

日本仏教以前の仏教

新川 登亀男

“Buddhism” before Japanese Buddhism

Tokio SHINKAWA

Abstract

In this writing, I examine how Buddhism has prevailed in the Japanese Archipelago.

Around AD 700, the establishment of the Japanese nation was begun under the *ritsuryō* (律令制). In this government structure, the Emperor of Japan, who is called *Tenno* (天皇), became the head of government. At the same time, this government secularized many Buddhist priests who came from Paekche, Koguryō, and Silla, because they had some artistic knowledge and skills. These arts are very different from the arts of today. In those days, astronomy, yin-yang, calendar making, and divination were the leading arts. The Japanese government feared that these priests would undermine the authority of government because they might fascinate the masses of Japan with their specific arts. In addition, those masses might study these arts spontaneously, and try to become Buddhist priests. Traditionally, the political authorities of Asian countries hardly regulated the religious activities of Buddhist priests, so that a charismatic Buddhist leader could emerge from the masses. The Japanese government considered that such a charismatic leader would subvert the authority of *Tenno*.

Through the secularization, the Japanese government tried to bureaucratize the former Buddhist priests. Their arts were subdivided into many departments of Japanese government where they were appointed as technocrats.

On the other hand, the next generation of Buddhist priests were permanently stationed at government-owned temples, and required to pledge allegiance to *Tenno*. Through this process, the formal Buddhist practice called *Jyōgyō* (淨行) was changed to a specifically Japanese style.

Jyōgyō was reinterpreted as the devotion to *Tenno* and the Japanese nation, and as the doctrine of Japanese nobles and government officers. As a result, Buddhism was integrated into the *ritsuryō*. This reformation is regarded as the foundation of Japanese Buddhism.

はじめに

「日本仏教以前の仏教」とは、奇妙な題目だと思われるに違いない。しかし、このような命題には理由がある。なぜなら、日本仏教がはじめて自覚的に構想されるようになった段階の仏教とはどのようなものであったのか。また、なぜ、そのような構想に至ったのか。それ以前の仏教とどのような関係にあ

るのかを考えてみようとしたからである。したがって、本報告では、「日本仏教以前の仏教」という題目そのものを説明することになるであろう。

1. 特異な還俗と「芸術」

日本史上、相次いで僧を還俗させる特殊な時期が存在する。それは、7世紀末から8世紀初にかけての時期である。

第一は、山田史御形の例である。彼は、持統6年(692)、務広肆(のちの従七位下相当)を授けられたが、もと新羅で学んだ沙門であった(『日本書紀』)。つまり、還俗したのである。この後、彼は「文章」の師として東宮(皇太子首親王:のち聖武天皇)に仕え、大学頭となる。また、藤原宮跡から「史記山田」と書かれた木簡が出土している。「山田」とは、御形のことであろう。

第二は、高句麗沙門福嘉の例である。彼は、持統7年(693)に還俗させられている(『日本書紀』)。しかし、その理由は不明である。

第三は、僧通徳と恵俊の例である。この二人は、文武4年(700)に還俗させられた(『続日本紀』)。通徳は陽侯史久尔曾という姓名を与えられ、恵俊は吉宜という姓名を与えられ、ともに務広肆を授与されている。また、「芸」を採用するための還俗という。このうち、恵俊の「芸」とは医術に関するものである(養老5年正月甲戌条など)。通徳の「芸」については不詳であるが、暦法の可能性があろう(推古10年10月条参照)。また、二人に与えられた氏姓のうち、吉姓は百済系である(天智10年正月是月条)。陽侯史姓については明らかでないが、隋や百済にかかわる可能性がある(『新撰姓氏録』)。

第四は、僧弁紀の例である。彼は、大宝元年(701)に還俗となる(『続日本紀』)。春日倉首老という姓名を与えられ、追大壺(のちの正八位上相当)を授与された。彼は、還俗以前から歌を作っており(『万葉集』3の298)、還俗後も万葉歌を多く残し、作詩も知られている(『懐風藻』)。

