

学位（博士）請求論文

平安初期における南都仏教の展開

中本 由美

平安初期における南都仏教の展開 目次

凡例	
序章	3
一 本論文の対象	3
二 研究史と問題点	5
三 本論文の分析視角と課題	9
第一章 日本近代における南都仏教史研究	21
はじめに―近代歴史学の成立と仏教史研究のはじまり	21
一 明治期	23
(一) 宗派独立運動と文化財保護	23
(二) 明治期の南都仏教史研究	27
二 大正期	32
(一) 大正デモクラシーと国家主義の傾向	32
(二) 大正期の南都仏教史研究	34
三 昭和戦前・戦中期	37
(一) 国家主義の猛威と「日本固有」	37
(二) 昭和戦前・戦中期の南都仏教史研究	39

むすびにかえて―南都仏教史研究の今後・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・ 43

第二章 日本古代における「宗」の形成・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・ 59

はじめに・・ 59

一 養老二年布告の分析・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・ 60

二 養老二年の僧綱・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・ 66

三 養老二年布告の背景・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・ 71

四 「宗」の機能・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・ 75

おわりに・・ 81

第三章 平安初期における南都六宗の宗意識―年分度者制の推移を手がかりに！・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・ 91

はじめに・・ 91

一 三論・法相宗間の対立・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・ 95

二 宗年分度者制の成立・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・ 102

三 大乘戒壇設立論争・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・ 107

おわりに・・ 112

第四章 九世紀の文殊信仰と南都仏教の地方的展開・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・ 123

はじめに・・ 123

一 諸国文殊会の成立とその背景・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・ 126

二 文殊信仰と大安寺 131

三 行基信仰と文殊信仰 136

おわりに 139

第五章 薬師寺最勝会の成立に関する一考察 153

はじめに 153

一 薬師寺最勝会の創始 154

二 成立の背景 158

おわりに 163

第六章 貞観五年御霊会の成立とその意義 171

はじめに 171

一 平安前期の政治と社会 174

二 御霊と法相宗 178

三 平安前期の法相宗 182

むすびにかえて 185

結章 197

初出一覧

凡例

一、史料や論文等の引用に際して、一部の人名や役職などを除き、旧字体は新字体に改めて掲載した。

二、左記の史料本文については、『新訂増補国史大系』（吉川弘文館）より引用した。ほか引用史料の出典は、その都度示した。

『日本書紀』『続日本紀』『日本後紀』『続日本後紀』『日本文徳天皇実録』『日本三代実録』『類聚国史』
『日本紀略』『扶桑略記』『令義解』『類聚三代格』『交替式』『延喜式』『本朝文粹』『日本高僧伝要文抄』
『元亨釈書』『公卿補任』

三、脚注については、それぞれ章末に付した。

序 章

序章

一 本論文の対象

本論文は、平安初期の南都仏教を主たる考察の対象とする。

本論文のいう平安初期とは、八世紀末から九世紀初頭、具体的には、延暦十三年（七九四）の平安京遷都以降、桓武、平城、嵯峨、淳和、仁明朝を指す。

壬申の乱の末に即位した天武天皇以降、奈良時代を通じてその皇統が続くなか、宝亀元年（七七〇）、天智天皇の孫である光仁天皇が即位した。これより皇統は、天武系から天智系に移行することとなる。続く桓武天皇は、天智系の皇統をかなり意識し、天武系皇統の要素を排除せんと、天武系の都であった平城京を捨て、新たに長岡京・平安京を建設、遷都した^①。

政治的には、平安初期は、律令政治から摂関政治への過渡期にあたる。八世紀後半以降、これまで累積してきた種々の矛盾が表面化し、律令体制の動揺がはじまる。そのために、律令の規定を重視しつつも、一方では社会の実状に即した変化適応策を採り入れながら様々な政治改革を実施し、律令体制の再建が目指された。

律令体制の再建という政策基調は、仏教政策にも反映された。井上光貞氏は、この時の仏教政策を「財政上の見地よりする僧尼・寺院の厳しい統制」と「清浄な教団・僧尼の育成」^②という二つの側面を合わせもつとしている。

聖武天皇以降、仏教による護国的効験への期待感は、異常な仏教熱をもたらし、官僧と朝廷の癒着を生んだ。その象徴的な存在が道鏡である。この時代は、政教の混淆、僧尼の世俗化、恣意的な大量得度による得度制の放

漫化、多量の私度僧の輩出、それに伴う僧尼の質的低下と、仏教界の秩序は混乱した。また、官大寺の造営や諸寺への財物施入など、仏事への惜しみない国費の投入は、国家財政をも危機に陥れていた。

道鏡を寵愛した称徳天皇が没すると、道鏡一派は朝廷から一掃され、その直後に即位した光仁天皇には、緊急の課題として国家財政と仏教界の建て直しが迫られた。光仁天皇は、道鏡の影で冷遇されていた法進・慶俊・慈訓らを順次僧綱に補任し、十禅師を設置⁽⁵⁾、私度僧の取り締まり⁽⁶⁾などを行って、仏教界の秩序回復につとめた。

続く桓武天皇は、基本的に光仁朝の方針を継承し、財政再建の面から造法華寺司、造東大寺司を廃止⁽⁷⁾、また、非行僧尼の取り締まり⁽⁸⁾、官人による南都諸寺の検校⁽⁹⁾、私寺の建立禁止⁽¹⁰⁾など、諸々の寺院・僧尼統制策を断行した。とりわけ力を入れたのが、年分度者制と地方僧官である講読師制の改定であり、延暦年間（七八二〜八〇六）を通じて改定が重ねられた。

これまで年分度者は、天平六年（七三四）に定められた「所^レ挙度人。唯取^下闇^下誦法華經一部。或最勝王經一部^一。兼解^二礼仏^一浄行三年以上者^上。」⁽¹¹⁾を得度の基準としていた。そうしたなか、延暦十七年（七九八）、桓武天皇は勅を発して、

年分度者。宜^乙扱^下年卅五以上。操履已定。智行可^レ崇。兼習^二正音^一。堪^レ為^レ僧者^上為^甲之。毎年十二月以前。僧綱所司。請^二有業者^一。相對簡試。所^レ習經論。惣試^二大義十條^一。取^二通五以上者^一。具^レ状申^レ官。至^レ期令^レ度。其受戒之日更加^二審試^一。通八以上。令^レ得^二受戒^一。⁽¹²⁾

と、年分度者の基準を大きく変更した。藪田香融氏は、これを僧尼育成の原則の一大変革と捉える⁽¹³⁾。經典の暗誦能力よりも教義の理解能力が重視されるようになり、僧尼育成の原則は、暗誦から解義、すなわち儀式から学業へ大転換したという。藪田氏の見解は、今日の通説的な理解となっている。

講読師制の変遷に関しては、第四章で触れるが、概要を述べておくと、講師は、当初国師と呼ばれ、地方に下向して国司とともに国分寺を含む諸国の仏寺・僧尼の統轄にあたった。しかしながら、「諸国国師。諸寺鎮^三綱^一。

及受_二復講_一者。不_レ顧_二罪福_一專事_二請託_一。員復居多侵損不_レ少。」⁽¹²⁾といわれるような状況であったため、桓武朝ではその改革が断行された。道鏡政権下の仏教優遇政策を経て、宝亀元年（七七〇）には定員が一国で三〜四人となっていたため、延暦年間にはまず定員を削減し、次いで任期、職掌などに度重なる改定を加えた。一連の改革のなかで示された講師の選考基準は、「有智有行」⁽¹³⁾であり、「簡_下智行可_レ称。堪_レ為_二人師_一者_上。擢任_二講師_一。化_二導_一釈侶」⁽¹⁴⁾であった。すなわち、これら政策の意図するところは、僧尼の質的向上にあったといえる。奈良時代後期以降の得度制の放漫化は、僧尼の質を著しく低下させた。「仏教流伝必在_二僧尼_一」⁽¹⁵⁾と認識する律令国家（以下、国家）にとって、僧尼の質的向上は最重要課題であった。

こうした光仁・桓武朝における仏教政策は、しばしば仏教界の「肅正」と表現される⁽¹⁶⁾。戒律遵守と絶えざる修行によって清浄な官僧集団の形成保全を目指す僧尼令を原則とした、「僧尼令的秩序」への復帰が志向されたのである⁽¹⁷⁾。

二 研究史と問題点

奈良後期の仏教界の混乱と、それを是正しようとする光仁・桓武朝の仏教政策は、「平安仏教」成立の前提とされることが多い⁽¹⁸⁾。そして、以降の仏教史は、例えば、井上光貞氏が「八世紀末、帝都が平安京に遷るとともに、旧都にとどまった南都仏教に代って、律令国家仏教の中心となったのは、天台・真言二宗であった」⁽¹⁹⁾と述べるように、天台宗・真言宗の展開を軸に描かれる。

また、藪田香融氏は、暗誦から解義へ転換した僧尼育成の方針によって、これに対応する形で南都の法相教学が隆盛したとの道筋を描く。それは「天平仏教の残骸」ではなく、「緻密な教学体系」を有していたとするが、その発展も「統制政策の副産物にすぎず、上からの要請にこたえる受動的な動きにほかならなかった」といい、「新

しい時代をみちびく仏教は、つねに上からの統制の所産ではなく、これらもろもろの問題を主体的にうけとめ、自律的に解決してゆくものでなければならない⁽⁵¹⁾と述べる。

藪田氏の言説にあらわれているように、平安期の仏教史は、道鏡に象徴される腐敗した南都仏教界に対して、それを克服する立場として登場した最澄と空海、という図式で描かれ、後者に対して高い評価が与えられてきた⁽⁵²⁾。それは、南都六宗が国家の政策によって形成された「上からの統制の所産」⁽⁵³⁾であったがために主体性を生じさせなかったのに対し、最澄や空海は、既存の仏教が抱える諸々の問題を「主体的にうけとめ」て行動をおこし、新しい宗を確立したとの理解に沿っている。故に、平安期の仏教史は、最澄・天台宗と空海・真言宗を軸に展開し、南都仏教はそれへの対応という形で語られるにすぎず、やがて前者に包摂されるように、密教化の道を辿るという構図が描かれていく⁽⁵⁴⁾。天台宗・真言宗を「平安仏教」、南都六宗を「奈良仏教」と呼ぶのにもそうした認識があらわれている。

それは、黒田俊雄氏の「顕密体制論」⁽⁵⁵⁾にも継承されている。一九七五年に提唱された「顕密体制論」が日本仏教史研究に大きな影響を与えてきたことは、誰もが認めるところであろう。「顕密体制論」は、鎌倉仏教中心史観のもと形成されてきた中世仏教に対する通説的理解を打破し、戦後の仏教史研究の枠組みを転換させたと評価される⁽⁵⁶⁾。「顕密体制論」以前は、鎌倉時代に成立した浄土宗・浄土真宗・時宗・日蓮宗・臨済宗・曹洞宗を「新仏教」、南都六宗・天台宗・真言宗を「旧仏教」とし、「新仏教」の成立を日本仏教史上の画期と捉え、その革新性が高く評価されてきた（「鎌倉新仏教論」）。しかし、黒田氏は、「新仏教」を中心に語られるそれまでの中世仏教の理解に疑問を呈し、むしろ「旧仏教」こそが当時の中心、「正統」であり、「新仏教」はあくまで「正統」に対する「異端」であったと指摘して、「旧仏教」を軸に中世仏教を捉え直す必要性を提唱した。

「顕密体制論」は、あくまで中世仏教の分析概念であるが、その前提として九世紀を取り上げ、「密教による全宗教の統合」の時期と位置付ける。九世紀以降の南都六宗は、天台宗や真言宗の密教に統合されると把握する黒

田氏は、平安期の仏教史を密教の発展過程として描いている⁽²⁵²⁾。

果たして、本当に南都六宗は密教に覆い尽くされたのであろうか。貴族を中心に密教への期待が高まった九世紀の仏教界は、確かに密教隆盛の時期であったといえるだろう。また、東大寺真言院の設置によって南都に真言密教が浸透していったことも否定はできない。しかしその反面、九世紀は、薬師寺最勝会や大安寺法華経会、諸国文殊会などの顕教法会が整備・成立した時期でもある。特に、薬師寺最勝会は、国家から公的な地位を認められて宮中御齋会、興福寺維摩会と併せて三会と呼ばれ、僧侶の出世の登竜門として重視された。密教への期待が高まり、天台・真言宗が勢力を強めたとしても、僧侶を監督する立場にあった僧綱となるためには、南都諸寺で開催される顕教法会の講師をつとめないことには果たされることはなかった。すなわち、平安期においても南都仏教は国家から一定の地位が保障され、密教とは別の役割が期待されていたのである⁽²⁵³⁾。密教の発展過程を描くだけでは、平安期仏教の展開を十分に解明することはできない。

こうした理解の前提にあるのは、天台宗・真言宗Ⅱ「新仏教」、南都六宗Ⅱ「旧仏教」という構図である。新しい宗派の成立を日本仏教史上における画期と位置付けるのは、かつて中世仏教を論じる際に援用された「鎌倉新仏教論」に基づいている。第一章で詳しく論じるが、明治二十年代頃まで淵源を遡る「鎌倉新仏教論」は、鎌倉時代に登場する浄土宗以下の諸宗を、既存の仏教、すなわち南都六宗・天台宗・真言宗の「旧仏教」を革新する「新仏教」として捉える。これが戦後にかけて、古代に「国家仏教」として形成された日本仏教が中世「新仏教」において最盛期を迎え、その後衰退していくという基本的な図式を描いていった。そのため、「鎌倉新仏教」の革新性・優位性を論じる研究が積み重ねられ、近代における仏教史研究の主流となった。一方で、「旧仏教」は、「新仏教」成立の前提にすぎないとし、「新仏教」が克服しようとした「旧仏教」に対する評価は、相対的に低下していったのである。それが平安期の仏教史叙述の際にも援用されたというわけである。

このようにみると、平安期の仏教史研究には、さしずめ次の問題点が指摘できる。

(一) 最澄・空海の革新性が強調され、南都六宗はそれらに克服される存在として、平安期の仏教史が叙述されている。

(二) こうした理解の前提にあるのは、天台宗・真言宗Ⅱ「新仏教」、南都六宗Ⅱ「旧仏教」という構図である。これは、近代仏教史研究の成立後まもなく登場してきた「鎌倉新仏教論」を平安期の仏教史叙述に敷衍したものと見える。

(三) (二) のような構図が成立するのは、日本における近代仏教史研究が宗派史を中心に展開してきたためである。故に、宗祖とその門下の思想と、その他を差別化し、いかに宗祖の思想が優れているかを強調する。つまり、平安期の仏教史研究は、宗派史研究の残滓をいまだとどめているといえる。

しかし、もはや天台宗・真言宗を安易に「新仏教」と捉えられないことは、上島亨氏⁽²⁵⁾、曾根正人氏⁽²⁶⁾によって指摘されており、「新仏教」・「旧仏教」という概念を前提にした南都仏教史像に対する再検討が求められている。また近年は、古代仏教の分析概念として用いられてきた「国家仏教」なる言説についても再検討の必要性が提起され⁽²⁷⁾、南都仏教を含めた平安期仏教像の再構築がますます求められている研究状況にある。

平安時代の仏教史をいかに描き直すかは、中世仏教史研究の立場からも問題提起されている⁽²⁸⁾。鎌倉時代の南都仏教研究は、近年大きな成果をあげている。そのきっかけとなったのは、「顕密体制論」の提唱であり、「鎌倉新仏教論」が構築してきた隆盛【奈良時代】↓衰退【平安時代】↓復興【鎌倉時代】という南都仏教の展開に見直しが迫られたことによる。「旧仏教」の評価を転換させた「顕密体制論」によって「少数派」から「多数派」となった南都仏教は、中世仏教史研究の重要な研究課題となり、多くの研究が蓄積されている⁽²⁹⁾。

それに対し、平安期の南都仏教研究は、まだまだ遅れているといわざるを得ない。近年は、僧綱制や講読師制などの諸制度、寺院組織、法会、在地仏教など、様々な角度から平安期の南都仏教に関わる論考が発表されている。これらの成果をどのように統合し、いかに新しい南都仏教史像を描いていくかが課題である。

三 本論文の分析視角と課題

これまで述べたように、従来の研究では、最澄と空海の革新性が高く評価され、南都六宗は、それに克服される存在とみなされてきた。確かに、最澄と空海が既存の仏教に疑問をもち、それを克服せんと行動を起こしたことは評価されるべきであるし、それが既存の仏教に大きな影響を与えた点も事実である。筆者は、最澄や空海の革新性を否定するものではない。しかし、その革新性を強調するあまり、平安期の仏教史叙述が天台宗・真言宗を軸に描かれ、南都仏教は最澄・空海によって克服された存在としかみなされないのは重大な問題であると考え

る。こうした研究状況にあつて、まずはそれを相対化する必要があると筆者は考える。故に、本論文では、あえて天台宗・真言宗と南都六宗という構図を描き、相対化する方法をとる。そこで注目するのは、国家の政策上の「宗」である。その理由を述べると、第一に、曾根正人氏が指摘するように、奈良時代の仏教と平安時代の仏教の大きな違いは、「宗」に対する意識にあり⁽³²⁾、「宗」意識の顕在化が平安期仏教の特徴と捉えるからである。そのきっかけは、延暦二十五年（八〇六）に実施された年分度者制の改定⁽³³⁾である。この新しい年分度者制は、宗ごとに年分度者の人数と学ぶべき学業を設定しており、これ以降、年分度者で得度する者はいずれかの宗に所属することが前提となった⁽³⁴⁾。新しい年分度者制は、仏教を「宗」に基づいて把握し、「宗」意識を顕在化させたことで画期的であつたといえる。こうして構築された枠組みがその後の「国家仏教」の形を作り、これに真言宗を加えて、八宗体制が成立する。すなわち、この時にこそ国家に追従し、それを補完する仏教の方向性と体制が明確に決定付けられたのである。本論文が平安初期を主たる考察対象とするのはこのためである。

第二に、最澄や空海の革新性が強調されるのは、研究者の「宗」に対する認識の反映と考えるからである。石田茂作氏が初めて示したように、諸宗兼学の南都六宗は、今日でいうところの「学派」であると把握される⁽³⁵⁾。

その前提にあるのは、「宗」＝「教団」という今日の認識の投影である。果たして、今日の認識を投影して古代の宗を語ることは適切なのだろうか。

こうした「宗」に対する認識は、学ぶべきはただ一宗であるとする「一寺一宗」によるところが大きい。そして、それが日本仏教の特徴でもある。例えば、鎌田茂雄氏は、「中国仏教では日本仏教のような宗派意識が希薄なことである」、「中国仏教には極端に言えば、日本仏教でというような宗派は存在しないといつてよい」⁽²⁰⁾と述べている。また、木村清孝氏も、

現在、一般に仏教国とみなされている国としては、スリランカ、タイ、韓国などがあるが、それらのいずれにもこのように多くの宗派・教団はない。また、かつて仏教がきわめて盛んで、いまもその面影を残す中国やミャンマーなどの国々も、基本的には「仏教は一つ」ということで、今日まで来ている。すなわち日本仏教は世界的に見て、現に諸宗派に分かれて存在し活動しているほとんど唯一の仏教なのである。⁽²¹⁾

と述べ、日本仏教の特徴として、その宗派性の強さを指摘する。他の宗派に対して独尊的に自宗の優位性を主張するのは、何も日本仏教だけでなく、仏教を受容したその他の地域でもみられるだろう。しかし、日本のように一寺一宗である国は少ない。こうした日本仏教の宗派性の淵源を探るとき、その遡上にのぼるのが平安期の最澄や空海である。彼らが日本仏教における「宗」のあり方に決定的な方向付けを与えた。最澄や空海の革新性の一つはこの点にある。このようにみれば、日本仏教史の展開を明らかにしようとする時、「宗」という視角が有効であるといえる。これが第三である。

以上の観点から、「宗」を全体の分析視角とし、南都仏教に焦点をあてて、平安初期における仏教史の展開を明らかにしようというのが、本論文のねらいである。

以下、本論文の構成について概観しておく。

第一章「日本近代における南都仏教史研究」では、戦前を中心に、これまでの研究において南都仏教がどのよ

うに把握され、論じられてきたのかを整理する。日本における近代仏教史研究は、村上専精・鷲尾順敬・境野黄洋らによって明治二十七年（一八九四）に創刊された『仏教史林』にはじまる。村上・鷲尾・境野がそれぞれ浄土真宗大谷派の僧籍をもっていたように、当初の研究の中心は、仏教系知識人（中心は真宗の僧侶・在家信者）であった。こうしてはじめてられた仏教史研究のなかで、南都仏教研究はどのように展開し、ここでは南都仏教がどのように語られたのか。当時の学問潮流に留意しながら、明治から昭和戦中期までの南都仏教史研究を確認し、その問題点を指摘する。

第二章「日本古代における「宗」の形成」では、国家の政策として「宗」が形成されたことに注目し、その事情を検討する。日本の文献における「宗」の初見は、養老二年（七一八）に太政官が僧綱に対して下した五カ条の布告である。本章では、この布告の分析を通じ、日本古代における「宗」がどのような意図のもとに形成され、それがいかなる役割を果たしたのかを再検討する。

第三章「平安初期における南都六宗の宗意識―年分度者制の推移を手がかりに―」では、南都六宗の宗意識について検討する。南都六宗は、今日でいうところの「学派」であるから、「宗派意識」は存在しなかったとの見解がある。果たして、南都六宗には「宗派意識」は存在しなかったのか。本章では、延暦年間における年分度者制の変遷、最澄との対決を通して、国家の政策として形成された南都六宗がいかなる宗意識を発揮したのかを検討する。その上で、筆者が描く平安初期仏教界の構図を提示したい。なお、本論文では、一般的に使用される「宗派意識」なる用語を南都六宗に関しては使用しない。なぜなら、この段階で南都六宗に「派」は形成されていないため、当時の実態に即した用語ではないと考えるからである。

第四章「九世紀の文殊信仰と南都仏教の地方的展開」では、大安寺の勤操・元興寺の泰善らによって創出された文殊会について検討する。『文殊師利般涅槃経』（西晋・聶道真）の所説に基づいて勤修される文殊会は「貧窮孤独苦恼衆生」を文殊化身に見立てた文殊供養の一形態とされ、貧民救済的な観点からこれを捉えようとする研

究が積み重ねられてきた。しかしながら、こうした視角からは、文殊会がなぜこの時期に成立するのかを明らかにすることはできない。本章では、文殊会が勤操・泰善ら南都僧によってはじめられた点に着目し、天台宗の動向、同時期におこる行基信仰を視野に入れながらその特質について論じ、九世紀における文殊信仰の隆盛と文殊会の創始の意味について再検討を加える。

第五章「薬師寺最勝会の成立に関する一考察」では、薬師寺にて行われた『金光明最勝王経』を講読する法会、最勝会について検討する。薬師寺最勝会は、宮中御齋会・興福寺維摩会と並び、国家によって特に重視された法会である。後に、これら法会の講師をとめることが僧綱補任の登竜門となった。その創始は、中納言直世王の奏上による。本章では、直世王と薬師寺の関係に注目しつつ、最勝会の成立事情を明らかにする。

第六章「貞観五年御霊会の成立とその意義」では、貞観五年（八六三）に国家が主催した御霊会を取り上げる。御霊会とは、災異、特に疫病流行の原因を政治的敗者の怨霊の祟りとし、その霊を慰撫することによって、疫病の収束を願う儀式である。貞観五年御霊会は、国家によって主催された唯一の御霊会であり、崇道天皇をはじめとする六人の御霊が特定されていることも他の御霊会とは決定的に異なる。本章では、貞観五年御霊会に講師として招請された薬師寺法相宗の慧達に注目し、その成立の意味を考察する。

以上、第一章では、近代以降の南都仏教史研究の整理、第二章では「宗」の形成、第三章では南都六宗の宗意識、第四章から第六章では南都六宗の宗意識が具体的にどのように発揮されるのかを、南都僧が関与した法会―文殊会、最勝会、御霊会―を取り上げ、その成立事情から検証する。

南都仏教の全体像の解明には、教学の分析や在地仏教の動きなどの検討も必要であるが、本論文では、南都仏教の核心を成す要素である「国家仏教」に焦点を絞り、国家との関係、国家の政策のなかでどのように展開していくのかを明らかにする。これらの分析・検討を通して、平安初期仏教史像の再構築を試みたい。

最後に、「南都仏教」について定義しておきたい。管見の限り、その最も早い使用例は、村上专精『日本仏教史

綱』上巻「第二期 天台真言時代 第二章 南都仏教の大勢」⁽³⁸⁾である。ただし、同書では「奈良仏教」⁽³⁹⁾とも表現されるし、以降の研究者にもその使用に混乱がみられる⁽⁴⁰⁾。「南都」という言葉自体は、平安後期以降に登場する史料上の用語で、延暦寺を「北嶺」と呼んだのに対し、奈良の地で勢力をふるった興福寺を「南都」と呼んだことに由来する。故に、「南都仏教」の前提には天台宗の存在があり、平安期以降、奈良の諸寺を中心に展開された仏教のことを指す。例えば、平岡定海氏は、「いまわれわれが南都仏教と称しているのは、平城に都が遷つてから、それ以後の奈良の仏教に対して述べられた呼称である。」⁽⁴¹⁾といい、井上薫氏は、「南都仏教」という呼称があるが、これは南都（平城京をさし、北都平安京に対する）とその周辺に展開した造寺・造仏・写経・講究・社会事業などを意味し、特に奈良・鎌倉時代における活発な動きが注目される。」⁽⁴²⁾と、「南都仏教」を通史的な意味で用いている。

一方、「南都仏教」と同じように使われる用語として、「奈良仏教」や「南都六宗」がある。「南都六宗」は三論、法相宗、華嚴宗など、南都諸寺に主に展開した宗学を指す。「奈良仏教」は、先に述べた通り、多くが「奈良時代の仏教」の意味で用いられており、「旧仏教」概念が前提となっている。よって、本論文では、通史的な意味をもたせるために「南都仏教」を用い、南都の諸寺、及びその周辺において南都六宗を中心に展開した仏教と定義しておく。⁽⁴³⁾

③ 瀧川政次郎「革命思想と長岡遷都」（同氏著『法制史論叢第二冊 京制並に都城制の研究』角川書店、一九六七年所収）。

④ 井上光貞『日本古代の国家と仏教』岩波書店、一九七一年、八八頁。

⑤ 『続日本紀』宝龜三年（七七二）三月丁亥（六日）条。

- (7) 『続日本紀』宝龜十年(七七九)八月庚申(二十三日)条、同癸亥(二十六日)条、九月癸未(十七日)条。
- (8) 『続日本紀』延暦元年(七八二)四月癸亥(十一日)条、同八年(七八九)三月戊午(十六日)条。
- (9) 『続日本紀』延暦四年(七八五)五月己未(二十五日)条、『類聚国史』卷一八六 仏道十三 僧尼雜制 延暦十四年(七九五)四月庚申(二十三日)条、『類聚三代格』卷三 僧尼禁忌事 延暦十七年(七九八)四月十五日付太政官符。
- (10) 『類聚国史』卷一八六 仏道十三 僧尼雜制 延暦十七年(七九八)七月乙亥(二十八日)条。
- (11) 『類聚三代格』卷十九 禁制事 延暦二年(七八三)六月十日付太政官符。
- (12) 『続日本紀』天平六年(七三四)十一月戊寅(二十一日)条。
- (13) 『類聚国史』卷一八七 仏道一四 度者 延暦十七年(七九八)四月乙丑(十五日)条。
- (14) 藪田香融「平安仏教の成立」(家永三郎・赤松俊秀・圭室諦成監修『日本仏教史 I 古代篇』法蔵館、一九六七年所収)。
- (15) 『続日本紀』宝龜十一年(七八〇)正月丙戌(二十日)条。
- (16) 『続日本紀』延暦三年(七八四)五月辛未朔(一日)条。
- (17) 『日本後紀』延暦二十三年(八〇四)正月丁亥(十一日)条。
- (18) 井上氏前掲注(2)著書、八五頁、速水侑『日本仏教史 古代』吉川弘文館、一九八六年、一四二頁。
- (19) 速水氏前掲注(15)著書、一四〇～一四七頁。
- (20) 井上氏前掲注(2)著書、藪田香融『平安仏教の研究』法蔵館、一九八一年など。
- (21) 井上氏前掲注(2)著書、八四頁。
- (22) 藪田氏前掲注(11)論文。
- (23) 例えば、藪田氏前掲注(17)著書は、「奈良仏教の基本的矛盾が学解と実践との乖離にあつたとすれば、天台・真言両宗こそは、まさしくこうした矛盾をのりこえる適切な実践仏教であつた・・・(中略)・・・奈良時代の仏教は、律令国家の保護

に甘んじ、教団としての主体性を喪失していた。最澄の大戒独立運動は、教団が国家から、みずからの主体性を回復するための宗教運動であり、教団改革であったといえる」(二頁)など、南都六宗と天台・真言宗を対比させ、後者の革新性を強調する。

(21) 井上光貞「南都六宗の成立」(同氏著『日本古代思想史の研究』岩波書店、一九八二年所収、初出一九六一年)。

(22) 井上氏前掲注(2)著書、藺田氏前掲注(11)論文、速水氏前掲注(15)著書。また、唯一の南都仏教通史といってよい大屋徳城『寧楽仏教史論』(国書刊行会、一九八七年、初版は東方文献刊行会、一九三七年)でも平安時代は、南都仏教と最澄の対立に叙述の大部分が割かれ、以降は密教化と本地垂迹について言及される程度である。また、辻善之助『日本仏教史』上世篇(岩波書店、一九四四年)では、平安期の南都仏教に関する叙述の大半が南都諸寺の法会や僧兵の活動によって占められている。

(23) 黒田俊雄「中世における顕密体制の展開」(『黒田俊雄著作集二 顕密体制論』法蔵館、一九九四年所収、初出一九七五年)。

(24) 末木文美士編『新アジア仏教史—日本I 日本仏教の礎』佼成出版社、二〇一〇年、一頁など。

(25) こうした理解は、教学研究にも反映されており、最澄・空海、及びその門流の教学が注目される一方、南都六宗の教学については、衰退が語られることが多い。富貴原章信『日本唯識思想史』(国書刊行会、一九八九年、初版は大雅堂、一九四四年)が「平安中期は法相宗の衰頹時期に当る」(二九六頁)と述べているのはその一例である。これに関して、上島享「平安初期仏教の再検討」(『仏教史学研究』四〇・二、一九九七年)は、こうした見解は、南都仏教が密教化し、その独自性を失ったとする理解と表裏の関係にあると指摘している。

(26) 平雅行『親鸞とその時代』(法蔵館、二〇〇一年)も興福寺には密教が浸透しなかったことを指摘しており、密教による統合という黒田氏の見解に異議を唱えている。

(27) 上島氏前掲注(25)論文。

(32) 曾根正人『古代仏教界と王朝社会』吉川弘文館、二〇〇〇年。天台宗・真言宗を「新仏教」と捉えるのは、最澄・空海の登場時にはすでに南都諸宗が正統教義・教学を確立しており、最澄らが新しい方向を目指したのは、定型化・形骸化の様相をみせていた南都のそれに対する不満とする理解による。しかしながら、南都六宗の正統教義・教学が確立していたとはいえず、むしろ最澄や空海が自宗の教義を確立するのと時期を同じくする。南都六宗も天台宗・真言宗も、ともに日本で初めての教学宗派として平安初期に登場した「平安新仏教」である、と曾根氏是指摘する。曾根氏の見解は、平安期の仏教史研究に再検討を迫る重要な指摘であるが、最澄や空海がなぜ既存の仏教とは異なる方向性に進むのかという疑問が残る。

(33) 吉田一彦『日本古代社会と仏教』吉川弘文館、一九九五年など。

(34) 上島氏前掲注(25) 論文、及び『日本中世社会の形成と王権』(名古屋大学出版会、二〇一〇年)、追塩千尋『中世の南都仏教』(吉川弘文館、一九九五年)、高木豊「中世初頭南都仏教研究小史(上)・(中)・(下)」(『日本宗教史研究年報』一・四、一九七八年・一九八一年)など。

(35) 戦後の中世南都仏教研究の動向については、高木氏前掲注(30) 論文に詳しい。

(36) 曾根氏前掲注(28) 著書所収「平安初期南都仏教と護国体制」(初出一九八四年)。

(37) 『類聚三代格』卷二 年分度者事 延暦二十五年(八〇六) 正月二十六日付太政官符。

(38) 二葉憲香「日本古代仏教における三学と六宗」(同氏編『国家と仏教』永田文昌堂、一九七九年所収)は、宗学は僧尼全体の数からいえば、ほんの一握りの人たちのものであって、宗学にたずさわる僧尼はごく一部であり、大部分の僧尼たちは、宗学を聞く機会があったとしても宗学を要求されるものではなかったと指摘する。二葉氏の見解は精緻な史料分析に基づいており、重要な指摘である。

(39) 石田茂作『写経より見たる奈良朝仏教の研究』東洋文庫、一九三〇年。

(40) 鎌田茂雄『中国仏教史』第六卷、東京大学出版会、一九九九年、五三三〜五三四頁。

(32) 木村清孝「日本仏教のエートス」(高崎直道・木村清孝編『シリーズ・東アジア仏教4 日本仏教論』春秋社、一九九五年所収)。

(33) 村上專精『日本仏教史綱』上巻、金港堂書籍、一八九八年。

(34) 村上氏前掲注(38)著書、五頁、六七頁。

(40) 詳しくは第一章参照。

(41) 平岡定海・山崎慶輝編『日本仏教宗史論集第二巻 南都六宗』吉川弘文館、一九八五年、一頁。

(42) 今泉淑夫編『日本仏教史辞典』吉川弘文館、一九九九年、「奈良仏教」(執筆・井上薫)の項。

(43) 永村眞「南都仏教」再考」(G B S実行委員会編『ザ・グレイトブツダ・シンポジウム論集第五号 論集鎌倉期の東大寺

復興―重源上人とその周辺』東大寺／法蔵館、二〇〇七年所収)は、これまで明確な定義がなされないまま使用されてきた「南都仏教」の実像を、中世東大寺の教学を中心に検討し、それが「寺家により掲げられた「六宗」・「八宗」を縦軸に、寺僧により受容された密教・浄土教を横軸にして形づくられた状態である」との見解を述べている。永村氏によると、東大寺には、官大寺としての東大寺に求められた「教」としての「八宗」と、その内部の寺僧による覚悟・往生を実現する「行」としての真言密教・浄土教の受容という二つの「仏法」の側面があり、それが併存していたという。永村氏の見解は、九世紀以降の南都仏教を密教化という観点で描く、これまでの仏教史研究がもはや通用しないことを示す重要な見解である。

第一章 日本近代における南都仏教史研究

第一章 日本近代における南都仏教史研究

はじめに — 近代歴史学の成立と仏教史研究のはじまり

明治という新時代を迎えた日本では、あらゆる面において旧弊打破が強調され、それまでの制度、慣習の多くが否定された。近代国家を目指す日本政府がその範をとったのは、いうまでもなく欧米諸国であり、明治四年（一八七一）、右大臣岩倉具視を大使とする政府首脳の使節団が欧米諸国に派遣されたのを契機に、西洋文明の移入が急がれた。いわゆる文明開化である。西洋文明を導入するにあたって日本政府が採用したのが、お雇い外国人と呼ばれた欧米諸国の知識人・技術者たちであり、日本の近代化は、彼らの指導のもと進んでいくこととなる。それは学問においても同様で、西洋の「科学」としての学問が導入され、もてはやされた。当然こうした潮流は歴史学にも波及し、『大日本史』に象徴されるような、それまでの漢学・国学に基づいた歴史観は否定され、厳密な史料批判に基づいた近代歴史学が確立していく。明治二十年（一八八七）、ドイツ人リースが帝国大学に招聘され、ランケにはじまる実証主義史学が日本に移植された。明治二十二年（一八八九）には帝国大学に国史科が創設され、同年『史学会雑誌』が創刊されるなど、近代歴史学は、アカデミズム史学として成長していく^①。

こうしたなか、仏教史研究でも新たな動きがみられるようになる。西洋的な学問が移植されるなかで、「宗教」(religion) という新しい概念もまた日本にもたらされた。オリオン・クラウタウ氏によると、一八八〇年代後半は、それまで「仏法」「仏道」などと呼ばれていた伝統的宗門が「宗教」と出会い、普遍性を有した「仏教」(Buddhism) という言説が成立する時代である。同時に、「世界宗教」としての「仏教」という認識は、それにおける自らの特徴を対外的に語ろうとする「日本仏教」なる言説を生み出したという^②。この「日本仏教」の歴史的研究を確立

したのが村上専精である。それには、この時期の国家主義的な傾向にも注視すべきであろう。徳富蘇峰・志賀重昂・三宅雪嶺・陸羯南らによって追究・発見される「日本的なるもの」は、仏教の近代化を模索するなかで、日本仏教の西洋哲学に匹敵する知的資産・普遍的価値を見出そうとする村上の研究に影響を与えたと考えられる。そして、明治二十七年（一八九四）には村上・鷲尾順敬・境野黄洋らによって『仏教史林』が創刊され、日本における近代仏教史研究の幕が切つて落とされた。

村上はその創刊号に寄せた「仏教史研究の必要を述べて発刊の由来となし併せて本誌の主義目的を表白す」のなかで、「一に仏教史は日本の国史に至大の関係あるか故に国家を思ふ忠義心に指導せらるゝと・・・（略）」と、その目指すところを明確に述べている。ここで村上は、国家に対する仏教の「忠義心」を強調する。この背景にあるのは、神仏判然令と大教宣布の詔による神道国教化政策、そしてそれに伴う廃仏毀釈という過去の経験だろう。国家神道の体制下においては、仏教史研究もその影響を受け、愛国を強調すると同時に、護教という立場で近代仏教史研究ははじまった。そのため、「明治仏教においては、仏教精神を歴史的に開頭する目的が中心で、いわば仏教学と仏教史学が方法的に未分化であった」^⑤と柏原祐泉氏は指摘する。また、その担い手にも留意しなければならない。つまり、村上・鷲尾・境野がそれぞれ浄土真宗大谷派の僧籍をもっていたように、当初の仏教史研究の担い手は、仏教系知識人（帝大や宗門系教育機関で高等教育を受けた青年知識人、中心は真宗の僧侶や在家信者）であった。では、いわゆる南都仏教の場合はどうであったのか。神道国教化政策、廃仏毀釈という状況をどのように受け止め、どのように社会的現実と向き合ったのだろうか。そして、どのように自らを語り、また語られたのか。

近年、歴史学界では日本仏教史像の再検討が提起され、既存の枠組みを打破しようとする動きが活発化しているが、そのためには日本において最も初期に、かつ大勢を占める形で展開した南都仏教の歴史がどのように把握され、研究されてきたのかを整理し、今後求められる研究の在り方について改めて考えるべきではないか。

よって本章は、当時の学問潮流に留意しながら、これまであまり検討されてこなかった明治から昭和戦中期までの南都仏教史研究を概観し、そこでの語り方を通して、研究者の南都仏教観を確認することを課題とする⁽⁵⁾。ただし、断っておきたいのは、本稿は南都仏教に関する歴史学、あるいは仏教史学における研究をその主な対象としているということである。本来ならば、仏教学の展開にも目を配るべきであるが、今後の課題としたい。

一 明治期

(一) 宗派独立運動と文化財保護

明治という新しい時代は、かつて経験したことがないほど、南都仏教にとって試練の時期だったといえるだろう。宗教界の再編を目指す新政府は、慶応四年（一八六八）に神仏判然令、明治三年（一八七〇）に大教宣布の詔を發布し、神道国教化政策を表明した。天皇制への復古を目指す新政府は、祭政一致の立場から神道を国教とし、国民教化の中核に据えたのである。長年仏教に対する反発を抱えていた神道家たちは、これを機に仏教への「攻撃」をはじめ、それが波及して各地で廃仏毀釈が展開された。この激しさは、神仏判然令の發布からわずか数ヶ月後に興福寺が完全に廃寺となったことであらわれている。明治四年（一八七一）には、諸寺の寺領が新政府に没収され（上知令）、檀家をもたない南都諸寺は、その経済基盤を喪失した。明治十年（一八七七）頃には、堂舎塔頭の維持が完全に困難となり、西大寺では塔頭が無住化し、修理が不可能なものは次々に取り払われてしまったらしい⁽⁶⁾。そして、明治五年（一八七二）には、「法相宗華嚴宗律宗兼学宗融通念仏宗之五宗派并ニ其他諸宗之内別派独立本山及無本山等夫々相当望之宗内総本山え所轄可致旨」（教部省令第一二八号）の布達があり、総本山たる天台宗・真言宗・浄土宗・浄土真宗・日蓮宗・禅宗・時宗の七宗以外の宗派寺院は、七宗総本山のうち

いずれかに所属しなければならぬと通達された。そのため、明治六年（一八七三）、東大寺が浄土宗の、西大寺・法隆寺・薬師寺・唐招提寺が真言宗の所轄（末寺）となり、以後南都諸寺は、厳しい宗派独立運動を繰り広げていくのである。

こうした新政府による宗派統合の背景として、吉井敏幸氏は、キリスト教の影響力の拡大を指摘している^⑤。新政府が民衆に対して出した五榜の掲示では、江戸時代に続きキリスト教を禁止することが表明されたが、浦上教徒弾圧事件に対する欧米諸国の猛抗議を受け、明治六年（一八七三）にようやくキリスト教禁止の高札を撤去し、キリスト教を黙認する方針転換を余儀なくされた。これを受けてキリスト教が公然と日本において布教をはじめると、政府は危機感を募らせ、国内のあらゆる宗教勢力をまとめてキリスト教の「侵入」に当たらせようとしたという。そのために、既存の宗教組織を利用することを考えた政府にとって、実際に民衆を組織し、多くの宗教者を抱える仏教は恰好の対象であり、天台宗・真言宗や多くの檀家をもつ鎌倉仏教を七大総本山として認め、これら以外の宗派寺院を末寺化することで、キリスト教に対抗する宗教勢力の統合をはかったのである。つまり、南都寺院は、寺院としての歴史や由来はあるものの、「民衆教化の点では評価されなかった」^⑥ということだろう。さて、こうして「七大総本山」の末寺となった南都仏教では、早々に宗派独立に向けた運動が開始された^⑦。

明治十年（一八八七）、法隆寺住職千早定朝・西大寺住職佐伯泓澄・唐招提寺住職北川本常・薬師寺住職鹿園増忍の連名で「復古独立本山嘆願書」が真言宗管長へ提出された。この嘆願書によれば、

奈良七大寺者各 帝王勅建之精藍仏法傳來之濫觴也、……（中略）……就中四大寺〔法隆寺・西大寺・唐招提寺・薬師寺―引用者〕八千有余年展転代謝伽藍護持法脈聯綿鎮護国家之靈場也、……（中略）……列聖天皇開基之勅願所シカノミナラス 勅印勅願頒賜ノ本寺国史顕然由緒多端也、……（中略）……四寺曩昔ノ如ク 独立本山之称ヲ蒙リテ直ニ地方官ノ命令ヲ奉セン事ヲ儻シ 天機ヲ漏ラメ 勅許ヲ賜ハ即恐クハ本願天皇ノ 叡靈ヲ慰メ奉リ、……（後略）⁽⁶⁾

すなわち、南都七大寺は、日本で最初に歴代天皇の開基勅許を得て勅印勅願を賜わっている由緒があり、以前のように独立本山を称することができたならば、本願天皇の叡靈を慰めることになる、と南都諸寺の由緒を訴え、その独立を求めた。これを機に、南都諸寺は、政府、及び「本山」に対する独立運動を本格化させ、その努力は明治十五年（一八八二）から同三十年（一八九七）にかけて結実する。まず、明治十五年に興福寺と法隆寺が法相宗として独立を果たす。興福寺は、先年の廃仏毀釈のために廃寺となつたが、これを惜しむ旧藤原氏一門によつて復興の動きが出た。明治十四年（一八八一）には、興福会が組織されて興福寺の復興を政府内外に働きかけ、ついに翌年興福寺は復興を果たし、同時に法相宗として独立を認められた。また、興福寺の動きをみていた法隆寺もこれに同調し、法相宗は二寺本山制として独立した。これに続いて、明治十九年（一八八六）には東大寺が華嚴宗として、薬師寺が法相宗としてそれぞれ独立を果たした。政府は、明治十七年（一八八四）に教導職を廃止し、「本山」七宗内各派で管長を設置することを認めたが、これが運動を加速化させることとなつた。しかし、南都諸寺のなかで比較的末寺の多かつた西大寺は独立が遅れ、真言律宗としてそれが達成されたのは、明治二十八年（一八九五）のことであつた。なお、独立が最も遅かつたのは唐招提寺で、明治三十三年（一九〇〇）のことであつた。他の寺院に比べて唐招提寺の独立が遅れたのは、宗内各派の独立を認めないという真言宗の方針があつたためともいわれる。関係資料が残っていないらしく、詳しい事情はよくわかつていないが、ともかく、唐招提寺の独立によつて全ての南都諸寺の独立が達成されたのである。しかし、南都諸寺の真の試練はここからであり、檀家も政府の補助もなく、経済基盤の脆弱さに揺れる南都の復興ははじまつたばかりである。

宗派独立運動という苦境のなか、復興に向けての兆しもあつた。廃仏毀釈や上知令などによつて荒廃した南都諸寺では、貴重な宝物や古文書類が多数流出した。こうした事情を慮つた政府は、明治四年（一八七一）、「古器旧物」の調査を全国に通達し、その品目・所有者リストの提出を命じた。一方、地元・奈良では政府の動きに関わつて、明治六年（一八七三）、東大寺において古器旧物展覽が開催され⁽¹⁰⁾、翌七年（一八七四）には奈良博覧

会社の設立をみた。奈良博覧会社は、植村久道や鳥居武平ら奈良町の有力者たちが中心となって設立された半官半民会社で、明治八年（一八七五）から同二十三年（一八九〇）まで、東大寺大仏殿や回廊などを会場として博覧会の営業が続けられた。博覧会では、東大寺・法隆寺・春日大社などの社寺や諸家が所蔵する什宝や書画のほか、商工業製品・名産品、さらに約二二〇件にのぼる正倉院宝物が出陳され、奈良の社寺が所蔵する彫刻・絵画・工芸・建築などの文物に対する関心を集めた⁽²³⁾。また、明治十三年（一八八〇）には古社寺保存金制度がはじまり、公費による寺院修理費の補助が可能になった。この制度は、維新後初の本格的な文化財保護政策として明治二十七年（一八九四）まで運用され、興福寺や薬師寺、西大寺などが申請して資金を受けたようだが、その詳細はよくわかっていない⁽²⁴⁾。次いで、明治二十一年（一八八八）、宮内省内に臨時全国宝物取調局が設置されて全国的な宝物調査を行い、優れたものに監査状が授与された。明治二十八年（一八九五）には帝国奈良博物館（現、奈良国立博物館）が開館し、南都諸寺所蔵の宝物の展示・保存・研究が進められることになった。そして、明治二十九年（一八九六）、国宝と特別保護建造物指定のための諮問機関として、内務省内に古社寺保存会が設置され、翌三十年（一八九七）に古社寺保存法が制定されて国宝と特別保護建造物を指定し、修理の場合は費用の約半額を補助することが定められた。

こうした一連の動きは、日本の伝統的な文化が軽視されがちな文明開化の世にあって、日本美術の見直しを喚起したフェノロサと岡倉天心の功績によるものだろう。彼らによって日本の伝統文化の再認識と価値の発見がなされ、政府の文化財保護政策に結実する。そのなかで南都諸寺の古器旧物が「国宝」「美術品」と認識されるようになり、南都諸寺への注目を集めるようになっていった⁽²⁵⁾。それに伴い、寺院が所蔵する宝物類の拝観を求める声が強まり、宝物をみせるかわりに拝観料をとる宝物拝観の形式が生まれ、明治三十年代には定額の拝観料を徴収する寺院もあらわれて、南都諸寺を観光寺院化させていった⁽²⁶⁾。このように、経済的逼迫や宗派独立運動という事態に際して南都復興の活路となったのは、南都諸寺がもつ宝物類だったのである。

ただし、その一方で、東大寺の大仏会による大仏殿の修理（明治十三年）、興福会の結成など、南都諸寺自らも復興への努力を重ねていったことを忘れてはならないように思う。西大寺の佐伯泓澄、唐招提寺の北川智海、法隆寺の千早定朝・佐伯定胤らが中心となり、南都諸寺の復興に向けた動きが加速化していった。

（二）明治期の南都仏教史研究

では、こうした動きは、南都仏教史研究にどのような影響をもたらしたのだろうか。古社寺保存法の制定によって、国宝などの指定と同時に修復も実施され、これらの施策の過程で仏教美術や寺院史の研究が進んでいく。その先駆となったのが、明治二十六年（一八九三）に発表された伊東忠太「法隆寺建築論」⁽¹⁶⁾である。この伊東の研究を嚆矢として法隆寺の建築に関する研究が進められ、明治三十年代には喜田貞吉と平子鐸嶺・関野貞らの間で法隆寺の再建・非再建論争が展開されることとなる。この論争は昭和期まで続くが、この間に学問研究が進展していった。すなわち、南都仏教に関する初期の研究は建築・美術史の分野であり、それは南都諸寺の文化財への注目によってもたらされることとなったのである。また、考古学の分野では高橋健自が出て、飛鳥藤原京の調査をはじめ、奈良県下の遺跡を紹介した。一方で、長い歴史をもつ南都諸寺に保管されている多数の典籍・記録・文書類は、歴史学研究所の発達を大いに助け、後に復刻・出版されて広く学界に提供されるようになった⁽¹⁷⁾。こうした資料群の発掘によって各時代の研究がさかんになり、例えば、久米邦武が『大日本時代史一〇 奈良朝史』（早稲田大学出版部、明治四十〜四十一／一九〇七〜〇八）を発表し、政治・経済・社会・外交・宗教・文学など、あらゆる分野に考察を及ぼして奈良時代の総合的な解明を試みたように、仏教もその対象となっていた。

