

Title	山の佛教の胎動期
Sub Title	Origin of "mountain Buddhism" in Japan
Author	Brinckmeier, Richard E.
Publisher	三田史学会
Publication year	1958
Jtitle	史学 Vol.31, No.1/2/3/4 (1958. 10) ,p.275- 295
JaLC DOI	
Abstract	<p>Japanese Buddhism developed, in its early days, without any connection with mountains. It was in the late seventh century that the Buddhist movement in the mountains appeared for the first time in Japanese history. The Government which was established on the Taiho Ritsuryo took an oppressive attitude toward the discipline in the mountains, which was one of the important exercises of Buddhist disciplinarians, during the seventh and eighth centuries- It is presumed that this oppressive attitude on the part of the authorities was relaxed in the latter half on the Tempyo 天平 era (740 ~ 750). However, after this period, the Government again adopted an oppressive policy. It is supposed that some Buddhist priests, who had critical opinions of State Buddhism, excited the authorities and the Government changed its attitude in the treatment of disciplinarians (about 770). It was by no means an easy task for Buddhism to invade the mountains. It had to struggle with the traditional worship of Yama-no-Kami (the mountain God). Many legends told about struggles during the period from the latter half of the eighth to the ninth century have been handed down from generation to generation. For instance, the legend that the mountain gods prayed to be saved through the mercy of Buddha, gradually turned into a belief that the gods of the mountain intended to protect Buddhism. Thus the Buddhists established a base to work in the mountains by overcoming the traditional faith, and Buddhism and the traditional faith blended into each other. Thereafter, Buddhism became influential among the Japanese people. Legends of this early mountain Buddhism became in fact the popular faith. In this respect we have to mention the itinerant monks who were being oppressed by the Government of the early eighth century. The main factor that facilitated the Buddhist approach to the mountains was esoteric Buddhism (Mikkyo) to which the Japanese were paying increasing attention in the mideighth century. At the same time, we must not fail to mention the influence of two Chinese priests, Dosen 道旻 and Ganjin 鑑真 who came to Japan at that time and assumed the leadership of Japanese Buddhism. Saicho who went out into the world towards the end of the eighth century as a priest of the Tendai Sect 天台宗 and became the founder of the mountain Buddhism of the Heian period by Dosen and Ganjin Saicho arranged to unite the various itinerant monks in the mountains and organize them into a new State Buddhism on the basis of a systematic doctrine. He was also capable of changing the friction between Buddhism and traditional Shintoism into a power to support his new movement. However, under him Japanese mountain Buddhism wandered into a by-road.</p>
Notes	慶應義塾創立百年記念論文集
Genre	Journal Article
URL	<a href="https://koara.lib.keio.ac.jp/xoonips/modules/xoonips/detail.php?koara_id=AN00100104-19581000-0279">https://koara.lib.keio.ac.jp/xoonips/modules/xoonips/detail.php?koara_id=AN00100104-19581000-0279</a>

慶應義塾大学学術情報リポジトリ(KOARA)に掲載されているコンテンツの著作権は、それぞれの著作者、学会または出版社/発行者に帰属し、その権利は著作権法によって保護されています。引用にあたっては、著作権法を遵守してご利用ください。

The copyrights of content available on the KeiO Associated Repository of Academic resources (KOARA) belong to the respective authors, academic societies, or publishers/issuers, and these rights are protected by the Japanese Copyright Act. When quoting the content, please follow the Japanese copyright act.

# 山の佛教の胎動期

R・E・ブリンクマイヤ

- 一、山居修行の解禁
- 二、山の佛教と神佛の關係
- 三、山を志向した僧たち

## 一、山居修行の解禁

(1)

七七〇年（寶龜元年）十月二十八日、續日本記には次のような記載がある。

僧綱云、奉<sub>ニ</sub>去天平寶字八年勅<sub>一</sub>、於<sub>ニ</sub>山林寺院<sub>一</sub>、私聚<sub>ニ</sub>一僧已上<sub>一</sub>、讀經悔過者、僧綱固加<sub>ニ</sub>禁制<sub>一</sub>、由<sub>レ</sub>是、山林樹下、長絶<sub>ニ</sub>禪迹<sub>一</sub>、伽藍院中、永息<sub>ニ</sub>梵響<sub>一</sub>、俗士巢許、猶尙<sub>ニ</sub>嘉遁<sub>一</sub>、況復出家釋衆、寧无<sub>ニ</sub>閑居者<sub>一</sub>乎、伏乞、長往之徒、聽<sub>ニ</sub>其修行<sub>一</sub>、詔許<sub>レ</sub>之、

この年の春、稱徳帝は由義宮に遊んで歸京以來、永らく病の床に伏していたが八月四日遂に幽冥に歸するに及んで、後繼の僉議などをめぐる政情は遽かに緊張するに至つた。この新朝出發の緊張まださめやらぬ時期に、そして佛教政治

の一つの極盛期と云われる道鏡政權が葬り去られた直後の時期に、右のような、山居修行の解禁ということが先ず僧界に示されなければならなかつたという點が注意すべきことだと思われるのである。この事は新しい政權の擔當者たちにとつてどういう意味を持つたのであろうか。

