重源と叡尊・忍性を繋ぐ思想についての一考察（一）

―『南無阿弥陀仏作善集』に記された二つの夢想と新大仏寺という空間―

吉田　唯

はじめに

『南無阿弥陀仏作善集』の南無阿弥陀仏とは重源が自らを名乗った名号である。つまり、『南無阿弥陀仏作善集』とは、重源が作善した記録をまとめたものということになる。[1] そもそも、重源の考える〈作善〉とは、『東大寺衆徒参詣伊勢参宮記』[2]の次の記事から伺える。

先ツハ天下安穏泰平ニシテ、民伽藍之営作ニ添（勇ヲ）、法皇御寿命長遠ニシテ、国造畢之御願ニ有忠

―。作善之趣不過之、具在御願文。

この『東大寺衆徒参詣伊勢参宮記』は、文治二年（一一八六）五月二十七日に、重源の弟子の慶俊によって記録されたものである。ここに記された記事から重源の東大寺再建を初めとする〈作善〉に対する重源なりの思考を知ることが出来るのではないかと考える。

本稿では、この、重源と作善について記した『南無阿弥陀仏作善集』に注目する。それは、『南無阿弥陀仏作善集』には、他の資料に描かれている

夢想が記されていなかったり、逆に、他の資料が記していない夢想が記されているためである。この夢想を中心に『南無阿弥陀仏作善集』の性格を考察することにより、謎の多い重源の思想の断片を垣間見ることが出来ると考える。

また、伊賀別所、別名・新大仏寺と呼ばれる思想空間についても同時に考察する。それは、二つの夢想と新大仏寺の十一面観音との間には共通の認識が読み取れると考えたためである。

以下、一章では、『南無阿弥陀仏作善集』に登場する二つの夢想について、二章では、伊賀・新大仏寺を中心に考察する。

一、『南無阿弥陀仏作善集』に記される夢想

『南無阿弥陀仏作善集』に記されている夢想(3)は、

①信濃国(シナノ)参詣シテ善光寺ニ一度者十三日之間ニ満(ミツ)百万遍ヲ一度者七日七夜勤修(コンシュス)不断ノ念仏ヲ初度ノ夢想(ムサウ)ニ云(イワク)金色ノ御舎利賜(タマワル)之(コレヲ)即可呑(ベシトノム)被(ワセ)仰仍呑畢(ノミヲハヌ)次度者面奉拝(タテマツルハイ)見阿弥陀如来ヲ

②奉修造法華寺ノ御堂一宇塔二基奉修複(フク)丈六一体幷脇士或人夢想云(イワク)光明皇后令来(クワウコウシメキタラ)給(テラル)ヲ被仰(ワセヨコヒ)悦云々

の二つである。一つは、重源が善光寺にて夢の中で舎利を感得し、その舎利を言われるがまま呑んだ話、いま一つは、或人の夢の中で、重源が法華寺を修造したことを、光明皇后が喜んだという話である。善光寺での重源の舎利感得について『善光寺縁起』(4)「巻第四・俊乗房重源参詣之事」には、

東大寺大仏上人俊乗房渡香麗国、同渡五六人、爰彼国十余人来集、五体投地、礼日本僧事数返、俊乗房問其故、落涙答云、生身如来在一国、定常参詣給覧、只偏如釈迦如来御在世中、天竺仏弟子冥々、于時俊乗坊言、我未詣善光寺、其時作礼僧共無本意将還、時日本僧徒中末坐僧云、我詣彼寺云々、聞此旨、向彼末坐

僧又更礼言、仁定今度可離生死人也、可蒙如来引接故、我等深結仁者来縁、必引導一仏浄土、返々契語、其後俊乗坊帰朝而急詣善光寺云々、

と、重源が善光寺に参詣した際の話は記されているが、舎利を感得した話は記されていない。

一方、光明皇后に関する夢告についても、重源が法華寺の修造に関わっていた時期すら曖昧である。鈴木喜博氏によると、(5)

『作善集』の仏像修復には法華寺の「丈六一躰并脇士」とあり、本仏頭はこれに当たる可能性が高い。その修造年代は建久七年（一一九六）から建仁三年（一二〇三）までの頃とされる。銘記中に、過去者として東大寺別当をつとめた勝賢（一一三八～一一九六）の名があり、『作善集』の編纂時期が建仁三年頃とされるからである。

重源による法華寺修造は、建久七年（一一九六）から建仁二年（一二〇二）の間と推測している。また、『俊乗房重源史料集成』に載せられる限りの文献では、光明皇后が夢で御礼を述べたという話を確認することが出来なかった。つまり、現在、散見する限り、善光寺での舎利感得話も、光明皇后の夢想も『南無阿弥陀仏作善集』以外に見受けられず、『南無阿弥陀仏作善集』独自の記述ということになる。

そもそも、重源に纏わる夢は、『玉葉』・『東大寺衆徒参詣伊勢参宮記』・『東大寺造立供養記』などで多数確認出来る。この中の代表的なものとして、『東大寺衆徒参詣伊勢参宮記』には、次のような夢想が記されている。(6)

