

平安時代の仏教¹⁾

ロバート E. ローズ

一 平安初期の仏教

桓武朝の仏教政策

平安時代とは、桓武天皇（七三七―八〇六）によって日本の首都が奈良（当時は平城京）から京都（当時は平安京）に移された延暦三年（七八四）から、一一八五に源頼朝によって壇ノ浦の戦いで平家が滅ぼされ、鎌倉幕府が成立するまでの時代を示す。桓武天皇は即位後、延暦三年（七八四）に長岡京に新しい都の建設を開始したが、その十年後には再度京都に都を移したのであった。遷都を執行した大きな理由の一つとして、政治から仏教の影響を排除したいという桓武天皇の思いを挙げることができる。奈良時代の終りには、道鏡（七〇〇？―七七二）が称徳天皇（七一八―七七〇）の病気を治したことを機に、政治に大きな影響力を持つようになり、ついには天皇の位に就こうと企てたのであった。しかし、その企ては八幡神の神託によって阻止され、道鏡は失脚した。このような背景もあって、桓武天皇は政治への仏教の影響を危惧していたであろう。そのような危惧が、大寺院が多く立ち並ぶ奈良から離れて、新しい都を建設することを決断させた大きな理由であった。

道鏡事件を受けて、すでに光仁天皇（七〇九―七八二）の時代から仏教寺院の統制や僧尼の質の向上を目指した仏教政策が開始されていたが、この政策は桓武天皇によっても継続された。このように、桓武朝の仏教政策は奈良時代末のそれと連続して理解されなければならないであろう。桓武天皇の仏教政策のなかで特に注目すべきことは、年分度者制度の改革である。年分度者の制度は朱鳥十年（六九六）に設けられ、その時には毎年淨行の僧十人を得度させることが定められていた。しかし桓武天皇の時代に入ると、延暦十七年（七九八）には得度するものは三十五歳以上と定められ、彼らは経論に関する試験を受け、十問中五問以上を正解しなければないと改められ、さらには受戒するときにも十問中八問に正解しなければならぬこととなり、厳しい条件が加えられた。（この制度は延暦二十年〔八〇一〕には緩和され、得度の年齢は二十歳に変更され、受戒での試験は廃止された。）また延暦二十二年（八〇三）には、年分度者は三論と法相から、それぞれ五人を選ぶことも定められた。しかし大同元年（八〇六）には最澄の上表を受けて、南都六宗に年分度者を公平に割り当て、それに天台宗を加えることとなり、年分度者は華嚴二名、天台二名、律二名、三論三名（成実一名を含む）、法相三名（俱舍一名を含む）の十二名とするようになった。

最澄と天台宗

平安時代には、日本仏教の発展に大きく貢献した二つの新しい宗派が誕生した。それらは最澄（七六七―八二二）が開いた天台宗と空海（七七四―八三五）が開いた真言宗である。最澄は入滅後に伝教大師という大師号が朝廷から授けられ、空海にも同じく弘法大師という大師号が与えられた。まずは、この二つの宗派について見てゆきたい。

天台宗を開いた最澄は中国からの渡来人の末裔であった。²⁾ 彼は三津首百枝の子として、近江の国（現在の滋賀県）で神護景雲元年（七六七、一説には天平神護二年〔七六六〕）に生まれた。後に近江の国分寺に入り、国師の行表に師事した。延暦四年（七八五）に奈良東大寺の戒壇院で具足戒を受けて僧侶となったが、近江にもどると間もなくし

て誕生地に近い比叡山に登り、草庵を結び仏道修行に励むようになった。この草庵が後に天台宗の総本山となる延暦寺の始まりである。

比叡山に登った最澄は、奈良時代に鑑真（六八八―七六三）によってもたらされた中国天台の論書を研究するようになった。さらに延暦十三年（七九四）に都が京都に移されると、最澄に大きな転機が訪れた。比叡山は新しい都の北東に位置していたが、この方角は風水によると鬼門（悪い影響が入ってくる方角）とされている。そこで都の鬼門にある寺として最澄の草庵が朝廷に注目され、最澄は朝廷の庇護を受けるようになった。そのような関係もあり、最澄は宮中で使える内供奉に任命された。その後、中国で天台宗の教えを学びたいと朝廷に願い出たところ、遣唐使の一行に還学生（短期留学生）として加わることが許された。その一行は延暦二十三年（八〇四）の七月に九州を出発し、同年の九月に中国に到達した。ちなみに、空海もこの遣唐使団の一員として中国に渡った。

中国到着後、遣唐使団は長安を目指したが、最澄は中国天台宗の中心地である天台山に向かった。天台山では行滿から天台の教えを学び、同時に脩然から牛頭禪を伝授された。その後、最澄は天台山を下り、台州で道邃からも天台を学び、菩薩戒を受けた。そして帰国のために明州（寧波）にもどったが、帰国の船を待つあいだ、越州（紹興）で順暁から密教の灌頂を受け、また多くの密教典籍を書写することができた。このように、最澄は中国滞在中に天台教学以外にも、様々な教えを受けた。そのため天台宗では伝統的に最澄は円密禪戒の四宗（ここでいう「円」とは天台教学を示す）を中国からもたらしたとされている。

延暦二十四年（八〇五）六月に帰国した翌年には、先に述べたように、朝廷に年分度者制度の改革を提案し、その結果、天台宗には毎年二名の年分度者が割り当てられることとなった。このことにより、天台宗が朝廷により正式に一宗として認められることとなった。そして同年の九月には京都に近い高雄山寺（現在の神護寺）で密教の灌頂を多くの人々に授けた。このように最澄は帰国後、中国で学んだ教えを広めることに専念した。

最澄晩年の二つの論争

晩年の最澄は二つの大きな論争に関わることとなった。その一つは、三一権実論争の名で知られるものである。この論争は法相宗の徳一（生没年不詳）とのあいだで繰り広げられたものであるが、それは一言で言うると、すべての衆生は成仏できるかどうかという問題に関する論争であった。天台宗では、法華経の一乘思想や大般涅槃經の「一切衆生悉有仏性」の教説などにより、すべての衆生は最終的には仏果に到ることができると主張する。それに対して法相宗では、すべての衆生は本性として（一）菩薩定性、（二）独覺定性、（三）声聞定性、（四）不定種性、（五）無性有情（＝闍提 icchantika）の五姓のいずれかに含まれ、仏果に到るものもあれば、永遠に輪廻から解脱することができないものもいると主張した。この論争は最澄が弘仁八年（八一七）に東北を訪れたとき、東北地方の会津に住む徳一が天台宗の立場を批判する『仏性抄』を著し、それに最澄が『照權実論』を書いて反論したことに端を発し、お互いに相手を激しく批判する論書の応酬が繰り広げられた。これらの論書のうち、徳一の書いたものは、残念ながらすべて散逸しているが、最澄側には『守護国界章』や『法華去惑』など多くの書物が現存し、それらを通して論争の全様を伺うことができる。この論争に関して最澄も徳一も互いに譲らず、なかなか決着かず、最澄が入滅するまで、ほぼ五年間にわたって続けられた。

最澄が晩年に関わった二つ目の論争は、大乘戒に関するものである。鑑真の来日後、『四分律』に則って正しく受戒することができる体制が整えられた。しかし、天台宗の僧侶は『四分律』の具足戒の代わりに『梵網経』の十重四十八輕戒を受けるべきであると最澄は考えるようになった。そこで彼は弘仁九年（八一八）に六条より成る「天台法華宗年分学生式」（略して「六条式」）を朝廷に提出した。この「六条式」は、後に挙げる「四条式」と「八条式」と共に『山家学生式』として一冊にまとめられている。この「六条式」は「国宝とは何物ぞや。宝とは道心なり。道心あるの人を名づけて国宝となす」という有名な言葉で始まるが、ここで最澄は国の宝となるような僧侶を比叡山

