

『教行信証』における『弁正論』の引用と法琳の人生

張 偉

はじめに

親鸞は『教行信証』化身土巻において長く法琳の『弁正論』を引用し、「捨老子之邪風 入流法之真教^①」という文を引いて結んでいる。今日まで、親鸞の『弁正論』の引用については諸説紛紛であり、次のような論がある。

- ①外道と仏教の真偽結判には好個の証文である。^②
- ②化巻末邪正道路を弁ずる中、(中略)この論は、正しく外執を遮し、後の善導釈以下は教戒する御引文なり。^③
- ③つまらないものが多い(中略)写誤は親鸞の年齢の能力によるところ多い。^④

『教行信証』における『弁正論』の引用と法琳の人生

④テキストの状態が非常に混乱しているように見える。(中略)『弁正論』のテキストの混乱は、絶対に単なる写し間違えという程度の話ではありません。(中略)一見わけがわからない一つ一つの引文の中にも必ず親鸞の言いたいことが的確に言い現わされている文言があるはずなのです。^⑤

『弁正論』の引用についての研究はこのほかにも多くあるが、全体的にみて④の藤場俊基『親鸞の教行信証を読み解くV』が、一つの到達点を示していると思う。本論はそれを踏まえて、さらに深く追求してみることにはしたい。

『教行信証』における『弁正論』引用文の状態が混乱・錯綜していることは、よく指摘されているが、私が引用文を全部原文に当てはめたう

えて考察したところによれば、飛躍的、順序を変えているところがあるという点で言えば、錯綜と受け止められることもあろうが、決して混乱ではない。一見混乱のように見える引用文は強靱な論理性によってまとめられていると思う。一本の赤糸のような芯が凡ての引用文を貫いている。ではその赤糸は何なのか。『弁正論』の内容を検討し、『弁正論』の歴史背景と、著者とされる法琳の人生を明らかにしながら、その赤糸の正体を明らかにしていくことにしたい。

一 『弁正論』の背景

『弁正論』は唐の高祖（五六六―六三五）の時代、道士李仲卿・劉進喜の仏教を貶す『十異・九迷論』・『顕正論』に反論するため、法琳が著したという事は、数多くの先学が指摘したとおりであるが、実は、この裏にはもっと大きな社会的背景がある。それは中国においての千年以上にわたる仏教対道教のトラブル・論争である。

論争の焦点は二つに絞られる。一つには二教の祖師である老子（道経）と釈迦（仏教）の出生の問題である。二つには、思想主張である。一言でいえば、道教は不死（死ななければ、すなわち永遠の生を得る）を主張し、仏教は不生（生があれば、必ず死がある。生と死の二元対立を超越すればこそ高次の永遠の生がある）を主張するのである。

論争は両経の祖師である老子と釈迦如来を焦点にするので、まず老子

について簡潔に説明しておきたい。一口に「老子」といっても、中国文化においては、異なる意味合いの二人の「老子」がいる。一人は、春秋時代にいた思想家、道家思想の創始者である老子である。この老子は、孔子、釈迦牟尼とともに、「古代東方三聖」といわれる。老子の出生の話は、道教が仏教の理論体系を吸収して自らの理論体系を作りあげるときに、釈迦如来の出生を模倣した。それは二教の宗主の優劣論に取り込まれ、仏教と道教の論争の焦点の一つになる。もう一人の老子は道教という宗教に教祖として神格化された「太上老君」と呼ばれ、道教の最高神とみなされる者である。すなわち、もともと実在の人物である老子は、道教という宗教的な必要によって、宗教的な神へと変貌させられ、神秘的なものに作り上げられたのである。ここに見られるように、道家と道教は同じ老子を祖とするが、中国文化の中で、異なるものである。（こういう意味で、日本での、「道士とは道家の士」という解釈は的を射たものではない。「道士とは道教を修める人である」道家は老荘思想とも言われ、中国古代哲学思想の一流派であり、諸子百家の一つであり、儒家とともに二大学派をなす。その思想のキーワードは「道」、主張される基本思想は無為自然である。湯一介は次のように言う。

道教は前漢の半ばごろ（紀元前一〇〇年ごろ）生じたが、それが正式的な組織として建立されたのは、前漢末期（紀前〇一―八年頃）に中国に伝えられた仏教の影響によるものだといわれる。^①

その宗教理論は、老子の思想と古代中国の鬼神思想と陰陽五行思想の合流である。道教が求めるのは「肉体成仙」、「不老不死」である。「道教以氣為宗」⁸⁾。道教思想のキーワードは「氣」である。「精、氣、神三合一而成神仙（精、氣、神は、三者合一して神仙になる）」⁹⁾という。

道教は老子を宗祖にするが、老子の思想をそのまま受け止めるのではなく、宗教的な理論根拠を作るために老子思想を利用し、道教の立場に立って『老子』を道教的に改造する。「(道) 在天地外、入在天地間、聚形為太上老君」¹⁰⁾と、道教は、老子を神格化すると同時に老子の「道」をも人格化し、さらに神格化した。

もともと、固定の組織形式などがなかった道教は、まとまった組織、教義、修行方法などを持っている仏教に刺激され、影響されて、組織化され、理論体系が作り上げられたといえるが、他の意味で、道教は中国に入り込んできた外来民族の宗教である仏教に対抗するために急速に体系化を迫られたといえる。道教は仏教に刺激され発展し、壮大化すると同時に、仏教に対するライバル意識も次第に強くなっていく。そこから延々と仏教と道教の論争が展開されていくのである。その論争は、後に、権力闘争や民族の矛盾に関わり、支配権力の参与とするところとなる。

支配権力の意向が組織の存亡につながるため、仏教と道教の論争は、皇帝の支持を得るための競い合いを強いられる。それによって、勝つか負けるか、社会地位や経済的な利益など現世利益、生死に直結するので、論争はますます功利的、世俗的な色を帯びてくる。最初は理性的な論争

