

國學院大學學術情報リポジトリ

日本古代における穀断ち行の受容と変容

メタデータ	言語: Japanese 出版者: 公開日: 2023-02-05 キーワード (Ja): キーワード (En): 作成者: 太田, 直之, Ota, Naoyuki メールアドレス: 所属:
URL	https://doi.org/10.57529/00000687

日本古代における穀断ち行の受容と変容

太田直之

はじめに

インドや中国、日本などでは、あらゆる穀物を食べない苦行である穀断ちという宗教行為が古くから行われてきた。様々な食べ物からエネルギーや栄養を摂取できる現代とは異なり、前近代の社会において、穀物は人間の生命維持に欠かせない存在であった筈だが、そうした不可欠のものを敢えて排除し、自分の身体を苦しめることで、何らかの宗教的な成果や効果を得ようとする行為である。

そして、この穀断ちは地域の宗教や文化と結びつき、多様な展開を遂げてきた。例えば日本においては、中世後期になると「十穀聖」「木食聖」と呼ばれる穀断ち行の実践を標榜する宗教者が大量に出現し、勧進聖として日本全国で活躍したことが知られている。^①その理由としては、常人には成し難い穀断ち行の実践者に対して、これに結縁することでより強い功德をもたらすと期待されたことや、清廉や無欲の象徴として勧進で集めた金銭を正しく運用することが期待されたこと、などが推測できる。しかし、何故この時期に、突如として穀断ち修行者が勧進聖として活動するようになるのかについては、未だ不明なま

まであり、これを解明するには穀断ち行に対する意識とその実践者の歴史の解明が必要である。

日本におけるこうした穀断ち修行者の起源を辿ってゆくと、古代中国仏教の山林修行者にまで遡る。『高僧伝』(五一八成立)、『続高僧伝』(六四五成立)、『宋高僧伝』(九八八成立)などには、仏道修行を目的として穀断ち行を実践する僧尼の姿を多く見出だすことができる。そして日本においては同様の穀断ち行者が、平安時代に作られた仏教説話集や往生伝、著名な僧侶の僧伝などの中に多数描かれていることが知られているのである。

こうした古代の穀断ち行を取り上げた研究としては、山折哲雄「断食考(上)(下)」⁽²⁾が先駆的なもので、中国と日本の断食史料から幅広く断食や穀断ちの事例を集めて紹介し、中国の断食や穀断ちが神仙思想をベースとしており、仏教において誦経・持呪・禪定・抖擻・焼身など仏道修行を実施するために行われていて、霊夢や見神などの神秘体験を伴うものであったこと、日本においてはこうした中国仏教の伝統を引き継ぎつつ、密教や修験道との関係が深かったことを述べた。

また、近年ではアップル荒井しのぶが中国の『高僧伝』『続高僧伝』と日本の『本朝法華験記』における断食及び穀断ち行者の事例を比較し、これが法華経に基づく減罪のための苦行で

あり、道教において身体の清浄化を目的として行なわれていた行為が、仏教に取り込まれる中で自己の内的清浄化を果たすものへと転換したことを明らかにしている。⁽³⁾

さらに小林崇仁は、奈良時代における穀断ち行の実態や、その起源となる中国仏教における実例などを紹介し、中国に比べると奈良時代の山林修行者の中では穀断ち行の実践事例が少なく、低調であったことを指摘している。⁽⁴⁾

日本の穀断ち行者の歴史を通覧すると、まず奈良から平安時代への移行期に、大きな変化のあったことが想定されるのであり、その理由や背景を解明することが必要と思われる、これが本稿の目的である。

ところで、穀断ち行を表す言葉は、中国・日本の史料の中でかなり多様である。断穀、絶穀、不食五穀、辟穀、木食などを代表として、次のような表現が用いられる。

- ・穀物を表す「粒」を用いて、絶粒、断粒、却粒など。
- ・道家の神仙術で、穀物を断ち仙薬として松を食べることから食松、餌松、服松など。
- ・穀物を避けて野菜のみを食べることから、喫菜、蔬食など。⁽⁵⁾同様に木の実を食べることから「菓」「果」を食すといった表現もある。

この様に史料上では多種多様な表現がなされているが、以降本論では穀断ちを行うことを「断穀」、これを実践する者を「断穀行者」と表記する。

また、食に関する苦行としては一切の食べ物を断つ「断食」という行為がある。史料上では断穀のことを断食と呼んでいるケースも少なからずあり、また目的も苦行による身心の浄化といった、共通する性格を見出すことができる。ただ、実践行為としての断穀と断食を比べると、断穀は長期間継続的に行うことが可能である一方、断食の場合は数日間限定的に実施するか、死を前提として行われるなど異なる側面も多い。そこで、本稿では検討を進めるにあたり両者を弁別して取り扱い、基本的には断穀を中心として検討を進めてゆく。

また、史料の検索・収集にあたっては、近年急速に整備が進むオンラインデータベースを利用している。代表的なものには以下の通りで、URLはここに提示したものは再掲しない。

SAT大正新脩大蔵経テキストデータベース

<https://21dzkl.u-tokyo.ac.jp/SAT/>

東京大学史料編纂所データベース

<https://www.wap.hi.u-tokyo.ac.jp/ships/>

国文学研究資料館 日本古典文学大系本文データベース

<http://basel.niji.ac.jp/~nkbrtdb/>

『群書類従』（正、続、続々）（ジャパンナレッジ）

<https://japanknowledge.com/ilib/shelf/gunshoruiju/>

『新編日本古典文学全集』（ジャパンナレッジ）

<https://japanknowledge.com/ilib/shelf/koten/>

1. 中国仏教における断穀観

最初に、日本の断穀に関する観念の基礎となる、中国仏教における評価や意識がどのようなものであったのかについて把握しておく。

中国仏教の断穀は、釈迦が出家して間もなく行ったとされる苦行のイメージと、古代中国の神仙思想が結びついて生まれたものと考えられる。神仙思想においては、深山にこもって俗界との関わりを断ち、大地の恵みであるがゆえに陰の気を帯びた穀物を取らず、代わりに松・柏や黄精や朮といった薬草を食して体内を浄化することによって、不老不死や飛行などの能力を獲得することができるとされていた^⑥。

中国仏教では、こうした道教における山中での断穀という行為を継承しつつ、仏教独自の価値観として断穀の苦行性に焦点

が当てられ、これを行うことによる精神的な浄化と、懺悔や滅罪といった意味合いが付与されていることが指摘されているのである。⁷²

このように、中国仏教では元々道教的な断穀という行為を、その意味を読み替えることで自分達の宗教行為に取り込み、そこに積極的価値を付与して、多くの修行者がこれを実践してきたわけだが、仏教者の中にはこれに否定的な立場も存在していた。そもそも中国仏教の歴史は道教および儒教との対立と融和、習合と排除の連続であり、仏教の独自性を強調する立場からは、断穀という行為は否定すべきものであった。

例えばその代表として、梁の僧祐(四四五—五一八)撰述の仏教論集『弘明集』に収録された『牟子理惑論』⁷³を挙げることができる。同書は仏教教義の概略を説明しつつ、当時民間で流行していた道家の辟穀や長生術などに反駁を加えたものである。なお、筆者である牟子は同書の序文によれば後漢末の人物とされるが、仮託書であるとの説もあり未だ定説を見ないという。なお、ここでは『弘明集』編纂段階での護教的な立場からの断穀観を知ることが目的なので、その成立論には立ち入らない。

