

法琳『弁正論』と親鸞『教行証文類』

野 田 智 明

はじめに

小論では、親鸞（一一七三—一二六二）の『教行証文類』「化身土文類」末における法琳（五七二—六四〇）撰『弁正論』引用について考察する。『弁正論』とは、唐代初期の道教・儒教・仏教の三教の交渉の中で、仏法の護法を目的として撰述された書物である。親鸞は、「化身土文類」末の「大乘經典に依つて真実と邪偽を勘決し、外教邪偽に執着する者を教誡する」という文脈の中で、この『弁正論』を引用している。その冒頭には「弁正論〔法琳撰〕」曰、十喻九箴篇、答^ス。李道士十異九述^①。」とあり、太上老君を重んじる道士と、釈尊を重んじる法琳との対論が記述されている。

この「化身土文類」末における『弁正論』引用について、『教行証文類』の正統な指南書として位置付けられてきた存覚（一二九〇—一三七三）の『六要鈔』では、「おほよそこの論文、一々の文義、たやすく解すべからず、また要須にあらず。」と評している^②。このように従来より、『弁正論』引用は、文意を理解することが困難な

引用文として認識されており、また主要な引用文として見做されてこなかった。

また、星野元豊は、この難解さについて、「どうしてこのような文を引かなければならないのか理解に苦しむものが多い^③」と述べている。『弁正論』自体の言葉は、既に中国仏教学者によって指摘されるように、唐代初期の道教・儒教・仏教の三教交渉を背景として読解することができる。しかしながら、親鸞の生きた中世鎌倉期では、『教行証文類』以上に『弁正論』を取り上げた仏教典籍は現存しておらず、法琳の批判対象に当たる太上老君を信仰した道士は公には実在しないため^④、その言葉の意味と機能を見出しにくいという難点が付き纏ってしまう。

そのため、現在の「化身土文類」末の研究では、親鸞が中世鎌倉期のコンテクストにおいて唐代初期の道士と法琳の対論を引用した必然性を明確にすることが一つの課題となっている。近年では、藤場俊基の『弁正論』引用を検討した書籍が出版され^⑤、その後も関連するさまざまな論考が発表されている。その中で西義人や藤原智は、

親鸞は『興福寺奏状』や『停止一向専修記』の専修念仏批判の記述に応答する形で法琳の『弁正論』を引用したと論じている。^⑥こうした親鸞の同時代資料から『弁正論』の引用意図を露わにした論考は、上記の課題を検討するにあたって非常に示唆に富むものである。しかしながら、『弁正論』における引用全体を包括的に読み解く視座の提示には、未だ至っていないのが現状であろう。

そこで本論では、まず基礎的考察として法琳の撰述した『弁正論』について検討する。また、『教行証文類』に引用された『弁正論』について中世鎌倉期の時代状況とあわせて検討する。特に南都北嶺の奏状では、法琳と関係がある「道士」や「唐太宗」の事例によって専修念仏を批判していることに着目する。そして、親鸞は、こうした専修念仏批判に応答するために『教行証文類』「後序」との意味的連関のもとで『弁正論』を配置し、訓読を施しており、ここでは『弁正論』の原意が別様の仕方で再構築されていることを指摘する。以上の分析を通して、『弁正論』引用全体を総合的に理解可能にする視座と、その言説の意義を示すことを試みたい。

一 法琳と『弁正論』

最初に唐代初期を生きた法琳の『弁正論』の特徴について示す。法琳撰『弁正論』は、仏教の護法を目的として執筆されたものであり、八卷十二篇から成っている。十二の篇名は、「三教治道篇」「十代奉仏篇」「仏道先後篇」「釋李師資篇」「十喻篇」「九箴篇」「氣為

法琳『弁正論』と親鸞『教行証文類』

道本篇」「信毀交報篇」「品藻衆書篇」「出道偽謬篇」「歷世相承篇」「帰心有地篇」である。こうした護教文献は、二世紀以降、仏教が中国という新たな土壌に定着する過程において、道教や儒教のもつ思想・文化との摩擦をとおして出現した。とりわけ法琳の『弁正論』が成立した唐代初期は、王朝が道教を優先させる態度を鮮明にしており、道教と仏教との間に軋轢が生じていた時代であったと言われている。^⑦

法琳の事蹟と『弁正論』の成立背景については、道宣（五九七―六六七）選『続高僧伝』・『広弘明集』・『集古今仏道論衡』や彦琮撰『唐護法沙門法琳別伝』（以下『法琳別伝』）において記されている。

このことを最も詳細に記録した『法琳別伝』巻中によると、武徳九年（六二六）頃から執筆され始めた『弁正論』八卷十二篇の撰述意図について次のように記されている。

・武徳七年（六二四）、道士李仲卿・劉進喜が仏教を貶すために『十異・九迷論』・『顕正論』を著したことを受け、『弁正論』「三教治道篇」において、儒道仏三教を論じて、この論書撰述する所以を述べた。次に、「十喻篇」「九箴篇」において、「九箴」を著し、李仲卿の「九迷」への答えとした。また、「十喻」によって「十異」を斥けた。「氣為道本篇」も道士への批判である。

・武徳八年（実際には七年）、唐高祖（六一八―六二六年在位）が設

けた三教論衡の場における勝光寺慧乗の論議に基づいて、「仏道先後篇」「釈李師資篇」などを著した。

・「十代奉仏篇」では、傳奕・李仲卿・劉進喜三人とともに仏教は後漢以前に伝わらないと指摘することに対する反証として、歴代宰輔の崇仏の事跡を列挙した。そして、「信毀交報篇」を述べて、道士たちを改めさせようとした。^⑨

この『法琳別伝』の記述に関連して『続高僧傳』巻二十四によると、武徳八年、唐高祖が三教論衡の場を設けた後、老子の教えを先に置き、次が孔子の教えであり、最後に釈尊の教えであると結論付けている。^⑩ そのため、法琳は、道士の仏教批判によって王朝が道教に対して仏教を軽視する風潮を認識しながら、『弁正論』を撰述したと言えよう。

『弁正論』の文献的性格については、『法琳別伝』巻中において、儒・道・仏の「三教を叙述し、志は国を益するを明らかにせんと」した書であると位置付けられている。すなわち、『弁正論』「三教治道篇」では、孔子（儒教）の孝忠は父母君主につかえて家国を保全する「訓俗の教」であり、老子（道教）の道德は身を危害から守る「持身の術」であり、釈尊（仏教）の慈悲は人々の苦を救う「育物の行」であると記し、三教の特色を叙述している。^⑪

その上で、法琳は、道安の『二教論』を踏襲して、道教は教主を持たないゆえに教ですらないと看破する。そして、「十喻篇」「九箴

篇」「氣為道本篇」では、道士が崇拜した太上老君の教義を徹底的に批判している。この太上老君とは、後漢以降、仏教思想に対抗するために『老子』を道教化した存在であり、唐代初期には王室の祖先神と見做された存在である。^⑫

他方、儒教に関しては三皇五帝を教主とするゆえに教として認めており、儒教の経書は、「書但息其一刑」として罪惡をそのつどの一刑でとどめるのみであると記している。その一方で、仏教の經典は、「經乃遮其三報」として現世にとどまらずに、過去・現在・未來の三報の惡行を遮るために優位であるとする。^⑬

また、『弁正論』は、儒道二教への批判をとおして仏法の「国を益する」効用を明らかにしている。「三教治道篇」では、『仁王經』を引用し、仏法は、国土に生じる災難を滅し、「七福即生、萬姓安樂」^⑭とすると説く。このように法琳は、天下国家の治政に対する仏法の効用を強調している。「仏道先後篇」・「釈李師資篇」・「九箴篇」では、

夫世界初成、未有日月。二大菩薩下救蒼生。爰列三光、是興八卦。伏羲皇者、應聲大士。女媧后者、吉祥菩薩。

所以佛遣三、聖權化一方。布治國之儀、敘修身之術。庶令其代刑用禮、變薄還淳。

三皇統化、〈『須彌四域經』云、應聲菩薩為伏羲、吉祥菩薩為女媧。〉居淳風之初。三聖立言、〈『空寂所問經』云、迦葉為老子、

儒童爲孔子、光淨爲顔回。興已澆之末。玄虛沖一之旨、黄老盛其談。詩書禮樂之文、周孔隆其教。明謙守質、乃登聖之階梯、三畏五常、爲人天之由漸。蓋冥符於佛理、非正辯極談。¹⁶

