

聖一派下大慈門派の伊勢への進出

高 木 秀 樹

はじめに

伊勢神宮の祀られる伊勢では、古来より神の治下故に仏教は忌避された。もともと、通常に伊勢神道といわれる思想は鎌倉末から南北朝時代に成立したといわれている。一方で、この時期は僧侶たちの伊勢神宮への関心が高まりを見せた頃である。その中には西大寺叡尊や醍醐寺通海なども含まれ、参詣記も残されている。こうした参詣は、伊勢に対する彼ら僧侶側からの働きかけを意味しよう。伊勢神領下にも仏教は諸々の影響を及ぼしたと考えられる。

ただ伊勢は仏教忌避の空間という認識は一般に強く、仏教史研究では、伊勢地域に関しては一部の著名な僧侶の研究、また寺領荘園というテーマから扱うことが多かった。禅宗史研究でも、伊勢地方に発展した寺院は鈴木泰山氏の『禅宗の地方発展』に掲げられているものの、あまり注目されてこなかったようである。

禅宗の地方展開について、藤岡大拙氏は室町中期頃からの曹洞宗や大応派などの発展を地方武士団の惣領制的結合の強化に寄与したからと説かれている。こうした地方の武士団、また在地領主との関係において禅宗の展開およびその要因を探る視角はその後継承されて各地域で研究が進んでいる。^①

そこで本稿においては、聖一派下の大慈門派を素材とし、伊勢神宮という独自の文化をもつ地域に進出した禅宗寺院の在り方を検討していきたい。またこれを通じて禅宗と神祇の関わり方を探り、触穢の問題も考えることとする。

一、聖一派の展開

仁治二年（一二四二）七月、宋から帰国した円爾は博多に到着した。五月に明州定海県を一緒に出発したのは三船だが、海は荒れ、二船が沈没する。円爾の乗った船も沈もうかとした矢先、船上に女人の姿をした八幡大菩薩が現れて船を護ってくれたという。途中、四日間ほど高麗に留まった後、博多に着いた円爾は綱首たちによって来迎院に迎えられる。綱首の一人、張四綱は円爾の肖像に賛を求め、それに対して円爾は「久能門下、無法与人、握篋^ニ抛坐^ニ、近前便^ニ覆^ニ」と応えている。

この『東福開山聖一国師年譜』仁治二年条にみえる記事内容は、当時大陸との往来のなお困難な状況、つまり航海に伴う危険性を多分に示唆するとともに、航海の守護神としての女性、および八幡大菩薩の存在を示している。大陸と活発な交流のあった当時、僧侶の乗った船だけ女性姿の八幡神によって護られたというのは航海に携わる者たちの信仰の対象をみる際に重要な手掛かりとなるだろう。今回の航海では禅僧円爾が乗船しており、迎えるのは博多を中心拠点とする綱首たちだった。

この頃の博多には大陸との貿易にかかわる多くの宋商人が存在した。博多綱首といわれる彼らの中でも広く知られる人物の一人に謝国明がいる。対外的に貿易を営んだ宮崎宮、宗像社などと寄人関係を結び、宋との交易に従事した貿易商で、博多に承天寺を建立し、円爾を開山に招いた人物である。

両者の関係は、円爾の入宋する以前の『年譜』天福元年条にみえる。円爾は上野国世良田長楽寺の栄朝のもとを辞し、宋に渡るため博多に着いて円覚寺に入ると大宰府有智山の僧義学に誇りを加えられる。この有智山寺とは鎮西を

代表する天台宗の寺院である。そこで綱首の謝太郎国明は円爾を櫛田の私宅に招いて日夜護衛したという。

こうしたことから、今回円爾の帰国を迎えた綱首たちというのも、謝国明のような禅僧に好意的な姿勢をしめす宋商人の集団だったと推察される。同時に、承天寺を建立したのは謝国明とされるものの、その後後に禅僧に帰依する宋商人集団のあったことも推察される。博多において円爾の禅が受け入れられたことの一つの要因は、こうした宋商人集団の帰依を得たことと考えられる。それは、大陸において禅の隆盛していた当時、円爾が五山第一徑山の無準師範に嗣法したことに大きな意義があるといえよう。博多は陶磁器や銭など大陸文物の多く輸入される地であり、南宋の文化を直接受け取る地域である。ここで交易にかかわる宋商人にとって、大陸で禅を学んだ円爾は豊富な知識の持ち主と見做され、また徑山の無準師範の法嗣という立場は大陸商人との貿易に信用を得るのに十分な後ろ盾だったと考えられる。新安沈没船の主要荷主は東福寺というものの、その実務は承天寺塔頭の釣寂庵だった^③。博多綱首の建てた寺院は貿易実務も行っていたことを窺える。また貿易船の航海の無事を祈ることは経済的にも宗教的にも生活に直接かかわる問題であり、抛り所としての宗教の存在も大きかったろう。大陸で盛んな禅を彼らが選択したのは東アジアの文化交流圏に直接含まれるという地域的要因の大きさを考えられるが、それは博多での顕密仏教勢力およびそれと結びつく商人に対する綱首たちの宗教的紐帯を生じさせることにもなる。『年譜』宝治二年条に、承天寺の火災を聞いて赴いた円爾に対し、謝国明は喜び、一日のうちに殿堂十八宇が建てられたとある。承天寺の建立と同様、ここにも謝国明を中心とした綱首たちの集団を考えられよう。

円爾は他には大宰府の横岳山崇福寺、肥前の水上山万寿寺などを開山しており、その後上洛して摂政九条道家の外護を受けて東福寺を開山する。後嵯峨・後深草・龜山上皇をはじめとする公家はもとより、執権北条時頼などの武家からも信仰をうけた円爾の禅は多くの門弟を生み、東福寺を中心に全国に展開した。円爾は聖一和尚と呼ばれ、また応長元年（一一三一）に聖一国師と勅諡されたことからこの門流を聖一派というが、東福寺の住持を見ても東山湛照、

無関普門、白雲慧暁、山叟慧雲、藏山順空、無為昭元、月船琛海、癡兀大惠、直翁智侃、南山土雲、双峰宗源、潛溪処謙、天桂宗異などの法嗣がおり、彼らはさらに多くの門弟を生んだことにより、それぞれ順に三聖門派、竜吟門派、栗棘門派、正覺門派、永明門派、東光門派、正統門派、大慈門派、盛光門派、莊嚴門派、桂昌門派、本成門派、大雄門派などの門派を形成し、五山派の中でも主流を占めていく。

では何故に聖一派は大門派となりえたのか。円爾が公家、武家の両方から帰依をうけたこと、大陸で無準から印可を得た帰国僧円爾のもとに優れた人材が集まったこと、蘭溪道隆や無学祖元ら鎌倉を中心に活躍した渡来僧とも交流があったため直接衝突することなく教線拡大できたことなど、他にも様々な要因が思い浮かぶ。が、ここでは東福寺門流寺院が度弟院であることを選んだ点に着目したい。

