

『元亨釈書』と神祇

大 隅 和 雄

一

『元亨釈書』三十巻は、鎌倉時代末の一三二二（元亨二）年、東福寺の僧虎関師鍊によって書き上げられた日本最初の日本仏教史である。宗門の法脈や特定の大寺院の記録としてではなく、日本における仏教の歴史を、総合的に記述することを目指した大部の書があらわれたということは、日本仏教史にとって大きなできごとであるばかりでなく、文化史の上でも画期的なことであった。

日本の仏教は、伝来の当初から学派・宗派として受け入れられる傾向が強かったために、宗派を超えて、仏教とは何かが問題にされることは稀であった。儒教をはじめとする中国のさまざまな思想・学問に対して、対置されるのは宗派の形で存在する仏教であって仏教全体ではな

『元亨釈書』と神祇

く、諸宗の間に通ずる仏教的なものへの関心は、極めて弱かった。朝鮮半島の国々から、ついで中国から、対外交渉のそれぞれの時期に、相手の国において有力で最新の仏教がもたらされ続けるといふ関係の中で、日本の僧侶は常に新来の学派・宗派の教説や儀礼を身につけることに専念し続け、仏教そのものが他の教えに対していかなる特質を持つものであるのかを考えたたり、日本の仏教が宗派を超えた立場で、土着の神祇信仰をどのように見、それとどのような関係に立つことが望ましいのかを問うたりはしなかったのである。

鎌倉時代の初頭、仏教の革新運動が起こり、既成の学派・宗派の枠を超えて、同時代における人間の内面の問題を、仏教の思想で解こうとする動きが見えはじめたが、そうした動向は教義の研究を続ける学僧たちの間にも及び、宗派をこえて仏教とは何であるかが考えられるようにな

二三

り、仏教と他の諸信仰や諸学問との関係を顧みることがはじまり、日本において仏教というものがいかなるあり方をしてきたかということが考えられるようになった。日本仏教史への関心は、鎌倉時代の半ばから学僧たちの間に芽生え、仏教界の秩序を守るためや、新しい立場を正統化するために、さまざまな叙述の試みがなされていたが、そうした動きを背景に、鎌倉時代も最末になって、日本の仏教を総合的にとらえた『元亨釈書』が現れたのであった。

この書が現れて以来、日本の仏教について宗派を越えた知識を得ようとする人の多くはまずこの書を読み、仏教史上重要な役割を果たした僧の伝を知ろうとする者は、この書の僧伝を参照するようになった。『元亨釈書』の史書としての権威は高く、多くの人に読まれて現代に至っており、その仏教史観の直接、間接の影響は現在なお極めて大きいといわねばならない。

従って、われわれが日本の仏教史の問題を考え、さらに日本人が仏教というものをどのように見てきたかを考えようとする時、『元亨釈書』の記述を再検討することの意味は少なくない。『元亨釈書』の個々の記述が、いかなる典拠によっているかを明らかにすること、師錬自身が日本仏教史に関して、どのような構想をもっていたのかを明らかにすることが必要なのである。ここでは、師錬が、外来の宗教である仏教と、土着の神祇信仰との関係をどのように捉えていたかを見て、『元亨釈書』

の日本仏教史観の一端を考えることにしたい。

二

初期の五山文学を代表する僧として知られる師錬が書いた『元亨釈書』は、中国の僧史・僧伝に比肩しようように、史書としての体裁を吟味し、彫琢を凝らした文章で書かれている。師錬は、中国の仏教史の叙述の諸形式の中で、中心的な位置にあると考えられる『高僧伝』『続高僧伝』『宋高僧伝』を範として、この書の大半を占める僧伝を書いたが、日本の仏教を総合的にとらえるために、個々の僧伝を集積して行くことでは記述できない事柄にも関心を向け、僧伝の他に、編年史の「資治表」と、部門史の「志」を設け、伝の間には適宜「論・贊」を加えるという複合的な形式をとった。

その形式を簡単に説明しておく、全三十巻の中で、本体をなしている僧伝の部には、十九巻が充てられ、その内容は

伝智・慧解・浄禅・感進・忍行・明戒・檀興・方応・力遊・願雜

という十項に編成されている。

伝の立て方については、師錬の住した東福寺の開山である弁円の伝には、巻七の全部を充て、臨濟禅を伝えた栄西にも多くの紙数を費やしているのに、法然や道元の伝は簡単で、親鸞や日蓮の名は見えず、一行の記述しかない僧も多数にのぼるなど、記述の偏りについて早くから

