

撰関期仏教の転回

上 川 通 夫

はじめに

撰関期の歴史的位置を考える際、仏教史がもつ独自かつ不可欠の実態と意味をもっていることへの考慮が必要だと思ふ。院政期に、仏教は政治と社会の構造に不可分の要素として組み込まれる。その前段階たる撰関期には、東アジア世界の政治変動と関連した外交進路が探られる過程で、範としてきた中国仏教からの離床を伴う仏教事業への舵が取られる。それは、政治課題や将来展望の明確化とは決して言えないような、改良的で保守的な権力中枢の自己認識が、対外状況を意識した思想として表出されたものである。¹⁾ 遠いインド仏教に認識射程を拡げつつ、近い中国仏教への距離を測り、半ば自前の仏教事業を展開することで、日本国家の正統性を装おうとした。藤原道長・頼通父子による法成寺・平等院の造営を代表例として、仏寺と仏事は平安京を核に新展開を見せた。権力先行的で、社会動向にその契機が熟していない点は、なお古代的と言えるが、十世紀末からの約一〇〇年間の仏教史について、院政期に中世仏教が成立する前提条件の形成史として重視したい。その意味で、撰関期仏教の転回を具体的に見据える必要がある。

撰関期研究は、「国風文化」論と密接な関係にある。その枠組みと実態については、繰り返し検討されてきたが、近年のはつきりとした研究傾向は、外交史ないし東アジア史との構造的な関連を問い、同時代の外来要素が貴族社会を中心に受容されていた実態を解明しつつ、時代像の特質を考える手がかりにしていることである。もはや、十、十一世紀

の文化史について、独自日本性の成立ないし純化と見る研究は皆無であろう。ただ、外来要素の影響と吸収によって成立した文化を「国風文化」と呼ぶことはなお可能で、新たな命名と概念の提出にまではいたっていない。

近年の論考、西本昌弘「唐風文化」から「国風文化」へ⁽²⁾は、対外関係史研究を充分に咀嚼し、豊富な事実提示によって文化史像を一新させたが、「国風文化」論の課題をなお残している。西本氏は、外来と内在いずれかに偏重する論調を戒め、外来要素を重視しつつ、内在的な達成にも目を配るよう自重された。「漢」か「和」という単純な議論への批判として理解できる。ただ、外来要素も内在的達成もという視点であれば、通時代的で一般的な設問にとどまってしまう。かつて石母田正氏は、古代国家成立史研究において、国際的契機が独自の領域であることに注意を促された⁽³⁾。それは、外的契機と内的契機がそれぞれ存在する事を言うのではなく、前者が歴史事象全体の質を規定する構造への注意喚起であった。古代国家解体期とも言える撰関期について、やはりなお重視すべき視点だと思う。同時に、具体的歴史状況の相違が歴史の進路にどう結果したのか、探究すべき事は多い。

この稿では、上述の課題を念頭に置きつつ、十世紀末から十一世紀前半ごろの仏教史に関して、経塚なる特殊事例への分析を提示する。撰関期仏教史像の解明には遙かに及ばないが、個性ある仏教事業の実態解明を通して、その創造性の歴史的性質を問うてみたい。

一 「経塚」創始の初期動向

平安時代中期以降の信仰作法として著名な経塚は、中国・朝鮮にまったく同じ形式での先例がなく、日本における仏教史の独自の展開を代表する要素だと目されている。『法華経』『弥勒上生経』などを書写し、銅筒や陶器に納入して聖地に埋納する作法によって、末法時代の後に約束された救済時代での再生を願う信仰行事である。しかしその考案の主体や経緯などは解明されておらず、撰関期仏教史研究ないし「国風文化」論に含まれる単純ならざる事情の一端を感じ

られる。考古学による実物研究は膨大だが、文献史学による通説は、井上光貞氏の研究に代表される。井上氏は、横川に始まった如法経埋経を中軸としてほとんど全国に及んだいわゆる経塚³が、「階級・身分の如何を問わず自覚されてきた社会観」として、「民衆の世界にも末法思想がひろく拡がっていた例証」だと説明された⁴。末法思想を現世否定の退嬰的性質と見て、興隆する寺院勢力による信仰獲得言説と見ない点や、浄土教に限定して解釈しがちな点については、すでに批判がある⁵。加えて、私見では、井上氏の論述が主に十二世紀の諸事例をもって十一世紀の仏教を解釈していることに、問題点があると思う。撰関期について、時代思潮としての末法観を指摘しつつも、経塚の起源について具体的に問われることがなく、円仁による『法華経』書写（八三三年）や覚超による横川での埋納計画（一〇三一年）といった、出所についての漠然とした指摘があるに過ぎない。

不確かな仮説だが、私見では次のように想定している⁶。唐では七世紀後半から陀羅尼経幢（石刻碑）が盛行するが、日本で九世紀半頃に出現した陀羅尼付の小型卒塔婆は、その間接的な継承かもしれない。卒塔婆は、十世紀後半頃から墓塔にもなった（寛和二年（九八六）九月十五日横川首楞嚴院二十五三昧衆起請八箇条）。永延三年（九八九）に天台僧覚超が作った『修善講式』には、これを「仏・経并ヒ二人々名帳ヲ埋納」する「靈験ノ仏地」の標識にするとの提言があり、実際に築いたかどうか不明だが、後にいう経塚に近い⁷。十世紀末には、実際の造営に先行して、經典埋納を伴う新しい信仰作法が考案された可能性がある。それは、塔の地宮に經典を埋める作法の影響があるかもしれないが、中国仏教の直模ではなく転形という趣がある。

