

# 『長西録』にみえる寺門僧について

能 島 覚

## はじめに

第四十五世園城寺長吏である公胤は『浄土決疑抄』を著し、法然批判の急先鋒となった寺門僧である。だが、そういった論難を行ったにもかかわらず、その後は自身の咎を悔い、すみやかに法然の教えに帰順したと法然伝は伝えている。親鸞も『西方指南抄』において公胤への関心をよせている。この『浄土決疑抄』は法然伝で述べられるように実際に焼き捨てられたせいか現在でも散逸したままであり、その内容を知る術は現在のところ絶たれている。

## 一、『長西録』にみえる寺門僧と問題の所在

ところで、浄土教を主とした仏教典籍目録では嚆矢とされる

長西撰（元暦一年（一一八四）—文永三年（一二六六））『浄土依憑経論章疏目録』（以下、『長西録』）には、公胤の著述以外にも寺門僧の浄土教典籍が次のように紹介されている。

一、千観 往生十大願 一卷

極楽讚 一卷

八ヶ条起請 一卷

二、慶祚闍梨園城寺 西方要観 一卷／阿弥陀観私記 一卷

三、唐房法橋行円 念仏三昧記 一卷三十一

唐房法橋消息 一通

四、慶運三井／慶暹三井 念仏三昧記 一卷

五、頼尊披雲房三井 念仏三昧記 一卷三十一

六、良慶教月房三井 安養抄 六卷

七、長舜円蔵房 西方要抄 一卷

八、園城寺長吏公胤僧正 浄土決疑抄 三卷

これらのうち、一の千観及び八の公胤はつとに有名である。

特に千観の研究に関しては佐藤哲英氏による「千観内供の研究」以来、多くの成果が挙げられている。その研究によれば、右に挙げた三点の著述は現存し、それらの内容についても研究が行われている。また、公胤についても法然批判を行ったにもかかわらず、後には専修念仏の主張に帰順した高僧としての研究<sup>(4)</sup>に関心が向けられている。ただし、それには法然伝に紹介される公胤の事績を明かすことに偏向があることは注意すべきである。

それらに比して、二の慶祚以下、七の長舜らの行実に関しては言及された研究はごくわずかである。<sup>(5)</sup>現在の研究動向に至っては数々の議論があるものの、日本浄土教の研究に特筆すべき大きな進展をもたらした井上光貞氏の『日本浄土教成立史の研究』<sup>(6)</sup>でさえも浄土信仰をもつ寺門僧を紹介する叙述は次のとおりごくわずかな指摘である。

なお、右の諸考察によって最もまじめな宗教生活者が千観と源信であったことが知られようが、果たしてこの二人は、最も強く時代に影響力をもった。千観については、彼は法系上からいえば寺門派に属するが、千観の没後解脱寺の観修・大雲寺の慶祚のごとき寺門派の領袖に念仏

者が多く、また寺門派の諸寺には致平親王をはじめ貴族の出家したものが少なくなかった。(同、一六九頁)

ここには千観の他に解脱寺の観修と大雲寺の慶祚のみが念仏信仰者として取り上げられている。井上氏が千観の弟子と紹介している観修とは園城寺第十五世の長吏であり、智静とも称される寺門僧である。一方の慶祚は特に後述するが、観修と同じ千観の弟子であり、岩蔵の大雲寺に住したことから大雲寺の慶祚と呼ばれている。このように天台教団の浄土教信仰者について他の追隨を許さないほど、該博で網羅し尽くした観のある研究が井上氏によってなされているにもかかわらず、そういった寺門僧については、ほとんど顧みられていないのが実状である。事実、寺門や智証門徒に関する叙述は山門との政治抗争に大幅な紙数がさかれているが、そのような中でも観修・慶祚を念仏者と捉えるのならば、慶祚などの名を挙げる『長西録』所載の僧侶や著述を少しでも検討し、それらの実態を把握する過程を経たなかで、今、取りあげたような評価が下されるべきではないだろうか。現状では、そういった視点が欠落していると思われる。

それでは『長西録』に載せる寺門僧とはどのような僧侶であるのか。寺門僧のなかでは比較的よく議論の俎上に挙げられる千観と公胤を除いて、他の学僧について、それらの行実を紹介

するならば、次のようなものだろう。

「西方要観」、もしくは「阿弥陀観私記」の著者として挙げられている慶祚闍梨（天曆九年（九五五）—寛仁三年（一〇一九））は三井の大阿闍梨とも呼ばれ、撰関期の寺門派を代表する名匠であったという。『元亨釈書』巻四、『寺門伝記補録』巻十五、『本朝高僧伝』巻四十九などに紹介されている。

慶祚は竜雲坊先徳ともいわれ、余慶（智弁）につき顕密を学び、伝法灌頂を受けている。慈覚、智証両門徒の対立が激化するなかで、大衆を引き連れて比叡山を下り、岩倉大雲寺に移り、後に園城寺に住んだという。その時に竜雲坊を創立をする。慶祚の園城寺入りは、その後の寺門の学問が隆盛する起因ともなったという。また長徳三年（九九七）、宋国から新書五部が送られてきた時、朝廷の勅によって源清の『竜女成仏義』を批判した。この批判書である『竜女成仏権実疑難』は現存する。源信は、慶祚の論議に関する力量を高く評価し、弟子の寛印に忠告する逸話がある。『続本朝往生伝』の一条天皇の伝において「時に人を得たること、（中略）学徳には源信・寛運・実因・慶祚・安海・清仲（中略）皆これ天下の一物なり」と當時から注目されていた学僧であることがわかる。

行円（寛和二年（九八六）—永承二年（一〇四七））は別名、唐房法橋ともいわれ、『元亨釈書』巻十一、『寺門伝記補

録』巻十五、『本朝高僧伝』巻四十九などにその事績が紹介されている。但馬守源国挙の子であり、国輔といった。その出家の機縁は罷妾の死であったという。師は智静、心誓であり、長久四年（一〇四三）に法橋となる。興味を惹くことでは『往生拾因』を著した東大寺の永観は行円の甥にあたるのである。

次に日仏全本で挙げる慶運については審らかでない。一方、小山本で挙げる慶暹（正暦四年（九九三）—康平七年（一〇六四））は百光房とも号した寺門僧である。康平二年（一〇五九）の仁王経供養の御八講では結願の講師を勤め、権少僧都にまでなっている。園城寺十月会をはじめとした法会では慶運の数々の活躍がみられる。また歌人であった側面もあり、勅撰和歌集に数首の歌が収められている。

頼尊（長徳四年（九九八）—康平七年（一〇六四））は被雲房とも号し、権少僧都までの僧位を得ることになった。また園城寺の論議である十月会に問者として参加し（『三井統灯記』、長暦三年（一〇三九）には師の唐房法橋行円より大法灌頂を受けている（『寺門伝記補録』巻十五））。

