

円戒復興と記家の思想

——『溪嵐拾葉集』を中心に——

曾 根 原 理

はじめに

鎌倉時代も末期を迎えた元徳二年（一二三〇）、後醍醐天皇の叡山行幸が行なわれた。当時の叡山は大衆の多くが僧兵化し、強大な兵力を持つに到っていた。天皇の行幸の目的も、来る鎌倉幕府との戦いに備えて、彼らの助勢を得る事にあつたのである。行幸の様子を記した『日吉社并叡山行幸記』（以下『行幸記』）には、そのような山内の様子について、次の批判が載せられている。

山門の衰微は偏起（一）主貴長之不誼（二）、其故如何者、諸門跡領は悉是山王依怙也、而恣充（三）行房人俗徒（四）、不顧（五）本房之顛倒、徒立（六）飼飛牛俊馬（七）、不歎（八）講行之陵遲、適雖（九）充（十）行山中之輩、賞（十一）旣猛勢稚物之衆徒、不（十二）學（十三）稽古鑽仰之禪侶、

『行幸記』の記述は明確に、僧兵の強大化を「山門の衰微」と指摘した。そしてその責任を、座主を始めとする諸門跡たちに帰している。

叡山の貴族化が顕著になったのは、平安時代に、一山の中興者として名高い良源が、自己の後継者に摂関家出身の尋禪を宛てた頃か

らであらうか。叡山は本来は、学問・修行に秀れた人物を座主とする自治機構を備えていた。しかしやがて、皇族・摂関家の子弟を対象とする寺院内の貴族門跡、が成立した。権勢家の子弟を門跡とし、それによって体制とのつながりを強め莊園や利権を確保することで、叡山は中世を生き抜いてきたのである。けれどもその事はまた、山内に世俗の關係を持ち込むことでもあった。各門跡は自己の権益を守るために、本来は「山王依怙」、つまり叡山全体の公的な領地を、配下となる僧兵の有力者に私的に与え、利権をめぐる争いに明け暮れて学問などには目を向けない有様であった。その結果、勢力を蓄えた大衆たちは、次第に独自の権力を獲得していったのである。

猛勢をこのむ衆徒は。仏法のあだとなるをもしらず。人法興隆と名づけて。不善の輩をあつめをくゆへに。悪行もことに繁く待るにや。（一）

（『行幸記』）

彼らはしばしば徒党を組み、自己の要求を掲げ山内の各所を占拠し、示威行動を行った（閉籠）。彼らの、自己の勢力を誇示する姿は、既存の秩序を良しとする人々の側からは、「異形」の者として

扱われている。

すべて閉籠衆のやうをとれば、おもてには覆面をたれて、目ばかりあなをあげつくり、こあけうとげにて。態と異形なるけしき。さらに此世の人をみる心地もせず。³⁾（『行幸記』）

このような大衆層の勢力拡大・自己主張は、世俗の権力者にとっても好ましい状況ではなかった。けれども、内実がそうだからといって、叡山の権威が失なわれた訳でもなかったのである。叡山僧の行為は、依然として伝統の重さを担って、周囲の人々を威圧した。後醍醐の行幸から約四十年後の応安元年（一三六八）、僧兵たちの嗽訴を弾圧しようとする室町幕府に対して、前関白近衛道嗣は、次のような感想を日記に記している。

……所詮山門嗽訴無其謂上者、雖奉振神興、不可有傾動之儀、任法可有沙汰之由武家已仰切云々、且此子細執達公家云々、此成敗尤可有猶預事歟、山門訴訟有沙汰、古来之儀、每度之事歟、今度武家沙汰之趣、不被甘心、可恐々々、

「法に任」せた処分を要求する幕府に対して道嗣は、山門の訴えが有されるのは「古来之儀」であると反論する。そして事件が結局は、叡山側の要求する南禅寺の楼門破却で終わった事にも見られるように、道嗣の言う「古来之儀」はそれなりの力を持って、叡山僧の行為を支持したのである。

しかし一方では、山門内部の変化は押し止めようもなく表面化しできていた。康永四年（一三四五）の天龍寺供養勸願をめぐる嗽訴では、僧兵たちは座主・門跡に対して、次のような憤懣を突きつけている。

右天龍寺勸願停廢事、為一山之天訴三千鬱陶上者、門主貫長代衆徒而可被廻愁訴入眼之計略之処、悉御在坂本之條、御要何事哉、若輩殊所憤申也、

座主・門跡の存在までは否定しないとしても、叡山内では彼らは、大衆たちの意向に反する行為に対しては、たちまち批難を受けるまで権威を落としていた。二十三年後の南禅寺楼門破却事件では、青蓮院・三千院といった宮門跡は、僧兵に敵対する幕府の側に立った結果、山上から追ひ出される始末であったという。⁴⁾権力者側から見れば「山門衰微」であるが、実態に即して言うなら支配秩序の混乱とも言ふべきか。近衛道嗣の言う「古来之儀」が叡山の権威を保ち続けているものの、叡山内部ではその「伝統に支えられた秩序」は、音を立てて崩れ始めていたのである。

