

水の中の月

——『東大寺諷誦文稿』における天台教学の受容について——

小林 真由美

一

九世紀前半に成立した『東大寺諷誦文稿』⁽¹⁾は、平安初期書写の『華嚴文義要決』の裏書である。原本を昭和二十年に戦災で失い、昭和十四年刊行のコロタイプ版の複製本のみが伝えられている。395行の文章は漢字片仮名交じり文で表記され、法会の朗読のための原稿や覚え書きのような内容である。⁽²⁾80前後の章段からなり、比較的まとまりのある文章もあるが、単語の羅列のような箇所もある。作者は不明で、文章の内容やヲコト点から、法相宗に近い人物と考えられている。⁽³⁾

本文の冒頭部分（1～26行）は擦消されていて、料紙の天地に破損もあり、判読困難な部分であるが、田山信

郎氏⁽⁴⁾、中田祝夫氏⁽⁵⁾、築島裕氏⁽⁶⁾らによつてほほ解読された。本稿では、冒頭の章段(1~7行)の文意の解釈と、その中で用いられている水月の比喩について検討をする。

翻刻⁽⁷⁾(行頭の数字は行数番号。□は判読できない文字。()内は補読された文字。)

1 □言辭

2 (葵藿) 随日而転 芭蕉因雷而増長 阿叔迦樹女人摩触華出 橘得(尸菓則) 滋(多)

3 (无) 心草木尚然 况乎諸仏如来之本願大悲月現衆生心想水中 如虚谷之

4 (響如) 鏡中像^之 復如天鼓摩尼珠 但周歲[時]星而現 漢[明]帝之[時]^代 夢而現

5 (盲) 者不覲輪王瑤冠 不信者不覲仏金軀 卞和^カ玉^モ不^シテハ 值時^ニ不寶 迦陵ノ説^法

6 不器而同瓦礫^{ニハ} 凍水^{シミツ} 出^シ所^{ニナモ} 後^モ凍水^{ハハ} 出^ル 善根之(手) タナスエ置^{スエ}

7 □□^モ有^{テモ}起信心□□

読み下し文

1 □言辭

2 (葵藿ハ) 日ニ随ヒテ転ズ。芭蕉ハ雷ニ因リテ増長ス。阿叔迦樹ハ女人ノ摩デ触レテ華出ヅ。橘ハ(尸ヲ得テ菓則チ) 滋(多シ)。

3 心(无キ) 草木スラ尚シ然ナリ。况ヤ、諸仏如来ノ本願大悲ノ月ハ、衆生ノ心想ノ水ノ中ニ現ル。虚谷ノ響ノ如シ。

4 鏡中ノ像ノ如シ。復、天鼓・摩尼珠ノ如シ。但シ周ノ歳(時)ニ星トシテ現ハル。漢ノ明帝ノ時(代)ニ夢トシテ現ハル。

5 (首)者ハ輪王ノ瑤冠ヲ覲ズ。不信ノ者ハ、仏ノ金軀ヲ覲ズ。卞和ガ玉モ、時ニ値ハズシテハ、寶ニアラズ。迦陵ノ法説モ、

6 器ニアラズシテハ、瓦礫ニ同ジ。凍水出デシ所ニナモ、後モ凍水ハ出ル。善根ノ(手)ヲ置エ、
7 □□モ有リテモ、信心ヲ起ス。

二

1 行目は「言辞」と読めるが、上部が欠損しているため、「言辞」の上にもう一文字があった可能性がある。2行目以下の章段の見出しであることがわかるが、どのような意味の標題であったかは不明である。

2 行目は冒頭の二文字分ほどが欠けており、田山二郎氏がコロタイプ版複製の釈文で行頭から二文字分を空白としていたものを、中田祝夫氏が「葵藿」と読んだ。

「随日而転」の文字と、残存する筆画とから、残存する筆画とから、缺損の二字を、「葵藿」かと推定する。

(中田祝夫『東大寺諷誦文稿の国語学的研究』 出典調査)

「葵藿」はひまわりとされることが多いが、「葵」は冬葵で、「藿」は豆の葉、上代に蔬菜として食用にされたものであるという(青木正児「葵藿考」、一九五四年、『青木正児全集』第八卷所収)。太陽を追って葉を傾ける向日

性があるため、天子の徳が人民の尊敬を集めることに譬えられることが多く、『萬葉集』の吉田宜の書簡にもみられる常套表現である。

宜が主に恋ふる誠、誠は犬馬に逾え、徳を仰ぐ心、心は葵藿に同じ。

〔萬葉集〕卷第五、八六四番前の書簡

「芭蕉ハ雷ニ因リテ増長ス」の出典は不明であるが、「阿叔迦樹ハ女人ノ摩テ触レテ華出ヅ」は、中田氏が前掲書の出典調査に挙げているように、釈尊誕生の伝説による。

釈尊を身ごもり、臨月を迎えた摩耶夫人が、藍毘尼園で阿叔迦樹（漢訳語は無憂樹）の花を右手を挙げて摘もうとした時に、右脇から釈尊が生まれ出た。その時、樹の下に七宝蓮華の花が生じて釈尊を受け止めたという。

