

貞慶の笠置寺再興とその宗教構想

—— 霊山の儀礼と国土観をめぐって ——

船田 淳 一

【抄録】

貞慶の宗教活動に関わる研究は多く、彼が笠置寺に通世し、そこを再興したことはよく知られる事績である。しかし従来その「意義」ということについては、踏み込んだ議論がなされていないように思われる。よって本稿では、貞慶がいかなる宗教構想に基づき笠置寺を再興したのかという視点から、願文・勸進状・表白などの唱導史料類を中心として、笠置寺の堂塔や儀礼に対し詳細に分析を加えた。その結果、貞慶は日本を「神国」¹として神聖視する肯定的国土観を、表明する儀礼の劇場へと笠置寺を造り変える構想であったことを明らかにした。そして在地の民衆的な霊場寺院に近いものであった笠置寺が、国家的な信仰空間としての意味を獲得していく過程で寺院経営

にも変化が認められる。それを中世顕密寺院たる笠置寺の成立として評価するとともに、平家による焼き打ちから南都の宗教世界が再生していく運動の中に、笠置寺再興も確たる位置を占めるものであったことを結論した。

キーワード…笠置寺、貞慶、国土観、神国思想、南都仏教

はじめに

中世南都の宗教・文化をめぐる研究は、重厚な蓄積を有するに至っているが、その中でも近本謙介氏は興味深い視座を提示しているように思われる。氏は論文「廢滅からの再生」¹において、治承四年（一一七七）の南都炎上以降の興福寺を中心に分

析され、一連の再建事業が一区切りを迎えた建久年間（一一九〇～九八）を、復興運動の一環としての神社縁起・神道説など中世的言説が形成される重要な時期と捉え、「南都における中世の到来」をそこに認めている。こうした動きの中で建久四年（一一九三）に興福寺から笠置寺へ通世した解脱房貞慶（一一五五～一二二三）の創建になる般若台の存在が、春日四宮の祭神（姫神）と伊勢天照大神との同体説や、天照（天皇）と春日（摂関）の君臣契約によって国家が保たれるとする二神約諸神話といった、中世の春日社・興福寺の神道説にとって重要なトピスとなってくることも指摘された。氏が貞慶の営為・言説に關して「南都中世の論理的再生は、一旦失われた南都浄土を、濃厚な神祇信仰との融和をもとに文字世界の上に現出させていくことよって構築されていく」と評価されたことは、物質的再建事業のみで完結しない、南都の論理的再生運動という側面の内実²に迫る貴重な見解である。

小稿ではかかる先行研究を受けて、南都再生運動の広がりの中にある貞慶の笠置寺再興について仔細な考察を試みたい。なぜなら般若台の重要性はむろんであるが、後述するように私見によれば、笠置寺では般若台の他に貞慶が建久期の末年である建久九年に建立した十三重塔も、極めて肝要な意味を持つてくるのであり、この十三重塔には般若台からの発展的性格が認め

られるため、改めて笠置寺の全体像を射程に収めた上で、中世南都の顕密仏教世界における笠置の位置まで考えていく必要があると思われるからだ。

笠置寺は古代以来、中世を通じて東大寺の末寺ではあったが、興福寺から貞慶が入寺して以降その寺観を一新するのであり、³彼は件の般若台創建を皮切りに十三重塔を建立し、弥勒磨崖仏を拝するための施設である礼堂の大規模な改修を実行するなど、堂塔を整備する。また一千日舍利講・靈山会・龍華会の始行、法華八講の再興など諸儀礼を振興してゆく。幸いその際の勸進状・願文・表白など唱導テキスト類が多数伝来している。貞慶の笠置への通世は、弥勒信仰に基づくものであるが、単に来世往生のみを祈るためではない。知られるように彼の宗教活動は、実質的に笠置通世後に展開しているのであり、興福寺からいったん離れ、ある程度自由な立場から積極的に行動していったのである。

既にこれまで笠置通世後の貞慶の多様な宗教活動が論じられてきたのだが、貞慶による「笠置寺再興の意義」という問題については、いまだ考究の余地がある。およそ寺院の再興は、具体的に寺領莊園などの経済基盤を確保し、堂塔や法会を整備してゆくことよって遂行されるが、個々の堂塔及び本尊（祭祀対象）と僧侶が執行する儀礼（祭祀実践）によつて、仏法が具

現代化される場としての〈寺院〉が成り立つという視点も重要と考える小稿では、勸進状・願文・表白の言説を読み解いていくことで、一定の宗教構想の存在―貞慶がいかなる宗教理念に基づき中世的な〈笠置寺〉を構想したのか―を明らかにしたい。ゆえに小稿における「笠置寺再興」とは物質的な意味での再興に留まらず、そこでどのような論理・観念が、唱導テキストの文字世界に表現されてくるかという視角を不可欠とするものである^⑤。

先取りして言えば、ここでは肯定的な国土・国家観を提示する言説に注目する必要がある^⑥、そこに笠置寺における中世の到来を認めることができる^⑦と考える。そしてそれは前代の笠置寺と比較する時、いかなる差異を持つものであるのかを明確にしていく。このような方法によって中世顕密寺院としての笠置寺の特質を究明することは、中世笠置寺史研究に大いに寄与する所があるだろう。

一、般若台について

①貞慶と後白河院の般若台

中世南都の中枢にして法相宗の拠点たる興福寺で研鑽した貞慶は、建久四年（一一九三）に南都周縁部の霊山である笠置に

遁世する。その直後の建久五年に貞慶の構想した独特の宗教空間である、『大般若経』六百卷を納入した六角経台を覆う般若台院六角堂が上棟し、その側には建久七年に貞慶が深く憑んだ春日社が勧請される。この『大般若経』は貞慶の発願によって十一年かけて書写されたものであり、その完成に伴う春日神からの冥告が笠置遁世の契機の一つとなるが、建久六年に記された『笠置寺般若台供養願文』によれば、「中央奉_レ安_二釈迦如来、文殊弥勒二菩薩像各一体、仏舍利十六粒_一」（以下史料の傍線は筆者）とされ、経台の扉には『大般若経』に説かれる法涌・常啼の二菩薩や、法相宗の祖師で『大般若経』を訳出した玄奘、その他を描くことを述べ、最後に「又願以_二此伽藍_一永奉_レ施_二伊勢大神宮、八幡大菩薩、春日大神、金峯蔵王_一」として、天照大神を筆頭とする神祇への信仰を吐露している。古来、神祇法樂の最たるものといえば『大般若経』であった。

そして般若台においては『大般若経』以外に、舎利の存在にも注目しておく必要がある。この舎利は同願文において「仏舍利者弟子殊所_レ帰也。願生々世々如_レ影随従。」と特筆され、「予有_二夢想_一果而得_レ之矣。」とあるように貞慶自身が神秘的に感得したものである。そして「今為_二住持_一敬造_二僧舎_一、有縁之人来而止住、晨昏仕_レ舎利_一」という態度を表明している^⑧。そして貞慶は般若台供養の翌年である建久七年四月には一千日舎利講を

始行している。『沙門貞慶笠置寺舍利講仏供勸進状』には、「右・釈迦大師遺身舍利。於_レ補所慈尊御前_レ欲_レ展_レ供養」とあり、笠置山の弥勒磨崖仏の前で長期に亘る舍利供養の儀礼が挙行されている。この舍利講で供養されたのは般若台の舍利と考えてよからう。

さて『笠置寺般若台供養願文』で、貞慶は「身弱病重」による「幽隱之志」を記している。だが「依_レ般若力_レ成_レ就万善」、釈尊一代此法住持、代_レ我守_レ国土_レ守_レ仏法_レ…』という国土・仏法の擁護を提唱する一節に、単なる遁世の象徴ではない般若台の積極的な性格を見て取るべきである。この表現は王法仏法相依論を背景にしたものであろう。釈迦の穢土における成仏と救済を打ち出し、貞慶を始め南都僧に大きな影響を与えた『悲華經』には、釈迦滅後における「舍利国土安穩願」という、舍利の護国機能の説かれていることも想起されるが、「般若力に依る」とあるように般若台における護国の主体は、やはり『大般若經』である。

次に般若台の先例として以下の史料に注目したい。安居院の『転法輪抄』所収『如法転読大般若表白』は、正に平安末の内乱期に当たる寿永二年（一一八三）に後白河法皇が発願した「国土之安穩」を祈る大掛かりな大般若転読法会の表白である。

そこに

道場儀式粗守_レ聖説、此經常啼菩薩品説_レ之、法涌菩薩衆
香城内安_レ置_レ一宝台_レ名_レ之般若台_レ…内納_レ般若妙典…

とある。じつは『大般若經』の「常啼菩薩品」には、般若の転読・開講の道場として四面七宝の台_レ般若台が説かれているのであり、求道者たる常啼菩薩は天竺衆香城で般若の教法を演説する法涌菩薩に値遇するという筋立てである。後白河院は自己が主催する法会の空間を般若台に准え「追_レ法涌菩薩之旧跡」としている。貞慶の般若台にも常啼・法涌の二菩薩は描かれていた。また「此經者鎮国之要述也、人天之大宝也、以致_レ国土安穩、以致_レ人民快樂、此法諸天所_レ欣也、神所_レ翫也…」と続き、玄奘三蔵は『大般若經』を六年かけて全巻翻訳し「此經此土有_レ縁、汝等能可_レ修行、鎮国妙典…」と述べたとする。

このように「般若台」とは護国經典として知られた『大般若經』に説かれた天竺衆香城内の聖跡なのであり、後白河院はこれを、玄奘の言葉にも導かれつつ護国の儀礼空間として再現したのである。またこの表白によれば転読の儀礼には南都・北嶺の高僧を招請しており、その代表各は院の近臣と言える四箇大寺の延暦寺澄憲・興福寺範玄・園城寺道顕・東大寺弁暁など名立たるメンバーであった。貞慶は笠置寺に実際に舍利も籠めて般若台を建立したことになる。

後白河院は貞慶の笠置遁世の前年に没しており、両者の直接

関係は史料的に明確ではないが、叔父である安居院澄憲、そして東大寺弁暁・興福寺僧範玄といった南都僧ら、貞慶の周辺にあつて院権力と深く関わる人物の当該法会への出仕が、笠置寺における般若台具現化の構想に一定のインパクトを与えたものと想定されよう。殊に範玄は貞慶の師である覚憲と政治的行動を共にする場合があり、覚憲の病による辞任を受けて別当に就任している¹⁰。なお般若台供養儀礼の導師は後白河院とも繋がりをも有する覚憲が勤めており（覚憲は建久六年には東大寺大仏殿供養導師も勤めている）、『玉葉』によれば既に南都炎上の前年である安元二年（一一七六）の十一月三〜五日に、後白河院も笠置に参詣している。『笠置寺般若台供養願文』によれば、諸方面からの助勢を得て完成した般若台の供養会は「無数大衆、其前雲集」という盛況ぶりであった。