通夜之間、同廿三日辛夜、大神示現云。吾、近年身疲力衰、難成大事。若欲遂此願、汝、早可令肥我身云々。聖人、夢覚于松楯之嵐、涙重于蘿衣之露。即、還向本寺、被触此状於衆中之処、衆徒、相議曰。神明威光増益、莫過般若威力。早新写大般若経二部、僧綱以下六十口僧徒、頂戴之、参詣彼宮、於内外宮、各一部遂供養転読、兼可被行番論議云々。衆議已就、万人服膺了。

（中略）即日之夕、聖人坐禅眠中、无止貴女来、聖人前、水精珠二果授与□之。一果紅瑠璃包之。一果白瑠璃包之。聖人、問云。是、誰人乎。答云。吾是、風宮也云々。夢中授与珠、覚後、現在袖上。捧頂上、帰南都、多年安置之云々。件珠者、号火軌珠・水取珠也。今度供養之四不思議非一。重源聖人、申貞慶聖人云。御説法瑞相、御得分也。此珠、私得分也云々。

この記事は、伊勢参宮の際に、重源が夢の中に現れた貴女により宝珠を授かる話である。この記事の他に、『東大寺造立供養記』[7]にも『東大寺衆徒参詣伊勢参宮記』と同様の次のような記事が見られる。

其後上人参詣伊勢太神宮、祈請造寺事、故作是念、若我願満足、当応示旨、爾時非夢非現、而宝殿之前有束帯之俗人、又幼童出来在上人懐中、語上人言、欲遂其願、可令我肥云々、夢覚之後作是念、以般若之法味、増神明之法楽、仍書写大般若経二部、備内宮外宮之法楽、引率六十口之僧、転読十六会之妙典、令笠置上人貞慶、此外於八幡春日両社又二部供養、皆是為大願成就也、

この『東大寺造立供養記』の記事は、『東大寺衆徒参詣伊勢参宮記』と呼応する記事であろう。一方、『南無阿弥陀仏作善集』[8]には、伊勢参宮について、

伊勢大神宮奉写供養大般若六部内宮三部外宮三部
六部三度奉供養、毎度加持経者十人六十人請僧、並持経者皆勢州人也、場部解説前段、今二度者、以本寺僧徒、奉供養之、

当時の宗教界から見れば画期的な事業であったにもかかわらず、重源は、伊勢に参宮にしたことを淡々と記しているだけという印象を受ける。

同じく、『南無阿弥陀仏作善集』に記された、光明皇后の夢想は、重源自身が体験したものではなく（あえて伏せているのかも知れないが）、「或人」が体験した話なのである。この『南無阿弥陀仏作善集』独自の二つの夢想により、「はじめに」でも述べたように、重源の思想の断片を窺うことが出来ると考える。そこで、本章では、善光寺という存在意識について考察する。（光明皇后につ

いては、二章で考察する。）

まず、善光寺の阿弥陀に関しては、顕真（鎌倉時代）の『聖徳太子伝古今目録抄』[9]に、

推古天皇二十年、太子生年四十一壬申歳、善光寺阿弥陀仏之御許〇(彼)太子御消息送レ之即阿弥陀御返事自書レ之給云々、硯紙ッ置ニ御仏前〇(前)即書給了云々、其上書云、本師阿弥陀如来。

と、善光寺如来と聖徳太子との応還が記されている。この善光寺の阿弥陀と聖徳太子の関係については、『聖徳太子伝私記』[10]によると、弘法大師が礒長の聖徳太子廟に参籠した時に現れた阿弥陀仏は、善光寺如来の阿弥陀如来であり、また、弘法大師と聖徳太子が同体であることが説かれている。礒長の御廟に関して重源は、『南無阿弥陀仏作善集』[11]に、

太子御廟(ハカ)安阿弥陀仏建立御堂

のように、快慶（安阿弥陀仏）に御堂を建立させている。この重源と礒長の太子御廟との関係は『南無阿弥陀仏作善集』に記される以外にも、いくつかある。その一つである『百練抄』[12]第十一・建仁三年（一二〇三）五月二十八日条によると、

二十八日。権中納言定輔卿参入。被レ行ニ流人事一。是破ニ上宮太子御墓一。犯ニ用御歯一之僧侶二人。(伊戎遣備前国。見光遣周防国。)件輩可レ処ニ遠流一。而東大寺[重源]上人申請。配ニ知行国一。

これ以前に、聖徳太子の御廟があらされ、太子の歯が盗まれるという事件が起き、その太子の御廟から歯を盗んだ二人が、重源の申し入れにより、重源の知行国に流罪となっている。また、盗まれた太子の歯の行方について、嘉禎四年（一二三八）の『聖徳太子伝私記』[13]に、

以此御歯奉授東大寺勧進聖人南無阿弥陀仏(俊乗房)、即以此歯奉納于身内奉造十一面観音(長五丈隊云々)伊賀国造大伽藍名新大仏云々

新大仏寺の十一面観音の胎内に納めたことが記される。一連の流れを見る限り、偶然に重源の手元に舎利が手に入ったとは考えにくい。それは、『玉葉』[14]巻第六十・建久二年（一一九一）五月二十二日条に、