夫人、彼の園中に、一大樹の、名づけて無憂と曰ふ有るを見る。花色香鮮に、枝葉分布して、極めて茂盛を為す。即ち右手を挙げて、之を牽きて摘まんと欲するや、菩薩、漸々に右脇より出づ。時に、樹下に、亦、七宝の七莖の蓮華を生ず。大きさ車輪の如し。

〔過去現在因果経〕卷第二

2行目の行末にも数文字分の欠損があるが、築島裕氏が『涅槃經』の経文から「橋得屍菓則滋多」と読み取った。

第2行、「(摘)得□□滋」は、私は「橋得□□□滋」^(屍菓則)のやうに読んで、「橋ハ屍(シニカバネ)ヲ得テ菓滋ク多シ」と試読した。大般涅槃經の「橋得屍則滋多」に拠った文と見たのである。

(築島裕「書評」中田祝夫著『東大寺諷誦文稿の国語学的研究』、『国語学』第八十三集、一九七〇年十二月)

以上のように、2行目は、葵藿・芭蕉・阿叔迦樹・橘の「心无キ草木」が、日や雷など何らかの刺激を感受して反応する例の列挙である。3行目は、「心无キ草木」でさえこうなのだから、況や「諸仏如来ノ本願大悲ノ月ハ、衆生ノ心想ノ水ノ中ニ現ル」と述べている。

水に映る月の比喩は、依他十喩の水月の喩えとして仏典に散見する。依他十喩とは、依他起生（因縁和合によって生じ、因縁がなくなると消滅するもの）が実体のないものであることを譬えたもので、幻・陽焰・夢・水月・響・空華・像・光影・变化事・尋香城の十種（『大般若経』巻第一）である。『大日経』では「十縁生句」とし、諸法の無自性（諸事象に固有の本性はなく、縁によって生じるもの）の十種の喩（幻・陽炎・夢・影・乾闥婆城・響・水月・浮泡・虚空華・旋火輪）として説いている。

だが、『東大寺諷誦文稿』の3行目は依他起生や無自性について説いているのではなく、「諸仏如来の本願大悲」を月に譬えている。この文は、『妙法蓮華経玄義（法華玄義）』の次の文に近いのではないだろうか。⁽⁸⁾

水も上升せず月も下降せずして、一月、一時に普く衆水に現ず。諸仏も来らず、衆生も往かず。慈善根の力、此の如きの事を見る、故に感応妙と名づく。

（『法華玄義』巻第二上）

水が天に上るのでも、月が降りて来るのでもなくして、ただ一つの月が、地上にある無数の水面に同時に現れる。同じように、諸仏がこの世に来るのではなく、衆生が仏のもとに行くわけでもないのに、慈善根の力によって仏と衆生の間に、天の月と水に映る月の関係のような現象が現れるのであるという。『法華玄義』の十妙の第六「感応妙」について説く文である。

仏典語の「感応」とは、仏が衆生の機に応じ、互いに触れることなく、相交流することをいう。「感応道交」ともいう。『東大寺諷誦文稿』3行目の、「諸仏如来ノ本願大悲ノ月ハ、衆生ノ心想ノ水ノ中ニ現ル」は、如来の本願大悲を月に喩え、衆生の心を地上の水に喩え、仏が衆生の心に感応するさまを、天空の月が地上の水面に映るさまに譬えているのである。

「感応」は広く用いられる仏教語であるが、特に天台大師智顛が詳説した語である。『法華玄義』は智顛の講説を弟子灌頂が五九三年に著した『法華経』注釈書で、天台三大部の一つである。内容は『妙法蓮華経』の経題の解釈（釈名）を中心とし、経題の文字の中でも、「妙」についての解釈がもっとも詳細である。「妙」には、十種の妙（絶妙不可思議）の義が含まれるとし、それを迹門の十妙と本門の十妙として論じている。迹門の十妙の第六が「感応妙」、本門の十妙の第四が「本感応妙」である。

『法華玄義』のほかにも、天台三大部の一である『法華文句』に次のように説かれている。

衆生に機なければ、近しと雖も見えず。慈善根の力は遠くとも而も自ら通じ、感応道交す、故に因縁の釈を用ふるなり。

（『法華文句』巻第一上）

『法華玄義』は、天平勝宝五年付の正倉院文書に書名が見え、天平勝宝年間以前に日本にもたらされていたようである。『東大寺諷誦文稿』の成立は九世紀前半と考えられるので、3行目が『法華玄義』を踏まえた表現と考えて、年代的な齟齬はないものと思われる。

