

鑑真門流における天台止観受容——法進『沙弥十戒並威儀経疏』をめぐって——

富 樫 進

一 はじめに

『沙弥十戒並威儀経疏』（以下『威儀経疏』と略記）五卷は、天平宝字五（七六二）年に著された、現存する日本最古の戒律註釈書である。本書を著した東大寺僧法進（七〇九―七七八）は、景竜三（七〇九）年に唐で生まれた。もとは揚州・白塔寺の僧であったが、授戒伝律の師として日本に招聘された鑑真と共に、天平勝宝六（七五四）年唐より入朝する。彼は聖武天皇の篤い信任を得て、後に律師・大僧都を歴任し、下野薬師寺と筑紫観世音寺への戒壇設置を指揮するなどの事績が知られている。本書が編纂された経緯は

『威儀経疏』中に明らかであり、それによると天平宝字五年二月一日、大安寺僧善俊の勧めによって書き始められ、二ヶ月半後の四月十五日に完成した。同年十月二十三日には、近江国にあった国昌寺において東大寺僧慧山・元興寺僧聖一・山田寺僧行潜の三名に対して本書の講読が実施され、同年十二月十七日に一通り読了した旨が記されている。法進の手に成る戒律関係の註釈書としては、本書の他に『枕綱経註釈』六卷または七卷が存在したことが知られているが、この書は散逸して世に伝わらない。また、彼の師鑑真（六八八―七六三）を始め、その弟子で『大唐伝戒師僧名記大和上鑑真伝』（広伝）・『延暦僧録』の著者として知られる思託（生没年不詳）等、同門の僧侶にはその思想を窺

い得る著書が存在しないため、『威儀経疏』は一人法進のみならず、日本律宗の祖である鑑真一門の仏教思想の内容を探る上で、貴重な史料といえることができる。しかし、従来『威儀経疏』自体に関する研究は殆ど行われてこなかった、と言っても過言ではなく、本格的な先行研究としては、わずかに島地大等氏・曾根正人氏によるものが挙げられるのみである。

島地大等氏は、『威儀経疏』の注釈対象である『沙弥十戒威儀经』（以下『威儀经』と略記）を、「頗る低い程度の道德訓」と規定した上で、何故法進が「戒律の入門」程度の内容の小律を選定し、しかも様々な内典・外典を駆使して注釈を実施したのか、という二点の疑問点を提示する。前者の疑問に対しては、当時の日本の戒律事情に鑑み、僧俗を問わず「道德の何たるものかを、極めて实际的に、權威を具えて知らしめ」んがため、そして当時の仏教界の墮落に対して道德的猛省を迫るため、という二つの理由を提示する。同様に後者の疑問に対しても、法進自身の依拠する天台教学の宣揚のため、そして天台学者としての立場から、当時の日本で優勢を保っていた法相・三論両宗に対する批判の意図があったため、という二つの解答を提示した<sup>5)</sup>。

一方、曾根正人氏は島地氏の論の大前提となる「頗る低い程度の道德訓」という氏の『威儀经』理解を根本的に批

判し、法進が『威儀经』を注釈対象として選択した理由を「本来沙弥にとつて必修の經典でありながら日本では教授されてこなかった『威儀经』について、日本の沙弥達に早急に理解せしめ、以って沙弥行儀通曉という受戒要件を満たさしめる、このための沙弥用解説テキストとして法進は『威儀经』疏」を著したのである」とした。氏は同時に、『威儀经疏』において、本来偽経でありながら国家の道德政策に準拠する内容を持つ『父母恩重经』が大幅に引用されている点、また医学・食物学的解説など、直接的に仏教には無関係な記事が少なからず引用されている点を重視し、『威儀经疏』の中に俗人を教導する役割をも担うという、法進における沙弥の理想的イメージを看取している<sup>6)</sup>。

島地・曾根両氏の研究は、数少ない貴重な『威儀经疏』研究の成果として得るところが少なくない。しかし、本書における法進の思想的独自性を内在的に捉えるには、必ずしも十分ではない。そのような一例として、『威儀经疏』における天台止観業の受容、という問題がある。本来沙弥の修すべき十戒・七十二威儀を主な内容とする『威儀经』の注釈にあたり、戒律の内容とは直接無関係な「坐禅」に関する詳細な説明が、天台止観業の初歩的な入門書である『天台小止観』から大幅かつ詳細に引用されているという点に関しては、既に島地氏が指摘するところである。しか

し、先に見たように、氏の論考では『天台小止観』からの大幅な引用は単に法進の思想的立場を宣揚するものと規定されるに留まり、「この経『威儀経』を指す…筆者補記」が単なる戒経であつて、定慧を説くものではないにも拘わらず、経の正説十戒段に坐禅の語あるに乗じて、彼が所謂教学の根底たる天台の止観禅法を、滔々殆ど一万語に垂んとするほどに委細に積顕して居る」ことの「理由」、あるいは「必然性」については全く言及されていない。言い換えれば、戒律である『威儀経』を解説するにあたり、なぜ直接的には無関係な「坐禅（止観）」に関する大幅な引用がなされたのか、という点には考察が及んでいないのである。

先に確認したように、曾根正人氏は本書を「沙弥用解説テキスト」として位置づけた。ここで氏の指摘に従うならば、初学者必修のテキストである『威儀経疏』における天台止観行がどのように受容されているか、という点を考察することは、本書成立から日本天台宗の祖となる最澄（七六七―八三三）が表舞台に登場するまでのおよそ半世紀の間、日本において天台教学受容の「下地」、あるいは「基盤」が如何にして形成せられたか、という点を理解する上で重要な問題なのではないか。最澄自身、『天台法華宗付法縁起』において、鑑真に先だつて天平八（七三六）年に日本に律蔵をもたらしした唐僧道璿（七〇二―七六〇）と法進とを、自