②東大寺及び笠置寺と『大般若経』

また『東大寺衆徒参詣伊勢大神宮記』によれば、重源は東大寺再建を祈願するため文治二年二月に伊勢神宮に参詣し、『大般若経』による法楽を所望する天照大神の靈託を得た。重源の発案を受けて東大寺は衆議を行い、同四月には東大寺僧六十名からなる前代未聞の僧徒による集団参宮が、後白河院の全面的な賛助を背景に東大寺一山の公的な行儀として実現する。この

伊勢参宮はさらに建久四年・建久六年四月の三度に亘り実行されて『大般若経』が納入され、般若台供養の年である建久六年には、貞慶も参宮し法楽の導師を勤仕したという¹¹。

文治二年時は、例の弁暁が東大寺衆徒を率いて参宮している。彼は『大般若経』を施入し導師として供養法会を厳修した。東大寺再興という国家的大事業に占める天照大神と『大般若経』の位置がよく窺えるのだが、その際の「天覚寺御経供養啓白」の中で、

天地開闢之昔、此国未^レ有^レ主之時、伊弉諾尊忽化、生^二日神之精靈^一、天岩戸高開、施^二清耀之神恩^一、御之刻、一天忽晴、昼夜之明晴爰分、四海悉澄、帝位之凶籍始成、国之為^レ国由^レ何、君之為^レ君誰力、皆答^二大神之靈験^一、無^レ非^二大悲之惠徳^一、

として、日本国と天皇の起源を岩戸神話と天照大神に求めている点¹²が注目される。貞慶が笠置寺再興の第一段階として建立した般若台における、『大般若経』と天照大神の存在は、東大寺再興における重源や弁暁のそれに相関するものが感じられるのであり、重源は般若台にも宋版『大般若経』を施入していることが『南無阿弥陀仏作善集』に記されている¹³。

近本氏は貞慶の伊勢参宮譚にも触れながら般若台について、「これは貞慶の信仰形態の総体とも言うべき体を成した場とい

い得る。また同時に、天照大神勸請による勅封といった点からも、決して私的な信仰の場という範疇に収まるものではない。貞慶が建久年中に笠置に籠ってまず取りかかったのは、実にもうした場の建設であった。¹⁴と総括されている。貞慶の伊勢参宮は『沙石集』巻一一「笠置解脱房上人太神宮参詣事」でも知られ、また般若台で春日神から天照大神にも関わる託宣を得たことは、『春日権現験記絵』一六巻に確認しうる伝承だが、「天照大神勸請による勅封」とは、貞慶が天照を伊勢から般若台に勸請し後鳥羽院がこれを勅封し容易に開帳されなかったという、国家的関与を示唆する『笠置寺縁起』の一節を指している。

ただしこの『笠置寺縁起』は室町中期成立の史料であり、さらに貞慶の草した『建仁元年僧貞慶寄進状案』には、般若台は「私所建立也」と記してあることも無視できない。周知のように後鳥羽院は貞慶と親交が深いので、般若台と後鳥羽院との関係は推定可能だが、願文に「身弱病重」「幽隱之志」という貞慶の個人的契機や、「又願命終之時、決定加護遠離^{（歳上カ）}□□上生兜卒、」と自己の弥勒浄土への往生祈願が記されることから、いまだ私的性格も濃厚であるといえまいか。そのことは般若台を奉じる対象に、貞慶と最も縁の深い氏神としての春日神（むろん国家神でもある）や、どちらかと言えば彼が個人的な意味

で崇拜したかと思われる金峯山の蔵王権現が含まれている点からも窺え、般若台は『弥勒講式』『地藏講式』『欣求靈山講式』や法相論書などの著述空間でもあった。むしろ私的な信仰の場という範疇におさまらない、より国家的な信仰の場としては、般若台の護国的側面を引継ぎながら、明確に宗教的な国土・国家観を表明し、天照大神の存在とも深く交わる十三重塔が重要な意味を担ってくるのである。

ともあれ貞慶の『大般若経』への信仰が護国の性質を有していることは、従来の笠置寺における『大般若経』信仰と比較するとき改めて明瞭となる。『笠置寺沙門弁慶奉唱』（承元元年（一一〇七））には、

罪障無_レ不_レ滅、災難無_レ不_レ私、福寿無_レ不_レ備、行願無_レ不_レ満、依_レ此_レ經_レ遂_レ安_レ養_レ兜_レ卒_レ往_レ生_レ之_レ者、依_レ此_レ經_レ施_レ奇_レ特_レ殊_レ勝_レ靈_レ驗_レ之_レ者、多_レ載_レ傳_レ記_レ……玄_レ奘_レ三_レ藏_レ忘_レ命_レ而_レ求_レ梵_レ本_レ……擬_レ二_レ万_レ三_レ百_レ枚_レ之_レ新_レ紙_レ、勸_レ二_レ万_レ三_レ百_レ人_レ之_レ智_レ識_レ、各_レ施_レ二_レ升_レ米_レ、宜_レ助_レ二_レ多_レ年_レ願_レ矣_レ者_レ、奉_レ唱_レ如_レ件_レ。

とあり、

『笠置寺住侶弁慶敬白』（建永二年（一一〇七））には、

漢家之朝、遍学（玄奘―筆者補）三藏、往_レ西_レ而_レ伝_レ実_レ相_レ之_レ真_レ文_レ……是以_レ書_レ二_レ筆_レ大_レ般_レ若_レ經_レ、欲_レ為_レ二_レ世_レ之_レ滅_レ罪_レ計_レ略_レ……蒙_レ二_レ十_レ方_レ檀_レ那_レ之_レ合_レ力_レ、写_レ二_レ部_レ六_レ百_レ之_レ真_レ文_レ、不_レ賤_レ二_レ

紙一帖……不_レ嫌_二半紙半帖……然則各所_二力之堪_一、所_二志之至_一隨分乞_二助成_一……諸人同懺_二悔罪障_一、成_二就_二世_一願_一……

と記されている。

弁慶は貞慶入山を遡る安元二年（一一七五）から始めて、貞慶入山後の元久元年（一一二〇）まで、実に二十九年を費やし、広く僧俗に勧進し『大般若経』一部六百卷の写経を完成させたのだが、『笠置寺沙門弁慶奉唱』はその供養会の費用を勧進するものである。『笠置寺住侶弁慶敬白』はその儀礼の際の表白文であり、共に貞慶が草しているが、玄奘の『大般若経』請来にも言及するものの¹⁸、滅罪・招福・来世往生といった中世社会に通有の現当二世安楽信仰を基調としており、国家的な色彩や天照・春日といった神祇信仰は皆無である。貞慶入山以前からの弁慶の宗教活動に国家への射程は窺えず、類型的な表現であるものの「各施_二一升米_一」「不_レ賤_二一紙一帖_一」「不_レ嫌_二半紙半帖_一」が端的に示すように、民衆的な階層を対象とした勧進形態である。

二、法華八講と十三重塔について

―笠置山の天照大神―

①願文と勧進状の論理

貞慶は建久七年（一一九六）の十二月には『沙門貞慶笠置寺法華八講勧進状』（以下『法華八講勧進状』）を記し、平安初期に始行された「日本国第三伝」（三番目に古い）という由緒を誇りながらも、荒廃していた法華八講の再興を呼びかけ、

或建_二立十三重之塔婆_一。所_二安置_一者則_二仏舍利余許粒_一。大般若・法華・心地観等三部大乘。及_二大聖文殊・四天王等形象_一也。擬_二之靈鷲山般若塔_一矣。智行淨侶_二六十六口_一身心潔斎。一七日如法清淨。轉_二讀三部_一。於_二開講_一者就_二彼本會_一。春季加_二大般若経_一。秋季副_二心地観経_一。講読称揚問答決扱。

と述べている。ここでも奉納物の筆頭に舍利が記されている。そしてこの春秋二季の八講では『法華経』以外に『大般若経』と『心地観経』も用いられ、これを奉納した十三重塔を釈迦が般若の教えを説いた天竺の「般若塔」に擬しており、「般若台」の存在とも強く共鳴することが分かる。

これに先立ち建久四年に草された『笠置寺二季八講料勧進状』は、朽ちた舞装束の新調を乞うているが、その費用が「莫

大之功」とされており、八講は舞楽（万秋楽）を伴った極めて壮麗な儀礼であった。¹⁹ 貞慶がまず舞楽の復興に意を注いでいることは、多くの参詣者の誘引を見込んでいたのであり、往古は「結縁之者不_レ可_二勝計_一」であったという。『法華八講勸進状』にも、舞楽は「悦_レ目之儀」とある。

十三重塔は早くも発願から二年後の建久九年に落慶しており、その際の願文である『笠置寺十三重塔供養願文』からは、予定どおりに唐本大般若経・法華経・心地観経の三部大乘経と、般若台から分割したかと思われる仏舍利三粒の納入が確認される。さらにまた「訪_二異域之煙波_一、早写_二六百軸之華文_一、我所_レ憑之尊像舍利以安_二置其内_一」²⁰とも記されており、ここでも『大般若経』と舍利はやはり重要である。なおこの唐本大般若経とは先に重源が般若台に施入した宋版大般若経を、十三重塔に移納したものである可能性が考えられる。

再度、十三重塔建立計画に触れていた『法華八講勸進状』を見ると目を引くのは、「請_レ依_二善知識助_一。奉_二為伊勢大神宮_一。紹_中隆_中当山往古八講等_上状。」²¹「以_二其功德_一奉_レ酬_二大神宮之真徳_一。借_二彼威力_一祈_二我國衆生發菩提心_一。」の文言である。つまり笠置寺の春秋二季の法華八講は、天照大神への法楽・廻向を目的とするもので、さらにその天照大神の威力で日本の衆生の発心を祈願するのである。法華八講は、十三重塔に奉納される『法

華経』に、同じく奉納される『大般若経』と『心地観経』を、それぞれ春と秋の法会に副えて講讀する計画であることから、この『法華八講勸進状』と『十三重塔供養願文』は一具のテキストであり、十三重塔の存在は法華八講という儀礼と不可分な宗教装置となる。有名な笠置曼荼羅（大和文華館蔵）でも、巨大な弥勒磨崖仏とその礼堂のすぐ側に十三重塔が描かれ、笠置寺の中心部から離れた場所にある）。