で育成したいことを表明した。その目的を達成するために、天台宗の年分度者は永く菩薩僧となり、十二年間比叡山に止まり、そのあいだに止観業（大乘の護国経典を説講講経する修行）と遮那業（密教の修行）を、それぞれ六年間にわたり行うことを規定した。そして最後に、十二年間の修行を終えたとき「能く行い能く言う」僧侶は比叡山に止まり、「国の宝」として後輩の指導にあたり、「能く言ひて行わざる」ものは日本各地で「国の師」として仏法を広め、「能く行いて言はざる」ものは、同じく日本各地で「国の用」として地域のために尽くすべきであると論じている。

この提案を受けた朝廷は南都諸大寺の僧侶より成る僧綱の意見を求めたが、僧綱はこれを黙殺した。そして、最澄はより詳しい八条より成る「勸奨天台宗年分学生式」（略して「八条式」）を再度朝廷に提出したが、これにもまた反応がなかったため、弘仁十年（八一九）に四条より成る「天台法華宗年分度者回小向大式」（略して「四条式」）を提出し、その中で天台宗の僧侶は『四分律』の具足戒ではなく、『梵網経』の十重四十八輕戒を受けて菩薩僧となるべきであると明確に示した。ここで漸く僧綱は最澄の提案に反対する意向を表明したので、最澄は弘仁十一年（八二〇）に『顯戒論』を著し激しく反論した。ところが、この論争が決着を迎える前に、最澄は弘仁十三年（八二二）に入滅してしまった。しかし、最澄が入滅した七日後に朝廷は最澄の提案を認めて、延暦寺に大乘戒壇を建設することを認めたのであった。

空海と真言宗

真言宗の開祖である空海は宝龜五年（七七四）に四国の讃岐に生まれた。³⁾ その父は佐伯直田公という地方豪族で、母は阿刀氏の出身であった。母方の外舅にあたる阿刀大足は後に伊予親王（桓武天皇の皇子）の侍講となった学者であった。空海は大足のもとで漢籍を学び、十八歳のとき都に出て大学に入った。しかし、ある僧から虚空藏求聞字法という密教の修法を学ぶこととなった。この求聞字法とは、虚空藏菩薩の真言を百日のあいだ、毎日百万遍唱えるこ

とで、一切の教法の文意を記憶する能力を得るための修法である。密教の修法を行う僧侶は、すでに奈良時代に存在し、彼らのなかには求聞字法を行うものもいた。そこで空海は、この法を四国の大滝山や室戸岬などで修行し、ついに虚空藏菩薩の姿を拝見するという宗教体験を得ることができた。また二十四歳のときには、儒教・道教・仏教を比較し、仏教の優位を説いた『三教指帰』を著した。

その後の数年間における空海の足跡はよく分らないが、延暦二十三年（八〇四）には遣唐使の一行に加わり、唐へと出発した。先に述べたように、これは最澄も同行した遣唐使団であった。唐に到着した空海は、主都の長安へ行き、そこで不空三蔵の弟子である惠果に師事し密教を学んだ。しかし惠果は延暦二十四年（八〇五）の十二月に入滅したため、空海は翌年に帰国した。帰国後、弘仁三年（八二二）には高雄山寺で、最澄をも含める多くの僧俗に灌頂を受けた。またこのころ、空海はその書を能書家の嵯峨天皇に認められ、両者は親しく交流するようになった。（空海・嵯峨天皇・橘逸勢は平安初期を代表する「三筆」と称されている。）さらに空海は弘仁七年（八二六）年には金剛峰寺を高野山に創設し、密教の道場とした。

また空海は、最澄とは対照的に、奈良の寺院の僧侶とも友好的な関係を築き、弘仁十三年（八二二）には、東大寺に灌頂道場（真言院）を建立した。その後、奈良の諸寺院では密教化が進むようになった。少し後の時代になるが、九世紀後半に活躍した聖宝（八三二―九〇九）は、東大寺の境内に東南院を建て、三論宗の教学と密教を兼修する道場とした。このように南都の諸寺では顕密兼修が一般化し、今日でもその伝統が続いている。（速水、一九八六、一八一頁）。

ここで空海と最澄の関係について簡単に言及しておく必要がある。先に述べたように、空海は弘仁三年に高雄山寺で最澄に灌頂を授けているが、これを機に両者の交流が深まり、最澄は空海からしばしば密教經典を借用するようになった。しかし最澄が『理趣釈経』を借りて書写したいと願いだしたとき、ついに空海はこれを拒み、両者の友好な

関係は終焉を迎えることとなった。

弘仁十四年（八三三）に空海は嵯峨天皇から京都市内の東寺を授けられた。空海は寺の名を教王護国寺と改め、鎮護国家の道場とした。そのとき空海は、この寺に五十人の密教僧を置き、密教以外の僧は住まわせないと定めた。それ以降、東寺は真言密教の中心的寺院の一つとなった。さらには東寺の近くに綜芸種智院という、日本最初の庶民のための学校を開いた。このように空海は真言密教を着々と広めていったが、天長十年（八三四）には宮中に真言院を建立し、そこで毎年正月八日から十四日まで、玉体安穩と国家安泰のため、密教修法を行うことを上表し、それが翌年から実施された。当時元日から七日まで、宮中では御齋会を行うことが恒例となっていたため、この密教法会は後七日御修法と称されるようになった。ちなみに、この修法は廃仏毀釈の影響で一旦は廃止されたが、明治十四年（一八八二）からは、場所を宮中から東寺の真言院に移して再開され、現在でも毎年正月に行われている。

後七日御修法が初めて行われたわずか三か月後、空海は高野山で入寂した。しかし高野山では空海は死んでおらず、高野山の奥ノ院の霊廟で入定して修行を続けていると信じられており、今でも維那という僧が毎日二回の食事を御前に給仕している。また時代が下るにつれて空海に関する伝承も全国各地で作られるようになり、弘法大師信仰は日本全土に広がった。さらに空海は、近代以前の日本のアルファベットである「いろは歌」の作者と考えられるようになった。このように空海は仏教のみならず、日本文化全般に大きな影響を与えることとなった。

空海の密教思想

空海の実想を見ていくうえで最初に注目したい点は、顯教と密教を区別して、密教を仏教の最高の教えとして位置付けていることである。この点は空海の著作である『弁顯密二教論』のなかで詳しく述べられている。さらに八三〇年頃に著された『秘密曼荼羅十住心論』のなかでは、仏教のみならず、当時日本で知られていた思想全体を十種に分

類し、それらを段階的に整理している。それらの十段階を極く簡単に記せば次の通りである。

- (一) 異生羝羊住心 || 諸の外道の教え
- (二) 愚童持齋住心 || 儒教に代表されるような倫理道德の教え
- (三) 嬰童無畏住心 || 善行を積み天に生まれることを求める教え
- (四) 唯蘊無我住心 || 声聞の教え
- (五) 拔業因種住心 || 縁覚の教え
- (六) 他縁大乘住心 || 法相宗の教え
- (七) 覺心不生住心 || 三論宗の教え
- (八) 一道無為住心 || 天台宗の教え
- (九) 極無自性住心 || 華嚴宗の教え
- (十) 秘密莊嚴住心 || 密教の教え

