

タイトル	壺演をめぐる伝承について
著者	追塩, 千尋; OISHIO, Chihiro
引用	年報新入文学(13): 8-37
発行日	2016-12-25

壹演をめぐる伝承について

追塩 千尋

はじめに

壹演(諡号は慈濟、八〇三―八六七)は、九世紀の薬師寺所属の南都僧である。真如の法弟子でもあったことから真言僧ともされ、権僧正や超昇寺の座主などに任ぜられた高僧である。思弁的著作の有無は確認し得ていないが、密教修行などを通じて得た法験を貴族社会において発揮し名を成した僧であったことが知られる。一方、「空也と併称される民間布教者」⁽¹⁾という評価がなされているように、民間布教も熱心に行うなど、験者の側面が色濃い僧侶でもあった。

壹演は平安初期の薬師寺僧の動向をうかがえる点で筆者の薬師寺研究⁽²⁾を補完する素材であり、密教の側面は南都仏教の密教化の具体相を知る上でも有益と思われる。しかしながら、壹演は通常の仏教史で取り上げられることがほとんどないこともあり⁽³⁾、専論は見当たらず、真如との関係で部分的に

触れられている程度である⁽⁴⁾。したがって、伝記の基礎的なことも含めて本格的な研究はこれから、というのが現状といえる。

ただ、基礎的な伝記研究であつても関係史料が少ないこともあり、実像の究明には困難さがつきまとう。実像究明の困難さのもう一つの理由は、壹演の伝記史料には少なからず寺院建立に関わる伝承的事象が含まれていることも関係する。

そうしたことを踏まえ、本稿では少し回り道になるが、まずは壹演をめぐる伝承について寺院創建伝承を中心として検討することとしたい。伝承は実像とは別物であるが、実像を考える上での外堀を埋めることに相当する作業であると考ええる。

壹演のような僧侶を検討することの意義に関して、近年の研究動向で注目したいのが堀裕氏の一連の研究である⁽⁵⁾。氏は八・九世紀の国家が求めた僧尼の能力は智と行であつたとする。中でも九世紀の行(修行僧)に関する論考では、人々を教化する「化他」に注目し、利他行をおこなつた僧侶の諸相を明らかにされた。そして、九世紀(特に天長・承和期)は化他を得意とする僧侶たちが中心となり、宮中から諸国に向けて国家的な化他政策が展開した時期であるとする。そして、そうした動向の中で八世紀の化他僧を代表する行基の再評価や神話化がなされる、ともされる⁽⁶⁾。

壹演は堀氏の分類によるなら、「智」よりも「行」の性格が濃厚な僧侶といえる。そのことは実像よりも伝承部分に顕著に示されているともいえるが、本稿は今後壹演の全体像を構築するための一作業としたい。さらに、伝承化の過程を通じて南都仏教の中世的展開の様相にも迫って行きたいと思う。

一、壹演略伝

最初に、個々の事象の考証的なことは今後の課題とし、論述上必要な限りにおいて壹演の略伝を述べておきたい。壹演の生涯は『日本三代実録』の壹演卒伝（貞観九年七月十二日条、以下『卒伝』）が基本であるが、伝承的事象も含めた年譜を示すなら、次の通りである。

〈壹演関係年譜〉

*略号…三実Ⅱ日本三代実録、卒Ⅱ日本三代実録壹演卒伝（貞観九年七月十二日条）

*ゴシックは伝承（あるいは伝承的事象）を示す

延暦二十二年（八〇三）誕生（卒）

弘仁十三年（八二二）父（大中臣智治麻呂）を亡くす（卒）

弘仁（八一〇～八二四）の末 内舎人に任ぜられる（卒）

天長六（八二九）延福寺創建（備中誌）

父大中臣智治麻呂は弘仁四年（八一三）備中守

承和（八三五）または三年（八三六）二兄（良舟・良楫）の夭逝（卒）

承和（八三四～八四八）の初 具足戒を受ける。金剛般若経読誦を学業とする（卒）

承和二年出家説、師は薬師寺戒明（七九二～八四九、承和五年入唐（『僧綱補任』）

承和三年出家説（『中臣氏系図』）

承和三年（八三二）真如より両部の灌頂を授かる（『野沢血脉集』第一「真如」の項）

〃 菴光寺建立（『玉祖神社文書』「元禄五年（一六九二）寺社吟味帳」）

〃 水呑地藏院建立（日本歴史地名大系『大阪府の地名』「十三峠」の項）

承和から貞観の間 皇太后（淳和皇后正子、仁明皇后順子、文德皇后明子のいずれか）の病氣を
医薬によらず癒す（卒）

清和天皇在位期（八五八～八七七） 仏心院延命地藏尊刻彫（『清和院地藏堂勸進状』）

貞観年中（八五九～八七七） 感応寺建立（『元亨釈書』卷二十八）

貞観六年（八六四） 藤原良房病氣平癒のための加持（卒）

貞観七年（八六五） 九月五日「薬師寺僧壹演」任権僧正（『三実』、『僧綱補任』）

〃 十月十六日「権僧正法印大和尚位壹演」超昇寺座主（『三実』、『僧綱補任』）

〃 十月二十五日 権僧正辞退の上表（『三実』）。

未得度と法名壹演の由来譚（『僧綱補任』）

〃 十月二十八日 権僧正辞退慰留の勅（『三実』）

〃 十二月十三日 重ねて権僧正辞退の上表（『三実』）

〃 十二月十九日 権僧正辞退慰留の勅（『三実』）

貞観八年（八六六） 十月二十日 壹演ゆかりの寺の名を相応寺とし、四至を定める（『三実』）。

寺号を「因縁相応、靈瑞頻現」に因み相応寺とする。

貞観九年（八六七）七月十二日 卒。六十五歳。諡号は慈濟（卒）

〃 八月二十八日 沓演のために薬師寺で四十九日の転念功德を修す（『三実』）

元慶五年（八八二）十月十三日 真如遷化の報告（在唐僧中瓘申状）。真如伝中に「沓演僧正を門弟中の上首とす」とある（『三実』）

沓演の俗称は大中臣正棟で、曾祖父は右大臣を勤めた清麻呂（七〇二～七八八）、祖父は諸魚（参議、正四位上、七四三～七九七）、父は智治麻呂（？～八二二、極官位は従五位上・備中守）であった。沓演出家の動機は二人の兄（『中臣氏系図』では良舟・良楨）の夭逝によるもので、彼らの死の原因は天長・承和期に流行した疫癘によるものと推察される。授戒の師は円仁らと共に入唐した法相請益僧戒明（七九二～八四九）と考えられる。真如からは両部の灌頂を授かっている。戒明・真如の両僧が沓演の師とすることになるが、年譜でも示したように出家の年は承和二年・三年のいずれとも決めがたい。真如建立の超昇寺の座主になったのも、沓演は真如から高弟であると目されていたことと関係しよう（年譜の元慶五年の項）。

