

慈雲と華嚴思想

—「古典古代学基礎論」のために—

秋山 学

序.

「はしがき」においても言及したが、本誌『古典古代学』、そして「古典古代学」なる学問領域は、従来のいわゆる「西洋古典学」がその領域としている分野を逸脱しつつ、「古典諸語」が関わる研究領域を総じて広く対象とする方向性を持つ。本稿ではこの点に関して少しく説明と考察を加え、あわせて「古典古代学」が持ちうる方法論の一つを提示してみたい。

1 「西洋古典学」から「古典古代学」へ

まず「古典古代学」は、はしがきにおいて記したとおり「文献学的一般古代学」とでも呼びうる性格を持つものである。この領域を提唱するに当たっては、従来の「西洋古典学」から「古典古代学」への転換があるわけだが、その根底には「西洋古典学」の現状への反省がある。「西洋古典学」という学問領域は、ギリシア・ローマの文化、特にギリシア語・ラテン語で記された文献を扱う分野であるが、この名称はもとより西欧ではありえず、ヨーロッパでは単に「古典学」と呼ばれる。この分野の研究がわが国でも不可欠であるという意識から、京都大学と東京大学に専修課程が設置され、「日本西洋古典学会」が設立されたのは第2次世界大戦後のことであり、この西洋古典学会は先年、設立50周年を迎えたところである。ヨーロッパにおける「古典学」の理念は、古くはアレクサンドリア時代にその源流を求めうるとは言え、事実上ルネサンス期の人文主義〔ヒューマニズム〕運動と軌を一にするものであり、本来、古典学それ自体がヒューマニズムと呼ばれる。そしてルネサンス期の古典学は、宗教改革（原典主義）やその後の対抗宗教改革（弁論修辞学的教育の重視）とも連動することから、単なる古典読解の域に留まることのない、根源的な精神的運動であったといえる。

このように西欧における「古典学」には、その根底にヨーロッパ固有の主義と信条が存在していた。しかしながらこの分野に「西洋」が冠されてわが国に移設された際、その内実は、従来から存在した西洋古代哲学および西洋古代史学に、ギリシア語・ラテン語の教育とその文学研究とが加味され、哲・史・文学3分野をあわせ融合した分

野として位置づけられたものの、西欧世界で古典学が内発的に誕生した際の精神的基盤は、あまり顧みられることがなかったと言ってよい。

それ以降 50 年間におよぶわが国の「西洋古典学」の展開のなかで、数々の偉大な古典学者が生まれ、また有力書店との連携のうちに、古典作家たちの邦訳全集類の出版が進み、その企画のいくつかは現在も進行中である。たとえば現在その途上にある「西洋古典叢書」(京都大学学術出版会刊)の内実は、ギリシア語・ラテン語原典の邦訳作業の集大成であり、未邦訳作品を中心に、西洋古典の全容を邦語に移し取ることがその最大目標であるといつてよいだろう。この際に顧慮されているのは、ルネサンス期に誕生した際の「古典学」の精神性というよりも、むしろ日本語というわれわれの共有財産のうちに西洋古典文献を取り込み、かつ逆に西洋古典の世界へとわれわれ日本人を誘おうとする、語学的・知的情報のやり取りであると言えるだろう。

このようなわが国における「西洋古典学」の展開からは、「西洋古典学」のうちに含まれる「学」、すなわち学問研究の能動性に力点を置いたあり方よりも、むしろ「西洋古典」という対象の大きさに目が向けられてきたこれまでの姿勢が浮き彫りになる。わが国に移植された「西洋古典学」は、地域の限定を伴わない「哲学」や「歴史学」が、わが国の精神的文化遺産をも動員して展開されえたのとはいささか異なり、邦訳作業を主とするほぼ語学的なレベルでの知的摂取に留まるものとなってきた。この点で、そもそも西欧の「古典学」誕生の経緯が、正確な原典確定を宗教界等とも連動して目指す精神的運動であったのとは、かなり次元を異にすると言わざるを得まい¹。

2 「神学」を内包する「西洋古典学」

さて、上で本来の「古典学」とは、その中心に宗教改革・対抗宗教改革のような宗教界とも連動する精神性を抱く知的運動であったと述べた。わが国における旧来の「西洋古典学」が、このような西欧の「古典学」とはことごとく無縁なものであったかといえ、必ずしもそうではなかった。上掲の西洋古典学専攻のうち、東京大学に設立された課程は、本来の西欧型「古典学」に近いものを持っていたと言える。大学の改組再編に伴い、現在の東京大学人文社会系研究科の西洋古典学専攻からは、そのよう

¹ なお新しい運動として、純粋な文献学性を打ち出した「古典文献学研究会」による機関誌『フィロロギカ ―古典文献学のために―』(2006年-)の刊行がある。

な性格は失われてしまったものの、それ以前の同・人文科学研究科西洋古典学専攻は、古代ギリシア・ラテン文学のほか、古代哲学、古代科学史、古代史、文献学史などのほかに、古代キリスト教文学（1. 聖書学、2. 教父学）をも含んでいた。その総体が「西洋古典学」だったのである²。古代キリスト教文学を内包しているという点で、ルネサンス期の「古典学」に留まらず、さらに遡って教父時代に見出しえた「古典学」のすがたを描き出す組織を形成していたと言えるかも知れない³。

本誌は、このような「拡大型」の「西洋古典学」からさらにその内包を拡げ、自らの領域を「古典古代学」と称する。その際の先駆的存在を探すとすれば、やはり東京大学教養学部の教授であった故呉茂一（1897-1977）が抱いていたスコープがこれに近いといえるであろう。呉茂一は英文学者として出発しつつ、外遊により西洋古典学の研鑽を積み（1926-29）、帰国後岩波文庫より『ギリシア叙情詩選』（1938、1952増補）、ホメロス『イーリアス』（1953/58）、アプレイウス『黄金の驢馬』（1956/7）、ホメロス『オデュッセイア』（1971/2）、『花冠—ギリシア・ローマ叙情詩選』（1972）などの訳書を、また岩波全書『ラテン語入門』（1952）、社会思想社『ギリシア悲劇』（1968）、新潮社『ギリシア神話』（1969）などの著書を上梓したほか、それらに先立って岩波講座『世界文学』シリーズより「世界文学史概説」の古代篇（1933）および中世篇（1934）を執筆している。その古代篇では、ギリシア・ローマ文学ばかりでなく、それに先立つエジプト文学・オリエント文学、古代インド文学の概説をも見事に果たす一方、中世篇では、ビザンティン文学の部において教父神学に筆を及ぼし、中世文学史については「ダンテ以後」の項目にまで至り、また古代篇と変わることなくオリエント域の文学を幅広く概説している。このように呉は、訳業を主たる活動領域としながら、その際に万葉・古今・新古今集などの詩的雅語を豊かに盛り込み、また演劇理解のために能楽や歌舞伎の理解を織り交ぜることで、われわれが、自らの文化的遺産を通して西洋古典の世界に導かれるということを指し示した。この点でまず、呉の事績は高く評価される。

一方晩年の呉は、トマス・ア・ケンピス『キリストにならいて』（1960）をやはり岩波文庫より、カトリック法学者大沢章との共訳により上梓したほか、ローマ・カト

² 荒井献『新約聖書の女性観』（岩波書店、1988年）3頁にこの記憶が語られている。

³ 教父時代にヒューマニズムの原型を見出そうとする拙論に関しては、拙著『教父と古典解釈—予型論の射程—』（創文社、2001年）。

リックによる終油の秘跡（臨終洗礼：洗礼名ヨセフ）を受けて没していることから推察されるように、神学的傾きを見せている。こうして呉は、古代中世のオリエント・インド域を覆うとともに、分野の上で広くキリスト教神学を受容する研究活動を展開した。このような広いパースペクティヴは、呉以降の西洋古典学者のうちには見られない。

先に挙げた現今の古典叢書における邦訳作業も、呉茂一による先駆的邦訳作業も、いずれも「日本語」というわれわれの共通文化的遺産に訴えながら、西洋古典の伝承世界に連なろうとする精神的運動であると言える。つまり訳業とは、それを通じて西洋古典の世界がわれわれ日本人の知性に受容されることを実証しつつ、逆に、訳文に盛り込まれる日本語のうちに、歴史的に展開されてきた日本語の諸相を盛り込み、日本語の史的展開そのものを昇華しようとする知的運動であると言えるだろう。もっとも呉の場合には、彼のそういった二文化の相互参照作業の根底に、普遍的な永遠なるものへの志向性を見出しうるという点が特筆されよう。

