台大日本語文研究第 20 期
2010 年 12 月，頁 169-198
2010-10-28 收稿，2010-12-31 通過刊登

《唐鏡》考—法琳的著作之影響—

森田貴之*

摘要

藤原茂範所著《唐鏡》是在日本首度以日文寫成的中國通史。其內容雖多擷取自中國正史，然仍有諸多記載因出處不詳而有待商榷。本篇論文將由此點出發，針對其中佛典的相關記載做進一步探討。《唐鏡》中佛教史的記載，大多源自於唐僧法琳所著的《辯正論》一書。《辯正論》乃是唐初，佛道二教激辯之時，法琳爲了維護佛學所寫成的一本著作。本篇論文將著眼於藤原茂範如何看待《辯正論》，以及如何將其中論述運用於《唐鏡》的佛典記述中，進而探討《唐鏡》中所陳述的佛教史。

關鍵詞：藤原茂範、《唐鏡》、《辯正論》、佛典影響、《水鏡》

* 台灣大學文學院計畫博士後研究人員

A study of "*Karakagami*" : Acceptance of Falin's writings in "*Karakagami*"

Morita, Takayuki*

Abstract

"*Karakagami*" by Fujiwara Shigenori is the first Chinese general history written in Japanese. The content of "*Karakagami*" is mostly originated from Chinese authorized history. Yet, since some of the sources of "*Karakagami*" were left unspecified, there are still some vague points need to be discussed. In view of this point, I would go a step further to discuss the record of Buddhism mentioned in the book. The content about Buddhism is mostly derived from "*Pienchenlun*" by Falin, the Sangha in Tang Dynasty, which is the statement to protest against Taoist when the two religions were opposing each other at the beginning of Tang Dynasty. This research aims at the viewpoint of Fujiwara Shigenori toward "*Pienchenglun*" and how he inspired by it. Thereupon, I shall discuss about Buddhism history in "*Karakagami*".

Keywords: Fujiwara Shigenori, "*Karakagami*", "*Pienchenglun*", Acceptance of the Buddhist scriptures, "*Mizukagami*"

* Post-doctoral Research Fellow of College of Liberal Arts, National Taiwan University

『唐鏡』考—法琳の著作の受容—

森田貴之*

要旨

藤原茂範の手になる『唐鏡』は日本で書かれた最初の和文による中国通史である。その内容は、基本的には中国の正史の抜粋によるところが多いが、依然として出典未詳箇所も少なからず残されていた。その出典未詳箇所から、本稿では、仏教史的記述に注目する。特に、『唐鏡』の仏教史的記述の多くが、唐僧法琳が著した『弁正論』に基づくものであることを指摘する。『弁正論』とは、唐代初頭の道仏二教の論争の最中に書かれた対道教護法論である。作者藤原茂範は、この対道教護法論である『弁正論』をどのように扱い、『唐鏡』の歴史叙述の中に利用したのか。『唐鏡』の仏教史としての一面を検討する。

キーワード：藤原茂範、『唐鏡』、『弁正論』、仏典受容、『水鏡』

* 台湾大学文学院プロジェクトポスドク研究員

『唐鏡』考—法琳の著作の受容—

森田貴之

一、はじめに

『唐鏡』は、いわゆる《鏡物》の体裁を用いた、仮名書き中国編年史である。『本朝書籍目録』仮名部に「唐鏡　十巻　茂範卿抄」とあり、鎌倉時代の南家の儒者藤原茂範（1204～1294 年以降）が、作者と目されている。茂範の学者としての経歴は、『唐鏡』の内容にふさわしく、茂範の鎌倉滞在中（1253～1264 年）に、宗尊親王あるいは鎌倉の上層武士に向けて書かれたものと推測されている[1]。

この『唐鏡』については、既に平澤五郎氏による伝本整理と出典研究が具わる[2]。平澤氏は、『唐鏡』元来の見出しをさらに細分化し、出典一覧を作成された。その成果により、『唐鏡』の大部分は、『史記』『後漢書』『三国志』など、正史からの抜粋・翻訳であることが明らかとなった。しかし、増田欣氏が「直接の典拠の探索という比較文学的にも重要でかつ興味ぶかい考察は今後に期待すべきことがらである」と述べられていたように[3]、出典未詳箇所も少なくなかった。その後、小田切文洋氏が、類書・古辞書・注釈書などを中心に分析を加えられ[4]、山田尚子氏も『明文抄』「唐帝王世立」との関わりなどを論じられた[5]。ただし、仏教関連記事については、考証が進んでいるとは言い難い。本稿は、その仏教関連記事に注目する。

---

1 小川剛生「藤原茂範伝の考察—『唐鏡』作者の生涯—」『和漢比較文学』12（1994 年 1 月）P.32

2 平澤五郎「唐鏡の伝本及び出典考」『斯道文庫研究』4（1965 年 3 月）

3 増田欣「唐鏡解説」中世文芸叢書『松平文庫本唐鏡』（広島中世文芸研究会・1966 年）P.204。『唐鏡』の引用も同書によるが、章段名は一部、前掲注 2 平澤氏論文に従った。丸括弧内は筆者による注。また、他書も含め、漢字は通行のものに改め、句読点等を加えた。

4 小田切文洋 a「『唐鏡』における漢籍受容の一考察—中世日本の歴史叙述と漢文世界」『国際関係研究（国際文化編）』20-2（1999 年 12 月）、および同 b「『唐鏡』における漢籍受容の一考察（続）」『桜文論叢』51（2000 年 8 月）

5 山田尚子 a「『唐鏡』考—歴史物語としての側面をめぐって—」および同 b「拡大する范蠡像—商人と釣翁—」『中国故事受容論考 古代中世日本における継承と展開』（勉誠出版・2009 年）

二、『弁正論』の利用

『唐鏡』は、本来十巻構成で、「序」によれば、「宋朝のはしめ、大祖皇帝、建隆元年、庚申年（960年）」までの内容を持っていたらしい。しかし、既に散佚して、巻六までしか現存せず、現存部分は、東晋最後の恭帝崩御（420年）の記事で終わっている。最初に、その現存最終巻である巻六の記事を取り上げる。

平澤氏が「巻六に入ると、一転して唐鏡は簡約な帝紀の抜萃となつて、前巻までの如く、史話に変化は乏しくなつてくる」と述べられたように[6]、巻六の大部分の記事は、『三国志』及び『晋書』に拠っている。事実、巻六のうち、平澤氏が出典未詳とされた箇所は、「天姿無比類事」「不交朝臣事」「興伽藍事」「興聖寺事」「造二寺事」「晋時造寺事」の六条に過ぎない。そのうち、「天姿無比類事」「不交朝臣事」は、『魏志』巻三明帝（裴松之注魏書曰）が典拠と認められ、その二条を除けば、以下の通り[7]、その他の出典未詳箇所は、各皇帝の仏教事業を紹介する記事に限られている。

（注：武皇帝）仏事を弘め、伽藍を建玉ふ。

（「起伽藍事」）

（注：孝恵帝）洛陽に興聖寺を造て、百僧を供養せらる。

（「興聖寺事」）

其間（注：西晋）、寺をつくらるゝ事、一百八十所。

（「殺帝事」）

（注：元皇帝）江左に瓦宮・龍宮の二寺を造て、千僧をおかる。

（「造二寺事」）

此間（注：東晋）、寺を造こと、一千七百六十八所、訳経二十七人、二百六十三部、僧尼二万四千人。

（「晋時造寺事」）

これら一連の典拠未詳記事は、以下の通り、唐僧・法琳の著作『弁

6 前掲注 2 平澤氏論文 P.382

7 「殺帝事」末尾も同種の記事であることから、併せて掲げた。内容的には「西晋時造寺事」とでもすべきか。

正論』にその出典を求めることができる[8]。

晋世祖武皇帝（竜顔奇偉、盛明革運、大弘仏事広樹伽藍）
晋恵帝（帰心妙道、契意玄宗、仍於洛下造興聖寺、供養百僧）
晋敏帝（篤意冥感遠降神儀、仍於長安造通霊白馬二寺）
右西晋二京、合寺一百八十所、訳経一十三人七十三部、僧尼三千七百余人
晋中宗元皇帝（文軌大同、中興江左、造瓦官竜宮二寺、度丹陽建業千僧）
―― 中略 ――
晋安皇帝（篤信無怠、福興皇叢於育王塔立大石寺）
右東晋一百四載、合寺一千七百六十八所、訳経二十七人二百六十三部、僧尼二万四千人