（建久二年五月）二十二日己巳、未刻以後雨降、

入夜殊甚、寅刻着冠直衣、下向南都（中略）
次大僧正被来（和尚、禅師）、中間、大仏上人重源来、余又謁之、帰去之後、猶謁僧正、及鐘鳴被帰了、上人室生舎利之間事委細有示旨等、末代之珍事、凡非言語之所及、子細在別紙、

重源の弟子である空諦が、室生寺の舎利を盗んだことにより、興福寺などが舎利を返却するように訴え、重源は、仕方なく空諦を伴って、院に舎利三十粒を返すという事件が起きているためである。右記の『玉葉』の記事は、兼実が重源から事情を聞いている部分である。（この事件の間に、重源は逐電してしまう。最終的には、舎利は後白河法皇の手に渡ることとなる。）重源が弟子に盗ませた舎利は、『室生山御舎利相伝縁起』[15]によると、

右件御舎利者、高祖弘法大師為済濁悪之迷徒興末世之福田、於大和州室生山所々奉安置舎利

弘法大師縁の舎利であったようである。このような重源の行動について、小峰和明氏[16]は、

重源の東大寺再建にまつわる、弟子空諦の室生寺舎利の盗掘事件をめぐって、後白河院が舎利講にことよせて二人を召喚して舎利を召し上げ、すっかりそれを信じ込んでしまい、後日これを点検したらまったくの偽物だった、という顛末である。この前後、伊勢の神鏡を盗み出させたり、重源は弟子を使ってしばしば奇怪で露悪的な所業に及んでいる。これが東大寺再建をめぐる事業を遂行するための資金繰りに深くかかわっているとおぼしい。現在、東大寺中興の聖人として行基につぐ高い評価を得ているその重源が、中世的な奇怪な姿をかいまみせているという点が興味深い。

と述べている。つまり、伊勢の神鏡を盗ませたり、室生寺の舎利を盗ませたりした重源が、太子の歯を欲しいと思い、盗ませることは容易ではないだろうか。また、そこまでして手に入れた歯を新大仏寺の十一面観音の胎内に納めるとは何を意味するのだろうか。小峰氏のご指摘通り「東大寺再建

を遂行するための資金繰りに深くかかわっているとおぼしい」とすると、十一面観音に納めたりはしないのではないかと思われる。もしくは、聖徳太子の歯は特別なのであろうか。（重源の舎利信仰に関しては、生駒哲郎氏の御論に詳しい。）

先程の善光寺での重源の霊験に関して生駒氏[17]は、

また『南無阿弥陀仏作善集』に「天王寺御塔奉修復之」と記載されていることを考慮すると、重源が善光寺に参詣し、「生身如来」からの仏舎利を賜り、それを呑んだという宗教的行為は、重源が善光寺の「生身如来」の分身となるとともに、重源が弘法大師や聖武天皇の前身である聖徳太子の霊性を身に纏うことを意味することでもあったことを窺わせる。

と、善光寺の夢想で得た舎利を呑むことにより、善光寺の阿弥陀だけではなく、聖徳太子との同体を重源が成し得たようにも受け取れることを示唆している。稿者も、重源と太子との一体は重源にとって重要な体験と捉え、本章では、善光寺と聖徳太子を中心に考察した。

次章では、先ほど触れた、聖徳太子の歯を安置したという新大仏寺について考察する[18]。

二、伊賀・新大仏寺という空間

①聖徳太子と光明皇后

『南無阿弥陀仏作善集』に記されている夢想が、善光寺と光明皇后に纏わるものであることを一章で述べた。また、善光寺での舎利感得話の背景には、聖徳太子という存在が垣間見られることにも触れた。しかし、何故、重源は聖徳太子と光明皇后関連の夢想のみを記したのだろうか。それを本章では探るべく、まずは、『東大寺記録』[19]の次の記事に注目する。

太子佐保河北御遊行〇之時日哲白、吾来世為帝王〇此河南立精舎、可弘佛法。凡我三度生此国〇三度、其名〇四可有聖字ヵ。聖徳・聖武・聖宝是也。

『東大寺記録』のこの記事によると、聖武天皇も聖宝も聖徳太子の再誕であり、その証拠に「聖」

という文字が名前についていることを記している。生駒哲朗氏[20]によると、『東大寺記録』の記事は、

観音菩薩―聖徳太子―聖武天皇―聖宝という宗教的系譜に連なることを意味する修行でもあり、それは、東大寺の宗教的立場にも適ったものであったのである。

と述べている。聖武天皇は東大寺を創建した人物であり、聖宝は、東大寺に東南院を開いた人物である。つまり、先ほどの善光寺の舎利を呑むということは、生駒氏の御指摘通り、彼らと一体になるということに他ならない。一方、光明皇后についてであるが、湯屋に関して考察する必要があると考える。それは、光明皇后と重源をつなぐ信仰として、浴場信仰が考えられるからである。まず、光明皇后の浴場信仰は、『建久御巡礼記』[21]「法華寺」に、

