

藤原道長と仏教

三 橋 正

はじめに

仏教を支えてきたのは教団や僧侶だけではない。檀家、すなわち教団を維持するスポンサーがいて、はじめて宗教として社会に存在できたのである。檀家は現代におけるスポーツ界のサポーターと同じで、単に経済的な援助をするだけではない。その信仰に基づいた熱烈な行為が、仏教の本質を変えるほどの影響力を持つこともある。日本では仏教が非常に国家的な性格を持っていたので、各時代の権力者の信仰心(意志)によってその存在が規定されてきたといっても過言でない。その中で釈尊のために祇園精舎を作った須達長者(シユダツ・スタツ)にも比べられる人物が、平安時代に栄華を誇った藤原道長である。もつとも、これは道長を賛美する意図で書かれた『栄華物語』にあることなので割り引いて考えなければならぬが、道長が日本仏教に与えた影響は決して小さく

ないことも事実である。

これまで道長の伝記的な研究は多く、仏教信仰に関しても、浄土教に傾倒して最終的に出家したことや、権力の頂点にいながら霊場へ参詣したり寺院を造立したことなどについて、非常に細かく考察されている。ところが、それらの研究では事実についての解明に終始しているのがほとんどで、時代における位置付けが十分になされているとは言いがたい。道長が行なった仏事が如何なる性格を持ち、何故それを行なったのか、更にその結果社会にもたらした影響は如何なるものか、などについては今後更に議論を積み重ねていかなければならないと思われる。

そこで本稿では、細かい分析は先行研究に譲り、道長の仏教信仰に見られる特色を、法会・霊場参詣・出家・寺院建立・臨終行儀などから考察する。その中で、同時代の貴族、特に日記を残している藤原実資や藤原行成の仏教信仰と比較しな

がらその普遍性と特殊性を割り出し、前後の時代との差違を明らかにして仏教史上への位置付けを試みることにしたい。^③

一、道長の生涯と信仰の特色

藤原道長は、村上天皇の康保三年（九六六）に摂政兼家の五男として生まれた。母は摂津守藤原仲正女時姫で、同母兄妹に道隆・道兼・超子（冷泉天皇女御、三条天皇母）・詮子（円融天皇女御、一条天皇母）らがいた。長徳元年（九九五）五月に一条天皇から内覧の宣旨を受けて政界の頂点に立ち、それから生涯を終えるまで最高権力者としての立場を維持し続けた。娘を入内させて天皇の外戚になることにより自らの地位を不動なものにするという摂関政治の常道に基づき、長保元年（九九）に長女彰子を一条天皇に入内させ、翌年には中宮とした。寛弘八年（一〇二二）に即位した三条天皇にも次女妍子を入内させたが、長和五年（一〇一六）には天皇を讓位させ、一条天皇と彰子の間に生まれた敦成親王（後一条）の即位を実現する。これにより天皇の外祖父となって摂政に就任したのであるが、更に寛仁二年（一〇一八）、その後一条天皇に三女威子を入内させた。有名な「この世をば我が世とぞ思ふ望月の欠けたることもなしと思へば」という歌は、同年十月、威子立後の夜の宴席で詠まれたもので、「一家に三后」という未曾有のことを成し遂げた道長の得意満面な気持ちを率直に表わ

しているといえる。

道長は摂関政治体制における権力を完璧なまでに具現したわけであるが、摂政であったのは後一条天皇即位後の僅か一年で、遂に閑白になることもなかった。^⑤ 権力の座に固執しなかったというのではなく、栄華の絶頂でその地位を長男頼通に譲り、政権の安定した移譲を計ったのであろう。結果として、それまで藤原北家の諸流の間で揺れ動いていた摂政・閑白の地位は、外戚関係の有無に関わらず道長の子孫（すなわち御堂流）にのみ継がれることになり、公家社会における最上位の家格としての摂関家を確立することになる。

このように、道長は摂関時代の最盛期を築き上げただけでなく、後代の安定した社会秩序をも確定したのであるが、道長自身は生まれながらにして摂政・閑白の身分が保障されていたわけではなかった。^⑥ 父兼家が摂政になったのは寛和二年（九八六）、花山天皇が出家し、娘詮子の生んだ懐仁親王（一条）が七歳で即位したことによる。これにより当時二十一歳の道長も従四位から一気に従三位になるが、父の政権奪取のためには何かをしたという記録はない。^⑦ 正暦元年（九九〇）、死を前にした兼家から閑白を託されたのは長男道隆で、その娘定子は一条天皇の中宮となるなど、着々と基盤を築き上げていた。道隆は道長より十三歳も年長であったから、順当に行けば、争ってどうなるものでもなかったのである。ところが、

長徳元年(九九五)四月に流行した疫病により道隆が薨じ、次いで右大臣道兼、左大臣源重信、大納言藤原朝光と、時に権大納言であった道長の上臈にいた者が相次いで薨じてしまう。そして内大臣伊周(道隆の嫡男)と後継者の地位を巡って争い、姉詮子の強力な後押しもあって、同年五月に内覧の宣旨を得ることになったのである。⁽⁸⁾

道長の栄華はもちろん自らの努力に拠るところも大きいですが、それ以上にこのような強運に恵まれていたためといえる。摂政の子といっても五男として生まれた彼は、もとより廟堂の首班になることを期待されていなかっただろうし、自らも期待していなかっただろう。それは彼の日記『御堂関白記』の起筆が長徳四年であることから窺える。⁽⁹⁾ すなわち、道長が本格的に日記を書き始めたのは三十三歳、左大臣となつてからで、同時代の実資や行成が二十歳代には日記を習慣的につけていたことと対照的である。⁽¹⁰⁾ 道長の祖父(及び行成の曾祖父)師輔が『九条殿遺誠』で、毎朝起きてからすることに「次記『昨日事』」と、日記を書くよう子孫に誡めていることを考え併せても、道長には撰関の地位ないし九条家を継ぐという意識が低かったといえるのではないだろうか。

換言すれば、道長は「伝統」を意識し始めるのが遅かったのである。これは彼の信仰にも表われている。同じく『九条殿遺誠』に「但早定本尊、盥洗手唱宝号」とあるよう

に、撰関期の天皇や貴族の仏教信仰を見ると「本尊」ないしは「持仏」といった信仰の格となる仏を定めていたことがわかる。⁽¹¹⁾ 一般的に青年期の信仰は、父母の伝統(精神的遺産)を受け継ぐ形で定められていたようで、後に他の仏事をたくさん営むようになっても継続して信仰の対象となつているのである。道長の長徳四年以前の信仰について語る史料はないが、少なくとも『御堂関白記』から彼が本尊らしき仏を定めていたとは認められない。師輔の頃に確立していた撰関家の伝統的信仰形態を踏襲してはいないのである。後述するように、道長は同時代の貴族にしては非常に斬新な仏教儀礼を始めるのであるが、その原因の一端を伝統的信仰形態からの解放に求めることができると思われる。

この傾向は、最も伝統に縛られていたと考えられる神祇信仰にも認められる。道長が毎年恒例としていた神社(祭)に対する信仰儀礼には、春日祭・大原野祭という藤原氏の氏祭への奉幣や、賀茂祭への参詣の他に、祇園御霊会への参詣や石清水放生会・北野祭への奉幣などが含まれている。⁽¹²⁾ 祇園御霊会・石清水放生会への奉幣は、同時代の実資に認められるが、行成には認められない。また道長が北野祭への奉幣を始めるのは寛弘元年(一〇〇四)からで、彼独自の信仰心から行なつたと考えられる。⁽¹³⁾ 祇園御霊会への参詣に際しては、奉幣や神馬・十列の奉納の他に、諷誦や感神院の僧侶たちへの賜禄も

なされている。⁽¹⁴⁾ また、石清水八幡宮への臨時参詣も二度を数える。⁽¹⁵⁾ 毎年恒例としていた賀茂祭への参詣を別格とすれば、⁽¹⁶⁾ 氏神である春日社への参詣ですら三度しかなく、⁽¹⁷⁾ これら神仏習合的な神社への崇敬は遜色ない。社会的習慣にのみ拘泥されるのではなく、自発性を重視し、信仰上の伝統的な要素と新しく自由な要素との一体化を実現させているのである。

その一方で後代への影響も見逃せない。道長によって行なわれた奉幣・参詣の風習は頼通以降も受け継がれ、摂関家の行事として定式化する。これは、伝統に縛られない放漫さで諸要素を取り入れて形成された道長の宗教行事が、後代へ継承されることによって規範とされたことを意味している。

道長は偶然によって権勢の頂点に上りつめ、その地位を確固たるものにして子孫へ移譲した。そのような摂関政治上の位置付けと同様に、宗教史上においても道長の事績は重視されるべきである。仏教信仰の面でも日本仏教史上特筆されるべきものが多いが、それらは神祇信仰と同様に伝統から一步距離をおいていたが故に行ない得たもので、なおかつ道長が行なったことで後代へと発展的に受け継がれたのである。⁽¹⁸⁾

新たな信仰を受容し、発展させ、更に定着させたところに、道長の宗教的事績の意味があると思われる。以下、道長であるが故に行ない得た仏事を取り上げ、彼が日本宗教の転換に「主体的に」関わっていたことを検証していきたい。

二、法華信仰と法華三十講

『栄華物語』巻第十五「うたがひ」は道長の出家と法成寺（御堂）の造立を記す巻であるが、生前の仏事善行についても述べられ、その筆頭に法華信仰を挙げている。そこでは法華経を弘めた功德が讃えられ、更に、

この経をかく読ませ給ふのみにあらず、世の始よりして、年ごとの五月には、やがてその月の朔日より始めて晦日まで、無量義経より始めて普賢経に至るまで、法花経廿八品を一日に一品を当てさせ給て論議にせさせ給。南北二京の僧綱・凡僧・学生数を尽したり。やむごとなくおとなる僧正、あるは聴衆廿人、講師卅人、召し集めて、法服配らせ給ふ。論議の程などとはしたなげなりや。こゝらの上達部・殿上人・僧どもの聞くに、山にも奈良にも、学問にかたどれるをば、老いたる若き分かず召し集むれば、たゞ今はこれを公私の交ひの始と思ひ、召さるゝをば面目にし、さらぬをば口惜しきものに思ひて、学問をし、心ある燈火をか、げて経論を習ひ、あるは月の光に出で、法花経を読み、あるは暗きには空に浮べ誦じ、ひねもすによもすがらに営み習ひて参り集りたるに、経を誦じ論議をするに、劣り勝りの程を聞しめし知り、この人くくの僧だち勝負を定め、この方知り給へる殿ばら、さし出で、宣ひなどして、

あるはうち笑ひなどし給へる程、めでたうも恥しげにも。

と自邸（土御門殿Ⅱ上東門第）で毎年五月に行なっていた法華三十講を特記し、そこで比叡山と南都、老と若などの別なく学問に秀でた僧侶を招いて論議させ、時には聴衆も勝ち負けの判定をしたので、学問の奨励になったと称讃している。

道長の法華三十講は一日一品ずつ約一ヶ月かけて法華経（開経・結経を含む全三十品）の講演をするもので、長保四年（一〇〇二）から薨去するまでの二十六年間、ほとんど毎年行なわれていたことが『御堂関白記』の記事からも確認できる。史料上の初見である長保四年の三十講は三月一日に開筵されているが、同日に土御門殿の新堂（念講堂カ）に釈迦三尊・阿弥陀三尊が安置されていることから、²⁰それに合わせたものと考えられる。その前年閏十二月廿二日、道長の姉であり、彼を最大に引き立てた東三条院詮子が崩御しており、彼女に対する追善の意味が込められていたことは十分想像される。²¹

当時の貴族社会で法華講は決して珍しくないが、定例化された行事のほとんどが亡者の忌日に合わせてその菩提寺で行なう追善のための法華八講であった。道長も亡父兼家追善のための法興院法華八講を主宰している。²²しかし追善八講は、家における嫡流（正統性）を示し、かつ一門一統の結束の場として、極めて政治的な意味をもって行なわれていたのであり、²³道長の関与もその域を出るものではない。それに対し、私的

に行なう法華三十講は、一日一講という独特な形式を採用し、自邸（私的空間）を用いて一ヶ月間も行なう行事であり、五月興行を原則としながら道長の物忌や病気によって月を変えて行なうこともあった。『御堂関白記』の記述も豊富で、道長の一様でない入れ込みが明らかであり、ここにも伝統儀礼以上に自らの信仰心を優先させた道長の宗教態度を見ることができ

きる。²⁴道長の法華三十講に見られるような一品講は天台宗の形式で、貴族の間では詮子が長徳二年（九九六）二月廿二日から十四日間行なった法華二十八講（臨時法華講）を初例とする。²⁵道長が詮子追善の意味をもって三十講を始めたのだとすれば、その形式も直接にはこれに倣ったと思われる。また、講経後に論議をさせるといふ形式は、内裏で行なわれていた御齋会や釈奠の内論義の形式を踏襲している。²⁶しかし、貴族社会における法華経理解の歴史を考えると、その定期的な興行の背景に勧学会の影響を見逃すことができない。勧学会は康保元年（九六四）三月に文章生の学生と比叡山の学僧によって結成された。年に二回集まって法華経を講演し、念仏をしてから仏教を讃える詩を作る集会を催していたが、その指導者的存在である慶滋保胤が出家をした寛和二年（九八六）頃から途絶えてしまったようである。それが十九年後（寛弘元年頃）、法興院に場所を移して再興された時に援助をしたのが道長であ

る。⁽²⁷⁾ 道長の関わりは法興院という場所を提供しただけかも知れないが、信仰と文芸を一体化させた中流貴族の集会に、ある種の共感があつたが故の援助であろう。三十講開始時に廃れていた勸学会からの直接の影響があつたとは思われないが、形式的儀式を継承するのではなく、經典の内容を理解しようという姿勢は、中下級貴族によって培われてきたものである。ここに道長の信仰形成に見られる懐の広さを窺い知ることができる。

道長の法華三十講でも、定期的に法華經の講演を聴いた時の感慨が人々の歌に詠み込まれている。皆で法華經の趣意を和歌にした時、藤原公任が寿量品の「常在靈鷲山」について、出で入ると人は見れども世と共に驚の峯なる月はのどけし普門品について、