さて、『牟子理惑論』は問答形式で叙述されており、例えば「当

時の神仙術を行う道家の中には断穀をしながら酒や肉を食らう者がいるのに対して、仏教では酒肉を戒律で禁じて穀物は食べる、この立場の違いはなぜか」といった質問が出される。これに対し牟子は仏教が諸道の中で優れていることを述べた上で、「聖人制『七典之文』。無『止糧之術』。老子著『五千文』。無『辟穀之事』」と、孔老の書物の中でもその出典を見出すことができないと否定している。

また、「穀寧可『絶不乎』」という、断穀をした方が良いかというストレートな質問に対して、牟子は自分も過去に辟穀を行ってみたが効果はなく、三人の師匠は皆自称数百歳であったが三年以内に死んでしまったと、その無為であることを述べている。中国で仏教が浸透していく中で、当時の中国社会で流行していた呪術的な断穀という行為に対して、仏教者の取った立場の一面を知ることができる。

こうした呪術性を否定する立場は、実際に断穀行を行っている者の中にも見出すことができる。例えば『高僧伝』に伝記が見える单道開は道士的な性格を併せ持った仏教者で、「絶穀餌『栢実』。栢実難得復服『松脂』。」といった断穀行を七年間続けた結果、寒暑を感じず睡眠も必要なくなったとされる。彼の元には仙術を習おうとする者が押しかけて色々と質問したが、彼

はこれに對し「山遠糧粒難。作_レ斯断食計_一。非_レ是求_レ仙侶_一。」と答えたとされる。つまり、「山深く穀物を得ることが困難なために、この断食の計画を立てたのであり、仙道を求めようとする仲間ではない」と、断穀行の神秘性を完全に否定し、山中の修行の食糧確保という実利的な理由を挙げている。

次に、梁の宝唱により撰述された『比丘尼伝』（五一・六成立）巻二の光静伝^⑩を見てみよう。光静は若くから習禪を続け、具足戒を受けるために「絶_レ穀餌_一松」といった苦行を続け、授戒後も十五年間同様の修行生活が続けた所、心識は鮮明だが体が弱っていった。ある日沙門法成と出会い、「服食非_二仏盛事_一」と教えられる。これを聞き光静は穀物食を再開し、ますます信仰と学問に勤め、常に弟子百名ほどを抱えるに至った。死に臨んで飲食を断ち、一心に兜率天を観念して往生を遂げた。

文中の「服食」とは単に食べる行為という意味に加えて、仙薬である松を食べるといった行為を含んでいると思われる。法成はこうした行為が仏教の重要事項ではないことを告げてその中止を勧め、光静はこの意見を受け入れたのである^⑪。

以上の事例から、中国仏教における断穀行は、盛んにこれが実践される一方で、教義的な裏付けが無く、その価値は時に否定され得るという、両義性を有するものであったことがわかる。

ではこうした断穀観が日本にどのように伝わっていたのか。

『正倉院文書』の「写経請本帳^⑫」には天平十一年（七三九）七月十七日付の写経分として「比丘尼伝四卷」「統高僧伝卅卷」「高僧伝序録一卷」「弘明集十四卷」などを確認することができる。もちろんこの時が最初ではないだろうが、中国の断穀観はこうした書物を通して日本に輸入されたのであろう。この時、中国では段階的に醸成されたであろう断穀に対する肯定と否定の考え方が、日本へは書物に記された知識として同じような時期に紹介された可能性があるだろう。

また、渡来僧による情報伝達も重要だったと考えられる。鑑真的弟子で共に日本に渡来した思託の撰述した『延暦僧録^⑬』には、聖徳太子の前世とされる南岳禪師慧思の略伝として「或隠_二居巖穴_一。飡_レ松朶_一栢」といった断穀を実施したことが記されている。ただ『統高僧伝』に記載された慧思伝には、齋食を守る持戒の僧である描写はあるものの断穀については記されておらず、思託による別伝となっている。断穀に関する知識の輸入には、テキストを通じた伝播に加え、こうした渡来僧による知識の直接的な伝授も大きな役割を果たしていたと想定できるだろう。

2. 奈良時代から平安時代初期の断穀行

次に日本における奈良時代から平安時代初期にかけての断穀行について、その様相を確認しておきたい。この時期の断穀行の存在を確認できる史料として『日本書紀』持統三年（六八九）正月丙辰条に「蝦夷脂利古男。麻呂与_二鉄折_一。請_下剔_二鬢髮_一爲_中沙門_上。詔曰。麻呂等少而閑雅寡_レ欲。遂至于_二於此_一、蔬食持_レ戒。可_下隨_二所請_一出家修道_上。」とある。蝦夷脂利古の男である麻呂と鉄折の出家の願いに対して、彼等の「蔬食」「持戒」の実績によってこれを認めるといふものであり、断穀に関する日本での初見史料である。

次に『僧尼令』「_二禪行条_一」⁽¹⁶⁾には、

凡僧尼有_二禪行・修道_一。意業_二寂靜_一。不_レ交_二於俗_一。欲_レ求_二山居_一服餌_上者。三綱連署。在京者。僧綱經_二玄番_一。在外者。三綱經_二国郡_一。勘_レ実並録申_レ官。判_二下山居所_一隸_二国郡_一。每知_レ在_二山_一。不_レ得_二別向_一他処_一。

と規定されている。「服餌」とは「令集解」の釈に「服餌。謂_レ避_レ穀却_レ粒。欲_レ服_二仙藥_一也」とあるように、断穀と合わせて行われる養生法であり、この僧尼令の規定から、「山居」して

の禪行・修道といった仏道修行のために、断穀が実践されており、国家にも認識されていたことがわかる。

こうした奈良時代の断穀行者を代表する存在として役小角が有名であり、『日本霊異記』には「晩年以_二四十余歳_一、更居_二巖窟_一。被_レ葛餌_レ松、沐_二清水之泉_一、濯_二欲界之垢_一、修_二習孔雀之呪法_一」⁽¹⁷⁾とある。岩窟に居を据えて松葉を食物とし、孔雀明王呪法の修行をする姿は、以降様々なテキストに受け継がれて役行者伝承の基本パターンとなつてゆくものである。⁽¹⁸⁾

このように、断穀は奈良時代の日本において、仏教の山林修行者の間で確かに行われていた。また、そこで使われている用語は、中国高僧伝の世界と同じものが受容されており、前節で考察したように、日本の断穀は中国仏教の影響により始まったものであると考えられる。

ただ、『日本霊異記』には多くの山林修行者が描かれ、その修行内容として悔過、坐禪、齋戒、読経、山林抖擻など、平安時代以降の山林修行者と共通する姿を見ることができのに対応⁽¹⁹⁾、断穀行に限っては役小角しか確認することができない。こうした同時代史料の少なさから見て、当該期において断穀が重要視されていなかったとする小林氏の結論は首肯し得ると思われるが、さらに別の視点からも検討を加えてみたい。