良慶<sup>(8)</sup>（元永一年（一一一八）—建仁二年（一二〇二））は園城寺における尊星王法の法会に伴僧として出仕（文治二年（一一八六））し、その後は探題（文治六年（一一九〇））ともなり、園城寺長吏拜堂には呪頭として出仕し（正治二年

(一一〇〇)、同年には園城寺の大学頭を勤め、法眼となっている。この良慶の著述には『一品抄』という『法華経』に関する論義を綴めたものがあったという(『三井統灯記』)。

長舜(康治二年(一一四三)―嘉祿二年(一二二六))も師の良慶と同じく探題を勤め(承元三年(一一〇九)、後に園城寺の大学頭となり、法眼に叙されている。大宝院で行われた『摩訶止観』の講師の一人としても選ばれている(建仁二年(一一〇二)、『三井統灯記』)。

さて、以上のように簡略ながら『長西録』にみられる学僧について述べたが、これらの学僧は、撰関期に活躍がみられる慶祚・行円・慶暹・頼尊と院政期の末から鎌倉時代初期に活動がみられる良慶・長舜の二グループに分けることができる。本稿では特に前者のグループに注目することとしたい。その理由は寺門僧における浄土信仰を伺うには好個の資料である「往生伝」にそれらの学僧が立伝され、その内容の検討次第によって、念仏信仰者であったと考えられるからである。その「往生伝」とは近年、新たに報告された『三井往生伝』のことである。

## 二、『三井往生伝』と寺門僧の事績

『三井往生伝』とは田嶋一夫氏によって初めて紹介された往生伝<sup>9)</sup>である。それは現在、教林文庫と呼ばれる早稲田大学の特殊コレクションの一つであって、もとは比叡山鶏足院教林房の蔵書を昭和三十二年に同図書館が譲り受けたものだという。その文庫の内容については「早稲田大学図書館蔵教林文庫目録稿」<sup>10)</sup>に書目が紹介されている。また、同書の写本は教林文庫のみだけでなく、叡山文庫無動寺蔵本・叡山文庫池田蔵本の二本があり、教林文庫本を底本として他二本で校訂したものが『統天台宗全書 史伝二』<sup>11)</sup>に収められている。

その特徴は序によくあらわれている。それは

夫日本往生伝者、初慶保胤訪於源信僧都。統江匡房求於慶朝法印。多載延暦寺、不伝諸寺也。予雖管見、頗有寡聞。

先扇智証之遺風、聊拾園城之門葉、学学徒四十、流及王臣八人。分二十四人、為上下二卷。勤成一部。号曰三井往生伝。此外臨浄土人古今幾乎。不触耳目、豈号名骨矣。願以此四十八人往生極楽之縁。廻為四十八願莊嚴浄土之因而已と述べているとおり、日本の往生伝の中で慶滋保胤『日本往生極楽記』、大江匡房『統本朝往生伝』が延暦寺の僧侶の往生を中心に、他の寺院を願みないことを不満として、園城寺の

門弟に限って学侶四十人、王臣八人を選び、それらの伝を集成して編纂したという。編者は沙門昇蓮であり、健保五年（二二七）に成立している。ただし、残念なことに現存するのは上巻のみで王臣八人などの行状を記した下巻は散逸したままである。

さて、この『三井往生伝』には智証大師円珍以下、三井寺の活動の中心を担った高僧が浄土往生を志したという諸伝が載せられている。時代的には平安前期の円珍から、院政期初めに活躍した定暹までにあたる。その二十四人の中に『長西録』に載せる千観・慶祚・閻梨・唐房法橋・行円・慶暹の四人が取り上げられている。慶祚の伝を挙げれば、次のとおりである。

大阿闍梨慶祚者、真言之龍猛止観之智者也。智弁僧正之弟子。源泉僧正之師範矣。（中略）長徳三年（九九七）、自大宋国多送新書。両門智徳奉詔破之。其中龍女成仏義源清述、闍梨破之。長保四年（一〇〇二）、於関白太政大臣之閣下、覚運・院源争論。竜宮変不変。博陸以闍梨兩人為証誠、決其邪正。（中略）寛仁三年（一〇一九）十二月二十二日不病入滅。歳六十五矣。恵日忽隱、法灯俄消。其夜左近衛大将藤原教通卿夢、紫雲在東、金光耀中。楽音遙聞、指西行。有人告。三井大阿闍梨往生極楽之儀也。夢覚、発使馳問三井、昨夜入滅。遺弟悲哽、遣使還告入寂

事。將軍嗟歎具奏主上矣。<sup>(12)</sup>  
これを見ると、慶祚に念仏信仰者としての行実があったことが容易に認識されるかもしれない。

けれども、この『三井往生伝』が撰述されたのは鎌倉時代に入ってから十年たった健保年間であり、収められた各伝がそのまますま平安期の特に慶祚・行円らの活躍した撰関期の事績を反映したものと捉えるには慎重な姿勢が要求されると思われる。特に法然の出現という時代の画期の後だけに本書には鎌倉時代当初の浄土信仰の隆盛が色濃く反映されていると思われる、逆に考えれば、撰関期の往生人の有様がそのまま収録されたものとは考えにくいだろう。しかも、この『三井往生伝』の特徴として対叡山意識が濃厚であり、その序に示すとおり、寺門の高僧に関する往生を称揚することが編纂の動機と考えられ、当時のありのままの学僧の行実を採集したというより、編纂者の意図が各々の伝に濃厚にみえるという。したがって、そのような性格を持つ資料を無批判に受容することにはそれ相応の注意が必要であるが故に、ここに挙げた慶祚の伝を検討し、その背景となる典拠や資料の存在を明らかにしよう。

このような『三井往生伝』に収められた各伝の伝承経路を探る研究は既に播磨光寿氏<sup>(13)</sup>によって行われている。今はそれを参考としながら慶祚伝の概略を示せば、まず法統を示し師・弟子

を明らかにする(一)。次に正暦四年(九九三)の智証門徒の叡山下山に端を発した慶祚の大雲寺移住を述べ、その後の大雲寺における学解の隆盛を示す(二)。長徳三年(九九七)に宋よりもたらされた源清の『竜女成仏義』の批判書を撰述し(三)、長保四年(一〇〇二)に覚運と院源が竜宮の変・不変について論議を行った時にその判定を担ったことがあり、そういったことから時の有力者から師として羨望を集めていたこと(四)、寛仁元年(一〇一七)、園城寺に入寺し、碩学堅義と称する法会をはじめたこと(五)、多武峰先徳として有名な増賀の病を治癒したということ(六)、寛弘年間(一〇〇四)一〇一二)の照中将・光少将の発心譚(七)、寛仁三年(二〇一九)の慶祚の往生(八)となる。