（天平勝宝五年二月）七日廿合冊張用卅六張反上四已上法花経玄義一卷料

法花^{〔經〕}紙玄義一卷 卅六紙

（天平勝宝五年五月七日類取「写経納櫃目錄」、同、十二）

3行目が仏の感応について述べているとすると、その前の2〜3行の葵藿や芭蕉は、仏の「感応」のさまの喩えということになる。「心无き草木」でさえ刺激に応じて反応するのであるから、仏は、どんなに離れたところにいようと、衆生の心に必ず感応するというのである。

『東大寺諷誦文稿』4行目では、感応の不可思議の例としてさらに、虚谷の響・鏡中の像・天鼓・摩尼珠を挙げてゐる。

「虚谷ノ響」（響）、「鏡中ノ像」（影）は、実体がなく縁によって現れる現象として、前述の依他十喩や十縁生句の中に数えられている。『法華玄義』では、鏡中の像についても感応の喩えとして説いている。

明鏡の表裏清澈して、一像千像する所無く、功力を須ひず、任運に像似するが如し。〔法華玄義〕第六上

天鼓は、切利天の善法堂にある、打つものなくして鳴るといふ太鼓で、摩尼珠は、自然に清浄光明を出すといふ珠である。

次に、『東大寺諷誦文稿』4行目では、仏が現実にこの世に姿を現した事例を挙げる。

但シ周ノ歳（時）ニ星ニシテ現ハル。漢ノ明帝ノ時（代）夢ニシテ現ハル。

「但シ周ノ歳（時）ニ」は、釈尊の降誕（紀元前五世紀頃）が中国の周代であるという知識によるものであろう。

「星ニシテ現ハル」は、釈尊が明星の現れた時に摩耶夫人に託胎したといふ仏伝をさすものと思われる。

大光明を放ちて、普く十方を照し、四月八日の明星の出る時を以て、神を母胎に降す。

〔過去現在因果経〕卷第二

「漢ノ明帝ノ時（代）ニ夢ニシテ現ハル」は、漢の明帝の夢に金人（仏）が現れたことを仏教の中国初伝とする伝説に拠っている。

世に伝らく、明帝夢に金人の長大なるを視る。頂に光明有り。以て群臣に問ふ。或の曰く、西方に神有り、名を仏と曰ふ。
〔後漢書〕卷第七十八、西域伝

『東大寺諷誦文稿』ではその後、盲目の者には、転輪聖王の宝冠が見えないように、不信の者には仏は見えない。時に合わなければ、下和が山中で見つけたという玉の原石も宝ではなく、極楽に住むという迦陵頻伽の美しい声も、聞く器でなければ瓦礫と同じであることと同じであると述べる。

5（盲）者ハ輪王ノ瑤冠ヲ覲ズ。不信ノ者ハ、仏ノ金軀ヲ覲ズ。下和ガ玉モ、時ニ値ハズシテハ、寶ニアラズ。迦陵ノ法説モ、

6 器ニアラズシテハ、瓦礫ニ同ジ。凍水出デシ所ニナモ、後モ凍水ハ出ル。善根ノ（手）ヲ置エ、
7 □□モ有リテモ、信心ヲ起ス。

6 行目の「凍水（清水）」の喩えは、一度仏に感応した者には、泉に清水がいつまでも尽きず溢れ続けるように、仏の大悲が与えら得れる続けるものだということであろう。「善根ノ（手）ヲ置エ、□□モ有リテモ」は、二文字ほどが欠けていて文意が不明だが、善根を積んだ者は、転生しても幾度でも「信心ヲ起ス」ということではないだろうか。

『東大寺諷誦文稿』冒頭の章段（1〜7行）は、仏は信ずる者に必ず感応するが、不信の者に感応することはないので、まずは信心を起こすべきであると勧める内容で、仏教の教義である「感応」と「信心」について説いていると解釈できる。

三

水に映る月の喩えは、『諷誦文稿』（56〜57行）に再び見える。3行目よりも詳しく細やかな表現になっている。
翻刻

56 虚空月者矣十水中十箇月影現百水中百箇月影現然_{トモ}虚空月不増不減諸仏

57 仏之身_{如来法界}一切衆生心想之中一_而処无不現 然_{トモ}法身之仏不増不減

読み下し文

56 虚空ノ月ハ、十水ノ中二十箇ノ月影ヲ現ハス。百水ノ中二百箇ノ月影ヲ現ハス。然レドモ虚空ノ月ハ増サズ、減ラズ。

57 諸仏如来ノ法界ノ仏身ハ、一切衆生ノ心想ノ中ニ一_ト処トシテ現レズトイフコト无シ。然レドモ、法身ノ仏ハ増サズ、減ラズ。

（虚空に浮かぶ月は、地上の十の水の中に十の月影を現す。百の水の中には百の月影を現す。しかし、空の月はただ一つで、増えも減りもしていない。「諸仏如来ノ法界ノ仏身」は、あらゆる衆生の心の中に、一処として現れな

