

# 日本古代の政治思想と宗教政策 に関する研究

佐藤文子

佛教大学博士学位授与論文

学位の種類	博士（文学）
学位記番号	乙第 53 号
論文受理日	2012 年 6 月 11 日
学位授与日	2013 年 5 月 22 日
論文審査委員	主査 中井真孝 副査 門田誠一 副査 宮崎健司

# A Study of the Political Philosophy and Religious Policies in Ancient Japan

SATŌ Fumiko

A DISSERTATION

PRESENTED TO THE FACULTY

OF BUKKYO UNIVERSITY

IN CANDIDACY FOR THE DEGREE

OF DOCTOR OF PHILOSOPHY

Adviser : NAKAI Shinkō

June2012 / May2013

## 本論文の梗概

「日本古代の政治思想と宗教政策に関する研究」と題したこの論文は、日本古代の社会および権力の特質を、政治思想と宗教政策とを糸口として考究していこうという主旨に立つものである。また本論文は、政治権力の有り様やその行動を、古代人の思想や社会に包含される問題として解析していく方法をとっている。私は権力者の政治行動をも含めた古代社会の事象を、思想的営為を基底としてとらえ直し、そのうえで社会の構造を分析していく必要があると考えている。

さらにその作業を通じて、長らく日本史研究において依用されてきた〈律令体制〉論と、そのかなめの位置にある〈国家仏教〉論とを相対化し、既成のパラダイムを超えて日本古代社会の歴史評価を構築することを責務ととらえている。

本論文は、序論および第一部「優婆塞の実像と古代の社会・権力」、第二部「古代の政治思想と天皇権力」、第三部「得度問題からみた権力と宗教」の三部八章をもって構成している。

序論「史学史としての〈国家仏教〉論と古代史研究の課題」では、既成の古代国家論の中核に据えられている〈国家仏教〉論を取り上げた。古代史のあらゆる概説は、聖武天皇時代の国分寺建立・大仏造立という事件を章立てのなかに組み入れて叙述しており、それが省かれることはない。それは視覚的に天皇権力をアピールする仏教遺産を中核に古代史のイメージが

組み上げられたということと深く関わりがある。

水戸学の歴史叙述においては天皇の仏教活動を国家的と位置づける発想はなく、これは明治政府によってまったくあらたに採り取られた手法で、後に呼称するところの美術史・建築史において仏教遺産を使った古代史が構築され、聖武天皇時代が隆盛の頂点である、という評価が組み上げられていった。

国史学は水戸学者や神道勢力との軋轢を体験しながらそのあとを追った。仏教遺産を用いて聖武天皇時代が古代国家の隆盛の頂点であったと説明することは、もとより定められた任務であった。国史学の立場から〈国家仏教〉という概念を創出し、その最初の論者となったのは黒板勝美である。黒板は、聖武天皇時代の仏教事業を国家的なものであったと位置づけ、廃仏論的立場から仏教の弊害を強調する従来の歴史概説を一八〇度転換させた。

黒板の〈国家仏教〉論は、戦後いったん消えてしまうが、昭和四十年代に井上光貞によって再構築され、教科書の記述に復活する。井上は黒板の〈国家仏教〉論に二葉憲香らによる〈律令仏教〉論を吸収するように学説を構築した。その結果もともと別のふたつの概念を〈国家仏教〉というひとつのタームに背負わせることになった。国家による仏教興隆・国家による仏教統制の二本立てで概説がなされ、研究者がその枠組みを用いて具体的事例をはめこんでいくようになったのは、これ以降のことである。

第一部「優婆塞の実像と古代の社会・権力」では、戦後流行した国家と民衆という二項対立の図式のなかで、民衆側にカテゴライズされてきた在俗仏教者（優婆塞・優婆夷）について、その存在形態を分析し、彼らが常態として官僧の母体層であったことをあきらかにしている。

第Ⅰ章「優婆塞貢進の実像とその史的意義」では、『正倉院文書』として遺った優婆塞貢進文の分析を通じて、天平期の度人推薦の実態を論じている。優婆塞貢進文を分類分析した先行研究として鬼頭清明の研究は重要な位置を占めており、これをうけた私の研究は、鬼頭説を批判しているが、研究手法においては鬼頭から多くを学んで成立している。

私は貢進文を三類に大別する鬼頭分類を修正し、あらたに八類とする細分類を試み、それをもとに一次使用と二次使用の対応関係から、文書がいったん反故になり再利用にいたる過程での同時性を示す一括の単位を検出した。鬼頭分類と佐藤分類の本質的な違いは、佐藤分類が文書の年紀と一括の単位とを併用して、貢進文を編年の物差しのうえにのせた点にある。私は考古資料の分析に用いられる一括遺物の概念を応用し、資料編年の手だてとしたのである。

文書の二次使用場所から割り出された貢進文の提出先は、太政官管下の官司ではなく、光明子の皇后宮職であった。優婆塞貢進における度人推薦は、天平六年（七三四）太政官奏が述べているような、この当時頻繁に行われていた「嘱請」による得度そのものであったと考えるべきなのである。

このような状況が常態としてあったなかで、度人の推薦をつねづね行っていた貢進者（推薦者）の階層（貴族・皇親・上級僧尼）にとっては、近親者を出家・得度させる行為が、事実上の既得権と認識されていたと考えられる。

第Ⅱ章「日本古代における得度前行者の存在形態」では、剃髪得度して沙弥となる以前の段階にあって、得度を目指して修道していた俗人の存在形態に注目した。中国では、有髪俗体で寺内に居住し、僧尼になるために修道していた者を、童子・行者の意から「童行」と称していた。

中国では、出家して童行と成って修道生活を行い、剃髪得度を経て僧尼と成るという二段階制がシステムとして定着するが、よく実態を観察すると日本でもこの二段階制が採られており、得度を目指して寺内で修道する優婆塞・童子といった得度前行者の存在が確認できる。中国においては、童行は唐代以降顕著にみられ、宋代にいたってシステム化が進んで、童行籍なるものが成立し、行政によって身分把握されるようになっていく。それとは対照的に、日本社会において得度前行者という存在が九世紀中葉以降消失の途をたどっていく。

第Ⅲ章「白衣について」では、得度前行者に特徴的な「白衣」という外的形態について考察している。「白衣」で指し示される概念は、古代と中世とは異なっており、古代では得度前の俗人修道者を意味していたが、中世では朝廷が認めるところの宗が認める官僧身分の僧侶を意味するようになっていく。

った。官僧を指す中世の「白衣」は、念仏僧や禅律僧を指す「黒衣」の対照概念となっていた。

第二部「古代の政治思想と天皇権力」では、宮都造営の契機や周縁部の機能の分析を通じて、宮都に含まれた政治的・思想的意味について検討し、日本の天皇権力の特質について考察している。

第IV章「淳仁朝の造宮計画―宮の新営と天皇権獲得の原理―」では、淳仁朝の小治田宮・保良宮への「行幸」「遷都」という事象をてがかりに、古代の天皇権の獲得と発動について論じている。古代の天皇権力の構造を理解するためには、天皇権についての古代社会の思想を観察する必要がある。ここで私が注目したのは淳仁天皇の「臨軒」記事である。「臨軒」は大極殿出御のことであると見なすのはあやまりで、天皇の正座ではない座に出御することを指す。淳仁が「臨軒」をくりかえしたのは、淳仁の天皇権が確立に至っておらず、天皇権力を発動するための装置―淳仁のための正宮・正殿・高御座―が不全であった状況を示している。

古代の天皇が権力を発動するためには、統治者としての信託を受けて天皇権を獲得する必要があり、そのためには功によって宮が新営されることが不可欠であった。

淳仁の基盤がいとも簡単に崩れさり、「廢帝」として扱われたという事象を理解するには、日本社会における天皇権獲得が、血統の優位性よりもむしろレガリアの獲得によって承認されており、とくに古代においてはそれ

が宮の新宮と深く関与していたという思想をふまえることが重要であると考える。

第V章「郊野の思想－長岡京城の周縁をめぐって－」では、長岡京城の周縁地域を素材に採り、都城郊外の構造・機能およびそれを縁取る思想について通時代的に考察した。都城研究では都城の内部の構造を研究することが常で、どこまでが都城域に含まれたかという議論は重視されるが、都城と相互に影響しつつ展開した「郊野」の歴史はあまり注目を浴びることがない。しかしながら「郊野」は、都城を消費地とした生産地としての役割をはたしたほか、葬送や隠棲などの地となり、都人の〈箱庭〉的世界観のなかで、都に対応する身近な鄙として機能していた。

第三部「得度問題からみた政治と宗教」では、日本古代における出家得度の思想、権力との関係について検討し、古代権力の政治活動としての仏教活動とその思想史的背景について論じている。

第VI章「古代の得度に関する基本概念の再検討－官度・私度・自度を中心に－」では、古代史研究の基本概念である「官度」「私度」「自度」の語義について検討を行っている。

従来理解では、「私度」とは国家の許可を得ず、ひそかに得度した者のことを指すと考えられ、国家の厳しい弾圧にさらされつつ活動した民衆仏教の担い手であると見なされてきた。また『日本霊異記』に登場する「自度」が「私度」と同義とされるなど、まったく根拠のない語義解釈に基づ

いて、二項対立の図式がくりかえしトレースされてきた。

中核となる論点は、「度」がそもそも得度させるという意味の他動詞として使われていたという点である。つまり「官度」は「官」すなわち公的権力が、人を得度させる行為を指しており、「私度」は私的権力が人を得度させる行為を指しているのである。私度の刑罰は得度した人物ではなく、得度させる行為をした人物に科されることになっていた。

私度によって僧尼となった者が、教団や師主との関わりのなかで活動する存在であるのに対し、「自度」は自分で自分を得度させた者のことであり、彼らは法名を持たずその存在は教団内の秩序に依拠していなかった。本章では、これらの概念についての長年にわたる誤読・誤解を訂正し、私的権力が人を得度させる行為がありえた古代の社会構造について言及している。

第Ⅶ章「延暦年分度者制の再検討」では、延暦十七年（七九八）から延暦二十五年（八〇六）にかけて整備され、実施された延暦年分度者制の特質とその歴史的意義について論じた。延暦年分度者制の内容を分析すると、官人の養成および登用のシステムを官僧に応用していることがあきらかで、これをもって日本の得度システムは模倣の段階を脱し、日本の実情にあわせたものへと転換した。

延暦二十五年制においては、得度前行者（官僧候補生）の必須テキストが業（宗）ごとに固定化され、それに基づいて「読」「講」「論」という研鑽を順次進めていくという養成方法が採られた。延暦二十五年制は宗ごと

に度者の推薦枠を割り振るいわゆる宗分度者であったので、天皇の勅によって宗に実質的な度人權を認める形が定着するにいたった。このシステムにおいては、官僧という存在が、天皇が認めるところの宗が認める身分という重層的な権力構造のもとで位置づけられたということがきわめて重要である。

第Ⅷ章「臨時得度の政治思想」では、日本古代において頻繁に実施された臨時得度について論じている。臨時得度については、これまで部分的に論じられることはあっても、これを正面に据えて論じる研究はほとんどなかった。その理由は、古代史を理解する枠組みが長らく〈律令体制〉論によって規定されるなかで、臨時得度が天平期にもっとも頻繁に大量に行われていたという事象を整合的に説明できなかった、というところにある。

しかしながらこの臨時得度の問題は、日本古代における権力と仏教活動とをつなぐ文脈をあきらかにしていくうえで欠くことができない重要な研究課題である。

奈良時代の天皇詔によく見受けられる思想として、病気や自然災害などの「災氣」は天皇の「不徳」「寡薄」によって引き起こされるというものがある。臨時得度は大赦や賑恤などとならんで、その対処として実施された。このような対処には、中国の政治思想の影響が色濃く認められ、ほんらい儒教思想にもとづく徳の概念に、仏教的功德の発想が混淆した状況を呈していた。

この問題に関して、隋唐の社会に流行し八世紀の日本社会に受容された『出家功德経』という経典の存在が注目される。この経典がもっとも功德を強調する「放人出家」は、篤信者が自身に隷属させている存在を解き放ち、僧尼とさせるために出家させる行為で、出家を免した者はその身に善報を受け、出家を妨げた者はその罪報として病を受け地獄に墮ちると説く。このような思想が普及するなかで、さまざまな権力主体が人を出家得度させるという行為に動機を持つこととなり、天皇は得度をさせる権利を発給する権利を掌握した。

『出家功德経』や同時期に流行したその他の功德経に説かれる善報や罪報の論理は、為政者を含む富貴なる篤信者を突き動かし、臨時得度をたびたび実施させ、さらに大規模な造寺造仏などの仏教事業へと誘引していった直接の動機となっていたと考えられる。

私はこの論点が、国家による仏教興隆と仏教統制の二本立てで説明されてきた〈国家仏教〉論を超えて、権力と仏教活動との関係をあきらかにし、古代社会の権力構造を分析していく今後の研究の糸口となると考えており、この立場から本章を全体の終章に位置づけている。

また結語においては本論文全体の主旨と概要とをまとめている。

# 日本古代の政治思想と宗教政策に関する研究

佐藤文子

## 目次

### 初出一覧

#### 序論 史学史としての〈国家仏教〉論と古代史研究の課題

はじめに

一 ふたつの〈国家仏教〉論

二 〈国家仏教〉論の創出とその背景

三 〈反律令仏教〉・〈律令仏教〉論の生成

四 〈国家仏教〉論の復権

むすび

#### 第一部 優婆塞の実像と古代の社会・権力

##### 第I章 優婆塞貢進の実像とその史的意義

はじめに

一 優婆塞貢進文再考

二 優婆塞貢進とは何か

### 三 〈網羅的官度制〉から〈限定的官度制〉へ

むすび

## 第Ⅱ章 日本古代における得度前行者の存在形態

はじめに

### 一 古代における白衣の俗人たち

- 1 「年中行事絵巻」にみえる白衣の人々
- 2 「前行者」の白衣が意味したこと

### 二 得度前行者の存在形態

- 1 『日本霊異記』にみえる得度前行者の存在形態
- 2 優婆塞貢進文にみえる得度前行者の形態
- 3 得度前行者としての童子

### 三 得度前行者とは何であった

- 1 得度前行者の法的立場
- 2 得度前行者をめぐる本音と建前
- 3 得度前行者の発生の原理

むすび

## 第Ⅲ章 白衣について

## 第二部 古代の政治思想と天皇権力

### 第IV章 淳仁朝の造宮計画 ——宮の新営と天皇権獲得の原理——

はじめに

一 淳仁朝の造宮計画

二 「臨軒」について

三 宮の新営と廃棄をめぐる問題

四 宮の新営による天皇権獲得の原理 ——むすびにかえて——

### 第V章 郊野の思想 ——長岡京城の周縁をめぐる——

はじめに

一 長岡「京下」の問題

1 「京下」の示す意味

2 カタノとカタビラ

3 北郊の諸相

二 西郊の特質

1 葬地としての役割

2 長岡廃都後の変容

3 大枝から鳥辺野へ

三 郊野の思想 ——むすびにかえて——

### 第三部 得度問題からみた政治と宗教

#### 第VI章 古代の得度に関する基本概念の再検討

はじめに

##### 一 「官度」の概念と得度システム

- 1 「官度」の概念をめぐって
- 2 「官度」による得度と治部省・玄蕃寮

##### 二 「私度」と「自度」とを検証する

- 1 「私度」の解釈をめぐる思想と論理
- 2 『日本霊異記』にみえる「自度」の存在形態

##### 三 古代社会の中の「私度」の実像

- 1 いかなるものが「私度」と呼ばれたのか
- 2 中国における「私度」の概念

むすび

#### 第VII章 延暦年分度者制の再検討

はじめに

##### 一 延暦年分度者制の基本理念

- 1 延暦十七年勅における得度政策の転換
- 2 延暦年分度者制の挫折と妥協
- 3 延暦年分度者制の模倣性と独自性

二 延暦年分度者制起草以前の得度制

三 延暦年分度者制成立の基盤と背景

1 官人登用試および学制との近似

2 起草者の問題

むすび

## 第Ⅷ章 臨時得度の政治思想

はじめに

一 臨時得度の様相

二 『出家功德経』の受容とその効果

三 「度」を賜うことの意味

四 いわゆる「例得度」をめぐる

むすび

結語

\*本論文は大幅に増補改訂の上、吉川弘文館から著書として刊行される予定である。引用の際は必ず刊行媒体を参照されたい。

## 初出一覧

序論 史学史としての〈国家仏教〉論と古代史研究の課題

新稿

第一部 優婆塞の実像と古代の社会・権力

第Ⅰ章 優婆塞貢進の実像とその史的意義

『史窓』50、1993年。

学術文献刊行会編『日本史学年次別論文集』古代2、1993

(平成5)年版(朋文出版、1995年)再録。

第Ⅱ章 日本古代における得度前行者の存在形態

『仏教史学研究』44—1、2001年

第Ⅲ章 白衣について

『京都市史編さん通信』242、1993年

第二部 古代の政治思想と天皇権力

第Ⅳ章 淳仁朝の造宮計画 ——宮の新営と天皇権獲得の原理——

『史窓』53、1996年

学術文献刊行会編『日本史学年次別論文集』古代1、1996

(平成8)年版(朋文出版、1998年)再録。

第Ⅴ章 郊野の思想 ——長岡京城の周縁をめぐって——

『京都市歴史資料館紀要』12、1995年

学術文献刊行会編『日本史学年次別論文集』古代1、1995

(平成7)年版(朋文出版、1997年)再録。

第三部 得度問題からみた政治と宗教

第Ⅵ章 古代の得度に関する基本概念の再検討

『日本仏教総合研究』8、2010年

第Ⅶ章 延暦年分度者制の再検討

『仏教史学研究』48—2、2006年

第Ⅷ章 臨時得度の政治思想

『仏教史研究』50、2012年。

結語 新稿

序論 史学史としての〈国家仏教〉論と古代  
史研究の課題

## 序論 史学史としての〈国家仏教〉論と古代史研究の課題

### はじめに

古代史研究の場面において、これまでなんとなく用いられてきた語として〈国家仏教〉という術語がある。歴史学の術語は、それが歴史事象を説明するために生み出された研究者による造語である以上、それに対してどのような概念が付され用いられて来たのか、またどのような意図で誰によってどのような時代背景のもとで生み出された術語なのかといった基本的な問題をあきらかにする作業が不可欠である。

本論文の論述のなかでは、全体を通じて、〈国家仏教〉やあるいはこれと密接な関係をもつ〈律令体制〉という語を援用した立論をしていないが、その意図は、古代史を研究する多くの研究者に対して影響を与えつづけてきた枠組みと、それをとりまく思想の正体を解明することが必要であると考えたところにある。

しかしこの問題はなかなかの難題であって、これまでも〈国家仏教〉という語に付された概念の整理や見直しを試みたものはあるが、本格的批判に取り組んだものは管見の及ぶ限りでは、吉田一彦の「律令仏教論批判」<sup>(1)</sup>の一編のみにすぎない。

近年の研究の傾向として、〈国家仏教〉という語が用いられる歴史叙

述じたいが減り、本質的議論をさけたまま理念は温存されるという情況がつづいている。このような手法をとってはいは古代史研究がダイナミックな展開を遂げていくことが出来ないと考える。

そこでここでは、このような状況を打開していく一試論として、〈国家仏教〉という語の成立と展開およびその思想的背景をあきらかにし、〈国家仏教〉論を史学史上に相対化する作業をおこなうことで、古代史研究の地平を考える手立てとしたいと考える。

## 一 ふたつの〈国家仏教〉論

〈国家仏教〉なる語が、多くの研究者にとって耳慣れた印象でとらえられてきたのは、高校教育の場で用いられている日本史教科書の記述に採用されてきたことに依っている。平成二十四年（二〇一二）版、石井進ほか編『詳説日本史B改訂版』(2)においては聖武天皇時代の仏教活動について政治史と文化史の両分野の節にわたって記述されている。

政治史分野の節においては、国分寺・国分尼寺建立および大仏造立が取り上げられ、政治情勢や飢饉・疫病などの社会不安に対して、聖武天皇が「仏教の持つ<sup>ちんごこっか</sup>鎮護国家（原文ゴチ・ルビ＝佐藤注）の思想によって国家の安定をはかろう」としてこれらの事業を行ったものとしている(3)。

〈国家仏教〉という語が用いられているのは文化史分野の節において

である。そこでは語の概念についての説明はなく、「天平文化」という節のなかの「国家仏教の展開」という見出しのもとで、次のような記述が展開されている。

「奈良時代には、仏教は国家の保護を受けてさらに発展した。とくに仏教によって国家の安定をはかるという鎮護国家の思想は、この時代の仏教の性格をよく示している。」

「一方で、仏教は政府からきびしく統制を受け、一般に僧侶の活動も寺院内に限られていた。行基のように、民衆への布教とともに用水施設や救済施設をつくる社会事業をおこない、国家から取締りを受けながらも多くの民衆に支持された僧もあつた。」（傍線佐藤）

ここで教科書の記述において説明される〈国家仏教〉は、ひとつではなく、ふたつの概念によって構成されている。

① 仏教によって国家の安定をはかるという思想が聖武天皇時代の仏教活動の動機であったと位置づけるもの。すなわち天皇の仏教興隆行為を、仏教の理念を支配イデオロギーとして活用したものとして説明しようとするもの。

② 政府が仏教を厳しく統制し、民衆への布教活動を抑圧する体制をとっていたとし、為政者の仏教統制行為を説明しようとするもの。

ここで注意しなければならないのは、これらはひとつの概念を二側面で説明するものではなく、そもそも同時には並立し得ないふたつの概念であるということである。〈国家仏教〉についての教科書の記述は、ひとつの概念の本質を説明する命題たり得ておらず、内包的説明が不能なのである。

これまで多くの概説的説明のなかで、「国家仏教には興隆（保護）と統制の二面がある。」と説明され、逆にこの説明にしたがって多くの研究者が、具体の事象を興隆的側面と統制的側面にふりわけてはめ込んでいく作業に取り組んできたが、以下に述べるように、このふたつの概念はそもそも発生の経緯や来歴がことになっており、それをとらえておくことは不可欠の作業であると考えられる。そこでここではこのふたつの概念を論述の便宜上、〈国家仏教〉論 A、〈国家仏教〉論 B と仮称して分析を加えていきたい。

このようなふたつの概念による説明は、どのような経緯でいつごろから展開されるようになったのか。以下にみるように、一九五二年（昭和二十七）刊の教科書の記述においては、〈国家仏教〉論 A に該当する説明だけが採用されている。

「この時代（天平文化の時代＝佐藤注）になると、仏教は国家の平安をまもる靈験あらたかな妙法としてあつい尊信と保護を受ける

ようになり、公私の写経所では、法華経・金光明経・仁王経などの護国経典が写されて諸国に配られた。聖武天皇は、詔して国ごとに国分寺と国分尼寺を建てさせた。」（坂本太郎・家永三郎編『高等日本史』上、好学社）（4）

この記述をもとに考えると、〈国家仏教〉論Aと〈国家仏教〉論Bとでは、説としてはAが先行して採用されており、Bは後次に採用された、という予測がつく。

## 二 〈国家仏教〉論の創出とその背景

史学史上「国家仏教」という語彙が初見するのは、一九一八年（大正七）のことである。当時東京帝国大学助教授の任にあった黒板勝美は、『国史の研究』各説の部大正七年版（文会堂書店）において、聖武天皇時代の仏教の隆盛を以下のように叙述している。

奈良朝に於ける最も重要なる出来事は仏教の隆盛でつて（ママ）、之がために美術、工芸は非常に発達した。…この朝に入つてからの仏像はその相貌より彩色の工合まで推古仏など、大分異なつて居る、例へば東大寺三月堂の不空羂索菩薩、同堂の秘仏執金剛等に至つて

は、既に莊嚴と美妙との極致に近づいた心地がする、尤も唐招提寺の仏像はこの朝のものとはいひながら、その工人は支那から渡来した人であるから、東大寺のものとも多少趣を異にし、奈良朝美術の必ずしも唐朝のものそのまゝならぬを証明して居る。之と同じく仏教も既に多少日本的趣味を帯び来り、遂に国家仏教ともいふべきものとなつた。(pp130-131、傍線は佐藤)

また黑板はこのあとに続けて明治以降皇室の保管になっていた正倉院について触れ、以下のように述べている。

正倉院は今帝室の御保管になつて居て、その中に収めてある珍貴なる什宝はもと大仏に献納されたものが主で、すべて御物である、その建立当時から勅封として、天子親からの御封をば勅使が奉持して正倉院に至り曝涼などをするのが例であつた、…この歴史上の事実で考ふれば、東大寺は正倉院について何等の権利を有して居なかつたといつてよい、即ち東大寺の境内に帝室御保管の一院があつたわけである。…思ふに大仏は天皇の御本尊で、国分寺として重要な地位を有せる東大寺も、この点（正倉院が皇室のものであるという点＝佐藤注）からはたゞ大仏の番人たるに過ぎなかつたのではあるまいか、正倉院はかくの如くにしてよく奈良朝仏教その物を説明して

居るかの感がする、即ち奈良朝は国家的仏教政治が遺憾なく発揮された時代であつた。(pp133-134)

ここにおいては、〈国家仏教〉という概念が、聖武天皇の仏教興隆行為といわゆる正倉院宝物の評価とを結合させるために必要とされ、創出されていることがあきらかである(5)。この黒板の創出による〈国家仏教〉論が、現在の教科書の記述に採用されている〈国家仏教〉論Aの祖型である。

この前後における旧制中学歴史教科書の記述の変遷をたどると、たいへん興味深い現象が起こっていることに気づく。

一八九四年(明治二七)刊の中学教科書『日本史要』上(6)では、「聖武天皇ノ御世ニ最著シキハ仏事ナリ。」としたうえで、当時の仏教事業の展開に触れ、「斯リシカバ仏事ノ費用甚多ク、調庸ハ殆皆コレニ費ヤサレ、猶租稻ヲ割キテ寺ヲ造ルノ資ニ供セラレタリ。…天皇仏ヲ信ジ給フニ因リ、僧徒ノ勢甚シク、殊ニ玄昉ト云フ者非常ノ寵ヲ恃ミ、酒ヲ飲ミ肉ヲ食ヒ、其ノ他僧徒ニ不似合ナル乱行多カリキ。」、また「之ヲ要スルニ、聖武天皇ノ御宇ハ法律弛ミ、風儀乱レタル世ナリシモ、工芸文学ハ前代未曾有ノ度ニ達シタリ。コレヲ天平時代ト称シ此ノ時代ノ建築ニ係ル寺院及ビ同時代ノ仏像等ノ今尚存スルモノ大和地方ニ多シ。」と叙述している。

ここでは仏事による浪費、僧徒の乱行など、儒教的規範にもとづく廃仏論の常套的論法が用いられ、仏事が盛んに行われた聖武天皇の時代は世の中が乱れていた、とする一方で、天平時代の仏教遺産を顕彰する立場をとり（またそれらは大きく図版入りで解説され）、時代の評価についてあきらかに齟齬を来たした記述となっている。

儒教的規範にもとづく廃仏論をもって聖武天皇時代を評する手法は、江戸時代の儒家による歴史叙述の立場を継承したものである。たとえば頼山陽とその門弟らの手になる『日本政記』では(7)、「頼襄曰く、聖武、宮闈（光明子＝佐藤注）の勸を聴き、府庫の蔵を糜し、生民の膏血を寺塔・仏像に塗りて甘心す。継ぐに孝謙の縦恣を以てし、六帝の豊富の業、ここに於いて衰ふ。」と叙述されており、このような論調が『日本史要』上の叙述に踏襲されていることはあきらかである。

その一方で、『日本史要』上が、天平時代の仏教遺産を顕彰する立場をとっている背景には、当時すでにいわゆる美術史・建築史の分野において仏教遺産（正倉院と法隆寺）を中核とした概説が構築され、国家的要請に答えていたという事情がある。

一八九〇年（明治二三）から三年間にわたって東京美術学校において岡倉覚三（天心）がおこなった「日本美術史」の講義録では(8)、「天平時期に至りて奈良美術は極点に達せり。盛の極は即ち衰なり。故に真正の奈良の美は天智の末、天平の初めにありとす。天平に入りても、聖武帝

御在位の間を盛んなりとす。孝謙帝に衰へ、光仁帝に至りて益々衰ふ。」  
というストーリーが語られている。

岡倉らによって調製されたこのストーリーは、聖武天皇時代を頂点に据えその後を下降で説明しようとするかつて古代史の概説でよく用いられた筋書きの嚆矢である。聖武天皇時代を頂点に据える筋書きは、それまでの歴史叙述のなかにはまったくなかったもので、明治政府の事情によって新たに創り出されたものであったので、水戸学の系譜を引く当時の歴史家のおおかたには受け容れられた気配がない。

一九〇〇年に開催されたパリ万国博覧会に際して編纂された農商務省編『日本帝国美術略史稿』(9)には、出陳された美術品の成立した社会を説明するための歴史概説を載せている。そこでは、聖武天皇時代は社会・文化が隆盛の頂点に達し、律令によって中央政府の権力が強固となり、さらには賢臣の活躍によって「治綱張り、徳化行はれ、海内富庶、豊々たりき。」と説いている。国外に向けて発信された日本のすがたは、明確に聖武天皇時代を顕彰する立場をとっているのに対して、国内ではこの後も長く聖武天皇時代は腐敗した仏教政治の時代とする評価が行われつづけた。この書物が『稿本日本帝国美術略史』として国内向けに刊行されるのは、一九一六年（大正五）に至ってのことである。

近代の日本が国家のアイデンティティを内外に視覚的に示すために仏教遺産を重視していたことはあきらかで、黒板勝美はそれらの〈モノ〉

の成立背景を説明する歴史叙述を構築しなければならない責務を負っていた。

そしてこの一連の流れは、儒教的規範の上に構造を成している東アジアの知の体系のなかで、独り日本のみが、ナショナルヒストリーの内側に仏教史を組み入れて歩みを進めることになる史学史のはじまりであった。

黒板が聖武天皇時代の評価を転換させるまでの経緯は以下のとおりである。おりから黒板は東京帝国大学文科大学史料編纂掛の編纂員として、正倉院文書を主体とした『大日本古文書』の編纂に携わっていたが、一九〇二年（明治三五）ごろからはこの事業の中核を担うようになっていた<sup>(10)</sup>。一九一二年（大正元）以降、文化財などの保存についての意見をさかんに新聞紙上や雑誌に発表している。一九一七年（大正六）には古社寺保存会の委員となり、以後史蹟名勝天然紀念物調査会、国宝保存会、重要美術品調査委員会などの委員を歴任した。

その間古社寺保存会設立当初からの中心的存在であった岡倉覚三（天心）は一九一三年（大正二）に没している。〈国家仏教〉という概念を用いて聖武天皇時代の歴史評価を書き換えた当時の黒板は、事実上文化財などの保存・顕彰にかかわる国家事業の中核に立っていたということがいえるのである。

このような経過のなかで、黒板の『国史の研究』はまず一九〇八年（明

治四一)に一冊の概説として刊行され、その後一九一三年(大正二)から一九一八年(大正七)にかけて総説・各説の二冊として刊行された。一九〇八年本の段階では、まだ聖武天皇時代の仏教事業を「国家的宗教」と評するにとどまり、あらたな概念および歴史評価の確立には至っていない。

黒板は、一九一八年本(各説の部)では、「国家仏教」という新語を用いつつ、聖武天皇時代を後続の時代から切り離し、弊害の多い仏教政治の時代という従来の歴史評価を一八〇度転換させた。ここにおいて黒板が聖武天皇の仏教活動をナショナルな事績とする新解釈を立てたのは、黒板が明治から大正という時代のなかで、いわゆる文化財などの保存・顕彰に深く関与しつつ、国史の概説を構築する責務を負ったからであり、〈国家仏教〉論が、そもそも歴史上の実態研究から組み上げられた概念ではなかったことに注意しなければならない。

このような状況下で産み落とされた「国家仏教」という語彙および〈国家仏教〉なる概念は、第二次世界大戦の終結後、微妙な立場に立たされることになる。

戦後最初の検定による高校教科書である一九五二年(昭和二七)刊行の『高等日本史』上では(11)、聖武天皇時代の仏教活動は政治史分野において取り扱われず、文化史分野においてのみ取り扱われている。

そこでは、正倉院宝物を紹介するための前段として仏教の興隆を説明

し、「この時代になると、仏教は国家の平安をまもる靈驗あらたかな妙法として、あつい尊信と保護を受けるようになり、公私の写経所では、法華経・金光明経・仁王経などの護国経が写されて諸国に配られた。聖武天皇は、詔して国ごとに国分寺と国分尼寺を建立させた。その総本山として、奈良に東大寺と法華寺を造った。」としている。

また戦後の史学史上高く評されるシリーズである家永三郎ほか編岩波講座『日本歴史』では、第三巻において奈良時代史を概説しているが<sup>(12)</sup>、やはり聖武天皇時代の仏教活動は政治史分野では扱われず、文化史分野においてのみ扱われている。そしていずれの場合も「国家仏教」という語をさけて表現されているのである<sup>(13)</sup>。

かくして、どのような語でどのような概念で聖武天皇時代の仏教活動を説明するか、という問題に歴史家らはふたたび直面することになった。

### 三 〈反律令仏教〉・〈律令仏教〉論の生成

終戦による〈国家仏教〉論の停滞を突いて登場するのが、〈反律令仏教〉・〈律令仏教〉論である。これを提唱したのは、宮崎圓遵・二葉憲香ら、京都の龍谷大学で教鞭を執っていた浄土真宗本願寺派の僧籍にあるいわゆる宗門系の学者であった。

戦局が厳しくなる一九三〇年代以降の日本の宗教界では、国体を護持

し大政を翼賛するというのが、時代の要請による全体の流れであり、それは一九三七年（昭和一二）文部省編『国体の本義』が掲出されてからいっそう明確な路線となった。在来の宗教集団は、もちろん基督教をも含めて、この流れに乗る以外の選択肢を失った状態にあった。

終戦をへて一九五〇年代にはいるころから、仏教者はほんらい権力から自立しているべきものであるという論調の言説がおこなわれるようになり、浄土真宗においてそれはもっとも先鋭的—当時においてという意味で—に主張された。そこでは宗祖を権力・体制への批判の体現者として強調する意図が全面に押し出された<sup>(14)</sup>。この主張はのち唯物史観とも共振することとなり、結果として戦後歴史学の構図に無視できない影響を与えることになる。

宮崎圓遵によって一九五四年（昭和二九）に発表された「親鸞の立場と『教行信証』」では、『教行信証』の『化身土巻』が『末法灯明記』（伝最澄撰）を引用していることに触れ、〈反律令仏教〉について次のように規定づけを行っている。

「親鸞が国家権力に依存する既成仏教徒とそれを受容して専修念仏を弾圧する政府官僚とに対して、時期について「己の分を思量せよ」と警告するとともに、『灯明記』を引証したことは、歴史的にいえば、右（行基・最澄・景戒＝佐藤注）のような上代のいわば反律令仏教の運動につながるものであり、そこに彼の歴史的地位がある。」

またいわゆる承元の法難のことに触れている後序を引き、親鸞は「いたずらに伝統的教権の擁護に腐心する僧徒と政府官僚とを批判した。」のだとした。後序が「或いは僧儀を改めて姓名を賜りて遠流に処す、予は其の一也、爾れば已に僧にあらず俗にあらず、この故に禿の字の以て姓と為す」と述べていることをもとに、『僧尼令』や『延喜式』によって、俗名を与えられて還俗させられたものであると論じ、親鸞が称した「禿」の世界は〈律令仏教〉に対する〈反律令仏教〉の立場であるとした。

ここでは「弾圧」された親鸞は〈反律令仏教〉運動の系譜につながるものとされ、〈反律令仏教〉〈律令仏教〉という概念を導入して、二項対立の図式を描き出している。この論においては〈反律令仏教〉とは、ほんらい仏教のあるべき理想の姿を指しているための概念としてもちいられており、〈律令仏教〉とは、そうではないもの、それに対して阻害・抑圧のベクトルを内包するものとして設定されている。

後述するように〈律令仏教〉論は、井上光貞の〈律令的国家仏教〉論に甚大な影響を与えることになるが、この論のそもそもの中心は、〈反律令仏教〉という表現で親鸞の歴史的地位を説明することにあり、〈律令仏教〉はそれに誘引されて引き出された概念で、これもまた古代史の実態研究から組み上げられたものではない。

〈律令仏教〉論が引き出されることになる、そのもともとの震源地は『教行信証』後序であって、その提唱が、親鸞およびそれにつらなる人々

のアイデンティティの確認作業から発したということには、これを史学史として取り扱う際にじゅうぶん注意しなければならないことである。

一九五六年（昭和三一）やはり宮崎圓遵によって発表された「旅の親鸞」<sup>(15)</sup>では、理想的な仏教のありかたとそれを阻害・抑圧するものとの二項対立の図式がいっそう強調されている。

罪人として越後に流された親鸞は、政権によって僧籍を剥奪された。その故に親鸞は非僧であるという。この非僧という簡潔な言葉には、数世紀にわたる律令仏教に対する訣別という重大な歴史的意義が託されている。元来仏教において僧となるということは、人が自発的に道を求めるために世俗の規範を脱して、新しい世界に入ることである。それは国家権力が認めると否とにかかわることではない。仏教徒自身、あるいは仏教徒の集団がそれを認めるか否かが、僧であると否とを決定するはずである。ところが日本においては、仏教の渡来当初から、権力がそれに介入し、特に僧尼令以後は、国家権力が度僧権と独占して来た。従って人格の独立と自由な修道とを生命とすべき僧尼が、国家権力の安泰を祈願するために、常に寺院に寂居することを命ぜられ、その本来の使命である民衆への伝道も禁止された。

ここでは「民衆」対「国家権力」という図式が明確に見て取れる。親鸞は仏教の本来の使命である民衆への伝道の実践者であり、それを阻害・抑圧するものが〈律令仏教〉なのである。「僧尼令」が民衆仏教を抑圧するベクトルそのものとして登場し、それは度僧権の独占・寺院寂居・民間伝道の禁止によって説明されている(16)。ここに国家による統制によって古代の仏教を説明しようとする〈国家仏教〉論Bの要素がでそろい、のちに井上光貞によってこれが〈律令的国家仏教〉論に吸収されることになる。

〈律令仏教〉は、〈反律令仏教〉に付随して登場した概念であったので、その説明は理念的で内実が希薄であった。〈反律令仏教〉・〈律令仏教〉という二項対立の図式に整合するように〈律令仏教〉という枠にピースをはめていったのは二葉憲香である(17)。

二葉は、律令国家の宗教的立場が民族宗教の立場によるものであるとし(18)、「僧尼令」および律令全体は、民族宗教の立場に立って権力の要求を実現する為の政治的作為であるとした。二葉は「僧尼令」の観玄象条・非寺院条・禅道条・歴門教化条・出家条を引用して、国家権力に隷属する律令仏教集団の確立を説明した。そしてそれとは異なるベクトルを持つ存在——すなわち真の大乗仏教的立場に立つものとして、聖徳太子・行基および『末法灯明記』の撰者であるところの最澄、そして民衆の中に遁世する聖らを置き(19)、親鸞へと連なる流れとして説明しよう

とした。

〈律令仏教〉論は二項対立の図式の片側であり、〈律令仏教〉は〈反律令仏教〉を光とする影である。民衆はそれを抑圧する存在が設定されることではじめて民衆と評されることができる。宮崎・二葉の議論のなかでは、中世民衆仏教の成立を引き出すために、「僧尼令」を民衆仏教抑圧システムそのものであると考える。それがために「僧尼令」の理解は社会の実態の中での運用や効力の検討が欠落しており、常に一面的で平板なものに終始した。これに対しては、藺田香融・中井真孝らによる批判および具体的訂正があったにもかかわらず<sup>(20)</sup>、この理解は行基、私度僧などをキーワードとしてこれ以降の日本史研究に踏襲・継承されていくことになる。

宮崎圓遵・二葉憲香らにとって国家権力と宗教（もしくは宗教者）との関係を位置づけることは、時事的問題であり、自己に連なる問題であった。つまるところこの議論は一九五〇年代における、「今」の社会に対する仏教者側からの意思表示としてなされたものであったといえることができる。こういった事情からこの議論は、時代を画期し時代を評価していこうとする歴史学の軸に乗る形式のものにはなっていない。現今の歴史研究者が、これらを先行研究として読もうとするとき、どこか歴史学的手法から逸脱しているように感じられるのはそのためであるが、後述するようにその歴史学への影響は軽視することができない。

#### 四 〈国家仏教〉論の復権

戦後いったんなりを潜めていた〈国家仏教〉論は、一九七〇年代にはいっておもむろに復活を遂げる。一九七四年（昭和四九）井上光貞ほか編『詳説日本史新版』（山川出版社）では、「天平文化」という節に「国家仏教の発展」という見出しが立てられている。

そこでは、「奈良時代には鎮護国家の思想がひろまり、仏教は国家の保護をうけて発展し、都には大寺とよばれる官立の大寺院があいついで建てられた。当時の僧侶は鎮護国家のための法会や祈禱にあずかるとともに、寺院のなかにあつて、中国でうまれたさまざまな仏教の教理研究をすすめた。」として国家による仏教の保護を述べ、「政府は仏教を保護したが、他面、官許のないものは僧侶になれないようにし、僧侶の民間への布教活動を制限するなど、寺院・僧侶に対してきびしい統制を加えた。このため当時の僧侶の活動は一般に寺院のなかにかぎられ、民間への布教活動はあまりに活発ではなかった。しかし、なかには政府の取りしまりをうけながらも、畿内を中心に、農民のための用水施設や交通施設をつくるなどの社会事業につくした行基の名も知られている。」として国家による仏教の統制を述べている。

ここでは現在の教科書にみられるのとおなじ〈国家仏教〉論Aと〈国

家仏教〉論 B とを並立させた記述が展開されているのである。もっとも見出しに黒板の造語である「国家仏教」という語が使われたのが、一九七四年だということ、内実として二つの〈国家仏教〉論を並立させた内容の記述は、すでに一九六八年（昭和四三）刊行の『精選日本史』（山川出版社）の段階で出現している。ちなみにこの教科書は、一九六七年に東京大学文学部教授に昇任した井上光貞が、記名で高校教科書の執筆に関与した最初のものである。

ここまでの考察によって、国家による保護・興隆を説く〈国家仏教〉論 A が、黒板勝美が創出した〈国家仏教〉論の末裔であることは疑いを容れないが、そこに国家による統制を説く〈国家仏教〉論 B が後次的に付け足されて現今の〈国家仏教〉論が構成されているということがあきらかになった。以下〈国家仏教〉論 B が付け足された事情を具体的に見ていきたい。

この作業の中心的立て役者であった井上光貞は、一九七二年（昭和四七）刊行の『日本古代の国家と仏教』（岩波書店）において、〈律令的国家仏教〉という新概念を提唱し、それを次の三点によって説明している。

- 1、国家が寺院、僧尼を統制したこと。
- 2、その統制の範囲において仏教を国家が保護したこと。
- 3、国家が仏教の呪力により、その繁栄をもたらすことを期待した

こと。

井上がここで、黒板の〈国家仏教〉論を継承する2と3よりも1を前に持ってきていることは興味深い事実である。井上によるこの著書の構想の動機には、宮崎・二葉らと共通する基盤が見受けられるようである。

井上が〈律令的国家仏教〉論を構想したころの事情に言及した『日本古代仏教の展開』「はしがき」では(21)、「わたしはそれに(『日本古代の国家と仏教』の執筆依頼に＝佐藤注)対応して構想を練っているうちに、この機会に、既に試みられた浄土教成立史のテーマを一まわりひろげ、日本仏教のなかから「鎌倉仏教」の成立してくる過程を、より高次の観点で考えなおしてみようとするにいたった。またその観点を、世俗的な国家と、もともと国家を越えて普遍たるべき大乘仏教の精神との、いわば対抗関係においてみようとした。」というのである。ここで井上という「対抗関係」は、先に見た宮崎・二葉らの論とまったく違うところがない。

当時井上がこのような方針をとった事情が、より具体的に判明するのは、井上が六十五歳で没する二年前に、雑誌『諸君!』に連載した自叙伝によってである(22)。

(『日本古代の国家と仏教』の＝佐藤注) 構想を練りはじめると、

律令国家と仏教の関係をつきとめる必要があるとおもったが、そのころ、きわめて刺戟的だった先行文献に龍谷大学の二葉憲香氏が一九六二年に刊行した大著『古代仏教思想史研究』があった。二葉氏は副題に「日本古代における律令仏教及び反律令仏教の研究」とするよう(一)僧尼令にもとづく律令国家の仏教政策に対して、大乘仏教実践者としての(二)聖徳太子と、律令国家の弾圧をうけた民間布教者の(三)行基を対置し、(一)と(二)(三)との対抗関係の中に律令時代の仏教のダイナミズムをみようとしていた。わたしは二葉氏のこのようなとらえ方に大局として賛成であった。

ここにおいてあきらかなように、井上が〈律令的国家仏教〉論において採用した国家と大乘仏教との「対抗関係」の図式は、さきに宮崎・二葉らが描きだした図式を参照・吸収したものであったといえる(23)。つまるところ、現在の教科書の記述に採用されている〈国家仏教〉論のふたつの概念のうち、国家による統制によって説明する〈国家仏教〉論Bの淵源が、宮崎圓遵・二葉憲香らの提唱によるものであったことは疑う余地がない。

宮崎・二葉らによる〈反律令仏教〉・〈律令仏教〉論が、仏教の理想的ありかたとそうでないものとを対に置き、自分たちが生きる今を中心にしつつ、時代を超越して通用させる議論としてあったのに対して、井上

光貞はこれを時間の縦軸のなかに位置づけ、〈古代は崩壊する〉・〈中世は成立する〉という国史学者に与えられた命題によって説明しようとした。そのなかで井上の〈律令的国家仏教〉は、古代的なるものとして位置づけられたため、そもそも救済宗教的中世仏教の成立を説明するための前段としてあったものであったのにもかかわらず、そこだけが切り取られて独立し、古代史研究者にひろく受容継承されることになった。

## むすび

本章では本論文全体の序論として、〈国家仏教〉論の成立と展開および、古代史研究におけるその位置について、明治時代以来の史学史を俯瞰するという手法によって検討した。〈国家仏教〉という術語には、成立の経緯がまったく異なるふたつの概念が同居している。それは、国家による仏教の保護・興隆を説く〈国家仏教〉論Aと国家による仏教の統制を説く〈国家仏教〉論Bとである。

〈国家仏教〉論Aの淵源は、一九一八年（大正七）に初見する黒板勝美の〈国家仏教〉論であった。それは、仏教遺産を中核にした美術・建築による国家顕彰を国史学の概説が吸収するかたちで構想されている。これによってそれまでの、聖武天皇時代は腐敗した仏教政治の時代であったという歴史理解は一八〇度転換され、この時期こそが律令時代の隆盛の頂点であったという理解が確立する。このような聖武天皇時代（い

わゆる天平)の歴史評価は、史学史上、準備・成熟・崩壊という筋書きで説明される〈律令体制〉論の布石であったといえることができるが、その評価・筋書きは国史学よりはやく、美術品・建築物の成立を説明する叙述として、すでに発信されていたところであった。

〈国家仏教〉論Bは、戦後宮崎圓遵・二葉憲香らによって提唱された〈反律令仏教〉・〈律令仏教〉論の片側を淵源とする。宮崎・二葉の議論は、仏教者のアイデンティティの確認として、民衆と国家権力を理念上対峙させ、理想的な大乘仏教の実現とそれを阻害・抑圧するものという二項対立の図式で理解させようとするものであった。

井上光貞はこの図式を参照・吸収し、〈律令的国家仏教〉論を提出するとともに、高校教科書の記述にたずさわって、「国家仏教」という黒板の造語を復権させた。このとき黒板の系譜をひく〈国家仏教〉論Aと宮崎・二葉のいうところの〈律令仏教〉の系譜をひく〈国家仏教〉論Bが並立し、「国家仏教」というひとつの語に系譜のことなるふたつの概念が同居するという変則が生じた。そのため、教科書および概説書に登場する〈国家仏教〉の概念は構造上、内包を定義することがそもそも不能であり、「国家仏教には保護（興隆）と統制との二面がある」という説明が発生した。

本章の検討であきらかにしたように、〈国家仏教〉論において語られてきたふたつの概念は、古代史の実態研究とはまったく別のところに由来するものであった

ということには、じゅうぶん注意しなければならない。ところがこれは、井上光貞が描く浄土教成立過程の軌跡にも、坂本太郎によって道筋を与えられた〈律令国家〉論にもよく迎合するものであった。さらにはまた民衆と国家とを対立的に置く図式は唯物史観とも親和性があったために、長く研究者に影響を与え、通説の位置を占めつづけたと考えられる。

本論文は、このような史学史の流れをふまえ、〈国家仏教〉論という枠組みのなかで論じられてきた研究課題を俎上にあげて、史料にもとづいた実証研究を進め、この作業を糸口にして、古代の社会の実像についての検討を深めていこうとするものである。

## 〔註〕

- (1) 吉田一彦「律令仏教論批判」（日本仏教研究会編『日本の仏教』創刊号、法蔵館、一九九四年初出、後加筆訂正後「国家仏教論批判」として吉田一彦『日本古代社会と仏教』吉川弘文館、一九九五年）。
- (2) 石井進ほか編『詳説日本史B改訂版』（山川出版社、二〇一二年）
- (3) （第1部原始古代—第2章律令国家の形成—3平城京の時代—藤原氏の進出と政界の動揺）「こうした政治情勢や飢饉・疫病などの社会不安のもと、仏教をあつく信仰した聖武天皇は、仏教の持つ鎮護<sup>ちんご</sup>国家の思想によって国家の安定をはかろうとし、741（天平13）年に国分寺<sup>こくぶんじ</sup>建立の詔<sup>みことり</sup>を出して、諸国に国分寺<sup>こくぶんじ</sup>・国分尼寺<sup>こくぶんにじ</sup>をつくらせることにした。ついで743（天

平 15) 年には近江おうみの紫香樂宮で大仏造立だいぶつぞうりゅうの詔みことのりを出した。745 (天平 17) 年に平城京にもどると、大仏造立は奈良で続けられ、752 (天平勝宝4)てんびょうしょうほう年、聖武天皇の娘である孝謙天皇こうけんの時に、大仏の開眼供養かいげんくようの儀式が盛大におこなわれた。」

- (4) この教科書は新制高校用教科書の最初の検定を経たものである。この時点では「国家仏教」という語彙じたいが使用されない。
- (5) 近代ナショナリズムにおける正倉院の位置づけについては、高木博志「近代天皇制と古代文化——「国体の精華」としての正倉院・天皇陵」(岩波講座天皇と王権を考える第五巻『王権と儀礼』岩波書店、二〇〇二年)。
- (6) 新保磐次『日本史要』上 (金港堂書籍株式会社、一八九四年)。
- (7) 植手通有校注『頼山陽』(日本思想大系四九、岩波書店、一九七七年)。
- (8) 岡倉天心「日本美術史」(『岡倉天心全集』四、平凡社、一九八〇年)。
- (9) この書物はフランス語で刊行された” Histoire de l’Art du Japon” の日本語稿本である。この編纂事情については、馬淵明子「一九〇〇年パリ万国博覧会と Histoire de l’Art du Japon をめぐって」(東京文化財研究所『語る現在、語られる過去 日本美術史学一〇〇年』平凡社、一九九九年)。
- (10) 黒板勝美と文化財などの顕彰事業との関わりについては、黒板博士記念会編『古文化の保存と研究—黒板博士の業績を中心として』一九五三年。
- (11) 坂本太郎・家永三郎編『高等日本史』上 (好学社、一九五二年)。

- (12) 家永三郎ほか編岩波講座『日本歴史』第三卷、古代三（岩波書店、一九六二年）。
- (13) 「国家仏教」がいわゆる墨塗りの対象になったかどうか、という問題については、解明に至らなかったもので、今後の課題としたい。
- (14) このような立場に立つ当時の言説として、宮崎圓遵「親鸞の時代批判と真宗の成立」（『日本仏教学会会報』一七、一九五二年）、同「親鸞の立場と『教行信証』」（慶華文化研究会編『教行信証撰述の研究』一九五四年）、同「反律令仏教における教団組織」（『印度学仏教学研究』三一二、一九五五年）などがある。
- (15) 宮崎圓遵「旅の親鸞」（『大法輪』二三一五、一九五六年）。
- (16) 民衆仏教抑圧システムを理念的に表現する語に〈僧尼令的秩序〉があり、ひろく用いられている。管見によるとこれは中川修による造語で、初見は中川修「僧尼令的秩序の境界——行基・玄昉・道慈の場合——」（仏教史学会編『仏教の歴史と文化』一九八〇年）である。
- (17) 一九五〇年代における〈反律令仏教〉・〈律令仏教〉論の提唱の初めは、文献上宮崎圓遵によっているが、その学説の構築にあたっては、二葉憲香との協力があったと想像される。二葉は〈律令仏教〉を論じる際、自説としてそれを語っているので、骨格部分について二葉の主導があった可能性も考えられる。いずれにしても終戦を期にした価値観の変転によってあらたな規範の提出を課せられた立場から出たものであり、個人の学説と評す

ることじたいがそぐわないかもしれない。

(18) 二葉憲香「民族宗教を基盤とする戒律の受容」(『龍谷史壇』三六、一九五二年)。

(19) 二葉憲香『親鸞の社会的実践』(百華苑、一九五六年)。

(20) 藺田香融〈書評〉「二葉憲香著『古代仏教思想史研究』」(『仏教史学』一二一一、一九六五年)、中井真孝「僧尼令・准格律条について——律令的官僧身分の規定——」(『ヒストリア』一〇一二四、一九七〇年)など。

(21) 井上光貞『日本古代仏教の展開』(吉川弘文館、一九七五年)。

(22) 井上光貞「古代史の探究一〇 朝鮮古代史家の挑戦(研究自叙伝)」(『諸君!』一三一六、一九八一年)。

(23) 現実には井上光貞は『日本浄土教成立史の研究』(山川出版社、一九五六年)を構想執筆した段階においてすでに、宮崎・二葉らの図式にきわめて近似した図式をつかって、それを時系列にのせて説明するという作業をしている。そこでは井上は、聖が出現し民間で活動するようになるにいたる歴史的段階を二段階にわけ、その第一段階を律令国家が僧尼令によって規定された仏教政策をおこなっていた段階と考え、このとき民間布教は抑圧されていたとした。第二段階を律令政府の僧尼統制すなわち度縁制が弛緩し僧尼令的仏教統制が解体する段階とし、具体的には延喜・天曆期がこの時期にあたるとした。この段階に聖が出現し、民衆教化に携わったのだとする。

【附記】

本稿執筆に際し、東書文庫所蔵の教科書の閲覧をご許可いただきました。

ご担当の方々には、おびただしい量の閲覧請求に対応していただき、たい

へんお世話になりました。ありがとうございました。

## 第一部 優婆塞の実像と古代の社会・権力

## 第 I 章 優婆塞貢進の実像とその史的意義

### はじめに

古代において得度認許権は「国家」によって掌握されていたと考えられてきた (1)。このことは、古代仏教をその統制面において極めて「国家」的なものであると認識させてきた最たる特徴であるともいえる。史料上の使用例がさほどみられない「官僧」・「官度」という語が、研究史上既成概念となり、多用されるのも (2)、官による得度認許というものが実際に機能していたという前提によるものといわざるを得ない。とはいうものの、官の得度認許に際する手続は具体的には何ら明らかではない。藺田香融は、「律令政府は得度の際に、(1) 勘籍・除籍事務、(2) 僧籍への編入事務、(3) 度縁の発給という三種の届出義務を課することによって実質的にこれを官僚統制下におこうとしたのである。」と述べている (3)。しかしながら、藺田の依拠するところの『延喜式』(玄蕃寮) 年分度者条を延暦年分度者制施行以前にまで応用することはむしろかしいし、雑令造僧尼籍条についてもその史料的限界を考えれば、法と実態との乖離の可能性を超えることはできないであろう。また、度縁制が網羅的に機能していた証左は示されてはいない。

他方、しばしば引合いにだされる史料に『正倉院文書』に残存する優婆塞貢進文と呼ばれる文書群がある。この文書群について竹内理三は「仏教の急速なる普及は、大量の僧尼を必要としたので、民間から、清信廉行、僧尼たるに堪ふる者を貢挙せしめられた。」と解説し(4)、以来優婆塞貢進文は「在俗篤信の男女を政府に推薦し、得度を願い出た文書」(5)であると認識されてきた。現にこれらは、その記載内容に読誦することのできる経典名などを含むことさえあり、こういった文書が存在するだけで、太政官治部省などを職権主体とする整然とした得度認許手続がイメージされている。しかしながら、これら貢進文が太政官治部省に提出されたとするべき根拠はなく、史料検討を基礎とした研究が充分なされた上でのイメージであるとはいいがたい。本稿では、以上のような問題点をふまえ、優婆塞貢進文の史的性格を明らかにするとともに、古代における得度の問題を、必ずしも制度という固定的観点にとどまらず、その実態と変質過程を意識下に検討を試みるものである。

## 一 優婆塞貢進文再考

優婆塞貢進文の史料としてのむずかしさはその書式(記載内容)が極めて多様であることにある。簡略なものから複雑なものまで、これといった決まった書式があるとはいえず、優婆塞貢進というものの普遍的性

格は把握しにくいものとなっている。検討にあたっては、おのずから分類というプロセスが不可欠となる。すでに鬼頭清明が、これらの分類を試みており、これまでの研究のベースとなってきた(6)、鬼頭分類の概要は以下のとおりである。