弘安三年（一二八〇）六月、円爾は「東福寺条々事」を定めている。そこで、

一、東福寺長老職事、円爾門徒中、計器量人、代々可譲与也
と述べ、東福寺住持は円爾の門徒から選ばれることにした。かつて九州に開創した寺院についても、

一、承天寺者、我法房、一期以後、暁首座可伝領寺務矣

一、崇福寺事、……、次円爾帰朝、可令弘通禅法之由、頗受命、仍（弘通）禅師自書崇福寺之額字被授之、……、向後依違事出来之時者、東福寺殊可有其沙汰者也

一、水上万寿寺者、円爾帰朝以後、第二開山之寺也、檀那帰依、寄進山林田園等、雖讓補長老職於覺禅房、彼逝去之後、以門弟補之、彼等向後、可為于東福寺之沙汰也。

といい、東福寺沙汰の寺院として人事についても定めている

住持職の継承者は円爾門下に限られるという一流相承利すなわち度弟院を選んだことにより、各寺院に円爾の禅の宗風が維持されることになる。新たに禅院を開山した場合であれ、かつて教院から禅院へと改宗した場合であれ、円

爾の禪、つまり聖一派の禪は各々の寺院に根付くことになり、これは同時に聖一派禪院の増加も意味する。聖一派禪僧の開創した寺院は、以後、原則としてその門弟に引き継がれていくからである。

先に円爾は帰国後に博多を中心に禪を挙揚したと述べた。その寺院に門派を問わず住持を招くという大陸でみられたような十方住持制を採用しなかったことは、博多における聖一派勢力の展開を促進させたと考えられる。こうして対外貿易の重要な基地である博多は聖一派の拠点の一つとなる。新安沈没船から出土した木簡には、東福寺、釣寂庵の名と花押の残されているものが存在する。大陸からの文物は博多に到着すると、承天寺から東福寺へという経路で届けられていたのだろう。新安沈没船からは多くの磁器を収めた木箱が発見され、なかでも当時開港していた慶元(浙江省寧波)に近い、浙江省の龍泉窯青磁と江西省景德鎮窯の青白磁が多いといわれる。宋代に盛んであった陶磁器も輸入されたことを示している。一九七九年に発掘調査が行われた東福寺塔頭永明院の蔵山順空(東福寺第六世)の墓室からは花文を陽刻した、六角形の胴部に双耳をもつ青磁香炉が発見された。この器形は新安沈没船から引き揚げられたものと類似する。円爾と径山をむすぶ書簡も数通交わされており、東福寺と大陸の間にラインのできていたことを窺わせる。東福寺は、円爾が無準師範から伝えた楊岐派の禪を掲げ、公武の信仰を受けた。その一方で大陸文化の窓口的役割を果すことにより、公武とかかわり隆盛をみたと考えられる。それは当時社会の禪僧への期待の一つと考えられよう。

かくして聖一派は展開を遂げていく。度弟院を選び、本末関係を重視することにより、聖一派寺院は大きく広がったとみられる。『慧日山東福寺末寺簿』には十利に九ヶ寺、諸山に五十四ヶ寺、他に千余りの末寺を掲げている。かつて今枝愛真氏は中世禅林の五山官寺機構について検討された際に、五山・十利・諸山の一覧表を作成しておられるが、これによると聖一派の十利は十余ヶ寺、諸山は六十余ヶ寺である。京都五山の中でも南禅寺、万寿寺をあわせて聖一派は三ヶ寺ある。今枝氏の図表にあげられた官寺全体が三百近くであることを考えると、聖一派が大きく勢力を張って

いたことを窺える。先に述べた博多のみならず、十利では和泉堺の海会寺、駿河興津の清見寺、豊後の万寿寺、日向の大慈寺や大光寺などがあり、諸山を含めると、九州地域以外にも山陰道や山陽道、東海地域などに多いことに気づく。ここに聖一派は交通の要所とされる地域に拠点をもっていたことを窺える。

二、大慈門派の伊勢への進出

1、癡兀大恵と安養寺

円爾に集まった多くの門弟の一人に伊勢出身の癡兀大恵（一二二九—一三二二）がいる。癡兀は八宗兼学の顕密僧、とりわけ密教に精通した僧侶だったが、円爾との問答を通じて禅に改めることを決め入室したといわれる。東福寺では初め記室になる。記室とは六頭首の一つの書記のことで、禅林において書疏の製作を掌る者のことである。後には第一座、つまり首座として禅林の衆僧中の首位に任じられている。そして伊勢に長松山安養寺や瑞雲山大福寺を開山し、安養寺には宝篋院という塔頭もつくっている。東福寺にも第九世として住持しており、その門弟も多い。後に塔頭大慈庵がつくられたことにより、この門派を大慈門派という。

以下では、癡兀が伊勢に開山した安養寺を中心に考察を進めてみたい。

長松山安養寺は、伊勢国多気郡上野に建立された聖一派下大慈門派の寺院である。徳治三年（一三〇八）六月二十日の癡兀の置文には次のように書かれている。

凡當寺本願願暹雖企造營、令造仏殿之後、受重病依難存命、且為造畢、且為興降仏法、以自筆、永仁五年二月朔日、以彼二箇寺、讓与大恵、同三日本願他界畢、而大恵以三箇年之内、方丈法堂庫裡僧堂已下、数字之覺令造畢、仏事勤行無退転

寺院造営を進めていた頼暹権律師は仏殿を造ったところで重病にかかってしまう。そこで寺院を完成させ仏法を興

隆させたいという願をうけて、癡兀は安養寺と東明寺を譲り受けたとある。永仁五年（一二九七）二月に譲り与えた直後に頼暹は他界しており、その後癡兀は三年以内に方丈、法堂、庫裡、僧堂、他に数字を造立し終え、仏事勤行も怠ることなく営まれているという。

ここで東明寺は安養寺に属する頼暹の住持した塔頭を指すと考えられよう。また安養寺の建立堂宇は仏殿に加え方丈、法堂、庫裡、僧堂、他に数字あつたと知られる。禅宗でいう七堂伽藍、山門・仏殿・法堂・庫裡・僧堂・浴室・東司を中国宋朝の伽藍配置法に則して配置する様式は日本にも持ち込まれていた。安養寺の伽藍も、多くの堂宇の立ち並ぶ大陸風の禅宗伽藍だつたと思われる。延享二年（一七四五）に書かれた「御神領上野村絵図」によると、現在は明和町上野字寺屋敷といわれる辺り、ちょうど伊勢参宮街道の南に「安養寺古屋敷」と記された箇所がある。それには「百間四方 から堀」と記載されている。「から堀」は「空堀」であろう。古屋敷というのは安養寺の当初建立された地とみられる。堀の巡らされた百間四方の寺域を有する大寺院の様子を窺えよう。

