

彌勒信仰について

伊野部重一郎

(高知大学文理学部 歴史学研究室)

(承 前)

以上の様な園城寺と眞言宗との関係の外に又園城寺と南都との関係が見られる。即ち円珍門徒の増命は元興寺に關與し(血脈類集記—大日本史料—の五, 697頁), 餘慶は明詮(註十)(法相宗)の弟子でもあり(僧綱補任, 安和二年条), 多武峯に住んだ(多武峰略記)。又増誉は廣隆寺の別当に補せられ(寺門高僧記, 四), 良意は興福寺北円堂の供養を行つて居る(寺門傳記補録—大日本史料三—の七, 260頁)。南都や眞言の僧侶を講會, 供養に招く事は最澄の高雄山講會や叡山文珠堂供養(叡岳要記)をはじめとして義眞(天長元年叡山大講堂供養—叡岳要記)や光定(承和五年四王院供養—同), 良源(天元三年根本中堂供養—同)等の場合にも見られるが, それは對抗的に非んば儀禮的な意味のものであつたと思われる。然るに良勇の場合は南都からの招きであり, これは既述の如く彼が眞言宗と言われた程で, 初期教團の意固地な態度を失つて他宗との関係の円滑となつた爲であろう。扶桑略記(寛治七, 三, 二十)に多武峰妙樂寺の経運について彼は最初三井寺で心普僧正の門人となり後, 經救僧都に法相を学び多武峰で眞言を修めたとある。円仁系で南都との関係は, さきに述べた多武峰との関係と, 遍照(後述する如く純粹に円仁系統ではない)の門徒の由性が藥師寺の別当になつた位のものである(前号七頁参照)。

言う迄もなく最澄の天台教團は南都法相宗との激しいたたかいの中から生れたものである。その後も應和の宗論に於ける良源の如く, 最澄以來の即身成佛の義を以つて興福寺法藏の定性二乘不成佛の義に対して居る(慈惠大僧正傳, 元亨釈書)。然るに園城寺に於いては宗義の上でも南都との妥協的態度が見られる。應保二年, 叡山の門徒が智証門流覺忠の天台座主たるに反対し「智証門人学=法相權宗-, 捨=円頓教文-」と主張したのを駁した興福寺恩覺の奏狀(興福寺叢書二—大日本佛教全書)又, 長寛元年園城寺衆徒の戒壇獨立の訴訟の事について叡山の衆徒が法相を「權宗と称し」東大寺戒壇を「小戒と爲し」, 園城寺の衆徒が天台の円頓戒を捨てて南都の小乘戒を受け乍ら, 猶天台僧と称する事を非難したのを駁した興福寺僧綱の奏上(同)は共に法相宗が印度に於いて釈尊の弟子彌勒菩薩の教として説かれたものであるのに, 天台は僅に支那隋朝開皇十四年の智愷によつてははじめられた事を根據として法相の天台にすぐれたるを主張し, 更に「凡山門侶不=解=彌勒之故訓- 而称=方便-, 園城者学=同宗- 而龍才越=彼山-」(長寛元年奏狀)と述べて園城寺側を擁護して居るが, これ等によれば延暦寺が南都法相(彌勒)の教を排するのに園城寺が奈良佛教との友好関係から, その學風を取入れたであらう事が推量されるのである。華頂要略に智證大師の遺言として十一箇条があるが, その第十一條に「我歿後門人若受=小乘劣戒- 者, 彼此門人於=大講堂- 成=集会-, 一所會合可=放=捨我門徒- 拂=山門僧衆=耳(大日本佛教全書)」と述べて居るが, これは藤原時代末期円仁派の偽作と考えられて居り(「園城寺の研究」所收, 福尾猛市郎氏論文, 541—544頁参照), 南都を小乗とする最澄以來の非妥協的態度を示すものに外ならない。長久二年五月, 朝廷は園城寺戒壇獨立を諸宗にはかられたが, この時, 法相, 律, 三論, 華嚴, 眞言の諸宗は皆賛成して居る(春記, 寺門傳記補録)。この様に山門, 寺門の争いに於いて南都と眞言宗は園城寺の肩を持つ傾向があつたのは弱者に味方すると言つた事の外に思想的な問題が平行して居たのではあるまいか。

元々園城寺は延暦寺の分れであり, その末寺と考えられて居た(寺門傳記補録所收, 貞観八; 五, 十四, 太政官符—大日本史料—の一, 841頁)。然るに寺門高僧記によれば「一, 天台宗相承正在=智證門流-

不_レ在_二慈覺門徒_一事」として最澄が「天台一宗流依_二先帝公驗_一授_二前入唐沙門義真_一畢、自今以後一宗學生一事已上不_レ得_二違背_一」(統群書類從)と述べた事をその根據とし、そのあとに「一、園城寺是本延曆寺是末事」として「園城崇福兩寺者、是天智天皇天武天皇御願寺、東西楞嚴三塔者、傳教慈覺私建立也、帝王御願、苾芻草創、尊卑懸隔」とし、更に「又園城寺者天智天武之建立、延曆寺建立以前經_二一百餘年_一、以_レ昔可_レ爲_レ本、以_レ後可_レ爲_レ末」と述べて居る。即ち最澄円仁の延曆寺に対し天智天武の園城寺として、義真、円珍の門流を權威づけんとして居る。又寺門傳記補録には「天台一乘円戒傳教不_レ行、慈覺不_レ受、唯有_二義真智證傳_一之、因而寺門是山家円戒正統也」と述べ、特に円仁については彼が東大寺に受戒して菩薩大戒壇に登らなかつた事を主張して居る。(因に天慶二年の慈覺大師傳には最澄歿後間もなく弘仁十四年、叡山に大乘戒壇が允許せられるや、円仁は根本中堂に於いて大戒を受け、更に傳戒師義真を助けて教授師となつたとあるから、円仁が菩薩大戒壇に登らずと言う園城寺の言い分はあやまりであろう。)以上思想的対立は勿論政治的対立によつて生れたものであろうが、園城寺側に於いて認められるものはその律令的理念である。而して園城寺と大友氏との關係が傳えられて居る以上は、大友氏を通じての近江朝廷との關係の想起が、その律令的理念に影響を與えて居る事は全然否定は出来ないと思う。園城寺が延曆寺よりも平安後期より朝廷や公卿に重用された事は、例えば鎌倉時代のものであるが、承元二年及び建曆元年の院宣(寺門高僧記十)に述べられて居る如くである。而して是等は延曆寺衆徒の横暴や、後に述べる園城寺に於ける密学、修驗道の隆盛によるものであろうが、それと共に又、さきの律令的理念という事がこれに平行したであろうという事も必ずしも否定出来ないと思う。こういう立場によつて円珍の園城寺が創立されたものではないとしても、天智天皇という律令国家の創始者と民間僧である最澄、円仁との対立尊卑を考える思想は康和以前、既に存在して居たのではないかと思われる。扶桑略記、康和三年十月二十八日の条に延曆寺の建物が焼けたので、さきの崇福寺の例にならつて檢非違使を遣される議があつたが、崇福寺は天皇の御願寺であるから同じくするわけには行かないとして、東大寺の例によつて弁官を遣したという事が見えて居る。(東大寺と延曆寺を並べた意味はよくわからない。)ともかく崇福寺は天智天皇の御願寺で園城寺の創立にも両者の關係が傳えられて居る如く、園城寺と親善の關係にあつたらしく、園城寺の禪範が寛治五年、崇福寺の別当となり(園城寺傳法血脈、乾一大日本史料三の二、401頁)、園城寺長吏、勝覺も承德元年別当となつて居る(中右記、承德元、閏正、十四)。尤も延曆寺でも、権律師安眞(僧綱補任、永祚元年条)、少僧都院源(權記、寛弘二、七、二十三)が崇福寺別当等に補せられた例もある。安眞は良源の弟子であり、院源も円仁系統である(僧綱補任、天台座主記)。崇福寺は南都との關係もあつたらしく延長五年十二月二十六日、此寺の彌勒像を供養するのに東大寺の延愀及び興福寺の増利が導師をつとめて居る(扶桑略記、寺門高僧記)。遡つて弘仁六年四月嵯峨天皇が崇福寺に行幸された時は永忠及び護命等が衆僧を率いてその門外に迎えたという(日本紀略)。