それでは、事態を眼のあたりにしていた叡山僧たちは、その伝統的秩序の崩壊に対してどのような反応を見せたのだろうか。

一、『溪嵐拾葉集』成立の背景

少しく時代は下るが、安永四年（一七七五）に叡山から老中田沼意次に提出された覚書には、次の記述が見られる。

本山五箇、別処、事者満山皆龍山持戒ノ人ナレトモ、中古已来祖法衰微シテ、満山ノ大衆甚メハ戦闘ノ事ニミ日ヲ過セリ。故

ニ有レ志者黒谷・神宮寺・神蔵寺ニ引籠りて如ニ祖法ニ行タリ。

故ニ黒谷ニハ叡空・源空等師住居シ、神宮寺・神蔵寺ニハ皇円等住居セリ。⁵⁾

一山の世俗化によって、既存の寺は修行の場としての機能を失っ

た。そのため學問修行を志す僧は、新たな修行地（別所）に集い、「祖法」の復興を志したという。祖法の復興とは具体的には「龍山・持戒」と記されるように、最澄以来の円戒の復興として捉えられた。

日本天台宗の開祖最澄が、従前の南都の戒壇に対して彼独自の立場から大乘戒壇の創設を提唱し、そのために一生を捧げた事は広く知られている。最澄の戒は鑑真以来の戒律と異なり、小乗戒を認めない点に特徴があり、円戒と呼ばれた。大乘戒壇で円戒を授けられる事は、具体的には十二年間の龍山を意味していた。

誠願。兩業出家。永廻小乘儀。固為大乘儀。依法華經制。不交小律儀。每年春三月。先帝国忌日。於比叡山。与清淨出家。為菩薩沙弥。授菩薩大戒。亦為菩薩僧。即便令住山修學。一十二年。為國家衛。福利群生。^(一)

（請立大乘戒表）

ここには「菩薩大戒」（円戒）を受け、十二年間比叡山に籠って修行・學問を行い、その結果として国家有用の人材を育成し、人々の救済を目指す事、が説かれている。先の史料の叡空・源空・興円等が復活した「祖法」とは、本来このような性格を持つ戒律だった。黒谷の叡空・源空の師弟による戒律復興は、やがて源空が専修念仏を唱え、叡山の迫害を受けたことにより頓挫する。その後を承けて円戒の復興を行ったのが、既に名前の挙がった興円と、その弟子の円観である。彼らの属す流派は釈迦以来の菩薩戒の相承を標榜し、一般に「戒家」と呼ばれていた。

延慶三年（一二二〇）、円戒復興の第一歩として十二年の龍山を始めるに当たったの興円の決意は、次のような言葉で綴られていた。

興円。依三重法輕生之志。……（中略）……契二十二年居^(二)当谷練若^(三)。是則預上人加被。為化道繼來際。所謂上人是戒法相承師範。真言授大阿闍梨。兩宗奧義重秘法更無殘^(四)。瓶如瀉水。情思厚恩。縱捨恒沙身。何奉報此恩。仍為弘師々相承之戒法。欲調円頓戒之律儀。護大乘寺^(五)法式。^(六)

（興円起請文）

興円にとって円戒復興は、まず師恵頭の法恩に報いるためのものであった。さらにその事は「師々相承」の法を弘める事でもある。彼が「祖法」の復興を行った理由は、このようなものであった。

一方、彼の弟子円観は、より明瞭に円戒復興の意義を語っている。彼は晩年の自伝である『五代国師自記』の中で、当時の叡山の有様を、「房主と云い同法と云う、更に観覺の志無く偏に兵法を專にす」と自らの体験に即して語っているが、これは冒頭の『行幸記』の記述を、同時代の叡山内部から裏づけるものである。そのような山内で円戒を復興する事の意義については、次のように記された。

数百歳中絶戒法之威儀興之、一山無異儀三千同心畢、利生方便得機、興法弘宣時至者歟、惣雖為和尚之御発願、別又起自恵鎮愚願畢、^(七)

（五代国師自記）

「恵鎮」とは円観の房号である。文中「興円の発願とはいえども、特に」と述べられるように、円観にとっての円戒復興は祖師の法を弘める以上に、自らの主体的な実践活動として捉えられていた。そしてその目的は「利生」・「興法」等の語で表わされたのであった。

興円・円観の師弟による円戒復興は以上のように、法の相承に重

点を置くか、自らの主体性を重んじるかの違いはあっても、表現としては、最澄の大乗戒壇以来の「利益衆生」を目指すものと考えることができよう。同時代の山内秩序の崩壊に対して、彼ら戒家の人々は「祖法」を復興することにより、再び利益衆生の主体という寺院の機能を取り戻そうとしたのである。

ところで、そうであるなら彼らにとって、戒律復興と「利益衆生」とは具体的に、どのような関連を持つものとして考えられたのだろうか。以下、二つの事実注目してみたい。一つは『伝信和尚伝』の伝える、次の記事である。

成乗坊阿闍梨証署事

此阿闍梨者、独為山門記録之正流。兼^{*}伝遮那止観之奥^一。而列和尚之門弟^一、加^二発願之連署^一。彼詞云、三聖出世、御素意、偏灌頂与^二大乘戒^一守護之故也。雖^レ為^二非器之微質^一、為^二戒法伝持^一外將不^レ顧^二謗難^一、加署而已^一。

記事の中心は、神蔵寺における円戒復興に際して成乗坊義源という学僧が大いに賛同の意を表し、興円の弟子に列なつたという事である。ところでこの義源は、文中にも「山門記録之正流」とあるように、鎌倉初期の顯真を祖と仰ぐ梶井流記家の重要人物であつた。

この流派、即ち記家の性格については、裕慈弘氏の研究が知られる。氏は、室町時代の梶井流記家の相承をまとめた『九院仏閣抄』の記述に基づき、彼らが記録という行為を行った意図を論じている。