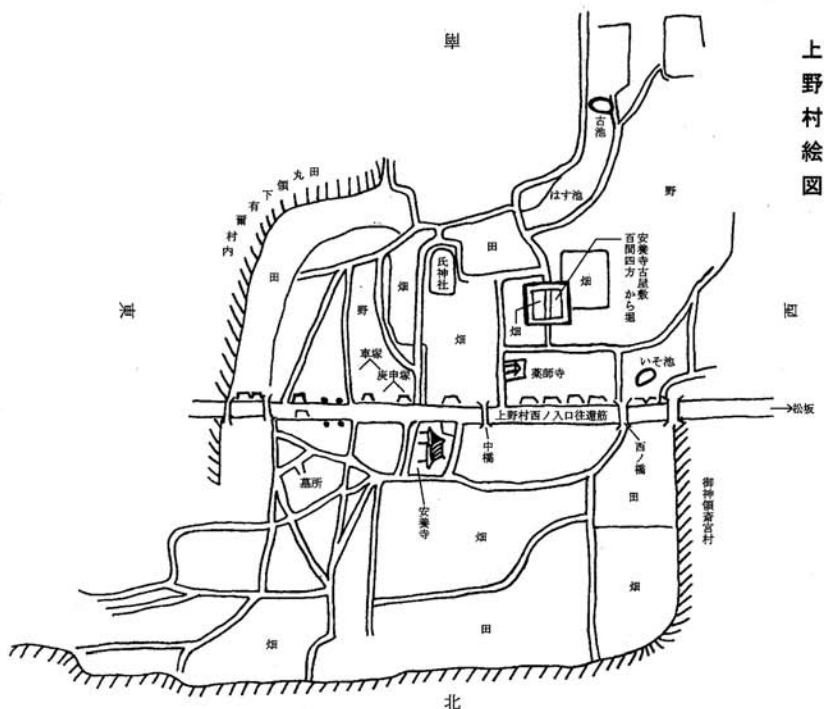
さらに癡兀の置文は次のような条々を定めている。

上野安養寺東明寺条々事

- 一、當寺住持事、大惠命後者、以門弟弁性可定住持者也、於弁性以後住持者、雖為永代大惠之門徒等、各々無私曲
 一、不憚權威、成衆議評定、大惠門徒之中、以當寺相応知法器量之仁、可定住持、又為當寺住持者、如本願置
 文、乍住他所、不可成住持之称号、何況以寺物於私用乎、又以寺領田畠山林等任意不可讓与放券于他人、又
 縱雖定置住持、若其人有不調子細者、可改替者也

一、當寺勤行事

仏殿三時之勤行、僧堂四時之坐禪、並祖師供・本願忌等、如當時勤行、迄至後代不可有退転者也



神宮文庫所蔵「御神領上野村絵図」を基に作成。

- 一、當寺止住人事
- 云住持之人、云止住之人、非持衣鉢
黒衣之人者、不可止住矣
- 一、當寺本尊聖教等事
- 本尊・聖教・道具等、不可出寺内、
守注量目錄之旨、若退院、若於死去
之期、一々可取渡于次住持人矣
- 一、當寺文書等事
- 本願權律師頼暹之讓狀、置文、紛失
日記次第本文書等、大惠之時調置寺
領田畠山林等目錄、祭主下知公判等、
又此置文、彼是相共時住持並大惠門
徒之中故老知事付印封、可納寺庫、
寺用出来之時者、共披封可披見者也
- まず第一の条に、住持職のことを述べる。
- 癡兀の後に住持を継ぐのは弁性ととし、またその後も癡兀門派の中から知法器量の者を選ぶことになっている。東福寺が聖一派に限られたのと同様に安養寺も大慈門派に限られたこと

となり、以降安養寺は大慈門派の伊勢における大きな拠点となっていく。住持は他所に住んではならず、また寺物を私用することも禁じている。ここに寺物、寺領田畠山林等の存在していたことを窺える。

第二の条から、安養寺では仏殿において三時勤行、僧堂において四時坐禅を行っていたとわかる。四時坐禅とは、黄昏坐禅、後夜坐禅、早晨坐禅、晡時坐禅の一日四回の坐禅のことである。義堂周信は鎌倉報恩寺にて坐禅を怠る衆に対して「夏安居の三時の諷経、四時の坐禅、本朝大小刹を論せず皆例に之を行う。……怠る者は罰せん。」と述べる。^⑩ 癡兀下の安養寺では、この頃勤行も坐禅も共に行われていたことを知られる。また祖師や本願頼暹の供養もなされており、後代まで怠ってはならないとする。

第三の条は、安養寺僧の持物について述べる。衣鉢とは三衣一鉢のことで、九条以上の大衣・七条の上衣・五条の内衣という三種の袈裟及び僧侶の食器のことである。禅宗では法を伝えることを衣鉢を伝えるというように、共に僧侶の持物の中でも最も大切なものといえる。^⑪ 安養寺では、この衣鉢と黒衣を持たない者の止住を禁じている。ということは、止住僧は黒衣を着ていたことも窺われる。

第四の条では、本尊や聖教、道具等の安養寺の寺物を持ち出すことを禁じている。第一の条で寺物の私用を禁じていたが、ここでも禅院に備えられているものは私有することのできない公のもの、常住物として管理されていたことを窺える。住持の退院もしくは死去した場合でも確実に次の住持に渡すことを求められる。また常住物目録のあったことも知られる。癡兀の開山という大福寺の常住物に関する文書が正和元年（一三一二）に記されており、^⑫ 安養寺にも類似した常住物を置いていたと考えられる。

第五の条は、文書等に関して述べられる。頼暹権律師の癡兀への譲り状等文書、癡兀の作製した寺領田畑山林等目録、祭主の下知公判やこの置文は印封をして寺庫に納め、必要となったときに披見することとしている。置文の作製された段階では、これらの文書は存在していたことがわかる。

置文では以上の条々を示した最後に「若不随衆議、於背定置法之輩者、不可為門徒之末流者也、仍為後代置文如件」と締めくくり、規矩に従わなければ癡兀の門徒末流ではないという戒め文言を付している。

さて、ここまで置文の条々について一つ一つ見ることに、癡兀下における安養寺運営の様子を窺うことができ、ここに禪刹としての様々な取り決めを知られたが、さらに癡兀の安養寺に残した禁制には、

