

# 彌勒信仰について

(未完)

伊野部重一郎

(文理学部歴史学研究室)

阿彌陀信仰や観音信仰と並んでわが上代佛教史に於ける特異の分野を形成して居る彌勒信仰については従来、阿彌陀信仰に關する程の研究が發表されて居ない様で、纏つたものとしては辻善之助博士(「日本佛教史」, 上世篇 599—608頁)と飯田一郎氏の研究(「支那佛教史学」五の四と三, 所載論文)が管見に觸れる位のものである。この中、前者はわが国彌勒信仰に關する主要なる事実を網羅されたものであり、又飯田氏の論文に於いては法相教学と彌勒信仰の關係を取上げられ、しかも家永三郎博士(「上代佛教思想史」第一部の三)と同様に彌勒信仰と阿彌陀信仰とを思想史的立場から対照的に取扱われた点に於いて極めて示唆的であり、筆者はそれに啓發されて若干此所に日本上代佛教史上に於ける彌勒信仰について蛇足を加えて見度いと思うのである。

大陸の佛教史上に於いて彌勒信仰は既に小乗の經典にあらわれて居る(境野黄洋氏「支那佛教精史」430頁)がそれは法華經第八卷、普賢菩薩勸発品にも取上げられ、更に支那に於いては西方淨土への信仰と混同した様な例もある(家永氏前掲著62—63頁)けれども、大乘佛教諸派の中では特に法相宗と結んで彌勒はその本尊となるに到つた(飯田氏, 前掲論文参照)。即ち此信仰は小乗から大乘へ延長した形を持つて居り(境野氏前掲著430頁)彌勒信仰には法華經や阿彌陀信仰の様な純大乘派と異なる性格が見出されるのである。

菩薩処胎經によると彌勒は釈迦の弟子で現在菩薩の位にあり、兜率天にあつて修行し、五十六億七千万年の後、この娑婆に下生し釈迦に次いで成佛して衆生を濟度すると説かれて居る。兜率天は六欲天の一つで、あまり高い位にあるものではなく、衆生が兜率天に往生したとしても、それは佛になる爲の階段に過ぎず、その点に於いて兜率上生には小乗離却道的性格が見られるのである。彌勒上生經によると「精勤して諸の功德を修し、威儀欠けず、塔を掃き地に塗り、衆の名香妙花を以て供養し、衆の三昧を行じ、深く正受に入りて經典を誦誦する」者にして「一念の煩悩を以て、諸の淨業を修し」た者のみが「即ち兜率陀天に往生することを得」(國訳一切經本)るのである。勿論「衆の惡業を造るも、是の菩薩大悲の名字を聞いて、五体を地に投じ、誠心懺悔すれば、是の諸の惡業は速かに清淨なるを得」るけれども飽迄善業が条件となる事は同じく彌勒上生經に「善哉、善哉、善男子よ、汝閻浮提に於て廣く福業を修して、此の処に來生す」とあり、彌勒下生經に「今諸人等(中略)、我が所に來至するは但涅槃常樂の因縁の爲なり。是等の諸人は皆佛法の中に於て諸の善根を種え、釈迦牟尼佛遣し來つて我に付したまふ。是の故に今皆我が所に至るなり」と説いて「或は修妬路、毗尼、阿毗曇を分別決定し、(中略)或は衣食を以て人に施し、持戒智慧、(中略)或は幡蓋華香を以て佛を供養し、(中略)或は布施持戒を以て慈心を修習し、(中略)或は苦惱の衆生の爲に其をして樂を得しめ、(中略)或は持戒忍辱を以て清淨の慈を修し、(中略)或は施僧常食齋講の設会を以て飯食を供養し、(中略)或は持戒多聞を以て禪定無漏の智慧を修行し、(中略)或は塔を起し、舍利を供養し、此の功德を以て我が所に來至せり」と説かれて居る事によつても知られる。即ち修行善根が往生の根本条件であり、そこに強い自力主義的要素が見られる。又彌勒上生經によると往生人に等級を分ち、上根者は「修功德、供養、行三昧、誦誦、繫念、称名」の六事をなすのであり、下根の者は「恭敬、禮拜」で往生する。又遠い未來世の衆生は「造像、供養、禮拜、繫念」によつて臨終來迎にあづかると説かれて居る。(境野氏前掲著435頁)。阿彌陀信仰にも初期のものには

自力主義的要素があり源信以前は往生に九品の差等を強く認めたのである（「思想」290号所載、井上光貞氏論文参照）が、それはやがて絶対他力の救済の中に止揚されるに到つた。又維摩詰所説經卷上、菩薩品第四に彌勒と一般衆生との比較關係が述べられた中に「若彌勒得受記者、一切衆生亦應受記、所以者何、夫如者、不二不異、若彌勒得阿耨多羅三藐三菩提者、一切衆生皆亦應得、所以者何、一切衆生即菩提相」（大正藏經第十四卷542頁）とあるのは逆に彌勒の歴却的修業者たる性格を示すものである。さきに述べた如く大乘諸派の中、彌勒信仰と最も強いつながりを持つ法相宗は唯識宗と言われ一切万有の存在を肯定する有宗で現象界の差別を認める世俗的立場を取り、天台宗から言えば「空假中」の三諦の中「假」の立場のみを強調したものである（飯田氏前掲論文参照）。法相宗では人間の品を三種類に分ち（橋川正氏「綜合日本佛教史」120頁）それによつて修業に差別を認めた。それ故支那でも三論の如く空の思想の人々は彌勒信仰に傾き、法相の様な有の思想系統の人は彌勒の兜率淨土を信仰した（橋川氏前掲著、120頁）。支那法相宗の開祖玄奘は彌勒の熱心な信者であり（飯田氏前掲論文参照）わが国でも舒明天皇十二年五月と白雉三年四月に内裏に於いて無量壽經を講じた惠隱は鎌足の子、定恵に三論を教えたと言われ（多武峯略記十一）、又三論の智光の淨土教学（辻氏前掲著、564頁）をはじめとして同じく空宗系統の天台宗からは平安時代の淨土信仰を派生發展せしめた。智光によれば如來の世にあらわれたのは「究竟甚深不二之法」を説く爲であり、それは「衆生本來是佛」という事である（大般若經述義）。即ち般若經は万有空の平等、一切成佛を説くものであるとする。彼は万有の差別相を説く法相を權宗とし邪義を戲論するものとなした。以上に対し法相宗の善珠には彌勒略贊の著があり（橋川氏前掲120頁）又後述する如く鎌足の子の定恵にも彌勒信仰の形跡がある外、法相宗からは平安時代には後述する如く多くの彌勒信仰者を出して居る。近江国坂田郡の一富人が瑜伽論百卷を寫さんと發願して彌勒菩薩像を感得した説話（靈異記卷下）の如き、法相系統と彌勒信仰との結合を示すものである。然し以上は大体の傾向で法相からも奈良時代迄に行基（日本往生極樂記）や道昭（拾遺往生傳）の如きは阿彌陀念佛を唱えたと言われ、又平安初期にも善謝（往生極樂記及び日本紀略、延暦二、三、五、辛卯条）や景戒（靈異記下卷序）玄賓（古事談）は阿彌陀淨土を慕い、又さきの善珠には無量壽經贊抄の著があり（「思想」290号所載、井上氏論文参照）、その門下の昌海（本朝高僧傳）も阿彌陀信者であつたと伝えられる（淨土源流章）。此等は主として後の天台宗から派生發展した淨土信仰とは系統を異にするものであり、それ自身として獨立した意義を持つものゝ様であるが此等は特に法相系統なるが故に起つたものとは思われず、その当時既に起つて居る阿彌陀信仰の一般的流れに影響されたもので、教学又は信仰としても三論や後の天台系統のものに於ける様な積極的意義を認め難い。

