

「仏法隠没・令法久住」

—— 覚憲の〈危機意識〉に即して ——

はじめに

いわゆる正像末三時説によつて、日本では一〇五二（永承七）年が入末法の年、そして、これ以後は末法となつたと広く考えられた。この考え方は、もとより宗教意識であつたが、それだけにとどまらず、平安時代末期にあつてはとくに貴族層を中心に社会意識、政治意識として機能したのである。⁽¹⁾すなわち、末法意識は宗教的危機意識であると同時に社会的危機意識でもあつたわけである。

宗教的危機意識としての末法意識は、「仏法隠没」へのおそれとして具体化することになる。「仏法隠没」の「仏法」とは、観念的に仏の教えや仏教の思想を意味することではなくて、具体的な仏教寺院、仏教勢力の謂いであつた。そうであるとすれば、当の、衰微、衰退するであろう各寺院、各勢力の当事者たちにとつては、万感の重みをもつて末法なり、「仏法隠没」なりの警告は迫つてきたはずであらう。

そこで、本稿ではそれら当事者たちのひとつの例をとりあげてその危機意識と危機意識のもつ歴史的意義について考察してみたい。本稿における対象は興福寺の覚憲である。その生涯はほぼ法然のそれと重なる。覚憲の三国思想⁽²⁾にかかわる思想的営為を先行研究を検討しつつ辿つてみることにする。

市 川 浩 史

一

覚憲は藤原通憲の五男として一一三一（天承元）年に生まれた。言うまでもなく通憲は信西入道とも称した〈遁世僧〉で、後白河院の寵臣となり、のち平治の乱で殺された人物である。覚憲の兄には唱導家の安居院澄憲、甥には貞慶、信憲、弟には明遍などがいた。平安末期における注目すべき家柄のひとつであつた。覚憲は早く興福寺に入り、覚誓、覚晴、藏俊等に師事した。二十七歳（一一五七）で維摩会研学堅義を勤仕、翌々年には同講師をつとめた。なお、維摩会講師のあと「天下大乱」（平治の乱）に連坐したため、御齋会、最勝会講師は歴任していないので已講とはなっていない。⁽⁴⁾連坐による配流については、一一五九（平治元）年十二月、連坐のため配流（『僧綱補任抄出』）、或いは安芸もしくは伊豆に配流される予定のところ事前に赦免される（『三会定一記裏書』）の両記述がある。

しかし、「天下大乱」連坐を忘れたかのようにこの後覚憲は順調に昇進をつづける。一一七三（承安三）年権律師、一一七九（治承三）年権少僧都、一一八三（寿永二）年権大僧都、そして一一九〇（建久元）年、六十歳で権僧正になった。このあいだ大安寺別当、法印などを経て一一八一（治承五）年興福寺権別当、一一八九（文治五）年別当（四

十五代)となっている。五十九歳。一一九五(建久六)年、再興された東大寺大仏の開眼供養導師を勤めたあと権僧正、興福寺・大安寺別当を辞任し、壺坂寺に籠居。一二二二(建暦二)年卒。八十二歳。以上、『興福寺別当次第』、『三會定一記』、『維摩講師研学正義次第』、『僧綱補任抄出』、『興福寺寺務次第』、『興福寺略年代記』、『玉葉』および『国史大辞典』当該項目(堀池春峰氏執筆)によった。

覚憲は権律師となった一一七三(承安三)年八月九日、興福寺において説法をおこなった。この説法を記録したのが信憲(俗甥であり門弟でもあった。のち五十代別当)で、説法は『三国伝灯記』(三巻)となった。

覚憲『三国伝灯記』については、早く、大屋徳城氏の「日本に於ける仏教史家の先駆並に其の著書」で関心が寄せられている。大屋氏は覚憲によるこの著書を「三国伝灯、仏法流布の大綱を叙」した仏教史叙述として高く評価しているが、それは凝然の『三国仏法伝通縁起』より叙述は精ではないものの、これよりかなり早く著されたことに着目したものであった。『慶応義塾図書館和漢書善本解題』⁽⁶⁾によれば、覚憲を「鎌倉時代の宗教改革者」のさきがけに擬し、覚憲が当代認識にうながされて史的関心を惹起し、講筵を開いた「内面の脉絡と精神的動機」が高く評価される(阿部隆一氏執筆)。

その後、高木豊氏によつて覚憲『三国伝灯記』はより積極的に「鎌倉仏教」史に位置づけられる。高木氏は「鎌倉仏教における歴史の構想」において、やはり凝然の『三国仏法伝通縁起』と比較して、新仏教の疾風怒涛のすぎ去つた相対的安定期に著されたこの書には危機意識はみられないが、『三国伝灯記』では仏法隠没の危機に瀕し、令法久住の思いをつよく抱かざるを得なかった覚憲の「時代料簡」から読みとることのできる彼独自の危機意識を指摘した。

以下、本稿では、高木氏の提言に依りつつ、覚憲の仏法隠没にかか

二

まず、『三国伝灯記』の内容の紹介を兼ねて主張の概略を辿っておこう。この書は、覚憲が一一七三(承安三)年におこなった講經、説法の記録であるが、それについて、

方今中秋上旬白月九日奉安置絵大織冠内大臣□備香花灯明種々供具任先達筆削講讀所持无垢称経随管見所及因演仏法傳來所由……(上、二丁)

という。この年八月九日に鎌足の絵像を奉安した前で無垢称経すなわち維摩経を講讀し、仏法傳來を講じたというのである。現今、「天魔、波旬」の悪だくみによつて「像法墮地在今日、在明日」というなげかわしい状況に陥ってしまったので、「少僧為令住持我国仏法為令不絶我寺宗法……祈興法利生事……(上、四丁)」そして、それらを本願(鎌足の)聖靈に祈るというのが直接のこの法会の趣旨であった。高木氏も指摘するいわゆる興法利生、令法久住にかける覚憲のつよい思いに接することができる。ただ、興法利生、令法久住といつてもこの場合はひじょうに具体的な「令不絶我寺宗法」を意味していたことを確認しておきたい。

