

# 奈良時代における菩薩僧について

伊藤 唯真

あつた。

律令国家の一貫した対仏教理念は「ほとけのみのりをさかえしめいえてせるひとをさまめつ」<sup>①</sup>ることになり、その出家人を管理しようとする法的規程が僧尼令であつた。しかしして古代仏教は僧尼関係よりするならば少くとも僧尼令の規制の下に展開していくべきであつた。しかし、事

実は僧尼令の制定当初から律令国家が否定し禁止した諸事項が現われて、古代国家の対仏教理念を失墜せしめたばかりでなく、それらには律令体制を弛緩せしめ崩壊へと導く因子さへ含まれていて、律令政府が考えるようには決して進展しなかつた。

自度僧又は私度僧が輩出し、彼等の反僧尼令的行為が律令政府を極度に緊張せしめたことなどは、この顕著な例で

律令仏教は、学問の興隆において、また堂塔伽藍の結構において曾て曾てみないところの繁栄をしめしており、この点では、確かに「ほとけのみのりをさかえしめ」んとする律令国家の理念が実現したと云えるのであるが、一方の僧尼令の統制の面ではどうかというと、官度僧はとも角として、自度僧の簇出に律令国家は当惑しきつていたのである。

しかし、仏教史にとつて、この自度的形態をとつた出家者は、民間仏教の形成と関係を持つたりなどして古代仏教を考察する上に重要な諸問題を提起していた。自度的民間僧について私は先きにこれを取上げ、その出現は単なる得度制度の紊乱からではなく、より広域な古代社会の中で孕み、そこから浮び上つてきた古代社会の要請としての宗教現象であり、僧尼令仏教は自度僧によつて脅かされたが、

律令仏教が民間仏教という基盤を持つて次代へと進み得たのは、またこの自度僧に多く依つていたことなどを考察したことがある。<sup>②</sup>

いまここで考察しようとする菩薩僧も、かかる状態の下に生れてきたこのような民間僧の系譜に属したものと考えられる。<sup>④</sup> 彼等は僧名に菩薩の称号を附して上代の諸記録に出てくる。而して、この中最もよく知られているのはかの行基菩薩であろうが、しかし彼の他にも何々菩薩と自から称し、また他からも称されている僧が以下で述べる如く散見せられるから、菩薩僧と称してよいある種の一群の僧が存在したことは明らかである。しかしこの菩薩僧に関して、彼等が仏教史の如何なる動向の中で生れ、如何なる僧であり、また古代仏教の進展上に如何なる役割を果しているかなどの点になると問題は必ずしも簡単ではなく、究めねばならぬ多くのものを持つているようである。本稿はこのような問題についてのささやかな一試論である。

註① 統紀卷第三十、神護景雲三年十月詔

② 拙稿「古代仏教と自度僧」(仏教論叢第五号)

③ 菩薩僧という呼び方は、中国にもあり(僧史略一巻下)、我が国では、伝教大師が菩薩僧という語を使つている(請立大乘戒表・伝全一・二四八)。又印度においても Bodhisattva-gana (漢訳して菩薩僧、十住毘婆沙論卷八、共行品第十八、正藏二六卷六四頁下) という呼称があつた。いずれもそれぞれに各時代の歴史的意義を担つているが、今は一応これらと離れて奈良時代に菩薩と呼称した僧群を指して仮にこう呼んでおく。

④ 奈良時代の菩薩僧を日本仏教史上における第一期の段階に属する民間布教者とする見解がある。(井上光貞著「日本浄土教成立史の研究」二一八頁、堀一郎著「我が国民間信仰史の研究」七頁)

## 二

菩薩の称号を僧名に附した出家者が記録に現われてくる最初は、私の見た限りでは、報信菩薩のようであつて、天平十三年(七四一)五月中旬書写の般若経卷第三百六の奥書にその名が出ている。<sup>①</sup>

その後の菩薩僧については、この報信菩薩に続いて万瑜菩薩、信瑜菩薩の名が天平十七年(七四五)四月中旬書写の瑜伽師地論卷第廿一の奥書にそれぞれ見られる。<sup>②</sup> また少

し年月が距るが光覺一切經の中の天平宝字五年(七六一)九月十七日書写の大法炬陀羅尼經卷第六の奥書に演勝菩薩及び化勝菩薩の名が、また同卷第九に延光菩薩の名がそれぞれ記されている。<sup>③</sup>更に同じく光覺一切經中の天平宝字六年(七六一)四月八日書写の説一切有部發智大毗婆沙論卷八三に靈光菩薩、<sup>④</sup>同じく同年十月七日書写の弥勒菩薩所問經論卷三に光笠菩薩、<sup>⑤</sup>同じく翌十月八日書写の衆事分阿毘曇卷九に光道菩薩、<sup>⑥</sup>同卷十一に光身菩薩の名がそれぞれ出てゐる。

写經の奥書に出てくるのはこれ位であるが、このほか景戒の日本靈異記には、孝謙天皇の御代(七四九—七五八)に南菩薩(永興禪師)が紀伊国牟婁郡熊野村に居住し、海辺の人の教化に當つていた話が載せられ、<sup>⑧</sup>また宝龜七、八年(七七七、八)頃猴聖なる尼が肥前国佐賀郡の大領正七位上佐賀君兎公の設けた安居会で講師の戒明法師と法論を斗わし、遂に講師に屈せず、更に名を立てて舎利菩薩と号したという話も収められている。また、世の人その行を讚美して金鷲菩薩と称した金鷲優婆塞の話も述べられてある。<sup>⑨</sup>

奈良時代における菩薩僧について

また菩薩僧を考へる場合看過出来ない行基については、弟子真成が天平廿一年(七四九)に「近江大津之朝戊辰之歳、誕於大鳥郡、至於飛鳥朝壬午之歳、出家帰道、苦行精勤、誘化不息、人仰慈悲、世称菩薩、是以天下蒼生、上及人主、莫不望塵頂礼、奔集如市、遂得聖朝崇敬、法侶帰服、天平十七年、別授大僧正之任、竝施百戸之封云云」<sup>⑩</sup>と記している通り、天平十七年大僧正位を受ける以前に世人から菩薩と称されていたのである。靈異記も世人が行基を菩薩と美称したことを伝えている。<sup>⑪</sup>

以上によつてわかる如く、現存の文書類等が示す所では菩薩僧は天平年間に入つて現われ、後増加の一途を辿つていたものの如くである。右に挙げられた菩薩僧は幸いにして名を留め得たものだけであるが、神護景雲二年(七六六)頃民間で「用三仏菩薩及賢聖号」<sup>⑫</sup>いた者が多かつたというから、かかる菩薩僧のその後の簇出のさまざま容易に察せられるのである。

