

最澄の神仏習合と中国仏教

吉田一彦

はじめに

最澄は日本の仏教に巨大な足跡を残した人物である。天台宗の将来、密教の受容、宗派制度の確立、一乗仏教の主張、戒壇の独立など、彼の思想と活動はその後の日本仏教史の展開に大きな影響をおよぼした。小論は、そうした最澄の多方面にわたる活動のうち、その神仏習合について、中国の神仏融合文化の受容という観点から考察し、あわせて山岳寺院の建立という側面についても論及しようとするものである。

日本の神仏習合については、かつては、外来の仏教と在来の神信仰とが日本列島において独自に混合、融合した現象で、日本の宗教文化に個性的に見られる「日本的な」特質であると説かれてきた。早く、辻善之助は、神仏習合が日本において開始され、それが内在的に展開していく道筋

最澄の神仏習合と中国仏教（吉田一彦）

を跡づけ、後学に大きな影響を与えた⁽¹⁾。神仏習合研究は、以後、多くが辻が設定した枠組の中で進められてきた⁽²⁾。

しかしながら、かつて論じたように⁽³⁾、そうした内在成立展開説には疑問があるように思われる。私は、日本の神仏習合は、中国の神仏融合思想の受容、導入という観点から考察する必要がある、広くアジアにおける文化交流の歴史の中でとらえることが肝要だと考えている。最澄の神仏習合を検討する上でも、そうした観点が不可欠のものになるだろう。

宗教の融合は世界の各地に見られる。ミルチア・エリアーデが明らかにしたように⁽⁴⁾、宗教は混じりあって歴史を歩むのが一般的であって、混じらずに歴史を歩むのは例外的とすべきである。アジアにおいても宗教の融合は広範に見られ、中国においても、仏教と在来の神信仰との融合が日本に先立って展開していた。

日本の神仏習合は、八世紀前期に神宮寺が建立され、やや遅れて神前読経が行なわれるという形で開始されたが、そこでは「神身離脱」や「護法善神」の思想が盛んに語られた。だが、中国の仏教文献を見てみると、「神身離脱」や「護法善神」の思想やその用語が多々見られ、日本の神仏習合が中国の神仏融合思想を受容、導入して開始されたものであることが知られる。日本の神仏習合は、入唐僧たちによって中国の神仏融合思想やその具体的な様相が波状的に輸入されて開始されたと考えられる。最澄が訪れた天台山では、神が僧に従い、仏教に帰依して山に寺院が建立されるといふ話が語られていたし、仏教と神信仰との並立融合が進展していた。ここでは、最澄の神仏習合について、中国の神仏融合、なかならず天台山における神仏の融合形態の受容、導入という観点から考察してみたい。

一 最澄の神仏習合思想の系譜

『叡山大師伝』の記述 釈一乗忠の『叡山大師伝』^⑤には、最澄の神仏習合に関する記述がいくつか見える。最澄は、弘仁五年（八一四）、筑紫国に赴き、「八幡大神のおんために神宮寺において自ら法華経を講じたという。大神は託宣して、自分は仏法を聞くことなく長い年月を過ごしてきたが、幸いにも和上に遇い、「正教」を聞くことができた

と随喜し、自ら齋殿を開いて手に紫袈裟一つ、紫衣一つを捧げて和上にたてまつったという。

『叡山大師伝』には、それに続けて、賀春の神宮寺における活動のことが記されている。次のようである。最澄は、豊前国田河郡の賀春の「神宮寺」において法華経を講じて神恩に報謝した。その時、紫雲の瑞相が出現したという。昔、最澄は、渡海の際に賀春山の下に寄宿した。夜、夢に梵僧^⑥がやって来たが、その姿は左半身は人のようなるも、右半身は石のようだった。彼は最澄に対して、「私は賀春の神である。私を業道の苦患から救ってほしい。そうしたら、私はあなたの求法を助けるため日夜守護するだろう」と告げた。明日その山を見ると、右脇が崩れ落ちていて草木がなく、夢に見た半身のようだった。最澄は法華院を建立し、法華経を講じた。今、賀春神宮院と呼ばれるのがそれである。以後、山の崩れたところにも草木が生い茂るようになり、村の翁婆も驚かない者はなかった。神が託宣して言うには「海中で難がある時は必ず私が助け、守護しよう。その時光を現すから私の助けと知れ」と。以後、難時には必ず光があつて助けられ、託宣が本当だったことがわかった。大師は神を「神道」から救った、という。

この話は、『続日本後紀』承和四年（八三七）十二月庚子（十一日）条にも

大宰府言す。管する豊前国田河郡の香春岑神は辛国息

長大姫大目命、忍骨命、豊比咩命の惣て是れ三社なり。元来是れ石山にして上に木惣て無し。延暦年中に至りて、遣唐請益僧最澄躬ら此山に到りて祈りて云く、願はくは神力に縁りて平らかなる渡海を得んことをと。即ち山下において、神のために寺を造りて読経す。尔来、草木翳鬱として神験在るが如し。水旱、疾疫の災のある毎に郡司百姓就きて祈祷するや必ず感応を蒙りて年ごとに人寿登ること他郡に異なれり。望むらくは官社に預かりて、以て祠を崇むことを表はさんと。之を許す。

と記されている。最澄は渡海にあたり、その平安を香春の神に祈願し、神のために寺を造り、読経をしたという。

『叡山大師伝』には、また、諏訪大神の話も見える。最澄の法華経書写の計画に依えて、信濃国大山寺の正智禅師が二百部の法華経の書写を助け、それを馬で上野国に送ろうとしたところ、馬は食えず、眠るがごとくになってしまった。その時、諏訪大神が託宣して、自分は千部の知識に加わりたいと願ってこの怪異をおこした。今は經典を助け送ろうと告げて、誓願して知識に加わるや、馬は進み、經典は上野国の千部法華経院に送られていったという。

最澄の習合思想の系譜 これらの話は、神が仏教に帰依して読経や講経を聞き、仏教の信徒になっていく、あるいは

最澄の神仏習合と中国仏教(吉田一彦)

は僧や仏法を守護する善神になっていくという筋立てになっている。こうした思想は、日本では奈良時代から見られるもので、通常「神身離脱」「護法善神」の思想と呼ばれている。僧が神を「業道の苦患」から救った、「神道」から救ったという用語も、そうした話にしばしば見られるもので、經典の講説を聞いた神が随喜したという筋立てや、神のために寺院が建立されたという展開も、この思想に立脚する話に典型的に見られるものと言ってよい。

