

# 元曉の妻帯と弥勒下生信仰

愛宕邦康 (아타고 구니아스)

(財団法人 大倉精神文化研究所 非常勤研究員)

## 1. はじめに

元曉 (617-686) は諸宗の教義を融和させる和諍思想の提唱者にして、韓半島における民衆教化の先駆者であり、その教学は三学に淹通して万人に匹敵し、その行状は意に任せ機に随って全く拘泥がなかったとされている。

中でも異質なのは酒家倡家に出入りするなどの拘泥なき言動であり、特に『四分律羯磨疏』『梵網經菩薩戒本私記』『菩薩瓔珞本業經疏』『菩薩戒本持犯要記』『六根懺悔法』を著わすなど、僧俗の戒律にも精通していた当代随一の大学僧でありながら、王族女性と婚姻して一子薛聰を儲けたという点は、古来より様々な位置付けられて論争の対象となって来た。

それは日本で発表された論著においても同様であり、例えば蔡印幻氏は『新羅仏教戒律思想研究』において、「但に煩惱の熾盛による恣意の犯戒であったとするのではなく、却って世俗生活の肯定的な面を鼓吹するとともに、小乗的な局執を打破するために自ら進んで戒を破した」とする認識が一般的であるとし、破戒の事実が元暁の名声を貶めるに至らなかったのは、その「行状や事績が術外れにスケールの大きいものであったから」と分析されている<sup>1)</sup>。

これに対して鎌田茂雄氏は、『新羅仏教史序説』において煩惱の顕露による破戒がその真相であったと断じ、かつて元暁が唐への遊学の途中に「三界唯心。万法唯識」の道理を悟って入唐を放棄したという逸話に立脚して、「戒といい律というも、所詮は唯心所造の成せるものと割り切ってみれば、姪戒もまた一つの幻想にすぎないのではないか」と元暁の心の内を代弁されている<sup>2)</sup>。

しかしながら、筆者は何れの分析も決して的確に元暁の妻帯理由を指摘しているとは思っていない。少なくとも僧侶の妻帯は『四分律』四波羅夷法の第一に挙げられる姪戒や、『梵網經』十重禁戒の第三に挙げられる不淫欲戒に抵触する大罪であり、決して仏教の民衆化を推進するために僧侶の妻帯が正当化されるとも、新羅王室が明確な理由もなく王族女性と僧侶との婚姻を容認するとも考え難いからである。

然らば元暁の妻帯は如何なる事由によって行使されたのだろうか。また新羅王室は何故僧侶の妻帯という大罪に積極的に加担したのだろうか。本稿では改めて元暁の妻帯について検証してみたいと思う。

1) 蔡印幻『新羅仏教戒律思想研究』(東京、国書刊行会、1977) p.275。

2) 鎌田茂雄『新羅仏教史序説』(東京、大蔵出版、1988) p.312。

## 2. 妻帯の経緯

元暁妻帯の経緯は八世紀末から九世紀初頭にかけて元暁の業績を記し建立されたと見られる『高仙寺誓幢和上塔碑』や、賛寧 (919-1002) の『宋高僧伝』巻第四「唐新羅国黄龍寺元暁伝」にも挙げられておらず、わずかに一然 (1206-1289) が『三国遺事』巻第四「義解第五」「元暁不羈」に「郷伝」を参照して以下のように記している。

師嘗一日風顛唱街云。誰許没柯斧。我斫支天柱。人皆未喻。時太宗聞之曰。此師殆欲得貴婦産賢子之謂爾。国有大賢。利莫大焉。時瑤石宮。有寡公主。勅宮吏覓暁引入。宮吏奉勅将求之。已自南山來過蚊川橋遇之。佯墮水中湿衣袴。吏引師於宮。褰衣曬眼。因留宿焉。公主果有娠。生薛聡。聡生而睿敏。博通經史。新羅十賢中一也<sup>3)</sup>。

ある日、元暁が街頭で天を支える柱を伐るために柄のない斧を求める不可思議な歌をうたっていた。誰もこの意味が理解できなかったが、この事を伝え聞いた太宗武烈王 (在位654-661) は、柄のない斧は『詩経』『豳風』に採録される詩「伐柯」に由来する媒酌人の比喩である事から、貴婦人を得て国家を支える賢子を儲けようとの意図であると理解する。

はたしてそれが実現するのであれば、さぞや国益に適う人物が誕生する事だろうと、宮吏に命じて南山にいた元暁を探し出し、蚊川に落ちて濡れた法衣を乾かせるという一芝居を打って瑤石宮に招き入れ、寡婦となっていた王女と妻合わせた結果、産まれたのが後に新羅十賢の一人に数えられる儒学者薛聡であるとする内容である。ここには併せて「伐柯」の

3) 『韓仏全』6、348・上。

全文と目加田誠氏の訳<sup>4)</sup>を挙げておく。

伐柯如何 (斧の柄伐るにはどうするぞ)

匪斧不克 (斧でなければ伐れはせぬ)

取妻如何 (女房もらうにやどうするぞ)

匪媒不得 (仲人たのまにやもらわれぬ)

伐柯伐柯 (斧の柄伐るにはどうするぞ)

其則不遠 (その柄になろうて伐ればよい)

我觀之子 (この子にあえたよろこびに)

籩豆有踐 (たかつきずらりとかき並べ)

高麗王仁宗 (1109-1146。在位1123-1146) の命により金富軾 (1075-1151) が編纂した正史『三国史記』卷第四十六「列伝第六」「薛聡」には、薛聡の字は聡智、祖父は官位十一等級奈麻の談捺、父は元暁であり、元暁は初め僧侶となって諸経に通じたが、還俗して小性居士と名乗った事が挙げられている。

また同所には、新羅使節の一員として日本を訪れた元暁の実孫薛仲業が、元暁の著わした『金剛三昧経論』に感銘を受けた日本僧から詩を贈られたとする逸話も記されており、関連記事は日本側史料『続日本紀』宝龜十一年 (780) 正月六日条にも認められる。元暁が妻帯して一子を儲けたのは事実としてよいだろう。

ただし「寡公主」として挙げられる配偶者の素性に関しては、現時点において何一つとして分かっていない。『三国史記』卷第四十一「列伝第一」「金庾信」には智炤が「太宗大王第三女也」として挙げられており、