円仁は最澄の直弟子で叡山念佛の創始者であり、円珍は義真の門下である。義真についてはまともな傳記は傳わらないが、顯戒論緣起(卷上)に出て居る延曆二十四年九月十六日付けの治部省公驗によると義真は最初東大寺の慈賢に漢語を習い興福寺の慈蘊について得度したとあり、さきの長寛元年五月の興福寺僧綱の奏上(興福寺叢書)には興福寺延修の童子であると見えて居る。義真が漢語に通じた事は同じく顯戒論緣起に出て居る延曆二十一年十月二十日、最澄が通譯を求める上表(傳教大師傳全集、卷一、267頁)や叡山大師傳にも見える。又名匠略傳には「在_レ俗誦_レ書、入_レ道学_二經論_一」(統群書類從)とあり、叡山大師傳には「若くして聰悟、頗る經論に涉る」とあり、又「最澄の門徒中、妙義に通ずる者二十餘人、その中、興福寺の僧義真、大安寺の僧円澄(円澄が律僧に学んだ事は元亨釈書に見えて居る)これが首たり」(原文漢文)とある。義真は天台の教えを讃仰して最澄と共に入唐、園清寺に於いて具足戒を受けた(顯戒論緣起卷上所收の台州から義真に與えた公驗及び名

匠略傳所收の台州録及び内証佛法相承血脈譜—傳教大師全集卷一)。延暦寺が正式に認められたのは延暦二十五年以後で、しかも比叡山寺という名で通り、弘仁十四年延暦寺の号を賜わつたので(叡山大師傳)、それ迄は最澄自身も近江国国分寺(国昌寺)の僧として扱われて居た(佛教大師全集、卷五所收、寶龜十一年及び延暦二年牒。なお辻善之助博士「日本佛教史」上世篇247頁をも参照)状態に於いて義眞は便宜上僧籍を興福寺に置いて居たのではないと思われる。それは天台法華年分度者学生名帳に山に残つた十二人について受戒せる僧、円仁、徳円、円正、徳善を興福寺(この四人が興福寺に住した記録を見ない)と書いてあるのに、受戒前の沙彌、玄慧以下の四人を比叡山止観院に属するとして區別してあるのによつても考えられる。(因にこの名帳には僧、光定と沙彌、弘眞、弘円について僧籍の記載がなく、又義眞、円澄等の名も見えない)。然し何れにせよ義眞が最初興福寺の僧であつた事はさきの顯戒論縁起の公驗によつて大体認めてよいと思う。

寺門高僧記の「楞嚴一院是慈覺遺流、東西兩塔不然事」の条に慈覺大師傳を引いて楞嚴院は慈覺大師が建てたものであるが、東塔は智證大師が住んで居た所であり、千手院、山王院、西塔は義眞が起した所であると記されて居るが、此所でも矢張り既述の寺門傳記補録所載、貞観八年の官符に義眞が最澄の正流であるとして円仁の門流をおさえたと同様に、義眞を円仁と對立的に取扱つて居るが、此等は結局、最澄の直流と義眞の流れとの対立から齎されたものであろう。山門三井確執記によると義眞の死後その遺命により、弟子の円修が座主となると大衆が鼓を鳴らして騒いだ爲、円修退いて円澄が座主となつたとあり、かかる直系・傍系の争いが園城寺創立の原因となつた事は辻博士の御説の通りであろう。而してかかる政治的対立に加えるに、さきに述べた叡山密教化の趨勢、更に南都や眞言宗との関係という様なものがからんで、此所に延暦寺と園城寺の立場、色彩の相違と言つたものが生み出されたであらう。

さきにふれた如く、天台宗に於ける彌勒信仰は円珍以後興るのであるが、それについて述べる前に天台宗に於ける阿彌陀信仰について一瞥を興えることにする。既述の様に最澄に於いても阿彌陀信仰との関係は未だ薄く、又義眞や円澄に於いても同様であつた(「歴史学研究」131号、井上光貞氏論文参照)。常行三昧は円仁にはじまるが、円珍の時代には再び密教化した法華三昧が一山を風靡した(同)。而して円仁系統の良源に到つて楞嚴三昧院の創立となり、これより叡山に於ける常行三昧が太いに盛んとなつた。もとより円珍系統や園城寺からも念佛者を出して居るが、それは円仁門流に比べると歴史的意義に乏しく又数も少い。名匠略傳によると円珍自身に念佛者としての形跡が見られ、又直林敬範氏は入眞言門講法華法門や阿若集をあげて円珍の淨土思想について述べて居られる(「園城寺の研究」所收論文248頁)が、天台宗に於ける念佛は氏自身も論じて居られる如く天台大師の正念往生安樂國の思想により、阿彌陀佛が法華の本極法身として取扱われた事によるもので、その点で円仁、円珍に限るものではなく最澄以來の日本天台の全般について言える事柄である。而して平安時代に於ける円珍系統の念佛者をあげると、千観(増命の系統、日本往生極樂記)、延昌(良勇の門徒、同及び三國傳記—大日本史料一の八、756頁)、助慶(園城寺、続本朝往生傳)、成尋(円珍の門弟、大雲寺、同)、義慶(園城寺、拾遺往生傳)、尊澄(覺助の弟子、東塔、後拾遺往生傳)、寂禪(慶祚の弟子、同)、勢縁(余慶の門流、同及び本朝新修往生傳)、定兼(千観の門流、本朝新修往生傳)、長増(法華驗記、円珍系統たることは尊卑分脈宇多源氏部)、廣清(千手院、同)、法秀(千手院、同)、鄭憲(園城寺、山門堂舎記、扶桑略記、寛平五、三、二十五)、経運(園城寺、扶桑略記、寛治七、三、二十)、増命(園城寺、同、延長五、十一、十一、山門堂舎記、叡岳要記)、慶祚(園城寺、同、寛仁三、十二、二十二)、観修(園城寺、同、長保四、七、十七)、増智(増善の弟子、寺門高僧記。但し僧綱補任には同一人が仁和寺となつて居る)、平燈(尊意の弟子、古事談三)、行尊(長秋記、保延元、二、五)及び名前不明者一人(園城寺、法華驗記)等管見の範囲では二十一人でその中、長増、法秀、廣清及び名前不明者(共に法華驗記)については唯淨土とあるのみで何れの淨土か記されて居ない。勢縁は大日如來の印を結んで死すとあるから純粹の念佛者ではな