第五は、僧慧耀・信成・東楼の例である。彼らは、やはり大宝元年に還俗した(『続日本紀』)。慧耀は録兄麻呂という姓名を与えられ、信成は高金蔵という姓名を与えられ、東楼は王中文という姓名を与えられた。いずれも、本姓への復帰である。彼らは、養老2年(718)以前の官人考試帳(考文)にみえ、録兄麻呂は陰陽博士、高金蔵は陰陽師、王中文は天文博士とある(大日本古文書24-552以下)。なお、高金蔵と王中文は高句麗からの渡来人であり(『新撰姓氏録』)、録兄麻呂(録は、「解」、「用」などともある)は百済からの渡来人であろうか(天智10年正月是月条)。

第六は、僧隆観の例である。彼は、大宝3年(703)の還俗である(『続日本紀』)。すなわち、彼は「流僧」沙門幸甚の子であり、「芸術」と「算暦」に精通していたので、金財という姓名に戻したという。なお、前年の大宝2年(702)4月、彼は、瑞を獲たことにより赦免され、すでに入京(藤原京)していた。一方、父(新羅沙門「幸甚」「行心」)は、大津皇子の事件に連坐して飛驒国の伽藍に流されたが、そもそも「天文・卜筮」に長け、「骨法」をよくしたという(『日本書紀』持統即位前紀、『懐風藻』)。

第七は、沙門義法の例である。彼は、和銅7年(714)に還俗させられた(『続日本紀』)。そして、「占術」を採用するために、大津連意毗登という姓名を与えられる。この義法は、慶雲4年(707)5月、新羅から帰国した学問僧であった(『続日本紀』)。

以上であるが、これを簡単に整理してみると、つぎのようになる。

表 7世紀末～8世紀初の還俗一覧

還俗の年紀	経歴・出自	僧名	俗姓名	芸
692年(以前)	遣新羅学問僧		山田史御形	文章
693年	高句麗	福嘉		
700年	隋・百済カ	通徳	陽侯史久尔曾	暦法カ
700年	百済	恵俊	吉宜	医術
701年	倭	弁紀	春日倉首老	詩歌カ
701年	百済	慧耀	録兄麻呂	陰陽
701年	高句麗	信成	高金蔵	陰陽
701年	高句麗	東楼	王中文	天文
703年	新羅	隆観	金財	芸術・算暦
714年	遣新羅学問僧	義法	大津連意毗登	占術

これらの還俗の特徴は、以下のようにまとめることができる。第一に、7世紀末から8世紀初にかけて集中していることである。すなわち、浄御原令の施行期と、大宝律令の編纂および施行開始期に集中している。第二に、還俗させられた僧のほとんどが高句麗・百済・新羅からの渡来人であり、一部、新羅から帰った倭人も含まれている。第三に、これら還俗僧のほとんどが「芸」の保有者であり、国家が、その「芸」を採用するために還俗させたことである。その「芸」ないし「芸術」とは、現在のようなアートの意味ではなく、中国正史にみられる「芸術伝」の「芸術」とみてよい。つまり、「陰陽」「卜筮」「医巫」「音律」「相術」「技巧」などの技能や異能をさしている（『隋書』など）。このことを逆に言えば、律令国家は、「芸術」を駆使する僧の存在を基本的には認めないということになる。

ただ、浄御原令施行期と大宝律令編纂・発布期との間にも差異が見受けられる。それは、後者の段階こそが還俗集中期なのであり、前者の段階には「芸術」の採用を明確にした還俗がみられない。したがって、僧の能力や職能から「芸術」を排除しようとした国家意思は、浄御原令ではなく、大宝律令編纂・発布との組み合わせによって、明確に提示されたことになる。

この点、天武14年(685)、天武天皇の「招魂」(重篤からの回復)のため、白朮を煎て献上した「陰陽博士」の百済僧法蔵が、持統6年(692)の浄御原令制下においても還俗させられなかったことに注意したい(『日本書紀』)。法蔵は、梁の道士陶弘景以来の医薬知識・技能を継承し(『芸文類聚』81)、陶弘景撰の『神農本草經集注』7卷(日本では3巻本:藤原宮跡出土木簡)を倭にもたらした可能性もある。また、この時の「招魂」は、仲冬(11月)寅日におこなわれる鎮魂祭の初見であり、「陰」(魄・白)と「陽」(魂・運)の原理を採用している(職員令集解神祇官条諸説。のちの鎮魂祭は創られた神話を適用する)。