出家後沓演は金剛般若経の読誦業に専念する。当時金剛般若経も含めた般若経典は疫癘の防疾と除去に効果があると期待されていた経典である。皇太后や藤原良房の病氣治癒に関わっているのも、そうした機能が期待されていたためと思われる。『今昔物語集』（以下『今昔』）巻十四の三十四の表題は「沓演

僧正誦金剛般若施靈驗語」となっているように、壹演伝というよりは、壹演による金剛般若経読誦の靈驗に特化された話となっている。こうした話などから、壹演に持経者の側面を見出すことも可能であろう。年譜からもうかがわれるように、壹演が史上に明瞭に姿を現すのは貞観年間である。そこでは権僧正・超昇寺座主などへの就任や相応寺建立などのことが知られる。中でも相応寺建立譚は、それ自体伝承めいた記述になっているので後述したい。

『卒伝』では「壹演不定居処、居留任意」とあり、特定寺院に定住せず自由奔放に行動していた様が記されている。こうした行動形態は壹演の特性を示すもので、堀氏の言う化他の僧としての側面を表しているといえよう。この記述は、『卒伝』以後の壹演伝に継承されていく。

なお、寺院建立譚ではない伝承的記述として、貞観七年に権僧正に任じられた時の壹演の法名の由来を伝える『僧綱補任抄出』の記事を紹介しておきたい。ここでは「任権僧正法印大和尚位。法師未得度沙弥故辞之。即忽一人例得度与度縁。故号一渲」とある。僧位・僧官に叙任されることになった際に、自分はまだ一介の沙弥で正式に得度していないので（資格に欠けるため）辞退したいというのである。そこで、一人だけ得度させたのでそのことに困んで法名が壹演（一渲）とされた、というのである。貞観七年は壹演の最晩年であるため、それまで正式に得度していなかったとは考えられないが、「不定居処、居留任意」という沙弥・聖などに通じるような壹演の行動形態が反映された逸話ともいえよう。

なお、壹演の権僧正補任は律師・僧都の階梯を経ない特進であった。このように特進で任じられた僧正を「一階僧正」といい、壹演が初めてとされている⁽⁷⁾。そのため、「一階僧正」は後世壹演の代名詞的に使用されることもあった。なお、慈濟という諡号は先行する大師号・菩薩号とは別に設けられた

僧侶への諡号であるが、その初例とされている⁽⁸⁾。

二、寺院創建伝承―その一―

年譜からうかがえるように、壹演が関わった寺院は伝承も含めると、薬師寺、超昇寺、延福寺、蘭光寺、水呑地藏院、感応寺、相応寺などで、さらに清和院（前身は仏心院）安置の地藏尊の製作に関わっていることが知られる。このうち、正史で壹演の関与が確認できる確実な寺は、薬師寺、超昇寺、相応寺で、後はほとんど現存していないこともあり伝承で語られている寺院である。薬師寺は必要に応じて触れることとし、初めに、相応寺、超昇寺について検討しておきたい。これらの寺院との関わりは事実として確認し得るので伝承の章で考察するのは適切ではないが、相応寺は建立の縁起が伝承めいているため、併せて検討することを了承されたい。

（一）相応寺・超昇寺

年譜にも記したように、貞観八年（八六六）に相応寺の寺号と四至が定められている。そのことを示す『三実』の記事は次の通りである。

勅。山城国乙訓郡相応寺者。元是漁商比屋之地也。往年権僧正壹演泛水観行橋頭。遭天暑熱。上岸風涼。有一老嫗。避舍献地。壹演便在其中。聊作壇法。鑿平地中。得旧仏像。因縁相応。靈驗頻現。太政大臣歎其希有。奏建道場。即発工夫。忽備輪奐。遂定寺明。以為相応。宜賜四履。永為寺堺。

東至橋道。南至作山。北至大路（貞觀八年十月二十日条）。

『卒伝』もほぼ同内容ながら、靈験に関わる部分がより詳しく記されている。『卒伝』からいくつか補うなら、場所は河陽橋の辺り、すなわち、現在の大山崎町であることが知られる。老嫗から提供された土地に小堂を建てようとして地を均したところ、地中から「上古朽損之仏像。形体不具。手足分析」という状態の仏像がでてきた。寺院建立後、尙演はこの地にとどまり、「坐禪修念」し「静識浪之地」とした。『靈験頻現』とされる部分については、『卒伝』では次のよう記されている。すなわち、尙演は壇法を行うため土を集めて方丈の壇を築き尊影を安置したところ、「壇上變白。恰似塗粉」という奇瑞が現れた。そのため、「観者奇之。莫不欽之」という状況であった。相應寺という寺号の由来となった「因縁相應」という表現は、尙演の働きかけに応じて仏菩薩が靈験を示したことを意味するのであろう。後述の感應寺の建立においても類似の現象が起こったことが語られており、尙演にまつわっていた靈験性をうかがう上で注目しておきたい。

ここで、相應寺をめぐる環境について触れておきたい。相應寺が建てられた場合は河陽橋が架けられていた山崎津であった。そこに尙演は船で来たのであるが、山崎津は桂川・宇治川が合流して大阪湾に注ぐ淀川となる合流点に位置していた港町である。その合流点から奈良方面に木津川が分流する。「漁商比屋之地」という賑わい振りを思わせる表現からも知られるように、三つの川が合流・分岐する水陸交通の要地であった。特に長岡京遷都後は造営物資の陸揚げ地として重要な役割を果たしていた⁽⁹⁾。少し後の時期のことになるが、紀貫之は国司の任期を終え土佐から帰京の際に、相應寺のほとりで入京の相談をしている（『土佐日記』承平五年（九三四）二月十一日）。また、大江以言作の『見遊女』の冒頭には、

長徳二年（九九六）年三月に伊予国守源兼資が南海に向かう際に宿った河陽について、山崎津は山城・河内・摂津三国間の要津で、東西南北から往来する人々の通り道であることや、河に船を浮かべて客を待つ遊女の様子が描かれている（『本朝文粹』巻九「人倫」）。壹演が訪れた時点で山崎津には既に遊女がいた可能性は否定できない⁽¹⁰⁾。