「論議的になっていくことも少なくない。しかし、四百十六の伝を連ねることによってまとめ上げられた日本仏教史は、やはり一面的な論断を退けるだけの重みをもっているといわねばならない。そして僧伝の部は、その総論ともいべき「度總論」で締め括られている。

つぎの「資治表」は七巻から成るが、仏教が伝来した時の天皇である欽明天皇から、順徳天皇までの歴代天皇の治世を、仏教とのかかわりを中心にして、『春秋』に倣った編年体で述べたもので、いわば通史的な部分である。この部分については、仏教に関わる通史を歴代の天皇毎に区切って編述することの適否や、記事の選択に関して論議すべきことも少なくないが、それはともかくとして、この部分を置くことによって、『元亨釈書』が、宗派史や寺院史から切り放された仏教の歴史を書くことができたのは確かであろう。ついで全巻の末尾の四巻を充てられた、「志」の部が続くが、それは

学修・度受・諸宗・会儀・封職・寺像・音芸・拾異・黜争・序説

というように、日本仏教の諸問題の中で重要な十の項目を選んで論述したもので、僧伝と通史の部の記述をよく補っている。そして、十の志の後、全巻の最後に儒仏の異同を論じた「智通論」を置くという形で、日本仏教の全体をとらえようとした『元亨釈書』は終わっているわけで、それは、文字通りはじめてあらわれた総合的な日本仏教史というに相応しい書であった。

三

師鍊が『元亨釈書』を書いた経緯は、広く知られており、ここで詳しく述べる必要はないであろう。一三〇七年（徳治二）、当時鎌倉に下っていた師鍊は、来日して円覚寺にあった元僧一寧一山のもとに参じたが、その時の問答で一山から、他国、つまり中国の高僧の事績について驚く程多くの事を知っているながら、自分の国の僧侶のこととなると、なにも説明できないではないかと窘められたため、発憤して期するところあり、十五年の歳月をかけ、苦心の末にこの書をまとめた。従ってこの書は成立の経緯から考えて、自国の仏教史を発見するとともに、他国人に日本仏教の全体を知らせようとする視点を持つものでもあったといえよう。そのことは文章の端々にあらわれている。

日本の僧侶が、自国の仏教のあり方を説明しようとする時に、依拠してきた伝統的な立場は、日本は、仏法の生まれた印度からみて、粟散辺土であるから、日本の仏教は天竺から震旦へ、さらに震旦から本朝へと三国にわたる伝通によってもたらされたものであり、世界の中心から遠ざかってきたものであるという考え方であった。『元亨釈書』に先行する仏教史編述の試みの多くは、宗派ごとにその起源を天竺・震旦に遡って説明し、それが日本に伝えられ弘布する経緯を明らかにするという視点でなされている。それは天竺・震旦に起源をもつ各宗派の正統性を示

す系譜であり、その求心的な見方のもとでは、日本的なものが付加されることは、核心から離れて行くことを意味するものであった。

粟散辺土の末流の仏教という考え方に立って、日本の仏教史を叙述することは、仏教伝来以来、日本の僧がとってきた立場であったが、一山に叱責されてはじまった師錬の日本仏教史の探索では、積極的に日本仏教の特質を見出す努力が続けられることになった。日本の仏教の特質を明らかにするためには、粟散辺土への伝来という見方は有効ではなく、積極的な意味を持たない。師錬は、天竺・震旦から日本への伝来の系譜を辿り、日本の仏教が天竺・震旦の仏教と同質であることを確認することで、日本の仏教の位置を主張するのではなく、中国と日本の仏教の間にある違いを指摘し、それを総合して日本の仏教の特質を明らかにしようとする。

宗派の伝通という問題から離れて、通史的な「資治表」を編纂しながら中国と日本の仏教が辿った歴史を比較してみた時、師錬は、中国の仏教の歴史に度々あらわれる破仏、排仏の動きが、日本の仏教史には見られないことに気づいた。

