

タイトル	凝然の宗教活動について：凝然像の再検討
著者	追塩，千尋
引用	北海学園大学人文論集，35：A27-A69
発行日	2006-11-30

凝然の宗教活動について——凝然像の再検討——

追 塩 千 尋

はじめに

筆者は近著『中世南都の僧侶と寺院』（二〇〇六年、吉川弘文館）において今後の課題として、鎌倉期南都仏教の意義を明らかにするためには、南都生え抜きともいふべき僧侶の検討が必要であるとした。鎌倉期南都の革新運動の担い手として注目されてきた一群の僧侶たちの中で、重源・明恵・叡尊らは本来は真言僧で、途中から南都に関わりをもった僧侶である。彼らにより南都仏教が活性化されたことは疑いの無いことであり、今後も研究の中心に据えられねばならないと思う。ただ、もう一方には南都生え抜きの僧侶とも言える覚憲・貞慶・宗性・円照・凝然らの興福寺・東大寺僧の活動があり、彼らの意義も踏まえ、鎌倉期の南都仏教を総体的に把握していく必要があると思わ

れるのである。

覚憲以下凝然に至る僧侶らについては一定の研究が積み重ねられてはいるが、精粗があり、鎌倉仏教における位置付けにしても議論が十分なされていないと言え難い。そこで、本稿ではその手始めとして、筆者がこれまで取り組んできた叡尊と同時代の僧侶である凝然（一二四〇～一三二二）について検討し、その宗教活動の意義に迫ってみたい。凝然は東大寺戒壇院の第二代院主を務め、生涯に膨大な著作を残した鎌倉後期を代表する学僧として著名である。

それだけに従来の凝然研究は、その著作に焦点が当てられ、どちらかという仏教学からの教学研究が主流であった。歴史学の側からは、数多い著作のうち専ら『三国仏法伝通縁起』や『八宗綱要』らが注目され、その仏教史観や宗派意識の特質に関

心が寄せられてきた。そうした研究自体意味はあるし、今後も大いに進められるべきであろう。しかし、それらは凝然の著作の研究であつて、凝然自身が研究対象の中心に据えられることは少なかつたと言える。

凝然の宗教活動の特質は著述活動に求められることは当然と思ふし、著作の分析を通して凝然像に迫ることは可能である。

ただ、歴史学では凝然の膨大な著作の一部にしか関心が寄せられてこなかつたことも事実であり、凝然の全体像の解明はまだ残された課題といえる。今後は、同時代である叡尊及び西大寺流、さらには一遍・日蓮・無住などの動向との関係、凝然の宗教的志向性・行動圏・宗教環境、といった点に目配りをし、鎌倉後期の仏教の状況の中で凝然の活動の意義を考えてゆく必要がある。

右に述べた事情から、本稿は凝然の著作の中身を検討するといった方向ではなく、いわば凝然の外枠部分を主として検討することになることを了承されたい。検討の前に凝然に関する研究動向について少し整理し、凝然をめぐる課題をより明確にしておきたい。

一、凝然研究の動向と課題

(一) 略歴

最初に凝然の略歴を述べておきたい。凝然の伝記に関しては、田中久夫⁽¹⁾・新藤晋海⁽²⁾・越智通敏⁽³⁾諸氏によりほぼ尽くされており、格別付加することは無い。

凝然は伊予国(現今治市)の豪族越智氏の出身である。越智氏は一遍(一二三九〜一二八九)を出した河野氏と同族とされる。凝然と一遍は出自を共有する同時代人でありながら、その活動は互いに交わることはなかつた。ただ、間接的ながら接点はあると思われ、そのことは後述したい。

凝然の一族からは、実円(甥)・唯心(凝然の大叔父の孫)などの僧侶が出ている。特に俗甥である実円は、凝然の弟子として重要な位置を占めている。

凝然は十六歳の時比叡山で受戒し、翌年凝然にとつての戒律上での師となる円照(一二二一〜一二七七)と出会い、円照に従い再興間もない戒壇院に同行した。以後、円照より十八歳で沙弥戒、二十歳で具足戒を受ける。三十八歳の時に円照が没したためその後を継ぎ、第二代の戒壇院々主となる。翌年、華嚴教学の師であつた宗性(一二〇二〜一二七八)が没する。この

頃が凝然の主体性が表面化する画期とされる。

以後、八十二歳で没するまで、戒壇院々主として著述活動を中心とした生涯を送る。その間七十七歳の時に、遺言とも言うべき「戒壇院定置」(以下「定置」、後述)を制定し、自己の後継として弟子禅爾、その後は実円を指名した。その頃より、唐招提寺の長老も兼任し、一院である牟尼藏院に住することもあった。牟尼藏院は凝然が戒律を学んだ証玄が造営した院である。

経歴上の主要な点は以上の通りである。そこから導き出される凝然の課題とも言うべき点を、若干の点を補いながら列举するなら、次の通りである。

①円照の弟子となって以後、ほぼ戒壇院で過ごしているが、郷里にしばしば帰省しており、著述を行った場合も戒壇院だけではなく、郷里の円明寺や大和・山城の諸寺院であった。凝然の行動圏は郷里との往復を除くと大和・山城の畿内に限られており、決して広いものではなかったが、凝然が関係を有した場の意味を考えておく必要がある。

②凝然の教学上での師は円照と宗性である。他に円照の実兄聖守より台密、木幡の真空より真言、証玄(覚盛の弟子)や浄因より戒律、九品寺の長西より浄土教を学んでいる。こうした

教学上の師や凝然と交流をもった人物の動向は、①と共に凝然の宗教環境を考える上で重要である。

③凝然の著述活動は現在知られる所では二十九歳の『八宗綱要』から始まっており、没年の『五十要問答加塵章』に至るまで文字通り生涯にわたって継続された。こうした生涯にわたる著述活動継続の意味について、改めて考える必要がある。

(二) 凝然研究の動向

ここで、凝然研究の動向を振り返り、凝然をめぐる課題について確認しておきたい。伝記的研究の動向に関しては、前節でも少し触れたが、その嚆矢は大屋徳城氏の『凝然国師年譜』(以下『年譜』、一九二一年、東大寺勸学院)であろう。凝然は著作が完成すると巻毎に丹念に奥書を記しており、それが凝然の事績を知るうえでの基本史料となっている。『年譜』はそれらを編年順に集成したものである。新藤氏の『梗概』は凝然の六五〇年忌を記念して作成されたもので、『年譜』の補訂版ともいえるべき位置にある。『年譜』『梗概』により凝然伝研究の史料環境が整えられ、前述の田中・越智両氏の凝然伝が著された。特に越智氏のもものは凝然伝の基本書であり、現在の所これを越えるものは無いといえる。⁴⁾

著作の奥書が伝記に関する基本史料であるが、その紙背に凝然に関する書状類が記されているものがある。それらは著作の奥書と並んで、伝記研究の重要な史料である。ただ、月日のみ記されているものは著作の完成年を記す奥書から年次を推定するしかなく、正確な年次を確定し難いものが多い。そうしたこともあつてか、現在のところ全てが活字化されていない。それでも、その一部は『梗概』、『鎌倉遺文』、『愛媛県史』資料編(古代・中世)⁵、及び佐藤進一氏⁶により翻刻・紹介がなされている。それぞれの重複分を除くと断簡の数え方により幅ができるもの、六十〜七十通余りの紙背文書が利用することができる状況となっている。本稿では紙背文書の全容を把握していないという限界はあるが、活字化されているものを取りあえずは有効活用することとし、残された作業は他日を期したい。

凝然の膨大な著作の全容はいまだ不明で、論者によりその数値もまちまちである。現在のところ、謙順(一七四〇〜一八一二)選『諸宗章疏録』⁷巻二所載の「戒壇院国師凝然選集」(以下『選集』)に見える一二五部・一二〇〇余巻が目安として妥当な数値とされている。『選集』では、著作が華嚴・法相・律宗・淨教・密教・雑述の六部に分類され、歴史学では雑述部に分類されている仏教史及び仏教入門関係の書が早くから注目されてい

た。すなわち、前述の『三国仏法伝通縁起』、『八宗綱要』及び、宗派別仏教史ともいふべき『律宗綱要』、『浄土源流章』などへの関心である。

仏教史的観点からの研究でも先鞭をつけたのは大屋氏⁸で、その後堀池春峰⁹、高木豊¹⁰、田中久夫¹¹、市川浩史¹²らの諸氏により検討が進められてきた。そのうち田中氏¹¹のものは、従来取りあげられることの少なかった『内典塵露章』における宗派の記載のされ方を究明したものである。他氏の研究では、凝然の仏教史及び仏教入門関係の書物は客観的・公平な叙述態度がとられているが、新宗教は原則容認せず、一方で東大寺を中心とした南都六宗の伝統性・優位性が鮮明かつ巧妙に主張されていることが明らかにされてきた。凝然の仏教史書・仏教入門書の記述は公平性・客観性があるという理由から、現在でもそのまま利用されがちで、そこに凝然の立場や主張を見ようとする傾向は希薄であった。そうした中で、高木・市川氏らの研究は、凝然の主張の独自性を検討する上で示唆に富むものといえる。

『選集』に列挙されている著作を見ると、華嚴・律宗関係の著作が多いことが知られる。凝然が華嚴教学の整理と統合を行った学僧として評価される¹³所以は、そこに求められる。本稿は前述のように教学面からの検討は行わないし、この方面での

研究動向については高木豊氏による詳細な整理もなされているので、⁽¹⁴⁾ 必要な点だけを確認するに止めたい。

凝然の教学面での評価に関しては、大枠では島地大等氏による古典的見解⁽¹⁵⁾が現在でも有効と思われ、実際に凝然評価の枠組みはその後も継承されているといえる。⁽¹⁶⁾ 島地氏によると、凝然の教学は華嚴を中心として律を付属とするもので、華嚴関係の著作は多いが独自の学風はうかがえない、とする。結局、凝然は独自の教学は組織せず、教学上の特色は、日本の一大著述家であったことに求められる、とするのである。

凝然の華嚴教学に関しては、代表的著作である『華嚴法界義鏡』が日本思想大系『鎌倉旧仏教』に注釈付きで収められ、⁽¹⁷⁾ 鎌田茂雄氏により華嚴教学の特質説明が進められた。また、戒律面の研究は、徳田明本⁽¹⁸⁾、平川彰氏⁽¹⁹⁾らにより推進された。その他、仏教学からの研究は枚挙に暇がない。島地氏が指摘した教学上の特質の枠組みがどこまで克服されたのか、歴史研究の立場からもそれらの成果を概念化し共有していくことが必要であろう。

(三) 凝然の評価とその課題

以上、前節で述べた研究動向を踏まえるなら、凝然の評価は

華嚴・律を中心とした膨大な著作を残した鎌倉後期の東大寺の学僧、ということになる。鎌倉仏教における位置付けに関しても、南都仏教の教学上での役割にほぼ限定され、鎌田氏が指摘するように華嚴教学の整理と統合、ということになっている。

鎌倉仏教における位置に関して、大隅和雄氏は鎌倉期南都教学の展開過程を、①教学知識の整序の時代②集成の時代③仏教史研究の時代、と捉え、凝然を③の時代に位置付ける。そして、新旧両仏教の祖師たちを対比し、新仏教の祖師は結果として仏教の中によるべき観念や論理を見いだしていったのに対し、教学研究に従事した学僧は仏教という枠組みを最初から前提にしていた、⁽²⁰⁾ というところに両者の違いを見た。

いずれにしても、凝然の意義はその著述活動にある、ということになる。すなわち、凝然の宗教活動は、著述活動に収斂されるわけである。そのこと自体は否定し難いことであり、本稿でもその意義について改めて検討したいと思う。

著述活動に終始しただけに、凝然は書齋派といった評価⁽²¹⁾や、社会的活動が活発であった同時代の叡尊らと対照的な評価⁽²²⁾がなされることになる。こうした評価は今日大方が是認している凝然像であろう。凝然は書齋に閉じこもり世俗との関わりをたずねずに学問に専念した没個性的・静態的な僧侶、ということにな

ろう。そうした傾向を有していた僧侶であつたらしいことは否定し難いが、同時代の僧侶たちとの交流や彼を取り巻く宗教的環境の検討により、そうした評価のみで十分かどうかの検討は必要であろう。

ここで、凝然の経歴を見る限りは、一見無縁に見える世俗との関わりについて触れておきたい。この点に関して市川氏は、凝然には俗世間の出来事を反映した言辞は見られないが、本領である歴史叙述を通じて南都中心主義・華嚴至上主義を主張し、その点では政治的であり、象牙の塔の住人ではなかつたとする。⁽²³⁾

没個性的にみえる凝然の著作の中から、凝然の主体性を見出す指摘として注目されるが、俗世間の出来事にも無関心であつたわけではない。いくつか例を挙げておきたい。

凝然の前半生は元寇の真只中であつたが、中国の戒律の動向を叙述する中で「蒙古伐国已後律法廢絶不行(中略)問越海人如是陳語」(『三国仏法伝縁起』上「戒律宗」と、中国では宋が蒙古に滅ぼされた後、戒律が廢絶した様を「越海人」⁽²⁴⁾より得た情報をもとに記している。蒙古の動向については、凝然の師円照の伝記である『東大寺円照上人行状』(以下『行状』)下巻の「禅一房照阿」の項にも記述がある。欠字により文意が通じにくいところがあるが、照阿は善法寺・竹林寺に住した後に入

宋した。時に蒙古が宋を滅ぼし支配したので、照阿は身の保全のため山に隠れた。その後尋ねてきた和人より本国の情報を聞いた照阿は随喜した、ということである。蒙古襲来に関する凝然の発言は今のところ確認できないが、蒙古の動向に関する情報は入宋・来朝の道俗の人を通じて得ていたことが知られる。

