

笠置寺に見られる結衆（契約を結んだ同法）について

— 華嚴宗尊勝院の十二人の結衆と貞慶の結衆について —

新 倉 和 文

はじめに

本論考では、結衆に注目して笠置における集団の信仰のあり方を考察していきたい。そもそも結衆とは、数人の同法達による往生を期した契約である。古くは源信の二十五三昧会が有名である。一方、南都でも、治承四年（一一八一）の南都焼き討ちを境にして、志しを同じくする僧侶達が寺院を離れて、自分たちの結衆をつくるのが盛んとなった。笠置の地においても、数個の結衆が存在した。東大寺尊勝院の十二人の結衆と貞慶の数人の結衆である。特に貞慶の結衆は、当時の結衆の中で特異である。阿弥陀信仰を共有しながらも、最も重んじたのは「発心」（道心）であり、一千日の舍利講を行い、その際修した念仏は釈迦念仏であった。やがてこの貞慶の結衆は、靈山講を行い、十三重塔の舍利塔を建立するという運動を展開していく。

一、東大寺尊勝院の十二人の結衆

貞慶の遁世した笠置寺は、そもそも華嚴宗の末寺であった。それは『東大寺縁起』（続群書類従七百九十三）の「諸末寺事」の項に記されている。一方、宗性が貞慶の勸進文や講式を集めた『弥勒如来感應抄一』の中には、貞慶の遁世前に書かれた笠置寺の勸進文が三つある。

元暦二年（一一八五） 笠置寺弥勒殿毎日仏供事 沙門信長

文治元年（一一八五） 笠置寺毎日仏供事 仏子如教勸進

文治四年（一一八九） 塔婆勸進旨趣事 沙門観俊

これらは笠置寺での信仰形態を示すものとして注目される。特に文治元年の如教という勸進僧は、永暦元年（一一六〇）に東大寺尊勝院の領する田地売買に関わっており（東大寺文書三卷四十五頁）、東大寺僧であったことが知れる。しかも、「笠置寺毎日仏供事」に、

仏子ら十二輩、聊か勸進の張本と為り、普く親疎の知識を訪ひ、方に弥勒靈界に勝地に就いて、毎月不退の供養を展べんと欲す。

とあるように、如教を中心とした十二人の同法が勸進をしており、結衆が出来上がっていることが読み取れるのである。一方、宗性の、貞慶の願文・諷誦文を集めた『讚佛乗抄』（東大図書館蔵、校刊美術史料寺院篇）には、「一結衆十餘輩互修追善」という追善文が残されている。奥書に「文治三年八月二十一日一結衆敬白」とある。本文に「爰に一人の禅侶有り、則ち此の会の張本なり。去年の窮冬、期せずして遷化す」とあり、文治二年十二月に、結衆の中心人物（張本）が亡くなったことが知れるのであるが、この人が文治元年の十二人の勸進の張本であった如教ではあるまいか。この文治三年の結衆は、「頃年以來、

一院之中十餘輩許輩」とあるように「一院の中」の結衆だったのであり、これと如教が尊勝院と関わりがあったことを考え合わすれば、「一院」とは東大寺尊勝院だと仮定しても不都合はないと思われる。今全文を挙げ、書き下し文を付して、尊勝院の十二輩の同法達の追善のあり方、そこに見える信仰の形態を見てみたい。

一結衆十餘輩互修追善

夫浄土之業行者、濁世之舟楫也、上惣万善下至十念、遠自西天近及我國、凡蕨道俗賢愚因修其業之者多又多矣、爰頃年以來、一院之中十餘許輩、發心歸弥陀之行願、迎月修住生之講合、蓋善友之勸也、微力之功也、見佛聞法懺悔滅罪、恒規漸舊垂七八年矣。

爰念佛之暇竊相議曰、我輩者一門之同侶、多歳之芳友也、其身雖非骨肉之分氣、其儀猶同鵲鴿之接翅、剩結一佛土之善因、寧非百千劫之宿縁哉、而電泡之命無常、老少之運不定、我前人前如旅客之走路、為今為明、似木葉之待風、一赴冥途誰訪幽魂、然別此中若有先亡之人、永勿忘引攝結縁之誓、其時若有残留之輩者、方宜廻濟度解脫之謀、青鳥之使縱隔三家之浪底、白牛之車必達九品之雲外、彼三千如來一旦之知識也、十六沙弥一世兄弟也、五人之得道四佛之正覺、少縁不朽、永劫益物、善友之儀古今相同者歟、一言銘肝、衆舉伏膺焉、

爰有一人之禪侶、則此會之張本也、去年窮冬不期遷化、其以來廻首見此席、會合皆如舊、只其所欠幽儀一人而已、無常之理馴而猶驚、衆客之腸忽焉 暗断、何其足言矣、仍奉圖繪阿弥陀如來像一鋪、奉造立率都婆ム○本、其上奉書寫妙法蓮華經一部八卷、無量義、觀普賢、阿弥陀、般若心等經各一卷、則擺每月之會場、聊儲一日之齊筵、云佛云經無相無相、一施一香隨有隨無、蓋志之所之也、幽儀若預弥陀之來迎、早進住行向地之位、幽儀末離婆婆之流轉、疾捨生老病死之苦、所生之善兼資法界、抑其