表【奈良・平安期の断穀行者】

No	名前	時期	行為	目的	期間	場所	断穀の初出
1	大神比義	6 C	絶穀	託宣	3 年	宇佐郡既峰	東大寺要録
2	役小角	7 - 8 C	松葉	修行 (孔雀呪法)	30余年	葛木山	日本靈異記
3	泰澄	767寂	松葉	修行(智解)		越智山	元亨釈書
4	行叡	8C後半カ	断粒・辟穀	修行(精進)	一生	京都東山	本朝神仙伝
5	空海	835寂	絶粒	修行(懺悔) 入定		阿波大瀧峰 土佐室戸崎	御遺告二十五箇条
6	米羹上人	854頃	断穀	修行	50余年	山	文徳天皇実録 斉衡元年9.22条
7	円仁	864寂	断穀	修行			普通唱導集
8	陽勝	869頃	断穀	仙術	3 年	金峯山	法華験記
9	讃岐の僧	890頃	絶粒・断食	修行	長く	瀬戸内海の 孤島	管家文革
10	三修	899寂	絶粒	修行 (千手陀羅尼)		伊吹山	真言伝
11	相応	918寂	断穀・塩	祈念(智恵)	3 年	比良山	天台南山無動寺 建立和尚伝
12	尊意	940寂	蔬食	修行	3 年	梅尾	尊意僧傳正伝
13	妙達	10C中頃カ	絶穀	修行		南ノ山	僧妙達蘇生記 三宝絵
14	淨藏	964没	松葉	修行	3 年	那智滝	大法師淨藏伝
15	香山聖人	968頃	菓子	修行 (多波天法?)		香山	扶桑略記 康保5年条
16	空也	972没	絶粒	祈念(観音)	7 日	湯島	空也誄
17	寛空	972没	断穀	修行	生涯		小野僧正記 (仁和寺諸院家記 所引)
18	日藏	985寂	絶穀・塩	修行	6 年	金峯山	道賢上人冥途記 (扶桑略記所引)
19	藤太主 源太主	10C後半頃	辟穀・絶粒	仙術		吉野山	本朝神仙伝
20	増賀弟子	10C後半頃	断穀	仙術		愛宕山	本朝神仙伝
21	叡好勝行	11C前半頃	絶塩・穀	祈念(菩薩示現)	7 日	肥前肥御崎	教訓抄
22	応照	1043以前	断穀・塩松葉	焼身往生		那智滝	法華験記
23	良算	1043以前	断穀・塩	修行(法花説誦)	永く	金峯山	法華験記
24	延教	1069寂	断穀・断食	修法(護摩)	1000日	武蔵慈光寺	拾遺往生伝
25	定秀	1076寂	蔬食	修行	6 年	土佐鹿苑寺	拾遺往生伝
26	性信	1085寂	辟穀	修行	涉日積年		後拾遺往生伝
27	蓮待	1097寂	断塩穀	修行(往生)		金峯山	拾遺往生伝
28	石窟の仙	1098以前	絶粒	修行(禪定)		出羽石窟	本朝神仙伝
29	覚尊	1111以前	蔬食	修行		延暦寺	続本朝往生伝
30	日円	1111以前	断穀	修行	長く	金峯山	続本朝往生伝
31	明寂	1126寂	断穀・塩	修行	永く	高野山	高野山往生伝
32	覚饒	1143寂	断穀	修行(即身成仏)	6 年		根来要書

表【奈良・平安期の断穀行者】は『日本霊異記』以降、鎌倉時代までに作成された、仏教説話集や往生伝、僧伝などの史料に登場する断穀行者を、その活動年代順に並べたものである。来歴の判明する人物に関しては没年を採ったが、それ以外は各テキストの中で語られる師弟関係や関連する人物で判断し、その史実性については問わなかった。また活動時期が判明しない人物に関しては各史料の成立時期を参考としてあげている⁽²⁰⁾。

つまりこの表は、断穀行者が実際にいつ頃活動していたのかという点に加えて、いつ頃活動したと考えられていたかを推測しようとするものである。

まず役小角以外の八世紀以前の断穀行者について略述すると、大神比義は八幡宮の縁起譚に登場する人物で、欽明天皇期に宇佐郡に異相の翁が現れ、大神比義がその正体を知るために三年間絶穀、籠居して神の顕現を祈請した所託宣が降り、八幡神が顕現したと伝えられる。泰澄は加賀白山を開いた人物と伝えられ、「衣」藤皮⁽²¹⁾。食松葉⁽²²⁾。修懺積⁽²³⁾年」といった修行を行い、行叡は清水寺開創前に「東山清水寺之本主」として数百年間「絶粒避穀」の修行を続けた人物とされる⁽²³⁾。

まさに伝説的な人物によって占められているのがこの時期の特徴といえるだろう。そして、人物設定にある程度自由度のあ

る、後代に作成された説話類を見ても、平安初期以前の断穀行者の少なさという状況はあまり変わらない。そして以降の数の推移を見ると、九世紀後半から増え始め、十世紀以降に活動が顕著になっていくという傾向を看取することができるのである。

つまり、日本古代の断穀行者の推移を見ると、奈良時代にはその実践が低調であることに加えて、九世紀後半から十世紀に大きな流行の波が訪れたことを指摘することができ、この変化の理由や意味を考える必要があるだろう。山林修行は多く行われながらも断穀の実践が低調だった理由は何か、九世紀後半以降に増加していったのは、どのような背景があるのかについて、以下に考察していきたい。

3. 平安時代初期における断穀観―その否定的側面

まず、山林修行が多く行われながらも、断穀は低調だった理由について考えてみたい。それには、平安時代初期以前の社会における断穀に対する認識を明らかにする必要がある。ただ、繰り返しになるが、当該期には断穀行に関する史料自体が極めて少ないので、いくつかの傍証を用いて類推してみたい。

さて、これを考える上で大変示唆的なのが、最澄による『顕

戒論』下巻の「開示六虫九猴不浄出家明扼四十九」⁽²⁾である。『顯戒論』は弘仁十一年（八二〇）の成立なので、断穀行の歴史の中ででは数が増え始める前夜といった時期の作成にあたる。

当該箇所は、最澄が弘仁十年に四条式に添えて上程した「請立大乘戒表」の中の、「於比叡山、与清浄出家、為菩薩沙弥、授菩薩大戒、亦為菩薩僧」との一文に対して、南都元興寺の護命以下六名の僧綱による「此間誰与不浄出家」、すなわちこれまでも南都戒壇では清浄出家に授戒してきたとの論難があり、これに反論するためのものだ。

その内容は、新羅僧元曉（六一七—？）の『菩薩戒本持犯要記』⁽²⁶⁾に記載される、誤った見識を持つ仏教者の六種類の類型Ⅱ六虫や、『守護国界主陀羅尼経』で九猴と呼ばれる、邪惡な目的で出家した九人の沙門の事例を挙げ、これらが「食減佛法」する獅子身中の虫であり、不浄の出家であることを述べる。そして、暗にこうした六虫九猴が従来の南都戒壇での出家者の姿であると批判したものと考えられている⁽²⁷⁾。

本論の問題関心から注目したいのは、六虫の中の第一から三にあたる部分だ。第一虫は、閑居静慮して禪定して幻影を見て、その邪正を弁えずに、名利と尊敬を得るために人にその内容を言い触らし、聖人のように偽って、人々をして他の僧を帰依尊