比叡山の記録を闡明し、専心その事に処するのは、究竟する所のその三宝を住持し、和光垂迹の応化にあづかり、以て仏国土を

淨め、衆生を成就するのが眼目であり、これを究竟の理想とするといふのである。されば彼等が、所謂の記録を事としてそれに専心するのは、決して単なる実務としてや、また遊戯としてではなくして、その事に即して淨仏国土、成就衆生といふ大乗菩薩の願行を満足し、仏道を成就せんがためであつて、畢竟これを成仏道の要諦としたのである。

裕氏はこのように説き、記家を、記録という行為により仏道修行の達成を目指した人々として捉えた。円戒復興に参加した義源は、この記家を代表する学僧なのであつた。

注目したい事実の二番目は、既に窪田哲正氏が指摘するように、義源の参加により記家の伝承が、興円門下の円観・光宗らに伝授され、戒家の人々が記家説を受容した事である。

円観の法流の中でも特に重い位置を占めるのは、法勝寺を託された惟賢と元興寺を託された光宗である。ところで、両者は共に記家の伝承を受け、各々『惟賢比丘筆記』・『溪嵐拾葉集』を著し、記家の学僧としても知られるに到っている。彼らの中で記録が占めた位置が決して低いものではなかつた事、むしろ中心的な位置を占めていた事は、例えば『溪嵐拾葉集』の次の一文からも窺い得る。

右此集者抄^二大師四分之録^一、為^二愚老一期^一記^一。蓋は仏道之全体法門之精髓也。

こうした二つの事実——円戒復興に義源が参加した事と、その結果、記家が戒家に多大な影響を与えた事——は、興円・円観らの活動を支えた「利益衆生」の意志が、義源の伝えた記家の思想と共通した側面を持つ事を示唆する。では、記家の思想のどの側面が、戒

家の人々に受容されたのだろうか。

ここで思い返されるのは、先に挙げた『伝信和尚伝』の記事である。そこでは義源の円戒復興を支持する理由が「三世出世御素意」つまり山王三聖——大宮・二宮・聖真子——の意向に由来すると記されていた。義源は円戒復興に山王権現の神意を感じ、円観らは「その」義源の説を受容した。ここから、戒家の活動を支えた「利益衆生」実現の意志と、義源の伝えた「山王の意向」との連続性の上に、記家説の戒家に受容された事が考えられる。山王権現の意向を「円戒復興により衆生利益を広める事」と関係づけて捉えることで、戒家の人々は記家の思想を受け容れる事が可能になったと考えられるのである。¹⁵⁾

従来、戒家と記家の交渉については、事実として確認されてはいたが、両者が結びつく内的必然性に論及される事は、少なかったように思われる。

本稿では両者の接点を考えるために、戒家の学僧でありかつ記家の相承を受けた光宗の編纂に成る『溪嵐拾葉集』を取り上げ、山王権現の働きがどのようにして衆生利益と関係するか、その中で円戒復興はどのような位置を占めるか、を見てゆきたい。そのことにより、伝統的秩序の崩壊の中で、彼らが樹立しようとした新秩序の一端が、窺い得るのではないかと考えるのである。

二、「原理」としての山王権現

『溪嵐拾葉集』(真和四一三四八成立、以下『溪嵐集』)は、光宗(建治二〇一三三〇)が36歳から73歳に到る38年間をかけて、叡山における故

事・口伝、さらに自己の思想、先達の諸説等を整理した一大叢書である。当初は三百巻あったと伝えられるが、現在『大正新修大蔵經』(第76巻)に収められているのは、百十三巻である。内容は極めて多岐に亘る。しかし最も注目されるのは山王神道説であろう。山王権現は叡山の鎮守神である。その出自については古来比叡山に鎮座していた大山咋神説、天智朝の三輪明神勧請説、円仁の唐からの帰国に伴って来日した天台山の鎮守神説など諸説があるが、いずれも天台仏教を守護し衆生に利益を与える神という点では変わらない。既に、鎌倉時代の作と推定される『山王事』では、山王権現が釈迦如来の垂迹として、天台宗を守り人々を救う事が説かれている。

尺迦、我日本国、中日吉山王神現、衆生、現世後生、又、円宗、仏法、云最上、大教、思、……(中略)……神現、叡山、山王、覚也。¹⁶⁾

天台宗の神道では伝統的に、釈迦を本地、山王を垂迹として扱ってきた。『溪嵐集』の山王権現で最も注目されるのは、この本地垂迹説の受容形態である。

まず従来通り、山王を釈迦の垂迹として捉える記述が見られる。我国為神国故。応迹、神明多之。然、而今日一代教主、祇尊、応迹、神日吉大宮権現許也。自余、神明、以垂迹、為本故。本地沙汰無之。山王権現独、為、応迹神明。本迹雖、殊不思議、山王也。

釈迦の垂迹神である事から、山王の優越が説かれる。そして本地と垂迹の関係については、「本迹殊なりと雖も不思議」と記された。

こゝでしばらく「本迹」関係の内実を考えてみるなら、この表現の初出は『注維摩詰經』（僧肇作）であるが、それを仏身論に応用したのは、天台智顗であつた。

諸經所說本迹者。即寂滅道場所成法報為本。從本所起勝劣兩應身為迹。今經所明取寂場及中間所成三身。皆名為迹。取本昔道場所得三身。名之為本。故與諸經為異也。非本無以垂迹。非迹無以顯本。本迹雖殊不思議一也。⁽¹⁸⁾