道鏡が政權を奪取した際、彼は七六五年（天平神護元年）に寺院以外の墾田開發・私有を禁壓する舉に出た。その道鏡の一黨を葬り去つた新政權は、早速七七二年（寶龜三年）にこの政令をくつがえして貴族の私有地擴大を容認している。この墾田の私有という一つの問題をめぐつても明らかに示されている通り、奈良朝後半期を通じて、藤原氏を中心とする律令貴族の勢力と、東大寺などを中心として天平年代を通じて形成されてきた國家佛教的寺院の勢力との、二つの相對する勢力を認めることが出来る。光仁朝の政權は、よく云われる通り、寺院勢力を抑壓しようとするものであつた。それは單に經濟的な面のみのことではなく、例えばやゝ年が下るが、七八〇年（寶龜十一年）一月十四日に大雷があり、新藥師寺の西塔・葛城寺の塔及び金堂等が燒盡したことがあつた。その事について二十日の詔の中で、「情深悚悼、於<sub>ニ</sub>朕不德<sub>一</sub>雖<sub>レ</sub>近<sub>ニ</sub>此<sub>一</sub>尤<sub>トガメ</sub>、於<sub>ニ</sub>彼桑門<sub>一</sub>寧亦無愧、如<sub>レ</sub>聞緇侶行事與<sub>レ</sub>俗不<sub>レ</sub>別、上違<sub>ニ</sub>无上之慈教<sub>一</sub>、下犯<sub>ニ</sub>有國之道憲<sub>一</sub>」（續日本紀）と奈良の朝廷には珍しく嚴しい態度で佛門の反省を要求しているが、こんなところにもこの朝廷の寺院に對する考え方の一端が表示されていると云えよう。こう見てくると、光仁の朝廷が發足するにあつて、先ず僧尼の山居修行の禁を解いたということは何を意味していたのであるかが一つの疑問となつてくるのである。こゝで解禁された山居修行の禁そのものは、直接には、最初に擧げた詔文の中に見える通り、仲麻呂のクーデターを武力斷壓した直後の時期に道鏡が治安對策上發令したものであり、従つて、道鏡すでに失脚した後ではその必要性が失われたので禁を解いたと考

えられる。併しより廣く眺めてみれば、奈良の律令朝廷はこの僧尼の山居修行ということについては終始抑壓的態度をとつてきていたのであつて、單に仲麻呂や道鏡の治安對策のみのことではなく、この事は、奈良の朝廷にとつてもつと大きな問題であつたはずなのである。そこでまず律令國家と山林佛教との關係についてその交渉の大略を見渡してみることから始めていこう。

(2)

日本に受容せられた佛教は、その初期に於ては山とは關係なく發展した。少くとも六世紀から七世紀の前半にかけては日本佛教は山とのつながりを持たなかつたものようである。<sup>①</sup>それは、大和の豪族や地方の豪族・歸化人たちによつて民族的に受け容れられていたその初期の性格からも推測し得ると思われる。日本の佛教と山とのつながりが認められるようになるのは七世紀後半になつてからであるが（その點については後に亦ふれる）、丁度その時期は佛教が國家宗教的に發展しはじめようとしているときであつた。そこでそのような時期に於ける日本の爲政者たちは、僧尼の入山・修行といつたことに對してどう見ていたであらうか。それについて、六八〇年（天武八年）十月の勅の中に、「凡諸僧尼者、常住<sub>ニ</sub>寺内<sub>一</sub>、以護<sub>ニ</sub>三寶<sub>一</sub>」（日本書紀）という語が注意される。この場合寺院はどこにあつても差支ないかも知れないが——實際にはこの頃の寺はみな人里の中に營まれていたが——、少くとも僧尼はむやみに寺外を浮遊すべきものではないという考え方がうかがえると云えよう。そしてその考え方は、やがて僧尼令が制定されるに至つてより明確な形をとつてきている。まず寺院以外での衆生教化ということは堅く禁制せられたし、乞食行とか山居修行の如きすぐれて佛教的な行爲についても、まことに面倒な手續を経ないと許されないことになつた（僧尼令第五條及第十三條）。山居の手續を

認められた後も常に國郡の監視つきであり、認められた一定の場所以外には移動することも出来ない状態である。要するにそういつた行業は甚だ歓迎されなかつたのであつた。

この事は、養老年代に至ると現實の問題として取りあげられてくる。七一八年（養老二年）十月十日の太政官の言に  
凡諸僧徒、勿<sub>レ</sub>使<sub>ニ</sub>浮遊<sub>一</sub>、……其居非<sub>ニ</sub>精舍<sub>一</sub>、行乖<sub>ニ</sub>練行<sub>一</sub>、任<sub>レ</sub>意入<sub>レ</sub>山、輒造<sub>ニ</sub>菴窟<sub>一</sub>、混<sub>ニ</sub>濁山河之清<sub>一</sub>、雜<sub>ニ</sub>燻煙霧之彩<sub>一</sub>、

又經曰、日乞告穢<sub>ニ</sub>雜市里<sub>一</sub>、情雖<sub>レ</sub>逐<sub>ニ</sub>於和光<sub>一</sub>、形無<sub>レ</sub>別<sub>ニ</sub>于窮乞<sub>一</sub>、如<sub>レ</sub>斯之輩慎加<sub>ニ</sub>禁諭<sub>一</sub>、（續日本紀）

とある。この發令がなされた前後の時期は、藤原不比等がその律令體制の仕上げに最後の努力を拂つていた時期であり、同時にその律令體制の矛盾が新京建設の問題などからんで顯著にあらわれ、その動きと結びついた行基一派の民間的佛教活動が俄かに注目を集めてきていたときでもある。七一六年（靈龜二年）には土豪層の私寺經營が注目されて寺院の整理統合が發令されており、翌十七年から十八年にかけて、行基を焦點とする民間的・私度的佛教に對して嚴しい斷壓が始められた。その一連の動きの中でこの僧尼の入山・乞食についての注意喚起もなされたのであつた。従つて、この入山・乞食の抑壓について、そこで何が考えられていたのかもおよそ推測し得ると思われる。單に僧尼令の精神を條文通りに貫いていこうとするばかりではなく、律令體制にとつて甚だ好ましくからぬ民衆の動きと山林の佛教との結びつき乃至その可能性が懸念されていた。併しそれにしても、山河の清を混濁し煙霧の彩を雜燻するというこの云い方は、單に文章の修飾のみにしてはいささかどぎつ過ぎるのではないか。何かそこにはまだ他にも佛教と山とを隔離して考えたいものが存在していたのではなからうか（それについては次章で亦とりあげたい）。