これらのなか、(一)から(六)までの話は『園城寺伝記』『寺門伝記補録』『元亨釈書』に同話がみえ、慶祚の伝として同一の伝承があったことを看取できるが、それらは中世をくだる諸伝記によるものである。(七)の説話のみは院政期末成立の『今鏡』に同じ話が収められているという意味で多少、時代を遡るものの『三井往生伝』の慶祚伝の大半は後世の寺伝や高僧伝と内容が一致し、慶祚の活躍した同時代の資料から裏付けられるものは概して見出すことができない。

それでは肝心の慶祚の往生譚についてはどういった典拠を見

いだせるだろうか。先に挙げた播磨氏の研究ではそういった資料として『扶桑略記』(寛治八年(一〇九四)頃成立)並びに『阿婆縛抄』の「明匠略伝」を指摘している。しかし、それより先行すること約半世紀の『小右記』の記事に次のような一節を見いだすことができる。

『小右記』 寛仁三年(一〇一九)十二月五日条。<sup>(14)</sup>

大納言云、昨向三井寺、為訪慶祚闍梨病、愁以相逢、非危  
 急人、然而彼闍梨云、今日可難過者、一談後即帰退、左大  
 将云、今曉夢慶闍梨詣極楽之想、子日可入滅者、明日歟、  
 其夢寐極貴、大寐、色々雲内天人音唱、空中有船、々中載  
 棺、是慶闍梨迎極楽云々。

二十四日、丙午、(中略)宰相来云、一昨慶祚阿闍梨遷  
 化、年六十七。

『小右記』とは平安中期に記された日記であり、藤原実資によるものである。寛仁三年(一〇一九)十二月五日の記事に大納言藤原公任が先日、病にかかったという慶祚の見舞いにいってきたこと、病状は大事に至るようなものではなかったという旨が記され、続いて同日に左大将藤原教通が慶祚が極楽に迎えられる夢をみたという話が伝えられている。その後の二十四日に宰相が来て、一昨日に慶祚が遷化したという知らせが届いたというのである。

このような『小右記』の記事はさきほど挙げた『三井往生伝』の慶祚の往生と比べるとどういった点が異なるのか。まず、入滅の日は同じだが、慶祚の往生の有様を夢にみたという藤原教通の夢の日時が異なることがわかる。『小右記』では十二月五日の記事にその言葉は入れられ、慶祚が往生する予兆として述べられているのに対し、『三井往生伝』ではその夢は慶祚の往生した夜にあたり、「有人告」としてその夢の姿は三井大阿闍梨の極楽往生の儀であるという解説が加えられることで、慶祚の臨終の瑞相が確固としたものとして説かれている。

以上のような相違があることが確認できるが、どちらの記述が慶祚の入滅の有様として実像に近いだろうか。このような場合、同時代の歴史事象を書き記す日記と後世のある時期に特定の視点から集成し撰述された編纂物では資料としての価値に自ずから差が生じることは当然のことと思われる。故にここでの慶祚の往生に関して、『小右記』の記事の方が当時の姿を反映していると考えerほうが穏当だろう。そうすると慶祚の往生とは慶祚自身の行実<sup>15</sup>に直結した内容というより、貴族らの印象や伝聞により成り立った間接的な事柄であることがわかる。そういった意味から慶祚自身に極楽往生を志願した姿勢があるのか、といった確証を見出すことはできないのである。ただし、平安期の「往生伝」に立伝された寺門僧は皆無ではない。次に

あげる大江匡房撰『続本朝往生伝』の助慶伝<sup>15</sup>である。

沙門助慶は、園城寺の碩学なり。寺の中の人、大概帰伏せずといふことなし。慶祚阿闍梨の弟子なり。随心院に住して、偏に後生を求めたり。長く名聞を抛ちて、念仏講經、併ながら極楽に資せり。ただ愁ふところは伝法深義のことに依りて、後生の群集するならくのみ。臨終正念にして、瑞相ただ多し。

この助慶は伝の述べるとおり慶祚の弟子であり、ほぼ同内容の記事が『三井往生伝』にも立伝されている。また入宋僧の成尋も寺門僧であり、助慶と同じく『続本朝往生伝』に挙げられているのである。これらの点から寺門僧のなかでも撰闕期に比較的近い時期から浄土信仰者がいたことが認められる。しかも、慶祚の弟子が浄土を志願したということで、師匠である慶祚にも同様の立場をみこむことができるかもしれない。だが、それはあくまで都合のよい推測に過ぎず、『長西録』所載の寺門僧は平安期成立の「往生伝」に立伝されていないことも併せて、それらの学僧が念仏者であったかどうか疑念を拭えない。また上述のように『三井往生伝』から所載の学僧の行実を把握するのにも、その信憑性は中世に編纂された「往生伝」という性格に負うところが大きく、個々の具体的な事績が実像とかけ離れている可能性も多分にあることが留意されなければならない。

である。

それではこれまで取り上げた寺伝や往生伝などの後世の編纂物以外に『長西録』にでる寺門僧の事跡を伺える資料はないものだろうか。

平安時代に書写された古写経・聖教が諸々の古寺院に現在に至っても大切に保管され、多数、所蔵されている。これらの中に訓点の施された資料、すなわち訓点資料が国語学史における貴重なものとして注目を浴び、それらを対象とした調査・研究が精力的に続けられ、大きな成果をみせている。そして、後世の資料のような伝写過程における誤写や改変が少なく、その時代の様相を考察するには最良の資料であるという。そのような資料の中に慶祚・行円の名があり、また彼らに迫る時代に書写されたものが多く現存している。その中に西墓点という名称のつけられた訓点をもつ資料群がある。西墓点とは星点が右上隅「ニ」、右辺中央「シ」、右辺隅「ハ」、上辺中央「カ」といったヲコト点による符号が付された資料であり、それが施された訓点資料は基本的に園城寺の僧侶によるものだという。数あるヲコト点の系統の中でパターンが固定化したものとしては二番目に古く、南都の法相宗が用いた喜多院点、東大寺の僧侶が用いた東大寺点、真言宗所用の円堂点などより、その定着は先行するものであるという。