重すべきものではないとさせるもので、これは諸僧の大賊であると非難する。第二虫は、長く深山で修行しながら正しい心を持てず、魔障による空中の声に称賛されて自高の心を起こし、人里で修行する僧侶の行動を批判し抑制する者で、山林修行の価値を過信して幻聴を奇跡と捉え、これにより道を誤る者が批判されている。

そして第三は次のようなものだ。⁽²⁸⁾

如し一類の、性、質直に非ざるありて、或は邪戒を承け、或は自ら邪念し、糸麻を衣ず、五穀を食せず、反つて利養恭敬を貪求せんと欲して、自ら無比を掲げ、諸の癡類を誑し、群愚ごとく己が徳を仰がんことを恫望して、普く一切の異迹なき者を抑ふ。これに由つて、内に以て真を傷つけ、外に以て人を乱る。傷乱の罪、これより先となすはなしと。

つまり、正直でない者が誤った戒をうけ、また邪念を起こして、糸麻の服を着ず、五穀をたべない断穀を行うことで名声や尊敬を貪り求め、自ら無比の存在であることを掲げて愚かな者を誑かし、自らの徳を仰ぐことを望んで奇跡などの成果が無い僧侶を抑圧する。これは仏法を傷つけ、人心を乱すものであるとの論が展開されている。

すなわち、当該部分では山林での厳しい修行で感得する幻覺や幻聴に惑わされたり、或いは断穀のような極端な苦行を行ったりして自らの苦行の成果を誇り、名声や尊敬を求める心から他僧を誹謗する行為が厳しく誠められているのである。

先述したように、この部分は『菩薩戒本持犯要記』の引用であり、最澄自身の考えは六虫を挙げた文末に「一乗学者。好可三思沢也」と、つまり良く考えろと言っているのみではある。しかし、わざわざこの文を引いて、南都の僧綱や従来の受戒の在り方への批判に用いるということは、当時の日本仏教、日本における山林修行においても同じ問題が指摘できると考えていたと推測できよう。つまり、最澄は『菩薩戒本持犯要記』に述べられる、断穀は「邪戒」に基づくもので、時に名利を求めて人々を惑わすものであるという認識を受け入れて自著に記載したもので、ここに最澄自身の断穀に対する観念を見出すことは可能であろう。

ただ、最澄は『山家学生式』や『顕戒論』の中で、天台戒壇受戒者の十二年間の比叡山山籠修行をうち立て、その意義を繰り返し述べており、山林修行自体の価値をむしろ高く評価する立場であった。むしろ、そうであるからこそ、その価値を毀損しかねない極端な苦行は望ましくないものと考えたのではない

だろうか。

さらに、断穀行に対するこうした不信感は、九世紀の日本においてある程度定着していたらしい。『日本文徳天皇実録』斉衡元年（八五四）七月乙巳条には、

備前国貢_二伊蒲塞_一。断穀不_レ食。有_レ勅。安置神泉苑_一。男女雲会。観者架_レ肩。市里為_レ之空。数日之間。遍_二於天下_一。呼為_二聖人_一。各乞_二私願_一。伊蒲塞仍有_二許諾_一。婦人之類。莫_レ不_二眩惑奔咽_一。後月餘日。或云。伊蒲塞夜人定後。以_レ水飲_二送数升米_一。天曉如_レ廁。有_レ人窺_レ之。米糞如_レ積。由_レ是声価応_レ時減折。兒婦人猶謂_二之米糞聖人_一。

との記事が掲載される。これは『今昔物語』や『宇治拾遺物語』にも継承される大変有名な説話の原点となるもので、備前国から召し出された断穀行者が勅により神泉苑に置かれ、人々がこれを熱狂的に信仰したが、後日になって米の糞を発見されて断穀行が嘘であったことが露顕する内容となる。

この逸話からは、断穀行者がまさしく「無比」の存在であり、これが信じられた場合には、備前から都にまでその名前が知れ渡る、人々の信仰心を奮い起こす行であったことを確認できる。そして、最澄が『顕戒論』で懸念したように、邪戒として人々を誑かす行為に容易に転落し得るものであり、その意味では非

常にインチキ臭い存在として見られていたと見る事ができるだろう。^③

もう一つ、同じ九世紀の事例として、『管家文章』に収録された菅原道真の漢詩を見てみたい。これは道真が讃岐守に任じられ現地に赴任していた時代（八八六—八九〇）に、瀬戸内海の孤島で修行する断穀行者の元を訪れて詠んだ作品である。

疲羸粒を絶てる僧「草庵は石稜に結べり」石の高さ三四丈」
波の勢百千層「隣絶えて粮到り難し」路失にして人登らず」
其の長く断食せるを聞きて「虚号遍く相称けたり」骨は肌
を穿ちて立たむとす」魂は魄を離れて昇るべし」我れ実な
りや不やを知らむとして」試に米三升を擲ぐ」納受して即
ち言ひて曰く「施主誠に馮みまつるに足れり」今朝もし遇
ひたてまつらざらませば」屍僵れて遂に興つことなからま
しといふ」彼は我を須ちて食ふに非ず」我は彼を知りて矜
れぶに非ず」嗷嗷たり閭巷の犬」當に此の僧朋を吠えよ

瘦せ衰えて穀物を断っている僧が、海中の石の上に草庵を結んでいた。険しい環境から人は近づけず、長い間断食をしている姿が噂となり、虚号が知れ渡った。その姿は骨ばかりで魂が離れたようである。道真は真実であるかどうかを確認するためその許を訪れ、米三升を投げ与えてみた。すると僧は米を受

け取り、道真に遭っていないければ飢えて死んでいたと礼を述べた。こうした顛末を記した上で、最後にはその詐術に対して怒りの声を上げているのである。

学識ある学者・政治家らしく、道真は最初から断穀に対して懐疑的だったようで、米を投げ与えるという、なかなか際どいやり方でその真偽を確かめ、嘘を暴いている。ここには断穀行に対する一抹の期待も感じ取ることができず、当時の知識人の断穀行に対する思潮がどのようなものであったのかを知ることができよう。

以上、本節で見た内容と、ここまでの検討事項をまとめてみると、奈良時代の日本には、中国から断穀行に対する知識が輸入されており、これを実践する者も一定数存在していた。ただ、同時に中国における否定的な言説も『弘明集』のような書物を通して知られていた。これに加えて、九世紀の日本では断穀に対する否定的な観念がある程度定着していたことを知ることができる。しかもそれは最澄の場合に見るように教義的な裏付けを持った思想として存在していた。ここに奈良時代から平安初期において断穀行があまり流行しなかった理由を求めることができるのではないだろうか。

それでは、こうした断穀に対する否定的観念がある中で、な

ぜ九世紀後半以降になると、これが流行するようになっていったのか。次にこの理由を考えてみたい。

4. 平安期の断穀と『摩訶止観』

平安時代における山林修行の大きな変化として、密教の導入と山岳寺院の増加、山岳での苦行によって獲得し得る呪術に対する期待の増大によって、前代以上にこれが隆盛したことが早くから指摘されている。⁽³³⁾さらに岡野浩二は平安時代の山岳修行者の特質として、行者・行人・山伏といった新たな呼称の登場、久修練行・安居・巡礼という修行形態の確立、祈祷や靈山參詣という非日常の中での宮廷・貴族との関係性の深化、寺院社会における「行」を専門とする行人（堂衆）といった集団の形成といった点を指摘している。⁽³⁴⁾