七二九年（天平元年）の四月には再び山林に於ける佛法のことが問題にされている。

如有<sub>レ</sub>停<sub>ニ</sub>住山林<sub>ニ</sub>詳道<sub>ニ</sub>佛法<sub>一</sub>、自作<sub>ニ</sub>教化<sub>一</sub>、傳習授<sub>レ</sub>業、封<sub>ニ</sub>印書符<sub>一</sub>、合<sub>レ</sub>藥造<sub>レ</sub>毒、萬方作<sub>レ</sub>恠、違<sub>ニ</sub>犯勅禁<sub>一</sub>者、……(續日本紀)

と云われているが、この際の山林佛法禁止については先に見た道鏡のときと似た事情があつた。この年の二月、左大臣長屋王が自盡せしめられて居り、つづいて藤原氏による光明子立後の畫策が進められつゝある緊張したときであつた。山林の佛法は、逆黨形成の温床としても危険なものとして時人の注意を惹いたのである。かつて壬申ノ亂にあつて、大海人皇子は佛道修行を理由に吉野山にたてこもつたし、更に以前にも古人大兄の行動について同じようなことが云い傳えられてきていた。天武帝の後を受け継いできたこの時代の政治家たちにとつて、それはまだそう色あせた印象ではなかつたであろう。ともあれ僧尼の山居修行ということは、およそ七三〇年代頃までは確かに律令政府を荷う人々に歓迎されていなかつたし、終始抑壓を受けてきていたことが明らかだと考えられる。

こうした事情に多少の變化の表われてきたのは、大體聖武朝の後半期、所謂諸兄政權時代(七三八―七五六年)であつた。一方では貴・豪族による墾田私有の途がひらかれつゝあり、他方東大寺大佛造立の興奮にともない、あわせて政府の民間的佛教活動に對する態度は大きくゆらいできていた。行基一黨への斷壓は急速に緩和され、その中心者行基が大僧正に任命されるような變展ぶりであつた(七四五年)。その年を境にして、例えば得度についての規制の如きも甚だしく亂れてきていることは、正倉院文書に残る優婆塞貢進解によつてその状況をよく知られる通りである(寧樂遺文、下、造寺所公文)。この變化は、山居修行への抑壓についても當然影響を及ぼしたことが考えられてよいであろう。しかも一方に於てこの時期は、道慈の經典將來・道璿の來朝等に刺戟されて大陸に於ける密教の盛行への關心が漸時高まりつつ

あり、それだけに人々の目が殊更「山」にむけられてきていたときであつた。かくてこの大佛造立期こそ日本の山林佛教にとつても重要な轉期になつた時期だつたと考えられる。天皇不豫に際して「諸名山の淨處をして藥師の法を行わしめらる」ような事もこの時期に見られてくるし（天平十七年九月—續日本紀）、七五八年（天平寶字二年）八月一日、淳仁帝の受禪に際しては山林に隠るる清行の逸士十年以上の者の得度を全て認めているが（續日本紀）、これなどもそうした風汐の一つの結論を示したものであろう。併し、僧尼の山居修行のことはそのまま盛大化するわけにはまだまだゆかなかつた。この頃はすでに仲麻呂の政權獨占期であるが、儒教的教養を玉條とし、そして律令的秩序の再建・是正に頗る熱心であつたこの青年政治家が、反僧尼令的な佛教に對してまで大きな同情を寄せていたとは考え難い。現に七五九年（天平寶字三年）六月には、官僧の要請に託して私度の佛教の斷壓を復活しているが（續日本紀・三代格）、それは當然に予測出来るところのものであつた。僧尼の山居や乞食行などについては特に傳うるところが無いのであるが、だからと云つてそれが特に歓迎されたとは到底考えられない時代であつた。ただひとつ留意しておくべきことは、佛教の民間的活動といふことがこの頃には行基の頃のような尖鋭な政治性をすでに持つていなくなつた、従つて僧尼令的規正が養老年代の如ききびしさではもはや出てこなかつたことである。そこで一方では、醫王寺經や光覺經などに見られるような形で民間的活動は結構發展していたし、また山林に於ける佛法ということも、以前とは様相がよほど異つてきていたのだと思はれる。と同時に、天平期を過ぎてきたこの頃には、一片の法令を以てそう簡單に左右し得ないような時代の大勢も考えられねばならない。

こうしてやがて道鏡の擅權時代に入つたのであつた。道鏡自身は、必ずしも官寺佛教の代表者としてその衆望を荷う

存在ではなかつたであろうが、併しやはり官寺の利害の上に立つていたし、その意味で律令貴族の勢力とは對立するものを持つていた。併しだからと云つて道鏡が、官府僧團のあり方から離れていこうとする一部の佛行者の人々へも大きな同情を持つたという證據は何もないのである。むしろそういう立場の者がここで政權の座についていたからこそ、あらためてこの時代にまた山林佛教停止というような擧に出ることもし得たのではなかつたらうか。

こう考えてくると最初にあげた七七〇年（寶龜元年）十月の詔が、どのような背景の上に出されたものであつたか、一つの見通しが得られるように思われる。山居修行の解禁というこの法令は、なかなか複雑な配慮のもとに出されてきた。律令制定期以來、好ましからざるものとして終始扱われてきた山林の修行ということをここで公認する擧に出たのは、道鏡一黨の官僧政權を葬り去つた新しい政局者たちが、今後の佛教のあり方について何を考えているかを早くも嗅わしたと云えよう。しかもこれが道鏡左遷の直後に、新政權がまだ充全な體制を整えてもいない内に足早やに出されたのは、そこにまた別な政治的配慮が感ぜられるのであつて、恐らくそうすることによつてこの政變に處しての僧團の壓力をかなり和らげられる見通しが強くあつたからであらう。と云うことは、この時代に、僧團の一部に入山修行の解禁に對する要望が強く動いていたことを自ら證するものではあるまいか。その觀點からして、この寶龜冒頭の詔は、八世紀後半の教界の動向を考えるについて、とりわけ山の佛教の胎動期を考えるについて重要な手がかりを與えるものであると思われる。