であったが、状況が厳しさを増すにつれ、漫罵、人身攻撃、さらに言葉を選ばずに相手の宗祖を貶し、誇るようになっていった。

唐の時代は両教の論争の山場だったとも言える。唐王朝は①儒教、②道教、③仏教という順位をさだめると同時に、三教を同時に温存する政策をとったのでとりわけ三教が競う局面が生じた。その中で儒教は伝統的な支配思想として動じない座を占めるので、道教も仏教もできるだけ儒教との衝突を避けていたが、道教と仏教の上下の競争が激化していった。そして、道教の主張は、自らの教の利益を守ると同時に、外来宗教から本土の文化規範を守り、封建王朝の国家利益を維持する意味合いを持っていくので、儒教を信奉する知識人や支配権力の支持を得て、優位に立つことになる。唐の太宗は六三七年、道教を仏教の上に置く詔を下した。仏教勢力は激しく対抗したが、皇帝の意向を変えることができず、「道先仏次」の順位が定められた。さらに、唐の高祖は老子の李姓を唐室の李姓に結びつけ、老子を唐室の祖とする説を採用したため、道教を特別に崇拝するようになった。そのため、道教と仏教の競争の中で、優位に立つ道教は、宮廷の勢威を利用して、いっそう仏教を脅かし、仏教をつぶそうとする。

道教と権力の支持を競い、具体的に言えば、「道先仏次」の順位を「仏先道次」の順位に変えるため、仏教が必死に対抗したが、それは困難を極める。この争いの最先端に立っていたのが法琳なのである。

二 『教行信証』の特別な訓読の——「諂曲」→「諂典」

前述のような時代背景のもとで著され、強い攻撃性と対立感情を帯びた『弁正論』を無理に親鸞の代言として受け止める必要はないと思う。

『教行信証』における『弁正論』の引用が、他の經典の引用と異なる点は、読み替えられるところが多かったところである。つまり、引用した文を独自の返り点と振り仮名のつけ方や句点の付け方などによって読み替える。読み替えた文は、まったく違う意味合いになり、あるいは違う方向に文脈転換される。これは、引用された法琳の言文にも、親鸞に読み替えられる引用文にも、理解の困難さをもたらすことになる。

『弁正論』の内容は、私たちが現代の感覚で読むと荒唐無稽としか思えないようなことが書いてあります。なぜ法琳が命かけてこのような議論をしなければならなかったのか、理解に苦しみます。(中略) この右か左かということへのこだわりはどういう意味があるか、正直なところよくわかりません¹¹⁾。

具体的な引用を見ていくことにしたい。『教行信証』化身土巻に引用されたのは、全八巻の『弁正論』の中の第六巻(十喻篇第五、答傳道士十異、九箴篇第六、氣為道本篇第七)、第七巻(信毀交道篇第八、品藻衆書篇第九)、第八巻(出道偽謬篇第十)の内容である。¹²⁾

最初に引用された「十喻篇」(内十喻で傳道士の外十異に答え)の中の第七喻の内容を見よう。

外七異曰。老君初生周代、晚適流沙、不測始終、莫知方所。釈迦生於西国、終彼提河、弟子捉胸、群胡大叫。

内七喻曰。老子生於頼郷、葬於槐里、詳乎秦佚之弔、責在遁天之形。瞿曇出彼王宮、隱慈鵠樹。伝乎漢明之世、秘在蘭台之書。開士曰。莊子内篇云。老聃死秦佚弔焉、三号而出。弟子怪問、非夫子之徒歟。秦佚曰。向吾人見少者、哭之如哭其父、老者哭之如哭其子。古者謂之遁天之形。始以為其人也、而今非也。遁者隱也、天者免縛也、形者身也。言、始以老子為免縛(隱)形之仙、今則非也。嗟其諂典取人之情、故不免死、非我友。乃至¹³⁾

この引用は「十喻篇」の第七喻の内容である。内七喻で傳道士の外七異に答える内容であるが、仏教と道教のもっとも根本的分岐点「老君垂訓、開不生不滅之長生、釈迦設教、示不滅不生之永滅」(『弁正論』「十喻篇」の第二)という生死の問題である。

傳道士の論は、釈迦が死んだ時期があるのに対して、老子の死ぬ時間がわからないとのことである。

法琳は、『莊子・内篇』の内容を引いて老子の死の時間があると示すところが『莊子・内篇』の内容を引用しているとはいへ、実は忠実な引

用ではない。『莊子・内篇』の原文は次のようである。

老聃死。秦佚弔之、三号而出。弟子曰、非夫子之友邪。曰、然。然則弔焉若此可乎。曰、然。始也吾以為其人也。而今非也。向吾入也弔焉、有老者哭之、如哭其子、少者哭之、如哭其母。彼其所以會之、必有不蘄言而言、不蘄哭而哭。是遁天倍情、忘其所受、古者謂之遁天之刑。適來、夫子時也。適去、夫子順也。安時而處順、哀樂不能入也。¹⁴

〔訓読〕

老聃死す。秦佚之を弔し、三たび号して出づ。弟子曰く、非夫子之友邪。曰く、然り、と。然らば則ち焉を弔すること此の若くにして可ならんか、と。曰く、然り。始め、吾以て其の人と為せり。而るに今は非なり。向に吾入りて焉を弔するに、老者之を哭すること其の子を哭するが如く、少者之を哭すること其の母を哭するが如きあり。彼其の之に會する所以、必ず言ふを蘄めずして言ひ、哭するを蘄めずして哭する者有り。是れ天を遁れ、情に倍き、其の受くる所を忘るるなり。古者之を天を遁るる刑と謂へり。適々來るは、夫子時なるなり。適々去るは、夫子順なるなり。時に安んじて順に處らば、哀樂入る能はざるなり。¹⁵

『教行信証』における『弁正論』の引用と法琳の人生

原文は、老子を弔問する人への批判であり、老子を先生と呼び、まったく老子を貶す意味はない。しかし、法琳は、「刑」という文字を「形」に変え、(中国語で)「刑」と「形」の発音が同じである)語順を前後転倒したうえ、「遁者隱也。天者免縛也。形者身也。言始以老子為免縛形之仙、今則非也。嗟其詔曲取人之情、故不免死。非我友」という原文にない言葉を入れる。見ての通り、論理的に違う方向へと文脈を変えた。つまり、法琳は老子の人格を貶すために莊子の文の内容を改竄したのである。

親鸞の引用文に注目すべき個所があることは、すでに先学指摘されている。引文の中の「嗟其詔曲取人之情」という文は法琳の原文では、「嗟其詔曲取人之情」のである。つまり、法琳の文の中の「曲」が親鸞の引用文には「典」という文字になっている。また「典」の右に「テン」、左に「フミ」の訓が付けてある。この点についてはこれまでに次のような受け止めがある。

- ①「詔典」は原文には「詔曲」とあり、「典」は「曲」の写誤。したがって「詔曲」として解釈しておいた。¹⁶
- ②「典」は「曲」の写し間違いです。¹⁷
- ③その詔曲して人の情を取る。¹⁸