そして主要なテーマである仏教の中国、日本への伝来について語る。まずインドにおいて、釈迦の死後、迦葉、阿難、優婆離、文殊、弥勒らによる大小乗經典の結集がなされ、中論、百論などが制作されたことを述べる。その後、釈迦入滅一千年後に仏教が中国へ伝えられたという。後漢明帝は永平七年甲子に「身長丈六紫摩金色項佩日輪胸頭万字光明赫奕飛在殿前」という「金人」を夢みた(上、二十丁)。しらべさせるとこの金人は仏というものらしいことがわかったので明帝は月支国に使いを遣つて釈迦立像、四十二章經等を中国にもたらしめた。永平十年十二月十三日のこと。明帝は深く仏教を恭敬して經典の漢訳を命じた。その後、道教勢力とのあいだの摩擦を経て、永平十四年正

月、明帝は城外に七寺を建てて僧を置き、城内に三寺をつくって尼を安んじた。「漢朝仏法從此盛也（上、二十八丁）」ところが実は、これより以前、仏教は周の代に中国に至っており、秦始皇帝のとき禁制を受けていたという。奇瑞に接して始皇帝はおどろいて「稽首礼謝」したが、結局のところ「機不_レ合_二无缘_一（上、二十九丁）」であった。したがって「以明帝為支那_二仏法之始_一」るのである。

中国から日本へ仏教が伝来したのは欽明天皇十三年冬十月のこと。百済の聖明王から金銅釈迦像、經論等がもたらされた。天皇はこのことを聞くと「歡喜踊躍」して使者に「未曾得聞如是微妙之法（上、三十一丁）」と述べた。このあと崇仏、排仏をめぐっての争いもあったものの、最終的には舒明天皇十一年十一月に百済川のほとりに九重の仏塔が造立されるにいたった。大安寺である（上、三十三丁）。因みにこの説法の二年後、覺憲は大安寺別当となった。仏塔はできたが、「今如来遺法纔雖干我国未有智人伝受若弘宗趣（上、三十三丁）」という。この発言に注意しておきたい。これによれば、（後の）大安寺造立は十分に仏教流布がおこなわれたという証左ではないことになるが、それではいつになつてはじめて十分に「弘宗趣」めたことになったのかということについての覺憲の見解をぜひ知りたいのであるが、残念ながら、現在発見されている上、下巻には収められていない。

さて、日本に仏教が伝来して数世紀経た今の時代は覺憲にどううつったか。覺憲にはこのうえなく痛切に思えたようである。「人無智行俗及澆醜放逸不怖六根之罪不信不調三業之善……（上、三十三丁）」「末代末世之為、体也无清信男女……有惡行比丘……（上、四丁）」が基本的認識であった。そのうえにたつて正法像法末法それぞれ千年とする慈恩大師（窺基）の説をたてる。そして『遍学三藏遊西域伝』（一般には大唐西域記の名で知られる）によって、現在承安三年が釈迦滅後一千七百十八年であることを（論証）しようとする。したがって現在は「像法之末、五々百歳、福德堅固時（下、十二丁）」である。「像法方欲隱、入仏法之輩努々、可惜如来遺法（下、十二丁）」

而るに、日本は「辺土中、辺土小国、中之小国（下、二丁）」であった。時代料簡と国土料簡とはいかに関連するのであろうか。詳しくは後述に譲る。

ところで、中国では道士が多く、仏教が誹謗されるのも数々であったが、「我日本国聖朝哉、無此類欣捨国封建立諸寺多度僧尼……権現聖人和光垂迹感応大人同唐利生、華嚴一宗、今辰最要、我日本大乘世界……（下、三、四丁）」さきの辺土・小国の意識もこの「日本大乘世界」観とともに覺憲に属した。

仏教は日本伝来後、継体天皇、欽明天皇、聖德太子による仏教振興がつづき、「聖王累代帰依三宝賢臣繼踵修行一乘、傾捨国宝建立寺塔……（下、四丁）」たのである。このように累代の「聖王、賢臣」が仏教の信仰、保護に力をつくしたが、とりわけ「大織冠聖靈者近、浄名大士（維摩居士）引用者註」後身遠、金粟如来之応現」であり、「尺教流布興隆濫觴」「国家安全藤門榮繁」のもととなったという（下、十七、十八丁）。その聖靈に対し奉謝の念を捧げ、あわせて春日大明神の法業の増すことを祈る。

最後に、「金輪陛下十善運」の久しからんこと、皇族、藤原氏の繁栄そして「我大伽藍」のいつそうの興隆「寺内寺外開三宝之福田僧綱凡俗植万善之種子、四所社壇日々之法味鎮備七堂仏殿年々之齋会不怠（下、十九、二十丁）」ことを祈念して説法を終わる。この部分で注目しておきたいのは「爰少僧在、家為藤氏之末庶忝思鼻祖之徳、入法為山階之学侶深憑居士（浄名居士、すなわち鎌足を示唆する引用者註）之寶（下、十九丁）」という強い覺憲の藤氏への帰属意識である。これと「為山階学侶」という氏寺興福寺を担う意識との相乗作用があったことも忘れてはならない。

三

以上が『三国伝灯記』上巻、下巻の概略である。これをふまえて以

下、覚憲の国土料簡、時代料簡そして仏法隠没の意識を中心として彼の「危機意識」について考えてみたい。

覚憲の像末意識についてはすでに紹介した。一般的には、一〇五二（永承七）年が入末法のときとされ、いよいよ末法という危機意識が社会的に高まったのであるが覚憲は『遍学三藏遊西域伝』等の法相宗系の典籍、説を駆使することによって、説法当時の一一七三（承安三）年が末法ではなく、像末であることを強調しようとする。覚憲自身でも確認しているとおり（下、九丁）、像法時と末法時とを分ける指標は教・行・証のうちの行の有無であった。行が文字どおり仏教興隆のための宗教的諸行動であるとすれば説法のおこなわれた承安三年当時は（証は失われたものの）教と行とが厳然として存在する世で、けっして仏法は隠没していなかったということの表明であった。そしてこの発言の背後に、覚憲にとつて興福寺を中心として存在していた、叡山、多武峯、春日等の諸寺社との関係―いわば、「小政治圏」・「政治的小世界」―における興福寺の相対的優位性を誇示する覚憲の意志があったことをも見逃すわけにはいかない。

したがって、覚憲が近い将来における「仏法隠没」のおそれを口にすると、それは政治的小世界でのできごと―すなわち、興福寺と興福寺に対峙する他の寺社との形成する小世界での興福寺の相対的「隠没」―を示唆するものではなかったであろうか。

覚憲が一般的な社会通念に反してまでも現今を像法時末と規定したことは、述べたようにまだ今の時点では行は失われてはいないことを強調するためであったと考えられるが、それにもかかわらず、近い将来に行が失われて仏法隠没の事態を招致する危惧を彼は実感していた。