いかも知れない。次に円仁系統からは法然、親鸞以前に相應（円仁の門徒、日本往生極樂記、拾遺往生傳、扶桑略記及び日本紀略、延喜十八、十一、二（三）、相應和尚傳、門葉記、元亨釈書）、成意（定心院、日本往生極樂記）、春素（定心院、同）、玄昭（円仁の門弟、名匠略傳、元亨釈書、本朝高僧傳、師資相承）、良源（後拾遺往生傳、慈惠大僧正傳）、覺超（良源の門弟、続本朝往生傳）、嚴久（楞嚴院、同）、永慶（横川、同）、源信（同）、桓舜（法性寺、同）、覺運（良源の門弟、同）、遍照（円仁の門弟、同）、尋禪（良源の門弟、同）、増賀（良源の門弟、同）、寛印（楞嚴院、同）、理光（無動寺、同）、良範（楞嚴院、同）、覺眞（無動寺、同）、範久（楞嚴院、同）、延慶（明快の弟子、同）、仙命（無動寺、拾遺往生傳）、定秀（楞嚴院、同）、陽生（寶幢院、同）、道乘（寶幢院の正算の弟子で法性寺、同及び法華驗記）、境妙（楞嚴院、同及び法華驗記）、法壽（暹賀の弟子、西塔院又は西塔、同及び法華驗記）、淨藏（玄昭の弟子、同及び扶桑略記、康保元、十一、二十一）、実因（良源及び西塔の弘延の弟子、法華驗記、三外往生記）、珍西（無動寺、本朝新修往生傳）、円久（楞嚴院又は西塔とある、三外往生記、法華驗記）、信敬（楞嚴院、三外往生記）、祥蓮（楞嚴院、同）、妙空（楞嚴院、同及び古事談三）、明普（楞嚴院、同）、念照（寂照の弟子、同）、章実（横川、山槐記、治承三、二、二十）、及び名前不明者一人（寶幢院、同）の三十七人で、その外、單に叡山とあつて系統不明の者には明請（日本往生極樂記）、禪靜（同）、延叡（同）、眞覺（同）、入円（東塔、続本朝往生傳）、叡実（同）、仁慶（西塔、拾遺往生傳、法華驗記）、明実（拾遺往生傳）、尊忍（東塔、同）、隆暹（後拾遺往生傳）、快賢（西塔、同及び本朝新修往生傳）、敦眞（三外往生記）、聖全（同）、良陳（同）、勝義（同）、隆尋（同）、良忍（東塔、同及び後拾遺往生傳）、行範（後拾遺往生傳）、重怡（本朝新修往生傳）、永尋（同）、玄常（單に淨土とある、法華驗記）、禪喜（扶桑略記、天曆九、六、九、元亨釈書）、空也（遍照又は延昌の弟子というも不明—辻氏前掲著574頁參照）、良明（東塔、左經記、長元七、九、十）及び名前不明者一人（後拾遺往生傳、本朝新修往生傳）がある。以上の中、勝義、良忍、快賢、隆暹、明実、尊忍、仁慶、聖全、行範、入円、重怡、叡仁、良明及び名前不明者は円珍系統が叡山から去り、園城寺が完全に分離した正暦四年以後の人である事が明らかである（前掲史料參照）から円仁系統と認めてよいであろう。因に以上の系統分けは大体の傾向を示すもので、例えば遍照は明確には円仁系統ではなく、「園城寺の研究」所收、福尾氏論文544頁）延昌も円仁系の仁觀からも受法して居る（天台座主記）。又個人的に法系の明らかでないものでは楞嚴院は言う迄もなく、定心院、寶幢院、無動寺等もその創立の由來や住僧の勢力關係（山門堂舍記、叡岳要記、寶幢院檢校次第、無動寺檢校次第參照）によつて円仁系、千手院は円珍系と判断した。東塔は弘仁十二年最澄の建立といわれる（叡岳要記）が智證大師及びその門流の尊澄が住んで居た所でもあり（寺門高僧記、後拾遺往生傳）、西塔は義眞の起した所（同）又は元慶二年（円珍が座主の時）の建立という（叡岳要記）が往々記載の中では西塔院（寶幢院）と混同して用いられて居る様である（宗脈及び年代に関しては以上の外、僧綱補任、天台座主記、阿婆縛名匠略記、園城寺長吏次第、師資相承、園城寺傳記、台密血脈譜、園城寺傳法血脈、諸嗣宗脈紀—大日本史料、大日本佛教全書、正統群書類從—等參照）。何れにしても円仁系統は円珍系に比して念佛關係者が遙に多かつた。これは叡山に於ける淨土思想發展の経路からも当然の事である。智證の門徒勝算は一日宮中で横川の源信と対論し屢々滯澁したと傳えられる（元亨釈書）が議論は念佛往生の事に関したものであつたのではあるまいか。

次に彌勒信仰について見ると円珍の門流からは、その信仰者を多く出して居る。例えば天台座主尊意は日頃極樂往生を願つて居たが、今蓄念を改めて兜率往生を望む様になつたと弟子達に告げ（扶桑略記、元慶三、二、二十四、名匠略傳、尊意贈僧正傳）墳墓に石柱を立て弟子達に兜率の因を結ばしめたという（名匠略傳）。尊意は円珍、増全の門下である（尊意贈僧正傳、諸嗣宗脈紀—大日本史料—の一、565—566頁）、が又安然や玄昭の教をも受け（師資相承—大日本史料、一〇七、684頁）、純粹に円珍系とは言えないが大體は矢張り円珍系と見てよい。尊意の第一弟子の平仁（平忍）は師に先立つて歿したが、臨終には兜率の迎えを受けた（尊意贈僧正傳、扶桑略記、承平七、五、二十三）。又園城寺長吏増命は既述の如く扶桑略記には西方往生者となつて居るが僧妙達蘇生注記（大日本史料—の九、288頁）

には兜率の内院に往生したとある。又園城寺餘慶の遺言に「大雲寺者佛法可_レ継_ニ慈尊出世_ニ、吾遺骨可_レ埋_ニ大雲寺西邊_ニ」とある(大雲寺縁起—大日本史料二の一、544頁)。園城寺の行尊僧正も少年の頃より常に金堂の彌勒菩薩を禮拜したという(古今著聞集)。園城寺傳記(大日本佛教金書本87—88頁)によると長承三年八月二十七日供養の金堂彌勒は行尊の彫刻する所と傳えて居る。その他比叡山東塔の尊澄(覚助の弟子)は既述の如く極樂往生者であるが、兜率に往生すべしとの夢告を受けたとも言われる(後拾遺往生傳)。円仁系の彌勒信仰については後述する。

以上の様に円珍系——園城寺の佛教は現世主義的色彩の強い彌勒に相当傾いて居た事が知られる。鎌倉時代のものであるが貞應二年、園城寺衆徒の奏上(寺門高僧記、六)には「園城寺者身生菩薩彌勒遊化之靈窟上移_ニ都率之内院_ニ」とある。この事は思うに大友氏以来の彌勒信仰の影響やさきに述べた園城寺と南都との親善によるものではないかと思われる。治承四年、興福寺から園城寺への牒狀(寺門高僧記、六)に「就中貴寺者、我等本師彌勒慈尊常住精舍也」とあるのも、さきにあげた、長寛元年興福寺の奏狀と共にこれ等を裏書きする様である。さきに述べた如く園城寺の獨立は天台宗の密教化と言う事と関連して居るとすれば、特に南都佛教の呪術的国家主義(註八參照)が同じく現世利益主義的な密教と共に園城寺並に円珍系統の彌勒信仰に影響を與えたものと考えられる。

平安時代貴族の彌勒信仰に於いて第一に指を屈す可きものは藤原道長である。道長の阿彌陀信仰は有名であるが、それは愛娘を失つて深刻に世の無常を感じる様になつた晩年の事であるとも言われる(「史潮」七の三、赤松志津子氏論文66—72頁參照)。現世への強い愛着を持つて彼は、この地上に彌勒の出世を期待して金峯山が彌勒出世の地であるというその時代の信仰(後述)に従つて、寛弘四年八月、此所に參詣して經筒を埋めた(御堂閔白記、寛弘四、八、十一)。その時の願文(金峰山經筒銘—大日本史料二の五、917頁)には淨土信仰と彌勒信仰とが混在して居る。それは一旦極樂に往生し、彌勒出世の際には再び地上に生れようとするものである。道長は二十三歳で參議を経ないで權中納言となつた時、修驗の僧を求め園城寺の觀修阿闍梨にこれを得て一門繁榮の爲の祈禱を依頼し、若し願いが達せられるならば、子孫を長くその門徒としようと言つたという(寺門高僧記、十)。又寛弘二年十月、木幡に淨妙寺を建てた時、觀修を此寺の檢校とし(寺門高僧記、十、扶桑略記)。又岩倉に解脱寺を建て觀修の門徒に附嘱した(辻氏前掲著832頁)。寛仁、治安の頃、道長は法成寺を建立し此寺の寺務も心嘗以後八代相次いで智證の門徒に附した(寺門高僧記、十)。道長の子頼通は後一條天皇の長元元年、法成寺で天台法相堅義を行つた時、園城寺の明尊を天台博士とした(建暦元年院宣一同)。長暦二年十月、後朱雀天皇が慈覺門徒を天台座主たらしめんとしたのに対し閔白頼通は智證門下の明尊が年蔭、學徳から見て第一人者たる故を以つて、これを補せんとした爲、山門の衆徒がさわいだ事件があつた(扶桑略記、春記)。頼通はその子覺円を明尊の弟子とした(寺門高僧記、十、僧綱補任、嘉祥元年条)。頼通の建てた平等院の執印も明尊以後一、二の例外(仁覺、慈円)を除いては寺門から出て居る(平等院執印次第一僧官補任)。一般に平安時代末期の朝廷、貴族は天台では園城寺を重用した傾向がある。(此問題については機会を改めて更に考察し度い。)それは延暦寺の衆徒の横暴が朝廷、貴族を悩ました事によるものでもあろうが、道長の彌勒信仰と彼の園城寺への接近との間には何等かの關係があつたのではないかと思われる。因にさきに述べた興福寺、眞興が兜率天に上つて彌勒を拜したという事を聞いて頼通の弟、教通は欽慕し、眞興はその道場に於いて觀史官をあらわして教通に見せしめた傳えられる事(元亨釈書)も、道長一派の信仰として附記して置く。特に道長がその現世主義と彌勒信仰から金峰山に上つた事と、後述する如く此山(並に修驗道)と園城寺との關係の深かつた事が道長と園城寺との接近をもたらしたのであらうと思われる。なお道長以外の公卿では中御門宗忠が康和年間、慈尊出世の時を期して彌勒佛と法華經を供養した時も、三井寺の齊尊律師が供養師となり(中右記、康和五、六、二十四)、又長治元年二月二十九日、朝廷が一切經を尊勝寺に供養した時の願文にも「抑以_ニ結縁了(之カ)功德_ニ、必逢_ニ慈尊出世_ニ」(中右記—史