つまり「曲」が「典」になることを写し間違いとして受け止めている。

それに対して、次のような指摘もある。

わざわざ左右に訓を付けていることから考えて、これはかなり意図的な訓み換えだと判断してもいいのではないか¹⁹⁾

この指摘を踏まえてさらに追及してみよう。「詔曲」の「詔」の意味は、わざとへりくだって言葉を使って相手を穴に落とすことであり、「曲」は自分の意志を曲げることである。すなわち、「詔曲」は一つの言葉であり、個人の人格貶して評価する用語である。法琳はそれを使って老子の人格を貶すのである。親鸞がつかった「詔典」は一つの言葉ではなく、「詔う典」という意味合いになる。この一字の変更に親鸞の立場がうかがえる。親鸞は法琳の老子への人格の侮辱に共鳴しない。あるいは関心がないと考えられる。親鸞の矛の標的は「文」であり、「典」である。はっきり言えば、それは「不老不死」、「神仙思想」を強調する道士の文章であり、その文章の理論根拠である道教の経典なのである。つまり、もともと法琳が老子という人間を標的にする矛の方向を、傳道士の「十異」の文へと、さらにその文の根拠になる道教の経典という理論体系へと向かわせる。この一字の変更によって、個人的な人身攻撃的な老子批判を道教の思想・理論体系に対する批判へと転換して、批判のレベルが高められたといえよう。

三 『教行信証』の特別な訓読の二——『論語』の読みかえ

このような親鸞の立場は、『教行信証』化身土巻の後で引用される孔子の『論語』の読み方にもうかがえる。

季路問わく、鬼神に事へむかと。子曰く「事ふること能ず。人焉能く鬼神に事へむや」と²⁰⁾

親鸞の引用の意味に合わせるならば、漢文の句点の付け方が変わる。次のようである。

季路問、事鬼神。子曰、未能事。人、焉能事鬼神。

孔子の原文は次のようである。

季路問事鬼神。子曰、未能事人、焉能事鬼神。²¹⁾

〔訓読〕

季路、鬼神に事うることを問う。子曰く、未だ人に事うること能わず、焉くんぞ能く鬼に事えん²²⁾

意味は、次のようである。季路が孔子にどのように鬼神に事えるかと質問したところ、孔子が「人間にさえ十分に事えることができないのに、どうして鬼神に事えることができようか」と答える。

親鸞の読み替えについて、先学の研究が数多くある。例えば、藤場俊基『親鸞の教行信証を読み解くⅤ』には次のようにある。

親鸞はほんのちょっとよみ方を変えただけで、がらりと意味を変えてしまいます。まず季路の問を「鬼神二事ふたへムカト」と訓んでいゝる。助動詞の「ム」には、適当・当然・勧誘・遠回しの命令、「すべきだろう。したらどうだろう」という意味があります。それが疑問形になる場合は、「すべきか。したらどうだろう」というように相手の承諾や同意を求める意味になります。ですから親鸞は、季路が「鬼神に事えるべきでしょうか」あるいは「鬼神に事えてもよろしいでしょうか」と尋ねた形にしたわけです。

それに対して親鸞は（中略）「そうすることは適切ではない」という遠回しの禁止の意味になります。そして最後に（中略）「人はどうして鬼神などに事えるべきであろうか。いやすべきではない」といゝう。かなり強い禁止の意味になります。

この指摘を踏まえてさらに深く受け止めていこう。もともと、孔子の言葉には、まず人間をよく仕える。鬼神はその後のことだといゝい、鬼神

『教行信証』における『弁正論』の引用と法琳の人生

に使えることがより難しいというニュアンスがある。ここに鬼神が人間以上の力をもつのは常識的な人間心理を自然に流露している。こういう常識的な心理からこそ、鬼神を恐れる、あるいは鬼神崇拜などの心理を生じてくる。それは鬼神を事える心理的な根源だとも言えるであろう。親鸞の鬼神の受け止め方が常識的な心理を覆す。『教行信証』において、鬼神の言葉は化身土巻にしか出ていない。化身土巻には、鬼神の言葉が合わせて、一三回も出ている。さまざまな経典から引いた言葉であるが、親鸞の論理性によってまとめられている。親鸞の鬼神観をまとめて言え、次のようである。

- ①鬼神も煩惱具足の衆生の一つである。
- ②人は現世の吉凶禍福に執着するので、鬼神を祭る。このような鬼神観は仏教を信奉しながら現世の吉凶禍福にとらわれて鬼神をあがめる当時の道俗の姿勢への親鸞の悲嘆だと考えられるが、さらに言えば、それは人間の深層心理に根付いた吉凶禍福にこだわる普遍的な常識心理に発した反措定の矢でもあると思う。
- ③鬼神も佛の教化によって、変えるものである。
- ④信心を得る者は鬼神に敬服される。

つまり、本願に出会い、信心を得る人は、鬼神に鬼神おそれられ、敬服されるので、逆に鬼神を恐れたり、事えたりする必要はない。すなわ

ち、親鸞においては、人間と鬼神の關係は、仕えあうようなものではない。い。

この論語の引用の仕方には、親鸞の鬼神觀がうかがえるだけではなく、親鸞の人間觀もうかがえると思う。「人に事うる」という文を「人はどうして鬼神に事えるべきか」と、「人」という言葉を対象語から主語に変更されたことには、「人」という言葉に込められた重い思いがうかがえる。これについて「人の独立」、「鬼神からの解放」ということが平野修『鬼神からの解放』²³⁾により指摘されるが、親鸞の鬼神觀は鬼神をも絶対平等の目線で見ているのである。親鸞の鬼神觀は、人間と自然、人間を取り巻く環境との關係、人間と他の命の關係においてより次的に高い境界を示していると考えられる。

親鸞においての鬼神は恐れるものではないが、対立するものでもない。否定もせず、見下しもせず、人間と同じように本願の光に照らされる存在として受け止める。ここには、すべての生き物を絶対平等に受け入れる本願の円融一如の世界があるのではないか。

以上の追求を踏まえて、「事ふること能（あたわ）ず。人焉（いづくん）ぞ能く鬼神に事へむや」という孔子の答えを新たに受け止めるべきだと思ふ。助動詞の「ム」には、藤場氏に指摘される「適當・当然・勧誘・遠回しの命令」の以外に、意志、意向をも表す、「不能」は漢文に強い否定の意志を表すときにも使われる。であるから、次のように訳すことが可能である。「事えない。人は、なぜ鬼神を事えるか」と、反問

