

# 真言密教における護国

苦米地 誠一

## 一、はじめに

本論考は智山伝法院の総合研究テーマ「仏教の社会的機能」に関する個人研究としての報告である。

本稿では、インド中期密教（いわゆる純密）を根幹として東アジアに成立し流布した真言密教が、その成立した当時の社会において、どのような機能を果たしたのか、また果たすものとして捉えられていたのか、その役割の一端について考察しようとするものである。従つてここで問題とするのは善無畏三藏（～七三五）・金剛智三藏（六七一～七四一）・不空三藏（七〇五～七七四）などの活躍した中唐期の中国密教と、弘法大師空海（七七四～八三五）を中心とした平安初期の日本密教ということになる。

但しここで問題とするのは、当時の真言密教が、今日的な意味で「どのような社会的機能を有していたか」を問うものではない。それは社会学的・社会史学的な問題であり、別に論じられなければならないテーマであろう。本稿では、あくまで当時の人々が「真言密教（または仏教）」というものが社会的に如何なる機能を有するものと

考へていたのか」又は「期待していたのか」という問題を中心に考察しようとするものである。とはいへ、唐代の中国や平安期の日本に、今日的な意味での「社会」であるとか「社会的機能」といった概念や用語が存在した訳ではない。当然、当時の人々が「仏教の社会的機能」についての直接的な考えを有していたとは考えられない。即ち本稿では、当時の人々にとつての「社会的機能」に相当するであろうと推測される問題について検討しようとするものである。

その場合、「社会」に相当する概念としては「世間」「国（国土・国界など）」といったものが考へられるであろう。そこにおいて期待される「機能」という意味では、禳災招福の現世利益や鎮国・護国などの功能ということになろう。勿論、現世利益の機能に関しては、個人的な側面も在つた訳で、全てが社会的なものとはいえないかもしない。或いは「社会の人々」が共通に仏教に期待した「機能」という意味では「個人的な利益を実現する働きを有すること」も社会的機能と言い得ようか。どちらにしても「社会的」という面から見れば、社会全体に直接働き掛けるものとして、鎮国・護国の問題が主要なテーマとなつてくるであろう。

ところで仏教における護国思想については既に多くの研究が在るが、インド仏教におけるその起源を論じた松長有慶<sup>(一)</sup>博士によれば、仏教における護国の中主張は、国王が仏法に基づいた正法によつて国を治めることにより、仏神が守護をし、国土は平穏であり、災害は無く、民衆は豊かで幸福な暮らしを送ることが出来るという正法治国論が中心的なものであるとされる。そこでは勿論、国王の守護が説かれるのであるが、それと同時に、その国王の領する国土と民衆の守護されるべきことが主張されている。而し護国の問題というだけでも範囲は広く、その全体をここで論ずることは不可能である。ここでは不空及び空海の教学を中心として、真言密教における護国思想について検討してみたい。

## 二、不空三藏の護国思想

### (一) 護国に関する事跡

空海の護国思想を見る前に、その淵源となつた不空三藏（七〇五～七七四）のそれについて概観しておきたい。

不空は玄宗・肅宗・代宗の唐王朝三代の皇帝に事え、多くの密教經典を訳出し、唐代中国密教を大成したこと  
で知られる。三代の皇帝に灌頂を授け、三代の帝師として尊崇されたとされるが、實際は道教に傾倒した玄宗皇  
帝の治下では余り重んぜられず、安史の乱において皇帝（肅宗）の側に立つて反乱の鎮压を祈り、肅宗・代宗代  
の朝廷において徐々に重きをなしていったとされる<sup>(2)</sup>。実際に不空が影響力を持ちえた皇帝は代宗のみであつたら  
う。肅宗の治世が短かつたこともあるが、不空の上表文などを集成した史料が『代宗朝贈司空大弁正広智三藏和  
上表制集』（不空三藏表制集）と表題されるように、不空の朝廷における活動は代宗朝に集中すると言つてよい。

ここで不空における護国の問題をめぐつて、その生涯における事跡を、松長有慶博士の御研究に従つて簡単に  
見ておきたい。史料は主として『不空三藏表制集』と、不空の訳經に列なつた俗弟子趙遷の撰した『大唐故大德  
贈司空大弁正広智不空三藏行狀』（『不空三藏行狀』）によるが、初め不空は金剛智について『金剛頂經』系の密  
教を学び、翻訳の場に列なつたという。開元二十九年（七四一）の金剛智示寂の後、密教求法のため天宝元年  
（七四二）、南インドに赴き師子国（スリランカ）を旅した不空は、天宝五年（七四六）に長安へと帰つたが、帰  
国後わずか三年で再び長安を離れ、南海郡に止どまつてゐる。天宝十二年（七五三）に河西の節度使であつた哥  
舒翰の招請により、河西へ移り、翌年には武威の開元寺に住した。この哥舒翰の招請も不空の密教の威力・訳經  
の功德による外敵降伏・戦勝祈願であつたとする説がある<sup>(4)</sup>。天宝十四年（七五五）になると、西域系出身の節度

使であつた安禄山や史思明らの反乱（安史の乱）が起こり、唐の国内は混乱した。翌年五月、不空は長安へ戻り、大興善寺において壇を築き、除災のための修法を行つた。しかし賊軍が長安を占拠するに至り、玄宗は帝位を肅宗へ譲つて蜀の成都へ逃れ、肅宗も甘粛省の靈武へ移り、そこで即位した。その間、不空の弟子の含光は肅宗に従い、長安の不空との連絡役を務めたとされている。至徳二年（七五七）に長安が回復し、玄宗・肅宗が長安に帰還すると、戦乱の中の長安に止どまつて逆賊平定を祈つた不空に対する皇帝の信頼は深くなつたとされる。そして乾元年中（七五八～九）に不空は宮中に灌頂道場を設け、また肅宗のために輪轉聖王の七宝灌頂を授けるなど、宮廷を中心とした密教の布教活動が一段と盛んとなる。そして玄宗・肅宗が相次いで崩じ、代宗の時代となつた広徳元年（七六三）になつて、安史の乱はやつと完全に平定したが、それに続いて吐蕃（チベット）軍に長安を占拠された。このような混乱の続いた時代に、不空は護国の修法によつて唐の宮廷の中に密教の勢力を伸ばしていくとされる。またそこには奉仏家であつた宰相元載たちの皇帝に対する働き掛けがあつたようであるが、代宗の篤い帰依を受けた不空は、永泰元年（七六五）十一月に師の金剛智に大弘教三藏の号と開府儀同三司の官位が追贈され、不空自身にも大廣智三藏の号と特進試鴻臚卿の官位が与えられている。

## (二) 護国思想

ところで不空における護国の意識については、概ね不空の經典翻訳や密教修法が、その上表文から「國の為」に行われていることや、『仁王經』に説かれる仏法付囑國王説が見られることが指摘されている。<sup>(5)</sup> 不空は護国經典として『仁王護國般若波羅蜜多經』の再訳や『密嚴經』の訳出をしており、殊に『仁王經』は不空以前より護國の經典として知られているが、金岡秀友博士によれば、鳩摩羅什（三四四～四一三）訳とされる旧訳『仁王般

若經」が中国成立の偽經であり、従つて不空による再訳というのも、梵本からの再訳なのではなく、旧訳の改訂であるとされる（梵語からの訳出ではないかもしないが、本稿でもこれを仮に『仁王經』の訳出といい、以下に旧訳・新訳（再訳）と称する）。そして『仁王經』の護国思想については、「護國品」第五・「受持品」（新訳「奉持品」）第七・「囑累品」第八を中心に説かれるとき、そこでは正法治國思想とともに、般若波羅蜜の威力によつて国土が安穏であるという、素朴な護国思想が説かれるとする。また不空の新訳『仁王護國般若波羅蜜多經』では（1）中国撰述と思わせる用語を改めた。（2）神符、辟鬼珠等の道教的用語を削除した。（3）「不思議品」第七（旧訳「散華品」）に「華嚴經」の十地説を導入した。（4）各所に密教的要素を導入した、などの諸点を指摘している。また『仁王經』では「囑累品」において、当時の中国仏教界の状況を反映して、官が僧統・僧籍などを置いて僧尼を統制することに対する批判が見られる<sup>(7)</sup>。ここに見られる批判の中心は僧統・僧籍そのものではなく、俗官がこれによつて僧尼を使役することに対する批判であると見られる。不空の新訳では「未來世中の一切の国王王子大臣と我が弟子と、横に記藉を立て、官典主を設け、大小僧統を理に非ずして役使す。應に知るべし、爾の時仏法久しからず。」とあつて、旧訳より明快である。不空の弟子の良賀は、不空による『仁王護國般若波羅蜜多經』の新訳に従い、更にはその訳経が成つて後、代宗の命によつて永泰二年（七六六）十一月八日（改元して大曆元年）に『仁王經疏』を撰進しているが、その『仁王經疏』では「西國の出家は記藉を立てず。亦主典無し。僧中の統攝悉く皆無し。理に非ずして役使すとは、俗に同じて策役するなり。」とあつて、インドにおいては僧尼の記藉や僧統の無いことを指摘している。但しここでも、「理に非ずして役使す」るというのは、「俗に同じて」使役することとされ、僧侶を俗官と一緒に、俗官のように使役することが批判の対象であるといえる。これに対しても不空以前の旧訳に対する註釈としては、天台大師智顕（五三八～五九七）、嘉祥大師吉藏

(五四九～六二三)、円測(～六九六)の『仁王經疏』などが知られるが、それらの中でこの箇所を註釈しているのは吉藏の『仁王經疏』のみである。吉藏はこれを「不得俗官治僧」とし「言ふ、自らの威力を恃み、四部の弟子を制するとは、五篇七聚の外に更に俗法を作り、比丘等を治す。云々」としている。即ち「俗官による、俗法に基づいた、僧尼の使役」を批判しているものと見ることが出来よう。既に不空自身が僧統となつてゐる所からしても、不空の新訳『仁王經』は、僧統・僧籍の存在そのものを否定するのではなく、僧尼が俗官に従属しない、僧統が官から自立性を保つことを主張しているものと見ることができるのではないか。<sup>(12)</sup>

また同時に不空は文珠信仰の普及に努め、大歴元年(七五六)には弟子の含光により文珠の靈地である五台山に金闇寺などの寺を建立し、大歴四年(七六九)には全国の寺院の食堂に文珠像を祀る勅許を得、大歴七年(七七二)には全ての寺院に文珠院を置くこととさせた。このような文珠信仰の宣布は、密教を全国に弘め、また民衆化させるためという説もあるが、岩崎日出男氏によれば、これも護国信仰の一部とされる。即ち不空の護国思想は、仏によつて仏法を付囑された国王が、正法によつて国を治めることによつて、仏菩薩諸天善神の加護を蒙り、国土が安穏となるというもので、その中心は仏法付囑国王による菩薩行の実践であるが、そこで代宗皇帝は不空より灌頂を受けた時に普賢菩薩と結縁しており、つまり代宗は菩薩行の代表である普賢菩薩の行(普賢行)を実践する者となり、不空は代宗に仏法付囑国王の自覚を求め、その正法治國のための普賢行の教えを説く文珠菩薩の信仰を宣布したと解釈されている。

### (三) 皇帝転輪聖王觀

しかしながら不空の護国思想に関しては別の側面が考えられる。それは皇帝を転輪聖王とする理解である。<sup>(14)</sup>

趙遷の『不空三藏行狀』には、乾元年中に代宗皇帝が不空より転輪王七寶灌頂を授けられたことを記すが、それに対応すると思われる記述が『不空三藏表制集』所収の上表文の中に見出せる。<sup>(15)</sup>

先づ『不空三藏表制集』第一の「謝恩賜香陳情表」には

輪王の出興に值ひ、潔誠十年にして累ねて明聖に会ふ。

とあり、また

庶くは三十七尊、明王の國土を保ち、一十六護聖帝の威神を増さん。  
とあるが、これは肅宗を輪王・明聖と称しているものと言える。

また代宗朝における上表文を見ていくと、同第一「進摩利支像并梵書大仏頂尊真言狀」<sup>(16)</sup>

不空、幸にも聖運に因り、早く休明を奉じ、更に金輪の日に遇ふ。（中略）謹みて大仏頂經を案ざるに、一切如來の成等正覺は皆此の真言を受け、乃至、金輪の帝位は遵はざることなく、之れを行ず。伏して惟れば、陛下、天を承けて践祚したまひ、聖政惟に新なり。正法をもつて国を理め、靈と合契せり。