とあるように、儒教の教主であつた伏羲や女媧を含める三皇や、道教の老子、儒教の孔子、顔回までも菩薩の化身として仏法に取り込み、治国の儀や修身の術を説いたり、三畏・五常を説いたりしたと記している。そして、法琳は、儒道二教に対して、確かに仏理に合致する点があるが、正しい道理をのべた究極の所談ではないと主張する。つまり、法琳は、道士や儒者の信仰対象であつた三皇や老子を菩薩として仏法の内部に位置付けることで、正しい所談を示し、仏法の社会性・政治性を提示したと考えられる。

そのため、中西久味は、法琳撰『弁正論』について、「仏教における世間的政治的効用という厄介な問題に真正面からとりくんだ護法論」と評価している。また、その背景に武徳四年（六二二）、道士傅奕が「益国利民の事十有條」を奉つて仏法は「益国利民」の観点を欠くと批難したことなどを挙げて、「これはがんらい出世間の教え・方外の教えであるはずの仏教にたいして、政治的社会的な観点からの排撃が澎湃として起こっていたという当時の情勢からなかなば要請された弁明にほかならない。」と論じている。¹⁷ 倉本尚徳も、中西の所論に同意して、「仏教がいかにか「益国利民」か、換言すれば、天下国家の治政に対する仏教の効用を説くことこそが、法琳の

主眼である。」と述べている。¹⁸

ただし、法琳の『弁正論』は、当時の統治層に肯定的には受容されなかったようである。貞観十二年（六三七）、唐太宗（六二六―六四九年在位）により、太上老君を「国家本系」とする詔が出されており、僧侶より道士・女冠を優位にする政策が取られた。そして、貞観十二年の詔に抗議する僧徒たちに対して、「語諸僧等、明詔既下。如也不伏、國有嚴科。」と語り、その中心的人物であつた智実を杖罪に処して還俗させている。こうした事態のもと、法琳は『弁正論』において、王室の祖先神であつた太上老君を批判していた。

そのため、貞観十三年（六三九年）九月、西華觀の道士・秦世榮が「法琳、既誚謗朕之宗系」と申し出たことによつて唐室で問題視されるようになった。そして、同年十一月、身柄を拘束された法琳は、唐太宗と直接問答を交わすことになる。ここで法琳は、自らの李姓の本系を老子の李姓として道教を信仰していた唐太宗に対して、「陛下の李は隴西の老聃という本系ではない」と説いている。法琳は、堅固として唐代の皇統の正統性を王の面前で批判したため、唐太宗の逆鱗に触れた。その後、法琳は、極刑は赦されつつも、四川の僧寺へと配流に処されることになった。²⁰

以上、法琳の撰述した『弁正論』は、唐代初期の王朝が道教を優先させる時代状況のもと、道士傅奕が仏法を批難するために「益国利民の事十有條」を奉つたり、道士李仲卿・劉進喜が仏教を貶すために「十異・九迷論」・『顕正論』を著したり、三教論衡が執り行わ

れたりする中で成立したと考えられる。そして、中西・倉本の言うように、法琳は、道士の政治的社会的な観点による仏法への排撃に対して、『弁正論』をとおして仏法の「益国利民」を語ることを主眼としている。しかし、『弁正論』は、老子を国家の本系とする太宗朝から問題視され、法琳自身は、王との問答の末に配流に処された。

二 親鸞「化身土文類」と『弁正論』

次に『弁正論』が配置される『教行証文類』「化身土文類」末から「後序」にわたる文脈を示し、親鸞の『弁正論』の受容について検討する。

「化身土文類」末においては、「夫依^テ諸修多羅^ニ、勘決^{シテ}真偽^ヲ、教^ニ誠^ニ外教邪偽異執^者」^{②1}と、諸々の大乘經典に依拠しつつ、真と偽を勘決して、仏教以外の外教邪偽に執着する者を教誡するとして、経論釈を引用している。『弁正論』は、こうした文脈において引用され、その冒頭には「弁正論〔法琳撰〕曰、十諭九箴篇、答^ス。李道士十異九述^{②2}。」とあり、釈尊を敬う法琳が太上老君を敬う道士の仏教批判に応答し、仏道に背く道士を教誡している。

『教行証文類』における『弁正論』引用は、「①十諭篇（上）第一諭、②十諭篇（上）第四諭、③十諭篇（上）第六諭、④十諭篇（上）第七諭、⑤十諭篇（下）第一諭、⑥十諭篇（下）第三諭、⑦十諭篇（下）第十諭、⑧九箴篇 第一箴、⑨九箴篇 第二箴、⑩九箴篇

第五箴、⑪氣為道本篇、⑫出道偽謬篇、⑬帰心有地篇^{②3}」という十三箇所からの引用によって成り立っている。筆跡研究によると、親鸞が『教行証文類』に『弁正論』を記した時期は、いわゆる前期筆跡に当たり、六十歳頃と推測されている^{②4}。また、藤原智の論考では、親鸞は、日本古写経本と宋版一切経（思溪版）を除く^{②5}の両系統の諸本を所覧しており、一部意図的な改変が想定されるものの、基本的には日本古写経本系統の『弁正論』の写本を忠実に書写したことを明らかにしている^{②6}。

それに加えて『続高僧伝』・『広弘明集』・『法琳別伝』等も、平安鎌倉期に伝来し、書写されている^{②7}。親鸞は、曇鸞や道綽の事績を『続高僧伝』を参照して記述していたことは知られるところである^{②8}。少なくとも『続高僧伝』の法琳に関する叙述を参照することで、唐土における法琳の事蹟と道士の道教信仰を把握していたと考えられる。なお、平安初期において日本に天台宗を伝えた伝教大師最澄（七六六または七六七―八二二）が撰述した『顕戒論』、光定（七七九―八五八）が最澄の大乘戒独立運動の諸経緯を記した『伝述一心戒文卷』では、法琳の破邪顕正の事蹟が讃えられている^{②9}。比叡山において二十年間の修学を積んだ親鸞は、最澄らに語られた法琳の事蹟を受容していた可能性も否定できないだろう。

そして、『教行証文類』のいわゆる「後序」には、「化身土文類」本・末の「顕開真偽」「勘決真偽」の文脈を受けて、次のように記されている。

竊^ニ以^ハ、聖道^ノ諸教^ハ行證^シ久廢^レ、淨土^ノ眞宗^ハ證道^ハ今盛^{ナリ}。然^ニ諸寺^ノ釈門[、]昏^クレ教^ニ兮不^レ知^ラ眞^ニ仮^ニ門^ノ戸[、]洛都^ノ儒林[、]迷^レ行^ニ兮無^シ弁^{コト}邪^ノ正道^ノ路^{。一}斯^ヲ以^テ興福寺^ノ學徒[、]奏^ニ達^ス【號^ニ後鳥羽^ノ院^ト】太上天皇[「]諱^ニ尊成[」]【號^ニ土御門^ノ院^ト】今上[「]諱^ニ爲仁[」]聖曆[、]承元^{丁卯}歲仲春^{上旬}之候^{。一}主上^{臣下}、背^キレ法^ニ違^シ義^ニ、成^シレ忿^ヲ結^レ怨^ヲ。因^テ茲^ニ眞宗^ノ興隆[、]大祖^{源空}法師^并門徒^{數輩}、不^レ考^ニ罪^ノ科^一、猥^リガ^シシク^ス坐^ニ死^ノ罪^{。一}或^ハ改^ニ僧^ノ儀^ヲ賜^フテ[、]姓名^一処^ニ遠^ニ流^{。一}予^ハ其^一也^也。

それによると、聖道の諸教の行証が廃れ、浄土眞宗は今盛んである。ところが諸寺の沙門は、浄土眞実と聖道方便の分齊を知らず、朝廷の権力者は、行に迷って邪道と正道を弁えていない。そのため、承元元年（一二〇七）、興福寺の学徒が朝廷に向けて奏状を送り、天皇と臣下が法義に背いて、無実の法然とその弟子を死罪に処し、還俗させて流罪に処したと記している。

特に江戸後期の東派の学僧である鳳嶺（一七四八—一八一六）の『広文類聞書』巻十五では、

第一ニ法琳ノ弁正論を引き給フコトハ、主上臣下背法違義モノ南都北嶺ノ僧侶外ノ邪偽ニ走ルヨリ事起レバ、仏法ノ大難此中ニアリト思召シテ、先ヅ法琳ノ論ヲ引キテ總ジテ王法仏法トモニ邪路ニ走ル所ノ一時ノ弊風ヲクジキタマフ。³⁰