覚憲は、仏法の漢土伝来を検討した際、じつさにすでに周の代に伝来していたけれども秦始皇帝によって禁制、弾圧されたため中国には根づかなかつたことを知った。そこで仏教流布における「仏法依人而久住」亦由人而衰滅（下、六丁）という歴史上の教訓を学ぶと同時に

に「令法久住」のための「人」の重要性を体感したのである。仏法は「人」によって久住もし、衰滅するのであるからいきおい関心は「人」に集中する。「末代道俗為体」が「仏法隠没之基」であった（下、六丁）。これが「末代道俗」であることに注意したい。在家男女の信心が疎かであり、出家者は「形似沙門心未出家」、戒を受けても「無戒比丘」で名利のために仏法を修学し、「愚者随其深嫉妬之思、動諸寺闕乱修学為之廢、或恣焚燒寺塔、不憚大聖之所制……」（下、六丁、七丁）ということであった。道俗ともに批判されているが、道の方に主眼があつたことは前後の文脈からみて言うまでもない。仏法を隠没させてしまうものは、無戒、憍慢、嫉妬などといった信仰の内実にかかわる諸条件だけでなく、「諸寺闕乱・焚燒寺塔」といった具体的政治的な寺院間の抗争とそれにかかわる「人」々の動きである。

一般論では、平安末期においては「興福寺は大和一国の社寺の末社、末寺化をはかり」（春日社・興福寺は一二世紀に最盛に達した）とされる。だから、こうした大枠のなかに覚憲の発言を置いてみれば、「諸寺闕乱・焚燒寺塔」が興福寺と他の寺社との間でおこなわれたままなまじい抗争のありさまを指すことばであったことがわかる。けっして社会一般の「末法」の様相を言うのではないのである。

「諸寺闕乱」のなかでもこの時期に興福寺とのあいだでもっとも緊張状態にあつたのは叡山であった。大和での叡山の拠点は多武峯である。多武峯は藤原氏の始祖鎌足の廟所であり、妙楽寺が営まれていた。はじめ、鎌足の子で不比等の弟にあたる定慧が夢告によって摂津国阿威山にあつた鎌足の墓を多武峯に移し、その地に仏寺を建てて妙楽寺としたという。その後実性（八九二―九五六）が入り叡山の末寺とした。¹¹³

『多武峯略記』に依れば、草創以来三回炎上している。第一回は一〇八一（永保元）年、第二回は一一〇八（天仁元）年、そして第三回は一一七三（承安三）年である。いずれも興福寺との関係の悪化によって、興福寺衆徒によって火をかけられた。なかでも第三回の炎上は両当事者のみならず藤原氏の中枢部にも深い憂慮を起こさせた。興福

寺は藤原氏の氏寺、多武峯は藤氏始祖鎌足の廟所であつてこの両者が紛争を起こすことは藤原氏全体の士気低下、厭世感をもたらしかねないことであつたからである。

第三回の承安三年の炎上は『玉葉』に依ればつぎのような経緯であつた。はじめ、興福寺の衆徒が多武峯領の六か所の莊園を押領し、多武峯の鎌足の墓所の御墓守に乱暴をした。この狼藉について興福寺の執行部は沙汰をしなかつたので叡山衆徒が「為_レ発_レ事」に南都の所領に対して牒を送つた。その後、興福寺側は御墓守乱暴の犯人を逮捕し、関係者を召し対させるために御墓守本人を召した。ところが、多武峯側は興福寺衆徒が関を固めてしまつて通れないので召しに応じられないという。こうしたやりとりが数日続いたがちががあかない。多武峯側は結局牒を送つた張本人や御墓守を召すことをやめてしまつた。

「依_レ勅定_レ為_レ召_レ進論人、令_レ進_レ文書、往反之時、何故可_レ止哉」このように筆者九条兼実はいくぶん興福寺側に肩を入れている。

ただ、叡山の「凶徒」が多武峯にこもつて「動可_レ焼_レ弘七_レ大寺_レ之由支度」しているという。だからこそ興福寺側は「凶徒」の通行を妨げ南都全体の安全を守るために通路を保護しているのだ。このようなあいだに「時論噉々」、遂に興福寺衆徒は多武峯坂下四郷を焼き払うに至つた。多武峯は焼き払われ、さらに叡山大衆と奈良の大衆とが衝突しかかつているらしい。兼実は概ねこのように事件について記したあと、「自昔以降、南北大衆蜂起之中、莫_レ勝_レ自_レ今_レ度_レ、只_レ仏法之滅尽也、五濁之世、可_レ悲々々」と歎きのことばをつけ加えている。後白河院も叡山の僧綱、座主（当時、明雲）を呼び、大衆の蜂起を制止するように命じている。もはや、興福寺と多武峯・叡山との争いを超えて「仏法之滅尽」そして王法の衰滅を目前に現出させるような状況を呈することになった。覚憲が『三国伝灯記』に記されたことを講じたわが五十目前のことである。最終的に多武峯は坂下四郷のみならず、平等院以外の殆んどの堂塔を焼失した。藤原氏出身者にしてみれば、「総一天之大事、別我氏之歎也、悲哉悲哉」と歎きのまさるのみであつ

た。この兼実の悲しみは同じく藤原氏出身者である覚憲も共有したに違いない。

「承安三年十月 日」に「興福寺僧綱大法師等」は関白・氏長者松殿基房に宛てた申状を発している。興福寺側は、藤原氏が最近叡山にばかり肩入れして興福寺を忽_レ諸_レしていることを難じ、藤原氏上層部ひいては朝廷の叡山優遇策を停めて座主明雲を流罪にするように要求している。かねての興福寺と多武峯とのあいだの紛争にかこつけて「延曆寺凶徒」は基房の「気色」をうかがい、興福寺を滅ぼそうとして近江国の我が莊園を押領した。座主明雲は押領の犯人を逮捕しないまま押領を重ねて「七寺煙滅」をたくらんでいる。多武峯の住侶は「朝廷之優_レ叡岳」をよいことに自ら多武峯の「聖靈院并十三重塔」を焼いたのだ。我が興福寺の寛興が配流され近江の莊園が押領されたことは「惣者七寺之憂、別者專寺之鬱」であり、叡山側の言い分を朝廷がうのみにしているのは「法滅期到之令然也」、殿下が「答宿業而居摂録之職」ろうとするならば速かに明雲を配流せられよ、と言う。ここで興福寺側は、もともとの興福寺対多武峯・叡山の図式を興福寺・南都全体対叡山と拡大し、南都の盟主としての興福寺の存在を誇示した。

