

飛鳥奈良時代の孟蘭盆会

川 村 裕 大

【要約】 本稿は、主として盆供や祖先救済などが注目されてきた孟蘭盆会の行事内容を再検討し、飛鳥奈良時代における当該仏事の史的展開を改めて論じたものである。まず、日中双方の史料に照らせば、孟蘭盆会は『孟蘭盆経』を講じる法会だった。また、同経説を確認すると、救済対象の「七世父母」は過去世での実の両親を意味しており、この点、孟蘭盆会は祖先観念とは異質の親孝行の仏事だった。こうした孟蘭盆会が日本で開始されたのは斉明朝であり、王権主導の孟蘭盆経講の導入によって、本来は僧尼へ礼を表現するための儀礼であった推古朝以来の七月十五日設齋が孟蘭盆会に転じたのである。加えて、孟蘭盆会は普及の初期から在京仏事としての性格を有しており、以後遷都のたびに継承された。特に奈良時代の在京大寺の孟蘭盆会は、王権から講経用資財と盆供とを優遇される特権に与っていた。

史林 一〇八巻四号 二〇二五年七月

序

孟蘭盆会とは、『孟蘭盆経』に基づき、安居最終日である自恣の日、つまり七月十五日に仏僧へ供食する行事である。また、その利益として「七世父母」を餓鬼苦から救うことを願う点、祖先信仰と結合した習俗でもある。そして、日本における孟蘭盆会の最初例は、『日本書紀』推古天皇十四年（六〇六）四月壬辰条にみえる「七月十五日設齋」だった。

これら三点からなる孟蘭盆会理解は竹田聰洲^①により提示され、以後この竹田説は、推古朝における孟蘭盆会を法興寺中

心に各氏寺で行われた祖先追善の国家的行事とみなす上川通夫説^②、孟蘭盆会の願意として氏族の祖先に対する報恩を措定し、それと臣下の君主に対する報恩とを重ね合わせる中林隆之説^③、そして飛鳥時代の孟蘭盆会を祖霊供養による君臣統合の場とみなす古市晃説などにより、七世紀の王権に関する議論にも拡張されつつ現在でも通説の位置を占めている。特に古市説は関係諸仏典にも言及することで方法を深化させた。また、近年には内田敦士が供食行事として孟蘭盆会を捉える観点から日中の比較研究を進めている。しかし、竹田以来のこれら学説が孟蘭盆会を十全に説明するものとは考えない。

第一に、孟蘭盆会の内容はなにも経の説く供食、つまり盆供に限られない。というのも、『日本書紀』斉明天皇五年(六五九)七月庚寅条から『孟蘭盆経』の講説が知られ、奥野義雄^⑥はこれと古記録とにより、古代以来の孟蘭盆経講が中世では盆供と並ぶ孟蘭盆習俗の主軸だったと論じている。寺の盆行事を孟蘭盆会と解した奥野は、その要素として盆供と共に講経を重視するのである。従来顧みられることが少なかったが、盆供偏重の孟蘭盆会理解に修正を迫る重要な学説である。また、孟蘭盆経講の際に経説の大綱を示すため『日本霊異記』説話が使用されたとする中村史説も、孟蘭盆会の理解自体は通説同様だが講経に着目した研究であり、内田自身も孟蘭盆会における講経の存在は別途確認している。

第二に、「七世父母」を祖先と解することに実は問題がある。趙青山によれば、この語は輪廻転生の論理に基づく言葉だという。つまり「七世」は世代の意味ではなく、過現未の仏教的世界観における転世の生涯を指すと言うわけである。このことは、疑念なく云々される孟蘭盆会と祖先觀念との繋がりが実は本来的ではなかったかもしれないとの重大な問題を提起するのであって、今一度、対立する二説の論拠を確かめ、その成否を明らかにしなくてはならない。また、この点に関しては、古市説の史料解釈にも幾つかの疑義があるので、こちらも再検討したい。

最後の問題として、七月十五日という日付と「設齋」、つまり供食という内容だけでは、『孟蘭盆経』由来の儀礼であるのか自明でないことがある。すなわち、辛嶋静志の論証によれば、自恣の日の仏僧への供食は古代インド以来の慣習であり、盆供も元はと言えばこの習俗にはかならないのである。この点、孟蘭盆会の要素として盆供のみならず孟蘭盆経講も

考えうるといふ第一の問題点と合わせても、日本最初の孟蘭盆会が推古紀設齋であるかは再考を要する。

こうした日本史学以外の分野も含めた現在の研究状況に照らしてみれば、孟蘭盆会の基本的理解として凡そ継承されてきた竹田の主張については、いずれもその根本から疑う必要が生じているのであり、その不安な土台に立脚した王権論的評価を含めた通説からは離れて、改めて孟蘭盆会を考え直さなくてはならない。加えて、そもそも竹田説以後の上川・中林・古市らの各説は、いずれも七世紀の王権秩序ないしその論理を仏教から考える際の一つの素材として孟蘭盆会を扱うのであり、確かに同法会を論じる文脈が拡大した点は重要だったが、その反面、孟蘭盆会の性格が些か抽象的に規定されてきたとも言えよう。また、古瀬奈津子による孟蘭盆行事の専論もありはするものの、その主眼は平安時代中後期にあり、前代については史料紹介的記述にとどまるなど、状況として七世紀以後の同法会の様相や展開それ自体が解明されているとは必ずしも言い難い。改めて、関連諸史料を可能な限り精査することで、飛鳥奈良時代の孟蘭盆会の歴史を正確に把握すると共に、同仏事を当該時代史において論じる際に位置づけるべき文脈が王権や氏族に関する議論の他にも想定し得なのか、検討することもまた必要となろう。

そこで本稿は先ず、既に学術用語と化した「孟蘭盆会」という語を今一度史料上の用法に立ち返り検討し、そもそも孟蘭盆会とは如何なる仏事であるかを確かめる。次いで飛鳥奈良時代の孟蘭盆会の願意を確認しつつ、その前史となる推古紀「四月八日七月十五日設齋」恒例化の意義を改めて考え、当該設齋が後に孟蘭盆会に転じる様を捉え直す。そして最後には、孟蘭盆会に要した費用を供物以外も視野に入れ論じることにより、飛鳥奈良時代の同法会の一具体相として、宮都の時代に相応しい特権的な孟蘭盆会が組織されていたことを明らかにする。

① 竹田聰洲「孟蘭盆会の本邦移修」〔同『竹田聰洲著作集第七巻 葬』

史と宗史』、国書刊行会、一九九四年、初出一九五〇年）、「七世父母

致―日本仏教受容と祖先信仰―」〔同『竹田聰洲著作集第七巻 葬史』

と宗史』、国書刊行会、一九九四年、初出一九五〇年）。

② 上川通夫「ヤマト国家時代の仏教」〔同『日本中世仏教形成史論』、校倉書房、二〇〇七年、初出一九九四年）。

③ 中林隆之「護国法会の史的展開」(『ヒストリア』一四五、一九九四年)、「古代国家の形成と仏教導入」(同『日本古代国家の仏教編成』、塙書房、二〇〇七年)。以下中林の所説はこれら、特に後者に拠る。

④ 古市晃「四月・七月斎会の史的意義」(同『日本古代王権の支配論理』、塙書房、二〇〇九年、初出二〇〇七年)。以下、古市の所説は全て当該論文に拠る。

⑤ 内田敦士「京都における孟蘭盆会の日中比較」(堀裕・三上喜孝・吉田欽編『東アジアの王宮・王都と仏教』、勉誠社、二〇一三年)。

⑥ 奥野義雄「中世公家の孟蘭盆習俗をめぐる(その一)」(奈良県立民俗博物館研究紀要)十一、一九八六年)、「中世公家の孟蘭盆習俗をめぐる(その二)」(中世公家・武家社会の孟蘭盆習俗の諸相を中心に)、『文化財学報』十二、一九九四年)。但し、同『孟蘭盆以前の祖先祭祀習俗について』(奈良県立民俗博物館研究紀要)十三、一九九三年)では、推古紀の両節日設斎を孟蘭盆会としており、奥野一九九四年論文でも、孟蘭盆習俗の初見を『日本書紀』斉明天皇三年七月辛丑条に改めて求めるにもかかわらず、推古紀設斎を引いて孟蘭盆を営んでいたと解している。なお、奥野は基本的に「孟蘭盆習俗」という語を用いており、「孟蘭盆会」と指示されるのは概して寺での盆行事であることは特に一九八六年論文から知られる。

一 孟蘭盆経講と「孟蘭盆会」

1 唐僧宗密による「孟蘭盆会」の用法

九世紀までの日本史料のうち「孟蘭盆会」と明記するのは四例ばかりで、しかも個々の情報量も多くない。そこで同時

⑦ 中村史「『日本霊異記』不孝子説話と孟蘭盆会—上巻第二十三縁を中心として—」(『立命館文学』五二六、一九九二年)。以下、中村の所説は全て当該論文に拠る。

⑧ 内田敦士「正倉院文書にみえる灌仏会・孟蘭盆会関係経典」(宮崎健司編『正倉院文書を考える』、法蔵館、二〇一四年)。

⑨ 趙青山「從敦煌写経題記所記・七世父母・觀看仏教文化対中土文化の影響」(『蘭州大学学报(社会科学版)』三七—六、二〇〇九年)。以下、趙の所説は全て当該論文に拠る。

⑩ なお、「設斎」の意味については、中村元『広説仏教語大辞典』(東京書籍、二〇〇一年)の「せっさい」の項、および大谷光照「唐代の仏教儀礼」(有光社、一九三七年)参照。

⑪ 辛嶋静志「The Meaning of Yulanpen 孟蘭盆—“Rice Bowl” on Pravara Day—」(『創価大学国際仏教学高等教育研究所年報』十六、二〇一三年)。同「孟蘭盆」の本来の意味—千四百年間の誤解を解く—」(『大法輪』八〇—一〇、二〇一三年)。

⑫ 古瀬奈津子「孟蘭盆会について—摂関期・院政期を中心に—」(福田豊彦編『中世の社会と武力』、吉川弘文館、一九九四年)。以下、古瀬の所説は全て当該論文に拠る。

代の中国史料に目を転じると、圭峰宗密（七八〇～八四二）の『孟蘭盆経疏』が重要な史料として浮上する。宗密は中国仏教思想史上重要な位置を占める当代きつての高僧であり、同書は彼による『孟蘭盆経』の注釈書となる。製作時期については、八三五年の甘露の変により長安を離れ帰郷した後に著されたと考えられている。^②『孟蘭盆会』は勿論、『孟蘭法会』『孟蘭供会』なる語句もみえ、各語の文脈も明瞭であるから、孟蘭盆会を考えるには恰好の史料である。

先ず自序には製疏の事情が述べられる。早くに両親を喪った宗密が、その孝の思いに応える教説を求めて出会ったのが『孟蘭盆経』で、以後毎年自恣の日にこの経を講じた。そして帰郷し講経すると聴衆から経疏を請われたとあり、講経に基づく製疏だった。また、宗密はいわばエリート僧だが、民間に交わり布教しており、同書の『孟蘭盆会』の用法は当時広く通用しただろう。但し、『孟蘭盆会』の検討の前に、疏の順序通り『孟蘭法会』『孟蘭供会』を先に見ておきたい。

【史料①】宗密『孟蘭盆経疏』上 教起所因（『大正藏』三九・五〇五上・五〇六上）

（前略）悉達太子、不紹王位捨親去國、本為修行得道報父母恩。然菩薩用心、不務專己。故開孟蘭法会、以福自他二親。此経所興、本意如此。（中略）今孟蘭供会具三種肥田。故云勝也。謂、仏歡喜日、供養自恣淨戒大徳、敬田勝也。報父母恩、恩田勝也。父母在厄難中、悲田勝也。為欲示此勝田故、説此経也。（後略）

以上は『孟蘭盆経』のおこりを述べた箇所のうち第一・第四理由に当る。先ず前者について、前提として経は釈迦が講説するとの場面設定をとるので、この『孟蘭法会』とは仏説たる『孟蘭盆経』、つまり釈迦の孟蘭盆経説の説教を指すと考えられる。よって、この箇所では、釈迦が経説を講じたのは実の父母への報恩を菩薩行的に他人の親にまで広げるため、これが経を説き起こす本来の意図だと述べられている。次いで後者については、大徳への供養を具えるところなので、『孟蘭供会』は字面通り盆供行事と分かる。また、『今孟蘭供会』の具える三要素を示すためにこの経を説いたとあるが、これらの要素は後に確認するように孟蘭盆経説によれば盆供とその動機として理解できるので、経説に基づく盆供行事であれば今昔関係無く具わるものである。自序によれば講経は盆供と同じ自恣の日に行われ、製疏もそれに基づくから、こ

の「今」の字は、盆供やそれをもたらす聴衆を前にした宗密自身の講經以来の表現だと考えられよう。

改めて宗密疏の構成としては、教起所因・藏乘所撰・弁定宗旨・正解經文の四段からなる。すなわち、先ず經のおこりを述べ、次に『孟蘭盆經』が三藏・五乗のいずれに分類されるかを示し、そして經説の主たる教義を明かし、最後に經文の解釈を行う流れとなるが、そのうち「孟蘭盆會」の語が見えるのは弁定宗旨で、以下の引用箇所には、「孝順」を軸に「設供」「拔苦」「報恩」と、經の宗旨とされた四要素すべてを備えるのが「孟蘭盆會」だと述べられている。

【史料②】宗密『孟蘭盆經疏』上 弁定宗旨（大正藏）三九—五〇六中下）

（前略）細詳經旨備斯四義、二配句數者、有四四句。一、孝順兩字、自有四句。一孝而非順。如三牲之養等。二順而非孝。

如病索禁忌之食而即供、欲行非為之事而不諫等。三亦孝亦順。謂有隱無犯。三諫而隨順色、觀志三年無改。四非孝非順。如水中葬父之類。二、以孝順設供相對、復為四句。一孝順非設供。如董黯王祥等。二設供非孝順。為己求福而修齋等。

三俱是。即孟蘭盆會。四俱非。謂逆而慳也。三、以孝順對拔苦、亦為四句。一孝順非拔苦。謂董永等。二拔苦非孝順。謂救他人之苦。三俱是。即蘭盆會。四俱非。謂逆小之人也。四、以孝順對報恩、亦為四句。一孝順非報恩。護髮膚不驕危非法不言等。二報恩非孝順。扶輪報一餐修行報施主等。三俱是。孟蘭盆會也。四俱非。謂辜恩逆人。（後略）

となれば經典によって四つの要素が如何に表れているかを確認する必要がある。そこで次に引用したいのは『報恩奉盆經』である。この經典は『孟蘭盆經』の前半部分と殆ど同じ文面であって、その下敷きとなった經典であることが岩本裕や小南一郎により指摘されており、特に小南によれば五世紀末以降の成立らしい。^④『孟蘭盆經』の後半は盆供の利益を更に繰り返すばかりで經説の大筋に変更も無く、『報恩奉盆經』には既に孟蘭盆經説のエッセンスが詰まっている。

