

六朝隋唐期の佛典書寫をめぐる思想的考察

村田 みお

佛教中國傳來の後、その隆盛を迎えた六朝隋唐期は、書物の形態の變遷から見ると簡帛時代と版本時代の間に位置する寫本時代²⁾、すなわち手書きによる卷子本の時代である。敦煌遺書や日本古寫經が現存し、それらに關する目録や圖版の整備が進むに伴って、今日の中國佛敎研究において寫本研究は欠くべからざる一大分野となつてゐる。しかしながら、傳世していなかった新出資料の發見を代表とする個別事例研究が主流であり、寫本作成の動機や過程に關する思想的研究は疎かにされてきたと言³⁾える。そこで本稿で論じてみたいのが、六朝隋唐期の佛敎において、寫本という書物の形態が有していた宗教的意義という側面である。本稿ではまず中國での展開を準備した思想的ルーツを確認するために、主要漢譯經典の中の寫經の位置づけを検討し⁴⁾、その上で六朝隋唐期に生み出された寫經にまつわる救濟と奇跡の物語に考察を加え、佛敎における書寫という行為が持つ思想的意味を探求する。

・書寫

一 經典における寫經の位置づけ

現今の大藏經阿含部に收められる大乘佛敎以前の經典では、經典の書寫を説くことが非常にまれである。僅かに見られる例として、『增一阿含經』の中で「若し經卷を書寫する者有らば、繪綵花蓋もて持して供養す。此の福無量にして計るべからず、此の法寶の遇ひ難きを以ての故に」と言及される。後の大乘經典になると、「もし經典を書寫、受持、讀誦、解説すれば、大きな福德を得られる」というような文言が諸經典に極めて廣範かつ多數見られる。

後秦鳩摩羅什譯『金剛般若波羅蜜經』(大正八、七五〇下)

若復有人聞此經典、信心不逆、其福勝彼。何況書寫、受持、讀誦、爲人解説。

(若し復た人有りて此の經典を聞き、信心逆らはずんば、其の福彼に勝る。何ぞ況や書寫、受持、讀誦し、人の爲に解説するをや。)

枚舉に暇がないため例は一つに止めるが、このような教説は大乗經典に普遍的に説かれており、大乘佛教全體の修行體系の中において、書寫が受持や讀誦と並ぶ基本的實踐と位置づけられていることが明瞭である。

さらに、陳月婆首那譯『勝天王般若經』、陳眞諦譯『佛說無上依經』、無著造、世親釋、陳眞諦譯『攝大乘論釋』、世親造、陳眞諦譯『中邊分別論』において、書寫が經典を受持していくための方法十種のうち、第一に數え上げられるのは注目に値する。⁽⁵⁾

『勝天王般若波羅蜜經』卷七付囑品（大正七、七二五上）

佛告阿難言、受持此修多羅、有十種法。何等爲十。一者書寫、二者供養、三者流傳、四者諦聽、五者自讀、六者憶持、七者廣說、八者口誦、九者思惟、十者修行。

（佛阿難に告げて言へらく、此の修多羅を受持するに、十種の法有り。何等を十と爲す。一者は書寫、二者は供養、三者は流傳、四者は諦聽、五者は自讀、六者は憶持、七者は廣說、八者は口誦、九者は思惟、十者は修行なり。）

『中邊分別論』では同内容の十種について、特に明確に「大乘法の修行」と呼んでいる。右に掲げた『勝天王般若經』以外の三つの經論でも、『撰大乘論釋』の第七、八が逆である以外は順序が一致しており、十種の並び方に意味があることが推測される。この十種の順序を見ると、經卷を作り、供養し、流布させるという比較的外的な事柄から、經典を聴き、讀み、覺えるといった内的な方向へ展開していることが見て取れる。すなわちこれは、大乘の教えを自己のものにしていくための、經典による實踐の具體的階梯であり、書寫はその第一歩と位置づけられているのである。

自身で書寫することは重要な實踐修行であり、行う者に功德をもたらす。それと同時に、人に書寫を勧めることにも功德の意味があることは、種々の大乘經典に説かれる「若しくは自ら書き、若しくは人をして書かしむ」の如き文言に表されている。⁽⁶⁾ 換言すれば、自ら書寫せずとも、他者への勸奨も間接的な寫經として功德をもたらすのである。中國に目を向けると、敦煌遺書に残存する多くの經典寫本が經生（寫經専門の書寫者）によつて書寫されており、また僧傳の類に傳承されている寫經の逸話にも經生、書生がしばしば登場する。經生に書寫を依頼した際、出資者である施主にも經典作成による功德が與えられると考えられたことは、このような大乘の教説から發生している。

では大乘佛教でこのように書寫が重視、強調された原因は那邊に在るのだろうか。それは十種の修行法の第三に流傳が數えられ、また次に擧げる若干の例の如く、諸々の經典で「流布」「流通」が説かれる点から明らかのように、經典の流通量が増加し、布教の推進につながる一つの重要な要因であった。⁽⁷⁾

『妙法蓮華經』卷七普賢菩薩勸發品（大正九、六一下）

世尊。我今以神通力故、守護是經、於如來滅後閻浮提内、廣令流布、使不斷絶。

（世尊。我は今神通力を以ての故に、是の經を守護し、如來滅後の閻浮提の内にて於いて、廣く流布せしめ、斷絶せざらしむ。）
北涼曇無讖譯『大般涅槃經』卷一壽命品（大正一一、三七一上、南本六一〇下）

或有衆生書持讀誦、如説修行、如是流布大乘經典。

（或いは衆生有りて書持讀誦し、説の如く修行し、是の如く大

乘の經典を流布す。

大乘佛教發生後の初期段階で、經典の傳達方法が従来の聲聞乘における口承から書寫へと變化したために、聲聞乘が多数派であった状況を打破して速やかに勢力を擴大することが可能となり、それが大乘佛教の發展に大きく寄與した。『大般涅槃經』光明遍照高貴徳王菩薩品では、「我涅槃の後、聲聞の弟子有り、愚癡にして戒を破り、喜びて鬪諍を生じ、十二部經を捨て、種種の外道の典籍文頌手筆を讀誦し……」と、この經典を世に廣く流布させる理由として、佛教經典以外の外道の典籍等を讀誦する墮落した比丘の存在を擧げる。外道を佛法で教化し外道の學を戒めることは、周知の如く諸經典に共通するものであるが、そこに書寫という方法が含まれる點は大乘經典ならではの言つてよいだろう。

以上のように、書寫は大乘佛教において重要な實踐修行であり、布教推進の方法である。このような書寫の位置づけは、中國撰述經典にも受け繼がれていく。五世紀後半成立の『梵網經』に「汝等一切大衆、若しくは國王、……菩薩戒を受持する者は、應に佛性常住の戒卷を受持、讀誦、解説、書寫し、三世に流通すべし」、南齊初成立と考えられる『無量義經』に「敬みて佛勅を受け、如來滅後に於いて、當に廣く是の經典なる者を流布せしめ、普く一切をして受持、讀誦、書寫、供養せしむべし」とあるように、大乘のごく基本的な教えとして中國でも定形化されていたことがうかがい知れるのである。