(3)

僧尼の入山修行という動きに對して奈良の朝廷が如何なる政策をとつていたかを考察することによつて、山林佛教の



發展、特にその時期について考えてみたのであるが、ところで實際に當時に於ける寺院の造立、或は僧尼の行業についての證跡または傳記等からはどういふことが知り得るであろうか。さきに註記した古江氏の論稿では、山寺の造立について本文で綿密に追究されると共に、更に卷末に、八世紀に於ける造立が大體確實と考えられる山寺四十八の一覽表を附載された。そこでその成果を頼りにしつつこの點について概観しておきたい。<sup>(3)</sup>

山林へ佛寺を營もうとする動きがはつきり認められる最初のものとしては、近江朝に於ける崇福寺の建立が擧げられるわけであるが、しかし近江朝から淨御原朝時代には、この崇福寺と吉野比蘇寺の存在を除いてはまだ注目されるような證跡は認められない。吉野比蘇寺は、奈良朝後半に至つて特にその存在が注意を惹くのであるが、この時期に吉野に寺院が營まれたということは、淨御原朝前後に於ける吉野への清遊の流行と一つのものとして考ふるべきであり、また比蘇寺自體特に山中に營まれたというものではなかつた。八世紀に入ると、とりわけ天平期以後になると、靈異記などの説話傳承に見られるものを除いても、山寺の存在が次第に濃密になつてきている様が知られるのであり、特に八世紀末・寶龜延曆年代に至つてその印象は急激に強められるのである。當時の山寺について最も多くを語り傳へているのは靈異記であるが、靈異記に記される寺院についてはその史料の性質上、寺院造立の年時をそれのみによつて直ちに決めてしまうことは出来ない。大體に於て靈異記説話の成立は天平期以後、特に寶龜延曆年代の世相を反映しているものであるが、古江氏の整理された表によつても矢張靈異記寺院の造立年時は集中的にこの時期に考えられるであろう。<sup>(3)</sup>

次に僧尼その他の行跡を通じてはどうであろうか。それについては究明の困難な點が二つある。一つは既に述べた如く、山に於ける佛法修行はずつと抑壓されてきたものであつたから、それだけに傳承はいつそう残りにくいことである。

更に一つは、僧傳などの多くが後の時代、僧の山林修行への關心がきわめて高まりつゝあつた時代に書かれており、従つて奈良時代の僧尼の傳承などにもその筆録時にゆがめられたものがまじつてきていることである。併しそれにしても天平期以前には、山居修行について特に顯著な傳承を持つ僧は甚だ孤立的である。かの道昭などにしても諸國を遍歴して慈善事業に盡した以外は、専ら元興寺禪院に靜座していた事績を伝えるのみである。行基については、行基傳等に彼が山林に停住して修行したことを頻りに傳うるのであるが、併し行基について最も古く且つ信用すべき傳承である墓誌或は續日本記の没時の記載などにはその事は見えず、これなども平安朝になつてから結びつけられたものであらう。ただ行基が山林とは全然つながりを持たなかつたとは云いきれない面があると思われるが。なお天平前後には神叡・道慈・道璿などに山居の傳承を見ることが出来る。神叡・道璿は吉野比蘇寺にいたことが傳えられ、吉野自然智宗とのつながりに於て今日注目されつゝある。<sup>(4)</sup>道慈は天平元年初春に大和の竹溪山寺にいたことが懷風藻の詞書によつて確認される點で著名であるが、併し彼の場合などは時の官僧の主流にいたのでもあり、それは官僧的な在り方を否定するような何ものかではなく、老後の靜養と山林禪定とを兼ねた清遊といつたものであらう。

八世紀後半に至ると、靈山と民間的な僧の行跡との結びつきが僧傳・説話類等に於て明らかに濃密になつてきており、前半より中葉期に於ける行基を焦點とした反僧尼令的民間活動と相對している。日光の勝道・越の泰澄といった如く、靈山と特殊の修行者との結合が傳えられて、靈異記説話に畫かれる世界と相共に當時の佛教界の一翼に於ける山への動きをかなりに明瞭に印象づけるのである。更にこの時期に注意すべきこととして、中央僧界の高僧たちの傳承にもその色彩はいつそう強くなつてきているのである。道鏡は早く葛城山で如意輪法を修していたと傳えられ、また良辨はその

青年期に奈良の東山に籠居して修行し時人より金鐘行者と呼ばれていた等々は多くを疑問とするも、この時期に壯年期・青年期を過ぎた僧たちに至ればそれはいつそう顯然としてくるのである。最澄などもやがてそうした動きの中で山へ入つていくが、後年その最澄の最大の論敵となつた法相の得一や護命についても、得一は東國の山々と強く結びついて傳承せられ、また護命は月の上半は吉野にこもつて虚空藏法を修し、下半は寺にあつて經を誦習したなどと傳えられているのである。

以上は古江氏・石村氏が山寺の史料を博搜されたもの、また觸目の僧の傳承の二三を指摘してみたのに過ぎないが、前項で注意したところの、僧尼の山居修行—律令的規制に抵抗するものとしての—の展開期としての天平期以後、とりわけ寶龜・延暦年代（大略七三〇年以後、特に七七〇—八〇〇年頃）というものは、これらの面を通じてもかなり明らかに讀みとることが出来ると思われる。併し僧尼の山居修行はこのままもう問題もなく平安朝の山林佛教につながつていつたわけではない。七八五年（延暦四年）には再びこれを斷壓するような動きがあつた。

僧尼優婆塞優婆夷等、讀<sub>ニ</sub>陀羅尼<sub>一</sub>以報<sub>ニ</sub>所怨<sub>一</sub>、行<sub>ニ</sub>壇法<sub>一</sub>以縱<sub>ニ</sub>咒詛<sub>一</sub>、自<sub>レ</sub>今以後、非<sub>レ</sub>預<sub>ニ</sub>勅語<sub>一</sub>不<sub>レ</sub>得<sub>下</sub>入<sub>ニ</sub>山林<sub>一</sub>住<sub>ニ</sub>寺院<sub>一</sub>、讀<sub>ニ</sub>陀羅尼<sub>一</sub>行<sub>ニ</sub>壇法<sub>一</sub>、（三代格・二、昌泰四年二月十四日官符所引）