仏教史研究においては、南都仏教それ自体を主題とする研究はみられないものの、日本仏教通史や僧侶に関する

る研究のなかで執筆者の南都仏教観が提示されている。例えば、境野哲海「行基菩薩」は、

世人か今日一般に呼んで日本仏教といふ所のものは、実に主として平安朝以後の仏教を指して称呼する所の名目にして、多くは其の以前に及ぶこと能はず。他語にていへば、今日の仏教は天台、真言、両宗の本源より流出し来りたるものにして、法相、三論の如きは、殆ど仏学として常に仏者の口に上ぼるの外、仏教としては全く其の勢力を滅却したりといふ。決して不当にあらざるを見る也。然れども苟くも日本仏教の変遷発達に関し、多少の眼識を有するものは、亦決して、奈良朝時代の二派の権大乘の効力を忘るべからず、奈良朝に法相なくして、平安朝に奈何ぞ天台の興起を見ることを得ん、⁽²⁸⁾

といい、「日本仏教」と聞いて人々が連想するのは平安期以降の仏教で、南都仏教は「仏学」であって今や仏教としての勢力はほとんどないと述べている。しかしながら、南都仏教がなければ、それ以後の仏教もないと、日本の仏教におけるその重要性を指摘している。

また大屋徳城は、その著作『日蓮上人』（内外出版協会、明治四十三／一九一〇）で南都仏教について論じている。大屋は、浄土真宗大谷派の寺に生まれ、明治から昭和にかけて南都仏教を中心とした多くの業績を残している⁽²⁹⁾。本書は、『日蓮上人』と題しながらも、「第一篇 鎌倉以前の日本仏教」、「第二篇 鎌倉時代の仏教」と、紙幅の半分以上を割いて奈良・平安・鎌倉各時代の仏教を論じており、中世までとはいえず、日本仏教通史としての性格も有している。大屋は、まず南都六宗の由来を述べ、次に政治・文化との関係を、そして最後に仏教興隆の弊害として道鏡に象徴される仏教の「墮落」について論じた後、奈良時代の仏教の特徴を次のようにまとめている。

以上謂はゆる後世から、南都の六宗、又は古宗の六宗と称せらるゝ六つの宗旨の概要を述べたのであるが、此の時代の仏教は、自己の安心立命を得るといふよりは、寧ろ仏法の功德に依つて、小は組人の事から、大は天下国家の事に至るまで、災禍を禳ひ、幸福を祈り、泰平を祈るといふ風であつた。．．．（略）．．．即ち

仏教は政治の一部として行はれたのであつて、全然国教の姿になつて居たのである。……(略)……仏教は勿論来世の幸福の爲にも信ぜられて居たには違ひないが、併し治国平天下の良法として、より多く行はれて居たといふことを忘れてはならぬ。此の点を明白にせぬ以上、寧楽朝の仏教を解することは到底不可能である。(二二二～二三三頁)

国家との関係を基調として、奈良時代の仏教をこう述べた大屋の南都仏教観を端的にあらわしているのが「国教」という表現である。こうした見方が後の「国家仏教」論につながっていくものと考えられる。その直接的な表現はみられないものの、すでにこの段階で奈良時代の仏教を「国家仏教」と捉えていたことを示す事例であろう⁽¹⁰⁾。さらに大屋は、仏教と文化との関わりについても言及し、

前時代から引続いて、寧楽朝に於いても、時代の先覚者は僧侶であつて、新知識の輸入者も亦僧侶であつた。……(略)……我が絵画史、彫刻史、乃至建築史の此の時代は殆んど全く仏教絵画、仏教彫刻、仏教建築ともいふべきものばかりで、今日遣つてをるものも、仏教に關係を有せぬものは少ないのである。(三二二～三三三頁)

と述べ、仏教が日本文化の発展に大きな役割を果たしたとの見方を示している。そして、それは文化にとどまらず、「寧楽朝に於いて、斯様に興隆された仏教は、思想上にはいふを及ばず、風俗習慣の末から、文学、芸術、政治の大に至るまで、非常なる影響を及ぼし」(三三八頁) といった、その影響力の大きさを強調している。

平安時代、及び第二篇の鎌倉時代では、話題の中心は天台宗・真言宗、及び「鎌倉新仏教」に移り、南都仏教に関しては、新しい宗派への対応という形で言及されるにすぎない。日本仏教通史における典型的な語り方は、すでにこの頃から胚胎していたようである。また、注目したいのは、第二篇にみられる「鎌倉時代の新仏教」(一三六頁)、「旧仏教と称すべき南都の六宗及び平安の二宗」(一四四頁)との言説であり、平安時代の仏教を語る際の「新宗」・「旧宗」(五九頁)とは区別して考えるべきであろう。そして、この「旧仏教と称すべき南都の六宗及

び平安の二宗」は、鎌倉時代には「宗教としての勢力は殆ど無くなつて、唯物質的に豪族として働いて居るに過ぎぬ。」(一四四頁)と大屋は述べている。これらの言説にあらわれているのは、まさしく「鎌倉新仏教論」ではないか。

福島栄寿氏は、「鎌倉新仏教論」の形成過程を精査し、その淵源は早くも明治二十年代にさかのぼることを明らかにしている⁽²⁸⁾。福島氏によると、その最も早い例が明治二十二年(一八八九)に発表された中西牛郎『宗教革命論』(博文堂書店)であり、そのなかに「旧仏教」・「新仏教」との言説が確認できるという。中西は、「新仏教」とは、進歩的、平民的、精神的、信仰的、社会的、歴史的であるべきである」と主張し、そのような仏教者として空海、親鸞、法然、日蓮を取り上げている。こうした中西の語り方には、「混沌としつつも、後の鎌倉新仏教論へと繋がる言説が見られる」⁽²⁹⁾と福島氏は指摘する。中西が提示した仏教の新旧二分論は、直ちに日本仏教史叙述に採用され、明治二十五年(一八九二)刊の加藤咄堂『日本仏教史』(吉川半七)に反映されて以降、鷲尾順敬、村上専精らによって確立していく。さらに、明治三十年代の村上専精『日本仏教史綱』に至っては、「鎌倉武家の時代」を「本邦仏教史上の中心」と捉え、「新仏教紛起の時」⁽³⁰⁾であるとする鎌倉新仏教中心史観が提示されるようになる。福島氏は、こうした言説が登場する背景について、「中西牛郎など、明治二十年代には、仏教界の若い学僧たちの間に、新しい仏教のあり方を求める、仏教改革への動きがあつたという点に注目すべきであろう。すなわち、こうした明治の仏教改革の機運の高まりと結び付きながら、「新仏教」・「鎌倉新仏教」論が登場してくるのである。」⁽³¹⁾と指摘しており、「鎌倉新仏教論」が浄土真宗の僧侶らによって生み出された言説であることを示している。こうした見方は、大正・昭和期にかけて日本仏教史の叙述のなかに採用され、定着し、それを前提に日本仏教史を論じる学問潮流を生み出すこととなる。西洋史研究からも原勝郎「東西の宗教改革」⁽³²⁾のように、「鎌倉新仏教」が西洋の宗教改革に相当するとみなす議論も提示され、「新仏教」に対する人々の興味関心、あるいは評価を高めていった。こうした見方が、その後の南都仏教史研究にどのような影響を及ぼし、南都仏教はど

のように語られていくのか。

以上のように、明治期の研究においては、僧侶に関する論考、日本仏教の通史的把握、あるいは奈良時代に関する研究を通して南都仏教が語られていることが確認できた。これらの研究は、いずれも南都仏教外部の研究者によるものであるが、南都仏教内部ではどのような研究がなされていたのか。管見の限り、南都仏教内部に身を置く研究者が南都仏教の史的展開について論じた研究を確認することはできない。しかしながら、宗派独立運動に関わって、教学研究が南都諸寺内部で活発化していたと推察される。例えば、当時の法相宗管主であった千早定朝は、南都諸寺衰退のなかにあつて、その再興は学問の復活にあるとして教学研究を重視し、学徒を育成するための法隆寺勸学院を明治二十六年（一八九三）に開設している。また、廃仏毀釈や上知などによる寺院の荒廃のために貴重な宝物や経典・古文書類が多数散逸・消失したことを憂慮し、東大寺の塔頭諸院や諸寺の蔵書を集めて保管する図書館創設の動きがおこった。明治二十九年（一八九六）、東大寺真言院内の灌頂堂内に南都仏教図書館が開設され、明治三十六年（一九〇三）には所蔵資料を一般に公開するようになった。その後、東大寺の古書、古文書類を蔵書の主体としたことから、大正九年（一九二〇）に東大寺図書館と改称された。こうした機関を中心に、南都諸宗の教学研究が内部で進展していったと推測される。

最後に、修史事業の面から南都仏教史研究について言及しておきたい。新政府は、維新後まもなく修史事業を開始し、明治八年（一八七五）・同十四年（一八八一）、「皇国地誌」編纂に向けて全国の郡村誌の調査・提出を各府県に通達している。結局計画は頓挫し、明治二十一年（一八八八）には修史事業は帝国大学に移管されるが、明治政府の修史事業はその後の地方史編纂に大きな影響を与え、各府県では郷土史家を中心に、中央の史学者との交流のなかで地方史編纂がはじまる。奈良県では明治二十七年（一八九四）に宗形吉雄著、水木要太郎校閲の『奈良県地誌』（購文堂）が発刊された。こうした政府による修史事業のなかにあつて、奈良県は、重要な史料収集の場として重視されていたと推察される。例えば、明治九年（一八七六）には京都府と奈良県に修史局の小河

一敏・塩田益穂が来訪しており、その後も史料収集のための来訪が続いたことが当時の記録からうかがえるし⁽²⁵⁾、西大寺では明治十九年（一八八六）以降、度々修史局によつて古文書が借り出されたことが記録に残っているという⁽²⁶⁾。こうして史料収集に訪れた中央（修史局、あるいは帝大）の史学者と郷土史家の交流によつて、地元・奈良でも歴史学研究が活発化し⁽²⁷⁾、そのなかで南都仏教の展開も重要な論点となつていった。またそればかりか、中央の史学者と郷土史家との交流は、南都諸寺の僧侶・研究者も巻き込んでいく。こうした外側での研究の隆盛は、南都仏教界の内側にどのような影響を与え、いかにして自発的な研究を生み出していったのか。

二 大正期

（一）大正デモクラシーと国家主義の傾向

日露戦争の勝利による達成感、第一次世界大戦の勃発と産業の発展、それに伴う労働運動をはじめ各種社会運動の高揚といった社会状況は、国家主義に対する疑問と「民衆」意識を生み出し、個人の尊重が叫ばれて、美濃部達吉の天皇機関説や吉野作造の民本主義などがそれを支えた。理想主義・人道主義・人文主義・自由主義を求める大正デモクラシーのなかにあつて、人間の探究や精神的解放を模索する知識人層・青年層から仏教に接近するものもあらわれた。特に、最も「民衆的」とされた親鸞・道元・日蓮への関心が高まり、文芸作品にも取り上げられ、白樺派を中心に多くの作品が発表された。

学問的には、大正デモクラシーによつてもたらされた価値の多元化は、思想史・文化史・社会経済史などの諸分野を開拓した他、津田左右吉・西田直二郎・柳田国男らが出て、それぞれの分野に大きな足跡を残した。特に、文化史学の隆盛は、この時期の学問潮流として特筆される。一方、西洋から移植された東大アカデミズム的考証

史学はさらに発展をみせ、実証主義史学の台頭を導いた。仏教史研究においてそれを牽引したのが辻善之助で、辻は大正八年（一九一九）、『日本仏教史之研究』（金港堂書籍）を刊行し、仏教史研究に徹底的な実証主義的手法を持ち込んだ。また、明治二十年代からその形成がみられる「鎌倉新仏教論」は、もはや学界の主流となり、明治以降の傾向とあいまって、「新仏教」開祖らの研究はよりいっそう活発となるが、同時に開祖らを歴史的に位置付ける客観的な考証も進められていった。

このように、大正期には民主的な動きがみられるものの、日露戦争（明治三十七／一九〇四）、戊申詔書の発布（明治四十一／一九〇八）、韓国併合（明治四十三／一九一〇）など、明治末期以降の国家主義的傾向が瓦解したわけではない。むしろこうした傾向によって、奈良時代やその文化に対する関心の高まりが惹起され、日本文化の発祥の地として、南朝の故地として、奈良県の歴史的な位置が注目されるようになる。例えば、大正三年（一九一四）には歴史地理研究会編『奈良時代史論』（仁友社）が出版される。本書は、歴史地理学会が奈良で開催した夏期講習会の講演録である。夏期講習会は「空前の盛況」であつたらしく、「是れ蓋し、此挙がよく時勢の要求する所に適応したるによるものなるべしと雖、亦、実に、此の地が、世人に対して特殊の感興を惹起したるが為ならずんばならず。」（一〜二頁）と、それが「時勢の要求する所」であり、奈良という地が人々の「特殊の感興を惹起」する故だという。また、本書の掲載論文の一つ、岡部精一「奈良朝時代の風俗」は、奈良時代と明治時代の類似点という視角から奈良時代の政治・社会・文化・宗教などについて論じ、そのなかで「聖武天皇の大仏鑄造の詔と明治天皇の日露宣戦の勅は古来詔勅中の双璧」（三九四頁）との見解を示している。こうした認識が本書刊行の背景を象徴しているように思われる。このように、国家主義的な傾向とあいまって、奈良時代への関心も高まり、文化だけではなく政治・社会・経済の解明も進み、南都仏教もまたその対象となつていった。

さらに、大正期は、古代仏教を論じる上での重要な概念である「国家仏教」なる言説が創出される時期でもある。佐藤文子氏によれば、その最初は黒板勝美『国史の研究』各説の部（文会堂書店、大正七／一九一八）であ

り、黑板によつて、「聖武天皇時代の仏教行事が国家的なものであつたと位置付けられ、八世紀を古代隆盛の頂点とし、その準備と崩壊の段階を配して説明する、「国史学」による古代史概説の大前提となつ」⁽⁶³⁾たという。聖武天皇時代の仏教事業を国史のなかに位置付けるのは、前掲の久米邦武『奈良朝史』にすでにみられる手法であるが⁽⁶⁴⁾、ともかく、「国家仏教」という概念の登場は、後の古代史研究に、そして南都仏教史研究に大きな影響をもたらした。つまり、こうした概念が南都仏教の最盛期Ⅱ聖武朝という理解を生み、その結果、南都仏教は奈良時代のなかでしか語られなくなつてしまつた。平安時代以降は、平安・鎌倉「新」仏教のみが研究すべき対象とされたのである。

最後に、この時期の特徴として、仏教典籍の集大成、各宗の基本宗典の編集、辞典類の編纂の開始など、各種の編纂事業がはじめられたことを指摘しておかなければならない。大正三年（一九一四）に『仏教大辞彙』が刊行、大正五年（一九一六）には『真宗全書』が完成した他、『真宗大系』、『天台宗全書』、『仏教大辞典』、『大日本仏教全書』、『大正新脩大蔵経』などの編集・編纂がはじめられたのもこの時期である。これらの成果は、仏教学研究・歴史学研究の発展に大きな貢献を果たしていった⁽⁶⁵⁾。

（二）大正期の南都仏教史研究

大正デモクラシーは、南都諸寺やそれが所蔵する仏教美術にも新しい光を当てた。やがて南都仏教は、美術史や建築史だけでなく、文献史学や民俗学・国文学などの分野からの注目も浴びるようになっていった。特に、和辻哲郎の『古寺巡礼』（岩波書店、大正八／一九一九）が果たした役割は大きかった。周知のように、『古寺巡礼』は、和辻自身が南都諸寺を訪れた際の手記である。西洋的な学問を身に付けた著者の目に映る仏教美術は、深い洞察を加えて語られ、多くの人を魅了して南都諸寺への来訪を誘つた。こうした気運を受け、地元・奈良でも研

究団体の設立や機関誌の創刊が相次ぐ。例えば、奈良文化学会『奈良文化』（大正十／一九二一）、大和史学会『やまと史学』（大正十二／一九二三）、飛鳥園『仏教美術』（大正十三／一九二四）などが挙げられる。そのなかでも特に注目すべきは、東大寺寧楽会による『寧楽』の創刊である。東大寺寧楽会は、東大寺の塔頭・龍松院を代表に法隆寺・薬師寺など南都諸寺の有志が集まり、勉強会・講演会などを開催、大正十三年（一九二四）創刊の本誌には、東大寺の筒井英俊や栗原武平、薬師寺の橋本凝胤らが参加し、編集だけでなく自らの論考を掲載した。筆者は、この『寧楽』の創刊が、学界を意識した南都仏教内部からの自発的研究の淵源であるとみている。

創刊号冒頭の『寧楽』発刊について」では、その目的とするところを次のように述べている。

奈良仏教は日本仏教の唯一の基調であり、且つ尊重すべき母体でありまして、彼の聖徳太子によつて建設せられた飛鳥朝の文化や盧舎那仏を中心として興起した奈良朝の文化は、一に挙げてその源泉を奈良仏教に求めねばならないのであります。それと同時に平安期鎌倉期の文化は奈良仏教から醸成せられた愛すべき寵児なるを思へば、如何に我等に至大の宝玉を提供するものであるかに驚倒せざるを得ないのであります。宜なるかな此等時代の反映たる古美術は奈良を中心として国内に散在し鬱然として古典的芸術の王国を組成して居ります。芸術が一国の文明の尺度であることを思へば、美術はその国の文化の華であり国民性の発露なればなりません。此の意味に於て奈良の古美術は我民族の文化の変遷を測定する記念塔であり、従つてその時代に於ける祖先の思想の象徴であると断定するに何の躊躇をも要しませぬ。……（中略）……「寧楽」を発刊し郷土文化の紹介に当りたいと考へました。

南都仏教の伝統と日本の歴史への影響を文化面から訴える『寧楽』においては、特に仏教美術に焦点を当て、その「文化価値」を宣揚しようという意識が看取でき、南都諸寺がもつ宝物に対する関心の高まりに迎合する形で、あるいはそれを利用する形で、南都諸寺の復興をはかろうとした思惑がうかがえる。『寧楽』の立場から読み取れるのは、日本文化の故地としての奈良、そしてその文化を育んだのが仏教であるとの見方であり、日本文化の根

底にあるものとして南都仏教を捉えている。

一方、学界に定着した「鎌倉新仏教論」、そして鎌倉新仏教中心史観は、古代に「国家仏教」として形成された日本の仏教が中世「新仏教」において最盛期を迎え、その後衰退していくという基本的な構図を戦後にかけて描いていく。こうした見方で南都仏教を捉えようとする場合、そこからはどのような言説があらわれてくるのか。例えば、大屋徳城は、大正十一年（一九二二）に発表した「奈良仏教の今後」のなかで、南都の諸宗は、みなインドや中国で成立したもので「日本的色彩」がないといい、「斯様な有様で、南都六宗といはれる奈良仏教は段々衰へて今日のやうな伽藍仏教、名所仏教、宝物仏教となりて、殆ど生命のないものとなつてしまつた」⁽³²⁾と述べている。また、

奈良仏教の信仰は人間の心から永久に滅びて、其の芸術的表現をかりた生命のみが、永遠に生きてをるわけである。……(中略)……彼れ等は既に其の尽す可き任務を尽して滅びたのである。……(中略)……活ける人生の苦悩に対しては、唯灰色の黄卷赤軸に過ぎなかつた。之が教理的にも、民衆的にも、日本の民族と絶縁する契機であつた。……(中略)……奈良仏教の今後といふ題について、徒に過去を説くのは間違つてをるかも知れぬ。併し奈良仏教の光榮は過去にある。現在にもなければ、将来にもない。今後は唯此の光榮ある過去のかたみとして遺されたる仏教の芸術的表現物を完全に保護してゆくことが、奈良仏教の人たちの任務であらう。⁽³³⁾

と厳しい口調で断じている。大屋は南都仏教の可能性を否定し、南都仏教をはや過去の「遺物」とみなしているのである。つまり、「鎌倉新仏教」を「日本仏教」の到達点とみなす鎌倉新仏教中心史観は、「鎌倉新仏教」の革新性・優位性を論じる研究を積み重ね、それが仏教史研究において主流となつていく一方で、「旧仏教」は「新仏教」成立の前提にすぎないとし、「新仏教」が克服しようとした「旧仏教」、「新仏教」を弾圧した「旧仏教」に対する評価を相対的に低下させていったのである。特に、南都仏教においてはそれが顕著であつた。ただし、そ

これは、鎌倉新仏教中心史観が古代仏教を語る際に援用されたことだけでなく、仏教史研究における大正デモクラシーの影響にも留意する必要があるだろう。

三 昭和戦前・戦中期

(一) 国家主義の猛威と「日本固有」

昭和は、金融恐慌(昭和二/一九二七)、昭和恐慌(昭和五/一九三〇)など、深刻な不況の到来で幕を開けた。都市部では失業者があふれ返り、米価の暴落と凶作によって農村も窮乏した。こうした社会状況のなかで社会主義や共産主義が大きな影響力をもち、それは学問にも及んで、歴史学においてはマルクス主義史学的方法的基礎が確立されたが、それに対する政府の執拗な弾圧も強化された。また、日本国内に充満する閉塞感は、暴走する軍部の行動を支持し、それに期待さえ抱いた。その結果、日本は長く厳しい戦争の道を突き進むことになる。戦時下においては、天皇の神格化がはかられ「国体」が強調されて、政府・軍部が推し進める軍国主義・国家主義を支えることが強要された。当然、天皇権力との対決を標榜するマルクス主義は、徹底的な政府の弾圧を受け、戦時下では活動停止を余儀なくされた。

一方、戦時下において歴史学の大きな支柱となったのが、平泉澄に代表される皇国史観である。日本の侵略を正当化する皇国史観は、歴史教育にも大きな力を発揮し、天皇中心の歴史を国民に徹底的に教え込んだ。皇国史観の横行にあつて、アカデミズム史学は、侵略戦争という異常事態に真つ向から対決することなく、考証的研究に逃避していった。また、大正期に隆盛した文化史学的研究は、日本固有の精神文化を強調し、日本を独善的に神秘化しようとする日本精神史へ向かう。仏教においても、日本の独自性・固有性が強調され、昭和十二年(一

九三七) 刊行の文部省『国体の本義』では、聖徳太子から鎌倉仏教にいたる「日本仏教」の発展が親鸞と道元を頂点として描かれ、「日本仏教」の本質と日本固有の精神文化を体現する存在と位置付けられた。戦時下において仏教は、聖徳太子以来の「神国日本」の精神を体現し、その目的実現のために「国民精神」を鼓舞すべき役割を担うものとされたのである⁽³³⁾。国家の方針に迎合する皇国精神の権化としての「日本仏教」が論じられるなか、妹尾義郎の新興仏教青年同盟(昭和五／一九三〇結成)など、一部それに抵抗する動きがみられたものの、仏教界の大勢は国家主義に吸収され、戦時教学によってそれを支えた。「日本仏教」は、「東方仏教」「皇道仏教」「護国仏教」「軍国仏教」「国家仏教」などと言い換えられ、国家の方針に沿うものであることが強調された。こうした状況下ではその研究も、「日本仏教の特色」「日本仏教の性格」「日本精神と仏教」「鎮護国家と日本仏教」「聖徳太子の仏教」「聖徳太子と日本精神」など、日本の固有性を強調したものとなり、特に『国体の本義』が説く「日本仏教」の祖たる聖徳太子に関する研究が隆盛した⁽³⁴⁾。それは、護教意識が高揚し、国家主義・天皇制ファシズムから仏教を擁護する論理を展開しようとする当時の仏教史研究においては当然の帰結であった。

しかしながら、こうした状況にあっても家永三郎は、日本思想の普遍性を追究し、『日本思想史に於ける否定の論理の発達』(弘文堂、昭和十五／一九四〇)、『日本思想史に於ける宗教的自然観の展開』(創元社、昭和十九／一九四四)などで、「日本固有」への抵抗を示したことは特筆される。また、辻善之助『日本仏教史』(岩波書店、昭和十九／三十／一九四四／五五)全一〇巻のうち、第一巻上世篇の刊行は、戦時下の昭和十九年(一九四四)である。今なお仏教史研究を志す者にとって必読の書であり、大きな影響力を保持し続けている本書は、従来の教理史的な側面を完全に排除して徹底的な実証主義でまとめられ、以後の歴史学の立場から行う仏教史研究の模範となった。

(二) 昭和戦前・戦中期の南都仏教史研究

昭和三年(一九二八)、奈良では大阪朝日新聞社の主導で天平文化宣揚運動が展開された。この年は天平元年(七二九)から一二〇〇年にあたり、新たにはじまった昭和の文化と天平文化とを対照させ、天平文化を回顧宣揚しようと「南都七大寺展覧会」(大阪三越呉服店)や「天平文化総合大展覧会」(大阪朝日新聞)、「天平文化に関する特別陳列」(奈良帝室博物館)などが相次いで開催された⁽³⁶⁾。南都諸寺のもつ仏教美術とその文化的価値に対する世間の関心は相変わらず高く、それに伴って大正期に『仏教美術』を発刊した飛鳥園が機関誌『東洋美術』、『仏教美術叢書』を新たに創刊した。『東洋美術』創刊号の執筆者には、民芸論を確立した柳宗悦や歴史学者の内藤湖南などが名を連ねている。

また、南都仏教研究もにわかに盛り上がりを見せ、仏教学の分野を中心に歴史学・文学・美術史などの各分野から多くの研究が発表されるようになる。天平文化宣揚運動の影響もさることながら、「国家仏教」たる南都仏教が戦時下にあつてその評価を盛り返してきたことにも由来すると思われる。大正期創刊の『寧楽』、『鵜故郷』からは、それぞれ仏教史や奈良時代に関する研究の特集号が刊行された。『鵜故郷』特集号『奈良時代史の新研究』(昭和五/一九三〇)には、奈良時代の制度・建築・教育・美術・芸能・文学など、多分野にわたる研究(三浦周行、石田茂作、岸信宏ら執筆)が、『寧楽』特集号『仏教史論』(昭和九/一九三四)には、聖徳太子・飛鳥時代の寺院・東大寺戒壇院・平安時代の貴族文化・醍醐寺と豊臣秀吉の関係など、各時代の仏教史研究(黒板勝美、石田茂作、境野黄洋、中村直勝ら執筆)が掲載された。同じく『寧楽』特集号『天平文化史論』(昭和九/一九三四)は、天平期の文化に特化した研究(望月信亨、大屋徳城、橋本凝胤、筒井英俊ら執筆)を掲載している⁽³⁷⁾。こうした南都仏教研究の盛行の背景にも、「日本固有」を求めようとする当該状況が反映されているようである。例えば、大屋徳城は、『寧楽仏教史論』(東方文献刊行会、昭和十二/一九三七)⁽³⁸⁾のなかで、

日本仏教の源流は寧楽の仏教である。随つて、日本の仏教を研究せんと欲せば、先づ寧楽仏教を研究せねばならぬ。日本文化の淵源は寧楽の文化である。随つて、日本文化を研究せんと欲せば、先づ寧楽文化を研究せねばならぬ。然るに、寧楽文化の中心は仏教である。故に寧楽文化の研究は寧楽仏教の研究から始めねばならぬ。寧楽仏教はあらゆる方面に於いて、日本文化の揺籃である。精神文化も、物質文化も、皆斯揺籃から成長した。此に寧楽仏教研究の意義があり、価値がある。(一〇五頁)

と述べ、南都仏教研究の重要性を主張している。さらに大屋は続けて、

寧楽仏教は元来六朝の仏教であり、隋唐の仏教であり、鎌倉以後、宋朝仏教の影響を受けたが、大局に於いて、支那仏教の延長であり、本邦に於いて、幾分の加工潤飾はあつたとしても、これを日本仏教と称するとは出来ぬといふのが、従来の学問的常識であつたやうである。……(中略)……併しながら、實際信仰の方面に至つては、必ずしも、此等伝統の外に出なかつたのではない。大に之を変化し、改造して、我が民族性に適応せしめ、新しい境地を開いて居る。此点に於いて、寧楽仏教は決して、単なる支那仏教の延長でもなく、移植でも無い。……(中略)……寧楽仏教は大和民族の仏教であり、寧楽文化は大和民族の文化であり、支那仏教に対して、別様の特殊性を有することを主張する。(七一七〜七二二頁)

といい、「日本固有」を強調している。前掲の通り、大屋は大正期に発表した論考「奈良仏教の今後」のなかで、南都仏教は中国・朝鮮仏教の移植であり「日本仏教」でないとの南都仏教観を提示していたが、ここにきて彼の南都仏教観は大きく転換している。これも戦時下における日本精神の宣揚の影響とみてよいだろう。大屋の研究に象徴されるように、「日本固有」の国家的宣揚に伴い、その仏教美術のみならず、「国家仏教」たる南都仏教自体にも注目が集まるようになっていった。

さて、この時期の特徴として最も注目されるのが、南都仏教内部からその史的展開にまつわる研究が発信されたことである。橋本凝胤は、薬師寺の僧で、東京帝国大学印度哲学科卒の仏教学者であり、昭和九年(一九三四)

の岩波講座『日本歴史』に「南都仏教」と題した南都仏教史の論考を寄せている⁽³³⁾。橋本は、

日本仏教を教理上より概観する時は、支那仏教の移植にして独自の教理を觀べきものなく、その宗派も殆ど支那に於て分立したるものに過ぎず。真宗が浄土門の別立として異なるが如きも、善導、曇鸞の積義を出でず、日蓮が新宗開創せる如きも、天台法華の旗幟を更に押立てるに過ぎず。(一八頁)

と、「日本固有」を強調する当時の学界の潮流とは一線を画す仏教觀を示している。また、南都仏教については、南都仏教の伝承及び教学の一般を概説せるも、……(中略)……殊に中世以後近代に於ける南都仏教の変遷發達に就きては殆ど言及せず。是れ南都仏教が徒に伝燈を尊び、平安鎌倉の新宗が諸宗教学を按配し、時代の背景を尊重し時代の要求に応じて興起せるものなる故、時間的に絶えざる發達を遂げたるに反し、南都六宗の教学は伝燈の正否が価値を示すものとして、發展的考察を以て不正義とし、唯正統のみを正義と為すものなるため、殆ど教学的發達を看ず、政治的に諸大寺を中心とする活躍の跡を窺ひ得るのみ。……(中略)……南都仏教は天平の文化を大成して、国家的觀念を培養し教学的基礎を確立し、表面の地位を新宗に譲りたるものである。(六五〜六七頁)

といい、南都仏教は奈良時代にその最盛を迎えた後、「平安鎌倉の新宗」に「表面の地位」を譲ったとの見方を示している。その要因は、「新宗」が「時代の要求に応じて興起」したため、その教学は常に發展したのに対し、南都仏教は教学の伝統を重視し、發展的考察を「不正義」としたためであるという。また、橋本は、別の論考「日本仏教の特異性」で「新宗」・「新仏教」・「旧宗」との言葉を用いており⁽³⁴⁾、浄土真宗の僧侶によつて語られるはじめた「鎌倉新仏教論」が南都仏教界にも浸透していたことをうかがわせる。ただし、留意したいのは、それが「表面の地位」を譲ったにすぎないと述べていることであり、その意味するところは次の言葉にあらわれている。

鎌倉時代の新興及び旧宗共に競ひ興り、宗教の個人信仰として個人の上に安易に民衆の要求に應ずるは、宇多天皇以来外国の交通は杜絶し、固有の文化文明の興起せる時、宗教の上にも日本仏教の宗教的發達を

遂げ、三国に渡り前代未聞の新仏教を提唱するに至れるは注意すべし。然れどもこれ国家仏教の発達とは見難く、是れ武家政治が国民に国体観念の明朗性を發揮するに至らざりしに帰因するものと云ふべし。(5)

ここでは一転して「日本仏教」の独自性を主張し、「新仏教」をその象徴として取り上げているものの、「新仏教」は「国家仏教」ではないという。そのため、「国家仏教」たる南都仏教の地位は揺るがず、あくまで「新仏教」に「表面の地位」を譲ったにすぎないと述べている。こうした見解は、

南都仏教とは、北嶺即ち比叡山の仏教に対する称呼にして、日本仏教の二大教系なるも、教学の内容と共に、行儀修証大に異り、北嶺仏教の理論的なるに對し、南都仏教は実践的論理的基礎を有し、宗派的ならずして教学的態度を持ち、実修実証を基礎とせるは特に南都仏教が国家教として尊重せられたる所以茲にあるのである。(「南都仏教」五頁)

南都仏教が日本仏教教学史上、並に国民思想信仰上、及び国民実生活の上に著しき特色ある発達を遂げしめ、天壤と共に無窮なる国体と一致し、茲に日本国家の指導原理たり得ると同時に、又一面種々の欠陥の存するあるも概して南都仏教は国家国民の指針となり不可分の関係を為すに至る。(「南都仏教」三二頁)

この言葉にもあらわれており、国体と南都仏教は常に一致するという、時代状況を反映した国家主義的な南都仏教観を示している(6)。そして、

日本仏教が支那仏教の移植として、教理上よりは支那仏教の外に出でずと見るも、又一面支那仏教に見るべからざる発達あり、……(中略)……国情の特色に基く仏教の特色にして、国民は常に国土経綸を志し、法華、般若、金光明等の諸経も国家的に解釈せるものあり。(「南都仏教」二七頁)

と、南都仏教の教学や展開の解明を通して結局は「日本仏教」の特殊性を語り、同時に「国家国民の指針」たる南都仏教を強調している。また、南都仏教は、

実に日本文化の母胎をなせる奈良朝の文化は三論、法相の懐に養はれ、明治大正の文化に至るまで、廿世紀

の欧洲科学文化を除いて、凡ての学芸政治文化の原動力となりしもの蓋し奈良朝仏教を除いては他に見難きなり。(42)

日本文化の形成にも大きな役割を果たしたといい、それは後に成立する宗派と比較しても特筆されるとして、南都仏教の貢献を強調する。実際に、橋本はこれを意識し、昭和十三年（一九三八）、大阪高島屋において「寧楽古美術展」を開催している。「仏教美術は奈良からだ」⁽⁴³⁾という自負とともに、「大衆には仏教美術から入門さすことがもつとも容易な方法」⁽⁴⁴⁾と、南都諸寺のもつ宝物類による南都仏教の宣揚が橋本のなかにあったことがうかがえる。とすれば、橋本自身も編集・執筆に関わった大正期創刊の『寧楽』にも同様の意図があったのだろう。ところで、橋本の言葉を辿ると、そこには常に国家があり、仏教の本質という視点が希薄であることに気付く。もちろん戦時下という当該状況が国家的であることを強調させた大きな要因であろうし、それは何も橋本に、南都仏教に限られたことではない。しかし、南都仏教の史的展開とその要因を冷静に分析し、南都仏教の衰退を反省するわけでも嘆くわけでもなく、まるで自然とでもいうかのごとき南都仏教観を示し、南都仏教の僧侶としてこうした状況を受けいれているような姿勢は、仏教の本質や教団の在り方を問うような研究が僧侶自身によってなされてきた浄土真宗などの場合と隔たりがあるように思えてならない。

むすびにかえて ― 南都仏教史研究の今後

第二次世界大戦が終わり学問の自由が保障されると、戦前からすでに通史の見解の中核となっていた鎌倉新仏教中心史観のなかで日本仏教史の研究がさらに進展していった⁽⁴⁵⁾。法然・親鸞・道元・日蓮ら「新仏教」の開祖こそ日本の仏教の頂点であるとの理解はそのままに、「新仏教」諸宗の歴史が研究の中心となつて中世仏教研究が積み重ねられていく。古代は「新仏教」形成の前提に過ぎず、叡尊・忍性らに代表される鎌倉時代の「旧仏教」

の動きも新仏教に刺激された結果である、との日本仏教史像を踏襲する家永三郎・井上光貞らが牽引して、戦後の仏教史研究は多くの成果を残していった。そうした理解の上にまとめられた日本仏教の通史的研究として、家永三郎・赤松俊秀・圭室諦成編『日本仏教史』（法蔵館、昭和四十二／一九六七）、中村元・笠原一男・金岡秀友監修『アジア仏教史』（佼成出版社、昭和四十七／五十一／一九七二／七六）などがある。

しかし、学界の通説的見解であった「鎌倉新仏教論」は、昭和五十年（一九七五）に提出された「顕密体制論」によって大きく動揺する。黒田俊雄の「顕密体制論」は、それまで「旧仏教」と把握され、中世仏教研究の周辺にいた南都・天台・真言宗こそが多数派であり「正統」であつて、「新仏教」として研究の中心にあつた浄土・浄土真・日蓮宗などは、当時においてはあくまでも少数派であり「異端」であつたと主張して、それまでの中世仏教の枠組みを大きく転換させた。この新しい枠組みは「鎌倉新仏教論」のみならず、それが形成してきた日本仏教史像の再検討を促し、研究の方向転換を迫つた。従来の中世仏教の大幅な見直しはじまると同時に、中世を仏教史の頂点とする見方が崩れたことにより、古代・近世・近代各時代の仏教の再検討も進められ、近年では特に研究史の回顧もさかんである。

「顕密体制論」の提唱は、南都仏教研究にも大きな影響を与えた。「鎌倉新仏教論」によって構築された、隆盛【奈良時代】↓衰退【平安時代】↓復興【鎌倉時代】という南都仏教の展開はもっぱら見直しを迫られ、「少数派」から「多数派」となった南都仏教は、一躍重要な研究課題となり、中世を中心に多くの研究が蓄積されていった。そうした戦後の南都仏教研究の中核となつてのが、東大寺内に設立された南都仏教研究会の機関誌『南都仏教』である。昭和二十九年（一九五四）に創刊された本誌は、「仏教学、並に仏教文化に関する諸論文を發表する機関誌としたい・・・（中略）・・・印度哲学、仏教学、宗教学、歴史学、美学、建築学等、人文科学に係りの論文を広く収録し、合せて、未刊の資料・文書等を紹介する」⁽⁶⁾ことを目指し、仏教学を中心に多くの研究が集まる場となつている。ここでは、

昔から智目行足ということも申しますが、これまた不断に仏道に精進する私たちにとっては忘れてならない
貴い言葉と存じます。智と行の不即不離の立場におきまして、真摯な教学の研鑽によって広い視野、正しい
智見をもつて、涅槃への大道を驀進されんことを祈る次第であります。(45)

と、『南都仏教』の第一義が「教学の研鑽」であることが明言され、戦前の橋本凝胤の立場が受け継がれているこ
とをうかがわせる。また、その南都仏教観も、

南都は日本仏教の発祥・育成した所で、聖徳太子を始めとして奈良時代には興福寺の義淵・玄昉、大安寺の
道慈、薬師寺の行基、東大寺の良弁等、或いは遙かに蒼波を渡って来朝した異国の僧も多く、七大寺の造立
とまつて、所謂奈良文化を現出したところであります。(46)

と述べるように、やはり戦前の見方が踏襲されている。『南都仏教』が目指すところを「教学の研鑽」と表明して
いる通り、南都教学に関する研究の蓄積は圧倒的である。しかし、そうであるからこそ、「従来の研究論文の多く
が、宗派別の伝来や教学を論じ、その研究が精緻であればあるほど、奈良時代の仏教学の全容の把握を困難にす
る」(47)と、速水侑氏は指摘する。

事情は異なるものの、「全容の把握」が困難であるのは、仏教史研究においてもまた同様である。戦後は、堀池
春峰や平岡定海など、東大寺の僧侶でありながら国史学を専攻し、南都仏教史の解明に励んだ人物も出た。両者
は、京都大学で国史学を専攻し、西田直二郎に師事した。堀池は、古代・中世を中心に南都仏教史の研究を積み
重ね、その成果は、『南都仏教史の研究』全三巻（法蔵館、昭和五十五／一九八〇・五十七年／一九八二・平成十
六／二〇〇四）としてまとめられている。そのなかで堀池は「南都仏教の研究は、日本歴史の視野よりながめる
と、古代・中世頃までは、わが国の歴史の流れと、密接な関係をもつものである」（上巻・一頁）といい、古代・
中世の南都仏教が当該状況に大きな影響を与えていたとみている。しかし、同時にそれが「中世頃まで」であつ
たという認識も示しているのである。東大寺の僧侶という南都仏教内部に身を置いた堀池でさえ、こうした認識

を示すように、近世以降の南都仏教史は、研究者の背景に関わりなく、研究自体が極めて少ない。一方、平岡も南都仏教史研究において極めて大きな功績を残しているものの、

南都仏教の復興は、明恵上人高弁が真言教学との再検討、解脱上人貞慶による法相・唯識と念仏との関係の新しい考察、叡尊の戒律の大衆への投帰、宗性の東大寺華嚴の再検討、凝然の仏教教学への概論づけ等、北嶺から出た新仏教の広い教線の普及に影響されて、南都仏教が旧仏教からの脱皮をはかろうとしたのであった。⁽⁵⁰⁾

と、中世における南都の復興を「新仏教」の活動に触発されたためとの理解を示している。それはまさに鎌倉新仏教中心史観のあらわれであり、南都仏教内部の研究者も中世を「新仏教」中心にみていることが看取される。大屋のいうように、南都仏教は古代に、あるいは中世にその役割を尽くしたのだろうか。こうした事情もあり、現在でも南都仏教の通史的研究は極めて少なく、いまだ南都仏教史の全体像の把握は困難な状況にある。特に、南都仏教内部からの南都仏教史像の提示がほとんどなされていないように思えてならない。

近年、学界では、日本仏教史の全体像の再検討が盛んに議論され、「鎌倉新仏教論」のみならず、「顕密体制論」という枠組みによって構築された仏教史像を払拭して、既存の枠組みに縛られずに日本仏教史の全体像を説明しようとする動きが活発化し、すでにいくつかの成果が出はじめている。平成二十二年（二〇一〇）から翌年にかけて刊行された『新アジア仏教史』（佼成出版社）もその一つであり、従来の固定化された仏教史像の打破を企図している。しかし、真に「固定化された仏教史像」を打破するためには、南都仏教史研究の進展が不可欠であり、南都仏教の解明なくして日本仏教史の全体像の解明はならないと筆者は考える。平安期・近世・近代・現代、と南都仏教史研究の空白はまだ多い。その際に重要なのは、やはり研究者自身の問題意識であろう。なぜ南都仏教を研究するのか。近代仏教史研究のはじまりを想起すると、仏教が社会においてどのような役割を果たせるかという明確な問題意識があったように思う。そうした自省が村上専精らの仏教史研究に結実し、現在の日本仏

教史研究の基礎が形作られた。「近代仏教については浄土真宗の歴史が近代仏教史そのものとして語られる。あるいは、そのように語る人たちが多くいる」⁽⁹³⁾と、近代の仏教史研究が村上真宗の学者によつてはじめられ、それが現在にも大きな影響を与えていること、そして仏教史が真宗中心に語られてきたことの問題点を指摘するよ
うな見解もあるが、重要なのは、なぜそうした研究が南都仏教の内部から生まれてこなかったのか、ということ
である。換言すれば、それを追究することが南都仏教の現代的可能性の模索であるように思う。果たして「南都
寺院が決してたんなる観光寺院でない」⁽⁹⁴⁾のか、それとも「たんなる観光寺院」なのか。それに答えを出すため
には、やはり真宗中心の仏教史研究と仏教史像、固体化された日本仏教史像を再検討し、南都仏教を描き直すこ
とが求められるのではないだろうか。

最後に、「南都仏教」なる用語について述べておきたい。管見の限り、その最も早い例は、村上專精『日本仏教
史綱』上巻（明治三十一／一八九八、「第二期 天台真言時代 第二章 南都仏教の大勢」）である。ただし、本
書では「奈良仏教」（五頁・六七頁）とも表現されている。また、大屋徳城『日蓮上人』（明治四十三／一九一〇）
は、「抑、南都の六宗とは、南都に於いて、開いた六宗といふ意味ではなく、寧楽朝に盛んに行はれた六宗といふ
意味である。」（一九頁）といい、「南都六宗」を通史的な用語として捉えている。大正期の「奈良仏教の今後」（大
正十一／一九二二）では、「奈良仏教といふ言葉は大分使はれてをるけれど、其の内容はハッキリしない。尤も普
通には「南都北嶺」と相對して、南都方をさしていふので、即ち比叡山の天台に対して、奈良の東大、興福両寺
をさしていふのである。」（二二〜二三頁）といい、「奈良仏教」の概念は曖昧であると指摘した上で、「南都北嶺」
という史料上の用語から「北嶺」が比叡山を指すのに対して、「南都」は東大寺・興福寺を指すとの見解を示して
いる。つまり、南都仏教Ⅱ東大寺・興福寺の仏教であるとの見方である。一方、南都仏教界に身を置いた橋本凝
胤「南都仏教」（昭和九／一九三四）は、「南都仏教とは、北嶺即ち比叡山の仏教に対する称呼にして、・・・（後
略）」（五頁）と述べ、「南都仏教」は天台宗との対比のなかで生まれた用語との見解を示している。戦後の平岡定

海は、「いまわれわれが南都仏教と称しているのは、平城に都が遷ってから、それ以後の奈良の仏教に対して述べられた呼称である。」⁽⁹³⁾といい、「南都仏教」を通史的な意味で用いている。また、「奈良仏教は一般的に京都の平安仏教に対して南都仏教といわれている。また、南都六宗ともいい……(後略)」⁽⁹⁴⁾と、「奈良仏教」「南都仏教」「南都六宗」に差異を設けていない。しかし一方で、「南都仏教は決して奈良仏教にとどまらず日本仏教に大きな影響を与え……(後略)」⁽⁹⁵⁾と述べ、「南都仏教」と「奈良仏教」の意味するところは違うとの認識を示しており、その使用にあたって混乱がみられる。また、井上薫は、「南都仏教」という呼称があるが、これは南都(平城京をさし、北都平安京に対する)とその周辺に展開した造寺・造仏・写経・講究・社会事業などを意味し、特に奈良・鎌倉時代における活発な動きが注目される。」⁽⁹⁶⁾と、「南都六宗」から発信される仏教的な行為全体を指す用語が「南都仏教」であると述べている。このように、共通するところがあるとはいえ、研究者の認識は様々で「南都仏教」がいかなる仏教史理解において用いられる用語であるのかは判然としない。本章では、研究者それぞれに使用例が異なるとの指摘にとどめ、今後の課題としたい。

⑬ 大久保利謙『日本近代史学事始め』岩波新書四二七、一九九六年。

⑭ オリオン・クラウタウ「日本仏教の誕生―村上専精とその学問的営為を中心に―」(同氏著『近代日本思想としての仏教史学』法蔵館、二〇一二年所収、初出二〇一〇年)。

⑮ 柏原祐泉『日本仏教史 近代』吉川弘文館、一九九〇年、九五頁。

⑯ 高木豊「中世初頭南都仏教研究小史(上)・(中)・(下)」(『日本宗教史研究年報』一・四、一九七八年・一九八一年)は、中世を主としているものの、戦後の南都仏教の研究史が整理されており、扱う研究の内容・分量は圧倒的である。

⑤ 真言律宗独立認可百周年記念誌編纂委員会『近代の西大寺と真言律宗―宗派の独立とその後―』西大寺、一九九六年、一二一―一二四頁。

⑥ 吉井敏幸「明治初年の南都寺院―宗派独立運動を中心として―」（『近代仏教』六、一九九九年）。

⑦ 吉井氏前掲注（6）論文。

⑧ 南都諸宗の宗派独立運動の展開に関しては、吉井氏前掲注（6）論文に詳しい。吉井氏は、宗派独立運動を大きく三つの時期に区分し、その内容を検討している。第一期は明治五（一八七二）～十一年（一八七八）、第二期は明治十二（一八七九）～十五年（一八八二）、第三期は明治十五～三十三年（一九〇〇）で、各時期の特徴を、①南都四大寺（西大寺・法隆寺・薬師寺・唐招提寺）共同の独立運動、②興福寺と法隆寺からなる法相宗の独立、③その他の寺院の独立、と捉えている。

⑨ 吉井氏前掲注（6）論文付録「南都寺院宗派独立関係史料」。

⑩ 『日新新聞』明治六年（一八七三）三月第二四号（広白）には、

今般東大寺大仏殿華供養等ノ挙ヲナスニ付テ山内有志申合、同境真言院ニ於テ展覽会ヲ催シ、山内ノ珍奇物ハ勿論当国諸寺院有名ノ奇物、諸家ノ奇品ヲ罔羅シテ一堂中ニ排列シ、天造人為ノ尤物ヲ一矚ニ縦覧セシム、江湖ノ君子引杖アラ
ンコトヲ希望ス、

東大寺山内 有志中

と、この時の告知が掲載されている。『日新新聞』は、明治五年（一八七二）五月に創刊された県内初の新聞。発行者は日新報社を設立した金沢昇平・高橋平蔵。刊行の趣旨は、「因習ヲ墨守シテ方今ノ隆盛ヲ知」らないのは「聞見ノ狭隘」によるもので、それを打破するために日新報社を設立するとし、さらに「官許ヲ受ケ県庁ノ布告東西京坂府横浜神戸等ノ新聞外国ノ異聞里巷ノ瑣事ニ至ルマデ」様々な見聞を報道し、「旧弊ノ一掃」と知識の拡充をはかりたいとしている。本新聞には同社の記者による取材記や各地の新聞記事の抄録、読者からの投書、判決の写し、記者の時事評論のほか、県からの告示や

布令も掲載された。特に本新聞は公文書としての性格をもっており、県当局の援助を受け、毎号二〇〇〇部は県に納めて県下の町村に配付し、残りは主に戸長クラスの人々が購読した。現在、明治六年（一八七三）十一月発行の第三六号まで確認されているという（奈良市史編集審議会編『奈良市史』吉川弘文館、一九九五年、六五頁）。

(三) 前掲注（5）文献、一三七〜一三九頁、奈良県史編集委員会・岩城隆利・大矢良哲編『奈良県史』第六卷寺院、名著出版、一九九一年、二五〇頁。

(四) その支給は、一件あたり五〇〜二〇〇円程度の少額であった上に、申請の際に複雑な書類が必要であったらしく、本格的な公費による文化財保護は後の古社寺保存法の制定を待たねばならなかった。（前掲注（5）文献、一二六〜一二七頁）。