また十世紀半ば以降になると世俗化した寺院社会からの二重出家である「遁世」を果たした僧たちが続々と山林に分け入り、実践的修行を行うとともに、時に往生を果たしたこともよく知られている。⁽³⁵⁾

そして、前者と後者は弁別することが難しく、交じり合っていて、共通の修行として断穀を選択する者が少なくなかった。

こうしたケースは前掲の表から窺うことができるが、その実例として『拾遺往生伝』⁽³⁶⁾の沙門蓮待を紹介したい。

沙門蓮待者、丹波国人也。幼年出家、住仁和寺。師事観算阿闍梨。（本名永算）。壮年之時、道心忽発、隱居之後、改名蓮待。俗呼石蔵聖矣。日夜苦行、未曾休息。又籠金峰山、断穀塩味。身体已枯、筋骨皆露。諸僧相謂云、上人死時、院内可穢。即依衆議、雖出靈居、藏王有告、又以婦住。而間猶求幽棲、遙入高野。數年之後、内心発願、為仕貧家之人、忽企離山之思。衆人雖相留、強以出山。但至于終焉之時、必成婦之約。其後修行経歴、不定去留、遂到土左国金剛頂寺。承徳二年五月十九日、辞彼西海、帰此高野。

【中略】只為宛後世資糧、奉誦法花經一万部。其後不復記卷數。【中略】同六月七日、上人自剃頭整衣。似無惱氣。【中略】整服而向西方。手結定印、拳聲唱。南無三身即一阿弥陀如来。南無大慈大悲觀自在菩薩。南無弘法大師遍照金剛菩薩。如此称礼、端坐入滅。諸僧望見、兩眼有淚。当于此時、西天雲聳、前林風慘。雲上有雷音、風下有香氣。須臾天晴、雲無所処。于時春秋八十六【以下略】

彼の生涯を通した修行の姿は焦点の当て方によって様々で、

仁和寺で学んだ後で発心・隠居した遁世僧であり、金峰山で籠山修行する断穀行者であり、金峰山から高野山までを抖擻する山林修行者であり、高野下山後は市井を巡る聖であり、万部経を読誦する持経者でもあり、西方極楽浄土を希求する浄土信仰者でもあった。程度の差はあるにせよ、この時代に山林で修行した僧侶は、こうした多様性を持っていたと考えられよう。⁽³⁷⁾

これまでの研究により、こうした山林修行の価値を認める思想的背景、その教理的裏付けが、天台智顗の『摩訶止観』(五九四成立) 卷四・第六方便章「具五縁」の一節である「第三閑居静処」にあったことが早くから注目されてきた。⁽³⁸⁾

この方便章は止観行を実践する上で必要な準備を五類型、二十五項目に分けて説明する内容で、その第一類型である「具五縁」とは修行に適した五つの条件や環境を整えるべきであることを説き、「閑居静処」とは静かな場所に閑居することが重要であることを説明している。⁽³⁹⁾

また、遁世文学研究や遁世僧研究においても、『摩訶止観』が強い影響力を有していたことが指摘されており、平安期以降の山林修行を考えるにあたって非情に重要な役割を果たしていることが改めて評価されている。⁽⁴⁰⁾

以上を踏まえた上で、本稿では同じ『摩訶止観』「具五縁」の中の一節である「第二衣食具足」に着目したい。これは止観行にふさわしい衣食の在り方を述べたものであり、言うまでもなく本稿での関心は食の部分についてである。なお、食の記述と「第三閑居静処」は内容が連関しているの、やや長文となるが次に両方を引用する。⁽⁴¹⁾

食とは三処に食を論ず。以て身を資^{たす}けて道を養ふべし。

一には深山に跡を絶ち、遠く人民を去り、ただ甘果美水、一菓一果を資^{たす}るのみ。或は松柏を餌^{えさ}うて以て精氣を續く。雪山の甘香藕^{はす}等、食しおわつて心を繋^{つな}げ、思惟坐禪して更に余事無きが如し。是の如きの食は上士也。二には阿蘭若処に頭陀抖擻^{たうたう}す。放牧の声を絶す、是れ修道の処なり。分衛して自ら資^{たす}く。七仏皆乞食の法を明^{あか}す。方等・般舟・法華にも皆乞食を云ふ也。路徑若し遠ければ分衛に勞妨あり。若し近ければ人物相喧し。遠からず近からず。食を乞ふに便^{たす}ち易きは是れ中士也。三には既に穀を絶ち果を餌^{えさ}ふこと能わず、又頭陀乞食すること能わず、外護の檀越が食を送つて供養す。亦受くることを得べし。又僧中の如法に結浄食も、亦受くることを得べきは下士也。【以下略】

第三に閑居静処とは、衣食を具足すと雖も住処はいかん。

随自意のごときは処に触れて安んずべきも、三種の三昧は必ず好処を須^{もち}ふ。好処に三あり。一には深山幽谷、二には頭陀抖擻、三には蘭若伽藍。深山幽谷のごときは、途路艱険にして永く人蹤を絶す。誰か相悩乱せん。意を恣にして禪觀し、念念道に在り。毀譽起こらず。是処最も勝る。二に頭陀抖擻は、極めて近きも三里、交往も亦疎し。煩惱を覚策す。是処次と為す。三には蘭若伽藍、閑静の寺。独り一房に処して事物に干らず、門を閉じて静坐し、正諦に思惟す。是処を下と為す。若し三処を離れて余は則ち不可なり【以下略】

理想的な食の在り方と修行の場所が密接に結びつけられており、しかも上中下にランク付けがなされている。食と住の対応関係を整理すると、

・ 上土(優)／一菜一果、松柏(＝絶穀・餌果)／深山幽谷
・ 中土(次)／頭陀抖擻、乞食／阿蘭若処
・ 下土(下)／檀越供養、結淨食／伽藍

となる。仏道修行で選択すべきはこの三種の内のいずれかであり、しかも深山幽谷での絶穀が最も優れたものとされている。文中の「雪山」は『大般涅槃經』第十四聖行品の雪山童子の逸話によるもの。前世の釈迦がヒマラヤ山中で修行していた時、

豊かな自然に囲まれて、「其中唯食諸果」。食已繫心思惟坐禪經無量歲⁽⁴²⁾」という修行を続けていた。ある時、羅刹(実は帝釈天)の唱える「諸行無常 是生滅法」の偈を聞き、残りの半分の「生滅滅為 寂滅為樂」を聞くために、飢えた羅刹の食糧として身を捧げたという内容で、様々な仏典に引用され、日本においても多くの書物に掲載される人気のあった話である⁽⁴³⁾。

つまり、修行を志す者が『摩訶止観』の「第二衣食具足」を読めば、深山幽谷における断穀が雪山童子に比肩し得るような、最も優れた実践すべき修行であると、誰もが認識したと思われる。元々断穀は仏教教義に基づく根柢が弱く、その正当性が薄弱だったわけだが、『摩訶止観』の内容が理解され広まってく中で、その内容に依拠して積極的に実施されることとなり、その結果これを実践する修行者が増加していった、というのが本論の見通しである。