是ハ光明皇后ノ御願也、(中略)汝功徳イマダ不レ満ト一告ケリ、后ノ宣ク、何功徳カ不ヌレ作一功徳候ト、答給ケレバ、温室ノ功徳也トツヅケリ、サテ彼所ニ湯屋ヲ建テ、湯ヲ沸サセ給ヒテ、今日始テ湯浴者アムルモノヲバ、吾自ワレミヅカラアカスラムト垢摺哲ハセ給ケリ、カヽル程ニ、清水坂ノ者ノ、ユヽシゲナル一人出来テ、ハヤヲヨリテ無左右ニ浴アミ居クリ。カヽル無差ノ功徳ナレバ、イフベキナラデ見居キタル程ニ。[前本ニヨリ補ウ]「此カタイ」サテ早トク々后吾ワガセナカスラセ背摺給ヘト申ケレバ、皇后思召煩ケリ、サレバコレガ申ケル様ハ。若シ吾垢摺ワガアカスラセ不レズバ給。后ノ御願ハ汚ケガレナムズト申ケレバ。コトワリニ被レテ責一、マコトニ人ニヨルベカラズトテ。御手ヲ申[仲カ]レテ、カタジケナク汚ワヅラハシキヲ、忝キタナク煩念ジテ触フレサセ給テ、仰セテ言ク。サルニテモ。吾レ自ミヅカラカク垢摺アカスリツト。人ニ語ルナト。仰セラレケレバ。此ノ者モノ、申ケル様ハ。吾阿男仏マタ。コノ所ニ。来リテ湯浴ツト云事。后チラサセ給ヲナトテ。光ヲ放。香カウバシクテ空ヘノボラセ給ヒヌ。コノトキ。皇后ナゴリヲ。恋コヒカナシミ悲。タテマツラセ給ヒテ。其ノ湯屋ヲ寺トナシテ。阿男寺ト。名ケラレキ。其ノ昔ノ跡ナリ。

光明皇后が「らい病」者の為に造った温室について記している有名な説話がある。温室については、

『説教才学抄』[22]に、

因縁所名ノ芳シキ人ハ、日本ニテハ聖徳太子・光明皇后也。（中略）サレハ経文ヲ（ママ）ハ、「百種温種薬施仏及僧」云云。温室無差ノ善根ト者、温室ヲ修セムニ、我温ヲ悪キ人トアヒソ（ママ）、ト争事、不可有故ヲ、『温室功徳経』ニハ、「清浄ニ（訓）修ニ成仏ス」ト説也。道智禅師ノ夢想云。阿弥陀ノ誓願ノ舩ニ、不修温室ヲ者不乗ト見了。修温室ヲ、往生了。光明皇后宮、阿男仏ノ垢ヲ磨スリ給リ。阿男ノ温室トテ、于今仏ト（脱字アルカ）蔚。得道羅漢、城門ヲ出時、餓鬼衆有（カ）。「自ハ貪欲（訓）墜餓鬼道ニ、一万六千歳之間、不レ聞（サルキカ）ニ飲食名字ヲ受ク果報ヲ。云何可免此報ヲ」作問ヲ。羅漢云。「汝修温室功徳ヲ者、速ニ可免此報ヲ」申タリ。羅漢、還寺中ニ、勧人ニ、修御室ヲ、令沐僧ニ故、即免此報ヲ説ケリ。衆浴沐浴功徳故也。

と、聖徳太子・光明皇后の名が登場している。聖徳太子も、悲田院・施薬院を設けて慈善救済活動を行っていたことは周知の事である。この慈善救済事業は、叡尊・忍性[23]の頃、活発さを見せるが、重源にも見られる活動である。『南無阿弥陀仏作善集』[24]には、湯屋を東大寺・上醍醐・東大寺別所・播磨別所・備中別所・伊賀別所・備前国・豊光寺・善通寺・興福寺・鎮西に奉納している。この湯屋について、祝宮静氏[25]が、石風呂の使用方法などを記し、

昔は経文をとなえなければならなかったこともある。中にはいっている時間は、初めは短く、後ほど永くなる。出ると川の水などで汗を流して清々しい気分になる。別に湯をわかす設備のある場合もあるが、普通は近くに川の流れている例が多い。このようなものが現存の石風呂であって、前に引用した大蔵経のなかに説明されているインドの浴室と殆んど同じものだということがわかるのである。しかも日本の古い文献に見えるところの湯屋とか浴室とか称せられたのは、却って現存する石風呂とは全く異なるものであると考えられる。前にも説明した如く日本で浴室などというのは、湯をわかす釜があって、その湯を湯

舟に一旦うつした上、かかり湯をする様式のものであった。重源上人が各地に造営したのは、この種のものであったと推定して誤りないと思われる。重源と関係の深い大和国や備前国に「石風呂」式のものが残っていないことと周防国の阿弥陀寺の温室も「石風呂」式でないことなどが、この事実を裏書きしていると考えてよい。

のように述べている。確かに、東大寺の大湯屋には、大きな釜が残っており、山口などで重源縁といわれる「石風呂」とは異なる。本稿では、重源が湯屋を各別所に造っていたという事実確認に留め、氏の御論は参考程度に留めておく。そもそも、光明皇后と湯屋については阿部泰郎氏[26]が、

