

明恵の内なる「三国」

市川浩史

序

明恵房高弁（一一七三・承安三―一二三二・貞永元）¹は、鎌倉旧仏教の研究史における代表的見解では、その革新・改革派のひとりとして位置づけられている。²たしかに、いわゆる旧仏教の内部にあつては、華嚴宗に属する明恵は、後述するように、独特の釈迦信仰や光明真言信仰などによって、従来の華嚴宗から大きく踏み出そうとしていたのだから、その意味では、十分に革新・改革派として評価できるであろう。

明恵は、また、東大寺の凝然と並んで、高山寺に拠った華嚴の中興としても考えられていたり、また他方、自らの夢を克明に記した『夢の記』、法然の『選択集』批判に基づく、菩提心の重視、そしてそれに対する信仰や、華嚴経に対する、ある解釈による仏光観なる独特の観法の実修などによっても知られている。

しかし、本稿の関心に即していえば、明恵は、なによりも、熱烈な釈迦信仰によって、釈迦の祖国・天竺へのあくなきあこがれを終生もち続けた人物であつた。さらに、それにかかわって、仏法東漸にかかる三国へのつよい関心をもちもつていた。事実、明恵自身、結果的には叶わなかったけれども渡宋そして渡天を願い、計画したことは有名である。以下の叙述では、これらの点に注目して、いわば明恵の内なる「三国」の問題について考察することにする。このとき、「三国」には組み入れられてはいない朝鮮が視界に入ってくるであろう。その

際、考察にあたつての主たる対象となるのは、『華嚴縁起』（あるいは『華嚴宗祖師絵伝』とも呼ばれる、以下『華嚴縁起』なる絵巻物である）。

1 明恵の基本的な伝記的事項については、田中久夫「明恵」（吉川弘文館、一九六二）を参照されたい。

2 黒田俊雄「中世における顕密体制の展開」（同『日本中世の国家と宗教』岩波書店、一九七五 所収）。これに対して、西山 厚「明恵研究序説―顕密の行者としての明恵―」（芸林三〇―二、一九八二）、「明恵の思想構造―釈迦への思慕を核として―」（仏教史学研究二四―一、同）は、黒田が明恵を旧仏教の革新・改革派として位置づけていることを批判している。

西山は、前者で、明恵こそ黒田のいわゆる顕密体制論の弱点をつく存在であるとする。黒田の顕密体制論では、改革・革新派は密教的性格が希薄になるとされるが、西山は明恵においては、「真言宗沙門」と自称することにも現われるように、逆にこの性格は強化されている、と指摘する。蛇足ながら、的確に西山もいうように、顕密体制論は、鎌倉期の思想家についての考察がうすいたために、明恵や禅宗の祖師たちなどの位置付けが明確になつていない。こうした点を含めて、顕密体制論の見直しが必要であろう。

3 高木 豊「鎌倉仏教における歴史の構想」（同『鎌倉仏教史研究』岩波書店、一九八二所収）は、たとえば、凝然の『三国仏法伝通縁起』では、いわゆる仏法の三国東漸の過程について記述するとき、天竺、震旦、本朝日本のことに触れるが、朝鮮については、一旦は視野に入れないながらも、事実上捨象してしまうこと、そして、日本中世において構想された三国の秩序には、朝鮮が入っていないことを指摘している。

これは、とくに本稿にとって貴重な指摘である。

一

幼くして両親に死に別れた明恵が、釈迦を父、仏眼仏母を母としてつねに思慕、そして礼拝しつづけたことは、すでに多くの先学によって指摘されている¹⁾。このことは、しかし、単に、両親との縁の薄かった不幸な明恵が、実際の肉の両親の代償として、釈迦などを崇拝したのだ、とだけ言ってしまうばよい問題ではないであろう。つまり、とくに生身の釈迦を慈父として捉えようとしたことには、もつと掘り下げて考えるべきことが含まれているように思われるのである。その点に、明恵にとつての、釈迦、そしてその国天竺の意味の重大さが潜んでいるように思われる。すなわち、明恵における三国の意味である。

明恵の高弟の義林房喜海が記した明恵の言行録である『高山寺明恵上人行状』(仮名行状)に、

父母ニヲクレタルコト日夜朝暮ニ思ヒ忘ル時ナシ、犬鳥ヲ見ルマデモ我父母ニテヤアラムト思ニムツマシクヲモク覚テ、犬ノ臥タル上ヲモ越行事ナシ……余事心ニ入ラスシテカナシク覚ル処ニ、釈尊ハ我等カ慈父ナリ……我等ステニ仏ニヲクレ奉リヌ……滅後ノ悲ミ抑カタク、恋慕ノ心タトウル方ナシ……其後慈父ニ捨ラレ奉テ、滅後ニ生テ如来ヲミ奉ラサルウラミ、片時モワスレス、其心弥相統ス云々

とある。同様の内容は、やはり喜海の筆にかかる『明恵上人神現伝記』などにも記されているので、おそらく明恵自身の発言そのものと理解できる。さて、これによれば、明恵は死別した現実の父母のことを常に忘れたことがなく、犬や鳥でさえ、父母の転生後の姿か、と思うほどであった。この一文からは、犬鳥が父母の転生後の生であるように、釈迦も我が父母の転生後のすがたである(あるいはその逆)、とまでの

意味は読み込めないものの、それに近い緊迫度をもっている。したがって、「釈尊ハ我等カ慈父ナリ」と、釈迦滅後の末法に生まれたわれわれすべてにとつての慈父と言つてはいるが、釈迦は限りなく明恵自身の慈父であった。また、同様に、

仏眼如来心ニ思ク我母ナリ

などともいうから、明恵は、仏眼を擬人・実態化した仏である仏眼仏母を文字どおり我が母と考えようとしたのである。しかし、ここでより問題となるのは、母よりももちろん「慈父」の方であろう。

明恵は、(末世に生を承けたがゆえに)「慈父」釈迦に死に遅れて、生きている釈迦に見えることができないことを深く憾みに思い、自身の肉親の父母に死別したことよりも強い悲しみとなり、「慈父ニ捨ラレ奉」たと感じとることになったのである。釈迦が生まれ、生きた世に生まれ合わせなかったことを悲しみとしたわけである。もちろん、このことは、基本的には、末法・末世の意識に属するものである。そこで、せめて釈迦の国天竺に詣でて、生前の釈迦を偲びたいとして、渡天を望み、旅程書まで書いてその計画をたてた。しかし、『明恵上人神現伝記』の冒頭の記述²⁾によれば、春日明神がひとりの女房の口を借りて、渡天を止める由の託宣を下したので、彼の渡宋、渡天計画は画餅に終わることになったのである。ここで、さきの「釈尊ハ我等カ慈父ナリ」と言うことばのつぎに注目しておきたい。それは、同じく『明恵上人神現伝記』にも記されることであるが、「其後慈父ニ捨ラレ奉テ、滅後ニ生テ如来ヲミ奉ラサル……」の一句、さらに二二五(建保三)年に執筆した四座講式のうちの『涅槃講式』³⁾のなかの「我如初生之嬰兒 失母不久必当死 世尊如何見放捨 独出三界受安樂 南無大恩教主釈迦牟尼如来生生世世値遇頂戴」などにも明らかに現われている明恵の自己認識である。それは、自身を慈父釈迦に捨てられて末法時に生まれて、釈迦に会えない不幸な子、母を失ってまさに死なんとしている「初生の嬰兒」の如き存在として捉えていることである。末法時のこのような不幸な子・明恵は釈尊が「生生世世」に値遇して