ただ、この仮説の問題は日本における『摩訶止観』の研究・普及の立役者が最澄であることである。日本における『摩訶止観』の受容は鑑真に始まるとされ、最澄はその一部を見て感銘を受け、天台教学を求めて中国に留学して、天台七祖道邃による『摩訶止観』講義を聴聞し、全部を書写して持ち帰った⁽⁴⁴⁾。また『山家学生式』において、毎年二人の年分度者の内一人に、

『摩訶止観』を読み、その実践である四種三昧を行う「止観業」を修学させることを定めている。その一方で、先に見たように、『顕戒論』で展開された最澄自身の断穀観は、『菩薩戒本持犯要記』に依拠して、断穀行を否定するものであり、こうした考え方は『摩訶止観』「第二衣食具足」の記載と整合性がないように思われる。

恐らく最澄は、南都との宗教的な対立に打ち勝つため、また教団を率いて多くの弟子を育成する立場の者として、断穀に關しては『摩訶止観』の内容を理解しつつも、敢えて『菩薩戒本持犯要記』の考えを選択したのではないだろうか。

しかし最澄の死後、より大きな宗教的影響力を持ち得たのは、最澄自身がその宣揚に努めた『摩訶止観』であり、『顕戒論』では無かったようである。例えば、源信『往生要集』の巻下第九「助道資縁」⁽⁶⁾には、念仏の助けとなる条件を解説する中で次の様に述べる。

其出家人亦有三類。若上根者、草座鹿皮、一菜一菓、如雪山大士是也。若中根者、常乞食・糞掃衣。若下根者、檀越覓施。但少有所得、即便知足。具如止観第四。

『摩訶止観』巻四の「衣食具足」全体の要約であり、詳細は『摩訶止観』の本文に譲っている。また、源信の著作と仮託されて

いる『止観坐禅記』⁽¹⁶⁾でも、閑処での坐禅に三品あることを述べた上で、深山幽谷における「憑一水一菓。餌松栢以続精氣。恣思惟坐禅。更無餓余事。如雪山童子。」が上品で、頭陀抖擻での乞食が中品、伽藍での静坐が下品であると論じている。『摩訶止観』自体の普及と共に、こうした引用著作を通して、その断穀観は広く浸透していったと考えられよう。⁽¹⁷⁾

その結果、前掲表に見られたような多くの断穀行者の活動が生まれたのである。前掲表の中で天台と関わりを有する僧侶として、円仁、陽勝、相応、尊意、淨蔵、増賀、叡好、応照、延救、定秀、覚尊など多くを数えることができ、天台系の山林修行の中に断穀が定着していたことを窺うことができるのである。

5. 空海の断穀行と空海伝

前節では『摩訶止観』という天台教学と断穀との関わりを検討したが、日本における断穀行の淵源を考える上で、空海の名も極めて重要である。

空海の生涯を辿ると、山林修行を重視する行者という姿が強く浮かび上がってくるし、特に断穀行者の歴史という視点からは、前掲表の通りその記録が増加し始める境目の人物として重

要である。空海個人やその著作に関しては膨大な数の先行研究が存在しているので、これらを参考にして、まず著作の中で語られる断穀行がどのようなものなのかを見てみよう。

空海により延暦十六年(七九七)に記された『三教指帰』⁽⁴⁸⁾には、序文で出家の経緯を述べ、十八歳で一人の沙門に出会い虚空藏求聞持法を呈され、阿波大瀧嶽と土佐室戸岬で苦行し、遂に明星が来影したとの経緯が記載される。また、本論には儒教の亀毛先生、道教の虚亡隠士、仏教の仮名乞児という三人の虚構の人物が登場し、各宗教の所論を述べた上で仏教が優れているという結論に達する。

この仮名乞児には若き空海の姿が投影されており、その修行の姿は「或登^二金巖^一。而遇^二雪坎壑^一。或跨^二石峯^一。以絶^二粮轆軻^一」⁽⁴⁹⁾「私^レ霜食^レ蔬。遙同^二伋行^一。掃^レ雪枕^レ肱。還等^二孔誠^一。」と記され、山岳での修行は絶粮や蔬食を伴う厳しい苦行であった。なお、後半の文章の「食蔬」「枕肱」は空海オリジナルの表現ではなく、『論語』述而の「飯^二蔬食^一、飲^二水、曲^二肱而枕^一之、樂亦在其中^二矣^一」を踏まえたものである。

類似的表現は遣唐使として留学した際の「与^二福州觀察使入京啓^一」にも見え、「日本国留学沙門空海啓。空海才能不^レ聞。言行無^レ取。但知^二雪中枕^レ肱。雲峯喫^レ菜。」とあって、自分を卑

下しつつ、『論語』の一節を組み込んで、ただ山林での断穀を行ってきた者であることを述べている。

また弘仁五年(八一四)、綿百屯と御製詩を賜った嵯峨天皇に対して捧げられた、「奉^レ謝^二恩賜百屯綿兼七言詩^一」⁽⁵¹⁾には、「方袍苦行雲山裏、風雪無常春夜寒、五綴持錫觀^二妙法^一、六年蘿衣啜^二蔬食^一」⁽⁵²⁾とあり、当時住していた高雄山寺における苦行の様子が描写されている。

このように、空海の断穀行は中国漢詩文の知識に基づいて文学的、美的に表現されることが多いのが特徴と言えよう。それでは、空海自身によって語られた断穀行は、没後に夥しく作成される空海伝の中で、どのように描写されてゆくのだろうか。空海の伝記に関しては、空海没年である承和二年(八三五)の年紀を持つ『御遺告』⁽⁵³⁾や『空海僧都伝』⁽⁵⁴⁾の研究が進められ、これらが十世紀中頃の成立と改められるなど、その成立時期や成立過程についての再検討が進んでいる。本稿では、諸史料の成立時期に関しては空海伝研究を牽引する武内孝善の研究に基づいて検討していきたい。

空海伝の中で成立時期の早いものに、『続日本後紀』承和二年三月庚午条や、寛平七年(八九五)成立の『贈大僧正空海和上伝記』⁽⁵⁵⁾がある。これらは非常に簡潔な記載となっており、『三

教指帰』序文と共通する阿波大瀧嶽・土佐室戸岬における修行や明星来影については記されるが、断穀については記す所が無い。

空海伝で断穀が語られるのは、『御遺告』からであり、青年期の修行時と晩年に死期を悟つてからの二箇所である。前者は阿波大瀧嶽と土佐室戸岬での修行に触れた後、次のように述べる。

心観明星入^レ口。虚空蔵光明照来、顕菩薩之威、現仏法之無二。厥苦節也則嚴冬深雪被^ニ藤衣^一而顯^ニ精進道^一、炎夏極熱断^ニ絶穀漿^一朝暮懺悔。及^ニ于二十年^一。

明星が飛んで来るだけでなく、口に入ることで大師と一体となる奇跡が追加され、さらに藤衣・絶穀の苦行を二十歳になるまで行つたという逸話が追加されている。もう一方の晩年の記述は、

