南宋仏教からみた鎌倉期戒律復興運動の諸相

――「如法」の僧院生活と儀礼実践の視点から――

西谷　功

はじめに

嘉禎四年（一二三八）十月二十八日、覚盛、叡尊、厳貞、教玄、信忍（有厳か）の五人は、西大寺で翌日の四分布薩儀礼のための結界を張った。結界儀礼では覚盛（一一九三～一二四九）は「羯磨」役を勤めている。そして、その翌日の布薩儀礼で説戒師（布薩戒師）を勤めた覚盛は、終始落涙していたという。叡尊（一二〇一～九〇）が『感身学正記』でそのことを以下のように記している。

> 廿九日四分布薩（如説布薩再興也）、覚盛律師説戒、自始至終落涙、布薩之後、還僧坊、奉問始終落涙所以、後答曰、我昔十九歳始共布薩毎唱持戒清浄、思惟、我非持戒、自唱如是、深恐虚言、唯為将来如法布薩之縁歟、然不慮今生行如法布薩、歓喜之余涙難禁止耳、共以随喜無極矣(1)、

落涙の理由を叡尊がたずねると、「わたし（覚盛）は、十九歳から布薩に参加し、そのたびに「持戒清浄」と唱えていたが、思うに、わたしは持戒していない。唱えるたびに虚言を述べていることを深く恐れ、来世で「如法布薩」を行うための縁だと思っていたが、今生で思いもかけず「如法布薩」を実践することができた。その歓喜のために涙したのだ」と語ったというのである。

また、叡尊晩年の言葉を弟子が編纂した『興正菩薩御教誡聴聞集』「西大寺結界布薩初事」でも、覚盛が「我ガ十九ノ年、始テ布薩ニ合テ持戒清浄ト唱ヘシ時、今生ニハ実ニ持戒清浄ナル事有ルマジ、当来ノ結縁ト存テ候シニ、今生ニ実ノ持戒ノ布薩ニ合フ事ヨト、貴ク思ヒ候ツル間、始ヨリ涙不レ止レ留」と述べたことを記す(2)。

この出来事が西大寺における結界・布薩の「初事」として叡尊に記憶されていることもまた注目されよう。叡尊が「如説布薩再興」と述べ、覚盛が「如法布薩」と語る布薩とは、釈迦が規定した毎月二度行われる懺悔（反省）の儀礼である。この儀礼を修することで自身の僧侶としての清浄性を維持することができる重要な月課儀礼である。叡尊の「布薩再興」という言葉からは、嘉禎四年の叡尊・覚盛周辺では、その布薩が「如説」「如法」、すなわち「仏法の通り」ではなく、非「如法」＝不法で行われていたということになろう。

叡尊や覚盛の認識を考えるうえで重要な資料が、南都僧良遍（一一九四～一二五二）の『通受軌則有難通会抄』である。良遍は伝聞的に「中古」＝平安時代の僧侶の戒律受持に関して以下のように述べる。

我日本国ハ中古以来出家威儀盡以滅亡。三衣一鉢不レ知二其方。自恣布薩猶迷二名目。夏法食法軌則久絶。内宿内煮禁断スルハ誰人ゾ。如レ是非儀不レ可二勝計。知人雖レ知不レ及レ行レ之。暗人雖レ暗不レ及レ學レ之。發心之人有信之輩只空聞レ昔號二流涙。只徒恨レ今號二斷腸(3)。

平安時代には、出家の威儀が「滅亡」したため、僧が唯一所持を許される三衣一鉢の在り方を知らない、僧侶の清浄性を維持する布薩、自恣は名目だけとなり、夏法（夏安居）や食法の所作も失われた、というのである。

また、無住（一二二六～一三一二）撰『沙石集』巻三「律学者ノ学ト行ト相違セル事」では、鑑真による三戒壇の成立で「毘尼ノ正法」が弘まり「如法ノ受戒」が始まったが、時が移り「儀々」が廃れ中古よりは名ばかりの受戒であって、「持斎持律ノ人跡」も絶えてしまったという。それを歎いた解脱房貞慶（一一五五～一二一三）は「如法律義興隆志シ」が深く、弟子たちに持斎して律を学ばせたが、皆わけがわからないこと（「正体ナキ事」）になってしまった。常喜院（一二一二年に興福寺内に造営）で夏安居中に律を学んで持斎しても安居が終われば持斎もしない、「如法ノ儀」がない状態

であった。無住は、当時の僧侶の実態を「戒相ハ誠ニ明々ナレドモ、威儀ハ事ノ外ニ散々ノ事ニコソ。学ト行トタガイタル事、一国ノ風儀久クナレルニヤ」と評している。「学（戒相）」と「行（威儀）」が異なって久しい状態だというのである。(4)

つまり、鎌倉時代の僧侶の認識では、鑑真請来の受戒儀礼、僧院生活での所作や規律、僧侶性を維持する戒律儀礼を規定した大陸仕込みの実践は、歳月を経ることで形骸化、有名無実化し、平安時代には僧侶の清浄性を維持する規則や月課年課の諸儀礼が「久しく絶えた」と考えられた。その理由は明快で、戒律の知識あるものは知識だけあって実践しないので「行」＝実践が行われず、また戒律の知識がないものはそれでも戒律を学ぼうとしないから、「行」と「学」がともに絶えたのだという。なお、興福寺常喜院で律学を学んだ堂衆の一人が覚盛である。若き覚盛は俊才として名高かったというが、一方で常喜院では「酒モリ」が頻繁に行われ、覚盛も参加していたという。(5)まさに「学」と「行」が乖離した寺院生活が行われていたことになろう。

したがって、覚盛は、こうした戒律「滅亡」の状況のなかで、嘉禎四年に布薩が「再興」されたことに落涙したと考えてよい。従来指摘されるように、こうした「再興」のきざしは、さかのぼること二年前（嘉禎二年〈一二三六〉）の円晴・有厳・覚盛・叡尊の四人による東大寺羂索院での自誓受戒が「南都戒律復興」の始まりであり、その前史に実範（？～一一四四）・貞慶（一一五五～一二一三）などの南都僧がいたことも、もはや定説の観をなしていよう。

しかし、従来の「再興」に関して言及されるのは、戒律の「学」的側面である「教相」の再興が中心(6)であり、「行」＝儀礼的側面である「事相」を主体とする研究はほとんどない。戒律の儀礼に関してはおもに歴史学において指摘されるものの、これとて儀礼興行（復興）の有無が述べられるにすぎず、儀礼作法や内容にまで言及するものはほぼ存在しないのが現状である。(7)「復興」「再興」の意味を強調するなら、「鎌倉時代の南都戒律復興」とは、戒律の日本初伝の立役者・鑑真（六八八～七六三）の「学」と「行」が鎌倉時代に復興・再興したことを意味するのだろうか。この点、教相面の研究では法相教学にもとづきつつも「叡山円戒の南都化」として受戒の復興が近年指摘されているが、(8)事相面に

関して言及する論文は見受けられないのが現状である。

こうした研究状況のなかで、本稿は、戒律研究における「行」＝事相面である儀礼について考察していきたい。従来の諸研究では、戒律儀礼の「復興」は、おおむね道宣（五九六～六六七）や元照（一〇四八～一一一六）が著述した律学書が「講義」で使用されたことに重きが置かれている。つまり両僧撰述の律学書の講義を受講さえすれば、儀礼も復興すると考えられているのである。しかしながら、上述の諸資料から理解されるように、律学の講義をしても「正体ナキ事」になってしまっている。そもそも、律書の講義で儀礼が再興するならば、道宣撰述の律学書（『四分律行事鈔』など）があればよいはずである。しかし現実は、北宋代に元照たちがその註釈（『四分律行事鈔資持記』など）をしているように、すでに中国宋代においても道宣律学書の講義だけでは「行」は理解されていない。周知のように儀礼とは、堂内をさまざまに荘厳し、儀礼次第書にもとづいて礼拝対象に対して滅罪や祈禱を行うものであり、堂内への入室、所作、経文諷誦などの〈身体性〉をともなうものである。つまり、律学書の講義はあくまでも「学」＝理論であり、「行」＝実践は実際に儀礼を実践する者のもとに参集し、そこで指導を受けて練習しなければ理解することが困難なのである。(9)

では、日本国内ですでに「滅亡」した〈身体性〉をともなう戒律儀礼は、どのようにして「復興」するのだろうか。本稿は、こうした問題を考える研究視座として、同時代の東アジアの仏教、すなわち宋代の江南地域仏教社会で実践された戒律の「行」＝儀礼や僧院生活に注目したい。以下で述べるように、鎌倉時代初期には日本僧が南宋江南地域の諸寺院に参学し、仏道実践や寺院生活を体験するようになる。そして、そうした僧侶が帰国して宋地仏教の文物（仏像・仏画）や資具を用いた仏道実践＝「行」を日本で興行する。本稿はその主体の一人である我禅房俊芿（一一六六～一二二七）や泉涌寺僧を事例に、宋式戒律儀礼が南都諸寺院に伝播し、「行」が「復興」する過程を概観して覚盛落涙の真意をあきらかにし、そこから鎌倉期南都諸寺院の戒律復興を考えてみたい。(10)

一　泉涌寺創建の意義

覚盛が落涙した西大寺布薩儀礼は、かれが十九歳以来「非持戒」ながらも実践していた常喜院布薩儀礼と何が違っていたのか。留意すべきは、「如法布薩」の宣言が嘉禎二年（一二三六）の自誓受戒直後ではなく、その二年後（嘉禎四年）になされた点である。儀礼が律学書の講義で「復興」するならば、すでに嘉禎元年（一二三五）東大寺と西大寺で『四分律行事鈔』の講義が開講されており（『感身学正記』嘉禎元年条）、自誓受戒後に「如法」の布薩儀礼を行うことは可能である。しかし、実際はそのようになっていない。つまりこれは、自誓受戒後から二年のあいだで、かれらの布薩儀礼が質的・精神的に「不法」から「如法」へと転換したことを意味しよう。

その転換期の痕跡が『感身学正記』嘉禎三年条などの諸資料にみえる。自誓受戒後、叡尊は海龍王寺（角寺）に移住していたようで、同寺は、近年に「泉涌寺儀」を学んでいたという[11]。

> 凡当寺近年学泉涌寺儀、住侶皆長斎着法衣、持鉢坐僧牀、受食、雖悪世勝事、別食非僧食、蓄八不浄財、不持性遮戒、受苾芻戒人、雖已満四人、雑住无差別、以講事鈔等、次動悲反僧食、是以当寺長老、至七月下旬、自八月一日、応成通僧食云々

叡尊が述べる「泉涌寺儀」とは、「住侶皆長斎にして法衣を着し、鉢を持ちて僧牀に坐し、食を受く」もので、如法の食事作法（食作法）である「（通）僧食」のことである[12]。また、この「近年」に関しては、凝然『円照上人行状』中に、

> 「嘉禎三年丁酉之春、請シテ俊芿法師ノ律宗ノ上足ノ門人道号来圓定舜大徳ヲ、於二海龍王寺一、令レ講二セ大小ノ律書等ヲ、惣シテ終タリ二五部ヲ、布薩ノ行儀、食堂ノ規式等、並遷ス二彼ノ風芳ヲ一」[13]

とあり、またこのときの講義は「一夏九旬之間」（夏安居）で叡尊も受講して「稽古之指南」とし、そのあと定舜は弘誓院に移り覚盛や良遍にも講義したとも伝承されるものである（元休『徹底章』[14]）。