世を救ふ中には誰か入らざらん普あまねき門を人しき、ねば
などと詠んでいる。⁽²⁸⁾ また、紫式部が彰子懷妊中の寛弘五年五

月五日に行なわれた五卷日に、提婆達多品を思つて、

妙たえなれや今日けふは五月さつきの五日いつかとて五いつの卷まきにあへる御法みのりも

という歌を詠んでいる。⁽²⁹⁾ 漢詩から和歌へと時代の趣味に則つて変化しているが、名僧の講演に酔いしれて感慨を表明するという点は勸学会の流れを受けているといえよう。

初日・五卷日（提婆達多品を含む第五卷を講じる）・結願日には、和歌だけでなく作文・講詩（詩宴）・管弦・騎射・競馬な

ども行なわれ、多くの関係者が捧物を持って参会した。また、期間中に比叡山の舍利会に出向いたり（寛弘六年）、作文の会を催したりすることもあつた（寛弘二・八年）⁽³⁰⁾。このように娯乐的な色彩が濃く、一ヶ月間ずっと法華經讀けというわけではなかつたけれども、講經を興行する熱意に衰えは見えない。例えば、寛仁元年の三十講中、五月九日に三条上皇の崩御が伝えられても継続された。更に長和二年以降、經典の内容は不明だが、晦日または十八日に行なう月例の講經も定例化している。これも法華三十講と同じく、自邸の堂に僧侶を招いて講演させるもので、それを聴聞することは道長の自主的な行為であり、彼の仏教信仰を深化させる場となっていたことは明らかであろう。

追善から離れた定期的講經は道長独自でなく、同時代の貴族でも藤原実資の毎月法華經講演などが認められる。⁽³¹⁾ その開始時期は特定できないが、最も可能性の高い長保二年からだとすれば道長の三十講開始より早いことになる。しかし、その社会的な影響力ということでは両者は比較にならない。実資は毎月晦日に一品ずつ僧侶を自邸に招いて法華經を講じさせるが、規模は小さく、当初は講演僧も決まっていたし、聴衆は実資一人であつたようである。晩年（長元年間以降）になると名僧を招くようになり聴衆も増えるが、それでもほとんど一族の者に限られていた。一方道長の法華三十講は、年中

行事の比較的少ない五月に行なうとはいえ、ほぼ一月を要する大行事である。請僧も多い時には二十名を越え、聴聞者は相当数にのぼったと思われる⁽³²⁾。権力と富を背景にした空前の法華経パフォーマンスは、道長の信仰を満足させただけでなく、まさに時代の仏教を牽引する力でもあった。

それ故に、この法会が持つ社会的な影響力も無視できない。法華三十講では、天台・南都双方の僧侶を招いて議論させ、優劣を競わせていた。これが学問の発展に大きく寄与したことは先の『栄華物語』にも指摘されている。特に南都の僧侶の場合は維摩会の堅義を経た者が当たり、その後で維摩会の講師に補されるという出世のパターンまで形成された⁽³³⁾。これは氏長者の私的な法会における僧侶の判定が、氏寺興福寺の公的儀式における役僧の決定に繋がり、ひいては僧侶秩序にまで影響を与えたことを意味している。

俗界に与えた影響も大きい。法華三十講は盛大・華美で長期に渡るので、莫大な費用を要したことが想定されるが、その「非時調進者」すなわち法会で供される食事を準備する人の名前が『御堂関白記』に詳しく記されている。ここに名前が記されることは、道長に記憶され、後の「見返り」が期待できることを意味する。この「名簿」を検討すると、当初道長の一族と家司に限られていた非時調進者が、寛弘四年頃からすべて受領層によって占められるようになることがわかる。

法華三十講が身内の色彩の濃い修善から、公的性格の強い法会へと変化していったことを物語っている。この地位と権勢を背景にした法会の費用分担方式についても姉詮子の時代から認められ⁽³⁴⁾、決して道長独自のものではない。けれども法華三十講は、毎年の行事であったが故に、後代への影響力は比べものにならない。受領は重任・延任・遷任に有利になるとの判断から、この負担を積極的に請負ったと考えられる。つまり道長の私的な仏事への奉仕が成功と認識されたことを意味している。それは後述する法成寺建立の際にも踏襲され、仏事を成功によって行なうというシステムを確立し、院政期における院の仏事を支える基盤ともなったのである⁽³⁵⁾。

三、霊場参詣—金峯山詣と高野山詣—

道長の信仰の特殊性は霊場参詣にも表われている。平安時代には清水寺・石山寺・長谷寺などの観音霊場への参詣が盛んであり、道長も例外ではなかった。けれども、人臣として最高の地位にいる者が、そのために長期間都を離れることは許されないという社会通念があり、『小右記』長徳三年九月廿日条で藤原実資は、道長が長谷寺に詣でたことを「一上布衣城外例、仰訪^(柳)前古^(柳)所^(柳)不^(柳)聞也、事々軽忽、未知^(柳)所^(柳)比、」と非難している。しかし道長は、そのような批判にかまうことなく霊場参詣・参籠を繰り返す⁽³⁶⁾。時には公の政治以上に私

の信仰を優先させるといふ態度は、道長の自由奔放さを象徴するもので、彼以前の為政者には考えられなかったことである。

道長の近親者では、やはり詮子が出家後によく石山寺へ参詣しており、彼の観音信仰もその影響を受けたものと思われる。ところが、藤原実資が三十歳代まで毎月十八日に清水寺へ参詣していることを勘案すると、同時代の貴族に比べて、道長は観音霊場への信仰を重視しているとは言い難い。むしろ彼の関心は新しい霊場へと向けられていた。先に神祇信仰で指摘した石清水・祇園・北野への参詣・奉幣なども関連するが、何といても寛弘四年（一〇〇七）に行なわれた金峯山詣（御嶽詣）が重要である。

金峯山は道長の時代において新しく信仰の対象とされた霊山である。³⁹この頃、金峯山に対して官位昇進を祈ったり、⁴⁰金峯山詣によって金帯・金剣を得たという夢を見る者がいるなど、⁴¹貴族社会でもようやく祈願の対象となってきたことは窺える。けれども険阻な山道を行く金峯山詣が、上級貴族たちに流行していたとは考えられない。宇多法皇の行幸が知られるが、⁴²それは出家者の例であり、官職にありながら参詣したという確実な記録は道長以前に認められない。この幽谷の地は、役行者を草創者、聖宝を中興者とする伝承が示すように、僧侶の修行の場として発展したのであり、俗人の参詣者を迎

え入れる施設は未整備で、ごく限られた人が意を決して赴く、あるいは僧侶に代参させるところではなかったかと思われる。その意味でも、既に権力の頂点にいた道長が金峯山詣をしたことは衝撃的だったといえる。

道長は八月二日の出発に先だち、五月十七日から精進所に移って御嶽精進と呼ばれる長期間の潔斎を始めている。⁴³その間、政務にも携わっているが、笠置寺参詣（六月八日）や賀茂社参詣（同月廿一日）をしており、相当な宗教生活への傾倒ぶりが窺える。潔斎といえれば神祇信仰における斎との関係が問題となるが、大祀とされる一代一度の大嘗会ですら一ヶ月間の斎であり、伊勢神宮への奉幣などでも中祀に準じて三日間の斎しか規定されていなかった。故に、長期の潔斎が必要とされたのは単なる神への畏怖というより、俗人が僧侶の修行場へ赴くために取られた措置であったかと考えられる。僧侶の修行場としての金峯山の魅力が、蔵王権現常住の霊地とか弥勒下生の聖地などという信仰を生み、⁴⁴人々に旅立ちの決心をさせたものの、まだ俗人を迎えるまでに整えられていなかった霊場に対し、その神聖性を冒さないよう細心の注意が払われたと思われる。⁴⁵

八月二日に京都を出発した道長は、途中、石清水八幡宮や大和の寺々に宿泊し、十一日に山上の所々での行事を行なう。先ず、小守三所に詣でており、そこでは長保元年に入内した

彰子に皇子が誕生することを祈願したのであろう。⁽⁴⁶⁾ 当時の信仰において、一度に複数の祈願がなされるのは珍しくなく、金峯山が神仏習合的な要素を持っていれば、なおさらであったと思われる。次いで三十八ヶ所を巡詣し、諸經典の供養が行なわれた。これが天皇・冷泉院・中宮・東宮らのためでもあったことは『御堂関白記』に明記されている。

この参詣における最大の目的は、金峯山の頂上において「前年手奉書」の金泥法華經⁽⁴⁷⁾（全十巻）や「此度奉書」の弥勒經三巻と阿弥陀經・般若心經各一巻を埋経することにあつた。埋経についても、日本では道長以前に認められず、道長が行なつたからこそ急速に広まつた新しい信仰習俗といえる。⁽⁴⁸⁾ 道長が埋納した経筒は江戸時代に発見されており、その銘文には、法華經は釈迦の恩に報い、弥勒に値遇し、金峯山の蔵王権現に親近するため、阿弥陀經は臨終の時に心身乱れず極樂世界に往生するため、弥勒經は九十億劫生死の罪を除き、慈尊の出世に会うため、そもそも願うところは、慈尊成仏の時、道長が極樂界からこの仏所に詣で、弥勒の法華会を聴聞して成仏の記を受ける際、この庭に埋めた經典が自然に湧出して会衆を随喜させるため、と記されている。道長の金峯山詣の目的については様々な議論がなされてきたが、この経筒の銘文を読む限り、来世における往生祈願と弥勒下生信仰を中心に据えていたことは明らかである。⁽⁵⁰⁾ また、この埋経のために都

から従えてきた覚運・定澄・扶公・懷寿・明尊・定基は、道長の法華三十講などの仏事に参加していた南都・北嶺の僧であり、金峯山信仰や弥勒信仰が道長の仏経研鑽の中で醸成されたことを物語っている。⁽⁵¹⁾

道長は、頼通や女方源倫子の経供養を済ませた後、直ちに下山した。そして三日後の十四日には帰第し、その日のうちに内裏・東宮に参入している。この強硬なスケジュールからも、この参詣が流行の安易な追従ではないことがわかる。また、穢により参詣は中止されたが、寛弘八年に再度計画されて正月から御嶽精進が行なわれており、後の道長の信仰でも金峯山が重要な位置を占めていたことは明らかである。

この金峯山詣についても、後世への影響は見逃せない。永承四年（一〇四九）七月に頼通が金峯山詣を行なっているのはじめ、⁽⁵²⁾ 代表的なものだけで、承保三年（一〇七六）の平時範（『拾遺往生伝』）、寛治二年（一〇八八）四年の藤原師通（『後二条師通記』）、同六年の白河上皇（『中右記』、『扶桑略記』）、寿永二年（一一八三）の円智（『相蓮房円智記』）などが知られる。この他、昭和五十八〜六十年に行なわれた山上本堂の解体修理に伴う発掘調査で発見された多数の経塚関係遺物からも、道長以降における金峯山での埋経の流行が知られる。白河法皇の熊野参詣以後は、その流行に押されることになるが、これも金峯山の更に奥へ向かったと解釈すれば、道長の金峯

山詣に端を發する信仰儀礼ということが出来る。

廟堂の首班が半月も京都を離れるという前例のないことを行ない得たのは、道長が既に絶対的な權威を確立していたが故である。道長の金峯山詣は個人の信仰に基づく行為ではあつたが、受領層が積極的に奉仕するなど社会的な影響も大きかつたし、後の時代に隆盛を極める権力者の靈場參詣の定形を作つたという意味でも歴史的な意義を持つ出来事であつた。

金峯山ほど注目されていないが、道長が出家後の治安三年（一〇二三）十月に行なつた高野山詣も重要である。当時、高野山は荒廢の一途をたどつており、出家していたとはいへ、道長のような貴人が赴くところとは認識されていなかった。これも彼が新しく起こつてきた空海入定信仰に対して敏感に反応した結果である。⁽⁵³⁾

『扶桑略記』⁽⁵⁴⁾によれば十月十七日に、園城寺の心誓・定基、延曆寺の永円・教円、興福寺の永昭らを連れて出立、南都諸寺を参拝しながら南下し、廿一日午後高野政所から藁履で登山する。山中の仮屋で一宿して、廿二日に金剛峰寺に到着、翌廿三日に空海の廟堂において法華經一部と般若理趣經卅卷を供養している。ここで講師を勤めた心誓は富留那（釈尊の弟子で演説第一といわれた）のような素晴らしい演説をした。更に、かつて石山寺の僧淳祐が百日間祈念した時に人なく廟の扉を開けたという故事が示されると、それを深く信じた道長

が観念し、その最中に扉が開く、という演出まで行なわれた。

道長が語つた參詣の模様を記した『小右記』十一月十日条によれば、道長に廟内を拝すよう勧めたのは仁和寺の濟信であつた。濟信は源雅信の息、道長の北政所倫子の兄に当たり、寛弘八年に金峯山詣が中止された時、代參の使に当てられた僧である（但しこれも陰陽師の占いにより中止された）。空海入定説を宣伝した人物として真言宗の仁海や興福寺の祈親なども想定されているが、濟信こそ道長に高野山の存在をアピールした張本人であつたと考えられる。道長參詣以後、高野山も弥勒下生の地であることが説かれる。これも、教義的な裏付けや歴史的な整合性を示す以上に、金峯山との信仰的な共通性を示すことで、奇抜さを好む道長の信仰心に訴えかけたためではなかつたろうか。⁽⁵⁵⁾ただし、道長が高野山參詣以前に空海入定説を信じていたかは疑問で、『小右記』に書き留められた道長自身が語つた詞には「有_レ如_レ墳物_一、塗_二白土_一、高二尺餘許、今思又三尺餘許者堀_レ土歟、合六尺許歟、」とあるように、廟内に見たものは堀土を合わせても六尺ぐらいの墳物のようなものであつた。ところが、この道長が廟内を拝したという事実が、空海入定説を決定的なものにし、⁽⁵⁶⁾その信仰を貴族社会全体にまで拡大させることになつたのである。高野山が金峯山と同様、貴族の新たな參詣靈場として定着したことは、万寿三年（一〇二六）の落飾した上東門院彰子によ

る納髮（『高野春秋』）、永承三年（一〇四八）十月の頼通による参詣（『高野山御参詣記』）、承暦四年（一〇八〇）二月の師実による参詣（『扶桑略記』）、などから明らかである。また、高野山奥之院では寛治二年（一〇八八）七月の師通、同五年二月の白河上皇が埋経するなど経塚も営まれたし、⁵⁷十二世紀後半以降には納骨という独特な習慣も生み出されていく。⁵⁸