記録の上でも実際の遺物においても、経塚の初見とされるのは、左大臣藤原道長が金峯山に築いた経塚である。道長は長徳四年（九九八）に都で『法華経』その他の紺紙金字経を書写していたが、京洛での供養にとどめたという（金峯山出土経筒銘）。発起や延期の事情は必ずしも明確ではない。寛弘四年（一〇〇七）八月十一日に自ら金峯山に赴いて埋経した際には、「これを銅篋に納めて金峯に埋めその上に金銅灯楼を立つ」、「法身の舍利を埋め積尊の哀愍を仰ぐ」（読み下し文、以下同じ）、とその作法と目的を述べている。

道長の金峯山経塚については、時代思潮としての信仰作法とは見なしがたく、むしろ特異性にこそ注意される。第一に、「南瞻部洲大日本国左大臣正二位藤原朝臣道長」という願文署名(経筒銘文)は、日本国の臣下第一の官人という位置づけであり、貴族社会一般の風習ですらない。また唐突に奇抜かつ整った形式で実施されていて、社会的な形成史を持たないかの如くである。他でもなく金峯山を選び、自筆写経を自ら登山して埋納した理由についても、自然な信仰心の発露というより、特別な理由と意思を想定すべきであろう。むしろ、覚超が『修善講式』で考案したことの実際例という一面さえ推測される。

道長による金峯山での埋経について、前史には確かな脈絡が見出しにくい。それゆえに、貴族社会の暗闘や地方武士の台頭といった時代風潮に末法思想が結びつき、現世ならぬ来世での救済を願う浄土教への傾倒を、経塚成立の前史に措定するのが定説であった。しかし浄土教は、十一世紀初頭に道長ら権力中枢が、国際情勢を契機として政治的に選択した点が重要であつて、金峯山経塚の発想もそれに踵を継いでいる。視野を国内に限定すると、金峯山経塚成立の契機がつかみにくいが、宋・遼・高麗・日本などの国際情勢には手がかりを求めることができる⁹⁾。すでに、五臺山に巡礼した日本僧寛輔は、後周顯徳五年(九五八)に、「金峰山には弥勒の化身にして五臺山の文殊のごとき金剛蔵王菩薩が住む」という証言を現地に残している(『義楚六帖』巻二十一)。日本の金峯山と、後周の五臺山を対比し、弥勒浄土に通じる聖地として位置づける発想があつたらしい。この発想には、五臺山を金色の聖地とする現地の言説や(『清凉伝』巻上「清凉山得名所因四」)、「清凉山(五臺山)の金色世界」に文殊菩薩が住むといった入唐日本僧円仁の報告などが(円仁『入唐求法巡礼行記』開成五年四月二十八日条)、知識に影響を与えていた可能性がある。道長の認識では、金峯山は、蔵王権現として垂迹する釈迦の聖地として設定されている。それは、五臺山を念頭に置いた発想だが、五臺山との違いが籠められた国内聖地であることが重要である。北宋と遼の熾烈な軍事対立は、澶淵の和約(一〇〇三年)の前後において緊張度を高めていた。その発火点に近い五臺山に対して、日本朝廷の権力中枢部は、重視しつつも相對視するにいたっていた。北宋の都開封と一對の五臺山を参照して、平安京と一對の金峯山を日本独自の聖地に仕立

てるため、道長は自ら主体的に行動して埋経事情に臨んだのであろう。

以上に述べた経緯説明には多くの推測を含む。なお研究すべきことは多い。ただここでは、金峯山経塚について、後に定型化する経塚と同列には見なせないことを確認しておきたい。十一世紀末から十二世紀には、列島各地で経塚が築造されるが、その契機は同時代において求めなければならないであろう。金峯山経塚から後世への系譜を想定することは可能だが、一般的な信仰作法の漸進的な展開という非歴史的な考えを慎みたい。

経塚成立史の研究課題は、金峯山経塚以前にもあるが、金峯山経塚以後についても未着手ことが多い。中でも、井上光貞氏が指摘されたように、比叡山横川で試みられた長元四年（一〇三一）の如法経供養は、天台僧覚超や道長息女上東門院彰子が関係しており、ひとつの重要画期であると考えられる。実証研究が必要であると同時に、撰関期仏教の歴史的脈絡での考察が必要であろう。次節では、それらへの備えとして、必要な範囲で少し時代をさかのぼりつつ、日宋関係と撰関期仏教の動態を確認しておきたい。

二 日宋関係と撰関期仏教

北宋による中原の統一（九七九年）は、アジア世界の交流に新時代をもたらした。皇帝は仏僧によるインドや西域との相互交流を推進して流通路を開くとともに、都開封に蓄積した新式文物を東アジア諸国に下賜する形式の外交を進めた。情報・文物・伝令の仲立ちでもある海域商人集団の活動力が増し、日本の貴族社会に国際政治情勢の一端は知られていたようである。向学心ある東大寺僧齋然（九三八〜一〇一六）は、かねてから釈迦遺法の興隆推進という意思を抱き、呉越海商の大宰府停泊の機を捉え、北宋の天台山と五台山を經由して天竺に向かう計画で、永観元年（九八三）に渡宋した。在宋中は、宋側の誘導で仏蹟を巡礼し、その間皇帝に拝礼すること三度、自身の計画の大変更を迫られ、帰国させられた。天皇から皇帝に国書を奉呈するよう、下命が齋然に託されたのである。その政治的使命感に見合うべく、

帰国する齋然は、皇帝から新奇で膨大な下賜物を預けられた。以下では、齋然入宋前後の政治史と仏教史の関連は別稿に譲り、下賜物を概観してその特徴を確認する。この件は、経塚の考案過程に関係すると思う。ついで、齋然がもたらした宋仏教が、そのまま日本で展開したのではなく、個性ある屈折によって撰関期仏教史を特徴づけたことについて、これも略述しておきたい。