（『法華文句』九下釈寿命量品）

智顗は『法華經』寿命品の解釈を行う中で、他の經典を次のように批判する。「諸經では、釈迦が涅槃に入つた後の身体を法身・報身とし、これを本としているが、実は釈迦は入滅の遙か以前から成仏しており、その時間の枠を超越した仏の身体こそが、本なのである。」こゝでは仏の身体概念の説明に「本迹」の語が用いられ、現象界の釈迦の身体に対し、その根源になる存在こそが「本」であると説かれる。そこで、さらに詳しく智顗における「本迹」の定義を見てゆくなら、次の記述が得られる。

本者理本即是実相。一究竟道。迹者除諸法実相。其余種種皆名為迹。⁽¹⁹⁾
（『法華玄義』七上）

本とは「諸法実相」、すなわち全ての存在の真実のあり方であり、迹とはそれ以外の存在のあり方を指すという。「諸法実相」と「其余種種」との関係については、さらに次の記述が見られる。

一約理事明本迹者。從無住本立一切法。無住之理。即是本時実相真諦也。一切法。即是本時森羅俗諦也。由実相真本垂於俗迹。尋於俗迹即顯真本。本迹雖殊不思議一

也。⁽²⁰⁾

（同前、傍線筆者、以下同）

迹とは「一切法」、つまり全ての存在であり、「森羅俗諦」というのだから、様々な現象のあり方、とても考えるべきか。それに対して、本とは「無住」であると説かれている。ところで、この本迹関係を定義する傍線部分は、『維摩經』からの引用である。

文殊師利從無住本立一切法。肇曰。無住故想倒。想倒故分別。分別故貪欲。貪欲故有身。既有身也則善惡並陳。善惡既陳則万法斯起。⁽²¹⁾
（『注維摩詰經』卷六）

『維摩經』からの引用（傍線部分）に対する僧肇の註に拠れば、無住とは想、つまり心の「対象を思い浮かべる作用」を誤らせ、その結果（主体にとっての）現象世界を出現させるに到るという、捉え所の無い主体のあり方を指す。ここから考えるなら、智顗の言う「本迹」とは、種々の存在の状態・性質に関する範疇である。「本」というのは決して、現象世界に外在する実体などではないのである。⁽²²⁾（余談ながらこの点で、「本迹」を本体と分身という関係で考える事は、少くとも智顗に限って言えば正しくない）

しかも智顗は「本迹」を、単なる状態の相違——根源的であるか否か——とは捉えなかつた。彼はむしろ「本迹」を、一連の運動の中の二つの側面として考えていたのである。

四約体用明本迹者。由昔最初修行契理。證於法身為本。初得法身本故即體起。應身之用。由於應身得顯法身。本迹雖殊不思議一。⁽²³⁾
（『法華玄義』七上）

仏の身体に関して述べるなら、「本」とは法身であり、應身が迹となる。両者は「不思議一」であるが、同時に、「應身によって法身

を顯すことが得られるとも言う。応身とは、法身という根源的性格を、現象世界の中で表現する存在として考えられている。即ち、ここに示されている認識は、「仏による教化」という一つの運動の中で、その拠所となる法身を本と名づけ、その作用となる応身を迹と名づけるという事なのである。

ここまでする整理するなら、智顗にとつての「本迹」はまず、存在の「根源的なあり方」と、それによつて生じる「現象としてのあり方」を指している。しかし注意を要するのは、両者は対立概念であるよりも、むしろ、「世界の根源性が世界を形成してゆく」という構造の中での相異なる両面——「根源と作用」を示しているという事である。本と迹は相互補完の關係にある。そして常に、根源的・普遍的な本が、現実的・限定的な迹を規定してゆく位置にある。以上の点から、現象世界という「迹」を根源から規定し運営してゆく「本」は、一種の「原理」と考えられるのである。

このような「本迹」を仏の身体の關係に当てはめたのが天台智顗であるが、当初の適用範囲は仏の間に限られていた。それを仏と神に当てはめたのが、日本天台宗の本地垂迹説である。

叡山における本地垂迹説は、大きく二つの型に分かれる。一つは既出の、仏が本地・神が垂迹の仏本神迹説である。ところが仏神の本迹關係に関しては、もう一つの型の存在が指摘されている。

『溪嵐集』ではそれは、次のように表現されている。

一伝。三塔^ハ、云^ハ三本門^ハ・山王^ハ、迹門^ヲ云^ハ。本高迹下^ト・伝人有^リ。当流^ハ・山王本三塔^ハ迹^ハ。是本下迹高^ハ習也^也。

三塔（延暦寺に安置した釈迦・薬師・阿弥陀の三如来）と山王三聖

（麓の日吉神社に鎮座する三神）との關係は、従来は如来が本で山王が迹とされてきた。しかしこの文では、山王が本で仏が迹とされている。既に諸先学の指摘する、価値的に本地が低く垂迹が高い「本下迹高」の神本仏迹説である。このような説が生じた理由は、次の文に詳しい。

山上三如来者。始覺修顯故^ニ。迹門新成三仏也。社頭三聖者。無作本覺^也。三如来也。故本門意者。山王三聖即是本覺顯澄三仏也。

山上の三如来は「始覺」（修行の結果悟りを得た存在）である。それに対して山麓日吉社の山王三聖は「本覺」（本来的に悟った存在）であるという。所謂「本覺思想」の影響下に、日常の現象に、かえって永遠な真理を見出す傾向の中で、学問・修行によって成仏した如来よりも、高い境地に安住せず人々の日常に接する神の方に、より深い真実が見出されたのである。そのような傾向は、鎌倉時代には既に顕在化していた。