このような法蔵が「陰陽博士」であることは、当然であろうが、一方で、大宝律令編纂・発布期では還俗させられてもよい性格の僧であった。にもかかわらず、還俗の記録がみられないのは、彼の生存期間を問うことにもなるが、少なくとも、浄御原令制下では、「芸術」を保有し駆使する僧の存在に対して寛容であったことを物語っている。加えて、天武

天皇への特別な貢献度が、彼の還俗を免れさせた可能性もあろう。

2. 律令国家が期待する寺内常住の浄行僧

では逆に、草創期の律令国家が積極的に求め、構想した僧のあり方とは、どのようなものであったのだろうか。

まず、台頭する行基集団の活動を指弾した靈龜3年(717)の詔が注目される(『続日本紀』)。それによると、僧(尼)の基本的なあり方は、定められた午前の乞食以外、何よりも寺院に寂居して、教えを受け、道を伝えることだという。しかし、行基と弟子たちは、これに反するというのである。

その違犯事例は、以下のように要約できる。すなわち、①チマタに集まって集団を形成すること。②家々を回ること。③それらの過程で、指臂を焼き剥ぎ、妄りに「罪福」を説き、「聖道」と称して人々を「妖惑」すること。④人々を生業から離脱させ、行基集団に取り込むこと。さらには、⑤たやすく病人の家に赴くこと。⑥病氣治療が仏道によるのではなく、巫術や吉凶占いなどによることである。そして、最後に、重病者への例外的な対応に言及している。つまり、僧のなかから「浄行者」を選抜派遣して、定められた手続きと、寺外にとどまる日程申告のもとでのみ治病に当たることを認めるというものである。

実は、この詔は、僧尼令の主要な条文を確認していくことでもあった。したがって、詔が示した行基集団の具体例が、どこまで現実を正確に言い表わしていたのかには疑問が残る。いわんや、この僧尼令は唐の道僧格に倣うところが多い。しかし、僧による治病活動への関心の高さは、現実の歴史から生まれてきたものとみてよい。また、律令国家が理想とした僧(尼)の基本的なあり方は、僧尼令の編纂以前から、すでに構築されはじめていた。つまり、日本(倭)の歴史のなかで準備され、醸成されていたのである。

それは、天武8年(679)の布告をもって濫觴としよう(『日本書紀』)。すなわち、僧尼は常に寺内に住み、三宝を護ること。しかし、老病に陥った場合は、寺内(房)の「浄地」が「穢」れるので、間処に舎屋を立てて移住させ、親族や篤信者が看護すべきであるという。ここに、僧(尼)の基本的なあり方が示された。要するに、①僧は寺内に常住して

仏教を護る。②任意に俗人や俗世間と交わってはならない。③寺院伽藍は清浄な空間である。④寺内常住の僧自体も「浄行者」でなければならないという原則である。この原則は、既述の霊亀3年詔にも貫かれている。

しかし、ここで「浄行」に注意する必要がある。この「浄行」は、やがて天平年間(729-49)の優婆塞(出家人・度人)貢進解に記載される常套句となり、それは、経・陀羅尼などの読誦実績(年数)をさしているかのようなものである。しかし、その中身は判然としない。ただ、貢進解の性格からして、厳しい戒律生活をもっぱら「浄行」と言ったとは考えにくい。そこで、つぎのような二種の出家得度例を、まずは参考としたい。

ひとつは、持統3年(689)における蝦夷への出家許可理由である。それは、「閑雅・寡欲」「蔬食・持戒」という(『日本書紀』)。これも漠然としているが、要するに、騒がしくなく、欲深くなく、肉食を避け、戒を守るというのである。すると、厳しい戒律生活を送ってきた者のように思われがちであるが、条件をそこに特化できないのは既述のとおりである。むしろ、ここで留意すべきなのは、この出家申請者が、蝦夷としては高位の務大肆(のちの従七位下相当)を授与された「城養」蝦夷を父にもつということである。つまり、倭が拡大浸透させつつある冠位秩序、蝦夷を倭風化させようとしている冠位秩序を率先して補完する資格の有無が「浄行」の有無であったとみられる。「蔬食」であるというのも、蝦夷の肉食生活や狩猟から離脱して倭風化しているという意味であろう。