さて春日神をはじめとして天照大神その他の神祇に対する貞慶の信仰は、既に論じられてきたところであるが、『十三重塔供養願文』には

先一国之分斎、爰

尋_二吾朝之濫觴_一者、皆為_二天照大神之開闢_一、

思_二一代之撰化_一者、莫_レ不_二釈迦大師之出世_一、

不_レ如_レ行_二聖之方便_一、以_二酬_二一国之恩義_一、是以

塔婆是世尊之墳墓也、

般若_レ是神道之上味也、

（部分的に対句を再現した）

という一節がある。十三重塔は釈迦の墳墓であり（それにゆえに舍利が不可欠となる）、納入した『大般若経』は神道の上味とされる。そして天照大神の開闢という神国観に関わって、

「一国之恩義」の表明が目目される。

またこの願文の書き出しは

伏惟、我大日本国者天祖降跡、人主布政以来、至德要道、王化久伝、東作西蚕、民業永繼、風化則從上而行下、下莫不載上徳、産業亦経古而及今、今莫不受古攻、是以八十余葉之君臣、皆垂遺美於歴代之月、六十余洲之人禽、互結芳縁於同郷之風……

と、天孫降臨以来の政治・風俗・産業に亘つて広く神国日本を讃嘆するものである。続いて

磯城金刺之宮釈教伝通之後、推古之御宇、上宮王撰政焉、始教諸悪莫作之道、天智之明時、大織冠執權矣、永開難思解脱之門、自尔以降継体守文之主、皆守付属於如来之金言、佐功立命之臣、多專護持於像末之遺教、善男善女於法有功之者多則多矣……復道照道慈之儔、弘法伝教之匠、髮珠募直忘身命於両朝之俗、甘露普味貽利益於千代之塵、至于如彼行基菩薩之導九洲、覚母新示応化身、鑑真和尚之伝五篇、天子忝承戒定者、蛮夷猶恭其跡、剃染悉受其賜、凡厥八宗三学伝灯写瓶、弘濟之道仏智難測者、

とある。仏法伝来から語り起こし、像法末時の聖人として聖徳太子、大織冠鎌足、道照・道慈・弘法大師・伝教大師・行基・

鑑真の名を連ねて、極めて簡略ながら（本朝仏法伝灯史）の如き文脈が綴られる。そして「仏子受生於神国、解形於釈門二期之間含恩含儀……」と、仏法の栄える神国の恩義を受けた仏者たる貞慶自身へと言及してゆくのである。

さらに十三重塔の意義付けとして「昔玄奘三蔵之建立靈塔也、深報国家之聖恩、今亞年沙門之造高顕也」と述べて、玄奘が天竺から請来した『大般若経』ほかを納入した長安の大慈恩寺の大雁塔にこれを擬え、「泣酬本朝之広徳、高祖之志仏子孟微、号之般若報恩塔」としている。笠置において貞慶は「国家の聖恩」「本朝の広徳」「一国之恩義」に報（酬）いる報国の態度が顕著であり、そこに大日本国＝神国の認識が顕在化してくる。「神道の上味」とされ、古代より神祇信仰と密接に繋がる『大般若経』は、なによりもこの大部の聖典を訳出したことで知られる法相宗の祖たる玄奘の報国の故事を引くことで、国家（神国）への報恩思想と繋がるのである。かかる『大般若経』を納入した貞慶発願の十三重塔は、国家的意味を有するモニュメントたる「般若報恩塔」として屹立してくるのであり、法華八講はこうした十三重塔の宗教的理念が具現化される儀礼と捉えることができる。そして霊塔を建立し国家の聖恩に報いんとした玄奘に倣う貞慶の『十三重塔供養願文』には、玄奘の説を引いて『大般若経』による護国の姿勢を強調してい

た後白河院の『如法転読大般若表白』とも、深い論理的繋脈が認められよう。

建久九年の『貞慶敬白文』も『十三重塔供養願文』と同じく十三重塔落慶法要の場に供されたものであろうが、

一四句偈、仏説_レ之_三為_三 能報_二四恩_一、我生_三神国_一、易列_二人倫_一、重入_二釈門_一……

天照大神、吾朝始祖、四海万邦、誰漏_二其化_一、
釈迦能仁、三界慈母、一代三宝、皆出_二彼功_一、

聞_二上古風_一、仏神道隔、躡_二本地月_一、権実門通……所_レ持
仏骨、永納_二宝瓶_一……

訪得_二異朝_一 般若真文_一、
伝_二来往代_一 法華靈本_一……

古称_二此山_一、為_二靈鷲山_一、
今号_二此塔_一、為_二般若塔_一、

令_二見聞人_一 知_二報恩思_一……
（部分的に対句を再現した）

とある。そこには神国の観念、天照・釈迦に代表される神仏二門、舍利の納入、そして笠置山こそが『法華経』の説かれた靈鷲山であり、『大般若経』納入によって笠置の十三重塔が靈鷲山の般若塔に擬されること、さらには報恩思想まで諸要素が揃っている。殊に波線部からは、宛も本地【釈迦】―垂迹【天

照】という新たな本迹関係が示されているかのようである。

十三重塔落慶法要の場で、或は十三重塔の宗教的理念の具現化と言える法華八講の儀礼空間で、天照大神と舍利に象徴される釈迦の位相は重なり合うのであるが、そこに春日信仰は随伴していない。なおこの『貞慶敬白文』には、「新起_二宝塔_一。土木皆是。知識所_レ助。」として「卿相之家、貴女之室、綱維之客、清信之士、或称_二一級_一、或鑿_二九輪_一、或投_二黄金_一、或抽_二石舟_一……」の一文が見えていることから、十三重塔の建立に際しては、資縁を求めて中央権門に勧進していることが分かる。短期間に造営を実現しえたのはその成果であろう。

かくして神国観念の基枢である天照大神への法楽として法華八講が行われ、そこで使用される三部大乘経には、天照大神と対をなす釈迦の墳墓である十三重塔に納められた、貞慶所持の舍利の靈威が宿されるという仕組みが浮き上がる。その三部大乘経のうち『法華経』は八講の主体であるが、般若報恩塔としての十三重塔の理念を本質的に規定するのは、むしろ玄奘にまつわる『大般若経』であり、また『心地観経』も重要な意味を持つ。『心地観経』は仏恩・父母恩・衆生恩・国王恩の「四恩思想」を説くことで知られ、特に国王恩は鎮護国家の理念を支えるからである。般若報恩塔の「報恩」には、この『心地観経』も作用しており、三経一体となって儀礼と塔の意義を支え

ている形である。

②儀礼と神国観念

以上のことから十三重塔の孕む宗教的理念を改めて総括すると、それは国土神たる天照大神に始まる日本は神国であり優れた国柄であるとする肯定的国土観を披瀝しつつ、巧みな対句で天照大神と天照大神が一体的に併記される『十三重塔供養願文』と『貞慶敬白文』の類似した表現の中に明らかである。つまり舍利を納めた天照大神の墳墓たる十三重塔は、「神道の上味」としての『大般若経』の納入によつて天照大神と対をなす天照大神への最上の法楽の意味を持ち、さらに『大般若経』の存在が祖師玄奘による国家報恩の故事を導くことで、天照大神の開闢になる神国日本という国家への強い報恩の立場が提唱されるに至るのである。そしてその理念は同じく天照への法楽としての法華八講という儀礼空間における、願文・表白文の〈声〉として表明される。

先行する『法華八講勸進状』では、単に經典に説かれる靈鷲山の般若塔へ擬せられた笠置山の十三重塔は、改めて『十三重塔供養願文』では「般若報恩塔」へと展開している。十三重塔は般若台以上に重要な宗教施設であり、建久期の末年を飾る靈塔が笠置において完成したことは、焦土と化した〈南都〉の論

理的再生が、仏法と一体にある「国土・国家」に王法の問題へと帰結してゆく性格のものであったことを象徴的に語つていよう。⁽²⁾もはや弥勒浄土への往生祈願など、貞慶の私的な発言が『十三重塔供養願文』に織り込まれることはなく、十三重塔は天照大神のみに奉じられている点にも、両者の性格の差が見て取れよう。

また『僧貞慶敬白文』の末尾には、仏法を「始此小国」。漸及「塵刹」とある（『十三重塔供養願文』の末尾にも同意の一節あり）。だが見てきた如く日本は形態的には小国でも実質は神国である（後述するが龍華会の願文では日本は大国を超える）と揚言される）。ここにおいて日本は三国世界に対して、仏法流布の起点として積極的に位置づけられ、舍利信仰を通じた仏法の始源である天照大神への思慕は、日本という国土・国家の始源である天照大神の存在と響きあつてゆく。そして『法華八講勸進状』には、先述のように日本国衆生の発心が天照大神に祈請されていたが、『十三重塔供養願文』にも、

日本一国之間、天地開闢以来、不_レ折_二人倫鬼神_一、不_レ漏_二山禽水獸_一、受_二生此土_一之者、宿_二身当国_一之類、令_下其末_二發起_一者、悉_レ發_中菩提心_上、

とあり、また『貞慶敬白文』には「内自_二帝城_一外及_二夷域_一、若神若人受_二生我国_一、或鬼或畜畜_二身皇洲_一、令_二未_レ發趣_二菩提

心」とある。これは貞慶にとつて、人・畜（顕界の存在）から神・鬼（冥界の存在）までを射程に収めた衆生発心の構想が、強固な日本国（神国）意識と不可分であり、それに規定されたものであったことを如実に示している。壮麗なる法華八講は、こうした宗教理念が象徴的に成就されるハレの場という意味を持つ儀礼なのである。

このような仏教儀礼の中で国家神（皇祖神）たる天照大神は、日本国衆生の「発心」という本朝仏法の根幹をも掌握せんとしている。神祇に自己の発心や往生を祈る中世の信仰は、説話においてよく知られる所であり、『沙石集』巻一の「笠置解脱房上人太神宮参詣事」では、貞慶自身、伊勢に参宮して菩提心を祈請する。また『道心祈請講式』でも発心を祈る対象に神祇が含まれており、天照・春日の名が見える。だがそうした信仰がここでは、「神国への報恩」というイデオロギッシュな論理を唱導するテキストの中に現われていることを、見落としてはならない。

このように笠置山は、天照大神を結節点とした王法・仏法の相依が深く仕組まれた聖地として現象しており、貞慶の神国思想の内実も明瞭である。そして貞慶が伊勢に参宮し天照大神を般若台に勧請したと伝承されることの意味は、ここにおいて見事に達成されていると言えるのではないか。さらに法華八講は、

