

早稲田大学総合人文科学研究センター 2021 年度年次フォーラム

国際シンポジウム 「東アジア文化交流—古代・中世仏教の相互往来—」

East Asian Cross-cultural Studies:
Ancient and Medieval Buddhist Mutual Exchanges

早稲田大学総合人文科学研究センター（RILAS）研究部門「グローバル化社会における多元文化学構築」では、同センター 2021 年度年次フォーラムに申請したところ採用されたため、2022 年 1 月 16 日に、国際シンポジウム「東アジア文化交流—古代・中世仏教の相互往来—」を開催した。本シンポジウムは、他に中国・浙江工商大学東亜研究院、同東方語言与哲学学院、同日本研究中心、韓国・蔚山大学校人文大学日本語日本学科、早稲田大学総合研究機構日本宗教文化研究所、同日本古典籍研究所、日本学術振興会科学研究費助成事業「撰関期・院政期僧俗の呉越・北宋との相互交流と思想的影響」基盤研究（C）（一般）、中国国家社会科学基金重点項目「古代中日“佛教”外交研究」が共同主催し、早稲田大学多元文化学会、早稲田大学文化構想学部多元文化論系共催によって実現したものである。

早稲田大学総合研究機構に所属するプロジェクト研究所である日本宗教文化研究所（所長：吉原浩人）と日本古典籍研究所（所長：河野貴美子）は、東アジア漢字・漢文文化圏の思想・文学・歴史研究者たちとの交流を深めている。特に、中国・浙江工商大学東亜研究院とは、「東アジア文化交流」をテーマとする国際シンポジウムを毎年開催しており、今回で 18 回目となる。また、韓国・蔚山大学校人文大学日本語日本学科には、2012 年度からここに加わっていただき、三箇国共催のシンポジウムは、今回で 9 回目になる。

「古代・中世仏教の相互往来」というサブテーマは、科研費「撰関期・院政期僧俗の呉越・北宋との相互交流と思想的影響」（代表：吉原浩人）と、中国国家社会科学基金重点項目「古代中日“佛教”外交研究」（代表：江静）と連動している。これらの公的研究費は、中国・朝鮮半島・日本における仏教文化の、一方向ではない相互交流を解明することを目的としている。今回のシンポジウムでは、宗教・文学・歴史・美術など多方向から、古代・中世の仏教と、人物・書籍・文物などの相互往来について明らかにすることを目指した。

シンポジウムは、新型コロナ禍により、当初二日間で行う予定のシンポジウムを一日に短縮し、対面と Zoom によるオンライン併用によって、以下のプログラムで行った。



2022 年 1 月 16 日（日） 9：30～17：40

早稲田大学戸山キャンパス 33 号館 3 階 第一会議室

総合司会：李美子（四天王寺大学人文社会学部准教授、早稲田大学日本宗教文化研究所招聘研究員）

《開会式》9:30~9:40

開会の辞 吉原浩人（早稲田大学日本宗教文化研究所所長・同文学学術院教授）

祝 辞 渡邊義浩（早稲田大学理事／教授・同日本宗教文化研究所研究員）

祝 辞 嶋崎尚子（早稲田大学文学学術院院長／教授）

《基調講演》9:45~12:00

司会・コーディネーター：

吉原浩人（早稲田大学日本宗教文化研究所所長・同文学学術院教授）

河野貴美子（早稲田大学日本古典籍研究所所長・同文学学術院教授）

○趣旨説明 河野貴美子

◇吉原浩人（早稲田大学日本宗教文化研究所所長・同文学学術院教授）

「『大乘本生心地観経』訳経と日本文人への影響—般若・霊仙・白居易・菅原文時—」

◇山本聡美（早稲田大学日本宗教文化研究所研究員・同文学学術院教授）

「『本朝』の自画像—ボストン美術館蔵「吉備大臣入唐絵巻」に描かれた中国と日本—」

◇江静（浙江工商大学東方語言与哲学学院・東亜研究院院長／教授、早稲田大学日本宗教文化研究所招聘研究員）

「入元僧の中国における地域活動考—無夢一清を事例として—」

◇魯成煥（蔚山大学校人文大学日本語日本学科名誉教授）

「宋・高麗・日本の禅院茶文化の交流」

《パネルディスカッション》12:00~12:30

○基調講演者全員

《昼食休憩》12:30~13:30

《研究発表1》13:30~15:20

司会：高松寿夫（早稲田大学日本古典籍研究所研究員・同文学学術院教授）

◇龔凱歌（早稲田大学大学院文学研究科博士後期課程一年）

「入宋僧寂照の天台山巡礼と王氏父子—『王氏談録』の記載を手掛かりに—」

◇姚瓊（浙江工商大学東方語言与哲学学院副教授）

「古代における中日の疫病観念」

◇洪聖牧（蔚山大学校人文大学日本語日本学科副教授）

「『日本霊異記』にみる日韓仏教交流」

《コーヒーブレイク》15:20~15:35

《研究発表2》15:35~17:30

司会：田中史生（早稲田大学日本古典籍研究所研究員・同文学学術院教授）

◇曾昭駿（浙江工商大学東方語言与哲学学院助教）

「渡来僧と日本の尼僧・尼寺」

◇崔鵬偉（早稲田大学日本宗教文化研究所研究員・同文学学術院助教）

「仏教霊驗譚と絵画の中の天童—『高僧伝』から『今昔物語集』へ—」

◇劉瀟雅（浙江工商大学東方語言与哲学学院講師）



「中世仏教説話に現れた隠者像」

◇金美真（蔚山大学校人文学部日本語日文学科助教授）

「近世考証随筆に描かれている仏教」

《閉会式》17:30～17:40

閉会の辞 河野貴美子（早稲田大学総合人文科学研究センター所長・同日本古典籍研究所所長・同文学学術院教授）

本シンポジウムは、仏教史・文学・美術史から藝術や出版文化に至るまで、様々な角度から東アジアの仏教交流は単方向ではなく、相互交流であることを浮かび上がらせることができた。海を越えた行き来が難しい状況の下、本シンポジウムを通じてこのように日本・中国・韓国の先生方との間を繋いだこと、研究対象にせよ、研究者同士の間にもせよ、新しい関係を繋いで発展させたことに大きな意義がある。