相応寺の寺勢は十三世紀初頭までは維持されていたらしいが⁽¹¹⁾、その後の動向は不明で、近世には小堂を残すのみであった⁽¹²⁾。なお、相応寺の所在国は山城であるが、場所が河内国と隣接していたためか、中世には所在国が河内国と認識されるようになり、以後もそうした認識が定着していったようである⁽¹³⁾。そのことは、壹演をめぐる他の寺院伝承にも少なからず影響を及ぼすことになったと思われる。超昇寺は壹演建立ではないが、座主に任じられているように関係を有したことが確実に知られる寺院である。しかしながら、壹演と超昇寺との関係は、壹演死後は語られることがなくなっていく寺院でもある。

超昇寺は真如が建立したが、創建時期などは不明である⁽¹⁴⁾。所在地は旧平城宮のすぐ北の御前池東方で、隣接していた佐紀神社（現存）が鎮守神である。立地場所は旧平城京から平安京に至る複数の交通路のうち、木津川の西岸を通り淀津經由で平安京に入るルートに近いことが知られる⁽¹⁵⁾。壹演が超昇寺から平安京へ向かう場合は、木津川・桂川經由のルートを利用したと思われる。相応寺はそのルートの途中に当たる淀津のすぐ傍に建立された。壹演の遊行的行動の延長に相応寺が位置していることになろう。超昇寺は東大寺真言院に次ぐ南都における二番目の真言寺院といえるが、その後の沿革を見るなら南都僧とのかかわりが深いことが知られる。興福寺の僧兵であった清海（？一〇一七）の入寺⁽¹⁶⁾、興福

寺僧の別当就任⁽¹⁷⁾、南都十五大寺の一寺院として数えられていたこと⁽¹⁸⁾、などのことがそのことを示す。超昇寺は壹演入寺及び別当就任以後、南都僧の真言研鑽の場として機能していったと思われる。ただ、壹演のことが語り継がれていなかったのは、創建者ではなかったことが大きいといえよう。

(二) 感応寺

感応寺(京都一条賀茂川西に所在、現廃寺)は、その所在地及びその本尊から通称河崎観音堂とも呼ばれていた。史料上の早い例が『今昔』巻二十四の第二十一話であろう。そこでは、ある侍が「川崎」で行われていた普賢講の伽陀に合わせて笛を吹いたところ、その功德で寿命が延びたことが語られている。この話には登昭という花山朝(九八四―九八六)から後一条朝(一〇一六―一〇三六)にかけて活躍した著名な相人が登場する。そのことを踏まえるなら、感応寺は十一世紀前後には存在していたことになろう。

感応寺は十二世紀においては六角堂・行願寺・清水寺・六波羅蜜寺・中山寺・長樂寺とともに、京都七観音の一寺として貴族の間では巡礼の対象とされ、本尊は聖観音であったことが知られる⁽¹⁹⁾。また、『山槐記』には、平宗盛の妻の病氣平癒のために祈禱した寺社の一つに「河崎(毎日転読観音經六卷、毎日御誦經)」とある⁽²⁰⁾。また、平徳子が安徳天皇を出産した際に、安産祈願が行われた七十四ヶ寺中の一寺に「河崎」があった⁽²¹⁾。

また、感応寺が壹演建立であることを示す早い例が、吉田経房が養和元年(一一八一)に参詣した時の「次感応寺(河崎也。寺僧云、壹演僧正建立)」⁽²²⁾という記事である。この記事の注記部分は、参詣した

経房による開基は誰かという間に寺僧が答えたように読める。ということは、感応寺が沓演の開基であることはこの時期まで一般には知られておらず、寺側がそのことを宣伝し始めていたことを思わせる。

さらに『吉記』のこの記事は、河崎寺ではなく「感応寺」という寺号の初見記事ともいえる。十二世紀末は河崎寺とともに感応寺の寺号が広まってゆく時期であり⁽²³⁾、感応寺の靈驗性が広められ始める時期でもあったといえよう。鎌倉期には何回か焼失するが⁽²⁴⁾、十六世紀初頭の焼失後は清和院に併合されるようである⁽²⁵⁾。

感応寺の建立時期は不明であるが、貞觀年中(八五九～八七七)(『元亨釈書』卷二十八)とも、沓演死後である元慶年中(八七七～八八五)ともされる⁽²⁶⁾。建立の由来を記した鎌倉以前の史料は確認し得ていないが、承澄(一一〇五～一二八二)の『阿婆縛抄』『諸寺略記』上が古い部類に属し、そこでも創建は陽成天皇の時期である元慶年間のこととされている。その縁起によると、本尊は観音で、もう一体を牛頭天王とする。沓演が寺院建立の誓願を立てその勝地を求めて洛陽の河崎に歩を進めたところ、鴨川の西岸に紫雲がたなびき蓮華が降るなどの異相が起こった。そうした現象は「天地相応、感応道交」の現われで寺院建立にふさわしい場であることを示すものと認識し、寺名を感応寺、本尊を蓮華王にちなんで観音とした。そこに、この地の本主である清原惟人と名乗る翁が現れ、自分は牛頭天王の化身であることを告げ、伽藍を守護するので自分の子孫である清原氏を別当とすることを沓演に承諾させて去ったことが伝えられている。

この縁起を通じて注目したい第一は、寺名の由来である「天地相応、感応道交」という奇瑞が、相応寺の寺名の由来である「因縁相応」と同質のものといえることである。第二は、建立の場が鴨川に近い

西岸であつたことは、淀川近くに建立された相応寺と類似していることである。船で移動していた壹演の行動が反映したものと思われる。第三はその場が清原氏ゆかりの場で、牛頭天王が守護するとされていることである。清原惟人なる人物をはじめ清原氏と牛頭天王との関係については今後の課題としたい。ただ、牛頭天王は縁起では伽藍の守護のため天魔の障礙を拔出すること、清原氏の守護のため疫癘の難患を除去すること(他に諸神のため「庶類の所求の成弁」と夫婦のため「男女の子息を生ませる」こと)を約束していることに注目したい。縁起の最後は、感応寺では観音像が二体作られ、「但、於本尊(口伝輒不云)。仍天神堂一字建立。奉安置牛頭天王像」と微妙な表現で結ばれている。文章が一部欠落しているためか、つながりは悪いが、「口伝輒不云」という表現は本来の本尊は秘仏あるいは秘仏に準ずる扱いをされていたことを示していると思われる。そのため、本尊を補完する役割を負わされた牛頭天王が天神堂に安置された、ということなのであろう。要は感応寺において牛頭天王は特別な意味を負わされた存在で、前述したように平安末には明確になる感応寺に求められていた病氣平癒や安産などの利益が、牛頭天王が果たす利益として具体化されたものといえよう。

