

鎌倉期における専修念仏教団の形成と展開

坪井剛

【要約】 専修念仏教団の教団としての発展要因について、これまでの鎌倉新仏教論でも、顕密体制論においても、専修念仏側の思想的妥協によるものと位置づけており、その僧侶集団としての形成過程については詳しく考察されてこなかった。これに対して本稿は、鎌倉期を通じて専修念仏教団の展開について、各々の僧侶集団がいかなる契機により形成されることとなったのか、この点を軸として考察したものである。それらは大きく以下の三つのパターンに分けられるものと考えられる。第一に、何らかの外護者を得て拠点寺院を建立するパターン、第二に、延暦寺の別所周縁で僧侶集団を形成するパターン、第三に、祖師信仰の寺院として門流や貴賤の信仰を受けながら僧侶集団を形成するパターンである。各々、経済的側面や法系の安定的継承においては、独自の特色を有しており、鎌倉期を通じて形成されたそれぞれの僧侶集団としての特徴が、南北朝期以降の展開を規定していたものと考えられる。

史林 九八巻一号 二〇一五年一月

はじめに

かつての中世仏教史の中心的学説であった鎌倉新仏教論においては、法然の専修念仏は「民衆」の後世に関する「祈り」を充足させる「新」仏教の嚆矢として高く評価されてきた。その上で、「民衆」が具体的にはどういった階層の人々であったのかという問題や、「聖」の仏教との関係などが追求されていた^①。またその一方で、法然没後の教団的發展についても研究が積み重ねられていたが、それらを総説的にまとめれば、次のようになるだろう。

①証空を祖とする西山義では、証空が法然の所説を天台化し、京都を中心に教勢を張る。証空没後は嵯峨義・東山義・西谷義・深草義の四流に分派し、南北朝期になると示導康空の本山義がこれに加わるが、後に嵯峨義と東山義・本山義は教勢が衰え、西谷義と深草義のみが残る。^②

②弁長を祖とする鎮西義では、弁長の弟子である良忠が教学を大成。聖阿・聖聡が戒脈・宗脈(五重相伝)を整備して、「浄土宗」の独立性を確保するとともに宗団意識の高揚を図ったことが、近世における宗勢拡張に繋がった。^③

③親鸞を祖とする本願寺門徒においては、親鸞思想の希薄化により、既成仏教への歩み寄りが見られたが、蓮如の同朋思想による教化が戦国期以降の農民解放闘争に合致し、宗派としての発展をもたらした。^④

こういった共通理解の上に、個々の祖師たちの思想的特徴や事績について分析していったのが鎌倉新仏教論の段階における専修念仏研究であったと概括できるだろう。

これに対し、その共通理解を宗派史観、つまり近世以降に生き残った宗派の発展史に過ぎないと批判する形で登場するのが、黒田俊雄氏の顕密体制論である。黒田氏は社会での影響力や国家との関係を重視し、「旧仏教」⇨顕密仏教こそが真に中世的な仏教であり、それらとの関係から専修念仏は「異端」⇨改革運動」であると位置づけた。^⑤ 平雅行氏はこの視角を継承し、法然の専修念仏思想は顕密仏教のイデオロギー支配に対し、「民衆」の解放願望を表現した異端思想であると評価している。^⑥ その結果、新仏教に関する研究はその思想的異端性の解明に重きを置くこととなった一方で、その教団としての展開についても、同じく思想的問題として位置づけられることとなった。^⑦ つまり、祖師の思想における異端的な部分を放棄し、体制回帰することにより法脈を継承したとの理解である。

では法然門流の展開について、顕密体制論の立場からは具体的にどのような描かれているだろうか。平氏によれば、法然以後の専修念仏教団では、良忠や存覚が諸行往生や聖道得悟を容認し、善導流念仏に回帰する一方、聖阿は戒律を重視し、天台円頓戒の正統を誇示するなど、顕密仏教と協調することにより命脈を保持したとしている。そして、応仁の乱に

より顕密寺院や禅宗五山派が諸国の末寺・荘園を喪失したのに対し、いわゆる鎌倉新仏教諸宗派は従来の支配体制への依存が希薄であったが故に、戦国期に台頭してくるようになったと理解するのである。^⑤

ここで注意しなければならないのは、上島享氏が指摘するように、鎌倉新仏教論も顕密体制論も二項対立論で論理が構成されている点である。^⑥このことは、本稿のテーマである専修念仏教団の形成過程の説明に顕著に表れる。例えば、先に挙げた鎮西義の良忠については、鎌倉新仏教論では教学を大成したと評価するのに対し、顕密体制論では善導流念仏に回帰したとしている。また、聖岡についても、鎌倉新仏教論では戒脈を整備したものと見るのに対し、顕密体制論では天台円頓戒の正統を誇示したものと評価しているのである。顕密体制論によって、それまで評価されてこなかった顕密寺院の内実が次々と掘り起こされたことは周知の事実であるが、その一方で、本稿の主題である専修念仏教団の発展過程については、各祖師の思想への評価が反転するのみで、実証レベルにおいて議論が深められてきたとは言いがたい。

顕密体制論における「正統派」「改革」「異端運動」の分類については、思想的に対立する専修念仏と日蓮を同じ「異端派」として位置づける点や、国家的権力との関係で「異端派」と指定することの妥当性が既に批判されている。^⑦その上で本稿が注目するのは、これらの批判を継承する形で近年、禅宗史研究が進展してきている点である。具体的には、顕密体制論の問題点として新仏教各派の僧侶集団としての形成過程が捨象されている点を指摘し、社会集団としての禅宗がどのように形成されてきたのか、この点を問い直す論考が発表されているのである。それらでは、集団を形成する規範など内在的動向や、公家・武家など権力との関係といった外在的契機など、^⑧多くの論点が提示されており、鎌倉期になって広汎に生み出される禅僧が結集し、再生産されていく過程が描かれつつある。

そもそも鎌倉中期には「近來念仏者、其數尤多」^⑨といわれるほど、念仏者の数が増大していくが、その要因は学問的な問題にのみ帰するものではなく、多くの民間の念仏者を再生産しうる拠点寺院と僧侶集団が形成されていたことが想定されるのではないだろうか。禅律僧が各地に拠点寺院を建立し、様々な社会事業を行っていたことは既に明らかにされてい

るが、専修念仏教団についても、その拠点となった僧侶集団の形成過程やその活動の特徴を考察することは、広汎に存在した念仏者を評価する前提となるだろう。そしてそのことは、顕密体制論における「異端派」の位置づけを再考するきっかけとなるはずである。如上の問題意識から、本稿では法然門下に当たる証空・親鸞・弁長の門流がどのように僧侶集団を形成していったのか、その活動の特徴はどういった点にあるのか、これらを追求する。

但しこの点について、菊地勇次郎氏は既に一定の結論を得ており、三つの発展過程に分類できるとしている。一つ目は、京都を中心として公家の帰依を受けながら発展するパターンで、嵯峨門徒や西山義がこれに当たる。二つ目は、地方において外護者を獲得し発展するパターンで、鎮西義はこれに当たる。三つ目は他宗も兼学し、教線を拡大するパターンで、諸行本願義がこれに当たるとしている。但し、これら西山義や鎮西義の内部においても、多くの門流に分かれ、それぞれが僧侶集団を形成しており、個々の僧侶集団によつてその位置づけは再考されなければならないだろう。そこでまずは証空の門流について、検討することから始める。

- ① 井上光貞「天台教団の変質と法然の宗教の成立」(『井上光貞著作集 第七巻』岩波書店、一九八五年、初出一九五六年)、伊藤唯真「法然の思想進展と浄土宗(法然教団)の発達」(同氏著『浄土宗の成立と展開』吉川弘文館、一九八一年)。
- ② 菊地勇次郎「西山義の成立——西山往生院の展開」(同氏著『源空とその門下』法蔵館、一九八五年、初出一九五五年)、上田良準「証空——白木の念仏」(『浄土仏教の思想 第十一巻』講談社、一九九二年)など。
- ③ 香月乗光・伊藤唯真「浄土宗」(『日本の宗教 第二巻』宝文館、一九六一年)など。
- ④ 千葉乗隆「真宗」(『日本の宗教 第二巻』宝文館、一九六二年)など。
- ⑤ 黒田俊雄「中世における顕密体制の展開」(『黒田俊雄著作集 第二巻 顕密体制論』法蔵館、一九九四年、初出一九七五年、同「中世寺社勢力論」(『黒田俊雄著作集 第三巻 顕密仏教と寺社勢力』法蔵館、一九九五年、初出一九七五年)。
- ⑥ 平雅行「法然の思想構造とその歴史的位置」(同氏著『日本中世の社会と仏教』塙書房、一九九二年、初出一九七九年)、同「専修念仏の歴史的意義」(同氏前掲書所収、初出一九八〇年)。
- ⑦ 佐藤弘夫「中世仏教における正統と異端」(同氏著『神・仏・王権の中世』法蔵館、一九九八年、初出一九八八年)、同「中世仏教者の正統意識」(同氏前掲書所収、初出一九九一年)。
- ⑧ 平雅行「中世仏教の成立と展開」(同氏前掲書所収、初出一九八四年)。

⑨ 上馬亭「中世仏教」再考——二項対立論を超えて」(『日本仏教綜
合研究』一〇、二〇一二年)、同「勸進と聖——空也像の再考を中心
に」(『立教大学日本学研究所年報』第一〇・一一合併号、二〇一三
年)。

⑩ 伊藤唯真氏が指摘するように、そもそも法然在世時より「専修念仏
教団」は、法然及び入室の直弟を中心とし、周辺部に法然と接触した
同法者が位置する拡散的な形態であり、聖など民間宗教者の往来・集
住を基盤として発生してきた。法然没後もそういった幾つかの小集団
がそれぞれ独立して存在しており、玉桂寺阿弥陀如来立像胎内文書に
見えるように、小集団ごとの交流も盛んであったと考えられる。しか
しその一方で、それぞれが独自に顕密仏教の僧侶集団や貴族などと関
係を結んでおり、その動向は一貫したものは言い難い。一般に宗教
学においては、教義・施設・儀礼などを共有する社会集団のことを
「教団」と呼ぶが、筆者がこれまで使用してきた「専修念仏教団」の
語は、法然を祖と仰ぐ小集団の総体として用いているものであり、一
部閉鎖的な社会集団を指しているのでは無いことを断っておく。第三
章で言及する本願寺門徒は親鸞を祖と仰ぐが、法然から親鸞への継承

第一章 証空門流の形成と展開

第一節 証空在世時の念仏結衆

善恵房証空は法然門弟中の上足で、法然が『選択集』を執筆した際には、その勘文役を務めたとされる。^①しかしその一
方で、青蓮院門跡とも深い関係にあったことは既に指摘されており、法然没後、慈円の付属を受ける形で、建保元年(一
二二三)頃、善峯寺北尾にある西山往生院に移住したと考えられている。^②承久三年(一二二二)にはその往生院で不断念仏