身に先行する天台の名匠として高く評価する<sup>8)</sup>。うち道璿は、後に最澄の師となる行表（七二四―七九七）の師であることから、最澄が道璿を自身の先達と認識するのは極めて自然なことである<sup>10)</sup>。一方法進に関しては、最澄との直接的な師子相承の関係こそ認められないものの、最澄が延暦四（七八五）年の比叡山入山直後に記したとみられる「願文」において、『威儀経疏』所引の『天台小止観』の文言に做つた可能性の強い表現が認められるなど、最澄に対して間接的に影響を及ぼしたであろう可能性は否定できない。以上のような点からも、日本天台宗が創設される以前、道璿・法進の講説や著作は、最澄自身を含めた当時の僧達に多大な影響を与えていた点が想像される。日本天台宗「前」史とも言うべき両者の活躍、とりわけ仏教初学者である沙弥に多大な学問的影響力を与えたであろう『威儀経疏』における天台止観行の受容について検討することは、延暦二十一（八〇二）年に高雄神護寺にて実施された法華経講会における最澄の天台三大部講説を契機として、南都仏教界に突如として起こった天台教学隆盛という事実を勘案する際、少なからざる意義をもつものと考えなければならぬ。なぜなら、高雄天台会以降の天台教学の普及は、最澄の豊かな学識とその精力的な活動もさることながら、道璿や法進、とりわけ『威儀経疏』における天台止観業の紹介が、若年

期の最澄を含めた当時の沙弥達に天台教学に対する知識やイメージを提供することによって、彼らの天台教学受容の下地を準備していたことに拠る点も少なくないことが想像されるからである。

以上のような問題関心の下、本稿では『威儀経疏』において天台の止観業が大幅に引用されたという事実の「理由」・「必然性」を問うことにより、『威儀経疏』における天台止観行の位置を確認する。そのような作業を通じて、日本天台宗創立以前における天台教学受容の様相を洗い出すことを目標としたい。

## 二 法進の『威儀経』評価

考察の第一段階として、まず法進において『威儀経』が如何なる經典として考えられているか、という点を確認しておく必要がある。

法進における『威儀経』の存在意義を考えるにあたり、示唆的な内容が『威儀経疏』巻一の文中に、以下のような形で認められる。

問、此経以何為宗。答曰、此経以涅槃為宗。云何得知。故下文云、勤求方便、坐禪誦経勸助作福、閉三惡道、開涅槃門。故知此経以涅槃為宗也。

### 『威儀経疏』巻第二

法進は『威儀経疏』冒頭部分において、自らが『威儀経疏』を著すに至った経緯と抱負を述べた上で、『威儀経』本文を解説するに先立ち、「弘法大意」・「此経宗体用」・「解題題目」という三点の問題に関して判釈を加えている。

先の引用は、そのうち二点目の「此経宗体用」のうち、『威儀経』の「宗」、すなわち『威儀経』が義趣とする概念について、法進の認識が示されている部分である。彼はここで、「方便」を励行し、「坐禪」・「誦経」・「勸助」・「作福」といった実践行を行うことにより、究極的には地獄・餓鬼・畜生の三惡道への道を閉ざし、涅槃への門を開くことが出来るとする『威儀経』中の一節を引用し、この部分を典拠として本経の義趣を「涅槃」である、と規定する。

しかし、『威儀経』の内容を踏まえた上で右のような評価を目にするとき、私たちは法進が下した『威儀経』評価に対して、やや違和感を覚えるのも事実である。前章において述べたように、曾根正人氏は『威儀経』を「沙弥の必修テキスト」と規定した上で、「教説の水準のみを物差とする」が故に、『威儀経』の価値を「戒律の枝条」・「程度の低い道德訓」と過小評価する島地大等氏の所論を批判した。しかし、ここで曾根氏が重視するような、沙弥教育における『威儀経』の有用性、及び『威儀経疏』成立当時の時代

背景といった問題をあえて度外視して、『威儀經』において論じられている内容を教学的な観点のみから判断するならば、鳥地氏の述べるように『威儀經』の有する内容は決して高度なものとはいえないのも確かである。法進自身、教学的な面に関しては以下のように『威儀經』に対する評価を下している。

仏法清虛本无<sub>レ</sub>形相。離於四句乃絶<sub>二</sub>百非<sub>一</sub>。理本如  
如不可<sub>レ</sub>言說。隨緣對<sub>レ</sub>境教亦千差。七衆聞於余  
經俱獲<sub>二</sub>五乘之益<sub>一</sub>。唯仏說此典唯偏被於沙弥。  
以下其未<sub>レ</sub>受無願毗尼位不<sub>レ</sub>増勝、別制<sub>二</sub>十戒誨誘  
初心、令<sub>レ</sub>離於彼漸濯<sub>レ</sub>大律。今且勤<sub>二</sub>學淺近法門<sub>一</sub>、  
待<sub>二</sub>其根性調柔<sub>一</sub>、方為受具、從<sub>レ</sub>淺至<sub>レ</sub>深階降如<sub>レ</sub>此。<sup>(13)</sup>

〔威儀經疏・卷一〕

すなわち、仏法とは清淡虚無であつて実体や現象を重視せず、有・無・亦有亦無・非有非無の四句を超越し、その上で更に無数の非を断ち切るものである。理はもとより真如であつてそれ自体を説き明かすことは困難であるから、縁や境界に従つて教説の内容は千差万別である。出家の五衆（比丘・沙弥・比丘尼・沙弥尼・式叉摩那）と在家の二衆（優婆塞・優婆夷）はそれぞれ多くの經の教えを聞いて、各々人・天・声聞・縁覺・菩薩の教えによる利益を被ることになる。しかし、釈迦は沙弥のためだけにこの『威儀經』の教えを

説いた。その目的とは、まだ特別の願を持たない、すなわち欲求を離脱した無願比丘の段階まで到達しておらず階位も低い段階の者達のために特別に十戒を定めることで、彼ら初学者の心を誘い、そこから次第に大乘の律へと導くことである。現段階では程度が浅く卑近な法門を沙弥に学習させ、その根性が柔軟になった段階で具足戒を受けさせる——法進において『威儀經』に記される「十戒」の教えとは、初学者たる沙弥が具足戒を受ける前段階で学習すべき「浅近法門」なのであり、教学的な面に限定して言えば、本經を決して高度な内容のものとは見なしていないことがわかる。

初学者たる沙弥のために釈迦仏が説いたという「十戒」について、法進は『威儀經疏』の中で右のような解釈を加える。

言<sub>二</sub>十戒<sub>一</sub>者、沙弥清禁未<sub>レ</sub>受触<sub>レ</sub>事猶迷。恐有<sub>レ</sub>為<sub>レ</sub>非障於道果。理資<sub>二</sub>法訓取<sub>レ</sub>則<sub>二</sub>上尊<sub>一</sub>。仏大慈悲為説<sub>二</sub>十戒<sub>一</sub>、制<sub>二</sub>防身口依<sub>レ</sub>教修行。戒者護<sub>二</sub>六根<sub>一</sub>以明<sub>レ</sub>持。遣<sub>二</sub>七非<sub>一</sub>以彰<sub>レ</sub>体。徳含<sub>二</sub>衆善<sub>一</sub>、瑩<sub>二</sub>飾心源<sub>一</sub>。令<sub>二</sub>慧眼之増明<sub>一</sub>、使<sub>二</sub>法身之朗曜<sub>一</sub>。<sup>(14)</sup>〔威儀經疏・卷第二〕