寛和二年（九八六）年七月、宋商人の船で大宰府に入港した齋然は、翌年二月に入京した。齋然とその従僧一行は、宋皇帝からの膨大な下賜物を整然と連ねて、朝廷の演出と用意周到な準備のもとで、朱雀大路を北上して朱雀門で天皇に拝礼する形式をとった。その間、人夫に担がれた下賜品の行列は、平安京中枢の沿道に公開された。日本朝廷にもたらされた皇帝からの下賜品は、最新北宋仏教の凝集といった観のある、三種で一セットの釈迦遺物である。行列の先頭から順に、

①七宝合成舍利塔。塔の中に仏舍利を納めている。……釈迦の遺身

②摺本一切経論。五百合の匣に納められている。……釈迦の経説

③白檀五尺の釈迦像。輿に乗せられている。……釈迦の像様である。

まず①の舍利塔は、五代十国時代の呉越国銭弘俶が広めた金属製小型の阿育王塔について、その形式と理念を受けついでいる可能性がある。「七宝合成」の実態は未詳だが、宋で独自の装飾を加えているのかも知れない。装飾された小型の仏塔に、聖遺物たる釈迦の遺骨、実際はそれに相当する『宝篋印陀羅尼経』が入れられていたと想像される。

②は、宋で初めて実現した印刷版の大蔵経である。皇帝太宗が江南蜀に命じて作成させた板木十三万枚余が宋太平興国八年（九八三）に完成し、五千巻余の正統仏書が頒布できることとなったばかりである。印刷と調巻だけでもたいへんな作業量であろう。日本の京への運搬労力も推し量られる。仏書の内容は、釈迦の教説である。

③は生き写しの釈迦像である。インド伝来の由緒ある釈迦瑞像は皇帝の膝下にある。その模刻像が台州で造られて齋

然に与えられたものである。政治上では皇帝と天皇との上下関係の意味する下賜品であり、思想上は普遍的価値を備えた生身しよしん釈迦である。

これら三種の下賜品は、形式と内容において共通性がある。塔、書物、彫刻という容れ物に、遺骨、思想、血肉という中身が宿るといふ。それらを要約すれば生身なまみの釈迦そのものである。しかし考えてみれば、その中身についても、骨も教説も釈迦も、宗教上の真理や人間存在の本質理由からすれば、やはり容れ物として相対視すべきものではなからうか。少なくとも、下賜品の威力は即物的な圧倒性に本質があるのであって、時代社会に要請された救済宗教の形式ではない。正統仏教を膝下で掌握する皇帝によって、国際社会における権威中心性が主張されているのである。

齋然についてはともかくとして、日本の朝廷がこれをどう受け取ったのが問題である。齋然一行が入京した当日、三種の下賜品は朝廷に収められなかった。朱雀門から内裏の地の東側を周回して西北にいたり、京の北辺に接する蓮台寺に入れられた。その後の詳しい扱いはよくわからない。齋然死去の後に、弟子僧らは平安京西郊の棲霞寺内に清涼寺を建てて一切経を収蔵した。清涼寺に現存する釈迦像と、その後の行方についての手がかりを欠く七宝合成舍利塔も、この時に納められたのであろう。下賜品は朝廷の重視するところとならなかった¹⁰。それは、齋然の弟子僧嘉因が、師僧に代わって永延二年（九八八）に入宋を命じられ、国家間外交をやりわり避けた朝廷の処置とつながっている。朝廷では、齋然がもたらした外来文物を重視しつつも、北宋との政治通交に及び腰であった点は、ほぼ齋然帰国の時点からのことだったのである。

朝廷は東アジアの政治状況を正確に知っていたわけではなく、日和見的な消極態度をとったのであろうが、このうち北宋と遼の軍事対立を焦点とする緊迫した情勢を知るにいたる。この点については、源信をはじめとする天台僧による浄土教強調の猛攻勢や、寂照（大江定基）が長保五年（一〇〇三）に入宋した事情などが、藤原道長ら権力中枢の外交と仏教事業に影響を与えたことについて、これまで私見を繰り返して述べてきた¹¹。要点だけ述べれば、北宋と遼の軍事的対立状況に距離を取ることとした日本朝廷は、北宋皇帝が求める従属外交をかわし、紛争地に近い開封や五臺山など北

地との往来を避けた。代わって朝廷が選択したのは、大陸江南との個別的な通交である。その地の海商を断続的に受容して「唐物」を不定期に導入し、海商と結ぶ江南の天台宗寺院に親近して、浄土教を大幅に重視する方針に踏み切った。十一世紀の日本に浄土教文化が開花した事情は、仏教伝来以後の列島内における自生的な信仰史に探るよりも、十世紀後半の国際条件を背景とした政治的選択に多く索める必要があるだろう。齋然が持ち帰った皇帝からの下賜品の扱いのみならず、齋然自身が目立った活躍の場をもたなくなっことは、このような朝廷の対応を明瞭に示す事実である。

齋然帰国後の政治経緯については以上にとどめ、この稿では、朝廷が仏教事業の方向を転換させた政治史上の事実が、仏教史上の事実としてどう表れたのか、目立った点を列挙しておきたい。それは、浄土教の発展という教理上の枠では捉えにくい、歴史上の動向である。大まかに類別すれば、平安京やその近辺に生身仏が祀られはじめたことと、各地の仏教拠点として山寺が興隆したことがある。

建設当初から、平安京内には、東寺と西寺を別として、寺院建立は許されていなかった。そのため、天元五年（九八五）に建造された慶滋保胤の池亭に阿弥陀堂が加えられたのを初期事例として（『池亭記』）、貴族らの邸宅の一面に、外部は通常の対屋と区別のつかない仏堂を付属させる傾向が生まれた。これと別に、ほぼ同時期からの動きとして、貴族邸宅には属さない独立の堂が出現した。いずれも左京に属す、因幡薬師堂（烏丸高辻）、六角観音堂（烏丸六角）、壬生地蔵堂（五条坊門壬生）である。