同第二「謝贈故金剛智三藏官号等表」<sup>(18)</sup>

僧は規に通じ、陛下は広く金輪を運ぶ。

同第二「請惠林法師於保寿寺講表」<sup>(19)</sup>

伏して惟るに、陛下、位を金輪に重ね、心を宝偈に遊ばしむ。孝德は天地に感じ、文明は日月に齊し。

同第三「東都先師塔院及石戒壇院請抽大德制表」<sup>(20)</sup>

不空、叨がわしく聖沢を承け、玉鏡の重ねて開かるるを冀い、大師の旧規を観て、金輪の再び転ぜらるるを望む。

同第三「進文殊師利仏刹莊嚴功德經狀」<sup>(21)</sup>

幸にも輪王降誕の辰、天人嘉会の日に因る。

これらは皇帝（肅宗・代宗）の治世を金輪を転ずることとして表し、皇帝を転輪聖王（金輪聖王）と位置づけるものといえよう。この立場は不空の弟子達にも共通しており、空海の師である惠果（七四六～八〇五）の「恩命払拭京城諸寺塔像訖進表」<sup>(22)</sup>や沙門法高等による「謝制補沙門惠朗充興善寺上座表」<sup>(23)</sup>などにも同様な意図の表現が見出せる。

これは不空が、皇帝（特に代宗）を仏法付囑國王とする、そして仏法付囑國王としての自覚を促すという側面からすれば、仏法付囑國王を転輪聖王（金輪聖王）に位置づける立場と考えられる。

而しこの転輪聖王に関しては『仁王護國般若波羅蜜多經』が注目される。『仁王經』では波斯匿王が仏に菩薩行について問い合わせ、仏が答えるのであるが、その中で波斯匿王は菩薩行を行じ、大乗をもつて教化し、神通力を現ずるもの、即ち聖位の菩薩として登場している。その上で「菩薩行品」第三（旧訳「菩薩教化品」第三）には、伏忍・信忍・順忍・無生忍・寂滅忍の五忍法を説き、初めの伏忍位において、先づ習種性を起して十住行を修し、次ぎに性種性的菩薩は十波羅蜜を修行し、次の道種性的菩薩は十廻向を修し、この位の菩薩が転輪聖王となるとしている。その後の信忍から寂滅忍は十地から仏位に配当されるが、此等の菩薩が転輪聖王並びに諸天の王となつて衆生を化導する。この仏の教えに対し、改めて波斯匿王が偈をもつて讚歎する所として、十善の菩薩が大心を發して苦輪界を離れ、中下品の十善菩薩は粟散王となり、上品の十善菩薩は鉄輪王、習種性菩薩は銅輪王、性種性菩薩は銀輪王、道種性菩薩は金輪聖王となるとする。従つてこれを合せると、十廻向位の菩薩が金輪聖王、十行位の菩薩が銀輪王、十住位の菩薩が銅輪王、十信位の菩薩の中で、上品の十善を修すものが鉄輪王、下品の

十善を修すものが粟散王となるということになり、国王は十善行を修す菩薩であることが主張される。特に銅輪王以上は三賢位の聖位の菩薩であり、波斯匿王が威神力を示すところから見ても、『仁王經』では波斯匿王を転輪聖王<sup>〔25〕</sup>＝三賢位（特に十廻向位）の菩薩とすることが考えられる。

また不空訳の『仁王經』には代宗皇帝の経序が有るが、そこには

懿し夫れ護国は實に茲の經に在るか。景行を波斯に竊（ぬす）み、闡揚を調御に庶ふ。云々。

とある。これによれば、代宗は景行（大いなる道）を波斯匿王に倣おうとしており、『仁王經』に見られる波斯匿王の姿を理想の国王とする意識を認めることができよう。このことは、不空による代宗に対する教導（菩薩王（正法治國の仏法付囑國王）としての自覺を与えること）が、ある程度の実効性を獲得していたことを意味するのではないかだろうか。

また不空が皇帝を転輪聖王＝聖位の菩薩として位置付けているからといって、皇帝を神聖なるものとし、それによつて皇帝の無条件な絶対権力を認めていいというものではない。仏法付囑國王としての正法治國や菩薩王としての菩薩行（利他行）を説くことは勿論であるが、『仁王經』自体にも國王が仏法に従わず、福の尽きるとき国土に災難が起き、國が滅亡することが説かれているし、更に不空には『仏為于王說王法政論經<sup>〔26〕</sup>』の訳出があり、そこで國王の過失と功德とが示され、國王の恣な勝手な政治（非法）を作すべきでないことが制せられている。即ち皇帝を転輪聖王＝聖位の菩薩とすることは、応に聖位の菩薩として、菩薩行としての政治を行うことを求めるものということができよう。

また先に岩崎日出男氏が、不空の文殊信仰の興隆を、代宗を普賢菩薩とし、その普賢を指導するものとしての文殊信仰の興隆であるとされていたが、不空最晩年の訳経である『大聖文殊師利菩薩仏刹功德莊嚴經<sup>〔28〕</sup>』では、文

殊菩薩が過去世において、雷音如來の世界で虛空七寶具足王という転輪聖王であったことが説かれている。この經典の訳出が五台山と文殊信仰の興隆を始めた時期よりも遅れることと、岩崎氏の指摘されるように、代宗皇帝を普賢菩薩と結びつける史料の多い点からすれば、岩崎説に従うべきであるかもしれないが、また『大聖文殊師利菩薩仏刹功德莊嚴經』の内容からすると、代宗皇帝を転輪聖王<sup>29</sup>＝文殊菩薩に當て嵌める考えも成り立つのではないだろうか。その場合、この經典は文殊菩薩の過去世の菩薩行、莊嚴淨土の行を説いているが、転輪聖王＝聖位の菩薩の正法治國＝菩薩行は、菩薩が國土を莊嚴する行として理解されるのではないか。そしてこの菩薩による國土の莊嚴が護國を実現するものという理解を認めるならば、直接的に護国を説かない『密嚴經』が、不空の立場において護国經典となることも理解されるであろう。

#### (四) 小 結

このように不空における護国思想は、皇帝を「菩薩が衆生濟度のために國王となつた転輪聖王（菩薩王）」と位置付け、その菩薩王による正法治國＝菩薩行によつて國土を莊嚴し、國土が安穩であることを求めるものと言つことが出来よう。そしてそれを受け、代宗皇帝も転輪聖王＝聖位の菩薩である波斯匿王に倣う立場を表明している。『仁王經序』に見られるこの代宗の言葉は、或いは建前的なものであつたかもしれないし、單なる理念的なものであるに過ぎないかもしれない。代宗治下の唐朝廷における仏教信仰については、単純な善因善果（樂果）・惡因惡果（苦果）の因果應報思想であるという指摘もある。勿論、因果應報思想であつても、それが人間の社會的行動を規制する規範となれば、政治の上にも相應の規制力を發揮するであろうし、社會全体にとつても、道徳的倫理的規範として働くことはあるであろう。今回見てきたような不空の護国思想が、現實の政治の上でど

の程度の実効性が在ったかは不明である。しかし不空の教導の下に、大乗の菩薩行（利他行）の思想が、代宗治下の政治理念・政策イデオロギーとして、何程かの機能を果たし得たのではないだろうかと考える。

### 三、空海における護国思想

#### （二）密教による護国

弘法大師空海の護国思想は、概ね不空の事跡・護国思想を継承するものといえよう。しかし一般的に空海の護国思想としては、密教における護国機能の強調が指摘されている。そこで空海の護国思想を見ていく初めに、先づ密教の機能による護国の主張を確認しておきたい。

#### 「與本国使請共帰啓」<sup>(30)</sup>には

この法はすなわち仏の心、国の鎮なり。氣を攘い、祉いを招くの摩尼、凡を脱れ聖に入るの 径なり。  
とあり真言密教の機能の一つとして國を鎮護することを上げていて。

また『仁王經』と並ぶ護国經典である『金光明經』を廻っては、宮中最勝会（御斎会）に関わって、空海は新たに密教の修法（後七日御修法）<sup>(31)</sup>を始めようとして上表している。

#### 「宮中真言院正月御修法奏狀」<sup>(32)</sup>

承和元年十二月乙未、大僧都伝燈大法師位空海、上奏して曰さく。空海聞く、如來の説法に二種の趣あり。一には淺略趣、二には秘密趣なり。淺略趣と言つば、諸經の中の長行偶頌是れなり。秘密趣とは諸經の中の陀羅尼是れなり。淺略趣は太素本草等の經に、病源を論説し、薬性を分別するが如し。陀羅尼密法は方に依て薬を合せ、服食して病を除くが如し。若し病人に対つて方經を披き談ずるとも、癒を療するに由なし。必ず須く病に当つて

薬を合せ、方に依て服食すべし。乃ち疾患を消除し、性命を保持することを得ん。然るに今講じ奉る所の最勝王經は、但其の文を読み、空しく其の義を談ずれども、曾て法に依て像を書き、壇を結んで修行せず。甘露の義を演説することを聞くと雖も、恐らくは醍醐の味を嘗むることを阙きてん。伏して乞う、今より以後、一ぱら經法に依て經を講じ、七日の間、將に解法の僧二七人、沙弥二七人を選び、別に一室を莊嚴し、諸尊の像を陳列し、供具を奠布して真言を持誦せん。然れば則ち、顯密の一越、如來の本意に契ひ、現當の福聚に隨て諸尊の悲願を獲得ん。承和元年十二月乙未勅す。請に依て之れを修し、永く恒例と為せ。

これは宮中真言院後七日御修法の始まりとなつた上表文であるが、御斎会（宮中最勝会）に行われている『金光明最勝王經』の講經に對し、單なる講經では病氣に對して処方箋を解説するだけであり、實際に効果がある爲には、薬を服用するよう、『金光明經』も真言密教の修法をしなければならないと主張するもので、密教の功能の顯教に優れることをいうものである。またこれからすれば、後七日御修法では『金光明經』に基づく修法が行われたものと推測される。現今の御修法では両界曼荼羅を本尊とし、宝生尊を主尊として修せられるものとされるが、空海創始の時点については不明である。但し『最勝王經開題』<sup>(32)</sup>には、『金光明經』を宝部の三摩地としており、別に最勝王經法といわれるものの知られないところからすれば、現今と同様の作法であつたかもしけない。また『最勝王經開題』では、『金光明經』を不二・一如の理を説き、諸衆生を覺悟せ令める經典としており、護國の問題については述べていない。

## (二) 「國家」の鎮護

所で空海は、弘仁元年十月七日、高雄山寺において国家の為に鎮国の修法をすることを願い出ている。その上

表文「奉為國家請修法表」<sup>(33)</sup>には次のようにある。

沙門空海言す。空海幸に先帝の造雨に沐して、遠く海西に遊び、儻灌頂道場に入りて一百余部の金剛乘の法門を授けらるることを得たり。其の經は則ち仏の心肝、國の靈宝なり。是の故に大唐開元より已來、一人三公、親り灌頂を授けられ、誦持し觀念す。近くは四海を安んじ、遠くは菩提を求む。宮中には則ち長生殿を捨てて内道場と為す。復七日毎に解念誦の僧等をして持念修行せ令む。城中城外に亦鎮國念誦の道場を建つ。仏國の風範、亦復是の如し。其の将来する所の經法の中に仁王經・守護國界主經・仏母明王經等の念誦の法門有り。仏、國王の為に特に此の經を説きたまふ。七難を摧滅し、四時を調和し、國を護り、家を護り、己を安んじ、他を安んず。此の道の秘妙の典なり。空海、師の授を得たりと雖も未だ練行すること能はず。伏して望むらくは國家の奉為に諸の弟子等を率ゐて、高雄の山門にして来月一日従り起首して法力の成就に至るまで、且つは教え、且つは修せん。望むらくは、其の中間にて住處を出ずして余の妨げを被らじ。蜉蝣<sup>(34)</sup>の心体、羊犬の神識なりと雖も、此の思ひ、此の願ひ、常に心馬に策つ。況んや復、我を覆ひ我を載るは仁王の天地なり。目を開き、耳を開くは聖帝の医王なり。報ひんと欲ひ、答へんと欲ふに極まり固く、際無し。

空海はここで唐より請來した密教を「仏の心肝、國の靈宝」とし、その中に仏が國王のために説いた『仁王經』『守護國界主經』『仏母明王經』等の護國の經典があつて、「七難を摧滅し、四時を調和し、國を護り、家を護り、己を安んじ、他を安んず」の威力があるものとする。この上表文は「弘仁元年十月二十七日」の日付があるが、平城天皇より嵯峨天皇へ譲位されてまもなく、藥子の変によつて朝廷の混乱した時期のものであり、修法の目的を、直接には「國家の奉為」とする。この場合の「國家」は朝廷を意味するものといえようか。藥子の変は平城上皇の復位を狙つた藤原藥子等の一派と新帝嵯峨天皇系の一派との朝廷内における権力争いであり、天皇家内部

の変事であつたところから、「朝廷」の平安を祈ろうとするものであつたといえる。空海がこの修法を行おうと上表した理由には、四恩思想に基づく国王の恩に対する報恩の趣旨も述べられ、当時の空海の置かれた政治的状況の問題もあるが、ここに上げた密教經典の功能としては、国の全体（四海）を鎮護したり、或いは庶民夫々の「家」や個々人の平安を実現することが述べられており、究極的には菩提（成仏）を目的とする。そして唐にはこの威力によつて鎮国の道場を建て、念誦僧に修行させているという。これらからすれば、その修法の目的は国王守護のみではなく、同時に民衆全体の守護を願つたものであるといえよう。