【史料③】『報恩奉盆經』（大正藏）一六—七八〇上）

聞如し是。一時仏在舍衛國祇樹給孤獨園。大目犍連、始得六通、欲度父母報乳哺之恩。即以道眼觀視世界、見其亡母生餓鬼中。不見飲食、皮骨相連柱。目連悲哀、即鉢盛飯、往餉其母。母得鉢飯。便以左手障飯、右手搏食、食未入口、化

成火炭、遂不_レ得_レ食。目連馳還白_レ仏、具陳_レ如此。仏告_二目連、汝母罪根深結、非_二汝一人力所_二奈何、当_レ須_二衆僧威神之力_一。乃得_二解脱_一。吾今当_二説_二救済之法_一、令_四一切難皆離_三憂苦_一。仏告目連、七月十五日、当_四為_下七世父母在_二厄難中_一者_一、具_二糗飯・五果汲灌盆瓮器・香油庭燭・床榻臥具、尽_二世甘美_一、以供_二養衆僧_一。当_二此之日_一、一切聖衆、或在_二山間・禪定、或得_二四道果_一、或樹下經行、或得_二大通飛行、教_二化声聞緣覺_一。菩薩大人、權示_二比丘_一在_二大衆中_一。皆共同_二心、受_二鉢和羅具_一清淨戒。聖衆之道、其德汪洋。其有_二供_二養此等之衆_一、七世父母五種親屬、得_レ出_二三塗_一、応_二時解脱、衣食自然_一。仏勅_二衆僧_一、当_二為_二施主家七世父母_一、行_二禪定意、然後食_中此供_上。目連比丘及一切衆歡喜奉行。

以上が経の全文である。要するに、盆供をうけた衆僧・菩薩の神力により、「七世父母」の、特に目連の場合は「亡母」の、「餓鬼」ないし「三塗」の苦しみを除き、以て彼等の「乳哺之恩」に報いることを説くのであり、これらの語句はいずれも『孟蘭盆経』に確かに継承されている。よって、盆供相当の「設供」は、厄難に遭っている父母から「拔苦」し、彼等の養育の恩に報いるための「孝順」的「報恩」行為であり、【史料①】の「孟蘭供会」は、「供_二養自恣浄戒大徳_一」「報_二父母恩_一」「父母在_二厄難中_一」など、まさにこうした要素ないしその前提を具える点、「孟蘭盆会」であると言える。但し、「拔苦」については疏の冒頭に「我今所_二讚述、願衆聖冥加、自他存_二歿親、離_二苦常安樂_一。」^⑤とあり、「報恩」についても宗密は【史料②】に「報恩非孝順」の具体例として「修行報_二施主_一等」を挙げるなど、なにも俗人に限らず僧侶も行うと考えている。加えて「孟蘭法会」は自他を問わない父母への菩薩行的報恩行為であり、先の「自他存_二歿親_一」という表現からして、それに倣おう宗密の製疏ないし講経もまた「孝順」かつ「報恩」の行為と言える。また一見欠けている「設供」についても、宗密の孟蘭盆経講と同日同所で行われていたことが先述の通り考えられる。つまり、必須の要素が僧俗両者に期待され、講経と盆供とが一体となった仏事が宗密の言う「孟蘭盆会」なのである。

それでは当該用法が中国において何時まで遡るのか。そもそも「孟蘭盆会」の語が見え始めるのは唐代からのようであり、また宗密以前の孟蘭盆経講としては、『統高僧伝』に、貞観二十三年（六四九）の七月十四日に『孟蘭盆経』を講じ終

えて逝去した慧璿伝が見出されるが、隋代以前の文献には孟蘭盆経講のことが全く見えない。六世紀末の『顔子家訓』終制篇に「有時齋供、及七月半孟蘭盆、望於汝也。」^⑧などとあっても講経に言及されないのは、あくまで俗人の遺命であるのを度外視できないとは言え、七世紀初頭の華北・江南の年中行事を集成した『荆楚歲時記』にも七月十五日については盆供とその華美な飾りのことしかみえない。特に『荆楚歲時記』のなかでは仏僧への供食行事は四月八日・七月十五日のものばかりだが、前者では「設齋」のほかに「龍華会」も営まれており、後者では寺側の動向が全くみえないのと対照的である。七世紀後半の『法苑珠林』も、晋や南齊の盆行事について盆供のことしか書かない。^⑩以上から、孟蘭盆経講は隋唐間のある時期に広まり始め、或いは「孟蘭盆会」の語もそれと連動して新しく生じたのかもしれない。

2 日本における「孟蘭盆会」

こうした宗密の「孟蘭盆会」の用法は、孟蘭盆会の要素として盆供と共に孟蘭盆経講を重視する奥野説と親和的である。この点、奥野の議論は主に日本中世の古記録に基づくものだったが、九世紀の中国にも通用しうる説として改めて注目されるのであり、日本古代史料からも「孟蘭盆会」に講経の要素を読み取ることができないかを検討する必要がある。

そこで、まず着目するのは法会の名称である。「孟蘭盆会」は「孟蘭盆」と「会」とに分けられるが、「孟蘭盆」の語は『孟蘭盆経』が最初見であり、同経にしか由来しえない言葉である。このように、その名称が特定の仏典題名と不可分の関係にある法会が日本古代には幾つも数えられる。例えば、『日本書紀』斉明天皇六年五月是月条「仁王般若之会」や「仁王会」は『仁王般若経』を講じる法会であり、また、『令義解』職員令6図書寮条にみえる「正月金光明会」は御斎会のことと、その御斎会は「最勝会」とも呼ばれるなど、いずれも『金光明経』^⑫ないし『最勝王経』を講じる法会である。他にも「華嚴会」「維摩会」など、総じて名に負う經典を講じる法会と分かる。以上のような日本古代における法会の命名原則からすれば、「孟蘭盆会」とは『孟蘭盆経』を講じる法会だと解釈できよう。^⑬

また、日本における「孟蘭盆会」の初見を取り巻く状況も注目すべき点である。先ず関係史料を列挙する。

【史料④】『日本書紀』推古天皇十四年（六〇六）四月壬辰（八日）条

銅繡丈六仏像並造竟、是日也。丈六銅像坐_三於元興寺金堂_二。時、仏像高_三於金堂戸_一、以不_レ得_レ納_レ堂。於是、諸工人等議曰、破_二堂戸_一而納_レ之。然鞍作鳥之秀工、以不_レ壊_レ戸得_レ入_レ堂。即日設齋。於是、会集人衆不_レ可_二勝数_一。自是年_一初每_レ寺、四月八日七月十五日設齋。

【史料⑤】『日本書紀』斉明天皇三年（六五七）七月辛丑（十五日）条

作_二須弥山像_一於飛鳥寺西。且設_二孟蘭盆会_一、暮饗_二親貨邏人_一。

【史料⑥】『日本書紀』斉明天皇五年（六五九）七月庚寅（十五日）条

詔_二群臣_一、於_二京内諸寺_一勸_レ講_二孟蘭盆經_一、使_レ報_二七世父母_一。

日本の「孟蘭盆会」の初見は【史料⑤】だが、孟蘭盆経講の普及状況を窺うと、史料上で始めて孟蘭盆経講を命じたのが【史料⑥】であり、この時点で講経が慣例であったとは考え難いので、【史料④】の七月十五日の「設齋」が孟蘭盆経説関係の行事だとしても、あくまで盆供しか想定できない。つまり、斉明朝にこそ孟蘭盆経講が加わったのであり、この変化は隋唐間での孟蘭盆習俗の変容とパラレルである。翻れば、中国の孟蘭盆経講の普及状況から推しても、推古朝に果たして宗密の述べるような「孟蘭盆会」を行い得たか、むしろ疑われるのである。加えて【史料④】「七月十五日設齋」と【史料⑤】「孟蘭盆会」との格差も考えなくてはならない。前者は寺毎の行事であり、天皇から豪族に至る各寺の檀越が参加主体だろう。対して、斉明朝「孟蘭盆会」の会場は「飛鳥寺西」、つまり飛鳥寺西門前の槻の広場であり、蕃夷の服属儀礼など天皇への忠誠が誓約される王権と縁深い場所である。同日の飛鳥寺では推古朝以来の設齋が営まれていたはずだが、この「孟蘭盆会」はあくまで飛鳥寺外の行事であり、同日午後の同所では次いで都貨羅人への饗宴も開催されていた。こうした開催地と連続する行事との性格を勘案すれば、「孟蘭盆会」の開催主体は天皇ら王権の面々だったと推測

される。ここで注目すべきは【史料⑥】の勸講対象に「群臣」のみ挙がり、皇族は先駆的に孟蘭盆經講を實踐していたらしいことである。それでは、その先駆の実修が何時かといえ、これまで確認した仏事の行為主体の違いや隋唐間の孟蘭盆行事の変化を踏まえれば、【史料⑤】「孟蘭盆会」こそ該当しよう。よって、この「孟蘭盆会」も講經法会と考え得る。

このように状況証拠が重なる点、宗密の用法は日本古代の「孟蘭盆会」にも敷衍できるだろう。すなわち、日中通じて「孟蘭盆会」は孟蘭盆經講法会を示す語だった。更に日本側から翻って言えば、講經によつてこそ「孟蘭盆会」と称されたのである。よつて、本稿では以下、孟蘭盆經講法会を指して孟蘭盆会と呼称することにした。この点、孟蘭盆会を寺内行事と解した奥野説は若干修正を要し、また、奥野は日本中世の孟蘭盆經講を週及させる際に専ら【史料⑥】の勸講記事に依拠していたものの、その更なる源泉は中国唐代・日本斉明天皇三年にあったのである。

こうして孟蘭盆会の基本的性格が明らかになった今、改めて注目したいのは、先の宗密や斉明朝の場合など本稿で扱う事例をみても、孟蘭盆經講の実施日が七月十五日ないし自恣の日に限定される点である。というのも、『孟蘭盆經』の肝心が自恣の日の供食に「七世父母」救済の功德があると説くことになれば、その日に同経を講じることが、經説に基づき同日行われている盆供の利益を改めて明かすことになるわけである。こうした孟蘭盆經講と盆供との関係は日付と講經内容から推論しうる以上、孟蘭盆会一般に敷衍できよう。つまり孟蘭盆会は、仏僧に盆供を用意する聴衆と講經によりその功德を明かす講師らとの互酬の関係が結ばれる場でもあった。

そうであれば聴衆と講師とは他の講經法会に比べてより親近な関係にあり、説教の仕方でも俗人たる聴衆に一層配慮したものだったと思われる。この点、日本の孟蘭盆会では經説の大綱を示すために、『日本靈異記』上巻第二十三縁「凶人^レ不敬^レ養姊房母^レ以現得^レ惡死報^⑬縁」といった説話が用いられ、ないし製作されたとする中村史説が魅力的に映る。しかし、經説と説話とのモチーフの共通を論拠とするものの、孝や墮地獄・淨土往生といった他經説にも見られる教理の共通であり、また説話には經説肝心の盆供による「七世父母」救済といった要素は少しもない。更には説話自体、タイトル通り孟

蘭盆経説とは逆の不孝子の物語であり、経の大綱を述べるには不適当だろう。結論、中村説は採り難いのだが、関連して、先の【史料②】弁定宗旨の一節に董黯・王祥・董永等の孝子が例示されることが注目される。「孟蘭盆会」に満たない「孝順非設供」「孝順非拔苦」の具体例である点、勿論「孟蘭盆経」の大意を示すものではなく、寧ろ彼等ですら及ばないという論理で「孟蘭盆会」の功德を称賛することに主な役割はあろう。但し、董黯・王祥等が元代までには二十四孝にも数えられた代表的孝子であれば、一般俗人にも馴染み深からう彼等の名を出すことは聴衆の関心を更に引き込む方法だったとも考え得る。このように宗密疏によつても、孟蘭盆会の講経は単なる経文解釈にはとどまらなかったはずである。

以上に考えた講経と供物ないし講師と聴衆との密接な関係は、孟蘭盆会固有の性格であれば、孟蘭盆会が中国から日本へ伝わり、そして古代から中世へ連綿と営まれていく仏事たりえた前提としても一応考慮しうる。但し、日本古代における同法会の普及理由をその内容にのみ帰するのでは当然不十分である。そこで以下では、本章で明らかにした孟蘭盆会は孟蘭盆経講法会であるとの視点を踏まえて、改めて普及初期の飛鳥奈良時代における展開の様相を考察する。

- ① この四例は次のとおり。(i)『日本書紀』斉明天皇三年七月辛丑条【史料⑤】参照)なお「且」字より「旦」字を採るべきことについては、田島公「飛鳥の王宮と外交儀礼―小墾田宮とエビノコ郭の機能―」(『シンポジウム「飛鳥宮の儀礼と空間構成」報告集」、東京大学史料編纂所・奈良県立橿原考古学研究所、二〇一三年)参照。また、特に断わらない限り、史料は新訂増補国史大系による。(ii)『経国集』朝原宿祢道永孟蘭盆会悲感帰心一首「五言。孟蘭盆会悲感帰心一首。／朝道永／帰依三界主。景慕六通賢。拔苦覃窮地。酬恩達昊天。花飄開法宇。香泛発飢膺。既請如来教。還休餓鬼神。善哉為子道。拔苦遂安親。」(引用は塙保己一編『群書類従・第八輯「装束部／文書部」訂正三版、続群書類従完成会、一九九一年に拠る)。(iii)『入唐求法巡礼行記』巻三、開成五年(八四〇)「十五日

赴四衆寺主請、共頭陀等到彼寺齋。齋後入度脱寺、巡礼孟蘭盆会、及入州見竜泉。次入崇福門、巡礼仏殿。閣下諸院、皆鋪設張列。光彩映人、供陳珍妙。傾城人尽来巡礼。諸寺孟蘭盆会、十五日起首、十七日罷。」(小野勝年『入唐求法巡礼行記の研究 第三卷、鈴木學術財団、一九六七年に拠る)。(iv)天長三(八二六)年二月三日銘浄水寺寺領碑「孟蘭盆会料四段」□盆会料之代(熊本県豊野町教育委員会編『肥後国浄水寺古碑群」、熊本県豊野町教育委員会、二〇〇四年に拠る)。

② 冉雲華「宗密生平与著作」(傅偉勳・韋政通主編、冉雲華『世界哲學家叢書 宗密」、東大圖書股份有限公司、一九八八年)。

③ 「宗密罪覺、早年喪親。每履雪霜之悲、永懷風樹之恨。竊以終身墳壟、卒世蒸嘗。雖展孝思、不資神道。遂搜子索聖賢之教、虔

求「追薦之方」得「此法門」、実妙行。年年僧自恣日、四事供養三尊。宗密依之修崇、已歷多載。兼講其誦、用是未聞。今因「婦郷」依日開設。道俗耆艾、悲喜遵行、異口同音、請製「新疏」。(『大正新脩大藏經』卷三九—五〇五頁上段。以下、『大正藏』と略し、巻・頁・段の各字も省く。)