因幡薬師堂は、因幡国司橘行平が赴任地で引き上げた、「仏生国」（インド）より漂着した薬師如来像が、長保五年（二〇〇三）に都に飛来したので、仏堂に祀ったものだという（『阿婆縛抄』巻第二・諸寺略伝「因幡堂」、東京国立博物館本『因幡堂縁起』）。史実として国司橘行平が因幡に赴任したのは寛弘二年（一〇〇五）だから、それ以後の縁起である。この薬師如来像は因幡堂（平等寺）に現存しており、その作風は縁起がいう時代に合致し、仏師康尚に近い都の仏師による作風だという。像の背には、本来は彫刻するには不都合な節が三つあり、特別の由来のある霊木を用いた証拠であって、縁起との整合性が見いだせるという¹²⁾。少し後だが、永長二年（一〇九七）には、「烏丸東に小靈験所あ

り。世に因幡堂という。すでに焼けたらぬ。仏像取り出したてまつるといえども、堂はすでに灰燼せしむ」（『中右記』永長二年正月二十一日条）、という記事がある。靈驗仏を祀る靈驗所として定着したのであり、その本尊は生身仏だと見なされたのであろう。

六角堂は、淡路国巖屋の海に漂着した如意輪観音を聖徳太子が祀ったことに由来するという（醍醐寺本『諸寺縁起集』、『伊呂波字類抄』）。天治二年（一一二五）に火事で焼けた時には、「創建の後五百余歳を歴る」（『百練抄』）天治二年十二月五日条）とある。しかし聖徳太子時代についての史実は、他の文献や遺構・遺物にも裏づけがない。『御堂関白記』『六角小路』という地名が『御堂関白記』寛仁元年（一一一七）三月二十一日条に見え、十世紀末ないし十一世紀初めの創建かと想像される。承安二年（一一七二）には「京中の諸人、六角堂・因幡堂において諷誦を修す」（『百練抄』承安二年五月十二日条）といわれており、因幡堂とならぶ靈驗所になっているらしい。

壬生地蔵堂の縁起は、元禄十五年（一七〇二）の『壬生寺縁起』によるならば、正暦二年（九九一）に三井寺の快賢僧都が開き、寛弘二年（一〇〇五）に堂供養が行われたという。本尊は康尚の弟子定朝が作った生身の地藏菩薩像だという。

以上の三堂は、「堂」と呼ばれていて整った大寺院ではないが、庶民信仰の盛り上がりで自然発生的に成立した寺院ではないであろう。生身仏を祀る靈驗所の設定を京内に認めたことこそ画期的である。また生身の靈驗仏は、都の代表的仏師の手によって形を現す必要があったのである。康尚¹⁰と定朝の名は、彫刻の名手という以上の意味づけを与えられた、いわば生身仏と一体になった仏師の記号である。

このほかに、平安京の至近距離に、生身仏を祀る寺院が現れている。代表例を列挙しておく。

河原院（六条院）は、もとは嵯峨天皇の第八子源融の邸宅名だが、その東側に接する京外（京極大路から鴨河原）に、天台僧仁康が寺にした。仁康は、源信らとともに比叡山横川の釈迦講に属しており、正暦二年（九九一）三月には、横川定心院の四季講にならう五部大乘経の講説を河原院で実施した。邸宅を仏寺にしたのはこの頃であろう。河原

院の本尊、金色丈六釈迦如来像は、「靈山釈迦」つまり靈鷲山で説法する釈迦の姿なのだといひ（『本朝文粹』巻第十三・仁康願文）、生身仏としての意味づけをもっている。¹⁴

革堂（二条北辺堂舎）『日本紀略』永延二年（九八九）は、皮聖行円が建てたといひ、寛弘二年（一〇〇五）五月三日に行願寺として供養された。寛仁二年（一〇一八）閏四月九日には、藤原実資らが八万四千部法華經の供養と八万四千の堂塔造立（ミニチュアであろう）の願を立てている（『小右記』）。阿育王や吳越国王に倣った小舎利塔の造営であろう。本尊金色千手観音像は、大梓木の霊木で造られているという（『伊呂波字類抄』）。

世尊寺（一条大宮の西北）¹⁵は、藤原行成が長徳元年（九九五）に設営した。長保三年（一〇〇二）二月二十九日に、南都北嶺の百僧によって供養され、金色大日如来・普賢菩薩・十一面観音・彩色不動明王・降三世明王の各像を安置したが、これらは康尚が造像した（『権記』長徳四年（九九八）三月条、長保元年（九九九）七月条）。

祇陀林寺（中御門京極の東）は、もと藤原顕光（兼家子）の邸宅を寺院にしたものである。祇園精舎になぞらえて祇陀林寺と名づけたのは源信だといひ（『続古事談』）。正暦二年（九九二）三月に、仏師康尚が丈六の釈迦如来像を造った（『日本記略』『一代要記』）。これは河原院にあった康尚作の釈迦像を、長保二年（一〇〇〇）四月二十日に移したものである（『権記』）。

六波羅蜜寺（五条の東、鴨川東）は、応和年中（九六一―一六四）に空也が建てた西光寺が起源だといひが、貞元二年（九七七）の大法師中信による堂舎建立、寛弘九年（一〇二二）の太政官符による寺領保証が画期である（『六波羅蜜寺縁起』）。定朝（康尚弟子）に等身皆金色地藏菩薩像を造らせて六波羅蜜寺に安置し、靈験ある地藏講を始めたといひ説話がある（『今昔物語集』巻第十七第二十一語）。