人若有闕者、宜補他人、其人有補者宜告此旨、供佛施僧永同此儀、嗚呼、往日芳約之席、不知誰人方為其先、今朝追福之近、又不知何日我預 此報、悲哉凡心只仰佛界焉、敬白

文治三年八月二十一日 一結衆等敬白

一結衆の十餘輩、互いに追善を修す

夫れ浄土の業行は、濁世の舟楫なり。上は万善を惣べ、下は十念に至る、遠くは西天より近くは我が國に及び、凡そ蔽その道俗賢愚も其の業を修するの者の多く、また多し。

爰に頃年より以來、一院の中の十余ばかりの輩、発心し弥陀の行願に歸し、迎月、住生の講會を修する、蓋し善友の勤めなり。微力の功なり。見仏聞法・懺悔滅罪、恒規し漸く旧し七八年になんなんとす。爰に念仏の暇に竊かに相い議して曰く、「我が輩は、一門の同侶にして、多歳の芳友なり。其の身は骨肉の分氣に非ずと雖も、其の儀は猶ほ鶴鴿の翅を接するに同じ。剩へ一仏土の善因を結ぶは、寧ぞ百千劫の宿縁に非ざらんや。而るに電泡の命は無常にして、老少の運は不定なり。我や前、人や前、旅客の路を行くが如し。今とや為せむ明あすとや為む、木の葉の風を待つに似たり、一たび冥途へ赴かば誰か幽魂を訪はん。然れば別して、此の中に若し先亡の人有らば、永く引攝結縁の誓いを忘る勿かれ。其の時、若し残留の輩有らば、方に宜しく濟度解脱の謀を廻らすべし。青鳥の使いは、縦い三宗の浪底を隔つと雖も、白牛の車は必ず九品の雲外に達す。彼の三千の如來は一旦の知識なり。十六の沙弥は一世の兄弟なり。五人の得道、四仏の正覚、少縁は朽ちず、永劫物を益す。善友の儀、古今相同じものか。一言肝に銘じ、衆はそ挙そって伏膺す。

爰に一人の禪侶有り、則ち此の會の張本なり。去年に窮冬に期せずして遷化す。其れより以來、首

を廻らして此の席を見るに、会合は皆旧の如し。ただ其の欠くる所、幽儀一人のみ。無常の理りは、馴れて而るに猶ほ驚く、衆客の腸は忽焉として暗に断えぬ。何ぞ其れ言うに足らんや。

仍りて阿弥陀如来像一鋪を凶絵し奉りて、率都婆○本造立し奉る。其の上、妙法蓮華經一部八巻を書写し奉り、無量義、觀普賢、阿弥陀、般若心等の經各一卷、則ち毎月の会場を擺き、聊か一日の齋筵を儲け、仏と云い經と云い、無相無相なり。一施一香、有るに随い無きに随い、蓋し志の之く所なり。幽儀、若し弥陀の来迎に預らば、早く住行向地の位に進め、幽儀末だ娑婆の流転を離れずは、疾く生老病死の苦を捨てよ。所生の善兼ねて法界に資す。抑も其の人、若し闕くる者有らば、宜しく他人を補すべし。其の人、補さること有らば、宜しく此の旨を告ぐべし。供仏、施僧は永く此の儀に同じ。嗚呼、往日の芳約の席には、知らず、誰人か方に其の先たるを。今朝追福の庭、又知らず、何れの日にか我此の報いに預らん。悲しいかな、凡心はただ仏界を仰ぐのみ。敬曰す。

文治三年八月二十一日 一結衆等敬白

十二人の僧侶が「一門の同侶にして、多歳の芳友」であることから、彼らが尊勝院の同侶であったことが窺えるのであるが、ではなぜ笠置寺の弥勒の磨崖仏の前で齋会を開く必要があったのだろうか。そもそも華嚴宗尊勝院の中で、さらに十二人の結衆を契るのはなぜであろうか。その疑問を解くのが、文中にある「見仏聞法・懺悔滅罪、恒規し漸く旧し七八年になんなんとす」である。この「一結衆」の敬白文が書かれた文治三（一一八七）年から、遡ること七八年は、治承四年（一一八一）に当たる。南都焼き討ちの事件が起こった年である。後年（文治二年）東大寺の造営を祈願して重源、弁曉、後白河院は伊勢神宮に大般若經を奉納するのだが、その際の尊勝院弁曉らの「東大寺僧綱大法師等敬白」に、南都焼き討ちの状況が記されている。それを引用すると、

治承年中、忽然として火起こり、一時に焚焼す。長者の宅の如し。尔の時に当たりて遠きも無く近きも無く西より東より老弱相携えて競い來たる。縋素疾走して群集す。柱礎の空しく残れるを見て、声を呑み鳴咽す。佛像の半ば焦がれたるを礼して涙を拭いて蹉跎さだたしほぶ。

とあり、南都炎上を目の当たりにした僧侶の悲嘆がひとと伝わってくる。そして尊勝院の一門の中には、弁曉などのように東大寺の再建に望みをかけて重源とともに活動を始める者もいれば、一方、結衆を結んで「一仏土」の浄土（阿弥陀の浄土）を願う者も出てきたのである。そして「此の中に若し先亡の人有らば、永く引撰結縁の誓いを忘るる勿かれ。其の時、若し残留の輩有らば、方に宜しく濟度解脱の謀を廻らすべし」とあるように、先に浄土に往生したものは残された者の引撰を助け、残された者は彼の往生と解脱を計って供養するという契約を結ぶのである。

南都焼き討ちの前後の治承・養和・寿永・元暦・文治・建久と続く年号の間、僧侶は自ら小集団を形成して往生の契約をなしたのであった。今挙げた尊勝院の十二人の結衆以外に、治承二年の、名前が伝わらないが二三名で始まった結衆、次に文治四年の観俊を張本とする結衆、そして建久三年と思われる貞慶の結衆があったことが、『讚仏乗鈔第八』や『弥勒如来感応抄一』によって知ることができる。成立の早いものから、今その結衆のあり方を紹介したい。