では実際にどういったところに『長西録』所載の僧侶が古訓点資料に出てくるのか。その点を考察するにあたり、最初に次の資料の奥書に注目したい。

『別行儀軌』一帖 高野山持明院 墨点・朱点

寛仁二年（一〇一八）八月二十日以唐院藏本写了イ□□（行

円）始寛仁、年冬比於龍雲房時々点得

同四年（一〇二〇）正月一日享了仏子イ□□（行円）記

同受興慶房 千算供奉

まず、高野山持明院に蔵されている『別行儀軌』の奥書に唐房法橋行円の名が確認できる。いまこの奥書によれば、寛仁二年（一〇一八）に園城寺唐院の所蔵本を用いてこの『別行儀軌』を書写したという。そして、翌年の年初の頃に竜雲房、つまり竜雲房慶祚のところを訪れ、点を得たとある。この点とは訓点のことであり、本書の訓説を習ったことが示されている奥書といえる。そして、翌々年の寛仁四年（一〇二〇）、正月一日にその伝授を終えたことを述べている。その時に慶祚の弟子であった千算（『寺門伝記補録』十五『日仏全』第一二七卷、三四五頁）も同じく受法したことを明かしている。

さて、ここで注目すべきことは二つある。まずは奥書に示されているとおり、行円は千算とともに慶祚に訓点の手ほどきを受けた、ということである。ここに両者の具体的な師弟関係が



見てとれると思う。

もうひとつは前節で取りあげた『小右記』における慶祚の往生の時期を想起すればわかるだろう。『小右記』では寛仁三年（一〇一九）の十二月五日の記事に大納言藤原公任が病中の慶祚を見舞いし、同日に左大将（藤原頼通）が慶祚の往生する姿を夢にみたという話を聞いたと記録している。そして、その後の同月二十四日の記事で、その一昨日、つまりは二十二日に慶祚が遷化したことを述べていた。そこにここで取りあげる『別行儀軌』の伝授奥書を考えあわせると、行円は数日後には入寂する間際の慶祚から訓説の伝授が行われていたこととなり、遷化した十日後には伝了したことを記す奥書が「同四年（一〇二〇）正月一日享了仏子<sup>レ</sup>□（行円）記」にあたるとみることとも可能ではないだろうか。そのように考えると、まさにその時分の端的な息遣いが反映された訓点資料は、学僧の行実を裏付けるものとして大変有効なものと理解できるだろう。

次に挙げる奥書は『金剛頂瑜伽蓮華部心念誦儀軌』である。  
『金剛頂瑜伽蓮華部心念誦儀軌』一卷 石山寺

（校倉聖教十五函一号）朱点・墨点

（朱書）「点本云此瑜伽者万寿三年（一〇二六）五月二十七日為首於唐院法橋大阿闍梨座下稟受而当初読本甚狼藉仍新抄写備遺忘耳 頼尊記（以下省略）」

この資料の朱点奥書には万寿三年（一〇二六）に頼尊が唐院法橋大阿闍梨、すなわち行円法橋に従って、訓説を伝授したことを明かしている。この頼尊とは、いうまでもなく『長西録』で『念仏三昧記』の著者として挙げられる被雲房頼尊のことである。

このように国語学で研究対象として重視されている訓点資料にのこされている伝授奥書からも唐房法橋行円と被雲房頼尊が師弟の間柄であることを改めて認識できる。それは訓説の授受を媒介とするものであったが、後世に様々な資料を用いて編纂した寺伝や伝法の問柄や伝受の経路を示す血脈とは異なり、訓点資料には個々の問柄に肉迫するような出来事を読み込むことができることには驚嘆すべき感がある。

また、これら園城寺に関する訓点資料の全般を分析したならば、慶祚や行円に他の学僧とは違った、より重要な地位があったことを看取できるという成果もある。それはここで取りあげている『金剛頂瑜伽蓮華部心念誦儀軌』の現存写本の訓説をいくつか精査した中で得られた知見<sup>①</sup>である。その研究によると、院政期の天台宗寺門派における『金剛頂瑜伽蓮華部心念誦儀軌』の訓説法は、もとは一種類の訓説を受け継いだものであり、それらの源としてひとつの祖点が確固として存在するといえる。そして、実はその祖点者として考えられるのが、三井の大

阿闍梨慶祚であることが判明しているのである。そういった点を考慮すると、寺門派における慶祚の影響は少なからざるものがあったことがわかるであろう。

さらに行円にいたっては、その慶祚の訓説をベースとしながら、部分的に改変を加えたものが同様に継承されていたという実態も明らかにされている。

後世の寺門僧における慶祚や行円へのこのような注目は次の奥書にもあらわれている。

『六字神咒王経』 一卷 広島大学 朱点・墨点

(奥書) 本云長治元年(一一〇四)甲六月癸未二十六日卯丁申剋

於左稟(「京」ノ誤カ)青蓮院東廊南面以龍雲坊大阿闍梨

自点御本書写之畢 同本以移点了一校了 猷乗記之

本云寛徳二年(一一〇四五)八月二十三日以法橋御房(「右

傍補入)唐房行円御事也」本於乗々坊東□(頼覚)写了申

西之際

(朱書) 永承參年(一一〇四八)十一月一日依奉披雲奉誦了

日記等如書写本(以上本奥書、以下、省略)

こちらの識語は転写を経た中で加えられた奥書が前後しているため、その過程を詳細に理解することは困難であるが、ここから竜雲房慶祚の訓説が後世に継承されていたこと、その伝来にて唐房法橋行円の写本も同時に用いられ、あわせて被雲房頼尊

より伝受された伝本もその対校に用いられたことは確認できるだろう。

以上のことから撰関期における学僧の様相を如実に映す資料から、慶祚―行円―頼尊はそれぞれ師弟関係であったこともわかり、同時に三井の大阿闍梨慶祚とは寺門派の学解にはなくてはならない重要な学僧であったことが認識できると思う。

また行円にも同じように国語学史的な観点より注目すべきことがある。それは図書寮本『類聚名義抄』に収められている行円の和訓である。図書寮本『類聚名義抄』<sup>18)</sup>とは平安末期に書写された部首別漢和辞典であり、引用書の範囲と喜多院点が付されていることから法相宗関係の僧侶による編纂とされている。現存の諸本には、原撰本にあたる図書寮本と改編本の観智院本(天理図書館)などがあり、完本である観智院本は仏、法、僧の三部構成であるのに対し、図書寮本は法部一帖のみが現存している。それは全体の約五分の一と目されている。そして、この図書寮本『類聚名義抄』に収録されている和訓のうち、行円に関するものは六例ある。そのうちの一つ「シツカナリ」の掲載箇所を挙げる

泊湘 川(和名類聚抄)云白相二音 文選師説佐々良奈美也

上禾(和)度末利 玉(玉篇)云上舶也白兒 東(東宮

切韻)云紛泊飛悉兒 トドマル集(白氏文集)シヅカナリ(行円

也下玉云亭也 季（季綱切韻）云尔留

と、「泊湘」という熟語に対し、『和名類聚抄』『玉篇』『東宮切韻』などを用いながら字義・音訓を示し、万葉仮名や片仮名によって読みを示している。そして、個々の文字に分解して「泊」と「湘」についての字音、字義、和訓をも述べている。