安養寺自今以後條々禁制事

一、塔頭結構莊嚴造営事

一、現住僧衆以廿人可為定量事

一、号自食沙弥喝食其数多々事

一、以五辛入寺内事

一、列座薬酒放逸受用赤面事

一、方丈寺中垂髮童形来臨夜宿事

一、若在俗出家、若出家聖道、不捨本所住、假僧形、彼此兼住事

右所禁制七箇條中、縦雖最少分不可違犯之状如件

延慶三年三月十六日 注之

安養寺開山住持大恵（花押）

と記されている。建造物では塔頭造営のことを定めており、僧侶では人数について問題とされている。ここで、僧衆は二十人を定員にすると定めている。例えば鎌倉の円覚寺では、乾元二年（一三〇三）に北条貞時の定めた「円覚寺制符条々」によると僧衆の定員は二百人となっている。が、実際にはそれ以上の僧が集まっていた。後に北条高時の定めた嘉暦二年（一三二七）の制符には二百五十人、足利直義の暦応三年（一三四〇）の規式には三百人とされる。

安養寺の僧衆の定員を二十人とわざわざ決めたということは、実際に集まった僧はより多かつたことになるだろう。これは後に諸山となる安養寺の僧衆の数を示している。また沙弥や喝食の数の多いことも問題となつたようであり、伽藍塔頭の立ち並ぶ寺内は人的規模も大きかつたことを窺える。

こうして伊勢に禅刹として運営されていく安養寺の住持職については、次の文書に記される。

定置條々事

大惠門徒中之寺庵并弟子等、自今以後、自他取不可被取事

次諸末寺庵、最初定開山住持之上者、任其法脈可為住持、若住持、若檀那、号其俗縁、或号朋契、而於別派不可

横住、若其法孫令断絶者、次第々々以上之本寺々々可有管領事

次至僧侶沙弥童行、作邪妄惡行而師弟不和、或自出、或出院之後、有以諸縁作師弟之競望之輩者、於我門者、不

可領納於枉佞者

右條々、一針一草、若有違犯之法孫者、盡未來際、可停止本寺并在々所々末寺庵之交接、若以豪縁強作我門之交

接者、訟時公官、可処盜犯之罪科者也、仍為未代置文状如件

正和元年十一月十六日 大惠（花押）

これにより癡兀門徒下の寺院における法脈の重視を窺える。それは住持の意向であつても、檀那の意向であつても、別派の僧に住持職を継がすことを禁じており、仮に法脈の絶えた場合でも、その本寺にあたる寺院の管領下に置かれることと定められる。また師弟間の不和・競望についても厳しく対応しており、派としての本末間を重視した結束を強調する。ここには俗縁に代表されるような諸縁の介入を許容しない禅僧の規律が窺え、一方で寺内に止まらない問題の生じた時には「訟時公官」といい、地域社会に準じ体制に則した禅院の運営も窺える。

こうして形成されていく癡兀下の寺庵が既にいくらか存在していたことは、文書中に「諸末寺庵」と表記されるこ

とも窺われる。また違犯した法孫については「本寺并在々々末寺庵之交接」を停止すると述べられるように、末寺庵はここかしこに進出しており、本寺及び相互間に交流のもたれていたことを知られる。と同時に、この交流を停められることが戒め文言になりうるということ自体、一派が体系として広がっていたことを窺わせよう。

2、伊勢における禅刹の展開

安養寺は癡兀の法嗣たちを相次いで住持に迎え、大慈門派の主要な拠点となった観を示す。もつとも癡兀は安養寺の他に、大福寺の開山としても知られている。

瑞雲山大福寺は度会郡泊浦御厨内大里（鳥羽市）にあった寺院である。開山の年は明らかでないものの、永仁二年（一二九四）に恵海が大福寺方丈にて「五秘密最極口決」を書していること¹⁴から、それ以前だとわかる。この時既に智福寺という開山塔頭もあり、癡兀は安養寺開山より前に大福寺を開山したことを知られる。

癡兀に嗣法した者として嶺翁寂雲、白牛寂聡、月波恵観、昭室恵寂、虚庵寂空、無際寂然など多くおり、それぞれ伊勢地域に教線を拡大している。

嶺翁寂雲は安養寺及び大福寺に住持している。また度会郡小俣にある太平山無量寺を開山しており、ここは白牧庵や祥瑞庵など多くの塔頭や末寺をもつ寺院となる。

白牛寂聡は安養寺に住持し、徳雲山福蔵寺を開山している。寺伝では長徳三年（九九七）多田満仲の開基ともいわれる。寂聡の入院によって禅院として再興されたようであり、その後の応仁元年（一四六七）の造像銘をもつ坐像が、癡兀の坐像と共に安置されている。

月波恵観は安養寺に住持し、また金鼓山光明寺にも住持している。そもそも光明寺は外宮権祢宜度会広光を本願主として建立された度会氏の氏寺である。が、後に中興開山といわれる恵観の入寺によって禅院としての性格を帯びた

と考えられる。恵観は寺伝によると、新田義貞と共に鎌倉幕府を倒し、建武新政後も北畠顕家を助けた結城宗広の子といわれる。延元元年（一三三六）十二月に北畠親房は恵観に大勝金剛法を修法するよう命じていることや、建武新政直前の根本史料といわれる「光明寺残編」が当寺に伝来したことからも恵観と南朝方の結びついていたことを窺える。また恵観は光明寺領の拡大につとめ、志摩国円応寺などの末寺を増やしていく。元応元年（一三一九）には円然から譲られたという法常住院と田島以下の所領もあり、法常住院も光明寺末寺となったことを確認できる。ここで注意したいのは、法常住院が「十方往来参宮僧衆寄宿寺」であったとされる点である。一般に鎌倉時代後期から室町時代にかけて伊勢神宮への参詣は増加するといわれ、無住や通海、叡尊や虎関師鍊を端として多くの僧侶も伊勢を訪れている。法常住院は、そうした伊勢参宮の僧侶たちの寄宿の寺として機能していたと考えられる。いわゆる接待所のことであり、他にもこうした機能をもつ寺庵はあったと思われる。

昭室恵寂は安養寺に住し、万松山円光寺（安芸郡河芸町上野）を開山している。延文三年（一三五八）に建立され、後光厳天皇の勅願の繪旨は応永四年の乱によって紛失したと伝えられる。かつては中山（津市栗真中山町）にあったものの、弘治年中（一五五五〜一五五八）に文叔郁西堂と旧領主で中山城主になる分部光嘉との私契によってこの地に移ったという。応永四年の足利義満の御教書から円光寺は祈禱所とされていたことを知られ、以下四代の將軍からの御教書も下されている。

こうした癡兀法嗣たちも更に多くの門弟を集め、心岳通知や大川通衍、大愚性智たちのように東福寺に住持する者も現れる。例えば大愚性智は安養寺に出世した後、駿河の清見寺、東福寺（八九世）、天龍寺（五七七世）、南禅寺（九三世）、建仁寺（二二二世）に住持しており、また普門寺、鹿苑院、常在光寺などにも歴住した僧である。大愚は大慈門派の中でも嶺翁寂雲の流れを汲み、同門の伸伯僧蘭や法孫の了庵桂悟も東福寺に住持しており、また師である大海寂弘と同門の天外寂晴は普門寺に二十八世として住持している。ここに大慈門派は伊勢地域だけでなく、京都五山へも進出し