法成寺（土御門京極の東）は、藤原道長が寛仁四年（一〇二〇）に建てた無量寿院阿弥陀堂にはじまる。阿弥陀堂の本尊は康尚であるらしい（『中外抄』上）。道長が後一条天皇の病氣平癒を祈って供養した百余体の大型絵仏があったが（『小右記』治安元年三月二十九日条）、「生身の仏の如くして貴きこと限りなし」（『今昔物語集』巻第十二第二十二語）、

といわれた。

以上の諸例は、左京とその東部に集中しており、都市領主でもある貴族や官衙の新たな分布・配置や、分業と流通を担う都市住民の成長などによる、都市としての平安京の構造変化(16)と関係深い。新時代の平安京には、数々の生身仏(なまみ)、つまり生身の生命をもった仏菩薩が出現してきたのである。インドから漂着した薬師如来や如意輪観音、生身の相好をもつ地藏菩薩、靈鷲山で説法する釈迦如来、霊木から出現した千手観音、祇園精舎の釈迦如来などである。そして生身仏は仏師康尚と結びついている。

これらの新動向は、ほぼ一斉に現れたと見てよい。それにははっきりとした契機があったはずである。そして入宋僧齋然の帰国と北宋仏教の一括紹介こそ、その契機であろう。美術史学では、因幡堂葉師の縁起成立について、齋然が持ち帰った生身仏に刺激されたことだ(17)という。また河原院本尊について、仁康願文(『本朝文粹』巻第十三)が、北宋皇帝のもとにある生身赤梅檀釈迦像や、齋然の持ち帰った五尺釈迦像ではなく、自国産であることを強調していることに、注目されている(18)。

重要なことは、この動向が、宋仏教の全面導入ではないことである。いずれも実際は日本産の生身仏であり、思想上ではインドから直接もたらされた靈験仏である。北宋皇帝からの下賜品や「唐物」に依存することなく、聖地インドの正統仏教が日本に息づく勢いを示すかのごとくである。この発想と造寺造仏の推進は、時代趨勢や庶民信仰などではなく、平安京の朝廷権力によるものと考えねばならないであろう。

同じ発想の中から、日本の山寺が新たに意味づけられる。古代の山寺は、国家の仏教政策下に、修養と仏事にふさわしい清浄地に設定され、対外前線や国境・郡境の近くに配置されるなど、確たる役割を担っていた。それらは、都や国府の寺院と連携した存在であった。しかももともと山寺は、インド仏教が都市居住の支持者と修行地たる山寺をもち、中国がその形式を継承したことに、連なっていたのである。王都と山寺の関係はその代表である。インドでは、マガダ国の首都ラージャグリハ(王舎城)を、靈鷲山(耆闍崛山)(ケツンヤク)、パングヴァ、ヴェーバーラ、イシギリ、ヴェープラの五

山が囲んだ。中国では、唐の洛陽や宋の開封と五臺山とは一対の存在である。五臺山は生身の文殊菩薩が住む聖地にして、外国僧を誘引する拠点でもあった。天台山、終南山、泰山、嵩山、南嶽、廬山など、学僧や修行僧を擁する代表的諸山は、王朝の仏教の支えでもあった。このうち、五臺山は渡宋以前から齋然の巡礼予定地であり（天元五年七月十三日齋然為母修善願文、『本朝文粹』卷第十三）、また海路で台州から入宋するには天台山巡礼も不可欠だった（天元五年八月十六日日本国延暦寺牒、『大日本史料』一一一九）、日本側が認識する二大靈山である。齋然は、宋側の誘導で各地の寺院を巡拝したが、中でも文殊菩薩の住む五臺山と、釈迦生身像を置く開封とについて、印象深く報告しようである。しかも宋皇帝は、齋然に再入宋の使命を与え、二度目には五臺山の供養料献上と引き替えに、生身文殊菩薩像の下賜を約束していたらしい（永延二年二月八日太政官符、『続左丞抄』卷第一）。代理として再入宋した弟子嘉因は、正暦二年（九九一）六月に文殊像を伴って入京している（『日本紀略』など）。齋然らの報告によって、開封の仏教と一対の五臺山の存在は、日本朝廷に強い刺激を与えたであろう。

ところがその後、日本朝廷は、五臺山仏教の単純な模倣を避けた。遼と軍事対立する宋の権力と距離を取るためだが、五臺山巡礼を含む入宋を許可していないのも、その表れである。それと表裏の関係で、金峯山を特別に重視する政策として藤原道長が埋経を実施し、真言宗の高野山や天台宗の比叡山の興隆を改めて支援した。高野山に対しては、寛弘四年（一〇〇七）に大塔を建立し、比叡山に対しては、次節でみる様な如法経を供養するなど、それぞれからの要求に応じたのである。播磨国の書写山円教寺や遠江国の大知波峠廃寺¹⁹をはじめ、同時期に発展する列島各地の山寺の動向とどう関係するのかは、大きな研究課題である。大まかな見通しだけを述べれば、日宋関係を事後的に探る日本朝廷は、北宋仏教から得た影響を屈折させ、僧侶の修行地というより靈験ある山寺を国内に設定しはじめた。それは、平安京とその縁辺に生身仏が据えられたことと連動している。北宋仏教を参照しつつも、むしろ釈迦の生国インドとの直結を構想しつつ、独自の価値中心性を日本国内に抱えるという、新しい政治理念が登場したことを意味していた。