会場の対面参加者とスタッフが約20名、オンラインの延べ参加者が175名、同時最大聴講人数は78名を数えた。日本国内・中国・韓国のみならず、ロシアやイタリアからの参加もあり、活発な質疑応答が行われ、盛況裏に終了した。



以下、本シンポジウムそれぞれの講演・発表要旨を収載する。

基調講演要旨

『大乘本生心地観経』訳経と日本文人への影響——般若・靈仙・白居易・菅原文時——

吉原 浩人

『大乘本生心地観経』八卷十三品は、元和六年（811）に、罽賓国出身の般若三蔵（734～810）によって翻訳され、進上された。時の皇帝は憲宗（805～820 在位）で、元和十四年（819）、法門寺の仏舎利を長安に迎え多額の費用を投じて供養するほど、仏教を篤く信じていたことで知られる。本経は、大乘の出家思想の優位性を説く経典である。王舎城にいる大富豪たちが、出家が親不孝に繋がるとして非難するのに対し、釈尊は、さまざまな例を挙げながら四恩の道理を説き、諸種の修行法を勧奨する。さらに本経は、唐代最後の公式翻訳経典であり、またその思想が東アジア全体に広がり、仏教の展開に広く資することとなった。

本講演では、まず『大乘本生心地観経』訳経経緯と内容を概説し、次いで訳経の中心となった罽賓国僧般若三蔵と、日本僧靈仙三蔵の実績を明らかにした。本経は憲宗皇帝に翻訳進上され、憲宗は自身で御製序文を執筆している。それを賀す文武百官の表・状に答える詔を執筆したのは、白居易であった。さらに本経訳場には、進士出身の孟簡・蕭俛らが加わっており、経文を潤色する際に、大きな役割を果たしていた。『大乘本生心地観経』は、唐代最後の勅命による公式翻訳経典であり、その後北宋まで百六十年間、公的翻訳は行われることがなかった。

日本僧で唯一の三蔵号を与えられた靈仙は、その後五臺山に移住し、嵯峨天皇から黄金百金を贈られたが、靈境寺浴室院で薬殺されるという、悲劇的な最期を迎えた。その経緯は、五臺山を訪れた円仁『入唐求法巡礼行記』に記されている。

靈仙が、五臺山で渤海僧貞素に託した『大乘本生心地観経』は、天長三年（826）ごろに天皇に献上された。伝来後すぐに、円仁・円珍・安然の著作に引用されており、本経は瞬く間に縑素の間に広がった。特に本経の説く四恩、すなわち一に父母の恩、二に衆生の恩、三に国王の恩、四に三宝の恩の四種があるという思想は広く受容された。例えば、菅原文時「為謙徳公報恩修善願文」には、本経に由来する語を多く使用するなど、その孝思想が全体を覆っている。

『大乘本生心地観経』は、日本伝来後すぐに流布して、南都・天台・真言など各宗派で盛んに用いられた。さらに、『東大寺諷誦文稿』『三宝絵』などに影響を与えているが、本経がここまで受容されたのは、その訳文が漢文としてこなれており、知識人にとって読みやすかったことが考えられよう。日本僧靈仙三蔵が筆受・訳語をつとめ、白居易が間接的に訳経に関わっていたことも、その一因となったといえよう。



「本朝」の自画像——ボストン美術館蔵「吉備大臣入唐絵巻」に描かれた中国と日本——

山本 聡美

「吉備大臣入唐絵巻」(米国・ボストン美術館蔵)の主人公吉備^{きびのまきび}真備（695～775）は、遣唐使として二度入唐し、学者、また官僚として奈良時代の内政と外交に大きな足跡を残した。ただし、絵巻の内容は史実に基づくものではなく、真備伝説とも言えるべき奇想天外なエピソードに満ちている。唐に渡った真備が、彼の地で没

して鬼となった阿倍仲麻呂と協力して唐の皇帝が挑む難題に打ち勝ち、『文選』や『野馬台詩』などの文献、また囲碁を日本にもたらす。この絵巻には、中国文明に対する憧憬と畏怖、さらにはそれを継続的に受容し続けることで育まれた日本の文化に対する自負がないまぜとなって表されている。制作時期については諸説あり、注文主や制作環境の問題についても完全に解明されていないが、「伴大納言絵巻」（出光美術館蔵）と近似する絵画様式から、一二世紀後半の宮廷絵師が手掛けた作品と目され、当該時期の絵巻制作・収集を牽引した後白河上皇（1127～1192）周辺での成立が有力視されている。



院政期の日本で真備伝説への関心が高まり絵巻化された背景には、日宋交流の活況と、そこから誘引された唐文化への復古的関心が存在する。当該時期の日本で「中国」が意識される場合、僧の往来や貿易を通じて同時代的に接触する宋の文化と、奈良時代から平安初頭までに請来され国内に伝来した文物を通じて接する唐の文化という二通りの回路が存在した。また唐文化への憧憬は、これを基盤に日本国内で形成された古典の再評価にも展開する。

このような視角において「吉備大臣入唐絵巻」は、古典への回帰、すなわち奈良時代の遣唐使をめぐる伝説を梃子に、日本に内在する唐文化が前景化された絵巻と理解し得る。さらに、唐皇帝が課す数々の難題に吉備がことごとく打ち勝つという物語の展開には、唐文化の圧倒的な影響下においても日本の文化が独自性を保ち、時に唐をも凌駕する力を有していたと考える、やや屈折した優越意識が垣間見られる。文化的先進国のかたわらに位置する小さな島国という地理的条件下で、日本人が宿命的に抱え込んだ中国に対する相反する二つの感情—憧憬するがゆえに、それを吸収し超越することで獲得される文化的自立への欲求—がこの絵巻の根底に横たわっている。