湯の盥場と湯屋（温室）とは、中世においてひとつなりの共通した世界であった。（中略）湯屋と湯施行は、こうした化儀を実現する転換の場なのである。それはまた、一面で湯施行という営みの中世独特な儀礼の場の様相を、物語の上によく描写している。それは、

たんなる民俗習慣に止らぬ中世社会固有の現象なのであり、そのしくみは、仏事法会としての勧進や追善供養の功徳利益の因縁が説かれ、その説話―物語行為が、湯を浴びるという共同の経験が意義づけていたのである。言い換えれば、それら霊験譚は、湯施行という一箇の宗教的世界の神話作用を果していたのだ。（中略）いわば、中世に、この世界の神話のたどりついたところが、光明皇后湯施行の物語であったのではなかろうか。

と述べている。これは、光明皇后に関する御論であるが、このような光明皇后の物語を踏まえた上での重源による浴場念仏信仰が芽生えたのではなかろうか。それは、他にも『南無阿弥陀仏作善集』に、行基の旧跡として魚住泊や狭山池にて土木事業を行っていることからも推察出来る。これも、非人救済として行基の威徳を偲ぶものであり、後に、叡尊・忍性に工人と共に継承されていったと考える。光明皇后だけではなく、法華寺そのものと叡尊に関して小林剛氏[27]は、

旧地にあったのが、延文四年（一三五九）九月の法花寺尼別受指図にも記されている「金堂」なり、「東塔」「西塔」なりとしなければばらない。これが、旧跡幽考にも記されているように、嵯峨二尊院の湛空（建長五年歿）や、西大寺の興正菩薩叡尊（正応三年歿）によって再興されたものであり、またさらに、重源によっても修造されたものであった。もっとも、この重源による修造も、はたしていつのことであったのか詳らかでないが、古い堂の材を利用して建てられたといわれる現在の本堂から、天竺様の木鼻が見出されたことは、そこに重源との関係をじゅうぶんに是認せしむるものがあるように思われる。

と重源の後に、叡尊の手により大々的に再建されたことを述べている。叡尊と法華寺との関係はそれだけではなく、叡尊の『感身学正記』[28]寛元三年条によると、

四月九日。於法華寺。三人授沙弥尼戒。二十三日。一人。二十五日。一人。五人。授沙弥尼戒。（中略）十一月二十一日。於法華寺。三人授沙弥尼戒。

法華寺の尼が、叡尊に戒をもらっていることが記されており、その数も、一人や二人ではないことが記されている。小林氏[29]によると、

金堂、塔、盧舎那三尊仏像などが、重源の手によって修造されたということは、この鎌倉初頭における法華寺が、まだ東大寺の統轄下にあったことを物語っているもので、法華寺がその統下を脱して、西大寺の末寺になったのは、やはり鎌倉中期における叡尊からであったろうと思われる。

法華寺が西大寺末寺になった経緯として、重源が関わっていることからも叡尊の頃に西大寺末寺になったのではないかと述べている。叡尊・忍性に関しては、非人救済という観点からと、次の節で記す新大仏寺が重源の死後、真言律宗寺院となったことから重源の信仰を受け継いだ、又は同じような思想を持った人物として触れた。

②新大仏寺について

新大仏寺については、小林剛氏『俊乗房重源の研究』、毛利久氏『仏師快慶論』、田辺三朗助氏『伊賀別所本尊考』などの御論に詳しい。(30)

『南無阿弥陀仏作善集』内で、建仁二年（一二〇二）頃の記事として新大仏寺のことが、次のように二カ所確認出来る。(31)

1、伊賀別所（シメ コレイスイ）
卜テ五古盤瑞ノ地ヲ建立ス一聚別所ヲ当テ其ノ中（サキ ヒ ヒラ カン タ アタ）
古ノ崎ニ引キ平メテ厳石ヲ立ツ一堂ヲ仏壇大座皆石也
奉安置皆金色弥陀三尊来迎立像一体並観音
勢至各丈六（ヲノ〳〵 イタルマテカタニタケ）
鐘一口 亞肩長四尺 湯屋一宇 在釜、
皆金色三尺釈迦立像一体　優填王赤栴檀像
二転画像奉作之
御影堂奉安置之
摺写十六羅漢十六鋪　同御影堂安置之
2、播磨並伊賀丈六、奉写本様画像阿弥陀三（シツシヤノ）
尊一鋪 唐鋲、

この中の「御影堂」について小林剛氏は、(32)

またこの寺にそのはじめから「御影堂」と名付けられたものがあったことは、作善集の記載の通りであるが、これもまた重源の他の寺では見られないものであった。もともと御影堂とは、普通ならば弘法大師空海やその他いわゆる宗派の祖師にあたるような人の肖像を祀った堂宇を指すわけであるが、この伊賀別所の場合では、この寺はいまでこそ真言宗に属しているとはいえ、その創建はまったく宗派などを超越した重源の意図の下に営まれたところで、強いてその本末関係を求めてみても、この寺はやはり東大寺の末寺的な立場にあったものという他はない。したがってもしここに何人かその開祖的な人物を求めようとすると、それは重源自身を除いては他にまったく誰もいないといってよい。しかも重源は前にも述べたように、その生前に自身の肖像を造ったことが作善集に見えていたり、またその肖像を安置する堂宇を建て、そしてこの堂宇を「御影堂」と呼んだという可能性はた