このように、泉涌寺僧定舜の講義は、叡尊が海龍王寺に移住した時期であり、叡尊も受講して「稽古の指南」としたことから、この講義で泉涌寺儀（彼風芳）の「布薩行儀」「食堂規式」などが海龍王寺で受容されたことになる。後述するように、夏安居期間は基本的に寺外に出ることは許されない。つまり、泉涌寺僧定舜は叡尊を含む海龍王寺僧たちと同寺で「共住」していたことになる。この共住では泉涌寺流の寺院生活や作法のひとつひとつが仏道実践のための「行」として行われていたはずで、「僧食」はそれを象徴する規則であった[15]。この点から、叡尊の言動は、海龍王寺で自身も実践した泉涌寺流の「如法」の僧食（食堂規式）が夏安居の終了（解夏）とともに「別食」に戻ってしまったことへの悲憤であるとみなせよう。そして、このことは、泉涌寺僧定舜の講義には「学」と「行」が備わっていたことを証明するものである。とすれば、覚盛が落涙した「如法」布薩儀礼の「行儀」（作法）もまた泉涌寺流の「学」「行」に依拠したものと理解される。

以上の考察から、叡尊・覚盛らの「如法」の布薩儀礼復興には、泉涌寺流の影響が認められると考えてよい。では、泉涌寺僧はその「如法」の布薩儀礼をどのようにして獲得したのだろうか。以下、中世仏教社会で戒律諸儀礼が「滅亡」「名目」「久絶」とされた鎌倉時代初期において、それらを「復興」させた俊芿および泉涌寺の姿をみておこう。

泉涌寺は、我禅房俊芿が嘉禄二年（一二二六）に京洛東山に創建した寺院である。当時、俊芿は「戒律全絶」「律儀已廃」のなかで北京・南都で律儀を求めるがそれもかなわず、当時「宋国戒律猶盛」と聞くことで、建久十年（一一九九）入宋を果たす[16]。俊芿は江南地域の律・教・禅の諸寺院に参学して、戒律・天台・華厳・禅などの「学」を修学し、それぞれの「行」を実践した。従来の研究では、こうした参学はおもに仏教思想の修学と実践として捉えられているが、じつはそれだけではない。入宋僧は、寺院内で中国僧と同じように共住し、思想的修学のほかに、食事や作務などの日課、布薩や祝聖などの月課、夏安居・自恣や仏生会・忌日儀礼などの年課を中国僧と一緒に実践していた[17]。

宋代仏教の特徴のひとつに「十方僧」「雲水」の存在がある。かれらは仏道実践を行うにあたり一ヶ寺にとどまらず、自由に律・禅・教などの諸寺院間を往来し、さまざまな師匠から教えを受けることができる身分である。俊芿や栄西・

道元・円爾などの入南宋僧たちの律禅教院への参学はこうした宋代の寺院制度下で可能だったわけである。重要なのは、こうした十方僧の往来や禅教律僧の交流にともなって、宋地の寺院生活や集団生活――たとえば、食作法などの日々の生活での所作、月課年課法要の諸儀礼など――が、ある程度、律院・禅院・教院のなかで共通、共有化されていたということである。従来、禅僧が体験した禅宗寺院の作法や儀礼・所作は、南宋仏教の律院や教院でもほぼ同様に行われていたことになり、栄西や道元がもたらしたとされる「禅文化」の多くは、南宋仏教に共有されたものなのである。

つまり、禅を学んだとされる栄西や道元・円爾たちが体験した南宋仏教文化と、律や天台を学んだ俊芿や泉涌寺僧たちが体験したそれとは、思想にもとづく修学の比重に違いはあるにしても、僧院生活や法会・所作などがほぼ共通していたことを意味していたわけである。このように、入南宋僧の「宋地寺院への参学」の意義を再検討することで、従来「律三大部」の請来者として注目される西大寺（覚如・定舜）や唐招提寺（有厳）の律家[18]が入南宋したことの意義も再考することになり、南都諸寺院の「宋風」受容を考えるうえで重要な視点となろう。

さて、俊芿ら入南宋僧たちが諸寺院で目の当たりにし、実践した儀礼や暮らしを視覚的に復元することを可能にするのが「羅漢図」である。とりわけ、南宋江南地域で制作された京都・大徳寺伝来「五百羅漢図」（十二世紀後半）は俊芿が滞在した地域・時期ときわめて近い環境で制作されており、泉涌寺流の僧院生活を考えるうえで重要な視覚的歴史資料ともなりうる[19]。また、俊芿が戒律の「学」と「行」を学び、実践した寺院の一つが明州（慶元府）の律院・景福寺（現・寧波市）である。近年発見された『南山北義見聞私記』（十四世紀成立）は、俊芿や泉涌寺僧が体験した律院（景福寺ほか）の諸儀礼や所作、暮らしを復元できる文献資料である（後述）[20]。

俊芿の入南宋期間は十二年にもおよび、建暦元年（一二一一）に帰国して宋地教院と律院を兼ねた宋式寺院の創建を目指す。この宋式寺院は天台・戒律の「学」を修学するだけでなく、俊芿の参学した諸寺院の僧制、規則、暮らしなどをもそのまま移植するものであった点は留意しておきたい。つまり、泉涌寺の創建は、鎌倉時代初期の京洛に南宋仏教を実践する中国式寺院が創建されたことを意味する。これは、従来指摘されるような戒律思想や宋仏画・仏像の請来、

宋風建造物の造営など、個別に考察されてきた泉涌寺創建の意義を有機的に結びつける視座となる。戒律思想、宋建築、宋仏教文物の導入は、日本で失われた「如法」の僧院生活や規則を復興するために必要なものであり、戒律が「久絶」した日本仏教社会の失われた清浄性や僧侶の本分を復興するためにもたらされたものといえるだろう。以下、この視座から俊芿および泉涌寺僧の活動を考えてみたい。

二　俊芿の十二年間入宋が意味すること

俊芿は十方僧として律院（景福寺）に三年、教院（超果教院、下天竺寺ほか）に八年、禅院（径山萬寿禅寺ほか）に一年ほど参学している。では、俊芿が十二年間宋地諸寺院に参学したことは、かれの仏道実践においてどのような宗教的意味を持つのだろうか。ここでは従来注目されていない、宋地寺院の年課である「夏安居」から考えてみたい。

夏安居とは、九十日間集中的に寺院で修学・修行する期間を意味し、四月十六日「結夏」儀礼から始まり、七月十五日「解夏」「自恣」儀礼で終了する。この間、原則的に寺外に出ることはできない。俊芿が滞在した江南諸寺院では禅教律ともに夏安居が行われており、俊芿も参学寺院において十年間実践している[21]。

俊芿が示寂する数日前に遺誡としてしたためた『泉涌寺遺属誥文』（一二二七年）に、以下のようにある。

一、以二左大臣禅師思宣一、付二住持長老人（日本謂之別当）一。右人以為レ講二説南山律蔵天台止観等一、以為二己任一。年満二十臈一之後、可レ為二布薩戒師一也[22]。（後略）

これは、俊芿示寂後の泉涌寺僧職を指示したものであり、ここで思宣を「住持長老人」に任命している。そして、俊芿が「住持」「長老人」とは日本でいう寺院管理者である「別当」に当たると述べるように、「住持」「長老」という名称は俊芿が体験した宋代仏教の僧制に準拠した役職名であることがわかる[23]。泉涌寺「長老」は戒律と天台止観を講義する旨が述べられており、泉涌寺が宋代「戒律」「天台」思想を中心とした学問寺院として創建されていたことも理解され

る。

ここでとりわけ注目したいのが、「布薩戒師」になる条件が「十臈を満たして後」と、俊芿が規定する点である。「臈」とは僧侶の年齢のことで、夏安居を実践した最終日（七月十五日）でひとつ臈を重ねることができる。夏安居期間中に決められた日課月課を実践せず、怠惰な態度で修行していると、本来は臈を重ねることはできない[24]。つまり、「十臈」とは、「如法」の夏安居を十度＝十年間実践することで獲得できることを意味した。俊芿は、布薩戒師になるためには十年間「如法」の夏安居を実践しなければならない、と規定しているわけである。布薩は毎月二回行う懺悔儀礼で、布薩戒師はその指導者で説戒師ともいう。この規則は、道宣『教誡新学比丘行護律儀』に「夫れ五夏已上は即ち阿闍梨位、十夏已上は是れ和尚位」に準拠したとみられ[25]、布薩戒師は「和尚位」にならなければ就任できないことを意味する。この「和尚位」は、泉涌寺における沙弥の別受儀礼で「和尚ハ前キ、闍梨ハ後ニ歩列テ」道場に入場することが規定されていることからも[26]、古代日本の僧綱の「僧位」とは別のものである。なお、『南山北義見聞私記』にみえる「和尚」は「十臈」以上の僧位をもつ僧侶の意味で使用されており、別受の戒師も十臈以上の「和尚位」の僧侶が行っている。

俊芿帰国時の日本仏教社会が「中古以来出家威儀盡以滅亡」「夏法食法軌則久絶」という状況であることを踏まえれば、俊芿は宋地の「如法」夏安居を実践することで、「如法」の「和尚位」を獲得し、「布薩戒師」の資格を有す僧侶として帰国したことになろう。そして、実際に俊芿はそれに基づいて「如法」の僧侶育成を目指していく[27]。

上記からも「如法」の僧侶を育成するうえでもっとも重要な期間が「夏安居」であることが理解されよう。ただし、「如法」の夏安居を実践するには、それにふさわしい伽藍を必要とする。俊芿は、当時の日本寺院は、往事の規範性をもつ伽藍ではすでになく、寺の垂範をやぶるような「遊亭」に似た伽藍であると嘆いている。そこで、俊芿は宋地で実見した「西乾之古風」に倣う「中華之寺」を模した伽藍を造営し、その伽藍で戒律に則った寺院生活を実践することで「如法」の僧侶を育成することができると考えていた[28]。やがて、京洛東山の仙遊寺旧地を寄進され（一二一八年）、宋式寺院「泉涌寺」の着工と並行して、俊芿は夏安居を開始している。

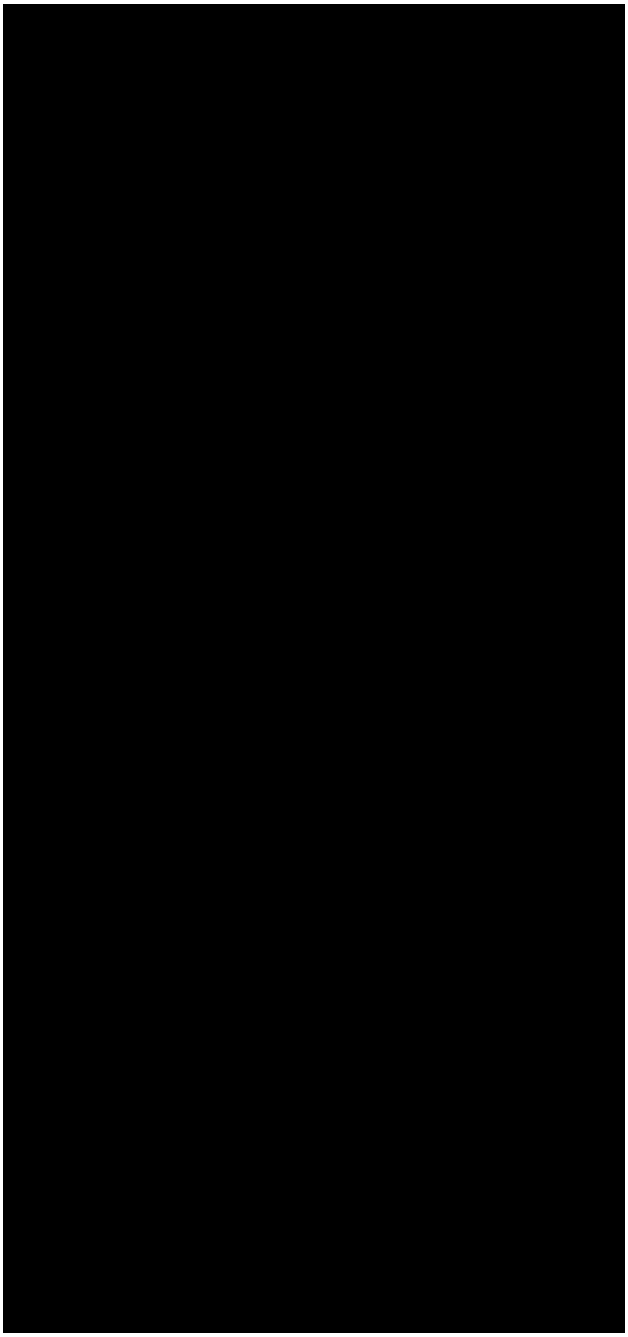

図1　上堂図（13世紀、南宋）　個人蔵

承久元年（一二一九）「結夏日」――すなわち四月十六日の夏安居開始日――の識語を有す俊芿『夏中逐日修学排文』は、夏安居中の堂宇入口に設置された「排（牌）」の案文で、「起講（開講）」「未時各自看読」の修学や「修懺」「坐禅」「舎利講及打集」「黄昏諷弥陀経」などの仏道実践をはじめ、僧食が行われていたことを示す「喫粥」「午初斎」などの僧院生活に関する排（牌）が確認されるように、俊芿による堂宇の造営とともに、宋式の夏安居中の修学・実践・僧院生活が開始されたことがわかる[29]。なお、排の使用例としては、個人蔵「上堂図」（十三世紀、南宋。**図1**）が参考となる[30]。

