

口伝法門展開の意義

中西随功

平安末期院政期に、比叡山の教風は従来の教相文献主義から観心口伝主義へと転換する事は周知のところである。それ以後、近世元禄年間^{（一）}に安楽律が興るまでの約七百年間に亘り口伝法門が風靡する。

俗慈弘氏^{（二）}『日本仏教の開展とその基調』はその時代区分に関して三期に分類する。第一期（院政期^{（三）}と鎌倉末期）は口伝法門の形態が整う時期。第二期（南北朝^{（四）}と戦国末期）は発展墮落の時期。第三期（徳川初期^{（五）}と中葉）は伝承持続の時期とする。上杉文秀氏^{（六）}『日本天台史』はその意義に関して、

「或は秘経と称し、口伝と称し、又は偽書を造り、大いに学問界を攪乱した形迹のあるは甚だ歎かほしいことである。日本天台がかくの如くにして既に中古の教学上この暗黒時代を印し附けたことは、この口伝法門によりて証明せらるるところである。」

と、口伝法門は中古天台の暗黒時代を象徴する墮落教学であると結論する。しかし元来、口伝法門は

「当家の習ひ一切の法門を心地に引き当て道理を以て口伝すと云へる。即ちこれらの法門なり云々」（忠尋『漢光類聚』）

にみられる如く、教相より観心に重きを置く。この立場を墮落教学とするならば、所謂、天台教学の教観相依に照合しても、逆説に於いて従来の教相文献主義に重点を置くことにも同様に墮落性を認めなければならぬ。

第二期に隆盛する玄旨帰命壇に関する資料である『止観心要』（叡山真如藏）には、

「（前略）秘々不伝^{（七）}假令雖^{（八）}器量^{（九）}弟子^{（一〇）}。自^{（一一）}非^{（一二）}十二年常随給仕^{（一三）}之外一切不^{（一四）}可^{（一五）}授^{（一六）}与之^{（一七）}。況^{（一八）}於^{（一九）}非器等輩^{（二〇）}。縱^{（二一）}雖^{（二二）}多曆年月不^{（二三）}得^{（二四）}許^{（二五）}可^{（二六）}之^{（二七）}。若^{（二八）}於^{（二九）}不^{（三〇）}蒙^{（三一）}三面授^{（三二）}口決^{（三三）}。或^{（三四）}儉^{（三五）}今^{（三六）}文見^{（三七）}之^{（三八）}。或^{（三九）}推^{（四〇）}此書^{（四一）}。而^{（四二）}言^{（四三）}之^{（四四）}。必^{（四五）}墮^{（四六）}三^{（四七）}大^{（四八）}罪^{（四九）}。故^{（五〇）}大^{（五一）}聖^{（五二）}同^{（五三）}誠^{（五四）}之^{（五五）}。少^{（五六）}勿^{（五七）}背^{（五八）}。仏意^{（五九）}（後略）」

と、師に対して十二年間の常随給仕のうえ、器量の調のつた者に對して止観法門の肝要が面授口決される。この様に面授口決に前提して修業と器量の規定がある事に注目される。『諸国一見聖物語』（亮海、至徳四年）には、