3 本稿での方法

さて、上掲の呉の研究対象領域からすれば、古代インド文献も、キリスト教教父神学も呉の研究領域に含まれることになる。本稿は『古典古代学』創刊号のための序論として、江戸時代の梵学者・慈雲尊者飲光（1718－1804）の場合を考えてみたい。慈雲は江戸後期にあって、空海（774－835）以来わが国に伝えられてきた悉曇・梵学の伝承を集大成し、「梵学津梁」全1千巻を完成させたことでその名を普及のものにしている。「西洋古典学」が、本来西欧で出発した当時に適う「古典学」としての精神性と学問的方法論を取り戻すためには、ひとまず「西洋」という地域限定性をはずし、古典文献一般に対するアプローチと精神的運動とを連動させたわが国の先駆者が求められなければならないまい。「西洋古典学」のあり方を再検討するためには、まず「古典学基礎論」のような議論がなされねばならないはずなのである。慈雲は、梵学ばかりでなく、晩年には神道の古典典籍の研究をも並行させ、「雲伝神道」なる一派を成すに至ったという点で、格好の先達と位置づけられよう。通例江戸時代と明治時代とは、鎖国の前・後という観点により、欧米文化の流入をもって截然と区別されるかのように語られることが多いが、上述のような地域限定性を捨象した「古典学」を開拓するためには、わが国で近代まで「外国語」としての位置づけを得てきた梵語を「西洋古典語」

のうちに含めて大きく捉えなおす枠組みが不可欠であろう。

一方本稿でもう一人参照する古典学者がある。上掲したように、近代的な意味での「古典学」は、確かにルネサンス期にその淵源を有する領域であるが、その原型としての古典の意味づけは、むしろ教父時代、特にギリシア教父時代のうちに豊かに見出される。この意味で、本稿ではまず、初期ギリシア教父の一人、アレクサンドリアのクレメンス（150–215）の視座を参照してみたい。

4 アレクサンドリアのクレメンスによる視座

クレメンスは、主著とも言うべき『ストロマテイス』第5巻において、「ギリシア哲学ユダヤ起源説」と呼ばれる一種独特の理論を展開している。その内実は、古代ギリシアの詩人や哲学者たちが展開した思想・言説が、一面の真理を含んでいるとした上で、その理由は、特にヘブル・旧約の預言者たちが、時代的に彼らギリシア人たちに先行するため、ギリシア人は彼ら旧約の著作家たちから思想の借用・窃盗を行い、自らの著述を行ったのだ、とする考え方である。この視座は『ストロマテイス』第1巻から早くも見られるほか、第5巻で集中的に展開され、その考証は第6巻にまで及んでいる⁴。そしてクレメンスは、旧約～新約という二項関係をさらに拡大的に解釈してギリシア文化圏に応用し、ギリシア人にとって「旧約」的な位置づけを得るものとして「哲学」を考えた。彼によれば、哲学がギリシア人に与えられていたのは、彼らをキリストに向けて予め準備するためであり、それはヘブライ人に旧約として律法が与えられていたのに比せられるべき賜物であった。彼のことばに聴こう。

「主の到来以前には、ギリシア人にとって哲学は、正義に導くものとして必須であった。しかるに今や敬神の念にとって有益なものとなった。言わば、実証を通して信仰を享受しようとする人々にとっての予備教育となったのである。たとえそれがギリシアのものであれ、キリスト教的なものであれ、麗しきものを神慮に結び付けるなら〈あなたの足はつまずかない〉（『箴言』三 23）。というのも、すべて麗しきものの原因は神であり、それは旧約および新約のような第一義的なものに関してばかりでなく、哲学のような第二義的なものについても当てはまるからである。哲学はおそらく、主がギリシア人をも招く以前は、第一義的なものとしてギリシア人に与えられていた。

⁴ この点に関しては拙稿「アレクサンドリアのクレメンスにおける「覚知者」(gnóstikos)の本質」(『エイコーン』第28号34–51頁、東方キリスト教会、2003年)を参照。

というのも、律法がヘブライ人をキリストに向けて導いたと同様に、哲学はギリシアを教育したからである。つまり、哲学はキリストによって完成されるべき者を、前もって導き、前もって準備したのだ」(『ストロマテイス』1.5.28.1-3)。「いまや教えの宣べ伝えが時宜に適って届いたとちょうど同じように、時宜に適った形で、ヘブライ人には律法と預言者が与えられ、ギリシア人には哲学が与えられた。哲学は彼らの耳を、宣べ伝えに適うように慣らしたのである」(『ストロマテイス』6.6.44.1)。

またクレメンスは、キリスト教文献のなかではじめて「仏陀」の名を著作中に遺したことで知られる。『ストロマテイス』第1巻15章「非ギリシア人の思想はギリシア人の思想よりも古いこと」の中には「インド人のなかには、ブッタの教えを信奉する人々がある。彼らはこの人物を、その威厳のゆえに神として崇めてきた」(71.6)という表現がある。この記述は検証を要するとは言え、彼の著作が仏教への視座を併包しているということを示すものと捉えられよう。

5 慈雲尊者飲光の活動と著作

上掲のようにクレメンスは、旧約・新約という通例の神学的連関を逸脱し、旧約の位置にギリシア哲学を据えてその「予型性」を問い、さらに地中海世界に留まることなく旧約的文化を求め、新約福音からの光でそれらを照らそうとする視座を示していた。わが国の文化史上に類似する視点を見出そうとすれば、たとえば「神仏習合」と呼ばれる現象にこれを探ることができる⁵。「神仏習合」の初期の形態は、いわゆる「本地垂迹説」、すなわち仏教の如来・菩薩などが、わが国には姿を変えて「神」として顕現したとする発想である。そこには、「予型論」では福音に求められていた光源が、仏教思想のうちに探られているのを理解できよう。後世の展開の中で神道側から「反本地垂迹説」も現れるが、総じてこのような習合説をリードしてきたのは真言系の本地垂迹説、すなわち両部神道であった。そして、本稿で中心的に取り上げる慈雲尊者飲光も真言宗の僧侶であり、慈雲は「正法律」を唱道するに及んで真言律宗系の展開を見せるが、晩年の曼荼羅解釈等に到るまで、一貫して真言密教的な視点を失ってはいない。

慈雲尊者の活動・著作等の概説については、すでに拙稿「慈雲『南海寄帰内法伝解

⁵ 神仏習合については、義江彰夫『神仏習合』(岩波新書、1996年)、遠日出典『八幡神と神仏習合』(講談社現代新書、2007年)などを参照。

纜鈔』の現代的意義—「動詞語根からの古典古代学」に向けて—⁶のうちに記したが、本稿で扱う時期に限定して以下簡単に紹介する⁷。1718年、大阪中之島に生まれた慈雲尊者飲光は、当初釈尊生存当時の仏法の実践を唱導する運動、すなわち「正法律」の主張を展開し、1745年に大阪の長栄寺を正法律の最初の僧坊とした。その後『根本僧制』(1749)、『方服図儀』(1752)、『南海寄帰内法伝解纜鈔』(1758)など、おもに戒律に関わる著作を遺す。しかし1766年、「今後は法を説くまい」との決意の下に正法律運動からの隠遁を表明している。もっとも、慈雲はその約10年後より、『十善法語』(1773法話, 75完成)、『人となる道』(初編, 1781)などを通して、在俗の門徒にも通じる「十善戒」を中心に説くことになる。すでに『根本僧制』(第三)には「其正法律十善の法は、万国におし通じ、古今に推し通じて」云々の記述が見られることから、慈雲にあっては正法律運動の帰結として「十善戒」への収斂があったと考えるのが妥当であろう。

慈雲はこの間1758年、生駒山中腹に雙龍庵を結んでいる。『解纜鈔』執筆当時にあたるこの頃、慈雲は高野山の真源より「普賢行願讚」の梵本を贈られる。これは『華嚴経』の漢訳のうち、「四十華嚴」にその漢訳が含まれることで知られる。これを機に諸本の校合が行われ、『普賢行願讚聞書』(1767)を初めとする諸著述が公にされる。先に挙げた正法律運動からの隠遁宣言は、戒律復興を措き、ひとまず悉曇梵学に専念したいとの意向表明とも受け取れる。すなわちこの頃、慈雲は一貫して『梵学津梁』の編纂を継続し、1770年ごろには全千巻より成る『津梁』の全容をほぼ完成させていたとも伝えられる。その後1776年、慈雲は葛城山中の高貴寺に入り、1786年には幕府より同僧坊の認可を受けて「高貴寺規定十三條」を定め、高貴寺を真言律の総本山としている。

その後慈雲は1788夏、『日本書紀』神代巻を閲読し、神道を明らかにするために『無題抄』を著し、神道研究へと進んでいる。先に挙げた『人となる道』はその後第2編、

⁶ 筑波大学文化批評研究会編『テキストたちの旅程—移動と変容の中の文学—』(花書院, 2008年), 146—166頁所収。

⁷ 以下慈雲のテキストに関しては『慈雲尊者法語 人となる道』(三密堂書店, 1980年)、『慈雲尊者 雲伝神道集』(木南卓一編, 三密堂書店, 1988年)、『十善法語 并関連法語・文献』(木南卓一編, 2003年)を用い、ほかに『慈雲尊者全集』(全18巻, 長谷宝秀編纂, 高貴寺, 1922—26年; 再版・思文閣出版1974—1977年)、「神道大系 論説編十四 雲傳神道」(神道大系編纂会, 1990年)を参照した。年譜は三浦康廣『慈雲尊者 人と芸術』(二玄社, 1980年)がよい。