（「十代奉仏篇」）

さらに、同じ巻六の呉の孫皓の一連の仏教説話「欲滅法事」「舎利出現事」「仏像立厠事」「陰嚢俄腫事」「謝過事」「王受五戒事」もまた、『弁正論』に由来する。

時に王正弁と云臣あり、仏法滅さるへし、中国のため胡神利あらすと申に、詔を下して、諸の沙門を集へ、兵を召て、寺をかこみ、誅廃せんとする時、帝、僧会法師に語給ふ、仏若神の如ならは崇へし、霊なくは僧を殺し、仏法を廃すへし、僧会七日を申請て、験を施すへしと申して、銅の鉢に水を盛て、庭中にをく、俄ありて曦光暉耀として、鉢に鎗然有声あり、見に舎利出来て、光を放て、鉢の上に浮ふ、帝及大衆すゝみ見て驚く、僧会申さく、陛下孟賁か力して撃しめ、百鈞の槌をもてうつとも、金剛の質、終不可破、帝礼拝し奉て、散花焼香歌唄し給、壮士をして、槌をもてうつに、気つき槌は摧くれとも、舎利聊も損せすして、光明かゝやけり、帝敬伏して、誠を抽、塔を造

[8] 『弁正論』の引用は大正新修大蔵経（新文豐出版・1983 年）による。丸括弧内は割書、亀甲括弧内は陳子良による注釈部分である。大蔵経の脚注により、字句の異同は宋版に従い改めた。なお、『国訳一切経』（大東出版社・1990 年）所収の訓読文を参考にした。

て、安置し奉る。

（「欲滅法事」「舎利出現事」）

呉王囲寺執僧、舎利浮光於鉢上〔孫皓時、有王正弁、上事言、仏法宜滅中国、不利胡神。皓便下詔、集諸沙門、陳兵囲寺、欲行誅廃之事。謂僧会法師曰、仏若神也、宜崇之、若其無霊、黒衣一日同命。僧或縊死、或逃于外。会乃請斎、期七日現神。以銅鉢盛水、置庭中、中食畢而曦光暉耀。忽聞庭鉢鏘然有声、忽見舎利明照庭宇浮於鉢上。皓及大衆前看、駭愕失措、難席改容而進。会曰、陛下、使孟賁之力撃以百鈞之槌、金剛之質終不毀破。皓如言。請先経唄、礼拝散花、焼香。歌唱、丹誠運距慈氏来津未絶。則法輪将転。徹於霊塗、威神不少。宜現今日。不然則三宝永絶。言畢、壮士渾槌生風。観者顫慄而気竭。槌砕舎利不損。光明挺出、輝彩充盈、皓敬伏投誠、勤営斎講。此塔在建康大市北。後猶光瑞。――中略――出呉録及宣験記。〕

（「信毀交報篇」）

其後婇女と園地をめくりて、地を治するに、土の下に、一躯の金像を掘出せり、形相厳麗也、帝此像を厠の傍にをきつ、四月八日に至て、其像の上に、尿しかけて、咲曰、今日は四月八日なれは、灌頂する也とて、諸の婇女と遊ひ戯るゝほとに、陰嚢俄に腫、疼痛て、熱する事、不可堪、夜より朝にいたる、苦痛責伏てしなんとす、名医の上薬も術不及、太史占申く、大神を犯すかする所也、霊廟に祈祷すれとも、験なくして、上下計なし、中宮に一の宮人、常に仏を信す、帝愛ありて、此宮人、帝に申さく、陛下仏図を求給へと、帝問たまはく、仏は大神歟、宮中申さく、天上天下の尊、仏に過たるはなし、陛下得給し像猶厠の傍にあり、供養せられは、腫物必す、立所に差なむ、帝病急なるによて、香湯をもて、手、目、像を洗奉て、殿上に置て、頭を叩て、過を謝し、一心に愍みを求む、其夜苦痛止て、腫も則癒ぬ、康僧会を請して、五戒を受、大市寺を起て、衆僧

を供養せらる。

（「仏像立厠事」「陰嚢俄腫事」「謝過事」「王受五戒事」）

孫皓尿像陰疼累月〔宣験記云。呉主孫皓性甚暴虐。作事不近人情。与婇女看治園地。土下忽得一躯金像。形相麗厳。皓令置像厠傍、使持屏籌。到四月八日、皓乃尿像頭上、笑而言曰、今是八日為爾灌頂。対諸婇女以為戯楽。在後経時、陰嚢忽腫、疼痛、壮熱不可堪任。自夜達晨、苦痛求死。名医上薬治而転増。太史、占曰、犯大神所為。勅令祈禱霊廟、一禱一劇、上下無計。中宮有一宮人、常敬信仏兼承帝之愛。凡所説事、往往甚中。奏云、陛下求仏図未。皓問、仏大神耶。女曰、天上天下、尊莫過仏。陛下前所得像、猶在厠傍。請収供養、腫必立差。皓、以痛急即具香湯、手自洗像、置之殿上、叩頭謝過一心求哀、当夜痛止、腫即随消。即於康僧会請受五戒、起大市寺供養衆僧也。〕

（「信毀交報篇」）

平澤氏は、これらの記事について、『歴代三宝紀』および『高僧伝』中の類話を紹介しつつ、不一致点の多さから、「史書・文学書類からの抄出の仕方から考へて、このやうな説話化を行ふとは到底想像し得ない。やはり典拠には実直に従ったものであらう。寡聞にして、その直接資料をつきとめ得なかつたが、恐らくすでに説話化された類話に依って抄出されたものであらう」と述べられていた[9]。その「直接資料」とは、『弁正論』だったことがわかる。

また、『唐鏡』の散佚部分について、『太子伝玉林抄』中に佚文が数条見られることが知られているが[10]、以下のように、そこにも『弁正論』受容例が指摘できる。現存しない巻七以降の記事においても、『弁正論』が積極的に用いられていたことになろう。

朱雀門の前に、道場を建て、無遮の大会を設らる、大租元皇帝元貞大后の奉為めに、梅檀の等身の像、三躯を造立せらる、相好奇特にして、荘厳希有也、慈悲寺にして供養あり、又沙門道

9 前掲注 2 平澤氏論文 P.398

10 『太子伝玉林抄』の引用は古典文庫『唐鏡 本文篇』（1965 年）による。

士六十九人を大極殿に召て、七日行道せしむ、結願の日、千僧の斎を設せらる。

（『太子伝玉林抄』巻十八所引『唐鏡』佚文）

武徳元年。於朱雀門南、通衢之上。普建道場、設無遮大会。――中略――又為太祖元皇帝元貞太后、造栴檀等身像三躯。相好奇特、荘厳希有。於慈悲寺供養。武徳元年、仲春之月、――中略――命沙門道士各六十九人、於太極殿七日行道。散席之日、設千僧斎。

（「十代奉仏篇」）

従来、『唐鏡』が「直接に依拠した資料の過半は漢土の正史」であり、「処々に仏教説話を混入してゐる」と評されてきた[11]。しかし、以上の通り、その「混入」された仏教関連記事の多くは、実は、『弁正論』を用いて増補されたものだったのである。