- ④ 岩本裕「中国における目連救母伝説の展開」(同『仏教説話研究第三』目連伝説と孟蘭盆、法蔵館、一九六八年)、小南一郎「孟蘭盆經」から「目連變文」へ—講經と語り物文芸とのあいだ—(『七』『東方學報』京都七七、二〇〇三年。両者の所説は断らない限り、これらに拠る。『孟蘭盆經』の製作年代の上限については、小南一郎が、五世紀末から六世紀初頭の南齊時代の人である王琰の志怪小説集『冥祥記』の一説話に着目して論じている。すなわち、観音菩薩が七月十五日の供養の効果大なること、また、器物を供養する時は利益を願う者の名を器に題記することなどの要素をもつ説話があり、孟蘭盆經説に通じる内容ではあるのだが、未だ当該説話では孟蘭盆經説のように目連救母譚とは結びついていないので、『孟蘭盆經』はこの説話に遅れて成立するらしいと言う。

- ⑤ 『大正藏』三九—五〇五上。

- ⑥ 宗密疏以外の孟蘭盆行事に関する中国史料は、中村裕一『中国古代の年中行事 第三冊 秋』(汲古書院、二〇一〇年)が採集している。同書によれば、史料用語「孟蘭盆会」の少なさは日中とも変わらないようで、唐の道士孫思邈の行事書『千金月令』に「七月十五日、營三盆供、寺為孟蘭会。」とあり、円仁『入唐求法巡礼行記』に并州太原府の「度脱寺」の「孟蘭盆会」や「諸寺孟蘭盆会」と見えるばかりである。加えて前者は明代の『重較說郛』に伝わるもので、「盆供」と「孟蘭会」を区別する面白い史料だが、唐代の同時代史料として用いるには慎重に検討しなくてはならない。

- ⑦ 『大正藏』五〇—五三九上。自恣を十四日に行う例については、望月信享『望月仏教大辞典第二巻』増訂版(聖典刊行会、一九五五年)の「自恣」の項を参照。

- ⑧ 引用は渡邊義浩編『全訳顔氏家訓』(汲古書院、二〇一八年)に拠る。

- ⑨ 「七月十五日、僧尼道俗、悉營盆供諸寺。(中略)〔筆者註…孟蘭盆經説を受けて〕故後人因此此為華飾、乃至刻木割竹飴蠟剪綵、模花葉之形、極工妙之巧。」(中村裕一「訳注 荆楚歲時記」、汲古書院、二〇一九年に拠る。以下同じ。なお、『荆楚歲時記』の性格についても同書参照。)

- ⑩ 「荆楚之人、以四月八日、諸寺各設齋、以五色香水浴仏。共作龍華会、以為弥勒下生之徵也。」

- ⑪ 『法苑珠林』卷八十六、懺悔篇、感應緣に、「晋沙門慧達」について「七月望日沙門受臘。此時設供、弥為勝也。若割器物以充供養。器器標題言、為某人親奉上三宝。」(『大正藏』五三—九一九下)とあり、また、同卷一〇一、伝記篇、興福部第五に「齊太祖高帝(手寫法華、口誦般若。四月八日常鑄金像、七月十五日普寺造盆、供僧三百。造陟岵止觀二寺。)(『大正藏』五三—一〇二五中)とあるが、いずれも盆供習俗にのみ言及する。

- ⑫ 「仁王会」「最勝会」「華嚴会」「維摩会」のいずれについても『類聚国史』卷一八七、仏道四参照。「華嚴会」については更に『三宝絵』卷下、『東大寺要録』卷四・諸会章第五・三月、天平神護元年四月十六日「凡福成解」(『大日本古文书 編年』)卷五—五二五頁。以下、引用に際しては「大日古」とし、巻・頁の字も略す。等も参照。この他にも法華会、梵網会、方広会、勝鬘会が同様の命名原則によった法会だろう。

- ⑬ 関連して、唐の代宗の孟蘭盆行事の呼称変化にも注目される。『旧

唐書』列伝六八の王緒伝（『旧唐書』第一〇冊、中華書局出版、一九七五年に拠る）、『大宋僧史略』（『大正藏』五四―二四七中下）では「孟蘭盆」の表記だが、『仏祖統紀』（『大正藏』四九―三七八下）、『仏祖歴代通載』（『大正藏』四九―六〇〇下）、『釈氏稽古略』（『大正藏』四九―八二八下）では「孟蘭盆会」と表現されている。特に注目されるのは一番時期の下る元代の『釈氏稽古略』であり、この代宗の「孟蘭盆会」にかける形で『孟蘭盆経』の大意を記して「仏命、以七月十五僧自恣日備設齋供、供仏僧念説諸経、母乃脱離餓鬼。」（『大正藏』四九―八二八下）とする。これは『孟蘭盆経』本文の「仏勅十方衆僧。皆先為施主家、呪願七世父母、行禪定意、然後受食。初受鉢時、先安在仏塔前、衆僧呪願竟、便自受食。」（『大正藏』十六―七七九中）に対応しようが、しかし、『孟蘭盆経』では読経のことは何も言わないから、『釈氏稽古略』は「孟蘭盆会」を読経法会とする当時の理解により表現したと考えられる。

二 「七月十五日設齋」から孟蘭盆会へ

1 「七世父母」再考

孟蘭盆会が飛鳥奈良時代に如何なる歴史を経たかを考える際に重要となるのは、【史料④】の「七月十五日設齋」が如何なる仏事であり、また孟蘭盆会と如何なる関係にあるのかを明らかにすることである。従来当該「設齋」は盆供とされ、『孟蘭盆経』の説く「七世父母」救済の功德によって、その願意は祖先信仰ないし氏の系譜觀念と結びつけられてきた。特に中林隆之はこうした理解を土台に、推古朝設齋が歴代の王権と氏の祖先への報恩觀念を永遠・普遍的位相に高めたとする些か難解な議論も展開している。しかし、竹田説以来、祖先とされている「七世父母」の語義を、趙青山が輪廻説的

⑭ 鈴木景二「飛鳥寺西の楓の位置について」（大和を歩く会編『シリーズ歩く大和Ⅰ 古代中世史の探究』、法蔵館、二〇〇七年）。

⑮ 今泉隆雄「飛鳥の須弥山と齋観」（同『古代宮都の研究』、吉川弘文館、一九九三年、初出一九九二年）。

⑯ 本郷真紹監修、山本崇・駒井匠編集『考証日本霊異記』上二版・中（法蔵館、二〇一七・二〇一八年）に拠る。以下同じ。

⑰ 例えば「乳哺之恩」については、確かに『孟蘭盆経』の主題であっても中村自身引くように『中陰経』にも見出され、説話の墮地獄・淨土往生の主題も『観無量寿経』を媒介にしたものであることは、また先説により中村自ら認めるところである。

⑱ 小南一郎「父母恩重経」の形成と孝子伝説の変貌」（説話・伝承学会編『説話・伝承学会創立二十五周年記念論集 説話・伝承の脱領域』、岩田書院、二〇〇八年）。

に解釈したことは序の通りである。また、中林が当時の報恩觀念を示すとした『日本書紀』推古天皇二年二月丙寅朔条「諸臣連等各為三君親之恩、競造三仏舎。」の「君親」も、各々忠孝の対象と理解すれば「親」には何も歴代の先祖を想定せずに父母だけを考えればよい。そこで先ず「七世父母」解釈の対立を解決することにより、行論の糸口を得たい。

はじめに両説の論拠を確認してみると、先ず趙が「七世父母」を輪廻転生に基づく言葉と考えたのは、専ら宗密『孟蘭盆経疏』での同語の理解に負っている。宗密によれば、中国在来の信仰においては祖先を指す語だが、仏教では輪廻各世の実の父母を指すのだという^①。対して、竹田聰洲が注目したのは、『孟蘭盆経』に先立つ『中阿含経』では、漢訳・パーリ語訳を対照する限り、「七世父母」が父系・母系の祖先を意味していることだった。そのため、事態は儒教的・仏教的と二分できるわけではなく、「七世父母」が両親と祖先のどちらを指すかは自明ではないのである。また、宗密説を見るだけでは彼のとる輪廻説的解釈が何時まで遡るものかも不明のままで、意味の違いが時期差に還元される可能性も残る^③。但し、ひとまず斉明朝にだけ限定して言えば、「七世父母」は輪廻説的用法で解されていた。例えば、『西琳寺文永注

記』所載斉明天皇五年金銅阿弥陀仏造像記には、「現世親族福延三万世、七世父母隨意往生。」と「現世」と対句で「七世」が用いられ、冒頭部に「四生殊菓、六道各回。」との輪廻転生の世界観を示す文句もある^④ので、この「七世父母」は、現世の前に転生した数度の過去世における両親を意味すると理解できる。また、法隆寺所蔵推古天皇三十六年金銅釈迦三尊造像記にも「七世四恩・六道四生」とある。中林は仏教的には元來輪廻説的用法だったとしつつ、なお理由を明示せず祖先と解釈するが、六道輪廻説に基づく熟語とセットで用いられた「七世」であれば、祖先と解しては据わりが悪い。以上から、【史料⑥】に孟蘭盆経講を勧めて「使報七世父母」とあるのを反射的に先祖のためと解しては不安である。

次いで同時期の中国における『孟蘭盆経』の「七世父母」の理解を窺うと、七世紀の偽経である『浄土孟蘭盆経』には目連とその母は五百世前にも親子だったと語られており、初唐の製疏である『孟蘭盆経讀述』^⑧にも次のようにある。

【史料⑦】『孟蘭盆経讀述』（大正蔵 八五―五四二中）

（前略）当為七世父母者酬_二遠恩也。則七生父母。現在者益_二近恩也。則親生父母。然親累_二七世、障_二覆載_二之、難_二違恩及_二幽衆、顯_二含育之罔極_一。所以、目連小志唯請_二近親_一、大聖慈寬愛及_二七世_一也。（後略）

まず、「七世」を隔てるのは「親」であり、その懸隔が天地を意味する「覆載」^⑨によって時間的ではなく空間的に表現されている点が注目される。加えて重視すべきは「罔極」の語で、前章にも引いたが『顔子家訓』に「若報_二罔極之德・霜露之悲、有時齋供、及七月十五日孟蘭盆、望_二於汝_一也。」とある通り孟蘭盆経説と親和的な語句であり、更に週れば『詩経』小雅の蓼莪に「父兮生_レ我、母兮鞠_レ我。拊_レ我畜_レ我、長_レ我育_レ我。顧_レ我復_レ我、出入腹_レ我。欲_レ報_二之德、昊天罔_レ極。」とあるように、実の両親が手ずから育ててくれた恩の無窮を表す言葉である。つまり【史料⑦】の「障_二覆載_一之」^⑩以下は、過去世の両親は数度の転生により住する六界を異にするから、自身を育ててくれた者への報恩は現に両親が存命でも死者にまで及ぶのであり、これは親の恩が永遠・無限であることを明らかにしているとの意味だろう。

ここで、こうした解釈の由来である孟蘭盆経説を見ると、「罔極」である養育の恩は【史料③】に「乳哺之恩」と表現されている^⑫。そして、この恩に報いることから始まった孟蘭盆経説は、『讃述』の通り釈迦の説教部分に至って、救済対象が「七世父母」に拡大する。また、『孟蘭盆経』では釈迦説教後の目連の言葉として「若未来世一切仏弟子行_二孝順者、亦必_下奉_二此孟蘭盆、救_レ度現在父母乃至七世父母_一。」^⑬とも語られている。つまり、冒頭の「乳哺之恩」以来、経説の主題は、途中で「七世父母」が登場してなお、実の父母への孝行にあり、確かに孝恩の対象に「七世父母」があったことが知られるのである。加えて「未来世」とある点からは過現未三世の輪廻説的世界観も確認できる。よって、孟蘭盆経説自体に照らしても、「七世父母」を祖先と解しては文脈に齟齬が生じてしまうので、過去世での両親としなくてはならない。

つまり、竹田の立脚した『中阿含経』と『孟蘭盆経』とは、「七世父母」の用法は異なる。そこで改めて『中阿含経』での文脈を確認すると、「為_二父母所_レ挙、受_レ生清淨。乃至七世父母、不_レ絶_二種族_一生生無_レ惡。」^⑭と用いられ、『長阿含経』の慣用句「七世以来父母真正、不_レ為_二他人之所_レ輕毀。」^⑮と同じく、登場人物の血統に言及する際に「七世父母」は見

出される。こうした用法は、次の通り両阿含經に翻訳が先立つ後漢・三国時代の訳經にも共通している。

【史料⑧】『大明度經』遠離品（『大正藏』八一四九八下）

（前略）仏言、其人審至_レ誠者、弊邪往到_レ前曰、若本作_レ是、住_二本字、某以受決。欲_下以_二是語_一乱_レ之。（中略）邪反覆往、説音受決事、并七世父母中外宗家姓字、若在_二某国_一某郷生_二。（後略）¹⁷⁾

【史料⑨】『道行般若經』遠離品（『大正藏』八一四六〇中）

（前略）魔時時變服、往作_二是語_一言、過去恒薩阿竭阿羅呵三耶三仏授若_二阿耨多羅三耶三菩_一、若本字某、若母字某、若父字某、若兄字某、若姉字某、若弟字某、若親厚字某、若知識字某、若父母兄字某、若七世祖父母字某、若母外家字某、若父外家字某、若在_二某城_一生、若在_二某国_一生、若在_二某郡_一生、若在_二某県_一生、若在_二某郷_一生。（後略）

要するに【史料⑧】では、菩薩が過去世において何者であり、何処の生まれで、当時の仏により彼の悟りは約束されていたのだと惑わす悪魔の言葉のなかに「七世父母」は見え、父母に至る双方数代の先祖を言う_二と解釈される。こうした文脈は先行異訳である【史料⑨】をみれば更に明瞭であり、事実「七世祖父母」と訳されている。以上からして中林の理解とは逆に、本来「七世父母」は漢訳仏典でも先祖の意味で用いられたと考えられる。しかし、『孟蘭盆經』では異質の用法が採られたのであり、用法の転機が何処かにあった。これに関して注目されるのは、竹田が『中阿含經』と『孟蘭盆經』との文脈の違い、つまり、後者では「七世父母」が追善対象に据えられているとの違いを指摘していたことである。文脈と不可分の用法である以上、「七世父母」の意味の転轍はこうした文脈の変化と軌を一にするはずである。

