

室町時代の南都律僧と京都五山

芳澤 元*

序章

日本中世の政治や社会・文化が、宗教と結びつく時代像を捉える際、当然ながら、当時の仏教諸宗の相互関係、さらには世俗社会との相互関係を明らかにすることが不可欠の課題といえる。黒田俊雄氏の顕密体制論⁽¹⁾は、中世後期を顕密体制の解体期と展望するに止まったが、その後、宗派史観の相対化を念頭に、室町期には「禅律僧と顕密僧という体制仏教の二元的構成」⁽²⁾の進展が見通された。さらに、十四世紀を中世仏教の再編期として、十五世紀に禅と顕密は室町殿権力の下で併置され、両者は「対立から共存への時代」を迎えると総括された⁽³⁾。筆者も室町仏教理解を広げるうえで、こうした仏教諸宗相互の横断的関係の解明を重視するが、室町殿権力による仏教諸宗の共存といっても、その用例は相国寺仏事や等持寺の武家八講などに限られて議論されている⁽⁴⁾。それでは、中

世仏教諸宗の共存や対立などの諸関係が、当時の社会や文化にどのような影響を与えうるのか。そのような、より広範な社会文化史の視角から問題を捉えていく準備が必要である。禅宗黄金期とされる室町時代に、顕密仏教がどのような位置にあったのかは、大きな課題である。

たとえば当時の南都仏教である。南都を支配した興福寺は「法相専寺」の立場から、他宗とくに強硬な禅宗排撃を続け、大和国の特殊な地域性も相俟って、仏教諸宗のなかでひととき排他的・閉鎖的印象を一般に与える⁽⁵⁾。鎌倉末期以降の大和片岡達磨寺破却などの事件に注目が集まり、両者の思想的な接点という点で具体性を欠く。

南都と禅僧の接点といえば、南都律僧の捉え方にも問題がある。鎌倉時代に禅・律兼学の僧侶集団「禅律僧」が東大寺大勧進職を歴任したことは周知に属するが、建武年間以降、大勧進職の補任は、東大寺内部の律院である戒壇院の長老に収斂され、部外者である禅僧が就任する事例が消滅すると指摘されている⁽⁶⁾。また異例の出世を遂げた文観房弘真を輩出した建武政権を契機として、八宗体制や顕密仏教の秩序を維持する中世律僧の存在意義・役割は破壊され、「徐々に衰退していった」と評価されたこともあり、続く室町期の律宗の歴史的评价是曖昧なまま残されている。こうした諸研究の指摘が根拠となり、東大寺戒壇院や西大寺・唐招提寺など南都に拠点を構えた律宗が、禅宗と異なり顕密諸宗との共存を深めて埋没するか、宋元仏教の流れを汲む禅律仏教として新たな道を歩むか、異なる見解が平行線を辿っており、律僧の位置付けは必ずしも一定していない。南都諸宗も五山禅林も、ともに中世屈指の宗教勢力ではあるが、この両者が室町期にいかに関わり合ったのか、中世宗教史のうえでも重要な関心事なのである。

いまだ全貌が解明されていない当時の南都仏教研究の空白状況は、室

町仏教史のなかでも大きな障壁となる。もっとも、当時の南都寺院に関する論考は皆無ではない。義満の興福寺別当・政所目代の補任権掌握による学侶・六方衆の牽制、学侶と対立する官符衆徒の利用⁽¹⁰⁾、さらに、興福寺金堂落慶供養や東大寺戒壇院での受戒、南都参詣の実施など、室町殿による保護と統制の両面から論及されている。室町期の政治権力も南都の宗教的機能に期待していたことを窺わせよう。だが、室町期の南都仏教の動向は、室町・戦国期に及ぶ大和の国民・大衆勢力の台頭に隠れ、覚盛・観尊らが主導した鎌倉期の戒律復興運動ほどに解明されていないのである。このことが中世後期を顕密仏教の衰退期と展望させる一因ともなっている。

そこで本稿では、四箇大寺の一翼を担った東大寺・興福寺など南都仏教と京都五山の思想交流の実態や関係性を、南都律僧の活動に着目しながら検証する。この作業を通して、それぞれ個別に扱われやすい五山禅林や中世南都、室町仏教における京都と南都を関連づけ、相対的に捉える一助としたい。かかる課題設定を試みるのも、南都内部だけでなく、仏教諸宗・室町殿・守護などの外部との関係から南都を理解するべきという問題提起を尊重してのことである。

第一章 東大寺の顕教講義と戒壇院

まず、南都仏教と禅宗の関係を実態的に確認するべく、室町期の東大寺周辺における教学講義と五山僧の関わりを分析しながら検証していく。

(一) 普一房志玉と瑞溪周鳳

京都相国寺に止住して鹿苑僧録も務めた瑞溪周鳳(一三九二〜一四七

三)は、かつて南都および京都で華嚴・法相(唯識)・戒律などを修学したという⁽¹³⁾。そのことを詳しく示す史料をみてみよう。

(史料1)『臥雲日件録抜尤』寛正四年(一四六一)十二月十六日条十六日、一本寺長老同文来。話次及南都教僧普一・格怡二師之事。同文云、「講五教章上中、則普一勝于格怡。講下卷、則格怡胜于普一」。予曰、「格怡兼学性相二宗、而尤精於相宗。故能講下卷。々々内断思・断惑等章、等相宗義太多。①予初寓南京、就普一習五教章。②後於京浄菩提寺、聞格怡講唯識論・梵網古迹等。③又於東北寺、聽五教章・百法問答抄・心経疏・六物等講也。江西或在南都、或在京師、前後就格怡、聞性相二宗講義。近時南都、無如兩講師者。世下人稀、不独我禅門」。同文亦云爾。

瑞溪周鳳自身の回想のなかで、南都で諸学を教わった師として、「普一」と「格怡」の「南都教僧」の名が挙がっている。南都で瑞溪周鳳がこなした修学メニューは次のようであった。

①南都の「普一」に中国華嚴宗三祖法蔵(六四三〜七二二)の『華嚴五教章』を習う。

②その後、京都の浄菩提寺で「格怡」につき唯識論・梵網古迹などの講義を聴聞する。

③東北院でも、「格怡」から『華嚴五教章』『百法問答抄』『般若心経疏』『仏制比丘六物図』の講義をうける。

なお、『華嚴五教章』には上・中・下巻があり、このうち上・中巻を「普一」は得意とし、「相宗(法相宗)の義」に関わる「断思・断惑等の章」を含む下巻については、「性相二宗(華嚴と法相)」を兼学する「格怡」の方が上手という評判であった。

ここに登場する「普一」とは、東大寺戒壇院の十六代長老、普一房志玉（一三八三〜一四六三）のことをさす。志玉は鎌倉金沢称名寺で剃髪し、戒壇院長老融存の下で律・華嚴の学を積み、応永二十一年（一四一四）には東大寺大勸進職として活動し、応永二十四年から五年、明に渡り、成祖永樂帝に謁見して『華嚴經』の講義と授戒したという。この志玉入明については後段で検討する。その後は「住持戒壇院、常講華嚴于遮那殿」^(八)したらしく、『律苑僧宝伝』^(九)一四、文安四年（一四四七）二月から『華嚴五教章』談義を本格化させた。^(一〇) 康正元年（一四五五）には金春禅竹の能楽論書『六輪一露之記』に、一条兼良・南江宗沅の跋に先んじて、華嚴学の見地から能楽に関する加注を施している。^(一一)