いということがない。しかし、法身の仏はただ一つで、増えも減りもしていないのである。

二重傍線部「諸仏如来ノ法界ノ仏身」は、「諸仏之身」に「如来法界」が傍書されている。その下には「法身」とある。「法界ノ仏身」と「法身」は同義で、絶対的真理としての仏のことで、仏の三身（法身・報身・化身）の一である⁽⁹⁾。

56～57行の文は、『法華玄義』の次の経文がよく符合すると思われる。感応妙について詳説している箇所である。

法身清浄にして染無きこと虚空の如く、湛然として一切に応ず。思無く念無くして、機に随つて即ち対す。

一月降らず、百水升らずして、河の短長に随ひ、器の規矩に任せて、前無く後無く一時に普く現ずるが如し。此は是れ不思議の妙応なり。

（『法華玄義』巻第六上）

「法身」が一切に感応するさまは、月が降下することなく、地上の百の水が上昇することもないのに、河の短長や器の形に合わせて、月の影が一斉に映しだされるが如しであるという。『諷誦文稿』「百水」（56行）と「法身」（57行）が合致し、文脈がよく似ている。『東大寺諷誦文稿』56～57行も、『法華玄義』の感応妙の経文を翻案した表現としてとらえることができる。

『法華玄義』は『法華文句』『摩訶止観』とともに天台三大部といわれ、天台教学の根本をなすものである。一方、前述のように『東大寺諷誦文稿』の作者は、文章の内容やヲコト点から、法相宗に近い人物と考えられている。『法華玄義』を典拠として年代に問題はないが、法相教学を学ぶ者が、他宗の教義書である『法華玄義』を読む機会があったのかという点について、確認の必要があるものと思われる。

『法華玄義』は、前述のように天平勝宝五年以前にすでに日本に伝来されていたが、天台三大部の日本初伝は、天平勝宝六年（七五四）に来日した鑑真によるものとされている。鑑真の将来目録に

天台止観法門 玄義 文句各十卷 四教義十二卷 次第禪門十一卷 小止観一卷 六妙門一卷 行法華懺法
一卷

（『唐大和上東征伝』天寶十二年十月二十九日）

とある。「天台止観法門・玄義・文句」が、『摩訶止観』『法華玄義』『法華文句』の天台三大部である。「叡山大師伝」に、これらの書は「大唐鑑真和上所将来也」とある。

日本において初めに天台教学普及のきっかけをつくったのは、奈良時代の法進と考えられている。法進は、鑑真とともに唐より来日し、鑑真の後継者として戒律の流布につとめた。天平宝字五年（七六一）に著した『沙弥十戒并威儀經疏（威儀經疏）』の、「座禪」の説明には『天台小止観』から大幅な引用がされている。『威儀經疏』は沙弥の十戒を説いた『威儀經』の注釈で、「沙弥用解説テキスト」といわれ、八世紀後半の国家規模の戒律の普及にしたがって、仏教入門者に広く読まれたものであるとい¹⁰う。

『天台小止観』は、智顛の口述によるもので、『摩訶止観』二十巻の概要が一卷にまとめられている。新羅の元暁の『起信論疏』や、唐の法蔵の『大乘起信論疏』などにも引用されており、佐伯有清氏は、最澄はこうした経疏によって天台教学に触れることになったのだらうと推測している。

法進が天平宝字五年（七六一）十月から十二月にかけて国昌寺において『沙弥十戒并威儀經疏』を講じた以後に、この経疏の写本が同寺に伝存していて、それを最澄が披閲した可能性はある。（中略）最澄は、国昌

寺で法進の『沙弥十戒并威儀疏』を手にし、あるいは元暁の『起信論疏』、法蔵の『大乘起信論疏』などを披覽して、天台大師智顛の教説を知り、やがて天台法文の所在を知る人に出会ったのだろう。

(佐伯有清『伝教大師伝の研究』第四章、二二二頁)

富樫進氏は、青年期の最澄や『日本靈異記』撰者の景戒が、『威儀経疏』の『天台小止観』の記事から影響を受けたことを推測している。

本来は法相宗徒にして、しかも伝灯住位というどちらかと言えば下級の官僧である景戒が、天台教学のいかなる点に関心を有したのかという点は甚だ興味深い問題であるが、「沙弥用解説テキスト」として広範な普及をみたと考えられる『威儀経疏』において仏道成就を約束する修法として紹介された『天台小止観』の記事が、最澄や景戒をはじめ、奈良時代末期〜平安時代初期に青年期を過ごした僧達に与えた影響は無視できないものがあると考えられる。