恐らく弥勒磨崖仏と十三重塔と礼堂によつて構成される笠置寺伽藍の中核部で厳修されたに相違なく、先述の『貞慶敬白文』などは儀礼次第の中で読誦されたと考えられる。表白という儀礼言語を通して、毎年春秋には繰り返して天照大神と神国の観念が呼び起こされるのであり、換言すればそれは笠置山において天照大神と神国が顕現する聖なる瞬間でもあるのだ。

なお小稿では詳述は避けるが、般若台では正治元年（一一一九）頃より、後鳥羽院と源通親からの所領安堵を受けて、毎年二月に興福寺の碩学を招いて行う霊山会という縮小版の法華八講が確認される²³。この霊山会という儀礼は、般若台を会場に興福寺僧によつて厳修される点で、貞慶の私的な性格が強いものかと思われるので、逆に十三重塔と不可分にある法華八講は、笠置寺一山のより公的な儀礼と言えよう。

三、笠置山の法華持経者と貞慶

①南都の霊山縁起と法華信仰

さて日本国第三伝の法華八講が伝承されるように笠置は法華信仰の山でもあり、実は法華持経者が存在していた。既に元暦二年（一一八五）には、天台座主慈円が笠置山を訪れ、先師（覚海法親王）の追善供養のため如法経（儀礼的作法に則り書

写した『法華経』を靈窟に埋納したことが、『玉葉』同年八月二十三日条に見えている。そして先述の如く建久四年に貞慶が『笠置寺二季八講料勸進状』を記すが、その翌建久五年には夏臘第一とされる古參の僧禪海が『笠置寺住侶作善願文』を著し、

弟子、依_レ宿縁之篤、列_レ住侶之中、積_レ夏臘以第一……況凡身在_二八十八年之齡、遷化之期已久近……奉_レ書写妙法蓮華經四十四部……奉_レ転_レ誦法華經十二万部……可_レ仰_レ引_レ撰於龍華……禪海稽首和南啓白

と述べている。貞慶が禪海のために草した『沙門禪海勸進請十方知識_二転_レ誦法華一百万部_上状』(以下『禪海勸進状』)にも「暗_レ誦一乘_二昼夜寤寐只事_二転_レ誦_一」とあって、これは正に持経者の姿である。

さらに建久七年の『法華八講勸進状』にも、先の引用部分とも一部重なるが、

講説論談雖_レ有_二繼古之名_一、幡蓋舞樂已_レ無。悦_レ目之儀。襄代勝蹟失墜在_レ近……又都鄙淨信輩、如法写経者……古今奉納無_レ隙立_レ針……加之一乘機縁。此山相応。止住之客。多誦_二妙法_一。如_二禪海上人_一者。諷誦薰修十二万部。自筆書写三十余部……智行淨侶拈_二十六口_一身心潔斎。滿_二一七日_一如法清淨。転_レ誦三部。於_二開講_一者就_二彼本会_一。春季加_二大般若經_一。秋季副_二心地観経_一。講説称揚問答決拈。

貞慶の笠置寺再興とその宗教構想(松田淳一)

とある。八講は衰微していたが、遊行の法華持経者(止住之客)は諸国から来集し、むろん誇張であるが針の立つ隙間の無いほど如法経の経塚が営まれたという(笠置山からは経筒も出土している)。

禪海は『承安四年(一一七四)六月笠置住僧解』という寺領相論の文書に「笠置寺供僧」として署名している。『禪海勸進状』によれば笠置に入山後、ひとたび「志_レ学暫赴_二南都_一」いで、その後に持経者となったようであり、広く僧俗に『法華経』の読誦を進め合計百万部もの読誦を満たさんと発願している。このように彼は本より笠置寺の住僧であったのだろうが、貞慶が『法華八講勸進状』に、持経者の代表的な例として「如_二禪海上人_一者……」と綴っていることから、笠置寺の正式な住僧の中には禪海のような、遊行の持経者や勸進聖に極めて近い人々も含まれていたのである。『禪海勸進状』には、「各隨_レ所_レ心縑素皆録_二名字多少_一、宜_レ注_二卷数_一。」とあるように、その勸進は結縁交名を用い読誦を勧めるもので、後述するが笠置寺では貞慶入山以前から、弥勒仏に少量の供米を寄進し、もって交名帳に名を記すという民衆的な方式の勸進が行われていた。また「一代峰縁起」は密教的な理論で笠置山を莊嚴する縁起だが、そこに

因_レ茲上宮太子、如法経五部於書写、一所安_二置造_二七重瑪

瑠石塔「其内」給、其塔基有「白黒石」、不知「其数」、爰役行者至「随喜」意發「信心」、於「笠置岩屋」両部如法経書安「置石中」給、

という伝承が記され、『笠置寺縁起』の方には役行者に倣って天神縁起の他界巡歴譚で知られる道賢（日藏）も如法経を埋納したとある。「一代峰縁起」は、「大峯縁起」「葛城縁起」と共に、九条道家の兄弟である慶政の手沢本が知られる『諸山縁起』を構成する。『諸山縁起』は南都周縁部の三つの霊山縁起の集成であって、鎌倉初期には成立していたものとされる。この時期の笠置山（一代峰）における盛んな法華信仰が反映されているよう。そして「大峯縁起」「葛城縁起」にも、奈良・平安期の高僧・天皇・貴族・持経者による法華経埋納の事例が夥しく確認される（また如法大般若経の埋経も複数見える）。これら南都の諸霊山には法華信仰が一つの核として存在しているのであり、かかる霊山を行きかう修験者＝持経者のネットワークが推測される。

②貞慶・重源の法華信仰

なお霊山における法華信仰は、山中他界観とも関わって自己の滅罪と浄土往生（死者供養）が基調である。笠置寺における如法経の書写・埋納もその例外でなかったことが、既に庶民信

仰史の側から論じられている²⁵。また慈円以外にも、藤原宗忠は堀河天皇・両親・息女のために『八名経』などを供養し、藤原定家は生前に九条良経が書写した『法華経』などを、貞慶を導師として供養しているように、貴紳も笠置山で死者の菩提を弔っているのである²⁶。

そこで貞慶以前から継続する、こうした信仰状況を踏まえて、貞慶により再興された法華八講の特質を考えてみたい。注目すべきは先掲の『法華八講勸進状』に法華八講の際、經典が講説される一方で「智行浄侶」十六人を選んで精進潔斎させ、七日間に亘る『法華経』『大般若経』『心地観経』の三部経読誦を同時進行させるといふ儀礼の構想が記されていた点である。法華八講は通常、四日八座で行われるが、ここでは『大般若経』や『心地観経』の講説も含む七日に及ぶ規模の大きなものであったと思われ、学僧による經典講説の利益の他に民衆的な法華持経者の呪的な力（声）の呪力）を護国のために動員するという意図と共に、笠置寺に止住する本来は無縁の遊行僧たる持経者を、一山の全体的法会の中に組織化していく意図も見て取れる。貞慶は笠置における持経者の存在と活動に目をつけたのである。笠置に集う持経者の法華信仰は滅罪・往生信仰を基盤としており、貞慶が禅海の信仰を汲んで草起した『禅海勸進状』には、天照などは現れてはこないものである。だが同時に貞慶に

よる十三重塔の建立に伴う法華八講の再興によって、彼らの信仰は国土神たる天照大神に向けた国家的意義を有する儀礼の中へ、新たに再編されていった側面は認めることができよう。法華八講は追善供養の目的で修される場合が多いが、貞慶によるそれは以上のように聊か特殊と言える。

さらに建仁二年（一一〇二）に貞慶が草した『笠置塔修補勸化文』は、既に建久九年に落慶した十三重塔について、その裝飾に未だ完全を尽くしていない部分があり改めて修補を乞うたものだが、数年前に塔を建立した時には「隣県之邑老、遠村之土民」といった「四隣之合力」があったとされる。『十三重塔供養願文』などからは十分に窺えなかったが、民衆の協力や結縁もなされたのである。山の法華持経者に対する民衆の熱心な結縁は知られるところだが、既に述べたように十三重塔は法華八講と密接不可分にある。ゆえにその建立に際しても貞慶の呼び掛けによって、持経者が民衆に勧進した可能性は高いと思われる。民衆の作善や信仰意識が神国というイデオロギーの内へと引き入れられていった側面も指摘されようか。

ここで法華信仰との関わりからも再度、重源について一言しておきたい。彼は若い頃、大峯山・葛城山などの霊山・山林で持経者として修行していたことが既に論じられている。²⁸ 件の『禅海勸進状』は衆庶に百万部の法華転読を勧進するものだが、

実は物品の奉加は一切要求していない。この点は重源にも類似性が認められる。重源は東大寺大仏殿と七重塔で童持経者千人による法華千部転読を發願したが、法会の費用などは要求せず、經典読誦のみを勧進しているのであり、²⁹ これらは持経者による実践的な「行業」の勧進と言える。笠置寺は東大寺の末寺であるから、重源は笠置山の持経者と何らかの接点を有していたかもしれない。そして先述したように重源の發願によって東大寺僧は伊勢に參宮し、天照大神に対して『大般若経』による法施を行なっているが、『南無阿弥陀仏作善集』『東大寺衆徒參詣伊勢大神宮記』によれば、三度の參宮毎に法華持経者十人が加えられていたことは見落とせない。この持経者による天照大神への法華読誦は特に重源の個人的な發意になるものと思われ、少なくとも十人の持経者が東大寺に置かれていたという。³⁰

上妻又四郎氏は貞慶の釈迦如来觀を分析して、それが『法華経』と『悲華経』に基づいていることなどから、「貞慶をして『法華』持経者といつてさしつかえあるまいと思う。」と述べている。³¹ 『法華経』の写書・読誦といった実践に対する一定程度の継続を史料的に確認できなければ、重源のように貞慶を広い意味での持経者と思ふことは難しいが、次の史料は持経者としての貞慶の姿を窺わせるものである。『法華転読發願』は貞慶が建仁三年（一一〇三）八月に、摂津国有馬山で草した旨の

奥書を有するものであり、当然発願の主体は彼自身である。³²⁾

その中の「近生^三兜卒天上法華三昧院^一、遂詣^三靈山淨土微妙宝刹^一、」という兜卒淨土を介した靈山淨土往生を祈る一節は、貞慶の『発心講式』に「於^三知足天上安養淨土院^一、且奉^三仕弥陀^一、慈尊一代之末、円寂双林之暮、永生^三極樂^一至^三不退転^一、」とあるような、比較的往生の容易な弥勒淨土を足掛かりにして、究極的な仏尊の淨土への往生を目指すという彼独特の信仰形態と正に合致するし、建仁元年には『法華講式』も著わしており、既に建久七年には『欣求靈山講式』を著わし靈山淨土往生を祈念してもいる。さらに『法華転読発願』は「願以^三法花唯識之二法^一、遂登^三牟尼之覺岸^一」の一文で結ばれるが、そこからは承元二年（一一〇八）に、法相敎学による『法華經』注釈書である『法華經開示抄』を撰述していくことに繋がる意識が窺えるのである。以上のことから『法華転読発願』を貞慶作と考へることに然したる不都合は無いものと判断されよう。その『法華転読発願』には「法華持者、甚重^レ不^レ依^レ有^レ智、不^レ依^レ利根^一、無^レ縁^レ人^レ不^レ好、不^レ云^レ愚鈍、不^レ云^レ下賤^一、有^レ志^レ之者持^レ此^一、」とか、「令^下我如^レ經說^一、速成^中普賢行者^上、令^下人如^レ自身^一、為^レ持^レ經法師^上、」と、持經者としての自己の姿勢が示されているのである。