『叡山大師伝』は、最澄の死後に弟子によって著わされた伝記だが⁷⁾、他の僧伝に比べると情報の確度が高く、一部に誇張や事実の再構成が見られるが、全体として最澄の事跡、思想をよく伝えるものになっている。ここに記される神仏習合関係の記述も、最澄の思想を伝えるものと評価してよい。かつて論じたように⁸⁾、「神身離脱」「護法善神」の思想は、中国仏教において盛んに説かれていたもので、日本には入唐僧たちによって導入された。日本においては、史料的には八世紀前期から確認され、中期、後期と進むほどこにしだいに流通して、各地に神宮寺が建立され、また神前読経が行われるようになっていった。

以上より、最澄の神仏習合思想は、奈良時代以来の「神身離脱」「護法善神」の思想の系譜に連なるものであったことが知られる。最澄は入唐以前からこの思想に親しんでおり、一定の知見を有していたとみてよからう。それが入

唐によってより明確化し、確固たる思想へと熟成していったものと思われる。

二 最澄が見た天台山

天台山の仏教 最澄は、延暦二十三年（八〇四）遣唐使の船に乗って入唐し、明州の鄞県に到着した。遣唐使の一行はその後長安に向かったが、最澄は一行と別れて義真とともに天台山に向かっていた。では、最澄が訪れた頃の天台山はどのような様相だったか。ここでは、天台山における仏教、および神信仰・道教の両面について検討していきたい⁽⁹⁾。

まず仏教。天台山に仏教が入ったのは四世紀中頃のこと、北方から入ってきた。慧皎『高僧伝』⁽¹⁰⁾によれば、支遁（支道林、三一四～三六六）は、その晩年、石城山に入って活動したという。石城山は現在の新昌の大仏寺のあたりで、天台山の一つ北側の山にあたる。また、于法蘭や帛僧光も石城山に入って活動したという。石城山には、その後、齊の僧護、梁の僧佑によって大石仏像（弥勒像）が造立され、南朝仏教の代表的聖地となっていた。また、竺曇猷も、四世紀中頃、石城山に入って活動し、さらに南下して天台山地域の一つ赤城山に入って活動したという。支曇蘭も赤城山に入って活動したという。

『高僧伝』では、石城山、天台山の仏教草創にあたり、「山神」が仏教に帰依して僧に山を譲渡したという説話が語られている⁽¹¹⁾。山神たちは、しばしば「猛獣」「虎」「蛇」の姿をして現われるが、のち「神形」を現わして、仏教に帰依したといい、また「山中の神祇」が法を受け、山が僧に譲り渡されていったという。たとえば、竺曇猷が石城山の「石室」で坐禅していると猛虎、壮蛇が現れるが、それは実は山神で、山神はこの山を彼に譲って寒石山へと転居していったという。竺曇猷は、その後、天台山でも山神に出会い、山を譲ってもらったという。支曇蘭も同様に赤城山を神に譲られたという。帛僧光も石城山を山神から譲られたという。こうして寺院が建立され、天台山は神の山であると同時に仏教の山として発展していった。

やがて六世紀になると智顛（五三八～五九七）が登場する⁽¹²⁾。彼は天台山のさらなる奥地を開拓し、陳の宣帝は彼のために銀地嶺に修禅寺を建立せしめた。智顛の天台宗の中心はこの修禅寺周辺の仏隴地区であった（なお修禅寺はのち禅林寺、さらに大慈寺と改号した）。智顛の死後には、晋王広（のちの煬帝）によって、山のふもとの方に天台寺が建立され、のちこれが国清寺と改号されて、天台山の仏教の中心になっていった。なお、智顛は玉泉山も仏教化して玉泉寺を建立したが、灌頂『隋天台智者大師別伝』には玉泉山について、「その地は本来荒険にして神獸蛇暴る、

諺に三毒の藪と云う」と記されていて、神の山を開いたという認識があったことが知られる。

天台山の神と道教 天台山は神の山であった。よく知られているように、その神は「王子喬」また「太子晋」と呼ばれる神仙であった。王子喬は、劉向『列仙伝』巻上に「王子喬は周の靈王の太子晋なり。好みて笙を吹き、鳳凰の鳴を作す。(中略)三十余年の後、これを山上において求むるに、桓良に見えて曰く、我が家に告げよ、七月七日、我を緱氏山巔にて待てと。時至るに、果たせるかな白鶴に乗りて山頭に駐む」と記されている¹³⁾。王子喬(王喬)は笙を吹き、鶴に乗る神仙で、しばしば赤松子と対で語られた。

吉原浩人氏が詳論したように¹⁴⁾、王子喬は中国の文人たちによく知られた神仙で、詩文の題材とされ、日本でも葛野王「遊龍門山」(『懷風藻』所収)をはじめ、奈良平安時代の詩文にしばしば取り上げられた。王子喬は、『列仙伝』にあるように、「緱氏山」と関連深い神仙だった。それがやがて天台山の神仙も彼だと観念されるようになったが、井上以智為氏によれば、それは東晋の頃からで、孫興公(孫綽)「遊天台山賦并序」(『文選』所収)に「王喬鶴を控きて以て天に沖し、応身錫を飛ばして以て虚を躡む」と見える¹⁵⁾のが最初期の事例だという。梁の陶宏景『真誥』に

最澄の神仏習合と中国仏教(吉田一彦)

は、「桐柏真人王子喬也」「桐柏真人、右弼王、領五岳司、侍帝晨、王子喬」とあって、天台山の神仙である桐柏真人が王子喬だとはっきり述べられている¹⁶⁾。

やがて、天台山では道教が興起した。井上氏によれば、天台山の道教は、仏教の浸透、振興より少し遅れて始まったもので、宋末、梁初に赤城山を五嶽の一つの南嶽とみなす思想がおこり、赤城山から道教が展開していったという。また、天台山地域の一つである桐柏山において、王子喬および葛玄に対する信仰が高まり、これも道教信仰のもう一つの中心になっていったという。唐代には、天台山の道教は一層隆盛し、睿宗は、景雲二年(七一)、白雲先生(司馬承禎)のために桐柏観を建立せしめた。この桐柏観は、伝説的な桐柏観(葛玄の遺跡と観念された)を復建した新桐柏観だといふふれこみであったが、井上氏によれば、これ以前に桐柏観の姿は確認できず、これを初造と見るべきだといふ¹⁷⁾。