(富樫進『奈良仏教と古代社会―鑑真門流を中心に―』第二章、東北大学出版会、二〇一二年)

景戒が天台教学への関心を示していたことは、『日本靈異記』に二箇所、「天台智者」の言及があることから知ることが出来る。

羊僧景戒、学ぶる所はいまだ天台智者の間術を得ず。悟る所はいまだ神人便者の答術を得ず。

(『日本靈異記』下巻序)

然うして景戒、いまだ軒轅黄帝の陰陽の術を推ねず。いまだ天台智者の甚深の解を得ず。

(同、下巻三十八縁)

『日本靈異記』下巻序は延暦六年（七八七）に書かれており、天台教学勃興のきっかけになったといわれる延暦二十一年の高雄天台会よりも十五年前である。經疏類に引かれた『天台小止観』の知識が、天台三大部の普及に先だって広く浸透していたことが推測される。

最澄は、『天台小止観』にとどまらず、本格的な天台教学への関心を深めていった。佐伯氏は、最澄は、関係の深い僧侶達が検校であつた近江国梵釈寺か、あるいは東大寺の所蔵する天台三大部を披閲・書写をした可能性があるという。

梵釈寺には、多数の經疏が所蔵されていた。そこで最澄は、『摩訶止観』の第二本十巻ばかりではなく、『法華玄義』や『法華文句』など智顛の論著で梵釈寺所蔵のものを披閲し、書写したとも考えられる。ただし天長二年八月付の「參議伴国道書」には、「然則天台教者、我祖与_二鑑真和上_一之所_二将来_一也。但以_二物機未_レ熟。緘封無_レ伝_二於世_一。後至_二延曆年中_一。比叡禪師。纔見_三義超_二諸宗_一。而就_二東大寺_一。写_二玄義。文句。止観。四教義等_一とある。この記述にしたがえば、最澄は『法華玄義』『法華文句』など東大寺に所蔵されてきたものを書写したのである。

（佐伯有清『伝教大師伝の研究』第四章、二一四頁）

延暦十七年（七九八）十一月、最澄によって法華十講が創始された。従來の法華八講では『法華經』八巻を講じていたが、法華十講では、天台教学で法華三大部とする『無量義經』一卷、『法華經』八巻、『觀普賢經』一卷の合わせて十巻を講じた。十一月二十四日の天台智顛の忌日に合わせて行われたもので、延暦寺では後に年中行事の霜月会になった。⁽¹¹⁾延暦二十年（八〇二）の法華十講では、南都七大寺の十人の高僧が招かれた。その中に

は元興寺法相宗の奉基と賢玉の名も見える。⁽¹²⁾

翌年の延暦二十一年一月十九日、高雄天台会が開講された。天台三大部『法華玄義』二十卷、『法華文句』二十卷、『摩訶止観』十卷が講じられたという。「日本、天台の会を開く。乃ちこれを始めとなす」（擬念『三国仏法伝通縁起』）と評されている。この時は法華十講の十人に四人を加えた十四人が招かれ、興福寺法相宗の修円や観世音寺法相宗の道証が含まれている。

法華十講と高雄天台会は、三ヶ月ほどの間に続けて開催されている。第一級の高僧を招いて催された両講の話題は、南都仏教界の耳目を集めたことであろう。天台三大部が南都六宗の学僧の間で本格的に読まれるようになったのは、この時期であろうと思われる。

高雄天台会に招かれた講師達の謝表に、次のような讃辞があった。

竊に天台の玄疏を見るに、釈迦一代の教を総括して、悉くその趣を顕すに、所として通ぜずといふことなし。独り諸宗に逾えて、殊に一道を示す。その中に説くところの甚深の妙理は、七箇の大寺、六宗の学生、昔よりいまだ聞かざるところ、かつていまだ見ざるところなり。三論、法相の久年の諍いも、渙焉として氷のごとくに釈け、照然としてすでにあきらかなり。（叡山大師伝）

「三論、法相の久年の諍い」とあるように、両宗は激しい論争を続けていた。しかし、「天台の玄疏」が顕す「甚深の妙理」は諸宗に逾えるもので、「三論、法相の久年の諍いも、渙焉として氷のごとくに釈け」るものであるという。天台教学が一宗に偏る理論ではなく、大乘仏教の根本經典『法華経』にもとづく最先端の教学として、諸宗に歓迎されたことがうかがわれる。