院政期の日本における対中華意識、また自国意識の伸長については、日中交流史の重要な視角として専論の蓄積もあり、歴史のみならず文学研究における関心も高い。なかんずく吉備真備入唐譚については、早い時期に山根対助が「平安朝の知的状況におけるひとつの事実—中国文明へのアンビバレンス」と指摘しているように（山根対助「大江匡房—『江談抄』の世界」、神田秀夫・国東文磨編『日本の説話（二）』、東京美術、1973年）、既に周知の論点と言えよう。さらに「吉備大臣入唐絵巻」そのものについて、小峯和明が「大国に対する小国日本の、宿命的な対外意識の過剰な優位性を誇示すべき象徴」との見方を示すなど（小峯和明『『野馬台詩』の謎』、岩波書店、2003年）、日中交流史を考える上での重要作品であることは論を俟たない。

また近年の美術史研究においても、谷口耕生が、本作に後白河上皇の対中国意識を読み込み、摂関期に盛り上がった日宋交流がしばらくの沈滞の後、仁安二年（1167）の重源入宋を皮切りに再び盛んとなる状況が、真備伝説の絵巻化を促した可能性に論及している（谷口耕生「吉備大臣入唐絵巻—後白河院政期の遣唐使神話—」、奈良国立博物館編『大遣唐使展』、2010年）。特に、絵巻に繰り返し登場する唐皇帝が、同時代の宋皇帝だけでなく、『文選』・囲碁・『野馬台詩』を介して、六世紀前半に南朝梁を建国した武帝（464～549）のイメージをも喚起するものであるという谷口の指摘は重要である。梁武帝は、中国皇帝の理想として宋代の皇帝によって注目されただけでなく、日本国内においては後白河上皇がたびたび梁武帝になぞらえられていたという事実があり、絵巻が担ったイメージの重層化、現実を超えたビジョンの獲得といった論点へと作品論の深化が促されるからである。

以上を踏まえ本発表では、吉備真備入唐譚が内包する対中華意識や自国意識が、絵巻のいかなる構造を通じて可視化されたのかについて造形上の問題として論じる。まず、先行研究で指摘されている錯簡説の再検証を行い、絵巻の復元案を示す。その上で、各場面を構成する説話の枠組みと、絵の構図上の特徴を分析し、「吉備大臣入唐絵巻」が表出することを目指した本朝、すなわち日本の自画像に迫る。

入元僧の中国における地域活動考——無夢一清を事例として——

江 静

無夢一清（1294～1368）、日本南北朝時代の臨済宗僧、井山宝福寺（今の日本岡山県総社市にある）の住持である玉溪慧瑯（?～1352）の法嗣。一清は日本元亨元年（1321）頃に入元、元朝至正十年（1350）に帰国した。2年後、その師慧瑯が示寂したため、一清は宝福寺の第3世住持を継承した。日本延文四年（1359）、東福寺の住持に就任。日本応安元年（1368）五月、東福寺にて示寂。無夢一清は元滞在の30年間、少なくとも12人の中国人僧を参じたことがある。本講演では彼の参学事績を例にとり、入元僧の元代における参学活動を考察する。



日本人僧の入元の目的と参学の内容は主に以下の3種類が考えられる。1) 名僧に尋ね、学問を学ぶこと。各地で師を求めて旅することが主な参禅径路であり、学僧が遍参中に師僧の指導を絶え間なく得、徐々に悟りに向かっていく。したがって、遍参活動は入元僧の中では一般的である。しかし、中峰明本に嗣法する入元僧の七人の中で、入元後直接天目山に向かう僧侶は5人おり、他の僧侶を参じた記録が見えず、これはおそらく明本が悟りを開く前に天目山だけで修行した参学経歴の影響を受けたと考えられ、静修を強調する高峰原妙の思想も窺える。2) 景色を遊覧し、名山道場を訪ね、祖師塔を拝み、師僧の位牌を安置すること。3) 元の高僧に自分の仏法所得を検証してもらうこと。

無夢一清の経歴によれば、各地を行脚しただけでなく、彼も寺に常駐して僧職を務めることもあった。例えば、彼は福建雪峰寺で樵隱悟逸の侍者、江西百丈寺の東陽德輝の会下で蔵主、径山寺の古鼎祖銘の会下で首座等の役位を務めていた。入元僧を調べてみると、日本人僧の中には元代の寺院で住持にまでなった者もあり、また僧職に就任する者も珍しくない。その中、日本人僧が務めた最も多い僧職は「知蔵」である。この職は主に寺院経蔵の整理と管理を担当し、内典を熟知せず仏教の義理に通じない者は明らかに務まらない。次は「首座」で、その地位は住持に次ぎ、住持に協力して全寺の僧衆を統轄し、住持を補助して修行を教える立場にある。常に才徳兼備の者が担当する。「書記」職を担当する日本人僧もいた。この職種は寺院の書簡文書の制作を管掌し、住持の補助をして寺内外の文書往來を処理するには、文字の腕前には相当な要求がある。日本人僧が前述の僧職を務めたことは、彼らのうちの何人かが学問修行にかなり熟達しており、元代の僧侶が異国の僧侶に対して開放的かつ包摂的で平等な心を持っていたことを示している。

入元僧が訪ねた寺院について、入宋僧の状況に比べると、その寺院数が更に多い。また、今の杭州・寧波に位置する五山十刹に限らず、分布地域が更に広がり、今の浙江、江西、江蘇、福建、広東、四川、河北、山西、河南等の省と北京市まで及んでいた。とはいえ、江南あたりは依然として入元僧が訪ねる主な地域であり、これは日本人僧が江南の山川風物の美しさに憧れがあっただけでなく、南方が臨済宗の伝播の主要地域で、名僧が多いからである。径山寺をはじめとする五山は依然として、入宋・入元僧が訪ねる主要な寺院であった。ただし、宋代に比べれば、その吸引力が落ちており、その代わりに杭州天目山と金陵保寧寺が注目されることになった。最も主要な原因は次のように考えられる。南宋時代名僧の活躍は五山寺院に集中していたが、元代名僧の分布範囲は更に広い。また、江南の禅林には朝廷と協力することを拒み、江湖に隠棲する禅師が現れた。これらの禅師は五山の住持ではないが、修行が深く行われ、徳も声望も高かった。その中で、天目山中峰明本が、最も傑出した代表的人物である。