くれることを願うことしかなかった。

このあと、一二二六（嘉禄二）年に書かれた『仏生会講式』では、さらに「釈迦大悲の等流、衆生機感の所得」である霊鷲山などの遺跡をつぶさに描写し、釈迦への「恋慕の息を通はし」「渴仰の心を落さん」といった釈迦への心のうごきを吐露しているのである。⁸⁾こうした明恵の被害者的ともいえる意識は、かなしいまでに感傷的ではあるがそれにとどまっていない。つまり、その意識は、彼独自の論理のもとに生身の釈迦、そして天竺への思慕に繋がっていくのである。

天竺、そして震旦の宋は、本朝日本とともに仏法の三国東漸にかかる、いわゆる三国である。明恵が、その最も原初の天竺をどのように認識し、自身にとっていかなる意味をもつ国なのか、という問いは、実は、彼個人のいわば、感傷的な天竺ないし震旦観によつてのみ解答を与えられるものではなく、すぐれて教理的な基盤において解決されるべきものであった。すなわち、それは、明恵によつて興隆させられた中世の華嚴教学（のちに高山寺系と呼ばれることになる）の根本的性格から生みだされるべき、ある思惟である。そして、そのことは、明恵の制作と考えられる『華嚴縁起』を構成する、元晩絵と義湘絵というふたつの絵巻物にこめられているはずである。

- 1 たとえば、坂東性純「明恵上人の釈尊観」（大谷学報五八二、一九七八）、西山、前掲「明恵の思想構造―釈迦への思慕を核として―」など。
- 2 『高山寺明恵上人行状』上（『明恵上人資料』第一、一三ページ、以下『資料』一）
- 3 『資料』一、二〇ページ
- 4 『資料』一、二三七ページ
- 5 坂東、前掲論文は、四座講式のなかで、明恵は『涅槃講式』に最も重きをおき、これに彼の釈迦崇拜の念が凝縮されているとする。
- 6 『大正新修大蔵經』第八四卷 八九八ページ
- 7 ニールス・ギュベルク「明恵作『仏生会講式』について」（大正大学総合仏教研究所年報一七、一九九五）に校訂されたものである。もと漢文。

8 福井利吉郎「絵巻物概説 下」（『岩波講座日本文学』二二、一九三三）、梅津次郎「義湘・元晩絵の成立」（美術研究一九九号、一九四八）、「華嚴縁起―二人の新羅僧の恋と修行の物語―」（日本の名画『華嚴縁起』平凡社、一九五七）、亀田 孜「華嚴縁起について」（『新修日本絵巻物全集』『華嚴縁起』角川書店、一九七六）、野村卓美「明恵における説話受容」（日本文学一九七七年二月号）などによれば、『華嚴縁起』を構成するふたつの絵巻のストーリー、つまり具体的にいえば詞書は、明恵によつて制作されたものとみている。本稿も、この見方に従う。

二

『華嚴縁起』（元晩絵と義湘絵とからなる）は、前述のように、明恵の意思にしたがって創作されたと考えられる絵巻物であるから、当然その詞書も明恵自身の思想を盛つたものと考えてよい。⁹⁾現行の『華嚴縁起』は、元晩絵三巻、義湘絵三巻で構成されているが、研究史によれば、本来は元晩絵二巻、義湘絵四巻であり、伝来の過程で、絵および詞書にかなりの錯簡が生まれている。この錯簡を整理して、本来の姿を復元しようとした有力な試みが、八百谷孝保「華嚴縁起絵詞とその錯簡に就て」であった。八百谷は義湘絵四巻と元晩絵二巻の錯簡を正した上で、つぎの三点を指摘した。第一に、両巻は、冒頭部分では絵、詞書とも同様のものではあった、第二に、義湘絵のなかの、教理問答の部分は元晩絵にはなんらの関係がない、第三に、両絵の材料はそれぞれ別で、相互の関連がない二つの説話であることであった。そして、また両説話の原典となったのが、『宋高僧伝』（宋 贊寧撰）の記述であったことも指摘している。以下、『華嚴縁起』の二つの絵巻について考察することで、明恵の天竺、震旦ないし朝鮮に関する思想、思惟をさぐり、その思想的意義にいたってみたい。

なお、その際、八百谷論文の成果に学びつつ、錯簡補正後の両絵の（詞書の）あらすじを確認したうえで、それらについての研究史をお

さえておきたい(ただし、現行ではすでに失われている部分については、文脈、絵などによって適宜補った)。

まず、元暁絵。

元暁と義湘とが唐へ求法の旅に出て、ある日、彼らは塚穴に宿った。朝になってみると、昨夜宿った穴は墓であって、骸骨があちこちにころがっていた。元暁は夢に、一匹の鬼を見て恐れをなし、心がさわぎ汗を流した、と見た。そこで彼は、自心こそ第一の仇であって、心源を悟れば心外に仏法なし、と悟りを開き、心の外に師を求める必要がないことを知り、唐へ行くことを取り止めた。その後、彼はあちこちを修行しつつ凡夫の心を理解するために巷間に入り、僧侶らしからぬ娯楽に耽ったりもした。

ときの国王が天下の高僧を請じて仏事を勤修せしめようとした。王は、元暁は行動面では不可解なこともあるが、優れた人物なので召しいたいと思っただけで、周囲は元暁の行動が狂気に満ちているとして反対した。その後、王妃がよう瘡(悪性のできもの)を煩った。医療、祈禱などを尽くしたが病状は改善しない。占師によれば、国内には、ただではもうないので、他国でそれを探すしかない、ということであつたので、早速勅使を唐へ派遣した。このあたり、料紙の多少の破損のあと、唐へ渡るはずの勅使は、海中の竜王の宮殿へ行く。竜王は、王妃の病気は、医療では直せないの、仏法に頼るしかないとして金剛三昧経を与えてくれた。大安聖者という者に分類させ、元暁なる人物に講賛をさせれば妃の病気は癒えるであろうということであつた。そこで、大事な経典を勅使の脛を割いて入れて帰国させた。帰路、勅使は、竜王の助けで無事帰国できた。

王は、大安聖者を召して金剛三昧経を見せたところ、これは、元暁でなければ講賛できないと言ったので、元暁を召し出して注釈を作らせ、講賛させることにした。ところが、注釈が完成したとき、そねむ者があつて、その注釈を盗んだ。困った元暁はあと三日の猶予をもらってふたたび注釈を作り直した。これで講賛したところ、王妃の病気は

