼の活躍を描く説話は、古代から中近世を通じて膨大なバリエーションを生み出していく。

史料上における行基文殊化身説の初出は、弘仁期（八一

〇〜八二四）前後に成立した『日本靈異記』（以下『靈異記』）にみえる「行基大徳者、文殊師利菩薩反化也」¹という記述である。ここには、行基が文殊の「反化」であること、理由が明記されていない。しかし、天長期——嚴密には天長四年（八二七）以前——勤操と泰然によつて始められた文殊会²が『仏説文殊師利般若涅槃經』（以下『文殊涅槃經』）に依拠することから、堀池春峰は『靈異記』における行基文殊化身説も文殊会同様、『文殊涅槃經』に説かれた貧窮孤独の衆生を救済する文殊菩薩の姿が、困窮者の救済に邁進した行基と重ね合わされたものだと考えた。³堀池説はその後、衣服弊壞の老僧の姿をとつて化現するという文殊のイメージが、沙弥僧の如き粗末な風体の行基に投影されたと考え

る吉田靖雄の見解⁴により補強される。

しかし、両者の議論は、いずれも『靈異記』に見える行基文殊化身説を分析するに際し、〈史上上の行基〉と〈伝説上の行基〉とが必ずしも弁別されていない上、『文殊涅槃経』にみえる文殊像のうち〈救済者〉としての側面のみを以て、古代から中世における行基文殊化身説の思想的意味を説明するものであった。

その結果、①〈史実〉において文殊信仰を有した痕跡のない行基がなぜ文殊の化身と見なされるようになったのか、②『文殊涅槃経』に説かれる如く、身をやつすことで自ら福田となる行基像や、社会福祉的利他行に挺身する行基像がなぜ『靈異記』に描き出されないのか、という二つの根本的な疑問に対し、有効な回答を提示することができない。

〈史上上の行基〉があたかも文殊信仰を有していたかのように語られるようになった根源は、恐らく忍性（二二七―二三〇三）ら真言律僧の実践活動に求められよう。

忍性は少年の頃から文殊を供養するとともに、受戒後間もない時期から行基ゆかりの生駒山竹林寺を参詣していた。非人や病人の救済といった忍性の社会福祉的実践が、浮浪人や病人を収容・保護するための布施屋の設置・運営に倣うものであったことから、〈救済者〉たる文殊像が、遡及的に行基へと重ね合わされたのである。堀池・吉田はとも

に、忍性の信仰・実践を通じて生み出された〈伝説上の行基〉を、〈恐らく無意識のうちに〉〈史上上の行基〉に重ね合わせているのではないだろうか。このような筆者の推測が正しければ、右の①②の疑問に対する有効な回答が提示できないのは、当然の帰結といえる。

筆者は行基を文殊の化身とする『靈異記』の言説が、行基没後半世紀以上を経た段階でまとめられた〈伝説上の行基〉に属する内容であり、〈史上上の行基〉と同一視すべき記事ではないことを改めて意識するとともに、古代から中世における文殊化身説の諸説を画一的に捉えるのではなく、各史料の文脈や時代背景に即して分析することが必要であると考える。

その際に筆者が注目したいのは、弘仁一〇年（八一九）成立の『顕戒論』における、「初修業菩薩」止住の「一向大乘寺」食堂上座に文殊像を安置すべきという最澄の主張である。最澄によれば、文殊上座の制は天竺僧・不空の奏上に対する唐・代宗の勅答によって実現した、インド・中国という二重の〈仏教的権威〉によって支えられている事実と、文殊が〈懺悔・滅罪〉を司るという趣旨の『文殊涅槃経』の言説とによって支えられていた。⁵

最澄の提唱した大乘菩薩戒が像末の劣機に相応しい戒であると考えられたことや、先述の文殊会が八〜九世紀に盛

行をみた薬師悔過同様、懺悔・滅罪を主な目的としており、当該期の薬師信仰と文殊信仰には懺悔・滅罪という共通の功德が期待されていた事実を考慮すれば、『靈異記』における行基文殊化身説は「救済者」としての文殊像ではなく、「懺悔・滅罪」を司る存在としての文殊像に依拠するものと理解する方が自然である。

ここで、「古代から中世へ」というシエーマに行基文殊化身説の展開をはめ込むと、「懺悔・滅罪」から「救済」へ」という展開様式を想定することができる。この様式が妥当性を有するとして、そこにいかなる思想的意義を見出すことができるのか、さらに言えば、この展開様式は行基信仰という特殊なテーマに限定されるのか、それとも日本思想史（あるいは日本仏教史）上において一定度の普遍性を有するものなのか、という問いも生じる。