・供養

上で既に見た大乘の十種の修行の中で、書寫に續く第二は經卷の

供養であつた。先學の研究によれば、經卷供養の功德は特に小品系般若經及び法華經で稱揚される。冒頭で見た『增壹阿含經』には「繪綵花蓋もて持して供養す」とあつたが、このような華香等による供養がとりわけ顯著に強調されるものとしては『妙法蓮華經』を擧げべきである。中でも次に擧げた法師品に説かれる十種の供え物による供養は、中國においてもこの記述に沿つて實踐がなされた。

『妙法蓮華經』卷四法師品（大正九、三〇下）

若復有人受持、讀誦、解説、書寫妙法華經、乃至一偈、於此經卷敬視如佛、種種供養華、香、瓔珞、末香、塗香、燒香、繪蓋、幢幡、衣服、伎樂、乃至合掌恭敬。

（若し復た人有りて妙法華經、乃至一偈を受持、讀誦、解説、書寫し、此の經卷に於いて敬視すること佛の如く、種種に華、香、瓔珞、末香、塗香、燒香、繪蓋、幢幡、衣服、伎樂を供養し、乃至合掌恭敬す。）

經卷の供養は、法師品「經卷を佛のように敬う」の如く、經卷を單なる傳達手段ではなく、佛に等しいものと見なして崇拜することに起因する。經卷崇拜の思想もまた各種大乘經典にしばしば見られる。

『金剛般若波羅蜜經』（大正八、七五〇上）

隨說是經、乃至四句偈等、當知此處一切世間、天、人、阿修羅、皆應供養、如佛塔廟。……若是經典所在之處、則爲有佛若尊重弟子。

（是の經、乃至四句偈等を説くに隨ひ、當に此の處の一切世間、天、人、阿修羅、皆な應に供養すること、佛の塔廟の如くすべきを知るべし。……若し是の經典在る所の處ならば、則ち佛若

しくは尊重の弟子有りと爲す。

『妙法蓮華經』卷四法師品（大正九、三一中）

在在處處、若説、若讀、若誦、若書。若經卷所住處、皆應起七寶塔、極令高廣嚴飾、不須復安舍利。所以者何。此中已有如來全身。此塔應以一切華香、瓔珞、繪蓋、幢幡、伎樂、歌頌、供養恭敬、尊重讚歎。

（在在處處、若しくは説き、若しくは讀み、若しくは誦へ、若しくは書く。若し經卷住する所の處ならば、皆な應に七寶の塔を起て、極めて高廣嚴飾せしむべく、復たは舍利を安ずるを須たず。所以なる者は何ぞ。此の中に已に如來の全身有り。此の塔は應に一切の華香、瓔珞、繪蓋、幢幡、伎樂、歌頌を以て、供養恭敬し、尊重讚歎すべし。）

經卷とは「佛と優れた佛弟子」、「如來の全身」、すなわち佛菩薩がそこに存在するのと等しく、それ故に煌びやかに莊嚴された佛塔と種々の供物によつて供養する對象とされる。また『妙法蓮華經』如來神力品に「經典のある場所がすなわち道場である」、「大般涅槃經」如來性品に「この經典が流布している場所は金剛の地である」等とあるように、經卷がもたらされることでそこが悟りの場、眩く堅固な宗教世界へと變異するのである。

このような經卷崇拜の背景には色身―法身の概念がある。有形の色身である佛舍利や佛髮等の聖遺物崇拜に對して、本來無形である法身、すなわちより本質的な真理を、經卷という形にして物質的に崇拜する思想と位置づけることができる。上に擧げた『妙法蓮華經』法師品に「舍利を置く必要はない」とあることや、また『摩訶般若波羅蜜經』法稱品の「舍利と經卷があるならば、むしろ經卷をとる」

という問答は、舍利崇拜への批判の意味を持ち、如來の死後の遺骨ではなく、如來を生み出した真理そのものを尊崇すべしとして、經卷の崇拜を説くのである。

・布施

次に十種の修行の第三である流傳について、布施との關係から考えてみよう。流傳とは換言すれば經卷の布施であり、經典を書寫して他者に與えるという行爲には布施の功德の意味が込められている。さらに布施の分類に照らすと、經典の布施は時に布施の一種である法施に含まれる。法施はしばしば財施と對にされ、それに無畏施を加えた三施としてもよく知られている。物品を他者に與える財施に對して、法施とは佛法を與えることを指しており、『增壹阿含經』に「施中の上なる者は、法施を過ぎず」と説かれるように布施の中で最上とされる。

大乘經典に目を向けると、『摩訶般若波羅蜜經』法施品では經卷を與えることの功德が繰り返し説かれ、在家の菩薩戒である『優婆塞戒經』では、自身で、又は別の人間に書寫させ、それを人に與えて讀誦させることを法施と規定している。

『摩訶般若波羅蜜經』卷十法施品（大正八、二九四上）

當知善男子、善女人書般若波羅蜜經卷、與他人、令書持讀誦説、得福多。

（當に善男子、善女人般若波羅蜜經卷を書き、他の人に與へ、書持讀誦説せしむれば、福を得ること多きを知るべし。）

北涼曇無讖譯『優婆塞戒經』卷五雜品（大正二四、一〇五九中）

若以紙墨令人書寫、若自書寫如來正典、然後施人令得讀誦、是

名法施。

(若しくは紙墨を以て人をして書寫せしめ、若しくは自ら如來の正典を書寫し、然る後に人に施して讀誦を得しむるは、是れ法施と名づく。)

一般的な法施のイメージは口頭で教え聞かせることであるが、上述のような經卷を佛と等しいとする思想によって、物品である經卷もまた佛法を載せ傳えるものとして法施の概念に含まれた。口承の段階では音聲であった法寶が、文字によって媒體に定着されることで形ある物質へと變化し、それに伴って經卷という物品の供養と布施が重視され、それらの行爲に功德の意味が込められたのである。

また、書寫に關わる布施として、書寫の材料及び道具を與えることを重要な布施に數える經典もある。紙、墨、筆、硯の提供は他者に經典書寫を勧める方法の一つであり、經卷そのものを與えるのと同じく、實踐する者に功德をもたらすとされた。

以上、漢譯經典においては、經典書寫は重要な實踐修行と布教推進の方法として幅廣く推奨され、法寶を具象化したものとして、經卷の供養と布施に大きな功德が認められたことを述べてきた。このような經卷の書寫、供養、流布が備える功德思想や經卷崇拜の思想をもとにして、六朝隋唐期には寫經にまつわる奇跡や救濟の物語が多数生み出された。『高僧傳』を始めとする僧傳や、靈驗記、經典に關する傳記の類には、寫經の功德による救濟や、聖性を帯びた經典寫本による奇跡の發現の物語が多数見いだされる。六朝期から傳えられていたこの種の逸話が隋唐にかけて増加していったことは、唐道宣『集神州三寶感通錄』卷下瑞經錄、唐慧詳『弘贊法華傳』卷