全非^ニ移^レ水見^ニ月真見^ニ天月^也、迹門如此、垂迹仏別無^ニ之^一只本仏也、本自見^ニ天月^一愚人如^ニ見^ニ水中月^一思^ニ云々^一、本迹雖^レ殊不思議^ニ一积此意也^也。

（『三十四箇事書』常同三身事）
本地が天の月に、垂迹が水に映った月に譬えられ、水面の月を見る事が天の月を見る事である、同様に垂迹を崇める事こそ本地を敬信する事だと説かれている。本地に拘泥する人が「愚人」と断定されている点からも、垂迹の側に、より深い真実の認められていることが理解される。

このような傾向の中で山王権現は、学問・修行の目標という基準

では価値が劣る一方、根源性を体现し世界を運営する「本地」として、捉えられるに到った。高藤晴俊氏によれば、『溪風集』の神道説は、その種の神本仏迹説の先駆をなすという。

先述のように、「本地垂迹」という概念は、単なる超越者間のラック付けではない。「現象世界の各存在を根源から規定する原理が存在する」という確信が、前提となっているのである。従って「本地」と見なされた事は、この「原理」として山王が、世界を運営してゆくことを意味する。次にその事を『溪風集』の記述に即して、確認してゆきたい。

既に鎌倉時代に、山王の性格を、その字形から説明する事が行なわれていた。『溪風集』の中でも、その説の受容が確認される。

我名号^{カガナウ}山王^{サンノウ}者^ノ以^{ヨリ}一心三観^{イシンサンカン}為^{ナリ}名字^{ナナジ}也^{ナリ}。山字^{サンジ}以^{ヨリ}横一点^{ヨコイチテン}消^{キヨ}堅^{ケン}三点^{サンテン}。王字^{ワンジ}者^ノ以^{ヨリ}堅一点^{ケンイチテン}消^{キヨ}横三点^{ヨコサンテン}。是則不縦^{スナハチタテマデナシ}不横^{スナハチヨコマデナシ}非^{ナシ}一非^{ナシ}三^{ナシ}一心三観之義^{イシンサンカンの義}也^{ナリ}。

天台宗では、空・仮・中の三観を同時に備えた、理想的な心の状態を指して「一心三観」と呼ぶ。「山王」の字形は、山王権現が一心三観であることを示すというのである。ところで『溪風集』では一心三観について、どのように解釈しているだろうか。

所詮^{ソセン}覺^{カク}知^チ三諦^{サンテツ}三観^{サンカン}者^ノ於^オ一切法門^{イツセツポフモン}可^カ得^{トク}自在^{ジザイ}。所以^{ソウイ}約^{ヤク}能^ネ説^{セツ}教主^{キョウシュ}者^ノ名^ナ三身如来^{サンシンニライ}。約^{ヤク}所^{ショ}説^{セツ}教法^{キョフポフ}者^ノ名^ナ四教五時^{シキョウゴジ}。約^{ヤク}所^{ショ}居^キ之^ノ土^ツ者^ノ四種^{シシュ}仏土^{ブツツ}也^{ナリ}。約^{ヤク}所^{ショ}觀^{カン}之^ノ理^リ者^ノ名^ナ三諦^{サンテツ}。約^{ヤク}能^ネ觀^{カン}者^ノ名^ナ一心三観^{イシンサンカン}。

ここでは一心三観は、三諦と対になって登場する。三諦とは、世界が空であり仮であり中であるという、三つの真理である。そのよう

な世界の真理を認識するのが、一心三観という心の境地であるという。そして、その境地に到れば、「一切法門に於いて自在を得」て、「三身如来」の働きが可能になると説かれる。つまり一心三観とは、現象世界に自在に作用を及ぼす「あり方」なのである。そのような山王権現の性格はまた、「本来的なあり方に通じた」という意味で、「無作三身の山王」と呼ばれた。

尋云。無作三身^{ムサクサンシン}山王内證如何^{サンノウナイシニニカニ}。口伝云。指法界心地也^{サシホフカイココロチニデ}。是久遠実成^{コウエンジツニシニ}内證即法界円満^{ナイシニニホフカイエンマン}。故無作三身山王云也^{コトニムサクサンシンサンノウ云ニ}。

注目したいのは、山王は「法界心地」(世界の存在の本質)である事と同事に、「法界円満」(世界に遍く行き渡っている)と捉えられている事である。ここでも山王権現は、現象界を根源から規定していることが、説かれているのである。

以上で、山王権現が一種の「原理」として考えられていた事を指摘できたと思う。次にそれでは山王は、どのような方向に世界を運営してゆくと考えられていたかについて、検討を加えよう。

三、「利益衆生」の実現

山王権現が、天台仏教を守護すると共に衆生を慈しむ神である事は、以前から説かれており、『溪風集』においても変わらない。だが、その内実はどうであろうか。まず「衆生」の捉え方から見てゆきたい。

第七^{ナナ}。如影随形山王者^{ニホウズイゲイサンノウ}者^ノ在天名七星^{テテンナナシホウ}。在地名七社明神^{チチナナシヤメイジン}。此則行者七寔分是也^{コノナラバコウジャセツフンニシニ}。尋其本源^{コノミタマハタ}。東方七仏薬師閻浮移影名之云七星^{トウフウニチブツヤクシニエンブイニシニ}。七星精氣降令生一切衆生^{シホシホウキニキヨミニシニ}。故以七星