この際は藤原種繼暗殺事件の起つた直後のことで、かつての長屋王自盡事件や仲麻呂反逆事件のときと丁度同じような情勢の下にこの官符が出されたのであるが、その効力という點ではいまままでとは既に事情が異つていたし、また同じ山林佛教を問題にしてもその抑壓の對象が變化してきていることも注意しておく必要がある。手近かなところにも一つの例をとつてみても、右の官符は七八五年の十月に出されているのであるが、その年の七月に最澄は比叡山に登り、

以後十二年間の籠山修行を行つていたし、それについて最澄は右の官符にある如く特に勅語に預つて入山したわけでもなかつた。これ以後にもなお同じような動きが出てくる事があるが、ここでは更に下つて考察をのばす必要はないであらう。

## 二、山の佛教と神佛の関係

次の物語は今昔物語・卷十二の「越後國の神融聖人雷を縛つて塔を建てる語」の要約である。

越後の國の神融聖人は幼時より法華經を受けたもち、晝夜佛の道を行つて怠らなかつた。その國の一信者が國上山の上に塔を建て、供養しようとして發心して塔を造つたところ、忽ち雷がおちて塔を破つてしまつた。再び造つたがまた同じであつた。その信者が大變悲しみ、塔をこわさない様に祈り願つていと神融聖人が來り、自分が願をとげさせてやろうと云い、再び塔を造りだした。また雨が降りはじめ、雷が鳴りだす。信者の憂慮のうちに聖人が法華經を讀みだすと、やがて十五六の童が空から墮ちてきて、これからは決して塔をこわさないから免してくれ、と泣きながら頼むのでその由をきいてみると、實はこの山の地主神が、山に塔を建てられては自分が住む所がなくなると悲しんで、雷で塔をこわしてくるようになつたのである。そして呪縛を解いてもらう代りに、僧の便として山に清水を出し、また十里四方以内は今後雷鳴をさせないことを約す。

この話は元亨釋書の泰澄傳の中にそつくり入つていて有名なものであるが、一方十一世紀中葉の成立である法華驗記にすでに見えており、この話の筋書はかなり古くから語られていたことが知られる。さてこの物語の骨子は、地主神が自

分の山に佛教が入るのをいやがったこと、佛行者（ここでは法華經の宣傳のため、特に法華經の持經者と強調されているが）がより優れた呪力を示して佛法の入山が確保されたこと、以上の二點にある。そこでこの物語が作り出されてきたその背景をこゝで考えてゆきたいと思うのである。

佛教が初めて山へ入つていくについては、その過程は決してスムーズなものでなかつた事情をこの物語は反映しているものと考えられる。こゝでは山中に塔を造る話になつてはいるが、それは單に僧の入山修行といつた場合でも矢張り同じことであつたらう。その障害に對決し、それを乗りこえていかなければならなかつたことが、古代人の心意にとけこみ易いようなこゝした形で物語られたものと思われる。ではその障害とは何であつたか。ここで、日本の民俗信仰に於て占める“山”というものゝ位置について想起してみる必要がある。山は、古代人の世界に於ける信仰の中心であつた。神性の支配する靈域として、山は永く民俗信仰の中心にそびえていた。そこに一つの問題があつた。古代人にとつての聖地・靈域であつた山へ入つてゆくことにより、民俗信仰との結びつきを著しく深めた日本的佛教が展開したことについては、すでに屢々指摘せられてきた<sup>（五）</sup>。密教の驗者はその靈地での行臥修法によつていつそう多くの人々の期待を集めたし、日本の淨土信仰は山岳崇拜と深く結びついて展開したことなど、平安時代を通じて幾多の事象を我々は見る事が出来る。併しその前に、佛教は山へ入ることによつてまず山を支配する神の信仰とぶつからねばならなかつた點が見逃されてはならない。佛教が、豪族たちの威徳をいつそう粉飾するものとして、或は知識者層に於ける個人的な信仰の關心として受け容れられている時には別に問題もなかつた。反律令的な農民の鬪争と結合して行基的な民間活動が展開されても、そのものとしては在來の信仰圏をも大きく揺さぶるようなものではなかつた。むしろ無反省な呪力への期待

を通じて民俗的信仰と癒着しつつある程度民間層に受け容れられる可能性を持つていた。大きな飛躍は望めないにしても、二一の陀羅尼を誦持して乞食活命する私度僧の生活も確かに存在し得た。しかし、「山」へ入つてゆくことはそれと事情を異にしていた。そこは神の支配する領域であり、祖靈の鎮まるところであつた。飛鳥時代以來、爲政者たちが僧尼の入山を厳しく抑制してきたのは、單に治安対策の面からのみであつたらうか。七一八年の太政官の言の中で、前項にも述べた如く、みだりに僧が山へ入ることは山河の清を混濁し煙霧の彩を雜燻するといった表現をしていたことも何かその邊の事情にかかわるものがあつたのではなからうか。その間の葛藤がさきの物語では、奈良時代の代表的な山岳行者とされた泰澄の傳記に結びつけられて語り傳えられたのだと思われる。日光の勝道にしても、空海の追想が傳えるところによれば、二荒山に入山を企てて再度失敗し、諸神祇の爲に寫經を行つたり亦山頂に至り得たら必ず神のために供養をすることを誓願したりしてようやく三度目に登頂に成功し、やがて湖畔に神宮寺を建てたのであつたが、十年にわたつてその入山を阻んだのは單に眼前の登山の困難のみであつただらうか。後年、最澄や空海がその教團の據點を山岳に確保するにあたつても、その山の神威に對して甚だ慎重な配慮をほどこしたと思われるのも、なおその摩擦の懸念が十分に感じられていたからであらう。ただ最澄や空海或はその周圍の人々は、その懸念をそらすと同時に逆に護法善神という形で積極的に自己に利していつた點でこの時代としては卓抜していた。

