

The Development of Gyoki's Social Work and Ancient Buddhist Policy: Gyoki's Thought Formation, Application of His Social Work and Background

Noboru Yamada*

Abstract:

Gyoki (667-749), while suffering oppression under the severe Legal Code of the Nara Era, developed various social projects, such as the building of bridges, rice fields, and dikes for irrigation, the building of roads, and the setting up of relief institutions for the poor. These works form the source of social projects in Japan. Gyoki expanded propagation activity and social projects while enduring national oppression; later, he was appointed "Archbishop" when the Todaiji Temple was built.

In this paper, I will survey the ancient Buddhist policy of the Nara and Tenpyo periods, how it influenced the thought formation of Gyoki, and why he began to do social projects. I want to investigate my personal image of the Buddhist priest Gyoki of the Tenpyo Era.

キーワード:

古代仏教政策、行基の思想形成、社会事業の展開、国家の仏教政策の変化、行基像

*佐野短期大学 総合キャリア教育学科 (旧社会福祉学科)

行基の社会事業の展開と古代仏教政策との関連における一考察

山田 昇*

はじめに — 本研究の視点と概要について —

行基（六六九～七四九）に関する研究は、これまで多くの研究者によって様々な角度からなされているが、その視点を大別すると①古代仏教思想と国家政策との関係における行基②国家仏教政策の中で社会事業を展開した行基の思想と事業の展開③行基説話など呪術性に基づく僧としての行基、の研究に分けられると考える。

行基研究に関する基礎史料としては『行基年譜』『行基菩薩伝』『大僧正舍利瓶記』『日本靈異記』などがあり、『続日本紀』を裏付け史料として多くの研究者によって①から③に関する研究が進められ、これまでに数多くの著書・論文などが発表されている。

行基研究に関する主要な著書は『行基』『行基辞典』（井上薫）、『行基と古代仏教』（中井真孝）、『日本古代の菩薩と民衆』『行基と律令国家』『法相宗の伝来と道昭・行基の関係』（吉田靖雄）『天平の僧行基』（千田稔）『民衆の指導者行基』（速水侑）『行基説話の生成と展開』（米山孝子）『探訪古代の道第三卷』（上田正昭）などが挙げられ、これらの記述・論述に関する詳細な研究・検証論文が数多く発表されている。

ところで、行基の巷間における一般的な認識は「奈良時代の厳しい律令制の下にあつて、布教活動の弾圧を受けつつ橋梁・堤・溜池などの水利灌漑施設の設置、道路などの土木事業、窮民の宿泊施設である布施屋の設置など多様な社会事業を展開した僧である。また布教活動の拠点として家原寺を初めとして四九の寺院を建立した。厳しい国家の仏教政策の中で当初、布教活動を弾圧された行基が民衆から『行基菩薩』として敬慕され、行基集団は次第に朝廷の信頼を得て、聖武天皇時代、一大国家事業の東大寺建立時には僧の最高位の『大僧正』に任命された。」という内容であると思われる。極めて短い行基評であるが、この評から関係著書及び論文等を通して「八世紀の律令制の中で行基の果たした歴史的役割はどのようなものであつたのか」に

ついて、①なぜ、行基とその集団は弾圧されその後、大僧正に補任されたのか、を国家仏教政策の変化の中で考察し ②行基は何のために社会事業を展開したのか、その背景的思想はどのようなものであったのか、社会事業の先駆的モデルは存在したのか ③社会事業に必要な労力・技術及び財源確保と布教活動の関係などを焦点に考察し、「社会事業家・僧としての行基像」を探ってみたい。

第一章 国家仏教政策と行基について

1 律令制下における国家仏教政策について

律令制は、国家が直接に民衆を掌握・支配し、多様な税と役務などの収奪の上に存立した国家体制といえるが、その根本には「神祇祭祀」を介した民衆支配があった。神祇祭祀があるにも拘わらず、律令国家がなぜ仏教を必要としたのかを考える必要がある。神祇祭祀は古来唯一、時の政権を担う正当性を担保するものとして、氏族集団を基礎に、疫病や飢饉が民衆の疲弊と反権力構造を生み出し、その支配体制を揺るがすものとして、それを克服するために神仏に祈願するという呪術的なものであった。また、その民衆支配は、氏族首長が従属する民衆に行使している人格的支配権を根本的に否定せず、首長の有する現実的支配権を容認した上で形成された⁽¹⁾。しかし、時代の進展とともに、氏族社会における神祇祭祀が民衆の共同体的紐帯としての機能を失いつつあった。(例えば、『常陸國風土記』の自然神である夜刀神を追いやり谷田を開墾する話し。『日本書記』皇極三年紀にみえる富士川周辺における常世神の信仰などは、民衆が信仰を求めて村落を離れようとするもので、農民の願望であり、それを実現するのが旧来の土俗的信仰でなく新しい神の出現であることを示している。)⁽²⁾

このように、揺らぎつつある氏族社会・民衆を国家が直接的に支配し、民衆の国家への帰属意識と地方に対する優位性など国家の絶対的な権力の正当性を保持することは神祇祭祀では困難であり、仏教の国家受容が図られることとなる。仏教の国家受容には多くの視点・論点があるが、究極的には国家権力の絶対化と維持、その神聖化は民衆個人々人を基盤として獲得できると考えたからであろう。(単純且つ極論であるが宗教と国家体制の維持については、徳川幕府体制における儒教、明治時代からの神道思想につながるものがあると考えられるのである)。

律令国家は、公民イコール公地のように地方豪族を含め、全民衆を一元的に支配しようと意図した。そしてその過渡的手段

として、民衆に影響力と支配力を有する階級・組織を国家側に組織することが必要となる。仏教は伝来以来、貴族や豪族の宗教であり、律令国家体制下においても僧尼令のように仏教は国家に従属されるものとして規制されていた。その限りでは民衆とは直接的には関わりのない宗教であったといえる。