最澄は、延暦二十三年（八〇四）に入唐、翌年帰朝して、日本に正統な天台の法脈を伝えた。『東大寺諷誦文稿』の成立は天長く承和年間頃と推測される。弘仁十三年（八二二）の最澄の没後に比叡山に大乘戒壇が設立され、天台宗が興隆を迎えた時期である。その時勢に乗って、『東大寺諷誦文稿』の作者が『法華玄義』を閲読したとも考えられるが、南都六宗における天台三大部の受容は延暦年間より始まっていたと思われるため、『法華玄義』の受容を『東大寺諷誦文稿』の執筆時期より大分遡って考えることも可能である。法相宗に近いとされる『東大寺諷誦文稿』の作者が、『法華玄義』を読む機会は十分にあつたと考えられ、『東大寺諷誦文稿』の2行と56く57行の水月の比喩が、『法華玄義』を典拠とすると考えて問題はなからう。

冒頭の章段のほかにも、『東大寺諷誦文稿』の201く206行の章段に、天台三大部に共通する表現がみられる。読み下し文を挙げる。⁽¹³⁾

201 菩薩二約キテハ頓悟ノ菩薩、漸悟ノ菩薩有リ。羅漢二約キテハ利根ノ羅漢、鈍根ノ羅漢有リ。(29) 花二約キテハ、先二披ク花、

202 中二披ク花、後二披ク花有リ。物二約キテハ、疾ク就ルモノ、遅ク就ルモノ有リ。(29) 人二約キテハ、上根、中根、下根有リ。多

203 聞、多見、多知アリ。小聞、小見、小知有リ。其ノ下根ハ、何ゾ仏ノ教ヲ知ル可キ。仏ノ教二約キテハ、廣教、略教有リ。上根ノ為ニハ広教ヲ説キ、

204 下根ノ為ニ略教ヲ説ク。其ノ略教トイフハ、聖教ニ云ク、諸惡莫作、諸善奉行^云。此ヲ能ク持チ給ハム^{云々}。

205 (中略) 一目ノ

206 羅ハ鳥ヲ得ルニ能ハズ。鳥ヲ得ル羅ハ唯是レ一目ナリ。聖教ニ万差アレドモ、証ズル所ノ理ハ一ナリ。修行、多聞、得ル果ハ二无シ。(30) 己所不欲^{云々}。

菩薩や羅漢、花にも諸種あるように、人にも上根・中根・下根がある。仏は上根のために広教を説き、下根のために略教をといたという。この章段は、仏は相手の機に合わせて法を説くという「対機説法」の教義を述べているものと思われる。

傍線部「諸悪莫作、諸善奉行」は、悪を止め善を行うという仏教の基本的な行動規範を説く、いわゆる七仏通戒偈である。上根中根下根について、法相教義書の『大乘法苑義林』には次のように述べられている。

三に彼の論に又説く、上根の人は仏菩提を取るが為に、仏宝を説く。中根の人は自然智を求め、因縁の法に達するが為に、法宝を説く。下根の人は師に依て法を受け、理・時違せざるが為に、僧宝を説くと。

(『大乘法苑義林』 卷第六之本、三宝義林)

上根・中根・下根を、仏菩薩・縁覚・声聞の三乗として仏法僧の三宝を割り当てていて、七仏通戒偈については言及がない。七仏通戒偈が下根の略教であるという文脈は、『法華文句』に「人天の機」のためのものとなるのが、『東大寺諷誦文稿』の文脈に近いかと思われる。

音とは機なり。機に亦多種あり、人天の機、二乗の機、菩薩の機、仏の機なり。人天の機とは諸悪莫作諸善奉行なり。

(『法華文句』 卷第十下)

また、205～206行の傍線部、

一目ノ羅ハ鳥ヲ得ルニ能ハズ。鳥ヲ得ル羅ハ唯是レ一目ナリ。
は広く知られる比喩で、『往生要集』や『注好撰』などにもみられる。⁽¹⁴⁾

『東大寺諷誦文稿』の述べるところは、仏は、上根中根下根のそれぞれの機に合わせて聖教を説き、千差万別があるが、網の目の中のただ一目が鳥を獲らえるように、仏が証す究極の理はただ一つであり、修行や学問の末にたどり着くところはただ一つの果である、ということである。

「一目の網」の典故としては『淮南子』説山訓と説林訓が知られているが、次に挙げるように、天台三大部の『摩訶止観』にも用いられている。「法の網」を、鳥を捕獲するための「羅」に譬えている。⁽¹⁵⁾『淮南子』よりもよく似ており、『東大寺諷誦文稿』205～206行は『摩訶止観』から借りた表現と考えてもよいものと思われる。