『弁正論』については、奈良時代の写経記録が残る他[12]、最澄『顕戒論』、空海『十住心論』、具平親王『弘決外典抄』、日蓮『災難興起由来』、親鸞『教行信証』など、多数の受容例がある。ただし、その受容例の多くは仏書であり、儒者の手になった『唐鏡』の出典としては、取り上げられたことはなかった。『弁正論』受容という新たな一面から、『唐鏡』を改めて考える必要があろう。

三、法琳の思想の継承

『弁正論』の著者法琳（527～640年）は、唐代初頭、仏道論衡の時代に、仏教側において主導的役割を果たした護法僧の第一人者である。唐の武徳帝の時代、道士傅奕が盛んに仏教を排斥した。それに対し、法琳は『破邪論』によって反論し、仏法を弁護した。しかし、李仲卿『十異九迷論』、劉進喜『顕正論』などが、さらに仏教を非難し続けたため、法琳は再び反論を行った[13]。それが『弁正論』

[11] 前掲注 2 平澤氏論文 P.369

[12] 石田茂作「奈良朝現在一切経疏目録」『写経より見たる奈良朝仏教の研究』（東洋文庫・1930 年）P.148

[13] 法琳の事績等は、礪波護「法琳の事蹟にみる唐初の仏教・道教と国家」『中

である。すなわち、『弁正論』は、法琳の護法論の集大成とも言うべきものである。しかし、この書は、やや複雑な構成となっており、儒教的教養を身につけた知識人である「上痒の公子」、仏教の立場に立ち儒仏道の三教と古今の事に通じる「考古の通人」、黄巾の末裔と称し道教の立場にある「偏執の儒生」、万理を包容する高僧である「総持開士」、三教に通じ仏教側に立つ論客「占衡の君子」らによる問答形式の護法論のほか、法琳自身の書簡・文書など、様々な形態の護法論から構成されている。また、同時代人である陳子良による注釈を附した形で流布していたことが知られている。

この『弁正論』という書を『唐鏡』はどのように利用したのだろうか。受容例を指摘しながら、具体的に検討してみたい。

（一）冒頭部の記事に関して

『唐鏡』は、「伏羲の御時」を起点に中国史を語る。その冒頭部分は、概ね『史記』ないし佚書『帝王世紀』などに拠っているが、以下のような出典未詳箇所も残されていた。

> **a**この帝（注：伏羲）は応声大士の権化にて、五濁を齊はんために、五常を宣へたまへりとも申せり。**b**五常とは仁義礼智信也。愍傷不殺曰仁、防害不婬曰義、持心禁酒曰礼、清察不盗曰智、非法不言曰信。この五徳は王者国を治め、君子身を立る道なり。暫も虧き、暫も廃ることなかるへきゆへに、五常とは申なり。この五常は天にては五緯也。地にては五嶽也。人に在ては五臓也。物に在ては五行也。内典に五戒と申、すなわちこれなり。**c**又、西方阿弥陀仏、宝応声・宝吉祥の二大菩薩に勅して、日月を造て眼目を開と見たれば、日月もこの御時よりいてきたまひけるにや。――中略[14]――**d**この女帝（注：女媧）は、宝吉祥菩薩の権化なり。日月を造りたまひける事は、伏羲の御時に申つ。西方に還ましましきなと見え侍れは、**e**伏羲・女媧、もし観音・

国古道教史研究』（同朋社・1992 年 2 月）などに詳しい。

[14] 既に出典の指摘されている箇所は中略した。

勢至にておはしますにや[15]。

（「応声大士権化事」「五常事」「日月事」「宝吉祥権化事」）

このうち、儒教の五常を仏教の五戒にあてる解釈（**b**）については、『提謂経（提謂波利経）』に類似の説がある他、『三教指帰注集』、湛然『止観輔行伝弘決』や具平親王『弘決外典鈔』などとの関連が指摘されている[16]。しかし、五常と五戒との対応が異なり[17]、直接の典拠ではないだろう。以下の通り、ここでも『弁正論』の利用が指摘できる。

公子曰、――中略――且書、有五常之教。謂仁義礼智信也。愍傷不殺曰仁。防害不婬曰義。持心禁酒曰礼。清察不盗曰智。非法不言曰信。此五徳者、不可造次而虧。不可須臾而廃。王者履之以治国。君子奉之以立身。用無暫替。故云常也。夫子、向序仏教。言緩而義迂。非不愕然太為濩落矣。五常也者、在天為五緯。在地為五嶽。在処為五方。在人為五蔵。在物為五行。広而言之。無所不統。仰観俯察。其能有加焉。

（「三教治道篇」）

この『弁正論』の出典も『提謂経』に基づくものであり、『唐鏡』が、その『提謂経』から直接に引用した可能性も考えられる。しかし、『唐鏡』の「この五徳は王者国を治め、君子身を立る道なり」という記述の典拠である「王者履之以治国。君子奉之以立身」という文言は、五常を説く建前から『弁正論』に意図的に挿入された独自異文であり[18]、他文献には全く見られない。つまり、『唐鏡』は、確実に『弁正論』そのものを参照しており、『提謂経』を直接に受

[15] e のみは談義本『神本地之事』等に同様の解釈がある。

[16] 前掲注 4 小田切氏論文 a, P.191-192 は『五行正義』を指摘し、湛然『止観輔行伝弘決』等に触れる。

[17] 例えば、『止観輔行伝弘決』には「所持五戒者、令成当来五体、順世五常五徳之法。殺乖仁盗乖義、淫乖礼、酒乖智、妄乖信。憫傷不殺曰仁。清察不盗曰義。 防害不淫曰礼。持心禁酒曰智。非法不言曰信。」（引用は大正新修大蔵経）とある。

[18] 中西久味「法琳の三教論によせて」『中国思想史研究』24（2001 年 9 月）P.95。なお、『提謂経』の佚文については塚本善隆「中国の在家仏教特に庶民仏教の一経典―提謂波利経―」『塚本善隆著作集 第二巻 北朝仏教史研究』（大東出版社・1974 年）を参照した。

容したのではないことがわかる。

さらに、伏羲が応声大士の権化として、五常を宣ったこと（**a**）、女媧が宝吉祥菩薩の権化として、伏羲とともに日月を作ったこと（**c** および**d**）も、それぞれ『弁正論』中（傍線部）に該当記事がある。

> 通人――中略――、太昊（注：伏羲）本応声大士。仲尼、即儒童菩薩。先遊茲土、権行漸化。愍済五濁、宣布五常。
>
> （「三教治道篇」）
>
> 開士譲曰「――中略――夫世界初成、未有日月。二大菩薩、下救蒼生。爰列三光、是興八卦。伏羲皇者応声大士。〔――中略――〕女媧后者吉祥菩薩。何以明之。――〔中略――依須弥像図山経及十二遊経、並云、成劫已過、入住劫来已、経七小劫也。光音天等、下食地肥。諸天項後、自背光明、遠近相照。因食地肥。欲心漸発、遂失光明。人民呼嗟。爾時、西方阿弥陀仏、告宝応声宝吉祥等二大菩薩、汝可往彼、与造日月、開其眼目、造作法度、宝応声者示為伏羲、宝吉祥者化為女媧。後現命尽還帰西方。〕
>
> （「仏道先後篇」）

この箇所については、小田切氏は『須弥四域経』を指摘し、また『和名類聚抄』や『三教指帰』注釈書の引く『造天地経』を指摘されていた[19]。また、平澤氏は、『蒙求和歌』「女媧補天」の詞書（「女媧ハ女帝ナリ、伏羲氏ノ妹、吉祥菩薩ノ御身」）を紹介されていた[20]。しかし、ここも『弁正論』を出典とすべきであろう。