第3篇、および『略語』を生むことになり、『人となる道 神道』と題された第3篇は1792年12月に成ったことが知られる。おなじく『人となる道 略語』(弟子筆受)は1797年4月の成立と考えられ、同書は「此法語は表向は仏法で書いたけれども、一句一句に神道を踏んで書いた」と述懐される(「雙龍大和上垂示」上)。こうして『人となる道』は時を経るごとに神道典籍を基に編まれるようになる。そして同第2編は、初編と第3篇の間すなわち1781年から1792年の間に成ったものと考えられるが、この第2編でもすでに、不両舌戒、不瞋恚戒、不邪見戒の三戒を中心に、すでに『日本書紀』からの引用を交えて論述がなされている。この引用は『人となる道』第3篇に見られるような形式ではなく、むしろ一句ごとに注釈を付してゆく方式を多く採っていることで注目される。そして第3篇では、それまで「十善戒」の戒目が「不殺生、不偷盜、不邪淫；不妄語、不綺語、不惡口、不兩舌；不貪欲、不瞋恚、不邪見」といづれも否定形の戒目として立てられていたのに対し、それらが悉く神道のことばに換言され、各戒目の仏教名の上に「慈悲、高行、貞潔、正直、尊重、柔語、交友、知足、忍辱、正智」が冠せられ挙げられている。

このように晩年の慈雲は神道研究に打ち込むが、並行して密教の伝法にも余念がなく、1795年には『兩部曼荼羅隨聞記』(上下、弟子筆受)、『曼荼羅傳授目錄』(同)、1800年には『金剛般若經講解』(同)、1802年には『金剛薩埵修行儀軌私記』(同)、そして1803年には『理趣經講義』を著し、没年となった1804年にも金剛經の講解を行ったことが伝えられる。このうち『理趣經講義』にあつては、真言宗の常用經典である『理趣經』の還梵を試みている。一方同時期の神道著述としては、1796年8/9月弟子たちのために実施した『神道灌頂教授式』(弟子筆受)をまとめ、1797年4月には先の『人となる道略語』(『註記』弟子筆受)、1798年1月には『神代要頌』、1799年10月には『神道三麻耶式』、1800年春には『比登農古乃世』、そしておそらく1801/2年には神道著作として最も完成度の高い『神儒偶談』を完成させたと考えられる。そして慈雲は1804年12月に遷化し、高貴寺奥の院に眠っている。

このように慈雲にあつては、①若き日の正法律運動 ②1758年ごろからの梵典への開眼と『梵学津梁』の編纂 ③1773年に開始される『十善法語』 ④1776年の高貴寺への再移住 ⑤1788年『無題抄』に始まる神道著述 というふうに、その活動にいくつかの時期を画すことができる。

6 『無題抄』における「皇恩」と『華嚴経』における「十善戒」

1788年に記された『無題抄』よりその冒頭を引いてみよう。「天明八年戊申の夏、予齡七旬にあまり、僧臘四十九なり。若し今年の夏を恙なく満ぜば五十夏なり。我国に在て此福縁にあふ。皇恩しらざるべからず。我皇は天壤既に定りたるより宝祚かたぶきなく、公卿みな禄を世々にし、文武のつかさみな其職を守りて、万民とこしなへにやすし。此の皇恩をおもうて、夏の初より日本紀神代巻を披覽す」。

ここに記されるように、慈雲が神道研究に向った機縁として「皇恩」の大きさが想定されるのであるが、それも「十善戒」が取り持った縁であった。すなわち1772年、桃園天皇の第二皇子が早世し、悲嘆にくれていた乳母が義文尼を介して慈雲の法話を聞く機会に恵まれ、以降深く帰依することになる。これを機に、翌1773年には桃園天皇皇后の恭礼門院、天皇の生母の開明門院が十善戒を授けられ、同11月より『十善法語』が開講されることになる。1782年には恭礼門院の発願により京都長福寺が再建され、慧琳尼と皓月尼が移住する。また1787年には開明門院の発願により、尼僧寺の開創のために京都水薬師寺の譲受が成立する。1788年の年初には天明の大火により御所が焼失しているが、これに感じて慈雲は同年春『夢のさとし』を著している。そして此の夏より、先に見たように慈雲は『日本書記』神代巻の再読を始めるのである。

慈雲が、若き頃の正法律運動から「十善戒」へとその方向性を定めたきっかけとしては、先に挙げた梵典との出会いを指摘できるように思われる。真源から贈られた梵文の「普賢行願讚」テキストは、漢訳「四十華嚴」に訳出されるものであった。「十善戒」がその典拠とする経典は複数存在するが、その主たるものは『華嚴経』の根幹部を形成するとも言える「十地経」部分である⁸。慈雲は「普賢行願讚」テキストを譲り受けたことを機に、華嚴思想に深く参入する必要性に気づき、以降『華嚴経』の研究に沈潜したものと思われる。

『華嚴経』〔大方広仏華嚴経〕には、末品の「入法界品」のみの敷衍訳である「四十華嚴」(大正大蔵経 293) 以外に、全体訳として「六十華嚴」(旧訳; 大正大蔵経 278) と「八十華嚴」(新訳; 大正大蔵経 279) とが伝えられて存在する。八会三十四品で構成される「六十華嚴」は、東晋(317-420)の仏馱跋陀羅(359-429)によるものであり、九会三十九品より成る「八十華嚴」は唐(618-907)の実叉難陀(652-710)

⁸ 荒牧典俊訳『十地経』(大乘仏典⑧, 中央公論新社, 2003年中公文庫; 1974年初版)を参照。特に395頁。

による訳文である。これら2種類の全訳に対し、唐の般若三蔵による四十巻本（「四十華嚴」）は上記のように部分訳である。慈雲が校合した「普賢行願讃」はその末尾にあたる部分で、これにはほかに仏陀跋陀羅訳（「文殊師利発願経」、大正大蔵経 296）や不空訳（「普賢菩薩行願讃」、大正大蔵経 297）が伝わる⁹。華嚴経の原型は「十地経」と「入法界品」を核に成り立っていたものと考えられ¹⁰、これら2品にはサンسكريットによるテキストが伝わる。なお慈雲は「六十華嚴」の存在を言うまでもなく知っていたが、彼が『華嚴経』の全体訳として参照するのは、引用される品名の指示から、一貫して「八十華嚴」であることが理解される。

7 明忍律師への神託をめぐって

上述のように、晩年の慈雲は神道の研究を深めて雲伝神道（葛城神道）を唱えるが、その淵源は春日大明神による明忍律師（1576–1610）への神託に遡る。「戒は十善、神道は句々の教え」というこの神託の次第は『律法中興縁由記』に記され、十善の教えを立てるに際して明忍律師の神託に俟つ姿勢が明らかにされる。一方『縁由記』と内容的に重複する『慈雲大和上傳戒記』には、寛政4年（1792年）12月の日付がある。『縁由記』および『伝戒記』の記述によれば、慈雲は自らの継ぐ法脈を、明忍—真空了阿—慈忍慧猛（1613–1675）—洪善普撰（—1724）—忍綱貞紀（1671–1750）—慈雲と意識していた。『伝戒記』には「明忍大律師欲中興律儀也、祈之于春日社而親授神託。春日者天兒屋根命。而垂跡于河内平岡。後移而在春日第三殿」とある。春日大社は武甕槌神、経津主神とあわせて天兒屋根命を祀り、天兒屋根命は瓊瓊杵尊による降臨の際に「五部神」の一として随伴し（神代下第9段第一書）、また遡っては天岩戸の神事の段でも、太玉命とともに祈祷を行っている（神代上第7段本書）。「河内平岡」とは現在の枚岡にあたり、枚岡神社は天兒屋根命を主神として祀る。後に見るように慈雲は、『先代旧事本紀』の「天孫本紀」に「饒速日尊が瓊瓊杵尊に先立ち、河内国河上哮峰に降臨した」と記される伝承をたびたび引用する。おそらく慈雲は、河内葛城の高貴寺に入る1776年頃より、河内国にゆかりを持つ神々の縁起について諸書をひも

⁹ 渡辺照宏『お経の話』（岩波新書、1967年）、159頁以下。

¹⁰ 華嚴思想一般に関しては、竹村牧男『華嚴とは何か』（春秋社、2004年）、西本照真『「華嚴経」を読む』（角川学芸出版、2007年）、木村清孝『華嚴経を読む』（NHK出版、1997年）、鎌田茂雄『華嚴の思想』（講談社学術文庫、1988年）、ほかに東大寺編『東大寺』（学生社、1999年）。