十書寫篇、唐僧詳『法華經傳記』卷七、八書寫救苦篇、唐法藏『華嚴經傳記』卷五書寫篇という専門の篇が立てられていることに端的に表れている。次にこれらの六朝隋唐期の逸話における展開の検討へと歩を進めよう。

二 書寫と救濟

六朝隋唐期の經典書寫にまつわる物語の中には、寫經の功德によって地獄や餓鬼道からの脱却、極樂往生、病の治癒、延命等が與えられる救濟の物語が数多い。梁慧皎『高僧傳』卷十二慧果傳には寫經による餓鬼道からの救濟の物語が語られる。もと同じ寺の僧侶であった幽鬼が慧果に追福の寫經を依頼し、『法華經』一部を作成したところ、よりよい境涯に轉生することができた。畜生道からの救濟物語としては、牛となった亡夫を救う逸話が『法華經傳記』卷七唐綿州寡妾條(大正五一、八一下)に見える。

地獄から救濟される逸話で興味深いのは、唐唐臨『冥報記』卷中の隋大業中客僧條である。隋代にある一人の僧侶が神廟に宿を借りた際、夜になって神が現れ、死者に會わせてくれると言う。死んで地獄に落ちた同學が火の中で悶え苦しむ凄惨な有様を眼にした彼は、同學を救うために『法華經』一部を書寫した所、神から「師爲に寫經し、始め題目を盡すに、彼已に脱免せり」と知らせを受ける。このエピソードでは題名を書いただけで救濟が達成されている點が特徴的である。物語の中では書寫と莊嚴を終えるのだが、後からこのような結果を告げられるのは、他者を救いたいという志の強さや、經題を書くという僅かな行爲でも大きな福德が得られるということ

を強調せんがためであろう。

これをより極端にしたのが、寫經のための紙を買っただけで極樂往生が果たされたとする物語である。『弘贊法華傳』卷十陳法藏條では、亡妻のために『法華經』を書寫すると、「昨に紙を買ひし時、以て即ち天に生」れ、『弘贊法華傳』何玄珩條にも「夫爲に紙を買ふの日、已に天に往生せり」とあり、救済の原因は書寫以前の段階に在る。つまり功德が書寫という具體的行爲、及び作成された經卷から乖離して、行動の起點へと遡らされているのである。かかる傾向の背後には發願の精神的價値の重視が潜んでいる。すなわち、經題書寫や紙を買うという僅かな行爲は行動による發願の眞實性の表明であり、そうであるが故にその時点で救いを得るに足るとされるのである。

次に病の治癒と蘇生、延命の逸話として、『法華經傳記』卷七の唐溜州李健安條を擧げておきたい。李健安の逸話は、病身の若者が兩親と自分のために寫經を行うという物語である。「吾將に二親及び脱患の爲、自ら法華を寫さん」と誓うが、一卷を造りかけた所で息絶え、一昼夜の後に蘇生してその間の出来事を語る。冥界で捕縛されるが、城から出てきた役人に「君は二親の爲に法華の題を造り、此の善根に依り、文殊來りて救ひ、舊疾方に除く」云々と告げられ、百歳の寿命を与えられて蘇生する^(四四)。このような假死状態―冥界巡り―蘇生というストーリーは靈驗記の類に常套的なものである^(四五)。上で見てきたような追福寫經は生者が死者のために行うものだが、ここでは自分自身の書寫の功德によって救済を得るのが特徴である。自身の寫經によって蘇生と治癒を得るのに加え、自身及び兩親の延命までもが福德として與えられる。經題書寫のみで救われるというモ

チーフがここでも繰り返されるとともに、病身をおして自ら書寫しようとする点によって、發願の精神的價値が一層強調されている。

以上の逸話で書寫されているのは『法華經』という由緒正しい經典だが、その一方、敦煌遺書中には、隋から初唐にかけて既に成立していたと見られる『救疾經』、『續命經』、『延壽命經』等と名付けられた中國編纂經典がいくつも復數點残存している。これらの所謂偽經が、道教における不老長生思想を取り入れたものであると同時に、敦煌寫本の願文や上の逸話に見たような書寫の功德による病氣治癒、延命の願望から生み出されたことは明らかであろう。書寫受持を實踐して願望を實現するための、専用の經典が強く求められていた状況が反映されているのである。

さて、以上に述べたのは寫經の功德による善報であるが、では逆に經典を冒流した場合いかなる悪報が待ち受けているとイメージされたのだろうか。唐道世『法苑珠林』卷十八に引かれる南齊王琰『冥祥記』には、劉宋期の尼僧である智通の逸話が傳えられている。そもそも信仰が浅く、還俗、結婚、出産をした智通は、貧しさ故に「數卷の素の無量壽、法華等の經有り、悉く之を練擣し、以て其の兒に衣す」。すると病に罹って激痛に悶え苦しむ、「常に空中の語を聞きて云へらく、經を壞して衣と爲し、此の劇報を得、と。旬餘にして死せり」という末路を辿る^(四七)。このように、聖典を破損した者には報いとして病と死の悪報が待ち受けているのであり、救済という善報の物語と表裏一體の関係にある。

周知の如く敦煌遺書で大多數を占める佛教經典の寫本には、經卷の末尾にしばしば作成者による願文が附されている。その中には、「亡考」、「亡妣」等の亡くなった近親や、「七世父母、所生父母」

のように祖先まで含め、それらの人々の成佛を祈る願文が数多く、また病人の治癒、ひいては長壽延命のための願文が散見される。本章で述べてきた寫經による救済の物語とともに、このような敦煌遺書の願文にも經卷書寫の功德を信じ實踐した人々の祈りが見てとれる。諸々の苦しみからの救済という善報と、業病や死という惡報が込められた逸話は、當時の人々の救いへの希求と苦への恐れを反映していると共に、これらの物語を聞く者に對して一層強く寫經を勧める力となったことは想像に難くない。

三 寫本と奇跡

寫本にまつわる奇跡の物語には特に顯著な二つの類型が存する。一つは火の中で燃えないという奇跡、もう一つは水に濡れず、沈まないという奇跡である。以下ではこの二種を中心に奇跡の逸話について検討していこう。

・火災時の奇跡

火中で燃えないという奇跡について、まず古いものとして擧げべきは、梁僧祐『出三藏記集』卷十三に立傳されている後漢の譯經者として名高い朱士行の逸話である。于闐で得た梵本を洛陽へ持ち歸ろうとした所、小乗の學衆に妨害された朱士行は、漢への流傳が必須であることを證明するために經典を焚き火にくべる。すると「火即ち爲に滅し、一字を損せず、皮牒故の如し」であつた。この奇跡のエピソードには、朱士行の眞摯な誓願の力と、教えを廣めるための佛の加護、そして經典そのものが持つ聖性が讀み取れる。

さて、朱士行の逸話では經卷を故意に火中へ投げ入れるが、後の靈驗記の類に多くみられるのは、火災に遭つた際に經卷だけが焼け残るという物語である。東晉期の人で『光世音應驗記』の作者として知られる謝敷によつて見てみよう。