また、承安三年六月の事件の顛末について興福寺の大衆が九条兼実の家司（藤原）定長に語つたところによるとつぎのとおりである。多武峯側が牒を発した張本人も差し出さない上に叡山の衆徒が多武峯にたてこもつて南都七大寺を焼き払おうとしていたのでわれわれが先手をうって多武峯に火をつけた。これについては「更_レ以_レ無_レ過_レ怠_レ也」延曆寺はかつて三井寺を数度焼き、（我が興福寺の末寺である）清水寺も焼いた。「此又無_レ其_レ刑、何_レ興福寺令_レ焼_レ多武峯_レ可_レ有_レ其_レ咎_レ哉」と。これらのことからわかるのは、興福寺にとって比叡山延曆寺を当面の怨敵と定めただうで、この怨敵を滅尽するため（これは怨敵が仏法隠没の最大原因をなすと観念されていたからに他ならないであろう）、そして興福寺という「仏法」を興隆させるために、政治的小世界における興福寺の優位性を確保しようという興福寺全体の意図である。興

福寺全体というのは、僧綱、別当以下大衆にいたるまで興福寺構成員の全てという意味で、当然、覚憲もそこに含まれる。

このような史料に示される興福寺側の対叡山観には、日本の「仏法」を代表する南都と北嶺とがかく争い、あたかも「仏法滅尽」のごとき非常事態が出来たと理解する兼実と共通する思いの外に「我寺」の「本願聖霊」鎌足の廟所である多武峯をかくも荒涼とせしめた張本・叡山、という興福寺対叡山・多武峯の間にのみ特殊な意味があったことは否定できないであろう。覚憲および彼もその一員である興福寺の仏法隠没の「危機意識」はこのようにきわめて具体性をもったものであったのであり、覚憲も具体的に眼前に叡山を見据えて「危機」を喚起したのである。

四

高木氏は、前掲論文「鎌倉仏教における歴史の構想」において、凝然の『三国仏法伝通縁起』と覚憲の『三国伝灯記』とを比較して、覚憲は、新仏教による激動期後の相対的安定期に思想的いとなみをおこなった凝然にはみられなかった「仏法隠没の危機意識」と令法久住の思念²⁰とをもつていたと指摘した。そして、仏法隠没、令法久住とは鎌倉仏教の問題基盤でもあったから、覚憲もまた鎌倉仏教共通の課題を担っていたとする。そこで、凝然には稀薄で、覚憲がつよくもつていたという危機意識について、高木氏はつぎのように言う。まず、覚憲が辺土・小国の意識をつよくもちながらそこから脱却しようとして日本を大乘の地とする経論の引用をおこなっている（氏によるその論理の操作はあまり明確ではない）、さらに当代を像末とすることで仏法隠没、令法久住の危機を喚起し、そうした危機の克服のために経論からの種々の引用によって求法、護法、信智の三つの方法を提起した。一方、凝然の場合は、辺土意識がなく、三国中日本のみが仏法紹隆の地であると認識したうえで、へなにをなすべきかではなく、へなにがあつ

たかという、仏教の日本における展開をブルーラルに叙述している²¹と。

このように、高木氏の分析によれば、覚憲の「危機意識」は、いくぶん抽象的で、あたかも、日本の仏教全体をおおっている危機に向けられた感があるが、前節で指摘したとおり、それは、興福寺という「仏法」の一翼にかかわるものであり、きわめて具体的、そしてある意味では当然であるが、政治的なものであったと考えられる。その理由は、『三国伝灯記』となった説法が、兼実をして未曾有の規模であると言わしめた興福寺・多武峯間の抗争のまっただなかにおこなわれたこと、そのとき覚憲は権律師として僧綱の一員であったこと等々による。

それでは覚憲は、興福寺にとつてのいわば非常時にあつて危機を喚起し、その危機を克服、脱却するためにどのような方法を講じようとしたのか。それは当面の敵（興福寺といま戦っている多武峯、そしてその背後の叡山）に対する攻撃である。この攻撃の成功こそ興福寺という「仏法」の有力要素の「隠没」を防ぎ、法をして久住せしめる唯一の可能な手だてであった。まさに文字どおりの政治的小世界でのできごとであつたのである。

攻撃は『三国伝灯記』下巻（十六丁以下）にみえる「僧^{マヤ}賀上人夢記」の引用によってなされた。この部分は「廻向旨趣」を記した段で「我寺本願聖霊大織冠内大臣」鎌足のことを紹介し、鎌足と多武峯との神秘的な結びつきについて語っているところである。鎌足の息定慧は五台山参拝のため入唐した。その二年後己巳の年（天智八年にあたる）十月十六日夜二更の夢に父鎌足があらわれ、自分はいま「談岑」にいるから、汝、この地に寺塔を建立し浄業を修せよ、そうするならば、「降神当嶺擁護後葉（下、十六丁）」するであろう、と告げた。そして、「僧賀上人夢記」により、夢に現れた大織冠鎌足を「浄名後身」（維摩居士の再来、後身）と知るのである。