これらのなか、上の字「泊」の読みとして「シツカナリ」とするのが行円による訓だとしている。そして、このような行円の和訓は他に全部で五例ある。「憶」を「オモフ」、「等比」を「タトヒ」、「慇懃」の「懃」を「ネムコロニ」、「躡」を「フム」、「怖取」の「怖」を「ヤフサカル」という読みが行円によるものであったことを『類聚名義抄』は伝えている。また字音についても行円による和音として五例を挙げ、更には四声点に関する独自の説があったことも解明されており、先述の慶祚だけでなく、行円も語学史的な観点から撰関期の寺門派を代表するような学僧であった点を確認できるだろう。

### 三、大阿闍梨慶祚と唐房法橋行円

それではひるがえって『長西録』に示された慶祚の著述<sup>19</sup>についてはどうだろうか。

その前に『長西録』の慶祚の著述に関して一つ注意すること

がある。それは先述したとおり、慶祚の著述には「西方要観」の場合と「阿弥陀観私記」の場合があるということである。これらは系統が異なる『長西録』によって生じる相違であるが、はたして、どちらの記述に信憑性があるのだろうか。それを確認するために両者を並記してみると、

#### 【日仏全本】

西方要観 一巻 慶祚闍梨  
阿弥陀観私記 一巻  
九品往生所作 一巻 失名

#### 【小山本】

西方要観 一巻 同  
阿弥陀観私記 一巻 慶祚闍梨  
九品往生所作 一巻 失名

と、日仏全本では「西方要観」を慶祚の著述とするのに対し、小山本では同書の撰者を「同」として前項に挙げる実範、すなわち中川少将蓮実房実範のものとし、「阿弥陀観私記」を慶祚のものとして考えている。そして、これらの相違からはどちらの著述が慶祚のものかと判断することはできない。ところが、慶祚の伝を繙いてみると次の記述に注意が向くだろう。

三井大阿闍梨慶祚者、寛仁三年（一〇一九）十一月二十二日戌時於龍雲房化。件夜大納言之左大将藤原教通見夢。従

東山紫雲聳、菩薩聖衆前後音樂、指西方行之。主上階下見之。有人問、是慶祚闍梨之往生極樂也。以夢告奏達了。

禾云三井明匠也。私記口決等多。以彼為最。云々

これは『阿婆縛抄』の「明匠略伝」に伝える慶祚伝の一節<sup>(20)</sup>である。前半は前節でとりあげた『小右記』の慶祚の往生を教える部分と類似するが、どちらかといえば『三井往生伝』とその内容は一致するといえよう。しかし、後半部分はこの「明匠略伝」にしかみられない独自の記事で、私記や口決の類を作成する者達の中では慶祚がもっとも多く作ったことを伝えている。

このような伝来の異なる『長西録』同士の間で著述と著者に相違が生じる問題は同じ寺門僧の著述として挙げる「念仏三昧記」についてもおこっている。こちらでは「念仏三昧記」の著者として「慶暹」とする日仏全本の記述と「慶暹」とする小山本のものに分かれるのである。では、これらの相違に関して、どちらの記述が信憑性をもつかと若干の確認をすると、両者にはその細注に「三井」とあるとおり、園城寺の僧侶であることがわかる。故に、慶暹や慶暹という名を寺門僧の間で探索すると管見の限りでは慶暹という名の僧侶は見出せない。それに対し、慶暹は既に言及しているとおり、平安中期の寺門僧の慶暹を指すと思われる、更に慶祚と師弟関係も認められる学僧であり、『三井往生伝』でもその伝が紹介されている。故に「念仏

三昧記」の著者は慶暹であるとの見方に信憑性のあることがわかり、同時に小山本『長西録』の記述がしばしば日仏全本のそれを訂正し、補うことに有効な資料であるということもわかる。慶祚の著述でいえば「西方要観」「阿弥陀観私記」という違いの中で後者のほうが慶祚の著述として妥当性をもつものといえるだろう。

しかしながら、『阿弥陀観私記』を慶祚のものとしても現存する典籍に該当するものは見出せないのである。それでは書名から推測して阿弥陀仏を観想する私記とした場合、どういった内容のものが考えられるのだろうか。そのために慶祚の教えといわれるものについてふれておきたい。

慶祚の教説として次の『沙石集』(弘安六年(一二八三)成立)に載せるものがある<sup>(21)</sup>。

三井の大阿闍梨慶祚は顕密の明匠也。山の西坂本の人宿の地蔵堂の柱に、「法蔵比丘の昔の資、地蔵沙門の今の形、蔵の字思あわすべし」と書り。寛印の供奉是を見て書取て、柱をけづりけりと云り。弥陀・地蔵一体の習しれる人なるべし。

これは慶祚が西坂本の地蔵堂の柱に法蔵菩薩とは地蔵菩薩の前身であって、その理由は蔵の字が共通するためであり、このことをよくよく思慮すべきであるという旨を柱に書き刻んだ

という記事である。そして、その後に源信の弟子でもあり、慶祚の伝の論義に関する伝承で登場する寛印供奉がその部分を削り取ったというエピソードである。これによると、慶祚に地藏菩薩と阿弥陀仏を同一視する見方、つまり地藏弥陀一体説があつたことがみてとれる。この地藏弥陀一体説とは初期真宗教の成立に大きな役割を担った存覚の『諸神本懐集』<sup>(22)</sup>にも

地藏菩薩は、地藏・法蔵、同体異名なり。地藏と弥陀ともとより同体なるがゆへに、弥陀の名号をとなへば、かの御ころにかなはむこと、うたがひなし

とあるとおり、それなりに知られていたものようである。また新義真言教学の大成者の頼瑜（嘉禄二年（一二二六）—嘉元二年（一三〇四））の『薄草紙口決』の「不空羅索法」の中に次のような三井大阿闍梨慶祚の説に関する言及がある。<sup>(23)</sup>

問、次第并經中冠中有弥陀<sup>云々</sup> 興福寺南円堂御作不空羅索冠中安比丘像。相違如何。（細注略） 御口云、彼比丘像者法蔵比丘也。寶蔵比丘即地藏也。弥陀変身即地藏菩薩歟。地藏弥陀一体可習之。三井大阿闍梨<sup>慶祚</sup>、毎日所作弥陀行法也。最後終焉時不合期故、課弟子行円法橋、令修彼。行円入持仏堂、進仏前時、拜本尊地藏菩薩像也。雖不審、修弥陀法畢出堂後、慶祚尋行法已來。行円致本尊相違不審。慶祚以外感心。既存地藏弥陀一体義<sup>云々</sup> 私云、大