全快した。

つぎに義湘絵。

元暁と義湘とは同じ志をもって渡唐をめざしたが、塚穴に宿った朝、「一切の諸法、皆一心の変ずるところ」なることを悟り、渡唐をやめた元暁と別れた義湘は唐に向かつて海路出発した。唐の津に着いた義湘は乞食の途中で、善妙なる美女と出会った。端正な容貌の義湘を見た善妙は、義湘に対して色欲の情を起し、義湘に迫った。が、義湘は仏道修行への思いを述べて、善妙の申し出を拒絶した。そこで、善妙は肉欲を断ち切つて懺悔し、大願を發して義湘の仏道成就をたすけることを誓う。

義湘は、当初の素志を果たして帰国することになった。善妙は、帰国する義湘のためにさまざまな物品を用意していた。しかし、善妙が義湘を追って港へ行つたときはすでに遅く、義湘の船は出航したあとであつた。嘆いても甲斐はないので、善妙はせめての思いに用意した物を、義湘の船に届けとばかりに波のなかに投げ入れ、自分自身も海中に飛び込んだ。善妙は、来世を待つことなく、今この身で義湘の修行を助けたい、との大願を興して、竜の身になって義湘が帰国する船を無事送り届けようとしたのである。

竜に姿を変えた善妙の助けのおかげで無事に新羅に帰国した義湘は、華嚴の教えを広めるために適した勝地を求め、善妙の神通力を得て、教えを広め、ひろく群生を利した。

以上が本来の元暁絵、義湘絵の絵をめぐるストーリーである。それでは、つぎに、両絵の制作の事情に関して研究史の教えるところを確認しておきたい。

まず、元暁絵については、梅津次郎、前掲の「義湘・元暁絵の成立」は、光明真言ないし光明真言土砂加持の信仰を鼓舞するための裏付けとして制作されたもの、とする。これについては、鎌田茂雄「日本華嚴における正統と異端―鎌倉旧仏教における明恵と凝然―」、野村、前掲「明恵における説話受容」も同様の見解をとる。すなわち、元暁絵

は、元暁の学徳を称賛し、その著書『遊心安楽道』の教える光明真言土砂加持の信仰を強調することを目した、つまり、元暁絵は明恵にとつて『遊心安楽道』の作者である元暁を顕彰するものであった、とする。筆者もこれらの先行研究の指摘、つまり元暁絵は、壮年の明恵が大いに傾倒した光明真言、並びに土砂加持信仰の典拠である『遊心安楽道』の著者を顕彰するために制作された、という点については、大枠としては同意するが、詳細な点では、疑問が残る。それは、この作品の制作意図が『遊心安楽道』とその著者の顕彰であるならば、『遊心安楽道』なり、朝鮮半島の風土性の豊かな、当の光明真言土砂加持なりについての具体的な言及があるはずであるが実際はそうではない、という点である。

つぎに、義湘絵については、梅津、前掲論文では明恵は自らを義湘に比定し、明恵の創立した善妙寺の尼たちをして華嚴擁護の女神たらしむという、善妙神奉祀と義湘絵制作の動機をもっていたことを指摘する。また、野村、前掲論文はさらに踏み込んで、この絵巻が義湘について語るのが如き形式をとりつつ、じつは善妙の宗教的行為、そして、現行の巻第一の一段の後半にある「判釈」について語ることが目的であったという。カレン・L・ブロックも同様の趣旨で、「義湘絵」は、義湘の生涯や華嚴宗の縁起を主題としたものではなく、善妙と彼女の行動に対する解釈を主題とするもの⁶⁾という。さらに、その「判釈」、つまり明恵の教学思想に関して、そもそも彼が華嚴宗のオーソドックスな相承である、唐のいわゆる五祖を絵巻の主人公とせず、元暁と義湘とを選択したという問題点にまで言及したのが、鎌田、前掲論文、亀田、前掲論文である。とりわけ、鎌田論文は、明恵と凝然との思想を比較することによって、明恵の教学思想が当時の東大寺華嚴の中心であった凝然のそれとはかなり異質であったことを明らかにしている。

もちろん、義湘説話は、義湘と善妙との関わりを大きなモチーフとしてもっていることはあきらかであり、それとともに現行第一巻の一

段の後半の教学問答の部分の位置もけつして小さくはない。その意味で鎌田論文の指摘は本稿にとってとくに有益である⁵⁾。

それでは、以上のように両絵のあらすじと研究史とを確認したうえで、次節では、いよいよ両絵の詞書にみえる思想についての考察にしよう。

1 小松茂美「華嚴宗祖師絵伝」の制作の背景―明恵の新羅僧二人への追慕（『続日本の絵巻八 華嚴宗祖師絵伝』中央公論社、一九九〇）によれば、元暁絵は、明恵最晩年もしくは示寂後まもなくの頃に、恵日房成忍による絵、高山寺の能書僧の執筆による詞書で制作された。また、義湘絵は、明恵の示寂後直後に、絵所の絵師兼康による絵、宮廷貴族の能書家の執筆により詞書が清書されたとされる。

2 画説一六号、一九三八

3 本稿は、『華嚴縁起』の錯簡の整理、本来の絵巻の復元については、おおむね八百谷論文に従うが、首肯しがたい部分もある。それについては後述する。

4 思想五九三、一九七二

5 鎌田論文の指摘についての検討は後述にゆずる。

6 カレン・L・ブロック「義湘絵」における善妙の描写―その意義と受容」（仏教芸術一七六、一九八八）

三

いま、前節で、両絵のストーリーの概略を紹介したので、それにしたがって、詞書のメッセージの思想的な要素について検討してみたい。まず、元暁絵。

はじめに、①義湘と元暁とがともに唐へ求法の旅に出ることが記される。ふたりがある日宿った塚穴が古い墓であり、翌朝になって骸骨がころがついていたことから、元暁は一匹の鬼を夢に見た。それがきっかけとなり、彼は「自心これ第一の仇なり、深く心源を悟れば、心のほかに仏法無し」と悟り、入唐を取り止める。すなわち、元暁は入唐

はしていないのである。②ときの王妃が悪性のできものを煩い、改善しないので、占師に占わせたところ、「この国の力は、すべて叶ふべからず。他国に訪はば、その驗有るべし」ということになり、さつそく唐へ勅使が立つ。この占が病気の治療に関して、(新羅の)国内では対処できないとするところは、医療に象徴される、權威ある有効な価値は国内ではなく、他国にあるという含意であろう。

ところが、ここにこの絵巻ならびに詞書の典拠である『宋高僧伝』の元暁伝に奇妙な点がある。それは、勅使は、勅命で唐へ赴いたはずなのに、実際は唐へは行かずに、海中の竜王の宮殿にでかけたこと、そして、そのことについては一切説明されていないことである。だからストーリーの展開において食い違いが生じてきている。この部分について、絵は勅使が王宮を出発するところを描いて、わざわざ「勅使、唐へ向かふところ」とキャプションまで付している(巻一、二十八紙最後。勅使は騎馬姿であるから、港へ行くところか)が、詞書のほうは、料紙の破損も手伝ってその部分の消息が明確になっていないで、曖昧な記述にされている(巻二、一紙冒頭)。おそらく、こうした脚色は、明恵は『宋高僧伝』の元暁伝の不自然な記述を詞書でいくらかでも補正するために施したものと思われる。ともかく、勅使は唐ならぬ海中の竜王の宮殿に入る。