このように、衰退した華嚴教学を再興した学匠として評価は高いが、永享元年（一四二九）九月二十四日、東大寺西室房恵とともに南都参詣中の足利義教に諸堂を案内し、戒壇院で授戒したことも、彼の「律家」としての宗教活動をみるうえで見落とせない。^(一二) 史料1の傍線部^(一三)には、「格怡」が「梵網古迹」を講釈したとあるが、志玉もまた『梵網經古迹記』を講義していた。^(一四) こうした業績を指して、当時の京都五山では、志玉たちを「近時の南都、両講師に如く者はなし。」（史料1）と称えており、同時代の志玉評の高さとともに、彼ら「南都教僧」の南都・京都にわたる宗教活動が卓越していたことが窺える。

また、次の史料では、瑞溪周鳳が南都遊学中に滞在した場所が、興福寺の院家である仏地院だったことも明かされている。

（史料2）『臥雲日件録抜尤』文安五年（一四四八）八月十九日条

（上略）最一又曰、「今夏居^(一)奈良、秋初帰洛」云々。予會寓^(二)興福、仏地^(三)院、者殆一歳、倒指已三十年。今問^(四)二宿学、則皆亡矣。（下略）

これによると、瑞溪周鳳の滞在期間は「殆ど一歳」であり、文安五年（一四四八）より「三十年」遡るといふ。興福寺の良家である仏地院に五山僧が宿泊した事実には興味深い。滞在年次については、次の史料上に明瞭に記されている。

（史料3）景徐周麟（一四四〇〜一五一八）「興宗明教禪師行状」^(一五)

戊戌年師二十八、赴^(一六)南京、寓^(一七)興福寺仏地院、從^(一八)普・玄啓二講師。二講師者、皆律家真虎、兼精^(一九)華嚴宗義。師探^(二〇)頤於円宗、普一師所^(二一)秘之、五教章纂^(二二)積、三十九冊、一手写^(二三)之。告^(二四)辞北帰。適^(二五)殿中住^(二六)鹿苑院。師寄^(二七)几硯、殿中徒弟、太多命^(二八)師誨^(二九)之。

ここに、瑞溪周鳳の南都遊学が二十八歳の年、すなわち応永二十五年（一四一八）のことと判明する。この史料は、瑞溪周鳳没後に景徐周麟が彼の経歴・業績を編纂したものである。瑞溪周鳳が南都で「律家真虎」のひとり志玉が秘蔵する『華嚴五教章纂積』を書写し、応永二十年から止住する殿中周璽の相国寺鹿苑院に持ち帰り、門徒に伝授したことは、記憶すべき出来事だったようである。

ただし、瑞溪周鳳の南都遊学年次を確定するには整理すべき問題がある。それは、瑞溪周鳳が南都に滞在した応永二十五年、普一房志玉が明に渡航しているという点である。問題となる志玉入明の典拠は、『延宝高僧伝』巻一四の普一国師伝や、貞享元年（一六八四）成立の『伝律図源解集』志玉伝であり、いずれも近世の編纂史料である。ただ一点、志玉入明を伝える同時代史料が存在する。

（史料4）太極『碧山日録』長祿四年（一四六〇）五月二日条

南京戒壇院、曾有^(一)四教僧。曰^(二)不^(三)、曰^(四)覚意、曰^(五)源才、曰^(六)源観。皆以^(七)智徳^(八)出^(九)於人之上者矣。①東山派江西、与^(一〇)其弟^(一一)範公、及^(一二)万年^(一三)悟侍者、偕依^(一四)覚意^(一五)而学^(一六)唯識^(一七)也。②又不^(一八)、附^(一九)国使^(二〇)入^(二一)中州^(二二)、

而天子聽^二戒律純精、親受^三戒法、歸^三于本朝後、派・範諸公作^レ頌賀^レ之也。和国之僧為^二大明天子之戒和尚、誠本邦之美事也。

右の傍線部③によれば、志玉は「国使（遣明使節）」に随行して明に渡り、「天子」永楽帝に戒を授けたという。記主の東福寺太極によれば、「和国の僧」が明国皇帝の戒和尚を務めたことは、「誠に本邦の美事」であり、建仁寺の江西龍派やその実弟の慕哲龍攀たちは偈頌を作成して、この栄誉を称えたのだという。

史料4の情報をどこまで信用するかが問題となるが、太極は、志玉の入明年次については何ら語っておらず、事実、応永二十四年には幕府の遣明船派遣は確認されていない⁽²¹⁾。史料4から志玉が応永二十五年前後に明に渡航したことを確認するのは困難であり、疑うべきはやはり志玉入明の時期である。一方、史料2の「予、曾て興福仏地院に寓すること殆ど一歳、倒指するに已に三十年^{*}」というのは瑞溪周鳳自身の述懐であり、彼が興福寺仏地院にいたこと自体は間違いない。当時の仏地院主は興福寺別当孝俊と思われ、同院は足利義満の肝煎りで再興されていた⁽²³⁾。整備後だったため、外来の瑞溪周鳳の宿所に宛てられたのだろう。こうした状況から考えて、瑞溪周鳳自身の回想をつづった史料1の信憑性は高いものであり、瑞溪周鳳が仏地院に寄寓し、東大寺戒壇院などで修学した蓋然性も認めることができる。

(2) 東大寺学侶と五山僧

東大寺戒壇院は、中興の祖である実相房円照が東福寺開山の円爾に参禅したように、鎌倉後期から禅律僧の交流が盛んな律院として著名である。しかし室町期の場合、東大寺と五山僧の交流は、戒壇院に限定されるものではなかった。たとえば寛正四年（一四六三）東福寺の太極蔵主

も、東大寺西室で華嚴学講義を聴講している。

（史料5）『碧山日録』寛正四年（一四六三）四月条

一日 入^二大宝殿、拜^二盧舍那像。又詣^二天池院并財天及八幡宮。

二日 ①華嚴学侶集^二会此房。円成房某、為^二講師^一来^二自^二西室、先説^二

起信義疏之序。問者某在^レ前、抗^二論真心体相真如・生滅之二門^一。答問数反而畢。

九日 趙閑^(身)曰、聖德太子曰、我生^二於七世、於^二東大寺^一而可^レ興^二仏教^一

云。先是称^二後者三、曰、聖武皇帝、曰、醍醐寺聖宝、曰、東南院聖珍。尚有^二四身^一。繼以^二興大教、後世可^レ俟。閑又曰、②東福岐陽禪師寓^二止律宗不断寺、③而聽^二華嚴・俱舍等於当院之祖三河法印某云^一。

直前の三月八日から晦日条を欠くため、太極が滞在した「此房」の名は不詳である⁽²⁴⁾。太極は四月までに南都に到着した。盧遮那大仏に礼拝し、天池院や東大寺八幡宮に参詣しているから、この華嚴学講義も東大寺の至近距離で開かれたのであろう。東大寺西室から華嚴講師として「此房」にやってきた「円成房某」(f)の比定も難しいが、さしあたり該当する僧侶は円成房(尊芸・貞覚房)なる東大寺学侶である。彼は椿井氏出身で、長祿二年（一四五八）ころから寺家三十講の新論匠の一員として姿をみせ、文明九年（一四七七）に修理目代、学侶沙汰衆を務める「学道中臈」であり、明応七年（一四九八）に権少僧都になっている⁽²⁵⁾。寛正四年当時の西室院主は、正親町三条家出身の公惠である。当時の西室は室町殿と縁戚関係にあり、東大寺の顔役的存在として威勢を誇る有力院家であった⁽²⁶⁾。結局、西室と円成房の関係は詳らかでないが、いづれにせよ、東大寺の有力院家たる西室の学侶が五山僧に華嚴を講釈したことに間違いはない。