の口調で、発した常識的な鬼神觀に揺さぶりをかける強い反措定の矢だと思える。

以上のこの『論語』の引用の仕方がうかがえるように、親鸞の読み替えには、深く読解する可能性を秘めているのである。

四 『教行信証』の特別な訓読の三

——巨孝↓臣孝・不匱（不遺）↓富貴

次は、「十喻篇」（内十喻で傳道士の外十異に答え）の中の第十喻の内容を見よう。

外論曰。老君作範、唯孝唯忠、救世度人、極慈極愛、是以声教永伝、百王不改、玄風長被、万古無差。所以治国治家、常然、措式。釈教棄義棄親、不仁不孝。闍王殺父翻說無罪、調達射兄無問得罪。以此導凡、更為長惡。用斯範世、何能生善。此逆順之異十也。

内諭曰。義乃道德所卑、礼生忠信之薄。瑣仁譏於匹婦、大孝存乎不匱。然対凶歌笑、乖中夏之容、臨喪扣盆、非華俗之訓。〈原壤母死騎棺而歌。孔子時助祭弗譏。子桑死子貢弔四子相視而笑。莊子妻死扣盆而歌也〉故教之以孝、所以敬天下之為人父也。教之以忠、敬天下之為人君也。化周万国乃明辟之至仁形于四海実聖王之臣孝。²⁴⁾

道士は、老子は唯孝であり、唯忠であり、世を救い、人を度し、慈愛が極まり、その教えは永く伝わる。百代の王はこれを改めない。万古通して変わることはない。国を治める、家を治める格式であるのに対して、釈迦は義を捨て、親を捨て、不仁であり、不義であると主張する。例として、王舎城の悲劇をあげる。その中で、父を殺した阿闍世王に無罪と説き、弓で兄（釈迦牟尼）を射る提婆達多は、無間地獄に陥る罪を得たという。つまり、仏教の論理が罪と罰の釣り合いが取れないものだとして、教を非難するのである。

王舎城の悲劇の中で阿闍世王が父殺しという五逆の罪を犯し、そのため無間地獄に陥る罪を得たが、縁によって救われ、無罪になる過程に、仏教の最も大切な教えが据えられているのであるが（親鸞は『教行信証』の総序にこの大切な教えを強調するために、この例を挙げたのである）、道士はその肝心な過程を省略して、短絡的に因と果を結び、仏教を貶すのである。

法琳がこの仏教の教えを理解するならば、真実の教えの立場に立ち、はっきり道士の論を論破することができるはずであった。そうすると、道士の論を破ると同時に、仏教の教えを立てることになったであろう。ところが、法琳がそうすることができなかった。彼は道士の矛盾を避けて、ひたすら「仁」と「孝」についての論を展開していく。

法琳文の引用にいくつかの読みかえる箇所がある。

〔親鸞の引用〕

義乃道德所卑、禮生忠信之薄。瑣仁譏於匹婦、大孝在乎不遺。
（中略）故教之以孝、所以敬天下之為人父也。教之以忠、敬天下之為人君也。
（中略）化周萬國、乃明辟之至。仁形於四海、實聖王之臣孝。²⁵

〔法琳の原文〕

義乃道德所卑。禮生忠信之薄。瑣仁譏於匹婦。大孝在乎不匱。
（中略）故教之以孝、所以敬天下之為人父也。教之以忠。敬天下之為人君也。
（中略）化周萬國。乃明辟之至仁。刑於四海。實聖王之巨孝。²⁶

まずは法琳の文の意味を考察してみよう。これについて藤場俊基『親鸞の教行信証を読み解くV』は次のように指摘する。

この文言の下敷きになっている典故は老荘思想の根本聖典「老子」の中にあります。（中略）法琳は、道教側に反論するに際し、相手側の聖典であるはずの書物を根拠として用いているわけです。

氏が指摘したとおりに、法琳の言文が『老子』の言葉を使っている。しかし、よく読めば、『老子』の中のもっとも肝心な内容が法琳の文書

では省略されることが分かる。法琳に用いられた『老子』はそのままの『老子』ではなく、法琳の都合によって裁断された『老子』である。では、法琳に用いられた文は『老子』の原文を見よう。『老子』「上篇」第十八章に次のようにある。

大道廢道廢有仁義、知恵出有大偽。六親不和有孝慈、国家昏乱有忠臣。

〔訓読〕

大道廢れて仁義有り、知恵出でて大偽有り。六親和せずして孝慈有り、国家昏乱して忠臣有り。²⁷⁾

老子は、「道」を永遠不変、絶対、自然（じねん）、無限という一極に置き、その対極に仁・義・知・孝・忠という儒教倫理道德を置き位置づけた。ここで、老子は儒教思想を意識して、明白にそれに対立する立場を示している。つまり、老子においては、儒教の理道德が無徳という現実に応じて生じるものであり、社会秩序を維持するために、無徳である人間を拘束するために人作ったものである。それらを移り変わり、相対的な、人為的な、偽善なものとして一括して批判的にし、根底から否定する。

法琳は老子に一括して批判的にされた儒教倫理道德のなかから「義」。

「禮」だけを出して批判的にし、「孝」に「聖王之巨孝」と「聖王」という連体修飾語を加え、「孝」を皇帝のものとして大げさに評価する。また、老子が「道」を無条件に肯定すると同時に、儒教倫理道德の核心である「仁」を無条件に批判するのたして、法琳は、「瑣仁」と「明辟之至仁」を対極の両極に置き、「仁」をも皇帝のものとして「至高」と最大級の評価を与えた。ここで特に注目したいのは、「瑣仁譏於匹婦（卑近な仁は世俗的な女に議論されるものである。）」の「瑣仁」と「明辟之至仁（明哲な君主の至極な仁）」の「至仁」という「仁」の連体修飾語の使い方なのである。連体修飾語の使いによって「仁」への批判が条件づけられることになる。したがって、批判の標的が「瑣仁」（卑近、高尚ではない仁）であり、「仁」そのものではない。さらに皇帝の「至仁」と、「仁」に「至極」という意味の「至」という連体修飾語の使いによって、皇帝の「仁」を無上、最高と、極端なほどまで肯定することになる。このようにして、法琳の文には、皇帝の「仁」が至高無上という超えられないものになってしまう。