いまひとつは、天武6年(677)、完成した一切経の供養が飛鳥寺でおこなわれた時のことである。天皇は、寺の南門から三宝(飛鳥大仏)を礼拝した。そして、親王・諸王・群卿らに出家者を一人ずつ賜った。その出家は、男女・長幼を問わず、希望者を募ったものである(『日本書紀』)。したがって、ここでの出家は、厳しい戒律の生活実績が問われていたわけではない。むしろ、出家後が問われたのである。つまり、冠位秩序の中核を構成する畿内の一人一人を一对一で加護し、保証する役割が出家得度者に期待されたのであり、その役割の証しが「浄行」とみなされたのである。

この関係性は、天武14年(685)の冠位改正によくあらわれている。それは、明位・浄位・正位・

直位の号をもって示され、以後、「明き浄き直き誠の心」(文武即位宣命)で天皇や国家に仕奉すべき群臣らの基本姿勢が謳われ続けていく。そして、これは「公事」つまり公務なのであり、ここにはじめて「公」の概念が登場する。出家得度者の基本姿勢に「浄行」が求められるのは、まさに、冠位秩序に体现された「明き浄き直き誠の心」と補完関係にあったとみるべきであろう。また、その「明き浄き直き誠の心」が集まり、再生産されていく場合は、言うまでもなく宮とその朝廷にほかならない。寺院伽藍が「浄地」でなければならないのも、このような宮とその朝廷との相関関係によって自覚されていた。

このことについては、天武危篤の時の対応が示唆に富む。すなわち、「朱鳥」年号を創設し、宮を「飛鳥浄御原宮」と命名し、「浄行者」70人を選んで出家させたのである。このうち、瑞祥としての「朱鳥」は「アカミドリ」と言われ、色彩を越えて「明き」(アカキ)に通じる。よって、「明き浄き」理念が、年号と宮号をかりて、また、出家得度者の「浄行」をかりて、危機突破のために声高く謳われたことになる。こうして、出家得度が、基本的に宮でおこなわれていく時代を迎えるのである。

ただ、これまで指摘してきたことは、単なる僧(尼)と俗との関係ではない。出家得度を経た僧(尼)集団と、冠位(位階)秩序を構成する有位者(とくに高位者)集団と、冠位(位階)秩序の外にいる庶人社会との三者関係、あるいは、これに天皇を加えた四者関係を想定しているのである。そして、僧(尼)の「浄行」と有位者集団の「明き浄き直き誠の心」とが、庶人社会に向かって、あるいは天皇の存在を介して補完関係にあるということなのである。この諸関係は、寺院伽藍と宮・朝廷とが「浄地」であることとの関係とも矛盾しない。

3. 「芸術」への恐れ

7世紀末から8世紀初にかけて集中的に断行された僧の還俗は、天武6~8年以来、準備されてきた「浄行者」としての僧(尼)集団を確立していくための帰結となる処置であった。つまり、スタートではなく、むしろ、大宝律令発布を期したゴールであったとみることができる。そして、その「浄行」を妨げ、「浄行」に反する可能性がもっとも高く、恐れられたのが「芸術」の駆使なのである。

実は、この恐れには、具体的な先例がいくつもあった。しかし、7世紀前半までは、複合的な知識・技能をもつ僧が寺院内にふつうに居住していた。たとえば、「曆本」「天文地理書」「遁甲方術の書」を倭にもたらして教授した百済僧勸勒や、隋・初唐から天文の知識を持ち帰って『周易』を講義した僧旻らは、その代表であり、彼らは、むしろ歓迎されている（『日本書紀』『鎌足伝』）。ただ、高句麗などでは、「芸術」の怖さや秘密性が既に承知されていた。なぜなら、倭から高句麗に渡って、留学僧らとともに「種々の奇しき術」（虎や針術にかかわる）を会得した鞍作得志は、帰国しようとした時、かの地で毒殺されたと言われている（皇極4年4月戊戌条）。