さて、ここで、『唐鏡』の『弁正論』利用の方法を検討してみたい。上述の箇所のうち、**b**《五常五戒説》に関する部分は、『弁正論』では、儒教側に立つ「上痒の公子」の主張に該当し、仏教の「五戒」を儒教の「五常」に包摂しようとするものである。しかし、『唐鏡』は儒者の立場に立つわけではない。なぜなら、この「上痒の公

[19] 前掲注 4 小田切氏論文 a, P.192。

[20] 前掲注 2 平澤氏論文 P.400。『蒙求和歌』の作者源光行は、藤原茂範の祖父孝範の高弟であり、留意が必要だが、直接の出典としては再考の余地があろう。『蒙求和歌』片仮名本の引用は新編国歌大観（角川書店・1992 年）による。

子」の主張に対する、仏教側の「考古の通人」の反論が、**a**に対応する「太昊本応声大士。――中略――愍済五濁宣布五常。」という引用箇所だからである。この説は本来、「五常」は、後に仏教宣布を行うため、伏羲に化現した菩薩によって用いられた方便に過ぎない、という仏教側からの反論であり、儒教側の主張を反転させる意味を持っている。『弁正論』の議論の順序を入れ替え、伏羲菩薩説とともに《五常五戒説》を掲出する『唐鏡』は、明らかに仏教側と同じ儒仏一致の視点に立っていることがわかる。

さらに、『唐鏡』は、『弁正論』から『須弥像図山経』や『十二遊経』に基づく記事（**c**および**d**）を利用しているが、これは『弁正論』では、全く別の「仏道先後篇」に収録されている。そして、その引用箇所は、「総持開士」の主張に対して付された陳子良注（亀甲括弧内）の一部である。ただし、そこでの「開士」の主張は、**b**に利用された「三教治道篇」と同様の女媧伏羲菩薩説である（波線部）。したがって、その「開士」の主張に付された陳子良の注は、**a**や**b**に続けて引用されても、内容的に全く問題はない。

こうした引用形態を見るに、『唐鏡』には、複雑な構成の『弁正論』から、関連箇所が適切に引用されていることがわかる。『唐鏡』の仏教史的記述について、平澤氏は「あへて仏教的背景を、この書に於て云々するのは如何かと思ふのである」と、否定的な意見を述べられていた[21]。しかし、上述の通り、『唐鏡』には、その作品冒頭部から、仏書『弁正論』が積極的に利用され、様々な巻から引用・翻訳が行われていた。そして、その際、法琳の主張と作品の構造をふまえ、著者法琳の主張に沿う形で再構成し利用していた。こうした事実は、『唐鏡』の仏教史的記述も決して軽視されるべきではなく、『唐鏡』の一側面として注目する価値があることを示していよう。

また、本稿で指摘した『唐鏡』冒頭部に利用された『弁正論』の記事は、伏羲・女媧や儒教の五常を仏教世界の中に取り込もうとするものであり、三教一致を説いて仏教の優位を論証しようとする『弁

[21] 前掲注 2 平澤氏論文 P.399

正論』の護法論の根幹をなすものである。その法琳の重要な主張が『唐鏡』にも流れ込んでいることになる。果たして、『唐鏡』は、そうした法琳の主張について、どの程度自覚的なのだろうか。『弁正論』を中心に、法琳の著作を利用した具体例を挙げてさらに検討してみたい。

特に、三教の始祖、仏陀・老子・孔子に関する記事に注目する。三教の先後関係は、『弁正論』が直面していた問題そのものであり、同書の中心議題の一つであった。そのため、法琳の仏教優位の三教一致思想は、仏陀・老子・孔子に関連する記事において、顕著に指摘できるからである。

（二）仏陀誕生記事に関して

まず、『唐鏡』に、仏陀誕生記事が、周昭王二四年と周荘王十一年の二箇所にある点に注目する。結論から先に言えば、これらの記事は直接『弁正論』に拠った箇所ではない。しかし、法琳の時代以前には、仏陀の誕生年について諸説が行われ、例えば『弁正論』に先行する『歴代三宝紀』に計六説が示されるなど論争が盛んで、護法論の中心議題でもあった。そして、以下に述べる通り、その中から、法琳は、主に昭王甲寅誕生説を積極的に主張したが、それが『唐鏡』にも影響を及ぼしている。法琳の主張の影響下にあると見なせる箇所として、老孔の記事に併せて考察対象としたい。

> （注：周）第四の主をは、昭王と申き。康王の御子なり。廿四年甲寅のとし、江河泉地、忽然として汎漲り、井の水までもみちまさり、宮殿・舎宅・山川・大地ことごとくに震動し、其夜、五色の光ありて、大微をつらぬきて、西方にあまねくして、青く紅成色あり。其時に昭王おとろきて、太史蘇由に問給ふ。蘇由こたへてまうさく、大なる聖人ましまして、西方にむまれ給ゆへ、この瑞みへ侍なり。王又問たまはく、国におきて損なしや、いなや。こたへてまうさく、損なかるへし。一千年の後にそ、声数この国にかうふらしむへしと申せり。
>
> （「仏誕生事」）

（注：周）第十六の主をば荘王と申き。この王の十一年は、魯ノ荘公の七年也。四月辛亥、恒星不見、星殞こと雨のごとし。又、頭陀寺碑文に、周魯二荘親昭夜景之鑑、注云、周荘王・魯荘公時、夜恒星不見、謂夜明也。乃仏生之日也。この文のことくは、信をとるべきにや。但、昭王廿四年より、この王の十一年までは三百四十四年也。そこはくの相違は凡慮のはかるへきにあらず。

（「仏生事」）

上記のうち、まず、『唐鏡』の周昭王二十四年の記事「仏誕生事」を見ると、仏陀誕生の奇瑞が詳細に語られている。しかし、『弁正論』には、以下のような、陳子良の注として『周書異記』を引く簡単な記事しか見られない。この部分に関しては『唐鏡』と『弁正論』とは一致していない。ただ、この『周書異記』は、同じ法琳の著作『破邪論』に、『唐鏡』とほぼ同じ形で収録されている。

是以、河池涌泛、昭王懼於誕神。雲霓四変色、穆后欣於亡聖。〔周書異記云。昭王二十四年四月八日、江河泉池、悉皆泛漲。穆王五十二年二月十五日、暴風卒起、樹木摧折、天陰雲黒、有白虹之怪也。〕

（「九箴篇」）

按周書異記云。周昭王即位二十四年甲寅歳四月八日。江河泉池、忽然泛漲。井水並皆溢出。宮殿、人舎、山川、大地、咸悉震動。其夜五色光気入貫太微。遍於西方盡作青紅色。周昭王問太史蘇由曰、是何祥也。蘇由對曰、有大聖人生在於西方。故現此瑞。昭王曰、於天下何如。蘇由曰、即時無他、一千年外、声教被及此土。

（『破邪論』）

『弁正論』や『破邪論』に引用された、この『周書異記』は諸書に引かれ、平澤氏は『仏祖統紀』、小田切氏は『弘決外典抄』や『三教指帰集注』などを出典として指摘されていた[22]。しかし、そもそも、この『周書異記』とは、法琳が昭王甲寅誕生説を擁護するため

[22] 前掲注 2 平澤氏論文 P.404、前掲注 4 小田切氏論文 b, P.4

に積極的に用いた偽書であり、法琳自身がその作者とも言われている[23]。『唐鏡』は、別の箇所で『破邪論』を用いており（後述）、ここでも『弁正論』と同じ法琳の著作である『破邪論』を用いた可能性が高いと考えられる。