この「仁」についての文を親鸞が次のようによみかえる。

化、万国に周し、すなわち明辟の至れるなり。仁、四海に形る、
実に聖王の臣孝なり。²⁸⁾

この特別な訓読と読み替えによって、もともと「至」という連体修飾

語で「仁」を修飾するという「至仁」の表現は、親鸞の文の中で、「至」と「仁」が分離される。「至」と「仁」、セットした修飾語と被修飾語という関係が解体される。このようにして、法琳に無上、最高という頂点に置かれた皇帝の「仁」を頂点から移し離す。その「仁」を超える可能性を残し、その存在する空間が空けられることになる。

また、「形」と「刑」についてである。「四海に刑する」。その形という字は刑罰の刑が正しい。「四海に刑するは、実は聖王巨孝なり」と福永光司氏に指摘されるが、実は、経典においては、文章の中で「刑」であるが、「刑」↓「形」という注を入れているのである。刑（のり）というのは規範となる枠、典型の型と同じ。動詞の場合では、枠の外に出ないようによく取り締まる。法琳が皇帝の「孝」を四海に広げて倫理道德の規範にすることを強調する。親鸞は「刑」と「形」の間に、「形」を選び、「四海に形る」と、皇帝の道德を形のあるものというレベルに限定する意味合いになる。

法琳は『老子』を根拠にしているようにみえるが、その『老子』は儒教思想に移植された『老子』である。法琳は『老子』の文言の言葉を『礼記』の文に取り込む。『礼記』の「祭義第二十四」に次のような文がある。

孝有三。小孝用力、中孝用勞、大孝不匱。思慈愛忘勞、可謂用力矣。尊仁安義、可謂中孝用勞矣。博施備物、可謂不匱矣。²⁹

『教行信証』における『弁正論』の引用と法琳の人生

〔訓読〕

孝に三有り。小孝は力を用ひ、中孝は勞を用ひ、大孝は匱しからず。慈愛を思ひて、勞を忘るるは、力を用ふと謂ふ可し。仁を尊び義に安ずるは、勞を用ふと謂ふ可し。博く施して物を備ふるは、匱しからず。と謂ふ可し。³⁰

『礼記』は孝を小・中・大と、三つのレベルに分け、大孝は不匱という。すなわち、「大孝」がもっとも高いレベルの「孝」だということ。ここでの「大孝不匱」の意味は、わが父母に対して孝行を施すのみならず、豊かに無限な広がる孝行である。そのような「大孝」は遍在して、尽きることがない。「大孝」は「仁・義・礼・智・信」という倫理道德を踏まえて提出されたより高いレベルの儒教道德観である。

法琳は、「移花接木」（花を移植したり、木を接いだりする）という形で、『老子』の木の「花」（言葉）を『礼記』の木の根幹（思想主張）移す。「似是而非」（似ているようであるが、そうではない）と言えるような、言葉を見れば、『老子』のものであるが、実際に主張された思想は『礼記』のものである。

『弁正論』の「故教之以孝、所以敬天下之為人父也。教之以忠。敬天下之為人君也」という文の意味は、人民に孝行を教え、それを以て、天下のすべての人の父を敬い、忠を教え、天下のすべての人の君主を敬うとのことである。つまり、法琳が『礼記』の立場に立って、「博思備物、

可謂不匱矣」と「大孝不匱」を肯定し、人民に孝行を教え、それを以て、天下のすべての人の父を敬うと主張しながら、皇帝を賛美する意味が行間に流露している。

ここにおいて傳道士の外十異に反論する根拠になる法琳の主張は、老子と儒敎思想の間にねじれているのである。法琳は「義・礼」という儒敎倫理道德を批判するが、忠・孝・仁を批判しないのである。法琳は、根本的には中国の支配思想である儒敎の立場に立っているといえよう。このような法琳の文の意味において訓読するならば、次のようである。

義はすなわち道德に卑しむところ、礼は忠信の薄きを生ず。瑣仁は匹婦孔子の『論語』「憲問第十四」の十九の文の中に、「豈若匹夫匹婦之爲諒也」という言葉があり、匹婦とは普通の女、所に足らない女を意味する。に譏れる。大孝は匱しからざるに存す。(中略)
 かるがゆえに之に教うるに孝をもてするは、天下の人の父たるものを敬する所以なり。之に教うるに忠をもてするは、天下の人の君たるものを敬する所以なり。化、万国に周きは、すなわち明辟の至仁なり。四海に形る、実に聖王の巨孝なり。

このように訓読すればこそ、法琳の文脈が前後の意味は一貫する。しかし、親鸞はこの文を次のように訓読する。

義はすなわち道德の卑しうするところ、礼は忠信の薄きより生ず。瑣仁、匹婦を譏り、大孝は不遺(ふき)を存す。かるがゆえにこれを教うるに孝をもってす、天下の人父たるを敬する所以なり。これを教うるに忠をもってす、天下の人君たるを敬する所以なり。化、万国に周し、すなわち明辟の至れるなり。仁、四海に形る、実に聖王の巨孝なり。⁽⁴¹⁾

親鸞の特別な訓読と読み替えによって、文脈がまったく異なる論理的な展開になるのである。法琳の主張と異なる方向へと読者を導いていくことになる。

いくつかの注目すべき読み替えの箇所をみていこう。
 一つ目は、「巨孝」・「臣孝」というところである。法琳の原文では、「巨孝」であり、親鸞の真跡では、「臣孝」である。聖典には「巨孝」と書いている。「巨孝」が「臣孝」になっていることについては、今までの研究によって次のように指摘されている。

①「四海に刑する」。その形という字は刑罰の刑が正しい。「四海に刑するは、実は聖王の巨孝なり。「臣」という字になっているのは、誤写である。⁽⁴²⁾

②「臣孝」は原文には「巨孝」となる。写誤であろう。⁽⁴³⁾

③まことに聖王の巨孝なり。⁽⁴⁴⁾

④ 実に聖王の巨孝なり。³⁵⁾

⑤ 聖王の臣が忠孝を尽くすからに他ならない。³⁶⁾

⑥ 坂東本では「巨」ではなく、「臣」という字になっていまして、実に「聖王の臣、孝なり」と訓むべき加点が付いている。³⁷⁾

大体は「巨孝」が「臣孝」になっていること誤写として受け止めていい。⑤と⑥は、「臣孝」として受け止めている。これらの研究代替を踏まえて考えよう。親鸞がわざわざ「しん」という返り点を付けているところから考えれば、誤写だとは考えられない。この一字の変更によって次元的に違う意味合いをもたらし、法琳に「巨大」化された皇帝の「巨孝」は「臣孝」という君臣関係の枠に収められることになる。