最初に文治四年の沙門観俊の「塔婆勸進旨趣事」の中に、

願はくは、此の中に若し輩一人、先づ仏道に入らば、其の人必ず余人を導くべし。此の中若し一人の悪縁に赴く者ありと雖も、余人必ず將に其の人を救はん。

とある。「仏道に入る」とは浄土に往生して仏の教化を受けて菩薩地に入ること、「悪縁に赴く」とは六道輪廻に墮することであろう。観俊は前の如教などの十二人の結衆とは別のグループであろう。本文中に

「十二人」あるいは「十数輩」だと明示されていないからである。この観俊の信仰は、本文に、

三箇月不断念佛

毎年三月自十二日勤修。七箇年間（養和以後）敢不退転。永契慈尊之出世耳。

とあり、また

去ぬる養和二年より知識を勧めて、毎年不退の念仏を始行す。運歩助功の者、朝野遠近、幾千万なるを知らず。

とあるので、観俊は三ヶ月の不断念仏を養和二年（一一八二）より七九年行ってきたのである。この弥勒念仏に結縁するもの「幾千万なるを知らず」という盛況であった。源平の戦いや養和二年の飢饉など人心は不安に満ち、弥勒浄土への往生を願ったのである。ところが、笠置に弥勒の磨崖仏はあっても、念仏道場に弥勒菩薩像は欠けていた。そこで観俊は「塔婆勧進旨趣事」を貞慶に作成してもらい、「七寸の白檀の弥勒菩薩像」一体とそれを納める塔婆、即ち「宝篋印塔」一基を勧進している。宝篋印塔については、その勧進文に次のように記される。

宝篋印塔婆は、功德殊勝にして、十方諸仏の恒に其の内に集まる。また、弥勒菩薩、光明の中に、無量諸仏に身を変じ通を現す。今、彼の両事を存ずるは、内に安白檀の尊像を安んじ、外に黄金の化仏を絵するのみ。

塔婆の中に弥勒菩薩像を、外に蒔絵で金の化仏が描かれる、この象徴するものは兜率天浄土に他ならない。

次に『讚仏乗抄第八』八十五頁には、別の結果が記されている。

治承の歴、闍茂の歳、芳友二三の輩と閑かに相い語りて云はく、「我ら謬りて淄衣の名を窃み、徒らに粗糲の責めを受けん」と。

と僧として内実伴わないことを内省し結衆を契るのである。その結衆する理由は「衆心は不同なるも之を同ずる者、必ず其の功を立つ。一念調じ難きも之を調ずる者、其の感有り。合力の善功の徳、莫大なるものか」であると述べ、心を合わせて往生しようとする「合力の善功」を強調する。治承二年（一一七八）より七年間、毎年七日の齋会を設けることを約した結衆なのである。「松門煙滅すと雖も顧みず」とあり、その間に南都炎上するも断絶することなく、今七年後の文治元年（一一八五）を迎える。もともと芳友二三人で、始まった結衆も「親疎老少、聞きて隨喜の者多く、各の淨財を投げ競いて施主と為る」と、僧侶と施主となりながら結衆の人数が増えていったようである。しかし七年の歲月の中で、幾人かは亡くなっていたようで、

榆柳七廻りの間、徒衆漸く少なし。芝蘭の一結の中、存没忽ち隔つ。嗚呼、南浮の聞法の席、縦い彼を欠くと雖も、隨喜の声なり。西方見仏の庭、必ず此の迴向の志しを贈らんと欲す。詞は短くも、願いは遠し。仏界照見したまえ。

とあり、一結（結衆）を生と死に分ち「徒衆、漸く少な」くなったのであった。しかし、ここには「死」への嘆きはなく、死者は西方浄土への往生を遂げたことを述べることで、この齋会は終えるのである。この結衆は阿弥陀信仰だったのである。

このようにさまざまな結衆が南都焼き討ち前後を境にして生まれたのである。さて、最初に戻って尊勝院の十二人の結衆の中身を如教の「笠置寺毎日仏供事」に探って行きたい。彼らは毎月に「不退の供養」をするのだが、その内容は『八名経』を読誦し、弥勒の宝号を百遍唱えるという行いであった。『八名経』は、『八名普密陀羅尼経』のことで、玄奘が訳出している。経の中に、

將命終時身心安隱。見有諸仏及諸菩薩來現其前。爲說大乘甚深法要。既聞法已。必得往生觀史多天奉

事弥勒。後随弥勒下瞻部洲。

とあるように、この経は、「命終時」に諸仏と諸菩薩が「大乘甚深の法の要」を説き、それを聞いて兜率天に往生すると説いている。また「同心の人、合力の輩、同じく知足に上生し、共に慈尊に値遇し、下生に日に我もまた下生せん」とあることによりて、兜率天（知足）に上生しかつ下生することを願っている。弥勒磨崖仏のある笠置は、弥勒菩薩が下生し、成仏する地であると信じられていた。この信仰は、承元四年（一一二〇）に後鳥羽院が磨崖仏の岩穴に書写した『瑜伽論』を埋めるといふ如法経供養によく現れている。「承元四年信田記」に、

次笠置御幸、先御入堂、被行御誦經、著御御宿所、其後又有御入堂、瑜伽論供養御導師解脱房上人、供養以後奉埋論、上人等持筒捧蓋列立、在迦陀於三所誦之。

とある。一方、「一蓮房瑜伽論供養」（『貞慶鈔物』七三才）が、その時の供養の表白文である。その供養の際に参加した人々は下生して、未來仏である弥勒仏が、この埋めた『瑜伽論』を説法する場に立ち会うことを願ったのであった。