とあるように、「後序」の記述と『弁正論』引用の記述の連関性を指摘している。近年では、藤場俊基・藤原智・朝山明彦の論考においてつとに指摘されるところである。³¹これらの先行研究を踏まえると、六十歳頃の親鸞は、興福寺の学徒による奏状を認可した朝廷によつて法然が罪に処されたことを悲嘆しており、『弁正論』をこのような外教邪偽の道俗を誡めるテキストとして受容したと想定される。

三 『弁正論』引用の背景としての興福寺の学徒と道士

こうした想定のもと、『教行証文類』における『弁正論』の引用背景について検討し、親鸞が『弁正論』を引用した意図について論述する。

親鸞の生きた中世鎌倉期においては、法然（一一三三—一二二二）が顕した専修念仏の思想と門下たちの当時の社会通念に背く行動が、既に中世日本社会の中核的立場を担っていた顕密仏教や国家権力から危険視され、厳しい批判に晒されていた。その中を生きた親鸞が『教行証文類』を撰述した目的として、南都北嶺の専修念仏批判に応答するという目的があったことは従来よく論じられてきたところである。³²本論文の「はじめに」で挙げた西義人・藤原智の論考では、こうした研究動向の中で、「化身土文類」末の『弁正論』引用の背景として、『興福寺奏状』・『停止一向専修記』の専修念仏批判があ

ったことが指摘されている。

とりわけ唐代初期の道仏論争を伝える『弁正論』引用の背景を検討する上で注目すべき点は、南都北嶺の奏状において、「倭国」を「神国」と宣揚したり、顕密八宗と王権の共存関係を志向する王法仏法相依論を打ち出したりする叙述の中でも、「漢土」の「道士」や「唐太宗」の事例が参照されていることであろう。確かに日本中世鎌倉期の人々にとって、道士は眼前には実在していなかった。しかし、思想史の立場から幾度も論じられているように、彼らは、インド・中国・日本の三国によって世界が構成されているという世界像を共有している。また、中国を仏教由来の「震旦」をはじめとして、王朝名に基づく「唐土・唐朝」、「漢土・漢朝・漢家」と多様に呼称しながら、つねにこの大国を意識してきた。こうした世界観をもつ人々にとって、『弁正論』の批判対象に当たる太上老君を信仰した道士や唐太宗は、漢土の事例への憧憬と嫌悪が複雑に絡み合う叙述の内に存在していたと考えられる。³³

そこで元久二年（一二〇五）、興福寺の学徒から朝廷に上奏された『興福寺奏状』では、「道士」をモチーフとして専修念仏が批判されていることに着目したい。すなわち、第九では、専修念仏者が国土を乱すことを批判して、王法仏法相依論を打ち出す中で次のように記されている。

若及「後代」専修得「隙」之時、君臣之心視「餘如芥者、縦雖「不」及「

停廢^一、八宗誠有若亡^二歟。矧復弗沙蜜王之壞^三伽藍^一也、容「愚臣之諫言」、會昌天子之殄^二僧尼^一也、起^三道士之嫉妬^一。法滅因縁、將來難^三測^一。³⁴

まず、『興福寺奏状』においては、もし後代に及んで専修念仏が朝廷の理解を得る時、君臣は他の諸宗を塵芥のように軽視し、八宗は有っても無いようなものになるだろうと危惧している。そして、愚臣の諫言を受け入れた唐武帝により僧尼が罰せられた会昌の廃仏の事例に言及し、このような廃仏の原因となった道士を悪例として、専修念仏者によって将来測り難く法滅が生じると主張している。つまり、興福寺の学徒は、道士と専修念仏者を結びつける言述を用いることで、朝廷に向けて八宗を破滅に向かわせる専修念仏への嫌悪感を伝えようとしたと言えよう。

会昌の廃仏とは、唐後期に武宗が寺院の廃止と僧尼の還俗を強制した事件を指すが、中世鎌倉期において会昌の廃仏という事例によって専修念仏を批判した叙述は、『停止一向専修記』第三条にも見え、そこでは明確に「源空」という固有名をもって批判している。ただし、その初見は『法然上人伝絵詞』琳阿本に記載されている九条兼実（一一四九―一二〇七）の「真性宛消息」と推定できる。当時きつての知識人であった九条兼実の「真性宛消息」とは、元久元年（一二〇四）、山門の衆徒が専修念仏を停止するように天台座主真性（一一六七―一二三〇）に訴え出るといふ事件が生じたことを

受けて、源空を擁護するべく真性に送った消息である。兼実は、山門が挙げた法然の咎に対して、念仏の行者は諸行を毀破する余り經論章疏を焚焼流失させたことを聞けば、緇素が驚歎し諸宗学徒が鬱陶するのも当然だとし、「すてにこれ會昌天子、守屋の大臣等の類」と述べる。しかし、このことがもし真実であれば罪科もやむ得ないが、真偽を決めないまま、「浮説」によって法然を罪に問うのは理不尽の沙汰ではないかと擁護している。

こうした背景の中で、親鸞は、「興福寺学徒」を問題視したと想定できる。西義人は、『弁正論』引用の教説自体には言及していないが、既に『興福寺奏状』における「道士」の記述と親鸞による『弁正論』引用の連関性を指摘しており、「唐の道教と法然の専修念仏を同一視するという、顕密仏教からの理不尽な非難に対して、親鸞が示したのが『弁正論』だったのではないだろうか」と推論している。確かに親鸞にとって、無実であった法然やその弟子数名の行為と、道士の行為を結びつける興福寺の学徒の批難は、まさしく浮説であったことは想像に難くない。そのため、大乘の經典によって真偽を勘決するという文脈の中に『弁正論』を引用し、太上老君を信仰する道士と法琳との対論を記すことで、無実の法然やその弟子は道士の類いではなく、真実の仏法に帰依していたことを弁明したと推測できる。

ただし、道教よりも仏教の優位性を主張する書物は、北周道安の『二教論』や甄鸞の『笑道論』等が存在している。さすれば、この

場合においては、親鸞がこうした文献ではなく、法琳の『弁正論』に限定して引用していることに關して、なお検討すべき課題が残っている。この問題を念頭に置きつつ、次節では、『停止一向専修記』における唐太宗の叙述について検討する。

四 『弁正論』 引用の背景としての唐太宗の王道

元久元年（一二〇四）、山門の衆徒が専修念仏を停止するように天台座主真性に訴え出るという事件があったが、貞応三年（一二二四）、再び延暦寺大衆は、朝廷に『停止一向専修記』を上奏している。

六条の「可被停止一向専修濫惡興隆護国諸宗事」では、「唐太宗」の王道の事蹟が叙述されている。この唐太宗は、法琳によって太上老君を王室の本系として信仰したことを批難された皇帝として物語られており、『弁正論』の引意と何等かの関係性を窺えるだろう。第六条では、『興福寺奏状』第九と同じく王法仏法相依論を打ち出し、専修念仏者が国土を乱すことを批判する中で次のように記している。

重案^テ承和二年^ノ官符^ヲ云、自今以後、宜^ク令^下天台宗^ヲ弘^{シテ}傳^ニ天下^ニ、諸國講讀師^ハ任^中天台宗^僧上^ニ。〈取意載之〉而舊風漸絶、故儀如^{ケル}忘^ル。今上陛下、政入^ニ幽玄^ニ三皇加^レ一^ヲ矣。德^レ反^ニ淳素^ニ、五帝爲^レ六焉。^{のルガ}

（中略）處^{シテ}専修張本於遠流、永不^レ令^レ歸^ニ本郷^ニ者、太平之化、

基年可_レ得_二矣_一。³⁸

それによると、「承和二年_ノ官符」のように天台宗を優遇する政策を取るように促しつつ、「今上陛下」は、政が幽玄に入り、徳が淳素に反っており、古の三皇五帝にも列なると絶讃する。特に「反淳素」とは、森新之介が指摘するように、『論語集解義疏』や『貞観政要』に基づき公家社会で用いられた言葉であり、当時、古において理想的な治政をしたと見做された三皇・五帝の聖代に反還するという意味をもつ。³⁹

そして、専修の調本人を流刑に処すと、平和な世に導く礎を得ることを提案しつつ、『抑愚蒙輩云、時更_ニ衰微_{シテ}人漸_ク澆訛_ス。佛法・人法、難_レ救難_レ興云云。』と、愚かな念仏者の所説を挙げる。延暦寺大衆は、末法において、仏法（聖道法）と人法が共に衆生への救いを興隆することが困難になったという念仏者の見解に対して、『貞観政要』⁴⁰に記録された貞観七年（六三三）の唐太宗に対する魏徵の助言を挙げて反論している。