二つ目は、「富貴」と「不匱」である。まずは、「不匱」に「フキ」という返り点を付けた所について考察してみる。「不匱」はもともと一つの言葉ではなく、匱しという形容詞に「不」という否定の助動詞を付け、「匱しからず」と訓読すべきである。しかし、親鸞の振り仮名のつけ方によれば、「不匱」(フキ)は一つの言葉になる。これについて、今まで次のような受け止め方がある。

- ① 大孝は金持ちを温存する。³⁸⁾
- ② 大きな仁慈は富貴を求めるためのものである。³⁹⁾
- ③ 大孝は富貴のものである。⁴⁰⁾

『教行信証』における『弁正論』の引用と法琳の人生

これらの解釈に見られるように、親鸞の振り仮名の付け方は、法琳によって「不匱」と、無限大までに昇格された「大孝」という言葉の意味合いを世間の利益「富貴」に格下げたのである。もともと「富貴」とは全然つながりのない「大孝不匱」の「不匱」という言葉であるが、親鸞の振り仮名の付け方によって、日本人の感覚の中に、「富貴」という意味合いが生じてくる。このようにして、大孝と富貴がつながってくる。こうして、親鸞の読み方は無理にするところがあるので、読みづらい文脈になり、理解の困難さをもたらしたが、意味的には文脈の方向を転換させた。解釈者がそこに「理解に苦しい」と嘆きながら、親鸞が期待する方向へと、多岐の解釈を施した。

もう一つ注目したいところは、「不匱」という言葉は、親鸞の実筆においては、「不遺」になるところです。經典の法琳の原文においては、「不遺」となるが、それは注で、錯誤として「不匱」に訂正された。しかし親鸞が引用するとき、実筆で、丁寧な「不遺」と書いた。そこに、「ふき」という送り仮名と「不遺」という不一致になる。すなわち両者の間に、ずれが生じる。従来、二者択一の受け止め方で、「ふき」というに振り仮名を根拠にして、文字の「不遺」を誤写として「不匱」に訂正された。私は、このずれているところには、親鸞の重い思いが込められていると思う。「大孝不匱」の「匱」は乏しい。中が空っぽになっているさま。語源の意味は、中空の大きな箱である。□で、周囲を囲んで中空になった箱である。「不匱」とは、内実が豊か、尽きることがな

い。「不匱」と「不遺」は反対語になっている。「不匱」は尽きないという意味合いになる。永遠に残るという意味合いを持っている。「不遺」は残らないという意味合いである。親鸞は日本語の音声と文字の特徴を生かし、「不匱」の音声効果と、「不遺」という文字がもっている意味を同時に使い、重層的なメッセージを伝えることになる(二者は二者択一の関係ではない)。聴覚に、「大孝」を世間の利益「富貴」という意味合いを伝え、視覚に「不遺」(残らない)という文字の意味合いを伝え、「大孝」を仏教の無常観に収め、その移り変わる本質を示しているのである。すなわち、「大孝」悪いものではないが、あくまでも人間の計らいで作った倫理道德であり、人間同士の関係の中のものである。それは定かなものではない。縁によって生じ、縁によって移り変わり、縁によって消えていくものである。法琳が大袈裟に褒めるほどのものではないということである。

このようにして、親鸞は法琳の文章を引用しながら、法琳に高く大きく評価された「孝」と「仁」を人間の計らいのレベルに引き下ろし、「孝」と「仁」の本質と限界を指摘されることになる。

この訓読は法琳の原文の意味とは大きくずれている。厳格な漢文の翻訳の視点から見れば、文法的な過ちが多い。ところが、なぜ、あえて漢文の翻訳に守るべき基準である文法的な過ちを犯してこのように読みかえるのか。親鸞にはより大きな、大切な基準があるからである。(これについて後で詳しく論じる)

「自然」といふは、「自」はおのづからといふ、行者のはからひに
あらず、然といふは、からしむといふことばなり。からしむと
いふは、行者のはからひにあらず、如来のちかひにてあるがゆゑに
法爾といふ。「法爾」といふは、この如来の御ちかひなるがゆゑに、
しからしむるを法爾といふなり。法爾はこの御ちかひなりけるゆゑ
に、およそ行者のはからひのなきをもつて、この法の徳のゆゑにし
からしむといふなり。すべて、ひとのはじめてはからはざるなり。
このゆゑに、義なきを義とすとしるべしとなり。「自然」といふは、
もとよりしからしむるといふことばなり。⁽¹⁾

この文の中、「義なきを義とす」という言葉には親鸞の読み替えの基準があると思う。前半の「義なき」の「義」は人間の計らいのレベルの「義」を意味する。この「義」は、人間の計らいでの意味、二元対立的な思考による意味付ける義である。このレベルの義は、限界があり、形のあるものである。後半の「義とす」の「義」は、そういう二元対立的な心理の構造を超える如来の知恵の働きのレベルの「義」である。この義は、無形、無限、永遠、普遍である。親鸞の読み替えは、無形、無限、永遠、普遍である如来の知恵の働きに照らして、見えてくる人間の計らいのレベルの義の本質を示しているのである。

これこそ、『教行信証』化身土巻における『弁正論』の読み替えの基準であり、引用された法琳の文を貫く赤い糸であるといえよう。

五 難解な矛盾を孕んだ法琳の人生

ここで法琳という人間について言っておかなければならないことがある。法琳が時代の渦に巻き込まれ、波に乗り、仏教と道教の論争の最前線に押し出され、仏教側の代表として、仏教を守る立場に立たされたが、正確な仏教理論を身につけていなかったのは事実だとのことである。仏教の經典の中で、法琳が特に精通した「三論経」は、得意下深く中国の伝統文化の中に浸った法琳は心身ともに中国での支配思想である儒教に染められた。彼は仏教の本質をよく理解していないようである。反論に使われる武器は、中国の伝統文化の中から随意に拾ってくるものであるが、その根底に据えられたのは儒教思想である。

こういう法琳なのに、なぜ、親鸞が『教行信証』に執拗に『弁正論』を引用しているのか。親鸞が法琳に引かれているところがあつたのではなにか。深刻な人間存在の矛盾を抱えている法琳の人生に親鸞の本心を探ってみよう。