また、四月九日条をみると、東福寺の岐陽方秀（一三六一〜一四二四）が「律宗不断寺」に寓居し、「当院之祖三河法印某」から華嚴・俱舎などの講義を受けたとある。岐陽方秀は、応永十八年（一四一一）に東福寺、同二十五年に天龍寺住持を務めた。東福寺栗棘庵に退院後は、僧伝編纂や儒学研究に才を発揮し、足利義満・義持や管領細川氏の信頼を得、世阿弥とも親交をもった。その岐陽方秀が禅や儒学のみならず、華嚴や俱舎をも修得したというのが、史料5の談話である。傍線部⑧にある「律宗不断寺」も未詳だが、岐陽方秀は西大寺・戒壇院の双方と交渉があるから（後述）、これら南都律宗寺院のいずれかであろう。

同じく、傍線部⑨の「当院之祖三河法印某」に該当する人物は、時期的にみて、おそらく東南院賢春をさす。賢春は、遅くとも嘉慶元年（一三八七）には年預五師という東大寺学侶集団の代表として寺内の法会・行事を統括する立場にあり、⁽²⁷⁾ 応永十三年（一四〇六）ころには東大寺八幡宮などの談義供料として美濃国大井荘の田地を寄進している。⁽²⁸⁾ 東南院といえば、醍醐寺開山の聖宝により創建され、東大寺にあって真言・三論兼修の院家として知られる。⁽²⁹⁾ 一般的に、東大寺で華嚴を修した院家といえは尊勝院の方が馴染み深い⁽³⁰⁾ が、鎌倉期から東南院でも俱舎三十講が開かれ、⁽³¹⁾ 永仁三年（一二九五）東南院聖忠が、戒壇院で凝然に『華嚴法界義鏡』を編ませたように、⁽³²⁾ 東南院で俱舎や華嚴を修めたとしても不思議ではない。だとすれば、岐陽方秀は南都律院（東大寺戒壇院か西大寺）に滞在し、東大寺東南院の学侶層から華嚴や俱舎を学んだことになる。冒頭の瑞溪周鳳とほぼ一致する遊学スタイルであった。⁽³²⁾

以上、室町期の東大寺では、鎌倉期から禅僧と近い距離にあった律院戒壇院の長老をはじめ、本寺中枢の行事や法会を主導する学侶身分の僧侶も五山僧に顕教講義を施していた実態が浮上した。志玉のように突出

した傑物だけが、室町期に五山僧を南都遊学へと誘ったわけではなかったのである。

第二章 南都律僧の在京と顕教講義

普一房志玉とともに「南都教僧」として名が挙がった「格怡」もまた、京都や五山僧と密接な関係にあった。前章では南都における五山僧の参学を扱ったが、京都における南都僧の活動実態の検証も必要となる。鍵となる「格怡」や浄菩提寺については、大塚紀弘氏⁽³³⁾が史料を網羅しており至便だが、本稿の関心と異なるため南都と五山の関係は充分論じておらず、史料の遺漏も数点ある。そこで、大塚論文の基礎的な部分をふまえながらも、改めて南都僧「格怡」の宗教活動を再検討し、室町期における南都仏教の京都への展開と、南都律僧の存在意義を考える。

(1) 覚意房と京都浄菩提寺

史料1⑥によると、南都教僧「格怡」は京都の浄菩提寺で唯識学の談義を開講したという。「格怡」と浄菩提寺の関係は、次の史料からはっきり知ることができる。

(史料6) 「観智院法印御房中陰記」 応永五年（一三九八）七月四日条。⁽³⁴⁾

- 一 方々弔事
- 二 自随心院殿御使（御僧正・金輪法親王・高野法親王）侍從
- 三 自下河原殿御使侍從
- 二 自隨心院殿御使（御僧正）中納言法印公殿
- 二 自三寶院御使侍從律師隆懷
- 三 自仁和寺菩提院治部卿アサリ守乘
- 四 自地藏院（寺職・戒壇院）丹後寺主

此外寺々各々弔不及記之。

号律寺

四日 入壇資覚治房自南都来。元者一条浄菩提寺住、當時南都戒壇住。為維那役者之間、即帰了。

右は、中世東寺きつての学僧、観智院二世賢宝の中陰仏事に参列した弔問客リストの一部である。その末尾に「覚治房」なる人物の名がみえ、割注には、彼がこれ以前、京都一条で「窪寺」とも呼ばれる浄菩提寺にいたが、現在は東大寺戒壇院に止住して「維那役者」を務める地位にいとあり、注目される。史料1などに登場する南都教僧「格怡」「覚意」もまた、同じく東大寺戒壇院の僧侶であった。史料6では、「覚治房」の名の右上に「入壇の資」と注記され、彼は東寺賢宝の下で真言密教の伝法灌頂を受けていたとおぼしい。⁽³⁵⁾

また、史料1では、瑞溪周鳳が南都で教学を習った「教僧」は、「普一・格怡」となっていたが、史料3では、「普一・玄啓の二講師」と紹介されている。「玄啓」のみ表記が異なる点は気にかかるが、内容からして、史料1・4の南都僧「格怡」と戒壇院四教僧「覚意」を普通表記と見做すことは自然であり、史料6の東大寺戒壇院「覚治房」も、おそらくは「覚怡房」の誤写と考えられる。少なくとも「覚治房」「格怡」はともに一条堀川浄菩提寺の僧侶であり、同じく「覚治房」も「覚意」も東大寺戒壇院の関係者であった。これらの情報を総合して、「格怡」(史料1)、「覚意」(史料4)、「覚治房」(史料6)はみな同一人物をさすと判断したい。名前の表記は、文献によってまちまちだが、『満濟准后日記』に数回みえる「覚意房」で統一する(法名は不明)。満濟によると、覚意房は「東北院長老」であり、醍醐寺三宝院で数回実施した『百法問答』の談義は応永二十九年(一四二二)から開始したといふ。⁽³⁶⁾ 瑞溪周鳳が南都で学んだ応永二十五年から遠くない時期のことである。

では、この浄菩提寺とはいかなる性質の寺院だったのか。『仲光卿記』によれば、貞治四年(一三六五)に光嚴天皇の菩提所にされ、当時、乗海上人が居住した(『柳原家記録』七七・勅裁口宣)。明徳二年(一三九一)には義満の愛妾上臈局がここで尊海上人を戒師として出家している(『兼宣公記』同八月十二日条)。当寺では、広橋仲光の子息光海も住持を務め(『尊卑分脈』内鷹公孫広橋)、仲光の子兼宣も空覚の三周忌のため応永元年(一三九四)に経供養を修するなど(『兼宣公記』応永元年十二月十八日条)、後に南都伝奏となる広橋家との所縁は深い。⁽³⁷⁾

それと同時に、浄菩提寺では、千一・珍一ら検校法師が勧進平家語りを興行し、⁽³⁸⁾ 長祿二年(一四五八)には大乘院尊尊も、「窪寺」で椿一・木一の勧進平家の聴聞に訪れている。⁽³⁹⁾ 当寺は興福寺大乘院門跡が立ち寄る寺であるとともに、平家琵琶の検校法師が勧進を行う場でもあった。この勧進平家の目的が同寺の修造費調達だったとみる大塚氏の推測が正しければ、琵琶法師は、民衆向けの芸能興行によって浄菩提寺における戒壇院流律僧の学問を下支えた存在だと考えることもできる。してみれば、史料2で志玉や覚意房を話題に瑞溪周鳳と談話した相手も、南都から帰洛した最一検校であった。この他にも、浄菩提寺のあった一条界限では、今出川の辻堂聖が大般若経摺写のため勧進するなど、勧進聖の活動をみる事ができる。⁽⁴⁰⁾