かかる菩薩僧は右に見られた如く天平年間に入つて、それも可成り後になつてから突然現出したものなのであろう

か、このことが問われねばならない。このためには、この頃菩薩と呼称する僧を出現さすべき何等かの条件が醸成されてきたかどうか、留意しなければならないが、同時に一応この菩薩僧に結びつく者が、なおこれ以前に見られるかどうかを考慮する必要もある。前の点については後で考察することにして、ここでは先ず後の点について若干考えてみたい。

先に触れた如く、唐招提寺所蔵の瑜伽師地論卷二一には

天平十七年歲次乙酉四月中旬、願主万瑜井

書写法師信瑜井

という後書<sup>⑭</sup>があるが、この万瑜菩薩並びに信瑜菩薩は弥勒信仰と関係があるらしく思われる。というのは、両菩薩が書写している瑜伽師地論については、無著が阿輪陀 Ayodhya 国に於て兜率天宮に昇り慈氏菩薩から受けたものであるとの伝承<sup>⑮</sup>が古来より有り、またいささか牽強附会のみさいがあるが万瑜、信瑜の僧名にも字句的に瑜伽論と関係があると見られるからである。

また、行基菩薩は瑜伽論を讀了し、その活動は瑜伽論で

強調されている菩薩行であつた。<sup>⑯</sup>

このように、瑜伽論と菩薩との関連は決して唐突なものではない。従つて亦、弥勒信仰者が菩薩僧として顕現することも考え得られるのである。

若しこのような推論が許されるとするなら、続いて天平七年(七三五)書写の瑜伽師地論が大いに参考に供される。これには次のような後書がある。

天平七年歲次乙亥八月十四日写了

書写師慈氏弟子三宅連人成本名

今受慈氏弟子慈靈 檀越慈氏弟子慈姓<sup>⑰</sup>

慈氏とは云うまでもなく弥勒菩薩のことである。慈氏弟子何々という如く彼等は自から弥勒の弟子であることを表明した信者である。

この瑜伽師地論からはなお多くの弥勒信徒を見出すことが出来る。僧名と本名とを併記してこれを列挙すると

- (卷八、九) 慈 姓 (三神智麻呂)
- (卷五二、五四、五五、五七) 慈 昭 (建部木萬呂)
- (卷九〇) 慈 泰 (建マ古町)
- (卷六六、六八、六九) 慈 通 (難波部首益人)
- (卷六三、六四、六五) 慈 勤 (荒城臣多都乎)
- (卷九一、九二、九三、九四、九五) 慈 法 (大石主寸豊国)

(巻九六、九九)  
慈信(赤染乎麻呂)

(巻九〇)  
勢

の如くである。⑩而して彼等は巻九一に

「書写師慈氏弟子優婆塞慈法本名大石主寸豊園檀越慈氏弟子

優婆塞慈姓本名三神智方呂」⑪

とあるように檀越を中心とした慈氏信徒の一群とみられるのである。天平期の僧名に慈のついているものがあれば一応弥勒信徒と見做してさえよい程である。写経所公文に宝龜二年(七七二)四月廿日附で「沙弥慈緒解、申請暇事

合三箇日 右依胸病、件暇請白」というのがあるが、

この沙弥慈緒という写経生も斯かる類の徒と考えられる。当時民間における慈氏グループのメンバーが官設機関に喰い込んでいたり、また、写経生間に慈氏グループが形成されていたのであらう。

ともあれこのようにして、弥勒信仰を中心とした民間の在俗慈氏僧による宗教集団が存在していた。これら慈氏グループは文献上少くとも天平初期まで溯り得るが、その起源はなお古いであらう。

一方菩薩僧においても、後で触れるが、先に掲げた菩薩

僧の名に光という字を持つ通有性が見られたことなどからも察せられるように、彼等は宗教結社の性格を持つていようである。而して、比較的早い時期に位置している菩薩僧に弥勒信仰の徒である偈が窺えたこと、また両者とも結社の性格を帯びている点などから、弥勒グループと菩薩グループは全部ではないにしても類似点を有しており、前者と後者とが結合しえる可能性を持つていことが窺えるのである。

ところで慈氏僧と菩薩僧の間には名称の上からしてさえ一見隔絶したものが感じられるのであるが、これはそうではない。慈氏僧に関係深い瑜伽師地論は、その一部が菩薩地持経或は菩薩善戒経として單訳された程に、菩薩に関する教説が重要な構成要素をなしている。またこの論以外の経、論等によつて高揚されていく菩薩思想を考慮すれば両者には互いに結びつくものがあることに気づくのである。

さて、以上のように、菩薩僧と慈氏僧とは関連しあうところがあるから、当然慈氏僧を考慮することなくして、菩薩僧の先軀態を探つたり、またその性格を考える上で、全

きを期することは出来ないであろう。

- 註① 報信書写経(黒川文化研究所蔵)、田中塊堂著「日本写経綜覽」一七四頁参照
- ② 瑜伽師地論卷廿一(唐招提寺蔵)、田中著書前掲二六二頁、竹内理三編「寧楽遺文」下巻六一九頁参照、この場合菩薩は并と菩薩の略字が使用されている。
- ③ 光覚一切経、大法炬陀羅尼経卷六、同巻九(根津美術館蔵)、「寧楽遺文」下巻六三二頁参照
- ④ 光覚一切経、毗婆沙論卷八三(山田文昭氏蔵)、同前書六三四頁参照。この場合も并の略字が使われている。
- ⑤ 右同、弥勒菩薩所問経論卷三、古経題跋、同前書六三六頁参照
- ⑥ 右同、衆事分阿毘曇卷九(法隆寺蔵)、同前書六三六頁参照
- ⑦ 右同、同巻十一(繁野有道蔵)、同前書六三六頁参照
- ⑧ 「日本靈異記」巻下第一話
- ⑨ 右同、巻下第一九話、巻中第二〇話
- ⑩ 行基大僧正墓誌(「寧楽遺文」下巻九七〇頁)
- ⑪ 「靈異記」巻中五
- ⑫ 統紀巻第廿九、神護景雲二年五月三日条
- 註②参照
- ⑬ 西域記巻第五、望月信亨著「仏教經典成立史論」一三六頁
- ⑭ 井上薫氏「行基と鑑真」(「日本仏教思想の展開」所収)参照
- ⑮ 瑜伽師地論(知恩院蔵)「寧楽遺文」下巻六一四頁