法進によれば、十戒とは清浄な戒めを受けていないがため、判断能力に乏しい沙弥が非行を犯して仏道成就に支障をきたすことのないように、仏が大いなる慈悲によって沙

弥の言動を規制し、修行を励行せしめるための教えであるとされる。彼は引き続き、「戒」という用語の一般的な意味について解説を加えている。そこでは「令慧眼之増明」、及び「使法身之朗曜」という効用が期待されているが、「清禁未受」にして「触事猶迷」という状態にある沙弥が仏道成就に支障をきたすことのないように説かれた「十戒」が、数多くの「戒」の中でも「淺近法門」であると考えられたのは当然のことであろう。

ところで、彼は『威儀經疏』内に「明<sub>下</sub>隨文判釈為<sub>二</sub>沙弥<sub>一</sub>受<sub>二</sub>三<sub>一</sub>歸<sub>二</sub>五<sub>一</sub>戒<sub>二</sub>之法<sub>上</sub>」という項目を設けている点に着目したい。つまり、彼は『沙弥十戒並威儀經』という題名を基に、本經で説かれる「十戒」の意味を示す一方で、本文の内容から『威儀經』において説かれるもう一つの「戒」、即ち仏・法・僧に信順し、殺生・偷盜・邪淫・妄語・飲酒の五悪を行わないという「三歸五戒」への言及を明らかにしていくのである。

法進が、『威儀經』において「三歸五戒」が説かれていることの根柢とする文言は、釈迦が実子羅睺羅の教導役となる舍利弗に向かつて語る「仏教言。我羅睺羅<sub>一</sub>依<sub>二</sub>佛<sub>一</sub>、依<sub>二</sub>法<sub>一</sub>、依<sub>二</sub>僧<sub>一</sub>」<sup>16</sup>という一節である。この部分に対して、法進は「此大段、第三正明<sub>下</sub>佛答<sub>上</sub>舍利弗<sub>一</sub>教<sub>二</sub>示<sub>二</sub>度<sub>二</sub>人<sub>一</sub>方法<sub>上</sub>也。舍利弗懷<sub>レ</sub>疑、令<sub>レ</sub>之<sub>レ</sub>豁<sub>レ</sub>遣<sub>レ</sub>令<sub>レ</sub>受<sub>二</sub>戒<sub>一</sub>法<sub>上</sub>、入道之源<sub>上</sub>」<sup>17</sup>と場面

の説明を加え、更に『未曾有經』・『五百弟子本起經』・『入大乘論』・『法華經』といった諸經論から、羅睺羅に関する説話を引用した後、以下のような説明を加える。

然以三歸有<sub>二</sub>其<sub>二</sub>五<sub>一</sub>種<sub>一</sub>。一者但翻邪三歸。二者五戒三歸。三者八戒三歸。四者十戒三歸。五者具戒三歸。今此明者蓋是五戒・十戒三歸也。故弁正論云、因<sub>二</sub>尸利<sub>一</sub>而説<sub>二</sub>三<sub>一</sub>歸<sub>一</sub>。因<sub>二</sub>末伽<sub>一</sub>而説<sub>二</sub>五<sub>一</sub>戒<sub>一</sub>。為<sub>二</sub>伽王<sub>一</sub>而説<sub>二</sub>十<sub>一</sub>善<sub>一</sub>。為<sub>二</sub>長者<sub>一</sub>而説<sub>二</sub>六<sub>一</sub>齋<sub>一</sub>。三歸勸<sub>二</sub>其<sub>二</sub>捨<sub>一</sub>邪。五戒防<sub>二</sub>其<sub>二</sub>行<sub>一</sub>惡。十善使<sub>二</sub>其<sub>二</sub>招<sub>一</sub>貴。六齋令<sub>二</sub>其<sub>二</sub>得<sub>一</sub>樂。…(中略) …一切衆生皆以<sub>レ</sub>怖畏生死四魔<sub>一</sub>故、受<sub>二</sub>五<sub>一</sub>戒<sub>一</sub>令<sub>レ</sub>防<sub>二</sub>備<sub>一</sub>於身<sub>一</sub>也。<sup>18</sup>『威儀經疏・卷二』

三歸には五つの種類があるが、法進によれば、そのうち『威儀經』で説かれるのは五戒、及び十戒の二種類である、ということになる。更に彼は『弁正論』より三歸・五戒・十善の意味を引用し、それらを基にして『威儀經』で説かれる五戒・十戒(十善)の意味について述べている。注目したいのは、続く「一切衆生…」以下の部分、すなわち一切衆生が『威儀經疏』の主要な教説の一つである五戒を受ける理由として、彼らの生死を奪い、その因縁となる四魔から身を護るためであると説明をしている点である。ここで先に法進が『威儀經』の「宗」として「涅槃」を規定していた、という点を想起すると、自ずから一つの問題が

生じることになる。つまり『威儀經』の宗が「涅槃」であるとするならば、そこで説かれる五戒・十戒とは、たとえ「浅近法門」であるにせよ、それらは最終的に「涅槃」を導き出すものでなければならぬはずだ。

法進自身、『威儀經』の最終目的であるはずの「涅槃」を、『威儀經疏』本文中で以下のように説明する。

言開涅槃門者、四分戒經下文云、心莫作放逸。

聖法當勤學。如是無憂愁、心定入涅槃。謂涅槃而不生、槃而不死。亦云、戒淨有智慧、便得第一道。第一道者即涅槃道也。人多精進故有其清昇之義。

階於聖果故云開涅槃門也。〔威儀經疏・卷第二〕

法進によれば、「涅槃」とは「不生不死」すなわち生死を超越した境界であり、清浄な持戒と智慧とを保つ結果もたらされる「第一道」に他ならない。しかし、先の説明によれば、『威儀經』の主要な教説である五戒とは、生死や四魔から身を護るために受具する、いわば現世利益をもたらす戒に止まるものであった。この点を考慮すれば、少なくとも先の文面から判断する限り、生死輪廻を超越した「涅槃」に直結する戒ではないようなのである。