貞観七年_ノ魏徵曰_{ハク}、亡_ハ則_チ思_フ治_ヲ、思_フ治_ハ則_チ易_ク教_ヲ。五帝三王_ノシテ易_ク人而治_ム、行_ニ帝道_ノ則_チ帝王道_ノ則_チ王_{ナリ}云云。太宗毎_ニ力_ニ行_ハ不_レ倦_マ、數年間_ニ、海内康寧_{ナリ}。是知、國之興廢_ハ、未_レ依_ニ時之前_ニ後_ニ。設雖_レ爲_ニ末代_ニ、設雖_レ爲_ニ亂世_ニ、明王敬_ニ佛神_ニ。賢相好_ニ禮樂_ニ者、國家繁昌待而可_レ得_一。⁴¹

すなわち、五帝三王は人を入れかえずに世を治めており、この帝道を行う時は帝であり、王道を行う時は王であると言う。そして、唐太宗は、魏徵の諫言を受け入れ、常に努力して怠らずにこの王道を実践したため、数年の間に海内は安寧となったと記している。そして、国の興廢は時の前後に依らないとしつつ、専修念仏者の主張するようにたとえ末代・乱世であっても、明王は仏神を敬い、臣下は礼樂を好むと、国家の繁榮を得ることができると反駁している。

原田種成や池田温の研究によると、唐太宗の賢王としての事蹟は、唐代に呉兢が唐太宗の貞観年間の理想的な治政が記録・編集した『貞観政要』を通して、中世の寺社や公家・武家に広く流伝していた。⁴² また、山田尚子は、中国故事や漢語表現が前近代の日本にもたらした機能について、「①自らの思想、行為等を論証するための規範として用いられる規範的な側面」「②自らの心情や状況をより効果的に表現するための修辭として用いられる修辭的な側面」⁴³の二面性を指摘している。

このような指摘に注意すると、延暦寺大衆は、中世の公家社会で広く受容されていた『貞観政要』に依拠しつつ、上古の徳政のように災異なく国内を安寧にした唐太宗の事例を今上天皇の模範として挙げていると考えられる。そして、末法では聖道法と人法が衰微したという専修念仏者の主張に対して、たとえ末代であっても普遍的な王道を主体的に実践して国内を繁榮させた唐太宗を規範とすれば、国の興廢は時の前後に依らないと斥けたと考えられる。

この『停止一向専修記』と『教行証文類』の連関性については、宮崎圓遵の諸論考において既に指摘されるところである。⁴⁴ 藤原智は、宮崎の仏滅年代に関する説を承けつつ、『停止一向専修記』第四条の「以周莊王他之代、爲釋尊出世之時。自其代以來、未滿二千年。像法最中也、不可言末法。」⁴⁵という、「莊匡間在世説」により釈尊の生没年を選定し、そこから元仁元年を像法とする記述に焦点を当てている。その一方で、親鸞は、『弁正論』「②十喻篇（上）第四喻」「③十喻篇（上）第六喻」引用の道仏先後の議論において、内教の説として示される「昭穆間在世説」に依拠して元仁元年を末法と主張する中で、外教の説として示される道士の「莊匡間在世説」を延暦寺大衆の説を重ねて批判していると指摘している。⁴⁶ この所論は、『停止一向専修記』と『弁正論』引用との連関性を論証した見解と言えよう。しかしながら延暦寺大衆の立場からすると、宮崎・藤原論文の主張するように親鸞が現在末法であることを仏滅年代論の観点から論証するのみでは、たとえ末法でも時機の衰退を乗り越え可能であった唐太宗の王道の事例を斥けたことにはならず、十分に批判に応答したことはない。『教行証文類』が『停止一向専修記』の批判に応答した文献であるならば、親鸞は、「化身土文類」において現在末法を主張すると同時に、末法を無意味化する漢家の王道の事例そのものを斥ける必要があったのではないだろうか。

このように想定するとき、『続高僧伝』等が法琳と太宗の交渉を

伝えていることは、親鸞にとって『弁正論』に着目するだけの意味をもっていたと考えられる。このことに関連して梯實圓は、『弁正論』の引用意図について、

太宗は、（中略）唐の王室の祖先である老子を謗ったという罪状で『弁正論』の著者、法琳に死刑の判決を下した。もともと死刑は減刑されて、四川省へ流罪となるが、病を得て法琳は流刑地に着くまでに亡くなっている。恐らく親鸞聖人は、護法に殉じた法琳の『弁正論』の中に、承元の法難や、嘉祿の法難で弾圧されて死罪や流刑の憂き目を見た法然聖人をはじめ、多くの念仏者を偲ばれたに違いない。⁴⁷

と指摘している。確かに親鸞は、太宗によって罪に処された法琳の事蹟を念頭に置いて「後序」に記されるような承元元年（一二〇七）に弾圧された念仏者を偲んでいた可能性がある。そして、貞応三年（一二二四）、延暦寺大衆は、「王道」「帝道」を規範として専修念仏者を再び「遠流」に処そうとしていた。この『停止一向専修記』の批判に対して全面的に応答するために、親鸞は、唐太宗を批判して護法に殉じた法琳の『弁正論』を引用し、老子の道に執着した漢家の王道の先例を斥けつつ、法然やその弟子たちを偲びながら、その仏道の真実性を弁証しようとしたと推論される。

以上より、親鸞は、『弁正論』において震旦における沙門と道士

の対論を描き出すことで、専修念仏を弾圧するために用いられた「道士」や「太宗」の叙述を斥けつつ、専修念仏を誹謗した「後序」の諸寺の沙門を誡めていたと想定することができる。^{④⑧}特に『教行証文類』における『弁正論』引用では、「中夏」などの中国を示す表現が用いられており、「道士」「老子」「太上老君」「三皇・堯舜」などの唐土の事象を指す表現が多分に用いられている。そのため、これらの対論全体は、中国の「道士」や「太宗」の叙述を「太上老君」信仰という観点から斥けるように機能すると考えられる。ここに親鸞が『弁正論』の唐代初期の道士と法琳の対論を、中世鎌倉期のコンテキストにおいて引用した一つの蓋然性があると仮定できる。このような枠組みからすると、『教行証文類』における『弁正論』引用の言説自体は、過剰な意味を施さなくとも、その文意の通りに道士の太上老君信仰への批判として読解されることで、専修念仏を批判するために用いられた「道士」と「太宗」の叙述への批判として十二分に機能し得ることになる。

五 『弁正論』引用の道士と沙門の対論

そこで、このような南都・北嶺の専修念仏批判の言説に留意しつつ、『教行証文類』「後序」に至る文脈の中に引用された『弁正論』の意義について検討する。

「化身土文類」における『弁正論』引用は、太上老君を重んじる道士と、釈尊を重んじる法琳との対論が記述されている。『弁正論』

「①十喻篇（上）第一喻」引用では、内教の立場から、道士が老子を太上と称して、太上老君を信仰することについて次のように批判している。

太上有^レ四、謂^ク三皇及堯・舜是也。言^{フコ、ロハ}上古有^ニ此大徳之君^一、臨^{メリ}萬民^上。故云^ニ太上^一也。（中略）老子非^レ帝非^レ皇、不^レ在^ニ四種^一之限^一。有^ニ何典拠^一、輒^ツ称^ニ太上^一邪。（中略）求^テ虚責^レ實、信^ニ矯盲者之言^一耳。^{④⑨}

それによると、太上について、三皇と五帝の内の堯・舜という、上古に万民の上に臨んだ大徳の君を意味していると定義する。三皇五帝ではない老子をどのような典拠によって軽々しく太上と称するのかが疑問視している。ここでは太上老君を批判する文脈の中で、『停止一向専修記』第六条で注目された「三皇五帝」の語を示しており、皇帝に非ざる太上老君という虚実を求めて真実の仏教を批判難することを諷めている。

また、『弁正論』「⑦十喻篇（下）第十喻」引用では、外教の道士が仏法を批判する言説を示している。

外論曰、老君作^ス範、唯孝唯忠、救^ヒ世度^レ人、極^メ慈極^ム愛。是以^ニ聲教永傳^一百王不^レ改、玄風長被^マ萬古无^レ差^一。所以治^ニ國治^一家、常然^{タリ}楷式^{タリ}。釋教棄^ハ義棄^テ親、不^レ仁不^レ孝。（中略）以此