我が国家は君聖に臣賢にして仁恕忠良なり。真化此に覃んで自り七百余載、上下崇奉して治を輔け祚を保つ。故を以て君臣世々授け、胤連なり曆長し。只々欽明・敏達の間小厄あるは、我が法始めて至り、信根未だ洽からざればなり。又叡情に非ず。孽臣の之を矯るなり。而

も守屋の党、菑踵を旋らさず。天長・天元に及んで閹牆の事あり。長曆より以来虐焰轉た煽なり。永保の始め二火亦た起る。率ね資治表に見えたり。台相の一厄と雖も頗る朝堂を撼かす。然も王臣篤く仏に奉じて其の始め劇治を加へず、所謂撲滅して息まざれば原を燎くに至れり。嗚呼我が国は醇淑にして而も菑吾より出づ。(卷第三十、黜争志、原漢文、以下同じ)

というように、伝来当初の仏教排撃の動きを除くと、日本における仏教の争いは仏教側に原因があると考えられるものばかりで、「像経を焚き沙門を坑にする」ような、国家による弾圧が大々的に行われたことは一度もなかったのである。

このような、仏教の外側の問題ばかりではなく、仏教のあり方を具体的に検討して行けば、中国と日本の仏教の違いはどこにでもあった。例えば、中国の仏教史を考えようとする時、最初に浮かび上がるのは、経典や論疏の翻訳の歴史であった。訳経という事業を中心に辿ることのできる仏教の歴史は、仏教の中核部分の歴史であるとともに、さまざまな民族の交渉の歴史としてのひろがりを持っている。仏教は、翻訳という具体的な事業を通じて中国に受容され、仏教の歴史の基礎は、多くの訳経家によって築かれてきた。經典の訳出は、中国の歴史の中で仏教がどのようなあり方をしてきたかをよく伝えており、『高僧伝』『統高僧伝』『宋高僧伝』はいずれも、全巻の最初に訳経という項を立てているので

ある。

ところが、師鍊がとらえようとした日本の仏教は、中国では仏教史のはじまりをなす訳経の事績を持っていない。また、日本への伝来も特に初期には政治的な交渉の中でそれに従属し、常に先進的な思想・文化として受け入れられたために、国家の政治一般の問題につながる傾向が強く、日本社会におけるさまざまな思想や文化の流れの中で、仏教が果してきた役割というものを、明確にすることが難しかった。

長い年月と、数多くの僧の協同作業に支えられて、翻訳された經典や論疏が積みかさねられ、その研究を核にして僧の集団が形成され、他方仏典の教えを実践するための教団が生まれる。そうした、仏教の歴史を、例えば『続高僧伝』は、

訳経・義解・習禪・明律・護法・感通・遺身・誦誦・興福・雜科

の十項に類聚された数多くの僧伝によって明らかにしようとした。そこでは、宗派史や寺院史の枠よりも仏教全体を見ようとする視点が重んじられている。

師鍊は、中国の高僧伝で、まず最初に置かれる「訳経」の項に替えて、宗派の伝来を説明する「伝智」という項を置いた。訳経がない日本で、それに代わるものはたしかに伝智である。それは極めて自然な置き換えのように思えるが、両者の間には大きな違いがあった。師鍊は、伝智の項に日本仏教の各宗を伝えた僧十人の伝を列挙しているが、開卷第

一に、日本に来て聖徳太子に会ったという伝説に拠って達磨の伝を置いたことに象徴されるように、伝智という項でとり上げられる事柄は、訳経に比して事実の確定の困難な事柄であった。伝智の功績をどの僧に帰すべきかが、明白でない場合も少なくないからである。それぞれの宗派の初伝、第二伝、第三伝の僧を決めることは、訳経事業の中心になった僧の名を挙げて行くのとは違った困難があった。

しかし、それはともかくとして、師鍊は最初に伝智の項を置くことによって、当時宗派や寺院単位の記述で模索されていた日本仏教史の叙述を換骨奪胎して、宗派別の形式をとらない高僧伝の形式に繋ぐことに成功したのである。

訳経と伝智の違いに見られるように、日本の仏教史を叙述するために、師鍊は多くの困難に出会わねばならなかった。中国の高僧伝は、その題名の示す通り高僧の伝だけを集めたものであった。ところが、『元亨釈書』はそれに倣って編纂されながら、高僧の事蹟を明らかにして後世に伝えるとともに、日本における仏教のあり方の特質を述べることに力を入れたために、高僧の他に、正規の出家者ではない者や在俗の篤信者などの伝も、数多く取り込むことになった。