ぶんにあったものといわなければならない。そしてこの推察にまことによく符合するかのような重源の肖像彫刻が、今もなおこの寺の開山堂に祀られているのを見ると、ますますこの感を深めずにはいられない。

のように述べている。また、『南無阿弥陀仏作善集』に記されている「卜五古霊瑞地」に関しては、田中淡氏[33]が、

重源がいみじくも真言密教法具の五鈷のかたちになぞらえた吉祥の地勢が、ほぼそのままに伝わっていた。五鈷の中央の鈷のように突出した岩盤を削平し、背後に巨大な仏龕って丈六の石造地蔵菩薩を立たしめ、その採掘した岩石を利用して、あるいは石造台座を積み、あるいは基壇を造成し、岩盤上の仏堂をその前に屹立させ、そのなかに快慶作の丈六像阿弥陀三尊を安置した。

その構成は、傑僧重源一代の偉業の系譜の末尾を飾るにふさわしく、東大寺再建、各地別所造営の経験を集約しながら、とりわけ自由奔放な思潮に支えられていた。ほんらい陳和卿に下賜されたこの地ではあるが、造営の主役はむしろ宋人石工であり、これほど大規模な石造工芸を主体とした一体的な仏堂造営は、鎌倉初期の新文化思潮にふさわしいとはいえるにしても、すくなくとも日本では類例を見いだしがたい。

とし、また、新大仏寺（伊賀別所）と他の別所との違いを示すものとして同じく田中氏[34]は次のようにも述べている。

出土した軒丸瓦に「東大寺」の三文字を円で囲み右から「寺・大・東」とならべて、その左右に唐草文を配したものがり、これらは東大寺西面大垣出土のものと酷似し、東大寺鎌倉再建のさいのものと認められる。浄土寺浄土堂当初瓦の「南无阿旭陁佛」、同薬師堂出土瓦の「南无薬師如来」、吉備津彦神社神宮寺（旧備前国常行堂）出土瓦の「吉備津宮常行堂」のように、重源造営の別所に共通して見られた各堂舎に直結する文字を刻んだもの

ではない点が注目される。

浄土寺の浄土堂は、阿弥陀如来を安置しているので、阿弥陀の名前が軒丸瓦に刻印され、同薬師堂は、薬師如来の刻印を施した軒丸瓦が使われているのに、新大仏寺は「東大寺」と書かれた軒丸瓦が出土している。「重源造営の別所に共通して見られた各堂舎に直接する文字を刻んだものではない」と田中氏が述べているように、大変興味深い。この点は、東大寺から近いこともあり、東大寺で使用した瓦の余りとも、東大寺には使用出来ない粗悪品であったとも考えられよう。しかし、新大仏寺が、重源以降に、新大仏寺と名付けられた由縁を考慮すると、東大寺のお下がりや粗悪品を使用したと考えるよりも、東大寺という空間に匹敵する〈場〉として存在していたと考えられる。それは、小林剛氏[35]が、

重源関係の他の寺ではまったく見ることができないような大きな丈六の地蔵菩薩立像の磨崖仏が造られたことも、この寺の特殊な地勢によるものと考えることができよう。

と述べておられるように、地勢の影響も大きいと考える。しかしながら、『沙石集』によると、春日奥山には地獄谷という場所が存在し、地蔵菩薩が春日の香水を注ぐことにより、悪人を魔道から救うとしたという説話が記されている。[36]また、貞慶との関係を考えた際に、この新大仏寺に造られた摩崖仏は、地形のみならず、新大仏寺だからこそ造る必要があったのではないだろうか。そもそも、建築についてG・ファン・デル・レーウ[37]の、

神の館　われわれの生命の関係で、〈建築〉ということばは神の館を建てることを意味する。神殿あるいは教会のことを指していない場合でも、それはこの意味である。神殿と同様、館も都も神の力を伝えるものであり、建築という行為によって、或る特定の場所にその力は定着される。その建物の占める場所とその他の世界とを隔てる境界は、このように、原始的な建物の最も重要な要素の一つである。外部に存在するものは何でも、何ひとつ保証を与えはしない。そしてそれらすべての

力は奪われてしまっている。よく知られた力、そのために館が建てられる力、それは、その内に存在するのである。

を、西洋の神についてであるが〈境界〉という概念として参考にすると、新大仏寺も〈境界〉として捉える必要もあるのではないかと考える。この新大仏寺（伊賀別所）を重源が重要視していたのは、次の『南無阿弥陀仏作善集』(38)の記述からも読み取れるのではないだろうか。