一目の羅は鳥を得ること能はざるも、鳥を得るは一目の羅なるのみ。衆生の心行はおのおの不同なり、あるいは多人が同一の心行なるあり、あるいは一人が多種の心行なるあり、一人のためにすることく、衆多もまたしかり、多人のためにすることく、一人もまたしかるなり。すべからく広く法の網の目を施して、心行の鳥を捕うべきのみ。

〔『摩訶止観』巻第五上〕

最澄も、延暦二十五年の上表文に次のように用いている。

沙門最澄言ふ。最澄聞く、一目の羅は、鳥を得ること能はず。一両の宗、何ぞ普ねく汲むに足らん。徒に諸宗の名のみ有りて、忽ち業を伝ふるの人を絶す。

〔『請統將絶諸宗更加法華宗表一首』、『天台法華宗年分縁起』、『叡山大師伝』、『顕戒論縁起』所収〕

鳥はただ一目の網では捉えられないので、多くの網の目が必要である。つまり、仏法の業を伝えていくためには、現在の諸宗（六宗）にさらに天台法華宗を加えて、網目を増やすべきであると主張している。最澄の上表文の「一目の羅」の比喩は、『摩訶止観』によって解釈することがふさわしいであろう。

四

空海の詩の中にも、『法華玄義』によるとと思われる水月の比喩が見出される。『大日経』の十縁生句を詠じた「十喩を詠ずる詩」の中の、「水月の喩を詠ず」である。

水月の喩を詠ず

桂影团团と寥廓に飛ぶ

千河万器各暉ひかりを分つ

法身寂寂として大空に住す

諸趣の衆生互に入帰す

水中の円鏡は是れ偽れる物

身上の我吾も亦復非なり

如如不動にして人の為に説き

兼て如来大悲の衣を著よ

『大日経』の十縁生句の水月の喩の部分は、次の通りである。

(空海「十喩を詠する詩」、『性霊集』巻第十)

亦次に秘密主、月の出づるに因るが故に、浄水を照らして月の影像を現するが如く、是くの如く真言の水月の喩えをもつて、彼の持明者は当に是くの如く説くべし。

(『大毗盧遮那成仏神変加持经(大日経)』巻第二)

空海の詩の傍線部「千河万器各暉を分つ 法身寂寂として大空に住す」は、『大日経』には含まれていない表現である。『東大寺諷誦文稿』56〜57行と同じように、『法華玄義』(巻第六上)前掲部分に拠るものと思われる。

法身清浄にして染無きこと虚空の如く、湛然として一切に応ず。思無く念無くして、機に随つて即ち対す。

一月降らず、百水升らずして、河の短長に随ひ、器の規矩に任せて、前無く後無く一時に普く現するが如し。此は是れ不思議の妙応なり。

(『法華玄義』巻第六上)

この詩は、空海における天台教学の受容の反映と考えられ、平安期初頭の天台三大部の普及状況を推し量ることができる。また、『本朝文粹』の江以言の祝願文には「感応道交」の語が見え、平安期の詩文における天台三大部の受容の一例として考えられる。

水昇り上らず、月下り降らず。一月高く晴れて、衆水同じく泛ぶ。水月程隔てて、昇降することなしといへども、感応道交すれば、自ら念願通ず。

(江以言「浄妙寺の塔供養の祝願文」、『本朝文粹』巻第十三)

奈良時代末期から平安時代初頭にかけては、南都六宗が「まさに絶えんとする」（最澄延暦二十五年上表文）状況であったという。六宗の中でもっとも優勢だった法相宗においても、南都仏教界の活性剤となる新しい教学を求める気運が高まっていたのではないだろうか。日本において天台教学を迎える機が熟した上での、天台宗開宗であった。『東大寺諷誦文稿』の文章には、新訳経典『大乘本生心地観経』（八一一年漢訳）の翻案もみられ、作者の新しい教学に対する積極性があらわれている。『東大寺諷誦文稿』が、新時代到来の空気の中で書かれたものであると知ることができる。

注

(1) 成立時期について、山田孝雄は、仮名字体の面から仁明・文徳朝（八三三～八五八）のものと推定した（昭和十四年複製本解題）。また、『東大寺諷誦文稿』の文章に『大乘本生心地観経』の翻案がみられることから、成立の上限は『心地観経』が漢訳される弘仁二年（八一二年）以後であり、おそらく『心地観経』が伝来したと思われる天長二年（八二五年）の直後の成立と考えられる（拙稿「東大寺諷誦文稿の成立年代について」、『国語国文』第六十巻第九号、一九九一年九月参照）。おそらく、天長～承和年間（八二四～八四七）頃であろう。

(2) 藤本誠氏は、『東大寺諷誦文稿』は執筆当初、父母追善の法華八講のための手控えであったと推論している（『東大寺諷誦文稿』の成立過程―前半部を中心として―、『水門―言葉と歴史―23』、二〇一一年四月）。