元代には比較的成熟・安定した「日本人僧参学圏」（参学ネットワーク）が形成され、入元僧の多くはこの参学圏内で活動した。参学圏は南方の臨済宗の4つの主要流派を兼ねるが、虎丘派下の参学圏は大慧派より多かった。これは虎丘派と日本禅林との緊密な関係にあるが、最も主要な原因は虎丘派の門葉が繁茂し、龍象輩出とともに、高僧大徳の人数も大慧派よりはるかに多かったことである。1330年代末までの元代前半、参

学圏の中心人物は古林清茂、中峰明本、靈石如芝、無見先睹らの僧侶であり、元代の後半から明代初期にかけては月江正印、了庵清欲、楚石梵琦、了堂唯一らの僧侶となった。日本人僧の追隨を受けた禪師は臨濟宗の異なった門派に属し、朝廷と緊密な関係にあった「功利禪」の代表者もいれば、山林に隠居し大寺の住持を務めたくない「山林禪」の者もいた。禪風にはそれぞれ長所があり、追隨された原因は異なるが、禪師の共通する特徴として、次の3点がある。1) 彼らが皆禪林に名を馳せ、大徳の名僧であること。2) 彼らは日本人僧に親切であるとともに、素朴で簡易な言葉で異国の弟子を導く能力があること。3) 彼らは皆詩文・偈頌が得意で、日本人僧の修禪と詩文創作に確実な指導を与えることができること。

入元僧の参学活動は中日禪林の交流を促進しただけでなく、元代禪林内部の交流も深め、今日の中日民間交流に於いても非常に重要な参考価値があり、我々が深く検討し研究すべきであろう。

宋・高麗・日本の禪院茶文化の交流

魯 成煥

日本の「四頭茶会」は主に禪宗寺院で行われる茶会である。ここにはいくつかの特徴があるが、これを大きく分けると次のように3つに要約することができる。(1) 長い歴史性を持つ臨濟宗の無言で行われる接客茶礼であり、(2) もともと椅子式の食事会に属していたのを坐式の茶礼として変形独立させた点であり、(3) 客の面前で「左湯瓶、右茶筴」の点茶法で行うということである。

こうした接客茶礼は日本固有のものではなかった。その起源は南宋禪院にあったことは南宋の「五百羅漢図」からも分かる。その点茶法が日本では四頭茶会という名前で残っているのは、宋に留学した日本僧侶たちが『禪苑清規』とともに自分たちが中国禪院で身につけた茶生活を帰国する際に、日本に伝来した結果である。南宋と日本の禪院がそのような点茶法を持っていたとすれば、当然高麗にもそのような点茶法があったはずである。日本と同様、南宋に留学した高麗の僧侶が多数おり、また高麗でも『百丈清規』や『禪苑清規』が積極的に受け入れられ、禪院の僧侶たちの生活の規範となっていたからである。

こうして見ると、「左湯瓶、右茶筴」の抹茶点茶法が含まれた接客茶礼が、南宋、高麗、日本の三国の禪院で共通に行っていた飲茶法といえる。不幸にもそのような点茶の伝統が今日の中国と韓国には残っていないが、幸いにも日本禪院に四頭茶会という名前でその痕跡を残している。2015年には中国の径山の万寿禪寺が日本の四頭茶会に基づき、宋の抹茶点茶法を復元した。彼らは約800年ぶりに南宋禪院の茶法が復元し、径山茶礼の回帰だと自評した。このような中国の努力は、高麗時代の禪院茶礼を復元しようとする我々に示唆するところが大きい。中国が四頭茶会を通じて南宋時代の「禪院茶礼」を復元したように、韓国もそれを通じて高麗時代の禪院茶礼を復元することができるからである。そのような復元の努力が実を結び定着すると、中世の『禪苑清規』を通じて韓中日の禪院が共通に持っていた茶礼が現代に入ってまた同じとなる歴史的事件になるだろう。



研究発表要旨

入宋僧寂照の天台山巡礼と王氏父子——『王氏談録』の記載を手掛かりに——

龔 凱歌

北宋時代に中国へ渡った日本天台宗の僧侶たちのほとんどは、天台山・五臺山などの聖地への巡礼を主な目的とした。そのなかにあつて入宋僧寂照は、諸史料に散見し、『裔然在唐記』の逸文や『盛算記』などの史料からのその在宋活動が断片的に窺える。また、成尋にも『参天台五臺山記』という入宋日記が完全な形で伝存しており、在宋時の具体的な事跡の詳細を知ることができる。けれどもこの両者と異なり、日本の天台宗僧寂照の場合は、入宋日記がすでに散逸し、逸文さえも存在せず、入宋後の活動に関する他の史料も少ないため、具体像を把握するのは難しい。



本発表で取り上げる『王氏談録』は北宋時代に成立したもので、寂照が入宋してから宋の役人であった王氏父子と交流したことを記す短い史料にもかかわらず、天台山を巡礼したことに関わる重要な記事でもある。早くも日本学者の西岡虎之助氏が論文にて言及した。その論文は1923年に初刊され、1980年代出版の『西岡虎之助著作集』に収録された。しかし、初刊と著作集の内容には差違がみられる一方で、『王氏談録』の作者や寂照と交流した人物の身分などに対して、解明されていないところが残されている。管見の限りでは、西岡氏以後、本史料に関する詳しい論考がほとんどみられない。一方、中国側では、陳捷氏が『王氏談録』所収の寂照に贈られた漢詩の作者は王礪であることを明らかにしたが、本史料を利用して寂照の入宋事跡の詳細を検討しなかった。そして、蔡毅氏も前述の漢詩を紹介した。ところが、存在の指摘だけにとどまっている。

そこで、本発表では、従来あまり注目されていない本史料を手掛かりとして、寂照と交友関係のあった王氏父子の詳細な状況、及び寂照の天台山巡礼の年次と行程などの解明を試みた。

まずは、『王氏談録』から、寂照と交友関係にあった王氏父子の周辺状況について検討した。王氏父子とは北宋官僚の王礪とその子王渙のことであるが、寂照は天台山への巡礼の途中、越州知州在任中の王礪から漢詩を贈られ、深い友誼を結んだ。また王礪は、天台知県に任じられていた長子の王渙に書を送り、寂照の巡礼行の世話を依頼している。この王渙は「睢陽五老」のひとりとして名を馳せた人物でもある。