とき、明忍への託宣を理解する際にもこれらを総合したものかと考えられる。

この明忍は1602年、京都梅尾の高山寺にて自誓受戒している¹¹。高山寺は13世紀に鎮守の一として春日明神を勧請しており、明忍と春日との縁はこれにもとづく。それに先立ち、この高山寺には東大寺の明恵が入って華嚴宗の道場とし、一時は東大寺と並んで華嚴宗の牙城を成した。明忍の頃、高山寺はすでに真言宗に属していたものの、明忍が律師として立った背景にもこのような歴史的連脈を見出すことは無理ではない。なお慈雲は、天照皇大神宮、八幡宮、春日大社の三社の神号、託宣を多く書に記している¹²。

8 『華嚴経』「十地品」による十善戒

慈雲の提唱する十善戒とは、不殺生、不偷盜、不邪淫；不妄語、不綺語、不悪口、不両舌；不貪欲、不瞋恚、不邪見の十個の戒である。慈雲はこれを身、口、意の3面に分かち、最初の3戒を身、次の4戒を口、最後の3戒を意に関する戒と理解する。

これら十善戒の典拠は、慈雲の用いた「八十華嚴」にあつては、第三五品「十地品」の第二、すなわち第二地の離垢地に求められる（ちなみに「六十華嚴」では第二五品の第三にほぼ該当する¹³）。戒目にナンバリングを施しつつ、以下に原漢文を引いてみよう。「佛子。此菩薩摩訶薩。又作是念。十不善業道。上者地獄因。中者畜生因。下者餓鬼因。①於中殺生之罪。能令衆生墮於地獄畜生餓鬼。若生人中。得二種果報。一者短命。二者多病。②偷盜之罪。亦令衆生墮三惡道。若生人中。得二種果報。一者貧窮。二者共財不得自在。③邪淫之罪。亦令衆生墮三惡道。若生人中。得二種果報。一者妻不貞良。二者不得随意眷屬。④妄語之罪。亦令衆生墮三惡道。若生人中。得二種果報。一者多被誹謗。二者為他所誑。⑤兩舌之罪。亦令衆生墮三惡道。若生人中。得二種果報。一者眷屬乖離。二者親族斃惡。⑥悪口之罪。亦令衆生墮三惡道。若生人中。得二種果報。一者常聞悪声。二者言多諍訟。⑦綺語之罪。亦令衆生墮三惡道。若生人中。得二種果報。一者言無人受。二者語不明了。⑧貪欲之罪。亦令衆生墮三惡道。若生人中。得二種果報。一者心不知足。二者多欲無厭。⑨瞋恚之罪。亦令衆生墮三惡

¹¹ 明忍をめぐる律門の伝承については、上田靈城「江戸仏教の戒律思想（一）」（『密教文化』116号24-40頁、1976年）。戒律一般については浅井證善『真言宗の清規』（高野山出版社、2003年）。

¹² 『心の書 慈雲尊者』（二百年遠忌記念、大阪市立美術館／佐野美術館編、2004年）。

¹³ 以下「華嚴経」理解の際には、「六十華嚴」の口語全訳である「口語全訳 華嚴経」（上・下、江部鴨村訳、原版篠原書店刊、1934/35年；復刻版国書刊行会、1996年）をしばしば参照した。

道。若生人中。得二種果報。一者常被他人求其長短。二者恒被於他之所惱害。⑩邪見之罪。亦令衆生墮三惡道。若生人中。得二種果報。一者生邪見家。二者其心諂曲。

『十善法語』では、各法話の末尾を中心に、これらの箇所引用が順に行われる。慈雲が『華嚴經』を権威ある經典とみなしていたことは確実であろう。以下『十善法語』の一般向け翻案として位置づけられる『人となる道』のうち、その第3編「神道」より、十善戒の各戒目に対応するものとされている『日本書紀』あるいは『古事記』、ときに『先代旧事本紀』中の原文箇所と内容を、順に紹介することにしよう。また第3編に先立つ第2編にも、戒目によっては同様に記紀からの引用が見られる。これらをも併せて勘案する。

9 『人となる道』における『日本書紀』『古事記』に基づいた十善戒理解¹⁴

以下『日本書紀』および『古事記』からの引用に際しては、典拠箇所を明示する際に、いずれも岩波文庫所収のテキストより、該当頁数を指示する。『日本書紀』に関しては、岩波文庫で第2巻以降の所収分についてのみ巻数を前記した。巻数なきものは第一巻所収である。また『先代旧事本紀』からの引用は「神道大系」所収のテキストによる。

①慈悲 不殺生

1あ（神代紀上第5段第6一書432）。伊奘諾尊が、すでに世界を異にした妻伊奘冉尊と泉津平坂で再会したものの、伊奘冉尊が「一日に生者の世界から千人を殺そう」と言ったため、これに伊奘諾尊が「では生者の世界に、一日に千五百人を新たに送り出そう」と言った。

～慈雲はこの引用の後、「生ある者死せざるなく、死ある者生ぜざるなき。理の必然なれば、生の数ひとしく死の数ひとし。今死に千頭を挙ぐ。伊奘冉尊来り至て縊るにあらず。生に千五百と説く。伊奘諾尊これを造り出すにあらず。陰陽の功天地の道、このことは有て盡ることなし。神書の玄妙なること、かくの如し」と述べる。

1い（神代紀上第5段第11一書436）。天照大神が、葦原中国の視察のために月夜見尊を遣わしたところ、もてなしとして保食神がその口から米や魚、動物を吐き出し、供しようとしたため、月夜見尊が怒り、保食神を殺した。ところがこれを天照大神に

¹⁴ 以下『日本書紀』からの敷衍積に際しては、宇治谷孟『日本書紀 全現代語訳』（上・下、講談社学術文庫、1988年）を参照した。

報告すると、天照大神は大いに怒り、以後月夜見尊とは昼夜を異にすることになった。

～慈雲はここで「殺害のいましむべきなり」と付記する。

(つづき) 天照大神が再度天熊人を遣わすと、保食神の亡骸から種々の作物が生じていたため、これを天上に持ち帰ると、天照大神は「人々が生きるために必要な品だ」として大いに喜び、以降田畑の収穫が栄えた。

～慈雲は「此は大君の民庶をめぐむ心」と注記する。

またこの戒目には、『人となる道』第2編の時点で、慈雲はすでに神代紀および神武紀より引用を行っている。

ア。「神代巻に、天地すでに開け陰陽すでにわかれて、なり出るの神あり、国常立尊と名づくといふ」以下引用がなされ、大日靈女までを辿ったのち「その皇孫に勅し玉ふ、宝祚の隆天壤と共に窮りなからんと」と述べ、これに付して「華嚴経に、主城神、主山神、身衆等の諸神、悉く各々所得の解脱門ありて、近く此国に在て、此人となる、此道の爰にあることを知べし」と述べられる。

イ。(神武紀即位前紀甲寅年 478)。「神武紀に、乃神乃聖、慶を積み暉をかさね、多に年所を歴たり。天祖跡を降してより、今に及ぶまで一百七十九万二千四百七十余歳といへり」と引用され、最後に「其の要は人民を撫育して其所を得せしむるにあり、生とし生るものを生成して、その宜にしたがふにあるなり」と締め括られる。

②高行 不偷盜

2 (神代紀下第10段本書 466)．瓊瓊杵尊の子、火闌降命と彦火火出見尊の兄弟は、もともと兄が海の幸、弟が山の幸を得る力を備えていたが、二人の幸を取り換えてみようとして試みた。けれども互いに幸を得られなかった。

～慈雲は「此文また義ふかし、千の則を垂るなり」とする。その後に『神宮五部書』(『神道五部書』)中の「倭姫世紀」より「左の物を右に移さず、右の物を左に移さず、左を左にし右を右にし、左に帰り右に廻る事、万事事を違ふ。太神に仕へ奉る、元を元とし本を本とする故也」を引用し、「神宮五部は偽り造れるなりといへども、此文は神勅に違ふまじく、皇統のうごきなく、文武諸官の禄を世々にす」と述べる。

またこの戒目には、『人となる道』第2編からすでに引用が認められる。

ア。(神代紀上第5段第2一書 430)．火の神の軻遇突智は、伊奘冉尊から生まれるときに母神を焼き殺すが、のちに埴山姫を娶って稚産靈を儲けた。稚産靈の頭の上には蚕と桑が生じた。

～慈雲は「此物あればその神あり，此事生ずれば其道そなはる，我国神道の神道たる所にして，古今聖賢の仰ぎ則とりて天道と称する趣なり」としている。

イ．（神代紀上第5段本書 429）．伊奘諾尊と伊奘冉尊が大日靈女を生んだとき，この御子は華やかに国中に照り映えた．二柱の神はたいそう喜び，天柱により天上に挙げた．

～慈雲はこれに注して「我国，君の君たる，此に基して万古うごきなく，臣の臣たる数千秋窮りなき，我国の我国たる所なり」とする．

ウ．（『先代旧事本紀』卷七・天皇本紀；「神道大系」123頁）．「復櫛磐間戸神，豊磐間戸神，並今御門御巫所奉齋矣．復生島是大八州之靈．今生島御巫齋祀矣．復坐摩是大宮地之靈．今坐摩御巫齋祭矣」．