そうした唐代の天台山の様相を知るに格好の史料がある。徐靈府『天台山記』¹⁸⁾である。徐靈府は九世紀前期に活動した道士で、元和十年(八一五)に天台山に入って活動した。『天台山記』は宝暦元年(八二五)の成立で、道教を中心に、一部仏教のこともまじえて、当時の天台山の姿を活写するものになっており、最澄が訪れた頃の天台山の状況を知らるに絶好の史料といわなくてはならない。同書は、

天台山について、『真誥』を引用しながら「桐柏真人」の治めるところだとし、彼は周の靈王の太子喬で、字は子晋、笙を吹くことを好み、鳳凰の鳴くようだったと説き、「桐柏真人右弼王領五岳司侍帝」だと述べている。また、赤城丹山の洞は十大洞天の第六洞だとも述べている。同書には、天台観、柳史君の宅、丹霞洞、瀑布寺、桐柏観、天尊堂、王真君壇およびその小殿〔真君殿〕（真君儀像を安置、真君は桐柏真人）、醴泉、正殿、古八角壇、三井、仏窟院（道元観）、白巖寺、赤城山、飛霞寺、中巖寺、国清寺、同寺の普明禪師の錫杖泉、禪林寺、歇亭、石橋などのことが記され、あわせて、白雲先生、葛仙公、法順、白道猷、智顛などの活動が述べられている。

天台山には道教と仏教とが混在、並立していた。その中核は、道教は桐柏観、天台観で、仏教は国清寺、禪林寺であろうが、華頂峰を「極高処」とするこの山全体が道仏融合的な宗教的山だと認識されていた。

山王と地主 天台山の山神は、また「山王」と呼ばれた。「山王」なる呼称は山神を指す言葉として仏典、仏書に見するが、天台山では智顛の頃から山神をこの名で呼ぶことがあった。すなわち、野本覚成氏が指摘したように⁽¹⁹⁾、灌頂『国清百録』巻一「敬礼法」に「天台山王、王及び眷属、峰麓林野の一切の幽祇が、伽藍を冥祐し、大利益を作

すことを願はんがために、常住の諸仏を敬礼す」とある⁽²⁰⁾。ここには「天台山王」という表現が見え、また天台山王およびその眷属をはじめとして一切の幽祇が伽藍をたすけ、大利益をもたらすことを願うという論理構成が見られる。これは護法善神の思想に立脚した言説で、神たちは仏法を擁護する存在として位置づけられている。なお、『国清百録』は、智顛没後すぐに弟子の智寂ついで灌頂（五六一―六三二）によって編纂されたもので、隋代の七世紀初頭の成立である。天台山で山の神が「山王」と呼ばれるようになったのは、『法華経』巻九に「諸の山王」という表現が見えることから考えて、天台宗がこの山で興起して、『法華経』風の表現が用いられるようになったことによるものと推察される。

次に注目されるのは、井上以智為氏が指摘した、贊寧『宋高僧伝』巻一六「後唐天台山福田寺従礼伝」の次の記述である⁽²¹⁾。

釈従礼は、襄陽の人なり。善く父母に事へて頗る郷里の誉を揚ぐ。偏親を喪ふに迫んで乃ち果決して家を捨て、時に年すでに壮なり。（中略）梁の乾化中をもつて天台に遊ぶ。乃ち錫を平田精舎に掛け、後に推されて寺の上座たり。（中略）時に夏、亢陽す。主事の僧来たり告ぐらく、まさに羅漢斎を営まんとせんに、園蔬の枯悴するをいかんせん。請ふらくは、闍黎ために

祈祷せよと。礼曰く、ただ香を真君堂に焚けと。真君とは周の靈王の太子なり。久しく聞けなく、仙去つて仙官をもって任を受け、桐栢真人の右弼となりて、五獄を王領し帝農に司侍たり。王子喬来たりてこの山を治むと。この故に天台山の僧房、道観はみな、右弼の形像を塑り、薦むるに香果をもってするのみ。これより俗間に号して山王土地となすは非なりと。時に主事、仙祠に向かひて呪して曰く、上座は雨を要め、もつて枯悴を滋らさんとすと。夜に至りて雲起こり雨霏り、三日にして止む（後略）。

従礼（八五六〜九二五）は、五代の後梁の乾化年中（九一一〜九一五）、天台山に入り、平田寺（今日の万年寺）の上座となった。夏の「亢陽」（ひでり）の時、主事の僧に祈祷を依頼されると、「真君堂」で香を焚くべきだと主張した。真君とは周の靈王の太子の王子喬で、この山を治めるものである。それゆえ、天台山の僧房、道観では、みな右弼の形像を塑造しているのであって、俗間に「山王土地」というのは誤りであると述べた。そこで仙祠に雨を祈ったところ、はたせるかな雨が降ったという。

ここから、十世紀初頭の天台山に、王子喬をまつる「真君堂」が存在していたことが知られる。ここの「真君堂」は、あるいは『天台山記』に記される「真君殿」の系譜を引くものかもしれないが、詳細は不明である。また「僧房」

最澄の神仏習合と中国仏教（吉田一彦）

「道観」で彼の像がまつられていた。従礼は、しかし、この神を「山王」あるいは土地神²²などと俗間に言うのは誤りで、周の靈王の太子、王子の神であることを強調している。以上より、十世紀初頭においても、天台山では山の神を「山王」あるいは「土地」と呼ぶならわしがあったことが知られるし、「亢陽」の際に雨を祈る神だとの認識があったことが知られる。

次に参照すべきは、著名な成尋『参天台五臺山記』²³である。成尋²⁴（一〇一一〜一〇八一）は延久四年（熙寧五年（一〇七二）五月十三日、赤城山を横に見て国清寺に到着すると、寺主に挨拶し、その後いくつかの堂舎を参堂、焼香、礼拝した。翌五月十四日は、寺主の院である「智者大師懺堂」（教跡院）を訪ねて礼拝し、次いで「三賢堂」に参つて礼拝した。次に普明禪師が錫杖で突き出したという「普明泉」という井戸を拝見して礼拝、焼香した。これは「大仏殿」の良（北東）の南、「深沙大將堂」の乾（北西）の角のところにある。次に豊干禪師の「齋堂」にて三賢などに礼拝、焼香した。

そして次に「地主山王元弼真君」を礼したという。これについて

真君は是れ周の靈王の子の王子晋なり。寺は王子の宅なり。仙と成りて数百年を経て智者大師に謁し、受戒して地を付属するなり。宛たかも日本の天台山王の如

し。(後略)