③勅使が海中の竜王の宮殿に入った。この部分、破損のためにストーリーの子細、つまり、勅使が金剛三昧経を授けられるにいたる一連の言葉の主体が明確ではない。勅使は海中の黔海(元暁伝では鈴海)大竜王から、仏法に頼る他はないとして、金剛三昧経を授けられ、脛を割いてこれを入れて帰国した。この経に注釈を施し、講賛をすることによって当初の王妃の病氣平癒を祈るのである。この部分とはくに思想的な意味が認められるわけではないが、勅使の脛に経典を入れるところが劇的な効果を生んでいる。

④金剛三昧経の扱いについて、竜王の示唆のとおり、大安聖者、元暁を召し出すことになる。元暁は、請により注釈を造り、それを盗ま

れ、再び三日間で造って、満を持して満座の聴衆の前で講賛をおこなう。そして、講賛は高い評価を得、めでたく王妃の病氣も全快した。ここは、物語のいわばクライマックスとでもいうべき部分であって、大安とともに元暁が国王に見い出されるところ。これも、一旦完成した金剛三昧経の注釈を盗まれたので、やむなくわずか三日でもう一度注釈を造り直し、加えて王妃の病氣が全快するところは、元暁の並外れた能力、神通力を表現して余りない。ただし、詳しくはあとで考察するが、研究史で元暁絵制作の動機としてしばしば指摘された、光明真言ないし光明真言土砂加持の信仰を元暁が『遊心安樂道』で説いたことの顕彰については、『宋高僧伝』の元暁伝および詞書はまったく言及していない¹⁾。

こうした元暁絵の持つ思想的な意味については、当面三つの問題点を挙げることができよう。そのひとつは、王妃の病氣治療法に関する、ある価値が国内には存在せず、他国、この場合は唐にある、とされ、しかもそれが仏法であったことである。そして二点めは、その病氣治療法を唐へ求めに行ったはずなのに、勅使は海中の竜王の許に行ったとされている点である。因みに、本説の『宋高僧伝』の元暁伝では、「海竜之宮、何れよりして経本有りや」という問いを設け、「竜王宮殿中、七宝塔有り、諸仏説く所、諸の深義別に七つの宝篋、中に満ちて之を盛る」として、海竜王殿には多くの經典類が所蔵されている、とあって、話の筋道がずれたことへの一応の合理化をはかっている。しかし、元暁絵では、この点に関してはなら触れるところはない。さらに三点めは、ここでは、光明真言ないし光明真言土砂加持の信仰について一切ふれていないことである。この第三点に関してもあとで言及することになる。

次は、義湘絵である。

はじめに、①冒頭は元暁絵の冒頭と同じ場面、同じ意思をもって二人は入唐を志したが、一緒に塚穴に宿った翌朝、「一切の諸法、皆一心の変ずるところ」を悟って入唐を取り止めた元暁と別れて義湘はひ

とりで海路出発する。入唐しなかった元暉に対して、義湘は唐へ行ったのである。

②唐の津に着いた義湘は、美女の善妙と出会う。美しい容貌の義湘を見た善妙は義湘に色欲を感じて、我が妄情を遂げしめ給え、と迫り寄るが、義湘は、慈悲を垂れて、色欲不浄の境界を永く捨てて仏道を成就するのだ、ということ述べて善妙の申し出を拒絶する。そこで、善妙は懺悔し、大願を発して義湘の修行、仏道成就のために助力することを誓う。こうした一連の義湘と善妙とのからみについて、義湘絵では「善妙、帰法の験」としてひとつのまとまりとして扱っている。

③義湘は、唐での修行が終わって、故国に帰ることになった。善妙は、義湘が帰国するときに持って帰れるようにさまざまな物品を用意していた。しかし、善妙が箱に入れたそれらの品物を持って津へ急ぎ着いたとき、すでに義湘を乗せた船は出帆した後であった。そこで、善妙はせめてもの思いに、沖の船に届けよとばかりに、用意した品物の箱を波に投げ入れ、自分自身も海中に飛び込んだ。いわく、「我、来世を待たず。願はくは、今身より法師の大願を助け奉る身とならん」と大願を興し、竜身となって義湘の乗った船を無事に故国へ送り届けよう、と誓った。絵では、義湘の乗った船は、竜に変身した善妙に守護されながら帰国の航行についている。

女性が竜に変身するというモチーフは、いうまでもなく、法華経第五卷の提婆達多品を想起させる²⁾。しかし、このストーリーは法華経のそれとは、基本的に異なっているように思われる。それは、法華経では、本来竜（の子）が「変成男子」することによって成仏するという話であるが、善妙の場合は、それと異なり、（成人の）女性が竜に変身して他の人物の仏道成就を援助することになっているからである³⁾。ともかく、義湘絵では、善妙の変身については法華経との関連には言及してはいない。

④帰国後の義湘は、国内で、華嚴の教えを流布するための勝地を求める。定めた地に入った邪魔を善妙の神通力で排除した義湘は、そこ

で多くの著述をなし、弟子を育て、ひろく群生を利生した。神通力を得た竜の善妙は、義湘の帰国時にだけ義湘を助けたのではなく、その生涯に亘ってその神通力によって助け続けた、というストーリーは、明恵が高山寺を造営し守護神のひとりとして善妙神を勧請したことと符節が会おう。

義湘絵について注目すべきことの第一は、義湘自身が入唐したことである。第二は、現行では、巻一のほとんどを占める、いわゆる教理問答の部分の本来の位置についてである。

第一の点に関連していえば、たとえば、梅津、前掲「義湘・元暉絵の成立」などで、明恵が自らを義湘に比定して意識していたと指摘されているが、その是非とは別に、義湘の入唐が明恵自身にとって大きな意味をもっていたことは間違いないことであろう。明恵は、入宋、そして渡天を志していたのに、断念せざるを得なかったからである。

明恵が志しつてもできなかった入宋（唐）をやり遂げたのが義湘であったのである。また、「美容」の人義湘とともに、明恵その人もまた美容であったことも興味深い。『高山寺明恵上人行状』（仮名行状）にも、「又四歳ノ時、親父烏帽子ヲ取テキセテ云ク、形チ美容ナリ」などと言われた、とある。明恵は幼少のころから、自身の「美容」を仏道修行の障害として意識していたようである。つまり、明恵が晩年になつて、とくに若年のころ、強く念願していたにもかかわらず叶えられることがなかった入宋そして渡天を、明恵と同じ「美容」の義湘は堂々と果たしたのであった。