～慈雲はこの引用に対して特に注記を施してはいないが，ここは祭祀に関する分業を記した箇所でもあり，その連関で「不偷盗」の戒目に盛り込まれたものかと考えられよう．

③貞潔 不邪淫

3あ（允恭紀廿四年2-549）．允恭天皇の木梨輕皇子とその妹輕大娘皇女は，同母兄妹であったが秘密裡に通じていた．あるとき帝の御膳の羹の汁が凍ったため占いをさせたところ，この相姦が発覚した．太子を処刑することはできず，妹を流刑に処した．

～慈雲は，「これ閨門の私，天地に感ずる兆なり」云々と述べて，「老子に天網恢々疎にして漏さずと云ふ，是に近し」と付記する．

3い（神代紀上第4段本書 425）．「国生み」に際し，まず礮馭慮嶋を国中の柱とし，男神伊奘諾尊は左から巡り，女神伊奘冉尊は右から巡った．国柱をめぐる二人が行き会ったが，これは不成功に終わった．

～慈雲は「是れ小く見れば婚儀の模様たるべく，大に觀れば造化運動の機関たるべし」云々として，最後に「乾坤相まじはって而も淨行の徳ひさし．君臣不易十善位うごきなき所以なり」と締めくくる．

④正直 不妄語

4（『古事記』，大国主命・因幡白兔 252）．兔が隱岐島から本土に渡ろうと考え，鰐をだまして並ばせその上を伝って跳ねて来たが，最後にその訳を明かすと鰐が怒り，丸裸にされてしまった．泣いていると八十神が「海水を浴びて風上で寝ているように」と教えたのでそのとおりにしたが，傷はますます痛んだ．最後に袋を担いで来た大国

主命が「河水を浴びてから蒲の花粉の上で転がるように」と教えると体は元通りになった。八上比売を娶ることになったのは大国主命であった。

～慈雲は「これを初として真実語の徳、妄語の災、今の世にもいちじるし」とする。

⑤尊重 不綺語

『人となる道』第3編には、この戒目に関わる直接の引用箇所は見当たらない。しかし「十善法語」の対応箇所には「神人一体の中に冥助の顕るる、神物不二の中に其徳具はる。造化より人事に移る間に、神号を立し神事を定むるじゃ。高天原といい、天御中主尊といい、下至荒振神といい、... その理も、その事も、みな面白かるべし」とある。この戒目が慈雲の中で、神道と無縁のうちに捉えられていたのではないことがわかる。

一方この戒目には、『人となる道』第2編にすでに引用が認められる（神代紀上第7段本書441）。ここで慈雲は「猿女君の遠い先祖の天鈿女命は、手に茅纏の矛をもって天の岩戸の前に立ち、巧みに踊った。また香具山の榊を頭飾にし、ひかげをたすきにし、篝火を焚き、桶を伏せてその上にのり、神憑りになったように踊った」という箇所を引くが、「一時の俳優いかなる所作ならん」と問い、「凡慮の外なるべし」として「更に有識の人に問うべし」としている。なお後出の第9戒をも参照。

⑥柔語 不悪口

6あ（『古事記』、速須佐之男命の勝ちさび248）。天照大神との「誓約」に臨んだ速須佐之男命が、自分の携えていた十握の剣から生まれたのは手弱女たる三女神であり、自らの「清く明き心」は証明された、として乱暴狼藉に及んだのを、姉の天照大神は善く解して咎め立てしなかった。

～慈雲は「姉君にてその弟君の悪行を宥め玉ふ。大臣の忿り民庶の侮を拒ぐ。更に末代に不悪口の教をたれ玉ふ、かくの如し」と付記する。

6い（垂仁紀七年2-461）。当麻蹶速という強力無比の者がおり「自分の力に及ぶ者はあるまい、ぜひ力比べをしたいものだ」と傲慢な言に及んでいたのを、天皇の命により出雲の野見宿禰が呼び出され、二人が角力を取ったところ野見宿禰が当麻蹶速を殺し、当麻蹶速の所領はすべて宿禰に与えられた。

～慈雲は「当麻蹶速強力大言、自ら横死をまねく。此処に引くべし」とする。

⑦交友 不両舌

7あ（神代紀下第9段第2一書460）。高皇産霊尊が経津主神・武甕槌神の二柱を遣わ

して、大己貴神に「国譲り」の意志があるか尋ねさせたところ大己貴神が従わないため、改めて高皇産霊尊は、大己貴神のために宮居を設け、千尋もある楮の縄で結わえ、柱を高大にし、板は広く厚くし、橋や船を備え、天安河には打橋を掛け、白楯をつくり、天穗日命をして祭祀を執り行わせよう、と約束した。

～慈雲は「此類みな皇族の相和するを見る。八咫鳥がそらに導く。珍彦の海に迎ふ。君臣の交り。をのずから然あるべきなり」とする。

7い「可美摩治命、十種神宝を奉じ帰し玉ふも亦しかなり」。これは『先代旧事本紀』『天孫本紀』に見られる記事に基づく（「神道大系」84頁）。並行する記事を載せる『日本書紀』（神武紀即位前紀戊午年）によれば、神武天皇が東征の途上、長髓彦と戦うことになったが、長髓彦は使いを遣り「昔饒速日尊が天磐船に乗って降臨し、自分の妹の三炊屋媛を娶って宇摩志麻治命を儲けたので、自らは饒速日尊に仕えている」と伝えさせた。神武天皇は先に饒速日尊が降臨したことを知ったが、饒速日尊は頑迷な長髓彦を殺して神武天皇に仕えた。そして饒速日尊の子である可美摩治命は、父が降臨の際に携えていた「十種神宝」を神武天皇に奉獻し、この天孫に仕えた、とするのが『先代旧事本紀』の記事である¹⁵。

こうして雲伝神道では「三種神器」に代わり「十種神宝」が珍重された。十種神宝とは、1瀛都鏡 2邊都鏡 3八握劍 4生玉 5死反玉 6足玉 7道反玉 8蛇比禮 9蜂比禮 10品物比禮 であり、慈雲は「清き心が分かつと十善になる。旧事紀に、饒速日命十種瑞宝は、これ十種満足した所じゃ」として、時にこれらを「十善」になぞらえる考えをも示している（「雙龍大和上垂示」上）。

7う（神代紀上第5段本書429）。伊奘諾尊と伊奘冉尊が、大八州国や山川草木を生んだ後、天下の主たる日の神を生んだところ、照りわたる様であったので大いに喜び、高天原を治めさせるために、まだ天地が隔たっていなかったため、逆に天上へと送り届けた。

～慈雲はこれを「天地相和する義なり」とする。上掲②イ。をも参照。

またこの戒目には、『人となる道』第2編からすでに引用、および逐語積的な引用が認められる。

ア（神代紀下第9段本書454）。高皇産霊尊は経津主神を武甕槌神とともに葦原中国に

¹⁵ 『金田元成和尚著作集』（西大寺編，東方出版，2006年）418頁のほか、川口謙二編著『日本の神様読み解き事典』（柏書房，1999年）を参照。

遣わし、大己貴神に「国譲り」の意志があるか尋ねさせたところ、大己貴神は「子に相談しよう」と応じた。子の事代主神は父に「抵抗せぬがよい」と答え、自らも海中に退去した。

～慈雲は「此は父子相和するの徴なり。亦君にしたがふの儀を兼ね。父子相和して君命を受る。世々の幸といふべし」とする。

イ（顕宗紀即位前紀5年3-441）。清寧天皇が崩御された後、弟である（のちの）顕宗天皇と、兄の億計皇太子（のちの仁賢天皇）が互いに天皇位を譲り合ったため、二人の姉の飯豊青皇女が仮に政をおこない、自ら忍海飯豊青尊と名乗られた。飯豊青尊の死後、ふたたび二人が天皇位を譲り合ったが、ついに兄の心に逆らえず、弟が皇位に就いた。天下の人々は兄弟が互いに譲り合ったことを誉め、「親族が仲睦まじければ人民にも仁の心が盛んになろう」と言って天下が徳に帰したことを讃えた。

～慈雲はこれを「人代に移りし後のことなれども」「神裔の神裔たる、兄弟相和して国の洪基となる」としている。

ウ（允恭紀元年2-543）。雄朝津間稚子宿禰皇子は病弱の身のため、なかなか天皇位を受けなかったが、冬十二月、妃の忍坂大中姫命が群臣の嘆きを容れ、自ら洗手水を捧げ持ち、皇子に対して帝位に就くことを迫った。四・五剋ののち、ついに皇子は帝位を受けることを決意し、妃は即日、天皇の璽符を捧げて再拝し、奉った。

～慈雲はこれを「主上及び皇后ともに神裔をはずかしめず、夫婦の規範たるべし」とする。

エ（持統紀称制前紀5-439）。上のウ。の「同例」とされるもので、菟野皇女（のちの持統天皇）は天武天皇の皇后として、終始天皇を助けて天下を安定させ、常によき助言者として、政治の面でも輔弼の任を果たされた。