と記されている。ここの一連の参拝は、「大仏殿」「普明泉」など国清寺の内部を巡っていると読むべきだから、成尋が訪れた時には、国清寺内に「地主山王元弼真君」をまつているところがあったことが知られる²⁵。真君(王子喬)は、「山王」また「地主」と呼ばれている。寺は王子の宅だであるから、国清寺が王子喬の宅だと認識されており、智顛はこの神に戒を授け、この神からこの地を付嘱されたとの認識があったことも知られる。成尋はこれについて、あたかも日本の天台山王のようだという感想をもらしている。

なお、現在は国清寺の内に「伽藍堂」があり、そこに「伽藍神」として王子喬がまつられている。だが、智顛の時代、また従礼の時代、成尋の時代において、天台山で「伽藍神」の言葉、概念が用いられたことは確認できない。「伽藍神」概念が天台山で用いられるようになるのは、もう少し後の時代のことと思われる。

天台山の寺院と神 最澄が訪れた天台山はどのようなところだったか。そこは、仏教と道教とが共存、並立する宗教的聖地であった。仏教では、国清寺と修禅寺(禅林寺)がその中心で、最澄は修禅寺座主の道邃(生没年不詳)から付法を受け(台州の龍興寺において)、また仏隴寺にお

もむいて、行滿(生没年不詳)から付法を受けている。国清寺を訪れたことも確実で、義真は国清寺で受戒している。なお、現在、行滿が元和六年(八一)十一月十二日に建立した「台州隋故智者大師修禅道場碑銘并序」が真覚寺(智者塔院)に保存されている。他方、道教の中心は桐柏観、天台観で、赤城山は第六洞天として道教信仰のもう一つの中核となっていた。王真君壇の小殿(真君殿)には真君(桐柏真人)の儀像がおごそかに安置されていた。

国清寺など寺院の内部で王子喬(桐柏真人)がまつられていたかどうかはわからない。約百年後の従礼の時代には、寺院の「僧房」で右弼の像がまつられていたが、最澄が訪れた頃どうであったのかは残念ながら不明である。しかし、智顛の頃から「山王」という表現があり、最澄が訪れた頃もこの表現が存在したことは確実と言ってよい。また、仏法を擁護する神という護法善神の思想が存在したことも確実である。

三 比叡山の神仏習合

比叡山は神山 比叡山もまた神の山であった。『懐風藻』(七五一年)の麻田連陽春「藤江守のへ裨叡山の先考の旧禅処の柳樹を詠む」の作に和す。一首」には、「近江は惟れ帝里、裨叡は寔に神山。山静けくして俗塵寂み、谷間け

くして真理専らにあり。於穆しき我が先考、独り悟りて芳縁を闡く。宝殿空に臨みて構へ、梵鐘風に入りて伝ふ。(後略)」とあって⁽²⁶⁾、比叡山は「神山」とされている。最澄以前から、比叡山は神の山と認識されていた⁽²⁷⁾。

その神は、漢字のあて方はいろいろあるが、地名(山名)をとって、ヒエの神と呼ばれていた。『新抄格勅符抄』「神事諸家封戸 大同元年牒」には「比睿神 二戸近江」とあり、同書の「諸神新封 本封之外合加私注付」には「比叡神 十戸年加」とあって、この神に大同元年(八〇六)までに封戸が支給されていたことが知られる。その戸数はわずかであるが、封戸を有していたのだから、神をまつる何らかの施設や神祭りを行なう何らかの組織が存在していたということになる。それは大規模なものではなく、むしろ輕易、簡略なものとするべきだろうが、最澄による比叡山寺建立以前に、すでに何らかの神祭りの施設、組織が存在していたことは注意されてよい。『延喜式』の神名帳にも「日吉神社名神大」と記されていて、日吉神社が近江国の名神と位置づけられていたことが知られる。

やがて比叡神には神階が叙位された。『日本三代実録』貞観元年(八五九)正月二十七日条に「近江国従二位勲一等比叡神に正二位、(中略)小比叡神に並びに従五位下」とあるのがその初見で、従二位から正二位に昇叙したという記事である。二位はかなりの高位だから、これ以前から

最澄の神仏習合と中国仏教(吉田一彦)

位階が叙され、それがしだいに昇叙して従二位、正二位へと至ったのだろう。次いで、元慶四年(八八〇)五月十九日条に「正二位勲一等比叡神に正一位、従五位上小比叡神に従四位上を奉り授く」(新訂増補国史大系本は底本である谷森健男氏旧蔵本の「比叡神」に松下見林校印本から「大」字を補って「大比叡神」に作っている。今は底本に従う)とある。比叡神は正一位に昇叙した。ところで、この二つの記事には「小比叡神」なるものが見えるが、これは何か。実は比叡神は、ある段階から大比叡神、小比叡神の二神になって史料上に姿を現わす。仁和三年(八八七)三月十四日条の円珍の上表文(『類聚三代格』にも見える)には、はっきり「大比叡神」「小比叡神」の二神の名が記されている。

大比叡神と小比叡神をどう理解するか この二神をどう理解するか。伝承では、三輪の神が勧請されたものが大比叡神で、これが日吉社の大宮(今日の西本宮)にあたり、小比叡神は二宮(東本宮)で、在地の比叡神であるとする。三輪の神が比叡山に勧請された時期については、中世以来二説があり、一つは天智朝に勧請されたとし、もう一つは最澄の時期に勧請されたとする。天智朝勧請説は、近代では、辻善之助が説き⁽²⁸⁾、また岡田精司氏が詳論した⁽²⁹⁾。岡田氏は、天智が近江大津宮を建設した時に、三輪の神を近

江大津宮近くの比叡山に鎮守神として勧請したものが大比叡神だと論じた。だが、この説には疑問があり、支持することができない。

早く、天智朝勧請説を否定したのは福井康順氏であった³⁰⁾。福井氏は、この説を述べる『日吉社禰宜口伝抄』³¹⁾は平安後期（永承二年、一〇四七）の成立というが、とてもその時代のものとするはできず、また三部長講会式や「相輪様銘」は最澄の真作とは言えないと述べて、この説を退けた。その後、佐藤真人氏は『日吉社禰宜口伝抄』を詳細に検討し、この書が幕末維新期に書かれた偽書であることを明らかにした³²⁾。野本覚成氏は、大比叡神が三輪の神だとする説は、最澄没後約四百年の文献に初めて記されるもので、内容も不確定な説だと論じ³³⁾、佐藤真人氏は、大宮の鎮座が天智朝であるとする説の確実な初見史料は、永保元年（一〇八一）官宣旨所引の日吉社解文であり、他方、最澄勧請説も後世に作り出された偽説にすぎないことを説いた。