例えば、先に述べたように、僧伝の部には四百十六の伝があるが、その他に、拾遺志の中に二十一の伝が補足されているので、『元亨釈書』全体の伝の数は四百三十七になる。ところがその中で、僧伝の第十の願

雑の部の細項目で、古徳を除いた王臣・士庶・尼女・神仙・靈恠の五項に集められた八十九の伝と、拾遺志の二十一伝との合計百十、つまり四百三十七の中で四分の一に及ぶ伝は、いわゆる高僧の伝とはいえないものなのである。師鍊は、

国俗、髪を剃れど梵儀を全うせず。妻子有る者を在家の沙弥と称す。(卷十七、乘蓮伝。)

というような注記を要する人物を数多く収載して、出家の制度が不明確になり、聖や遁世者が大きな意味をもっている日本仏教の特色を述べようとし、

其の後梵相を完うせずと雖も薙髮して齋居す、法号は道崇、又国俗なり。(卷十七、平時頼伝。)

と記して、世俗の権力者が仏教に深く帰依していたことを強調するのである。

こうして、伝の部に高僧以外の伝が多数取り込まれるのであるが。中でも、願雑の部の、神仙と靈恠の伝は、史書の伝記の枠から大きく外れたものといわざるを得ないであろう。中国の高僧伝を模範にし、一寧一山のような中国の禅僧を意識して書かれた『元亨釈書』が、日本の仏教史を記述するに当たって、神仙や靈恠を伝として立てたのはなぜであろうか。

四

日本の仏教を総合的に記述しようとした『元亨釈書』は、その伝の中に神仙という項目を置き、皇太神宮・白山明神・丹生明神・新羅明神・天満自在天神の五神と、法道・久米・陽勝・窺仙・都良香・藤太主・生馬仙・法空の八仙の伝を立てているが、神仙は仏教とどのような関係にあると考えられたのであろうか。

先述のように、伝の部の最後が願雑という項で、その願雑はさらに、古徳・王臣・士庶・尼女・神仙・靈恠の六つに分けられている。古徳は、いわば僧伝の補遺ともいべきもので、豊国以下十八人の僧が挙げられる。彼等は史書等に名をとどめてはいるが、伝智から力遊までのいずれかの項目に分類するだけの事蹟の伝わらない僧であった。ついで王臣は、聖武・貞観(清和)・寛平(宇多)・寛和(花山)の四皇帝と、蘇我稲目にはじまり執権北条時頼にいたる、代表的な仏教の外護者の二十三人をあげ、続く士庶では、俗世の生活を続けながら、信仰を全うした篤信家十五人の伝があげられる。師鍊は、そうした雑多な人々の事蹟を記して日本仏教史の周辺部分を説明し、ついで尼女の項では、日本最初の出家者であった善信、伝説上の奇怪な人物である都藍などをあげ、さらに光明子をはじめ仏教を支えた女性を加えた、十五の伝を記している。

こうして、仏教の周縁部分を記述した後に、神仙の伝が置かれるわけであるが、師鍊はまず、神仙をつぎのように説明している。

陰陽測らざるを神と曰ひ、軀寿堅久なるを仙と曰ふこと世教に見えたり。我が仏書に八神十仙を明かす。漢の劉向が列仙伝に一百四十六人あり。梁の劉孝標が曰く「七十四人は仏經に見えたり」と。然れば則ち神仙の我に帰すること尚し。此方は純淑にして大乘の域なり、異道と雖も皆仏に奉ず。蓋し亦多く吾より出づ、故に雜伝に繋く。(卷十八、願雜、神仙。)

「陰陽測らざるを神と曰ふ」という文は、『周易』繫辭伝上の文であり、中世の神道家たちが、神の定義をするためにしばしば持ち出した文であった。天地造化の働きに見られる陰陽の変化は計り知ることができないものであり、その事実を形容して神という、といった意味であるが、神道家たちは神という文字と、『周易』の權威にひかれてこの一節をふりかざした。師鍊も、そうした神道論の書に倣ったものと思われ。師鍊は、中国の神仙が仏教と深い関係をもっていることを記し、日本では仏教が優れたあり方をしているので、仏教以外のさまざまなものすべてが仏教に従っているという。また他の所でも、