このことは、『威儀經疏』卷三に含まれる、以下の部分において決定的なものとなる。

謂仏法鈞深從微至着。欲入大海從淺至深。仏

法階梯亦復如是。三歸五戒不失入身。八戒・十善得生天上。比丘二百五十戒・三千威儀・六万細行、修之不犯得阿羅漢果。比丘尼五百戒・六万威儀・十二万細行、修之不犯得生非想・非非想天。雖生彼天終歸墮落。若受菩薩戒者最勝妙得成仏果。〔威儀經疏・卷三〕

仏法は深淵であり、各々の教説の内容には深淺の差がある、という前提の下、戒律における内容面からの序列が展開されている。先に法進が『威儀經』の骨子であると述べた三歸五戒は人身の果報、また十善（十戒）も天界に生ずるといふ果報をもたらすものに過ぎないとされている点に注意したい。先に見た通り、確かに法進は『威儀經』を、仏教の初学者である沙弥が具足戒を受ける前段階において学習すべき「浅近法門」として位置づけていた。だから、在家信者はともかくとしても、出家信者に関しては後により深淵なる内容の具足戒を受具することが想定されているはずなので、結果的には「涅槃」に至ることが出来るだろう。しかし、右の引用において阿羅漢果をもたらすとされる「比丘二百五十戒・三千威儀・六万細行」以下、仏果をもたらすとされる「菩薩戒」に至るまでの諸戒律に関して、『威儀經』内にはそれらの具体的な説明はおろか、言及さえされていない点を考慮すれば、いくら『威儀經』本文中

に「開三惡道」開「涅槃門」という言葉辞が見出されるとはいえ、本經の宗を「涅槃」とする法進の認識は、羊頭狗肉の誹りを免れ得ないのではないか。言い替えるならば、本来『威儀經』に説かれているとされる五戒・十戒（善）の利益は、あくまで人天果を得るところまでしかいかないにも関わらず、『威儀經』の宗が人天果を超越した「涅槃」に設定されているということは大きな矛盾ではないか、という疑問が生じてくるのである。

### 三 「涅槃」実現のための「坐禪」

このような疑問を解決するために、法進が『威儀經』の「宗」として「涅槃」を挙げる根拠として引用した部分を、煩を厭わず再度見直してみることにする。

問、此經以何為宗。答曰、此經以涅槃為宗。云何得知。故下文云、勤求方便、坐禪誦經勸助作福、

開三惡道開涅槃門。故知、此經以涅槃為宗也。

右の引用を見直してみると、本經の「宗」である「涅槃」を得るために、「勤求方便」、坐禪・誦經・勸助・作福」という行為が求められていることがわかる。ここで注目したいのは、法進が右の引用部分に認められる「勤求方便坐禪誦經學問」という一節の中の「坐禪」を説明することを

目的として、『天台小止観』から大幅な引用を実施しているという点である。『威儀經疏』は『天台小止観』の全文を一字一句違わずに引用したというわけではない。中には「治病患第九」のように全く引用がなされなかった章段、または「具縁第一」・「正修行第六」のように大幅な取意・省略が施された上で引用された章段や、「善根發第七」・「覚知魔事第八」・「証果第十」のように章段全体の半分程度が引用された章段も存在する。更に細部の異同や省略、改変などは枚挙に遑がない。このような『天台小止観』からの引用態度は、法進の天台教学理解と何らかの関連性を有する可能性が考えられるが、本稿においてそのような問題を詳細に検討する余裕はない。ただ、全体的には至るところで大幅な省略や改変を経た上で引用が目立つものの、後述するように初発心の菩薩が中観に基づく天台止観行を実施することで最終的に涅槃の境地に至り、一切の仏法を具足することが可能になる、という『天台小止観』全体の結論に相当する「証果」の後半部分は、ほぼ忠実に引用されている。従って、『天台小止観』に説かれる「坐禪」行とは、『威儀經』の「宗」である「涅槃」を実現させるために、非常に重要な役割を果たすことになると考えられるのではないだろうか。

『威儀經疏』中において、法進は「坐禪」を以下のように



に定義付けている。

言「坐禪」者。禪者入「真如」之逕路、断「生死」之根本。

為「入天」之眼目、度「苦海」之舟航。開「甘露」之妙藥、

証「菩提」之聖果。〔威儀經疏・卷一〕

一見すれば分かるように、法進は「坐禪」という修養方を非常に重要視する。彼の師である鑑真が天台教学にも深い造詣を有しており、その弟子で法進とは同門に相当する思託が自らを「天台僧」と呼称しているなどの事実を考慮するならば、ここに認められる法進の「坐禪」評価の内容は、極めて自然なことである。しかし、先に見たように『威儀經』で本来主要な教説として解説されるべき五戒・十戒（善）が、あくまで人天の果をもたらずものでしかないという認識が示される一方、右のように禪とは人界・天界の者が修習すべき要訣であり、更には「真如の逕路」・「菩提の聖果」を導き出すものである、という認識がなされている点は、改めて注目しなければならない。

『威儀經』の「宗」が涅槃であることの例証とされた先の引用箇所では、「坐禪」の他に「勤求方便」・「誦經」・「勸助」・「作福」、更に別の部分において「学問」という複数の要素が「閉三惡道開涅槃門」をもたらず因として考えられている。そこで、次に「坐禪」を除いた、「涅槃」をもたらず因となる「勤求方便」以下の諸要素について、

法進がどのような認識を示していたかを確認していくことにする。

まず「勤求方便」に対する『威儀經疏』の注釈であるが、法進は冒頭部分で「言勤求方便者、作事巧妙名為方便」と、「方便」という語のごく一般的な定義を記した後、「天台小止観」「方便行第五」の全体をほぼそのままの形態で引用する。ここで示される「方便」とは、先に示された「作事巧妙」という意味と比較すると相当限定された、「欲（あるいは「志」・「願」・「好」・「樂」とも）」「精進」・「念」・「巧慧」・「一心」という五種類から構成されている。以上の方便行を実施することの意義は「天台小止観」自体には明記されていないが、『摩訶止観』においては「行五法」として、やはり「欲」・「精進」・「念」・「巧慧」・「一心」の五項目を挙げた上で、以下のようにその意義が説明されている。