しかし、和銅元年（七〇八）の平城京からの度重なる遷都と造都の推進、これらに伴う租調庸の強化などは民衆の村落からの逃亡・浮浪もしくはその寸前に至る階層を増大させた。これはそれまで民衆を律していた神祇祭祀による共同体の崩壊を示すものであり、国家は相当の危機感を有することとなる。体制の維持のためには、民衆の新たな精神的支柱が必要となる。それが仏教であった。仏教政策は国家の直接的な民衆支配として仏教を位置づけ、精神的な支配の下にその体制維持を図ろうとするものであった。

仏教は国家の下に厳しく統制され、特に僧尼令（七〇一年の大宝律令の中に『律令』の一編に加えられたが、大宝律令の全文は伝存しない。天平宝字元年・七五七年の養老律令と大略同様であったと推定される）から、大部分が現存する養老律令の解釈がなされている）は、全二七条で構成されるが、刑罰規定が設けられている（僧尼令の内容については後述）。この刑罰規定からは律令国家の仏教統制の厳しさの特色として、僧尼身分の異動と寺院外の布教活動に厳しい制限を設けている。私度及び私度に関わる不法行為をした者に対する厳罰、山林修行にも官許を必要とし、乞食修行さえ届け出させ、道場を建て民衆を教化することを禁じ、俗人を教化に使うことを認めないなど、自由な布教活動を抑圧している。仏教者の立場からすれば、国家の厳しい仏教統制であるが、これは中国でしばしば宗教活動の形をとって、王朝打倒を企てた歴史的事実を重視し、僧尼が呪術を介して民衆と接することを最も警戒したのである³⁾。

このような仏教政策は大宝律令から養老律令期によって確立されたが、この時期、行基は山林修行から市井にあつて生家を家原寺と改め（七〇四年）、布教活動と拠点となる寺院の建立及び社会事業を次第に展開することとなる。

僧尼令による厳しい仏教政策の下で、行基は布教と社会事業活動を展開し、律令制下で過酷な収奪に苦しむ民衆の支持を集めていく。その影響力は『日本書紀』の

時人号白行基菩薩。留止之处皆建道場。其畿内凡四十九处。諸道亦往々而在。

のように、菩薩と称され民衆の支持を得ていたことが理解できる。行基菩薩という名は官から与えられた称号ではなく、民衆から呼ばれたものであり民衆から救済者として敬慕されていたことを示すものである。

行基の活動に対する国家の対応は、明らかに僧尼令違反であり、『続日本紀』の養老元年（七一七）四月壬辰条で「小僧行基・並弟子等」と名指しで、行基及び集団の布教活動を律令違反として糾弾している。これらの禁止にも拘らず行基は、養老二年（七二八）に隆福院、四年に石凝院を建立しており、平城京における托鉢と布教活動を継続している。養老六年（七二二）には私度僧・僧尼の民間布教活動を再度禁止する令を出している。これには行基名の記載はないが内容が養老元年の禁令と内容が共通することや、当時の行基の活動地域から天皇への太政官奏の中にある「在京の僧尼」の中心的存在として行基を捉えているといえる⁽⁴⁾。

ただし、「在京の僧尼」の表現は、行基とその集団のみではなく、他に大小のグループが広汎に存在し、養老元年～六年の段階において浮浪者など行き場を失った民衆の集団が行基を初めとするリーダーの下で行動していたことを示している。⁽⁵⁾

名指しで批判され布教活動が二度にわたって禁止されたのにも関わらず、具体的な処罰が課せられず、天平三年（七三一）には行基に従う優婆塞・優婆夷の一部に得度を許可している。このことは制限を受けながらも「認知」されたことを意味するものであり、また天平三年八月癸未条の『続日本紀』によれば、

詔曰、此年随遂行基法師、優婆塞・優婆夷等以下略

のように、かつての「小僧」行基から「法師」に変化している。このことは律令制の矛盾（国家統制の象徴である造都政策と民衆の貧窮化及び離脱・神祇祭祀から仏教政策の移行期の対応、地方豪族の土地私有など）があり、国家統制の中核に仏教を位置付けつつ、行基集団などの民間仏教の影響力の存在を朝廷が懸念したものであろう。また、一方では宗教活動による民衆の掌握は租調庸物の収取など国家的支配に影響を与えることから活動を容認することによって国家側に民衆を引き戻す必要性があったものと考えることができる。次節ではこれらの変化の中での行基の信仰と思想形成・実践について考察することとする。

2 行基の思想形成・実践について―道昭との関係―

行基の出自と生涯は『日本書紀』『続日本紀』『舍利瓶記』『行基菩薩伝』『行基年譜』など文献・史料の研究によって明らかにされている。また誕生と修行の説話は『日本書紀』などに記載されている。本稿では行基の出自や説話の行基像を参考としつつも、弾圧されながらも布教活動とそれと一体となつて展開した社会事業の背景となる思想の形成・実践について考察

する。

行基は『行基菩薩伝』によれば、一五歳の時に出家、二四歳で具足戒を受戒したとあるが、出家寺については諸説がある。『元亨釈書』では薬師寺で徳光から、『行基菩薩伝』では法興寺、次いで薬師寺とある。薬師寺が建立されたのは天武九年（六八〇）で、二百人を得度させたが行基の出家より二年前であり行基と薬師寺との関係はあるが明確な根拠はなく、出家前後に道昭と関係を持ち、道昭を師僧としたらしいことから考えて、道昭のいた飛鳥寺がその可能性が大きいとしている。（この寺は天武九年官寺に入れられたことも得度を行う場所としての条件を備えている）⁶⁾