も重視するため、本稿で取り扱うこととする。伊藤氏前掲論文、同
「聖研究から見た法然真筆史料」(同氏著『浄土宗史の研究』法蔵館、
一九九六年、初出一九七五年)。

⑪ いわゆる「寺院史研究」の位置づけについては、久野修義『日本中
世の寺院と社会』(稿書房、一九九九年)序説参照。

⑫ 末木文美士「顕密体制論の再検討(二)」(同氏著『鎌倉仏教形成
論』法蔵館、一九九八年、初出一九九四年)。

⑬ 小野澤眞「中世仏教の全体像——時衆研究の視点から」(同氏著
『中世時衆史の研究』八木書店、二〇一二年、初出二〇一一年)。

⑭ 大塚紀弘「中世禅律仏教論」山川出版社、二〇〇九年。

⑮ 中村翼「栄西門流の展開と活動基盤」(『年報中世史研究』三八、二
〇一三年)、同「鎌倉禅の形成過程とその背景」(『史林』九七・四、
二〇一四年)。

⑯ 「比良山古人靈託」(『新日本古典文学大系 四〇』岩波書店、一九
九三年)。

⑰ 菊地勇次郎「浄土宗教団の形成と発展」(同氏前掲著、初出一九六
四年)。

を始めているが、これについて菊地勇次郎氏は、天台宗の制約がありながらも、往生院内部にそれまでの旧集団とは別の念仏結衆が組織されたものと評価しており、やがて旧集団の影は薄れ、公家社会の後援を得た証空を中心に往生院の浄土教化が進行する、との道筋を描いている。しかし、この証空を中心とした念仏結衆が、それまでの往生院の僧侶集団とは別に、独自の性格を持ったものとして組織されたとは考え難い。というのも『善恵上人絵』によれば、証空が往生院で修した仏事は「不断念仏を始行せられしより、顕密種々の行法、供僧をさためて修せしめ給ふ」とあり、不断念仏だけではなく、顕密の行法も併修しているのである。また不断念仏を始めるに際し、慈円が「不断念仏等始行の縁起」を著したとされているが、そこでは往生院での勤行について「所_レ始置_二三箇行事_一、一、不断念仏、二、六時礼讃、三、問答論義」としており、先の記述と併せると、往生院における証空の念仏結衆は、天台流の念仏結衆として組織されたと評価するのがよいだろう。その背景としては、同縁起に「上人証空、始為_二法然上人入室弟子_一、後入_二小僧受法密壇_一、凡立_二浄土宗_一、欣_二極樂_一、就_二顕密縁_一、思_二滅罪_一、外護之友専在_二小僧之補助_一、内薰之儲又憑_二十方檀那_一」とあることに鑑みると、往生院での念仏結衆に対して、慈円から何らかの補助があったことが想定される。

また貞応元年(一二二二)に、承久の乱で敗れた後鳥羽院の子息である道覚入道親王が善峯寺に籠居したことも重要である。これに対して証空は、「本坊をさりて、宮を、さたてまつり、別の庵室を構て移住せられけり」とあり、近傍へ移ったようである。そして道覚入道親王は、寛元年間(一二四三―四七)初頭に、水無瀬にあった蓮華寿院を善峯寺内に移転させ、^⑥「十二人の結衆をさためて、不断念仏をはしめ」たが、証空は「すなはち御念仏衆の一和尚として加わっている。このことから、善峯寺での新たな動向に対し、証空が全くの無関係では居られなかった点が推察されるのである。

そもそも善峯寺では、鎌倉期以降も青蓮院門跡に關連する仏事が行われており、先の蓮華寿院も『門葉記』では青蓮院門跡管下の堂舎として挙げられている。つまり、善峯寺と延暦寺、特に青蓮院門跡は鎌倉期を通じて深い繋がりを維持し

ていたのであり、『浄土法門源流草』ではその関係を「西山善峯寺 延暦寺別院」と記している。そして往生院は、その善峯寺の開山である源舜が、善峯寺の西北に新たに結んだ草庵から始まるのであり、草創からして善峯寺との関係が深い。証空が道覚入道親王の念仏結衆に参加したのもこういった往生院と善峯寺との関係がベースとなつてのことであり、延暦寺の別所である西山一帯にあつた往生院もまた、延暦寺の影響下にあつたと考えられるのである。少なくとも、往生院における証空の念仏結衆は延暦寺の周縁部で、その制約の下に組織されたと評価するのが妥当であろう。^⑨

しかし証空は、往生院以外にも京中に拠点寺院を設け、新たな念仏結衆を組織している。その一つとしてまず挙げられるのは、小坂住房での念仏結衆である。高橋慎一郎氏によれば、小坂は祇園社の東南を指す地名であり、当時、念仏者が多く集まる空間であつた。^⑩小坂の地は法然の住房があつた吉水とも近く、証空は西山往生院に移住するまで小坂に住んでいたと考えられるが、往生院へ移つてからも小坂の住房を利用していたようである。鎌倉期には証空門流のことを「小坂」と称することの方が主流で、南北朝期以降に西山往生院を中心とした本山義が発展すると「西山義」の呼称が一般的になつたようであり、この小坂住房で組織された僧侶集団こそが、証空門流の中心的勢力であつたことが窺われる。

次に証空独自の僧侶集団として挙げられるのは、白河歡喜心院での念仏結衆である。「善恵上人絵」によれば、証空は後嵯峨院が即位する前から院の祈禱を担当しており、即位後も毎月授戒を行つていた、そういった関係から勅願寺としてこの歡喜心院が与えられ、不断経料所として近江国小野荘が施入されたとしてゐる。^⑪後嵯峨院は承久の乱以後、母方の大叔父である中院通方の許で養われているが、証空は通方の父通親の猶子となつており、後嵯峨院と証空が親しい間柄であつたことは想像に難くない。古記録類からも、証空が後嵯峨院に授戒していることは確認でき、また「我君深有帰仏之御志、殊以有戒行之沙汰、仰付此人、年来毎日被転読梵網經」との記事も見える。こういった関係から証空に歡喜心院が与えられたのであろう。『浄土惣系図（西谷本）』によれば、三重塔と二階の蓮舎が造営されたとあり、ここを中心にして一定の僧侶集団が形成されていたと考えられる。

続いて、法性寺遣迎院について。『善恵上人絵』には「光明峯寺殿の御さたにて、はしめは人屋を点して、上人の住処とさためられけり、後には仏閣をひらきて、尺迦・弥陀二尊の像を安置し、発遣来迎の利益をあふきて、寺号をも遣迎とそつけられける」とあり、九条道家の沙汰として法性寺の地に作られた堂舎であるとしている^⑮。既に建暦元年（一一二一）の段階で証空が道家に「五十五善知識像」を披露しているという記事や、道家が証空から受戒しているとの記事も見えることから、道家の浄土信仰を介した関係であったことが窺われる。また遣迎院は、宝治元年（一二四七）に没する証空が、晩年に教化を行い入寂した地とされており、ここを中心にした一定の僧侶集団が形成されたのだろう。

最後に、撰津浄橋寺について。『善恵上人絵』によれば、「撰州武庫河のほとりに、一の伽藍をたて、浄橋寺と号す、辺地の群類を救はむためなり」とあり、一間四面の堂に弥陀三尊像を安置し、十三重の宝塔を建てて仏舍利を納めたとしている。現在も浄橋寺には、寛元二年（一二四四）の証空の銘が記される鐘が現存していることから、この寺院の建立に証空が関わった可能性は高く、ここにも証空独自の僧侶集団が形成されたと考えられる。後述する通り、この浄橋寺は後に往生院の支配を受ける形で存続していくが、ここで注目されるのは、この浄橋寺が橋寺として建立されたと解釈されている点である。院政期以降、橋が勧進によって作られるようになり、西大寺系の律僧が盛んにその勧進活動に携わった点^⑯はよく知られているが、この浄橋寺についても、恐らくは証空による勧進活動によって建立されたのだろう。

さて、以上のように証空は、様々な場所で僧侶集団を組織しているが、これらは大きく二分できる。一つは往生院や小坂住房など、延暦寺の周縁部での僧侶集団である。これはまさに証空の遁世僧としての側面から形成されてきた僧侶集団であり、浄橋寺の僧侶集団もその一環として評価できる。次に歓喜心院や遣迎院での僧侶集団である。これらは後嵯峨院や九条道家などの外護者の支援を得て拠点寺院を建立し、授戒や不断経など、外護者の要請に応えるような活動をしつつ、僧侶集団を形成したものである。つまり、証空と外護者との個人的関係から形成されてきたものと評価できるだろう。それでは、証空没後にこれらの僧侶集団はどのように展開していくのだろうか。

第二節 証空門流の活動

証空没後、その門下は四つに分かれたとされるが、それぞれ証空の形成した僧侶集団を継承したもの、門下が独自に僧侶集団を形成したものに分かれる。それぞれがどのような契機で形成され、どのような活動を行ったのか、本節ではこの点を中心に考察する。

① 観鏡証入の僧侶集団（東山義）

小坂住房で形成された僧侶集団を引き継いだのが、観鏡証入の門流である。『吉水法流記』によれば、証入は関東武士である仁田四郎忠常の子息とされているが、仁田四郎忠常は建仁三年（一一〇三）に鎌倉で一族とも北条氏により誅殺されている。この時点で証入は僅か八歳であり、この後、どういった経緯を辿ったのかは明らかにできないが、最終的に証空の門下に入ることになる。系譜類によれば、東山宮辻子の阿弥陀院という寺院を中心に活躍したとされており、『吉水法流記』では「小坂義」と記されている。

高橋慎一朗氏によれば、阿弥陀院は小坂の南に接する六波羅の一角にあったことから、『吉水法流記』の記述は、証入の教団や教えを証空の「小坂義」と混同して用いたのではないかとしている^②。しかし、証空の小坂住房での僧侶集団と証入の僧侶集団を別のものと考えする必要はないだろう。なぜなら証入は証空に先立って寛元三年（一二四五）に死去しており、また『浄土惣系図（西谷本）』では、証入の弟子として釣られる観日・観明・智道の三人について「或書、観日・観明・智道三人、西山上人弟子書『入之』^③」として、もとは証空の弟子であったとする説を記しているのである。上述のように、晩年の証空が遣迎院に移って活動していたことも考え合わせると、証空が小坂住房で形成した僧侶集団の首が証入であったと解釈するのが妥当ではないだろうか。そして、その指導的立場を継承したからこそ「小坂義」との名称が書き

入れられたものと考えられる。

この門流の活動は、証入の孫弟子了観が阿弥陀院の近隣に建立したとされる三福寺の僧侶集団、特に了観の弟子である頼恵に関する記事が散見する。それらから、頼恵らが葬送や追善仏事に関わっていたことが明らかとなるが、具体的にはどのような場で活動していたのだろうか。

晴、午剋御幸持明院殿、御月忌如例、貞仙為導師、其後於寢殿西面有法事讀事、高座頼恵上人・顕智法師以下九人讀法事讀下卷了、後講尺新写經阿弥陀經、染故室町院御筆縹色、以金泥写阿弥陀經、其他摺写淨土三部經也、是今年相当卅三年之故、朕修此仏事、卅三年追善本説不分明、然而近年為習俗、仍内々修之、凡故女院以念仏為宗之故也、一念声明輩参仕、仙洞雖不可然、後嵯峨院以來為流例之間如此、頼恵弁説如涌、尤能説也、法事讀了有一晝夜念仏、顕智老声猶以殊勝、都無老氣、其音如玉、可謂動梁塵者歟、終夜有念仏、乍平臥、聽聞、

これは正慶元年(一三三三)五月三日に持明院殿で行われた伏見院の月忌、及び室町院の三十三回忌について記す『花園天皇宸記』の記事である。大石雅章氏は王家葬送の分析から、鎌倉後期から南北朝期にかけて、穢れの発生する遺骸処理は遁世僧が担当するようになり、顕密僧は国家的法会として行われる中陰仏事のみを担当することとなるとしている。確かにこの日も、持明院殿で行われた恒例の伏見院月忌は顕密僧と目される者が導師を勤めているが、その一方で「内々の」仏事として行われた室町院三十三回忌には、頼恵ら「一念声明輩」が参仕しているのである。これについて花園院は、本来、仙洞御所にこういった者が出仕することはよくないことだが、後嵯峨院以来の流例であるとし、また室町院が生前、念仏を信仰していたこともこのような仏事を行った理由であるとしている。確かに頼恵のような遁世僧は、王家家長であった院への国家的追善仏事を行うのに相応しい存在ではなかったであろう。しかし、王家関係者の生前の信仰も加味して行われる「内々の」仏事には、遁世僧が起用されるケースもあったのであり、そのような場で頼恵らは活躍していたのである。