名_ニ本命星也。今、山王則七星、精神_ヲ故。行者、色_ニ体則山王、全体也。故、如影隨形、致_ニ守護_ヲ給也。仍如_レ此名也_{云々}。⁽³¹⁾

山王權現という原理の一つの側面は、「影の如く形に随う」と捉えられた。天の七星・地の山王七社は、そのあらわれであるという。衆生は七星の精氣から生まれる。従つて、衆生は山王を拠所として存在すると説かれてゐる。

ところで、『溪嵐集』には一方で、衆生を釈迦との關係から定義する記述が見られる。

經云。今此三界皆是我有其中衆生悉是吾子文是以_ニ二十五有_ニ衆生_ニ如來長者_ニ窮子_ニ諸十方衆生_ニ皆積尊一仏_ニ分身_ニ故也。⁽³²⁾

『法華經』から經文（譬喩品）や「長者窮子」の譬え（信解品）を引用しつつ、衆生は釈迦の分身であると説かれてゐる。果たして、この場合の「釈迦」とは、原理である山王とどのように対応するのだろうか。次の文は、その手懸りを示すものとして注目される。

顯密教_ハ以_ニ積尊_ニ為_レ本。真言_者以_ニ天照太_ニ神_ニ本_ニ習也。⁽³³⁾
論_ニ此実義_ニ。以_ニ本地身_ニ為_レ自性身。以_ニ其變化_ニ為_レ積尊。⁽³⁴⁾

顯密教では釈迦を本地とし、真言では天照を本地とするが、両者とともに「自性身」の變化であり、根元的には同一であるという。この記述から、釈迦・天照と名称は異なつていても、自性身という「本地」において、合一することが認められる。逆に言えば「衆生の本体」である釈迦は、自性身（本地）の垂迹（變化）としての存在なのである。

さて、天照について、先の記述では自性身の垂迹と説かれた。しかし、別の記述も見られる。

以_ニ法合_ニ之時天照太神自性法身又法性王也。⁽³⁵⁾

この文では天照は、自性の法身であると説かれてゐる。一体天照は自性身（法身）なのか垂迹なのか。

天照太神_者有_ニ三位_ニ。上位者花藏世界法身如來居_ス。中位者梵天報身如來居_ス。下位者皇太神宮居_ス。化身如來_{云々}。⁽³⁶⁾

これが答である。同じく「天照大神」という名称であるが、そこは法身・報身・化身の各々の機能を持つ三つの位相がある、伊勢に鎮座しているのはその中の、化身という位相の天照に過ぎないというのである。

このように、「法身」・「自性身」という位相では、様々な超越者が一体の存在として捉えられる。そのことは、天照と山王の關係についても同様である。

五大院御釈云。於_ニ天照社_ニ者為_ニ大日応迹神明_ニ。於_ニ日吉社_ニ者為_ニ釈迦応現神明_ニ。顯密且雖_ニ殊_ニ。一致幽明為_ニ神明_ニ矣。以_ニ此文_ニ天照太神与_ニ日吉權現_ニ一体習合者也。⁽³⁷⁾

五大院安然の解釈に基づき、天照と日吉山王には、一致点が存在すると説かれる。今までの考察から、両者の一致点こそが、法身という位相の天神であり、無作の山王であると考えられる。

さて、先に衆生について山王・釈迦との関わりから述べた。同時に衆生は、天照との關係からも説かれてゐる。

真言教_意以_ニ一切衆生無作本有体_ニ自性法身習也。故_ニ神_ニ者宗廟社稷神云。一切衆生_ニ本体_ニ押崇_ニ神明_ニ也。此無作_ニ理超_ニ過_ニ三世_ニ還施_ニ三世化用_ニ也。加之我國_ニ神国_ニ也。尋_ニ其元神_ニ天照太神也。⁽³⁸⁾

全ての衆生の「本体」は、無作と形容される自性身である。一方、神の「元」は天照であるが、それも「無作の理」として捉え得る存在である。つまり神と衆生は、自性身という共通の拠所に基づく事が指摘されているのである。

さらに言えば、衆生に対する神の位置は、「本体」という言葉で示された。その表現が具体的に指す内容は、次の記述によって理解される。

天照太神魔王、神璽得、吾国来下。神道、本源成給。所以最初、天照太神一神天降御座、一切衆生、出生、故遍照尊、本源、我等衆生、出世也。故神明、血脉受、吾国衆生存也。故神託云、他国、吾国、他人、吾人云、謂意、日本一州衆生皆神明御子也。仍一子、慈悲垂、御座。

日本人々は全て、天照大神の子孫である。これが「本体」の示す内容である。そしてこの場合の天照は、託宣を行い人々と接触する点から、化身の位相の天照であると考えられる。

ここまでを整理するなら、『溪嵐集』における衆生は、山王の精気から生じる存在であり、釈迦の分身であり、天照の子孫であると規定された。ところで、この場合の山王は、「本地」の一側面として扱われていた。一方釈迦や天照は、言うなれば「垂迹」の位相を指す。つまり『溪嵐集』における衆生は、本地である山王が世界を運営してゆく時に、その垂迹である化身の釈迦や天照と同列の働きをする存在として、捉えられているのである。山王と衆生の関係は、世界を運営する原理と、その作用の関係である。「神明御子」とは、衆生が化身仏や化身の天照と同じ系列に属し、山王という原理