感応寺と牛頭天王については『元亨釈書』巻二十八「感応寺」でも記されている。興味深いことは、そこでは牛頭天王は一年のうち端午の節句である五月五日の一日だけ目を覚まして気を吐き、それが葉や毒、あるいは悪瘡・疫病などになる、と述べられていることである。牛頭天王が疫病をもたらす疫神として祀られ、いわゆる祇園御霊会として定着し始めるのは十世紀からである⁽²⁷⁾。祇園御霊会の前身である御霊会が神泉苑で行われたのは貞観五年(八六三)五月二十日であつた(『日本三代実録』同年同月日条)。御霊会が実施された月が牛頭天王が目を覚ますとされる五月であつたという共通点が興味深い

が、五月は疫病が流行しやすい盛夏であったことと関係しよう。また、御霊会で講師を勤めたのは、薬師寺僧の慧達律師であった。薬師寺僧が選ばれたのは、薬師寺は疾疫除去の機能を果たすのにふさわしい薬師如来を本尊とする寺であったからであろう。彦演の権僧正補任がもう少し早ければ、彦演が講師を勤めていた可能性もあったといえよう。御霊会では慧達以外に僧侶の参加は確認し得ないが、彦演を含めた薬師寺僧の間接的関与はあったのかもしれない。

感應寺に牛頭天王のことが付与されて行く伏線として、御霊会と薬師寺僧との関係を考えておいたほうが良いと思われるが、本格的な検討は今後の課題としたい。

三、寺院創建伝承―その二―

(一) 清和院と地藏尊

他に彦演伝承を有する寺院として、清和院の地藏像製作・園光寺・水呑地藏院・延福寺などがある。前節の感應寺は近世に清和院に併合されるが、その本尊を彦演が製作したという伝承がある。前節との繋がり関係上、最初に清和院について検討したい。

清和院は清和上皇の後院として建てられた御所で、清和死後、源重信→経信→道時と伝領され、その後、白河法皇の皇女官子内親王の御所となった。寺院になったのはそれ以後とされている⁽²⁸⁾。官子内親王の生没年は不詳ながらも十二世紀半ば頃までの生存が確認されるところから⁽²⁹⁾、清和院の寺院化

は十二世紀末から十三世紀初頭にかけての間としてよいであろう。

寺院としての清和院についてその由来などを伝えているのが、明応元年（一四九二）十二月の日付を持つ「清和院地藏堂勸進状」（以下「勸進状」）である⁽³⁰⁾。勸進のための敬白文を書いた沙門の名は不明であるが、それによると清和天皇の母である染殿后（藤原良房の娘明子）の勧めにより、比叡山の一階僧正に命じて天皇の等身大である六尺二分の地藏尊を彫刻させ、仏心院に安置したのが始まりという。衣木は鞍馬寺の毘沙門天建造の余木を使用したことにより、毘沙門天は毎月五日間寺に止住して仏法を擁護するという。

なお、年譜に記したように、尙演は皇太后の病気の治療を行っている。その時期が特定できないため、皇太后も候補者として正子、順子、明子の三人を上げておいた。こうした伝承を事実と結びつけるのは問題が残るかもしれないが、「勸進状」は治療した皇太后は明子であった可能性を高める補強材料になるのかもしれない。

さて、敬白文を簡略化したような内容の説話が、『地藏菩薩三國靈驗記』（以下『靈驗記』）卷十三の七「清和院ノ像」である。本書は全十四巻からなるが、巻三までが十一世紀中頃に三井寺実睿により編纂され、その後、中世の改訂・増補を経て近世初期に良観による大幅な増補が行われ、巻四以降を良観続編とする十四巻本として出版されたとされる⁽³¹⁾。そこでも地藏を刻彫したのは「叡山一階僧正」とあるが、その部分の注記によると一階僧正は尙演のことであるので「叡山」とするのは誤りとされる⁽³²⁾。ただ、鞍馬寺は天永年間（一一〇〇～一一一三）に第四十六代天台座主忠尋が来山したのを契機に天台宗に改宗し、以後延暦寺の末寺となる⁽³³⁾。「勸進状」は鞍馬寺が天台化していることが前提となってい

るようなので、一階僧正を必然的に叡山僧としたものと思われる。いずれにせよ、「勸進状」も『靈驗記』の話も鞍馬寺が天台化した十二世紀以降の状況が反映されていると思われる。

『靈驗記』巻四の七にも地藏信仰の寺として定着していた清和院が語られているが、『靈驗記』や「勸進状」が作成された時期までのことを踏まえると、十二世紀から十五世紀にかけての地藏信仰寺院としての清和院の様相が知られよう。なお、『真言伝』（一三二五年成立）巻四「権僧正慈濟」伝の最後に、

鞍馬寺ノ僧正カ谷、稲荷山ノ僧正カ峰ナトモ此僧正行ヒ給ケルアトナトナン申シツタヘ侍ル。

と、壹演と鞍馬寺の關係が記されている。このことから、十四世紀初頭には壹演と鞍馬寺との關係が語られていたことが知られる。『真言伝』の記述は修験者としての壹演³⁴を語る史料としても注目されよう。なお、稲荷山（東山三十六峰の最南端の山）には三つの峰があり、そこには空海傳承もあるようだが（『雍州府志』巻一「山川門」、壹演が關係したとする傳承は『真言伝』の他にはないようである）。

清和院の地藏傳承が語られていた時期は、十二世紀から十四世紀初頭の間に絞ることが可能と思われる、清和院の寺院化の時期とほぼ一致する。壹演の地藏製作傳承は、寺院側の宣伝活動の一環であつたとも考えられよう。

壹演と地藏に関するもう一つの傳承が、八尾市所在の水吞地藏院である。十三峠（標高四三〇m）の途中にある壹演創建と伝えられる寺院で、地藏菩薩像は元禄七年（一六九四）に万人講衆が造立したものとされる³⁵。

八尾市には蘭光寺という壹演創建と伝えられる寺院があり、水吞地藏院もそうした傳承の一環として考えるべきと思われるので、項を改めて検討したい。

(二) 蘭光寺・延福寺

蘭光寺(感応山竹之坊蘭光寺)は河内国の玉祖神社の神宮寺で、近世の史料ではあるがその由来は次のように記されている。

承和三〈丙辰〉年、壹演僧正玉祖神靈夢得、明神本地十一面観音之像、蘭光寺并観音堂法樂修行、国家祈願之地盤御座候⁽³⁶⁾。

年譜に示したように、壹演の出家年は承和の初めとあるだけで、確かな年は確定し難い。承和三年という年も伝承的年のひとつであるが、出家した年にすぐ寺を建立したことになり信は置きがたい。ただ、本尊は十一面観音で、観音という点で感応寺と同じであることと密教色を思わせることは注目されよう。また、享保九年(一二二四)九月付けの「由緒書」⁽³⁷⁾には、壹演筆の「大般若経」、壹演が所持していた密具(鈴・五鈷・三鈷・独鈷)が記されている。壹演の密教僧としての側面が色濃く示されているといえる。