〔A類〕 詳細な記載をもつもの——被貢進者名・年齢・本貫地・読経・誦経・浄行等の資格内容の記載

A 1 類 皇后宮職ないし写経所関係の文書が二次文書になっているもの

A 2 類 丹裏文書（が二次文書になっているもの）

〔B類〕 きわめて簡略化したもの——被貢進者名・年齢・本貫地・年月日等の他簡単な注記

B 1 類 「了」という追筆をもつもの

B 2 類 「四月五月」という追筆をもつもの

〔C類〕 A、Bの両方に属さないもの

鬼頭分類の最も評価すべき特徴は、その文書の二次使用の内容に着目していることである。正倉院文書が最終保管場所に至るまでの伝来の経緯は、記載内容以上のことを語る可能性をもっており、貢進文の分類に際しては、二次使用の内容が極めて有効な情報であるといえる。ところ

が残念なことに、鬼頭分類は以下に述べるように、その基本的方法において分類としての一般性に欠ける面をもっており、鬼頭以後分類についての再検討が行われず、無批判にベースとされていることには問題が多い。

鬼頭分類は、まず「詳細な内容をもつもの」(A類)と「きわめて簡略化したもの」(B類)との「大別」を起点としている。しかしながらこの基準では判断に際して主観が介入することはさけきれず、細分類を基礎に相互のグルーピングを行なうといった分類の基本的手順を踏んでいないことが悔やまれてならない。結果、分類の最終段階までさけられるべきはずの、それら以外というグループをC類として設けたことで、あらかじめ史料の可能性がせばめられてしまっている。また、史料評価の上では貢進文は天平十七年以降簡略化するという竹内理三の説の影響下にありながら、天平四年(七三二)から宝亀三年(七七二)までの四〇年間にわたる史料の年代差を分類段階で考慮していないことは全く不可解である。当時の制度、もしくは政治意志が、四〇年間の年代差を度外視できるほど普遍的なものであったとは到底考えられない。優婆塞貢進文については、正倉院文書中にたまたま残存したもののみを材料としなければならない制約のもとで、貢進はいつごろ、どのようにはじまり、いかなる変質過程をたどったのかということが、分類の前提ではなく動機とならねばならない。

もとより鬼頭分類の目的は、優婆塞貢進文の既成の概念規定に基づき、「得度を直接の目的としないものをあらかじめ検討の対象からはずす」ということにあった。優婆塞貢進文と称されるものの中には、例えば「謹解 申貢上優婆塞事」という事書のもとに明らかに造仏事業への従事を希望した記載内容をもつものが存在しており（<sup>1</sup>）、問題を複雑なものにしている。鬼頭分類の動機もこういったところにあるのだが、得度を直接の目的としないものの中には、事業に従事することを足がかりとして、その見返りとでもいうべき得度を目的としているものが含まれていることが、すでに知られており、正倉院文書伝来の経緯から、文書の提出先を他の貢進文とも同じくしたことも考えられる。従って優婆塞貢進の意味を明らかにするために、むしろそれらを除外すべきではない。

以上のような理由により、本稿ではまず貢進文の年代を基軸とし、二次使用の内容（年代と場所）という要素によって類を検出した（表1）。貢進文としての一次使用と二次使用との年代の対応をみると、貢進文が反故となってから再利用されるまでの期間はせいぜい十年程度であることがわかる。保管から二次使用に至る際の文書単位がおおよそ想像でき、それらの単位が二次使用の年代を含めて更に間隔をおいていることは、残存しなかった束があったことを想定させる。さらにふみこんで一次使用の年代に対応する二次使用の年代の交錯範囲をみると単位はかなり限定的で保管時の束に近いものであると考えられる。本稿では論述の便

宜上、この単位について一括文書という語を用いることとする(図1)。

類別	点数	貢進文の年紀	二次(表)文書	二次文書の年紀
1	1	天平4年3月25日	皇后宮職文書	天平5年
2	4 (1)	天平6年7月27日 ～天平8年12月	写経所関係文書	天平10年頃 ～天平15年3月
3	23 (6)	天平14年11月14日 ～天平15年1月9日	写経所関係文書	天平15年8月 ～天平18年2月
4	6 (2)	天平16年11月9日 ～天平17年4月18日	丹裏文書および 造東大寺司関係 文書	天平勝宝5年6 月 ～天平勝宝7歳 8月
5	8 (16 )	天平17年9月19日 ～天平17年9月24日	丹裏文書	天平勝宝5年6 月
6	18	天平勝宝2年4月4日 ～天平勝宝2年5月18日	丹裏文書	天平勝宝5年6 月
7	1	天平勝宝4年11月17日	造東大寺関係文 書	天平勝宝7歳6 月
8	6	神護景雲4年6月25日 ～宝亀3年10月17日	写経所関係文書	宝亀年間

表1 優婆塞貢進文の分類 [点数の( )内は推定]

[ 図 1 ]

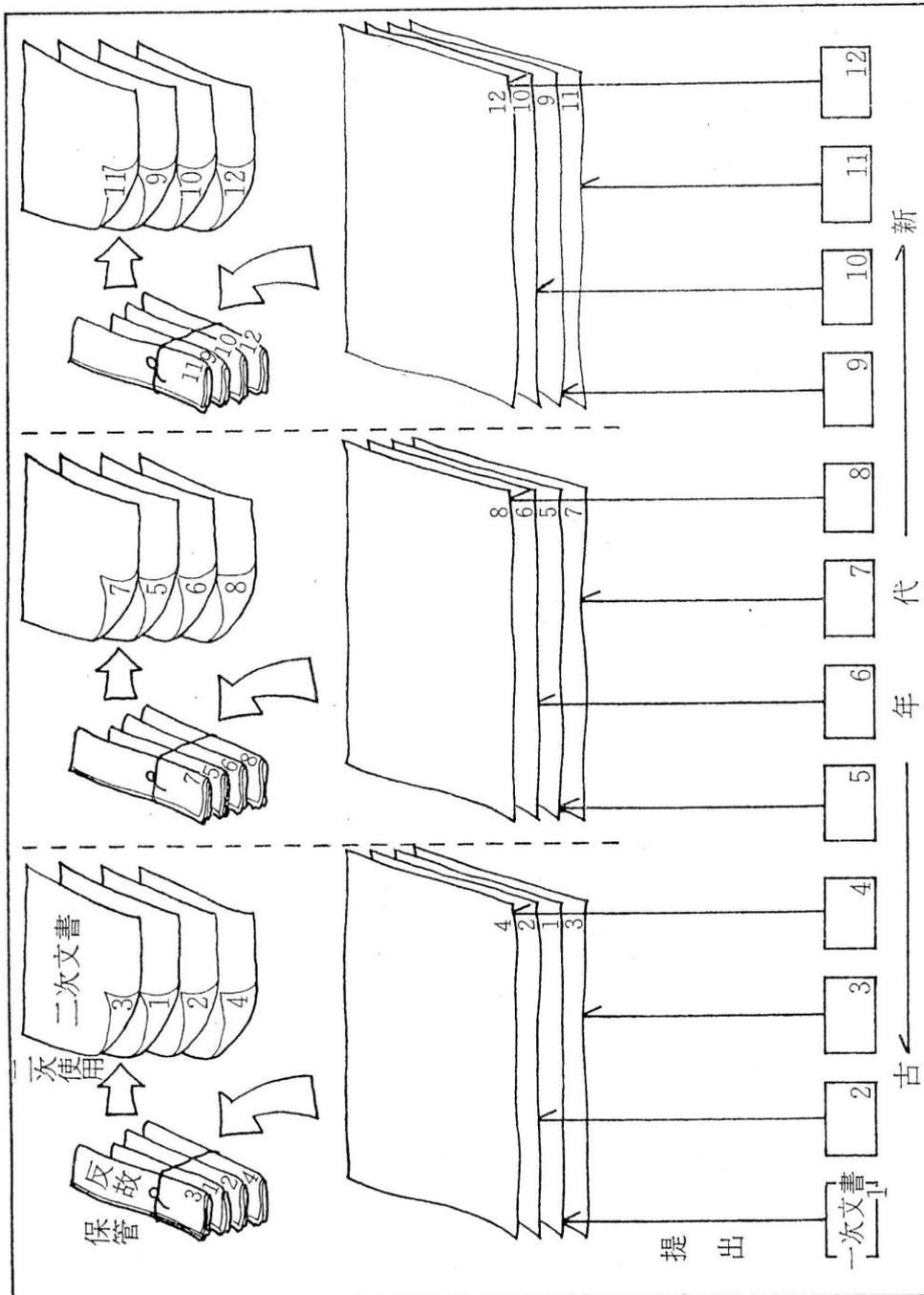


図1 一括文書の単位概念

〔1・2類〕

1類と2類は表1に示したとおり、一括文書としての単位を異にする  
が、次の理由によりここでは一括している。まず第一には貢進文の記載  
内容が同じであること、そして第二には二次使用の場所が同じと考えら  
れることである。2類貢進文は天平十年（七三八）から天平十五年三月  
の間に写経所において二次使用に至っている。当時写経所が皇后宮職の  
所管であったことはすでに確認されているとおりであるので（8）、皇后  
宮職で二次使用に至った1類とは伝来経路が同じであると考えてよい。  
1・2類の類型は次に挙げるようなものである。

鴨 県主黒人（年廿三／山背国愛宕郡賀茂郷岡本里戸主鴨 県主皆麻呂戸  
口）

読経 法花経一部 最勝王経一部

涅槃経一部 方広経一部

維摩経一部 弥勒経一部

仁王経一部 梵網経一部

雑経 合十三卷

誦経 方広経上巻 観世音経

多心経 誦陀羅尼

絹索陀羅尼 仏頂陀羅尼

大般若陀羅尼 法花經陀羅尼  
 虚空藏經陀羅尼 十一面經陀羅尼  
 八名經陀羅尼 七仏八菩薩陀羅尼  
 結界唱礼具 浄行八年

天平六年七月廿七日 (9)

被貢進者の資質を示す経業が列記されていることがこの1・2類に共通する特徴である。事書のあるものは〔溝辺浄土二四一四七〕の一通に限られ、それには「謹解 申進上出家人事」とある。〔秦伎美麻呂二四一三〇三〕は貢進文としての年紀がみえないが、二次使用の内容が天平十四年七月の装潢本経充帳であることから、2類一括文書中に含まれると考えてよく、貢進文の年紀を天平六年～八年ごろに推定できる。

〔3類〕

謹解 申貢出家人事

船連次麻呂〈年卅／河内国丹比郡野中郷戸主正六位上船連吉麻呂戸口〉

読経 法花經壹部〈八卷〉 最勝王經壹部〈十卷〉

大般若經壹部〈六百卷〉 花嚴經壹部〈八十卷〉

<sup>(伽)</sup>瑜珈菩薩地十六卷

誦 不空羼索陀羅尼 仏頂尊勝陀羅尼

浄行貳拾壹箇年

師主興福寺僧禪光

天平十四年十二月廿三日

貢人治部省少録従八位上船連多麻布 (10)

経業が列記されているという点では1・2類と同様であるが、この3類で特に留意されるのは貢進者である。被貢進者の近親とみられる有位の俗人を貢進者としている例が多く、事書を「謹解 出家人事」としている。一方で僧を貢進者とするものが三例あり(11)、そのうち二点までが事書を「僧某謹解 申貢度<sup>(ウ)</sup>者事」としている。近親の俗人を貢進者としている場合と僧を貢進者としている場合とのちがいはおそらくは被貢進者の実質的身分のちがいに起因するものと考ええる。即ち前者の被貢進者たちの身分が、いまだ本貫の近親者との強い結着に依拠しているのに対し、後者の被貢進者たちの身分はすでに教団の傘下にあったものと考えられるべきであろう。

また、3類の年代に該当する貢進文は、国分寺僧の推挙にかかわると考えられ(12)、国司、郡司による貢進が二例ある(13)。

〔4類〕

4類から7類までは、二次使用の場所と年紀に拠れば一括文書として扱うべきものである。しかしながら一次使用の年紀が天平十六年(七四

四) から天平勝宝4年(七五二)までの八年間にわたり、年紀の限定や特徴によってグループを検出できるという実情に従い、さらなる分類を施した。

4類には解や啓が混在し、書式という点では統一的ではないが、次の三点によってこの類の特徴を把握することができる。

① 謹解 申貢上優婆塞事

猪名部真人年十七〈伊勢国員弁郡笠間郷戸主猪名部美久戸口〉

右件之人、預造奉仏所欲驅使、故録事状、恐々謹解以申。

天平十六年十一月九日 <sup>(異筆)</sup>「以十二日入」

大安之寺僧本馥

謹上(14)

② 貢 出家人事

奈良日佐浄足〈十三年〉

右人、以去年七月十八日役使寺所優婆塞、至于今年尽勞。

以前人、左京四條四坊戸主從八位上奈良日佐牟須万呂之男

天平十七年正月十二日 <sup>(自署)</sup>「玉祖人主」(15)

③ 私部繼人〈年十三／丹波国船井郡々里戸主私部智国戸口〉

右人、入優婆塞例欲出家、今録具事状、謹以啓。

天平十七年三月廿一日

従四位下左衛士府督兼山背守侍従佐伯宿祢 <sup>(自署)</sup> 「浄万侶」(16)

右のうち①は優婆塞が造仏所へ出仕することを願い出たものであり、②③は優婆塞が出家することを願い出たものであるから、貢進の直接の目的は異なっているわけである。とはいっても、これらは優婆塞が造寺造仏の事業に奉仕し、その労によって出家の身分を得るというコースにのった一連のものであることは瞭然としている。それは次のようなプロセスを踏むものである。まず②によれば被貢進者である奈良日佐浄足は、天平十六年七月十八日付で造寺所の優婆塞として出仕することをゆるされ、同十七年に至って所定の「労」を終えたという。この貢進文は「労」を終えたことを理由に彼を「出家」させるべく提出されたもので、一定期間の「労」を代価とした出家がこの時期恒例となっていたことがうかがえる。とすると③にみえる「優婆塞の例」とは優婆塞が労によって出家をゆるされる例をいったものと理解できる。①の貢進文には、出家にかかわる記載がみられないが、被貢進者である猪名部真人は恐らく貢進者である大安寺僧本馥に従う仏教者であったと考えられ、造仏所の労によって「優婆塞の例」に入ろうとしたと考えてまず間違いはない。

これらは文書の単位から同一箇所提出されたといえるわけだが、とすると、これらの提出先は出家を認定するだけでなく、この時期の造寺造仏事業の推進主体でもあったと考えなければならない。

〔5類〕

5類の独立は、まずは年紀が天平十七年の九月十九日から二十四日までの六日間に限定されることに拠る。

日置造石足〈年十九／紀伊国<sup>(加カ)</sup>那名郡荒川戸主日置造白麻呂戸口〉

天平十七年九月廿一日

<sup>(異筆)</sup>  
「了」 (17)

5類は被貢進者の氏名、本貫、年紀といったもっぱら簡略な書式によるもので、右にみるような「了」という異筆の書入のある群を含んでいる。書入れのあるもののうち年紀が明らかなものは四点で(18)、年紀未詳のものは十六点ある(19)。いずれも丹裏文書として二次使用に至っており、他類の年紀の明らかなものには同様の書入れの例がないことから、5類に該当する年代観を与えてよいと考える。また、年紀が明らかで「了」の書入れのないものが四点あるが(20)、提出後の取扱いのちがいによるのであろう。「了」の書入れの意味については根本誠二が特に根拠を示していないながらも「出家希望者の戸籍の記載内容の事実確認(勘籍)の完了を示す」と推定している(21)。「秦人広山二五一八九」には裏面に「勘了」という書入れがあり、これが「了」と同じ役割を果

たすと考えれば根本の推定の妥当性も高いといえる。

また、年紀未詳で被貢進者名、年齢、本貫地のみの簡略な書式のもの  
が八点存在している(22)。二次使用はすべて丹裏文書であるが、残念な  
ことにこれだけの情報では、年代比定がむずかしく、これらについての  
分類は留保する以外にない。ただ書式においては5類か後に述べる6類  
に近似しているといえる。

ところでこの5類のうち、「了」の書入れのある群は鬼頭B1類に該  
当する。鬼頭は〔白髪部千嶋二五一一三六〕に師主薬師寺僧行円の名が  
みえていることから、それを「得度を目的とする審査のための優婆塞貢  
進文である証左」と考えて、この群の性格を決定している。しかしなが  
ら3類にみたとおりに、出仕を願い出ることを目的としたものについても、  
一定期間の労の先に出家得度をみているわけで、それがもはや恒例のこ  
とと認識されていたのであるから、師主名の有無をもって判断の根拠と  
するには無理があるといわざるを得ない。そこで次の史料を挙げたい。

従五位上百濟女王謹解 申進度者事

川直吉麻呂〈年十七／近江国高嶋郡高嶋里戸主川直鑑戸口〉

天平十七年九月廿一日

<sup>(異筆)</sup>  
「甲賀役百廿日」(23)

右の被貢進者川直吉麻呂は事書に明らかなように、度者（得度候補者）として貢進されたのであり、彼の度者としての資格は「甲賀役百廿日」の労に従事したことに依っている。この貢進文は、鬼頭B1類には対応しないが、5類の年紀が著しく集中していることが、貢進の契機が一つであることを意味するとすれば、これらを度者を貢進したものと推定することも不可能ではない。

[6類]

酒見君奈良万呂〈年廿四／安波国長郡大野郷戸主漢人根万呂戸口〉

天平勝宝二年四月四日

<sup>(異筆)</sup>  
「四月 五月」(24)

6類は右のように「四月五月」もしくは「五月」の書入れがあり、この特徴によって完全に網羅される。この書入れの意味を考えるためには次の一点を挙げなければならない。

貢 智識<sup>(人事力)</sup>□□

<sup>(正丁)</sup><sup>(異筆)</sup>  
雀部御垣守〈年廿四／参河国宝飢郡形原郷戸主雀部小虫戸口〉

天平勝宝二年五月十五日

「充千手干限堂

## 主典葛井連根道

五月

」(25)

右にみえている主典葛井連根道は、天平勝宝元年（七四九）から天平宝字三年（七五九）ごろに造東大寺司の主典として確認できる人物である。鬼頭は鬼頭B2類に対応するこの6類の追記は造東大寺司政所でなされたとしている。また、右については「知識人として千手千眼堂への出仕を判定している」ものとし、この類は得度を申請した貢進文ではないとしている。しかしながら、記載内容に「師主等、優婆塞貢進文とする明証」がなく、造東大寺司管下への出仕を示す内容があるということが、すなわち出家得度と無関係であるということを意味するわけではない。この6類とともに一括文書を構成する群には、出家得度に直接かわるものが存在しているのであるから、出仕を願い出ているものについても、4類や5類でみたような、出家得度との関わりについて検討してみなければならない。この点に関しては、次の貢進文が示唆を与えてくれる。

長谷部池主〈年廿五／尾張国中嶋郡茜部郷戸主従八位上長谷部稻持戸口〉

先参入役日百日

天平勝宝二年四月廿四日尾張国々師鏡忍

<sup>(異筆)</sup>  
「四月五月」(26)

右の貢進文において、被貢進者長谷部池主は自らの本貫である尾張国の国師鏡忍を貢進者としている。同日、池主と同様に甚目子牛養も鏡忍によって貢進されており(27)、その貢進文には「先参入役日百廿日」とある。務めるべき役目があらかじめ決まっていることで、これらの労が出家得度を念頭においていることが判るが、国内の教導を責務とする国師の僧によって貢進が行なわれていることは、貢進すべき人物の簡定が国レベルで行なわれることもあったことを想定させる。

〔7類〕

僧法栄解 貢優婆塞事

宗形都岡足〈年十七〉

右人筑前国宗像郡荒城郷戸主宗形朝臣人君戸口

天平勝宝四年十一月十七日僧「法栄」

「四年十二月〈十七〉

五年正月〈廿七〉二月〈廿七〉三月〈廿九〉四月〈廿〉五月〈廿七〉

六月〈廿五〉七月〈廿三〉」(28)

7類は右の一点のみで、この書入部分については鬼頭が指摘しているように、造東大寺司においてなされたと考えべきで、6類と同様に考えて差し支えない。

〔8類〕

8類には、東大寺別当である奉栄や少鎮実忠の自署を書き入れたものがあり(29)、造東大寺司での登用の認可を意味すると考えられる。東大寺案主である上村主馬養による貢進文が二点ある(30)。また、8類には直接出家得度を希望する記載を含むものは全くみられない。〔賀茂部秋麻呂六一四九〕には「貢 優婆塞舎人事」という事書があるが、これについて井上薫は「優婆塞と舎人のどちらかに採用してもらいたいという意味」(井上のいうところの優婆塞としての採用とは、出家得度の認可そのものをさす)とし(31)、佐久間竜は「舎人として官人機構の末端で働きながら、しかも仏道修行を志す賀茂部秋麻呂が貢進されたとする方が自然」としている(32)。この貢進文には造東大寺司に登用されたとみられる他の貢進文と同様に、少鎮実忠の自署がみえており、一括文書の性格から、これが出家得度を願い出たものであると積極的に肯定するのは難しい。一方でこの賀茂部秋麻呂は、持経師位法師恵雲を貢進者としており、恐らくは教団の傘下にあつて仏道に従う優婆塞であつたと考えられる。貢進文の体裁からすれば、彼の優婆塞であるという経歴や、師位僧を貢進者としていることが、登用に際して有利に働く要素であつた

と考えられるが、出家得度との関わりについては、これだけでは決め手を欠くといわざるを得ない。

以上、貢進文の分類とその内容について述べた。次章においてはこの分類をもとに、優婆塞貢進のもつ歴史的 성격について考えたい。

## 二 優婆塞貢進とは何か

本稿冒頭で述べたように、優婆塞貢進は、古代において出家得度に際する「正規の」手続にかかわるものと考えられてきた。佐久間竜は、官僧身分を決定する度縁発給の手続について「まず経業を記した優婆塞貢進解を作成し、治部省に貢挙することを原則とする」としている<sup>(33)</sup>。この考えは大方の支持を得てきているわけであるが、この判断には、多分に貢進文が「正規の」手続にかかわるものであるという先入観が働いているといわざるを得ず、史料検討に基づいた根拠ある説とは言いがたい。その中であって、貢進文の検討をもとに特にそれらの二次使用の内容に着目して提出先を推定しているのは鬼頭清明のみである。

前章にみたように、貢進文の二次文書は、皇后宮職関係文書（1類）、写経所関係文書（2・3・8類）、丹裏文書（4類の一部・5・6類）、造東大寺司関係文書（4類の一部・7類）によって占められている。このうち写経所で二次使用に至った写経関係文書は、造東大寺司が成立す

る(34)以前においては、写経所が皇后宮職の管下にあったことが知られるので(35)、年紀の該当する2・3類について1類とともに皇后宮職管下で二次使用に至った群と認識できる。写経所は道鏡の専制にともなう天平宝字六年(七六二)ごろから造東大寺司の管下をはなれて奉写御執経所として内裏におかれ、更に神護景雲元年(七六七)に至って造東大寺司と同格の奉写一切経司に格上げとなるが、称徳天皇没後、すなわち宝亀元年(七七〇)以降、再び造東大寺司所管となるので、宝亀年間に二次使用にいたった8類については、造東大寺司管下で二次使用にいたったということが出来る。また丹裏文書については、すでに吉田孝が推定されているように(36)、やはり造東大寺司管下において二次使用にいたったものとしてよい。したがって優婆塞貢進文の二次使用の場所は、1・2・3類は皇后宮職管下、4・5・6・7・8類は造東大寺司管下であったということ出来る。このうち4・5類については貢進文の年紀が造東大寺司成立以前であるため、二次使用に至る以前に保管されていた場所を想定しなければならない。そこで、これらを年代順に三期にわけ、それぞれⅠ期(1・2・3類)、Ⅱ期(4・5類)、Ⅲ期(6・7・8類)とする。

Ⅰ期は鬼頭A1類に該当するが、鬼頭は二次使用の場所から、この類を皇后宮職で一括して反故となったものと考え、提出先を皇后宮職に推定している。Ⅰ期の貢進文は、一次使用と二次使用の年紀が接近してお

り、鬼頭の推定は極めて蓋然性が高いものとみななければならない。しかるに出家得度を認許する権限が大変重要な国家権であると認識されてきたのはいうまでもなく、かかる出家得度の手続にかかわる書類が、皇后宮職を提出先としていたとすると、当然令制官を提出先としたであろうとする大方の予想には反することになる。ところが、なぜ貢進文が皇后宮職に提出されたかという問題点については、未だ明らかにされていない。

そこで再び貢進文に目を向けたい。今問題としている I 期のうち 3 類が、国分寺僧得度にかかわることは先に触れた。国分寺僧の選定については天平十三年（七四一）二月十四日の「国毎に僧寺を造り、必ず廿僧を有らしめよ。」という勅により（37）、天平十四年五月二十八日には四畿内及七道諸国に対して「精進練行にして操履称ふべき者を取りて之を度せ。其れ称ふべしといへども即ちに度することを得ざれ。必ず数歳の間、彼の志性の始終変はることなきを覩て、乃ち入道することを聴せ。」という太政官符がだされている（38）。さらに次の貢進文によれば、同年十一月十五日には、大養徳国から城下郡に対して国分寺僧を貢挙させるべく符が下っている経緯がみてとれる。

合貳人

鏡作首縄麻呂年十三、〈黒田郷戸主正八位下大市首益山戸口〉

他田臣族前人年十六、〈同郷戸主鏡作連浄麻呂戸口〉

右、被国今月十五日午時符云、為国分寺僧尼定。宜知此意、簡  
取部内清信廉行、堪為僧尼之人貢挙者。謹依符旨、簡誠部内之人、  
且貢進、謹解。

天平十四年十一月十七日

大領外正八位下大養徳連「友足」

権少領少初位上室原造「具足」(39)

右にみえる「国の今月十五日午時符」とは、先の官符をうけて大養徳  
国が管下の郡に下したものと考えられ、城下郡では郡下の黒田郷の二名  
を簡定し貢挙したわけである。ここにみるかぎりでは、天平十三年・十  
四年の時点で国分寺僧候補者の簡定は国及び郡がとり行なうことが原  
則となっていたようにみえるが、このような原則的形態をとるものは管  
見の限りではむしろ稀少であるといえる。3類のうち大部分は国郡司に  
よる簡定などを経た形跡の替りに読誦經典や浄行年数など、仏教者とし  
ての能力をアピールする内容を備えており、それをもって選にあずかろ  
うとしているとしか思えない。表2に示すように、3類

表 2 3 類貢進文の貢進者ならびに被貢進者

貢進者	被貢進者	本貫・戸籍	大日本古文書
治部省少輔從五位下粟田朝臣馬養	秦三田次	山背国愛宕郡鳥部郷 戸主粟田朝臣弓張	8-161
正五位上曾祢連伊甘志	曾祢造牛養	右京一条三坊 戸頭曾祢連伊甘志(正五位上)	2-321
外從五位下勳十二等日根造大田	辛国連猪甘	河内国日根郡可美郷 戸主日根造夜麻	2-331
治部省少録從八位上船連多麻布	船連次麻呂	河内国丹比郡野中郷 戸主正六位上船連吉麻呂	2-323
出雲国守從五位下勳十二等多治比真人国人	日置部君稻持	出雲郡漆沼郷 戸主出雲臣大国	2-332
少初位上高橋虫麻呂	秦調日佐酒人	山背国葛野郡橋頭里 戸主秦調日佐堅万呂	8-154
中臣寺三綱	童子少広 (淡江少広)	大養徳国添上郡仲戸郷於美里 戸主奈良許知伊加都	8-134
僧靈福	槻本連堅満 侶	左京三条二坊 戸主從八位上槻本連大食	2-319
弓削寺僧行聖	星川五百村	因幡国高草郡古海郷 戸主星川君虫麻呂	2-324
大安寺僧菩提	秦大蔵連喜達	右京四条四坊 戸主從六位下秦大蔵連弥智	2-314
大領外正八位下大養徳臣友足 権少領少初位上室原造具足	鏡作首繩麻呂  他田臣族前人	黒田郷 戸主正八位下大市首益山 同郷 戸主鏡作連浄麻呂	2-318

の貢進者をみると、一見して被貢進者との血縁をもつ有位者が目立ち、身内による人材供給の傾向がはなはだしい。中には治部省の高官なども含まれている。鬼頭はこれについて「職責からしても優婆塞貢進に対して積極的でなければならない立場にあった。」としているが、これらの貢進が、極めて私的な性格を含んでいることは明らかで、貢進者たちが立場や身分を利用して近親の者の出家の便をはかるべく権力に働きかけたとしか考えられない。このことは同様の記載内容を含む I 期全体について拡大して考えなければならない問題といえる。

そこでこのころの出家得度の実態について考えたい。

太政官奏、仏教流伝必在僧尼、度人才行実簡所司。比来出家不審学業、多由囑請、甚乖法意。自今以後、不論道俗所举度人、唯取闡誦法華經一部、或最勝王經一部、兼解礼仏、浄行三年以上者令得度者、学問弥長、囑請自休。(中略) 奏可之。

『続日本紀』天平六年十一月戊寅《二十一日》条

この奏によれば「度人の才行」は「所司」による厳なる簡定によるべきものであるにもかかわらず、学業の審査をへず「囑請」によって出家を認められる者が多く横行していたことがわかる。それに対してこの奏の示した得度条件は奈良時代の史料に見出し得る唯一の得度条件と認

識されるものであるが、史料の性格上、従来いわれるようなこれが奈良時代の得度制度の中に組みこまれた確立した条件であったという一般化には無理がある。また、すでに指摘されているように、奏に示される条件は貢進文の記載に照らすと最低限のレベルにとどまるものである(40)。この点をどのように理解すべきであろうか。

「度人」(得度候補者)を簡定する職務権限は「所司」にあるということとは奏自体が述べているところであるが、ここにいう「所司」とは本貫地の国郡および僧綱をさすと考えられる(41)。その簡定を経ない「嘱請」出家をとどめようとするならば、太政官はまずこれら「所司」に対し肅正を促す下達を行い、「嘱請」出家者を取締まるべきではなかったか。折しも太政官は藤原武智麻呂を首班にいただき、前年には唐への戒師招請が行なわれるなど、統制の気運はたかまっていたはずである。

天平六年太政官奏のまさに留意すべきはこの点にある。ここに示された条件を満たしさえすれば、少なくともこの時点以前「法意に乖」と官が認識していた「所司」の簡定を経ない「嘱請」出家さえも正当な立場を認められてしまうのである。「嘱請」をうけ入れて出家の便宜を図っている機関は太政官の下達をうけない管外に位置すると考えられ、太政官はこれを半ば許容することによって、官による統制の建て前を繋ぎとめんとしている。皇后宮職に対する優婆塞貢進が正倉院文書中にみえはじめるのが天平四年、先にみた貢進の有様はまさに天平六年太政官奏

にいう「囑請」そのものといわざるを得ない。

次にⅡ期貢進文についての考察にうつりたい。Ⅱ期はⅢ期と同じく、造東大寺司において二次使用に至るが、貢進文の年紀が造東大寺司成立以前であるがために、造東大寺司に職掌の系譜をつなぐいずれかの機関を貢進文の提出先として想定しなければならない。鬼頭は正倉院文書にみえる出家人試所なる機関にこれらが集中したと想定している。出家人試所については、天平十五年十二月から天平十七年までの存続が確認されているが<sup>(42)</sup>、この機関がいずれの所管のどのようなものであったかに関しては何ら明らかではない。鬼頭は金光明寺に造東大寺司の前身としての立場を求め、出家人試所は金光明寺管下に存在したと推論した。鬼頭は丹裏文書中にみえる玄蕃少属秦道成啓<sup>(43)</sup>を金光明寺に対するものと考え、「金光明寺自体が度者の選考を行い、その連絡を玄蕃寮とのあいだで行っていたらしい」と推察している。しかしながらこの啓を金光明寺に対するものとする積極的根拠はないだけでなく、仮に鬼頭の推察に従えば、玄蕃寮から金光明寺への連絡が、下達などでなく明らかに丁重な上申の体裁をとっている点はまことに納得しにくいものと言わなければならない。本来、人身把握の建て前により国家権とされている出家の認定を、甲賀寺が破綻する以前の金光明寺が、廃都たる平城京にあってこれを執り行なったとする想定には大変苦しいものがある。さらにこのⅡ期に属する4類には、鬼頭があらかじめ検討の対象からは

ずした出仕を希望する貢進文が含まれており、文書単位を一にしている。それらが労を代価として出家を認められる「優婆塞の例」にのったものであることは既述のとおりである。これら4類の貢進文の年紀は紫香樂宮における造寺造仏の時期に完全に一致し、前掲〔猪名部真人二一三六〇〕にみえる「造奉仏所」は紫香樂宮で造仏事業を担当していた皇后宮職管下の造仏所に確定できる。以上のような点から考えるとⅡ期貢進文の提出先についてもやはり紫香樂宮での事業を推進し、ともすれば太政官の権能を犯すまでの権力中枢となりえた皇后宮職において他に考えられない。ここで承前の出家人試所の立場が問題になる。その存続期間を考えると、天平十五年十二月には紫香樂宮造営の費用を捻出するため恭仁京の造作が中止され、同十六年二月、天皇不在の難波宮を皇都とする勅がでながらも同十七年正月には実質上紫香樂宮に遷都されており、紫香樂宮での事業が最も本格的に行なわれていた期間に該当する。自然、出家人試所も紫香樂宮での事業に推進主体としてかかわっていた皇后宮職管下の「所」の一つではなかったかと想像されるが、実証的な判断のための材料が極端に乏しいため推論の域を出ない。ただこのように考えると、貢進文の提出先を皇后宮職管下の出家人試所であると考えられることも可能であるが、私的性格の強い貢進文の内容を考慮すると、これらの貢進は提出先が出家得度の認許権を遂行しうる権力であったからこそありえたわけであるから、優婆塞貢進の目標機関は飽くまで皇后宮職

であったとするのが妥当であろう。

Ⅲ期貢進文には、出家得度を申請した内容のものが含まれないことはすでに述べた。それらの内容は明らかに造東大寺司への出仕をあらわすものであり、二次使用の内容からも当初から造東大寺司に提出され保管された後、他所へ移動することなく再利用に至ったと考えられる。

竹内理三は天平十七年以降の貢進文の変化を「仏典修行によらずとも造仏の事業に奉仕することによって得度をみとめるに至った」ことによる簡略化であるにとらえ(44)、支持を得てきている。しかしこのⅢ期貢進文に関する限りでは、これまでにみた文書伝来の経緯が記載内容以上に雄弁にその理由を物語っている。すなわち、Ⅰ期及びⅡ期においては、貢進文が皇后宮職に提出されていたが、それらには権力中枢への私的「囑請」という意味あいが強かった。Ⅲ期貢進文の提出先である造東大寺司は、皇后宮職管下で行なわれていた事業部門をうけついで省と同格の司として独立したものであるから、ここに提出された貢進文に出家得度を「囑請」するものがないのは当然といわなければならない。

この後出家得度を「囑請」した貢進文を最終保管場所を正倉院とする文書中にみることはできないが、敢えて推論するならば、このような「囑請」は造東大寺司成立後も継続し、権力のあとを追って紫微中台へと引き継がれたのではないだろうか。光明皇太后の没後、権勢をふるった道鏡は、天平神護元年(七六五)以降失脚に至るまで、本来治部省の職権

である度縁発給権を一手に握った(45)。ここにおいて「囑請」が権力のあとを追うことは宿命的であったというべきであろう。

### 三 〈網羅的官度制〉から〈限定的官度制〉へ

前章で明らかになったように優婆塞貢進とは私的「囑請」という性格の強い事業であり、それらの提出先は皇后宮職であった。この事実は得度認許権を国家権と考えてきたこれまでの理解に対して再考をせまるものであり、従来必ずしも十分には議論されてこなかった奈良時代から平安時代にかけての出家得度の変質過程を考える上で重要な意味をもつ。本章においては、天平年間より極端な興隆気運の認められる奈良時代後半から、平安時代初頭にかけて、この半ば公然と認められていた私的「囑請」による出家得度がどのような過程をたどったかについて考えたい。

あからさまに太政官の職権を犯した、権力に対する「囑請」出家は、天平年間において皇后宮職に対する優婆塞貢進という形態をとってあらわれた。道鏡政権下においては専制的に度縁の発給が行われたとみられるが、次によれば、それに前後して僧尼名籍についても、治部省のもとから失われていることが判る。

治部省奏曰、太宝元年以降、僧尼難有本籍、未知存亡。是以諸国名帳、無由計会。望請、重仰所由令陳住处在不之状。然則官僧已明、私度自止。於是下知諸国、令取治部处分焉。

『続日本紀』宝亀十年八月庚申《二十三日》条

ここにみるような「官僧」と「私度」との不分明な状況は決してここにはじまったわけではなく、僧尼統制が企図された時からの継続した懸案であったわけだが、「官僧」身分を確定すべき僧尼名籍の紛失によって、僧尼統制は再びふりだしに戻らざるを得なかったといえる。道鏡失脚後、宝亀二年一月には度縁発給権が治部省のもとに帰されるとともに(46)、新たな統制への模索が始まっていたのである。

勅、僧尼之名、多冒死者、心挟奸偽、犯乱憲章。就中頗有智行之輩。

若頓改革、還辱緇侶。宜檢見数、一与公驗。自今以後、勿令更然。

『続日本紀』宝亀十年九月癸未《十七日》条

この勅に見える「死者を冒」すとは、官僧として認知されている僧が死んだ後に名を冒してなりかわることで、僧尼令私度条においては「私度」と同類として禁断されている。先にみた同年八月の治部省奏とこの勅について吉田一彦は「全く同時期、一つのテーマについて二種の相反

する施策」が打ち出されているとし、政策上の矛盾が放置されていたものとみている(47)。しかしながら、八世紀後半以降「嘱請」による出家得度の横行や度縁発給権の私物化により、太政官による官僧把握は全く不能な状態に陥っており、これら二策は、こういった事態に直面してふりだしに戻って名籍や公験制の整備に乗り出したもので、僧の網羅的把握をめざしたものとして、むしろ呼応している。宝亀十年九月勅にみえる施策は「私度」的要素を含みこむことをも辞さないものであったが、これははじめて「官僧」という理念導入が企図された時からの方針に基づいている。その方針とは僧を網羅的に管理下におくためにひとまずすべてに「官僧」という身分を与え、自余については存在を認めまいとする〈網羅的官度制〉と呼ぶべきものである。

大宝元年には僧尼名籍の作成が企てられ(48)、養老四年(七二〇)には公験制整備が着手されるなど(49)、網羅的官度制は律令の理念と共にあってその実現が徐々に図られていた。ところが実際にはその両輪ともいうべき名籍や公験制が十分な機能を果たし得ていたとはいいがたく(50)、網羅的官度制は理念とは裏腹にその実現への道のりは遠いものであった。天平年間以降、極端な興隆気運のもとに行なわれた多量の得度は網羅的官度制とは全く相反するベクトルをもつものであり、統制方針がとり戻されるなり、出家得度制についての抜本的改革が急務となったのであった。

延暦年間に企図された年分度者制の整備はこのような状況を前提としたものであった。特に得度者の枠を限定するという意図においては当然ながら従来に比べるべくもなく厳しいものであった。年分度者制の全面改革が提示されたのは延暦十七年（七九八）四月の勅においてである（51）。そこでは、これからの年分度は「年卅五以上を択び、操履已に定まり、智行崇むべきにして、兼ねて正音を習い、僧と為るに堪ふる者」（52）でなければならないとされ、度者の簡試の法について「習うところの経論、惣じて大義十条を試し、通ること五以上の者」と極めて具体的に規定された。勅の述べるところによると、従来の年分度者は「幼童を取りて頗に二経之音を習はせ、未だ三乗之趣を闕せず」というものであったという。事実、この勅が新たに打ち出した「年卅五以上」という年齢制限に対して、これ以前十五歳前後の者を度者とすることは一般的であったし、度者の教学上の条件も先にみた天平六年太政官奏にみえているレベルでしか、行政側の拘束は及んではいなかった。延暦十七年四月勅において、年齢制限、簡試内容、人数枠など、従来に比してもかなり厳しいものと思われる基準が設置されたのは、桓武朝の非常に強い行政意志を示すものに他ならないが、かかる得度制刷新は、これにいたるまで私的「嘱請」による出家得度が多く容認されてきただけに、猛烈な反発が予想されたとみななければなるまい。現にこの急激な改革は簡単には受け容れられなかったらしく、延暦二十年四月勅（53）に至って大幅

な緩和をみている。年分度者の年齢制限は十五歳も引き下げられて「廿已上」に、簡試については「二宗の別を弁ぜしむ」ことに、という具合である。

くり返し述べることになるが、この時期に当たって度者の選定についてこれほどまでに踏み込んで統制しようとしたのには、官度の門を狭めて官僧の枠を限定しようという目的があった。ここではこの統制方針を先の〈網羅的官度制〉に対して〈限定的官度制〉と呼ぶこととする。この方針のもとでは、おのずから、これまで容認されてきた「囑請」による出家得度は否定されなければならないし、このことは、近親者を得度させるという利権をなかば認められていた既存勢力——いわゆる皇親や南都系（法相系）の上級僧——の否定とも密接にかかわっていたとみなければならない。延暦十七年の時点ですでに新たな制を提示しながら、三年後には条件を緩和し、本格的実施にはさらなる時間を要さざるを得なかったのも（54）、延暦年分度者制の実施がいかに難行したかを物語るものである。

延暦二十三年（八〇四）五月、「正月齋会の度者」すなわち年分度者の簡定は旧年十二月中旬以前に行なうことを定め、簡定の後に候補者を替えることを禁じている（55）。ここで「然らば則ち本願虧なく、属託も亦た止まらん。」と述べているところをみると、度者の条件を定め、規定に基づいた簡試を行なってもなお、それに抛らない者が「属託」つま

り私的な「囑請」によって入り込んでいた実情があったらしい。

特定の個人に「度（者）」を賜う記事が極端に頻出するのは、この前後延暦十三年から延暦二十五年（八〇六）ごろのことである。このような賜度が一般化するのはいまここより後のことであって、これ以前の例は稀少であるといえる。個人に対するものとしては養老四年（七二〇）八月、藤原不此等の危篤に際して度者三十人を賜った一例に限られる（56）。それに対して延暦年間におこなわれた多量の賜度は、その事由すらも必ずしも明らかではない。これらがピークを迎えるのは延暦二十四年のことで、七月十五日には伝灯大法師常騰、安暨、玄賓等三十七人、三品美努摩内親王等五十九人に「人毎に三人以下一人以上」の度を賜うとある（57）。仮にそれぞれに対して二人ずつが与えられたとして単純計算しても、度者の数は百九十二人に及び、この年の他の賜度記事とあわせると延暦二十四年の賜度による度者は二百二十七人程度にも及んだものと思われる。延暦年分度者制が猛烈な反発をうけながらも一応の完成をみたのが延暦二十五年、かかる多量の賜度はその前年の出来事であった。

これらの賜度の事由として、桓武朝における功労に対する恩賞と考えるのは発想としては当然ともいえよう。ところがいざその顔ぶれに目を移すと、これら全てが功労を事由として賜度されたものという考えはあまり説得力をもってこない。まず僧位を有するような上級の僧侶が多く、

皇親、四位以上の官人などによって占められている。これらはむしろ南都系の既存勢力を含みこんでいるものといえるであろうし、奈良時代後半に「嘱請」による出家得度を容認されていた層に該当するものと考えられる。とすれば、これらのおびただしい賜度がこの時行なわれたのは、著しく度者の枠を限定する延暦年分度者制の施行とひきかえに、その枠外で近親者を得度させる（官の度縁を与える）権利を特例として給したものと考えなければならない。延暦年間の賜度は実現不能であった網羅的官度制に基づく統制方針をきっぱりと捨て去り、より実態に即した限定的官度制を確立せんがためにとられた、桓武天皇晩年の苦肉の計であったといえるのではないだろうか。

## むすび

律令の理念に基づいて意図された網羅的官度制は、大宝年間の僧尼名籍の作成、養老年間の公験制の整備においてその実現意志のたかまりをみせたが、結局はその実現をみることはなく、官僧身分を確定する作業の途上で挫折した。宝亀年間にいたるまでの私度に対する施策が、無節操なまでに容認と禁断を繰り返しているように見えるのは、体制があく

まで出家者の網羅的な把握をめざしながら、その方針に基づく官僧が  
いぞ確定しなかったためである。その理由については、今後検討すべき  
課題として考えているが、網羅的官度制確立のために当然必要となるべ  
き具体的制度の整備が常に理念に対して遅れがちであったことを指摘  
しておきたい。かくして網羅的官度制は確立をみないまま、極端な仏教  
興隆の時期を迎えることとなる。

優婆塞貢進は国をあげて興隆の気運のたかまった天平年間に権力に  
対する私的「囑請」による出家得度の一形態としてはじまった。かつて  
竹内理三は天平十七年以降にみえる貢進文が簡略な形式をとっている  
ことについて「大仏造立の労働力を得るために、仏典の修行によらずと  
も、造仏の事業に奉仕することによって得度をみとめるに至ったため」  
と述べた(58)。それをうけて鬼頭清明は、被貢進者の階層が「在地豪族  
層か、それにつらなる有力者」から「一般白丁層」あるいは「一般民衆」  
に拡大すると考えている(59)。これらの概念は融和している部分があり、  
鬼頭のいうところの「一般民衆」がどういった範囲の概念であるのかい  
まひとつ明確ではないが、本稿の立場からは、鬼頭の説には首肯しがた  
いものがある。優婆塞貢進がもともともっている私的性格からすれば、  
貢進者の身分が権力に近いものであるほど、被貢進者の教学上の要件は  
ルーズなものとなる可能性がある。貢進者に該当する層に対して行なわ  
れた延暦年間のおびただしい賜度は、優婆塞貢進が、被貢進者の教学よ

りも貢進者の権力に対する立場（身分）を要件として確定していったという方向性を認知させるものである。

優婆塞貢進の目標機関は当時造寺造仏を中心とした興隆事業の推進主体であった皇后宮職であった。中宮職舎人の定員が四〇〇人と規定されているのに対し、皇后宮職がその管下に抱えていた人員にはおよそ定員が認められない。数々の事業所を従えていた事実から考えても、優婆塞貢進にみるような私的「囑請」は出家得度の認可のみにとどまるものではなかったと考えなければならない。天平年間の事業があれほどまでに大がかりに展開しえたのは、これらの事業が太政官の政治的制約の外で推進されたからであるとさえいえるのではあるまいか。

天平十五年十月のいわゆる大仏造立の詔は（60）、「一枝の草、一把の土を持ちても造像を助けんと情願するもの」があれば「恣に」これをゆるせとしている。つまり知識としてであれば、本貫をはなれて活動することさえも無制限にゆるしているのである。これが課口の確保を重視する地方行政の立場と相反していることはいうまでもない。詔が「国郡等の司、此事に因りて百姓を侵擾し、強いて収斂せしむるなかれ」と命じていることから地方行政の実行者との間には政治意志の齟齬があったことが認められる。当然ながらこの天平年間において網羅的官度制確立への道は大きく後退したものと考えざるを得ない。

さて、奈良時代後半に私的「囑請」による出家得度が恒常的に行なわ

れたことによって、貴族・皇親・上級僧などで構成されるある階層に、近親者を出家得度させる利権が認識されはじめる。官度者の門が狭められるに従って、その利権の価値はより確定的なものとなる。

延暦年間以降の得度において、得度させる権利の割譲を意味する賜度による得度の比率は決して無視できるものではない。これ以降得度者となるためのルートはいわば複線型をとることになる。それは桓武朝に企図された限定的な年分度者制に基づいて、少数精鋭のエリートとして度者となる場合と、貴族や僧侶などに対する賜度によって度者となる場合である。限定的官度制に基づいて行なわれたこれらの得度は、遅かれはやかれ、得度本来の意味である沙弥十戒をうけ俗から僧となるという意味を失なわざるを得ない宿命を原理的にもっている。官度者を著しく限定したために、すでに師主より十戒をさずけられ、教団サイドでは沙弥と認知されて修道する者が、官度の機会を得るなり形式上俗体をとってこれに臨んだことも多かったのではなかろうか(61)。

年分度者については年料度者とも称されることが知られているが、得度させる利権が確定してくるにつれ、年分度者の性格においても宗分、寺分に給される年料といった意味あいが増していったと考えるべきであろう。

延暦年間に採択された限定的官度制は、教団上層部を確実に統制下におさめることによって、教団の権威の上に国家権威を位置づけ、奈良時

代後半に経験したような、宗教上の権威が国家権威に比肩しうる可能性を閉ざさんとした。一方で優婆塞貢進にみた私的「囑請」による出家得度を源流として、より権力に近い人間が官僧の身分を得やすい構造が現実化する。それはとりもなおさず僧尼社会の貴族化を方向づけるものであり、俗界における門閥勢力をそのまま僧衆に投影することとなった。

最後にこのような限定的官度制をそれに基づく出家得度が、この後どのような展開をとげていくかについての展望を述べておかなければならないだろう。律令の理念にともなって意図された網羅的官度制に対して、限定的官度制は沙弥以上のすべてを包括することを本来目的としていない。この方針のもとでは、一部の官度沙弥を除く大方の沙弥についての把握が放棄されていたと考えなければならない。このことは、私度の概念が社会的レベルにおいても、国家把握のレベルにおいても、沙弥の概念の中に融和してしまうという現象に呼応している(62)。

網羅的官度制から限定的官度制への方針転換を期として、官僧という語についても、おのずから異なる概念が規定できる。すなわち網羅的官度制において体制側が必要とした官僧の概念は身分が本貫に拠らない出家者という階層を把握するものであったが、限定的官度制における官僧はごく限られた幹部候補のエリート僧という以上のものではない(63)。限定的官度制において官度沙弥であることの積極的な意味は、おそらくは彼の度縁がその効力を最も発揮する場面である、比丘戒授戒に際する

前提条件としての意味に集約されていくものとする。官度が得度本来の意味を全く失い、すでに比丘となることが確定している者に対する形式的通過儀礼となっていくと考えれば、官僧の度縁が形骸化し、ついには作成されなくなっていく過程として理解しやすいのではないだろうか。

このような古代から中世までを視野に入れた変容過程の検討は、このところ特に中世史側からのアプローチに目ざましいものがあるが(64)、古代史の立場は専ら制度史的観点に閉塞してきた傾向があるように思う。僧尼令的秩序といった語に代表されるような古代仏教についての基軸としての認識は、絶えず繰り返される精緻な議論の結果として提示されてくるべきものであるにもかかわらず、これが常に議論の前提とされてきたことには問題がある。これに拠る限り、「基調」にそぐわないものに対して「例外」として以上の評価をなし得ないといった誤謬論は免れ得ない。すべての時点がそれぞれに変容過程の一場面であるという基本的立場に立ちかえった問題考察こそが必要とされるのではないだろうか。

以上、本稿で論じた内容を基礎にさらに考えるべき問題点についての展望を述べた。いずれも未検討の部分が多く、本稿の論じ残した課題はつきないが、これらについては稿をあらためて論じることとし、ひとまずはここで筆をおいて、大方の叱正を仰ぎたいと思う。

## [註]

- (1) 二葉憲香『古代仏教思想史の研究』(永田文昌堂、一九六二年)、同『日本古代仏教史の研究』(永田文昌堂、一九八四年)、橋本政良「僧尼身分の設定と得度官許制」(『日本歴史』三一〇、一九七四年) 中井真孝「僧尼令准格律条について」(『ヒストリア』五六、一九七〇年)、同「奈良時代の得度制度」(速水侑編『論集日本仏教史 2 奈良時代』雄山閣出版、一九八六年)、藺田香融「国家仏教と社会生活」(岩波講座『日本歴史 古代四』岩波書店、一九七六年) など。場合によっては私度的要素などの例外を認めながらも、「国家」による得度認許権の掌握を古代仏教の基調として認識している。
- (2) 管見によれば佐久間竜が使用した概念で(同「官僧について」(『続日本紀研究』三一三・四、一九五六年、のち同『日本古代僧伝の研究』吉川弘文館、一九八三年に再録))、すでに古代仏教史においては特に統制上の概念として一般的なものとなっているが、異を唱なえる立場もあり(藺田前掲註(1))、用語として明瞭でない部分が残されている。また、近年松尾剛次の提唱によって中世史においても定着しつつある(同「官僧と遁世僧——鎌倉新仏教の成立と日本授戒制——」(『史学雑誌』九三一四、一九八五年)、同『鎌倉新仏教の成立——入門儀礼と祖師神話——』(吉川弘文館、

一九八八年)。

- (3) 藺田前掲註(1)。
- (4) 竹内理三「智識優婆塞貢遺文」(『寧樂遺文』下巻、解説、東京堂出版、一九四四年)。
- (5) 井上薫「優婆塞貢進文」(『国史大辞典』第二巻(う～お)、吉川弘文館、一九八〇年)。
- (6) 鬼頭清明「天平期における優婆塞貢進の社会的背景」(坂本太郎博士古稀記念会編『続日本古代史論集』吉川弘文館、一九七二年、のち同『日本古代都市論序説』法政大学出版局、一九七七年に再録)なお、この鬼頭分類に依拠したものに、若井敏明「奈良時代の対仏教政策——得度の問題を中心に——」(『ヒストリア』一〇九、一九八五年)、根本誠二「天平期の知識と優婆塞・優婆夷」(『地方史研究』二〇六、三七一二、一九八七年)がある。
- (7) 『大日本古文書』二巻三六〇頁。なお本稿では正倉院文書中の貢進文を引用するにあたって、文書名による混乱を防ぐため、便宜的に被貢進者名と『大日本古文書』における所収巻頁による略号を用いることとする。たとえば、右の場合は〔猪名部真人二一三六〇〕とする。
- (8) 福山敏男「奈良朝における写経所に関する研究」(『史学雑誌』四三一一二、一九三二年、のち同『寺院建築史の研究』中、中央公論美術出版社、一九八二年に再録)。

- (9) [鴨県主黒人一五八三]。
- (10) [船連次麻呂二一三二三]。
- (11) [童子(淡海)少広八一三四]・[槻本連堅満侶二一三一九]・[星川五百村二一三二四]。
- (12) 若井前掲註(6)。
- (13) [鏡作首繩麻呂・他田臣族前人二一三一八]・[日置部君稻持二一三三二]。
- (14) [猪名部真人二一三六〇]。
- (15) [奈良日佐浄足二五一一〇四]。
- (16) [私部継人二五一八一]。
- (17) [日置造石足二五一一三一]。
- (18) [秦人部辛麻呂二五一一六四]・[大伴部田次二五一一二二]・[日置造石足二五一一三一]・[山直国足二五一一二五]。
- (19) [占部真麻呂二五一一二九]・[久米部家主二五一八四]・[久米部馬二五一一〇三]・[日下部子真人二五一一四二]・[大屋子千虫二五一八二]・[大宅直乙麻呂二五一七八]・[葦占臣人主二五一七三]・[宗我部小敷二五一一二五]・[委文連並国二五一一〇五]・[長谷部東人・二五一一〇四]・[内臣東人二五一一六七]・[若田部黒麻呂二五一一〇一]・[秦人広山二五一八九]・[狛人黒麻呂二五一六五]・[白髮部千嶋二五一一三六]・[道守臣蔓麻呂二五一七五]。

- (20) [大神黒麻呂二五一八一]・[幡文広隅二五一八七]・[川直吉麻呂二五一七五]・[物部牛麻呂二五一一二六]。
- (21) 根本前掲註(6)。
- (22) [財部牛甘二五一九〇]・[爪工石敷二五一八四]・[秦人足嶋二五一三〇]・[日奉部足人二五一八六]・[尾張人倉人古第麻呂二五一八七]・[志司史堅魚麻呂二五一九九]・[邇布直諸嶋二五一一二三]・[川背舎人立人二五一九八]。
- (23) [川直吉麻呂二五一七五]。
- (24) [酒見君奈良万呂二五一一四八]。
- (25) [雀部御垣守二五一七九]。
- (26) [長谷部池主二五一一二八]。
- (27) [甚目子牛養二五一一四二]。
- (28) [宗形部岡足三一五九〇]。
- (29) [大湯坐部浄山六一八二]・[県犬甘宿祢真熊・飽波飯成六一一二九]。
- (30) [上村主高成六一四〇五]・[日奉虫女六一四〇六]。
- (31) 井上薫『日本古代の政治と宗教』(吉川弘文館、一九六一年)。
- (32) 佐久間竜「優婆塞・優婆夷について」(『古代文化』九一一、一九六二年、のち同『日本古代僧伝の研究』吉川弘文館、一九八三年に再録)。
- (33) 佐久間前掲註(2)。
- (34) 造東大寺司の成立年時については論争のある所であるが、各説を見渡

しても天平十八・十九年ごろから天平二十年七月ごろまでの範囲内におさまるため、貢進文の二次使用場所を推定するにあたってはおおむね影響はないと考えてよい。

- (35) 福山前掲註(8)。
- (36) 吉田孝「律令時代の交易」(『日本経済史大系』一、東京大学出版会、一九六五年、のち同『律令国家と古代の社会』岩波書店、一九八三年に再録)。
- (37) 『類聚三代格』卷三、国分寺事、延暦二年四月二十八日太政官符所引天平十三年二月十四日勅。
- (38) 『類聚三代格』卷三、国分寺事、延暦二年四月二十八日太政官符所引天平十四年五月二十八日太政官符。
- (39) [鏡作首繩麻呂・他田臣族前人二一三一八]。
- (40) 舟ヶ崎正孝「試業得度・公験制下の民間僧尼の動向——養老～天平期——」(『歴史研究』一八、一九八一年、のち同『国家仏教変容過程の研究』雄山閣出版、一九八五年に再録)。
- (41) 『令集解』僧尼令私度条所引朱説。
- (42) 堀池春峰「優婆塞貢進と出家人試所」(『日本歴史』二四、一九五七)。
- (43) 『大日本古文書』二五卷一三一頁。
- (44) 竹内前掲註(4)。
- (45) 『続日本紀』宝龜二年正月壬戌《四日》条。