倭の場合、7世紀中葉以降になると、「芸術」への関心が高まり、広がると同時に、その恐れも表面化してくる。その早い例は、斉明4年（658）の有間皇子の変である。この事件は、皇子らが高樓に登って「短籍」をとり、「謀反の事」を「卜」ったとされる（『日本書紀』）。彼らは、卜筮をおこなったのであろう。ために、処罰され、皇子は死に追いやられた。ただ、ここに僧が加わっていたとの記録はない。

ついで、天智元年（662）、中臣鎌足家の顧問になっていた高句麗僧道頭は、高句麗滅亡などを「占」ったとされる（『日本書紀』）。これは、まさに「芸術」を駆使する渡来僧が、倭の政治に深く関与していたことを物語っている。ただ、その道頭が処罰されるか、還俗させられたという記録はない。しかし、その知識・技能が鎌足の存在と関連して特別視されたことは確かであろう。そして、そのような特別視が、生命にかかわる殺人事件に至ることさえあった。たとえば、鎌足の長子である入唐僧貞慧が、帰国直後の天智4年（665）、百済の士人によって「能」を妬まれ、毒殺されたと言われている。道頭も貞慧も、『周易』に通じていたのである（『貞慧伝』）。

さらに、天智7年（668）、沙門道行が、草薙剣を盗んで新羅へ逃げ去ろうとした事件がおきている（『日本書紀』）。後世、道行は新羅僧であったとの伝承が生まれるが（『熱田太神宮縁起』『元亨釈書』）、その出身は定かでない。その後、天武危篤の時の「卜」によると、「草薙剣」の「祟り」が原因であるとされ、剣を尾張国の熱田社へ移置したという（『日本書紀』）。おそらく、道行が持ち出した草薙剣は、

奪還後、天武天皇の身邊に置かれていたのであろう。そして、草薙剣が、諱部（のち斎部）の卜筮にかかわる存在となっていたことが分かる（『古語拾遺』）。

しかし、草薙剣は複数あった。記紀神話や伝承では、スサノヲが得たもの、ヤマトタケルが用いたものがあり、「天叢雲」「紫雲」（ムラクモ）の剣とも呼ばれた。また、摂津国の住吉大社にも、3尺（約89cm）の「神世草薙剣」が伝えられていた。日月五星や四神などが刻まれていたという（『住吉大社神代記』）。「ムラクモ」の呼称も、何らかの文様から連想された名称かと思われる。

いずれにせよ、道行が奪取した草薙剣にも、天文・陰陽などの理解が付帯していたのであろう。あるいは、少なくとも、道行の奪取事件を契機として、草薙剣にそのような理解が自覚されてきたとみることできる。一方、この事件は、天智の即位年に発生し、高句麗の滅亡年にもあたる。したがって、内外の変動期におきた事件であり、この時期、剣一般への関心も高まっていた。

たとえば、百済再興のために倭から母国に帰った王子豊璋（扶余豊）の「宝剣」は、大いに注目された。この「宝剣」は、本人の逃亡後、唐に捕獲されている（『旧唐書』劉仁軌伝など）。また、百済復興のために倭から派兵が準備されていた最中、播磨国の土中から「宝剣」「異剣」が発見され、献上されたが、天武12年（684）に旧地へ戻されたという（『日本書紀』『播磨国風土記』）。天武朝では、石上神宮の「神宝」が整理され（天武3年8月庚辰条）、土左大神の「神刀」が天皇に献上されている（同4年3月丙午条）。さらに、新羅では、金庾信の「宝剣」が著名であり、その剣に「天官」から光が垂れて「霊」が降り、「虚・角の二星」が宿ったとされる（『三国史記』金庾信伝）。

沙門道行の草薙剣奪取事件は、刀剣への関心が高まる東アジアの大変動期を基盤にして、おそらく新羅などとも関わりながら発生したものとみられる。とすれば、この時はじめて、草薙剣が広く認知されはじめたと言うべきかもしれない。それだけに、天文・陰陽などの「芸術」に関与して草薙剣を国際環境のもとで解釈する僧の出現は、あらたな僧への認識を惹起させる衝撃的な出来事であったに違いない。