行基の思想形成と社会事業の展開については、道昭の影響が大きいとされるが、その接点の有無は相互に学んだ宗教によると考えられる。道昭は法相宗の日本における初伝者であると鎌倉時代の応長元年（二二二）、東大寺の凝然によって編集された『三国仏法伝通縁起』巻中法相宗の項に述べられている。道昭が唐の玄奘に師事したことは『続日本紀』文武天皇四年三月一〇日条に記載されている。道昭と行基の関係については相互に学んだ宗教を中心としての諸説があり必ずしも明確に立証されていない。井上薫の『人物叢書行基』によれば瑜伽唯識学と社会事業の相似性から『伝通縁起』の説は妥当性を持ち、行基は道昭の弟子であったとし、双葉憲香は行基が瑜伽唯識学を学んだとすれば、それは道昭によってもたらされたものであるとしている（『古代仏教思想史研究』）。

これに対し吉田靖雄は双方の説に疑問が残るとして、行基の受戒の持統天皇五年（六九一）飛鳥寺に修学し、撰論宗を学んだ時期と道昭の周遊の時期について考察し、道昭の周遊開始は天武天皇九十年の頃から持統天皇七八年までの約十三四年間で、年齢的には五三―四歳から六五―六歳の頃であり、行基は持統天皇五年（六九一）に高宮寺の徳光から受戒、その後数年間徳光のもとで律学研修を受け、その後、瑜伽唯識学の修学のために元興寺に入った時期を、持統天皇七―八年頃と推定している、これは行基の元興寺入寺と道昭の遷住の時期と一致するから、道昭から直接指導を受けたことも社会事業の実践に同伴することは不可能であるとしている。したがって行基が瑜伽唯識学や禪定を学ぶについて道昭を師僧とすることは疑わしく、道昭が行基の師であることを示した『伝通縁起』の説は疑わしい、としている⁷⁾。

また、行基の唯識学の受学については特定の師を持たなかったと指摘している。行基の撰論宗は仏性問題において「悉有仏性」の立場をもち、法相宗は「無仏性有情」の存在を認める立場を取っており、道昭と行基とは学問の点でも関係せず、二人を師弟関係とする『伝通縁起』の記事は否定されるべきであるとしている⁸⁾。しかし、果たして道昭の地域周遊・社会事業の

実践と行基との接点がなかったであろうか。道昭について『続日本紀』には

於後周遊天下。路傍穿井。諸津濟矣。備船造橋。乃山背宇治橋。和尚之所創造者也。

とあり、特に宇治橋の架橋を強調している。(宇治橋架橋については道登の架橋説が有力で、道昭が道登の架橋に何らかの形で関わった説と年代的に検証すれば後に道昭が老朽化した橋を修理・再構築した説がある)⁽⁹⁾。

道昭は唐の玄奘に学んだ高僧であり、朝廷の信頼もあり、勅請により周遊を中止した後は禅院で禅定三昧に過ごしたようである。教授活動の記録は余り存在しないことから、行基が教えを受けたとは考えられないとしている⁽¹⁰⁾。道昭が民衆に対してどのような布教活動を実践したかは定かではない。しかし入唐して玄奘に直接師事した高僧であるところから僧尼への教育は実践したが、民衆への布教活動は積極的ではなく、僧尼令に反するものとして規制を受けなかったのではないが、また、宇治橋架橋には前述の論点があるが、当時、宇治橋は交通の要所であり、この事業は国家側から見れば重要な事業でなら規制する必要がなかったと考えられる。

道昭と行基の直接的な接点が見出せないとすれば、行基は直接的に道昭の思想や社会事業を引き継いだとは考えられない。しかし、架橋事業が民衆救済に直接的に大きな「福」をもたらすことを、行基が民衆への布教活動の過程で認識し、その思想である「利他行」の事業として、類似の架橋などの社会事業を意識し、以後、民衆の生活に直結する社会事業の展開に大きな影響を受けたものと考えられる。

3 福田思想と布施行の実践について

行基は畿内を中心に各種の社会事業を展開し、その実践の直接的な思想基盤としているのが福田思想である。福田とは「田の能く物を産せるが如く之に施せば能く福を生ずるもの」であり、布施物を種子に布施の受者を良田にたとえる思想である。これは元來如来のみを福田としていたが、次第に拡大し、老病貧窮人まで含むようになり、布施の受者から布施に関する多様な行為までを意味するようになった。福田思想は布施行を支える思想であり、また布施行は成仏を志して修業中の行うべき六波羅蜜の筆頭に位置しているから、菩薩(大乘)仏教の発展とともに福田思想も発展している⁽¹¹⁾。

福田の種類は各經典などにより異なるが、吉田靖雄は井戸・園果・橋梁・渡船など十三種の福田行を挙げ、更に行基の設置した布施屋や院、病人・障害者などを収容した毘陽施院の設備・機能を含めて十二種の福田行を經典の教示する行を忠実に実

践したところに特色があるとしている¹²⁾。

『行基菩薩伝』『行基年譜』は、行基が三七才まで山林修行者としての生活を送っていたことを記しているが、福田行に関する菩薩(大乘)・仏教の思想や知識はどのように修学したのであるか。吉田靖雄は、山林修業は、自己一身の解脱をめざす小乗的・自利的性格を持ちやすい。行基が慶雲元年(七〇四)に山林修業に終止符を打ち、和泉の平野部に降りてきたことは、『山林に拱黙するは之一途の独善成』との、中国の僧の抱いた疑問を行基も抱いたであろう、と指摘している。このような疑問は山林修業と併行して寺院で行われる經典学習によって生じたものであり、その經典とは山林修業を否定して市井における活動を奨励する三階經の經典であったと推定している。