4) 中国古典文学大系15『詩経・楚辞』(東京、平凡社、1969) p.116。

武烈王には少なくとも三人の娘がいたとされているが、文献上、確認されるのは大耶城都督品釈に嫁ぎ、新羅仁平九年（642）、百済との戦に巻き込まれて死亡した古陁炤、そして太角干金庾信（595–673）に嫁いだ智炤の二人のみである。

また『三国史記』巻第七「新羅本紀第七」「文武王下」には、文武王二十年（680）に武烈王の長子文武王（在位661–681）が金銀の器と雑綵百匹を報徳王安勝に下賜し、妹を嫁がせたとする記述が存在する。或いはこの女性を武烈王の娘とする向きもあるだろうが、文武王の教書には「妹女」、安勝の表文にも「外生公」とされている事から、こちらは娘でなく、外孫であった可能性が高い。迎浪金義官の娘という一説が併記されている事からも、武烈王が娘の一人を金義官に嫁がせた可能性などを含め、さらに検討して行く必要があるだろう。

何れにせよ、現存史料から「寡公主」の特定が困難である以上、ここでは安易な推測に頼る事なく、敢えて王族女性という曖昧な表現に留める事によって論述を進めて行く事にする。はたしてこの女性が誰であれ、着目すべきは元曉が武烈王の選定した王族女性と婚姻したという点であり、その点は従来の元曉の妻帯に関する認識を覆すに十分な証左となるだろう。

それでは「元曉不羈」の内容について分析して行こう。本節によって次の四つの点が明らかとなる。

- ・元曉の妻帯は、決して抑え難き性的欲求の発露でも、民衆教化を視野に入れた戒律規定の否定でもなく、唯々国益に適う賢子を儲けんがためのものであった。
- ・元曉が街頭でうたった「誰許没柯斧。我斫支天柱」という歌の意味

を理解するためには『詩経』の知識が絶対条件となる事から、配偶者は一般民衆でなく、教育を受けた上層階級が対象とされていた。

- ・配偶者の選定が武烈王によってなされ、妻帯後の生活基盤も瑤石宮に置かれるなど、元暁の妻帯は新羅王室の全面的なバックアップの下に行なわれた国家プロジェクトとも言うべきものであった。
- ・元暁の瑤石宮招聘に際して濡れた法衣を乾かせるという一芝居が打たれるなど、元暁も新羅国王も僧侶の妻帯が許されざる大罪である事を重々承知していた。

たしかに本逸話は以下のように続けられ、薛聡誕生後の元暁は小姓居士と称して俗服をまとい、『華嚴経』の一文から無礙と名付けた瓢箪を持って村々を歌舞しながら教化したため、無学な人々も念仏を称えるようになったとされている。

暁既失戒生聡。已後易俗服。自号小姓居士。遇得優人舞弄大瓠。其状瑰奇。因其形製為道具。以華嚴経一切無礙人一道出生死命名曰無礙。仍作歌流于世。嘗持此。千村萬落且歌且舞。化詠而帰。使桑柘瓮牖饒猴之輩。皆識仏陀之号。咸作南無之号。暁之化大矣哉<sup>5)</sup>。

しかし、これによって元暁が民衆教化を視野に入れて妻帯に及んだと位置付けるのも如何なものだろう。少なくともここには妻帯と民衆教化との因果関係を指し示す具体的根拠は何一つとして挙げられていない。元暁の街頭でのアピールが上層階級を対象としたものであり、現に王族女性と婚姻している以上、やはり妻帯と民衆教化は異なる意図から併進

5) 『韓仏全』 6、348・上

して遂行されたと捉える必要があるのではないだろうか。

ましてや元暁は何等かの動機や原因によって持戒僧から破戒僧へとシフトチェンジしたのではなく、出家した当初から既に数々の破戒行為に手を染めていた節がある。別言するならば、元暁がかつて持戒僧であった事実を物語るような具体例が全く見当たらないのである。

例えば『三国遺事』巻第四「義解第五」「二恵同塵」に挙げられる七世紀前半の神異僧恵空の伝記には、次のような逸話が挙げられている。

晩年移止恒沙寺。今迎日縣吾魚寺。諺云恒沙人出。世故名恒沙洞。時元暁撰諸經疏。每就師質疑。或相調戲。一日二公沿溪掇魚蝦而啖之。放便於石上。公指之戲曰。汝屎吾魚。故因名吾魚寺<sup>6)</sup>。

恵空は晩年に恒沙寺に住していたが、そこには經典注釈中の元暁が教えを請うために度々やって来ていた。ある日、恵空は元暁を連れ立って釣りに出かけ、二人で魚やエビを食べて石の上に用便し、「私の獲った魚がお主の大便になってしまった」と冗談を言ったため、以降、寺名が恒沙寺から吾魚寺へ改められる事になったという内容である。

恵空の晩年というだけで具体的年次を特定する記述はないが、諸史料より窺える恵空の逸話が何れも善徳女王（在位632–647）代、もしくはそれ以前のものである点から、本逸話を善徳女王代の出来事と仮定すると、二十歳代の若き元暁が質疑のために恵空の下を訪れていたとする設定にも合点が行く。明らかに元暁は極めて早い時期から破戒行為を行っていたのである。

もちろん新羅建福十七年（600）に陳から帰国し、二人の兵士貴山と

6) 『韓仏全』6、345・中。

箒項に「一つ、君に仕えるに忠を以てす。二つ、親に仕えるに孝を以てす。三つ、友と交わるに信を以てす。四つ、戦に臨んで退く事なかれ。五つ、殺生に択ぶあり」という世俗の五戒を授けた円光、新羅建福十九年(602)に陳から菩薩戒をもたらし、その戒行によって万民の尊崇を集めた智明、新羅仁平十年(643)に唐から帰国し、戒律による秩序の構築によって大国統にまで上り詰めた慈藏等、新羅仏教が戒律を倫理基盤とする事によって形成されたのは周知の事実である。

中でも慈藏は通度寺に金剛戒壇を設立し、定期的な説戒、総試の義務化、巡使の派遣など、次々と僧尼の戒律規範に関する制度改革を行なった他、多くの人々にも具足戒を授け、奉仏を願う人々は国民の八、九割にも達したとされている。おそらく元暁の瑤石宮招聘に際しての一芝居は、そのような新羅仏教の方向性に対しての僅かばかりの配慮だったのであろう。