(五) 明治二十五年（一八九二）から同三十五年（一九〇二）の西大寺の拝観者を記した「宝物拝観人名簿」には、那珂通世（東京華族女学校）、久保田昴（臨時全国宝物取調掛帝国博物館主事）や三浦梧楼（陸軍中将）、嶋地黙雷（真宗僧侶）、黒板勝美（東京文科大学国史科学生）、由利公正（貴族院議員）などの名前がみえるという。研究者以外に政治家や軍人が南都諸寺所蔵の宝物類に早くから関心を寄せていたことは、フェノロサや岡倉天心の主張に応じた当時の日本の思想傾向をあらわすものとして注目される。この他、明治三十六年（一九〇三）から同三十八年（一九〇五）の「観覧人名簿」にも三上参次や高橋是清などの名前がみえる（前掲注（5）文献、一四六〜一四七頁）。※（ ）内は名簿に記された当時の肩書き。

(六) しかしながら、拝観料収入が寺院財政をまかなうほどの収入となるのは戦後のことである（前掲注（5）文献、一四八頁）。

(七) 伊東忠太「法隆寺建築論」（『建築雑誌』七（八三）、一八九三年）。後に単著（東京帝国大学、一八九八年）として刊行。
(八) 例えば、昭和初期に出版された『春日神社文書』、『三輪叢書』、『談山神社文書』、『大乘院寺社雑事記』、『多聞院日記』など（前掲注（11）『奈良県史』、二五八〜二五九頁）。

(九) 境野哲海「行基菩薩」（『仏教史林』一六、一八九五年）、三七頁。

(一〇) 大屋の略歴・業績は、『大屋徳城著作選集』第一〇巻「大屋徳城博士略年譜・業績一覧」国書刊行会、一九八八年参照。

(18) 村上專精『日本仏教史綱』上下巻（金港堂書籍、明治三十一〜三十二／一八九八〜九九）は、

欽明の十三年より、奈良朝の終りに至るまで、其間凡そ二百三十年許なり、当時の仏教は其性質よりいはず、前述の理によりて全く現世仏教といふべし、現世仏教の結果は、政治に混同して、政教相分たず、当期の仏教は、或は政治仏教とも呼ばるべきものたり、其隆盛の頂点は、聖武天皇の朝にして、東大寺、国分寺の建立を其間の二大事業とす、之より以後は、盛極まりて弊益生ず、（上巻・四頁）

と、「政治仏教」なる言説で平安時代以前の仏教の性質を表現している。大屋の「国教」や、後に登場する「国家仏教」という言説にあらわれる仏教観との近似性がうかがえる。

(20) 福島栄寿「〈近代仏教〉再考―日本近代仏教史研究と「鎌倉新仏教」論」（『日本仏教総合研究』一〇、二〇一二年）。

(21) 福島氏前掲注（20）論文。

(22) 村上前掲注（19）文献、下巻、一頁。

(23) 福島氏前掲注（20）論文。

(24) 原勝郎「東西の宗教改革」（『芸文』二七、一九一一年）。

(25) 東京大学史料編纂所編『東京大学史料編纂所史史料集』「第四章 史料編纂所の史料採訪」東京大学出版会、二〇〇一年。

(26) 前掲注（5）文献、一四二〜一四三頁。

(27) 明治から昭和初期にかけて活躍した奈良県の郷土史家としては、水木要太郎や保井芳太郎らがいる。水木は愛媛県出身。明治二十三年（一八九〇）に奈良県師範学校教員として奈良に移住した後、奈良県の地域史研究の先駆者となる。特に奈良県の地域史編纂において主導的な役割を果たした。地域史研究のなかで収集した約七〇〇〇点にものぼる古文書や美術品は「水木コレクション」として天理大学附属図書館や奈良県教育委員会、国立歴史民俗博物館などに保管されている。これらのなかには考古学・歴史学・美術史学・建築史学・国文学研究において貴重な資料が数多く含まれている。保井は奈良県出身。生地

の王寺村の郷土史研究から出発し、大和史関係の古文書、古記録を収集。膨大なコレクションは天理大学附属図書館に移され保井文庫となる。資史料の収集家であるばかりではなく、地方史研究者としても優れた業績を残す。『大和上代寺院志』（大正七／一九一八）、『大和古瓦図録』（昭和三／一九二八）、『大和王寺文化史論』（昭和十二／一九二二）などの著作は、いずれも高く評価されている（『国立歴史民俗博物館史料目録三 水木家資料目録』二〇〇三年参照）。彼らは中央の研究者（黒板勝美や内藤湖南など）と交流を持ちながら、地域史研究者として地域史編纂の他、研究団体の設立と機関誌の発行などの活動を行った。

(32) 佐藤文子「国家仏教論と固有信仰論の地平を読み解く」（第六回「仏教と近代」シンポジウム「日本仏教史像の近代的構築」口頭報告、二〇一三年九月十四日、於愛知学院大学）。

(33) 久米は、「第五章 奈良の盛時」のなかに「第二十四節 聖武帝の初政」を組み入れている。このことは、久米が聖武天皇の時を奈良時代の頂点とみていることのあらわれであろう。また、「第五章 奈良の盛時」には「第二十七節 写経布教得度及び僧正玄昉」が配置されていることも注視する必要がある。

(34) こうした現象について柏原祐泉氏は、根本仏教の研究、各宗の典籍、各種の經典編纂、藏経類の出版事業は、仏教信仰の基底となるものを再確認しようとする精神を共通項としているといい、科学的・考証学的な厳密性に基づいて、伝承的・神秘的な宗派仏教の個別的・孤立的信仰を再考察し、それを広く仏教界、一般社会に解放しようとする開かれた思考が働いていたと指摘する。各宗派の根本宗典の考証、編纂と藏経の刊行とが併行する現象は、宗派仏教を大乘仏教全般の流れのなかで再確認する要請を促すもの、また宗派仏教の閉鎖性からの脱却を余儀なくされるものであり、宗派仏教・教団仏教の閉鎖性の脱却と一般社会への解放こそ、大正デモクラシーが仏教界に求めた期待の一つであったという（柏原前掲注（3）著書、一八二―一八三頁）。

(35) 大屋徳城「奈良仏教の今後」（『中央史壇』五・四、一九二二年）、二五頁。

(32) 大屋前掲注(31)論文、二六〇二九頁。

(33) 『国体の本義』は、「国体を明徴にし、国民精神を涵養振作」するために編纂されたもので、日本を「現御神」である天皇が統治する「神国」と規定し、神である天皇を戴く日本は他のいかなる国々や民族をも凌ぐ「万邦無比」の神聖国家であり、そうした日本が世界を導くのは当然であるとする。『国体の本義』は、文部省によって全国の学校や官庁・諸団体に配付され、戦時下の教育の基本方針として大きな影響力を発揮していった(佐藤弘夫「変貌する日本仏教観」(末木文美士編『新アジア仏教史Ⅱ日本Ⅱ躍動する中世仏教』佼成出版社、二〇一〇年所収)。

(34) 龍谷大学図書館編『仏教学関係雑誌論文分類目録Ⅱ昭和六年―昭和三十年』百華苑、一九六一年参照。本書はこれまで計四冊発行されているが、明治以降の仏教学研究が網羅されており、有益である。

(35) 前掲注(5)文献、一六一―一六四頁。

(36) この他、昭和十五年(一九四〇)頃より東大寺が『雑華』なる雑誌を発刊していたようであるが、その詳細については今のところよくわからない。今後の課題としたい。

(37) 後に『大屋徳城著作選集 第一巻』として刊行(国書刊行会、一九八七年)。

(38) 橋本凝胤「南都仏教」(国史研究会同人代表黒板勝美編『岩波講座 日本歴史』第五回配本一)岩波書店、一九三四年。後に同氏著『仏教教理史の研究』全国書房、一九四四年に「南都の仏教」と改題して再録。

(39) 橋本凝胤「日本仏教の特異性」(同氏著『仏教教理史の研究』全国書房、一九四四年所収)、一九頁。

(40) 橋本前掲注(39)論文、二〇頁。

(41) 橋本のこうした仏教観は、

我日本仏教は、聖徳太子の如き国家の重要責任を負ひ給へる、且つ施政の理想の推行性を有し給へる摂政にして皇太子にまします。太子は肇国の御理想に立脚して国威を發揚せんとし給へるは遂に仏教を輸入するにも国体觀念を民衆に明

記せしめ、且つ国民指導の原理たり得ると国体観念を強固ならしむるものを特に撰択御遊ばされ、又所伝の仏教も解釈は国家主義に基礎を置き給へるは実に日本仏教が聖徳太子に始まり、その教学が三論たるとの二大事実が我国仏教は常に国家主義的発達を遂げ、鎮護国家の大任を果し得る所以なりと云ふべし。

という言葉にもあらわれている（前掲注（39）論文、二三頁）。聖徳太子を日本仏教の祖と位置付け、国家主義的な日本仏教を描き出す『国体の本義』に示された仏教観を主張し、仏教の有用性を強調している。

(40) 橋本凝胤「奈良朝仏教の二大基礎教学」（同氏著『仏教教理史の研究』全国書房、一九四四年所収）、一四六頁。

(41) 日本経済新聞社編『私の履歴書』第二三集、日本経済新聞社、一九六五年、二九〇頁。

(42) 前掲注（43）。

(43) 戦前から戦後へと価値観が大きく変化するなかで、鎌倉新仏教中心史観が日本仏教史研究において、なぜ命脈を保つことができたのかは、稿を改めて考えたいと思う。

(44) 『南都仏教』創刊号「編集後記」。

(45) 『南都仏教』創刊号「序にかえて」。

(46) 前掲注（46）。

(47) 速水侑「研究史の回顧と展望」（同氏編『論集奈良仏教第一巻 奈良仏教の展開』雄山閣出版、一九九四年所収）。

(48) 平岡定海『日本仏教基礎講座Ⅰ奈良仏教』雄山閣出版、一九八〇年、三〇～三二頁。

(49) 林淳「学問史から見た仏教史学会」（第六〇回大会シンポジウム 戦後仏教史学の回顧―あらたな研究の地平をめざして― 基調報告（『仏教史学研究』五三・一、二〇一〇年））。

(50) 前掲注（50）。

(51) 平岡定海・山崎慶輝編『日本仏教宗史論集第二巻 南都六宗』吉川弘文館、一九八五年、一頁。

-
- (註4) 平岡前掲注 (50) 著書、一〇頁。
- (註5) 平岡前掲注 (50) 著書、二頁。
- (註6) 今泉淑夫編『日本仏教史辞典』吉川弘文館、一九九九年、「奈良仏教」(執筆…井上薫)の項。

第二章 日本古代における「宗」の形成

第二章 日本古代における「宗」の形成

はじめに

日本古代における「宗」の形成を概観すると、天平勝宝年間（七四九～七五七）の南都六宗―華嚴・三論・法相・律・成実・俱舎宗―にはじまり、平安期の天台・真言宗の登場をまつて八宗体制にいたるとされる。

「宗」の形成を考える上で注目すべきは、『続日本紀』養老二年（七一八）十月十日条、すなわち太政官が僧綱に対して下した五カ条の布告である（以下、養老二年布告）。このなかに、「五宗之学。三藏之教。論討有_レ異。弁談不_レ同。自能該_二達宗義_一。最称_二宗師_一。每_レ宗举人並録。」とみえるのが、日本の文献における「宗」の初見である。

一方、天平十九年（七四七）の元興寺・大安寺・法隆寺の各資財帳には、三論衆や律衆、撰論衆などがみえ、「宗」ではなく「衆」が諸寺に存在したことが確認できる。両者について初めて検討を加えたのは石田茂作氏であった。石田氏は、「衆」が「宗」に先行する学团组织であると明言する。また『正倉院文書』の精査によって「宗」は、天平十九年から天平勝宝三年（七五一）の間に成立したと指摘し、その性質を今日という学派であると述べた^①。

石田氏の見解を基本的に継承したのが井上光貞氏である。井上氏は、石田氏が触れなかった養老二年布告に注目し、これを機に諸寺の学团（「衆」）が再編された結果、「宗」が出現し、これに華嚴宗が加わって、天平勝宝年間に東大寺でいわゆる南都六宗が成立したとする^②。すなわち、養老二年布告にみえる「五宗」とは、華嚴宗を除く、三論宗・法相宗・律宗・成実宗・俱舎宗のことを指すと井上氏は把握していて、これが通説となっている。

また、井上説で特に重要なのは、「宗」とは公的な制度であり、律令国家（以下、国家）が公認した学問集団を指すとの指摘で、これを井上氏は、「上から作られた統制の所産」と表現する。

こうした石田・井上説は、多くの研究者に支持され、現在も大きな影響力を有している。ただし、近年は、『正倉院文書』研究の進展のなかで、その精査に基づいて六宗の成立や実態を明らかにし、石田・井上説を再検討しようとする動きも活発化している。そうした南都六宗に関する近年の研究において、特に注目されているのが、「花厳経為本」詔である。これと六宗成立との関わりに初めて言及した鬼頭清明氏^⑤以降、山下有美氏^⑥、鷺森浩幸氏^⑦、中林隆之氏^⑧らによつて発展的に継承され、南都六宗の成立に関する新しい知見が提出されている。

しかしながら、これらの研究では、養老二年布告は等閑に付されている。六宗を含め、日本における「宗」の成立とその展開を考える上で、「宗」が初めて確認される養老二年布告の検討は不可欠であると筆者は考える。なぜなら、この布告は、日本において「宗」がどのような意味をもち、いかなる機能を果たしたかを如実に示す重要な素材だからである。

よつて、本章では、「宗」の初見である養老二年布告を通して、日本古代における「宗」がどのような意図のもと形成され、それがどのような役割を果たしたのかを再検討したい。まずは、養老二年布告に分析を加え、「宗」の形成という国家の仏教政策を精査する。次に、「宗」の形成という仏教政策を行うにあたって、その背後に想定される養老二年当時の僧綱について検討する。さらに、「宗」の形成を志向させた事情を明らかにした上で、日本古代における「宗」の機能について論じたい。

一 養老二年布告の分析

養老二年（七一八）十月、太政官は僧綱に対して次の布告を出した^⑨。やや長くなるが、本章の核となる史料

であるため、以下に全文を引用したい。(番号は引用者)

太政官告_二僧綱_一曰。智鑑冠_レ時。^①衆所_二推讓_一。可_レ為_二法門之師範_一者。宜_下舉_二其人_一。顯_中表高德_上。又^②有_下請益無_レ倦繼_二踵於師_一。材堪_二後進之領袖_一者_上。亦錄_二名臘_一。舉而牒_レ之。^③五宗之学。三藏之教。論討有_レ異。弁談不_レ同。自能該_二達宗義_一。最称_二宗師_一。每_レ宗举人並録。次^④德根有_二性分_一。業亦龜細。宜_下隨_二性分_一皆令_上就_レ学。^⑤凡諸僧徒。勿_レ使_二浮遊_一。或講_二論衆理_一。学_二習諸義_一。或唱_二誦經文_一。修_二道禪行_一。各令_下分_レ業。皆得_二其道_一。其崇_二表智德_一。顯_中紀_中行能_上。所_レ以燕石楚璞各分_二明輝_一。虞韶鄭音不_上雜_二声曲_一。將須_下象德定水瀾波澄_二於法襟_一。龍智慧燭芳照聞_中於朝聽_上。加以。法師非_レ法還墜_二仏教_一。是金口之所_二深誠_一。道人違_レ道。輒輕_二皇憲_一。亦玉条之所_二重禁_一。僧綱宜_下迴_二静鑑_一。能叶_中清議_上。其居非_二精舎_一。行乖_二練行_一。任_レ意入_レ山。輒造_二菴窟_一。混_二濁山河之清_一。雜_二燠煙霧之彩_一。又經曰。日乞告穢_二雜市里_一。情雖_レ逐_二於和光_一。形無_レ別_二于窮乞_一。如_レ斯之輩慎加_二禁諭_一。

この布告は、主に五つの内容から構成されており、模範となるべき僧の顕彰(①・②)、「宗師」の選出(③)、学業の奨励(④)、僧尼令第五条(非寺院条)の遵守(⑤)、を指示している。

①は、「衆」に推挙され、法門の師範としてふさわしい人の高德を顕彰すること。後に掲げるように、これに基づく措置として、翌三年(七一九)に神叡と道慈の有徳が顕彰されている^⑥。

②は、師の跡を継いで後進の僧侶の領袖にふさわしい人がいたら、その名と臈年とを申告すること。①の内容と関わる指示である。これをみる限り、国家が「高德」の僧や「領袖」の僧といった仏教界のリーダーとなるべき者を把握しようとする意図がうかがえる。これに関しては、後に述べるように、養老二年当時議政官の首班であった藤原不比等の意向によるところが大きいと考えられる。すなわち、高島正人氏が指摘しているように、不比等政治の特徴である「学術の奨励と有芸者の活用」^⑦が仏教政策にも反映したものとみられる。それは、④に具体的にあらわれる。人の性分はさまざまであるから、それぞれに適した学を各々身に付けるべきといい、僧侶

の学業を奨励している。

③は、五宗の学、三蔵の教はそれぞれ異なるものであるから宗義に該達し、最も宗師とするに足る人を宗ごと
に申告すること。これにみえる「宗」が管見の限り、日本の文献における「宗」の初見である。また、①「衆所
推讓」の「衆」との使い分けが意識されていることに注意したい。先に述べたように、天平十九年（七四七）
の元興寺・大安寺・法隆寺の各資財帳には、「宗」とは別に「衆」なる存在を確認できる。各寺院の「衆」とは、
元興寺…三論衆・撰論衆・成実衆
大安寺…修多羅衆・三論衆・律衆・撰論衆・別三論衆
法隆寺…律衆・三論衆・唯識衆・別三論衆
のことで、元興寺・大安寺・法隆寺に「衆」が存在し、それぞれに布施銭が与えられていた。

「衆」は、隋の文帝によつて勅立された「二十五衆」や「五衆」に由来すると思われる。『続高僧伝』の法応伝⁽¹⁰⁾
には、

開皇十二年。有^レ勅令^レ搜^レ簡^三学業長者^一。海内通化。崇^ニ於^一禪府^一。選^レ得^二二十五人^一。其中行解高者。応^ニ為^レ
其長^一。勅^ニ域内^一別置^二五衆^一。各使^下一人^一。晝夜教習^上。応^レ領^二徒三百^一。於^ニ實際寺^一相^レ統^レ伝^レ業^一。

とあつて、開皇十二年（五九二）に「二十五衆」と「五衆」が設置されたという。「二十五衆」には三学に通じた
長者が選ばれて国内の教化にあたり⁽¹¹⁾、これとは別に設置された「五衆」は日夜教習にあつた。「五衆」とは、
大論衆（智度論）・講論衆（金剛般若経）・講律衆（四分律）・涅槃衆（涅槃経）・十地衆（十地論）であつて、こ
れらは南北朝時代を代表する教学である⁽¹²⁾。「二十五衆」が総合的に仏教学全般をもつて国内教化を任とする指
導者の一団であるのに対し、「五衆」は各種経論の専門的教養に励み、学業を伝承することを任務とする。

また、これら勅立の団体以外にも、『続高僧伝』の靈幹伝⁽¹³⁾には、

開皇三年。於^ニ洛州浄土寺^一。方^レ得^二落采^一。出家標相自^レ此繁興。有^ニ海玉法師^一。構^ニ華嚴衆^一。四方追結用

興_二此典_一。幹即於_二此衆_一講_二積華嚴_一。東夏衆首咸共褒美。

とあり、「華嚴衆」なる私設団体が存在したことが確認できる。こうした中国の事例から、「衆」とは、教学を中心に集まった僧侶の団体であり研究会であつて、それに集まる人々を含めて「衆」と呼んでいたことがわかる。つまり、「衆」とは、隋仏教に由来する觀念であり、遣隋使や渡来僧などによつて日本でも「衆」が知られるようになったのだろう。元興寺や大安寺、法隆寺といった飛鳥時代まで歴史を遡る古い寺院に「衆」が確認できることは、それが唐ではなく、隋仏教の影響を受けて形成されたことを示している。よつて、石田氏が指摘したように、「衆」は「宗」に先行するといつて良い。それをよく示すのが、元興寺と大安寺に設置された撰論衆である。撰論衆は、無著の『撰大乘論』を所依とし、これを漢訳した陳の真諦（四九九・五六九）を開祖とする。当初、江南を中心に学ばれていたが、隋の文帝の支持を受けて華北にまで広がり、涅槃宗とともに隋朝で盛行した。しかし、玄奘（六〇二・六六四）がもたらした新しい唯識説によつて消滅したという_(註)。それが天平十九年の元興寺と大安寺に「衆」として存続していることは、「衆」が「宗」に先行することを示す格好の事例である。

元興寺の撰論衆は、遅くとも天平九年（七三七）には存在したことが、次に掲げる史料によつて明らかである。

太政官謹奏

請_下抽_下出元興寺撰大乘論門徒_一一依_二常例_一住持興福寺_上事

右得_二皇后宮職解_一稱。始興之本。從_二白鳳年_一。迄_二于淡海天朝_一。内大臣割_二取家財_一。為_二講說資_一。伏願。永世万代勿_レ令_二断絶_一。近則装_二嚴天朝_一。福_二田万姓_一。遠則恒_二轉法輪_一。奉_レ資_二菩提_一者乎。亦中間者故正一位太政大臣藤原公頻割_二取財貨_一。添_二助論衆_一。迄_二于聖代_一。皇后自減_二資財_一。亦增_二論衆_一。伏願。再興_二先祖之業_一。重張_二聖代之徳_一。三宝興隆。万代无_レ滅。欲_レ令_二講說興福寺_一。伏聽_二進止_一者。朝議商量。崇_レ道勸_レ学。无_レ妨_二仏教_一。望依_レ所_レ請。今具_二事状_一。伏聽_二天裁_一。謹以申聞。謹奏。奉_レ勅。依_レ奏。

天平九年三月十日_(註)

これによると、藤原鎌足や不比等が私財を喜捨して元興寺の撰論門徒（衆）に対する経済的援助を行ってきたこと、光明皇后自身もまた私財を投げ打って援助してきたといい、元興寺の撰論衆を藤原氏の氏寺である興福寺に置くことを願って、それが許されている。この二年前の天平七年（七三五）に玄昉が帰国し⁽⁶⁾、以後興福寺を本拠として法相宗が隆盛していく。撰論宗は、教学的には唯識教学に分類されるから、この要望は玄昉によるのも考えられるが、ここで問題なのは、撰論衆の存続を国家が容認しているということである。とすれば、養老二年布告の「五宗」は何を意味するのであろうか。

「宗」自体は、中国由来の観念に他ならない。求那跋陀羅（三七七・四三一）は、『楞伽阿跋多羅宝經』卷二のなかで、「悉檀者訳義、或言^レ宗、或言^レ成就^一、或言^レ理也。」⁽⁷⁾と、「宗」を「悉檀」の訳語と解釈している。「悉檀」は、siddhantaの音訳であり、siddhaとantaからなる言葉であるから、成就されたものの極致、という語源の意味をもち、術語としては、論証された結論とか、ある問題についての確立された見解、確定された教説、などを意味するという⁽⁸⁾。四世紀以降の中国では、学説・主義を意味する用語として「宗」が使用されるようになる⁽⁹⁾。こうした観念が日本にも伝わって、教学的なまとまり、教学上の系統を「宗」という言葉で表現するようになった。そして、それは「五宗之学」とあるように、養老二年の日本では、教学的なまとまりが五つに分けられると考えられたのである。つまり、「五宗」とは、特定の宗を指すのではなく、教学的なまとまり、教学上の五つの系統という意味ではないか。その枠組みから外れない限り、各寺の「衆」の存続も認めたと考えられる。これまで「五宗」といえば、漠然と三論宗・法相宗・律宗・成実宗・俱舍宗を指し、これに華嚴宗が加わって、天平勝宝年間に南都六宗が成立すると理解されてきた。しかしながら、天平九年の撰論衆の事例や元興寺・大安寺・法隆寺の各資財帳の「衆」が示すように、養老二年布告以降も「衆」が国家の公認のもと存続され、「衆」と「宗」が混在しているのである。こうしたことから判断すると、養老二年布告にみえる「五宗」とは、三論宗や法相宗、律宗といった特定の宗を指すのではなく、あくまで教学的な五つのまとまり、教学上の五つの系統をあらわすも

のであると筆者は考える。

最後に、養老二年布告⑤について、僧徒は「浮遊」せず、寺院に定住して諸義を学習し、経文を暗誦し、禪行を修し、業を分け、各々その分野を修得すべきである。各業を修得した者の智徳を表し、その品行と才能を記録すること。僧侶が仏法を誹謗し、仏法を貶めることは釈迦の教えが深く戒めることであり、天皇の定めた法を軽んじることは令が固く禁止することである。僧綱はよく見極めて正しい論議を行わせるようにすべきで、寺に住まず修行の法に背いて山に入り、庵や岩屋をつくる僧侶に説諭を加え禁制すること。これは、僧尼令第五条に基づいた指示であろう。すなわち、僧尼令第五条には、

凡僧尼。非_レ在_二寺院_一。別立_二道場_一。聚_レ衆教化。并妄説_二罪福_一。及毆_二擊長宿_一者。皆還俗。国郡官司。知而不_二禁止_一者。依_レ律科_レ罪。其有_二乞食者_一。三綱連署。經_二国郡司_一。勘_二知精進練行_一。判許。京内仍經_二玄蕃_一知。並須_二午以前_一。捧_レ鉢告_レ乞。不_レ得_三因_レ此更乞_二余物_一。(20)

とあり、僧尼が道場を建て、民衆を教化して妄りに罪福を説く、また長宿を毆撃するといった行為を犯した時の本人及び国郡司の刑罰と、乞食時の手続きなどを定めている。特に、布告⑤では、「勿_レ使_二浮遊_一。」とか、「居非_二精舎_一。」など、僧尼の寺院寂居を重ねて確認し、「輒輕_二皇憲_一。亦玉条之所_二重禁_一。」と、それを遵守することを求めている。ここには僧尼の寺院外の活動を徹底的に禁止しようとする国家の姿勢がうかがえる。そして、養老二年布告がほぼ半分を割いて僧尼令の遵守を指示していることは、この布告が全体として僧尼の統制をはかったものであるということ、そのなかに「宗」が文献上初めて確認されることは、「宗」が僧尼の教学を規制することを目的に設置されたことを示している。すなわち、「宗」とは国家が認めた教学、換言すれば、「国家仏教」の正統教学であり、それが教学上、五つに分類できる（「五宗」）と考えられたのである。

二 養老二年の僧綱

先に述べたように、「宗」は、中国由来の観念であって、それが日本にもたらされ、国家公認の教学的系統を「宗」と呼ぶようになった。養老二年布告は、太政官から僧綱へという形で出されているが、それが仏教政策である以上、また、「宗」という中国仏教由来の観念がみえる以上、その内容に僧綱の関与が疑われる。よって、本節では養老二年当時の僧綱について検討したい。

『僧綱補任』を確認すると、養老二年当時の僧綱は、僧正義淵、大僧都観成、少僧都弁静、律師神叡から成り、この構成は神龜五年（七二八）に義淵が没するまで変わらない。

僧正の義淵は、大宝三年（七〇三）に初めて僧綱に加わり⁽⁸⁾、この時から神龜五年に没するまで二十六年間にわたって僧正の地位に在り続けた。僧綱に加わる以前の文武天皇三年（六九九）、その学行を称えられて稻一万束の褒賞を受けたのが正史上の初見である⁽⁹⁾。また、亡くなる前年の神龜四年（七二七）にも顕彰があり、その兄弟に岡連の姓が下賜されている⁽¹⁰⁾。さらに、その死に際しては、「遣^二治部官人^一。監^二護喪事^一。又詔^二賻^二絶^一一百疋。糸二百鈞。綿三百屯。布二百端^一。」⁽¹¹⁾と、手厚く追悼されている。このように義淵が国家から厚遇を受けたこと、律師や僧都を経ずに僧正に補任され、以後長きにわたってその地位を維持し続けられたことの背景として、天皇家との関係が指摘されている⁽¹²⁾。なお、『七大寺年表』大宝三年条には、「法相宗興福寺」とあり、『三国仏法伝通縁起』や『今昔物語集』などの諸史料も義淵を法相宗の僧であり、興福寺に居したと伝えている。

大僧都の観成は、和銅五年（七一三）、僧綱に加わり、この時からすでに大僧都の地位にあった。『僧綱補任』に「不^レ経^二小僧都^一歟」とあって、律師や少僧都を経ずに大僧都に補任されたことがわかる。観成について知られるところは少ないが、『日本書紀』によると、持統天皇六年（六九二）に鉛粉から白粉の造成に成功したことによって絶十五匹、綿三十屯、布五十端の褒賞を受けている⁽¹³⁾。これを大陸で得た技術によると考えると、天武天

皇十四年（六八五）五月、遣新羅大使高向麻呂に伴って帰国した新羅学問僧の觀常⁽⁸⁾と同一人物とみる田村圓澄氏の指摘は重要である⁽⁹⁾。また、『七大寺年表』神龜五年条に、「去職歟。入滅歟。三論宗元興寺」と注記がある。

少僧都の弁静は、『続日本紀』では弁正、もしくは弁浄とも書かれる。養老元年（七一七）、律師の神叡とともに、少僧都として初めて僧綱に加わった（弁正）⁽¹⁰⁾。天平元年（七二九）には大僧都に昇進している（弁浄）⁽¹¹⁾。この前年に義淵が没しており、弁静は義淵亡き後の僧綱を率いる立場となったのである。同二年（七三〇）には僧正となつて（弁静）⁽¹²⁾、同八年（七三六）に入滅するまでの七年間にわたり、弁静は僧綱の首班をつとめた。なお、『日本書紀』白雉四年（六五三）五月壬戌（十二日）条に、この年に派遣された遣唐使一行のなかに、学問僧として弁正なる人物の名がみえる。しかし、この弁正と僧綱の弁静が同一人物であるとは年齢的にみて考えられない⁽¹³⁾。弁静についても知られるところは少ないが、弁静は、その名前から神叡とともに新羅に渡つた学問僧弁通との関わりを疑わせる。兄弟弟子の関係にあつたのだろうか。なお、僧綱入りを果たすのは弁通の方が早く、和銅五年（七一二）のことである。

律師の神叡に関する正史上の記事は、義淵、觀成、弁静に比べてやや多く、全部で六件ある。

①『日本書紀』持統天皇七年（六九三）三月乙巳（十六日）条

賜_下擬_レ遣_二新羅_一使直広肆息長真人老。勤大式大伴宿禰子君等。及学問僧弁通。神叡等絁綿布_上。各有_レ差。又賜_二新羅王賻物_一。

②『続日本紀』養老元年（七一七）七月庚申（二十三日）条

以_二沙門弁正_一為_二少僧都_一。神叡為_二律師_一。

③『続日本紀』養老三年（七一九）十一月乙卯朔（一日）条

詔_二僧綱_一曰。朕聞。優_レ能崇_レ智。有_レ国者所_レ先。勤_レ善獎_レ学。為_レ君者所_レ務。於_レ俗既有。於_レ道宜_レ然。神叡法師。幼而卓絶。道性夙成。撫_二翼法林_一。濡_二鱗定水_一。不_レ踐_二安遠之講肆_一。学達_二三空_一。未_レ漱_二澄什之言河_一。智周_二二諦_一。由_レ是。服膺請_レ業者已知_二実帰_一。函丈挹_レ教者悉成_二宗匠_一。道慈法師。遠涉_二蒼波_一。覈_二異聞於絶境_一。遐遊_二赤泉_一。研_二妙機於秘記_一。参_二跡象龍_一。振_二英泰漢_一。並以。戒珠如_レ懷滿月。慧水若_レ写_二滄溟_一。儻使_二天下桑門智行如_レ此者_一。豈不_下殖_二善根_一之福田。渡_二苦海_一之宝筏_上。朕每嘉歎不_レ能_レ已也。宜_下施_二食封各五十戸_一。並標揚優賞。用彰_中有德_上。

④『続日本紀』天平元年（七二九）十月甲子（七日）条

以_二弁浄法師_一為_二大僧都_一。神叡法師為_二少僧都_一。道慈法師為_二律師_一。

⑤『続日本紀』天平十六年（七四四）十月辛卯（二日）条

律師道慈法師卒。天平元年
為_二律師_一。法師俗姓額田氏。添下郡人也。性聰悟為_レ衆所_レ推。大宝元年隨_レ使入唐。涉_二覽經典_一。尤精_二三論_一。養老二年帰朝。是時積門之秀者唯法師及神叡法師二人而已。……（後略）

⑥『日本後紀』弘仁二年（八一）六月戊辰（六日）条

大僧都伝燈大律師位勝悟卒。法師俗姓凡直。阿波国板野郡人也。法師初為_二尊応大徳弟子_一。是則芳野神叡大徳之入室也。……（後略）

①の記事は、持統天皇七年（六九三）、神叡が学問僧として新羅へ渡ったことを伝える⁽³⁾。一方、『扶桑略記』

天平二年（七三〇）十月十七日条所引『延暦僧録』の神叡伝には、「沙門神叡。唐学生也。」とあり、入唐経験があることをうかがわせる⁵⁰⁾。神叡の入唐は正史にはみえず、その事実を確認できないが、一応気にとめておく必要がある。

②・④は、僧綱補任に関する記事である。神叡は、養老元年（七一七）に律師として僧綱に加わり、天平元年（七二九）に少僧都に昇進している。以降、天平九年（七三七）に没するまで少僧都の地位にあった。

③と⑤は、養老三年（七一九）の国家による顕彰の記事で、⑤は、神叡とともに褒賞を受けた道慈の卒伝である。この顕彰は、養老二年布告に基づく措置と考えられ、「是時釈門之秀者唯法師及神叡法師二人而已」といわれて、道慈とともにその学徳が大いに称えられた。

⑥の記事は、勝悟（勝虞）の卒伝であり、勝悟の法脈のなかに神叡が確認できる。勝悟の師尊応は、神叡の弟子であるという。勝悟は法相の大家として著名で、その門下からは、平安初期の法相宗の棟梁ともいうべき護命が出ている。後世の神叡伝をみると、『七大寺年表』に、「法相宗 元興寺」の注記があり、『元亨釈書』巻一六も「居^二元興寺^一講^二唯識^一」という。また、『今昔物語集』には、「法相宗ノ僧神叡ト云フ者有リケリ」とあるし、『本朝高僧伝』は、「不^レ詳^二師承^一。義淵之徒歟」といい、法相宗の義淵との師弟関係をうかがわせる。同時代史料において、神叡の教学を知る術はないが、平安期以降、神叡が元興寺に居す法相宗の僧と認識されていたことがわかる。

以上、養老二年当時の僧綱を確認するなかで判明したことは、留学経験が確認できるのは、神叡のみということである。神叡は、養老二年布告が出される前年の養老元年（七一七）に僧綱に加わり、同三年（七一九）に国家から褒賞を受けている。神叡が僧綱に加わった後に件の布告が出され、その布告に基づく措置が神叡に対してとられているのである。それは、養老二年布告に神叡が関与し、彼が留学先で学んできたことが政策として反映されたことを示唆しているのではないか。では、神叡は新羅で何を学んだのか。

神叡が訪れた頃の新羅は、学解仏教隆盛の時代で、主に華嚴宗・法相宗・涅槃宗・律宗・法性宗の五つの宗派が成立していた⁽³⁵⁾。なかでも華嚴教学に元暁（六一八・六八六）と義湘（六二五・七〇二）が出て、元暁があらわした『華嚴経疏』十卷や『大乘起信論疏』二卷などは、華嚴宗の大成者法蔵（六四三・七一三）に大きな影響を与えたといわれる⁽³⁶⁾。元暁は、入唐していないにもかかわらず、『宋高僧伝』にその伝記が収録されており⁽³⁷⁾、元暁の教学が中国においても高い評価を受けていたことを示している。

一方の義湘は、朝鮮華嚴宗（海東華嚴）の初祖とされる。義湘は、六六一年に入唐し、終南山至相寺で華嚴第二祖・智儼より華嚴の奥義を受けた。この時、智儼のもとには法蔵がいて、二人は兄弟弟子の関係にあった。義湘は六七一年に新羅に帰国するが、その後も法蔵との交流が続いた。法蔵は書簡とともに自身の『華嚴探玄記』や『華嚴五教章』などを送り、義湘に意見を求めたという。帰国後の義湘は、国家が進める仏教政策に携わり、六七六年に勅命によって華嚴十刹の一つである浮石寺を建立している⁽³⁸⁾。

新羅における学解仏教の隆盛は、元暁や義湘などの優れた学問僧を輩出し、華嚴教学にそれぞれ独自の路線を打ち立てた。神叡はそのような新羅仏教の状況を目の当たりにしたのである。先ほど確認したように、神叡は法相宗の僧侶とされるが、当時唯識教学と華嚴教学とは兼学される傾向にあった⁽³⁹⁾。とすれば、神叡が唯識を学ぶなかで華嚴教学に接し、華嚴関係の典籍を日本、具体的にはその居所である元興寺にもたらした可能性が高い。例えば、天平十二年（七四〇）より金鐘寺ではじめられた『華嚴経』講説の第三回目講師として元興寺の嚴智が招請されたことや⁽⁴⁰⁾、天平勝宝四年（七五二）、元興寺の隆尊が勅命によって大仏開眼会の『華嚴経』講師をつとめたことは⁽⁴¹⁾、元興寺に華嚴教学の伝統があったことを示している。華嚴教学という、日本にとって新しい教学の将来が、養老三年の国家による神叡の顕彰につながったとも考えられる。

また、日本華嚴宗において初祖とされる大安寺の審詳も新羅との関わりが深い。審詳は「新羅学生」⁽⁴²⁾と、新羅に留学したことが知られ、審詳の蔵書には、法蔵の著作と並んで元暁の著作が多く列挙されている⁽⁴³⁾。また、

東大寺建立や大仏造立を支えた華嚴教学は、法蔵の華嚴教学と新羅の元曉教学が融合したものであるといわれるように⁽⁶⁶⁾、日本の華嚴宗は、新羅の華嚴教学の影響をかなり受けている。

七世紀半ば以降、日本から多くの僧が新羅に留学していて、新羅仏教の影響が強かったことはよく知られている。統一新羅時代、新羅は中国との交流が活発で、百八十回にもおよぶ遣唐使を派遣していた⁽⁶⁷⁾。その数は日本の比ではない。多くの新羅僧が中国に入り、その最新の仏教を朝鮮半島にもたらしてきた。そればかりか、新羅僧が中国で活躍したり、新羅僧の著作が中国にもたらされるなど、新羅仏教が中国仏教に影響を与えたことが近年の研究で指摘されている⁽⁶⁸⁾。その新羅に留学生を派遣する日本は、新羅を介して中国の最新の仏教を入手してきたのである。それは、距離的な要因もあるだろうが、仏教信仰の公認にあたって殉教者を出すなど、在来信仰との摩擦⁽⁶⁹⁾という点で新羅仏教と日本仏教は通じるところがあり、新羅に学ぶところが大きかったこともその背景にあると考えられる。こうした新羅と日本との関係のなかで、神叡も新羅に赴いた。神叡が訪れた頃の新羅は、学解仏教の隆盛の時期であり、その状況を目の当たりにした神叡が僧綱に加わったことで、不比等による政策とあいまって、僧尼の学業（宗学）奨励が志向されたと筆者は考える。さらに推測が許されるならば、養老二年布告に示される「五宗」という教学系統の把握にもまた、新羅仏教が影響を与えたのではないだろうか。

三 養老二年布告の背景

本節では、養老二年布告の具体的な背景を確認し、「宗」がどのような意図のもとに形成されたのかを考えてみたい。井上氏が言及したように、その背景に行基の活動は無視できない。なぜなら、養老元年（七一七）に行基は名指しで国家から弾圧を受けており、その翌年に僧尼令の遵守を盛り込んだ養老二年布告が出されているからである。行基の弾圧記事と養老二年布告を比較検討するために、両方を以下に掲げる。

①行基の弾圧…『続日本紀』養老元年（七一七）四月壬辰（二十三日）条

詔曰。置_レ職任_レ能。所_レ以教_レ導愚民_一。設_レ法立制。由_レ其禁_レ斷姦非_一。頃者。百姓乖_レ違法律_一。恣任_レ其情_一。剪_レ髮髡_レ鬢。輒着_レ道服_一。貌似_レ桑門_一。情挾_レ姦盜_一。詐僞所_レ以生_一。姦冗自_レ斯起_一。一也。凡僧尼。寂_レ居寺家_一。受_レ教傳_レ道。准_レ令云。其有_レ乞食_一者。三綱連署。午前捧_レ鉢告乞。不_レ得_レ因_レ此更乞_レ余物_一。方今小僧行基。并弟子等。零_レ疊街衢_一。妄說_レ罪福_一。合_レ構朋党_一。焚_レ剥指臂_一。歷門假說。強乞_レ余物_一。詐稱_レ聖道_一。妖_レ惑百姓_一。道俗擾亂。四民棄_レ業。進違_レ釈教_一。退犯_レ法令_一。二也。僧尼依_レ仏道_一。持_レ神咒_一。以救_レ溺徒_一。施_レ湯藥_一而療_レ痼病_一。於_レ令聽_レ之。方今僧尼輒向_レ病人之家_一。詐禱_レ幻恠之情_一。戾執_レ巫術_一。逆占_レ吉凶_一。恐_レ脅耆穉_一。稍致_レ有_レ求。道俗無_レ別。終生_レ姦亂_一。三也。如有_レ重病_一。心_レ救。請_レ淨行者_一。經_レ告僧綱_一。三綱連署。期日令_レ赴。不_レ得_レ因_レ茲逗留延_レ日。実由_レ主司不_レ加_レ嚴斷_一。致_レ有_レ此弊_一。自今以後。不_レ得_レ更然_一。布_レ告村里_一。勤加_レ禁止_一。

②養老二年布告（一部）…『続日本紀』養老二年（七一八）十月庚午（十日）条

凡諸僧徒。勿_レ使_レ浮遊_一。或講_レ論衆理_一。学_レ習諸義_一。或唱_レ誦經文_一。修_レ道禪行_一。各令_レ分_レ業。皆得_レ其道_一。其崇_レ表智德_一。蹟紀_レ行能_一。所_レ以燕石楚璞各分_レ明輝_一。虞韶鄭音不_レ雜_レ声曲_一。將須_レ象德定水瀾波澄_レ於法襟_一。龍智慧燭芳照聞_レ於朝聽_一。加以。法師非_レ法還墜_レ仏教_一。是金口之所_レ深誠_一。道人違_レ道。輒輕_レ皇憲_一。亦玉条之所_レ重禁_一。僧綱宜_レ迴_レ静鑑_一。能叶_レ清議_一。其居非_レ精舍_一。行乖_レ練行_一。任_レ意入_レ山。輒造_レ菴窟_一。混_レ濁山河之清_一。雜_レ燠煙霧之彩_一。又經曰。日乞告穢_レ雜市里_一。情雖_レ逐_レ於和光_一。形無_レ別_レ于窮乞_一。如_レ斯之輩慎加_レ禁諭_一。

二つの記事に共通するのは、国家が求める僧尼の在り方である。すなわち、「凡僧尼。寂_レ居寺家_一。受_レ教傳_レ

道。」(①)とか、「凡諸僧徒。勿_レ使_二浮遊_一。或講_二論衆理_一。学_二習諸義_一。或唱_二誦經文_一。修_二道禪行_一。」「其居非_二精舍_一。行乖_二練行_一。任_レ意入_レ山。輒造_二菴窟_一。混_二濁山河之清_一。雜_二燠煙霧之彩_一。」(②)など、僧尼は「浮遊」せず、寺院に「寂居」して仏道を修すべきというのである。

養老二年布告は、そのほぼ半分を割いて僧尼令の遵守を指示しており、その前年には、行基を名指しして僧尼令違反を戒める詔が出されている。そして、その内容は、どちらも僧尼の寺院寂居を定める僧尼令第五条の規定を確認するという点で共通している。つまり、二年続けて僧尼令の遵守が指示されている——無論、詔と布告という形式上の違いはあるが、——ということは、養老二年布告が、行基のような僧尼令に違反する僧尼の活動を背景に出されたものであって、そこには僧尼の違法行為を許さないとする国家の強い姿勢があらわれている。

行基に対する国家の指弾は、藤原不比等の意向によるところが大きいといわれる^(註)。当時の議政官は、右大臣の藤原不比等を筆頭に、大納言の長屋王・阿倍宿麻呂、中納言の多治比池守・巨勢祖父・大伴旅人、参議の藤原房前によつて構成されていた(左大臣は空位)^(註)。藤原不比等といえば、大宝律令と養老律令の編纂者として知られる。大宝二年(七〇二)に大宝律令が施行されるが、これ以降も日本の実情に合うように律令の編纂作業が不比等を中心に行けられた。つまり、不比等は、律令に基づいた国家の構築にとめた人物であったといえる。故に、不比等にとつて律令を遵守させることが極めて重要な課題となり、こうした立場から不比等の政治は、「百官の肅正と風儀矯正」^(註)を一つの方針として行われた。その方針は、養老元年(七一七)五月に出された次の詔によくあらわれている。

詔曰。率土百姓。浮_二浪四方_一。規_二避課役_一。遂仕_二王臣_一。或望_二資人_一。或求_二得度_一。王臣不_レ經_二本属_一。私自_レ驅使。囑_二請国郡_一。遂成_二其志_一。因_レ茲。流_二宕天下_一。不_レ歸_二郷里_一。若有_二斯輩_一。輒私_レ容止者。揆_レ状科_レ罪。並如_二律令_一。又依_レ令。僧尼取_下年十六已下不_レ輸_二庸調_一者_上。聽_レ為_二童子_一。而非_レ經_二国郡_一。不_レ得_二輒取_一。又少_二丁已上_一。不_レ須_レ聽_レ之。^(註)

ここでは、王臣以下一般庶民に至るまで違法を禁じて律令の規定に従うことを命じ、僧尼に対しても僧尼令を守
ることを要求している。養老四年（七二〇）正月に初めて僧尼公驗を授けるようになったことも⁽⁸²⁾、僧尼令が禁
じる私度の取り締まりを徹底することにあつたとみられる。そして、同年八月には「詔。治部省奏。授公驗僧
尼多有濫吹^一。唯成^二学業^一者一十五人。宜授^二公驗^一。自余停^レ之。」⁽⁸³⁾と、学業が充分でない僧尼に対する公
驗の授与を停止・回収する詔が出される。これらの事例は、法令遵守を求める不比等政治の特質をよくあらわし
ているといえよう。そうした不比等にとって、行基らの活動は放置できるものではなかつたのである。養老元年
（七一一）に行基を名指しした上で弾圧、同六年（七二二）⁽⁸⁴⁾にも、

又奏言。垂^レ化設^レ教。資^二章程^一以^レ方通。導^レ俗訓^レ人。違^二彝典^一而^レ即妨。近在京僧尼。以^二浅識輕智^一。巧^レ
說罪福之因果^一。不^レ練^二戒律^一。詐^レ誘都裏之衆庶^一。内黷^二聖教^一。外虧^二皇猷^一。遂令^二人之妻子剃髮刻膚^一。
動稱^二仏法^一。輒離^二室家^一。無^レ懲^二綱紀^一。不^レ顧^二親夫^一。或負^レ經捧^レ鉢。乞^二食於街衢之間^一。或偽誦^二邪說^一。
寄^レ落於村邑之中^一。聚宿為^レ常。妖訛成^レ群。初似^二修道^一。終挾^二姦乱^一。永言^二其弊^一。特須^二禁斷^一。奏可之。

と、行基集団に対する二度目の弾圧を行った。僧尼令に違反する行基に対して徹底的にこれを指弾し、他の僧尼
に対しても僧尼令の遵守を求めたのである。そして、僧尼令だけでなく、仏教の教理にも違反している（「進違^二
釈教^一。退犯^二法令^一」）、浅い知識と軽薄な智恵（「浅識輕智」）、仏の教えを汚し天皇の治世の道を毀している（「内
黷^二聖教^一。外虧^二皇猷^一」）と認識する行基らの活動に対して、法律違反を糾弾するだけでなく、それが仏教の教
学にも違反していることを示す必要があつた。そのために、国家は「五宗」であるとか、「宗師」であるとか、「高
徳」の顕彰といった対策を講じたのである。国家が公認する教学として「五宗」を設定し、その師たるべき「宗
師」をそれぞれに選出させた。それによって、「宗師」の説くことこそが仏教を正しく理解した教学であり、そこ
から逸脱する異説に対して「違^二釈教^一」と明確に批判することを可能にした。つまり、「宗師」の選出は、異説
の排除をねらつた政策といえる。そして、「高徳」を顕彰することにより、僧尼のあるべき姿を提示し、それを僧

尼の理想像に据え、他の僧尼の模範としたのである。

以上のように、養老二年布告の背景には、行基をはじめ、法令に違反する僧尼の存在があつたことを述べてきた。それはつまり、この布告が僧尼令違反の僧尼を糾弾し、「僧尼令的秩序」⁽⁵⁹⁾を維持しようとする国家の政策であつたことを確認したことになる。よつて、養老二年布告は、学業奨励策というよりも――無論、第一節で確認したように、学業の奨励という側面があるのは間違いないが――全体として僧尼統制のための政策といつて良い。すなわち、行基の活動を「進違^ニ釈教」。退犯^ニ法令。」と認識する国家が教学的対応に迫られた結果、養老二年布告が出され、「五宗」の形成と「宗師」の選出、「高德」の顕彰という仏教政策を僧綱に指示したと考えられる。つまり、日本古代において「宗」とは、こうした国家による僧尼の統制のなかで生まれていったのである。

四 「宗」の機能

国家による僧尼統制のなかで初めてあらわれた「宗」は、養老二年には「五宗」と表現された。その後、「宗」に関する記事はしばらくみえず、「宗」がどのように展開していくのかは不明なところが多い。ただし、先に述べたように、天平年間（七二九～七四九）には元興寺・大安寺・法隆寺、及び興福寺に、「宗」の先行組織である「衆」が確認できる。天平期になつても依然として国家の容認のもと、各寺の「衆」が存続され、「宗」と「衆」が混在しているという状況は、「衆」から「宗」への移行が容易には進まなかつたことを示している。それが天平勝宝年間には一応の落着をみて、特定の宗があてられ、再び文献に「宗」があらわれる。いわゆる南都六宗の成立である⁽⁶⁰⁾。