この山林における小乗的・自利的生活への疑問が行基をやがて大乘の菩薩としての自覚を固めるに至る契機をつくった時期であるとしている。三階經は山林修業を否定し市井に活動の場を求めた宗教であり、行基とその集団も同様であった。僧尼令などによって官僧が寺院外の生活と布教を禁止されていた時代にあつて、行基とその集団は全く非僧尼的であり、このような布教の活動形態は、行基が三階經から学んだものであり、当時の国家仏教が布教対象としていなかった市井・農村に出かけて説法せよと説く教説が行基の布教の基本となつていった¹³⁾。

三階經と密接に関連する思想として「瑜伽唯識論」がある。中井真孝は、『続日本紀』『行基菩薩伝』によれば、行基は「瑜伽唯識論」を学んでその本質を理解したとする。瑜伽論は無量の衆生を教化してその苦を寂滅することが強調され、唯識論は小乗仏教戒と対照的な大乘仏教戒の菩薩的な行動を重んじた。行基の社会事業はこの「瑜伽唯識論」を基盤として展開されたとするが、本論に説かれる菩薩行は抽象的觀念論に近く、具体的実践論ではない。行基が「瑜伽唯識論」を読解したということとは、本論の基本宗である法相宗の教学に精通していたことを特筆しただけであつて、「瑜伽唯識論」と法相宗の教学の中から行基の土木・社会事業を起こした思想的な拠り所を引き出すことはできないとしている¹⁴⁾。

では、行基は土木事業や布施屋などの具体的な社会事業をどこから学び実践したのか。福田思想の具体的な經典の『諸徳福田経』は福田として土木事業や布施屋に見られる窮民救済をあげている。これらは梵網經の菩薩戒にも挙げられており、梵網經系菩薩戒と密接な関係がある。早坂博によれば、行基の思想的背景に梵網經がある。その初見は天平五年(七三三)『日本書紀』卷二二であるが、行基の出家は天武天皇十一年(六八二)で、以後二二年間修学し、慶雲元年(七〇四)三七歳の時和泉に戻り、生家を家原寺としたときより社会事業が始まっている。行基の思想に梵網經が影響しているとすればこの二二年

間に就学したとしている。(梵網經の伝来と展開について詳細に論述しているが省略)。行基は瑜伽唯識論を学び、社会事業の展開は、華嚴系梵網經の福田思想を実践したとしている⁴⁶⁾。

吉田靖雄は、行基の思想の基盤には、瑜伽戒と梵網戒を含む大乘菩薩戒があり、その思想は複合的であり、宗教的な純粹性を帯びていないとしている⁴⁶⁾。

行基は、これらの確固たる思想的基盤を有し、僧尼令などの弾圧に屈することなく、律令国家の貧窮する(しつつかある)民衆への無策に対して布教活動を通して社会事業の展開を図り、無言の批判をし続けたのである。後に大僧正に補任され大仏勸進することによって行基とその集団は朝廷に取り込まれ、その思想は変節したという説もある⁴⁷⁾。

社会事業の展開の過程で朝廷との関係も次第に変化するが、それはむしろ行基が国家仏教の中にその思想と実践を生かそうとする意図的・計画的な戦略が存在していたのではないかと考えるのである。

次章・節では行基の地域における具体的な社会事業活動の展開を検証しながら、国家と行基の活動の変化について考察してみた。

第二章 布教活動と社会事業の実践、地域開発について

1 布教活動と社会事業の実践について

行基の活動には、ある種の計画性が存在したのではないかと、米田雄介は、井上薫の平城京造営と行基の活動との関連性を指摘し、行基事業の地域性と計画性を述べている⁴⁸⁾。それは造都に徴発される民衆の救済が行基の布教活動の根底にあり、この姿勢はその後も継続された。『行基年譜』の天平一二年に山城国相楽郡に泉橋院を建てている。これはこの年、平城京から恭仁京に遷都し、造都のために河内・摂津・山城などから約五五〇〇人も役夫が徴発されている。行基は再び労役に苦しむ民衆のために恭仁京に近い交通の要所に院を開き布施屋を設けている(平城遷都の際に菅原寺を建立しており共通の計画性が認められる)。また同様のことは天平十七年の摂津国西成郡に、大福院・同尼院・難波度院・枚松院・作蓋院の五院建立にも見られる。当時聖武天皇は難波を皇都と定めたこともあり、難波への行幸もある。造都・造営の度毎に行基の存在があることは偶然ではなく、それは計画的な対応であると考えることができる。

さらに行基の灌漑施設・道路・架橋などの社会事業と貧窮民衆を対象とする布施屋の設置は、都への道路に当たる要であることから、布教と社会事業の展開に関する地理的な計画性を有するものといえよう。これらの活動展開を律令国どのように認識していたのであろうか。

行基の社会事業と称される事業は、『続日本紀』の卒伝に四十余寺（いわゆる四九院）とあり、『行基年譜』では池一五・堀四・樋三・橋六・道一・船息二・布施屋九とある。これらの造営には民衆が参加し、工事は「不日而成」とあるように長期間を要しないで完成したと伝えられる（『続日本紀』卒伝）。寺院建立の技術はともかく土木工事の技術が未発達時代に一僧侶である行基が成し得た背景には相当の民衆の参加と事業に要する財源確保が必要となる。財源については、托鉢や貧窮している民衆からの布施だけでは困難であり、財政援助を図った地方豪族の存在があるとしている¹⁹。