- (46) 『続日本紀』宝亀二年正月壬戌《四日》条。
- (47) 吉田一彦「古代の私度僧について」(『仏教史学研究』三〇一一、一九八七年)。
- (48) 『続日本紀』宝亀十年八月庚申《二十三日》条(本文中に全掲)。
- (49) 『続日本紀』養老四年正月丁巳《四日》条。
- (50) 神亀元年(七二四)十月一日の治部省奏(『続日本紀』同日条)によれば京および諸国の僧尼名籍を勘検したところ、私度や冒名相代の可能性のある者がこの時点においてもなお千百二十二におよんでいたことが知られる。この不分明な状況に対し詔をもって「一に見名に定め仍て公験を給へ。」とする施策は宝亀十年段階の施策と全く同質のものといえる。
- (51) 『類聚国史』卷百八十七、仏道部十四、度者、延暦十七年四月乙丑《十五日》条。
- (52) 「僧<sup>た</sup>為るに堪ふる者」と訓まれていることが多いようだが、正式の僧である比丘となる資質がある者という意味で「僧と<sup>な</sup>為るに堪ふる者」と訓んだ方がよいと思う。
- (53) 『類聚国史』卷百八十七、仏道部十四、度者、延暦二十年四月丙午《十五日》条。
- (54) 延暦年分度者制はこの後延暦二十五年正月二十六日太政官符(『類聚三代格』)をもって一応の完成をみる。
- (55) 『類聚国史』卷百八十七、仏道部十四、度者、延暦二十三年五月庚寅

《十七日》条および『日本後紀』同日条。

- (56) 『続日本紀』養老四年八月辛巳《一日》条。
- (57) 『日本後紀』延暦二十四年七月壬午《十五日》条。
- (58) 竹内前掲註(4)。
- (59) 鬼頭前掲註(6)。
- (60) 『続日本紀』天平十五年十月辛巳《十五日》条。
- (61) 『令集解』僧尼令出家条所引の跡記によれば「度する限りにあらず、謂ふところは、白衣に成り訖りて後に官度を受くるは禁ずる限りにあらず」とあり、更に朱説によれば「経業有りとも、度する限りにあらず、謂ふところは、白衣に成り訖りて後に更に官僧尼となるは禁ぜざる也」とある。白衣とは僧を象徴する黒衣に対し俗を象徴する装束であり、官度をうけるに際しては形式上俗体をとるのが慣例となっていたことが判る。
- (62) 平雅行は、『日本靈異記』とその説話を継承する『三宝絵』『法華験記』『今昔物語集』などの比較検討から「私度」「自度」といった用語の概念が社会的レベルから消滅してしまっている事実を指摘した(同「中世仏教と社会・国家」『日本史研究』二九五、一九八七年)。平はそれが私度の禁止政策が放棄されたことを意味するとした上で、十世紀前半の個人身支配の解体とのかかわりも考慮し、その時期を十世紀中葉までに求めている。一方で管見によれば、『日本文徳天皇実録』斉衡三年七月甲子《二十四日》条、『日本三代実録』天安二年九月七日条、同貞観十五年十一月七日条に

は沙弥に対して得度、すなわち官度をゆるした記事がみえており、国家把握のレベルにおける概念の融和は少なくとも九世紀中葉以前にさかのぼるといえる。

(63) 官僧の概念については、佐久間竜が律令国家から公験をうけ、課役免除をうけた僧尼を総括的に把握するものとして提示したが、これに対し菌田香融は「真に官僧という名に値するものは、官寺に住し、官の扶持に預り、官の修ある護国法令に勤仕することを務めとする僧でなければならぬ」としている。網羅的官度制から限定的官度制への転換を論じる本稿の立場から述べるならば、両者は対象とする時代に若干のずれがあるのではないかと思うが、どうであろうか。

(64) 平前掲註(62)、松尾剛次『鎌倉新仏教の成立——入門儀礼と祖師神話——』(吉川弘文館、一九八八年)、平雅行「書評・松尾剛次『鎌倉新仏教の成立——入門儀礼と祖師神話——』」(『史学雑誌』九九—三、一九九〇年)など。

## 第Ⅱ章 日本古代における得度前行者の存在形態

### はじめに

日本古代における仏教者の得度以前の修道形態に関しては、それ自体を専論として取組んだ研究はかならずしも多くを見いだすことはできない。その研究はおもには奈良時代を中心に活動の足跡を見ることができ、優婆塞とよばれる存在の検討を中心に蓄積されてきたといえる(1)。一九五〇年代の研究の潮流のなかで堀一郎は、優婆塞を民間仏教の担い手と考える立場から私度とほぼ同義的なものにとらえ、優婆塞を特徴づけるものは「遊行乞食、歴門仮説、道場建立、罪福の因果説法、祥災卜占、村落寄宿、治病祈祷、呪術厭魅、社会事業、無戒律」であるとした。このように優婆塞をもっぱら反律令的存在に概括してしまう立場に対しては、すでに佐久間竜や根本誠二によって疑問が呈せられてきた部分がある(2)。

古代社会において優婆塞という人称で捉えられる未得度の仏教者のなかには、たとえば国分寺僧の得度について定めた天平十三年(七四一)二月十四日の勅処分(3)に、「其れ(精進連業操履たるを)称ふべきと雖も即ち度すを得ざれ、必ず数歳の間、彼の志性始終変はること無きを

観るを須ちて、乃ち入道を聴すべし。」(傍点佐藤)とあることから、得度以前の修道段階にあったものが存在していたはずと考えられる。ところがいまなお得度剃髪をしていない仏教者のイメージとしては、非日常的で特殊性を帯びた部分のみが注目されやすく、時代の特質を理解するうえでより重要と考えられる得度前行者の常態の解明はなおざりにされてきた感が強い。

このようなことから本稿では特に日本古代における得度前行のもっとも基本的形態と考えるべき寺内優婆塞に注目し、その存在形態や社会的立場をあきらかにするとともに、得度前行者が出家得度システムのなかでどのような役回りのものであったかを、実態のレベルに即して解明していきたいと考える。

## 一 古代における白衣の俗人たち

### 1 『年中行事絵巻』に見える白衣の人々

『年中行事絵巻』は、十二世紀後半に後白河法皇の命により製作された宮廷行事の記録として知られるものである。寛文年間に原本を忠実に模写したとされる住吉本『年中行事絵巻』の御齋会の場面には、御齋会の初日、その開催にあたって大極殿前庭に参入してくる参加者の姿が描

かれている。この場面には、治部省および玄蕃寮の官人を先導役として大極殿東西の東福門・西華門から衆僧らが参入している。この場面には、衆僧らに付き従うようにして、法体ではない者の姿がみえている。垂髪に色の狩衣姿で顔にあどけなさがのこる童子らと、やはり垂髪ながらあきらかに童子より年長とおぼしき白い狩衣姿の人々である。

平安時代前期に撰修された『儀式』によってこの場面に該当する御齋会初日の次第をみると、参入の際に衆僧らに後続すべき存在は六位と前行と五位で、前行と六位は大極殿東西の階から四丈ほどのところで、衆僧らの昇殿就座を見届け、前行者は参入の次第のとおり退場するとある(4)。『年中行事絵巻』に描かれるところでは、衆僧に従う者として五位と六位の姿はないので、童子らと白い狩衣姿の者らが、史料中「前行」もしくは「前行者」と称しているものに該当する。衆僧らに従う「前行者」なる存在とは、当然ながら僧侶となることを目指して修道する得度前行者を意味すると考えざるを得ない。

法会に参加し、雑事に従事する俗体のものには堂童子があり、童形をとる成人と考えられているために、ここに姿のみえる白衣の俗人たちをこれと混同する向きもあるようであるが(5)、彼らはこれとは全く異なる存在である。『儀式』によれば堂童子の座は殿堂東西の廉に設けられ、このあと法会の進行に従事するが、彼ら「前行者」は法会そのものには参加せず、衆僧らが昇殿すると退去し、講読師の小輿に従って殿前まで

参入し、講読師の昇殿を見届けると小輿を引いて東福門・西華門まで退き、講説が終了するまで控えることになっている。

彼らのような「前行者」には、当然ながら僧侶としての身分はなく、なおかつ実態において、次章以下に述べるように俗家を離れて修道する者たちであった。とりわけ白衣の者たちについては、無位無冠の成人男子であるということから古代社会においてあるいは寺内秩序のなかで、どのような立場のものとして存在していたかということがきわめて興味深い点といえる。

## 2 「前行者」の白衣が意味したこと

ここでまず彼ら「前行者」が着用している白色の狩衣に注目したい。在俗仏教者をして「白衣」と称することは、「緇素」という熟語にみるように、黒衣の僧侶とそうではない俗人とを対照させてよぶ人稱となっており、彼らの装束もまずそのような意味合いにおけるものと想像される。「白衣」という熟語自体は中国で成立した語彙にほかならないが、日本古代においてもやはりこのような意味合いで用いられる例をみることはできる。

### ①『令集解』僧尼令出家条（部分）

謂、責其初犯法制、故不聽其度、若改正之後、更應得度者、不在禁限也、釈云、經業、謂知学經業也、古記云、經業謂所知經論也、穴云、其私度人縦有經業、不在度限、謂以私入道、即不聽得道也、但科罪還本色後、願者聽耳、跡云、不在度限、謂成白衣訖後、受官度者、不在度限、朱云、有經業、不在度限、謂成白衣訖後、更為官僧尼者不禁也、身所得經業、有不離其身之故者、或云不聽、何者先姦後娶為妻妾、尚為不聽之故者、非也、何者、此既為不得改不聽耳者、

②『令集解』僧尼令還俗条（部分）

謂、依止師是也、自為白衣時、服事者也、出家以後受業、亦同也、釈云、依止師、出家之後、伏膺受業亦同、穴云、令釈、伏膺謂習業也、古記云、師主謂依止師也、一云、名例律、於寺内親承經教、合為師主者、跡云、師主謂白衣之時就任、令得度師、并為僧尼後、受業師、皆是也、朱云、師主謂一事也、不有必教文師主也、

右に挙げたうち、①は僧尼令出家条の条文中「其れ私度の人、縦い經業ありとも、度する限りに在らず。」（私度者はキャリアがあっても得度させてはいけない。）という部分についての注釈である。ここでは各注釈書とも、いったん還俗してから官度をうけることは必ずしも禁じていない、というおおむね一致した説を述べているが、ここにおいて「跡

記」と「朱説」はいったん得度前の在俗身分にもどることを「白衣に成り訖りて後」と表現する。

また、同じく②は僧尼令還俗条の条文中「師主」の部分の注釈である。ここでは「義解」が「謂ふところは依止師、是れなり。自ら白衣と為る時服事する者なり。出家以後業を受くる、亦同じなり。」とし、また「跡記」が「師主、謂ふところは白衣の時就仕し、得度せしむる師、并せて僧尼と為りて後、業を受くる師、皆是れなり。」としており、ここでは出家もしくは得度前に師主についている状態を「白衣」と称している。

これらの例によって、「白衣」は、『令集解』所引の「跡記」、「朱説」および「義解」が成立してくる八世紀末から九世紀前葉の段階においては、得度前行者を指す人稱として、一応は意味の通用するものであったことがわかる。またおそらくは『年中行事絵巻』御齋会にみたように、彼らの正式な場面における装束として現実に採用されていたものとみてよいであろう。先にものべたように『年中行事絵巻』の成立は十二世紀後半であるから、九世紀以前の朝儀の様子をそのままに伝えたものとするには、もちろん無理があるが、御齋会初日の場面における装束の描写に関しては衆僧の法衣は令の規定にみとめられた「木蘭・青碧・皂・黄及壞色」の範囲内に描かれており(6)、前行者が白衣をとるという点においても故実の踏襲に比重がおかれて描かれたものであると見なし、てよいものと考ええる。

しかしまた、『年中行事絵巻』では前行者の白衣の形状が狩衣となっており、御齋会成立当初からのまったくそのままの姿であるとは考えにくい(7)。御齋会における前行者が白衣を着用していたことはまず疑いを容れないが、その形状については少なくとも十世紀初頭ごろまでは狩衣のようなゆったりしたものではなく、もう少しスリムな筒袖のものであったと推測する(8)。

ところで、いまみたような「白衣」をもって得度の前段階の俗人を指すという通念は、日本社会においていつごろまで保たれるものであるのだろうか。実のところこの通念は、ほどなく消失の途をたどると考えたほうがよさそうに思う。たとえば延暦六年(七八七)頃にその原撰本となり、最終年紀を弘仁十三年(八二二)とする『日本霊異記』には、上巻一一九「皆読法花経品之人而現口喞斜得悪報縁」において自度沙弥と碁を打つ「白衣」が登場している。ところでここで用いられている「白衣」なる人稱は、この後身説話たる『三宝絵』中巻一九「山城国圀碁沙弥」、『今昔物語集』一四巻一二八「山城国高麗寺栄常誹法花得現報語」においては「俗」と、『本朝法華験記』下巻一九六「軽咲持経者沙弥」においては「人」と言い換えられ、人稱として姿を消してしまうのである。

俗人をあらわす「白衣」は僧侶をあらわす「黒衣」の対立概念であり、仏教空間における俗体を象徴する人稱であるから、先述の例に見たごと

く、単なる俗人の意味ではなく、すでに仏門に身をおく俗人を特に指していたと考えられる。このことからすれば「俗」を「白衣」の単純な同義語としてよみかえることは本質的にでき得ないはずで、説話の継承過程にみる「白衣」の消失は、社会で認識されている得度前行者の存在形態そのものに関わる変化を投影しているものと考えざるを得ない。すなわち「白衣」は九世紀前葉のころまでは、得度の前段階の俗人の姿として社会的に認知されていたものであったとみることができるが、いつのころからかその存在が社会において実質を失うにいたると考えるべきであろう。

その時期についてはここでは即断をさけておくが、白衣の前行者は、おそらくは御齋会など故実を重視する儀礼的場面においてや、あるいはまた先の僧尼令私度条集解の解釈にみたように、私度者が官度をうけるために形式的に俗体をとるときなどをのぞいては、社会一般に見受けられなくなる形態であると推測される(9)。以上のような状況を踏まえたうえで、次章以降この得度前行者の存在形態についてさらに掘りさげていきたいと考える。

## 二 得度前行者の存在形態

### 1 『日本霊異記』にみえる得度前行者の存在形態

『日本霊異記』においては、前章でみた『年中行事絵巻』御齋会の場面にみられるような、衆僧に従う得度前行者が具体的に寺内の存在として登場している説話をいくつか見出すことができる。その概要は以下のとおりである。

① 上巻一三 得電之憲令生子強力在縁

雷に授けられた子どもが、元興寺の童子となって鐘堂の鬼を退治し、優婆塞となって寺田に水を引き、その功績によって衆僧から得度をゆるされる。

② 上巻一四 聖徳皇太子示異表縁

大倭国（大和国）葛木高宮寺に住む百濟僧円勢に従う弟子の優婆塞。

③ 下巻一一 憶持法花経者舌著曝髑髏中不朽縁

紀伊国熊野村で「南菩薩」と称えられた永興禅師に遣わされ、客僧を送り随う二人の優婆塞。

④ 下巻一二四 依坊修行人得猴身縁

近江国浅井郡の六卷抄読会が催された寺で童子とともに雑事に従う優婆塞。

これらの説話のなかで「優婆塞」と呼ばれる彼らは、一人前の僧侶に

なることをめざし、得度前行につとめる俗体の仏教者たちで、日常寺内に住していたり、僧侶に師事し従者として仕えるなどの形態をとる。『靈異記』の説話のなかには、彼らのほかにも「優婆塞（夷）」の人称で呼ばれる宗教者が登場するが、本稿が問題とする優婆塞らは、たとえば役優婆塞（上巻一二八）や利刈優婆夷（中巻一一九）といったおよそ得度をめざしているとは思われない在野宗教者らとは明確にその形態を異にしており、全く別の範疇で括られるべき類型であるといえる。異なる内包をもったべつべつの類型について「優婆塞（夷）」という同一の人称を用いる『靈異記』独特の手法は、当時実にさまざまなかたちで流布していた話を仏教説話にまとめあげた作者の苦勞の跡でもあり、また彼自身の宗教者観の表れでもあるが、このことが優婆塞を反律令的存在というイメージで概括してきた論理的誤謬を引き起こす一因ともなってきたように思う。

先に列挙したもののうち特に②③④の例において優婆塞は何の奇を衒うこともなくその他大勢として登場するのであるが、彼らのような形態のものが九世紀初頭に成立する説話のなかで、なんら特別視されるような不思議な存在ではなく、常態としてとらえられていることこそがまったくもって重要なのである。『靈異記』に登場する優婆塞の諸類型については、すでに茂木秀淳が検討を加えておられるので<sup>(10)</sup>、その全容についてはこれにゆずることとし、本稿においては、彼らを特にほか

の類型の優婆塞らと区別するために論述上寺内優婆塞という用語を与え、以下の検討を進めていくこととする。

列挙した説話のなかで、寺内における得度前行者の立場をきわめて明確に描ききるのが、①である。この説話はいわゆる道場法師説話の初見として著名なもので、すでに多くの研究がある<sup>(11)</sup>。ここでは雷に授けられた強力の子どもは元興寺の童子となることで衆僧に従う身分の者となり、そののち優婆塞となって引きつづき衆僧に仕え、寺内に常住している。またのちに衆僧のゆるしによって得度を受け、道場法師と号すことになる。この説話は、童子として寺に入り優婆塞の段階を経て僧侶になるという、寺内における俗から僧への階梯の典型を描いている点できわめて興味深いストーリー構成をもつものといえるであろう。

『靈異記』成立後多くの著作がこの説話を継承するが、それらのほとんどは、寺内優婆塞としての水引きのエピソードの部分を省略してしまっている。たとえば平安時代の文人都良香（八三四～八七九）の手になる『道場法師伝』<sup>(12)</sup>は鬼を退治した童子としての事績のところストーリーを完結し、「童子また僧と為り、道場法師と号す。」と結んでいる。ここにおける身分の移行は、『靈異記』におけるような童子→優婆塞→僧ではなく、童子→僧であり、寺内における成人の得度前行者の形態そのものをストーリーから排除してしまっているのである。

さらに十二世紀初め頃の成立とされる『打聞集』の「道丈法師事」に

においては、主人公が元興寺に入る契機の部分について「此子十六に成に、法師に成て元興寺にやる。其寺の僧と成て年来住。」とあるのみで、優婆塞より年少の童子の段階をも含め、寺内における得度前行の段階についてまったく認識されるところがない。

また『扶桑略記』第三、敏達天皇条は、実在人物の伝記としての体裁をもつ良香の「道場法師伝」をおもに引用し、それに欠落している寺内優婆塞としての事績の部分を『靈異記』によって補填する形をとる。それは字句に至るまでかなり忠実に双方の記述を引用するものでありながら、『靈異記』が単に「然る後に、其童子、優婆塞と作りて、猶し元興寺に住めり。」とするところを、「童子後に元服を得て、優婆塞と為り、猶元興寺に住む。」（傍点佐藤）とより説明的に書きかえている点は特に眼を引く。

このような状況に鑑みると、つまるところ説話の継承の過程で、寺内優婆塞がまったくストーリーから排除されたり、その立場についての説明がつけ加えられたりするのには、『靈異記』以降時代がさがることによって、寺内における特に成人した得度前行者の存在形態そのものが、一般に理解しづらいものとなったためであると考えられるべきであろう。このほか先に列挙した『靈異記』で登場する寺内優婆塞のいずれもが、その後身説話において、まったく姿を消してしまったり、あるいはまた単に「俗」と称されるに至ったりすることは、この推測をさらに跡づける現

象といえる (13)。

「道場法師伝」は『靈異記』成立後ほどなく、遅くとも良香の没する元慶三年（八七九）には成立していたと見るべきであるため、ここでは寺内における成人した得度前行者の形態が失われる時期について、ひとまず九世紀中葉以前と考えておきたい。

## 2 優婆塞貢進文に見える得度前行者の形態

『正倉院文書』に残された百余通の貢進文によって、天平年間にさかんに行われたことが知られる優婆塞貢進は、権力に対して出家候補者を推挙するものである。この優婆塞貢進の歴史的意味合いについてはすでに旧稿において論じた部分があるが (14)、ここでは特に貢進される対象となっていた優婆塞らの社会的立場や身分について論じていきたい。

まず彼らの出身階層についてであるが、優婆塞貢進文を提出している貢進者は、被貢進者たる優婆塞の近親の有位者であるケースも目立っており、このことはとりもなおさず、優婆塞らの出身階層が、中下級官人もしくは郡司クラスの地方官人を輩出する有力豪族層に相当することを意味する。もっともこれについては鬼頭清明が、天平十七年以降は有力豪族層のみならず一般白丁層に拡大するとする立場を示している (15)。これは天平十七年以降の貢進文の書式変化を「大仏造立の労働力を得る

ために、仏典の修行によらなくとも造仏の事業に奉仕することによって得度をみとめることになったため」の「簡略化」とみた竹内理三の説を前提にしたものである(16)。

しかしながら貢進文の書式変化は、「簡略化」ではなく、労を出家のための功績とすることが恒例化したことによる変質とみるべきで、天平十七年以降の貢進文が出仕そのものを直接の目的として提出されたものであるために、経業を申告する内容を一切記載しないようになったと考えられる。特に造東大寺司成立以降の貢進文については、旧稿においてあきらかにしたように、皇后宮職管轄下で展開していた写経および造寺造仏事業が、その管轄を離れて造東大寺司に引き継がれたことによって、もっぱら権力に出家を囑請することを目的に提出される貢進文が正倉院に伝来する経路を失い、事業に出仕することが願い出た貢進文のみが伝来するにいたると考えられる。したがって、貢進文の書式変化は優婆塞の能力低下を直ちに意味するものではありえず、天平十七年を境として貢進される優婆塞の階層に極端な変化があったとは言い得ないのである。

またつぎに彼らの修道形態についてであるが、貢進文に優婆塞のキャリアとして申告されている内容には、読誦しうる経呪類、浄行年数に加えて、場合によっては法会の際必要な唱礼を習得していることや論を学得していることなどの記載を含んでおり、彼らがそれだけの能力や技術

を習得しうる環境にあったことを示唆している。また貢進文の多くは優婆塞の師主たる僧侶名を記載していることから、彼らのうち大部分は身分のうえでは在俗でありながら、すでに僧侶に師事する修道者であったことがあきらかで、その具体的形態は、先に『靈異記』の説話中にみたような寺内をおもな活動場所とする得度前行者であったとみてよいであろう。

俗体の優婆塞が得度以前の段階で師主についていたことについては、先にもあげた『令集解』僧尼令還俗条所引「跡記」に条文中「師主」の解釈として「謂ふところは、白衣の時、就仕し得度せしむる師、并せて僧尼と為りて後、業を受くる師、皆是れなり。」あることから、九世紀初頭の段階において一般のケースとしてみうけられていたことがわかる。実際に貢進文の師主が優婆塞の経業に影響をあたえていたことについては、すでに堀池春峰によって論じられているところである(17)。

得度前行者の日常の形態を考えるにあたって、さらに重要と思われるのは、貢進文にみえる浄行年数の記載である。優婆塞らの浄行生活の中身については、優婆塞について概括的に持たれてきた反律令的なイメージの束縛をうけ、民間での宗教活動を中心に想定する立場が示されてきた(18)が、これはあまり妥当な解釈とはいえない。史料上の事例としては、行基とその弟子たちを禁圧の対象としたとして知られる養老元年(七一七)四月の元正天皇詔において、民間における宗教活動を禁止

した内容のあとに、僧侶が寺を離れて治病に赴く際の条件を提示し、「如し重病にして応に救ふべきもの有らば、浄行の者を請け、僧綱に告ぐるを經、三綱連署して期日に赴かしめよ(19)。」とする例がある。いうまでもなくここにおける浄行は、寺内寂居を常とし、歴門教化ならびに百妖妖惑を行わない者たちを指している。つまり観念的なレベルでいえば、俗塵との接触を妄りにもたない修道生活こそが浄行と見なされるのであり、その意味ではもっぱら優婆塞を特徴づけると考えられてきた民間での宗教活動とはまったくの対極を指しているのである。

浄行については、根本誠二が官僧として必要な宗教的素養の習得期間であるとともに戒を持した期間を意味するという可能性を示唆している(20)。しかるに貢進文における浄行の記載は、内容や程度ではなく年数のみを端的に表記していることが重要で、このことは特にことわらなくてもそれが一貫して同質の内容であることを意味する、これが天平六年(七三四)十一月の太政官奏(21)に得度許可条件として呈示された「浄行三年以上」における浄行の語義と同様、年数によって客観的に評価しうる仏教者としての基本的キャリアであったことはあきらかで、まったく端的に持戒年数そのものを指していることは疑いを容れない。おそらくは俗人仏教者の基本的戒である五戒を持した年数を指すと考えてよいであろう。俗人が八斎戒を持した場合もあったとは思いますが(22)、もしそうであれば、貢進文の申告においてその優婆塞が五戒ではなく八

齋戒を持したということを明示しないわけではないのであるから(23)、何のことわりもなく浄行と称してその年数を申告する場合は、八齋戒ではなく五戒の持戒年数を指している蓋然性が高い。

以上のようなことから、優婆塞貢進において貢進対象となっている優婆塞らは、持戒生活を行い、僧侶との師弟関係を恒常的にもつ者らであり、彼らの多くは、『靈異記』において何のてらいもなく寺内の存在として登場していた得度前行者たちに重なるものと考えてよいであろう。

しかるに貢進文が俗権に対して許可を求めたことは、得度剃髪そのものではなく、除貫をはたし度人となること、つまりは得度剃髪してもよい身分となることであったと見るべきであるから、貢進文提出の優婆塞らの立場は、行政による許可を経ずに事実上俗家をはなれて仏道修行にはげむ入道者にほかならない。ところが、寺内において戒を持し、師主について仏道修行する彼らは、その存在形態じたいが摘発の対象となっていた形跡がなく、現実においては法のごとく修行する者としてほぼ容認されていたと考えざるを得ない。

またそれにとどまらず、優婆塞貢進において彼らは出家を許可される対象となっていたのであるから、優婆塞貢進がさかんに行われた八世紀後半においては、特殊な例としてではなく常態として私入道者が官僧の母体となっていたというべきであろう。

### 3 得度前行者としての童子

さて、やや付けたりの的となるが、ここで寺内優婆塞と並んで登場してくる寺内の童子の問題に少しだけ触れておきたい。というのも奈良時代の童子は、さきの道場法師説話にみたごとく、その身の将来において得度をゆるされて衆僧に連なり得るという点で、年少ながら寺内優婆塞と同質の前行者としての性格を有していると考えられるからである。

『正倉院文書』の貢進文には、童子を貢進の対象とした次の二例を確認することができる。

#### ①『大日本古文書』八一—一三四

中臣寺三綱解 申出家人貢事

童子少広 年壹拾伍

右大養徳国添上郡仲戸郷於美里戸主奈良許知伊加都戸口淡海少広

読経合廿九卷

法華経一部

最勝王経一部

方広経一部

弥勒経一部

薬師経 理趣経 仏頂経 阿弥陀経

多心經 大般若陀羅尼 千手陀羅尼

根本陀羅尼

唱礼具

天平十四年十一月十五日都<sup>(維)</sup>唯那慈藏

知事得喜

②『大日本古文書』二十五一一三二

山階寺僧正基謹解「不」<sup>(裏)</sup>申進上童子事

土師麻呂年拾捌 因<sup>(緋)</sup>播国益上郡大江里戸主土師首麻呂之戸口

①としてあげた貢進文は、見てのとおり中臣寺三綱が童子少広を貢進したもので、出家身分を得させることを目的としたものと見受けられる。ここには少広の本貫、戸主、俗姓名も書かれているが、少広自身は中臣寺に属する童子として貢進されていることがあきらかである。貢進文中で申告されている経業は経呪類の読誦だけでなく、悔過作法に属す唱礼の習得に及んでおり、童子少広が寺内において衆僧に仕えつつ得度前行を修めるものであったことは疑いを容れない。

②としてあげた貢進文は、山階寺僧正基が童子土師麻呂を進上したものであるが、経業にかかわる記載もなく、文面からは何を直接の目的とした貢進文であるかわからない。ところでこの貢進文は、いわゆる丹裏

文書として二次使用にいたっていることから、貢進文としての一次使用の年代が天平十六年十一月九日以降の年紀を持つ群と一括であると推定される<sup>(24)</sup>。造寺所や造仏所での労を功績として出家を認めることが恒例化する時期に当たっているためにこの貢進文も直接には出仕を目的としたものであったかもしれないが、この例もやはり僧侶が寺の童子を貢進したものとみてよいであろう。

彼らのような寺の童子は、成人の前行者たる優婆塞が、九世紀中葉以前に寺内から姿を消してしまうのに対し、完全に姿を消してしまう存在ではない。たとえば道場法師説話における童子は、『靈異記』の後身説話においては『打聞集』をのぞいてはその姿をまったく失ってしまうということはない。ただ、より詳しく本文を検討してみると、「童子」の概念そのものが『靈異記』の段階とそれ以降とでは微妙な変化を遂げていることに気づかされる。

『靈異記』において雷に授けられた子どもの人稱は、元興寺に入る前の段階には「少子（小子）」であり、寺に入ることによって人稱は「童子」に移行する。『靈異記』本文の記述では「然る後に少子、元興寺の童子と作りき。」であるから、ここでの「童子」は寺に属する年少の前行者についての人稱であり、一般的な子どもの意味ではない。それに対し、後身説話はそのいずれもが寺に入る前と後の区別なく「童子」の人稱を用いている。たとえば都良香の「道場法師伝」でいうならば、「童子元興

寺の僧に師事す。」という具合である。ここでは「童子」が、寺の構成員たる童子を指す人称から、雷に授けられた不思議な子どもを指す人称へと転化を遂げてしまっているのである。

以上のように、貢進文にみえる童子および『靈異記』の段階での童子は、優婆塞よりも年少ながら、いずれは衆僧らに連なりうる可能性のある得度前行者としての性格をもっていた。童子は寺内優婆塞のように寺辺から姿を消してしまうことはないが、前行者としての性格にはやはり何らかの変質がおこるとみたほうがよいであろう（25）。

### 三 得度前行者とは何であったのか

#### 1 得度前行者の法的立場

本章においては、これまでみてきたような得度前行者が当時の社会においていったいどのような身分のものとして位置づけられていたのかについて検討を加えていきたい。

俗人が仏門に入道することに関する手続きについては、これを明確に規定した法制は実のところ存在していない。禁止条項については、いくつかをみることができ、なかでも最も基本的なものは、つぎの戸婚律私入道条である。

凡私入道及度之者、杖一百、已除貫者、徒一年、本国主司及僧綱、  
知情者与同罪、

この条文は、『令集解』僧尼令方便条所引の「古記」が引用する大宝律の条文であり、「私入道及度之者」についての科罪規定と「本国主司及僧綱」についての科罪規定の二段構えとなっている。また『令集解』僧尼令私度条所引の「令釈」によって養老律にいたって「本国主司及僧綱」の部分が「寺三綱」に改訂されたことがわかる。

この戸婚律私入道条の法文が、唐律における戸婚律私入道条を引き写し的に模倣したものであることは、きわめてよく知られた事実である。いささか冗漫になるのを承知の上で、論述の都合上その条を以下に挙げる。

諸私入道及度之者、杖一百、〈若由家長、家長当罪〉已除貫者徒一年、本貫主司及觀寺三綱、知情者与同罪、若犯法合出觀寺、經断不還俗者、從私度法、即監臨之官、私輒度人者、一人杖一百、二人加一等、罪止流三千里<sup>(26)</sup>、

唐律には文中「觀寺」とあることによって、この条文の対象とすると

ころが、仏教修行者だけでなく道教修行者にも及んでいたことがわかる。またこの唐律の条文は、日本律と異なり、さらに「監臨之官」についての科罪規定をそなえた三段構えの構造となっている。

さてここで重要なのは日唐両律に共通する第一の主語「私入道及度之者」の意味するところである。これについてはたとえば諸戸立雄は、唐代の僧侶の税役について論じるなかで、これを「私入道者本人、及びこれに度を与えた師僧」の意と解している(27)。

ところが日本律についていえば、「度之者」に「度を与えた師僧」の意味はないと思われる。なぜなら、得度をさせた師主の科罪は、僧尼令私度条に「師主三綱及び同房の人、情を知らば各還俗。」と規定するところであるからである。

またこの部分の「古記」説は以下のように述べている。

古記云、問、師王三綱及同房人知情者、各還俗、又上条、其所由人与同罪、未知、此二条若為分、答、上条知情官司并僧綱等、並依律与同罪、故不称還俗也、此条知情師主以下各還俗、不預所由官司、故不称与同罪也、然則僧綱三綱、依私度及冒名相代之人還俗、并依律科罪、唯依已判還俗之人、直還俗、依律无罪、其師主及同房知情者、各還俗、依律无非法也、

ここでは、僧尼令私度条に科罪を規定するもののうち、師王と同房人については、この条によって還俗とされるのみで、律による科罪規定は存在しない、としている。「古記」の成立は天平十年（七三八）前後であると考えられるので、この解釈は、養老律令の成立と施行のちょうど間の時期のものである。つまりは日本の戸婚律私入道条は、その立法の時点において得度させた師主についての科罪規定を含むものとは認識されていなかったということになる。

結論からいえば、「私入道及度之者」とは「私入道之者」と「私度之者」——つまり出家の許可無く入道してしまった前行者と、私入道のまま得度を受け僧侶となってしまった者——のことを指すと思われる。つまりはこの法文は得度剃髪以前の有髪の修道期間についても何らかの許可を要することを前提として立法されているのである。

日本史上、出家といえは漠然と仏門に入道することを意味する場合が多く、得度との意味の違いは通常あまり認識されることがない。ところが前章でみたように古代においては有髪俗体の修道期間があり、寺内において得度前行を修めていたことがあきらかで、彼らは事実上俗家をはなれた入道者であったから、その入道に際して出家の許可を要するとするこのような法理念の存在はむしろ当然ともいえる。

そこで『令集解』の注釈書類を手掛りに出家の語義を追ってみると、法律用語としての出家は得度と区別されているらしいことがわかる。ま

ず家人・奴婢の出家や還俗について規定した僧尼令出家条の『令集解』所引「古記」は、条文中「若し出家有りて」の部分の注釈として「謂ふところは、本主放ちて出家を与ふる也。」としている。ここでは「出家」が家人や奴婢の本主がその身分を解き放つことを契機として実現することとなっており、僧侶の主宰によって行われる「得度」の意味を含まない。また『令集解』僧尼令私度条所引「穴記」は、「冒名相代」の注釈として「答ふらくは、仮し甲籍帳を相冒し、乙子に注して忽ちにして出家の事有りて、得度の後、始めて先の冒心を知るは還俗。」としている。ここでは「出家」が、得度剃髪して僧侶となることを意味する「得度」よりも前の段階を指していることがあきらかである。いずれにおいても「出家」は宗教的入門の意味をまったく含んでおらず、行政の許可をうけてなされる身分移動そのもののことを指しているといつてよい。

以上のことから、私入道者と私度者を禁断した戸婚律私入道条の前提として、俗人が僧侶になるために行政による出家の許可と僧侶による得度の許可の二つの関門が設定されていたことになる。但しここで確認されたような出家と得度を二つの関門としたシステムは、あくまで立法上の理念であって、これが実社会において実現していたか否か、またどのように運用されたかという問題と次元がことなることはいうまでもない。

## 2 得度前行者をめぐる本音と建て前

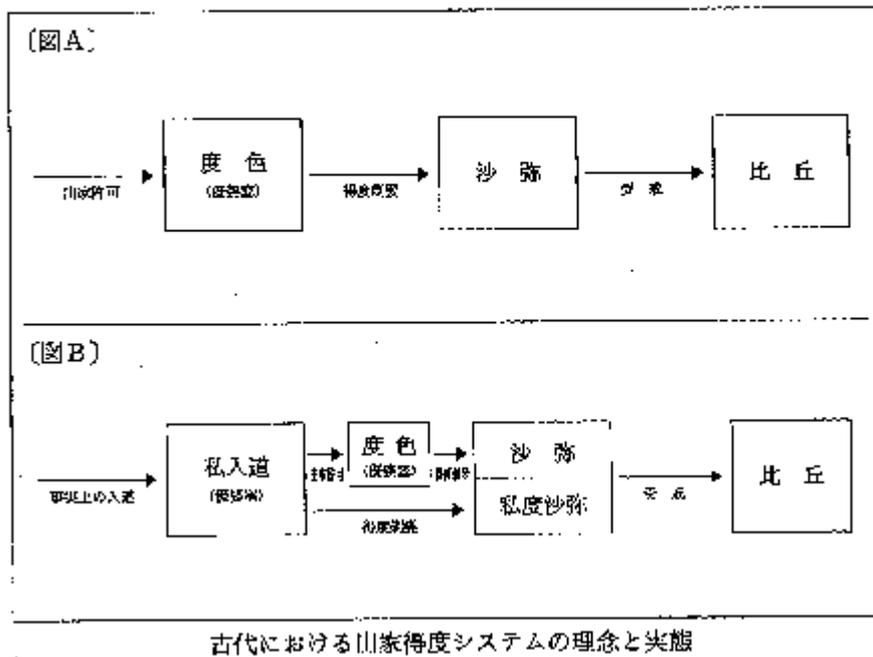
前章まででみた寺内優婆塞の形態をとる得度前行者は、そのほとんどが正式な出家の許可を経ない「私入道」であったと推測される。もしかりに戸婚律私入道条が、その理念のままに効力をもっていれば、当然科罪の対象となってくる存在である。しかしながら実態において彼らの違法性が積極的に認識されたとは思にくい。

違法視された私入道の例を管見にふれたかぎりで見ると

- ① 養老元年（七一七）四月詔において、妄りに罪福を説き、歴門に仮説して乞食し、百姓を妖惑したかどで行基とともに摘発されたその弟子達（28）。
- ② 延暦十五年（七九六）五月、市麿において妄りに罪福を説き、百姓を眩惑するとして本国に逋送された生江の臣家道女（越優婆夷）（29）。
- ③ 加賀郡内の山をめぐって修行する優婆塞で、浮浪人の長に「汝は浮浪人なり、何ぞ調を輸さざる。」と責立てられる京戸小野朝臣庭麻呂（30）。

などの例がある。ところがこれらが違法視された理由は、いずれの場合もその活動場所や活動内容によると考えられる。彼らは寺内常住の得度

前行者の枠からはみ出した形態をとったがために違法視されているのであって、私入道たることそのものをもって摘発の対象となっているとみることはできない。



このような状況を踏まえた上で、得度前行者の立場を当時の出家得度システムの中で明確にするために法制に基づく理念のレベル（図A）と実態のレベル（図B）に分けて図化を試みた。ここではまず仮に図Aに即して基本的な解説を加えていきたい。古代においては、得度を受け法体の沙彌となる以前の段階として、前行者として修道する段階があり、

これは『靈異記』をみるかぎりかなり一般におこなわれていた形態と知ることができる。戸婚律私入道条が、俗から僧への身分の移行に関して、出家と得度との二段階の関門を前提としているので、得度前行者は建て前においては、官から出家の許可をうけてから俗家を離れて寺に入り、有髪俗体の優婆塞として、寺内の一階層を占めるはずの存在であった。法制用語としての出家は先に見たように宗教的入門の意味をもたず、得度に先立つ行政側の許可のことである。

次に挙げる養老五年（七二一）五月の元正天皇詔（31）においては、得度に先立っては本来「度色」たることが必要という、養老年間における得度行政の建て前が看取される。

詔曰、太上天皇（元明）聖体不予、寢膳日損、每至此念、心肝如裂、思帰依三宝、欲令平復、宜簡取浄行男女一百人入道修道、経年堪為師者、雖非度色、並聴得度、以糸九千紵、六郡門徒、勸励後学、流伝万祀、

ここでは得度に先立って、「度色」（得度剃髪をしてもよいと行政が認めた階層）とみなされる段階が認識されていたことが明らかで、あくまで理念的レベルにおいていうならば、無許可の得度剃髪者を生み出さないために得度以前の段階で行政の許可を必要とするシステムが「あった」といえる。

ところが実際には、出家の許可を受けない優婆塞らは、寺内で修道しているかぎりにおいては積極的に摘発の対象となることはまずなかった。摘発の対象となり得たのは、市井や山野で活動をおこなうものに限られ、寺内において僧侶に師事し、従者として働きながら修道するおおかたの者達についてはほぼ容認されていたとあってよい。

さらに言うならば、僧侶となる者に対し、仏教者としての一定レベル以上の資質を満たしていることを求めようとすれば、それに先だって僧侶に師事し、仏道を修めていることが不可欠であった。戸婚律私入道条に照らせば違法であるはずの無許可の入道期間は、実際にはキャリアとして否定されず、むしろ優婆塞貢進においてはプラスに評価されていたことが明らかである。私入道は実態において容認されており、なおかつ正式な出家入道については官僧の実質的母体となっていたとみなさざるを得ないのである。

『日本霊異記』の説話や『正倉院文書』優婆塞貢進文の被貢進者としてその姿をみせる彼らの存在形態は、くりかえし述べるようにまがうことなく私入道そのものであるということが出来る。しかしながら彼らの形態は九世紀初頭までの得度前行者としてはきわめて一般的なものであって、その違法性は積極的に認識された形跡がなく、なおかつ実態においても民間で反体制的宗教活動を行う者達というイメージからは遠くあたらない。

### 3 得度前行者の発生の原理

このような得度前行者の立場は、仮に為政者側の立場に立っていえば必要悪とでもいうべきものであって、得度の前段階にあって得度者の資質を維持し、官の許可を経ない得度剃髪者を生み出さない得度システムを支えるための安全弁のような位置を占めていたといえるであろう。本節においては彼らのような階層が発生した事情について考えたい。

これを考えるにあたってまず、奈良時代の寺内優婆塞ときわめて似かよった形態のものが中国史上においても存在していることを指摘しておきたい。中国史においては、有髪のまま寺内に居住し、沙弥となるための前行に励む者たちのことを、童子、行者の意味から童行と称している。

これについての説明としては、宋の道誠の手になる『釈氏要覧』（一〇一九年〈天禧三〉成立）の解説がきわめて明解である<sup>(32)</sup>。そこでは巻上の童子の項に「寄帰伝」を引き、「白衣の苾芻所に詣り専ら仏典を請して落髪を求むる、童子と号す。」といい、また行者の項に「善見律」を引いて「善男子有りて、得度を求めむと欲するにいまだ衣鉢を得ず、寺中に依りて住まむと欲する者の名」とする。また童子と行者の区別は年齢によるものとし、行者を十六歳以上としている。

この童行の問題については、すでに多くの研究があり<sup>(33)</sup>、ここではひとまずそれらに導かれつつ、全体像の概観を試みるならば、隋代までの出家得度は、まず父母の許可を得てから師のもとにいたり、そこで出家得度の許可を得るとすぐに得度剃髪をすますのが普通で、俗体のまま寺内で得度前行を修めるのは必ずしも一般的ではなかったようである。諸戸立雄の指摘するところによれば<sup>(34)</sup>、童行は勝れた素質の持主を教団に迎え入れるため教団内部において自然に起ったもので、唐代にいたって普遍化し、増加の一途をたどったとする。

また、俗人が出家して有髪の童行となり、童行が得度して沙弥になるという、二段階の関門を設けた中国の度僧制度は、宋代にいたって確立するという点では、先学の各説はほぼ一致しているようである。すなわち宋代以後のシステムでは、出家して寺に入っても直ちに僧侶となるのではなく、見習期間として童行の段階があり、さらに得度を経て僧として公認されるというプロセスを踏んだとされている。中国では出家の許可は俗家の祖父母もしくは父母がこれを行い、得度剃髪は僧侶たる師の主宰になるが、宋代においては、この得度に先立って国家が発給する度牒を持っていることが必要であった。度牒が僧侶の身分証明書たるにとどまらず、得度許可証としての機能を帯びたことは、日本における実情とは著しくことなる点である。

日本古代の得度前行者の形態は、出家と得度の二段階の関門を設けた

度僧制における童行の立場におおいに通い合うものがあることが否定できない。先にのべたように唐律を引き写した日本の戸婚律私入道私度条は、私入道者と私度者、すなわち無許可の入道と、無許可の入道のまま得度剃髪を果してしまった者についての科罪規定として立法されていたとみるべきであるが、ここにみる統制理念——つまり出家すること自体に許可を要するという統制理念——が、中国からの模倣ではなく日本において内発的に生れ出たものとはやはり考えにくい。

童行は唐の段階においては制度化された存在ではないと指摘されるところではあるが<sup>(35)</sup>、既成事実として増えつづける童行を国家的度僧制の前提に組み入れる動きは、すでに唐代においてもあったのではないかと私はひそかに憶測する。日本における得度前行者の形態が、九世紀以降あまりにも忽然と姿を消してしまう状況からいえば、これらは自然に生れ出たものではなく、やはりその発生は法制の模倣によるものと考えたほうがよいからである。ただいずれにしてもこれについては明確な根拠を得ず、いまのところ憶測の域を出ることができない。

## むすび

本稿において考察を加えてきた古代の得度前行者の存在形態について総括をしておきたい。彼らは、すでに家を離れて寺内をおもな活動の

場とし、衆僧に仕える俗人であったが、仏教修行者として僧侶に師事しており、あまで自身の将来において得度をはたして衆僧に列する可能性のある人々であった。衆僧と得度前行者とは、前行者（童子・優婆塞）→沙弥→比丘（衆僧）という基本的階梯に基づいて、ともに相対的な立場で教団秩序に組込まれた存在で、平安時代中期以降の大寺院にみる学侶と堂衆のように階層として分断された関係にはない。

彼ら得度前行者の外的形態は、視覚的レベルであきらかに僧侶と異なっていた。彼らの基本的スタイルである無冠で垂髪の白衣姿は、僧侶との対照において俗人を象徴するものであったが、当然ながら通常の在俗成人男子のそれとも異なるもので、これは外的形態としては、これよりのちに出現してくる童形の大人たちの姿に混同してくる部分がある。しかしまた本稿であきらかにしたように、得度前行者はその存在自体が九世紀中葉以前の段階で教団秩序のなかから消失してしまうと考えられるので、これら童形の成人に直接に系譜をつなぐものではないといえる。

得度前行者の修道生活の内容については、教学の傾向に関してはすでに優婆塞貢進文を素材とした吉田靖雄の論考などにほぼ言いつくされているとあってよい（36）。ただ彼らの存在形態自体の解明を目指す本稿の立場からいうならば、得度前行者は、優婆塞貢進文の被貢進者らをも含め、まったくの在俗生活を送る者らではなく、すでに師主につき持戒し修道生活を送る者らであったことは強調されるべきで、多くは寺内に

常住していたものと思われる。なおかつその違法性を特に積極的に認識されることはなく、優婆塞貢進が盛んにおこなわれた八世紀後半には彼らのような存在が官僧の母体となっていたのである。

彼らのような存在が発生した事情について本稿では、中国社会にその存在をみる童行との性格の類似を指摘し、実態は不明ながらもその発生の契機をシステムの模倣によるものと考えた。結局のところ、日本における寺内の得度前行者は九世紀中葉以前には失われる形態であったということこそが極めて重要な特質であって、このことは彼らを構成要素とする出家得度システムが、制度的レベルで一旦模倣され、必ずしも消化されないまま変質したことをものごとっている。

日本古代において得度認許権は国家によって掌握されるところであったとする説は戦前戦後を通して多くの支持をうけてきた伝統的な学説で、国家仏教史観の拠り所としていまなお有力なものであるが、本来出家に際し父母や君主の許可が必要とする発想は、儒教倫理の浸透した中国社会において発生したものであって、日本社会が模倣によって酷似する法制を抱えてもその理念がまったく同様に展開することはありえない<sup>(37)</sup>。中国社会においては儒教倫理との相剋がたえずくりかえされることを通して、家や君臣の関わりをあえて否定する出家という行為が、きっぱりと俗塵を離れるものとして強調されていく。日本社会における出家は、それに比べればはるかに曖昧なもので、もとより家を出るとい

う意識が希薄なために俗塵とのかかわりを完全に断たないことの方がむしろ一般的なのである。本稿で確認した得度前行者の発生と消失という現象も、出家得度について中国同様の法制が存在し、システムが模倣された形跡があるなかで、結局のところ中国における場合とは異なる日本独自の事情を視野に入れて考えなければ、説明がつかない。

そこで得度前行者の存在そのものが寺内から失われる具体的な事情についてぜひとも触れておかなければならないのだが、この問題については、延暦年間における得度システムの再編や九世紀以降の実態について詳細な検討をおこなわずに論じることは許されず、前行者の形態の解明をおもな課題としてきた本稿の能力をはるかに越えるので、ここでは次にみる少僧都恵運の牒（38）を手がかりに若干の展望として触れるにとどめたい。

少僧都法眼和尚位恵運牒僞、伏檢旧例、凡有得度者、先与良縁、次令入寺、就中年分度者經二箇年、臨時度者經三箇年、令練沙弥行、然後初聽受戒、尔乃每年三月以前僧綱放牒諸寺令進当年可受戒者夾名、会集綱所、治部玄蕃共勘名籍、兼試法華最勝威儀三部經、即簡定年六十已下廿五以上学得前件三部經者、（中略）頃年之間非唯忘却旧例、兼復違背仏教、或臨受戒日纔下官符、新剃頭髮初着袈裟、冠幘之痕、頭額猶存、或十四已下年少之人、空有貧名之外謀、曾無

慕道之中誠、皆是未練沙弥之行、況於懺悔之事乎、加以結番之場競上下而鬪乱、登壇之次争先後而拏攫、遂則罵詈有司陵轢十師、濫惡之甚不可勝計、(中略)望請、惣拋旧例、(中略)謹請処分者、

貞觀七年(八六五)三月の太政官符に引く右の牒は充分に沙弥行を練らず、悔過作法をも習得しないような比丘にふさわしくないものが受戒に至っている実情を憂いて、より厳正な得度および受戒の認許を求めて太政官の処分を請うたものである。それによれば、最近の受戒は「或は受戒の日に臨みて纔かに官符を下し、新たに頭髪を剃りて初めて袈裟を着し、冠幘の痕、頭額なお存り、或は十四已下の年少の人、空に名を食る外謀有りて曾て道を慕う中誠無し。」というものであるという。

受戒の日になって出家を許す旨の官符が下り、そのときまでまったくの在俗生活を営んでいたものが、はじめて法体をとって受戒に臨むというこの事態は、得度前行のみならず沙弥行までもが実質を失おうとしていた九世紀中葉ごろの実情を述べたものにほかならない。この牒において少僧都恵運が求めた年分度者二箇年、臨時度者三箇年の沙弥行は、この時の太政官処分によって認められたにもかかわらず、遵行されることなく寛平二年(八九〇)には官度後の沙弥行そのものが廃止されるにいたる(39)。とりわけ留意すべき点は、恵運牒に指摘されている行を練らず直ちに比丘となる者が、太政官符によって官度を認められた者である

ことである。彼はその出身階層や推薦者の権力に依拠してあらかじめ比丘となることを約束された者であったと考えられ、これはいわゆる貴種の入寺が一般化してくる兆しとみることができる。

沙弥行の段階を経ずに比丘となるこのようなケースが増大すると、前行→沙弥→比丘という階梯を前提とした寺内秩序に変化がおこる。本来は得度前行者であった寺内の下層仏道者らの立場が官度の可能性が低いものに変質し、原理的に衆僧との階層の断絶をまねくと考えられる。いずれにしても得度前行者の消失は、九世紀中葉以前におこる得度システムの変質そのものに作用されるものと推測され、平安時代以降の官僧身分の貴族化という傾向とも密接にリンクしているものと考えられるべきであろう。

#### [註]

- (1) 管見に触れたものを列挙すると堀一郎「上世仏教の呪術性と山林の優婆塞禪師」(『東北大学文学部研究 年報』三、一九五二年、のち堀一郎『我が国民間信仰史の研究』第二部、創元社、一九五三年に再録)。堀池春峰「優婆塞貢進と出家人試所」(『日本歴史』一一四号、一九五七年、のち堀池春峰『南都仏教史の研究』上、法蔵館、一九八〇年に再録)。中村明蔵「優婆塞について」(『続日本紀研究』七一一一、一九六〇年)。堀池春峰

「奈良時代仏教の密教的性格」(西田直二郎先生頌寿記念『日本古代史論叢』一九六〇年、吉川弘文館、のち堀池春峰『南都仏教史の研究』下、法蔵館、一九八二年に再録)。佐久間龍「優婆塞・優婆夷について」(『古代文化』九一五、一九六二年、のち佐久間龍『日本古代僧伝の研究』吉川弘文館、一九八三年に再録)。柴山正璨「奈良時代における優婆塞について」(遠藤元男博士還暦記念会編『日本古代史論叢』一九七〇年)。鬼頭清明「天平年間の優婆塞貢進の社会的背景」(坂本太郎古稀記念会編『続日本古代史論集』中、一九七二年、吉川弘文館、のち『日本古代都市論序説』法政大学出版会、一九七七年に再録)。根本誠二「「優婆塞貢進解」について」(『史元』一七、明治大学日本古代史研究会、一九七三年)。吉田靖雄「密教信仰と現世利益」(「奈良時代の密教の一考察」として『続日本紀研究』一七九号、一九七五年に初出、のち吉田靖雄『日本古代の菩薩と民衆』吉川弘文館、一九八八年に再録)。吉田靖雄「奈良時代優婆塞の教学について」(『和歌森太郎先生還暦記念古代・中世の社会と民俗文化』弘文堂、一九七六年)。根本誠二「古代における優婆塞・優婆夷について——特に天平十七年期を中心として——」(下出積与編『日本史における民衆と宗教』山川出版社、一九七六年)。若井敏明「奈良時代の対仏教政策」(『ヒストリア』一〇九号、一九八五年)。根本誠二「天平期の知識と優婆夷・優婆塞」(『地方史研究』二〇六、一九八七年、のち「行基とその集団の形成」として根本誠二『奈良仏教と行基伝承の展開』雄山閣出版、一九九一

年に再録)。茂木秀淳「『靈異記』にみられる優婆塞」(『信州大学教育学部紀要』第七一号、一九九〇年)。熊倉千鶴子「『靈異記』における僧侶の呼称」(平野邦雄編『日本靈異記の原像』角川書店、一九九一年)。吉田清「智識優婆塞貢進について」(『花園史学』一三、一九九二年)。佐藤文子「優婆塞貢進の実像とその史的意義」(『史窓』五〇号、一九九三年)。中林隆之「優婆塞(夷)進制度の展開」(『正倉院文書研究』一号、吉川弘文館、一九九三年)など。

- (2) 佐久間龍「優婆塞・優婆夷について」(前掲註(1)。根本誠二「古代における優婆塞・優婆夷について——特に天平十七年期を中心として——」(前掲註(1))。

- (3) 『類聚三代格』卷三、国分寺事、延暦二年(七八三)四月二十八日太政官符所引。

- (4) 『儀式』卷五、正月八日講最勝王經儀(部分)。

当日昧旦、(中略)治部玄蕃、及左右衆僧前(六位前行五位次之)、相分引衆僧(兩人分進東西廊、講読師亦同)、威儀師各一人、当中列道在前、衆僧次之、出自東福西華兩門、南行至龍尾道東西階頭、更折東西相對而進殿東西階、更折北行、不到段階四許丈、前行六位共留、五位進一許丈亦留、威儀師引衆僧昇殿就座、訖前行者各歸去、如来儀、(以下略)。

- (5) たとえば小松茂美編『日本の絵巻 8年中行事絵巻』(中央公論社、一

九八七年)の該当箇所の解説は彼らを堂童子としている。

- (6) 「僧尼令」第一〇条(聴着木蘭条)。
- (7) ここにみる前行者の白衣は、中世において童形の成人がとるいわゆる白張装束と同じで、特に土谷恵が中世における寺院の童を検討するなかで指摘した大童子の体と全く同じであることには注意しなければならない(土谷恵「中世寺院の童と兒」(『史学雑誌』一〇一—一二、一九九二年)。土谷の論にあきらかなように大童子は寺辺にありながら前行者としての性格をもたない存在であるので、本稿でいう得度前行者と直接に系譜をつなぐものとは考えがたい。しかしまた一方で、寺内における俗体の大人の装束の淵源が前行者たる寺内の優婆塞の姿にあり、時代を経て寺内の階層構成が変化していくなかで大童子の装束に転じた可能性はあるといまのところ考えている。
- (8) 奈良時代の写経所に出仕する者らに貸与されていた浄衣とみられる盤領筒袖の上衣が正倉院に伝存するが(『平成十一年正倉院展目録』奈良国立博物館、一九九九年)、形状としてはこれに近いものかと想像する。但しこの上衣は、黄染の麻布をもちいているため白衣そのものではない。
- (9) 中世においては上級僧侶の法衣に白衣が採用されていたことが知られ、井筒雅風によれば、天台においては平安時代中期以降素絹が用いられていたという(『法衣史』雄山閣出版、一九七四年)。鎌倉期から南北朝期にかけて白衣は、禅律僧や念仏僧などを指す黒衣に対する階層を指す代名詞と

して通用するようになるので（田中稔「西大寺における『律家』と『寺僧』——文和三年『西大寺白衣寺僧沙汰引付』をめぐって——」〈『仏教芸術』六二、一九六六年〉、林譲『黒衣の僧について——鎌倉・南北朝期における遁世の一面——』〈小川信先生の古稀記念論集を刊行する会編『小川信先生古稀記念論集 日本中世政治社会の研究』続群書類従完成会、一九九一年〉。なお中世官僧の白衣の歴史的な性格については松尾剛次『鎌倉新仏教の成立』〈一九八八年、吉川弘文館〉が論じている）、本稿でみるような俗人を指す白衣が人稱としての消失する時期はそれよりも遡及すると考えるべきであろう。

- (10) 茂木秀淳「『靈異記』にみられる優婆塞」（『信州大学教育学部紀要』七一、一九九〇年）。
- (11) 柳田国男「雷神信仰の変遷」（『妹の力』〈定本柳田国男集九〉創元社、一九四〇年）。今野達「元興寺の大槻と道場法師」（『専修国文』二、一九六七年）。黒沢幸三「靈異記の道場法師系説話について」（『同志社国文学』七、一九七二年）。黒部通善①「打聞集所収「道場法師」説話考」（『同朋学報』二二号、一九七〇年）。黒部通善②「道場法師伝」（『日本靈異記 古代の文学4』早稲田大学出版部、一九七七年）など。柳田論文は優婆塞の水引きの挿話が都良香「道場法師伝」に採用されていない理由を「たまたま筆者が農民の心理に疎かった」ためであるとするが、本稿はこの説には従わない。説話の継承関係については黒部①がくわしく、黒部②は研究史