ていたことを窺える。

3、伊勢への進出

ここまで聖一派大慈門派は伊勢に進出して安養寺を中心に禅を掲げ、法嗣たちによって地域に拡大していったことを述べた。では聖一派が伊勢に進出した要因は何だろうか。

はやくに建長二年（一二五〇）の九条道家の処分状に東福寺末寺として伊賀国仏土院、伊勢国明照寺の名を掲げられており、道家の祈願所となっていたことを知られる。仏土院、明照寺は共にどのような寺院であったか定かではないものの、東福寺は既にこの地域とのかかわりをもっていたと窺える。また処分状を検討すると、伊勢国における寺領および九条家関係の荘園の存在を知られ、寺領では阿弥陀堂（最勝金剛院）への八条禅尼寄進領として園倉荘、九条家関係では五真加利御厨、和田荘、山郷荘、富田御厨、林西荘などを確認される。ということは東福寺檀越の九条家としても伊勢とのかかわりのあったことを窺える。直接的には、癡兀自身の伊勢出身とされることに加え、東福寺と伊勢とのかかわりによって進出の地に選ばれたと考えられる。

東福寺十三世、南禅寺十世となった癡兀同門の潜溪処謙も、やはりこの頃伊勢に照陽山浄法寺を開山したといわれる。この浄法寺は後に諸山となっている。また潜溪法嗣の大用子興も伊勢池田村（鈴鹿市池田町）に永徳二年（一三八二）に慶雲寺を開山したとされる。円爾の直接の法嗣以外にも、東山湛照の法嗣である虎関師鍊は京都と伊勢を度往來したといい、伊勢に景陽山安国寺（四日市市西日野町）、春近山徳応寺、長松山永福寺などを開山したとされる。安国寺は元は神贊寺と号した寺院で、後に諸山となっている。

こうして聖一派は伊勢地域に進出していった。ここで先の荘園および寺院について位置を確認してみると、およそ東海道、初瀬表参道や伊勢別街道などの周辺にあることに気づく。初瀬表街道とは東大寺重源が伊勢参拝の際に通つ

たことを知られるように難波から大和を経て伊勢を結ぶ街道であり、伊勢別街道とは京都と伊勢を結ぶ街道である。安養寺はこうした街道をさらに伊勢神宮に近付いたところに、伊勢参宮街道に沿って位置している。平安時代末頃から起こった寺社参詣の風潮により、東国には源頼朝を中心とする幕府上層部の信仰および経済的援助を得て御厨や御園が多くつくられ、また大神宮の分霊を奉斎するための神明社は各地に勧請されている。こうして広まった伊勢信仰は神宮に参詣する多くの人々を生み、伊勢の地は東国交通という点からも要所となる。

ところで、ここで注目されるのは先の光明寺末法常住院の接待所の機能である。安養寺についても「参宮之貴賤、到于安養乞煎茶」といわれるように茶屋の機能を有していたことを知られる。『節用集』の「接待」の項には「煎茶施人」と記されるように、煎茶を振る舞うことは接待の行為を意味しており、安養寺では伊勢神宮の参詣者を接待していたと窺える。この接待所について、相田二郎氏は東海道宿駅である遠江菊河宿の永仁四年（一二九六）の論旨にみられる接待所を初見史料とし、他に紀伊和佐莊歎喜寺の接待所など六ヶ所を考察されており、また新城常三氏は相田氏の指摘を含めて十七ヶ所の接待所を列挙し検討されている。ここで接待所は、往來者に便宜を図るため街道沿いに設けられた、近辺の僧侶概して禅僧によって営まれた施設であったと指摘される。

巡礼者のための接待所として一般に知られるのは、中国唐代の普通院である。円仁『入唐求法巡礼行記』に記されるように五臺山の巡礼路には普通院といわれる無料の宿泊・休憩所が設けられており、入宋した成尋の『参天台五臺山記』にも存在を確認される。宋代頃になると、こうした施設は巡礼地その他交通の要衝に接待庵（院）や施水庵（院・坊）などと称されて広がる。石川重雄氏は宋元時代の接待・施水庵を検討され、規模は不齊一ながら住持が住み、僧俗の関与で創建され、僧侶のみを対象としたものもあるが原則的に僧俗を問わず飲食茶湯や宿泊の施設として、また橋梁の管理や医療行為等の社会事業にも機能していたことなどを指摘された。

こうした中国の接待庵に、日本で広まる接待所の原型を窺えよう。宋代の接待庵について『夷堅志』は「二浙僧俗、

多建接待庵、以供往来縮徒投宿、大抵若禪利然」と記している。²³つまり両浙地域に多く建てられ、禪利同様に伽藍を整備した接待庵も存在したと知られる。日本人渡海僧の師を求める歴参も多く浙江地域であったことから、彼らが接待庵と何らかの関係をもったことは十分に推察される。そして日本の接待所の多くは禅僧と関係しているという指摘も、大陸で禪利然と建つ接待庵を知る渡海僧の多くは禅僧だったことによると考えられる。

渡宋経験をもつ無本覚心は紀伊西方寺(興国寺)を拠点として法燈派を形成するが、原田正俊氏は、この派の寺々が遁世僧や勸進聖・熊野山伏など民間宗教者に対する接待所の機能を有したことを指摘された。²⁴伊勢地域においても伊勢神宮の参詣者のために、参宮街道沿いに展開した大慈門派の禅院は接待所としても機能していたと考えられる。一般に禅僧の地方遍歴はよく知られており聖一派の場合にもあてはまるが、陸上交通の要所とされる伊勢地方へ大慈門派の展開することは禅僧たちの足掛かりの設置を意味する。それは禅僧と伊勢参詣者との交流場の生じることも意味し、当時隆盛する伊勢参詣の風潮にも適応した伊勢進出といえよう。

また海上交通の点からも伊勢は重要な地域であった。伊勢湾岸には日本三大津の一といわれる安濃津や大湊を端として大小多数の港が存在した。このうち安濃津について、伊藤裕偉氏は文献史料のほか地形的景観や発掘調査の成果などを積極的に活用して検討され、日本列島全体の海上交易における物質流通の集積・拡散拠点地として役割を果たした港であることを、また中世前期に常滑産陶器が瀬戸内から九州まで各地に流通していた背景に、安濃津などが媒介となつて九州方面との貿易が行われていたことを指摘された。そして氏は安濃津と九州商人との関係にも言及しておられる。²⁵ここに思い起こされるのは九州商人と禅僧との関係である。先に円爾と博多綱首の関係についてみたように、聖一派と九州商人の関係は早くから存在し、また聖一派寺院が東海から西日本を中心に多く分布することを考え併せると、聖一派の伊勢進出は国内・国外の海上ルートとの関係によるものとも考えられる。安濃津は明との交易で