その背景としては養老七年（七三三）の「三世一身法」がある。これは地方豪族に制限付であるが開墾した土地所有を認め、開墾を奨励した。更に天平一五年の「墾田永世私財法」は位階により墾田面積の所有を認めた。土地所有制度の変革は「公民イコール公地」の天皇制からの大きな変化である。その意図は大仏や国分寺造営の寄進を位階により誘導する財政的效果と政治的には豪族集団の国家への服属を強化することにあつた²⁰。土地所有に関する国家の政策の変化は、豪族の開墾による土地所有の願望を高め、それは農業に不可欠な水利の確保など行基の灌漑施設の整備に合致する。行基もまた布教拡大と事業展開の支援者確保につながる事となる。

行基の社会事業は当初から国家の援助なしに、民衆と地域に密着した大乘菩薩戒を基盤とする布教活動から展開された。しかし活動の展開の過程で生じた変化（国家・仏教政策と土地制度、地方豪族の変化、行基に対する評価など）と相関関係は決して偶然的なものでなく、行基の国家政策・地域環境・民衆生活などの分析力に基づく計画性が存在していたものと考えられる。そしてこれらの分析力・計画性は『日本霊異記』にある呪術力によるものではなく、常に布教活動の原点である民衆と地域に接し、社会事業を展開する中で多様な情報を収集して対応した結果でもあると考えられるのである。

2 布教活動と地域開発の視点について

行基の布教活動は、常に民衆と地域との関わりの中で、民衆の生活と貧窮する民衆救済に直結する事業を通して展開された。その拠点が四九院で『行基年譜』の「年代記」に記載されている（千田稔は四九院のうちかなりの数が所在地不明であり、今

後の発掘調査などによって見つかる可能性はあるにしても、厳密に四九院であったかどうかは検討を要するとしている『天平の僧行基』『行基辞典』。その分布は摂津(一四)、和泉(一一)、山城(二〇)、大和(五)、河内(七)、平城(二)で、僧院(三六)、尼院(一三)となっており、活動は畿内五方国であった。その分布状況や土木工事、布施屋の事業から推量できるのは、当初、出身地である和泉から次第に平城京に隣接する諸国での活動の展開であり、これには行基の計画的な意図があったと考えられる。

国家の行基集団への対応は、当初の弾圧からその勢力を体制に組み込む視点から、次第に緩和されつつあったが、それでも托鉢などの行為を禁止し、それを取り締まる姿勢は崩してはいない。僧尼令に反する布教活動は大和(平城京)地域にはかなり強いものがあつたはずである。行基はこれらの摩擦を避けるために意識的に大和での積極的な活動を図らなかつたと考えることができよう。

その意図は大和を除く周辺地域で布教と架橋や灌漑施設などの事業を展開し、これらに対する国家の変化を判断しながらその活動エリアを拡大しようとするものであつたと考えることができ(これらの動向は、平城京遷都の間もない養老五年に菅原寺を建立し、恭仁京遷都の動きがあれば天平一二年恭仁京に近い地域に架橋事業を行い、泉橋院と隆福尼寺を開いていることから推察可能である)。

行基の社会事業の展開は布教と架橋との関係から始まつたともいえる。千田稔は歴史地理学の視点から「橋」の存在を地域間の「境界」を形成するものとして、木津川や泉川に橋を架け、そこに布施屋を造るといふ活動から行基の全体像を見通すことが可能な一つのモデルを設定できるとしている²⁰。確かに河川は地域を分断し、地理的な境界を形成する。橋がないとすれば中心から離れた周辺は中心的なエリアに入ることにはできず、安定した生活は困難となりそれらの層の集団化が進むことになる。律令制下、朝廷は統制と調庸調達のため畿内を中心に都に直結する東海道、東山道、北陸道、山陰道、山陽道、南街道、西街道を整備した(完成は平安時代に至る)²¹。

この時代、地方から貢納のため官道(街道)は整備されたが、最大の課題は河川の架橋であつた。しかし当時の土木技術や国家の財政的状况から十分ではなく渡船には船を活用せざるを得なかつた。地方から貢納に動員された民衆(貢納担夫)は洪水や河川の氾濫で渡船ができず、病人も少なくなかつたであろう。十分な食糧と路銀がないまま困窮を極め、国家に救済されない浮浪者として河川周辺に滞留せざるを得なくなつた。行基はこれらの民衆を対象に布教活動を進めると共に貧民救済の布

施屋を設置したのである。また架橋などの土木事業には多くの人力が必要で、行基を信仰する集団だけでは困難であり、行基はこれらの民衆を労働力として活用したのであろう。彼らの全てが行基信仰の信者になったかは定かではないが、行基の事業によって生活の安定が図られたことは事実であらう²³。

浮浪者の存在は朝廷も認識しており、行基の関わった泉川の泉橋寺周辺の河川管理と寺院警備などについて、太政官が天長六年（八二九）、承和六年（八三九）の二回にわたって国司に浮浪人を配置することを命じている。また行基没十年後の天平宝字三年（七五九）五月九日の条では、諸国から来た調脚（調を運搬する役夫）の救済対策を講じる必要性を記している。また、架橋には仏教思想を具現化する意図も存在したと考えられる。それは現世と彼岸・浄土を結びつける架け橋としての「橋」であり、民衆のために架橋することは正に「利他行」にあるとする行基の思想の具現化に他ならないとする指摘がある²⁴。

また、布施屋の設置も地理的条件を考慮した計画性を有している。当時、官道には駅家（うまや）が設置された。駅家は当時、調庸運搬の中継基地で、地方の民衆の交流拠点であり一種の国家の優先機関であって、ほぼ三〇里（現在の距離で約一六キロ程度）に一ヶ所設置された。前述の通り貢納担夫の中には駅家周辺に滞留し、浮浪者となったものも少なくない。これらの周辺に布施屋を設置することは、これらの集団と布教活動を意図したものであり、加えて地方の情報を把握する拠点的な機能を有していたと考えられる。行基はこのような地理的・境界性を帯びた集団を対象として布教活動と社会事業を展開し、その過程の中で集団の労働力・技術などを活用し活動範囲を拡大して行ったと考えられる。これらの活動が地域開発に貢献することとなり、国家の指向する政策と利害が一致することによって、その活動が次第に容認されていったものと考えられる。