また、元亨四年（一三三四）十月十一日、後伏見院の生母である准后従三位藤原経子が死去すると、「忌陰仏事等、一向頼惠上人致沙汰云々、葬礼同上人沙汰也」とあるように、頼惠がその葬礼から追善仏事まで一切を請け負っている。左に挙げるのは、その藤原経子の養女であった女王の出家について記す『花園天皇宸記』元亨四年十一月十九日条の記事である。

入夜雪降、御幸中園第、予同乘御車後、先女王出家（藤原経子）是故准后所養也、仍遺命云、為猶子之儀可令着服、又忌中可令出家之由、予行向之時直所示置也、自幼少養育、其儀不異実母、可然之由返答了、又出家事、如此女王等皆出家第一事也、縦有不調事、猶於出家者勝在家事也、仍承諾了、今年十歳歟、頗雖早速、旁有所思許容也、凡雖向後、早速出家、殊以可庶幾事也、靜観上人為戒師（西大寺門徒、太子堂長老、俗姓教良卿息也、内々儀尤當其仁、仍所召也、以沙弥為剃手、持律人不触手於女人之故也）（中略）、次仏経供養、是宸筆阿弥陀経、輒女成仏経也、如法内々沙汰、頼惠上人供養之、弁説如涌泉、尤足信仰……（後略）

前半の傍線部より、藤原経子は死に際し、花園院に対してこの女王を早々に出家させることを遺言として示していたことが判る。そしてこの日、出家の戒師は律僧である太子堂長老静観が務め、その後の仏経供養は頼惠が担当しているが、静観を戒師としたことについて、ここでも「内々の」儀として適任であるとしている。王家に関係する女性の出家において、女院など身分の高い者の戒師は頭密僧が務めることが多いが、その身分により作法等に差があることは既に指摘されている。②③そしてこの女王の例も勘案すると、王家周縁に連なる者の出家仏事を静観や頼惠のような遁世僧が担当することも可能だったのであり、そのような僧侶集団として公家社会の中で位置づけられていたのである。

また、この観鏡証入の門流は、後伏見院や花園院など持明院統の人々が行う講経仏事などにも起用されており、建武三年（一三三三）に後伏見院が死去した際には、その臨終善知識を頼惠が務めたとされている。④これまでの例に鑑みても、鎌倉末期における観鏡証入の門流は、持明院統関係者の要請に応えるような活動を行い、その法系を延ばしていったと考

えられるだろう。

②道観証恵の僧侶集団（嵯峨義）

観鏡証人の門流は、あくまで証空の段階から形成されてきた僧侶集団を引き継いだものと考えられるが、王家関係者の追善を行うために、院が堂舎を建立し、そこで僧侶集団を形成したのが道観証恵（二二〇五〜二六四）の門流である。証恵は系譜類によれば文章博士藤原孝範の猶子とされているが、このことは『尊卑分脈』など他の史料からは確認できず、出自も証空の許に入室するようになった経緯も不明と言わざるを得ない。『法水分流記』には「初証入弟子」とあり、当初は小坂で形成された僧侶集団の中で、証人に従って活動を行っていたものと思われる。そして系譜類に共通して見えるのは、「住浄金剛院」「浄金剛院長老」といった記述である。

『増鏡』によれば、「橘の太后のむかし建てられたりし檀林寺といひし、今は破壊して、石ずへばかりになりたれば、其跡に、浄金剛院といふ御堂を建てさせ給へるに、道観上人を長老になされて、浄土宗を置かる」とあり、浄金剛院は嵯峨亀山殿の敷地内にあった檀林寺跡に建立された堂舎であることが判る。康元元年（二二五六）に供養が行われていることが確認でき、同年には同じく亀山殿内に造営された持仏堂である大多勝院の供養も行われている。大村拓生氏によれば、これらは後嵯峨院の宗教構想のもとに構築された空間であり、ここに証恵の門流による僧侶集団を形成したのも院の宗教構想に沿ったものといえるであろう。

後嵯峨院死後は、浄金剛院に法華堂が併設され、後嵯峨院の遺骨が安置されている。以降、浄金剛院または大多勝院において、後嵯峨院の月忌や御八講など追善仏事が行われているが、これらの仏事を行っているのはやはり顕密僧であり、証恵の門流がそれらに関わっている様子は確認できない。それでは、証恵の門流はこの浄金剛院でどのような活動を行っていたのだろうか。その活動の一端が判るのが証恵の曾孫弟子に当たる本道尊空の活動である。例えば元亨三年（一三三

三) 十一月八日には、尊空を導師として阿弥陀一尊及び浄土三部経の供養が行われ、浄金剛院僧衆が法事讃を勤めているが、これは伏見院の侍女で後伏見院の寵愛も受けた三位宗子の一周忌仏事として行われている^④。このように、証恵の僧侶集団も先の頼恵と同様に、王家関係者の追善仏事を行っていたと考えられるのである。

また、同年には花園院から伏見院と北白川院の追善仏事勤修が命じられているが、その間の事情は興味深い。

(藤原院字)

今日奉_レ為伏見院并北白河院御菩提、可_レ始_レ不断念仏之由、以_レ院宣仰_レ本道上人_一、(功坡)以_レ定資令_レ書_レ之、以_レ小高御庄役充_レ料物、

同以_レ院宣仰_レ大宮前大納言_一也、(季徳)此事年来為_レ北白川院御菩提、於_レ北白川法華堂有_レ不断念仏事、而安樂光院御八講等供料、都以

無_レ御沙汰、仍又同止_レ之也、其故者、安樂光院予管領後、法王更無_レ仏事以下之御沙汰、然而予又何致_レ此仏事之沙汰乎、仍不可

致_レ沙汰之由仰_レ之、但御仏事転退不可_レ然之間、仰_レ本道上人也、山田庄日来仰_レ付本道上人、而知恩院有_レ申旨之間返_レ付之、伏

見院御菩提又不可_レ黙止、仍両院御仏事、仰_レ此趣也^⑤、

本来、北白川院追善の不断念仏は北白川法華堂で行われるべきものであったが、後宇多院が仏事以下の沙汰を行わなかった、安樂光院御八講以下の仏事の供料もすべて止まってしまった、しかし仏事が退転してしまうのはよくないので、本道上人に仰せ付けて不断念仏を始めさせた、とある。これまでの例からいくと、王家家長であった伏見院の追善仏事は本来なら顕僧侶が担当するはずであったと推察されるが、王家関係者の追善仏事が何らかのアクシデントで中止せざるを得なくなったとき、それに代わる追善仏事を行う僧侶集団としてこの僧侶集団は用いられていたのである。これ以外にも、尊空は問答講や阿弥陀講を行ったり、花園院と法談を行ったりしていることが確認でき、証恵の僧侶集団も先の証恵の門流と同様に、王家関係者の浄土信仰を満たす存在として、持明院統に非常に近いところで活動していたことが窺われる。

③法興浄音の僧侶集団(西谷義)

ここまでは王家関係者と結びついた僧侶集団を見てきた。しかし、証空門流は王家関係者だけでなく、撰閲家など公家とも関係を持っている。特に近衛家との関係が見えるのが法興浄音(一二〇一又は〇二〇七)の門流である。系譜類によると浄音は源雅清の息、源兵部大輔通継であるとされている。『尊卑分脈』によると、源通継の父は雅清兄弟の守通となっており記述が合わないが、いずれも証空と従兄弟であり、そういった俗縁から証空の門下となったことが推察される。『浄土伝灯総系譜』によれば、浄音は「於洛西仁和寺西谷^ユ而建^テ光明寺^ニ」とあるが、稲田廣演氏が指摘するように、西谷光明寺を建立したのは慈円門弟である求仏房惠奘覚蘊である。近衛家の援助のもと、西谷光明寺の塔頭的存在として曼荼羅堂と深心院が整備され、浄音の門流の拠点とされたと考えるのがよいだろう。稲田氏の紹介する『浄土西山西谷附法祖伝』挿入箋によれば「供僧十二口、衣食承仕三人」とあり、一定の僧侶集団が形成されていたことが判る。

では、この門流は具体的にどのような活動を行っていたのだろうか。

(久我通能女)

女房早世、

凡物念無極、

心神共廢、

悲哀之至不知謝所者也、

(九条仁子)

北政所・予并小兒等渡帰近衛、

女房間事、

仰付西郊上人致

(浄音)

沙汰、

且又兵部卿入道一向仰合上人致沙汰也、

これは『深心院関白記』文永三年七月二十七日条、記主近衛基平の妻である久我通能女が死去した際の記事である。その葬送が浄音に仰せ付けられたことを記しているが、単に葬送のみに携わったのではなく、追善仏事にも関わったと考えられ、先の頓恵同様、葬送から追善仏事まで一括で請け負ったものと思われる。また、基平の母である九条仁子は善導忌日に併せて光明講を行っているが、これにも浄音の僧侶集団が関わっていたようである。このように、浄音の門流は近衛家に近いところで活動していたようであり、これまで見た観鏡証入の門流や道観証恵の門流と同じように、近衛家関係者の浄土信仰を満たす存在であったのだろう。

④立信円空の僧侶集団（深草義）

この僧侶集団は、証空が遣迎院で形成した僧侶集団を継承したものであり、その中心となったのは立信円空（一一二一—一二八四）である。円空の出自もよく判らないが、遣迎院とは別に、深草に真宗院という寺院を建立し、また歓喜心院も兼帯していたようである。『浄土惣系図（西谷本）』によれば、円空の死後、弟子の間で遣迎院・真宗院を巡って争いがあつたことを記すが、それによつてこの門流がどの勢力と結びついていたのかが判る。

如円深草跡_レ継、弟子道光房・其弟子生智房二代無_レ子細持_{深草}、生智房之時、道教上人依_{今出河女院御秘計}、為_レ令_管領深草_{（西園寺嫡子）}、
出沙汰、生智房、久我殿為_{（源基具）}方人_支申之、雖然道教上人、廻_{強縁秘計}打入深草、此時生智房宿_{于隣坊}、然而大御堂所從両方
勤行之、納_{聖教}経藏從_{両方}付封不安、雖然所領多分道教上人知_{行之}、生智房久我殿御寄進地_{（插）}幡磨国水松京進三百斛所也、
令_{当知行}、件所居住之处、生智房死去、其後道教上人深草・龍護管領畢、仍如円房跡從_{生智房}断絶也、

少し意味の取り辛い箇所もあるが、如円弟子である生智房と円空の弟子である顕意・道教との間で遣迎院・真宗院を巡る争いがあつたことを記している。道教は今出川院の支援を得て遣迎院・真宗院の奪取を試みるが、一方の生智房は源基具が後援しており、最終的には道教が実力行使に出たという事件のようである。ここから判ることは、この僧侶集団は特定の外護者に強力に守られていたのではなく、他の有力者の後援を受けた僧侶が望めば、その法系を覆すことができたという点である。上述の通り、遣迎院は九条道家の後援で建てられた寺院であつたが、その後、九条家の支援は継続しなかつたようであり、他に後援者を求めなければならなかつたのであろう。

このことは、この門流の活動にも特徴を示す。『勘仲記』には「今日為_{聴聞}向_{白河龍護田}、嗟峨_{道教上人讚}嘆曼陀羅、相_{当先人御月忌}之間、為_{結縁也}」^⑧という記事があり、勘解由小路兼仲が父経仲の追善のため、道教の曼荼羅供養に参詣していることが判る。このように、特定の外護者が居ないため、広く公家層も結縁可能な仏事を行い、その支援を受ける必要があつたのである。そしてこのことは、この門流の後の展開にも影響を与えてくるのである。