吾自^ニ去天長九年十一月十二日^一、深厭^ニ穀味^一、專好^ニ坐禪^一。皆是令法久住勝計、并為^ニ末世後生弟子門徒等之^一也。方今諸弟子等諦聽諦聽。吾生期今不^レ幾。仁等好住、慎守^ニ教法^一。吾永帰^レ山。吾擬^ニ入滅^一者今年三月二十一日寅剋。諸弟子等莫^レ為^ニ悲泣^一。

とあり、天長九年（八三二）から今年（承和二年）までの三年間、

断穀を行ってきたことを述べ、死期を予告している。こうした青年期と晩年の断穀行は、『空海僧都伝』や『遺告諸弟子等』、

『弘法大師行状集記』（寛治三年一〇八九）、『高野大師御広伝』（元永元年一一一八）、『弘法大師行化記』（平安末期）などに継承され、『日本高僧伝要文抄』『真言伝』の空海伝や『弘法大師行状絵詞』でも採用されている。

なお、晩年の断穀行は記すが、青年期の記載がないパターンもあり、『金剛峯寺建立修行縁起』（康保五年九六八）、『弘法大師伝』（長保四年一〇〇二）と『遺告真然大徳等』『太政官符案并遺告』などがこれにあたる。

このように、空海の断穀行は十世紀半ば以降に盛んに作成され始める伝記史料に連綿と語り伝えられてゆくのである。ただ、こうして繰り返し語られる空海伝の記述は、空海自身の『論語』を踏まえた高尚な表現からは遠く、むしろ説話的である。延喜十年（九一〇）東寺において御影供が始まり、延喜二十一年に弘法大師と諡号されるなど、空海の伝説化は十世紀以降顕著となり、十一世紀初頭には大師入定伝承が成立する。断穀行を含む空海伝の成立はこうした動きに同調しており、これが実際の山林修行者の行動にも影響を与えたのではないだろうか。つまり、空海の断穀行が説話化し、多様なテキストに継承さ

れ普及していったことが、十世紀以降に断穀行者が増加するもう一つの要因だったのではないか。先に見た『拾遺往生伝』の沙門蓮待が金峰山や高野山での断穀を経て、死に臨んで「南無弘法大師遍照金剛菩薩」と称礼して往生を遂げたと語られるのは、こうした背景によるものと考えられるのである。

おわりに

以上、奈良時代から平安時代における断穀に対する認識や断穀行者の変遷を見てきた。中国において実践されていた断穀行は肯定・否定の両義的な側面を有し、奈良時代の日本にも断穀に関する知識が輸入されていた。奈良時代の日本では断穀はそれほど活発ではなく、否定的な評価も社会に根付いていた。しかし、平安期以降になると断穀が活発に行われるようになる。この変化は、山林修行や断穀の価値を高く評価する『摩訶止観』の内容が受容され広まったことや、空海の断穀が説話化して継承されていったことに、その理由を求めることができるのである。

本論の分析により、日本における断穀の淵源、その出発点の様相がある程度明らかにできたと考える。そして次の課題とし

て、今回見た断穀に関する観念が、どのように後の時代に継承され、あるいは変化してゆくのかを分析する必要がある。考えるべき課題としては、「木食草衣」と禪宗との関わりや、修験道における断穀行の再評価、断穀に対する否定的観念の継承、断穀行者の各時代における具体的相などを挙げることができる。これらを積み上げた上で、室町時代の十穀聖・木食聖登場の意味を考察する必要があるだろう。

注

- (1) 十穀聖・木食聖に関する研究として、堀一郎「十穀聖」(『我が国民間信仰史の研究』(創元社、一九五三)、菊地武「木食(十穀・五穀)考——中世から近世への変遷——」(『印度學佛教學研究』三四(二)、一九八六)、永井義憲「長谷寺と十穀聖——十穀聖の系譜——」(『豊山教学大会紀要』一四、一九八六)、太田直之「中世の社寺と信仰——勧進と勧進聖の時代——」(弘文堂、二〇〇八)などがある。より詳細な研究史は拙稿参照。
- (2) 山折哲雄「断食考(上)」(『駒沢大学文化』二、一九七六)、「断食考(下)」(『駒沢大学文化』三、一九七七)。
- (3) アップル荒井しのぶ「法華経と苦行と滅罪——東アジア仏教のパスベクトタイプ」(『東洋哲学研究所紀要』二四、二〇〇八)。
- (4) 小林崇仁「日本古代における山林修行の資糧(一)——乞食・蔬食——」(『蓮華寺佛教研究所紀要』三、二〇一〇)。

- (5) 中国仏教においては『涅槃経』や『梵網経』の影響によって肉食禁止の思想が広まり、蔬食という言葉は肉を食べない菜食という意味でも広く使われていた。この点に関しては諏訪義純「中国仏教における菜食主義思想の形成に関する管見」『愛知学院大学文学部紀要』一二、一九八二。
- (6) 道家による断穀に関しては麥谷邦夫「穀食忌避の思想―辟穀の傳統をめぐって」『東方学報』七二、二〇〇〇。
- (7) 註3荒井論文。
- (8) 引用テキストは『大正新脩大藏經』（以下『大正藏』）第五二巻T2102。内容の解釈や牟子に関する解説は、吉川忠夫訳『大乘仏典（中国・日本編）四弘明集・広弘明集』（中央公論社、一九八八）を参照。
- (9) 吉川忠夫・船山徹訳『高僧伝（三）』（岩波文庫、二〇一〇）巻九神異篇上「晋の羅浮山の单道開」。テキストは『大正藏』第五〇巻T2059二八七頁。
- (10) 『大正藏』第五〇巻T2063九三九頁。
- (11) なお沙門法成については同時代の人物として『高僧伝』巻十一習禅篇に法成がいるが、この人物は「不餌五穀、唯食松脂」という断穀行者で、同一人物かどうかは不明である。
- (12) 『大日本古文书』編年文書七巻八七頁。（東京大学史料編纂所 奈良時代古文書フルテキストデータベース）。
- (13) 『日本高僧伝要抄』所引「延暦僧録第二上宮皇太子菩薩（聖徳太子）傳」『新訂増補国史大系』三二。
- (14) 『続高僧伝』巻十七習禅篇（『大正藏』第五〇巻T2060五六二頁）。
- (15) 『日本書紀』三〇（『新訂増補国史大系』一下）。
- (16) 『令集解』巻八（『新訂増補国史大系』二三）。
- (17) 『日本国現報善惡靈異記』上（『新日本古典文学大系』三〇）。
- (18) 銭谷武平『役行者伝記集成』（東方出版、一九九四）。
- (19) 小林崇仁「奈良・平安初期の山林寺院における仏教者の諸活動―道俗相集をめぐって」（『蓮華寺佛教研究所紀要』一二、二〇一九）。
- (20) 表の「時期」の中で「以前」とあるものがこれにあたる。
- (21) 『東大寺要録』（続々群書類従 第一一宗教部、『扶桑略記』欽明天皇三二年条（『新訂増補国史大系』一二）、「八幡愚童訓」（群書類従 第一輯神祇部、『続群書類従』第二輯上神祇部ほか）など。
- (22) 『元亨釈書』巻一五方応（『新訂増補国史大系』三一）。
- (23) 『本朝神仙伝』六行叡居士（往生伝 法華驗記『日本思想大系』7）。
- (24) 『最澄』（日本思想大系四）。以下『顕戒論』『山家学生式』の引用は同書による。
- (25) 南都による主張は『顕戒論』の各所に引用されている。なおこの間の南都僧綱との論争の経緯については大久保良峻「伝教大師 最澄」（法蔵館、二〇二一）を参照した。
- (26) 『大正藏』第四五巻T1907。
- (27) 註24前掲書の頭注参照。
- (28) 読み下しは註24前掲書を参照。
- (29) 『顕戒論』巻中「開示未得仏智慧平人得罪過明擬四十二」では「諸方無行経」を引用して、苦行の僧侶が他人を是非する心により不浄悪心を生じ、阿鼻大地獄に堕したという逸話を紹介している。
- (30) 『新訂増補国史大系』三。
- (31) なお、この話のモチーフは『大智度論』巻十六の釈迦の前世譚と良く似ていることが諸氏により指摘されており、早くは南方熊楠「米養上人の話」（『南方熊楠文集』一、『東洋文庫』三五四）の他、今野達「語園漫考（三）米養聖人の本地」（『横浜国大語研究』一〇、一九九二）、渡辺麻里子「穀断の聖考―小峯和明編『東アジアの今昔物語集』勉正出版、二〇一一』等で言及されている。
- (32) 『菅家文章』（『日本古典文学大系』七二）。読み下しも同書による。