また、大塚氏は浄菩提寺の教学面には深く言及していないが、浄菩提寺には太子殿が存在し、正和三年(一三一四)凝然がここで三経義疏の注釈書『法華疏慧光記』を完成させている。⁽⁴¹⁾ さらに、応安七年(一三七四)時点で解脱房貞慶の『唯識初心鈔(法相宗初心略要カ)』二冊が書写されていた。⁽⁴²⁾ ここから、浄菩提寺が京都で南都唯識学を教授する学問の場であり、なおかつ太子信仰のゆかりの寺院であったことがわかる。

このような、講經談論と民衆教化の二重構成からなる宗教活動は、鎌倉期の南都でも推奨された。たとえば、聖の拠点として、本寺とも連携した法隆寺西別所では、三経院の学侶による経論談義・太子伝研究と、金光院（太子堂）の聖による女性・民衆教化が一体的になされた。⁽⁴³⁾室町期京都の浄菩提寺でも、戒壇院流律僧と琵琶法師の下で、同様の宗教活動が展開された。京都・南都での南都律僧と五山僧の教学交流も、民衆的基盤に立つ琵琶法師たちの活動の上に成立していた可能性がある。これ以上、南都律僧と琵琶法師の直接的な関係はわかりにくい。浄菩提寺にいた南都律僧の周辺に琵琶法師がおり、南都律僧と五山僧をつなぐ媒介者たりえたことは間違いない。

一条堀川の浄菩提寺は、東大寺戒壇院や大乘院跡と密接な寺房であり、内裏や花の御所から程近い立地条件にあって北朝・室町殿とも所縁をもった。見逃せないのは、戒壇院流の下、琵琶法師の平家勸進に支えられ、貞慶の唯識論や凝然の三経義疏など南都教学の知識が蓄積される場だった点であり、五山僧がここで唯識学を教わったとする史料1の記述が裏付けられる。

(2) 東北院長老覚意房

このように、東北院長老の覚意房が『百法問答』を談義した事實は、史料1①にある瑞溪周鳳の記述と悉く符合する。覚意房は京都浄菩提寺から南都戒壇院に移ったが（史料6）、瑞溪周鳳の追想（史料1②）によれば、覚意房はこの後も浄菩提寺で宗教活動を継続しようである。談義期間中は京都西山にも居所を有しており（『満濟准后日記』応永三十一年三月十日条）、京都で活動する際には複数の拠点を確保していた。ただし、もう一点問題が残る。覚意房が居住した東北院の所在地であ

る。史料1のなかで、東北院は『華嚴五教章』『百法問答』などの華嚴・法相の顕教典籍を講義する場として登場している。覚意房の「長老」という呼称は禅僧や律僧を彷彿とさせ、興福寺院家の院主の称号としてはそぐわないから、この東北院を興福寺の同名院家と見做せば齟齬が生じる。では、覚意房の東北院はどこにあったのであろうか。可能性としては、必然的に京都か南都のいずれかしがあるまい。

大和国には、元興福寺僧の実範（一一四四没）が開創した大和中川寺の院家に東北院（東福院）が存在し、『東大寺雑集録』が成身院を筆頭に、弥勒院・清浄院・地藏院・瓦坊・東北院・仏眼院・十輪院・薬師院・三蔵院を数えている。『存覚上人一期記』乾元元年（一一三〇二）条にも「十月日和州中河成身院真範住持寺、同宿東北院円月上人慶海」とみえるが、⁽⁴⁶⁾中川寺は文明十三年（一一四八一）に本堂を除き焼失している。⁽⁴⁷⁾中川寺は興福寺一乗院の末寺で、東大寺とも比較的近い関係にあったらしいが、堂舎は現存せず室町期の実態も不明であり、東大寺戒壇院との関係についても具体性に欠ける点に難がある。

そこで浮上するのが、洛北東北院である。藤原道長の女上東門院彰子の発願で、法成寺の常行三昧堂として建立された東北院は、三夜念仏会に集まった職人の歌合を描いた『東北院職人歌合絵巻』や、和泉式部が植えた「軒端の梅」に因んだ世阿弥の謡曲「東北」にも取り上げられた旧跡である。この洛北東北院は、鎌倉後期に、戒壇院円照の門弟で、摂津尼崎大覚寺を開創した琳海房信覚によって中興された。⁽⁴⁸⁾その所在地は「一条南、京極東」と考えられ、⁽⁴⁹⁾応永六年（一一三九九）に千手堂を残して焼失したが、⁽⁵⁰⁾室町期まで京都一条界限にあったらしい。⁽⁵¹⁾既知の史料にみえる東北院は単に律院の面影だけではなく、参詣者で賑わう弁財天の霊場でもあり、⁽⁵²⁾永享元年の段階では延暦寺横川楞嚴院など山門との本末

関係も残存したらしい。⁽⁵³⁾

以上の点は既に先学も明らかにしたところだが、見逃せないのは、戦国期から近世初頭までには、藤沢清浄光寺末の時衆寺院に転宗していることである。⁽⁵³⁾ 時衆と和泉式部といえは、賦算する一遍上人が六字名号の効験で和泉式部の霊を鎮める謡曲「誓願寺」が有名だが、この洛北東北院は、この説話を筆録した『一遍上人和泉式部物語』を所蔵する。⁽⁵³⁾ 洛北東北院が時衆寺院になった年代は判然としないが、東北院が一遍の和泉式部化度説話を受容したことは、時衆への転向の一齣といえる。また、もともと東北院が三夜念仏会の場であり、弁財天や荒神などと共に、阿彌陀如来が室町期まで安置されていたことも、時衆転向の要素となりえただろう。世阿弥の謡曲「東北」が念仏や女人往生の由縁を謳って、円照が律院に再興した由緒を一切語らない一因もここにある。瑞溪周鳳が普一房志玉・覚意房ら南都四教僧の後継がないことに嘆息していた様子からすると（史料2）、彼らのように京都でも活動する南都律僧の不在が、戒壇院から東北院が離れ、「軒端の梅」に特化した時衆道場に転生する一因となったと想定される。少なくとも、問題の覚意房が活動した時期は、時衆寺院への転換期以前に相当しており、当時は東大寺戒壇院との関係を保つ律院だったといえる。

(3) 京都の西大寺流律宗と五山僧

こうして京都一条界限には、東北院や浄菩提寺など東大寺戒壇院流の律院が展開したが、戒壇院流に限らず、西大寺流律僧の京都での活躍もめざましいものがあった。

文永三年（一二六六）、大和橋寺の勧進所だった京都東山太子堂（速成就院）は西大寺末寺となり、以降、西大寺の京都での活動拠点とされ

た。七代長老の静観房信昭はここで禅僧俊倫に明恵仮託の聖教『達磨相承一心戒儀軌』を伝授した⁽⁵⁸⁾、二十代明印房高湛も、康応年間（一三八九〜九〇）から同所に居住し、応永六年（一三九九）五月には建仁寺衆僧に頼まれ『大乘起信論』談義を開いた。⁽⁶⁰⁾ 『大乘起信論』は大乗仏教の基本經典として仏教諸派に広く講義され、華嚴宗では「彼ノ經ヲ本經トシテ、起信論・毘婆娑論・十地論ヲ依憑トシテ五教ヲ立ツ」として尊重された。⁽⁶¹⁾ 禅宗も華嚴宗と同じく『大乘起信論』を重んじた。虎関師鍊は「起信者釈氏之通論也。諸家取以爲証実也」と述べ、瑞溪周鳳も五十歳以降、後進育成のために自ら『大乘起信論』などを講義したといひ、東大寺西室学侶の華嚴学講義に出席した太極も、心に真如・生滅の二門があると説く『大乘起信論』の問答を注視していた（史料5①）。