つぎに、『楊文公談苑』などの史料と結びつけて、寂照の天台山巡礼の年次や行程を推測してみた。宋真宗の景德元年、澶州で宋遼両国の軍事衝突が起こったため、寂照は天台山への巡礼を延期せざるをえなかった。しかし、王礪が越州知州に就任後の景德二年(1005)の夏末秋初頃、その宿願はついに実現できたとみられる。また、『楊文公談苑』に記されている寂照が丁謂によって蘇州に慰留されたのもその直前の話である。

最後に、寂照が真宗に謁見した後、五臺山ではなく、さきに天台山を巡礼した理由について論じてみた。在京中の寂照は、一旦五臺山巡礼の願いを宋朝廷に伝えたはずである。しかし宋遼の辺境地域に位置した五臺山境界では、両国がスパイ活動を繰り広げるなど、攻防が激しさを増していた。こうしたなか、「澶淵の盟」を締結したばかりの宋朝廷は、遼との関係修復を狙い、しばらく外国僧による敏感地域への巡礼を許可しなかったと考えられる。

『王氏談録』などには、寂照に贈られた宋の文人たちによる漢詩がいくつか見えるが、残念なことに、寂照の作品とされる贈答詩は『談苑』にみえる丁謂に贈った一首しか現存していない。しかし、文人・学者を輩出した大江氏出身の寂照は入宋後に、「善書札」といった得意のあるところを十分に発揮し、常に宋の文人たちと詩文の贈答を行うことを通じて彼らと深い友情を結んだに違いない。そして、これらの文人の力添えがあつてこそ、宋での巡礼活動を順調に完成でき、最終的には宋の地に留まることを決め、「不帰の客」になったの

である。

古代における中日の疫病観念

姚 瓊

古代日本には疫病の根源について、順繰りに「天行疫」及び「時行疫」の観念が現れた。現れた時間につけ、疫病の範囲につけ、この二つの疫病観念には一定的な差が存在する。それは日本が古代中国から吸収した疫病観念の形式に関連する。日本の「天行疫」「時行疫」観念は中国の「天行疫」「時行疫」観念の下に生まれたものであるが、そこに日本の災異思想も適当に入れこんでいたので、全般的に吸収したわけではない。これが「天行疫」「時行疫」の間に生み出した概念的な差異にも関連する。



疫病の根源について古人の考え方、つまり疫病観念を尋ねることは古代社会の思想を理解する一つの手段である。古代日本文献の中に疫病に関する表現は「疫気」「疫癘」「疫疾」「天行」「時行」などがある。そのうち、「天行」及び「時行」は疫病の定型表現になっただけでなく、そこに疫病観念も反映されていた。九世紀中期、「天行」は疫病の意味を持つようになった。そして十世紀に入ると、貴族日記の中に「時行」で疫病を指す記録がみられるようになった。当時の日本は疫病の根源についての考え方はこの二つの定型表現に反映された。本発表ではこの二つの疫病観念を「天行疫」及び「時行疫」と称し、これらに関する資料を整理することで古代日本の疫病観念の形成、発展及び特徴を考察した。

まず、『続日本後紀』『日本三代実録』における「天行疫」の記録は全部で七条であり、あまり多くない。記録時間が九世紀半ばごろに集中している。次に、「天行疫」は主に、陰陽寮の卜占によって疫病が流行することを恐れ、天皇または朝廷が下した勅令の中に出てきたものである。

関連史料の分析から、古代日本の「天行疫」「時行疫」の特徴を以下にまとめる。まず、時間から見ると、「天行疫」は九世紀中期に集中するのに対して、「時行疫」は十世紀から十一世紀初期に集中する。次に、史料の出典から見ると、「天行疫」の記録は主に『六国史』にあり、「時行疫」の記録はほぼ貴族日記にある。最後に、両者の指す内容から見ると、「天行疫」はほとんど陰陽寮及び神祇官の卜占で確認された疫病に対して、「時行疫」はほとんど貴族個人の卜占で確認された疫病である。ただし、「時行疫」は全国範囲内の疫病を指すこともできる。

日本の「天行疫」という疫病観は九世紀半ばに出現し、「時行疫」というのは十世紀初頭から十一世紀初頭にかけて頻繁に現れられていた。しかし、中国では、疫病についての記録とその疫病観の形成した時点、どちらも日本よりはるかに早く、そして日本の疫病観の発展に多大な影響を与えた。

古代中国の「天行疫」と「時行疫」に関連する資料をまとめて見れば、「天行気」は、後漢の初期に五行思想と天命思想の影響を受けて、形成した思想観念であることが分かる。その後、後漢の後期には、「天行気」は初期の道教思想において「四時気」と同一視され、そしてそれらの客観存在性が強調されていた。次の東晋時代には、「天行気」は中医学論において「四時気」とともに季節の移り変わりの不正で起こった伝染病と解釈された。遅くとも隋の時代まで、両者はほぼ同じものを指すのであった。疫病観念が発展するに伴い、古代中国の「天行疫」「時行疫」は、大型の伝染病を指す以外、個人の疫病をも指すようになった。総じていえば、中国の「天行疫」「時行疫」という疫病観念は五行思想、天命思想、道教思想及び漢方医学の原理に基づいて形成されたものである。

まとめてみると、日本の「天行疫」「時行疫」という疫病観念は、中国に端を発し、その影響を受けている。日本の初期の「天行疫」という疫病観念は、中国の五行思想や天命思想における「天行気」の影響を受け、そ

して中国の天命思想の「天行」の部分を選択的に吸収し、また災異を引き起こす原因を「神」にしたものである。平安時代中期、中国の天命思想が徐々に排除されていくに従って、「天行」という疫病観念が消えていく。そのかわりに、「時行疫」という言葉が貴族の間で広まるようになった。このような疫病観念は、中国の漢方医学の考え方の影響を受けているのが明らかである。