導凡、更爲長惡。用斯範世、何能生善。^⑧

つまり、道士は、「太上老君が規範と為す孝・忠のみの教えは、慈愛を極めており、百王の代を改めることなく、玄風を長くもたらし、て万古から違ふことなく、常に国や家を治める規範とされてきた。」という世間的立場から、更に悪を助長する教えであり、この教を用いて世の規範としても、どうしてよく善を生じるのかと批判する。特に延暦寺大衆は、国土を乱す専修念仏者を批判するために、「國之興廢、未依三時之前後。」とする漢家の普遍的な王道を提示していた。このことは、『弁正論』引用における道士が、世間的な悪を助長するような沙門を批判するために、常に国や家を治める規範とされてきた太上老君の普遍的な道を提示したと類似していると言うことができる。

そして、『弁正論』引用では、道士の国家の安寧を目的とした世間の観点による仏法批判に対して、世俗を棄てて真実に趣く出世間の観点から応答しようとしている。

是以沙門捨俗趣眞。均^{シウス}庶類^ヲ於天屬。遺^テ榮^ヲ即^ニ道。等^ニ含氣^ヲ於己親。〈行^ク普正之心等普親之志。〉且道尙^ハ清虛。爾重^ニ恩愛。法貴^ハ平等。爾簡^ニ怨親。豈非^ニ惑也。勢競^ニ遺親。文史明事、齊桓・楚穆此其流也。欲^フ以^テ譬^シ聖、豈不^レ謬^ニ哉。爾道之劣、十也。^⑨

法琳『弁正論』と親鸞『教行証文類』

それによると、あらゆる衆生を肉親のようにみる怨親平等の仏道に対して、道士は父母や国王への恩愛を重くし、敵対する者と親しい者とを隔てることは、惑いにほかならないと誡めている。そして、この平等の視座を忘れ、争いを起こした皇帝の事例として斉の桓公・楚の穆公を挙げている。その上で、太上老君に執着して仏を誹謗しようと思うことは、どうして謬つていないことがあるのかと異議を唱え、道士の道が仏道に劣っていることを明快に示している。つまりここでは、出世間の仏道の観点から、天下国家の治政に対する効用を説くことを究極的な目的とする道士の立場を相対化していると考えられる。

この説示に続いて、『弁正論』⑧九箴篇 第一箴」引用では、道士に語られる太上老君に対して、二皇帝と老子・孔子・顔回は菩薩の化現であつたことを提示している。

二皇統^テ化、『須彌四域經』云、応声菩薩為^ニ伏羲^ト、吉祥菩薩為^ニ女媧^ト也。居^リ淳風之初、三聖立^テ言、『空寂所問經』云、迦葉為^ニ老子^ト、儒童為^ニ孔子^ト、光浄為^ニ顔回^ト也。興^ニ已澆之末^ト。(中略) 三畏・五常為^ニ人天之由漸^ト。蓋冥符^ニ於仏理^ト。非^ニ正弁極談^ト。^⑩

それによると、菩薩が仮に姿を示した権化たる老子たちは、濁りきつた世の末を興隆し、天・人界に生まれるための三畏と仁・義・礼・智・信の五常を説いたと記されている。

特に「蓋冥符於佛理、非正辯極談」の箇所は、原典の意と極めて乖離していると思ふことができる。⁵³「九箴篇 第一箴」の原文の文言は、「蓋し佛理に冥符するも、正辯極談には非ず」と書き下すことができる。本論文の「一」で論じたように、この文言は、確かに儒道二教は、孝忠・五常を用いた安国利民という観点において、仏法に適合する面もあるが、正しい道理をのべた究極の所談ではないと読解できる。これは反面からすると、仏教側から菩薩としての三聖の世間に対する教化を正しい所談とすることで、仏教の社会的政治的効用を説いた箇所にあたる。

その一方で、親鸞は、「蓋冥符^{シニフ}於^ニ仏理^ニ。非^{ズヤ}正弁極談^ニ。」として、「符」と文章を区切り、疑問の助詞「や」を付すことで、確かに菩薩の老子が説いた五常は仏法にかすかに相応するとしつつ、その所談を疑問視している。この意味において、『教行証文類』に引用された『弁正論』は、原典と比較すると、世俗を棄てて真実に趣くことを第一の目的とする出世間の立場と、国家の統治を第一の目的とする道士の世間の立場との優劣を明確にするために、菩薩としての三皇や老子が社会や国家に寄与した世間的な意義を矮小化している」と指摘できる。

六 『弁正論』引用の道士の典籍と国王の仏教帰依

そして親鸞は、『弁正論』「十喻篇」「九箴篇」引用を通して仏道

自体の優位性と仏法に帰依した道俗の事蹟を説きつつ、「①氣為道本篇」「②出道偽謬篇」を引用している。ここでは、道士の典籍の記述を挙げて、菩薩たる老子の表象が現に太上老君として肥大化している事態を記述している。

按^{ルニ}『神仙五岳圖』云、大道天尊、治^ス太玄都、玉光州、金真之郡、天保之県、元明之郷、定志之里。災所^{ナリ}不^レ及^ル。（中略）『五岳圖』云、都者都也。太上大道、道之中道、神明君最、守^テ靜居^ニ太玄之都^ニ。⁵⁴

「氣為道本篇」引用では、道教典籍の「大道天尊」と称される老子が都や州を災異が及ばないところとして治めており、「都」の中で「太上大道」と称される老子の道の表象を「道之中道」と絶賛した説示が記されている。なお、親鸞の「氣為道本篇」の引用箇所は、仏教側に立つ「占衡の君子」が、道教經典を列挙した箇所にあたるが、そののちに君子がその唐代初期の道教教理を批判した箇所は引用していない。この『弁正論』の道教批判は、人や万物はすべて氣から生まれたとする氣生成論に基づき、道教の太上老君などの尊格の恒常性を否定するものであり、『弁正論』当面では重要な意味を持つていたと考えられる。⁵⁵

しかし、親鸞は、こうした唐代初期の道教教理をラディカルに批判した法琳の言論を引用せずに、道教典籍の列挙に続く形で、「出

道偽謬篇」を引用する。

案^{スルニ}道士所^ノ上^ル經目^ヲ、皆^ク云、依^テ宋人陸修靜^ニ而列^{ラネタリ}一千二百廿八卷^一。(中略)指^ス陸修靜目錄^ヲ、既無^ニ正本^一。何謬^{ゾマリ}之甚^{ダシキヤ}也。然修靜爲^ニ目^一、已是大偽^{ナリ}。今『玄都錄』復是偽中之偽^{ナリ}矣⁵⁷。

ここでは道士が宋人である陸修靜に依って一千二百二十八巻を列挙し、王に上奏した目録について言及している。その上で、この經典目録に対して、陸修靜の目録は、既に正本は存在しないから「大偽」であると位置付け、今上奏した『玄都錄』も「偽中之偽」と認めている。特に『弁正論』引用では、道士の所論に「典拠」が無いことを指摘し、その道士の典籍について「嗟其詔^{ハレル}典取^ニ人之情^ヲ」⁵⁸と言い、ここでは道教の經典目録を挙げて「大偽」「偽中之偽」と位置付けている。そのため、道士の典籍をたびたび問題にしていると考えられる。⁵⁹

そして、『弁正論』引用の帰結として梁の武帝蕭衍（在位五〇二—五四九）の「¹³捨道勅文」を次のような形式で引用している。

又云、『大經』中說、道有^ニ九十六種^一、唯佛^ノ一道是於^{テハ}正道^{ナリ}、其餘^ノ九十五種^一皆是外道^{ナリト}。朕捨^テ外道^ヲ以事^ニ如来^ニ。若有^ニ公卿^一、能入^ニ此誓^一者、各可^レ發^ニ菩薩心^一。⁶⁰

右によると、まず大乘經典に依拠して、道に九十六種ある中で、仏の一道のみが正道であり、その外の九十五種類の道は全て外道であると説かれている。その上で、「朕」たる国王が外道を捨てて如来に帰依することが明かされつつ、「公卿」たる臣下に対して、菩薩の心を発すように勧めている。つまり、『弁正論』引用は、道について仏道と邪道を区別する立場のもと、国王すらも第一に仏法に帰依するべきだと説いている。その意味では、『停止一向專修記』六条の「王道」「皇道」も邪道に当たることになると言えよう。

続いて親鸞は、「雖^モ是如来弟子而為^{スト}化既邪^{ニナリ}。」と記しており、三聖は、如来の弟子として「化」を為すと言っても、既に邪道であると述べる。これはつまり、「⁸九箴篇 第一箴」引用の『空寂所問經』の意を承けて、菩薩としての三聖の教化の意義を一応は窺いつつも、既に道士によって太上老君のような邪な存在になったことが明かされていると言えよう。そして、親鸞は、「止是世間之善^{ナリ}」と記しており、その教えは単なる世間の善であることを強調する。