高湛は金沢称名寺の本如房湛睿の下で出家し、「其の上足高海末上、余が嘗て師と相い交わること厚きを以て、其の像に題することを請うと云う」⁽⁶⁴⁾、「余、嘗て席次に修敬し、数しば法味を沾す」⁽⁶⁵⁾と証言されるように、京都五山の岐陽方秀・仲方円伊らを教導し、その関係から兩人は、高湛門弟の西大寺高海の求めにより高湛肖像に贊を寄せた。

また岐陽方秀は、高湛と同じく湛睿の門弟である戒壇院十二代の雪心房惣融（一三二〇〜八六）の肖像にも着賛し、戒壇院流・西大寺流の双方と交流をもった。惣融は志玉の師に当たり、華嚴学の系譜でいえば凝然・禅爾・審乗・湛睿・惣融・志玉という、戒壇院に止まらず高山寺・久米田寺・金沢称名寺を跨いだ法脈に位置する。この系譜は聖憲ら根来寺中性院の新義真言宗にも伝わり、凝然の教学的権威に依存することなく、独自の『華嚴五教章』注釈を行ったらしい。⁽⁶⁷⁾ 広範に展開した中世華嚴学は、西大寺流の惣融―志玉を介して五山僧の学問にも恩恵を与えたのである。

岐陽方秀の賛によると、高湛は「応永庚辰^(七年)、興福寺、衆議して曰く、南京の律学、吾が師を得ざるが如きんば、則ち規範、亦た息むこと幾くならんか。宜しく須く師に請いて以て南京の化を煽ぐべし」と。といわれ、法相専寺の興福寺からも、律学興隆を通して南都の「規範」を保つ役割を期待されたという。

律学興隆は、おそらく「大乘の本源」の究明を優先して戒律を専らとしない者（乗急戒緩論）は魔道に墮ちるとする考え方が背景にあると考えられる。実際、高湛が西大寺信昭の下で律学の研鑽に励んだことについて、仲方円伊は「所謂戒に急なる者なり。」とし、律だけでなく性相二宗（華嚴・法相）や野沢両流の真言密教を兼修したことを「所謂乘に急なる者なり。」と述べ、高湛の「乗戒俱急」の姿勢に拍手を送っている。律・顕・密を兼修する室町期の南都律僧とは、興福寺からは律学興隆による教化を期待され、京都五山や醍醐寺からは華嚴法相の兼学を重宝される存在でもあったのである。

このように、戒壇院流の東北院・浄菩提寺は、西大寺流の東山太子堂とならぶ京都での宗教活動の拠点寺院であった。著名な謡曲や和泉式部説話に隠れて看過されてきたが、検校法師らの勧進に支えられ、南都律僧が華嚴・律や唯識法相の典籍を講義する学問所だったのである。鎌倉期以降の律僧の華嚴学講義は十五世紀前半にも継統していたのであり、とくに京都五山の初学にも一定の影響を与えた事実は、室町期の南都律僧を再評価するうえで見落としてはならない。

なお、ついでながら、唐招提寺流の律院が京都で顕密教学を興行した事例は未見である。ただし、鎌倉後期に唐招提寺流の導御が律院とした京都法金剛院では、凝然・一山一寧らが十一面観音像に結縁しているし、春屋妙葩も法金剛院の舍利塔の勧進活動に協力した。⁽⁷⁰⁾唐招提寺流律僧と

京都禅僧の交流自体は健在だった。

第三章 室町期の南都と五山の思想的位置

以上、華嚴・法相などの顕密教学が、東大寺学侶や南都律僧の講義を経て京都に伝えられた事実が具体的になった。次に、かかる南都と五山の関係や律僧の活動を、宗教史の問題として思想的関係の上でも説明できなければならぬ。本章では、華嚴や禅の教理的関係を確認し、五山の側が顕密教学を必要とした事情を分析し、南都仏教と京都五山、相互の有機的連関や南都律僧の存在意義に論究してみたい。

まず、華嚴宗は『華嚴経』『大乘起信論』『円覚経』などに基づき悉有仏性説（衆生本来成仏説）を主張し、天台宗と共に性宗（真実の教え＝実教）と呼ばれる。修行形態の上では得悟・成仏を優先し、定学・慧学を漸進的に修める「頓悟漸修」を奨励した。悉有仏性説は禅の宗旨と共鳴しやすい部分でもあり、建長七年（一二五五）明恵の薫陶をうけた定は、『禅宗綱目』のなかで、華嚴の観行成就の境地が禅宗の見性成仏に相当するとの見解を示した。⁽⁷¹⁾凝然も「今、華嚴宗別教一乗は正しく定を詮わし、専ら心観を明かす。観行の方法、ただこの経にあり。」と、『華嚴経』を定学の書と位置づけ、『野守鏡』下にも「戒は律、定は顕、慧は密也」⁽⁷²⁾とあるように、顕教（華嚴）には慧学の側面に加え、瞑想観行による定学の側面があった。定学を重んじるところに、禅僧側の関心を惹起する素地、教禅一致の思想的回路が潜在していた。五山僧が華嚴・法相・律を兼修する西大寺高湛から『大乘起信論』講義を受けた事実（第二章）も、こうした教理的状況を反映している。

いわゆる教禅一致論はすでに唐代以降の中国仏教界で醸成されていた。

中国華嚴宗では初祖杜順―二祖智儼―三祖法藏―四祖澄観―五祖宗密とつづく祖統説があり、五祖宗密（七八〇〜八四一）は、頓悟漸修を説く荷沢神会以降の唐代南宗禅にも連なり、その著『禪源諸詮集都序』で教禪調和を提唱した。日本では凝然が法藏―澄観の系譜を華嚴学の正統と認め、戒壇院円照も『禪源諸詮集都序』の研究に努めたし、証定『禪宗綱目』も華嚴の観点から荷沢宗を評価した。さらに北宋の永明延寿（九〇四〜七五）が禅・法相・三論・華嚴・天台・戒律・浄土の思想的統合を説く『宗鏡録』を著わし、宗密の頓悟漸修論をふまえ頓悟頓修論を示した。⁽⁷⁷⁾ 日本では、寛治八年（一〇九四）興福寺永超が撰じた仏教図書目錄『東域伝灯目録』雑述録部門に見えるほか、証定、無住、東福寺の円爾、園城寺の幸尊、浄土宗鎮西派の了誉聖阿ら仏教諸派に講読された。⁽⁷⁸⁾ この他、高麗でも九山禅門の教理をまとめ、頓悟漸修を論じた曹溪宗の知訥（一一五八〜一二一〇）の『華嚴論節要』も日本に伝来した。⁽⁷⁹⁾ こうした宋や高麗の思想動向が日本仏教界の諸宗兼学・統合論に与えた影響は決して小さくない。

他方、法相宗も「三界唯一心、心外無別法」という『華嚴経』の説く真理「心」を重視した。ただし、その究明手段としては五位（五段階の修行）を設け、禅や華嚴、本覚門では認めていた頓悟論を退けたため、相宗（権教Ⅱ方便の教え）と貶称された。また、五姓各別説を展開して悉有仏性説を否定したから、華嚴と法相は教学的に対抗関係になる。つまり、一切成仏の可否をめぐる、協調的なのは頓悟漸修を共有する華嚴や禅であって、五姓各別を説く法相宗は仏教諸宗のなかで、やや孤立的といえる。⁽⁸⁰⁾

鎌倉期の貞慶や良遍は、この両説の融和を図り、伝統的唯識学の一大転換を試みたのであり、法相・華嚴と禅の思想的異同が話題になるのは、

この過程でのことである。良遍は寛元二年（一二四四）の著作『真心要決』において、法相宗の無性門（平等無差別門）と禅宗の宗旨「不立文字教外別伝」が通底し、瞑想方法が一致すると主張した。⁽⁸¹⁾