知られる一方で、道元入宋の際の船主は安濃津の貿易商芝原四郎左衛門であったとも伝えられる²⁶。また安濃津に近い大湊では暦応元年（一三三八）に南朝方が船を調達させたこと『太平記』に記されるように造船業の盛んな地として知られており、泊浦では光明寺恵観が海賊と訴えられるなどの訴訟も起こっている。およそ禅僧は、人及び物資の交流を通じて大陸文化と直接に関係する。貿易商人と関わっての海上流通路にも適応した伊勢進出と考えられる。

こうして伊勢進出の背景には禅僧による陸上及び海上ルートの問題を考えられる。禅宗寺院の地方への勢力展開について、こうした角度から捉えることは中世社会における禅宗寺院の組織網をみる上で有効と考えられる。

三、大慈門派と伊勢神道との関係

ところで安養寺の建立された場所は、能信が「伊勢国多気郡上野御園安養寺開山塔頭経蔵」にある『大日経見聞』を書写したと記すように²⁷、多気郡上野御園である。伊勢の中でも多気郡は、平安時代には度会郡、飯野郡と共に神三郡と呼ばれる伊勢神宮領として知られている。十世紀以降になると伊勢神宮は御厨・御園といった形態の所領を増加させるが、鎌倉時代以降は在地勢力による押領が増加し、南北朝時代には神宮領は次第に減少していったといわれる。とはいえ伊勢参宮街道沿いにあり伊勢神宮にも近い上野は直接支配を受けていたと考えられ、近世にも伊勢神宮領だったことを知られる。周辺も、東・南隣は古来伊勢神宮に貢納する土器製作地として知られる下有爾、西隣は斎宮といった伊勢神宮と関係の深い地域だった。

このように伊勢国の中でも伊勢神宮に近い領域に禅刹安養寺を建立し得たのは何故であろうか。

まず考えられるのは、この時期に成立したという伊勢神道との思想的類似性である。伊勢神道は南北朝時代に体系化して成立した際に仏教・儒教からの思想的影響を受けたとされる。伊勢神道書の多くの成立に関係したとされる外宮の度会行忠は『古老口実伝』を撰述して神宮祠官の心得を記したといわれるが、宮地直一氏や小笠原春夫氏はこの

書にみられる行忠の思想を仏教、とりわけ禅宗の思想に近いものと指摘されている。²⁷⁾

また密教的な習合思想によつて内宮を胎藏界、外宮を金剛界の大日如来の表現と説かれたことも知られている。度会行忠は密教形式の神祇灌頂を受けて『天地靈覚秘書』を伝授されており、また仁和寺東密広沢流の三宝院御流を継ぐ三位僧都頼位に『中臣祓訓解』を授けている。行忠について、牟禮仁氏は密教また「両部神道」との関わりを指摘され、神祇奉祠と仏法との関わりへも注意を促されている。²⁸⁾

このように伊勢神道は禅および密教との思想的関係を説かれるが、そもそも禅僧癡兀は円爾から密教も相承しており、安養寺にも多くの印信を残している。大福寺の常住物には『大日経疏』二十卷や『大日経』七巻などを含むことや、大須真福寺を開山した能信は癡兀法嗣の嶺翁寂雲に密教を学んだことから知られる。癡兀の著した『枯木集』も顕密の思想を含んでおり、安養寺で説かれた禅は神道思想に近いことを窺える。伊勢神宮の服忌令注釈書である『文保記』には「村松一禰宜家行神主宮務之時、宮後桂林庵僧寂豊師匠安養寺方丈他界之時、自清方以師匠鉢鉢雖行火葬所、終以不触穢」と記されている。²⁹⁾ 寂豊について定かではないが、大慈門派の系字の一である「寂」を冠することもみえ、伊勢神宮の祠官と安養寺の人的交流関係を窺える。神宮と寺院についても、癡兀の置文にみえる「祭主下知公判」等の存在は両者の関係のあったことを示している。

一方で伊勢神は「仏法の息を屏す」といわれるように、古来より仏教を忌む姿勢を取っていたことを知られる。中世に入り伊勢神宮周辺に入ってくる多くの僧侶に対し神宮側は参拝を禁じることはなかったものの、神前近くまで入つての参拝は許可されなかったようである。虎関師鍊は参詣した際のことを「漸進殿前、一覲呵曰、此神不愛沙門莫近也、遮止大樹下」と記している。³⁰⁾

こうした僧侶の伊勢参詣記の中でも無住の『沙石集』、また通海の『太神宮参詣記』はよく知られたものだろう。両者は共に伊勢神宮の仏教忌避の問題に関心を寄せ、かつての天照大神と第六魔王との仏教忌避の契約によるという

神宮側の説を記している。この契約説について『太神宮参詣記』には僧侶と神宮の対論という形で詳しく述べられているが、神宮側の説明は途中混乱して矛盾をきたしてしまふ。ここに門屋温氏は「一見相手を論難している様に見えるが、その実どちらも決して単純に相手を排除しようと言ふ敵対的な論戦にはなっていない」ことに注目される。つまり僧侶側も神宮側も内心は神が仏法を受け入れていることを認めつつ対論を行うため、相手を叩きのめすつもりはないが一見対立して見えるという不思議な対論となっている。神宮側の説明する第六天魔王契約説は、それ自体仏法を認めた思想の含まれることを窺える。

この第六天魔王契約説については聖一派でも取りあげられる。円爾の法嗣、神子榮尊の伊勢神宮参詣について、

詣伊勢参太神宮、此者自垂迹以来、衣法服不到社内之、去社垣、故遥居鳥居之外、良久祈念、社垣有一女子、見師久立、俄然起舞、女子則託曰、汝箸為吾請来此聖僧、語亦再三、当此時、仕神青衣等男女相議曰、自神以降、未有衣法服者到神殿、如何決断、則啓齋主、主答曰、神意不可慮、豈敢存異哉、則召青衣請師、神女又托宣曰、師不知哉、吾垂迹此秋津洲時、与熱田大明神相共有約、所以其約、以第六天魔王遺眷属、欲亡此国未来之仏法、故吾先領此洲、擁護仏法、然不許法衣、不受法師、今云法師者、不持戒律、不達法理、故惡之、吾召師、故為曩誓矣といわれる。ここでも伊勢神は第六天魔王から仏法を守ると語りつつ、僧侶を受け入れないという姿勢を崩していない。ただ注目されるのは、戒律を持たず法理に通じていない故に神は法師を憎むという理由であり、神子榮尊は神に受け入れられ神殿に到ったという出来事である。この話は、戒律を遵守し仏法の真理に通じる者としての禪僧の姿を誇示すると考えられる。聖一派は積極的に第六天魔王契約説を取り込み、自らの禪は伊勢神に請来されたものと示して伊勢神宮へと近づいたことを窺えよう。