蘭光寺が史上に明確に姿を現すのは鎌倉期で、文治元年(一一八五)には將軍家の祈禱所となっている⁽³⁸⁾。密教寺院としての特性がよく示されている。

壹演創建とされるもう一ヶ寺が備中国の延福寺(岡山県笠岡市)である。延福寺自体は現在、廃寺で、後身寺院が持宝院薬王寺(高野山真言宗)である。その持宝院の縁起については、近世末の成立とされる『備中誌』小田郡卷四⁽³⁹⁾には、

淨瑠璃山持宝院薬王寺 開基壹演大和尚、天長六年草創にて、当国刺史備中守大中臣治知男也。本尊薬

師如来（長一尺五寸）并十二神立像古仏十体。

とあり、本尊薬師如来は持宝院の鎮守である白山権現が壹演に授けたことや、往時は十二坊を擁した大寺院であつたこと、さらに十二坊の一つである明王院碇光坊の本尊は明王で、開基は壹演であることなどが記されている。

天長六年（八二九）は壹演出家前であるので、その年の草創は事実としてはありえない。壹演創建とされる寺院の分布圏は山城・河内に集中しており、そうした地域からも備中は飛び火的に離れている。壹演開基伝承が生まれた理由は不明とせざるを得ないが、壹演の父智治麻呂が備中守を勤めたことから派生したものと考えられる。前述の『備中誌』の縁起に「当国刺史備中守大中臣治知男也」と、壹演と備中国との関係性の捩り所を父の官職に求めているような書き方がなされていることもそうした推測を支持するものといえよう。

そのこととは別に、延福寺をめぐるのは、壹演に関する伝承について色々考えるべき要素が含まれている。第一は本尊の薬師、白山権現、明王など、壹演をめぐる仏菩薩である。白山権現の本地は通常十一面観音とされていること（『諸神本懐集』など）やこれまでの考察を踏まえるなら、壹演をめぐる仏菩薩は、観音・地藏・薬師などが中心的なものであつたことが改めて確認されよう。

第二は、延福寺の所在地が浄瑠璃山（標高一七五m）という高くはないが山の中であることに注目しておきたい。蘭光寺のある玉祖神社も高安山（標高四八八m）にあり、水吞地藏院も十三峠（標高四三〇m）の途中にある。こうした山中の寺院であることに注目するなら、伝承の伝播は山岳系修験者によりなされていった可能性が想定できよう。延福寺の本尊は白山権現により授けられた、という伝承はそうした

想定を裏付けるものといえよう。

一方の相応寺・感応寺・清和院などは、川の水系で伝承の意味を考える必要があることをここで予告しておき、そのことは後述したい。

四、沓演像の推移

(一) 平安期

前章の寺院創建伝承を改めて見るなら、感応寺の場合が典型的なように沓演との関係が語られ始めるのは十二世紀に入ってからであることが知られる。沓演没後およそ二百年後ということになる。『今昔』の沓演説話については若干触れたところではあるが、本章ではそうした説話類で語られる沓演像についてたどってみたい。

最初『今昔』とほぼ同時期に成立したと思われる『拾遺往生伝』（成立は一一一一―一一三九）上巻第五話である。内容は『三実』卒伝を簡略化したものである。ただ、遷化の部分は『卒伝』では「定業有限、小疾難免、爰命小船、浮於水上、奄然遷化」とあるところを、『拾遺往生伝』では「観念内に凝し、遷化して西に去りぬ」として往生人であることを示している。さらに末尾には「旧記に云はく、僧正の念仏堂に夜光明あり、□これに感じ、日供を給ふ、云々といふ」と奇瑞めいたことを示す一文が付記されている。

ここでいう念仏堂は薬師寺付属の堂舎であるが、その設置時期は不明で、十一世紀半ば頃の状況の一部が知られる程度である。ただ、薬師寺と念仏信仰の関係は十世紀辺りから見られるので、念仏堂設置時期もその辺りと推測される⁽⁴⁰⁾。 沓演の時期の薬師寺には念仏堂の存在はまだ確認し得ないので、薬師寺が念仏信仰との関係を持つ中で沓演と念仏堂との関係が付されていたと考えられる。

前述の『今昔』（巻十四の三十四）では沓演は相応寺の僧であること、金剛般若経の持者であることが強調されていた。また、往生人であることは明記されていないが、「現世ノ名利ヲ離レテ後世ノ菩提ヲ願フ者也」と往生の願を有していたことが示唆されている。また、話全体は沓演は相応寺僧であることが前提として語られているが、薬師寺僧でもあることが末尾に「薬師寺ノ東ニ唐院ト云フ所有リ。此ノ僧正ノ栖トナム語り伝ヘタルトヤ」と、付け足し的に示されている。

この唐院は沓演の授戒の師である戒明が、入唐に際して賊難を避けるために造像を誓った四天王を安置した堂舎と伝えられている（『七大寺巡礼私記』『薬師寺唐院』の項）。ただ、「薬師寺唐院記」（以下「唐院記」）⁽⁴¹⁾によると、戒明の時期には堂舎は成らず、弟子義叡（八一三―八九二）が完成させたとされる。完成年次は明確ではないが、「唐院記」の記述は義叡が大和国講師に任ぜられた貞観十五年（八七三）までには完成していたように読める。そうであるなら、貞観九年（八六七）に没した沓演の在世時に唐院が存在していた可能性はあったことになる。したがって、沓演が晩年に唐院に居住したことはあり得る。しかしながら、「唐院記」も含めて沓演関係史料には沓演が関与したとする記載がないところから、居住していた可能性は極めて低いと思われる。沓演の唐院居住の事は後付けの可能性が高いと考えておきたい。

以上、『拾遺往生伝』『今昔』の沓演説話には、注記あるいは付け足し的に事実とは言い難い沓演と薬師寺との関係が示されていることに改めて注目したい。『卒伝』では沓演が薬師寺僧であることは明記されておらず、沓演没後の関係史料でも、薬師寺僧であることの記載は見られない。こうしたことを踏まえるなら、『拾遺往生伝』『今昔』の沓演伝に薬師寺僧であることが記述されていることの意味は大きい。沓演が薬師寺僧であることを示すことは、薬師寺にとって意味があったからであろう。十一世紀末に飛鳥の本薬師寺で仏舍利が発見され、それが奈良の薬師寺に移され多くの人々の信仰を集めた。舍利出現は寺勢興隆のために本薬師寺も含めた寺側の演出であった可能性が高い⁴²。こうした動向を勘案するなら、『拾遺往生伝』『今昔』の沓演説話に薬師寺との関係が記載されているのは、薬師寺側の寺勢興隆の意図が反映されたものと考えられよう。