この護法善神という考え方は七四九年（天平勝寶元年）の宇佐八幡の大佛造立助成問題、七六五年（天平神護元年）の道鏡政權下に於ける大嘗會執行問題などの際に顯著に出てきたのであるが、それは所詮その時の知識者層の觀念的所産であつて、當時廣い根をもつて擴がつていたものとは考えられない。現にすぐ後の光仁朝には、聖武から稱徳朝へかけて

のこうした國家と佛教の在り方や神佛の關係について強い反撥が出されている。その反撥は農民の西大寺力役への怨嗟などをエネルギーに生長してきたものであつたらしいが、稱徳帝の所産であるこの西大寺などは特に批判的となつていたらしい。七七〇年（神護景雲四年）二月には、數千の力夫を使つて運んだ西大寺東塔の心礎について頻りに妖言がなされ、ついにその心礎を放棄せざるを得なくなつた（續日本記―これはまだ稱徳帝在世中のことであり、その年女帝は病氣になるが、それについてもこの石の祟りが云々された）。その翌々年の四月二十九日には「震<sub>ニ</sub>西大寺西塔、ト<sub>レ</sub>之。採<sub>ニ</sub>近江國滋賀郡小野社木、搆<sub>レ</sub>塔爲<sub>レ</sub>崇、」（續日本紀）ということが云われている。また七八〇年（寶龜十一年）十二月には、寺を造るのに墳墓をこわしてその石を用うることはたゞに鬼神を驚かすのみならず子孫を憂傷させるとしてその禁斷が令せられている。一方諸神社への崇敬がかつてなく熱心にとりあげられているそうした風汐の中で伊勢神宮は、伊勢の神靈と神宮寺との摩擦を再三にわたり強調してやまなかつた。

三寶繪詞（十世紀後半の成立）・法華驗記（十一世紀中葉の成立）や扶桑略記（十一世紀末の成立）などの書に熱心に取りあげられてくる護法善神の物語、とりわけ山居修行者を山の神靈が加護するという筋書が靈異記（九世紀前半の成立）にはほとんど語られていない事實もここで注意する必要がある。この考え方は、八世紀には僧界でもまだあまりとりあげられていなかったのであろう。それは恐らく九世紀以後天臺・眞言教團の僧たちによつてさかんに宣傳されたものであつた。その代りに八世紀後半期に顯著に認められるのは、佛の力によつて神身の苦を離脱したいと表明する神の物語である。僧延慶選する武智麻呂傳の氣比神、多度神宮寺資財帳に載せる多度神、靈異記下卷の陀我大神、或は類聚國史一八〇・天長六年三月十六日の條に載る若狹比古神等が即ちそれである。これらの物語は大體八世紀後半から九世紀前半に

つくられたものであつた。そしてその筋書は大略みな同じであるが、いま最後にあげた若狹比古神の場合を一つだけ例示してみよう。

若狹國比古神、以<sub>ニ</sub>和朝臣宅繼<sub>ニ</sub>爲<sub>ニ</sub>神主<sub>ニ</sub>、宅繼辭云、據<sub>ニ</sub>檢古記<sub>一</sub>、養老年中、疫癘屢發、病死者衆、水旱失<sub>レ</sub>時、年穀不<sub>レ</sub>稔、宅繼曾祖赤鷹、歸<sub>ニ</sub>心佛道<sub>一</sub>、練<sub>ニ</sub>身深山<sub>一</sub>、大神感<sub>レ</sub>之、化<sub>レ</sub>人語宣、此地是吾住處、我眞<sub>ニ</sub>神身<sub>一</sub>、苦惱甚深、思<sub>レ</sub>歸<sub>ニ</sub>依佛法<sub>一</sub>、以免<sub>中</sub>神道<sub>上</sub>、無<sub>レ</sub>果<sub>ニ</sub>斯願<sub>一</sub>致<sub>ニ</sub>災害<sub>一</sub>耳、汝能爲<sub>レ</sub>吾修行者、赤鷹即建<sub>ニ</sub>道場<sub>一</sub>造<sub>ニ</sub>佛像<sub>一</sub>、號曰<sub>ニ</sub>神願寺<sub>一</sub>、爲<sub>ニ</sub>大神<sub>一</sub>修行、厥後年穀豐登、人无<sub>ニ</sub>夭死<sub>ニ</sub>云々、(類聚國史・一八〇・佛道七)

長文を敢て掲げた意味は理解を得られると思う。佛教が山へ入つていつた初期の有様がこの物語にはよく映し出されている。そしてこうした物語が誰によつて作られ、どういう意味を持つていたか。當時の民間の社會でこういう考え方が自然に生み出されてきたなどは到底考えられないであろう。逆にそこには、山に於ける神威の力を何らかの意味で乗り越えていかなければならない人々の鬪争的な氣持がうかがわれると云えよう。無論ここで神身離脱の物語が、全て山へ入つていく僧たちによつてのみ準備されたものだと云うのではない。併しそのことによつて激發された神佛の摩擦、それへの鬪争に對する僧たちの動きを最もよく反映して作られたものがこの八世紀後半から九世紀前半に顯著にみられる神身離脱のタイプの説話だと思われるのである。さきに掲げた泰澄にまつわる説話、或は續日本紀に載せる葛木山の役君小角の物語(文武三年五月二十四日條―この記事は既に續編纂當時の潤色を受けている。そしてそれが八世紀末の社會でどのように發展せられたかは靈異紀・下の第二十八の説話に示されている―)などはその鬪争性をもつとあらわに表出されたものであつた。そこでは神威の力是否應なしに佛力の前にねじふせられてしまつてゐる。佛家の側から流されるこうした説話