オ（神代紀下第9段本書454）。上のア。の直前の箇所である。高皇産靈尊が諸神を集め、葦原中国に遣わすべき者を選んだとき、経津主神が推されたが、武甕槌神は「なぜ経津主神だけが丈夫で自分は丈夫でないのか」と激しく迫ったため、二柱とも葦原中国平定のために遣わされることになった。

～慈雲はこれを「朋友其志を合せて皇国を補助す」とし、続けて「今に至るまで春日に在て、天津こやね命ともし、摂宦の祖廟ともして皇国の護たる、そのより来る所歟」としている。これはすでに、明忍律師への春日明神の託宣を踏まえた記述と考えられるため、1788年から1792年の間にこの第2編が記されたとする推定が固められ

ることになる。

⑧知足 不食欲

8 (神代紀下第9段本書452). 高皇産霊尊は瓊瓊杵尊を降臨させようと考え、それに先立って葦原中国を平定させるため、天穗日命らを遣わしたが、みな復命しなかった。そこで改めて諸神に問うたところ、天国玉神の子の天稚彦が推されたので、天鹿兒弓と天羽羽矢を持たせて遣わしたが、天稚彦も下照姫を娶って復命しなかった。報告がないため高皇産霊尊が雉を遣わすと、天稚彦は天鹿兒弓と天羽羽矢で雉を射抜き、天羽羽矢は高皇産霊尊の許に届いた。高皇産霊尊が矢を投げ返すと天稚彦の胸に当たり、天稚彦は死んでしまった。

～慈雲は「非理の食欲その身を亡すの兆なり。我国累代朝敵の志を得ぬ。この神徳によるなるべし」云々とする。

⑨忍辱 不瞋恚

9 (神代紀上第5段本書429). 伊奘諾尊と伊奘冉尊は天照大神、月の神、蛭児に続いて素戔鳴尊を生んだ。彼は荒々しい神で、残忍なことも平気であり、常に泣きわめいて、国民の多くが若死にし、青山が枯山となった。そこで父母二神は遂に素戔鳴尊を根の国へ追放した。

～慈雲は「もし通途に是を見れば、一人の安忍哭泣によりて人民夭折すべきならず。青山変枯すべきならず。神代のことの葉、甚だ理なきに似たり。然るに心相の種子、器界を縁ずる。衆生界を造作する。明眼人のしる所といへり。其一人貪戾なれば、一国乱をおこすと云ひ、浩然の気天地の間に塞ると云ひ、陰徳あるもの必ず陽報あるといふは、皆此道の支流なり」とする。

この戒目にも、『人となる道』第2編からすでに逐語積的な引用が認められるが、引用箇所はア。①の不殺生と同一箇所、イ。⑥の不悪口と同一箇所であり、その意味づけのみを検討することにする。

ア。～慈雲は、保食神を調べるために遣わされた天熊人とは「華嚴世主妙嚴品の主雲神と云ふ、是なり」としている。他の箇所にも『華嚴経』の初品である「世主妙嚴品」に関する注記は頻出し、たとえば『人となる道』第2編の「不綺語戒」の項には、「天地神祇、山川草木」とは総じて『華嚴経』の「神霊」にあたり、それは世主妙嚴品に具さである、と述べられている。

イ。～天照大神が速須佐之男命の狼藉にも平静であったことに関して、慈雲はこちら

ではこれを「不瞋恚」の戒目と考えている。

⑩正智 不邪見

10 あ（神代紀上第5段本書431）．伊奘諾尊は、伊奘冉尊が産時に焼かれて没した後、彼女を追って黄泉の国に入り、共に語らった。

～慈雲は「是は老子に、死して亡びざる者はいのちながしと云ふに同じ」とする。

10 い（『古事記』、黄泉の国242）．自分を追って黄泉の国まで来た伊奘諾尊に対して伊奘冉尊は、夫が追って来てくれたことに恐縮し、地上に帰ろうと思うが、そのために黄泉の神に相談したいと申し出る。

～慈雲は「是は冥途に神物ある義なり」とする。

10 う（神代紀上第5段第10一書435）．伊奘諾尊は、伊奘冉尊と泉平坂で争ったとき、「はじめにわたしが貴女を悲しみ慕ったことは、わたしの弱さゆえだった」と言い、泉守道は伊奘冉尊の「もう国生みを終えたのだから、自分は黄泉に留まる」との言葉を伝えた。このとき菊理媛神の申すことがあり、伊奘諾尊はこれを聞いて喜び、退去した。

～慈雲は「此事実亦玄妙の趣あるところといへり」云々として、末尾に「生死の道に通ずべし、鬼神の故に達すべし、大道期すべし」と結んでいる。

この戒目にも、『人となる道』第2編からすでに逐語積的な引用が認められる。

ア（神代紀上第1段本書423）．昔、天地がまだ分かれず、陰陽の別もまだ生じていなかったとき、鶏の卵の中身のように固まっていなかった中に、ほの暗くぼんやりと何か芽生えを含んでいた。その澄んだ部分は天となり、重く濁った部分は大地となって、その中から神が生まれ、国常立尊と名づけられた。

～慈雲はこの箇所について、「鶏の卵の中身」のようなもの、と言われているものは「国土にして神精」であったと述べ、『日本書紀』が国常立尊を初めに出すのに対して、『古事記』『先代旧事本紀』がその前に天常立尊を出していることを注記し、「初心に見れば異説に似たれども、其の趣相違にはあらず」とする。

イ（神代紀上第6段本書437-8）．天照大神は、弟の素戔鳴尊が天に昇ってくるのを武装して待ち受け、勇猛な振る舞いと厳しいことばで詰問された。素戔鳴尊は、自分にはもとより<黒き心>はなく、根の国に去る前に姉に面会したかっただけである、と弁明する。天照大神はこれに対して、ではいかにしてその<赤き心>を証明するつもりか、と問いたす。そこで素戔鳴尊は「誓約」の儀を提案し、自分が生むのが女

ならば<黒き心>，男であれば<赤き心>であると判断されよ，と申し出る．そこで天照大神は素戔鳴尊の十握の剣を借りて三つに折り，天の真名井で振りすぎ，嚙んで吹き出すと，その細かい霧から田心姫，湍津姫，市杵嶋姫の三柱の女神が生まれ出た．一方素戔鳴尊は天照大神の八坂瓊の五百箇の御統を乞い，天の真名井で振りすぎ，嚙んで吹き出すと，その細かい霧から天忍穗耳尊，天穗日命，天津彦根命，活津彦根命，熊野櫛樟日命の五柱の男神が生まれ出た．

～慈雲はこの箇所を計 11 段に分けて逐行注を付し，その冒頭で「此中，日神高天原に在す．此盟約の章は陰陽交泰の象」云々とし，「此神代卷は天位に居して神徳を顕す．其辞幽にして其事更にふかし」とする．

この「誓約」の段は，雲伝神道の儀礼に取り入れられ，①加行 ②盟約神事（三昧耶戒） ③神門（鳥居） ④含香（覆面） ⑤感応壇（投華） ⑥宗源壇（正覚壇） ⑦降臨壇 と進む神道灌頂の第 2 段階を形成する．いわゆる「雲伝神道」と呼ばれるものの伝承には，直弟子の天如（1752－1827）や孫弟子の量観が整備した部分もかなりの量にのぼる¹⁶．事相すなわち儀礼面に関して慈雲自身が規定したのは，ごく限られた部分であったと考えられるため，本稿では慈雲に関わる面に限定して勘案する¹⁷．

慈雲は，神道の本質を「誓約」のうちに見出す．最晩年の主著『神儒偶談』ではこの「誓約」における「赤心」が強調されるに至り，「唯一箇の赤心，これ我神道の教えなり．此赤心天地の道なり，神明の教なり」と述べられる．『人となる道 第 2 編』では，この全 11 段の最後に慈雲は「此に至って我国皇統の基を起す」とし，「我国は神国にて，歴世の君臣みな神裔なれば，その興国の初瑞，開闢の時に定りて万古うつらず」と記している．『神道三昧耶戒』にあっても，「戒を得るの時至れる」時，まだ具足戒を受けておらず，初めて新たに入る者は，すべからく十善戒を受けるべし，とし，そこで十善戒の式を明らかにする．その中では十箇の戒目が「第一高行不偷盜戒 能持」のように，『人となる道 第 3 編』におけると同様，すべて神道風の表現を冠して列挙されている．

ウ（神代紀上第 5 段第 6 一書 432－3）．伊奘諾尊は，黄泉から戻ると，汚く穢れた場

¹⁶ 稲谷祐宣『真言神道集成 2 雲伝神道伝授大成』（東密事相口訣集成 5，青山社，1994 年）を参照．

¹⁷ 雲伝神道の儀礼については，八田幸雄『神々と仏の世界』（平河出版社，1991 年）第八章が参考になる（なおこれは三輪流神道ではなく，雲伝神道の所伝についての論述である）．ほかに『神仏習合の本』（Books Esoterika 45，学習研究社，2008 年），174－182 頁を参照．