もともと元暁は決して戒律自体を無意味なものとして否定していたわけではない。『菩薩戒本持犯要記』には菩薩戒を返流帰源の天津にして去邪就正の要門であると位置付けており、逆に極めて重要視していた事が見て取れる。ただし、様々な条件によって定義が流動する相対的なものであるため、正邪、罪福の画一化が極めて困難であるとし、形式的な戒律規定を絶対的なものとして奉持する風潮に警鐘を鳴らしているのである<sup>7)</sup>。

そして元暁は同著において錯乱状態にある者、重苦により逼迫している者、受戒していない者の破戒に類する行為は、決して咎められるべきでないなどの具体例を提示している<sup>8)</sup>。『三国遺事』巻第四「義解第五」「元暁不羈」には元暁が特定の師に就かなかつた事、また仏日を輝かせる意

7) 『韓仏全』1、581・上。

8) 『韓仏全』1、581・中。



味から「元曉」と自称し、人々からは土地の言葉で「始旦」と呼ばれていた事が挙げられているが<sup>9)</sup>、おそらく具足戒すら受けておらず、私度僧であった可能性も認められる元曉にとっては、妻帯という大罪も、僧侶という身分も、国益という大義名分の前に霞む程度の些細な概念だったのではないだろうか。

ところで日本には、阿弥陀仏の本願は凡夫（悪人）の救済に向けられているという視点から、「悪人でも救われる」のではなく、「悪人こそ救われる」という悪人正機説を提唱し、日本の浄土教を大成した浄土真宗祖親鸞（1173-1262）が妻帯した例がある。

親鸞は女犯という現実問題と葛藤し、「行者宿報にて設ひ女犯すとも、我玉女身と成りて犯かせられむ。一生の間、能く莊厳して臨終引導して極楽に生ぜしめん」という救世観音の夢告、そして専修念仏に関して「ひじりで申されずば、めをまうけて申すべし。妻をまうけて申されずば、ひじりにて申すべし」とする師匠法然（1133-1212）の助言を背景に、戒律すら保てない愚か者の自分こそ、まさに阿弥陀仏の救済に与る対象であると確信するに至り、僧侶の妻帯という大罪に踏み切ったとされている。

中には元曉の妻帯を、この親鸞妻帯のケースと同様のものとして位置付けられる方もおられるが、親鸞が宿業としての女犯という個人的問題と向き合い、極限の葛藤の中で一筋の光明を見出しているのに対し、元曉の場合はそのような葛藤もなく、唯々国益に適う賢子を儲けようとの意図から行使された妻帯である点、ましてやその妻帯が個人レベルの問題として片付けられるのではなく、国家を巻き込んでの一大プロジェクトと化している点など、両者のケースは明らかに趣を異にしていると言ってよいだろう。

9) 『韓仏全』6、348・中。

### 3. 妻帯の時期

はたして元暁が妻帯したのは何時なのか。その特定には極めて多くの問題が立ちはだかる事になる。『三国遺事』巻第四「義解第五」「元暁不羈」に元暁の妻帯が武烈王の媒酌によるものであると明記されている事から、妻帯時期の下限は武烈王が崩御した唐龍朔元年(661)六月が該当する。これに対し、上限の特定には『宋高僧伝』巻第四「唐新羅国黄龍寺元暁伝」の次の一節がキーワードとされている。

嘗與湘法師入唐。慕奘三藏慈恩之門。厥縁既差息心遊往。無何發言狂悖示跡乖疎。同居士入酒肆倡家。若誌公持金刀鉄錫。或製疏以講雜萃。或撫琴以樂祠宇。或間閭寓宿。或山水坐禪。任意隨機都無定檢<sup>10)</sup>。

かつて元暁は後輩義湘(625-702)と共に玄奘(602-664)や慈恩(632-682)を慕って入唐を試みたが、その縁を違えてからは酒家倡家に出入りするなど狂悖の性を表わすようになり、金刀鉄錫を持ったその定檢なき行動は、あたかも南朝期の神異僧宝誌(418-514)のようであったとする内容である。この記述によって、今日では万法唯識の開悟による入唐放棄こそが、元暁の破戒行為の起点として位置付けられているのである。

ならば入唐放棄が何時だったのかが問題となるが、この『宋高僧伝』の設定には幾つもの矛盾が認められるため、本史料に立脚して特定する事は適切ではないとされている。例えば『宋高僧伝』巻第四「唐新羅国義湘伝」では、二人が唐へ向けて出発した時を義湘「年、弱冠に臨み」として新羅仁平十一年(644)に特定している<sup>11)</sup>。しかし、そのように設定する

10) 『大正蔵』50、730・上。

のであれば、玄奘や慈恩の門を慕って入唐を志したとする記述と矛盾する事になる。玄奘が西域遍歴の旅から帰国して長安弘福寺翻經院で翻訳作業に取り掛かるのは、その翌年、唐貞観十九年(645)の事であり、今一人の慈恩に至っては、この時、未だ出家すらしていない僅か十三歳の少年に過ぎない。

そこで着目されるのが、一然の弟子である無極(1251-1322)が、『浮石寺本碑』を根拠として『三国遺事』巻第三「塔像第四」「前後所将舍利」に付記した以下の設定である。

按此録義湘伝云。永徽初。入唐謁智儼。然據浮石本碑。湘武徳八年生。卅歳出家。永徽元年庚戌。與元暁同伴欲西入。至高句麗有難而廻。至龍朔元年辛酉入唐。就学於智儼。總章元年。儼遷化。咸亨二年。湘来還新羅。長安二年壬寅示寂。年七十八<sup>12)</sup>。

義湘は唐武徳八年(新羅建福四十二年、625)に生れて二十歳で出家し、唐永徽元年(650)に元暁と唐を目指して高句麗まで来たが、支障があつて帰国した。その後、唐龍朔元年(661)に改めて入唐して智儼に学び、唐總章元年(668)に智儼が遷化すると、唐咸亨二年(671)に新羅へ帰国し、唐長安二年(702)に七十八歳で亡くなったとする内容である。

ちなみに文中の唐永徽元年(650)の高句麗における支障とは、同巻「義解第五」「義湘伝教」に記される遼東において間諜の嫌疑により数十日にわたつて拘束され、入唐を断念せざるを得なかつたという一件を指している<sup>13)</sup>。