このように「七世父母」の為に何事か作すとの追善的・利他的行文をとる經典を他に探すと、七世紀以前の訳經では、『開元釈教録』に先立つ諸經録が『孟蘭盆經』と同本異訳とした『報恩奉盆經』『般泥洹後灌臘經』¹⁹⁾、更には『灌洗仏形像經』を挙げ得るばかりである。いずれも共通して四月八日あるいは七月十五日の仏事を主題としており、背景を同じくする歴史的経緯のもとに撰述された_二と思しい。この点、古市晃はこれら諸經を踏まえることで、竹田説を進めて釈迦の誕生

日である四月八日の灌仏行事にも祖先祭祀の願意が認められると論じている。その主な論拠をまとめれば、まず『灌洗仏形像經』に灌仏の願意として「皆為_二七世父母五種親族兄弟妻子在_二厄難中_一故_{②①}」とあること、そして『般泥洹後灌臘經』にみえる「四月八日七月十五日灌臘」を灌仏と理解し、同經後半の「七月十五日、自向_二七世父母五種親屬_一、有_下墮_二惡道_一勤_レ苦劇者、因_レ仏作_二礼福_一、欲_レ令_二解_二脫憂苦_一。名為_二灌臘_一」^{②②}という説明によって、灌仏の利益として「七世父母」救済を見出したことの二点となろう。しかし、本節の論証の通り「七世父母」を祖先とみるのは自明でなく、特に後者では七月十五日の仏事につき、孟蘭盆經說と相似な追善的・利他的用法で「七世父母」の語を使う点、寧ろ輪廻說的用法と解さなくてはならない。やはり先の四經の成立背景に系譜的祖先觀念は無関係であり、文脈の共通こそ重視するべきである。それにそもそも前者の説く利益は『孟蘭盆經』とは異なり「為_二十方五道中勤_レ苦故_一、為_下仏人民愚癡不_レ信_二仏道_一故_{②③}」などの諸利益の一つに過ぎない。また、後者の七月十五日の「作_二礼福_一」云々についても、「名為_二灌臘_一」とされるが具体的に灌仏を指す表現によって語られず、更には「福」に供物の酢の意味があることも考えれば、専ら食物供養を意味する「臘」^{②④}に比重があるとするべきである。よって、「灌臘」とは灌仏ではなく、四月八日の灌仏と七月十五日の臘仏とを一度に表現する語と考えられ、もとより灌仏の利益として「七世父母」救済は強調できないのである。^{②⑤}

こうした古市說の検討を通じて改めて知られるのは、孟蘭盆經說こそが主として「七世父母」の為の仏事を説くことである。この点、輪廻說的用法への転機は先の諸經の中でも孟蘭盆經說の成立にあったと目され、更に言えば輪廻說的用法の嚴密化という点では『孟蘭盆經』の成立こそ一番の画期だったと限定しうらと思われる。というのも、小南一郎が孟蘭盆關係經の先後關係を示す際に着目した『報恩奉盆經』には無い『孟蘭盆經』での加筆の一例として、前者では「為七世父母」と単体であるのに対し、後者では「為_二七世父母及現在父母_一」と対表現をとることが挙げられるが、こうした表現は、『孟蘭盆經』新出部分の「為_二所生現在父母・過去七世父母_一」^{②⑦}の表現に特に顕著な通り、「七世父母」を現世の両親と対置することで、解釈の余地を輪廻說的用法に限定したものと解される。同様の対置表現は『大正藏』による限り先の

諸経ないし仏典一般においても『孟蘭盆経』固有の要素であり、先にみた「孝恩」や「未来世」の語も『孟蘭盆経』新出部分に表れることを思えば、同経における増補改変によつてこそ、救済対象としての「七世父母」は過去世における両親として、先祖を意味した従来の系譜的用法と混同されることなく明確に解釈されるようになったと言える。

『孟蘭盆経』の普及時期については、北朝期の造像銘に「七世父母」を「所生父母」と対で用いる例が少なからずあり、六世紀初頭にはそうした事例を確認できること、また、同時期撰述の仏教類書『経律異相』は「出『孟蘭経』」として現行『報恩奉盆経』の文章を引用すると岩本が指摘しており、当時には前身經典以上の知名度を有していたらしいことなどを踏まえれば、おそらく成立時期から間もない六世紀前半には既に広まっていたものと推測される。そして、その影響下では、追善的・利他的文脈における「七世（父母）」は単体・対置の別無く輪廻説的用法で解釈されていたはずで、実際のこの用法は本節はじめに確認したように、七世紀以後の日本の金石文にも通じて行われたのである。³¹

要するに、孟蘭盆経説において「七世父母」は過去世の両親を意味し、『孟蘭盆経』によつてこそ、この輪廻説的用法が厳密に定義されることになった。よつて、このような經典を講説する法会が祖先に対する信仰や系譜意識などに通底するとは考え難く、孟蘭盆会とは報いるべき養育の恩を過去世にまで敷衍した親孝行の仏事なのである。

2 推古紀「設齋」の「齋会」化

前節を踏まえると、【史料④】「四月八日七月十五日設齋」の恒例化は、在来の祖先観とは無関係に考えなくてはならない。加えて、序で触れた辛嶋説の通り七月十五日の仏僧への供食は元来自恣後の行事だったのであり、同時期の中国では既に盆供として営まれていても、日本のこの設齋がそうであったかは字面からして不明である。それでは通説の先入見から離れてみれば如何なる仏事として当該設齋を評価しうるか。注目するべきは次の史料である。

【史料⑩】『日本書紀』大化三年（六四七）是歳条

制「七色二十三階之冠。一曰織冠。有大小二階。以織為之、以繡裁冠之縁。服色並用深紫。」（中略）此冠者大会、饗客、四月七月齋時所着焉。

新冠位制の制定により位毎の冠の作り方が織冠以下示された同条文でとりわけ重要であるのは、最後の新冠着用場面の指示である。「大会」は具体的に不明だが、蕃客への饗宴である「饗客」³²と共に当該設齋が規定されており、先ずこのセツト関係からは、蕃客と僧尼とは大宝令制以後の日本では玄蕃寮の管轄下にあつたことが想起される。実際、職員令には「饗饗」「供齋」とそのまま「饗客」「四月七月齋」に対応するような職掌も見える。³³そして、この繋がりは礼制を介するものと考えられる。というのも、そもそも新冠位制は律令制下の礼制の基本要素であるから、冠位を制定した大化三年は歳条それ自体も礼の整備という性格を有し、更に玄蕃寮の職掌はそのまま所管官司の治部省のそれで、唐の礼部から継受したものだ³⁴。実際、藤原仲麻呂政権期に治部省を礼部省に改称する理由は「僧尼賓客誠応尚礼」³⁵ためであり、この点、「饗客」「四月七月齋」では外国使節・僧尼に対し礼を表現するために新冠の着用が求められたと理解できる。

但し、こうした両日設齋の意義付けは【史料⑩】で新たに付与されたのではない。なぜならば、『日本書紀』大化元年八月癸卯条には、推古朝の仏教受容を省みて、「於小墾田宮御宇之世、馬子宿禰奉為天皇造丈六繡像丈六銅像、顯揚仏教、恭敬僧尼。」とあり【史料④】に照応するが、造仏が「顯揚仏教」しても「恭敬僧尼」と直接には結びつき難く、当該設齋を踏まえた表現だと考えられるからである。つまり、元興寺本尊の完成に伴う恒例化当初に、既に当該設齋は僧尼への敬礼を表現する場として機能しており、この機能こそ両日設齋を導入した目的だと考えられる。³⁷

僧尼に礼を表現する理由としては、一つに彼等が信仰対象であるからだろうが、これとは別に考えなくてはならないのは、僧尼の客人的性格である。すなわち、僧尼は自ら生産活動に従事し自活することを戒律により禁じられているために、食事を俗人からの供養に頼っており、実際、日本古代の僧尼は「設齋」「齋会」に招かれて俗人と互酬に交流していた³⁸。大仏開眼会で菩提僊那・隆尊を招待する聖武天皇の口実が「設齋」³⁹だったのもこのためで、自恣日の供食行事も元来はこ

うした僧尼の性格に由来するのである。当時、共に「礼」される存在だった蕃客^{④⑤}に対しても、着冠は供食儀礼である「饗客」においてなされており、やはり単に信仰対象として僧尼を捉えるだけでは「四月七月齋」を敢えて選り着冠させた理由が曖昧になる。この点、大化三年冠制は蕃客と僧尼とを国家的食客として礼遇したものと解すべきである。また、四月八日と七月十五日の仏事をセツトにすることは、古市晃が中国に幾つか先例を指摘するが、加えて重要なのは、『荊楚歲時記』による限り、年中行事化している仏寺への供食行事が両日にしか見えないことである。これにより、『史料④』の推古紀両日設齋は、僧尼の客人的性格に由来する行事をわざわざ導入したものだだったと推測されるのである。

そうした七月十五日設齋の導入理由を、竹田は在来の祖先信仰との結合に求めるわけだが、この見方をとることができないのは前節の通りである。代わる私見としては、推古朝が日本で初めて仏教を全面的に公認した時期だったことが重要であると思う。すなわち、そうした時期に、僧尼の本質である客人的性格に根ざした供食行事を他の法会よりも特に先んじて、しかも一部の寺院ではなく「毎寺」に導入して僧尼への敬礼を表現させた点に、自活しない異質異形の僧尼の存在を肯定し、社会に根付かせる意義があったと考えるのである。^{④⑥}

以上から、推古朝に恒例化された両節日設齋は、供食により僧尼への礼を表現する儀礼だった。但し、ある時期以降は講經も取り込んで実質的に法会として執行されたい。この点、注目されるのは次の史料である。

【史料⑪】『延喜式』民部省下37^{④⑦}

凡下野国業師寺四月八日七月十五日両齋会、布施便以^三当国庸布一百六十三段充。但供養用^三正税三百八束四把六分。

直接講經を語らないこの条文だが、まず「布施」と「供養」と、天平期の正税帳同様に区分されている二種の費用が重要である。まず「布施」は、『延喜式』では例えば玄蕃寮29に一代一講の仁王会について「講師」「読師」「法用」「定坐沙弥」と別々に設定される通り、法会の役職ないし仕事に応じた僧尼の報酬とも言うべき費用で、基本的に織維品ないし貨幣で与えられた。^{④⑧}もう一方の「供養」は、『延喜式』大膳職下にいくつも規定されているように仏事の際に仏僧へ供える

食事のことで、原則役職で差別せず平等に配られた。⁴⁹⁾つまり、式条文の「四月八日七月十五日両齋会」のうち、推古朝以来の「設齋」が「供養」に相当し、恒例化当初には無い何らかの經典講説が加わった結果、「布施」の財源を要するようになったと考えられる。この点、推古紀「設齋」が「齋会」に変じたことも無視できない。というのも、「御齋会」が一番の好例であるように、「齋会」は字面から想像されるような単なる供養会ではなく、講經法会だったからである。⁵⁰⁾

それでは何が講説されたか。参考となるのが東大寺の年中行事である。『東大寺要録』諸会章によれば、四月八日は「講浴像經」、七月十五日には「夏講結願」と「盂蘭盆講」があり、両日だけに「伎楽会」が執行された。この經典講説と楽舞とは共に八世紀時点で既に東大寺の恒例行事だったことが明らかにされており、なかでも古代東大寺の「伎楽会」を伝える「楽具欠失解」から仏事の呼称を拾うと、「七月十五日会」「四月八日会」「月八日齋会」など日付呼びが特徴である。⁵¹⁾そして、東大寺同様に大安寺・西大寺・法華寺・秋篠寺などの平城京内寺院でも、「四月八日七月十五日齋会」にて伎楽の演奏がなされたことが『延喜式』雅楽寮7から知られる。よって、この伎楽演奏という共通点も頼りに東大寺の例を更に敷衍すれば、推古朝以来の恒例設齋は、奈良時代には在京寺院を中心に「齋会」に変じており、特に七月十五日は『盂蘭盆經』を講じる法会、つまり盂蘭盆会が開かれていたと推測される。翻れば、七月十五日齋会が「布施」を要したことは、盂蘭盆会が講經法会であることを端的に表現していたのである。

なお、「齋会」化の契機は両日とも同じとは限らない。但し、前者については灌仏自体が早くに行われたらしいが、灌仏經講は先の東大寺の事例まで知られず、開始時期は不明とせざるを得ない。対して後者の場合は、盂蘭盆經講により「齋会」化したと考えられるので、前章の通り斉明朝における盂蘭盆会の導入が画期となる。在京寺院中心という点では、【史料⑥】の斉明天皇五年における「京内諸寺」への勧講が直接影響したと言えよう。また、改めてその勧講理由を窺うと、「使報七世父母」などと推古紀設齋が盆供であれば当然具えていたはずの利益を期待しており、やはり講經により經説が普及しなくては盆供と認識されなかったらしい。この点、盂蘭盆經講がセットで営まれ始めたからこそ、本来は僧

尼へ礼を表現した「設齋」の「供養」要素が盆供に変じたとするのが妥当だろう。つまり、前章では講經法会である孟蘭盆会の画期として斉明朝を考えたが、盆行事自体に拡げても当該時期が起源だった。更に言えば推古朝以来の僧尼礼遇の歴史においても、あるいは彼等が独特の救済機能を増したと見られる点でも、斉明朝は転機だったと評価し得るのである。