天平勝宝年間になると、『正倉院文書』には、「宗」に関する記事が頻出する。記事のほとんどは、写経のための各宗による經典類の請求であるが、そのなかで次に掲げる史料は、管見の限り、文献上初めて六宗が一挙に記

された史料である。

法性宗 大学頭承教師 小学頭仙寂師

維那師(ニヤ)寂雲 玄愷師

三論宗 大学頭諦證師 小学頭洞真師

維那德懿師

律宗 大学頭安寛 小学頭法正師

維那仙主師

俱舎宗 大学頭善報師 小学頭朗賢、

維那勝貴師

成実宗 大学頭光暁 小学頭憬忠師

維那賢融師

右(五カ)宗学頭師等、各承 僧都宣既畢、審察此旨、則差使人、令請諸章疏等本耳、然於学頭師等所花嚴宗可写書本、前且

進送訖、今亦随求得、則奉送耳、注状謹啓、

「仁王般若経卷上」

月六日僧智憬謹状(五)

この史料は、東大寺の智憬が各宗の宗三役（大学頭・小学頭・維那）に対して、華嚴宗が書写すべき經典類を送るよう指示したものと解釈できる。年月を欠くため、時期に関しては研究者によって見解の分かれるところであるが、天平勝宝三年（七五二）から五年（七五三）頃のものという認識で一致している。ここでは、法性（法相）宗・三論宗・律宗・俱舎宗・成実宗・華嚴宗といった特定の六つの宗が明記されており、この頃にいわゆる南都六宗が成立したことを示している。この時期に六宗が成立する事情について、石田氏は、天平勝宝四年（七

五二)の大仏開眼会に言及しているが、詳細には論じていない。しかし、近年、六宗成立の直接的な契機として注目されているのが、天平感宝元年(七四九)閏五月に出された次の詔である。

癸丑。詔捨大安。薬師。元興。興福。東大五寺。各絶五百疋。綿一千屯。布一千端。稻一十万束。墾田地一百町。法隆寺絶四百疋。綿一千屯。布八百端。稻一十万束。墾田地一百町。弘福。四天王二寺。各絶三百疋。綿一千屯。布六百端。稻一十万束。墾田地一百町。崇福。香山薬師。建興。法花四寺。各絶二百疋。布四百端。綿一千屯。稻一十万束。墾田地一百町。因発御願。曰。以花厳経為本。一切大乘小乘。経律論抄疏章等。必為転読講説。悉令尽竟。遠限日月。窮未来際。今故以兹資物。敬捨諸寺。所冀。太上天皇沙弥勝満。諸仏擁護。法薬薰質。万病消除。寿命延長。一切所願。皆使満足。令法久住。拔濟群生。天下太平。兆民快樂。法界有情共成仏道。

聖武天皇によって出されたこの「花厳経為本」の詔は、『華厳経』を根本として、一切の大乘・小乗の経・律・論・抄・疏・章などを転読・講説してすべて完了させることを命じ、そのために大安寺以下の諸寺に財物を施入するという。この詔に注目し、六宗成立との関わりに初めて言及したのは鬼頭清明氏であった。鬼頭氏は、「花厳経為本」の詔と、『正倉院文書』に確認できる各宗の「布施勘定帳」とが密接に関わること、この詔が華厳宗の優位を認めた勅旨であることを指摘した⁽⁶⁹⁾。これを受けた黒田洋子氏が「布施勘定帳」の書誌学的調査を行い、さらに両氏の見解を継承した山下有美氏⁽⁷⁰⁾や鷲森浩幸氏⁽⁷¹⁾、中林隆之氏⁽⁷²⁾によつて六宗の成立に関する論考が発表されている。特に、山下氏は、鬼頭氏の見解を大きく前進させ、『正倉院文書』を精査して六宗が一切経転読・講説のための組織であったことを論証し、奈良時代の仏教の特徴を「一切経主義」という言葉であらわした。また、天平勝宝年間に東大寺にて六宗が成立することの背景に、石田氏と同じく大仏開眼会を想定し、これに間に合わせる形で、かなり急いで六宗が整備されたとする。

これらの見解は、『正倉院文書』を中心とした精緻な考証に基づいており、筆者も今のところ首肯せざるを得な

い。そして、それは日本古代における「宗」の形成を考える上で大変重要な示唆を与える。なぜなら、六宗成立の直接的な背景に「花厳経為本」の詔を想定した場合、養老二年布告によって設置された「五宗」と六宗とでは、その成立の契機・背景が全く別のところにあつたといえるからである。これまで述べてきたように、「五宗」という国家公認の教学の形成には、僧尼令に違反する僧尼の活動という背景があり、それに対する措置の一環、国家による教学規制のなかで設置されたのが「五宗」であつた。一方、近年指摘されているように、六宗成立の背景となつたのは、聖武天皇の華厳経信仰に基づく「花厳経為本」の詔である。この詔では『華厳経』を根本として一切経を転読・講説すること、それによる功德が説かれており、これを機に設置された六宗と「五宗」とでは、その成立の背景が全く異なっていることは明らかである。こうした相違点、「五宗」と六宗の連続性と非連続性に留意して日本古代における「宗」の形成を改めて考える必要がある。

さて、その後の六宗の展開を確認しておく、

(前略)・・・望請。制_二四位十三階_一。以_二拔_三三学六宗_一。就_二其十三階中_一。三色師位并大法師位。准_二勅授位記式_一。自外之階。准_二奏授位記式_一。然則戒定恵行非_二独昔時_一。經論律旨方盛_二当今_一。庶亦永息_二濫位之譏_一。以興_二敦善之隆_一。・・・(後略)⁽⁶³⁾

とあるように、天平宝字四年(七六〇)、僧綱(大僧都良弁・少僧都慈訓・律師法進)が三学と六宗に抜きん出た者に僧位を与えることを上奏している。六宗は、僧位という官僧の序列化においても重要な意味をもつたのである。

やがてそれは、僧尼の得度にも深く関与するようになる。延暦二十五年(八〇六)、いわゆる宗年分度者制⁽⁶⁴⁾の成立である。宗年分度制については第三章で詳論するが、この年分度者制は、「華嚴業二人 並令_レ読_二五教指帰綱目_一」、「天台業二人 一人令_レ読_二大毗盧舎那經_一 一人令_レ読_二摩訶止観_一」、「律業二人 並令_レ読_二梵網經若瑜伽声聞地_一」、「三論業三人 二人令_レ読_二三論_一 一人令_レ読_二成実論_一」、「法相業三人 二人令_レ読_二唯識論_一 一人令_レ

読^二俱舎論^一」と、宗学を年分度者の条件とすることを明確に規定したという点で画期的であった。その契機となったのは、次に引用する最澄の上表であった。

定^二年分度者之数^一。法^二六波羅蜜^一。分^二授業諸宗之員^一。則^二兩曜之明^一。宗別度^二二人^一。華嚴宗二人。天台法華宗二人。律宗二人。三論宗三人。加^二小乘成実宗^一。法相宗三人。加^二小乘俱舎宗^一。(58)

宗年分度者制は、これを受けて成立したわけであるが、注意したいのは、最澄の上表では、「華嚴宗二人、天台法華宗二人・・・」となっているのが、宗年分度者制では「宗」が「業」に改められていることである。これに関して、雑令第三十八条(造僧尼籍条)「凡僧尼。京国官司。每^二六年^一造^二籍三通^一。各頭^二出家年月。夏臘及徳業^一。依^レ式印之・・・(後略)」の「徳業」を、『令義解』が「徳者。得也。猶^レ云^二得業^一。仮如。華嚴三論之類。」と解釈していることが参考になる。つまり、国家は、華嚴・三論などの宗学を「得業」として捉えていたことがわかる。得業は、一般的に僧尼学階(僧尼の学識をあらわす階位)の一つであるから、『令義解』が編纂された九世紀前半には、「宗」が僧尼の修めるべき学識として認識されていたといえる。このように、宗年分度者制によって、六宗という宗学が年分度者の必須条件とされ、平安初期以降、例えば、『日本霊異記』中巻・第二十八話に大安寺の「六宗学頭僧」が登場するなど、六宗が通念化されていくのである。

以上のように、養老二年布告にみえた「五宗」は、その約三十年後の天平勝宝年間に六宗となって特定の宗があてられ、国家公認の教学として広く認識されるようになっていく。成立の背景は全く異なるが、「五宗」であっても、六宗であっても、「宗」が国家によって設置・公認されなければならないという点では共通している。それは、言い方を換えれば、日本における「宗」は、国家によって設置・公認されることにその特徴があるという点である。

先に述べたように、「宗」は、「悉檀」の訳語であり、四世紀以降の中国では、仏教の主義・学説という意味で使用された。すなわち、「宗」は、数ある經典のなかで何が釈迦の教えの真意であるのかを追究する僧尼の主體的

な思索の結果、形成されるものであり、国家の主導で行われるものではなかった。中国では、「宗」の使用例が散見するようになる四世紀以降、僧尼による經典研究、思索が続けられ、それが隋唐時代に諸宗の勃興という形で開花する。中国においては僧尼の主体的な学びのなかで時間をかけて徐々に思想の根本義である「宗」が形成されていったのである。

それに対し、僧尼の主体的な学びを許さず、国家がその教学を規制しようとする政策のなかで出現してくるものが、日本の仏教における「宗」であった。そういう意味では、井上氏が「宗」を「上から作られた統制の所産」としたのは的を得た表現といえ、日本において「宗」は、国家公認の教学を表す語として用いられていくのである。それは、中国でおこった諸宗を輸入したという点で日本と共通する新羅でも、管見の限り、みられない。なぜ、日本においては国家によって、もつといえれば天皇によって「宗」が設置されなければならないのか。何がこうした「宗」の在り方を規定しているのか。

その答えは、僧尼令第一条（觀玄象条）「凡僧尼上觀_レ玄象_一。仮説_二災祥_一。語及_二国家_一。妖_レ惑_レ百姓_一。并習_二誦兵書_一。殺_レ人_レ姦盜_一。及詐稱_レ得_二聖道_一。並依_二法律_一。付_二官司_一科_レ罪_一」に示された国家の仏教観である。ここでは、「詐稱_レ得_二聖道_一。」とあるように、僧尼にとって「聖道」を得たと偽ることは罪であり、それを犯した場合の罰が定められている。それは、僧尼が自分の説くことを正しいと主張してはならないということである。なぜなら、「聖道」か否かの判定権は国家、天皇にあるからである。つまり、「宗」とは国家、天皇が認めた教学に他ならない。故に、開宗には天皇の許可が必要なのであり、そうした認識は、例えば、法然集団弾圧の際に、顕密仏教が「新宗を立つる失」^⑤を掲げ、それを弾圧の根拠としたように、僧侶側にも共有されていたといえる。とすれば、「宗」とは、国家、天皇の宗教的権威を維持するための装置として機能したともいい得るのではないか。

おわりに

以上、本章では、日本における「宗」の初見である養老二年布告に注目し、その分析を通じて日本古代において「宗」がどのような背景のもとで形成され、いかなる機能を果たしたのかを検討してきた。最後に本章で明らかにした点を整理しておく。

(一) 日本古代における「宗」の形成は、養老二年布告を端緒とする国家の仏教政策のなかで生まれた。それ以前から元興寺・大安寺・法隆寺には隋仏教の影響で自発的に形成された「衆」が存在したが、国家がその統制をはかるため、新たに「宗」という形に再編しようとした。ただし、天平勝宝年間までは「衆」と「宗」の混在がみられる。故に、養老二年布告にみえる「五宗」とは、特定の宗を指すのではなく、あくまで教患上の五つのまとめり、系統という意味で理解すべきである。

(二) 養老二年布告には、当時律師の立場にあった神叡の関与が疑われる。神叡は新羅への留学経験があり、学解仏教の隆盛という新羅の状況を目の当たりにした神叡が、その知見を日本に持ち帰った。また、神叡の居した元興寺には神叡の帰国以降、華嚴教学の伝統が形成されたと推測される。

(三) 「宗」形成の具体的な背景として、「僧尼令的秩序」の動揺があり、特に行基のような僧尼令に違反する僧尼の活動が正統教学の形成を意識させた。そのために、国家公認の教学として「宗」を置いた。教学を五つの系統（「五宗」）に再編し、「宗師」を選出させて異説を排除し、「高德」の顕彰によって国家の求める僧尼像を提示することで、「僧尼令的秩序」の維持をはかろうとした。

(四) 養老年間にみえた「五宗」は、天平勝宝年間には特定の宗があてられていわゆる南都六宗が成立する。南都六宗の成立は、近年指摘されているように、「花嚴経為本」の詔をその直接的な契機としており、「僧尼令的秩序」の維持という政策のなかで形成される「五宗」とは成立の背景に相違がある。

以上が本章の拙い結論である。論じ残した問題は多く、これまでの研究にどれほど新しい論点を加えられたかはわからない。しかし、従来連続性のみ語られてきた「五宗」と六宗の非連続性も考慮に入れながら、日本古代における「宗」の形成を再検討する必要があることを問題提起とし、今後も引き続き検討を加えたい。

㉔ 石田茂作『写経より見たる奈良朝仏教の研究』第二編 写経より見たる奈良朝の各宗「東洋文庫、一九三〇年」。

㉕ 井上光貞「南都六宗の成立」(同氏著『日本古代思想史の研究』岩波書店、一九八二年所収、初出一九六一年)。以降、断らない限り、井上氏の引用は本注論文による。

㉖ 鬼頭清明「南都六宗の再検討」(笹山晴生先生還暦記念会編『日本律令制論集』上、吉川弘文館、一九九三年所収)。

㉗ 山下有美「東大寺の華嚴衆と六宗—古代寺院社会試論—」(『正倉院文書研究』八、二〇〇二年)。

㉘ 鷺森浩幸「大修多羅宗の性格とその教学」(続日本紀研究会編『続日本紀の諸相』塙書房、二〇〇四年所収)。

㉙ 中林隆之『日本古代国家の仏教編成』第四章「花嚴経為本」の一切経法会体制」塙書房、二〇〇七年。

㉚ 『続日本記』養老二年(七一八)十月庚午(十日)条。

㉛ 『続日本紀』養老三年(七一九)十一月乙卯朔(一日)条。

㉜ 高島正人「藤原不比等の内政策の特質」(『立正大学文学部研究紀要』一、一九八五年)。

㉝ 『続高僧伝』卷十九 法応伝(『大正蔵』五〇・五八〇a)。

㉞ 『歴代三宝紀』卷十二(『大正蔵』四九・一〇六a)、及び『続高僧伝』卷九(『大正蔵』五〇・五〇〇b)の僧衆には、僧衆を「二十五衆第一摩訶衍匠」に、『歴代三宝紀』卷十二の僧現伝(『大正蔵』四九・一〇六b)には、僧現を「二十五衆教読経法王」に、『歴代三宝紀』卷十二の道安伝(『大正蔵』四九・一〇六c)には、慧影を「二十五衆主」に補任した

とあり、「二十五衆」の内部で役割のあったことが確認できる。

(12) 山崎宏『支那中世仏教の展開』清水書店、一九四二年、三〇九〜三二七頁。

(13) 『続高僧伝』卷十二 靈幹伝（『大正蔵』五〇・五一八b）。

(14) 田村圓澄「撰論宗の伝来」（同氏著『飛鳥白鳳仏教論』雄山閣出版、一九七五年所収）。

(15) 『類聚三代格』卷二 経論并法会請僧事 天平九年（七三七）三月十日付太政官奏。

(16) 『続日本紀』天平十八年（七四六）六月己亥（十八日）条。

(17) 『大正蔵』一六・四九三a。

(18) 川田熊太郎『仏教と哲学』平楽寺書店、一九五七年、五七頁。

(19) 真野正順『仏教における宗観念の成立』理想社、一九六四年、二三五頁。

(20) もともと、養老二年の段階で施行されているのは大宝令であるが、二葉憲香氏による復元大宝令から、その内容が養老僧尼令とほぼ変わらないものであったことが知られる（二葉憲香『古代仏教思想史研究』永田文昌堂、一九六二年、一六八頁）。

よって、(17)では『令義解』の本文を掲載した。

(21) 『続日本紀』大宝三年（七〇三）三月乙酉（二十四日）条。

(22) 『続日本紀』文武天皇三年（六九九）十一月己卯（二十九日）条。

(23) 『続日本紀』神龜四年（七二七）十二月丁丑（十日）条。

(24) 『続日本紀』神龜五年（七二八）十月壬午（二十日）条。

(25) 牧伸行「義淵と僧綱」（『仏教史学研究』四〇・二、一九九八年）。

(26) 『日本書紀』持統天皇六年（六九二）閏五月戊戌（四日）条。

(27) 『日本書紀』天武天皇十四年（六八五）五月辛未（二十六日）条。

- (28) 田村圓澄『飛鳥・白鳳仏教史』下、吉川弘文館、一九九四年、一一六頁。
- (29) 『続日本紀』養老元年（七一七）七月庚申（二十三日）条。
- (30) 『続日本紀』天平元年（七二九）十月甲子（七日）条。
- (31) 『続日本紀』天平二年（七三〇）十月乙酉（四日）条。
- (32) 『懷風藻』には、弁正なる人物の漢詩と伝記が収められている。それによると、『懷風藻』の弁正は、大宝年中に入唐し、そのままとどまって唐で死去したという。『日本書紀』が白雉四年（六五三）に入唐したと伝える弁正は、『懷風藻』にみえる弁正とも考えられる。一方、『僧綱補任』では、大宝三年（七〇三）から和銅三年（七一〇）までの僧綱に弁昭なる人物を確認できる。白雉四年入唐の弁正とは、あるいはこの弁昭であるのかもしれない。いずれにせよ、白雉四年に入唐したと伝わる弁正と弁静とは明らかに異なる人物である。
- (33) 神叡がいつ日本に帰国したのかは不明である。ただし、神叡と共に新羅へ赴いた弁通が持統天皇十年（六九六）に封戸を下賜されている（『日本書紀』持統天皇十年十一月戊申（十日）条）から、この年までに帰国したとも考えられる。
- (34) 『延暦僧録』を参照して書かれたと思われる『元亨釈書』や『本朝高僧伝』では、神叡を「唐国人」としている。これは、『延暦僧録』の「唐学生」を誤解したものであろう。
- (35) 里道德雄ほか『アジア仏教史 中国編Ⅳ東アジア諸地域の仏教』佼成出版社、一九七六年、三六頁。
- (36) 鎌田茂雄『朝鮮仏教史』東京大学出版会、一九八七年、七九頁。
- (37) 『宋高僧伝』巻四「『大正蔵』五〇・七三〇a」。
- (38) 鎌田氏前掲注（36）著書、五九頁。
- (39) 富貴原章信『日本唯識思想史』国書刊行会、一九八九年（初版は大雅堂、一九四四年）、一〇七〜一三五頁、鎌田氏前掲（36）著書、七二〜九〇頁、大竹晋『唯識説を中心とした初期華嚴教学の研究―智儼・義湘から法蔵へ―』大蔵出版、二〇〇七年、

一〇頁など。大竹氏は、「唯識説と華嚴教学とが別であるように見るのは、華嚴宗と法相宗とを対置する後代の日本仏教の伝統に基づく先入見に他ならない」と指摘する。

(40) 『東大寺要録』巻五 諸宗章第六 華嚴宗 東大寺華嚴別供縁起〔筒井英俊編『東大寺要録』全国書房、一九四四年、一五六―一五七頁〕には、『華嚴経』の講説をはじめるにあたって、良弁はまず嚴智に講師を依頼したが、嚴智は大安寺の審詳の方がふさわしいと審詳を推挙したという。つまり、大安寺と並んで元興寺もまた華嚴研究の一大道場と認識されていたことを示している。

(41) 『東大寺要録』巻二 供養章第三 開眼供養会〔前掲注(40)、四六頁〕。隆尊が平素より『華嚴経』の研鑽につとめていたことは、『延暦僧録』第二の隆尊伝〔『日本高僧伝要文抄』第三〕が伝えている。

(42) 前掲注(40) 史料。

(43) 堀池春峰「華嚴経講説よりみた良弁と審詳」(同氏著『南都仏教史の研究』上、法蔵館、一九八〇年所収、初出一九七三年)。

(44) 吉津宜英「全一のイデア―南都における「華嚴宗」成立の思想史的意義―」(鎌田茂雄博士古稀記念会編『華嚴学論集』大蔵出版、一九九七年所収)。

(45) 統一新羅時代とは、新羅が唐と連合して百済、高句麗を滅ぼし、さらに唐を追い出して朝鮮半島の統一を達成した六六八年から滅亡する九三五年までをいう(佐藤厚「統一新羅時代の仏教」(石井公成編『新アジア仏教史 一〇朝鮮半島・ベトナム漢字文化圏への広がり』佼成出版社、二〇一〇年所収)。

(46) 前掲注(45) 論文など。

(47) 周知のように、仏教信仰の公認の是非をめぐる、日本では蘇我氏と物部氏の間で崇仏論争が展開された(『日本書紀』欽明天皇十三年(五五二)十月条など)。同じように、新羅でも仏教信仰と在来信仰との間で摩擦が生じ、崇仏論争がおこっている。法興王(在位五一四・五四〇)は、すでに高句麗から伝わっていた仏教を信仰することを提案したが、貴族たちの猛反

発によって仏教公認が妨げられていた。そうしたなか、法興王の近臣であった異次頓が王に自己の犠牲を申し入れ、仏教信仰の重要性を主張して斬刑に処されることとなった。その際、はねられた首から白乳のような液体が噴き出すという異事が起こり、これをみた貴族たちは仏教信仰に反対しなくなったという（『三国史記』巻四 新羅本紀「法興王」十五年条）。

(48) 吉田靖雄『行基』ミネルヴァ書房、二〇一三年、六七頁。

(49) 『公卿補任』養老二年（七一八）条。

(50) 高島氏前掲注（9）論文。

(51) 『続日本紀』養老元年（七一七）五月丙辰（十七日）条。

(52) 『続日本紀』養老四年（七二〇）正月丁巳（四日）条。

(53) 『続日本紀』養老四年（七二〇）八月癸未（三日）条。

(54) 『続日本紀』養老六年（七二二）七月己卯（十日）条。

(55) 中川修「僧尼令的秩序の境界―道慈・玄昉・行基の場合―」（仏教史学会編『仏教の歴史と文化』同朋舎出版、一九八〇年所収）。

(56) 『正倉院文書』によると、東大寺には大修多羅宗が存在したことが確認できる。これをめぐって、これまで様々な説が提出されてきた。法相宗説（石田氏前掲注（1）論文）、成実宗説（井上氏前掲注（2）論文）、『大般若経』を所依とする説（田村圓澄「修多羅宗考」（同氏著『日本仏教史二 奈良・平安時代』法蔵館、一九八三年所収、初出一九六三年）、単一の教学を専攻する集団ではなく、転読・講読集団の集合体とする説（林幹弥「法華修多羅について」（『日本歴史』三二六、一九七五年））など。近年は、大修多羅宗が六宗とは異なる経典の転読・講説を主たる任務とする集団との見方で共通している（新川登亀男「修多羅衆論」（竹内理三博士古稀記念会編『続律令国家と貴族社会』吉川弘文館、一九七八年所収）、鬼頭氏前掲注（3）論文、山下氏前掲注（4）論文）。また、僧尼の学業の育成・指導を行う学頭らの共同の組織（堀裕「法会

に刻まれた古代の記憶―大供と大修多羅衆―」（『仏教史学研究』四六・一、二〇〇三年）、玄奘の教学を継受した広範な領域をカバーする学問集団（鷲森氏前掲注（5）論文）などの見解もある。大修多羅宗の検討は今後の課題としたい。

(51) 「僧智憬章疏本等奉請啓」〔『大日本古文書』一三・三六〕。

(52) 『続日本紀』天平勝宝元年（七四九）閏五月癸丑（二十日）条。

(53) 鬼頭氏前掲注（3）論文。ただし、「花嚴経為本」の詔を「華嚴宗の優位を認めた勅旨」とする鬼頭氏の理解には疑問を持たざるを得ない。「以ニ花嚴経ニ為レ本」とあるように、この詔は、一切の經典を転読・講説するための基準として華嚴経をその中心に据えた、と理解すべきである。

(54) 山下氏前掲注（4）論文。

(55) 鷲森氏前掲注（5）論文。

(56) 中林氏前掲注（6）論文。

(57) 『続日本紀』天平宝字四年（七六〇）七月庚戌（二十三日）条。

(58) 『類聚三代格』卷二 年分度者事 延暦二十五年（八〇六）正月二十六日付太政官符。

(59) 「請レ加ニ新法華宗ニ表一首」〔『顕戒論縁起』〕〔『日本思想大系 最澄』〕。

(60) 貞慶『興福寺奏上』〔『大日本仏教全書』一二四〕。

第三章

平安初期における南都六宗の宗意識

— 年分度者制の推移を手がかりに —

第三章 平安初期における南都六宗の宗意識 — 年分度者制の推移を手がかりに —

はじめに

南都諸寺における宗、すなわち南都六宗は、今日でいうところの「学派」である。これを初めて明言したのは石田茂作氏であった^⑤。以降、南都六宗^⑥「学派」という理解が定着し、大屋徳城氏が「宗の存在を認めぬこと。即ち宗の無いということが寧楽朝仏教の特徴の一つである」^⑦と述べたように、南都六宗は、「宗」とはみなされない。また、裕慈弘氏は、

六宗とはいうと雖も、勿論今日いう如き宗派を意味するものではなくして、宗とは寧ろ学科を意味し……(中略)……宗派意識や宗派組織はなく、人寺ともに兼学兼住し、各々固定対立したのではない。即ち奈良に存在する一切の諸大寺とそこに住するすべての人々と、而して又そこに併置共学せられた六宗の学とが相寄つて、一つの大きな教団を形成せるもの、之が正しく奈良時代の仏教であった……(中略)……諸大寺六宗ともにみな同一戒壇を中心として結ばれた一大教団を形成し、その間所謂宗派の対抗独立もなければ、何らの社会的区別もない^⑧

といい、南都六宗には「宗派意識」も「宗派組織」もなく、南都六宗全体で一つの「教団」を形成していたとの見解を提示している。

また、藪田香融氏は、「宗派」を「宗派教団」とも呼び、「教理・信仰・実践をつらぬく同一の立場、もしくは態度」と定義付けた上で、南都六宗は「学団と呼ぶにふさわしい存在」であったと述べる^⑨。

これら見解の根底にあるのは、藪田氏の定義にみえるように、「宗」^⑩「教団」の認識である。これに関して、

中川修氏が「教団」を「信仰共同体」と定義付けた^⑤ことは重要であった。宗であるか、学団であるかの判断は、信仰の有無が基準となつて示しているからである。南都六宗が「学派」とされるのは、こうした認識に基づいていて、古代の宗を論じる際に今日の宗派観念が投影されているというわけである。しかしながら、第二章で明らかにしたように、律令国家（以下、国家）からすれば、「宗」は「得業」であり、南都六宗も天台宗も、国家の把握の上では同質であった。

これらの見解を規定するもう一つは、一つの寺院にあるべきは一つの宗であるとする、「一寺一宗」の観念である。これは、「信仰共同体」の認識とともに、今日の日本における宗派理解の根本になつてゐる。ただし、中国仏教においては、鎌田茂雄氏が「中国仏教には極端に言えば、日本仏教でいうような宗派は存在しないといつてよい」^⑥と指摘するように、諸宗兼学の寺院が多い。では、なぜ一寺一宗という観念が現在まで日本人の宗派理解として定着したのか。

一寺一宗の観念を日本に植え付けたのは、最澄と空海であろう。特に、最澄は諸宗兼学のみならず、授戒の在り方にも異を唱え、南都六宗から独立して天台宗独自の大乘戒壇を設立した。その最澄は、宗をどのように捉えていたのか。真野正順氏によれば、最澄の宗意識は、大きく二つの段階にわけられるといい、第一の段階を開宗当時、第二の段階を大乘戒壇設立の決意以後とする。第一の段階は、諸宗併存の観念のもと、南都六宗と併存し、諸宗の一つとして天台法華宗を位置付ける相対的な宗意識である。一方、第二の段階は、諸宗を否定することで自己を顕示し、対立によって自己を限定しようとする「激しき純粋性」を求める宗意識である。それは、自宗の独尊性の主張でもあり、やがて自己の枠に閉じこもる日本天台「教団」へとつながっていくと論じる^⑦。

また、浅田正博氏は、真野氏の見解を基本的に継承して最澄の宗意識を「前期における宗派意識」と「後期における宗派意識」に区分し、最澄の教学からその「宗派意識」の推移を精査している^⑧。浅田氏によると、最澄の「後期における宗派意識」に基づいた天台教団の確立によって、日本仏教における宗派の概念は大きく変化し

たという。このことは、「日本仏教史上の大きな転機」であったと述べ、「単なる学派的意味あい」であった南都六宗の「宗派意識」と比較してその革新性を強調する。

さらに、新川哲雄氏も、最澄の登場と天台宗の開宗によって、それまでの仏教にはない「新しい宗派意識」の確立がみられると述べる^⑥。新川氏は、最澄以前の「宗派」を經典や論書の理解に関する枢要な教義、及びそれを学ぶ「学派」とし、天台宗の開宗以降は、ある立場の教義を同じく尊崇する人々の一団を「宗」、さらにその一団の中で教義をめぐる解釈の違いなどから発生した立場を異にする分派を「派」と定義付ける。これまで漠然と使用されてきた「宗派」を新川氏が定義付けたことは重要であった。ただし、根底となる理解は、天台宗の成立を画期とみる、それまでの研究の踏襲である。

これらの見解は、いずれも最澄の革新性を高く評価したものといえる。そして、「宗」＝「教団」(「信仰共同体」)であり、一寺一宗との理解を軸に、各々の論が展開されている。それは、まさに最澄が示した宗観念である。筆者は、最澄の革新性を否定するものではない。これから論じるように、最澄の主張と宗意識が南都六宗にも大きな影響を与えたことは事実である。しかしながら、こうした先入観を排除して南都六宗の宗意識を検討すれば、また違った見解を提示できるのではないか。

最澄以前に、南都六宗が自宗の優位性を主張するような宗意識を醸成していなかったかといえ、そうではないと筆者は考えている。延暦年間(七八二〜八〇六)における三論宗と法相宗の対立は、それを示す格好の例といえる。この時期に両宗の間に何らかの軋轢が生じていたことは、史料上、明らかである。碓氏は、南都六宗において「宗派」の対立はなかったと述べるが、これはまさしく宗と宗の対立である。

また、曾根正人氏が明らかにしたように、延暦二十五年(八〇六)の新年分度者制(宗年分度者制)は、宗を仏教界全体の認識として顕在化させた点で画期であった。宗年分度者制とは、宗ごとに得度卒と学ぶべき基本テキストを設定した新しい年分度者制をいう。曾根氏は、宗年分度者制によって護国の担い手の再生産が「宗派」

単位で把握されることとなり、「国家仏教界」に教学による「宗派」的色分けが持ち込まれた結果、各宗の「セク
ト的宗派意識」が促進されたと述べる⁽¹⁰⁾。曾根氏が指摘するように、宗学が得度の必須要件とされたことは、自
身の学ぶ宗に対する帰属意識を急速に育んでいったと考えられる。

さらに、近年は、南都六宗を「学派」とする石田氏以降の理解にも再考の必要性が提唱されており⁽¹¹⁾、通説に
対する再検討がいよいよ迫られている研究状況にある。

そこで、本章では、平安初期の南都六宗における宗意識に焦点を当て、その展開について検討したい。主たる
分析対象は、年分度者制の改定に関する記事である。なぜなら、これから論じるように、延暦年間において度々
行われる年分度者制の改定は、宗の動きと連動しており、南都六宗の宗意識を検討する上で格好な素材と考える
からである。

まずは、延暦年間に散見する三論・法相宗間の対立と、それに伴う年分度者制の改定にうかがえる、両宗にお
ける宗意識について考察する。次に、宗年分度者制の成立によって、南都六宗の宗意識にどのような変化が生じ
得たのか、それが大乘戒壇の設立を求める最澄との対決においていかに発揮されたのかを検証し、その仏教史上
の意義について論じたい。

なお、序章で述べたように、本論文では、「宗派意識」という言葉は用いず、宗意識とする。なぜなら、平安初
期の南都六宗において、「派」は形成されておらず⁽¹²⁾、実態に即した言葉とはいえないからである。そのため、
混乱を防ぐためにも「宗派」という言葉は避けるべきと考えた。また、本論文で用いる「宗意識」なる言葉を、
宗に対する意識・認識と広く定義しておく。この点、先学が「宗派意識」を定義することなく用いていることは
問題である。各々がどのような定義に基づいて「宗派意識」という言葉を用いているのか、詳らかではないが、
文脈から察するに、「宗派意識」とは、自宗教義に他宗とは異なる独自の優越的な意味や価値を見出し、それに対
する信仰によって形成される自宗への帰属意識、と理解し、論を進めたい。

一 三論・法相宗間の対立

次の官符は、延暦年間の律宗の様子を次のように伝える。

【史料①】

太政官符

応_レ令_二招提寺為_レ例講_一律事

四分律一部 七十卷 疏一部 十卷

积法礪撰華嚴經一部 八十卷

涅槃經一部 卅六卷 大集經一部 卅卷

摩訶槃若波羅密經一部 卅卷

已上在_二寺内_一

田地一十三町在_二備前国_一

宝龜八年七月廿六日官符

水田六十町在_二越前国_一

用_二知識物_一所_レ買

右得_二律師伝燈大法師位如宝牒_一。併。件寺者斯唐大和上鑑真奉_二為聖朝_一之所_レ建也。去天平宝字三年。勅以_二没官地_一賜_レ之。名為_二招提寺_一。令_レ修_二学戒法_一。爾来殆五十年。雖_レ有_二經律_一。未_レ經_二披講_一。一則乖_二和上之素意_一。一則闕_二仏道之至志_一。伏望。下_二符寺家_一。永代伝講。便用_二件田_一。充_二律供儲_一。然則招提之宗。久而無_レ廢。先師之旨。没而不_レ朽者。右大臣宣。奉_レ勅。依_レ請。

延暦廿三年正月廿二日 (13)

これは、唐招提寺で律の講説を命じた官符であり、そのなかに律師如宝の牒が引用されている。如法は、「未_レ經_二披講_一。」と、唐招提寺ではいまだ講經を行つたことがないと述べている。こうした律宗の状況について、上島亨氏は、「講經法会を軸に教学の確立を進めてきた法相宗などとは大きく異なつた状況」と指摘する(註)。教学研究は、奈良時代後期から講經法会と經論注釈書の作成を軸に進展し、それによって諸宗教学の確立がはかられ

ていく。故に、律宗研究の中心である唐招提寺で講經法会を行ったことがないということは、律宗の教学の確立が法相宗に比べてだいぶ遅れていたことを示すという。

では、教義の確立が進んでいたと指摘される法相宗の場合はどうか。如法の牒が出された延暦年間には、史料上に法相宗に関する記事が散見する。それはいずれも三論宗との対立を示す記事である。これらの記事にみえる両宗の対立は、法相宗で教義の確立が進められた故の三論宗との教義論争とみてよいのか。この問題を検証するため、両宗の対立に関わる記事を順次掲げ、それぞれに分析を加えていきたい。

まずは、延暦十七年（七九八）九月十六日に次の記事がみえる。

【史料②】

詔曰。法相之義。立有而破空。三論之家。仮空而非有。並分軫而齊驚。誠殊途而同歸。慧炬由是逾明。覺風以之益扇。比來所_レ有_レ仏子。偏務_二法相_一。至_二於三論_一。多廢_二其業_一。世親之説雖_レ伝。龍樹之論將_レ墜。良為_二僧綱無_レ誨。所_レ以後進如_レ此。宜_下懇勸誘導。兩家並習。俾_中夫空有之論經_二馳驟_一而不_レ朽。大小之乗變_二陵谷_一而靡_上絶。普告_二緇侶_一。知_二朕意_一焉。(5)

この記事は、三論・法相宗間の対立を示す初見史料であり、「偏務_二法相_一。至_二於三論_一。多廢_二其業_一。世親之説雖_レ伝。龍樹之論將_レ墜。」とあるように、僧侶の宗学研究が法相教学に偏り、三論宗の学統がまさに消えそうになっているという状況が述べられている。これに対して、桓武天皇は、三論宗の衰微を危惧していること、三論・法相両宗の興隆を望んでいること、という自身の心情を表明した。国家にとって三論宗の不振は、不本意なことであったというわけである。こうした状況はなぜ生じたのか。これに関して注目されるのは、同年四月に実施された年分度者制の改定である。

【史料③】

勅。双林西変。三乗東流。明譬_二炬灯_一。慈同_二舟楫_一。是以弘_レ道持_レ戒。事實_二真僧_一。濟_レ世化_レ人。貴在_二

高德^一。而年分度者。例取^二幼童^一。頗習^二三經之音^一。未^レ閱^二三乘之趣^一。苟避^二課役^一。纒忝^二緇徒^一。還棄^二戒珠^一。頓廢^二學業^一。爾乃形似^二入道^一。行同^二在家^一。鄭璞成^レ嫌。齊竿相濫。言念^二迷途^一。寔合^レ改^レ轍。自今以後。年分度者。宜^レ挾^下年卅五以上。操履已定。智行可^レ崇。兼習^二正音^一。堪^レ為^レ僧者^上為^甲之。每年十二月以前。僧綱所司。請^二有業者^一。相對簡試。所^レ習經論。惣試^二大義十條^一。取^二通五以上者^一。具^レ狀申^レ官。至^レ期令^レ度。其受戒之日更加^二審試^一。通八以上。令^レ得^二受戒^一。……(後略)⁽⁹¹⁾

この記事は、三論・法相宗間の対立が初見する、わずか五ヶ月前に年分度者制の改定が実施されたことを伝える。従来指摘されているように、この改定は、護国經典の暗誦を中心とした天平六年の規定⁽⁹²⁾から、教義の理解能力を重視する規定へ、従来の年分度者制の方針を大きく変える一大事件であった⁽⁹³⁾。この新しい年分度者制が「偏務^二法相^一。至^二於三論^一。多廢^二其業^一。」という状況を惹起したのではないか。なぜなら、延暦二十年(八〇一)四月十五日に再び年分度者制の改定があり、次に掲げるように、延暦十七年の年分度者制が大幅に改定されているからである。

【史料④】

勅。前年有^レ制。年分度者。例取^二幼童^一。頗習^二三經之音^一。未^レ閱^二三乘之趣^一。苟避^二課役^一。纒忝^二緇徒^一。還棄^二戒珠^一。頓廢^二學行^一。自今以後。年分度者。宜^レ挾^下年卅五已上。操履已定。智行可^レ崇。兼習^二漢音^一。堪^レ為^レ僧者^上為^甲之。每年十二月以前。僧綱所司。請^二有業者^一。相對簡試。所^レ習經論。惣試^二大義十條^一。取^二通五以上者^一。至^レ期令^レ度。受戒之日。更加^二審試^一。通八以上。令^レ得^二受戒^一者。而今性有^二敏鈍^一。成有^二早晚^一。局以^二性年^一。恐失^二英彥^一。復三論法相。義宗殊^レ途。彼此指揮。理須^二粗弁^一。自今以後。聽^レ取^二年廿已上者^一。其簡試之日。令^レ弁^二二宗之別^一。受戒之時。勿^レ勞^三更加^二審試^一。自余條例。一依^二前制^一。⁽⁹⁴⁾

この改定では、延暦十七年【史料②】に、三十五歳以上とされた年分度者の年齢制限が二十歳以上に引き下げられ、しかも簡試の内容が、「令^レ弁^二二宗之別^一。」と平易化している。ここには、三論宗と法相宗では教義に相

違があるため、一律の簡試によって両宗の学生に不平等が生じることを避けようとする国家の配慮がうかがえる。それは、「偏務^二法相^一。至^二於三論^一。多廢^二其業^一。」という状況を念頭に置いたものである。この新しい年分度者制によって得度できるのは、事実上、三論宗と法相宗のいずれかに属している者に限られたのである。ここでは、三論宗と法相宗以外の宗、華嚴宗・律宗・成実宗・俱舍宗が完全に無視されている。つまり、この改定は、年分度者制をめぐる三論宗と法相宗の軋轢が背後に存在したことを示しているのである。それは、翌年（八〇二）正月に、

【史料⑤】

太政官符

応^三正月御齋会及維摩等会均請^二六宗学僧^一事

右被^二右大臣宣^一傳。奉^レ勅。上件諸宗。各有^二所趣^一。欲^レ興^二仏教^一。廢^レ一不可。如^レ聞。三論法相。彼此角争。阿党朋局。欲^レ專^二己宗^一。更相抑屈。恐有^レ所^レ絶。自^レ今以後。件等之会。宜^下均請^二諸宗^一勿^レ聽^二偏

阿^一。周知^二諸寺^一分^レ業競学^上。(30)

と、正月御齋会と維摩会には六宗から平等に僧侶を招請することを定めた官符にもうかがえる。この官符では、「三論法相。彼此角争。阿党朋局。欲^レ專^二己宗^一。」とあるように、御齋会や維摩会の講師枠をめぐって、三論宗と法相宗との間に争いが生じていたことが明確に述べられている。それは、この時すでに、御齋会と維摩会の講師をつとめることが、その後の出世や仏教界における立場に大きく影響したことを示している。宮中御齋会・興福寺維摩会は、国家にとって特に重視された法会であり、天長七年（八三〇）に成立する薬師寺最勝会⁽³¹⁾と併せて三会と呼ばれた。後に、三会の講師をつとめた者（已講）を順次僧綱に補任することが定められ⁽³²⁾、三会はいよいよ権威ある法会として位置付けられていく。つまり、三論宗と法相宗の対立は、一見して教学上の対立というよりもむしろ、利害をめぐる対立であったことが知られる。

こうして深まっていく三論・法相宗間の対立を前に、国家はそれを緩和する措置として、諸宗「競学」路線を打ち出す。右の官符に、「上件諸宗。各有_二所趣_一。欲_レ興_二仏教_一。廢_レ一不可。」とあるように、仏教興隆のためには六宗のうち一宗でも欠けてはならないという国家の方針が示された。そのために、この官符では、前年の年分度者制改定の際には無視されていた華嚴・律・成実・俱舍宗を含む六宗の平等な扱いがみえる。この官符によって、初めて「競学」という諸宗に対する国家の基本姿勢が明言されたのである。

しかしながら、延暦二十二年（八〇三）正月二十六日には、

【史料⑥】

勅。緇徒不_レ学_二三論_一。専崇_二法相_一。三論之学。殆以将_レ絶。頃年有_レ勅_二二宗並行_一。至_二得度_一者未_レ有_二法制_一。自今以後。三論法相各度_二五人_一。立為_二恒例_一。(23)

と、「競学」の理念は無視され、三論宗と法相宗の保全にのみ関心が払われている。この史料では、延暦十七年の記事【史料②】に比べてより率直に、法相宗とは対照的な三論宗の衰微の実態が述べられている。そこで国家は、三論・法相の両宗から各五人の得度者枠を設定し、事態の打開をはかった。これによって、年分度者として得度できるのは完全に三論宗、もしくは法相宗のどちらかに所属する者に限定されたのである。

さらに年分度者制の改定は続く。延暦二十三年（八〇四）正月七日には、

【史料⑦】

勅。真如妙理。一味無_二。然三論法相。両宗菩薩。目擊相諍。蓋欲_レ令_下後代学者_一以競_二此理_一各深_中其業_上。歟。如_レ聞。諸寺学生。就_二三論_一者少。趣_二法相_一者多。遂使_二阿党凌奪其道疎淺_一。宜_二年分度者每年宗別五人_一為_レ定。若当年無_レ堪_レ業者。闕而莫_レ填。不_レ得_下以_二此宗人_一。補_中彼宗数_上。但令_下二宗学生_一兼読_中諸經并_上疏_上。法花最勝依_レ旧為_二同業_一。華嚴涅槃各為_二一業_一。經論通熟。乃以為_レ得。雖_レ読_二諸論_一。若不_二読_レ經_一者。亦不_レ得_レ度。其広涉_二經論_一。習_レ義殊高者。勿_レ限_二漢音_一。自今以後永為_二恒例_一。(24)

と、前年の改定【史料⑥】に付加する形で、三論・法相両宗の学生に対する詳細な得度規定が示されている。このなかで、『法華経』と『金光明最勝王経』、さらに『華嚴経』、もしくは『涅槃経』を読ませ、経と論に精通することを得度の必須条件として盛り込んだ。また、広く経論に通じ、その理解に長けている者は「漢音」でなくとも良いとする。

しかし、ここでも三論宗と法相宗に関する規定しかみえず、他の四宗は等閑視されている。諸宗「競学」の理念とは全くそぐわない政策といわざるを得ない。しかも、三論宗の衰微を伝える記事は、ほぼ年分度者制に関するなかでしか伝えられないし、いずれの場合でも三論宗の優遇策としか受け取れない措置がとられている。そもそも最澄の認識では、「三論法相二宗。盛有_二興隆」。但華嚴毗尼成実俱舍等四宗。纒有_二其名」。既無_二其業」。⁽²⁶⁾であったという。これらを勘案すれば、年分度者制にみる三論宗の保全策というのは、国家が主導したというよりも、三論宗の強い意向を受けた措置であったとみるのが妥当であろう。

以上のように、延暦年間に散見する三論宗と法相宗の対立は、年分度者制や御齋会・維摩会の講師枠など、利害をめぐる対立であったことが史料からうかがえる。ただし、こうした動きは、自宗が他宗とは異なるという明確な認識、他宗との差別化意識がなければ生じ得ない。これに関して、延暦十七年の記事【史料②】に、「法相之義。立_レ有而破_レ空。三論之家。仮_レ空而非_レ有。」「空有之論」とあるように、三論宗と法相宗との間に「空」「有」をめぐる教学上の対立があったことをうかがわせる。

「空有之論」とは、インドで展開された清弁（四九〇頃―五七〇頃）と護法（五三〇―五六一）の空有争論のことであろう。松本信道氏は、三論・法相宗間の「空」「有」の問題は、清弁の『掌珍論』に関する解釈の相違であったと指摘する⁽²⁶⁾。さらに、元興寺三論宗智光や興福寺法相宗善珠ら、奈良時代後期に活躍した僧侶の著作のなかに、空有争論や清弁と護法の対立に関する記述がみえることから、この問題をめぐる両宗の対立は、奈良時代まで遡るといふ見解を提示する。つまり、松本氏は、延暦年間にあらわれる両宗の対立を、奈良時代以降の「空」

「有」をめぐる問題の延長線上に捉えるのである。確かに、三論宗と法相宗の教理をめぐる対立が延暦年間に突如として生じたとは考えにくい。それは、大安寺三論宗の善議が延暦二十一年（八〇二）の高雄天台会の折に発した「三論法相。久年之諍。」⁽²⁷⁾という言葉にもあらわれており、延暦年間以前から三論宗と法相宗の間に教学上の対立があったことをうかがわせる。

とすれば、三論宗と法相宗は、早くも奈良時代後期から教学研究を進め、その過程で生じる相互の教学批判を通じ、自宗の教義を深化させていったといえる。それによって、他宗の教義との相違点がさらに明確になると同時に、宗に対する自覚も生まれてきた。それが年分度者制や御齋会・維摩会の講師卒など、自宗の発展を求め、利害上の対立として現出したと考えられる。故に、こうした対立の前提にあるのは、教学研究の進展であるといえる。弘仁四年（八一三）、紫宸殿に諸宗の大徳を集めて教理を論じさせた際、座主となった大安寺三論宗の勤操が「三論是祖君之宗、法相則臣子之教」と論じたと伝わる⁽²⁸⁾。次の弘仁年間（八一〇～八二四）でも諸宗の論議の中心は、三論宗と法相宗であった。まさに、三論宗と法相宗は、平安初期の六宗を代表する教学であるといえ、それ故に国家は、三論宗の意向を受け入れて一連の施策を講じたと考えられる。

ただし、留意しなければならないことは、延暦十七年の記事【史料②】と同二十年の記事【史料④】において、「年分度者。宜_乙扱_下年卅五已上。操履已定。智行可_レ崇。兼習_二正音_一。堪_レ為_レ僧者_上為_甲之。」とあるように、
経典を正音（漢音）で正確に読むことが得度の条件とされたことである⁽²⁹⁾。教理解釈をめぐる三論宗と法相宗の対立が展開されるなかで、経典を正しく読むという規定には違和感を覚える。これに関して、この時点の宗学は、僧尼全体の数からいえば、ほんの一握りの人たちのものであって、宗学にたずさわる僧尼はごく一部であり、大部分の僧尼たちは、宗学を聞く機会があったとしても宗学を要求されるものではなかったとみる二葉憲香氏⁽³⁰⁾の見解が重要になる。二葉氏のいうように、この段階の教理研究は、学問に優れた一部の僧によってなされていたのであり、両宗の論争も彼らによるものであった。それ以外の僧には経典を正しく読むことがまず求められて

いたといえる。

二 宗年分度者制の成立

延暦年間にみえる三論宗と法相宗の対立に関わる記事を分析することで明らかとなったことは、それが史料上にあらわれる以前から、両宗において教学研究が進められていたということである。その過程で生じる相互の教
学批判を通じ、両宗は自宗の教義を深化させていった。このことが南都六宗を牽引する二大勢力として、三論宗
と法相宗の地位を高めたと考えられる。その一方、華嚴・律・成実・俱舎の四宗は決して隆盛とはいえない状況
であった。それは前節に掲げた如法の牒【史料①】や最澄の「但華嚴毗尼成実俱舎等四宗。纔有_二其名_一。既無_二
其業_一。」という認識が示す通りである。このような各宗における状況の差異は、宗学においてある程度の「自由」
が容認されていたことに起因するのではないか。経済基盤の弱体化による各宗の中心寺院の衰退もさることなが
ら、国家によって宗学を学ぶべき僧尼や基本テキストなどが明確に規定されていなかった故に偏りが生じ、それ
が六宗間における宗勢の差異を惹起したと考えられる。こうした状況は、「競学」を基本姿勢とする国家にとって
は不本意であったと考えられ、度重なる年分度者制の改定から国家の苦慮がうかがえる。