を概括する。

- (12) 『本朝文粹』卷十二 伝所収。
- (13) ②としてあげた『靈異記』上卷一四については、管見のかぎりにおいて該当箇所を継承するものを見いだせない。③については、『靈異記』下卷一一に「優婆塞を二人副へ、共に遣りて見送らしむ」とあるところが『今昔物語集』卷一二一三一にいたって「俗二人ヲ副ヘテ共モノニ遣テ令送ム」になり、また④については『靈異記』下卷一二四に「すなわち抄を読まむとして、設をする頃に堂童子と優婆塞と忿々しく走り来りて言はく」とあるところが『元亨釈書』卷九感進一「釈慧勝」(大安寺慧勝)において「忽ち童子走り来たりて曰く」となっている。
- (14) 佐藤文子「優婆塞貢進の実像とその史的意義」(前掲註(1))。
- (15) 鬼頭清明「天平年間の優婆塞貢進の社会的背景」(前掲註(1))。
- (16) 竹内理三「寧楽遺文解説」造寺所公文(七)智識優婆塞貢進文(竹内理三編『寧楽遺文』下、東京堂出版、一九六二年)
- (17) 堀池春峰「奈良時代仏教の密教的性格」(前掲註(1))。
- (18) たとえば中村明蔵は「浄行の期間に何をしたのか疑問になるが、經典習読と共に山林修行による呪力習得に努め、さらには民間での宗教活動が考えられる。」とし(中村明蔵「優婆塞について」(前掲註(1))、中井真孝は「かれらの何人かは民間で浮遊する伝道僧につき従い生業をなげうつての仏道修練の私度僧のたぐいか、あるいは地域に密着する寺院の住僧に

教化された在俗信者ではなかったか」(中井真孝『日本古代の仏教と民衆』評論社、一九七三年)としている。

- (19) 『続日本紀』養老元年四月壬辰《三日》条。
- (20) 根本誠二「古代における優婆塞・優婆夷について——特に天平十七年期を中心として——」(前掲註(1))。
- (21) 『続日本紀』天平六年(七三四)十一月戊寅《二十一日》条。
- (22) 『日本靈異記』中巻一一一、下巻一九には八齋戒を持した俗人仏教者が登場している。五戒や十戒が継続的に保たれるものであるのに対し、八齋戒は一時的持戒が常とされるが、日本古代においては下巻一九のように継続的に持戒する場合もあったとみるべきである。
- (23) 天平十四年(七四二)十二月五日付の物部人足を貢進した貢進文(『大日本古文書』八一—四九)には「持齋七歳」の記載があり、なおかつ「淨行〇年」という記載をとまなわぬ。これは通常五戒ではなく八齋戒を持したことを申告したものと解することができる。
- (24) 二次使用の内容による優婆塞貢進文の年代推定の基準については佐藤文子「優婆塞貢進の実像とその史的意義」(前掲註(1))。
- (25) 土谷恵は中世の寺童子を検討するなかで、兒共—中童子—大童子という序列を指摘し、それは出自の違いに帰因する階層差であるとした。特に大童子に関しては出家の道を閉ざされた存在であったとする点は興味深い(土谷恵「中世寺院の童と兒」(前掲註(7))。

- (26) 『唐津疏議』卷一二、戸婚（中華書局、一九八三年）。
- (27) 諸戸立雄「唐代における僧侶の税役負担について」（『中国仏教制度史の研究』第三章第三節、平河出版社、一九九〇年）。
- (28) 『続日本紀』養老元年（七一七）四月壬辰《二十三日》条。
- (29) 『日本後紀』延暦十五年（七九六）七月辛亥《二十二日》条。
- (30) 『日本靈異記』下卷一一四。
- (31) 『続日本紀』養老五年（七二一）五月壬子《六日》条。
- (32) 『大正新修大藏經』第五四卷。
- (33) 藤善真澄「唐五代の童行制度」（『東洋史研究』二一一二、一九六二年）。
- 道端良秀『唐代仏教史の研究』（法蔵館、一九五七年）。塚本善隆「宋時代の童行試経得度の制度」（『中国近世仏教史の諸問題』塚本善隆著作集第五卷、大東出版社、一九七五年）。諸戸立雄「唐・五代の童行と度牒制について」（『仏教史学研究』三一―二、一九八八年）。諸戸立雄「南北朝・隋・唐・五代の童行と度牒の制」（『中国仏教制度史の研究』平河出版社、一九九〇年）。
- (34) 諸戸立雄「南北朝・隋・唐・五代の童行と度牒の制」（前掲註（33））。
- (35) たとえば藤善真澄「唐五代の童行制度」（前掲註（33））。
- (36) 吉田靖雄「奈良時代優婆塞の教学について」（前掲註（1））。
- (37) この問題に関して唐の道僧格の模倣によって成立した僧尼令の実施事例を具体的に検討したうえで、古代における僧尼令的秩序の存在を否定

した吉田一彦の論考は、研究史上注目されるべきものである（吉田一彦「僧尼令の運用と効力」（速水侑編『論集日本仏教史』二 奈良時代、雄山閣出版、一九八六年、のち改訂して吉田一彦『日本古代社会と仏教』吉川弘文館、一九九五年に再録））。

(38) 『類聚三代格』卷二、年分度者事。

(39) 寛平七年（八九五）三月六日太政官符に引く少僧都益信の奏状は、恵運牒をうけて下された貞観七年（八六五）太政官符がそれ以後三十余年間遵行を見なかったことを指摘し、官度者の受戒は年分・臨時の別なく、沙弥行を課すことなく直ちに授戒を認めることを求めている（『類聚三代格』卷二、年分度者事）。

### 第三章 白衣について

僧と俗をあわせて「緇素」と熟すことがある。緇はクロキヌ、素はシロキヌを意味し、装束の色によって僧侶と俗人とを象徴させた語である。在俗の仏教者をして白衣と称することはインドにおける俗人の服装を表現したものであるとされるが、日本においてもこの意味で用いられることはあり、古くは『日本霊異記』上巻十九話に自度沙弥の暮の相手として「白衣」なる人稱がみえている。この説話は自度沙弥が法華経を読む乞者をあざけて悪報をうける物語であるが、これを継承する『三宝絵』中巻九話においてはこの「白衣」を「俗」と言い換えている。また『令集解』僧尼令出家条にも同様の意味あいでも用いられている例をみる。この条は出家した家人や奴婢が還俗した場合の身分を規定したもので、条文中私度に関する内容を含むが、この部分について所引穴記は「『其れ私度の人、縦ひ経業有りとも度する限りに在らず』謂ふところは、私入道せるを以て即ち得道を聴さざる也。但し罪を科し本色に還りて後、願はば聴さんと」と解説しており、現実にも私度者に対する官度の追認の例は少なくない。跡記および朱記は、私度者が本色に還り俗の体をとることを「白衣に成り訖りて後」と表現している。ここより憶するに「白衣」は理念的レベルで俗を象徴するにとどまらず、官の主宰による得度

に際してなど公的場面において未官度の仏教者の装束として採用されていた可能性が高いのではないだろうか。『年中行事絵巻』巻七にみえる宮中齋会において勤仕する僧らの法衣は黄褐色、煉瓦色、藍色や薄墨色、黒褐色あるいは黒など『四分律』や僧尼令第十条（聴着木蘭条）といった内外の律に定める色に該当しているが、一方で従僧の後部に童子らとともに従う俗人は白色の狩衣のようなものを着している。彼らは禿首無烏帽子の体で一般在俗の人間とは明らかに異なり、公の場で殊更に俗体に擬する仏教者達であったと考えられる。ただ、『年中行事絵巻』の史料としての立場を考えるとこれらの装束も必ずしも日常を伝えているとはいえず、あるいは平安末期の段階での古式を伝えたものではないかとも想像される。

というのも「白衣」の意味するところが常に俗人であり続けたかといえば、どうやらそうでもないらしいのである。鎌倉幕府はいわゆる改革派の系譜をひく禅律僧に政策的保護を与え、既成の寺院に送り込んで寺内における勢力を伸長させた(1)。その結果、それぞれの寺内に古代以来の法燈を継ぐ僧団と禅律僧団という異質な僧侶集団が拮抗するような事態が出来すが、それぞれの集団は「白衣方」・「黒衣方」と称されることがあった(2)。すでに松尾剛次は「中世官僧の基本的法衣は白衣であった。」と指摘しているし(3)、その対概念と目される「黒衣」についても鎌倉から南北朝期にかけては僧侶の一般称というよりも、念仏僧

や禅律僧を観念しつつ正統を自認する立場によって貶義として用いられていることが指摘されている(4)。

「白衣」に関するこのような観念の転換はどういったところから生じるのか。手元の辞書をひもといて観念を決定すべき白色のイメージを垣間みると、「白」という漢語の概念はしろいということから何もない、無駄、といった消極的概念に発展する。無位無官の者を白丁といい、白屋といえば庶民の家、そまつな家といった意味になる。一方で、汚れない、清いなどの積極的概念に用いられている例は存外に少ない。少なくとも熟語の例は先の消極的概念が圧倒的に優勢であり、現代中国語にいたっては専ら何もない、無駄な、成果がないといった貶義である。同じく白色を意味する語では「素」はいうに及ばず、「縞」にいたってはその字のもつ日常的庶民的イメージからか、日本ではしまと訓じている。このように中国では白色に対して概ね積極的主張のない日常的観念を抱いているのに対し、日本では周知のとおり清浄性の観念が強調され、往々にして非日常的なレベルで捉えられている。僧の法衣がこの清浄性の観念と出会うという指摘はすでにたびたびなされるところであるが、今みた限りではなるほどもっともという以外にない。しかしながら、俗を象徴する語から僧をさす呼称へというこの一八〇度の転換を文化史的レベルでの自然淘汰の範囲内でのみ論じようとするれば、それは論旨の中核を欠くこととなるろう。

かかる法衣の変化を解く鍵は古代から中世にかけての得度の変容過程にあると私は思っている。古代にあつては、律令の特に戸令、田令、賦役令や戸婚律などに具現する個別人身支配の発想と軌を一として、出家得度に関しても、身分移動の把握の必要から、統制の対象とされた。通常これを称して官度制とか得度官許制などと呼んでいるが、私は特にこれらのうち延暦年間以前の方針を〈網羅的官度制〉と呼んでいる。これは出家者という色（階層）を網羅的に把握するために、ひとまず既存のすべての僧について、公験の授与、僧籍への編入などの手続きによって「官僧」という立場を与え、自余（例えば私度・自度といわれるような）については、存在を隠滅してでも認めまいとするもので、原理的レベルで述べるなら律令導入を契機として未成熟な社会秩序に直面してとられた初歩的統制の形態であるといえる。ところが実際にこの網羅的官度制による体制の確立を目指し、行政上の努力がなされたのは断続的なことであつて、時世が律令撰修事業の影響下にあつた大宝及び養老・神亀年間を除けば、唐への戒師招請が行なわれた天平五年（七三三）前後と宝亀年間とに限られ、八世紀段階でさえ僧尼に対する得度統制が網羅的レベルで実現していた形跡をみることはできない。特に宝亀年間の施策は、奈良時代後半にみられた出家得度についての放漫経営に終止符を打つたためのものであつたが、あまりにも乖離した実態を克服し得ず、延暦年分度者制の施行を機に〈限定的官度制〉と呼ぶべき統制方針が採

扱されるにいたる。その政策上の意図は、官度制の枠を限定し、未官度者とは確実に一線を画する一握の特権身分として確定するものであったが、現実には天平年間にみられた権力に対する個人的囑請による出家得度をひきずって官度身分を与える権利が一種の利権と化し、朝廷が積極的にその利権の発給主体となることによって、仏教的権威の急激な勢力伸長を抑制し、国家主体としての地位を保全するという性格を帯びたものであった(5)。

限定的官度制の採択によって、出家者の網羅的把握は実態のみならず建前においても放棄された。『今昔物語集』巻十七の四十九話に「古へハ出家ヲモ天皇ノ許サレ無クテハ、輒ク為ル事無カリケレバ」とみえ、官度制が出家者の網羅的把握の手段として機能していなかった実態が看取される。限定的官度制のもとでは、官度者と未官度者の区別が明確であるかわりに自ら法体をとることは取締りの対象ですらなく、規制・摘発のための概念である「私度」という語さえも有機的存在意義を失い消失の道をたどる(6)。こういった状況下で未官度者が着した法衣は特殊な許可の必要のないものでなければならず、壊色に類するものの中でも特に黒衣と称されるものに列したであろうことは想像にかたくない。

元龜二年(一五七一)定珍の撰になる『素絹記』によれば、平安時代以降用いられた素絹と呼ばれる白絹裳付の衣は良源大僧正が賜わった例が初めであるという。慈慧大師持紫素絹衣子細事には「慈慧大師の時、

褊衫黒衣は壊色故、天子本命の寺に応ぜず。自今已後、衆僧素絹衣を著くべしと云々」とあり、天台衆僧は素絹が一般的になる以前は壊色に類する黒衣をつけていたことが知られる。またこの時点黒衣が「天子本命の寺に応ぜず」と認識されているのは、未官度の仏教者の間で広く黒衣が用いられていた実態を反映したものであろう。素絹はやはりこのころ普及した鈍色と呼ばれる衣と同様にその基本色は白色であった。また僧侶の一般称とされていた黒衣の対象は相対的に地位が低下し、官に認知されない僧を象徴するようになる。白色をはじめとして、勅許や上級僧官にともなう紫色や緋色など法衣における禁色の採用は、未官度者に対する官度者の貴種意識の現われであり、その立場が正統であることを殊更に粉飾するものであった。であるからこそ黒衣をとることが場合によっては既成権力による認知を自ら必要としないというポジティブな意志表示ともなり得たのである。

官度認許権は平安時代を通じて教団側に委譲された状態があり、恒常化につれてその主導権は寺院勢力の握るところとなる。鎌倉期以降、異端派の活動に対し官度縁の没収が行なわれたが、それは朝廷によって直接執行されることはなく、官度の利権を認められた寺を通じて行なわれた(7)。これは官度認許の実質的権限がこの時点で既に官から遊離していたことを物語るものである。

既に林譲が指摘しているように、鎌倉期から南北朝期にかけて「黒衣」

は確かに貶称として用いられているが、実態においては異端派・改革派の中でも禅律僧と呼ばれるグループは幕府の保護に加えて朝廷の帰依をうけるに及び、その身が官度に拠るといふ正統派の証は意味を失いつつあった。十四世紀半ばにいたって山門衆徒らによる禅宗の攻撃は熾烈を極め、天龍寺の落成に際しては、その破却と夢想礎石の遠流を要求、応安元年（一三六八）には南禅寺破却を決議し、批判を展開した。しかしながら「遁世異門之乞食法師等」であるはずの禅僧が「悉く天下之御祈禱を致」していたことは山門衆徒ら自身認めざるをえない実態であり、「黒衣」に対する執拗な攻撃は正統が正統の座を危ぶまなければならない趨勢によるものに他ならない。南都西大寺においては叡尊以降、真言律の流れをひく「律家」と呼ばれるグループが勢力を伸長し、古代以来の伝統をもつ「寺僧」グループと並存したが、前者を「黒衣方」、後者を「白衣方」と称することがあった。『西大寺白衣寺僧沙汰引付』を素材として寺内検断権をめぐる両者の争いを論じた田中稔は、寺内における「寺僧」に対する「律家」の優越的地位は弘安元年（一二七八）七月ごろに確立したとしている（8）。朝廷が発給していた利権が社会的に意味をなしたことでひとつの時代を捉えたとすれば、我々はこういった事象にその終焉を識るべきであるかもしれない。

[註]

- (1) 平雅行『日本中世の社会と仏教』（塙書房、一九九二年）。
- (2) 田中稔「西大寺における『律家』と『寺僧』——文和三年『西大寺白衣寺僧沙汰引付』をめぐって——」（『仏教芸術』六二、一九六六年）。
- (3) 松尾剛次『鎌倉新仏教の成立』（吉川弘文館、一九八八年）。
- (4) 林譲「黒衣の僧について」（小川信先生の古稀記念論集を刊行する会編『小川信先生古稀記念論集 日本中世政治社会の研究』続群書類従刊行会、一九九一年）。
- (5) 佐藤文子「優婆塞貢進の実像とその史的意義」（『史窓』五〇、一九九三年）。
- (6) 平雅行前掲註（1）。
- (7) 嘉禄三年（一二二七）七月六日官宣旨（竹内理三編『鎌倉遺文』六、三六三五号）、応安元年（一三六八）十一月廿七日官宣旨（『続正法論』付録）。
- (8) 田中稔前掲註（2）。

## 第二部 古代の政治思想と天皇権力

## 第Ⅳ章 淳仁朝の造宮計画

### —宮の新営と天皇権獲得の原理—

#### はじめに

淳仁天皇の在位期間である天平宝字年間においては、平城京以外の宮への移御のことが二度みえている。一つは天平宝字五年（七六一）における近江国保良宮への移御であり、いま一つはその前年における小治田宮への移御のことである。『続日本紀』の記事は、その行動を、保良宮については「行幸（1）」、小治田宮については「幸（2）」という動詞によって表現しているが、別の場面においては、それぞれについて「遷都（3）」・「新京（4）」などの語彙がみえ、両宮の立場を複雑なものとしている。

これらについての通説的理解は、両宮は当代における正式の宮都とは異なり、複都制に基く陪都（副都）あるいは離宮であると考えられるものである。唐制の模倣によって日本においても複都制なるものが採用されたとする説は、瀧川政次郎によって提示されたもので（5）、天武朝難波宮造宮事業の途上で発せられた、「凡そ都城宮室一処にあらず、必ず両参を造る。故に先ず難波に都せんと欲す。」という詔（6）をもって複都制

の制度化とする立場は、大方によって支持されている。

そのような中であって、近年仁藤敦史によって提示された見解は、「難波を陪都とする複都制は、都城成立過程に生起する未熟な形態」であるとするものである(7)。仁藤の見解は、特に難波宮の歴史的位置づけの中で提示されたものであるが、国家的強制によって、制度としての複都制が施行されたとみる従来の考え方に強く再考を迫るものとして注目すべきものといえる。

また、奈良時代史の一般的傾向として、国家的都城の完成した姿を平城京の段階に認めようとするために、併存する諸宮に対し、離宮か陪都以上の性格を認めないことが多い。しかしながら、発掘調査によって明らかになりつつある平城宮内殿舎の頻繁なまでの建て替え、別けても政権発動空間たるべき大極殿・朝堂院が二度、三度にわたって変移したことは、都城の安定にとって不可欠要素であるはずの殿舎の恒久性が、必ずしも成熟する段階に至っていなかったという重大な事実を提示するものといわざるをえない。都城制採用以前の段階において、天皇の代替りを契機とする新宮营造が行われていたことは、周知の通りであるが、その慣行は藤原京以後においても、形をかえつつも残存していたことがすでに明らかにされている(8)。そして、新宮营造の慣行が奈良時代においても、政治原理として何らかの機能を果たしつつあった可能性は否定できない。

このような観点から、本稿においては、淳仁朝における造宮の問題を当時の天皇権発動とのかかわりにおいて考え、新宮营造のもつ政治的メカニズムを解明する糸口としたいと考える。

## 一 淳仁朝の造宮計画

淳仁朝における保良宮への移御および滞在のことは天平宝字五年（七六一）から翌六年にかけておこる。十月甲子《十三日》における「行幸」ののち、同月己卯《二十八日》には次のように詔が発せられた。

詔曰、為改作平城宮、暫移而御近江国保良宮。是以、国司史生已上供事者、并造宮使藤原朝臣田麻呂等、加賜位階。郡司者賜物。免當国百姓及左右京・大和・和泉・山背等国今年田租。又自天平宝字五年十月六日昧爽已前近江国雜犯死罪已下、咸悉赦除。

（『続日本紀』天平宝字五年十月己卯《二十八日》条）

『続日本紀』同日条は、この詔に続けて次のような勅をおさめている。

是日、勅曰、朕有所思、議造北京。縁時事由、暫移遊覽、此土百姓頗勞差科。仁恕之襟、何無矜愍。宜割近都兩郡、永為畿県、停庸

輸調。其数准京。

同日のうちに、右のような詔・勅がわけて発せられたことについては、いかなる事情によるものであったのか必ずしも明らかではない(9)。詔が「平城宮を改作せんが為に、暫移して近江国保良宮に御す。」と、保良宮移御の理由を比較的明確に述べているのに対し、勅は「朕思ふ所有りて、北京を造らむことを議る。」といういささか異なった動機を述べている。ここにみえる「北京」について、瀧川政次郎は、唐の長安・洛陽に次いで置かれた北都太原に倣うものであることを指摘した(10)。瀧川は「我が国においては、平城が首都であって、難波・保良・由義が陪都であったことはいふまでもない。」とし、首都と複都制にもとづく陪都とを予め峻別する立場から、保良宮への移御は遷都とは異なるものとする。

この点について問題を複雑にしているのは、保良宮に関して史料上「遷都」の用字がみえることである。

内舍人正八位上御方広名等三人、賜姓御方宿祢。又賜大師稻一百万束、三品船親王・池田親王各十万束、正三位石川朝臣年足・文室真人浄三各四万束、二品井上内親王十万束、四品飛鳥田内親王・正三位県犬養夫人・栗田女王。陽侯女王各四万束。以遷都保良也。

(『続日本紀』天平宝字五年十月壬戌《十一日》条)

瀧川はこの記事について「正確にいへば誤りである。」とするが、これより先、一月の段階にはすでに「保良京」において諸司史生以上に宅地を班給したことがみえ(11)、右の近臣や皇親への賜稻も、保良宮周辺に居を構えるための費用をあてがうもののものであったと推測される。保良宮への移御は、五ヵ月間の一時的な滞在にとどまるとはいえ、後の政治経過を視野に入れるとそれはあくまで結果的なことであって、事業がその起点から一貫して陪都の造営であったと断定してしまうことには躊躇を覚えざるをえない。現実「遷都」の用字がみえ、また宅地班給までされている以上、まず保良宮「遷都」の可能性を考えてみるべきであろう。

保良宮に先立って移御のあった小治田宮についても、これに類似した事情が認められる。小治田宮への移御は天平宝字四年(七六一)八月のことであったが、この行動の立場を説明する正式の詔はそれより五ヵ月をへた、天平宝字五年正月になって初めて発せられる。

詔曰。依有大史局奏事、暫移而御小治田岡本宮。是以、大和国国司史生已上、恪勤供奉者、賜爵一階。郡司者賜物、百姓者免今年之調。

(『続日本紀』天平宝字五年正月癸巳《七日》条)

詔は小治田宮移御の動機を「大史局」（陰陽寮）の奏に依るとしているが、具体的な事情は何ら明らかにしていない。重要なことはこの詔が小治田宮への移御は「暫移」、つまり一時的滞在であることの意志表示となっていることである。この詔の四日後にはもう小治田宮を後にするわけであるから、現実には小治田宮移御は一時的な滞在にすぎないのであるが、これが「暫移」であることが示されるまで、事業の立場が明確にされないままそこで五ヵ月を過ごし、新年を迎えているのである。

小治田宮の場合には「遷都」の用字はみえないが、小治田宮への移御後まもない天平宝字四年八月には、「新京」の僧尼・神主・百官の主典以上に新銭を賜うこと、「新京」の高年の僧尼らに繩・綿を施すことなどがあり<sup>(12)</sup>、小治田宮が「新京」と称される対象となっている事実は看過しがたい。小治田宮移御についても、その事業が陪都や離宮の立場を超えるものである可能性があるが、事業の経緯を示す史料が乏しく、はっきりしたことはよくわからない。

保良宮造営のことは、この小治田宮移御の前後にもまたがって進行していたらしく、造営事業の起点をたどると、それは淳仁天皇受禪の翌天平宝字三年（七五九）十一月にまでさかのぼる。

遣造宮輔従五位下中臣丸連張弓、越前員外介従五位下長野連君足、

造保良宮。六位已下官五人。

(『続日本紀』天平宝字三年十一月戊寅《十六日》条)

この段階で保良宮造営に遣された者のうち、造営輔の中臣丸連張弓については、天平宝字五年の保良宮移御の後、造営の功績に対する叙位者の中にその名がみえている。またこの折の叙位者の中には、天平宝字五年正月における宅地班給の際の使であった藤原朝臣田麻呂の名もみえている(13)。これらのことから、保良宮移御のことは、決して突然に出来たわけではなく、造宮官人の派遣から宅地班給をへて実際の移御にいたるまで、ある程度の計画性をもち、同一勢力によって継続・進行していたらしいことがわかる。

保良宮の造営事業に関していまひとつ注目すべき点は、その造宮官司が、「使」であったことである。奈良時代における造宮官司のうち、最も中心的な存在が造宮省であることはいうまでもないが(14)、奈良時代に造営の手の入った難波宮・紫香楽宮・由義宮の造宮官司がいずれも「司」であって、平城宮内において殿舎の造営にあたっていた「造東内司(15)」などと同様の立場である中で、保良宮の「使」は突出した存在であるといわなければならない。造宮官司として「使」がおかれた例として、桓武朝の造長岡宮使と平安宮造宮使があるが、保良宮の「使」がこれらと同質のものとする、保良宮造営事業は複都制に基く陪都の立

場を超えるものであった可能性を想定しなければならない。桓武朝の山背遷都事業と、淳仁朝の保良宮造宮事業とのこのような類似は、平城宮において傍系の皇嗣として立った桓武天皇と淳仁天皇の立場の類似を反映したものであるように思われる。本来あくまで臨時的なものであったはずの造宮官司が、藤原宮造宮の段階で「職」に准ぜられ、平城宮造宮の段階で「省」に格上げされたことは、体制内における造宮事業の安定を物語るものに他ならないが、この事態の背景には、この間の天皇位が同一皇統を守る形で継承されていた、ということがある。軽皇子の立太子以降、立太子制が草壁系皇統継承にとって極めて有効に機能し、中継女帝確実な後見によって、それ以前は継承されにくかった王権の支持基盤が、この間比較的スムーズにうけつがれるようになる。結果、造宮事業は体制内にとりこまれ、それまでになかった安定をみることになるのだが、淳仁や桓武のような傍系皇嗣が立った場合には、新たに基盤を構築する段階が必要となり、同質の安定を得られなかったことが、臨時的造宮官司を構成させたと考えられる。

奈良時代の段階は、天皇代替りごとに新宮营造のことが行われた段階から、内裏と政庁および居住区たる京城を備えた都城が恒久性を確立する、いわゆる定都の段階への移行過程に位置づけることができ、この間に出来る新宮营造の問題は、皇位継承の問題や天皇権発動の問題と有機的にかかわっている。

## 二 「臨軒」について

前節でみたように、天平宝字年間に出来した、小治田・保良両宮への移御とそれに関わる造営事業の立場は、一概に陪都や離宮に対するものと断定しえない複雑な事情を含んでいた。この問題を、女性ながら嫡系皇嗣であることを自認する孝謙上皇と、仲麻呂の支持をうけて立った淳仁天皇とが拮抗する当時の政局の中で考えるために、いささか迂遠な方法ながら、両宮移御前後の天皇権発動の場面についての検討を試みたいと思う。

小治田・保良両宮への移御が実行にうつされる以前、平城宮を舞台とした淳仁天皇の天皇権発動の場面にはある特徴が認められる。それは「臨軒」のことである。奈良時代における天皇の「臨軒」は、元正朝、聖武朝、称徳朝、光仁朝にもみえているが、こののち述べるように淳仁天皇の場合、極めて重大な政務を「臨軒」によって行うことがある。この事実は、当時の政権の特質として看過しがたいもので、淳仁朝の新宮营造計画と関連している可能性がある。

この「臨軒」に類似する語句には「臨朝」があり、聖武天皇の執政の場面において史料上七回確認できる(16)。この「臨軒」と「臨朝」とについては、具体的には大極殿に出御することではなかったかとする橋本

義則の見解がある(17)。これがいかなる判断によるものであるかは明らかではないのだが、「臨朝」・「臨軒」によって行われている政務に大極殿出御(18)によって行われても不思議のないものが含まれていることは否定しがたい。橋本は聖武天皇の「臨朝」に特に言及し、その具体的出御場所として、平城宮東区下層遺構である可能性を示唆している。これは、平城宮中央区に存在したいわゆる第一次大極殿院・朝堂院と、平城宮東区の大極殿院・朝堂院について、機能分担によって並列して利用されていたとする今泉隆雄の説(19)を前提としたものである。今泉の説は、中央区に儀式・饗宴の場としての、東区に政務の場としての性格を認めるものであり、これをうけて橋本は天平五年(七三三)八月の「天皇臨朝し、始めて庶政を聴く(20)」という記事をあげて、「臨朝」が平城宮東区下層の掘立柱建物への天皇出御を示唆するものであると推定した。

平城宮における天皇の「臨朝」は、天平九年(七三七)二月における聖武天皇の叙位の記事が最後のものであるが、聖武朝においてはこの他に、恭仁宮における天皇の「臨朝」がある(21)。恭仁宮の大極殿は既に天平十三年(七四一)正月の段階での出御が最も早いものとしてみえているが(22)、翌十四年の元旦朝賀儀において、「大極殿成らざる為、権に四阿殿を造りて此に於いて朝を受く。」とみえているので、天平十三年にみえる「大極殿」は記述の上で他施設を誤ったものと考えられる(23)。

つまり、天平十三年閏三月の「臨朝」の時点では、大極殿は未完成であった可能性が高く、この点に注目すると、「臨朝」は、執り行われる政務は大極殿出御に似つかわしい内容でありながら、大極殿出御そのものではないと考えた方がよいのである。

次に「臨軒」についてだが、これもまた大極殿出御そのものではないようである。『康熙字典』の解くところによれば、「天子正座に御さずして平台に御すを臨軒と曰ふ。(24)」とのことで、「臨軒」とは天子の非公式の出御形態をいうものであったらしい。ところが、奈良時代にみえる「臨軒」を天子の正座以外の出御の意味に解しようとする、大極殿出御に相当する場面に際してそれと同様に用いられているという点が不可解である。これはいかなる事情によるものかということについて、淳仁朝の政治情勢をみながら具代的に考えてみることにしたい。

淳仁朝の「臨軒」記事は、淳仁天皇が天平宝字二年（七五八）八月甲子《一日》に受禪即位してより、仲麻呂の乱後、孝謙上皇によって廃されるまでの間、都合五回みえている（25）。その間それらは例外なく「帝臨軒」の形でみえている。『続日本紀』の廢帝（淳仁）紀においては、孝謙上皇を「高野天皇」、淳仁天皇を「帝」と称しているので、「帝臨軒」は淳仁天皇単独の政治行動であったことが明らかである。他方大極殿出御については、淳仁朝において四回が史料上にみえている。天平宝字二年八月の大極殿出御は、孝謙天皇から淳仁天皇への受禪の際のもので、

両者同伴出御であるが、それ以外の三回の大極殿出御は、元旦朝賀儀の記事としてみえている。天皇の大極殿出御は『続日本紀』の記述の上では「天皇御大極殿」と記す場合と「御大極殿」とのみ記す場合とがあるが、淳仁朝の記事ではすべてが「御大極殿」となっている。ここにおける大極殿出御の主体者が誰であるかについては即断を許さない問題で、この当時の孝謙上皇の政権行使の動向を視野に入れると、淳仁天皇ではなく孝謙上皇である可能性もしくは同伴出御である可能性を否定できない。淳仁天皇と孝謙上皇との不和が表面化したのは、天平宝字六年（七六二）の保良宮滞在中のことで、五月辛丑《二十三日》に平城宮に還宮、六月庚戌《三日》孝謙上皇は詔を下して淳仁天皇の天皇権制限を宣言するに至る。ところが、ここに至る以前においても、孝謙上皇が主体となって勅を下したことや、孝謙・淳仁同伴での叙位のことがあり、孝謙上皇は、天皇権発動に積極的であったという事実が認められる。それに対し、淳仁天皇単独によることが明らかな政治行為は、先の「帝臨軒」によるもの以外には、「帝御内安殿」して亡父舎人親王に皇帝を追尊するなどの旨を詔したこと（26）、「帝御閣門」して五位以上及び蕃客、文武百官の主典以上を宴したこと（27）がみえるのみであるので、「帝」の行動である明証のない廢帝（淳仁）紀の「御大極殿」は、少なくとも淳仁単独の出御ではないと考えられる。

「帝臨軒」のうち最も注目すべきものは次にあげる天平宝字五年（七

六一) 十一月戊子《二日》条である。

帝臨軒、文武百官主典以上、依儀陪位

この記事は、小治田宮において新年を迎えた時のものである。この前日である天平宝字五年元旦は、恒例の元旦朝賀儀が行われるべきところを「新宮未だ就らざるを以て」廃されており、淳仁天皇が出御すべき正座が、この小治田宮においてはまだ成立していなかったことが明らかである。ところが、二日には右にあげたように文武百官主典以上が「儀によりて位に陪」だったのであり、淳仁天皇が正座に即いていないにもかかわらず、正座に出御した場合になぞらえる対応がとられている。正月二日に天皇の大極殿出御によって行われる行事としては、何らかの事由によって延引された元旦朝賀儀の例をみるのみであるので、この場合もやはり元旦朝賀儀に相当するものであったと考えられ、正式の殿舎は未完成ながら、朝賀儀をとるにたる空間を仮説して二日に延引して挙行了たものと推測できる。

この例と同様、平城宮以外での「帝臨軒」がもう一例存在している。天平宝字六年の保良宮における臨軒である(28)。この年の元旦朝賀儀もまた、「宮室未だ成らざるを以て」廃されており、この場合もまた淳仁天皇の出御すべき正座は存在していなかったことが明らかである。

今みたような平城宮以外における二例の「臨軒」記事から考えても、「臨軒」の意味するところは大極殿出御そのものではありえない。が、なおかつ大極殿出御になぞらえる場面において用いられる形態であるということも認めざるをえない。

殿舎のととのわない小治田宮・保良宮滞在中について「臨軒」するのはやむをえないこととしても、平城宮における淳仁天皇単独の天皇権行使が「臨軒」によるのはなぜだろうか。ここで、淳仁朝と同様に「臨軒」がしばしばみえる聖武朝の場合と比較して検討してみたい。

聖武朝の「臨軒」は天皇在位期間のうち、前半の一時期に集中しているのが特徴で、この点、その在位期間中ほぼすべての時期にわたって「臨軒」がみえる淳仁朝の場合と大きく異なっている。聖武朝の「臨軒」は、神亀元年（七二四）の受禪後すぐから神亀三年（七二六）九月までの間に都合五回が史料上確認できる（29）。神亀元年の受禪即位においては、元正天皇とともに大極殿に出御しているわけであるから、既に平城宮内に大極殿が存在しているということは間違いないのであるが、重要なことは「臨軒」記事のみえる神亀元年二月から神亀三年九月までの間、大極殿出御による天皇権の行使がなされた形跡がない、ということである。このことが史料残存上の偶然ではないとすると、聖武朝においては受禪即位に際する先の天皇との大極殿同伴出御ののち、三年程の間、すでに大極殿が成立しているにもかかわらず、大極殿への出御はせず、それを

あえて「臨軒」にかえていたことになる。このことは「帝臨軒」と「御大極殿」が交錯してみえる淳仁朝の場合と異なる第二の特徴といえることができる。このような聖武朝の「臨軒」は神亀四年（七二七）の元旦朝賀儀における大極殿出御を機に完全に終了し、再びみえることはない。神亀四年の元旦朝賀儀は聖武天皇単独によるはじめての天皇正座への出御で、独立した天皇権を行使するにあたっては一つの画期となっていたと考えられる。そしてこれによって終了する聖武天皇の「臨軒」期間は、天皇正座における独立した天皇権発動が認められる以前の準備期間として位置づけることができる。

話を淳仁天皇の「臨軒」にもどしたい。聖武天皇の「臨軒」期間が、天皇正座への単独出御による天皇権行使に先立つ準備に費されていたと考えられるのに対して、その在位中「臨軒」状態が継続する淳仁天皇は、ついに天皇権単独行使のための要件をクリアできず、正座への出御が果たせなかったものとみるべきであろう。その天皇権行使のための要件とは、次節で述べるような正宮の新営であったと私は考えている。淳仁天皇が平城宮において、天皇権の主体者となれなかったという状況が、新宮営造計画を出来せしめ、その計画の頓挫によって、遂に天皇権を確立できないまま「廢帝」にいたったわけである。

### 三 宮の新営と廃棄をめぐる問題

天皇の代替りごとに新宮を営むという習慣を一般に歴代遷宮と称している。歴代遷宮については数多くの研究があり、今ここでそれらをまとめることはしないが、都城制の採用によってその習慣は捨て去られたものとみるのが大方の見解であるといえる。その中であって少数ながら、本格的都城成立以後においても、その慣行は簡単には失われることはなかったとみる立場がある(30)。中でも瀧浪貞子は宮内遷宮や同一空間内での御在所の建替え(いわゆる「動かざる遷都」)などに形を変えつつも歴代遷宮の慣行が残存していた様相を具体的に明らかにした。このうち、平城宮については、最近の発掘調査の進展によって、第二次大極殿院・朝堂院の営まれたという平城宮東区にはそのさらに下層に掘立柱建物による大極殿院・朝堂院相当の施設があったことなどが明らかになったこともあり、東区北のいわゆる内裏地区が天皇の内裏として固定していたという説も提示されている(31)。平城宮の段階で宮内遷宮を恒例としていたとみるのはもはやむずかしいとしても、平城宮はその宮城内殿舎の恒久性ということに関しては、平安宮においてそれらが確立する以前の過渡的段階にあったと考えるべきで、その中でも最も保守的な性格をもつはずの天皇の内裏のみが、完全に空間を固定し得ていたとは思いつきにくい。孝謙朝の東常宮、光仁朝の楊梅宮、桓武朝の勅旨宮などの位置づけ如何によっては、内裏空間の継承期間はより限定される可能性

があり、その恒久性を過大に評価することには慎重にならざるをえない。そして何よりも、山背遷都という宮外遷宮によって平城宮が棄て去られたという歴史的事実を重視すると、平城宮の段階は宮は代替りごとに新営すべきものとする旧来の考え方と、継承すべきものとする新たな考え方とが拮抗する段階にあったと位置づけることができる。大変な経費捻出を強いる歴代遷宮の慣行が現代の価値観において理解し難いものであるからといって、それらが無意味な因習であるとみるのは必ずしも正しくない。それらは何らかの理念によって引き起こされ、また現実に当時の政治行動に影響を与えていたのであって、前節にみた、「臨軒」期間を経た天皇正座への出御などは完全な天皇権の獲得<sup>(32)</sup>に先だって、古代的常識に基づいた拘束が働いていたということを示している。

内裏の新営とこの天皇権の獲得とが有機的なかかわりをもっていたことについては、天皇の御在所を対象として行われた大殿祭の祭儀が有益な手がかりとなる。大殿祭の儀は、大嘗祭、神今食、新嘗祭、皇居の遷移、行幸のほか、斎宮卜定や立后の際にも執り行われることが知られており、その具体的祭儀は、『貞観儀式』巻一の記載によれば、玉を殿の四角に懸け、米・酒・切木綿を殿内の四角に散らし、中臣が殿南に侍し、忌部が異の方角に向かって微声にて祝詞を申すというものである<sup>(33)</sup>。

『延喜式』にみえる大殿祭詞には、皇御孫命を高御座に坐せて神璽の

鏡釦を奉ることや忌部が木を切り出し忌鉏にて忌柱を立て皇御孫命の御殿を建てるといった内容が含まれており、このことから岡田荘司は「この祝詞は新帝即位における宮殿新造の寿詞として成立したものが原型であろう。(34)」と指摘している。

天皇の内裏新造に際して、新たな天皇権成立を祝うような祭儀が行われていたことは、天皇代替りごとの新宮营造が、天皇権獲得の要件として機能していたということを示すにほかならない。新天皇が天皇として認められるために、新宮营造のことが必要であったのであり、新宮完成の後、大殿祭のような神祭をして天皇権を獲得し、正座について統治権を知らしめるに至るというプロセスを仮定できる。新宮完成以前は、天皇権の所在が確定しない段階にあって、造営事業が展開していたものと考えられるべきであろう。

この大殿祭が具体的にどの殿舎を対象として行われるものであったかという問題は、天皇代替りを契機とする造営慣行の中で、どのような殿舎の新営が天皇権獲得のメルクマールとなっていたかという問題に通じている。大殿祭に関する史料を通覧すると、祭の対象となる殿舎は概ね天皇の日常の御在所（正殿）とその付帯施設であるということができる。『延喜式』の段階では、天皇の御在所について殿舎を特定せず、「御殿」とし、付帯施設に相当するものとして、「湯殿」・「厠殿」・「御厨子所」・「紫宸殿」・「御炊殿」がみえている。『延喜式』が天皇正殿を特定

しないのは、天皇代替りによる正殿の変動をこの時すでに経験していたためと考えられる。『貞観儀式』の段階では「仁寿殿」がこれに相当し、『江家次第』の段階では「清涼殿」に変化している。

問題は、これに先立つ奈良時代の段階では具体的にどのような殿舎を対象として祭儀が執り行われていたかということである。平城宮内において、大殿祭が行われたことがあったことについては、大殿祭料の酒五升のことを記した木簡の存在によって知ることができる(35)。この木簡は、平城宮内造酒司推定地付近で出土したもので、対象とする殿舎についての情報は残念ながら全く含まれていない。この他には今のところ史料がないので、具体的な結論は留保せざるをえない。ただ、天皇の内裏の建物がたくななまでに掘立柱形式を踏襲しつつけるという事実から、天皇権を象徴する何らかの思想的要素は掘立柱建物に含まれていたという可能性が考えられる。大殿祭祝詞(卜部兼永自筆本)中にも「掘堅<sup>多留</sup>柱」のことがみえているが、以下にみるごとく「宮柱」なる建材こそ天皇の宮そのものを象徴するものであったらしい。

宮柱のことは、古代の祝詞や宣命のうちに「宮柱太敷きませば」の常套句で頻繁にあらわれている。「敷」は『万葉集』の用例では、「京」「国」「大殿」などを受ける動詞であるが、天皇(皇子)自身を主語として「統治する」「君臨する」といった意味で用いられる。

日並皇子尊の殯宮の時に、柿本朝臣人麻呂の作る歌一首并せて

短歌

天地の初めの時のひさかたの天の河原に八百万千万神の神集ひ集  
ひいまして神はかりはかりし時に天照らす日女の命天をば知らし  
めすと葦原の瑞穂の国を天地の寄り合ひの極み知らしめす神の命  
と天雲の八重かき分けて神下しいませまつりし高照らす日の皇子  
は飛ぶ鳥の清御原の宮に神ながら太敷きまして天皇の敷きます国  
と天の原石門を開き神上り上りいましぬ我が大君皇子の尊の天の  
下知らしめしせば春花の貴からむと望月のたたはしけむと天の下  
四方の人の大舟の思ひ頼みて天つ水仰ぎて待つにいかさまに思ほ  
しめせかつれもなき真弓の岡に宮柱太敷きいましみあらかを高知  
りまして朝言に御言問はさず日月のまねくなりぬれそこに故に皇  
子の宮人行くへ知らずも

(『万葉集』卷第二、一六七)

右の用例において明らかなように、「宮柱」もまた「太敷き（い）ま  
す」の主語の立場にあり、天皇（皇子）に互換する概念と認識されてい  
る。宮の殿舎を設けることが、統治するということを示し、宮柱を建て  
ることが、それを最も象徴する行為であったということがみてとれる。

内裏において掘立柱形式が踏襲されつづけたことの背景には、礎石建

形式を仏教的外来文化として忌避するということがあったように思うが、そのことにも増して、その耐久性自体が、新嘗によって新天皇の誕生を示すという天皇の宮の本質になじまないものであったということが出来る。

ところで前節でみたように、天皇正座が設けられる大極殿は、奈良時代の段階では、天皇権の発動のために欠くべからざるものであるが、この大極殿を天皇正殿の構成要素とみるか否かは重要な論点である。藤原宮の段階で、大極殿をはじめとする宮城内殿舎に礎石建瓦葺の形式が採用されたことは、画期的な出来事であった。ところが大極殿は内裏前殿から発達したものであるために(36)、耐久性が高く経費もかかる礎石建瓦葺の採用は思わぬ事態をまねくことになった。大極殿を大殿の要素と見做せば、天皇代替りに際して大がかりな造営を強いられることになるのである。そしてこのことが否応なしに内庭空間と外庭空間の分断を方向づけることとなった。桓武朝以降、内裏以外の宮城内殿舎の恒久性が確立に向かったことは、内庭空間と外庭空間の完全分離に成功したことに依拠し、中国的都城理念の採用という外発的動機によって肥大化した宮城空間の中で、新嘗の対象となる大殿を内裏内にとどめたことで実現しえたということが出来るのである。

本稿で主題としている淳仁朝の造宮計画の動機は、まさに今述べたような思想に基づくものであった。すなわち、淳仁は受禪即位によって天

皇となったが、傍系皇嗣であったために、独立した天皇権を発動するためには、孝謙上皇の天皇権発動のための施設を廃し、自らの新宮を営造することが不可欠のこととして課せられていたのである。

一連の新宮営造計画——それは遷都計画そのものであったのだが——に失敗したことで、淳仁天皇による天皇権獲得の目論見は瓦解する。孝謙上皇は、平城宮遷宮後、五位以上の官人を朝堂に喚集し、淳仁天皇を非難する旨の詔を下し、淳仁天皇の天皇権を否定するに及んだ(37)。

天平宝字八年(七六四)、恵美押勝こと藤原仲麻呂が「官軍」に敗れると、平城宮中宮院にあった淳仁は、帝位を退けられ、親王として淡路に流されて、「廢帝」となった(38)。退位後の淳仁には太上天皇に認められうるような政治権は一切なく、一院に幽閉される淳仁の立場は、まさに「廢帝」としか称しようのないものであった。

日本史上「廢帝」と呼ばれる人物が、淳仁ののちにあと一人だけ存在している。承久の乱後七十七日にして鎌倉幕府によって廢された、仲恭天皇である。淳仁の先例をうけて「後廢帝」と称された。仲恭天皇は、承久三年(一二二一)四月、父順徳天皇の退位にともなって受禪し(39)、承久の乱において討幕軍が敗れるに及んで、九条道家邸にのがれるをもって帝位を退いた(40)。すでに受禪による即位のシステム化が進み、神器渡御による踐祚を行うことで、移讓が示され、しかるのちに即位儀を行うという二段階式が通例となっていたため、仲恭天皇の承久三

年四月時点での受禪は、具体的には踐祚のことである。

先の「廢帝」である淳仁の段階における受禪はこれとは異なり、孝謙天皇と同伴して大極殿に出御した上、即位宣命を発行する受禪即位である。この点は大きなちがいであるといえるが、その後の単独出御が、天皇権が完成する第二段階であったと考えられるので、淳仁の場合は、新宮宮造後の単独出御が成しとげられなかったということが、踐祚のみで即位儀に至らなかった仲恭の場合と同質とみなされたということができる。

正宮の新宮に相当する天皇権獲得の条件が具体的にどのような変遷をたどっていったのかについて、今ここで詳論する用意はないが、いわゆる歴代遷宮の慣行の中で、本来は即位前にクリアされなければならなかった天皇権獲得のためのプロセスは、受禪即位の恒常化によって、踐祚後の段階にもちこまれた可能性が高い。

新宮宮造と天皇権獲得との有機的なかわりが明らかとなったところで、次に宮の廃棄の問題について是非とも触れておかなければならない。宮城殿舎の寺院への施入がしばしば行われていることはよく知られるところである。例えば、平城宮大極殿の移建になる恭仁京大極殿は、事実上の平城還都の翌年、天平十八年（七四六）九月に山背国分寺として施入された<sup>(41)</sup>。この後、聖武天皇は、正座に出御して天皇権を発動するということをせず、孝謙天皇受禪即位までの間に四年連続で元旦朝

賀儀が廃されている。宮の新営が新天皇の誕生を認知せしむるということの裏返しとして、宮の殿舎の解体、特に寺院への施入は、政権発動のための舞台装置の効力を失わせるという作用をもっていたと考えられる。

奈良唐招提寺に現存する講堂は、平城宮東区上層の東朝集殿を前身建物とすることが、すでに確かめられているが(42)、その施入の時期は、天平宝字元年(七五七)における新田部親王旧宅の施入以降(43)、天平宝字七年(七六三)の鑑真和上入寂以前(44)と考えられ、淳仁朝において、造宮事業が展開していた時期にほぼ重なると考えてよい。平城宮において、天皇権発動のための正座が確保されなかったという事情によって、淳仁天皇の新宮営造が企図されたわけであるから、平城宮東朝集殿の寺院への施入は、淳仁天皇に統抗する孝謙上皇の天皇権発動を不全たらしめるための殿舎の廃棄に他ならず、天平宝字五年(七六一)十月十六日の詔にみえる「平城宮改作」は、その実態においては、平城宮における新宮営造ではなく、宮城殿舎の解体そのものであったということができる。

以上のようなことから、宮城殿舎の廃棄ということもまた、宮の新営と同様に、新たな天皇権の獲得や、既製皇統の否定といったことと密接なかかわりをもって行われていたという事実が確認され、宮を新営し、また保持していくことが、権力の獲得とその効力の継続を認知せしむる

ファクターとなりえたことが理解できる。

#### 四 宮の新宮による天皇権獲得の原理 ——むすびにかえて——

藤原宮から平城宮の段階において、造宮事業そのものが公の事業として次第に安定していったことについては、先にも触れた通りであるが、本稿で指摘しているような、新宮营造による天皇権獲得の原理は、藤原京において都城制が採用された段階で直ちに消え去ったわけではない。淳仁天皇や桓武天皇のような、草壁系皇統からみて傍系とみなされる天皇の出現によって、再び強く認識されることになるのである。そしてこの現象は、平城宮自体が草壁系皇統を正統とする皇位継承理念を前提としていたということ、そして宮城空間の継承は、草壁系皇統に依拠しつつ天皇（上皇）による次期天皇（新天皇）の後見体制が確保されていたことによることを物語っている。

ここであらためて淳仁天皇の造宮計画をまとめると、それは以下のようなことである。

淳仁天皇は孝謙天皇から禪を受けた後も、天皇権の自立あるいは独占にはいたらず、天皇の正座である大極殿に出御すべき場面においては、これを「臨軒」にかえて政を行っていた。女性ながら草壁系皇統嫡系を自認する孝謙上皇にくらべて、舍人親王の子であった淳仁天皇側の劣性

はその政治舞台を平城宮とする限り克服しがたいものであった。淳仁朝における小治田宮、保良宮の一連の事業は、このような事情から出来たものであるが、その時期を考えると、天平宝字四年（七六〇）六月に光明皇太后が亡くなったことを直接の起動因としているようである。

「遷都」計画の動機は、孝謙上皇と淳仁天皇の権力が拮抗する情勢の中にあり、両者をつなぐ光明の死によってもはや猶予のならないこととして具体化に至ったといえることができる。また時期を同じくして行われた平城宮東区上層の東朝集殿の唐招提寺への施入については、宮城殿舎の寺院への施入が、しばしば政治的効力の喪失を認知させるという意味合いを含むということから、平城宮における孝謙上皇の政治舞台にダメージを与えるという立場に立つものであったとみるべきであろう。

さて、本稿における最後の問題点として、保良宮「遷都」に先立って行われた小治田宮滞在の動機について本稿で得た知見をもとに考えてい。小治田宮滞在は、天平宝字四年八月の行幸以降、翌五年正月に至る五ヶ月間のことである。その間、小治田宮への「暫移」の事情を説明する正式の詔が下されたのは、車駕が平城に還宮するわずかに四日前のことで、それに至るまでの間、公式には何も位置づけが与えられない時期が長い。その間には小治田宮において天平宝字五年の新年を迎えている。元旦朝賀儀は即位式と同質の極めて重要な君臣関係の確認儀礼であり、事由によって廃朝する場合においても、正宮以外で新年を迎えるという

ことは考えにくい。紫香樂宮の例でいうと、新年をそこで迎え、緊急のことながらもそこに大楯・大槍を樹てて、その地に都したことを示している(45)。小治田宮への行幸もその起点においては「暫移」以上の意味をもっていたと考えざるをえない。問題の中心は、小治田宮についても保良宮の場合と同様に、淳仁天皇の正宮を営もうとして失敗におわったのか、あるいは保良宮進出に先立つ一つの足がかりとしての意味合いに立つものであるのか、という点である。

くりかえし述べるように、平城宮にとどまることは草壁嫡系を自認する孝謙上皇を優位づけ、淳仁天皇の立場を劣性たらしめるものであったのだから、このことから、草壁系皇統を形づくってきた藤原京と平城京とが否定の対象となっていたということがいえる。そこで新たな天皇権確立の前提として、政治舞台を草壁系皇統形成以前の段階にさしもどすという意図があったのではないかと私は推測する。

ここで新皇統創生をめざした当時の淳仁天皇の立場に共通する天智天皇の即位前の例をあげて考えてみたい。即位前の天智天皇、すなわち中大兄皇子は既に大化元年(六四五)の時点で皇位継承者と目されながら、その後実に二十二年もの間その地位にとどまっている。河内祥輔が指摘しているように、この期間は新たな直系皇統を創造するための合意形成のために費されていたものと考えられる(46)。中大兄皇子は、近江大津宮遷都後、天智七年(六六八)の正月に至ってようやく即位するが

(47)、それ以前の称制期間において五年もの間、飛鳥岡本宮にあって政務を摂っていたらしい(48)。すなわち、中大兄皇子はその権力基盤を固める過程において、父である舒明天皇と母である斉明天皇の正宮が営まれた空間を踏襲するという段階を踏むのである。

この中大兄の例を参考にして考えると、淳仁朝の小治田宮についてもまた、傍系である立場を払拭するために、政治舞台を草壁系皇統形成以前の段階にさしもどしたと理解しうるであろう。

次に皇統創造のために新宮营造事業を引き起こした同様の例として、桓武天皇の新都造営のことに触れておかねばならない。桓武天皇の父である光仁天皇の皇位継承には、聖武天皇皇女である井上内親王を妻としていたということが作用しており、即位当初においては草壁系皇統に連なるものと位置づけられていたのに対して、井上内親王所生の他戸親王の廢太子によってはからずも立太子に及び、天応元年(七八二)四月受禪即位に至った桓武天皇の立場は(49)、平城宮において正統とされている草壁系皇統の中にあっては劣性といわざるをえないものであって、淳仁天皇と同様の問題を抱えていたであろうことが推測できる。桓武天皇の遷都事業は、結果として見事な成功をおさめ、長岡京をへて平安京において、それまでの宮都に例のない恒久性を確立することになる。しかしながら、桓武天皇の遷都事業もその起点においては淳仁朝と同質の政局の不安定さを伴っていたにちががなく、両者の相違は、結果としてそ

の計画が成功したか否か、という点のみに集約される。長岡京遷都においては事業の立場を説明する正式の詔が下されたのは延暦三年（七八四）の桓武天皇移幸の三年後のことであった（50）。遷都事業についての正式の詔を事業の起動時において下さず、その成否をみとどけてからしかるべき後になって意向を表明するといったやり方は、天皇権の必ずしも確立していない不安定な政権の常套的な手段であったとみるべきであろう。

『続日本紀』などの国史上の記載においては、結果として正宮としての立場を確立したか否かという政治的評価が含まれ、不安定な事業の起動時期の情勢が、極めてよみとりにくいものとならざるをえないという宿命がある。また正都についての事業と陪都についての事業は、国家的決定に基づいて明確な区別のもとに実行にうつされたものと思いがちであるが、本稿でみたごとく、これは実態とは異なる結果的な記述なのであって、国史の立場に従って正都と陪都などをあらかじめ峻別することはあまり意味のあることではない。

新宮の营造が天皇権の正当性自体にかかわっていた以上、造宮事業は政権構築事業そのものであって、天皇権が確立していることを前提とした国家的事業とはいいい切れない性格を含んでいたと考えなければならない。ともあれ、宮都の新営による天皇権獲得の原理は、少なくとも桓武朝に至るまでは確実に生きつづけており、政治行動の選択に重大な影

響を及ぼしていたことは否定することができないのである。

〔註〕

- (1) 『続日本紀』天平宝字五年十月甲子《十二日》条。
- (2) 『続日本紀』天平宝字四年八月乙亥《十八日》条。
- (3) 『続日本紀』天平宝字五年十月壬戌《十一日》条。
- (4) 『続日本紀』天平宝字四年八月己卯《二十二日》条。
- (5) 瀧川政次郎『京制並に都城制の研究』（法制史論叢第二冊、角川書店、一九六七年）。
- (6) 『日本書紀』天武十二年十二月庚午《十七日》条。
- (7) 仁藤敦史「都城制と難波京」（『歴博』五三、一九九二年）。同「倭京から藤原京へ——律令国家と都城制——」（『国立歴史民俗博物館研究報告』四五、一九九二年）。
- (8) 瀧浪貞子「歴代遷宮論——藤原京以後における——」（『史窓』三六、一九七九年、同『日本古代宮廷社会の研究』思文閣出版、一九九一年に再録）。
- (9) 河合ミツは、本条の詔と勅との並立について、二つの機能を明確に区別する藤原仲麻呂の方針によるものとしているが、従いがたい（河合ミツ「天平宝字五年十月己卯条の詔と勅」『続日本紀研究』一九三、一九七七年）。
- (10) 瀧川政次郎「保良京考」（『史学雑誌』六四—四、一九五五年、前掲（註