道長は同時代人にとっても羨望の目で見られていた。彼の行動は規範となり、彼の参詣した場所は権威を得たに等しい意味を持つことになる。金峯山にしても高野山にしても、道長参詣後、一気にメジャーな霊場としての地位を確立したし、道長が金峯山で行なった埋経は、全国各地で実施されるようになった。この時点で日本仏教を形成したのは、宗派でも僧侶でもなく、道長個人の信仰心とそれに基づいた行為であった。また、済信のような僧侶にしてみれば、道長を参詣させることで、自らの信奉する祖師やその霊場の威信を高めることになったのである。

道長は高野山詣の帰路、十月廿六日に法隆寺の夢殿に詣で、種々の宝物を見て、

おほきみ
王の御名をは聞とまたもみぬ夢殿までにいかてきつらむ

という歌を詠んだ。更に廿八日には四天王寺で仏舎利を見ている（『扶桑略記』）。これら聖徳太子に対する信仰がいつから道長に芽生えていたかは不明だが、寛弘四年に四天王寺の金

堂六重塔中より出現したという『四天王寺御手印縁起』との関係が想定される。⁵⁹四天王寺については、長保二年（一〇〇〇）三月に詮子が石清水・住吉と共に参詣しており、⁶⁰以前から貴族の崇敬を集めていたことは明らかであるが、道長以降に浄土信仰的な位置付けが鮮明となっていくことは、⁶¹彼の趣味の反映と見ることが出来る。法隆寺夢殿への参詣は前例がないし、そこで詠まれた歌が『南都七大寺縁起』や『聖徳太子伝私記』などにも伝わっていることは、道長の参詣が宣伝に利用されたことを物語っている。聖徳太子信仰における道長の果たした役割も小さくなかったと思われる。

これら道長が参詣した霊場・寺院やその僧侶たちは、その後、確実に仏教界における発言力を増している。『御堂関白記』寛仁元年（一〇一七）十月廿日条に、

弥勒寺別当元命・金峯山別当金照等叙「法橋」、是年来御祈願功也、

とある。「年来の御祈願の功」により金峯山別当の金照にも僧位が授与されたとされるが、後一条天皇が即位したばかりのことで、道長個人の意志が強く働いていることは疑いない。

金照は寛弘四年の金峯山詣で宿を提供していたのである。⁶²金峯山は以来ますます発言力を増し、道長没後の長元元年（一一〇二）十月、百余人もの僧徒が陽明門で大和守藤原保昌の非法を訴えるという事件も起きている。⁶³高野山も真言宗内での権

威を取り戻し、大勢力へと発展する。道長・頼通が（恐らく参詣の折に）寄進したとされる政所河南・河北を基礎とした高野山領は、永承四年（一〇四九）に官省符莊となり、以後拡大の一途をたどる。⁽⁶⁴⁾ 四天王寺や法隆寺でも太子信仰の隆盛を受けて聖霊会が創始され、そのための堂舎（聖霊院）や尊像の整備が進んだ。⁽⁶⁵⁾ 上記の寺院以外でも、寛仁元年十月、円珍の遠忌に行なわれた法華十講に道長が参詣したことは園城寺の権威付に繋がったであろうし、⁽⁶⁶⁾ 万寿二年（一〇二五）五月に巷で噂となっていた霊牛を見に参詣した関寺では二年後に復興がかなっている。⁽⁶⁶⁾

これらの霊場への参詣は、道長個人の信仰によるものであったとしても、時の最高権威者の行為である以上、社会になからぬ影響を及ぼしたのは当然のことである。ただ、道長の場合、伝統を重んじる以上に新しさを求める柔軟な信仰心を持っていたため、仏教界の新たな動きを吸収し、様々な利害も絡んで複雑な様相を呈することとなった。道長の参詣により、いわゆるお墨付きを得た各新興霊場は、引き続き貴族社会の支持を得て定着・発展し、仏教界の勢力地図をも塗り替えることになるのである。

四、出家

道長は、寛仁三年（一〇一九）三月廿一日、病により出家す

る。時に五十四歳。天台宗の院源を戒師とし、剃頭には定基が当たった。最初、法名を行観としたが、皮聖行円が建立した寺名と同じであると指摘されたこともあってか、⁽⁶⁸⁾ 六月十九日に行覚に改められた。既に摂政を長男頼通に譲り、半年前には三女威子を外孫後一条天皇の中宮とし、その立後の儀式後に「この世をば……」の和歌を詠んでいる。天皇との外戚関係を完全なものとし、現世の栄華を極めた上での出家であった。けれども道長を出家に到らせた直接の動機は病気の苦しみである。前年四月頃から胸病を煩い、度々「心神不覚」「前後不覚」という状態に陥っている。十月頃からは視力の衰えも激しくなり、眼病のための祓や修法が頻繁になされていた。道長の様態は一進一退を続けていたが、三月十八日に急に悪化したようである。『御堂関白記』の記載も前日（十七日条）で突然終わっている。⁽⁶⁹⁾ それから出家に到る病状の変化は『小右記』に詳しい。その廿一日条に記された、

（藤原資平）
宰相来、（中略） 退去、不^(道長)幾從^(道長)大殿^(道長)送^(道長)書状^(道長)云、只今

不覚御坐、可^(道長)有^(道長)出家事^(道長)者、（下略）

という養子資平からの報告をそのまま受け取れば、この日に道長の意識がなくなつて、出家の準備が進められたことになつた。しかし、一条・三条両上皇の出家に際しても阿闍梨や戒師を勤めた院源を祇候させていたことから、道長自身も病状が悪化する中で自らの死を強く意識し、出家を決意していた

と考えられる。

平安貴族社会では、自らの死の直前に「臨終出家」するところが一般的に行なわれていた。出家して僧形になることは、仏教へ来世を託す意志表示であり、往生浄土の片道切符を手にしたように捕らえられていたのである。⁽⁷⁰⁾ 藤原氏の間でも、天慶八年(九四五)に薨じた左大臣仲平をはじめ、その例は多い。道長の祖父師輔は天徳四年(九六〇)五月四日に薨じた二日前、父兼家は正暦元年(九九〇)七月二日に薨じた二ヶ月前、兄道隆は長徳元年(九九五)四月十日に薨じた四日前に、それぞれ「病に依り出家」している。⁽⁷¹⁾ これらを勘案すれば、道長の出家も「臨終出家」の範疇に入る。ところが、道長は出家の四日後(廿五日)には尋常に復し、その後八年間も存命する。当時の貴族社会では、出家の数刻後・数日後に死亡する例が多いことを考えると、道長の出家は危篤に際してとはいえ、かなり早い処置であったように思われる。

道長が出家の意志表示をしたのはこの時が初めてではない。権力の座に着いたばかりの長徳四年三月(九九八)、三十三歳の時にも病に依り上表し、出家の素意を奏している。⁽⁷²⁾ この時の出家は思い止まったものの、道長の来世を重視した信仰の特色は、その後の仏事にも良く表われている。寛弘二年(一〇〇五)十月十九日に行なった浄妙寺三昧堂供養では祖先追善と共に一門の極楽への引導が祈念され、⁽⁷³⁾ 同四年に行なわれた

金峯山での埋経では来世祈願が中心にあった(先述)。二度目の金峯山詣が計画された同八年は道長四十六歳で慎むべきとされた年であったが、その三月廿七日には『御堂関白記』に、
供養法経、是只為後生也、作願文、匡衡作、非本
自、多云現世事、仍令改直、等身阿弥施仏・同経百
卷也、今年可三重慎、而所修多是為現世也、此度只思
生後、請僧五十許口、件等僧只家中所住僧・南北名僧
也、(下略)

とあるように、等身阿弥陀仏像及び阿弥陀経百巻を供養する。慎むべき旨を伝えられた貴族は、普通、延命のための仏事として、不動調伏法などの密教修法、泥塔・石塔供養、經典ならば仁王経・金剛般若経・寿命経などの読経を行なう。⁽⁷⁴⁾ 道長も現世のための仏事を多く修していたが、その中で今回は「ただ後生を思」って阿弥陀像・阿弥陀経を取り上げたというのである。また、その時の願文について、大江匡衡の作ったものが「現世」に偏っていたので改めさせたと書いている。匡衡にしてみれば一般的な雛形に基づいて作文したのであろうが、道長はそれを自分の来世希求的な信仰心に合致するものにしたかったのである。

翌年には出家への指向が一層昂まり、病気がちになると、その旨を周りの人に公言して憚らなくなる。『小右記』長和元年(一〇二二)四月四日条には藤原懐平からの伝聞として、

一昨日左相府曰、心神猶不例、所_レ恐尤多、不_レ如_二辞遁閑居_一者、

という道長の詞が記されている。これには同年正月十六日に息願信が出家してしまった事も関連している。当時十九歳、右馬頭であった願信の出家について、『源平盛衰記』十五「形相事」や『撰集抄』九などは結婚を嫌がったためと伝えてい
るが、あるいは源明子を母とする願信の兄弟の出世が源倫子を母とする頼通や教通よりも遅いという不遇を嘆いての事とも推察されている。⁽⁷⁶⁾その願信が(行円のもとで)出家して無動寺に来たという報告を慶命から受けた時のことを、道長は『御堂関白記』正月十六日条に、

月蝕正現、巳時許慶命僧都来云、山侍間、此晚馬頭出家、
来_二給無動寺_一坐、為_二之如何_一者、命云、有_二本意_一所_レ為_二こそあらめ、今無_二云益_一、早返上、可_レ然事等をきて、可_二置給_一者也、左衛門督^(頼通)など登_レ山、人々多来問、渡_二近衛御門_一、母・乳母不覚、付_レ見心神不覚也、

と記している。気絶してしまうほどのショックを受けた母明子や乳母とは対照的に、道長は「本意であろうから(出家をとどまるように)言っても無駄であろう、(願信の)思つままにさせてやってほしい」と言っており、『栄華物語』『大鏡』が伝えるほどの悲嘆は感じられない。そして、翌十七日条では、

雖_レ有_二自本意事_一、未_レ遂、於_二思難_一依_レ可_レ為_二罪業_一、無_レ

所_レ思、然非_二寢食例_一、

と、道長自身が先に出家できなかったことを惜しんでいるのである。また『大鏡』の願信出家の段は、道長が法師子のいないことを残念に思っていたことを伝えており、願信が父の気持ち察して出家したように読みとれる。一人出家すると九族が天に生まれるという法師子の信仰があったとすれば、頼通・教通など正妻の子が廟堂の中核を占めるようになっていた当時、道長は願信の出家によって来世の保証を得たことになるのであり、内心喜んでいたに違いない。

日頃から来世への関心を示していた道長ではあったが、現世のことを軽視していた訳ではない。出家に至るまでの間も朝儀をこなし、長和年間には三条天皇に退位を要求するなど、自らの政権の安定と栄華の追求に努めている。つまり、道長の信仰は現世か来世かという真摯で二者択一的なものではなく、普通の平安貴族と同様に、現世においては権力と楽逸を追い求め、臨終の時には出家して確実に来世での平安を得たいと願っていたのであろう。それは現世への執着と来世への思いとの間を揺れ動く振り子のようなもので、病氣や肉親の出家に接する度に来世へと傾き、出家への思いが吐露されたのである。けれども、道長は同時代の同身分の人々に比べて来世希求の信仰が強く、平時における信仰でもその点を強調することが多かったことも事実である。それ故、出家前

に死を迎えてしまうのを極度に恐れ、息を引き取るぎりぎりまで待たずに出家することが、一種の安全策として講じられたのではないだろうか。⁽⁷⁷⁾

道長の出家、及びその後の振る舞いには、円融法皇の例が参考にされたと思われる。永観二年(九八四)に二十六歳で花山天皇に譲位し、翌年病によって出家した法皇(法号は金剛法)は、三月廿一日に東大寺で受戒、更に永延二年(九八八)十月廿九日に延暦寺でも受戒した。当時右兵衛権佐であった道長はこの両儀に参列しており、その印象が焼き付いていたのであろう。自らもそれを参考にして寛仁三年九月廿九日に東大寺、翌年十二月十四日に延暦寺で受戒している。⁽⁷⁹⁾その他、円融法皇は石清水八幡宮・石山寺・南都諸寺へ参詣し、和歌・漢詩・管絃などを盛んに行なっただけでなく、花山・一条朝の政治に口を出している。この点も道長の出家後の生活に少なからぬ影響を与えたと思われる。⁽⁸⁰⁾しかし、社会的な影響力や歴史的な意義は道長の方が重大であることはいうまでもない。

道長の場合、出家した当日(三月廿一日)または翌日に入内した娘たちの行啓があったただけでなく、⁽⁸¹⁾病状が回復すると公卿たちも面会を求めて駆けつけた。大納言実資もその一人で、廿九日に対面が叶い、簾越しで対談した様子を次のように記している。⁽⁸²⁾

廿九日、丙戌、宰相來、同車參入道殿、攝政及家子卿相、其外四五人參會、以左大将教通被命云、只今可相逢、小時以新中納言能信有命、隔簾謁談、容顏如被語病根元并雜事、時剋推移、抑不可隱居山林、亦一月五六度可奉見龍顏者、此事下愚之案也、命無之前申如之事、似相合彼御志、若籠坐幽閑處、還有翻緣歎、

ここで老僧のようにやつれた道長に対し、実資の方から隠居しないで月に五六回は参内するように促していることが注目される。実資は、道長の九条流に対する唯一の対抗勢力とされた小野宮流の当主と自認していた人物である。その実資ですら、出家後の道長に政権への積極的な関与を期待しているのである。道長の意向を先取りして述べたとわざわざ記しているところからも、道長の権威が揺るぎないものであったことを読みとれる。そして道長自身も隠居する意志がなかったことは、その後の行動から明らかである。

出家から一ヶ月後、外出できるまでに体力を回復させた道長は、四月廿一日には賀茂祭を棧敷から見学し、廿四日には参内して東大寺での受戒などを定めている。また政治的な事件についても、同月に女真族が北九州を襲った事件(刀伊の入寇)について陣定以前に実資から相談され、五月には懸案となっていた賀茂社の神領の件が話し合われている。⁽⁸³⁾特に注目されるのが、同年六月に左大臣藤原顕光が辞任するとの噂が広