だが、頓悟漸修を介して歩み寄れた華嚴と禅に比して、法相専寺の興福寺の態度は簡単に覆ったわけではない。「恨むらくは我が宗の修行の門、久しく絶えたり。人の勤むること無し。出離を欣求するの輩、斯れより多くは本宗を棄捨す」（『真心要決』）という良遍の弁は、瞑想修行の退潮傾向にある法相宗の実情を指す。南都中川寺や興福寺に遊学経験をもつ浄土真宗の存覚も、法相宗の遠大な五段階修行論は、末代の道俗には実践困難と難じた。⁽⁸²⁾ その後も興福寺は「法相一宗」という対外硬派の側面があり、法相宗にも「興福寺ニ留テ国土ニ流布セザル宗也。五重唯識ノ観ニ住ス。然ドモ五姓各別ノ旨ヲ談ジテ、歴劫修行成仏ノ教也」⁽⁸³⁾との評が付きまとう。もともと、興福寺末寺が「真言化」するなど、その周縁部では法相宗から離れる動きもみえるが、室町期もなお、興福寺が「此方、他宗殊嫌禪尤甚」と禅僧の南都下向を敬遠した背景には、こうした思想的・教理的事情がある。加えて、モンゴル襲来以降、宋や高麗が滅亡した原因を禅・念仏の弘通に求める禅宗亡国論のような通俗的観念⁽⁸⁴⁾も、大陸仏教的な頓悟漸修論の浸透を阻む遠因をなした。大乘院尋尊も日記に『天王寺瑪瑙記碑文（聖徳太子未來記）』を載せ、「為レ失ニ正法、帰ニ達摩教」と記したように、⁽⁸⁵⁾ 聖徳太子が達磨に帰依したという伝承を、「正法が衰滅したため」と理解している。興福寺側が依然禅宗の流布を否定的・二次的に眺めた様子が看取される。

貞慶・良遍による新たな唯識学は、興福寺の態度を即座に変えたわけではないかもしれない。だが、浄菩提寺に貞慶唯識学の書が所蔵されたように、その教学自体は南都律僧の華嚴学に継承され、興福寺に気兼ね

する南都遊学の五山僧にも伝授されることになった。

では、五山僧側はなぜ華嚴学ばかりか唯識学まで必要としたのか。

史料1によれば、覚意房は性相両宗（法相・華嚴）に精通したため、『華嚴五教章』全三巻のうち「相宗の義」に関わる下巻の講義は、志玉よりも彼の方が得意だったという。つまり、『華嚴五教章』読解には華嚴学だけでなく唯識学の知識が不可欠であり、事実、このとき瑞深周鳳は『華嚴五教章』受講に際し、覚意房の下で『百法問答抄』の唯識学を補習している。室町期の五山僧が尊んだのは、南都仏教のなかでは唯識よりも華嚴なのであり、法相宗の唯識学は副次的ないし予備的に学習され、修養された。西大寺高湛が「乗戒俱急」を称えられたように、南都律僧の兼修態度は五山僧から好評を得ていた（第二章）。そのため五山僧は、他宗に対して相対的に不寛容な態度を示す興福寺よりも、西大寺高湛や戒壇院流の覚意房ら、華嚴や法相などを兼学する南都律僧を歓迎したのである。

おわりに

近年の研究では、室町期の南都六宗に関する研究は全体として低調で、当時の律僧が積極的に位置づけられることは少ない。親近性の高い真言宗に埋没し、東大寺戒壇院も顕密寺院の一部として包含されるといわれ、その具体像は必ずしも明瞭ではない。中世律宗研究でも、鎌倉後期までの中世律宗は、建武政権に破壊されて以降、政治的には、室町期にかけて「徐々に」衰退したと展望されてきた。

これに対して本稿では、五山僧の南都遊学や、華嚴・唯識を伝授する室町期の南都律僧の活動に着目し、興福寺が禅僧たち他宗僧の南都下向

を敬遠する状況下、京都でも活動する南都律僧が重宝されたことを明らかにした。すなわち五山僧は、禅宗と同じく一切成仏・悉有成仏を認める天台や華嚴を学び自らの禅学を深めたが、華嚴を理解するうえで唯識の知識が必須だったため、「興福寺ニ留テ国土ニ流布セザル」法相宗を学ぶには、自ら南都に赴くか、南都僧から教わるしか選択肢はなかった。そこで、律をはじめ華嚴・唯識・真言などを兼修する「性相兼修」「乗戒俱急」の律僧が、興福寺と京都五山の間によって唯識学の知識をも伝授した。顕密仏教と禅宗という二元的構成があったとすれば、南都律僧はこの二つの異なる教学体系を架橋する媒介者たりえたといえよう。少なくとも室町期までの南都律僧には、そのような存在意義の一端がみられる。

その意味では、本稿の主張は、戒壇院志玉を室町華嚴学の中興と評した大屋徳城・芳賀幸四郎氏らの研究の延長線上に位置することになる。ただし、当時の南都仏教の教学は、志玉のように卓越した一握りの傑物が牽引していただけではない。そこには、同じく戒壇院流に連なる覚意房、西大寺流律僧と京都仏教界のつながりが大きく作用していた。しかも、彼ら南都律僧と五山僧をつなぐ共通項は、従来の禅律僧論でいわれてきたような持律持戒だけではない。頓悟漸修・頓悟頓修を説く唐代以降の中国華嚴学と禅の融合という大陸の動向が、より大きな前提としてあったと考えられる。

さらには、東大寺学侶の華嚴学講義も、けっして意味を失っていないかった。南北朝期までの東大寺惣寺方による一元的支配から離れた学侶方⁹⁰の下にも、五山僧のように南都の外部から華嚴・俱舎の講義に加わる者があるなど、東大寺の教学活動は、顕密や律だけでなく、五山禅林側からも一定の支持を受けていた。むろん、五山側は顕密仏教の教学に靡い

たというのではなく、華嚴や唯識の学習を通して、自らの禅学理解を深める機会としていた。おそらく同様のことは、天台・真言などと共に唯識・俱舎を兼修した良誉定慧・了誉聖岡ら関東の浄土宗鎮西派や、法華宗にもいえる。彼ら仏教諸宗の学問交流には、そうした協調と緊張の両面をつねに纏っている。

室町時代の仏教諸宗は、義満期以降、室町幕府の下で禅・教・律の東アジア社会に通用する仏教体制として説明されている。ただし、こうした中世仏教の秩序や体制を考える際には、政治権力による他律的な統合だけでなく、仏教諸宗側の自律的な動向にも注意していかなくてはならない。彼らの学問を通じた協調と相剋は、厳しくも躍然とした室町仏教のあり様を示す。それでこそ、金春禅竹にみる能楽論の形成にも寄与し、室町文化を醸成させることになるのである。

【付記】原漢文史料を訓読して引用した場合には末尾に「・」印を付した。史料上の圏点は筆者による。

註

- (1) 黒田俊雄「中世における顕密体制の展開」『仏教革新運動の歴史的性格』(『黒田俊雄著作集二 顕密体制論』法蔵館、一九九四年、初出一九七五・一九九〇年) 一一〇・一三八・二五〇頁。
- (2) 平雅行「中世仏教の成立と展開」『日本中世の社会と仏教』塙書房、一九九二年、初出一九八四年、四九〇頁。
- (3) 原田正俊「中世後期の国家と仏教」『日本中世の禅宗と社会』吉川弘文館、一九九八年、初出一九九七年) 三六四頁。
- (4) 大田壮一郎「室町幕府宗教政策論」『室町幕府の政治と宗教』塙書房、二〇一四年、初出二〇〇七年) 一八頁。
- (5) 永島福太郎「嘉元三年の達磨寺破却事件」『大和志』八一〇、一九四一年)、同「蔭涼軒真蕊西堂の南都見物」『禅文化研究所紀要』一五、一九八八年。
- (6) 多川俊映『奈良興福寺』(小学館、一九九〇年)、前掲注(1) 黒田著書二五二頁。