『法苑珠林』卷十八引『冥祥記』晉謝敷條（大正五三、四一八上）

篤信大法、精勤不倦、手寫首楞嚴經。當在都白馬寺中、寺爲災所延、什物餘經竝成煨燼、而此經止燒紙頭界外而已。文字悉存、無所毀失。

（篤く大法を信じ、精勤して倦まず、手づから首楞嚴經を寫す。都の白馬寺の中に在るに當たりて、寺は災の延ぶる所と爲り、什物餘經竝びに煨燼と成るも、而れども此の經は止だ紙頭界外を燒くのみ。文字悉く存し、毀失する所無し。）

『出三藏記集』法顯傳に傳えられる失名氏の逸話も同種の筋書きで、火事の際に「資物皆な盡くるも、唯だ泥洹經のみ儼然と具存す。煨燼侵さず、卷色異なる無し」というように、彼が書寫した經卷のみ傷一つなく焼け残る。この二つの逸話では、兩者ともに深く佛教に歸依して、日頃から修行に勤めており、その一環として自ら寫經を行つてゐることがうかがえる。火事に見舞われ焼き盡くされた物と、焼け残つた『首楞嚴經』、『泥洹經』の違い、それは彼らが自らの手で書き寫したという點に在る。書寫者の信仰心の篤さが經卷に不思議な力を與えるという構造がここに潜んでゐるのである。

・水難時の奇跡

經卷が水の中に沈まない、濡れないといった逸話の中では、傳承

の古いものとしては『冥祥記』の晉の董吉の逸話が挙げられる。常々『首楞嚴經』を誦しており、彼の誦經が病に効くと評判だった董吉は、ある時川向こうに住まう病氣の友人の所へ駆けつけようとする。大雨で増水した川を前にして逡巡した後、己が身を顧みずじり如來への誓いを發し、經卷を頭に載せて川へと入る。しかし「既に岸に上るを得るも、囊經を失」い悔恨することしきりであったが、辿り着いた友人の家には失ったはずの經があり、濡れた外側の袋に對して、「囊を開きて經を視るに、尚ほ燥けること故の如し」であった。朱士行の逸話でも彼の誓願が佛の加護を呼び起こしていたように、その經を受持っている人物の眞摯な心が佛へと働きかけることで、このような水難での奇跡を發現している。

唐代では『眞報記』卷中所載の蘇長の妾の逸話がこれによく類似している。嵐で船が難破した際、日頃から『法華經』を讀誦していた篤信の彼女は、「頭に經函を載せ、與に俱に沒せんことを誓」うと、船が沈んでも妾一人溺れずに岸に到達し、函中の經卷も「了に濕汗無し」であった。董吉、蘇長の妾の逸話では、いずれも經を身に着ける點が特徴的である。聖性を備えた經卷が水による損傷を受けないのは火の例でも同様だが、ここでは加えて、經を受持つ者にまで奇跡の力が及び、人間を救済する物語ともなっている。

前章で書寫以前の發願の精神的價值を重視する傾向を指摘したが、朱士行、董吉らのエピソードでも奇跡を引き起こす要因は彼らの強い誓願に在る。強く純粹な心に對して相應しい恩寵が與えられるという因果關係には、六朝佛教の基調であった佛と修行者の關係を「感應」で捉える思想の一端が垣間見える。これらは謂わば精神的清らかさが引き起こす奇跡の物語だが、唐代の他の物語に目を向

けると、書寫時の清淨性というもう一つの奇跡發現の要因がはつきりと表れている。

・書寫時の清淨性の追求

上に挙げた物語以外にも同種の奇跡の逸話は複数あるが、同工異曲の物語の中で唐道宣『集神州三寶感通錄』に傳えられる貞觀年間の令狐元軌の逸話が興味深い。『法華經』等を「法の如く潔淨に」書寫して『老子』と共に置いていた所火事にあい、全て灰燼に歸したかと思われたが、探してみると「其の内の諸經宛然として故の如く、黄色改めず、唯だ箱帙灰と成るのみ」であった。また「其の金剛般若經一卷、題字焦黒せり。由る所を訪問するに、乃ち初め經に題せる時、州官の書を能くする有り、其の人行ふこと急、潔淨を獲ず、直爾に題を立て、是に由りて焚かる」。この逸話で特に注意すべきは、書寫に際しては「法の如く潔淨」にすべきであり、それ故に「潔淨を獲」なかつた部分は焼けてしまったとして、書寫時の手順とそこから得られる清淨性を強調する點である。

唐代の多くの逸話で、書寫の際の場所や材料、そして書寫者の身體や衣服が清淨であることが要求されており、經典書寫に一定の形式が設けられていたことが明瞭である。周知の通り、沐浴や衣服の交換という潔齋は朝謁や種々の祭祀、儀禮に際して行われ、儒教の傳統に連なるものである。しかし書寫の逸話に見られる清めの方法は傳統的潔齋の範圍を超えており、佛教における淨―不淨の對比の中で先鋭化したものと考えられる。

例えば『弘贊法華傳』卷十馬衡條の兩親のために追福の寫經を行う逸話では、香水を使って寫經専用の料紙と建物を作り、書寫者に

ついても潔齋のみならず、建物から出入りする毎に衣服を着替える
とされる^(三七)。香による入念な清めや、紙の材料となる樹木から育てる
點など、書寫に至る前の準備段階までもが問題とされ、多方面にわ
たる徹底的な汚穢の排除を目指しているのである。この條にはさら
に水難時の奇跡のエピソードが續いている。激しい風雨で小屋は破
損し、經卷も所在不明となるが、後に水の中から発見されると、「儼
然として乾淨、一も傷損無く、濕らず汚れず」であった。「乾淨」、
「不汚」という表現からも、經卷が水に汚されない、換言すれば、
清淨に作られた經卷は汚穢をはねつける力を持つ、という意識がう
かがえる。

このような清淨性の追求を極端なまでに推し進めたのが、『冥報
記』卷上の無名尼の逸話であろう。この逸話でも經典書寫専用の獨
立した部屋を造り、沐浴と香による清めでは飽きたらず、書寫者の
汚れた吐息が書寫中の經卷にかかるのを恐れ、「壁を鑿ちて外に通
じ、一竹筒を加へ、寫經の人をして息を出さんと欲する毎に、輒ち
竹筒を含み、氣を壁外に吐かし」めたという徹底ぶりである^(三八)。

ではこれらの要素に欠ける所があつた場合はどうであろう。『冥
報記』の無名尼の條には續けて次のようなエピソードが語られる。
ある僧侶が固辭する尼をとがめて無理にこの經卷を借り受けた所、
「唯だ黄紙を見るのみ、了に文字無」く、尼が再び取り戻して清め
と行道をすると文字が復活した^(三九)。『弘贊法華傳』卷十張萬福の條に
も文字消失の逸話があり、こちらでは「竟に手を洗はず、即ち經を
取りて卷を開けば、中は並びに黄紙、遂に一字無し」であつた^(四〇)。前
者は精神面、後者は物質面での汚れから、清淨なる聖典に相應しか
らぬ人物とされるのであり、物心両面の清淨性が經卷に觸れるため