師御筆高尾曼陀羅、観音院不空羅索頭上安羅髮形仏像<sup>文</sup>筆作雖異同大師造書也。相違如何。然為令知弥陀地藏是一体造画別形歟。御自筆裏云、阿弥陀地藏同体也。弥陀化度利生尚不飽足。

これによれば慶祚は毎日、弥陀行法を修していたという。そして、その普段の弥陀行法に地藏菩薩を用いて、阿弥陀仏の仏像は用いなかことが知られる。しかも、前節で考察した唐房法橋行円との間柄が師弟の関係で説かれ、修行の満了を行円に任せている。このことからこの『薄草紙口決』の記事は後世、伝承されてきた両者の関係でも、その親近さがとりわけ伺えるものといえるだろう。それでは、『長西録』にみえる『阿弥陀観私記』の内容がこのような地藏弥陀一体説が説かれるようなものとはたしていえるのか。

この点は前節の中世に入って編纂された『三井往生伝』の場合と類似していると思われる。『薄草子口決』の記述も中世に伝承された様々な資料が用いられており、それがそのまま撰定期の慶祚のものとして見込むような速断は避けるべきであろう。ここでは、鎌倉期の中頃の頼瑜の頃には、地藏弥陀一体説が慶祚に帰せられるような伝承があつたことまではわかる。それではこの説の淵源はどの程度まで遡れるものだろうか。

通常には阿弥陀仏と地藏菩薩の関係は阿弥陀仏を取り囲む聖

衆として知られる。慶祚と同時期に活躍した学僧の中で『楞嚴院二十五三昧過去帳』<sup>(24)</sup>にも名がみえる覚超（九六〇—一〇三四）の著述に『修善講式』<sup>(25)</sup>がある。この講式においては帰依する仏を挙げるなか、阿弥陀仏を主尊とし、聖衆として観音菩薩・勢至菩薩・弥勒菩薩・地藏菩薩を並列的に捉え、それぞれの菩薩がもたらす福徳を讃嘆している。また、檀那院覚運によるものと知られる『念仏宝号』<sup>(26)</sup>にも釈迦如来・阿弥陀如来らとともに地藏菩薩への帰依を述べる仏号が説かれている。それらには阿弥陀仏と地藏菩薩を同一視、もしくは融会できるものという見方は示されていない。故に地藏弥陀一体説が撰関期に既にあつたという論拠を見出すことは困難である。

このことと同じような阿弥陀仏と聖衆の同一視には阿弥陀仏と観音菩薩の同体説がある。こちらの立場は既に『理趣釈』<sup>(27)</sup>に説かれているため、確たる経証をもつものと理解できるだろう。しかも院政期頃に成立したと考えられる『自行念仏問答』<sup>(28)</sup>では弥陀・観音・『法華経』の一致が言及されている。『覚禅抄』<sup>(29)</sup>「阿弥陀」には「弥陀観音同体」の見方を經典や先徳の著述から議論を展開していることが確認できる。だが、院政期を遡る資料からは弥陀・観音が一致するという見方さえも見出すことができないのである。したがって、まず院政期におけるこのような阿弥陀仏観の動向を検討する必要があると思われる。

が、現時点の確認のなかでは撰関期において、地藏菩薩の場合よりも一般的な観音菩薩との同一視ですら指摘することはできない。このことに関しては今後の課題としておきたい。

では、一方の行円の著述はどうだろうか。今一度『長西録』の行円のことを挙げれば、

唐房法橋消息 一通

念仏三昧記<sup>三</sup> 一卷 唐房法橋行円<sup>三井</sup>

の二書があつたことを確認できる。これらのうち、まず『唐房法橋消息』から取りあげてみよう。『唐房法橋消息』は『仏書解説大辞典』『国書総目録』には記載そのものがなく、その存在自体が疑問視されてもならぬ不思議のないものである。しかし、仏教美術史の分野における研究によるとその逸文が存在するという報告が行われているのである。それは藤田美術館所蔵『紙本着色阿字義』<sup>(30)</sup>に逸文が収められている。『紙本着色阿字義』（以下、「阿字義」と略す）とは平安時代末期に成立し、同時期に書写された詞書と男女の絵からなる典籍である。巻の中にどこにその絵があり、小松茂夫氏の表現を借りれば「小桂に袈裟を掛けた若い尼前と、冠直衣姿の若い公卿を描いている。それぞれ胸元に月輪蓮華座の上に「阿」（梵字）字を書き、まわりに光明を発している」ものだ」と解説されている。詞書のほうは真言密教で説く修行法である阿字観を説き（「阿字義」）、

その機能を述べ（「阿字功能」）、最後に身口意の三業を浄める真言を明かす（「浄三業真言」）の三つの部分からなる。それらの中に『唐房法橋消息』の逸文が収められているのである。その場所は「阿字功能」の末、公卿の絵の直前にあたる箇所である。今、その逸文を挙げると、

唐房法橋御消息云、かきはつるま、になみたをちて、ひか  
こともやか、れはへらむ

（書き果つるままに、涙落ちて、僻事もや書かれはべらむ）とあるように、文章が大変短く、途中で切れていることがわかる。故に内容を検討するほどの分量を持たないが、この『阿字義』（全十六紙）の料紙のつなぎ部分を考証した研究によると、この消息が書かれている第六紙と第七紙に相当する部分は他の紙と比べて、明らかに料紙が短く、内容も不十分であることから、なんらかの事情によってその部分が切断されたものとし、現在のそれは後世につなぎ合わされたものだと考えられている。『阿字義』全体では三分の一から半分に及ぶまでの欠失があるかもしれないという。それ故に本来はもっと『唐房法橋消息』の引用があったと推察されている。松原茂氏によると、この『唐房法橋消息』は「消息文の形態を借りた唐房法橋行円の仮名法語であると思われる」と述べるが、あまりに分量が少ないためにその内容を伺い知ることは不可能に近いと思われる。

その一方で、行円の仮名法語(31)に類する同じような逸文がある。東寺三宝の一人である杲宝の『大日経疏演奥鈔』（徳治三年（一三〇六）—貞治一年（一三六二）述(32)）には「唐房法橋行円云う人の作たる仮名書の文の中には」というくだりがある。ただ、その全文は先の『阿字義』の場合と同じくぐくわずである。それは

唐房法橋行円云人作仮名書文中、山右合東左合、此辺左側僧徒唐房法橋とのみある。これは糸縫作法に関するもので修法の時、壇上に張る五色の糸に対立する説があったことを指摘し、山、すなわち山家では右に捻る糸を用い、東、すなわち東寺では左に捻った糸を用いていたことを述べているのである。ただし、「此辺」からの文脈はよく意味がとれない。これは宇治殿において小野僧正仁海と三井の心誓がその左右について異なる説を立てたところ、仁海は不空三蔵相伝の左に合わせた五色糸を披露して、心誓の説を改めさせ、その後は寺門でも左合わせの五色糸が用いられるようになったという相論を取りあげる記事に紹介されている。この心誓とは慶祚の弟子であり、行円の師でもあったという側面もある。