以上の点を勘案するならば、「笠置寺—貞慶」と「重源」の

関係は、『大般若經』（般若台）に留まらず、法華八講や持經者の問題にも、充分連接する可能性を考慮しておく必要がある、貞慶の宗敎構想に重源が占める位置は、天照大神と『法華經』（法華八講）の関係に注目する場合も、やはり看過できないものである。

三、龍華会と礼堂について

建久期を過ぎた元久元年（一一〇四）十月十七日には、貞慶によって『笠置寺龍華会咒願文』が草されている。

爰有^三勝地^一。世称^三笠置^一。奇異瑞像。精靈彰^レ眼。誰言^三辺

土^一。殆超^三大國^一……南有^三塔廟^一。北有^三經藏^一。石像左右

宝前嚴麗。舍利是仏。聖敎則法……

とあり、辺土の日本が大國を超えると明言されている。同年の『僧貞慶等敬白文』にも、ほぼ同様に、

左排^三經藏^一以納^三一代聖敎^一、右峙^三塔婆^一以安^三敎粒之舍利^一。

手捧^三其經卷^一。首載^三彼仏骨^一。進^三宝前^一。

とある。塔の舍利と經藏の聖敎の存在が記されるが、塔は十三重塔を指しており、弥勒磨崖仏を本尊とする龍華会でも、磨崖仏の側に聳える十三重塔に納めた舎利の靈威への期待が、その願文の一節に織り込まれている。

経蔵と聖教については、龍華会開始の前年である建仁三年の『笠置寺礼堂等修造勸進状』にも、

嚴重法会之庭道俗群集之時……舞樂屋皆以狭少。齋会之席陳列失儀……加軒廊之數間以樂所。分母屋之一方宛_レ經蔵。舞曲之台・聴聞座。一々之儀。各々可_レ足……奉_レ請_二唐本一切經_一將_レ始_二随分大法会_一……

とある。弥勒磨崖仏の礼堂を舞曲の台とし、母屋の一部を経蔵に宛て宋版一切経を請来して「随分大法会」を催すという。ここでも宋とのパイプを有する重源の何らかの関与があったものか。日宋交渉史の一齣として留意したい。龍華会も法華八講同様に優美な舞樂を伴った儀礼であり、多くの人々が舍利を頭上に戴き、計画通り請来された一切経（「一代聖教」）の一巻づつを各々捧げ持ち行道する形で儀礼に参与できる点に特徴がある。

法会の参加者は巨大な弥勒仏の霊像を仰ぎつつ、笠置山という勝地において大国を凌駕する聖性を獲得した（日本）に立つのであり、それは兜卒浄土を弥勒仏の霊地たる笠置山中に顕現させるための儀礼的仕組みでもある。参詣者の大幅な増加に対応するための礼堂修造は、一寺の力に耐えざる事業であり、『吾妻鏡』元久元年四月十日条によれば源実朝の援助を乞うているが、礼堂の整備は首尾よく進み同年十月には、盛大な龍華会が始行された。ここにおいて弥勒仏の霊場である笠置山を有

する辺土小国の日本が、大国を超えることが高らかに宣言されたのである。かかる観念を支える「劇場」としての意義を龍華会という儀礼は担っていたのであり、『龍華会呪願文』は、毎年の儀礼において大国に勝る日本国という意識を喚起する呪言であった。なおこの「大国」は龍華会の始行に際して、他ならぬ一切経を請来した地である宋朝を指しているものと見てよい。

また三国に亘る法相宗の伝灯を讃嘆する、正治二年（一二〇〇）の『中宗報恩講式』の五段は「嗚呼、中天仏生之境、恵日空沈_二龍宮之波_一、東海神明之國、法雨久灑_二馬台之境_一」で結ばれており、天竺仏法衰退／日本（神国）仏法興行の理解が明示される³³。そして貞慶作とされる『神祇講式』（成立年不詳）の表白部には、「可_レ知、神通諸仏定智三乘目足也、如来在世爾、況於_二神国_一哉、国者神之可_レ興国也、生者神之可_レ度之生也、」とあり、仏の神通は天竺よりも末世の神国日本でこそ顕著であると謳う。天竺や在世正法という理想的な時空すら、貞慶は日本_二神国_一の観念で相対化してゆくのである。これが十三重塔や法華八講にまつわるテキストに披瀝された神国思想の帰結である。今や笠置山は仏国たる天竺_二の聖性を神祇信仰との融合のもとに継承し、「大国」たる宋朝をも踏み越えようとするのである。

こうした認識は例えば『発心集』卷八跋文とも通ずるが、さ

らに貞慶の五段『舍利講式』（笠置時代の作と考えられる）の二段では、舍利は「日本一國婦依尤盛也」という前提のもとに、ここでも『大般若經』を引用することで「我等既遇_二舍利_一、可_レ知依_レ之可_レ得_二解脱_一」という確信を説き、そこから「誰謂_二此所於_二彌離車之境_一。可_レ知大乘善根之國土也。誰謂_二我等於_二一闍提之類_一。恐是宿願成就之菩薩也。」とする。舍利の靈威に浴する日本は夷狄の境などではなく、日本の衆生は大乘菩薩なのであるという、実に特徴的な「劣」から「勝」への反転劇が結果されており、舍利信仰に基づく講式儀礼を通して国土の神聖視を唱導している³⁵。釈迦の遺骨である舍利は笠置において、かように先鋭的な意味と機能を担った聖遺物なのである³⁶。総じて日本を「神國_二_一」とする觀念の形成が確認され、笠置における釈迦・天照大神・弥勒仏などは、このような肯定的国土觀を根底で支える神仏であった。

ここまで貞慶の宗教構想において、舍利（釈迦）・弥勒・『大般若經』・『法華經』・神祇（天照）などの信仰諸要素と国家・国土の觀念が、全体的に強い連携を構築している様を確認した。笠置遁世から数年の間に貞慶は、舍利と經典を納めた般若台と十三重塔という神祇（天照）信仰をまとった堂塔を整備し、同時にそれらと関わる一千日舍利講・法華八講・龍華会という諸儀礼を組織した。このように笠置山に舍利・神祇（天照）の信

仰が導入され、『大般若經』・『法華經』への信仰も国土・国家の問題を伴うことで、改めて重要な意味を持ち突出してくる現象は、偏に貞慶の入寺によって齎された変化である。

既に貞慶は遁世の数年前から笠置寺と關係を有しており、笠置寺の勸進聖ために『沙門信長笠置寺弥勒殿仏供勸進狀』『仏子如教笠置寺毎日仏供勸進狀』『沙門觀俊笠置寺念仏道場塔婆勸進狀』などを草している。例えば元暦二年（一一八五）の『沙門信長笠置寺弥勒殿仏供勸進狀』（以下『信長勸進狀』）は、先ず「夫笠置寺者、本朝第一之名区、慈尊無双之靈地」と笠置を称え、続いて「与_二上人_一竊有_二相議_一。自_二去寿永二年_一始_二齋会於_二当山_一。」のように齋会を行うといい、一上人は貞慶自身を指す³⁷。それは「歳々ト三日之佳期、念々唱_二八名法音_一」というもので、『八名普密陀羅尼經』を弥勒磨崖仏の前で三日にわたって読誦する儀礼であった。また弥勒磨崖仏の日々の供養料として「重発_二毎月一度供米一升之願_一」とあって、月に一回米一升の喜捨を求めているが、それは「任_二力之堪_一」とされており寄進者の経済力に応じて行えばよいのであり、負担を強くない方式である。そして「具録_二姓名_一、永伝_二寺家_一」というように寄進者の結縁交名を作成し、弥勒の下生を期するものという（如教も結縁交名を手段として米一升の奉加を求めている）。交名帳を用いた少量の供米の勸進である点からも、これらが民

衆的な人々（田堵上層農民）を対象としていることは明らかであり、³⁸先述した貞慶による『大般若経』の供養料勸進や、禅海による『法華経』読誦の勸進も民衆的な性格であった。そして『信長勸進状』には、笠置山を日本の中の勝れた土地とする一種の素朴な笠置勝地観はむろん表出されるが、この他の勸進状も含め現当二世安楽を祈念するものであり、国土・国家（神国・神祇）への意識や射程は全く窺えないのである。

礼堂の増築は龍華会の始行を見越してなされたものであり、『笠置寺礼堂等修造勸進状』に「齋会之席陳列失儀」とあったように、小規模な齋会が龍華会の前身であって、信長の勸進状に記される貞慶も参与してなされた「始齋会於当山」はこれを指している。民衆的勸進によっていた齋会は、さらに大規模な儀礼としての龍華会へと劇的に変容したのだが、その過程で『笠置寺礼堂等修造勸進状』には「万寿則闕白左大臣。殊凝渴仰」。安元亦禅定太上皇。恭催臨幸。君臣崇重。古今如斯。」と記され、藤原頼通・後白河法皇といった権力者の存在が持ち出されてくるのである。「始南都之本寺」及「花洛之高門」ともあるように、中央権門への勸進に乗り出していることは、十三重塔の場合と同様である。笠置寺は聖的・行者的な人々を主たる担い手とする、民衆対象の勸進という小規模な経済基盤寺院経営のあり方が基本であったと思われるが、しば

しば権力者の参詣もなされており、時宜さえ得れば飛躍的に進展できるだけの可能性を秘めていたことは間違いない。³⁹

そこに人脈と手腕に長けた貞慶が入寺することで、いまだ民衆的な性格の強い在地の山岳霊場寺院に留まっていた笠置寺は、大幅な堂塔整備に着手し改めて本格的な中央権門への勸進を開始したのである。肯定的な国土・国家観の表明という貞慶の宗教構想は、中央権門との密接な関係が構築されていく状況の裡に展開したと言える。⁴⁰貞慶が笠置入寺以前から勸進聖の民衆的性格に注目していたことは既に指摘される⁴¹ところである。また龍華会が結縁を求めて「道俗群集」する活況を呈していたように、笠置山の儀礼には当然民衆も参与していたに相違ないが、貞慶が実際に笠置で展開した活動を支える理念は、常に国家（王法）を志向したものであったことも疑いないのである。