- ⑰ 右同(諸氏蔵)「寧楽遺文」下巻六一四―六一五頁
- ⑱ 瑜伽師地論巻九一(知恩院蔵)右同書六一五頁
- ⑲ 「寧楽遺文」五九九頁
- ⑳ 望月著前掲書三六頁

## 二二

ところで、菩薩僧は以上のべた如く出現しているわけであるが、それはどのような背景においてであろうか。

律令政府をして「毎レ経ニ聞見ニ不安ニ于懐」<sup>①</sup>らしめた仏菩薩並びに賢聖号の使用者は、「里名ニ勝母ニ」<sup>②</sup>づけて、同じく政府を心よからず思わしめたような人々、又はそのような人々の住む村落社会と無関係であつたとは考えられないし、また菩薩僧が民間写経にその名を多く留めていることも思い併せば、村落社会、民間こそ菩薩僧の基盤でなくてはならない。

この点官僧と鮮やかな対蹠性を示している。事実すでに指摘されている通り浄行禪師、菩薩などは初期の民間布教者であつた。<sup>③</sup>さらに云うなら菩薩僧は自度の民間僧に属する修行者であつた。

それでは当時の民間における僧尼の動向はどうであつたろうか。そこで、史書その他についての民間僧尼群の動向を中心にした社会情勢を窺つておこう。

養老元年（七一七）四月に

「頃著百姓乖<sub>レ</sub>違法律<sub>一</sub>、恣仕<sub>ニ</sub>其情<sub>一</sub>、剪<sub>レ</sub>髮髡<sub>レ</sub>髻<sub>レ</sub>、輒著<sub>ニ</sub>道服<sub>一</sub>、貌似<sub>ニ</sub>桑門<sub>一</sub>、情挾<sub>ニ</sub>姦盜<sub>一</sub>、詐偽所<sub>ニ</sub>以生<sub>一</sub>、姦冗自<sub>レ</sub>斯起云云<sup>④</sup>」

とのべられた詔が出ているし、また同じく同年五月にも

「率土百姓浮<sub>ニ</sub>浪四方<sub>一</sub>、規<sub>ニ</sub>避課役<sub>一</sub>、遂仕<sub>ニ</sub>王臣<sub>一</sub>、或望<sub>ニ</sub>資人<sub>一</sub>、或求<sub>ニ</sub>得度<sub>一</sub><sup>⑤</sup>」

という文句を含む詔が発せられている。

これでわかるように八世紀初葉には邪をなす僧形の百姓が社会問題化しており、課を避ける目的で僧になろうとする農民が多かつた。

抑々過重な負担体系におしひしがれた農民の最も端的な行動は逃亡であつたが、ここでさきの養老元年五月の詔にあるように得度を求めるものもあるということは、私度僧の面から注目される。農民の私度僧化はその正当、不正当

の手段は別として、とも角も負担軽減へのあえぎのなかで、素朴ではあるが新しい三世罪福因果と浄土の福音<sup>⑥</sup>に対する歓喜をともないつつ行われていつた。

このようなことは民間における行基菩薩の運動を繞つての農民の動きの中にテイピカルに現われている。

「比来在京僧尼、以<sub>ニ</sub>淺識輕智<sub>一</sub>、巧<sub>ニ</sub>說罪福因果<sub>一</sub>、不<sub>レ</sub>練<sub>ニ</sub>戒律<sub>一</sub>、詐<sub>ニ</sub>誘都裏之衆庶<sub>一</sub>、内驢<sub>ニ</sub>聖教<sub>一</sub>、外虧<sub>ニ</sub>皇猷<sub>一</sub>、遂令<sub>ニ</sub>人之妻子剃髮刻膚<sub>一</sub>、動称<sub>ニ</sub>弘法<sub>一</sub>、輒離<sub>ニ</sub>室家<sub>一</sub>、無<sub>レ</sub>懲<sub>ニ</sub>綱紀<sub>一</sub>、不<sub>レ</sub>顧<sub>ニ</sub>親大<sub>一</sub>、或負<sub>レ</sub>經捧鉢、乞<sub>ニ</sub>食於街衢之間<sub>一</sub>、或偽誦<sub>ニ</sub>邪說<sub>一</sub>、寄<sub>ニ</sub>身於村邑之中<sub>一</sub>、聚宿為<sub>レ</sub>常云云<sup>⑦</sup>」

という養老六年の太政官謹奏は、当時の民間における僧尼及びそれを繞る農民の様子を最も端的に物語つている。ところが律令国家の基盤の担手たる農民のかくの如き有様は村落の秩序を乱し、引いては律令体制を崩壊へと導くものになりかねない。先に引いた養老元年四月の詔は「布告<sub>ニ</sub>村里<sub>一</sub>勤加禁止」と結ばれているから、全ゆる村落において、律令政府が懸念し警戒しているところの以上のような

村里の状態になる可能性——律令政府からすれば危険性——が孕まれていたのである。また僧尼の活動をみてもこれは明らかに反僧尼令の行為であつて、これも律令仏教を足許から脅すものであつた。

このような具合であるから農氏の生活条件が種々の矛盾から弱まつていきその甚しきに達せんとする八世紀はじめに私度僧が増加し、以後膨脹の一途を辿つてゐるのは決して理由のないことではない。

かくて延喜年間（九〇一—九二二）には、誇張されてはいろいろが

「又諸国百姓、逃<sub>レ</sub>課役<sub>二</sub>、逋<sub>二</sub>租調<sub>一</sub>者、私自落<sub>レ</sub>髮、狼著<sub>二</sub>法服<sub>一</sub>、如<sub>レ</sub>此之輩、積<sub>レ</sub>年漸多、天下人民、三分之<sub>二</sub>一、皆是秃首也、此皆家蓄<sub>二</sub>妻子<sub>一</sub>、口啖<sub>二</sub>腥膻<sub>一</sub>、形似<sub>二</sub>沙門<sub>一</sub>、心如<sub>二</sub>屠兒<sub>一</sub>、況其尤甚者、聚為<sub>二</sub>群盜<sub>一</sub>、竊鑄<sub>二</sub>錢貨<sub>一</sub>、不<sub>レ</sub>畏<sub>二</sub>天刑<sub>一</sub>、不<sub>レ</sub>顧<sub>二</sub>仏律<sub>一</sub>」

という状態になり、遂に「私度沙弥、為<sub>二</sub>其凶党者<sub>一</sub>、即著<sub>二</sub>鉗鉢<sub>一</sub>、駟<sub>二</sub>役其身<sub>一</sub>」<sup>⑨</sup>せんことが要請せられるに至つた。