まった時のことである。次の大臣候補である大納言たちは浮き足立ち、実兄道綱が道長へ懇請に行っただけでなく、世人から筆頭候補と目されていた実資までもが再二道長の意向を窺っている。⁽⁸⁵⁾これは大臣の任命権も実質的には道長が握っていたことを意味しており、治安三年（一〇三三）六月十八日に関白頼通を勘当したと併せて、出家後における権威の絶対性を示す好例であろう。出家から約二ヶ月後、八月廿六日⁽⁸⁶⁾から断片的ではあるが日記も再筆する。その記事に、伊勢神宮の遷宮や東宮の元服のことが記されていることから、道長の権力維持にかける意気込みが伝わってくる。

このように道長は「入道殿」となって宗教生活を実践しながらも、継続して栄華を享受し、政治を主導するという特別な立場を保証されていた。道長は頭を剃って出家し、俗から聖へとその位相を変えた。その中で心置きなく浄土への信仰を追求し、先述の高野・南都参詣や、後述の「御堂（みどう）（二無量寿院）」建設に没頭することが可能になっただけでなく、必要に応じて息頼通の政治に口を挟み、従来の身分体系を超越した影響力を発揮していたのである。極言すれば、「入道殿」となったことで、宗教的にも、政治的にも、より自由な行動を起こせる超権力を手に入れたのである。

来世における平安（往生）を目的に出家した道長が、その宗教生活において浄土教をどの程度実践したかは疑問の残ると

ころである。特に念仏の位置付けが問題となるが、理想的な念仏三昧の生活からは程遠かったように思われる。『小右記』寛仁三年六月一日条に、

入夜宰相從^二入道殿^一罷出云、更無^二平滅^一、俄被^レ始^二念佛^一とあるように、道長自身の念仏の実践は死を意識したような時に限られ、習慣化はしていなかったことがわかる。『御堂関白記』治安元年（一〇二二）九月条に、

一日、癸酉、初念仏、十一万遍、
 二日、甲戌、十五万遍、
 三日、乙亥、十四万遍、
 四日、丙子、十三万遍、
 五日、丁丑、十七万遍、

とあり、念仏に集中することもあったことは窺えるが、それも特別な事であるが故に日記に記したと見るべきであろう。道長の宗教的実践はむしろ、出家前と同様に儀式的であったように、念仏についても月の十五日などに日を定めて「例念仏」を行なう形で定着したと考えるべきであろう。⁽⁸⁷⁾

その一方で、出家前からの法華三十講や月例講経が、引き続き道長の信仰の中核を成していた。それらの儀式が「入道殿」にふさわしく、更に莊嚴を増したことは言うまでもない。出家後初の法華三十講について、『小右記』寛仁三年五月廿四日条は資平の報告を受けて、

早旦宰相來、即參^二入道殿^一、向晚又來云、明日卅講結願、

又云、今年受領營^二非時^一事多、倍^二例年^一、

と、受領が営む「非時」が例年に倍したものであったことを記している。「御堂」建立に象徴される妥協のない道長の宗教生活は、主に受領層による積極的な奉仕が前提とされていたのである。

道長は意図的に入道となって権威を示そうとしたわけではない。たまたま出家から八年も生き続けたのである。しかし、それが結果的に宗教生活に身を置きながら政治をも主導する新しい権力構造を作り上げることになった。権力の頂点に立つ者が出家して生き続けた例は、既に象徴的になりつつあった天皇（上皇）にはあっても、実質的に政治を領導する摂政・関白としては初めてであり、その意味で道長の出家は歴史的に重要なのである。出家して宗教生活を送りながら権力を維持する政治形態は、更に院政へと発展する。院政期の天皇は、位を退いて上皇になると、堰を切ったように物詣を行ない、いずれも出家して法皇となつてゐる。これは道長の在り方を天皇の身分で実施したといえる。入道として俗世界における権力・権威を保持したのは上皇や女院、摂関家の人々に止まらない。中下級の貴族でも、信西（藤原通憲）のような実務官人、西行（佐藤義清）のような歌人、更には武士の間にも広まつていく。換言すれば、道長の出家は、日本社会特有の特別

僧侶身分としての「入道」を創出したのである。

五、寺院建立

道長は、当時の貴族社会の風潮を受けて、生涯に数多くの寺院・堂舎を建立する。その代表的なものが浄妙寺と法成寺であるが、両寺はその性格を異にする。

寛弘元年（一〇〇四）二月十九日、道長は宇治木幡にある藤原氏の墓所に赴き、一堂建立の土地を定め、造立を開始、翌二年十月十九日に供養と遂げる。これが浄妙寺である。伽藍は普賢菩薩を安置する三昧堂を主にし、南門・西門・鐘樓があり、後二年ほどの間に客殿と多宝塔が加えられた程度の小規模なものであった。⁸⁸大江匡衡の筆になる「為^二左大臣^一供^二養^一浄妙寺^一願文⁹⁰」によると、道長は少年の頃、父兼家に伴われてしばしば木幡の墓所を詣で、古塚が累々とあるだけで、来世を託すべき仏教の色彩が全くないことを嘆き、一堂を建てて三昧を修すことを思い立ち、年三十にして人臣の位を極めたことを祖先に感謝して、造立供養したという。願文では広く衆生の利益と往生などが強調されているが、「御堂関白記」に「仏に白して言」として記されているように、亡父母および昭宣公（基経）以来の祖先の菩提を弔い、一門の極楽浄土への引導を願つてのことであつたことは明らかである。一族の墓所に寺を建てるといふ行為そのものが非常に新しい発想であ

ったが、それを単なる追福に限定せず、来世祈願の善行と位置づけ、法華の悟りを得るために懺法を修する法華三昧堂を建立しているところに、道長の信仰の独自性が表出されている。⁽⁹¹⁾ もちろん、道長もこの地に埋葬される。その意味で浄妙寺は、墓と寺、追善仏事と浄土信仰・法華信仰とを結びつけた画期的な寺であり、人々の陵墓観・来世観に大きな変革をもたらしたと評価できる。

浄妙寺の意義は、かかる宗教的な面に止まらない。先の願文の中に、淡海公藤原不比等以来の仏法興隆の事績が記され、その流れの中に今回の供養を位置づけているように、政治的な性格を強く持っていたことも事実である。道長は供養に参列した上達部を日記に記しているが、その中にはかつて道長と対立した中関白家の伊周・隆家を含め、藤原氏のほとんどが名を連ねている。⁽⁹²⁾ また、供養の場で実資に「向後一門達可被興隆」と語っていることから、⁽⁹³⁾ 廟堂の頂点に立つ氏長者として一族をとりまとめるという、道長の強い意気込みを窺うことができる。

道長は浄妙寺造立と並行して法性寺五大堂の建立も遂げている。⁽⁹⁴⁾ 法性寺は曾祖父忠平の建立によって創始された氏寺で、その経営は一族の長にある者の勤めであった。そこに建てられた五大堂では、道長とその家族による病氣平癒のための五壇法や参籠がなされているように、信仰上の位置付けも決し

て低くない。⁽⁹⁵⁾ 密教が隆盛し、病氣も怨霊の仕業と考えられていた貴族社会において、五大堂が一門の息災延命（現世利益信仰）に果たした役割は大きい。しかし、実頼が建てた東北院の例もあるように、法性寺内の堂舎には一門の結束を確認する場という意味があったことも忘れてはならない。⁽⁹⁶⁾ すなわち、自らの政権を確立した一条朝における浄妙寺と法性寺五大堂の建立は、先述した追善の法華八講などと同様、⁽⁹⁷⁾ 道長が摂関家の正統な継承者であること示すものであり、その意味で伝統的な氏寺の性格を受けているといえる。

浄妙寺が道長の日常の信仰とさほど密接な関係を有していなかったことは、寛弘四年二月の多宝塔供養以来、はしばらく参詣していないことにも表われている。再びその地を訪れたのは寛仁元年（一〇一七）二月廿七日で、この時、道長は上達部十人ばかりを従えて父母と姉詮子の墓参りをしてから浄妙寺に着し、すぐに帰洛している。これは翌日に息頼通の任大臣の日程が決められたことと無関係ではなく、続いて三月十六日に行なわれた道長の摂政辞任と、頼通の摂政就任への重要な布石であったと思われる。すなわち、浄妙寺（墓所）への参詣は、頼通への政権移譲に先立つ行為であり、まさに道長政権の結束を確認する儀式だったのである。

浄妙寺が極めて政治的な性格を有していたのに対し、法成寺は「入道殿」の信仰を實踐する場として建立された。⁽⁹⁸⁾

道長は出家から四ヶ月後の寛仁三年（一〇一九）七月十六日、土御門殿の東隣に九体阿弥陀堂の造立を発願し、木作を始めた。『小右記』七月十七日条に、

入道殿忽発願、被^レ奉^レ造^二丈六金色阿弥陀仏十^九躰・四天
王^一、彼殿東地^{（上東門邊）}京極、造^二十一間堂^一可^レ被^二安置^一、以^二受領^一
人^一充^二一間^一可^レ被^レ造云々、從^レ昨始^二木作^一、攝政不^二甘心^一
云々、

とあるように、攝政頼通も納得しないままに、十一間の堂を受領一人に一間ずつ割り当てて造立させたのである。⁽⁹⁹⁾法華三十講に見られたように、以前から受領層が道長の信仰を経済面で支えてきたわけであるが、それが出家後にも踏襲されたということは、この方法が律令官僚制を越えた形で完成したことを意味している。これにより道長は、経済的な心配なく、信仰上の欲求を妥協せずに現実化させることができたのである。それは、九体阿弥陀堂という形態が史上初の試みで、阿弥陀の九品の世界になぞらえたものであったことに象徴されている。

九体の丈六阿弥陀像は同年十二月四日には完成していたが、堂の建築に取りかかったのは翌四年の正月からである。そして、三月廿二日に阿弥陀堂の供養が行なわれ、「中河の御堂」という俗称から正式に「無量寿院」と命名された。出家前から怨霊や眼病に悩まされていたため、薬師堂（浄瑠璃院）建立

の計画も当初からあったようであるが、その完成はずっと遅れる。それに対し、入道殿が住むにふさわしい僧房は早くからあったものと推察されている。

無量寿院御堂の供養が行なわれてから約一ヶ月後の四月廿七日、十齋堂と三昧堂の建立が開始される。この内、十齋堂は十の仏を月ごとの決められた日（十齋日）ごとに念ずるためのもので、出家前からの信仰や土御門殿に作られていた堂（念誦堂）との関係を窺わせる。十齋堂の供養は閏十二月廿七日で、翌治安元年正月から修正会も行なわれた。三昧堂が供養された日時は明らかではないが、これも浄妙寺と同じく道長の法華信仰を具現したものと考えられる。

治安元年（一〇二二）二月廿八日、北方倫子が無量寿院で出家し、その造立になる西北院が十二月二日に供養された。また、同年六月には講堂や金堂の造営も始まっている。そして翌二年七月、金堂と五大堂が完成し、供養された。金堂には三丈二尺の大日如来像などが安置され、藤原行成の筆になる「法成寺」の扁額が掲げられた。その後も金堂を中心とした設計に基づく堂舎の再建・新築が進められ、万寿元年（一〇二四）六月に薬師堂供養、同一年十一月に新三昧堂供養（嬉子の菩提のため）、同三年二月に新阿弥陀堂供養（九体阿弥陀像を移し、旧堂は取り壊し）、同四年三月に尼戒壇建立、五月に新十齋堂供養、同年八月に釈迦堂供養（この頃に塔も完成）と続

いた。⁽¹⁰⁾

道長が僧侶としての生活を送るための「御堂」は、来世希求的信仰の格となる「無量寿院」の造営を経て、金堂を基軸にした「法成寺」へと発展していった。つまり、当初は道長個人の日常的信仰生活の場として阿弥陀仏が中心に設定されていたのであるが、その後には計画が追加・変更され、その身にふさわしい密教の教主である大日如来を中心とする壮大無比な伽藍を持つ寺院へと変貌したのである。

法成寺の出現によって、平安時代の平地寺院に忘れられていた伽藍配置が復活したのであり、⁽¹¹⁾その後、後三条天皇による円教寺、そして白河・鳥羽両上皇による六勝寺へと発展する基礎を築いたという意味で、衝撃的であったといわなければならぬ。また、道長の無量寿院が前駆となって九体阿弥陀堂建設ブームが到来するように、法成寺の壮大さと数を重視する様式も、院政期寺院建立の手本となり、更なる発展を遂げるのである。⁽¹²⁾

伽藍の変化と共に、寺院としての性格も変化する。早くから国家仏教的な寺院の様相を呈し、既に無量寿院で、天皇の病氣平癒が祈られて報賽として丈六の絵像百余体が供養され（治安元年三月）、⁽¹³⁾疫病消除のための十一面経講読（寛仁四年六月）や百座仁王講（同年七月）などが行なわれていた。また、無量寿院をはじめ法成寺金堂・薬師堂の供養は、いずれ

も御齋会に準じて行なわれた国家的な法会であった。⁽¹⁴⁾特に金堂供養は、後一条天皇の行幸をはじめ東宮・太皇太后・皇太后・中宮も参列する大事業であった。その時の願文では、

方今帝王儲君之祖雖^レ貴、若不^レ勤其奈^二菩提^一何、三后二府之父雖^レ嚴、若不^レ懺其奈^二罪業^一何、縱雖^レ假^二人力於万民^一、何有^レ忘^二仏事於一時^一、大凡地有^二勝境^一、因^レ人而後開、人有^二心匠^一、遂^レ物而後知、建^二立道場^一、号^二法成寺^一、と、道長一門と天皇家が強い絆によって結ばれたところに法成寺が建立されたことを主張した上で、金堂に安置した諸仏を「為^二住持仏法、鎮護国家^一也」としている。⁽¹⁵⁾すなわち法成寺は、道長によってはじめて作ることができた、来世祈願をも包摂する鎮護国家の寺だったのである。それ故に、薬師堂造立に際して関白左大臣頼通以下に礎石を曳かせるなど（治安三年六月）、ある意味で国家を超越した事業が可能になったと考えられる。