三 比叡山の如法経供養—覚超と上東門院彰子—

十一世紀初頭に、北宋仏教の影響を受け止めつつ、独自の形式を模索しはじめた撰関期の仏教は、藤原道長ら朝廷の中枢部だけが推し進めたのではなく、寺院側からの自己主張をも誘発した。比叡山横川では、僧覚超（九六〇—一〇三四）らが、『法華経』の聖地化というべき計画を実施しはじめた。覚超は、源信らとともに浄土教興隆を推進した天台僧で、かつて『修善講式』を考案した人物である²⁰。長和五年（一〇一六）に奄然、翌寛仁元年（一〇一七）に源信がいついで死去した後も、比叡山横川を拠点に活動を進めていた。藤原道長の金峯山埋経より十一年遅れて、また道長が死去した万寿四年（一〇二七）の翌年ごろ、横川での埋経事業に着手しようとしたのである。それは個人の信仰作法としてではなく、撰関家を事業主体に組み込みつつ実施された。その経緯については、覚超がとりまとめた「五通記」なる関係書類集によって知ることができる（『如法経濫觴類聚記』の一部で、『門葉記』「如法経一」に収める²¹）。

「五通記」によると、覚超の計画は、円仁や源信の事績を強調しつつ、藤原頼通・長家・上東門院彰子といった道長の息子息女を吸引しての事業であった。まず、天長十年（八三三）に円仁が『法華経』を書写して小塔に納入し、入唐帰国後に五臺山念仏を實踐する常行三昧堂（如法堂）に収めたことを、あらためて重視する動きがあった。百五十年を隔てて、永延二年（九八八）に源信が如法堂を改築するとともに、新造塔に円仁の小塔を入れて安置したのである。さらにその四十年後の万寿五年（一〇二八）、関白藤原頼通が比叡山根本中堂での道長追善仏事に参加した機会に、覚超らは権大納言藤原長家を横川に迎えて円仁『法華経』を供養した。そして長元四年（一〇三二）八月七日、天台座主慶命が如法経の守護を横川首楞嚴院に命じた。覚超の企画が比叡山の事業として位置づけられたのである。同時にこの時、上東門院彰子が書写した『法華経』を円仁『法華経』に添え、小塔とともに銅製筒に納めて長く保存する、という計画が覚超によって書き記された。実際に円仁『法華経』と上東門院『法華経』が供養されて銅筒に収められたのは、

同年十月二十七日である。

考察したいのは、「五通記」に含まれる二通の文書、八月七日付の覚超「如法銅筒記」と、十月二十七日付「上東門院願文」である。銅筒に収めた『法華経』は、比叡山横川の地下に埋納して長く保存する計画である。それは、経塚と呼ぶにふさわしいであろう。ただし、覚超と上東門院彰子には考え方の違いがあった。実際に如法銅筒が埋納されたのは「承安年中之比」（一一七一〜七五年）だと伝えられており（『叡岳要記』）、名実ともに経塚になったのは百四十年後の事情によるものである。

「如法銅筒記」には、埋経作法の模索事情と、埋経の意味づけが述べられている。覚超らは、「法住限りあり将来恐るべし」と述べ、堂塔が破壊し人が修理しないならば、大切な『法華経』が泥土に混じって顧みられなくなるという。そこで横川首楞嚴院の住僧らは僉義して次のように述べたという。

鑄筒一口を堂裏に埋め置き、末世の住僧の誠めとしてこの経を移し納めしめ、土石を積み山岳となし、慈尊の出世を待つは、勝術にあらざらんかなと云々。

しかもこの計画は、住僧のみでは実行できなかった。その折、「禪定国母」（上東門院彰子）が自筆の『法華経』を如法堂に安置して、円仁の事業に結縁し、その機会に銅筒を鑄造するという覚超らの願いを助成した、という。覚超の文では、上東門院の主体性が強調されているが、実際は覚超側からの誘いによるものがほぼ明らかである。覚超は、釈迦の教説というより、円仁の本願経と国母上東門院の御願経という権威性に依拠する形式で、比叡山横川を『法華経』の埋納地として意味づけようとしたのである。

この発想の特徴について、次のように言うことができる。「末世」にこそ佛法を守ろうという趣旨は、末法思想の実践形式として、東アジアの仏教世界で共有されている。造寺・造仏・写経などともに、法舍利としての經典を塔に祀る方式も、中国から伝わっている。また、上東門院を担いで企画は、比叡山と朝廷を緊密に結びつけるためであった、都と一対の山寺としての比叡山を再定位する発想があるろう。これらは、唐や宋の先例を継承しているのであって、

いわば対外認識に裏づけられている。ただ一方で、覚超らの発想には、単なる中国仏教の模倣ではない意図的な改変がある。銅筒に納入して地下に埋納する新式の作法を、住僧ら自前の発想だと主張し、日本僧円仁を本願として顕彰しつつ、後一条天皇・後朱雀天皇の母にして撰関家出身の上東門院彰子に信仰上の主体性を求める、といった諸点である。覚超らは、宋仏教を意識しながらも、新式作法が日本独自に発想されたかのような形式をとり、しかも天台宗比叡山の横川を拠点化しようとしている。覚超の事業力はかなりの部分で成功している。しかし、翻って時代の課題に宗教者としてどう対峙したのかという観点から「如法銅筒記」を読む時、そこには円仁書写經典の守護を自己目的化する説明文としての性質が露呈している。「功德」などの抽象的・常套的な文言を除いて、救いの実相を述べる切実な箇所はない。では「上東門院願文」には何が述べられているのか。彰子は、自筆の『法華經』を円仁由来の如法堂に納める意味について、次のように述べている（原文は漢字交じりカタカナ文。適宜カタカナに漢字を宛るとともに必要な濁点を付した）。

この世の紙墨して書き、あだなる構へして納め奉れば、浅き人の目には、朽ち損なはれ給ふと見る時ありとも、実相の理は常住にして朽ちせず、諸々の功德を備へたるものなり。わが願こころざし清く堅ければ、自づからこの道理にかなふらむ。これによりて、わがこの経は美妙の七宝になされたる経巻となりて、七宝の塔の内に入りました。て、弥勒の世まで伝へをきて、釈迦の御法の失せなむ時にも、この経はましまして、人を度わたさせたまつらむ。