11) 『大正藏』50、729・上。

12) 『韓仏全』6、327・中。

13) 年二十九依京師皇福寺落髮。未幾西圖觀化。遂與元暁道出遼東。邊戍邏之為諜者。囚閉者

たしかに『三国遺事』には元暁の入唐放棄に関して何等論及されていない。しかし、今日ではこれに『宋高僧伝』巻第四「唐新羅国義湘伝」に提示される元暁入唐放棄の逸話を接続し、元暁と義湘は唐永徽元年(650)、唐龍朔元年(661)の都合二度にわたって入唐を志し、元暁が万法唯識の開悟により入唐を放棄したのは二度目、すなわち唐龍朔元年(661)の出来事であったとする設定が一般化している。

・一度目の出発(唐永徽元年、650)

元暁(三十四才)・・・入唐失敗(高句麗で拘束)

義湘(二十六才)・・・入唐失敗(高句麗で拘束)

・二度目の出発(唐龍朔元年、661)

元暁(四十五才)・・・入唐放棄(往路で万法唯識を開悟)

義湘(三十七才)・・・入唐成功(智儼に師事)

ところが入唐放棄を唐龍朔元年(661)とし、これを妻帯時期の上限と位置付けるのであれば、次のような疑問が生起する事になる。前述した通り妻帯時期の下限は唐龍朔元年(661)の六月が該当する。ならば妻帯時期は「龍朔」に改元された唐龍朔元年(661)正月から、武烈王が崩御した同年(661)六月までの期間に絞られる事になり、元暁はこの僅か半年程の期間に義湘と唐へ向かい、万法唯識の開悟によって入唐を放棄し、数々の破戒行為に手を染め、瑤石宮の王女と婚姻したという事になるのである。

前回の失敗を受け、今度こそはという強い思いがある以上、時期やルートの設定には細心の注意が払われた事だろう。当然、雪深い冬を避け、暖

---

果句。僅免而還。事在崔侯本傳。及暁師行狀等(『韓仏全』6、348・中)。

かくなつてからの出発であつた事が予測される。また『三国史記』巻第七「新羅本紀第七」「文武王。下」に採録される文武王の書簡には、唐顯慶五年（660）の百濟出兵に際して武烈王が老齡のために行軍に堪えられなかつた事が挙げられており、武烈王の媒酌が崩御間際だったとも考え難い。ならば半年とはいうものの、さらに僅か数ヶ月に絞り込む事も可能だろう。

加えて『宋高僧伝』巻第四「唐新羅国黄龍寺元曉伝」には、新羅国王の企画する百座仁王会の講師に元曉が推挙されるが、その拘泥のない言動が批判され、元曉就任が見送られるという逸話が挙げられている<sup>14)</sup>。本逸話はその後、国王夫人の悪性腫瘍を元曉が『金剛三昧經』の講釈によって治癒させ、元曉拔擢に反対した人々が面目を失うという内容へと展開するのだが、ここに登場する国王が男性である点、さらに周囲が元曉の破戒行為を批判している点などを考慮するならば、これもやはり同時期の逸話と考えてよい。

武烈王以前は、善徳女王、真徳女王（在位647-654）と二代二十三年に渡つて女王の治世であり、また新羅王室が全面協力した元曉の妻帯が公然と批判され、武烈王が自身の非を認めて元曉推挙を取り下げるとも思い難い。本逸話は明らかに元曉が妻帯して王族に列せられる以前の出来事として設定されているのである。

たしかに薛聡誕生を文武王代に配するのであれば、これ等の全てを僅か半年以内の出来事とする事も決して不可能ではない。しかし、特に『宋高僧伝』を重視して来た日本では、そのような設定は実質的に不可能であるとする意見が大勢を占め、多くの研究者によって様々な修正案が提起されるに至った。その代表例が入唐放棄時期の見直し、すなわち破戒行

14) 『大正蔵』50、730・上。

為開始時期の前倒しである。

これは元暁の入唐放棄を唐龍朔元年(661)の出来事として位置付けるのではなく、唐永徽元年(650)、すなわち一度目の渡唐の際の出来事と位置付ける事によってタイムラグを生じさせ、元暁の破戒行為開始から妻帯までの期間を最長半年から最長十一年半へ延長させようとする試みである。

なるほど、『三国遺事』には入唐放棄について明記されておらず、また仮に恵空が真徳女王代まで生存していたとするのであれば、前述した『三国遺事』巻第四「義解第五」「二恵同塵」の恒沙寺改名の逸話も、入唐放棄以降の出来事として組み入れる事が可能になる。

しかし、そのように設定するのであれば、必然的に『三国遺事』巻第三「義解第五」「義湘伝教」に挙げられる間諜の嫌疑によって高句麗兵に拘束されたという記述との間に整合性が保てなくなり、何よりも義湘の帰国理由が問題となって来る。

この点について諸氏の見解は一様でなく、何れも決して要領を得ているとは言い難い。例えば江田俊雄氏は唐永徽元年(650)の顛末に関して、元暁が往路で万法唯識の道理を開悟して引き返した後も、義湘は一人で旅を続け、その後、高句麗において囚閉されたと設定されている<sup>15)</sup>。高句麗で拘束されたのを義湘一人とする事により、元暁は入唐放棄、義湘は入唐失敗という位置付けにされているのだが、『三国遺事』には二人とも拘束されたと明記されているため、はたしてそのような設定が可能であるかは疑問である。

これに対して田村圓澄氏は、道中で万法唯識を開悟した元暁は入唐を

15) 江田俊雄『朝鮮仏教史の研究』(東京、国書刊行会、1977)「朝鮮仏教と護国思想—特に新羅時代のそれに就いて」「四、元暁と護国経典」及び「五、義湘と唐の来攻」参照。

放棄し、義湘と共に帰国したとされている<sup>16)</sup>。すなわち高句麗で拘束されたという逸話を根底から削除する事により、元暁入唐放棄の逸話を一度目の顛末として転置されているのだが、義湘の帰国理由の不明瞭さが説得性の欠落を招いている事は否めない。

また鎌田茂雄氏の見解も両説と相違する独特のものであり、元暁と義湘は漢江を下って江口から乗船し、海路、山東半島の登州をめざしたが、黄海上で高句麗水軍に拘束されて土牢に押し込められた。そして元暁はその土牢の中で万法唯識の道理を開悟し、義湘と共に帰国したとされている<sup>17)</sup>。すなわち元暁の開悟を拘束中の出来事とする事により、そこに入唐放棄の意味合いも加味させようとしているのだが、高句麗での数十日間に及ぶ拘束によって実質的に入唐が不可能となっている以上、はたしてそれを入唐放棄と位置付けてよいかは意見の別れるところであろう。