おわりに

―笠置山における〈神聖なる国土〉の顕現―

以上、聊か論述が多岐に亘ったが、ここで小稿の論旨をまとめておく。貞慶による笠置寺再興の宗教構想は、肯定的国土観の表明を軸として成り立っていたものであり、大般若信仰・舍利（釈迦）信仰・弥勒信仰・法華信仰・神祇（天照）信仰に基

づく堂塔と儀礼がそれを体现していたことを、重源との関係に留意しつつ、唱導的な文字テキストの分析を通じて導いた。⁴³繰り返すが貞慶は、十一年にわたる『大般若経』の書写修了を区切りとして遁世を実行したが、その『大般若経』も遁世後の目覚しい宗教活動も、護国・報国といった国家への祈りを強く内包したものであった。⁴⁴般若台、一千日舍利講、龍華会、そして優越的な神国意識を纏う十三重塔と、そこに舍利と共に納入された経典をもつて催す法華八講などは、貞慶が比較的短期間のうちに舍利（釈迦）信仰・弥勒信仰・大般若信仰・法華信仰・神祇（天照）を有機的に連環させて構築した宗教世界であり、それは末世・末代観の一形態としての否定的国土観である辺土小国観を、克服・相対化する志向に根差した実践であったことが明らかとなった。

さらに小稿では、かかるイデオロギッシュな世界観の形成過程を寺院史的な文脈から肉付けることで、笠置寺に齎された寺院経営の変化をも捉えようと試みた。⁴⁵ここまでたびたび指摘したように、笠置寺を再興する上で貞慶自身はさほど民衆を対象に勧進した形跡は窺えず、直接的に民衆階層と接触するのは、持経者・勧進僧あるいは笠置寺常住の供僧であった。彼らの統括的な位置にあったのが貞慶である。笠置入山以前は、勧進状を作成するなどして信長らの発願した齋会などをバックアップ

したが、自身が主体となって積極的に推進する本格的な堂塔整備に着手した入山以後は、権門を射程に収めた勧進を展開したと判断される。

むしろ貞慶入山後も、弁慶による民衆的な『大般若経』書写の勧進が継続し、その完成に際しては貞慶が供養表白を草起しており、国家的な意義を有する十三重塔の建立にも民衆の合力があったのである。このように笠置寺は貞慶が貴紳の信仰を呼び込んだことで、従前に比して荘園も蓄積され寺院経営に変化が生じたことは確実であるが、貞慶以前からの在地霊場寺院としての民衆的性格も保持されている。在地の中・小寺院として出発しながら中央権力と繋がる事で、大きく発展した例が中世初頭期には確認できるが、笠置寺もかくして中世頭密寺院としての特徴・形態を備えることになったのである。

貞慶は般若台・般若報恩塔（＝十三重塔）など古えの天竺の聖跡・聖地を、今や最も仏法が栄える神国日本の笠置山中に再現し、南都仏教復興僧の精神的支柱としての教主たる釈迦の遺骨（舍利）を、聖遺物として納入することでその聖性の補強を図り、天竺と神国の儀礼的な架橋を期したのである。貞慶が創始・再興した笠置山の諸儀礼は、「神国＝仏国」観念を具現化させる何よりアクチュアルな舞台装置であった。⁴⁶さらにそれは治承・寿永の内乱後の平和と秩序の回復の象徴でもあったろう。

中世の（笠置寺）はこのような「仕組み」で成り立っていたのである。貞慶のような南都顕密仏教界のイデオログが入寺することに よって、いわば素朴で在地的な弥勒信仰や法華信仰などに支えられていた笠置寺は、国土・国家の神聖視を志向するという、明確な宗教的理念を獲得した聖地として屹立するに至ったのである。貞慶による「笠置寺再興」の意義をここに認めたい。

聖なる「神国」仏国」観念の発信拠点として貞慶によって構想された笠置寺は、はじめに言及したような「神祇と仏法の融合」によって齎された南都の論理的再生運動」の、帰着点の一つであったと言える。重源からの影響が意外にも重い意味を持って指摘できるように、いまや鎮護国家寺院の中核たる東大寺の復興運動の延長上にすら位置づけ可能に思われてくる笠置寺の存在は、中世南都の顕密仏教世界において改めて小さからざるものとして浮上してくるのであって、これこそ笠置寺における中世の到来であると評価し得る。

註

- (1) 『日本文学』（四九卷七号、二〇〇〇年）。
- (2) かかる南都再生運動における建久期の画期性に鑑みて、近本氏は「中世初頭南都における中世的言説形成に関する研究」（『日本古典文学史の課題と方法』和泉書院、二〇〇四年）で、

「建久期文化論」を提唱された。一方こうした動向を批判的に継承し、むしろ南都炎上以前の院政期を重視した「興福寺を中心とする中世南都世界の形成史」を目指すものとして、上島享氏の「中世長谷寺史の再構築」（『国文論叢』三六、二〇〇六年）がある。（中世南都）成立の画期・モメントを那辺に求めるか、ということは史学・文学それぞれにおいて今後さらに議論される必要がある。また貞慶の営為に、「中世文化の諸領域に連関しつつ且つその交点にほぼ重なる、という独特な「位置どり」を見て取る牧野和夫氏の言及は重要である。牧野和夫・田口和夫「東寺観智院蔵『貞慶抄物』一帖・影印」（『実践女子大学文学部紀要』四八集、二〇〇五年）を参照。さらに『文学』（岩波書店、十一巻一号、二〇一〇年）の座談会「南都の文学」は、示唆に富む視点を提示している。

- (3) 中世以降では、興福寺（大乘院）の末寺として記載する史料もある。
- (4) かかる視点からの研究として、密教寺院については富島義幸『密教空間史論』（法蔵館、二〇〇七年）がある。
- (5) 中世の笠置寺の研究には一定の成果が蓄積されており、貞慶との関わりで頻繁に論及されるものの、こうしたアプローチはまだなされていない。堀池春峰「笠置寺と笠置曼荼羅についての一試論」（『仏教芸術』一八号、一九五三年）・平岡定海「日本弥勒浄土思想展開史の研究」（大蔵出版、一九七七年）、豊島修「笠置山の修験道」（『近畿霊山と修験道』名著出版、一九七八年）・竹居明男「笠置寺編年史料一・二」（『日本文学』一四三号・一四四号、一九八六年・一九八七年）・小林慶昭「解脱上人と笠置寺」（『密教学研究』二三号、一九九一年）、小林義亮『ある山寺の歴史 笠置寺激動の二〇〇〇年』（文芸社、二〇〇〇年）

- 二年）、中山一磨「笠置寺再興勸進帳——翻刻と釈文——」（科
研費報告書「小野随心院所蔵の文献・図像調査を基調とする相
関的・総合的研究とその展開Ⅲ」（二〇〇八年）、下周一頼「中
世前期の戒律復興」（『中世の寺社と信仰』吉川弘文館、二〇〇
一年）・「貞慶像の形成——戒律復興の実相——」（『中世の寺院体制
と社会』吉川弘文館、二〇〇二年）・「貞慶研究の課題」（『共同
研究・日本仏敎史における「仏」と「神」に関する研究』『仏
敎文化研究所紀要』四三集、二〇〇四年）、同「遁世の論理と
地域社会——解脱房貞慶の場合——」（『日本仏敎における「神」と
「仏」の間』永田文昌堂、二〇〇八年）などを参照。また畠山
聡「中世東大寺の別所と経営」（『鎌倉時代の政治と経済』平文
社、一九九九年）でも、東大寺別所の光明山寺との比較で笠置
寺の寺院組織について分析されている。その他、古代の笠置寺
については新しい論文として、八田達男「笠置寺の創建と弥勒
磨崖仏」（『日本古代の宗教と伝承』勉誠出版、二〇〇九年）が
あり、丸山顕徳氏は笠置地域の太陽信仰・竜神信仰などの古代
神祇信仰について論及している。「笠置町と笠置山——その歴史
と文化——」（笠置町教育委員会、一九九〇年）を参照。
- (6) 文学・史学における中世の国土観については、成沢光「辺土
小国の日本」（『政治のことば』平凡社、一九八四年）・細川涼
一「仏敎改革者の天皇観」（『講座・前近代の天皇4統治的諸機
能と天皇観』青木書店、一九九五年）・伊藤聡「第六天魔王説
の成立」（『日本文学』四四巻七号、一九九五年）・同「大日本
国説について」（『日本文学』五〇巻七号、二〇〇一年）・佐藤
弘夫「中世の神国思想の形成」（『神・仏・王権の中世』法蔵館、
一九九八年）・上島享「日本中世の神観念と国土観」（『中世—
宮制の歴史的展開』岩田書院、二〇〇四年）、平雅行「神仏と
- 中世文化」（日本史研究会・歴史学研究会編『日本史講座4
中世社会の構造』東京大学出版会、二〇〇四年）、鍛代敏雄
『神国論の系譜』（法蔵館、二〇〇五年）ほか多数あり。
- (7) ここに「住持」とあるのは、般若台の住持という意味であり、
笠置寺全体を統括する意味での住持ではないだろう。なお前注
(5) 畠山論文は、笠置寺組織の上層部は、東大寺常住僧が補
任される座主・別当と、その配下で寺務を執行する一和尚らに
よって構成されていたことを論じている。
- (8) 『悲華経』の多様な受容形態については、野村卓美「悲華経
と中世文学」（『国語と国文学』七〇巻八号、一九九三年）を参
照。
- (9) 後白河院と仏敎については、上川通夫「後白河院の仏敎構
想」（『後白河院』吉川弘文館、一九九三年）がある。
- (10) 中村文「興福寺僧範玄について」（『中世文学の展開と仏敎』
おうふう、二〇〇二年）に詳しい。
- (11) 阿部泰郎「伊勢に参る聖と王」（『王権と神祇』思文閣出版、
二〇〇二年）を参照。また中尾堯「勸進聖と神祇」（『中世の勸
進聖と舍利信仰』吉川弘文館、二〇〇一年）ほか関連論文多数。
- (12) 弁曉はこの表白の中で、伊勢参宮を「譬是、常啼菩薩忘身、
同_下往_上衆香城_二之跡_上、又云、遍覓三蔵捨_レ命、似_下到_二五天竺_二之
慶_上…」と、常啼菩薩・玄奘の例をもって叙述している。
- (13) 重源と貞慶の関係（ひいては笠置寺と東大寺の関係）につい
ても近本謙介「南都復興と治承がたり」（『軍記と語り物』四三
号、二〇〇七年）は注意を促している。
- (14) 前注（一）「廃滅からの再生」。
- (15) 『笠置寺縁起』には様々な興味深い記載が見えるが、その史
料批判は別稿に譲る。なお『笠置寺縁起』をめぐる専論として