しかし、延暦年間以降、六国史など国家の編纂する書物の上では、三論・法相宗間の対立に関わる記事が確認
できなくなる。それは何を意味するのか。本節ではこの問題について検討したい。

三論・法相宗間の対立と、その緩和措置として年分度者制の改定が重ねられる状況にあつて、最澄は、延暦二
十五年（八〇六）正月に次のような上表を行う。

【史料⑧】

沙門最澄言。最澄聞。一目之羅。不_レ能_レ得_レ鳥。一両之宗。何足_二普及_一。徒有_二諸宗名_一。忽絶_二伝_レ業人_一。

誠願。准_二十二律呂_一。定_二年分度者之數_一。法_二六波羅蜜_一。分_二授業諸宗之員_一。則_二兩曜之明_一。宗別度_二二人_一。華嚴宗_二一人_一。天台法華宗_二二人_一。律宗_二二人_一。三論宗_二三人_一。加_二小乘成実宗_一。法相宗_二三人_一。加_二小乘俱舍宗_一。然則。陛下法施之徳。独秀_二於古今_一。群生法財之用。永足_二於塵劫_一。不_レ任_二区区之至_一。謹奉_レ表以聞。輕犯_二威嚴_一。伏深戰越。謹言。

延曆二十五年正月三日

沙門最澄上表^(三)

最澄は、南都六宗に天台宗を加えた七宗から平等に二人（成実宗と俱舍宗は一人）の年分度者を選出することを提案した。それは、最澄自身の「法華最勝」の立場を引き込めた七宗「競学」路線に基づく提言であり、年分度者の枠を諸宗平等に設定することで、七宗の存続を制度的に保証したのである^(四)。それが天台宗を認めさせるための手段であったとしても、この段階での最澄は、南都六宗の安定した存続をうたっており、それを提示された僧綱はすぐに、

【史料⑨】

伝灯大法師勝虞等言。今月四日。中納言從三位藤原朝臣内麻呂。奉_レ勅。賜_二示国昌寺最澄上表_一云。誠願。准_二十二律呂_一。定_二年分度者之數_一。法_二六波羅蜜_一。分_二授業諸宗之員_一。則_二兩曜之明_一。宗別度_二二人_一。者仰惟。無上世尊。是大医王。随_レ類設_レ教。拔_レ苦与_レ樂。八万法藏。有_レ權有_レ実。始雖_レ似_レ殊。終皆_一揆。衆生之病既異。所_レ与_レ之藥不_レ同。欲_レ濟_二有情_一。廢_レ一不可。悉皆勸励。乃拯_二群迷_一。今垂_二疇咨_一。欲_レ鳴_二法鼓_一。仏日将_レ没。揮_二聖戈_一更中。法綱殆絶。添_二睿索_一以復続。加以。始_レ自_二当年_一。尽_二未来際_一。歳歳所_レ度。無量無表功德之聚。総集_二聖躬_一。釈門者少。誰不_二抃躍_一。無_レ任_二随喜歡荷之至_一。謹奉_レ表以聞。法師勝虞等。誠惶誠懼。謹言。

延曆二十五年正月五日

少僧都伝灯大法師位勝虞

少僧都伝灯大法師位常騰

律師伝灯大法師位如宝

律師伝灯大法師位修哲

大唐留学伝灯大法師位永忠⁽³³⁾

と、最澄の提案に「随喜」の念をあらわし、全面的に受け入れる旨を表明する。そして、僧綱の賛意を得た国家もまた、次に掲げる官符によって最澄の提言を全面的に受け入れた新しい年分度者制を施行するのである。

【史料⑩】

太政官符

応_レ分_レ定_レ年_レ料_レ度_レ者_レ数_レ并_レ学_レ業_レ一_レ事

華嚴業二人並令_レ読_レ二五教指帰綱目_一

天台業二人 一人令_レ読_レ二大毘盧舍那仏経_一
一人令_レ読_レ二摩訶止観_一

律業二人並令_レ読_レ二梵網経若瑜伽声聞地_一

三論業三人 二人令_レ読_レ二三論_一
一人令_レ読_レ二成実論_一

法相業三人 二人令_レ読_レ二唯識論_一
一人令_レ読_レ二俱舍論_一

右被_二右大臣宣_一稱。奉_レ勅。攘_レ災殖_レ福仏教尤勝。誘_レ善利_レ生無_レ如_二斯道_一。但夫諸仏所_レ以_レ出_レ現於世_一。欲_レ令_三一切衆生悟_二一如之理_一。然衆生之機。或利或鈍。故如来之説。有_レ頓有_レ漸。件等経論。所趣不_レ同。開門雖_レ異。遂期_二菩提_一。譬猶_下大医随_レ病与_レ薬。設_レ方万殊共在_上濟_レ命。今欲_下興_レ隆仏法_一。利_中益群生_上。

凡此諸業廢_レ一不可。宜_下准_二十二律_一定_二度者之數_一。分_レ業勸催共令_中競學_上。仍須_下各依_二本業疏_一。讀_レ法華
金光明_二部經漢音及訓_一。經論之中問_二大義十條_一。通_二五以上_一者。乃聽_中得度_上。縱如_一々業中無_二及第者_一。
闕_レ除其分_一当年勿_レ度。省寮僧綱相對案記。待_レ有_二其人_一後年重度。遂不_レ得_レ令_三彼此相奪廢_レ絶其業_一。若
有_二習義殊高_一。勿_レ限_二漢音_一。受戒之後。皆令_下先必讀_レ誦_二部戒本_一。諳_中案_一一卷鞞磨四分律鈔_上。更試_二十二
條_一。本業十條。戒律二條。通_二七以上_一者。依_レ次差_レ任立義複講及諸国講師_一。雖_レ通_二本業_一不_レ習_二戒律_一
者不_レ聽_二任用_一。自_レ今以後永為_二恒例_一。

延曆廿五年正月廿六日⁽³⁶⁾

この官符では、最澄の提案に従って年分度者を宗別に定め、習得すべき学業とその人数が示されている。この
いわゆる宗年分度者制の成立によって、従来十人であった年分度者の人数が、天台宗を加えたことで全体として
は十二人に増員された。一方、三論宗と法相宗は、延曆二十二年【史料⑥】に設定された各五人の得度枠を減ら
すこととなった。ただし、簡試の手順は、基本的にこれまでの方法を継承している。つまり、宗年分度者制は、
それまで三論宗と法相宗の二宗に限定されていた得度枠を他の四宗と、新たに加わった天台宗に開放したもので
あつて、基本的な発想は、以前の制度の範疇にあるといえる。

しかしながら、この年分度者制の革新性は、すべての宗に得度枠を設定したこと、それぞれの宗が学ぶべき基
本テキストを定めたことにある。これは、従来の宗の在り方に大きな変革をもたらしたと考える。すなわち、こ
れまで比較的自由に行われていた宗学に、年分度者制を通じて基本テキストの研究が義務化されたのである。以
後、得度しようとする者は、いずれかの宗に所属し、自宗に定められたテキストに通じることが必須条件となつ
た。そうして進められていく基本テキストの研究は、各宗正統教義の確立を促し、それは、やがて「天長六本宗
書」⁽³⁵⁾に結実する。教義の確立の過程は、他宗教義との相違を明確化する過程でもあり、他宗の教義との差異が
明確に認識されることによつて、教学をめぐる諸宗間の論争・論議も可能となった。平安初期以降、講経を伴う

法会が順次整備されていくのは⁽³⁶⁾、諸宗における教義の確立と表裏一体といえる。こうした認識は、自宗に対する帰属意識に直結し、やがて、他宗よりも優位な立場にあることを求める排他的な宗意識を形成させる。つまり、宗年分度制の成立によって宗の在り方が変化したことに伴い、宗に対する南都六宗の意識も変化していったと考えられる。延暦年間にみえる三論宗と法相宗の論争・対立はその先駆けであり、両宗の宗意識は、宗年分度者制の成立によって、自宗の優位性を主張する排他的な方向にさらに進んでいく準備が整えられた。特に法相宗の場合、天台宗との対立においてそれが顕著にあらわれる。一方、表立って他宗との論争を生じさせなかった華嚴宗や律宗にも、対立・論争を展開させる余地が生まれたといえる。ただし、成実宗と俱舎宗は、独立した宗としてはみなされず、それぞれ三論宗と法相宗の寓宗と位置付けられることとなった⁽³⁷⁾。

さらに、留意したいのは、その宗意識は、国家によって宗学が固定されたことで形作られたということである。宗年分度者制によって、各宗教学の基本テキストが定められた。つまり、これまで一定の「自由」が認められていた宗学に制限がかけられたのである。筆者はこれを一種の「統制」とみたい。宗学が「自由」であったが故に、六宗においてその宗勢に偏りが生じた。「競学」という基本姿勢を貫く国家は、諸宗全てが興隆することによって仏教の力は十分に發揮されると考えていたのであり、国家にとって宗勢の偏りは憂慮すべき事態であった。そうした国家の立場は、延暦二十五年官符【史料⑩】のなかでも再度表明されている。病によって与える薬が異なるように、人々を救う方法もまた様々であるからこそ、「諸業廢^レ一不^レ可^レ」。諸宗は一つも廢れてはならない。諸宗の存続こそが国家の求めるところであり、そうした国家の要求を最澄は敏感に察知し、諸宗の平等な存続を保證する制度を提案した。それは僧綱にも喜んで受け入れられ、それまでの年分度者制を大きく変革する宗年分度者制が成立することとなる。そして、宗とその教学にも「攘^レ災殖^レ福仏教尤勝」といわれるような護国奉仕が期待され、宗に対する意識が仏教界全体に顕在化し、宗とその教学が「国家仏教」の明確な一要素となったことは、曾根氏の指摘する通りであろう⁽³⁸⁾。

三 大乘戒壇設立論争

諸宗「競学」という基本姿勢を貫く国家にとって、宗勢の偏りは不本意であり、憂慮すべき事態であった。そうした国家の腐心を敏感に察知し、打開策を示したのが最澄である。最澄の提案は、宗年分度者制として結実し、宗の在り方と宗意識に大きな変革をもたらした。しかし、その張本人である最澄は、弘仁年間になると突如として、自身の提案を覆す動きを展開する。

最澄は、弘仁九年（八一八）五月十三日、「天台法華宗年分学生式」（「六条式」）を上奏し、東大寺の戒壇を離れ、天台宗独自の大乘戒壇設立の勅許を求める運動をおこした。最澄は、

釈教之中。出家二類。一小乘類。二大乘類。道心仏子。即此類_レ斯。今我東州。但有_二小像_一。未_二大類_一。大道未_レ弘。大人難_レ興。誠願 先帝御願。天台年分。永為_二大類_一。為_二菩薩僧_一。⁽³⁶⁾

といい、出家僧には大乘の僧と小乗の僧の二種類があるが、日本の僧が受戒しているのは小乗の戒律であるから、日本にはいまだ大乘の僧はいない。そこで、桓武天皇の勅願によって立てられた天台宗の僧を大乘の「菩薩僧」としたいと述べ、東大寺の戒壇から離脱する意向を表明した。最澄は続けて、同年八月二十七日に「勸奨天台宗年分学生式」（「八条式」）を、そして翌十年（八一九）三月十五日に「天台法華宗年分度者回小向大式」（「四条式」）を上表し、授戒に関する具体的な制度を示した⁽³⁷⁾。それは、南都六宗との決別宣言でもあった。

こうした最澄の要求に対して、当時僧綱の首班であった法相宗の護命を中心に、南都諸宗は強く反発し、以降最澄と僧綱・南都諸宗との間で大乘戒壇の設立の是非を問う論争が繰り広げられる。僧綱は、弘仁十年五月十九日、最澄に対する反論を「僧最澄奉獻天台式并表不_レ合_二教理_一事」としてまとめ、南都諸宗の反対意見書とともに上表した。「僧最澄奉獻天台式并表不_レ合_二教理_一事」は、護命（大僧都、法相宗）・長慧（少僧都、律宗）・施平（律師、法相宗）・豊安（律師、律宗）・修円（律師、法相宗）・泰演（律師、法相宗）の六人の名で提出されたた

め、「六統表」とも呼ばれる。「六統表」を渡された最澄は、『顕戒論』のなかにこれを引用して具に反論を加え、改めて自身の主張の正当性を述べた。

しかしながら、どのような理屈を並べようが、最澄の主張は、教学的にも受け入れられるものではなかったし、諸宗平等の理念から天台宗のみが抜け出そうとすることは決して認められなかった。なぜなら、僧綱・南都諸宗からすれば、「三論法相一宗。盛有_二興隆_一。但華嚴毗尼成実俱舍等四宗。纔有_二其名_一。既無_二其業_一。」⁽⁴¹⁾という状況を打開する保証を、宗年分度者制の成立によってようやく獲得できたのである。これを「如来之制戒」⁽⁴²⁾と捉える護命ら僧綱・南都諸宗にとって、宗年分度者制を否定することなど有り得なかったし、それによって構築された仏教界の秩序を打破しようとする最澄の主張は、決して容認できるものではなかった。そうした立場は、「六統表」の序文によくあらわれている。

立_レ式制_レ民。必資_二国主_一。設_レ教利_レ生。良在_二法王_一。非_二国主制_一。無_二以遵行_一。非_二法王教_一。無_二以信受_一。故仏自制_レ戒。非_二菩薩等_一。仏在世時。弟子無_レ諍。及_レ至_二正像_一。異見競起。遂令_下弱植之徒。随_二偽弁_一以長迷。倒置之倫。遂_二邪説_一而永溺_上。所以四依菩薩。造_レ論会_レ宗。三乘賢聖。順_レ教述_レ旨。……(中略)……我日本国。志貴嶋宮御宇天皇。歳次_二戊午_一。百済王。奉_二渡仏法_一。聖君敬崇。至_レ今不_レ絶。入唐学生。道昭。道慈等。往逢_二明師_一。学业拔萃。天竺菩提。唐朝鑑真等。感_レ徳帰_レ化。伝_二通遺教_一。如_レ是人等。徳高_二於時_一。都無_二異議_一。而僧最澄。未_レ見_二唐都_一。只在_二辺州_一。即便還来。今私造_レ式。輒以奉献。其文浅漏。事理不_レ詳。非_レ紊_二乱法門_一。兼復違_二令条_一。……(後略)⁽⁴³⁾

ここで護命ら僧綱は、自らが担ってきた「国家仏教」の正当性を強調している。故に、欽明天皇以降、今に至るまで天皇の崇敬は絶えることはなかったと主張する。そのように自らが担ってきた「国家仏教」の在り方を否定する最澄は、護命ら僧綱にとって仏教界の秩序を破壊する「紊_二乱法門_一」者でしかなかった。最澄が発現した排他的な宗意識は、そのまま最澄自身に跳ね返ってきたのである。

最澄が南都諸宗との全面対決に転じた理由としては、田村晃祐氏が「大同二年から止観業、遮那業各一名の得度者が許されたがその多くは法相宗に走り、或いはその他の理由で比叡山に住する者少く、弘仁九年迄の年分度者二十四名の中、住山せる者僅かに十名のみ」^(註)であったと指摘するように、諸宗平等の存続を掲げる宗年分度者制は、天台宗にとって決して有益ではなかった。さらに、この時天台宗に設定された得度枠「天台業二人」のうち、一人は遮那業（密教）であって、天台教学よりも付随的に受法した密教の方に国家の期待がかけられていた。また、最大の外護者であった桓武天皇の死と南都諸宗に同情的な平城天皇の即位、体系化された密教を修得した空海の帰国など、宗年分度者制の成立以降、最澄の眼前には課題が山積されたのである。こうした状況のなか、弘仁四年（八一三）頃から最澄は、南都諸宗との対決色を強めていくとされる^(註)。その最大の事件が三一権実論争であり、大乘戒壇の設立論争であった。

三一権実論争とは、弘仁八年（八一七）から同十二年（八二二）まで、最澄と法相宗徳一との間で繰り広げられた論争である。この論争の争点は多岐にわたるが、主たる論点は、仏性観の違い、すなわち悟りの境地の違い、仏果を得られない衆生の存在を認める徳一（法相教学）の三乗説と、一切衆生の悉皆成仏を説く最澄（天台教学）の一乗説の争いであったと一般的に理解されている^(註)。論争の発端となったのは、徳一が著した『仏性抄』による法華批判である。田村氏は、もともと『仏性抄』は最澄本人に向けられた批判ではなかったとした上で、この論争の背景に、東国における法相宗と天台宗の勢力拡大をめぐる軋轢があったことを指摘している^(註)。最澄は、東国で人々の教化につとめ、「東国化主」^(註)と称された道忠と親しい仲にあったといわれる。道忠は、鑑真の弟子といわれ、現在の栃木県から群馬県、埼玉県といった関東の北側から西側の地域にかけて非常に大きな勢力を持っていて、あちらこちらにその弟子が散らばっていた。一方の徳一は、当時会津にいて、東北から関東の東側に勢力を広げていた。東北における勢力拡大のためにはお互い引くわけにはいかず、その結果数年に及ぶ激しい論争へと展開していったという。また、藪田氏は、この一連の論争を通じて最澄が東大寺の戒壇から離脱して天

台宗独自の大乘戒壇を設立する構想を具体化させたと指摘し、三一権実論争が大乘戒壇設立運動と密接に関わっていたとみる⁽⁵⁰⁾。

三一権実論争が法相教学と天台教学の対立でありながら、一方でその背後に、教線の拡大という世俗的な思惑が絡んでいたとする田村氏の指摘は、延暦年間の三論宗と法相宗の対立を想起させる。しかし、三論宗と法相宗の対立が両宗に平等な得度枠の設定で一応の落着をみたのに対し、三一権実論争は、大乘戒壇の設立という、天台宗と南都諸宗との決別を招いた。大乘戒壇の設立を決断させたという三一権実論争が、その後の仏教史の展開にもたらした影響を鑑みると、これが日本仏教史上における一大事件であったことは明白である。

大乘戒壇の設立をめぐる攻防は、最澄の死の直前まで繰り広げられ、最澄の存命中に設立が許されることはなかった。しかし、その死後わずか七日目に勅許が下り⁽⁵¹⁾、弘仁十三年（八二二）六月十一日、大乘戒壇設立論争に幕が閉じられた。こうして天台宗は、大乘戒壇の設立を通して「それ自体としては国家的施設の性格を持ち、官吏の監視のもとにおかれたとはいえ、規律の決定と構成員の組織とを独自に行なえる教団として、自らを自主管理することになり」、僧綱からの「自立」を達成したのである⁽⁵¹⁾。

これら一連の論争を宗意識という観点から評価すれば、これほど僧綱・南都諸宗が最澄と激しく争い得たのは、最澄への批判を通して南都諸宗、その中心たる法相宗において「自己正当化の論理」⁽⁵²⁾が構築されていたからであろう。また、その過程で南都諸宗に天台宗との明確な違いが認識され、自らの正当性を否定するような最澄に対し、排他的な宗意識を顕在化させたと考えられる。宗年分度者制の成立によって南都諸宗相互に発揮される可能性のあった排他的な宗意識は、「競学」からひとり抜け出そうとする、天台宗という離反者があらわれたことにより、天台宗対南都諸宗（南都）という平安初期仏教界の新たな構図を現出したのである。排他的な南都の宗意識は、自らの宣揚意識を急激に高めることとなり、これまでも、そしてこれからも護国奉仕を担うという自負と、その「正統」性の主張、天台宗への対抗心を膨張させていった。故に、法相宗が仏性観の違いを受け入れる

ことも、教線拡大の争いに敗れることも、そして僧綱という南都の既得権益に踏み込まれることも、決して認められなかったのである。

天台僧は、宮廷で読経を行う内供奉十禅師という重役に補任されるものの、重要法会である三会の講師にはなかなか加われなかった。先述したように、三会と呼ばれた宮中御齋会・興福寺維摩会・薬師寺最勝会は、特に重要な法会であり、三会の講師をすべてつとめあげた者（已講）が順次僧綱に補任される規定であった。つまり、すべての僧尼を領導する立場にある僧綱に加わるためには、三会の講師をつとめることが絶対条件であった。しかし、天台宗に対して排他的な宗意識を発現する南都は、なかなかこれを認めず、天台僧の僧綱補任は、貞観六年（八六四）の安恵まで待たなければならなかった。以降も、僧綱に補任される天台僧は極めて少ない。

それに対し、天長元年（八二四）という極めて早い段階で少僧都として僧綱に加わったのが空海であった。当時僧綱に補任されるためには南都の強い推挙が必要であり、律師を経ないで少僧都となり、その三年後には大僧都として仏教界を統轄するようになったことは、全く異例のことであった⁽⁹⁾。九世紀後半まで僧綱を出せなかった天台宗とは大きな違いがある。そして、表立った軋轢を生じさせないまま、弘仁十三年（八二二）、東大寺に真言院を創設し、南都に真言密教を浸透させる足がかりをつくった。

真言宗と南都が友好的な関係を維持できた背景の一つとして、真言宗の学術的な特質が指摘されている。堀池春峰氏は、空海が『十住心論』で示したように、真言宗を究極の教えとしながらも、「旧仏教宗派を包摂する真言宗自体の内包する性格」にその要因を求めている⁽¹⁰⁾。一方の南都側にも、純密を受容しようとする意向があり、東大寺真言院の創設は、そうした南都の意向との合致をみたことで実現したと論じている。確かに、山林修行と「自然智宗」の形成⁽¹¹⁾や雑密典籍の所蔵⁽¹²⁾など、かねてより南都が密教を受容していたことは事実である。そのために、真言宗との間に軋轢を生じさせることなく、空海と南都が友好的な関係を構築し得たと考えることは何の矛盾もない。しかしながら、空海と真言宗に対する厚遇の背景にあったのは、何よりも最澄に対する反発と牽

制であると筆者は考える。宗年分度者制によってようやく固まった秩序を否定する最澄の大乗戒壇設立運動は、それを「如来之制戒」と認識する僧綱・南都との間に大きな溝を作り、天台宗対南都という仏教界の構図を形作った。そのなかで相互批判を繰り返し、自らの優位性を主張する排他的な宗意識を相互に膨張させていくのである。ただし、その一方で、最澄・天台宗との対立、論議の反復を通じて南都が自らの立場、教義をより一層明確化させていったことも見落としてはならない。それは南都に限ったことではなく、最澄の教義確立にも大きな影響を与えた。このように、ある意味では教学的「交流」のなかで、相互の教義がさらに深化していったといえる。大乗戒壇設立論争は、こうした両方の面から理解すべきと筆者は考える。

おわりに

本章では、延暦年間における年分度者制の推移を手がかりに、それに伴って南都諸宗の宗意識がどのように展開していくのかを検討した。

延暦年間における三論宗と法相宗の対立は、年分度者制や御齋会・維摩会の講師卒など、利害をめぐる対立であったことが史料の分析によって明らかとなった。その前提となるのは、他宗との違いを認識し、他宗との差別化をはかろうとする宗意識である。そうした宗意識は、他宗との教学上の差異が明確に認識されて初めて表面化するものであり、「空」「有」をめぐる教学上の対立が生じたように、三論宗と法相宗においては、早い段階から教学研究が進められていた。その過程で生じる相互の教学批判を通じ、自宗の教義を深化させていった結果、自宗の発展を求める利害上の対立として現出したと考えられる。

一方、他の四宗は、「華嚴毗尼成実俱舎等四宗。纔有_二其名_一。既無_二其業_一。」といわれるように、学統の断絶が危ぶまれるほど衰微していた。このような状況は、諸宗「競学」を掲げる国家にとって憂慮すべき事態であった。

こうした国家の腐心を敏感に察知し、諸宗の平等な存続を保証する制度を提案したのが最澄である。最澄の提案は直ちに採用され、延暦二十五年の新年分度者制、いわゆる宗年分度者制として実現する。宗年分度者制によって、各宗に平等の得度枠が設定され、修得すべき基本テキストが定められたことは、これ以後僧侶となろうとする者に、いずれかの宗に所属し、基本テキストを学修することを義務付けたということである。それが宗への帰属意識と正統教学の確立を促し、教義に対する理解を深めさせる大きな契機となった。その過程で他宗との違いが明確となり、やがて、他宗よりも優位な立場にあることを求める排他的な宗意識の形成につながっていく。つまり、宗年分度者制の成立によって宗の在り方が変化したことに伴い、宗に対する南都諸宗の意識も変化していったと考えられる。

その排他的な宗意識が存分に發揮されたのは、宗年分度者制の提案者最澄に対してであった。最澄は、東大寺の戒壇から離れて天台宗独自の大乘戒壇を設立する勅許を求めた。それはすなわち、宗年分度者制によって実現された諸宗平等という枠組みから天台宗のみが離脱することを宣言したともいえる。宗年分度者制を「如来之制戒」と捉える護命ら僧綱・南都諸宗にとって、それを否定することなど有り得なかったし、それによって構築された仏教界の秩序を打破しようとする最澄の主張は、決して容認できるものではなかった。こうして最澄との対決姿勢を明確化させた僧綱・南都諸宗は、最澄に対する排他的な宗意識を顕在化させていったと考えられる。それが、天台宗対南都という平安初期仏教界の構図を形作ったのである。

① 石田茂作『写経より見たる奈良朝仏教の研究』「第二編 写経より見たる奈良朝の各宗」東洋文庫、一九三〇年。

② 大屋徳城『寧楽仏教史論』国書刊行会、一九八七年（初版は東方文献刊行会、一九三七年）、二一七頁。

③ 碓慈弘『日本仏教の開展とその基調（上）―日本天台と鎌倉仏教―』三省堂、一九四八年、二〇五頁。

- ⑤ 藺田香融 「古代仏教における宗派性の起源」 (同氏著『平安仏教の研究』法蔵館、一九八一年所収、初出一九七二年)。
- ⑥ 中川修 「最澄の教団形成と世俗制度」 (『龍谷史壇』九九・一〇〇、一九九二年)。
- ⑦ 鎌田茂雄 『中国仏教史』第六卷、東京大学出版会、一九九九年、五三四頁。
- ⑧ 真野正順 『仏教における宗觀念の成立』理想社、一九六四年、三三〇～三四六頁。
- ⑨ 浅田正博 「伝教大師最澄における宗派意識の推移について」 (『日本仏教綜合研究』一、二〇〇三年)。
- ⑩ 新川哲雄 「最澄における宗派意識の確立——一向大乘寺構想の検討から——」 (『東洋文化研究』一〇、二〇〇八年)。
- ⑪ 曾根正人 「平安初期南都仏教と護国体制」 (同氏著『古代仏教界と王朝社会』吉川弘文館、二〇〇〇年所収、初出一九八四年)。
- ⑫ 山下有美 「東大寺の華嚴衆と六宗——古代寺院社会試論——」 (『正倉院文書研究』八、二〇〇二年) は、『正倉院文書』を精査し、南都六宗の成立を再検討するなかで、天平期以降、各宗(衆)独自に進められる經典解釈では門流や法脈が意識されておき、後世の宗派にも通じる集団内の共感や始祖への尊敬の念といった「信仰」の側面を認めるべきであると述べている。重要な指摘である。
- ⑬ ただし、興福寺の漸(慚)安が弘仁六年(八一五)に撰述した『法相灯明記』には、「元興興福二寺先徳。争_二法相義_一。」とあって、元興寺法相宗と興福寺法相宗との間に教学をめぐる対立があったことをうかがわせる。法相宗の日本への伝来は三回にわたり(四回とする説もある)、その伝来時期・伝来者によって、元興寺に伝わった南寺(南伝)系と興福寺の北寺(北伝)系にわかれるとされる(富貴原章信『日本唯識思想史』国書刊行会、一九八九年(初版は大雅堂、一九四四年))。南寺系は玄奘より直接、草創期の法相唯識が相伝されたのに対し、北寺系は玄奘の後、基・慧沼・智周の三祖を経て整備・体系化された法相教学が相承されたという。前者は主に道昭によって元興寺に、後者は玄昉によって興福寺に伝来された。このように、法相宗においては南北二系統が存在し、教義解釈にも差異があった。しかし、深浦正文氏が南寺・北寺系に教義解釈上の

相違があつたとしても、「どこまでも単に文義の解釈の上のみに止まって、決して法門の根本に影響すべきものでない」と指摘するように（『唯識学研究』上巻、永田文昌堂、一九五四年、四一九頁）、それぞれが独自の動きをみせたとはいえないし、国家の編纂する文献上では管見の限り、「南寺（南伝）」「北寺（北伝）」という言葉は確認できない。よって、本論文ではこれを「派」とはみなさない。

(13) 『類聚三代格』卷二 経論并法会請僧事 延暦二十三年（八〇四）正月二十二日付太政官符。

(14) 上島享「平安初期仏教の再検討」（『仏教史学研究』四〇・二、一九九七年）。

(15) 『類聚国史』卷一七九 仏道六 諸宗 延暦十七年（七九八）九月壬戌（十六日）条。

(16) 『類聚国史』卷一八七 仏道一四 度者 延暦十七年（七九八）四月乙丑（十五日）条。

(17) 『続日本紀』天平六年（七三四）十一月戊寅（二十一日）条には、「所_レ挙度人。唯取_下闍_下誦法華經一部。或最勝王經一部」。兼解三礼仏一浄行三年以上者_上。」とあり、得度の必須条件として、『法華経』や『最勝王経』といった護国經典の暗誦が規定されていた。

(18) 藪田香融・田村圓澄「平安仏教」（『岩波講座 日本歴史』四、岩波書店、一九六二年、当該箇所は藪田氏執筆）。

(19) 『類聚国史』卷一八七 仏道一四 度者 延暦二十年（八〇一）四月丙午（十五日）条。

(20) 『類聚三代格』卷二 経論并法会請僧事 延暦二十一年（八〇二）正月十三日付太政官符。

(21) 『類聚三代格』卷二 経論并法会請僧事 天長七年（八三〇）九月十四日付太政官符。

(22) 『日本三代実録』貞観元年（八五九）正月乙丑（八日）条。

・・・（前略）凡毎年十月興福寺維摩会。屈_下諸宗僧学業優長果_二五階_一者_上為_三講師_一。明年正月大極殿御齋会。以_二此僧_一為_二講師_一。三月薬師寺最勝会講師。亦同請_レ之。経_三此三会講師_一者。依_レ次任_二僧綱_一。他皆効_レ此。

(23) 『類聚国史』卷一七九 仏道六 諸宗 延暦二十二年（八〇三）正月戊寅（二十六日）条。

- (24) 『類聚国史』卷一七九 仏道六 諸宗 延暦二十三年(八〇四) 正月癸未(七日) 条。
- (25) 『叡山大師伝』〔比叡山専修院附属叡山学院編『伝教大師全集』卷五卷附録、二四頁〕。
- (26) 松本信道「三論・法相對立の始源とその背景―清弁の『掌珍論』受容をめぐって」(平井俊榮監修『三論教学の研究』春秋社、一九九〇年所収)。
- (27) 『叡山大師伝』〔前掲注(25)、一〇〇―一〇一頁〕。
- (28) 空海『性靈集』「故贈僧正勤操大徳影讚」〔『日本古典文学大系』〕。
- (29) 『類聚国史』卷一八七 仏道一四 度者 延暦十二年(七九三) 四月丙子(二十八日) 条にも「制。自今以後。年分度者。非_レ習_二漢音_一。勿_レ令_二得度_一。」とあり、漢音を習得しない者の得度を禁じている。
- (30) 二葉憲香「日本古代仏教における三学と六宗」(同氏編『国家と仏教』永田文昌堂、一九七九年所収)。
- (31) 「請_レ加_二新法華宗_一表一首」(『顕戒論縁起』〔『日本思想大系 最澄』、以下同〕)。
- (32) 曾根氏前掲注(10) 論文。
- (33) 「加_二年分度者_一定_二十二人_一僧統表一首」(『顕戒論縁起』)。
- (34) 『類聚三代格』卷二 年分度者事 延暦二十五年(八〇六) 正月二十六日付太政官符。
- (35) 天長六本宗書とは、天長年間(八二四〜八三四)に淳和天皇の勅命によって各宗の教理を記して提出させたものであり、次の六つの書をいう。護命『大乘法相研神章』五卷(法相)、玄叡『大乘三論大義鈔』四卷(三論)、普機『華嚴宗一乘開心論』六卷(華嚴)、富安『戒律伝来記』三卷(律)、義真『天台法華宗義集』一卷(天台)、空海『秘密曼荼羅十住心論』十卷(真言)。「天長六本宗書」の成立については諸説があるが、『研神章』の序文に天長七年(八三〇)とあることから、この年に各宗同時に出された可能性が高いことが末木文美士「平安初期の諸宗の諍論」(同氏著『日本仏教思想史論考』大蔵出版、一九九三年所収)によって指摘されている。

(38) 十五大寺安居における『仁王般若経』講読（延暦二十五年（八〇六））、薬師寺最勝会（天長七年（八三〇））、大安寺法華会（天長九年（八三二））、京畿有食諸寺における『仁王経』『最勝王経』講読（承和三年（八三六））など。『類聚三代格』巻二 経論并法会請僧事参照。

(37) こうした成実・俱舎宗の扱いは、宗年分度者制を提案した最澄の認識、「小乗成実宗」「小乗俱舎宗」が反映された形である。それに対して南都諸宗を代表する僧綱が異を唱えていないことは、僧綱の認識としても成実・俱舎宗が独立した宗でなかったことを示している。すなわち、南都六宗は、実態としては四宗である。これに関して、上島氏前掲注（14）論文は、南都六宗とは六宗併存政策をとる国家の理念であり、教理面からみると平安初期に成実・俱舎が宗として独立していたとはいえないと指摘する。とすれば、宗年分度者制において成実宗と俱舎宗がそれぞれ三論宗と法相宗の寓宗とされたことは、当時の宗の実態を示すものと捉えられる。

(38) 曾根氏前掲注（10）論文。

(39) 「天台法華宗年分学生式」（「六条式」）序（『日本思想大系 最澄』）。

(40) 「六条式」は、最も基本的な天台僧の養成規則。まず国宝の理念を説いて天台僧の目標を定め、次に得度・受戒、十二年間の比叡山での学問修行、そして籠山終了後の僧の任用方法を規定。これにより、仏法が栄え、国家も堅固となると説く。「八条式」は、六条式の補則的性格のもので、得度して僧籍を得る以前の僧になることを希望している者の扱い、得度許可の方法を規定し、次に得度・受戒して天台の僧となった者の比叡山での十二年間の籠山中の学問修行のカリキュラムを定め、僧の生活費、僧の戸籍、籠山終了の僧の位、規則違反者の処置、比叡山の管理の方法等を規定している。「四条式」は、最澄の教団・戒律についての基本理念を明確化したもの。仏寺・仏寺の上座・戒律・受戒方法の四項目について、従来の南都の作法と、それと異なる天台宗の新たな作法とを対比し、以後天台宗が南都から離れて独自の作法を用いることを記す。これにより、純粹な大乘の僧を養成し、護国の実をあげることができると説く。これらを総称して『山家学生式』と呼ばれる。（田村晃祐『日

本の仏典一 最澄』筑摩書房、一九八七年、一六頁）。

(41) 『叡山大師伝』〔前掲注(25)、二四頁〕。

(42) 『顕戒論』巻下「開示山中大乘出家為_レ国常転_二大乘_一明_上 四十四」〔『日本思想大系 最澄』以下同〕。

(43) 『顕戒論』巻上「開_レ雲_上 月篇 第一」。最澄は『顕戒論』において「六統表」を引用し、文中で具にその内容に反論を加えているが、ここでは便宜上最澄の反論を省略した。

(44) 田村晃祐「護命僧正と大乘戒壇独立」〔『日本仏教』一、一九五八年〕。

(45) 藺田香融「最澄とその思想」〔『日本思想大系 最澄』解説、一九七四年〕。

(46) 藺田氏前掲注(45) 論文。

(47) 田村晃祐「最澄と徳一」〔『駒澤短期大学仏教論集』四、一九九八年〕。

(48) 『叡山大師伝』〔前掲注(25)、七頁〕。

(49) 藺田氏前掲注(45) 論文。

(50) 『類聚三代格』巻二 年分度者事 弘仁十四年(八二三)二月二十六日付太政官符所引同十三年(八二二)六月十一日官符。

(51) 中川修「最澄の思想と教団形成―天台の平等の継承―」〔『仏教史学研究』三〇・二、一九八七年〕。ただし、中川氏は、大乘戒壇の設立を「天台教団の自立」と捉える従来の研究を「曖昧」と批判し、「自立」の持つ意味の両義性の検討の必要性を主張している。中川氏は、「天台教団の自立」が、僧侶社会の一部分の自主管理を志向するに過ぎないのか、それとも僧侶社会全体に及ぶような志向性を有しているのか」と問題提起し、最澄以降の教団は「効験」を期待する国家の要求に應ずる過程で、密教化し、僧尼令的秩序を自らの教団規範とする、僧侶社会の一部分を自主管理するにすぎない集団と化してしまっただけ」と指摘している。

(52) 曾根氏前掲注(10) 論文。

(53) 阿部龍一「空海と南都仏教再考」(『印度学仏教学研究』五〇・一、二〇〇一年)。

(54) 堀池春峰「弘法大師と南都仏教」(同氏著『南都仏教史の研究』下、法蔵館、一九八二年所収、初出一九七八年)。

(55) 藪田香融「古代仏教における山林修行とその意義―特に自然智宗をめぐって―」(同氏著『平安仏教の研究』法蔵館、一九八一年所収、初出一九五七年)によると、吉野比蘇山では、大安寺三論宗や元興寺法相宗の僧侶によって密教修法の一つ、虚空蔵求聞法を修得する「自然智宗」と呼ばれる山林修行の一派が形成されていたという。

(56) 石田氏前掲注(1)論文。

第四章

九世紀の文殊信仰と南都仏教の地方的展開

第四章 九世紀の文殊信仰と南都仏教の地方的展開

はじめに

文殊菩薩は、大乘經典のなかに多種多様な形であらわれ、多様な性格をもった菩薩として説かれている。文殊信仰として最も有名で、かつ東アジアに広く普及したのが中国五台山の文殊信仰であろう。五台山は、文殊出現の霊場とされ、この地を巡拝するために日本から中国に渡った僧侶も少なくない。いつから五台山が文殊菩薩と関連付けられるようになったか、その時期は詳らかでないが、唐代には五台山が文殊菩薩の聖地として広く認識されていたことがわかっている^①。

とりわけ、この地の文殊信仰を全国規模に拡大させたのが不空（七〇五・七七四）である。八世紀後半に活躍した不空は、密教を五台山文殊信仰と結び付けて流布し、代宗（在位七六二・七七九）のもとで五台山金閣寺の修築を実現した後、全国諸寺の食堂上座に文殊像を設置すること、さらに全国諸寺に文殊院を造営し、文殊像を安置することを上奏する^②など、国家事業として五台山文殊信仰を推進していった。不空の文殊信仰は、最澄によって初めて日本で取り上げられ、その後五台山を訪れた円仁によって本格的に導入される。

近年、中田美繪氏は、不空の五台山文殊信仰によって文殊菩薩を要とする新たな王権イデオロギーが創出され、それが東アジアのみならず、東部ユーラシアの諸地域に波及したとの見解を提示している^③。不空は、安史の乱後の動乱で弱体化した皇帝の権威を立て直すため、代宗を転輪聖王と位置付け、代宗のもとで数々の事業を展開した。そして、五台山に建築中であった金閣寺修築を通じて、転輪聖王思想を五台山文殊信仰と結び付ける論理を構築したことが中田氏によって明らかにされた。こうした見解は、日本古代の仏教を考える上でも重要である

ことは疑いを入れない。

しかし、これ以前において見逃してはならない文殊信仰の展開がある。承和十四年（八四七）に帰国した円仁が不空の文殊信仰を本格的に導入する以前に、日本では文殊信仰の高まりがあつて、それは文殊会の創出という形であられる。

後に掲げる史料にみえるように、文殊会は、大安寺の勤操と元興寺の泰善らによつてはじめられ、天長五年（八二八）、太政官符によつて全国に設置されることとなる。文殊会は、文殊菩薩が「貧窮孤独苦惱衆生」となつてあらわれると説く『文殊師利般涅槃經』（西晋・聶道真訳）の所説に依拠する法会であり、貧者に飯食が施された。こうした九世紀の文殊会の特徴から、辻善之助氏が僧侶による貧民救済という観点を示して以降、文殊会の本質が慈善救済と捉えられ、それが文殊会一般に敷衍される理解として定着した⁵⁰。

史料に基づいて丹念に文殊会の内実を観察していくと、それは確かに、転輪聖王思想を五台山文殊信仰と結び付けて鼓吹した不空の文殊信仰とは一線を画すことがわかる。つまり、九世紀の日本における文殊信仰の高揚は、単に東アジアに波及する不空文殊信仰の受容だけでは説明できないのである。

では、なぜこの時期に日本において文殊菩薩が注目されるのであろうか。本章では、この点に着目しつつ、九世紀の日本における文殊信仰の特質を中心に検討を進めていきたい。これに関して、重要な論点を提出しているのが上田純一氏である。上田氏は、慈善救済という捉え方が文殊信仰の本質を曖昧化させ、諸国一斉の文殊会が九世紀に開催された要因を説明できないとして、その問題点を指摘した。その上で、諸国文殊会の主要な原動力となつたものは、全国的な疫病の流行に対する律令国家（以下、国家）の脅威であり、頻発する疫病の流行という社会不安と文殊信仰の隆盛とを背景に、南都の伝統的な文殊信仰を疫病対処（治病延命）という形で復活させたものであつたと論じる⁵¹。

辻氏以降、慈善救済面のみが強調され、文殊会の成立事情が等閑視されてきたなかで、それを当該状況から考

察し、改めて九世紀に文殊会が成立したことの意味を考えようとする上田氏の指摘は重要である。しかしながら、上田氏が諸国文殊会成立の背景と指摘する「疫病の流行という社会不安」はこの時期に限ったことではなく、諸国一斉の文殊会が九世紀前半に成立する必然性が解明されたとはいえない。上田氏の問題提起それ自体は重要であるが、文殊会の成立背景が社会不安に一元化されてしまつて、それ以上踏み込んだ考察がなされていないことは問題である。おそらくこうした見解は、一九八〇年代当時の学問潮流によるところが大きいと思われる。であるならば、現在に改めてこの問題を考えると別の見解を提示することができるのではないか。日本における九世紀の文殊信仰は、当該期の日本仏教のみならず、東アジアに波及する五台山文殊信仰の展開を検討する上でも重要な素材であると考える。

文殊会の成立事情を検討するためには、文殊会という形で現出する文殊信仰の内実が理解されなければならない。なぜなら、先述したように、不空の文殊信仰と文殊会にみられる文殊信仰とではその内実が異なるからである。文殊会の成立が単に不空文殊信仰の受容でないとするならば、その違いを具体的に検証する必要がある。これに関して、奈良・平安時代の文殊信仰が(一)『維摩経』由来、(二)『華嚴経』由来、(三)密教由来の三つに大きく類型化できることを詳論した吉田靖雄氏の研究は、重要な示唆を与える^③。

そこで本章では、文殊会が勤操・泰善によつて創設されたことに注目し、その思想的淵源を探りつつ、文殊会にあらわれる文殊信仰の実態について論じたい。特に、勤操が住した大安寺を取り上げ、大安寺に伝承された教から勤操の文殊信仰の由来を検討する。また、社会事業と一体化して高揚する行基信仰との関わり^④を通して、九世紀の日本における文殊信仰の特質を明らかにしたい。さらに、勤操・泰善によつて創設された文殊会が全国に拡大されることの背景を、最澄と僧綱との緊張関係という当該状況を精査することで探っていきたい。本章の課題は、九世紀の日本における文殊信仰について、思想的淵源も含めた背景を検討することにあるため、一定の幅の視野を確保して分析を試みたい。

一 諸国文殊会の成立とその背景

本節では、文殊会が僧綱の奏請によって全国に設置されることとなった背景について、当時の仏教界の動向を踏まえて検討したい。

天長五年（八二八）二月、次の太政官符によって諸国で文殊会を修することが命じられた。いささか長文になるが、引用して俯瞰したい。（番号は引用者）

太政官符

応_レ修_ニ文殊会_一事

右得_ニ僧綱牒_一稱。①贈僧正伝燈大法師位勤操。元興寺伝燈大法師位泰善等。畿内郡邑広設_ニ件会_一。弁_コ備飯食等_一。施_コ給貧者_一。此則所_レ依_下文殊般涅槃經云。若有_ニ衆生_一聞_ニ文殊師利名_一。除_コ却_ニ十二億劫生死之罪_一。若礼拝供養者。生々之處。恒生_ニ諸仏家_一。為_ニ文殊師利威神_一所_レ護。若欲_ニ供養修_ニ福業_一者。即化_レ身作_ニ貧窮孤独苦惱衆生_一至_ニ行者前_一者_上也。②而今勤操遷化。泰善独存。相尋欲_レ行。増_レ感不_レ已。望請。下_ニ符京畿七道諸国_一。同修_ニ件会_一。③須_下国司講読師仰_ニ所部郡司及定額寺_ニ綱等_一。郡別於_ニ一村邑_一。屈_ニ精進練行法師_一。以為_ニ教主_一。④毎年七月八日令_{上レ}修_ニ其事_一。兼修_コ理堂塔經教破損等_一。当_ニ彼会日_一。同供_コ養之_一。当会前後并_ニ三箇日_一。禁_コ断殺生_一。会集男女等。先授_ニ三帰五戒_一。次令_レ称_コ讚葉師文殊法号_一。各一百遍。庶使_下普天之下。同修_ニ福業_一。率土之内。俱期_中快樂_上者。中納言兼左近衛大将從三位行民部卿清原真人夏野宣。奉_レ勅。依_レ請者。⑤其会料者。割_ニ救急料利稻_一。量_レ宜充行。若国郡司百姓等。割_ニ随_レ分物_一加施。不_レ在_ニ制限_一。

天長五年二月廿五日^⑧

官符の概要は以下の通りである。

①文殊の名を聞けばあらゆる生死の罪を滅することができる、文殊を礼拝する者は何時の世にも常に仏の家に生まれて文殊の力に守護される、文殊を供養して福を修そうとする人のために文殊が「貧窮孤独苦惱衆生」の姿となってあらわれる、などと説く『文殊師利般涅槃經』に基づき、勤操・泰善らが畿内の郡邑に広く文殊会を設けて食糧を提供し、貧者に施した。

②僧綱は、勤操の死後も文殊会の存続を望む泰善の意向を受け、全国に文殊会を設置することを願い出て、これが勅許された。

③文殊会は、国司・講読師が部内の郡司及び定額寺の三綱に命じ、郡別の村邑において「精進鍊行法師」を屈請させ、「教主」として行う。

④期日は、毎年七月八日とし、兼ねて堂塔や経教の破損を修理・供養する。また、法会の前後三日間は殺生禁断とし、法会に集まった人々にはまず三帰五戒を授け、次に薬師と文殊の宝号を称賛させる。

⑤文殊会料として救急料の利稻の一部を充当するが、国郡司・百姓などの加施も認める。

諸国で開催された文殊会（以下、諸国文殊会）の概要は、この官符によってほぼ知られるところであるが、その開催場所は詳らかでない。これについて、角田文衛氏が諸国文殊会を国分寺法会と把握して以降^⑥、国分寺での開催が想定されており、追塩千尋氏も諸国文殊会の開催場所は不明としながらも、当時の国分寺の本尊が一般的に釈迦三尊であり、脇士として文殊菩薩が安置されていたことから、諸国の国分寺で行われた可能性が高いことを指摘している⁽¹⁰⁾。

官符が引用する僧綱牒には、「望請。下^二符京畿七道諸国^一。同修^二件会^一。須^下国司講読師仰^三所部郡司及定額寺三綱等^一。郡別於^二村邑^一。屈^三精進鍊行法師^一。以為^二教主^一。毎年七月八日令^{上レ}修^二其事^一。」とあり、「京畿七道諸国」に文殊会を設置すること、国司・講読師が郡司と定額寺の三綱に命じて、「郡別於^二村邑^一」、すなわち村邑単位で行うことを請願しているから、諸国文殊会の開催場所を国分寺と想定するには慎重にならざるを得な

い。ここでは、諸国文殊会が特定一ヶ所の寺院で行われる興福寺維摩会、薬師寺最勝会などの講經法会とは異なることを確認できるが、それ以上のことは史料からはいえない。

次に問題となるのが、なぜ僧綱が諸国文殊会の設置を願ったのかということである。官符は、「今勤操遷化。泰善独存。相尋欲_レ行。増_レ感不_レ已。」と、勤操の死後も文殊会の存続を願った泰善の意向があったと記す。しかし、僧綱に何らかの思惑がなければ、一僧侶の私的法会を公的法会として諸国に拡大させ、しかも村邑単位で設置しようとは考えないだろう。この問題を検討するにあたって、まずは、諸国に派遣された講師（国師）を中心に、当該期の在地仏教の状況について確認しておきたい。

律令制下において、在地社会に護国仏教を浸透させる上で大きな役割を果たしていたのが国分寺・国分尼寺であり、その造営・管理にあたった国師（講師）であった。国師は、大宝二年（七〇二）二月の「任_二諸国国師_一」（_三）を初見とし、中央政府の任命を受け、地方に下向して国司とともに国分二寺を含む諸国の仏寺・僧尼の統轄、部内寺家の財物田園の検校などを担った。その選任は、僧綱が玄蕃寮とともにに行い、太政官への奏聞を経て決められた_{（四）}。延暦年間（七八二〜八〇六）には度重なる改定が加えられ_{（五）}、講師への改称も含め、その職掌は二転三転するが、総じて国司とともに在地仏教の監督者という役割が与えられていた。弘仁三年（八一二）には、国分二寺以外の部内諸寺は講師のみが検校に当たることとなり、その監督は講師に委ねられることとなった_{（六）}。さらに、同十三年（八二二）、定額寺の検校が講師と三綱に任され、講師は三綱の任命にも関わるようになるなど_{（七）}、弘仁年間（八一〇〜八二四）に講師の職掌が拡大される_{（八）}。

こうした在地社会における仏教行政の再編の最中であって最澄は、弘仁九年（八一八）に「天台法華宗年分学生式」（「六条式」）をあらわし、「凡国師国用。依_二官符旨_一。差_二任_レ伝法及国講師_一」（第六条）と、天台宗の学生のうち、国師・国用を伝法、及び国講師として派遣すべきことを説いた。最澄は、天台の弘法とともに、一任の内に得た毎年安居の法服施料を当国官舎に収めておき、国司と協力してそれを池や溝の修築、架橋、造船、植樹、