所謂、欲・精進・念・巧慧・一心。前喻陶師衆事悉整、而不肯作、作不殷勤、不存作法、作不巧便」。

作不專一、則事無成。今亦如是。上二十法雖備、若無樂欲希慕、身心苦策、念想、方便、一心決志者、止観無由現前。若能欣習無厭、晝夜匪懈、念念相續、善得其意、一心無異、此人能進前路。一心譬船舵、巧慧如點頭、三種如篙櫓。若少一事、則不安隱。又如飛鳥以眼視、以尾制、以

「翅前」<sup>レ</sup>。無<sup>ニ</sup>此五法<sup>一</sup>事禪尚難、何況理定。當<sup>レ</sup>知、五法通為<sup>ニ</sup>小大事理<sup>一</sup>、而作<sup>レ</sup>方便<sup>也</sup>。<sup>(25)</sup>「摩訶止觀・卷第四下」

『摩訶止觀』において「五行」とは、従前に説明されてきた、天台宗において円教の菩薩の位として用いられる六即（理即・名字即・觀行即・相似即・分真（分証）即・究竟即）のうち、相似即にある仮名の菩薩が止觀を実施する前段階で修すべき方便行の中で、最も程度の軽い「遠方便」の中の「二十五法（具五緣・呵五欲・棄五蓋・調五事・行五法）」の一つとして位置づけられている。この五行という概念は、船の舵や點頭、棹や廬、あるいは鳥の目や尾、翼に喩えられ、五行なしには修養としての禪行や三昧の境地は得られないという認識が認められる。従って、智顛において五行とは、仏道成就の結果を左右する重要な概念として考えられていることが理解できる。

この五行、ないし五方便について、法進自身は『天台小止觀』からの引用の後、『唯摩詰經』より「布施・持戒・忍辱・精進・禪定・智慧、及諸方便、无<sup>レ</sup>不<sup>レ</sup>具足<sup>也</sup>」<sup>(26)</sup>という部分を引用することから、大乘菩薩が修すべき六波羅蜜行（の「禪定」とは別の概念として「五方便」を捉えていることが想定される。実際、『天台小止觀』では第五章に位置する「方便行」の章段をわざわざ引用部分の冒頭に移設している点から見て、法進自身は「五方便」を、坐禪を

修する前段階にあたって整えておくべき「心構え」のようなものとして意識していたことが窺える。<sup>(27)</sup>

続く「誦經」・「學問」であるが、法進は『威儀經疏』内で「誦經・學問」という部分を解説するに当たり、先の「五方便」の場合と同様に「背<sup>レ</sup>文曰<sup>レ</sup>誦。聽<sup>レ</sup>義名為<sup>レ</sup>學問<sup>也</sup>」<sup>(28)</sup>と極めて一般的な用語説明を行う。引き続き、「誦經」と「學問」を修することによってどのような功德や利益が得られるか、という問いに対し、前者においては『法華經』宝塔品・法師品からの引用を以てそれぞれの答えに代えている。ここでは誦經の功德がいかなる功德にも勝るということ、經典を學習・演説することによって自他共に菩薩道へと至る功德となる、という点が指摘されるに止まり、それ以上詳細な説明がなされることはない。このような法進の態度は、「坐禪」の説明に『天台小止觀』の大部分を引用して委細を尽くす姿勢とはあまりに対照的であり、彼にあつては「誦經」・「學問」とは、「涅槃」への重要な階梯としてはあまり意識されていなかったことを窺わせる。

最後に「勸助」・「作福」であるが、ここで第一に問題となるのは『威儀經』に記される「勸助」・「作福」という語の意味解釈であろう。彼は『仏説諸徳福田經』・『増一阿含經』・『仏説金棺敬福經』といった諸經典を典拠に、「今時

沙弥、内勤<sub>二</sub>禅慧<sub>一</sub>、五眼開明、外捨<sub>二</sub>浮財<sub>一</sub>、六度具足、率<sub>二</sub>勵知識<sub>一</sub>名為<sub>二</sub>勸助<sub>一</sub>。自更<sub>二</sub>勞修<sub>一</sub>、宮<sub>二</sub>名為<sub>二</sub>作福<sub>一</sub>」と規定している。両者の画然とした分別は難しいが、典拠として挙げられる説話の内容、及び『威儀經疏』内では両者を一括して「徳建名立勸化修福門」としている事から考えて、共に福田である仏・僧侶等に対して布施行を行ったり、衆生を説き勧めて仏道に入らしむるなどの利他行を行うことを指していると考えられる。法進はこれらの概念を説明するに当たって、「謂出家心普万行俱修。福・智<sub>二</sub>嚴方能成<sub>レ</sub>仏。人天果報无<sub>二</sub>因不<sub>レ</sub>成<sub>一</sub>」と記している点が注目される。ここで述べられる「福」とは「勸助」・「作福」の双方を指しているものと考えられるが、「福」と「智」の二つを嚴格に修習する結果、成仏が可能である、ということになるはずである。逆に言えば「福」に相当する「勸助」・「作福」だけを修しているだけでは成仏は叶わない、言い換えれば「勸助」・「作福」といった行為がそれぞれ単独では成仏の因となり得ない、ということを意味していることになる。また、「勸助」自体、「内に禅慧を勤めて五眼を開明」することによって可能となる修養であり、その点では「坐禪」行の成就に伴って実現する行であるとも考えられる。いずれにせよ法進の「勸助・作福」理解は、先に見た「坐禪」理解が「入真如之逕路」・「断生死之根本」、そして「証菩提之聖果」

という表現で彩られていた点と対照的である。

以上の点を勘案すれば、『威儀經』の「宗」とされる「涅槃」を実現させるにあたり、法進にとつて最も効果的な修養方法として考えられたのが、「坐禪」、すなわち天台教学に基づく止観行であったことになる。この点に関しては、更にもう一箇所注意しておきたい部分がある。『威儀經』の宗とされる「涅槃」をもたらず諸々の修養方法を列挙した部分のうち、「勤求方便、坐禪誦經學問」に相当する部分に注釈を付するにあたり、法進は次のように書き出している。