また、霜月騒動により自害した武士の交名が凝然に届いていたことが知られる。⁽²⁵⁾凝然と霜月騒動との関係、交名到来の事情などは不明であるが、事件との何らかの関わりをうかがわせ、興味深いところである。

また、郷里伊予国に所有していた九段余りの私田に対し、檢注に際し免租の助力を願う民部大夫宛の書状がある。⁽²⁶⁾状況の詳細は不明ながらも、自己の所領の免租を願うという、まさに世俗的行為に興味がひかれる。

世俗の財産という点で、『選集』「雑述部」に『世俗雜財論』(十卷)なる書が見える。現存していないので、どのような内容か知ることはできない。僧侶といえども世俗と無縁ではいられないし、十巻という比較的規模が大きかったことも気になるところである。後述のように凝然は寺院経営に関わる指示をいろいろ出していることが知られるので、寺院経営に必要な世俗的財産に関わることも含む比較的多岐にわたる内容の書であつた

のかもしれない。

同じく「雑述部」で興味がひかれるのが『帝王御系図』一卷、『遷都略記』一卷、『年代記』三巻、などである。これらも現存していないので内容は不明であるが、書名から一定の推定は可能である。これらは、凝然が仏教史叙述に際して利用していた、系図・年表などの読史備要といえるものであったと思われる。

天皇の代数は時代を示す指標として、歴史叙述に際しては当時一般的に使用されていた。『三国仏法伝通縁起』『律宗綱要』『浄土源流章』『行状』などの仏教史書からは、二十九代宣化から凝然と同時代になる九十三代後二条までの天皇を飛び飛びながらも拾い上げることができる。代数の数え方は神功皇后を第十五代とする『日本書紀』以来の伝統や、廃帝仲恭天皇を代数に入れないという当時の慣行に従っていたことが知られる。⁽²⁷⁾ なお、『三国仏法伝通縁起』では七十一代であるべき後三条天皇がなぜか七十代となっているなど確認したい点もあるが、それができないのは残念である。いずれにせよ、これらの書は備忘録的なものであったのかもしれないが、凝然は日本史への並々ならぬ関心と確かな知識を有していたことが知られよう。

『帝王御系図』を初めとする著書の中身を確認できない現在、その存在のみから直ちに凝然の世俗への関心の度合いを云々す

ることは慎まねばならない。しかしながら、蒙古の動向、霜月騒動との何らかの関係、世俗財産へのこだわり、日本の歴史に対する基本的知識と確かな理解など、世俗に対する関心は十分に有していた、といえよう。

以上、これまでの凝然研究で明らかにされてきたこと、残されている検討課題というべきものを探ってきた。以下、著述活動の意義、凝然を取り巻く宗教環境、西大寺流との関係、などを通して、鎌倉仏教における凝然の位置を考える中で、書齋派の学僧としてのみ捉えられがちな凝然像の再検討という課題に迫ってみたい。

二、凝然の著述活動

本章では、凝然の著述活動をめぐる問題を扱いたい。ここでいう著述活動とは著書の執筆(選述)が中心となるが、経典類の書写や注釈・加点・修治などの行為も含めることとする。

(一) 自称とその意義

1、自称の種類など

凝然は著書の奥書に自称を記しているが、それを整理したの

表一 奥書自稱の変遷

年齢	自 称	初見奥書	備 考
(1) 29歳	華嚴宗沙門	八宗綱要巻下	
(2) 38歳	華嚴兼律沙門	梵網戒本疏日珠鈔巻34	この年10月下旬戒壇院長老
(3) 44歳	華嚴兼律金剛欣浄沙門	梵網戒本疏日珠鈔巻13	24〜28歳まで木幡真空より真言を学ぶ 22歳の時に長西より善導の觀經義疏を聴講 43歳の諸尊法の借請
(4) 59歳	上宮王三經学士	維摩經義疏加点下巻奥書	22歳三經義疏の習学、积書作成念願。
(5) 67歳	南峯門葉沙門	律宗瓊鑑章巻1	『雲雨抄』37歳「此三律師終南山道宣律師面 受親度高足門人也。南峯遺風専恣秉持」
(6) 67歳	華嚴兼律欣浄沙門	同右巻6	
(7) 68歳	華嚴宗兼音律沙門	音律通致章巻4	
(8) 71歳	華嚴講律沙門	四分戒本疏贊宗記巻1	
(9) 71歳	華嚴伝律沙門	同右巻3	
(10) 75歳	華嚴兼律三經学士金剛欣浄沙門	法華疏慧光記巻60	
(11) 75歳	華嚴宗並三經学士	同右巻58	
(12) 75歳	華嚴兼律金剛欣浄三經学士沙門	同右巻42	
(13) 79歳	華嚴兼律金剛欣浄沙門并太子三經疏学士	梵網戒本疏日珠鈔巻46	
(14) 81歳	華嚴兼律金剛欣浄三經学士音律沙門	維摩經疏菴羅記巻7	

が表一である。二十九歳から没する前年までの自称が確認される。凝然の数多い著作の全てが残っている訳ではないから、この表は原則初見を記したものの、という扱いにしたい。備考欄には自称の使用開始時期をうかがう際の、参考になりそうなことを記しておいた。また、年齢の次に記した「く」の記号は、ここに記した自称がその年齢以降も継続して使用されていることを示す。凝然の自称の問題は、既に藤丸要氏が論じているところではあるが、⁽²⁸⁾以下の論を進める上で必要なので、重複を恐れず特徴的なことを述べておきたい。

一見してわかることは、基本名称は「華嚴宗兼律沙門」であることである。他は、著作が完成した時、あるいは著作の完成に向けての決意表明を示す際にその内容に関わる名称が付加されている、ということである。著作の完成は、その学問や教義を習得したことを意味するのであろう。

このように自己が習得した教義・宗派を自称に列挙する行為は、凝然ばかりではなく他の僧侶にも見られることである。凝然が台密を学んだ聖守は、自著の奥書に「東大寺真言院密律兼三論沙門」と記している(『三論興縁』奥書)。聖守の自称は、密教・戒律・三論を習得していることをいわば宣言しているといえる。凝然の自称もこれと類似の行為と言えよう。華嚴の師

である宗性の場合、ほぼ「華嚴末学(末葉)沙門」で一貫しており、それに帯びていた僧位・僧官が加えられる程度であった。宗性は八宗兼学の先学といえるが、「華嚴」以外の宗派は自称に加えなかった点は、凝然と対照的であった。⁽²⁹⁾

さて、四十四歳の時に「金剛」と「欣浄」の二つの要素が見え、それは晩年まで継承される。

「金剛」は、密教のことを示すと考えられる。備考欄にも記したように、凝然は二十四歳から二十八歳までの五年間に木幡の真空より密教を学んだ。⁽³⁰⁾このことは、「金剛」という名称が何時頃から使用されたのかをうかがう一つの目安になろう。ただ、

「金剛」を密教と解することには異論もあり、平川彰氏は、「金剛」は『梵網經』の「金剛宝戒」のことで、菩薩戒を指す語である可能性を指摘している。⁽³¹⁾その指摘が正しいとした場合、「兼律」という表記と併存していることが気になる。「戒」と「律」は別物であるから分けて表記した、という解釈も成り立つが、

自称として両者を別々に記すものなのかどうか検討の余地があろう。ここでは、「金剛」は一応密教のことと理解しておきたい。

「欣浄」が「欣求浄土」の省略形であるなら、浄土往生を願う凝然の信仰心が吐露されたものと考えられる。『維摩經疏菴羅記』⁽³²⁾巻九によると、凝然は二十二歳の時に長西から善導の觀經

義疏を聴講した。その際に長西は凝然に、観經・維摩經・大乘起信論で説く三心はそれぞれ名称は別々でも法体は同じであることを説いたという。つまり、どの經の三心でも取得すれば往生は可能である、ということになり、長西の諸行往生の立場がよく示されている逸話と言える。この時を契機として凝然の浄土への関心が高まっていったのであれば、「欣浄」の自称は四十歳以前から使用されていた可能性があるだろう。

自称を見てゆくと、例えば(12)の「華嚴兼律金剛欣浄三經学士沙門」から(14)までの晩年の表記は、凝然が学んだ八宗をほぼ網羅している感がある。すなわち、「華嚴兼律金剛欣浄」で華嚴・律・真言・浄土が表されることになる。聖徳太子の三經義疏に集約されていた仏教は、凝然の理解では成実・三論であることが知られる(『三國仏法伝通縁起』中巻「三論宗」「成実宗」の項)。凝然は天台は鑑真により律と共に伝えられたと捉えており、律の中に含めて理解していたと考えられる。

法相宗と俱舎宗は直接示されていない。凝然には数は多くはないが法相宗に関する著作が知られているので、一定の理解は有していたはずだが、比較的冷淡である。凝然の立場は法相宗の唯識ではないこと⁽³³⁾や、東大寺という立場上、興福寺への一種の對抗意識があり、興福寺は法相宗の主流であったため、法相

宗を表に出すことに消極的であったのかもしれない⁽³⁴⁾。法相宗の付宗である俱舎は、そうした凝然の法相宗への態度と連動し、表面化されなかったとも考えられる。

ロ、自称の意義

こうした自称の意義として、生涯一貫していた「華嚴兼律沙門」に注目するならば、第一に、凝然は華嚴を極めることを目標としていたことが知られる。律が「兼律」となっているのは、島地氏の指摘のとおり華嚴に付属するもの、という認識であったからであろう。

華嚴を極めるといふ凝然の目標は、自身は善財童子が蒔いた華嚴の種である、という自負となって示される。正和五年(一三一六)に記した「定置」⁽³⁵⁾に、

昔信空上人有靈夢告、善財童子於戒壇院、蒔華嚴宗種、其後即凝然来入当寺随事。

とあり、信空(一二二九〜一三一六)が見た靈夢が語られている。この信空は叡尊の弟子で、西大寺第二代長老を務め凝然とも交流のあった僧侶である。ここでいう「昔」とは、恐らく弘安十年(一二八七)の頃と思われる。その年叡尊発願の般若寺文殊像の眷属として善財童子・宇填王像が完成し、その供養が

凝然を導師として行われた。その当時般若寺の住持であった信空が書いた願文には、自己が体験した文殊による数々の靈異が記され、「夢中等示現、不可数知」としている⁽³⁶⁾。

ここでいう信空が見た数知れない靈夢の一つが、善財童子が詩いた華嚴宗の種が凝然であった、ということなのではないだろうか。弘安十年時点で凝然は、供養導師として招請されるほど名声を得ていたことになり、華嚴宗の第一人者と認識されていたのであろう。善財童子は文殊の勧めで修行の旅に出たことが、『華嚴經』入法界品に描かれている。そうした華嚴經と文殊・善財童子との深い縁から、華嚴の第一人者として凝然が招請されたのであろう。戒壇院に華嚴を定着させていたことを、自他に認めたのが「定置」の表現といえよう。

この話は形を変えながらも後世に継承され、凝然は善財童子の再生、とまで認識されるようになる⁽³⁸⁾。

凝然は一体に説話性に乏しい僧侶であるが、この話は利用のし方次第では凝然の靈驗性やカリスマ性を強調することにつながる側面をもつ。しかし、凝然自身が生前にこの話を人知を越えた靈異譚としてではなく、あり得る話として肯定的に受け止めていた。そのため靈驗性が除去された形になり、弟子たちによりこの話が喧伝された様子もうかがえない。靈驗性の除去は、

凝然自身が自己のカリスマ化を止めたことになる。そのことは、凝然教団なるものの形成の可能性があったとしても、広範囲な広がりを見せなかつた一因となつたと思われる。

自称の意義の第二として、華嚴を核としながらも他の宗派を列挙して行くという姿勢は、自身は習得した宗派の体現者であることの自覚とその宣言ともいえよう。ただ、前項で確認したように、自称に八宗全ては盛り込まれてはいなかつた。しかし、凝然は八宗の習得を目指したであろうし、その目標は晩年にはほぼ達成されていたものと思われる。

八宗兼学ということに関して、少々補足しておきたい。凝然にとつて八宗は理屈のうえでは同列であつたはずだが、華嚴を極めることを目標としていたことで知られるように、宗派間には軽重があつたようである。実際、『三國仏法伝通縁起』『八宗綱要』における各宗派の記述量は均等ではなく、多寡があつた。華嚴を頂点として、他の宗派を華嚴のもとに位置付けようとする考えがあつたのかもしれない。そうした発想は、空海の『十住心論』によく示されている。『十住心論』は人間の心を宗教意識の発達に応じて十住心に分類し、密教を最上部に位置付けた教相判釈の書である。しかし、密教に至る九段階すべてに大日如来の徳が現れているとし、各宗派を序列化しながらも同列化

する、という構成になっている。その中で華嚴は周知のように頭教の至極として、密教の次に位置付けられていた。

凝然の密教に関する主要著作といえるのが、『十住心論』の注釈である『十住心論義批』(以下『義批』)であった。ちなみに、『選集』『密教部』にはこの書しか上げられていない。凝然の密教に関する著作は『義批』のみではないのであろうが、『選集』にはこの書のみしか上げられていないのは極めて象徴的である。

『義批』は『十住心論』全十巻の内、巻四(声聞)・五(縁覚)・六(法相)・九(華嚴)を注釈したもので、凝然晩年の七十四歳である正和二年(一一三三)の時のものである(奥書)。おそらく凝然は『十住心論』から、各宗派間に序列はあっても基底は同じである、ということの論理付けの方法を学ぼうとしたのではないかと思われる。華嚴を頂点にした場合に同列であるべき宗派をどう序列化するか、という問題が生ずる。同列と序列という矛盾する概念を止揚する論理を、『十住心論』に見いだそうとしたのではないかと思われる。