- (33) 和歌森太郎『修験道史研究』(『東洋文庫』二二一)。
- (34) 岡野浩二「平安時代の山岳修行者」(『国史学』二二二、二〇一七)。
- (35) 大隅和雄「遁世について」(『北海道大学文学部紀要』一三二(二)、一九六五)。吉岡諒「遁世僧研究の現状と課題」(『佛教史研究』五七、二〇一九)。
- (36) 『拾遺往生伝』上二七「蓮待上人」(『往生伝 法華験記』『日本思想大系』七)。
- (37) 上田さち子「修験と念仏 中世信仰世界の実像」(平凡社、二〇〇五)。
- (38) 註2山折前掲論文、註33和歌森前掲書、註34岡野前掲論文など。
- (39) 『大正蔵』第四六卷[61]。『摩訶止観』に関する概略は池田魯参『摩訶止観』を読む(春秋社、二〇一七)を参照。
- (40) 陸晚霞『摩訶止観』と中世人の遁世(『通世文学論』武蔵野書院、二〇二〇)、吉岡諒「十世紀における遁世僧の位相―摩訶止観」の論理と教化の關係―(『年報日本思想史』一七、二〇一八)。
- (41) 訳文は『国訳大蔵經』宗典部第一三卷、関口真大校注『摩訶止観―禪の思想原理―』上(岩波文庫、一九六六)を参照。
- (42) 『大正蔵』第二卷[三四四九頁]。
- (43) 『三宝絵』上巻十「雪山童子」など(『新日本古典文学大系』三一)。
- (44) 同註25大久保前掲書。英亮「最澄における天台修学期の再検討」(『佛教學セミナー』一一二、二〇一〇)。
- (45) 『源信』(『日本思想大系』六)。
- (46) 「止観坐禪記」(『大日本仏教全書』第三二卷)。
- (47) なお、『摩訶止観』方便章の内容は、智顗が三十代で撰述した「禪門修証」の要略である『天台小止観』(関口真大訳註『天台小止観 坐禪の作法』岩波文庫一九七四)と共通する部分が多く、さらに『天台小止観』は『摩訶止観』より先に、八世紀前半には日本に紹介されており、奈良時代にはその内容が知られていた可能性がある。

- この点については、断穀に関わる記述が「上人の居士は、深山に世を絶し、菓果蔬菜を得るに随つて身を資く」とあるのみで、省略され過ぎていてわかりづらいこと。また同書が、広く受容されるのは十一世紀に宋の明智大師が刊本を出版して以降で(前掲書「解説」、実際『往生要集』や『止観坐禪記』で引用されるのも『摩訶止観』であることから、平安初期における同書の断穀に対する影響は大きくなかったと考えられる。
- (48) 『三教指帰性靈集』(『日本古典文学大系』七二)。以下『三教指帰』性靈集の引用は同書による。なお、『三教指帰』に関しては真偽の論争が続いており、本論では真作説の立場で立論する。近年の研究動向については、大柴清園「再論『三教指帰』真作説」(『高野山大学密教文化研究所紀要』二九、二〇一六)や大本敬久「『三教指帰』に見る空海と四国」(『四国遍路と世界の巡礼』六二、二〇二二)を参照。
- (49) 金谷治訳註『論語』(岩波文庫、一九九九)。文中の「伋」は孔子の孫の子思のこと、蔬食が伋の行と同じというのは、皇甫謐(二一五―二八二)撰『高士伝』の公儀潛伝に、魯穆公が子思を大臣として迎えようとした時、子思は友人である公儀潛を推薦し、「雖蔬食飲水、伋亦願在下風」と進言した故事が踏まえられていると思われる。なお本史料についてはWEBサイト「中国哲学電子化計画」(<https://ctcuh.org>)を参照。後段の孔子の諷めに等しいとは、まさにこの一文が『論語』述而を踏まえたものであることを示している。
- (50) 『遍照發揮性靈集』巻第五。
- (51) 『遍照發揮性靈集』巻第三。なおこの詩の解釈については中谷征充「奉謝恩賜百屯綿兼七言詩一首并序」と「御製詩」(『密教文化』二一九、二〇〇七)を参照。
- (52) 『定本弘法大師全集』第七巻。
- (53) 『弘法大師全集』(増補三版) 首巻。

- (54) 武内孝善「御遺告の成立過程について」(『印度學佛敎學研究』四三(二)、一九九五)、同「『空海僧都伝』と『遺告二十五ヶ条』」(『密敎文化』二一八、二〇〇七)、同「空海はいかにして空海となったか」(角川選書、二〇一五)。
- (55) 『新訂増補国史大系』第三卷2。
- (56) 同註52前掲書。
- (57) 『御遺告』の引用部分のみだと二十年間とも解釈できるが、他の伝記の記述も合わせて考えると「二十の年に及ぶ」と読んで二十歳までと解釈すべきである。
- (58) 空海伝は前掲書にまとめて収録されており、以下本文に書名の出る空海伝の出典をここに提示しておく。『遺告諸弟子等』『遺告真然大徳等』『太政官符案并遺告』(『定本弘法大師全集』第七卷)、『弘法大師行状集記』、『高野大師御広伝』、『弘法大師行化記』(『弘法大師全集』(増補三版) 首卷)、『金剛峯寺建立修行縁起』、『弘法大師伝』(『弘法大師伝全集』第一卷)。
- (59) 『弘法大師行状絵詞』上・下(『続日本の絵巻』一〇・一一、中央公論社、一九九〇)。
- (60) 白井優子「空海伝説の形成と高野山―入定伝説の形成と高野山納骨の発生」(同成社、一九八六)、辻本弘「空海入定留身説話の形成に関する一考察」(『日本語と日本文学』四六、二〇〇八)。