『続高僧伝』によれば、法琳は幼少時代に出家して、「博研儒釋百家之学、特精三論（龍樹著）⁽¹²⁾」。二十三才「昼則承侮仏経。夜則吟覽俗典」と、青溪山で隱居生活を送る。二十九才「着黄巾道服」、道教に入った。「琳素通莊老談吐清奇。道俗服其精華」「風韻閑雅韜德潜形」と言われ、法琳は老莊思想を精通し、気品があるので道教の人にも、世間の人にも敬服されていた。その後、法琳はあらためて仏門に入る。それはちょうど

『教行信証』における『弁正論』の引用と法琳の人生

仏教と道教の激しい論争の時期である。法琳はその論争に巻き込まれ、仏教側の先鋒になり、仏教が勝ち残るために、必死に戦った。

論争の目的は社会地位と権力の確立にあつたとすでに先学が指摘している⁽¹³⁾。

唐の高祖（五六六―六三五）の時代、道士傅奕は富国利民の策として、廢仏をすべき十一条の意見を上書した。

至武徳四年、有太史令傅奕先是黃巾深忌佛法 上廢法事者十有一
条云釋經誕言妖事隱。損國破家未聞益世。請胡佛邪教退還天竺。

凡是沙門放歸桑梓。則家國昌大、李孔之教行焉⁽¹⁴⁾。

高祖はこの意見に動かされ、沙汰仏教の詔を下そうとした。こうした状況下で、法琳は「破邪論」を打ち立てた。道教の排仏の提案が繰り返して提出され、法琳を始めとする仏教側は必死に抵抗したが、徴兵などの政治問題も絡み合い、支配権力の利益を守るため、とうとう高祖は道士の意見を受け入れ、沙汰仏教の詔を下した。高祖の詔は政権の交代のため、実行されなかったが、「遂得釈門重敵琳寔其功⁽¹⁵⁾」とあり、法琳の努力も甲斐があるようである。高祖の代わりに即位した唐太宗は道教を大事にしながら仏教をも温存した。その時、道士李仲卿が『十異九迷論』、劉進喜が『顕正論』を発表して、仏教を貶す。これに対して、法琳が『弁正論』八巻を発表し、仏教と道教を比較し、優劣を論じたのである。

法琳は太宗に信頼を得て、太宗によって作られた龍田寺の住職に任命された。一二年間、皇帝の傘の下で、「従容山服詠歌林野」という優雅な暮らしを送る。六三九年、道士秦世英が法琳を嫉妬し、法琳の『弁正論』に皇室を誇り、皇帝の祖先である老子を貶す箇所があると、太宗に讒言した。太宗は『弁正論』を読むと、その中にたしかに「欺君調上之罪」（不敬罪）に問われるような箇所がいくつもある。それが太宗の逆鱗に触れた。太宗は激怒した。枷をはめられた法琳が弁解すると、太宗は「お前は『弁証論』に、観音様を念ずる者は刃に臨んでも傷をつけずと書いた（『弁正論』「信毀交報篇」の内容）。今、お前を死刑に処す。ただし、七日の猶予をあたえよう。七日間観音様を称えてみよ。七日の後、処刑する。その時お前の身をもって刃を試してみよう。お前が書いたものが真実かどうか証明されるだろう」といって、法琳を監獄に入れた。監獄に入れられた法琳は「外纏桎梏内迫刑期。水火交懷。仰訴無路」と、どうすることもできず、七日間を過ごした。七日目に、処刑の前に、皇帝に「観音様を唱えたか」と聞かれると、法琳は「七日の間、ひたすら陛下だけを念じました」と答えた。「なぜか」と聞かれた法琳は皇帝の威徳を讃え、褒める言葉を尽くして、最後に「陛下の高徳は菩薩と同じ、陛下はすなわち観音様です」と言った。その法琳の話に、太宗は心を和らげて、死刑を流罪に変更した。法琳は流罪地に行く道中において病にかかり、死した。六十九才だった。⁴⁷ 優雅、従容と生き、仏法を守るために傲然と戦い、人々に敬愛された法琳からすれば、この最後の出来

事は、残念な最期だとしか言いようがない。

『続高僧伝』で法琳の護法の功を称賛するため、その最期についての描写は、「神思飄勇横逸胸懷。歛慶相尋頓忘死畏」など褒美の言葉を付け、話の内容も護法の意味で割引かれ、潤色されたようであるが、それにしても、法琳の言葉の内容を具体的に読んでみると、阿諛と受け止めるを得ない。まさに老子を貶すために法琳に使われる「詔曲」という言葉にこの時の法琳の姿は最もふさわしいと思えてならない。酸味をも味わえるこの滑稽な寸劇には、優雅、従容として生き、仏法を守るために堂々と戦い、みんなに敬愛された姿と、最後に皇帝を媚びる「詔曲」の姿、一人の法琳の二つの姿は強烈なコントラストになっている。そこに、「政治と宗教のからみ、王法と仏法の兼ね合いの難しさ」があり、支配権力を前にして、個人的な努力の無力さが感じられるが、ここにはより深刻な実存的な人間存在の矛盾があると思う。

法琳の人生に現れた強烈なコントラストは、最も深層的な、普遍的な難解の人生の矛盾を孕んでいるのではないか。世の中に生きている限り、誰であっても、自分を曲げずに、堂々と、信念を貫いていきたい。しかし、卑怯でなければ生きられない窮地を強いられる時、どうしたらよいのであろうか。厳しい二者択一の中に一つに迫られる。法琳と同じ時期の仏教徒である慧實が護法のため、あえて公然と皇帝に「不伏此理。万刃之下甘心受罪」と言い、最後まで妥協せずに、杖たたきの刑を受けた後なくなった。「万刃之下」におかれても屈せずに自己の主張を貫いた

慧實に比べると、「一刃の刑」の脅かしに、阿諛奉迎に一変した法琳が「委瑣卑微の代表」⁽⁴⁰⁾と非難されるのも理の通りであろう。

しかし、二者択一の中に「卑」と「亢」の一極を強いられた二人は、鳥瞰的な視点から見れば、いずれも、どうしようもない惨めな人間存在の姿ではないか。親鸞は（法難の体験を踏まえて）自分をも否、すべての一人の姿を法琳の惨めな最期の姿に重ねるところ感じたであろう。親鸞は流罪の刑を受け、僧籍を剥奪され、俗名を与えられたとき、愚禿と名乗った。「非僧非俗」という愚禿は親鸞がたどった僧と俗の二元対立を超える道だと、もはや先輩の研究に明らかにされるところである。私は単に僧と俗の二元対立だけではなく、そこに、さまざまな二元対立の狭間に苦しんでいる人間に示している一筋の救済の道、「白道」だといえる。