「三本杉本至^{（一）}彼行者^{（二）}暫^{（三）}西^{（四）}打^{（五）}向^{（六）}腰^{（七）}休^{（八）}玉^{（九）}。此^{（一〇）}苦^{（一一）}行^{（一二）}巡^{（一三）}礼^{（一四）}。此^{（一五）}峯^{（一六）}不^{（一七）}休^{（一八）}事也^{（一九）}。人^{（二〇）}申^{（二一）}事^{（二二）}。聖^{（二三）}結^{（二四）}縁^{（二五）}為^{（二六）}中^{（二七）}也^{（二八）}。爰^{（二九）}爰^{（三〇）}腰^{（三一）}休^{（三二）}事^{（三三）}苦^{（三四）}行^{（三五）}辛^{（三六）}勞^{（三七）}依^{（三八）}休^{（三九）}。非^{（四〇）}於^{（四一）}此^{（四二）}所^{（四三）}。每^{（四四）}日^{（四五）}王^{（四六）}城^{（四七）}向^{（四八）}皇^{（四九）}帝^{（五〇）}御^{（五一）}加^{（五二）}持^{（五三）}致^{（五四）}通^{（五五）}也^{（五六）}。然^{（五七）}皇^{（五八）}帝^{（五九）}玉^{（六〇）}躰^{（六一）}堅^{（六二）}固^{（六三）}為^{（六四）}御^{（六五）}加^{（六六）}持^{（六七）}也^{（六八）}。但^{（六九）}此^{（七〇）}峯^{（七一）}休^{（七二）}付^{（七三）}深^{（七四）}々^{（七五）}有^{（七六）}秘^{（七七）}事^{（七八）}。所^{（七九）}詮^{（八〇）}此^{（八一）}峯^{（八二）}阿^{（八三）}字^{（八四）}休^{（八五）}息^{（八六）}峯^{（八七）}申^{（八八）}也^{（八九）}。阿^{（九〇）}字^{（九一）}本^{（九二）}不^{（九三）}生^{（九四）}大^{（九五）}地^{（九六）}住^{（九七）}玉^{（九八）}躰^{（九九）}安^{（一〇〇）}穩^{（一〇一）}。國^{（一〇二）}土^{（一〇三）}泰^{（一〇四）}平^{（一〇五）}。旨^{（一〇六）}祈^{（一〇七）}奉^{（一〇八）}也^{（一〇九）}。一^{（一一〇）}切^{（一一一）}衆^{（一一二）}生^{（一一三）}草^{（一一四）}木^{（一一五）}瓦^{（一一六）}礫^{（一一七）}阿^{（一一八）}字^{（一一九）}不^{（一二〇）}生^{（一二一）}菓^{（一二二）}。出^{（一二三）}生^{（一二四）}。故^{（一二五）}八^{（一二六）}葉^{（一二七）}蓮^{（一二八）}花^{（一二九）}中^{（一三〇）}台^{（一三一）}阿^{（一三二）}字^{（一三三）}不^{（一三四）}生^{（一三五）}菓^{（一三六）}。出^{（一三七）}生^{（一三八）}。故^{（一三九）}八^{（一四〇）}葉^{（一四一）}蓮^{（一四二）}花^{（一四三）}。中^{（一四四）}台^{（一四五）}妙^{（一四六）}法^{（一四七）}蓮^{（一四八）}花^{（一四九）}。峯^{（一五〇）}是^{（一五一）}智^{（一五二）}也^{（一五三）}。八^{（一五四）}葉^{（一五五）}峯^{（一五六）}事^{（一五七）}行^{（一五八）}門^{（一五九）}。唯^{（一六〇）}授^{（一六一）}一^{（一六二）}人^{（一六三）}。附^{（一六四）}弟^{（一六五）}並^{（一六六）}顯^{（一六七）}密^{（一六八）}學^{（一六九）}業^{（一七〇）}。長^{（一七二）}修^{（一七三）}驗^{（一七四）}一^{（一七五）}道^{（一七六）}。又^{（一七八）}以^{（一七九）}被^{（一八〇）}三^{（一八一）}人^{（一八二）}許^{（一八三）}於^{（一八四）}門^{（一八五）}弟^{（一八六）}授^{（一八七）}者^{（一八八）}也^{（一九〇）}。」

「又鳥居西方浄土東門^{（一）}。然^{（二）}行^{（三）}門^{（四）}。東^{（五）}塔^{（六）}金^{（七）}剛^{（八）}界^{（九）}峯^{（一〇）}。西^{（一一）}塔^{（一二）}胎^{（一三）}藏^{（一四）}界^{（一五）}峯^{（一六）}。横^{（一七）}川^{（一八）}菰^{（一九）}悉^{（二〇）}地^{（二一）}法^{（二二）}身^{（二三）}峯^{（二四）}。胎^{（二五）}金^{（二六）}不^{（二七）}二^{（二八）}門^{（二九）}。鳥^{（三〇）}居^{（三一）}法^{（三二）}花^{（三三）}本^{（三四）}迹^{（三五）}不^{（三六）}二^{（三七）}即^{（三八）}事^{（三九）}而^{（四〇）}真^{（四一）}習^{（四二）}也^{（四三）}。」