僧賀すなわち増賀（九一七—一〇〇三）は、叡山横川の慈慧大師良源門下の学僧での中に多武峯に移った人物。なによりも『法華験記』

『今昔物語集』等の説話では奇行で知られた。²⁰⁰『三国伝灯記』に引用された「増賀上人夢記」は鎌足が浄名居士すなわち維摩居士の後身であることを述べる部分と増賀自身が叡山の良源と訣別し（ただし、平林論文等で指摘される良源とのあいだの葛藤や叡山内部でのいきさつ等については直接にはふれていない）、夢によって多武峯の存在と入山とを示唆され、その後高光の勧めで入山して修行に励んだ、という部分である。²⁰¹『三国伝灯記』そして本稿にとつての増賀、「増賀上人夢記」のもつ意味は、まさに『三国伝灯記』のなかに増賀の名が記され（説法で増賀の名が語られ）、その夢記が引用されたことそのことにあり。そうでなければ、いまおこなわれている紛争の相手である多武峯・叡山に属した人物が覚憲の説法の中に登場させられる意味を理解することができない。つまり、覚憲は、多武峯そしてなによりも叡山に対する興福寺の相対的優位性（この場合、とりわけ鎌足の廟所である多武峯は本来的には藤原氏の氏寺としての興福寺の支配に属すべきだ、属して当然である、という潜在的主張が込められていると考えるべきであろう）を主張することによって叡山側への「攻撃」とするためにこうした引用をおこなったと考えられるのである。平林、堀、三木氏らの説のとおり、増賀は叡山の主流を形成した師良源のもと、すなわち叡山を離れ、鎌足の廟所である多武峯の妙楽寺に入山したのである。『三国伝灯記』所引の「増賀上人夢記」には増賀は（このときまだ叡山在学中であったが）「年至十九学葉王品文句兼学維摩禪第一卷（下、十六丁）」したと伝えている。「葉王品文句」といった天台関係の経論を学んだというのは当然としても「維摩禪」を増賀が学んだという記述は、『法華験記』、『今昔物語集』、『多武峯略記』等の増賀伝にはなく、この夢記に独自である。維摩（経）信仰は鎌足のものであり、三会のひとつ興福寺維摩会は鎌足の創始にかかるといわれる『多武峯縁起』等）からである。そして、現今の「諸寺闘乱」により、「我等」興福寺の勢力の後退・衰滅―仏法隠没―といった事態のおこることを極力回避するために「令法久住」への努力が必要となる。そのためには、

総論としては、闘乱しつつある諸寺のあいだで興福寺の位置を高めることが求められ、細かくは、「近²⁰²浄名大士後身²⁰³遠²⁰⁴金粟如来之応現²⁰⁵」である「大織冠聖霊」が「不二玄談於我国」に伝え、「維摩奥旨於此会」に留むること（下、十八丁）が不可欠であった。したがって、覚憲における令法久住のための手段は具体的であつて、維摩経の思想、信仰を興福寺維摩会およびそれに準ずる法会（たとえば『三国伝灯記』のこの講筵のような）によって維持、発展させることであつた。そこで「在家出家自宗他宗帰依三宝、学仏教者拳奉報謝其恩徳、何況於我寺檀越我宗学侶哉（下、十八、十九丁）」ということになる。覚憲にとつての令法久住は、鎌足の権威と直結した興福寺、維摩会の興隆であり、これは在家出家、法相宗といった外枠を越えて要請される。「我朝初帰仏教是上宮太子御力也、仏法久住²⁰⁶我国亦本願聖霊御力（下、十八丁）」であつたからである。こうして、鎌足を興福寺、法相宗だけにとつての功労者ではなく、聖徳太子と並び称することで日本仏教全体の令法久住に力を尽くした恩人として普遍的地位を占めしめたのである。これで鎌足の権威を背に負う興福寺は当面の対立者叡山に対して「抑貴山祖師者、我寺仁師之孫弟子也²⁰⁷」などと強弁しつつ相対的優位性に立つとうとしたのである。また、上は撰、関という立場から朝廷を實際に動かし、同時に興福寺の「檀越」でもあつた藤原氏に対しても「近年以降、為氏之所重者、叡山狼狙之僧侶、所軽者我寺之仏神²⁰⁸」などと強請めいた言辞を吐くことによつて「王法」内の興福寺の重さを覚憲は興福寺大衆、僧綱とともに主張した。彼は孤独な思想家、思索的な宗教家である前に興福寺の政治的重みの確立、宣揚のためにたたかう有力幹部であつたといえよう。

以上が興福寺大衆のなかで覚憲の考えた、仏法隠没を阻止し、法をして久住せしむる手段であつたのである。

さらに、覚憲による仏法隠没の克服策として求法、護法、信智が挙げられている高木氏の指摘をみた。覚憲に関するこの事実として特徴的なことは、このうちの求法と護法とが同次元で連続的にとらえられ

ているということである。氏の指摘のとおり、道照、道慈、伝教、空海といった日本仏教の先覚者たちが万里の波濤をこえて求法の旅に出て「顕密法」を伝え、さらに撰論や弁中辺論の引用によって求法の重要性を強調する(下、十二、十三丁)。そしてそれに続いてすぐ「夫雖一日片時、護仏法功德殊勝也(下、十三丁)」と言い、十輪經義記等の引用を載せる。こうした求法と護法との連続的把握と上に考察した覚憲における令法久住の意味とを併せ考えると、所与の法に対する覚憲の保守的な態度とそれにも拘らず、三国伝来の仏法への憧憬とを読みとることができる。なお、後者については次節以下でも述べるであろう。

五

以上で考察したのは覚憲の「時代料簡」とその周辺の問題であった。そこであらためて浮上するのは、このような「時代料簡」がなぜ『三國伝灯記』のなかで展開されたのか、という疑問である。換言すれば、覚憲の思想と三国の意識、三国思想とがいかに内在的関連をもつかということである。それでは、その三国の意識、三国思想とはどのような内実をもっていたのだろうか。

高木氏は「歴史的空間としての三国」の概念を提唱した⁽³⁰⁾。それによれば、『三國』の語の初見は最澄に遡るが、とくに中世において、たとえば貞慶や高弁などに、仏教の創唱者釈迦に対する追慕の念が高揚し、その祖国天竺が仏教の発祥地として僧侶にとつて忘れることのできないう抽象的な地域となった。したがって発祥地天竺、さらに流伝に関わった震旦そして日本という三つの地域は仏法流伝の当事者として權威をもつことになり、中世の仏教各派はそれぞれの系譜をいかに三国と関連づけるかという課題を担った、ということである。また、鎌倉新仏教成立の激動の時期が過ぎ去ったあとの「相対的安定期」に著わされた凝然の、三国における仏法流伝の様相を八宗(奈良、平安仏教)の

具体的展開を辿ることによって「ブルーラルに」叙述した『三國仏法伝通縁起』には諸宗、宗教的諸価値を承認する態度がみられるのと同じ時に、とくに本朝への流伝の過程で不可欠であるはずの朝鮮半島に關することがらが捨象されていると指摘する。

このような高木氏の三国の概念についての基本的事実の紹介をうけて成沢光氏は、日本を「辺土小国」とみるみかたについて、「中世的世画像の一面面」として述べている⁽³¹⁾。これによれば、「辺土小国」観は平安中期以降にみられるが、鎌倉期の貞慶や高弁らは持戒等の宗教的努力によって「辺土」を克服して天竺にならばうと考えたが、日本が辺土小国であることは、「現実の外交や支配と関係なく、しかも周辺諸国との関係で自国を大国と読み替えることも不可能であるような、いわば絶対的位置」であった、そしてその事実認識によつてはじめて、三国のうち中国を相対化する視点も得られた、というのである。