泉涌寺は嘉禄二年（一二二六）四月八日に主要伽藍が落成して、俊芿が正式に「開山」を宣言し（俊芿「法塔後風屏銘」）、その直後から法堂（講堂）で「九旬之安居」（夏安居）を結び、自身が法座に昇って経律の法門を講じている。それは

「親タリ摸ニセル大宋ノ儀則ヲ」ものであったというから、帰朝後十五年を経て、ようやく泉涌寺で「如法」の夏安居が開始されたと考えられる[31]。堂内入場の所作は「上堂図」（**図1**）と近しいものと推察され、経律の講義では、俊芿請来の「道宣律師像」や天台祖師像を堂内に安置した「如法」の開講儀礼に準じたものと考えてよかろう（『南山北義見聞私記』「開講章第四」。**図2**[32]）。

嘉禄二年の俊芿による泉涌寺夏安居の開始は、宋式寺院泉涌寺で「和尚位」の俊芿による「如法」の僧侶を再生産する環境が整ったことを意味する点は留意しておきたい。翌年閏三月に俊芿は示寂するが、その場には、俊芿規定の「如法」の夏安居を経験した「如法」の夏臘をもつ泉涌寺僧が控えていたわけである。中世日本における「如法」の和尚や阿闍梨の再生にもとづく戒律復興は、俊芿門弟たちに託されたといえるであろう。

図2　法堂（講堂）での開講図（『南山北義見聞私記』、16世紀、室町、象耳泉奘写書奥書）　唐招提寺蔵

一方で、「和尚位」の俊芿が帰朝後最初に夏安居を行ったと思われるのが、入宋の先人栄西（一一四一～一二一五）創建の建仁寺であった。栄西も安居を重視しており（『興禅護国論』巻八）、俊芿は栄西に招かれて帰国直後（一二一一年）から一年半同寺に滞在している（四月二十三日～翌年十月）。なお、俊芿滞在中の建仁寺には、一二一三年に入宋する仏樹房明全（一一八四～一二二五）も

いたと考えられる。『明全戒牒奥書』によれば、後高倉院（一一七九～一二二三）に菩薩戒を授けたというが、この導師の一人が俊芿であった可能性が高い[33]。明全は、「和尚位」の俊芿が行った夏安居期間の「如法」の宋式諸儀礼を経験し、俊芿退出後も実践して阿闍梨・和尚位を獲得していたために後高倉院の菩薩戒儀礼の戒師の一人となった可能性もあろう。後述する泉涌寺流の南都への戒律儀礼の展開は、一方で同時並行的に栄西門流にも展開していることも留意しておきたい。

俊芿上洛後間もなくに交流した僧侶がもうひとりいる。解脱房貞慶（一一五五～一二一三）である。上記の興福寺常喜院（一二一二年）で「夏安居中に律を学んで持斎しても安居が終われば持斎もしない」（無住『沙石集』巻三）状況となった同時期に、貞慶は俊芿と交流している。俊芿の伝記『不可棄法師伝』（一二四四年）では、

又法相ノ名匠。貞慶常ニ傷テ律ー幢ノ已ニ顚レタルコトヲ。力ヲモテ為ス中興ヲ。或ハ自開キ文。立テ義ヲ。或ハ使メ門ー弟ヲ料ー簡セ。然レトモ既ニ缺テ師ー兼ヲ。實ニ多シ未タ通セ。幸ニ値テ法師ノ歸朝ニ。送ル季来之疑ー問ヲ。法師當座ニ荅ー通スルコト如シ流レ。疑氷忽ニ解ケ。蒙霧早ク除コヌ。貞慶ノ所ー談ハ。唯局テ事ー鈔ニ。至テハ于戒業二疏。集義鈔等ニ。未タ見ス其ノ書ヲ。況於テヲ義ニ乎。法師ノ傳来。其ノ文始テ行ハル。凡ソ當世。所ノ行フ戒行。多クハ由ル法師ノ之力ニ。如キハ持齊者。先ー賢雖レ行フト。不レ順キセ律制ニ。依テ法師ノ説ニ。方ニ成ス如法ヲ。如キハ持チ護ルカ衣鉢ヲ者盛ナルコト于世ー上ニ。前代未タ聞カ。是レ同ク依ル法師ノ弘傳ニ也。可キ謂フ紐キ既ニ絶タル之玄網ヲ。樹タツト已ニ顚レタル之大表ヲ者ノ歟[34]。

とある。戒律復興を志した貞慶は『四分律行事鈔』を講じて門弟を育成していたが、「師承」を欠くため不明点が多かった。そこで帰国した俊芿に「年来之疑問」を送り、回答を得て疑問が氷解したという。また俊芿請来の律書が送られることで、俊芿の説によって「如法」の持斎と「衣鉢」を護持することが広まったと伝える。「衣鉢」に関しては『徹底章』に、

有ニ笠置解脱上人ト云者。慨ニ律宗ノ斷絕 重テ致ニ再興之志。（中略）如レ是度度雖レ至ニ再興ヲ。無ニ相承 故ニ長衣長鉢

尚暗二其名字一。仍以二知足房一為二使者一ト。泉涌寺ノ開山ニ尋レ之。長衣ト者尺六八寸ト釋レ之。尤有二其謂一歟。長鉢ノ義難レ意如何。云云泉涌寺開山答云。長ト者非二長短ノ長一ニ。是餘剰ノ義ナリ。即以二資持記一部。送二笠居(置カ)へ一。上人得レ之羣疑忽ニ散。是即南都資持記流行之最初也。是只纔雖レ至相似ノ依學ニ。如法ノ行儀斷絶不レ弘(35)。

とあるように、「相承」がないために不明となった律儀に関して、実際に貞慶の弟子知足房戒如（?～一二一二～一二四〇～?）が俊芿のもとへ参学し、教えを請い回答を得ている。これまでの研究では、この出来事は道宣『四分律行事鈔』の註釈書である元照『四分律行事鈔資持記』が南都へ伝来したことが注目されているが、本稿では戒如が直接俊芿に参学している点に留意したい。

俊芿『清衆規式』（一二一五年制定）、『泉涌寺遺属誥文』や『南山北義見聞私記』を踏まえれば、俊芿は、泉涌寺で「十方僧」を受け入れることを前提にしており、「他所之僧」「客僧」に開かれた寺院の造営を目指している。ただし、かれらの参学に際しては、かならず「初テ来ニハ必告二知風俗僧制ヲ一」することが義務づけられた。とりわけ、「依衆学行」「知僧事」「別場懺」の「三箇条ハ僧衆共住ノ之大綱」として「是ヲ以泉涌寺開山僧制之初ニ被レ置レ之者」であることが「住持教勅」で宣言され（『南山北義見聞私記』「投下章第一」）、入門翌日の小食（朝食）から威儀を具して参加し、僧堂内での所作や「巡堂」を学ぶところからはじまる。たとえ「客僧」であっても泉涌寺の宋式入寺作法にしたがうことが義務づけられ、宋式の僧食を体験したわけである(36)。つまり、俊芿から戒律を学ぶことは、宋式の僧制や規則、儀式にしたがうということで、戒如は俊芿を介して南宋仏教を擬似体験したことを意味する。

三　海龍王寺という「場」

十四世紀の元休は、俊芿と戒如の交流により「南都に戒律の学は伝わったが、如法の行儀は断絶して弘まらなかった」と評価する。この点を考えてみたい。上述したように、「寺院への参学」とは、その寺院の僧制や規則に準じて修

学、実践することである。この点で、俊芿が帰国間もなくの身とはいえ、戒如が俊芿のもとへ参学することもやはり宋代仏教の擬似的体験がある程度ともなうものと解さなければならない。

泉涌寺流の南都への展開は、上述の嘉禎三年（一二三七）海龍王寺夏安居が有名だが、この海龍王寺は貞慶とその門弟戒如とゆかりある寺院であるという[37]。注目すべきは、年不明ながら貞慶による「金堂・講堂・東西金堂・僧房五間裏書〈東室三軒長老坊地蔵院〉」の修造が知られ、「即至天福暦。始住持戒僧」と述べられる点である（『南都海龍王寺僧申状』、寛元二年〈一二四四〉[38]）。上述のように、「住持」は宋代仏教の僧制にもとづく役職名であるから（俊芿『泉涌寺遺属誥文』）、天福暦（一二三三）に海龍王寺は持戒持律僧を「住持」とする宋様式（宋風）寺院となったと考えてよかろう。その前年（一二三二）五月には、『海龍王寺禁制状』も制定されている。僧衆は「和合」すべき事、威儀を正すべき事、僧衆は共住すべき事（私房を持たない事）、女人の宿泊を禁じる事など、当時の海龍王寺の実情を示しているが、なかでも「一可特好勧学事」に、

中興以来隠遁之人。多以栖息以戒律本宗。以法華為兼学之儀。尤以相応不可違失。其中為年々恒例之勤。一夏九旬之間。可安居。学問各積五夏者。頗叶仏制。豈非殖法縁乎[39]

とあり、貞慶再興後に海龍王寺に住侶した「隠遁之人」は、戒律を「本宗」として法華を「兼学」し、そのなかで恒例の勤めとして、夏九十日間は安居すべきで、学問は五年修学することが「仏制」にかなうものだと述べる。かかる一条をして、徳田氏は海龍王寺が泉涌寺流の影響を受けていることを指摘された[40]。『海龍王寺禁制状』制定翌年の天福元年に「始住持戒僧」（『南都海龍王寺僧申状』）とあるのは、官僧を離れた遁世僧が「住持」となって『海龍王寺禁制状』に準じた夏安居が開始されたことを意味するのだろう。

留意すべきは、海龍王寺夏安居の開始年（一二三三年）である。俊芿による泉涌寺での「如法」夏安居の開始年（一二二六年）からすでに五年以上経過しており、仮に貞慶門弟（戒如など）が泉涌寺夏安居――あるいは一二二六年以前の俊芿主催の夏安居――に参集し、いずれかの寺院で実践していれば、「阿闍梨位」「和尚位」を持つ持戒持律の僧侶が海龍