以上、三氏の見解を要約すれば以下の通りとなる。

江田俊雄説一『朝鮮仏教史の研究』

・一度目の出発 (唐永徽元年、650)

元暁 (三十四才) ・ ・ ・ ・ ・ 入唐放棄 (往路で万法唯識を開悟)

義湘 (二十六才) ・ ・ ・ ・ ・ 入唐失敗 (高句麗で拘束)

・二度目の出発 (唐龍朔元年、661)

義湘 (三十七才) ・ ・ ・ ・ ・ 入唐成功 (智儼に師事)

田村圓澄説一『古代朝鮮仏教と日本仏教』

・一度目の出発 (唐永徽元年、650)

16) 田村圓澄『古代朝鮮仏教と日本仏教』(東京、吉川弘文館、1980)「六、唐仏教への志向」「4、元暁と義湘」参照。

17) 鎌田茂雄前掲書「第二部、新羅義湘の研究」「第一章、修学時代」「七、第一回入唐の失敗」参照。

- 元曉 (三十四才) . . . . . 入唐放棄 (往路で万法唯識を開悟)
- 義湘 (二十六才) . . . . . 入唐放棄 (元曉に同行)
- ・二度目の出発 (唐龍朔元年、661)
- 義湘 (三十七才) . . . . . 入唐成功 (智儼に師事)
- 鎌田茂雄説—『新羅仏教史序説』
- ・一度目の出発 (唐永徽元年、650)
- 元曉 (三十四才) . . . . . 入唐失敗 (高句麗で拘束。牢獄内で万  
法唯識を開悟)
- 義湘 (二十六才) . . . . . 入唐失敗 (高句麗で拘束)
- ・二度目の出発 (唐龍朔元年、661)
- 義湘 (三十七才) . . . . . 入唐成功 (智儼に師事)

もっとも、筆者はこの破戒行為開始時期の前倒しには反対である。少なくとも『三国遺事』に元曉と義湘の二人が遼東で拘束されたと明記されている以上、一度目の顛末はやはり高句麗での拘束による入唐失敗と位置付けるべきである。

ましてや元曉が万法唯識の開悟によって持戒僧から破戒僧へシフトチェンジしたとする認識自体、『宋高僧伝』に立脚する妄信であり、現に持戒僧であった時分を窺わせるような具体的事例が見当たらず、『菩薩戒本持犯要記』などによって数々の破戒行為が受戒していないための所作であったと推定される以上、万法唯識の開悟と破戒行為の開始との間に直接の因果関係は存在しなかったとする必要があるのではないだろうか。

そのように考えて行けば、元曉が二度目の出発に妻帯僧として臨んだと見る事に何等問題はなくなり、(入唐失敗-入唐放棄-妻帯) の順序でなく、(入唐失敗-妻帯-入唐放棄) の順序で行なわれたと捉える事も可能



になる。やはり前倒しされて然るべきは入唐放棄の時期ではなく、妻帯の時期であるとするべきであり、必ずしも三氏のように唐永徽元年（650）の妻帯に固執する必要はないだろう。

#### 4. 妻帯の背景

ならば何故元曉と新羅王室は、そこまで国家の中核を担う賢子の誕生に固執する必要があったのだろうか。筆者はその背景に新羅仏教の根幹を成すメシアニズムとしての弥勒下生信仰が介在していたと考えている。

弥勒菩薩は遠い未来に閻浮提（人間界）に降臨して釈尊の化度に漏れた衆生を救済すべく、現在、兜率天で修行している一生補処の菩薩であり、その信仰は沮渠京聲訳『観弥勒菩薩上生兜率天経』を典拠として弥勒が修行している兜率天への往生を願う上生信仰、そして竺法護訳『弥勒下生経』、鳩摩羅什訳『弥勒大成仏経』、鳩摩羅什訳『弥勒下生成仏経』、義浄訳『弥勒下生成仏経』、失訳『弥勒来時経』の同本異訳五種を典拠とし、遠い未来に龍華樹の下で行なわれる三会の説法に知遇しようと願う下生信仰の二種によって構成されている。

元曉は両信仰の位置付けについて、『弥勒上生経宗要』「第四明三経同異」において「所為同異」「所詮同異」「所攝同異」の観点から次のように記している。

言所為同異者。修観行也。有其三品。上品之人。或修観仏三昧。或因懺悔行法。即於現身。得見弥勒。随心優劣。見形大小。此如観仏三昧海経及大方等陀羅尼経説也。中品之人。或修観仏三昧。或因作諸浄業捨此

身後。生兜卒天。得見弥勒。至不退轉。是故上生經所說也。下品之人。修施戒等種種善業。依此發願。願見弥勒。捨此身後。隋業受生。乃至弥勒成道之時。要見世尊三會得度。是如下生成仏經說。是即上生所為。為中品人。餘二經者。為下品人也。第二所詮有同異者。上生所詮。是天報應菩薩功德。餘二經者。詮於人報成仏等相。此後二經。互有広略。其所詮理。大意同也。第三所攝有同異者。上生經者。菩薩藏攝。義如前說。餘二經者。聲聞藏收。所以然者。其成仏經。出長阿含。下生經文。深淺不異。又說成道。未明應現。依經得益。證小乘果。以之故知。非菩薩藏。然縫衣之時。短針為要。雖有長戟。而無所用。避雨之日。小蓋是用。普天雖覆。而無所救。是故不可以小為輕。隨其根性大小皆珍者也<sup>18)</sup>。

すなわち『上生經』に立脚する上生信仰は、中品の衆生を対象に天の報応や菩薩の功德を説いて菩薩藏に摂取する事を主眼とするものであり、『下生經』『成仏經』に立脚する下生信仰は、下品の衆生を対象に衆生の報応や成仏の様相を説いて声聞藏に摂取する事を主眼とするものであると定義し、裁縫時の短針や降雨時の小蓋の比喻を用いて小を以って軽とすべきではないと論じているのである。すなわち元曉にとって上生信仰と下生信仰は不離不即のものであり、決して優劣という観点から論じるべき対象ではなかったのである。