(二) 著述活動の意義

1、修行の一環

前項での検討により、凝然の膨大な著述活動の目的は八宗の習得にあり、その意識が自称に表現されているとした。そのことはまさしく著述活動の意義の一つになるが、本項で改めてその意義について確認しておきたい。

凝然の膨大な著述活動は、学問仏教と性格付されている南都の伝統を継承したものであることは改めて言うまでもない。ただ、一口に学問とはいっても、その意味するところは単純ではない。鎌倉期新旧両仏教取り混ぜた僧侶の学問観については、佐々木馨氏により整理がなされている⁽³⁹⁾。それによると、概して旧仏教の僧侶にとつての学問は、①真理追求としての慧学、②仏道修行の手段・一過程、としての意味をもち、③名利名聞のための学問は否定、という特質をもつとする。ただ、日蓮は②の側面をもち、貞慶は③は該当しない、など単純に新旧で色分けが出来ない点にも注意を喚起する。

氏の旧仏教の分析対象は貞慶・明恵・叡尊で、凝然は対象とされていない。しかし、凝然にとつての学問も、ほぼ佐々木氏の整理に当てはまり、特に②の側面が強いと思われる。

凝然二十九歳の時の『八宗綱要』の緒言には、「挙管見、以結

来縁、微功不朽、必証菩提矣」と記されている。執筆目的が「証菩提」であつたことが知られる。他の著作の奥書からも、目的は「果海」「仏果」「大利」「十身」などを得ることにあつた事が知られる。これらの語も表現は異なるが、「菩提」と同義と見てよい。すなわち、凝然にとつての学問とは、成仏を期するための修行であつたのである。⁽⁴⁰⁾

六十三歳の時に師であつた円照の行状をまとめるが、それが前述の『行状』全三巻である。その奥書には、「今至此齡、生涯不幾、奄化在近、願生安養、早見先師耳」と、自分も老齡になり余命いくばくも無いので、浄土に生まれ早く師とまみえたいという願が記されている。凝然が以前から浄土を願っていたことは、自称に「欣淨」とあることから知られた。その思いが齡を重ねるにつれ、現実的になつてきたものと思われる。

凝然は円照以外にも日本の僧に限つても現存の有無は別として、聖守(中道上人)・叡尊(興正菩薩)・顕尊(行円上人)・蓮実(西迎上人)などの行状をまとめている。宗派史・仏法史だけでなく、僧伝部門にも業績があつたことになる。僧伝の集積という行為は、往生伝などに典型的なように、僧伝を通して自己の往生などの信仰を確固たるものにしていくことにある。

凝然は僧伝集のようなものは作らなかつたようであるが、個々

の僧伝の積み重ね、という行為は行つていたのである。特に『行状』における円照の終焉記述は、往生伝といつてもよい形式がとられている。

凝然の僧伝執筆の目的の一つに、自己の往生の願を確固たるものにする、ということがあつたのではないかと思われる。

さらに、晩年になると、加齡による様々な障害が著述活動に影響を及ぼすことになる。六十九歳の時の『華嚴探玄記洞幽鈔』巻六十の奥書には、「開老眼之衰弊、勵邁識之耄味、案義勘文」と老眼の弊害が述べられる。また、七十七歳の時に中風のため体が不自由になつたが、執筆への意欲は衰えなかつた。八十一歳の時の『維摩經疏菴羅記』巻二十八の奥書には、「拭老眼之涙汁、勵中風之手指、摺墨染筆、綴此狂簡」と、老眼に加え中風の障害が記される。こうした障害を抱えながらの執筆活動は、修行の中でも苦行に属するものにならう。苦行ゆえに、その先に自己の悟りが確信できたと思われる。死の直前までの執筆活動は衰えぬ学問への関心から、という側面があつたであろうことは否定できない。しかし、より直接的には苦行を通じて悟りを得ることをより確かなものにするため、という側面があつたと思われる。

膨大な著作はこうした修行の結果として残されたものともい

えるが、多数作善という事が目指されていたなら、かなり意図的な行為であったともいえる。重源は晩年に『南無阿弥陀仏作善集』を著し、自己のそれまでの行為を作善と位置付けて整理した。重源にとって東大寺再興や社会事業などの様々な行為は、利益衆生のためばかりではなく自己の菩提を証すための作善でもあったのである。凝然は自己の著作一覧を作成した形跡はないので、自己の著述活動を重源のような作善と位置付けていたかどうかは確認できない。

凝然の著述に専念する行動は、性格は異なるが当時比叡山で形成されていた学派である記家を思わせるものがある。記家については、裕慈弘⁽⁴¹⁾・黒田俊雄⁽⁴²⁾氏の研究に詳しいが、記家は記録に没入することにより仏教の真実に到達することを目指していた点で、⁽⁴³⁾凝然の態度と通ずるものがある。その記録も内容ばかりではなく記した数も重視されていたなら、多数作善という行為になろう。記録を取ることに専念する学派が比叡山では記家と呼ばれたが、宗性・凝然などの学僧は東大寺における記家的存在ともいえるのではないかと思う。

以上、凝然の著作活動を修行の一環、という観点から意義づけてみた。凝然が属した戒壇院は戒律の道場であるから、比丘になつて以後は、持戒・持律が日々の修行ということになろう。

持戒・持律の維持は容易なことではないため、持戒堅固であることは宗教者たることの証しでもあった。しかし、持戒・持律そのものは僧侶として当然の通仏教的行為であり、それ自体目的化されにくいものであったと思われる。自称の「兼律」という表現にそのことがよく示されている。したがって、戒律とは別に専念すべき修行が求められるのはむしろ自然で、凝然は華厳を中心とした教学研究に邁進したと思われる。

凝然にとっての学問は、南都の伝統を継承するといった通り一遍のものではなく、それ自体修行として目的化されたものであったため、結果として超人的著作量となったと思われる。著述活動を継続すること自体が、凝然にとって持戒・持律の実践・維持という意味を持っていたのであろう。晩年の老いから生じる障害を抱えながらの著述は苦行であったが、中断することは修行の放棄や破戒を意味するものであったのであろう。著述活動をこころした観点で捉えてみることも必要と思われる。

ロ、自己の著作類書写者への注文

前項では凝然の著述活動は、いわば自利行であったことを述べた。本項では利他行とまでは言えないにしても、他の側面もあることについて検討したい。それは奥書に記されたいくつか

の注文めいたことに関してである。

四十七歳の時の『華嚴孔目章發悟記』卷五の奥書に、「若有伝写此記之人者、乞願、勿棄此後批之文、努力々々」とある。自分の著書を写す人は奥書も必ず一緒に写すべき、と説明しているのである。また、七十四歳の時の『四分戒本疏贊宗記』卷二十の奥書に、「若有移此鈔之人、必可移具此年号等」とあり、八十一歳の『維摩經疏菴羅記』卷二十の奥書にも同様のことが記されている。奥書の年号も忘れずに書写せよ、という注文である。凝然は自己の著作が書写されることを十分意識して著述活動を行っていたことになる。他人の目を意識していたのである。こうした事を注文することの意味として、以下の理由が考えられる。第一は、自己の絶えざる研鑽の証しを弟子や後世の人に示すことである。著述活動が修行の一環であったなら、こうした注文は自分の修行の結果を誇示する姿勢にもつながるのではないかと思われる。

第二に、仏果を得るために行った著作を書写する行為は、書写者も凝然と類似の体験をすることになり、仏果を得ることを共有することにつながるであろう。それは凝然の後継者養成、ひいては組織化・教団化、という問題とも関わる。ただ、法然の『選択集』の場合のように、師の著作を書写する行為は特別

に許された弟子のみ、という場合が多い。また、凝然のように著作量が膨大な場合、書写する著作を選択するにしても、書写自体難行に属する行為であったろう。多少なりとも易行性があるとするなら、書写は機械的作業であり創造性は求められない、という点であろうか。また、著作は当初は複数冊なかつたであろうから、集団ではなく個人的作業になるだけに、人数的広がりには期待できない。

著作の書写という行為が、凝然教団(集団)の構成員が行うべき日々の宗教的実践の一つであつたのなら、それは組織化とその広がり期待出来ない行為である。もちろん、凝然は専修の立場ではないから、日々の宗教的実践が著作の書写に限定されたものではなかつたであろう。しかし、それが修行の中核を占めていたのであるなら、凝然教団なるものが広範囲に形成されなかつた要因として、前述のカリスマ性除去ということと、日々の宗教的実践の中心が師の著作の書写という行為であつたことをここで加えておきたい。

第三はもっと直接的なことで、自己の後継者確定のための伏線の意図があつたと考えられることである。凝然は「定置」で自己の後継者を禅爾、その後は実円と定めた。その根拠として、「定置」では、特に禅爾に対しては「智芸而生、徳満寰宇、声流

都鄙、氷藍之才、冷青更深」とその資質を称賛し、加えて彼は凝然より律・華嚴・浄土教・諸雜芸を受けたことを述べる。実円に対しては資質を称賛する文言は見い出せないが、凝然より「三大律部・菩薩戒諸章・華嚴円宗・所有大小都部章疏・浄土諸文・太子三経疏、及声明等諸雜芸」を受けたことを述べる。二人が後継者足る資格を有しているのは、資質に加えて必要な法を全て凝然より直接受けているからである、ということなのである。

実際に凝然は二人に法を授けたことを示すため、奥書にその由を記したと思われる。禅爾に対しては凝然五十三歳の時に、華嚴弘通の功績を讃えて華嚴十重唯識の瑞鑑・円鑑・瓊鑑三部十軸を与えた。そこでも凝然は禅爾のことを、「禅爾識性敏貞、学解多功、華嚴智解、従予之中心而生、講敷不倦、弘通有功、広管学侶、数生智人(後略)」(『華嚴十重唯識瑞鑑記』卷七奥書)と称賛している。

実円は凝然の俗甥であることもあり、特に目をかけ実際に思入れも深かったようである。凝然五十六歳の時の『華嚴法界義鏡』下の奥書に、「為俗甥法子実円禅明房、書写与之」とあるのが実円が奥書に登場する初見で、この後は頻出する。

実円の生没年は不詳である。凝然の長兄の子とするなら、生

年は一二五〇年代後半くらいで、凝然の奥書初見の頃は三十年代前半位であったと推定したい。禅爾ときほど年齢差は無かったと思われるが、禅爾・実円という後継相続順からして禅爾の方が若干年上であったと思われる。

以上、凝然の著述活動について、その意義について考えてきた。著作の自身に触れない考察自体問題は残るであろうが、外枠部分の検討ということでは承されたい。

著述活動については、行った場の問題の検討が残されているが、それは凝然の宗教基盤に関わることでもあるので、次章以下で検討したい。

三、凝然の宗教基盤(一)

本章及び次章で、凝然の宗教基盤について考えていきたい。その際に凝然の活動の場が問題となるので、主として奥書などから整理したのが表二である。著述と講義・修法を行った場に分けてみた。傍線部は師円照が関わっていた寺院で、凝然もその関係で関与したものと思われる。

表二 凝然関係寺社(傍線は円照関係寺院)

著述の場として	
大和	戒壇院、竹林寺(阿蔵院)、菩提山寺(大福院・常光院)、新樂寺、菅原寺、唐招提寺(牟尼蔵院)、施福寺、般若寺
山城	善法寺、願応寺、淨菩提寺
伊予	円明寺、久妙寺
講義・修法(供養導師など)・その他の活動の場	
大和	東大寺(大仏殿・念仏堂)、金剛山寺(矢田)、般若寺、唐招提寺(舍利殿)、施福寺、櫛本(正法寺?)
山城	金山院、増福寺、北野社
伊予	佐礼寺、繁多寺、小池寺、往生寺

(一) 勸進聖との交流

イ、蓮実及び燈油聖との関係

凝然自身が勸進活動を行った形跡は見いだし難い。しかし、凝然は勸進聖に囲まれていたと言える。東大寺大勸進職には師の円照、台密を学んだ聖守が就いており、凝然の後継者である第五代戒壇院院主十達房俊才、第六代明智房盛誉もそれぞれ大勸進職を務めた。また、後述するように凝然と西大寺流との関

係も浅からぬものがあつたが、叡尊の弟子忍性も大勸進職に就いていた。勸進聖の総元締め的大勸進を務めた僧侶が、凝然の身近にいた訳である。

凝然を取り巻く勸進聖として注目したいのが、戒壇院を再興した西迎房蓮実(一一七三—一二五六)である。蓮実については、凝然は前述のように『西迎上人行状』(『梗概』所収)を執筆しているし、『行状』上巻にも一定の叙述がなされている。それらによると、蓮実は伊勢国出身で出家後明恵に給仕し、明恵死後は興福寺から東大寺に移住し、大仏殿の燃燈油・石壇・華嚴会場・樂器などの勸進を行い、戒壇院の再興に尽力した。円照は蓮実の要請を受け、建長三年(一二五一)に戒壇院に移住し長老職に就いた(『伝律凶源解集』卷下)。こうしたいきさつを踏まえるなら、系譜上は蓮実—円照—凝然と、凝然は蓮実の孫弟子になる。

蓮実の活動の意義に関しては、永村眞氏により整理されている。それによると、蓮実に冠せられた燈油聖・石壇聖などの呼称から、大勸進職の活動とは別流をなす勸進聖の存在がうかがわれること、蓮実の造営勸進活動の有力手段が勸進実現のため⁽⁴⁵⁾の反対給付を保証する「勧誘」にあり、そこに蓮実の勸進の特質があること、などである。