第二の点の教理問答とその位置について。

現行の義湘絵の巻一の一紙から十一紙までつづく長い問答体の詞書は、善妙が、はるか沖に遠ざかって行く義湘の船目がけて波に箱を投げ入れ、自分自身も竜に変身して海に飛び込んだことを指して、問答の冒頭で、「……」「し、実類の凡夫の所為ならば、「今」現身に大願の力に依りて、斯の如きの不思議を現ずる事有らんや」という問いを起し、それに対して「未だ権実の証」⁴⁾「かし」を見ず。但し、不「思

議の」事は、人法につけて、古今常に有「るもの」なり。況や仏法の不思議は、因縁和合し「ぬ」れば、如何なる事も有り「難きに非ず」……（「一部分は、破損によって判読不能の部分ないし、適宜補ったことば」とする答をもって、教理問答が開始されている。これは、文脈から判断すれば、善妙がこの絵巻に登場して、竜に変身して以降、浮石大師の名の由来となった、義湘の帰国後の行動に至るまでの全体をさすと考えられる。したがって、この長い部分は、善妙の行動の全体を享受者が知ったあとに記載されなければ、統一ある絵巻作品としてはおかしいだろう。少なくとも、善妙の行動のあらましを享受者が知る時点以降でなければならぬと考えられる。ただ、それが、絵巻全体の最後なのか、あるいは、義湘が唐から帰国したところなのか、またその他の箇所なのかについては、筆者の能力を超える問題なので断定はしたがたいが、（料紙の継ぎ目の問題などについてきちんとした説明ができるならば）全体の最後に想定することが、自然なように思われる。

さて、その長い教理問答である。現行の一紙から十一紙までの長い問答は、三つの問いとそれらへの答えとによって構成されている。第一の問いは、「……実類の凡夫の所為ならば、〔今〕現身に大願の力に依りて、斯の如きの不思議を現ずる事有らんや。」、第二は、「若し宿善に依らば、宿善無くば、仏法に遇ふとも、その〔益〕有るべからずや」、そして第三には「若し実類の凡夫の所為ならば、仮令、師の徳を愛するにても、大竜となりて人を追ふ〔事〕いといと夥し。執著の咎には非じや」である。

第一の問いは、善妙の起こしたような「不思議」な現象は、凡夫に引き起こせることであろうか、というものの。それに対する解答は、然りである。解答は、「人法」につけて不思議は起こり得るもので、況や仏法で因縁和合すればどんなことでも起こり得るという。善妙も義湘を因縁としたがゆえに竜身となったり、巨石となるといった奇徳を現わした。因縁和合とは、善妙の場合はつぎのとおりである。彼女は前

生で、知識に会い正法を聞いたが、欲塵に染まったので今生で女身で生まれてきた。しかし、宿善のおかげで義湘と遭遇し、大願を発して、義湘に奉仕できて来世を待たずに成仏の大なる益を得た。

第二は、宿善の理法に従うとすれば、その宿善がなければ仏法に遇っても益はないのか、である。これには、たとえ一句を持つだけでも、その功德は甚大なので、宿善がないということは有り得ない、そして今世の宿善は容易に来世へと持ち越される、とする。

そして、第三の問いは、たとい凡夫の行為であり、師を愛することであるとしても、善妙が竜身にまでなるのは、仏教で戒める（人や物に対する）執着ではないのか、である。これについての答えは、否である。男女間の執着や低次元の執着ではなく、ひとえに、仏の加護を蒙ったうえで師を敬重し、仏法を信じる立場での竜への変身なのだから、執着ではなくて、「愛」によるものだ、と。そして、「愛」をきよらかな法愛と染汚に近い親愛とに分類し、次元の低いものほど法愛の割合が少なくて親愛の割合が大きく、宗教的な価値の大きいものほど法愛の割合が大きくなって、十地の菩薩になれば、法愛のみであるという。このように、明恵は、「愛」を積極的に評価しようとし、「清浄の行相」を以て「愛心」を起こせば、仏法、師長への「順道の愛」となること、そして、凡夫が法器たるためには愛心が必要であることを教える。そこで話題を善妙に転じる。いわく、善妙は、先には凡夫の有染の貧心があつたが、のちには無染の愛心を起こした、その愛心こそ義湘の仏道成就を助けることができたのだ、と。さらに、圭峰宗密の文章から引用してその趣旨の典拠としている。

そして、最後に、この絵巻の絵は「善妙、帰法の験」について描いたのだが、「心ざしに含うめる深義は、図絵を借るに便無」いので、「聖教につきて、略その大綱を示」した、という。

この三つの問答は、いずれも善妙を題材として語る簡略なカテキズムで、それぞれ①因縁和合による不思議な現象、②一句一偈でも大きい宿善を生むこと、③敬によって成ずる愛（法愛、順道の愛）の意義

が主題である。八百谷、前掲論文によれば、この中に盛られている仏教思想は、唯識、俱舎および華嚴の思想であるという。たしかに、圭峰宗密から引用するところは、華嚴教学の思想を盛つたものであることは相違ないであろう。しかし、その「源流」の探索は、じつはそれほど建設的な意味をもたないのではないだろうか。なぜならば、明恵（この場合、ブロックによれば、この絵巻のeditor）は義湘絵なる絵巻物を、教学論文として教理上のなにかを語ることを主として意図してはいなかったし、さらに唯識、俱舎といった教理を語るには、たとえ失われた部分があるにしてもこれでは断片的すぎるからである。そして、なによりも、明恵は、たとえば華嚴教学の解釈学者ではなく、そうした枠を超えた、いわば独自性ゆたかな思想家であつたからである。そしてその文脈で、いまの問題は、明恵はなぜ義湘や元曉を「祖師」として崇めたのか、という本稿にとつての本質的な疑問に連続していくのである。

1 ブロック「元曉絵」に明恵像を見る」（辻惟雄先生還暦記念会編『日本美術史の水脈』ぺりかん社、一九九三、所収）

2 金沢 弘「華嚴宗祖師絵伝」成立の背景と画風」（日本絵巻大成一七『華嚴宗祖師絵伝（華嚴縁起）』中央公論社、一九七八）は、法華經の女人成仏信仰の思想を善妙の生き方に投影して説いたものとする。しかし、もう少し厳密にストーリーを考慮すれば、本稿のような趣旨になるだろう。

3 田中貴子『悪女論』（紀伊国屋書店、一九九二）IIIもこの問題に関して同意見である。

4 『資料』一、六五七ページ。ただ、その部分は「一、同寺鎮守事／右善妙神者、新羅国之女神也、以女身依有花嚴擁護之誓、故勧請了……」となっているが、もちろん善妙は「唐」の女性である。

5 『資料』一、一二ページ。

6 錯簡の補正後のこの長い詞書の位置について、たとえば、八百谷論文は、絵巻全体の冒頭を、小松論文は、善妙が義湘に出会い、ややあつて、義湘の菩提成就の助けをなす由を誓つた現行の三巻のはじめと義