慈尊院栄海の『真言伝』巻六(33)の行円伝にもこのような仁海と寺門僧の関わりはみえる。こちらは行円自身と仁海が雨乞いの修法で効験を競ったことが記されている。結果は、請雨経を用

いた仁海に水天供を用いた行円が勝利したという説話である。この話は他の資料で傍証を得られない限りは事実のことと見なすがたいが、行円は東密の仁海と山家の相論に引き合いに出されるほどの著名な学僧であった点は確認できる。ちなみに慶祚も大納言藤原実資が念誦堂を建てる際、多宝塔の戸の数についてこの仁海とともに尋ねられている<sup>34</sup>。

では『長西録』に載せるもうひとつの著述である『念仏三昧記』についてはどうだろうか。こちらのほうは管見の限り、散逸しており、逸文の存在も知られていない。ただし、『長西録』に載せる寺門僧の中で同一の『念仏三昧記』という書名がいくつかみられることは注意すべきことだと思われる。そのように寺門僧の中で『念仏三昧記』という著述があるのは行円だけでなく、弟子の頼尊、慶祚の弟子である慶暹に限られている。そして、いずれも一巻と短編の文献であるといわれている。行円、頼尊の『念仏三昧記』にいたっては注に「三丁」と丁数まで示されており、小部の文献であったことがわかる。そういうことから、これら『念仏三昧記』とは、別尊法の一つである阿弥陀法の類であった可能性を考える必要もあるだろう。慶祚の事績の中でも当時の阿闍梨が行う修法である阿弥陀法を修めていることが長保一年（九九九）十二月十八日条に確認<sup>35</sup>できる。おそらくは行円・頼尊らも同法を行ったこともあっ

たであろう。

そのような寺門僧のものと思われる阿弥陀法に関する古写本は現存しているのだろうか。

近世後期の天台僧宗淵により蒐集された典籍のなかに西教寺方丈文庫という密教典籍が主に収められた文庫がある。このなかに「中川」と「三井」と書名に割注が付された阿弥陀法の次第書があると「竹園房蔵書写本現存目録」<sup>36</sup>に紹介されている。それには、

阿弥陀<sup>中川</sup> 一帖

阿弥陀<sup>三井</sup> 一帖

とある。これらのうち、まず『阿弥陀<sup>中川</sup>』とは佐藤哲英氏によって紹介された中川少将実範の「阿弥陀私記」<sup>37</sup>であり、鎌倉時代のごく初期である建久年間の写本である。この資料の紹介と内容の考証によって実範の阿弥陀仏観の研究に進展がもたらされたものである。

そして、次の『阿弥陀<sup>三井</sup>』とは未だその内容が報告されたことがないものようである。この「三井」とはいうまでもなく三井寺、つまりは園城寺を指すと思われる。また同名の典籍は曼殊院にも鎌倉期の写本が架蔵されているようである。これらは書名から同一の典籍と思われる、いまのところ三井の学僧が関わる阿弥陀仏についての唯一の典籍である。したがってこの



典籍の内容に他の阿弥陀法と比較して独自性があるのかどうか検討する必要があるものの、未だ公表されていない資料であり、内容を知ることができない。故にここではこの資料の存在を指摘することにとどめておきたい。

## 小結

以上、雑駁な叙述に終始しながらも、『長西録』にみえる寺門僧の事跡を追い、各々の学僧の特徴について明らかにしようと試みた。そのなかで、『長西録』所載の寺門僧である慶祚・行円はことに撰関期の寺門派の代表する学僧であったことがわかる。他の慶暹や頼尊も法脈上、慶祚と行円に連なる学僧であることから『長西録』は主として、撰関期の寺門派における中心的な学系の著述を採録していることが理解できるだろう。しかし、それらのうち現存する著述はわずかに『唐房法橋消息』の逸文のみであることが惜しまれる。

そのようななかで、慶祚や行円の行実を様々な資料の中で確認してゆくと、浄土信仰に関する記述が意外に少ないことが指摘できると思う。なにより慶祚や行円の行いが浄土信仰と関わりをもって述べられる典拠のほとんどが『三井往生伝』が編纂されるような中世にまでくだることは注意すべきことだろう。

このようなことを考慮するならば、井上氏の指摘するように慶祚らに無批判に源信・千観に連なる念仏者として捉えるには、まだまだ課題が山積みであることと思われる。なによりも『三井往生伝』の記述を過大評価し、寺門派でも山門における浄土教と呼応するかのようになくから寺門の浄土教が興隆していたと考えられるむきがあるやもしれないが、それらのほとんどが後世の伝承の中で寺門の高僧の浄土往生が語られることはよくよく注視されなければならないことと考えられる。とまれ、現状での残存資料の乏しさから、彼らが信仰していたと伝えられる浄土教の内容は依然として未解明な事柄といっても過言ではない。本稿はそれらの一端について明らかにしたのみである。

## 註

(1) 『日仏全』第一卷(三三七―三六二頁)、小山正文「寛永二十一年『浄土依憑経論章疏目錄』」(『同朋大学論叢』第六十二号、一九八九年)。なお、日仏全本と小山本の記述の間には全般的に相違がみられる。寺門僧の僧名・著述についても例外ではない。そのため書名や著者に相違がある場合、まず先に日仏全本の記述を、後に小山本のを挙げて示した。

(2) 「教月房依白川院仰造之」という細注が僧名の次に付されている。しかし、この白川院と良慶の活躍時期が合致しないことから、この『安養抄』を撰述した良慶に寺門派の良慶とは別の学僧を想定する見方もある。詳しくは佐藤哲英『叡山浄土教の研