『日本霊異記』にみる日韓仏教交流

洪 聖牧

最新の知識や技術の多くが海の向こうの中国や韓半島から伝わって、日本の状況に合ったものと改良されていくという流れは、仏教の伝来と発展においても同様であったといえる。2500年ほど前に、仏陀を開祖として生まれた仏教は中国を経由し、韓半島の高句麗（372年）と百済（384年）、そして新羅（528年）へ伝わり、百済から日本（538年ないし552年）へと伝来された。かなり古い時期から、仏教は渡来人を中心に伝えられ、やがて民間に広まっていたと思われるが、公式の伝来は欽明天皇の御代とされる。その後、蘇我氏主導の崇仏と物部氏を中心とする排仏の争いの丁未の乱もあったが、聖徳太子によって仏教の受容が確定し、日本に仏教が定着するようになった。



古代韓国と日本両国間の仏教交流の起源は、『日本書紀』欽明天皇十三年（552年）十月条の「冬十月に、百済の聖明王、更の名は聖王。西部姫氏達率怒喇斯致契等を遣して、釋迦佛の金銅像一軀・幡蓋若・經論若干卷を獻る。」という記録である。また日本からも百済に仏教を学ぶため学問僧を派遣するようになる。『日本書紀』崇峻天皇即位前紀（587年）に、「甲子に、善信阿尼等、大臣に謂りて曰はく、「出家の途は、戒むことを以て本とす。願はくは、百済に向りて、戒むことの法を學び受けむ」といふ。是の月に、百済の調使來朝り。大臣、使人に謂りて曰はく、「此の尼等を率て、汝が國に將て渡りて、戒むことの法を學はしめよ。了りなむ時に發て遣せ」といふ。」とある。

そして、百済に続いて高句麗との仏教交流も始まったようで、敏達天皇十三年（584年）に、還俗して播磨にいたが、蘇我馬子に招かれて百済から送られた仏像をまつる導師となった恵便という人物が見える。この人は司馬達等の娘ら3人を、日本で初めての尼僧の善信尼・恵善尼・禪藏尼として出家させた。「是歳、蘇我馬子宿禰、其の佛像二軀を請せて、鞍部村主司馬達等・池邊直氷田を遣して、四方に使用して、修行者を訪ひ覓めしむ。是に、唯播磨國にして、僧還俗の者を得。名は高麗の恵便といふ。大臣、乃ち以て師にす。」また推古天皇条頃から日本と新羅との仏教交流も始まったようで、推古二十四年（616年）七月に新羅から仏像が送られたという記事が見える。「秋七月に、新羅、奈末竹世士を遣して仏像を貢る。」このように、欽明天皇条から始まった日韓の仏教交流は時代が下るにつれ活発になる。

九世紀初期頃編纂された『日本霊異記』では、日韓両国の仏教交流を物語る渡来人系僧侶の逸話が散見されるが、すべて百済と高句麗の人で、新羅出身人物の話は見当たらない。ところが、上巻第二十八縁には、道照法師という日本の僧侶が、新羅の虎500匹の所望で唐から新羅に行って彼らのために『法花經』を講じたとある。虎は釈迦の捨身飼虎の逸話の影響があると思われるが、古くから伝わる韓国の虎信仰をも考慮し、新羅人に韓半島の虎の持つ様々な意味をもたせたのであろう。道照法師が唐での留学を終え、新羅を経由して帰国する際、新羅の人々の所望により説法の間を開いた。これは、日本の僧侶による韓半島での日韓の仏教交流が『日本霊異記』にこうした形で伝えられていると考えられる。

渡来僧と日本の尼僧・尼寺

曾 昭駿

鎌倉時代後期から南北朝時代において、参禅する女性が増加し、彼女たちの宗教的教養のなかに禅が定着していたことが明らかにされてきた。その中でも、渡来僧の接化は重要な役割を果たしていたと指摘されているが、その研究対象は禅宗が日本社会で定着し始めた鎌倉時代中期から後期にかけての人物に限定されてきた。北条時頼・時宗執政期に活躍していた渡来僧蘭溪道隆・無学祖元と無外如大尼などである。こうしたことから、禅宗が国家的な位置づけを得た北条貞時・高時執政期という鎌倉時代最末期における尼僧について未だ検討がなされていないという課題が残されていた。加えて、尼僧の活躍は明らかにされたものの、尼寺に対する分析は未だ不十分であった。



そこで本発表は、鎌倉時代後期から室町時代における尼五山制度成立までの時期に着目し、当該期の尼僧・尼寺について検討を加え、中世尼僧社会の様相をより明瞭化していくことを狙いとする。主要な検討材料としては嘉暦四年（1329）、元僧明極楚俊が来日する消息を聞き、群れを為して訪ねてきた尼僧たちを扱う。

まず、関係史料の性格について分析した。明極楚俊は鎌倉末期から室町初期にかけて日本禅林で活躍した渡来僧であるが、明極のもとに尼僧たちが訪ねてきたのは彼が建長寺へ入寺する以前のことであったことを明らかにした。

つぎに、明極楚俊のもとを訪ねた大徳寺派と関係深い尼僧・尼寺の存在について確認した。大徳寺派は一休宗純と尼僧たちとの宗教生活がよく知られているが、開祖南浦紹明・宗峰妙超の代には既に尼寺・尼僧を積極的に取り込んでいたことがうかがえることから、両者の関係性は草創期より続いているものであったことが判明した。

最後に、京都尼五山の一つである恵林寺について検討を加えた。恵林寺は貞和二年（1346）以前の創建と考えられてきたが、恵林寺の尼僧たちが上洛早々の明極楚俊に参じていたことがうかがえた。加えて、恵林寺では首座や書記たる尼僧が存在し、当時においても禅宗寺院としてよく整備されていたことがうかがえた。その成立も鎌倉時代末期まで遡れると想定できた。

一方で、大徳寺派の尼僧たちの活躍場所が仁和寺付近であるように、恵林寺が位置している嵯峨の地では、檀林寺など歴史のある尼寺も存在し、鎌倉幕府側の禅僧・尼僧が六波羅探題を通して積極的に介入していた。尼僧の活動や尼寺の成立には地理的要因が多分に含まれていたといえよう。また鎌倉時代に形成されたこのような尼寺の由来や格式が後の室町尼五山へと継承される要素もあったと考えられる。