所に行って来たことをい悔い，身を濯ぎ清めようと考え，筑紫の日向の川の，橘の檣原で禊祓をされた。上の瀬は流れが速く，下の瀬は流れが弱いため，中の瀬で濯がれたが，此れによって生まれた神を八十柱津日神といい，穢れたのを直そうとして生まれた神を神直日神といい，次に大直日神，水底にもぐって生まれた神を底津少童神，次に底筒男命，潮の中にもぐって生まれた神を中津少童神，次に中筒男命，潮の上に浮いて生まれた神を表津少童神，次に表筒男神，全部で九柱の神がおられる。

～慈雲は「大凡神祇の徳をあらはす。其跡幽にして其理玄なり。それ高くして山となる。其山かならず神あり。くぼかにして海となる。その海亦神あり」云々とするが、「しかるに神祇の趣き他日更に詳にすべし。初に其信を生ずべし。父母の恩を思ふにあり，孝順の道立て，その直心止息せぬものは，此神祇あることを信ず」云々と結んでいる。

10 慈雲の華嚴思想

以上『人となる道』の第2・第3編の叙述を中心に，慈雲が『華嚴経』に由来する「十善戒」のあり方を，神道古典すなわち『日本書紀』あるいは『古事記』等のうちに，いかに読み取っていたかを検証してきた。もちろんこれ以外にも，慈雲の著述の中には『華嚴経』からの引用が頻出する。正確な頻度は明らかではないが，数ある漢訳仏典のなかでは，最も頻繁に依拠される経典の一つとあってよいかと思われる。慈雲は「十善戒」の宣揚のために，聴き手である民衆（あるいは時に皇族）の理解に，より訴えやすいと考えられるわが国の古典から典拠を挙げ，それが「十善戒」へと収斂されることを示したといえる。慈雲の講解は，神道の思想が『華嚴経』の思想体系へと組み込まれ，解釈され得るといふことの立証とも言えるものであろう。

もとより『華嚴経』は，真言宗の宗祖弘法大師空海の『秘密曼荼羅十住心論』あるいは『秘蔵宝鑰』における教相判釈により，『法華経』ないし天台宗に優る位置づけを与えられ，顕教のなかでは最高位に置かれて，真言密教に次ぐ意義づけを得ていた。言い換えれば，空海は真言密教を主張するに際して『華嚴経』の思想体系を借用し，その枠組みのなかで密教的世界観を開陳したと考えられるだろう。

もちろん慈雲も，真言僧として密教的理解を排除するわけではなく，「是内証两部不二習合，外儀唯一神道之宗源也」（『神道三昧耶戒』）と記し，また「神道の高き，道教儒教の及ぶ処に非ず，その真意を得るに於ては，密教に入るに非ざれば是を知ること

能はず」(『開会神道』)とも述べて、密教的理解が必須であることをたびたび明らかにしている。もっとも慈雲の著述には、密教に依拠した理解よりも、華嚴思想に立ち返っての発言のほうがはるかに頻出する。慈雲は、「十善戒」に関する法話に神道釈解を施そうとした際、密教經典に依拠するよりもむしろ、「十善戒」の原典箇所を含む『華嚴經』の根源的理解に立ち戻ることを選んだように思われるのである。

『華嚴經』には、いくつかの思想がその根幹を形成するものとして取り出されるが、全体としては、釈迦と同一視された毘盧舍那仏(ヴァイローチャナ)が教主となり、教主が沈黙する中、数々の菩薩たちが、教主の悟りの内容を一つの有機的な世界として展開した經典だと言えるだろう。核を形成するのは、成立史的な意味でも、菩薩行の実践的側面を強調する「十地品」、および善財童子が実際に十住・十行・十回向・十地という菩薩道を修学する「入法界品」である。もっとも「初発心時、便成正覺」(梵行品)とする「初発心の功德」や、「心仏及衆生、是三無差別」(夜摩天宮菩薩説偈品)とする「唯心偈」に現れた「唯心論」、「知微細世界即是大世界、知大世界即是微細世界」(初発心菩薩功德品)とする「一即多、多即一」の思想なども、『華嚴經』の中心的思想と考えられよう。総じてそこには、壮大な宇宙論的世界観が描き出される。慈雲はたとえば「一々塵中に法界を見るとは、華嚴經華嚴世界品の文じゃ」(『雙龍大和上垂示』上)と述べて、「法界縁起」と呼ばれる『華嚴經』のこの宇宙論的理解を把握している。

空海が枠組みとして用いたのがこの『華嚴經』であったことから、華嚴思想と密教思想とは、もとより相矛盾するものではないことがわかる。たとえば上掲の「心と仏と衆生との三者は、三なる別個の世界ではない」とする華嚴思想は、そのまま密教の中に取り込まれて「三平等」の思想とされ、さらに戒律として「三昧耶戒」に成熟する。この際、「三昧耶」とは本誓・平等・撰持であると解されて、行者と仏と衆生との平等・一致ないし一体性を指すものだと意味づけられる¹⁸。この「三昧耶戒」が上掲のように、雲伝神道では「神道三昧耶戒」のかたちで盛り込まれることになり、その核心は「盟約の神事」であった。もとより、儀礼面で慈雲が忠実であろうとしたのは、空海に遡る東寺の結縁灌頂であったと言われる(『神道三昧耶戒』冒頭)。なお慈雲は、『華嚴經』にあって神道の神々は、初品である「世主妙嚴品」に現れる(上掲第

¹⁸ 松長有慶『密教』(岩波新書, 1991年), 213頁。

9 戒ア. 参照) とするのに対し、「密教に神を説くこと、外金剛部是なり」(「無題抄」その他) として、密教において神々は、胎藏界曼荼羅の最外部に位置づけられていると解する。

11 慈雲に見る古典学の方法論

以上、慈雲が神道参究において、密教のための枠組みとなった『華嚴経』から多くを引用活用したことを検証してきた。慈雲は「十善戒」のために神道古典を参照しつつ、「十善戒」の表現が持つ否定的方向性を改め、肯定的な表現においてわが国の民衆にも理解しやすいかたちで伝えた。そこには「十善戒」そのものに固執するのではなく、その精神性を活かす姿勢が認められた。その際の基軸となったのは、慈雲にとっては華嚴思想そのものであったといえるだろう。

ここでわが国における『華嚴経』伝来の経緯を探ってみると、大安寺の審祥が、740年に東大寺の前身である金鐘寺で初めて『華嚴経』の講義を行いこれを良弁が聴講し、翌741年には聖武天皇による国分寺制の発詔が行われて、東大寺が総国分寺とされたことが想起される。もっとも遡って『続日本紀』卷九・養老六年(722)のくだりには、「太上天皇のおんためにつつしんで華嚴経八十卷〔、大集経六十卷、涅槃経四十卷、その他〕を写し」とあり、唐代の新訳である「八十華嚴」が諸経に先んじて挙げられ¹⁹、当時すでに『華嚴経』が普及していたことが知られる。『華嚴経』がわが国に伝えられた最初の記事としてこの箇所が挙げることから、日本には新訳の「八十華嚴」が先に伝来したとも推定しえよう。一方『日本書紀』の編纂完成は720年であり、その記事は『続日本紀』卷八に記載されている。『古事記』は言うまでもなく712年の完成であるが、「八十華嚴」の普及が720年よりも遡る可能性は十分にありうるだろう。

慈雲は『続日本紀』を『続紀』との略称により引くことがある(『比登農古乃世』冒頭「続紀三六柴(栗?)原勝子公が表に」;これは天応元年7月16日のくだりである)。かくして慈雲は『続紀』を参観することにより、『日本書紀』編纂に関する記述ばかりでなく、『華嚴経』の流布に関しても読んでいたと考えられる。

本稿で検証してきたように、慈雲は「神代紀」のテキストを「十善戒」を軸に解釈し、その際頻繁に『華嚴経』に拠っていた。その際彼は「八十華嚴」を参照していた

¹⁹ 『続日本紀』に関しては、宇治谷孟訳『続日本紀 全現代語訳』(上・中・下、講談社学術文庫、1992-1995年)を参照。

が、これは「記紀」編纂・執筆に近接した経を参観することにより、同時代資料として神道テキストを解釈しようとする試みであったとも考えられよう。

「八十華嚴」の完成は699年であるが、その折に、則天武后(624-705)は法蔵(643-712)に命じて講義をさせている。則天武后はこれに先立ち675年、すでに竜門石窟最大の仏像である奉先(宝泉)寺大盧舎那仏の造営をさせたことで知られる。盧舎那仏信仰は、すでに7世紀中盤過ぎより東アジア一帯に広まっていた可能性があり、これに伴う「華嚴経」の広まりも十分に予想されるのである。