法成寺は朝廷の年中行事にも影響を及ぼす。道長は治安元年正月に無量寿院と十齋堂での修正会を創始する。⁽¹⁶⁾更に同三年、法成寺金堂においても正月八日から七日間の修正会が行なわれた。その初日には、関白頼通・内大臣教通など一族の者はもちろん、右大臣藤原実資以下の公卿も多数参入し、音楽や舞、さらには咒師・琵琶法師・散楽などがあり、非常に盛況であったことが『小右記』に記されている。その後も法

成寺金堂の修正会は道長に謁する貴重な機会とされたようで、公卿たちの参入は絶えなかった。そのためもあり、これら定例化した修正会はいつしか朝儀と等しい扱いを受けるようになり、院政期に成立する六勝寺の修正会・修二会と併せて、朝廷の年中行事に組み入れられるのである。⁽¹⁰⁸⁾ 儀礼面でも、法成寺は六勝寺の先駆であったということができる。

法成寺の普請そのものが各界に与えた影響も甚大である。

道長の仏事への奉仕が受領たちにとって成功と認識され、院政期における院の仏事を支える基盤ともなったことは先に指摘したが、このシステムの確立に法成寺建立が大きな役割を果たしている。例えば『小右記』万寿四年十一月廿六日条に、除目で藤原庶政を美濃守に任じ、藤原為長を檢非違使に補したことを「件兩人令_レ預_レ造_二法成寺塔_一者等也」というコメントと併せて記しているように、法成寺諸堂塔の建築者への特別措置は慣例として認められていたのである。そして、無数の金蔓を得た道長は、史上初の九体阿弥陀堂の建立を手始めに、自らの信仰世界の具現化を追求し続ける。

そこで造立された莫大な数の仏像も、受領の成功の具とされていたと考えられる。⁽¹⁰⁹⁾ そして、道長という大パトロンを得た仏師たちは、その技術を遺憾なく発揮し、これまで貴族社会との連携の中で模索し続けられてきた日本的「理想仏」を作り上げる。阿弥陀堂の丈六九体阿弥陀仏像をはじめ、金堂

の三丈六尺大日像と二丈釈迦・薬師・文殊・弥勒像、九尺梵天・帝釈・四天王像、五大堂の二丈不動像、講堂の二丈三尺大日像など大型仏像の注文をこなしていく中で、寄木造という日本独自の技法が発展した。それらは儀軌に忠実な仏像でなく、平安貴族の嗜好(信仰心)に合致する「和様」の仏像であった。⁽¹¹¹⁾ この造仏事業を牽引したのが康尚・定朝の父子であり、その様式は定朝様とも称されている。法成寺の仏像は一体も伝存していないが、天喜元年(一〇五三)に造立された宇治平等院の丈六阿弥陀如来像から、技術的にも美術的にも完璧に近い域まで達していたことを窺い知ることができる。そして、定朝晩年の作である西院邦恒堂の丈六阿弥陀如来像が「仏の本様⁽¹¹²⁾」といわれたように、法成寺の諸仏を造立する中で完成された様式は、以後百年にわたり造仏の手本とされたのである。

法成寺において仏像は単独で鑑賞されるものでなく、平等院と同じく、まわりの建築や壁画などと一体になって荘嚴さを作り出していた。それが法会において音楽・舞なども加わった一大芸術空間となることも考慮する必要がある。その意味で、法成寺造営の時代は、彫刻史のみならず日本芸術史上における一大画期として位置付けることができる。

この時代に仏師たちは私的な工房(仏所)を形成して自立の道を進み始めていたが、法成寺の仕事に関わることで、その

社会的地位を一層上げることになった。⁽¹⁵⁾ 定朝は金堂の諸仏を造立した賞として、供養の時に法橋位を与えられた。仏師が僧綱に補任された最初の例であり、当時としては破格であった。このような先例を無視した道長の行為は、参詣先の僧侶を優遇したと併せて、従来の僧侶の出世の在り方や仏教界の秩序に大変革をもたらしたことを意味する。⁽¹⁶⁾

道長の僧侶起用法が天台宗の山門派（延暦寺）と寺門派（園城寺）の対立を激化させたことも、後代に深刻な影を落とすことになる。浄妙寺と同じく法成寺でも一定の宗派にとらわれない人事が行なわれ、山門派の院源に金堂供養の講師を勤めさせる一方で、寺門派の心誉を別当に起用した。これが一門の女御等のために尼戒壇を設置した時、両門徒の対立という形で表出するのである。⁽¹⁷⁾ 尼戒壇の設置そのものが日本仏教史上初の試みであり、道長だからこそ実行できた偉業と見ることもできるが、それ故に、両者の戒律観の相違と利害関係が浮き彫りにされることになったのである。それ以上に、平安京に接する一等地に建立された大伽藍である法成寺は、法性寺と同様、京都進出を企てる仏教勢力にとって絶好の条件を備えていたから、院政期において両勢力の争奪の場と化する⁽¹⁸⁾のである。

道長の出家とそれに始まる法成寺の造営は、「入道」という特別身分を生み、壮大な寺院伽藍と大量の大型仏像を出現さ

せると共に、諸宗教勢力の台頭と対立の構図をも作り出したのであり、まさにここから院政期の仏教が生み出されたといえるであろう。

六、臨終正念

法成寺には多くの堂塔があり、密教修法を含む様々な仏事が行なわれた。けれども、出家の目的が往生極樂であった以上、信仰の中心はあくまでも阿弥陀堂にあったと考えられる。金堂供養の願文にも、

為^レ滅罪生善^一、往生極樂之故、建^二立^一□精舎^一、庶^二幾九品蓮台^一、

と、わざわざ無量寿院建立の真意が述べられているし、同時に供養された五大堂と彩色^二一丈不動尊^一・丈六四大尊^一についても、

為^レ降^二家門成^レ怨之怨靈^一也、為^レ專^二弟子臨終之正念^一也、
としてゐる。つまり、道長一門の息災が祈念されたであろう五大堂ですら、怨靈による危惧を除くことと共に臨終時に心を落ち着けて一心に仏（阿弥陀仏）を念じることが目的であるとされおり、⁽¹⁹⁾すべての行事が道長の「臨終正念」のために向けられていたといえる。

「臨終正念」を求める気持ちが出家前から道長にあったことは、寛弘四年に金峯山で埋経した時の経筒願文に、

阿弥陀経者、此度奉書、臨終時心身不_二散乱_一念_二弥陀尊_一
往_二生極樂世界_一、

と記していることから窺える。⁽¹¹⁸⁾ 道長は勸学会の復興に関与した頃から源信とも交流があり、同二年には『往生要集』を藤原行成に書写させていたから、⁽¹¹⁹⁾ 天台僧や文人貴族の間で培われてきた浄土教について、早くから関心を持ち、自らもその教えに傾倒していったことは容易に想像される。また、源信が行なった靈山院釈迦講の寛弘四年の結縁者に道長の北政所源倫子の名も見え、儀礼面でもその影響を受けていたことが窺える。

阿弥陀堂に始まる法成寺の荘嚴な伽藍の造営も、多くは源信の著作に基づいてなされた、浄土信仰の生ける表現であった。特に阿弥陀堂に九体の阿弥陀を安置するという発想や壁画に描かれた本邦初の九品往生図は、九品往生の思想を受けたものであり、源信の所説に従ったものと推測されている。⁽¹²⁰⁾

道長の信仰の核が「臨終正念」にあったとすれば、浄土の具現こそが阿弥陀堂を中心とする法成寺に求められた基本的なコンセプトであった。堂内・堂外の荘嚴が単なる装飾ではなく、道長が理解した浄土の教えを映し出したものであったとすれば、それを初めて見る当時の人々にとってはまさに「極樂」であり、『栄華物語』巻第十七「おむがく」に、

極樂世界これにつけても、いとゞいかにとゆかしく思ひや

藤原道長と仏教（三橋）

り奉る。

『同』巻第十八「たまのうてな」冒頭に、

御堂あまたにならせ給まゝに、浄土はかくこそはとみえたり。

『大鏡』第五巻に、

なほ、この無量寿院いとめでたく、極樂浄土のこのよにあらはれけるとみえたり。

などある表現も、あながち誇張でなかったと思われる。

法成寺で行なわれた行事でも、「極樂」の再現が試みられたであろう。道長は、治安三年三月十日、⁽¹²¹⁾ 法成寺で万燈会を催す。それについて『栄華物語』巻第十九「御裳ぎ」は、道長

が諸堂を解放して人々に寄進させた「億千万燈」の光が「十方浄土の仏の世界に至るらんと見え」と伝えている。また阿弥陀堂では、少なくとも二度、道長の逆修が行なわれている。治安三年五月廿八日から行なわれた最初の逆修は、四十九日間にわたるもので、四十九体の等身阿弥陀如来画像が懸けられ、多くの公卿が参列した。⁽¹²²⁾ 二回目は万寿四年四月三日で、道長の歳に合わせて六十一体の画像が描かれ、一月ごと十二巻の阿弥陀経が書写供養された。⁽¹²³⁾ 阿弥陀堂で行なわれた逆修は、まさに葬儀の先取りであり、「臨終正念」を確実にする祈り、またはその予行演習の意味があったかも知れない。

死を迎える準備が着々と進められていく中、望月が欠ける

ように、道長の栄華も陰りを見せる。万寿二年八月五日に嬉子（末娘、東宮敦良親王の尚侍、十九歳）、同四年九月十四日に妍子（次女、三条天皇中宮、三十四歳）と、相次いで娘たちに先立たれた。それによる気落ちもあって病状は悪化の一途をたどり、様々な祈りの甲斐なく、道長は万寿四年（一〇二七）十二月四日に六十二歳の生涯を終えた。この時に浄土の教義は実践されたのであろうか。

臨終の場が阿弥陀堂であったことは、『小右記』万寿四年十一月廿五日条に「禪閣夜半渡_二給阿弥陀堂正面間_一」^(四)とあることから明らかなである。『小右記』の記事からは、翌日「危急」により後一条天皇が行幸し、廿九日に東宮敦良親王も行啓したこと、そして病状の推移、卅日の招魂祭、十二月二日の腫物の治療などがわかるが、阿弥陀堂で行なわれたであろう臨終の行事については明らかにできない。十二月四日条でも、

巳時許、式光来云、禪閣昨日入滅、而臨_レ夜有_二揺動氣_一
云々、今寅時已入滅、仍行_二亡者作法_一、而今朝（菅原）為職朝臣
云、御腋聊許有_二温氣_一云々、仍上下陳_二存給由_一、事似_二荒涼_一、猶不_レ可_二着座_一、居_二地上_一所_レ談、（下略）

と、（恐らく触穢との関係で）道長が存命しているか否かに関心が集中し、入滅後に「亡者の作法」を行なったと記すだけで、あとは道長の死によって変更されるべき朝儀について論じられているに過ぎない。

それに対して『栄華物語』卷第三十「つるのはやし」では道長の臨終の様相を詳しく伝えている。「本意」によって阿弥陀堂に渡った時の、

もとの御念誦の間にぞ、御しつらひしておはします、高き屏風をひき廻して立てさせ給、人参るまじく構へさせ給へり。ことなる事なければ起き上らせ給はず。

という情景から始まり、

この御堂は三時の念仏常の事なり。この頃は、さるべき僧綱・凡僧どもかはりてやがて不断の御念仏なり。さればいみじう尊きも、やがてき、敢えるなりけり。三位中将入道、「たゞの折こそあらめ、かゝる折にはいかでか」と、殿、上せちに聞えさせ給へば、参り給て、御枕上にて念仏絶えず勧め奉らせ給。山の座主常に参り給て、いみじき事どもを申し聞かせ奉り給て、ともすればうちひそみ泣き給。

という不断念仏の開始と、道長の枕元で続けられた勸念の様相が描かれている。そして、

たゞ今はすべてこの世に心とまるべく見えさせ給はず。この立てたる御屏風の西面をあけさせ給て、九体の阿弥陀仏をまもらへさせ奉らせ給へり。

という、自ら造立した九体の阿弥陀仏を見ながら死を迎える態度が描かれ、続いて行なわれた「臨終正念」について語られるのである。

すべて、臨終念仏おぼし続けさせ給。仏の相好にあらざる外の色を見むとおぼしめさず。仏法の声にあらずより外の声を聞かんとおぼしめさず。後生の事より外の事をおぼしめさず。御目には弥陀如来の相好を見奉らせ給、御耳にはかう尊き念仏をきこしめし、御心には極樂をおぼしめしやりて、御手には弥陀如来の御手の糸をひかへさせ給て、北枕に西向に臥させ給へり。

ここでは道長が、極樂への往生を確信しながら阿弥陀仏から引かれた糸を握りしめて北枕・西向に臥せたとあり、極めて理想的に描かれている。この部分は、『往生要集』巻中(大文第五)「臨終行儀」の中で、源信が「臨終の勸念」として力説しているところを受けて書かれており、『栄華物語』の筆者の作文が少なくないと考えられる。けれども、その後「四日巳時ばかりに」亡くなった時に「御胸より上はまだ同じ様に温か」であったとあることは、先の『小右記』とも共通している。それ故に、続けて、

猶御口動かせ給は、御念仏せさせ給と見えたり。

とあることは、ある程度真実を伝えていると考えられる。道長が息絶えるまで念仏を続けていたことには疑問が残るにしても、まわりの人々が口の動きを見て、そう思おうとしていたことを認めることはできる。

いずれにせよ、道長が阿弥陀堂で死を迎えたことは紛れも

ない事実である。これは慶滋保胤や源信が二十五三昧会で取り決めていた往生院での臨終行儀⁽¹⁵⁾を、自らの建立した理想世界の中で実践したことを意味している。法成寺は、臨終の場としても浄土教の理想を具現したのであり、まさに時代の最先端を行っていたのである。

『栄華物語』は更に、道長が極樂へ往生したことを記している。

御堂に、宮く・殿ばらあはれにこひきこえさせ給に、十日の夜、中宮の御夢に、いと若くおかしげなる僧の、いとあてやかに装束たるが、立文を持って参りて、「これ」と申せば、「いづくよりぞ」とあれば、「殿、御文」と申せば、喜びて御覧するに、「下品下生になんある」と侍御消息なれば、宮の御前、「いと思はずに。さやは」との給はせければ、この僧、「いかでか。かうまでもおぼろげの事には候はぬ物を」と申すと御覧じければ、殿ばら、「さば往生せさせ給へるにこそ」と、「あはれ、この御堂の事を夜昼の御堂に心にかけてさせ給、又念誦の最後あるべき限おはしましたるに、いみじう嬉しきかな」とおぼしの給はする。