最後に、研究史上において検討されていなかった北条貞時・高時執政期におけるその他の渡来僧についても展望を述べた。まず、嵯峨の地で活動をみせた一山派の派祖一山一寧のもとに嗣法に至った尼僧が複数名いることを例示した。また、一山一寧と同時に来日した西澗子曇のもとにも従照大師という尼僧がおり、京都で金花山禅覚尼寺を創建し、その尼寺が少なくとも室町時代初期まで存続し続けたことについても示した。こうした例をふまえ、室町時代における尼五山の成立に至るまでの歴史のなかで、時頼・時宗期の蘭溪道隆・無学祖元に加え、貞時・高時期の西澗子曇・一山一寧・明極楚俊などの渡来僧も尼僧に対して深く関係していたと結論づけた。

仏教靈驗譚と絵画の中の天童——『高僧伝』から『今昔物語集』へ——

崔 鵬偉

『法華経』を受持読誦する僧侶のもとに天童が現れて給仕するというモチーフは、『法華経』靈驗譚にしばしばみられる。それは『法華経』安樂行品にある偈文に基づくものである。

読_レ是_レ經_一者、常無_レ憂惱_一、又無_レ病痛_一、顔色鮮白、不_レ生_レ貧窮、卑賤醜陋_一。衆生樂_レ見、如_レ慕_レ賢聖_一、天諸童子、以為_レ給使_一。(大正九-三九中)

「天諸童子」は、『法華経』にまつわる靈驗譚において、「諸天童子」「天童子」「天童」と表記することがある。

また、『法華経』持経者に限らず、仏道修行者を兜率天や極楽に引接する天童は、中国の『浄土論』『華嚴経伝記』『三宝感应要略録』などに登場する。さらに、「天童」といった表記はないものの、高僧たちを天上界や冥界などの別世界に引接する様々な童子は、『続高僧伝』に既に確認できる。しかし僧伝や靈驗譚において、天童を含むこれらの童子に関する描写は簡略すぎて、その様相について殆ど触れていないかあるいは「白衣童子」や「青衣童子」とあるのみである。これだけで天童のイメージを把握するには不十分である。

ところで、円仁(794~864)は中国より法華経靈驗図を十幅請来している。その請来目録『入唐新求聖教目録』には、「定禪師誦法花天童給事影一張〈苗〉」(大正五五-一〇八七中)とあるので、天童の白描図像が日本に伝来したことが分かる。『弘賛法華伝』巻六の「梁禪衆寺釈僧定」(大正五一-三〇上)に依拠したその図様は今日まで伝わっていないが、十一世紀後半にまで比叡山に存在していたらしく、平安時代の天童のイメージに影響を与えたとされる(米倉迪夫「法然上人伝絵と靈驗図—法華経靈驗図を中心に—」(『美術研究』339、1987年)、津田徹英『中世の童子形』(日本の美術442、至文堂、2003年)など参照)。

日本における天童の記録が多くみられるのは『大日本国法華経験記』以降である。その話の多くは『今昔物語集』に書承される。これらにおける天童の神仏の使者や眷属としての役割は、前述した中国の文献にみられるそれと一致するが、『法然上人絵伝』などの絵画資料にも確認できる、みづらを結い下襲の裾を長く引くという姿は、中国の文献には確認できない。このような髪型と装束は、平安時代の日常のそれとは異なり、法会や夢想の中あるいは異国といった非日常的な童子の姿である。松原智美氏は、十一世紀の曼荼羅供や伝法灌頂などの法会にみられる導師を先導する持幡童の姿に、喬然(938~1016)が請来した清凉寺蔵版画「靈山変相図」にあるような騎象普賢を先導する合掌童子の姿を重ね合わせて、日本独自の普賢影向図の持幡童図像が成立し、その後に阿弥陀来迎図や弥勒来迎図などに及んだと指摘している。しかし、どうして阿弥陀来迎図に天童が登場するのかについては、まだ検討する余地があると思われる。

天童に関するこれまでの研究では、日本の事例が中心として行われてきた。本発表では、まず仏典における「天童」の意味を確認した上、中国の靈驗譚にみる天童のイメージを分析した。「天童」「天童子」は本来若い天人を指し、「諸天童子」「天諸童子」はその複数形を表すものである。天童の外観について、中国ではほとんど言葉を費やさないのに対し、日本では詳細に記す傾向がある。

ついで、絵画資料を含む日本の文献にみる天童の働きと描き方との関連に注目し、日中両国の異同を指摘しつつ、阿弥陀来迎図に天童が登場する理由を考察した。遅くとも『今昔物語集』の段階では、容姿端正でみづらを結った天童のイメージは定着していた。現存資料の中、天童が極楽浄土の使者として靈驗譚に登場するのは、日本の『日本往生極楽記』が早い。この発想が中国から日本に伝わったとは考えにくい。阿弥陀来迎図に持幡童子が登場する源流が平安時代の法会にあるとされるが、そのきっかけとなるものに源信(942~1017)が創始した迎講があると考えられる。そしてその背景には、祇園精舎の無常院の鐘が詳細に記された道宣(596~667)の『中天竺舍衛国祇洹寺図経』の記述があるのではないかと仮説を提示した。



中世仏教説話に現れた隠者像

劉 瀟雅

現在において、長明は隠者として認識されているが、『方丈記』に表現されている無常観に基づいた隠遁思想の影響で、彼は常に仏教思想によって出家し、方丈の庵に寂寥な生活を送っていた、という姿で、教科書や日本文学の研究書の中に描かれている。しかし、古代文献を通じて歴史を遡って長明像を見ると、長明の名前は、『明月記』『源家長日記』のような公卿日記から、『十訓抄』『文机談』などの文学作品までに言及されるが、隠者のように描かれるのは、室町中期からであり、その後に、近世の『本朝遼史』



と『扶桑隠逸伝』に、正式に日本の隠者として事跡が記録されることになった。現在、隠者の代表的人物とされる長明は、生きていた時には主に歌人とされ、彼が没した後は、『方丈記』の影響によって文人とされたと推測できるが、次第に中国の隠者と並べて記されるようになった。つまり、生きていた時には「隠者」と称されなかったが、長明は中世の後期から隠者と認められるようになったと考えられる。すると、もう一度『日本古典文学大事典』中の「隠者」の解釈を見ると、問題がみつめられる。