5)『京制並に都城制の研究』に再録)。以下、保良宮に関する瀧川の見解はこの論文に拠る。

- (11) 『続日本紀』天平宝字五年正月丁未《二十一日》条。
- (12) 『続日本紀』天平宝字四年八月己卯《二十二日》条。癸未《二十六日》条。
- (13) 『続日本紀』天平宝字五年十月己卯《二十六日》条。
- (14) 造宮官司については、井上薫「造宮省と造宮司」(大阪大学南北校『研究収録』四、一九五六年、同『日本古代の政治と宗教』吉川弘文館、一九六一年に再録)。岩本次郎「平城京の造宮経過について——特に官司機構を中心として——」(『大和文化研究』八一一、一九六三年)。亀田隆之「造宮省」(『日本古代制度史論』吉川弘文館、一九八〇年)。加藤(瀧浪)貞子「造宮職と造宮役夫」(『歴史公論』二一一〇、一九七六年、前掲註(8)『日本古代宮廷社会の研究』に再録)。今泉隆雄「八世紀造宮官司考」(奈良国立文化財研究所創立三十周年記念論文集刊行会編『文化財論叢』同朋舎出版、一九八三年、同『古代宮都の研究』吉川弘文館、一九九三年に再録)などがある。
- (15) 奈良国立文化財研究所『平城宮木簡』三(奈良国立文化財研究所史料一七、一九八一年)、三〇〇六号。
- (16) 『続日本紀』神龜二年正月丁未《二十二日》条(詔・叙勲)。同天平五年八月辛亥《十七日》条(庶政を聴く)。同天平七年閏十一月壬寅《二

十一日》条（諸国朝集使に勅宣）。同天平八年正月辛丑《二十一日》条（叙位）。同天平八年十一月戊寅《三日》条（詔・叙位）。同天平十三年閏三月乙卯《五日》条（叙位）。

- (17) 橋本義則「奈良時代における歴代天皇の御在所の歴史的変遷」（奈良国立文化財研究所『平城宮発掘調査報告十三 内裏の調査Ⅱ』一九九一年）。
- (18) 平城宮における大極殿出御による政務の内容については、今泉隆雄が整理を行っている（同「平城宮大極殿朝堂考」関晃教授還暦記念会編『関晃先生還暦記念 日本古代史研究』吉川弘文館、一九八〇年、今泉隆雄前掲註（14）『古代宮都の研究』に再録）。
- (19) 今泉隆雄前掲註（18）論文。同「再び平城宮の大極殿・朝堂について」（関晃先生古稀記念会編『律令国家の構造』吉川弘文館、一九八九年、今泉隆雄前掲註（14）『古代宮都の研究』に「平城宮大極殿朝堂再論」として再録）。
- (20) 『続日本紀』天平五年八月辛亥《十七日》条。
- (21) 『続日本紀』天平十三年閏三月乙卯《五日》条。
- (22) 『続日本紀』天平十三年正月戊戌卯《十六日》条。
- (23) 橋本義則は、これが「大安殿」である可能性を指摘している（同前掲註（17）論文）。
- (24) 『康熙字典』酉集下、車、「軒」。
- (25) 『続日本紀』天平宝字三年正月庚午《三日》条（渤海使朝貢・詔）。

同天平宝字三年正月乙酉《十八日》条（渤海使に叙位）。同天平宝字四年正月丁卯《五日》条（渤海使朝貢・詔）。同天平宝字五年正月戊子《二日》条（叙位）。同天平宝字六年正月癸未《四日》条（叙位・任官）。

- (26) 『続日本紀』天平宝字三年六月庚戌《十六日》条。
- (27) 『続日本紀』天平宝字七年正月庚申《十七日》条。
- (28) 『続日本紀』天平宝字六年正月癸未《四日》条。
- (29) 『続日本紀』神亀元年二月壬子《二十二日》条（叙位）。同神亀三年正月庚子《二十一日》条（叙位）。同神亀三年六月辛亥《五日》条（新羅使朝貢）。同神亀三年九月丁亥《十二日》条（詔）。
- (30) 村井康彦『王朝貴族』（日本の歴史八、小学館、一九七四年）。八木充『古代日本の都——歴代遷都の謎——』（講談社現代新書、一九七四年）。瀧浪貞子前掲註（8）。
- (31) 橋本義則前掲註（17）。
- (32) 天皇権を獲得し、それを認知せしむるという段階は、本来新天皇がたつ際にクリアされるべきものであったが、都城制と相前後して導入された立太子制とそれによる受禪即位は、自ら新たに勢力基盤を構築するまでもなく、天皇位に即くことを可能とした。ところが、それによって得られた天皇位は、それだけでは単独で天皇権を発動するだけの根拠に乏しく、天皇権獲得・認知の段階は受禪後の課題として残されることになった。ここでいう天皇権獲得をより厳密に言えば、天皇権を発動する前提としての天

皇性をその身に帯びることであって、折口信夫のいうところの天皇霊の受身とほぼ同様の意義である（折口信夫「大嘗祭の本義」『古代研究』民俗学篇二、一九二八年、のち『折口信夫全集 三 古代研究〈民俗学編二〉』中央公論新社、一九七五年）。

(33) 『古語拾遺』の記すところによれば、大殿祭は御門祭とともに、もともと忌部の専当するところであったが、しだいに中臣・忌部両氏によって執り行われるようになり、宝亀年中には、忌部氏が中臣氏に率いられて奉仕する形に改められたという。なお、大殿祭については、岡田荘司「大殿祭と忌部氏」（『神道宗教』一〇〇、一九八〇年）。

(34) 岡田荘司前掲註（33）。

(35) 奈良国立文化財研究所『平城宮木簡』二（奈良国立文化財研究所史料八、一九七五年）、二二四一号。

(36) 直木孝次郎「大極殿の起源についての一考察——前期難波宮をめぐって——」（『飛鳥奈良時代の研究』塙書房、一九七五年）。

(37) 『続日本紀』天平宝字六年六月庚戌《三日》条。

(38) 『続日本紀』天平宝字八年十月壬申《九日》条。

(39) 『百練抄』承久三年四月二十条。

(40) 『百練抄』承久三年七月八条。

(41) 『続日本紀』天平十八年九月戊寅《二十九日》条。

(42) 奈良県教育委員会『国宝唐招提寺講堂他二棟修理工事報告書』（一九

七二年)。

- (43) 『東大寺要録』
- (44) 『唐大和上東征伝』
- (45) 『続日本紀』天平十七年正月己未《一日》条。
- (46) 河内祥輔『古代政治史における天皇制の論理』《吉川弘文館、一九八六年》。
- (47) 『日本書紀』天智七年正月戊子《三日》条。
- (48) 『扶桑略記』天智六年正月条。『帝王編年記』天智天皇即位前紀。
- (49) 『続日本紀』天応元年四月辛卯《三日》条。
- (50) 『続日本紀』延暦六年十月丁亥《八日》条。

## 第V章 郊野の思想

### ——長岡京城の周縁をめぐって——

#### はじめに

長い京都の歴史の中で、都城をこの京都盆地のうちにむかえたことが、最大の重要事件であることはいうまでもない。山背への遷都は政治・文化・経済などのあらゆる側面から、この地域に絶大な影響を与え、秩序を構築した。以来、京都の歴史といえば都の歴史であり、町の歴史として扱えられることが、長らくの習慣であったといえる。

このような中で、都の郊外地の歴史は、個別的には取り上げられるものの、絶えず都の周縁にあって、影響をうけつつ存在してきたことの意味は未だ充分には検討されていないように思う。そこで本稿では、特に都をこの山背の地に迎えたことで一つの画期となる長岡京にスポットをあて、都城周辺の立場や機能を考えたい。また、長岡京郊から平安京郊への推移という観点をも交えながら、都城をとりまく周縁地の総合的な構造を明らかにし、ひいては当時の空間認識や境界意識といったことに言及したいと考える。

## 一 長岡「京下」の問題

### 1 「京下」の示す意味

長岡京に都があった延暦十一年（七九二）の八月のこと、次のような禁令が出された。

禁葬埋山城国紀伊郡深草山西面、縁近京城也（1）。

この禁令においては、「深草山」の西の斜面が「京城」に近いものとされている。「深草山」という山は存在しないので、具体的には稲荷山から南の大岩山などを含む山々をさしていると思われるが、京からこのあたりまでは六キロメートルくらいの距離があり、現在の常識では、京にさほど影響を与える距離とは思えない。

都城内の葬送禁止については、喪葬令皇都条の規定に、「凡そ皇都及び道路の側近は並に葬り埋むることを得ざれ。」と定められている。これについては、都城制の採用に呼応して、唐令の規定を継受したものであろうが、先にみた深草山西面の埋葬禁止は、この規定の延長では考えられない謎を含んでいる。

翌延暦十二年の八月十日に至って、更に次のような禁令が出されてい

る。

禁葬瘞京下諸山及伐樹木 (2)。

ここにみる「京下」とは、通常「京内」と同義に解され、この禁令自体も皇都条に基づいて都城内の葬送を禁じたものと考えられているようであるが、「京内」に「諸山」と呼ぶべきものがあるとは考えがたく、手ばなしに「京下」すなわち「京内」とするには疑問が残る。ためしに、「京下」という史料をひろってみると、同じく長岡京時代の延暦九年(七九〇)、皇太子安殿親王の病氣平癒のために「京下七寺」において誦經を行わせたことがみえている (3)。この「京下七寺」の候補地としては乙訓寺や鞆岡廢寺などが考えられるが、どうも京域内に七寺というのは多すぎるように思われる。これに先立つ延暦二年(七八三)には、私に伽藍を作ることを禁止する官符が下っており (4)、私寺は国史の記述では通常寺とはいわず、道場と呼ばれることもあって、官寺のみで京内に七カ寺が存在したとは考えがたい。この「京下」の類例として、養老四年(七二〇)の記事に、当時の右大臣藤原不比等の病氣平癒のため「都下卅八寺」で薬師經を読ませたとある (5)。無論これは長岡京でなく平城京の時代のことではあるが、いくらなんでも京内に四十八も寺があったとするには無理がある。このように「京下」・「都下」という場合、京

城内そのものだけではなく、それを含みつつ更に拡がりをもつエリアを想定しなければならないようである。

ここで再び、延暦十一年の禁令にもどりたい。注目すべきことにここでは深草山の西面までが京城に近いとみなされている。そして延暦十二年の禁令にいう「京下諸山」を探すべく、深草の山々に匹敵するところまでエリアをひろげて考えてみる。「京下」の指す範囲が、京をとりまく周縁部を含みつつ、山々の内側の斜面までとすると、南は交野、北は現在の嵯峨野・太秦あたり、西は大原野、東は深草・伏見のあたりまでが、どうやら長岡京下に含まれるといえそうである。

結局「京下」の示す範囲は、京城のように真直の定規でひけるようなものではない。深草山が近いか遠いかは、絶対距離ではなく、都の秩序の及ぶ境界内とみなされるかどうかといったことに依っており、京城ではないがそれに準ずる控えの地とでもいうべきものなのである。

長岡京下にふくまれる周縁部には、天帝を祀る兆域が設けられた南郊の交野をはじめ、桓武朝以降たびたび行幸をうける野が含まれている。西の大原野はいうまでもないが、東の深草・伏見付近にひろがっていた遊獵地芹川野も桓武朝にさかのぼるものと思われる。北郊に関してはさらくわしく述べなければならないが、まずはシンメトリックに四郊が用意されているとあってよい。桓武天皇が中国的規範にてらした政治理念をもっていたことは、すでに多くの先学の指摘するところであるが、

この比較的距離の保った四方にひろい郊野も、そのような理念にもとづくものであったと考えられる。次節においてももう少し詳しく検討することとする。

## 2 カタノとカタビラ

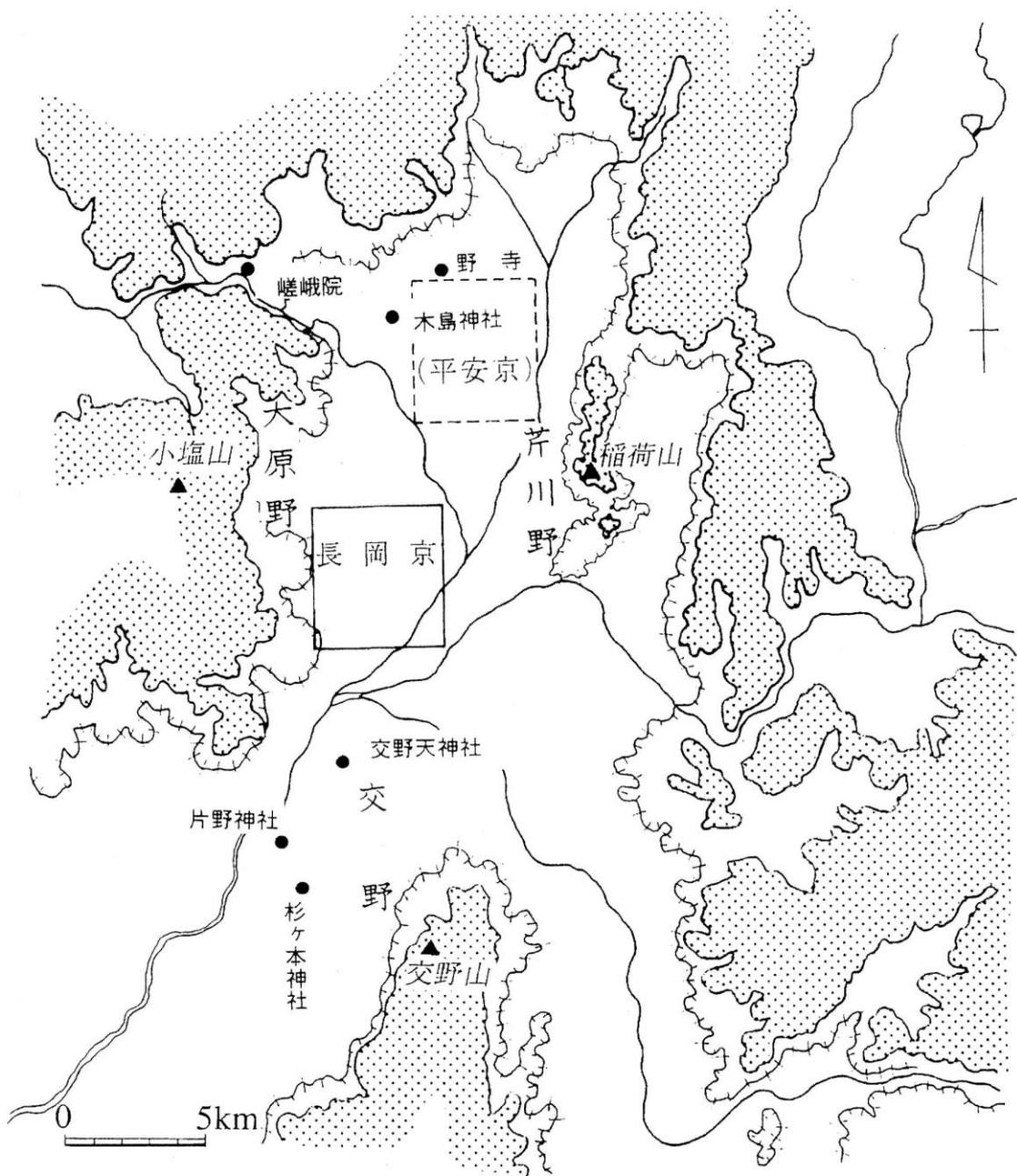
桓武朝に長岡京南郊の交野で行われた天帝の祀については、早くに狩野直喜によって唐制の模倣であることが明らかにされている(6)。また唐制において太祖もしくは高祖の霊を配祀するのにかえて、桓武天皇は父光仁天皇の霊を配祀していることに関しては、桓武天皇が父光仁をもって新王朝の始祖とみなしていたことによるものだとの指摘がある(7)。

天帝の祀(郊祀)の兆域が設けられていた交野の地は、桓武朝政権の正当性を示す重要な舞台装置であったにちががなく、林陸朗はこの交野を都城としての適地長岡に地理的に対応するとしているし(8)、さらに最近では、桓武天皇は交野山を意識して長岡京を造ったのだという説も発表されている(9)。

この交野という地名の国史上の初見は、宝亀二年(七七一年)二月十三日の光仁天皇の行幸の記事であるか、郡名としてはそれよりさかのぼる和銅四年(七一一年)正月二日の記事にみえている(10)。また『正倉院文書』天平六年(七三四年)「造仏作物帳断簡(11)」には、

土貳仟肆百壹拾斤（二千五十斤肩野郡土／三百六十斤石川郡土）

とあり、ここにみる「肩野郡」も交野郡をさすと考えられる。並行して  
みえる「石川郡」は交野郡同様河内国に属し、現在の



第1図 長岡京とその周縁

藤井寺市にふくまれるあたりである。気をつけてみると、『大日本地名辞書』が郊祀の遺跡に比定する式内社片野神社は、『延喜式』神名帳においても片野神社であるし、この後の史料でもむしろ「片」の字につくることの方が多いのである。

桓武朝に編纂された『続日本紀』が一貫して「交」の字を用いるのはむしろ特殊であり、おそらくは交野が天帝を祀る地として朝廷にとって重要な郊野であったという立場からあえて「郊」の字に音を通わせたものではないかと推測される<sup>(12)</sup>。本来の地名はあくまで「肩野」もしくは「片野」であると考えべきであろう。

このような京南郊の交野に対して、京北郊に目をむけると、京域より七キロメートル程北に「帷子<sup>かたびら</sup>ノ辻」というところがある。この地名については、嵯峨皇后橘嘉智子が葬送される際にこのあたりを通りがかり、かぶせていた帷子が落ちたことにちなんだものであるという説を『都名所図会』が載せているが、もちろんこれは俗説の域をでるものではない。

帷子ノ辻の西北、右京区太秦垂筭山町に所在する垂筭山古墳は、桓武天皇皇子仲野親王の高島墓として治定されている古墳であるが、地元では「片平大塚」といいならわされている。「カタビラ」は辻の名にとどまらず、あたり一帯をさす地名であったらしいのである。

「カタビラ」なる地名は、一般に地勢を表現した呼称であるという。「ビラ」は平地かもしくは傾斜地のことで、「カタビラ」は片方が山に

向かい、片方がひらけている土地のことをいうらしい(13)。調べてみるとそのような地勢で「帷子」の字につくる例も、岩手県岩手郡西根子帷子や神奈川県横浜市保土ヶ谷区帷子町などの例があり、「帷子ノ辻」の「カタビラ」もこの類に属すとみるのが妥当であると考えられる。

思えば承前の「交(片)野」もまた同種の地名ということができ、実際に片方が山に向かい、片方がひらけている。長岡京をはさんで南北に同じような条件の地勢が対応していることになる。また両者はそれぞれ、秦氏、百済王氏といった渡来系氏族の勢力圏であったという点でも対応している。

### 3 北郊の諸相

南郊の交野に対して、京北郊のひろがりやさす適当な地名を史料上見出すのはむずかしい。このことは、後に長岡京北郊の至近に平安京という新京がいとなまれ、都が求心力をもって新しい地域秩序が発現したことによる。帷子ノ辻あたりを中心とするのはともかくとしても、現在の嵯峨野あたりも当然含んだであろうが、嵯峨野という単位で地域が把握される以前のことであるので、殊に注意を要する。

現在の北嵯峨、大覚寺あたりに営まれていた嵯峨天皇の離宮は、「嵯峨院」と呼ばれていたが(14)、野としての初見は、この地に嵯峨山大覚寺

が草創され、元慶五年（八八一）にその寺領を定め、周縁を公地とすることが定められて以後のことである。

勅、山城国葛野郡嵯峨野、充元不制。今新加禁、樵夫・牧豎立外、莫聽放鷹追免。同郡北野・愛宕郡栗栖野・紀伊郡芹川野・木幡野・乙訓郡大原野・長岡村・久世郡栗前野・美豆野・奈良野・宇治郡下田野・綴喜郡田原野、天長年中既禁従禽。今重制断。山川之利、藪沢之生、与民共之莫妨農業。但至于北野、不在此限也（15）。

右は元慶六年十二月の陽成天皇勅であるが、これによると、すでに淳和天皇の天長年中にいくつかの野について狩猟が禁止されており、この時点でさらに嵯峨野が加えられているわけである。ここにあげられている野のうち大方は京城より適当に距離のある郊外地であるが、北野のみは京の至近であるために山川藪沢を公私共利とする原則からはずされている。

この北野は恐らく京北の禁苑とみなされたものであろうが、だとすれば京の真北あたりにひろがっていたものと考えなければならない（16）。ところがこれ以前の弘仁五年（八一四）閏七月、嵯峨天皇が北野に遊猟し、嵯峨院に行幸している（17）。弘仁五年の「北野」は現在の北嵯峨あたりまでをも含むわけで平安京の真北のひろがりではない。これ以前桓

武天皇がたびたび行幸した「北野」もまた、平安京北より西にひろがりをもつ空間であったと推測される。

現在の北野白梅町交差点付近で確認されている北野廃寺と呼ばれる寺院跡は、平安前期に属する土器に「野寺」・「野」といった墨書のあるものが発見されており<sup>(18)</sup>、桓武朝に創建もしくは移建された野寺、別名常住寺の遺構を含むことがわかっている。そしてこの「野」もまた長岡京の北郊の野を指している可能性が高い。

野寺については延暦十五年（七九六）十一月辛丑《十四日》の『日本後紀』の記事に

始用新銭。奉伊勢神宮・賀茂上下二社・松尾社・亦施七大寺及野寺。

（下略）

とみえるのが国史上の初見であり、この時すでに成立し、南都の大寺にならぶ朝庭にとって重要な寺として存在していたことがわかる。国史で野寺というからには、宮室にとって特定の郊野にたてられたものと考えられるが、平安京の北野と考えることにはいささか困難がともなう。まず、野寺という名称は平安時代の初期に限られ、常住寺という名の方が一般化する。もし野寺が平安時代の北野の寺という意味であるなら、野寺もしくは北野寺という名称がもっとみえるべきであろう。

そしてつぎに平安京の北の禁苑にあたると思われる「宮城以北山野」の四至内より東にあり、また弘仁五年の四至設定より寺の成立の方が先行している。野寺の成立については『伊呂波字類抄』に

常住寺本尊薬師仏、件寺桓武天皇遷都之時、南京令移渡此京云々。

本御持仏也。

とみえ、さらに弘安二年（一二七九）の奥書のある『諸寺略記』巻第七六九には

一、野寺者、本名常住寺、桓武天皇御宇、延暦五年移建常住寺。遷都之時、自南京移渡於此京。帝御本尊也。

とみえる。南都からの移建については否定する説も多いが（19）、桓武朝のごく初めの成立というのは概ねまちがないだろう。『諸寺略記』には延暦五年（七八六）とあり、これが事実だとすれば長岡京時代、ということになる。

山中章は、山背国内の古代寺院跡からいわゆる長岡京式の瓦が出土することを指摘している（20）。山中のデータに従えば北野廢寺出土瓦中には、軒丸瓦3点、軒平瓦4点の長岡宮式軒瓦があり、宮および京で出土

するものと同范のものも多い。また長岡宮式鬼瓦の存在も確認されており、長岡京時代に何らかの手が入ったものとみてよいと思われる。

この野寺の地を長岡京の「京下」に含まれるものと見、また南郊交野に対応する京北郊の野の寺であるとする、長岡京北郊の野は太秦を中心に西は北嵯峨、東は現在の北野あたりを含み、おそらくは後の平安京城の西北部をも含んで、長岡京より真北に位置する傾斜地にひろがっていたことになる。これが、朝庭からみれば山背先住の氏族である秦氏の勢力圏と目される範囲に重なっていることは恐らく偶然ではあるまい。長岡京はその京城設定に際して南郊の交野とこの北郊の野とを確実に意識していると考えざるをえない。

このことを理解するにあたって次の『礼記』の一節を紹介したい。

凡天之所生。地之所長、苟可薦者、莫不咸在。示盡物也。外則盡物、内則盡志、此祭之心也。是故天子親耕於南郊、以共齊盛、王后蚕於北郊、以共純服。諸侯耕於東郊、亦以共齊盛、夫人蚕於北郊、以共冕服（21）。

桓武天皇が中国的規範を尊重する政治理念をもっていたことはすでにたびたび指摘されるところであるが、彼自身、詔勅のうちに引用する程明経に明かった（22）。桓武天皇は父光仁の即位以前、諸王時代に大

学頭の任に就いたことがあるが<sup>(23)</sup>、大学頭は当代一級の学者のポストであり、職員令大学寮条によれば、学生の簡試や積奠をとりおこなうなどの職務のある専門職であった。当然この『礼記』についても熟知していたはずである。この一節は天子が祭りの供物を調える際の方法と心構えを説いたものである。ここでは北郊が養蚕・機織を行う場としてみえている。

長岡京北郊に拠した秦氏は久しく養蚕・機織を業とする氏族であるといわれてきたが、実のところ彼らが具体的にそのような生業をもっていたと言いうるに足る史料はないということは、すでに関晃の指摘するところである<sup>(24)</sup>。一方で秦氏についてのこのようなイメージをささえているものとして蚕の社の存在がある。

京都市右京区太秦にある蚕の社こと木島坐天照御魂神社は創祀の時期は不詳であるが、すでに大宝元年(七〇一)にその名がみえており<sup>(25)</sup>、かつてこの地に勢力をもった秦氏によってまつられたものと考えられている。現在機織の神として信仰をうけているのは摂社である養蚕神社であるが、これもまた創祀の時期や由緒は明確ではない。もし秦氏が養蚕や機織に必ずしも専業として当っていなかったのだとしたら、どのように考えればよいであろうか。中国的規範理念をベースとして都城と郊野を設定した桓武天皇は、先の『礼記』の記載に影響を受け、北郊において殖産をおこなった。これが私の考えである。

郊野が朝庭の消費にこたえる生産地として機能している例はこれにとどまらない。『梁塵秘抄』に「楠葉の御牧の土器造」とうたわれる楠葉は大同三年（八〇八）の記事に供御器を作る土を採集していたことがみえている（26）。また、東郊の大原野においても石作から小塩のあたりで、平安前期から中期にかけて須恵器・緑釉陶器が生産されており、平安京内からの製品の出土により京への供給があとづけられている（27）。古代の地名にみえる「野」や「村」は、国郡郷制によらない例外的な地域把握であって、通常为国郡郷による把握が農本主義的収取体系のためのものであることをおもえば、逆にそれによらない「野」や「村」は農業生産以外の生業に従事する人々の集住区となることがあったと考えられる。都市周辺の「野」には供御の伝統をもつところが多い。生産地として都市に付帯し、その機能をサポートする、「野」にはそのような役割が与えられていたようである。

以上のようなことから、長岡京を中心とした北郊と南郊は、意図的に設定されたものと考えられるわけであるが、この「北郊」と「南郊」における渡来系氏族の集落形成は、実際には長岡京の京城設定に先行する。留意すべきは、京城設定に際し、既存の空間秩序を否定するのではなく、むしろそれらに呼応する地に占地しているということである。この点においてはまず都城があって郊野が設定されるという当然の順序とは異なっているわけで、いふならば「郊野」先にありき、なのである。この

ことは桓武初期の具体的政治情勢を反映したものと考えざるをえず、朝廷が新天地に拠るにあたって、先住勢力を積極的にとりこもうとしたことのあらわれとみることができる。

## 二 西郊の特質

### 1 葬地としての役割

長岡京時代の郊野は、生産地としては平安京遷都後もうけつがれ、前章で触れたような供御の伝統をつないでいくが、桓武朝にさかんに行われた遊獵などを目的とした野行幸は次第にすたれていく。光孝天皇の代、久しく絶えていた芹川野行幸に従った在原行平は

嗟峨の山みゆきたえにし芹河の

千世の古道あとは有けり

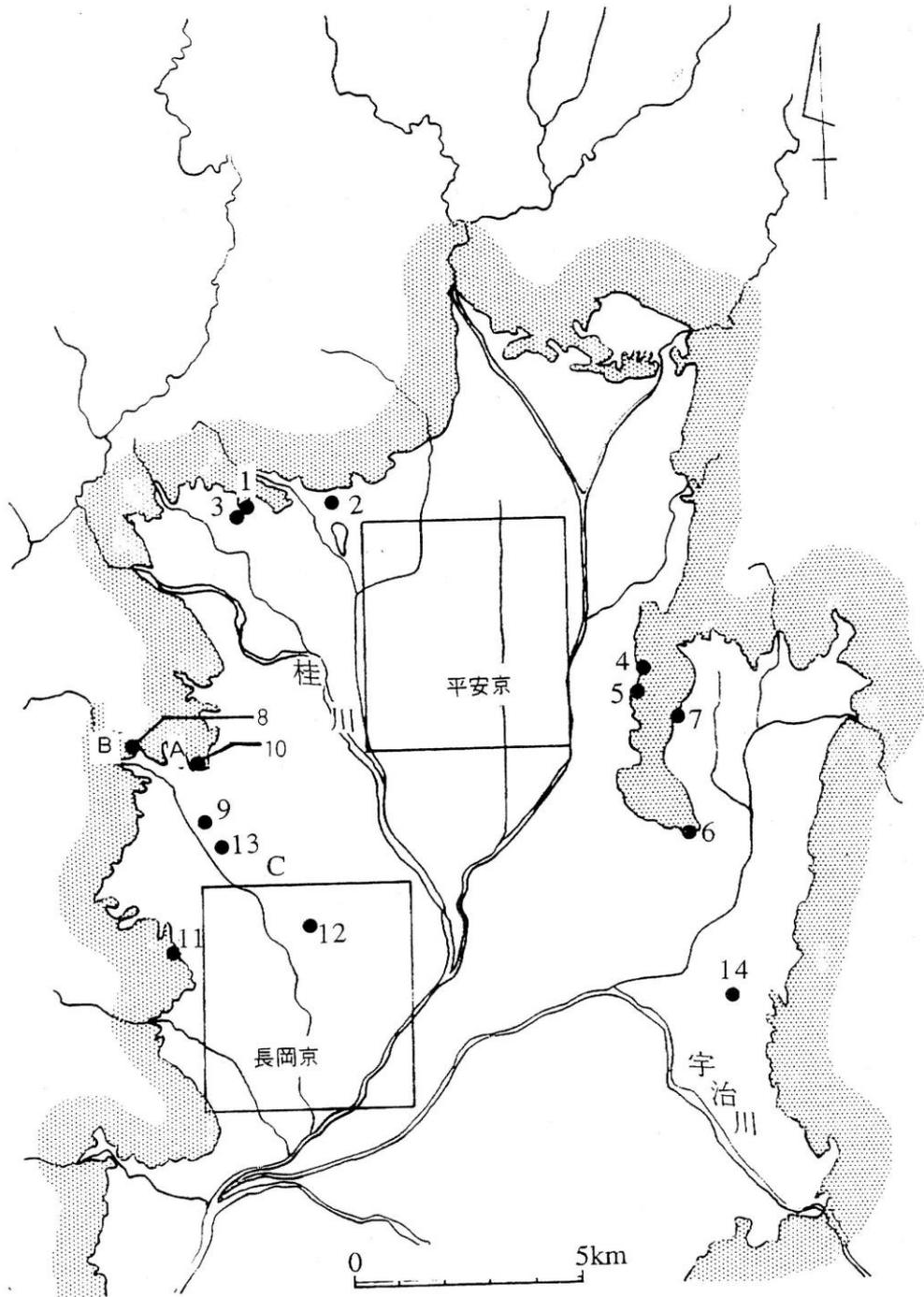
とうたっている(28)。桓武天皇の遺風をうけついで嗟峨天皇はさかんに野行幸を行った天皇であるが、行平はいつのことか鷹飼として仕えたことがあるらしい(29)。

このような中で西郊の大原野は平安京遷都以後、より遠くなったにも

かかわらず、特に都人にとってなじみの深い宗教空間へと展開していく。本章では山背遷都を契機としてにわかにはスポットを浴びた大原野周辺が、他の郊野とどのように異なっていたか。また長岡京郊から平安京郊へと立場をかえていく中でどのように変容したのか、といったあたりについて考えていきたい。

大原野から現在洛西ニュータウンとなっているところを介して東にみると、物集<sup>もづめ</sup>（女）というところがある。近年にいたって、大枝及び大原野が京都市に編入されたのに対し、向日市に属したことで、現在では市境を介する隔絶感があるのだが、かつてはともに乙訓郡に属していた。また近世以前においては、特に大枝の沓掛および塚原の二村と強い結合関係を保っていた<sup>(30)</sup>。やや本題とははなれるようであるが、周辺の地域観を決定していくうえでポイントとなっているように思われるので、この物集女のことからはじめたいと思う。

モヅメという地名については、このあたりに大阪府堺市の<sup>もづ</sup>百舌鳥に分布した土師氏の支族が来たことによって残った地名だとする説がある<sup>(31)</sup>。延暦九年（七九〇）十二月一日、桓武生母高野新笠の一周忌を前にその母土師宿称真妹は大枝朝臣姓を



第2図 京域周縁の葬地（8～9世紀）

1. 長刀坂古墓 2. 仁和寺裏山古墓 3. 広沢古墓 4. 清水寺裏山古墓  
 5. 地藏山古墓 6. 大日寺古墓 7. 西野山古墓 8. 沓掛古墓 9. 福西古墓  
 10. 夷山古墓 11. 井ノ内回向場古墓 12. 大極殿古墓 13. 長野古墓  
 14. 木幡古墓  
 A. 宇波多陵治定地 B. 大枝山陵治定地 C. 高畠陵治定地

追賜されるが(32)、十二月三十日に至って、大枝朝臣改氏姓を真妹の属す「毛受腹」のみに限るといふ旨の勅が出される(33)。このような改氏姓は居住地にちなむ場合が多いので、桓武外祖母系の「毛受腹」土師氏はこの大枝のあたりに居住していたのではないか、だとすればこの地は桓武天皇生誕の地である可能性がある、と考えたのは村尾次郎であった(34)。

これに対してはすでに、この際の改氏賜姓は当人の大枝居住ということによるのではなく、娘新笠の眠る大枝山陵の名にちなむものであるということを示浪貞子が明らかにしている(35)。

モヅメについてのいま一つの考え方は、葬送のことを行う「喪詰」の意味であるというものである。吉田金彦の説くところによると、『和名類聚抄』に山城国の郷名としてみえる「物集」は毛都米と訓じ、明らかにモヅメと三音に発音するもので、和泉国大島郡の百舌鳥(モズ)の転訛とは考えられないという(36)。この解釈を考えるにあたって次の史料をみてみたい。

此夕。奉葬 後太上天皇於山城国乙訓郡物集村。御骨碎粉。奉散大原野西山嶺上。

『続日本後紀』承和七年五月戊子《十三日》条

承和七年（八四〇）五月八日に亡くなった淳和太上天皇は桓武天皇の皇子である。遺詔をうけて「物集村」で火葬された上、「大原野西山嶺上」——おそらく現在の小塩山あたりの嶺上に散骨された。当然ながら都はすでに平安京に遷っていたので、もっと境に近いところが適地であるようにも思われるが、淳和天皇は親王時代に旧長岡京の地二町を賜っており<sup>(37)</sup>、そこに邸をかまえたと考えられるので、生前慣れ親しんだこの地の近くを択んで葬られたものであろう。

問題はこの「物集村」である。管見によれば物集女の初見である。この「村」は「野」と同様に一般的な編戸のなされないものと考えられ、この史料では明らかに葬送のための空間としてみえている。物集女の地が持つこのような性質は、以下にのべるようにこれより以前長岡京に都があったころに決定づけられたものである。

この時代、向日丘陵から大枝丘陵にかけて、皇室関係者の陵墓が営まれた。参考までに宮内庁による治定地を第2図中に記している<sup>(38)</sup>。被葬者の没年を順にすると次のようになる。

[陵名]	[被葬者名]	[没年月日]
宇波多陵	桓武夫人藤原旅子	延暦七年五月四日
大枝山稜	桓武生母高野新笠	延暦八年十二月二十八日
高島陵	桓武皇后藤原乙牟呂	延暦九年閏三月十日

向日一大枝丘陵の被葬者たちに共通する性格は、いずれも長岡京時代に亡くなった桓武朝の皇室関係者で、なおかつ女性であるということである。このことをふまえてこの地をもう少し詳しくわしくみると、向日一大枝丘陵には、考古学の時代区分でいう歴史時代に属する古墓が数多く確認されている。これらは出土遺物、特に土器の編年にもとづく年代比定によれば、八世紀から九世紀ごろに比定されるものである(39)。このような古墳自体、あまり出土例があるわけではなく、そのうち向日一大枝丘陵でいくつかの例をみるということは、長岡京郊という地域的特性によるものに他ならない。京都市西京区大枝沓掛町伊勢講山の<sup>大枝山陵</sup>治定地のそばで発見された沓掛古墓や向日市物集女町長野で発見された長野古墓などは、木棺の周囲を木炭層で覆う木炭槨木棺墓と呼ばれる特殊な葬法によって営まれており、京都ではこのほかに山科区に二例確認されるにすぎない。黒崎直の示唆するところによれば(40)、このような葬法は、嵯峨天皇の遺詔中に「重ぬること棺槨を以てし、<sup>めら</sup>繞すこと松炭を以てし、枯腊を千載に期して久容を一壙に留む(41)」とあるものに通じるという。副葬品も豪華なもので、皇室関係者か、ごく上級の貴族層の墓と考えられる。長野古墓からは、銅鏡や筭などの装飾品の出土をみており、被葬者は女性であろうと指摘されている(42)。

第2図に八世紀から九世紀ごろ、つまり、長岡京遷都ごろより平安時

代初期と目される古墓の分布を示した。図の示すところによると、向日一大枝丘陵の葬地としての特質に通い合う地域は、平安京郊では鳥辺野、嵯峨野といった地域である。

前掲の淳和天皇葬送の記事にみた物集村の姿は、長岡京時代の公葬地であったことによって成立したもので、このあたりは鳥辺野や嵯峨野の前身としての役割を担っていたものと評価できる。「化野の露、鳥辺野の煙」と人生のはかなさをたとえられる程、平安京の葬地はしっかりと人々の心に根を下したが、短命の都、長岡京の葬地は、〈場の残像〉とでもいべきものを残して、それ自体は消失してしまう。

## 2 長岡廃都後の変容

右にみたような都の公葬地を控えた大原野は、長岡京をむかえることによってにわかにスポットを浴びた地域であった。大原野には石作郷の遺称地名があり、石作氏がこのあたりを本拠としていたともいうが、くわしいことは明らかでない。土師氏については先にも触れた通りで、長岡京遷都以前からの居住は考えにくいのであるが、葬送をプロデュースする氏族として公葬地に入植された可能性はあるかもしれない。ただいづれにしても遷都の時点において秦氏や百済王氏に匹敵するような強い先住勢力があった、というわけではなさそうである。また他の三方の

野にくらべて、距離が近いという条件もあって、とりわけ親しくひんばんに行幸があった。「大原野」という地名の初見も長岡京時代のことであるので、大原野の大は、大宮・大寺といった用例に同じく、皇室のという意味を込めたものであると考えられる。

長岡京廢都の直後から延暦十八年（七九九）ごろまでの間に、旧京の土地が貴族や皇族に下賜されている。史料上明らかなだけでも、菅原真道・大伴親王（淳和）・多治比呂自・大田親王・藤原奈良子・菅野池成などの人物が土地を賜ったことがみえる。これらの土地は邸宅地であったらしく、弘仁七年（八一）には、嵯峨天皇が小野石子の「長岡第」に行幸したことがみえているし（43）、同じく嵯峨朝の官人であった藤原内麻呂は「後長岡大臣」と呼ばれていた（44）。平安遷都後旧京は一大別荘地となったのである。大原野に淳和天皇の遺骨が散骨されたことは、先に触れた通りであるが、その妃高志内親王の陵もまた大原野石作の地に営まれている。旧京内の邸宅に同居していたのであろう。高志内親王は桓武天皇の皇女で夫である淳和天皇の異母妹である。

向日一大枝丘陵に設けられた葬地は、あくまで都に付帯する公葬地であって、被葬者が桓武天皇の関係者に限られるのは、都自体が短命であったことによる。ところが、長岡京が廢されて後の大原野においては、よりプライベートな桓武の家族的つながりが前面に押し出されてくる。

大原野子塩の十輪寺に閑居していたと伝えられる在原業平は、平城天

皇皇子阿保親王の子で、父系をたどれば桓武天皇の曾孫、母系でいえば孫にあたる。『伊勢物語』五十八段に「むかし、心つきて色好みなるおとこ、長岡といふ所に家をつくりて居りけり。」といい、西山方面で隠棲していたことが知れる。その母で桓武天皇皇女伊都内親王についても、同じく『伊勢物語』八十四段に、「その母、長岡といふ所に住み給ひけり。子は京に宮づかへしければ、まうづとしけれどしばしばえまうでず。ひとつ子にさへありければ、いとかなしう給ひけり」と同所あたりに隠棲していたらしいことがみえる。このように、この時点では大原野は旧京城を含めて、桓武天皇ゆかりの空間というイメージが出来上がっていたようで、業平自身、桓武天皇に連なるという貴種意識のゆえに、親等の近い母系を意識していたものと考えられる。

このような、家族的まとまりによる隠棲や葬送空間は、ある意味で氏族の本貫地に類似する。このような空間は、特に藤原京以降の都城制採用の過程において、京の秩序が及ぶ範囲内から排除されていた。葬送令皇都条によって都城内の葬送が禁じられていたことは先にも触れた通りであるが、長岡京においてはさらに、「京下」——つまり京の影響下にある京城の周縁部を含むエリア内——の「諸山」の埋葬を禁じているが<sup>(45)</sup>、実際には向日—大枝丘陵などの公葬地は「京下」であり、宮の至近に位置するわけで、この禁令の真意は、京下において墓を私的な秩序によって営んではいけない、といったことにあると考えられる。

葬送令三位以上条には、墓を営むことの許される身分が示されている。それによれば、墓を営んでよいのは、「三位以上」と「別祖」（分立した氏の始祖）・「氏上（46）」に限られ、それ以外は営んではいけないというのがこの条のたてまえである。しかしその法的効力は疑わしく、『令集解』所引『古記』も「今行事濫りに作すのみなり。」と天平期頃の様子をつたえている。したがって、長岡京時代の「京下諸山」における埋葬の禁止は、朝廷の認める身分に拠らず、私的に墓を作ってはならないというたてまえを、「京下」内に限定して履行したものと解釈せざるを得ない。

京域内に墓を作ってはならないという皇都条の規定については藤原京以来、概ね守られていたようで（47）、それぞれ公葬地が設定されていたらしいことが、近年明らかになりつつある。藤原京には京南に、平城京には京北にそれぞれ天皇をはじめとする上級貴族層の葬地があったことがわかっている。同時に、それよりややランクの下がる官人層の葬地が別に設定されていたらしいことも指摘されている（48）。平城京東部の丘陵部で確認されている太安万侶墓は、その発見当初、本貫地とのかかわりが取沙汰されるむきもあったが、本貫と思われる場所は別にあり、この東部丘陵は、奈良時代の墳墓が数多くあることもあって、平城京に付帯し、京北よりもやや格の下がる公葬地であることがわかっている（49）。

つまりは、京城周縁部の被葬者たちは、都城の設定ということに連動して、氏族墓のまとまりをくずして本貫とは全く関係のない地に葬られていることになる。平城京につづく長岡京の場合も、向日一大枝丘陵の被葬者の階層は皇室関係か、かなり上級の貴族層に限られると考えられ、異なる階層の公葬地も当然別に設定されたとみるべきである(50)。ここにおいて我々は墓があるから居住地であり生誕地であるという常識は都城の周縁では通用しないということを確認しなければならない。

第2図から明らかなように、向日一大枝丘陵の立場は平安遷都後の嵯峨野(化野)・鳥辺野に引きつがれることになる。鳥辺野ではすでに大同元年に珍皇寺の前身である鳥戸寺で桓武天皇の四七齋が行われており(51)、また被葬者の階層をみても、向日一大枝丘陵に匹敵する公的な葬送空間として平安京遷都と同時に設定されたことは疑いを容れない。初期には淳和天皇王子恒世親王、嵯峨天皇皇女俊子内親王といった人物が葬られ(52)、後には仁明天皇女御藤原沢子の中尾陵、一条天皇皇后藤原定子の鳥戸野陵の兆域が設定された。

これに対して、木幡の葬地の登場は承前の公葬地とは発想が異り、藤原氏の氏族空間としての性格が明らかで、浄妙寺を中心に一門の菩提をとむらう供養所として展開していた(53)。ここにおいては、藤原氏という特定の氏族にかぎってではあるが、氏族墓空間が回帰的に現出しており、都の周縁に成立した第二の本貫の様相を呈している。

都の公葬地を控えたオフィシャルな空間であった大原野のイメージが、木幡の葬地の登場と時を同じくして、次第に桓武天皇個人に連なるプライベートなものに塗りかえられていったことは、動かざる都城の文化が定着したことで、葬送に再び氏族ごとのまとまりが意識されるようになったことと深くかかわっている。そしてまた、かの桓武天皇大枝誕生説がまことに違和感なく感じられたのも、こういった変質後のイメージに負うところが大きいように思う。

### 3 大枝から鳥辺野へ

長岡京の公葬地であった向日一大枝丘陵への葬送も、淳和天皇の火葬例を最後とし過去のものとなってしまふ。しかしこの残像としての霊場感は意外にも根強く残っている。大江山を舞台とした酒吞童子の物語の誕生について、高橋昌明は、この地の平安京に対する境界、周縁地としての観念によるところが大きいとする<sup>(54)</sup>。しかしながら、たとえば刑場としての利用を例にとってみても、すでに長岡京時代、延暦四年（七八五）九月に藤原種継暗殺事件の罪人を処刑したことがみえており<sup>(55)</sup>、当地が長岡京の郊外地として、鳥辺野に系譜をつなぐ公葬地に設定されていたことが、この地の霊場感に強く影響しているものと考えなければならない。この問題を考えるにあたって、老ノ坂峠に祀られる子安地藏

にまつわる物語を題材に考えてみたい。

老ノ坂峠子安地蔵は、かつては旧老ノ坂の大福寺と号する地蔵堂に安置されていた。場所は現在京都市の清掃工場のあるあたりで、大枝沓掛の民家に残る近世の絵図には峠にあった亀山藩主の休憩所と近接してあったことがみえている(56)。明治五年(一八七二)に大福寺が無住寺であるとして廃寺とされ、祀られていた地蔵が京都府の預かりとなっていたことがあった。その下げ渡しを巡って丹波国王子村と山城国沓掛村の間で取り替わされた文書中には、地蔵は両村のものが半月ごとに交代で守りをしてきたことがみえており(57)、近世においてはどちらの村にも属さない境にあって塞神としての役目を果たしていたものと思われる。

『都名所図会』はこの地蔵について次のような説話をつたえている。昔、大江の里にすんでいた市盛長者の娘が難産のために死んでしまう。恵心僧都源信がこの娘の霊に会い、冥土の苦しみから救うと、娘の霊は産婦の難産を救うために地蔵の像を作って安置することを求める。恵心僧都は娘の墓に生じた栢の木でこの地蔵を刻した、というものである。

この峠子安地蔵は、室町時代末期頃の成立とされる『子易物語』にも登場している(58)。大江の坂(59)にすむ佐伯の長者の家に二面八足の胴一つ男女一對の不具なる二児がうまれる。凶瑞である彗星が顕われ、二人は魔王の化身として朝廷に捕らわれていまにも処刑されようとする。

その時激しい雷雨が起こり、十六人の神々が天下ってこの二人が観音・地蔵の化身であることが明らかになる。大江山中に別に二面八足の鬼神があり、その人違いであったという。二人は五位の中将・典侍になる。典侍は女人を難産の苦しみから救うという願を発し、みずから桜の木で地蔵を作って大江の坂に安置し、地蔵は貴賤の信仰をあつめる。

そののち夢告により、地蔵を観音の霊場音羽の里にうつし、大江にはさらに一体をつくってかわりとした。音羽の里の子易地蔵は年を経て大同二年、坂上田村麻呂がこの里に清水寺を建立したおりに五重塔におさめられ、さらに広く信仰をあつめることになる。

「子易物語」諸本のうち、大江の坂を舞台とするのは赤木文庫旧蔵の寛文元年（一六六一）刊本のみで、時代設定はとびぬけて古く、天武朝ということになっている。

時代を平家滅亡の動乱期に置く他の二本（60）は、二面八足の二児の親を東山蓮華王院の西に住み、清水を信仰する老尼、としている。ここでは二人はそれぞれ、清水奥の院の愛染明王、子易堂の本地地蔵の垂迹、ということになっている。ここにおいては、女人の信仰・縁結び・安産祈願といった庶民の間で流行した清水信仰の姿が、成熟しきった形で表れており、物語としてはこちらの方が、より流布したものであるのかもしれない。

これに対して先に紹介した寛文元年刊本は、もともとの地蔵の安置場

所を大江とし、そこで貴賤の信仰を集め、しかるのちに音羽の里へと移動するという構成をとっており、物語の構成という点からいえば、成熟した清水信仰のありさまを描く他本より古い形を保っているともみべきだろう。そしてこの寛文元年刊本は、長岡京郊の大枝から平安京郊の東山清水への〈霊場の移転〉を描いている点でまことに興味深い。先にみたように都の公葬地であった大枝は、都が長岡京から平安京へと遷ることによって、公葬地自体は廃され、平安京郊の鳥辺野へと移動した。この大枝から鳥辺野へという図式の中で「子易物語」には都に対する郊野の役割が描き出されているように思う。〈信仰〉という一種の都市的需要にこたえ、都市機能をサポートする役割が、郊野には付されていたのである。

清水で信仰を集めていたのは、実際には子安観音であり、泰産寺と号して長らく仁王門わきに三重塔をかまえていた。明治四十五年（一九一二）に至って移建され、今は清水本坊の南に位置している。

一方大江の子安地蔵は、近代になって北へ迂回した新老ノ坂峠にひっそりと祀られている。沓掛・塚原の集落には、それぞれ兒子神社が鎮守社としてあり（61）、現在それらの由緒は全く失われているが、子供の神が地蔵を本地にすることが多いという常識（62）にしたがえば、これらはかつて子安地蔵がひろくあつめた信仰を基とし、土地神として生まれかわった姿であると考えてよからう。我々が現在見ることのできる残像

である。

### 三 郊野の思想 ——むすびにかえて——

都の周縁地は、絶えず都の存在の影響を多様な面からうけつつ存在している。郊外地の歴史を明らかにすることは、ある意味で都市の歴史そのものを活写することになるといってよい。京の周縁には「野」と呼ばれる控えのスペースがあり、京城とは明確に区別されるが、「京下」という発想のもとに、完全な外界ではない、京に付帯するものと認識される。

「野」は、整然と方形をたもつ京城の周縁にありながら、自然地勢の制約をうけて自ら決定される。ここにおいて京に近いと見做されるか遠いと見做されるかは、必ずしも絶対距離によって測られるのではなく、境界をなす山々の内側であるかどうかといった要素によるところが大きい。

『伊勢物語』一二三段に載せる次なる歌のやりとり(63)はこの「野」のもつ意味を考える手がかりとなる。

年をへし住みこし里を出ていなば

いとど深草野とやなりなむ

この歌は在原業平が、しばらく深草にすみ、ともにすごした女性にすでに心離れて京へたち去ることを告げた歌である。ここでは「里」も「野」も深草という同じ場所を形容しているが、「里」は自らが住みなじんだ場所を指し、その相対として「野」は疎遠でなじみのない田舎を意味している。これに対する女性の返歌は、次のようなものである。

野とならば鶉と鳴きて年はへむ

かりにだにやは君はこざらむ

「野となってしまったなら、私は鶉となって鳴いてあなたをまちましよう。狩にということならあなたはきっとお越しになるでしょう。」というぐらいの意味であろう。業平が疎遠な田舎という軽い意味で用いた「野」をうけて、天子が遊獵におもむく「野」に巧みにおきかえている。都好みのあざやかな返歌である。ここでの「野」の対比概念は「里」ではなく、業平がまさにむかおうとしている「京」なのである。

さて、本稿で用いている「郊野」の語について、全く遅ればせながら解説を加えておかなければならない。厳密に言えば「郊」と「野」は別物で、「野」は「郊」のさらに外側に位置する。「郊」について『周礼』春官宗伯肆師条の鄭玄注は、「遠郊は百里、近郊は五十里」としている。

「野」については同じく『周礼』秋官宗伯縣士条の鄭玄注は「地、王城を距ること二百里以外、三百里に至る、野と曰ふ。」とし、周制では、王城を中心に「野」が「郊」の外側にもうけられていたらしい(64)。

日本では「野」は「ノ(65)」、「郊」は「ノラ」と訓じられるので、翻訳の際に「ノ」は「ノラ」の更に外側のものとの意識があったことと思われるが、『類聚名義抄』では「野」・「藪」にも「ノラ」の訓を与えており、あまり明確な区別ではなかったようである。

『日本書紀』景行紀に見える日本武尊の蝦夷征討の話の中で、天皇は東夷をさして次のように言っている(66)。

朕聞、其東夷也、識性暴強。凌犯為宗。村之無長、邑之勿首。各貪封塚、並相盜略。亦山有邪神、郊有姦鬼、遮衢塞徑。多令苦人。

ここには一つの集落を構成する要素が描かれている。人が集まり里に出入りする「衢」、鬼のすむ「郊」、そして神のいる「山」である。

「郊」もしくは「野」を山々の内側とする発想は日本独特のもので、特に「野」は、山麓の傾斜面か丘陵地を指すことが多い。時として葬送空間そのものを指して「野」ということがあるのは、集落にほど近い丘陵地に葬地を設けるといふ、古墳時代以来の習慣を反映したものである。

このような集落構成は、日本の地勢の中から自然発生的に成立してき

たものと考えてよく、それにともなう空間認識も比較的ながく保たれたものと推察される。たとえば、民俗学の立場から福田アジオによって提唱されたいわゆる「村落領域の同心円構造論（67）」は、もとより近世村をモデルとしたものであるが、居住域としての狭義のムラを中心に、生産領域であるノラ、採取地であり共有性の強いヤマ（ハラ）が取り巻き、一つの世界が完結するという空間認識は、本稿でとりあげた時代にも応用できる普遍性をもつ。ただ、福田の村落構造論でいうムラは、古代史を対象とした場合、先の業平の歌にみたごとくサトと言い換えた方がよい。

本稿で言及した「野」はサトではなく、京との対照で存在するものだが、そのあり様は、京というサトを核としつつ、一般村落の同心円的空間構造を原型とするものである。この点について、長岡京の具体的な事情に触れつつ、もう少し詳しく述べたい。

長岡京の郊野は、南北にできる限り距離をとりつつ対照的に設定するという点において中国的規範に倣おうとする意図が強かったものと考えられるが、その反面、周囲の山々を地勢上の制約としているなど、空間認識においては、日本的特質を習いあわせていることは否定できない。

「京下」という語であらわされる一つの世界は、京を核として周縁の空間である郊野を付帯させ、さらに周囲の山々を境界と認めることによって完成している。

郊野には京の周縁にあって、京の需要に応えるという生産地としての機能があり、また葬送や信仰の空間として京のもつ都市機能をサポートする役割が付されていた。京と郊野は確実に区別され、時として対照的に認識されるが、山々によってさらにさえ切られる境外地とは本質的に異なり、この意味では都市の構成要素であるといってもよい。

長岡京の場合と平安京の場合を比較すると、京自体の構想に大きな変革は認められないが、平安「京下」は北に東により狭く、西南へ深く、全体としてアシンメトリックな構造を選択していることに気づく。山背盆地の東北隅へ押し込められた感じである。「此の国、山河襟帯、自然に城を作す(68)。」とはよく言ったもので、当にこれが、長岡京の場合とは異なる平安京の特徴といえる。日本の都城が、堅固な羅城を築くことをせず、目に見えない境界観念をこれにかえているのだとしたら、北に閉塞した平安「京下」の構造は、当時の常識のもとではより理にかなったものと認識されたのであろう。

長岡京時代、京にほど近い大枝一向日丘陵に設定されていた葬地は、平安京にいたって鳥辺野や嵯峨野(化野)に継受される。特に平安時代初期において公葬地の役割をうけついだしたのは鳥辺野であった。長岡京から平安京へ、大枝から鳥辺野へという図式に連動して、社会的レベルにおいても霊場の移動といった現象がおこったことが「子易物語」などから看取できる。

アシンメトリックな平安「京下」の構造は、その内に地域的濃淡を生んだ。かつて長岡京の西郊であった大原野は、平安京からみれば奥座敷というにふさわしい。「京下」という〈箱庭〉を一つの完結した世界とする都人にとっては、そこは手近な鄙の典型であり、「果て」を意味する所であった。そしてこの大原野における鄙らしさの成熟は、京都における都らしさの成熟そのものを意味するといつてよい。

#### [註]

- (1) 『類聚国史』卷七十九、政理部一、禁制、延暦十一年八月丙戌《四日》条。
- (2) 『類聚国史』卷七十九、政理部一、禁制、延暦十二年八月丙辰《十日》条。
- (3) 『続日本紀』延暦九年九月丙寅《三日》条。
- (4) 『類聚三代格』卷十九、延暦二年六月十日太政官符。
- (5) 『続日本紀』養老四年八月壬午《二日》条。
- (6) 狩野直喜「我朝に於ける唐制の模倣と祭典の礼」(『徳雲』二一二、一九三一年)。
- (7) 瀧川政次郎「革命思想と長岡遷都」(『京制並びに都城の研究』法制史論叢第二冊、角川書店、一九六七年)。