- (7) 永村真「東大寺大勸進職の機能と性格」(『中世東大寺の組織と経営』塙書房、一九八九年、初出一九八一年。これに対する小原嘉記「東大寺大勸進円照の歴史的位置」『史林』九三・一五、二〇一〇年)の意見も参看。また同時期の東寺の例だが、西尾知己「南北朝後期から室町期における東寺衆中の変容」(『室町期顕密寺院の研究』吉川弘文館、二〇一七年、初出二〇一四年)は、在京守護との荘園支配をめぐる交渉の必要性から、東寺学衆では常住僧(寺家での定住率の高い学侶)が他住僧を排除する傾向があると説いている。
- (8) 細川涼一「中世律宗と国家」(同『日本中世の社会と寺社』思文閣出版、二〇一三年、初出一九八七年、七〇頁)。
- (9) 平雅行「鎌倉仏教論」(『岩波講座日本通史八 中世三』岩波書店、一九九四年)、大石雅章「顕密体制内における禅・律・念仏の位置」(『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)、前掲注(3) 原田論文、大塚紀弘「中世「禅律」仏教と「禅教律」十宗観」(『中世禅律仏教論』山川出版社、二〇〇九年、初出二〇〇三年) ほか。
- (10) 稲葉伸道「南北朝時代の興福寺と国家」(『名古屋大学文学部研究論集』史学編四四、一九九八年)、大田壮一郎「室町殿と宗教」(前掲注(4) 書、初出二〇一二年)。
- (11) 永島福太郎「足利將軍家の南都巡礼」(『大和文化研究』一〇一一、一九六五年)、金子拓「室町殿南都下向をめぐる負担」(『日本中世における政治秩序の形成と構造』吉川弘文館、一九九八年) ほか。
- (12) 横内裕人「東大寺戒壇院年中行事」に見る中世戒壇院の諸相」(『日本中世の仏教と東アジア』塙書房、二〇〇八年、初出二〇〇五年)、前掲注(9) 稲葉論文、同「鎌倉後期の東大寺戒壇院とその周辺」(『ザ・グレイトブッダ・シンポジウム論集六 日本仏教史における東大寺戒壇院』法蔵館、二〇〇八年)。
- (13) 大屋徳城「室町時代の華嚴学者」(『大屋徳城著作撰集二 日本仏教史の研究』国書刊行会、一九八七年、初出一九二八年)、芳賀幸四郎「東山文化の研究」下(思文閣出版、一九八一年、初出一九四五年) 五三二頁。
- (14) 『周防国吏務代々過現名帳』(『山口県史』史料編中世一)、前掲注(7) 永村三四七頁。
- (15) 野呂靖「智積院新文庫蔵『華嚴五教章』注釈書類にみる中世後期の華嚴学」(『印度学仏教学研究』六〇一二、二〇一二年)。
- (16) 高橋悠介「六輪「露説の志玉加注について」(『禅竹能楽論の世界』慶応義塾大学出版会、二〇一四年)。
- (17) 湯次了榮「華嚴五教章講義」(東方書院、一九三二年) 一五頁、前掲注(13) 大屋・芳賀論文。

- (18) 『満濟准后日記』永享元年九月二十四日条。西室房恵については、西尾知己「室町期の足利氏・東大寺西室と南都」『室町期顕密寺院の研究』吉川弘文館、二〇一七年、初出二〇一三年。
- (19) 『梵網古述下巻開書』末巻奥書、大谷由香「智積院新文庫所蔵志玉口述・道諭筆録『梵網古述下巻開書』について」『智山学報』六三、二〇一四年。
- (20) 『翰林胡蘆集』九『五山文学全集』四、四二七頁。
- (21) 橋本雄「遣明船の派遣契機」『日本史研究』四七九、二〇〇二年。
- (22) 前掲注(19) 大谷論文、高橋悠介「猿楽起源説の周辺と律宗」(前掲注(16) 高橋著書、初出二〇一四年)。
- (23) 富貴原章信「第二回の復興」『日本中世唯識仏教史』大東出版社、一九七五年) 三一頁、高山京子『中世興福寺の門跡』(勉誠出版、二〇一〇年) 二〇六頁、大藪海「興福寺東門院の相承」『室町幕府と地域権力』吉川弘文館、二〇一三年、初出二〇一一年) 一四九頁。ただし瑞溪は孝俊については無言である。
- (24) 『大乘院寺社雜事記』同日条では、観禪院三十講の開催を記すのみである。
- (25) 『大乘院寺社雜事記』長禄二年九月二十一日条・文明九年十月十八・二十八日条・文明十六年十一月二十四日条・明応七年十二月三日条。
- (26) 前掲注(18) 西尾論文。
- (27) 嘉慶元年九月日付「年預五師賢春手撮会七僧請定」(東京大学史料編纂所架蔵写真帳『燈心文庫文書』一一三『請求記号617162-272』)。
- (28) 応永十三年四月八日付「三河法印賢春大井荘田地寄進状案」『大垣市史』下一資料編二〇二)。
- (29) 堀池春峰「弘法大師空海と東大寺」(『南都仏教史の研究』東大寺篇、法蔵館、一九七〇年) 四五三頁、永村眞「鎌倉時代の東大寺三論宗」(『史艸』四〇、一九九九年)、大西龍峯「鎌倉期三論宗と禪宗」(『駒澤大学仏教学部論集』一六、一九八五年)。
- (30) 平岡定海『東大寺宗性上人の研究並史料』上(日本学術振興会、一九五八年) 二八・三六・一八・四五九頁。
- (31) 『華嚴法界義鏡』(『日本思想大系15鎌倉旧仏教』岩波書店、一九七一年、三〇一頁)。
- (32) なお、東京大学史料編纂所架蔵写真帳『東福寺靈雲院所蔵典籍』には、『華嚴五教章講録』『六物圖鈔』『百法問答抄懸談』などが確認でき(請求記号614-102-22・23・25)、史料①に記される典籍のいずれもが東福寺で読まれたことを示す。
- (33) 大塚紀弘「中世都市京都の律家」『寺院史研究』一〇、二〇〇六年)。
- (34) 『東寺文書』観智院四(『大日本史料』七―三、三三四頁)。
- (35) 彦証房清算のように真言の伝法灌頂をうけた西大寺長老は多い(船田淳一「西大寺十代長老清算」考』『日本仏教総合研究』一一、二〇一四年)。
- (36) 『満濟准后日記』応永三十年(一四二三)二月十日条、同三月二十五日条、応永三十三年正月十三日条ほか。前掲注(23) 富貴原著書三二九頁。
- (37) なお、興福寺良家への広橋家子弟の入寺については、永島福太郎「公卿子弟の南都寺院進出とその管領」(『奈良文化の源流』目黒書店、一九五一年)、森由紀恵「室町時代における興福寺の良家」(『奈良歴史研究』五六、二〇〇一年) 参照。
- (38) 『康富記』文安元年(一四四四)八月十日条。
- (39) 『尋尊大僧正記』長禄二年(一四五八)九月二十五日条、『建内記』嘉吉三年(一四四三)三月記紙背文書(万里小路時房書状案カ)によると、浄菩提寺での勸進平家を白眼視するむきもあった。
- (40) 『康富記』宝徳三年(一四五二)九月八日条。
- (41) 『法華疏慧光記』六〇奥書(『大日本仏教全書』一四)。
- (42) 『宝寿院文庫目録』四(『大日本史料』六一四二、二二八頁)。
- (43) 久野修義「中世法隆寺の成立と別所」(『日本中世の寺院と社会』塙書房、一九九九年、初出一九八四年、藤井由紀子「中世法隆寺と聖徳太子関連伝承の再生」(佐伯有清編『日本古代中世の政治と文化』吉川弘文館、一九九七年)。
- (44) 前掲注(9) 大塚論文五七―五八頁。
- (45) 堀池春峰「大和・中川寺の構成と実範」(『南都仏教史の研究』遺芳篇、法蔵館、二〇〇四年、初出一九五七年) 三三八―三三九頁。
- (46) 『真宗全書』六七卷一史伝部、三五三頁。
- (47) 『大乘院寺社雜事記』文明十三年七月二十一日条。
- (48) 『円照上人行状』下(『続々群書類従』三輯)。
- (49) 『拾芥抄』諸寺部諸寺項、応永十八年(一四一一)写「縮芥抄」。
- (50) 『相国寺塔供養記』(『大日本史料』七―四、四五頁)。
- (51) 『応仁記』三「洛中大焼の事」(『群書類従』第二十輯合戦部)。
- (52) 『薩戒記』応永三十二年六月一日条・十二月一日条、『建内記』永享三年三月十八・二十日条ほか。
- (53) 『社家条々引付』(『北野社家日記』七)、前掲注(33) 大塚論文。
- (54) 寛永十年(一六三三)三月一日付「藤沢清浄光寺書上」(『時宗末寺帳』時宗史料二、時宗教学研究所、一九六五年)。
- (55) 梅谷繁樹「京都、東北院蔵『一遍上人和泉式部物語』翻刻及び解説」(『四天王寺女子大学紀要』一〇、一九七七年)。
- (56) 『建内記』嘉吉三年七月一日条、『師郷記』享徳二年五月二十六日条。
- (57) 『西大寺末寺帳』(松尾剛次『勸進と破戒の中世史』吉川弘文館、一九九五、一四三頁)。