凝然が円照と出会った十七歳の時に蓮実が死去しているの
で、凝然と蓮実の直接的接触はほとんど無い。蓮実が初代燈油
聖の位置を占め、その系譜は燈油沙汰職を保有する勸進聖集団
の代表として戒壇院と密接な関係をもちながら、善教・信性(信
聖)へと継承された。その信性が理由は不明ながら燈油聖を辞
任したため、様々な慰留がなされた。凝然も燈油聖は戒壇院と
密接な関係があるため、院主としての立場から慰留を行った。
慰留を求める信性宛の書状では、⁽⁴⁶⁾信性が燈油聖を辞退したこ
とへの驚き、信性は蓮実が大仏・戒壇興隆のため伊勢神宮に参
詣して得た同法であり信性は常に蓮実に給仕していたこと、蓮
実は信性を深く憑みにしており蓮実の功績を継承することは大
功德であるので、蓮実の素意に背くことなく務めを果たすべき
こと、などのことが述べられている。

さらに、信性に速やかなる還住を承諾するよう要請し、還住
に際しては「浄仏房等候へハ、委細之事ハ、彼小聖被沙汰候」
とし、最後に、書状で尽くせないことは「行戒房可令申候」と
結ぶ。行戒房は書状を信性に持参した凝然の使者と考えられ、
書状を信性に渡す際に凝然からのより詳しい意向を伝えたもの
と思われる。行戒房に対する「可令申候」という表現から、彼
は凝然の弟子であったと思われる。「小聖」とされる浄仏房は、

「浄仏房等」と複数の表記がなされている点で、信性を代表とす
る燈油聖を構成する集団の一員であったと思われる。

さらに、浄仏房などに対しては「被沙汰候」と、行戒房とは
異なり命令調でない表現がされている点で、凝然と浄仏房とは
師弟関係にはなかつたことを思わせる。戒壇院と密接な関係を
有していた燈油聖集団だけに、長老である凝然が聖職辞退とい
う事態に無関係でいられなかつたはずである。ただ、燈油聖集
団に対して凝然は要請することは出来ても、自己の意向に従わ
せるような統率権はなかつたと思われる。

燈油確保という世俗的経済活動を担う聖集団と凝然が関わっ
ているのは、燈油聖と戒壇院との深い関係によるものであるが、
前述の凝然と世俗との関係を示す事例としても注目しておきた
い。

また、信性は戒壇院出身とも推測されており、⁽⁴⁷⁾蓮実との関わ
りからしてもその可能性は高い。凝然と聖集団との関係は前述
のように必ずしも直接的なものではなかつたにしても、凝然の
身近に勸進聖集団が存在したことは注目できる。燈油聖に対し
ては大勸進職の動向と共に、凝然は常に関心を抱いていたこと
も知られるのである。⁽⁴⁸⁾

口、増福寺住持をめぐって

直接には勧進聖の問題には絡まないし、西大寺流との関わり
のところで述べるべきことかもしれないが、凝然を取り巻く環
境を考えるうえで見逃せないのも、ここで述べておきたい。そ
れは凝然に対して、京都五条所在の増福寺住持就任の要請が
あつたらしいことに関するものである。それは嘉元三年（一三〇五）
九月二十八日付の実円宛書状⁴⁹に、住持要請を辞退した旨が述べ
られていることから知られる。辞退の事は同じ嘉元三年と思わ
れる十一月十一日付の書状⁵⁰にも、本寺（戒壇院）との兼帯は堪
え難いからとその理由が述べられている。

増福寺については、『行状』中巻の寂入伝に次のように見える。

仏日房、諱寂入、出羽国人、在俗有忠、入緇居禪、住戒壇
院及東福寺、亦居木幡觀音院、後住北洛五条増福寺、彼寺
本願寂心公後、入大悲門、養育乞匄、弘安四年六月随于物
故。

増福寺の本願は寂心で、円照より受戒した仏日房寂入が京都五
条所在の増福寺で乞匄を養育した事が知られる。凝然はその寺
の住持就任を要請されたのである。

仏日房なる僧は、叡尊が建治元年（一二七五）八月二十七日
から四日間にわたり清水坂で非人施行を行った際に、叡尊から

事後処理を委ねられた僧として登場する。その仏日房が、寂入
その人であつたと思われる。『学正記』によると、叡尊は八月二
十七日に黄比入道寂妙の家に着き、それから非人供養を始めて
いる。寂妙の家は清水坂に近かつたのであろうし、四日間の非
人施行は寂妙の家を拠点に行われたのであろう。寂妙なる人物
については不詳である。ただ、入道であつた点で俗界とはまだ
一定の関係を有し、叡尊に宿所を提供出来得る程の有力者で
あつた、という可能性が想定出来よう。

事後処理を委ねられた寂入は増福寺僧であつたから、寂妙の
家と増福寺は同じ五条、それも清水坂への往復の便が良かった
のであるなら、右京ではなく左京五条に所在していたと思われ
る。叡尊の京都における活動の拠点寺院は、浄住寺であつた。
しかし、浄住寺は清水坂とは正反対の西の外れに位置していた。
直線距離でも十キロ弱離れていたため、清水坂に近くて往復の
便の良い寂妙の家が施行の間の宿所とされたのであろう。また、
「寂」の通字から、寂妙と寂入の二人は本願寂心から法を受けた
同法であつたのかもしれない。

寂心と同名の僧は弘安三年（一二八〇）の『西大寺有恩過去
帳』（『集成』所収）に三カ所見える。そのいずれかが増福寺寂
心と同一人物であつたのであれば、増福寺は西大寺流とも関係

を有していた寺であったといえる。仏日房が養育した乞食とは清水坂の非人であったのかもしれない。そうした活動をしていたこともあり、彼は叡尊と師弟関係は結んでいないようではあるが、事後処理を委ねられたのであろう。非人救済という行為を行うためには、財源確保のための勸進活動がつきものである。寂入は勸進聖的な僧侶であった可能性は高い。

以上のような事情をもち、清水坂に比較的近く、非人救済とも関わりをもっていた可能性のある増福寺の住持に凝然が請われたのである。住持に請われるほどであるから関係は浅くはなく、前述の書状からは凝然は増福寺にはしばしば出入りしていたことがうかがわれる。凝然は非人救済などの慈善救済的行為とは距離を置いていた。しかし、そうしたことに関わっていた寺及び勸進性を有していたと思われる僧侶との関係は、後述の西大寺流との関係とも併せて凝然の宗教基盤を形成していた要素として注目すべきであろう。

(二) 太子信仰

凝然の宗教基盤を考える際に、その裾野の広がりという点で見逃せないのが聖徳太子と行基への崇拜である。凝然の場合、彼らに帰依する「信仰」のレベルにまで達していなかったかも

しれないが、広義の意味でここでは「信仰」の表現を使用する。

凝然の聖徳太子観の特質は『三国仏法伝通縁起』『八宗綱要』などによく示されている。その第一は、凝然だけに限ったことではないが、日本仏法の濫觴と弘通の功績が太子に求められていることである。『三国仏法伝通縁起』中巻では、仏法は欽明十三年と敏達六年の二回百濟から伝来したが、大事なのは太子が誕生していた後者の時で、そのとき太子はわずか六歳であったが、翌年の敏達七年には早くも伝えられた経論を披覽し、六齋日を選び殺生を禁断した。『八宗綱要』では、日本に仏法が広まったのは、邪見降伏・三宝紹隆・衆生拔濟・仏事施作などの太子の善巧によるものである、とする。

第二は、凝然の仏法史は宗派史の観点であるため、中国からの宗派の伝来が重視され、それに先鞭をつけたのが太子であるとするところである。凝然の仏教史の枠から朝鮮が欠如していることはよく指摘されるが、宗派は朝鮮からではなく中国から伝来した事を重視した結果から生じたものといえる。もともと、華嚴宗における新羅僧審詳の役割などは評価されているので、朝鮮が視野に無かった訳ではないことに留意する必要がある。太子は推古十五年に妹子を大唐の衡山に遣わし、先身の道具を

持ち帰らせ、中国からの宗派伝来の先鞭をつけたとする(『三国
仏法伝通縁起』中巻)。ここでいう先身とは天台第二祖とされる
南岳慧思のことで、太子は慧思の後身であるとする奈良時代以
来の説に基づいている。

太子信仰は七世紀後半から鎌倉時代に至るまで多彩な内容を
含みながら展開するが、凝然の太子観はそれほどの多彩さは見
せない。もっとも、『維摩経疏菴羅記』巻一には太子の略伝や事
績等が示されており、凝然は太子に関わる様々な伝説類の知識
を有していたことは知られるが、前述の慧思後身説を除いては
ほとんど表面化しない。むしろ、凝然の太子信仰は第二章でも
指摘したように、ほぼ三経義疏に収斂される。三経義疏には三
論・成実の教えが説かれており、凝然の宗派重視の立場から評
価され得るものであったのであろう。

凝然の著作からみた太子観の概略は以上の通りであるが、東
大寺という凝然が身を置いていた場ではどうであつたらうか。

東大寺の本願聖武天皇は太子の後身であるという考えは、夙
に『日本靈異記』に示されていた(上巻第五話)。その中では、
併せて太子の仏法弘通の意図を実現する役割を果たしたのが文
殊の化身行基であることも説かれていた。東大寺において聖武
天皇・行基は共に重要な位置を占めるが、その二人を含めた東

大寺の立役者四人を四聖とする説が十二世紀末期に成立する。⁽⁵²⁾
すなわち、救世観音の化身でかつ太子の再誕である聖武天皇、
弥勒の化身良弁、普賢の化身婆羅門僧正、文殊の化身行基、の
四人である。

建長八年(一二五六)に聖守の発願により描かれた四聖御影
図は四聖のありようをまとめた形で示すもので、翌年の聖武
天皇五百回忌には三面僧房北室で四聖講が行われるようになっ
た。四聖のうち聖武天皇のみ救世観音の化身である太子の後身、
というように二重の構造になっている。四聖においては太子は
聖武天皇に含まれており自立した形になってはいないが、実質
は太子を加えた五聖として良いであろう。四聖御影図が描かれ、
四聖講が開始された時期は凝然が円照に弟子入りした時期と重
なっている。凝然の東大寺入寺期は、太子・行基讃嘆の法会が
寺内で成立した時期であつた。

さらに凝然は、三経義疏の注釈書作成を太子関係寺院でしば
しば行つた。七十五歳の時にその一つである『法華疏慧光記』
を、京都の浄菩提寺太子殿の御影像前で完成させた(巻六十奥
書)。浄菩提寺についての詳細は不明であるが、一条堀河に所在
し応仁の乱で焼失したとされる(『山城名勝志』巻三)。南北朝
期には光厳天皇の菩提寺とされたり、貞慶述の『唯識初心鈔』⁽⁵³⁾

の書写が行われたことが知られる。⁽⁵⁴⁾ 鎌倉期の存在形態は、太子殿があつたことを含めて凝然の関与により知られるのみである。

また、『維摩経疏菴羅記』の著述は現在残されている巻三十までの奥書では、八十一歳という最晩年に法隆寺上宮王院乗円の要請で行われたことが知られる。著述自体は晩年であつたこともあり、法隆寺に移動して行うことは無く、戒壇院か兼任していた唐招提寺牟尼蔵院で行われた。

乗円は法隆寺北室の長老で、顕真の甥である俊源の弟子である。顕真は調子丸信仰を持ち出すことで法隆寺の太子信仰を隆盛させた。その顕真は西大寺叡尊と関係を有していたことは既に述べたところである。⁽⁵⁵⁾ 乗円も調子丸の末流とされており、北室院の太子信仰の流れを汲んでいたことが知られる。その北室院は道御が再興・修理した唐招提寺系の律院であり、上宮王院は円照の時期に戒壇院の管掌するところとなっていた。

凝然は顕真の流れを汲む法隆寺の律僧と関係をもっていたことが知られ、太子関係の著述を行う必然性はそうしたところにも求められる。凝然の太子関係著述の外的要因として、寺内で成立していた四聖意識と共に、こうした太子関係寺院や僧侶との交流を踏まえておく必要がある。

(三) 行基信仰

行基は聖徳太子よりも東大寺に直接に縁がある人物のためか、寺内では行基にかかわる自立した法会が行われた。凝然入寺後のことであるが、円照を願主として隔年毎に行われた三度の行基舍利供養(三度目の願主は不明)のことが『東大寺統要録』「供養編」に見られる。一度目は正嘉三年(一二五九)、二度目は弘長元年(一二六一)、三度目は弘長三年(一二六三)にそれぞれ大仏殿で行われた。舍利は戒壇院から輿に安置されて大仏殿に運ばれ、その際に黒衣の律僧が供をしたことが知られる(一度目の記録)。供の一員に凝然も加わっていたのであろう。

願主が円照であつたことや、舍利は普段は戒壇院に安置されていたことが知られ興味深い。『東大寺統要録』では三回の実施記事しか見られないが、以後も隔年毎に行われたものと推察される。願主は戒壇院院主が務めることになっていたのであれば、円照の後は当然凝然が関わったことと思われる。そうした法会を通じて、行基に対する崇拜の念は高められたと思われる。

円照は行基の墓のある竹林寺に遁世し、竹林寺の良遍らとも交流があつた。そうしたことから凝然も竹林寺との関係が深かった。凝然が竹林寺に関わりをもつた初見は六十四歳で、その時に『勝鬘経疏詳玄記』巻八の選述や良遍述『菩薩戒通別二