古くから笠置の地は弥勒下生の地として信仰されていた。だから、当然過ぎることだが、笠置の地に於いては弥勒仏への信仰一色である。ところが弥勒磨崖仏という「場」を離れると、個々の信仰は阿弥陀を仰ぐこともあった。華嚴宗尊勝院の十二人の結衆が、その良い例である。彼らは如教の「笠置寺毎日仏供事」に見られるように弥勒信仰をしながら、阿弥陀信仰を持っていたことは、「一結衆十余輩互修追善」で、

阿弥陀如来像一鋪を図絵し奉りて、率都婆○本造立し奉る。其の上、妙法蓮華經一部八卷を書写し奉り、無量義、觀普賢、阿弥陀、般若心等の経各一卷、則ち毎月の会場を擲き、聊か一日の齋筵を儲けとあるように「阿弥陀如来像一鋪を図絵し」て、追善供養を行っていることで明白である。さらには、東

大寺尊勝院の僧侶の信仰に、法華經一部八巻を書写していることから、法華信仰が存していたのである。このように弥勒信仰・阿弥陀信仰・法華經信仰が共存することが、南都の信仰のあり方であり、専修念仏とは大きく異なる。さまざまな信仰が複合的にある、このあり方は、やがて貞慶を待って体系化される。今は十二人の結衆が阿弥陀信仰と弥勒信仰と法華信仰も兼ね合わせていることを確認するにとどめたい。そういう信仰を持ちながらも、笠置の地では弥勒信仰のみが表明される、という至極当然の道理をも確認しておきたい。というのも、貞慶が笠置の地にもたらしたものは、舍利信仰・釈迦信仰であり、従来の笠置のあり方と異なるものだったからである。

二、貞慶とその結衆

貞慶ほど不幸な思想家はいない。法然を配所へ流すこととなる『興福寺奏状』を草したが故に、一般大衆には不人気となり、果ては民衆と切り離された高僧というイメージを烙印のように押されたのであった。貞慶の全作品を読んだ研究者は誰も存在せず、また貞慶の全作品とは何であるかも確定していない。主著の多くは写本のまま眠っている。教団と研究者が重なるが故に、自らの教団の祖師の研究には熱心だが、それに批判的だった者へは、冷酷かつ無関心である。仏教が元来、概念化された言説を空すること、即ち言語によるレッテルを貼ることから自由であれと説き続けているにも関わらず、研究態度は伝統的解釈の枠組みから一步も出ようとしめない。顕密体制と、口で唱えても、法相教学を理解しようとする努力はない。それでも中世思想史を声高に論ずる。『興福寺奏状』や一部の講式を以て貞慶論を展開する。かかる不幸な中で貞慶の笠置遁世は弥勒信仰のなせる業だという通説がまかり通ったのである。貞慶の信仰は、

興福寺の沙門としての時期と笠置遁世時の弥勒信仰、それから海住山寺に於ける観音信仰という、三期に分けて論じられるが、それが全くの偏見なのである。

龍谷大学図書館蔵の『愚迷発心集』の写本（以下、龍大本）を読むことで、貞慶の同法集団とその契約を推理することが出来た。何も新しい資料が龍大本に付加されていたのではない。その逆である。龍大本には、『愚迷発心集』の次の部分が無いのである。

於是同心芳友相議云。抑恩愛惱心肝者。皆是為生死囚獄之繫縛也。佛陀勸我等。寧又非彼岸直至之指南乎。去來別離無常恩愛。而不退聖衆為友。不忘堅固之契約。而盡未來際為限。恒為親友互助佛遺。鎮為法器同營善事。人若進有遂菩提心者。必施引導。我若先有遂菩提心者。必施引導。若在三途之苦難若人天之欲境。助彼人而為善趣之身。導此人兩人出世之門。乃至有縁無縁現現界他界。自親至疎。從近及遠。面々恩（思力）所一々利益耳。今双眼無乾。而同俱隨喜。落淚盈袂而從啓三寶。於此契約者、今生即終焉之暮為際。未來際又證覺之朝為期。而我等者違此旨。聊有生退屈。拘少事怠大要者、能專此趣、可勵彼心。猶強不隨此語者、永不遂成佛。伏乞、冥衆知見證明、仍所結如右。敬白。

この「是に於いて同心・芳友相い議して云はく」で始まる文章は、本来あったものを龍大本が欠いたのでなく、もともと存在しなかったのである。それは内容から結衆（同心、芳友）の契約であり、貞慶の『愚迷発心集』に付加したものであったのである。結衆であるのは、「不退の聖衆を友と為し、堅固の契約を忘れず」とあることで明白である。また、以下の

人若し進んで菩提心を遂げば、必ず引導を施し、我若し先んじて菩提心を遂げば、必ず引導を施さん。
若し三途の苦難に在るも、若しは人天の欲境に在るも、彼の人を助け、善趣の身と為さん。此の人を導き、世の門を出でしめ、有縁・無縁、現界・他界に及び至り近より遠に及び、親しきより疎きに至

り、面々の恩所一々に利益せんのみ。

とある部分で、互いに先に往生した者が他の引導を約する所も結衆の特徴を備えている。ただし、他の結衆と異なるのは、往生することを「菩提心を遂ぐ」と表現することである。「菩提心」を往生の根底に置くところに、貞慶の結衆の特徴が見られる。