これらの問いに対し、筆者は現時点において有効な回答を持つておらず、「懺悔・滅罪」から「救済」へ」という展開様式自体の当否も含め、今後さらなる検討と分析を重ねていく必要がある。その一方で、「懺悔・滅罪」から「救済」へ」という展開様式に、そのまま「古代から中世へ」というシエーマを重ね合わせることは是非——この問題は、必然的に時代区分に関する議論を導き出す——についても、十分な検討が必要となる。

筆者はシンポジウム当日、行基文殊化身説が平安時代中期から後期に向けてどのようなバリエーションを生み、中世に向けていかなる思想的課題をもたらしたのかという点について、『三宝絵』『扶桑略記』に見える行基文殊化身説の分析を通じ、見通しを立てようとした。この発表の骨子については、別に説明の機会を与えられている。

そのため、ここでは発表内容の概要を述べるにとどめるとともに、頼住・松田両発表の内容や金津日出美・佐藤弘夫両氏からの総括質問、フロアとの質疑などをふまえて、発表から約五ヶ月後（二〇一九年三月末）現在における私見を呈示することとした。

二、〈生身仏〉の時代

永観二年（九八四）、源為憲によって撰述された『三宝絵』の中巻は、聖徳太子の事蹟に始まり延暦一五年（七九六）の法華八講の開講へと至る、約二百数十年間の日本仏教史を構成する。全十八話中、唯一典拠不明の第十八話を除く十七話は『靈異記』を典拠としており——特に、第四話から第十七話までの十三話は『靈異記』を単独の典拠とする——、同書からの影響が極めて強い。一方、行基の事蹟を伝える第三話では行基文殊化身説についての言及

があるものの、その拠り所は大部屋栖野古の蘇生譚に依拠する『靈異記』上巻五の所説にではなく、『日本国名僧伝』(逸書)からの引用と思しき、天平期の難波津を舞台とする、南天竺僧・菩提僊那と行基との和歌贈答説話に求められる。『三宝絵』によると、菩提僊那は行基の詠んだ「靈山ノ尺迦ノミマヘニ契テシ真如クチセズアヒミツルカナ」という歌に対し「伽毘羅衛ニトモニ契シカヒアリテ文殊ノ御貌アヒミツルカナ」という返歌をしたという。この説話の背景となるのは、靈鷲山における釈迦の説法に関する『法華経』の言説であろう。『法華経』序品では、文殊は靈鷲山において釈迦の説法を聴聞した菩薩の一人であると同時に、釈迦の説法の口火を切る役割を与えられている。

為憲が天台法華宗に深く帰依していた事実を重視すると、釈迦在世時の天竺における『法華経』序品の説話と、天平期の日本における菩提僊那と行基との出会いとを結びつける上で、①天台宗第二祖・慧思と第三祖・智顛が共に靈鷲山で釈迦の説法を聴聞したという(靈山同聴説)、②最澄の前世を智顛とみなす説、③慧思が聖徳太子として生まれ変わったという(聖徳太子慧思後身説)といった、一連の高僧転生伝承が大きな役割を果たしたものと考えられる。①②③はいずれも天台宗を中心に広く受容された伝承であり、インド↓中国への高僧の転生を説く伝承(①)と、

中国↓日本への高僧の転生を説く伝承(②③)の存在により、「靈鷲山において釈迦の説法を聴聞した仏弟子／菩薩が、高僧として日本に転生する」という言説の形成・定着を促進したのではないか。インドから中国を経て日本へと至る菩提僊那の巡礼行こそが、大部屋栖野古の蘇生譚に代わる行基文殊化身説の信憑性を支える根拠として、為憲によって積極的に選択されていたのである。

それでは、このような為憲の選択を思想的に位置づける場合、どのような評価が可能となるのだろうか。ここで注目したいのは、『三宝絵』成立の前年に当たる永観元年(九八三)、東大寺僧裔然が文殊の霊場である五臺山、および釈迦ゆかりの地である天竺二への巡礼を志し、商船に便乗して宋へと向かった事実である。