受鈔』の書写を行っている。以後、六十九歳・七十二歳・七十九歳の時に講経や選述などを竹林寺で行っている。

竹林寺では文暦二年(一二三五)に、行基舍利瓶が発見された。舍利瓶の出現は、恐らく寺再興のために寺僧によりなされた演出と思われるが、それ以来行基への信仰が盛んになり、良遍・円照を初めとする僧侶の遁世地としても著名になった。竹林寺は忍性が行基・文殊信仰を育んだ寺としても著名で、西大寺流との関係も深かった。

凝然の竹林寺との関わりで注目されるのは、『竹林寺略録』(十六歳、一三〇五年、以下『略録』)を選述したことである。『略録』は竹林寺の歴史を叙述したものであるが、半分は行基伝に費やされ、文殊の化身としての行基が強調されている。いわば、凝然の行基観が集約されたものでもある。

この竹林寺の本寺が行基終焉の寺とされる菅原寺(喜光寺)である。凝然は菅原寺を初めとする行基関係寺院と関わりを有していた。七十歳の時に、菅原寺で『華嚴探玄記洞幽鈔』巻八十五を選述し(同奥書)、同年に海住山寺英俊より瓶原願応寺での無縁如法経十種供養への勤仕結縁を要請されている。⁽⁵⁶⁾願応寺の詳細は不明であるが、現加茂町所在の廃寺で行基開基伝承があり、⁽⁵⁷⁾海住山寺とは地理的に近かった。

行基関係寺院との関わりでもう一つ注目したい事項が、七十八歳の時に施福寺で逆修・授戒・説法を行い、その序でに『羅雲講式』に加点を行ったことである。その奥書に、⁽⁵⁸⁾

文保元年歳次丁巳三月三日、於大和国服部、招提寺覚盛上人の生処、行基菩薩御建立四十九院、伽藍随一、施福寺道場、逆修、授戒、説法之暇、加此式点(後略)。

とある。この記述で注目したいのは、覚盛生誕地である大和国服部所在の行基四十九院の一つである施福寺で、凝然が逆修・授戒・説法などの教化活動を行っていた、ということである。凝然の教化活動を示す希有な事例で、それも行基及び覚盛ゆかりの場で行っていることに注目すべきである。

もつとも、覚盛生誕地である服部郷には、行基建立とされる施福寺なる寺は確認出来ない。同名寺院として和泉市に行基伝承を有する施福寺(榎尾寺)があるが、四十九院とはされていない。服部郷の地は、覚盛が服寺で寛元元年(一二四三)三月に釈迦大念仏会を開いた所で、凝然の時代にも継続して開催されていた。⁽⁵⁹⁾服寺は服部郷に所在した寺のことで、固有名詞ではないとするなら、⁽⁶⁰⁾施福寺こそが釈迦念仏が開かれていた寺であった可能性もある。施福寺をめぐるのはなお課題は残されるが、ここでは凝然が行基ゆかりの寺と認識していた場で、教化

活動を行っていたことに注目しておきたい。凝然の行基信仰は、寺内の法会や師円照、西大寺流僧侶らとの接触により育まれたと思われ、その延長上にこうした実践活動が位置付けられる可能性を指摘しておきたい。

四、凝然の宗教基盤 (二)

(一) 郷里寺院との関わり

前章の冒頭に表二として、凝然が関わりを持った場である寺院一覧を示し、そのいくつかを取り上げてみた。本章では残りの寺院のうち、詳細を明らかにし難しい点に課題は残るが凝然の郷里寺院を検討してみたい。

凝然は生涯に少なくとも四回は郷里と奈良との間を往復しており、他にも下向の意向も含めて三回ほどの可能性が指摘されている⁽⁶¹⁾。確実な所では、二十九歳・四十六歳(円明寺)、五十一歳、五十四歳(久妙寺)である。可能性も含めると、下向の頻度は多い方であろう。

イ、円明寺・久妙寺

円明寺では『八宗綱要』選述(二十九歳)、『華嚴五十要問答』

加点(四十六歳)、久妙寺では『俱舍論頌疏』書写(五十四歳)を行っている。

円明寺(現延命寺、今治市)は、行基開基、空海再興の伝承を持ち不動明王を本尊とする真言宗豊山派の寺院で、四国八十八カ所の五十四番札所でもある。起源は定かではなく、行基・空海伝承は、八十八カ所に組み込まれた時点で付加された可能性が高い。もとは近見山(標高二四三・七メートル)の山頂にあり、『八宗綱要』は円明寺の西谷で執筆した、とあるように(同書奥書)いくつかの塔頭を有していた寺院であったことが知られる。越智氏は、円明寺は越智一族と深い関係のあった天台系の大寺院で、凝然が比叡山に登った理由もその辺に求めている⁽⁶²⁾。

円明寺の僧禅栄房が他界した際に、凝然は了賢房なる僧を派遣している⁽⁶³⁾。弔いのためと思われるが、円明寺僧との交流がうかがえる。凝然は十代で故郷を離れたにも拘わらず、帰省した際に著書を選述し得る場であった円明寺は、越智氏が推測するように凝然一族との俗縁が強い寺であったと思われる。円明寺に限らず、郷里の寺院は越智一族と多かれ少なかれ俗縁があったものと思われる。中でも円明寺は、凝然が帰省した際の活動の拠点の寺院であったといえる。

久妙寺(丹原町)も円明寺と同様に、行基開基、空海再興の

伝承を持つ真言宗御室派の寺院である。野沢象水(一七四七〜一八一〇)編の地誌『予陽塵芥集』⁶⁴には、本尊は千手観音で二十八部衆とともに行基作とする。八十八カ所札所ではないが、弘法大師作の如意輪観音の靈驗あらたかなことが述べられている。もとは法相宗であつたらしく、河野家や越智氏とも浅からぬ関係を有し、凝然との結び付きもそうしたところに求められている。⁶⁵

ロ、繁多寺

繁多寺は松山市所在の真言宗豊山派の寺院で、八十八カ所の五十番札所でもある。『華嚴探玄記洞幽鈔』巻五十二の紙背文書を初めとして、凝然の書状には繁多寺がしばしば登場する。巻五十二は徳治三年(一二三〇八)執筆であるから、その頃が紙背文書の年次の目安になる。この頃、繁多寺の長老が寺外の旧宅焼失の処理に関わることで京都との間を往来していたことが知られる(『愛媛』四二〇・四二三・四二七)。目的は大工の調達であつたようで、凝然がその斡旋に関わっていたらしい(『愛媛』四二一・四二五)。

繁多寺長老と書状では記されているように、当時繁多寺は泉涌寺末の律院であつた。その関係からか、長老が上洛の際には

泉涌寺塔頭である戒光寺に寄宿していることが知られる(『愛媛』四二七)。戒光寺は凝然が戒律を学んだ浄因が入寺した寺でもある。律院ということと西大寺とも関係があり、繁多寺の近くに西大寺様式の五輪塔(現石手寺所在)が造られていた、という指摘もされている。⁶⁶

この繁多寺で注目したいことは、一遍が三カ月にわたり参籠していることである。『一遍聖絵』巻十によると、一遍は死の前年である正応元年(一二八八)に伊予に渡り、菅生の岩屋寺から繁多寺に移り、父如仏(河野通広)が所持していた浄土三部経を奉納した。『一遍聖絵』には繁多寺について、

当寺は昔当国刺史頼義朝臣天下泰平衆生利益のためにとて
国中に七ヶ寺を立てられける其一なり。本仏者伊王善逝なり。
效験まことにあらたなり。

と、繁多寺に関する最も古い記録というべき記述がなされている。源頼義(九八八〜一〇七五)が伊予の国司であつた時に、薬師如来を本尊として造立されたことになる。頼義が伊予の国司に任命されたのは康平六年(一〇六三)で、治暦元年(一〇六五)までの在任が確認される。⁶⁷なお、一遍の出自は越智氏から分かれた河野氏である。河野氏の祖とされる親清(生没年末詳)は、頼義の四男親経の養子となつて家督を継いだ。一遍は

親清から数えて五代目の子孫に当たる。一遍の繁多寺における行為は、父及び先祖の菩提を弔うことであつたと考えられる。こうした一遍の行為から、繁多寺は河野氏ゆかりの寺であつたことが知られるのである。

『一遍聖絵』の記述が信頼出来るとするなら、繁多寺は十一世紀後半に建立されたことになる。『予陽塵芥集』は、弘安二年(一二七九)に蒙古退治の船祈禱が幕府より命ぜられたとし、その時の住侶は泉涌寺我円(68)の弟子木如であつたと伝える。我円(68)思允(生没年不詳)は泉涌寺第五世長老である。円照の門弟真照・実乗、そして凝然自身も思允から律を学んでおり、戒壇院と縁の深い人物である。木如は繁多寺の中興開山とされるが、詳細は不明である。

泉涌寺末となつた繁多寺は本寺と同様に「天台・密宗・禅・浄土四宗兼学」の寺となつた(『予陽塵芥集』)。諸宗の兼学がなされ、特定の宗派色は強くはなかつたものと推察される。

凝然が繁多寺と関係を有していたのは十四世紀であり、一遍とは時期的にずれる。従つて両者の接点は間接的なものになる。しかしながら、河野氏ゆかりの寺であれば、同族越智氏との関係も浅くはなかつたであろう。こうした俗縁により、繁多寺が凝然・一遍両者が共に関わる場としての意味を持っていたこと

に注目しておきたい。そして、凝然とは泉涌寺との関係で宗教的にもつながりがあつた、と考えられる。

八、佐礼寺(仙遊寺)

『華嚴探玄記洞幽鈔』巻五十二紙背文書にみえる伊予の寺院として、もう一つ注目したいのが佐礼寺である。十一月十一日付凝然書状(『愛媛』四二一)によると、凝然は佐礼寺楼門の供養導師として要請されていた。しかし、同月二十七日付の実円宛書状(『愛媛』四二五)では、「冬成候て老体病体海上難風事之難叶」という理由で辞退している。

佐礼寺(仙遊寺)は愛媛県玉川町の佐礼山(標高二八一・一メートル)の山頂近くにある真言宗の寺で、天智勅願、越智守興開山と伝えられている。八十八カ所の五十八番札所である。室町期以降は河野氏及びその配下の豪族による寄進状・安堵状・禁制などが見られる。⁽⁶⁹⁾この寺も越智・河野氏との関係が深い寺であつたと言える。

鎌倉期の状況は不明な所が多い。建長七年(一二五五)の「伊予国社寺免田注文」⁽⁷⁰⁾によると、寺田は九丁二反余りとある。伊予国内二十ヶ寺中、国分寺の十丁二反に次ぐ面積である。伊予においては有力寺院の一つであつたことを思わせるが、凝然が

関わりを有していた頃である嘉元三年(一一三〇五)時点では、法成寺の末寺となっている。⁽⁷⁾

二、小括

この他、紙背文書には実円が身を置いていた小池寺(『愛媛』三九〇、四二二、四三七など)や往生寺(同三〇三)などの寺が見えるが、実態は不明である。実円は嘉元三年(一一三〇五)以降小池寺に滞在していたようである。その小池寺で実円は夜討に逢っている(『愛媛』四三七)。「其子細者守護所にて被申沙汰候」とあり、夜討ちの理由は定かではない。書状では続けて、「就其候て御一□を給候て、領主越後守殿御状一通□下候はんと存候条々、難申盡紙上候」とあるところから、夜討は単なる強盗の襲撃ではなく、領主も関与した何らかの「紛争」に由来するものであった可能性がある。実円の現地での活動がそうした「紛争」の要因になるような、ある意味では地に足がついたものであったことを思わせる。

『梵網戒本疏日珠鈔』卷四十五紙背文書である十一月二十五日付実円書状(『愛媛』四八〇)には、実円は十月二十八日に恐らく伊予を出発し十一月十日過ぎに摂津兵庫島に到着した旨が記されている。『梵網戒本疏日珠鈔』卷四十五は奥書によると、建

治三年(一二七七)に完成し、弘安九年(一二八六)と文保二年(一一三一八)に二度修治が加えられている。最終完成の年である文保二年を基準にするなら、この書状はその時期辺りということになる。すると、実円は一一三〇五年辺りから十数年の間伊予に滞在していたことになる。

実円の役割は定かではないが、凝然と郷里の寺との間を取り持っていたのであろう。こうした露払い的な役割を果たしていた弟子が滞在していたため、凝然が帰省しても活動が円滑に行われたものと思われる。

凝然が関係を有した郷里の寺は、本稿で取り上げたものに限っても後に八十八カ所の札所になったものが目立った。また、円明寺・佐礼寺などは標高は高くはないが、山岳寺院でもあった。平安末には四国は辺地巡礼という形で回国聖の修行の場となっていた。後の八十八カ所の端緒がそこに見られるが、八十八ヶ所は鎌倉期を経て形成されてゆき、室町中期以降江戸初期にかけて確立するとされる。凝然の時期はその形成期の中の一時期に当たるが、八十八カ所形成の問題を考える際に一遍の繁多寺参籠は誠に象徴的である。八十八カ所がどのような僧侶により形成されていったのかをうかがう貴重な事例になるからである。凝然は一遍のような遊行僧ではないから、凝然が八十八

カ所形成の推進力になったとは思えない。しかし、一遍と同じ場を共有していたことに注目するなら、凝然の宗教基盤を考える際には無視出来ないであろう。

(二) 後継者の問題

宗教基盤の課題からは少し外れるかも知れないが、無関係とも言えないので、ここで凝然の後継に関わる問題に触れておきたい。

既に触れたように、凝然の後継は「定置」により禅爾・実円と定められた。しかし、凝然以降の戒壇院院主は実際には、円戒房禅爾(一二五二)→一三二五)→了心房本無(?→一三二九)→十達房俊才(一二五九)→一三五三)→明智房盛誉(一二七三)→一三六二)、と継承された⁽⁷²⁾。また、禅爾と盛誉はそれぞれ久米多寺の二世・三世長老でもあった。なお、禅爾は凝然が没する二年前である一三一九年より、戒壇院院主を務めていたようである⁽⁷³⁾。凝然は七十七歳から唐招提寺の長老を兼任していたこともあり、戒壇院不在の際には禅爾に院主の役割を実質担わせることもあったのであろう。