3 国家の政治政策と行基の社会事業について

行基の社会事業と国家との関係は、聖武天皇の遷都と大仏造営の発願によって大きく変化する。天平年間の行基の事業は架橋や布施屋の設置のほか、狭山池、久米田、鶴田池など農業に欠かせない灌漑施設の整備に尽力している。この背景には「墾田永世私財法」があり、これにより地方豪族の開墾が進み、その結果、朝廷への寄進が増大した。これらの状況の背景を聖武天皇は認識していたであらう。

聖武天皇と行基との接点・関係については、行基のこれまでの境界性から中心への変化と関連すると考えることができる。その接点は恭仁京造営の頃からで、その関係が深くなるのは大仏造立からであるとしている²⁵。聖武天皇は天平二年（七四〇）

難波京に行幸するが『続日本紀』の天平勝宝元年(二月二七条)では、行幸の際立ち寄った河内国の那智識寺の廬舎那仏を押し、国家安寧のために大仏造営を決意したとある。この「国家安寧」を願う決意の背景には、藤原広嗣の乱のように朝廷内部の勢力闘争が大きく影響している。足元の平城京内にも広嗣の同調者も少なくなく、乱鎮圧後の天平一三年正月二二には死罪三六人を含む三〇〇人弱を処分している²⁶⁾。

天皇は行幸後、平城京には戻らず恭仁京への遷都を宣言(天平一三年二月一日)するが、その意図は新しい都を造営し、国家体制の一新を図ろうとする強い意志を示すものであった(井上薫によれば、この遷都には天皇側近の僧玄昉、吉備真備と密接な関係のあった右大臣橘諸兄の意向が強く反映されたとしている)²⁷⁾。この時期の行基の行動は前述の通り、天平十二年の泉橋院・隆福尼寺を恭仁京に隣接する地域に建立し、一三年には泉大橋を架橋しており、これらの事業は恭仁京遷都と連動している。このことから行基及びその集団の変化は恭仁京遷都にあるといえよう。

聖武天皇は、天平一二年から一五年にかけて頻繁に近江国の紫香楽に行幸する。それはこの地に廬舎那仏を造営し、国家仏教の中心とする意図があった。『続日本紀』には、天平一五年一〇月一五日廬舎那仏(大仏)造営発願の詔を發布とある。その勸進役を担うのが行基である。紫香楽の大仏造営は頻繁に起きる山火事などの影響もあって、計画通りには進まず、恭仁京造営の停止もあって難波京から再度の平城京遷都後、現在の東大寺の地に造営されることとなる。

この地の選定は、廬舎那仏は華嚴世界の教主であり、この地にあった金鐘寺で僧量弁が華嚴経の研究をしていたこと、国分寺建立の詔によって、この寺が大和光明寺になったことなどの宗教上の事由、巨大な大仏の造像に適した広さなど地理的な条件が挙げられている²⁸⁾。しかし、行基との関係で考えれば、かつてこの地に行基建立の天地院があり、そこを本拠として多くの民衆を集め布教し「妖言」を放っていると弾圧された地域である。その地域で国家最大の事業である大仏造営の勸進役となつた行基がこの地の選定に影響を及ぼしたとしても決して不思議ではないと考える。

行基と天皇との関係は難波京への遷都に関しても考えることができる。難波は天武天皇以来、副都として位置付けられていた歴史的背景があり、恭仁京の造営が進まないことから、これを中止して廃都し難波京に遷都した。これらの変化に対応して行基の活動も難波地域に集中する。大福院・大福尼寺・難波度院・枚松院などを建立し、ここで修行する信徒や布教に集まる民衆が難波地域の海上交通の港湾整備に従事したのであろう。更に『行基年譜』によれば、この時期以前の天平一三年(七四二)三月一七日、聖武天皇は泉橋院に行幸し、行基に摂津の為奈野に地を与え、給孤独園とすることを許したと記しており、この

頃から二者の関係が深まったか、と指摘している⁸⁰。

次章・節では、このような朝廷と行基の関係が、その思想・信仰と社会事業にどのような変化をもたらしたか、或いは変化しなかったのかについて考察し、行基像を探ることとしたい。

第3章 行基像を探る

1 行基の思想・信仰について — 国家仏教政策の関連において —

律令体制の国家仏教の姿と行基及びその集団がどのように関わってきたかは、朝廷が当時の社会・経済情勢の中で集団をその体制に組み込もうとする意図・動きとその対応によって考察できる。一般的には「小僧行基」と批判、弾圧された集団が布教と社会事業を通して民衆や地方豪族の支持を得て、その影響力を拡大し、結果として国家がそれを容認し、事業の一部について模倣・支援し、更に大僧正として東大寺仏像造営の勸進に就任する流れは、行基が朝廷に取り込まれ支配者側に転じた、という説を正当化しがちである。これらの説に対し双葉憲香は、行基の活動の目標は単なる国家への抵抗ではなく、自らの信仰する仏教の立場に立って民衆の救済に当たったのであり、国家に対する抵抗ではなかったとしている⁸¹。