井戸の掘削などの社会事業（「利_レ国利_レ人」）にあてて講師に求めた。この主張からは、国家が求めた講師像「人能弘_レ道。教以利_レ民」⁽²³⁾に応えようとする最澄の意図とともに、あるいはそれ以上に、「伝法」の意図がうかがえる。実際に最澄は、弘仁六年（八一五）から東国を中心に積極的な布教活動に乗り出しており⁽²⁴⁾、天台僧を講師として全国に配置することにより、さらなる天台宗の弘法をはかろうとしたと考えられる。それは、近江国の国分寺僧であった最澄自身の経歴に裏付けられたものであり、在地社会における講師（国師）の重要性を認識していたからこそその要求だろう。また、最澄は、東国布教の道中に旅人の利便をはかるため、美濃と信濃にそれぞれ広済院・広拯院を設置して、自らが示した講師像を実践している⁽²⁵⁾。

しかし、実際には、承和二年（八三五）、義真によって毎年一人の天台僧の講師枠を確保することが奏請され、それが許可されたことでようやく天台僧の講師派遣の準備が整うこととなる⁽²⁶⁾。当時講師（国師）は、太政官への申請に基づく奏聞を経て僧綱が任命したため、その選出には僧綱の意向が大きく反映された⁽²⁷⁾。僧綱が天台僧の講師派遣を認めなかったのは、その要求が大乗戒壇の設置をめぐる一連の動きのなかで繰り広げられたためであらう。

第三章で論じたように、最澄は、「六条式」に続いて「勸奨天台宗年分学生式」（「八条式」）、「天台法華宗年分度者回小向大式」（「四条式」）をあらわし、東大寺の戒壇から独立して、天台宗独自の大乘戒壇設立の勅許を求め、僧綱はこれに強く反発し、最澄の主張に対する反論を「僧最澄奉献天台式并表不_レ合_二教理_一事」としてまとめ、南都諸大寺の反対意見書とともに上表した。この上表文は、当時僧綱の首班であった大僧都護命を筆頭に、少僧都長慧、律師施平、豊安、修円、泰演の六人の名で提出されたため、「六統表」とも呼ばれる⁽²⁸⁾。しかし、結局は、最澄の没後わずか七日の弘仁十三年（八二二）六月十一日、大乘戒壇の設立が勅許される⁽²⁹⁾。僧綱の筆頭として大乘戒壇の設立に反対し続けた護命は、その後大僧都を辞し、中央仏教界から身を退いて山田寺に籠居する⁽³⁰⁾。こうした護命の行動は、大乘戒壇の設立という最澄の要求がどれほど僧綱にとって容認できないもので

あったかを物語っている。故に、天台宗の講師派遣もまた、僧綱の認められるものではなかった。しかも、最澄の示した講師像は、社会事業を介して在地社会と結び付きかねないものであった。

鈴木景二氏は、『東大寺諷誦文稿』の分析を通じて、(一) 在地社会において郡司をはじめとする有力者層が私的法会をしばしば実施していたこと、(二) 『東大寺諷誦文稿』はそうした有力者層の私的法会にて使用されたテキストであること、(三) それが南都官大寺の聖教紙背文書として伝来したことから、このテキストは官大寺僧によって残されたものであり、南都の官大寺僧が中央と地方をしばしば行き来して、郡司層の私的法会に導師として参加し、在地社会の支配秩序の形成・維持に一定の機能を果たしていたこと、を明らかにしている⁽²⁶⁾。さらに、川尻秋生氏は、僧侶が出家後も出身地との関係を絶つことなく、出身氏族や出身地の寺院と密接な関係を保持し続けていたといい、郡司層の主宰する社会事業に協力し、在地社会の勧農を支援していたという重要な見解を提示した⁽²⁷⁾。

鈴木・川尻両氏が明らかにしたこのような状況は、南都の官大寺僧が私的関係を通じて在地社会と結び付いていたことを示す。と同時に、社会事業を励行する天台宗の講師が、それを主宰する郡司層と結び付く可能性を強く秘めたものであったことをうかがわせる。先に確認したように、弘仁年間以降、講師の職掌が拡大され、その重要性が高まりつつあった。そうしたなかで発せられた最澄の要求は、在地社会における天台宗の影響力を拡大させかねないものであり、大乘戒壇の設立をめぐる緊張関係にある僧綱にとって受け入れられるものではなかったのである。

勤操と泰善らによって私的に行われてきた文殊会を公的な法会として全国に設置し、しかも村邑単位で行うことが奏請された背景に、天台宗の動向を見据えた僧綱の思惑がうかがえる。この点はさらに第三節で触れたい。

二 文殊信仰と大安寺

本節では、文殊会という形で現出する文殊信仰の内実を明らかにするため、その思想的淵源について考察したい。前節で述べたように、当時は、最澄の天台宗と、僧綱を中心とする南都諸宗との間に緊張関係があり、そうしたなか、僧綱の奏請によって文殊会が全国に設置されることとなる。

一方で、最澄もまた文殊菩薩を奉じ、大乘戒壇の設立をめぐる主張のなかで、文殊菩薩を「大乘寺」の中心に据える論理を展開する。最澄は、『顕戒論』で不空の上表文「天下寺食堂中置^二文殊^一上座制^三」⁽³²⁾を引用し、唐では諸寺の食堂に文殊像を安置することが通例であるから、日本もこの文殊上座の制にならうべきと主張する⁽³³⁾。

すでに述べたように、不空の文殊信仰は、転輪聖王思想を五台山文殊信仰と結び付ける論理を構築し、文殊菩薩を要とする新たな王権イデオロギーを創出したことを特徴とする⁽³⁴⁾。こうした不空の文殊信仰は、五台山を巡礼した円仁によって最澄以後も継承された。円仁は、五台山文殊信仰の様相を『入唐求法巡礼行記』に記録し、帰国後に文殊楼の建立を計画する。円仁が構想し、承雲によって完成をみた比叡山の文殊楼は、「鎮^二護国家^一」⁽³⁵⁾、「利^二益黎元^一」、「誓^二護国家^一」⁽³⁶⁾の空間であった。これは、不空の上表にみられる「奉^二為国家^一」⁽³⁷⁾、「護^二国^一」⁽³⁸⁾を踏襲したものであって、円仁以後の天台宗において不空の五台山文殊信仰が本格的に受容されたことを示す。そして、その背景には、中田氏が指摘するように、不空以降の東アジアにおける文殊信仰の潮流を看取できるのである⁽³⁹⁾。

しかしながら、勤操・泰善らによって創始された文殊会は、天台宗で受容された不空の文殊信仰とは一線を画すといわざるを得ない。なぜなら、文殊会の全国設置を命じた前掲の天長五年官符で確認したように、『文殊師利般涅槃經』に基づいて行われる文殊会は、貧者に飯食を施給するなど慈善救済の面が強く、王権イデオロギーとして機能した不空の文殊信仰とはその内実を異にするからである。では、そうした勤操らの文殊信仰は何に由来

するのか。結論からいえば、勤操らは、不空以前に五台山文殊信仰を鼓吹した法蔵のそれを受容したと考える。その根拠を以下、述べていく。

もともと文殊菩薩は、『維摩經』や『華嚴經』などの經典に説かれる菩薩で、『大方広仏華嚴經』六十卷（東晋・仏駄跋陀羅訳、通称『六十華嚴』）「菩薩住処品」には、「東北方有菩薩住処」。名「清涼山」。過去諸菩薩常於中住。彼現菩薩。名「文殊師利」。有一万菩薩眷属。常為説法。」⁽³⁵⁾と、インドの東北にあるという清涼山に文殊菩薩が住していると説かれている。『華嚴經』において文殊菩薩は、説法者として、また諸菩薩に対する質問者として登場し、極めて重要な役を担っている。同経で文殊菩薩出現の地とされる「清涼山」は、やがて五台山に比定されるようになり、以後文殊信仰の聖地として五台山を「清涼山」と呼ぶようになった。五台山文殊信仰の初期の様相について記した『古清涼伝』（唐・慧祥撰）では、文殊菩薩が『華嚴經』と結び付けられており、不空以前の五台山文殊信仰は、『華嚴經』との関わりが密接であったことがわかる。

なかでも、五台山が文殊菩薩の聖地であり、かつ華嚴の聖地であることを強調したのが、華嚴宗の第三祖・法蔵（六四三・七一二）であった。法蔵は、その著作『華嚴經伝記』において、『文殊師利般涅槃經』の「仏去世後。四百五十年。文殊師利猶在世間」⁽³⁶⁾を引用し、ここでいう「世間」が五台山であることを説いて、「案別伝云、文殊師利菩薩、常於彼講華嚴經」⁽³⁷⁾と、文殊菩薩が五台山にあって『華嚴經』を講じているとする。法蔵は、五台山上に華嚴寺を建立するなど、五台山の文殊信仰を『華嚴經』とともに宣伝していった。

日本においては、天平十二年（七四〇）に『古清涼伝』⁽³⁸⁾、天平十六年（七四四）に『華嚴經伝記』⁽³⁹⁾の書写がそれぞれみえることから、天平期には不空以前の五台山文殊信仰、すなわち法蔵の文殊信仰が日本に伝来していたことがわかる。この将来者として想定されるのが道璿である。道璿は、もと洛陽大福先寺の僧であったが、天平五年（七三三）に入唐した栄叡と普照の戒師招請に応じて、同八年（七三六）に来日した。『三国仏法伝通縁起』は、道璿が華嚴章疏を初めて日本に将来したと記しており、道璿を華嚴の尊者として伝える。実際、『華嚴宗

章疏并因明録』(延喜十四年(九一四)、円超撰)によって、『華嚴伝音義』一卷なる『華嚴経』の注釈をあらわしたことが知られ⁽³⁶⁾、道璿が『華嚴経』を研鑽していたことがわかる。また、『延暦僧録』の道璿伝には、

依^二華嚴浄行品^一一一依行。経云。若人依^レ此而行。一切諸天魔梵龍神八部声聞独覺所^レ不^二能動^一。然璿未^レ終前一日。城中有^二他俗人^一。説^下夢見^中道璿乘^二六牙白象^一着^二白衣^一向^レ東而去^上。即天平宝字四年歲次庚子潤四月十八日終焉。春秋五十有九。既言依^二如幻三摩提^一。下從^二六地^一依^二般若波羅密多^一。尽^二八地^一。即与^二華嚴浄行品^一。理相扶会。然菩薩同^レ凡。行位難^レ識。⁽³⁷⁾

とあり、道璿は『華嚴経』のなかでも「浄行品」を重視していたという。「浄行品」は、出家・在家を問わず、仏教徒が清浄に諸行を修める際に発すべき百四十の願を説く。『大方広仏華嚴経感応伝』(唐・胡幽貞撰)の法蔵伝には、「若有^レ人誦^レ得華嚴浄行一品^一。其人已得^二菩薩浄戒具足^一。不^三復更受^二菩薩戒^一。」⁽³⁸⁾とみえ、『華嚴経』の「浄行品」を実践すれば菩薩戒を具足したことになり、別の菩薩戒を受ける必要がないと法蔵は述べている。この「浄行品」を重視したことは、道璿が法蔵の華嚴教学に強い影響を受け、それを深く受容していたことをあらわしている。したがって、法蔵が鼓吹した五台山文殊信仰も道璿のなかで大きな意味をもっていたと考えられる。これについて、吉田氏は、「浄行品」の説法者が文殊菩薩であることから、「浄行品」を重視した道璿に文殊信仰のあつたことを指摘している⁽³⁹⁾。筆者も右に掲げた諸史料から吉田氏の見解に賛同するのであつて、道璿が文殊菩薩の信奉者であつたと考える。

その道璿が住したのが大安寺であつた。大安寺は、養老二年(七一八)に帰国し、三論宗の第三祖とされる道慈が住して以降、三論宗のさかんな寺院といわれる。一方で、井上薫氏は、道慈が『華嚴経』の信奉者でもあり、法蔵も訳出に関わつた新訳の『八十華嚴』(唐・実叉難陀訳)の有力な請来者候補とする⁽⁴⁰⁾。

井上氏の指摘するように、『八十華嚴』が大安寺にもたらされた可能性は高い。というのも、『日本霊異記』下巻・第十九話には、当時筑紫国の国師として派遣されていた大安寺の戒明が、宝龜年間(七七〇〜七八一)の初

めに肥前国佐賀郡大領の佐賀君児公の求めに応じ、その私的な法会（安居会）で『八十華嚴』を講説したことが記されているからである。唐では、七世紀末から八世紀初頭にかけて、『華嚴經』を重視した則天武后によってそれに関わる諸々の仏教政策が実施されており、『八十華嚴』の訳出もこの一環として行われた。こうした事情は、ちよūdこの頃唐に留学中であった道慈によって日本に伝えられ、彼の請来經典のなかに『華嚴經』に関するものが含まれていた蓋然性が高い。つまり、当時の大安寺は、道慈の帰国以降、『華嚴經』と密接な関わりがあり、道璿の来朝によって大安寺に法蔵の華嚴教学の伝統が形成されたと筆者は考える。それは、日本における華嚴宗の初祖といわれる審詳が大安寺に住し、彼の蔵書に法蔵の著作が数多くおさめられた⁽⁴⁶⁾ことからもうかがえる。法蔵に由来する文殊信仰が大安寺を中心に展開されたと考えて矛盾はない。

すでに述べたように、法蔵は、『華嚴經伝記』のなかで『文殊師利般涅槃經』を引用し、文殊菩薩が五台山にあつて『華嚴經』を講じていると説いており、その文殊信仰が『文殊師利般涅槃經』に依拠していたことがうかがえる。大安寺は、天平九年（七三七）に『文殊師利般涅槃經』を皇后宮職に請うており⁽⁴⁷⁾、同經が大安寺で書写されたことを示している。この時期に『文殊師利般涅槃經』が大安寺の経蔵のなかに加わるのは、前年の天平八年に来朝した道璿が、法蔵の華嚴教学とともにその文殊信仰を大安寺に将来したることによるとみられる⁽⁴⁸⁾。道璿がもたらした法蔵の文殊信仰は、大安寺のなかで伝承され、それを同寺に所属した勤操が継承した。勤操らによつてはじめられた文殊会の思想的淵源は、法蔵の華嚴教学にあると筆者は考える⁽⁴⁹⁾。

その文殊信仰がなぜ、「弁^ニ備飯食等^一。施^ニ給貧者^一。」という形式の文殊会へと具現化されるのか。法蔵は、『梵網經』の注釈である『梵網經菩薩戒本疏』第五のなかで、

八福田者有人云。一造^ニ眩路美井^一。二水路橋梁^一。三平^ニ治嶮路^一。四孝^ニ事父母^一。五供^ニ養沙門^一。六供^ニ養病人^一。七救^ニ濟危厄^一。八設^ニ無遮大会^一。未^レ見^レ出^ニ何聖教^一。有云。供^ニ養三宝^一為^レ三。四父母。五師僧。六貧窮。七病人。八畜生亦未^レ見^レ教。賢愚經云。施^ニ五人^一得^レ福無量。一知法人。二遠行來人。三遠去人。四

飢餓人。五病人足以⁽³⁶⁾三宝亦為⁽³⁷⁾八種。

と、福田に関する三つの説を挙げている。『梵網經』は、華嚴思想を基盤としているといわれ、『華嚴經探玄記』においても法蔵の福田觀が示されている⁽³⁸⁾。

岩本健寿氏は、興福寺施薬院設置の思想的基盤となった福田思想について精査し、法蔵の『華嚴經』及び『梵網經』の解釈や福田觀の影響がみられることを明らかにした⁽³⁹⁾。それはすなわち、『華嚴經』及び『梵網經』の受容がこれらに説かれる福田思想の社会的実践を志向させ、慈善救済の思想的基盤となり得ることを示している。これに関して筆者が注目するのは、吉備真備撰『道璿和上傳纂』⁽⁴⁰⁾や『内証仏法相承血脉譜』⁽⁴¹⁾に、「每誦⁽⁴²⁾梵網之文⁽⁴³⁾、『元亨釈書』卷第十六に「常誦⁽⁴⁴⁾梵網⁽⁴⁵⁾」とみえるように、道璿が『梵網經』を受容していたことである。そればかりか、光定の『伝述一心戒文』には、道璿によってあらわされた『梵網經』の注釈がごくわずかながら引用されており⁽⁴⁶⁾、道璿が『梵網經』に深い影響を受けていたことを示している。

一方、『大安寺資財帳』には、「悲田分」が記されており、大安寺における福田思想の実践例が確認できる⁽⁴⁷⁾。すなわち、『華嚴經』に由来する法蔵の文殊信仰が文殊会という形式の法会として具現化されるのは、『華嚴經』と『梵網經』を重視する道璿が住した大安寺においては必然であり、これらの經典に説かれる福田思想の実践として、『文殊師利般涅槃經』に依拠する文殊会が勤操によって創始されたと筆者は考える。前掲の通り、法蔵の『梵網經菩薩戒本疏』には福田として「六貧窮」がみえ、文殊会で貧窮者に飯食が施されたのは本疏に基づくと考えられる。文殊菩薩が「貧窮孤独苦惱衆生」となってあらわれると説く『文殊師利般涅槃經』とともに、法蔵の福田思想が文殊会の思想的基盤となっていたのである。

以上、勤操らによって創始された文殊会の思想的淵源を検討するなかで判明したことは、それが慈悲を重視する法蔵の文殊信仰に由来するということであり、転輪聖王と文殊菩薩を結び付けた不空の文殊信仰とは全く異なる側面があらわれているのは明らかである。

三 行基信仰と文殊信仰

九世紀の日本における文殊信仰を検討する上で看過できないのは、行基である。なぜなら、『日本靈異記』上巻・第五話に「行基大徳者、文殊師利菩薩反化也」とあるばかりか、本説話には五台山も登場し、行基が五台山文殊信仰と結び付けて語られているからである。行基を文殊菩薩の化身とする言説は、本説話を嚆矢とし、『三宝絵詞』、『日本往生極楽記』、『法華験記』や『東大寺要録』、『今昔物語集』などに受け継がれていく。こうして十世紀以降、行基と文殊菩薩を結び付けた文殊信仰が本格的に展開していくのである。

行基を文殊菩薩の化身とする見方がいつ、どのように、誰によって形成されたのかは詳らかでない。ただし、天平二十一年（七四九）二月の行基卒伝には、「時人号曰行基菩薩」⁽⁹⁾とみえ、『続日本紀』が編纂されたとする延暦年間には行基を菩薩とする見方が成立していたようである。菩薩は、「大乘の菩薩道すなわち經典の教示する諸々の民衆利益の利他行を實踐する修行者にあたえられた呼称」⁽¹⁰⁾であり、行基に対する特別な見方は、かなり早い段階で成立していたと考えられる。

これに関わって、最澄にも行基と文殊菩薩の結び付きを示すような言説がみられる。最澄は『顕戒論』で、「一向大乘寺。此間亦有。謂_レ如_二行基僧正四十九院_一」⁽¹¹⁾と、東大寺・景深律師の論を引用する形で行基の四十九院を日本における「大乘寺」の先駆と評している。その「大乘寺」の中心には、「一者一向大乘寺。置_二文殊師利_一。以為_二上座_一」⁽¹²⁾と、文殊菩薩を据えることを主張する。文殊菩薩は出家菩薩の上座に置くべきであって、食堂に文殊像を安置するのが天竺から唐における「大乘寺」の在り方というのである。その際に最澄は、自身の主張の根拠として、不空の上表文に加え、『文殊師利般涅槃經』を掲げる⁽¹³⁾。行基の四十九院を「大乘寺」とし、その中心に文殊菩薩を据えるべきとする最澄の主張のなかに『文殊師利般涅槃經』が引用されたことは、最澄が經典に示された文殊菩薩の姿に行基の活動を重ね合わせたとも考えられる。さらにいえば、当時行基が『文殊師利

般涅槃經』と併せて鼓吹されていた可能性を示すものとして注目される。

『文殊師利般涅槃經』では、文殊菩薩が舎衛国バラモンの子として生まれ、出家・修行して不退転を得、人々を教化した人物として描かれているように、文殊菩薩が現世に実在する菩薩として強調されている。文殊菩薩の活動の場が人間世界であると説くことに五台山文殊信仰の特徴があるから、種々の社会事業に奔走する行基の姿が人界で活動する文殊菩薩と重ね合わせられたのだろう。

社会事業に奔走する行基に文殊菩薩を投影するような見方は、王権イデオロギーの要として文殊菩薩を位置付ける不空の文殊信仰からは生まれ得ない。では、なぜ不空の上表文を引用して文殊上座を主張する最澄が行基と文殊菩薩を結び付けるような言説を語るのか。それは、当時国家によって推進された社会事業と関わりとみられる。

『続日本紀』宝龜四年（七七三）十一月辛卯（二十日）条には、

勅。故大僧正行基法師。戒行具足。智徳兼備。先代之所_二推仰_一。後生以爲_二耳目_一。其修行之院。惣卅余処。或先朝之日。有_二施入田_一。或本有_二田園_一。供養得_レ濟。但其六院未_レ預_二施例_一。由_レ茲法蔵湮廢。無_二復住持_一之徒_一。精舎荒涼。空余_二坐禅之跡_一。弘_レ道由_レ人。実合_二奨励_一。宜_三大和国菩提。登美。生馬。河内国石凝。和泉国高渚五院。各捨_二当郡田三町_一。河内国山崎院_二一町。所_レ冀真筌秘典。永洽_二東流_一。金輪宝位。恒齊_二北極_一。風雨順_レ時。年穀豊稔。

とあり、行基が建立した四十九院のうち、菩提院以下の六院に土地を施入して仏教の興隆と年穀の豊饒を願っている。重要なのは、行基没後約二十年の光仁天皇の勅において、行基の名前を使った社会事業の推進がはかられていることである。また、『日本後紀』弘仁三年（八一二）八月癸丑（二十八日）条では、行基が摂津国昆陽施院に設置した惇独田一五〇町を国司に耕種させ、毎年の収穫を太政官に報告し、その指示に従って用いることを命じている。さらに、『日本三代実録』貞観十八年（八七六）三月辛巳（三日）条には、行基四十九院の一つ、山城

国泉橋寺の経営に関する国家の協力姿勢が示されているし、『同』貞観十七年（八七五）二月癸亥（九日）の道昌卒伝には、「道昌非^ニ唯智徳既高詞恵尽^レ妙。兼復済^レ事之方不^レ廢^ニ俗務^一。承和中。嘗大井河堰決。詔令^下道昌^一監^中其防遏^上。道昌自躬率先。創^ニ其功業^一。衆人子来。成^レ之不^レ日。故老咸収涕曰。不^レ図今日復見^ニ行基菩薩之迹^一矣。」とあり、天皇の命によって土木工事を監督する道昌の姿を行基のそれに擬している。このように、九世紀には行基四十九院の維持をはじめ、行基の活動を強調する記事が正史上にあらわれる⁽⁸⁶⁾。

行基関連施設にかかわらず、九世紀、特に弘仁から承和年間にかけて国家による社会事業が増え、それに僧侶が関わる場合が多い⁽⁸⁷⁾。それは、権力者側の救済行動としての社会事業を円滑に推進するために、かつて社会事業にとめた行基の姿を「戒行具足。智徳兼備」として理想化し、僧侶に行基のような活動を求めてこれに参画させることをはかったためと考えられる。行基の活動は、経済活動の要請に応えるものとして畿内諸国の郡司・富裕層らに支持され、その援助を得て実行されていたと考えられている。故に、郡司・富裕層らを王権主宰の社会事業に動員するには、「行基菩薩」を強調する必要がある、一連の事業の由来を行基に帰することによってその協力を引き出そうとしたことは明白である⁽⁸⁸⁾。

つまり、行基と文殊菩薩を結び付けるような最澄の言説は、行基に対する個人的尊崇をもとにしつつも一方で、当時巷間でにわかに隆盛した行基信仰と、宝亀四年の勅で示された国家の求める僧侶像（行基＝智徳の僧）への対応という意味もあつたと筆者は考える⁽⁸⁹⁾。それは、最澄が「六条式」で示した、一任の内に得た毎年安居の法服施料を池や溝の修築、架橋、造船、植樹、井戸の掘削などの社会事業にあてるべきとする講師像にも通底する。

こうした最澄の主張は、当時緊張関係にあつた僧綱を刺激した。天台宗の僧侶が社会事業に関わっていかうとする動きを目の当たりにした僧綱は、自身の母体である南都諸宗にも国家の掲げる僧侶像の実践を求めたのである。そのような思惑をもつ僧綱が目を付けたのが当時行基と一緒に語られはじめた文殊菩薩であり、勤操・泰善によってはじめられた文殊会であつた。それは、かつて社会事業に貢献し、民衆の救済に奔走した行基に対する

巷間の追慕、行基即文殊（「行基大徳者、文殊師利菩薩反化」）に応じるものであり、国家の求める僧侶像の実践を通じて影響力を強めようとする天台宗を牽制しながら、南都が実現した社会事業であった。畿内は行基の支持基盤であり、勤操らの文殊会が畿内を中心に行われていたこと。文殊会は、最澄もまた自身の主張の根拠として掲げた『文殊師利般涅槃経』に依拠する法会でありながら、天台宗の不空系文殊信仰とは全く異なる側面があらわれていること。文殊会の開催が初めて下知された天長四年（八二七）十一月に、大乘戒壇設立の勅許後、僧綱を退いていた護命が僧正として復職していること⁽⁹⁾。これらが諸国文殊会成立の背景を物語っている。加えて、当時行基が『文殊師利般涅槃経』と併せて鼓吹されていたとすれば、同経に依拠して勤修された諸国文殊会は、それをはじめた人々の存在感を示す絶好の場となった。それが新興の天台宗との対比をなし、南都の存在感を顕示したのである。

おわりに

本章では、文殊会が勤操・泰善ら南都僧によって創設されたことに注目し、その思想的淵源と、九世紀の日本において文殊信仰が高揚する背景を考察した。

勤操が住した大安寺は、道慈以降、『華嚴経』との関わりが密接で、特に道璿の来日と法蔵教学の将来がその決定的な要因となった。その際、『華嚴経』に由来する法蔵の文殊信仰もまた道璿によって大安寺にもたらされ、『梵網経』に基づく福田思想との結合によってその性格が規定された。それは、大安寺という空間を通じて勤操に伝承され、九世紀に至って文殊会という形に昇華された。換言すれば、文殊会は、『華嚴経』や『梵網経』に説かれる福田思想の実践例といえ、その思想的淵源を辿ると、法蔵の華嚴教学に行き着くのである。それは、転輪聖王と文殊菩薩を結び付ける不空系文殊信仰を受容した天台宗とは一線を画す、大安寺を中心とした南都の法蔵系文

殊信仰といえ、これこそが文殊会という形で現出した文殊信仰の内実であった⁽²⁵⁾。

こうした法蔵系文殊信仰は、救済という共通項を通じ、当時巷間で隆盛していた行基信仰と結び付くことによつて、活発化する社会事業に南都の存在感を与えていくこととなる。

それを志向させた現実的な背景には、天台宗の動向があつた。「行基菩薩」に帰した社会事業が励行されるなかで最澄は、自身の施料を割いて社会事業にあたるべきとする講師像を「六条式」で示し、自らもそれを実践するなど、国家の求める僧侶像に応えようとした。

こうした天台宗の動きは、大乘戒壇の設立をめぐつて当時緊張関係にあつた僧綱を刺激し、南都諸宗に対しても社会事業への参画を求めた。その役割を期待されたのが、行基と結び付けて語られていた文殊菩薩であり、文殊菩薩を奉じる文殊会であつた。こうして、勤操や泰善らによつて創設され、畿内を中心に行われていた文殊会は、僧綱の奏請によつて諸国に拡大されることとなる。諸国で南都僧由来の文殊会が開催されることは、南都の法蔵系文殊信仰の普及を意味した。また、当時行基が『文殊師利般涅槃經』と併せて鼓吹されていたとすれば、同経に依拠して勤修された文殊会は、それをはじめた南都の存在感を示す絶好の場として機能したのである。九世紀以降、文殊信仰及び行基信仰を媒介とする南都の地方的展開の一つの在り方が諸国文殊会の成立にみてとれる。

このように、九世紀の日本では、天台宗に不空系文殊信仰が受容された一方で、不空以前、すなわち法蔵系文殊信仰が行基信仰と結び付く形で展開された。このことは、東アジアに波及する五台山文殊信仰の展開を考える上で今後検討すべき重要な素材となる。

- ㉔ 頼富本宏「五台山の文殊信仰」（『密教学研究』一八、一九八六年）。
- ㉕ 『代宗朝贈司空大弁正広智三藏和上表制集』（唐・円照撰）卷二「請_下捨_二衣鉢_一助_二僧道環_一修_中金闍寺_上制」（『大正藏』五二・八三四 a）、卷三「謝_三勅置_二天下寺文殊院_一表」（『大正藏』五二・八四一 c）。
- ㉖ 中田美繪「五台山文殊信仰と王権―唐朝代宗期における金闍寺修築の分析を通じて―」（『東方学』一一七、二〇〇九年）。
- ㉗ このような理解は、辻善之助「僧侶の社会事業」（同氏著『日本仏教史』上世篇、第五章第五節、岩波書店、一九四四年所収）が聖徳太子の貧者救済や光明皇后による悲田院の設立などの背景に「慈悲」を説く仏教の存在を指摘し、それらとともに文殊会を「救済慈善の業」として捉えたことにはじまる。この辻氏の見解を踏襲した宮崎円遵「文殊信仰と利生事業」（同氏著『中世仏教と庶民生活』平楽寺書店、一九五一年所収）は、文殊会を「貧窮孤独者」の「救済事業」と把握し、その上で個人の救済に主眼を置いた中国五台山の文殊信仰に対し、勤操・泰善の活動に具体的にあらわれるようになった日本の文殊信仰は「化他利生的なもので、社会的意義を持つ一つの形態」と評価した。さらに、堀池春峰「南都仏教と文殊信仰」（同氏著『南都仏教史の研究』下、法蔵館、一九八二年所収、初出一九六九年）によって、天台宗比叡山の智恵・学解的な文殊信仰と、貧民救済を本願とする南都の文殊信仰の差異が明確化された。
- ㉘ 上田純一「平安期諸国文殊会の成立と展開について」（『日本歴史』四七五、一九八七年）。
- ㉙ 吉田靖雄「文殊信仰の展開―文殊会の成立まで―」（『南都仏教』三八、一九七七年）。
- ㉚ こうした観点から文殊会に言及した研究として、追塩千尋「平安初期の地方救療施設について」（同氏著『国分寺の中世的展開』吉川弘文館、一九九六年所収、初出一九八七年）や堀裕「化他の時代―天長・承和期の社会政策と仏教―」（古代学協会編『仁明朝史の研究―承和転換期とその周辺―』思文閣出版、二〇一一年所収）がある。両氏は、文殊会の創設とほぼ同時期の弘仁年間（八一〇～八二四）の末頃から官人や僧侶が関与する社会事業（救済施設・交通路・灌漑施設などの整備）が急増することに注目し、それを良吏政治の一環としてとらえ、官人や僧尼らの活動が国家の社会機能を補完していたといい、文

殊会もその一つとみる。さらに、追塩氏は、各地に設置された救済施設が機能的に行基の布施屋の系譜をひいており、それらが整備されていくことの背景に行基追慕の高揚を想定している。同様に、文殊会の開催の背景にも行基追慕があり、文殊会が行基信仰と密接に関わっていたことを指摘する。安易に両者を結び付けることの問題点を指摘する向きもある（上田氏前掲注（5）論文）が、文殊信仰の高揚と同時期に、文殊菩薩の化身として語られた行基との関わりは検討されるべきであろう。

⑧ 『類聚三代格』卷二 経論并法会請僧事 天長五年（八二八）二月二十五日付太政官符。

⑨ 角田文衛「国分寺の寺院組織」（同氏編『国分寺の研究』上、考古学研究会、一九三八年所収）。

⑩ 追塩千尋「九世紀国分寺についての一考察」（佐伯有清編『日本古代史論考』吉川弘文館、一九八〇年所収）。

⑪ 『続日本紀』大宝二年（七〇二）二月丁巳（二十日）条。

⑫ 『日本後紀』延暦二十三年（八〇四）正月丁亥（十一日）条、『類聚三代格』卷三 諸国講読師事 延暦二十四年（八〇五）十二月二十五日付太政官符。

⑬ 『続日本紀』延暦二年（七八三）十月庚戌（六日）条、同三年（七八四）五月辛未朔（一日）条、『類聚国史』卷一八六 僧尼雑制 延暦十六年（七九七）八月甲子（十一日）条、『日本後紀』延暦十八年（七九九）五月壬戌（十九日）条、前掲注（12）延暦二十四年官符。

また、『類聚三代格』卷二 年分度者事 延暦二十五年（八〇六）正月二十六日付太政官符では、受戒後、戒本の読誦、羯磨の暗記の上、十二条にわたる試験を実施し、七以上に合格した僧を立義・複講とし、また講師に補任するとして、講師の任用要件が具体的に示されている。

⑭ 『日本後紀』弘仁三年（八一二）三月戊寅（二十日）条。

⑮ 『貞観交替式』嘉祥二年（八四九）閏十二月五日付太政官符。

⑯ 前掲注（15）官符に引用された延暦十五年（七九六）の格によると、定額寺の資財や造営修理は、国司と三綱・檀越が共に

検校し、その三綱は檀越・衆僧の要請により国司が任命するなど、定額寺では檀越の占める役割がかなり大きかった。しかし、九世紀を通じて諸国に新しい定額寺が設定されるにつれて、国家は「国分寺とともに定額寺を地方での国家仏教の拠点」とするようになり、檀越の専横を排除して国司・講師が定額寺修造の責任を負い、資財管理や別当三綱の任命にも関与するようになっていった（不破英紀「九世紀の地方における定額寺・別院の指定について」、『龍谷史壇』九八、一九九一年）。また、『日本紀略』弘仁十一年（八二〇）十一月庚寅（二十二日）条の近江国国昌寺を初見として承和年間（八三四〜八四八）には定額寺が国分寺に転用される事例が散見するようになり、護国法会が修されるなど、地方においては国分寺に代わる位置を占める場合もあった。こうした経緯から、定額寺制は「地方における鎮護国家仏教理念普及のためのテコとして、国分寺制の機能を補なうもの」（舟ヶ崎正孝「定額寺制と地方の仏教」（同氏著『日本庶民宗教史の研究』同文書院、一九六二年所収））であるとか、「律令制下の地方仏教政策の柱である国分寺制の衰退とともに行われた、地方私寺の官寺化の制度」（白井優子「平安時代初期における地方弘法について」（鶴岡静夫編『古代寺院と仏教』名著出版、一九八九年所収））との見解が提示されている。地方私寺の統制はすなわち、その檀越である地方豪族の統制であり、その支配下にある公民を含め、彼らを国家が掌握・再編しようとしたという（宇佐美正利「定額寺の成立と変質―地方定額寺を中心として―」（下出積與編『日本史における民衆と宗教』山川出版社、一九七六年所収））。その定額寺の管轄を講師に委ねたことは、在地仏教の再編における講師の役割が重視されたことのあらわれであろう。

(11) 前掲注（12） 延暦二十四年官符。

(12) 『叡山大師伝』〔比叡山専修院附属叡山学院編『伝教大師全集』第五卷附録、三二二頁〕。

(13) 前掲注（18）。

(14) 『類聚三代格』卷三 諸国講読師事 承和二年（八三五）十月十五日付太政官符。ただし、『続日本後紀』は十月己丑（十八日）条とする。

(21) 柴田博子「国師制度の展開と律令国家」（『ヒストリア』一二五、一九八九年）によると、国師は東大寺や大安寺などの中央の官大寺から選出されたといい、彼らは三綱、もしくはそれに近い立場の僧であったという。また、二葉憲香「日本古代仏教における三学と六宗」（同氏編『国家と仏教 古代・中世篇』永田文昌堂、一九七九年所収）は、延暦二十五年（八〇六）頃に国師（講師）と宗学の関係が成立するといひ、中央における宗年分度者の成立に伴う宗意識の顕在化が講師の選出にも及んでいたと考えられる。

(22) 当時の僧綱には、長慧の他に少僧都がもう一人いたが、「六統表」には「少僧都伝燈大法師位 在^二狭山池所^一」と書かれていて署名がない。この少僧都とは、勤操のことを指す（『日本思想大系 最澄』頭注）。勤操は、最澄と友好関係にあったといわれ、最澄の主張にも理解を示したとされる（菌田香融「最澄とその思想」（『日本思想大系 最澄』解説）。「六統表」に署名をしなかったのは、最澄の主張を真つ向から否定する他の僧綱に対する牽制か、それとも単に不在であったかは、現在の時点では検討を加える準備がない。両者の関係と各々の文殊信仰への影響は、今後の課題としたい。

(23) 『類聚三代格』卷二 年分度者事 弘仁十四年（八二三）二月二十七日付太政官符所引同十三年（八二二）六月十一日付太政官符。

(24) 『続日本後紀』承和元年（八三四）九月戊午（十一日）条。

(25) 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）。

(26) 川尻秋生「日本古代における在地仏教の特質―僧侶の出自と寺院機能―」（大金宣亮氏追悼論文集刊行会編『古代東国の考古学』慶友社、二〇〇五年所収）。

(27) 『代宗朝贈司空大弁正広智三藏和上表制集』卷二（『大正蔵』五二・八三七a）。

(28) 『顕戒論』卷中「開^レ示大唐文殊為^二上座^一新制明^レ扱^上 十六」（『日本思想大系 最澄』、以下同）。

(29) 中田氏前掲注（3）論文。

(30) 『類聚三代格』卷二 修法灌頂事 貞觀十八年(八七六) 六月十五日付太政官符、及び元慶五年(八八一) 三月十一日付太政官符。

(31) 前掲注(27)。

(32) 『代宗朝贈司空大弁正広智三藏和上表制集』卷二「請ニ台山五寺度レ人抽レ僧制」(『大正蔵』五二・八三五b)。

(33) 中田氏前掲注(3) 論文。

(34) 『大正蔵』九・五九〇a。

(35) 『大正蔵』五一・一五三b。

(36) 『大正蔵』五一・一五七a。

(37) 『大日本古文书』七・四八六「写経所啓」。

(38) 『大日本古文书』二・三五七「写疏所解」。

(39) 『大正蔵』五五・一一三四b。

(40) 『日本高僧伝要文抄』第三。

(41) 『大正蔵』五一・一七五a。

(42) 吉田氏前掲注(6) 論文。

(43) 井上薫「日本書紀仏教伝来記載考」(同氏著『日本古代の政治と宗教』吉川弘文館、一九六一年所収、初出一九四三年)。

(44) 堀池春峰「華嚴経講説よりみた良弁と審詳」(同氏著『南都仏教史の研究』上、法蔵館、一九八〇年所収、初出一九七三年)。

(45) 『大日本古文书』七・一八九「大安寺牒」。

(46) 蔵中しのぶ「『南天竺婆羅門僧正碑并序』と入竺求法高僧伝―『梁高僧伝』「訳経」篇の受容と大安寺の華嚴教学」(『東洋研究』一一二、一九九四年)は、『南天竺波羅門僧正碑并序』(『寧楽遺文』下巻 文学編 人々伝)の分析を通じ、当時

の大安寺における華嚴教学の優位に菩提僊那の影響を指摘している。菩提僊那は、文殊信仰とも大きな関わりがある。『日本高僧伝要文抄』第一や『扶桑略記』天平十八年（七四六）七月条では、菩提僊那が熱心な文殊の信仰者で、文殊菩薩を拝するためにインドから中国の五台山に渡ったとされる。また、菩提僊那が来日した際、難波津まで迎えにきた行基をみて文殊菩薩の化身と詠じたという。この挿話は行基即文殊信仰の高まりのなかで創作されたものであるが、そうであったとしても、日本の文殊信仰の弘通において菩提僊那が登場することは一応注意しておく必要があるだろう。

(48) 勤操とともに文殊会を創始した元興寺の泰善については詳しいことはよくわからない。ただし、第二章第二節でも述べたように、泰善の住した元興寺でも奈良時代以降、『華嚴経』の受容が確認できる。天平十二年（七四〇）の金鐘寺における『華嚴経』講説に際して、良弁は当初、講師として元興寺の嚴智を招聘しようとしたが、嚴智は大安寺の審詳の方がふさわしいと審詳を推挙した（『東大寺要録』巻五 諸宗章第六 華嚴宗 東大寺華嚴別供縁起〔筒井英俊編『東大寺要録』全国書房、一九四四年、一五六―一五七頁〕）。また、天平勝宝四年（七五二）、元興寺の隆尊が勅命によって大仏開眼会の『華嚴経』講師をつとめている（『東大寺要録』巻二 供養章第三 開眼供養会〔筒井英俊編『東大寺要録』、四六頁〕）。これらの事例は、元興寺もまた大安寺と並ぶ華嚴研究の一大道場として認識されていたことを示している。つまり、元興寺に住した泰善にも法藏の華嚴教学を受容する土壌があったというわけである。

(48) 『大正蔵』四〇・六三九 a。

(49) 『大正蔵』三五・二六一 c。

(50) 岩本健寿「日本古代の興福寺施薬院と福田思想」（『ヒストリア』二三七、二〇一三年）。

(51) 『寧楽遺文』下巻、文学編、人々伝。

(52) 比叡山専修院附属叡山学院編『伝教大師全集』第一巻、二二二頁。

(53) 前掲注（52）、六一―八頁。また、『本朝高僧伝』第二に「講二梵網経行事鈔」。註二梵網経」とあるのはおそらく事実だろ

う。

(54) 時代はやや下るが、大安寺僧の活動として、忠一が駿河富士河・相模鮎河の浮橋二処の設置や墨俣河の街道筋に設けられた布施屋の修造などに関与したことが確認できる（『類聚三代格』卷十六 船瀬并浮橋布施屋事 承和二年（八三五）六月二十九日付太政官符）。これを自発的な福田思想の実践とみることは難しいが、大安寺僧の救済活動の一例として注意したい。

(55) 『続日本紀』天平二十一年（七四九）二月丙申朔（一日）条。

(56) 吉田靖雄「『日本霊異記』の行基と文殊菩薩」（同氏著『日本古代の菩薩と民衆』吉川弘文館、一九八八年所収、初出一九七八年）。

(57) 『顕戒論』卷上「開示大日本国先大乘寺一後兼行寺一明拋上 一」。

(58) 『顕戒論』卷中「開示顯文殊上座一篇 第三」。

(59) 『顕戒論』卷中「開示大乘上座像明拋一 十五」。

(60) やや時代が下るが、延喜十四年（九一四）の三善清行『意見封事十二箇条』（『本朝文粹』卷二）においても、播磨国魚住の泊の修復を提案するなかで、櫻生・韓・魚住・大和田・河尻の泊を「行基菩薩」が修築したことを述べた上で、このうち魚住の船瀬を貞観年間（八五九〜八七七）の初めに修造した元興寺賢和の行為を「菩薩行」と評しており、十世紀以降も引き続き行基の活動に強い関心が寄せられている。

(61) 『類聚三代格』卷十六 道橋事、船瀬并浮橋布施屋事、堤堰溝渠事など参照。

(62) 弘仁末以降、国分寺で開催される法会には「精進僧」や「練行僧」がたびたび屈請されるようになる。また、天長五年官符にあるように、諸国文殊会でも「精進練行法師」が「教主」として屈請されている。追塩氏前掲注（10）論文は、「精進練行法師」を「山林修行を行ない民間で活動していた僧侶」と捉え、彼らが法会に参加する動機を彼らのなかで共有されていた行基信仰とみている。こうした行基を慕う行基集団ともいえるべき人々が村落単位で行われた文殊会の「教主」として活動した

とも考えられる。

(83) 真言宗においては、寛平七年(八九五)の成立とされる『贈大僧正空海和上伝記』に空海若年時の山林修行中の出来事として、行基に関する伝説がみえる。これによると、空海は播磨国で老女から鉄鉢の供養を受けたが、老女は「行基菩薩」の弟子僧の妻であり、弟子僧は生前に聖が現れることを予言していた。老女は空海が予言された聖であると確信し、鉄鉢を捧げたという(『弘法大師伝全集』第一巻)。この話をそのまま史実として受け入れることはいささか難しいが、播磨国は行基が整備したとされる檀生・韓・魚住の泊が所在する地であり、早くから民間に行基信仰があったことが推察される。行基に対する強い思慕が畿内とその周辺に広まっていて、それを真言宗が祖師伝承のなかに組み込んだのだろう。真言宗が特に畿内を中心とする宗勢を拡大させたことは、こうした伝承が有効に作用した一つの証左とみることができる。空海が弘仁年間に行ったとされる讃岐国満濃池の修築(『日本紀略』弘仁十二年(八二二)五月壬戌(二十七日)条)も、結果として行基の活動と重ね合わせる効果を發揮したであろう。また、承和年間に大井川の堤防の修築を成し遂げた道昌が「見_レ行基菩薩之迹_一」(『日本三代実録』貞観十七年(八七五)二月癸亥(九日)条)とされたことにも行基との関わりを強調しようとする意図が看取できる。

(84) 天長五年官符に先立って、天長四年(八二七)十一月十三日に以下の太政官符が出されている(『類聚三代格』卷二 経論并法会請僧事 承和二年(八三五)六月三日付太政官符所引)。

太政官去天長四年十一月十三日下_二諸国_一符備。中納言兼左近衛大将従三位行民部卿清原真人夏野宣備。滅_レ災成_レ福。事在_二修善_一。為_レ善之功。寔徳与_レ仁。宜_レ令_二諸国_一簡_下部内僧精進練行為_二道俗衆庶教主_一者_上。修_レ行件会_甲。若部内無_レ人。遠覓_二比国_一行_レ之。其会料者毎年割_二取救急稻利三分之一_一充用。国司講師共加_二監察_一不_レ得_二疎略_一者。

この官符によって初めて諸国国殊会の開催が下知されたと考えられるが、注目すべきは官符の日付である。このわずか五日前の十一月八日に一旦僧綱の職を離れていた護命が僧正として僧綱に復職している(『僧綱補任』)。復職後の護命にとって最

初の仕事が文殊会の全国設置、すなわち諸国文殊会開催の勅許を得ることであったというわけである。最澄は、大乘戒壇の設立をめぐる動きのなかで「大乘寺」における文殊上座を主張し、その根拠として不空の上表文とともに『文殊師利般涅槃經』を掲げる。それに強く反発した僧綱の筆頭であった護命は、大乘戒壇設立の勅許後に僧綱を辞し、僧綱に復職した直後に、最澄が自身の主張の根拠とした『文殊師利般涅槃經』に基づく文殊会の全国設置を奏請する。それは、同じ經典に依拠しながらも、不空系文殊信仰を受容した天台宗とは異なる南都の法蔵系文殊信仰の宣伝である。つまり、諸国文殊会の成立には、大乘戒壇をもって天台宗独自の菩薩僧の育成をはかることを主張し、南都からの自立を達成した天台宗に対する僧綱の抵抗を看取できるのである。

⁽⁵⁸⁾ただし、さらに考えるべきは、五台山の諸寺で行われた齋会の影響である。円仁の『入唐求法巡礼行記』には五台山の清涼寺における齋会「平等之式」についての記述がある。この齋会は、釈迦・弥勒・文殊などの諸仏菩薩の名を合唱して施食するもので、「不_レ論_二僧俗男女大小尊卑貧富_一」、「行_二飯食_一。上下老少道俗男女平等供養也」（『同』開成五年（八四〇）五月五日条）であったという。こうした法会の形式内容的な類似点から、日本の文殊会が「平等之式」の影響を受けた可能性も指摘されている（堀池氏前掲注（4）論文、吉田氏前掲注（6）論文）。「平等之式」と不空の文殊信仰との関わり、日本の文殊会への影響は今後の課題としたい。

また、大安寺をめぐるのは近年、蔵中しのぶ氏が「大安寺文化圏」なる枠組みを提唱し、長安・西明寺の組織機構と学問が道慈によってもたらされたのを機に、大安寺を中心として律令官人と寺院のネットワークが形成され、これが唐・新羅と直結して東アジア仏教文化圏の一翼を担ったとの見解を提示している（蔵中しのぶ『奈良朝漢詩文の比較文学的研究』翰林書房、二〇〇三年）。こうした「大安寺文化圏」と文殊信仰の展開も検討すべきであり、稿を改めて考えたい。

第五章 薬師寺最勝会の成立に関する一考察

第五章 薬師寺最勝会の成立に関する一考察

はじめに

天武天皇の発願によって建立された薬師寺は、僧綱が置かれる⁽³⁾など、創建以降、官大寺として大きな役割を果たしてきた。その薬師寺に、天長七年（八三〇）、最勝会が創設された。薬師寺最勝会は、宮中御齋会・興福寺維摩会と併せて三会と称され⁽⁴⁾、『日本三代実録』によると、貞観元年（八五九）正月には、

凡毎年十月興福寺維摩会。屈^下諸宗僧学業優長果^二五階^一者^上為^二講師^一。明年正月大極殿御齋会。以^二此僧^一為^二講師^一。三月薬師寺最勝会講師。亦同請^レ之。經^二此三会講師^一者。依^レ次任^二僧綱^一。他皆効^レ此。⁽⁵⁾

と、維摩会の講師を経た者を御齋会と最勝会の講師とし、これら三会の講師を全てつとめあげた者（已講）を順次僧綱に補任していく制度が整えられた。

このように最勝会は、平安期における律令国家（以下、国家）の仏事のなかでも特に重要な法会であったにもかかわらず、これまでの研究では、三会制度⁽⁶⁾や、薬師寺の動向と檀越である源氏⁽⁷⁾に関わって論じられることが多く、その専論となると、最勝会の創始年について論じた難波謙一氏の研究⁽⁸⁾を除き、ほとんど皆無といって良い。そのため、最勝会に関する論点が出し尽くされ、議論が成熟したとはいえ、難波氏が指摘するように、まだまだ基礎研究が必要な段階にある。