禅爾の次の院主は実円のはずであったが、そうっていないのは不可解である。凝然が周到に実円への伏線を張っていたの

で、実円が生存していれば問題はなかったはずである。生存していた場合、遺言に背いてまでも院主候補者を変更するような事態が生じていたことも考えにくい。先に、禅爾と実円はさほど年齢差がなかったであろうことを推測した。禅爾が死去した一三二五年時点で実円も七十歳近かったと思われるので、既に死去していたとしても不思議ではない。あるいは、院主職に耐え得るような健康状態ではなかったため実円自身が辞退した、という可能性も否定出来ない。ここでは、一応それらの可能性を考えておきたい。

さて、凝然以降の院主には久米多寺の長老を兼任している僧侶がいた。その点で久米多寺は、凝然の宗教基盤を考える際に重要となろう。久米多寺は行基四十九院の一つである隆池院が起源とされ、平安期を通じて荒廃したが、鎌倉期に再興が進められた。中世の久米多寺については、納富常天氏による基礎的研究⁽⁷⁴⁾を始め、戸田芳実氏⁽⁷⁵⁾、『岸和田市史』⁽⁷⁶⁾、最近では中川登史宏氏⁽⁷⁷⁾らの研究などで、要点はほぼ尽くされている。

ここで中世久米多寺について、改めて繰り返し返す必要も余裕もないが、必要な点をいくつか確認しておきたい。①弘安二年(一二七九)頃から得宗家の有力被官であった安東蓮聖(一二三九)→一三二九)により再興が始められた。②初代長老として行円

房頭尊(一二三七〜一三〇〇)が招かれた。頭尊は叡尊の高弟とされ勸進上人であった。③弘安六年(一二八三)に禅爾に長老職が譲られた。④以後、禅爾により久米多寺再興が推進され、華嚴・律・真言兼学の道場として発展した。⑤久米多寺再興は行基信仰を背景として推進された。⑥安東蓮聖・頭尊・禅爾らは叡尊及び西大寺流との関係が深かった、などのことである。

禅爾は八幡大乘院琳海に就いて出家し、浄因に戒律を学んだ。二十一歳の時に凝然に就き、戒律・華嚴・浄土を研究した。二十八歳の時に伊賀国無量寿福寺に移り、久米多寺長老になるまでそこに滞在した。無量寿福寺は後に西大寺末となる。正応二年(一二八九)に、久米多寺池の堤防修造を勸進により行った。その勸進状には、文殊の化身である行基の意志を継ぎ利益衆生に尽す誓願が述べられている。⁽⁷⁸⁾ここに見られる禅爾の姿は、行基を崇拜し社会事業に専念する勸進聖そのものである。

凝然の宗教環境として、勸進活動により再興されていた久米多寺関係僧の動向が重要である。凝然の直弟子がその長老に就任していることからして、影響は間接的なものではなく、直接的であったといえる。

そのことを伝える史料は乏しいが、凝然は延慶三年(一二三一〇)に播磨福泊寺の僧庵で福泊寺開山でもあった頭尊の行状を

執筆した。直筆のものは久米多寺宝蔵に所在する、とされている。⁽⁷⁹⁾『選集』に見える『行円上人行状』(現存せず)のことである。頭尊は久米多寺長老を禅爾に譲った後、福泊港の勸進修造に専念するが、福泊寺はその勸進中に居住した僧庵と考えられている。⁽⁸⁰⁾頭尊没後、港の修造は安東蓮聖により引き継がれ、乾元元年(一三〇二)に完成した。

凝然が福泊寺に赴いたことは、他の史料では確認出来ない。頭尊の久米多寺滞在は四年間に過ぎず、福泊港修造に関わった期間の方が長かったようである。凝然が頭尊伝執筆の資料収集のためにゆかりの寺を訪れたとするなら、滞在期間が短かった久米多寺よりも福泊寺の方が適当であったのであろう。三経義疏の注釈を太子ゆかりの浄菩提寺で完成させたように、著述内容と関係深い場で執筆を行うことは凝然にとっては珍しくない。福泊寺に凝然が赴いたことは十分あり得たと思われる。頭尊伝執筆は禅爾の要請によるものかもしれない。凝然が福泊に赴いた頃は港も完成していたので、勸進活動の余韻がどれほど残されていたか定かではないが、勸進活動に専念した僧伝をその現場で執筆した意味は小さくないと思われる。

禅爾に頭著なように、凝然の弟子及び後継者をみると、勸進聖としての性格が濃いことが知られる。勸進聖との交流があっ

たことは、前章で蓮実・信性などを通じて述べたところである。本節でもそのことが確認される形となった。西大寺流との関係はこれまでも触れてきたが、本節でそのことが一層顕著になつていくことが知られた。このように、勸進聖に囲まれ、教団として発展する潜在要素を持ちながらも、凝然教団なるものは目に見える形では形成されなかつた。その理由の一端は既述したが、鎌倉仏教における凝然の位置付けとも関係することであるので、次章で西大寺流との関係を検討した上でさらに考えてみることにしたい。

五、西大寺流との関係

凝然が戒壇院長老として活動していた頃は、叡尊による西大寺再興がほぼ終わりを迎え、叡尊の弟子たちの活動時期であった。同じ律僧であつても凝然は唐招提寺系で西大寺と系譜を異にし、両寺の間には作法などの違いがあることも認識していたようである。⁽⁸¹⁾ 違いがあつたとしても、それは本質的なものであつたとは思われないので、ここでは同時代の律僧の交流、という視点をとりたい。

西大寺流と凝然との間接的な関わりについては、前章までで

般若寺文殊像眷属供養導師・増福寺・久米多寺について言及する中で多少触れたところではある。ここでは、より直接的なことを述べてみたい。

(一) 西大寺僧との交流

西大寺僧と凝然との直接的関係がうかがえる早い例が、三十八歳の時、西大寺慈教房のために東大寺新禅院へ戒律関係の書物借用の便宜を依頼していることである。⁽⁸²⁾ 慈教房は照慧のことで、叡尊の弟子であつたことが弘安三年(一二八〇)の『授菩薩戒弟子交名』「比丘衆」の項に「大和国人 照慧 慈教房」とあることにより知られる。同年の『西大寺西僧房造宮同心合力奉加帳』(『集成』所収)に般若寺五十貫の内、「二貫文 慈教房」とあるので、その頃は般若寺に住していたのかもしれない。ただ、『西大寺光明真言過去帳』⁽⁸³⁾では、叡尊の前の項に「慈教房 当寺住」とあるので、般若寺に居住していたとしても一時的なものであつたようで、叡尊と同じ頃に没したものと思われる。

慈教房について知れるところはこの程度で、凝然がどのような事情から彼のために書物借用の便宜を図ろうとしたのかは不明である。ただ、書状では照慧のことを「不可有麁略之仁」というように、凝然は照慧に一定の信頼を寄せており、その人間

性についても熟知していたことが知られる。新禅院は後に戒壇院の末寺になっており、⁽⁸⁴⁾末寺化への伏線となる時期はこの辺りにあつたらしいことが推測される。

凝然は叡尊と直接的交流はあつたのであろうが、そのことは史料的には確認出来ない。叡尊は正応三年(一二九〇)八月二十五日に没するが、凝然は一カ月も経たないうちに『興正菩薩略行状』なる叡尊伝を著した。⁽⁸⁵⁾これは、伝記的要素に乏しく、死後二十二日という短期間に選述され、かつ美文であるところから、主眼は叡尊の威徳を頌え寂滅を悼むことであつたとされ、叡尊を弔う法会で読まれた可能性も考えられている。⁽⁸⁶⁾書き出しの「中興戒法之宏匠。弘通密教之雄首也」という部分に、凝然の叡尊観が凝縮されてはいるが、事績を年譜風に追う形式にはなっていない。

こうした讃嘆文的なものは、自発的なものではなく多分に依頼されて執筆したものと思われるが、直接的交流がなければ短期間には書けないものでもある。そこに、生前に両者の浅くはない交流があつたことがうかがわれるのである。

信空が没した時には、凝然は羯磨作法を勤仕した(『律苑僧宝伝』卷十四凝然伝)。凝然と信空はほぼ世代が重なる。凝然と西大寺流の関係は時期的に見るなら、叡尊よりも二代長老信空時

代が中心となろう。信空が般若寺住持の時に行われた文殊眷属供養導師に、凝然が招請されたことについては既に触れたところではある。一時般若寺に居たと思われる慈教房照慧と凝然との関係が親密であつたらしいので、招請に際して照慧の働きかけがあつたのかもしれない。ただ、供養時の僧衆に照慧の名が見えないので、⁽⁸⁷⁾その時には死去していた可能性もある。

般若寺の文殊像は様々な靈異を示したようで、信空は次のように書き留めている。⁽⁸⁸⁾

靈異不思議、其事非一、或見為非人來產婦家、或自現形、
點病人灸所、或作大身癩人、打擲寺中惰者、其外、夢中等
示現、不可數知。

産婦や病人の看護、大身の癩病人となり僧侶を打擲する、といった行為は、西大寺僧による慈善救済を文殊が靈異を示すことにより鼓舞促進したもの、と考えられる。叡尊は文殊を慈善救済事業の教義的根拠にしていたが、弟子信空も叡尊と同様の文殊観を継承していたといえる。凝然はそうした文殊信仰に触れていたことになる。それは文殊の化身としての行基信仰につながるものでもあつた。

ただ、ここで供養の対象となつた善財童子は、『華嚴経』入法界品によると、文殊の示唆により求法の旅に出掛け真理の世界

に到達出来た菩薩であった。文殊の眷属としては相応しいものではあったが、そこに慈善救済的な発想はない。凝然の文殊眷属供養は、『華嚴経』の理解に基づいて関わったものであり、西大寺流の『文殊師利繫涅槃経』に基づく慈善救済を行う文殊信仰とは異なるものであったといえよう。凝然は西大寺流と交流を持ちながらも、両者の間には一定の距離があったものと思われる。

その他、西大寺僧に関しては、『華嚴探玄記洞幽鈔』巻五十四の紙背文書⁽⁸⁹⁾に、

又、西大寺良円房二月二十八日他界、臨修正念西向良真言誦殊勝にて被遷化候 年六十四。

とある。良円房は『授菩薩戒弟子交名』に「大和国人 道俊 良縁房」とある道俊のことと思われる。文永四年(一二六七)の般若寺文殊像開眼供養の頃より名が見え始め、弘安四年(一二二八)の摂津多田院金堂供養には持金剛衆の一人として、⁽⁹¹⁾ 入滅の際には病床の傍らに居り、葬送に際しては輿をかついだ門弟二十二人の一人でもあった。⁽⁹²⁾ 『西大寺光明真言過去帳』では忍性の項に「良縁房 当寺住」と見える。忍性とほぼ同時期に六十四歳で没した事が知られる。『華嚴探玄記洞幽鈔』巻五十二・五十四が完成した徳治三年(一二三〇八)を死没年とする

と、一二四五年生まれとなる。

良円房も慈教房同様に史料が少ないため、多くを知ることが出来ない。西大寺における地位も、それほどのもではなかったと思われる。凝然との関係もどのようなものであったのか不明である。ただ、他界のことをわざわざ書状にしたためるほどであったことから、両者の関係は浅くはなかつたことがうかがえる。

(二) 凝然の周辺と西大寺流

前節で凝然と西大寺僧の直接的交流がうかがわれる事例を検討した。直接的交流とはいっても、その中身の詳細が不明なことも関わり、凝然と西大寺流との間には一定の懸隔も感ぜられる。しかし、凝然の弟子を初めとする周辺をみるなら、西大寺流が迫っている、ともいつてよい状況であった。それを間接的關係というなら、いくつかの事例については既に触れてきたところではある。本節ではその辺をもう少し探ってみたい。

凝然の後継は、禅爾↓本無↓俊才↓盛誉というように継承されたことは既に述べたところではある。この四人はいずれも『西大寺光明真言過去帳』に記載されているところから、⁽⁹³⁾ 彼らは西大寺との関係を有していたことが知られる。さらに、禅爾の弟

子に目を向けるなら、称名寺第三世となった本如房湛睿(一一七一〜一三四六)が注目されよう。湛睿は凝然の弟子でもあるが、鎌倉極楽寺や久米多寺で諸学を学び、一三三九年に称名寺第三世となった。湛睿は西大寺流との関係も深かったため、⁹⁴称名寺は関東における久米多寺流華嚴及び西大寺流の拠点寺院として隆盛した。湛睿・称名寺の動向は、凝然の華嚴教学の関東への展開という問題に関わる課題であるが、他日に期したい。

師の円照は言うに及ばず、華嚴の師である宗性も西大寺流との関係は浅くはなかった。⁹⁵凝然はいわば、西大寺流と関係が深かった師や弟子に取り囲まれていたのである。

凝然の一族に、八幡大乘院に住していた律僧唯心房なる人物がいたことが知られる。唯心房は『新居系図』によると、凝然の大叔父の孫であった。八幡大乘院は石清水八幡宮の神宮寺の一つで、創立は寛治二年(一一〇八八)である。文永四年(一一二六七)に宮清法印が大乘院を円照に委ねたことにより律院化が始まり、弟子の琳海が長老となった。しかし、琳海は建治二年(一二二七六)以降に大乘院を捨て去り、それ以降西大寺流化が進み、弘安四年(一二八一)に西大寺の末寺となった。⁹⁶