料大成)とあるが、此時の導師、呪願師も三井寺の隆明、増養であり、嘉承二年九月十七日には中御門宗忠が故堀河天皇の爲に百箇日の講説を行つて彌勒像をえがき、彌勒が再び世にあらわれた時、天皇にあい奉らんとあつて居る(中右記)が、その時の講師は興福寺の覺養であつたが覺養は一つに關城寺とも傳えられる(中右記、康和四、十、二十二)から關城寺にも關係して居たものと思われる。

天台宗円仁系統の彌勒信仰について見るならば、相應和尚傳によると天台座主相應和尚は延喜十五年、夢に不動明王の導きで十方の淨土を見たがその後、心を兜率内院にかけ夢に兜率内院に至つたとある。法華驗記にも彼は兜率往生者となつて居るが、日本往生極樂記やさきの相應和尚傳、門葉記(大日本史料一の五、46頁)、扶桑略記(延喜十八、十一、二)等によると彌陀を唱えて往生したとある。又元亨釈書では明王から十方の淨土を示されて極樂を選んだとある。宇治拾遺(十五)や葛川縁起(大日本史料一の五、48頁)にも靈夢に彌勒のもとに至つたとあるが往生したとは見えない。次に良源の門下の道命は法華の力で兜率に往生したと傳えられる(法華驗記)。又極樂往生者の覺超(源信の弟子)も兜率僧都と言われた(明匠略傳)から彌勒信仰に關係があつたかも知れない。宝幢院(西塔ともある)の道榮も兜率を訪問し兜率上生者の一人にかぞえられる(法華驗記、今昔物語十三の七)。慈惠大師傳(應仁三年作)によると良源は横川の四季講堂に慈尊出世を期して金色彌勒像を安置したと言われる。然しこの事は慈惠大僧正傳(長元四年作)には見えない。源信は兜率淨土より極樂淨土への往生を願つた(往生要集、卷上、大文第三明極樂証據者第二兜率の条及び法華驗記)が彼のすすめにより延鏡が近江志賀山の關寺を再建し近江守、源経頼の助けを得て二重の高閣を建て彌勒の像を安置した事が關寺縁起(萬壽二年作)や左経記(延慶とある一萬壽二、五、十六)等に見えて居る。然し扶桑略記(萬壽四、三、一)には延鏡が再興したとのみあつて源信の名は見えない。延鏡については不明であるが天台系統の僧であつたと思われる。因に此寺の起源は不明である(關寺縁起)が山槐記(治承三、二、二十九)には先年延暦寺の衆徒によつて焼かれたのを關城寺の大家が再建すべしというので一人米一升を入れた事が見えて居るから平安末期には既に關城寺の勢力範囲になつて居た事が知られる。その他叡山の僧には新修往生傳の行範(後拾遺往生傳、下巻の極樂往生者と同人)は大治年間晝夜念佛して兜率天に往生したという。又法華驗記の円善(東塔)と名前不明者一人(宅觀の条)及び元亨釈書(及び宇治拾遺十五の八)に一人の兜率訪問者(名前不明)がある。以上の中、既述の如く(良源、源信は言う迄もなく)相應、覺超、行範は極樂往生者とも言われる。結局、円仁系統で純粹の彌勒信仰者は道命と道榮だけである。しかも南都や眞言宗又は円珍系に比して彌勒信仰との因縁の薄かる可き円仁系又は叡山の僧にして、なお且つ彌勒信仰との關係を持つ形跡のある事は、又それだけの理由があつたであろう。今それについて考える前に、叡山に於ける彌勒像(堂)について点検して見る(以下主として山門堂舎記、叡岳要記による)。

戒壇院(天長四年、義眞の建立) 釈迦、文殊、彌勒

根本如法堂(首楞嚴院)(嘉祥元年円仁建立) 普賢、文殊、彌勒

門葉記(大日本史料二の一、299頁)によると釈迦、彌勒、文殊、多宝觀音の像があり、その中、彌勒は嚴久、聖全の作と傳える。嚴久、聖全は既述の如く円仁系統の念佛者で、嚴久は楞嚴院、良源の門弟である。

講堂(天長元年義眞建立) 毘盧舍那木像、彌勒、十一面觀音

この中、彌勒と十一面觀音の像は衆僧、檀越力を合わせて造る所であるという(叡岳要記のみ)から恐らく最初からあつたものであろう。

文殊堂 文殊、普賢、彌勒

この堂は延暦十二年最澄によつて最初の供養が行われた。

根本中堂 藥師、文殊、普賢、彌勒、毘沙門天(堂舎記のみ)

最澄の時には藥師佛のみであつて、此堂の完成したのは義眞の時である。

横川の四季講堂(定心坊) 金色等身彌勒

既述の様にこの像は慈惠大師傳によると良源が彌勒の出世を期して置いたものとなつて居る。

以上の外百練抄(康治元、三、十七)には叡山東塔南谷に彌勒堂のあつた事が見える。又慈惠大師傳によると承和三年楞嚴院の九条式を制定した時、そこに「六波羅密三徳之九峰及兜率等四院安禪房舎」を設けた事が見えて居る。

以上あげた彌勒像の或ものはその製作年代は不明である。山門堂舎記及び叡岳要記は現本の書寫年代から言つて室町時代を余り廻らないものであろう。而して上述の彌勒像が彌勒信仰の衰えた中世以降のものであつたとしても、それは彌勒信仰の盛んであつた時代の名残りであり、従つて以上の彌勒は矢張り平安時代(特にその初期)のものであると推察される。勿論彌勒を安置するのは、必ずしもその信仰とは關係なく、形骸的な宗義的習慣による場合もあろうが、必ずしもそうのみとは思われぬ場合(殿久、聖全の事跡や横川の彌勒信仰)もある。此等の事は最澄、円仁の流れを汲む者の間にも彌勒信仰の行われた事実を示すものであると思われる。思うに延暦寺に於ける彌勒信仰の存在は奈良時代よりの一般的傳統によるものでもあろうが、その外に例えば彌勒信仰の持つ現世主義的傾向が、此時代に盛んになつた密教の現世主義とマツチするものがあつた爲ではないかと思われる。天台宗が世俗的な勢力を占める様になつたのは、その密教化によるものであつて、その盛んとなるのは円仁、円珍の時からである。良源は淨土思想の發達の上にも時期を劃して居るが、又「我山門僧侶初雖_レ学_二顯教_一、後亦学_二秘教_一、汝莫_レ輕_二眞言教_一」(阿婆縛三國名匠略記一統群書類従本)と言つたと言われる如く、天台密教の上にも大きな役割を果たした。又兜率僧都と言われた覺超は「深長_二三密之道_一」と言われる(慈惠大僧正傳一群書類従本)。相應和尚についても後述する如く修驗道に秀でた事が傳えられる。彌勒信仰が円仁系更に楞嚴院に迄及び形跡のあるのも、此点から解釈す可きではなからうか。しかもそれは單なる阿彌陀信仰との混合ではない。既述の如く南都の開成は慈尊の出世を期待して彌勒寺を建て西に向つて入滅したという例(捨遣往生傳)、又さきの千觀は夢に人あらわれて「信仰是深豈隔_二極樂上品之蓮_一、善根無量、定期_二彌勒下生之曉_一」(日本往生極樂記一群書類従)と言つた事や藤原忠実の妻の母が多宝塔を建てた時の願文(大江匡房作)にも「待_二彌陀來迎_一(中略)、待_二慈民(氏カ)之下生_一」(江都留納言願文集、五一統群書類従)とあるのは両者の対立を意識して居ない場合であるが、さきの尊意(円珍系)が阿彌陀信仰より彌勒信仰に移つたという事、源信が彌勒を置いて極樂を選んだ事、其の他円珍系統では尊意も夢の告げに反し、兜率より極樂往生を望んだ事(後捨遣往生傳)、俗人では久安二年、藤原実親が兜率往生より西方淨土を希い(元亨釈書)、天仁元年、平時範も若年の時は法華經を寫して金峰山に詣でたに拘らず、夢の告げに反し兜率を望まず極樂往生を望む様になつた事(捨遣往生傳)等は両者の対立を意識して居る。高野山の良禪も彌勒堂を建てたが保延五年死せんとする時には安養淨土への往生を願つた事(高野山往生傳)も彌勒信仰から阿彌陀信仰への移行の例である。因に阿彌陀信仰から彌勒信仰へ移つた例は管見の範囲では尊意一人である。