中宮威子の夢に現われた僧が渡した道長からの手紙に「下品下生にいる」とあったことによって、人々は道長の往生を信じ、法成寺造立や臨終行儀の成果を認めたというのである。

これが真実かどうか、また、この時代における「下品下生へ

の往生」をどう評価するかは意見の分かれるところである。しかし、『栄華物語』にこう記されていることは、死後数年にして道長が「往生人」とされ、それが院政期以降も語り継がれたことを意味している。⁽¹⁸⁾

院政期の往生伝の類に採録されていないところに浄土教史における限界が見られるものの、道長は阿弥陀堂で理想的な臨終行儀を行ない「正念」して死を迎え、それ故に「往生人」とされた。換言すれば、道長は「生き方」だけでなく、「死の方」、そして「来世の在り方」においても理想とされたのである。

おわりに

これまで道長が行なった仏事を検討し、その歴史的意義について考察してきた。道長の仏教信仰は講經・参詣・出家・造寺のいずれをとっても、当時の貴族社会の流行を受けたものであり、その意味で道長は自ら仏教をあるべき方向へ導こうとしたパイオニアではなかった。中には道長が創始したプランもあつたが、それらも彼の大胆な気質と旺盛な好奇心が、宗教面でも流行を敏感に察知し、それを自らの信仰生活に取り入れ、かつ世人の注目を集める大規模な行動を起こさせた結果と考えられる。

道長は名門の出であつたにもかかわらず、年長の兄がいた

ために家の伝統という束縛を強く受けていなかった。このことが彼の性格形成に影響していたかも知れない。廟堂の頂点に立つてからも、自らの信仰心に立脚する新しい宗教儀礼や前例にとらわれない行動を抑制することはなかった。むしろ、競合相手がいなくなり、従来にない権力を手に入れることによって、一層大胆な行動をとらせ、各界へ大きな影響を与えることになる。

法華三十講や金峯山詣などは、道長にとって私的な信仰儀礼であつたが、その必要経費は受領層に割り当てられた。これが出家後の法成寺造営にも受け継がれ、後代における院政の財政基盤へと発展する。道長の参詣先（金峯山や高野山など）やそこでの信仰儀礼（埋経や拜廟など）は、当時必ずしも主流でなかったが、道長が行なったことによつて「正統化」され、次の時代の本流となる。また、彼個人への貢献度を基準にした僧侶（仏師を含む）の登用と優遇は先例を無視したもので、それまでの仏教界の秩序を乱すことにもなった。まさに道長の仏教信仰が聖俗両界に大変革をもたらしたのである。道長の出家は、それまでの「臨終出家」の域を越えるものではなかったが、結果的に存命して出家後も政権の頂点に立ち続け、後代に定式化する「入道」という特別な権威を作り上げた。法成寺造営は、その権威を象徴する盛大かつ荘厳なもので、院政期の仏教の規範となった。その中で、宗教家に

も芸術家にも最大の能力を發揮させ、理想的な「和様」の文化を完成させたのである。以後の日本の仏教は、寺院造営にしても佛像造立にしても、強いては教義にしても、立願者(壇家)の関心を引くことに焦点が当てられ、いわば信仰中心の仏教へと展開する。その時代、道長の行なった諸儀礼が撰関家の行事として定着するだけでなく、「生き方」から「死に方」までが理想であり規範であったことを考慮すれば、その影響の大きさを容易に窺い知ることができらるであらう。

従来の仏教史研究では、道長のことに触れても貴族仏教の一典型として扱われる程度で、必ずしも重要な位置付けがなされていなかったと思われ⁽¹⁷⁾。それは、道長は意図的に変革を試みたわけではないし、出家しても「僧侶」としては何ら積極的なことを行なわなかったという評価であり、根本的には教義・教団中心の仏教史観に基づくものである。けれども、日本仏教を日本仏教たらしめたのは、実は道長のような「勝手な」信者たちであった。同時代に妻帯などの破戒を認める僧侶観が貴種と技術職(仏師や宮寺の僧侶など)から一般化し、天台本覚思想と呼ばれる徹底した現実肯定論が生まれることなども考慮する必要がある。これらと道長の仏教界に与えた衝撃は、世俗化という同じ方向を向いているのではないだろうか。

道長は貴族仏教を極限にまで昂め、後代の仏教の在り方を

大きく規定した。それは貴族趣味的であると同時に、非教義的であり、日本的であった。すべてを一人に帰結してしまうのは聊か危険ではあるが、単に大規模な仏事を催したとか、貴族的な趣味を追い進めたというレベルではなく、仏教の日本の受容を決定的にするほど大きな痕跡を残した人物として、藤原道長を日本仏教史上に位置付けるべきであると思う。

〈注〉

(1) 『栄華物語』巻第十五「うたがひ」に、道長出家後の法成寺造営を記して、

かの須達長者の祇園精舎造りけんもかくやありけん
と見ゆるを、冬の室、夏の風各事ごととなり。

と讀んでいる。更に後段では、

先は先年に長谷寺にある僧の、御祈をいみじうして寝たりける夢に、大に厳しき男の出で来て、「何しにかとの、御事をばともかくも申給ふ。弘法大師の仏法興隆のために生れ給へる」とこそ見えさせ給けれ。又天王寺の正徳太子の御日記に「皇城より東に仏法を弘めん人を我と知れ」とこそは記し置かせ給なれ。いづかたにてもおろかならぬ御有様なり。

とあるように、『栄華物語』が書かれた頃、道長は仏法を弘める人であり、弘法大師の生まれ変わりとも、聖徳太子の生まれ変わりとも信じられていたことを伝えている。

(2) 松本皓一「古代宮廷貴族における呪術と宗教」とくに

藤原道長における」（『日本宗教史講座』第一巻「国家と宗教」所収）、加瀬文雄「藤原道長の仏教信仰」（『風俗』三一—三三）、山中裕「藤原道長」9「道長の宗教生活」、同「平安貴族の宗教生活」とくに藤原道長を中心として」（『古筆学研究所編』『古筆と写経』所収）、遠日出版『長谷寺史の研究』第二編第一章「平安貴族の信仰形態—藤原道長の場合—」、速水侑「道長にみる現世と来世」（『朝日百科 日本歴史』3古代から中世「摂関制と藤原道長」所収）など参照。

(3) 紙面の都合もあり、道長に特徴的と思われる仏事を中心に取り上げ、同時代の貴族に普遍的に行なわれていた定例仏事、病氣直しのための密教修法、怨霊除けのための諷誦の類は必要以外言及しない。

(4) 『小右記』寛仁二年十月十六日条。

(5) 道長は三条天皇の終わり長和四年十月廿七日に摂政に準じて除目等を行なう宣旨を得ていたが、正式には翌年正月廿九日の後一条天皇即位によって就任、翌寛仁元年三月十六日に頼通に譲った。後、同年十二月四日に太政大臣となるが、それも同二年二月九日に辞退している。

(6) 道長については、強弓の人であるとか、肝試しで二人の兄（道隆と道兼）に勝ったとか、永延元年（九八七）に左大臣源雅信の女倫子をめとる際に倫子の母（藤原穆子）が道長を見込んで夫を説得したというような、他に秀でた為人を伝える逸話が多い。けれども、そこには多分に後世の潤色が加わっていると思われるし、人間的資質が摂政・

関白の地位と直結していないという時代状況を考慮する必要がある。

(7) 花山天皇の出家は兼家一族によって仕組まれたとする見方が有力だが、それに荷担したのは次男道兼と異母弟道綱である。

(8) 道長は同年六月に伊周を越えて右大臣となる。一方伊周は翌長徳二年に弟隆家と共に花山法皇を射るといふ事件（長徳の変）を起こして配流となり、中関白家の没落は決定的となった。

(9) 現存の『御堂関白記』は長徳四年七月からで、自筆本が残されている。その具注暦に道長が記したのは七月五日・七日・九日・十日のみで、まさに日記の書き始めであることを示している。よって、それ以前に断片的な記載はあるものの（『御堂御記抄』第一種に長徳元年条がある）、継続して日記を書いていたとは考えられない。

(10) 実資の日記『小右記』は天元五年（実資二十六歳、右少将・藏人頭）から伝来するが、『小記目録』などから同元年以前から書かれていたことが知られる。行成の日記『権記』は正暦二年（行成二十六歳、左兵衛権佐）から伝来する。また、師輔の日記『九曆』の自筆本は、道長の所で行成の所にあつたことは明らかで、道長が「伝統」や「家」「地位」を受け継ぐ立場にいなかったことがわかる（『権記』寛弘六年三月一日条、『左経記』長元元年二月二日条など参照）。

(11) 天皇の持仏として仁寿殿に安置された観音があり、毎

月十八日に観音供が行なわれていた。実資は本尊として如意輪観音、持仏として毘沙門天を二十歳代から定めていた。

拙稿「村上天皇の仏教信仰について」(『史聚』二二)、拙稿「平安貴族の造仏信仰の展開―小金銅仏のゆくえ―」(『仏教文化学会紀要』四・五合併号)など参照。

(12) 他に氏神として吉田祭、橘氏は定の立場から梅宮祭への奉幣をしている。拙稿「古代から中世への神祇信仰の展開―神社信仰の成立―」(速水侑編『院政期の仏教』所収)参照。

(13) 『最鎮記文』によると、師輔が子孫繁栄祈願のために北野社の殿舎を増築して神宝を奉ったという。道長以前ににおいても北野社への崇敬はあったが、八月五日の祭に対する定例奉幣は道長に始まるもので、その影響によって後一条朝から内蔵寮の幣帛も奉られるようになったと考えられる。北野社については、並木和子「撰関家と天神信仰」(『中央史学』五号)、岡田荘司「平安時代の国家と祭祀」第二編第六章「二十二社の成立と公祭祀」など参照。

(14) 『小右記』寛仁二年六月十五日条など。

(15) 長保五年九月十九日、寛弘二年十一月三日、寛仁元年九月廿二日。最初の石清水参詣は住吉社とセットで行なわれており(『権記』)、三年前に行なわれた詮子の例に倣ったと思われる(『日本紀略』長保二年二月廿日条)。また道長は長和二年二月廿三日、触穢により石清水参詣を中止している。

(16) 四月以外の賀茂社参詣として、寛弘二年九月廿二日、

藤原道長と仏教(三橋)

同四年六月廿二日、同六年十二月十六日などの例がある。

(17) 長徳二年十一月一日、長保元年二月、寛弘四年二月。この他、寛弘三年二月に計画したものの中止している。

(18) 当時の貴族社会で最も重視された儀式の執行においても、道長が先例(前例)のみに束縛されない臨機応変な対応をとり、それが人々に感心されて新しい先例となったことがしばしばある。これは、自分の好みによるだけでなく、本質を重視した結果であり、形骸化される方向にあった儀式に内実を与え直す「力」としてとらえることができるのではないだろうか。

(19) 道長自身も論議の判定を行なっている。『小右記』寛仁二年五月二・六日条。

(20) 『権記』長保四年三月一日条。

(21) 山本信吉「法華八講と道長の三十講」上・下(『仏教芸術』七七・七八)、高木豊「平安時代法華仏教史研究」第四章「法華講会の成立と展開」など参照。なお、詮子の忌日である十二月廿二日には、詮子ゆかりの慈徳寺に参詣している。

(22) 法興院は兼家が正暦元年(九九〇)五月に出家した際に自邸を寺院としたもので、同年七月二日に薨じた後の四月十九日の法要もここで行なわれた。法興院法華八講は兼家の忌日を最終日とするもので、道長によって創始されたとも考えられる。道長の参入は長徳元年(『御堂御記抄』第一種長徳元年六月廿七日条)以降、初日・五巻日・結願日(あるいはその一日)に認められるが、長保元年など、出席し

ていないと考えられる年もある。他方、藤原実資・行成も出席している同年八月十四日の藤原忠平のための法性寺八講に道長の参入は認められない。

(23) 藤原伊尹が祖父忠平薨去後に中断されていた法性寺十講をその忌日追善八講として再興し、父師輔のために横川首楞嚴院法華堂において法華八講を修し、天禄元年(九七〇)には父母のための法華十講を自邸で行なったように、九条家においても八講を主宰するということは氏長者として同家の正統を示すという政治的な意味を持っていた。また、小野宮家でも実頼の忌日である五月十八日には法性寺東北院で法会が行なわれ、実資が毎年身代を發遣して諷誦を修めるなど、そこが一族結集の場となっていた。

(24) 『釈家官班記』下に「東塔卅講於三常行堂勤之、西塔廿八講」とある他、性空が書写山で永延二年(九八八)に最澄の忌日六月四日に行なう六月会を三十講として興行している(『書写山旧記』(『大日本史料』一一一所収))。

(25) 『日本紀略』長徳二年(九九六)二月廿二日条。この直後、三月廿八日に東三条院御惱のための大赦が行なわれており、病気のための修善だったかも知れない。二十八講のような大々的なものではないが、詮子は長徳四年十二月廿一日にも法華八講を修すなど、この他にも講經聽講を重ねており(『御堂閔白記』長保元年八月廿五日条、『権記』同二年正月卅日条など参照)、法華経に対する理解を深めようとしていたことが窺える。長保二年五月、重病を煩ったことにより東三条院(詮子)と左大臣家(道長)で法華八

講が行なわれ、翌年九月には詮子四十歳の算を賀すために道長が法華八講を修し、侍臣が舞を奏した(『日本紀略』)。そして、詮子追善のための法華八講を長保四年十一月廿二日(廿五日)に公家(天皇)が修している。

(26) 松尾恒一「藤原道長法華三十講の特質―釈教歌成立の基盤の一つとして―」(『日本文学論究』四五)など参照。『栄華物語』では道長が行なわせた論議を「内論義」といつていることも併せて注目すべきであろう。