空海には、外にも同様な立場の表明が見られる。

「奉為四恩造二部大曼荼羅願文」<sup>(35)</sup>

伏して願くはこの功業を廻して仏恩を報じ奉り、國家を擁護し、悉地を尅証せん。刹は妙樂の刹に均しく、人は不変の人と同じからん。若しは貴、若しは卑、或は道、或は俗、財を捨て力を効すの績、筆を揮い、針を投するの嘗み、木を伐り、水を汲み、膳を設け、味を調へ、心を挙げて隨喜し、掌を合せて低頭す。云々ここに見られる「國家」は、「天皇の家」であるか、「朝廷」であるか、或は天皇の統治する領土としての「日本の國」であるか、確定はできない。しかし「貴・卑」「道・俗」などをあげるところは、全ての民衆（本来的には人に限らず、六道全ての衆生であろうが）を含めて「擁護」しようとするものと理解される。

「請東寺毎年安居講守護經表」<sup>(36)</sup>

東寺毎年の安居に守護國界主經を講ずる事

右沙門空海奏す。（中略）当今天下の諸寺、毎年の安居に、或は最勝王經を講じ、或は法華經を演べ、或は理趣般若を説き、或は海龍王經を祝する等なり。此の寺、堂宇新に構へて未だ講經を定めず。案するに、去

し弘仁十四年十一月二日の官符に備く、右大臣宣して勅を奉ず。件の寺に真言宗の僧五十人を住せ令む、其の宗の学者一ばら大毘盧遮那經、金剛頂等の二百巻の經等に依る云々、海公坏に乗じて道を誘ひて秘密の真言を伝へ、錫杖を杖き禪に安じて神呪の妙力を持す。又夫れ東寺は遷都の始、國家を鎮せんが為に、柏原の先朝の建立したまふ所なり。乞ふ、此の状を察して僧徒等を率ゐて真教を讚揚し、禍を転じて福を修し、国を鎮め、家を護らんてへり。今此の守護國界主陀羅尼經一部十巻は、文、顯密を括り、義、諸乘を呑む。転禍為福の方、降雨止風の法、具さに此の經に説けり。伏して望らくは、毎年夏中、永く此の經を講じて国家を擁護せんことを。天恩允許せば、請ふ所司に宣付したまへ。天長二年三月十日

ここでは東寺という寺が、平安京へ遷都した初めに「國家」を鎮護する目的で建立されたとされているが、遷都を理由とするところからすれば、この「國家」は朝廷か、或は首都（王城）としての平安京を意味するものかとも考えられる。後に続く東寺『守護經』講經の目的には「禍を転じて福を修し、國を鎮め、家を護」することが上げられており、やはり単に朝廷や王城の鎮護のみではなく、広く国の全体にまで及ぶことが意図されていると思われ、ここにおける「國家」も、国土を含めた国の全体を指すと見てよいのではないか。

これにたいして「於紀伊国伊都郡高野峯被請乞入定廻表」<sup>(37)</sup>には次のようにある。

今思はく、上は國家の奉為に、下は諸の修行者の為に、荒藪を芟り夷げて、聊か修禪の一院を建立せんと。經の中に誠め有り。山河地水は悉く是れ國主の有なり。若し比丘、他の許さざる物を受用すれば、即ち盜罪を犯すてえり。加以、法の興廢は悉く天心に繋れり。若しくは大、若しくは小、敢へて自由にせず。望み請ふらくは、彼の空地を賜ふことを蒙つて、早く小願を遂げん。然ば則ち、四時に勤念して以て雨露の施を答し奉らん。

ここでは「上は國家の奉為に、下は諸の修行者の為に」高野山を拓いて新寺を建立せんことが述べられる。土地公有の律令制下において、新寺建立のための土地を獲得するためには、朝廷・天皇の許可が必要であつたし、その寄進を受けて新寺建立をするならば、朝廷・天皇は檀越といふことになる。ここにおける「國家の奉為」には、その檀越の布施に対する報恩の意味が認められるであろう。またこれまでに見てきた「國家」の用例からするならば、國家と國主とは、同じ対象（天皇）についての言い換えではなく、「國家」は朝廷の意味とするのが妥当であろう。

この当時の「國家」の語の意味について、一般的には天皇そのもの（個人）を指すとする理解が多いが、空海の用語としては「國家」に対する「公家」の語もあり、天皇個人を指す場合には「皇帝陛下」「聖王陛下」「國主」等と称されており、区別すべきであろう。諸橋轍次編『大漢和辞典』には「國家」の意味として「(1)くに、王室」と国土。(2)天子、王。(3)諸侯の国と卿大夫の家。(4)現在の朝廷。などがあり、(5)として現代の国家の意味が上げられる。平安期における「國家」の語は、確かに天皇個人を指す意味にもなりうるが、空海の用例の中では、「(1)くに、王室と国土」と「(4)現在の朝廷」の意味に使用されているものと思われる。

また『秘藏宝鑑』中巻には憂国公子と玄閑法師の十四問答の中に

憂国の公子、玄閑法師に問ひて曰く（中略）所以に前來の聖帝賢臣、広く伽藍を建てて僧人を安置す。万戸を割きて鐘を鳴らし、千頃を開ひて羯食を鼎ふ。憑み仰ぐこと他に非ず、只、國家を鎮押し黎元を利済するに在り。然るに今、在ら所る僧尼、頭を剃て欲を剃らず、衣を染めて心を染めず。戒定智慧は麟角に乏しく、非法濫行は龍鱗に鬱なり（中略）糺風茲れに因つて陵替し、仏道之れに由つて毀廢す。旱澇洩りに至り、疫癆年に起る。天下版盪し公私塗炭すること、職として此の由なり。若かじ、一切度を停めて供を絶んには。若し羅漢得道の者有

らば、身を屈して頂敬し、國を傾けて供給せんのみ。

或は

公子(39)

が曰く、既に聖賢の弁へ易からざるを聞く。然れども猶、仏法は國を蠹したり。僧人蚕食す。其の益、安くんか在るや。師の曰く、有益無益は後に更に陳答せん。且く大綱を挙げて道俗の損益を示せば、今、子

が問ひを聞くに、仏法の流傳を思はず。只、國家の損益を憂ふるに在り。並びに忠臣義士は誠に然る可し。

夫れ國を建て、職を設け、君を樹て、民を御むる所以んは、本、天下を宰て君王に供へ、海内を屠て臣佐に給せんが為には非ず。當に以て天下の父母と與じて万民の塗炭済はんが為なり。然れば則ち馬を御するの法は鑣策に非ざれば能はず。人を馴むるの道は教令に非ざれば得ず。是の故に五常の法を垂れて四海の人を導く。五經三史其の正路を示し、金科玉條其の邪逸を防ぐ。若し主上をして之れを行はせ使むれば、則ち天下無為なり。黎下之れに遵へば、則ち宇内無事なり。君臣父子の礼、序有り。上和下睦の義缺けること無し。  
(中略) 又夫れ諸寺の封戸は一万を出です。僧尼の啜粒は一鉢に過ぎず。經を読み仏を礼して國家の恩に報

じ、觀念坐禪して四恩の徳に答ふ。

と見られる。『秘藏宝鑑』における護國の問題は後に述べるが、ここでは僧尼を安置することは「國家を鎮押し  
黎元を利濟する」ためであるとし、國と同意のように用いたり、或は「國家の恩に報じ、觀念坐禪して四恩の徳に答ふ。」のように、國家を朝廷の意味に使用していると思われる例もある。また國を「天下」「四海」「宇内」等と言ひ換えている。これからすると國とは天下・四海を範囲とするものと考えられる。また「國を建て、職を設け、君を樹て、民を御むる」とある所からは、人間界の中で、國王の統治する領界の中という面も見られるであろう。但し、國を建てる理由は「君王に供へ」「臣佐に給」するためではなく、「万民の塗炭を済」うためであ

つて、主上（国王）に五常の法を行わせれば天下無為であり、民衆が五常の法に従えば宇内無事であるとされ、護國の範囲・目的の一面を理解することが出来よう。全体として見れば、空海の用例における「國家」は粗「国」と同意としての国土・天下であつたり、朝廷を意味する語であると見られよう。或は王室（国王の家としての天皇家）や朝廷に、その統治する領土（国土）を含めたものとして捉えているようにも見られる。どちらにしろ空海において「國家を鎮押」することは、「万民の塗炭を済」うことであり、民衆の平安を実現することであつたと言ひ得よう。

### （三）国王について

次に「國家」ではなく国王（天皇）について述べる資料を見ていただきたい。

#### 「天長皇帝於大極殿屈百僧雪願文」<sup>(40)</sup>

惟れ天長四年中夏の月朔乙酉、皇天の兒とする所、蒼生の父とする所、陽谷の帝、祖州の林、甲膚を侵割し、身心を潔淨して己を尅めて人の為にし、民の罪を予に推る。（中略）又夫れ国は民を以て基とす。人は食を以て命とす。人の命の繋けたる所は惟れ食、惟れ衣なり。衣食の在る所、允に農、允に桑なり。農桑何を以てか得ん。唯、平施を憑む。然るを今、霖節に霖せず、雨際に雨らず。（中略）万民罪有る、唯一人に在てす。一人の仁、盍ぞ万姓に被らしめざらん。故に經に云く、羅惹、名を知らざれば、人民貪殺すること多し。三綱弛び素れて五常廢れ絶ゆるときは、旱澇飢饉し邦国荒涼せり。國十善を行い、人五戒を修すれば、五穀豊登し万民安樂なり。敢へて斯の義を取つて躬を正しくし物を率ふ。攘災を祈桓に仰ぎ、脱難を普明に取り、三尊を仰ぎ奉つて、百僧を延屈し、大般若經を転読して天中の天に供養す。仰ぎ願はくは、四智の法

帝、五大の忿王、十護の諸天、八部の靈神、智劍を揮つて黔黎の業を断じ、通輪を馳せ蒼生の障を摧きたまへ。（中略）畝に余糧あつて路に遺を拾はず。野老は帝の力を知らずして、家嬰は悉く王乳に飽かん。首股明良なること、豈に只囊の辰のみならむや。庶事康哉ならむこと、當に今日に見るべし。然して後に三界法水に沐し、六趣甘露に飽ひて、同じく愛纏を出でて、共に覺道を成ぜん。

ここでは国王（淳和天皇）を、天より天命を受けた天子、民衆を子として撫育する仁帝という中國的帝王觀が語られると同時に、民の罪を自己に引き受け、民に代わつて苦しみ、身を慎む者とする。これは空海が天皇の在るべき姿を實際のこととして表現したものであるが、淳和天皇の發願による大極殿での法会の願文という性格からして、天皇以下の朝廷貴族達が法会において直接に聞くことを前提としたものであり、単純に天皇を讚歎するためだけのものではなく、そこには教導の意味も含まれていると見なし得るであろう。また國の基を民とし、その民の命を養うための農桑と位置付け、万民の罪によつて旱や飢饉が起き、民衆が五戒・十善を護ることによつて「五穀豊登し万民安樂」であるとする因果應報の理が述べられ、國が豊かで平穩であれば、民衆は国王の力（働き・役割）を忘れるようであるとする。これは国王（天皇）の役割・目的を、民衆の平穏・安樂を実現することとするもので、天皇転輪聖王（菩薩王）観に通じる表現といえよう。

この雨乞の法会は『大般若經』転読会であったが、外にも同様な趣旨の文章が見られる。護国法会である仁王会に關するものとして『性靈集』<sup>(4)</sup>には「被修公家仁王講表白」がある。

謹んで天長二年閏七月十九日に、宮中および五畿七道にして一百師子座を設け、八百怖魔の人を延いて、一日両時に仁王護国般若經を演べ奉る。（中略）この白業を惣べて、聖体を資し奉る。伏して願わくは、命令の五忿、輪劍を揮つて魔怨を降し、自性の十六、惟宝を磨いて福寿を滋くせん。洪祚永永として介石を猶

短きに始り、玉体堅密にして金剛を減えさきに咲わん。十善の風、四天を扇いで條を鳴らさず。万民の廩、九年に貯えて遺を拾はじ。其の帝力を忘れてその垂拱を悟らん。（中略）普ねく幽明を潤して、広く動植に及ぼさん。共に般若の甘露を沐して同じく解脱の蓮台に昇らん。