法琳が、この昭王甲寅説を積極的に主張していた意図は、老子が仏陀になった、あるいは仏陀の師となったとする、道教側の《老子化胡説》に対抗するためである。仏陀誕生を従来の説よりも遡らせることができれば、「孔老二儒皆生周末、老在仏後隔十二王」（『弁正論』「仏道先後篇」）、「聘乃周末始興、仏是周初前出、計其相去三十許王。論其所経三百余載。豈有昭王世仏而退求敬王時道乎。句虚験実足可知也」（『弁正論』「釈李師資篇」）といった主張が可能になるからである。実際に、仏教側では、法琳以降は、この昭王甲寅説が主流となり、『仏祖統紀』『仏祖歴代通載』などにも受け継がれていった。『唐鏡』の記述もまた、そうした法琳の説を継承したものといえる。

次に、もう一つの魯荘公七年の記事「仏生事」を見たい。この記事のうち、「頭陀寺碑文」等は、『文選』頭陀寺碑文李善注によることが既に指摘されているが[24]、それに加え、仏陀誕生の奇瑞を例証する一文は、『弁正論』や『破邪論』に比して、「四月辛亥」というやや特殊な本文を持つ『法苑珠林』が最も近いと思われる[25]。

> 春秋云。魯荘公七年即荘王一十年四月辛亥、恒星不見、星殞如雨、検内外以四月為正也。
>
> （『法苑珠林』）
>
> 著作済南侯王劭——中略——総敘仏法由来云、——中略——昔春秋荘公七年四月辛卯夜、恒星不見、夜中星隕如雨。而意説者、

[23] 楠本春樹 a「中国仏教における釈迦生滅の年代」『道家思想と道教』（平河出版社・1992 年）、および同 b「再論、中国仏教における釈迦生滅の年代」『儒・仏・道三教思想論攷』（山喜房仏書林・1991 年）が詳しく論じている。

[24] 前掲注 2 平澤氏論文 P.405

[25] 『法苑珠林』の引用は大正新修大蔵経による。『法苑珠林』受容と『弁正論』等の受容形態の差異も今後も考える必要があろう。なお、『唐鏡』の有力な典拠の一つである『明文抄』も荘公七年の奇瑞に触れているが、仏陀の誕生には触れていない。

以為、四月八日仏生時也。

（「十代奉仏篇」）

案春秋云。魯荘公七年夏四月、恒星不現、夜明如日。即佛生時之瑞應也。

（『破邪論』）

左伝云。星殞如雨。杜氏注解。蓋時無雲。然與仏経符合。通儒以為仏生時也。

（『破邪論』）

この魯の荘公七年説は、『春秋』がその根拠であり、儒者を意識した誕生説であったと見られる[26]。諸説のなかで、法琳以前には、この説が最も有力であった。そのためか、仏陀誕生を周昭王時代にまで引き上げようとした法琳自身の著作の中にも、この荘公七年説が一部採用されたりもしている。ただし、法琳は、後に、道教側から仏陀誕生年の不統一を指摘された際には、あらためて昭王甲寅説を主張しており[27]、基本的に昭王甲寅説を支持している。

一方、『唐鏡』を見ると、「この文のことくは、信をとるべきにや」とあり、『文選』注を根拠に、荘公七年説に引き寄せられ、『弁正論』も利用してはいない。しかし、末尾では「但、昭王廿四年より、この王の十一年までは三百四十四年也。そこはくの相違は凡慮のはかるへきにあらず」と判断を保留し、結局は、上述の通り、昭王甲寅説をも同時に採用している。この記述からは、茂範の学者としての考証的態度とともに、仏陀の生年について、法琳の主張する仏教優位の昭王甲寅説にも従おうとする姿勢がうかがえよう。

（三）老子・孔子の誕生記事に関して

次に、仏陀生誕年と同じく重要な案件であった、老子・孔子の問題を取り上げる。まずは、老子化胡説とも深く関わる老子の誕生記事を見てみたい。

---

[26] 三輪晴雄「唐護法沙門法琳について」『印度学仏教学研究』22-2（1974 年 3 月） P.293

[27] 前掲注 26 三輪氏論文 P.291-292。『唐護法沙門法琳別伝』に詳しい。

（注：周）第廿二の主をは、定王と申き。この王の三年、九月十四日の夜、子時にそ、老子はむまれ給し。摩訶迦葉の権化也。天地経には、吾令迦葉在彼為老子号無上道とみへたり。化胡経には、老子知仏欲入涅槃。復廻在世号曰迦葉とみへたり。衆生済度の御ため、震旦に跡をたれて、五千文を説給ふ。老子経とて、二巻の書也。

（「老子生事」）

この記事のうち、老子誕生の詳細な年月日は、『弁正論』には記されていない。しかし、以下の通り、『弁正論』には、老子誕生について、『破邪論』を参照させる箇所があり、事実、『破邪論』を見ると、魏・明武時代の道士と法師との角試が取り上げられ、老子の出生年月日等が詳細に記されている。これが出典であろう。

自云。老子定王時生、破邪論中備引斯証。

（「仏道先後篇」）

呉書曰——中略——爾時、清通観道士姜斌、与融覚寺法師曇謨最対論。——中略——法師問曰、老子当周何王幾年而生、当周何王幾年西入。姜斌曰、当周定王即位三年乙卯之歳、於楚国陳郡苦県厲郷曲仁里、九月十四日夜子時生。

（『破邪論』）

この老子の生誕年もまた、仏陀の生誕年と同じく、様々な説が生み出され、論争がなされていた。道教側の資料では殷末武丁の時代に設定するものが多いが、法琳の『破邪論』では、『呉書』に基づき、かなり時代の下る周定王三年説を主張している。そして、この『呉書』もまた、「『周書異記』の作られた後において、この書を側面的に推進するために虚構せられた」ものという[28]。つまり、仏教側に都合のよい周定王三年老子生誕説を、道士である姜斌に言わせ、老子生誕を仏教成立以後に引き下げようとするものである。法琳以降の仏教史文献の多くは、この周定王三年老子誕生説を採用す

[28] 前掲注 23 楠山氏論文 b, P.592。『呉書』とは、『弁正論』「仏道先後篇」のいう「呉尚書令闞沢魏曇謨最法師等所記」のことであろう。

るが、それは法琳による主張が定着したものであろう。『唐鏡』の記述も、その法琳の主張をそのまま受け継いだものといえよう。

さらに、『唐鏡』の老子誕生記事において、『天地経』および『老子化胡経』が引用され、老子を摩訶迦葉菩薩の権化と位置づけていた点にも注目したい。これらも『弁正論』に引用があり、細部まで一致する。

> 案仏説空寂所問経及天地経。皆云。吾令迦葉在彼為老子号無上道。儒童在彼号曰孔丘。漸漸教化令其孝順。
>
> （「釈李師資篇」）
>
> 化胡経云。老子知仏欲入涅槃。復迴在世。号曰迦葉。
>
> （「釈李師資篇」）

しかし、現存する『老子化胡経』を見ても、『唐鏡』や『弁正論』のような箇所はない。そもそも『化胡経』は、道教側の偽経であり、老子あるいは弟子の關令尹喜が天竺に行き、仏陀ないし仏陀の師となったとする老子化胡説を主張して、道教の優位を説くものである。したがって、老子を摩訶迦葉菩薩とするような仏教に有利な内容が『化胡経』にあるはずはなく、『弁正論』に引かれた『化胡経』は、仏教擁護の材料として偽造されたものである[29]。『唐鏡』は、その偽説を引用しており、ここでも法琳の主張に従う形となっている。

次に、儒経の祖・孔子の生誕記事「孔子生事」を見てみたい。孔子の生誕年そのものは大きな問題ではないが、老子の記事と同様に、『天地経』を引き、孔子を儒童菩薩とし、併せて顔回を光浄菩薩とする説を展開している点、注目される。

> （周）第廿四の主をは、霊王と申き。むまれて御ひけましましき。ありかたかりし事なり。廿一年にそ、孔子はむまれ給し。これは、儒童菩薩の権化也。これも天地経には、儒童在号曰孔丘漸々教化令其孝順とみへたり。孔子の貫首の御弟子、顔回は、光浄菩薩也。仏遣三聖、権化一方といへるは、老子・孔子・顔回の御事也。
>
> （「孔子生事」）