既述の様に叡山の彌勒信仰は天台の密教化という事と關連するものであろうと考えられ、その原因は密教の持つ現世利益的性格(それは南都佛教の咒術的国家主義——鎮護国家的性格につらなるものと思われぬ一註八參照)と彌勒信仰の現世的性格との一致に求められる。而してその際、彌勒信仰と密教を結ぶ爲に更にその媒介として作用するものがあつた。それは密教の中から生れ、しかも彌勒信仰と直接結びつくものであつた。即ち修驗道である。

山伏の性格は民族的山岳信仰より来る山岳練行者及び咒術者としてのそれである(和歌森太郎氏「修驗道史研究」6—7頁)。而して咒術とは佛教の言葉から出て居る(同27頁)様に山岳修行そのものが(神祇思想や民俗信仰との提契の上に)佛教者の手によつて發展したものが修驗道であると考えられる。修驗とは「驗を修する」即ち咒驗を修める事である(同9頁、10頁)。そこには現世利益の

観念に伴う。而してかかる目的による山岳修行は熊野、葛城、金峰山、戸隠（和歌森氏前掲著参照）の外、根來（大傳法院本願聖人御傳一統群書類従本778頁—に此山は役の行者のゆかりの地である事が見える）や伊予の石植山、豊前の彦山、加賀の白山、出羽の羽黒山（辻氏前掲著708—709頁）がそれぞれその中心として有名であった。金峰山について見ると、此山を含む大峰は役の行者に結びつけられる事によつて熊野と共に山岳修行の靈地となつた（和歌森氏前掲著42—43頁、114頁参照）。此山は天然資源に富み恐らく奈良時代迄には黄金の山として現世の幸福が無限にあると考えられて居た（同46—47頁）。即ち現実世界の理想化された所として信仰される様になつた。それは法華經の靈山淨土とか（法華信仰者の金峰山修行者は法華驗記に多く見える）眞言の密嚴淨土の様な現世利益の観念や、太日如來の信仰とも結びつき（同60頁、61頁参照）、更に同じく現世的道教思想とからみ合つて金剛藏王菩薩を此山に結びつける事となつた（古今著聞集、二に所引の吏部王記）。而して金剛藏王は又後周の義楚六帖によると彌勒の化身ともされて居る事によつて金峰山信仰は彌勒信仰と結びつく過程に置かれるのである。扶桑略記（天平二十、正、四）及び石山寺縁起に聖武天皇が大佛鑄造の黄金を得る爲、良辨を金峰山に遣し、七日の間黄金を祈らしめた時、夢に一僧あらわれて、この山の黄金は彌勒があづけたものであるから、慈尊出世の時迄與え難いと言つたという事が見えて居る。又本朝神仙傳の都藍尼の条に、此山は黄金を以つて敷地となし、慈尊の出世を待たんが爲、金剛藏王がこれを守つて居るという事が記されて居る。既述の如く道長が經筒を此山に埋めたのも彌勒出世の時を期待したものであり、又嘉承元年七月、内大臣源雅実が金峰山に詣で（中右記）、鏡を施入したが、その施入状にも「所レ期慈尊之下生」（本朝統文粹、七一國史大系）とある。平時範も若年の頃は法華を寫して金峰山に詣でたが夢の告げに反し兜率を望まず極樂往生を望んだ（拾遺往生傳）というから、金峰山詣での頃は彌勒信仰を懐いたかも知れない。長谷寺縁起文にも藏王權現が菅原道眞に対し金峰山は兜率天宮觀世音院である事を述べ、更に「菩薩聲聞住ニ此山ニ、而退ニ功德ニ、諸天神祇在ニ此山ニ而振ニ威驗ニ、專ニ治四海安寧ニ、鎮ニ衛一人宝祚ニ」（群書類従本）と言つたという。そこには神祇思想並に鎮護国家思想との結合が見える。下つて白河院の梁塵秘抄にも「金の御嶽は四十九院の地なり」（日本歌謡集）とあり、此山は彌勒の淨土と見られて居る。而して金峰山の出土品によれば此山の信仰は主として子孫繁栄、厄除け、施福延命にある事が知られる（和歌森氏前掲著61頁参照）。靈異記（上の三十一）に御手代東人が「入ニ吉野山ニ修レ法求レ福」とあり、後觀音の名号を唱えて「南無銅鉄万貫、白米万石、好女多、德施々々」（群書類従）と言つたが、ついにそれを得た事について「是乃修行驗力」と述べて居る。又大鏡（「道長」の条）によると源雅信は典型的な律令官僚であつたが、彼は一生の中、一度も珠数を持つた事なく、毎日「南無八幡大菩薩、南無金峰山金剛藏王、南無大般若波羅密多心經」と百八遍づつ念じたとある。ここにも金峰山信仰が国家主義的な八幡信仰と並んで來世信仰に対立して居る例がある。既述の如く道長が觀修に子孫繁栄の祈禱を委託したのも修驗者としての彼に対してであつた。

現世利益の性格は熊野信仰についても見られる。和歌森太郎氏によれば奈良時代の神佛習合に應じて熊野は觀音の補陀落淨土になぞらえられ、神は觀音に習合されるに到つた（前掲著89頁及び「歴史教育」十四の七、所載論文）。而して熊野本宮の本地は阿彌陀であるというのは平安末期、更に深刻な淨土觀によつておおわれて來た爲である（同93頁）。即ち平安時代末期には此山一体は淨土教的淨土觀を以つて眺められる様になり、それが觀音淨土觀より強くなつて來た事を示すものであるとされる（「史学雜誌」五十二の十一、所載論文）。これに対し植田彰氏（「史学雜誌」五十二の八、所載論文）は熊野に対する淨土教的淨土觀は僧侶の上には認められるとしても、貴族社会に於いては依然として、現世利益そのものが熊野詣での思想的根據をなして居たものであると説かれる。何れにもせよ熊野信仰も最初は現世利益の色彩が強かつた事はその発掘品の中、奈良時代のものは觀音、彌勒、薬師の像が多くある事（和歌森氏前掲著、89頁参照）によつて知られる。私は今の所両氏の説に対して批判

する力を持たないけれども、熊野信仰にしても、その本質は矢張り現世主義的なものであつたと思う。而してこれは金峰山信仰においても何等変るものではない。

扱て修験道を奈良時代以後の僧侶について見ると、南都関係では律宗の鑑眞は葛城山、大峰山によち登つた事が唐招提寺略録に見える。又靈異記(上の三十一、中の二十六)には聖武天皇の御代、さきの御手代東人及び廣達という者が吉野山及び金峰山に入つて修法した事が記されて居る。道鏡は、はじめ葛城山で如意輪法を修め苦行極まりなし。よつて孝謙天皇に召されて御病の平癒を祈つたという(僧綱補任抄出)。最澄の論敵護命は得度前、吉野山に入つて苦行し、元興寺の勝處について法相を学んだ後も月の半ばは深い山に入つて虚空藏法を修めたと言われる(続日本後記、承和元、九、戊午条)。同じく最澄の論敵の興福寺徳一は常陸の筑波山を開いたという(元亨釈書)。平安時代にも懷眞(興福寺)は金峰に上りその供養の功績をあげた(僧綱補任、延久三年条)。金峰山は平安時代には興福寺の末寺となつて居る(中右記、寛治七、十、二十七条)。應和の宗論に良源と論争した法相の仲算はその後那智の滝壺に入つて跡をくりましたとも傳えられる(碧山日録、二一大日本史料一の十一、286頁)。又東大寺の仁鏡は愛太子山に上り更に大鷲峰に住んで修行し(法華驗記)、東大寺の三修(眞言、法相)も伊吹山に修行した(三代実録、元慶二、二、十三)。鎌倉時代には良算(笠置の貞慶の弟子一法相)も金峰山で数十年修行したといわれる(元亨釈書)。かくの如く金峰山修行は南都佛教特に法相宗と深い関係を示して居る。而して修験道が更に大きな発展を見せたのは眞言密教によるものであつた。