彌勒佛信仰は最初は敏達天皇十三年百濟から傳來のものを蘇我馬子が信奉した（書紀）という様な偶然的契機によるものは別として、此信仰が本格的發展をなしたのは天智天皇以後である。而して彌勒に対して意識的に態度を明らかにした最初のものは聖德太子の著と言われる維摩經義疏である。家永氏の説かれる如く三經義疏にあらわれた太子の思想の論理的構造は煩惱即解脫、凡聖一如の立場にあつた（同氏前掲著51—53頁）。而してそのよつて來たる所は大乘的空諦によるものである事は言う迄もない。太子の時代以後暫く支配的であつた宗派は三論宗であつた事は既に飯田一郎氏の論考（史学雜誌53—9、所載論文）によつて明らかにされ、それが太子の思想と直接如何なる關係にあるかの実証は未だ得られないとしても空諦に立つ三論宗と有諦の法相宗とは明らかに對立し奈良時代を通じて相争つたのは事實である。

家永氏によれば文献学的に見て太子が無量壽經を見る可能性のあつた事、又太子の時代に阿彌陀信仰の存在し得た事、——從來一般には舒明天皇十二年の無量壽會がその最初とされる——及びさきの太子の思想そのものゝ本質を根據として天壽国曼陀羅に見える太子の淨土が歴却道的な彌

勒のそれではなく絶対救済者としての阿彌陀の淨土であつたであろう事を論ぜられた(前掲著第一部の三)。太子の淨土についてはそれが阿彌陀のものか、彌勒の淨土なりとするか、單に漠然と理想世界を指すものであるかについては學者の論議のある所であるが(辻氏「人物論叢」28—34頁参照)それ等は何れも推察の域を出ないものであり、一應さきに述べた太子の思想的立場を承認しつつ太子の彌勒に対する態度を維摩經義疏によつて、うかゞうならば、その菩薩品第四に彌勒について「今彌勒に凡そ四の執あり、一に己に勝行ありと存し、二に受記を存し、三に菩提の果を存し、四に滅度の涅槃を存す。前の二は是れ因の執、後の二は是れ果の執なり。今諸天の機、應に無相の空行を聞かんとす。而るに今此の四の存を以て爲に説くが故に、則ち説と機と差<sup>サガ</sup>へり」(大日本文庫本)とあり、同じく菩薩品第四に「一には云はく、菩提は即ち是れ佛の無上智なり。言ふこゝろは、眞諦の中には彌勒の空と衆生の空と一相無二にして得と不得となきが故に『若彌勒得菩提一切衆生亦得』と云ふ。二には云はく、今菩提と言ふは即ち是れ眞諦なり。彌勒と衆生と、皆即ち眞諦なり。故に『一切衆生亦得』と云ふなり」(同)とある。此等は經文の中に於ける彌勒の位置を正しく説明したものに過ぎないとしても前者は、彌勒が太子にとつて救済者たるに耐えない事を示して居り、後者は廢却道的修業者たる彌勒と衆生との差を全く無視したものである。因に扶桑略記には推古天皇十一年に太子が秦河勝に賜つた佛像が廣隆寺緣起によつて彌勒であろうと記されて居るがこれは多分外來のものであろう。しかも太子によつて、その救済者としての價值を認められなかつた彌勒は次(註一)に天智天皇によつて大いに尊信されるに到つた。

從來一般には大化改新は聖德太子の理想の繼承であると説かれて居る。然し家永氏の説かれた如く太子が佛教信仰を以つて第一義とされたのに対し改新政治の基調をなすものは儒家法家等の支那哲学であり両者の間には宗教主義對道德主義、超越主義對現實主義、教化主義對法治主義という對照を示して居る(同氏前掲著158—159頁)。更に又聖德太子によつて否定されだかに見える天皇の神格、即ち古代族長的君主が祭政兩面の司裁者として持つ現人神的性格は律令國家に於て半ば存続し、これを頂点として再編成された社會の氏族的構造を基盤として整然たる官僚的階層が形成せられた。それは佛陀の前に人間の絶體性を否定する万人凡夫の思想(憲法第十條)、人間の本質的惡を認めない立場(憲法第二條)その慈悲寛容の思想に代つて「明神御宇日本天皇」(書紀、大化元年七月詔)又は現御神大八島國所知天皇(統紀、文武天皇即位宣命)の家父長的權威(これは攝關時代となつて全く失われた)の支配する所の、それ故に天皇又は時の政治に対する批判さえ処罰される事(書紀、天武六、四、壬寅、統紀、天平寶字七、十二、丁酉條)のあつた所の權力國家の出現であつた。

大化改新を成し遂げ律令國家の基礎を作つた天智天皇は七年(家永氏は十年の誤りならんと推定される—前掲著190頁)近江に崇福寺を建て、その金堂に彌勒が安置された(扶桑略記所引、崇福寺緣起)。八年藤原鎌足薨するや天皇親しく病を問ひ、黄金の香爐を贈り、これを以つて汝の誓願の如く觀音菩薩のあとに従ひ兜率天に到り日々夜々彌勒の妙法を開け(大織冠傳)と言われたという。大阪府、南河内郡、野中寺の彌勒菩薩の像の台座の銘に丙寅の年、橘寺の智識百十八人が中宮天皇の御病を祈る爲、彌勒の像を造つたとある(寧樂遺文963頁)。丙寅の年は天智五年で中宮天皇は天智天皇であらう。又日本高僧傳要文抄所引、延曆僧錄には天智天皇が特に兜率天に往生せん事を願つて志賀山に宝殿を建て彌勒像一軀を安置し彌勒經百部を書寫され指を切つて燈籠の中に置き、その上に燈火を燃して佛像を供養したとある。中宮寺、岡寺の彌勒像も天智天皇のに出來たものである。寺門高僧記によると太政大臣大友皇子が天智天皇の勅命によつて崇福寺を建て丈六の彌勒像を安置したとあり、元亨釈書にも天智天皇がもと禪林寺(最初当麻寺)の土地にあつた石を以つて彌勒の像をつくらしめたと傳えて居る。その外大友皇子が狩獵の途中崖から落ち彌勒像を造らんとした發願によつて難をのがるゝを得たという事が今昔物語(十一の十三)に見えて居る。此等は後世の史料であるが、そ