(二) 鎌倉期

鎌倉期に入ると『真言伝』では沓演を往生人とする要素は後退し、真言僧の一人として位置づけられ、前章第三節で言及したように験者として修験道との関係が述べられていることが注目されよう。

次は、『真言伝』とほぼ同時期の成立である『元亨釈書』（一三三二年）巻十四の沓演伝である。ここでも、「相応寺沓演」と所属寺院が相応寺であるかのような表題になっている。記述内容は『卒伝』の域を出るものではないが、問題にしたいのは沓演とともに巻十四に収められた他の僧侶たちである。巻十四は「檀興」と名づけられ、そこには沓演も含め行基から重源に至る十九人の僧伝が収められている。『元亨釈書』の僧たちの表記は僧名のみと所属寺院が冠せられた僧に分かれるが、それらを列挙すると、菅原

寺行基・愛宕山慶俊・禪林寺真紹・觀喜・最仙・補陀落寺勝道・恒寂・高野山真然・高野山祈親・蓮入・眉間寺道寂・谷汲寺豐然・相応寺沓演・山崎寺慈信・行願寺行円・良峰寺源算・六波羅蜜寺光勝・神護寺文覺・東大寺重源、以上である。

これらの僧侶が「檀興」という項目で一括されているのである。「檀興」とは同書卷三十「序説志」では「檀之為事施与宮築。原薄有異共歸興福」とか、端的に「檀興者興福」とも説明されている。すなわち、施行をなすことにより福徳の果報を興す、という意味になろう。福をもたらす施行はこれら十九人の僧侶の行動に示されている、ということである。

施行内容はそれぞれの僧侶により異なるため一義的には括れないが、行基・祈親・行円・文覺・重源などの勧進・遊行僧や勝道・光勝(空也)などの験者、あるいは堂舎の造営・修理や社会事業などの施与に尽くした僧侶たちがここに列挙されていることが知られる。沓演はその中で、「谷汲寺豐然・相応寺沓演・山崎寺慈信・行願寺行円・良峰寺源算」というように、豐然・慈信・行円・源算らとともに五人の一人として分類されている。これら五人に関する賛では、「古之興建必有感何」という問が立てられ、その答えは「神靈助発也」と神靈の助発があるためとし、最後は「五子者有道而感者歟」と、五人には感應道交という点で共通性があるとする。そうした理解のもとで、『元亨釈書』沓演伝では相応寺と感應寺建立の事績が述べられているのである。なお、『元亨釈書』の「檀興」部分は、僧侶の数が倍増されて『本朝高僧伝』にも継承されていく⁽⁴³⁾。

おわりに

以上、寺院創建に関わることを中心に、壹演をめぐる伝承について検討してきた。その要点をまとめるなら、次の通りである。

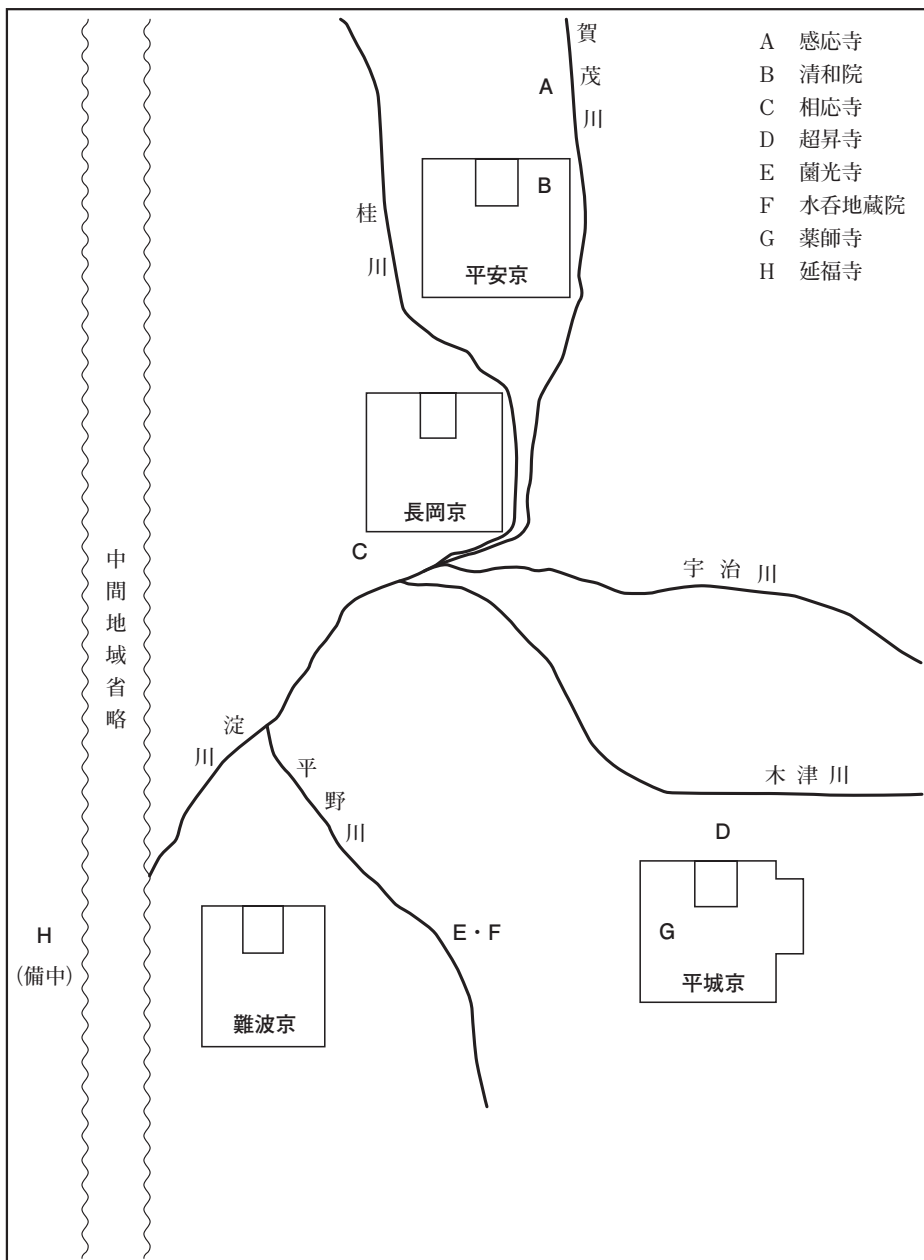
第一は、壹演伝承が語られ始めるのは死後二百数十年ほど経過した時期である十二世紀に入ってからであることである。『拾遺往生伝』や『今昔』所収の壹演伝承の成立は十二世紀以前に遡るのであるが、それらの成立時期は特定し難い。感応寺が壹演建立であることを示す早い例が養和元年（一一八二）であったが、裏を返せばそれ以前は寺院の創建者が壹演であることを語ってもその宣伝効果は希薄であったということになる。壹演伝承成立の時期的な意義に関しては現在のところ定見を示し得ないが、伝承の成立時期を十二世紀としておきたい。