密教に於いては、その現世利益主義と修験とは最も密切な関係を持つものである。密教では咒術の効験をあらわす爲には苦行によつて肉体的苛責にたえる程よいとされて居る(和歌森氏前掲著41頁)。元來密教に於ける苦行そのものは、それによつて、たとえ天に生れても輪廻を解脱し得ない所に小乘の性格がある(同)。最澄は空海と共に山林修行の意義を認め、それによる佛教界廓清の爲、実践的努力を拂つたが然し、苦行については彼は顯戒論(中の四十二)に於いて、それにとらわれない淨藏比丘の意見に賛し、苦行が大乗の精神に欠ける所あるを述べて居る。空海について見ると彼は金峰山を修行の山と考えたらしく、役の行者のあとを慕つて大峰に入つた事は元亨釈書に見えて居る。彼が山岳修行を尊んだ事は土佐の室戸、阿波の大滝嶽に於ける修行(三教指帰序文)によつても示されて居る。更に眞言宗では延元二年の金峰山雜記によると宇多天皇の御代、聖宝が役の行者の遺風を慕つて大峰、山上嶽を開いてこれを再興し修験中興の祖と言われたとある。聖宝僧正傳によると、彼は諸所に赴いて院を建て佛像を安置した中に、金峰山に於いては如意輪觀音、金剛藏王菩薩の像を立てた。元亨釈書にも彼の金峰山修行の事が見える。又醍醐寺の貞崇は金峰山に上つて一庵を構え、三十余年間修行したという(扶桑略記、天慶六年)。その外、東寺の日藏は最初道賢と言ひ十二歳で金峰山に入り山に籠ること六年、その後も此山に修行すること二十六年に及んだ。その目的は先づ天下の鎮護と自己の一身上の施福にあつた(同、元慶四年三月の条に引く所の道賢上人冥途記)。彼が名を日藏と改めたのは牟尼の化身藏王菩薩があらわれ、長生の爲に改名(日は大日、藏は藏王)させたと傳えられる(同)。又仁和寺の蓮待は金峰山に登り五穀を絶つて日夜苦行し後、高野に移つた(捨遺往生傳)。範俊も亦那智山で千日修日したと傳える(長秋記、長承三、七、四)。その外眞言の行者、次郎なるものが大峯を踏破した事が新猿樂記に見えて居る。

天台関係について見ると最澄は既述の如く苦行の價値を否定したが、一心戒文によれば光定が弘仁三年七月金峰山に登り明神の爲に法華を説いたとあるが、天台系統で修験道を傳承した最初の人はいん珍である。いん珍が役の行者のあとを慕つて金峰山に入り修行した事は、元亨釈書、寺門傳記補録、金峰山雜記等に見える。深仙灌頂系譜には役の行者一義学一義玄一義眞(天台の義眞ではあるまい)一壽元一芳元一助音一黒珍一日代一日円一長円(法華驗記に見える長円とは別人であろう)一いん珍という系譜になつて居り、その修行については金峰山、那智山に入つたとある(「園城寺の研究」所收、宮城信

雅氏論文275頁)。智證大師年譜にも承和十二年の条に承和年間、大峯をよち葛城をわたり或は那智の滝の下に千日籠居して苦行を積んだとあり、寺門傳記補録には金峰山から〔熊野三山の深谷に入る。これ即ち三井修験道の濫觴なりと記して居る。以上智證大師と金峰山乃至修験道との関係を示す史料は鎌倉時代以後のものであり、円珍の著述や三善清行の智證大師傳及び寺門高僧記等には大峯山修行の事は見えない。然し既述の通り金峰山は奈良時代から、南都の僧侶との交渉が始つて居た様である。僧尼令第十三条の義解には、金嶺^{キンノミダケ}での修練の事が見えるのは、平安初期此山での修行が盛んに行われて居た事を示して居る。宇多天皇や醍醐天皇も金峰山に上られ、花山法皇も金峰山及び熊野参詣を行つた(「園城寺の研究」所収、宮城信雅氏論文277—278頁参照)。又嵯峨、宇多、醍醐天皇等の寄附された鍍金經箱(元祿年間大峯出土)と伝えられるものが金峰山に藏せられて居る。金峰山雜記や金峰山草創記によると、清和天皇の貞観十二年、佛像及び般若經を大峯に奉納されるに当り円珍を御使とされ、又陽成天皇が佛像及び大集經を奉納されるのに、再び円珍を御使とされた事が見えて居る。従つて円珍の金峰山修行の事実も必ずしも否定出来ない。唯それは円珍の生涯に於ける華かにして表立つた事実でないから、彼の自筆や同時代のものに記されなかつたのではあるまいか。

更に円珍系統には修験道に関係を持つ者が少ない。増善は壯年の頃葛城、大峯、熊野に於いて修行し(寺門高僧記四、寺門傳記補録)、白河、堀河両院の護持僧となつた(護持僧次第、愚管抄)。彼は寛治四年白河院の熊野御幸に扈從してその先達となり、その功により熊野檢校に補せられた(寺門傳記補録、熊野三山檢校次第、中右記、寛治四、正、十六)。彼は又その功により北白川に聖護院を賜わり、そこに熊野を劬請して修験道の鎮守としたといわれる(寺門高僧記四、なお辻氏前掲著714頁参照)。その外元永元年には白河上皇の熊野詣の導師、先達は叡山の忠尋と三井の頼基であり(長秋記、元永元、閏九、七)、大治五年十一月、白河院の熊野行幸の先達となつた行尊も大峯、葛城で修行して苦行第一、劬験無双の行者と言われ(寺門傳記補録、寺門高僧記四、古今著聞集二)、白河、鳥羽両院の護持僧となつた(護持僧次第、今鏡八)。又覺宗(眞言、園城寺一僧綱補任)は長承三年、両院の熊野御幸に随つた功によつて權律師に任ぜられ(同)、同年法橋となつた證觀も熊野詣での導師としての功によるものである(寺門高僧記四)。その他禪仁は大治二年と五年に鳥羽院の熊野詣での導師となり、保延二年には熊野塔供養にも導師となつて居る(同)。又覺讚(覺宗の弟子で園城寺長吏、熊野檢校)も大峯、葛城に二千日籠り永暦元年、後白河上皇の熊野詣での先達となつた(同六)。久壽二年二月の美福門院の熊野参詣の先達となつた覺算(平範記、同条)も同人であろう。その他遡つて仁平三年正月の鳥羽院、久安五年十一月、仁平二年三月の美福門院の熊野詣では、それぞれ園城寺の有観と俊智が導師となつて居り(平範記、同条)、仁安二年二月の後白河院の導師も寺の公舜であつた(山嵐記)。鎌倉時代になつても建久九年八月、後鳥羽院の先達は寺の大僧都実慶である(寺門高僧記十)。此等の事は又熊野と園城寺との関係を密にした。熊野檢校は増善が寛治四年これに補せられてより代々寺門側、特に園城寺長吏が此職に任じた(熊野三山檢校次第)。平治元年十一月には熊野三所權現の祠が園城寺内に建てられ、遷宮の儀が行われた(園城寺傳記)。

次に金峰山との関係については、寛治六年七月白河上皇が此山に御幸された時の導師は隆明であり(扶桑略記、中右記)、宇多法皇は惟首を使として金峰山に佛像、經文を奉納した(宮城氏前掲論文280頁)。その外円珍系では運昭、餘慶、觀修等も大峯山に修行したと言われ(深仙壺頂系譜)、増命も金峰山に入り(同及び金峰山草創記)、又法華驗記の長増も金峰山に入り藏王大菩薩に帰信し、房覺も大峯、葛城に修行して治承元年大僧正となつた(寺門高僧記、六)。尊意も京都北山の賢一という持咒の苦行僧につき、元慶二年には越中白山に入つて修行したといわれる(尊意贈僧正傳)。行尊の大峯修行はさきに述べた。鎌倉時代には順徳天皇の中宮の御病に御兄の良尊法師といつて寺法師実慶大僧正の弟子で大峯の窟で苦行した僧に祈らせた事が愚管抄(内)に見え、又明月記、寛喜二年五