此下正当<sub>二</sub>第四増進<sub>一</sub>學業勤求<sub>二</sub>妙理門<sub>一</sub>也。但理本无生、非<sub>二</sub>凡所<sub>一</sub>測。累劫修習<sub>二</sub>方究<sub>一</sub>其源。善財不<sub>レ</sub>憚<sub>二</sub>劬勞<sub>一</sub>、遊<sub>二</sub>百城<sub>一</sub>而問<sub>二</sub>道<sub>一</sub>。竜女始年八歲聞<sub>二</sub>妙法<sub>一</sub>而証<sub>二</sub>菩提<sub>一</sub>。故知、玉不<sub>レ</sub>琢不<sub>レ</sub>成<sub>レ</sub>器、又不<sub>レ</sub>學<sub>レ</sub>不<sub>レ</sub>知<sub>レ</sub>道。〔威儀經疏・卷第二〕

法進によれば、「涅槃」をもたらず諸々の修養方法のうち、「五方便」・「坐禪」・「誦經」・「學問」は「學業を増進し、妙理の門を勤求する」行為というカテゴリーで一括される<sup>33</sup>。これらの修養行為が行われる目的とは、まさしく成仏を遂げるために他ならないのであるが、道を知るために必要な「學業」の重要性を説明するために、ここで法進は二つの説話を紹介する。一つ目は『華嚴經』諸本に認められる「善

財童子南方遊行説話」と称されるもので、善財童子という聖者が文殊菩薩の教えに従って南方に遊行し、その過程で菩薩から地・樹神に至る様々な者の下で種々の法門を聴受し、最終的には普賢菩薩の道場に至って無生法界に証入する、という内容のものである。また、二つ目の説話は『法華經』提婆達多品に認められる「竜女成仏」に関する著名な説話<sup>33</sup>で、娑竭羅竜王の八歳の娘が靈鷲山で釈尊に宝珠を捧げ、それを釈尊が受け取るや否や直ちに男子に変わり、菩薩の行を具備して南方の無垢世界に至り、悟りを得て成仏した、という内容のものである。ここで注目したいのは、後者の竜女成仏に関する説話が『天台小止観』においても取り上げられ、さらにそれがそのまま『威儀経疏』に引用されている、という点である。

引用は『天台小止観』「証果第十」から為されている。法進は『天台小止観』の「若菩薩欲於一念之中具足一切仏法者、応修息二辺分別止、行於中道正観<sup>34</sup>」という書き出しで始まる部分を、「若有凡夫菩薩欲於一念中具足一切仏法者、応修中道正観」と一部表現の改変を行った上で、その大部分を『威儀経疏』へと引用している。即ち『威儀経疏』において引用されている部分とは、天台止観において基本的な観法に位置づけられる三観について触れた部分である。具体的には、「(凡夫の)菩薩」

が一切の仏法の真理を具足するためには、空観と仮観とを止揚して不二のものとす中道正観を修することを勧めるものであるが、当然のことながら『天台小止観』にあつては中道正観を修することによつて、最終的には涅槃の境地に至り、真理、及び真理のはたらきを身体とする形而上的な「真身」と、肉体である形而下的な「応身」の二身を有する、ということになる。しかも、その過程とは長時間にわたるものではなく、実は大乘を志す修行者が初めて信心を發した「初發心菩薩」の段階において既に実現している、という点が指摘される。『天台小止観』は引き続き、『華嚴經』・『大般涅槃經』・『大品般若經』などの諸經典を典拠に引く。この中には、『華嚴經』所収の「初發心時便成正覺」を始め、後に日本で發展する速疾成仏・即身成仏思想の發展により人口に膾炙するようになる文言が頻出するが、先に述べたようにこの部分において『法華經』提婆達多品の竜女成仏説話が含まれている点に注意したい。

当知是菩薩為如仏也。法華經中竜女所獻珠為証。如是等經皆明初心具足一切仏法。：(中略)：是則略說初心凡夫菩薩因修止観証果之相也。〔威儀経疏・卷二〕

この竜女成仏説話を含む諸説話は、最終的に「是則略說初心凡夫菩薩因修止観証果之相也」と記されている

る点から見て、中観正道を基本とする天台の止観業を修した初発心菩薩が一切仏法を具足したことの証拠と見なされている点は疑う余地がない。端的に言えば、「涅槃」を實現する修養方法としての天台止観業の有効性に着目した法進が、「増進学業勸求妙理門」の中核として『天台小止観』の内容を大幅に引用した、と考えることが出来るように思うのである。法進、そして『天台小止観』において、『法華経』の童女成仏説話とは「学業を増進することにより、妙理の門に至る」典型的な事例として共有されていたことになる。法進の立場にあつては、童女成仏説話を拠り所の一つとして中道正観（に基づく止観業）の有効性を説く『天台小止観』の主張とは、坐禅行が『威儀経』の宗たる「涅槃」を単独で実現し得る修養方法である、という認識を強化するのに十分な役割を果たすことになった、と考えられるのである。

#### 四 小括と今後の課題

ここまでの考察を通して、『威儀経疏』において「坐禅」の説明に『天台小止観』からの大幅かつ詳細な引用がなされた「理由」・「必然性」が浮かび上がってくるのではないだろうか。

法進によれば、『威儀経』の義趣である「宗」とは、清浄な戒と智慧とを併せ持つことによつてもたらされる、生死を超越した「涅槃」の境涯であつた。しかし、実際『威儀経』の主要な内容である五戒・十戒（及び威儀）とは、「涅槃」とは程遠い人天の果報を約束するに過ぎず、しかも仏果をもたらずとされる菩薩戒に関しては何の言及もされていない、という大きな矛盾が存在した。そこで、『威儀経』の「宗」が「涅槃」であるとすると拠り所となる部分において、「入涅槃門」をもたらずとされる諸々の行為のうち、「入真如之逕路」・「断生死之根本」、そして何より「証菩提之聖果」という要素を持つ「坐禅」の語に着目したのではないか。確かに『威儀経』自体は戒律関係の經典であるから、「坐禅」の語は經文中にたった一箇所しか認められないし、『威儀経』の本質である十戒・七十二威儀の説明に止まる限りにおいて、特に本質的な意味を要しない、いわば枝葉末節に相当する語句である。しかし、『威儀経』の義趣を「涅槃」にみた法進にあつて、戒律面で成仏をもたらず菩薩戒に関する言及が『威儀経』本文中に認められない以上、『威儀経』の内容とその「宗」たる「涅槃」を結びつける修養法として、「坐禅」の語が俄かにクローズアップされてくるということは、ある点で必然的であるともいえるだろう。言い換えれば、一見すると場違いとも考