万物に妙にして陰陽不測なるは是れ世書の所謂る神なり。(卷十一、良忍伝。)

と記しているが、

『元亨釈書』と神祇

神とは何ぞや、善く感に赴く者なり。曷為れぞ赴く、正直なればなり。(卷十、義照伝。)

と記しているように、神は、人間の心に感応する目に見えない力と考えられていた。そうであれば、神の伝というものはどのようにすれば書けるのであろうか。中国でいう神仙は、道教などの神変自在を得た人のことであるが、ここで師鍊があげるのは日本でいうカミと、中国の神仙に準えることのできるような神通力をもった仙なのである。

さて、神仙伝の皇太神官伝によれば、師鍊は或る年、伊勢神宮に参詣したが、僧なるが故に神宮から参拝を拒否された。神官は、「此の神は沙門を愛したまはず、近づくこと莫れ」といって師鍊を押し止めたが、その振舞に対して師鍊は、つぎのようなことを記している。昔、釈迦が『大集経』を説いた時、釈迦は四天王に命じて世界中の鬼神を呼んでさせ、鬼神たちも仏教の功德に与かることができるようにはからったと経典に見えている。天照大神が、釈迦よりも後にこの世に現れた神であるならば、その場に行けなかったことになるが、国史に記すところによれば天照大神は釈迦に先立つこと百万年という。そうすれば、天照大神は『大集経』が示された時に集まった鬼神の中にいたことになり、仏教を忌避するはずがない。従って、師鍊の参拝を拒否した神官が、偽って僧徒と敵対していることは明らかであると。この師鍊の考え方は、中世の僧の思考と論の立て方を示しているが、それはともかく、師鍊の抗議は

受け入れられなかった。

後日、神官に反論すべく諸書を調べた師鍊は、『大神宮諸雜事記』に、伊勢神宮と仏教との関係が書かれているのを見出した。それによれば、東大寺を建立しようとした聖武天皇は、国土の神である天照大神から寺塔建立の承認を得ようとして行基を伊勢神宮に遣わし、行基に下った託宣によって神の同意を確かめたという。さらに、天皇は僧ではない使者をと考え、橘諸兄を派遣した。諸兄は間もなく復命したが、天皇はその夜、天照大神が「日輪は是れ毘盧遮那なり。」と告げて日輪の相を現する夢を見たであった。師鍊は、この記事によって、伊勢神宮が仏教の外護の神である旨を伝として記した。

ついで、師鍊は、伊弉諾尊の別の姿としての白山妙理大菩薩について述べ、また、高野山の地主神の丹生明神が、その山を密教の拠点として開くことを空海に勧めたことを記し、さらに、円珍が唐から帰る時その船中に現れた新羅の国の神が、日本にきて山王神と相談して円珍を園城寺に移し、その守護神となったことを述べている。神仙伝の五神の最後は、天満大自在天神であるが、ここでは菅原道真が大政威徳天となつてあらわれ、道賢に対して密教と国家を護ることを約束したことが書かれている。

以上の説明で察せられるように、師鍊の神の伝は、伊勢神宮は『太神宮諸雜事記』、白山明神は『白山之記』、丹生明神は『丹生大神宮之儀

軌』、新羅明神は『智証大師伝』、天満大自在天神は『北野天神縁起』をはじめとし、鎌倉時代に流布していた縁起の類に拠りつつ、諸書の記事を併せて成り立っている。それらは、中世の本地垂迹説による神道文献の代表的なものであるから、それらに基づいた師鍊の神にたいする記述は、当時の平均的な考えを示すものであったといつてよいであろう。

そこで、師鍊の主張を見ようとすれば、個々の内容よりも、五神の選択と配列を見なければならぬことになる。伊勢皇太神宮は天照大神の廟なり。」と書き出される伊勢神宮は、「朝廷立てて宗廟となしたまふ」故に第一に掲げられ、その天照大神の親神にあたる伊弉諾尊と同一の神である白山明神が第二に挙げられる。丹生明神と新羅明神は、真言と天台の仏教を守護する神としてあげられ、天満天神は、日本のさまざまの怨霊や悪神が終局的には仏教と国家を守護する神であることを示すものとしてあげられている。つまり、神仙伝の五神は、国家・朝廷の宗廟の神、修験道の霊場として知られ中世的な神仏習合の中心となつた白山に鎮座する神、仏教を守護する神々を代表する二神、そして、すべての神が国家と仏教を守護することを示す神、という配列になっており、日本では神々がさまざまに仏教を護り、支えていることを明らかにしているのである。