靈異記には、自恣的に僧形をとつて、或は生産を営みつ

つ写経供養しこれを説誦する優婆塞、或は村邑を乞食する遊行僧、或は村落道場に寄住する僧、或は単に僧形であるというだけの反社会的な似非沙弥等々に関する説話が収められてゐるが、これらは右のような史的動向の中に還元して理解さるべきである。

纏つて考うるに、僧尼令に「凡有<sub>二</sub>私度及冒名相成<sub>一</sub>……依<sub>レ</sub>律科断」とある。これは、私かに死僧などの公験を買取り、その名を盗襲するなどの方便で、官司に由らずして出家することを禁止した条令である。しかし、これが施行されてから後も、自度僧が簇出したことは、いまのべた通りである。

律令政府はこのような傾向の原因を名帳の不備、その勘檢の不徹底によるとみていた。<sup>⑩</sup>従つて政府は名籍を整備し、今一方では公験の授与を厳正にしようとしたのである。因みに公験の僧尼への最初の授与は養老四年であるが、<sup>⑪</sup>数年後の神龜元年には、名が綱帳に載せられていても還俗していたり、形貌が誌してあるところと異つていたりしてゐるので、治部省が「一定<sub>二</sub>見名<sub>一</sub>、仍給<sub>二</sub>公験<sub>一</sub>」<sup>⑫</sup>んことを奏して



いる有様である。この一事からも名籍の整備も、公験の授与も極めてルーズなものであつたと知られるのである。しかし乍らかかる紊亂を直すための努力はその後も続けられたようであるが、九世紀に入つて弘仁、承和となつても実を結ぶことなく、自由出家者の跳梁を許している。これは、<sup>⑭</sup>ことが律令社会の矛盾相剋に根ざしているものであるが故に当然の成行であると云わねばならない。

また、天平宝亨三年（七五九）六月廿二日には乾政官符「禁断私度僧事」が、元興寺僧教玄の奏状に基いて出されている。<sup>⑮</sup>かくの如く、私度僧に対する警戒は八世紀なかばに入ろうとする頃には、既にもう一応注意するといつたよるな段階をはるかにこえていたし、また、自度僧に対する危懼も公的な仏教寺院の機関内にさえ深く蔵されていたのである。

ところで、一方寺院の様子を窺うと、靈龜二年（七一六）五月十五日に

「今聞、諸国寺家、多不<sub>レ</sub>如<sub>レ</sub>法（中略）門庭荒廢（中略）多歴<sub>二</sub>年代<sub>一</sub>、絶無<sub>二</sub>構成<sub>一</sub>於<sub>レ</sub>事料量、極乖<sub>二</sub>崇敬<sub>一</sub>、今故

奈良時代における菩薩僧について

併兼数寺、合<sub>二</sub>成一区<sub>一</sub>、庶幾同<sub>レ</sub>力共造、更興<sub>二</sub>頽法<sub>一</sub>云云」

との勅が出され、寺院復興の策が指示されているが、<sup>⑯</sup>これは近江国守武智麻呂の奏上に基いて発せられたものである。<sup>⑰</sup>藤原武智麻呂伝をみると続日本紀の記事と同様の事が書かれてあり、朝廷に対する武智麻呂の言上文にも、字句は終始一致していないが、<sup>⑱</sup>続紀のそれと同じ趣旨のことがのべられている。

壬申の乱後改新の方向が終局的に決定されるようになる間もなく寺院を制限する動きが現われ、<sup>⑲</sup>多くの寺院は個々の貴族等の負担によつて維持されねばならぬこととなり、その結果として藤原武智麻呂のみた具合に遂に荒廢に帰した寺院も少くはなかつた。<sup>⑳</sup>従つて僧尼の方も、寺院の荒廢と共に、「僧尼空載<sub>二</sub>名於<sub>レ</sub>寺籍<sub>一</sub>、分散<sub>二</sub>餉<sub>一</sub>口於<sub>レ</sub>村里<sub>二</sub>」<sup>㉑</sup>と云われる如く、好むと好まざるにかかわらず村里に離散した。かくて、貴族、氏族寺院の崩壞に伴つて離散した僧尼と農民から流れ出てきた私度僧とが結びつき、彼等は救済者を求める農民の渴望を満たしつつ、或は遊行乞食し或は民

間に定着して、民間仏教を形成したのである。

菩薩僧も、大局的に瞰望した場合、こうした律令政策の遂行の中で生れてきた民間僧の中にあり、従つて彼等を民間僧尼の動向に即して把握しなければならぬこと勿論である。私度僧の増加という現象の中には慈氏僧や菩薩僧の輩出・形成という現象が含まれていたのである。それ故菩薩僧などの出現する原因も先きにのべたような苛酷な負担体系が敷かれていた社会そのものに根ざしていると思われる。

そこで興味あることは、菩薩僧の名が記録上に出始める時期と、行基菩薩の活動が律令政府の弾圧時代を経て社会的に公認されてきた時期とが略々一致していることである。これは勿論一部に対してではあるが、とも角民間僧に対する社会の觀念が公認乃至尊崇的に変遷してきたそのことの上に菩薩僧をのせて考えてもよいことを示唆している。換言すれば、民間僧の質的轉換と菩薩僧との間に内面的關係があることを物語っている。

先に菩薩僧と慈氏僧とが關係の深いことを指摘したが、では、このこととそれとの關係はどうであらうか。この点

については後で触れる積りであるが、私は、慈氏僧と菩薩僧の接觸期が、世人の民間僧に対する考え方が變つてきたその時期と一致しており、そして丁度この頃を境として菩薩僧が慈氏僧に結合してその基盤の上へのつたとみている。

註① 統紀卷第二九、神護景雲二年五月丙午勅

② 右同

③ 一の註④参照

④ 統紀卷第七 養老元年四月廿三日条

⑤ 右同、同年五月十七日条

⑥ 因果思想にひかれていたことは養老六年七月の太政官謹奏文などから、また、浄土に対する憧憬は弥勒信仰その他の普及から、それぞれ窺われる。

⑦ 統紀卷第九、養老六年七月十日条

⑧ 本朝文粹二、善相公意見十二箇条

⑨ 右同

⑩ (1) (牟婁沙弥)「自度無名(中略)剃除鬚髮、著婁沙、即俗取家、營造產業、發願如法清淨、奉写法華經一部(中略)供養之後(中略)置於住室之翼階、時々説之」(下一〇)

(2) (伊勢沙弥)「有二自度一字曰伊勢沙弥也、誦持業師經十二葉又神名、歴里乞食、就下於給正税之人乞稻」(下三三)