[29] 『国訳一切経』P.221 脚注

この『天地経』引用も、先に老子摩訶迦葉菩薩説に利用されていた、『弁正論』と完全に一致する。また、以下の通り、顔回光浄菩薩説についても、『弁正論』に『空寂所問経』の引用があり、「仏遣三聖、権化一方」という言葉も『弁正論』に由来している。

空寂所問経云。迦葉為老子、儒童為孔子、光浄為顔回。

（「九箴篇」）

所以、仏遣三聖、権化一方。布治国之儀、敘修身之術。庶令其代邢用礼、変薄還淳。並是抑物本情、非出要之大道也。

（「釈李師資篇」）

仏が菩薩を老子・孔子・顔回として震旦へ遣わしたとする、この三聖派遣説は、老子の生年説同様、道教側の老子化胡説に対抗する仏教側の反論としての意味が大きく、仏教側の重要な言説の一つであった。そのため、こうした内容を持つ偽経が、当時多数作られたらしい。一般には、『清浄法行経』がよく知られ[30]、唐代の護法書でも、『二教論』、『破邪論』などはそれを利用している。また、小田切氏は『三教指帰』注釈書類、『和漢朗詠集』注釈書類、『塵荊鈔』などに、その類説を多数指摘している[31]。しかし、そうした諸書と『唐鏡』では、三聖と菩薩の対応にやや異同があり、ここでも『弁正論』の利用は明らかである。やはり、仏教側の、法琳の所説が取り入れられている。

以上、本節で詳しく見てきたように、『唐鏡』には、冒頭部および仏陀・老子・孔子の生誕記事などに、法琳の主張していた護法論から強い影響が指摘できる。そして、それらの思想は、法琳の主張のなかでも、三教の一致を説きながら、他二教に対する仏教の優位を主張する重要なものであった。さらに、そのいずれの記事においても、『弁正論』等の異なる箇所に分散されていた様々な記事が、法琳の三教一致の主張に従いながら、丁寧に抜粋・再構成されてお

[30] 『清浄法行経』および三聖派遣説については、『七寺古逸経典研究叢書 第二巻 中国撰述経典（其之二）』（大東出版社・1996 年）に詳しく紹介されている。

[31] 前掲注 4 小田切氏論文 b, P6-7

り、意識的な引用姿勢が指摘できる。法琳の護法思想が自覚的に『唐鏡』に取り入れられているということができよう。

四、法琳の思想からの逸脱

ここまで述べてきた通り、『唐鏡』は、法琳の著作を積極的に受容し、その仏教史観を引き継いでもいた。その一方で、『唐鏡』には、茂範独自の視点も指摘することができる。道儒二教と関連する、次の箇所に注目したい。

> この（注：周敬王）元年にそ、老子は関令尹喜と西国へゆき給し。年八十六とうけ給き。此御時、四十一年四月己丑にそ、孔子又うせ給し。年は七十三とうけ給き。人のかたりしは七十人の御弟子といかたにのりて、東海にうかはせ給しは、日本国へわたらせ給しなりと申き。
>
> （「老子行西事」「孔子迎日本事」）

まず、老子に関わる「老子行西事」は、老子が關令尹喜とともに、西域へ行ったとする説である。これは、老子誕生記事でも利用されていた『破邪論』所引『呉書』の中で触れられている。

> 呉書曰――中略――爾時清通観道士姜斌、与融覚寺法師曇謨最対論。――中略――法師報云、仏当周昭王二十四年四月八日生、穆王五十二年二月十五日滅度。計入涅槃、経三百四十五年。始到定王三年老子方生。<u>生已年八十五、至敬王元年</u>、凡経四百二十五年、<u>始与尹喜西遁</u>。此則年月、懸殊所説不同。無乃謬乎。
>
> （『破邪論』）

この老子去周入関説話は、本来、道教側の主張する老子化胡説の前提となるものである。『史記』の「居周久之、見周之衰、乃遂去。至関、関令尹喜曰、子将隠矣、彊為我著書。於是老子乃著書上下篇、言道徳之意五千余言而去、莫知其所終」[32]という記事に由来し、道教を仏教に先行させる様々な化胡説の根拠の一つとされた。法琳の『弁正論』や『破邪論』では、老子の西域行そのものは否定されな

[32] 引用は『史記』（中華書局・1959年）による。

いものの、三聖派遣説により老子は摩訶迦葉に位置づけられ、仏教世界の中に取り込まれていた。したがって、老子はむしろ仏教世界の一員として西域へ赴くことになり、道教側の化胡説が反転させられている[33]。『唐鏡』においても、この点は同様であり、老子については法琳と同じ立場に立っている。

その一方で、『唐鏡』には、孔子について、七十人の弟子とともに筏に乗って日本へ渡ったという説が紹介されている。老子が西域へ赴いたのに対し、孔子は日本へ渡ったというのである。

この記事については、管見の限りでは他に類似する文献を見出せなかった。おそらくは、『論語』「公冶長篇」中の「子曰、道不行、乗桴浮于海」[34]という孔子の言葉が日本をさすものとして解釈され、『十六国春秋』「北涼録」の「昔魯人有浮海而失津者、至于澶洲見仲尼及七十子遊于海中」[35]という記述などと結びつき、生まれたものであろう。また、『漢書』「地理志」には[36]、

> 然東夷天性柔順、異於三方之外、故孔子悼道不行、設浮於海、欲居九夷、有以也。夫楽浪海中有倭人。分為百余国、以歳時来献見云。
>
> （『漢書』「地理志」）

と、「倭人」に関する記事と共に、上記の『論語』の孔子の言葉が記されている。こうした記述も、『唐鏡』のごとき説の発生源となったであろう。事実、『三国史記』「高句麗本紀」[37]では、『漢書』「地理志」の記事を、箕子朝鮮に引きつけて解釈している。

> 論曰、玄菟楽浪、本朝鮮之地、箕子所封。箕子教其民以礼義田

[33] さらには、『化胡経』を改竄し「化胡経云。罽賓国王疑老子妖魅、以火焚之安然不死、王知神人挙国悔過。老子云、我師名仏、若能出家当免汝罪。其国奉教昔為沙門也。仏若先無老聃、豈知変身為仏。」（『弁正論』「仏道先後篇」陳子良注）などと、はっきりと老子が仏陀を師としたとする説を展開するようにもなっていく。
[34] 引用は岩波文庫『論語』（1999 年）による。
[35] 引用は上海古籍出版社『太平御覧』（2008 年）所引のものによる。
[36] 引用は中華書局『漢書』（1962 年）による。
[37] 引用は学習院東洋文化研究所『三国史記』（1964 年）による。

> 蚕織作、設禁八条。是以其民不相盗、無門戸之閉、婦人貞信不淫、飲食以豆、此仁賢之化也。而又天性柔順、異於三方、故孔子悼道不行、欲浮桴於海以居之。
>
> （『三国史記』「高句麗本紀」）

これに類似した解釈が日本で生じたとしても不思議はなく、孔子日本渡来伝説を持つ別書が存在し、『唐鏡』がその説を受容した可能性は残る。しかし、上述の通り、『唐鏡』では、孔子もまた老子同様、仏によって震旦に遣わされた存在として、儒童菩薩に位置づけられていた点に注意したい。『唐鏡』では、迦葉菩薩たる老子が西域へ赴いたのと相似的に、孔子もまた仏教世界の一員として日本へ渡来することになるわけである。『弁正論』の老子伝説を利用しつつ、そこに孔子の伝説を併記することによって、菩薩の化現として震旦に生まれた二人の聖人によって、天竺と震旦に日本を含めた、三国の仏教世界が結びつく構図が作り上げられている。こうした構図は、『弁正論』にも『破邪論』にも見られず、法琳の主張を超え、茂範自身が独自に『唐鏡』の中に持ち込んだものと考えられる。