では、どう考えたらよいか。私は、大比叡神は三輪の神が勧請されたものだとする説は奈良〜平安前期の史料に見えず、後世に生み出された付会の説として退けるべきだと考える。そうであるなら、三輪の神が勧請されたのはいつのことなのかとか、誰によって勧請されたのかなどを考えるのは無意味になる。大比叡神は三輪の神と切り離して理

解しなければならぬ。では、この二神は何なのか。

先に述べたように、古い確実な史料では、比叡山の神はヒエの神と表記されている。それがあがる段階で、大比叡神、小比叡神の二神に展開した。その時期は九世紀後期のことだ、³⁴⁾「小比叡神」の確実な初見史料は前述の『日本三代実録』貞観元年条であり、二神そろっての確実な初見史料は仁和三年の円珍の上表文であった。ならば、比叡神が大比叡神、小比叡神の二神に展開したのはその時期のことと見るべきだろう。そのキーパーソンは円珍である。

円珍（八一四〜八九一）は、天安二年（八五八）に唐から帰国、藤原良房、良相などの庇護を得て中央仏教界で大いに活躍し、貞観十年（八六八）には延暦寺座主になり、天台宗の筆頭の僧となった。天台宗では、すでに最澄以来、円珍の時まで、四回にわたって二人ずつ、計八人の年分度者が獲得されていた。そのうち貞観元年（八五九）のものは恵亮が表請して、賀茂神のために一人、春日神のために一人の年分度者を得たというものであった。円珍は、『日本三代実録』仁和三年三月十四日条の上表文によれば、早く貞観二年に、他の神ではなく、比叡山の神のために年分度者を配置すべきだと考えていたが、果たすことができず、仁和三年になってようやく表請におよんだという。長文の記事であるが、一部引用すると、

勅すらく、延暦寺年分度僧二人に加試して、その一人

は大毘盧遮那経業にして、大比叡神の分となし、その一人は一字仏頂輪王経業にして、小比叡神の分となさんと。是れより先、彼の寺の座主前入唐尋経釈法眼和尚位円珍、表を上りて言す。(中略)円珍伏して見るに、仏法の中興は、承和の聖代に過ぎたるはなく、山神は慶びを膺け、偏へに当時の鴻慈を仰ぐ。伏して望むらくは、度者二人を加ふることを蒙り、両神の分となして、地主の結恨を解き、護国の冥威を増さん。

(後略)

となっている。大比叡、小比叡は、円珍以前からすでに峰の名として用いられていた⁽³⁴⁾。この上表文にも「受戒の後、毎日金剛般若経各一卷を読み、両山に誓願し」という一句があるから、円珍自身、そうした峰(山)があることを認識していた。円珍が帰国した翌年には小比叡神に神階が叙位されているから、その頃には小比叡峰の神を「小比叡神」と呼ぶようになっていたのであろう。だが、「大比叡神」が史料に登場するのはそれより遅れ、二神が対になって登場する初見史料はこの上表文である。そうであるなら、大小の峰の名を発展させて、明確に大比叡神、小比叡神の対の二神としたのは円珍ではないかと思われる。彼は、この上表によって年分度者の獲得に成功したが、その際、一名ではなく、二名の年分度者を確保するため、比叡神を大比叡神と小比叡神の対の二神へと展開させ、それぞれの分

の年分度者を表請したと私は推定したい。なお、この上表文には、「山神」「地主」の語が見えるが、こうした言葉は、先に述べたように中国仏教的、天台山的な用語であって、天台山に求法した円珍にふさわしい用語法と考えられる。

初期の比叡山の寺院 最澄は比叡山に比叡山寺を建立して活動した。その様相はどのようなものであったか。福山敏男氏によれば⁽³⁵⁾、最澄の時代には、いまだ一乗止観院、経蔵、法華三昧堂の三つの建物しかなかったという。『叡山大師伝』には、延暦二十年(八〇一)に「一乗止観院」に十人の大徳を招いたと記されているが、それは「卑小の草庵」と記される通りの粗末な建物だったろうという。入唐以前には、他に経蔵があるばかりだった。帰国後、最澄は、大同元年(八〇六)、「止観院」で弟子等に円頓菩薩大戒を授けたが、これは当初の草庵を「修造」して面目を改めたものだという。止観院は、また「鎮国道場」とも呼ばれたが、福山氏によれば、こうした名称は、国清寺の「止観堂」(『天台霞標』二編之四に「国清寺止観堂記」の引用あり)や順暁の「鎮国道場大阿闍梨」を模倣したものだという。次いで、弘仁三年(八一二)に「法華三昧堂」が建立された。福山氏は指摘していないが、『天台霞標』二編之四によれば、天台山には「天台山法華三昧堂」があったようだから、これも天台山の施設の名称を模倣したものと

言ってよい。

最澄は、比叡山寺の建物に天台山風の名称を付していった。比叡山に天台山を範とした堂舎を建立していくことは、彼の夢であったにちがいない。その後、最澄は、比叡山寺に、「九院」(『伝述一心戒文』)あるいは「十六院」(『弘仁九年比叡山寺僧院等之記』)を建立していく計画を策定したようであるが、それについては史料評価が難解で、不明の部分が多く、今後の研究課題になっている⁽³⁶⁾。ただ、いずれにせよ、それらは最澄の時代には実現せず、後継者たちによって、計画変更をとまななながら、順次整備されていったと理解すべきである。ならば、最澄の時代には、比叡山寺内に神をまつる施設はまだなかったとすべきだろう。やがて、延暦寺内に神がまつられるようになり、他方、日吉神社内に神宮寺が建立されるようになっていくが、それは後世のこととしなければならぬ。

「山王」の呼称の導入 日吉神社やその神は、早くから「山王」の名で呼ばれた⁽³⁷⁾。今日、日吉神社の宗教法人名称は「山王総本宮日吉大社」となっている。この「山王」という呼称は、これまで述べたところから明らかのように、中国の天台山の神の呼称を導入したものであった。では、それを導入したのは誰か。最澄、義真、円珍のいずれかであることはまちがいないが、そのうちの誰であるかを決定

するためには、二、三の史料の検討が必要になる。最澄作とされる史料で、「山王」の語が見えるものには、真偽の判別が問題になるものがあるが⁽³⁸⁾、そうした中、私は、次に考証する弘仁九年(八一八)の祈雨願文(これまで「六所造宝塔願文」と呼ばれてきたもの)は最澄作としてよいと考える。ならば、「山王」の呼称は最澄によって導入されたと見ることになるだろう。