石清水八幡宮には宮清の自宅を僧房とし、正嘉年中(一二五七〜五九)に円照を開山として一寺とした善法寺がある。宮清

と叡尊との間には交流があり、その関係からか善法寺は西大寺流との関係も深く、『西大寺光明真言過去帳』には善法寺僧侶の名が数名見られる。⁹⁷石清水八幡宮には、東大寺及び西大寺と関係の深い律院が所在していたのである。

さて、唯心を検討する際に留意しなければならないのは、八幡志水の唯心上人に関してである。凝然十八歳の時である正嘉元年(一二五七)三月中旬に、一時戒壇院に住していた八幡志水の唯心上人が、沙弥衆の要請を受け羅雲講式に加点了。凝然はそれを見てことごとく記憶した、と記している(『羅雲講式』奥書)。越智氏はこの唯心が『新居系図』に見える唯心のことで、凝然より年上であるが同世代で、「八幡」は伊予国高橋郷に隣接する鴨部郷に所在するとされる。⁹⁸

しかし、八幡志水の唯心は良遍の弟子である観聖房唯心のことで、彼は竹林寺や元興寺に住し法相宗を学んだ。円照が勧進により元興寺の僧房を造立した後に、七年に涉り唯識などの講義を行った。その間唯心は怠る事なく聴講したという(『行状』下巻)。「新居系図」記載の凝然の一族である唯心房は八幡志水の唯心とは別人である。もともと、八幡志水の八幡は石清水八幡宮のことで、志水はもとは新清水といい、鎌倉初期に名称が志水と変わった八幡宮の隣に位置した場である。したがって、

八幡志水の唯心は石清水八幡宮とも関係を有していた僧であるといえよう。

ともあれここでは、凝然の一族に西大寺流とも関係が深かった石清水八幡宮関係の僧侶がいたこと、及び凝然は円照に弟子入り直後からそうした僧侶と接触していたことに注目しておきたい。

間接的関係となると際限なく広がりかねない恐れがあるが、場の共有という点で二点ほど指摘しておきたい。凝然は七十歳の時に、長谷川森屋の新楽寺で『華嚴探玄記洞幽鈔』巻八十を選述した(同奥書)。新楽寺は田原本町蔵堂村にあった寺で、現在は廃寺である。森屋は蔵堂村の属邑で、興福寺の進出もあったが十三世紀半ば位までは東大寺の影響下にあった。⁽⁹⁹⁾ 叡尊は仁治三年(一二四二)に、森屋で五十四人に菩薩戒を授けた。⁽¹⁰⁰⁾ 細川涼一氏は、この授戒は新楽寺で行われた可能性があり、新楽寺は唐招提寺末の律宗寺院であること、森屋には西大寺領森屋荘があること、などを指摘している。⁽¹⁰¹⁾ 唐招提寺系の寺院であれば凝然との関係が深いし、叡尊の授戒も西大寺ゆかりの場ということで行ったのであろう。

もう一つは、凝然は八十歳頃の実円宛の書状で、樺本逆修のため北野より帰還したことを述べている。⁽¹⁰²⁾ 叡尊は暦仁元年(一

二三八)に樺本十三重(正法寺)に赴き、七日間梵網經十重を講じている。⁽¹⁰³⁾ 細川氏は、樺本は現天理市樺本町で、中世には興福寺雑役免田の樺本荘があり、正法寺は現在は廃寺であると⁽¹⁰⁴⁾する。ただ、同じく樺本荘とも呼ばれる東大寺領樺荘も同じ場所⁽¹⁰⁵⁾にあり、状況は複雑である。凝然が逆修を行った場が叡尊が講義を行った正法寺であるかどうか断言は出来ない。可能性の一つに止めておくべきであろう。

以上の事例から、凝然の周辺には西大寺関係僧の活動があり、叡尊らの活動と場が重なっていたことが知られた。このことは、凝然の意識の有無とは別に踏まえておかなければならない宗教環境と言えよう。

おわりに

以上、五章にわたって凝然の宗教活動について検討してきた。残された課題も多いが、本稿の要点を列挙すると、次のようになろう。

①学問一筋の生涯であったことは間違いない。しかし、象牙の塔に籠もった世間知らずの書齋派であった、という訳ではなく、世俗面への関心も十分有していた。

②凝然が目指したものは華嚴と律を軸とした八宗兼学の体現者たることであつた。それは自称の変遷の中に認められるものの、八宗は横並びに価値づけられていた訳ではなく、軽重があつた。華嚴への傾倒は善財童子が蒔いた種が凝然自身であるという形で示された。しかし、そうした靈驗性を伴う逸話は自他共に認めるもので、宣伝らしきことも行われたらしいが、自身のカリスマ性を強調するものではなかつた。

③著述活動は単に学問のための学問ではなく、②を目指すための積み重ねであつた。それは、仏果を得るための修行(時には苦行)の一環であつたし、自己の後継者に確実に付法したことを証すための行為でもあつた。

④叡尊が真言律を目指したことになるならば、凝然は律を通じて華嚴を極めるいわば華嚴律を目指したとも言える。しかし、叡尊の授戒活動や光明真言のような実践化はなされず、凝然自身自己の悟りを目指すという小乗的志向性が強かつたため、可能性は秘めながらも教団化には至らなかつた。

⑤聖徳太子・行基への崇拜の念を持ち、太子・行基関係寺院に身を置くことも多かつたが、彼らへの帰依というレベルにまで至らなかつた。中でも聖徳太子に関しては知識としては多面的な側面を理解していたが、関心はほぼ三経義疏研究一点に向

かい、凝然の太子信仰は学解レベルの段階に止まつた。

⑥西大寺流との交流、凝然を取り巻く勸進僧、など律僧集団の環境に身を置き自身も律僧ではあつたが、教団化・組織化の方向には向かわなかつた。

⑦しかしながら、伊予円明寺を初めとする繁多寺・佐礼寺など故郷の寺院とは比較的頻繁に関係を持ち、その点で行動性は認められる。かつそれらの寺院が後に四国八十八カ所札所になつていくことや、弟子たちが概して行動派ともいえる存在であつたことは、凝然の宗教基盤を考える際に今後深めねばならない課題といえる。

凝然に至る鎌倉期の南都仏教の展開を、革新運動及び活性化という視点から図式的に示すなら、重源・貞慶(先駆的時期)↓明恵(深化の時期、教団・組織化の萌芽)↓叡尊・忍性(展開期、教団・組織化の達成)、ということになる。凝然の前半生は叡尊の時期と重なり、後半生は忍性・信空などの叡尊の弟子たちの時代、ということになる。南都仏教がそれぞれの時期に抱えていた課題への対応という点で、凝然は叡尊と同じ課題を背負つていた。行動のとりよう如何では、西大寺教団形成に匹敵する事態はあり得たであろうし、凝然の宗教環境からしてもその可能性は十分あつたと言えよう。しかし、凝然は鎌倉仏教の

展開過程に自らも身を置きながらも、世代的には一步外側から展開の顛末を見届ける位置にいた僧でもあった。そうした視点を持つていなければ仏教史や僧伝などの歴史叙述は出来なかつたであろう。

同じように鎌倉仏教の顛末を見届け、その動向に批評を加えた僧が無住(一一二六—一三二二)であった。凝然と無住は系譜は異なり志向性も同じではないが、八宗兼学、各宗派は原則同列とみる、という点では共通性をもち、世代もほぼ同じであった。以上述べたような点で、各僧侶が身を置いていたそれぞれの時期、ということ踏まえて宗教活動の意味を考えて行く視点が必要と思われる。

最後に、筆者のこれまでの南都僧の検討の中で力点を置いてきた山岳寺院との関わり、という事に関して少し述べておきたい。奈良時代以来、南都僧は山岳寺院(平安後半は別所など)と関わり、それが実践性・行動性発揮の源泉ともなっていた。凝然に関する限り、そうした関わりは残された史料による限り顕著ではない。つまり、凝然はそうした山岳寺院や別所などとの関わりが希薄であったため、教化活動などの行動性に欠けていた、といえなくもない。ただ、郷里の寺院には山岳寺院的なものもあつたし、周辺の勸進聖の存在などを踏まえると、実践

性を發揮し得る要素は身につけていたと言える。

しかしながら、目立った実践的活動をしなかつたのは、凝然の時期には別所や山岳寺院などが行動性・実践性を身につける場としての機能が薄れてきていたのかもしれない。鎌倉期に活性化した南都仏教が、南北朝以降に活力が失われていくように見える。そうした評価の適否や検証は今後の課題であるが、凝然はそうした問題を考える際の要の位置にいる僧侶といえるのかもしれない。

註

(1) 田中久夫「著作者略伝 凝然」(日本思想大系『鎌倉旧仏教』解説、一九七一年、岩波書店)。

(2) 新藤晋海『凝然大徳事績梗概』(以下『梗概』)(一九七一年、東大寺教学部)。

(3) 越智通敏『沙門凝然』(一九七二年、愛媛文化双書刊行会)。

(4) 越智氏はその後、『愛媛県史』に自著『沙門凝然』を踏まえた凝然伝及び凝然関係寺院について執筆している(愛媛県史編さん委員会編『愛媛県史』古代II・中世 第二編第一章第六節の二・三、一九八四年、同『愛媛県史』学問・宗教 第二編第二章第二節の五、一九八五年、愛媛県)。

- (5) 一九八三年、愛媛県。本書所収の文書利用の際にはその文書番号を『愛媛』〇〇、という形で示す。
- (6) 佐藤進一「史料紹介」凝然自筆仏書の紙背文書(抄)〔『中央史学』二、一九七九年十月〕。
- (7) 『大日本仏教全書』第一巻所収。
- (8) 大屋徳城「仏教史家としての凝然の態度に関する研究」(初出は一九二〇年、同氏『日本仏教史の研究』一所収、一九二八年、一九八七年に著作選集として復刊、国書刊行会)。なお、同氏の「中世関東の文化と戒壇院派の律僧」(初出は一九一一年、前掲『日本仏教史の研究』一所収)は凝然門下の動向を考察した先駆的な研究である。
- (9) 堀池春峰「凝然大徳と仏教史家伝」(初出は一九六七年、同氏著『南都仏教史の研究』遺芳編所収、二〇〇四年、法蔵館)。
- (10) 高木豊「鎌倉仏教における歴史の構想」(初出は一九七六年、同氏著『鎌倉仏教史研究』所収、一九八二年、岩波書店)。
- (11) 田中久夫「内典塵露章について」(初出は一九七九年、「内典塵露章の撰述年代」と改題し、同氏著『鎌倉仏教雑考』に収録、一九八二年、同朋舎)。
- (12) 市川浩史「凝然の「内なる三国」」(初出は一九九八年、同氏著『日本中世の歴史意識』所収、二〇〇五年、法蔵館)。
- (13) 鎌田茂雄「東大寺華嚴教学の特質——『華嚴宗要義』をめぐって——」(『南都仏教』三一、一九七三年十二月)。
- (14) 高木豊「中世初頭南都仏教研究小史(中)」(『日本宗教史研究年報』四、一九八一年十二月)。
- (15) 島地大等『日本仏教教学史』本論第七編第三章第三項第六「凝然大徳の教学」(一九三三年初刊、一九七六年復刊、仏教書林中山書房)。
- (16) 小林実玄「凝然の仏教の研究 序説」(『印度学仏教学研究』二十一—二、一九七二年三月)。
- (17) 鎌田茂雄「日本華嚴における正統と異端——鎌倉旧仏教における明恵と凝然——」(『思想』五九三、一九七三年十月) 及び註(13)論文。
- (18) 徳田明本『律宗概論』(一九六九年、百華苑)。
- (19) 平川彰「凝然の戒律思想」(『南都仏教』二八、一九七二年六月)。同氏著作集『日本仏教と中国仏教』に収録(一九九一年、春秋社)。
- (20) 大隅和雄「鎌倉仏教とその革新運動」(初出は一九七五年、同氏著『中世仏教の思想と社会』所収、二〇〇五年、名著

刊行会)。

(21) 佐藤達玄『現代語訳律宗綱要』一頁(一九九四年、大蔵出版)。

(22) 越智通敏註(3)の書、一一九頁。

(23) 市川浩史註(12)の論文。

(24) 元から来朝した禅僧らと解されている(『国訳一切経』史伝部十八所収『三国仏法伝通縁起』〈野村輝昌訳〉一七七頁注(52)、一九六二年、大東出版社)。

(25) 『梵網戒本疏日珠鈔』卷三十紙背文書(『梗概』三十四〜三十六頁、『鎌倉遺文』一五七三四〜一五七三八号)。この文書は夙に多賀宗隼氏により紹介されていたが(『鎌倉時代の思想と文化』二九三〜二九四頁、一九四六年、日黒書店)、凝然と事件との関わりについては言及されていない。

(26) 『華嚴孔目章発悟記』卷八十 一月二十日付紙背文書(『梗概』三十八〜三十九頁、『鎌倉遺文』一六〇三六号)。卷八は奥書によると弘安九年閏十二月十四日に完成しているの
で、この書状もその年次の頃とされている。

(27) 現在では神功皇后は代数に入れないので宣化は第二十八代となり、仲恭を八十五代とするので四条は八十七代となる。ただ、仲恭を代数に入れるかどうかは中世では一定せ

ず、『帝王編年記』では廃帝としながらも八十五代と数えられている。

(28) 藤丸要「凝然教学の根本的立場」(『仏教学研究』五十六、二〇〇二年三月)。

(29) 宗性は自己が習得した宗を自称にする場合もあった。六十五歳に著した『俱舎論論義抄』卷十九の奥書には「俱舎宗末学権僧正宗性」とある(平岡定海『東大寺宗性上人の研究並史料』下、九十五頁、一九六〇年、日本学術振興会)。しかし、他の巻では俱舎宗の部分が「華嚴宗」となるなど、一貫しておらず自称の基本は「華嚴末学」であることが知られる。