⑤ 地方で形成された僧侶集団

証空の門流は京都だけでなく、地方においても僧侶集団を形成している。断片的にしか判らないが、幾つか挙げておく。まず鎌倉では、観鏡証入の弟子である智道が新善光寺という寺院を建立している。高橋慎一朗氏はこの新善光寺について、名越氏を含めた北条氏一門で建立されたものと指摘している。智道は北条泰時の臨終善知識を勤めたともされており、^④ 彼の門流同様、葬送や追善仏事、講經仏事に携わったのだろう。また、法興淨音の門流からは、行観という僧が武蔵国鵜木光明寺を中心に活動していたようであり、この門流からは武蔵国神奈河湊で教線を張った観教や、吾妻善導寺を中心に活動した道覚・識阿などが出ている。吾妻善導寺は貞治年間(一二六二―六八)に川戸城主秋間泰則の後援によって建立されたものであり、やはり地方で教線を拡大する場合も、外護者を必要としていたのである。

以上から、証空門流の僧侶集団としての発展には、公家・武家を問わず、外護者の存在が重要であったと言えるだろう。つまり、外護者の後援によって拠点となる寺院を建立し、そこを中心として僧侶集団を形成していたのである。それ故、これら証空門流の活動には、外護者に関連する葬送や追善仏事、また外護者の宗教的欲求を満たす講經仏事が多く見えるのである。但し、注意しなければならないのは、後に触れる示導康空のように、それぞれの僧侶集団の間を横断しながら修学に励む僧侶が常に存在したことであり、そのような僧侶の流動的な移動の中でこれらの僧侶集団がその紐帯として存在していたといえるだろう。

- ① 「選択密要決」(『浄土宗全書』八)。
- ② 菊地勇次郎「西山義の成立―西山往生院の展開」(同氏前掲著、初出一九五五年)。
- ③ 安貞二年二月四日「中宮大夫家政所下文」(三鈔寺文書、『鎌倉道文』三七―四号)によれば、この証空の念仏結衆に対して徳大寺公繼が供料を寄進している。
- ④ 「善恵上人絵」卷三(『浄土宗西山三派遺忘記念事業委員会編』『西山国師絵伝(浄橋寺本)』法蔵館、一九九四年、以降、「善恵上人絵」からの引用は、この翻刻による)。
- ⑤ 「善恵上人絵」卷三。
- ⑥ 「華頂要略」卷七十八。蓮華寿院は、尾張局(道覚入道親王の母)の菩提を弔うために後鳥羽院が建立した堂舎である。

- ⑦ たとえば、弘安七年（二二八四）には、前青蓮院門跡道玄が善峯寺の本坊で京極院（洞院侘子）の追善仏事を行っているし（『門葉記』巻百五十六）、道玄は弘安九年（二二八六）に善峯寺で慈助法親王に灌頂を授けている（『門葉記』巻百二十九）。
- ⑧ 「浄土法門源流章」（『続群書類従』第八輯下、伝部）。
- ⑨ 青木淳「初期証空教団における「結衆」の特質——大念寺阿弥陀如来像内納入品資料の分析を中心として」（『西山学会年報』六、一九九六年）。
- ⑩ 高橋慎一郎「証空の小板住房をめぐる一考察」（『日本歴史』六〇六、一九九八年）。
- ⑪ 「普恵上人絵」巻三。
- ⑫ 「葉黄記」寛元四年五月十四日条、六月二十三日条など。
- ⑬ 「葉黄記」寛元四年五月十四日条。
- ⑭ 野村恒道・福田行慈編『法然教団系譜選』青史出版、二〇〇四年。
- ⑮ 「普恵上人絵」巻三、現在も東福寺の南側に「道迎院」が建っているが、これは明治初年に一旦廃寺となったものが、大正三年（一九一四）に再興されたものである（『京都・山城寺院神社大事典』）。
- ⑯ 「玉葉」建暦元年十月一日条。
- ⑰ 「明月記」嘉禎元年五月二十七日条。
- ⑱ 永和二年七月「仁空置文」（『続群書類従』第二十八輯下、釈家部）。
- ⑲ 三浦一道「西山國師の教旨信仰——特に浄橋寺の梵鐘の銘文を中心として」（『西山学報』八、一九三六年）、『西宮市史』第一巻（西宮市役所、一九五九年）。実際に浄橋寺のある摂津国生瀬の地は湯山街道が武庫川を渡る地点である。
- ⑳ 網野善彦「増補 無縁・公界・楽」（平凡社、一九九六年、初出一九七八年）、細川涼「鎌倉仏教の勸進活動——律宗の勸進活動を中心に」（同氏著『中世寺院の風景 中世民衆の生活と心性』新曜社、

- 一九九七年、初出一九八八年）など。
- ㉑ 牧哲義「吉水法流記」「法水分流記」の翻刻とその研究——資料篇」（『東洋学研究』三〇、一九九三年）の翻刻による。
- ㉒ 高橋氏前掲九八年論文。
- ㉓ 「蓮門宗派」もこの記述を継承し「或書^ニ観日・観明・智道三人西山上人弟子^ト書入之」としている。
- ㉔ 「本朝高僧伝」十五。
- ㉕ 大石雅章「顕密体制内における禪・律・念仏の位置——王家葬送を通じて」（同氏著『日本中世社会と寺院』清文堂出版、二〇〇四年、初出一九八八年）。
- ㉖ 「花園天皇宸記」元亨四年十月十一日条。
- ㉗ 西口順子「女性の出家と受戒」（『京都女子大学宗教・文化研究所研究紀要』五、一九九二年）。
- ㉘ 「皇年代私記」後伏見院（『改定史籍集覧』十九）。
- ㉙ 「増鏡」第六「おりある雲」（『日本古典文学大系』八七）岩波書店、一九六五年）。
- ㉚ 「百練抄」康元元年十月二十五日条。
- ㉛ 「百練抄」康元元年六月七日条。
- ㉜ 大村拓生「嵯峨と大堰川交通」（同氏著『中世京都首都論』吉川弘文館、二〇〇六年、初出二〇〇四年）。
- ㉝ 「吾統記」文永十年六月二十一日条。
- ㉞ 「花園天皇宸記」元亨三年十一月八日条。
- ㉟ 「花園天皇宸記」元亨三年十二月二十四日条。ちなみに吉田清氏はここで登場する「知恩院」を法然道跡寺院の知恩院として解釈するが、一考を要するだろう。吉田清「初期知恩院史考」（『印度学仏教学研究』一五二、一九六七年）。
- ㊱ 福田廣演「浄音上人の著述と西谷光明寺の周辺」（『西山学会学報』

一四、二〇〇三年）。東京大学史料編纂所編『深心院関白記』解題では、近衛基平の院号が「深心院」とされる理由について、法興浄音が一時住持を勤めたとされる粟生光明寺にあった子院「深心院」に注目している。しかし、稲田氏の紹介する『浄土西山西谷附法伝』挿入箋に見えるように、西谷光明寺内に近衛基平墓所として「深心院」が建立されたが、後に退転したと考えるのが妥当であろう。

⑳ 『深心院関白記』文永三年九月十六日条・文永四年二月二十六日条。

第二章 証空門流の消長

第一節 消える門流、生き残る門流

ここまでは証空と門弟たちがどのような僧侶集団を形成し、どのような活動を行っていたのか、この点を確認してきた。本章ではそれらの僧侶集団の展開について見ていく。前章で見た僧侶集団は、後々まで継承されていく門流と、途中で消えてしまう門流とに分かれるが、それらを確認することにより、証空門流の発展過程において何か重要なファクターであったのかを考察する。

まずは西谷光明寺内に形成された法興浄音の僧侶集団について見ていくが、この僧侶集団は浄音の没後、衰微の道を辿ることとなってしまふ。先にも用いた『浄土西山西谷附法祖伝』挿入箋によれば、この僧侶集団には近衛家から、丹波国宮田荘一村、越中国阿努荘などが供料として寄進されていたが、「而上（法興浄音）人入滅後、尽被（召返）之間、条々皆以顛倒畢」とあり、浄音の死後、外護者である近衛家からの支援が打ち切られているのである。先の稲田廣演氏によれば、この僧侶集団は本寺である青蓮院門跡の支配に取り込まれる形で、南北朝期以降も細々と存続していったようであるが、室町中期

㉓ 『深心院関白記』文永四年三月十四日条、『民経記』同日条。

㉔ 『勘仲記』永仁二年三月十五日条。

㉕ 高橋慎一朗『鎌倉における浄土宗西山派と北条氏』（同氏著『中世の都市と武士』吉川弘文館、一九九六年、初出一九九五年）。

㉖ 『鎌倉年代記裏書』（増補史料大成）五十一巻、臨川書店、一九七九年）。

には西谷光明寺そのものが廃絶となつてしまつたようである。^①

次に、浄金剛院に形成された道観証恵の僧侶集団について。後嵯峨院の宗教構想のもとで形成されたこの僧侶集団も、南北朝期の動乱を経て龜山殿の地に天龍寺が創建されると、その管領地は天龍寺に移管されてしまうこととなる。^②これに伴い、後嵯峨院の墓所である法華堂などを除き、「椎野」の地に移転したようである。^③この後、朝廷から時々山陵使や御誦経使が派遣されていることは確認できるが、この僧侶集団が王家関係者の仏事に用いられている記事は見えない。その一方で、『法水分流記』には興味深い記述が見える。それは、先に登場した本道尊空の孫弟子に当たる覚観の項に、「公秀弟」とあることである。つまり、正親町三条公秀の弟に当たる人物が、この門流の法系を継承しているのである。『尊卑分脈』によれば、覚観の弟子融観が公秀の子息として記されており、また正親町三条家の仏事や、正親町三条家と縁戚関係にあつた伏見宮家の仏事が、浄金剛院で行われている記事が散見する。^④これらを勘案すると、先の『法水分流記』の記事は蓋然性の高い記述であると判断してよいだろう。つまり、南北朝期以降の浄金剛院の僧侶集団は、王家から離れ、正親町三条家出身者を住持に迎え、その仏事を中心に活動していたと考えられるのである。^⑤

次に、深草真宗院の僧侶集団を検討する。真宗院自体は永仁元年（二九三）に火災に遭い、大和国十市郡に移転することとなるが、徳治元年（一三〇六）に顕意道教の弟子である堯空道意によつて猪熊綾小路に円福寺として再建されている。『円福寺基誌』によれば、十市郡に移転する際も「真宗院（モトノミヤ）徒（モノ）亦（モ）会（ノ）分（リ）」とあることから、僧侶集団として結束して移動していたことが判る。さて、一旦は焼亡してしまつた真宗院が円福寺として再生することができた背景には、二条家からの支援があつたと考えられている。^⑦というのも、『円福寺基誌』によれば、二条道平が堯空道意の許を訪れて「檀主」となつたと記しており、円福寺への「勅書寄進状等」は二条家に預け置かれたとしてしているのである。但し、『康富記』によれば、中原家代々の菩提寺でもあつたようである。また、先に登場した三福寺の僧侶集団とは法類関係にあつたようで、両寺間で比較的自由に所屬を変えられるほど、心安い間柄であつたとされており、三福

寺にも何らかの支援があったことが推察される。^⑨

さてここまでをまとめると、一定の傾向が読み取れる。つまり、僧侶集団が形成されるきっかけとなった外護者との関係が、安定的である間は法系存続が順調であるのに対し、その後援が打ち切られたとき、新たな外護者を獲得しなければ、法系の存続は困難になっているという点である。前者に当たるのが西谷光明寺内の法興浄音の門流であり、後者に当たるのが浄金剛院の道観証恵の門流と深草真宗院の門流である。このことは、当たり前のようである。とてい極めて示唆的である。というのも、「はじめに」で触れたように、良くも悪くもこれまで専修念仏の支持基盤は名もなき「民衆」であると考えられてきた。しかし証空門流における僧侶集団の形成という点から見れば、あくまで外護者を確保できるかといった点が重要だったのであり、「民衆」との関係も法系の拠点となる寺院を確保できているかに依ったと考えられるのである。