を実現してゆく存在である事を示す表現なのである。

ところで、そうであるなら山王という原理は、衆生という作用によってどのような世界を形成してゆくと考えられたのだろうか。以下具体的に、日本の社会の姿について見てゆくことで、考えてみたい。

まず目につくのは治者、中でも天皇家の人物はしばしば、仏教の菩薩が現世に化現した存在として扱われている事である。

旧記云。推古天皇者。本地は大聖文殊也云云。用明天皇者如來師母后者阿弥陀太子者觀音后者菩薩是也云云。

聖徳太子の一族が、仏菩薩の化現として語られている。また、次の記述も見られる。

太子者靈山聽衆御座。西天聽弘給歟。

聖徳太子は、靈鷲山で釈迦の説法を聴聞した菩薩であるという。ここには、太子のような為政者が現世外の存在の化現であるという認識が、示されていると言えよう。

ところで『溪嵐集』には、太子がある予言を行った事が載せられている。

云、文伝。上宮太子推古天皇、御宇。奈良、里行シテ觀見四方云。現、東嶽於宝幢。現、中天於王氣。今有二百余歳。在、大乘菩薩弘於一乗教。在、一聖皇開三万乘道。

推古朝に太子は奈良で、二百年後に大乘仏教の菩薩と神聖なる皇帝の出現する事を予告したという。記述は次のように続く。

聖賢遺訓無違。伝教大師開吾山弘通一乗教法。桓武皇帝開平安城、立三万乘道。

太子の予言通りに出現したのが、桓武天皇と最澄（伝教大師）であつた。ところで彼ら二人も、太子と同様に、「靈山聴衆」として考へられていた。

桓武天皇者。靈山聴衆。伝教大師者。一会同聞。成_二芳契於靈山之席_一。覆_二利生於扶桑之境_一。

聖徳太子と同様に、桓武・最澄は本来は、靈鷲山で釈迦の説法を聴聞する菩薩であつた。そして彼らは「利生」、つまり利益衆生のために日本に出現したと説かれている。

ここから二つの点を確認したい。一つは、『溪風集』には現世を、「利生」を体现する存在によつて治められる地と見なしていた様子の窺える事、もう一つは、具体的に桓武と最澄が、その役割を果たす存在として指定されていた事である。第二の点については、桓武と最澄という特定個人を離れ、天皇家と叡山という存在に關しても、同様の事が言える。

記録云。我山本名_二日枝山_一。桓武皇帝改_レ之号_二比叡_一。世王与_二法王_一一体也。王城与_二山門_一不二也。世俗勝義円融不二_一意也。

比叡山の「比叡」は、本来は「日吉」だった。それを桓武朝に、音が通じることから「比叡」という表記に改めた。そこには単に表記の変更だけでなく「王城と山門」、つまり天皇家と延暦寺が一つの立場を共有するという意味が含まれていると説くのである。比叡については更に、「山城之事、比叡真俗一実意也」と記述が続く。この「山城之事」については、鎌倉時代の記家文獻に詳しい記述が見られる。

謹案_二旧記_一。当国者元山背国云云。而延暦年中山城国改_レ之。意

山城、也。叡山。山城。王城々々。叡山王城相_二双持_一佛法_一。故。改_二山背之背字_一。書_二山城之城字_一云云。

（『延暦寺護国縁起』巻中）

現在の京都府南部は、昔は奈良から見て、山の裏側に当たたる事から「山背」と表記されていたが、桓武朝に「山城」に改められた。『護国縁起』の作者はそれについて、叡山の仏法と天皇家の王法が対等に扶け合う事を示す、と解釈した。しかし、事実はどうであつたか。

此国山河襟帶。自然作城。因_二斯形勝_一。可_レ制_二新号_一。宜_二改_レ山背国_一為_二山城国_一。

（『日本紀略』前篇十三）

『日本紀略』の伝える詔勅では、「背」字を「城」字に改めたのは、地勢を示すためであるという。ここからも『溪風集』の説は、天皇家と叡山が一つの立場を共有する事を、意図的に主張した説を承けている事が明らかである。

以上のように『溪風集』では、現世に「利益衆生」という一つの理念を実現するために、支配秩序の形成される事が説かれている。天皇家と叡山は共に、その目的のために存在すると考えられているのである。そして被治者である衆生も、その理念のもとに支配されることによって、神意に適う支配秩序の形成に寄与することとなる。日本とは、この「利生」という理念を実現する場として、考えられているのである。そうであるなら、山王という原理は即ち「利生」に他ならない。治者も被治者も、その原理に則つて秩序を形成する平等の存在と考えられる。そう解釈して初めて、『溪風集』の次の文も、理解されるのではないだろうか。

凡総持院、建立、天子本命、道場不限。一切衆生、本命道場也。然則一衆生、我山、護持、不預者無之。

おわりに

南北朝期の混乱した叡山にあって、円観・義源・光宗といった人々が目指したのは、「祖法」の復興による秩序の再建であった。円戒復興の活動や記録の編纂という行為が、そのような意識に基づいて行なわれた事は、既に述べた所である。

円戒復興を行った戒家の人々の特徴として、全ての仏道修行を伝戒・持戒に一元化した事が挙げられる。『溪嵐集』にも、それを示す記述が見られる。

戒家、以「慈悲」為「根源」。故「繞益有情戒」為「本」。

仏道の根源は慈悲にあり、戒によってこそ実現されると説く。他の箇所では、「戒は是れ三学の中の本体なり。仍って定恵を以て方便と為す。」とも言う。戒を重視する従来の立場から一歩踏み出して、戒に全てを帰結させる立場を取っているのである。何故戒によって慈悲が実現されるかについては、次の文が見られる。