湘と別れた善妙が波に箱を投じ、自分自身も海に飛び込んだ現行の一巻のはじめの部分との間に想定している。しかし、右に述べたように、全体の冒頭とか、善妙の行動の全体像がまだ浮かびあがっていない時点では、「斯の如きの不思議」は何のことなのかわからない。この錯簡の補正の問題については、ブロック『義湘と元曉の物語—日本の絵巻における編集者、絵師と享受者』（Karen L. Brock 'TALES OF GISHO AND GANGYO: Editor, Artist, and Audience in Japanese Picture Scrolls' Princeton University, 1984）および「紛失した絵巻の場合—義湘と元曉との物語の歴史と復元」（'The Case of the Missing Scroll—A History and Reconstruction of Tales of Giso and Gangyo' *Archives of Asian Art* 41, 1986）に詳しく整理されている。なお、前者の論文によれば、この教理問答の本来の位置については、彼女自身は、義湘絵の最後の絵の直前と想定している。

7 鎌田論文の趣旨と同様に、佐野みどり「絵と詞 *『華嚴縁起』をめぐって」（『日本文学史を読む III 中世』有精堂、一九九二、所収）は、「重要なのは、元曉が華嚴宗の祖師と見なせるか否かという事実の確認ではなく、明恵やその周辺に於いて元曉が華嚴宗祖師として尊崇の対象であつたことであろう」と述べる。もちろんこのことは義湘についても同様である。本稿もこの視点を共有する。

四

明恵にとって、義湘や元曉は祖師であつた。両者に対するこの位置付けは、中世のオーソドックスな華嚴—のちの凝然に代表される東大寺華嚴のような—教学にとっては多分に異端的な点となみである。もちろん、明恵当時はこうした「異端」的な扱いがなされていたわけではないが、明恵が彼らを、わが華嚴の祖師としたことは、いくつかの点からして、やはり明恵独自の意味のあることであつたと考えなければならぬであろう。そこでいよいよ、『華嚴縁起』のふたつの絵巻に込められた、明恵の内なる「三国」の意識を探る段階となつた。まず、

元暁について。

前節で示した、元暁絵に関する第一と第二の問題点に関わるのは①の点で、元暁が、入唐前夜にみた夢によって、「心のほかに仏法無」きことを悟り、入唐を取り止めたことである。しかし、②以下の展開によって、この新羅国としては、唐から新しい仏法―王妃の病気の治療法としての―を請来する必要性が生じてきた。その仏法を入手するために出かけた勅使が唐ではなく、海中へ行ったことの意味は未だ明確ではないが、ともかく、元暁も勅使も、はじめは唐へ行くはずであったが行かなかったのである。しかし最終的には、彼らは入唐こそしなかったが金剛三昧経なりたいへん価値のある仏法に値遭できた、ということになった。もし、新羅から入唐して、直接しかるべき師に就き法を承けたとすれば、三国仏教に結縁できたことになるが、三国の相承からはずれた新羅国の僧・元暁は入唐のかわりに、海中からもたらされたという、不思議ではあるが確実な由緒をもつ、そしてしかも偉大な金剛三昧経に出会うことができた。『宋高僧伝』に伝えられたこの伝承が、やはり、慈父釈尊に捨てられたという、時・空の自意識を持ち、それを回復するために入唐し、さらに、直接仏生国に至って、三国の相承に連なることを実現できなかった、わが明恵に何のインパクトも与えなかったはずはない。明恵が自身をこの元暁に比定し、三国仏教のながれのなかに正當に自分自身を確認することこそ、元暁絵制作の根本的動機であったと考えるべきであろう。これは、明恵が、三国仏教という秩序のなかに自らを確実に位置付けることであると同時に、その一方で、明恵が三国の秩序そのものを客観化した、彼は彼なりの方法で三国の秩序からの自立を果たしたということでもある。明恵自身は、その希望があったにも拘わらず、渡唐(宋)も渡天もすることなく、かつ新羅からの影響抜きで考えることができない日本の華嚴の伝統²⁾のなかで思想的なとなみを遂げたということを意味する。

ところで、梅津次郎、前掲「義湘・元暁繪の成立」以来、多くの研究によって、元暁絵の元暁像といわゆる樹上坐禅像に表現された明恵

自身の容貌とがよく似ていることが指摘されてきた。たしかに、両者は近似しており、元暁絵の元暁像の直接のモデルが明恵であることを想定させるに足る。また、近年の、ブロック、前掲「元暁絵」に明恵像を見る」も同様の視点で、表題どおり、絵画表現としての元暁絵の元暁像と明恵像の相似性に注目している。しかし、この論文はそれにとどまらずに、「表面上の形似」を超えた「彼らの人間性や生き様といった、より根源的な似通い方の問題」にまで関心を及ぼそうとしている。ブロックは、この論において、元暁絵の元暁像と明恵とをさまざまな点で対比する。そして、絵巻のなかの、特に塚穴の場面の顔と明恵の顔とが、さらに元暁が坐禅をしている風景と明恵の故郷白上の風景とがあまりにも似ているためにこの元暁絵の制作には明恵自身は全く関わっていない、門弟たちの発意によるものと考えている。しかし、容貌や背景の相似性という、少なからざる恣意的な基準によって、この元暁絵の制作から明恵を排除することはできないと考える。尤も、絵巻という作品の制作者、とくに実際の絵を描いた絵師、詞書の執筆者の特定は筆者の能力に余ることであるが、右のように、絵巻に込められた思想に即してみれば、この絵巻そのものの構想は明恵から出たものと考えるべきであろう。

そして、前節にいう第三の点の、元暁絵が光明真言ないし光明真言土砂加持の信仰について全くふれないことについての検討である。明恵の晩年の光明真言土砂加持への篤い信仰は、元暁の主著『遊心安楽道』の巻末の部分の「是の真言を以て土砂を加持すること一百八遍、屍陀林中に、亡者の屍骸の上に散らさば、……彼の亡ずる所の者……大灌頂光真言加持土砂の力にて応時に即ち光明身に及ぶを得、……西方極樂国土に往き、蓮華に化生す」³⁾などによる決定的な影響下でのことであった。事実、このことは、明恵自身による土砂加持の概説書である『光明真言土砂勸進記』上の冒頭部分で「青丘大師ト申ス祖師、遊心安楽道ト申ス極樂往生ノフミヲツクリ……コノ大師ハ華嚴宗ノ祖師ニシテ其行徳ハカリカタシ、……」⁴⁾などとして言及している。元暁

絵の研究史においても、この絵巻は、明恵による、光明真言土砂加持を教えた祖師としての元暁の顕彰のために制作された、と解釈されてきた³⁾。しかし、既に言及したように、元暁絵自体は、このことについては一切語っていないのである。これについては、明恵自身による説明や関係記事などがないので断定できない。しかし現時点で考えられる理由としては、元暁絵は、(勅使の)入唐ならぬ海中行による金剛三昧經の請来とそれにかかわる元暁の行績の称賛が主たるテーマであるので、そこに光明真言土砂加持なる別個の密教的な要素を加えるとすれば、作品としての一貫性が薄れるし、またなによりも『宋高僧伝』の記述にもないということであろうか。