れ等は何れも天智天皇又は近江朝廷に於ける彌勒信仰をいう事実から伝えられたものであろう。さきの天智天皇七年崇福寺建立の時、金堂以外の諸堂に阿彌陀や薬師の像が安置され(扶桑略記)又持統天皇の時、天智天皇の爲に阿彌陀佛の像がつくられた事もあり(書紀,持統六,閏六,乙酉),其の外天武天皇九年、薬師寺に阿彌陀像二軀と彌勒淨土の図がつくられた(扶桑略記)様に必ずしも後世の如く二佛が対立的に取扱われたわけではない。然し当時はすべて佛教が現世利益的に受入れられたとも言われるが、これは吟味を要するのであつて一般庶民は別として、既述の如く佛教教学についての相当の学殖を持つた僧侶に常に接し指導されて居た上流社会の人々は佛に対して選択をなし得たであらうと思われる。彌勒や薬師、釈迦、観音が現世利益と結びつく例が多いのに対し阿彌陀佛が現世利益的に信仰された例は管見の範囲では日本往生極樂記に光孝天皇の孫に当る尼某が彌陀を念じて病氣を癒した事が見えて居る一例に過ぎず、最も早い時代に於いてすら彌陀はさきの持統天皇六年に天智天皇の爲に阿彌陀佛像のつくられた場合や河内観心寺所蔵、阿彌陀佛造像記一齊明四年のもの一(寧楽遺文963頁)や西琳寺縁起所收の阿彌陀佛造像記一齊明五年一(寧楽遺文963頁)の様に専ら追善の爲につくられて居る。これに対し、矢張り同じ頃(白雉五年)つくられた釈迦像(寧楽遺文963頁)は父母の現身安穩と淨土往生との爲であり、又既述の天智五年の彌勒像は病氣平癒の爲であつた。

今奈良時代に於ける法相系統の寺院の彌勒像を挙げて見ると元明天皇が飛鳥に元興寺を建てられた時、金堂に彌勒の像を安置された。その像は印度から傳つたものと傳える(今昔物語十一の十五)。(註二) 七大寺日記にも元興寺の本尊は丈六の彌勒であり、又南面に額あり彌勒堂と書き塔の四方の壁には淨土をえがき北方の壁は彌勒の淨土であると見えて居る。元正天皇の養老五年八月三日、天皇、太上天皆が藤原不比等の爲に興福寺に北円堂を建て彌勒像を供奉し、同日橘三千代が夫、不比等の爲に興福寺の金堂内に彌勒淨土図をつくり(扶桑略記,僧綱補任抄出)、その翌年十二月庚戌、天武天皇の爲に彌勒の像をつくつて佛殿に安置した(続紀)。又西大寺の金堂も彌勒淨土をえがくという(七大寺日記)。宝龜二年十月、英保首代作に外従五位を授けたのは西大寺の兜率天堂を構えた功績によるものである(続紀)。又多武峯略記によると鎌足の子定恵は多武峯講堂の東に金堂を建て日頃所持の彌勒の像を安置したとある。法相系統以外にも三論系統では大安寺は彌勒の淨土兜率内院をかたどつたものと言われ(七大寺日記)、三論の実恵はかつて兜率の内院に遊び、その法を修めんとして佛の像を求め攝津の海に於いてこれを得、東大寺彌索院に安置した(東大寺縁起,元亨釈書)。又律宗系統では法進は夢に彌勒菩薩から菩薩戒を受け、唐招提寺の講堂にも丈六の彌勒の像が安置された(扶桑略記,天平寶字三,八,三条)。(註四) 奈良時代には一般に法相宗の勢力が大きく、その影響という事も考えられる。近江の逢坂に關寺という寺があり、藤原道長の時再建され本尊は彌勒が安置された(今昔物語十二の二十四)と伝えられ、又僧澄昭という者が夢に關寺の彌勒を拜むをすゝめられたという(扶桑略記,寛仁五,十,十一)。此寺の由來は不明であるが、恐らく奈良時代からあつた寺で、その本尊も最初から彌勒であつたかも知れない。靈異記(下の十七)によると、紀伊国、那賀郡、彌氣の里の御堂に彌勒菩薩の像が置かれたが、その脇土の像の腕が折れて居たのを沙彌信行が糸で縛りつけた所、宝龜二年の秋その像が痛いと言ったので、信行が元興寺の豊慶と共に修理したとある。又同書(下の二十八)に同じく光仁朝、紀伊の名草郡、貴志の里の道場にある彌勒の像が呻き声を出したが翌朝見ると蟻に噛まれて首が落ちて居たという話が見える。又同書(中の二十三)に聖武天皇の御代、盗人が奈良葛木尼寺の彌勒菩薩の像を盗んで石を以つてこれを打つた所、像が「痛哉」と泣き出し、勅使がそれをきゝつけて捕えたとある。今昔物語(十二の十三)には和泉国、日根郡の尽恵寺の像についても同じ様な話を傳えて居る。扶桑略記、天平二十一年の条によると天平感宝元年閏五月、廣達という僧侶が大和吉野郡、桃花里、秋河の橋を渡つた所、足の下で「莫痛臨」という声が出たので見ると、その橋の木材は佛像をつくりかけのものであつたので、彼はそれで阿彌陀、彌勒、観音の像

をつくつたという。(今昔物語十二の十一にも見える。)以上の中で彌勒像が痛みを訴えるという事は後に述べる彌勒信仰の呪術的傾向と関連するものではないかと思われる。

次に彌勒寺と名のつくものには天平神護元年、開成は勝尾山に上り出家、夢に信濃の諏訪南宮が八幡大菩薩の使としてあらわれ、新羅池の水を齎したので、その水で經文を寫し道場に安置して彌勒の出世を期した。それ故に此寺を彌勒寺と称し、後勝尾寺と改めたという(拾遺往生傳)。三代格卷三、承和二年八月十五日の官符には天平十七年十月、肥前松浦郡の彌勒智識寺に水田廿町を施入された事が見える。又最澄は宇佐の彌勒寺の塔を建てんとして果さなかつたとの傳えがある(石清水文書二—大日本史料一—の七、144頁)がこれも奈良時代からあつたものであろう。その外、平安時代には伊予の彌勒寺(類聚國史、百八十、天長五、十、三)、太宰府の彌勒寺(続後紀、天長十、十、丁未)、加賀の彌勒寺(三代実録、元慶、八、十二、十六)、山城の彌勒寺(土佐國古鐘類聚、延喜十一、一、九—大日本史料一—の四、350頁)、播磨の彌勒寺(書写山円教寺旧記、長保四、三、六—大日本史料二—の四、571頁)等が見え、その起源は明かでないが何れも奈良時代に端を発したものであろうと思われる。