えられる『天台小止観』からの詳細な引用は、『威儀経』が「涅槃」を義趣とする經典であるという法進の前提からすれば、むしろ当然の結果であったと考えられるのである。

また、『威儀経疏』における「坐禅」に関する詳細な説明は、止観業が仏道成就に対する有効な行法である、という認識を、本書の主な受容層である沙弥の間に広めたであろうことも想像できる。法進は「坐禅」に対する詳細な説明の典拠が『天台小止観』である、という点を『威儀経疏』中に明記していない。従って、沙弥になったばかりの初学者が、『威儀経疏』に記された「坐禅」の説明から、直ちにその背後にある天台教学に着目することは恐らくなかったであろう。しかし、奈良時代後期～平安時代初期の時代において、天台教学への関心を持った者は、必ずしも南都学僧だけではなかった。例えば、日本最初の仏教説話集として著名な、薬師寺僧侶景戒（生没年不詳）は、その編著『日本国現報善悪霊異記』において、天台教学への興味を表明している<sup>(39)</sup>。本来は法相宗徒にして、<sup>(40)</sup>しかも伝燈住位という、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興味深い問題であるが、ともあれ、以上に確認してきたような止観業理解が認められる「沙弥用解説テキスト」の『威儀経疏』が、止観業を含めた天台教学の有効性を、当時の仏教界、

とりわけ沙弥のような初学者に広範に紹介した可能性を考慮しても良いのではないだろうか。

今回の考察においては、『威儀経疏』において『天台小止観』から大幅かつ詳細な引用が実施された理由を考察するに止まった。第一節においても述べたように、平安時代初期に突如として起こった天台教学の隆盛には、日本天台宗の祖たる最澄の学識とその精力的な活動もさることながら、道璿や法進、とりわけ『威儀経疏』における天台止観業の紹介が、若年期の最澄を含めた当時の沙弥達に天台教学に対する知識やイメージを提供することによって、彼らの天台教学受容の下地を準備していたことは想像に難くない。しかし、そのような天台教学受容史を構想するには、本稿の結論だけではあまりに不十分であることは言うまでもない。残された課題は多々存在するが、今はこれ以上論じる余裕がない。残された課題に関しては別の機会に考察することを期して、本稿の結びとしたい。

#### 注

- (1) 日本大藏経（新装版）第四十卷、一六六頁。  
以下『威儀経疏』の本文は、日本大藏経（新装版）第四十卷に拠る。但し、私に返り点、句読点の一部を改めた箇所がある。

- (2) 日本大藏経（新装版）第四十卷、三三二頁。

(3) 日本大藏經(新裝版)第四十卷、三二一頁。

(4) 鎌倉時代の東大寺学僧凝然(一二四〇～一二三二)は、その著書『律宗瓊鑑章』において、法進著述の『梵網經註釈』に関する以下のような記事を記している。

鑑真和尚弟子東大寺法進大僧都作『梵網經註釈七卷』。全依天台成『立意趣』。(大日本仏教全書第一〇五卷、二七頁)

(5) 鳥地大等「東大寺法進の教学に就て」(『教理と史論』所収、一九三二年、明治書院)。

(6) 曾根正人「唐僧法進の沙弥戒と沙弥像」(『蘭田香融編』日本仏教の史的展開)所収、塙書房、一九九九年。

(7) 鳥地大等、注(5)前掲書、二七四頁。

(8) 鳥地大等、注(5)前掲書、二七二・三頁。

(9) 『内証仏法血脈譜』「達磨大師付法相承師師血脈譜」(『伝教大師全集』巻二)、二二三頁。

(10) 蘭田香融氏は、道璿・行表の有する「いちじるしく天台義の影響を蒙っていた」華嚴の学的傾向が、「そのまま入山当時における最澄の学的立場におきかえることができる」とする(『最澄とその思想』安藤俊雄・蘭田香融校注)『最澄(日本思想大系)』所収、一九七四年、岩波書店、四七四・五頁)。

(11) 佐伯有清『若き日の最澄とその時代』(一九九四年、吉川弘文館)六八～七一頁。

また、『顕戒論縁起』・『天台法華宗年分度縁起』によると、最澄は比叡山籠山修行の当初から僧籍を近江国の国昌寺においていたことが知られるが、本稿冒頭部分で述べた通り、

国昌寺とは、法進が弟子の慧山・聖一・行潜に対して『威儀經疏』の内容を講説した場所である。法進が国昌寺において『威儀經疏』を講説したのは最澄の出生以前のことであるが、佐伯氏は「最澄が師行表のもとで仏教を本格的に修学するようになってから、最澄も法進の国昌寺での教説のことを聞き、あるいは国昌寺にあった写本の謄写本の『沙弥十戒并威儀經疏』を繙読することがあったかもしれない。(中略)……最澄の『願文』の文も、法進の同經疏から得たこととの発想ではあるまいか」と、法進が最澄に対して与えた間接的な影響の可能性を示唆している(佐伯有清、前掲書、七二～七五頁)。

(12) 日本大藏經(新裝版)第四十卷、一六八頁。

尚、「故下文云、懇求方便「坐禪誦經勤助作福」の部分であるが、『威儀經』では「誦經」と「勤助」の間に「学問」の二字が入っている(大正新修大藏經第二十四卷・九二六頁B二二)。同じ『威儀經疏』内でも、後にこの部分を注釈する箇所においては「懇求方便、坐禪誦經学問者(傍点筆者)」と記されている(二七八頁)。当該部分において、涅槃の因としての「学問」を敢えて除外する理由は考えられないので、ここでは「学問」の二字が単純に脱落しているものと考えるのが適当であろう。