但し、歓喜心院、遣迎院、浄橋寺の場合は話が異なる。『善患上人絵』によれば、「歓喜心院・浄橋寺・遣迎院等はともに祖師上人建立の寺なりといへども、滅後にはことごとく別相伝の所となりて、彼此の僧衆会合することもまれなりしに、貧道当山伝持の時にいたりて、彼等の諸寺ことごとく和融して、四箇寺ともに行化の地となりぬる事、さためて本願上人（実尊）の賢慮よりこそおこりけめ^⑩」とあり、仁空実導（一三〇九〜八八）が西山往生院の住持を勤めている間に、これらの寺院及び僧侶集団は、往生院の傘下に収まっているのである。節を変え、証空没後の往生院の展開について確認する。

第二節 往生院の展開

宝治元年（一二四七）、証空が遣迎院で死去すると、その遺骸は往生院の傍らに葬られた。建長年間（一二四九〜五六）には宇都宮頼綱（実信房蓮生）によって多宝塔が建てられ、観念三昧院と名付けられている。『善患上人絵』によれば、頼綱を中心にして不断念仏が行われたようであるが、『善患上人絵』が編まれた南北朝期には「祖師の徳行しる人はなはたすくなく、教授の本旨伝る者尤稀なる」状態であったとされている。^⑪

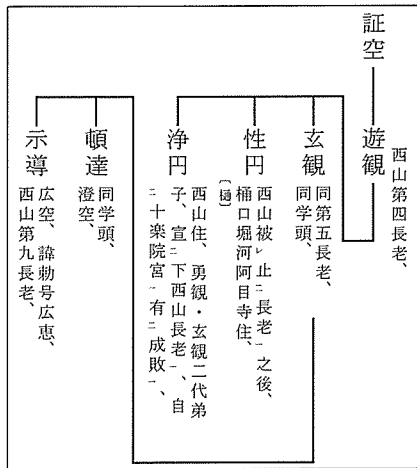
さて、証空没後の往生院であるが、「西山往生院をは実信房僧衆に申談して、当寺の宿老静証上人良空を師跡伝持の主とそさためける、次は立信上人円空、次は遊観上人栖空なり、この三人はともに祖師面受の直弟として次第に相続せられけり」^②とあり、宇都宮頼綱と往生院僧衆との相談の結果、証空直弟である静証良空、立信円空、勇観栖空が順次相続したとしている。これだけを見ると、往生院の伝持は順調に推移したように見えるが、実際には様々に問題を抱えていたようである。左表は、諸書に見える往生院住持次第をまとめたものである。

浄土惣系図	証空	浄勝	尊体	立信	勇観	玄観	性円	浄円	示導
吉水法流記	証空	立信		静証	遊観	玄観		浄恵	示導
普恵上人絵	証空	静証良空		立信円空	勇観栖空	(住持なし)		頼道	示導
蓮門宗派	証空	静証良空		立信円空	遊観栖空				示導康空

これを見ると、勇観栖空まではほぼ一致しているが、『浄土惣系図(西谷本)』には静証良空の後に尊体という僧が入っている。系譜類によれば、尊体が良空の弟子であることは一致しているが、『浄土惣系図(西谷本)』では次のような注記を入れている。

景綱宇律宮之時、依_二衆徒之訴_一被_レ止_二長老_一之後、住_二法性寺_一、仍彼流名_二法性寺義_一、

つまり、この尊体は静証良空の跡を継いで往生院の長老となったが、「衆徒之訴」により、その職を止められてしまったとあるのである。既に遣迎院の僧侶集団を継承していた立信円空がその後の住持となっているのは、往生院において師資相承による住持職継承が上手くいかなかったからであろう。そしてその原因が「景綱宇律宮之時」という記述に当たると考えられるが、残念ながらその詳細についてはよく判らない。



但し、住持職の継承が「衆徒之訴」によって覆されている点は注目される。『浄土惣系図(西谷本)』では、往生院の僧侶集団のことは「寺家」と呼んでおり、「衆徒」とは記されていない。第一章で触れたように、往生院があくまで延暦寺の別所である善峯寺の影響下にあつたことを考えあわせると、この「衆徒之訴」は本寺延暦寺の意向と考えるのがよいのではないだろうか。このことは、勇観栖霞以降の住持職継承を巡る問題からも補強できる。

再び『善恵上人絵』によれば、「遊観(勇)の、ちは、玄観上人承空、観師の法弟にてその仁にあたるといへども、門人なを賢をもとめ、人をゑらひけるにや、永仁以来元亨のころまで廿六七年のあひたは、寺務の名字もなくてすきにしに」とあり、玄観承空以後、住持は居なかつたとする。しかしその一方で、『浄土惣系図(西谷本)』では性円、浄円らを歴代住持に加えている。これらの僧侶の關係は左図に挙げた通りであるが、これを見ると、玄観と性円、浄円は兄弟弟子であり、

性円の項には、先の尊体同様、往生院の長老を止められたとある。そして浄円の項には十楽院宮の成敗によって、西山長老を宣下されたのである。この間の事態について大塚紀弘氏は、勇観栖霞が後継者を明確にしなかつた故に、性円と浄円との間で住持を巡る争いがあつたのだろうとしている^⑩。恐らくそのような事態であつたと考えられるが、ここで重要なのは、青蓮院門跡も勤めた十楽院宮慈道の成敗によって解決が図られている点である。往生院の住持選定にあたって、師資相承よりも優先されるのは本寺延暦寺や青蓮院門跡の意向だったのであり、この例から見ても、鎌倉期の往生院が延暦寺の影響下にあつたという位置づけは継続しているのである。そして、示導康空の入寺についても同様の事態が垣間見える。

康空が住持となつた際の事情について、『浄土惣系図（西谷本）』は次のように記す。

西山長老、勇観・玄観・頓達上人まで相統して住持西山、此頓達上人之時、示導師望西山長老、寺家受臥之背頓達房、仍退出寺家、從西山入人在世以來、付浄土門被記置秘書等、無所殘取出之訖、無聖教抄物成長老、頓達上人者當時二条殿御孫、香園寺殿甥也、太子堂長老從父兄弟也、示導師者、九条殿候人、大納言恒光候人、青侍滝口左衛門子息、示道・彼滝口左衛門者一念義也、示導師父聞一念義、次聞天台、次学東山義、仏観弟子也、後自玄観上人受得之、此示導上人者大原西山東唐堂等長老、天台宗者忠円僧正弟子也、

玄観の弟子頓達が「長老」であつたとき、示導師康空が西山長老を望み、「寺家」もこれに従ひ頓達に背いたため、頓達は証空以来の秘書等を持ち出し、往生院を退いたとしている。この間の事態について、『善恵上人絵』では「僧衆いつしか風徳に靡きて、師匠（玄観）を、きて、寺務をもせさせ申さはやといふ程のさたにをよひけり、さすがに観上人無念なる意見見えければ、かた／＼むつかしにて、しはらく当山の交衆を辞して、城北雲林院の辺にそ閑居せられける」として、往生院の僧衆が康空の徳に靡き、住持に推戴したが、康空は師である玄観への遠慮から一旦は辞退したとする。果たしてこの後、康空が往生院住持を望んだのかは判らないが、先の『浄土惣系図（西谷本）』に見える「寺家」が往生院の僧侶集団を指していることはここからも裏付けられる。

では、その康空と対立した頓達は如何なる人物だつたのだろうか。先の系譜には頓達を指して「学頭」としており、「長老」とする『浄土惣系図（西谷本）』の記事とは合わないが、少なくとも往生院の僧侶集団の中心にいた人物としてよいだろう。この頓達は史料中でも触れるように、二条家出身の僧侶である。上述の円福寺も含め、二条家が証空門流と深い繋がりを持ったことは高橋慎一朗氏が指摘する通りであるが、これに対し康空は侍身分出身とされており、出身身分からすると雲泥の差がある。しかし、そのような貴種を退ける形で康空が往生院に入寺できたのは、当然、康空自身の政治的力量もあつたであろうが、延暦寺の影響下にあつた往生院の性格と、康空の経歴が大きな意味を持ったのではないら

うか。

この康空の経歴、活動についても、大塚紀弘氏が克明に研究している。『浄土惣系図(西谷本)』では、「天台宗者忠円僧正弟子也」とある一方、弟子である仁空実導の認めた『仁空置文』^⑮によれば、康空は当初、山門僧であった本光房禅仙という僧から顕密を受学したと記している。また浄土寺門跡慈勝から付法したともされており、若年の間、顕密の修行に明け暮れた様子が窺える。禅仙の死後は浄土に転じ、鎌倉の覚空の許で修学したとされているが、この覚空は観鏡証入の孫弟子に当たる人物であり、ここでようやく証空門流に列することとなるのである。その後、往生院の玄観の許に転じ、やがて往生院の住持となるが、大塚氏によれば、往生院では延暦寺本来の在り方を規範として衣食住改革を行ったとしている。また、『善患上人絵』によると、康空は後醍醐天皇に授戒しているが、後醍醐からは「示導上人、顕密の智徳も誉あるうへ、本願良忍上人の戒法伝持のよし、きこしめしをよふ事なれば」と認識されており、顕密の智徳を備え、良忍以来の戒法を伝持していたことが、康空の評価を高めていたものと考えられる。延暦寺の影響下にあった往生院の住持になることができたのも、こういった世上の評判に依る部分が大きかったのだろう。

康空の跡を継ぎ、本山義を宣揚することとなる仁空実導もまた、当初は顕密僧として活動していた。このように、鎌倉期の西山往生院の僧侶集団はやはり延暦寺の影響が濃厚にあり、まさに顕密寺院の周縁で形成された僧侶集団の一つであったといえる。それ故、本寺である延暦寺との関係が重要となり、師資相承による独自の法系を継承していくことは困難であったが、寺院としては安定的に経営されていたといえる。その点、他の証空門流が形成した僧侶集団と同様の位置づけとすることはできないだろう。

① 稲田氏前掲論文。

② 「天龍寺造営記録」(『大日本史料』第六篇六冊)。

③ 天龍寺蔵「山城国嵯峨諸寺応永鈞命絵図」には、天龍寺の西方に

「椎野寺」が描かれており、おそらくこれが移転後の浄金剛院に当たると考えられる。

④ 例えば、伏見宮崇仁親王の遺骨は浄金剛院にも納められており

〔看聞日記〕 応永二十三年十二月十三日条、正親町三条公豊の十三回忌に際し、孫の公雅らは浄金剛院に参詣している〔看聞日記〕 応永二十五年六月二十四日条。

⑤ 池田円曉「浄金剛院願末記」〔西山禅林学報〕一六、一九七五年。

⑥ 「円福寺基礎」解題」〔深草教学〕二〇、一九九九年の翻刻による。

⑦ 高橋慎一郎「西山派と二条家の人々」〔西山学会年報〕七、一九九七年。

⑧ 「康富記」享徳三年七月十四日条など。また、円福寺六世頓意宣恵は康富の次男である。

⑨ 小島英裕・稲田廣演「康富記」にみる西山派の動向（一）〔深草教学〕二〇、一九九九年。

⑩ 「善患上人絵」卷六。

⑪ 「善患上人絵」卷六。また『山州名跡志』によれば、近世の時点で

この証空墓所は「荒廢年久ク、今幾艸庵也」とあり、後述する親鸞墓所である本願寺や法然墓所を起源とする知恩院とは違い、祖師信仰の拠点とはならなかったようである。

⑫ 「善患上人絵」卷五。

⑬ 「善患上人絵」卷五。

⑭ 大塚紀弘「教院興行と三鈔寺流の成立——康空から仁空・照源へ」（同氏前掲著所収）。

⑮ 「善患上人絵」卷五。

⑯ 高橋氏前掲九七年論文。

⑰ 大塚氏前掲論文、同「三鈔寺流による教院興行の思想」（同氏前掲著、初出二〇〇六年）。

⑱ 永和二年七月「仁空置文」〔続群書類従〕第二十八輯下、釈家部。

⑲ 「善患上人絵」卷五。

第三章 親鸞門流・良忠門流の京都進出——祖師信仰寺院の形成——

第一節 初期本願寺の活動

これまで証空門流がどのような僧侶集団を形成してきたのか、二章にわたって考察を加えてきた。そこで見えてきたのは、一つには外護者を得て拠点寺院を建立し、そこを中心に僧侶集団を形成したパターンであり、一つには延暦寺別所寺院の周辺で僧侶集団を形成したパターンである。このように、証空門流は京都を中心に拠点寺院を建立しながら僧侶集団を形成しているが、鎌倉後期になると、それまでは地方で僧侶集団を形成していた親鸞門流と良忠門流（鎮西義）が京都に進出してくるようになる。両門流はこの後も多くの門徒集団・僧侶集団を各地で形成するが、その一方で、それぞれ京