聖一派では他に、伊勢神が別法大殊（一三二一〜一四〇二）に感応して袈裟を授けたという話もあり、『天照大神相伝袈裟記』として永徳二年（一三三二）に弟子の鼓山大随によって記されている。別法は円爾門下でも南山土雲の莊

嚴門派の流れを汲む。この門派は別法以降に伊勢にも多く進出し、季弘大叔や悦叟大忻たちの活躍を知られている。一般に衣を受けるといふ行為は禪宗では付法のしるしとして重視される。別法への袈裟の授与は伊勢神宮との正統の關係を示すための話と窺える。また別法より以前の、南山の法嗣、乾峰士曇（一二八五—一三六一）の賀茂社から袈裟を受けた話もある。ここで乾峰は賀茂神から受戒の返札として袈裟を受けたといわれる。

こうした禅僧と神祇の關係は南北朝から室町時代にかけて盛んになる渡唐天神説話にも影響をあたえたと指摘されている³⁵。もともと乾峰の説話では迷える神に対し禅僧は受戒し導くという立場をとり、袈裟は返札として受け取っている。が、別法の場合では優れた禅僧に対し神が感応したから袈裟を授与するという、むしろ神主導の体裁をとっている。同様に神子の場合でも伊勢神が認めたから召されたという姿勢を窺える。

癡兀にも伊勢神との話は残っており、次のようである。³⁶

（癡兀）既在于安養之日、期一百日、詣于兩宮、已欲滿百日之日、路辺有死屍、群犬狼籍、師不忍見之、荷担死屍、葬于路傍、所以、不果詣于兩宮、將帰安養、逢路于神童、告師曰、神明使我迎師、早速詣焉、師相隨于神童、入神殿、皇太神宮出迎曰、預師之法施已卒哭、今日將滿、何來大遲、師奏前事、神明曰、葬師之死屍者、非穢濁、大權聖者之大慈大悲也、朕常恒照臨于一切衆生、等無不在此慈悲、示諱服之輕重者、訓忠孝之厚薄也、群品若察此愍念、那勞神慮哉、自今以後、運歩於寺裡、浴師之恩沢、喫一盞茶、嗽一杓水者、不論重服深厚、可許社參、何以故、歸慈悲之室、淨三業故也、師法施罷退、天照皇太神宮、不忘弘法、委悉如弁神國決疑編之中、往披其夜神宮同蒙于神勅、無一以差、自是參宮之貴賤、到于安養乞煎茶、往來絡繹、道行有妨、依而点茶店、備神明之約、到于今不断絶、明淨之茶店是也、俗曰淨之茶屋也

伊勢神は癡兀の百日詣に感じ入り、死屍を担ぎ葬るといふ彼の触穢にも大慈大悲の行為だからと參詣を許可してい

る。また一般参詣者に対しても安養寺に寄ると清浄になれると約したという。この癡兀の太神宮に神託を受けた話は、安養寺近くの薬師堂建立のための勅進状にもみえる。この勅進状とは、安養寺の移転以降に荒廃したかつての茶店の地を寛文四年（一六六四）秋に掘り起こすと薬師如来が現れたため、二年後に薬師堂を建立しようとする作られたものである。この状には、伊勢神が安養寺で禅味を受けた者には様々な穢を許すと癡兀に誓って以来、余りに多く訪れる参詣者のため別に茶店を設けて接待していたと記される。安養寺の移転については先に述べたが、移転以前の安養寺に茶店の設けられていたこと、さらに以前には寺にて接待を行っていたことを知られる。しかもこの接待は伊勢神の導きによって始められたことを示している。

癡兀・神子・別法等の伊勢に進出した禅僧の話では、触穢という問題に対し、神主導の体裁を保持して伊勢神の神託によって彼らの受け入れられたことを説く。ここには、『野守鏡』でみられる様な顕密僧からの「死生をいまざる」という批判に対する禅僧側からの積極的な働きかけをみる事ができる。これは伊勢神という大きな影響力をもつた神の鎮座する領域への働きかけであり、伊勢という地域性に関わるものと窺われる。伊勢にはこうした体裁をとるにより進出したと考えられる。

おわりに

聖一派下の大慈門派をとりあげ、どのように伊勢に進出して禅院を営んでいたかをみてきた。五山の中で大きな勢力を持つにいたる聖一派の展開の要因の一を大慈門派の検討から探ろうとつとめた。まず、一流相承利および本末関係の重視により、中世社会に広がる陸海交通網とも関係した一派寺院の展開を窺えた。これに関しては禅宗寺院の組織網の解明という新たな課題を浮かび上がらせている。また伊勢へは伊勢神宮との衝突を避け進出するという地域に応じた禅宗の対応も窺えた。ここに禅僧と神祇の関わり的一端を窺えよう。

安養寺に關しては、禪宗寺院として名実共に運営されていた様子を窺えた。伊勢神宮に近いものの、僧侶も衣鉢黒衣を着用しており、坐禪動行も行っていた。ここに地方寺院での営みの一例を窺え、また五山官寺体制の中で諸山となった寺院の規模をみる際の手掛かりともなるだろう。

交通網とも関係するが、街道沿いに拡がる大慈門派の寺院は伊勢参宮者に対して接待所の機能をもっていたことも窺えた。中国に源流をもつ接待所は大陸と往来する禅僧によってもたらされたと考えられる。これも禪宗寺院の組織網と密接な関係をもつと思われる。

聖一派下といっても多くの門派に別れており、その住持は衆議評定によって決定される。円爾の東福寺住持の頃は第一に禅刹東福寺の存続のため度弟院にしたと思われるが、法嗣たちが東福寺内に門派を形成するようになると評定に対する考え方にも変化は現れるだろう。おそらく一派内に縮小された十方住持制のようなものを想定できよう。が、地方に展開する個々の末寺庵の場合には更にそうした門派を形成するのは通常は困難だろう。となると一派寺院の確保には一流相承が適当であり、相承不可の際に他宗派化を防ぐための本末関係を強化していると考えられよう。

本稿で考察した禅宗寺院の地域進出は中世の交通とも関係する。今後の課題として筆を擱きたい。

- (一) 藤岡大拙「禅宗の地方伝播とその受容層について——室町前期を中心に——」(日本宗教史研究会編『日本宗教史研究1』法藏館、一九六七年。後に同『島根地方史論攷』ぎょうせい、一九八七年)。葉貫磨哉「寄進状より見た葦名氏の禅宗信仰について」(『法政史学』一六、一九四一年)。「中世会津領の禅宗諸派とその檀越」(『駒沢史学』一五、一九六八年)。「禅宗の発展と十方檀那」(地方史研究協議会編『地方文化の伝統と創造』雄山閣出版、一九七六年)など会津に関する一連の研究、入間田宣夫「中世の松島寺」(『宮城の研究』三、一九八三年)、「松島の見仏上人と北条政子」(東北大学教養部