このように考えるならば、『華嚴経』を参照しての慈雲の神道理解は、決して牽強付会なものではなく、むしろ当時東アジア一帯に広く流布していた世界観を背景にした、極めて学問的な姿勢であるとも捉えることができるのである。

12 クレメンスと華嚴思想

ところで、上掲した『華嚴経』の中心思想の一つに「初発心の功德」が認められた。その本質は「一即多、多即一」の思想と通底する。この思想は、華嚴思想と同様に宇宙論的神学を展開したギリシア教父の思想のうちにも近似したかたちで認められる。本稿冒頭で参照したギリシア教父、アレクサンドリアのクレメンスの言葉を参照してみよう。

「前競技はすでに競技であり、前秘儀はすでに秘儀である。われらのこの覚書(『ストロマテイス』のこと)は、愛智やその他の準備的教養からも、その最も美しい部分を用いることを躊躇するまい。というのも使徒によれば、われらが万人を勝ち取るために、ユダヤ人や律法の下にある人々に対してユダヤ人となるばかりでなく、ギリシア人のためにギリシア人となることは、理に適ったことだからである(1コリント9.20f.)。また「コロサイ人への書簡」において使徒は、<わたしたちはすべての人に訓告し、あらゆる知恵を用いて教えている。それはすべての人をキリストにおいて完全なものとするためだ>(コサイ1.28)と記している」(『ストロマテイス』1.1.15.3-5)。

この背景にあるのは、本稿冒頭に記したように、ギリシア哲学を福音のための準備段階、すなわち「前競技」あるいは「前秘儀」とするクレメンスの神学である。そこには完全な形ではないにせよ、真理の顕現があるとする彼の理解がある。そしてクレメンスはこの「前競技」もすでに競技であり、「前秘儀」もすでに秘儀である、とする。ここには「初発心のうちにすでに正しき悟り・完全な覚りがある」とする『華嚴経』

と通じ合う思想を十分に認めることができよう。

クレメンスは言うまでもなく、福音書の精神性に立脚して著述を進める教父である。そのクレメンスと華嚴思想が通じ合うのであれば、クレメンスが依拠する福音書のことばと、華嚴思想に典拠を有する十善戒とが通底性を持ちうるかどうかという問題は、十分な検討に値するだろう。

「十善戒」をキリスト教的理念に結びつける試みは、管見ではいまだにこれを知らない。もっとも慈雲による十善戒の根幹に「五戒」を置き、これと現代世界における「平和五原則」との一致を見出そうとする先駆的試みは存在する²⁰。「十善戒」から旧約聖書の「十戒」を想起するのはたやすいが、本稿では試みに、「山上の垂訓」との比較対照を行ってみたい。以下「マタイによる福音書」第5章から第7章にかけてのテキストにしたがって内容を分類記述してみよう。

序〔幸い、地の塩、律法〕（マタイ51－520） 不瞋恚（521－） 不邪淫（527－） 不両舌（533－） 不殺生（538－） 不悪口（543－） 不綺語（61－） 不貪欲（619－） 不偷盜（624－） 不邪見（625－） 不妄語（71－）。

もちろん、ここに記したのは一つの試みであり、他の理解の可能性を妨げるものではない。ただ慈雲が説いて止まなかった「十善戒」は、その基本的精神性を新約聖書の福音書のうちに探ることも困難ではない、普遍的な徳目であるということが明らかとなろう。方向性を逆に求めるならば、慈雲が神道テキストを「十善戒」そして華嚴思想のもとに収斂させたことにより、神道テキストになじみと親しさを覚える者は、自らに固有の文化伝承より出発し、ひいては福音書のメッセージにまで到ることが可能だと考えられる。

この思想的内実を、クレメンスは次のように喝破している。「われわれは類似したものを、類似物を通して学び取る。かのソロモンも「愚か者にはその愚かさに応じて返答せよ」（箴言26.5）と述べている。それゆえ知恵を求める人々には、その知恵が自らの許にあることを理解させ、それぞれに固有のものが提示されるべきである。そうすれば彼らは、自分たち固有のものを通して、容易にかつ相応しい仕方で真理の信仰に到達することであろう。「わたしはすべての人々に対してすべてとなった。すべての人々を得るためである」（1コリント9.22）と語られている。なぜなら神的な恵みの雨は、

²⁰ 宮坂宥勝「慈雲尊者の正法律」（『真実の人 慈雲尊者』104－113頁所収、慈雲尊者二百回遠忌の会編、大法輪閣、2004年）、112頁。

義しき者にも不正な者にも注がれるからである(マタイ5.45)。「神とはユダヤ人たちだけのものであろうか。異邦人たちのものでもないだろうか。そう、もし神が唯一であるなら、それは異邦人のものでもあるはずだ」(ローマ3.29-30)と、かの高貴な使徒〔パウロ〕は叫んでいる」(『ストロマテイス』5.3.18.5-8)。

このように慈雲とクレメンスの思想が波調を同じくするのは、もとより慈雲が、悉曇梵学に到るまで、当時可能な限りの学知を動員して智慧を追い求めたことに由来すると考えられる。そして慈雲において学問が、仏道に帰依する民を多く生み、菩薩行実践のための手段となったように、学問とは単にそれのみに終息すべきものではなく、精神的な運動のうねりとなって波及すべきものなのである。

13 古典学の方向性

慈雲に見られるような、学問的参究と菩薩行との合致という現象は、おそらく古典学がルネサンス期に生まれたころのあり方をめぐる、いわば仏教的な表現として位置づけられるものであろう。古典の正確な原典テキストを追求する運動は宗教改革を生み、ひいては対抗宗教改革を生むことにもなった。もっとも、本稿で度々参照してきたアレクサンドリアのクレメンスらによる教父的人文主義の伝承から見れば、通常宗教改革と等義に置かれる新教的聖書中心主義は、テキストの息吹をむしろ閉ざしてしまふ危険性をはらんでいた。教父たちが抱くテキスト・言葉とは、その背後に、言葉を活かす霊の存在を前提とし、彼らはそれを「秘跡」という制度で伝えてきたのである。

秘跡が言葉を支える、というこの基本的なシェーマは、現代においてギリシア教父たちの霊性を継承するビザンティン典礼の典礼理解のうちに、顕著に留められている。ビザンティン典礼による聖体礼儀は、イエスの生涯をたどりつつその受難・死・復活を記念し、そこに与かる者たちを天上的宴へと招く。すなわちその構造は「奉献礼儀」「求道者礼儀」「信徒礼儀」の3部より成り、「奉献礼儀」が降誕に始まるイエスの公生活を、求道者礼儀が洗礼より開始されたイエスの宣教期を記念し、信徒礼儀が「最後の晩餐」に象られた天上的宴を再現する、という意味づけを帯びている。この際福音の言葉は「求道者礼儀」に配され、「信徒礼儀」における秘跡的天上の次元に対して、それに譲るものという位置を得る。イエスが宣教の時期に伝えた福音は、彼の復活をもってはじめて真の力を与えられるのであり、この意味で「言葉」とは常に「生命」

からの照らしを必要とする。逆に「言葉」とは、その透明度を増すことによって「生命」からの光を担いうる器となる。この意味で、阻害性を有することなく「光」への通過点となりうる場合にこそ、言葉は最も自らの役割をまっとうすると言える。

こうしてビザンティン典礼の3部構成からの理解に基づくならば、「言葉」は基本的に、「光」への導きのための道具であると言えよう。クレメンスが、「知恵を求める人々には、その知恵が自らの許にあることを理解させ、それぞれに固有のものが提示されるべき」であり、そうすれば人々は「自分たち固有のものを通して、容易にかつ相應しい仕方で真理の信仰に到達する」と述べたのは、この際に「言葉」が帯びるべき位相を明らかにしたものである。そしてわが国にあって慈雲は、おそらくこれと同じ方向性を探りながら、十善戒の戒目を伝える目的で神道テキストの参究に向かったのであった。慈雲にあって「十善戒」の戒目がすべて、肯定的な表現で神道の言葉に置き換えられているのは、「言葉」が持つべきこのような方向性の転換を如実に示したものだと考えられるのである。

結.

本稿では、新しき古典古代学の基礎的普遍理論を探るために、古典学者としては呉茂一を、教父としてはアレクサンドリアのクレメンスを引きながら、わが国江戸時代の梵学者にして雲伝神道の唱道者・慈雲飲光の「十善戒」に関わるテキストを主として参照してきた。本稿での検証により、慈雲の目指した方向性が根底において華嚴思想を指し示し、その宇宙論的パースペクティヴがクレメンスらギリシア教父とも通じあうことを示しえたと考える。慈雲は神道の言葉を、「十善戒」のための肯定的方向性を持つ「器」として変容させ、神道の持つ使信がいかなる広がり秘めたものであるかを示した。総じて古典古代学は、古代地中海世界の「言葉」が、真なる生命からの照らしを受けるに適わしい「器」であるという事実を伝え続けることを、自らの使命とするものでなくてはなるまい。