ここにおいては「聖体を資し」「洪祚永永」「玉体堅密」など國王（天皇）守護を述べる。空海は前に弘仁七年十月八日より十四日まで、嵯峨天皇の病氣平癒を祈つて護摩を焚き、修法を修している（「〔祈誓弘仁天皇御厄表〕」）。しかしこれは個人的な病氣平癒の祈願というべきもので、鎮国・護國のための修法ではなく、護国に関わる國王守護の思想を示すものとも言えないであろう。それに対し「被修公家仁王講表白」は、護国法会である仁王会において、護国と同時に國王守護が述べられている。しかしながら、「萬民の廩（くら）、九年に貯えて遺を拾はじ。其の帝力を忘れてその垂拱を悟らん。」といふように「天長皇帝於大極殿屆百僧雪願文」と同様な民衆の安樂が願われており、また更に廣く動植（國土及び（三惡趣を含めた）一切衆生）にまで及ぼして、「同じく解脱の蓮台に昇らん」ともしているのである。

ところで以上のような、「民衆が帝王の存在を忘れるような平安を実現する役割を担う國王」という國王觀に對して、四恩の一としての國王の恩について、「講演仏經報四恩德表白〔43〕」の中で

又夫れ此の身は虛空より化生するにも非ず、大地より変現するにも非ず。必ず四恩の徳に資けられて、是に五陰の体を保つ。所謂る四恩とは、一には父母、二には國王、三には衆生、四には三宝なり。我を生じ、我を育するは父母の恩、（中略）父母我を生ずと云ふと雖も、若し國王なくば強弱相ひ戦い、貴賤劫奪して身命保ち難く、財宝何ぞ守らむ。万生の室宅を安んじ、四海の康哉を与ふ。其の官邑を封じ、其の爵祿を授く。現世の顯榮を為し、後葉の美声を流す。國王の力、只能く然らしむ。（中略）世間の父母は但一期の肉

身を育う。國主の恩徳は凡身を助く。若し能く生死の苦を断じ、涅槃の樂を与ふるは三宝の徳、不可思議なり。

と述べられている。ここでは父母・國王・衆生・三宝の四恩について述べ、國王の恩について解説しているが、殊に民衆の世間的な平安と榮達を実現し、保証する働きを為す存在として示される。ここに見られる國王の姿は、「天長皇帝於大極殿屈百僧雪願文」や「被修公家仁王講表白」に認められる「民衆が帝王の存在を忘れるような平安を実現する役割を担う國王」觀に共通したものであり、中國的帝王觀の問題を含めて、極めて理念的・概念的なものであるが、それと同時に、國王の存在理由が極めて機能的に捉えられているといえよう。これからすると空海は、國王というものを、特定の社会的な機能・役割（社会の平安を実現すること）を持つた一つの機関の如きものとして位置付けていたことが考えられるのではないか。後に触れる天皇転輪聖王觀をも含めて、そのように理解されるのではないかと思われる。

ところで「被修公家仁王講表白」には國王守護が述べられていた。これに対し承和元年十二月の空海の上表によつて始まつた宮中真言院後七日御修法であるが、これは『金光明最勝王經』に基づく修法であつたと考えられる。そして『金勝王經秘密伽陀』<sup>(45)</sup>には

是故に我等三業を淨めて      君の為、國の為に誠忠を竭す      不來にして來りて金像を降し      無念にし  
て念じて玉躬を護りたまへ      四海康哉にして帝力を忘れ      百工良才樂むに窮り無からん      弔に破塊の  
雨無く      葉に鳴らざる風有り      四生慈運に潤ひ露し      三宝更に興隆せん

とあつて、國王守護が護国とともに祈願されている。ここでも「民衆が帝王の存在を忘れるような平安を実現する役割を担う國王」という國王觀とともに玉体（國王）守護が述べられるという点で「被修公家仁王講表白」に共通している。また後七日御修法において玉体加持・御衣加持が行わられるが（現在は玉体加持は行われていない）、

『金勝王經秘密伽陀』が後七日御修法始修に關わるものだとすれば、空海當時より行っていた可能性も考えられる。またここでは「四生」にまで慈雨の及ぶことが言われ、やはり人趣だけではなく、功德の及ぶ範囲が異生（人以外の衆生）をも含むことが知られる。また外に

第六卷 四天王護国品

法帝人帝、異道に非ず 身を治め國を治むるは並びに方を同じくす （中略）人を敬い方を敬へば四

天護り 法を遣れ人を遣れば身國亡ぶ

<sup>(48)</sup> 王法政論品 七言

國主と心王と其の法同じ 心を修め國を修むれば道則ち通ず 惡人煩惱、縱に檢せざれば 象蓮池  
を踏みて身遂に終る 法寶を尊重すれば諸天護る 正教に順ぜざれば隆なること能はず 内外両つの  
刹土を飾らんと欲はば 必ず須く十号の雄に帰依すべし

<sup>(49)</sup> 至心發願

（中略）願はくは國王五類の天と共に 十方衆生海を窮尽して 平等に一如の中に証入せん

などとあり、仏法・正法に基づく治国（正法治国）による護国が述べられ、國王と共に「十方衆生海を窮尽」して悟りに到ることが願われている。これは「民衆が帝王の存在を忘れるような平安を実現する役割を担う國王」観とともに、國王がその本来の役割・機能を果たす手段であり、同時に目的でもある仏法という一面をも示しているといえよう。

また長谷宝秀編『弘法大師全集』第三輯の『拾遺雜集』には、更に「講仁王經願文（或曰開題）」が収録されている。

緯れ昭陽の大荒、白藏の初節、城中の一大諸天の子とする所、身を洗ひ心を澄まし誠を投じて帰命し、敢へて仏駄・達磨・僧伽に告ぐ。夫れ高天覆はずんば人民何ぞ生ぜん。厚地載せんば草木誰れにか憲らん。所生の尤靈なる、惟れ人を貴しと為。貴きの原は惟れ君、惟れ王。君は是れ人の父、民は則ち君の子たり。子の病愈えずんば、父何を以てか安ぜん。四大の疾は薬針の治する所、一心の患は深法能く療す。聞道く、大雄の調御は天中の天、仁王の尊経は玄の又の玄、之れに帰し之れを仰げば、神力能く救ひ、若しは読み、若しは講ずれば、万済忽に消す。是の故に釈提一び誦して、修羅の軍瓦碎氷銷し、普明二び説ひて、班足の忿、雲巻霧散す。所以に朝廷の変怪を鎮め、元元の塗炭を済はんが為に、謹で紫微の極殿、青春の鳳樓、五畿の内、七道の諸國に於て、道場を嚴飾し、妙供を陳列し、一百獅子の座を敷き、八百の竜象衆を屈して、五種の般若を奉宣して、内外の国を守護す。仰ぎ願はくは云々。

これについては編者自身も、「昭陽の大荒」が癸巳を指し、弘仁四年（八一二）に当たるところから疑問を提示されているが、今の問題に関しては、「天長皇帝於大極殿屈百僧雪願文」や「被修公家仁王講表白」等とも共通した立場を示すものといえる。ここでも民の安樂を目的とする「民の父としての国王」觀と、「朝廷の変怪を鎮め、元元の塗炭を済う」ための仁王会であることが述べられ、その功能によつて日本の國の中だけではなく、國の外をも守護することが諱われる。この「内外の國」については、五畿内の諸國（内）と、七道の諸國（外）という解釈も在り得ようが、今は國王（天皇）の領土である日本の國（内の國）とその外の國（諸外國）と理解した。文章的に見ても空海自身のものとは思ひ難いが、寛平四年（八九二）成立の『類聚國史<sup>(5)</sup>』に引用・掲載されるところからすれば、平安中期以前には成立していたもので、空海以降の時代の真言宗内における理解を示すものとして見ることは出来よう。

## (四) 護られるべき国

また『仁王經開題<sup>(22)</sup>』によれば、

仁とは人なり。上下相ひ親しむ、之れを謂ひて仁とす。王とは主なり。衆庶の尊重する、之れを謂ひて王とす。護とは加衛なり。國とは城域なり。(中略) 護國と言つば國の言は是れ惣名と雖も、法用を明さんと欲して更に別品とす。有情世間及び器世間を合して名づけて國とす。般若は此の二世間を護して、災を禳ひ福を招くが故に護國と名づく。

とある。護國の対象である國とは、「城域」とされる所からすれば國王の統治する領土の内であろうが、そこにおいて有情世間と器世間の二世間であるとされる。これに智正覺世間を加えた三種世間は、空海が『即身成仏義』で六大所生とした法界(世界の全体)であり、智正覺世間は声聞・縁覺以上の出世間の智者であるから、國を構成する二世間は地獄界から天界に至る十界の全ての衆生と、その衆生の住する國土ということになろう。勿論、一方で「城域」ともされる訳であるから、人間界の中での地域的な限定が加わるのであろうが、空海当時の仏教信仰の様子を示す景戒(～七九五)撰『日本靈異記』には、猿や牛馬、蛇や蚯蚓などの動物(畜生)の生まれ変わりの話が載せられており、人間だけを特別視するのではなく、六道輪廻の衆生全體が一樣なる存在として捉えられており、その点からも、ここに見られる有情世間は、それら悪趣の衆生をも含めたものと理解されよう。「被修公家仁王講表白」において「広く動植に及ぼす」とあること、『金勝王經秘密伽陀』の「四生」を含めて、空海における護國の範囲が伺われる。またこの「広く動植に及ぼす」という発言は、非情(器界)である植物にまで及ぶという意味において、器界を如來の三昧耶身とする六大思想、依法・正法の相互涉入・無二無別なるこ

とを説く声字実相思想に基づく可能性があるが、これだけでは何とも言い得ない。しかし護国が智正覺世間を除いた、世間的・世俗的な立場の二世間を述べるところからすれば、密教的な立場ではないようにも思われる。

### (五) 天皇転輪聖王（菩薩王）観

また『性靈集』の中には天皇を転輪（金輪）聖王と表現する文章を見出すことが出来る。これは不空が代宗皇帝を転輪聖王と位置付けたことに倣つたものと思われる。

「右將軍良納言為開府儀同三司左僕射設大祥齋願文」<sup>(53)</sup>

仰ぎ願はくは、皇帝陛下、金輪、四天に転じ、智劍、三障を斫らん。魔軍、面縛して海内外波なからん。

「大僧都空海嬰疾上表辭職奏狀」<sup>(54)</sup>

伏して乞ふ。永く所職を解いて常に無累に遊ばん。但し愁ふらくは、幸ひに輪王に逢ひたてまつて、所願を遂げざらむことを。

「高野建立初結界時啓白文」<sup>(55)</sup>

爰に輪王、運を啓いて此の法を弘めんと擬する。

「獻梵字并雜文表」<sup>(56)</sup>

伏して惟れば皇帝陛下、貫三に号を表し、減五に首を称す。道、規矩に遼ぎ、明、烏兔に齊し。露、文下に沈んで六合無為なり。風、琴上に動いて一人垂拱す。玉燭調和し、金鏡照輝す。所謂る輪瑞の運、今に見つ。このように皇帝陛下（天皇）が「金輪、四天に転じ」、また「輪王」と表されており、また「輪瑞の運」というのも転輪聖王の治世の時を意味し、皇帝陛下（天皇）を転輪聖王とした表現と言える。

或は直接に転輪聖王としている訳ではないが、「喜雨歌」<sup>(5)</sup>には

我が皇願を垂れて人の為に出でたまふ。且は智、且は仁ありて八州に臨めり。三教九流一心に裏み、四量六度万劫に修す。人の為に咎を引いて樓觀を避り、物の為に浪を滅して日夕に憂ふ。寺寺に僧を進めて妙法を開き、山山に使を馳せて祷祈すること周し。

とある。これは旱に祈雨の修法を行い、雨の降つたことを喜ぶ詩であるが、天皇が、願によつて人の為に人界に生まれ出た存在であり、智・仁があつて、四無量心・六度などの菩薩行を万劫に修していとされる。即ち天皇を、菩薩の化現とする考え方であり、天皇＝転輪聖王（＝聖位の菩薩）観に基づくものといえよう。

『性靈集』以外でも「請東寺毎年安居講守護経表」<sup>(58)</sup>には

伏して惟れば、皇帝陛下、徳、乾坤に齊しく、明、日月に超へたり。法輪常に転じて普ねく群生を利す。  
とあり、金輪ではなく法輪を転ずるとされる。転法輪は説法（仏の教えを説くこと）であるが、これが皇帝陛下（天皇）の行為として示されることは、天皇＝転輪聖王＝聖位の菩薩とする立場によるものであろう。

空海は『十住心論』の中で、『仁王經』等によつて転輪聖王について詳しく述べている。『十住心論』第二巻では人趣である愚童持齋心について述べるが、その大半が国王の問題で占められる。

空海は『十住心論』を撰述するに当たつて、良賀（七一〇～七七一）の撰した『凡聖界地章』<sup>(60)</sup>を利用し、引用している。『十住心論』の国王の問題は、その前の十善戒を説く部分から、殆どが『凡聖界地章』からの引用文である。その点から言えば「空海は『凡聖界地章』を引用したために、ここに国王の問題を詳しく述べることになつただけで、必ずしも空海自身の意図ではなかつた」という解釈も成立するかもしれない。しかし空海は天皇を転輪聖王として位置付けており、これは不空の事跡に倣つたものである。そして良賀は不空の訳経弟子であり、