村井章介氏は、奮然が三国伝来と伝える清涼寺釈迦像を将来し、その後この像の模造が多く造られたことなどによつて、釈迦生前の天竺や震旦に観念的に直結する憧憬がおこったがそれは現実的ではあり得ず、二、三の思想家をのぞく大多数の人々は本地垂迹思想によつて、神々をとり入れることによつて辺土を神国に転換させて日本を聖化しようとした、という。

おおむね以上のような研究史によつて、平安中期以後の国家意識において、辺土小国観がみられはじめ、それと対応するように天竺や釈迦に対する追慕、憧憬の念が惹起されてきたことが確認される。もともとと仏教の文脈で理解される天竺観、そして震旦観は、本来的な宗教的(仏教的)な意味のみならず、「国際意識」(村井氏の用語)―対外観―としても機能することになったのである。このことは、仏教史を中核とする天竺、震旦そして本朝という三国の秩序および日本歴史一般そして辺土小国と観念されるいまの日本が世界(といつても事実上三国に限定される)および世界史の枠のなかで位置づけられたということの意味する。

覚憲の『三国伝灯記』は、「三国」の枠組みによる最初の日本仏教史という評価をうけたが、三国の意識の国際意識としての側面に関していえば、その適用には『三国伝灯記』よりも先行する著作があった。それは一〇九四（寛治八）年成立の『扶桑略記』である。この書は叡山東塔西谷功德院にいた阿闍梨皇円（？—一一六九）の著で編年体、仏教関係の記事を多くふくむ史書である。皇円は叡山における法然の二番めの師としても知られる。

『扶桑略記』は叙述にあたつてかなり意識的に客観的な方法に依ろうとする。それは、ひとつには六国史の扱っている時代に関しては、六国史の抄録という形で叙述をし、また「已上伝文」などの表記により信頼しうる別の資料からの引用であることを印象づけようとしているからである。そしてなによりも特徴的なことは、日本史上の史実の年代を釈迦歿後の年数、中国史上の年代に比定していることである。これはたとえば敏達六年六月廿二日を記すとき「相当陳大建九年、南岳大師入寂之日也」と記していることなどにあらわれる。また「引合和漢年代曆計之也」という方針によつており、さらに、綏靖三十二年を「相当周靈王廿二年十一月庚子日孔子生歳、其時老子歳四十三（孔子者儒童、此比、健駄羅國有王、名迦膩色迦……」などと本朝のできごとを震旦、天竺史上にならべて比定しさえしている。そしてこの叙述上の態度は、その大部分が『扶桑略記』を抄訳したものとされる『水鏡』にも継承されている。

したがって、『三国伝灯記』にはじめて「三国」の概念によつてなされた国際意識的な叙述は『扶桑略記』にまずみとめられたこうした叙述態度の延長線上のできごとと考えるべきであろう。

それでは、覚憲『三国伝灯記』の思想の歴史意識としての画期的な特徴は何であろうか。それは端的にいえば、仏教の三国における伝来を語りつつ、我が寺興福寺の政治的小世界における相対的優位性の強調に及んでいることである。換言すれば、普遍的価値のなかでの特殊的存在の確認、ともいえよう。そこで『三国伝灯記』の歴史意識を評

価するためにそこにみられる三国意識を対他的側面と対自的側面とに分けて確認しておきたい。

対他的側面は具体的には天竺観、震旦観である。月支五印は言うに及ばず、震旦でさえ、我が国からは「百万里之波涛」を渡るほどの遠さであつて「我國縑素、未聞一人達印度」「如来成道之地、唯聞名而不望遺跡……」などという。研究史にいう素朴な天竺、震旦に対する憧憬の意が読みとれる。対自的側面はかなり屈折しており、まず「我日本葦原境者、辺土中之辺土、小国中之小国也」と言いきつたあと、我が国の縑素のうち誰一人として印度に行つた者がいないのは「辺国之令然故」であると言ひ、「恨者生弥離車之境隔、拝見於五竺之聖跡」とまでいふ。弥離車とは夷狄。日本は辺土、小国であるだけでなく、夷狄の国でもあつた（引用はいずれも下、二、三）。もちろんこれらは仏教の発祥地天竺に比較したうえのことであつたが、抜きがたい露悪趣味、劣等感に支えられていたのである。このように三国意識の対自的側面は、辺土・小国という「絶対的位置」の客観的認識にかかるとのであるのみならず、大きな宗教的劣等感をももたっていた。この劣等感が、天竺憧憬の裏辺しの現象であつたことは言うまでもない。さらに対自的側面としての辺土・小国観はたんに観念的、神秘的であつただけではなく、その根底には地理的客観性をかね備えていたと言わなければならない。

如上の世界観のレベルにまで達していると思われる三国観と政治的小世界とが覚憲において併存していることの意味は何であろうか。この両者は覚憲の論理のなかでどのように関連しているのであろうか。

仏法の隠没を阻止し、令法久住の秩序をうちたてようとした覚憲は天竺、震旦にも比すべき本朝のあるべき姿を構想したわけである。この、あるべき本朝の姿とは、日本は地理的客観的には辺土・小国であるけれども、それとは違つた別の次元での価値をもつ日本の様相ということになる。勿論ここにはいわゆる神国思想の関与もあつたと考えべきである。じつは覚憲には、はやく黒田俊雄氏の指摘した、「国土

の神聖視⁽⁴⁾といういわゆる神国思想のひとつの側面があらわれている。「応謂日本国是大乗善根之界、人亦菩薩種姓之類也(下、五丁)」という結論を導くために論じた部分である。「八十華嚴」経(新訳華嚴經)の「海中有処名金剛山……現有菩薩名曰法起……」なる一句をとりあげ、「金剛山者指我朝葛木山也、如縁起云大唐国第三仙人日本国役優婆塞、金剛山法起菩薩金峯山大政威徳、箕面山龍樹菩薩瀧基大聖不動尊……愛惜留跡是箕面(下、五、六丁)」などという。これによれば、華嚴経に説く金剛山とは我が国の葛木山、金剛山法起菩薩が金峯山の大政威徳天、龍樹菩薩が箕面山の不動明王として示現した……のである。これは日本の葛木山、金峯山、箕面山といった国土の一部が經典にいう金剛山であつたり法起菩薩の出現の場所であるというもので、「国土の神聖視」に相当する。覚憲は、日本の特定の土地と經典中の地名とを習合させることによって日本が「大乘善根之界」であることをへ論証しようとしたのである。したがって、覚憲をとりまく政治的小世界は「小世界」ではなくなり、やはり「三国」を名のる書名に恥ぢずに国際意識のレベルで日本勝地観をしめしたといえる。