ならば、それぞれの經典には弥勒下生について如何に位置付けられているのだろうか。まず『觀弥勒菩薩上生兜率天經』から見て行こう。

本經には、波羅捺国劫波利村の波婆利大婆羅門の子として生を受け、今日、釈尊に付き従っている弥勒が、これより十二年後の二月十五日に入滅し、兜率天に上生するという釈尊の授記が記されている。そして兜

18) 『韓仏全』1、549・上。

率天では華座に坐して昼夜六時説法を続け、五百億の天子に阿耨多羅三藐三菩提を化度した後、五十六億万年後に再び閻浮提に下生するとされ、その模様は『弥勒下生経』に説かれる通りであると述べられている。

これを受けて『下生経』や『成仏経』には、悟りを得た弥勒が、龍華樹の下での三会の説法によって釈尊の化度に漏れた衆生を救済する模様が詳細に述べられるのであるが、ここでは一例として竺法護訳『弥勒下生経』の概略を挙げておく。

遠い未来、この国界に法王蟻佉が正法を以って統治する翅頭城が出現する。この翅頭城は東西十二由旬、南北七由旬の広大な敷地を誇り、土地豊熟、人民熾盛、街巷成行たる理想国土である。ここでは人々の寿命が八万四千歳となり、女性は五百歳を過ぎてから嫁ぐようになる。

弥勒はこの翅頭城の大臣修梵摩、妻梵摩越の子として、釈尊の如く母の右脇より誕生する。そして出家学道の後、城外に生える高さ一由旬、広さ五百歩の龍華樹の下で無上道果を悟り、初会の説法で九十六億人、二会の説法で九十四億人、三会の説法で九十二億人を済度し、阿羅漢果に至らしめるという内容である。

異訳經典もほぼ同内容であるが、ここで筆者が着目しているのは弥勒の両親についてである。氏名などに相違が見られるものの、以下の通り父親を婆羅門とするものが三例、大臣とするものが一例、婆羅門であり大臣であるとするものが一例という内訳になっている。すなわち過去に婆羅門の子として生を受けた弥勒は、命終の後に兜率天へ上生し、遠い未来に再び婆羅門の子としてこの世に下生するというのである。

・西晋竺法護訳『弥勒下生経』

「爾時彼王有大臣名曰修梵摩。(中略) 是時修梵摩有妻名梵摩越。(中

略) 爾時弥勒菩薩。於兜率天觀察父母不老不少。便降神下應從右脇生<sup>19)</sup>」

父・・・・・(大臣) 修梵摩

母・・・・・梵摩越

・後秦鳩摩羅什訳『弥勒大成仏経』

「時城中有大婆羅門主。名修梵摩。婆羅門女名梵摩拔提。心性和弱。弥勒託生以為父母<sup>20)</sup>」

父・・・・・(大婆羅門主) 修梵摩

母・・・・・(婆羅門女) 梵摩拔提

・後秦鳩摩羅什訳『弥勒下生成仏経』

「其城中有大婆羅門主。名曰妙梵。婆羅門女名曰梵摩波提。弥勒託生以為父母<sup>21)</sup>」

父・・・・・(大婆羅門主) 妙梵

母・・・・・(婆羅門女) 梵摩波提

・唐義浄訳『弥勒下生成仏経』

「輔國之大臣。婆羅門善浄。(中略) 有女名浄妙。為大臣夫人。(中略) 大丈夫慈氏。辞於知足天。来託彼夫人。作後身生處。既懷此大聖。滿足於十月。於是慈尊母。往趣妙花園。至彼妙園中。不坐亦不臥。徐立攀花樹。俄誕勝慈尊。爾時最勝尊。出母右脇已<sup>22)</sup>」

父・・・・・(大臣、婆羅門) 善浄

母・・・・・(大臣夫人) 浄妙

・失訳『弥勒来時経』

19) 『大正藏』14、421・中。

20) 『大正藏』14、430・上。

21) 『大正藏』14、424・中。

22) 『大正藏』14、426・下。

「有一婆羅門名須凡。當為弥勒作父。弥勒母名摩訶越題。弥勒當為作子。弥勒者種當作婆羅門<sup>23)</sup>」

父・・・・・・・・(婆羅門) 須凡

母・・・・・・・・摩訶越題

婆羅門とは司祭者を指す語句であり、カースト制度第一位、僧侶階級に相当する。然らば中流貴族の息子であり、僧侶でもあった元曉が、この語句を広義に解釈し、自らが弥勒の父になろうとした可能性も考えられるのではないだろうか。いや、それが元曉の発案でなく、新羅王室主導で進められた可能性も考えられる。

その国土は怨賊劫竊の患いがないため城邑聚落は門を閉じる必要がなく、衰悩、水火、刀兵、飢饉、毒害の難がないために人々は恭敬和順にして言語謙遜なりと理想国家の顕現を説く弥勒下生信仰は、まさしく新羅王室にとっても垂涎的であった。

実際、貴族子弟の精神の涵養と肉体の鍛錬を図り、理想国家の礎となる人材の育成を目的に、真興王（534–576。在位540–576）が新羅鴻濟五年（576）に創設した花郎制度も多分に弥勒下生信仰に立脚したものである。

『三国遺事』巻第三「塔像第四」「弥勒仙花未尸郎真慈師」に、真智王（在位576–579）の時代に真慈が興輪寺に奉られる弥勒像に花郎となって示現せん事を祈願し、未尸と名乗る弥勒の化身と出会ったとする逸話が挙げられている事からも<sup>24)</sup>、花郎が閻浮提に下生した弥勒と考えられていた事が窺える。

23) 『大正蔵』14、434・下。

24) 『韓仏全』6、328・上。

また『三国史記』卷第四十一「列伝第一」「金庾信」には、武烈王政權において絶大なる発言権を有していた金庾信が、十五歳の時（或いは十八歳）に花郎となり、彼に付き従う一群は龍華香徒と呼ばれていた事が挙げられている。前述の通り金庾信に嫁いだ智炤は武烈王の三女であり、武烈王夫人文明は金庾信の末妹である。百濟、高句麗との激しい戦乱の中、王室内の弥勒待望論が頂点に達していたとしても何等不思議ではない。