問題は、貞慶の結衆は何仏を信仰したのか、である。つまり、笠置に遁世したから則ち弥勒信仰とはならないのである。『弥勒如来感応抄』に載せられる「弥勒講式」は貞慶の結衆が実践したのではない。貞慶は文筆に秀でていた。だから、諸方面から講式作成の依頼があった。貞慶の思想研究を困難にしている側面の一つがこの作品論なのである。あらゆる貞慶の著述が本人の思想を表しているとは限らない。例えば、遁世して数年後の建久七年の「弥勒講式」は、

建久七年二月十日於笠置山般若臺草之。

依菩提山仰也。願以此功、必仕慈尊矣。

沙門貞慶

と奥書にあるように、「菩提山」つまり菩提山上人、一蓮房専心（あるいは仙心）の注文に応じて書かれたのである。無論、ここに貞慶本人の思想がないとするのは間違いであろう。自ら信仰しないものを確かに書くはずはない。しかし、貞慶の信仰が菩提山の「弥勒講」に集まった人々と必ず一致するかと言えばそうではないだろう。仏教に対機説法という言葉があるように、そこに集まる人々の信仰を考慮して貞慶は文言を選んだに違いないのである。そこで貞慶本人の思想をつかまえる方法論として、筆者は「別願」という個人的信仰表明の形式を提唱したのである。本稿では、貞慶本人というよりは、貞慶を中心とした結衆、「堅固な契約」の同法集団の思想として探ってみたい。

さて、貞慶はさまざまな講式を書き記した。今その講式を拾ってみると、次のようになる。「舍利講式（一段）」「誓願舍利講式（三段）」「発心講式」「欣求靈山講式」「靈山講式（五段）」「弥勒講式」「文殊講式」「地藏講式」「薬師講式」「弁財天講式」「聖徳太子講式」「珍魔講式」「如意輪講式」「観音講式」「値遇観音講式」「観世音感応抄」「権現講式」「春日権現講式」「別願講式」「神祇講式」「法華講式」などである。注目されるのは『欣求靈山講式』である。奥書に

建久七年、秋月中旬比、笠置山の般若台の菴室において之を草す。同法等の勧めに依るなり。（事は常途に非ず、軽毀を悼むと雖も、若し同志の人有らば、願はくは靈山に会わん。）

とあり、「同法等の勧め」とある、その「同法」が「堅固な契約」をなした同法であれば、貞慶の集団の思想が表れているものと取れる。一方、この講式とほぼ同内容の『靈山講式』がある。貞慶の作であるが、その中に

方今、當山一結佛弟子等、一心凝誠。三業調儀。擺道場之座、聊設微少之供具。燒至心之香、遙迎靈山之聖衆。恭敬供養、發願廻向、以報廣大之佛恩。以祈一利之勝果、蓋毎月今日不退薰修也。

方に今、当山の一結の仏弟子等、一心に凝誠を凝らし、三業に儀を調じ、道場の座を擺く。聊か微少の供具を設け、至心の香を焼き、遙かに靈山の聖衆を迎へ。恭敬供養し、発願廻向す。以て広大の仏恩に報いん。以て二利の勝果を祈らん。蓋し毎月の今日不退の薰修なり。

と、「当山の一結の仏弟子」とあり、これが貞慶の結衆であることは間違いないのである。その信仰は弥勒仏ではなく、釈迦仏だった。『靈山講式』には、

浄土・穢土と謂はず、ただ釈尊の所居の往生を望む。仏非仏の形を嫌わず、深く如來応現の値遇を期す。と「釈尊の所居」である靈鷲山を往生の地として望んでいる。さらに、次に、

其の靈山に於いて、浄土有り、穢土有り、化土有り。凡夫の欣う所は、即ち化仏の国土なり。凡そ如幻の妙境は、定相無きと雖も、機に随いて猶ほ方處を示す。縁に依りて、また遠近有り。往生の難易は、之に依りて弁ずべし。彼の極楽世界は去ること十万億土なり。想観すれば尚ほ隔て無し。兜率天宮の昇ること、三十二万なり。運心すれば自ら至る有り。況んや、摩竭陀の鷲峯山は、同界なり、同地なり。閻浮の一州なり、人間の一处なり。此れより當西南に当たり、山海は幾地も隔てず。浄土は既に其の処に属す。誰か以て遠しと謂はんや。

とあり、貞慶達の結衆が願う浄土は、共土の化土であったことが明らかになる。共土というのは、不共土が菩薩のみの浄土であるのに対し、穢土と浄土が混在した土である。それは見方を変えれば穢土とも言えるし、浄土とも言える。穢土を全く含まない純浄土の不共土に対して往生し易いのである。しかし、往生に対して用心深い、あるいは慎重なと表現すべきか、貞慶は釈迦の共土の中の浄土を願いながらも、万一の場合は穢土でも釈尊に値遇することを願うのである。その箇所を引くと、

此の方の浄土を欣うは、機縁馮み有りと雖も、若し業行の残闕し、万が一にも生ぜずは、設い穢土の中に於いても、値遇また難からざらん。夫れ釈迦の分身は、無量無数なり。淨穢に因を分かつも、現に十方に居す。爾許の世界の間に、寧ぞ一所の機縁無からんや。就中、此の娑婆世界の中に、また百億の分身有り。粗ら証拠を勘うるに、仏化未だ尽きず。

とある。往生の「業行の残闕」して、共土の浄土へ行けそうもない時は、穢土に往生しても釈迦に値遇することは難しいことではないとする。そもそも「釈迦の分身は無量無数」であり、浄土に限らず穢土にも存在する。だから穢土に往生しても釈尊の値遇の機縁はあるはずである。また、釈迦の分身とは、娑婆世界にあっては仏舍利と現れる。それが「就中、此の娑婆世界の中に、また百億の分身有り」の意味である。