首都・開封にて太宗に謁見した裔然は、優填王所造と伝える栴檀釈迦瑞像を模刻した釈迦如来立像(清凉寺本尊釈迦如来立像)——五臟六腑や仏牙を具えた(生身仏)——および鄧州阿育王塔を模造した舍利奉籠の七宝合成の塔という、釈迦ないし天竺に由来する宝物を携えて永延元年(九八七)に帰国し、一躍朝野の注目を集める存在となった。裔然は三国由来の(生身仏)の霊威を以て、愛宕山を比叡山に比肩する南都仏教の拠点にしようと企図したのである。一方、裔然に対抗するかたちで、源信や仁康(源融の三

男。良源に師事）ら天台僧たちも、正暦年間（九九〇～九九五）を中心に、三国伝来の正統性を込めた「自国産生身仏」を造立し、供養を行うようになる¹²⁾。特に、源信が横川に建立した靈山院は、その名の通り靈鷲山に擬えられた仏堂であり、内部に安置された釈迦如来像に対する法会や僧俗の結縁は、必ずや『法華経』の靈鷲山説法そのものと受け止められたはずだ。

奮然による釈迦如来立像の将来や、それに対抗する源信らの（生身仏）供養が実際に行われたのは『三宝絵』成立以後のことである。また、為憲が奮然と直接の交友関係を有していたか否かは定かでない。しかし、為憲の盟友である慶滋保胤が奮然と交友関係にあり、入宋前の奮然のために著した「奮然上人入唐時為母修善願文」（『本朝文粹』巻一三三）において、釈迦の遺跡の巡拝や文殊の生身に値遇することの困難さを自覚しつつ、必ずや釈迦と文殊が隣愍を垂れて我が身を迎えてくれるはずだという、奮然の強固な意志を余す点なく表現している事実を考慮すると、為憲も保胤同様、奮然の巡礼行の実現によって明らかとなるであろう、天竺有縁の（生身仏）の实在を確信していたとみて大過あるまい。このように考えると、まさしく天竺有縁の高僧である菩提僊那の存在が、行基文殊化身説の根拠として語られる意味も明らかとなるだろう。

十一世紀後半の『扶桑略記』においては、菩提僊那の来日目的は文殊（の化身たる行基）の拝謁にあったと合理化される。その背景には、現実世界における五臺山（および天竺）が聖地としての求心力を喪失したことで、釈迦や文殊に対する志慕の念が、観念の次元における内向きの信仰へと変化していったことと無縁ではあるまい。『三宝絵』や『扶桑略記』に見える行基文殊化身説もまた、奮然将来の釈迦像と同様、天竺有縁の靈鷲山と結びつけられるべき思想的必然性があったのだ。そして、当代の行基文殊化身説に説得力を与える存在が、まさしく天竺から中国を経て日本へとやって来た菩提僊那であり、ゆえに為憲によって選択されたのである。

三、今後の見通し——結論に代えて

さて、これまでの考察が「懺悔・滅罪」から「救済へ」という展開様式とどのように関わるのか、さらに、この展開様式を「古代から中世へ」というシエーマに当てはめることが妥当なのか否か。既に紙幅が尽きかけている上、筆者には十分な論証を行う準備もないが、現時点における大まかな見通しを呈することで、結論に代える。

第一章にて確認したように、八～九世紀の文殊信仰は

悔・滅罪を期待するという点において、薬師信仰と強い親和性を有するものであった。『文殊涅槃經』によると、文殊を媒介とした懺悔・滅罪は「若有衆生、但聞文殊師利名、除却十二億劫生死之罪。(中略)其有得聞文殊師利名者、見形象者、百千劫中、不墮惡道」といった言説に象徴されるように、文殊の名号を耳にしたり(仏像を媒介として)その姿形を想念したりするという行為を通じて実現するとされていた。敢えて常套表現を用いるならば、当該期の文殊信仰は『文殊涅槃經』の呪句的受容に拠る点が大きかったと考えられる。

然るに、『三宝絵』が成立した十世紀中頃は、愛宕山や横川・河原院において、三国由来の(生身仏)を媒介に、靈鷲山の釈迦説法が時空を超えて再現された時代であった。単なる仏像ではなく、肉体を有する釈迦や文殊に相見えることが可能であるという確信こそが、具体的には「若有人念、若欲供養修福業者、即自化身、作貧窮孤独苦惱衆生、至行者前」といった、忍性らの実践を支える原理にリアリティーを与え、それまでになかった新しい(信)のあり方を育むことになったのではないだろうか。