(17) (信行沙弥)「俗姓大伴連祖是也、捨俗自度、剃除鬚髮、(中略)其里有二道場、号曰弥氣山室堂、其村人等造私之堂(中略)信行沙弥常住其堂、打鐘為宗」(下一七)  
(18) (石川沙弥)「自度無名、其俗姓亦未詳(中略)其雖假返容於沙門而繫心於賊盜、或詐稱造塔、乞斂人之財物、退与其婦、買雜物而噉之(中略)汚法誑人、莫過斯甚」(上二七)

(11) 宝龜十年八月廿三日治部省は「大宝元年以降、僧尼雖有本籍未<sub>レ</sub>知<sub>二</sub>存亡<sub>一</sub>、是以、諸国名帳、無<sub>レ</sub>由<sub>二</sub>計会<sub>一</sub>、望請、重仰<sub>二</sub>所由<sub>一</sub>、令<sub>レ</sub>陳<sub>二</sub>在処在下之状<sub>一</sub>、然則官僧已明、私度自止」と奏上している。(統紀卷第三五)

(12) 統紀卷第八、養老四年正月四日条

(13) 統紀卷第九、神龜元年十月一日条

(14) 日本後記卷第廿二、弘仁四年二月三日条、類聚三代格卷第三、承和十一年十一月十五日太政官符などはこのことを教示している。

(15) 類聚三代格三、僧尼禁忌事

(16) 統紀卷第七、靈龜二年五月十五日条

(17) 右同

(18) 藤原武智麻呂伝、「寧楽遺文」下卷八八三—八八四頁

(19) 日本書紀卷第廿九、天武天皇九年四月条下

(20) 井上光貞編「古代社会」所収、川崎庸之氏論文二四九頁参照

(21) 註⑯参照、武智麻呂伝は天平宝字四年以後に出来たものと推測され(「寧楽遺文」竹内氏解説)、もとより武智麻呂が朝廷に奏上した当時のものでなく、統紀の奏上文にもこの文句は見えていないのであるが、このようなことは当然考

えられ、またこのような事態の数多くの見聞があつたればこそかく家伝に影響していると観察せられ、当然僧尼の村里への離散は考慮に入れられねばならぬ。

(22) 養老元年の詔は僧尼令違反と断じたが、天平三年の詔は行基に従うウバソク、ウバイの入道を許可している。

(23) 例えば行基は養老元年頃には小僧と貶されていたが、その後天平十年頃成立した古記は彼を大徳とし、さらに世人は菩薩と称した。(家永氏編「仏教思想の展開」所収井上薫氏「行基と鑑真」一四—一五頁参照)

#### 四

既に触れた如く光覚一切経には多くの菩薩僧が関係している。この写経が若し全部残っているならばなお幾多の菩薩僧が追加出来るであろう。この光覚一切経は実に道俗の協力によつてなされたものである。菩薩僧はこの道俗の協力者の中でどのような具合に出て来ているであろうか。二、三の後書をみよう。

(大法炬陀羅尼經卷六)<sup>①</sup>

維天平宝字五年歲次辛丑九月十七日願主僧光覺

奉為 皇帝后

頭、濱、勝、善、薩、神

神前倉人稻虫女

父神前倉人大嶋

神前倉人刀自

私部守刀自

化、勝、善、薩

私部稻麻呂

私部黒奈倍

私部米刀自

私部飯虫

神前倉人秋虫

神前倉人多比波々

神前倉人田次

相知刀自

神前倉人刀自古

三宅土古

置始連祖父

池上驚人大成

池上驚人淨濱古

高田部安古

田部乙人

(衆事分阿毘曇卷九)<sup>②</sup>

天平宝字六年十月八日

願主僧光覺

光道菩薩

子紫□

桑原史便古

殿門古

大宅臣美都良

尉日牛甘

(衆事分毘曇卷十一)<sup>③</sup>

天平宝字六年十月八日

願主僧光覺

光身菩薩

恩重父日置造古麻呂

親母秦忌寸広刀自

(以上傍点筆者)

これらによつて次のことが窺えよう。写経に二、三の血族關係からなるグループが従事しているが、菩薩僧はこの親族グループの中に併記されている。かかるケースは他の場合も含めて多い。第三例の如きは父子關係を示していると思われる。このことから菩薩僧は親子關係、妻子關係を離脱した仏家でいう本来の意味での出家ではなく、所謂在家僧であつて、かりに文字通り家に在住しないとしても、それは、何等かの点で家門、又は村落生活に深い關係を持つた在地僧であるとみられるのである。靈異記に出てくる

自度の牟婁沙弥<sup>④</sup>の如きがそうである。

また、このような菩薩の名をみると、光覚一切経には、願主の光覚の光の字を一字含んだ菩薩僧が多い。これは矢張り光覚と関係があるとみられ、或は光覚の導きによる出家とも考えられる。かくみると同じく光覚一切経にみられる「大伴宿禰縁光師」<sup>⑤</sup>、「憂婆塞薩光」<sup>⑥</sup>、「憂婆夷戒光」<sup>⑦</sup>などは矢張り菩薩僧と云わるべきものであろうか。もしそうならば菩薩僧が在俗者であることがここでも示されている。勿論光覚自身も、彼についての伝歴は不明であるが、菩薩僧に属していよう。而して光覚を中心とする幾多の翼讚の門弟があり、これに多くの菩薩僧が見出されたであろうと想像される。現存の光覚一切経に出ている菩薩僧などはこの一端である。

このように、光覚一切経から、自己の家門と深く連関を保つた在俗在地の菩薩僧が光覚ともまた結び合っていることが見られた。このような構造関係があつたればこそ、光覚という一人の僧が民衆を動員して一切経書写という大事業を成し得たのである。菩薩僧が写経の頭僧となつている例<sup>⑧</sup>

奈良時代における菩薩僧について

があつたが、彼等は近時言うところの「細胞」的役目を担つていたと云えよう。民間写経の実現方法を示した点からいつても、また菩薩僧の一態を窺わせた点からいつても、光覚一切経は貴重な資料である。