- 『紀要』四一一、一九八五年）、「松島寺の柏楨」（瑞巖寺博物館『年報』一〇、一九八五年）など松島寺に関する一連の研究、また上田純一「在地領主による禅宗受容についての一考察」（『九州史学』七四、一九八二年）、「豊後大友氏の禅宗受容について―鎌倉期、大友氏と東福寺派禅僧―」（川添昭二編『九州中世史研究』文献出版、一九八二年）、「薩摩波谷氏の禅宗受容について」（『日本歴史』四四一、一九八五年）など九州に関する一連の研究、また広瀬良弘『禅宗地方展開史の研究』（吉川弘文館、一九八八年）、竹内道雄『越後禅宗史の研究』（高志書院、一九九八年）、竹貫元勝『日本禅宗史研究』（雄山閣出版、一九九三年）など多くの研究成果が注目されている。伊勢に関しては、近年山口隼正氏が入寺関係史料を考察され、これまで不明だった点を明らかにすると共に幾つかの論点を提起されている（山口隼正「明叟彦洞住伊勢神心寺のことども―入寺語録における「祠堂」「檀那香」―」（『三重県史研究』第十二号、一九九六年）。
- (2) 川添昭二「鎌倉中期の対外関係と博多―承天寺の開創と博多綱首謝国明―」（『九州史学』八八・八九・九〇、一九八七年。後に広渡正利編校訂『博多承天寺史補遺』文献出版、一九九〇年）。
- (3) 岡内三真「新安沈船出土の木簡」（岡崎敬先生退官記念事業会編『東アジアの考古と歴史 上』同朋舎出版、一九八七年）。亀井明德「新安沈没船の問題点」（『陶説』三六四、一九八三年。後に同『日本貿易陶磁史の研究』同朋舎出版、一九八六年）。
- (4) 「東福寺文書」二二（『大日本古文書 東福寺文書』之一）。
- (5) 注(3)。
- (6) 八賀晋「東福寺塔頭永明院の発掘調査について」（『月刊文化財』一九八〇年十二月号）。
- (7) 今枝愛真「中世禅林の官寺機構―五山・十刹・諸山の展開―」（同『中世禅宗史の研究』東京大学出版会、一九七〇年。一八八頁）。
- (8) 『勢陽雜記』六、度会郡。
- (9) 『道元禅師清規』弁道法（大久保道舟訳註『道元禅師清規』岩波書店、一九四一年）。
- (10) 『空華日用工夫略集』永和四年四月二十三日条。
- (11) 『禅苑清規』一、受戒。
- (12) 安養寺所蔵文書。尚、特に注記しない限り、安養寺関係文書は全て安養寺所蔵文書に拠る。

送大福寺可置常住物

斑袈裟一 如違房進
坐具香色一

摺本 起信論 釈論 今十一帳

大日經疏二十卷并大日經七卷書本

不思議疏二卷書本

硯一面

香箱一 鞍一口 皆具

首楞嚴經一部書本

五部大乘經一部惣

擲本
貳百卷

正和元年十一月六日(花押)

(13) 「円覚寺文書」三七、七五、一二七(『鎌倉市史 史料編第二』)。

(14) 「五秘密最極口決」(『真福寺善本目錄』)。

(15) 「光明寺文書」一一(『史料纂集 光明寺文書』第一)。

(16) 「光明寺古文書」卷之二〇—二〇(『日本塩業大系 史料編 古代中世二』)。

(17) 「東福寺文書」九。

(18) 河合正治「伊勢神宮と武家社会」(萩原龍夫編『伊勢信仰 I 古代・中世』雄山閣出版、一九八五年)。

(19) 「万年山保国禅寺歴代略記」(『伊曾乃神社志 付録』伊曾乃神社奉賛会、一九三六年)。

(20) 相田二郎「中世の接待所」(同『中世の関所』畝傍書房、一九四三年。後に有峰書店より一九七二年復刻)。

新城常三「中世参詣発達の諸因」(同『新稿社寺参詣の社会経済史的研究』塙書房、一九八二年。二二三頁)。

(21) 石川重雄「宋元時代の接待・施水庵について」(『史正』一七、一九八八年)、「宋元時代における接待・施水庵の展開―僧侶の遊行と民衆教化活動―」(宋代史研究会編『宋代の知識人―思想・制度・地域社会』汲古書院、一九九三年)。

- (22) 『夷堅志』支癸卷四、祖円接待庵。
- (23) 原田正俊「中世社会における禅宗と神祇―紀伊半島・臨濟宗法燈派を中心に―」(横田健一・上井久義編『紀伊半島の文化史的研究』関西大学出版部、一九八八年。後に同『日本中世の禅宗と社会』吉川弘文館、一九九八年)。
- (24) 伊藤裕偉「中世の港湾都市・安濃津に関する覚書」(『ふびと』四九、一九九七年。一八頁)。
- (25) 『訂補建断記図会』。大久保道舟『道元禅師伝の研究』(筑摩書房、一九六六年。一一二頁)。
- (26) 『大日経見聞』卷十二付記(『日本大藏经』第二四卷。二八〇頁)。
- (27) 宮地直一『度会神道綱要』(『宮地直一著作集』六、蒼洋社、一九八五年。三〇七頁)。小笠原春夫「中世度会神道について」(『神道信仰の系譜』ペリかん社、一九八〇年。九〇頁)。
- (28) 牟禮仁「度会行忠と仏法」(上)(下)(『神道宗教』第一六八・一六九号、一九九七年。一七〇号、一九九八年)。
- (29) 『文保記』(『群書類従』第二十九輯。四九一頁)。
- (30) 『倭姫命世記』(日本思想大系『中世神道論』三〇頁)。
- (31) 『元亨积書』卷第十八(『新訂増補国史大系』)。
- (32) 第六天魔王の契約説について、伊藤聡「第六天魔王説の成立―特に『中臣祓訓解』の所説を中心として―」(『日本文学』四四、一九九五年)。
- (33) 門屋温「中世「伊勢」をめぐる対論―慈遍と常良・家行―」(『日本仏教学会年報』第六十二号、一九九六年。二二三頁)。
- (34) 『水上山万寿開山神子禅師行実』(『続群書類従』第九輯上。二九三頁)。興味深いことに、この行実で語られる第六天魔王の契約説では、伊勢神と共に熱田大明神も登場する。
- (35) 原田正俊「渡唐天神画像にみる禅宗と室町文化」(横田健一先生古希記念『文化史論叢』下、創元社、一九八七年。後に同『日本中世の禅宗と社会』)。
- (36) 注(19)。

大慈門派法系図

○印は安養寺世代
□印は東福寺世代