- (58) 『達磨相承一心戒儀軌』(古田紹欽編『松ヶ岡文庫復刊叢書』一、一九八六年)。
 (59) 『不二遺稿』(『五山文学全集』三、二九一—四頁)。「西大明印上座湛公和尚并序」。
 (60) 『鎮増私聞書』(『統天台宗全書』史伝部二)。
 (61) 『峰相記』(『統群書類従』二八輯上釈家部、二二七頁)。
 (62) 『海蔵和尚紀年録』正中二年条(『統群書類従』九輯下伝部、四七五頁)。
 (63) 『興宗明教師行状』(前掲注(20)『翰林胡蘆集』九、四三〇頁)。
 (64) 前掲注(58)『不二遺稿』上。
 (65) 『懶室漫稿』(『五山文学全集』三、二五七—五頁)。「西大高湛大宗師」。
 (66) 『不二遺稿』上(『五山文学全集』三、二九〇—九頁)。「戒壇院雪心融公和尚」。
 (67) 智積院新文庫蔵『諸八宗祖師集』(前掲注(15)野呂論文)。
 (68) 『梅尾明恵上人物語』(『明恵上人資料』一、高山寺典籍文書綜合調査団、一九七一年)、「細川涼一」第六天魔王と解脱房貞慶(『逸脱の日本中世』ちくま学芸文庫、二〇〇〇年、初出一九九一年、一〇八頁)。「乗急戒緩論については、『雑談集』五「上人事」(『中世の文学』三弥井書店、一九八〇年、拙稿「室町期禅林における飲酒とその背景」(『日本中世社会と禅林文芸』吉川弘文館、二〇一七年、初出二〇〇七年)。
 (69) 細川涼一「法金剛院導御の宗教活動」(『中世の律宗寺院と民衆』吉川弘文館、一九八七年、初出一九八四年)。
 (70) 『智覚普明国師語録』七(『大正新修大蔵経』八〇—七一頁)。
 (71) 『禅宗綱目』(前掲注(19)『鎌倉旧仏教』一六四—一八〇頁)。
 (72) 『華嚴法界義鏡』上(前掲注(19)『鎌倉旧仏教』二四七頁)。
 (73) 『野守鏡』下(『日本歌学大系』四、風間書房)。
 (74) 小川隆『神会 敦煌文献と初期の禅宗史』(臨川書店、二〇〇七年)七〇—一五八頁。
 (75) 文保元年(一一三—一七) 凝然は、後宇多法皇に『華嚴五教章』を講義している(金沢文庫所蔵『梵綱経』裏文書・年未詳凝然書状『神奈川県史』資料編二 古代・中世二、二二七八号)。
 (76) 『円照上人行状』上(『統々群書類従』三輯)。
 (77) 柳幹康『永明延寿と『宗鏡録』の研究』(法蔵館、二〇一五年)第三章。
 (78) 『東域伝灯目録』(『統群書類従』二八輯下釈家部、一九二頁)、『雑談集』一一—四「三学事」(二章注(35)、七四頁)、『沙石集』四—「無言上人事」(『日本古典文学大系85』岩波書店、一七四頁)、『三井統燈記』一「大日本仏教全書」一一—一卷、一五頁)、『伝通記様抄』五(『浄土宗全書』三)ほか。
 (79) 『華嚴論節要』(『金沢文庫資料全書』仏典二・華嚴篇)。
 (80) 鎌田茂雄「南都教学の思想史的意義」(一章注(19)所収)、平雅行「中世宗教史研究の課題」(前掲注(2)書、一八頁)ほか参考。加えて船田淳一氏のご教示を得た。
- (81) 太田久紀「法相宗にみられる禅の影響」(駒沢女子大学研究紀要)創刊号、一九六六年、西村玲「中世における法相の禅受容」(『日本思想史研究』三一、一九九九年)。
 (82) 前掲注(6)多川著書、三章注(2)西村論文。
 (83) 『歩船鈔』(『大日本仏教全書』三—諸宗要義集、八八頁)。
 (84) 『新札往来』(『日本教科書大系』二—古往来二)貞治六年成立。
 (85) 『峰相記』(『統群書類従』二八輯上釈家部、二二七頁)。
 (86) 前掲注(37)永島論文。興福寺衆徒の筒井順永も、惣領継承以前には、相国寺の禅僧として過ごしている(『大乘院日記目録』嘉吉元年十月五日条)。それを誘引した要因として、興福寺学侶と衆徒の身分階層分化や生活圏の分離が考えられる(安田次郎『中世の奈良』吉川弘文館、一九九八年)。
 (87) 『蔭涼軒日録』寛正六年九月二十四日条、前掲注(5)永島論文。万里集九も春日社に参詣した際、「南都忌、禅僧、故代「律家之衣」と述懐する(『梅花無尺蔵』四、『五山文学新集』六、八三五頁)。こうした状況で、再興もない興福寺仏地院に瑞深周鳳が滞在したことは、かなり貴重な体験だったのではなからうか。
 (88) 『日吉山王利生記』(『神道大系』神社編二九—日吉、六六〇頁)、『昭和定本日蓮聖人遺文』七〇・七三号、『太平記』卷二四「依山門嗷訴公卿僉議事」ほか。
 (89) 『大乘院寺社雜事記』応仁元年五月十七日条。
 (90) 西尾知己「室町期東大寺の寺家運営と学侶方」(前掲注(7)西尾著書、初出二〇一七年)。