實際貞慶は舍利を首から掛けて持っていたことは、舍利を「常安垢穢之胸間。願日日觸舍利之威光、漸漸破我身之濁闇。」(常に垢穢の胸間に安んず。願わくは、日々に舍利の威光に触れて、漸々に我が身の濁闇を破らん。)と「仏舍利身常可奉安置事 解脱上人製」(『溪嵐拾葉集』大正七六、五四三)にあることで知れる。

貞慶達の結衆の実体は、釈迦信仰⇨舍利信仰であった。笠置の地に遁世して来たからといって、弥勒信仰とは限らないのである。ただし、専修的な信仰は、法然がもたらしたものであり、釈迦信仰⇨舍利信仰が、無論、弥勒信仰を否定することには結びつかない。貞慶が、釈迦・弥勒・阿弥陀を父母君に例えたことは、「釈迦弥陀弥勒三佛、猶如父母君、必可歸依。互助其行」(釈迦・弥勒・弥陀の三仏は、なお父母君の如し。必ず帰依すべし。)(「弥勒如来感応抄」『東大寺宗性上人之研究並史料』下 二二七頁)で明らかであり、貞慶自身は機縁に応じた信仰を認めている。しかし、信仰の核となるもの、結衆を約した同法達との信仰は、釈迦信仰⇨舍利信仰であった。「弥勒如来感応抄」に

笠置寺

一千日舍利講仏供料事〈毎日十杯合三升〉

右、釈迦大師遺身舍利、於補処慈尊御前、欲展供養、蓋真報仏恩也。若捧少供必為見仏聞法発心得道之勝因矣。仍奉唱如件。

建久七年四月十四日

と、建久七年(一一九六)に一千日にわたる「舍利講」を行っているのだが、それは貞慶達の結衆の修したものであった。なぜなら、「誓願舍利講式」(三段)の奥書に「一此式六人同志一千箇日勤行之 沙門貞慶」(『貞慶講式集』二五三頁)とあり、「六人同志」が結衆だったと推測される。またこの講式の中の割り注

に「一結相共千日敬白」（一結、相共に千日に敬白す）とあり「一結」とは結衆に他ならない。結衆が異口同音に唱えた敬白は、

「伏し願わくは世尊、哀愍して納受したまへ」で始まる三段で、今出だしを引くと、「一に願はくは、舍利の加被に依りて早く菩提心を発さん」「二に願はくは舍利の威力に依りて衆生を濟度せん」「三に願はくは今身より始めて未來際に至るまで生々世々舍利に値遇せん」とある。特に第三の舍利への値遇を願った一段は、

設生安養、雖住知足、釋尊常來、調熟我心。設順次生不堪見佛、若靈鷲山、若白鷺池等、世尊在世跡之中、受清淨身、止住遊戲。漸近佛化、遂生淨土。

設い安養に生じ、知足に住すと雖も、積尊常に來たりて、我が心を調熟したまへ。設い順次生に見仏に堪えずは、若しは靈鷲山、若しは白鷺池等、世尊在世の跡の中に、清淨の身を受け、止住し遊戲せん。漸く佛化に近づき、遂に淨土に生ぜん。

と淨土への往生が述べられるが、まだ靈山淨土は第一義的に欣求されず、弥陀の安養淨土か弥勒の知足淨土が望まれている。これらは先述した化土の共土の淨土を表す。「靈鷲山、若しは白鷺池等、世尊在世の跡」とあるは、靈山淨土ともとれそうであるが、「漸く佛化に近づき、遂に淨土に生ぜん」とあるから共土の穢土のことである。ここで佛化を受けて次の生で淨土に往生しようというのである。

この「誓願舍利講式」（三段）には靈山淨土が第一義的に欣求されていない。次の「靈山講式」、「欣求靈山講式」に至って始めて始めて靈山淨土の欣求が見られるのである。今、この三つの講式を成立順に並べて確認すると、

「誓願舍利講式」 建久七年四月十四日

「靈山講式」 (建久七年夏頃成立か?)

「欣求靈山講式」 建久七年、秋月中旬比

となろう。「靈山講式」は結衆が一千日の舍利講をなし遂げた後に、新たに修していくための講式だったのである。その成立は「欣求靈山講式」より早い。結衆の同法が「靈山講式」を他の人々にも弘めることを勧めたことで「欣求靈山講式」が出来上がったのである。

さて、「誓願舍利講式」が一千日の間、毎日修せられた舍利講だと分かったが、いつ始められたのであろうか。「建久七年四月十四日」は始まりの日ではなく、結願の日に近いのではあるまいか。理由は浄土に靈山浄土が見られず、「設い安養に生じ、知足に住すと雖も、釈尊常に来たりて、我が心を調熟したまへ」と弥陀の安養か、弥勒の知足が挙げられるも釈迦の浄土の靈山浄土に触れていない。故に、「靈山講式」に則った靈山講が始まる前の段階のものである。建久七年四月が結願とすると、そこから遡ること一千日と言え、建久四年七月頃となる。興福寺を離れて笠置に遁世したのは、建久四年秋である。建久四年秋に遁世した頃から、この舍利講を行っていたと推定していいだろう。つまり「誓願舍利講式」の成立はその頃だったのである。三段の中の「一に願はくは、舍利の加被に依りて早く菩提心を発さん」は、遁世当時の発心祈請をする貞慶の姿と一致する。また『愚迷発心集』の「人若し進んで菩提心を遂げば、必ず引導を施し、我若し先んじて菩提心を遂げば、必ず引導を施さん」とする発心重視の契約とも合致する。