然も不空による『仁王護国般若波羅蜜多經』の新訳に従い、更にはその訳経が成つて後、代宗の命によつて『仁王經疏』を撰進している。即ち良賀は不空の護国思想を宣布し、皇帝を教導する所に直接関わつていたのであり、その撰述を利用することは、空海にとって不空の思想を引用することであつたと思われる所以である。

また『凡聖界地章』では第一に欲界を明し、第二に色界を明し、第三に無色界を明し、第四に劫量を明す、その第一の欲界を明す中に一に五輪山を明し、二に四大洲を明し、三に五趣を明し、四に三乗の賢聖を明し、五に欲界の六天を明す、とされているが、『十住心論』第二巻に引用されているのは、先づ一つには、第一「欲界」の中の第三「五趣」の第四「人趣」の説明の中から、各種の外道を説いた後に、<sup>(62)</sup>十善と不正治の國王と正治の國王とが示される所である。またもう一つは第一「欲界」の中の第四「三乘の賢聖」の中の菩薩に關する説明から、賢位の輪王について明す一段と初地の菩薩の輪王を明す一段<sup>(63)</sup>である。<sup>(64)</sup>即ち空海は特に國王に関する記述を選び出して『十住心論』中に引用しているのであり、単に『凡聖界地章』をそのまま引用しているのではない。そこに空海の意図が認められるのである。

不空が皇帝を転輪聖王（金輪聖王）としたように、空海もまた天皇を転輪聖王（金輪聖王）としていた。その転輪聖王に関して、『凡聖界地章』は『仁王經』を中心とし諸經論を引用し、詳しく述べて説明している。空海は更にそれを偈頌に纏めて提示している。その中で転輪聖王は三賢位以上の菩薩であり、特に金輪聖王は初地の菩薩とされていて、不空の事績の中では、皇帝を転輪聖王とすることは、また皇帝に菩薩としての自覚を付与することと一体であった。空海における『十住心論』の意味も、『十住心論』が天皇に上進され、天皇を初めとする朝廷貴族・官僚達が読むことを前提とした撰述であるだけに、不空の場合と同様な意図を見ることが出来るのではないだろうか。『凡聖界地章』もまた不正治・正治の國王を説く一段は不空訳の『仏為于 王說王法政論經』の全文

が引用されているが、空海はそれをそのまま引用している。ここには正法治国論と同時に不正治である非法の悪王が示されているのであり、善因樂果・惡因苦果の因果応報の理に基づいた、国王（天皇）に対する治国的心構えを教導する意図が見られるのである。

このような天皇転輪聖王觀は、空海と同様に『不空三藏表制集』を依拠として利用した最澄には見られないようである。但し空海以降、空海の門弟（東密）以外においても見ることが出来る。承和四年三月三日付けの真雅・実惠の署名のある「觀心寺縁起實錄帳」、寛弘三（四）年十月十一日の「紀伊國金剛峯寺解案」、寛治六年五月廿一日の「東大寺牒案」<sup>(67)</sup>、天仁二年七月十日の「丹波國在序官人解案」、天治三年三月二十四日の「藤原清衡立願文案」<sup>(68)</sup>、保元三年七月の「興福寺衆僧等申狀」<sup>(69)</sup>、応保二年十一月の「東寺門徒申狀案」、養和元年十二月二日の「後白河院院序下文案」<sup>(70)</sup>、仁寿元年十二月一日の「僧円珍上表」、大治四年十一月廿一日の「東大寺所司解」<sup>(71)</sup>、嘉応元年九月廿九日の「紀伊國司序宣案」<sup>(72)</sup>、「住吉大社司解」<sup>(73)</sup>、などである。これらの表現は、空海の天皇転輪聖王觀を継承するものではあるが、果たしてどこまで空海の意図を継承できたかは不明である。或は単なる天皇称賛のための褒め言葉、一種の敬語の如きものに堕しているように受け止められるものも無いではない。これは後代の空海思想の継承の問題であるが、夫々の文書の成立の背景を良く調査検討しなければ判らないものであり、今は省略する。但、空海以降にも、天皇を転輪聖王（金輪聖王）と表現することが継承されていたという点だけを指摘するに止めたたい。

## （六）僧尼と護国

ところで直接に護国を問題とするものではないが、空海は『秘藏宝鑑』中巻の唯蘊無我心の説段における憂国

公子と玄閻法師の十四問答の中で、仏教と僧尼の社会における存在理由を述べる。それは

(7)

憂国の公子、玄閻法師に問ひて曰く（中略）所以に前來の聖帝賢臣、広く伽藍を建てて僧人を安置す。万户を割きて鐘を鳴らし、千頃を開ひて羯食を鼎ふ。憑み仰ぐこと他に非ず、只、國家を鎮押し黎元を利済するに在り。然るに今、在らゆる僧尼、頭を剃て欲を剃らず、衣を染めて心を染めず。戒定智慧は麟角に乏しく、非法濫行は龍鱗に鬱なり（中略）积風茲れに因つて陵替し、仏道之れに由つて毀靡す。旱澇洩りに至り、疫癪年に起る。天下版盪し公私塗炭すること、職として此の由なり。若かじ、一切度を停めて供を絶んには。若し羅漢得道の者有らば、身を屈して頂敬し、国を傾けて供給せんのみ。

という現実の僧尼の非法・濫行に対する厳しい批判から始められる。そこでは天皇や朝廷官吏が寺院を建立し、僧尼を供養する理由として「國家を鎮押し黎元を利済する」という目的が上げられる。ここにおける「國家」は先に見た所からすれば、皇室・朝廷と国土とを含めたものであろう。また「黎元を利済する」という所からも民衆の平安の実現を求めるものと言える。また僧尼の非法・濫行によつて仏教が衰微し、それによつて災害の起ることが危惧されている所からも、護国に関わる問題として、僧尼の濫行が批判されているとも言える。これに対する玄閻法師の反論がなされるが、そこで賢聖（四向四果の聖位に上つた声聞緣覚、及び十住位以上の菩薩）は出現しがたく、また五濁悪世（末法）には持戒・修徳の者は少ない。しかしその中にも人が居ないわけではなく、ただ和光同塵のために知りがたいのであるとされる。その後更に第六問答において

公子が曰く、既に聖賢の弁へ易からざるを聞く。然れども猶、仏法は国を蠹したり。僧人蚕食す。其の益、安くんか在るや。師の曰く、有益無益は後に更に陳答せん。且く大綱を挙げて道俗の損益を示せば、今、子が問ひを聞くに、仏法の流傳を思はず。只、國家の損益を憂ふるに在り。並びに忠臣義士は誠に然る可し。

(7)

夫れ国を建て、職を設け、君を樹て、民を御むる所以んは、本、天下を宰て君王に供へ、海内を屠て臣佐に給せんが為には非ず。當に以て天下の父母と与じて万民の塗炭済はんが為なり。然れば則ち馬を御するの法は鑣策に非ざれば能はず。人を馴むるの道は教令に非ざれば得ず。是の故に五常の法を垂れて四海の人を導く。五經三史其の正路を示し、金科玉條其の邪逸を防ぐ。若し主上をして之れを行はせ使むれば、則ち天下無為なり。黎下之れに遵へば、則ち宇内無事なり。君臣父子の礼、序有り。上和下睦の義缺けること無し。

(中略) 又夫れ百工天に代り、九牧人を馴む。七道五畿の長、三百六十の守、県県の令尉、郷郷の里正、家の父子、門門の百姓、其の数無量にして貴賤無辺なり。然れども猶、仁義を行ふ者幾何ぞ。忠孝を修する者幾許ぞ。礼信を慎み守る者幾か有る。律令を犯さざる者幾人ぞ。並びに皆上下文を読んで其の行を慎まず。貴賤、口には是なれども心行は悉く非なり。(中略) 公子が論ずる所の如きは、天下に所有る百工令長、並びに皆法に乖く者多く、率土に所有る元元、忠孝は聞ゆること希なり。三教は皆是れ一人の弘伝する所なり。何を以てか釁縕の違犯をば毛を吹ひて瑕を求め、儒素の邪非をば含弘にして糺さざる。又夫れ諸寺の封戸は一万を出でず。僧尼の啜粒は一鉢に過ぎず。経を読み仏を礼して國家の恩に報じ、觀念坐禪して四恩の徳に答ふ。然るに今、俗素の衣食は、或は万户の侯を食み、或は千乗の国を費す。百里の宰、三公の職、尸坐溪壑し、碩鼠尾間なり。空しく人禄を食み、徒らに人官を受く。八元の美、五臣の徳、伊尹鼎を負ひ、公望穀を垂る。張良が三略、陳平が六奇、是の如くの功、何を以てか聞こへざる。若し僧尼の一鉢を責むれば、何ぞ俗素の多費を檢へざる。

と述べて、仏法が國を蚕食するという批判を上げ、これに対して國を建てるることは民衆の平安のためであつて、決して国王・官吏のためではないことを示し、更に上は朝廷官吏から下は地方官吏・庶民の家々に至るまで、非

法の者の多いことを指摘し、批判して、僧尼の瑕疵を批判する前に官吏の非法を反省しなければならないとする。

そして更に第十三問答で

公子が曰く、既に提撕を蒙つて心霧忽に消えぬ。然るに猶、心中に未だ決せざる者有り。何となれば、既に得道の者無しと雖も其の道絶つべからず。戒慧を具する者は辱の若く昧の如しと承んぬ。然るに今世間を見るに、兆役の者衆く、姦盜の者多し。代を御むる聖皇、時を佐くる賢臣、斯の獮猴を見て黙し忍ぶこと能はず。仏教と王法と相ひ和すること如何ん。師の曰く、此れに二種有り。一には悲門、二には智門なり。大悲の門には開ひて遮すこと無く、大智の門には制して開くこと無し。制門は涅槃薩遮等の經の如く、悲門は十輪等の經の如し。相ひ和するに与奪あり。坐贓をも断るまくのみ。又人王の法律と法帝の禁戒と事異にして義融ぜり。法に任せて控馭すれば利益甚だ多し。法を枉げて心に隨へば罪報極重なり。世人斯の義を知らず。王法を細くせず、仏法を訪わず。愛憎に隨て浮沈し、貴賤に任せて軽重す。此れを以て代を馭むれば、後報何ぞ免れん。慎まずんばあるべからず、慎まずんばあるべからず。

と述べて、大智・大悲の二門を示し、大智門には法に従つて処罰をし、身分や愛憎によつて法を枉げてはいけないとし、また大悲門には「開ひて遮すこと無」く、全てを許し包摂していく立場を説いている。これは現実の僧尼の非法だけではなく、朝廷官吏を始めとする在俗者の非法をも含めてのことであり、現実に対する厳しい批判だけではなく、彼等を包摂していくとする慈悲心の顯われと見ることが出来るであろう。そして更に

師の曰く、有益無益は後に當に陳答すべしとは、夫れ病無ければ則ち薬無し。障有れば則ち教有り。妙藥は病を悲しんで興り、仏法は障を懲れんて顯る。是の故に聖人の世に出ることは必ず慈悲に由る。大慈は樂を与へ大悲は苦を抜く。拔苦与樂の本は源を防がむには如かず。源を防ぐの基は教に非ざれば得ず。疾に輕

重有れば葉に則ち強弱あり。障に厚薄有れば教は則ち浅深あり。增劫には病輕ければ輪王人を御し、減劫には厚障ければ如來來教を垂れたまふ。五濁惡世の衆生は疾重し。三毒鬱りに興り八苦身を迫む。福德薄少にして貧病極て多し。斯れ即ち前世惡因の報感なり。遂に乃ち味を嗜む者は生命を殺して腹を填て、財を貪る者は他物を奪て衣食す。色に耽る飛蛾は炎を払て身を滅し、酒を好む猩猩は忿の辺に縛せ被る。是の如き邪見の行、勝計す可からず。此の生に惡業を作て後に当に三途に墜つべし。三途の苦は劫を経ても免れ難し。如來の慈父、此の極苦を見て其の因果を説きたまふ。惡の因果を説ひて其の極苦を抜き、善の因果を示して其の極果を受けたまふ。（中略）惡を断するが故に苦を離れ、善を修すが故に樂を得。下人天従り上仏果に至るまで皆是れ斷惡修善の感得する所なり。斯の両趣を示さんが為に、大聖教えを設けたまふ。仏教既に存せり。弘行は人に在り。是の故に法を知る者は出家して灯を伝へ、道を仰ぐ者は道に入て形を改む。經に云く、若し国王父母有りて、人民男女等を放して出家人道せ令むれば、所得の功德無量無辺なりと。僧尼有るが故に仏法絶へず。仏法存するが故に人皆眼を開く。眼明にして正道を行ず。正路に遊ぶが故に涅槃に至る。加以ず、經法の在る所、諸仏護念し諸天守衛したまふ。此の如き利益、勝計すべからず。