の條件なのである^(四一)。最初に見た令狐元軌の逸話で「潔淨を獲」な
つた人物が書いた部分のみ焼けてしまったのも、これと同種の觀念
に基づいている。

以上の逸話から、頻繁な衣服の交換と沐浴、香や香水の多用、特
別な書寫の場と書寫材料、汚れた息の排除といった要素に、書寫の
段階での清淨性の追求が顯著に見てとれる。すなわち、經卷の持つ
奇跡の力とは、それ自體が本來備えている聖典としての地位と、書
寫、受持する者の精神面の清らかさに加え、肉體や衣装、書寫の材
料や場所などの物質面での清淨性が根源になると意識されていたの
であり、經卷を受持讀誦する場合にも精神及び肉體の清らかさが要
求されたのである。

・「火不能燒」、「水不能漂」

さて、以上のような火災水難の物語が生み出された背景として、
第一章で確認したルーツ以外に、漢譯經典中にしばしば見られる「水
火に害されない」という内容の文言が大きな役割を果たしたことを
指摘しておかねばならない。

これは大乘諸經典に幅廣く存在する表現であり、就中定型化され
た文言が「火不能燒」、「水不能漂」の類である。『妙法蓮華經』か
ら一例を挙げておこう。

『妙法蓮華經』卷六藥王菩薩本事品（大正九、五四下）
汝能於釋迦牟尼佛法中、受持讀誦思惟是經、爲他人說、所得福
德無量無邊、火不能燒、水不能漂。

（汝能く釋迦牟尼佛の法の中に於いて、是の經を受持讀誦思惟
し、他人の爲に説かば、得る所の福德は無量無邊、火燒く能は

ず、水漂はす能はず。)

この表現は他の多くの經典でも廣範に用いられ、佛法を學び修行する者が手にしうる境地を表す常套句の一つである^(四三)。中國傳統思想に目を轉じると、道家の眞人の特性を示す『莊子』大宗師篇「古の眞人は、……高きに登りて慄れず、水に入りて濡れず、火に入りて熱しとせず」がこれと類似する^(四三)。傳統的眞人のイメージも水難火災における奇跡の物語が展開する際の源泉となったであろう。水火の影響を蒙らないという屬性がその者の聖性を表象する點で兩者は共通している^(四四)。

ではかかる文言を有する佛教諸經典の中で、上述の救済と奇跡の逸話に關連して最も影響力の大きかったのは何かと言えば、次の『妙法蓮華經』普門品の冒頭の一節であろう。

『妙法蓮華經』卷七觀世音菩薩普門品(大正九、五六下)

若有持是觀世音菩薩名者、設入大火、火不能燒、由是菩薩威神力故、若爲大水所漂、稱其名號、即得淺處。

(若し是の觀世音菩薩の名を持つる者有らば、設ひ大火に入るも、火燒く能はず、是の菩薩の威神力に由るが故に、若し大水の漂はす所と爲るも、其の名號を稱すれば、即ち淺處を得。)

この一節は他の經典の例とはいささか趣を異にし、修行者自身を得る境地としてではなく、應現自在の威神力を持つ觀世音が弱き衆生を救うというように、菩薩から與えられる加護として説かれており、ただ名號を稱えることのみが要求されるのも特徴と言える。

周知の通り、この品は先行する西晉竺法護譯『正法華經』光世音普門品とともに熱烈な觀音信仰を生み出した。そこから派生したのが、謝敷『光世音應驗記』を始めとする一連の觀音應驗の物語群や、

普門品のみが單行した『光世音經』、『觀世音經』であつた。危機に陥つた時、名號を稱えるだけですくさま應じて助けてくれる菩薩、そんな守護神的存在として幅廣く信仰を集めたのである。そのような觀世音菩薩の特性を表した普門品冒頭の一節が廣範に浸透していたことは疑いをいれず、觀音の守護があれば火に燒かれず水にも流されぬという觀念も同様であつたらう。

ただし一つ注意すべきは、一般に經典では「水火に害されない」という境地を飽くまで佛菩薩や修行者のものとして説き、『法華經』普門品が説くのも人間の救済や佛の神通力であつて、本章で論じてきた經卷の奇跡はその範疇に含まれないことである。水難時の奇跡の項で述べたように、董吉と蘇長の妾の逸話は、聖なる經卷に奇跡が起る物語であると共に、經典受持の功德による人間の救済物語でもあつた。このような逸話にして始めて經典の本旨に沿うのであり、經卷が燃えない、濡れないという物語は經典の記述からやや逸脱しているのである。従つて經卷の持つ奇跡の力とは、第一章で論じた經卷崇拜の思想、特に經卷の存在を佛菩薩の存在と等しいものとする思想をもとに、佛と等しい經卷にも佛の聖性と神通力が備わるといふ考えを導き出すことで成り立つたものと言えるだろう。このような一段の展開を経て、佛菩薩や修行者のみならず、經卷という物質にまで奇跡の力を認め、言うなれば物神崇拜の如き様相を呈したのである。

この思想は儒教經典へも波及していた。『南史』顧歡傳では、顧歡が病に苦しむ者に「仲尼居を取りて病人の枕邊に起きて之を恭敬すべし、自ら差ゆるなり」と勧め、それによって回復した理由を「善は惡を禳ひ、正は邪に勝つ、此れ病者の差ゆる所以なり」と語る^(四五)。

ここに言う「仲尼居」は『孝經』開宗明義章の冒頭の一句であり、具体的には『孝經』の第一巻を指している。六朝期に『觀音經』の如く宗教經典として讀誦され、呪術力を持つとされた『孝經』^{四六}の逸話で、枕元に置き禮拜することで病を癒した「仲尼居」の句、ひいては『孝經』卷一とは、すなわち彼らにとつて、「善」にして「正」なる孔子がそこに現に存在することに他ならなかったのではあるまいか。

結び

以上、本稿では漢譯經典と六朝隋唐期の佛典書寫にまつわる物語によつて、書寫の思想的意味を考察した。この他、六朝隋唐期にはやや特殊な形態の寫經として金と血による經典書寫が行われており、これについても思想的考察を要するが、今回は紙幅の都合上詳論を控えて別稿に譲る。また佛教における造像の功德、及び道教における寫經との比較や、書道史の側面にも考察を及ぼすことができなかつた。今後の課題としたい。

佛典書寫にまつわる救済と奇跡の物語は、法寶を具象化したものである經卷は佛と等しく、不思議な奇跡の力を備えており、日常生活の中で經卷を手厚く受持し、聖典に相應しい者たるべく心身を清らかに保つことが必要であると教える。そして危機に陥つた際に救いを得られるとして、經卷の書寫と崇拜を勧める。

六朝隋唐期に中國佛教が隆盛を迎えたことは、寫本という書物の形態と無關係ではあるまい。印度において大乘佛教初期に口承から書寫へと傳達方法が變化したと、中國で三、四世紀に書寫の媒