①（「隠者」）この語は意外に用例に乏しい。（用例のあらわれは）隠者が文学史における使命を一応終えた後であろう。（略）その時代の通用語ではなく、②後世の学者が広めた学術用語としての性格が強いものである。いうまでもなく、中世文学の担い手のもっとも主要であった階級を称する語である。中世文学の担い手は「隠者」といわれた者たちであったのではなく、中世文学の主要な担い手を後世「隠者」と呼んでいるのである。極端に言えば、「隠者」とは一つの虚構あるいは抽象である。

①については、「隠者」の語は、歴史上において、さまざまな同義語・類義語が存在した。「隠者」の語義を特殊化して、この語の用例のみを検討すると、範囲が限られて、その検討は実は不完全であると言える。「隠逸」「隠士」「逸民」等の用例は、奈良時代の文献にすでに認められる。②において、中世の文学創作者は、当時において、「隠者」と称されなかった。その「隠者」の呼称は、後人、すなわち、近代の研究者に付されたものであると説明しているが、たとえば長明と西行は、確かに、明確に「隠者」という二文字を用いて称した用例が見出せなかったが、『ささめごと』中の、「幽栖閑居のみ好みて常の會席にもまみえず、人の知らざる中に世に名を得たる」のような描写、および隠者の伝記（『本朝遼史』と『扶桑隠逸伝』）に収録されているということは、彼らが中世後期から近世までに隠者として認識された証拠と看做せるのではないか。現在において、近世の隠者の伝記は、中国の儒教の影響を受けて作られたもので、その中の長明像や西行像には、中世の文化を代表できないという観点は存在するが、発表者が行った日本の古代文献中の隠者像、およびその関連用語に関する考察の結果によると、日本の近世までに、日本の隠者と中国の隠者を区別して論ずるものを発見できない。つまり、②の「中世文学の主要な担い手を後世「隠者」とよんでいる」と言えるが、「中世文学の担い手は「隠者」といわれたものたちであったのではなく」という表現は厳密ではないと感じる。

日本における隠者像の問題を解決し、この隠者像、および日本中世前期に認識された隠逸思想を研究の基礎として、鴨長明とその著作、特に『発心集』の内容を改めて検討していけると考える。『発心集』の冒頭に、多くの遁世者の話が記され、これらの遁世者の多くは『扶桑隠逸伝』に隠者とされて収録されている。

その中に、儒教的隠逸概念を表す文句が見える。巻一第十話「天王寺聖、隠徳の事 付けたり 乞食聖の事」に、「大隠、朝市にあり」とあり、巻二第三話「内記入道寂心の事」に、「身は朝にありて心は隠にあり」とある。長明は、書中に記された遁世者たちの遁世行為を隠逸として扱っている。あるいは、隠逸行為に重ねて論じている。

長明は『発心集』に、市井に隠れる仏教信仰者は「大隠」、山林、すなわち人に遇えない所に隠れる仏教信仰者は「小隠」、俗世を離れるが、人と交わる仏教信仰者は「中隠」と考えていた可能性が存在する。長明自

身の隠逸生活は、俗世から離れて山林に入ることには始まったが、人との交わりが完全に止まるわけではなく、音楽と季節の風物を楽しみながらの仏道の追究でもあった。これは、長明の心中に憧れた「中隠」ではないかと考えられる。

近世考証随筆に描かれている仏教

金 美眞

近世日本における出版文化の発展は様々な内容の書物の大量生産を惹き起こした。そんな中で、近世は中国から流入された経典が訓読、解釈、そして挿絵を添えた形で刊行された時期である。文人の間で考証随筆というジャンルが成立したのもまたこの時期である。考証随筆の中には、唐人の写経や唐版の仏経、高麗仏などについて詳しく書き記した記事も含まれている。近世にはこうした仏書が多く刊行され、それが庶民や文人の間でも多く読まれたという特徴を持つ。近世の仏書出版と考証随筆に記されている仏教関連記事を考察し、近世における東アジアの仏教に関する「知」の文化交流を明らかにする研究が求められる。



従来の出版は寺社や国家などが中心であったのに対し、近世の出版は民間が中心となり商業出版を発展させた特徴を持つ。書林組合には書物問屋と地本問屋があるが、書物問屋は儒学書、医学書、仏書などの学問的な性格の強い「物之本」を取り扱う本屋で、地本問屋は草双紙、読本、滑稽本などの娯楽的な性格の大衆向けの書籍を取り扱う本屋である。近世初期には、京都を中心に書物問屋で仏書が刊行された。そして近世後期には、江戸の版元である須原屋茂兵衛という書物問屋でも仏書が刊行されることになった。須原屋茂兵衛は1658年から1904年まで続いた版元で、暖簾分けして須原屋の名を受け継いだ版元に須原屋伊八、須原屋市兵衛、須原屋佐助、須原屋平助などがある。これらの版元は一般庶民向けの平仮名・絵入りの経典注釈書を刊行した。

近世後期の戯作者や文人の間では、日本の固有のものを研究対象とし、文献資料に基づいた調査をするという考証ブームが起こった。このブームは儒学界における徂徠学の衰退と折衷学の出現、そして考証学への発展によるものであった。徂徠学では、天下を安泰にするための「道」は道徳的な理念ではなく、先王すなわち古代中国の帝王たちの定めた制度という具体的な「物」、つまり経書に書かれているものである、ということを経典とする。また、「道」が記されている経書の真意は、言葉の古意の体得を通して正しく理解できるという古文辞の方法を重視した。その後、折衷学が登場し、経典の解釈にあたって一つの流派にとらわれず、必要に応じて広い範囲の文献に接し、有効な説を採ることを提唱することになる。そして様々な折衷学派の中で、文献の考証を重視する考証学が注目を浴びることになった。このような考証随筆には、仏教に関する記事も確認される。たとえば、小山田与清の『松屋叢話』には天竺仏と高麗仏が、そして山崎美成の『提醒紀談』には宋版の経本の跋文などが考証されている。本発表ではこのような記事を考察し、近世期の文人の間で共有されていた東アジアの仏教に関する「知」を明らかにする。