次に奈良時代に於ける俗人の彌勒信仰について見ると、さきに述べた朝廷關係以外に、故田中光顯伯所藏、大般若經卷二百六十七の奥書に神龜五年五月十五日、長王の發願によつて大般若經一部を寫し此善業を以つて「往生上天頂礼彌勒」とある(辻博士「日本佛教史」上世篇601頁)。又松浦伯爵家所藏の解深密經卷一(寧樂遺文538頁)は神護景雲四年二月三日、錦田佐使主麻呂が發願して国王や廷臣の爲、次は一切衆生の爲、次は父母や親族の爲、その兜率往生を願つて寫したものである。堀口蘇山氏所藏の佛說彌勒成佛經(同612頁)によると天平二年八月、從三位、石川年足卿の爲に彌勒經を寫して往生菩提を祈るとある。又高山寺所藏の觀彌勒菩薩上生兜率天經(同615頁)は天平十年六月出雲の国司、從五位下、石川年足が彌勒像をつくり、彌勒經十部を寫して兜率天へ往生し菩提を得んと願つたものである。年足の寫經はその外に故黑板博士の所藏のものもある。その他、天平宝字六年十月にも僧侶や俗人が彌勒菩薩所問經論を書寫して居る(635—636頁)。さきに述べた天平神護二年、近江坂田郡の富人の瑜伽論書寫に彌勒の助を得てこれを果した話(靈異記下の八)もここに挙げて置く。今昔物語(十四の四)に聖武天皇が關係された或る女が蛇になつたが天皇から賜つた法華經を寫して供養した功德により兜率天へ上つた事が見える。以上の中で石川年足は神祇伯であり(石川朝臣年足墓誌—寧樂遺文976—977頁)、彼は天平宝字三年六月勅を奉じて封事を奉り式をつくつて律令と並び行ふ様奏上し(続紀)、自らも別式二十一卷を編纂した。(本朝書籍目録—群書類從一に別式廿卷、神祇伯石川年足撰とある。)その式は唐のそれを模倣したものであつた(「歴史と地理」二三の六、所載、澁川政次郎氏論文、22頁)。彼はその傳記に「率性康勤、習於治体」とあり(続紀、天平寶字六、九、乙巳条)又「公務之間閑、唯書是悅」(同)と言われた好学の人であつた。彼の父、石足は懷風藻に名をつらねた詩人であり、年足の和歌も万葉集卷十九に見えて居る。年足の子、名足は光仁天皇の御代、淡海三船等と共に続日本紀編纂にあづかつた學者である。年足は又熱心な佛教信者で上に述べた様に国司として出雲にあつた時は屢々寫經を行つて父母の冥福を祈ると共に子孫の繁栄を祈願して居る。即ち彼は律令 国家の忠実な官吏であつたのであるが、この人の信仰の對象は彌勒であつた。

以上奈良時代迄の彌勒信仰について述べたのであるが次に同時代に於ける阿彌陀信仰及びそれに關する遺物を見ると、さきに述べたものゝ外に、外來のものは別として、法隆寺獻納御物、釈迦像の銘(甲寅年—白雉五年)にあらわれた淨土は極樂淨土であらうと言われて居る(辻氏、前掲書、564頁)。又法隆寺所藏、橘夫人の念持佛(天武、持統の頃のものと同一564頁)、法隆寺金堂の壁画の阿彌陀淨土(天智から元正の頃のものとされる—同564頁)や天平時代につくられた当麻曼陀羅(同565頁)等がある。その外唐招提寺の食堂には藥師淨土の繪と彌陀の像(藤原仲鷹の妻の施入)が安置され(扶桑略記、天平寶字

三、八、三)、又仲曆は光明皇后の爲、興福寺内に一堂をつくり、観音の彌陀落山淨土と阿彌陀淨土をえがいたと言われる(同五年二月)。光明皇后には西方信仰があつたらしく、そのセ七日には国毎に阿彌陀淨土画像を造らしめ、又僧尼をして称讃淨土經を寫さしめた。<sup>(註七)</sup>天平宝字五年六月の御一周忌には法華寺内に阿彌陀淨土院を設け、又諸国、国分尼寺には、彌陀丈六の像一軀を造らしめた(続紀)。因に奈良時代に書寫された經典、經疏には阿彌陀、彌勒關係共に多い(辻氏前掲著、565頁、602頁)。

以上の如く奈良時代迄に於ける彌勒信仰と阿彌陀信仰とを比較するに前者は決して劣勢でないのみならず、律令国家の表だつた支配者側の人々に於いては寧ろ彌勒信仰が優勢である事を認める。奈良時代は律令政治の未だ崩壊しなかつた時代である。上代、彌勒信仰が阿彌陀のそれよりも早く發達したのは兜率天が天部である事によつて固有の神祇思想との關係に入り易かつた爲であろうという辻博士の御説は傾聴に値するが、それと共に後述する如く彌勒信仰の持つ呪術性、その阿彌陀佛よりも強い現世利益的性格が律令国家の古代的性格に合致するものがあつた爲ではあるまいか。彌勒信仰の現世利益性は又鎮護国家的佛教としての一面を担う事が出来たであろう。後の平安時代のものであるが長保六年十一月十九日の観世音寺に與えた太宰府牒案(平安遺文、560頁)は毎年三月八日以後五日間、最勝会をつとむ可きを述べたものである。観世音寺は日本三戒壇の一つとして律令国家的佛教の理念をなお残存せしめて居た所であるが、その牒案の中に「最勝王經護持国土之妙文也、(中略)雜事之中、鎮護国家之願、移修当府有何誹謗乎」と述べ最後に「願以會遙傳不朽、至于未來際、期彌勒出世者」(返点は筆者)とある。彌勒は當來佛で、その淨土は彌陀の淨土の如き現世への至き否定でなく、寧ろ現世の延長としてのものであり、その彌勒淨土がこゝに鎮護国家的佛教の立場に於いて取上げられて居る様に思われる。彌勒を本尊とする法相宗は一般に奈良時代には栄えたのであつて、これは五性各別を認め三乗の差別主義に立つ事が階層的律令国家とマッチするものがあつた爲であろう。思うに奈良時代末期の佛教の貴族主義化は法相的差別主義の行き過ぎで、それが律令国家の階層制を更に通り越して、ついには律令国家そのものと対立するに到つたものと見る可きであろう。而して法相の三乗主義に対し、福音の開放と一乘円頓戒壇設立の爲に、その生涯を費した最澄に於いて彌勒は如何なる位置を占めたであろうか。

五性各別によつて佛の戒を上位者のみに許す法相の立場を現実界の相對的立場にとらわれた方便説として排撃した最澄は法華秀句(下)に彌勒について「當知、未來諸佛、彌勒、無著等、先以方便說三乘說、法相所傳三乘等宗、爲未來於一旦說三乘」(傳教大師全集)と述べ、守護国界章(下の下)には「彌勒無着、順釈迦意、立三乘教、說成不成」と述べ、法相宗の本尊たる彌勒の三乘説が方便説に過ぎない事を説いて居る。又守護国界章(下の上)に彌勒を「微塵菩薩」と言い法華秀句(中)に「雖復彌勒豈勝文珠」とあるのは聖德太子の法華義疏第一序品の釈に説かれて居る様に彌勒が釈迦の八百弟子の中の下品の人である故に文珠の教を聞いた事を指したものである。最澄に於いては未だ阿彌陀信仰はあらわれて居ない。守護国界章(下の中)の一章句の最後に「南無阿彌陀佛」(傳教大師全集第二巻607頁)とあるのはどう解釈す可きか不明である。円仁が承和十六年常行三昧堂を建てたのは、弘仁九年最澄が諸弟子に四種三昧を配した時の遺志によつたものである事が山門堂舎記、叡岳要記等に見えて居り、又叡山淨土院是最澄の定め置く所とあるが、それはどの程度信用してよいかわからない。次に五台山念佛法を叡山に移した円仁はその臨終に於いて佛菩薩の名号を百遍づゝ唱えた時、先づ毘盧遮那、次に釈迦、次に彌陀、次に観音の順序で最後に彌勒の名を唱えた事(慈覺大師傳)によつても彌勒が彼に於いてどの程度重んぜられて居たか想像される。然しこれは臨終の出來事でその順序等は重視する必要もあるまいが、その順序について大師傳に「次に」、「次に」と記してある事は矢張りこの順序だつたと思われる。ともかく法相の有宗的三乗主義の立場を