『弁正論』引用において、この「世間之善」とは、当然、世間において争いを引き起こす太上老君の法ではなく、菩薩としての三聖所説の五常などを指している。その上で、「不^レ能^レ隔^テ凡成^{コトト}聖。」と述べており、世間の善では、凡夫を隔て仏と成ることは不可能であると示している。すなわち、菩薩としての三聖の説いた世間の善にしたがうことすらも成仏道の観点から否定していると考えられる。

したがって、『教行証文類』における『弁正論』引用では、道士

が「仏教を用いて世の規範としても善が生じることはない」と批判していることに對して、修多羅によって仏の一道そのものを真実とする枠組みから、老子の説いた五常などの世間の善では成仏不可能であり、その老子も既に邪道であることを説示していると言えよう。

法琳が撰述した『弁正論』と、親鸞に引用された『弁正論』の意味の差異を指摘すると、本論文の「一」で確認したように、『弁正論』には、本来、唐代初期の道教の「益国利民」に對して仏法の「益国利民」を強調する側面があった。一方、親鸞による『弁正論』引用では、道士が老君の「益国利民」を強調したことに対して、仏教の中で二皇帝や老子の所説の「益国利民」の人法と仏法が相應することを一応は認めつつも、その所談に疑問を投げかけている。そして、その世間の善では成仏不可能だと否定し、一貫して仏道自体の真実性を明かしている。また、法琳が唐代初期の道教教理に對して理論的に批判した言説を引用せずに、道士に對して「求^テ虚^ニ實^ニ」「重^ク恩^ヲ愛^ヲ」「爾^ハ簡^ニ怨^ヲ親^ニ」「警^シ聖^ト」と説くように、仏を謗る道士の邪見そのものを批判しており、加えてこの道士が国王に上奏した文書を「偽」と定めていると考えられる。

七 『弁正論』引用と「後序」

では、何故このような顕著な差異が生じるのだろうか。その一因として考えられるのは、法琳と親鸞では、『弁正論』を通じて論駁の対象とした相手に相違があることである。つまり、法琳は一貫し

て外教に属する道士を対論者として位置づけていた。一方で親鸞は、道士を論敵とする『弁正論』の議論を援用しつつも、その批判の射程を、南都・北嶺の学僧にまで拡張していたのではないだろうか。つまり、親鸞は、『弁正論』において、道教の社会性・政治性を標榜した道士の営為をむしろ仏法の社会性・政治性を標榜し、法然の仏教を誹謗した学僧の営為と類比させて、仏道そのものの真実性を弁証する必要があったと想定されるのである。

最後にこのことを『弁正論』引用と「後序」の連関性を示す中で論じる。『弁正論』引用と「後序」とが密接な関係にあることは既に多くの論稿によって明かされているが、これまでの『弁正論』引用の検討を踏まえて提示したいのは、「後序」の承元元年（一二〇七）、興福寺の学徒が朝廷に向けて奏状を送ったという語りと、天皇とその臣下を法理に背くという批判は、『弁正論』引用の叙述と類比の関係にあることである。

一点目として、『弁正論』の「詔^{ハレ}典^ニ」或いは「道士所^ノ上^ノ經^ノ目^ヲ」を「偽中之偽^{ナリ}矣」と位置付ける言説に倣って、「後序」の「興福寺学徒」が奏達した奏状を問題視していると考えられる。つまり、『弁正論』引用によって真偽を勘決することで、興福寺の学徒こそ、むしろ王に目録を上奏した道士に類似しており、無実の念仏者を廃仏の因縁だとする奏状は偽りの典であると誡めている。そして、真宗を興隆した法然やその弟子数名は、廃仏を招く存在ではなく、真実の仏道を歩んでいたことを明証したと考えられる。こうした文脈

には、興福寺の学徒が道士によって会昌の廃仏が生じたように、専修念仏者によって法滅が生じると論難したことが関連すると言えよう。

二点目として親鸞は、『弁正論』の外道を捨てて如来に帰依し、その臣下にも仏道を勧めた国王の事例に反して、天皇とその臣下は、外教に執着して道士に類する諸寺の沙門の勧めを聞き入れたことを「背^キ法違^ニ義^ニ」と誡めていると考えられる。^⑧このことに關して、『弁正論』の身内に愛情を重くする邪道は、積尊の説いた仏道を誹謗することを示していた。この文脈を承けて、諸寺の沙門や洛都の儒林に恩愛を重くして、仏法の平等性を見失い、怨親を区別した天皇とその臣下の煩惱について、「成^シ忿^ツ結^ツ怨^ツ。」と記していると考えられる。^⑨

こうした背景として、延暦寺大衆が「三皇・五帝・三王」の時に反還する皇帝の道を実践し、海内を康寧にした唐太宗を天皇の善例として専修念仏者の現在末法の主張を斥けたことを推定できる。すなわち、親鸞は、延暦寺大衆が提示した唐太宗の王道に対して、『弁正論』の太上老君信仰の事例によって、その王道は已澆の末を興隆した菩薩たる老子の教化を「三皇・堯舜」の如く人格化し、怨親を隔てて真実の仏教を批難した先例だと斥けた。また、その王道は、道士が国や家を災いの及ぶ所なく普遍的に統治した「道之中道」だと崇拜した邪道に等しいとして否定した。その上で、この邪道たる王道を規範として専修念仏者を罪に処した天皇とその臣下に

向けて、『弁正論』の国王の仏教帰依を模範としながら、「背^キ法違^ニ義^ニ、成^シ忿^ツ結^ツ怨^ツ。」と誡めていると考えられる。

そのため、『教行証文類』「後序」の興福寺の学徒が朝廷に向けて奏状を送った出来事と、天皇とその臣下を法理に背くという批判は、『弁正論』引用の言述と対応関係にあると考えられる。つまり、親鸞は、法琳が道士を批判した言葉に倣いつつ、「後序」における諸寺の沙門や天皇と臣下を教誡し、法然の所説の仏道こそ真実であることをあらわしたと考えられる。

おわりにかえて

本稿では、親鸞が中世鎌倉期のコンテキストにおいて『弁正論』の唐代初期の道士と法琳の対論を引用した意図を明瞭に論述することを課題としつつ、『弁正論』引用全体を総合的に理解可能にする視座と、その言説の意義を示すことを試みた。

まず、唐代初期を生きた法琳の『弁正論』は、道士の政治的社会的な観点による仏法への排撃が撰述背景にあり、それを乗り越えるために仏法の「益国利民」を説くことを主眼としていた。この唐代初期から六百年の時を隔てた中世鎌倉期を生きた親鸞の時代では、南都北嶺の学徒が漢土の太上老君を信仰した道士や太宗の事例をもって専修念仏批判を為していた。そのため、親鸞は、法琳が『弁正論』において、「益国利民」を標榜しながら老子に執着した道士や王を批判していたことを承けて、真実の仏弟子を罪に処した「後

序」の諸寺の沙門や天皇と臣下を邪偽と誡め、第一に真実の仏道に立脚することを説示したと考えられる。

このように親鸞は、過去の道士の事例を通して、現実的課題を類比的に理解しており、「後序」を中心とした言説との意味連関の中で『弁正論』を配置し、訓読を施すことで、別様な仕方で解釈したと言うことができる。つまり、『弁正論』引用における震旦の道士や太上老君の事象へと迂回することで、社会性や親密性を重んじて他者をその秩序から排除することでは生きられない邪偽の道俗のすがたを新たに露わにしている。そして、法琳の言葉から、この邪偽の凡夫こそ、理想的な社会の実現ではなく悟りの実現を第一の目的とする真実の仏道に越くべきことを聞きとっていたと考えられる。ここに現代的コンテキストにおいても反復的に強調されるべき『弁正論』引用の普遍的な意義があると考えられる。この意味からしても『教行証文類』における『弁正論』引用は、親鸞思想を特徴付ける主要な引用文であるとみるべきであろう。

註

- ① 『浄土真宗聖典全書』(二) 宗祖篇上(以下、『浄真全』二一、と略す) 二四二頁
- ② 『浄真全』四、一二三二頁
- ③ 星野元豊『講解教行信証 化身土巻(末)』二一九四頁、法蔵館、一九八三年
- ④ 吉田一彦『日本古代の宗教史』では、「七世紀末、日本は新しい