また、行基菩薩には三千有余人の門弟があり、彼は南天竺波羅門僧正とも「率<sub>三</sub>京畿<sub>三</sub>、素<sub>三</sub>阿<sub>三</sub>衆<sub>三</sub>五十<sub>三</sub>余<sub>三</sub>種<sub>三</sub>」<sup>⑩</sup>いて前後三度合つたという。彼に翼従する道俗の信徒がいかに多く、また行基の教化力のいかに甚大であつたかが察せられるのである。行基と同じように上述の様な菩薩達にも当然その教化力が考えられるのであるが、しかし僧尼令第五条に「凡僧尼非<sub>レ</sub>在<sub>二</sub>寺院<sub>一</sub>、別立<sub>二</sub>道場<sub>一</sub>、聚<sub>レ</sub>衆教化、併妄說<sub>二</sub>罪福<sub>一</sub>、及毘<sub>二</sub>擊<sub>レ</sub>長宿<sub>一</sub>者、皆還俗」、また同第二三条に「凡僧尼等令<sub>下</sub>俗人付<sub>二</sub>其<sub>レ</sub>經像<sub>一</sub>、歷<sub>レ</sub>門教化<sub>上</sub>者、百日苦使、其俗人者依<sub>レ</sub>律論」等の規定があつて、彼等は決して自由ではなく、その宗教的活動に制約を受けていたのである。このようなことが菩薩僧を在地僧たらしめた一因でもあつたらう。勿論かかることのみが菩薩僧を在地僧たらしめている唯一最後のものと云うのでは決してない。「靈異記」所載の南菩薩

の教化活動も、記事から推すと、その住んでいた熊野村一帯の「海辺之人」に限られていた。<sup>⑩</sup>このように自づから限界を持つていたとは云うものの民間における僧尼間の往来を示す記事は可成り見出され、民間僧の所へ民間僧が来訪し合う記事も多い。南菩薩に関する説話も菩薩と菩薩の所へ尋ねて来た一禪師との間の奇瑞譚であつた。従つてそれらの僧尼間に交誼關係が出来、これが拡大されて宗教結社のな社会が形成されていくとしても強弁ではなからう。律令政府が極度に警戒していても強弁ではなからう。律あつた。先にみた光覚一切経から、私は、光覚を繞るかかゝる宗教結社の集団―起居坐臥を共にする態のものを云うのではないが―を見出せると考える。固より大きなものとは考えられないから、それは親族血縁を単位とした小規模な宗教集会や、せいぜいこれを単位とした連合体のようなもので、もとより地域社会を大きく越えるものではなかつたろう。

一体に古代社教において宗教が集会結社を伴い、集会結

社がまた宗教を要求し、かくして成つてゐる集団が政治社会的活動まで行つたことさへあることは、民族学、歴史学などの示すところである。我が国においても少し時代は下るが地藏講などがそうである。講論、講演等とは別な「講」が平安末以降民間で盛んに営まれたが、これも多分にこういった性格のものであつた。奈良時代にあつてはどうであつたらうか。このことは、それとあからさまに示すものが文献上出てこないからいささか困難な問題である。しかし文献例証の研究方法からは批難されるかもしれぬが、次のような考察から、結社といえ少し語弊があるが、「講」的な集会があつたと、私は見ている。

それは結論的に云えば弥勒信仰による集会である。そして前項でみたような慈氏僧がシャーマンの性格を持つてこの面で活躍していたと考えるのである。

我が国上代の仏教に対して指導的立場にあり、また地域的にも隣接していた古代朝鮮をみると、新羅において花郎集會に弥勒信仰が結合した例が見出せる。新羅花郎に関する三品彰英博士の研究によると、花郎の俗信と習合した仏

教信仰の最なるものは弥勒信仰であり、花郎集会の奉信する神性が弥勒菩薩と習合し、その集會も龍華樹の下で成道し三會の説法を行つた法筵に擬せられていた、とのことである。また花郎の集徒の中には常に僧侶が屬し、集會の場所も寺院や弥勒の靈場と深い關係を持つていたという。

これを参考にして我が國のことを考えると、我が國でもまた集會を伴つた弥勒信仰が見られるようである。即ち弥勒を中心とした村落道場が村人の集會の場として營まれていた。そこで特に指摘したいのは靈異記の「其里有一道場、号曰弥勒氣山室堂<sup>⑭</sup>、其村人等、造私之堂<sup>⑮</sup>、故以為字、法名曰慈氏<sup>⑯</sup>」という記事である。この堂は慈氏禪定堂であるから弥勒を祠つた堂にちがいはないが、これが村人の手によつて造營されている私營の道場であることは注目されてよい。しかも同記事によるとこの堂には自度ではあるが信行沙弥が常に寄住していたという。このほか同書には「紀伊國名草郡貴志里、有二道場<sup>⑰</sup>、号曰貴志寺<sup>⑱</sup>、其村人等、造私之寺<sup>⑲</sup>、故以為字也<sup>⑳</sup>」ともあるが、この道場にも弥勒仏が安置され、優婆塞が住していた。また「先祖造寺有<sup>㉑</sup>

名草郡能応村<sup>㉒</sup>、名曰弥勒寺<sup>㉓</sup>、写曰能応寺<sup>㉔</sup>」という記事があるが、この寺も、能応寺というように村名が冠せられているところから、村落道場としての機能を持つていたと思われる。このように村落全体のためにあるような道場の機能は恐らく村人又は若者の集會の場所であり、或は遊娯の場、又弥勒を中心とした信仰集會の開催場所であつたろう。また逆に村人の集會がこの弥勒堂を必要としてきたとも云えよう。未だ純粹に信仰のみの集會結社はみられなかつたであろうが、ともかく弥勒集會のあつたことは、花郎の場合を考え併せて、また新羅からの道俗の往来も推古、持統には可成りみられるから、当然あり得たことである。これらの村堂が出来る時期は、異記の記事から推すと、奈良時代後期それも平安時代に近くなつてからのようであつて、必ずしも早い時代と結びつかないようである。しかし村堂がなくてもかかる集會は早くから行われていたと考えられるから、従つて、集會結社的なものが既に存在し、また新たに形成され易い状態にあつたと云えよう。そして集會や村落寺院に附屬したこれらの民間自度僧は恐らく咒術者的性

格を持った宗教者であつたらうが、シャーマンとしての慈氏僧がこの集会又は道場に属する僧として活躍していたであらうと思われる。

さてこのような事情を考慮に入れば、自度僧ひいては菩薩僧が、集会または村落道場と関係を持ち、また、結社的なものを形成し易い環境に居たことが知られるのである。見方をかへるならこのような環境であつたればこそ自度僧が生活根拠を民間に置き得、またその環境が自度僧乃至菩薩の出現を促し、助長したのである。