否定して法華一乘の思想に立つた初期天台教團に於いては最澄の思想を継いで彌勒信仰にはさほど重きを置かなかつたと思われる。而してそれが天台僧の信仰となるのは円珍以後の事である。今此問題を考える前に空海及び眞言宗に於ける彌勒信仰について見よう。

眞言宗の開祖空海の阿彌陀信仰については性鏡集に載せられた或る人の爲につくられた願文「爲亡親修法事」の中に「阿彌陀如來示得道(中略)早遊極樂刹,令生蓮華之上」とあるのが見えるがこれは勿論願主の信仰を示すにとどまるものである。而して彌勒信仰に關しては空海の遺告二十五箇条と伝えられるものに「吾閉眼の後必ず方に兜率他天に往生し彌勒慈尊御前に至るべし」とある(辻氏前掲著,603頁)。大師御行狀集記によると「大師告示御弟子曰,(中略)吾入定後必往兜率他天,可待彌勒慈尊出世,五十六億余之後,必慈尊下生之時,出定祇候,可聞(間か一筆者)吾先跡」(続群書類従本一返点は筆者)とある。此事については金剛峯寺雜文(大日本史料二の四,957頁)に阿闍梨仁海が寛弘三年十月十一日、高野山に大塔を建てる事を奏請した文章の中にも同じ様な事が見える。又大師御行狀集記や元亨釈書、本朝高僧傳には臨終に弟子達と共に彌勒の名号を唱えて入寂したとある。又承和十二年九月十日付けの民部省符案(東寺文書—平安遺文67—70頁)によると空海が天長九年十一月、実恵に自分が高野に坐禪を欲するのは彌勒出世の時を期待して佛法を榮えしめ衆生を利益せん爲であると言つたとある。藤原道長が治安三年高野に参つた時も奥の院で肉身の儘坐して居たと伝えられる(辻氏前掲著—604頁)。以上は官符や仁海の奏請及び八代の弟子の経範の大師御行狀集記以外は比較的にも正確な史料ではなく、又此等のものも矢張り相当後のものである。然し空海自身に彌勒に対する深い關心のあつた事は十住心論卷六に「深秘の義に云く『初めは(ア)字の体を爲す,(中略)是の故に若し衆生有つて、能く通達して此の法を受持し読誦すれば、行者久しからずして即ち彌勒の行に同じて』早く大慈三昧を証すなり。此の一の眞言に悉く法相の法門を攝す。若し此の一の眞言を誦すれば即ち彌勒の所証に入る所説の一切の法を持する爲りなんぬ。即ち三大却を経ずして一生に成佛することを得てん」(大日本文庫本)とあり、更に同書卷十にも「彌勒は發生普通大慈三昧に往し」云々の言葉がある事によつて知られる。即ち空海が法相の教義を受入れ、それによつて彌勒信仰の價値を肯定して居た事が考えられる。さきの傳説もそれが弟子達の奏言にあるもの故、否定する事は出来ないと思う。大師御行狀集記に「大師告弟子等曰、大安寺は兜率之櫛、祇園精舍業矣」とあり、又弘法大師行化記に載せられた彼の遺文に「吾大師石淵勤操、大安寺爲本寺、而御弟子等、皆令入住也、隨吾以彼寺爲本寺也、是兜率之稱、祇園精舍業業」(群書類従本一返点は筆者)とある。此事は弘傳略頌抄及びさきの空海遺告の第八條にも見える。空海はその自傳によれば大安寺の勤操の弟子で(三教指歸)東大寺別当次第にも、もと大安寺の僧とある。大安寺が兜率内院をかたどつたものである事はさきに述べた如く七大寺日記にも見えるが空海が特にそれを強調した事に意味があるのである。延喜の頃、高野山に居た祈親はかつて長谷寺に籠つて父母の往生した所を問うた所、夢に高野山を見た。そこで山に登つて大塔に於いて兜率内院を見て父母に遇うたという事が伝えられて居る(辻氏前掲著,603頁)。即ち此頃高野山は兜率の内院であり空海は彌勒の化身であるという事が信んぜられて居た(同)。

最澄は飽迄妥協を排し舊佛教との間にその生涯を終えたのに対し空海は妥協的融和的であつた。大師御行狀集記によると空海が弟子達に教えて「以眞言爲本宗、以顯教爲邊教、可兼學三論法相宗」(続群書類従本、返点は筆者)と言つたとある。平安時代の天台宗と南都又は舊佛教との關係では延暦寺は後述する如く多武峯(実性以後)と特別の關係がある外は由性(遍照の門下)が藥師寺の別当を兼ね(寂家初例抄上)、増善が廣隆寺別当となり(中右記,承徳二,十,十)、天台座生増命が元興寺を兼ね(血脈類集記二—大日本史料一—の五,697頁)、又幽仙(円仁の弟子)が大安寺に住んだ事(古今和歌集目錄,備綱—大日本史料一—の二,729頁)があるのみである。而して此の中、由性、幽仙以外は円珍(園城寺)