一見して分かるように、この十段階の最初の三段階は仏教以外の教えに、次の二段階はいわゆる小乗の教えに、(六)から(九)は大乗顕教の教えに、そして(十)は密教に、それぞれ相当する。このように空海は壮大で包括的な思想体系を組織して、密教が最高の教えであることを論じているのである。しかし、これは決して密教以外の教えを否定し排除するものではなく、密教を頂点として他のすべての教えを位置付けた思想体系であることも注意すべきである。

さらに密教の実践に関して記した書物のなかには有名な『即身成仏義』がある。このなかで空海は、顕教では成仏するまで三阿僧祇劫というとても長く長い修行の時間が必要とされているが、密教ではこの身のままで成仏することができると説いている。これを即身成仏といい、真言密教の最も重要な教えである。この即身成仏の原理を説明す

るために、『即身成仏義』では六大・四曼・三密を説いている。六大とは地・水・火・風・空・識のことで、この宇宙を構成する存在要素（最初の五大は物質的要素、識大は精神的要素）を意味している。これら六大の総体が大日如来の法身であるとされているが、我々衆生も同じ六大で構成されているため、我々は大日如来と本質的には同等であるということになる。これが即身成仏思想の基本になる原理である。つまり自己が本来的に仏（大日如来）であることを自覚することによって、即身に（つまり、この身のままで）成仏することができるのである。これが即身成仏思想の基本原理である。

次に四曼とは四種の曼荼羅を意味し、それらは（一）大曼荼羅（諸尊が描かれた、一般にいう曼荼羅）、（二）三昧耶曼荼羅（様々な法具で諸尊を象徴させ描かれた曼荼羅）、（三）法曼荼羅（種子「梵字」で諸尊を象徴させて描かれた曼荼羅）、（四）羯磨曼荼羅（諸仏を立体像で象徴させて、仏の行為を表現する曼荼羅）であるとされている。

最後に三密とは身密・口密・意密のことである。仏教では衆生の行為を体による行為、言葉による行為、心による行為の三種類に分け、それらを身口意の三業という。三密とは仏の三業のことで、衆生の三業と仏の三密が相応すると、衆生と仏が一体となるとされている。具体的にいうと、衆生は手（身）で印契を結び、口で真言を唱え、意（心）に仏を観想することにより、仏の力が衆生に加えられ（これを「三密加持」という）、即身成仏が実現されると説かれているのである。

空海没後、真言宗の教えは、十大弟子と称される優れた弟子たちによって継承されていった。十大弟子のなかでも、空海は実慧（七八六―八四七）に東寺の管理を委嘱し、真洛（八〇〇―八六〇）には高雄山寺を、真雅（八〇一―八七九）には弘福寺を、そして真然（八〇四―八九二）には高野山を、それぞれ託した。また十大弟子のなかには有名な真如親王（生没年不詳）もいる。真如親王は空海没後に唐へと渡り、さらには天竺を目指して旅に出たが、旅の途中に羅越国（マレー半島にあつたと考えられている国）で入滅した。

以上のように空海は多くの弟子を残したが、その結果、真言宗は求心力を失ったともいえる。特に東寺と高野山中核とした二つの大きな法系が真言宗のなかで形成され、両流派のあいだには対立が起こるようになった。その不和を象徴する出来事として『三十帖策子』の事件がある。『三十帖策子』とは空海が唐で書写した密教經典や儀軌の冊子のことである。この冊子は東寺で保管されていたが、真然がそれを借り出し、高野山に持ち帰った後、返却することを拒み続けたのであった。しかし観賢（八五四―九二五）が東寺長者（東寺の最高責任者）と高野山座主（高野山の最高責任者）を兼任するに至って、真言宗は東寺を中心に再編成されることとなった。観賢は『三十帖策子』を東寺にもどし、また朝廷から空海に弘法大師の大師号を賜うことに成功した。また観賢は空海入定説の形成にも大きく貢献し、弘法大師信仰が全国的に普及する端緒を作った。後に高野山が東寺より優位に立ち、真言宗全体を統括するようになった理由の一つは、やはりそこが弘法大師信仰の中心的霊場となったからであろう。また観賢よりは一世代前のことであるが、益信（八二七―九〇六）と聖宝が現れ、益信は広沢流を開き、聖宝は小野流の祖となり、真言宗にはこの二つの法流が形成された。しかし両派とも時代が経つにつれて更に分派していった。

天台密教の発展

平安時代の初期から、最澄や空海の活躍もあって、朝廷は国家の平穏と繁栄をもたらす宗教儀礼として、密教修法に注目するようになっていった。最澄が密教を重視していたことは明らかであるが、自分の密教に対する理解は決して十分ではないことは率直に認めていた。そのため、天台宗では、空海の実言密教（これを東寺にちなんで東密という）に対抗し得る、独自の密教教学と実践法を確立することが急務であった。（天台宗の密教は東密に対して、台密という。）

このような状況のなか、中国で密教を本格的に学び、天台密教の基礎を作ったのが円仁（七九四―八六四）である。

東国出身の円仁は若くして最澄に師事し、延暦寺で天台を学んだ。その後、円仁は承和五年（八三八）に入唐し、承和十四年（八四七）まで中国に滞在し、長安で精力的に密教を学び、それを比叡山に持ち帰った。その旅行の記録は有名な『入唐求法巡礼行記』として残されている。帰国後は密教經典の注釈書である『金剛頂經疏』や『蘇悉地經疏』などを著し、天台密教の充実に努めた。また仁寿四年（八五四）には第三代の天台座主（延暦寺の住職であり、天台宗の最高責任者）になり、入滅するまでその任に当たり、天台宗の発展に大きく貢献した。

円仁が唐に渡った十五年後には、同じ天台宗の円珍（八一四―八九二）も入唐して密教を伝えている。円珍は空海の甥で、最澄の弟子である義真（七八一―八三三）に師事した。仁寿三年（八五三）に中国に渡り、長安などで密教を学んだあと、天安二年（八五八）に帰国した。帰国後は延暦寺の山王院に住み、貞観十年（八六八）には第五代天台座主に就任した。また比叡山の南東に位置する園城寺（三井寺）を再興し、その後、この寺は円珍門徒の根拠地となった。円仁や円珍の活躍を受けて、台密を大成したのが五大院安然（八四一？―九一五？）であった。彼は円仁に師事したが、円仁没後、円仁の弟子である遍昭（八一六―八九〇）にも学んだ。安然は多くの著作を残しているが、密教に関しては『教時問答』や『菩提心義抄』などが特に重要である。安然の最大の功績は、台密の教相判釈を確立したことにある。それは一仏・一時・一処・一教のいわゆる四一教判と称されるものであるが、具体的にいうと、それは一切の諸仏は大日如来一仏に集約され、大日如来の説法の時はずっと永遠の一時であり、諸仏の住処は大日如来の住処に包括され、法界の真如そのものが一教である、とするものである。

このように、安然によって壮大な教相判釈が確立されたことによって、天台宗は真言密教に対抗し得る独自の密教思想体系を初めて獲得したのであった。しかし、その後、台密は特筆すべき思想的発展を見せることはなかった。逆に増命（八四三―九二七）や尊意（八六六―九四〇）、さらには良源（九二二―九八五）などの優れた密教論者が現れた。さらに台密の実践法門（事相）は複雑に発展し、ついに台密は覚超（九六〇―一〇三四）から始まる川流と、皇慶（九