（後半略）

菩薩比丘尼と署名している彰子は、この願文を読む限りでも、自ら行っている仏事作法の意味を熟知していることがわかる。彰子は、七宝塔に祀られる書写經典が七宝の価値をもつと述べ、現存する金銀鍍宝相華唐草文経箱から明らかのように、実際に豪華な装丁の『法華經』を作成した。しかし彰子は、いづれ朽ち果てる書写經典の形式よりも、「実相の理」をこそ重視している。形式としての経巻の絶対視を前提に、埋納によって永遠に保守しようという非現実的な物神観ではなく、仏教上の普遍的な事実の不滅を確信しているかのである。少なくとも彰子は、經典思想の内容を

自ら引き出そうとしているのであって、『法華経』や『弥勒上生経』などに説くように、自ら極楽往生して後続の衆生を救う一員に加わりたいとの願望を表明している。

こうして読んでみると、彰子の行為は、覚超からの誘導にそのまま従ったものではないように思われる。經典の物質的な永遠性に固執する覚超らと、将来における衆生の救済という不動の真実に価値を置く彰子とは、形式と内容のいずれに重点をおくかといった補完関係にあるというよりも、やはり認識次元に相違があるとみるべきであろう。おそらく彰子は、覚超らの企画についての説明を受けたものの、単純には同調できない違和感をもったのであろう。仮に、専門の仏僧覚超に比して彰子の信仰蓄積が浅いとしても、思想理解の質と行動規範としての内面化の程度は、人生経験と全人格に関係することであろうから、断片的な史料から充分な判断はできない。ただ、彰子には、自らの判断で覚超流の形式性に慎重な立場をとるような、主体性を認めることはできるであろう。

この点に関係して、彰子の願文を再三再四読むと、その主体性や確信が文面全体に満ちていることを強く感じる。それは、上述した願文の内容によることでもあるが、一通の願文にほとぼしる一人称の主語によるのではないだろうか。「ワカ願ココロサシキヨクカケレハ」「ワカコノ経ハ」「ワカクニノキミタイラカニ」「ワレノチノヨニ三界ヲイテテ」「ワカ願カナラスミテタマヘ」、というのも自己意識の表れである。²⁴

彰子は、願文の前半で、経巻を無駄な結構に納めたところで、「アサキ人ノメニハ」朽ち損なわれてしまうと見えるだろうが、仏教の心理は常住だといっている。一般論を述べていると考えられなくもないが、念頭にあったのは覚超その人のことなのではないだろうか。

横川での如法経は、結局はこの時には埋納されなかった。「如法銅筒記」に述べられているように、円仁の『法華経』は如法堂の中心に祀り、上東門院の『法華経』は銅筒に納めて堂内西北角の「浅坑」に仮置きした。将来を期して、「法滅」の時にこそ如法堂の中心に「深坑」を掘り、二部の『法華経』を埋めるのだという。覚超と彰子の考えの

違いは、最終的にも折り合いがつかなかったのである。彰子は、形式的な妥協も許さなかったであろう。実際に埋められたのは、先にも述べたように、百四十年後のことであり、すでに別の事情が生じたと考えるべきである。覚超と彰子の不協和な共同事業としての横川如法経について、完成した経塚の初期例として位置づけることは、歴史の動態とは異質な系譜論であろう。

上東門院彰子の思想について、覚超との対比では評価を高めすぎたかもしれない。ただし仏教信仰者としての見識は、必ずしも時代の課題と全面对峙する価値をもったとは限らない。彰子は願文の中で、「一人」「タミ」「衆生」の救済について繰り返し述べている。その主観を疑う必要はないであろうが、一般化された被救済者が置かれた具体的な状況への言及は一切ない。実際の救済事業に伴うであろう困難さではなく、衆観が全体をおおっているようですらある。それは、強い意志をもつ彰子が思い描く衆生救済の方法が、經典思想そのままの、自ら率先して往生した極楽界から現世の衆生を導く、といった観念性から一步も出ないことの裏返しである。この点をあえて批判的に捉えるならば、覚超との思想的な距離は意外に近いともいえる。

むすび

十世紀末から十一世紀前半は、古代末期の歴史転回期である。本稿は、その内実を「国風文化」論と仏教史研究から捉える試みの一部にすぎない。経塚成立以前の小事例を考察したにとどまるが、いくつかのことを確認して今後の考察に備えたい。

藤原道長時代の撰関政治は、将来展望に基づく政策課題を追究してはならず、むしろ国際情勢といった外的契機への対応的な処理の積み重ねといった性質がある。ただ東アジア政治世界から受けた衝撃は、先進文明国への追隨や模倣に向かう動機づけにはならなかった。この点は、百済滅亡と白村江戦敗北を引き金とする唐からの軍事脅威が、唐風の律

令国家建設の課題を中央支配集団に自覚させた七世紀後半との、歴史段階の違いである。それは、対外的契機が国内政治に連動する方式の違いでもある。白鳳文化や天平文化などに比して、「国風文化」の国際環境が見えにくかった理由の一部でもある。経塚のみならず、仏教史の史実は、「国風文化」の本質をよく表している。しかもそれは、覚超や彰子の仏教事業があくまで貴族的であったように、民衆の自発性や力量とはなお遠い動きであったことに、特段の注意が必要であろう。