を當時の人々が素直に受け容れたり或は信じたなどとはおよそ考えられないが、しかし山の神威を佛の呪力で壓伏する話から神身離脱の願を表白する物語へ、そして護法善神の民間的な説話への發展にみられる如き永年にわたる鬭争と努力とを通じて、結局佛家は「山」にその據點を確立していったし、またそれによつて山に於ける神威と佛の結合を實現していったのであつた。そしてそれを乗りこえることによつてこそ、當時の村里の人々にも神と佛の結合が初めて實感として體得せられた面があつたのだと思われるのである。

ここに取りあげてきた一連の説話類にみられる處のものは、かの宇佐八幡宮や或は大嘗會に際して廟堂で觀念的に思慮せられた神佛關係への反省とは全く別の世界であつた。と同時に、呪力信仰を中心として無反省に受け容れられてきた佛敎の呪的信仰とも一應異つた契機の上に新しく展開せられてきた世界であつたと思われる。この項の終りに田村圓澄氏の次のような指摘を注意しておくのは有意義であらう。

……佛法を悦び佛法を擁護する神々と、神身離脱の願望を有つ神々とは、それぞれ異つた系列にあることが、理解せられるであらう。前者は、上から、護法善神とされた古代國家の神々であり、これに對して後者は、民衆を通じて、下から神身離脱を願う地方神である。

### 三、山を志向した僧たち

(1)

八世紀後半から九世紀へかけての山にまつわる佛敎説話―神身離脱を願う物語などもその重要な一環として―には、

前項の記述にも見られる如く、かなり強く民間的な色彩が感ぜられる。山の修行者として特に名を顯していた泰澄や勝道などにもその色彩は濃厚にまつわりついている。その事は、すでに考察した如く、律令政府のこの問題に對する態度から推しても當然に考えられるところであつた。古江氏・石村氏なども指摘される如く、官寺の在り方にあきたらぬ僧尼たちの中に、寺を捨て、一方道昭や行基のような行き方はとらずにひたすら山林樹下に禪定の地を求めていつた者があつたであろうし、又私度僧たちの中にも山寺に行業する者がいたことは靈異記の說話などにも描かれている通りである。そしてその傾向は天平から寶龜・延曆へ、つまり八世紀後半期に著しく注意されることもすでに考察した如くである。ところでそのような風潮を初期に積極的にもりあげていつた人々は一體誰々だつたのであろうか。

七四四年(天平十六年)十月に道慈死し、その翌年の一月に行基が大僧正に撰任されたのであるが、その事とその年の九月に諸名山で薬師悔遇の法を修せしめ、更に大量得度を行つたことが若しも相關連して考えられるならば、そして七五八年(天平寶字二年)の山居修行者の得度認可のことが天平年代に於けるそうした動きの一つの結論として認められるならば、これまでの政府なり僧綱なりの入山についての抑壓的態度に對して、矢張そこに意識的な抵抗が存在したことも考えざるを得ないであろう。そしてその意味に於て、かの養老年代(七一五―七二五年頃)に於ける行基的活動への斷壓にともなつて山居修行の弊害が取りあげられていたことも頗る示唆に富んだものとなつてくるのである。行基自身についての入山修行の傳承はしばらく別問題としても、この一連の反僧尼令的な氣運の中に山居修行への志向も胚胎していたことが考えられる。併しそのことはこゝに推測に止めて置かなければならない。<sup>12)</sup>

(2)

日本の佛教が山へ接近するに至つた要因の一つとして、天平期以後に於ける密教への關心ということが擧げられる。唐土に於ける密教の盛行、そして唐土よりの相つぐ歸朝僧・來朝僧の刺激によつて、天平期以後の日本の佛教界にも密教への關心が俄かに隆まりつゝあり、奈良時代の内に既にかなり<sup>(13)</sup>にそれが消化されつゝあつたことは夙に指摘せられてゐることである。また前項に考察した如く、八世紀後半から、山に於ける神靈の信仰とさかんに摩擦をおこしそれと闘いながらやがてその山の神威と結合して新しい日本の佛教が展開してくるのであるが、同時に一方で彼等は頗る濃厚に密教的色彩を帯びて九世紀以後の我々の視界に姿を現わしてくる。従つてここに、山の佛教の初源やその性格について密教との關連が考察せられねばならないのであるが、それについては村山氏・古江氏等の研究に於てすでに深く追究され、説明せられてゐることであるから、ここではその事とも關連しつつ、また平安山林佛教の開拓者であつた最澄や空海、とりわけ最澄との關連の上に道璿及び鑑眞の二人の來朝僧の意義について注意しておきたい。道璿も鑑眞も戒律傳來のため特に請われて迎えられた律僧であつた。しかし兩僧共に、當時の官府僧團の支配的な思想とは多少異つたものを持つていた。道璿は晩年吉野の比蘇寺に退去してゐたことが傳へられてゐる。吉野比蘇寺はとくに山寺というものはないにしても、しかしこの靈山のもの古寺には天平から延暦にかけて神叡・勝虞・護命といった僧も籠居し、そこに新しい山林修行の道が拓かれつゝあつたのであり、また空海はこの比蘇寺の密教的傾向を受けついで面があつたのではないかということも指摘せられてゐる。<sup>(14)</sup>更に七八五年(延暦四年)最澄が比叡山に草庵を營むに至つたについては、その師行表を通じて道璿から強い影響を受けたと考えられることも著名の事實である。では鑑眞についてはどうか。鑑眞自身については、別に山との重要な關連を物語るような傳承は存しないが、彼もまた當時の僧團の支配的な考えとは