この願文の理解について、小論に必要な範囲で私見を述べておきたい。これは園城寺所蔵の「弘仁九年比叡山寺僧院等之記」⁽³⁹⁾に収められているものである⁽⁴⁰⁾。同記は一卷四紙で、四つの文書(および記録)からなっている。その第三番目がこの願文で、

比叡山寺

法界地(東限比叡社并天之埜 南限登美溪 西限大比叡北峯小比叡南峯 北限三津溪横川谷)

天台法華院 総撰六大宝塔院

安東上野宝塔院 在上野国緑野郡

安南豊前宝塔院 在豊前国宇佐郡

安西筑前宝塔院 在筑前国

安北下野宝塔院 在下野国都賀郡

安中山城宝塔院

安□近江宝塔院

已上両宝将在比叡峯

住持仏法、為護国家、仰願十方、一切諸仏、般若菩薩、
金剛天等、八部護法、善神王等、大小比叡、山王眷属、
天神地祇、八大名神、薬応楽円、同心覆護、大日本国、
陰陽応節、風雨随時、五穀成熟、百姓安楽、紹隆仏法、
利益有情、尽未来際、恒作仏事

弘仁九年四月廿一日一乘澄記願

というものである。

このうち第四行目の「安東上野宝塔院」以下は、これま
で「六所造宝塔願文」⁽⁴¹⁾として知られてきた。また第一、
第二行目は『三宝住持集』⁽⁴²⁾の「内地清浄結界へ亦名六即
結界」が類似する内容のものとして知られていた。だが、
これによるなら、両者は一つのものであった。「六所造宝
塔願文」は、『伝教大師全集』本には鎌倉時代の『延暦寺
護国縁起』から抜粋されたものが掲載されている。そこに
は、「安中山城宝塔院」の下に「在比叡山西塔院」、また
「安総近江宝塔院」の下に「在比叡山東塔院」の文言があ
るが、こちらにはそうした文言はなく、代わりに「已上兩
宝将在比叡峯」の一句がある。こちらの方が、弘仁九年に
ふさわしい記述といえるだろう。末尾の願文も文言に出入
りがあり、「王子」は「山王」となっていて、「大小比叡、
山王眷属」なる表現が見える。

蘭田香融氏は、かつて、光定『伝述一心戒文』⁽⁴³⁾上に収
める弘仁九年四月二十一日付の藤原冬嗣書状に注目した。

最澄の神仏習合と中国仏教（吉田一彦）

これは、冬嗣が最澄に祈雨を依頼した書状だが、蘭田氏は、
最澄はこれをうけて、同日付でただちに山門を結界し、六
所宝塔の造立を發願し、二十六日の五更には九院を定めて、
三日間の転経を開始したと論じた⁽⁴⁴⁾。これは大変すぐれた
考察であったが、園城寺のこの文書が広く知られる以前の
考察であったため、二つが一つの願文であったことがわか
らなかつた。

私は、この願文は、全体として雨を祈願する祈雨願文と
読解すべきだと考える。この願文が目的とするのは六所宝
塔の造立ではない。「比叡山寺」のすべてが、そして天台
法華院が総撰する全国の六大宝塔院のすべてが（将来建立
されるものも含めて）、一切の諸仏ともろもろの神々に、
大日本国⁽⁴⁵⁾を覆護するために、「陰陽応節、風雨随時、五
穀成熟、百姓安楽」と「紹隆仏法、利益有情、尽未来際、
恒作仏事」とを祈願した願文と読解すべきである。なお、
『伝述一心戒文』上には、転経を開始した四月二十六日付
の長文の願文も掲載されているが、そちらでも、雨乞いは
仏菩薩ともにもろもろの神に対してなされている。

すでに見たように、『国清百録』には「天台山王、王及
眷属」という文言があったが、この「大小比叡、山王眷
属」はそれとよく類似する。また、天台山の従礼は「亢陽」
の時に雨を真君に祈らしめたが、最澄も「亢陽」（冬嗣書
状）にあたって「山王」に雨を祈っている。両者の共通性

は大いに注目されよう。なお、法界地の四至の記載を見ると、「大比叡」「小比叡」が峯の名として記されており、願文の「大小比叡」も峯の名に由来する記載であることが知られる。また、六つの宝塔はこれまで『延暦寺護国縁起』の表記に従って「六処宝塔」と呼ばれてきたが、これは「六大宝塔院」と称すべきものであることが知られる。以上、弘仁九年の祈雨願文は最澄のものと認めてよく、そうであるなら、「山王」の語も最澄が天台山から導入した語と理解してよいだろう。

「山王」の意味 かつて国学者の前田夏蔭は、山王という号は天台山国清寺に山王祠があるのに擬えて、最澄が比叡神に山王という名を奉ったものだと言った⁽⁴⁶⁾。これに対し、吉原浩人氏は、最澄は比叡神を山王の名で呼んだのではなく、天台山の山王神⁽⁴⁷⁾王子晋を坂本の地に実際に勧請したのではないかと、とする一歩進めた考えを述べた⁽⁴⁸⁾。しかし、私はそこまでは言えないように思う。日吉神社でまつられる神は中国の神仙だとする言説が存在しないからである。これは赤山明神や新羅明神と全く異なる。やはり、前田夏蔭が説いたように、比叡神を天台山風に「山王」の名で呼んだとするのが妥当な理解だと私は考える。

むすび

最澄の神仏習合は、奈良時代以来の「神身離脱」「護法善神」の思想の系譜を引くものであった。最澄は入唐以前からそうした思想に親しんでいたが、入唐によってさらにそれが明確なものになり、帰国後には神仏習合の方面でも積極的な活動を展開していった。神の山である比叡山に寺院を建立するという考え方は、奈良時代以来の神宮寺の系譜に連なるものであり、大神神社のある三輪山に建立された大神寺や、多度神社のある多度山に建立された多度神宮寺などの延長線上に理解すべきものである。ならば、最澄の神仏習合は、前代と同質のもので、ほとんど新味のないものとなるが、はたしてそう評価すべきものなのか。そうではないと私は思う。では一体、どこに新しさがあったのか。

比叡山寺（のちの延暦寺）は、わが国最初の本格的な山岳寺院と評価すべきものだと考える。神仏並立、融合の本格的な山岳寺院を日本にも建立すること、これこそが彼の神仏習合の新しさだったと私は考える。最澄以前の日本にも、山岳寺院はいくつか存在していた。比蘇寺、室生寺、長谷寺などである⁽⁴⁹⁾。だが、それらは、大神寺、多度神宮寺を含め、山岳寺院といっても、山麓地域に、あるいは小型の山に建立された寺院であって、深山幽谷に立地する本