- (8) 林陸朗「長岡・平安京と郊祀田丘」(『古代文化』二六一三、一九七四年)。
- (9) 福永光司・千田稔・高橋徹『日本の道教遺跡』(朝日新聞社、一九八七年)。高橋徹『道教と日本の宮都——桓武天皇と遷都をめぐる謎——』(人文書院、一九九一年)。
- (10) いずれも『続日本紀』同日条。
- (11) 『大日本古文書』二四卷二五頁。
- (12) また、「郊」の字自体に天帝をまつるまつりの意味がある。
- (13) 柳田國男『地名の研究』(『定本柳田國男集』二十、筑摩書房、新装版、一九七五年)。
- (14) 嵯峨天皇がその親王時代より親しんでいた荘で、延暦二十一年(八〇一)に桓武天皇が的野に遊獵した際、「親王諱(神野)の荘」に立ち寄ったことがみえている(『類聚国史』卷三十二、延暦二十一年八月辛亥《二十七日》条)恐らくは延暦十四年から十八年ごろ、旧長岡京地が親王や近臣にさかんに賜地されていたころに、父桓武から与えられたものであろう。
- (15) 『日本三代実録』元慶六年十二月二十一日条。
- (16) これより先、弘仁五年(八一四)に禁苑とされた「宮城山以北山野」の四至がみえている(『政事要略』卷七十、糺弾雑事、弘仁五年十月十日宣旨)。それによれば、「東は園池司の東大道限る。西は野寺の東を限る。南は宮城以北を限る。北は靈巖寺を限る。」とあり、京北の長方形の区画

であったらしい。このあたりの事情については高橋康夫「平安京とその北郊について」(『日本建築学会論文報告集』三一五、一九八二年)参照。

- (17) 『日本後紀』弘仁五年閏七月辛丑《二十七日》条。
- (18) (財)京都市埋蔵文化財研究所編『北野麩寺跡—文化庁国庫補助事業による発掘調査の概要 一九七九年度』一九八〇年。
- (19) 足立康「野寺移建説に就いて」(『史迹と美術』八九、一九三八年)。  
藤沢一夫「山城北野麩寺」(『考古学』九一二、一九三八年)。
- (20) 山中章「長岡宮式軒瓦と寺院の修理——延暦十年の山背国浮図の修理をめぐって——」(廣田長三郎編『古瓦図考——ひろたコレクション——』ミネルヴァ書房、一九八九年)。
- (21) 『礼記』卷第二五、祭統。
- (22) たとえば『続日本紀』延暦四年五月丁酉《三日》条所載の詔など。
- (23) 『続日本紀』神護景雲四年八月丁巳《二十八日》条。
- (24) 関晃『帰化人』(至文堂、一九六六年)。
- (25) 『続日本紀』大宝元年四月丙午《三日》条。
- (26) 『類聚国史』卷七十九、政理部一、禁制、大同三年正月庚戌《二十八日》条
- (27) 百瀬正恒「平安時代の緑釉陶器——平安京近郊の生産窯について——」(日本中世土器研究会『中近世土器の基礎研究』Ⅱ、一九八六年)。
- (28) 『後撰和歌集』卷十五、雑一。

- (29) 『伊勢物語』百十四段。
- (30) 宝暦十二年（一七六二）八月の年紀がある「向日大明神社年中雜記」  
（『向日市史 史料編』向日市、一九八三年所収）には、大枝各村がかつて物集女村と同村であったことを伝えている。このような大枝と物集女の結合関係は、長野芝（大枝東長町から向日市物集女町にまたがる丘陵地）をはじめ、大谷芝（大枝西長町付近）や峠山山林（老ノ坂峠京都側）が、近世前期において物集女・沓掛・塚原三ヵ村の入会地であったという事実からも看取できる。このような関係は、十二世紀中葉の段階で大枝に物集庄の新開地がひらかれてより、向日丘陵の東側に物集氏の城館が築かれて物集女の中心部が定まっていくなかで確立していったものと考えられるが、檜原から大枝に入る新山陰街道の普及や長野新田の開発といった事情により、地域は寸断され、徐々に解体へと向かう。
- (31) 『京都の歴史 第一巻 平安の新京』（学芸書林、一九七一年）。
- (32) 『続日本紀』延暦九年十二月辛酉《三十日》条。
- (33) 『続日本紀』延暦九年十二月壬辰《一日》条。
- (34) 村尾次郎『桓武天皇』（く人物叢書）吉川弘文館、一九六三年）。
- (35) 瀧浪貞子「高野新笠と大枝賜姓」（『日本古代宮廷社会の研究』思文閣出版、一九九一年）。
- (36) 吉田金彦『京都滋賀古代地名を歩く』（京都新聞社、一九八七年）。
- (37) 『日本後紀』延暦十六年二月戊寅《二十二日》条。

- (38) 宮内庁による治定地は総体において必ずしも現在の学問的レベルと引き合うものではなく、妄信することはさけるべきであることはいうまでもない。
- (39) 黒崎直「近畿における八・九世紀の墳墓」(奈良国立文化財研究所『研究論集』VI〈奈良国立文化財研究所学報三八〉、一九八〇年)。
- (40) 黒崎前掲註(38)。
- (41) 『続日本後紀』承和九年七月丁未《十五日》条
- (42) 梅原末治「向日町長野ノ墳墓」(『京都府史蹟勝地調査会報告』第4冊、一九二三年)。
- (43) 『類聚国史』卷三十一、帝王十一、天皇行幸下、弘仁七年二月辛酉《二十五日》条。
- (44) 『公卿補任』弘仁三年条。
- (45) 『類聚国史』卷七十九、政理部一、禁制、延暦十二年八月丙辰《十日》条。
- (46) 養老令では「氏宗」とある。
- (47) 和田萃「喪葬令皇都条についての覚書」(『青陵』二四、一九七四年)。
- (48) 河上邦彦「凝灰岩使用の古墳——飛鳥地域に於ける終末期後半の古墳の意義——」(『末永先生米寿記念献呈論文集』一九八五年)。金子裕之「平城京と葬地」(奈良大学文学部文化財学科『文化財学報』第三集、一九八四年)。

- (49) 岸俊男「万葉集からみた新しい遺物・遺跡」(井上薫教授退官記念会編『日本古代の国家と宗教』上、吉川弘文館、一九八〇年)。同「太安万侶の墓と田原里」「太安万侶とその墓」(『遺跡・遺物と古代史学』吉川弘文館、一九八〇年)。
- (50) 長岡京城西の長岡京市井ノ内廻向場で八世紀後半に属するとみられる古墓が確認されているが、このあたりが向日一大枝丘陵よりランクの下がる公葬地にあたる可能性もある。
- (51) 『日本後紀』大同元年四月戊申《十五》日条。
- (52) 『日本紀略』天長三年五月丙子《十日》条、同年六月丙午《十日》条。
- (53) このあたりの事情については、林屋辰三郎「藤原道長の浄妙寺について」(『古代国家の解体』東京大学出版会、一九五五年)。堅田修「藤原道長の浄妙寺について——摂関時代寺院の一形態に関する考察——」(古代学協会編「摂関時代史の研究」吉川弘文館、一九六五年)。西山恵子「藤原氏と浄妙寺」(『京都市歴史資料館紀要』第一〇号、一九九二年)に詳しい。
- (54) 高橋昌明『酒天童子の誕生』(中公新書、一九九二年)。
- (55) 『帝王編年記』延暦四年九月二十三日条。
- (56) 『小笠原家文書』(京都市歴史資料館蔵写真版)。
- (57) 『岡本家文書』(京都市歴史資料館蔵写真版)。
- (58) 「子易物語」(横山重・松本隆信編『室町時代物語大成』五、角川書

店、一九七七年所収)。上下二冊で上巻に「大江坂子易物語上」、下巻に「清水子易物語下」とある。

(59) 貝原益軒が指摘する通り、老ノ坂は大江の坂の転訛である（貝原益軒

「諸州めぐり西北紀行」（益軒会編『益軒全集』五、益軒全集刊行部、一九一〇年、のち国書刊行会、一九七三年）。

(60) 「子易物語」諸本には「一寸法師」と合綴された江戸中期の写本、な

らびに奈良絵本三冊がある。それぞれ横山茂・太田武夫編『室町時代物語集』四（井上書房、一九六二年）、前掲註（58）『室町時代物語大成』五所収。

(61) 杵掛の兒子神社は近代大枝村の村社となり、大枝神社を称している。

(62) 和歌森太郎「地藏信仰について」（『宗教研究』一二四号、一九五一年）。

(63) この歌のやりとりは『古今和歌集』卷十八、雑下にもみえる。

(64) また『爾雅』に「郊外は牧と曰ひ、牧外は野と曰ふ。」というから、細かくいえば郊と野の間に牧があったことになる。

(65) 「努」や「怒」のかなをあてるので、近世の学者は「ぬ」と読んだ。

(66) 『日本書紀』景行四十年七月戊戌《十六日》条。

(67) 福田アジオ「村落領域論」（『武蔵大学人文学会雑誌』二〇一二、一九八〇年）。

(68) 『日本紀略』延暦十三年十一月丁丑《八日》条。



### 第三部 得度問題からみた政治と宗教

## 第VI章 古代の得度に関する基本概念の再検討

——官度・私度・自度を中心に——

### はじめに

古代仏教史を理解するにあたっては、これまで長い間いわゆる〈国家仏教〉論を枠組みとして、個別の事象が位置づけられ、学説が構築されてきた。これに対し時として、批判的な研究が試みられることもあるが、現実には〈国家仏教〉論は、いまなお無視できない影響力を保っているといえるであろう。

ところが、〈国家仏教〉論の史学史上の成立事情に視野を向けると、これまで多くの研究が、この枠組みに立脚して学説を構築してきたことじたいに疑問を感じずにはいられない。なぜなら〈国家仏教〉という語は、明治の末から大正年間にかけて成立したものであり、その概念は近代ナショナリズムの動静のなかで、その要請に応えるために意図的に生み出されてきたものであったと見ざるを得ないからである(1)。

〈国家仏教〉論は、その教科書的理解——ここでは、実際に歴史教科書の記述に採用され、現在に至っている理解という意味であるが—

一において、ふたつの眼目を有している。ひとつは、国家が仏教を興隆することによって政治的安定をはかろうとしたと説明されるもの、いまひとつは、国家が仏教を統制することによって民衆への布教活動を抑圧しようとしたと説明されるものである。このうち後者は、民衆と国家とを対極にとらえる戦後史学の情勢のなかで追加されてきた部分で、律令体制論や唯物史観とも親和性をもって展開した。

戦後の研究史においては、このような〈国家仏教〉論を前提として、僧尼の得度は古代国家によって厳しく管理統制されていたとされ(2)、その延長線上で私度僧の活動は、律令国家の個別人身支配に対する民衆側の闘争であるという文脈でとらえられてきたのであった。換言すれば、古代における僧尼の得度の問題こそが、〈国家仏教〉論本体が拠り所としてきた核であると言えるのである。

ところがこの問題に関して、具体的に研究が重ねられてきたかという点、じつはそうではない。むしろ〈国家仏教〉論が、古代仏教史を規定しつづけてきたことによって、歴史研究においてもっとも肝要であるはずの、史料に則した実態研究の進展は阻害されてきたように思う。ここではいったんこの枠組みをはずして、徹底した実態論のレベルに立ち、この問題に取り組むことが、切実に必要であると考えられる。

そこで本稿においては、「官度」・「私度」・「自度」といった古代の得度システムにかかわる基本概念について、中国の実態と日本の実態と

について比較の視点を持ちつつ、あくまで史料に根ざして検討を加え、古代仏教史研究にあらたな地平を切り拓いていくための基礎作業としたいと考えている。

## 一 「官度」の概念と得度システム

### 1 「官度」の概念をめぐって

「官度」は「私度」の対義語と目されてきたため、よく知られてきた語彙ではあるが、じつは日本の史料における用例はさほど多くはない。「官度」は法律上の概念であって、『僧尼令』の条文およびその集解にみられるものがほぼすべての事例である。日本では「官僧（尼）」の語のほうが一般に定着し、長く用いられるようになる。「官度」の語が中国唐代に用例がある輸入語であるのに対し（3）、「官僧（尼）」については管見の限り中国には用例が見受けられない。

ここで注意しておかなければならないことは、「官度」が輸入された語であるからには、この場合の「官」にはもともと日本の太政官の意味が含まれていなかったということである。この場合の「官」は、「公」の同義で「私」の対義である。中国唐代においては「公私」の同義として「官私」の語が用いられる事例も見受けられる（4）。

日本古代の僧尼の得度については、行政がそれを完全に掌握してきたとする理解が長くおこなわれてきたが(5)、そこには「官度」の「官」を漠然と太政官の意味ととらえる誤解が含まれていたように思われる。そのことが根にあって、〈律令太政官制〉が成立して以降、太政官管下の治部省および玄蕃寮が得度許可に直接に関与してきたかのような推測を呼んだと考えられるが、近年の実証的な研究の進展によってこれは否定されつつある(6)。

## 2 「官度」による得度と治部省・玄蕃寮

僧綱とともに古代の仏教行政に関与した治部省と玄蕃寮については、すでに岡野浩二によって総合的研究がものされている(7)。本稿の論旨のなかでは、俗官たる治部省および玄蕃寮が、「官度」の採用・不採用に関与するようになったのはいつからなのかという点が、とりわけ重要な問題となる。岡野浩二は、治部省・玄蕃寮の執務の実態を検討するなかで、両司の僧尼名籍の管理、度縁戒牒への署判の問題に触れている。そこにおいて岡野は、「度縁への治部省・玄蕃寮・僧綱の署判は、奈良時代には不確定で、平安時代初期に確立した」ものとみている。

これより先に松尾剛次もこの問題に触れており(8)、度縁への三司

署判の開始時期について、上限を威儀師が成立した七六〇年代、下限を年分度者の得度について三司が「相對簡試」する規定（9）が出された延暦十七年（七九八）四月とみている。延暦年間をひとつの契機となりうる時期ととらえるところが、両者に共通する理解であるといえるであろう。

私は旧稿において、延暦年分度者制（10）について検討を加えるなかで（11）、度者に課された学業や課試法と、官僚の養成・登用の際に課された学業や課試法との間には密接なかわりがあることを確認し、延暦年間に開始された新たな得度システムが、官僚採用システムを下敷きに成立していることを明らかにした。そこでやはり、治部省・玄蕃寮の職掌の変化は、平安時代初期、延暦年分度者制の施行を契機に起こっていると考えた。そのなかで気づいたのが、官僚の養成・登用に関わっていた式部省・大学寮の職掌との関連である。

延暦年分度者制においては、「省寮僧綱」（いわゆる三司）が度者の選考を管掌することとなっており（12）、この後「三司」立ち会いによる度者の採否決定は、現実におこなわれていた形跡が認められる（13）。これに対して、これ以前の治部省・玄蕃寮の職掌に含まれていたところとしては、「職員令」の規定はもとより実態においても、僧尼名籍の管理や度縁の捺印など、あくまで僧尼身分についての行政上の管理にとどまる事項しか確認することができない。

つまり、延暦年分度者制施行の時点において、あらたに「官度」となる度者の能力を問い、その採否を判定するという職掌が加わったわけで、その職務内容の専門性に照らせば、この転換は明確で具体的な契機によるものとみななければならない。

延暦年分度者制は、官人を養成し採用するシステムに倣って構築されたシステムであり、さらにいうならば、治部省・玄蕃寮の度人簡試への関与のことは、官人の養成や採用にあたっていた式部省・大学寮の官人の職掌を参考にして、それ以前なかった職掌をあらたに付与したものであると考えられる。

そこであらためて『令集解』「職員令」をもとにそれぞれの職掌の概要を窺うと、式部省の長官である式部卿の掌するところは、おもには文官の出身および褒賞に関することで、なかでも注目すべきは、そこに「学校」「策試貢人」などの職掌が含まれていることである。義解の釈では「学校」とは官人養成機関たる「大学」のことであり、「策試貢人」とは「秀才・明経の類を策試すること」の意であるとする。

また、大学寮の長官である大学頭の掌するところとして「簡試学生、及積奠事」とある。ここでの「簡試」とは、学生のなかから官人を選ぶ試験のことで、玄蕃頭・玄蕃助は年終試を行ない(14)、出仕を求める者を「簡試」して太政官に挙送すると規定されている(15)。

つまるところ、式部省および大学寮の官人の職掌の規定には、儒教

教学を修める官人候補者らを選抜するという、専門職的部分がもともと含まれていたわけである。ところが、翻って治部省や玄蕃寮の職掌に関してしてみると、「職員令」の規定においては、このような専門職的部分はまったく含まれていない。つまり後次的に付加されたものなのである。

以上のようなことから、延暦年分度者制施行の時点において、度者の採否に俗官を関与させるにあたって、式部省・大学寮の職掌が、治部省・玄蕃寮にひきうつされたものと考えてまず間違いない(16)。

## 二 「私度」と「自度」とを検証する

### 1 「私度」の解釈をめぐる思想と論理

もっともスタンダードな日本史事典である『国史大辞典』では「得度」の項目(二葉憲香執筆)に次のような解説を載せている。

「日本古代律令国家は、教団の自律性にもとづく承認ではなく、国家の許可を得なければならぬという官度制を確立し、僧尼に度牒を与えた。国家の許可を得ないで出家することを私度(自度)として禁止し、犯罪とした。」(17)

また『日本国語大辞典』は「私度」について「公(おおやけ)の許可を

得ないで、ひそかに僧尼となること。自度。」と解説している(18)。

ここで解決しなければならない課題は、「私度」と「自度」との問題である。辞典類に解説される理解では、両者は同義であるとされているのだが、はたしてほんとうにそうか、ということを経験的な作業としてまず確かめていきたい。

「私度」という語について、これらの解説にあるようなイメージの構築に影響をあたえてきたものとしてもっとも重要なものは、益田勝実による『日本霊異記』についての論である。一九五三年『国民の文学 古典篇』において発表された「日本霊異記」という一文のなかで、益田はつぎのように述べている(19)。

わが国最古の仏教説話集日本霊異記は、南都官大寺の住僧景戒の手によって編まれたものの、その内容から見れば、「私度僧」景戒の著述という方がふさわしい。景戒は最初に私に出家した沙弥であったが、後に正式な僧侶となり、薬師寺に住みついたのであった。……民衆の世界から出て、民衆を背景として動いたのは、八世紀中葉に出た行基のような私度僧で、彼等こそ、教義史的にはともかくも、精神史上には見逃すことの出来ない人々である。景戒もそうした私度僧の系譜に属しており、霊異記を支えているのも、私度僧の精神である。

益田のこの見解は、いわゆる「私度僧の文学」論として広く影響を及ぼしてきた。たとえば中田祝夫はこれをうけて『霊異記』には種々の性格があるが、おおまかにいえば、これは私度僧による、私度僧のための、私度僧の文学と規定できる面が強い。私度僧の作った、私度僧階級を中心とする人々に読まれるべき文学作品というわけである。」と述べている(20)。

私度僧を民衆と同体とし、官度僧を権力者と同体とするこのようなシェーマの掲出という事がらを顧るに、これは益田個人の学説というより、皇国史観から解放された一九五〇年代という〈時代の思考〉によるものと評すべきであると私は理解している。益田の「私度僧の文学」論自体は、個別の次元で批判をうけるところがあったが(21)、そこに提示されているシェーマは、おもに唯物史観の立場に立つ歴史学者によって支持されるところに重なって展開し(22)、その後現在にいたるまで本質的に否定されていない(23)。

ところが『日本霊異記』自体には「私度」という語がいちども見えていない。『日本霊異記』は、明確に「私度」であることが判明する宗教者が登場することのない文献なのである。したがって、これによって古代社会の「私度」を歴史学的に論ずることはもとより不可能であるといわざるをえない。『日本霊異記』に見えているのは、益田を含めた

多くの研究者が、彼らがイメージするところの「私度」と同義と解釈してきた「自度」である。この両者が同義であるという根拠も一度も示されたことはない。

## 2 『日本霊異記』にみえる「自度」の存在形態

ここではまず基礎作業として、『日本霊異記』に登場する「自度」の事例にもとづいてその存在形態を確認し、古代社会において「自度」と呼称された宗教者の共通項をさぐることにする。『日本霊異記』にみえる自度の事例は以下の七例である。

### ① 上巻一一九縁 「皆読法花経品之人而現口喞斜得悪報縁」

山背国にいたひとりの「自度」（姓名不詳）が「白衣」と碁をしていたところにやってきた法華経を持経する「乞者」を軽んじ、悪報をうける。文中「自度」は「沙弥」とも呼称されている。

### ② 上巻一二七縁 「邪見仮名沙弥斫塔木得悪報縁」

「自度」で法名がない「石川沙弥」は、俗姓もまた不詳である。その妻が河内国石川郡のひとであったため、「石川沙弥」と号していた。すがたかたちは「沙弥」であったが、「賊盗」の心をもち、仏法をけがすような悪事のかさねたので、罪報をうけて病になり、地獄の火に焼

かれて死んでしまう。妻を持っているが、寺に住んでいる場面もある。

③ 下巻一四縁 「沙門誦持方広大乘沈海不溺縁」

平城京の「大僧」は名は不詳であるが、常に方広経を誦持しながら、在俗の生活をして銭貸しをして妻子を養っていた。娘婿に銭を貸したが、返さないので取り立てたところ、逆恨みをうけて殺されそうになったが、方広経の功德によって生きながらえ、娘婿が設けた齋会に「自度」の集団に混じって供養をうける。

④ 下巻一一〇縁 「如法奉写法華経火不焼縁」

「牟婁沙弥」は榎本氏で「自度」で法名がなかったが、紀伊国牟婁郡の人であったので「牟婁沙弥」と号していた。安諦郡荒田村に居住し、鬢髪剃除し袈裟を身につけ、在俗生活をして家を経営し、生業を営んでいた。

⑤ 下巻一一五縁 「撃沙弥乞食以現得悪死報縁」

平城京の佐岐村に住む犬養宿禰真老の家に門付して乞食した「沙弥」は、真老から施物を拒まれ袈裟を奪われて、「汝曷僧也（おまえはいかなる僧か）」と問われ、「我是自度（わたしは自度である）」と答える。

⑥ 下巻一一七縁 「未作畢捻撰像生呻音示奇表縁」

紀伊国那賀郡弥気里の人であった「沙弥信行」は、俗姓は大伴連であった。俗を捨てて「自度」し、鬢髪剃除して袈裟を身につけ、仏道修行していた。弥気里にあった山室堂という私堂に常住していた。

⑦ 下巻一三三縁 「刑罰賤沙弥乞食以現得頓悪死報縁」

紀伊国日高郡に「伊勢沙弥」という一人の「自度」がいて、薬師経十二神将の神名を誦み持ち里をめぐって乞食する生活をしていた。紀直吉足の家にも付して乞食すると、吉足は物を施さず、袈裟を剥ぎ取って殴り、迫害した。

以上の事例から『日本霊異記』が「自度」と呼称している宗教者の形態の特徴を抽出すると、以下のようなことがいえる。

まず彼ら「自度」はいずれも「沙弥」であって「僧」ではない。『日本霊異記』においては「沙弥」と「僧」とが明確に区別されており、混用されることはない。「僧」およびそれと同義に用いられる「沙門」は、『日本霊異記』においてはすでに具戒をうけた存在に対して用いられる呼称であったと考えるべきである。

下巻一三〇縁の「老僧観規」や下巻一三八縁の「僧景戒」は、それぞれ「著俗営農、蓄養妻子」していたり、「居俗家、蓄妻子」していたりするが、彼らは「沙弥」ではなく「僧」である。『日本霊異記』の著者の生きた古代社会——すなわち八世紀後半から九世紀初頭にかけての社会——においては、基本的な事実として、俗の家に居住し、妻子や生業をもって生活する形態が、「沙弥」もしくは「自度沙弥」のみに限定してみられる特徴ではなかったのである(24)。また『日本霊異記』

の記述においては、著者「僧景戒」が「自度沙弥」であった形跡は見受けられない。

さらに「自度」の特徴を追うと、彼らは基本的に法名をもたないで、出自の氏や地名を通り名としている。このことから「自度」と呼ばれる宗教者たちは、法名を与えるはずの師主をもたずに得度剃髪に至っていると考えられる。たとえば④下巻一一〇縁に登場する「牟婁沙弥」が剃髪し法体をとったことについては、文中「居住安諦郡之荒田村、剃除鬢髮、著袈裟、即俗収家、营造産業。」と書かれているが、ここには師主や寺院との関わりがまったくみえておらず、その得度は文字通り自ら剃髪するというかたちのもので、教団秩序の外側にあったと思われる。

また彼ら「自度」が外見において、俗人とは区別される法体の者たちであったことは、明らかである。①の事例においては俗体の仏道者を指す「白衣」と圀碁の対局をしているし、④⑤⑥⑦においては、彼らが袈裟を身につけて活動する存在だと認識されていたことが知れる。

③に登場する銭貸しの「大僧」は、娘婿が主催する、殺されたはずの自分のための供養会において、立場を隠して「自度例」（この場合の例は列の意味に近い）に連なっている場面がでてくる。この「大僧」は当然いずれかの寺院に所属をもつ、すでに具戒をうけた僧侶であったはずであるが、「自度」のすがたはこれらの僧侶等とは、ほんらいは

法衣などが異なり、外見において区別がつく存在であったと考えるべきであろう。

以上の考察をもとに、判明する範囲内で「自度」の定義を試みるならば、「自度」とは、得度の師主を持たず、教団秩序の外側で自ら剃髪をして法体をとった宗教者で、寺院に所属がなく、受具しておらず、「自度」ではない「僧」・「沙弥」とは外見上の区別がつく形態のもの、とひとまず措定することができる。

### 三 古代社会のなかの「私度」の実像

#### 1 いかなるものが「私度」と呼ばれたのか

上記のような「自度」の実像に対して、日本の古代社会のなかで「私度」と呼称された者はどのような形態のものであったのか。先にも述べたように『日本霊異記』にはいちども「私度」という存在が登場しない。語彙そのものがみえていないのである。かといってこのことをもって、著者景戒のみた社会において、「私度」が存在しなかったとはもちろん言い得ない(25)。

可能性として考えられることは、「私度」と呼称されるもののおおかたは、外見や生活形態のうえで、「官度」・「官僧(尼)」と呼称される

ものともそも区別がつきにくい存在なのではないか、ということである。この問題を考えるにあたっては、『続日本紀』に載せる宝亀十年（七七九）八月庚申《二十三日》条の治部省奏の文言が示唆を与えてくれる。

治部省奏曰。大宝元年以降。僧尼雖有本籍。未知存亡。是以。諸国名帳。無由計会。望請。重仰所由。令陳住处在不之状。然則官僧已明。私度自止。於是下知諸国。令取治部处分焉。

この治部省奏によれば、僧尼の本籍なるものが大宝元年（七〇一）以降作成されていたことが知れるが、その本籍に各僧尼の「存亡」（存命しているか死没しているか）についての情報が反映されておらず、諸国の名帳と照らし合わせる手だてがない、というのである。そこで治部省は、僧尼が住所にいるかどうか（つまり本人が存命かどうか）の状況を所轄に申告させてほしいと奏上している。そうすれば誰が「官僧」であるかが明確になって「私度」がおのずと無くなるだろうというのである。

ここでは「官僧」の登録簿ともいえる僧尼本籍のずさんな管理によって、誰が「官僧」で誰が「私度」であるかの区別がつかない八世紀末の僧尼管理の実態が浮き彫りになっている。重要なことは、この治

部省奏の内容に基づいていうと、宝亀十年の段階では、「官僧」と「私度」とは境目があいまいで、外見や生活形態では区別のつくようなものではなかったと考えなければならないということである。

そもそも日本には存在しなかった概念である「私度」がどのような意味合いのものとして輸入されたかということをあきらかにするのは、言うまでもなく日本律令の条文である。以下にあげる「僧尼令」第二二条（私度条と通称される）は、「私度」や「冒名相代」であることが発覚して還俗という行政処分を受けた者が、法体を解かなかった場合の罰則である。

凡有私度。及冒名相代。已判還俗。仍<sup>(ママ)</sup>被<sup>(ママ)</sup>法服者、依律科断。師主三綱及同房人知情者。各還俗。雖非同房。知情容止。經一宿以上。皆百日苦使。即僧尼知情居止浮逃人。經一宿以上者。亦百日苦使。本罪重者。依律論。

（私度および冒名相代という事実があつて、すでに還俗という裁断がなされたにもかかわらず、なお法服をつけていた場合は、律によって科断せよ。私度および冒名相代によって僧尼となっている者の師主・三綱および同房の人で事情を知っていた場合は、おのおの還俗とする。同房の人でなくても事情を知って止宿を許した場合は、一宿以上を経れば、皆百日の苦使とする。もし僧尼が

事情を知っていて浮迷人の止宿を許して一宿以上を経た場合もまた百日の苦使とする。この条による罰が重い場合は、律を適用せよ。) (26)

ここで重要なことは、「私度」と「冒名相代」とが、教団内もしくは寺院の内部においておこる同種の罪として法文が作文されていることがまずひとつである。同条の「私度」について「令釈」は、「私作方便。不由官司出家可(耳カ)。(私的に手だてを講じて、官司の手続きを経ずに出家した者)と解説している。

「穴記」においては「今説。齎死僧公驗。為己僧者。同私度句。」(今言われる所では、死んだ僧の公驗を手に入れて僧になりすましたもの同様に私度とっている。)と、「朱説」においては「謂雖不闕課役。成僧形者。猶可科私度罪。未知。尼何。同不。先云。僧尼无別。又律私度条。情亦然者。不待免調役也。私。依「令釈」情。若此。於可被疑官僧所云歟何。」(課役を欠かないまま僧形となった者は、やはり「私度罪」に科すべきである。では尼についてはどうか。以前は僧尼について別はないとされていた。律の「私度条」もまたそうであるので、調役を免じられないまま(僧形となった者)のことである。私に「令釈」の意味合いを考えると、このようなことは、「官僧」になりすましている場合においていうのではないだろうか。)と解説してい

る。

つまるところ「穴記」や「朱説」の成立当時に共通する認識としては、官司の手続きを経ずに法体になったというだけでは取り立てて非合法と扱われるわけではなく、「官僧」になりすましている場合について非合法と扱われるものであったようである。すくなくともこれらの注釈が成立する九世紀前半から中葉の時点では、「私度」の非合法性についてこのように理解するのが一般的であったと考えなければならない。

もうひとつこの『僧尼令』第二二条の規定において注目すべきことは、「私度」には師主がいることが前提となっていることである。この条における「私度」は、明確に教団内秩序に属しており、その得度や僧尼としての活動は、師主や三綱との関わりのなかに位置づけられる。

「私度」が教団内に位置づけられることは、さらに同条「令釈」所引の「戸婚律」逸文——すなわち大宝律における「戸婚律」私入道条——において「寺三綱」の科罰規定がともなっていることから見て取れる(27)。

## 2 中国における「私度」の概念

これら律令の法文上の「私度」が輸入語であることはいうまでもな

いが、中国における「私度」がどのように認識されるものであったかについて確認しておきたい。

すでによく知られているように、大宝「戸婚律」の条文は、唐律に母法たる該当条文があることを『唐律疏議』によって確認することができる(28)。

諸私入道、及度之者、杖一百若由家長、家長当罪。。已除貫者、徒一年。本貫主司及觀寺三綱知情者、与同罪。若犯法合出觀寺、經断不還俗者、從私度法。即監臨之官、私輒度人者、一人杖一百、二人加一等。

疏議曰、私入道、謂為道士女冠僧尼等、非是官度而私入道、及度之者、各杖一百。注云、若由家長、家長当罪、既罪家長、即私入道者不坐。已除貫者、徒一年。及度之者、亦徒一年。本貫主司、謂私入道人所属州県官司。所住觀寺三綱知情者、各与入道人及家長同罪。若犯法還俗、合出觀寺、官人断訖、牒觀寺知、仍不還俗者、從私度法。断後陳訴、須着俗衣。仍披法服者、從私度法、科杖一百。即監臨之官、不依官法、輒度人者、一人杖一百、二人加一等、罪止流三千里。若州県官司所度人免課役多者、当条雖有罪名、所為重者自從重論、並依上条妄増減出入課役科之。其官司私度人、被度者知私度情而受度者、為從坐。若不知私度情者而受度人無罪。

永徽律当該条においては「私度」という非合法行為を行なう主体者は、「官度」という行為を行なうのが「官（公）」であるのに対して、公的権力としての資格をもたない私的権力のことを指しており、条文及び疏議中の語でいうと、「家長」や「本貫主司及観寺三綱」、「監臨之官」などがこれにあたる。

得度を受けた側の者は疏議では「被度者」「受度者」であって、「官司」が人を「私度」した場合、その事情（正式の許可が下りていないという事情）を了解しながら得度を受けた者は有罪であるが、事情を了解せずに得度を受けた者は無罪なのである。ここにおいて禁止の対象となっている「私度」という行為は、人がかってに得度するというのではなく、私的権力が人をして得度させてしまうということである。これらの疏議は法的効力のある注釈なので、これは「私度」についての当時の公的見解であるとみななければならない。

時代はさかのぼるが、つぎに挙げる熙平二年（五一七）靈太后の令<sup>(29)</sup>も、「私度」の原概念を考える有効な材料となる。

（熙平）二年春、靈太后令曰、「年常度僧、依限大州応百人者、州郡於前十日解送三百人、其中州二百人、小州一百人。州統・維那与官及精練簡取充数。若無精行、不得濫採。若取非人、刺史為首、

以違旨論、太守・県令・綱僚節級連坐、統及維那移五百里外異州為僧。自今奴婢悉不聽出家、諸王及親貴、亦不得輒啓請。有犯者、以違旨論。其僧尼輒度他人奴婢者、亦移五百里外為僧。僧尼多養親識及他人奴婢子、年大私度為弟子、自今斷之。有犯還俗、被養者歸本等。寺主聽容一人、出寺五百里、二人千里。私度之僧、皆由三長罪不及已、容多隱濫。自今有一人私度、皆以違旨論。隣長為首、里・党各相降一等。県滿十五人、郡滿三十人、州鎮滿三十人、免官、僚吏節級連坐。私度之身、配当州下役。」時法禁寬褻、不能改肅也。

（『魏書』卷一一四、釈老志）

この令は中国において具体的に「私度」を禁じたものとしてははやい例であるが、この禁令で私度の罪に問われている対象者は、他人の奴婢を得度させた僧尼やそれを容認している寺主および地方官であって、「私度之身」すなわち私度をうけた当人は、州に配当して労役に従事させる、という内容になっている。ここで問題となっている「私度」という行為も、やはり私的権力が人を<sup>レ</sup>得度<sup>セ</sup>させるという意味なのである。

## むすび

本稿で取り上げたような「官度」「私度」「自度」は、古代仏教史を専攻する者ならだれもが知る語であって、先行研究のなかでもさかんに取り上げられてきた重要な研究課題に関するところであるといえる。にもかかわらず、これらの概念は正確に把握されては来なかった。

とくに「私度」の概念については、長い間、国家の許可を得ないでひそかに僧尼になるという意味に理解され、漠然とそれじたいが非合法の存在であるという不正確な認識がなされてきた。しかしながら、輸入語である「私度」のそもそもの概念は、「官度」が公的権力が人を得度させることであるのに対して、私的権力が人を得度させるという行為を指している。これによって法体となった人物はもちろん合法の存在とはいえまいが、禁止されているのは、公的権力ではない者が得度させる行為であった。であるがゆえに、唐戸婚律の条文では、その罪を犯す者として、家長や州県の役人、加えて寺観の三綱などが想定されていたのである。

日本における「私度」の概念を考える場合、まず「官度」を正規のものとする中国風の得度システムが、日本社会に導入され整備される以前に、「私度」を禁止する法律の文言が輸入されたという事情をふま

えなければならない。日本古代社会においては、現実には個人が法体をとるだけでは積極的に禁断されるということはあまりなかったが、このような実態も、こういったもともとの事情を無視しては理解できないように思う。

また九世紀前半から中葉ごろの法解釈では「私度」の非合法性についての認識が、「官僧」になりすました場合に限定されていることが確認できる。この現象は、得度システムを日本社会の実態に即して整備していくなかで起こったものと理解しなければならない。

また一九五〇年代以降の研究史において「私度」と同義と解されてきた「自度」は、「私度」とは異なる概念である。上記にみたような、「私度」による得度を受けた者——つまり教団内秩序のなかで得度剃髪を認められ、寺との関わりを保ちつつ僧尼として活動する者——とは大きく形態が異なり、自ら得度剃髪して法体をとる者を指しており、その身分は教団内秩序に依拠していないという点で独特のものである。中国においてこれらと類似した存在があるかどうかについては今後の課題として残している。

これまでの研究においては、日本の得度システムは、唐の得度システムをまるうつしに模倣したもの、そしてそれを実現したものととらえられてきたために、両者の具体的な比較対照はほとんど行われてこなかった。しかし実際には、日本の得度システムは唐のシステムを輸

入しながらも、まったく違った社会状況のなかに法律を輸入したために、具体的には異なった過程をたどり、やがて変質にいたっている。

そしてそれにともなって、教団内の秩序や出家者の存在形態に関して日本的要素が表出していくことになる。それがどのような性格の変質であるのか、またなにをもって日本的と評価するのかという点について、ここでは以下に若干の展望として言及しておきたい。

日本古代の得度システムの流れのなかでひとつの画期ととらえられるのは、延暦年間におけるあらたな年分度者制の施行である(30)。そのなかでも特に延暦二十五年の桓武天皇の勅をうけた太政官符は、いわゆる宗分度者の創設という意味合いを含んだもので、実質としては、得度させる権利を宗ごとに勅許したものとして運用されていくことになる(31)。勅許されているのが権利であるという点では、寺分度者についても賜度者についても本質に変わりはない。これらはいずれも、例年教団ごとに、あるいは臨時に特定個人に対して、人数を限って得度させる権利を勅許するものなのである。

私見においては、この時点でのシステムの整備が、僧尼の得度に関して国家が統制強化を図ったものであるとは、評価していない(32)。むしろ宗分度者・寺分度者・賜度者は、得度させる権利を朝廷が許可するという点で、八世紀に盛行していた権力に対する「囑請」による得度を、システムの内側に取り入れたとみるのが実態に近いと考えて

いる。

「嘱請」得度については、すでに旧稿において触れた部分があるが(33)、本稿の論旨に關与する部分に絞って以下言及しておく。「嘱請」による出家得度のことは、すでに養老元年（七一七）五月の元正天皇詔において、見えており(34)、八世紀を通じて、「嘱請」の先を替えながら、断続的におこなわれていたものと考えられるが、その実情をもっとも如実に示すのは、天平六年（七三四）十一月の太政官奏である(35)。

ここにおいて太政官は、度人の才行は所司が確実に選考するべきであるのに、最近の出家が学業の審査をせずに、多くが「嘱請」によって実現してしまっているということに触れ、「今より以後、道俗を論ぜず、挙するところの度人、唯だ法華經一部、或いは最勝王經一部を闡誦し、兼ねて礼仏を解し、淨行三年以上の者のみを取りて、得度せしめよ。」ということを聖武天皇に求めている。そうすれば「学問弥よ長じ、嘱請自ら休まらん。」というのである。私はこの天平六年太政官奏のいう「嘱請」の先について、光明皇后の皇后宮職を想定し、ここで太政官が天皇に訴えているのは、有力な推薦者を縁故として出家得度を請願する優婆塞貢進のことであると推測している。

このような、有力な推薦者を縁故として出家得度を請願する行為は、九世紀以降国家の厳しい統制が実現して、なくなってしまったわけではない。むしろ九世紀に至って、日本の得度システムは中国から直輸

入された法制を、なんとか日本社会にあてがおうとする段階を脱し、日本社会の側の実態を内側に組み入れるかたちでの整備が進捗していったのである。

中国からの輸入語である「官度」・「私度」の二極概念は、日本においては、本来の意味を失い、やがて消失していく途をたどっていく(36)。これらの概念の消失という現象は、日本における得度システムが、天皇や行政が得度させる権利を独占支配するというかたちとしては定着しなかったことに連動していると考えられる。すなわち、得度させる権利を、宗ごとに、寺ごとに、あるいは特定個人に割譲するという九世紀以降の得度システムのなかでは、公的権力が得度させる「官度」と、私的権力が得度させる「私度」とが対極の構造をとらないかたちで安定にむかっていったと考えるべきであろう。

#### [註]

- (1) 〈国家仏教〉という術語の創出は黒板勝美(『国史の研究』各説の部 文会堂書店、一九一八年版)による。なおこの問題については本論文序論に述べた。
- (2) 僧尼を得度させる権利は国家によって完全に掌握されていたとし、その裏付けを僧尼令という法制に直結させて理解する論者の代表は二葉憲

香である（二葉憲香『古代仏教思想史研究——日本古代における律令仏教及び反律令仏教の研究——』永田文昌堂、一九六二年）。またこの論旨の構造は、井上光貞の〈律令的国家仏教〉論に強い影響を与えたものとして私は考えている（井上光貞『日本古代の国家と仏教』岩波書店、一九七一年）。

- (3) 本稿後掲の『唐律疏議』卷一二、戸婚上、私入道条にみえるほか、『唐会要』の宣宗の大中六年（八五二）十二月、祠部奏をうけた制によって、私度僧尼を厳禁し、官度僧尼に欠員があれば、人を択んで補填することとした記事にみえている。『唐会要』卷四八、議釈教下、「其僧尼踰濫之源、皆縁私度本教遮止、条律極嚴不得輒有起建如、可容姦必在、禁絶犯者准元勅科断訖。仍具郷貫姓号、申祠部上文牒。其官度僧尼数内有欠、即仰本州集律僧衆、同議揀択聡明有道性已經修煉、可以伝習参学者度之。」
- (4) たとえば唐李肇『唐國史補』卷上「日向暮、官私客旅群隊、鈴鐸数千、羅擁在後、無可奈何。」（『叢書集成 初編』中華書局、一九九一年）。
- (5) たとえば二葉憲香『古代仏教思想史研究』（永田文昌堂、一九六二年）。井上光貞『日本古代の国家と仏教』（岩波書店、一九七一年）など。
- (6) 岡野浩二「治部省・玄蕃寮の仏教行政」（『駒沢史学』六一、二〇〇三年）。
- (7) 岡野浩二前掲註（6）。
- (8) 松尾剛次「中世の得度制について」（『三浦古文化』四一、一九八七年）。

- (9) 『類聚国史』卷一八七、度者、延暦十七年（七九八）四月乙丑《十五日》桓武天皇勅。
- (10) 平安時代にはいると急速に「官度」の尼の存在が希薄になるということについては、牛山佳幸の論にくわしいところである（牛山佳幸『古代中世寺院組織の研究』吉川弘文館、一九九〇年）。私見においては、延暦年分度者制のシステムが、官僚採用システムを模倣したものであることから、平安時代以降の年分度者制は、「官度」の僧という存在を、いわば朝廷に仕える仏教官僚として採用する<sup>と</sup>という発想にもとづいていたものと捉えている。このような状況に移行するにともなって、女性である尼はこのシステムから排除されたと考えるべきであり、この点において私見は牛山説を支持するものである。しかしいっぽうで『延喜式』玄蕃寮第七一条（いわゆる年分度者条）には、「別勅度者」として尼に関する規定が含まれていることから、「官度」の尼はいわゆる臨時度者としては残存したと考える。
- (11) 佐藤文子「延暦年分度者制の再検討」（『仏教史学研究』四八一二、二〇〇六年）。
- (12) 『類從三代格』卷二、年分度者事、延暦二十五年（八〇六）正月二十六日太政官符。
- (13) 『顯戒論』卷下、「開示山中大乘出家為国常轉大乘明拋四十四」所引僧統表には「太政官去延暦二十五年正月二十六日符僞、……施行久矣。加

以、年分度者、本為鎮国、故於宮中、歳初令度、三司共会、簡取才長。」とみえている。

(14) 「学令」第八条（先読経文条）。

(15) 「学令」第一条（通二経条）。

(16) 三司簡会による度者の選抜採用が方式として確定する以前はどうであったのか、ということがここで問題となるが、本稿では詳述する用意がないので、以下最小限の言及にとどめたい。この問題を考えるにあたってひとつの材料となるのは、『日本高僧伝要文抄』所収「護命僧正伝」逸文である。この記述においては「護命僧正伝云、……上京値元興寺満燿大法師依止焉。専精勲策、学業已優、遂入法師之薦挙対僧綱。而奉試第登甲科。……」とあり、護命のように当初は俗人として（おそらくは寺童子として）、寺の法師に弟子入りして仏道に励み、依止師の推薦によって僧綱による試験を受けて出家得度するというシステムがあったことを一つの可能性として提示しておきたい。

(17) 国史大辞典編集委員会編『国史大辞典』（第十巻、と一にそ、吉川弘文館、一九八九年）。

(18) 北原保雄ほか編『日本国語大辞典』（第六巻、さこう一しゅんひ、第二版、小学館、二〇〇二年）。

(19) 益田勝実「日本霊異記」（永積安明・松本新八郎編『国民の文学』古典篇、御茶の水書房、一九五三年）。

- (20) 中田祝夫「解説」(『日本古典文学全集 日本霊異記』小学館、一九七五年)。
- (21) たとえば仲井克巳「日本霊異記の〈仏法〉と〈王法〉」(『仏教文学』七、一九八三年)。山口敦史「日本霊異記の自度について——〈私度僧の文学〉を考える——」(『日本文学論集』一六、一九九二年)。山口敦史は漢訳仏典に「自度」の用例を見出し、『日本霊異記』の「自度」との関連を指摘しているが、私見においてはむしろ「自剃頭」「自剃鬢髪」との関わりを積極的に検討していきたいと考えている。
- (22) たとえば石母田正「国家と行基と人民」(『日本古代国家論』第一部、岩波書店、一九七三年)。
- (23) 吉田一彦『民衆の古代史——『日本霊異記』に見るもうひとつの古代——』(風媒社、二〇〇六年)は『日本霊異記』をもっぱら民衆側の史料としてとらえ、著者である景戒をもとは私度僧であったとする。
- (24) この点については寺川真知男「老僧観規は私度僧か——奈良時代中期以後の官度僧の一面——」(『解釈』二一一九、一九七五年)がすでに指摘する部分があるが、「自度」と「私度」との違いについては認識されていない。
- (25) 吉田一彦「古代の私度僧について」(『仏教史学研究』三〇一一、一九八七年初出、同『日本古代社会と仏教』吉川弘文館、一九九五年に再録)。
- (26) この条が空文に近いものであったことについては、すでに一九七六

年に中井真孝によって指摘がなされている。中井真孝「僧尼令における犯罪と刑罰」(大阪歴史学会編『古代国家の形成と展開』吉川弘文館、一九七六年初出、中井真孝『日本古代仏教制度史の研究』法蔵館、一九九一年に再録)。また吉田一彦は、一九八七年発表の論考において、古代社会において実際に具体的な禁断を受けることなく私度が活躍していたと述べている(同「古代の私度僧について」前掲註(25))。吉田の論は「私度」とよばれる存在を、概念として正確にとらえたものとはいえないが、〈国家仏教〉論に支配された古代仏教史が主流を占めていた当時においては、きわめて重要な視点を含むものであったと評価する。

(27) 私入道及度之者。杖一百。已除貫者徒一年。寺三綱知情者。与同罪者。

(28) 長孫無忌等撰『唐律疏議』三、中華書局、一九八五年。

(29) この令は、一見して日本古代の得度政策や関連法令の起草に影響を及ぼしていると考えられるが、具体的にどの法令に影響を及ぼしたかということについての検討は、今後の課題としたい。

(30) 佐藤文子前掲註(11)。

(31) 曾根正人は、延暦年分度者制の施行が、あらたな宗概念の定着と密接な関わりがあることを指摘している。(曾根「平安初期南都仏教と護国体制」土田直鎮先生還暦記念会編『奈良平安時代史論集』下巻、吉川弘文館、一九八四年初出、曾根正人『古代仏教界と王朝社会』吉川弘文館、

二〇〇〇年に加筆再録。)

(32) 光仁・桓武天皇時代の施策についての通説的理解として、いわゆる仏教政治を克服し、肅正にむかっているとみる立場があるが、これは近世水戸学や頼山陽らの史論にみられる歴史観の残滓である。研究の現状においてはこの点が十分に相対化されておらず、平安時代初頭の政治基調については検討の余地が多分にある。

(33) 佐藤文子「優婆塞貢進の実像とその史的意義」(『史窓』五〇、一九九三年)。

(34) 『続日本紀』卷七、養老元年(七一七)五月丙辰《十七日》条。「詔曰。率土百姓。浮浪四方。規避課役。遂仕王臣。或望資人。或求得度。王臣不經本属。私自駙使。囑請国郡。遂成其志。因茲。流宕天下。不帰郷里。若有斯輩。輒私容止者。揆状科罪。並如律令。又依令。僧尼取年十六已下不輸庸調者聽為童子。而非經国郡。不得輒取。又少丁已上。不須聽之。」またこのほかにも、『日本後紀』卷一二、延暦二十三年(八〇四)五月庚寅《十七日》条の「制。正月齋会。得度之輩。理須旧年試才。新歲得度。而所司常致慢闕。迄于会畢。其名不定。自今以後。旧年十二月中旬以前試定。申送其状。簡定之後。不聽改替。然則本願無虧。属託亦止。」も「囑請」による出家得度の事例と認めることができる。

(35) 『続日本紀』卷一一、天平六年(七三四)十一月戊寅《二十一日》条。

(36) 「私度」概念の消失について、平雅行はその時期を十世紀中葉頃にとらえているが（「中世仏教と社会・国家」『日本史研究』二九五、一九八七年、平雅行『日本中世の社会と仏教』塙書房、一九九二年に「中世移行期の国家と仏教」として加筆再録）、私見においては九世紀中葉ごろにはすでに消失に向かうと考える。

#### 【附記】

本稿は、二〇〇九年九月一九日・二〇日に開催された国際シンポジウム「東アジア文化交流——学術論争の止揚をめざして」（於：中国杭州市・浙江工商大学日本文化研究所）において「仏教制度の輸入と日本化——得度システムを中心に——」と題しておこなった口頭報告の一部をもとに成稿したものである。また日本学術振興会科学研究費補助金（基盤研究（B）、平成二一～二五年度）による研究課題「東アジアにおける仏教と神信仰との融合から見た日本古代中世の神仏習合に関する研究」（課題番号二一三二〇〇二四）の研究成果の一部である。

## 第Ⅶ章 延暦年分度者制の再検討

### はじめに

日本の古代社会において得度を許可する権利が国家によって掌握されていたという説は、これまで多くの論者によって支持されてきたところである(1)。このような国家的得度制は、私度の禁止と密接に理解され、仏教史全体の流れのなかで、古代仏教を特徴づける歴史事象として認識されることが常である(2)。しかしながら実際に検討が加えられてきた部分は、私度禁止の問題に集中しており、肝心の得度システムそのものがどのようなものであったかという基本的な問題については、実態の解明がなされていない。

日本の国家的得度制が祖型としたものは、中国唐代にあると考えられるが、輸入されたシステムというものが、それを生み出した社会とは異なる社会情勢および歴史段階にあった日本の古代社会において、どのような実態をもって展開していったのか。この問題を考究していくにあたって、平安時代初頭に実施された延暦年分度者制の検討は欠くことのできない課題である。というのも、この延暦年分度者制こそは、得度制の流れのなかで日本側の実情を色濃く反映して生みだされたものである

と考えるからである。

すでに藺田香融は、延暦年分度者制における度人の課試規準に着目し、「僧尼育成のプリンシプルはここにおいて暗誦より解義へ、儀式より学業へと鋭角的な転換を見た」と評した(3)。また曾根正人は、「宗派を固定して色分けした制度枠や各教学の基本テキストが定められた」ことで、「教学全体が宗派性を帯び、互いに他と区別した宗学が形成された」とした(4)。いずれもこれまでになされてきた延暦年分度者制の歴史的評価として特に重要なものといえるだろう。

しかしまた、両氏が指摘しているような現象の前提となる延暦年分度者制自体の成立事情——つまり延暦年間という時期にあたってなぜこのような画期的な法制が成立をみたのかという問題——については、その歴史的重要性に比して十分な検討が加えられてきたとはいえない。そこで本稿においては、特にこの法制においてあらたに採用されている課試法の特徴に注目しつつ、法制成立の経過と背景について検討を進め、その歴史的性格を明らかにしていきたいと考える。

## 一 延暦年分度者制の基本理念

### 1 延暦十七年勅における得度政策の転換

延暦年分度者制は、延暦十七年（七九八）の桓武天皇勅以降いくつかの段階を経た後、延暦二十五年（八〇六）桓武天皇の勅を奉じた太政官符において完成をみるという経過をたどる。その意味では厳密にいうと延暦年分度者制という名称の法制が存在するというわけではないが、本稿ではこれら一連の法制を指して便宜上このように称することにする。

延暦年分度者制の基本理念を検討するにあたって、まず法制の施行経過を確認していきたい。いずれもよく知られている史料ばかりではあるが、ひとまずここでは順を逐って内容を確認していくことにする。

延暦年間における年分度者制整備にむけての動きは、すでに延暦十二年（七九三）四月の段階でみえている<sup>(5)</sup>。ここでは制して漢音を習得しない者を年分度者として得度させることを禁じるとしており、これを端緒として、延暦十七年勅<sup>(6)</sup>、二十年勅<sup>(7)</sup>、二十二年勅<sup>(8)</sup>、二十三年勅・制<sup>(9)</sup>、二十五年太政官符（勅）<sup>(10)</sup>と改訂が重ねられていく。これらのなかでも次に挙げる延暦十七年勅は極めて斬新な内容を含む新制度であって、このことは、得度制の流れ全体のなかで注目すべき事実であると私は考えている。

勅、双林西変、三乘東流。明譬炬灯、慈同舟楫。是以弘道持戒、事資真僧、济世化人、貴在高徳。而年分度者、例取幼童、頗習二経之音、未闕三乗之趣。苟忌避課役、纔忝緇徒、還棄戒珠、頓廢学業爾。

乃形似入道、行同在家。鄒璞成嫌、齊竿相濫。言念迷途、寔合改轍。

自今以後、年分度者、宜択年卅五以上、操履已定智行可崇、兼習正音、堪為僧者、為之。毎年十二月以前、僧綱所司、請有業者、相對簡試、所習經論、惣試大儀十條、取通五以上者、具狀申官、至期令度。其受戒之日、更加審試、通八以上。令得受戒。(以下略)

ここでは、これ以前の年分度者が幼童を取ることを常とし、二經（法華經と金光明最勝王經）の音だけを習得しているに過ぎず、仏教の教義について深く習熟していないとして、度人となる者の資格、度人に対する課試、受戒前の課試などについてまったく前例のない規定を提示している。

すなわち年分度者は、年齢が三十五歳以上で仏教者としての心構えがすでに完成していて、智行について敬うべきものがあり、なおかつ正音（漢音）を習得していて、僧とさせるに堪えるだけの実力のある者を選べとする。さらに年分度者選抜のための国家試験の方法を規定し、毎年十二月以前に僧綱と所司の有業の者を請いて相互立ち会いのもとに選抜試験を実施し、習得している經・論のなかから大義十條を試し、五以上に通じた者を合格として太政官に申し送り、期（正月御齋会の結願日）にいたって得度させよとする。また注目すべきことにここでは、受戒の日にあらためて行政側が審議を加えることとしており、大義十條のうち

八以上に通じた者について受戒することを許せと規定する。

この延暦十七年勅以前の段階において得度者の簡定方法を規定したものとしては、天平六年（七三四）太政官奏がある（11）。この奏は近年の出家が学業についての審査をせず、多くが「囑請」によって実現してしまっていることを指摘し、度人は推薦者が僧尼である場合も俗人である場合も、法華経一部か最勝王経一部を誦んじ、かつ礼仏作法に通じていて、浄行三年以上の者だけを得度させたいという旨を太政官が聖武天皇に上奏するというものである。

ここで時の太政官が問題視している「囑請」による出家というのは、権力に対して個人的コネクションに依拠して頼み込み、出家を実現してしまうことである。このような出家は八世紀を通じて常態として存在しており、出家に際して行われる推薦行為そのものは、この太政官奏においても否定はされていない。むしろ当時の出家一般にみられる慣習であった（12）。

天平六年太政官奏には「今より以後、道俗を論ぜず、挙ぐるところの度人は」という文言がみえることから、この段階での度人はあきらかに道俗の推薦を受けることが前提となっている。このような慣習のなかにあつて延暦十七年勅が斬新であるのは、度人推薦という要素が完全に消え去っていることである。十七年勅が内包していた理念は、新規得度者について、「囑請」や推薦という要素を排し、不特定多数に対する実力

主義の選抜試験を課すというものであったと考えられ、このことは法制の理念を考える上で極めて重要な点とみることができる。

また十七年勅が規定する受戒前課試は、この後早々に撤廃されてしまうことになるが、これは本来仏教者の主宰によって行われてきた受戒について、その前段階に行政が介入して試験という関門を設け、その可否を決定しようとするものであった。ここに行政が出家者集団の秩序の内側に介入して、秩序を構築しようとした十七年勅の政治意図を読みとることができる。

## 2 延暦年分度者制の挫折と妥協

画期的な理念を含んだ延暦十七年勅は、延暦二十年勅において大幅な改定を受けることになる。二十年勅のおもな内容は、年分度者の年齢制限と課試内容の緩和、および受戒前課試の撤廃であり、十七年勅で提示された基本理念はここでことごとく後退せしめられている。

二十年勅の改定では、十七年勅において三十五歳以上とされていた年齢制限を大幅に引き下げて二十歳以上とするとともに、課試の内容を「二宗（13）（三論と法相）の別を弁ぜしむ」というあきらかに平易な内容に変更している。ここで注意しなければならないのは、この課試内容では課試の対象となる度人が、実質的に三論と法相のいずれかの二宗に

属して修道している者に限定されてしまうということである<sup>(14)</sup>。この点において二十年勅は課試内容にこのような限定を含まない延暦十七年勅とはかなり性格が変わってしまっている。受戒前課試については「受戒の時、更に審試を加ふることなかれ」とし、完全に撤廃にいたっている。ここにおいてわずか三年にして延暦十七年勅がもっていた本来の趣旨については換骨奪胎の観があることが否めない。

このような政策の後退が余儀なくされた背景には当然ながら、延暦十七年勅がもっていた急激な改革路線に対して反発する層の存在があったことが想定される。そこには出家得度に際して行政の介入を嫌い自立的運営を望む仏教者側のみならず、度人を推薦し、囑請によって出家を実現していた推薦者層が含まれていたのではないかと推測する。というのも度人の推薦は多分に利権を含む行為であったと考えられるからである。