と述べ、五濁惡世の衆生は「惡業を作て後に当に三途に墜」ち、苦を受けようとしているので、これを悲しんで仏は因果応報の理を説かれ、惡を止め、善を勧めるのであるとする。そしてこの仏の教え（因果応報の理）は僧尼が存在することによって存続していくのであり、仏法が存続するが故に人は正法に眼を開き、修業をし、悟りに至ることができるるのであるとされる。また菩薩は仏法を存続せしめるために出家をし、僧尼になるのだという。空海はここで護國の面における僧尼の存在理由について述べているといえよう。それは善因樂果・惡因苦果の因果応報の理に基づく現世の禍福の理解であり、それを教えるものとしての仏教の価値であり、その仏教を存続せ

しめるものとしての僧侶（出家者）であるといえる。即ちここでは仏教の社会における存在理由として因果応報の理を教えることにより「人々の惡を止め善を勧める働き」を示し、僧尼の存在理由としては「仏法を存続せしめるという働きを担うもの」を提示しているといえよう。またそこでは現実における無慚無愧なる破戒・非法の僧尼に対する厳しい批判と同時に、<sup>〔前ばかり〕</sup>設え名前ばかり、形ばかりの破戒・非法・濫行の僧尼ばかりであっても、僧尼（僧尼の教団・僧伽）が存在しさえすれば、それによつて仏法が存続することができるというのであり、それらの僧尼を包み込み、許していこうとする慈悲心との両面が表われているように思われる。

ところで、この十四問答における憂国公子の僧尼批判について、村上保寿氏は当時の律令官僚からの批判であると理解される。<sup>〔81〕</sup>確かに氏の指摘される如く、当時の僧尼の破戒・濫行の状況に対する批判の有つたことは事実であろうし、その僧尼の状況が日常的なものであつたことも、『日本靈異記』から理解される。しかしながら一方、星宮智光氏は、空海入唐当時の中国における三教論、特には儒家からの仏教批判を背景にしたものと指摘される。憂国公子の主張の中には、僧尼に対する批判だけではなく、それを越えて仏法そのものに対する批判にまで踏み込んでいるところがあり、当時の律令官僚からの批判は、僧尼の非法・濫行に対するものは有つても、仏法の靈験そのものに対する不信の表明は見られず、村上氏の説よりも星宮氏の論に説得力があるようと思われる。しかし憂国公子も玄関法師も、共に空海が創作した人物であり、空海自身の意識を表明したものと考える。勿論、村上・星宮両氏の指摘されるような背景も当然大きく影響しているではあるが、それより以上に空海自身の、僧尼の現実に対する批判の表明なのである。空海自身が僧尼の在り方に対する理想を求め、しかも現実の僧尼が、そこから大きく違背しているという事實を認識しているのであり、厳しい批判をしつつ、そのような者たちに対しても存在意義を認めていこうとする、いな無上の価値である仏法の存続のためには、非法濫行の僧尼の存在を

認め、擁護しなければならない、そういう空海の苦しい立場が、憂国公子の批判の過激さに表れているのではないか。十四問答の終りにおいて空海は、社会における仏教の役割の中心を「因果応報の理を教えることにより、人々の惡を止め善を勧める働き」に置いていた。そしてその仏法の存在によつて、国土の安穩、禳災招福が実現されるものとしていた。決して僧尼の存在が護国のために手段でもなければ、禳災招福の原因でもなかつた。ただ僧尼は、「仏法を存続せしめる」という役割を担うことによつてのみ、その存在意義が認められているにすぎない。菩薩は仏法を存続せしめるために出家するのであり、逆に言えば、仏法を存続させ、衆生を済度するためであれば、還俗もし、出家を否定することも有り得ると言えよう。また出家の僧尼の存在理由を、最終的に「仏法を存続させること」の一点でしか認めえない、外の意義を認めないとすれば、それだけ現実の僧尼の在り方に対して空海が深く絶望していたことを表すものではないか。空海は当時の現実を、五濁悪世の鈍根極悪なる衆生が惡業ばかりを造つて三途に墮す社会と見ていた。その中で、同様に非法・濫行である僧尼の姿に絶望し、しかも彼等僧尼によらなければ仏法の存続が有り得ないという現実認識と、その仏法により、僧尼を含めた一切衆生を済度しようと願う慈悲心との間で、この十四問答といふ僧尼批判を述べざるを得なかつたのではない。勿論、朝廷官僚を読者対象とするものではあるが、決して対他的護法論としてではなく、自分自身をこそ説得するための僧尼批判・僧尼擁護論だつたように思われるるのである。

#### 四、おわりに

不空は、護国・鎮国のために多くの密教修法・密教經典の翻訳を行つてきたが、その護国思想は密教修理によるものではなく、一般仏教的な正法治國論を中心としたものであつた。それは仏法付囑国王による正法治國である

ると同時に、国王（皇帝）を転輪聖王＝聖位の菩薩と位置付け、皇帝に菩薩としての自覺を意識させることにより、菩薩による、菩薩行（利他行）としての正法治国への実現を目指したものと理解された。そして護国・鎮国は、その正法治国による果報として実現するものであり、そこには善因楽果・悪因苦果の因果応報の理の存在を見ることができた。

これに対しても空海は不空の事跡を繼承し、同様に護国のために密教修法を行い、その密教修法の顯教に優れる靈験を強調した。しかし、やはりその護国思想は密教修理に基づくものではなく、一般仏教的な国王の正法治国による護国の実現というものであったといえる。また不空と同様に国王（天皇）を転輪聖王＝聖位の菩薩とし、同様に菩薩の化現である国王の菩薩行としての治国の実現を意図したものと考えられる。またそこで護られるべき国とは、国土と、その国土に住する衆生であり、その衆生は六道輪廻の衆生の全体を含むものであつたと思われる。また国王については、特定の社会的な機能・役割（社会・民衆の平安を実現すること）を持った一つの機関の如きものとして位置付けており、言つてみれば国王という存在そのものが、菩薩が衆生を済度するための手段・方便としての存在として捉えられているように考えられる。また空海は、仏教そのものの社会的な存在価値として、善因樂果・悪因苦果の因果応報の理を教えることによって、人々に惡を止め、善を勧めるのであり、人々の修善止惡によつて国土は安穏であり、災は禳われ、福は招かれ、民衆は平安であつて、やがて菩提にまで到ることができるとされる。即ち因果応報の理に基づく現世の禍福の理解であり、それを教えるものとしての仏教の価値である。さらに五濁惡世という歴史意識と、その末法ゆえの極惡の衆生・非法の僧尼という現実認識の中で、出家の僧尼に関しては仏法を存続せしめるものとしての存在理由を認めていたが、現実の非法・濫行の僧尼については極めて厳しい批判を加えながら、しかも悲門の立場から彼等の存在を許していこうとする慈悲の立

場を示している。

また翻つてみれば、国王の正法治国によつて国が護られ、国土が平安であり、民衆が安樂であるというのも、大きく見れば因果応報の理に基づくものであるといえる。勿論、「金光明經」に見られるような「諸天による護法の為の故の護国」の考え方は、必ずしも正確な意味での「因果応報の理」とは言えないかも知れないが、「仁王經」の転輪聖王觀を中心とする正法治国論は、専ら因果応報の理に基づくと理解される。既に不空時代の唐王朝においても、その仏教信仰受容の中心は因果応報の理に在るという指摘もあつた。空海においても仏教の社会における存在意義は、因果応報の理を教えることによる止惡・勸善の働きにあり、また止惡・修善の結果として、国土・民衆の平安の実現と、究極的には成仏が捉えられていた。そこにおいて密教の果たす役割は、護国の修法の靈験にあるが、護国的目的・対象は一般仏教的・大乗的なものと共通しており、特に密教修理に基づくものは見られない。結局、空海の護国思想は、因果応報の理に基づく、菩薩行としての正法治国による、善因善果の結果としての護国・禳災招福の実現であり、民衆の平安の実現であつたといえよう。

註

- (1) 松長有慶「護国思想の起源」「印仏研」一五〇一（昭和四一年一二月）。
- (2) 松長有慶「密教の相承者—その行動と思想」V「金剛頂經」（5）松永前掲（註2）書。
- (3) 松長前掲（註2）書。
- (4) 岩崎日出男「不空三藏と哥舒翰」「印仏研」三四〇二（昭和六年三月）。
- (5) 松永前掲（註2）書。
- (6) 金岡秀友「護國經典と言われるもの—「仁王經」をめぐつて」「東洋學術研究」第一四卷三号（昭和五〇年三月）。
- (7) 「仁王般若經」「囑累品」「大正藏」八・八三三b-c。
- (8) 「仁王護国般若波羅蜜多經」「囑累品」「大正藏」八・八三三

「不空三藏」（昭和四一年）を合わせて参考されたい。

三 b ~ c。

(9) 良賀述『仁王護国般若波羅蜜多經疏』卷下三・『大正藏』

八・五二二-b。

(10) 吉藏撰『仁王般若經疏』卷下六・『大正藏』八・三五八  
a ~ b。

(11) 不空が特進試鴻臚卿となつたのは永泰元年十一月(「不空

三藏表制集》第一「拜不空三藏特進試鴻臚卿兼賜号 制書」

【大正藏】五二・八三一-c ~ 八三三-a) であり、「仁王經」

の訳出は永泰元年四月に再訳を許されんことを願い(「不

空三藏表制集》第一「請再訳仁王經 制書」「大正藏」五

二・八三一-b)、同年九月二日に皇帝の經序を賜つて、

から(「不空三藏表制集》第一「謝御製新仁王經序表」「大

正藏」五二・八三三-a ~ b)、八月中に完成していたわけ

であり、僧統となつたのは「仁王經」訳出よりも僅かに遅

れるが、ほぼ同時期であり、不空自身は僧統の存在を認め

る立場であつたといえよう。

(12) 現在、古代の日本における仏教の受容をめぐって、仏教・

大乗の本質を喪失し民族宗教化された信仰であり、国家体制を維持するための手段とされた仏教(これを国家仏教と

称する)とする解釈がある。その中で「仁王經」における

僧籍・僧統批判記事に注目し、律令制期の僧綱制の成立を

もつて、「國家仏教」の例証ともされる(例せば梅林久高

「古代国家における護国經典の受容」二葉憲香編『日本仏教史研究』1「國家と仏教」昭和五四年)など)。しかし

「仁王經」における主張が、俗官による僧尼の理に非ざる使役を批判したものとすれば、逆に僧綱制の創出は、僧尼の僧籍の管理などを、俗官の手から離して僧尼に任せたための制度であつたとも理解できよう。僧統であつた不空の

「仁王經」の新訳には、そいつた側面を考えなければならぬのではないか。日本における僧綱制も、中国に倣つたものであろうが、やはり同様に捉えるべきであろう。

「仁王經」は度々開かれた仁王会において講ぜられた訳で、その場合には旧訳に対する注釈書が依用されたであろう。

そしてこの問題に関しては嘉祥大師吉藏の「仁王經疏」のみに記述が見られたが、やはり「俗官による、俗法に基づいた、僧尼の使役」を批判しているものと見られる。朝廷貴族達は仁王会の席において、この註釈を聞いていたであろう。律令制度下の班田収受法は戸籍を基本的要件とするものであつたし、出家者は在家の戸籍から除かれなければならなかつた。また還俗者は再び在家の戸籍に組み入れられなければならなかつた。そこにおいて僧尼の藉も記録さ

れる必要があつたし、これを俗官が管理すれば「仁王經」の説示に背くことになる。そこでその管理を僧尼の手に委ねるための機関が僧綱だつたのではないか、と考える。

「仁王經」を僧綱制の否定と捉える背景には、伝教大師最澄が「守護國界章」で良賀の「仁王經疏」を引用した主張

が知られていることに因ると思われるが、良賀の「疏」は空海の請來であり、夫れ以前からの仁王会は智顥や吉藏

の「疏」によつていたと考へられ、そこでは僧統の存在そのものを批判する訳ではない。従つて僧綱の存在について「仁王經」の教説を無視した經典受容であるとか、仏教思想から違背した民族宗教的変容と「解釈」することは、正しい理解ではないと考へる。ところで、この民族宗教化された仏教という解釈は、二葉憲香氏の提唱されたものであらう（二葉憲香「大化改新の宗教構造」特に現神の支配し規定する仏教集団の構造）。「仏教史学」第六卷三号・昭和三二年七月）が、そこに見られる仏教理解は、言つてみれば「現代的（近代西欧個人主義的）」な仏教理解、宗教に対する価値判断的立場であるといえる。その典型が、「仏教の根本的立場の要求する普遍性」を「あらゆる階層にうけ入れられて自由な人格と独立した人間の平等の自覚にはたらく」という主体的な普遍性」とし、「國家の仏教信奉によつて、仏教の持つ社会倫理としての平等性が働く」ということはなく、権力の絶対尊厳だけがますます強化され、社会制度としての非人格性は、出家者支配・奴婢制度等を含む一連の奴隸社会的現象を許容する。」という解釈などに見ることができよう。「社会倫理としての平等性」という表現からも、近代西欧個人主義的な平等観であり、宗教解釈であることは明白であろう。また氏はその中で國家の仏教に対する姿勢として呪術性・人格の無視・出世間性の無視・戒律の重視を指摘されるが、人格の無視というのは、氏の提示される論証の中に見出すことは出来ないし、