(3) 中田祝夫『東大寺諷誦文稿の国語学的研究』第一章五節（風間書房、一九六九年、改訂版一九七九年）、拙稿『東大寺諷誦文稿』の浄土』（『成城文芸』二一九号、二〇一二年六月）参照。

- (4) 田山信郎「東大寺諷誦文釈文」(『華嚴文義要決東大寺諷誦文』複製本解説所収、一九三九年)。
- (5) 注(3) 中田祝夫前掲書参照。
- (6) 築島裕「書評」中田祝夫著『東大寺諷誦文稿の国語学的研究』(『国語学』第八十三集、一九七〇年十二月)、同『東大寺諷誦文稿総索引』(汲古書院、二〇〇一年)など。
- (7) 以下、『東大寺諷誦文稿』の翻刻と読み下し文は、築島裕編『東大寺諷誦文稿総索引』の「本文翻刻」と「読み下し文」によるが、適宜改めた箇所がある。
- (8) 『華嚴経』にも、「譬如盛满月 映蔽諸星宿 示現一切衆 有增或有減 一切澄浄水 月影無不現 世間群生類 皆悉对目見」(六十卷本『大方広仏華嚴経』卷三十四)と、類似の表現が見られる。
- (9) 仏の三身とは、初期大乘經典にみられる仏の二身(法性そのものを仏とする「法身」と、釈尊のように人格として現れる仏「色身」)に、後世、「報身」(菩薩の願行が報いて成った仏身)という第三の概念が加わったものである。三身説は諸経論に説かれており、訳出によって名称もさまざまである。たとえば、『成唯識論』には、次の三身が説かれている。「自性身(永遠不変の絶対的真理そのものである仏身。法身、法界身とも)」、「受用身(菩薩の因行によって報われ、完全な功德を備えた仏身。報身、応身とも)」、「變化身(この世に人格として現れる仏身。色身。応身。化身)」。 「受用身」を「自受容身」と「他受容身」の二つに分けて、「四身」という場合もある。
- (10) 山口敦史「日本靈異記における「天台智者」と末法思想」(『人文科学』三、一九九八年)、富樫進『奈良仏教と古代社会―鑑真門流を中心に―』、東北大学出版会、二〇一二年)参照。
- (11) 「伝教大師フカク大師ノ恩ヲ思テ、延暦七年ノ十一月ニ、ハジメテ七大寺名僧十人ヲ請ジテ、ヒエノ山ノセバキ室ニシテハジメテ十講ヲ行ヘリ」(『三宝絵』下巻「比叡霜月会」、『新古典大系31三宝絵注好撰』脚注「底本の「七

年」は「十七年」の誤か。

(12) 佐伯有清『叡山大師伝の研究』第四章、二三四頁(吉川弘文館、一九九二年)参照。

(13) 以下の読み下し文の()内の番号は、原文に引かれた連絡線番号である。原文は以下の通りである。

201 約菩薩有頓悟菩薩 漸悟菩薩 約羅漢有利根羅漢鈍根羅漢 (29) 約花有先ワセニ披サク花

202 中ナカテニ披花 後オクテニ披花 約物疾有トク就スル遅オソ就 (29) 約人 有上根 中根 下根 有多

203 聞多見多知 有小聞小見小知 何可知仏教 約仏教有広教略教 為上根説広教

204 為下根説略教 其略教者 聖教云 諸惡莫作 諸善奉行云此ラ能持給ハム云々 孔子良玉云 (30) 有所云 提波達多日誦

205 千偈墮無間獄ニ 須利波特日誦四字得羅漢果 故略教ト云テ不可モ輕 聖徳王頌云 一目

206 之羅不能鳥得得鳥之羅 唯是一目 聖教万差 所証理一 修行多聞 得果无二 (30) 己所不欲云々

(14) 「大文第五に、助念の方法とは、一目の網は鳥を得ることあたはざれば、万術もて観念を助けて、往生の大事を成ずるなり」(『往生要集』巻中)。「注好選」には「飛鳥は網の一目に係る第二十六」(巻下)の説話がある。

(15) 「鳥の将に來たらんとするあれば、羅を張りて之を待つも、鳥を得る者は羅の一目なり。今、一目の羅を為れば、則ち時として鳥を得ること無からん」(『淮南子』卷第十六、説山訓)。「一目の羅は、以て鳥を得可らず。餌無きの釣は、以て魚を得可らず」(同、卷第十七、説林訓)。

(16) 『東大寺諷誦文稿』211〜228行(標題「誓詞通用」)は、『心地観経』の翻案と考えられる(注(1)拙稿参照)。

この論文は、二〇一二年十二月提出博士論文「平安初期仏教と文学の研究―『日本靈異記』と『東大寺諷誦文稿』―」の一部にもとづくものである。