最勝会は、その名の通り、『金光明最勝王経』（以下、『最勝王経』）をテキストとする講経法会である。同経を講じる法会として、すでに宮中御齋会が成立しているにもかかわらず、なぜ薬師寺に最勝会が創設されなければならなかったのか。本章では、薬師寺最勝会の成立事情を問題として取り上げ、若干の検討を試みたい。

一 薬師寺最勝会の創始

天長七年（八三〇）九月十四日、次に掲げる太政官符（以下、天長七年官符）によって薬師寺最勝会が創設された。

太政官符

応_レ令_三薬師寺毎_レ年修_二最勝王経講会_一事

右檢_二中納言從三位兼行中務卿直世王奏状_一稱。件寺。淨御原天皇為_二皇后_一所_二建立_一也。皇后近江帝女也。柔範克暢毘_二贊洪業_一。皇帝嘉寵。修_二斯蘭若_一。而創基未_レ竟。宮車晏駕。后主含_レ悲。歸_レ仏。終成_二宝刹_一。如今封物田地。觀施有_レ數。僧供雜費。觸_レ用有_レ剩。而斯寺学衆稍多。説法猶少。伏請設_二件齋筵_一。護_レ國隆_レ法。招_二彼耆宿_一。立_レ義弘_レ道。以下在_二播磨国賀茂郡_一同寺水田七十余町_上。便充_二供料_一。庶扇_二彼覺風_一。奉_レ翊_二先靈_一。飛_二此慈雲_一。將_レ延_二聖壽_一者。左近衛大将從三位兼守大納言行民部卿清原真人夏野宣。奉_レ勅。依_レ請。夫立義者議_二其優劣_一。便為_二諸国講読師之試_一。

天長七年九月十四日_三

官符の概要をまとめると、次の通りである。

- (一) 中納言直世王が『最勝王経』の講会を薬師寺に設けることを奏上した。
- (二) 薬師寺は、天武天皇が皇后（後の持統天皇）不予のために建立した寺院である。天武天皇没後は、皇后がその意志を継いで寺院が完成した。
- (三) 薬師寺は、寺田も僧侶の数も充分であるが、説法の場合が少ない。よって、最勝会を設け、高德を集めて論議の場としたい。それは護国と仏法興隆のためである。
- (四) 最勝会にかかる費用は、播磨国賀茂郡にある薬師寺の水田七十余町を供料としてあてる。

(五) 直世王の求めに応じて最勝会に立義⁽⁸⁾を設置し、諸国に派遣する講読師の試験(階業⁽⁹⁾)とすることを許した。

薬師寺最勝会のことは『延喜式』にもみえる。例えば、「凡薬師寺最勝会。毎年三月七日始。十三日終。」(玄蕃式十条)とあつて、毎年三月七日から十三日の七日間にわたつて最勝会が行われたことがわかる。また、その他にも、

○凡参^ニ春日祭并薬師寺最勝会。及興福寺維摩会^一王氏。藤原氏五位已上六位已下。見役之外給^ニ往還上日四箇日^一。参^ニ大原野祭^一藤原氏。給^ニ上日二箇日^一。其散位五位以上。外記録^ニ見参歴名^一。下^ニ式部省^一。(太政官式八十一条)

○凡興福寺国忌并維摩会者。藤原氏行事大夫点^ニ定氏中無^レ障之輩^一。即付^ニ外記^一。外記申^ニ大臣^一令^レ参。事畢之後。録^ニ見参歴名^一奏聞。……(中略)……王氏参^ニ薬師寺最勝会^一亦同。(太政官式八十二条)

○凡参^ニ薬師寺最勝会^一王氏五位以上。免^ニ三月十日国忌不参^一。(式部式七十四条)

○凡可^レ参^ニ薬師寺最勝会^一。興福寺国忌并維摩会^一王氏。藤原氏若不参者。五位已上不^レ預^ニ新嘗会節^一。六位已下官奪^ニ季禄^一。其参不者。待^ニ太政官所^レ下簿^一知之。(式部式七十六条)

などであり、藤原氏の維摩会参向と同様に、「王氏」の最勝会参向を義務付けている。このことは、「王氏」が薬師寺の最勝会に参集し、その運営に関与していたことを示している。

「王氏」は、源氏や平氏などと同様に皇親氏族であり、諸王の氏族集団をいう⁽¹⁰⁾。継嗣令には、「凡皇兄弟皇子。皆為^ニ親王^一。女帝子亦同。以外並為^ニ諸王^一。自^ニ親王^一五世。雖^レ得^ニ王名^一。不^レ在^ニ皇親之限^一。」とあつて、四世までを皇親とし、五世は王号を称することができるものの、令の規定上は皇親ではなかった。では、六世以降はどうかというと、延暦十一年(七九二)の格に、

六世已下王。情願^レ改^レ姓者。注^ニ所^レ願之姓^一。先申^レ官待^レ報。然後改^レ之。不^レ得^ニ輒行^一者。頃年之間。未^レ

有^二申請^一。既違^二格旨^一。自今以後。除^二承嫡^一之外。猶不^レ改者。宜^下抑^一止計帳^一。不^上得^二疎漏^一。(三)
とあるように、原則として六世以降は王号を称することができなかつたようである。そのため、改姓を申請し、諸臣の例に入るべきところであるが、改姓の申請を怠つて六世以降も王号を称し続ける実態がこの格に示されている。そのため、天長九年(八三二)に、「夫王氏者。王号乃止^二於五世^一。資蔭不^レ過^二於六世^一。」(四)とする詔を発し、王号を用いるのは五世まで、蔭位の適用は六世までと明確に制限した。つまり、「王氏」とは、皇親でないものの、王と名付く五世以降の人々の集団のことをいう。

最勝会の勅許を奏上した直世王は、祖父に天武天皇の三世・長田王、父に浄原王をもつ、天武の五世孫である。大同五年(八一〇)正月、従五位下に叙され、内匠頭、相模守を兼任。以降、昇叙を重ねるとともに、中務大輔、藏人頭、但馬守、左京大夫、左大弁、近江守、越前守などを歴任した。弘仁十二年(八二二)には参議となつて左大弁を兼ね、天長七年(八三〇)に至つて従三位に昇叙、中納言と中務卿に補任された。また、『日本後紀』の編者として名前がみえるなど、承和元年(八三四)に没するまで嵯峨・淳和朝の朝堂で活躍した(五)。

直世王は、天武天皇から五世にあたるため、皇親ではなく「王氏」である。つまり、最勝会は、天武系の「王氏」である直世王によつて創始されて以降、その運営が「王氏」のなかで引き継がれていったと考えられる。

では、直世王と薬師寺はどのような関係にあつたのか。これに関して、十一世紀の『薬師寺縁起』には、

天長六年己酉。寺僧仲繼律師。余^(補)時氏人王中納言僉義。奏^レ聞可^レ被^レ行^二最勝会^一之由^上。随^上則同七年庚戌。被^レ下^下從^二三月廿一日^一可^レ修^二大会^一之由^上。仍任^二勅旨^一。始^レ自^二三月廿一日^一至^二于同廿七日^一被^レ修之事。(六)
とあつて、薬師寺僧仲繼と「氏人王中納言」が評議し、最勝会を行うことを奏上して勅許を得たと記される。「氏人王中納言」は、中納言という官職から直世王を指すことは明白であり、十一世紀には直世王が薬師寺の「氏人」、すなわち檀越と認識されていたことがわかる(七)。つまり、天武系の「王氏」である直世王(八)は、血統上所縁が深い薬師寺の檀越であつて、その立場から最勝会の勅許を求める奏上を行ったのである。また、薬師寺と天武系諸

王との関わりは直世王だけでなく、天武天皇の孫智努王が「檀主」として薬師寺に仏足石を納めたことが伝わるなど⁽¹⁵⁾、天武系諸王が代々薬師寺の檀越であったことをうかがわせる。

一方、永観二年（九八四）成立の『三宝絵詞』には、

代々の御門の御のちの人を檀越として、山しな寺の維摩会の作法を儀式にはうつせり。維摩・御斎・最勝、是れを三会といふ。日本国の大なる会、これにはすぎず。講師は同じ人つかうまつる。終りぬれば、已講といふ。次によりて律師の位にをさめ給ふ。⁽¹⁶⁾

とあって、薬師寺の檀越が「代々の御門の御のちの人」であり、維摩会の作法に倣って最勝会が運営されたと述べる。また、十二世紀前半に成立した『今昔物語集』巻十二・第五には、

「抑モ此ノ寺ノ檀越ハ代々ノ天皇ノ御後ノ人ヲ可用シ」ト宣旨有レバ、源氏ノ姓ヲ給ハレル御寺ノ子孫ヲ以テ檀越トス。然レバ、源氏ノ上臈ヲ以テ、此レ用ル。然レバ、此ノ会ノ勅使ニモ源氏ヲ下シ遣ハス也。

と、「代々ノ天皇ノ御後ノ人」が源氏を指し、源氏が薬師寺の檀越であったと記す。確かに、元慶八年（八八四）には、参議正四位下行左兵衛督源光が薬師寺の俗別当に補任されたことがみえ⁽¹⁷⁾、十一世紀の『北山抄』には、薬師寺の別当・三綱は源氏長者が定めるとの規定がある⁽¹⁸⁾。こうしたことから、九世紀末から十世紀にかけて、薬師寺では源氏の氏寺化が進み、十二世紀にはそれが確立すると指摘されている⁽¹⁹⁾。しかしながら、『延喜式』にみえるように、最勝会の参向を義務付けられたのは「王氏」であり、ここには源氏の名はみられない。「王氏」と源氏は明確に区別されるから⁽²⁰⁾、少なくとも『延喜式』が編纂された十世紀初頭頃までは「王氏」が薬師寺の檀越であって、最勝会の運営に関与していたといえる。源光の俗別当補任は、檀越という立場でなく、あくまで官人という立場であったと考えられる⁽²¹⁾。

こうした最勝会の創始が、檀越である直世王の一存でなく、薬師寺内部からの要請でもあったことは、前掲『薬師寺縁起』に薬師寺僧仲継の名がみえることからうかがえる。このことは、『本朝高僧伝』の仲継伝も次のように

記している。

釈仲繼。不詳_二姓所_一。天生清逸。才調有_レ余。師_二元興寺護命僧正_一。密_レ邇左右_一三十余年。識智分齊。有空妙理。抉_レ源竭_レ委。耆德推獎。称_二宗棟梁_一。主_レ領和之薬師寺_一。大弘_二相宗_一。当時学侶。争投_二其門_一。天長六年春。繼請_下修_二最勝会於薬師寺_一以_レ為_中永式_上。制_レ可_レ其奏_一。因招_二名德_一。始_二于三月朔_一。一七日中講_二最勝王経_一。勅任_二律師_一。承和十年某日化_二於住所_一。不_レ記_二歳臘_一。有_二高弟三人_一明詮。真慧。隆光也。詮光伝在_レ後。慧優才高臘。三董_二薬師寺_一。賛曰。弘仁天長間。繼師以_二法相_一鳴。弘法大師性靈集中。極称_二其德_一。今拾_二隻事片言_一。以定_二照乘之美価_一也₍₂₇₎。

仲繼伝は、薬師寺の「主領」であり、法相宗の「宗棟梁」であった仲繼の発願によって最勝会がはじまったと伝える。『本朝高僧伝』は、十八世紀初めの成立であるから、その扱いには注意を払わなければならないが、『薬師寺縁起』の記述や後述する大安寺法華経会が大安寺僧の上表を受けて勅許されたことを踏まえると、最勝会の創始には、檀越の直世王だけでなく、仲繼を中心とする寺内の意向も反映されたとみてよいだろう。

二 成立の背景

天長七年官符には、最勝会の勅許を求める理由を、「斯寺学衆稍多。説法猶少。伏請設_二件齋筵_一。護_レ国隆_レ法。招_二彼耆宿_一。立_レ義弘_レ道。」と述べる。ただし、「依_レ請。夫立義者議_二其優劣_一。便為_二諸国講読師之試_一。」とあるように、最勝会の設置は、単に教学研鑽という問題におさまるものではなく、当該期の講読師制度と関わる問題であることがうかがえる。

第四章第一節で述べたように、講師は、中央政府の任命を受け、地方に下向して国司とともに国分寺を含む部内仏寺の検校、僧尼の領導、經典の講説などを担った。当初は国師と呼ばれ、大宝二年（七〇二）二月の「任_二

諸国国師⁽²⁵⁾」を初見とする。延暦年間（七八二〜八〇六）に定員、任期、職掌、名称などに度重なる改定があり⁽²⁶⁾、延暦二十四年（八〇五）に定員一人、任用は齡四十五歳以上、任期六年でようやく落ち着いた⁽²⁷⁾。

講師の任用は、「^下才堪^二講説^一為^レ衆推讓者^上。申^レ官奏聞。然後聽^レ補⁽²⁸⁾」⁽²⁹⁾とされ、講説に堪え、衆の推す僧を僧綱が選び、太政官への奏聞を経て補任された⁽³⁰⁾。当初は講師の任用に関する具体的な規定がなかったが、延暦二十五年（八〇六）に、

受戒之後。皆令^下先必讀^二誦^一部戒本^一諳^中案^一卷鞞磨四分律鈔^上。更試^二二十二條^一。本業十條。戒律二條。通^二七以上^一者。依^レ次差^二任立義複講及諸国講師^一。雖^レ通^二本業^一不^レ習^二戒律^一者不^レ聽^二任用^一。⁽³¹⁾

と、受戒の後、戒本の読誦、鞞磨の暗記の上、十二条（本業十條、戒律二條）にわたる試験を実施し、七以上に合格した僧を立義・複講⁽³²⁾とし、また諸国講師に補任するとして、講師の任用要件が具体的に示された。一方、読師は、延暦十四年（七九五）に設置され、国分寺僧より選ばれた⁽³³⁾。

こうした任用規定のなかにあつて、薬師寺最勝会が講師補任のための階業とされた。しかもそれが、「依^レ請。」とあるように、直世王の求めに応じて定められ、薬師寺が僧侶の昇進ルートに参入したのである。薬師寺がこのような動きに出た背景は何か。それを考える上で参考になるのが次に掲げる官符である。

太政官符

応^三正月御齋会及維摩等会均請^二六宗学僧^一事

右被^二右大臣宣^一稱。奉^レ勅。上件諸宗。各有^二所趣^一。欲^レ興^二仏教^一。廢^レ一不可。如^レ聞。三論法相。彼此角争。阿党朋局。欲^レ專^二己宗^一。更相抑屈。恐有^レ所^レ絶。自^レ今以後。件等之会。宜^下均請^二諸宗^一勿^レ聽^二偏阿^一。周知^二諸寺^一分^レ業競学^上。⁽³³⁾

この官符は、御齋会と維摩会の講師枠をめぐって三論宗と法相宗との間に「角争」がおこっていたことを伝える。それを緩和する措置として、六宗（三論・法相・華嚴・律・成実・俱舍宗）から平等に僧侶を招請すること

が定められた。御齋会と維摩会の講師枠をめぐる三論宗と法相宗の対立は、この時点ですでに、御齋会および維摩会の講師をつとめることが僧侶の昇進を左右したことを示唆している。

興福寺維摩会は、もともと藤原鎌足の追善のための法会であり、鎌足の死後三十年間断絶していたものを藤原不比等が鎌足の忌日をもって維摩会の開催日としたことにはじまる⁽³⁴⁾。藤原氏という一氏族の私的法会であった維摩会が、御齋会と並ぶ国家仏事として重視され、承和六年（八三九）には、「勅。以下経⁽³⁵⁾于興福寺維摩会講師⁽³⁶⁾之僧⁽³⁷⁾。宜⁽³⁸⁾為⁽³⁹⁾宮中最勝会講師⁽⁴⁰⁾。自今以後。永為⁽⁴¹⁾恒例⁽⁴²⁾」⁽⁴³⁾と、維摩会の講師をつとめた僧を御齋会の講師とすることが定められた。「斯寺学衆稍多。説法猶少。」という状況にある薬師寺とは大きな差がある。実際、僧綱に補任される僧の所属寺院は、興福寺が最も多く、次いで東大寺、元興寺、大安寺であり、僧綱補任という面からみると、薬師寺は、官大寺のなかでやや遅れをとっているといわざるを得ない。

また、薬師寺は、皇后不予という建立動機からすると、天武天皇の私寺という性格が強かった⁽⁴⁴⁾。ところが、光仁天皇の即位によって皇統が天武系から天智系に移行する。特に、桓武天皇は、天智系の皇統をかなり意識したといわれ⁽⁴⁵⁾、天智天皇の建立した崇福寺を重視し、さらにその近隣に新たに梵釈寺を建立する⁽⁴⁶⁾など、皇統意識が寺院政策にも反映された。こうしたことを踏まえ、天長七年官符を改めて確認すると、直世王は、「件寺。浄御原天皇為⁽⁴⁷⁾皇后⁽⁴⁸⁾所⁽⁴⁹⁾建立⁽⁵⁰⁾也。皇后近江帝女也。」と、天武天皇が皇后のために建立したという薬師寺の由緒を語りつつ、その皇后が近江帝、すなわち天智天皇の娘であるとわざわざ述べ、薬師寺と天智天皇との関係を強調している。桓武天皇以降も皇統がかなり意識されていたといえる。これに関して、『今昔物語集』巻十二・第五が「今昔、天智天皇薬師寺ヲ建給テ」と、天武創建の薬師寺を天智の創建としていることは示唆深い。天武系から天智系への皇統の移行は、天武天皇に所縁の深い薬師寺にとって少なからず影響を与えたと推察される⁽⁵¹⁾。

さらに、嵯峨・淳和朝には、天台宗の大乗戒壇設立の勅許⁽⁵²⁾や、東寺を空海に下賜して真言道場とする⁽⁵³⁾など、天台宗・真言宗が名実共に確立を迎え、南都諸寺はその対応に迫られることとなる。そうしたなかでも興福寺は、

藤原氏の勢力拡大とともに、従来の地位を維持し続けた。

こうした状況にあつて、薬師寺の檀越であつた直世王は、薬師寺でも維摩会のような立義を設置する法会を開催し、それに僧侶階業という付加価値を付けることで、薬師寺の地位の上昇をねらつたと考えられる。

そのために選ばれたのが『最勝王経』であつた。『最勝王経』十巻は、長安三年（七〇三）に唐の義浄（六三五―七一三）によつて訳出され、日本には養老二年（七一八）に唐から帰国した道慈によつて将来された。ただし、これ以前にすでに旧訳の『金光明経』四巻と『合部金光明経』八巻が伝えられている。『金光明経』は、北涼の曇無讖（三八五―四三三）が玄始三年（四一四）から同十五年（四二六）の間に訳出したもので、これに諸本を合せて隋の開皇十七年（五九七）、宝貴（生没年不詳）によつてまとめられたのが『合部金光明経』である。日本への将来者・時期は明らかでないが、『金光明経』が初めて説かれたのは天武天皇の時代である⁽⁴⁵⁾。また、持統天皇六年（六九二）には、京師および四畿内で『金光明経』を講説させ⁽⁴⁶⁾、同八年（六九四）、諸国に『金光明経』百部を頒布して正月にその読経を命じ、金光明会を毎年国ごとに行うことを制度化した⁽⁴⁷⁾。そして、神護景雲元年（七六七）の詔では正月に十四日間、諸大寺の大法師を招いて『金光明最勝王経』を講読するように命じており⁽⁴⁸⁾、これが正月の恒例行事となつて宮中御齋会が成立する⁽⁴⁹⁾。

『最勝王経』は、『法華経』、『仁王経』とともに「護国三部経」と呼ばれる。天平六年（七三四）以降、『最勝王経』と『法華経』の暗誦が得度の必須条件とされており⁽⁵⁰⁾、国家によつて特に重視されてきた経典であると同時に、天武・持統両天皇に所縁が深い經典でもあつた。『最勝王経』は、薬師寺で行う講経法会のテキストとして、まさにふさわしかったといえる。

こうした事情は、薬師寺最勝会のみならず二年後に成立する大安寺法華経会にもうかがうことができる。

太政官符

応^レ令^三大安寺毎年修^二法華経会^一事

右別当伝灯大法師位平等表稱。釈教興隆。伝法頼_レ焉。無明迷徒。有識為_レ燭。如今此寺僧伽稍多。学徒復衆。權実之疑。日_レ佇_レ聞。他説之諍。人_レ難_レ決。伏請。准_二興福薬師兩寺維摩最勝等会_一。毎年八月演_二説件經_一。妙法真味。先為_二国家_一而薰修。甚深奥義。広及_二群生_一以引撰。但会用途料充以_二寺家物_一者。大納言正三位兼行左近衛大将民部卿清原真人夏野宣。奉_レ勅。依_レ請。仍須_下其立義及第者准_二興福寺維摩会_一預_中安居講師_上。

天長九年十月三日⁽⁸³⁾

この史料は、大安寺僧平等の上表を認め、同寺で法華經会を行うことを命じた天長九年(八三二)の官符である。平等の上表が、最勝会の勅許を求める直世王の奏上(天長七年官符)と酷似していること、講読される經典が『法華經』であることに注意したい。先に述べたように、『法華經』は、『最勝王經』と並び、重視されてきた經典である⁽⁸⁴⁾。しかも、大安寺の場合にも立義が設置され、安居講師の階業とされた。大安寺の上表が、興福寺と薬師寺を見据えたものであったことは、「准_二興福薬師兩寺維摩最勝等会_一」に明らかである。

このように、天長年間(八二四〜八三四)に相次いで設置された薬師寺の最勝会と大安寺の法華經会は、いずれも国家によって重視されてきた經典を講じること、立義が設置され僧尼階業とされたことで共通している。そのねらいは、護国の担い手として寺院の存在を印象付けるとともに、僧侶階業という付加価値を設けることで寺院を権威付け、その地位の向上をはかることにあつたと考えられる。その背景には、天台宗・真言宗といった新興勢力だけでなく、維摩会という国家の重要仏事を行う寺院として権威付けられた興福寺の存在があつた。このようにみれば、平安期は、天台宗・真言宗・南都諸宗という「宗」の拮抗を抱える一方で、南都諸寺相互の競合も抱えていたといえる。それは、檀越の政治的な拮抗関係が反映されることでさらに促進されたと考えられ、その一端が薬師寺最勝会の成立にうかがえるのである。

おわりに

以上、本章では、薬師寺最勝会の成立事情について若干の考察を巡らせた。論じ残した点も多いが、ひとまず本章の結論を整理しておく。

(一) 天武系の五世孫である直世王は、薬師寺の檀越であり、仲継など寺内の意向もあつて、最勝会の勅許を奏上した。以降、少なくとも十世紀初め頃まで、最勝会は諸王の氏族集団である「王氏」によって運営された。

(二) 最勝会は、国家が特に重視した『最勝王経』をテキストとし、堅義を設置してそれを諸国講読師補任のための階業とした。こうした法会の設置を求めた直世王は、皇統の移行、新宗の台頭、興福寺の寺勢拡大を見据え、護国の担い手として薬師寺の存在を印象付けるとともに、僧侶階業という付加価値を設けることで、薬師寺の地位を上昇させることをねらった。

(三) 最勝会勅許のわずか二年後には、大安寺においても同様の法会が設置された。それは、興福寺や薬師寺を見据えた要求であり、南都諸寺が抱えた競合関係をうかがうことができる。

最後に、今後の見通しについて述べておきたい。最勝会が創設されたことによつて薬師寺は、その後どのような役割を果たしていくのか。その一端を示すものとして御霊会に注目したい。貞観五年(八六三)、国家主催の御霊会に講師として薬師寺の慧達が招請され、『金光明経』を演説している⁽⁶⁰⁾。このことは、勅会である最勝会が薬師寺で行われたことと関係しているのではないか。『金光明経』、もしくは『最勝王経』を用いる法会に薬師寺の僧侶が招かれる慣例のあったことをうかがわせる。この点は今後の課題とし、稿を改めて考えたい。

- (1) 『続日本紀』養老六年（七二二）七月己卯（十日）条。
- (2) 宮中御齋会・興福寺維摩会・薬師寺最勝会を「南京三会」というのに対し、天台宗によって設けられた法勝寺大乘会・円宗寺法華会・円宗寺最勝会を「北京三会」と呼ぶ。「南京三会」は、「北京三会」と区別するために生まれた呼称で、内田敦士「南京三会の成立に関する再検討」（『日本歴史』七九五、二〇一四年）によると、『中右記』寛治二年（一〇八八）十二月二十九日条の「律師行政南京三会已講」を初見とするという。
- (3) 『日本三代実録』貞観元年（八五九）正月乙丑（八日）条。
- (4) 伊藤真徹「三宝絵詞の研究（その二）―特に南京三会について―」（『人文学論集』五、一九七一年）、菅真城「南京三会の成立―藤原良房政権と仏教―」（『史人』四、二〇一二年）、内田氏前掲注（2）論文など。
- (5) 西口順子「平安初期における大和諸寺の動向」（同氏著『平安時代の寺院と民衆』法蔵館、二〇〇四年所収、初出一九七四年）、下向井龍彦「『水左記』にみる源俊房と薬師寺―太政官政務運営変質の一側面―」（古代学協会編『後期撰関時代史の研究』吉川弘文館、一九九〇年所収）、追塩千尋「平安期の薬師寺について」（『日本宗教文化史研究』四・二、二〇〇〇年）など。
- (6) 難波謙一「薬師寺最勝会の開始年について」（笠井昌昭編『文化史学の挑戦』思文閣出版、二〇〇五年所収）。
- (7) 『類聚三代格』卷二 経論并法会請僧事 天長七年（八三〇）九月十四日付太政官符。なお、『類聚国史』卷一七七 仏道 四 最勝会にもほぼ同内容の記事がある。
- (8) 立義とは、堅義とも書き、経典講説の法会において講師の講説に従って問者が堅者に試問し、その答弁について探題が得（及第）・略（落第）・未判（保留）を判定するという形式の学僧の課試法。堅者を堅義とも呼ぶ。
- (9) 階業とは、講師補任など、僧侶が昇進のために経るべき試験や法会での役割のこと。
- (10) 竹内理三「氏長者」（同氏著『律令制と貴族政権』第Ⅱ部、御茶の水書房、一九五八年所収）、藤森馨「白川伯王家の成立」

(同氏著『改訂増補平安時代の宮廷祭祀と神祇官人』原書房、二〇〇八年所収、初出一九八四年)。

(11) 『日本後紀』延暦二十三年(八〇四)正月己亥(二十三日)条所引同十一年(七九二)七月三日格。

(12) 『類聚三代格』卷十七 蠲免事 天長九年(八三二)十二月十五日付太政官符。

(13) 『公卿補任』弘仁十二年(八二二)条、同十三年(八二二)条、天長三年(八二六)条、同七年(八三〇)条、『日本後紀』序文、弘仁元年(八一〇)九月癸丑(十六日)条、同二年(八一)六月癸亥朔(一日)条、『続日本後紀』天長十年(八三三)三月戊戌(十一日)条、同辛亥(二十四日)条、承和元年(八三四)正月乙卯(四日)条、『類聚国史』卷九九 職官四叙位四 大同五年(八一〇)正月戊申(七日)条、弘仁九年(八一八)正月戊子(四日)条など。

(14) 『大日本仏教全書』一一八。

(15) 南北朝頃の成立とされる『初例抄』(『群書類従』二十四輯、釈家部)には、「俗別当中納言直世王」とあって、直世王が薬師寺の俗別当とされている。しかし、それを確認できる他の史料はなく、扱いには慎重にならざるを得ない。

(16) 『日本文徳天皇実録』天安二年(八五八)三月乙亥(十四日)条に、「丹波守従五位上文案朝臣助雄卒。助雄者。中納言従三位直世王之第二子也。」とあり、直世王以降は文屋氏を名乗るようになったようである。

(17) 『平城右京薬師寺金石記』(『大日本仏教全書』一一八)。

(18) 『三宝絵詞』下巻、僧宝十一「出雲路修校注『三宝絵』東洋文庫五一三、平凡社、一九九〇年」。

(19) 「僧綱牒案」(「東南院文書」一ノ四「『平安遺文』九卷、四五四七」)。

(20) 『北山抄』卷六、諸寺別当三綱座主等事(「『神道体系』」)。

(21) 西口氏、下向井氏、追塩氏前掲注(5)論文。

(22) 竹内氏前掲注(10)論文。

(23) 官人の俗別当に関しては、所京子「俗別当の成立―とくに「官人」俗別当について―」(同氏著『平安朝「所・後院・俗別

当」の研究』勉誠出版、二〇〇四年所収、初出一九六八年）参照。

(24) 『本朝高僧伝』巻五 和州薬師寺沙門仲継伝（『大日本仏教全書』一〇二）。

(25) 『続日本紀』大宝二年（七〇二）二月丁巳（二十日）条。

(26) 『続日本紀』延暦二年（七八三）十月庚戌（六日）条、同三年（七八四）五月辛未朔（一日）条、『類聚三代格』巻三 諸国講読師事 延暦二十四年（八〇五）十二月二十五日付太政官符所引同十四年（七九五）八月十三日官符、『類聚国史』巻一 八六 僧尼雜制 延暦十六年（七九七）八月甲子（十一日）条、『日本後紀』延暦十八年（七九九）五月壬戌（十九日）条。

(27) 前掲注（26）延暦二十四年官符。

(28) 前掲注（26）延暦二十四年官符。

(29) 僧綱によつて講師が選出されたことは、『日本後紀』延暦二十三年（八〇四）正月丁亥（十一日）条で講師の濫行を「僧綱簡拙所レ失」といい、僧綱の選出に過失があると述べていることに明らかである。

(30) 『類聚三代格』巻二 年分度者事 延暦二十五年（八〇六）正月二十六日付太政官符。

(31) 複講とは、法会の際、講師の講説を繰り返して説明すること。またその役割の僧。

(32) 前掲注（26）延暦二十四年官符。

(33) 『類聚三代格』巻二 經論并法会請僧事 延暦二十一年（八〇二）正月十三日付太政官符。

(34) 維摩会に関する主な研究は、上田晃圓「興福寺の維摩会の成立とその展開」（同氏著『日本上代における唯識の研究』永田文昌堂、一九八五年所収、初出一九八〇年）、堀池春峰「維摩会と閑道の昇進」（『南都仏教史の研究』遺芳篇、法蔵館、二〇〇四年所収、初出一九八八年）、土橋誠「維摩会に関する基礎的考察」（直木孝次郎先生古稀記念会編『古代史論集』下、塙書房、一九八九年所収）、井山温子「八世紀の維摩会について」（続日本紀研究会編『続日本紀の時代』塙書房、一九九四年所収）、高山有紀『中世興福寺維摩会の研究』勉誠社、一九九七年など。

- (32) 『続日本後紀』承和六年（八三九）十二月癸亥（十五日）条。
- (33) 田村圓澄「藤原京の四大寺」（『南都仏教』二三、一九六三年）、直木孝次郎「薬師寺の歴史」（同氏著『わたしの法隆寺』塙書房、一九七九年所収、初出一九七一年）。
- (37) 井上満郎『桓武天皇』ミネルヴァ書房、二〇〇六年など。
- (38) 『続日本紀』延暦五年（七八六）正月壬子（二十一日）条。
- (39) 直木氏前掲注（36）論文によると、聖武天皇死去の際は、五七日の齋会を大安寺で、六七日の齋会を薬師寺で行ったが、桓武天皇の場合は、薬師寺が外され、天智天皇が建立した崇福寺で行われたという。
- (40) 『類聚三代格』卷二 年分度者事 弘仁十四年（八二三）二月二十六日付太政官符所引同十三年（八二二）六月十一日官符。
- (41) 『類聚三代格』卷二 経論并法会請僧事 弘仁十四年（八二三）十月十日付太政官符。
- (42) 『日本書紀』天武天皇五年（六七六）十一月甲申（二十日）条。
- (43) 『日本書紀』持統天皇六年（六九二）閏五月丁酉（三日）条。
- (44) 『日本書紀』持統天皇八年（六九四）五月癸巳（十一日）条。
- (45) 『続日本紀』神護景雲元年（七六七）八月癸巳（十六日）条。
- (46) 宮中御齋会については、吉田一彦「御齋会の研究」（同氏著『日本古代社会と仏教』吉川弘文館、一九九五年所収、初出一九九三年）を参照。
- (47) 『続日本紀』天平六年（七三四）十一月戊寅（二十一日）条。
- (48) 『類聚三代格』卷二 経論并法会請僧事 天長九年（八三二）十月三日付太政官符。
- (49) 大安寺の講経法会のテキストとして『法華経』が選ばれたのは、同寺に所属した勤操が石淵寺で法華八講を創始していたことも関連すると思われる。法華八講については、『三宝絵』中巻、法宝十八参照。

(8) 『日本三代実録』 貞觀五年（八六三）五月壬午（二十日）条。

第六章 貞観五年御霊会の成立とその意義

第六章 貞観五年御霊会の成立とその意義

はじめに

本章で主題とする御霊会とは、災異、特に疫病流行の原因を政治的敗者の怨霊による祟りと特定し、その霊を慰撫することによって、災異の収束を願う儀式のことをいう。史料上の初出は、次に掲げる『日本三代実録』貞観五年（八六三）五月壬午（二十日）条である。

廿日壬午。於_二神泉苑_一。修_二御霊会_一。勅遣_下左近衛中将従四位下藤原朝臣基経。右近衛権中将従四位下兼行内蔵頭藤原朝臣常行等_一。監_中会事_上。王公卿士赴集共観。霊座六前設_二施几筵_一。盛_二陳花果_一。恭敬薰修。延_二律師慧達_一為_二講師_一。演_二説金光明經一部。般若心経六卷_一。命_二雅楽寮伶人_一作_レ楽。以_二帝近侍兒童及良家稚子_一為_二舞人_一。大唐高麗更出而舞。雜伎散楽競_二其能_一。此日宣旨。開_二苑四門_一。聽_二都邑人出入縦観_一。所謂御霊者。崇道天皇。伊予親王。藤原夫人。及観察使。橘逸勢。文室宮田麻呂等是也。並坐_レ事被_レ誅。冤魂成_レ厲。近代以来。疫病繁發。死亡甚衆。天下以為。此災。御霊之所_レ生也。始_レ自_二京畿_一。爰及_二外国_一。每_レ至_二夏天秋節_一。修_二御霊会_一。往々不_レ断。或礼_レ仏説_レ経。或歌且舞。令_下童貫之子_一靚粧馳射。膂力之士袒裼相撲。騎射呈_レ芸。走馬争_レ勝。倡優曼戲。遞相誇競_上。聚而観者莫_レ不_二填咽_一。遐邇因楯。漸成_二風俗_一。今茲春初咳逆成_レ疫。百姓多斃。朝廷為祈。至_レ是乃修_二此会_一。以賽_二宿禰_一也。

記事の概要を整理しておく。

(一) 藤原基経・常行らが監督し、王公・卿士たちも集まるなか、神泉苑で御霊会が開催された。この時、本来は立ち入りを禁止している神泉苑の四つの門を開放し、都邑の人々の観覧を許した。

(二) 六つの霊座が設けられ、律師慧達が講師として『金光明経』と『般若心経』を演説した他、雅楽の演奏、稚児の舞、唐・高麗の舞、相撲、騎射などが行われた。

(三) 御霊とは、崇道天皇(早良親王)、伊予親王、藤原夫人(藤原吉子)、観察使(藤原仲成)、橘逸勢、文屋宮田麻呂らをいう。

(四) 天下の人々は、近年頻発する疫病の原因を、冤罪であったにもかかわらず、謀反人とされ、亡くなった御霊の祟りであると考えた。そのため、畿内で御霊会がはじめられ、やがて全国に拡大した。御霊会は、毎年夏から秋にかけて行われ、それが「風俗」となっていた。

(五) この春頃から咳逆の病が起こり、多くの百姓が倒れたため、御霊会を修してその収束を願う。

御霊会に関するこれまでの研究は、右の記事を中心に進められてきた。柴田實氏は、記事に「始^レ自^二京畿^一。爰及^二外国^一。毎^レ至^二夏天秋節^一。修^二御霊会^一。往々不^レ断。」とあることに注目し、御霊が「近來都鄙にわたって一つの民間習俗に」なっており、「決してこれが御霊会そのものの創始というわけではなかった」^③と述べている。貞観五年以前より民間において、すでに御霊会が成立していたとする柴田氏の見解は、今日ではほぼ通説となっている。

御霊会の発生については諸説があるが、特に、次の研究によって重要な点が指摘されている。まず、肥後和男氏は、御霊会が疫神思想^④と怨霊思想の結合を基盤として成立したものであり、怨霊の思想を当時の社会と結び付け、これを民衆の政治批判のあらわれであると指摘した^⑤。肥後氏の見解は、現在に至っても支持され、これを軸に、様々な視点から御霊会に関する論考が発表されている。高取正男氏は、肥後氏の見解を受け、政治的失脚者の怨霊と一般民衆を結び付けたものとして、朝廷と何らかの接点をもつ「諸司豪族」を中心に、当時の社会状況を考察し、彼らが御霊会を担ったとした^⑥。さらに、菊池京子氏は、高取氏の指摘から、御霊信仰を成立期(九・十世紀)、展開期(十一・十二世紀)、衰頽期(鎌倉期以降)の三つの時期に分け、それを支持する階層を

成立期は地方豪族や田堵・名主などの農民層、展開期は受領層であったとし、衰頽期には一般庶民の信仰となつたと論じた。またこれら一連の考察を通じて、御霊会を本来地方から都市に持ち込まれたものであることを指摘した⁽⁶⁾。

御霊会の研究にあたって留意しなければならないのは、貞観五年御霊会とその他の御霊会との性格的な違いである。貞観五年御霊会においては、前掲史料の通り、崇道天皇、伊予親王、藤原夫人、観察使、橘逸勢、文屋宮田麻呂と御霊が特定され、明記されているが、その他の御霊会で慰霊の対象者が明確に伝えられることはない。よって、筆者は、貞観五年御霊会とその他の御霊会には性格的な差異があると考えている⁽⁷⁾。こうした事情を踏まえて、特に貞観五年御霊会に関する研究を整理しておく、まずは、今市優子氏の研究が挙げられる⁽⁸⁾。今市氏は、貞観五年御霊会の開催について、当時政権を掌握していた藤原良房の政治的意図が働いていたことを指摘した。宮崎浩氏は、今市氏の指摘を受け、貞観五年御霊会は、藤原北家はその勢力を拡大するために失脚させてきた怨霊の「合同慰霊祭」という性格を有していたと把握し、さらに「民間における御霊信仰の高揚が政治権力批判に結び付くことを恐れ、批判の矛先をそらすために政治的演出として、公的に御霊会を行った」と論じた⁽⁹⁾。山崎雅稔氏も御霊と良房の関係から御霊会の成立事情を論じている⁽¹⁰⁾。

御霊会に関する研究は、思想史や社会史、芸能史など、様々な視角から考察された多くの蓄積がある。ただし、特定の個人を祀った貞観五年御霊会が極めて政治的色彩の濃厚なものであったことから、近年は、特に政治史的な観点から御霊会が論じられる傾向にある。しかしすでに触れたように、貞観五年御霊会は、僧侶が招かれて経典を説き、慰霊行為を担うという、仏教的な行事であった。それにもかかわらず、これまでの研究ではこの点が十分に検討されてこなかった。

よって本章では、貞観五年御霊会に講師として招かれた律師慧達に注目し、当該状況を踏まえながら、貞観五年御霊会の成立事情について再検討を試みたい。まずは、貞観五年御霊会の開催の背景として、当該期の政治・

社会状況を確認することからはじめる。次に、慧達の経歴を確認し、御霊との関係を検証する。そして、若干ではあるが、貞観五年御霊会を通して僧侶による慰霊の根拠を示したい。

一 平安前期の政治と社会

平安前期は、班田制の動揺に象徴されるように、これまで累積してきた種々の矛盾が表面化する、律令体制の弛緩と動揺の時期である。律令国家（以下、国家）の人民支配と徴税の基本は戸籍・計帳にあり、これをもとに班田と種々の課税を行っていた。しかし、浮浪や逃亡の多発、また偽籍によって戸籍・計帳は形骸化し、八世紀末頃からは、班田の実施そのものが困難となっていた。また、農民間の格差は深刻で、富裕な有力農民は、私出挙によってさらに富を蓄積し^(三〇)、九世紀には「富豪之輩」と呼ばれるようになって、やがて中央貴族と結び付いていく。一方、没落農民は、富裕農民、貴族、寺社による大土地所有の支配下に入るか、もしくは本貫地を離れ、浮浪・逃亡するかの選択肢を迫られた。こうした農民の階層分化とそれに伴う村落からの流出は、在地社会に暮らす人々の精神的支柱であった村落祭祀にも動揺を与えた^(三一)。それは国家の神祇行政にも及ぶようになる。

律令体制下では、国家は神祇官を介して在地神祇の統制を行っていた。その中心は、神祇官による官社統制である^(三二)。それを象徴するのが、伊勢神宮を頂点とする全国有力諸社の官社帳への登載、及び祈年・月次・新嘗祭などにおける各国官社への班幣である。その際、全国官社の祝部を神祇官に参集させ、祝詞を宣した後に幣帛を頒かつ規定であった。しかし、八世紀後半以降、班幣に対する意識が希薄化し、班幣の場に祝部が参集しない状況が発生していた。

（前略）・・・右撰格所起請備。太政官弘仁八年二月六日下^(三三)諸国一符備。得^(三四)神祇官解^(三五)一備。件等祭日諸社祝部等。理須^(三六)下未^(三七)祭之前会^(三八)集官底^(三九)。各請^(四〇)幣帛^(四一)依^(四二)例供祭^(四三)上。而比年祝部等怠慢不^(四四)会集^(四五)。再三^(四六)教導習^(四七)常

不_レ慎。遂使_三幣帛一百冊_二裏收在_二官庫_一。無_レ人_二預付_一。謹案_二太政官去宝亀六年六月十三日符_一。右大臣宣。頒_レ幣之日祝部不_レ参。自_レ今以後不_レ得_二更然_一。若不_レ悛者宜_二早解替_一者。望請不_レ論_二有位無位_一還_レ本永懲_二将来_一者。・・・(後略) (13)

この官符は、弘仁八年(八一七)二月六日の太政官符を引用し、班幣に参集しない祝部を戒めた宝亀六年(七七五)の官符を確認しつつ、再三祝部に参集するよう指導しているが、効果はなく、百四十二にもぼる幣帛が受け取られないという状況を伝えている。それは、国家の神祇統制が弛緩し、在地祭祀において神祇官の地位が低下していたことを示唆している(14)。こうした神祇行政の動揺のなかで登場してくるのが「疫神」という觀念である。「疫神」は、宝亀元年(七七〇)に初出して以降(15)、宝亀年間(七七〇〜七八二)に散見する。御霊の前提となる「疫神」という觀念は、こうした変動期の社会が造り出したものといえる。

一方、朝廷内に視点を移すと、そこは藤原北家が台頭し、勢力拡大を画策して、有力他氏との政争を繰り広げる混沌とした状況であった。藤原北家の繁栄は、嵯峨天皇の信任を得た冬嗣の藏人頭の任命にはじまると、一般的に理解されている。冬嗣を重用した嵯峨天皇は、弘仁十四年(八二三)、弟の大伴親王(淳和天皇)に譲位したが、譲位後も皇室と貴族社会の最高權威として君臨を続けた。天長十年(八三三)には、淳和天皇から嵯峨上皇の皇子正良親王(仁明天皇)への譲位と、淳和の子恒貞親王の立太子が行われた。この時期の特徴として、皇室内での私的関係の発達が挙げられる。そのなかでは、儒教的な父子・兄弟の別と家族道徳が強調された。嵯峨上皇は、こうした儒教觀念に基づき、制度としての天皇権力ではなく、皇室の家父長としての權威で宮廷に君臨した。また、兄弟間で皇位の継承がなされたことは、天皇との姻戚関係や私的恩寵が政界での地位に直結するという状況を招いた。これは桓武朝以降の傾向でもあり、上皇や天皇、皇太子と、それを取り巻く貴族との間に個人的な関係が結ばれていた。特に、皇太子が安定した皇位継承を繰り返した結果、天皇の皇太子時代の人脈が重視され、娘を東宮に入れる者が増加した(16)。こうした風潮にあって、嵯峨上皇に接近していったのが、冬嗣の子

良房であった。良房は、嵯峨の皇女源潔姫との婚姻を認められ、また、良房の妹順子は、仁明天皇の女御となつて天皇の東宮時代に道康親王を産んだ。仁明天皇の即位後、道康親王は、すでに皇太子の地位にあつた恒貞親王の地位を脅かすようになる。そうしたなか、承和七年（八四〇）、恒貞親王とその近臣の後楯であつた淳和上皇が没し、さらに、同九年（八四二）、それまで宮廷社会に君臨し、均衡を保つてきた嵯峨上皇が亡くなる。すると、そのわずか二日後に承和の変が起こる⁽¹⁰⁾。この事件により、春宮坊の伴健岑、橘逸勢らの謀反計画があきらかにされ、恒貞親王は廃太子、淳和天皇時代以来の近臣で娘を東宮に入れていた大納言藤原愛発（良房の叔父）、中納言藤原吉野（式家）など、東宮方の官人が左遷・配流された。そして、直ちに道康親王の立太子が行われる。これが良房による他氏排斥、勢力独占のための陰謀であるのか、事件の真相は不明であるが、これによって良房は、後の文徳天皇の外戚として、その地位を固めたのである。

承和の変の直後、良房は、中納言から大納言に昇進し、承和十五年（八四八）には右大臣となる。また、娘明子を甥の皇太子道康親王の妃とした。嘉祥三年（八五〇）に仁明天皇が没すると、皇太子道康親王が文徳天皇として即位し、明子の産んだ惟仁親王が生後九ヶ月で皇太子となる。こうして天皇と皇太子の外戚となった良房の権力は、他氏の及ぶべくもなかった。そして、天安元年（八五七）、良房は太政大臣に任命され、翌年に文徳天皇が亡くなると、娘明子の産んだ惟仁皇太子がわずか九歳で清和天皇として即位した。貞観八年（八六六）には人臣として初めて清和天皇の摂政に任命され、権力を不動のものとする。貞観十四年（八七二）に良房が亡くなると、猶子の基経によってその地位は引き継がれ、藤原北家の繁栄の基礎が固められた⁽¹¹⁾。

良房の権力形成は、宗教政策にも反映される。まず、良房の宗教政策として挙げられるのは、神階奉叙である。良房の権力形成の画期となる文徳天皇の即位と惟仁親王の立太子、及び清和天皇の即位の直後に、それぞれ全国的な神階奉叙が実施されている⁽¹²⁾。この一連の神階奉叙について、良房の「強引な政治手段から起こり得る動揺を未然に防ぎ、政治的危機を乗り切るといふ意図のもとに行われたもの」⁽¹³⁾と指摘されているように、神階奉叙

の時期をみれば、それに良房の政治的意図が働いていたことは疑いを入れない。

一方、仏教界との関わりをみていくと、特に天台宗の円仁と密接な関係を持っていたようである。円仁は、真言宗の密教（「東密」）に対抗して、天台宗に体系化された密教（「台密」）をもたらした。承和十四年（八四七）に唐より帰国した円仁は、翌年に「奉_レ為_二国家_一」。永修_二灌頂_一。増_レ飾_二皇祐_一。鎮_レ護_二聖境_一。伏乞。天恩特垂_二允許_一。則 先帝御願塵劫逾隆。今上宝祚万代長栄_一（⁹²）と奏上して勅許を得ている。当時の上卿は右大臣良房であったから、この頃すでに良房と円仁との間に密接な関係が築かれていたと考えられている（⁹³）。また、円仁は、嘉祥二年（八四九）、天台宗では最澄以降二人目となる内供奉十禅師に任命されており（⁹⁴）、円仁が優遇されていたことがうかがえる。

嘉祥三年（八五〇）十一月、良房の娘明子の産んだ惟仁親王の立太子が行われる。惟仁親王は、文徳天皇の第四皇子であるにもかかわらず、皇太子となり得たのは、ひとえに良房の強引な手法によるのであって、この立太子に非難が集まったことは想像に難くない（⁹⁵）。その際、円仁は、惟仁親王の立太子の祈願を行ったといわれ（⁹⁶）、惟仁親王の立太子に協力した円仁は、良房との関係をさらに深めた。同年、円仁が天台僧の年分度者二人の増加を奏請し、それが上卿右大臣良房のもとで許可された（⁹⁷）ことに、両者の関係性がよくあらわれている。年分度者は、定員制の得度方式であり、これによって得度できるのは十二名という非常に限られた枠であった。そこに密教經典（『蘇悉地經』と『金剛頂經』）を学ぶ者として、新たに天台宗から二名の得度者の枠が与えられたことは大変注目すべきことであり、密教への期待の大きさのみならず、良房と天台宗の密接な関係がうかがえる。

一方で、良房は、真言宗の真雅とも近い関係にあったようで、真雅は、清和天皇の加護のために建立された貞観寺の建立に携わり、清和天皇の護持僧となっている（⁹⁸）。こうした良房と円仁・真雅との接近は、良房がその権力形成のために、彼らの力、特に加持祈祷といった密教的な験力を求めたからであろう。一方、円仁・真雅からすれば、そうした良房の要請に応えることで、自らの要求―例えば、天台僧二人の年分度者の増加―を実現さ

せていたといえる。

加えて、貞観元年（八五九）には、

凡毎年十月興福寺維摩会。屈_下諸宗僧学業優長果_二五階_一者_上為_二講師_一。明年正月大極殿御齋会。以_二此僧_一為_二講師_一。三月薬師寺最勝会講師。亦同請_レ之。経_二此三会講師_一者。依_レ次任_二僧綱_一。他皆効_レ此。(28)

と定め、維摩会の講師を宮中御齋会と薬師寺最勝会の講師とし、これらの講師を全て経た者を順次僧綱に補任していく制度が整えられた。僧綱に補任されるためには、藤原氏の氏寺である興福寺の維摩会講師を経なければならぬとするこの規定は、僧綱をもその支配下に置こうとした良房の意図をうかがわせる(29)。