月二日の条にも三井寺の一僧が大峰、那智で修行する爲に出掛けて行方不明になつたとある。

かくの如く円珍系は修験者が多く、熊野や金峰山詣での先達、導師は天台系では殆んど寺門派から選ばれた。(円仁系ではさきの忠尋の外に慶朝が寛治四年、増善(三井)及び寛意(眞言)と共に熊野御幸に供奉し(中右記、寛治四、正、十六、皇代曆一大日本史料三の一、808頁)、覺運(良源の弟子)が道長の金峰山詣でに従つた(御堂関白記、寛弘四、八、十一)位のものである。)

次に円仁系統では金峰山雜記に長意、相應が大峰で修行したと傳えられる。これ等については疑わしいとの辻博士の説もあるが、相應和尚については法華驗記、相應和尚傳及び宇治拾遺等にも彼が密法を修め葛川及び金峰山に於いて久しく修行して咒験を試み、様々の奇跡をあらわした事が見えて居る。又堀河天皇の御代、山門の横暴から怪我事が起つた時、仁源(円仁系統一天台座主記)は大峰など通りて世に驗ある者なればとて祈らせた事が愚管抄四に見える。又寛弘四年八月、道長が金峰山に詣で經文を供養した時の講師は覺運であつた(栄華物語、御堂関白記、権記)。その外横川の淨藏も金峰山や那智、葛川、白山で修行して修験陀羅尼其他の諸道に通じたと言われ(扶桑略記、康保元、十一、二十一、古今著聞集二、淨藏傳一大日本史料一の十一、491頁)、彼について世間では唯修験者たるを知つて眞言師(密教家という程の意味)たるを知らずと傳えて居る(名匠略傳)。その外天台沙門長円(覺運の弟子の長円か)という者が熊野より大峰に入り金峰山に住んだ事が法華驗記に見え、又陽勝(寶幢院檢校次第にある者と同人か)は金峰山や熊野、吉野で三年の激しい修行の後「飛行自在、昇天入也」とか「又遂飛去(中略)不知至所」と傳えられる(法華驗記、扶桑略記、延喜元、八)。又天台沙門日円(系統不明)は菩提心を起し金峰山の巖窟に住み長く穀物を絶つて仙人の如くなつたという(続本朝往生傳)。その外天台には名前不明者一人(東塔一法華驗記、義叡の条)がある。此等も亦當時の山嶽修行という一般的風潮によるものであるが、山嶽修行が既述の如く密教の影響を受けて居るとすれば、矢張り叡山の密教化の影響によるものであろう。而してそれは円珍系に比すれば顯著でない。一般に寺門は山門に比べて修験又は祈禱力という点で勝つて居ると考えられた様である。寺德集に「一、我等兼三事一仕一朝一事」右三事者顯教密教修験也、如東寺者唯密宗也、如興福寺者唯顯也、東大寺延曆寺總雖得兼學之名、其德猶隔修験也、兼三事一仕一朝一唯三井一門也(統群書類從)とあり、更に同書には「一、山門護持不及寺門一事」の条がある。寺門高僧記(十)に見える承元二年に延曆寺に下された院宣と稱するものにも「延曆寺論匠雖召其器已少、其仁學徒廢顯然者歟、住山之輩只當世務不携修學之所致也(同)」という事が見えて居る。これは山門の横暴だけではなく修験道との関係に見られる如き寺門系の性格による所もあつたのではないかと思われる。

金峰山信仰が彌勒信仰と結びつく事は此山が彌勒淨土であるとか、その黄金が彌勒出世と關係づけられて居ると言つた事にあらわれて居るが、その關係を促したのは既述の如く密教の隆盛から來る修験道、山岳修行の發展、その持つ現世利益性、咒術性が同じく現世的色彩のある彌勒信仰と結合した事によるものであろう。而して今迄挙げた諸例について見ても、修験道と彌勒信仰、兜率往生とが同一人に於いて重なる事例を多く見る事が出来る。先づ南都側では東大寺の仁鏡と三修、眞言宗では空海、聖宝、日藏、天台円珍系では円珍、尊意、増命、行尊、餘慶があり、円仁系統では相應和尚がある。陽勝も金峰山に上つて仙人となり、飛行自在、昇つて天に入るといふ(法華驗記)が、その天は兜率天や切利天を意味するものではないかも知れないが、伊吹山で修行して天を飛んだ三修(三國傳記、六一、大日本史料一の二、675頁)は又「依慈氏命、兜率迎師、乘以玉輿、凌空而去」(本朝高僧傳一同)というから飛空の天と兜率天の様な天部とは形而下性に於いて通ずるものがある。この外持經者では蓮寂(もと興福寺)は比良山の仙人として兜率上天者であり(法華驗者、今昔物語十三の三)、長明も兜率往生者と戸隠山修行者を兼ね(拾遺往生傳)、明蓮も熊野や金峰山の修行者で兜率天に上つて居る(法華驗記)。

修験地が彌勒淨土に結びつけられたのは金峰山だけでなく葛川縁起(大日本史料一の五、49頁)によ

ると相應和尚の修行した葛川の滝に変化の人あられ、此滝は兜率内院に通ずる、われは彌勒下生の旣迄、佛法修行者を保護せんと言つた。そこで彼は毎年此山に入つて勤行し、門弟達もこれにならぬ、相次いで慈尊の來会を期したという。又既述の如く越中の白山に入つた尊意や伊吹山で修行した三修も兜率信仰に關係づけられて居る。此等の事柄は金峰山に限らず修驗道そのものが彌勒信仰と結びつく傾向のあつた事を示すものである。

以上の如く彌勒信仰者は屢々金峰山其他の修驗者であつた。而して修驗者で極樂往生をしたもの又は念佛者には既述の鑑眞、相應、淨藏、尊澄、行尊、平時範、三修(註九参照)及び永快(金峰山千手院の僧一拾遺往生傳)がある。その中鑑眞は拾遺往生傳には念佛者となつて居るが時代も古く、金峰山修行も極く傳説的なものに止まる。相應は既述の如く法華驗記や相應和尚傳、葛川縁起には兜率信仰との關係が説かれて居り、行尊も同様でその念佛は臨終の際である(長秋記、保延元、二、五)。尊澄(後拾遺往生傳)と平時範(拾遺往生傳)は兜率よりも極樂を選んだとあるから一度は兜率信仰者であつたわけである。又三修は今昔物語(二十の十二)では念佛者となつて居るが本朝高僧傳(七)では彌勒信者となつて居り、彼等の修驗道に關する面は矢張り兜率信仰であろう。修驗者長増(法華驗記)の淨土は何れの淨土が不明である。従つて修驗者の中で純粹の極樂往生は永快(拾遺往生傳)と淨藏(同及扶桑略記、康保元、十一、二十一)だけであるが、永快は金峰山を去つたとあるし、此等にも彌勒信仰から阿彌陀信仰への轉換の事實があるかも知れない。

以上の如き修驗道と彌勒信仰との關係、その中でも比較的彌勒信仰を拒否する傾向のあつたと思われる天台教團円仁派に於ける彌勒信仰又はその形跡のあつたと思われる円仁、相應、道命、道榮、覺超、良源の中、道命、道榮を除く三人は或は修驗道との關係を持ち或は深く密學に通じたという事は、彌勒信仰が密教及びそれを媒介とした修驗道によつて促される傾向のあつた事を示すものであろう。而して古代的現世主義とそれに結びついた呪術性の故に、彌勒信仰は平安時代迄は前時代よりの名残りや新興密教の影響によつて行われ、又鎌倉時代にもその投影をとどめて居るものの、鎌倉時代に於ける純中世的佛教の成立(その多くは聖德太子より出で最澄を通して流れる現実否定的佛教の繼承発展である)によつて、たとえそれが民俗信仰との結びつきに於いて近世迄も残存する事を得たとしても(和歌森太郎氏前掲著及び「史潮」48号所載論文参照)、彌勒信仰そのものは長く佛教史の大流から逸脱してしまふ事となつたのである。