たしかに、研究史の成果にいうように覚憲の思想構造の問題としては辺土・小国を克服するために日本即「大乘善根之界」観が主張されたということがいえるが、覚憲の内在的論理においてこの両者がいかなる関連をもっていたのが最終的に問題にされなければならないであろう。そうしてはじめて三国意識と辺土・小国観との意味があきらかになるであろう。

辺土・小国観は地理的客観的な国土認識でもあつた。その上に宗教的に負の価値観がつけ加えられて劣等感としても機能した。そしてそうであるにも拘らず日本が「大乘善根之界」であると主張する日本勝地観の背後にはさきほどの国土の神聖視の現象のみならず、継体、欽明天皇、上宮太子をはじめとする「聖王累代」そして「賢臣」が踵を継いで仏教をこの国に根づかせるべく積み重ねてきた努力(下、四丁)への認識もあつたのである。「賢臣」の之首が興福寺本願謙足であつた

ことは言うまでもない。そして謙足を本願と仰ぐ興福寺は中世初期の大和を中心とする宗教的勢力圏で政治的小世界を構成し、その盟主たり得た。したがって覚憲の日本勝地観はいわゆる神国思想とも連携する、日本の国土全体の神聖視というマクロの次元とまさに政治的小世界における興福寺の君臨という現実のミクロの次元によつて成つていたといえる。日本勝地観はこうした二層的性格をもつていた。

国土日本に対する辺土・小国観と勝地観という相反する覚憲の見解においては、前者の負の価値を後者の自信に満ちた正の価値が覆つて余りあつたのである。

むすび

覚憲が抱かざるを得なかつた危機意識とは、まさに彼自身がその中に育ち、その中に生きてきた興福寺にかかわるものであつた。覚憲は興福寺の法灯を本願聖霊・謙足とその創始にかかるといふ維摩会等の維摩経にかんする信仰・法会を通して継承と発展に努めようとした。そして、中世大和の興福寺をとりまく政治的小世界における興福寺の相対的優位性を獲得、保持することによつて、興福寺という「仏法」の隠没を阻止し、「令法久住」たらしめようとしたのである。この『三国伝灯記』のもとになつた講筵もこうした意図のもとにおこなわれた。

事実、彼は、この講筵後(講筵の承安三年現在、権律師であつた)、僧位僧官を昇るにつれ興福寺をめぐる政治的状況の向上のためにさまざまな動きをしている。各種の公請に応じるだけでなく、興福寺と他寺社とのあいだの抗争に關して「仏法」興福寺の地位保全、発展に力を揮つた。たとえば、大檀越にして氏長者であつた九条兼実とのあいだで別当、権僧正として石清水八幡領の仙人と興福寺領天山仙人との抗争において、また、室生寺との抗争において、いずれも興福寺に有利にはこぶよう政治的な画策をおこなっている。

こうした覚憲の思想的、政治的営為はその一部が『三国伝灯記』の

講延となつてあらわされたのであるが、この枠組みそのものが三国を意識するもとで形成されたことは特筆に価することがらであるように思われる。筆者は別稿⁽⁴⁾において、三国思想は思想形成の主体（その場合は日蓮であつたが）をして必然的に「民族的自覚」の覚醒を促したと結論づけたが、覚憲においても同様のことを指摘することができ。ただし、覚憲の場合は「民族的自覚」のみならず、多分に「政治的小世界」における興福寺の相対的優位性の確保と興福寺「仏法」の興隆とであつたのである——「令不絶我寺宗法」——。

註

- (1) 高木豊『平安時代法華仏教史研究』（平楽寺書店、一九七三）第二章
- (2) 大隅和雄『愚管抄』における王法と仏法（『思想』六五七号、のち同『愚管抄を読む』平凡社、一九八六所収）
- (3) この語の概念については五節で述べる。
- (4) 『興福寺別当次第』ではこのように記されるが、『玉葉』に依れば、一一九五（建久六）年正月十四日、宮中御齋会の結願に覚憲は勤仕している（同日条）。
- (5) 『宗教研究』第十七号、のち同『日本仏教史の研究』（東方文献刊行会、一九二八）所収
- (6) 現在、『三國伝記』三巻のうち中巻は所在不明、上巻は慶応義塾大学三田情報センター、下巻は龍谷大学大宮図書館に収蔵されている。
- (7) 『思想』六二六、六二七。のち同『鎌倉仏教史研究』（岩波書店、一九八二）所収。他に「鎌倉仏教の歴史過程」第一章（同編『論集日本仏教史4 鎌倉時代』雄山閣、一九八八所収）などにも述べられている。
- (8) この主張についての疑問は、細川涼一「中世社会と律宗——鎌倉末期の政治・社会状況の中で——」（『日本史研究』二九五）にみられる。細川氏はこの点に関し、高木氏の、新仏教とそれに対する旧仏教の危機意識という両者の対抗関係の枠内に限定した考察の方法を批判する。本稿も細川氏のこの批判の視点を共有する。
- (9) 大隅和雄「古代末期の価値観の変動」（『北海道大学文学部紀要』一六一、一九六八）
- (10) 石母田正『中世政治社会思想・上』解説（岩波書店、一九七二）以