王寺「住持」に就任している可能性がきわめて高い。俊芿が宋式伽藍の創建を重視したように、おそらく貞慶による海龍王寺講堂・東西金堂・僧房の修繕・再建は、海龍王寺の宋風寺院化と連動するものだろう[41]。とりわけ、平安期以降に僧侶の別住別食が常態化していたなかでの「僧房」の再建は重要である。宋式寺院泉涌寺では「僧衆毎日晨朝粥午飯、並在レ此喫也」（俊芿『泉涌寺殿堂房寮色目』「僧堂」項[42]）であることを踏まえれば、海龍王寺僧房も「如法」の僧院生活の実践（僧食）に欠くことができないため、再建（修繕）されたと考えるべきである。

かかる海龍王寺の宋風寺院化の四年後、嘉禎三年（一二三七）に、泉涌寺第三世長老・頼円房定舜（?～一二二七～四四／五）が海龍王寺夏安居に招聘され、律学の講義を開くわけである。定舜は、俊芿示寂時に臨席していた泉涌寺僧で（『泉涌寺遺属詰文』）、俊芿の「如法」夏安居を体験し、直接律学を学んだ直弟子のひとりである。

嘉禎三年（一二三七）が、俊芿による「如法」夏安居が開始された嘉禄二年（一二二六）から十一年の歳月を経ていることに留意すれば、泉涌寺長老・定舜は「如法」の阿闍梨位と和尚位、さらに布薩戒師の資格を持つ僧侶として、海龍王寺夏安居で開講したことになる[43]。この講義を聴講し、「布薩ノ行儀」「食堂ノ規式等」（『円照上人行状』中）を体験したのが、上述の叡尊、覚盛、良遍たちである。そして、この翌年十月に西大寺で「如法布薩」「如説布薩」の「再興」が叡尊たちによって宣言されるのだから、やはり俊芿による宋地請来の「如法」夏安居を十度実践した「如法」の和尚位の僧であり、布薩戒師の資格をもつ泉涌寺僧定舜から直接「如法」の布薩行儀を学ぶことによって、「如法」布薩儀礼再興の宣言がなされたと考えるのが妥当だろう。

以上考察してきたように、叡尊や覚盛たちの「如法」の布薩再興宣言の背景には、僧侶として「如法」の〈身体性〉を有す僧への聴講と実修が必須であったことが理解される。つまり、戒律復興には「学」だけではなく、師から相承した「如法」の〈身体性〉をともなう「行」が必要なのである。貞慶の講義が「師承」「相承」を欠くのも「学」だけの問題ではなく、貞慶以前に諸行儀が「滅亡」していたため「行」が継承されず実践できなかったからで、当時の日本仏教社会では「如法」の僧侶を再生し育成することは不可能だったわけである。こうした状況を打開したのが、入南宋僧

たちであり、とりわけ俊芿は宋地で「如法」の持律持戒僧から教えを受け、その手続きを学び、実践することで「和尚位」と布薩戒師の資格をもつ「如法」僧として帰国した。貞慶や戒如はその俊芿から「学」「行」を学び、南都への浸透を図るための「場」として、海龍王寺が選ばれたわけである。

俊芿が日本で「如法」の持戒持律僧を再生させるためには、自身が宋地で実践した環境と歳月を同じく必要とした。俊芿示寂前後には泉涌寺僧の入南宋が頻出する一方で[44]、泉涌寺開山後の「如法」の夏安居（一二二六年）から約十年間、泉涌寺僧の国内での積極的な活動が見いだせないのは、このような理由によるものだろう。一方で、俊芿に参学した戒如たちによって南都に蒔かれた「種」も同じような環境と歳月を必要としたはずで、最初にその華を開かせ、以後の南都戒律復興の最初期の拠点となった寺院が海龍王寺であった。とすれば、俊芿と貞慶・戒如の交流はたしかに「如法ノ行儀」を伝えることに成功したといえ[45]、海龍王寺は、実際に入宋していない僧侶による南都最初の宋風寺院として評価されるべきだろう。

四　叡尊・覚盛・良遍たちがみた宋式仏教儀礼

泉涌寺僧定舜や叡尊たちが共住した鎌倉時代の海龍王寺諸伽藍の詳細は不明だが、それを復元するうえで参考となるのが「海龍王寺境内絵図」（江戸時代、京都国立博物館蔵）である（**図3**）。

定舜開講時にはすでに貞慶が「金堂・講堂・東西金堂・僧房五間裏書〈東室三軒長老坊地蔵院〉」（『南都海龍王寺僧申状』）を再建しており、宋式の開講と布薩は貞慶再建の「講堂」[46]、僧食は同じく「僧房」である「東室」「西室」のどちらかで行われたと考えてよかろう。宋式の僧食に関しては、かつて大徳寺伝来「五百羅漢図」と『南山北義見聞私記』「二時食章第二」から復元的に考察したことがあるので[47]、ここでは宋式の開講と入寺儀礼、布薩儀礼を中心に紹介しておきたい。

1　宋式の開講儀礼と入寺儀礼

海龍王寺講堂は石畳式であり、沓を履いた状態で入室する土間（石敷）形式堂宇と考えられる[48]。とすれば、同じ石敷（磚敷）で講堂の機能を持つ宋代伽藍「法堂」がその参考になろう。堂内は『南山北義見聞私記』「開講章第三」の「法堂図」（**図2**）のような設えとなり、さらには「上堂図」（**図1**）のような開講儀礼が行われたとみられる。堂内中央の須弥壇上には屏風と講師の坐す法被を掛けた「椅子」が安置され、その前卓上に払子、柄香炉、香炉、経文、戒尺を置く。須弥壇上の設えは大徳寺伝来五百羅漢図「上堂」にも確認することができ（**図4**）、海龍王寺でも同じような宋式の設備の存在を想定してよかろう。講師前の左右の椅子には、聖僧坐像と長老（宗師）が坐し、受講者は法臈（夏臘）によって席次が定められ、椅子の左右の連床（長イス）に坐して受講する。受講者が多い場合は、壁面にも連床を置いて聴講した。開講に先立って、受講者は先に入堂し、席次にしたがい坐しており、鐘・鼓などで開講を知らせていた。「上堂図」（**図1**）はまさに太鼓をたたく行者（アンジャ）に合わせて講師が入堂する場面をやや象徴的に描くが、叡尊や覚盛が目の当たりにした宋式の講義とは、このような儀式（作法）で行われたはずであ

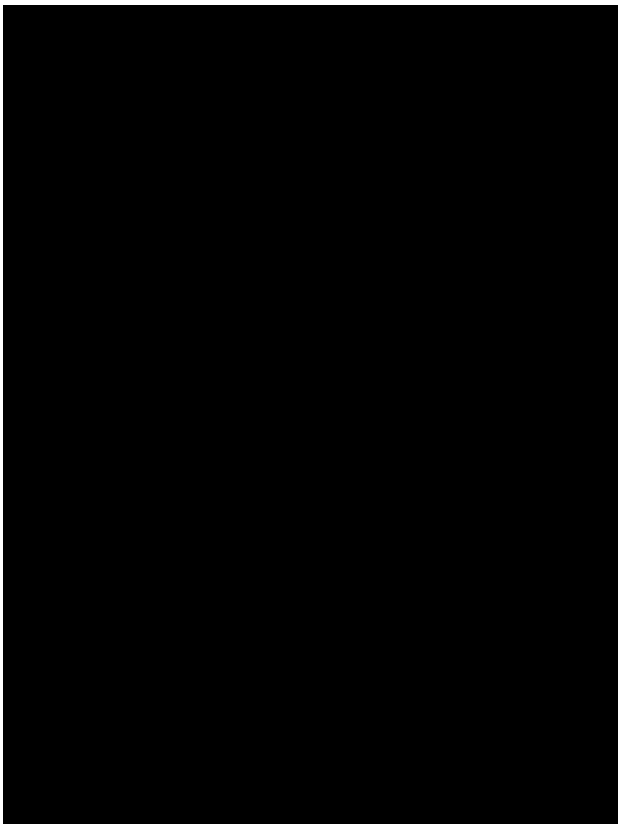

図3　海龍王寺境内絵図（17世紀、江戸）　京都国立博物館蔵

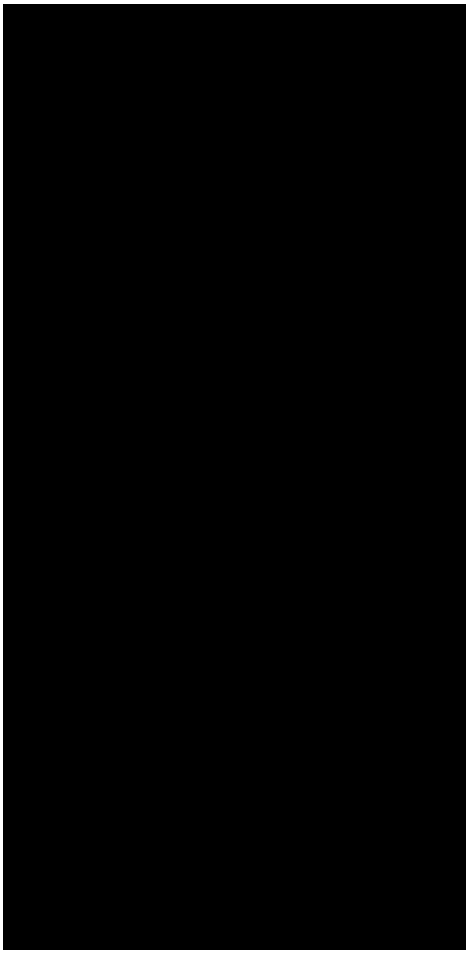

図 4　上堂、五百羅漢図のうち（12世紀、南宋）大徳寺蔵

る。

宋式仏教儀礼で注目しなければならない資具が「椅子（イス）」である。椅子（倚子）文化はすでに中国から古代日本社会に伝来していたが、平安期にはごく限られた空間でのみ使用されていた[49]。そうした椅子文化が入南宋僧による宋代の僧院生活や「如法」儀礼の導入にともない、それを模倣する諸寺院を中心にふたたび受容されるようになる[50]。こうした宋式の椅子文化は、椅子に坐す叡尊や忍性の肖像画が存在するように叡尊流でも受容されており[51]、やがて覚盛の入寺する唐招提寺でも受容されていたと考えられる。

忍性が永仁六年（一二九八）唐招提寺に施入した「東征伝絵巻」は、鑑真の行状を全五巻にわたり描くものである[52]。この当時に鑑真請来の諸戒律儀礼が「滅亡」していることを踏まえれば、本図中に描かれる伽藍、そのなかで繰り広げられる儀礼空間や僧侶の所作・資具類は、鑑真時代の姿を描くのではなく、鎌倉時代の入宋僧が実見し、請来した南宋江南地域仏教社会の姿を描いていると見なすべきだろう。鑑真が坐す座具の多くが宋代の椅子に多く見られる法被を掛けたものであることをはじめ、巻第一第五段の揚州大明寺で鑑真が律を開講する場面（**図5**）は、まさに上述の宋式開講の堂宇と重なる空間であり、巻第二第三段の儀礼空間への行列も「上堂図」（**図1**）での入堂作法と通じる[53]。