この事件後、また別な形で僧のあり方が記憶されるようになった。それは、吉野に出家した大海人皇

子（のち天武天皇）が「天文・遁甲」をよくし、壬申の役（乱）で拳兵進軍中、みずから「燭」をかかげて「式」をとり、黒雲の出現に関して「占」ったとされていることである（『日本書紀』）。

大海人皇子は、このような「芸術」をどのようにして学習したのだろうか。時間的推移からみて、吉野入り後にはじめて学んだとは考えられない。当然、それ以前に学習していたはずであり、だからこそ、人々は、大海人皇子の吉野入りを恐れたのである。では、いつ、どのように学んだのであろうか。

既述の百済僧勸勅がもたらした「芸術」のうち、「天文・遁甲」は大友村主高聡に伝えられたというから、大海人皇子は、近江国滋賀郡の地に集住する大友村主氏に学んだ可能性もある。もし、そうであれば、近江遷都後、およそ5年間未滿の学習になる。一方、大和国の葛城高宮寺や、難波の百済寺に住む百済僧のうち、隠身・分身の術を駆使し、近江に現れるなどの現象をみせる修行者も知られていた。これらのなかには、百済滅亡後に倭に入った僧も含まれているが（『日本霊異記』上の4・14など）、このような百済僧に学んだ可能性もあろうか。

しかし、ここで重要なことは、大海人皇子自身が「芸術」の両義性を、つまり効能と怖さを同時に熟知していたことである。いわんや、それに僧形が加わると、その両義性がさらに顕著になることも察知できたはずである。このような自身の経験と記憶が、逆に、天武朝の政策に活かされた可能性は充分にあらう。

これらを下敷きにして、僧が駆使する「芸術」への恐怖を決定的なものにしたのは、のち還俗させられた僧隆観とその父である新羅僧行心（幸甚）の事件である。行心は、既述のように、朱鳥元年（686）、天武危篤の時に発覚したとされる大津皇子の変に連坐し、飛驒国の伽藍に流された。その子の僧隆観は、父とともに飛驒国に流されたものと思われ、飛驒国で生まれたわけではあるまい。そして、父の「芸術」は、その子へと伝授された。

問題の行心は、大津皇子との交流を深め、皇子の「骨法」が「人臣の相」でないこと、早く皇位につかないと異変が生じることを皇子本人に進言したという。このような「相術」は、大友皇子の「風骨」を観察し、予言した唐使劉徳高の例もある（以上、『懐風藻』）。加えて、隋末から唐にかけて流布してもいた。

たとえば、李淵（のち唐高祖）の「骨法非常」を観察し、将来「人主」になることを予言した「善相人」の史世良。李世民（のち唐太宗）の将来を予言した「善相」の「書生」某。則天を宿した母の「骨法」を見抜き、太宗からも信任された「相術」の袁天綱。その天綱と「相術」を張り合った張憬蔵らがよく知られている。張憬蔵の場合は、太宗の高句麗遠征に従う人物の運命を予言し、朝鮮半島計略に携わった劉仁軌についても予言している（以上、『旧唐書』本紀・方伎列伝など）。

これらは、いずれも僧の例ではない。しかし、皇帝になる以前の唐高祖や太宗、あるいは則天武后らの予言をおこなった「善相」譚が横行し、また、高句麗遠征などの半島計略を推進した劉仁軌らにかかわる「善相」譚も知られていたなかで、大津皇子の「善相」をおこなう新羅僧があらわれたとしても不可解ではない。そして、草薙剣を奪取して新羅へ向かおうとした事件とも合わせ考えるならば、新羅とのかかわりにおいて「芸術」を駆使する僧の存在が恐怖される傾向にあった。

おわりに

上述のような「芸術」への恐れ、そして、そのような「芸術」を行使する僧の相次ぐ出現に対する危惧こそが、はじめに指摘した還俗政策をもたらすに至った。それは、同時に、「浄行者」集団の措置を促したことにもなる。ここに、「日本仏教」が登場してくる最初の道筋が見て取れるとともに、「日本仏教」以前の「仏教」がどのようなものであったのかも知られるであろう。

なお、これについては、拙著『日本古代文化史の構想』（名著刊行会、1994年）、同『道教をめぐる攻防』（大修館書店、1999年）を合わせて参照していただければ幸いである。