さらに菩薩僧の宗教者としての性格を考えてみると、「苦行精勤、誘化不息、人仰慈悲、世称菩薩」とか「有ニ永興禪師、化ニ海辺之人、時貴ニ其行、故美ニ称菩薩」と云われている如く、民衆教化がその特徴をなしている。肥後国八代郡豊服郷の豊服広公の子は、猴聖と云われ、後舎利菩薩と称したが、それは「修善化人、無人不信」きが故であり、「道俗帰敬而為化主」したためであつた。<sup>①①</sup>

かしこのような民衆教化は古代仏教の限界として呪術的な仏教と妥協せざるを得なかつたであろう。庶民教化といつても、井上薫氏の云う如く「収奪からの逃避・労役の軽減・農業生産力の発展・福音の開放」などを望む農民の要求に「応じた」行基菩薩の如きから、シャーマンの菩薩までいろいろの段階があつた。この節の冒頭でみたような家族的菩薩僧は、家族シャーマンの機能を持つていたと思われる。<sup>①②</sup>

これに関しては、三品教授引くところの Jochelsow の「疑いもなく職業的シャーマニズムは家族的シャーマニズムの儀式から発達したものである。またコリヤークの家族シャーマニズムにおいては或女は降神の知識を所有しているのみならず、求めに応じて家庭外で行う多くの余分の知識をも所持している。このことより吾々は明らかにコリヤークの家族シャーマニズムが職業シャーマニズムに発達したことを諒解することが出来る」という説明がわれわれの場合にも参考になる。古代の僧尼が呪師的性質を持つていたことは従来史家によつて指摘されている通りであるが、光覚一切経が示しているような家族的菩薩僧もまた家族に



おける宗教祭儀を司つていたと考えられる。そしてこれもまた光覚一切経が示しているが菩薩相互間に、また彼等を繞る世人との間に結社的なものが形成されるにつれて、家庭外においても宗教祭儀を取扱いさらに村堂などの建立にもなつて家族的菩薩僧は外に出て所謂職業的宗教祭儀者へ移行する傾向を持つていたと考えられるのである。

このようなことから慈氏僧と菩薩僧は基盤と性格をひとしゆうする局面を有し、両者を同じ系譜の中で結びうる可能性を多分に残している。しかし菩薩僧は矢張り菩薩僧としての特異性を持つている。この点は菩薩僧を考へるとき何んとしても見逃し得ないところであるから、次にこの点に触れてみなければならぬ。

註① 「寧楽遺文」上巻六三二頁

② 右同、六三六頁

③ 右同、六三六頁

④ 三の註⑩イ

⑤ 松浦家所蔵、賢劫経卷一後書、「寧楽遺文」下六三二頁

⑥ 知恩院所蔵、毗尼摩得勒伽卷六後書、「寧楽遺文」下六三

四頁

⑦ 右同

奈良時代における菩薩僧について

⑧ 本文引用中の第一例、また同経卷九にも「頭延光菩薩」というのが見えている。

⑨ 「東大寺要録」卷第一所収本願章第一（統々群第一一、一三頁）、「僧綱補任抄出」上（群書類従第三、五二六頁）等

⑩ 南天竺波羅門僧正碑並序（「寧楽遺文」下八八八頁）

⑪ 「靈異記」卷下、第一話

⑫ 三品彰英博士著「朝鮮古代研究 第一部 新羅花郎の研究」

二五七—二七三頁、また八百谷孝保氏「神羅社会と浄土教」

史潮七ノ四

⑬ 右同

⑭ 「靈異記」下卷第十七話

⑮ 右同、下卷第二八話

⑯ 右同、下卷第卅話

⑰ 中山太郎教授によると奈良時代に於ても部落の若者を一定

の場所に收容し古老が指導した痕跡があるという（「日本

若者史」一一—一三頁）

⑱ 堀一郎博士著「上代日本仏教文化史」上第四章、第五章参照

行基大僧正舍利瓶記「寧楽遺文」下九七〇頁

⑳ 「靈異記」下卷第一話

㉑ 右同、下卷第一八話

㉒ 三品彰英博士の御示唆による。

㉓ 三品博士著前掲書一一二頁

㉔ 近くは堀一郎博士著前掲書など。

菩薩僧が以上みてきた如き形態と性格とを持つていて、最後に彼等が菩薩僧として考えられそのように呼称せられる所以のものについて考察されなくてはならないが、このことのためにはこの時代における菩薩観、菩薩思想の興隆に対する考慮が必要である。

何度も引用するようであるが、行基菩薩に関して彼の死亡直後の記録が「人仰<sub>ニ</sub>慈悲、世称<sub>ニ</sub>菩薩」と伝えている。また後の人は「法弘化<sub>ニ</sub>迷、内密<sub>ニ</sub>菩薩儀、外現<sub>ニ</sub>声聞形、時人欽貴、美称<sub>ニ</sub>菩薩」<sup>①</sup>とも云つてゐる。凡そ慈悲は菩薩の特徴であり、慈悲利他行は菩薩行と同義語でさえあつた。我々に残されているこのような行基菩薩観は、菩薩僧を菩薩思想の展開過程の中で把握すべき点が多々あることを示唆しているのである。

ここで極めて簡単に古代人の菩薩観の推移を窺うと次の通りである。

仏教伝来当初仏・菩薩はヌーメン的形態で受容された。<sup>②</sup>

古代人にとつて仏・菩薩は神性を持ち人間とはあくまで隔絶したものであつた。その後菩薩思想に触れた諸経論が研究され、仏教知識も増え、大乘經典も種々伝来するにつれて、菩薩とわれわれとは断絶したものではなく、菩薩とは Bodhisattva 即ち道を求める修行者の意であることを学び、われわれは菩薩たり得るとの考えが抬頭した。而して天平時代に入つてこの考えは一段と高揚普及した。聖武天皇の時代には続日本紀の記事にも「菩薩乘」<sup>③</sup>「菩薩大願」<sup>④</sup>「菩薩戒」<sup>⑤</sup>等の語が使用されるに至つてゐる。

古文書に残つてゐる優婆塞貢進解文によつて天平初期以降の修行者にどのような經典が多く読、誦経されているかをみると、大体において天平十年頃までは法華経、弥勒経、涅槃経、寂勝王経、般若経等が多く、その後、これ等の經典は依然として誦誦されているが、十四年前後から新らたに梵網経<sup>⑥</sup>、瑜伽菩薩地、花嚴経等が加わつてきている。これらはいずれも菩薩思想に触れないものはないのである。<sup>⑦</sup>

一方写経から窺つてみると、天平以前では般若経が多く、天平に入つてからは瑜伽師地論がこれまた多く、年が進む

につれて菩薩戒関係の戒経が増えている。<sup>⑧</sup>これらから大乘思想就中菩薩思想が高揚していたことが察せられる。特に天平十年前後から瑜伽菩薩地、梵網経が、また続いて菩薩戒経典が殊に増加しているが、この傾向は、この傾向がみられた時代と菩薩僧がその名を留めている時代とが一致しているので、注目せられてよい。