(27) 高階積善の「七言暮秋勸学会於法興院聽講法華経」同賦「世尊大恩」(『本朝文粹』卷第十「詩序」所収)に「終入左相府之聽、相府触事、重旧風之欲墜、每道戒先跡之可伝、許此院以繼我会、以鴻恩以事鵝王而已」とある。年代については不明だが、藤原有国の問題(『本朝麗藻』所収「世尊大恩」)の詩句に「春秋十有九年後、此会中興契古今」とあることから寛和二年前後に廃絶した第一期勸学会が復興したのは寛弘元年頃と考えられている。その二年前の長保四年十月廿三日、道長は慶滋保胤の四十九日に諷誦を修しており(『本朝文粹』卷第十四「諷誦」所収「左府為寂心上人修四十九日諷誦文」)、以前から勸学会関係者に高い関心を寄せていたことが知られる。この寛弘元年には『往生要集』を書写させるなど、源信との接触も認められる。勸学会については、桃裕行「上代学制の研究」など参照。

(28) 『栄華物語』卷第五「うたがひ」。

(29) 『紫式部日記歌』所収。

(30) 寛弘二年五月十三日は庚申作文であり、同八年五月七日・十七日の作文における題はそれぞれ「山是似屏風」「池水澄如潭」であるように、講経の内容とは無関係である。

(31) 拙稿「平安貴族の仏教信仰―特に摂関期における信仰意識と信仰形態の変遷について―」（『日本仏教史学』二四号）参照。例講については、既に関白藤原頼忠が中宮（遵子）や自邸で行なっていた例が認められる（『小右記』永観二年十月廿一日・十一月廿八日・十二月廿四日条）。

(32) 『御堂関白記』長和二年五月四日条に「請僧廿一口、證者五人、講十六人、須有二十五人」とあり、寛弘五年五月五日条に「廻池頭立加人僧百四十三人」とある。

(33) 朝晴・融碩・智賀・経救・濟慶・永昭などの例が知られている。山本前掲注(21)論文参照。

(34) 正暦元年十二月八日に詮子の母時姫追善のために行なわれた法華八講の非時調膳は公卿に分担させ、『小右記』に「事依專輒、頗過其定耳」と批判されている。長保元年八月に建立した慈徳寺供養でも公卿に僧膳を割り当てている（『小右記』長保元年八月八・九日条）。

(35) 院政期には受領功が恒常化し、藤原宗忠は白河法皇の時に始まった事象の一つに「受領功、万石万疋進上之事」（『中右記』大治四年（一一二九）七月十八日条）があると記しているが、その淵源は道長の時代に求められる。

(36) 観音霊場へは、長徳三年九月の長谷寺参詣の他に、長保元年八月と寛弘元年九月の清水寺参籠、治安元年八月の石山寺参籠（眼病平癒祈願）、万寿元年十一月の長谷寺参籠

（七日間、万燈会）などがある。

(37) 詮子の石山寺参詣は、正暦三年二月・長徳三年八月・長保二年九月などの例があり、道長が随従したときのエピソードが『大鏡』に載せられている。

(38) 拙稿「藤原実資の観音信仰について」（『大正大学大学院論集』一一、後『国文学年次別論集』中古1昭和62年に再録）。

(39) 『延喜式』主税式の諸国本稻条になく、国家による経済的庇護を受けていないことから、他の観音霊場よりも遅れて発展したことが窺える。

(40) 『小右記』永祚元年（九八九）二月十一・十二・十三日条。藤原実資が尚侍の薦めで南庭において金峯山に官位昇進を祈っている。

(41) 『権記』長保三年四月廿四日条に橘惟弘が昨夜の夢で金峯山を詣でて金帯・金剣を得た夢について語り「吉想也」と述べている。

(42) 『日本紀略』昌泰三年（九〇〇）十月条に「某日、太上法皇参詣南山」とあり、延喜五年（九〇五）九月条に「某日、太上法皇参詣金峯山寺」とある。

(43) 『義楚六帖』卷廿一「日本国条」に、至令男子欲上三月断酒肉欲色、所求皆遂、云、菩薩是弥勒化身、如五台文殊、とあり、『枕草子』一〇二段に、

あはれなるもの、孝ある人の子。鹿の音。よき男の若きが御嶽精進したる、隔て居てうち行ひたる暁のぬか

など、いみじうあはれなり。

とあることから、御嶽精進は既に一般的であったと考えられる。

(44) 速水侑「弥勒信仰—もう一つの浄土信仰—」など参照。

(45) 観音霊場への参詣でどれだけの潔斎が必要とされたかは不明だが、実資の場合、清水寺への月詣ならば一日、遠方の長谷寺へも五日程度ではなかったかと思われる（正暦元年十月十五日より長谷詣のための潔斎を開始し、十七日の穢で中止している）。また、院政期に定型化される熊野詣で精進屋に移るのは出立の七日前ぐらいからであり、御嶽精進が異常に長いことがわかる。

(46) 『栄華物語』巻第八「はつはな」には、翌年彰子の懐妊が明らかになった時の道長について、「御心のうちには、御嶽の御験にやと、あはれに嬉しうおさるべし。」とある。

(47) 経典断簡により長徳四年と推定されている。この年、疫病が流行したために参詣を断念せざる得なかった旨、経筒の銘文に記されている。

(48) 坂詰秀一「埋経の源流をめぐる問題」（角田文衛博士古稀記念会編『古代学論叢』所収）によれば、日本の経塚は独自の形態を持つ埋経の行為であるが、朝鮮半島においても埋経が行なわれていた可能性が高く、その起源として中国と共に考える必要が説かれている。

(49) 石田茂作・矢島恭介「金峯山経塚遺物の研究」（『帝室博物館学報』八）、関秀夫「経塚遺文」など参照。

(50) 保坂三郎「経塚論考」第一章「藤原道長の経塚」、三宅敏之「道長の埋経」（角田文衛博士古稀記念会編『古代学論叢』所収）など参照。齋藤融「藤原道長の金峯山信仰—皇子誕生祈願説に対する疑問—」（『日本歴史』五五三）でも諸説のまとめがなされている。

(51) 覚運は天台宗の僧で、詮子（東三条院）の臨終出家に際して戒師を勤め（『権記』長保三年閏十二月十六日条）、道長にも「摩訶止観」や「四教義」などを教えている。定澄は興福寺の僧で、帰洛後にも道長に「法華玄賛」の講読などを行なっている。

(52) 『扶桑略記』二十九「後冷泉」永承四年七月一日・十一日条。

(53) 井上光貞「日本浄土教成立史の研究」（『井上光貞著作集』第七巻）第四章第一節「院政期における高野山の浄土教」、白井優子「空海伝説の形成と高野山—入定伝説の形成と高野山納骨の発生—」、俵谷和子「藤原道長の高野山詣をめぐる問題」（『御影史学論叢』二〇）、同「弘法大師入定伝説と仁和寺」（『同』二一）など参照。

(54) 『扶桑略記』二十八「後一条天皇」にある道長の高野山・南都参詣記事については、その最後に当たる十一月一日条に「修理権大夫源長経依『教命』記之、多々略抄」とあり、随従した源長経の記録をもとにしており、信憑性がある。

(55) 寛弘元年の太政官符案（『平安遺文』四三六）では「空海が入定して弥勒下生を待っている」という思想が見られ

る。

(56) 『栄華物語』巻第十五「うたがひ」では、道長が見た空海の姿を、

御髪青やかにて、奉りたる御衣いさ、か塵ばみ煤けず、鮮かに見えたり。御色のあはひなどぞ、珍かなるや。

たゞ眠り給へると見ゆ。あはれに弥勒の出世龍華三会の朝にこそは驚かせ給はめと見えさせ給。

と非常に具体的に記しており、入定信仰の発展が窺える。

(57) 高野山経塚出土の遺品としては、永久二年(一一一四)の尼法薬のものが有名である。

(58) 永暦元年(一一六〇)の美福門院納骨が著名であるが、天仁元年(一一〇八)堀河天皇の遺髪埋納に端を発すると考えられる。

(59) 『東宝記』参照。

(60) 『御堂関白記』長保二年三月廿三日条に「参住吉」給、同日御天王寺、所々有音楽、又被供養法華経」とある。

(61) 長元四年(一一〇三)九月に参詣した上東門院彰子は、西門にて西日を拝み、金堂で経供養を行なったとされる(『栄華物語』巻第三十「つるのはやし」)。また永承二年(一一四八)に高野参詣後に訪れた頼通も入日を拝し、金堂・聖霊院・亀井水などを巡拝している(『高野参詣記』)。

(62) 金照は、『小右記』同日条に「金峯山検校」とある。また、寛仁二年六月廿三日条に、道長の病気について金峯山の託宣があり、検校金照に祈らせたとある。

藤原道長と仏教(三橋)

(63) 『左経記』長元元年十月十三日条。

(64) 江頭恒治「高野山領庄園の研究」参照。

(65) 法隆寺東院絵殿の相殿に安置された聖徳太子坐像は聖霊会の本尊で、その体内銘から明らかのように、仏師円快と絵師秦致貞が治暦五年(一一〇六)に造立したものである。また、絵殿の聖徳太子絵伝(現東京国立博物館蔵)も同年に秦致貞が描いたものであり(『法隆寺雑記』二四・『嘉元記』)、この年が法隆寺における聖霊会の画期であったことがわかる。太子信仰については、天喜元年(一一〇五)に太子廟より発見された「太子御記文」も重要である。

(66) 『御堂関白記』寛仁元年十月廿九日条。

(67) 平林盛得「聖と説話の史的研究」第三部説話の変貌「関寺牛仏の出現と説話・縁起・日記」、笠井昌昭「関寺霊牛譚について」(『文化史学』三五)、竹居明男「近江関寺と藤原道長の参詣」(『文化史学』四七)など参照。関寺は天延四年(九七六)地震のため大仏破損、源心の弟子延鏡が再興に尽力し、万寿四年(一一〇七)に復興している。

(68) 『小右記』寛仁三年三月廿一日条に、相逢慶命僧都、問案内、答云、後出家了、先著給朝衣、出居、卿相被候、院源奉授戒、余問御名、答云、甚無便御名也、行願者、是皮聖建立寺名者、とある。

(69) 『御堂関白記』寛仁三年正月、六月の自筆本は現存せ

ず、古写本による。なお、同年後半(七月〜十二月)自筆本の記述は八月廿六日からで、約二ヶ月間の空白があると思われる。なお、出家と日記記述の関係を論じたものに、松蘭斎「日記の終わりについての一考察」(川添昭二先生還暦記念会編『日本中世史論攷』所収)がある。

(70) 拙稿「臨終出家の成立とその意味」(『日本宗教文化史研究』創刊号)参照。

(71) 『公卿補任』など参照。

(72) 『日本紀略』長徳四年三月四日条。

(73) 『御堂関白記』寛弘二年十月十九日条。

(74) 拙稿前掲注(31)論文参照。

(75) この年(長和元年)、頼通は二十一歳で権中納言から権大納言に昇進、教通は十八歳で非参議から権中納言に昇進する。それに対し、顕信と同じく明子を母とする頼宗・能信は、同じ二十一歳と十八歳でありながら公卿に入っておらず、昇進は明らかに遅い。山中裕『藤原道長』7「三条天皇時代」など参照。

(76) 『大鏡』第五卷に、

みづからの菩提を申べからず、殿(道長)の御ためにも又、法師なる御子のおはしまさぬがくちおしくことかけさせ給へるやうなるに、

とあり、道長の詞として、

入道殿は「やくなし。いたうなげきてきかれじ。ころみだれせられんも、この人のためにいとおし。法師子のなかりつるに、いかゞはせん。おさなくてもなさ

んとおもひしかども、すまひしかばこそあれ。」
と言ったことが記されている。

(77) 道長と同日(万寿三年十二月四日)に薨じた藤原行成のように、日頃篤く仏教を信仰していたにもかかわらず頓死してしまった例がある。また、貴族社会でも寂源(源時叙)のように「老病貧窮」でない出家が高く評価されていたし(『後拾遺往生伝』『宝物集』)、藤原公任のように致仕(万寿元年十二月十日)・籠居(同二年十二月十九日)してから解脱寺で出家(同三年正月四日)した者もいる。

(78) 『太上法皇御受戒記』など参照。なお、円融以前にも出家した上皇はおり、特に宇多法皇(法名は空理、のち金剛覚)の後世に与えた影響は大きい。しかし、宇多の場合には「出家はの菩提のため」(『菅家文章』八)と位置付け、「寛平御遺誡」は遺すものの、出家後は寺に入り政治に介入していない。延暦元年の菅原道真左遷に際しても、内裏に押し掛けたが宮門は閉ざされ、座り込んで抗議したが聞き入れられなかった。

(79) 『小右記』寛仁三年九月七日条に「円融院東大寺御受戒間曆記両三事書出、付宰相奉入道殿」とある。

(80) 円融法皇の死後、忌日である二月十二日を中心に法皇の建立した円融寺での八講が行なわれる。これが国忌八講の初例で、創始は長徳元年であるが、道長の時代にも継続された。道長は、一条天皇のための円教寺八講と共に、外戚関係を通じて自家に繁栄をもたらした円融法皇のための八講を大切にしていたと考えられる。

(81) 当日には皇太后威子が、翌廿二日には太皇太后彰子と中宮妍子が、それぞれ道長の土御門殿に行啓している。

(82) 『小右記』寛仁三年三月廿九日条。

(83) 『小右記』寛仁三年四月十八日条。

(84) 恒例の法華三十講発願の五月一日以降、道長のもとでも継続して審議された(『小右記』寛仁三年五月一日〜七月十日条など)。

(85) 『小右記』寛仁三年六月九日〜廿二日条。

(86) 『御堂関白記』寛仁三年八月廿六日条には「申時許参内、從夜雨降間是」とあり、内裏に参入したことから記事が再開されている。

(87) 『小右記』寛仁四年十月十五日・十一月十五日、万寿二年三月十五日・七月十五日、八月廿一日、十二月十八日、同三年七月八日条など参照。「例念仏」は院政期における摂関家の信仰(例えば藤原兼実)にも認められる。

(88) 藤原行成が伝領した桃園第(祖父伊尹の邸の一)を世尊寺とした例などが代表的である。既に伊尹の時代から御堂が置かれていたようであるが、行成は寢殿を本堂とし、大日如来他の仏像を康尚に作らせて安置するなど、本格的な寺院とし、長保三年(一〇〇一)二月廿九日に供養した。その前日には道長も訪れ、諷誦料を送っている。邸宅内の念誦堂としては藤原実資の小野宮邸内のものが有名である。なお、道長の土御門殿(上東門第)にも堂があったが、これも念誦堂であろう。