七七一〇四九）から始まる谷流に分かれ、最終的には十八の流派に分れることとなった。

法会の展開

平安初期には、「南都三會」と呼ばれる法会の講師を務めることによつて僧綱に昇進するルートが確立された。南都三會とは興福寺の維摩會、宮中の御齋會、薬師寺の最勝會を示す。興福寺の維摩會や宮中の御齋會は、すでに奈良時代から行われていたが、薬師寺の最勝會は平安時代に入つてから、天長七年（八三〇）になつて始めて行われた。仏教寺院で開催される法会には様々な種類のものがあるが、これら三會には經典の内容や仏教の教義に関する論議が組み込まれていた。そして九世紀後半からは維摩會、御齋會、最勝會の論議の講師を順次務めたものが僧綱に任命されるという僧階昇進の道筋が確立された。このように、僧侶が昇進するためには、仏教の教義を広く深く学ぶことが要求されるようになったのであつた。これらの論議は単に形式的なものではなく、教義上の問答が真剣に交わされたようで、僧侶の学問的質を維持・向上するうえで重要な役割を果たしていた（山岸、二〇〇二、二六五頁）。また興福寺や延暦寺などの大寺院でも、これらの論議法会に参加できる僧を養成するために、独自の論議法会を設けるようになった（上島、二〇一〇、四四七―四四九頁）。

二 撰関期の仏教

私的密教修法の興隆

十世紀になると、貴族による私的密教修法が盛んに行われるようになった。その理由は、当時の激変する政治状況にあつたと考えられる。この時代には、藤原北家を中心とした撰関政治が始まり、日本は大きな転換期を迎えた。奈良時代には中国を模倣した律令制に基づいて、天皇を中心とした官僚制の政治が行われていた。しかし律令制は徐々

に崩壊し始め、天皇に代わって藤原北家が政治の実権を掌握するようになった。すでに九世紀半ばから、藤原氏は天皇家に娘を嫁がせ、代々天皇の外祖父という地位を利用して摂政や関白などの要職に就き、政治権力を独占する摂関政治を築き上げていった。(摂政も関白も天皇の代わりに政治を行う役職のことであるが、摂政は特に天皇がまだ幼いとき、代わりに政治を行う役職をいう。)同時に藤原氏は様々な陰謀や策略を巡らして、対立する有力貴族を次々と政治の中枢から排除していった。この摂関政治は、三人の娘を天皇の皇后にして、「この世をば 我が世とぞ思ふ望月の 欠けたることも なしと思へば」と詠んだ藤原道長(九六六—一〇二八)の時代に頂点に達した。

平安初期では、密教修法は天下安穩や五穀豊穡を祈るために朝廷によって行われていた。その代表的な国家的密教修法は、太元帥法と熾盛光法であった。太元帥法は真言宗の常暁(？—八六六)が唐から伝えた修法である。常暁は承和五年(八三八)に入唐し密教を学んだが、帰国後、承和七年(八四〇)に宇治の法琳寺で、この法を初めて行った。その年、常暁はこの修法を後七日御修法と同時期に宮中で修すように申し出たことにより、毎年正月八日から十四日のあいだに行われる宮中恒例の儀式となった。この太元帥法は壇上に武具を並べて、国家の恐敵を調伏することを目的とするものであり、十世紀の前半に関東の武将である平将門が反乱を起こした際にも、この修法が行われた。

また熾盛光法は円仁によって始められた、主として天台宗で行われた修法であった。円仁は文徳天皇(八二七—八五八、即位は八五〇)が即位したとき、中国では皇帝のために熾盛光法が行われていることを説き、日本でも同様にを行うべきであると上表した。これを受けて嘉祥三年(八五〇)に、延暦寺に総持院が建立され、そこで熾盛光法が行われるようになった。

しかし十世紀に入ると、貴族の間でも私的に密教修法が盛んに行われるようになった。権力の座をめぐる政治闘争や陰謀が絶えまなく繰り返されたこの時代では、貴族たちも、災厄を解消し、病気の平癒を祈るために、あるいは自らの願いを成就する手段として、霊験あらたかな密教僧を招き、様々な密教修法を行うようになった。本来は天皇の

ために行われた延命法も、この時代には貴族によって修されるようになったことは、その一例である（勝浦、二〇〇二、二〇三―二〇四頁）。また昌泰四年（九〇二）の二月に、陀羅尼を唱えて怨に報い、壇法を設けて呪詛を行うことがほしいままに行われているため、今後は私的に壇法を修すること禁じるという官符が出されていることは注意すべきであろう。これは当時、敵を呪詛する修法が実際に行われていたことを暗示していると考えられる（速水、一九八七、七四頁）。

さらに興味深いのは、この時代には天皇外戚の地位を獲得し摂政・関白の座に就くことを目的に、皇子の誕生を祈禱する密教修法が多く行われたことである。この場合、しばしば用いられたのが不動明王を本尊とする不動法であった。延喜三年（九〇三）に藤原氏出身の穩子（八八五―九五四）が醍醐天皇（八八五―九三〇）の皇子である保明親王（九〇三―九二三）を出産したとき、穩子の兄である藤原時平（八七一―九〇九）が円仁の弟子である天台宗の相応（八一―九一八）に要請して、安産祈禱として不動法を修させた。¹⁴ その後も穩子は延長元年（九二三）に朱雀天皇（九二二―九五二）を、さらには延長四年（九二六）に村上天皇（九二六―九六七）をも出産したが、そのときも天台僧の尊意が不動法を修した（速水、一九九六、一〇二頁）。このように、貴族のあいだでは、様々な目的で様々な密教修法が頻繁に行われるようになったのであった。

寺院の貴族化の始まり

また大寺院の貴族化が始まったのも、このころからである。すでに十世紀の後半からは、天皇によって建立された御願寺が存在していた。例えば、京都郊外の醍醐寺は貞観十六年（八七四）に、聖宝によって醍醐天皇の祈願寺として建立された。また京都の西にある仁和寺は光孝天皇（八三〇―八八七）によって建設が開始されたが、完成前に天皇は崩御した。そこで次の宇多天皇（八六七―九三二）が建設を続行し、仁和四年（八八八）に完成させた。その後、宇

多天皇は出家し、この寺で法皇として生活した。醍醐寺も仁和寺も、共に有力な真言宗の寺院となり、特に前者は聖宝を祖とする小野流の本拠地となった。また皇室以外にも、有力貴族によって大寺院が建立されるようになった。藤原時平の弟である藤原忠平（八八〇―九四九）は法性寺を建立し、天台宗の尊意を迎えて寺主にした。

少し時代は下るが、藤原忠平の曾孫に当たる藤原道長も、莊嚴な法成寺を建立したことで有名である。この寺は現在の京都御所の東に位置し、京極御堂の名で知られていた。その広大な伽藍の中心には、当時の貴族の邸宅を模して池が築かれ、それを取り囲むように金堂や五大堂などが建立され、さらには九体の阿弥陀仏像を本尊とする無量寿院も建てられていた。道長は死に際してこの無量寿院に移され、阿弥陀仏の手につながれた糸を握りながら、息を引き取った。さらに道長の長男である藤原頼道（九九二―一〇七四）は、永承七年（一〇五二）に京都の南の宇治に有名な平等院を建立した。永承七年といえど、末法第一年に当たると考えられていたが、まさに末法の時代での救済を求めて、阿弥陀仏の極楽浄土を模した平等院が建立されたのであった。