體が簡帛から紙へと段階的に變化したこと、この二つの現象を類比してみたらどうか。つまり、大乘佛教の勢力擴大が功德思想や經卷崇拜という思想的意味による書寫の推奨によつて推進されたように、中國においては、携帶性と利便性に優れた紙という素材の普及が本稿で明らかにした思想的意味づけと相俟つて布教の速度を上げ、六朝隋唐期の活況を導き出したと考えられるのである。

宋代から始まる版本時代に入ると、流布の役割は徐々に版本へと移行していく。勿論寫眞技術が傳わる以前のごく近い時代まで寫本は作られ續けたが、版本時代以降は學術的には校勘等のために所謂抄本が作成され、佛教的には修行と功德としての寫經が行われるというように、役割の分化が生じたと言える。中國佛教において、版本時代に入つてからも寫經の精神的價値が受け繼がれていったのは、その隆盛期がまさしく寫本時代に當たり、その間に上記の如く展開し、幅廣く浸透したからこそだと言つてよいのではなからうか。

注

- (一) 富谷至「3世紀から4世紀にかけての書寫材料の變遷」(富谷至編著『流沙出土の文字資料―樓蘭・尼雅出土文書を中心に』京都大學學術出版會、二〇〇一、四七七―五二六頁)参照。
- (二) 南北朝期の寫本の流通や言語的差異に言及したものと、古屋昭弘「寫本時代の書籍の流通と地域言語」(中國古籍文化研究所編『中國古籍流通學の確立』アジア地域文化學叢書VI、雄山閣、二〇〇七)参照。
- (三) 以下、行論の便宜のため、例えば般若經なら鳩摩羅什譯『摩訶般若

『波羅蜜經』、法華經なら同譯『妙法蓮華經』を用い、他の異譯は省略する。『大正新脩大藏經』を用いる際には引用文の開始位置を冊、頁、段によって示し、その校勘記によって文字を改めた場合は特に注記しない。初出時のみ翻譯者、著者名を附す。曇無讖譯『大般涅槃經』は日本より引用し、對應する南本の頁數も附記する。

- (四) 東晉僧伽提婆譯『增壹阿含經』卷一序品(大正二、五五〇下)「若有書寫經卷者、繪綵花蓋持供養。此福無量不可計、以此法寶難遇故」。また卷四十四不善品(大正二、七八九下)。榎本文雄『阿含經典の成立』(『東洋學術研究』第三卷第一號、一九八四、九三—一〇八頁)、「初期仏教思想の生成—北傳阿含の成立」(岩波講座東洋思想第八卷『インド仏教1』、岩波書店、一九八八、九九—一〇六頁)によれば、『增壹阿含經』は歸屬部派が不明で、大乘佛教の影響を受けているとされる。
- (五) 『佛說無上依經』卷下囑累品(大正一六、四七七中)は『勝天王般若波羅蜜經』とほぼ同文、『攝大乘論釋』卷十得相章(大正三一、二二四中)、『中邊分別論』卷二無上乘品(大正三一、四六一上)にも表現は異なるが同内容の十種が挙げられる。
- (六) 例えば『妙法蓮華經』卷六藥王菩薩本事品(大正九、五四中)、『大般涅槃經』卷九如來性品(大正一一、四二〇中、南本六六一中)、北涼曇無讖譯『金光明經』卷四囑累品(大正一六、三五八上)等。
- (七) 山口益、横超慧日、安藤俊雄、舟橋一哉『佛教學序説』(平樂堂書店、一九六一)第六章「聖典の成立とその傳播」第三節「保存と普及」、三二—三頁。
- (八) 紀實「從口頭到書面—文獻傳播方式的改變與大乘佛教的興起」(『第一屆國際佛教大藏經學術研討會』台灣、佛光大學、二〇一〇、一—四一頁、特に三・一・七「經典崇拜與大乘興起」)参照。
- (九) 『大般涅槃經』卷二十六光明遍照高貴德王菩薩品「我涅槃後、有聲聞弟子、愚癡破戒、喜生鬪諍、捨十二部經、讀誦種種外道典籍文頌手筆、

受畜一切不淨之物、言是佛聽。……以如是等惡比丘故、是大涅槃微妙經典廣行流布於閻浮提。當是時也、有諸弟子受持、讀誦、書寫是經、廣說流布」(大正一一、五二二下、南本七六六上)。

- (一〇) 望月信亨『淨土教の起源及發達』(共立社、一九三〇、一四〇—一九六頁)、『佛教經典成立史論』(法藏館、一九四六、四二五—四八四頁)で中國成立と論證され、その後望月説をふまえた研究が數多く、最近では船山徹『疑經『梵網經』成立の諸問題』(『佛教史學研究』第三九(一)號、佛教史學會、一九九六、五四—七八頁)参照。『梵網經』卷下「汝等一切大衆、若國王、……受持菩薩戒者、應受持、讀誦、解說、書寫佛性常住戒卷、流通三世」(大正二四、一〇〇九中)。

- (一一) 荻原雲來「無量義とは何か」(『日本佛教學協會年報』第七號、日本佛教學會、一九三五、一一—一四頁)、横超慧日「無量義經について」(『印度學佛教學研究』第二(二)號、四五三—四六二頁、日本印度學佛教學會、一九五四)参照。『無量義經』「敬受佛勅、於如來滅後、當廣令流布是經典者、普令一切受持、讀誦、書寫、供養」(大正九、二八九中)。

- (一二) 清田寂雲「法華經の「書寫」について」(『密教文化』第七一・七十二號、一九六五、一六〇—一七一頁)、清田寂雲「般若經等の書寫について」(『天台學報』第四十號、一九九八、一一九頁)、竹内正祥「佛教經典における「書寫」の一考察」(立正大學大学院文學研究科『大学院年報』第二〇號、二〇〇三、一〇一—一一五頁)参照。

- (一三) 『法華經傳記』卷十十種供養記(大正五一、九四中)の秦王と鳩摩羅什の問答がこの箇所を踏まえることから明らかである。また同經の卷五分別功德品(大正九、四五中)、卷六藥王菩薩本事品(大正九、五四中)にも同様の供養が説かれる。

- (一四) 『妙法蓮華經』卷六如來神力品「所在國土、若有受持、讀誦、解說、書寫、如說修行、若經卷所住之處、……是中皆應起塔供養。所以者何。當知是處即是道場、諸佛於此得阿耨多羅三藐三菩提、諸佛於此轉于法

輪、諸佛於此而般涅槃」(大正九、五二上)、『大般涅槃經』卷六如來性品「是大涅槃微妙經典所流布處、當知其地即是金剛、是中諸人亦如金剛」(大正一一、三九八中、南本六三八中)。

(五) 後秦鳩摩羅什譯『摩訶般若波羅蜜經』卷十法稱品「釋提桓因白佛言、世尊、若滿閻浮提佛舍利作一分、般若波羅蜜經卷作一分、二分之中、我寧取般若波羅蜜經卷。何以故。世尊、我於佛舍利非不恭敬、非不尊重。世尊、以是舍利從般若波羅蜜中生、般若波羅蜜修熏、故是舍利得供養恭敬、尊重讚歎」(大正八、二九〇中)。これについては梶山雄一『般若經—空の世界』(中公文庫、二〇〇二)、初出は中公新書、一九七六)一一九—一三七頁参照。