系統で後述する如く天台宗の變質過程によるものである。因に難波の天王寺の別当は天台系統が多く（天王寺別当次第）又多武峯の座主は実性以後寂山の門人を以つて任ずる事となり「右当寺者、寂山末寺、無動寺別院也」と言われた（多武峯略記）。天王寺は聖德太子の建立と伝えられる（番記）が此寺と寂山との密切な関係の由來は不明である。又多武峯は興福寺の末寺であるが屢々興福寺の焼打を受けて居る。何れにしても此二寺は南都佛教ではない。次に眞言宗では空海以來南都との關係深く空海は東大寺及び大安寺の別当を兼ねた（東寺長者補任、東大寺別当次第）がその後眞言宗から東大寺の別当となつた者は第十四代の空海から第八十四代の定遍（文治元年迄）迄六十五人（重複した者は省く）の中二十四人に及んで居る（東大寺別当次第）。その外峯毀（東寺長者補任）、無空（元亨釈書、僧綱補任二一日本史料一の四、789頁）、禪安（僧綱補任二一日本史料一の四、582頁）、観宿（同970頁）、延性（醍醐寺座主次第、密宗血脈鈔中一日本史料一の六、211—212頁）、蓮舟（僧綱補任二一日本史料一の六、584頁）、定朝（醍醐寺座主次第一日本史料一の八、270頁）、瑯定（同377頁）、貞誓（東寺長者補任、僧綱補任二一日本史料一の八、377—378頁）、淳祐（阿部大教傳來要文一日本史料一の九、942頁）、寛靜（僧綱補任二一日本史料一の十一、451頁）、元方（僧綱補任、乾一日本史料二の一、94頁）、元眞（僧綱補任三一日本史料二の一、424頁）、法源（醍醐寺要書、上）、元杲（僧綱補任、乾及び三条家所藏文書一日本史料二の二、279頁）、慶助（醍醐寺座主第一日本史料二の二、460頁）、覺縁（僧綱補任三一日本史料二の三、850頁）、惟覺（東寺文書所引、寛治三、十二、三十、太政官符一日本史料三の一、781頁）、慶尊（石清水祠官系図一日本史料三の五、271頁）、忠縁（東寺文書一日本史料三の五、547頁）及び隆昭（同）等は 何れも 東大寺に住した。又泰舜の元興寺及び法琳寺兼任（東寺長者補任）、成実の大安寺別当補任（勸修寺長吏次第）、成実、寛信（同）及び延慶（僧綱補任一日本史料一の九、526頁）の元興寺（別当）關興、蓮舟（血脈類集記一日本史料一の六、741—742頁）及び貞崇（東寺長者補任）の藥師寺別当補任、寛助（仁和寺御傳）及び会理（東寺長者補任及び血脈類集記一日本史料一の六、956—957頁）の廣隆寺（別当）關興、深覺の禪林寺關興（東寺長者補任）、範俊（興福寺別当次第、僧綱補任五一日本史料三の七、813頁、及び中古記、長治元、五、二十九）、仁樹（太政官符類一日本史料一の四、879頁）、教懷（拾遺往生傳、上）、聖宝（東寺文書一日本史料一の二、186頁）、救世（僧綱補任二一日本史料一の十一、48頁）、観宿（東寺長者補任）、定昭（東寺長者并高野檢校次第）等の興福寺（權）別当及び檢校等補任、観賢（東寺文書一日本史料一の三、406頁）、壽長（東寺文書一日本史料一の二、69頁）、の弘福寺（檢校）關興、成実（勸修寺長吏次第）、寛延（僧綱補任、大日本史料一の十、481頁）の法隆寺關興、神日（僧綱補任二一日本史料一の四、859頁）、神予（僧綱補任二一日本史料一の六、778頁）、法喜（眞言諸山符案所引、天曆六、十一、二十一太政官符一日本史料一の九、877頁）、会斎（僧綱補任三一日本史料二の二、994頁）、眞然（東寺長者補任）、峯禪（石山寺文書一日本史料一の三、91頁）等の大安寺關興がある。中右記、承徳二年十月十日の条には増誓（天台宗園城寺）以前は廣隆寺の別当は年來、東寺の人を以つて任じたとある。東大寺東南院は空海の氏寺と伝えられる（東大寺縁起）。教學的にも益信は法相を兼ね（東寺長者補任、僧綱補任二一日本史料一の一、93頁）、観賢も法相をきわめ（統傳燈廣録一日本史料一の五、714頁）又三論を兼ね（釈家初例抄）、承俊も唯識を修め（本朝高僧傳、元亨釈書）、観宿は東大寺の道義に華嚴を学び（密宗血脈鈔一日本史料一の六、136頁）、瑯定、延徹は三論を兼學し（東寺長者補任、密宗血脈鈔一日本史料一の五、697頁）聖宝は平仁に法相を、玄永に華嚴を、円宗に三論を受け（東寺長者并高野檢校次第、聖賢僧正傳）、道雄は華嚴、法相を兼ねた（釈家初例抄）。天台側で舊佛教を兼學した人は宗寂があるが彼は法相、眞言を渡り歩き最後は禪林寺に終つた人で（名匠略傳）正式に天台系の人とは言い難い。更に又もと南都側の者で眞言宗の寺の住僧となつた者もある。法相では法懷は興福寺から高野山に移住し（粉川寺縁起一日本史料三の五、592頁）、覺縁は東寺に移り（今昔物語十九の二十三）三論の瑯定は醍醐寺座主（醍醐寺座主第一日本史料一の八、902頁）及び東寺の長者（東寺長者補任）となり、同じく三論の延徹は醍醐寺に住み又東寺の寺務となつて居り（寺門記一日本史料一の五、952頁）——



以上の中法懷以外はさきに眞言僧として取扱つたので此処には重複する——その外、律宗の祥勢は東寺の別当となつた(僧綱補任—大日本史料—の二, 239頁)。(上の史料は大日本史料以外は(続)群書類従、史籍集覧、國史大系本による)。

(註八)

以上は平安時代の例であるが眞言宗と南都との友好関係は既述の如く空海から始つて居る。空海は南都と誼みを通じ(大屋徳城氏「寧樂佛教史論」444—447頁)最澄の論敵の一人たる護命は空海の師と伝えられ(拾遺往生傳)源仁も護命の弟子とある(密宗血脈抄—大日本史料—の一, 48—49頁)。此傳はその事実であるか否かは別として両者の友好関係の齎したものであろう。かゝる友好関係は又彌勒信仰についても空海の場合に於ける如く影響を與えた様である。平安時代にも法相系統に彌勒信仰の例は少くない。眞興は興福寺で法相と眞言を兼學し、かつて兜率天にのぼり彌勒を見たという(元亨釈書十一)。彼が思想的に法相から出て眞言に入つた事はその著「蓮華胎藏界儀軌解釈、下」の奥書に「余嘗學慈氏大士之宗、今尋金剛薩埵之迹、出入兩家宛如邯鄲之步」(大日本史料二の五, 178頁)とあるのにあらわれて居るが、そこで法相宗を「慈氏大士之宗」と言つて居る事は彼の兜率天に上つた事が法相の教義から來て居る事を示すものであろう。法華驗記によると比良山に住む蓮寂はもと法相の學徒であつたが法華の力で兜率に往生した。又元興寺の別当、明詮は兜率上生の業を修める爲、元興寺の南に一院を建てた(日本高僧傳要文抄)。後の鎌倉時代には法相の興隆につとめた貞慶は心要鈔の著があり、その中に説く念佛は彌勒念佛であつて「命終得生兜率內院是正我願」と述べ空海、明詮等と同じ席に列せん事を期して居る。彼は阿彌陀信仰の排斥者であつた(橋川氏前掲著299頁)。興福寺の末寺多武峯には彌勒堂があり天曆年間、実性が此堂で法華三昧を修めた(多武峯略記下)。東大寺の仁鏡も法華經を唱し兜率內院に往生し彌勒を見たという(法華驗記)。又華嚴の実忠は現身の儘、兜率內院に詣で四十九院を巡視した(東大寺縁起)。高雄の高弁(華嚴)も臨終に「南無彌勒菩薩」と唱えたと伝えられる(古今著聞集、元亨釈書)。以上は平安時代から鎌倉初期にかけての南都佛教側の彌勒信仰である。次に述べる眞言宗に於いても此信仰が少くないのは、唯單に奈良時代以來の一般的風潮や後述する眞言密教そのものの性格による外に眞言宗と南都側との友好関係、その思想的影響によるものであろう。

(註九)