さらに、三皇の一人、神農に関わる記事にも同様の構図が指摘できる。伏羲を宝応声菩薩、女媧を宝吉祥菩薩とする上述の記事のあと、『唐鏡』は神農についても、次のような説を持つ。

> 此帝（注：神農）は医王如来の変身におはしまして、百草の味を分て、病を治め給ふ。衆生利益のため、日本国に跡を垂給て、祇園牛頭天皇と申たてまつるにや。
>
> （「医王変身事」「祇王牛頭天皇事」）

神農は、草木を嘗めて薬療を始め、『本草神農経』を著したとされる本草学の伝説上の祖である。したがって、神農は医王・薬師とは習合しやすい。しかし、『弁正論』には、こうした習合説は見られなかった。そしてさらに、『唐鏡』には、神農が日本には祇園牛頭天皇として垂迹したとする説が付加されている。この垂迹説に関しては、以下の通り、『中外抄』巻上第六九話にも類話が見られ、

当時、こうした説が行われていたらしい[38]。

> また、仰せて云はく、「祇園天神は何なる皇の後ぞや」と。予、申して云はく、「神農氏の霊か。件の帝は牛頭なり。但し、故中尋僧正の説には、王子晋の霊なり」と云々。仰せて云はく、「神農氏なり。神農氏は薬師仏と同体なり」と。
>
> （『中外抄』）

ただし、『唐鏡』においては、この記事が、上述の『弁正論』に基づく伏羲女媧菩薩化現説と並置されている点が異なる。つまり、伏羲・女媧二皇に神農を含めた三皇が、いずれも仏教世界の一員として現れ、その影響が震旦のみならず、日本にまで波及することを示す構図になっている。三皇は、儒道双方から重んじられ、道教においては神格化され、儒経においては教主として扱われる。『唐鏡』の叙述は、その三皇を仏教世界の一員とみなし、さらに日本とも関連づけるものである。上述の老子・孔子の伝説と同じく、法琳に由来する、仏教優位の三教一致思想に拠って、道教・儒教を仏教世界に包摂しつつ、さらに、その思想の中に日本をも捉えようとする視点であるといえよう。これもまた、法琳の主張を超えて、茂範自身が『唐鏡』の中に持ち込んだ世界観であるといえよう。

以上のように、『唐鏡』には、『弁正論』から仏教説話的記事を引用し、その仏教史観を引き継いだものの他に、日本をも見据える形に、独自に改変するという方法も見られることが明らかとなった。平澤氏は、『唐鏡』のこうした記述について、「伏羲が応声大士の権化であるとか、この時阿弥陀仏が日月を造つたとか、炎帝神皇が日本国に垂迹して祇園牛頭天皇となつて現したとかいふやうな、中世的な神仏習合の伝説や、或ひは晩景の孔子が弟子七十人と東海に舟を浮かべ日本国に渡来したといふ伝説の類ひの派生説話――中略――などが摘録されてゐるが、これらの説話・伝説などは応時、日本に於て生れ、巷間に知れるところの口碑・口伝の類ひで

[38] 引用は岩波書店・新日本古典文学大系『江談抄 中外抄 富家語』（1997 年）による。

あつたかと思はれるものであり。典籍の中に之を見出すことは困難にも思ふのである」と述べられていた[39]。本節で指摘した通り、それらは、『弁正論』などから法琳の三教一致思想を受容・継承しつつ、その及ぼす範囲を日本にまで拡大させたものと位置づけられよう。

次節では、さらに、その改変の意図も含め、その法琳の著作が利用された背景を、『唐鏡』の「序」から考えてみたい。

五、『唐鏡』の「序」

『唐鏡』に三教一致思想を初めとする法琳の思想が、斯くも大きな影響を及ぼしたのはいったいなぜか。上述の引用例の多くについて、小田切氏が注釈書等に多数の類例を示されていた[40]。したがって、それらの例は、学者である茂範にとって、比較的馴染み深いものであったのかもしれない。それに加え、本稿では、『唐鏡』の「序」を用いて些かの考察を試みてみたい。

『唐鏡』「序」は、『水鏡』から直接的な影響を受けており、その《鏡物》の形式にのっとり、『唐鏡』が長寿の老僧の語ったものであることを述べている。

> 我は曠劫より法華に縁ありて、生々世々に値遇し、在々所々に敬礼したてまつる、宋朝の仏法おとろへて、此教を崇る人まれなるゆへに、日本へわたりて、最前にこの寺へまうてつるに、千部の読誦聴聞し侍つ。此経は不老不死の良薬なりと金言誠実なれは、寿命長遠にして、顔色衰邁せず、蒼海三たひまて桑田となりしを見侍りき。天竺は仏在世の国なれとも、境はるかなり、震旦国のありさま、おろおろかたり申さむ
>
> （「序」）

この「序」から、語り手の老僧とは、宋朝の仏教の状況を見聞してきた渡来僧であることがわかる。また、上記の箇所からはわから

[39] 前掲注 2 平澤氏論文 P.399
[40] 前掲注 4 小田切氏論文 a, b

ないが、この語りの場は、菅原道真の流罪の場として知られる安楽寺に設定されている。『梅松論』や『太平記』「北野通夜物語」など、中世の歴史物語・歴史論においては、その語りの場が北野天神社に設定されることが多い。『唐鏡』の場合は、宋朝からの渡来僧の語りにふさわしい場所として、渡来僧の玄関口でもあった太宰府の、安楽寺が選ばれたのであろう。『唐鏡』が、渡来僧によって日本に流入していた宋代仏教を念頭に執筆されたことがわかる。

その宋代仏教界において、『唐鏡』にも見られたような、三教一致の思想が再び盛んに主張されていた事実がある。宋初の歴代帝王は仏教を擁護していたが、韓愈の所説が流行するにつれ、排仏運動が広がり始め、北宋仁宗の慶暦年間(1041～1048)を中心に、排仏論が盛んに行われるに至った。当然、そうした動きに対し、仏教側からも反論がなされた。儒仏双方から数多くの著作が発表され、ちょうど、六朝から唐代にかけての仏道論衡に近い状況が、儒仏の間で生じていたのである。『唐鏡』「序」の渡来僧の語る「宋朝の仏法おとろへて、此教を崇る人まれなる」状況とは、まさしく、この宋代仏教界の状況を指していると考えられる。

その当時の仏教側の代表的人物として仏日契嵩が挙げられる。その思想は、排仏思想に対抗した護法論『輔教編』を含む『鐔津文集』によって知ることができる。そこでは、以下のように、繰り返し儒仏・三教の一致が説かれていた[41]。

> 夫不殺仁也。不盗義也。不邪淫礼也。不飲酒智也。不妄音信也。
>
> （『輔教編』「孝論戒孝章」）
>
> 以儒校之。則与其所謂五常仁義者、異号而一体耳。
>
> （『輔教編』「原教」）
>
> 其五戒十善之教、与夫五常仁義者、一体而異名。
>
> （『鐔津文集』「答茹秘校書」）

[41] 『鐔津文集』の引用は大正新修大蔵経、『輔教編』の引用は筑摩書房・禅の語録『輔教編』(1981 年）による。

然聖人者必神而為之。而二帝三皇庸知、其非仏者之変乎。仏者非二帝三皇之本耶。

（『鐔津文集』「万言書」）

古之有聖人焉。曰仏、曰儒、曰老、其心則一、其迹則異。

（『輔教編』「広原教」）

こうした思想は、六朝以来の護法理論を継承し、上述の法琳ら唐初の護法論とも軌を一にするものである。『唐鏡』の語り手である宋からの渡来僧は、『弁正論』などから三教一致思想を受容した中国史の語り手として、実にふさわしい人物ということができよう。