都において証空門流とは異なる特色を持った僧侶集団を形成している。本節ではまず初期本願寺の活動について、これまでの多くの研究に依拠しつつ、確認していく。

「建永の法難」事件で越後流罪となった親鸞は、建暦元年(一二二二)に赦免されているが、京都へは戻らず関東で活動を続け、高田門徒、鹿島門徒、横曾根門徒などの門徒集団を組織している。その数は数百人程度、その組織は親鸞面受の弟子が中核となつて、その周辺に同法者が連なるものであつたとされており^①、このような門徒集団を形成したことが、親鸞門流の一つの特徴であることは間違いない。

しかし文暦元年(一二三四)、親鸞は帰京し、当初は五条西洞院に居を構えるが、後に弟尋有が所持していた三条富小路善法房に移住する。この間、関東の門徒集団からの経済的支援で生活をしていたようであるが、弘長二年(一二六二)に死去、遺骨はいったん「大谷」の地に納められることとなつた。そして、十年後の文永九年(一二七二)、関東の門徒たちの支援を得て、「吉水の北の辺」に廟堂が建立され、親鸞の影像が安置されることとなる。大谷廟堂の成立である。

大谷廟堂はこの後、元亨元年(一二三二)に寺院化して「本願寺」と号するが、一定の「念仏衆」が形成されていたようである。その建立された吉水の地は、おおよそ現在の知恩院の北側に比定されており、一般的には天台教団内部の一小寺と評価されている^②。具体的に延暦寺との関係を確認すると、覚信尼の子息である覚恵は、親鸞の実家である日野家の日野光国の仲介により、青蓮院門跡尊助の許で出家している。第三代留守職覚如は東大寺戒壇で受戒しているが、それ以降の代々留守職は青蓮院で得度授戒を経ることで出家を果たしている。青蓮院とのこういった関係について、これまでは青蓮院の「末寺」とも「院家」とも解釈されてきたが、大田壮一郎氏により、本来の本願寺の本所は一条家の家門寺院であつた妙香院であり、初期本願寺と青蓮院とは「候人」の関係であつたことが明らかにされている^③。具体的には、直接の師資相承関係には無いにも拘わらず、青蓮院門跡が本願寺住持の補任権を持つていること、本願寺の僧衆が日常的に天台教団学圏において仏事勤修などを行うことが保証されていること、大衆からの抑圧行動には門跡からの口入が期待されること

などが指摘されている。上述のように、善如以降の留守職は青蓮院で得度受戒を経ているが、本願寺に入るまでは青蓮院で修学している。「候人」という言葉からも、恐らく門跡へ何らかの奉仕を行っていたのであろう。それ故、門跡から一定の保護が与えられていたものと考えられる。

では、本願寺の僧侶集団はどのような活動を行っていたのだろうか。一つは日野家などの公家の葬礼や追善仏事である。山田雅教氏は、寛如らが京都の公家社会で交流が出来た背景として、公家の追善仏事を勤修することによる布施が貴重な収入源であったのだらうと推察している。^④つまり、京都の親鸞門流はこれまで考察してきた証空門流と同じく、公家の浄土信仰を満たす仏事に携わっていたのである。そこで注意されるのは、山田氏が指摘するように、成立当初の親鸞門徒の声明の節が各人独特で統一されていなかったと考えられる点である。寛如や存覚は証空門流の許で修学して、「王城のこゑ」^⑦の習得を目指したのも、一つには公家の仏事をこなす必要があったからだらう。

そしてもう一つ、何より重要だと考えられるのが、親鸞の忌日仏事である。

御念仏衆之中に令申候、抑国々故上人之門徒人々、毎月廿七日御念仏用途、雖為乏少、相はけみ候之処、時々闕怠之由、歎存候、所詮候、彼用途をは覚信御房御方ニ^{〔お力〕}〇^{〔お力〕}かれもして候ハ、念仏衆けたい候ハ、他僧をも請して可致勤修其役候、以^{〔お力〕}此旨衆徒之中ニ可有御心得候、恐々謹言、

これは弘安年間（二二七八〜八八）に、信海ら東国門徒が覚恵ら本願寺の念仏衆に宛てた書状であるが、毎月二十七日の親鸞忌日に念仏が営まれていたこと、その料足を東国門徒が負担していたことが読み取れる。ここでは「時々闕怠」を東国門徒から諷められているが、後に寛如が『報恩講私記』を著し、また「遷化の日は月々の例事としていまもかならず一座を儲て、三段を演るものなり」とあるように、親鸞の月々の命日に仏事が行われているのである。

そもそも上述の通り、成立当初から大谷廟堂には親鸞の影像が安置されていた。それは高田門徒の顕智らによって造立されたものであるが、影像を安置することは、門弟たちがいまは亡き親鸞から「面授」を受けるためであると解釈されて

いる。^① そういった祖師信仰に基づく僧侶集団を形成したのが本願寺の特徴であり、まさに「開山上人の御座所」としての性格が濃厚だったのである。^② それ故、南北朝内乱で堂舎が兵火に罹っても門弟により再興が果たされたのであり、後には多くの者が参詣できるように、御影堂の形も改められている。^③ 本願寺成立当初は経済的にも非常に困難であったことは夙に指摘される点ではあるが、祖師信仰の高まりとともに次第に全国の門徒組織に対しても優越していくことになるのである。

このことは往生院と比較すると非常に興味深い。上述の通り、往生院の証空墓所は祖師信仰の拠点とはなっておらず、また延暦寺別所たる善峯寺の影響下にあるため、様々な遁世僧を受け入れていたものと考えられる。それ故に延暦寺側の意向により住持が左右されているのである。それに対し、本願寺の場合は同じ延暦寺周辺にありながらも、あくまで祖師信仰の寺院であり、広く延暦寺の遁世僧が向かうことはなかったと考えられる。それ故、本願寺では、内部で留守職を巡って争い青蓮院門跡の裁許を受ける事態に発展することはあるものの、留守職が一族内から離れることはなかった。この点において、本願寺では証空門流には見られなかった性格の僧侶集団が形成されていると評価できるのである。

第二節 良忠門流の京都進出と知恩院

さて本節では、真宗と並んで後に浄土系宗派の一大勢力となる良忠門流(鎮西義)について考察していく。一般に「鎮西義」の発展として描かれる道筋は、法然の許に参じた弁長(一一六二―一一三八)が鎮西で、また弁長の弟子となった良忠(一一九九―一二八七)が関東で教線を張り、良忠の弟子良暁・性心・尊観は引き続き関東で活躍する一方、道光・然空・良空が京都に進出したとされる。まずは弁長と良忠の形成した僧侶集団について確認し、良忠門流の京都進出がどのような形でなされたのかについて検討していく。

筑前国油山の学頭を勤めていた弁長が初めて法然の許に参じたのは建久八年(一一九七)で、建久十年から元久元年

(一一〇四)まで足かけ六年、法然の許で修学に励んだとされる。九州に帰ると、いったんは高良山の麓にある厨寺に入り、一千日如法念仏を行うが、後に筑後国山本郷に善導寺を建立し、ここを中心に活動している。注意されるのは、この善導寺が草野氏の後援によって建立されている点である。『聖光上人伝』によれば、「地主要阿寄進教地」^⑮「彼妻作阿施入水田」^⑯とあるが、『草野系図』によると、この作阿が筑後国在国司・押領使であった草野永平の娘とされている。そして善導寺では「僧徒成林、長日勤行、恒例大会（私云、指春秋行迎講会也）、繼日不懈、逐年無絶」^⑰とあり、弁長もまた、地方において外護者を得て拠点寺院を建立することによって、一定の僧侶集団を形成したのである。

そして、弁長の法を継いだとされる良忠も同様であった。良忠は嘉禎二年（一二三六）、弁長に参学し、その著作である『徹選択集』『末代念仏授手印』を授与されているが、翌年にはその許を去り、いったん故郷の石見で教線を張った後、関東に移住している。^⑱ 関東では匝瑳郡鐮木や福岡で千葉氏の庇護のもと著述生活を送るが、後に不和が生じ鐮倉に移っており、鐮倉では大仏朝直の帰依を得て、悟真寺を建立、ここで独自の僧侶集団を形成したものと考えられる。良忠は多くの著作を残しており、弁長から継承した鎮西義の教義を大成した人物として、後世には「記主禪師」と尊称されているが、僧侶集団の形成という面から見れば、弁長の僧侶集団を継承したのではなく、独自の僧侶集団を形成したものと評価されるのである。また、その経緯についても、これまでに見てきた証空門流の大半と変わることなく、何らかの外護者を求め、その支援によって拠点寺院を建立し、外護者との関係が悪化すると拠点寺院は放棄される、といったものであった。

しかし、この後の良忠門流の展開を考える上で重要になるのは、親鸞門流と同様に、京都に進出した点である。良忠は既に京都で教線を張っていた良空・然空の要請に応じて建治二年（一二七六）に上洛し、爾來十一年間、京都で布教に当たったとされる。上京中の事績として注目されるのが、源智門流との合流である。『法然上人行状絵図』巻四十六によれば、法然常随弟子であった源智は、法然の念仏義を正確に継承しているのは弁長であると語っていたとしており、源智の弟子である蓮寂と良忠が東山赤築地で法談を行った結果、全く異なる所が無いとして両者は合流することとなったと記し

ている。これについて田村円澄氏は、京都に基盤を持たない良忠門流が既存の浄土系勢力に対抗するため、源智の門流を吸収合併したものと評価している^⑩。系譜類によると、確かに源智の弟子として蓮寂という僧侶が示されているが、この蓮寂が京都でどのような活動を行っていたのか、果たして実際に良忠とこのような法談を行ったのか、不明である。しかし、系譜類を見ると、両者の結節点として別の人物が浮かび上がってくるのである。

『浄土物系図（西谷本）』によれば、源智の法系は、「蓮寂―道意―如一如空」と継承されており、この「如一如空」で法系が途絶えている。それに対し、『法水分流記』によれば、「弁長―良忠―良空―如空如一……」と継承されており、如空という僧侶が源智の法系と弁長の法系の両方を受けているのである。『浄土伝灯総系譜』では「如一又從道意、後師記主」と記しているが、これも勘案すると、先の蓮寂と良忠の法談による両者の合流という事態が、具体的にはこの如空と良忠・良空との連携を示していると考えられるのである。

では良忠門流が京都でどのような活動を行っていたのか、この如空という人物の活動を通して確認する。西園寺公衡は正和四年（一二三五）五月二十六日、病身を押しして如空の房舎に行き、共に念仏を修しているが、これは公衡自身が「依難期」旦暮、弥抛「万事」と記していることから、恐らく臨終を意識した行動であろう。また花園院は、日頃伏見院が飼っていた犬が今にも死に臨むという段になって、この犬を如空の許に送り届けている。これは恐らく、死穢を意識してのものであると考えられるが、先の公衡の行動とも考え合わせると、如空もまた臨終善知識や葬送、追善仏事等に從事していたものと考えてよいだろう。如空はたびたび花園院と法談を行い、法然の『選択集』を解釈するなど、やはり院や公家たちの浄土信仰を満たす存在として用いられていたようで、如空が死去すると花園院は「近来念仏宗興隆人也、定一宗衰微之基歟、可歎息々々々」^⑪と記し、その死を悼んでいる。しかし、これらの活動は第一章で見た証空門流の活動と大きく変わるものではなく、京都に進出した良忠門流も、やはり公家社会の中で活動しつつ、僧侶集団を形成していたと言えるだろう。