しかし、ここで二つ大きな疑問が湧きあがる。一つは弥勒が下生するとされている時期は、釈尊在世時から極めて遠い未来であり、それが決して七世紀のような近未来であるとは考え難いという点である。元暁も『弥勒上生經宗要』「第六明出世時節」において「經論同じからず」として、五十六億七千七百万年後とする『賢劫經』、五十七億六百万年後とする『雜心論』、五十六億七千万年後とする『賢愚經』と『菩薩處胎經』、五十六億万年後とする『一切智光仙人經』と『觀弥勒菩薩上生兜率天經』、五億七十六百万年後とする『定意經』などの具体例を挙げ、同問題に関して紙幅を割いている<sup>25)</sup>。

また今一つは、弥勒が下生するとされているのは既存の理想国土であつて、決して混乱期に救世主として地上に下生し、新たに理想国土を建設するという設定にはなっていないという点である。明らかに『下生經』や『成仏經』に立脚する弥勒下生信仰は、新羅王室が期待するようなメシアニズムとは異質のものであったのである。

ところが、そのような根本定義を逸脱し、弥勒が直ちに救世主として降臨するかの如く位置付ける經典が多数存在していたのも事実である。所謂漢訳經典ではなく、金口に擬して作成された疑經にカテゴライズさ

25) 『韓仏全』1、550・上。

れる弥勒下生經典がそれである。

時代は下るが、例えば唐開元十八年（730）に成立した智昇の『開元釈經錄』卷第十八「偽妄乱真錄第七」には、『弥勒下生遣觀世音大勢至勸化衆生捨惡作善壽樂經』『光愍菩薩問如來出世當用何時普告經』『隨身本官弥勒成仏經』『金剛密要論經』が提示された後に以下のように続けられ、これ等四經に論じられるような弥勒早期下生の妄説が、広く流布していた事が挙げられている。

右上四經並是妖徒偽造。其中說弥勒即欲下生等事。謹按正經從釈迦滅後人間經五十七俱胝六十百千歲瞻部洲人壽增八萬弥勒如來方始出世豈可壽年減百而有弥勒下生耶。以斯妖妄誘惑凡愚。淺識之流多從信受。因斯墮沒。可謂傷哉。故此甄明特希詳鑒耳<sup>26)</sup>。

無論、これ等の疑經が仏説を逸脱するものとして仏教界から異端視されていたのも事実である。しかし、それ等の多くが時代のニーズを背景に偽作されたものである事を考え合わせるならば、『下生經』や『成仏經』に立脚する正統弥勒下生信仰より、むしろ疑經によって構築されたメシアニズムとしての性格を色濃く有する弥勒下生信仰の方が広く支持されていた事も容易に推察される。

残念ながら、これ等の經典は現存せず、新羅に伝わったか否かも明白ではない。しかし、他にも『弥勒成仏本起經』『弥勒下生觀世音施珠寶經』『弥勒成仏伏魔經』『弥勒下山經』『弥勒下生救度苦厄經』『弥勒下生甄別罪福經』を始めとする多数の弥勒下生經典が作成された記録があり、現実に花郎が今日の新羅に下生した弥勒として認識されていた点、また

26) 『大正藏』55、672・下。

後高句麗を建国した弓裔(857?-918)が下生した弥勒を自称していた点などを見ても、新羅にこれ等の疑經が早くから伝えられ、弥勒の早期下生が広く信奉されていたとしても何等不思議ではない。いや、むしろ新羅の弥勒下生信仰は、これ等疑經に拠るところの方が大きかったとすべきだろう。

つまるところ、筆者はこの元暁の妻帯こそ、メシアニズムとしての弥勒下生信仰を背景に、混沌とする半島情勢の中で武烈王政権が一縷の望みを託した国家プロジェクトであったと推測しているのである。

## 5. おわりに

末法到来の不安感には日本に爆発的な弥陀信仰の隆盛をもたらした。しかしながら、新羅においてその傾向は希薄である。それは多数の疑經を典拠としたメシアニズムとしての弥勒下生信仰の浸透によって、末法思想や法滅思想の危機意識が軽減されたためと言ってよい。

地上に下生した弥勒が龍華樹の下で成道し、三会の説法によって多数の人々を阿羅漢果に至らしめ、その地は直ちに土地豊熟、人民熾盛たる理想国土になると説かれる弥勒下生信仰は、新羅の地がそのまま理想の浄刹と化す事から、早くから護国の骨子として位置付けられる事となった。そしてその方向性は、武烈王代に至って新たな国家戦略としての弥勒下生プロジェクトを産出させるに至る。それが他ならぬ元暁の妻帯だったと筆者は見ている。

今日、元暁は一般に民衆仏教の先駆者として位置付けられている。しかしにそれは決して間違いではない。しかし、この妻帯の例などを見る限



り、元曉は民衆仏教の先駆者というよりも、むしろ国家仏教の体現者だったと思われてならない。武烈王政権の意図する国家仏教は、決して民衆仏教と対立関係に位置するものではなく、王室仏教と民衆仏教の共存を視野に入れたものであり、元曉はそのような国家仏教の方向性を具現化する使者として、諸国を周遊して民衆教化を行っていたのではなかろうかと推測しているのである。

来るべき半島統一の後、東に倭、西に唐が控える中、武烈王政権にまづ求められるのは、百済遺民や高句麗遺民を加えての揺るぎない国家運営である。本当の意味で半島が一つとなり、その上で内外の難局に当たってこそ新羅の未来は開かれる。国際感覚豊かな武烈王は、誰よりもその事の重要性を理解していた。かつて新羅が滅ぼした駕洛国王仇衡（在位521-522）の曾孫である金庾信の大抜擢や、百済滅亡の際の地方豪族や投降官人たちに対する十二分な論功行賞は、その事実を如実に物語っていると言ってよい。

そのように考えて行けば、元曉の位置付けも大きく変わって来るのではないだろうか。例えば前述の如く『三国遺事』巻第四「義解第五」「元曉不羈」には、元曉が『華嚴経』『菩薩明難品第六』の「一切無礙人。一道出生死」という一文によって「無礙」と名付けた大瓠を持って各村落を歌舞しながら教化したため、無学な人々まで仏陀の号を知り、南無の号を作すようになったとされている。今日、韓国的高校で使用している『国定韓国高等学校歴史教科書』も、これを南無阿弥陀仏の称名念仏であると位置付けているのだが、はたしてその認識が妥当であるかは疑問である。