出世間性の無視というのは出世間性と出家性を混同されたものであり、大乗菩薩の出世間性は、世俗的な活動を菩薩行として認めるものである。インド的出家性の中には「社会倫理としての平等性」を実現しようとする働きはなく、出世間性には世俗的社会を変革しようとする契機は存在しない。社会的平等実現の契機を求めるならば、菩薩の利他の思想に求めることはできるだろうが、それも社会的不平等によって苦しむ者がいるときに、その苦から済度しようという慈悲の立場以外にはありえないであろう。決して仏教が社会的平等の実現を求めない思想だというのではないが、それが最高の理想・目標だというのでもない。また仏教が自我否定・現実否定の宗教だという解釈も、部派仏教と中觀・唯識仏教の教理の一部には該当するが、釈尊の仏教や大乗仏教全般の立場とは言えない。釈尊における無我説は我の存在の否定ではないし、自性清浄心・如來藏・仏性の思想は無我を超える大我を主張するものであり、超越的の自我を認める立場である。菩薩思想においては衆生済度の為の方便行としての現実重視の立場に立つ。また天台宗・華嚴宗・三論宗・真言密教などの一乘教では、現象即実相を最高の真実とする。自我否定・現実否定だけを仏教とすることは、近代西洋が発見した仏教に対する理解を踏襲するものであろうが、仏教を矮小化し、曲解することでしかない。宗教・思想というものを、こういつた尺度でしか見ようとしない所に、近代西欧個人主義的価値判断の理

解が表出しているのである。また二葉氏を継承されている梅林久高氏は、「国家仏教の概念には、古代國家の仏教信奉と受容に重点があり、國家の仏教政策が、いかなる国家の権力構造より政策化され、その政策が律令体制の支配イデオロギーとなり、「佛教興隆」のベールをかぶつた諸形態が、人民収奪にどのような補完的役割を果たしていくかが、根座の中核となろう。」という立場を無条件の前提とし、出発点として、史料の「解釈」を始めようとしている。こういった研究姿勢は、戦後日本を覆ったマルクス主義史学の立場によるものであろうが、常に國家権力は人民を収奪する存在（悪）であり、人民は収奪される被害者であって、対立し権力闘争を展開するのが人類の歴史であるとし、宗教は阿片であるとの認識から、宗教の意味・価値を全面的に否定した上で、権力者は宗教を支配のための道具（支配イデオロギー）として利用したという歴史観を無批判に採用する。この立場は、古代佛教史研究者のみならず、現在の日本佛教史研究者の全體に共通したものであるが、果たして正しい佛教史理解と言えるであろうか。マルクス主義史学では、戦前の皇国史觀を、特定の立場に偏向した歴史解釈であり、マルクス主義史学によつて眞の科学的歴史研究が始まつたと自画自賛するが、マルクス主義思想そのものが特定の偏った思想的立場であるし、しかもそれは思想としては自立的に成立しえない不完全なものと考へる。何故ならば、マルクス主義は唯物主義の立場であり

ながら様々な価値概念を創出し、また階級差別とか搾取・収奪といった概念を開拓するからである。これは唯物主義の意味を追究し理解しない、理解しないまま思考停止をして、情緒的・感情的に「社会差別」に対する「怒り」を表明する。しかもそれは自己の担うべき責任や義務を無視し、全ての責任を社会（又は支配権力など、他者的存在）に転化し、押し付けることによって、自己の責任から逃避し、他者の存在を攻撃することで自己の正当性・善性を保証しようとする自己欺瞞的・無責任的思想であると考える。唯物主義ということは、全てを物質的存在に還元することであり、一切の意味・価値を全面的に否定することである。善も無ければ惡も無く、苦も無ければ樂も無く、差別も無ければ平等も無い。搾取・収奪も無い。人間の生には何の意味も無く、価値も無い。人間が受ける苦痛も快樂も、本質的に差異はなく、同質な状態の一種であつて、共に価値は無い。どれほど複雑であろうと、複雑であることから価値・意味は生まれない。物質が「素材」から「製品」に変化したとしても、またそれは單なる物質の形状の変化・運動・移動に過ぎず、そこに「付加価値」という概念を導入すること自体が、既に唯物主義からの違背・逸脱である。「付加価値」の創造は勿論、搾取・収奪などの概念も唯物主義では成立し得ない。しかもマルクス主義は「科学的唯物主義」を主張し、その論理展開をこの立場から組み立てようとする。最終的に唯物主義では有り得ない、一種の理

想主義的立場を主張しているが、これは「人間存在の意味・価値」、「自己が自己として在ることの理由」を徹底的に根底から完膚無きまでに否定し、唯物主義の冷酷で悲惨な非人間的本質から目を背け、思考停止をした情緒的・感情的思想であり、一種の疑似宗教といえる。これはマルクス主義に限らず、現代を覆っている近代的科学的合理主義もまた、素朴な唯物論の立場に立ちながら、唯物主義の本質を見ようとしている点では同様である。そして「マルクス主義」教信者はその信仰のドグマを無批判に前提とし、自明の真理であるかのように主張しているに過ぎないのでない。そのような疑似信仰によるマルクス主義史学は、戦前の皇国史観と何等本質的に変るものではなく、極めて非科学的・非学問的営為であると考える。そこでは当時の人々の主体的な信仰内容の問題は等閑視されており、いかにも論じられているようでありながら、その思想的立場から、「解釈」の名の下に、初めから決まっている、唯物史觀の指示する結論に辿り着くよう取捨選択され、或は読み替えられ、或は故意とも思える誤読が行われることもある。例えば聖武天皇の大仏建立の詔（『続日本紀』卷第十五「天平十五年十月十五日条」「新訂増補国史大系」「續日本紀」一七五）であるが、「ここに「夫れ天下の富を有つ者は朕なり。天下の勢を有つ者は朕なり。此の富勢を以て此の尊像を造る事、成り易き心なり。」というところから、大仏を建立する目的は聖武天皇の権力を誇示しようとした

もので、対外的（対新羅）・国内的政治問題を乗り越えようとするものであつたとされたりするが、この「解釈」は詔のその後の部分を切り捨てたもので、詔では「至り難き。但し恐るらくは徒に人を勞すること有りて、能く聖を感じること無く、或は誹謗をして、反て罪辜に墮せんことを。是の故に知識に預る者は懇ろに至誠を發して各々介福を招く。宜しく毎日盧舍那仏を三拜すべし。自ら當に念を存し、盧舍那仏を造るべし。如し更に一枝草一把土を持ちて像を助け造らんと情願するもの有らば、恣に之れを聽せ。国郡等の司、此の事に因て百姓を侵擾し、強ちに収斂せ令むること莫れ。」とあつて、聖武天皇はその富勢によつて大仏を造立すれば、かえつて民衆を苦しめ、罪を作ることになるから、それを恐れて広く勧進するのであるとしており、また国司・郡司等に対しても、権力によつて百姓を侵擾し、収斂してはならないとしている。またこの詔の前半には「普天の下、未だ法恩に浴せず。」「菩薩の大願を發して盧舍那仏の金銅像一躯を作り奉る。」「広く法界に及ぼして朕が知識と為す。遂に同じく利益を蒙らしめ、共に菩提を致さんと。」とあつて、その願意は広く民衆が共に造像の功德を分かち合ひ、その功德によつて遂には成仏に到る事までが願われている。ここに見られるのは因果応報の理に基づく修善思想であり、民衆の幸福を願う菩薩思想である。こういう信仰の表明を、單なる文飾に過ぎないとし、全く無視して、政治的・社会的背景のみに意図・目的を求めるよ

うとすることは、やはり故意の誤読といわざるを得ないで  
ある。また社会における仏教一般の信仰としては、善因  
善果・悪因悪果の因果応報の理に対する信仰、それによる  
止惡・勸善の働きが最も大きなものであろう。仏教者側も、  
一般在家者に対しても、因果応報の理がその布教の中心で  
あつたと考えられる。また聖武天皇の仏教信仰は菩薩思想  
を理解したものと見られる。聖武天皇にこれだけの仏教理  
解が有り、また一方では多くの學問僧が誕生し、朝廷官僚  
達の列席する法会で教理の講説が行われていた中で、しか  
も律令政府の仏教受容が、仏教を理解せず、無視をした、  
民族宗教的に変容したものだとすることは、どこまで律令  
官僚達が無学・無教養で、僅かばかりの理解力もない、愚  
かな人々ばかりであつたとするのであろうか。「律令制に  
よつて規定された仏教」を論ずる場合の僧尼令の条文解釈  
にも多くの疑問が存する。社会的・政治的制度の表面的・  
現象的事例のみを根拠として信仰を「解釈」し、これを單  
なる呪術性であるとか、民族宗教的変容と「解釈」するこ  
とは誤りであろう、と考える。また仏教を民衆支配のため  
のイデオロギー・手段とする理解は、宗教・信仰というも  
のの性格を理解しないものであろう。宗教・信仰は、それ  
を信する人の思想・行動を規制する働きを有するものであ  
り、別の目的の手段として使われうるようなものではない。  
ある宗教・信仰が、別の目的の手段とされるならば、それを手段とする人間は、手段によつて束縛されず、規制され

(13)

ない者であつて、その宗教・信仰を信じていない者でなければならぬ。「民族宗教的変容」という「解釈」は、この矛盾を乗り越えるための論理であろうが、当時の人々の主体的・内面的な信仰内容を無視した、或は曲解したものと考える。現世利益的信仰は、求める現世利益のために、手段として信仰するという側面もあるが、そこから信仰による規制を蒙ることになるものである。また現世利益的信仰自体が、世界の時代を通じた諸宗教に共通に見られる側面である。決して日本の古代的民族宗教固有の特質ではないし、そういう即物的信仰のレヴェルから、大乗菩薩行の理想まで含むのが仏教でもある。現世利益的信仰だから、仏教から違背した民族宗教的変容だということはできない。現世利益的信仰が行われると同時に、高い理想を求める純粋な信仰も併存する。それは現代においても、またキリスト教など仏教以外の諸宗教においても全く同様である。仏教史の研究は、あくまで当時の人々の信仰の内容そのものを、その人々自身の内面的・主体的信仰の内実を解明していくところから始まらなければならないし、その作業の積み重ねの中から帰納的に導き出されるべきもので、初めから結論を決め付けた「思想的解釈」などは決してあつてはならない態度である、と考える。

岩崎日出男「不空三藏の五台山文殊信仰の宣布について」  
【密教文化】第一八一号（平成五年一月）。またここで不空の文殊信仰に関する先行諸論文が紹介されている。

- (14) インド仏教における理想的国王としての転輪聖王觀について  
ては藤田宏達「転輪聖王について—原始仏教聖典を中心と  
して—」宮本正尊教授還暦記念論文集『印度学仏教学論集』  
(昭和二九年)・中野義照「原始仏教における転輪聖王」
- (15) 『密教文化』第三二号(昭和三年二月)・中村元「中村  
元選集』第一八巻「原始仏教の社会思想」第七章「理想郷  
の神話」—「理想的帝王の神話化」(決定版・平成七年二  
月)などを参照されたい。
- (16) 〔不空三藏行状〕「大正藏」五〇・二九三b。
- (17) 〔謝恩賜香陳情表〕「大正藏」五一・八二八a。
- (18) 〔不空三藏表制集〕第一「進摩利支像并梵書大仏頂尊真言  
狀」「大正藏」五一・八二九c(八三〇a)。
- (19) 同第二「謝贈故金剛智三藏官号等表」「大正藏」五一・八  
三三c。
- (20) 同第三「東都先師塔院及石戒壇院請抽大德制表」「大正藏」  
五二・八四一b。
- (21) 同第三「進文殊師利刹莊嚴功德経状」「大正藏」五一・  
八四二c。
- (22) 〔不空三藏表制集〕第六「恩命払拭京城諸寺塔像訖進表」  
「大正藏」五二・八五七c。
- (23) 〔不空三藏表制集〕第六「謝制補沙門惠朗充興善寺上座表」  
「大正藏」五一・八五九c。
- (24) 〔仁王般若經〕「序品」(旧訳)「大正藏」八・八二五b・c、  
(新訳)「大正藏」八・八三五a。
- (25) 〔仁王般若經〕(新訳)「菩薩行品」「大正藏」八・八三六b  
b・八三七b、(旧訳)「菩薩教化品」「大正藏」八・八二六  
b・八二七b。
- (26) 〔大唐新翻護國仁王般若經序〕「大正藏」八・八三四a。  
〔仏為于 王說王法政論經〕「大正藏」N.o.五四四、一  
四・七九七b・七九九c。この「仏為于 王說王法政論經」  
は「瑜伽論」卷第六十一「撰決擇分中有尋有伺等三摩呪多  
地之四」(瑜伽論)卷第六十一「撰決擇分中有尋有伺等三  
摩呪多地之四」「大正藏」三〇・六三八a・六四三a)。  
の別訳であり、「瑜伽論」を訳した玄奘三藏(六〇二~六  
六四)はこれを「王法正理論」(「大正藏」三一・六五五  
c・八六一a)として別出している。別の一本として國  
王の統治に関する部分のみを別出していることは、國王に  
対する仏教者側の働きかけとして、玄奘にも同様な意識が  
あつたものと思われる。
- (27) 〔大聖文殊師利菩薩刹莊嚴經〕「大正藏」一一・九一  
二b・九一三b。
- (28) 日比野丈夫・小野勝年「五台山」(東洋文庫)五九三・一  
〇一~一〇三では、「当時、貴族社会に於いては、この  
情勢に乗じて、仏教崇拜は益々盛んとなり、莫大な私財を  
投じて造寺法要に力めるものが少なくなかつた。(中略)  
この因果応報の思想は、当時の社会の上下を通じて広く行