では如空が拠点としたのは、何処だったのだろうか。そこで注目されるのが、如空が知恩院に進出したと考えられる点である。^③ 建暦二年（一一二二）、法然が大谷の住坊で死去すると、遺骸はその東の岸の上に葬られることとなったが、その法然墓所は「嘉祿の法難」事件において、延暦寺衆徒により破却されている。寺伝類によればその後、源智がこの地を再興し、四条天皇より廟堂に「知恩教院」、大殿に「大谷寺」、総門に「華頂山」の勅額を賜ったとも伝えるが、詳しいことは判らない。^④ 現在、知恩院という名称が早い段階で見えるのは、正和四年の年紀が記される「法然上人像版木」（知恩院藏）であるが、「嘉祿の法難」事件後、早い段階で法然墓所であった地に堂舎が再興され、十三世紀半ばから後半に知恩院と呼ばれるようになったのだろう。そして元より法然墓所が青蓮院門跡管下の地にあつた故か、これ以降も知恩院は青蓮院門跡からの何らかの庇護が与えられていたようであり、先の本願寺と同様、本源的な住持補任権は青蓮院門跡に帰するものであつたと解釈されている。^⑤

その知恩院の住持であるが、寺伝類によると次のようにまとめられている。^⑥

①法然―②源智―③本仏―④道舜―⑤覚生―⑥遍空―⑦了信―⑧如空―⑨舜昌：

このうち、③本仏、④道舜、⑦了信については、他の史料にも現れず、どのような経歴を持った僧侶であつたのか、判然としない。しかし、⑤覚生については先に登場した証入の門流である三福寺了観の弟子、頓恵の兄弟弟子として確認でき、また⑥遍空も同様に証入の孫弟子とされている。^⑦ 先に見たように証入の僧侶集団は証空の小坂住坊の僧侶集団を引き継ぎ、六波羅の地を拠点として活躍していたが、小坂の地と知恩院は非常に近い。恐らくそういった地理的關係から、証入の門流が知恩院の地を押さえていたのだろう。そして、これに引き続いて第八代に如空が知恩院住持として挙げられているのである。

さて、正和四年五月二十六日に西園寺公衡が如空の房舎を訪れて念仏を修したことは先に触れたが、実はその二日前にも、公衡は如空房舎で念仏を修している。しかし、この時は如空が不在だったようで、「以_二八坂寺僧_一勤_二導師_一」とあり、

八坂寺に法観寺の僧が導師を勤めることとなった。祇園社の南側に位置する法観寺は仁治元年（一二四〇）、建仁寺第八世濟翁証教が禪宗寺院に改めており、これは禪僧と念仏者の交流を考える上でも非常に興味深い記事であるが、如空の房舎が法観寺の近隣にあったと考えられるのである。如空の僧侶集団が知恩院を管理し、その近隣に房舎を構えていた蓋然性は高いであろう。

とすると、先に触れた正和四年「法然上人像版木」は如空の代に作成されたことが推察されるのである。当然、版木であるので、多くの「法然上人像」が頒布されたのだろう。また、如空の次代とされる比叡山功德院舜昌は、後伏見院の勅命を受け、徳治二年（一一三〇七）から十数年かけて『法然上人行状絵図』を作成したとされる^②。『法然上人行状絵図』が果たして本当に勅命により作成されたものか、これも現在のところ明証は無い。しかし上述のように、『法然上人行状絵図』では源智の言葉を借りて弁長の念仏義を法然の正統としており、知恩院も法然の遺跡寺院として位置づけられている。このように、如空との連携を通じて良忠門流が知恩院に進出し、法然への祖師信仰を顕揚していたこと、そして自らを法然の念仏の正統の後継者として位置づけていたと考えられるのである。

良忠自身、法然―弁長―良忠の三代相伝を主張して、法然からの正統を自認しており、良忠弟子の了恵道光は、法然門下の「邪正いかたかわきまふへき」^③として、『黒谷上人語灯録』を編纂している。これらは同じ法然門下に当たる証空門流や親鸞門流への対抗意識として理解されることが多く、如空による知恩院への進出もこのような文脈で捉えることも可能である。しかしその一方で、『法然上人行状絵図』巻三十八によれば、絵伝作成時の知恩院の様子を「忌日をむかへて貴賤いちをなし、亡月をまちて上下そてをつらねけり」と記しており、その中心である御影堂には法然の「真影」が安置されている。先の本願寺と同じく、法然の影像を中心に忌日仏事が行われており、そういった仏事を勤修する僧侶集団として自らを位置づけ、また法然への信仰を喧伝したのだろう。南北朝期以降、貴族らによる知恩院巡拝が見られるように

なるが、これはこういった良忠門下による活動の影響と評価することができる。証空門下に比べて後発の良忠門下が京都に根を張っていき、浄華院や知恩寺などの王家と関係する寺院を形成していく背景の一つに、知恩院を中心とした祖師信仰の喧伝が考えられるのである。

但し注意しなければならぬのは、知恩院そのものは、やはり特定の外護者が居なかつたためか、本願寺同様、寺院として順調に発展したとは言い難い点である。しかし、度々の火災や応仁の乱での移転を経ても再興されたこと、近世以降に寺格が上昇することは、法然遺跡寺院として位置づけた如空らの活動がその根本にあつたと考えられるのであり、この点において証空門流の僧侶集団とは異なつた性格が認められるのである。

- ① 本願寺史料研究所編『増補改訂 本願寺史 第一巻』本願寺出版社、二〇一〇年。
- ② 『京都の歴史 第三巻 近世の胎動』京都市史編さん所、一九七一年。
- ③ 大田壮一郎「初期本願寺と天台門跡寺院」(大阪真宗研究会編『真宗教団の構造と地域社会』清文堂出版、二〇〇五年)。
- ④ 山田雅教「初期本願寺における公家との交流」(『仏教史学研究』三 八二、一九九五年)。
- ⑤ 山田雅教「初期本願寺における法要儀礼——覚如を中心として」(『教学研究所紀要』三、一九九五年)。
- ⑥ 山田雅教「初期本願寺における浄土宗諸派との交流」(三崎良周編『日本・中国仏教思想とその展開』山喜房仏書林、一九九二年)。
- ⑦ 『改邪鈔』(『定本親鸞聖人全集 第四巻』法蔵館、一九六九年)。
- ⑧ 『信海等運署書状』(本願寺文書、『鎌倉遺文』一四七四二号)。
- ⑨ 『慕綿絵』巻五(『真宗史料集成』第一巻、同朋舎、一九八三年)。
- ⑩ 応長元年十一月二十八日妙香院慈慶御教書案(本願寺文書、『増補改訂 本願寺史 第一巻』)。
- ⑪ 寺川幽芳「浄土真宗における師資相承の一考察」(同氏著『親鸞の思想——宗教心理学の視点から』法蔵館、二〇〇五年)。
- ⑫ 山田雅教「弥陀と御影——中世の専修念仏者の礼拝対象と祖師信仰」(『高田学報』九五、二〇〇七年)。
- ⑬ 『増補改訂 本願寺史 第一巻』)。
- ⑭ 『聖光上人伝』(『浄土宗全書』十七)。
- ⑮ 東京大学史料編纂所謄写本、川添昭二「筑後善導寺の建立と草野氏」(九州歴史資料館編『筑後大本山善導寺』一九八一年)。
- ⑯ 『聖光上人伝』)。
- ⑰ 『良忠上人伝』(『浄土宗全書』十七)。
- ⑱ 井川貞慶編『法然上人伝全集』一九六七年)。
- ⑲ 田村円澄「日本仏教史別巻 法然上人伝」法蔵館、一九八三年)。
- ⑳ 『公衡公記』正和四年五月二十六日条)。
- ㉑ 『花園天皇宸記』元応二年二月十一日条)。
- ㉒ 『花園天皇宸記』元応三年二月七日条)。

- ⑳ この点については既に田村円澄氏が前掲著で着目している。
- ㉑ 「総本山知恩院旧記採要録」（鈴木学術財団編「大日本仏教全書 第八十三巻（寺史部一）」講談社、一九七二年）。
- ㉒ 青蓮院門跡と知恩院の関係は比較的早くから注目されてきた。例えば宇高良哲氏は知恩院の敷地管轄権や住持任命権は青蓮院門跡が持っていたとするし、三田全信氏は『華頂要略』門下伝に立項される「知恩院」に「本坊在平等院」とあることを重視し、宇治平等院にあった「知恩房」が吉水に移転されたものとする。しかし平等院にあった「知恩院」がそのまま法然遺跡寺院の知恩院に展開したとは考えられない。『華頂要略』に記される「知恩院」歴代は「①隆寛律師―②聖増僧正―③澄増僧正―④俊禪大僧正―⑤長隆―⑥智泉―⑦隆増法印―⑧隆寿大僧正―⑨隆尊法印」であるが、⑧隆寿大僧正は応安四年に死去したことになる。このことは『常楽記』の記事からも確かめられ、『圓太歴』文和四年九月十八日条に「宇治供僧隆寿僧正」とあることも勘案すると、宇治平等院の「知恩院」は鎌倉から南北朝期にかけて、存続していることが確かめられるのである。それでは法然遺跡寺院の知恩院と宇治平等院の「知恩院」は全く無関係だったのだろうか。そこで注目されるのは、上記の「知恩院」関係者に専修念仏教団と関わりのある人物が散見する点である。そもそも②聖増僧正は①隆寛律師の真弟であり、父隆寛律師は法然没後の専修念仏教団の中心人物として、法然墓所の近隣である長楽寺を拠点として活動していた。また聖増の弟慈胤もまた青蓮院門跡の門徒僧綱として活動しているが、慈胤は良忍―寂空―法然―信空と続く黒谷流の円頓戒を相承しており、
- 専修念仏教団に非常に近い人物といえる。そしてこの慈胤は④俊禪に灌頂を与えているが（『門葉記』卷五十三）、その上で興味深いのは、先の黒谷流の円頓戒が慈胤から禪快阿闍梨という僧侶に伝えられていることである（『門葉記』卷百九）。この禪快という僧侶に伝えられているに当たる僧侶であり（『門葉記』卷三十九）、禪快に伝えられた円頓戒が俊禪にも与えられている可能性は否定できないだろう。つまり、やはり俊禪も、法脈上は法然に連なる人物と考えられるのである。『華頂要略』の「本坊在平等院」という記事に推測を重ねれば、法然遺跡寺院としての知恩院は、宇治平等院の「知恩院」の里坊のような形で利用されていたのではないだろうか。宇高良哲「青蓮院と浄土宗寺院」〔仏教史研究〕五、一九七一年、三田全信「知恩院起源と初期の変遷」〔同氏著「増補改訂浄土宗史の諸研究」山喜房仏書林、一九八〇年〕参照。
- ㉓ 浅井法順「反古袋（六）」〔宗教界〕十二巻十号、一九一六年）参照。
- ㉔ 『吉水法流記』『法水分流記』『浄土惣系図（西谷本）』『蓮門宗派』など。
- ㉕ 『吉水法流記』『法水分流記』、『法水分流記』には「初宮辻子中岡、後大谷」とある。
- ㉖ 『勅修吉水円光大師御伝縁起』（『浄土宗全書』十六）。
- ㉗ 「黒谷上人語灯録 卷第十一 并序」〔龍谷大学仏教文化研究所編「龍谷大学善本叢書一五 黒谷上人語灯録（和語）」同朋社出版、一九九六年〕。