以上のような仮定のもと、筆者は『三宝絵』の行基文殊化身説に対し、古代から中世へと至る大きな思想的展開の契機を見出し得ると考える。更なる後考を期して攔筆する。

注

- (1) 『靈異記』上巻「信敬三宝得現報縁第五」。
- (2) 『類聚三代格』卷二「応修文殊会事」。
- (3) 堀池春峰「家原寺藏行基菩薩縁起図」(初出一九六二年)、『南都仏教史の研究 上 東大寺篇』法蔵館、一九八〇年、「南都仏教と文殊信仰」(初出一九六九年)、『南都仏教史の研究 下 諸寺篇』法蔵館、一九八二年)、「婆羅門菩提僧正とその周辺」(初出一九八八年)、『南都仏教史の研究 遺芳篇』法蔵館、二〇〇四年)。
- (4) 吉田靖雄「文殊信仰の展開」(初出一九七七年)、『日本古代の菩薩と民衆』吉川弘文館、一九八三年)、『日本靈異記』の行基と文殊菩薩」(初出一九七八年。同前)。
- (5) 『顕戒論』巻中「開顯文殊上座篇第三」(『伝教大師全集』(以下『伝全』)巻一、九一〜一〇六頁)、「開示大乘文殊為三上座」新制明扼上十六(同前、一〇五頁)。
- (6) 上田純一「平安期諸国文殊会の成立と展開について」(『日本歴史』四七五、一九八七年)。
- (7) 拙稿「文殊信仰をめぐる行基菩薩像形成史——『日本靈異記』を起点として」(『古代文学』五八、二〇一九年)。
- (8) 拙稿「『三宝絵』における行基像——菩提僊那との関わりをめぐる」(『日本思想史学会五十周年記念論集』(仮)、ぺりかん社、二〇一九年刊行予定)。
- (9) なお、二〇一八年度大会に先行して開催されたプレシ

ンボジウム(二〇一八年九月十六日、於学習院大学)では、シンボジウム司会を務められた末木文美士・土田健次郎両氏、総括質問者の金津日出美氏、高橋文博大会委員長(当時)や前田勉会長(当時)、頼住光子・松田宏一郎両氏をはじめ出席者の方々から、本番の発表や質疑に直結し得る重要かつ有益な数々の御教示を賜った。ここに改めて、謝意を表する次第である。

(10) 敬明『大唐国衡州衡山道場釈思禪師七代記』では、中国の衡山に心化した「西国一婆羅門僧」の達磨が「無機、人情、貪悪、貪欲、殺害、食」な「海東」に転生し、「宜令宣揚正法、諫止殺害」ことを期して寂滅しており(『寧楽遺文 下巻』八九三頁)、インド→中国→日本へと転生する高僧のイメージを読み取ることができる。

(11) 稲本泰生「奄然入唐と「釈迦信仰」の美術——南京大報恩寺址出土品を参照して」(GBS実行委員会編『ザ・グレイドブッダ・シンボジウム論集第十五号論集 日宋交流期の東大寺——奄然上人一千年大遠忌にちなんで』東大寺、二〇一七年)。

(12) 上川通夫『平安京と中世仏教——王朝権力と都市民衆』(吉川弘文館、二〇一五年)。

(13) 手島崇裕『平安時代の対外関係と仏教』(校倉書房、二〇一四年)。

(14) 『大正新脩大藏経』第十四卷、四八一頁A一五〜B九。

(15) 同前、四八一頁A二九〜B一。

補記

入稿後、曾根正人「平安初期仏教界と五台山文殊信仰——『日本霊異記』上巻卷五縁五台山記事が語るもの」(倉本一宏・小峯和明・古橋信孝編『説話の形成と周縁 古代篇』臨川書店、二〇一九年五月)を披見する機会を得た。

曾根論文では、小稿「一、はじめに」で言及した『霊異記』における行基文殊化身説の底流に南都(とくに大安寺)由来の「伝統的な治病祈願の顕教文殊信仰」が存在したとする一方、天長期の文殊会創始を促した要因が最澄『顕戒論』の記述ではなく、不空高弟の唐僧・惠果から金剛界密教を伝授した空海と勤操との人的交流に求められている。

日本における行基文殊化身説の淵源が〈懺悔・滅罪〉にあることを明らかにすることを目指す小稿(および、注(7)(8)に挙げた関連論文)では、行基文殊化身説発展の背景となる文殊信仰そのものの展開について、必ずしも十分な考察を行うことができなかつた。曾根による指摘をも視野に入れた上で、さらなる後考を期することにした。

(東北福祉大学専任講師)