また、行基は律令国家自体を否定していない。その活動は国家の民衆に対する救済に止まらず、むしろ国家の支援なしに社会事業を展開したことは国家の民衆に対する無策への批判を行っていたのではないか、このことは自らが国家事業に参画することによって、国家機能（仏教政策）の中で、自分の行った活動を行うことが可能であると考えたのではないか、行基が国家を否定していないことは、聖武天皇との関係からも理解できるとしている⁸²。行基の布教と多様・多数の社会事業の展開を考えると、その対象が農民や貧窮民衆、浮浪者などであり、その指導や行動によって反朝廷勢力に転化する可能性は内包していたと考えられる。また朝廷内部の抗争（皇族と貴族、遺族と僧侶、貴族内部の橘・大伴氏と藤原氏、などの対立など）を利用すれば、反朝廷勢力に転化する条件は十分に存在したと考えられる。

行基は、このような状況の中でも反朝廷的な行動は取っておらず、むしろ聖武天皇の要請に応え、大仏造営の造営に勧進役として参画することとなる。これは前述の「国家事業に参画することによって、自らの思想と実践を図ること」を意図した結果であろう。この時期、行基は七六歳であり自らの思想・信仰の完成を目指した決意の表れであると考えられる。官に登用さ

れるのはこれまで民間にあって布教と社会事業を展開してきた行基にとつては大きな変化である。吉田靖雄は行基とその集団の社会事業の展開は「朝廷からの合法性の獲得、組織の活性化、弟子等の活動保障」にあったとしている⁸⁹。確かに、行基によつてつくられた寺院や施設が、その維持・運営に困難をきたし、国家による保護・援助を受けたことは『続日本紀』宝亀四年一月辛卯条等によつて明らかである。しかし、院や施設整備等が当初より国家の援助なしに展開され、むしろ国家は行基の施設を模倣する場合も見られたほどである(例えば『続日本紀』天平宝字八月八日の池の築造を命じる記事など)。宮城洋一郎は国家の経済的援助の許容は行基没後の行基集団の課題が存在したのであり、行基の合法性の獲得、組織の活性化、弟子等の活動保障は必ずしも当たらないとしている⁹⁰。

これらの視点から、行基の思想・信仰が国家政策によつて変化したのではなく、むしろ朝廷内部の政情の変化や行基の手腕・影響力を認知し、大仏造営に起用したのであつて朝廷の行基観の変化によるものであるとしている⁹¹。

行基が七六歳の時、とくに大仏造営の勸進として起用されたのは、それまでの四〇年余りの間、各地に知識とよばれる集団を組織し、院(道場)を建て、壘田開発につながる池・溝築造などの灌漑事業と架橋・布施屋などの社会事業の展開に、行基の民衆を組織する手腕に期待し、民衆を仏教と国家統制の象徴と意図した大仏造営に結びつけようとしたのである。行基が大僧正に補任され大仏造営の費用を勸進することになったことを、民衆を裏切つたという説もあるが井上薫は『行基』において行基が民衆を裏切つたのであれば、民衆からの勸進を進めることは困難であり、確かに行基にとつては大きな変化であるが、これらは天平一五年以前と以後とでその思想や立場が根本的に変化したのではない。むしろ変化したのは国家であり、政治・経済・社会情勢の変化の中で国家の「行基観」が変化したことを指摘している。

国家の行基観の変化は、養老元年の弾圧から、行基集団の灌漑事業や社会事業から地方豪族などの開墾を認めざるを得ず、養老七年の三世一身法、天平一五年の壘田永世私財法による律令制の修正、さらにこの間、行基に従う優婆塞・優婆夷の得度を許していること。また天平七年以来の疫病と飢饉で律令制が揺らぎはじめ、人心の掌握のために仏教が期待されると指導者である行基は「大徳」と呼ばれるようになっていく。このように行基および集団に対する国家の態度は弾圧から讓歩、容認さるに起用へと変化していくことから理解できる。

行基の思想・信仰は行基没後、どのように継承されていったか行基像を探るために必要である。後継者については行基によつて光信と決定されていた。しかし行基没後の四年後の大仏開眼供養会には光信ではなく門弟として、景静が招かれている。集

団の分化は光仁朝期の十禪師として活動する光信派と聖武天皇時代の大仏勸進に寄与した景静派との活動の立場の相違が存在したと考えられる。

光仁朝時代の仏教政策は、民族宗教的禁忌祭祀が重視され、次第に光信をリーダーとする集団が登用されていく。これらは宝亀四年（七七三）、行基建立の四九院のうち五院に国家支援がなされ、次第に四九院が寺院化していくことになる。このようなか中で行基の大乗菩薩戒の実践に深くかかわるのが比叡山の僧最澄であった。弘仁十一年（八二〇）最澄が朝廷に提出した『顕戒論』は大乗寺の例として行基の四九院を挙げている。行基とその門弟の動向は『日本霊異記』『続日本紀』に記載があるが、朝枝善照は門弟に関する研究は必ずしも十分ではなかったのではないかと指摘している。また延暦年間の『行基年譜』や『師徒各位中註録』は行基を師と敬慕する一環として作成されたものと考えられている³⁸。

行基の思想・信仰が変化しなかったという説は、説話の域を脱し得ないが、嘉元三年（一一三〇五）凝然が行基の墓を調査して『竹林寺略録』を表し、その後の『竹林寺縁起』によれば、天福二年（一一三四）六月二十四日の酉の刻、行基菩薩が僧慶恩に「自分の死後、自分が教化した仏法はなくなってしまうている。速やかに尊敬し教えを守れ。自分のことについては和泉国大鳥郡善光寺に記したものがあ」と託宣したとある。託宣の内容は時代が大きく流れ、変化しても行基の仏教思想は普遍であることを示したものであると考えることができる。