この様に法門は現実の事相に即応した形で説かれ、その際にも受者の学業と修験が一般に承認された者においてこそ究極の観心が相承されるとある。この様なことから、第二期を發展墮落の時期と規定することは一面的視角に依ると言える。つまり文献学的に正統性

を追求する立場からは墮落数学と結論することも可能かと思われる。しかし中古の叡山を風靡した時代数学とみる立場からは口伝法門を墮落数学とする早急な先入観を払拭して検討を進める必要があると考える。殊に歴史的視角より注目されることは、この事相に即して真との表現より、この口伝法門研究の成果として歴史的現実と宗教的真理との接点が濃厚に考察できる訳で、叡山における記家の立場からみた現実認識の変遷過程を窺えることにある。「即事而真」の表現に端的に表わされる様に、教相よりも事相が表面に現われてきている。この事からも、台密事相の興隆とその分派、つまり台密十三流の分派発展や叡山五箇の灌室に於ける密教相伝において、各々に独特な修法で伝授がなされていくことから密教の血脈相承と口伝法門の面授口決の相承との具体的な相関関係に感心が注がれる。

この様な考察のためには先づ院・房を単位とした個別検討を進め、再び総合して叡山のイメージを再構築する必要がある。そこから口伝法門展開の歴史的意義が浮き彫りにされるであろう。

良源の弟子尋禪は撰闕家出身僧であり、その住房妙香院、あるいは覺運の住房檀那院は撰闕家公卿出身僧が連面と継承していくことから、叡山に於ける口伝法門成立の社会的要因として、公卿世界に於ける有職故実を中心とする口伝の風潮を指摘できる。(拙稿「口伝法門成立の社会基盤」『印仏研』29巻2号)『阿婆縛抄』の延暦寺灌頂の記事にみられる

「林泉房延範闍梨西京座^{シヤクキヤ}主手^{シヤクキヤ}代^{シヤクキヤ} 別受者^{ワケウケ} 齒木投^{セキキ} 作法如^{サシ}平常^{ヘイジョウ} 其受者^{ウケト}大教阿闍梨也。予行時受者アラセムト思也。人謗^{ヒトウ}不^レ可^レ失^レ故実云々」

林泉房は口伝法門の毘沙門堂流祖智海の住房として開創されたも

のである。毘沙門堂は後世三条家系の出身僧が世譜を継承している。故実の尊重は同じく『阿婆縛抄』の七仏薬師の項に

「一、天曆十年五月十一日依^{村上}九条右丞相請^{為二品内親}王御座^{云々}於^三坊城殿。慈恵大僧正。初令^レ修^レ此法^レ給。以^レ之^レ濫觴依^三息災^一良^三圍良真^一善俱作良鷄注即^レ壇也。」

藤原師輔の請に依り、良源が七仏薬師法を修法した記事であるが、『阿婆縛抄』の同項に、

「問。此法者。薬師法敷。将又^レ経法敷。答。雖^レ仰^三薬師如来本誓^一。尚是属^レ経法。依^三両経^一。七^レ仏造^三其像^一。弁^レ備莊嚴。依^三五色綵等文^一。定^三置経卷^一。依^レ転讀此経等文。読^レ不^レ断^レ経故。偏^三以^一口伝^レ為^レ本云々」

皇家の安産祈願のために師輔が良源に修法を請うたもので、薬師法は口伝を本とする修法であるとの指摘は注目される。更に述べるならば、所謂、撰闕家において師輔一門が政治的権勢社会的繁栄を独占する傾向と氏長者の統制力の衰退とが相俟って、藤原氏諸流の分立を招いたのであり、そこに自ずから藤原氏諸流は、或は故実作法の伝承を中心として、或は義祖建立の寺院を中心として各々一門一流を形成していくことになる。(橋本義彦氏「勸修寺流藤原氏の形成とその性格」)平安末期における撰闕家が門閥分派するのは氏長者の統制力の衰退を要因とするのであり、この事は叡山に於いて良源が寺家政所の三塔統制を強化すべく、各僧房に対して房主帳を提出させた事(廿六箇条起請)と密接不可分な関係が認められる。叡山の口伝法門の成立と展開の大きな要因として、門閥貴族の故実作法を中心とする口伝の風潮との関連が考察できる訳である。