注

- (1) 土田直鎮『日本の歴史5 王朝の貴族』(一九六五年、中央公論社)は、儀式自体の機能を核とする太政官政治で成り立つ摂関政治について、理念や政策のない拙劣な政治であると端的に述べられた(三七三〜三七六ページ)。北山茂夫『藤原道長』(一九七〇年、岩波書店)は、中央政府による政治指導に活気を失ってマナリズムに陥った時代の藤原道長について、国策上の事績の皆無な大権勢家と評されている。坂上康俊『日本古代の歴史5 摂関政治と地方社会』(二〇一五年、吉川弘文館)は、現実課題に向き合うことのない貴族政権が政治的判断力・統治能力・政策立案力を欠くことについて、「一種の空洞化が生じていた」と表現された(二一一〜二二二ページ)。摂関期の政治理念の退嬰的性質について、ほぼ共通理解があると思う。土田氏が刀伊の襲来事件を、坂上氏が高麗国王から寺造仏や仏事の盛行、浄土教や末法思想の強調などは、坂上氏も指摘される通り、摂関政治による国家意識の方向性を表現している。
- (2) 『岩波講座日本歴史 古代5』(二〇一五年、岩波書店)。
- (3) 石母田正『日本の古代国家』(一九七一年、岩波書店)第一章。
- (4) 井上光貞『新訂日本浄土教成立史の研究』(一九七五年、山川出版社)一一一ページ。
- (5) 平雅行「末法・末代観の歴史的意義」(同『日本中世の社会と仏教』一九九二年、塙書房)に批判がある。
- (6) 上川通夫「尊勝陀羅尼の受容とその転回」(同『日本中世仏教と東アジア世界』二〇一二年、塙書房)。
- (7) 芥米一志「在地社会における経塚造宮の意義―伊勢小町塚経塚と三河国伊良胡御厨―」(『金澤文庫研究』三〇〇、一九九八年)。
- (8) 上川通夫「寂照入宋と摂関期仏教の転換」(同『日本中世仏教と東アジア世界』前掲)。

- (9) 上川通夫「北宋・遼の成立と日本」(『岩波講座日本歴史 古代5』二〇一五年、岩波書店)。
- (10) このうち一切経は道長に献上されてその二条殿西廊、ついで上東門院土御門策、そして法成寺へと移動し、天喜六年(二〇五八)の法成寺火災で焼失した可能性がある。上川通夫「一切経と古代の仏教」(同『日本中世仏教史料論』二〇〇八年、吉川弘文館)。
- (11) 上川通夫「寂照入宋と撰関仏教の転換」(前掲)、同「北宋・遼の成立と日本」(前掲) など。
- (12) 中野玄三「因幡堂縁起」と因幡薬師」(同『日本仏教美術史研究』一九八四年、思文閣出版)。
- (13) 浅湫毅「道長時代の大仏師康尚」(京都国立博物館特別展図録『藤原道長』二〇〇七年)。
- (14) 中野聰「靈驗仏としての大安寺釈迦如来像」(『佛教藝術』二四九、二〇〇〇年)。
- (15) 高橋康夫「北辺の地域変容―世尊寺を中心に―」(同『京都市中世都市史研究』一九八三年、思文閣出版)。
- (16) 戸田芳実「王朝都市論の問題点」(『王朝都市と荘園体制』(同『初期中世社会史の研究』一九九一年、東京大学出版会)。
- (17) 中野玄三「因幡堂縁起」と因幡薬師」(前掲)。
- (18) 奥健夫「生身仏像論」(講座日本美術史 第四卷・造形の場』二〇〇五年、東京大学出版会)。なお奥健夫「清涼寺釈迦如来像の受容について」(『鹿島美術研究』年報第十三号別冊、一九九六年)、皿井舞「模刻の意味と機能―大安寺釈迦如来像を中心に―」(『京都大学文学部美術史学研究室研究紀要』二二、二〇〇一年)、長岡龍作「日本古代の「生身」観と造像」(『美術史学』東北大学美術史学講座、二〇〇八年)、参照。
- (19) 後藤建一「大知波峠廃寺」(二〇〇七年、同成社)。
- (20) 赤松俊秀「藤原時代の浄土教と覚超」(同『続鎌倉仏教の研究』一九六六年、平楽寺書店)、池辺義教「都率先徳、覚超の行実―源信と覚超―」(『大谷女子短期大学紀要』三八・三九、一九九四年・一九九五年)。
- (21) 「五通記」をはじめとする『如法経濫觴類聚記』についての基礎的な考察は、上川通夫「撰関期の如法経と経塚」(『関西大学東西学術研究所紀要』四六、二〇一三年)で行った。横川如法堂跡については、岩橋小彌太・梅原末治・中村直勝「叡岳横川根本如法堂址の発見」(『歴史と地理』一三一、一九二四年)、廣瀬都巽「横川経塚」(『考古学雑誌』一四一五、一九二四年)、景山春樹「円仁の根本如法経と横川の発達」(山岳宗教史研究叢書2『比叡山と天台仏教の研究』一九七六年、名著出版)などの研究がある。
- (22) 「如法銅筒記」には、上東門院書写経が「御経篋」に納められたとあり、実物が金銀鍍宝相華唐草文経箱として延暦寺に現存している。京都国立博物館特別展図録『藤原道長』(二〇〇七年)など参照。

(23) 菩薩比丘尼の自称は、万寿四年(一一〇二七)に完成した「法成寺尼戒壇」(『小右記』同年三月二十九日条)で菩薩戒を受けたことによっている。この時代、宋や遼では菩薩戒を受ける動きが目立っていた。

(24) 久富木原玲「一人称形式かな日記の成立をめぐって」(倉本一宏編『日記・古記録の世界』二〇一五年、思文閣出版)、同「前近代日本文学における自我意識の発露―笑いとという視点から―」(上川通夫・川畑博昭編『日出づる国と日沈まぬ国―日本・スペイン交流の四〇〇年―』二〇一六年、勉誠出版)に学んだ。