(六) 例えば『攝大乘論』卷中入因果勝相(大正三一、一二五中)。

(七) 『增壹阿含經』卷七有無品「爾時世尊告諸比丘有此二施。云何爲二。所謂法施、財施。諸比丘、施中之上者、不過法施」(大正二、五七七中)。

(八) 西晉竺法護譯『阿差末菩薩經』卷六(大正二三、六〇五下)、劉宋求那跋摩譯『菩薩善戒經』卷一序品(大正三〇、九六〇下)、北涼曇無讖譯『大方等大集經』卷三十無盡意菩薩品(大正一三、二〇六下)。

(九) 六朝隋唐の靈驗記全般については劉亞丁『佛教靈驗記研究—以晉唐爲中心』(巴蜀書社、二〇〇六)参照。

(一〇) 小笠原宣秀「藍谷沙門慧詳に就いて」、『龍谷學報』第三一五號、一九三六、二五一—四四頁)、伊吹敦「唐僧慧祥に就いて」、『早稲田大學大學院文學研究科紀要別冊』第一四號、一九八七、三三一—四五頁)参照。

(一一) 『高僧傳』卷十二慧果傳「嘗於團扇見一鬼、致敬於果云、昔爲衆僧作維那、小不如法、墮在噉糞鬼中。……昔有錢三千、埋在柿樹根下、願取以爲福。果即告衆掘取、果得三千、爲造法華一部、并設會。後夢見此鬼云、已得改生、大勝昔日」(大正五〇、四〇七中)。

(一二) 『冥報記』卷中隋大業中客僧條「又與神同坐、因問、欲救同學、有得理耶。神曰、可得耳、能爲寫法華經者便免。既而將曙、神辭僧入堂。

且而廟令視僧不死、怪異之。僧因爲說、仍即爲寫法華經一部。……神曰、弟子知之、師爲寫經、始盡題目、彼已脫免。今久出生、不在也」(大正五一、七九一七)。

(三) 『弘贊法華傳』卷十陳法藏條「藏歸咨母賣牛、恰得千五百、當即喚經生買紙。藏因行、更尋妻住處。藏始扣門、便聞此家遙報云、君新婦、昨買紙時、以即生天」(大正五一、四五下)、何玄玲條「其夫急與買紙付令寫。……嫗曰、前者婦人、夫爲買紙之日、已往生天」(大正五一、四六中)。

(四) 唐僧詳『法華經傳記』卷七唐溜州李健安條「唐溜州李健安、生年十八、身痛風疾。二親憂惱、飲食不通。健安見而增悲、作此思惟、吾將爲二親及脫患自寫法華。即求裝潢紙欲寫經、手振不能書之、纔造第一卷。顯然其字形如鳥跡、見者不了其文。更雇他經生、於別室中而書寫之。未畢第一卷間、健安既死、唯心胸暖。經生捨而遁去。一日一夜後方蘇息、風疾忽愈、身體輕安。自說冥事曰……爾時從城中一官出來、百千官屬隨從、對吾禮敬曰……然君爲二親造法華題、依此善根、文殊來救、舊疾方除。君經尚不畢第一卷、經生恐怖而遁去。君既有大善、餘命方八十二、親亦延報命、各各九十歲。作是語已入城、童子更示歸途、得再活」(大正五一、八二中)。

(五) 類似的筋書きの物語としては例えば『法華經傳記』卷七唐陳氏條(大正五一、八二上)、『華嚴經傳記』卷五居士康阿祿山條(大正五一、七一下)。

(六) 『救疾經』は隋法經『衆經目錄』卷四衆經僞妄(大正五五、一三八)、『續命經』と『延壽命經』は唐明佺等『大周刊定衆經目錄』卷十五(大正五五、四七四上)に著録される。またS一二一五『佛說續命經』、S二四二八『佛說延壽命經』は大正藏第八五册所收。『延壽命經』については牧田諦亮『疑經研究』(復刻、臨川書店、一九八九、初版は一九七六)八〇—八三頁参照。

- (三七) 唐道世『法苑珠林』卷十八引南齊王琰『冥祥記』宋尼釋智通條「元嘉九年師死、罷道嫁爲魏郡梁群甫妻、生一男。年大七歲、家甚窮貧、無以爲衣。通爲尼時、有數卷素無量壽、法華等經、悉練擣之、以衣其兒。居一年而得病、恍忽驚悸、竟體剝爛、状若火瘡。……常聞空中語云、壞經爲衣、得此劇報。旬餘而死」(大正五三、四一八下)。
- (三八) S五二四八『金剛般若波羅蜜經』(無紀年)、P三一—五『佛說續命經』天復元年(九〇一)、P四五—六三『救疾病經』殘卷開皇十五年(五九五) 識語參照。
- (三九) 『出三藏記集』卷十三朱士行傳「于闐小乘學衆遂以白王云、……若不禁之、將斷大法、聾盲漢地、王之咎也。王即不聽齋經。土行憤慨、乃求燒經爲證。王欲試驗、乃積薪殿庭、以火燔之。土行臨階而誓曰、若大法應流漢地者、經當不燒、若其無應、命也如何。言已投經、火即爲滅、不損一字、皮牒如故」(大正五五、九七上)。
- (四〇) 『出三藏記集』卷十五法顯法師傳「有一家失其姓名、居近朱雀門、世奉正化。自寫一部、讀誦供養。無別經室、與雜書共屋。後風火忽起、延及其家。資物皆盡、唯泥洹經儼然具存。煨燼不侵、卷色無異」(大正五五、一一二中)。
- (四一) 『法苑珠林』卷十八引『冥祥記』晉董吉條「吉既信直、必欲赴期、乃惘然發心、自誓曰、吾救人苦急、不計軀命、剋冀如來大士、當照乃誠。便脫衣、以囊經戴置頭上、徑入水中。……既得上岸、失囊經、甚愧恨。進至見家、三禮懺悔、流涕自責。俛仰之間、便見經囊在高座上。吉悲喜取看、洵洵如有濕氣。開囊視經、尚燥如故」(大正五三、四一七中)。
- (四二) 『冥報記』卷中蘇長妾條「中流風起、船沒、男女六十餘人一時溺死。唯有一妾、常讀法華經。江水入、妾頭載經函、誓與俱沒。既船沒、妾獨不沈、隨波汎濫、頃之著岸。逐載經函、而開視其經、了無濕汗。今尚存楊州」(大正五一、七九五上)。
- (四三) 村田みお「佛教圖像と山水畫—廬山慧遠「佛影銘」と宗炳「畫山水序」をめぐる—」(『中國思想史研究』第二九號、二〇〇九、六九—一〇七頁) 第二節參照。
- (四四) 火災時の奇跡の例は、六朝期では『法苑珠林』卷十八引『冥祥記』晉周閑條(大正五三、四一七中)、『高僧傳』卷十安慧則傳(大正五〇、三八九中)に同様の話あり、唐代では『弘贊法華傳』卷十郎將吳氏條(大正五一、四六下)、『金剛般若經集驗記』卷中神力篇引郎余令『冥報拾遺』曹州濟陰縣精舍條、平州人孫壽條、楊體幾條等、『宋高僧伝』卷二十四大光伝(大正五〇、八六六中)、『弘贊法華傳』卷十郎將吳氏條は經卷がひとりでに動き、水に濡れないという奇跡の逸話でもある。
- (四五) 『集神州三寶感通録』卷下瑞經録令狐元軌條「欲寫法華、金剛般若、涅槃等、無由自檢、憑彼土抗禪師檢校。抗乃爲在寺、如法潔淨、寫了下帙。還岐州莊所、經留在莊、并老子五千文同在一處。忽爲外火延燒、堂是草覆、一時灰蕩。軌于時任憑翊令、家人相命撥灰、取金銅經軸、既撥外灰、其內諸經宛然如故、黃色不改、唯箱帙成灰。又覓老子、便從火化。乃收取諸經。鄉村嗟異。其金剛般若經一卷、題字焦黑。訪問所由、乃初題經時、有州官能書、其人行急、不獲潔淨、直爾立題、由是被焚」(大正五二、四二八上)。
- (四六) 經典讀誦時に専用の衣と座を用いたことは、劉宋代の事跡に既に見える。『高僧傳』卷十二普明傳(大正五〇、四〇七中)。
- (四七) 『弘贊法華傳』卷十馬衡條「以塚傍淨處、香水灑地、採取穀子種之。生長之後、每以香水溉養。及其成樹、即採皮如法造紙、亦用香水和泥、作屋於墳傍。請書生寫經、護淨齊蔬、出入每易衣服、仍以四事供養不闕。及書經了、未得莊嚴、以三重紙裹、著小屋壁上。忽然夜中風雨大至。及明、乃上屋被風雨飄破、草木皆盡、在地水深數尺、失經所在。凡經二日、水歇之後、於水下收得所寫之經。唯在上一重紙濕、至第二重、儼然乾淨、一無傷損、不濕不汚」(大正五一、四四下)。
- (四八) 『冥報記』卷上河東無名尼「河東有練行尼、常誦法華經。訪工書者一