は、田中尚子氏の成果がある。「笠置寺縁起の位相」(『国文学研究』一三一集、二〇〇〇年)・『笠置寺縁起』の成立とその背景」(『古典遺産』五一号、二〇〇一年)を参照。

(16) 上横手雅敬「貞慶をめぐる人々」(『日本の宗教と文化』同朋社、一九八九年)で詳しく分析されている。

(17) 貞慶の蔵王信仰が、彼の希求した弥勒浄土への往生信仰や春日信仰と強く連関したものであったことは、竹居明男「解脱上人貞慶と春日信仰」(『季刊日本思想史』一五号、一九八〇年)や、伊東和彦「貞慶の研究」(『荘園制社会と身分構造』校倉書房、一九八〇年)に指摘されている。

(18) 『転法輪抄』には文治四年(一一八八)の『院大般若供養表白』という、やはり後白河院の発願になる「国土泰平」祈願法会の表白も収められ、そこに「経説云、如来滅後之時分於東北方大機縁故、玄奘法師訳此経訖、語徒衆々、此典於此方(中国)筆者補」大有「因縁鎮国妙典人大大宝也；玄奘所言誰人不「帰敬乎」とある。これは『大般若経』の威徳を語る中国の例話として引かれているが、中世では『大般若経』「東北方品」の、釈迦滅後に東北方の国で仏法が興隆するという予言を根拠とした、東北方国「日本国」説とも言うべき肯定的国土観が流布し、多くの宗教テキストに散見される。この問題についての一端は、貞慶の『舍利講式』と覚憲の『三国伝灯記』の言説に関わって、既に拙稿「貞慶作五段『舍利講式』をめぐる二、三の問題」(『随心院聖教と寺院ネットワーク』第三集、二〇〇七年)で言及している。なお、中世法相宗における玄奘と『大般若経』の問題については、中野玄三「玄奘三蔵絵」概説」(『玄奘三蔵絵・下』中央公論社、一九八二年)に言及あり。

貞慶の笠置寺再興とその宗教構想(松田淳一)

(19) 法華八講については、小峯和明「中世の法華講会」(『国文学—解釈と鑑賞—』六二巻三号、一九九七年)を参照。

(20) 「異域」や「異朝」などは貞慶の著述にしばしば見え、後述する「神国」の対観念としてある。

(21) 一例として拙稿「貞慶『春日権現講式』の信仰世界」(『日本文学』五三巻六号、二〇〇四年)を参照されたい。

(22) 南都再建が王法と仏法の密なる連携によってなされたことは、前注(13) 近本論文参照。

(23) 『後鳥羽院庁下文案』(『鎌倉遺文』一〇六三号)。また後鳥羽院は自ら書写した瑜伽論供養のため笠置に臨幸している。源通親やその息子である興福寺別当雅縁、さらには後鳥羽院の近親で九条家の家司でもあった民部卿長房(寛真)ら権力者と貞慶の繋がりは、前注(16) 上横手論文で詳しく分析されている。

(24) 貞慶は道賢の他界巡歴譚を『春日大明神発願文』や『別願講式』にも取り込み、「今所準拠専在「彼事」と重視している。「一代峯縁起」と道賢については、最近阿部美香氏によって「浄土巡歴譚とその画像化」という報告がなされた(二〇〇九年度・説話文学会大会)。

(25) 前注(5) 豊島論文参照。

(26) 貴神の笠置参詣については、後注(39)を参照。

(27) 後注(30) 菊地大樹氏の著書参照。

(28) 中尾堯「重源の宗教的系譜」(『中世の勸進聖と舍利信仰』)を参照。

(29) 『鎌倉遺文』一五九二号・補三〇八号。「勸進」の本来の語義は物質的喜捨を求めることではなく、信仰を布教する意味である。中ノ堂一信「中世的「勸進」の形成過程」(『中世の権力と民衆』創元社、一九七〇年)を参照。また中ノ堂氏は勸進聖の

存在形態を分析する中で、諸国遊行の山岳修験者の勸進聖が寺院修造・写経・造仏などの勸進にあたっていたことを指摘している。笠置山にもそうした宗教者が集っていたものであろう。中世の勸進については、原田正俊「重源・鏝阿と勸進の思想」

〔『日本仏教の形成と展開』法蔵館、二〇〇二年〕も参照。

(30) 菊地大樹「持経者としての重源」〔『中世仏教の原型と展開』

〈吉川弘文館、二〇〇七年〉を参照。本書は中世の法華持経者について広く論じており、慈円・後白河・源頼朝らも持経者として把握している。

(31) 「貞慶と神祇信仰―釈迦信仰の展開を中心に―」〔『寺小屋語学文化研究所論叢書』二号、一九八三年〕四頁参照。

(32) 近年、金沢文庫から「春日御本地尺」「舍利発願」「社頭発願」「法華転読発願」という四種の新出史料が発見され、高橋秀栄「笠置上人貞慶に関する新出資料四種」〔『金沢文庫研究』

二八六号、一九九一年〕に紹介されている。いずれも外題に「笠置上人」と銘記されており、四種とも称名寺二世長老老観阿の筆になるものゆえ、その書写期は鎌倉中〜後期に遡る。「春日御本地尺」については、既にこれが貞慶の作であり、後に彼が「春日権現講式」を編む際の素材として活用していることが明らかにされている。ニールス・グェルベルク「貞慶の春日信仰における『春日御本地尺』の位置」〔『金沢文庫研究』二九五号、一九九五年〕を参照。「舍利発願」は花園大学図書館今津文庫蔵『解脱上人御草』にも収録されており、杉崎貴英「高山寺方便智院伝来『上人御草等』(抄)―解脱房貞慶関係史料の紹介と翻刻―」〔『博物館学年報』三三三号、二〇〇二年〕を参照されたい。また杉崎氏は同書の筆跡は鎌倉時代に遡るのではないかと推定している。そして詳述は避けるが「社頭発願」も断

簡ながらも内容的に貞慶作として矛盾ないものと思う。

(33) 天竺における仏法の衰退について、『撰集抄』巻四十八話は「神明」中天竺の仏法は跡もなし。祇園精舎は虎狼のふしど、白鷺池は草のみ茂り、流砂もはげしく、葱嶺も昔に似ず。仏法すべてかたなし。たゞとまれ」と御託宣侍りければ……（岩波文庫本、一九七〇年）と、神に語らせている。

(34) 前田雅之氏は、鴨長明以降の増補の可能性が高い『発心集』巻八跋文や、鎌倉末〜南北朝初期成立とされる『寢覚記』には、天竺の仏法は衰退したが本朝は神国ゆえに王法・仏法ともに繁栄するという認識が見られることを指摘する。「中世説話集の神々」〔『国文学―解釈と鑑賞―』六〇巻二二号、一九九五年〕

参照。笠置時代の貞慶による天竺仏法衰退／日本（神国）仏法興行という日本国優位の言説は、こうした説話集に先駆けるものである。

(35) この点は、末世・末代・辺土・凡夫の意識が強く表出した、貞慶の著作中ことに名高い『愚迷発心集』（これも本来は神仏に向けられた表白文である）と相違するところである。また貞慶と並び称される明恵の場合、彼の『十無尺院舍利講式』からは神国日本という観念では容易に代替し難い、天竺という理想的外部世界への憧憬が窺える。

(36) 前注（18）拙稿に詳しい。

(37) 富村孝文「貞慶と同朋の弟子たち」〔『宗教社会史研究』雄山閣、一九七七年〕に指摘あり。

(38) 伊東和彦「貞慶の研究」〔『荘園制社会と身分構造』校倉書房、一九八〇年〕参照。

(39) 権力者の笠置参詣には以下のような例がある。醍醐天皇・菅原道真（『笠置寺縁起』延喜年中）、円融天皇（『百練抄』永延

元年（九八七）十月十七日条、藤原道長（『御堂関白記』寛弘四年（一〇〇七）六月八日条、藤原頼通（『笠置寺礼堂修造勸進状』）、藤原宗忠（『中右記』元永元年（一一一八）閏九月二十七日条、後白河院（『玉葉』安元二年（一一七六）十一月条）、慈円（『玉葉』元暦二年（一一八五）八月二十三日条）、藤原定家（『三長記』建永元年（一二〇六）四月二日条、後鳥羽院（『承元四年具注曆裏書』同年（一二一〇）九月）。国家志向する貞慶の再興運動にも、摂関期・院政期における権力者の笠置参詣は重要な先例であったに相違ない。既に貞慶入寺以前にも鳥羽院庁によって絵図に基づき笠置寺の四至が確定され殺生禁断が布かれたり（『建久八年二月付大和笠置寺大法師等解案』（『鎌倉遺文』九〇二号）、或いは鳥羽天皇の天仁年中に宣旨を得て礼堂がある程度修造された（後に火災で焼亡）ことも分かる（『建仁三年二月付笠置寺住僧等解』（『鎌倉遺文』一三四三号））。

(40) 例えば十三重塔に関わる「貞慶敬白文」の「卿相之家、貴女之室：」については、鳥羽院の皇女八条院（暲子内親王・（一一三七）一一二一）とその周辺を指している可能性がある。時代が下るが「笠置寺縁起」には、「建久七年（丙辰）発当寺興行之大願：時_レ于八条院御随喜之余、伊勢国蘇原御厨地頭識被_レ付_二于当寺_一者也」とある。蘇原御厨は「八条院領目録」（『山科家古文書』国立公文書館内閣文庫蔵）に所見する。そして正治二年（一一〇〇）に、八条院女房三位局（以仁王との間に仁和寺宮道性・三条姫宮を儲け、九条兼実と再婚し九条良輔を儲ける）が、美福門院（鳥羽院の妻）の菩提と八条院の二世御願を祈り、笠置で瑜伽論供養を行った際の「笠置寺修善願文」も伝来する。さらに「建仁三年僧貞慶寄進状案」（『鎌倉遺文』

貞慶の笠置寺再興とその宗教構想（松田淳一）

一二四〇号）では、「本主比丘尼」（八条院女房堀川局）が、般若台の靈山会談義料として笠置に所領（水田一町）を寄進している。このような女房の行為からも八条院が笠置の貞慶を経済的に支援した蓋然性は高からう。そして「建久七年（丙辰）発_二当寺興行之大願_一」からは、同年に勧進が開始され九年に落慶した十三重塔を類推せしめる。また法華八講にも権力者からの料田寄進が、当然なされたはずである。八条院の周辺をめぐっては、龍野加代子「八条院領の伝領過程をめぐって」（『法政史学』四〇号、一九九七年）、櫻井陽子「以仁王の遺児の行方―道尊、道性、そして姫宮―」（『延慶本平家物語考証四』新典社、一九九七年）、中川真弓「八条院三位局関係願文考―資料としての『菅芥集』―」（『軍記と語り物』四十四号、二〇〇八年）などがある。