当時、神道家の間では神々の系譜の整理や分類を通じて、神祇信仰の教説の体系化を図ろうとされており、庶民の間で布教活動を繰りひろげ

ていた僧の中には、神々に対する新しい説明を試みる者が少なくなかった。師鍊があげた五神は、記紀神話に登場する神から、御霊信仰に近い神までの雑多な神々であるが、ここでは、神々の分類や仏菩薩との関係についての考察は見られない。

師鍊は、先に記したように、日本歴史の中には破仏のことがなく、それが日本の国家と仏教の最も重要な特色であると考えていた。日本の国が大乗仏教の完成する国であるとすれば、それは、日本の国を守っている神々が他に比較すべきものがないほど優れているためである。伊勢神宮はそうした神々の頂点に立つ神であった。

五

さて、神仙の伝についての記述は内容に乏しく、当時活発になりつつあった神道思想の動向に比して、特別の主張をもつものではなかったとすると、師鍊が神仙伝を立てたのも、総合的に日本にあるすべてを仏教史の中に包み込もうとしただけのことであるようにも考えられる。しかし、果たしてそうであろうか。

僧伝を読むとその中に、数々の神祠が出てくるのに気づく。師鍊は、僧の伝記を書くためにさまざまな資料を読むうちに、僧の事蹟の中に神祇信仰が分かち難く結びついていることに気づいた。出生にあたって父母が神祠に参籠して子を授かるように祈り、生まれた子が神の声を聞

き、感ずるところあって僧となる。また、僧となって修行を続ける時に、神々のさまざまな加護を受けるといふ記事は枚挙にいとまがない。

師鍊によって伝を記された僧の中には、信仰の世界で驚くべき効験をあらわした僧が多い。そうした神異・感通の能力を持っていた僧の伝は、感進という項に収められているが、さまざまな加持祈禱によって病魔を退散させ、神秘的な力によって死者を蘇生させ、験力によってさまざまな奇蹟をあらわした僧の伝をみることが出来る。そして、この感進の部を収める巻は三巻半に及び、伝の数は百十一に達する。巻の分量からいえば、感進の項は伝の部の五分の一に近く、伝の数でいえば全体の四分の一にあたっているのである。そして、実際に僧伝を読んで行くと、他の項の中にも日常を超えたものとの交感や奇蹟を伝える記述は多く、感進の項にあげられた伝と、他の部分で神異に関わる伝との合計は、全体の半ばを越えるように思われる。

『元亨釈書』の伝の中で、伝智や慧解の項は中国の高僧伝に最も近い部分であるが、その内容はそれほど豊かではない。そこに伝をたてられた僧の学問や思想の特質はそれほど確に説明されてはおらず、記述も整っていないところが少なくない。この部分にかんしていえば、『元亨釈書』は量的にはともかく質的には、凝然や宗性による先行の仏教史の記述を超えてはいないといっても過言ではない。それに比して感進の項に見られる記述は、高僧伝としては破綻していても、参照された資料の

多様さや内容の広さで、それまでの僧伝を超えている。

師鍊は、中国からきた禅僧に対して、日本仏教の特質を説明しようという意識をもっていたと考えられるが、おそらく師鍊自身の宗教者としての資質も加わって、宗教的な体験を重視した。そして、日本における僧の神秘的な体験や宗教的な活動を積極的に据えようとするれば、神祇信仰の問題を離れて、仏教史を書くことは不可能であることに気づかざるをえなかった。僧伝に見られる、神祠への祈願、神の託宣、数々の奇蹟の記事はそのことを語っている。それは、仏教を学問としてではなく、宗教として捉えなおすために通らなければならない道でもあった。

さて、師鍊は仏教と神祇との結び付きの強さを、信仰の面で強調しているが、そこからさらに進んで両者の関係を歴史的に説明し、中国の仏教に対する日本仏教の優位性を主張しようとした。そこで師鍊は、日本の国土は神々によって守られており、神の勅を受けた天皇が、正統な国王として日本の国を治めるように定められているという、日本国の特殊性を主張する場合に日本の貴族社会で説かれつづけていた伝統的な論に帰って行く。