さらに有力貴族は寺院を建立するだけでなく、自らの子弟を出家させ寺に送り込むようになった。その初期の例が尋禪（九四三―九九〇）である。尋禪は法性寺を建立した藤原忠平の次男である藤原師輔（九〇九―九六〇）の十男として生まれたが、天徳二年（九五八）に天台僧となつて良源の門に入った。このころ師輔はすでに良源の有力な庇護者となつていたが、尋禪を天台僧とした背景には師輔の巧みな計画があった。それは修法の験者として知られる良源のもとで尋禪を育て、やがて尋禪を「一門の祈祷師」として、師輔一族の繁栄を宗教の側面から護持させようとするものであった。そして尋禪の活動を経済的に支援するために、師輔は尋禪の住む妙香院に十一か所の莊園を寄進したのである。そして尋禪は、第十八代の天台座主であった良源が死去すると、第十九代天台座主に任ぜられた。従来僧侶の昇進は年齢や学徳などによって決定されていたが、尋禪の場合、藤原家出身の貴族であったことが、座主就任の最大の理由であった。このころから貴族出身者でなければ、大寺院の最高位、あるいは指導的地位に就けない体制が

徐々に確立していくようになるのである。このように皇室や貴族たちは、大寺院のなかにも勢力を拡大していったのである。

良源の延暦寺復興と天台宗の分裂

良源が天台座主を務めた時期は、天台宗にとっては大きな転換期であった。⁽⁶⁾良源は十二歳で延暦寺に入ったが、優れた密教験者として名を馳せるようになり、その関係で藤原師輔の庇護を受けるようになった。そして師輔の後ろ盾をもつて、延暦寺のなかで自らの勢力を拡大し、ついに康保三年（九六六）に天台座主に就任した。その二か月後、延暦寺は大規模な火災に見舞われ、四十近い堂舎が消失するという事件が起きた。良源は直ちに堂舎の復興に乗り出し、数年後には見事にその事業を成し遂げた。この復興事業の資金として良源が利用したのが、師輔が尋禪の妙香院に施入した十一荘園からの収益であった。（この当時、尋禪はまだ修行中だったので、荘園の管理は良源が行っていた。）これ以外に、良源は教学の振興にも努力し、毎年最澄の命日に行われる無月会で広学堅議（仏教教義全般に関する論議）を始めるなど、天台僧の学問的向上に努めた。

しかし良源没後間もなくして、天台宗は分裂することとなった。延暦寺には以前から円仁の流れを汲む門徒と円珍の流れを汲む門徒が存在していた。良源は円仁系の僧であったが、彼が延暦寺に入った当時は、円珍系の門徒が寺の主流であった。そのため良源が師輔の庇護を受けて延暦寺内に勢力を拡大して行くにつれて、両門徒の対立は深刻化していった。当時、延暦寺では武装した僧侶—いわゆる僧兵—も出現し始めていた時期であり、ついに両門徒の対立は武力衝突へと発展した。良源没後の正暦四年（九九三）には、円仁門徒によって、延暦寺の円珍系坊舎が四十以上も破壊されたため、円珍門徒は延暦寺から逃れて、比叡山の東麓に位置する円珍ゆかりの園城寺へ移るといふ事件が起きた。この結果、天台宗は延暦寺に拠点を持つ山門派と園城寺の寺門派に分裂することとなった。

浄土教の発達

浄土教の急速な広がりも、摂関時代に起きた特筆すべき出来事である。浄土教とは西方極楽世界の阿弥陀仏を念ずることによって、死後その国に往生することを期待する仏教信仰である。浄土教が日本に伝えられたのは七世紀の半ばであると考えられる。以前は聖徳太子には阿弥陀信仰があったと考えられていたが、現在ではそれは疑わしいとされている。そこで浄土教に関する最初の確実な資料は、慧隱（生没年不詳）が舒明天皇十二年（六四〇）に宮中で『無量寿経』を講説したという『日本書記』（日本最初の本格的歴史書）の記述となると思われる。慧隱は推古天皇十六年（六〇八）に小野妹子が率いる遣隋使一団とともに中国に渡り、三十年以上も大陸で学んだあと、舒明天皇十一年（六三九）に帰国したばかりであった。

奈良時代に入ると、浄土教関連の經典論書の研究が盛んになったが、初期の浄土教は亡き父母や夫・妻などの追善供養的性格が強く、自己の浄土往生を願うものは極めて少なかった。しかし平安時代に入ると、自らの浄土往生を求めて阿弥陀仏を念ずる僧侶が多く現れた。平安初期の浄土教は比叡山を中心に発展したが、浄土教を比叡山に伝えたのは、先に挙げた円仁であった。円仁の伝記である『慈覚大師伝』には、円仁は仁寿元年（八五二）に「五台山の念仏三昧の法を移して、諸の弟子等に伝授して、始めて常行三昧を修せしむ」とある。しかし円仁が伝えたのは当時中国で流行していた五会念仏という音楽的念仏のようである。この念仏は唐時代の法照によって創造されたものであったが、法照は中国の靈山である南岳で修行していたとき、浄土へ行き、そこで聞いた念仏を五会念仏として再現したと言われている。とにかく、この五会念仏は十世紀半ばまでには「山の念仏」という名で、延暦寺の年中行事の一つになっていた。

浄土教が飛躍的に広まったのは十世紀に入ってからである。この時代には、貴族のなかにも、念仏を称え浄土往生を願うものが多く見られるようになった。一例を挙げると、慶滋保胤（？—一〇〇二）は『日本往生極楽記』の序文

のなかで、若いときから阿弥陀仏を念じ、四十代になると、その志がいよいよ強くなったことを記している。しかし、この時代に浄土教の普及に最も大きく貢献したのは空也（九〇三―九七二）である。⁽⁷⁾

源為憲（?―一〇二二）によって著された『空也誄』によると、空也は常に念仏を称えていたので「阿弥陀聖」と呼ばれていた。空也は少壮のころ、優婆塞（正式に出家していない僧）となり、五畿七道をめぐり、名山靈窟で修行を行った。同時に道を整備し井戸を掘るなど、社会福祉的事業をも行った。また広野に死骸が放置されていれば、それらを一か所に集め、油を注ぎ念仏を唱えながら焼いたとも記されている。二十数歳の時には尾張の国分寺で髪を剃り沙弥になった。その後は日本の北端の地である陸奥や出羽に赴き、そこで仏教を広めた。

天慶元年（九三八）に、空也に大きな転機が訪れた。その年、彼は京都に入り、そこで念仏の教えを人々のあいだで広めるようになった。『空也誄』には、この当時、空也は市場で乞食を行い、得たものは仏事に使い、あるいは貧患に与えたので、「市の聖」と呼ばれるようになったと記されている。天曆二年（九四八）には比叡山に登り、大乘戒を受け、天台宗の僧となった。しかし、そのとき授けられた「光勝」という名を使うことはなく、生涯を通して「空也」の名を使い続けた。三年後には、貴族や庶民の協力を得て、一丈の観音像や、六尺の梵天、帝釈天、四天王の像を造り、それらを京都東山の西光寺（現在の六波羅蜜寺）に安置し、その寺を活動の拠点とした。さらに『大般若經』六〇〇巻を金泥で書写することを発願し、それを完成した応和三年（九六三）には、京都の鴨川原で、盛大な大般若会を開催し、大きな話題となった。慶滋保胤は『日本往生極楽記』のなかで空也の活動を評して、天慶以前は、都で念仏を行う人は稀有であったが、空也が現れた後は、「世を挙げて」浄土往生を願って念仏を唱えるようになった、と述べている。これはやや誇張された表現であると思われるが、空也によって浄土教が急速に広まったことは疑いない。