(13) 日本大藏經(新裝版)第四十卷、一六七頁。

(14) 日本大藏經(新裝版)第四十卷、一六九頁。

(15) 日本大藏經(新裝版)第四十卷、一七〇頁。

(16) 大正新修大藏經第二十四卷、九二六頁、B三・四。

(17) 日本大藏經(新裝版)第四十卷、一七一頁。

- (18) 日本大藏經(新裝版) 第四十卷、一七二頁。
- (19) 日本大藏經(新裝版) 第四十卷、一九三頁。
- (20) 日本大藏經(新裝版) 第四十卷、二二三・四頁。
- (21) 法進にとつて、『威儀經』に説かれる沙弥の十戒・七十二威儀自体は、因としては単に入天の果報をもたらすものに過ぎず、彼にとつての眞の宗教的根源・哲學的根柢となるのは天台止観である、という点は、既に島地大等氏によつて指摘されている(注(5)前掲書、二七三・四頁)。
- (22) 日本大藏經(新裝版) 第四十卷、一八九・一九〇頁。
- (23) 日本大藏經(新裝版) 第四十卷、一七九頁。
- (24) 石田瑞磨「日本仏教における戒律」(『日本仏教思想研究一——戒律の研究上』所収、一九八六年、法蔵館) 七五頁。
- (25) 大正新修大藏經第四十六卷、四八頁、A二二―二三。
- (26) 日本大藏經(新裝版) 第四十卷、一七九頁。
- (27) 関口真大氏は、「五方便」を構成する「欲すなわち深き法門を志願し好樂する熱意と、精進の努力と、念すなわち乱れざる認識と、それらを正確に判断する巧慧と、一心決定しての修行」について、「これらの五ヶ条が策勵されて、はじめて眞の求道、修行の世界に入っていくことができる」と規定する(『天台止観の研究』一九六九年、岩波書店二五頁)。
- (28) 日本大藏經(新裝版) 第四十卷、一九一頁。
- (29) 日本大藏經(新裝版) 第四十卷、一九三頁。
- (30) 日本大藏經(新裝版) 第四十卷、一九一頁。
- (31) 日本大藏經(新裝版) 第四十卷、一九一頁。

- (32) 日本大藏經(新裝版) 第四十卷、一七八頁。
- (33) 先に触れたように、残る「観助」・「作福」の二つは「徳建名立勸化修福門」として一括される。「増進學業勸求妙理門」と「徳建名立勸化修福門」という区分は、主として前者が自利行的な要素が強いのに対し、後者は利他行的な要素の強い修養方法である、という点に求められるようである。
- (34) 『法華經』提婆達多品の竜女成仏に關しては、早く湛然が『法華文句記』において、「云竜女作仏者。問為不捨分段即成仏耶。若不即身成仏、此竜女成仏、及胎經偈云何通耶。答今竜女文從權而説。以証円教成仏速疾」と(大正新修大藏經第三十四卷、三二四頁、B二二―二五)と、いわゆる「即身成仏」の具体例として挙げた部分であり、後に日本天台宗の開祖最澄が『法華秀句』「即身成仏化導証第八」において「能化竜女。無歴劫行。所化衆生。無歴劫行。能化所化。俱無歴劫。妙法経力。即身成仏。上品利根。一生成仏。中品利根。二生成仏。下品利根。三生成仏」(伝教大師全集卷三、二六五・六頁)と、『法華經』の力によつて凡夫でも即身成仏が可能であることの証拠として用いることになる。しかし、『威儀經疏』では、学業や修養の結果としての成道を説明するための具体例としては用いられるものの、「累劫修習方究其源」(傍点筆者)という法進自身の言、及び並列される善財童子南方遊行説話の内容から考えて、成仏の遅速といった点には特に注意が払われていないようである。後に触れるように『天台小止観』では、中道正観を成就してから涅槃に至る。



り、真・応の二身を有するに至る過程とは、「初發心菩薩」の段階において既実現している、という点が指摘されている。従って『天台小止観』には速疾成仏・即身成仏という語自体は明記されていないものの、その内容は（引用される經典の文言を含めて）理論的には明らかに速疾成仏の可能性を示唆していることになる。花野充道氏によると、智顛や湛然の段階の天台教学では特に成仏の遅速が問題になったことはなく、日本天台に至って初めて成仏の遅速・現身成仏の可否が重要な課題になったという（最澄の『法華經』受容、『国文学』解釈と鑑賞 六一—一二所収、一九九六年十二月、三〇頁）。もと中国出身の法進が、『法華經』童女成仏説話に関して、そこに読み取ることが出来るはずの速疾成仏・即身成仏の可能性に言及しないのは、そのような中国天台の態度に拠るものと思われる。しかし、曾根正人氏が論じるように、「沙弥用解説テキストとして法進は『威儀經』疏」を著したのである」（注（6）前掲論文 六九頁）ならば、法進の意図とは別に、最澄・空海登場後の日本仏教における速疾・即身成仏の発展の下地となる思想を、当時の沙弥達の間には流布せしめる役割を果たしたことも考えられるのではないだろうか。

(35) 関口真大訳注『天台小止観（岩波文庫）』（一九七四年、岩波書店）一七八頁。

(36) 日本大藏經第四十卷、一八九頁。

尚、ここで引用する部分を含め、『天台小止観』「証果第十」から引用される範囲において、一切仏法を具足するために中観正道を修すべきであるとされる「菩薩」の語に

対し、法進は典拠には認められない「凡夫」の字を添え、「凡夫菩薩」・「初心凡夫菩薩」（一九〇頁・それぞれ傍点筆者）と記している点は注目される。

(37) 日本大藏經（新装版）第四十卷、一九〇頁。

(38) 典拠となる『天台小止観』には「凡夫」の二字は無い。注（36）参照。

(39) 『日本靈異記』において、編著者景戒の天台教学への関心が表明されたのは、以下に引用する二箇所である。

羊僧景戒、所<sub>レ</sub>学者未<sub>レ</sub>得<sub>二</sub>天台智者之問術<sub>一</sub>、所<sub>レ</sub>悟者未<sub>レ</sub>得<sub>二</sub>神人弃者之答術<sub>一</sub>。是猶<sub>二</sub>以螺酌海因管闕<sub>一</sub>天者<sub>レ</sub>矣。匪<sub>二</sub>伝灯之良匠<sub>一</sub>、而強訂睭<sub>二</sub>斯事<sub>一</sub>。〔下巻序〕

是以当<sub>レ</sub>知、災相先兼表、後其実災来也。然景戒未<sub>レ</sub>推<sub>二</sub>軒轅黄帝陰陽術<sub>一</sub>、未<sub>レ</sub>得<sub>二</sub>天台智者之甚深解<sub>一</sub>故、不<sub>レ</sub>知<sub>二</sub>免<sub>レ</sub>災之由<sub>一</sub>而受<sub>二</sub>其災<sub>一</sub>、不<sub>レ</sub>推<sub>二</sub>除<sub>レ</sub>災之術<sub>一</sub>而蒙<sub>二</sub>滅愁<sub>一</sub>。

〔下巻第三十八縁〕

(40) 鹿苑大慈「日本法相家の系譜——『日本靈異記』の思想的立場」（『龍谷大学論集』三五七、一九五七年十二月）。

（東北大学大学院）