大いなる哉吾が道の利や、至らずといふ所なし、或は国祚を保ち、或は国寇を殲す、皆深いかな。(巻第九、源心伝、贊)

昔牟尼老人吾が法を帝者に付す。故に吾徒の有為の者は必ず皇王に託せり。其の間徳行の厚薄ありと雖も皆有為の者なり。臆かな、吾王

の仏勅に順じたまふことや。(巻第九、見仏伝、贊)

というように、それは日本の国王は仏教を信受し、仏教に守られているから他国にまさる国王であり、日本の仏教は国王によって常に保護され和合の中で発展してきた仏教であるから、世界の仏教の中でもっともすぐれた仏教であり、大乘仏教はこの日本で完成するという、循環論になる。それは、中世の公家と寺社との間で唱えられた、王法仏法相即の論そのものであった。

師鍊は、僧として仏教を普遍的なものと考え、その理想を説いたが、仏教のあり方としては、日本の仏教史に具体化されているものが、中国の歴史にみられる仏教と国家の関係よりも優れていると確信した。本来個人救済の宗教として成立し、出世間的な主張を持つ仏教について考え、比較して見る時に、国家と教団との関係が陰悪であったか良好に推移したかといった観点を第一に持ち出すことの、意味と当否については、ここで深入りはしない。師鍊のような観点で日本仏教の特質を説こうとすれば、神と仏をめぐって、神とそれに直結する天皇の説明が必要であった。こうした発想が、天皇を中心に据えた仏教の通史である「資治表」の中で自覚されたことは、すでに指摘した通りである。

予早くより逸遊して竺墳に従事す。故を以て国史に暗し。偶々僧史を修するに因って、少しく皇家の治迹をみるに、而ち李唐の代・懿、趙宋の真・仁の輩ばざる所なり。(巻第十、増命伝、贊)

というような記述は他にも見出せる。そしてその天皇が、中国と違うあり方をしていることを、論じたのが、三種の神器であった。師錬は王位を示す宝器は中国にもあるが、それは、

夏の禹に至って始めて九鼎を鑄、立てて国器となし、殷・周相ひ伝へ遷移して之を宝とす。秦の周を奪ふに及んで鼎は泗水に没す、故に始皇は下璧を刻んで以て国璽となす。漢は又、高祖白蛇を斬るの劔を以て伝国の宝となす。爾来劔璽は二の国器たり。(卷第十七、王臣伝論)

というように、王朝の交替によって変わっている。ところが、日本において王位を示す宝器である三種神器は、神孫とともに下ってきたものであり、「皆自然天成より出でた」ものであって、中国の「宝器の人工たる」に對して、「天造自然の器」なのである。そして、そのことは、日本の国が自然に基づいていることを物語るといふ。

彼の支那は大邦と号するもの、土地は眩遠なりと雖も而も受命の符は皆人工なり、天造に非ざるなり。我国は小なりと雖も開基の神なる伝器の靈なる、日を同じうして語るべからず。(同前)

というのが師錬の主張であった。それは、人間の手によって造られた宝器を王位の徴とするが国が、人間によって支えられているのに對して、自然天成の宝器を王位の徴としている日本は、自然に根づいており、日本の国土を守っている神々によって支えられているという主張なのであ

った。

六

師錬の神祇に関する記述は、中世の半ばに入って中国との交渉がさかんになる中で、日本の仏教の特質を説明しようとした所から生まれた。師錬は、五山僧の一人として中国の古典に通じていたが、そうした人物が日本的なものを主張しようとした時、伝統的な思想へと回帰せざるをえなかったことを『元亨釈書』三十巻はよく示している。

しかし、師錬が捉えた日本仏教の総体をよく吟味してみれば、それは単なる伝統への回帰ではなく、宗教体験を重視する禪僧のたちばに立つて、日本仏教を形づくってきた僧たちと、その周縁部で活動した信仰者たちを位置づけたものであることが読み取れるであろう。『元亨釈書』は、中世における外来の思想と土着の信仰との問題を考える時に、避けて通ることのできない書であると思われる。

〔文理学部教授（日本史） 一九七九年度個人研究員〕