また、泉涌寺儀では長老（住持）の入院時には、三門前で衆僧が左右に列立して長老を迎え入れるが（『南山北義見聞

図5　東征伝絵巻　巻第一第五段（13世紀、鎌倉）　唐招提寺蔵

図6　東征伝絵巻　巻第四第二段（13世紀、鎌倉）　唐招提寺蔵

私記』「入院章第二十四」）、こうした儀礼は、俊芿が建仁寺に招請されたときにも「入洛シテ即到ニ建仁寺ニ。僧正已下ノ禅徒等。鳩ノ如クニ集リ庭上ニ。鴈ノ如クニ行ツラナテ門ヨリ下ニ。迎テ入レテ方丈ニ。焼キ香設ケ礼ヲ」[54]とあるように、宋代仏教に準じたものとわかる。こうした儀礼もまた巻第四第二段の鑑真の入寺場面で三門前に列立する衆僧の姿（**図6**）と重なる。このような事例から、「東征伝絵巻」には、その当時の西大寺流・唐招提寺流で実践された宋様式の寺院生活や儀礼の姿が描き出されると考えられるのである。

こうした入寺儀礼はやや時代が下るが、応永五年（一三九八）唐招提寺に入院する宗禅（第四十三世）の儀礼でも共通しており、唐招提寺の入院儀礼が南宋式入院儀礼で行われていたことを示していよう[55]。このように、南都諸寺院における宋式入寺儀礼の受容が認められるならば、定舜の海龍王寺入院時もこのような宋式儀礼で迎えられたと考えたい。

2　宋式の布薩儀礼と「和合」

以上のような宋式の入院・開講の諸儀礼が海龍王寺や弘誓院で実践されていたならば、覚盛が落涙した「如法」の布薩儀礼もやはり宋式であろう。幸いにして、「開山ノ御図」すなわち俊芿作成の布薩道場荘厳図を参考にした泉涌寺流の図面（**図7**）とその次第が残り、海龍王寺で実践された定舜の「布薩ノ行儀」が復元可能となる。(56)

道場中央の須弥壇上には「倚子」、卓上には戒尺、払子、花籠、柄香炉が設置され、須弥壇下には「開講」と同じように宗師（長老）の本位と聖僧坐像、衆僧が坐す連床が設置されている。宗師と聖僧の間には「大香炉」が設置（図上では後述の籌箱に接して安置）され、儀礼中の焼香はこの香炉で行われる。道場入口には「説戒」「厳浄」の排（牌）が設置され、正面には儀礼を行うための半畳、各台上に華瓶（左右両端）、香水と香湯瓶・盥・布巾、籌を入れた箱（籌箱）と花籠（中央）が置かれている。「籌」とは「共住」する僧侶の数を認識するための棒状の資具であり、「共住」する特定の僧伽で行われる布薩儀礼では出仕者の人数を把握するために用いられる。(57)

『南山北義見聞私記』「四分布薩章」から、布薩役僧（唱白師、説戒師、唄師）の視点で宋式布薩の次第を以下に概略しておく。衆僧は長老入堂前に入堂して焼香礼拝を済ませ、堂外で列立して待機する（**図7**左下方）。宗師（長老）と一緒に入堂すると大僧の五人と唱白師（儀礼進行者）が経文読誦や湯水で手を洗う儀式を行う。唱白師は入口にある籌箱を開いて、籌を香水香湯で濯ぐ。香湯水儀式は、唱白師が「静」――儀礼進行用の仏具――を浄めた後、宗師、聖僧像前、さらに上臈から順に衆僧にも行う。僧侶は「浄水偈」などの偈頌を唱える。全員終われば、香湯水・布巾を所定の位置に戻す。このような所作後に、唱白師の槌一丁（静を槌で一度打つこと）と宣言により、布薩儀礼が開始される。まず、衆僧に籌を配り、人数を把握する（授受の所作も細やかに規定される）。布薩参加者の人数が宗師に告げられ、宗師が説戒師――あるいは宗師が別に説戒師を指名――となり「法座」（**図7**椅子の箇所）に登壇する。衆僧の三人が戒師前の花籠と香水香湯瓶を執り、散花・灑水して道場を清浄にし、その折「散花偈」を誦す。その後、唄師による「優波離唄」読

誦中には、香炉前で戒師の焼香などが行われる。説戒師による「戒序」の読誦後には、僧侶の布薩参集に対する問答があり、このなかで「和合」が確認される。このとき「未受具戒者」は退出しなければならない点は留意しておきたい。和合が確認されたら、説戒師が「説戒羯磨」を説き、終われば焼香して「後序」を誦す。説戒羯磨儀礼が終わると、唄師が「後唄」を誦す。説戒師は衆僧に謝辞を述べ本位に戻り、宗師――説戒師との兼務が多い――と衆僧が「自慶偈」を読誦し、その後は唱白師が「廻向」を唱えた後、衆僧を先導して堂宇から退出する。

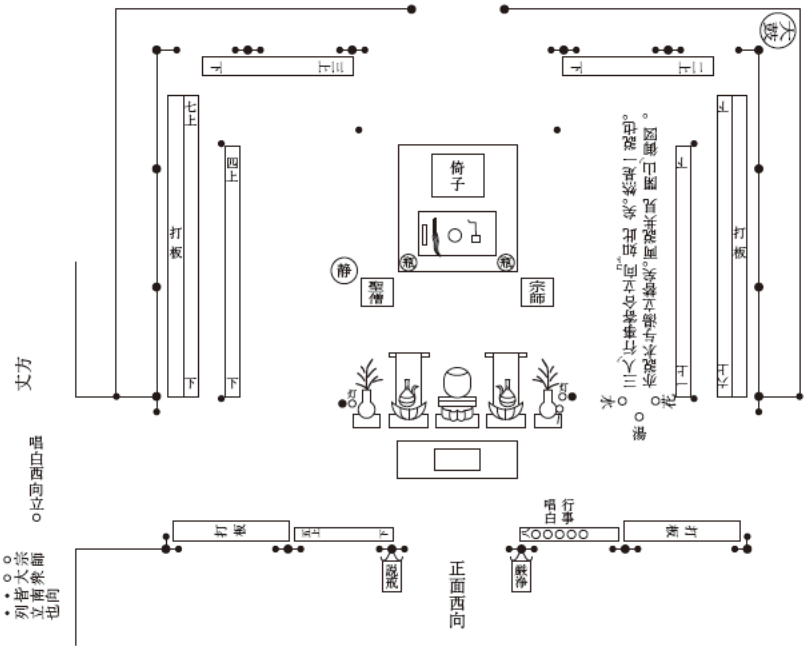

図7　布薩道場荘厳図（『南山北義見聞私記』、書き起こし図）　泉涌寺蔵

以上が月に二度行われる宋式布薩儀礼の次第である。[58] 布薩は所作がきわめて細やかに規定されており、〈身体性〉が重視されていることがわかる。一方で、泉涌寺流でも流派の拡大にともない諸地域に宋式・宋風寺院が創建されるなかで、俊芿以来の「如法」布薩に関して不明点も出てきたようで、『南山北義見聞私記』の撰述には諸儀礼の不明点を補う意図があった。[59] 所作や〈身体性〉をともなう儀礼の伝承がきわめてむずかしいことを語るものだろう。

儀礼中の各偈頌は「宋音」で読誦されていたと考えられ、定舜主導の開講でも宋音読誦が義務づけられたとみられる。本論冒頭の布薩儀礼で覚盛は説戒師を勤めていたので、椅子に坐し、宋音で偈頌を誦したと思

われる。なお、有厳はこの儀礼で唄師を勤めており[60]、宋音「優婆離唄」「後唄」を読誦した可能性が高く、おそらくは布薩前日の結界儀礼も泉涌寺流に基づくものだろう[61]。覚盛が落涙した「如法布薩」は上記内容にきわめて近いものだったと考えてよかろう。かつて俊芿請来の道宣・元照律師像の模写活動から泉涌寺と西大寺の結夏儀礼が共通することを見いだし、その理由を海龍王寺での開講に求める試論を述べたが、入院・開講・布薩などの諸儀礼もその可能性が高い。やはり、海龍王寺での泉涌寺儀の開講は、叡尊や覚盛など南都僧の戒律復興運動の「学（思想的）」「行（実践的）」両面に影響を与え、復興運動の基礎となったとみなすべきである[62]。

そのひとりである覚盛はしばらく自誓受戒した立場を隠して興福寺僧として活動し、やがて寛元二年（一二四四）二月二十四日に唐招提寺に入る。そして、同年四月十四・十五日には唐招提寺で諸寺（の持戒僧）が集まり、布薩が行われた（『感身学正記』同年条）。後述するように、覚盛はどうやら唐招提寺には自誓受戒と持戒持律の生活を通して獲得した「如法」僧として入院したようであるから、布薩は定舜の講義にもとづく宋式で行われたと考えてよかろう。つまり、この年から擬似的宋代仏教にもとづく唐招提寺の宋風律院化が開始されたとも考えられるのだが、覚盛の示寂（一二四九年）もあってその復興過程の詳細が不明であるのは遺憾である[63]。

さて、布薩儀礼で「和合」できない「未受具戒者」に関して触れておく。そもそも、上記の「未受具戒者」は、『私記』では「沙弥」に適用されるものだが、平安時代から「出家威儀盡以滅亡」とされた当時は、「如法」の受戒儀礼を通して得られた戒体を具していない者にも適用された概念と考えられる[64]。布薩儀礼は数名（五名以上）の「和合」僧がいなければ行うことができない点に留意すれば、覚盛門下の良遍が定めた東大寺知足院の「遺誡」（建長三年〈一二五一〉）で、「持戒僧徒五人」は「法律談義」に勤めながら、「晨昏勤行、毎月布薩自恣説戒等」を行じなければならない、行じないものは「不許共住」と記すこと[65]とも関係するとみられ、知足院では持戒僧五人の「和合」による儀礼が義務づけられている。良遍「遺誡」も泉涌寺の宋式儀礼の受容によるものと判断される。

寺内・院内に共住する諸種の僧侶の「和合」の難しさは、同時代資料に散見する。たとえば、叡尊たちの持戒をねた

み、僧食を好まない西大寺「旧住」の僧侶から、門前に落書をされ、僧坊に矢を放たれるなどの妨害を受けた経験から、叡尊が「末世には和合僧の成立がもっともむずかしい」（『感身学正記』暦仁元年条）と述べることや、覚盛が興福寺から唐招提寺に移るとき（寛元二年〈一二四四〉二月二十四日）、それまで自誓受戒の比丘であることを隠して、他の興福寺僧と同じように振る舞っていたことをやめ、以後、内外ともに叡尊と同じような振る舞いを行うようになった（内秘芯薬行、外現普通人、自爾以後、内外共為同法也、『同』寛元二年条）などの事例があげられる。

当時、持戒や犯戒の意識すらない一般僧（寺僧・寺家）[66]にとって、寺内における持戒僧の活動は目障りだったに相違なく、とりわけ寺院を管理していた「旧住」の僧侶たちとの「共住」「和合」はむずかしいものだったはずで、上述の海龍王寺禁制状における衆僧「和合」の評定の義務化はそのことを物語るものだろう。西大寺で戒律復興を目指す叡尊も実質的運営権をもつ「寺僧」との和合はむずかしかったようで、叡尊は自身の活動に共鳴する寺外の僧俗を中心に集団を形成していく。叡尊が実質的に西大寺「長老」となるのは、同寺別当垂範が、堂舎修造活動の権限を譲渡した（弘安元年〈一二七八〉）後のことである[67]。暦仁元年（一二三八）から西大寺に止住する叡尊ですら、約四十年間西大寺僧団の「律家」側の代表にしかすぎなかった点からわかるように、由緒や歴史ある南都諸寺院の「和合」「共住」の実践はきわめて困難をともなうものだった。

五　宋風建造物の造営からみた東大寺戒壇院・唐招提寺の戒律復興

1　東大寺戒壇院

一方、比較的早期に「和合」「共住」の実践をはじめたと考えられるのが、東大寺子院のひとつ戒壇院である。治承四年（一一八〇）の兵火で焼失した戒壇院は、重源・栄西の戒壇堂・中門・回廊の復興、行勇時代に講堂、西迎房蓮実（一一七三～一二五六）により僧坊が造立された、建長三年（一二五一）に円照（一二二〇～七七）が「長老」として迎えら