こうした良房の宗教政策は、自身の権力形成という目的に帰結するもので、彼の権力形成を補強するための手段であったといえる。貞観五年御霊会についても、良房による一連の宗教政策の枠組みで捉えられるものであり、今市・宮崎両氏によって指摘されたように(30)、その成立に良房の政治的意図が働いていたことは明らかである(31)。ただし、御霊会といった宗教行事は、良房が単独で企画・実行でき得るものではない。そこに御霊会の開催を持ちかける第三者の存在、つまり何らかの宗教的知識者の存在が想定される。民間で発生した御霊会を国家の主催という形で大々的に行うように持ちかけた人物とは一体何者なのか。この疑問を解く鍵は、貞観五年御霊会において講師をつとめた慧達にあると考える。

二 御霊と法相宗

先に確認したように、貞観五年御霊会には、律師慧達が講師として招請され、『金光明経』と『般若心経』を演説したと伝えられる。慧達とはどのような人物であったのか。慧達についてまとまった所伝は、『元亨釈書』と『本朝高僧伝』に収められている。ひとまず、成立年代の早い『元亨釈書』の慧達伝を確認しておく。

釈慧達。姓秦氏。美州人。事_二薬師寺仲継_一学_二法相_一。嘗上_二比良山_一。修練者久。仁寿帝不予。召_レ達加護。達出_レ山入_レ宮。帝疾即差。元慶二年八月二日滅。年八十三。達於_二薬師寺_一每歳修_二万灯会_一。始自_二行年三十_一八_一至_二終歳_一。年数反復亦可_レ恠云。(32)

この所伝によると、薬師寺法相宗の慧達は、美濃国秦氏の出身である。薬師寺仲継に法相教学を学ぶ一方、近江の比良山にて修行に励んでいたが、文徳天皇の不予のために朝廷に召し出され、加持によつて天皇の病を治癒した。三十八歳の時に薬師寺にて万灯会をはじめ、以降没するまで毎年行ったという(33)。また、『日本三代実録』には、貞観十二年(八七〇)、河内国に派遣されて堤防工事を監督したこと(34)、同十六年(八七四)、貞観寺に設けられた大齋会にて咒願師をつとめたことが伝えられる(35)。

慧達について知られることは概ね以上である。さらなる考察のため、慧達の師である仲継の経歴を確認しておく。『本朝高僧伝』仲継伝には次のようにある。

釈仲継。不_レ詳_二姓所_一。天生清逸。才調有_レ余。師_二元興寺護命僧正_一。密_二邇左右_一三十余年。識智分齊。有空妙理。扶_レ源竭_レ委。耆德推奨。称_二宗棟梁_一。主_二領和之薬師寺_一。大弘_二相宗_一。当時学侶。争投_二其門_一。天長六年春。繼請_下修_二最勝会於薬師寺_一以為_中永式_上。制_二可其奏_一。因招_二名德_一。始_二于三月朔_一。一七日中講_二最勝王経_一。勅任_二律師_一。承和十年某日化_二於住所_一。不_レ記_二歳臘_一。有_二高弟三人_一明詮。真慧。隆光也。詮光伝在_レ後。慧優才高臘。三董_二薬師寺_一。賛曰。弘仁天長間。繼師以_二法相_一鳴。弘法大師性靈集中。極称_二其德_一。今拾_二隻事片言_一。以定_二照乘之美価_一也。(36)

これによると、仲継は薬師寺法相宗の僧で、元興寺護命の弟子と伝えられる。出自は不明。法相宗の棟梁と称され、法相宗を大いに弘布し、当時の学侶は競つてその門下に入ろうとしたという。天長六年(八二九)より、薬師寺にて最勝会をはじめたことが知られる(37)。仲継がはじめた最勝会は勅会として、毎年三月朔日から七日間名徳を招いて修されることとなった。また、同四年(八二七)には、伊予親王(38)追善のための法華講会の際、聴法

の上首をつとめたことが、『性靈集』に収められた「伊予親王追悼願文」から確認できる⁽³⁶⁾。

仲継について注目すべきは、三会のひとつ最勝会をはじめたということ、さらに御霊の一人、伊予親王の追善に参与していたことである。つまり、貞観五年御霊会で講師をつとめた慧達の師、仲継も御霊と関わっていたということになる。慧達の招請は、こうした先の実績に裏付けられてのことだろうか。この事例以外に、法相宗の僧侶が御霊と関わっていないか確認する必要がある。

六人の御霊のうち、最も早くその怨霊が語られたのは、早良親王（崇道天皇）である。早良は、延暦四年（七八五）九月に起こった造長岡京使藤原種継暗殺事件の首謀者とされ、無実の罪に問われた。捕えられた早良は、親王号を剥奪され、乙訓寺に幽閉されるが、無罪を主張して十日あまり断食し、配流先の淡路国に送られる途中で死亡したという。通説では、この事件の背景に、桓武天皇が実子の安殿親王の立太子を望んだため、すでに自身の皇太子となっていた弟早良の廃太子を企てたことに加え、貴族間の権力争いがあったといわれている⁽³⁷⁾。この事件後、十一月に安殿親王の立太子が行われたが⁽³⁸⁾、その後、桓武天皇の周辺には不幸な出来事が相次いだ。延暦七年（七八八）の夫人従三位藤原旅子⁽³⁹⁾をはじめとして、同八年（七八九）に生母の高野新笠⁽⁴⁰⁾、同九年（七九〇）には皇后藤原乙牟漏が相次いで没し⁽⁴¹⁾、さらには、皇太子安殿親王や桓武天皇自身が病を發した。同じ頃、全国的に飢饉の被害が拡大すると同時に、疫病も發生した⁽⁴²⁾。こうした状況下にあつて、同九年に初めて早良への追善が行われる⁽⁴³⁾。どうやら、この頃から桓武天皇の周辺の不幸、及び飢饉・疫病といった災異の原因として、早良の崇りが語られはじめたようである。そして、初めて明確に早良の「崇」が記されるのが、同十一年（七九二）、「皇太子久病。卜^レ之崇道天皇為^レ崇。遣^二諸陵頭調子王等於淡路国^一。奉^レ謝^二其靈^一。」⁽⁴⁴⁾である。この記事によると、皇太子安殿親王の病が回復しないので卜を行ったところ、早良親王の崇りであることが判明した。そのため、淡路国に遣使して早良の霊に謝したという。これ以降、早良に対する慰霊は、追号や奉幣、読経など、様々な手段で行われるようになる⁽⁴⁵⁾。そのなかで、延暦十六年（七九七）の出来事として『扶桑略記』に伝えら

れる次の記事に注目したい。

興福寺善珠任_二僧正_一。皇太子病悩間。施_二般若験_一。仍被_二抽賞_一。去延暦四年十月。皇太子早良親王將_レ被_レ廢。時馳_二使諸寺_一。令_レ修_二白業_一。于_レ時諸寺拒而不_レ納。後乃到_二菅原寺_一。爰興福寺沙門善珠含_レ悲出迎。灑_レ涙礼仏訖之後。遙契遙言。前世殘業。今來成_レ害。此生絶_レ讎。更勿_レ結_レ怨。使者還報_二委曲_一。親王憂裡為_レ歎云。自被_二忍辱之衣_一。不_レ怕_二逆鱗之怒_一。其後親王亡靈屢惱_二於皇太子_一。善珠法師応_レ請。乃祈請云。親王出_レ都之日。厚蒙_二遺教_一。乞用_二少僧之言_一。勿_レ致_二悩乱之苦_一。即轉_二讀般若_一。説_二无相之理_一。此言未_レ行。其病立除。因_レ茲昇進。遂拜_二僧正_一。為_レ人致_レ忠。自得_二其位_一也。已上國史。(26)

この記事は、配流直前の早良と興福寺法相宗の善珠⁽²⁶⁾とのやりとりを伝えている。記事によると、廢太子となつた早良のため、その使者が仏事の依頼に諸寺に赴くも、悉く拒否された。しかし、この時興福寺にいた善珠のみはそれに応じ、涙を流して礼仏し、遺恨を絶やし、更に怨みを結ぶことがないように、と早良への伝言を使者に託した。それを聞いた早良は、「自ら忍辱の衣を被り、逆鱗の怒を怕れず」との言葉を遺したという。この記事からは、両者の信頼関係と親密さがうかがえる⁽²⁷⁾。さらに記事は、早良の死後、皇太子安殿親王がその亡霊によつて病に伏したため、善珠が『般若経』を転読して病を治し、その功績によつて僧正の地位に補任されたことを伝えている。

善珠は、その著作『梵網経略抄』巻下において、「孝有_二二種_一、世間之孝、以_レ怨報_レ怨、如_二草滅_レ火_一、勝義之孝、以_レ慈報_レ怨、如_二水滅_レ火_一」と、怨霊に対する際のあるべき態度を示している。怨恨に対し怨恨で応じるのではなく、「勝義之孝」、つまり、慈悲の心を持つと説いている。「勝義之孝」なる觀念は、中国において仏教が儒教と結び付いたことで生まれたといふ⁽²⁸⁾。それが、やはり中国で生まれた『梵網経』に取り入れられた。『梵網経』は、五世紀頃に中国でつくられた偽経といわれるが、日本では八世紀の半ば以降に広まり、最澄もこの經典の十重四十八輕戒を「大乘戒」と称し、これを授ける大乘戒壇を比叡山に設置しようとしたことはよく知られて

いる通りである。日本では『梵網經』の注釈書として、新羅僧義寂の『梵網經菩薩戒本疏』と、唐僧太賢の『梵網經古迹記』が重用され、善珠の『梵網經略抄』は、太賢の『梵網經古迹記』の引き写しといわれる⁽⁵⁰⁾。早良という怨霊に対峙した時も、善珠が示したのは「勝義之孝」という態度であり、それが善珠にとって怨霊を慰撫しようとする思想的根拠であったともいえよう。

さて、善珠の死後も法相宗の僧侶が早良の祟りと対峙していったようである。次の史料は、延暦二十四年（八〇五）、病に伏す桓武天皇が早良のために淡路国に寺院を建立することを命じた記事である。

平明。上急召^ニ皇太子^一。遲之。更遣^下参議右衛士督從四位下藤原朝臣緒嗣^一召^上之。即皇太子參入。昇殿。召^ニ於牀下^一。勅語良久。命^ニ右大臣^一以^ニ正四位下菅野朝臣真道。從四位下秋篠朝臣安人^一。為^ニ参議^一。又請^ニ大法師勝虞^一。放^コ却鷹犬^一。侍臣莫^レ不^レ流^レ涙。奉^コ爲崇道天皇^一。建^ニ寺於淡路国^一。・・・（後略）。⁽⁵¹⁾

この時、勝虞（勝悟）が朝廷に召されている。勝虞が召請されたのは、病の平癒のためか、それとも寺院建立への協力か、それとも早良に対する追善を要請するためなのか、判読するのは難しいところであるが、この場に勝虞が呼ばれたことは、早良の怨霊を慰撫するための何らかの役割を勝虞に期待したということである。勝虞は、興福寺、もしくは元興寺で法相宗の尊応に師事したことが伝わるから⁽⁵²⁾、彼もまた法相宗の僧侶であり、仲継、善珠、そして勝虞と、貞観五年御霊会以前に、法相宗の僧侶が御霊と接触していたことになる。

三 平安前期の法相宗

桓武や嵯峨朝において、御霊に対する慰霊にあたったのは、善珠や勝虞、仲継だけではない。最澄は、弘仁年間（八一〇～八二四）に、「長講法華経後分略願文」、「長講金光明经会式」、「長講仁王般若经会式」のいわゆる「三部長講会式」を記し、諸神祇をはじめ、一切の死者の霊が苦悩を離れ善知識となり、仏果を得ることを願って

る。これらのなかに、崇道天皇（早良親王）・伊予親王・藤原夫人・藤原仲成の名前がみえる。また、空海も天長四年（八二七）の伊予親王追悼願文⁽²⁶⁾のなかで、伊予親王・藤原夫人（吉子）母子の霊魂の苦しみを救済しようと願っている。これらの分析を踏まえ、櫻木潤氏は、最澄、空海による御霊の慰撫から御霊会に至る道程を想定する。

確かに、当時政権の中枢にあつた藤原良房が、これまで度々朝廷を悩ませてきた御霊に対する一斉慰霊仏事を挙行しようとし、最澄・空海の先例を参考にしながら、自身と密接な関係にあつた円仁や真雅に協力を要請して、貞観五年御霊会の開催に至つたとも考えられる。

しかしながら、貞観五年御霊会で実際に御霊の慰撫にあたつたのは、天台僧でもなく、真言僧でもなく、法相宗の慧達であつた。当時慧達は、律師として僧綱の一員であつたから、御霊会という国家仏事に参加することは不自然なことではない。とはいえ、当時の僧綱には、大僧都の真雅をはじめ、真沼、恵運ら真言僧が三人もいる。慰霊という行為を考えれば、加持祈祷に強い真言宗の僧侶の方が適任ではないか。何より、良房と密接な関係にある真雅がいる。しかし、実際、御霊会に講師として招請されたのは、慧達であつた。

そこで慧達が招請された背景を考えると、先に掲げた『元亨釈書』慧達伝の「事^二薬師寺仲継^一学^二法相^一。嘗上^二比良山^一。修練者久。仁寿帝不予。召^レ達加護。達出^レ山入^レ宮。帝疾即差。」が参考になる。慧達は、比良山で山林修行に励み、そこで験力を得たのだろう、仁明天皇の病を平癒している。

こうした慧達の経歴に関わつて、慧達の師仲継が師事した護命の伝記が注目される。

僧正伝灯大法師位護命卒。法師俗姓秦氏。美濃国各務郡人。年十五。以^二元興寺万耀大法師^一為^二依止^一。入^二吉野山^一而苦行焉。十七得度。便就^二同寺勝真大僧都^一。学^二習法相大乘^一也。月之上半入^二深山^一。修^二虚空藏法^一。下半在^二本寺^一。研^二精宗旨^一。教授之道。遂得^二先鳴^一。⁽²⁷⁾

この護命伝には、いくつかの重要な点が指摘できる。まず護命の出自である。護命は、美濃国出身で俗姓は秦氏。

慧達も美濃国の出身であり、俗姓は秦氏である。つまり、慧達と護命は同郷でしかも同族であった。また、護命は、得度の後、元興寺の勝虞に唯識を学び、月の半分は山に入り虚空蔵法を修したとある。

虚空蔵法とは、虚空蔵菩薩を本尊とする密教修法であり、虚空蔵菩薩法、五大虚空蔵法、虚空蔵求聞持法の三種が伝えられているが、護命が修したとされる虚空蔵法とは、虚空蔵求聞持法を指すと考えられている⁽⁶⁰⁾。虚空蔵求聞持法とは、一種の記憶力増進法といわれるもので、虚空蔵菩薩の真言を一日一万遍唱え、それを百日続けると修得できるという。これを修得すると見たもの、聞いたもの全てを忘れることがないといわれ、福德・災害消除の功德があるとも考えられていた。佐野賢治氏によると、そもそも虚空蔵信仰は、秦氏が伝来・護持したものであるという⁽⁶¹⁾。虚空蔵求聞持法の修法に関わった勤操や道昌は秦氏出身であり⁽⁶²⁾、護命もその一人であった。こうしたことから、護命と同郷同族で、しかも法相教学を護命の弟子、仲継から学んだ慧達も虚空蔵求聞持法の修法に関与していた可能性がある。

これに関して、菌田香融氏は、護命が所属した元興寺法相宗や大安寺三論宗の学系一派によって、吉野比蘇山に「自然智宗」と呼ばれる山林修行の伝統が形成されていたことを指摘している⁽⁶³⁾。「自然智宗」とは虚空蔵求聞持法によって、宗学の前提となる知恵を得ることを目的とした山林修行の一派である。護命の所伝に「入^二吉野山^一而苦行[・][・][・](中略)[・][・][・]月之上半入^二深山^一。修^二虚空蔵法^一。」とあることは、護命が「自然智宗」に加わっていたことを示しているし、比良山で修行していたという慧達もその影響を受けたとみられる。経典の暗誦と解義を第一義とするこの時代の僧にとっては、記憶の増進を助ける密教修法と、それによって得られた知識とは、同一基盤上に成り立っているもので、古代における山林修行は、私度僧や民間巫覡の修行の場であっただけでなく、鎮護国家を担う官僧にも重要な意味をもっていたことがわかる。つまり、法相宗をはじめ、南都仏教には密教的な基盤が形成、継承されており、それが病氣平癒や慰霊など、国家の要請に応じることを可能としていた。こうした南都仏教が内包していた密教的な性質を背景に、法相宗は御霊と対峙したのである⁽⁶⁴⁾。

すなわち、九世紀の仏教が決して天台宗や真言宗の密教によって覆われていたわけではない。もともと南都仏教に密教的な素地があり、その上に平安期の仏教が形作られ、展開していくと理解すべきである。ただし、御霊の慰撫が密教修法ではなく、従来の方法―顕教法会と經典の講説―がとられた点に、南都仏教の主張と立場があらわれている。

また、慧達が御霊会の講師をつとめた背景は、これだけではない。第五章で指摘したように、慧達は、最勝会が行われる薬師寺の僧である。その慧達が御霊会で『金光明経』を演説したことは、この頃、『金光明経』、もしくは『最勝王経』を用いる法会に薬師寺僧が招請される慣例があったことを推測させる。

加えて、御霊の一人文屋宮田麻呂は、薬師寺に「檀主」として仏足石を納めたと伝えられる天武天皇の孫智努王（文屋浄三）⁽⁸⁾の孫であり、天武系の五世孫である。慧達が御霊会の講師をつとめたのは、天武系諸王、及び氏族と所縁が深い薬師寺による慰霊という意味もあつたのかもしれない。慧達が御霊会の講師として招請されたのは、このような複合的な事情によると考えられる。

むすびにかえて

これまでの考察によって、貞観五年御霊会以前に、善珠、勝虞、仲継が御霊の追善に関与していたことが明らかとなった。それは、善珠と早良親王という個人的な関係を起点とし、御霊への対応が法相宗の内部で継承されていたことをうかがわせる。また、法相宗が御霊と関わることできた前提として、法相宗が「自然智宗」の形にみられるように、伝統的に密教的要素を内包していたことを指摘した。

そして、これらの考察を踏まえて、貞観五年御霊会の成立を考えると、それには南都仏教の、特に法相宗の意

向が働いていたとみられる。円仁や真雅など、本格的な密教修法を修得していた彼らではなく、法相宗の慧達が御霊の慰撫をつとめたことは、それが良房を中心とする朝廷の発案ではなく、法相宗側からの提案であったことを示唆している。当時、政権の中枢にあった良房と円仁・真雅との接近は、法相宗にとっては憂慮すべき事態であった。貞観五年御霊会の開催は、密教に対する期待の高まりという状況にあつて、いかに法相宗の存在価値を示すことができるかを模索した結果の一つであつたと筆者は考える。度々朝廷を悩ます御霊に対する一斉慰霊仏事の開催を持ちかけ、講師として慧達を派遣し、慰霊という役割を担うことで、これまで鎮護国家を担ってきたという、自らの存在意義の宣揚をはかろうとしたのではないか。慧達が代表的な護国經典である『金光明経』や、従来、災異時に読経することで攘災招福の効果があると信じられてきた『般若心経』を演説していることが、それを象徴しているように思われる。

貞観五年御霊会以降、国家主催の御霊会が開催されることはなく、法相宗が関与する御霊会が国家法会のなかに組み込まれ、制度化されることはなかった。しかしながら、自らの存在価値の宣揚、または朝廷が抱える課題に対し、法相宗として、南都仏教としてどのように向き合えるのかを模索した新しい動向として評価できる。それは、「上からの統制の所産」^(註9)であつた南都六宗の「自発性の所産」とでもいふべきであり、それが貞観五年御霊会、そして、第四・五章で論じた文殊会、最勝会のなかに見出せるのである。

⑨ 柴田實「祇園御霊会―その成立と意義―」（同氏編『民衆宗教史叢書五 御霊信仰』雄山閣出版、一九八四年所収、初出一九六六年）。

⑩ 当時は、疫神が疫病をもたらしと考えられており、その神を祀る祭祀（疫神祭祀）が流行した。疫神は畿内を中心として、

境界で祀られるところに特徴がある。『延喜式』（十世紀初頭成立）では「宮城四隅疫神祭」、及び「畿内境十处疫神祭」と規定され、体系化されている（神祇三臨時祭条）。

㊦ 肥後和男 「平安時代における怨霊の思想」（前掲注（1）『御霊信仰』所収、初出一九三九年）。

㊧ 高取正男 「御霊会の成立と初期平安京の住民」（前掲注（1）『御霊信仰』所収、初出一九五九年）。

㊨ 菊池京子 「御霊会の成立と展開―信仰支持者の階層を中心として―」（前掲注（1）『御霊信仰』所収、初出一九六〇年）。

㊩ 柴田氏前掲注（1）論文も、「一般民間の御霊会にはかならずしもかような（政治的敗者・・・引用者補）特定の怨霊のみが、その対象となったわけではなく、むしろその本体が何ものかわからないところのあるもの」であったと述べ、貞観五年御霊会とそれ以前に民間で成立していたとされる御霊会の性格的な差異を指摘している。

㊪ 今市優子 「貞観五年御霊会の成立について」（『文化史学』四五、一九八九年）。

㊫ 宮崎浩 「貞観五年御霊会の政治史的考察」（『史学研究』一九八、一九九二年）。

㊬ 山崎雅稔 「貞観五年神泉苑御霊会の政治史的意義―文屋宮田麻呂の慰撫を中心に―」（十世紀研究会編『中世成り期の政治文化』東京堂出版、一九九九年所収）。

㊭ 『続日本紀』延暦二年（七八三）十二月戊申（六日）条には、有力農民が私出挙によって利益を得る様子が記されている。
㊮ 没落農民の発生と村落から都市部への流出によって精神的抛り所を喪失した農民の間に、その代替となる淫祀が横行していたことが、次の『続日本紀』宝龜十一年（七八〇）十二月甲辰（十四日）条から確認できる。

勅_レ左右京_一。如聞。比来無知百姓。構_レ合巫覡_一。妄崇_レ淫祀_一。芻狗之設。符書之類。百方作_レ怪。填_レ溢街路_一。託_レ事求_レ福。還涉_レ厭魅_一。非_レ唯不_レ畏_レ朝憲_一。誠亦長養_レ妖妄_一。自_レ今以後。宜_レ嚴禁斷_一。如有_レ違犯_一者。五位已上録_レ名奏聞。六位已下所司科決。但有_レ患禱祀者。非_レ在京内_一者。許_レ之。

また、これを導いた巫覡や優婆塞など、民間宗教者の活動を次の太政官符で取り締まっている（『類聚三代格』卷十九 禁制

事 大同二年（八〇七）九月二十八日付太政官符。

太政官符

応_レ禁_二断_一両京巫覡_一事

右被_二右大臣宣_一備。奉_レ勅。巫覡之徒好託_二禍福_一。庶民之愚仰信_二妖言_一。淫祀斯繁。厭咒亦多。積習成_レ俗虧_二損淳風_一。宜_二自今已後一切禁断_一。若深崇_二此術_一猶不_二懲革_一。事覚之日移_二配遠国_一。所司知_レ之不_レ糺。隣保匿而相容並准_レ法科_レ罪。

大同二年九月廿八日

(12) 森田悌「平安期における神祇信仰の展開」（同氏著『解体期律令政治社会史の研究』国書刊行会、一九八二年所収）。

(13) 『類聚三代格』卷一 科祓事 貞観十年（八六八）六月二十八日付太政官符。

(14) 早川万年「律令制祭祀における官幣と国幣」（同氏著『律令国家の政務と儀礼』吉川弘文館、一九九五年所収）。

(15) 『続日本紀』宝亀元年（七七〇）六月甲寅（二十三日）条には、「祭_二疫神於京師四隅_一。畿内十堺」。とあり、「疫神」に對する祭祀が行われたことが記されている。疫神祭祀は、宮城四隅疫神祭、及び畿内堺十処疫神祭として『延喜式』（卷三 神祇三 臨時祭）にみえる。これらの祭は、その名称からうかがえるように、都、もしくは畿内の境界で行われる。これらに酷似するのが道饗祭である。『延喜式』（卷一 神祇一 四時祭上）には「於_二京城四隅_一祭」とあって、やはりこれも都の境界で行われた。道饗祭は、神祇令に季夏（六月）と季冬（十二月）の祭として規定され、『令義解』によれば「外来者」である「鬼魅」の侵入を防ぐために行われたという。このように、疫神祭祀と道饗祭には著しい類似点がみられるが、注意しなければならないのは、「疫神」の初出が宝亀元年ということである。疫神祭祀と類似する道饗祭が神祇令に規定され、以前よりすでに行われていたとしても、「疫神」という觀念が登場してくるのは宝亀年間以降である。この点を強調しておきたい。

(16) 吉田孝・大隅清陽・佐々木恵介「九・一〇世紀の日本―平安京」（『岩波講座 日本通史』第五卷古代四、岩波書店、一九

九五年所収)。

(15) 『続日本後紀』承和九年(八四二)七月己酉(十七日)条。

(16) ただし、良房・基経の執政期は、決して安定した権力ではなかった。良房・基経の執政期は、前期摂関政治と呼ばれ、十世紀後半以降の後期摂関政治との連続性が従来強調されてきたが、この間には断絶面もあり、むしろ良房・基経の時期は、八世紀の律令政治と通じるものがあることが指摘されている(前掲注(16)論文)。

(17) 『類聚三代格』卷一 神叙位并託宣事 嘉祥四年(八五二)正月二十七日付太政官符、『日本三代実録』貞観元年(八五九)正月甲申(二十七日)条。

(18) 熊谷保孝「律令制支配と神仏習合」(『政治経済史学』二五三、一九八七年)。

(19) 『類聚三代格』卷二 修法灌頂事 嘉祥元年(八四八)六月十五日付太政官符。

(20) 小山田和夫「円仁帰朝後の日本天台宗と光定に関する一試論―前期摂関政治成立過程における藤原良房の宗教行政―」(塩入良道・木内堯央編『日本仏教宗史論集第三卷 伝教大師と天台宗』吉川弘文館、一九八五年所収)。

(21) 『日本三代実録』貞観六年(八六四)正月辛丑(十四日)条。

(22) 『日本三代実録』清和天皇即位前紀には、

天皇。諱惟仁。文德天皇之第四子也。母太皇太后藤原氏。太政大臣贈正一位良房朝臣之女也。嘉祥三年歲在庚午(三月廿五日癸卯)生。天皇於太政大臣東京一条第一。十一月廿五日戊戌。立為皇太子。于時誕育九月也。先是有童謠云。大枝乎超天走超天躍止利騰加理超天。我耶護毛留田仁耶。搜阿左理食無志岐耶。雄々志岐耶。識者以為。大枝謂大兄也。是時。文德天皇有四皇子。第一惟喬親王。第二惟条親王。第三惟彦親王。皇太子是第四皇子也。天意若曰超三兄而立。故有_二此三超之謠_一焉。

とあって、惟仁親王が三人の兄を越えて皇太子となったことを風刺する童謡がつくられたことが知られる。このことは、惟

仁親王の立太子に多くの問題があったことを示唆している。

(25) 小山田氏前掲注(22) 論文。

(26) 『類聚三代格』卷二 年分度者事 嘉祥三年(八五〇)十二月十四日付太政官符。

(27) 堀裕「護持僧と天皇」(大山喬平教授退官記念会編『日本国家の史的特質 古代・中世』思文閣出版、一九九七年所収)。

(28) 『日本三代実録』貞観元年(八五九)正月乙丑(八日)条。

(29) 菅真城「南京三会の成立―藤原良房政権と仏教―」(『史人』四、二〇一二年)、内田敦士「南京三会の成立に関する再検討」(『日本歴史』七九五、二〇一四年)。

(30) 今市氏前掲注(7) 論文、宮崎氏前掲注(8) 論文。

(31) 貞観五年(八六三)は良房が還暦、翌六年(八六四)は清和天皇が元服を迎える年である(山崎氏前掲注(9) 論文)。この時期に早良親王をはじめ、しばしば朝廷を悩ませてきた御霊に対する一斉慰霊法要を挙行したこと、しかもそれを都邑の人々に開放し、参加させたことは、良房による権力の掌握を宣言する目的があったとも考えられる。

(32) 『元亨釈書』卷九 薬師寺慧達伝。なお、『本朝高僧伝』にもほぼ同じ内容の所伝がある。

(33) 万灯会は、懺悔滅罪のため、仏に万坏の灯明を供養する法会である。薬師寺万灯会のこと、『三宝絵詞』下巻、僧宝十五にもみえる。

(34) 『日本三代実録』貞観十二年(八七〇)七月庚午(二十日)条。

(35) 『日本三代実録』貞観十六年(八七四)三月壬午(二十三日)条。

(36) 『本朝高僧伝』卷第五 和州薬師寺沙門仲継伝(『大日本仏教全書』一〇二)。

(37) 『類聚国史』卷一七七 仏道四 最勝会 天長七年(八三〇)九月癸酉(二日)条には、

令下_二薬師寺_一毎年設_中最勝王経之会上。中納言従三位兼行中務卿直世王奏稱。此寺。清御原天皇。為_二皇后_一而所_二建立_一

也。皇后。近江帝之女。柔範光暢。毘ヒ贊天倫一。皇帝嘉寵。建ニ斯仁祠一。而創基未レ竟。宮車晏駕。皇后含レ悲歸レ仏。終成ニ宝刹一。如今所レ入封物田地。充用有レ剩。學衆稍多。説法猶少。夫大雄慈悲。不レ信而希レ応。至理澹泊。不レ詮而難レ知。請每年開ニ設齋筵一。屈ニ宿徳一。演ニ説尊經一。決ニ択奥義一。便以下ニ在ニ播磨国賀茂郡水田七十町上一。充ニ其供料一。庶扇ニ覺風一而慰ニ先靈一。飛ニ慈雲一而增ニ聖壽一。三光縱沈。慧炬無レ滅。五岳如斫。梵声不レ止。諸国講誦就レ此試定。立為ニ恒例一。詔許レ之。

とあり、中納言直世王が最勝会の設置を奏上し、勅許を得たと伝わる。『類聚三代格』に収められた太政官符も同様に伝える(巻二 経論并法会請僧事 天長七年(八三〇) 九月十四日付太政官符。ただし日付が異なっている)。ここには仲継の名前はみえないが、第五章で指摘したように、最勝会の設置は、当時「主ニ領和之薬師寺一」という立場にあった仲継ら寺内の意向も反映されたと考えられる。

(38) 伊予親王は、桓武天皇の第二皇子で、大同二年(八〇七)、謀反を企てた首謀者として、母吉子(御霊の一人、藤原夫人)とともに川原寺に幽閉され、同年に二人は服毒自殺をはかった。事件の背後には、皇太子の地位をめぐる政治的な争いがあったと考えられている(山崎氏前掲注(9) 論文)。

(39) 空海『性霊集』巻六「天長皇帝為故中務卿親王捨田及道場支具入橘寺願文」(『日本古典文学大系』)。

(40) 佐伯有清「長岡・平安遷都事情新考」(同氏著『日本古代の政治と社会』吉川弘文館、一九七〇年所収、初出一九五八年)、及び笹山晴生「平安初期の政治改革」(『岩波歴史講座 日本歴史3』岩波書店、一九七六年所収)など。また、平城京寺院との関係が深い早良が、長岡京遷都に反対する勢力に利用されたとの見方もある(前掲注(16) 論文)。

(41) 『続日本紀』延暦四年(七八五)十一月丁巳(二十五日) 条。

(42) 『続日本紀』延暦七年(七八八)五月辛亥(四日) 条。

(43) 『続日本紀』延暦八年(七八九)十二月乙未(二十八日) 条。

(41) 『続日本紀』延暦九年（七九〇）閏三月丙子（十日）条。

(42) 『続日本紀』延暦九年（七九〇）三月辛亥（十五日）条など。

(43) 『日本紀略』延暦十一年（七九二）六月庚子（十七日）条。

(44) 『日本紀略』延暦十一年（七九二）六月癸巳（十日）条。ここで問題となるのが、桓武天皇の周辺の不幸や飢饉の拡大、疫病の発生などの原因を「早良の祟り」と初めに宣伝した人物は誰なのかということである。これに関して、本郷真紹「光仁・桓武朝の国家と仏教―早良親王と大安寺・東大寺―」（『仏教史学研究』三四・二、一九九一年）は、早良の怨霊を語り出した人物が、早良の祟りが具体的に確認できる延暦十一年に陰陽頭であった藤原刷雄であり、当時の陰陽道と仏教が密接な関係にあったことから、早良の怨霊を宣伝した者として南都寺院の存在を指摘している。早良は、僧籍からの還俗者であり、南都寺院との関係が深かった。南都がこのような動きをみせたのは、平安遷都や仏教統制策といった桓武朝の諸政策への抵抗があったためとみる。

(45) 『日本逸史』延暦十九年（八〇〇）七月己未（二十三日）条、同二十四年（八〇五）十月庚申（二十五日）条など。

(46) 『扶桑略記』延暦十六年（七九七）正月丁丑（十六日）条。

(47) 興福寺法相宗の隆盛を導いた善珠は、「唯識義灯増明記」、「因明入正理論疏明灯鈔」、「唯識論疏明灯抄」など、多くの著作を遺した。

(48) 早良と善珠の関係は、直木孝次郎「秋篠寺と善珠僧正」（同氏著『奈良時代史の諸問題』塙書房、一九六八年所収）も指摘している。

(49) 八重樫直比古「空と勝義の孝―古代仏教における怨霊救済の論理」（石田一良編『日本精神史』ぺりかん社、一九八八年所収）。

(50) 八重樫氏前掲注（52）論文。

(45) 『日本後紀』延暦二十四年(八〇五)正月甲申(十四日)条。

(46) 勝虞(勝悟)についての所伝は、『日本後紀』弘仁二年(八一)六月戊辰(六日)条、『元亨釈書』卷二「勝悟法師」、及び『本朝高僧伝』卷五「和州元興寺沙門勝虞伝」にある。内容はほぼ同じであるため、端的にまとめられた『元亨釈書』を引用しておく。

釈勝悟。姓凡直氏。阿州板野郡人也。受業於尊応^一。応者神睿之高弟也。道業清高。洞明経戒^一。姿儀可^レ見。言語有^レ味。護命。慈宝。泰演等皆出^二其門^一。世称^レ得人焉。弘仁二年六月卒。年八十。

勝虞の所属寺院について、『本朝高僧伝』には「元興寺」とあるのに対し、『僧綱補任』には「法相宗。興福寺尊応弟子」とある。このことから、はじめは興福寺に住していたが、後に元興寺に移ったものと考えられる。

(47) 前掲注(39)史料。これは、天長四年(八二七)九月、淳和天皇が伊予親王を追善するために四日間にあたり法華経講会を修し、橘寺に田・仏具などを施入した際の願文である。また、これより以前に、嵯峨天皇が伊予親王と藤原夫人の追善法会を催しており、その際の願文も「東太^上為^二故中務卿親王^一造^二刻檀像^一願文」として『性霊集』に収められている。さらに、大同五年(八一〇)には、嵯峨天皇の不予を機に、崇道天皇(早良親王)、伊予親王、藤原夫人のためにそれぞれ臨時得度が行われており(『日本紀略』大同五年七月乙丑(二十七日)条)、天皇不予の原因が崇道天皇以下の崇りと考えられたことがうかがえる。

(48) 『続日本後紀』承和元年(八三四)九月戊午(十一日)条。その他、『元亨釈書』卷二、『本朝高僧伝』卷五などにもほぼ同内容の護命伝が収録されている。

(49) 藺田香融「古代仏教における山林修行とその意義―特に自然智宗をめぐる―」(『平安仏教の研究』法蔵館、一九八一年所収、初出一九五七年)。

(50) 佐野賢治「秦氏と虚空蔵信仰」(同氏著『虚空蔵菩薩信仰の研究』吉川弘文館、一九九六年所収)。

- (60) 『覚禅鈔』第四「求聞持同異説」〔『大日本仏教全書』四八〕。
- (61) 藺田氏前掲注（58）論文。
- (62) 南都仏教の密教的な性質について論じた主な研究として、藺田氏前掲注（58）論文、堀池春峰「奈良時代仏教の密教的性格」（同氏著『南都仏教史の研究』下、法蔵館、一九八二年所収、初出一九六〇年）などがある。
- (63) 『平城右京薬師寺金石記』〔『大日本仏教全書』一一八〕。
- (64) 井上光貞「南都六宗の成立」（同氏著『日本古代思想史の研究』岩波書店、一九八二年所収、初出一九六一年）。

結 章

結章

本論文は、これまで天台宗と真言宗を軸に描かれてきた平安期の仏教史に再検討の必要性を提起し、新しい平安期仏教史像の構築のため、その基礎的研究として、南都仏教を中心に平安初期の仏教史について論じてきた。その際、あえて天台宗・真言宗といった新興勢力、特に天台宗との緊張関係という構図を示し、相対化する方法をとった。また、律令国家（以下、国家）の政策上の「宗」を全体の分析視角とし、南都仏教の中核を成す要素である「国家仏教」に焦点を絞った。

以下、各章の分析・検討を通して明らかにしたこととをまとめておきたい。

第一章「日本近代における南都仏教史研究」では、近代的な仏教史研究の成立以降、南都仏教がどのように把握され、論じられてきたのか、戦前を中心に整理した。その多くは、「鎌倉新仏教論」と「国家仏教」に大きく規定されているといえる。鎌倉「新仏教」を日本仏教の到達点とみる鎌倉新仏教中心史観（「鎌倉新仏教論」）は、早くも明治二十年代に登場し、直ちに日本仏教史の叙述のなかに採用され、大正・昭和期にかけて定着していく。この頃からすでに南都仏教には「旧仏教」という概念が付せられ、基本的にはこうした見方が戦後も継承される。それがやがて、隆盛【奈良時代】↓衰退【平安時代】↓復興【鎌倉時代】という南都仏教史像を構築した。

さらに、大正期に登場した「国家仏教」なる言説もまた、南都仏教観を固定化させた。聖武天皇の時代を古代の頂点とし、その準備と崩壊の段階を配して説明する古代史概説のなかで形成されたこの言説は、南都仏教の最盛期Ⅱ聖武朝という理解を生み、その結果、南都仏教は奈良時代のなかでしか語られなくなってしまう。平安時代以降は平安・鎌倉「新」仏教のみが研究すべき対象とされたのである。

第二章「日本古代における「宗」の形成」では、「宗」の初見である養老二年布告を分析し、日本古代における

「宗」がどのような意図のもと形成され、それがいかなる役割を果たしたのかを検討した。日本古代における「宗」は、養老二年布告を端緒とする国家の仏教政策のなかで生まれた。それ以前から元興寺・大安寺・法隆寺には隋仏教の影響で自発的に形成された学問集団「衆」が存在したが、国家がそれを再編して誕生したのが「宗」であった。こうした教学再編の背景には、「僧尼令的秩序」の動揺があり、特に行基のような僧尼令に違反する僧尼の活動に対して、教学的な対応に迫られた結果、養老二年布告が出され、「五宗」の形成と「宗師」の選出、「高德」の顕彰という仏教政策がとられた。つまり、日本古代における「宗」とは、国家による僧尼統制のなかで生まれたのであり、国家によって設置・公認されたことにその特徴がある。そのことは、「宗」が国家、天皇が認めた教学に他ならないことを示している。このようにみれば、「宗」とは、国家、天皇の宗教的権威を維持するための装置として機能したともいえる。

第三章「平安初期における南都六宗の宗意識―年分度者制の推移を手がかりに―」では、延暦年間（七八二～八〇六）における三論・法相宗間の対立と年分度者制の変遷、最澄による大乘戒壇設立に伴う南都六宗の宗意識の変遷について検討した。延暦年間、三論宗と法相宗は、年分度者や御齋会・維摩会の講師枠などをめぐって対立していた。その前提となるのが、教学研究の進展であり、その過程で生じる相互の教学批判を通じ、自宗の教義を深化させていった結果、その発展を求める利害上の対立として現出したと考えられる。こうした両宗の対立を緩和する措置として、国家は、再三にわたって年分度者制の改定を実施すると同時に、「競学」という諸宗に対する基本姿勢を明示した。そして、延暦二十五年（八〇六）、いわゆる宗年分度者制によって、各宗平等の得度枠が設定され、修得すべき基本テキストが定められると、仏教界は宗単位で把握されるようになり、それが宗への帰属意識と正統教学の確立を促す契機となった。その過程で他宗との違いが一層明確となり、やがて他宗よりも優位な立場にあることを求める排他的な宗意識の形成につながっていく。それが存分に発揮されたのは、大乘戒壇の設立を通じ、諸宗平等の枠組みから離脱することを宣言した最澄・天台宗に対してであった。宗年分度者制

の成立によって南都諸宗相互に發揮される可能性のあった排他的な宗意識は、「競学」からひとり抜け出そうとする、天台宗という離反者があらわれたことにより、天台宗対南都諸宗という平安初期仏教界の新たな構図を形作ったのである。

第四章「九世紀の文殊信仰と南都仏教の地方的展開」では、文殊会が勤操・泰善ら南都僧によって創設されたことに注目し、その思想的淵源と文殊信仰の高揚の背景を考察した。勤操が住した大安寺は、道慈以降、『華嚴経』との関わりが密接で、特に道璿の来日と法蔵教学の将来がその決定的な要因となった。その際、『華嚴経』に由来する法蔵の文殊信仰もまた道璿によって大安寺にもたらされ、『梵網経』に基づく福田思想との結合によってその性格が規定された。それは、大安寺という空間を通じて勤操に伝承され、文殊会という形に昇華された。転輪聖王と文殊菩薩を結び付ける不空系文殊信仰を受容した天台宗とは一線を画す、大安寺を中心とした南都の法蔵系文殊信仰である。法蔵系文殊信仰は、救済という共通項を通じ、当時巷間で隆盛していた行基信仰と結びつくことによって、活発化する社会事業に南都の存在感を与えていくこととなる。それを志向させた現実的な背景には、社会事業が励行されるなかで、それに積極的な関与をみせる天台宗の動向があった。

第五章「薬師寺最勝会の成立に関する一考察」では、最勝会の成立事情について、その設置を奏上した中納言直世王と薬師寺の関わり、当時の薬師寺の状況などを踏まえ、検討した。薬師寺は、天武天皇が皇后（後の持統天皇）のために建立を発願し、その事業は持統・文武天皇に引き継がれるなど、天武天皇に所縁の深い寺院である。最勝会設置の奏上を行った直世王は、天武系の五世孫であり、当時は薬師寺の檀越という立場にあった。以降は、少なくとも十世紀初め頃まで、諸王の氏族集団である「王氏」によって最勝会が運営された。最勝会は、国家が特に重視した『最勝王経』をテキストとし、立義を設置して、それを諸国講読師補任のための階業とした。仲継など寺内の要請もあり、こうした法会の設置を求めた直世王は、天武系から天智系への皇統の移行、新宗の台頭、興福寺の寺勢拡大を見据え、護国の担い手として薬師寺の存在を印象付けるとともに、僧侶階業という付

加価値を設けることで、薬師寺を権威付け、その地位の向上をはかったと考えられる。最勝会勅許のわずか二年後には、大安寺においても『法華経』を講じる法会が設置された。それは、興福寺や薬師寺を見据えた要求であり、平安初期の仏教界は、天台宗、真言宗、南都諸宗という「宗」の拮抗を抱える一方で、南都諸寺相互の競合関係も抱えていたといえる。

第六章「貞観五年御霊会の成立とその意義」では、貞観五年（八六三）の国家主催の御霊会について、講師として招請された薬師寺法相宗の慧達に注目し、その成立事情を検討した。慧達に関わりある僧侶の所伝などを分析した結果、貞観五年御霊会以前に、善珠、勝眞、仲継ら法相宗の僧侶が御霊の追善に関与していたことが判明した。それは、善珠と早良親王という個人的な関係を起点とし、御霊への対応が法相宗の内部で継承されていたことをうかがわせる。また、法相宗が御霊と関わることできた前提として、「自然智宗」の形成にみられるように、密教的な性質を内包していたことも指摘できる。これらの考察を踏まえて、貞観五年御霊会の成立を考える。と、それに南都の、特に法相宗の意向が働いていたことが推測できる。当時、政権の中枢にあった藤原良房と円仁・真雅との接近は、法相宗にとっては憂慮すべき事態であった。貞観五年御霊会の開催は、密教に対する期待の高まりという状況にあつて、いかに法相宗の存在価値を示すことができるかを模索した結果の一つであったといえる。そこには、宗年分度者制を契機とし、天台宗との対立・論争や真言密教の浸透を経て南都において育まれた自発性の発揮をうかがうことができ、文殊会、最勝会など、一連の法会の整備は、その所産であったといえる。

以上、各章の分析・検討を通して明らかになったことは、南都六宗はもとより、天台宗も真言宗も国家の仏教界把握においては一貫して同列であったということである。そうした国家の諸宗に対する基本方針は、諸宗「競学」であり、それは、「然衆生之機。或利或鈍。故如来之説。有頓有漸。件等経論。所趣不同。開門雖異。遂期二菩提」。譬猶_下大医随_レ病与_レ薬。設_レ方万殊共在_上济_レ命。」^①という人間観に規定されている。このように

みれば、天台宗、真言宗、南都六宗は同じ基盤に立っており、もはや「旧仏教」・「新仏教」なる概念で区別することが適切でないことは明らかである。天台宗、真言宗、南都六宗それぞれが競合して展開していった平安初期の仏教史は、まさに諸宗「競学」という国家の基本方針の具現化であったといえる。そして、「宗」は、国家、天皇の認めた教学に他ならず、国家が主導して形成された南都六宗も、勅許を得て成立する天台宗、真言宗もこの意味で「国家仏教」の構成要素としては同質であり、国家のために役立つことを求められ、それに応え続けるような仏教、すなわち国家の仏教理解を受け入れた仏教―筆者はこれを「国家仏教」と定義する^⑤―であり続ける限り、ともに国家によって包摂される存在でしかなかった。

以上が本論文のささやかな結論ということになる。残された課題は多い。特に、第五章で示したように、平安初期は宗相互の競合関係はもとより、檀越の政治的拮抗が南都諸寺の動向にも影響を及ぼしていたことが指摘できる。それが僧尼の宗に対する帰属意識だけでなく、寺院への帰属意識も育むようになり、中世「顕密体制」にいたるといふ見通しをもっているが、この道程を示すことは今後の大きな課題である。そのためにも、永村眞氏が提示したように^⑥、官僧として国家から求められた護国仏教の担い手という社会的な役割と、一僧尼としての個人的な仏教信仰という、僧尼に併存した二つの側面を検証する必要がある。本論文は、前者の検討に終始したが、平安期仏教史像の再構築のためには後者も不可欠な要素である。

本論文が対象とした平安初期は、律令政治から摂関政治への過渡期にあたる。こうしたなかで成立する宗年分度者制を本郷真紹氏は、次のように評価する。

最澄の奏請により各宗派毎に年分度者の数が規定され、実質的に宗内部での官僧の再生産を許容する新たな体制を生ぜしめた・・・(中略)・・・候補者の育成と選別が特定の宗により行われるという事は、国家がこれより相対的に自立した教団の存在を認可し、その裁量に権限を与えた事を示すに他ならないと言えよう。まさにこの点にこそ、前代の律令国家仏教の時代の終焉と新しい教団仏教の体制の成立を認めねばならな

い・・・(後略)。(E)

本郷氏が述べたように、宗年分度制の成立と、それに示された諸宗「競学」路線は、以後の仏教界の在り方を規定した。これに真言宗を加えて形成された八宗体制が中世「顕密体制」の基盤となっていくのである。平安初期という時代は、政治的にも、それを支える仏教の在り方においても変動と新しい体制構築への過渡期であり、こうした社会全体の大きな変革期のなかで展開した仏教がいかなるものであったのかを総体的に検討することは、古代社会から中世社会への道程を論じる上で重要な課題である。

また、本論文で採用した「宗」なる分析視角は、平安期の仏教史はもとより、日本仏教史全体の展開を再検討する上で有効であると考えている。近年のグローバル化の進展は、学問にも波及し、歴史研究においても、東アジア、あるいは東ユーラシアなる観点から日本の歴史の展開を説明しようとする動きが活発化している。東アジア全体の歴史的な展開のなかで日本の歴史がどのように位置付けられるかが昨今の学問潮流となっていて、それは仏教史研究にも反映されている。こうした視点の重要性はいうまでもないが、同時に、各々の特質という視点もまた必要であって、日本の仏教を特徴付ける「宗派仏教」がいかに形作られていくのかを説明することも仏教史研究における重要な論点の一つであると筆者は考える。

(E) 『類聚三代格』巻二 年分度者事 延暦二十五年(八〇六) 正月二十六日付太政官符。

(C) 吉田一彦『日本古代社会と仏教』(吉川弘文館、一九九五年)などによって「国家仏教」なる言説の再検討が提起されて以降、近年「国家仏教」を用いる研究はかなり少なくなった。しかし、筆者は、これを定義して用いれば古代仏教の分析概念としていまだ有効であると考えている。

(3) 永村眞「南都仏教」再考」(G B S 実行委員会編『ザ・グレイトブッダ・シンポジウム論集第五号 論集鎌倉期の東大寺復興―重源上人とその周辺』東大寺／法蔵館、二〇〇七年所収)。

(4) 本郷真紹「奈良・平安時代の宗教と文化」(歴史学研究会・日本史研究会編『日本史講座 2 律令国家の展開』東京大学出版会、二〇〇四年所収)。

初出一覧

序章

新稿

第一章 日本近代における南都仏教史研究

龍谷大学アジア仏教文化研究センター二〇一二年度公募研究、同センター二〇一三年度研究報告書掲載を改題・修訂

第二章 日本古代における「宗」の形成

新稿（仏教史学会第六十六回学術大会研究発表（二〇一五年十一月二十二日開催、於花園大学）を論文化）

第三章 平安初期における南都六宗の宗意識——年分度者制の推移を手がかりに——

龍谷大学仏教史研究会『仏教史研究』五〇号（二〇一二年）掲載を改題・修訂

第四章 九世紀の文殊信仰と南都仏教の地方的展開

新稿

第五章 薬師寺最勝会の成立に関する一考察

史聚会『史聚』四九号（二〇一六年）掲載を修訂

第六章 貞観五年御霊会の成立とその意義

龍谷大学仏教史研究会『仏教史研究』四七号（二〇一一年）掲載を改題・修訂

結章

新稿