以上、三章にわたって鎌倉期における専修念仏教団の形成過程とその活動を垣間見てきた。その結果、概ね以下の三つの傾向が指摘できるのではないだろうか。一つ目は、公家、武家を問わず、何らかの外護者を得て拠点寺院を建立し、僧侶集団を形成するパターンである。この場合、その外護者に関わる仏事を行うことがその活動の特徴であり、外護者との関係が安定的である限りは、門流独自で法系を継承していくことが可能である。しかし、外護者との関係が破綻すると、安定的に拠点寺院を継承することは難しくなり、新たな外護者を探す必要が出てくる。二つ目は、延暦寺別所寺院周辺で僧侶集団を形成するパターンである。この場合、寺院そのものはある程度安定的に継承されるが、その住持は延暦寺での修学、師資相承が重要な意味を持つてくるため、法系の安定的な継承が難しい。三つ目は、法然や親鸞の影像が据えられ信仰対象となる祖師信仰の寺院において、僧侶集団を形成するパターンである。特定の外護者が居ないため、成立当初は寺院経営に困難を伴うが、門弟の信仰を集めており、戦乱や火災で堂舎が顛倒しても、その援助により再興される。また祖師信仰の深化・拡大により、次第にその地位を上昇させる。

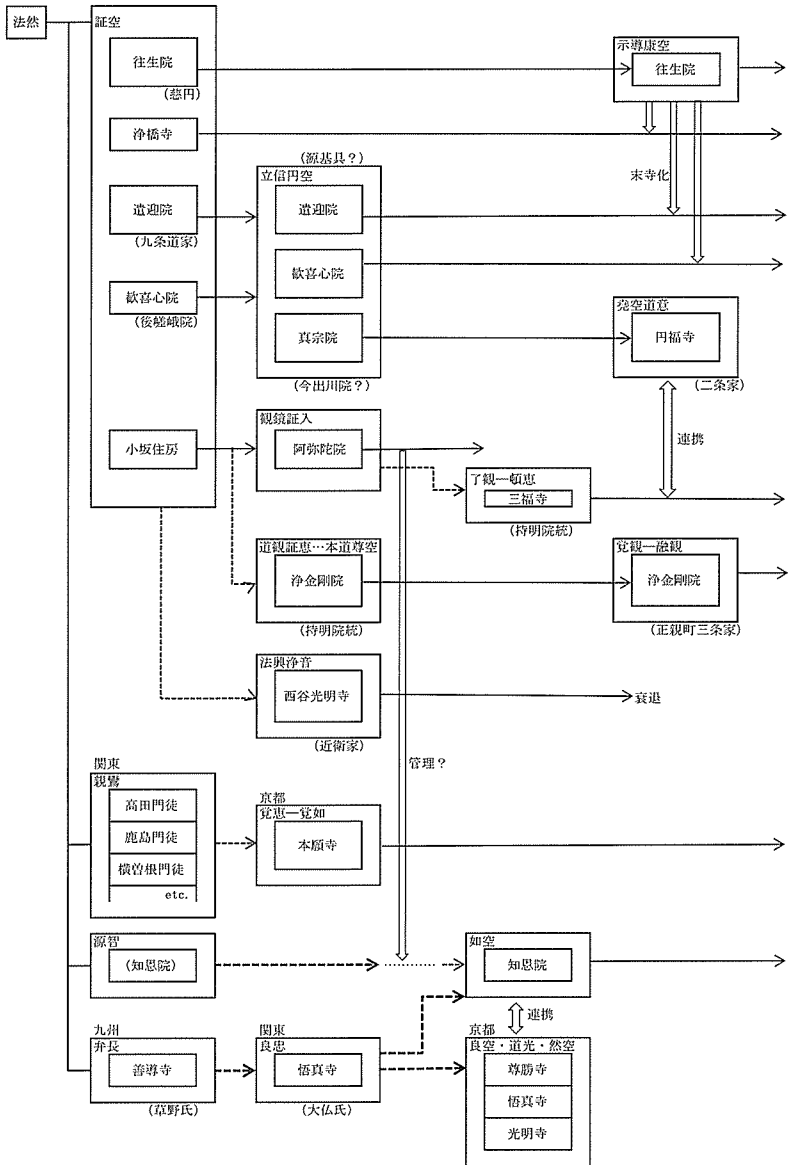
さてこのように、鎌倉期における専修念仏教団は、様々な形で僧侶集団を形成している。今回取り上げた以外にも、多くの僧侶集団を形成しており、それらはまた個々に検討を続けていかなければならないだろう。但し、注意しなければならないのは、良忠の段で示したように、思想的には弁長から多くのものを継承していても、僧侶集団の形成という点から見れば、全く独自の動きをしているものもあるということである。このことは、専修念仏教団の発展について考察するに当って、思想的な問題だけではなく、様々な社会的要因からのアプローチが必要であることを示している。

既に顕密体制論が提唱されてからかなりの年月が経過している。平雅行氏が指摘するように、顕密体制論によって何が明らかになり、何がまだ解明されていないのか、総体的に検証する段階に至っているだろう。^①この点に関し、顕密体制論

では国家と仏教との相依関係が重要視されていた故に、儀礼仏教の分析は進んだが、逆に国家を基軸としたことにより、個人の信心や信仰^①「祈り」といった面が抜け落ちているとの指摘もある^②。今回、検討した専修念仏教団における僧侶集団は、浄土信仰、祖師信仰、先祖供養など多くの「祈り」を原動力として形成されている。そういった僧侶集団の離合集散を動態的に把握していくこと、そして「はじめに」でも言及した禅宗など、鎌倉期になって新たに成立してくる僧侶集団同士の関係を追及していくことが今後、必要となってくるであろう。

- ① 平雅行「新仏教と顕密体制論」（日本仏教34の鍵）春秋社、二〇〇三年。
② 上島亨氏前掲二二年論文。

（京都造形芸術大学専任講師）



【本稿に登場する僧侶集団の関係図】

それぞれの僧侶集団、及びその中心寺院を四角の枠線で囲んでいる。それらをつなぐ「→」は、法系・僧侶集団ともに継承しているもの、「- - ->」は、法系は継承するが、僧侶集団としては別に形成されたものを示している。そして（ ）の中にはそれぞれの僧侶集団の外護者を記している。

The Formation and Development of Senju Nenbutsu Congregations in the Kamakura Period

by

TSUBOI Gou

During the early Kamakura period, Senju nenbutsu congregations, whose formation was closely linked to Hōnen, separated into many different schools and developed throughout the nation. In regard to the development of these Senju nenbutsu congregations as separate congregations, previous scholarship employing the paradigms of New Kamakura Buddhism of the Exoteric-Esoteric System has generally understood this development as due to the Senju nenbutsu side making theoretical compromises and conforming to the system. In other words, it can be said that there has been an emphasis on theoretical aspects and the process of the formation of the clerical groups at the core of these congregations has not been sufficiently considered. This article then considers the impetus behind formation of these groups of monks and the temples associated with them as the axis of the development of the Senju nenbutsu congregations throughout the Kamakura period.

I first considered the school of Shōkū, one of Hōnen's most influential disciples. The clerical group that was formed during Shōkū's lifetime split into two. One was a group of monks who used Shōkū's activities as a reclusive monk (*tonsensō*) as a foundation for their activities at the Seizan Ōjō-in, near the Tendai satellite temple of Yoshiminedera, and at Jōkyōji in Settsu province. The other group, which was made up of the monks of Kangishin-in and Kenkō-in, had been formed under the protection of Go-Saga'in and Kujō Michiie, and these monks founded these temples and conducted Buddhist services in response to the requests of their protectors. In this fashion, Shōkū had formed several clerical groups in the vicinity of Kyoto, but after his death, each of these groups of monks prospered or declined in their own way. For example, the monks at Seizan Ōjō-in emphasized Tendai training in the selection of their abbot, and they remained under the influence of the head temple, Enryakuji, and noble sub-temple Shōren-in, maintaining themselves to the last as a clerical group formed on the margins

as a Tendai satellite temple. On the other hand, for the groups of monks that had been formed due to the faith of Shōkū's patrons and for those groups of Shōkū's disciples who formed after obtaining new protectors, the relationships to these protectors were most important. In short, as long as these relationships went well, the clerical group could stably sustain itself, but if the relationship with protectors was ruined, and a new protector could not be found, the clerical group would not be able to sustain itself.

In contrast, the disciples of Shinran and those of Ryōchū (known as the adherents of the Chinzei principles), who were to show great growth during the Sengoku period, first formed clerical groups or groups of followers in regions removed from the capital, but eventually formed leading temples and clerical groups in Kyoto that differed in character from those of Shōkū's school. These were temples founded on the principle of worship of the patriarch. Specifically, in regard to the followers of Shinran, Honganji, whose point of origin was the grave of Shinran, was precisely this type. Although it received a degree of support from aristocratic Shōren-in temple, Honganji was sustained as a temple based on faith in the patriarch Shinran, observing a Buddhist service on the anniversary of the death of Shinran.

Also, in the case of the of Ryōchū's followers of the principles of Chinzei, it was after their advance into the capital of Kyoto in the latter part of the Kamakura period that they collaborated with Nyokū, whose activities could be traced back in the clerical lineage to Genchi in Kyoto, and then proceeded on to Chion-in, a temple linked directly to the legacy of Hōnen. Chion-in had been destroyed in the persecution of the Karoku era (Karoku no hōnan) by the monks of Enryakuji, but, it was soon restored and thereafter administered by the monks of Shōkū's school. When Nyokū praised the achievements of the patriarch Hōnen chiefly at Chion-in, he was also situating his own school as the orthodox successors of Hōnen and thereby maintained his clerical organization. As the clerical groups at Honganji and Chion-in did not have clear patrons from the first, financial difficulties accompanied the operations of the temple. However, having faith in the patriarch as a support, even if halls were destroyed in fires or warfare, they would be restored each time. As the ages passed, they gradually raised their status.

In this way even if Senju nenbutsu congregations are lumped together, the strength of each lineage of followers and each clerical group expanded and contracted in response to the conditions in which they were placed, and it is unreasonable to seek a single theoretical issue as the cause of their

development. It will surely be necessary to reexamine the process of the development of Senju nenbutsu congregations by focusing our sight on various social causes and the expansion and contraction in the number of members of these clerical groups.

Representations of Sacred Sites and Indulgences in the Late Medieval Low Countries

by

AOTANI Hideki

In late medieval Europe, people tried to accumulate in various ways as many indulgences as possible in order to shorten the period during which they would have to stay in Purgatory to purify their souls. Pilgrimage to Jerusalem as well as to Rome was the prevailing practice to obtain these indulgences. However, without traveling to these remote places, people were able to gain the same spiritual benefit that the pilgrimage guaranteed by other means: virtual pilgrimage, through which an individual practiced imagined travel to the Holy Land in an enclosed space such as a private room or monastery, and collective rites, as represented by processions, that would transform a city into the sacred place by imposing a representation of Jerusalem or Rome on the urban space. Those rituals enabled the devotees to evoke the representation of these holy cities and to walk through and pray at the imagined sites. Then, they would experience sacred time and space in the 'Heilsgeschichte,' centered on the Passion of Christ, and obtain the benefit of the indulgences from their Savior.

In the late medieval Low Countries that are the focus of this paper, meditative or reflective religious movements such as *Devotio Moderna* (the Modern Devotion) flourished, and at the same time prominent cities experienced the most advanced social development in contemporary Europe. Therefore, people were able to practice both privately as in virtual pilgrimage and collectively in urban rituals in public spaces such as procession in order to obtain the indulgences associated with them. Nevertheless, previous studies have not paid sufficient attention to the relationship between, on the one hand, the private, individual rituals and the