以上甚だ蕪雜乍ら上代の彌勒信仰についてその歴史的意義を考えたのであるが、なお此問題は大陸の佛教史との比較の面からも更に検討を加ふ可きである。諸賢の御教示を仰ぎ度いと思う。

(註一) 太子と彌勒との關係については、なお法起寺露盤銘に戊戌の年(舒明天皇十年か)、福亮が太子の爲に彌勒の像をつくり金堂を構えた事が見えるが、これは太子の彌勒信仰をどの程度裏書きするものであるか疑問である。

(註二) 此話は本朝佛法南都元興寺由來(大日本佛教全書)には元正天皇の時となつて居る。なお奈良時代の彌勒淨土図は本文の外に興福寺西円堂(養老二年一諸寺縁起)と北方五重塔(天平二年一同)がある。扶桑略記、治暦三年二月二十五日の条に興福寺彌勒淨土院とあるのは西円堂を指すものであろう。

(註三) 三論宗の良弁も彌勒の化身と言われた(東大寺要録、卷一)。

(註四) 扶桑略記、天平勝寶七年五月二十五日条。

(註五) 石川年足については続日本紀、天平十一年六月二十三日その精勤を賞して絶三十疋、布六十反、正税三万束を賜つた事が見え、その子名足については同、延暦七年六月十日の条に「名足耳目所レ涉、多記ニ於心ニ、加以利口、割断無レ滯、然性頗偏急、好語ニ人之過ニ(中略)、即对ニ其人ニ極レ口而罵」とある如く、父子共に良吏であり典型的律令官僚であつた事が知られる。彌勒信仰の現世利益性が特に律令國家的理念とマッチし得可き事は、さきの長保六年大宰府牒案(前号六頁)の外にも、例えば園城寺傳記に傳える所の天智天皇の崇福寺願文と稱するものの中に、先づ齊明天皇と間人皇女(孝德皇后)の兜率往生を祈願したのに続いて「次願、後後代代聖朝、慈尊覆護、災禍盡滅、玉体安穩、寶壽延長、百官快樂、國家靜泰」(園城寺傳記一之二、大日本佛教全

書本、六頁)とある事によつても知る事が出来る。石川年足一家の彌勒信仰も必ずしも偶然ではないと思う。

(註六) 奈良時代の阿彌陀像には、なおその外、興福寺東院(興福寺流記「延暦記追加云」条)及び講堂(同書「弘仁記云」条)にも阿彌陀丈六一軀ある事が見える。(上は年代不明であるが恐らく奈良時代からのものである。)又阿彌陀淨土図には本文に記した外、興福寺の西方五重塔(天平二年一諸寺縁起集), 薬師寺講堂(持統六年一薬師寺縁起), 東大寺阿彌陀院(天平十三年一阿彌陀院賣物帳)等のものがあげられる。

(註七) 聖武天皇や光明皇后の信仰は博大にして深遠, 統紀や靈異記に見える佛教信仰の様な世間の榮華や物的幸福を希求する程度にとどまらず, 特に光明皇后の彌陀(來世)信仰はその願文等によつてもうかがう事が出来る(大屋徳城氏「聖樂佛教史論」240—241頁参照)。かかる天平佛教に於ける非現世的性格やその來世思想は間接には矢張り当代を風靡した華嚴宗(華嚴經には直接西方信仰に関する思想は見られない)の一乘的思想から齎されたものであろう。

(註八) 南都と眞言宗との親近関係は本文に述べた外に, 教学関係では仁和寺の清信(東大寺別当を兼ねる)が法相を兼学し(仁和寺御室系譜), 寛信はもと眞言であつたが三論を兼学し(中右記, 永久二, 十, 二十七), 三論の隆海は眞言を修め(三代実録, 仁和二, 七, 二十二), 東大寺の三修は法相宗で眞言を兼ね(三會定一記一大日本史料一の二, 674—675頁), 同寺の法藏(法相宗)は寛空(眞言)の弟子であり(僧綱補任, 康和元年), 興福寺の眞興も法相と眞言を兼ね(維摩会研学堅義次第, 長保五年条), 同寺の忠尊は清尊(東寺)に学び(同, 康和四年条), 同寺の増利も眞言に皈依し,(日本高僧傳要文抄, 三), 源仁をはじめ護謨に法相を学び後, 実惠(眞言)に従つて密教を受けた(東寺長者補任)。その外東寺の定昭は天禄元年七月興福寺別当となる一乘院を建て, 眞言宗の本尊大日如來を本尊として安置した(七大寺巡礼記)。又薬師寺法相宗の義澄, 義叡, 東大寺律宗の忠誠, 華嚴宗の心惠等も眞言を兼学した(扶桑略記, 天慶二, 四, 九条, 宗叡の奏言)。又眞言宗で東大寺に関与した者には, 本文の外に眞如(扶桑略記, 元慶五, 十, 十三), 泰景(僧綱補任, 承和十年), 惠運(同, 仁壽三年), 円明(同, 嘉祥元年), 源仁(同, 元慶七年), 念党(同, 長元七年), 聖紹(同, 治暦二年)等があり, 薬師寺には宅演(同, 貞観七年), 大安寺には寛忠(同, 安和元年)がある。

以上の様な眞言宗と南都佛教との密接な関係や東密の南都流入は, 空海以來の眞言宗側の方針にもよるが, 又専ら鎮護國家的な南都佛教が同じく現世利益的な眞言密教とその性格に於いて合致するものがあつた事, しかも密教そのものの萌芽は鎮護國家の經典たる最勝王経や金光明経及び薬師経等の陀羅尼や造像, 建壇の法等に見られ(大屋徳城氏「日本佛教史の研究」第一卷, 149—153頁及び同氏「聖樂佛教史論」440—442頁参照), 奈良時代の末期にはその思想ようやく爛熟せるを空海が大陸佛教によつてその組織化に成功したという事情にもよるものであろう。

(註九) 平安時代の南都関係の彌勒については本文に記したものの外, 本朝高僧傳(七)によれば, 三修は明詮(法相宗)に唯識を学んだが仁壽年中, 伊吹山に修行し, 貞観十八年兜率の迎えを受け虚空して去つたという。因に彼は今昔物語(二十の十二)には念佛者となつて居る。同じく法相眞言兼学の源仁は彌勒の化身と言われ(密宗血脈抄一大日本史料一の一, 48頁), 空海と同時代の興福寺修円は傳法院を建て千佛千塔と共に彌勒淨土図を安置したといわれる(興福寺別当次第)。又扶桑略記, 康保四年の条に大和の國の歡喜という僧は彌勒菩薩を念じ兜率内院に生れん事を願つた事が見えて居る。清水寺は興福寺の末寺である(中右記, 嘉承元, 二, 二十三)が此寺にも崇福寺と同じく彌勒會があつた(同, 嘉承元, 三, 八)。鎌倉時代には本文に記した貞慶や高弁の外に宗性がある。彼は東大寺華嚴の学徒であるが, その熱心な兜率願生は彼が貞慶(法相宗)を景墓私淑したのによるものである(大屋徳城氏「日本佛教史の研究」第一卷371—392頁参照)。以上によつて見ても南都特に法相宗と彌勒信仰との浅からざる関係が知られるのである。

(註十) 本文に記した外, 園城寺と南都との友好関係を示すものとしては, 康平二年, 良昭(法相)が寺門系統の法成寺の阿彌陀供養の上座となつた事(僧綱補任, 康平二年条), 寛治六年正月十九日, 師実が興福寺北門堂を供養するのに園城寺の頼尊が勤仕した事(扶桑略記, 爲房卿記), 又この頼尊は春日行幸に従つた功によつて天喜五年律師となつた事(僧綱補任), 保元二年二月朔日, 園城寺の宗党と公舜が興福寺南門堂の脱経を奉行し或は修法を勤めて居る事(兵範記)等があげられる。

(註十一) 叡山関係では大治四年, 故白河院の爲に彌勒其他を供養した時の導師を忠尋がつとめた事があげられるのみである(中右記, 大治四, 十二, 二十四)。

前号(高知大学研究報告第二卷第二号)誤植訂正

七頁28行目の「群書類從」は「統群書類從」の誤り

十二頁5行目と24行目との「中古記」は「中右記」の誤り

(昭和29年4月30日受理)