- ① 例えば『孟蘭盆經疏』の「然父母有遠近。恩有輕重。報有分全。遠者七世乃至多世、近者即生此身。七世者、外教所宗、人以形質_レ為_レ本。依_レ體相續。以_レ父祖已上_レ為_レ七世_レ故、偏尊_レ於父。仏教所宗、人以_レ靈識_レ為_レ本。四大形質為_レ靈識所_レ依。世世生生皆有_レ父母、生_レ養此身。已去乃至七世所生父母為_レ七世也。」(『大正藏』三九一五〇八上)や「七世者所生父母、不同_レ儒教上代祖宗。」(『大正藏』三九一五二〇下)。
- ② 竹田聰治「七世父母攷―日本仏教受容と祖先信仰―」(序註①前掲)の特に註16。
- ③ 實際、陳志遠「中山七帝寺興廢考―解釈『隋重修七帝寺碑』―」(『世界宗教研究』一九五、二〇二二年)は、五〜六世紀中国の造像銘にみえる「七世祖宗」や「七世先靈」の表現からして宗密の理解は後発的なもので、当時は「七世父母」を七代祖先と同じと見做す理解が主流だったらしいと言う。
- ④ 「盂蘭、法身無相、非_レ以_レ色求。本姓寂寥、非_レ以_レ生滅_レ得_レ。但、四生殊_レ菓、六道各回。所以、法藏比丘卅八願、□輩往生。是以、書大阿斯高君子、支弥高首、修_レ行仏法、草_レ創西林寺。復以子栴檀高首・土師長兄高連・羊古首・韓会古首、敢奉_レ塔寺。宝元五年癸未正月、二種智識敬造_レ弥陀仏像并_レ菩薩。願此功德、現世親族福延_レ万世、七世父母隨_レ意往生、含靈之類同_レ斯福力。」(加藤謙吉「西琳寺文永注記」について、小林真由美・北條勝貴・増尾伸一郎「寺院縁起の古層―注釈と研究―」、法蔵館、二〇一五年に拠る)。
- ⑤ 「六道」は衆生が生死を繰り返す六界(地獄・餓鬼・畜生・修羅・人間・天)で、「四生」は衆生を胎生・卵生・湿生・化生の生まれ方の相違で把握したもの(中村元「広説仏教語大辞典」、序註⑩前掲、「ろくどう」「ししょう」(四生)の項)。
- ⑥ 「戊子年十二月十五日、朝風文將其_レ零濟師・慧灯、為_レ嗽加大臣、一誓願、敬造_レ釈迦仏像。以_レ此願力、七世四恩、俱成_レ正覺。」(奈良国立文化財研究所編『飛鳥・白鳳の在銘金銅仏 銘文篇』、奈良国立文化財研究所、一九七七年に拠る)。語の区切り方は、藪田嘉一郎「法隆寺藏金銅釈迦三尊像光背戊子年朝風文將其零濟師慧灯造像記考釈」(『古代学』一五一、一九六八年)参照。
- ⑦ 岡部和雄「浄土孟蘭盆經」の成立とその背景」(『鈴木學術財団研究年報』二、一九六六年)。
- ⑧ 岡部和雄「敦煌本『孟蘭盆經讀述』の性格」(『印度学仏教学研究』十八―二、一九七〇年)。
- ⑨ 諸橋轍次「大漢和辞典」修訂第二版卷十(大修館書店、一九九〇年)の「罔」の項。
- ⑩ 渡邊義浩編『全訳顔氏家訓』(第一章註⑧前掲)。「詩經」については石川忠久『新釈漢文大系 詩經(中)』(明治書院、一九九八年)に拠る。
- ⑪ この点は、『孟蘭盆經』に「乞願、便使_レ現在父母寿命百年、無病無_レ一切苦惱之患、乃至七世父母離_レ餓鬼苦、得_レ生天人中_レ福樂無_レ極。」(『大正藏』一六―七七九下)とあり、現世の父母が存生するも

のとして表現されていることを想起すればよい。

- ⑫ 『孟蘭盆經』の該当箇所は『大正藏』十六・七七九上。
- ⑬ 『大正藏』十六・七七九下。
- ⑭ 例えば『大正藏』一四九九上中。
- ⑮ 例えば『大正藏』一八二上。
- ⑯ ここで参照した諸仏典の漢訳年代を梁の僧祐『出三藏記集』により整理しておくと、支婁迦讖『道行般若經』は光和二年（二七九）、支謙『大明度經』は魏の文帝の時、曇摩難提『中阿含經』は前秦の建元二十年（三八四）、仏陀耶舎・竺仏念『長阿含經』は後秦の弘始十五年（四一三）に訳されている（『大正藏』五〇・六中・七上・十中・十一中）。
- ⑰ 「宗家姓字」の四字は『大正藏』およびその底本である高麗再雕本（十三世紀半成立）では「示家姓字」だが、文意によっても福州版（十二世紀半成立）の字句に拠った。各大藏經については、宮崎展昌『大藏經の歴史―成り立ちと伝承―』（方丈堂出版、二〇一九年）参照。なお、再雕本は増上寺所藏三大藏（<https://jodoshuzensho.jp/zojoi/sandazo/about/>）、福州版は宮内庁書陵部収蔵漢籍集覧（<https://db2.sido.keio.ac.jp/kanseid/>）にてオンライン公開されている。
- ⑱ 竹田聰洲「七世父母攷―日本仏教受容と祖先信仰―」（序註①前掲）。
- ⑲ 経録における同本異訳関係の記載については、岡部和雄「孟蘭盆經類の訳経史的考察」（『宗教研究』三七・三、一九六四年）。なお、当該論文によれば、僧祐『出三藏記集』では『孟蘭盆經』は失訳だった、隋の費長房により西晋時代の竺法護訳とされた。
- ⑳ SAT大正新脩大藏經テキストデータベース二〇一八年版（<https://21dzku-tokyo.ac.jp/SAT2018/master30.php>）と「七世父母」と検索した結果に拠る。
- ㉑ 『大正藏』一六・七七九上。
- ㉒ 『大正藏』二二・一一四上。
- ㉓ 『大正藏』一六・七七九上。
- ㉔ 諸橋轍次『大漢和辞典』修訂第二版卷八（大修館書店、一九八九年）「福」の項。
- ㉕ 例えば慧琳『一切経音義』卷五十九に「百臘」を説明して「獵、取禽獸・祭先祖」也。此歳終祭神之名也。經中言臘仏者即此義也。（『大正藏』五四・七〇一）と言い、『法苑珠』にも「欲取臘臘仏」（『大正藏』五一・八六六中）の用法がある。
- ㉖ 古市は他にも四月八日の祖先供養の具体例を三つ挙げて論拠とする。しかし、二件は亡母供養で、残り一つの南朝宋の孝武帝による「高帝」供養も、劉宋の皇帝に諡号が高帝の者はおらず不審である。『宋書』本紀第一の武帝上にある「漢高帝弟楚元王交之後也」（『宋書』第一冊、中華書局出版、一九七四年に拠る）との劉宋初代武帝の出自に照らせば、この「高帝」とは前漢初代の劉邦のことを指すのだろうが、結局孝武帝から承譜を遡ったとしても直結するのは劉邦の弟であり、祖先祭祀と言えるのか疑問である。
- ㉗ 『大正藏』一六・七七九下。
- ㉘ SAT大正新脩大藏經テキストデータベース二〇一八年版（<https://21dzku-tokyo.ac.jp/SAT2018/master30.php>）と「七世父母」「所生父母」「現在父母」の各語を検索した結果に拠る。但し、『大乘本生心地觀經』に「過去父母沈淪生死。現在父母不能出離。未來生死難離可斷盡。」（『大正藏』三一・三〇八下）とあるが、訳者般若は唐の人で『孟蘭盆經』より時代は下る。
- ㉙ 佐藤智水「北朝の造像銘（同『北魏仏教史論考』、岡山大学文学部、一九九八年、初出一九七七年）。六世紀初頭の事例としては、龍門石窟古陽洞正始三年（五〇六）孫大光造釈迦像記「為七世父母所生父

母」(水野清・長広敏雄『龍門石窟の研究』、座右宝刊行会、一九四一年に拠る)。

- ³⁰ 『大正蔵』五三―七四上。『出三蔵記集』にも「孟蘭盆經」卷(『大正蔵』五五―二八下)とみえる。岩本は自身の指摘によつて、『孟蘭盆經』の成立が『経律異相』に遅れると考えているが、『孟蘭盆經』の語は『報恩奉盆經』にはみえず、『孟蘭盆經』から登場する語句である。よつて、当時既に『孟蘭盆經』は成立していたとする必要があり、むしろ『報恩奉盆經』がその如何にも中国風の名称(辛嶋静志『孟蘭盆』の本文の意味―千四百年間の誤解を解く―、序註①前掲)を獲得する前に、謂わば完本の如き『孟蘭盆經』の呼称が優先され、一緒くたに『孟蘭盆經』と呼ばれていたと理解するべきである。

- ³¹ 本文で触れた以外の金石文については、例えば神龜三年(七二六)銘の金井沢碑があり、銘文に孫までの三世代の人々らが「為七世父母・現在父母」(小倉慈司・三上喜孝編『国立歴史民俗博物館研究叢書4 古代日本と朝鮮の石碑文化』、朝倉書店、二〇一八年に拠る)に知識を結び誓願したなどと記されている。一見すると系譜論的解釈を施したくなり、実際、義江明子「金井沢碑の「現在侍家刀自」再考―戸籍ノ系譜と一族結合よりみた「妻」説への疑問―」(『国立歴史民俗博物館研究報告』二二五、二〇二三年)は、「現在父母」の内容に存命の母が含まれることを指摘する際に、『孟蘭盆經』を引用してなお、通説のとおり在来の祖先観や系譜意識の文脈で理解している。しかし、利他的かつ「現在父母」と対で「七世父母」の語は用いられているので、この場合も孟蘭盆經説に基づく輪廻説の用法で把握する必要がある。

- ³² 『日本書紀』において「客」は、神代紀では海神宮を訪れるヒコホホデミを指していたが、次に「客」字のみえる仁徳天皇十二年八月己酉条「饗高麗客於朝」以降は外国使節を指す語として専ら用いられる。

る。

- ³³ 『令集解』職員令18支蕃寮条。特に古記説から大宝官制令時点で「供斎」の語があったことが知られる。なお令条番号は、井上光員・関見・土田直鎮・青木和夫校注『日本思想大系3 律令』(岩波書店、一九七六年)に拠る。以下同じ。

- ³⁴ 大隅清陽「礼と儒教思想」(同『律令官制と礼秩序の研究』、吉川弘文館、二〇一一年、初出二〇〇六年)。

- ³⁵ 熊谷公男「治部省の成立」(『史学雑誌』八八―四、一九七九年)。

- ³⁶ 『続日本紀』天平宝字二年(七五八)八月甲子条。

- ³⁷ 竹田聰洲「孟蘭盆会の本邦移修」(序註①前掲)は、『史料④』について、両節日設斎の恒例化が年次不明だったのを、四月八日という日付の一致で一連の記事に捏造したとするが、特に根拠は無く、『日本書紀』大化元年八月癸卯条に基づく本節での考察によつても、もとから一連のものであることを疑う必要はない。

- ³⁸ 『日本書紀』敏達天皇十四年(五八五)六月条に尼への「頂礼」が見える。また、同書には神祇に対して「礼」を用いた表現が少なくない(神武天皇即位前紀戊午年四月甲辰条・崇神天皇七年二月辛卯条・崇神天皇十年七月己酉条・崇神天皇十二年三月丁亥条・垂仁天皇二十五年二月甲子条・景行天皇五十一年八月壬子条・神功皇后摂政前紀九月己卯条・敏達天皇十四年二月辛亥条など)。

- ³⁹ 佐々木閑「無二物」と「自活の放棄」(『印度哲学仏教学』十五、二〇〇〇年)。吉川忠夫「一日作さざれば一日食らわず―仏教と労働の問題―」(同『六朝隋唐文史哲論集Ⅱ―宗教の諸相』、法蔵館、二〇二〇年、初出二〇〇七年)。

- ⁴⁰ 若井敏明「律令国家の僧俗関係について」(『ヒストリア』一三五、一九九二年)。鈴木景二「都鄙間交通と在地秩序―奈良・平安初期の仏教を素材として―」(『日本史研究』三七九、一九九四年)。

- ④1 『東大寺要録』供養章第三に「皇帝敬請^三／隆尊律師。／以^三四月八日^三設^レ齋東大寺、欲^レ講^三花嚴經^三。其理甚深、彼旨難究。自^三非大德博聞多識^三、誰能開^三示方広妙門^三。乞^レ勿^レ辭扮受。敬白^一。」簡井英俊編『東大寺要録』、全国書房、一九四四年に拠る。以下同じ。とある。
- 『続日本紀』天平勝宝四年（七五三）四月乙酉条でも大仏開眼会は「設齋大会」と表現されている。
- ④2 複数の律によれば、第一次仏典結集が王舎城で行われたのは、当時五百人もの比丘が安居の期間を寢食ともに満足して過^レしうる場所が当地をおいて他にないためだった（岩井昌悟「釈尊雨地伝承の検証」、『中央學術研究所紀要』モノグラフ篇十四、二〇〇九年）。安居に集う数多くの比丘に寢食を提供しうるのは国王などの限られた富裕層なのであり、こうした安居期間にこそ、権力者の財力に依存するほかない、僧尼の自活不可能な客人的性格が表れているとすべきだろう。
- ④3 『日本書紀』において客への「礼」が見えるのは、『日本書紀』神代下第十段一書第三、神功皇后摂政卅九年三月条、欽明天皇十四年十月己酉条、欽明天皇二十二年（五六二）条、敏達天皇三年（五七四）七月戊寅条、推古天皇十八年（六一〇）十月辛亥条など。
- ④4 川尻秋生「仏教の伝来と受容―王権と仏教―」（大塚初重・吉村武彦編『古墳時代の日本列島』、青木書店、二〇〇三年）。
- ④5 更には、推古朝は隋に倣って仏教振興・礼制整備に注力していた時期であること（鈴木靖民「遣隋使と礼制・仏教―推古朝の王権イデオロギー―」、国立歴史民俗博物館研究報告一五二、二〇〇九年）も、設齋恒例化の歴史性を評価する上で見過ごせない。
- ④6 『延喜式』は以下全て、虎尾俊哉編『訳注日本史料 延喜式』上・中・下（集英社、二〇〇〇・二〇〇七・二〇一七年）に拠る。
- ④7 例えば天平二年（七三〇）大倭国正税帳（『大日占』一四一一）。例えば『延喜式』玄蕃寮7大安寺大般若条に「其施物、三宝絲卅綯、
- 帛料曝布九尺木綿三分、衆僧別絹一疋。」と定められている毎年四月の大安寺大般若経会の布施は、その当初から「諸国進調唐各三段物」との織維品が充てられることになっていた（『続日本紀』天平九年四月壬子条）。銭貨での施入例は『日本三代実録』貞観十年（八六八）十二月五日条・同十七年六月十三日条がある。また、奈良時代の写経所の経師への報酬である「布施」も、計算の基準を布とし、そのほか縄や銭などでおよそ支給された（山田英雄「写経所の布施について」、同『日本古代史攷』、岩波書店、一九八七年、初出一九六五年）。
- ④8 『延喜式』玄蕃寮90に「凡公私齋会、講師已下平等行食。」とある。この「平等行食」は、直接は『日本後紀』大同元年（八〇六）六月癸卯条の律師永忠の奏言を受けた規定だろうが、『日本書紀』持統天皇八年（六九四）五月癸巳条では官物支給であるはずの『金光明經』読誦法会への「布施」が、天平六年尾張国正税帳では稲での「供養」に変わっていること（『大日占』一六〇八）、そして読誦では講説のように講師・読師といった役職の差がないこと（例えば『延喜式』臨時祭87を考え合わせれば、読経法会への「布施」は実質平等に与えられた結果「供養」に吸収された、すなわち「供養」は本来平等に与えられるものだったと推測できる）。
- ④9 「御齋会」の名称は九世紀半ばからのものであるが（吉田一彦「御齋会の研究」、同『日本古代社会と仏教』、吉川弘文館、一九九五年、初出一九九三年）、最勝王経講法会を「齋会」と名指しするのは「講説最勝王経齋会」と記す天平六年尾張国正税帳まで遡る。また、「既坂寺僧四百口講説 齋会」（天平三十九年「写経目録」、『大日占』七一八）とも見え、やはり「齋会」に講経が行われている。そして『日本書紀』舒明天皇十二年（六四〇）五月辛丑条に「大設齋。因以請^三惠隱僧^三、令^レ説^三无量寿經^三。」とあるので、「齋会」のこうした性格は七世紀に遡る。但し、先の舒明紀の記事は「大設齋」とあるから、「四