れている[68]。円照も遁世僧として十年諸寺院で持戒僧として活動しており、和尚位と布薩戒師の資格を有していたと考えられる（「十夏」は建長六年に獲得[69]）。

南宋仏教的視座からみた円照住持時の戒壇院の特徴は、海龍王寺での開講以後、泉涌寺僧との交流が不明な叡尊や覚盛とは異なり、直接的に交流が確認されることである。まず、近年明らかとなったものに、建長六年（一二五四）「住持」円照は、泉涌寺四世長老で入宋歴のある月翁智鏡（明観房。?～一二三八～六二）に命じて『沙弥十戒法幷威儀』を刊行させていること[70]、同じく四度の入宋経験――一二五五年に五度目の渡宋、帰国せず――を持つ聞陽房湛海（一一八二～一二五五～?）も若かりし凝然（一二四〇～一三二一）に入宋時の海難体験を語ったことがあげられる[71]。

また、従来から指摘されるように、円照は正嘉二年（一二五八）一月から七月にかけて、入宋二十五年の曇照房浄業を師に持ち、宋式儀礼の実践や律学戒学に長じた円悟房浄因（一二一七～七一）――泉涌寺首座、東林寺長老、三聖寺長老を歴任――を戒壇院に招聘し、講義を聴講している[72]。この講義によって「南北律宗和通不二」（『円照上人行状』中）となったことも有名である。従来この講義では「学」の受容が指摘されるが、少なくとも夏安居中は、浄因も戒壇院で「共住」し、上述のような宋式の僧院生活と結夏・布薩などの諸儀礼が浄因主導で実践されたと考えるべきだろう。

興味深いのは、円照入院と連動して、「食堂幷僧庫」が造営され「戒壇一院営已訖」ることで（『凝念置文』）、浄因開講時に、すでに講堂・僧坊・食堂が造営されていた点である。円照は「教誡儀」にもとづき戒壇院で「二時食法」を五ヶ年間（一二五二～五六）毎日行じていたようで、「食堂幷僧庫」の造営はこれと連動するものだろう。しかし、康元元年以後は「先規」を忘れないため「毎年正月三日」だけ実践したというから（『円照上人行状』上）、僧食実践の継続の困難さがわかる。あるいは「五ヶ年」の実践も「五夏」と関係するのかもしれない。

浄因の戒壇院招聘は、こうした伽藍・資具が準備されたうえでなされ、この環境で半年間「供住」することにより、「南北律宗和通不二」となった。上記、「布薩ノ行儀、食堂ノ規式等、並遷二ス彼ノ風芳ヲ一」（『円照上人行状』中）とは、海龍王寺での開講を評しての言葉だが、こと戒壇院に関しては、正嘉二年の浄因開講がそれを意味するわけである。

戒壇院が宋式儀礼を実践した可能性は、布薩儀礼などで誦された「優婆離唄」「後唄」が宋音（凝念筆）で伝来することや[73]、「僧衆毎日晨朝粥午飯」と「坐禅」道場の機能を併せもつ泉涌寺「僧堂」と「十方雲会之海衆、差レ身学道処也。毎レ房安二二三一、令レ不二修学退転一之処也」の同寺「三十来間僧房」と一部同様の機能をもつ戒壇院「僧房北室」（堂宇は蓮実時代に造営）の存在からも認められる。凝然が住持となったころ（一二七七年）に描かれたとみられる「戒壇院三面僧房北室図」（**図8**）には[74]、長老凝然のほか数人の僧侶が「共住」し、中央五間は「禅堂」が設けられている。注目すべきは、西第一房が「旦過」として機能していたことで、旦過とは十方僧（雲水）などの一時的な宿泊施設であり、用例では宋元時代の各寺院規則書・清規類（『造修教苑清規』巻一「知客」ほか）からみえるものである。つまり、戒壇院僧房北室は、十方僧を受け入れる施設でもあり、そこでは戒壇院僧と十方僧が「共住」し、各種の仏教思想の修学が行われ、北室内「禅堂」は坐禅や天台宗の教義の「普説」を行う施設として機能したと考えられる。凝然入院時には、この僧房は「毎年正月三日」だけ「晨朝粥午飯」の僧食機能を持っていたかもしれない。一見すると古代寺院的な「僧房」建築ではあるものの、戒律復興に必要な堂舎として、泉涌寺の「僧堂」と「僧房」の機能を兼ねる宋風の最新施設として造営されたといえるだろう[75]。

図8　戒壇院三面僧房北室図（13世紀、鎌倉）　東大寺蔵

以上考察を進めてきたように、泉涌寺流の宋式戒律復興運動

は南都諸寺院に様々な形で影響を与え、鎌倉時代中後期にはその運動が地方に展開するようになる。このような展開のひとつの結果として、鎌倉後期の無住は『雑談集』（一三〇八年）で「諸寺ノ結夏、自恣、布薩、結界等、皆律ノ作法也。衣鉢等ハ以テ律ヲ為レ本ト」[76]と述べており、「律院」以外の諸寺院でも「律ノ作法」で月課年課の戒律諸儀礼が再興したことがわかる[77]。この「律ノ作法」は泉涌寺流による宋式戒律復興運動の成果であることは間違いない。

2　唐招提寺

海龍王寺や東大寺知足院・戒壇院などの事例からわかるように、南都諸寺院では諸儀礼の復興に連動して、平安期に廃絶していた「食堂」や「僧坊（僧房）」などが再造営された。留意すべきは、かかる造営は、宋式の僧院生活や仏道修学・修行の実践を「如法」に行うためのもので、その堂内で実践される儀礼で用いられる資具や仏具も宋式（宋様式）に改められるということである。実態としてはむしろ順序が逆で、宋式儀礼の興行にともなって沓や椅子などの資具が整備され、その資具を「如法」に使用するために堂宇も宋式・宋風化するというのがただしい。鎌倉後期には、毎日の粥・飯を作る庫院や厠（東司）で使用される資具（庫院東司之資具）、住坊や浴室の調度（寮舎浴室之調度）がすべて「泉涌ノ遺風」（『徹底章』）、すなわち宋式（宋風）となったとあるのは、まさにこのことを意味し、入宋僧請来の「如法」の宋式寺院生活や儀礼の実践にともなう暮らしの変化は、中世寺院社会において資具や伽藍の宋式化・宋風化を促進させた[78]。

かかる視点から、鎌倉期唐招提寺の堂宇再建事業を確認しておこう。覚盛入院時の堂宇は不明点が多いが、建長七年（一二五五）「招提寺牒状」から貞慶修繕の「仏閣」「僧院」もすでに「破壊」していたと判明する[79]。かかる「破壊」からの復興は、証玄（一二二〇～九二）時代の一二七〇年代から活発になる（『記録法蔵』、文明六年以降の書写[80]）。

唐招提寺諸堂修理幷仏菩薩開眼事

金堂供養事（一二七〇）文永七年庚午四月六日舞楽千僧供養等幷千手開眼道師（導）實想（ママ）上人。呪願圓律上人

次講堂供養建治元年（一二七五）乙亥十一月十四日五日両日。四分説戒實想（ママ）上人。羯磨圓律上人。答法理性房。唄空印房。梵網説戒中道上人。梵唄勤聖房。維那良覺房。行事堯賢房。良忍房。聖意房、了月房。五徳仙宗房。

同十四日夜。於礼堂舎利講。一座實想（ママ）上人。

伽陀良忍房。聖忍房。廻向ハ光臺寺僧性觀房。

次金堂薬師仏供養　弘安五年（一二八二）壬午三月八日

導師理性房。光臺寺長老(81)。僧衆三百余人。

次講堂弥勒供養　正応五年（一二九二）壬辰九月十二日

道師（導）良観上人。僧衆四百余人。尼衆二百余人。

次金堂尺迦仏供養　永仁二年（一二九四）甲午八月十四日

導師慈道上人。呪願證達上人三寶院。千僧供千帖袈裟引之

次弥勒堂弥勒院ェ移事　永仁元年（一二九三）癸巳正月ヨリ造営之。

一　東僧坊造営　弘安六年（一二八三）癸未自正月始之。

幷礼堂同同（衍カ）七年甲申成之畢。

一　戒壇興行　弘安七年（一二八四）甲申九月十四日五六三ヶ日受戒。

一　舞台始造之　弘安八年（一二八五）乙酉五月日

一　僧厠造営　弘安十年（一二八七）丁亥四月日

一　牟尼蔵院造営　正応元年（一二八八）戊子自正月始之。四月功成了。

一　湯屋造営　正応四年（一二九一）辛卯四月中成了。同五月一日湯屋有之始事。

一　御影堂造営　乾元々年（一三〇二）壬寅自三月十四日始之。

同年七月七日上棟在之。壇厨子塗事者延慶二年（一三〇九）金物同年

南宋仏教にもとづく寺院生活や儀礼に関連する堂宇としては、まず建治元年（一二七五）十一月の講堂供養が挙げられる。最晩年の円照が説戒師となっており、唐招提寺でも改めて泉涌寺流で継承された「如法」の宋式布薩が開始されたことがわかる。次は弘安六、七年（一二八三、八四）の東僧坊と礼堂の造営で、持戒持律僧は以後この僧坊を居住空間とし、礼堂には清涼寺式釈迦如来立像（一二五八年）が安置されたと考えられる。清涼寺式釈迦如来像を本尊とした西大寺宋風結夏儀礼を参照すれば、唐招提寺結夏儀礼は礼堂で行われた可能性もあろう[82]。同七年には戒壇が復興し、西大寺長老叡尊が招請されて結界を張り、「律法再興始也」と述べている（『感身学正記』下）。このころには証玄も唐招提寺「長老」となっていたようで[83]、最初は東僧坊で衆僧と共住していたと思われるが、やがては長老が住む方丈「牟尼蔵院」の造営とともに住房を変えたはずである（正応元年〈一二八八〉[84]）。

興味深いのは講堂や金堂・弥勒堂などの本尊供養（一二九二～九四年）以前、方丈造営に前後して「僧厠」（一二八五年）と「湯屋」（一二九一年）が造営されていることで、証玄示寂（一二九二年）前に、講堂・僧坊・方丈・厠（東司）・湯屋（浴室）などの宋代僧院生活で重要な機能を持つ七堂伽藍に数えられる堂宇[85]が造営されたことであろう。上記『徹底章』中の東司や湯屋の資具が「泉涌ノ遺風」と称されたことを踏まえれば、唐招提寺の厠や湯屋も宋風建築として造営されたと考えられる。とりわけ、宋代僧院生活で重視された、いわゆる「黙然」すべき僧堂・東司・浴室の「三黙処」は心体両方の清浄性を維持し穢を消滅させる施設としてきわめて重要な修行空間として機能した。その造営が本尊供養に先んじて証玄在世中に行われたことは、唐招提寺が南宋仏教にもとづく僧院生活や宋式儀礼の実践を重視して意識的に堂宇「修理」がなされたことを意味しよう。そして、十三世紀後半における唐招提寺の宋様式の伽藍造営が宋式の僧院生活や儀礼の興行と連動するとすれば、唐招提寺蔵「十六羅漢像」（鎌倉後期）などの制作も、まさしく「如法」の宋式月課年課儀礼の実践にともなう制作[86]と判断できる。

現存する諸儀礼の実践・伽藍造営・宋式儀礼懸用仏画などの制作状況を複合的にみれば、南宋仏教にもとづく唐招提

寺の「学」「行」両面からの戒律復興は、十三世紀後半から十四世紀初頭と位置づけることができる。覚盛の如法儀礼にもとづく唐招提寺戒律復興はたしかに門弟に受け継がれ、証玄によって結実したといえよう。