- 究』（百華苑、一九七九年）参照。
- (3) 『宗学院論輯』第三〇号、一九三九年。佐藤前掲書、八木晃恵『恵心教学史の総合的研究』（永田文昌堂、一九九六年）など。
- (4) 三田全信『成立史的法然上人諸伝の研究』（光念寺出版、一九六六年）など。なお、法然伝における公胤を論究するものとは一線を画し、多様な資料を博搜し、公胤の事績を明かにした論考に高瀬承厳「三井寺公胤僧正に就て」（『仏書研究』第四三・第四四号、一九一八年）がある。
- (5) 八木氏の前掲書に「寺門諸師所見」と立項し、千観・慶祚・成尋のそれぞれに考察をおこなっているが、その叙述のほとんどが千観のもので占められている。
- (6) 井上光貞『日本浄土教成立史の研究』（山川出版社、一九五六年、新訂版 一九七五年）。
- (7) 『続本朝往生伝』二二四頁（『法華験記・往生伝』（岩波思想体系第七集））。
- (8) 良慶撰の『安養抄』とは書名と分量から察すると、源隆国編『安養集』、東大寺図書館蔵『安養抄』（『大正蔵』第八四卷所収）、青蓮院蔵『浄土敬飾抄』などの論義のために編纂された手控えの要文集の一種であった可能性が高いと思われる。
- (9) 「教林文庫蔵『三井往生伝』（『説話文学研究』第八号、一九七三年）、「教林文庫本『三井往生伝』翻刻と研究」（『中世文学 資料と論考』（笠間叢書第一〇九巻）一九七七年）。
- (10) 阿部好臣・小峰和明・新藤協三・田嶋一夫「早稲田大学図書館蔵教林文庫目録稿」（『調査研究報告』第六号、一九八五年）。
- (11) 『統天台宗全書 史伝二』（春秋社、一九八八年）。
- (12) 『同』一一一頁。
- (13) 註（9）参照。
- (14) 『小右記』（『増補史料大成』、『大日本史料』第二篇之十五、一〇六頁）。
- (15) 『続本朝往生伝』の成尋伝にも次のように寺門僧の往生が説かれる。  
「阿闍梨成尋は、もと天台宗の人にして、智証大師の門跡なり。大雲寺に住して、智行兼ね備へて、早く大業を遂げて、大日位に居れり。（中略）死に先だつこと七日、自ら命の尽きむことを知りて、衆を集めて念仏せり。日時違わずして、西に向かひて逝去せり」（『法華験記・往生伝』（岩波思想体系第七集））。
- (16) 築島裕「平安時代訓点本論考 研究篇」（汲古書院、一九九六年）、同「古訓点資料に現れた十一、十二世紀の仏教諸宗教学の交流」（『後期撰関時代史の研究』吉川弘文館、一九九〇年）、なお以下に紹介する『別行儀軌』『金剛頂瑜伽蓮華部心念誦儀軌』『六字神咒王経』の奥書は築島氏の論考に紹介されているものに従った。
- (17) 松本光隆「天台宗寺門派における金剛界儀軌の訓読について」（『研究叢書』第一一六号（古代語の構造と展開）、和泉書院、一九九二年）。
- (18) 築島裕「類聚名義抄」の項（『国史大事典』第十四巻）、『図書寮本類聚名義抄 本文篇・解説編』（勉誠社、一九七六年）。なお、後述する「泊湘」の項、行円の四声点の説に關しても当書を参照した。
- (19) 井上氏（井上前掲書）は慶祚の教えに關する指摘として次のように  
青蓮院蔵「五色糸作法」のうち「五色糸供養次第」とよばれるものの中にしばしば慶祚阿闍梨の説をひいている。  
と、慶祚の教説をのこしているものと紹介している。これは近

年、上梓された『青蓮院門跡吉水藏聖教目録』（汲古書院、一九九九年）の第三四箱、第七番の『五色絲作法』に相当するものだと思われる。この典籍は平安時代の保安四年（一一二二）に書写されたもので、外題・内題はそれぞれ「五色絲作法」「五色絲略作法」とあり、井上氏の挙げる「五色糸作法次第」とは合致しないが、その巻中の第七丁に「五色絲供養次第其人不知」とある。これがおそらくは井上氏の確認したもので、慶祚の説をしばしば引用したものと推測できるだろう。ただ、現在はその内容を確認するには至っていないが、書名から推測すると後に行円の逸文として指摘するような五色の糸である金剛線・壇線の捻り方を説く著述ではないだろうか。

- (20) 『日仏全』第四一巻、三二九頁。  
(21) 『岩波古典文学大系・沙石集』第八五集、一八四頁。井上前掲書、二四六頁でも言及している。  
(22) 『中世神道論』（岩波思想体系第一九集）二二〇頁。  
(23) 『大正藏』第七九卷、二二七頁。八木晃恵「恵心教学の総合史的研究」はこの一節を既で紹介している（五九七頁）。  
(24) 『統天台宗全書 史伝二』（春秋社、一九八八年）。  
(25) 赤松俊秀『統鎌倉仏教の研究』（平楽寺書店、一九六六年）、佐藤哲英「叡山浄土教の研究」（百華苑、一九七九年）、池辺義教「都率先徳、覚超の行実―源信と覚超―」（『大谷女子短期大学紀要』第三八集、一九九四年）、同「都率先徳、覚超の行実―源信と覚超―」（『大谷女子短期大学紀要』第三九集、一九九五年）。  
(26) 『日仏全』第二四巻、三四〇頁。  
(27) 「仏名無量寿。若於浄妙仏国土現成仏。住雜染五濁世界則為觀自在菩薩」（『大正藏』第十九卷、六一二頁、b段）。

『長西録』にみえる寺門僧について

- (28) 『日仏全』第三一巻、二二二頁。  
(29) 『大正藏・圖像部』第四巻、六六頁。  
(30) 小松茂美「図版阿字義解説」、松原茂「経典絵巻の種々相」（『続日本絵巻大成』第十巻、中央公論社、一九八四年）。  
(31) またこの行円には「自筆の印信」があり、それは時代を代表する宝庫である鳥羽の宝蔵に収められていたようである。泉宝撰「菩提心論聞書」には「三井行円法橋自筆印信（在鳥羽宝蔵）、慈尊院栄海被見之」（『真言宗全書』第八巻、二〇頁）とある。鳥羽の宝蔵に関しては竹居明男『日本古代仏教の文化史』（吉川弘文館、一九九八年）参照。

- (32) 『大正藏』第五九巻、一一六頁。  
(33) 『日仏全』第一〇六巻、二一八頁。  
(34) 『大日本史料』第二編之一五、八〇頁。  
(35) 『小右記』（『増補史料大成』）。佐藤亮雄編『僧伝史料（一）』（新典社、一九八九）。  
(36) 『天台学僧宗淵の研究』（百華苑、一九五八年）。  
(37) 佐藤哲英「念仏式の研究 中川ノ実範の生涯とその浄土教」（百華苑、一九七二年）。  
(38) 『曼殊院古文書・聖教目録』三六頁（京都府教育委員会、一九七六年）には「阿弥陀胎三井」という典籍の書名を載せている。

#### 〔付記〕

本稿は浄土宗教学院研究会（平成十六年六月十六日於仏教大学）において口頭発表した「寺門僧と浄土信仰」をもとに大幅に加筆・補正したものである。なお、その際の報告とは論旨・結論に変更を加えている。