延暦二十三年勅においてはさらに大きな動きが認められる。二十三年勅のポイントとなるのは、教学の規定、経の重視、内容理解の重視の三点である。この勅には「諸寺学生」および「二宗学生」の呼称がみえており、勅が「学生」と呼ぶ得度前行者に対して教学を規定していることは注意すべきである。かつて別稿で明らかにしたように<sup>(15)</sup>、このころの寺院では、得度剃髪前の有髪俗体の得度前行者（優婆塞・童子）が、修道生活をしつつ衆僧の従者として活動していた。ところが「学生」と

いう呼称については、仏道修行者を指すものとしてはこの時点以前に用いられた例がない。これについては、この時の行政側の立場として、寺内の得度前行者を、大学で官人候補生として学業を修める「学生」になぞらえて呼称している可能性があると考えられる。この件については第三章でさらに述べたい。

二十三年勅においては、三論と法相の「二宗学生」に諸経と疏とを講習させ、法華経と最勝王経についてはこれまで通り必修とし、華嚴経と涅槃経はいずれかを選択として、経・論に通熟してはじめて得度させよとする。そして論より経を重視し、論が読めても経が読めない者の得度は認めない。また音読よりも内容の理解を重視し、多くの経・論の「義」についてすぐれて習熟しているものは漢音を習得していなくともかまわないとしている。

延暦二十三年制では、年分度者は旧年のうちに才を試してその合格者を新年に得度させるべきであるのに、「所司」が常に怠慢し、得度が実施されるはずの御齋会の終了日まで度者が決定しないという実情を指摘し、旧年の十二月中旬以前に試定した結果を太政官に申送り、簡定後は変更してはいけないとしている。この制では「然らば則ち本願虧ることなく属託亦止まらん」といっているので、延暦十七年勅以後においても、政策の意図する実力主義の試験選抜という理念に反して、試験による簡定に拠らない度人が推薦され、嘱請によって得度を果たしてし

まうという奈良時代以来の実態は、いまだあったわけである。

延暦十七年以降桓武政権が実現しようとした得度システムは、得度前段階で行政主導による試験を課し、新規得度者の簡定を行うという点では一貫した方針をもつものであったといえる。しかしながら、以上のようたび重なる変更の過程をみるかぎり、システムの実現は実態においてはかなり難航していたものとみななければならない。

次にあげる延暦二十五年太政官符（勅）は、延暦年分度者制のいわば完成形として長く効力を発揮することになるわけだが、延暦十七年以来の紆余曲折を経たうえで、譲歩と妥協のたまものとして成立したものであった。

### 太政官符

応分定年料度者数并学業事

華嚴業二人〈並令読五教指帰綱目〉

天台業二人〈一人令読大毘盧舎那経／一人令読摩訶止観〉

律業二人〈並令読梵網経若瑜伽声聞地〉

三論業三人〈二人令読三論／一人令読成実論〉

法相業三人〈二人令読唯識論／一人令読俱舍論〉

右被右大臣宣旨、奉勅、攘災殖福仏教尤勝。誘善利生無如斯道。

但夫諸仏所以出現於世、欲令一切衆生悟一如之理。然衆生之機、或

利或鈍、故如来之説、有頓有漸。件等經論、所趣不同、開門雖異、遂期菩提。譬猶大医随病与薬、設方万殊共在濟命。今欲興隆仏法、利益群生。凡此諸業廢一不可。宜准十二律定度者之數、分業勸催共令競学。仍須各依本業疏、誦法華金光明二部經漢音及訓。經論之中間大義十條、通五以上者、乃聽得度。縱如一々業中無及第者、闕除其分当年勿度。省寮僧綱相對案記、待有其人後年重度。遂不得令彼此相奪廢絶其業。若有習義殊高、勿限漢音。受戒之後、皆令先必誦誦二部戒本諳案一卷鞞磨四分律鈔、更試十二條。本業十條、戒律二條。通七以上者、依次差任立義腹講及諸国講師。雖通本業不習戒律者不聽任用。自今以後永為恒例。

延曆廿五年正月廿六日(16)

この太政官符はすでによく知られているように、同年正月三日の最澄の上表(17)を受けてその趣旨が僧綱に対して諮問され、僧綱の賛同を得るという手続きを経て(18)、桓武天皇の勅を奉じた官符として発令される(19)。

最澄によって上表された内容と最終的に太政官符として発令された内容とを比較してみると、実際に最澄が上表したのは新年分度者制全体の構想ではなく、従来十人であった年分度者の数を十二人に増員することと、年分度者を天台法華宗を含んだ七宗(実質は五宗)に割り振ること

との二点のみにすぎないことがわかる。延暦二十五年太政官符では、修学すべき経・論が、業ごとに指定され、得度を認許するにあたっては、おのおの本業の疏によって法華経と金光明経の漢音と訓を読むことと、経・論のなかから大義十条を試問し五以上に通じるという二種の試験を課すこととし、特に習義にすぐれている場合は、漢音を習得していなくともよいとしている。また受戒後は戒律を必修させて、本業から十条、戒律から二条を試問し、七以上に通じれば、立義・複講・諸国講師に順次差任するとする。

この二十五年太政官符の内容は、一見したところでは「大義十条」の課試などが復活しており、延暦十七年勅の内容に近似するようであるが、本質的なところで大きな相違点がみられる。すなわち、延暦十七年当初の段階では、不特定多数を対象に統一試験を課して得度認許のことを実施しようとしていたのに対して、ここではおのおの本業とする経・論のなかから課試されることになっており、実質的には天皇の勅において宗ごとの度人推薦枠を保証するに近いものとなっている。

また受戒後の試験を経て立義・複講・諸国講師差任にいたるという流れは、九世紀中葉にかけて確立へ向かう官僧の出身階梯（20）の祖型の様相を呈している。

### 3 延暦年分度者制の模倣性と独自性

延暦年分度者制において採用された課試法の重要な特徴として、度人に対して「大義十条」という経・論の内容を試問する形式をとっているということがある。こういった度人課試法は、これ以前においてはみられることのなかったものであり、きわめて唐突に法制のなかに採用された観がある。そこでここでは、この課試法が採用される契機を考えるにあたって、日本古代の得度システムに影響を与えている可能性がある中国の試経得度について一瞥しておきたい(21)。

中国における試経得度の淵源については、唐の中宗の時にはじまるという説が伝統的におこなわれてきた。南宋の志磐の『仏祖統紀』(22)、元の覚岸の『釈氏稽古略』(23)がこの立場をとっている。『仏祖統紀』によれば、神龍元年(七〇五)詔によって行われた試経得度は、法華経の誦経によるものであったらしい。道端良秀はこれよりはやく、唐の高宗の顕慶三年(六五八)、勅によって玄奘に命じて、童子一百五十人に詮試をおこない度僧したという『大唐大慈恩寺三蔵法師伝』の記事(24)をもって試経得度の例に認めている(25)。

神龍元年の法華経諸経による試経得度は、その時期からすればあるいは天平六年太政官奏において提案されている試経得度に影響を与えている可能性が考えられる。しかしまた唐代の試経においては、法華経誦経といったレベルにとどまらず、經典五百紙、七百紙といった超大な量

の暗誦を課している事例もみられる(26)。中国における試経得度の事例の多くは経典の暗記暗誦に属するものであり、その傾向は唐宋を通じて一般的である(27)。

特に暗記暗誦ではない試経得度の例としては、『宋高僧伝』神湊伝に唐の代宗の大暦八年(七七三)に経律論の三科について策試が課されたことがみえ(28)、『仏祖統紀』には唐の宣宗の大中十年(八五六)勅して毎年の度僧に戒定慧の三学に道性があり法門に通じる者を得度させよとした記事を載せている(29)。

本稿の関心にもとついて述べるならば、このような唐代における経典の暗記暗誦ではない類の試経得度と、延暦年分度者制に見受けられる経典の内容理解に踏み込んだ課試法との間に関わりがあったかどうかのポイントとなるが、延暦年分度者制に影響を及ぼしうる時期の中国において、経の内容理解に踏み込んだ課試法が、趨勢をなしているとは見なし得ず、度人に「大義十条」を問う延暦年分度者制の課試法に直接に影響を与えている要素も見いだし得ない。

さらに度人の選考にあたる管掌官司(試験官)についても日唐それぞれの状況を確認しておきたい。延暦年分度者制では、延暦十七年勅および延暦二十年勅の段階で、「僧綱所司、有業の者を請ひ、相對簡試」する事になっている。これに先行する天平六年太政官奏では「度人の才行、実は所司に簡ばす」とあるが、これら「所司」とは具体的に何を指すの

かは明らかではない。

延暦二十五年太政官符では「省寮僧綱」すなわち治部省・玄蕃寮・僧綱のいわゆる三司が度人の選考にあたることとなっている。これについては最澄の『顕戒論』所引僧統奏<sup>(30)</sup>においても「又太政官、去る延暦二十五年正月二十六日の符に倂はく、(中略)謹んで勅旨に依りて施行すること久し。しかのみならず、年分度者もとより鎖国が為にして、故に宮中において歳の初に度せしむ。三司共に会して才の長れたるを簡び取る。乃ち受戒の日、省寮同じく集まりて、本籍を勘会す。」とあり、延暦二十五年太政官符直後から三司による度人の選考は実効力をもって実施されていたことが確認できる。『延喜式』玄蕃寮には奥に三司が署名する書式の度縁式を載せているが、この書式も延暦二十五年にまで遡るとみるのが妥当であろう。

これに対して唐代の事例では、地方官たる都督がこれにあたっている場合や大徳僧が選ばれて担当する例がみられるものの、中央の俗官と僧官が共同であたる方式はみられず、治部省・玄蕃寮・僧綱による度人の選考は、唐制の模倣ではなく、日本独自に採用された方式であるとみななければならない。

以上のように延暦年分度者制は、課試法においても管掌においても中国の事例のなかには近似したものが見受けられないことから、もっぱら日本国内の情勢のなかでオリジナルに起草された法制であったと考え

られる。日本における国家的得度制は、もともとは中国の法制の模倣によって導入されものであったが、延暦年分度者制の段階においてそれは日本独自の展開を遂げたと理解するのが妥当であろう。

## 二 延暦年分度者制起草以前の得度制

延暦年分度者制が起草される以前、八世紀段階の日本において、中国で成立した国家的得度制が模倣されようとしたことは事実である。その姿勢は端的には私度を禁止する旨をさだめた戸婚律私入道私度条を唐律に模倣していることによって窺い知ることができる。『唐律疏議』によれば唐の永徽律には

諸私入道、及度之者、杖一百（若由家長、家長当罪。）已除貫者、徒一年。本貫主司及三綱、知情者、与同罪。若犯法合出觀寺、經断不還俗者、従私度法。即監臨之官、私輒度人者、一人杖一百。二人加一等。（31）

とする条があった。次にみる日本の戸婚律私入道私度条が、ほぼ引き写的にこの条を模倣していることについては文言の類似から疑いない。

凡私入道、及度之者、杖一百、已除貫者、徒一年。本国主司及僧綱。

知情者。与同罪。(32)

ここにおいてあきらかにすべき課題は、この双子のような法制が、唐とはまったく経験の異なる日本の古代社会——おそらく官度・私度という概念そのものについてさえ未経験であった社会——に突然に導入されたときに、具体的にどのように展開したかということであり、模倣された得度システムが、日本の実態のレベルでどのようであったかということである。すでに吉田一彦が日本の古代社会全体に私度を容認する土壌があったことを指摘しており(33)、この点については私見においてもおおむね賛同すべきと考えてきた。

しかしながら、国家的得度制そのものが古代を通じてまったく実態がなかったかといえはこれはあたらず、あくまでこれを實現しようとしていた形跡は確認することができるのである。八世紀段階での国家的得度制は、沙弥・沙弥尼以上の者（法体をとるものすべて）を本来国家の許可によるべきものとし、それらを官僧・官尼と位置づけて、網羅的に把握しようとするものであった(34)。それはつまり理念的に中国の制度を模倣し、引き写し的に實現しようとしたものであったのである。そのことはたとえば以下のような事件に顕著にあらわれている。

大宝令の施行より十八年経った養老四年（七二〇）正月、僧尼全体

に対する公驗制が開始されるが<sup>(35)</sup>、実際の公驗授与までには半年以上の期間を要し、八月に至って次のような詔が出される。

詔、治部省奏、授公驗僧尼多有濫吹、唯成学業者一十五人、宜授公驗、自余停之。<sup>(36)</sup>

治部省としては正月の公驗授与の政策を実現すべく動いていたはずなのだが、いざ公驗を発給しようとして身元を確かめようとする虚偽の内容を申告してくるので、誰が正規の手続きを経て出家した者やら区別がつかないというのである。このときは詔によって学業者十五人にのみ公驗が授与され、「自余」には与えないということで落ち着いたようだが、身分が明確でない多くの者が強制還俗させられるわけでもなく放置されているのであるから、この実情では本来果たされるべき公驗制の機能——僧・尼を官許によるものと位置づけて自余の存在を許さず、取りこぼさずに網羅的に把握するための身分証明書としての機能——が果たされていない。この時点では、官僧・官尼としての身分証明書を持たないままに法体をとっている者の存在を大勢許容してしまっているが、これは公驗制導入の際の本来の趣旨ではなく、あきらかに行政の能力不足によるものである。

これからさらに四年が経った神亀元年（七二四）十月の治部省奏<sup>(37)</sup>

は、「格式」に準じて公験を与えなければならないが、京と諸国の僧尼の名籍を調査してみたところ、入道の元由が明らかでなかったり、寺三綱所管の「綱帳」には載っているのに、いっぽうで治部省玄蕃寮所管の「官籍」には載っていなかったりして、身分の疑わしい者が一二人いるという実情を訴えている。この時は詔によって、疑わしい者も含めて現状にしたがってすべてに――つまりこの時点で僧尼の体をとっている者すべてに対して――公験を与える（官僧・官尼という身分を認める）という措置がとられている。

同じような事件は宝亀十年（七七九）にも再び起こっている。宝亀十年八月の治部省奏（38）によれば大宝年間以来僧・尼の本籍というものがあるが、生存死没といった情報が増補されていないので、諸国にある僧・尼の名帳と照らし合わせて確認することができない。そこで治部省の処分として諸国に命じて、実際にいるかいないかを報告させれば、誰が官僧身分の者であるのかが明確となり、私度が無くなるであろうというのである。そこで調査が実施されるのであるが、翌月になって勅が下り（39）、すでに死んだ僧・尼の名をかたって官僧・官尼になりすましている者（いわゆる冒名相代）が多くいるが、そのなかにも智行すぐれた者もいるので、あまり急激な改革はよろしくないということで、やはりこの時点で僧尼の体をとっている者すべてに対して公験を与えるという措置がとられる。

神亀元年のケース、宝亀十年のケースともになぜ法体をとるものすべてに官僧・官尼の身分を証明する公験を与えているのかということ、それは公験制実施の理念が、僧・尼の体をとるものを官許の身分として位置づけ、網羅的に把握し、統制下に置こうとするものであったためである。これは課役義務のある一般白丁から免課役身分である僧尼を区別して把握しようとする発想に基づくものにほかならないわけだが、この理念自体が日本オリジナルではなく、中国から輸入されたものであったことには注意しておかなければならない。

およそ半世紀を隔てて二度にわたってこのような同様の措置がとられた形跡がみられることは、八世紀段階での日本の官度制が、中国から輸入された理念に必ずしも合致していない実態を、無理矢理に合致させる努力を断続的にくりかえしていたことを示すものである(40)。

僧尼を官僧として網羅的に把握管理しようとする官度制は、理念上個人身支配に連動しているが、それは、実態に接近した視点においていかぎり、日本社会において成熟したシステムとして機能していたようには見受けられない。八世紀の官度制は、実態においては、一方的に増加していく僧尼に対して、官僧・官尼への編入をくりかえすばかりであって、官度制を支えるべき公験制と僧尼名籍についても終始不完全なままである。この段階では、俗人から僧尼への身分移動を統制する行政システムそのものが確立しておらず、延暦年分度者制が起草されようとする

る時点においては、官度制のありかたについての根本的方向転換が、切実に求められていたといえることができる。

### 三 延暦年分度者制成立の基盤と背景

#### 1 官人登用試および学制との近似

ここまでの考察では、延暦年分度者制にみる「大義十条」を試問する課試法がそれまでの得度制の流れのなかで極めて特殊であったことを指摘し、延暦年分度者制は中国の法制の模倣という要素に乏しく、日本独自の官度制再編の流れのなかで理解されるべきであることを述べた。またその内容はいわゆる得度前行者（寺に属しながら得度をめざして修道している段階にある俗体の修行者）を対象とした教学の規定に及んでいることを確認した。本章においては、「大義十条」の課試法が採用されるにあたって影響を与えていると考えられる官人登用試および官人養成の場たる大学で行われていた課試や教学のありかたについて触れていきたい（41）。

まず大学の学生の演習について規定した「学令」先読経文条についてみてみたい。

凡学生、先読経文。通熟。然後講義。每旬放一日休仮。仮前一日、博士考試。其試読者、每千言内、試一帖三言。講者、每二千言内、問大義一条、惣試三条。通二為第、通一、及全不通、斟量決罰。毎年終、大学頭、助、国司芸業優長者試之。試者、通計一年所受之業、問大義八条、得六以上為上。得四以上為中。得三以下為下。頻三下、及在学九年、不堪貢举者、並解退。

ここでまず学生に課されることになっているのは「読」の演習である。『令集解』当該条所引「古記」は「経の音を読むを謂ふなり」とするので、この「読」は音読を意味する。学生は経文の音読に通熟したところで「講義」を課される。「講義」は解義のことで、学生が経文の「義」（意味内容）を解釈するという演習である。

学生の演習の成果は旬ごとに教官である博士によって試される。これが旬試といわれるものである。大学寮の管轄下において学生を対象に実施される試験には、旬試・年終試・举送試の三種がある<sup>(42)</sup>。旬試では「読」（経文音読）の能力と「講」（内容解釈）の能力が試される。「読」を試す試験はいわゆる帖試で、経文千字につき三字を隠して言い当てさせるものであったので、「読」とは音読による暗誦を習得させるものであったことがわかる。「講」の試験は、延暦年分度者制において採用されている課試法と同じタイプの「大義」を問う試験で、経文二千字につ

き「大義一条」を問うことになっている。

年終試は大学頭・助および国司で芸業の優れている者を試験官として実施され、その内容は一年で受けた業のなかから「大義八条」を問うということになっている。これについて『令集解』所引「古記」は、「『大義八条を問ふ』は講といふことを謂ふなり。読といふことにあらず。」といているので、「大義」を問うという試験のスタイルそのものが、「講」の能力を試すためのものであったと考えてよいであろう。

挙送試は大学で修学する学生が、所定の経のなかから二経以上に通じ、官への出仕を希望する場合に実施されるものである。「学令」通二経条によれば、「大義十条」を問ひ八以上を得た者について太政官へ送られることになっている。

太政官に送られた学生に対しては、式部省によって官人登用試が課される。延暦年分度者制の課試に密接な関わりがあると考えられるのは、明経科の試験である。これについては次に挙げる「考課令」明経条に規定がみえる。

凡明経、試周礼、左伝、礼記、毛詩、各四条。余経各三条。孝経、論語、共三条。皆挙経文及注為問。其答者、皆須弁明義理、然後為通。通十為上々、通八以上為上中。通七為上下。通六為中上。通五及一経、若論語、孝経全不通者、皆為不第。通二経以外、別更通経

者、毎経問大義七条、通五以上為通。

ここでは、所定の経の经文と注のなかから全部で十条について問われ、「義理」を説明することができるかどうかを試される。及第には四第のランクがあり、「学令」経周易尚書条で必修テキストに指定されている『孝経』『論語』についての問いに全く不通の場合は不第となることになっている。

ここまで見たところによって明らかのように、延暦年分度者制において採用されている「大義十条」を問う形式の試験は、大学寮管轄下で学生を対象に行われていた試験や、式部省管轄下で実施される官人登用試験の影響下に成立したものであることはまず間違いない。

官人養成の場においては、经文の音読による暗誦たる「読」はもっとも初歩的演習に位置づけられ、意味内容の解釈たる「講」はやや専門的な演習として位置づけられている。そして学生のさらなる学業研鑽としては、積奠の際の論義があった(43)。経の内容について学説を立てて論じる論義は、『養老令』の段階では規定されていないが、神護景雲元年(七六七)二月には称徳天皇が大学に行幸し、論義をともなった積奠の行事がおこなわれたことが『続日本紀』の記事にみえている(44)。

つまり官人養成の場においては、修学するべき経がまず国定テキストとして定められており、その経について「読」「講」「論」というステ

ップで演習が進められていくという形式がとられていたわけである。いみじくも延暦年分度者制について藺田香融が指摘している「僧尼育成のプリンシプルはここにおいて暗誦より解義へ、儀式より学業へと鋭角的な転換を見た」(45) 事の本質的理由は、官僧養成の方法が構築されるにあたって、官人養成の方法こそが下敷きにされたという事実にあったのである。

寺や宗に属する得度前行者を敢えて「学生」という呼称で称し(46)、修学すべき経論を国定テキストとして指定し、学制や官人登用試を応用した国家試験を課す、という延暦年分度者制が、実現しようとした得度システムは、一般白丁から免課役身分への移動を許可するためのシステムではなく、朝廷に仕えさせる僧侶を官人のように採用するためのシステムであったというべきであろう。

## 2 起草者の問題

前節における検討から延暦年分度者制は、当時の日本国内における官人養成および官人登用のシステムから翻案されたところが大きいことがあきらかとなった。そこでこのような性格を持つ新制がいかなる人々によって起草され実現したのかという問題に検討を加えていきたい。

成立の経過が比較的あきらかな延暦二十五年太政官符についてまず

みていくと、太政官符が奉じている桓武天皇勅の内容に直接に影響を与えているのは、さきにも触れたが、次に挙げる最澄の上表である(47)。

沙門最澄言、最澄聞一目之羅不能得鳥、一両之宗何足普及徒、有諸宗名忽絶伝業人、誠願准十二律呂定年分度者之数、法六波羅蜜分授業諸宗之員、則兩曜之明宗別度二人、花嚴宗二人、天台法華宗二人、律宗二人、三論宗三人加小乘成実宗、法相宗三人加小乘俱舎宗、然則、陛下法施之徳独秀於古今、群生法財之用永足於塵劫、不任區區之至、謹奉表以聞輕犯威嚴、伏深戰越謹言。

延暦廿五年正月三日沙門最澄上表

この上表が出された段階では、新年分度者制はつぎつぎと改定が重ねられ、システムとして定着する様子もなく迷走していた。延暦十七年勅においてすでに打ち出されているはずの新制の趣旨——これは新規得度者について推薦という要素を排し、不特定多数に対して国家試験を課して選抜をするというものであったが——の実現は、事実上難航していた。

最澄が提案したシステムは、宗ごとにべつべつの国定テキストを定め、度者の人数枠を宗ごとに割り振るものであった。このシステムは、それまで慣例的に認められてきた度者を推挙する権利を、いわば既得権とし

て宗ごとに割り振って積極的に保証するものであって、のちにいう〈宗分度者〉の発想をはじめて導入したものであった。優婆塞貢進に見受けられるような八世紀段階での得度の実情を鑑みるに、新規に度者を得度させるという行為は、その推薦者となっていた貴族層や南都僧侶らにとつてあたかも既得権のように認識されていたと思われる(48)。

注目すべき事実は、この最澄の提案についてただちに南都勢力の了解を求めるといふ措置がとられたことである。最澄の上表からわずか二日後の正月五日、時の僧綱の席を占めていた少僧都勝虞以下五名の南都僧からの上表がそれである(49)。その内容によると、正月三日の最澄上表は、翌四日、桓武天皇の勅命によって中納言藤原内麻呂を通じて勝虞らに提示されたという。それをうけて勝虞らは最澄上表の趣旨に賛同する旨を上表したのであった。延暦年分度者制の完成形となった桓武天皇の勅を奉じた延暦二十五年正月二十六日の太政官符は、このような手順を踏んではじめて有効なものとなったわけで、さらにいえば、天皇勅によって発令されようが、太政官符であろうが、あらたな得度システムが本当に効力をもって実現するには、南都勢力の了解をなくしてはありえなかったというのが、この時点での実情であったとみるべきなのである。

最澄が上表によって新システムについての具体的提案をした背景としては、これに先立って何らかの諮問をうけていた可能性が考えられる。『叡山大師伝』には、延暦二十一年和氣広世を檀主としておこなわれた

高雄天台会に参加し、注目をうけていた最澄が、九月七日、桓武天皇から天台の興隆について諮問をうけていた広世に相談され、「終日弘法之道を議した」とする漢とした記述がみえるが(50)、これに関してより注目すべきは、最澄が天台修学のための留学生と還学生の派遣を求めて提出したいいわゆる「請入唐上表文」(51)の内容のほうである。

此国現伝三論与法相二家、以論為宗不為經宗也。三論家者、龍猛菩薩所造中親等論為宗。是以引一切經文、成於自宗論、屈於經之義、隨於論旨。又法相家者、世親菩薩所造唯識等論為宗。是以引一切經文、成於自宗義、折於經之文、隨於論之旨也。天台独斥論宗、特立經宗。論者此經末、經者此論本。捨本隨末、猶背上向下也。捨經隨論、如捨根取葉。(部分)

この上表のなかで最澄は、天台の優位性を説くために、在来の宗である三論と法相は論に基づいた宗であり、經宗である天台に劣るとする。最澄は經＝本、論＝末という価値評価をしているが、この価値評価は仏教的常識に従うかぎり理解困難である。仏教においては、三蔵ということばに見受けられるとおり、經と律と論とは対等であって、いずれかを優位に置き、いずれかを劣位に置いて評価するという発想はもとよりないからである。さらに漢訳仏典に翻訳される時点で、かならずしも原典

の直訳という体裁をとらないケースもあり (52)、漢文仏典について經と論とを差別してとらえることはあまり意味のある行為とはいえない (53)。

仏教的常識に大きくはずれるにもかかわらず、最澄がこれほどまでに大上段に、經宗である天台宗が他宗に抜きんでるといふ自説を展開したことに、何の根拠もなかったとは考えにくい。最澄のこの言説には、当時おりしも施行の途上にあつた新年分度者制がもっていた理念の影響が色濃い。すなわち、国定のテキストを根本に置き、それに基づいて「読」「講」「論」の演習をさせることで研讃を積ませる官人養成システムをもとにした官僧養成システムの実現を念頭に置いたものなのである。官人養成の場においては經こそが国定のテキストであり、論は飽くまでそこから派生する学説に位置するものであるから、その差は絶対である。だからこそ經＝本、論＝末という独特の価値評価が導き出されるというわけである。以上のようなことから、最澄は入唐以前、「請入唐上表文」を提出した延暦二十一年九月の時点で、すでにあらたなシステム構築のためのブレインの位置についていたと目される。

つぎに延暦年分度者制の本体部分に見受けられる官人養成システムからの引き写しが、どこから提案され、起草されたかという問題に目を向けたい。第一章で確認したように、延暦十七年勅以降の一連の法制はそのすべてが、桓武天皇の勅に拠っており、勅の内容は非常に具体的な法制の細則部分に及んでいる。このことは、法制の起草にあつたブレ

インが、太政官中枢を占めていた人間ではなく、むしろ天皇の個人的腹心に位置する中下級官人らであった可能性を示唆するものである。

延暦十七年勅の内容は、その後のものと比べてみても仏教界の具体的な事情をほとんど勘案せずに作文されているので、直接の起草者は仏教者側の人間ではなく、官人養成を担当していた大学寮周辺の官人であったとみたほうがよい。そのなかでも式部少輔・大輔、大学頭などを歴任した和気広世が関与したであろうことはほぼ間違いないと考える。若くして大学に学んだ広世は、桓武朝における典型的な学士官人として行政にかかわっていた。桓武天皇の腹心として活躍した人物には、広世のような大学から出身した学士官人が多く、天皇は政策決定の際に彼らに諮問をすることを政治スタイルのひとつにしていた（54）。

このような政治基調を形づくっている要因には、桓武天皇が中国風の政治スタイルを好んだという事情があるが、それを可能にしたのは天皇自身の諸王時代の実務官人としての経歴にあると私は考えている。天平宝字八年（七六四）山部王として従五位下の初叙をうけた（55）桓武天皇は、天平神護二年（七六六）十一月に従五位上に昇叙される（56）。その前後から、宝亀元年（七七〇）八月に父光仁天皇が即位して侍従の任をうけるまで（57）の間、彼自身が大学寮の長官たる大学頭の任にあったことがわかっている。

「職員令」大学寮条が大学頭・助の職掌について定めるところでは、

「掌どること、学生簡試、及び積奠の事」とあり、文字通りにいえば桓武天皇は、本稿において延暦年分度者制の密接なかかわりが確認された大学寮管轄の年終試・挙送試を担当する立場にあったということになる。桓武天皇が大学頭の任にあったと推測される時期は、吉備真備が中心となって積奠の儀礼の整備が進められていた時期（58）に該当している。神護景雲元年（七六七）称徳天皇の行幸をうけて大学において積奠がおこなわれ、講論が実施された際も、担当者側としてこれらの行事に関与したものと考えられる。

以上にみたように、延暦年分度者制が起草されていく過程においては、桓武天皇の個人的腹心の立場にあった大学寮周辺の中下級官人の関与が想定されるのだが、天皇が特に彼らを政策ブレインとしていたこと背景には、天皇自身がかつて大学頭の任にあつて官人として執務していたという事情があつた。延暦年分度者制は、延暦十七年勅の段階では和気広世のような学士官人および桓武天皇自身を中心に起草され、次第に仏教者側への諮問を反映して改定されていったように見て取れる。延暦二十五年太政官符（勅）に重大な影響を与えた最澄は、現実には入唐以前の延暦二十一年の段階では、すでに官人養成システムを応用した官僧養成システムの構築に関して何らかの諮問を受けており、仏教者側として政策に関与していた蓋然性が高い。

## むすび

本稿であきらかになったことをまとめると以下のごとくである。

得度制における画期的な転換点におさえられる延暦年分度者制は、その課試法について当時の官人養成および登用の際に行われていた試験法に著しい類似点が認められる。さらに得度をめざして修学している得度前行者（学生）の修学に規定が及んでいるのも特徴で、テキストを国定化し、それに基づいて「読」「講」「論」という研鑽を進めさせるという学制を下敷きに構築されていることは疑いを容れない。こういった研鑽のスタイルは、得度後の学僧養成の場にも少なからず影響を与えたことが推測され、教学の振興を促した可能性がある。

また本論のなかでは十分に触れることができなかったが、僧綱に治部省・玄蕃寮を併せたいわゆる三司による得度の管掌については、官人登用試および挙送試などを管掌していた式部省と大学寮の職掌が、治部省と玄蕃寮の職掌に影響を与えた可能性が高い。その時期についても、官僧養成システムが官人養成システムの影響を強く受けた延暦年間にとらえるのが、もっとも自然であるように思われる（59）。

つまるところ延暦年分度者制は、官僧をあたかも官人のように養成し採用する得度システムの導入を意図したもので、これ以前の得度システムが、一般白丁から免課役身分への移行を管理統制するためのものであ

ったのに対して、官僧の概念そのものについて根本的な転換を図る性格のものであったといえる。

しかしまた一方で延暦年分度者制は、当初の政策の意図——テキストを一元的に国定化し、度人推挙という要素を排し、不特定多数に科挙のような選抜試験を課すという意図——とは違う形で帰結をみたことも事実である。結果としては宗ごとに異なったテキストが指定され、宗ごとの単位で新規得度者の人数枠はむしろ保証されることになった。それが天皇の勅に依拠するというのであるから、これ以降の宗は、官僧の再生産機能を持つ一つの単位となり、その既得権が勅によって賜与されているという事態は、〈勅許の宗〉という紐帯を発生せしめる淵源ともなり得たのである。

多くの先学が指摘してきたのと同様に、私見もまた延暦年分度者制をひとつの転換点ととらえているが、その転換の内実は、中国から引き写し的にシステムを模倣する得度制から日本社会の実情にそぐわせるべく構築されたあらたな得度制への転換であったと考えている。〈僧尼令的〉という概念で一括されてきた古代仏教は、その実態についてより具体的な検討が加えられるべきであり、得度システムの変容過程はその主たる検討課題の位置にあると考えるが、この問題についてはさらなる後考を期し、ここではひとまず欄筆としたい。

〔註〕

- (1) このような立場に立つ研究は枚挙に遑がないが、たとえば井上光貞は「律令によれば、僧尼は第一に官許を必要とした。(中略) 律令は中国をまねて国家法上、在家と出家とを峻別し、出家には必らず、官許、即ち得度の手続きをとることを必須としたのである。」としている(井上光貞『日本古代の国家と仏教』岩波書店、一九七一年)。
- (2) 井上光貞『日本古代の国家と仏教』(前掲註(一))、平雅行『日本中世の社会と仏教』(塙書房、一九九二年)などに代表される見解で、通説的理解とってよい。
- (3) 藺田香融「平安仏教——奈良から平安へ——」(岩波講座『日本歴史』古代四、岩波書店、一九六二年)。
- (4) 曾根正人「平安初期南都仏教と護国体制」(土田直鎮先生還暦記念会編『奈良平安時代史論集』下巻、吉川弘文館、一九八四年初出、曾根正人『古代仏教界と王朝社会』吉川弘文館、二〇〇〇年に加筆再録)。
- (5) 『類聚国史』一八七、度者、延暦十二年四月丙子《二十八日》条。
- (6) 『類聚国史』一八七、度者、延暦十七年四月乙丑《十五日》条。
- (7) 『類聚国史』一八七、度者、延暦二十年四月丙午《十五日》条。
- (8) 『類聚国史』一七九、諸宗、延暦二十二年正月戊寅《二十六日》条。
- (9) 『日本後紀』延暦二十三年正月癸未《七日》条、『同』延暦二十三年五

月庚寅《十七日》条。

(10) 『類聚三代格』卷二、年分度者事、延暦二十五年正月二十六日太政官符。

(11) 『続日本紀』天平六年十一月戊寅《十一日》条。

(12) 出家得度の多くが八世紀を通じて嘱請に依拠していたことは、このほかにも養老元年（七一七）五月詔に「率土百姓、浮浪四方、規避課役、遂仕王臣、或望貴人、或求得度、王臣不本属、私自駙使、嘱請国郡、遂成其志」（『続日本紀』養老元年五月丙辰《十七日》条）とあることや、延暦二十三年（八〇四）五月制に「正月齋会得度之輩、理須旧年試才、新歳得度、而所司常致慢闕、迄于会畢、其名不定、自今以後、旧年十二月中旬以前試定、申送其条、簡定之後、不聴改替、然則本願無虧、属託亦止」（『日本後紀』延暦二十三年五月庚寅《十七日》条）とあることにより明らかである。また天平年間に百余の事例が確認できる優婆塞貢進は、私見においてはこのような嘱請による出家得度の一形態であると考え（佐藤文子「優婆塞貢進の実像とその史的意義」『史窓』第五〇号、一九九三年）。

(13) これより先延暦十七年九月詔（『類聚国史』一七九、諸宗、延暦十七年九月壬戌《十六日》条）において「比来所有仏子偏務法相、至三論、多廢其業」とした上で、「両家並習」が指示された。また延暦二十二年正月勅（『類聚国史』一七九、諸宗、延暦二十二年正月戊寅《二十日》条）においては、三論と法相の五人ずつを年分度者とすることを定めている。

これは、当時の仏教界が法相による独占体制に終始しないために図られた国策であったとみられる。

- (14) 延暦二十二年勅にいたっては、三論と法相について各々五人を得度させることとし、この二十年勅の理念がより明確にされている。
- (15) 佐藤文子「日本古代における得度前行者の存在形態」(『仏教史学研究』第四四巻第一号、二〇〇一年)。
- (16) 『類聚三代格』卷二年分度者事(『天台法華宗年分縁起』所収の写では、太政官より治部省に下されたという体裁になっている)。
- (17) 「請統将絶諸宗更加法華宗表一首」(『天台法華宗年分縁起』所収、『平安遺文』四三二〇号)。
- (18) 「賀内裏所門定諸宗年分一十二人表一首」(『天台法華宗年分縁起』所収、『平安遺文』四三二一号)。
- (19) この間の経緯については藺田香融「最澄とその思想」(日本思想大系『最澄』岩波書店、一九七四年)にくわしい。
- (20) 斉衡二年(八五五)試業・複・維摩堅義・夏講・供講の五階を経たものが諸国講師に任じられるというコースが制度化された(『類聚三代格』卷三、諸国講読師、斉衡二年八月二十三日太政官符)。また同様の五階を経た者が三会講師を歴任し僧綱に補任されるというコースが貞観元年(八五九)制度化された(『日本三代実録』貞観元年正月八日条)。
- (21) 中国の得度制については次に挙げる文献を参照した。高雄義堅(『中

国仏教史論』平楽寺書店、一九五二年)。塚本善隆「宋時代の童行の制度」(『支那仏教史学』第五卷第一号、一九四一年初出、塚本善隆『中国近世仏教史の諸問題』塚本善隆著作集第五卷、大東出版社、一九七五年に再録)。道端良秀『唐代仏教史の研究』(法蔵館、一九五七年)。藤善真澄「唐五代の童行制度」(『東洋史研究』第二一卷第二号、一九六二年)。藤善真澄「隋唐仏教時代区分論——度僧制と貢挙制——」(『東洋学術研究』第一四卷第三卷、一九七五年)。諸戸立雄『中国仏教制度史の研究』(平河出版社、一九九〇年)。

- (22) (神龍元年)詔天下試經度人。山陰靈隱僧重大義年十二。誦法華經。試中第一。(『大正新脩大蔵経』第四九卷、三七一頁 b 一〇)。
- (23) (神龍二年)試經度僧 八月詔天下試童行經義。挑通無滯者度之為僧。試經度僧從此而始。(『大正新脩大蔵経』第四九卷、八二二頁 c 二四)。
- (24) (顯慶三年)敕先委所司簡大德五十人侍者各一人。後更令詮試業行童子一百五十人擬度。至其月十三日。於寺建齋度僧。命法師看度。(『大正新脩大蔵経』第五〇卷、二七五頁 c 五)。
- (25) 道端良秀『唐代仏教史の研究』(前掲註 (21))。
- (26) 『宋高僧伝』道標伝、真乘伝(『大正新脩大蔵経』第五〇卷、八〇三頁)。
- (27) 高雄義堅『中国仏教史論』(平楽寺書店、一九五二年)。
- (28) 大曆八年制懸經論律三科。策試天下出家者。中等第方度。湊応是選。

詔配九江興果精舍。

- (29) (大中)十年。敕毎歳度僧依本教於戒定慧三学中。扱有道性通法門者度之。此外雜芸一切禁止。
- (30) 『顯戒論』卷下、「開示山中大乘出家為国常轉大乘明拋四十四」。
- (31) 『唐津疏議』長孫無忌等撰、劉俊文点校（中華書局、一九八三年）。
- (32) 戸婚律私入道私度条は僧尼令私度条集解所引の逸文として残るのみであり、逸文としての残存部分が必ずしも該当条全文に涉っているとはいえない。
- (33) 吉田一彦「古代の私度僧について」（『仏教史学研究』第三〇巻第一号、一九八七年初出、同『日本古代社会と仏教』吉川弘文館、一九九五年に再録）。
- (34) この点において佐久間竜が用いている「官僧」の概念は八世紀段階の官僧尼の理念を説明したものと限定したうえで妥当性のあるものと考え（佐久間竜「官僧について」『続日本紀研究』第三卷第三・四号、一九五六年初出、同『日本古代僧伝の研究』吉川弘文館、一九八三年に加筆再録）。
- (35) 『続日本紀』養老四年正月丁巳《四日》条。
- (36) 『続日本紀』養老四年八月癸未《三日》条。
- (37) 『続日本紀』神龜元年十月丁亥《朔日》条。
- (38) 『続日本紀』宝龜十年八月庚申《二十三日》条。

- (39) 『続日本紀』宝龜十年九月癸未《十七日》条。
- (40) この時点では私度は積極的に官僧化された。つまり私度のまま社会に放置せずに僧尼すべてを官僧化して把握しようとしていたのであって、これは単純に私度を無制限に容認していたとか、禁断せずにいたということとは異なる。八世紀段階では私度は行政上あくまで存在してはならないものにとらえられていることに注意しておきたい。
- (41) 古代の学制および官人登用に関しては以下の研究を参照した。桃裕行『上代学制の研究』（目黒書店、一九四七年、修訂版は思文閣出版、一九九四年）。多賀秋五郎『唐代教育史の研究——日本学校教育の源流——』（不昧堂書店、一九五三年）。久木幸男『大学寮と古代儒教——日本古代教育史研究』（サイマル出版会、一九六八年）。久木幸男『日本古代学校の研究』（玉川大学出版部、一九九〇年）。高島正人「日唐学制の一考察」（『社会文化史学』第七号、一九七一年）。林紀昭「古代学制の基礎的考察（一）」（滋賀大学教育学部紀要第二六号、一九七六年）。池田久「律令官人の出身制度について」（『皇學館論叢』第一八卷第三号、一九八五年）。岩沢豊「律令官人の出身と大学寮」（『国史談話会雑誌』第二六号、一九八五年）。野田有紀子「学令にみえる大学の一側面」（『延喜式研究』第一六号、一九九九年）。尾崎陽美「律令国家と学制」（『日本歴史』第六五五号、二〇〇二年）。
- (42) 久木幸男『日本古代学校の研究』（前掲註（41））。

- (43) 久木幸男『日本古代学校の研究』（前掲註（41））。
- (44) 『続日本紀』神護景雲元年二月丁亥《七日》条「幸大学积奠。座主直講従八位下麻田連真浄授従六位下。音博士従五位下袁晋卿従五位上。問者大学少允従う六位上濃宜公水通外従五位下。賛引及博士弟子十七人賜爵人一級。」
- (45) 藺田香融「平安仏教——奈良から平安へ——」（前掲註（3））。
- (46) 唐の天授二年（六九一）義浄訳の『南海寄帰内法伝』卷三、受戒軌則には、「凡諸白衣、詣苾芻所、若專誦仏典、情希落髮、畢願緇衣、号为童子、或求外典、無心出離、名曰学生」（『大正新脩大藏経』第五四卷、二二〇b一一）とあり、「学生」という語は外典を学ぶ者にあてられた漢訳語であることがわかる。
- (47) 『平安遺文』四三二〇号（本稿では『天台法華宗年分縁起』最澄自筆本をもとに翻字し句読点を付した）。
- (48) 優婆塞貢進が新規度者の出家得度について私的に権力に囑請する行為であったことはすでに指摘した通りである（佐藤文子「優婆塞貢進の実像とその史的意義」『史窓』五十号、一九九三年）。
- (49) 「賀内裏所問定諸宗年分一十二人表一首」（前掲註（48））。
- (50) 『伝教大師全集』卷五。
- (51) 『伝教大師全集』卷五。
- (52) 船山徹「漢訳」と「中国撰述」の間——漢文仏典に特有な形態を

めぐって——」（『仏教史学研究』第四五巻第一号、二〇〇二年）。

(53) この点については曾根正人も「旧来の仏教通念とあまりにかけ離れており、論理自体にも無理があった」ことを指摘する（曾根正人「最澄と国家仏教——『請入唐請益表』について——」〈平岡定海編『論集日本仏教史 第三巻 平安時代』雄山閣出版、一九八六年初出、曾根正人『古代仏教界と王朝社会』吉川弘文館、二〇〇〇年に加筆再録）。

(54) 藤原緒嗣と菅野真道に天下の徳政を討議させ、軍事と造作の停止という緒嗣の意見を採用したいわゆる徳政相論（『日本後紀』延暦二十四年十二月《七日》条）などはその一例である。

(55) 『続日本紀』天平宝字八年十月庚午《七日》条。

(56) 『続日本紀』天平神護元年十一月丁巳《五日》条。

(57) 『続日本紀』宝亀元年八月丁巳《二十日》条に大学頭から侍従への転任の記事がみえる。

(58) 弥永貞三「古代の積奠について」（坂本太郎古稀記念会編『続日本古代史論集 下』吉川弘文館、一九七二年初出、弥永貞三『日本古代の政治と史料』高科書店、一九八八年に再録）。

(59) 松尾剛次は、良縁における三司署判の開始時期について、威儀師の成立した七六〇年代を上限に、延暦十七年を下限にとらえている（「中世得度制について」『三浦古文化』四一号、一九八七年）。また岡野浩二は、三司署判は奈良時代には不確定で、平安初期に確立したとみるべきとする

(「治部省と玄蕃寮」『駒沢史学』第六一号、二〇〇三年)。

## 第Ⅷ章 臨時得度の政治思想

### はじめに

これまで日本古代の得度の問題を論じた論文は数多くある。それらの多くが、いわゆる〈律令体制〉論に立脚して八世紀を古代国家の最盛期とあらかじめ想定し、整備・成熟・崩壊という筋書き(1)のなかで、個別具体の事例を配列しようとしてきたように思う。

そこで見過ごされがちであったのは臨時得度の問題である。臨時得度という事象は八世紀を頂点にすえることを前提とした〈律令体制〉論のなかに位置づけて説明することが困難で、〈律令体制〉成熟期を制度的にあきらかにしようという立場を取るかぎり、中心課題にはならないことから、積極的に検討されてこなかった(2)。

しかしながら実態において、古代にはじつに頻繁に臨時得度が実施されており、これらを例外的事象として評価し、切り捨てて歴史叙述をなすことは適切ではない。古代においては権力者の病や天災などに際して、たびたび臨時得度が実施され、その対象は一時に数百・数千という多人数に及ぶこともあった。さらにそれは、天然痘の大流行という社会的災異を経験した天平年間にはピークに達しているのである。

そこで本章では、この臨時得度という事象を古代社会を特徴づける事象としてとらえ直し、このような仏教活動を引き起こした当時の政治思想について検討を加えていきたいと考えている。

## 一 臨時得度の様相

天平九年（七三七）「公卿以下天下百姓、相継ぎて没死すること、勝げて計ふべからず。近代以来未だこれ有らざるなり」と『続日本紀』に記録される<sup>(3)</sup> おりからの天然痘の大流行のなか、「天下太平国土安寧の為」に、宮中十五処において僧七百人を招請し、大般若経・金光明最勝王経が転読された。八月十五日のことである<sup>(4)</sup>。この時、臨時得度が実施され、宮中において四百人、四畿内七道諸国五百七十八人もの人々が度されている。

この二日前に出された聖武天皇詔をみると、当時の為政者の認識として天然痘の流行という災異がどのようにとらえられていたかをうかがい知ることができる。

○『続日本紀』天平九年八月甲寅〈十三日〉条

詔曰。朕君臨宇内稍歴多年。而風化尚擁。黎庶未安。通旦忘寐。

憂勞在茲。又自春已来災氣遽發。天下百姓死亡実多。百官人等闕

卒不少。良由朕之不徳致此災殃。仰天慚惶。不敢寧処。故可優復  
百姓使得存濟。免天下今年租賦及百姓宿負公私稻。公稻限八年以  
前。私稻七年以前。其在諸国能起風雨為国家有驗神未預幣帛者。  
悉入供幣之例。賜大宮主御巫。坐摩御巫。生嶋御巫及諸神祝部等  
爵。

ここに述べるところによれば、春以来「災氣」がおこり、たくさんの死  
者が出ているのは、「まことに朕の不徳に由り此の災殃を致」しているの  
であるとし(5)、免祖などの対処を試みている。つまるところ八月十五  
日に実施された転読や臨時得度も、「災氣」の原因になっている天皇の  
「不徳」を補うために行われたいくつかの対処のうちであった。これに関  
連してほかにどのような事業がおこなわれているのかを『続日本紀』の  
前後の記事によって俯瞰すると、造像・写経(天平九年三月丁丑〈三日〉  
条)・諸社祈祷・賑恤・給薬(同年四月癸亥〈十九日〉条)・宮中読経(同  
年五月甲戌〈朔日〉条)・大赦(同年五月壬辰〈十九日〉条)・殺生禁断  
(同年八月癸卯〈二日〉条)・免田祖(同年八月甲寅〈十三日〉条)・大  
極殿講経(同年十月丙寅〈二十六日〉条)などが実施されていることが  
わかる。

天然痘という形をとって現れた「災氣」を除くために、天皇の「不徳」を  
克服することが必要であるという当時の思想は、ついには国号の用字を

「大養徳国」に改めるにまで及んでいる（同年十二月丙寅〈二十七日〉条）。

同様の思想を反映した事例はこれ以前にもみられる。たとえば神亀二年（七二五）九月二十二日、聖武天皇詔によって三千人を出家させ、左右京及び大倭国部内諸寺において一七日の転経をさせることが命じられている。

○『続日本紀』神亀二年（七二五）九月壬寅〈二十二日〉条

詔曰。朕聞。古先哲王。君臨寰宇。順兩儀以亭毒。叶四序而齊成。陰陽和而風雨節。災害除以休徵臻。故能騰茂飛英。鬱為稱首。朕以寡薄。嗣膺景囟。戰戰兢兢。夕惕若厲。懼一物之失所。睠懷生之便安。教命不明。至誠無感。天示星異。地顛動震。仰惟。災眚責深在予。昔殷宗循徳消雉雉之冤。宋景行仁。弭熒惑之異。遙瞻前軌。寧忘誠惶。宜令所司。三千人出家入道。并左右京及大倭国部内諸寺。始今月廿三日一七日轉経。憑此冥福。冀除災異焉。

右の詔は、りっぱに天下を治めた「古先哲王」に対して、自身は「寡薄」の身で皇位についたことを述べた上で、天地に災異がおこることについて触れ、「仰ぎて惟るに、災眚の責深く予に在り。」としている。そこで中国の古哲が「徳」を修めて災異を除いたことに倣い、三千人出家入道および転経を命じているのである。

またこれよりくだる天平感宝元年（七四九）五月九日には、宮中において一千人が度されている（6）。この臨時大量得度も上記の事例とまったくおなじ思想にもとづいて実施されていることが、以下の翌五月十日の聖武天皇詔によってあきらかである。

○『続日本紀』天平感宝元年五月癸卯（十日）条

詔。朕以寡薄恭承宝祚。恒恐累二儀之覆載。虧兆庶之具瞻。徒積憂勞。政事如闕。神之貽咎。実由朕躬。比者。時属炎蒸。寢膳乖豫。百寮煌灼。左右勤劬。今欲克順天心消除災氣。乃求改往之術。深謝在予之愆。則宜流渙汗之恩。施蕩滌之政。可大赦天下。自天平感宝元年閏五月十日昧爽已前大辟已下咸赦除之。但殺其父母。及毀仏尊像者。不在此例。

これらを総合して考えるに、疫病・自然災害などの形をとって現れる災気は、天皇の不徳（史料上は「不徳」・「寡薄」・「薄徳」といった語彙が用いられる）によって起こるものであるから、それに対して徳を補うための事業が実施されていた。行動の仕組みとしてはこれは儒教的な論理のなかにあるが、そこに仏教的な功德を修すという発想が混交し、権力者の行為として、出家・得度させるという事業がなされたのが、臨時得度であったということが出来る。

## 二 『出家功德経』の受容とその効果

前節にみたような思想——すなわち権力者が人民に対して、出家・得度をゆるすという行為をおこなって自分たちの功德とするという思想は、当然ながら日本のみの問題としてではなく、東アジア史的観点からとらえておく必要がある。

これについてはたとえば、崇仏皇帝として著名な梁の武帝が達磨と問答をしたという著名な寓話のなかで、武帝が達磨に「朕、造寺・度人・造像・写経す。何なる功德有りや」と問いかける場面があり、材料を与えてくれている。この寓話の初見は、現在知られるところでは、敦煌写本の発見によって知られるようになった『菩提達摩南宗定是非論』で、中国唐代の僧侶で禅宗七祖とされた神会（六八四～七五八）が北宗と対論した際の内容を弟子独孤沛が編纂したものである（7）。

この問答では、武帝の言い分は達磨によって一蹴されることになっているが、その前提として、人を得度させるという行為が、造寺・造像・写経とならんで、為政者が当然その功德を期待する行為として認識されている点には注意したい。梁の武帝の積極的な仏教活動は、崇仏を勧める仏教者を通じて日本古代の為政者にも聞こえるところであったと考

えられ、奈良時代の天皇がしきりに臨時得度をおこなったのも、中国の為政者の活動に倣おうとする意図があったと推測される。

日本社会において臨時得度がさかんに実施され、特に八世紀中葉にいたって高まりをみせる具体的な要素として、ここでは特に『出家功德経』なる経典の受容について取り上げておきたい。『出家功德経』は、人を出家させるという行為が、出家させた者にとっての功德となることを直接説いている経典である。『正倉院文書』によれば、奈良時代には数ある経典類にならんで、この経が依用されていることが明らかである。

具体的にみていくと、天平九年（七三七）から十年の年紀を持つ「経師充経帳」においては、天平十年八月八日の充経記録に「出家功德経一卷〈二枚〉」（8）、天平勝宝三年（七五一）の「写経布施勘定帳」では「出家功德経一卷〈三〉」（9）というように、一卷二枚ないし三枚の質量のものであったようである。もっともに宝亀四年（七七三）三月二十一日の生江秋麻呂解では、「出家功德経〈二枚空一枚〉」とあるので（10）、三枚とあるものについても文字が書かれているのは二枚で、あとの一枚は空白というものであったと推測される。いずれにしてもこれらは、『大正新脩大藏経』第十六巻に所収されている『仏説出家功德経』とはまったく別系統のものと理解しなければならない。

従来あまりよく実態が知られていなかったこの『出家功德経』について、近年基本的でなおかつ重要な研究が、三宅徹誠によってものされて

いる(11)。三宅の研究にみちびかれつつ、奈良時代の日本社会に受容されていた『出家功德経』がどのようなものであったのかを以下さぐっていくこととする。

則天武後の勅令によってつくられた『大周刊定衆経目録』(天册万歳元年=六九五)という経録には『出家功德経』と称する経が二本みえている(12)。

出家功德経一卷(六紙) 右呉時支謙訳、出長房録

出家功德経一卷(二紙)

奈良時代に依用されていた『出家功德経』は、経の紙数から後者のほうの系統に属すると考えられる。三宅徹誠によると、この一卷二紙の『出家功德経』は、『賢愚経』の「出家功德尸利苾提品」の一部を抄出し、改変を加えたものであるという。また『大周刊定衆経目録』よりはやく、『四分律刪繁補闕行事鈔』(道宣)、『諸経要集』(道世)、『法苑珠林』(道世)などがこの『出家功德経』を引用しており、道宣および道世は、唐の貞観五年(六三一)の成立と推測される房山石経二六(七洞〇〇七四)の『出家功德経』(13)の系統の本を引用しているということを指摘している。

この三宅の指摘は、奈良時代の日本における『出家功德経』の受容を

考えるうえできわめて重要である。というのも、道宣および道世が活動した西明寺に展開した仏教が、奈良仏教に大きな影響をあたえたことはすでによく知られているとおりで(14)、西明寺のテキスト群は、道慈らの入唐者によって日本にもたらされ、蔵中しのぶのいうところの〈大安寺文化圏〉の形成と展開にダイレクトに寄与したからである(15)。

道宣・道世がともに『出家功德経』を引用して書物を成しているという事は、『出家功德経』じたいが、西明寺テキスト群と共伴して(つまりは同時性をもって)日本にもたらされた蓋然性がきわめて高いことを示唆している。

それではこの奈良時代の日本社会に受容された『出家功德経』の説くところについて、比較的近いテキストと想定される房山石経本(16)によって具体的にみていきたい。

『出家功德経』(七洞〇〇七四本)では、出家という行為の功德について、「若しは男女を放ち、若しは人民・奴婢を放ち、若しは自己身ずから出家し入道せらば、功德無量なること称げて計ふべからず。布施の報、十世に福を受け、六天之(ママ)中(17)、往返十たび到るも、猶ほ故らに放人出家若しは自出家の[功德の勝たる](18)に如かず。」と説く。

またこの経では出家の功德を造塔の功德と比較して、「仮使ひ人有りて七宝塔を起て、高きこと三十三天に至れども、得るところの功德も亦た出家に如かず。何を以ての故に。七宝塔なれば、或いは貪悪の愚人有

りて、能く破壊するが故なり。出家の法[毀]壞有ること無し。善法を求めむと[欲]するに仏法を除きて更に此の出家の果報に勝れたる無し。」と説く。

さらにその功德がどのように効果を及ぼすかということについては、「出家の法に由らば魔の眷属を滅し仏種を増益す。穢悪を摧滅し善法を長養し、罪垢を洗除して福業を興成せむ。」と説くのである。

ここからうかがえるように、この経は出家という行為を布施や造寺造仏などにも勝るような活動であると説いており、出家を檀越活動と位置づけていることが明らかである。つまりこの経は、権力や富を持つ篤信者を対象に、檀越活動としての出家を勧奨するものであったとみることができる。

この経にいう出家という行為は具体的には、①放人出家（隷属させている者を解き放ち、出家させること）、②自出家（みずからが出家すること）の二つであるが、主旨として①放人出家のほうに重きが置かれていることは明白である。

さきに述べたように『出家功德経』は『賢愚経』「出家功德尸利苾提品」の前段を抄出したうえ、一部を改変して成っている(19)。改変によって、放人出家の功德は強調され、権力者の仏教活動をより強く勧めるものとされた。その結果、出家しようとする者をさまたげる行為はたいへん罪の重いこととして、「一切の諸悪、皆其の身に集す。是の人現世

に白癩の病を得、命終してまさに黒闇地獄に入りて、地獄を展転して出づる期有ること無かるべし。」という罪報を説くにいたっている。

このように『出家功德経』は、罪報を強調しつつ全面的に放人出家の功德を説き、この罪報の表現が篤信者のリアルな危機感となって、積極的の仏教活動を引き起こす仕組みになっていた。隋唐の社会で依用された『出家功德経』は、長安西明寺經由で八世紀の日本に流入し、富貴なる篤信者の仏教活動に少なからず影響をあたえたと考えられる。とくに天平年間にしきりに実施された臨時大量得度の直接の動機となったとみてよい。