奉造立修復大佛丈六佛像員数

合

大仏殿七体　浄土堂十体　伊賀別所三体（此外石像地蔵一体）

唐禅院三体　法華寺一体　中門二天

国中一体　渡辺一体　安曇（アトン）寺（アツミ）一体

栢杜（モリ）九体　備中別所一体　備前常行堂一ヽ

周防南無阿弥陀仏一ヽ　同国府一ヽ

鎮西（チンセイ）今津（イマツ）一ヽ

大輿寺一ヽ　摂津国一ヽ　備中庭瀬（ニハセ）一ヽ

陥

南大門金剛力士

巳上五十三体

これは、『南無阿弥陀仏作善集』の冒頭である。伊賀別所は、東大寺の浄土堂の次に記されている。しかし、本文の配列は、東大寺→東大寺別所（浄土堂のことである。）→渡辺別所→播磨別所→備中別所→伊賀別所の順である。この配列にも思惑があると考えるが、『南無阿弥陀仏作善集』全体として考える必要があるので本稿では、伊賀別所に関して重源が某か思惑があったのではないかという指摘程度に留めておく。

『南無阿弥陀仏作善集』の構成以外にも、伊賀別所の大きな特徴の一つが、十一面観音に聖徳太子の歯を納めたことであろう。『南無阿弥陀仏作善集』には記されていないが、一章であげた一二三八年成立の『聖徳太子伝私記』に、聖徳太子の歯を伊賀・新大仏寺の十一面観音の胎内に納められたことが記されているということは、当時既に、新大仏寺の十一面観音の胎内に聖徳太子の歯が納められていると認識されていたことが容易に読み取れる。この、新大仏寺の十一面観音とは、天照

大神と同体と認識され、同時に、光明皇后とも同体と認識されていたのではないだろうか。十一面観音と天照大神の同体や、法華寺の十一面観音と光明皇后との同体は別段珍しい話でもないのだが、その胎内に聖徳太子の歯を入れるとなると話が変わってくる。つまり、聖武天皇は聖徳太子の生まれ代わりであることから考えても、夫婦和合とまではいかないにしても、それに近似する思想背景のもとに納入されたと考える。そのような思想を東大寺で行うには危険すぎるが、新大仏寺は、陳和卿に与えた別所ということからも、重源なりの理想郷を建立するには最も適した場所として存在したのではないだろうか。

おわりに

以上のことを踏まえた上で、再び、『南無阿弥陀仏作善集』に記される二つの夢想に関する考察に戻りたい。この夢想の背景には、重源の光明皇后と聖徳太子に対する並々ならぬ思想が関係しているのではないかと考えた。中尾堯氏[39]は、

> 『作善集』の記事を、重源の一生にわたる宗教体験の歴史とみるならば、目まぐるしく変貌する当時の宗教情況に鋭敏に反応する重源の姿がよみとられるに違いない。

と述べているように、重源の思想を考察する上では極めて重要な資料である。本稿では、『南無阿弥陀仏作善集』の断片しか考察出来ていないが、少なくとも新大仏寺との関係性が見えてきたと考える。それは、聖徳太子の歯を新大仏寺（伊賀別所）の十一面観音の胎内に納めるということは、聖徳太子が聖武天皇の生まれ変わりであることも関係しており、聖武天皇の原型である聖徳太子と十一面観音（光明皇后）を一つにするということは、新大仏寺だからこそ可能であったと考える。つまり、新大仏寺という名前が物語るように、東大寺大仏殿の縮小版と同時に、先ほど引用した小林氏の御論にも「伊賀別所の場合では、この寺はいまでこそ真言宗に属しているとはいえ、その創建はまったく宗派などを超越した重源の意図の下

に営まれたところで、（以下省略）」とあるように、新大仏寺は、東大寺大仏殿ではなし得なかった重源の思想を具現化することが可能であった（場所＝トポス）と考えられるからである。

また、聖徳太子と光明皇后の同体だけではなく、十一面観音は、春日明神であり天照大神でもあったのではなかろうか。つまり、快慶作の大仏と共に十一面観音である天照大神を安置し、地蔵菩薩の摩崖仏や不動明王を安置することにより、重源の考える思想空間が演出出来たのではないかと考える。新大仏寺という思想空間と『南無阿弥陀仏作善集』に記された夢想の間には、聖徳太子と光明皇后という二つの思想が共通している。これこそが、東大寺再建事業一連の、又は重源の思想そのものの究極的な世界観であるのではないかと考える。

今後の課題として、伊賀・新大仏寺における近世までの縁起についてや、真言律との関係性に焦点をあて、新大仏寺という空間について、重源の死後如何に捉えられていたのかを検討したい。

注

（1）『南無阿弥陀仏作善集』とは、田中稔氏（「南無阿弥陀仏作善集解説」（奈良国立文化財研究所研究史料第一冊『南無阿弥陀仏作善集』所収・一九五八年・七頁～八頁）によると、

斯くの如く本書の筆者、筆録の年代等については猶考究を要するが、実質的には重源自身の筆録に成つたと同等の史的価値を有するものに相違なく、曾に重源の研究に重要なのみでなく、特に鎌倉初期の仏教美術は勿論広く文化史一般の研究の上にも貴重な史料といわねばならない。

と述べている。『南無阿弥陀仏作善集』については、中尾尭氏「重源における作善の意義―『南無阿弥陀仏作善集』の分析を中心に―」（下出積與編『日本史における民衆と宗教』山川出版社・一四八頁～一六八頁）。岡玄雄氏（「作善集より見たる重源」『竜谷史壇』四四号・一九五八年）などの御論に詳しい。