つぎに、義湘について。

鎌田、前掲「日本華嚴における正統と異端―鎌倉旧仏教における明恵と凝然―」によれば、東大寺の凝然が、十一世紀の中国で確立したとされるいわゆる華嚴五祖説(開祖・杜順、二祖・智儼、三祖・法蔵、四祖・澄観、五祖・宗密)の相承を華嚴の正系とみなしたのに対して、明恵は、法蔵、澄観のラインを採用せず、無師独語したとされる李通玄および、異端視された宗密の教学、さらに光明真言の信仰にみられるように密教を積極的に受容したという。明恵はつぎのように、法蔵や澄観などを批判する。すなわち「香象(法蔵)、清涼(澄観―市川註)等の諸師、今經典に於いて数多の解釈を造り美を極め善を尽くす」ものであるが、これらの諸師の解釈は「惜しい哉、文の白首に勞れ修行に暇あらず。」という。そして、「繁釈」を避けて、李通玄が教えた、初学者のための仏光観なる実践を是とした。つまりこの事実、明恵が華嚴五祖の系列ではなく、仏光観を創始した先駆者として敢えて李通玄に依ったこと、そして結果的に、華嚴の正統的な相承からはずれることになったことを示している。

しかし、伝統的な仏教の秩序の中では、いったんは成立しているしかるべき相承の系譜関係を否定してしまうことは難しい。明恵のその部分を補ったのが、義湘絵の義湘であつたと考えられるのである。

現行の義湘絵にはそれについて記載されていないが(おそらく失われたと考えられる)、そのストーリーの典拠とされる『宋高僧伝』の「唐新羅国義湘伝」には明確に「湘乃ち徑に長安終南山智儼三蔵の所に趨く⁴⁾」と記されている。したがって、明恵にとっては、李通玄に依ったことで切れた相承も明確に、杜順―智儼―義湘そして明恵というラインとして復元することができたのである。

さらに、義湘は、『宋高僧伝』の記事においても、義湘絵においても同じく実際に唐へ渡っていることに注目しておきたい。善妙は、義湘が唐へ渡ったからこそその存在が見い出され、義湘との関わりが生じたわけであるから、やはり『宋高僧伝』および義湘絵は義湘の物語として読むべきであろうし、(また、この物語のなかで善妙が重要人物として、格別の役割を果たしているとしても) 実際にも、そのように機能したものと思われる⁵⁾。

明恵自身、かつて渡唐、渡天を計画しつつも断念したことについては、すでに紹介したとおりである。明恵は、幼少の頃から「慈父釈尊ニ捨ラレ奉テ、滅後数百年ノコノ比、辺地ニ生レテ在世ノ説法ヲモ聞カス、西天処々ノ遺跡ヲモ拝」しなかったことを悲しく思っていたので、せめて西天の遺跡なりとも拝しようと思画していたときに、春日明神が現われて「御房西天ノ修行ヲ思立シメ給フ、コノ事ト、メ奉ラム……」「ナラノ王城辺ニ居住セシメ給へ、又南京ニ居住アルヘシ、又必々春山へ来ラシメ給ヘシ」と断念を迫った、ということが明恵の夢による経験を語ることばとして伝えられている。明恵自身が、やむなくできなかった渡宋(ならびに渡天)をこの義湘は実現して、善妙というこの上ない仏法の擁護者まで得て帰国した、という『宋高僧伝』の示したストーリーは、ある意味で義湘を明恵自身になぞらえることにもなつて、明恵を激励、慰撫することいかばかりであつたか⁶⁾。

そして、義湘は、渡宋によって智儼に師事したことで、自ら華嚴の五祖に繋がることができた。明恵がこの義湘をわが祖師として顕彰することは、すなわち、明恵の自意識において「捨ラレ奉」った「慈父釈

尊」に繋がっていくことを意味した。明恵にとつては断絶させられたと観念された「慈父釈尊」、つまり「三国」なる仏教的秩序との縁を義湘が再生せしめたのである。ちなみに、明恵にとつての「三国」に関して、かの「印度ハ仏生国也。依恋慕之思難抑、……」¹⁵なることばや郷里である紀州湯浅の海辺の石を手に取って、釈迦の国に通じる同じ海水に濡れた石として「感動」し、「遺跡を洗へる水も入海の石と思へば牟都末之幾哉(むつまじきかな)」と詠んだといふことなどといった、いささか感情過多気味の釈迦追慕の念は、たんなる念にとどまらずにこうして独自の教理的基盤を得たといえる。明恵における義湘の顕彰、義湘絵の制作は、基本的には、中世南都において盛行した釈迦信仰の拡がりのひとつであったのだが、その意味で、彼独特の釈迦信仰の一端であったともいえよう。明恵による義湘絵の制作にはこうした内面的な葛藤が潜んでいたのである。¹⁶

このように考えると、元曉絵ならびに義湘絵において明恵は、自身を元曉と義湘との両者に比定しようとした、といえないだろうか。また、八百谷、前掲論文をはじめとしたいいくつかの論考では、この両絵は相互の連関なく、別個に制作されたとされるが、じつは、思想内在的には明恵は、結果として、このふたつの絵巻に自分自身、および彼の構想する華嚴宗の由来や相承を描ききろうとしたのではないだろうか。その意味では、両絵はペアというべきものであった。明恵は、二つの絵巻に描かれた朝鮮のふたりの人物像に自らを投影しつつ祖師として仰ぐことで三国仏教の秩序に合流し、独自の相承観を形成することになったのである。

1 『宋高僧伝』中の「唐新羅国黄竜寺元曉伝大安」では、なぜ勅使が海竜王宮に行ったのかという疑問について、どうしてそこに多くの經典があったのか、なる問いを設け、「経に云く、竜王宮殿中に七宝塔有り、諸仏の所説、諸深義別して七宝篋有て中に満ちて之を盛る……」(もと漢文)と答えている。海竜王経、長阿含経(第一九)など、竜王について説く經典にもこれに相当する記述はないので、「経に云く」は疑わ

しく、これの典拠については未詳。また、ぴったりに該当するというわけではないが、摩訶摩耶經の「……一切經藏悉く皆流れ移りて鳩尸那竭国に至る。阿耨達龍王悉く持て海に入る。是において仏法滅尽せるなり」(『大正新修大蔵経』第二卷、一〇一四ページ、もと漢文)などを想定できよう。さらに蛇足乍ら、淡海三船『唐大和上東征伝』の末尾にある、思託の五言律詩に「月は隠れて靈鷲山に帰り、珠は逃れて梵宮に入る」とある(『大日本仏教全書』一一三所収、もと漢文)。これなども右のバリエーションのひとつといえよう。