そこには「南無の号を作す」と記されているのみで、決して南無阿弥陀仏と記されているわけではない。また元曉は『弥勒上生経宗要』において疑経である『菩薩從兜術天降神母胎説広普経』を引用し、弥勒の初会

の説法で阿羅漢果を得る九十六億人は、不殺生戒、不偷盜戒、不邪淫戒、不妄語戒、不飲酒戒の五戒を受持する者、二会の説法で阿羅漢果を得る九十四億人は、仏法僧の三宝に帰依する者、三会の説法で阿羅漢果を得る九十二億人は、一心に南無仏を称する者と位置付けている<sup>27)</sup>。

ならばこの一語は、極楽往生を欣求する南無阿弥陀仏ではなく、弥勒の最終法会の列席資格の条件である南無仏の称名を示したものとすべきではないだろうか。元暁が、この称名念仏の教化によって民衆に弥勒下生信仰を啓蒙し、来るべき三国統一を視野に入れながら民心を一つにまとめようとしたと捉えるのであれば、妻帯を始めとする数々の言動とも一貫性を有する事になる。筆者は改めて国家仏教の体现者という視点から元暁像を構築し直す必要があると考えている。

### 「元暁の妻帯と弥勒下生信仰」要旨

元暁が王族女性と婚姻して一子薛聡を儲けたという点は、古来より様々なに位置付けられて論争の対象となって来た。それは日本で発表された論著においても同様であり、例えば蔡印幻氏は「但に煩惱の熾盛による恣意の犯戒であったとするのではなく、却って世俗生活の肯定的な面を鼓吹するとともに、小乗的な局執を打破するために自ら進んで戒を破した」と主張され、鎌田茂雄氏は煩惱の顕露による破戒がその真相であったと断じ、かつて元暁が唐への遊学の途中に「三界唯心。万法唯識」の道理を悟って入唐を放棄したという逸話に立脚して、「戒といひ律というも、所詮は

27) 『韓仏全』1、552・上。

唯心所造の成せるものと割り切ってみれば、姪戒もまた一つの幻想にすぎないのではないか」との見解を提示されている。

しかしながら、筆者は何れの分析も決して的確に元暁の妻帯理由を指摘しているとは思っていない。少なくとも僧侶の妻帯は『四分律』四波羅夷法の第一に挙げられる姪戒や、『梵網經』十重禁戒の第三に挙げられる不淫欲戒に抵触する大罪であり、決して仏教の民衆化を推進するために僧侶の妻帯が正当化されるとも、新羅王室が明確な理由もなく王族女性と僧侶との婚姻を容認するとも考え難いからである。

実際、元暁妻帯の経緯が記される『三国遺事』巻第四「義解第五」「元暁不羈」の記述を具体的に見て行くと、幾つかの着目すべき点が見て取れる。それ等は両氏の見解を否定するに十分な証左となるだろう。

- ・元暁の妻帯は、決して抑え難き性的欲求の発露でも、民衆教化を視野に入れた戒律規定の否定でもなく、唯々国益に適う賢子を儲けんがためのものであった。
- ・元暁が街頭でうたった「誰許没柯斧。我斫支天柱」という歌の意味を理解するためには『詩經』の知識が絶対条件となる事から、配偶者は一般民衆でなく、教育を受けた上層階級が対象とされていた。
- ・配偶者の選定が武烈王によってなされ、妻帯後の生活基盤も瑤石宮に置かれるなど、元暁の妻帯は新羅王室の全面的なバックアップの下に行なわれた国家プロジェクトとも言えるべきものであった。
- ・元暁の瑤石宮招聘に際して濡れた法衣を乾かせるという一芝居が打たれるなど、元暁も新羅国王も僧侶の妻帯が許されざる大罪である事を重々承知していた。

ところで、筆者は元曉の妻帯について以下のように考えている。『弥勒下生經』には、遠い未来、土地豊熟、人民熾盛、街巷成行たる理想国土翅頭城に婆羅門の子として誕生した弥勒が、出家学道して龍華樹の下で無上道果を悟り、初会の説法で九十六億人、二会の説法で九十四億人、三会の説法で九十二億人を済度して阿羅漢果に至らしめると説かれている。婆羅門とは司祭者を指す語句であり、カースト制度第一位、僧侶階級に相当する。

然らば中流貴族の息子であり、僧侶でもあった元曉が、この語句を広義に解釈し、自らが弥勒の父になろうとした可能性も考えられるのではないだろうか。いや、それが元曉の発案でなく、新羅王室主導で進められた可能性も考えられる。怨賊劫竊の患いがないために城邑聚落は門を閉じる必要がなく、哀悩、水火、刀兵、飢饉、毒害の難がないために人々は恭敬和順にして言語謙遜なりと理想国家の顕現を説く弥勒下生信仰は、まさしく武烈王にとっても垂涎の的だったと言ってよい。

もちろん弥勒が下生するとされているのは遠い未来に出現する既存の理想国土であり、決して今日の地上に救世主として下生し、新たに理想国土を建設するという設定にはなっていない。ところが、そのような根本定義を逸脱し、弥勒が直ちに救世主として降臨するかの如く位置付ける経典が多数存在していたのも事実である。所謂漢訳経典ではなく、金口に擬して作成された疑経にカテゴライズされる弥勒下生経典がそれである。これ等弥勒の早期下生を説く疑経が多数流入する事により、新羅の弥勒下生信仰は構築されるに至ったのである。

実際、貴族子弟の精神の涵養と肉体の鍛錬を図り、理想国家の礎となる人材の育成を目的する花郎制度は、弥勒下生信仰に立脚したものであり、『三国遺事』巻第三「塔像第四」「弥勒仙花未尸郎真慈師」などからは

花郎が地上に下生した弥勒と位置付けられていた事が窺える。ましてや『三国史記』卷第四十一「列伝第一」「金庾信」には、武烈王政権において絶大なる発言権を有していた金庾信が十五歳の時（或いは十八歳）に花郎となり、龍華香徒と呼ばれる一群を率いていた事も挙げられている。百濟、高句麗との激しい戦乱の中、王室内の弥勒待望論が頂点に達していたとしても何等不思議ではない。

つまるところ、筆者はこの元曉の妻帯こそ、メシアニズムとしての弥勒下生信仰を背景に、混沌とする半島情勢の中で武烈王政権が一縷の望みを託した国家プロジェクトであったと推測しているのである。