眞言宗に於ける彌勒信仰の例を挙げるなら聖宝は既述の如く東大寺平仁に法相の法文を學び修學の頃東大寺の東坊に住んだが後、現光寺で彌勒丈六の菩薩と一丈の地藏菩薩の像を造つた(聖寶僧正傳)。彼は又彌勒の化身と言われた(仁和寺諸院家記、密宗血脈抄—大日本史料—の三, 703—4頁, 714頁)のもその信仰によるものであろう。上醍醐の聖宝の御影堂では昔から必ず「彌勒眞言」と唱えらる(尊師御期日記—大日本史料—の四, 90頁)。益信も彌勒の化身で彌勒の流れを汲むと言われた(東國高僧傳、密宗血脈抄上—大日本史料—の一, 48頁, 同一の三, 712頁)。大法師淨藏傳(大日本史料—の十一, 493頁)によると淨藏(天台)が玄昭を悩ます眞濟(眞言)の魂を攝縛した所、眞濟の魂があらわれて「抑我依宿善力、轉我惡報、將生兜率、然則吾待慈氏下生、再值遇法師、必報謝德矣」(返点は筆者)と言つたという。石山寺座主傳記(大日本史料—の九, 955頁)によると石山寺の淳祐について「今淳祐三時觀念不怠、四等契印彌勒、年漸高、持念年深」とある。高野山往生傳によると良禪は慈氏堂を建てた事が見える。又同書に良禪の弟子琳賢は久安六年病におかれ彌勒の像を安置し五色の幡をかけて入寂したとある。印璽口傳、下(大日本史料—の八, 907頁)には東寺の瑤定についても「年來見其志、三時觀念不怠、四等契印彌勒、年漸高、持念年深」と淳祐同然の事が見える。又東寺の日藏は承平四年八月兜率內院及び六道をめぐつた事が伝えられ(扶桑略記、天慶四, 三, 元亨釈書、北野縁起、中—大日本史料—の七, 850頁)、彼が此時兜率の音楽をうつしたのが万秋樂であるという(元亨釈書、源平盛衰記十五、体源抄—大日本史料—の七, 854頁)。又僧綱補任抄出に載せられた傳記に彼は夢に兜率天に至り靜觀、觀賢、聖宝等が共に來つて內院に導き佛を拜したとある。又醍醐天皇の御代、仁

和寺の寛進は寺の北に堂を建て彌勒寺と名づけた（今昔物語二十四の六）が此堂は後に仁和寺の別院となつた（仁和寺文書—大日本史料—の七、103頁）円勝寺供養願文（扶桑略記、延久二、十二、二十六）によれば仁和寺の南に寺を建て、その講堂には釈迦、普賢、文殊、観音、彌勒の像を安置した事が見えて居る。

以上の様に眞言宗の彌勒信仰との浅からぬ関係は例えば聖宝、観賢、益信、淳祐、孝定等の如く南都と政治的又は思想的に深い関係を持つた者の存在によつても、それが南都佛教特に法相宗の影響によるものではないかと思われるが、更に密教の持つ現実主義的性格が彌勒信仰と吻合するものがあつた爲であろう。事は後に述べる。

以上の如く平安時代の彌勒信仰は南都佛教にその傳統を傳えて居るのみならず、又それと親しい関係に置かれた眞言宗に於いても、その多くの事例を見出す事が出来た。然るに南都法相宗と最初から政治的にはもとより思想的にも対立関係にあつた初期天台教團に於いては既述の如く此信仰は殆んど見られなかつた。而して天台宗にあつて彌勒信仰があらわれて來たのは円珍以後の事である。

智證大師円珍は園城寺の開基であり天台宗に於けるその門流は園城寺に傳えられた。普通一般に知られて居る事であるが、園城寺の濫觴を述べれば天智天皇八年天皇の御願により大友皇子は近江の崇福寺を三井の地に移建されたが、間もなく天皇の靈夢により本の所に移され、復た新たに伽藍を三井の地に構えた。これが園城寺の起りである。伽藍の経営未定にして天皇崩御、大友の皇子も壬申の乱にて薨去されたが、御子與多に遺言してその志を遂げしめられた。天武天皇登極の後、この事を奏して許され、朱鳥元年その功を畢えた。以上は園城寺長吏次第、寺門高僧記、寺門傳記補録（大日本史料—の—、778頁）、僧綱補任抄出等に傳える所を綜合して得た園城寺創立の由來である。寺門傳記補録（同789頁）智證大師年譜（同613頁）によれば円珍が彼の齋した佛典を安置し、その佛法を傳える可き地を求め此地に至つた所、百余年の間三井に住み彌勒に仕えたと稱する教待という比丘があらわれて此地にその經典を安置す可しと言つて消え去つたが三井の神、新羅明神あらわれて、かの比丘は彌勒の權化である。われは彌勒出世の曉まで汝の教法を守護せんと言つたという。（元亨釈書や古今著聞集、今昔物語十一の二十八にも此話を引いて居る。）古今著聞集には円珍が帰朝の時、海上に新羅明神があらわれて汝の佛法は彌勒出世の時の爲のものであると言つたとある。即ち円珍以前に三井の地に大友氏の氏寺があり、その本尊は彌勒があつたと思われる。円珍は貞観元年此寺を修造し、同四年大友黒主は円珍を以つて別当に任ぜん事を請うた（辻氏前掲著、352—353頁）。此寺の緣起を天智天皇、大友皇子まで引上げたのは延暦寺より古くせん爲であつたかも知れないが大友氏は大友皇子の子孫であり、その点で近江朝廷やその彌勒信仰を引いて居たであろう事は必ずしも否定出来ないと思う。円珍その人が何時の頃か彌勒に対し關心を持つて居た事は批記集（大日本史料—の—、750頁）の「慈氏菩薩修愈談法批記」上卷の奥書に「願十法界、早証彌勒」という円珍の言葉と傳えるものがある事によつてもうかわれる。又北白川家文書にある天長十年四月十五日の沙彌円珍の謹疏（大日本史料—の—、549—550頁）によると彌勒菩薩と文殊菩薩の摩訶薩をそれぞれ菩薩戒羯磨阿闍梨及び菩薩戒教授阿闍梨とする事が見えて居る。彼が唐より齋した彌勒關係の經典經疏は別としても園城寺所藏、彌勒經疏（大日本史料—の—、755頁）下卷に円珍の自筆で「金忠大德送施、円珍寛平二年閏九月十一日、追記之、珍」と特筆したものがある。此等も円珍と彌勒思想の無關係を否定する史料であろう。

園城寺建立とその獨立は天台宗の密教化によるものであると考えられる（「園城寺の研究」所收、宮城信雅氏論文278頁）。慈覺大師円仁に於いて既にあらわれた台密は円珍に到つて更にその深度を増した（同278—279頁）。尤も最澄も亦自らの法を助ける爲、空海に密法を問うたのであるが、初期天台教團

にあつては眞言との妥協を拒む意識が流れて居たのである。延暦寺故内供奉和上行狀によると齊衡二年、文徳天皇が光定の伺候した前で、たわむれに天台をおさえ眞言をあげた所、光定大いに怒り再び此場に來らずと帰山したとあり、又後の円仁派の良源についても「草木法身修行成佛記」(大日本史料二の五、973頁)によれば覺運に言つた良源の言葉に最澄、円仁の教法では心なき草木さえ成佛すと説いて居り眞言勝り天台劣るというは誤りであると述べて居る。