おわりに

以上、南宋仏教の僧院生活や戒律諸儀礼の実践を視点にして、鎌倉期の戒律復興運動の諸相を述べてきた。これまで、仏教学・日本史学（日本仏教史）・美術史学・建築学など、南都諸寺院の研究蓄積は多方面におよぶものの、それらが有機的に結びつく研究は少ないように思われる。とりわけ、「学（思想面）」や国内的な仏教史観・寺院組織論が中心の鎌倉期南都諸寺院の戒律復興研究では、南都律の「独自性」が強調され、その比較対象として北京律の泉涌寺が位置づけられていた。本稿は、その泉涌寺を軸にして上記諸研究の成果を学際的に結節して、南都律と北京律で「共通」する点――僧院生活という「場」、儀礼という「空間」――を見いだし、新たな戒律復興史像を提示したものである。

本考察により、南宋江南地域の寺院社会で共有された「如法」の戒律を実践する泉涌寺流という外的因子が南都諸寺院に導入されることで、鎌倉期の南都戒律復興は大きく進展することがあきらかとなった。つまり、鎌倉期南都戒律復興は、けっして日本国内で完結する運動ではないということである。

この成果は、従来日本（仏教）史学を中心とした鎌倉期南都諸寺院の「律院化」を、「宋風寺院化」へと修正する契機となるかもしれない。「宋式」ではなく「宋風寺院化」とするのは、南都諸寺院が、泉涌寺や禅宗諸寺院のような創建時から南宋仏教にもとづく造営・運営基盤をもたないからである。平安期以来の堂宇における宋式儀礼の実践は必然的に資具の制約が想定されるし[87]、また、明恵房高弁（一一七三～一二三二）が、南宋仏教の文化や儀礼をたくみに「和様化」して自身の宗教実践に取り込んだように[88]、直接的に南宋仏教を実見していない僧侶や寺院において、宋代仏教は「和様化」して受容されているからである。この点の詳細は今後の課題とするが、鎌倉期南都諸寺院の戒律復興は、南

宋仏教の影響が大きいことは変わらない。

本研究は戒律復興に限定したが、「宋代仏教＝禅仏教」史観からの脱却による宋代仏教の見直しは、その影響関係にある鎌倉仏教や関連領域を考えるうえで重要な研究視点になるといえるだろう。

本研究は、JSPS科学研究費補助金、16K21494の研究成果の一部である。

註

（1）細川涼一訳注『感身学正記　一――西大寺叡尊の自伝――』（平凡社、東洋文庫六六四、一九九九年）、三四四頁。

（2）「興正菩薩御教誡聴聞集」（『日本思想大系一五　鎌倉旧仏教』、岩波書店、一九七一年、二〇七頁）。

（3）『増補改訂　日本大蔵経』六九、一四五下～一四六上。

（4）渡辺綱也校注『沙石集』（日本古典文学大系八五、岩波書店、一九六六年）、一五三～一五五頁。

（5）註（2）「興正菩薩御教誡聴聞集」、二〇七～二〇八頁。註（1）細川書、七〇～七四頁。

（6）蓑輪顕量『中世初期南都戒律復興の研究』（法藏館、一九九九年）、同「北京律と南都律の相違と宋代仏教――自誓・通受と止観の視点から――」（『戒律文化』七、二〇〇九年）などが挙げられる。

（7）このような研究状況のなかで、註（1）の細川涼一訳注『感身学正記』は、南都戒律復興の旗手の一人である叡尊の自伝に詳細な注を付けられた労作であり、叡尊「復興」の諸儀礼にも言及されている。ただし、本書でも辞書的な説明にとどまり、叡尊たちが「復興」させた儀礼の内実までは言及されない。

（8）大谷由香「入宋僧俊芿と南都戒律復興運動」（『印度學佛教學研究』六五―二、二〇一七年）、同「日宋交流と鎌倉期律宗義の形成」（『智山学報』六七、二〇一八年）。

（9）天台座主良源（九一二～八五）が規定した『起請』（九七〇年）にも儀礼に参加するために梵唄や維那作法などの「練習」が必要であることを述べている（「応登壇後必参布薩堂、兼練習誦戒・梵唄・維那作法事」）。拙稿「〈規則〉からみた南宋仏教請来の意義」（『南宋・鎌倉仏教文化史論』、勉誠出版、二〇一八年）、二〇頁を参照。

（10）本稿に先行する拙稿として、註（9）拙稿、同「泉涌寺流における結夏儀礼の復興と南都諸寺院への影響」（『南宋・鎌倉仏教文化史論』）がある。本稿は先行論文と一部重複する箇所もあるが、ご諒承いただきたい。

(11) 註(1)細川書、三四二頁。
(12) 大塚紀弘「律法興行と律家の成立――衣食改革を中心に――」(同『中世禅律仏教論』、山川出版社、二〇〇九年)。
(13) 「東大寺圓照上人行状」中(東大寺教学部編『圓照上人行状』、東大寺、一九七七年、七頁)。
(14) 『増補改訂　日本大蔵経』六九、二四七頁。
(15) なお、規則に準じない食作法は「別食」という。鎌倉初期では、別食が常態化しており、十世紀頃に造営される寺院では僧食を行う「食堂」そのものが造営されなくなる(吉川真司「古代寺院の食堂」『律令国家史論集』、塙書房、二〇一〇年)。僧食が「滅亡」するということは、僧食を行う「場」としての食堂の存亡とも密接に関係する。註(9)拙稿も参照。
(16) 『南山北義見聞私記』「入院章第二十四」(『南宋・鎌倉仏教文化史論』、七〇一頁)。
(17) 註(9)拙稿、同「釈迦への思慕とその儀礼――宋代仏教の視点から――」(『お釈迦さんワールド』、龍谷大学龍谷ミュージアム、二〇一八年)など。
(18) 細川涼一「覚如と定舜」(『日本中世の社会と寺社』、思文閣出版、二〇一三年)。
(19) 拙稿「大徳寺伝来五百羅漢図から復元される僧院生活」(井手誠之輔代表『徹底討論　大徳寺伝来五百羅漢図の作品誌――地域社会からグローバル世界へ――』、九州大学 Progress 100 人社系学際融合リサーチハブ形成型 研究報告書、九州大学大学院人文科学研究院、二〇一九年)を参照。
(20) 拙稿「南宋律院請来の威儀・法式・法会次第の受容と泉涌寺流の展開」(『南宋・鎌倉仏教文化史論』)。
(21) 註(10)拙稿。
(22) 「泉涌寺遺属誥文」(石田充之編『鎌倉仏教成立の研究　俊芿律師』〈以下、『俊芿律師』〉、法藏館、一九七二年)。
(23) 玉村竹二「教団史的に見たる宋元禅林の成立」(『日本禅宗史論集』下之二、思文閣出版、一九八一年)、大塚紀弘「中世「禅律」仏教と「禅教律」十宗観」(註(12)大塚書)。
(24) 宋代諸寺院に安置された伽藍神は、夏安居を懈怠に過ごす僧侶に懲罰を与える神としても機能している(奥健夫「伽藍神の将来と受容」(『図像解釈学』、竹林舎、二〇一三年、註(19)拙稿)。一方で当時の日本仏教社会では、その夏安居の規則が「久絶」し、形式的になっていたわけである。
(25) 『大正新脩大蔵経』四五、八七一中(以下、『大正』)。註(8)大谷論文(二〇一七年)。
(26) 『南山北義見聞私記』「沙弥別受章第十五」(『南宋・鎌倉仏教文化史論』、六八九頁)。
(27) 註(10)、(20)拙稿。
(28) 俊芿「造泉涌寺勧縁疏」(註(22)『俊芿律師』、四〇五～四〇六頁)、拙稿「泉涌寺開山への諸相」(『南宋・鎌倉仏教文化史論』)。

なお、俊芿が「遊亭」と感じた当時の伽藍およびそこで持戒持律のない寺院生活を送る僧侶の実態に関しては、註(9)拙稿を参照。

(29) 俊芿「夏中逐日修学排文」(註(22)『俊芿律師』、四〇六頁)、註(10)、(28)拙稿。

(30) 梅沢恵「上堂図」(『國華』一三五九、二〇〇九年)。

(31) 「泉涌寺不可棄法師伝」(『南宋・鎌倉仏教文化史論』、五四五頁)。註(10)拙稿。

(32) 開講時に祖師像を懸用する例は、北宋期江南地域の諸寺院で確認される。拙稿「祖師像と宋代仏教儀礼――礼讃文儀礼を視座として――」(『アジア仏教美術論集　東アジアⅣ　南宋・大理・金』、中央公論美術出版、二〇一九年刊行予定)を参照されたい。

(33) 拙稿「栄西およびその門流と俊芿の交流」(『栄西と臨済禅』、別冊太陽二一五、平凡社、二〇一四年)。

(34) 「泉涌寺不可棄法師伝」(『南宋・鎌倉仏教文化史論』、五四五頁)。

(35) 『増補改訂　日本大蔵経』六九、二四九～二五〇頁。

(36) 註(19)、(20)拙稿。

(37) 徳田明本『律宗概論』(百華苑、一九六九年)、五八一頁、同「俊芿律師と南京律について」(『俊芿律師』)。

(38) 堀池春峰「海龍王寺文書」(『大和古寺大観』五、岩波書店、一九七八年、一一三頁)。

(39) 註(38)、一一二頁。

(40) 註(37)徳田論文。

(41) なお、『南都海龍王寺僧申状』の「僧房」裏書に「長老坊」とあることや叡尊『感身学正記』嘉禎三年条に「当寺(＝海龍王寺)長老」とあるように、一二三三年以降も海龍王寺は宋式の僧制であることがわかる。

(42) 俊芿「泉涌寺殿堂房舎色目」(註(22)『俊芿律師』、三九四頁)。

(43) 元休は、定舜を「阿闍梨定舜宗師」と述べる(『増補改訂　日本大蔵経』六九、二四七頁)。

(44) 泉涌寺僧の入宋例に関しては、拙稿「泉涌寺創建と仏牙舎利」、同「泉涌寺と南宋仏教の人的交流」、同「「滄洲」と入宋僧」、同「入宋僧曇照の行状」、同「泉涌寺僧と蘭渓道隆の交流」(『南宋・鎌倉仏教文化史論』)を参照されたい。

(45) 叡尊・覚盛ら四人が行った自誓受戒は、戒如から律を学んで行ったものという(註(1)細川書、二〇二頁)。自誓受戒は、俊芿が帰朝後間もなく行ったと考えられ(『徹底章』、註(37)徳田論文ほか)、この作法は、俊芿→戒如→四人へと展開したと考えることも可能である(註(10)拙稿)。戒如主体の自誓受戒が泉涌寺「如法」夏安居(一二二六年)から十一年後(一二三六年十月)であることに注目すれば、戒如は一二三六年の夏安居で「如法」の和尚位を有していた可能性もあろう。註(8)大谷論文(二〇一七年)でも、俊芿帰国当初、日本では「如法」の阿闍梨位や和尚位を持つ僧侶はいなかったため、まず「和尚位」を持つ俊芿が主体の自誓受戒で「如法」の戒体を持つ僧侶を育成しようとしたことが指摘されている。

(46) 俊芿『泉涌寺殿堂房寮色目』「講堂」項に「右講堂者、両半(班カ)之布薩説戒、毎日之講経律論、興二隆仏法一、奉レ祝二主上一之法堂也」とある（『俊芿律師』、三九四頁）。