われたところで、時の宰相元載が代宗皇帝に述べた言葉の中によくこれをうかがうことが出来る。」として、「国祚の平安長久は、過去の善業によって定まるものなれば、たゞえ小災ありとも、終にそこなうこと能わず。(中略)これ

人力の及ぶところにあらず。因果応報の定むるところによるのみ。」という元載の一文を引き、「かかる、国家的な災難を因果応報の思想から説明する傾向は、貴族階級のみならず、天子によつても深く信ぜられたのである。(中略)

平素において、かかる悪果を生じない為にその予防策を講じねばならぬ。それは、現世に於いて善根を積むことであつて、即ち仏門に帰依し、僧侶を尊重し、仏事を盛んにすることに外ならなかつた。」とされる。

(30)

「與本国使請共帰啓」「性靈集」第五「弘法大師全集」第三輯・四六、「定本弘法大師全集」第八卷・八六、岩波

(31)

「宮中真言院正月御修法奏狀」「性靈集補闕鈔」第九「弘法大師全集」第三輯・五二四、「定本弘法大師全集」第八卷・一六二～一六三、岩波

「日本古典文学大系」七一「三教指帰 性靈集」二七九。

(32) 「弘法大師全集」第一輯・八二〇～八二四、「定本弘法大師全集」第四卷・一三三～一三七。

「奉為國家請修法表」「性靈集」第四「弘法大師全集」第三輯・四三五～四三六、「定本弘法大師全集」第八集・五四、「五五、岩波『日本古典文学大系』七一「三教指帰 性靈

(34) 集」二三一九～二三一。」「蛭」字は「定本弘法大師全集」第八集の注、及び岩波「日本古典文学大系」七一「三教指帰 性靈集」本文による。

(35) 「奉為四恩造一部大曼荼羅願文」「性靈集」第七「弘法大師全集」第三輯・四七七、「定本弘法大師全集」第八卷・一〇九～一一〇、岩波「日本古典文学大系」七一「三教指帰 性靈集」三一三。

(36) 「請東寺毎年安居講守護經表」「拾遺雜集」「弘法大師全集」第三輯・六三六～六三七、「定本弘法大師全集」第八卷・二三七～二三八。

(37)

「於紀伊国伊豆郡高野峯被請乞入定廻表」「性靈集補闕鈔」第九「弘法大師全集」第三輯・五四四、「定本弘法大師全集」第八卷・一七〇、岩波「日本古典文学大系」七一「三教指帰 性靈集」三九九。

(38)

「秘藏宝鑑」中巻「弘法大師全集」第一輯・四三一～四三三、「定本弘法大師全集」第三卷・一三〇～一三一。

(39)

「秘藏宝鑑」中巻「弘法大師全集」第一輯・四三四～四三七、一「定本弘法大師全集」第三卷・一三四～一三五。

(40)

「天長皇帝於大極殿屈百僧願文」「性靈集」第六「弘法大師全集」第三輯・四六七～四六九、「定本弘法大師全集」第八卷・九六～九七、岩波「日本古典文学大系」七一「三教指帰 性靈集」二九三～二九五。

(41)

「被修公家仁王講表白」「性靈集補闕鈔」第八「弘法大師全集」

(42)

集】第三輯・五一四～五一五、「定本弘法大師全集」第八卷・一五六～一五七、岩波「日本古典文学大系」七一「三教指帰性靈集」三七九～三八一。

(43)

「祈誓弘仁天皇御厄表」「性靈集補闕鈔」第九、「弘法大師全集」第三輯・五一九、「定本弘法大師全集」第八卷・一六三～一六四、岩波「日本古典文学大系」七一「三教指帰性靈集」三八九。

(44)

「講演仏經報四恩德表白」「性靈集補闕鈔」第八、「弘法大師全集」第三輯・五〇六～五〇七、「定本弘法大師全集」第八卷・一四七～一四八、岩波「日本古典文学大系」七一「三教指帰性靈集」三六三。

この空海の四恩思想については、勝又俊教博士（「弘法大師の思想とその源流」第七章「四恩思想の諸形態」六「空海の四恩思想」昭和五六年三月）において、「心地觀經」によるものとよらないものとの二系統が在るとされるが、これには異論もある。

(45)

「弘法大師全集」第一輯・八二六、「定本弘法大師全集」第四卷・二四三。この「金勝王經密密伽陀」は、序文に「円律師、眇年にして俗を脱す。（中略）國家、之れを屈し、最妙典を講ぜしむ。公、予に託して伽陀を求む。（中略）弘仁四年季冬の月」とあるところから、弘仁四年（八二三）の冬に、真円律師が最勝会の講師に選ばれ、その講經の為に撰述したものとされているが、伽陀の内容に現れた頭密対弁・声字実相の思想などからすれば、弘仁四年の作とは

考えられず、承和元年の後七日御修法始修に関わるものと見て良いのではないか。筆者は以前に「金勝王經密密伽陀」を弘仁四年の成立として空海の「法身説法」説の問題を論じたことがあるが（拙論「〔法身説法〕説の成立について」『智山学報』第三六輯・昭和六二年）、そこでも述べたように教主・教法についての明確な記述が無く、成立年次を特定することは難しい。「至心発願」偈における「一々の声字、皆是れ実相なり」の句も、「大日經疏」的な「声字実相」観の可能性も考えられようが、引用の中に見られるだけのものではなく、空海が自身の言葉として使用したということは、やはり「声字実相義」成立以降を考えてよいではないか。また頭密対弁も、一乘教を頭教とする明確な記述はないが、「夫れ如來の説法は必ず頭密の二意を具す。云云」以下の表現は「二教論」以降の表現と思われる。弘仁四年の時点の空海の立場は、最澄（七六七～八二二）によつて、天台宗那業の阿闍梨として高雄山寺に迎え入れられたところであり、未だ天台・華嚴の一乘教を頭教に位置づける以前であった。またその頃に僧綱位の僧から作文の依頼を受けるような存在でもなかつたと考えられる。更に「空海在世中に僧綱に補任された真円律師」なる人物は存在しない。「円」字の付く名前では修円が弘仁十四年に律師に補任されており、翌天長元年には空海自身も少僧都に補任されている。序文の「弘仁四年」が「十四年」の誤りであれば、この時の作ということになるが、若しこの序

- (46) 文が後世の付加であれば、成立年次は不明であり、承和元年の可能性も考慮されよう。
- (47) この句は「定本弘法大師全集」によつて「慈」字を加えたが、四字句として字数が多すぎ、また潤と霧の二字が同意であり、疑問がある。
- (48) 「弘法大師全集」第一輯・八二九～八三〇、「定本弘法大師全集」第四卷・一四八～一四九。
- (49) 「弘法大師全集」第一輯・八三〇～八三一、「定本弘法大師全集」第四卷・一四五。
- (50) 「講仁王経願文（或曰開題）」「拾遺雜集」「弘法大師全集」第三輯・六三三～六三四。【定本弘法大師全集】第八卷では、偽撰の疑いありとの判断からであろうが、収録されていない。
- (51) 「類聚國史」第一百七十七「仏道部」四「仁王会」淳和天皇天長二年閏七月庚寅（十九日）条【新訂増補國史大系】6
- (52) 「弘法大師全集」第一輯・七五四～七五五、「定本弘法大師全集」第四卷・一四九。
- (53) 「右將軍良納言為開府儀同三司左僕射設大祥齋願文」「性靈集」第六「弘法大師全集」第三輯・四七〇、「定本弘法大師全集」第八卷・九九、岩波「日本古典文学大系」七一
- (54) 「凡聖界地章」享保二十年版・二二丁左～二四丁右。
- (55) 「高野建立初結界時啓白文」「性靈集補闕鈔」第九「弘法大師全集」第三輯・五三〇、「定本弘法大師全集」第八卷・一七七～一七八、岩波「日本古典文学大系」七一「三教指帰性靈集」三九一。
- (56) 「獻梵字并雜文表」「性靈集」第四「弘法大師全集」第三輯・四四三、「定本弘法大師全集」第八卷・六三、岩波「日本古典文学大系」七一「三教指帰 性靈集」一四三。
- (57) 「性靈集」第一「弘法大師全集」第三輯・四〇五、「定本弘法大師全集」第八卷・一四、岩波「日本古典文学大系」七一「三教指帰 性靈集」一六九。
- (58) 「請東寺毎年安居講守護經表」「拾遺雜集」「弘法大師全集」第三輯・六三六～六三七、「定本弘法大師全集」第八卷・二三七。
- (59) 「弘法大師全集」第一輯・一九〇～二一九、「定本弘法大師全集」第三卷・七五～一〇八。
- (60) 「凡聖界地章」は空海の請來である。今は享保二十年版（高野山無量寿院藏版・大経師吉右衛門幕印）による。
- (61) 「凡聖界地章」享保二十年版・二二丁左～二四丁右。
- (62) 「凡聖界地章」享保二十年版・二五丁右～二八丁左。
- (63) 「凡聖界地章」享保二十年版・四十一右～四十二左。

- (64) 「凡聖界地章」享保二十年版・四七丁右～四八丁左。  
 (65) 「觀心寺縁起実録帳」「平安遺文」「古文書編」第一卷・五  
 (66) 五下～五七上。  
 (67) 「紀伊國金剛峯寺解案」「平安遺文」「古文書編」第二卷・  
 六〇三下～六〇六上。  
 (68) 「東大寺牒案」「平安遺文」「古文書編」第四卷・一二七一  
 下～一二七二上。  
 (69) 「丹波国在庁官人解案」「平安遺文」「古文書編」第四卷・  
 五四六上～五四七下。  
 (70) 「藤原清衡立願文案」「平安遺文」「古文書編」第五卷・一  
 七八〇上～七八二下。  
 (71) 「興福寺衆僧等申狀」「平安遺文」「古文書編」第六卷・二  
 四一九下～四二二下。  
 (72) 「東寺門徒申状案」「平安遺文」「古文書編」第七卷・二五  
 八二下～二五八六上。  
 (73) 「後白河院院庁下文案」「平安遺文」「古文書編」第八卷・  
 三〇五二上～三〇五三下。  
 (74) 「僧円珍上表」「平安遺文」「古文書編」第九卷・三三七三  
 上。  
 (75) 「東大寺所司解」「平安遺文」「古文書編」第九卷・三六八  
 九上～三六九一下。  
 (76) 「紀伊國司庁宣案」「平安遺文」「古文書編」第一〇卷・三  
 八九七下。
- (77) 「住吉大社司解」「平安遺文」「古文書編・補遺続」第一〇

卷・補遺続一上～二三上、この文書には末尾に「延暦八年  
 八月廿七日」とあるが、これよりも後代のものである。  
 (78) 「秘藏宝鑑」中巻「弘法大師全集」第一輯・四三五～四三  
 七、「定本弘法大師全集」第三巻・一三四～一三六。  
 (79) 「秘藏宝鑑」中巻「弘法大師全集」第一輯・四四〇～四四  
 一、「定本弘法大師全集」第三巻・一三九～一四〇。  
 (80) 「秘藏宝鑑」中巻「弘法大師全集」第一輯・四四二～四四  
 三、「定本弘法大師全集」第三巻・一四一～一四三。  
 (81) 村上保寿「秘藏宝鑑」十四問答に見る護法論」(高野山  
 大学密教文化研究所紀要) 第八号(平成六年)。  
 (82) 星宮智光「弘法大師空海の三教論と十住心体系」(高野山  
 大学密教文化研究所紀要) 別冊1「弘法大師の思想とその  
 展開」(平成二年一月)。星宮氏はここで韓愈の「原道」  
 における道仏排斥論や顏之推の五項目の「俗謗」などを指  
 摘される。