(30) 『諸宗章疏』卷二「戒壇院国師凝然選集」の「密教部」に『十住心論義批』卷五の奥書が記されており、そこに「予昔弘長季曆至文永四年首尾五年。随遂木幡廻心上人(真真空)。学真言教。不棄寸陰」とある。

(31) 平川彰『八宗綱要』上「解題」三十四〜三十五頁(一九八〇年、大蔵出版)。

(32) 『大日本仏教全書』第五卷。

(33) 註(19)平川論文。また、岡本一平氏は、凝然は聖徳太子の三経義疏の立場を法相宗の五性各別ではなく、如来蔵

- 思想(悉有仏性)に折衷させた、とされる(同氏「凝然の聖徳太子信仰」『印度学仏教学研究』四十七の二、一九九九年三月)。
- (34) 註(10) 高木論文で類似のことが指摘されている。
- (35) 『鎌倉遺文』二五九三八号。
- (36) 『鎌倉遺文』一六二四五号。
- (37) 『碧山日録』巻二、長祿四年(一四六〇)九月一日条では、老農が華嚴の種を蒔く夢を円照が見て、翌日凝然が弟子入りする話となっている。
- (38) 『華嚴法界義章』天正二年(一五七四)写本奥書に「伝聞、凝然大徳者善哉童子再生云々」とある(日本思想大系『鎌倉旧仏教』「解説」五二七頁)。
- (39) 佐々木馨「鎌倉期僧侶の「学問」観」(初出は一九八〇年、「仏教と「学問」と改題し、同氏著『日本中世思想の基調』に収録、二〇〇六年、吉川弘文館)。
- (40) 鎌田茂雄註(17)の論文。田中久夫『鎌倉仏教』二十九〜三十頁(一九八〇年、教育社)。
- (41) 裕慈弘『日本仏教の開展とその基調』下(一九四八年、三省堂)。
- (42) 黒田俊雄「顕密仏教における歴史意識」(初出は一九八五年、同氏著『日本中世の社会と宗教』所収、一九九〇年、岩波書店)。
- (43) 裕氏はそうした行為を、「記録成仏」と表現している(註(41)の書二二五頁)。
- (44) 凝然関係系図として凝然筆による『予州新居系図』がある。その関係部分が越智氏により紹介されており(越智註(3)の書六〇七頁、及び註(4)の第一論稿四〇三頁。筆者は原文書を見ていないが、氏の註(3)の紹介には明らかな読み誤りと思われる箇所がある)。それによると、小千弥太郎の第三子で「僧」とあるのが凝然で、長兄行継(小千又太郎)の子で「童子」とあるのが実円と比定している。
- (45) 永村眞「中世東大寺の組織と経営」四一七頁(一九八九年、塙書房)。また、蓮実を初代とする燈油聖の活動の意義については同書第四章に詳しい。
- (46) 『鎌倉遺文』一七三二五号。この書状の日付は「四月二十二日」であるが、年は不明である。『鎌倉遺文』では正応三年(一二九〇)頃とするが(『梗概』も同様)、永村氏は信性の燈油聖在任期間は正応三年(一二九〇)から永仁二年(一二九二)までであることから、永仁二年のものとする(註(45)の書、五六六頁)。

- (47) 永村註(45)の書、七二九頁の注(14)。
- (48) 『華嚴探玄記洞幽鈔』卷五十二(徳治三年へ一三〇八)紙背文書「五月二十五日付実田宛凝然書状」(『愛媛』四二二)には、大勸進道照房(心恵)が四月二十七日に他界したと、現在の勸進は観円房であること、燈油聖の執務所である油倉の房主観忍房が三月二十八日に他界したと、が記されている。心恵は鎌倉覚園寺長老を務め、忍性に授戒をした僧侶である。心恵が死去したのは徳治元年(一三〇六)であるので、この書状は徳治元年のものと思われる。なお、心恵の次の大勸進は観一房聰遍であるので、齟齬は気になるところである。観円房は『行状』中巻に證海として見えるが、大勸進のことは記されてはいない。
- (49) 同右(『愛媛』三九〇)。この書状に龜山法皇が九月十五日に崩御したことが述べられているので、嘉元三年に書かれたものである。
- (50) 同右(『愛媛』四二二)。同史料では「頂福寺」とされているが、増福寺のことであろう。
- (51) 『金剛仏子觀尊感身学正記』建治元年八月二十七日条(以下『学正記』、『西大寺觀尊伝記集成』へ以下『集成』)所収、一九七七年、法蔵館)。
- (52) 四聖については久野修義「中世東大寺と聖武天皇」参照(初出は一九九一年、同氏著『日本中世の寺院と社会』所収、一九九九年、塙書房)。
- (53) 『柳原家記録』貞治四年(一三六五)七月六日(『大日本史料』第六編二十六冊)。
- (54) 『宝寿院文庫目録』四、応安七年(一三七四)十一月十九日(『大日本史料』第六編四十二冊)。
- (55) 拙稿「觀尊と葉室定嗣及び浄住寺」(初出は二〇〇四年、拙著『中世南都の僧侶と寺院』所収、二〇〇六年、吉川弘文館)。なお、法隆寺の調子丸信仰や北室院などについては林幹彌『太子信仰の研究』第三部第一章(一九八〇年、吉川弘文館)及び細川涼一『中世の律宗寺院と民衆』第五章(一九八七年、吉川弘文館)など参照。
- (56) 『華嚴探玄記洞幽鈔』卷一〇八紙背文書(『梗概』七十四頁、『鎌倉遺文』二三七九〇号)。
- (57) 『加茂町史』第一巻 古代・中世編 二一六頁(一九八八年、加茂町)。
- (58) 『梗概』九十六頁。
- (59) 『記録法蔵』(奈良六大寺大観『唐招提寺一所載』一九六六年、岩波書店)によると、寛元元年より元応二年(一二三

- 二〇) に至る七十八年間開かれたとする。服寺における寛元元年開催のことは、『招提千載伝記』巻上之二所載の「大悲菩薩伝」にも記される。
- (60) 高木豊氏は、『招提千載伝記』記載の服寺は、服部郷の寺の意か、服部を服寺と誤記したもののいずれか、とされる(同氏「釈迦念仏小考」、桜井徳太郎編『日本宗教の正統と異端』所収、一九八八年、弘文堂)。
- (61) 越智氏註(3)の書、年表参照。
- (62) 同右、五十〜五十五頁。及び註(4)の論稿。
- (63) 『華嚴探玄記洞幽鈔』巻五十二紙背文書(『愛媛』四二二)。
- (64) 伊予史談会双書第十一巻『西海巡見志・予陽塵芥集』所収(一九八五年、伊予史談会)。
- (65) 越智氏註(3)の書、一二五〜一二六頁。
- (66) 『平成二年度中世民衆寺院の研究調査報告書』II、一八八頁(一九九一年、元興寺文化財研究所)。
- (67) 宮崎康充編『国司補任』第四巻、四一九〜四二〇頁(一九九〇年、続群書類従完成会)。
- (68) 泉涌寺長老になったのが弘長二年(一二六二)、示寂は弘安十年(一二八七)とも考えられている(赤松俊秀監修『泉涌寺史』本文編、七十五頁、一九八四年、法蔵館)。
- (69) 日本歴史地名大系『愛媛県の地名』「仙遊寺」の項(一九八〇年、平凡社)。
- (70) 『鎌倉遺文』七九一二号。
- (71) 『鎌倉遺文』二二一九六号。
- (72) 『伝律凶源解集』下(『大日本仏教全書』一〇五巻)、『南都東大寺戒壇院略縁起』(『大日本仏教全書』東大寺叢書二)、『関東往還記』裏書律系譜第十四表(『集成』所収)など。
- (73) 『伝律凶源解集』下に「禪爾大徳住持本寺七年」とあり、本寺は戒壇院のことである。
- (74) 納富常天「泉州久米多寺について」(初出は一九七〇年、同氏著『金沢文庫資料の研究』稀覯資料編所収 一九九五年、法蔵館)。
- (75) 戸田芳実「播磨国福泊と安東蓮聖」(初出は一九七五年、同氏著『中世の神仏と古道』所収、一九九五年、吉川弘文館)。
- (76) 岸和田市史編さん委員会編『岸和田市史』第二巻 中世編第二章第二節・第七節(川合康執筆)、第八節(西谷地晴美執筆)(一九九六年、岸和田市)。
- (77) 中川登史宏「和泉国・中世の久米多寺教学について」(帝塚山短期大学日本文化史研究室『日本文化史研究』三十二、

二〇〇〇年三月)。

(78) 『鎌倉遺文』一六九〇六号(正応二年二月)。

(79) 『禅爾和尚涼燠伝草案』(以下『草案』)。「草案」に注釈を

付けて翻刻した柴崎照和氏によると、成立は延宝六年(一六七八)以前で、禅爾の伝記としては『行状』に次いで古

いものであるとする(同氏「今津文庫蔵『法金剛院雜記』

所収「禅爾和尚涼燠伝草案」へ『禅学研究』六十八、一九九〇年三月)。

(80) 同右柴崎論稿の註(63)。

(81) 凝然著『通受比丘懺悔両寺不同記』(『大正新脩大藏経』

第七十五卷)では、三聚淨戒を通受した場合の懺悔の仕方が唐招提寺と西大寺では異なることが論ぜられている。こ

うした作法とは別の事柄であるが、僧侶の世界では実年齢よりも受戒して以降の戒臘の年次(臘次)が重んぜられる。

しかし、実際には実年齢が意味するところは大きかったよう

で、それにこだわり問題化している唐招提寺と問題化して

いない西大寺の姿が叡尊により語られている(『興正菩薩御教誠聴聞集』、日本思想大系『鎌倉旧仏教』二二一〜二二二頁)。こうした事例は、西大寺と唐招提寺との間に何らかの懸隔があったことを思わせる。律僧と一口に言っても、

所属する寺院により西大寺流・唐招提寺流、あるいは泉涌寺流などと呼ばれる。これらの流派はそれぞれ作法上や戒律の解釈の違いがあるのであるが、本質的な違いは何なのか、峻別しなければならぬ違いは何か、ということは必ずしも詰められていないように思われる。

(82) 『鎌倉遺文』一二七〇四号。

(83) 奈良国立文化財研究所『西大寺関係史料(一)』所収(一九六八年)。松尾剛次氏により新たに翻刻がし直された(同氏

「西大寺光明真言過去帳の紹介と分析」へ速水侑編『日本社会における仏と神』所収、二〇〇六年、吉川弘文館)。

(84) 『諸末寺目録』(寛永九年(一六三二)) (大屋徳城前掲『凝然国師年譜』所収)。

(85) 『西大勅諭興正菩薩行実年譜』付録巻上収録の『西大寺中興思円上人行業記』がそれに相当(『集成』所収)。

(86) 田中稔「叡尊上人行業記」(『奈良六大寺大観』西大寺、解説一〇七〜一〇八頁、一九七三年、岩波書店)。

(87) (88) 註(36)に同じ。

(89) 卷五十四は徳治三年(一一三〇八)三月十四日の跋文を有する(『愛媛』四二六)。卷五十二(徳治三年二月二十二日の跋文)の紙背文書にも良円房他界のことが記されている

- (『愛媛』四二〇)。
- (90) 『学正記』文永四年七月二十五日条。
- (91) 弘安四年三月二十三日「多田院金堂供養曼荼羅供僧衆等交名」(『鎌倉遺文』一四二七二号)。
- (92) 『西大寺叡尊上人遷化之記』(『集成』所収)。
- (93) 禅爾と本無は第三代西大寺長老宜瑜(一二四〇)〜一三三二五)の項、俊才は第十二代貞雄(一二九一〜一三六五)の項、盛誉は第六代長老澄心(一二七八〜一三四七)の項に、それぞれ記載されている。
- (94) 『西大寺光明真言過去帳』の第五代長老賢善(一二五一〜一三四〇)の項に「本如房 称名寺」とある。納富常天氏は、湛睿の戒律は西大寺流の影響を強く受けているとされる(同氏「鎌倉における華嚴教学」初出は一九六四年、同氏著『金沢文庫資料の研究』所収、一九八二年、法蔵館)。
- (95) 宗性と西大寺流との関係については、拙著『中世南都の僧侶と寺院』第二部第二章参照(二〇〇六年、吉川弘文館)。
- (96) 八幡大乘院については、吉井敏幸「叡尊と八幡大乘院」参照(『戒律文化』二、二〇〇三年三月)。
- (97) 如道房・蓮真房(忍性の項)、蓮忍房(五代賢善の項)など。
- (98) 越智氏註(3)の書、十二頁。
- (99) 日本歴史地名大系「奈良県の地名」新築寺跡「蔵堂村」「村屋」の項(一九八一年、平凡社)。
- (100) 『学正記』仁治三年八月十二日条。
- (101) 細川涼一『感身学正記』1(一九九九年、平凡社)一三六〜一三七頁。
- (102) 『五十要問答加塵章』卷一の「三月二十九日付」紙背文書(『鎌倉遺文』二六九八四号)。卷一の完成は奥書によると元応三年(一二三二)正月十四日であるが、『梗概』『鎌倉遺文』ともこの書状を文保三年(一二三九)に比定している。
- (103) 『学正記』曆仁元年七月十八日条。
- (104) 細川涼一註(101)の書、九十八頁。
- (105) 『奈良県の地名』「櫟荘」の項。