政治制度である天皇制度に基づく国家を誕生させた。国号(王朝名)も「日本」に改めた。(中略) 道教についても鬼神の祭祀などの道教的信仰は受容したが、集団としての道教を受容することはない、道士・女冠も道観も成立しなかった。「僧尼令」からも道教に関わる部分は除外した。七世紀末の日本国は、外来宗教を選択的に導入し、仏法を中核宗教として受容して、仏法と神信仰の二つを宗教の中心にする政策を採った。それはのちの日本宗教史に決定的な影響を与えた。」(『日本宗教史を問い直す』吉川弘文館、二〇二〇年、七〇頁)と指摘する。

菊地章太「中世・近世における道教信仰の伝播」では、「教義と教団を完備したものを宗教の実体とするならば、道教は日本には伝わっていない。ごく近年の動きを除いて、日本には道教の寺院である道観もなく道士もいなかった。しかしそうした体系から逸脱した民間信仰をも包括するものととられるならば、道教はその痕跡を残さないまでに日本の民俗に同化したところもすくなくない。(『宗教の受容と交流』吉川弘文館、二〇二〇年、二七六―二七七頁)と指摘する。

- ⑤ 藤場俊基『顕浄土方便化身土文類の研究―『弁正論』―』文栄堂書店、二〇〇〇年
- ⑥ 西義人「親鸞の『弁正論』引用意図に関する一試論」『印度学仏教学研究』第五二巻・第一号、二〇〇三年、藤原智「教行信証」『化身土巻』の『弁正論』引用について「現代と親鸞」第三十一号、二〇一五年
- ⑦ 吉川忠夫「第一章 隋唐仏教とは何か」『新アジア仏教史 中国Ⅱ 興隆・発展する仏教』佼成出版社、二〇一〇年、辛師任「北周道安の『二教論』と唐法琳の『辯正論』との影響関係―敦煌寫本 P.3617. P.3766. P.2587. P.3742を中心として」『東アジア仏教学術論集』七号、二〇一九年参照
- ⑧ 法琳の事蹟に関しては、詳細に触れることができないが、庄野眞

澄「唐沙門法琳傳について」(『史淵』十四号、一九三六年)や礪波護「法琳の事蹟にみる唐初の佛教・道教と國家」(『隋唐仏教文物史論考』法蔵館、二〇一六年)に詳しい。

⑨ 中西久味「法琳の三教論によせて」『中国思想史研究』二四号、二〇〇一年、七八―七九頁参照

『法琳別伝』卷中「往以武德四年仲冬之月、得清虚觀道士李仲卿所製「十異九迷」及劉進喜「顯正」等論、輕侮大聖、昏冒生靈、妄引典謨、飾非為是。琳既慨其無識、念彼何辜。因乃広拾九流、論成八軸、叙述三教、志明益國。標「十代」者意顯尊崇。捫史籍而弁「後先」。約訓詰以明「師敬」。「十喻」斥其「十異」、「九箴」挫彼「九迷」、「氣為道本」並有典謨。「信毀」噉然、非無実録。

創陳三教、敘立論之由。次顯「九箴」、答仲卿之說。其中亦有古來共惑、因論釈通。後以武德八年仲春之月、高祖親臨国学、將行奠礼備陳三教、商確微言。于時二衆通人雲羅御席、五都才子星布義筵。

時有潘誕黃巾妄陳先後、奏高祖言、「悉達太子不能得仏。六年求道方得成仏。此則道能生仏。仏由道成。道是仏之父師。仏乃道之子弟(中略)」。當爾之時、有勝光寺釈慧乘者、学業鉤深、遂使主上迴光、群公拜首。于時九仙外道束体轅門、三洞黃巾望風結舌。法琳既縁此議、又撰「仏道先後・釈李師資」等篇。

又以傳奔所上事云、「後漢中原未全有信。晋魏夷虜信者一分」。仲卿論云、「石勒之日念其胡風、与僧澄道人矯足毛羽。因此胡法始興於世」。劉進喜云、「胡来此土、未全有信。姚石已後、胡風乃盛」。但琳縁此三人不能黙已。遂広陳君王宰輔敬仏度僧、用対彼辭、顯其虚妄。後陳「信毀交報」、以示仲卿、彰善惡之有徴、使其悔改。」(『大正蔵』五〇、二〇五中―下頁)

⑩ 『統高僧伝』「武德八年、歳居協洽、駕幸國學、將行釋奠、堂置三坐、擬敍三宗。(中略)天子下詔曰。老釋奠教孔教、此土先宗、釋教後興、宜崇客禮。令老先次孔末後釋宗。」(『大正蔵』五〇、六三三上頁)

法琳『弁正論』と親鸞『教行証文類』

⑪ 「三教治道篇」「若事親殉主、則以忠孝為初。遠害全身、則以道德

居始。利生救苦則以慈悲統源。奉孝懷忠、可以全家國。行道立德、可以播身名。興慈運悲、可以濟群品。濟群品則恩均六趣、播身名、止榮被一門、全家國乃功包九合。故忠孝為訓俗之教、道德為持身之術、慈悲蓋育物之行。亦猶天有三光、鼎有三足。各稱其德、並著其功。遵而奉之、可以致嘉祐也。」(『大正蔵』五二、四九二上頁)

⑫ 「三教治道篇」「姚道安作二教論、唯立儒教佛教、不立道教。何以故。儒者、用三皇五帝為教主。(中略)墳典是教。帝皇為主、儒得稱教。佛是法王所説。十二部經布化天下、有教有主也。然佛是出世

人、經是出世教、故得稱教主。三皇五帝是世主、三墳五典是世教。先以世教化、後以出世教化、事盡於此、攝法既周、為縁亦了。何須別有道教。又毛詩云、一國之事繫一人之本、謂之風。天子有風、能化天下、故得稱教。道非天子、不得有風。既其無風、云何布化。無風可化、不得別稱教也。」(『大正蔵』五二、四九九上頁)

⑬ 藤善真澄「官吏登用における道挙とその意義」『史林』五一号、一九六八年、八〇二頁、福永光司『道教思想史』岩波書店、二〇〇二年、一四三頁、蜂屋邦夫「老子探求 生きつづける思想」岩波書店、二〇二二年、八〇―八五頁参照

『統高僧伝』「伏見詔書、國家本系出自柱下、尊祖之風形于前典。」『大正蔵』五〇卷、六三三下頁

なお、「広弘明集」『大正蔵』五二卷、二八三下―二八四上頁、『集古今仏道論衡』『大正蔵』五二卷、三八二下頁、『法琳別伝』『大正蔵』五〇卷、二〇四上頁にも同様の文言がある。

⑭ 「三教治道篇」『大正蔵』五二、四九三中頁

⑮ 「三教治道篇」『大正蔵』五二、四九六中―下頁

⑯ 「仏道先後篇」『大正蔵』五二、五二一中頁、「釈李師資篇」『大正蔵』五二、五二四中頁、「九箴篇」同上、五三〇上頁(「内は、陳子良の注である。)

⑰ 中西久味「法琳の三教論によせて」『中国思想史研究』二四号、

二〇〇一年、八〇頁

- ⑱ 倉本尚徳「法琳の著作との比較から見た姚瞞『三教不斉論』の特徵について」『最澄・空海将来』『三教不斉論』の研究』国書刊行会、二〇一六年、二五八頁

- ⑲ 『法琳別伝』『大正蔵』五〇巻、二〇四上頁 なお『続高僧伝』には、同様の事柄が智実伝に記されている。（『大正蔵』五二巻、六三下頁）

- ⑳ 『法琳別伝』「琳今屬堯舜之君。何得無言者哉。琳聞、拓拔達闐唐言李氏、陛下之李、斯即其苗。非柱下隴西之流也。謹案、老聃之李牧母所生。若據隴西、乃皆僕裔。」（中略）帝時大怒豎目。（中略）時憲司執奏曰、「法不可廢國有常刑。諸指斥乘輿者、罪當大辟。」帝曰、「法琳雖毀朕宗祖、非無典據。特可赦其極犯。」（中略）勅縱遷琳益部、寧成伐罪。」（『大正蔵』五〇巻、二二〇上―二二二上頁）