下、当該事項についてはこの「政治的小世界」の語に依る。

- (11) 永島福太郎『奈良県の歴史』六二ページ、（山川出版社、一九七二）
- (12) 永島福太郎『奈良』III章（吉川弘文館、一九六三）
- (13) 『多武峯縁起』、『多武峯略記』（大日本仏教全書一一八所収）。多武峯に関しては古来鎌足の墓とする説と不比等の墓とする説があつたが、現在は『多武峯縁起』の説説のとおり、鎌足の墓と考えられている。
- 『桜井市史』上巻「歴史編・古代」（和田萃氏執筆）（同編纂委員会、一九七九）
- (14) 『多武峯縁起』、『多武峯略記』、鹿苑大慈「多武峯と実性」（『竜谷史壇』五十）
- (15) 『玉葉』はこの炎上事件に關説する史料中、もつとも詳細な記事載せる。
- (16) 『玉葉』、承安三年六月二十三日条
- (17) 『玉葉』、承安三年六月二十一日条
- (18) 『玉葉』、承安三年六月二十九日条、『多武峯略記』
- (19) 『玉葉』、承安三年六月二十九日条
- (20) 『平安遺文』三六三七号
- (21) 『興福寺別当次第』の尋範の項、『玉葉』、承安三年六月二十七日条等にもみえる。
- (22) 辻善之助『日本仏教史』上世篇第六章第四節（岩波書店、一九四四）ではさきの承安三年六月の多武峯焼打事件と同年十月日付の「興福寺僧綱等申状（案）」（『平安遺文』三六三七号）に記される紛争とを連続したものとして叙述するが、これは一応別の事件として理解すべきである。
- (23) 『玉葉』、承安三年六月二十七日条^(六九)
- (24) 高木「鎌倉仏教の問題基盤」（同『鎌倉仏教史研究』所収）
- (25) 本稿では紙幅と立論の都合上、凝然についてはふれない。
- (26) 増賀については、平林盛得「増賀の多武峯隠棲前後」（『日本仏教』一八号）「増賀聖奇行説話の検討——法華験記」「今昔」「続往生伝」の対比」（『国語と国文学』四〇—一〇）いずれも同「聖と説話の史的研究」（吉川弘文館、一九八一）所収、三木紀人「多武峯ひじり譚」（法蔵館、一九八八）に多くを負っている。

- (27) 藤原高光と増賀との関係については、平林、前掲論文、堀大慈「高光と増賀」(『仏教文学研究』十)などに詳しい。
- (28) 「増賀上人夢記」の本文ならびに「三國伝灯記」に引用された同夢記については、阿部泰郎「増賀上人夢記―増賀伝の新資料について―」(『仏教文学』七)に詳しい。
- (29) 承安三年十一月 日付の興福寺大衆から延暦寺に宛てた牒(案)『平安遺文』三六四六号)
- (30) 『平安遺文』三六三七号
- (31) ここではいちおう、「三國意識」を、仏教の天竺、震旦、本朝の三國伝来、あるいは、仏法東漸という歴史的認識にかかわる諸観念、と定義しておく。なお、三國思想の概略については、市川「日蓮と国土」(源了圓、玉懸博之編『政治と宗教』(思文閣出版、一九九二所収)でふれている。
- (32) 註(7)論文
- (33) 成沢光「(辺土小国)の日本―中世的世界像の側面について―」同『政治のことば』(平凡社、一九八四)所収
- (34) 「中世における東アジア諸地域との交通」『日本の社会史・第一巻・列島内外の交通と国家』(岩波書店、一九八七)所収
- (35) 「中世日本の国際意識・序説」もと『歴史学研究』大会別冊特集「民衆の生活・文化と変革主体」(青木書店、一九八二)のち同『アジアの中の中世日本』(校倉書房、一九八八)所収
- (36) 高木、註(7)論文
- (37) 田村円澄『法然』(吉川弘文館、一九五九)
- (38) 坂本太郎『史書を読む』もと中央公論社、一九八一、のち同著作集第五巻『修史と史学』(吉川弘文館、一九八九)所収
- (39) 坂本、前掲書
- (40) 平田俊春「水鏡の成立と扶桑略記」同『日本古典の成立の研究』(日本書院、一九五九)所収
- (41) 成沢、前掲論文
- (42) 「中世国家と神国思想」もと『日本宗教史講座』第一巻(三一書房、一九五九)所収。のち同『日本中世の国家と宗教』(岩波書店、一九七五)所収。また、村井、註(35)論文でも言及する。
- (43) 尤も、葛木山側でも同様の主張をする。たとえば「大和葛城宝山記」(日本大蔵経第九十六巻所収)等。
- (44) これらの主張はこうした「国土の神聖視」を示すものであるのみならず、覚憲をとりまく政治的小世界に属するものでもあった。というのは、ここに言及された山岳寺院はおおむね十二世紀後半の時期には興福寺との抗争下にあったからである。総論としてはさきに引用した永島氏の二書にゆずりたいが、たとえば、金峯山は、のちに興福寺別当(二十五代)になった円縁が一〇四九(永承四)年に金峯山検校に任ぜられ(『興福寺別当次第』)て以後、両寺は少なくとも十二世紀のあいだは抗争の状態にあった。『吉野町史』上、通史三(秋永政孝氏執筆(吉野町役場、一九七二)。同様のことはおそらく葛木山、箕面山についてもいえるのであろうと思われるが今のところ確認できていない。しかし、葛木山の縁起のひとつにここに引用した「三國伝灯記」の「金剛山者指我朝葛木山也……」という一節とよく似た部分(『金剛山内外両院代代古今記録』、第三条。日本大蔵経第九十六巻所収、なお、この書は明暦二年のものではあるが)があるので、興福寺と葛木山とのあいだの密接な関係、あるいはその伝承があったであろうという想定は充分可能である。ちなみに、葛木山という地名は葛木山脈の一連の山々の総称で、その中で最も高いのが金剛山と名づけられた山である。「金剛山・葛城山」(佐藤虎雄氏執筆)『御所市史』(御所市史編纂委員会、一九六五)所収
- (45) 「玉葉」、建久元年三月十三日、五月二日条
- (46) 「玉葉」、建久二年五月二十二日、二十九日、三十日、六月一日条
- (47) 註(31)中に紹介した論文
- (48) 「末法・末代観」がいわゆる顕密体制、顕密仏教の発展を促進せしめ、顕密寺院を「中世的な領主」へと転生させた、という指摘がすてになされている。平雅行「末法・末代観の歴史的意義―浄土教中心史観批判―」(『仏教史学研究』二五―二六)のち高木編、前掲『論集日本佛教史4 鎌倉時代』所収
- 付記1 覚憲の思想のうち、強い藤氏帰属意識等本稿において扱うことのできなかつた部分が少なからずあるが、これらの検討について

は別稿を期したい。

付記 2

『三國伝灯記』上巻の閲覧に際しては慶応義塾大学三田情報センター、下巻と故禿氏祐祥氏制作の下巻の釈文の閲覧に際しては龍谷大学大宮図書館のご好意にあずかった。記して謝する。

付記 3

本稿は、一九九〇年度文部省科学研究費補助金（奨励研究）交付による成果の一部である。