人、數倍酬直、特爲淨室、令寫此經。一起一浴、燃香熏衣、仍於寫經之室、鑿壁通外、加一竹筒、令寫經人每欲出息、輒遣含竹筒、吐氣壁外」(大正五一、七八九上)。

(三) 『冥報記』卷上河東無名尼「龍門僧法端……以此尼經本精定、遣人請之、尼固辭不與。法端責讓之。尼不得已、乃自送付。法端等開讀、唯見黃紙、了無文字。更開餘卷、皆悉如此。法端等慚懼、即送還尼。尼悲泣受、以香水洗函、沐浴頂戴、遶佛行道。於七日七夜、不暫休息。既而開視、文字如故」(大正五一、七八九上)。

(四) 『弘贊法華傳』卷十張萬福條「尼開刺史索經、拒而不與、爲使君不護淨、又未齊潔。萬福大曠、更使人往。尼遂不敢留、即作香湯、與來使沐浴、并與新衣、著訖、始付經去。萬福得經、竟不洗手、即取經開卷、中竝黃紙、遂無一字」(大正五一、四五上)。

(四) 聖典が精神の汚れた者を拒む逸話のヴァリエーションとして、『出三藏記集』卷十四曇無讖傳(大正五五、一〇三上)に盜賊が經卷を盗もうとすると重くなる逸話がある。

(四) 枚舉に暇がないが若干の例を挙げると次の通り。後漢支婁迦讖譯『般若舟三昧經』卷二擁護品「終不中毒、終不中兵、火不能燒、入水不死」(大正一三、九一二下)、東晉佛跋陀羅譯『大方廣佛華嚴經』卷五十九入法海品「譬如有人得自在藥、離五恐怖。何等爲五。所謂火不能燒、水不能漂、毒不能中、刀不能傷、熏不能害」(大正九、七七六下)、『大般涅槃經』卷十八梵行品「如人入水、水不能漂、入大猛火、火不能燒」(大正一一、四七一中、南本七一四中)。

(四) 「古之真人、……登高不慄、入水不濡、入火不熱」。

(四) 種々の聖性の表象は高僧に關する逸話にも見られる。諏訪義純「六朝から隋唐時代における舌不燒の信仰について」(『中國南朝佛敎史の研究』法藏館、一九九七、三〇三—三二七頁)が論じるように、鳩摩羅什臨終時の逸話を代表として、六朝隋唐期には茶毘の後に舌が燒け

残るといふ舌不燒信仰が流布していた。また『續高僧傳』卷二十八志湛傳、遺俗傳には舌が腐らないという逸話もあり、舌の不燒及び不朽は共に不妄語と傳敎の徳を稱揚するものと考えられる。例えば『高僧傳』卷十一帛僧光傳、『續高僧傳』卷十七智鑑傳のように、屍が生時と變わりなく腐爛しなかつたというエピソードは數多く、高德を表す定型的逸話の一つに數えられる。異香を中心とする高僧臨終時に現れる奇瑞については船山徹「聖者觀の二系統」(麥谷邦夫編『三敎交涉論叢』、人文科學研究所研究報告、二〇〇五、三七三—四〇八頁)第一〇節「臨終における聖の現前——「異香、室に滿つ」、「異香ということ」(『アジヤ遊學』第一一〇號、二〇〇八、一八一—二六頁)参照。『集神州三寶感通錄』卷下曇韻條には經卷不朽の物語も見える。

(四) 『南史』隱逸顧歡傳「又有病邪者問歡、歡曰、家有何書。答曰、唯有孝經而已。歡曰、可取仲尼居置病人枕邊恭敬之、自差也。而後病者果愈。後人問其故、答曰、善禳惡、正勝邪、此病者所以差也」。

(四) 吉川忠夫「六朝時代における『孝經』の受容」(『六朝精神史研究』同朋舎出版、一九八四、第一章)第二節「宗敎經典としての『孝經』」参照。

● 執筆者紹介(4)

村田 みお(むらた みお)

・一九八〇年生、京都大学文学研究科文献文化学専攻中国哲学専修修士課程修了。

・京都大学文学研究科文献文化学専攻中国哲学史専修博士後期課程三年次、日本学術振興会特別研究員DC2

・「佛教圖像と山水畫——廬山慧遠「佛影銘」と宗炳「畫山水序」をめぐって——」(『中國思想史研究』第二九號、二〇〇九年三月)。「金経的淵源以及意義——以梁武帝與慧思為中心——」(『「慧思大師與南嶽佛教」學術檢討會論文集』二〇一一年八月)。

● 洲脇 武志(すわき たけし)

・一九八〇年生、大東文化大学大学院文学研究科中国学専攻博士後期課程修了

・実践女子大学非常勤講師

・『文選』李善注所引「漢書音義」考」(『六朝学術学会報』第八集、二〇〇七年)。「漢の文帝遺詔と短喪制の行方——「日易月」を中心に——」(『日本中国学会報』第六十一集、二〇〇九年)。「文選』李善注所引『漢書』顔師古注考」(『人文科学』第十五号、二〇一〇年)。