- ㉑ 『淨真全』二、二二二頁

- ㉒ 『淨真全』二、二四二頁

- ㉓ 『弁正論』引用の十喻篇は、同じ箇所から二度引用されているため、上・下とする。

- ㉔ 重見一行『教行信証の研究 その成立過程の文献学的考察』法蔵館、一九九一年、二六頁

- ㉕ 藤原智「日本古写経『弁正論』と親鸞『教行信証』」『日本古写経研究所研究紀要』二号、七四頁

- ㉖ 藤善真澄「第七章『続高僧伝』管見―興聖寺本を中心に―」『道宣伝の研究』京都大学学術出版会、二〇〇二年、大槻信・小林雄一・森下真衣「『新撰字鏡』序文と『法琳別伝』」『国語国文』第八二巻第一号、二〇一三年、四二―四四頁、河上麻由子「『広弘明集』巻一七について」『日本古写経研究所研究紀要』第二号、二〇一七年、王雪「道宣撰『集古今仏道論衡』の日本古写経本について」『印度学仏教学研究』第六八巻第一号、二〇一九年参照
- ㉗ 親鸞真筆『道綽禪師略伝』では、『続高僧伝』からの引用があり、

親鸞加点本『往生論註』下巻の巻尾には、『続高僧伝』に依拠した文言がみられると指摘されている。（『淨真全』二、九七六―九七七頁、『淨真全』三、三四三頁）

- ㉘ 『頭戒論』『伝教大師全集』第一巻、二五四頁、『伝述一心戒文巻』『大蔵経』七十四巻、六四四中頁

- ㉙ 『淨真全』二、二五三―二五四頁

- ㉚ 『真宗大系』一七、二六四―二六五頁

- ㉛ 藤場峻基「親鸞の教行信証を読み解くⅤ」明石書店、二〇〇一年、二七四―二七五頁、朝山明彦「化身土巻」における外教釈…『弁正論』の引用意義を中心に」『龍谷教学』第五五巻、二〇二二年、藤原智「教行信証」化身土巻」の『弁正論』引用について」『現代と親鸞』三一巻、二〇一五年

- ㉜ 殿内恒「二〇〇七」は、『教行証文類』にみる対外的姿勢について、仏道という枠組みから聖道釈・外教釈を考察する中で、『教行証文類』では、念仏往生の法門が真の仏教と呼ぶべき体系を持つものとされ、それ以外の法門とそこに身を置く現実の仏教者のあり方が「仮」「偽」と位置づけられていた。（『教行証文類』にみる対外的姿勢―仏道としての枠組み―）『真宗学』第一一六号、二〇〇七年、六五頁」と指摘している。

- ㉝ 伊藤聡は、「古代から近世に至る憧憬・崇拜と忌避・嫌悪とが複雑に絡み合う対中意識」（『日本像の起源 つくられた（日本的なもの）』KADOKAWA、二〇二一年、一〇五頁）について述べており、参照した。

- ㉞ 『淨真全』六、七七三頁

- ㉟ 『停止一向専修記』「夫會昌天子之但傳念佛也、依凶例於萬代。源空法師之偏勸稱名也、貽濫行於四方。倭漢之風儀、彼此雷同。」（『淨真全』六、七八二頁）。

- ㊱ 「これをさかむ細素、たれか驚歎せざらむや。諸宗の學徒專鬱陶するにたれるか。たたしこの條にをきては、殆信をとりかたし。す

- てにこれ會昌天子、守屋の大臣等の類歟。如是の諸過はまことならずと云云。たしかなる説について眞偽を決せられむに、あへてそのかくれあるへからず。事もし實ならば科斷またかたしとせず。ひとへに浮説をもちて、とかを上人にかくる條理盡の沙汰にあらざるか。」（中井真孝編『法然上人絵詞（妙定院本） 法然上人絵伝集成2』思文閣出版、二〇一〇頁、二五二頁）
- 37 西義人「親鸞の『弁正論』引用意図に関する一試論」『印度学仏教学研究』第五二卷・第一号、二〇〇三年、六六頁
- 38 『浄真全』六、七八八頁
- 39 森新之介「九条兼実の反淳素思想——中世初期における貴族の歴史思想の側面——」『日本思想史学』四〇号、二〇〇八年、七〇頁
- 40 原田種成『新釈漢文大系95 貞観政要 上』明治書院、一九七八年、七六—七七頁
- 41 『浄真全』六、七八九頁
- 42 原田種成「第二章 本邦伝来の歴史」『貞観政要の研究』吉川弘文館、一九五六年、池田温「貞観政要」の日本流伝とその影響」『東アジアの文化交流史』吉川弘文館、二〇〇二年参照
- 43 山田尚子「中国故事受容論——古代中世日本における継承と展開」勉誠出版、二〇〇九年、三二九頁
- 関連して西谷地晴美は、古代・中世の歴史意識は、容易に国家の枠組みを飛び出して、時空を東アジア社会と共有していたと指摘しており、「日本国内に伝えられた知の結晶でもある内典・外典は、歴史意識を生み出し定着させる装置の役割を負っていた可能性がある」と指摘している。（西谷地晴美「古代・中世の時空と依存」塙書房、二〇一三年、一一八—一九九頁）
- 44 宮崎圓遵「親鸞の時代批判と真宗の成立」『日本仏教学会年報』一七卷、一九五二年、同「親鸞の立場と『教行信証』の撰述」『教行証撰述の研究』百華苑、一九五四年
- 45 『浄真全』六、七八五頁

- 46 藤原智「『教行信証』『化身土卷』の『弁正論』引用について」『現代と親鸞』三一巻、二〇一五年、二四・三九頁
- また、藤原論文では、『弁正論』「十喻篇 第十喻」引用の外教の道士側から仏法を「不孝」と批判する言論は、『停止一向専修記』の専修念仏を「不孝の罪」と批判する記述と同じ性質を持つとし、親鸞は、「専修念仏が日本古来の仏教の伝統を無視すること」、「人倫の行」という点から、「不孝の罪」とする批判について、唐代初期の道士の批判と同質のものと見て、法琳の言葉でもって仏法こそ根本に据えなくてはならないのだと応えようとした」と論じる。（藤原智「『教行信証』『化身土卷』の『弁正論』引用について」『現代と親鸞』三一巻、二〇一五年、五六頁）この指摘は重要であるが、詳細な検討な別稿に譲りたい。
- 47 梯實圓「『化身土文類』解説」『顕浄土真実教行証類』解説論集』五七〇頁
- 48 芳英「教行信証集成記」第七三では、「正対漢土外教之文教、誠本邦混乱邪正之僧徒也。」という指摘があり、示唆に富む。『真宗全書』三三、五一七頁
- 49 『浄真全』二、二四三頁
- 50 『浄真全』二、二四六—二四七頁
- 51 『浄真全』二、二四七頁
- 52 『浄真全』二、二四七—二四八頁
- 53 藤原智「『教行信証』『化身土卷』の『弁正論』引用について」『現代と親鸞』第三二号、二〇一五年、四八頁参照
- 例えば、『弁正論』「九箴篇 第一箴」引用では、
道、無_レ不_レ通_セ者、名_レ之爲_二菩提_一。（中略）菩提者、漢言_二大道_一也。（中略）而吾子終日踐_二菩提之地_一、不_レ知_二大道_一、即菩提異號也。（『浄真全』二、二四八—二四九頁）
- と、「道」として通せない者が無い、換言すればあらゆる衆生に通じる仏道を名づけて菩提と為すと説いている。また菩提は、漢語で

は「大道」であると説き、外教に執着する者は終日菩提の地を踏んでいながら、菩提の別名である「大道」を知らないと述べている。

⑤⑤ 『浄真全』二一、一二五〇頁

⑤⑥ 李蘇書『晉唐道教の展開と三教交渉』汲古書院、二〇二二年、三七八―三八〇頁参照

『弁正論』「氣為道本篇」。「案生神章云、老子以元始三氣、合而爲一。是至人法體、精是精靈、神是變化、氣是氣象。如陸簡寂、藏矜、顧歡、諸孫孟智周等、老子義云、合此三氣以成聖體。又云、自然爲通相之體、三氣爲別相之體。檢道所宗、以氣爲本。考三氣之内、有色有心。既爲色心所成、未免生死之患、何得稱常。」「大正藏」五二、五三六下頁

⑤⑦ 『浄真全』二一、一二五〇―一二五一頁

⑤⑧ 『浄真全』二一、一二四五頁

⑤⑨ 木全琢磨「親鸞引用の『弁正論』についての一考察」『真宗研究』第六四輯、二〇二〇年参照

⑥⑩ 『浄真全』二一、一二五一頁

⑥⑪ 朝山明彦「化身土巻」における外教釈…『弁正論』の引用意義を中心に』『龍谷教学』第五五巻、二〇二二年、十頁参照

⑥⑫ 藤原智「教行信証」化身土巻の『弁正論』引用について』『現代と親鸞』三一巻、二〇一五年、四七頁参照