(89) 杉山信三『院家建築の研究』第二編第七章「藤原道長

造営の寺々」、波多野忠雅「藤原道長の浄妙寺」(『史跡と美術』三七四〜三七九)、藤木佳男「藤原道長の浄妙寺創建をめぐって」(『龍谷史壇』七三・七四)、林屋辰三郎「古代国家の解体」藤原道長の浄妙寺に就いて、北山茂雄「藤原道長」第三章「寛弘時代の道長」など参照。

(90) 『本朝文粹』十三「願文上」所収。

(91) 浄妙寺の多宝塔は、法華経「見宝塔品」に依拠した釈迦・多宝を本尊とする形態の初例で、以後、天台系多宝塔の主流となるものである。なお、円融上皇も永観二年十月廿七日に村上天皇御陵へ御幸している(『小右記』)。

(92) 『御堂関白記』寛弘二年十月十九日条には「入礼上達部」として右府(顕光)以下を列記し、特に「不来人」として尹中納言(藤原時光)と式部大輔(菅原輔正)の二名を記し、多宝塔供養会についても同四年十二月二日条(裏書)に「上達部右府・式部大輔二人不来」と参列しなかつた人物だけ記している。

(93) 『小右記』寛弘二年十月十九日条。道長は続けて「又可_レ知行件寺事_一之人不_レ限_二門徒_一、只被_レ用_二於世_一之人中殊以_二道心者_一可_レ令_二知行_一者」と、浄妙寺の別当には観修の門流に限らず「道心」ある人を任じるように再三語っていたという。

(94) 木幡に寺地を選定した日の帰りに法性寺に赴き、所々の修理の状況を検閲し、翌年十二月に五大堂建立を決めている。上棟は翌寛弘三年七月廿七日で、十月廿五日に新佛像の開眼供養、十二月廿六日に五大堂の供養が行なわれて

いる。なお、この時仏師康尚に作らせた不動明王像(中尊)が、現在東福寺塔頭同聚院に安置されている像とされる。

(95) 『御堂関白記』長和二年八月十四日・寛仁二年閏四月十六日・十月五日条。

(96) 長和四年十二月廿六日、道長五十歳の賀に際し、興福寺・法性寺・極楽寺・慧心院・天台(延暦寺)が祝いの読経を示す巻数を送ると共に、「官司」も法性寺において巻数を修していることは、道長にとっての同寺の位置付けを考える上で重要である。

(97) また、父兼家が建立した法興院も寛弘八年・長和元年、更に長和五年と相次いで焼亡したが、その都度再建工事が始められている。

(98) 法成寺については、家永三郎「上代仏教思想史研究」第三部「法成寺の創建に関する文献」「法成寺の創建」、平岡定海『日本寺院師の研究』第三章第七節「藤原氏の氏寺の成立について」、杉山信三前掲注(89)書第二編第六章「法成寺について」、清水擴『平安時代仏教建築史の研究』第二部第一章「法成寺伽藍の構成と性格」など参照。

(99) 『栄華物語』巻第十五「うたがひ」に法成寺造営工事の有様を記して、

さるべき殿ばらを始め奉りて、宮くの御封・御庄どもより、一日に五六百人、千人の夫どもを奉るにも、人の数多かる事をばかしこき事に思ひおぼしたり。国々の守ども、地子・官物は遅なはれども、だゞ今はこの御堂の夫役、木材・檜皮・瓦多く参らする業を、

我もくと競ひ仕まつる。

と、受領の積極的奉仕だけでなく、道長の子女の封戸・荘園からの人夫も相当数奉られていたことを伝えている。

(100) 無量寿院供養の時に「薬師堂供僧」も一緒に定められている(『左経記』寛仁四年三月廿二日条)。

(101) 法成寺の造営は万寿四年十二月四日の道長薨去後も頼通や彰子らによって続けられる。長元三年(一〇三〇)八月に東北院を供養、十月に塔を解体・再建、永承五年(一〇五〇)三月に講堂供養、天喜五年(一〇五七)三月十四日に八角円堂完成。そして翌康平元年二月廿三日に焼亡した後もすぐさま再建に着手される。

(102) 但し、法成寺の場合、池を中央に長堂形式の建物が取り囲み、「廊」が主要建築を連絡し、「鐘楼」「経蔵」が伽藍の南端に置かれていた。後述するように、伽藍の規模や配置に関係なく、道長の信仰という観点から見れば、その中心は池に西面して建てられた阿弥陀堂(無量寿院)であった。それに対して奈良朝寺院に池や阿弥陀堂はなく、「回廊」は伽藍を結界する囲いで、「鐘楼」「経蔵」は金堂の背後に置かれているなど、伽藍配置や各堂塔の持つ意味は同質でない。

(103) 道長の場合は、六・七・九などという仏教教理上の意味を重視していたが、院政期には無節操に数を重視する風潮へと発展する。なお、九体阿弥陀堂については、清水擴前掲注(98)書第三部第二章「九体阿弥陀堂と一間四面堂」参照。

(104) 前年(寛仁四年)九月に後一条天皇の御瘧病により道長も万僧供を行なっており、この報賽と考えられる。

(105) 准御齋会については、遠藤基郎「御齋会・准御齋会」の儀礼論(『歴史評論』五五九)、山岸常人「法勝寺の評価をめぐって」(『日本史研究』四二六)など参照。なお、法成寺の僧侶構成についても、無量寿院供養の時に度者が給され、「阿弥陀堂・薬師堂供僧并檢校・別当・三綱等」が定められ(『左経記』寛仁四年三月廿二日条)、金堂・薬師堂供養の際にも度者が給された他、寛仁四年十二月には無量寿院に阿闍梨六口の設置と封三百五十戸の寄進があり、治安三年七月には法成寺に講読師各一人と年分度者三人を置く旨が下されており、寺院としての体裁が整えられていたことがわかる。また、土御門殿にあった一切経も治安元年八月一日に無量寿院へ移されている。

(106) この時の願文は藤原広業の筆になる。『諸寺供養類記』一、「扶桑略記」二十八「後一条」治安二年七月十四日条など参照。

(107) 『師光年中行事』正月「四日、法成寺阿弥陀堂修正事」に「治安元年正月一日丁丑、被_レ始_二法成寺阿弥陀堂修正_一、七ヶ日、」とあり、『年中行事抄』正月元日「同日、法成寺十齋堂修正事」に「治安元年始行_レ之、」とある。また、十一日に法性寺で修正会を行なっている(『小右記』「小記目錄」)。修正会については、酒井信彦「修正会の起源と『修正月』の出現」(『風俗』一九一一)、同「法成寺ならびに六勝寺の修正会」(『同』二四一一)、山岸常人「中世寺院社会

藤原道長と仏教(三橋)

と仏堂」補章第三節「悔過会の変容」、鈴木正崇「修正会」(『岩波講座東洋思想』15「日本思想」所収)など参照。

(108) 万寿二年は金堂修理のため薬師堂で行なう。また、『師光年中行事』正月八日「法成寺金堂修正始事(七ヶ日)」に「治安三年正月八日癸酉、被_レ始_二法成寺金堂修正_一、」とある。

(109) 各地の寺院で修正会・修二会は行なわれており、円融上皇が永延元年正月六日に円融院御堂(後の円融寺)で行なった散薬御覧などは貴族社会への展開を考える上で重要と思われる。道長も出家前に東三条院修正(長保二年正月四・十日)や法性寺修二会(寛弘五年二月十三日)などに参入している。また、行成が建立した世尊寺でも修正は定例化していた(『権記』長保五年正月十日・寛弘二年正月廿三日・同三年正月八日・同四年正月一四日条)。法成寺の各堂の修正会は、これら貴族社会における展開の上に位置付けられるが、朝廷の年中行事に組み入れられたことに大きな意義がある。これらは宮中の御齋会と並行して行なわれ、かつ興福寺維摩会・薬師寺最勝会などは違い、道長個人の信仰に基づいて営まれた寺院の法会であるからである。『年中行事秘抄』に見られる寺院の修正会は、元日の法成寺十齋堂修正、四日の法成寺阿弥陀堂修正、六日の法成寺薬師堂修正、法勝・最勝寺阿弥陀堂修正、八日の法成寺金堂修正、円宗・法勝・尊勝・最勝寺等修正、十一日の円勝寺修正であり、法成寺の他は天皇(上皇)の建てた円宗寺と六勝寺に限られる。また、『年中行事抄』では、万寿元年

に倫子が創始した西北院修二月をはじめ、東北院修二月・新東北院修二月も「執柄家行」之」として書き加えている。なお、佐々木宗雄『日本王朝国家論』第二編第四章「王朝国家期の仏事について」では、院政期に公的仏事が大幅に拡大し、院・摂関家・権門寺院等の私的仏事を含むようになることが指摘されているが、そこで考察の対象外となっている道長の仏事、特に法成寺の仏事こそ、その転機として位置付けるべきである。

(110) 大治四年十月廿九日に供養された待賢門院御仏百体大威徳像は、安芸守藤原資盛が指したる理由もないのに「一日祈」として造進したように、この傾向も院政期に顕著になる。谷信一「仏像造顕作法考」上・中・下（『美術研究』五四・五五・五六）、森由紀恵「平安末期における造仏と仏師」（『寧楽史苑』四一）など参照。

(111) 平安時代の仏教彫刻についての研究は非常に多いが、毛利久『日本仏教彫刻史の研究』「寄木造の形成」「康尚と定朝」「西院邦恒堂の阿弥陀如来像」、谷信一「定朝論の序としての康尚考―歴世木仏師研究の一節として―」（『美術研究』四八）、同「定朝法橋叙任の経緯」（『同』六四）、小林剛「大仏師定朝」（『仏教芸術』二二）、山崎隆之「巨大仏像の構造について」（『南都仏教』七〇）、水野敬三郎「平安時代後期の彫刻」（『日本美術全集』第六卷「平等院と定朝」所収）など参照。

(112) 『長秋記』長承三年六月十日条。

(113) 前掲注(111)の諸論文の他、清水善三「平安前期にお

ける工人組織の変遷」上・中・下（『仏教芸術』一三三・一三五・一四一）、浅香年木『日本古代手工業史の研究』付論「古代における仏師の生産関係と社会的地位」など参照。

(114) 道長没後にも法成寺を舞台に特別な僧侶起用が行なわれている。『左経記』長元七年十二月廿七日条によると、三會已講であつたために阿闍梨職を認められなかつた教円が、法成寺八講の講師を勤めて諸宗の疑を決した賞により、その職を許されたとある。従来阿闍梨職認可の趣旨からはずれたこの特別措置は、教円が道長の仏事に講師として良く奉仕していたことと無関係ではなからう。岡野浩二「伝法阿闍梨職位と有職」（虎尾俊哉編『律令国家の政務と儀礼』所収）参照。

(115) 『小右記』万寿四年三月廿七日・四月廿六日条など。法成寺尼戒壇は彰子のために発願されたようである。その出家が決まった頃、万寿二年十二月八日に資材調達が始められ、翌年三月に完成する。なお、彰子（上東門院）は翌三年正月十九日に出家した後、法成寺に東北院と八角堂を建立、長暦三年五月七日に法成寺で剃髪・受戒している。また、仏教界のみならず、他の宗教家もこの時期に地位が向上し、自立の道を歩み始める。陰陽道では、安倍晴明が従四位下、息吉平が従四位上まで昇進、従四位下まで昇進した賀茂光榮と共に二大勢力を築き、両家による家業化が進展する。神祇では、大中臣一門による春日社の常住神主かが進むなど、中世的神職制度が展開する（拙稿「中世的神職制度の形成―「神社神主」の成立を中心に―」（『神道古典研究』

一五、後『日本史学年次別論文集』中世2一九九三年に再録(参照)。これらは時代の趨勢ではあったが、道長の果たした役割も小さくないと考えられる。

(116) 山・寺両門の対峙と闘争が繰り返される中で、白河法皇の法勝寺が成立し、ここに真言宗仁和寺の法親王による運営という問題も絡んでくる。法親王は白河の皇子覚行に始まるが、仁和寺における皇室子弟の優遇という点では性信(師明親王)がおり、その背景に道長による三条天皇子弟の保護・優遇があったものと考えられる。

(117) 注(106) 参照。

(118) 注(49) 参照。

(119) 『権記』寛弘二年九月十七日条。また源信と道長の関係については、『御堂関白記』寛弘元年六月廿二日・二十六日条なども参照。なお、源信が権少僧都に任じられたのは寛弘元年五月廿四日の僧綱召においてであり、道長の関与が想定される。

(120) 家永三郎前掲注(98) 書、清水擴前掲注(98) 書、松村博司「栄花物語と往生要集―栄花物語雑記―」(日本名僧論集四「源信」所収) など参照。無量寿院の九品往生図は大和絵風の仏画という新境地を開いた点でも、後代の仏教芸術に及ぼした影響は極めて大きい。また、『栄華物語』に描かれた法成寺の情景に『往生要集』の内容が反映されていることも見逃せない。

(121) 『栄華物語』は四月とするが、『日本紀略』『小記目録』による。

(122) 『小右記』治安二年五月廿八日・七月十六日条。

(123) 『左経記』万寿四年四月三日条。この他、治安二年九月十五日には亡母藤原時姫のための法華八講も阿弥陀堂で行なわれている(『小右記』『左経記』)。

(124) 妍子の場合、「不覚」となった八月十三日に法成寺に移され、そこで出家・崩御していることが注目される。

(125) 慶滋保胤が寛和二年九月十五日に書いた起請八箇条(『横川首楞嚴院二十五三昧起請』)の第四条に「一、可下建立別処_一号_二往生院_一結衆病時令_中移住_上事」とあり、源信が永延二年六月十五日に書いた起請十二箇条の第九条に「一、可下建立房舎一字_一号_二往生院_一移_中置病者_上事」とある。また、起請八箇条の第七条には「一、可下常念_二西方_一深積_中功力_上事」も規定されている。

(126) 『栄華物語』の巻第三十まで(正篇)は和田英松によれば長元六・七年頃の成立という(和田英松・佐藤球「栄華物語詳解」など参照)。

(127) 辻善之助『日本仏教史』第一卷上世篇第五章「信仰の形式化」、速水侑『日本仏教史 古代』五「貴族仏教の隆盛」など参照。