円珍は空海の甥(妹の子)に当るとは弘法大師年譜、天台座主記、本朝高僧傳、讃岐府志十一(大日本史料一の一、885頁)等に見える所であるが最も正確な三善清行の智證大師傳には母は空海と同じく佐伯氏で、その姪に当ると見えて居る。何れにしても空海の親戚である。而して彼の叔父の仁徳という天台僧につれられて叡山に上り初代座主義眞の門に入つた(智證大師傳、天台座主記)。彼は密学に精通し顯教と密教では後述の如く密教を上へ置いた。円珍は延暦寺及び梵釈寺の僧徳円に密教を授けられたという(寺門傳記補録—大日本史料一の一、571頁、智證大師年譜—同609頁)が後、円仁に學んだらしい(嚴神抄—同573頁)。嚴神抄(同573頁)によると円珍は慈覺大師の台密と空海の東密の相違に疑問を持ち、それを解く爲に入唐し、法全に眞言を學んだが帰朝後円仁の味方として台密をあげ東密を排したという。

彼は又空海の十住心論に於いて法華を第八住心、華嚴を第九、眞言を第十に置いたのに対し大日經指歸の中にこれを攻撃して居る(「園城寺の研究」所收、長谷賢秀氏論文208頁)。三代実録、貞観八年五月二十九日条に円珍は日本天台宗の由來を論じて最澄、義眞に続いて円仁をあげ、此三人を先師と呼んで居る。円珍自身としては円仁に対して少しも対立意識を持たなかつた様である。乍然一面彼の時代は天台宗密教化の一層深まる時である。円珍の授決集には眞言を以つて天台攝引の門とはして居る(「園城寺の研究」所收、福尾猛市郎氏論文539頁)。而して円仁は顯教と密教について理密事密理同事別と對等に見て居るのに円珍は理同事勝顯劣密勝(辻氏前掲著、371頁、福尾氏前掲論文538頁)として密教を法華顯教の上に置いた。円珍の大日教指歸には密教について「法華尙不及、矧自余經乎」とある。これは理秘密は法華と大日と同じであるが事秘密はひとり大日經にあつて法華經にない事と言つたものである(長谷氏前掲論文207頁)。此書物に於ける「大日最勝」に關する意見は傳教や慈覺の考よりすぐれたものとして後世大いに珍重せられた(福尾氏前掲論文556頁)。寺門高僧記にある貞観十三年に太政官から延暦寺に下した通牒に引かれた円珍の上表に「伏討天台眞言傳法之旨、眼心相通水乳和合、故南岳天台一心三觀之宗源、起阿字本空之理無異不空三密同体之教、宜扶円頓一実之趣云々」(返点は筆者)とある。三代実録、貞観八年五月二十九日の官符に引かれた円珍の奏言に「円珍奉詔入唐、傳得眞言天台兩宗教文、以添先師之遺跡」とあり、眞言を天台の前に置いて居る。これは言う迄もなく特に貞観元年四月十八日、皇太後の御願によつて安祥寺に年分度者を置く時の願文に「夫眞言教門、諸法之肝心、如來之秘要、凡在佛子、必可修習」とある様な眞言の全盛時代に於いて、朝廷に奉つた奏言の中の言葉として当然であるかも知れないが三代格に引かれた最澄や義眞、円仁の奏言には見られない所である。少くとも彼の時代に從來と變つた新しい氣風が叡山にあらわれて來た事は貞観八年六月三日の官符(三代実録)に「如聞、山上僧等、專違先師之誓、互成偏執之心、以不顧扇揚余風、興隆舊業」とあるのによつてもうかわれる。貞観八年は円仁の死後二年を経て居り、その弟子安恵が第四代の座主であつた時であるが円珍は既にその前、承和十三年に叡山の衆徒に推されて眞言學頭となり(園城寺文書及び寺門傳記補録—大日本史料一の一、553頁)、又既述の如く貞観四年園城寺別當となり、翌年清和天皇は円珍を内裏に召して大日經を講ぜしめられ次いで灌頂を受けられ(祖記雜篇—大日本史料一の一、859頁)、八年五月には園城寺別當は代々円珍の系統を以つて補す可き事、続いて円珍に眞言止觀の兩業を口傳せしめる事を許されて居る(福尾氏前掲論文540頁)。上の叡山の宗風の変化は既に円珍が大をなしつつある時代に於いてあらわれた現象であつた。円珍自身は別

としても、その生前に円仁派との対立の生じて居る事は彼がそれを誡めた自筆の「制誡文」の存在（辻氏前掲著、827頁）によつても示されて居り、それが單に政治的なものに止つたかどうかは問題である。何れにしても天台宗の密教化過程に於ける円珍の眞言觀というか、その態度は此所に今迄の天台宗と眞言との対立意識に代つて新しい親善の關係を導入した。此事は少くとも円珍系又は園城寺に就いては言い得ると思う。天仁元年三月二十一日（中古記、権記）延曆寺と共に園城寺の衆徒が入京して東寺の僧を尊勝寺の灌頂阿闍梨にする事の不可を訴えた様な場合もあるが、延曆寺に比較して園城寺は南都や眞言宗と協調的であつた様である。寺門傳記補録（大日本史料三の七、259頁）によると円珍は入唐中学んだ青龍寺の法全（眞言）の教により彼の住んだ園城寺唐坊の中に青竜院を建てた事が見えて居る。文康和五年宮中の最勝会に於いて證義二人を召された中に天台證は慶朝（円仁系—天台座主記）眞言證は園城寺の良意であり（寺門傳記補録—大日本史料三の七、259頁）、しかも良意については眞言宗と書いてある（同260頁）。又園城寺の心養は二十五才で東密に入り高野に隱居し（仁和寺諸師年譜）、教尋も園城寺に住み後高野に移つた（高野山往生傳）。その他園城寺長吏増命は延長年間、天台宗ではじめて東寺の權法務となつた（東寺長者補任及び僧綱補任—大日本史料三の一—673頁）。同じく園城寺の勅修も長保二年法務となつて居る（東寺長者補任の「或本云」）。眞言宗大僧正、濟信は寛弘八年僧綱の職を退く時、永円（彼の甥で園城寺長吏）を以つて律師に補したが、その職を外の宗派にゆづる事ははじめての例であると言われた（仁和寺御傳）。寺門高僧記によると寛治二年太上天皇（白河院）が高野山に行幸された時、かの寺に然る可き導師が無かつたので延曆寺の權少僧都、慶朝を召された所が空海の起請に「不可交他宗学徒云々」（統群書類従本）とあつたのでやめられた。然るに円珍の門徒は起請にそむかないという議があつて隆明を召された事が見えて居る。扶桑略記、治安三年十月二十三日の条に道長が金剛峯寺に行つた時、法華經を供養したが、その講師、權少僧都、心養（園城寺長吏）について「今案事情、弘法大師者、密教祖師、智證大師之外舅也；今講師者、智證之門徒、兼長顯密、所嚮有故」（國史大系本）とあり、空海と円珍の血縁關係にかこつけて両派の親善が唱われて居る。承德二年、權僧正、増養は廣隆寺の別当になつて居るが此寺の別当は年來東寺の人を以つてしたが今度はじめて園城寺の僧を以つて任じたと中古記（承德二、十、十）に見えるが、これを東寺が承認したとすれば此事も眞言と園城寺の親密の關係を示すものである。管見の範囲では円仁系統で眞言との關係は幽仙（円仁の弟子）が円仁死後外縁に引かれて仁和寺に住んだと傳えられる（業編記—大日本史料一—の二、729頁）のみである。（未完）

（昭和28年4月30日受理）