ここで考えなければならないことは、空也の念仏とは、どのような性格のものであったか、ということである。す

でに速水侑博士によって指摘されているように、それは「験者の念仏」という性格を帯びていたと考えられる。先に述べたように、平安初期から密教修法が盛んに行われるようになったが、修法を行うのに最も相応しいのは、山林苦行を通じて呪術的験力を獲得した験者たちであると考えられ、貴族たちは競ってそのような僧を招いて修法を行わせた。このような験者は、当然ながら葬儀にも招かれた。その理由は、霊験あらたかな験者の念仏は必ず滅罪と往生をもたらすと信じられていたからである。延長八年（九三〇）に醍醐天皇の葬儀のとき、多くの僧侶が山稜に至る路を八十六所で挟み念仏を唱え、さらには東寺長者などが三日間にわたり山稜で念仏を奉仕したのは、そのためである（速水、一九七五、一五三頁）。この場合の念仏は、呪術的効果をもたらす密教僧の唱える陀羅尼と同一視されていたであろう。空也は死骸を集めて、念仏を唱えながら焼いたと記されているが、この場合の念仏には、死者の霊を鎮め浄土に送るための追善供養的な呪術的念仏という性格が濃厚に残っていたと考えられる。また応和三年の『大般若経』供養の場合でも、死霊鎮送がその目的の一つであったと推察される（速水、一九八六、二一〇頁）。

源信の『往生要集』と末法思想

空也が京都で念仏を広めていたと同じころ、天台宗の僧侶のあいだでも浄土教が本格的に受容され、いわゆる「叡山浄土教」が発展した。このころ、比叡山延暦寺では、禅瑜（九一三―九九〇）、千観（九一八―九八四）や良源などが、日本天台宗の僧侶としては、初めて浄土教関連の論書を書いている。禅瑜には『阿弥陀新十疑』があるが、これは天台教学の立場から念仏の教えに対して提示された十個の疑問点について答えたもので、当時の天台僧が浄土教についてのどのような疑問を持っていたかを知るうえで興味深い資料である。また千観は『十願発心記』を著し、そのなかで浄土往生を願い、浄土に往生したときには一切衆生を済度するために菩薩行を行うことを誓っている。また彼は『弥陀和讃』を作り、それを人々に広めることにより浄土教の普及に努めた。さらに良源の作として知られる『極楽浄土

九品往生義」も現存するが、この書物が実際に良源によって著されたかについては異論がある。しかし、これらの論書はすべて一巻という短いもので、浄土教について体系的に論じたものではなかった。

このような状況のなか、叡山浄土教を確立させたのが、当時天台宗随一の学僧で深い信仰心を持っていた源信（九四二—一〇一七）であった。⁽⁸⁾ 彼は延暦寺の横川の慧心院に住していたので「慧心僧都」とも称されている。源信は大和（現在の奈良県）に生まれた。若くして比叡山に登り、良源に師事して天台教学をはじめ仏教全般にわたって広く学んだ。しかし、このころの延暦寺は、円仁門徒と円珍門徒の対立は深まりつつある状況にあった。このような派閥争いに絶望したのか、源信は天元三年（九八〇）ころから延暦寺の北端の地である横川に隠れ住むようになった。横川に移り住んだ源信は、念仏の教えに帰依し、浄土教について研鑽を積み、ついに寛和元年（九八五）に『往生要集』を完成した。この『往生要集』は日本で書かれた最初の本格的な浄土教の思想と実践の指南書であり、日本浄土教の基礎を作った記念碑的書物である。

『往生要集』は「それ往生極楽の教行は、濁世末代の目足なり。道俗貴賤だれが帰せざるものあらん」という有名な言葉で始まる。ここで源信は濁世末代には、浄土教の教えと実践（＝往生極楽の教行）こそが最も時代に適したものであり、出家者も在家者も、貴族もそうでない人々も浄土往生の教えによることが、悟りを得るために最も確実な道であることを強調している。そして浄土往生を願うことを推奨するために、その第一章に当たる「厭離穢土」では、六道（地獄・餓鬼・畜生・阿修羅・人・天よりなる迷いの世界）の苦しみを克明に描き、次に第二章に当たる「欣求浄土」では、浄土のすばらしさを十樂（十種類のすばらしい点）に集約して示している。ちなみに『往生要集』のなかで古来より最もよく知られた箇所は、地獄に落ちた人々が受ける恐ろしい果報を詳しく述べた一節であるが、それは「厭離穢土」の初めに収められている。

ここで序文に見える「濁世末代」という言葉について、少し説明が必要であろう。ここでいう「末代」とは、「末

「法」と極めて類似する言葉である。この時代に浄土教が多くの人々によって受け入れられた背景には末法思想の普及があった。末法思想とは釈尊の入滅後の時代を正法・像法・末法に分けて、時間が経つにつれて、人々の修行を行い、仏果を得る能力が低下するという、悲観的な仏教的歴史観のことである。具体的には、中国法相宗の慈恩大師基（窺基ともいう、六三一―六八二）の『大乘法苑義林章』によると、正法の時代には教（仏教の教え）、行（教えに従って修行する人）、証（悟りを得る人）がすべてこの世に存在するが、像法の時代になると教と行はあるが証は消え、末法の時代にいたると、教のみが残り、行や証は存在しなくなると説かれている。正法・像法・末法それぞれの長さについては異説があり、奈良時代には正法五〇〇年・像法一〇〇〇年説が用いられていたが、平安時代には正法一〇〇〇年・像法一〇〇〇年説が定着した。（一般的に末法は一万年続くと考えられていた。）

後に永承七年（一一〇五）が末法第一年と考えられるようになったが、すでに十世紀の後半には、末法意識が広まりつつあったことには注意すべきである。先に見たように、源信は『往生要集』の冒頭で、この世は「濁世末代」であると嘆いている。「濁世末代」は、そのまま末法を意味するわけではないが（現に源信は、自分は像法の末に生きていると考えていたようであるが）、当時の世相を見ると、いかにも末法であると考えられる人々が多く存在しているも不思議ではなかった。先に述べたように、この時代は激動の時代で、社会の矛盾や不条理を感じ、不安を募らせる人々が増加した時代であった。このような状況が浄土教の流行の背景にあったと考えられる。ただし、有力貴族のあいだでは、依然として現世の利益を密教修法などで確保しつつも、死後は念仏によって浄土往生を願うという、現当二世の安穩を求める形で、浄土信仰が受容されていたことも、注意されなければならない（勝浦、二〇〇二、二〇一―二〇二頁）。

とにかく、源信は『往生要集』のなかで浄土往生を求めるように促しているが、では浄土に往生するためには、いかなる行が必要とされるのであろうか。源信によると、それは念仏である。源信は念仏を（一）別相観、（二）総相

観、(三) 雑略観の三種類に分けている。最初の別相観とは禪定に入り阿弥陀仏の身を莊嚴する三十二相を観察することであり、第二の総相観は阿弥陀仏を廣大無辺の仏身と観察し、あるいは三身一体の身(ここでいう三身とは法身・報身・応身のこと)と観察する方法である。さらに雑略観とは簡略化した観法のことであるが、そのなかにはたとえば阿弥陀仏の白毫とそこから放たれる光のなかに自分が攝取されていることを観察する方法などがある。以上の三種の念仏は皆、いわゆる「観想念仏」であるが、源信はさらに加えて、観想念仏を行うのに耐えない人々のために、阿弥陀仏の名号(南無阿弥陀仏)を称える称名念仏を進めている。現在日本では念仏といえば名号を称えることと理解されているが、源信によると観想念仏も称名念仏も同じく念仏であり、称名念仏は観想念仏を修することのできない人々のための行として位置付けられているのである。源信はこのように『往生要集』のなかで、念仏を高度なものから修し易いものまで体系的に組織して提示している。しかし、観想念仏であれ称名念仏であれ、いずれも浄土往生を可能にする行であることには違いなくとも説いているのである。