2 「異能僧」としての行基像について

行基伝の考察史料には『続日本紀』（天平元年二月二日条）の行基卒伝と文暦二年（一一三五）八月に発見された『舍利瓶記』（天平二年三月二三日、真成撰）がある。米山孝子は、行基の事蹟を事実と照合するならば、この二つの史料が最も信頼に足りるが、一方、行基には正史と立場を異にする民間の説話が多く生成され、その民間説話の統合によって行基の伝記化が始まり、その時代の傾向を時々に反映した行基一代記が成立したとしている。事実と離れ大きく虚構された行基には正史には表現し得ない民衆特有の想像力が介入して、行基の聖人・偶像化が強められていったと、民衆特有の想像力の部分こそが民衆が行基に求めた時代的理解といえる、としている³⁹。

日本最初の説話集として『日本霊異記』（八二二年以降成立）があるが、それには行基に関する説話は七話収録されている。これらの説話は行基が特殊な「神通力」をもっていたと信じるに値するものとなっていた。また行基の出自の正史と説話に

よる誕生譚（『日本往生極楽記』）の説話が行基神話となって、生活に困窮する民衆の仏教信仰の拠り所となっていくたと思われる⁸⁹。説話に見る民衆の行基像は、国家に先駆けて地域の中で民衆の目に見える形で実践したことが、民衆の国家施策の無策な評価とあいまって、多様な能力をもつ「異能僧」としてうつり、さらに民衆を救済する、生きながらの菩薩として大きな信仰を得たものと考ええる。

行基は時の朝廷・地方豪族・政権の動向を把握し、民衆の生活とその境界性を常に意識しながら布教と各種社会事業を实践することによって、集団の存在を明らかにし、その宗教活動を容認させる、という戦略を意図していたと考えられる。私の意識する「異能僧・行基」とは、単に他の僧と異なつた特殊な神通力を有する僧ではなく、宗教に止まらず政治学、歴史学、社会学、歴史地理学、民俗学など幅広い知識と実践力を民衆救済のために活用した僧であつたとするものである。

おわりに

行基に関する研究については歴史学、宗教学・仏教学、仏教思想史、仏教史学、歴史地理学などの幅広い分野、領域にわたつて多くの研究者によって研究され、多数の著書・論文が発表されている。これほど多様な視点での「行基研究」がなされているとは考えず、論文テーマに「行基」を取り上げてみた。行基についてはかつて「社会福祉思想史」「社会事業史」などで、貧民救済を目的とした「布施屋」を中心に若干学んだ程度であるが、関係論文・文献等を基に自分なりに考察を試みたが、その結果はテーマの内容に程遠いものであると反省している。

改めて、古代史を論文で書くことの大変さと、丁寧な検証の必要性を痛感したところである。

注

- (1) 中川修『国家仏教成立の基礎』龍谷大学論集第四五七号、龍谷学会、二〇〇一年。
- (2) 米田雄介「行基と古代仏教政策―とくに勸農との関係から―」歴史学研究、歴史学研究会、一九七一年。
- (3) 中井真孝『行基と古代仏教』永田文昌堂、一九九一年。
- (4) 速水侑編『民衆の導者・行基』吉川弘文館、二〇〇四年。

- (5) 吉田靖雄『行基と律令国家』吉川弘文館、一九八七年。
- (6) 井上薫『行基』吉川弘文館、一九五九年。
- (7) 吉田靖雄『法相宗の伝来と道昭・行基との関係』古代史論集上、塙書房、一九八八年。
- (8) 前出、吉田靖雄『行基と律令国家』
- (9) 田中嗣編『元興寺の僧道昭、宇治橋を架けるか』華頂博物学研究、華頂短期大学、一九九五年。
- (10) 前出吉田靖雄『法相宗の伝来と道昭・行基との関係』
- (11) 吉田靖雄『日本古代の菩薩と民衆』吉川弘文館、一九八八年。
- (12) 前出、吉田靖雄『日本古代の菩薩と民衆』。
- (13) 前出、中井真『行基と古代仏教』。
- (14) 前出、中井真『行基と古代仏教』。
- (15) 早坂博『古代救済事業の思想的背景、福田思想の伝来と受容』東北福祉大学論集一〇巻号、東北福祉大学、一九七一年。
- (16) 前出、吉田靖雄『日本古代の菩薩と民衆』。
- (17) 前出、米田雄介『行基と古代仏教政策―とくに勸農との関係から―』。
- (18) 前出、井上薫『行基』。
- (19) 前出、井上薫『行基』。
- (20) 千田稔『天平の僧行基』中公新書、一九九四年。
- (21) 上田正昭編『探訪古代の道・第三卷』法蔵館、一九八八年。
- (22) 吉田清『行基と布施屋』印度仏教学研究、日本印度仏教学会、一九七八年。
- (23) 藤原弘道『日本佛教史の庶民的序説―東大寺勸進僧行基・重源傳考』佛教大学学报第二六卷、佛教大学出版部、一九五〇年。
- (24) 井上薫編『行基辞典』国書刊行会、一九九七年。
- (25) 前出、千田稔『天平の僧行基』。
- (26) 前出、井上薫『行基』。
- (27) 前出、井上薫『行基』。
- (28) 前出、吉田靖雄『行基と律令国家』
- (29) 前出、吉田靖雄『行基と律令国家』
- (30) 前出、吉田靖雄『行基と律令国家』書評・紹介』佛教史学研究、佛教史学会、一九八七年。
- (31) 宮城洋一郎『吉田靖雄』行基と律令国家』書評・紹介』佛教史学研究、佛教史学会、一九八七年。
- (32) 前出、井上薫『行基』。

- (33) 朝枝善照『行基集団の変質過程』佛教文化研究所紀要第一八卷、龍谷大学仏教文化研究所、一九七八年。
- (34) 米山孝子『行基説話の生成と展開』勉誠社、一九九六年。
- (35) 前出、米山孝子『行基説話の生成と展開』、『行基説話から行基伝へ―行基説話の多様性をめぐって―』大正大学研究論集第四卷、大正大学出版部編、一九九六年。