格的な山岳寺院とはいいがたいところがある。それらに対し、比叡山寺は、近江国と山城国の国境にそびえる大型の山の深所に建立された本格的な中国風の山岳寺院であった。それは、天台山の寺院に強い憧憬の念をもって建立されたものであり⁴⁹、神仏の並立、融合という側面に関しても天台山の強い影響を受けたものであった。

奈良時代の神仏習合は、中国仏教で説かれていた思想を受容して開始されたものであり、神宮寺もそうした中国仏教思想に立脚して建立されたものであった。これに対し、比叡山寺は、思想としては同様の考え方に立脚したものであったとしても、思想的というよりも、むしろ実態的に中国の宗教的聖地のあり方を模倣し、それを範として創建された寺院であった。最澄の神仏習合の特質は、以上のように考えるなら、入唐体験に基づいて、中国の宗教的聖地の神仏並立、融合のあり方を直接模倣して日本に展開しようとしたところにあり、それは日本最初の本格的な山岳寺院という形で具現化するところとなった。比叡山延暦寺成立の歴史的意義はここにあるとしなければならぬだろう。以後、日本では、本格的な山岳寺院が各地に展開するところとなり、それらの中には神仏習合の聖地になっていったものが少なくなかった⁵⁰。

天台山は神の山であった。そこでは、仏教と道教とが並立、融合し、やがて寺院内に神がまつられるようになって

最澄の神仏習合と中国仏教 (吉田一彦)

いった。比叡山も神の山であった。最澄はその神の山に寺院を建立し、神を天台山風に「山王」の名で呼び、雨を祈る時には諸仏とともに神々に祈願をした。最澄の時代は、しかしながら、堂舎の整備は十分ではなく、神仏の並立、融合も部分的にしか進展しなかった。それは、彼の死後、義真、円仁、円珍をはじめとする後継者たちによってなしとげられていくことになる。あわせて、思想的には、「垂迹」の思想が積極的に宣揚され、やがてその再解釈が進展していく⁵¹。延暦寺では、しだいに寺院内に神がまつられるようになり、また日吉神社が寺院の隆盛に呼応するようになり、社内にも神宮寺が建立されるようになっていく。そうした中世に向けての展開は、彼の後継者によってなしとげられたものであるが、その方向性の出発点は、最澄の最初の比叡山寺建立の理念の中に包含されていたと理解すべきだろう。

(1) 辻善之助「本地垂迹説の起源について」(初出一九〇七年、『日本仏教史研究』一、岩波書店、一九八三年)。

(2) そうした中、津田左右吉『日本の神道』(同著作集9『日本の神道』岩波書店、一九六四年)は、中国の神仏融合思想の影響について触れたが、その記述は簡略で、不十分なものであった。

- (3) 拙稿「多度神宮寺と神仏習合——中国の神仏習合思想の受容をめぐる——」(梅村喬編『古代王権と交流 4 伊勢湾と古代の東海』名著出版、一九九六年)。「日本における神仏習合思想の受容と展開——神仏習合外来説(序説)——」『仏教史学研究』四七―二、二〇〇五年。「垂迹思想の受容と展開——本地垂迹説の成立過程——」(速水侑編『日本社会における仏と神』吉川弘文館、二〇〇六年)。
- (4) ミルチア・エリアーデ『世界宗教史』I II III、筑摩書房、一九九一―九二年。
- (5) 『叡山大師伝』のテキストは、『伝教大師全集』五(世界聖典刊行協会、一九七五年復刊)。佐伯有清『伝教大師伝の研究』吉川弘文館、一九九二年。渡辺晃宏、館野和己翻刻「叡山大師伝」(『石山寺資料叢書 史料篇 第二』法蔵館、二〇〇〇年)。村中祐生纂輯『天台宗教聖典Ⅲ 伝教大師集』山喜房仏書林、二〇〇三年。
- (6) 灌頂『隋天台智者大師別伝』(大正新修大蔵経五〇、No.2050)には、智顛が晩年になって見た夢に「梵僧」が出てきたという話が見える。最澄はこれに影響されていた可能性がある。
- (7) 『叡山大師伝』の著者「一乗忠」については、福井康順「宗祖最澄伝の諸相」(同著作集五『日本天台の諸研究』法蔵館、一九九〇年)、佐伯有清注5著書に従い、真忠と理解する。
- (8) 注3拙稿。また拙著『古代仏教をよみなおす』吉川弘文館、二〇〇六年。
- (9) 井上以智為「天台山に於ける道教と仏教」『桑原博士還暦記念 東洋史論叢』(弘文堂、一九三二年)がすぐれた先行研究である。
- (10) 慧皎『高僧伝』(大正新修大蔵経五〇、No.2059)。
- (11) これについて詳しくは、注3拙稿「多度神宮寺と神仏習合」を参照されたい。また、多田伊織「民間信仰と仏教」(『日本霊異記と仏教東漸』法蔵館、二〇〇一年)に、「高僧伝」の「山神」についての言及がある。
- (12) 智顛の活動については、藤善真澄・王勇『天台の流伝』山川出版社、一九九七年。
- (13) 前野直彬『全釈漢文大系 山海経・列仙伝』集英社、一九七五年。
- (14) 吉原浩人「天台山の王子信(晉)考」『東洋の思想と宗教』一二、一九九五年。
- (15) 高橋忠彦『新釈漢文大系 文選(賦篇)中』明治書院、一九九四年。
- (16) 井上以智為注9論文。
- (17) 同前。
- (18) 徐霊府『天台山記』(大正新修大蔵経五一、No.2096)。また、国立国会図書館本の写真が公開されている(<http://www.ndl.go.jp/exhibit/50/html/wa1-2/mokujih.html>)。同書については、薄井俊二「徐霊府撰『天台山記』の研究(その一―その三)」『埼玉大学紀要 教育学部』五一―一、五一―二、五三―一、二〇〇二―二〇〇四

年。

(19) 野本覚成「比叡山『相輪椽銘』と顔真卿筆『千福寺多宝塔碑文』」(『天台学报』三五、一九九三年)。「伝教大師の比叡神信仰」(岡田重精編『日本宗教への視角』東方出版、一九九四年)。

(20) 灌頂『国清百録』(大正新修大蔵経四六、No.1334)。池田魯参『国清百録の研究』大蔵出版、一九八二年。

(21) 賛寧『宋高僧伝』(大正新修大蔵経五〇、No.2061)。

(22) 吉原浩人注14論文は、「山王土地」を「山王の土地」と解釈しているが、ここの「土地」は土地神のことで、「山王土地」は「山王」と「土地」の二つの神格が併記されていると私は読解したい。