(47) 註(19)、(20)拙稿。

(48) ただし、「海龍王寺境内絵図」の講堂は、他の諸堂とくらべ簡略である。「海龍王寺尼別受指図」（十四世紀）でも簡略に描かれており間取りは不明である（註(38)書、九三頁）。

(49) 小泉和子「中世の倚座具」（『家具と室内意匠の文化史』、法政大学出版局、一九七九年）、同『室内と家具の歴史』（中公文庫、二〇〇五年）。なお、小泉氏は鎌倉時代における椅子文化の請来者を「禅僧」と指摘するが、椅子は宋代で日常的に使用され、寺院内でもあまねく用いられた資具である。また泉涌寺流における使用例なども踏まえれば、「禅僧」に限定すべきではなく、「入（南）宋僧」とすべきだろう（註(44)拙稿「入宋僧曇照の行状」）。

(50) 現在、椅子は「イス」と発音するが、古代日本では「いし」と発音した。じつは「イス」は宋代の発音（宋音(ソウイン)）で、鎌倉時代に入南宋僧や中国僧などによりもたらされた新しい中国語音である。浴室入口に設置された「暖簾(のれん)」も宋音「ノンレン」からきている（拙稿「入宋僧請来の「つかり湯」式浴室」〈『日本歴史』八四五、二〇一八年〉）。

(51) 註(10)拙稿。

(52) 谷口耕生「極楽寺忍性による東征伝絵巻の施入をめぐって」（『忍性――救済に捧げた生涯――』、奈良国立博物館、二〇一六年）。

(53) 「東征伝絵巻」や「上堂図」に描かれる僧侶の行列は現行の泉涌寺でも実践されている（註(9)拙稿）。

(54) 「泉涌寺不可棄法師伝」（『南宋・鎌倉仏教文化史論』、五四三頁）。

(55) 「招提千歳伝記」巻上之二、第四十三世〈中興第二十三世〉宗禅源和尚伝（『招提千歳伝記』、唐招提寺・律宗戒学院叢書一、二〇〇四年、五七頁）。なお、宗源和尚伝に関しては、西山明範氏のご教授による。

(56) 『南山北義見聞私記』「四分布薩章第六」（『南宋・鎌倉仏教文化史論』、六二一頁以下）。

(57) 『釈氏要覧』巻下「布薩」「行籌」項（『釈氏要覧校注』、中華書局、二〇一四年、五一四～五一五頁）。

(58) なお、詳細は不明だが、弘安九年（一二八六）二月十九日西大寺で叡尊が述べた「布薩法則」二十七箇条（『律宗行事目心鈔』巻下、『大正』七四、一二九上～下）も儀礼内容はほぼ泉涌寺流と共通しており、叡尊流が泉涌寺流の儀礼を受容したと考えてよかろう。

(59) 註(20)拙稿。

(60) 「興正菩薩御教誡聴聞集」（註(2)書、二〇六頁）。

(61) 『南山北義見聞私記』「結界章第五」（『南宋・鎌倉仏教文化史論』、六一五頁以下）。定舜開講後の延応元年（一二三九）には、円

晴・有厳が常喜院に結界を張っている（「結界標相石青龍図」、註(2)書、三〇五頁）。細川涼一「唐招提寺の律僧と斎戒衆」（『中世の律宗寺院と民衆』、吉川弘文館、一九八七年）では、同図を「常喜院結界図」とする。

(62) 註(10)拙稿。

(63) ただし、覚盛が唐招提寺「長老」として入院したのかは不明。『感身学正記』では「招提寺長老」の用例はあるが、『学正記』の成立は叡尊晩年にあたるため、正確性には欠ける。覚盛の墓塔が造営されなかったことや後述の唐招提寺伽藍再建、叡尊の「西大寺長老」就任年などを踏まえて、慎重に検討しなければならない（後註(83)）。

(64) なお、比丘と沙弥が合同で行う布薩会も認められているが、「未受具戒者」である沙弥は比丘と同じ空間にいることは許されず、別堂で行われている。泉涌寺では比丘は「法堂」、沙弥は「僧堂」と規定されている（『南山北義見聞私記』「四分布薩章第六」）。

(65) 「知足院縁起幷遺誡」（平岡定海『東大寺宗性上人之研究並史料』中、臨川書店、一九八八年〈復刻〉、三八一～三八二頁）。永村眞「中世律院の戒儀と戒法」（『金沢文庫研究』三三三、二〇一四年）。良遍以前の知足院にすでに「僧房」が再建され、「隠遁之禅侶」が止住していたという（『東大寺続要録』、国書刊行会、二〇一三年、一九二頁）。

(66) 註(9)拙稿。

(67) 大石雅章「中世西大寺の寺院組織について」（『日本中世社会と寺院』、清文堂出版、二〇〇四年）。叡尊自身の「長老」宣言は、弘安三年（一二八〇）の教興寺銅鐘銘にある「修理本願南都西大寺長老叡尊」であろう（『西大寺叡尊伝記集成』、法藏館、一九七七年、三三六頁）。

(68) 『鎌倉遺文』、二五九三八「凝念置文」。稲葉伸道「鎌倉後期の東大寺戒壇院とその周辺」（『論集　日本仏教史における東大寺戒壇院』、法藏館、二〇〇八年）ほか。

(69) 註(10)拙稿。円照は二十一歳で「緇門」に入り、竹林寺良遍や海龍王寺などに参学し、三十一歳で東大寺戒壇院において「紹隆シ寺院ヲ興行僧宝ヲ」したという（『円照上人行状』上）。間接的に泉涌寺流の宋式儀礼を受容し実践していた可能性が高い。

(70) 註(44)拙稿「泉涌寺僧と蘭渓道隆の交流」（二四五、二六九頁）。東京大学史料編纂所蔵、台紙付写真五一二―一〇〇八〇（辻善之助寄贈写真、現本所在不明）、「南都東大寺戒壇院息慈衆發心觀／化開沙弥經印板於是彼院住持照／律師命予寫斯文時迫夏末雖無工／夫一者不經老師之命二者随喜小／衆之心三者不忘弘通之念故寫已／畢又觀宋本經末注五徳十數音義／便効彼本更寫其文但耻老眼不明／而字躰多差誤訊手有滞筆勢甚濁／穢矣願以此微功乃助彼願選僧成／機成佛通道三寶久住衆生普利自／他同游安養之蓮親疎共翫正覺之／月而已建長六年前安居竟北京／東山泉涌寺住持比丘智鏡」。写真で不明な箇所は、園城寺（法明院）所蔵の江戸時代版本（寛文六年）で補った。

(71) 註(44)拙稿「泉涌寺創建と仏牙舎利」。なお、凝然の戒壇院活動時期と湛海の最後の渡宋年からは、凝然は後述する浄因から湛

海の行状を伝聞的に聞いた可能性もあろう。

(72) 註(44)拙稿「入宋僧曇照の行状」、同「宋式「金光明懺法」儀礼の請来と展開」(『南宋・鎌倉仏教文化史論』)。なお、浄因はこの後関東に下向して、泉涌寺流の宋式寺院・飯山寺を創建する(註(20)拙稿)。

(73) 天納傳中「優婆離唄の一考察」(『天台声明――天納傳中著作集――』、法藏館、二〇〇〇年)、岡本一平解説「優婆離唄」(『東大寺　鎌倉再建と華厳興隆』、神奈川県立金沢文庫、二〇一三年、No.63)、註(10)拙稿。なお、凝然は、戒壇院滞在時の浄因の「給仕」役として随従しており(『円照上人行状』下)、「南北律宗和通不二」の評価は、かかる関係のなかで発せられたのだろう。

(74) 『東大寺のすべて』(奈良国立博物館、二〇〇二年)、二五二頁、註(68)稲葉論文。

(75) なお、宋式寺院では長老(住持)は方丈に住侶するのが通例のため、この点は古代寺院としての「僧房」の在り方も残している。

(76) 「雑談集」三(『雑談集』、三弥井書店、一九七三年、一〇五頁)。

(77) 弘長三年(一二六三)八月十三日の「宣旨」には「諸寺諸山顕密僧侶は戒法を守ること」の一条が掲げられており、僧侶社会の戒律復興運動に連動するような命令が朝廷から出されたことになる。諸寺院における戒律復興の活性化は、僧俗の連動した運動によるものかもしれない(『中世法制史料集六　公家法・公家家法・寺社法』、岩波書店、二〇〇五年、一一六～一一七頁)。

(78) 註(19)、(20)、(50)拙稿。

(79) 『鎌倉遺文』、七八八六。小林剛「唐招提寺の鎌倉復興」(『佛教藝術』六九、一九六八年)。

(80) 「七　記録法蔵(抄)」(『奈良六大寺大観　十二　唐招提寺一』、岩波書店、一九六九年、九八～九九頁)。阿部美香「律宗戒学院蔵『記録法蔵』解題と翻刻」(『律苑墨宝』一、昭和女子大学律苑文化研究会、二〇〇〇年、一一～一三頁)。下記引用箇所の下限年が、「応量上人自誓受戒自嘉禎二年至元応二年八十五年」など、覚盛(応量上人)の事績から元応二年(一三二〇)に至るまで「～年」とあることから、引用箇所は同年書写本を採集したものと判断できる。

(81) 註(79)小林論文では、弘安五年の金堂薬師如来像の供養で導師をつとめた「光臺寺理性和尚」を泉涌寺僧「理性房道玄」とするが、その三年後(一二八五年)戒壇院で行われた授戒儀礼次第の『招提寺尼受戒次第』では「僧十師」のひとりに「光臺寺空恵理性房」とあるから(関口靜雄「解題」註(55)書、二二二～二二三頁)、泉涌寺僧道玄とは別人である。

(82) 註(10)拙稿。

(83) 弘安九年(一二八六)に執筆が完了した『感身学正記』では、覚盛を「招提寺長老覚盛上人」(建長元年条)と記し、また前年の『招提寺尼受戒次第』でも「招提寺長老証玄円律々答法」(註(55)書、二二二頁)とあることから、証玄時代の唐招提寺には長老職が確認される。また、証玄の舎利筒には「日本国和州唐招提寺律法再興第二和尚証玄」とあることから、この当時覚盛は再興第一と認識されていたと判明する。証玄舎利筒に関しては、川勝政太郎「唐招提寺証玄和尚五輪塔とその様式」(『史迹と美術』三九七、一

九六九年）を参照。

（84）牟尼蔵院が方丈であることは、註(55)書、一六六頁、註(79)小林論文、五二頁を参照。

（85）関口欣也「中世五山伽藍の源流と展開」（『五山と禅院』、小学館、一九八三年）、註(23)大塚論文。なお、本事例からも理解されるように、七堂伽藍は禅宗「特有」の伽藍でなく、南宋代江南地域の律禅教諸寺院で共有される主要伽藍とすべきだろう。

（86）羅漢図を懸用する儀礼としては、夏安居の開始・終了の儀礼である「結夏」「解夏」儀礼がまず想定される（註(10)拙稿）。

（87）叡尊が西大寺で実践した諸儀礼の多くは「四王堂」や「塔址」である（註(10)拙稿）。

（88）拙稿「泉涌寺旧蔵「涅槃変相図」とその儀礼の復元的考察」（『南宋・鎌倉仏教文化史論』）、註(17)拙稿。

【出典】

図1　『聖地寧波　日本仏教一三〇〇年の源流』（奈良国立博物館、二〇〇九年）、一五七頁

図2・5・6　唐招提寺提供

図3　京都国立博物館提供

図4　奈良国立博物館・東京文化財研究所編『大徳寺伝来五百羅漢図』（思文閣出版、二〇一四年）、二五頁

図7　拙著『南宋・鎌倉仏教文化史論』（勉誠出版、二〇一八年）、六二三頁

図8　『東大寺のすべて』（奈良国立博物館、二〇〇二年）、二五二頁