月八日七月十五日設齋」でも經典講説は行われていてもよさそうだが、少なくとも七月十五日に限って言えば、安居・自恣を終えたための設齋であり、「設齋」から反射的に当日の經典講説を想定する必要がある。

⑤1 吉川真司「大養徳国金光明寺」(CGS実行委員会編『論集 東大寺の歴史と教学』、法蔵館、二〇〇三年)、同「古代東大寺の楽舞と楽人」(CGS実行委員会編『論集 古代東大寺の世界——東大寺要録』を読み直す——、法蔵館、二〇一七年)。

三 費用にみる在京仏事としての孟蘭盆会

1 「孟蘭盆分」——在京大寺における孟蘭盆会の「布施」——

本章では、斉明朝に始まった孟蘭盆会が、それ以後、特に奈良時代において如何に展開したかを、先程の「布施」「供養」という費用の観点から考えたい。そこで先ずは、従来注目されることのなかった孟蘭盆会の「布施」を念頭に置いて論を進めていく。用いる史料は『大安寺伽藍縁起并流記資財帳』、天平十九年(七四七)に作成され国家に提出された大安寺の財産目録である。大体の物品については用途毎にも数量が計上されており、そうした用途のひとつとして複数回登場する「孟蘭盆分」が本節の主たる分析対象である。試しに錢についての記載を引用する。^①

【史料⑫】『大安寺伽藍縁起并流記資財帳』

(前略) 合錢陸仟肆佰漆拾參貫捌佰貳拾貳文

(仏物錢二百卅五貫二百六十五文、修多羅衆錢一千六百六十八貫六十一文、法物錢一貫一百文、三論衆錢一千一百十貫八百五十文、

⑤2 順に天平宝字八年七月十八日「樂具欠失解」(『大日占』五一四八四) 天平神護元年四月十六日「吳樂裝束欠失注文」(同五二三) 同年四月二十三日「樂具欠失注文」(同五三七)。

⑤3 仏誕日の灌仏に用いられたであろう誕生仏の日本伝存例に、七世紀前半に遡りうるものがある(松田妙子「古代の誕生仏 単独像篇——大 阪・黄梅寺藏誕生釈迦仏を巡って——」、『佛教藝術』二五七、二〇〇一年) 点から推測される。

律衆錢一百七十九貫四百五十文、撰論衆錢五百二十一貫九百卅二文、別三論衆錢三百十八貫五百六十四文、涅槃分錢卅二貫文、華嚴分錢十八貫文、孟蘭盆分錢十七貫五百一文、木叉分錢廿四貫四百八十三文、菩薩分錢一貫九百九十八文、聖僧物錢廿八貫一百九十文、功德天女分錢六十文、四天王物錢十六貫三百卅六文、八部物錢五百文、塔分錢一貫七百五十九文、筵褥分錢一貫六百文、燃灯分錢廿四貫五十文、温室分錢一百三貫四百九十文、功德分錢一百三貫七十三文、義物錢五貫三百七十二文、悲田分錢二百五十三貫十九文、衣田分錢二百廿八貫六百卅五文、見前僧物錢三百廿七貫九百七十七文、通分錢一千二百卅貫五百廿二文(後略)

このように寺内の諸教学集団のための各「衆錢」などが列挙された後に「涅槃分」「華嚴分」「孟蘭盆分」「木叉分」と続く。「涅槃分」「華嚴分」についてはそれぞれ『涅槃經』『華嚴經』研究のための基本財源との見方もあるが、各經典の卷数が五十前後で、特に『華嚴經』については後に宗が立つなど教学上大変重要な經典だったのに対し、『孟蘭盆經』は一卷本の小部の經典であり、内容も盆供を説く実践的なものであるから、先の両經同様に『孟蘭盆經』研究用財源が置かれたとは考え難い。そこで注目すべきは「木叉分錢」が「布施」用財源と考えられることである。そもそも「木叉分」とは、布薩のために設定された資財区分であり、布薩とは、半月毎に戒律に規定される罪の反省・懺悔を僧皆が集い修する行事である。そして、このとき波羅提「木叉」、つまり戒律の条文ないしそれを集めた戒本が読み上げられたのであり、その説戒を担当する師僧に対して「布施」のあったことは、『続日本紀』天平宝字元年(七五七)閏八月丙寅条「官大寺別永置_三戒本師田十町。自今已後、毎_レ為_三布薩、恒以_三此物_二量用_三布施。」から知られる。但し、布薩自体は既に行われている以上、当該条文の主眼はあくまで恒久的資財の施入にあり、それ以前には別の財源を要したはずである。この点、「木叉分」が他に水瓶や如意といった道具にしか見えない大安寺の場合、「木叉分錢」こそ「布施」を賄う資財だったと推定できる。

次いで、衆錢や仏像用に顕著なように、性格の類するものが連続する配列を錢部が採っていることを言えば、ちょうど衆錢と仏像用との間に位置する「涅槃分」「華嚴分」「孟蘭盆分」「木叉分」にも共通性を認めてよい。そこで、同時期の

『法隆寺縁起并流記資財帳』には「読涅槃経料」という『涅槃経』の読経法会用資財のあったこと、天平十二年には大安寺僧審祥による華嚴経講が行われており、大安寺内に華嚴会が想定できること、そして天平勝宝年間の東大寺では孟蘭盆経講の恒例的实施が確認できることなどを踏まえれば、「涅槃分」から「木又分」までは法会などの寺内行事にかかる財源をまとめたものと考えられる。更には、「木又分錢」にも「布施」での使用を想定し得る以上、經典講読法会に関係しよう前三つには例えば講読師向けの「布施」の用途があったと容易に推測できる。加えて「孟蘭盆分」が錢の他にも設定された物品は、軽貨である交易絲・交易布など、まさに基本的な「布施」物だった。つまり、「涅槃分」から「木又分」までは寺内行事の「布施」に要した資財であり、なかでも「孟蘭盆分」は孟蘭盆経講の布施用財物と考えられるのである。ここで更に注目すべきは、僧尼令18不得私蓄条「凡僧尼不得私蓄園宅財物及興販出息」について『令集解』所引令釈が、「其学問灯油之直、修道覆骸之資、并縁身所須小々資物、如_レ此之類不_レ在_二禁限_一。雖_レ云_レ許_レ畜、不_レ得_二興販出息_一。」と註釈しており、ここから学問料であれば、僧尼個人の蓄財が許されたと知られることである。資財帳からは半世紀ほど下る法解釈だが、そもそも僧尼に經典講読の報酬として「布施」が与えられたのだから、当時既にこうした学問料を例外として許容する態度があったとしなくてはならない。事実、元興寺に鎌足が施入した「家財」が『藤氏家伝』鎌足伝^⑧では「五宗学問之分」とされるのに対し、『類聚三代格』天平九年三月十日太政官奏では「講説資」と表現されるように、講経の資財となる「布施」は宗学に通じる「学問」のための施物であり、翻れば学問料は布施用財物だった。このことは後で引く空海の上表にも見てとれ、衆分から始まる大安寺資財帳錢部の冒頭部は、やはり布施用財物を一括して掲載したものと考えられる。つまり、学問料の一つとしても「孟蘭盆分」は位置付くのである。

但し、「孟蘭盆分」を最も特徴づけるのは、稲についても設定されている点だろう。大安寺資財帳の稲についての記載部分には、「通分」がみえて以降、三宝物で言えば「僧分」しかなく、残りを数えても「温室分」「功德分」、そして「孟蘭盆分」と、用途が極めて限られており、これら諸用途は何か特別の由緒を有すると考えられる。この点、見過ごせない

のは、稲部に設定される「孟蘭盆分」以外の諸用途のうち、三宝物に属さない財物を包括するための範疇とおぼしい「通分」^⑨や寺には当然ある三宝物を除いて残った「温室分」と「功德分」とが、大寺特有の財源と考えられることである。まず、八世紀当時に湯屋をもつのは常住僧を多く抱える大寺に限られた点、「温室分」は大寺特有の財源と言ってよい。

次の「功德分」は『法隆寺伽藍縁起并流記資財帳』にも見える。すなわち、戊午年（五九八）、聖徳太子は自身の講經に對する「布施」として推古天皇より賜った播磨国の土地の一部を法隆寺に施入し、その用途を「毎年法華・維摩・勝鬘經」を講說するための資とした「功德分」のほか「食分」「衣分」「寺主分」の計四つに分割したと縁起部にあり、實際に資財帳部分においても、これら四つの財源は縁起の通り「播磨田」を含む水田からなると明記されている。この「功德分」を財源とする講經儀礼が安居講經だったことは、『類聚三代格』貞觀二年（八六〇）十月二十五日太政官符の一節に「功德安居講者上宮太子之本願、官安居講者勝宝感神天皇之本願也。」とあり、その名称と発願者から「功德分」と不可分であると考えざるを得ない「功德安居」が行われていたことから知られる。改めて『日本書紀』・『法隆寺伽藍縁起并流記資財帳』・『上宮聖徳法王帝説』^⑩により太子講經の日付を挙げると、順に推古天皇十四年七月の三日間および是歲・戊午年四月十五日・同上から三日間となり、おおよそ四月十五日から七月十五日までの安居期間、特に初日に合致する。太子講經が安居と軌を一にしたからこそ、その布施に基づく「功德分」は法隆寺の安居講經の財源として設置されたのだろう^⑪。そして、他の大寺でも「功德安居」同様の安居講經が営まれていたことは、『類聚三代格』元慶元年（八七七）五月二十二日太政官符において、「諸大寺安居講師、或講法華・仁王、不講最勝・仁王、不講法華。如是參差、不具三部。」との現状に対し「宜仰諸大寺、自今以後、不廢各寺本願之經、必令加講前件三部。」と命じられており、「諸大寺」には護国經典を中心とした官安居講以外に「各寺本願之經」の安居講經があったと見える点から知られる。而安居講には布施用財源を要したと思われる、實際に官安居分については『延喜式』玄蕃寮4に「十五大寺安居」の「施物」は「並用本寺物。但東西二寺、猶用官家功德分封物。」と規定されている。但し、官安居は天平感宝元年（七四九）

開始であり、今回の天平十九年大安寺資財帳には直接の財源は存在しない。¹³⁾

他方の「本願之経」安居講の財源については、「本願」とあれば先の貞観二年十月二五日太政官符によっても発願主がいたと考えられるので、法隆寺や先程の元興寺の例からして、「花厳天台律三論法相等七宗之教、皆是先代聖帝賢臣建立十三大寺、賜三十二年分度者、広入田園利稻、充下講説經論料、各令分業習学¹⁴⁾。是故從昔迄¹⁵⁾今、人法鬱興、師資不絶。」などと空海の上表にも認められるところの、創建期以来檀越たる為政者が大寺に施入した田や稻などの講説用資財によったことだろう。大安寺の場合は資財帳にみえる天武天皇施入の「論定出挙本稻」がその具体例で、他の大寺にも、『弘仁式』主税寮上出挙本稻条に既に規定される諸国の寺料稻、あるいは『日本後紀』延暦十四年十一月乙卯条にみえる「諸国挙七大寺稻」などからして、相当する寺稻が確かにあった。そして、そうした諸国の出挙稻収益が一つ安居講の財源になっていたことは弘仁十年に「国用乏絶」のため停止された「諸大寺安居料」の存在からも窺うことができる。ここに「功德」は抽象的善にとどまらず僧尼への財物の寄附を含意しており、加えて大安寺資財帳の「功德分」が「孟蘭盆分」同様に錢・交易繩・糸・交易布にも設定されていたことを考え合わせれば、稻部にみえる「功德分」こそこうした学問料だろう。この点、更に法隆寺の例や東大寺ないし東西両寺の「官家功德分」の筆頭用途が安居であったことも敷衍すれば、「功德分」はまさに大寺の本願經安居講の布施に用いられた資財であると考えられ、あるいは後の官安居分として見える「本寺物」のもとにもなった財源ではなかっただろうか。¹⁶⁾

このように、「孟蘭盆分」と並んで稻部に配される財源の用途は各々「大寺」特有のものであり、改めて法隆寺の縁起や空海の奏状などによれば、そもそも田や稻は大寺の学問を支えるために時の王権が施入した資財だった。このことは、大安寺資財帳稻部と法隆寺資財帳水田部との記載が、三宝物で言えば僧分しかなく、また「功德分」を記載するという共通点を有することからも窺われる。ここから推せば、既に貨幣等の記載から学問料と知られ、しかも稻部にもみえる「孟蘭盆分」は、同様に王権が大寺へ施入した学問料の一つと見て大過なからう。この点、【史料⑪】の下野薬師寺の「布

施」が下野国の庸布で支給されるのも特別待遇ではあるが、なお「孟蘭盆分」とは格差が存すると見なすべきである。そうとなれば同時に導かれるのは、大寺たる大安寺の孟蘭盆会が当該財源を設定するに足る特別な仏事だったことである。その理由としては、【史料⑤】の最初例から王権主体で開催された仏事であることが先ず想起されるのだが、加えて重視するべきは、【史料⑥】における『孟蘭盆經』の勸講対象が「京内諸寺」であるような同法会の在京仏事的性格だろう。というのも、こうした性格は以後遷都の度に継承されており、飛鳥奈良時代の孟蘭盆会を考える上で不可欠の要素だからである。

まず、奈良時代においては在京寺院で言えば既にみた東大寺・大安寺のほかに、元興寺・法華寺でも孟蘭盆經講が推定できる。元興寺の場合、同寺の学僧とみられる智光が、『日本靈異記』巻中第七縁によれば「製孟蘭盆・大般若・心般若等經疏」²¹している点、宗密『孟蘭盆經疏』が好例であるような講經に基づき經疏が製作されとの関係を翻せば、孟蘭盆經講が行われた可能性を想定し得る。なお、天平勝宝四年（七五三）の東大寺孟蘭盆經講師の明一は、講經にあたって『孟蘭盆經』『報恩奉盆經』だけでなく『隨願往生經』や『淨土孟蘭盆經』といった『孟蘭盆經讚述』や宗密疏にも引用される関係經典の貸出要請をしている。このように製疏に堪える講經内容を目指す者がいたことも講經と製疏の関連を示唆しよう。法華寺については、そもそも両節日の「齋会」の存在からも講經の実施を推測し得るが、天平宝字七年に「從東大寺奉請内裏」した『淨土孟蘭盆經』と『報恩奉盆經』とがそれぞれ「嶋院」の「内堂經内」と「圖書寮經内」に請じられていることも注目される。おそらくは所謂景雲經の勘經作業のために貸出申請されたのだろうが、日付が七月十五日に近接しており、新寫經による講經が企図されたものと考えられよう。加えて、以上の在京大寺の事例以外で特に注目すべきは、のちに「新京」とも称される紫香樂宮造営に注力していた天平十六年七月十五日に「甲加宮」²⁶の請求に応えて『孟蘭盆經』が送られたことで、孟蘭盆經講と王権・宮都との密な関係が端的に示唆されているのである。また、長岡京時代にも、延暦十一年十一月十九日付弾例に「四月八日七月十五日京中諸寺齋会之時、遣巡察彈正等一糺彈非違」