(41) 貞慶の宗教活動における民衆性をめぐっては以下のような見解が提示されてきた。富村孝文氏は「貞慶の聖的性格」（『文化史学』一三号、一九七六年）で、貞慶の宗教活動における民衆性は比較的希薄と述べたが、上田さち子は「貞慶の宗教活動について」（『ヒストリア』七五号、一九七七年）で、例えば当人が庶民性に欠けたとしても、その思想・行動が民衆の実態を捉えている場合があり、貞慶は民衆の生活の場を知り、それにもとづいて宗教活動の場を選んでいたとする。また伊東和彦氏も前注（38）論文で、月一回一升の供米は一年で一斗二（三升）となり、これを安定的に継続供給しうる階層は荘官・名主クラスと想定できるので、笠置の勧進僧グループは庶民的と判断し、貞慶自身も庶民を対象に勧進活動を行ったと考えてもよいのではないだろうかという。だが保井秀孝氏は「貞慶の宗教活動」（『日本歴史』二三四号、一九八一年）で、結局貞慶の活動の基

盤となったのは、朝廷・貴族・武士等の有力者が中心であったと論じた。

- (42) 下関一頼氏は前注(5)「貞慶研究の課題」で、笠置における貞慶の雑多で多様な宗教性や伊勢(天照)への言動は、「笠置寺伽藍の整備を円滑に実現させるためのネットワークを結び、なおかつ取り巻く人々、周辺の宗教者へ配慮しながら講式や願文の作成に取り組んでいったこと」に起因する、あくまでも時期的で状況的なものと論ずる。小稿はそれを否定しないが、むしろ、雑多で多様な宗教性と見えるものや伊勢(天照)への言動などが、全て笠置寺を肯定的国土観表明の舞台へと作り変えてゆくための要素であったという事実を示される、当該期の貞慶が有した明確な宗教構想の所在にこそ注目したい。また同氏は前注(5)「遁世の論理と地域社会」で、貞慶の住した笠置寺と、そこからさらに彼が晩年に移住した海住山寺という二つの遁世先について、その地域的な差異について考察している。海住山寺については後考を期したい。

- (43) こと新しくいうまでもなく笠置時代の著作『興福寺奏状』(日本思想大系『鎌倉旧仏教』所収)における、専修念仏批判の論点の一つは「国土を乱す失」であった。王法仏法相依論を堅持し、優越的な(日本)に思念を凝らす貞慶にとって、専修念仏は国土の秩序を揺るがすものとして指弾されるべき対象に他ならなかった。

- (44) 小稿では紙幅の都合により貞慶の笠置寺経営の実態面についての踏み込んだ分析は省いているが、実際、笠置寺の経済基盤は、関係文書が十分に残存していないため極めて不明瞭である。例えば『建仁元年僧貞慶寄進状案』に笠置寺の所領関係文書は「悉所納(当山宝蔵)」とあり、一定の荘園文書が存在したに相

違ないが、おそらく元弘の合戦の折に笠置山は全山焼失し宝蔵の文書も灰燼に帰したものと思われ、かの法華八講の料田に関する文書も管見に及ばないのである。そのため後鳥羽院に安堵された霊山会の料田である般若台領に関するものなど、伝存する荘園文書はそのごく一部と推察されるが、そこから国衙・在庁官人の侵害によって動揺する荘園所有権の安定化に腐心するといった、積極的な寺領経営に関わる貞慶の姿が見える。他方で建久八年の『大和笠置寺大法師等解案』によれば、二年ほど前から春日社の散在神人が、笠置の寺領を侵犯するなど複雑な問題も存したことが垣間見える。建久七年に貞慶が春日社を笠置における自己の拠点たる般若台の側に勧請したことは意味深かろう。

- (45) 久野修義「中世寺院と社会・国家」(『日本中世の寺院と社会』)などを参照。それらのパターンと笠置寺を詳しく比較する作業も必要となる。

- (46) 美術史の側からも、貞慶周辺の造形作品に宋風の影響が指摘されている。瀬谷貴之氏は、重源との交流による宋風の影響を十三重塔に確認しており(「貞慶と重源をめぐる美術作品の調査研究―釈迦・舍利信仰と宋風受容を中心に―」)〔鹿島美術研究〕年報第一八号別冊、二〇〇一年〕、藤岡譲氏も貞慶の中国仏教への憧憬を指摘する(「解脱房貞慶と興福寺の鎌倉復興」〔学叢〕二四号、二〇〇二年)。また横内裕人氏は、重源が自己の入宋求法という体験に基づき、「独善的唯日本仏教盛栄観」の風潮を批判し大陸仏教を再評価しており、荣西にもそれを見ることができると述べている。そして重源は宋仏教の導入を通して理念上では天竺へつながろうと試みたのであり、それは南都復興を通じた日本の仏法の正統性の回復であり、(始源

への回帰」であったと総括している（『東大寺の再生と重源の勳進―法滅の超克―』（『日本中世の仏教と東アジア』塙書房、二〇〇八年）。前注（34）にも関わるが、重源経由で宋文化を受容した貞慶は、しかし入宋体験を伴わなかったため、彼にとつての仏法の（始源への回帰）というベクトルが、日本国の始源たる天照大神を呼び起こし、むしろ「神国」に「神国」親という独善的唯日本仏教盛栄観へと落着し、宋朝も「異域」でしかなかったことは聊か皮肉な結果であったと評せようか。少なくとも「大国」たる宋朝が笠置において克服されたことは、龍華会という儀礼に明らかであった。こうした貞慶の思想からは、本来、仏の救い難い辺土ゆえに、神祇によつて救済されるという意味での否定的国土観であった「神国」が、肯定的国土観へと転じていく過程を如実に見ることもできる。この他に顕密仏教の観念的世界構造に占める「日本国」の位置を、宋との対外交渉を通じて分析した上川通夫「中世仏教と『日本国』（『日本中世仏教形成史論』校倉書房、二〇〇七年）がある。

(47) 重源による東大寺復興については、上横手雅敬『権力と仏教の中世史』（法蔵館、二〇〇九年）に詳しい。

補記

小稿では笠置山における天照大神の意義を重視したが、それは貞慶が春日神よりも天照大神をより深く信仰したというような意味ではない。中世における天照信仰の多様な展開については、伊藤聡「天照大神」大日如來習合説をめぐって（上）』（茨城大学人文学部紀要（人文学科論集）三九号、二〇〇三年）を参照。なお「中世南都の天照」という問題については、特に靈山縁起の世界に注目しつつ別稿にて分析する予定である。『諸山縁起』など大和国靈山の体系に関しては、川崎剛志「諸

山縁起」の基礎的研究」（『科研費報告書「大峯の口伝・縁起形成に関する文献学的研究―諸山縁起―を中心に―」二〇〇五年）といった成果が進展しつつある。

追記 小稿は仏教文学会支部例会（二〇〇七年一月）及び仏教史学会例会（二〇〇九年二月）での報告をもとに成稿化したものである。貴重なご意見を賜った先生方に感謝申し上げます。

【史料出典一覧】

『悲華経』 成田貞寛「『釈迦如来五百大願経』の研究」（『仏教大学大学院研究紀要』七号、一九七九年）、『東大寺衆徒参詣伊勢大神宮記』 真福寺善本叢刊第八卷 古文書集一、「中宗報恩講式」ニールス・グェルベルク「解脱房貞慶と後鳥羽院」（『中世文学の展開と仏教』おうふう、二〇〇二年）、『神祇講式』 岡田荘司「『神祇講式』の基礎的研究」（『大倉山論集』四六、二〇〇一年）、『舍利講式』 貞慶講式集（山喜房、二〇〇〇年）、『如法転説大般若表白』 院大般若供養表白 安居院唱導集・上（角川書店、一九七九年）、笠置寺般若台供養願文 笠置寺十三重塔供養願文 笠置寺龍華会咒願文 讚仏乗抄 所収（『校刊美術史料寺院編下』（中央公論社、一九七六年）、沙門貞慶笠置寺舍利講式 供勸進状 沙門貞慶笠置寺法華八講勸進状 笠置寺二季八講勸進状 貞慶敬白文 僧貞慶等敬白文 笠置寺礼堂等修造勸進状 沙門信長笠置寺弥勒殿仏供勸進状 仏子如教笠置寺毎日仏供養勸進状 沙門観俊笠置寺念仏道場塔婆勸進状 弥勒如来感応抄 所収（平岡定海『日本弥勒浄土思想展開史の研究』（大蔵出版、一九七七年）、笠置塔修補勸化文 表諷讀雑集 所収（『純真言宗全書』三二卷）、承安四年六月笠置住僧解 平安遣

文』補一二一號、『大和笠置寺大法師等解案』 〓 『鎌倉遺文』
九〇二號、『正治元年後鳥羽院序下文案』 〓 『鎌倉遺文』一〇六三
號、『笠置寺重申狀』 〓 『鎌倉遺文』一〇六四號、『建仁元年僧貞慶
寄進狀案』 〓 『鎌倉遺文』一二四〇號、『諸山縁起』 〓 『日本思想大
系』『神社縁起』、『笠置寺縁起』 〓 『大日本仏教全書本』、『笠置寺住侶
作善願文』、『笠置寺修善願文』 〓 『願文集』(統群書類従)二八輯
上)

(ふなた じゅんいち 嘱託研究員)

二〇〇九年十一月十日受理

〈Summary〉

Revival of Kasagidera by Jokei and His Religious Ideology : Focusing on the Sacred Mountain and National Concepts

FUNATA Jyunichi

In recent years, the study of the reproduction of Nanto-Buddhism (南都仏教) is prosperous and there are many studies of Jokei's (貞慶) religious activity. In this article that I analyze the revived process of the Kasagi Temple (笠置寺). He retired from the world to Mt. Kasagi (笠置山) and it is well known that he revived Kasagidera. I consider Jokei's religious ideology in particular. This is a new viewpoint. It develops that the bethels and the rituals of Kasagidera are embodied in a certain thought. It is thought to deify Japan and Jokei insisted on Shinkoku Ideology (神国思想). medieval Kasagidera was a national temple.

Key words: Kasagidera, Jokei, National Concepts, Shinkoku Ideology, Nanto-Buddhism