また「二に願はくは舍利の威力に依りて衆生を濟度せん」も、『愚迷発心集』の「近より遠に及び、親しきより疎きに至り、面々の恩所一々に利益せんのみ」と符合している。貞慶の思想の特徴づける、父母の救済というテーマでも『愚迷発心集』と「誓願舍利講式」とは合致するのである。

夫至深母悲、尤遠父慈。日日三時割身雖供、猶不能報一日之恩。

夫れ至りて深きは母の悲しみ、尤も遠きは父の慈しみなり。日日の三時に身を割きて供すと雖も、な
お一日の恩を報ゆること能はず。

と「誓願舍利講式」にあり、『愚迷発心集』に「二親の菩提」を祈るべきことを述べるなど対応関係が見
られるのである。以上見てきたことより「愚迷発心集」と「誓願舍利講式」は同時期の成立と見なすこと
ができる。

今一つ貞慶達の結衆が読み取れるが、「琰魔講式」である。次のようにある。

爰一結衆、深守尺迦本師慇懃之勸、久恃弥陀世尊大悲之誓。期積微功、其数幾許。罪障設重、佛力何
不滅。行願設淺、本誓何不救彼。晨旦國有雄俊者、七遍還俗之沙門也。還俗之罪、過出佛身血。然而
雄俊信佛語、白聖王言、「我聞、十念阿弥陀佛者、必往生淨土佛土。佛子在生之間、所唱既多、我若
墮地獄、三世諸佛、可成妄語。干時淨土蓮臺、應聲現空。」佛子所憑、只此先蹤也。

爰に一結衆は、深く釈迦本師の慇懃の勧めを守り、久しく弥陀世尊の大悲の誓いを持つ。微功を積む
を期するも、其の数、幾許ぞ。罪障、設ひ重くとも、仏力は何ぞ滅せざらん。行願は設ひ浅くとも、
本誓は何ぞ彼を救はざらん。晨旦國に雄俊といふ者有り、七遍還俗するの沙門なり。還俗の罪は、仏
身の血を出だすに過ぐ。然るに雄俊、仏語を信じ聖王に白して言く、「我聞く、阿弥陀仏を十念する者
は、必ず淨土仏土に往生す。仏子、在生の間、唱ふる所既に多し。我若し地獄に墮ちば、三世の諸仏、
妄語と成るべし。時に淨土の蓮台、声に応じて空に現ず」と。仏子の憑む所は、ただ此の先蹤なり。

とあり、貞慶達の結衆が「深く釈迦本師の慇懃の勧めを守り、久しく弥陀世尊の大悲の誓いを持つ」こと
が知れる。これは興福寺時代に貞慶が「発遣釈迦、来迎弥陀」という信仰を持っていたことと対応してい
る。貞慶に阿弥陀信仰があったことはすでに『仏教文化研究所紀要 第八号』の「貞慶の阿弥陀信仰と

『発心講式』について」で論じたので詳論は避けるが、先に引いた「仏舍利身常可奉安置事 解脱上人製」の末尾は、

命終之時、不遇惡縁、不起妄念。勝境感顯善心開發。直義、釋尊發遣、必預彌陀之迎接。敬白

命終の時、悪縁に遇わず、妄念を發さざれば、勝境感顯し、善心開發せん。直義は、釈尊發遣し、必ず弥陀の迎接に預かる、なり。敬白

で結ばれる。病弱だった貞慶は臨終に病魔によって心乱れることを恐れていた。もしも悪縁に遇わず、妄念起こらないならば、聖衆の来迎（勝境）があり、そこで唯識の教理を理解する心（善心）が生じ極楽浄土へ往生する。それを端的に言えば（直義）「発遣釈迦、来迎弥陀」と述べている。一方、「琰魔講式」の弥陀信仰は、それとは異なり万一にも往生に失敗し閻魔庁に召された時に、「雄俊」の「先蹤」の通り、弥陀の十念を唱えているが故に、悪趣に堕ちず浄土へ往生すると言はんがためである。閻魔と弥陀が表裏一体となった信仰のあり方である。必ず阿弥陀の浄土へという強い信仰ではない。そのことは、念仏が阿弥陀念仏ではなく、釈迦念仏だったことでも確認できる。「琰魔講式」には、

適發相似善心、雖捨名利、其名未浄。其利未忘於名利。設雖非深重、出離真道忙然未悟。僅憑釈尊之本願。只入念仏之一門、所持者、南無釈迦牟尼佛之名号。

適ま相似の善心を發こし、名利を捨てると雖も、其の名は未だ浄ならず、其の利は未だ忘れず。名利に於いて、設ひ深重に非ずと雖も、出離の真道は忙然として未だ悟らず。僅かに釈尊の本願を憑み、ただ念仏の一門に入る。持つ所は、南無釈迦牟尼仏の名号なり。

と念仏は「南無釈迦牟尼仏」という名号を唱えるものだったことが分かるのである。「適ま相似の善心を發こし、名利を捨つ」とあるが「相似の善心」を發こすとは、遁世のことを指しているので、これが建久

四年秋の遁世後の作であるのは間違いない。また、

同音唱釈迦名号、其数必滿一百八遍。是擬最後十念、兼存臨終行儀。習心積功者、散乱何不脱。兼又、設漏大悲迎攝、誤預琰王珂嘖於冥路中陰砌、必修高聲念佛、普救受苦衆生、速到安樂寶刹。愚意所志何不納受。