2 日本の初期の華嚴においては、新羅留学を経験した大安寺僧審詳が著名である。凝然の『三国仏法伝通縁起』(巻中)によれば、「新羅学生大安寺審詳」は、天平十二年(七四〇)にはじめて旧訳の六十華嚴を講じ、「即」ち唐へ赴いて法蔵の門に入つて華嚴宗を学び「高祖」と称されたという。このように、日本の華嚴にとつて新羅(留学)僧審詳を重大な役割を果たした「高祖」として捉える認識は、とくに凝然の特異な解釈というのではなく、おそらく華嚴宗内で一般的であったと考えられる。なお、堀池春峰『華嚴経講説よりみた良弁と審詳』(南都仏教三一、一九七三)によれば、凝然は審詳を新羅人と考えていたが、実際はそうではなく、新羅留学経験のある日本人僧とする。実際に審詳が日本人であれ、新羅人であれ、ともかく新羅で修学し、日本華嚴の「高祖」として遇された人物であったことは確実である。したがって、明恵も、審詳を新羅との間に決定的な関係をもつ、日本華嚴教学の祖として捉えていたと考えられる。

3 『大正新修大蔵経』第四七卷、一一九ページ、もと漢文。

4 『日本大蔵経』第七四卷

5 たとえば、梅津、前掲論文など。

6 せいぜい、『光明真言土砂勸進記』上で、『宋高僧伝』にもとづく元曉の説話を紹介して「此竜宮ノ奏状ニ弥ホマレアラハシタマヒケリ。経文ウタガフベカラザルニアハセテ、カカル行徳不思議ノ大智呪砂ニアフヲモテ、有縁トストラホセラレタル。……呪砂ト申ハスナハチ此土砂也。」(『日本大蔵経』第七四卷)という程度である。

7 『華嚴修禪觀照解脱門義』巻下(『大日本仏教全書』一一三所収、もと漢文)。

8 八百谷、前掲論文。

9 『大正新修大蔵経』第五〇巻、七二九ページ、もと漢文。

10 荒木見悟「頓悟漸修と頓悟頓修—宗密・李通玄・禪—」（同「仏教と儒教中国思想を形成するもの」平楽寺書店、一九七六、所収）は、李通玄の華嚴経観が、五祖のうちの法蔵のそれと最も異なる点は、善財童子の求法の遍歴を主題とした入法界品の位置付けをめぐって、法蔵がこれを流通分としたのに対し、李通玄は正宗分としてこの経のなかで最も重要な部分と考へたことであると指摘している。これに従えば、善財童子の求法、遍歴を述べるこの入法界品の明恵における位置付けも、本稿にとっては大きな関心事となってくるが、これについては後考に譲りたい。

11 野村、前掲「明恵における説話受容」、ブロック、前掲「義湘絵」における善妙の描写—その意義と受容—などは、義湘絵を義湘ではなく、善妙を主題とした物語として解釈する。しかし、右に述べたように、そもそも義湘の唐への求法旅行がなかったならば、善妙と義湘との出会いも善妙の廻心もなかったし、義湘絵がストーリーの最後に、義湘が唐から帰国後に善妙の助けを以て浮石大師の名を得ることになるという顛末もこの物語の主人公が義湘であることを示唆する。また、後述するように、明恵にとっては、入唐するのは義湘でそれを援助する善妙が唐の人であったことに格別の意味があった。したがって、本稿は、義湘絵を義湘の物語として理解する。もちろん、そうであるにしても、とりわけ、ブロック、「義湘絵」における善妙の描写—その意義と受容—などで指摘されているように、義湘絵が、善妙を機縁として、女性—とくに承久の乱によって敗残者の未亡人となった女性たち—を仏教に結縁させるための、いわば唱導材としても機能したであろうことは間違いないことであろう。

12 『資料』一、二三七、二四二ページ。

13 『資料』一、六四二ページ。『高山寺縁起』によれば、高山寺の鎮守として、白光神（天竺雪山の神）、春日大明神（吾朝の神）、善妙神（新羅国の神）を勧請している。なおこの三神の他に住吉神をも加えている。ここでは、「三国之明神」のひとりとして勧請された善妙神を「新羅国神」とするが、これは、おそらく本意は「唐の神」であろう。三

国という以上は、天竺、唐（震旦）、本朝日本以外にはないはずだからである。また、「上人思惟」によれば、この三神について、白光神を「上」、春日を「中」、善妙を「下」と序列づけているが、この意味するところも深長であろう。

14 もちろんこのことは、鎌田論文が指摘する、明恵による義湘の顕彰の背景に、その著「一乘法界図印」の明恵の『三時三宝礼釈』への影響を見ることと矛盾することではない。

15 『印度行程記』（『大日本史料』五編之七）

16 『高山寺明恵上人行状』（上山本）巻中『資料』一、一二〇ページ、いわゆる「漢文行状」の同じく報恩院本巻中にも同様の記事あり）

17 現行の義湘絵に含まれている、いわゆる教理問答は、第三節で述べたように三つの問答で成っている。これらの問答は、善妙の行為を教材として、実類の凡夫の惹起する不思議、宿善の益、法愛と執着との違いについて教授しようとしたものである。八百谷、前掲論文によれば、唯識、俱舍、華嚴の三生成仏説などによって、「女人成仏の事を、善妙に事寄せて布教せんとしたもの」という。基本的には首肯できよう。しかし、本稿は、義湘絵は善妙の物語ではなく、名のとおり義湘の物語であると考えており、あくまで、この教理問答には、義湘の行績の顕彰の材料としての位置付けを与えるべきだと思う。

18 朝鮮仏教史上の元暉、義湘の位置については、鎌田、『朝鮮仏教史』（東大出版会、一九八七）第二章に詳しい。

結び

以上、元暉絵と義湘絵とで成る『華嚴縁起』にみる、制作者・明恵の内なる「三国」の問題について考察した。これは、具体的にはこの両絵を通して、いかに明恵の構想する華嚴教が三国の秩序に繋がっているか、という課題に対する解答であったともいえる。

日本中世の仏教の文脈において、少なからぬ思想家が、仏教の三国東漸にかかる三国の意識を形成してきた。末法の到来さらに、平安末期以来のいわゆる新仏教思想の登場を承けて、既成の旧仏教側でも、

体制の危機を実感した人々がなんらかの形で、それを克服すべく努めてきた。そこで採られた一つの策は、その宗派の祖師を顕彰することによって、自らが三国の相承の末端に属することを確認し、新興諸宗派に対して「古い、確かな由緒」を誇示することであった。たとえば、南都の興福寺・法相宗は、十三世紀の初期に、祖師として敢えて唐の玄奘を選んでその徳を顕彰するために『玄奘三蔵絵』を制作している¹⁾。そして、右に見たように、華嚴の明恵も、わざわざ新羅の元曉と義湘とを祖師として選んで、それぞれ絵巻の主人公に描き顕彰したのである。

新仏教運動のはじめに登場した法然の思想に極めて敏感であった明恵のこの事業は、巨視的には、そうした思想史的な状況下での自己の存在の対外的確認ないし浮上策であったのだが、より明恵自身の内面に即していえば、朝鮮からの影響の重大さという日本の華嚴独特の事情のもとに形成された、そして釈迦への熱烈な思いを核とした彼独自の三国意識の所産であった。

1 市川、「覚憲『三国伝灯記』と三国―中世初期における対外觀の一側面―」（季刊日本思想史 第四四号、一九九四）