契嵩の著作の日本での開板は春屋妙葩の時代まで下るが、契嵩は、それ以前から虎関師錬・中巌円月らの尊崇を受けていたといわれる[42]。茂範の時代は、それをさらに遡るが、鎌倉には、多くの渡来僧が滞在し、北条時頼の外護のもと、宋朝禅が喧伝された風土があった。そして、茂範個人との関係でいえば、寛元4年(1246)に渡来した蘭渓道隆は、建長5年（1253）、北条時頼によって建長寺が創建されると招かれて開山となり、正元元年(1259)ころまで滞在している。そして、弘安元年（1278）に没するまで、三度十三年間、鎌倉に滞在しており、ちょうど茂範が鎌倉にいた時期とも重なる。蘭渓道隆が開山となった建長寺は、宋風大伽藍をもち、わが国最初の禅宗専門道場ともいうべきものであるが、その落慶供養がおこなわれたのも、建長5年11月のことであり、まさにその年の冬に鎌倉に下向した茂範は、建長寺落成供養の願文を執筆するなどしている。また、茂範は北条実時に依頼され『群書治要』に加点しているが[43]、依頼主の実時は、六浦に来航する宋船から宋版を数多く入手したことで知られている。茂範自身と渡来僧・入宋僧との交流状況や、契嵩ら宋代護法家の主張についての知識の深浅は判然としないが、渡来・帰国した僧との交流も幾らかはあったであろうし、茂範に三教一致

[42] 竹中玄鼎「契嵩の我國への受容について」『印度学仏教学研究』9-1（1961年1月）、荻須純道「宋僧契嵩の五山禅僧に及ぼせる思想的影響」『龍谷学報』330（1941年4月）などが、その受容を論じている。

[43] 茂範の事蹟は主に前掲注1小川氏論文を参照した。

や儒仏融和を説く宋代護法論が意識されていたことも十分に考えられる。宋代の仏教界の状況に触れる『唐鏡』「序」は、そうした茂範の護法思想への関心のあり方を示しているのではないだろうか。

また、上述の通り、この『唐鏡』の「序」の形式に、最も強く影響を及ぼしたのは『水鏡』であるが、川口久雄氏が指摘するように『唐鏡』と『水鏡』との関係は非常に深く、皇帝ごとの記事構成や、瑞祥・霊験などに対する興味など、『唐鏡』には『水鏡』からの影響が顕著に見られる[44]。「序」を考察するに際して、『水鏡』との影響関係にも触れておきたい。

『水鏡』とは、漢文日本仏教史『扶桑略記』を和文化し、抄出したものであり、一連の《鏡物》の中でも、仏教史たることを強く志向したものであることは言うまでもない。一方、『唐鏡』もまた、「序」において、語り手の宋僧が「天竺は仏在世の国なれとも、境はるかなり、震旦国のありさま、おろおろかたり申さむ」と述べ、「仏在世の国」天竺を語る代わりに震旦の歴史を語るのだという意思を表明しており、中国通史とともに、仏教史たることを強く意識していることがわかる。漢文・漢籍を和文化した仏教通史としても、両書の性格は近似している。そして、その『水鏡』の原拠『扶桑略記』には、次の通り、日本仏教史文献でありながら、老子・孔子誕生記事が見られることが指摘できる[45]。

> 五十七年丁巳。相当周帝王三年九月十四日子時老子生歳（迦葉菩薩彼称老子）。
>
> （「神武天皇」）
>
> 卅二年辛亥。相当周霊王廿二年十一月庚子日孔子生歳。其時老子歳四十三歟（孔子者儒童菩薩歟）。
>
> （「綏靖天皇」）

[44] 川口久雄「王朝漢文学の終末と変容」『平安朝日本漢文学史の研究 増訂版』（明治書院・1964 年）P.983

[45] 『扶桑略記』は多くが散佚しているが、巻一には抄出本が残る。引用は吉川弘文館・新訂増補国史大系『扶桑略記 帝王編年記』（1965 年）による。丸括弧内は割注である。

『水鏡』にも、上記の箇所は訳出されていないものの、「卅二年と申ししにぞ孔子は失せ給ひにけると承りし」（「懿徳天皇」）と孔子の没年が記されている[46]。日本仏教史である『扶桑略記』にこうした老孔の記事がある理由は、その割注（丸括弧内）によって明らかであろう。本稿で繰り返し触れてきた、老孔を菩薩と見なし、仏教史の中に組み込む三教一致思想である。『水鏡』の原典たる『扶桑略記』にも、『弁正論』と共通する老孔菩薩化現説に基づく三教一致思想がわずかながら流れ込んでいたのである。

そもそも、こうした老孔に関する記事は、本来『唐鏡』の語る中国史の中でこそ触れられるべきものである。『唐鏡』が執筆される際、日本仏教史たる『水鏡』が強く意識され、『水鏡』から派生した中国仏教史たることが意図されていたならば、こうした三教一致思想が意識的に『唐鏡』に持ち込まれることも容易に想像される[47]。加えて、日本仏教史たる『水鏡』が、しばしば天竺・中国にも言及することと対応するかのように、中国仏教史たる『唐鏡』にも、孔子日本渡来伝説や神農祇園牛頭一体説など、日本への言及が含まれていたことは前節で触れた通りである。『唐鏡』と『水鏡』という、日本と中国を扱う二つの《鏡物》は、和文仏教史文献として、表裏をなすがごとくに構成されているといえる。こうした『水鏡』との共通点を重視すれば、法琳の三教一致思想を継承しつつも、それを一部改変し、日本をもその思想の中に位置付ける『唐鏡』の方法は、先行する日本仏教史『水鏡』の方法や内容を継承しつつ、中国仏教史を叙述せんとする意図を反映したものといえるのかもしれない。

以上、本稿で指摘してきた『唐鏡』に顕著に見られた唐代護法論利用が、宋代仏教を受容していた時代背景を反映したものであると同時に、『唐鏡』と影響関係の深い『水鏡』の仏教史としての側面

[46] 引用は新典社・校注叢書『校注 水鏡』（1991年）による。この没年記事も『扶桑略記』にあったものと考えられる。

[47] 同じく仏教史を志向する『神明鏡』にも「大唐は周の恵王十七年辛酉當也。老子生給ふ（神武天皇条）」「此帝廿二年孔子生。卅年壬寅老子死給ふ也（安寧天皇条）」（引用は続群書類従（続群書類従完成会・1958年）による）と、老孔の生没年などの記事が継承されている。

を継承したものである可能性に触れた。もちろん、三教一致思想を日本にまで及ぼす特異な世界観や『水鏡』受容の『唐鏡』への影響の大きさ、例えば、形式的なもの以上の意図があるのかなど、さらに考察を加える必要を感じているが、今後の課題とし、本稿ではひとまず、その可能性を指摘するにとどめておきたい。

六、おわりに

本稿では、『唐鏡』を、法林著『弁正論』を中心する護法思想受容の面から改めて検討した。そして、『唐鏡』に、法琳の思想を継承・発展させ、天竺・震旦・日本の三国を捉えようとする仏教史観によって叙述された中国仏教史としての一面があることを指摘し、その背景として、宋代護法論および『水鏡』との関連に触れた。『唐鏡』は巻六以降を欠き、巻七以降の『唐鏡』の中で、日本への仏教伝来史が実際にどのように扱われ、本稿で指摘した茂範の仏教史観がどのように展開していたのかを知ることができない。また、法琳の活躍した唐代の出来事やそれ以降の仏教史がどのように記述されていたのかを知ることもできない。解明しえない問題も多いが、『唐鏡』は、日本中世における唐代護法論の顕著な受容例の一つとして注目されるべきものであることを重ねて指摘し、本稿は、ここで筆を擱くこととしたい。