同音に釈迦の名号を唱え、其の数は必ず一百八遍に滿つ。是れ最後の十念に擬し、兼ねて臨終の行儀を存す。心を習はし功を積む者、散乱、何ぞ脱れざらん。兼ねてまた、設ひ漏大悲の迎攝に漏れ、誤りて琰王の珂嘖に預かるも、冥路の中陰の砌に、必ず修高声の念仏を修せば、普く救受苦の衆生を救ひ、速かに安樂の宝刹に到らん。愚意の志す所、何ぞ納受せざらん。

とあり、常日頃は釈迦の名号を唱えていたのである。百八遍の釈迦念仏とは恐らく百八煩惱を消すためであろう。ともかく、貞慶達の結衆は釈迦念仏であり、それは「兼ねて」臨終の行儀つまり臨終の十念に擬するものだったのであり、あくまで中心は釈迦念仏だったのである。それは遁世間もない頃の貞慶の同法達が願ったのは、発心することであり、『愚迷発心集』の末尾には、「仰ぎ願くは、三宝・神祇、愚意を哀愍し。道心を発さしめたまへ。一要、若し成就せば、万事は皆足りぬべし」（龍大本は「一要」は「一念」となっている）道心の一要（あるいは一念）が成就すれば、「万事」が足りるとする、その「万事」とは現世での菩薩道と極樂往生を意味しているよう。建久四年の時点では、貞慶は笠置の地に般若台（板葺六角三間精舎）を勧進している最中であつた。

般若台という精舎は、さまざまな人々の支援を得て建立されたことは、『讚仏乘鈔八』の「笠置寺般若臺供養」に

得一施主。其力稍及助大半。遂巖下開基。山中擇材、知與不知、遠近同志、莫大之功、不期而成。箇

中大木者、當山賀州（伊賀國）專抽其誠。穀帛者兩三知識、殊施其資。

一施主を得る。其の力は稍う大半を助くるに及び、遂に巖下に開基す。山中の択材は、知と不知との、遠近の同志の莫大の功にして、期せずして成る。箇中の大木は、当山の賀州（伊賀國）、専ら其の誠を抽く。穀帛は兩三の知識、殊に其の資を施す。

とあることで知れる。さまざまな人々の期待を背負って般若台を建立し、貞慶も自負するものがあつたに違いない。その貞慶の信仰に共鳴した者達との結果だつた。般若台が建立される際に、養和二年から書写し始めた『大般若経』一部六百巻が建久三年に功を終えるが、それを納める黒漆八角経台を作っている。その中央に安置したのは釈迦仏の仏像で、両側に文殊・弥勒の菩薩をそれぞれ一体づつ配置し、十六粒の仏舍利を納めている。「佛舍利者、弟子殊所歸也」（仏舍利は、弟子の殊に帰する所なり）とあり、釈迦〓舍利信仰を根底に持ったものであることが、八角経台に如実に表れている。また「發心修行、興法利生、推其主要、不如般若」とあるように、般若の智が發心修行、興法利生を生み出すものであつた。

貞慶の結果は、弥勒信仰が強かつた笠置の地に新たに舍利〓釈迦信仰をもたらした。この信仰はやがて笠置の地に十三重塔婆（般若塔）を建立するという新たな展開を生む。「山城笠置山貞慶勸進状」（『弥勒感應抄一』）に、

建立十三重之塔婆、所安置者則仏舍利尔許粒、大般若・法華・心地観等三部大乘、及大聖文殊・四天王等形像也、擬之靈鷲山般若塔矣、

とある。仏舍利塔に『大般若経』『法華経』『心地観経』を納め、それを印度の靈鷲山の般若塔に擬したのであつた（建久九年）。かかる仏舍利塔と結び付いた舍利〓釈迦信仰は、笠置に止まらず、菩提山の正暦寺の正願院でも「請起立十三重塔婆安置百余粒舍利状」（「表諷讚雑集」続真言宗全書第三十一）という

勸進文を貞慶は書いている。遁世の翌年の建久五年のことである。『三箇院家抄三』には、「正願院御塔・御堂御仏事帳」に「御塔不断念仏釈迦宝号番帳」が記され「当番衆四人」を決めて釈迦念仏が唱えられていた。「建久七年十二月四日始之」とある。これも貞慶の影響を受け、仏舍利塔の下での釈迦念仏を唱えるという運動が南都に広がりをもせていたのである。貞慶の釈迦念仏と言えば、建仁三年（一一〇三）の『唐招提寺釈迦念仏願文』が有名であるが、実に遁世時から結果の人々とともに実践していたのであった。

おわりに

南都焼き討ち前後から、さまざまな結果が作られ浄土への往生を互いに助け合うという運動が盛んになった。東大寺尊勝院の十二人の結果がその代表としてよい。一方、貞慶の結果は阿弥陀信仰を持ちながらも、信仰の中核に般若の智による「発心」をおき、濁世における釈迦の仏道を実践しようという結果だった。閻魔庁に行き三悪道へ堕ちないためには、弥陀の十念でも唱えたものは救済するという誓いを信仰するものの、「一要、若し成就せば、万事は皆可足りぬべし」という道心（発心）をこそ重視したのである。この数人の結果の運動は、やがて南都全体へ展開をしていき法然との思想的対立も生むことになるのである。その辺の事情に付いては既に論述したことがあるので、ここでは触れない。従来視点には、無かった「結果」という点で貞慶の思想を見た時、舍利Ⅱ釈迦信仰と塔崇拜の強さが確認されたのである。