(23) 成尋『参天台五臺山記』については、平林文雄『参天台五臺山記 校本並びに研究』風間書房、一九七八年。齊藤圓眞『参天台五臺山記I』山喜房仏書林、一九九七年。藤善真澄訳注『参天台五臺山記 上』関西大学出版部、二〇〇七年。

(24) 成尋が宋で参拝した諸神については、王麗萍「入宋僧成尋と道教」『アジア遊学』七三、二〇〇五年。

(25) 吉原浩人注14論文は、成尋が参拝したのは桐柏観ではないかと推測しているが、私は、文脈から、成尋が参拝したのは国清寺内部の施設だと読解している。したがって「寺は王子の宅なり」の「寺」は国清寺を指していると読むべきだと考える。成尋は、智顛も地主山王元弼眞君から天台山を譲渡されて、国清寺が建立さ

れたと理解していたのである。

(26) 福井康順注30論文は、「宝殿」「梵鐘」の語に注目して、すでにこの時に比叡山に寺院があったと論じているが、文学的修辞である可能性もあり、この文言からそのままでは言えないと考える。

(27) 『古事記』上巻に「大山咋神、亦名、山末之大主神。此神者、坐近淡海国之日枝山、亦、坐葛野之松尾、用鳴鏑神者也」とあって、近江国の「日枝神」が見える。ただし、『古事記』については、近年、「序」の成立を平安時代初期とする理解から、本文の成立年代についても議論になっており、ここでは参考史料とするにとどめたい。

(28) 辻善之助注1論文。

(29) 岡田精司「日吉神社と天智朝大津宮」『日本書紀研究』一六、塙書房、一九八七年。

(30) 福井康順「伝教大師以前の比叡山」(同著作集五『日本天台の諸研究』法蔵館、一九九〇年)。

(31) 『日吉社禰宜口伝抄』(『神道体系 神社編 日吉』所収、一九八三年)。

(32) 佐藤真人『日吉社禰宜口伝抄』の成立』『大倉山論集』二五、一九八九年。

(33) 野本覚成注19「伝教大師の比叡神信仰」。

(34) 「大比叡」「小比叡」は、後に述べる「弘仁九年比叡山寺僧院等之記」では峰の名として記されている。それは野本覚成注19「伝教大師の比叡神信仰」が指摘する

- ように、四明ヶ岳と釈迦岳であろう。なお、井上注⁹論文によれば、天台山にも「大小天台山」があるが、これも諸峰を「大天台」「小天台」と呼んだものだろう。
- (35) 福山敏男「伝教大師時代の延暦寺の建築」『日本建築史研究 続編』墨水書房、一九七一年。
- (36) 近年の研究に、藤井恵介「初期比叡山の建築に関する幾つかの課題」『仏教芸術』三〇〇、二〇〇八年。
- (37) 山王神道については、嵯峨井建『日吉大社と山王権現』人文書院、一九九二年。菅原信海『山王神道の研究』春秋社、一九九二年。
- (38) 三部長講会式や「相輪様銘」には「山王」の語が見えるが、これらについては議論があり、偽作ないし真偽未定とすべきもので、なお真偽の検討が必要である。
- (39) 写真、法量、釈文は『園城寺文書』一、講談社、一九九八年。写真から判断するに、第一文書と第二文書と第三第四文書(記録)の三つに分けて考えることができる。それぞれが別筆で、虫食いによるなら、別々に伝来したものをある段階で一巻に表装したものと考えられる。
- (40) この文書については、野本覚成「最澄・義真撰『比叡山寺僧院記』(三井寺蔵・国宝)の検討」『天台学報』三一、一九八九年)がある。
- (41) 「六処造宝塔願文」(『伝教大師全集』五、世界聖典刊行協会、一九七五年復刊)。
- (42) 『三宝住持集』(『伝教大師全集』五、世界聖典刊行協会、一九七五年復刊)。
- (43) 光定『伝述一心戒文』(『伝教大師全集』一、世界聖典刊行協会、一九七五年復刊。また、村中祐生纂輯『天台宗教聖典Ⅲ 伝教大師集』山喜房仏書林、二〇〇三年)。
- (44) 蘭田香融「最澄とその思想」(『日本思想大系 最澄』岩波書店、一九七四年)。
- (45) 坂本太郎「伝教大師と大日本の国号」(天台学会編『伝教大師研究』早稲田大学出版部、一九七三年)。
- (46) 前田夏蔭「日吉山王弁」(『神道体系 論説編 天台神道(下)』一九九三年)。
- (47) 吉原浩人注14論文。
- (48) 達日出典『奈良朝山岳寺院の研究』名著出版、一九九一年。
- (49) 吉川真司「平安京」(『日本の時代史5 平安京』吉川弘文館、二〇〇二年)は、最澄は自ら天台山に行き、空海は不空三蔵による五臺山興隆を知って、そうした中国の聖地を範として、都城や国府から自立した新しい山林寺院を建立したと指摘している。
- (50) 山岳宗教史研究叢書(第Ⅰ期は和歌森太郎・村山修一・五来重・戸川安章・桜井徳太郎編、第Ⅱ期は五来重責任監修、名著出版、一九七五年刊行開始)が第一巻の総説的な巻に続き、第二巻『比叡山と天台仏教の研究』(村山修一編、一九七五年)から始まるのは、妥当な位

置づけであったと考える。ただ、同叢書は中国の宗教的聖地からの影響や文化交流という視点が大変弱く、今後の研究課題になっている。

(51) 拙稿注3「垂迹思想の受容と展開——本地垂迹説の成立過程——」。

(付記1) 本稿は、日本学術振興会科学研究費補助金(基盤研究(B)、平成一八〜二〇年度)による研究課題「最澄および天台宗の思想・活動から見た神仏習合思想の受容と展開に関する研究」(課題番号一八三二〇〇二四、研究代表者 吉田一彦)の研究成果の一部である。

(付記2) 本稿投稿後、佐藤真人「平安初期天台宗の神仏習合思想——最澄と円珍を中心に——」(吉原浩人・王勇編『海を渡る天台文化』勉誠出版、二〇〇八年)に接した。そこでは、本稿と共通する課題、論点が多々論じられている。あわせ参照されたい。

【キーワード】

最澄・神仏習合・天台山・比叡山寺・山王

最澄の神仏習合と中国仏教(吉田一彦)