事。」とあるので在京寺院の孟蘭盆経講が知られ、『延喜式』²⁷⁾彈正台山にも東寺・西寺の両日「齋会」について同様の規定が見出される点、平安京唯二つの在京寺院にも孟蘭盆会が確認できる。このように、孟蘭盆会が初期から具えていた在京仏事としての性格は、飛鳥奈良時代以降の度々の遷都にも拘らず王権により不断に継承されていた。

そして「孟蘭盆分」が大寺特有の財源であり、孟蘭盆会が一貫して在京仏事として開かれていたことに加えて、法隆寺資財帳には「孟蘭盆分」が一切無いことに着目すれば、当該財源は既にその本質で宮ないし京と密接な関係を有していた大寺のなかでも、在京大寺にこそ与えられたと推測される。在京大寺が別格に編成されていたことは、『続日本紀』大宝三年（七〇三）二月癸卯条「四大寺及四天王山田等卅三寺」、同天平八年七月辛卯条「都下四大寺」、同天平宝字四年五月丁未条「於_二京内六大寺_一誦經」などの表現に明らかである。その他にも、同天平十七年五月辛酉条で「請_二集四大寺衆僧_一、問_下以_二何処_一為_レ京。」と遷都の事が問われるのも四大寺が在京大寺であるためだと考えられ、また既に官印を授かる「十二大寺」³¹⁾の括りがあつた延暦十四年（七九五）にもかかわらず「遣_二使七大寺_一檢_二校常住見僧尼_一」³²⁾と一層限定的な編成がみえるのも在京大寺の特権性故だろう。更には職員令玄蕃寮条の「供齋」について、「七大寺及宮内並知也」とする『令義解』の解釈が、先行各説のなかでも特に令釈の「宮内并在京礼仏」に類似する点にも、在京大寺の編成を示した「七大寺」の本来の用法が窺われる。要するに、このような枠組によってこそ「孟蘭盆分」施入に与る特権的な孟蘭盆会は組織されたと考えられるのである。

2 「七箇大寺孟蘭盆料」——在京大寺における孟蘭盆会の「供養」——

対して奈良時代の孟蘭盆会の「供養」については、『続日本紀』天平五年七月庚午条に「始令_二大膳職備_二孟蘭盆供養_一。」とあるが対象寺院は知られず、僅かに弘仁・延喜両式によって平安時代には東寺・西寺・佐比寺・八坂寺・野寺・出雲寺・聖神寺の計七寺に送付されたことが分かるに過ぎない。³³⁾これについては、既に黒須利夫が、この七の数字を桓武朝の

正統性を主張するため援用された天子七廟説に由来すると解釈したが、孟蘭盆会を祖先祭祀と結びつけて理解するものであるから採り難く、単に七大寺以来の数字の可能性も依然として残されている。

そこで注目するべきは、『延喜式』では基本的に「七寺孟蘭盆供養料」「七寺孟蘭盆料」「七寺七月十五日孟蘭盆料」などと対象寺院が「七寺」と表現される一方で、主殿寮式11では「七箇大寺孟蘭盆料」と記述されることである。類似表現に同宮内省30「七箇寺孟蘭盆供物」もあるが、主殿寮式の場合には「大寺」と書くのが見過ごせない特徴である。但し、「七箇大寺」とは言いつつも、『延喜式』で他に規定される諸大寺とは東西二寺しか共通しない点³⁸、この呼称が先の七寺自体から導かれるとは考え難く、由来を別に想定する必要がある。六国史でも、平安時代の「七寺」と「七大寺」は明確に区別され、前者は長岡・平安京時代には在京・近京の寺院から都度選ばれたのに対して、後者は元興寺・大安寺・薬師寺・興福寺・東大寺・西大寺・法隆寺を指しており、やはり「大寺」は安易に敷衍できない特権的寺格だった。

由来を考える上で参考となるのは、『延喜式』玄蕃寮38の任僧綱儀の僧員規定である。なかでも貞観年間編纂の『儀式』巻八任僧綱儀では「僧綱請集東西両寺入位已上僧於綱所。」⁴¹とする参加僧の範囲を、当該条文では「僧綱請集在京大寺入位已上僧於綱所。」としていることが肝心で、当時の「在京大寺」が「東西両寺」のみであるのは自明ながらも一見範囲の広く思われる表現を敢えてとる点⁴²、『令集解』僧尼令14任僧綱条令釈所引大宝二年太政官処分に見える「在京諸寺僧請集薬師寺」以来の表現が残存したと思しい。つまり、『延喜式』には飛鳥奈良時代に遡りうる表現があったと考えられるのであり、これを敷衍しつつ、更に長岡京には大寺が無く、大膳職盆供の創始が天平年間であることも踏まえれば、「七箇大寺」という語は奈良時代からの呼称と見なせるだろう。実際、「七箇大寺」は他の「七寺」と違い例外的に構成寺院が固定されており、既に盆供対象として動かし難い寺格が組織されていたようである。

そして、平安時代の「七箇大寺」は在京・近京寺院だったことが古瀬奈津子によって明らかにされており、その中には平安京内唯二つの大寺たる東西二寺を含むことも思えば、奈良時代の「七箇大寺」も平城京内大寺だと推測される。この

ことは盆供を用意する官司が大膳職であることに注意すれば一層納得されよう。というのも、確かに当時の大膳職は供御物の管理を担っており、王権主体の盆供を用意する官司として先ず適当なわけだが、より広く官司「職」の性格を考えてみると、特に西京設置に際して河内国が職に転じる点に顕著のように、官司「職」は宮都と不可分の関係にあったのである。^{④⑤}この点、大膳「職」が用意する盆供であれば、大寺の中でも在京大寺こそ相応しいと考えられ、奈良時代の「七箇大寺」は在京七大寺である元興寺・大安寺・薬師寺・興福寺・東大寺・法華寺・西大寺となるだろう。但し、東大寺以下の諸寺は天平五年当時には存在しないので、最初期の大膳職盆供は四大寺を対象としたことになる。

このように奈良時代の在京大寺の盂蘭盆会は、「供養」においても王権から優遇を受けていた。しかし、大膳職盆供が始まる天平五年は平城京遷都から二十年以上も遅れている。この点、寺の造営状況も考慮するべきだが、開始の直接の要因には同年の県犬養三千代の逝去が考えられる。第一に、正月に亡くなった三千代追善のため、娘の光明皇后は同月中にも興福寺西金堂の造営に着手しており、その願意は『興福寺流記』所引「宝字記」に「永言_三追孝_一、欲_レ報_三罔極_一」^{④⑥}とあり、

【史料⑦】にもあった「罔極」に言及する通り盂蘭盆経説と親和的だった。更には、国分寺建立の願文に不比等・三千代追善を盛り込むほどのこの夫妻への国家的顕彰ぶりを思えば、不比等逝去時の「始置_三養民_一、造器、及造興福寺仏殿三司。」^{④⑦}という特別待遇に類した処置を三千代に対しても想定できよう。こうした状況に照らしてみれば、興福寺を含む四大寺に国庫から盆供を送付することは、光明皇后のとりうる亡母供養として格好の仏事だったと思われる。^{⑤⑧}

そうであれば、大膳職盆供は三千代追善という光明皇后の個人的事情を契機として始まったにもかかわらず、光仁・桓武朝以降の平安時代にも通じて行われたことになる。但し、その理由は前節を踏まえれば明らかだろう。つまり、大膳職盆供の在り方が継承されたのは、そもそも盂蘭盆会が王権の重視する法会だったためであり、そのなかでも在京大寺の盂蘭盆会は特に王権の庇護を受けて営まれ続けた格別の仏事だったのである。

- ① 以下資財帳の引用は全て、金玄歌「日本古代寺院資財帳集成」（菱田哲郎編『京都府立大学文化遺産叢書 第十三集 古代寺院の儀礼・経営に関する分野横断的研究』、京都府立大学文学部歴史学科、二〇一七年）に拠る。
- ② 堀池春峰「華嚴経講説より見た良弁と審詳」（同『南都仏教史の研究 上 東大寺篇』、法蔵館、一九八〇年、初出一九七三年）。
- ③ 上原真人「如意を持つ僧―寺院資財帳に見る布薩―」（栄原永遠男・佐藤信・吉川真司編『東大寺の新研究1 東大寺の美術と考古』、法蔵館、二〇一六年）。
- ④ 中村元「広説仏教語大辞典」（序註⑩前掲）の「ふさつ」および「はらだいもくしゃ」の項参照。
- ⑤ 堀池春峰「華嚴経講説より見た良弁と審詳」（第三章註②前掲）。
- ⑥ 天平感宝元（天平勝宝二年）「経本出納帳」（『大日古』一〇―六三〇）の「七月十五日講」や天平勝宝四年七月十日「東大寺牒」（同十二―三三三）の「孟蘭盆講師」などが直接的に天平勝宝年間における東大寺の孟蘭盆経講を伝える。
- ⑦ 「交易」の語で修飾される繊維品については、栄原永遠男「奈良時代の流通経済」（同『奈良時代流通経済史の研究』、塙書房、一九九二年、初出一九七二年）、吉川真司「常布と調庸制」（同『律令体制史研究』、岩波書店、二〇二二年、初出一九八四年）参照。
- ⑧ 沖森卓也・佐藤信・矢嶋泉「藤氏家伝 鎌足・貞慧・武智麻呂伝 注釈と研究」、吉川弘文館、一九九九年）に拠る。
- ⑨ 大安寺資財帳においては用途設定が「通物」しかない資財が少なからずある。消金・銀墨・金針・水銀・鉄・鍬・白銅鑿鉢・鉄爐・銅井樽・鈴・白緑・空青・蠟燭・桴綱・衣屏・垣代帳・鍬・標玉・又標玉である。特に鍬・鍬など仏者の用いることのない財物に設定される点、三宝物の埒外にある寺財物を一括に把握する範疇として「通物」や
- 「通分」の呼称は用いられたのだろう。
- ⑩ 菱田哲郎「宝菩提院廃寺と長岡寺」（『向日市埋蔵文化財調査報告書』六四―一、二〇〇五年）。
- ⑪ 『帝説』については東野治之校注『上宮聖徳法王帝説』（岩波書店、二〇一三年）に拠る。
- ⑫ なお、『東大寺要録』巻八雜事章所収「安居縁起」では「安居会発始」が天武天皇九年（六八〇）五月一日の宮中および諸寺における金光明経講とされるが、続いて聖武天皇の命で「夏安居令講最勝王経」とあり、ここでの「安居」とは二種類のうち護国經典を主に講じた官安居に連なるものと考えられる。よって、安居の慣習自体を天武朝以前に遡らせても問題ない。また、本段落に述べた法隆寺の講経儀礼が安居講経である点については、新川登亀男「修多羅衆論」（同『日本古代の対外交渉と仏教―アジアの中の政治文化―』、吉川弘文館、一九九九年、初出一九七八年）が太子講経のかかる四月十五日という日付や後述の元慶元年官符から既にその可能性を説いていたが、本文に引いた貞観二年官符によって確言できると考えたため、敢えて再説した。
- ⑬ 堀裕「国分寺と国分尼寺の完成―聖武・孝謙・称徳と安居―」（『国史談話会雑誌』五六、二〇一五年）。
- ⑭ 「類聚三代格」承和二年（八三五）正月二十三日太政官符所引空海奏状。
- ⑮ 「類聚国史」一八二、施入物。
- ⑯ 「類聚国史」一七八、安居。
- ⑰ 塚本善隆「唐中期以来の長安の功德使」（同『塚本善隆著作集 第三卷 中国中世仏教史論攷』、大東出版社、一九七五年、初出一九三三年）。法隆寺の「功德分」の他にも、例えば『日本三代実録』に見える布施を伴う「修功德」（元慶四年（八八〇）十一月二十九日・同

五年正月七日・同六年十二月四日条)や「(修) 転念功德」(貞観元年五月十九日・同九年八月二十八日・元慶五年正月七日・仁和三年(八八七) 五月二十四日条)などは単に修善を言うにとどまらず、まさにこうした「功德」の用法に則った例である。また、僧尼令12不得輒入尼寺条の「功德」を『令集解』所引古記・令釈が「造作仏經之類」と理解するのも類例だろう。

¹⁸⁾ 『類聚三代格』大同三年(八〇八) 三月二十六日太政官符所引宝龜十一年(七八〇) 十二月十日太政官符によれば「東大寺封戸五千戸、就中官家修行諸仏事分二千戸、宜収於別庫、以充毎年安居・国忌及雑齋会料用度。」とあり、大同三年符では「官家修功德分」と表現される封物の第一用途は安居だった。また、『日本後紀』弘仁三年(八二二) 十月癸丑条以来、東西両寺に収められた官家功德分の用途も、『延喜式』に安居布施・灯油料・国忌齋会座料(『延喜式』玄蕃寮4・32・36)の順に規定がみえる。

¹⁹⁾ 元来は大寺の檀越である為政者の施物を中核としよう「功德分」も、東大寺の場合、八世紀後半には民衆が墾田や家地の形で施入しうるところとなった(天平宝字二年十月十二日「東大寺功德分施入帳」「大日古」四一三四一、宝龜九年四月十九日「穗積真乘女東大寺功德分家地雑物寄進解」同六一五九九)。

²⁰⁾ 東大寺は厳密に言えば平城京の東京極に面するものの京内ではない。しかし、本文で後に言及するように『続日本紀』天平宝字四年五月丁未条には「京内六大寺」なる括りがみえるのであり、ここに東大寺建立以後は当時の五大寺から代わりに法隆寺が外れた(宇佐美正利「古代における寺院統制―国大寺制の成立を中心として―」、下出積興博士還暦記念会編『日本における国家と宗教』、大蔵出版、一九七八年)ことを踏まえれば、「京内」という限定が付されるものの、五大寺よりも一つでも多くの寺を含みうる当該「六大寺」に東大寺が含ま

れないとは考え難いので、京外の東大寺も在京大寺として考えられる。智光については、根本誠二「行基と智光」(下出積興編『日本古代の人と文化』、高科書店、一九九三年)参照。

²²⁾ 疏、なかでも義疏と講經との関係については、牟潤孫「論儒釈両家之講經与義疏」(同『注史叢書稿』、中華書局出版、一九八七年)参照。但し、疏全てが講義録とは言えない(王孫涵之「義疏概念の形成と確立」、『東方学報京都』九七、二〇二二年)。