山王院大師釈云。山王出世、本懷者。示「開示悟入」儀之智見「利益国土」。所謂利益国土者。在「円頓戒与灌頂」已上。

第五代座主円珍（山王院）の「山王の本懷は戒と灌頂にある」という言葉が、文証として引かれている。戒家の人々は、山王権現の神意を満たす端的な実践として円戒を捉えた。表面的な記述を見る限り、『溪嵐集』はそのように説いているのである。

石田瑞麿氏によると、興円・円観らの復興した円戒は、最澄のそ

れに比し、密教化の進行が著しいという。石田氏は主として、戒灌頂を取り入れたという形式面に着目し、円戒と密教理念との結合を指摘されている。

私なりに石田氏の説を解釈するなら、円戒の密教化は、世界観の変化を伴っていたと考えられる。何故全ての仏道修行を戒に一元化し得たか、と言うなら、そこには、全世界を根源から規定する原理が存在する事、従って、その原理に則る事が世界に慈悲を満たす事に他ならない、という確信があったからである。「山王の本懷」という記述を、このような世界観に基づく文言として読むことで、初めて戒家の人々の円戒復興にかけた情熱が、理解されるように思われる。

翻って見るなら、最澄にとつての利生とは、「千里を照し一隅を守る」主体を育成し、彼らの実践活動によって実現されるものだった。戒はその手段であったと考えられる。

それに対して『溪嵐集』では、外来の仏教思想から「本迹」概念を取り入れることで、伝統的神観念を包容させ、新たな世界観を成立させている。そこでは、本来中国仏教のものであった「戒」や「本迹」が、神祇信仰と一体のものとして、捉え直されている。

戒家の人々は、この世界観に基づいて利生を考えた。その結果、持戒によって神意に適う事が即ち利生と捉えられ、戒が目的化されたのであった。私達はそこに、個人の指導力よりも大衆集団の合意に基づいて行動するようになった、中世叡山の様相を窺うことができる。『溪嵐集』に現れた外来思想と伝統思想の融合は、このような大衆理念の形成の中で、生み出されたのである。

- (1) 『群書類従』三 P 474
- (2) 同右 P 500
- (3) 同右 P 500
- (4) 『愚管記』応安元年七月五日条。『大日本史料』六一二九 P 494
- (5) 『山門訴申』。『大日本史料』六一九 P 193
- (6) 『後愚昧記』応安二年七月四日条
- (7) 『籠山記』(叡山文庫蔵)
- (8) 『最澄』(日本思想大系四、岩波書店、一九七四) P 386
- (9) 『統天台宗全書』円戒1(春秋社、一九八九) P 202
- (10) 『大日本史料』六一二〇 P 386
- (11) 『山家学報』二一 P 11
- (12) 『日本仏教の開展とその基調』下(三省堂、一九五三) P 254
- (13) 『戒家と記家の交渉』(『フィロソフィア』七〇)
- (14) 『大正新修大藏經』七六 P 504
- (15) 実際、『惟賢比丘筆記』には、「偏に神徳を顕揚し靈感を増さんがため」と、神意を迎えるため記録を行ったという主旨の文言がある。
- (16) 『統群書類従』二下 P 607
- (17) 『大正蔵』七六 P 515
- (18) 『大正蔵』三四 P 129

- (19) 『大正蔵』三三 P 476
- (20) 『大正蔵』三三 P 764
- (21) 『大正蔵』三八 P 386
- (22) この点、中国天台宗の湛然も、『法華玄義釈籤』七上の中で、概当部分について「無明は即ち法性」と説き、無明を「性」として捉えることを指摘している。
- (23) 『大正蔵』三三 P 764
- (24) 『大正蔵』七六 P 522
- (25) 同右 P 525
- (26) 『天台本覚論』(日本思想大系九、岩波書店、一九七三) P 357。原白文。返り点は同書P 153の田村芳朗氏の読みに従った。
- (27) 『本地垂迹説の展開をめぐって』(『神道学』一一三)
- (28) 『大正蔵』七六 P 510
- (29) 同右 P 510
- (30) 同右 P 513
- (31) 同右 P 515
- (32) 同右 P 521
- (33) 同右 P 521
- (34) 同右 P 516
- (35) 同右 P 557
- (36) 同右 P 514
- (37) 同右 P 516
- (38) 同右 P 667

- (39) 同右 P 852
- (40) 同右 P 633
- (41) 同右 P 665
- (42) 同右 P 665
- (43) 同右 P 857
- (44) 同右 P 838
- (45) 『大日本仏教全書』一二六(仏書刊行会、一九一四) P 421
- (46) 『新訂増補国史大系』一〇(吉川弘文館、一九六五) P 268
- (47) 『大正蔵』七六 P 858
- (48) 同右 P 840
- (49) 同右 P 523
- (50) 出典は『垂誠三條』(『大日本仏教全書』二八、仏書刊行会、一九一八、P 134)
- (51) 「圓戒と密教との交渉」(『印度学仏教学研究』九一一)
- (52) 山王信仰は、早くから、分派的になりがちな大衆集団の結合の理念として宣揚されたものである。佐藤眞人氏「山王信仰の発展に関する一考察」(『大倉山論集』二二) 参照

(東北大学大学院院生)