相容れないものを持つていた——當時の僧綱の主流は良辨や慈訓である——。鑑眞は七五八年（天平實字二年）に僧綱位をばなれ、更に晩年には東大寺からも去つて唐招提寺にいたようであるが、この彼の動きについても良辨たちとの摩擦が表面化したものと解せられている。<sup>(15)</sup> 最澄は、その教理的形成の面で鑑眞或はその系列の人々と重要なつながりを持つていた。彼が入唐以前すでに天臺教籍に接することが出来たのは、鑑眞の弟子たちとの交りを通じ、鑑眞の請來典籍の中にそれを見出すことを得たものと考えられている。つまり最澄が後年南都教團に對する改革者として活躍するについて、その修行方式なり教理の形成なりについては道璿・鑑眞という二人の來朝僧の存在に多くを負うていたのであつた。後代、七・八世紀の南都僧團の正統派の官僧たちとは異つた一系列のつらなりとして聖德太子・行基菩薩・鑑眞・最澄と列べる考え方が出てくるが、それは大體に於て僧尼令的・小乘律的戒律觀に對してより自由な思想的立場を持つた、或は持つたと考えられている人の系譜であり、その意味で平安の新しい教團の人々から特別の關心を持たれたのであつた。確かに鑑眞の存在は、八世紀後半に於ける反官府僧團的な一つの動きの中で注目すべき面があつたのだと思われる。鑑眞の弟子たちと最澄との交りの中に、それはいつそうはつきり認められるであらう。かの唐招提寺講堂の一群の木彫像が、天平盛期の様式から弘仁期の木彫様式へ移る過渡期のものとして、弘仁的なものを導き出してゆく役割を荷つていたと考えられているが、それは唐招提寺自體のこの時代に於ける役割を象徴しているものと云えよう。

最後に、南都佛教への決定的な改革者、とりわけ平安山林佛教の建設者としての最澄についてあるが、これまでこゝに擧げつらねてきた八世紀後半にみられる幾つかの動きは、結局八世紀末に至つて一應最澄の一點に集中するとも云えよう。つまり言葉を變えて云うならば、最澄はその時代の趨勢に頗る鋭敏な感覺を働かせ、その動きの全てをふまえ

て新しい改革に乗り出していた。八世紀を通じて流れてきた處の、中央僧團とは異つた立場にたとうとする戒律觀をも何より受け留めていたし、密教への關心にもまた鋭敏であつた。そして“山”への志向が大きく動きはじめようとしてゐる空氣の中で、いち早くそれを自分のものにしてゐた。山に於ける“神佛の摩擦”に面しては、周倒な配慮のもとにやがて大比叡・小比叡の神威を逆に自分を支える力に轉化していつた。護法善神の思想を導入したところの、山居修行者を山の神靈が加護するという型の説話も主として比叡山で製作されていくようになる。彼が更に卓抜してゐたことは、自分のものにしたそれらのものを統一し、そして更に新しい教理を中心とした一つの組織にまでまとめていつた點にある。と同時に、政治的感觸もなかなか鋭かつた。時代の大勢の中に新しい佛教の行方を掴みとつてゐた。その方途を見失いかけていた佛教は、彼の組織的な山居修行の下で亦新しい装いを以て國家政治の中心近くに座りこむことを得た。佛教と律令的なものとの在り方に反撥し、その意味でむしろ國家に背をむけつつ擴散していこうとしてゐた幾つかの新しい動きを美事にまとめて、新しい形の國家佛教に仕立上げてしまつたと云うことが出來よう（山家學生式）。最澄が、桓武帝或はその廟堂の政局者たちにいち早く歓迎されたのも、彼のこうした行き方が既に屬目せられていたのであつたろう。併し、佛教本來の修行方式、その意味での“山の佛教”の精神から云うならば、それは即ち新たな脱線であり、墮落化であつたと云わざるを得ないものであろう。但しこゝに述べたことは、最澄の革新の、その一面のみを取りあげてみたのに過ぎない。

## 註

(1) 石田茂作氏「佛教の初期文化」、家永三郎氏「飛鳥寧樂朝に於ける佛教興隆運動」（「上代佛教思想史」所收）。古江亮仁氏

「奈良時代に於ける山寺の研究」(大正大學研究紀要三十九號)では、法華義疏の文を引いて、聖德太子は僧侶が山林に座禪修行することには反對であつたことを述べておられる。

(2) 石村喜英氏は「上代山寺における僧尼の生活」(日本歴史一〇二號)でそれを若干補充されている。

(3) 靈異記説話に出てくる寺院については、この時代に於ける實在が歴史考古學的に確認されているものも幾つか存する。

(4) この問題について藺田香融氏「古代佛教に於ける山林修業とその意義」(南都史學・第四號)が今日注目されつゝある。この稿を書くまでに被閲の機會を得なかつたのは甚だ遺憾である。なお同氏「最澄と空海」(「日本佛教思想の展開」所收) 參照。  
(5) 圭室諦成氏「日本佛教史概説」―末法思想・本地垂迹説(九四ページ)、竹田聽州氏「祖先崇拜」―山岳佛教(一四八ページ)等。

(6) 堀一郎氏「我國民間信仰史の研究」・二・第二部第三篇、村山修一氏「神佛習合思潮」―四等。

(7) 村山氏・同前書・一六ページ。

(8) 拙稿「菩薩の佛教と神佛習合」・史學二九ノ二・五八ページ。

(9) 一般社會での神佛習合が本格的に論議せられる段階はつまりこれから先のことであろう。

(10) 田村圓澄氏「神佛關係の一考察」・史林三七ノ二・四五ページ。

(11) 古江氏・前掲稿・二九ページ。

(12) 六九九年に記されている役君小角の傳にしても(續日本紀)、この意味で、單に孤立的な傳承としてではなく、山の佛教への一連の動きの初源的な表われとして觀察出來よう。

(13) 石田茂作氏「寫經より見たる奈良朝佛教の研究」、川崎庸之氏「佛教の展開・前期」(新講大日本史・卷十三)。

(14) 藺田氏前掲稿、鶴岡靜夫氏「古代における族長と佛教」―報告要旨・歴史學研究二二九號。

(15) 井上薰氏「行基と鑑眞」(「日本佛教思想の展開」所收)。

(昭和三十三年・五月)