また『往生要集』が著された翌年には、二十五三昧会という念仏結社が横川で結成され、源信もその活動に参加するようになった。この念仏結社は浄土往生を得るため互いに助け合うことを目的として結成されたのであるが、その活動の中心は次の二点にあった。第一に、臨終のときに念仏を正しく行えるように、毎月十五日の晩に結社の全員が集まり、夜を徹して不断に念仏を行った。これは、いわば臨終念仏のトレーニングの場として機能していたといえよう。第二に、念仏結社の一員が病に伏し臨終を迎えたとき、他の結集者は彼を往生院というホスピス用の小堂に移し、そこで彼の世話をするとともに、彼が往生できるように一緒に念仏を称え、彼を励ますという臨終行儀を行った。この二十五三昧会は、平安時代に行われた念仏実践の興味深い例であるとともに、現在の仏教ホスピス運動のモデルになっていることでも注目すべきである。

ちなみに、源信は『往生要集』以外にも多くの著作を残している。その中には『阿弥陀経』の注釈書である『阿弥

『陀經略記』のような浄土教関係のものもあるが、因明（仏教論理学）に関する『因明論疏四相違略注釈』、アビダルマ教義学に関する『大乘対俱舍抄』や三二権実論争に関連する『一乘要決』などもある。『因明論疏四相違略注釈』は源信三十七歳のときの著作であるが、それ以外はみな『往生要集』が書かれた後に著されたものがある。特に『阿弥陀経略記』は死を迎える三年前、七十三歳で著したものである。これらの著作を見ると、源信が敬虔な浄土願生者であったとともに、一生を通じて熱心な学問僧でもあったことが知られる。

源信の後にも、浄土教は様々な形で展開した。天台宗の良忍（一〇七二—一一三二）は、一即一切の立場から、自分（一〇九一—一一五二）が出て、浄土教を新たな方向に発展させた。永観の名著は『往生拾因』であるが、そのなかで彼は一心に念仏を称えることにより三昧を發得し、念仏者と阿弥陀仏は無碍であることを自覚することにより、浄土往生が成就すると論じた。また珍海は三論教学（空の思想）について多くの著作を残している碩学であるが、浄土教に関しては『決定往生集』や『菩提心集』の著作が残されている。さらに真言宗の覚鑑（一〇九五—一一四三）は『五輪九字明秘密釈』などを著して、密教の大日如来は阿弥陀仏と同体であり、大日如来の密厳浄土は阿弥陀仏の極楽浄土とは同一の仏土であると主張し、密教と浄土教の融合を図った。

三 院政期の仏教

六勝寺と法会

平安時代の末期、つまり十一世紀後半から鎌倉時代の始まりまでを院政期という。院政とは、天皇家が藤原氏から政治の実権を取り返すために生み出された新しい政治体制であった。皇太子が生まれると、天皇は引退して、出家して上皇となって政治を直接司るという政治的仕組みである。

院政期仏教の大きな特徴は、多くの莊嚴な寺院が天皇家によって建立されたことであろう。もっとも有名なのは京都郊外の白川（現在の平安神宮あたり）に建てられた六勝寺と呼ばれる一連の寺院であった。それらは①承暦元年（一〇七七）に白河天皇によって建てられた法勝寺、②康和四年（一一〇二）に堀川天皇によって建てられた尊勝寺、③元永元年（一一一八）に鳥羽天皇によって建てられた最勝寺、④大治三年（一一二八）に待賢門院（鳥羽天皇の中宮である藤原璋子）によって建てられた円勝寺、⑤保延五年（一一三九）に崇徳天皇によって建てられた成勝寺、⑥久安五年（一一四九）に近衛天皇によって建てられた延勝寺である。残念ながら、これらの寺院のなかで、現在残っているものは一つもない。六勝寺のなかで最大の規模を誇っていたのが法勝寺であった。この寺院は約三〇〇メートル四方という広大な敷地のなかに、金堂、講堂、阿弥陀堂を始めとする多くの堂舎が並んでいた。まだ金堂に面した大規模な池には島が築かれ、そこには八十メートルの八角九重塔が建てられていた（山岸、二〇〇二、二八四―二八七頁）。

これらの寺院では、密教の修法をはじめ、多種多様な法会が盛んに行われたが、ここで特に注目したいのは、論議法会である。先に述べたように、九世紀の後半には南都三会の講師を務めたものが、僧綱に任命されるというルートが確立していた。しかし、これら三会は奈良出身の僧侶に独占されるようになったので（*衰輪*、二〇一五、七一頁）、院政期に入ると、京都の緒寺院で行われる三の法会が北京三会として整備されるようになった。この北京三会は延久三年（一〇七二）に開始された円宗寺の法華会、承暦二年（一〇七八）に開始された法勝寺の大乗会、永保二年（一〇八二）に開始された円宗寺の最勝会である。これら三会には興福寺、東大寺、延暦寺と園城寺の四箇大寺の僧侶が参加したが、講師は隔年で延暦寺と園城寺の僧侶だけが選ばれたため、天台宗の僧侶の昇進の道として重要な役割を持った。さらには、南都三会と北京三会に参加した僧侶が一堂に会して行われる三講も設定されるようになった。ここでいう三講とは長保四年（一〇〇二）始修の宮中の最勝講、永久元年（一一一三）始修の仙洞御所の最勝講、天承元年（一一三二）始修の法勝寺御八講であるが、これが最高位の論議法会となった（山岸、二〇〇二、二七二頁）。このよう

に、法会の論議は僧侶の昇進システムとして、重要な役割を果たしたのであった。

大寺院の権門化

この時代には大寺院の権門化も顕著になってきた。権門とは権威を持ち、政治的・経済的に有力な勢力を意味するが、中世の代表的権門として、天皇家や有力貴族、武家、そして大寺院を挙げることができる。黒田俊雄が提唱した「権門体制論」によると、平安後期から鎌倉、室町時代を通して、これらの勢力が対立し競い合いつつ、しかし同時に互いに補完し合いながら日本の社会を形成していったとされている（国史大辞典編纂委員会編、一九七九—一九九七、第五巻、一三五頁）。

これら権門の大きな特徴は、それらはみな荘園を所有し、その経済的基盤としていたことである。十世紀ころから律令制が崩壊し始めたことは、すでに述べた通りである。律令制のもとで、寺院を経済的に支えていたのは封戸にあった。封戸とは、朝廷から与えられた「戸」（家）のことで、この戸の税収が寺院に給付されていたのであった。しかし、律令制が徐々に崩壊するにつれて、封戸の収入に代わり、寺院の所有する荘園が主な収入源となり、寺院の経済的基盤が大きく変化したのであった。この時代、多くの荘園を獲得することに成功した大寺院は勢力を拡大していったのであった。特に興福寺、東大寺、延暦寺や園城寺などは多くの荘園を手中に収め、特に大きな勢力となり、仏教界に君臨するようになった。逆に荘園獲得に失敗した寺院は衰退し、次々と大寺院の末寺となり、その支配下に置かれるようになっていった。また寺院経営が複雑化するとともに、大寺院には政所が設置され、寺院経営の合理化も進められたことも、この時代の特徴である（黒田、一九八〇、四九—五五頁）。