ただ、伝承成立の背景の一つとして、前章で述べたように薬師寺側の寺勢興隆の動きがあつたことが想定される。筆者の乏しい作業経験を基にするなら、十一世紀は南都諸寺は東大寺・興福寺などを除くと寺勢が衰退し、その回復のために様々な方策が採られた時期であつたといえる。直接的には舍利出現などの奇瑞の演出などであるが、南都僧をめぐる伝承にもそうした方策の動きを見出す必要があろう。⁽⁴⁴⁾寺勢衰退とその回復のための方策の一環として壹演伝承の推移を捉えてみる必要があると思われる。

第二も、伝承成立の背景に関わることである。伝承の伝播者に関しては、壹演の弟子らが確認し得な

いこともあり、不明であるといわざるを得ない。ただ、『真言伝』に見られたように修験道との関係がうかがわれる点で、修験者らによる伝播の可能性は考えられる。蘭光寺・水吞地藏院・延福寺などの所在地は、標高は高くないが山であったことを考えるなら、山岳系修験との関係を想定する際の補完材料にはなりえよう。

第三は、地理的には飛び火的な場所にある延福寺を除く他の壹演関係寺院で特徴的なことは、事実や伝承も含めて淀川水系の川筋あるいはそこから比較的近い位置にあることである。大雑把な言い方をすれば、感応寺は賀茂川西岸に所在し、その賀茂川は桂川に合流し、その桂川は相応寺所在の山崎津辺りで宇治川と合流する。そこからは大阪湾に注ぐ淀川となるが、その一分流が大和方面（南山城の木津川市辺りで西に向かう）に向かう木津川となる。淀川は大阪湾に注ぐ途中でいくつかに分流し、その一つである平野川の近くに蘭光寺が所在する。一方超昇寺は、前述の通り旧平城京と平安京を結ぶいくつかの交通路のうち、木津川の西岸を通り淀津を経由して平安京に入る道に近いところに所在していた。以上の各寺院の水系上の位置関係を概念的に図示すると、次のようになる。



壹演関係寺院所在地概念図

壹演の行動形態は『卒伝』によると、「壹演不定居処、居留任意」「乗扁舟、信波浮蕩」とされていた。薬師寺僧であつたから通常は旧平城京の薬師寺に居住し、平安京へは船で移動していたようである。超昇寺座主は晩年であるので、そこは拠点にはなっていなかったと思われる。相応寺の建立年は不明であるが、寺号や四至が定められたのは死の前年であるから創建は壹演晩年であろう。その相応寺は、平安・旧平城京いずれへも船での移動は容易であつた場と思われる。

壹演関係寺院は淀川水系の川筋に所在することは、生前の壹演の行動形態を反映したものであるとともに、川筋の延長に伝承が付加されていったことを物語つてもいよう。

（おいしお　ちひろ・北海学園大学大学院教授）

〔注〕

- (1) 速水侑『観音信仰』二五八頁（一九七〇年、塙書房）。ただ、速水氏は、沓演が空也と併称されていることを示す史料や文献などは挙げていない。なお、後述のように『元亨釈書』巻十四では沓演は空也とともに「檀興」という項目で一括されており、空也らと同類の僧と認識されていたことが知られる。
- (2) 拙稿「平安期の薬師寺」（初出は二〇〇〇年、拙著『中世南都の僧侶と寺院』所収、二〇〇六年、吉川弘文館）。
- (3) 辻善之助『日本佛教史』第一卷上世編（一九四四年、岩波書店）では、平安初期の私寺建立が許可された一例として、沓演建立の相應寺のことが記述されている（三七六―三七七頁）。宇井伯壽『日本佛教概史』（一九五一年、岩波書店）では、平安期「真言宗の分派」の中で、真如の弟子の一人として「慈濟と勅諭せられた壹演」のことに触れている（五三頁）。
- (4) 杉本直治郎『真如親王伝研究』（一九六五年、吉川弘文館）、佐伯有清『高岳親王入唐記―廢太子と虎害伝説の真相―』（二〇〇二年、吉川弘文館）など。
- (5) 堀裕「智の政治史的考察―奈良平安前期の国家・寺院・学僧―」（『南都仏教』八十、二〇〇一年九月）、同「化他」の時代―天長・承和期の社会政策と仏教―」（角田文衛監修『仁明朝史の研究―承和転換期とその周辺―』所収、二〇一二年、思文閣出版）。
- (6) 堀裕注（5）の第二論文。
- (7) 『濫觴抄』下。沓演以前では行基も「一階僧正」に該当するが、『今昔物語集』では行基は「一度ニ大僧正ニ被成ヌ」（巻十一の二）とあるものの、「一階僧正」の表現は使用されていない。なお、『雑談集』では、護命（七五〇―八三四）も「階僧正」とされている（巻九の八）。ただ、護命は律師・僧都を経ているので、著者無住の誤解があったのかもしれないが、「一階僧正」とされる僧侶に関しては事実と伝承の関係の検討が必要であると思われる。
- (8) 『拾芥抄』中「賜諡号人部」十三の「賜諡号僧」、「初例抄」下「諡号始」の項など。
- (9) 日本歴史地名大系『京都府の地名』「山崎津」（一九八一年、平凡社）。
- (10) 九世紀段階での河陽地域における遊女存在の有無の証明は困難である。ただ、地域は異なるが下総国分寺と近距離に位置する井上駅跡（市川市国分台）から「遊女村」と読める墨書土器（九世紀後半頃の土師器高台付皿坏）が出土しており、交通の要地と遊女との関わりを思わせる早い時期の例として注目されている（市立市川考古博物館研

究調査報告書第六冊『下総国分寺跡―平成元～五年度発掘調査報告書―』一七六・一七八頁及び一八一・一八五頁（山路直充・北島大輔氏執筆部分、一九九四年、市立市川考古博物館）。

(11) 嘉応元年（一一六九）に諸寺別当が定められた際に、藤原為親が元慶寺・安祥寺・相応寺の別当となつている（『兵範記』同年八月二十七日条）。元慶寺・安祥寺・相応寺三ヶ寺の別当兼任はその後も慣例的に継承されたようで、承久二年（一二二〇）には藤原光俊が担つていたことが知られる（『玉藻』同年三月二十五日条）。