²³⁾ 天平勝宝四年七月十日「東大寺牒」(『大日古』十二一三三三)。經典の引用関係は、岡部和雄「敦煌本『孟蘭盆經讀述』の性格」(第二章註⑧前掲)参照。

²⁴⁾ 天平宝字七年七月十二日「奉写御執經所請經文」(『大日古』五一四五)。

²⁵⁾ 榮原永遠男「圖書寮經の構成と展開」(同『奈良時代の写經と内裏』、塙書房、二〇〇〇年、初出一九九七年)。

²⁶⁾ 天平十四―天平勝宝二年「納櫃本經檢定并出入帳」(『大日古』二四一八〇)。内田敦士「正倉院文書にみえる灌仏会・孟蘭盆会関係經典」(序註⑧前掲)も、当該事例と先の法華寺の事例とが孟蘭盆会と関係する可能性は高いとしている。なお、「新京」の語は『続日本紀』天平十七年正月己未朔条にみえる。

²⁷⁾ 『本朝月令』四月八日灌仏、執柄家年中行事四月八日彈正檢察東西寺事(塙保己一編『群書類従・第六輯(律令部・公事部)』訂正三版、続群書類従完成会、一九八三年に拠る)。「京中諸寺」とは『続日本紀』延暦九年九月丙寅条「京下七寺」などだろう。

²⁸⁾ 長岡京城内で湯屋遺構も検出された宝菩提院廢寺からは「大膳供養」と書かれた墨書土器が出土している(清水みき「食料供給官司名を記す墨書土器に関する一考察」、『京都考古』五九、一九九一年)。「延喜式」大膳職下の仏事のうち奈良時代に遡るものが孟蘭盆会・大

安寺大般若経会・仁王会・御齋会しかなく、しかも後二つは宮中仏事であることを踏まえれば、臨時の在京設備のための「供養」の可能性も捨てきれない方がよいとも思うが、大膳職盆供に関する遺物の可能性は高い。

²⁹ 「凡東西二寺齋会日、(四月八日。七月十五日)。忠已下向寺札彈非違。(札)衆僧及男女禁色、并男女交雜之類。」云々と更に具体的な規定がある。「男女交雜」とある点、両日齋会は宗密の孟蘭盆会同様一般民衆に開かれた仏事だったと言える。

³⁰ 大寺と宮室・宮都との関係については、中井真孝「大寺制の成立と背景」(同『日本古代仏教制度史の研究』、法蔵館、一九九一年、初出一九七〇年)、竹内亮「大寺制の成立と都城」(同『日本古代の寺院と社会』、塙書房、二〇一六年、初出二〇〇九年)参照。この関係は、平安京遷都後に建立された寺院で大寺に列したが、唯二つの平安京内寺院の東寺・西寺だった点に端的に表れている。

³¹ 『続日本紀』宝亀元年(七七〇)四月乙未条。この「十二大寺」は同宝亀二年八月己卯条に「初令所司鑄僧綱及大安・薬師・東大・興福・新薬師・元興・法隆・弘福・四天王・崇福・法華・西隆等印。」とある十二寺だろう(宇佐美正利「古代における寺院統制―国大寺制の成立を中心として―」(第三章註②前掲)。この点、在京尼寺の法華寺・西隆寺は更に「大寺」であるらしい。

³² 『類聚国史』仏道七、諸寺、延暦十四年(七九五)七月癸未条。

³³ 実際、この「七大寺」については、西大寺を置いて法隆寺が含まれるとは考え難く、また「僧尼」とあって尼寺も含まれるらしい点で言えば法華寺が候補だろうから(吉川真司「聖武天皇と仏都平城京」、講談社、二〇一八年、初出二〇一一年、第六章)、法隆寺の入る余地は無く、いずれも在京大寺と分かる。

³⁴ 『令集解』職員令18玄蕃寮条。ちなみに古記には「供齋謂礼仏也」

とあり、跡記には「供齋者謂大寺為也」とある。

³⁵ 『小野宮年中行事』所引「弘仁大膳式」(『群書類従』第六輯(律令部/公事部)第三章註②前掲)、『延喜式』大膳職下14。

³⁶ 黒須利夫「七寺・七廟考―七寺孟蘭盆会の成立―」(あたらしい古代史の会編『王権と信仰の古代史』、吉川弘文館、二〇〇五年)。但し、黒須は一応孟蘭盆会の救済対象を経文のまま「父母」とは考えているが、「七世父母」が何者かは言及せず、中林隆之の説を引きながらその所説を批判することもない。そうした黒須が論拠としたのは八世紀後半の唐の代宗の孟蘭盆行事と同時に「高祖七廟神座」(『大宋僧史略』巻中)・「高祖下七廟神座」(『仏祖統紀』巻五)が設けられたことだった。しかし、『旧唐書』王縉伝によれば、「代宗七月望日於内道場造孟蘭盆、飾以金翠、所費百万。又設高祖已下七聖神座、備幡節・龍傘・衣裳之制、各書尊号于幡上、以識之。昇出内、陳於寺觀。」とあるように、「孟蘭盆」と「高祖已下七聖神座」とは「又」の字で一旦区切られ、最後に両者を「陳於寺觀」とあれば、仏教的供物の前者は寺院に送られ、対する後者は道観に陳列されたと理解できる。よって、同日の設営とはいえず、七廟説の神座は孟蘭盆行事ではなく道教行事の中元節向けに造られたのであり、孟蘭盆会と祖先信仰との繋がりを示しはしない(以上の史料の出典については第一章註⑬参照)。なお、孟蘭盆行事の利益を祖先救済と解するものの、中元それ自体や孟蘭盆行事との関係については、松村巧「孟蘭盆」と「中元」(吉川忠夫編『京都大学人文科学研究所研究報告 唐代の宗教、朋友書店、二〇〇〇年)参照。

³⁷ 順に「延喜式」大膳職下14、大炊寮22、内膳司12。

³⁸ 『延喜式』玄蕃寮4の「十五大寺」は東大寺・興福寺・元興寺・大安寺・薬師寺・西大寺・法隆寺・新薬師寺・本元興寺・唐招提寺・東寺・西寺・四天王寺・崇福寺・弘福寺。同6の「諸大寺」は先の十五

大寺に法華寺・梵釈寺が加わる。但し、野寺については、長岡・平安遷都と連動して移建され、また東西両寺の完成以前には桓武国忌が行われ、僧綱所も置かれており、更には内廷諸司からの料物送付に与ることが『延喜式』に規定される（この点は聖神寺も同様）など、特に桓武・嵯峨朝では平安京の大寺格だった（西本昌弘『平安京野寺（常住寺）の諸問題』、同『平安前期の政変と皇位継承』、吉川弘文館、二〇一二年、初出二〇一一年）。

³⁹ 土橋誠「六国史に見える七寺について―七大寺・京下七寺・都下七寺・七箇寺をめぐって―」（『京都府埋蔵文化財論集』三、京都府埋蔵文化財調査研究センター、一九九六年）。

⁴⁰ 青木和夫・稲岡耕二・笹山晴生・白藤幸校注『新日本古典文学大系 続日本紀 一』（岩波書店、一九八九年）の大宝二年（七〇二）十二月丁巳条補註。

⁴¹ 『改訂増補故実叢書31 内裏儀式・内裏儀式疑義弁・内裏式・儀式・北山抄』（明治図書出版、一九九三年）に拠る。

⁴² 早川庄八「任僧綱儀と任僧綱告牒」（同『日本古代官僚制の研究』、岩波書店、一九八六年、初出一九八四年）は、「在京大寺」より「東西大寺」は範囲が狭いというが、平安時代当時は同一範囲とすべきである。

⁴³ 佐藤泰弘「桓武朝の復古と革新」（『年報都城』十二、二〇〇〇年）。なお、当該論文においても、論拠は省略されているが、奈良時代の大膳職盆供は南都諸大寺に送られたのではないかとしている。

⁴⁴ 『続日本紀』天平十三年十一月庚午条に「始以赤幡、班給大藏内藏大膳大炊造酒主誓等司。供御物前建以為標。」とあり、運送時の供御物の標識となる赤幡が大膳職を含めた諸司に配られていた（吉川真司「天皇と赤幡」、『萬葉集研究』三〇、二〇〇九年）。しかし、『延喜式』時点で供御の雑菜果実を用意した内膳司、そして八世紀当時こそ

の役割を担った園池司（柳澤菜々「古代の園と供御蔬菜供給」（『続日本紀研究』三八九、二〇一〇年）には赤幡が配られていないので、職員令により先の官司のうち唯一「菓」がその長官の職掌に規定される大膳職にこそ供御用果実、ないし米・酒・醬以外の食料品も収蔵されていたのだろう。

⁴⁵ 『続日本紀』神護景雲三年（七六九）十月甲子条。こうした官司「職」としては、中宮職、大膳職、左右京職、摂津職、四等官構成の同じ春官坊、同朱鳥元年正月乙卯条の「兵庫職」、『続日本紀』大宝元年七月戊戌条の造宮職、同天平元年九月乙卯条「皇后宮大夫」による皇后宮職、同天平四年十月丁亥条「造葉師寺大夫」による造葉師寺職、同神護景雲元年三月己巳条・神護景雲三年七月乙亥条「法王宮職」、『類聚三代格』天長三年七月二十五日太政官符（関見監修・熊田亮介校注解説『狩野文庫本類聚三代格』、吉川弘文館、一九八九年）に拠る。によれば造宮職の職掌を引き継ぐ形で木工寮から独立したという修理職などを挙げうる。また、「河内職」と同様の例が「摂津職」で、その存在は難波京と不可分で、性格は京職に近く（岸俊男「大宰府と都城制」、同『日本古代宮都の研究』、岩波書店、一九八八年、初出一九八三年）、『令集解』職員令18玄蕃寮条六記も摂津職を「在京諸司」としている。

⁴⁶ 福山敏男「奈良時代に於ける興福寺西金堂の造宮」（同『日本建築史の研究』、桑名文星堂、一九四三年、初出一九三三年）。

⁴⁷ 谷本啓「興福寺流記」の基礎的考察」（『鳳翔学報』三、二〇〇七年）に拠る。

⁴⁸ 「（前略）一、願藤原氏先後太政大臣、及皇后先妣従一位橘氏夫人之靈識、恒奉先帝而陪遊浄土、長願後代而常衛聖朝」（後略）」（『類聚三代格』天平十三年二月十四日勅）

⁴⁹ 『続日本紀』養老四年（七二〇）十月丙申条。養民司は皇后ないし

皇太后の崩御に伴い設置される官司で(長山泰孝「養民司と養役夫司」、『続日本紀研究』二〇〇、一九七八年)、不比等逝去時に当該官司が置かれたのは、不比等以来、藤原氏が天皇の身内的存在として王権と融合していたためである(同「古代貴族の終焉」、同「古代国家と王権」、吉川弘文館、一九九二年、初出一九八一年)。この点、造興福寺仏殿司も不比等生前の功による特別待遇と考えられ、大寺の造寺司に准じた官司だったのではなかろうか。

⁵⁰ 加えて、『続日本紀』天平元年九月乙卯条に「正四位下葛城王為左大弁」。正四位下大伴宿禰道足為「右大弁」。正三位藤原朝臣房前為「中務卿」。從四位下小野朝臣牛養為「皇后宮大夫」。正四位下長田王為「衛門

結 語

論証が煩瑣になったので改めて結論を整理すると、そもそも孟蘭盆会とは、『孟蘭盆經』を講じる法会であり、また、過去世の両親にも養育の恩を報いる孝の仏事だった。つまり、列島在来の祖先観念とは異質なのである。その史的展開としては、まず斉明朝において孟蘭盆經講が王権主体で導入されたことで始まり、そのために推古朝以来の僧尼礼遇の供食行事は初めて孟蘭盆經説に根ざした仏事に転じた。換言すれば、斉明朝は日本における孟蘭盆会の起源であると同時に、公認初期以来の仏教儀礼発展史においても画期だったのである。この斉明朝以後、孟蘭盆会は主に王権の膝下である宮都の寺院で営まれ、とりわけ奈良時代の在京大寺の孟蘭盆会は王権による資財や供物の優遇に与っていた。従来、孟蘭盆会は、氏族制的国家体制における君臣の結節点として主に評価されてきたが、以上の考察により、また新たな歴史像や論点を提示できたのではないかと思う。

但し、本稿は専ら孟蘭盆会の検討に終始したので、最後に行論を通じて得られた視座を二点ほど敷衍しておきたい。第

督。」とあり、立后翌月の皇后宮職長官初任命と共に、物の出納・宮外運搬に関わる官司の長官が光明皇后の縁者を中心に補任されていることも、光明による大膳職盆供開始の前提として注目される。なお弁官については、『延喜式』太政官104・大膳職下14によれば、七月十五日に専当の弁・史が設定されており、供物送付の指示役として出納以外の局面でも働いていた。この仕事内容は、引率・立会・指揮という天武朝以来の弁官の役割であるアドモヒ(大隅清陽「延喜式から見た太政官の構成と行事」、同「律令官制と礼秩序の研究」、吉川弘文館、二〇一一年、初出一九九〇年)に合致するから、天平当時に遡るだろう。

一に、仏典資料の活用法である。飛鳥奈良時代において仏教が為政者中心に受容された外来の新文化だったことは、本稿で述べた盂蘭盆会の歴史に典型的に認められるだろう。この点、当該時代の仏教を論じるには、日本史独自の議論に位置付けるのみならず、仏典資料独特の文脈にまで立ち返った考察が有効かつ必要となる。第二に、財政史上の仏教の位置付けである。仏教は僧尼の日常の飲食からしてとにかく俗人社会の消費を要する存在だった。加えて、飛鳥奈良時代は律令国家形成期でもある。こうした観点から言えば、仏事の財源ないし仏教それ自体が当時の国家財政と如何なる関係を構築したのかに關しても理解を深めるべきである。以上の諸点については、今後、分析対象と方法の充実が不可欠である。

しかし、残された課題も多い。まず、こうした本来の盂蘭盆会が現代にも通じる先祖供養の盆行事へと何時・如何に変容したのか大きな問題となる。本稿には見通しを論じる用意も無いが、転機を考える上では、九世紀末以降に登場する拝盆儀礼の対象が、父母を基本としつつ祖父母・夫妻にまで及んでいたとの古瀬奈津子の指摘が重要だろう。この他にも、なぜ日本における盂蘭盆会普及の端緒が斉明朝にあったのか、何時・誰によって各寺の「盂蘭盆分」は施入されたのか、如何にして天平五年以前の大寺用盆供は調達されたのか等々、基本的な問題が幾つも放置されたままである。盂蘭盆会の更なる史的布置を明らかにし、日本古代仏教史を一層豊かに考える足掛かりを得るためにも考究を続けたい。

① 造石山寺所が「蘭盆供養料」を購入しているので（天平宝字六年

「造石山院所錢用帳」「大日占」五—三六四）、大寺の場合は造寺司が

調達したのかもしれない。