さらに院政期には皇室出身者が代々住職を務める門跡寺院が現れるようになった。天台宗では、三千院、青蓮院、妙法院、曼殊院、毘沙門堂の五箇門跡が形成され、奈良の興福寺では一乘院門跡や大乘院門跡が誕生し、大寺院と朝

延との関係をさらに強化することになった(村山、一九九四、一五八―一六四頁、Adolphson, 2000, pp. 71-74)。

権門寺院がその勢力を誇示するために活動したのは武装した僧侶―いわゆる僧兵―であった。僧兵という言葉自体は江戸時代になって初めて使われるようになったので(黒田、一九八〇、三二頁)、ここでは使用することはしないが、先に述べたように、僧侶の武装化は、すでに良源の時代に存在していた。しかし、その最盛期は十一世紀半ばから十二世紀末である。黒田俊雄によると、武装僧侶の抗争の相手は寺院の発展を妨げる世俗の政治勢力及び他の寺院であった(黒田、一九八〇、五六頁)。前者に関していえば、すでに十世紀末には、国司(各国「今でいう県」)に中央から派遣された官吏)が莊園を侵犯したとして、寺院と国司とのあいだで抗争が起きている。また所属寺院の利権が侵害されたと感じたとき、僧侶は蜂起して、武器を携え京都に入り、朝廷や有力貴族に強訴するようになった。一例を挙げると、寛治七年(一〇九三)に、白河院に仕える高階為家が春日大社の莊園の住民を凌辱したと興福寺の僧侶が訴え、春日大社の神木を先頭に京都に入り、白河院に強訴した。そのため為家は土佐に流されることとなった(黒田、一九八〇、五七―五八頁)。また延暦寺の僧侶も、比叡山の地主神である日吉大社の神輿を担いで京都に入り、頻繁に強訴を繰り返した。白河院が三の不如意(意のままにならないもの)として賀茂川の水(洪水のこと)や双六の賽と並んで山法師(武装僧侶)の行動を挙げたことはよく知られているが、当時の状況を考えれば納得できる。

他の寺院との対立が起きたときも、僧侶がしばしば武力に訴えた。その典型的な例として、延暦寺と園城寺との抗争を挙げることができる。先に述べたように、良源入滅後、天台宗が延暦寺に拠点を持つ山門と園城寺を中心にした寺門に分裂したが、その後も寺門出身者が天台座主に任命されたときや、園城寺が大乗戒壇を建立することを朝廷に申し出たときには、延暦寺の僧侶が徹底的に反対した。長暦二年(一〇三八)に園城寺の明尊が天台座主に任命されたとき、延暦寺の僧侶は京都の関白藤原頼道の屋敷に押しかけ、強訴して任命を取り消させた(村山、一九九四、一四七頁)。そのような状況のなかで、両寺院の対立が深まり、武装衝突が繰り返し起こった。承保元年(一〇七四)には、75

両寺院の下人たちのいざこざから、延暦寺の僧侶が園城寺を襲い、寺のほとんどを焼き払った。それ以降も両寺の武装衝突は繰り返され、園城寺は延暦寺の僧侶によって三回も焼き払われている(村山、一九九四、一五一頁)。もちろん、寺院間の抗争は山門寺門の争いに限られなかった。藤原氏と深い関係がある多武峰が延暦寺の末寺とされたとき、藤原氏の氏寺である興福寺の僧侶が激怒して、永保元年(一〇八二)に多武峰を焼き討ちするという事件も起こっている。とにかくこの時代の僧侶による武力行使は枚挙にいとまなく、当時の仏教の大きな特徴の一つであるといえよう。そして、このように院政期に権力を拡大した権門寺院は、鎌倉・室町時代を通して、その勢力を維持し続けて行つたのである。

註

(1) 二〇一四年一〇月から、織田顕祐教授を研究代表者とする「ベトナム仏教研究」班が大谷大学真宗総合研究所のなかで設置されている。この研究班の目的は「ベトナム社会科学アカデミー宗教研究院と協同して、ベトナムにおける仏教受容の歴史と実態を明らかにし、同時にベトナムにおける仏教研究、東アジア・東南アジア研究の方法論を順次科学的なものにしていくのに資することである」とされている(織田、二〇一五、一頁)。その活動の一環として、研究班では簡単な日本仏教史を著し、それをベトナム語に翻訳することを計画している。本論文は、その日本仏教史の一章として書かれたものである。内容は現在の学会における平安仏教に関する一般的理解を、わかりやすくまとめたものである。新しい知見を提示するものではないため、研究論文としての性格を有しないが、学生諸君の学びに資するために、今回『佛教学セミナー』に「研究ノート」として掲載することとした。

(2) 最澄の生涯と思想については、田村、一九八八を参照。

(3) 空海の生涯と思想については、宮坂・梅原、一九九六を参照。

(4) 穩子の保明親王出産に関連して、次のような興味深い話が『政事要略』(十一世紀初頭成立)に記されている。これによると、穩子は臨月になって邪氣に悩まされるようになった。その理由を占うと、穩子に厭魅(まじない呪う)するものがい

ることが判明した。そこで調査すると、家の下には白頭の嬪が折れた梓弓に齒を立てて呪いを行っているのが発見された。嬪が追い出された後、親王は無事生まれた。これは当時、皇子の誕生を望まないものが、あらゆる手段を使って妨害工作を行ったことを物語っている点で興味深い(速水、一九九六、七三―七四頁)。

(5) 尋禪については、平林、一九七六、五五―五八頁参照。

(6) 良源については、平林、一九七六参照。

(7) 空也については石井、二〇〇三参照。

(8) 源信の生涯と思想については速水、一九八八参照。

参考文献

- 石井義長、二〇〇三、『阿弥陀聖 空也』、講談社選書メチエ二八五、講談社。
上島亨、二〇一〇、『日本中世社会の形成と王権』、名古屋大学出版会。
織田顕祐、二〇一五、『ベトナム仏教研究の意義と展望』、『真宗総合研究所研究報』、六七号、一頁。
勝浦令子、二〇〇二、『王朝の仏教と文化』、加藤友康編『撰閣政治と王朝文化』、日本の現代史6、一九四―二二二頁。
黒田俊雄、一九八〇、『寺社勢力―もう一つの中世社会―』、岩波新書一七、岩波書店。
国史大辞典編纂委員会編、一九七九―一九九七、『国史大辞典』、十七卷、吉川弘文館。
田村晃祐、一九八八、『最澄』、人物叢書、吉川弘文館。
速水侑、一九七五、『平安貴族社会と仏教』、吉川弘文館。
——、一九八六、『日本仏教史―古代』、吉川弘文館。
——、一九八七、『呪術宗教の世界―密教修法の歴史』、はなわ新書六三、塙書房。
——、一九八八、『源信』、人物叢書、吉川弘文館。
——、一九九六、『観音・地藏・不動』、講談社現代新書一三二六、講談社。
平林盛得、一九七六、『良源』、人物叢書、吉川弘文館。
蓑輪顕量、二〇一五、『日本仏教史』、春秋社。

宮坂宥勝・梅原猛、一九九六、『生命の海（空海）』、仏教の思想9、角川書店。

村山修一、一九九四、『比叡山史―戦いと祈りの聖地』、東京美術。

山岸常人、二〇〇二、『顕密仏教と浄土の世界』、元木義雄編『院政の展開と内乱』日本の時代史7、吉川廣文館、二五六―二九七頁。

Adolphson, Mikael S., 2000. *The Gates of Power: Monks, Couriers, and Warriors in Premodern Japan*. University of Hawaii Press.