(12) 『山州名跡志』では小堂となつた時期の相応寺の様子を伝えているが（巻十「乙訓郡」）、ここでは本尊は薬師（二尺五・六寸ほどの厨子に安置された坐像）とされている。もともとそうであつたのかどうかは不明であるが、沓演が薬師寺僧であることに注目するなら、そこに彼の薬師信仰を見出せるのかもしれない。

(13) 『元亨釈書』巻十四沓演伝における相応寺建立譚では、相応寺は河内国所在とされている。『本朝高僧伝』（一二七〇二年成立）巻六十四では表題が「河州相応寺沙門壹演伝」となっている。

(14) 佐伯有清氏は超昇寺の創建時期は承和二年（八三五）正月以降で、それとさほど隔たらない年代とされる（注（4）の書、七十五頁）。

(15) 奈良文化財研究所編『図説平城京事典』三六五～三六七頁（二〇一〇年、終風舎）。

(16) このことを語る説話類は多いが、早い時期のものでは『拾遺往生伝』上の十二。他に『建久御巡礼記』、『閑居友』上の五、『沙石集』（日本古典文学大系本、岩波書店）拾遺三十一などがある。それらによると、清海は入寺後阿弥陀を感じ、その後清海曼荼羅作成や超昇寺大念仏などが始められ、南都における阿弥陀信仰の一つの場となつていったことが知られる。

(17) 興福寺僧で権僧正玄覺の超昇寺別当就任（『中右記』保延二年（一一三六）七月十四日条）。座主ではなく別当とされている点で、この頃には興福寺の末寺化が進んでいたものと思われる。

(18) 『大鏡』巻五裏書四十五。十四ヶ寺ではあるが、承安三年（一一七三）に南都衆徒が蜂起した際に、彼らの動きを抑えるため超昇寺を含む南都寺院十四ヶ寺の寺領没収が国司に要請されている（『平安遺文』三六四三号、承安三年十一月十一日付官宣旨案）。

(19) 『愚昧記』仁安三年（一一六八）五月二十一日条では「河崎寺（聖観音）」とある。

- (20) 『山槐記』治承二年(一一七八)六月二十八日条。
- (21) 同右、同年十一月十二日条。
- (22) 『吉記』養和元年九月二十二日条。
- (23) 山下克明氏が紹介した『養和二年記』は陰陽家安倍泰忠のものと推定されているが、その養和二年(一一八二)一月二十六日条では、昼に感応寺・鞍馬寺、夜に行願寺に参詣したことが知られる。これらの寺院の参詣は安倍泰親(泰忠の子)一家の平安・保身を祈願したものとされる(山下克明『平安時代の宗教文化と陰陽道』一九五頁、一九九六年、岩田書院)。ここでは寺名が「感応寺」とされていることに注目したい。
- (24) 貞永元年(一一三三)に焼失するが(『百鍊抄』同年四月一日条)、その規模は承久三年(一一三二)四月二日の大炎上の時のようであるとされるので、承久三年にも焼失したことが知られる。
- (25) 日本歴史地名大系『京都市の地名』「河崎観音堂跡」の項(一九七九年、平凡社)。
- (26) 金沢文庫本『観音利益集』二十一(近藤喜博校『中世神仏説話』所収、古典文庫、一九五〇年)。近藤喜博氏は解説において、同書は称名寺第二世鋌阿(一二六二―一三三八)の書写と推定されている。そのことに依拠するなら成立は『元亨釈書』とほぼ同時期と考えてよいかもしれない。
- (27) 祇園御霊会のこと、柴田実「祇園御霊会」など参照(初出は一九五九年、同『日本庶民信仰史』神道編所収、一九八四年、法蔵館)。
- (28) 角田文衛総監修『平安京提要』一九四頁(一九九四年、角川書店)。
- (29) 『台記』久安二年(一一四六)三月八日条。
- (30) 『大日本仏教全書』寺誌叢書三所収。
- (31) 大島建彦監修『十四卷本地蔵菩薩靈驗記』下巻所収の解説、三五三頁(渡浩一氏執筆、二〇〇三年、三弥井書店)。
- (32) 同右下巻、二九四頁注七(山田巖子氏による)。
- (33) 日本歴史地名大系『京都市の地名』「鞍馬寺」の項(一九七九年、平凡社)。
- (34) 村山修一氏は志演を稲荷山で修行した密教修験僧の先駆としている(同『稲荷社と修験道』、初出は一九九五年、同『修験・陰陽道と社寺史料』所収、一九九七年、法蔵館)。

(35) 日本歴史地名大系『大阪府の地名』Ⅱ「十三峠」の項（一九八一年、平凡社）。

(36) 元禄五年（二六九二）十一月付「寺社吟味帳」（『八尾市史』史料編「玉祖神社文書」九、一九六〇年、八尾市）。

(37) 同右「玉祖神社文書」十。

(38) 同右「玉祖神社文書」一。蘭光寺は関東祈禱所の一寺院としてその役割を果たしていくが、その点は湯之上隆『日本中世の政治権力と仏教』第二・第三章参照（二〇〇一年、思文閣出版）。関東祈禱所についての最近の研究に松尾剛次「関東祈禱所再考―禪・律寺に注目して―」（『日本仏教総合研究』十四、二〇一六年五月）がある。

(39) 一九〇三年、岡山県刊。

(40) 平安期の薬師寺と念仏信仰の関係などは、注（2）の拙稿参照。

(41) 『大日本仏教全書』寺誌叢書二所収。作者・成立年ともに不詳であるが、長和（一〇二一―一〇一七）までの成立とされる（鈴木学術財団『大日本仏教全書』九十九巻解題三。星山晋也氏執筆、一九七三年、講談社）。中身は義叡の没年である寛平四年（八九二）までのことが記載されているところから、「薬師寺唐院記」は十世紀から十一世紀初頭までの間の成立としておきたい。

(42) 注（2）拙稿。唐招提寺において十一世紀から十二世紀にかけてなされた金亀舍利塔の製作は同質の行為といえよう（拙稿「鑑真崇拜の様相」、拙著『中世説話の宗教世界』所収、二〇一三年、和泉書院）。

(43) 『本朝高僧伝』では巻六十四・六十五が「檀興」で、巻六十四に十七人（玄演はその一人）、巻六十五に二十一人収められている。

(44) 玄演より少し前の時期の南都僧である徳一（八世紀後半―九世紀前半）の伝承が明確化してくるのは文献的には十一世紀末から十二世紀初頭あたりである（拙稿「徳一伝説の意義」、初出は二〇〇五年、注（42）拙著所収）。徳一の場合も史料の制約のため没後以降の伝承化の過程は十分に跡付けることは困難であるが、玄演伝承の形成過程を検討する際には参考にし得る南都僧といえよう。