おわりに

親鸞は深刻な人生の矛盾を抱えながら、惨めな最期を迎えた法琳を高みから見下ろすのではなく、大いなる慈悲のまなざしの中に法琳を受け入れた。つまり、法琳を十九願に救われる、「化身土」に入る者としてみなしていると考えられる。ここにはまた、人間らしい法琳の悩みや苦しみを共感しながら、彼の戦いを護法の功績として認める親鸞の心情がうかがえる。親鸞に「濃墨重筆」と写された『弁正論』の文字の中に、

『教行信証』における『弁正論』の引用と法琳の人生

時代の嵐に巻き込まれ、命をかけて道教と仏教の論争に取り掛かり、二元対立の渦にもがいている煩惱具足の凡夫としての法琳の姿が見える。丁寧には正された言葉に法琳を、また、彼と同じような人生の矛盾を抱える人々を真実の道に導く親鸞の信心が働いている。

なぜ、親鸞が『弁正論』の文を執拗に引用するのかと疑問を感じる方がいるようである。親鸞は自然法爾の光に照らされながら、『弁正論』を読んだであろう。『教行信証』の中で他の經典の引用と異なり、引用された『弁正論』の文は、本来の法琳の文と大きくずれている。そのずれについて、何の説明もなく、空白として残されている。それは読解の困難さ、意味の定めにくさをもたすが、そこには、親鸞が直面した矛盾がうかがえる。それは、親鸞が出会った大いなる真実の無限性と、その真実を伝える言葉の意味の有限性との矛盾である。誠実に真実を伝えようとする親鸞は、いい加減な言葉で無理に表現しようとはせずに、空白として残した。その空白は意味再生産の場になり、無限な受け止める可能性を秘めている。親鸞の無意識をも含んで、親鸞自身の理性的な把握を超えた、生身の親鸞の全身心が出会った大いなる真実から、常に生み出してくる問いかけに答えて続けていくことは、私たちの課題でもあるし、また時代に課せられた使命でもあると思う。

註

- (1) 『真宗聖教全書』二宗祖部(大八木書店、一九四一年)二〇〇頁。
- (2) 山辺習学・赤沼智善『教行信証講義』(法藏館、一九五一年)。
- (3) 高木昭良『教行信証の意識と解説』(永田文昌堂、一九七五年)。
- (4) 星野元豊『講解 教行信証』(法藏館、一九八三年)。
- (5) 藤場俊基『親鸞の教行信証を読み解くV』(明石書店、二〇〇二年)。
- (6) 星野元豊『講解 教行信証』(法藏館、一九八三年)。
- (7) 湯一介『早期道教史』(昆仑出版社、二〇〇六年)。
- (8) 湯一介『早期道教史』。
- (9) 湯一介『早期道教史』。
- (10) 『老子想爾注』(湯一介『早期道教史』)。
- (11) 藤場俊基『親鸞の教行信証を読み解くV』。
- (12) 『大正大藏經』第五十二卷、四八九―五五〇頁。
- (13) 『真宗聖教全書』二宗祖部、一九四―五頁。
- (14) 『白話莊子』(三秦出版社、一九九〇年)。
- (15) 安部吉雄他著『新釈漢文大系7 老子・莊子上』(明治書院、一九六六年)。
- (16) 星野元豊『講解 教行信証』。
- (17) 福永光司『弁正論講義』(九州教学研究社、二〇〇三年)。
- (18) 『浄土真宗聖典』(浄土真宗教学研究社)。
- (19) 藤場俊基『親鸞の教行信証を読み解くV』。
- (20) 『真宗聖教全書』二宗祖部、二〇一頁。
- (21) 『論語』「先進第十一」「四書全译」(湖南大学出版社、一九八九年)。
- (22) 『論語』(大東文化大学同窓会、一九九三年)。
- (23) 平野修『鬼神からの解放 教行信証・化身土卷』上・下(真宗大谷派難波別院、一九八・九年)。
- (24) 『大正大藏經』第五十二卷、四八九―五五〇頁。
- (25) 『真宗聖教全書』二宗祖部、一九六頁。
- (26) 『大正大藏經』第五十二卷、五二六頁。
- (27) 安部吉雄他『新釈漢文大系7 老子・莊子上』。
- (28) 『真宗聖教全書』二宗祖部、二〇一頁。
- (29) 『四書五經』(天津古籍出版社、一九九九年)。
- (30) 竹中昭夫『新釈漢文大系28礼記』中(明治書院、一九七七年)。
- (31) 『真宗聖教全書』二宗祖部、二〇一頁。
- (32) 福永光司『弁正論講義』。
- (33) 星野元豊『講解教行信証』。
- (34) 『浄土真宗聖典』(浄土真宗教学研究社)。
- (35) 『真宗聖典』(真宗大谷派)。
- (36) 高木昭良『教行信証の意識と解説』。
- (37) 藤場俊基『親鸞の教行信証を読み解くV』。
- (38) 藤場俊基『親鸞の教行信証を読み解くV』。
- (39) 高木昭良『教行信証の意識と解説』。
- (40) 池田勇諦他編『教行信証全書』第三卷(四季社、二〇〇〇年)。
- (41) 『真宗聖教全書』宗祖部一、六六三頁。
- (42) 『続高僧伝』(『大正大藏經』第五十卷、六三三頁)。
- (43) 李養正『道教と中国社会』(中華本土文化叢書、中国華僑出版公司、一九八九年)。
- (44) 『続高僧伝』(『大正大藏經』第五十卷、六三三頁)。
- (45) 『続高僧伝』(『大正大藏經』第五十卷、六三三頁)。
- (46) 『続高僧伝』(『大正大藏經』第五十卷、六三三頁)。
- (47) 『続高僧伝』(『大正大藏經』第五十卷、六三三頁)。
- (48) 藤善真澄『隋唐時代の仏教と社会』(白帝社、二〇〇四年)。
- (49) 『続高僧伝』「慧實伝」(『大正大藏經』第五十卷、六三三頁)。
- (50) 張晔敏他編『道教十日談』(安徽出版社、一九九四年)。