また菩薩戒経典は菩薩の修道を説示したものであるから、かかる種類の経典がひろく流布していることは、菩薩としての生活を実行し、また菩薩たる自覚を高めんとする気運を醸していたことを暗示していよう。「菩薩戒弟子沙弥優曇<sup>⑨</sup>」といったふうの云い方が現われているのも右のような事情から首肯出来る。

先にも述べた「内密菩薩儀、外現声聞形」という観方は確かに菩薩思想の深化があつて始めて可能な菩薩観である。少し後の考え方であるが、「沙弥者観音変化、何以故、未受具戒、名為沙弥、観音亦爾、雖成正覚、饒益有情、故居因位<sup>⑩</sup>」という考え方も菩薩観の有力なものである。また伝教大師は、菩薩の大戒を授けて菩薩僧となす

と言つている。<sup>⑪</sup>

以上の様な環境、仏教の持つ思想理論が菩薩僧の菩薩と呼称することの主たる支柱となつていた。

ところで菩薩修道に関する経典の説くところは小乘的僧尼令仏教と相反する内容を含んでいる。例えばその一つである梵網経は劉宋時代頻りに翻伝されていた菩薩戒関係の諸経を綜合集成したものであるといひ、統官を立て僧籍を安じて僧尼を撰縛することを排難し、比丘が地に立ち白衣が高座することの非法を強調してつくられていふといふ。<sup>⑫</sup>梵網経がかく排難強調するところの精神は明らかに僧尼令第三条、第十七条、第十九条その他に抵触する。他の菩薩経典についても同じことが云える。ともあれ菩薩修道の行き方は国家寺院に閉じ籠つた僧に対して批判的態度を採らしめざるを得ない方向にあつた。菩薩僧は云わば小乘的僧尼令仏教に対して菩薩乘仏教を標榜した新興の出家者であるともいえよう。

さて以上菩薩僧の出現と背景、その社会における形態及

び性格等についてのべたのであるが、右の考察から要約して次のことが考えられる。

菩薩僧は、菩薩という名称の発生的局面から知られたところを以て特徴づければ、僧尼令仏教に対して、折から澎湃として興つた菩薩仏教に基いて新らたにたつた僧であり、菩薩という世人からの美称はこの菩薩仏教が持つ社会性、宗教性に対する讃歎迎合であり、また菩薩との自称は極端に云えば小乗的仏教に対する彼等自身の標旗でもあつた。それ程まででなくともそこには少くとも僧尼令的仏教者、さらに云へば小乗的仏教者とは別種の修行者であるとの心情が働いていたのであろう。

ところが利他的慈悲行を根幹とする菩薩仏教の樹立には社会的基盤を必要とする。大乘仏教では在家菩薩ということがしばしば云われ、事実インド仏教では在家菩薩の仏教が形成され、大乘仏教興起の基盤をなしたようである。同じ様な局面がわが国でも菩薩僧によつて展開したといいたのであるが事情は可成り異なる。即ちわが国の菩薩僧は家族シャーマンの優婆塞と、また一時慈氏僧としても姿を

現わしたことのある在地の集会講社の職業的シャーマンと結びつき、彼等を菩薩とすることによつて、菩薩仏教の社会的基盤の形成を可能とした。即ち菩薩僧は慈氏僧や宗教的集会のリーダーである自度僧的民間僧のもつていた基盤の上へのつたのである。換言すれば僧尼令仏教が排世した僧尼を吸収しこれと結集したのである。このようなベースを持つことによつて、菩薩僧仏教は《菩薩》を自覚したりリーダーの下に僧尼令仏教に対する菩薩、仏教運動として一つの新しい宗教的社会的運動たらんとした。それは世人の民間菩薩僧に対する評価が次第に高くなつてきた頃である。

かくて菩薩集団の進展が望まれたのであるが、多くの菩薩僧がこのような構造の上に居たがために、その宗教者の機能は呪術者であり、利他教化というも、わずか善悪業報輪廻の思想が説かれた程度で、民衆の受け取つていた主たる内容は、呪術による救済であつた。従つて菩薩僧の仏教も一部の社会事業をのぞいては畢竟古代的シャーマニズム仏教であつたし、菩薩僧も村落における職業的シャーマンや家族シャーマンの域を出ることが出来なかつた。という

より菩薩僧はこれらシャーマンの新しい装いであつた。このような家族シャーマンの優婆塞には自度僧が多く、職業的シャーマンにはまえに指摘したような、崩壊寺院から流れてきた僧尼が多かつたであろう。このため、宗教的自覚を持つた僧もあり、その宗教活動にも無視することが出来ない面もあつたが、大局としては、この種の僧侶の性格もまたその宗教も、古代的性格を滞び、大乘思想の高揚ともにも興つた菩薩僧仏教にも自づと限界があつた。

以上菩薩僧に関する試論をのべたが、不敏のため意を尽くすことができず、また追究すべき幾多の問題を残した上過誤を犯している点多々あらうかと思う。これらについては大方諸賢の御叱正を得て、他日再考の際の資としたい。

註① 「靈異記」卷中、第七話

② 小川光陽氏「法隆寺夢殿救世観音像―飛鳥彫刻についての文化史学的一考察―」(『文化史学第三号参照』)

③ 統記卷十五、天平十五年一月一三日詔

④ 統記卷十五、天平十五年十月十五日詔

⑤ 統記卷十九、天平勝宝八年十二月三十日条下

統記卷廿五、天平宝字八年九月二十日詔

統記卷廿六、天平神護元年十一月廿三日詔

⑥ 但し天平六年の優婆塞貢進文に梵網經が見出されるのがあ  
る(鴨県主黒人の場合)が、大勢としては天平半ばからが  
多い。

⑦ 「寧楽遺文」下五〇八―五一七頁

⑧ 田中堯堂氏編「現存古写経年表」(『日本写経綜覽』所収)

⑨ 西大寺所藏、妙法蓮華経卷七後書(『寧楽遺文』下卷六一七  
頁)

⑩ 「靈異記」下、第三八話

⑪ 一の註③参照

⑫ 望月信亨博士著、前掲書四五七頁

⑬ 例えば奈良時代の写経も残している大宝積経は「在家菩薩」  
に触れる所が多い。

⑭ 宮本正尊博士編「大乘仏教の成立史的研究」第七章第一節  
参照