ところで奈良時代には、『出家功德経』のほかにも、多くの功德経が受容されていた。『正倉院文書』によれば、『浴像功德経』・『造像功德経』・『造塔功德経』・『施灯功德経』などをはじめ、じつにさまざまな功德経が依用されていたことがわかる。これらは、仏教の教理を理念的に説いているわけではないために、これまであまり注目されることがなかった。それらは決して講説の対象にもならず、得度を目指す優婆塞・優婆夷らがつねづね誦誦するようなものでもなかった。

しかしながらこれら功德経には、権力者の庇護を求めようとする仏教者側の論理が鮮明にあらわれており、これらが八世紀の仏教活動の盛行にはたした工具的機能を見捨てることはできない。これらの功德経は、仏事の功德を説きつつ、そのなかにときに、病や墮地獄などの罪報の論

理を織り交ぜることで、為政者を含む在俗篤信者の檀越活動を巧みに誘引し、大規模な仏教活動に向かわせる直接の動機となったとみるべきであろう。

### 三 「度」を賜うことの意味

日本史研究においては「度僧」ということばがあまり好まれない。史料に則して「度僧」・「度人」と表現すべきところを研究の上で「得度」と言い換えていることも多い。その背景には、近現代における仏教史研究の取り組みが、仏教者の自己確認として行われてきたという一側面があり、そのなかで得度という行為が仏教者側の主体的行為としてあるべきと観念されたということがあると思う。

しかしながら、古代社会における歴史的な問題として得度を考究しようとする場合、史料上の「度」が、「得度させる」という意味の他動詞として定着していることには、十分な注意が払われなくてはならない(20)。前節にみたように、頻繁なまた大規模な臨時得度は実施された動機が、「得度させる」側にあったことは明らかである。

古代においては、皇親・貴族・僧尼に対して「度」を賜うこと(「賜度」)がしばしばあったが、この意味を解明しようとするとき、「度」が「得度させる」の意味で用いられていることはきわめて重要である。そこで具体的事例として藤原不比等の危篤に際して実施された事例をみてみたい。

○『続日本紀』養老四年八月辛巳(朔日)条

右大臣正二位藤原朝臣不比等病。賜度卅人。詔曰。右大臣正二位藤原朝臣疹疾漸留。寢膳不安。朕見疲労。惻隱於心。思其平復。計無所出。宜大赦天下。以救所患。養老四年八月一日午時以前大辟罪已下。罪無輕重。已發覺。未發覺。已結正。未結正。繫囚見徒。私鑄錢。及盜人。并八虐。常赦所不免。咸悉赦除。其廢疾之徒。不能自存者。量加賑恤。因令長官親自慰問。量給湯藥。勤從寬優。僧尼亦同之。

上記の事例では、藤原不比等に対して「度卅人」を賜っている。あわせて元正天皇詔によって、大赦・賑恤・給薬が実施され、翌二日には(21)、都下卅八寺に一日一夜の読経をさせ、さらに官戸十一人を免じて良とさせ、奴婢一十人を除して官戸とさせた。その目的は「右大臣の病を救はんが為」であるという。

ここにみる「度卅人を賜ふ」とは、得度させる権利三十人分を給付する、という意味である。得度させる行為によって修される功德は、給付された藤原不比等が善報として身に被るもので、ここでは、病氣平癒に効果をもたらすものとして期待されている。

「賜度」の意味するところについてはすでに牛山佳幸が、「度者の推挙権」の賜与であると指摘している(22)。牛山の指摘はおおむね正しく、とくにこれを権利の賜与だととらえた点は、まったく牛山の炯眼による

ところである。

吉田一彦は牛山の説をふまえたうえで、「賜度」の意味を次の二つの性格をもって説明している(23)。まず吉田は「賜度」を仏像や経典を与えることと同質の営みとして認識されていたのではないかと考えた。「度」(得度させる権利)があたかも物品のように与えられている理由については、「代理」という発想で説明している。上記に挙げた養老四年八月の藤原不比等への「賜度」のケースでいうと、吉田は、「度者三〇名は、あたかも仏像や経典のように、聖なる存在として不比等に賜与された。」とし、彼ら度者は「不比等の代理として出家をとげた」、「不比等の代わりに仏菩薩に仕えた」と解釈すべき」としている。つまり「度」(得度させる権利)を与えられた当事者が、みずから得度すべきところを「代理」でその近親者を得度させ、それによって「聖なる力」を引き寄せたと吉田は説明するのである。

しかしながらこの吉田「代理」説は成り立たない。理由は以下の通りである。

「賜度」に際して、「度」を与えられている対象者は、皇親・貴族・僧尼である。彼らは得度させる行為の主体者となることによってその善報をその身に受ける。つまり利益を受ける。とくに僧尼に対して「度」が与えられている場合、これを「代理」の得度ととらえることは不可能である。たとえば次にあげる延暦二十一年(八〇二)の事例では、貴族と僧とが

まったく並列におのおの「度一人」を賜っていて、ここにおいて「度」の意味に区別があるとは考えられない。

○『日本後紀』逸文（『類聚国史』一八七度者）、延暦二十一年（八〇

二）正月丁丑（二十日）

賜参議従三位藤原朝臣乙叡・近衛中将従三位坂上大宿祢田村麻呂・参議従四位上藤原朝臣繩主・律師伝灯大法師位勝眞・伝灯大法師位恵雲・伝灯大法師位如宝・伝灯大法師位安毓・伝灯大法師位光暁等各度一人。

また次に掲げるように「度」を賜っている当事者が、死者であるケースもある。

○『日本後紀』逸文（『類聚国史』一八七度者）、延暦十五年（七九六）

六月戊子（二十九日）

賜故右兵衛督従四位上紀朝臣木津雄度二人。

○『日本後紀』逸文、延暦二十年（八〇一）七月戊寅（十八日）

賜故高橋王度二人。

○『日本後紀』逸文（『類聚国史』一八七度者）、延暦二十年（八〇一）

七月戊子（二十八日）

賜故大僧都伝灯大法師位等定度三人。

すでに死没している人物に対して「度」を与えるということの意味を理解するには、本章前節にて考察した『出家功德経』に説く放人出家の思想をふまえておくことが必要である。つまりこれは、隷属させている存在を解き放ち、仏門に入道させることを免すことで、その行為が、それを免した者の功德となってその身に善報を被るという論理によって説明されるべきなのである。

上記の例において「度」を与えられている死者は、その身の冥福のために善報となる功德を贈られているのであって、遺された者が死者に替わって写経や造塔・造仏などをおこなって功德を修し、追善することと本質的に同じである。

このことに関連するものとして、神に与えられた「度」についても若干触れておきたい。

○『続日本紀』天平十三年（七四一）閏三月甲戌（二十四日）条

奉八幡神宮秘錦冠一頭。金字最勝王経。法華経各一部。度者十人。

封戸馬五疋。又令造三重塔一区。賽宿禱也。

右にあげた記事は、この前年藤原広嗣の乱を鎮定するにあたって、大

將軍大野東人に詔して八幡神に祈請させたことを受けて(24)、その報賽として実施された奉加である。

ここで八幡神に奉られた「度者十人」について吉田一彦は、神にささげられたハラヘツモノであると理解しているが、この事例は八幡神に写経・度人・造塔の仏教的功德を修さしめて、その善報を神の身に受けさせようとしたものである考えるのが妥当である。これらの行為の功德とそれによる善報の仕組みをふまえることによって、冠や封戸・馬などの財物と同列の贈り物たり得たということ理解できるであろう。

また吉田が同じくハラヘツモノとしての度者であるとしているつぎの事例についても、検討を加えておきたい。

○『続日本紀』宝亀三年（七七二）八月丙寅（十八日）条

遣從五位下三方王。外從五位下土師宿祢和麻呂。及六位已下三人。

改葬廢帝於淡路。乃屈当界衆僧六十口。設齋行道。又度当処年少

稍有淨行者二人。常廬墓側。令修功德。

墓の被葬者である廢帝淳仁は、藤原仲麻呂の後見のもとに天平宝字二年（七五八）八月に禪をうけたが(25)、単独で天皇権力を発動するだけの基盤を確立できないまま廢され(26)、淡路国に配せられて、幽閉生活からの逃亡を試みたところを国司らの兵に捕らえられて亡くなった(27)。

吉田一彦はこれについても、罪を祓うために仏菩薩にささげられたハラヘツモノであるとしているが、この解釈もやはり成り立たないように思う。そもそも廃帝の魂魄を仏菩薩になずらえる事じたいが、あやまりである。

光仁天皇の宝亀年間に至って廃帝淳仁の改葬がおこなわれ、衆僧六十口を招いて仏事が実施されたのは、横さまの死を遂げ零落した魂魄を救済するためであり、さらにその魂魄にとって功德となる行為として浄行者二人が度されているとみるのが妥当であると考ええる。

死者や神に対して「度」が与えられている場合は、当事者（死者や神）が得度させるという行為を実際にするわけではない。これは、この世の者が死者や神のための仏教行為をおこない、その功德を贈るという仕組みで理解される。

つぎに「賜度」の際に与えられる人数の意味について考えたい。一概に「賜度」といっても、与えられる人数についてはまるで品物の数のように差が設けられている。たとえば、

○『日本後紀』大同元年（八〇六）正月庚午（五日）条

賜大法師永忠度二人。僧最澄三人。治部卿四品葛原親王二人。

というようにである。

このような「度」の人数の差は、功德の量としてカウントされる性質のものであったのではないだろうか。つまり得度させる人数が多いほど、その当事者は多くの功德を修したことになり、大きな善報が期待されると観念されていたのではないだろうか。

「賜度」は、天平年間に展開した優婆塞貢進などの推薦活動の盛行を経て、皇親・貴族・僧尼の既得権として定着し、宗分や寺分の年分度者が恒例の給分であるのに対して、臨時の給分と認識されるようになっていったと推測する。

#### 四 いわゆる「例得度」をめぐって

奈良時代の文献にみえる「例得度」は年分度者か臨時度者か、という議論がされる場合がある。これまで何人かの論者がこの問題に触れてきたが、いまだ決着をみているとはいえ、議論の余地があるように思う。とはいっても取り立てて新しい材料が提出できるわけでもないので、本章の能力の範囲内で「例得度」の理解について若干の私案を述べておきたいと思う。

藪田香融は、昭和三十七年（一九六二）発表の講座論文で、「例得度」を年分度者に当たると考え、本章が取り上げているような大量得度であっても「例得度」の語のみえているものはすべて年分度者であるとした

(28)。藺田は、年分度者は最初は十人程度の少数の選良を度するに限ったが、天平期の盛んな造寺造仏の伴う僧尼の大量需要によって放漫に墮した、という見解をとったのである。

藺田が昭和三十七年時点において、このような見解をとったということじたいが、既成概念を打ち破って実態にせまっていくなり、藺田史学を象徴しており、これを史学史上軽視することは決してできない(29)。しかし個別の問題としてみた場合、年分度者は奈良時代を通じて十人であり、延暦年分度者制の実施の際に十二人に加増されたことが明白であるので(30)、「例得度」を年分度者とみた藺田の説は誤りである。

藺田が「例得度」としてあげている事例はいずれも不定期の大量得度で、本章が主題とする臨時得度に該当する。

① 某度縁案(『正倉院文書』続々修三十五帙六裏書)『大日本古文書』

九一三二七(31)

難波宮中臣陸仟伍佰陸拾参人例得度

.....

師主元興寺

天平十九年正月十四日

②「実進度縁案」(『正倉院文書』続々修六帙一裏書)『大日本古文書』十

沙弥実進年拾捌〈美濃国山県郡御田郷戸主他田水主戸口他田豊人／  
黒子額中上一鼻折上一〉

右、奉天平廿年四月廿八日 勅、於奈良宮中中嶋院、伍佰拾人  
例得度、〈沙弥五百、／沙弥尼十、〉

師主元興寺僧口興

② 行表譜書」(「内証仏法相承血脈譜」)『伝教大師全集』一(32)

謹案行表和上度縁云、釈行表者、大養(徳脱)国、今名大和国也、  
葛上郡高宮郷戸主大初位上檜前調使案麻呂之男百戸、右奉為 天皇  
奉天平十三年十二月十四日勅、於国(恭仁)宮中、七百七十三人例  
得度、師主大安寺唐法師道璿(下略)

「例得度」については、藺田香融以後、二葉憲香と中井真孝が学説を  
提出している。二葉が「例得度」と年分度者とを別物と考えたのに対し  
て(33)、中井は、年分度者の度縁にも「例得度」の文言があることを指  
摘している。たとえば大同五年(八一〇)の宮中金光明会(御齋会)の  
最終日に年分度者として得度した光定の場合、その度縁には「大同五年  
正月十四日宮中金光明会年分二十一(一十二)人例得度、今省寮僧綱共  
授度縁如件」という文言があった(34)。また『延喜式』玄蕃寮に載せる

度縁式では度縁に「太政官某年月日符僞、右大臣宣奉 勅云云若干人例得度」と記載する規定になっている。このことから「例得度」は年分度・臨時度の両方に用いられる文言と考えるべきであり、年分度とは別に例得度という形式の得度がことさらにあったわけではないことが明らかである。

これについて中井は「幾人ノ例ニ得度ス」と訓じる案を提出している。私見はおおむね中井の説に賛同するものであるが、「例得度」をどう訓じるかについて以下のとおりの私案を持っている。

史料上に見受けられる「〇〇人例得度」という文言は、もともとは得度の実施を命じる天皇勅のなかもしくは太政官符のなかのものであったのではないだろうか。だとするとここでは「例」を動詞と考え、命令の文言としてとらえるのが妥当であるように思う。つまり、「得度に例せ（例へよ）」と訓み、度者たちを得度身分に列することを命じる文言と理解してはどうかと思うのである（35）。「例得度」の解釈についての一案として提出しておきたい。

## むすび

以上本章における臨時得度についての考察によって、日本の古代社会において、「度」（人を得度させる）という行為がどのような思想にもとづいて行なわれていたか、ということについてあきらかにできたように思う。

ここで論じ残した点として、度人推薦による臨時得度の一形態である優婆塞貢進について若干触れておきたい。優婆塞貢進は、僧尼に師事し得度を目指して持戒修道している優婆塞を得度させるべく権力に働きかけた度人推薦で(36)、天平年間をピークに盛んに行われた。推薦者(貢進者)は位階のある有力豪族や有力な僧尼であることが多く、推薦されている優婆塞らは推薦者の近親者であるケースが目立つ(37)。

この優婆塞貢進という事象を、本章で明らかにした当時の思想にもとづいて説明すると、近親者を推薦している推薦者自身が功德を修すための仏教活動であったとみることができる。つまりこれらは、出家・得度させるという行為によって功德を修し、善報を受けたい、そして病や墮地獄などの罪報は受けたくない、という意図にもとづく行動であって、その主体者は推薦されている者たちではなく、推薦している者たちであったのである。

私はかつて古代の得度の問題を「古代社会においてはなぜ多くのひと

が得度したがったのだろう」という問題設定で思考していたことがあったが、いまここにいたっては、この問題設定そのものがまちがっていたと考える。古代社会においては天皇や皇親や貴族や僧尼たちが、こぞって「人を得度させたい」という欲求を持っていたのであり、天平年間においてすればピークに達し、さかんな度人推薦が展開され、頻繁で大量の臨時得度という事象を誘引したのである。

隋唐の社会においては、富貴なる在俗篤信者が、隷属者を出家・得度させるという行為が、儒教的発想のなかに組み入れられて行われており、それが日本社会に受容されたことで、日本でも社会を構成していたさまざまな権力主体がこの活動へと突き動かされた。

この問題は、従来〈国家仏教〉論のなかで説明されてきた、古代社会におけるとくに天平期をピークとする仏教活動の高揚の事情について、具体的には為政者を含む富貴なる篤信者が関わった、度人・写経・造塔・造仏などの活動について、古代社会の権力構造との関わりのなかで、どのように理解・評価していくべきか、という主題に連なっている。

〈国家仏教〉論は、国家による仏教興隆と国家による仏教統制の二点から説明されるのが常套であり、この問題は前者の点から説明されてきた。しかしながらこれらの事象を、国家という権力主体による一元的なものにとらえるのはとりあえず間違いである。

〈国家仏教〉論の最初の論者となった黒板勝美は、この概念を使用し

て、古代国家の最盛期に天平期を据えるという文脈をはじめて国史概説に導入し(38)、その後井上光貞は黒板の〈国家仏教〉論を受け継いで、国家による仏教興隆をその特徴とし、そこにあらたに国家による仏教統制という要素を付け足して説明した(39)。

天平期の仏教遺産は、日本を中央集権的な強大な国家と評するための布石とされたのであり、黒板勝美の〈国家仏教〉論は、それを支えるために説き起こされたものであるから、これを現在の史論に依用することはそもそも適切ではない。

本章で明らかにしたように、人を得度させる行為は、得度させた側の功德となり、善報として効果があると考えられていた。また隷属させている者を解き放つという儒教的発想のもとに仏教的功德が修されていたことが明らかで、その行為はそれぞれのレベルで権力行動としての意味を持ったと考えられる。

古代社会において天皇自身が度人権を行使することはもちろんだが、そのすべてを一元的に掌握していたのではない。むしろ天皇は得度させる権利を発給する権利を掌握する位置にあったとすべきである。そのもとで臨時度者においては皇親や貴族や僧尼、年分度者においては宗や寺院などが実質的度人権を保有し、それぞれが権力主体としてそれを発動していたのである。

本章で明らかにした実態に鑑み、日本の古代社会が、東アジアの一郭

にあって、近隣の文化や思想の影響をうけつつ展開していたということ  
を視野に置いて、社会構造そのものを見直していく必要があるということ  
を、この場を借りて発言しておきたいと思う。

### [註]

- (1) このような筋書きを依用した歴史概説は枚挙にいとまがないが、一九五  
二年刊行の坂本太郎・家長三郎編『高等日本史』（好学社）では、六世紀  
末から十二世紀初めを第二章（律令により国家が運営される）とし、以下  
のような節が組まれている。

第1節 律令体制の整備      第2節 律令国家の繁栄      第3節 律  
令政治の衰兆      第4節 政治権力の移動

このような古代の筋書きの基礎はすでに、二十世紀初頭以前に成立して  
いたものである（たとえば農商務省『日本帝国美術略史稿』一九〇〇年な  
ど）。この部分についていうと坂本らによる章立ては転換ではなく、すで  
に成立していた概説の踏襲であったことに注意しておきたい。

- (2) 臨時得度の専論は管見のかぎりではみあたらないが、実態に則して比較  
的詳しく検討を加えている論考として、中井真孝「奈良時代の得度制度」  
（速水脩編『論集日本仏教史』、雄山閣、一九八六年初出、中井真孝『日  
本古代仏教制度史の研究』、法蔵館、一九九一年に加筆再録）、牛山佳幸「律

令制展開期における尼と尼寺」(牛山佳幸『古代中世寺院組織の研究』吉川弘文館、一九九〇年に所収)、吉田一彦「僧尼と古代人」(『寺院史研究』二、一九九一年初出、吉田一彦『日本古代社会と仏教』一九九五年に再録)をあげておきたい。

- (3) 『続日本紀』天平九年是年条。
- (4) 『続日本紀』天平九年八月丙辰〈十五日〉条。
- (5) 五月十九日の聖武天皇詔においても四月以来の疫病や日照りについて「朕の不徳を以てまことに茲の災いを致す」と述べている。(『続日本紀』天平九年五月壬辰〈十九日〉条)。
- (6) 『続日本紀』天平感宝元年五月壬寅〈九日〉条。
- (7) この文献の写本発見の経緯や神会と北宗の対論については、小川隆『神会——敦煌文献と初期の禅宗史』(臨川書店、二〇〇七年)に詳しい。本稿の引用は、鄧文寛ほか録校『敦博本禅籍録校』(江蘇古籍出版社、一九九八年)をもとに読み下した。武帝と達磨の問答説話は、『景德伝統録』・『碧巖録』・『従容録』などにみられる。
- (8) 『正倉院文書』続々修二十七帙四、『大日本古文書』七一——一。
- (9) 『正倉院文書』続々修十三帙一、『大日本古文書』十二——四五。
- (10) 『正倉院文書』続々修二十一帙四、『大日本古文書』二十一——四二三。
- (11) 三宅徹誠「『賢愚経』「出家功德尸利苾提品」と『出家功德経』」(『印度学仏教学研究』五九——二、二〇一一年)。

- (12) 『大正新脩大藏經』五五卷一三七四 a。
- (13) 中国仏教協会ほか編『房山石経』隋唐刻経一、二二九頁（華夏出版社、二〇〇〇年）。
- (14) 小野勝年「長安の西明寺と入唐求法僧」（『仏教史学研究』一七一二、一九七五年）、藤善真澄「薬師寺東塔の擦銘と西明寺鐘銘」（『道宣伝の研究』京都大学学術出版会、二〇〇二年）。
- (15) 蔵中しのぶ「長安西明寺と大安寺文化圏——奈良朝漢詩文述作の場——」（『奈良朝漢詩文の比較文学的研究』翰林書房、二〇〇三年）
- (16) 房山石経においては『出家功德経』が二本確認されている。貞観五年（六三一）成立と推測される七洞〇〇七四本と長寿三年（六九四）の奥書がある八洞一三六本とである。それぞれ拓本の影印が、中国仏教協会ほか編『隋唐刻経』1—二二九頁、2—四〇八頁（華夏出版社、二〇〇〇年）に掲載されている。
- (17) 八洞一三六本では「六天人中」とある。
- (18) 以下摩滅・破損による難読箇所を八洞一三六本によって補す。
- (19) 三宅前掲。もととなっている『賢愚経』「出家功德尸利苾提品」は、前段が出家による功德を理念的に説明しているのに対して、後段は、老耄の長者が釈迦を頼んで出家を遂げ、成道して諸人を導いたという説話となっている。後段の説話が長者みずからの出家（すなわち「自出家」）を説くばかりであるのに対して、前段が「放人出家」による功德を強調していると

いう点に注目すると、前段は中国において儒教的思想背景のもとで整えられたと考えるべきで、前段の成立は後段の説話より後次であると推測できる。

(20) 公的権力が人を得度させることを意味する「官度」・「公度」に対して、私的権力が人を得度させることを意味する「私度」について、長年誤った理解がなされてきたのもそのようなところに一因があるように思う。これについてくわしくは本論文第Ⅵ章「古代の得度に関する基本概念の再検討——官度・私度・自度を中心に——」。

(21) 『続日本紀』養老四年八月壬午〈二日〉条。

(22) 牛山佳幸「律令展開期における尼と尼寺」(牛山佳幸『古代中世寺院組織の研究』所収、吉川弘文館、一九九〇年)。

(23) 吉田一彦「僧尼と古代人」(『寺院史研究』二、一九九一年初出、吉田一彦『日本古代社会と仏教』吉川弘文館、一九九五年に修訂再録)。

(24) 『続日本紀』卷十三天平十二年(七四〇)十月壬戌〈九日〉条。

(25) 『続日本紀』天平宝字二年(七五八)八月庚子朔条。

(26) この問題については本論文第Ⅳ章「淳仁朝の造宮計画——宮の新営と天皇権獲得の原理——」。

(27) 『続日本紀』天平神護元年十月庚辰〈廿二日〉条。

(28) 藺田香融・田村円澄「平安仏教」(『岩波講座日本歴史』古代四、一九六二年、岩波書店)。

- (29) この時点で先行していた学説として、岡倉覚三（天心）や黒板勝美によって天平期（聖武天皇時代）を日本古代の頂点と位置づける美術史および国史の概説が、構築されていたという事情がある（岡倉天心「日本美術史」『岡倉天心全集』第四巻、平凡社、一九八〇年・黒板勝美『国史の研究』文会堂書店、一九〇八年）。藺田の見解には、このような戦前の史学の基調を克服しようという意図が含まれていたと考える。
- (30) 『顕戒論』において最澄が「古来度者、毎年十人、先帝（桓武天皇）新加年年両口也」と述べていることから明らかである。
- (31) 中井真孝は、この文書は別個の二通の度縁案であると指摘し、「例得度」の語を含む前半の難波宮中での得度は、天平十六・七年頃実施されたものとしている（中井真孝「奈良時代の得度制度」速水侑編『論集日本仏教史』二、雄山閣、一九八六年初出、中井真孝『日本古代仏教制度史の研究』法蔵館、一九九一年に加筆訂正再録）。
- (32) 伝存の「内証仏法相承血脈譜」の譜書の内容すべてについて最澄の段階で成立し得たとは私は考えないが、行表の伝は最澄存命中にはすでに形成されていたとすべきであろう。ここでは行表譜書を九世紀第一四半期ごろまでに行表度縁などを参照して成立していた伝記史料をもとに作文されたものにとらえておく。
- (33) 二葉憲香「年分度者の原義とその変化」（木村武夫先生還暦記念論集『日本史の研究』ミネルヴァ書房、一九七〇年初出、二葉憲香『日本古代

仏教史の研究』永田文昌堂、一九八四年に再録)。

- (34) 『伝述一心戒文』卷上所引(『伝教大師全集』一、世界聖典刊行協会、一九七五年復刊)。
- (35) 「例」についての関連の用例として『日本靈異記』下巻一四縁「沙門誦持方広大乘沈海不溺縁」を挙げておきたい。そこでは、殺されかけた「大僧」が、方広経の功德によって生きながらえ、立場を隠して「自度例」に連なって供養会に参加する場面がある。ここでは「例」は自度のグループを指している。
- (36) 得度前行を勤める優婆塞らの実態については、本論文第Ⅱ章「日本古代における得度前行者の存在形態」において論じている。
- (37) この問題についての具体的な考察は、本論文第Ⅰ章「優婆塞貢進の実像とその史的意義」。
- (38) 文会堂書店刊、大正七年版の『国史の研究 各説の部』において黒板勝美は、「奈良朝に於ける最も重要なる出来事は仏教の隆盛」であるとして当該期の仏教活動に触れている。また大仏は「天皇の御本尊で皇室の御持仏であった」とし、正倉院宝物をそれを証するものとする手法をとっている。
- (39) 井上光貞『日本古代の国家と仏教』(岩波書店、一九七一年)。なお国家による仏教統制という要素は、井上光貞が、二葉憲香の〈律令仏教〉論を吸収し、それを古代から中世へという時系列のなかで、とくに古代に内

包されるものとして位置づけなおしたものである。この事情については、井上光貞「古代史の探究一〇朝鮮古代史家の挑戦（研究自叙伝）」（『諸君！』一三一六、一九八一年）。

## 【附記】

本章は日本学術振興会科学研究費補助金（基盤研究（B）、平成二一～二五年度）による研究課題「東アジアにおける仏教と神信仰との融合から見た日本古代中世の神仏習合に関する研究」（課題番号二一三二〇〇二四）の研究成果の一部である。

# 結 語

## 結語

本論文の主旨と概要を述べることによって結語としたい。

「日本古代の政治思想と宗教政策に関する研究」と題したこの論文は、日本古代の社会および権力の特徴を、政治思想と宗教政策とを糸口として考究していこうという主旨に立つものである。また本論文は、政治権力の有り様やその行動を、古代人の思想や社会に包含される問題として解析していく方法をとっている。さらにその作業を通じて、長らく日本史研究において依用されてきた〈律令体制〉論と、そのかなめの位置にある〈国家仏教〉論とを相対化し、既成のパラダイムを超えて日本古代社会の歴史評価を構築することを責務ととらえている。

整然とした法体系の導入とその実現という筋書きを用いて〈国家〉(state)の確立過程を説明する説は、そもそも明治政府の政治的要請によって出現したものであって、歴史の実態を学問的に説きおこそうとしたところから発したのではない。

『日本帝国美術略史稿』(農商務省刊、一九〇〇年)は、孝徳天皇の時代に「隋唐の制を斟酌して、地方分権の制を革め、中央集権の制」をとり、その後社会・文化が聖武天皇の時代に隆盛の頂点に達したとし、天智・天武が選定した「律令」が文武のときに大宝令となって完成し、

元明・元正のときに励行・修飾され、「社会の秩序愈々整理し、中央政府の権力益々鞏固と」なつたと概説する。

これは、現今の古代史概説が重用する「中央集権」・「律令」といった用語を用いた歴史概説のはやい例であるが、この概説が、パリ万国博覧会出陳の美術品の成立背景を説明するものとして作文されたものであり、また明治政府が統治するところの日本を、海外にむけて宣伝するために発信されたものであったということ、古代史家はまず知っておくべきだと思う。

日本の古代社会は、天皇という権力装置を導入し、それじたいを政治システムとして用いつつ、内外のさまざまな権力との関係を図りながら、全体としての秩序を構成していた。ここで注意しておかなければならないのは、この天皇という装置による政治システムが、一極集中型の権力の発動という形態をかならずしもとっていたわけではない、ということである。

日本古代において権力の所在は分散的重層的であった。天皇という権力装置もまた、即位によってただちに完成されるものではなかった。明治政府が構想し成立させた天皇制においては、男系男子の血統の序列を最優先した皇位継承の論理が採用されるにいたつた。明治政府が構想した天皇制の青写真に重ね合わせるように、過去の歴史が演出され、ナショナルヒストリーが構築されたために、古代においても皇位は継承され

るものであるという前提に立った議論が展開されてきた。

日本社会において儒教的な尊卑の秩序が受容され、それがしだいに普及していったのは事実だが、成熟した世襲文化の視角から、古代の天皇権力を理解することが、適切であるとは思われない。天皇という権力装置が獲得される手続きにおいて、血統継承の論理は一部分として機能していたに過ぎない。古代の天皇が統治者と成るためには、統治者として信託を受ける要件が満たされなければならない、統治者と成ることがたしかに支持されている、という判定をうける必要があった。それが満たされなければ天皇権を発動することはできないし、失われればたちどころにその資格が失われてしまう。それが「廢帝」という存在を生む社会の思想なのである。

私が本論文の論述のなかで、皇位継承という皇室典範語彙を避け、天皇権獲得という表現を用いているのは、上記のような事情による。私は近代の権力によって支配された過去の歴史を、その支配から解き放ち、古代の事象——もちろん権力者の政治行動をも含めた——を古代人の思想的営為を基底としてとらえ直していく必要があると考えたのである。

本論文は、序論および第一部「優婆塞の実像と古代の社会・権力」、第二部「古代の政治思想と天皇権力」、第三部「得度問題からみた権力と宗

教」の三部八章をもって構成している。

序論「史学史としての〈国家仏教〉論と古代史研究の課題」では、既成の古代国家論の中核に据えられている〈国家仏教〉論を取り上げた。古代史のあらゆる概説は、聖武天皇時代の国分寺建立・大仏造立という事件を章立てのなかに組み入れて叙述しており、それが省かれることはない。それは視覚的に天皇権力をアピールする仏教遺産を中核に古代史のイメージが組み上げられたということと深く関わりがある。

水戸学の歴史叙述においては天皇の仏教活動を国家的と位置づける発想はなく、これは明治政府によってまったくあらたに択び取られた手法であった。明治二十年代後半には、旧制中学の歴史教科書においても法隆寺（西院伽藍）と正倉院宝物とを図版ページを割いて大きく取り上げられるようになる。後に呼称するところの美術史・建築史において仏教遺産を使った古代史が構築され、聖武天皇時代が隆盛の頂点である、という評価が組み上げられていた。

国史学は水戸学者や神道勢力との軋轢を体験しながらそのあとを追った。仏教遺産を用いて聖武天皇時代が古代国家の隆盛の頂点であったと説明することは、もとより定められた任務であった。国史学の立場から〈国家仏教〉という概念を創出し、『国史の研究』各説の部（文会堂書店、一九一八年）においてその最初の論者となったのは黒板勝美である。黒板は、聖武天皇時代の仏教事業を国家的なものであったと位置づ

け、従来の評価を一八〇度転換させた。またそれにまつわる文化を東アジアの影響を脱した日本的なものとする立場をとったが、国分寺構想そのものが、中国の模倣に依っていたという基本的事実を知らなかったとは考えにくい。

黒板の〈国家仏教〉論は、戦後いったん消えてしまうが、昭和四十年代に井上光貞によって再構築され、教科書の記述に復活する。井上は黒板の〈国家仏教〉論に二葉憲香らによる〈律令仏教〉論を吸収するように学説を構築した。その結果もともと別のふたつの概念を〈国家仏教〉というひとつのタームに背負わせることになった。国家による仏教興隆・国家による仏教統制の二本立てで概説がなされ、研究者がその枠組みを用いて具体的事例をはめこんでいくようになったのは、これ以降のことである。

学説としての〈国家仏教〉論の構築過程を理解し、聖武天皇時代を隆盛の頂点とする既成の歴史評価を史学史上に相対化することは、今後の古代史研究の地平を拓くために必要不可欠な作業であり、現段階において古代史家はこれを避けるべきではないと私は考える。

第一部「優婆塞の実像と古代の社会・権力」では、戦後流行した国家と民衆という二項対立の図式のなかで、民衆側にカテゴライズされ、古代国家が保持したとされる民衆仏教抑圧システム（〈僧尼令的秩序〉と呼ばれることが多い。）による被弾圧者たちであったと目されてきた在俗

仏教者（優婆塞・優婆夷）について、実態に即してその存在形態を分析し、彼らが常態として官僧の母体層であったことをあきらかにしている。

第Ⅰ章「優婆塞貢進の実像とその史的意義」では、『正倉院文書』として遺った優婆塞貢進文の分析を通じて、天平期の度人推薦の実態を論じている。優婆塞貢進文を分類分析した先行研究として鬼頭清明の「天平期における優婆塞貢進の歴史的背景」（『日本古代都市論序説』法政大学出版局、一九七七年）は重要な位置を占めており、とくに一般的な古文書学の手法によらない分析手法にはきわめてみるべきものがあった。これをうけた私の研究は、鬼頭の説を批判しているが、研究手法においては鬼頭から多くを学んで成立している。

私は、貢進文を詳細な内容を持つもの、簡略な内容を持つもの、その他の三類に大別する鬼頭分類を修正し、あらたに八類とする細分類を試み、それをもとに一次使用と二次使用の対応関係から、文書がいったん反故になり再利用にいたる過程での同時性を示す一括の単位を検出した。鬼頭分類と佐藤分類の本質的な違いは、佐藤分類が文書の年紀と一括の単位とを併用して、貢進文を編年の物差しのうえにのせた点にある。考古資料の分析に用いられる一括遺物の概念（モンテリウス著・浜田耕作訳『考古学研究法』雄山閣、一九八四年・原著は一九〇三年）を応用し、資料編年の手だてとしたのである。

文書の二次使用場所から割り出された貢進文の提出先は、太政官管下

の官司ではなく、光明子の皇后宮職であった。かかる優婆塞貢進を、古代における得度は国家によって完全に掌握されていたものとする既成の文脈によって、正規の制度に則った手続きとみることは妥当ではない。優婆塞貢進における度人推薦は、天平六年（七三四）太政官奏が述べているような、この当時頻繁に行われていた「囑請」による得度そのものであったと考えるべきなのである。このような状況が常態としてあったなかで、度人の推薦をつねづね行っていた貢進者（推薦者）の階層（貴族・皇親・上級僧尼）にとっては、近親者を出家・得度させる行為が、事実上の既得権と認識されていたと考えられる。

第Ⅱ章「日本古代における得度前行者の存在形態」では、剃髪得度して沙弥となる以前の段階にあって、得度を目指して修道していた俗人の存在形態に注目した。中国では、有髪俗体で寺内に居住し、僧尼になるために修道していた者を、童子・行者の意から「童行」と称していた。童行の形態は唐代以降顕著にみられ、宋代にいたってシステム化が進んで、童行籍なるものが成立し、行政によって身分把握されるようになっていく。

中国では、出家して童行と成って修道生活を行い、剃髪得度を経て僧尼と成るという二段階制がシステムとして定着するが、よく実態を観察すると日本でもこの二段階制が採られており、得度を目指して寺内で修道する優婆塞・童子といった得度前行者の存在が確認できる。中国にお

いて得度前行者の身分把握が確立に向かっていくのとは対照的に、日本ではこれらは九世紀中葉以降消失の途をたどっていく。

この現象は、法体をとった者すべてについての身分把握をめざす〈網羅的官度制〉から、特定の僧尼を官僚身分として採用するための〈限定的官度制〉へと移行したことに連動しておこったものであると考えられる。

第Ⅲ章「白衣について」では、得度前行者に特徴的な「白衣」という外的形態について考察している。「白衣」で指し示される概念は、古代と中世とでは異なっており、古代では得度前の俗人修道者を意味していたが、中世では朝廷が認めるところの宗が認める官僧身分の僧侶を意味するようになった。官僧を指す中世の「白衣」は、念仏僧や禪律僧を指す「黒衣」の対照概念となっていた。「白衣」の概念の転換は、この間の得度システムの変化に応じておこったものであると考えられる。

第二部「古代の政治思想と天皇権力」では、宮都造営の契機や周縁部の機能の分析を通じて、宮都に含まれた政治的・思想的意味について検討し、日本の天皇権力の特質について考察している。

第Ⅳ章「淳仁朝の造宮計画——宮の新営と天皇権獲得の原理——」では、淳仁朝の小治田宮・保良宮への「行幸」「遷都」という事象をてがかりに、古代の天皇権の獲得と発動について論じている。古代の天皇権力の構造を理解するためには、天皇権についての古代社会の思想を観察する

必要がある。ここで私が注目したのは淳仁天皇の「臨軒」記事である。「臨軒」は大極殿出御のことであると見なされてきたが、これはあやまりで、天皇の正座ではない座に出御することを指す。淳仁が単独で大極殿出御することはなく、「臨軒」をくりかえしたのは、淳仁の天皇権が確立に至っておらず、天皇権力を発動するための装置——淳仁のための正宮・正殿・高御座——が不全であった状況を示している。

古代の天皇が権力を発動するためには、統治者としての信託を受けて天皇権を獲得する必要がある、そのためには功によって宮が新営されることが不可欠であった。淳仁とその後見勢力は、宮の新営によって天皇権獲得をもくろむ一方で、高野天皇(孝謙)の天皇権の解体を試みたが、成功しなかった。

淳仁の基盤が簡単に崩れさり、「廢帝」として扱われたという事象を理解するには、日本社会における天皇権獲得が、血統の優位性よりもむしろレガリアの獲得によって承認されており、とくに古代においてはそれが宮の新営と深く関与していたという思想をふまえることが重要であると考える。

第V章「郊野の思想——長岡京城の周縁をめぐって——」では、長岡京城の周縁地域を素材に採り、郊野の構造・機能およびそれを縁取る思想について通時代的に考察した。都城には、その周縁に「郊」「野」と呼ばれるエリアが付帯していた。日本ではこの二者について厳密な区別

はなされていないが、都城に付帯し、都城の機能を補完するエリアが計画的に設定されていたことは確かで、ここではそれを郊野と称して研究の俎上にあげた。

都城研究では都城の内部の構造を研究することが常で、どこまでが都城域に含まれたかという議論は重視されるが、都城と相互に影響しつつ展開した郊野の歴史はあまり注目を浴びることがない。しかしながら郊野は、都城の歴史を考察するうえで欠くことのできない要素であり、都城を消費地とした生産地としての役割をはたしたほか、葬送や隠棲などの地となり、都人の〈箱庭〉的世界観のなかで、都に対応する身近な鄙として機能していた。

第三部「得度問題からみた政治と宗教」では、日本古代における出家得度の思想、権力との関係について検討し、古代権力の政治活動としての仏教活動とその思想史的背景について論じている。

第VI章「古代の得度に関する基本概念の再検討——官度・私度・自度を中心に——」では、古代史研究の基本概念である「官度」「私度」「自度」の語義について再検討を行っている。

従来理解では、「私度」とは国家の許可を得ず、ひそかに得度した者のことを指すと考えられ、国家の厳しい弾圧にさらされつつ活動した民衆仏教の担い手であると見なされてきた。また『日本霊異記』に登場する「自度」が「私度」と同義とされるなど、まったく根拠のない語義

解釈に基づいて、単純な二項対立の図式がくりかえしトレースされてきた。そこでここでは、事例と実態からこれらの語義を分析した。

中核となる論点は、「度」がそもそも得度させるという意味の他動詞として使われていたという点である。つまり「官度」は「官」すなわち公的権力が、人を得度させる行為を指しており、「私度」は私的権力が人を得度させる行為を指しているのである。唐戸婚律私入道私度条の疏議によれば、そもそも私度の刑罰は得度した人物ではなく、得度させる行為をした人物に科されることになっていた。

私度によって僧尼となった者が、教団や師主との関わりのなかで活動する存在であるのに対し、「自度」は自分で自分を得度させた者のことであり、彼らは法名を持たずその存在は教団内の秩序に依拠していなかった。本章では、これらの概念についての長年にわたる誤読・誤解を訂正し、私的権力が人を得度させる行為がありえた古代の社会構造について言及している。

第Ⅶ章「延暦年分度者制の再検討」では、延暦十七年（七九八）から延暦二十五年（八〇六）にかけて整備され、実施された延暦年分度者制の特質とその歴史的意義について論じた。延暦年分度者制の内容を分析すると、「学令」などに規定が見られる官人の養成および登用のシステムを官僧に応用していることがあきらかで、これをもって日本の得度システムは模倣の段階を脱し、日本の実情にあわせたものへと転換した。

最終的に効力をもった延暦二十五年制においては、得度を目指して修道する得度前行者（官僧候補生）の必須テキストが業（宗）ごとに固定化され、それに基づいて「読」「講」「論」という研鑽を順次進めていくという養成方法が採られた。こうして官僧を官人のように養成し、採用していくというシステムが導入されたが、延暦二十五年制は宗ごとに度者の推薦枠を割り振るいわゆる宗分度者であったので、天皇の勅によって宗に実質的な度人権を認める形が定着するにいたった。このシステムにおいては、官僧という存在が、天皇が認めるところの宗が認める身分という重層的な権力構造のもとで位置づけられたということがきわめて重要である。

第Ⅷ章「臨時得度の政治思想」では、日本古代において頻繁に実施された臨時得度について論じている。臨時得度については、これまで部分的に論じられることはあっても、これを正面に据えて論じる研究はほとんどなかった。その理由は、古代史を理解する枠組みが長らく〈律令体制〉論によって規定され、伝統的に天平期をその最盛期とおくという前提に立ってきたために、臨時得度が天平期にもっとも頻繁に大量に行われていたという事象を整合的に説明できなかった、というところにある。

しかしながらこの臨時得度の問題は、当該期を特徴づける事象であり、日本古代における権力と仏教活動とをつなぐ文脈をあきらかにしていくうえで欠くことができない重要な研究課題である。

奈良時代の天皇詔によく見受けられる思想として、「災氣」は天皇の「不徳」「寡薄」によって引き起こされるといふものがある。「災氣」は病気や自然災害となって立ち現れる。すると天皇は我が身の「不徳」をなんとか克服する対処をせねばならない、ということになる。臨時得度は大赦や賑恤などとならんで、その対処として実施された。このような対処には、中国の政治思想の影響が色濃く認められ、ほんらい儒教思想にもとづく徳の概念に、仏教的功德の発想が混淆した状況を呈していた。

この問題に関して、隋唐の社会に流行し八世紀の日本社会に受容された『出家功德経』という経典の存在が注目される。この経典がもっとも強調しているのは「放人出家」による功德である。「放人出家」とは、篤信者が自身に隷属させている存在を解き放ち、僧尼とさせるために出家させる行為で、出家を免した者はその身に善報を受け、出家を妨げた者はその罪報として病を受け地獄に墮ちると説く。

古代社会においては、さまざまな権力主体が人を出家得度させるといふ行為に動機を持っており、天皇が掌握したのは実際には、得度をさせる権利を発給する権利であった。

『出家功德経』や同時期に流行したその他の功德経（たとえば『造像功德経』『造塔功德経』『浴像功德経』など）に説かれる善報や罪報の論理は、為政者を含む富貴なる篤信者を突き動かし、臨時得度をたびたび実施させ、さらに大規模な造寺造仏などの仏教事業へと誘引していった

直接の動機となっていたと考えられる。

私はこの論点が、国家による仏教興隆と仏教統制の二本立てで説明されてきた〈国家仏教〉論を超えて、権力と仏教活動との関係をあきらかにし、古代社会の権力構造を分析していく今後の研究の糸口となると考えており、この立場から本章を本論文全体の終章に位置づけている。

**"A Study of the Political Thought and Religious Policies  
of Ancient Japan" (Summary)**

**SATŌ Fumiko**

\* A considerably expanded and revised version of this thesis will be published as a book by Yoshikawa Kōbunkan. Please be sure to include the publication medium in citations.

This thesis investigates the characteristics of society and power in ancient Japan, focusing on political thought and religious policies. I analyze political power's forms and accompanying behavior as issues implicating the thought and society of ancient people. I believe that it is necessary to analyze the structure of ancient society through a re-framing of the phenomena found therein (including the political activities of power-holders) as ideological endeavors.

Furthermore, I aim to construct a new historical

understanding of ancient Japanese society that transcends pre-existing paradigms by relativizing the *ritsuryō* 律令 system theory, which has long been relied upon in research on Japanese history, as well as that which forms its core, the "state Buddhism" (*kokka bukkyō* 国家仏教) model.

This thesis contains an introduction and eight chapters that comprise three sections: (1) "The Real *Ubasoku* 優婆塞 and Society and Power in Ancient Times," (2) "Political Thought and the Emperor's Power in Ancient Times," and (3) "Politics and Religion as Seen from the Issue of Ordination."

In the introduction, "The 'State Buddhism' Model as Historiography and Issues in Ancient History Research," I consider the "state Buddhism" model, which forms the basis of the existing discourse surrounding the ancient Japanese state. Without exception, all overviews of ancient history adopt a narrative structured around the building of *kokubunji* 国分寺 (provincial temples for monks) and the Daibutsu 大仏 (great Buddha) during the era of Emperor Shōmu 聖武. This is deeply related to the fact that this image of ancient Japanese history was fabricated centered on Buddhist heritage that attractively

and visually depicts the Emperor's power.

In the historical writing of the Mito School (*mitogaku* 水戸学), one cannot find any conception of the Emperor's Buddhist activities being "state-like"; this was a completely new approach adopted by the Meiji 明治 government. In what later came to be called art history and architectural history, a history of ancient times was constructed that employed Buddhist heritage to position the era of Emperor Shōmu at its height.

The field of national history (*kokushigaku* 国史学) then emerged, maturing while coming into conflict with Mito School scholars and Shinto interests. From the beginning, it was pre-decided that its duty was to explain, by employing Buddhist heritage, that the era of Emperor Shōmu was the peak of the ancient Japanese state's flourishing. KUROITA Katsumi 黑板勝美 created the concept of "state Buddhism" from a national history perspective, and was its first proponent. Kuroita saw the Buddhist projects carried out during the era of Emperor Shōmu as being state-oriented, making an about-face from earlier views of history that emphasized from an anti-Buddhist perspective the damages Buddhism had wrought in ancient

times.

Kuroita's "state Buddhism" theory temporarily disappeared after the end of World War II, however in the late 1960s and early 1970s, it was reconstructed by INOUE Mitsusada 井上光貞 and found a new life in school textbooks. Inoue forged his historical narrative by assimilating FUTABA Kenkō's 二葉憲香 "*ritsuryō* Buddhism" model into Kuroita's "state Buddhism" model. As a result, what were originally two concepts came exist side by side under the term "state Buddhism." Thereafter, a dualistic view was developed that posited, one the one hand, the prosperity of Buddhism at the hands of the state, and, on the other, Buddhism's regulation by the state. Scholars adopted this framework and worked to fit concrete examples into it.

In the first section, "The Real *Ubasoku* and Society and Power in Ancient Times," I analyze the lay Buddhists (*ubasoku* and *ubai* 優婆夷) of the time. While they have usually been seen as belonging to the "masses" side of the post-World War II binary opposition-based schema "the state vs. the masses," I make clear that in fact they were the group from which normally official monastics (*kansō* 官僧) emerged.

In the first chapter of this section, "The Real Nature of Applications by *Ubasoku* for Monastic Ordination and its Historical Significance," I make clear the situation that surrounded individuals being recommended for monastic ordination during the Tenpyō 天平 era by analyzing the monastic ordination applications that have survived as Shōsō-in 正倉院 documents. In his scholarship, KITŌ Seimei 鬼頭清明 has categorized and analyzed these applications. His research figures prominently in my thesis; I criticize his theories, however my research techniques are heavily influenced by his.

I revise Kitō's three-category classification of ordination applications, sub-dividing them into eight categories. Based on this classification, I detected a set of associations (in an archaeological sense) in the correspondences between documents' time of first use and time of second use. These associations reflect the contemporaneity of documents in the process through which they were discarded as wastepaper and subsequently reused. My classification differs from Kitō's in that it uses both historical and archaeological analytical methods to construct a document chronology. It classifies them

by type by bringing together the date of documents' use and the documents' associations with other documents in terms of their existence as physical objects. Even in the case of documents for which the date of first time use is unclear, I was able to estimate it based on their type. In other words, I applied the concept of assemblage from archaeological analysis to arrange the materials chronologically.

Ordination applications were submitted not to an official under the State Council (*daijōkan* 太政官) but rather one under the Empress Kōmyōshi 光明子. I determined this based on the documents' place of secondary use. The recommendations for ordination found in these applications were "requests" (*shokusei* 嘱請) for private ordination, which were frequently carried out during this time period. This can be seen in an application from the State Council to the Emperor from Tenpyō 6 (734). In this context, the act of having a close relative leave the family to be ordained was recognized as effectively a vested right of the stratum from which those who recommend prospective ordinands had long belonged to (the nobility, the imperial family, and high class priests).

In the second chapter, "The Lives of Prospective Ordinands in Ancient Japan," I focus on the lives of lay people engaged in religious training who sought to become ordained novice monastics. In China, there were individuals who lived in temples in layperson garb and engaged in training to become monastics. They were called *tonghang* 童行, a combination of characters from the compounds meaning "young child" (*tongzi* 童子) and "trainee" (*hangxing* 行者).

In China, a two-tiered system was established in which individuals first left home to become *tonghang* and engage in religious training, and then entered the monastic order after becoming tonsured and ordained. Upon close examination, it can be seen that this two-tiered system was adopted in Japan as well: there were *ubasoku* / *tonghang* prospective ordinands who engaged in religious training at temples aiming to become ordained. In China, the existence of *tonghang* is particularly noticeable from the Tang 唐 dynasty onwards, and during the Song 宋, they were incorporated into a system: a *tonghang* register was created, and the government administration came to understand it as a social status. In contrast, in the middle of

the ninth century in Japanese society, these prospective ordinands started to disappear.

In chapter 3, "On White Robes," I considered the characteristic look of prospective ordinands, the white robe (*byakue* 白衣). The meaning of the term differed in ancient and medieval times. During the former, it referred to pre-ordination lay people engaged in religious training, whereas during the latter it came to mean an official monastic recognized by an Imperial Court-recognized sect. "White robe" stood in contrast to "black robe" (*kuroe* 黒衣), which referred to *nenbutsu* 念佛 and *zenritsu* 禅律 monastics.

In the second section, "Political Thought and the Emperor's Power in Ancient Times," through an analysis of an opportunity to construct a new capital and the function of its surrounding areas, I examine the meaning and characteristics of political thought and imperial authority in ancient Japan.

In chapter four, "The Palace Construction Plan During the Reign of Emperor Junnin and the Basis of the Emperor's Acquisition of Rights", I discuss the acquisition and invocation of imperial rights in ancient times, focusing on the "imperial

visits" (*gyōkō* 行幸) and "capital transferences" (*seno* 遷都) to the Oharida 小治田 and Hora 保良 imperial palaces during the reign of Emperor Junnin. In order to understand the structure of imperial authority in ancient times, it is necessary to consider the thought in society at the time regarding the emperor's rights. Here, I specifically draw attention to Emperor Junnin's "*rinken*" 臨軒 reports. It is a mistake to see "*rinken*" as meaning that the emperor took a seat at the council-hall in the imperial palace. In fact, it refers to the emperor not occupying his central seat. The fact that Junnin repeatedly did this shows that his imperial rights were not established, and that devices intended to invoke his imperial authority (his imperial palace, its main building, and his throne) were insufficient.

For ancient emperors to invoke their authority, it was necessary for them to acquire imperial rights by obtaining the public's trust. In order for this to happen, the construction of a new palace on the basis of their achievements was indispensable.

In order to understand why Junnin was deposed after his

base easily collapsed, it is important to take into account the fact that in Japanese society imperial rights were recognized more on the basis of the acquisition of regalia than superiority of blood. Especially in ancient times, this played an important role in the construction of new palaces.

In chapter five, "'Suburban Thinking': The Outskirts of the Nagaoka-kyō," focusing on the outskirts of Nagaoka-kyō, I consider the structure and function of areas surrounding capitals in ancient times, as well as the discourses surrounding them. While in research on capitals it is normal to study the their central parts and attempt to make clear their scope, little attention has been paid to *kōya* 郊野 (areas surrounding the capital), which developed while influencing and being influenced by capitals. In addition to playing a role as production sites of items to be consumed in the capital, the *kōya* were places for funerals, seclusion, and so on. In the comparatively parochial worldviews of city dwellers, they were seen as a nearby countryside that existed in contrast to the city.

In the third section, "Power and Religion as Seen from the Issue of Ordination," I examine thought surrounding monastic

ordination and its relationship to power, discussing Buddhist activities as the political activities of power as well as their intellectual history context.

In chapter six, "A Re-Consideration of Basic Concepts Surrounding Ordination in Ancient Times: *Kando*, *Shido*, *Jido*," I investigate the meaning of basic concepts employed in research on the ancient history of Japan: *kando* 官度 (bureaucratic ordination), *shido* 私度 (private ordination), and *jido* 自度 (self ordination).

Traditionally, *shido* has been understood as referring to individuals who were ordained in private without the state's permission and led the Buddhism of the masses while being exposed to harsh state oppression. Furthermore, the compound *jido* (which appears in the *Nihon ryōiki* 日本靈記) has been seen as having the same meaning as *shido*. Binary-opposition based schemes have been repeatedly regurgitated based on this and other baseless interpretations.

My main argument is that *do* 度 was used as a transitive verb that originally meant, "to allow someone to ordain." In other words, *kando* refers to the act of *kan* 官 (public power)

allowing someone to become ordained, and *shido* refers to the act of private power allowing someone to ordain. The punishment for *shido* was not imposed on the person who ordained, but the person who allowed them to do so.

Individuals who became monastics through *shido* were connected to Buddhist organizations and teachers. In contrast, *jido* referred to an individual ordaining on their own. People who did so had no dharma name (*hōmyō* 法名), and their existence was not rooted in Buddhist organizations. In this chapter, I correct the misreadings and misunderstandings that have appeared over the years relating to these concepts, discussing how within the structure of ancient society it was possible for private powers to allow people to become ordained.

In chapter eight, "A Reconsideration of the Enryaku-ji Annual Ordinand System," I consider the Enryaku annual ordinand (*nenbun dosha* 年分度者) system, which was overhauled from Enryaku 延暦 17 (798) to Enryaku 25 (806), focusing on its characteristics and historical significance. Analyzing the content of this system, it becomes clear that it

applied the training and appointment system of bureaucrats to official monastics. With its implementation, Japan's ordination system moved out of its imitative stage and transformed to fit the situation of Japan at the time.

In the Enryaku 25 system, a training method was adopted in which the primary text for prospective ordinands (nominees for official monastic status) was fixed for each sect (*gō* 業) and, based on these texts, study was carried out in the following order: *doku* 読 (reading), *kō* 講 (lectures), and *ron* 論 (debate). Since in this system ordinands were recommended for each sect, it came to take a form in which the right of sects to ordain people was in effect granted by order of the emperor. It is extremely important to note that official monastics existed within a multi-layered power structure in which their status was recognized by sects that were recognized by the emperor.

In chapter eight, "Political Thought Surrounding Temporary Ordination," I discuss temporary ordination, a frequent phenomenon in ancient Japan. While this issue has been partially discussed in scholarship, there is no research that confronts it head-on. This is because the framework for

understanding ancient history has long been prescribed by the "ritsuryō system" theory and has therefore been unable to explain in a consistent manner the fact that temporary ordination was carried out the most frequently during the Tenpyō era and *en masse*.

However, this is a very important research topic that cannot be overlooked when trying to make clear the contexts connecting Buddhist activities and power in ancient Japan.

In Nara 奈良 period imperial edicts, the idea frequently appears that *saiki* 災氣 (illness, natural disasters, and so on) are caused by lack of virtue (*futoku* 不徳, *kahaku* 寡薄) on the part of the emperor. Along with amnesty, alms, and so on, temporary ordination was carried out as a countermeasure to *saiki*. In such counter-measures, the heavy influence of Chinese political thought can be seen. They are reflective of a situation in which Buddhist notions of merit (*kudoku* 功德) were mixed with the originally Confucian concept of virtue (*toku* 徳).

With regard to this issue, I focus on the *Shukke kudoku kyō* 出家功德經 (The merit of renouncing the secular life), which was popular during the Sui 隋 and Tang dynasties and

was also adopted within Japanese society in the eighth century. This sutra advocates *hōjin shukke* 放人出家, the act of ardent believers releasing people who belong to them to become monastics. It is said that those allowed to become monastics reap rewards, and those who prevent them from doing so will be punished by illness and fall into hell. With this thought spreading, various power-holders came to be motivated to allow people to leave home and become ordained, and the emperor came to hold absolute power over the right to allow ordinations.

It appears that the logic of rewards and punishment found in this and other similar sutras that were popular at the time influenced powerful and wealthy ardent believers (including rulers), directly motivating them to frequently carry out temporary ordinations as well as engage in Buddhist projects such as the construction of large-scale temples and Buddha statues.

This chapter's argument transcends the dualistic "state Buddhism" model that posits state-sponsored Buddhism's flourishing on the one hand and its control by the state on the other, and makes clear the relationship between power and

Buddhist activities. I believe it can provide guidance for future research on the power structures of ancient Japanese society, and it is from this perspective that I have included it as the last chapter of this thesis.

In the conclusion, I summarize the thesis and offer comments on its overall meaning.