（2）『大日本仏教全書』第八五巻。

重源の作善に関して中尾堯氏（「俊乗房重源の宗教的系譜」日本仏教宗教史論集編・第二巻『南都六集』吉川弘文館・三一二頁）は、

第一期における持経者として法華信仰から、第三期の専修念仏による阿弥陀信仰への転化が跡づけられ、（中略）第三期における重源は、専修念仏を大いに鼓吹しながらも、みずから踏み行なってきた顕密の信仰をけっして否定しなかった。むしろこれらを「作善」として、積極的に自己の宗教体系の中に位置づけようとした。つまり重源の専修念仏は、口称に重大な意義を見出しながらも、諸行往生を積極的に認める立場に立ち、しかもこれを広く民間に押し広めていったのである。（中略）重源は、かつて大原問答における法然側の論者としての参加が伝えられているように、口称による専修念仏という点で法然と接近していたことは事実であろう。しかしながら、究極的には、諸行往生を積極的に肯定する重源は、これを否定する法然と袂をわかって、南都の仏教世界の中に新生面を見出していかなくてはならなかった。重源と貞慶の親交は、このことを雄弁に物語るものである。

と、重源特有の思想に触れ、傍線部「作善」として、積極的に自己の宗教体系の中に位置づけようとした。」のように述べている。

（3）前掲1の『南無阿弥陀仏作善集』に同じ。

夢想について、主な論文をあげておく。河東仁氏「仏教と夢（一）―入胎夢・無常の譬喩・修行夢―」（同氏著『日本の夢信仰―宗教学から見た日本精神史―』玉川大学出版部・二〇〇二年・二五〇頁～二五一頁）は、

仏教には大きく三つの夢観が認められた。第一は、予兆夢と入胎夢さらには往生夢といった。夢の神秘性を重視する流れである。ただしこれは、夢を神のお告げの場とみなす、仏教以前からの夢信仰に由来している。そしてここから日本において生まれたのが、観音霊験寺における参籠の習俗であった。第二は、

夢の非実体性に注目し、夢を無常の譬喩とする流れである。この用法は王朝文学にしばしば登場している。ただしそれは、「浅き夢見じ」という無常の世を超克しようとする仏教本来の用法ではなく、「浅き夢見し」といった具合に、移ろいゆく現世を「かなし」「はかなし」「あはれ」と慨嘆するだけで終わる傾向の強いものであった。

そして第三が、夢中見仏を重視し、さらには修行の進展度を夢にて調べるという夢観である。この流れは、（中略）鎌倉時代初期の高僧、明恵上人の手で見事に花開くことになる。

と夢観を三つに分類している。また、中村文氏「反転する夢・断絶する夢―平安末期私家集に見る〈夢〉の意識―」（『日本文学』四八号（7）一九九九年）は、

〈夢想〉は、現実の情況と重ね合わせたときに、意図された図柄が浮かび上がるように語り出され、現実の文脈を解読する方向を規定していく故に、政治的なプロパガンダの手法として極めて有効であったと言える。

のように、〈夢想〉を手段の一つとしている。そもそも〈夢〉に関しては、多くの先学の御研究があるが、本稿では一つ一つ取り上げない。それは、明恵や九条兼実に代表されるような〈夢〉に対する概念と、重源に見られる〈夢〉に概念には隔たりを感じるからである。つまり、日記として逐一記すのではなく、中村氏の御指摘の通り、重源における〈夢〉も場所に合わせて使い分けられたもので、重源にとっては、あくまでも駒の一つと考えていた節があるからである。

（4）奈良国立文化財研究所史料第四冊『俊乗房重源史料集成』（吉川弘文館・一九六五年・二一一頁）。

（5）奈良国立博物館編『御遠忌八百年記念特別展・大勧進重源―東大寺鎌倉復興と新たなる美の創出―』所収、鈴木善博氏の法華寺仏頭についての解説より。（二三四頁）。

（6）前掲1の『南無阿弥陀仏作善集』に同じ。

（7）前掲4の『俊乗房重源史料集成』一〇一頁。

（8）前掲1の『南無阿弥陀仏作善集』に同じ。

（9）荻野三五彦氏『聖徳太子傳古今目録抄』（法藏館・五一頁）。

（10）前掲9の『聖徳太子傳古今目録抄』に同じ。

（11）前掲1の『南無阿弥陀仏作善集』に同じ。

（12）『国史大系』十一・一三二頁。

（13）前掲4の『俊乗房重源史料集成』に同じ。

（14）前掲4の『俊乗房重源史料集成』に同じ。

（15）『大日本仏教全書』第一一九巻。

室生寺の舎利事件に関係して、中尾堯氏の「生身仏信仰と舎利信仰」（同氏著『中世の勧進聖と舎利信仰』吉川弘文館・二〇〇一年・一一七頁）には、

仏舎利三十余粒（内金色一粒）を召し上げたのをはじめ、関与した貴族たちが幾粒ずつかを取っている。また、証賢僧正が経典と未来記を読むのを聴聞して、「信解の御気色」があったという。空諦は問題の解決のために持参した仏舎利を巧みに召され、興福寺の訴えは空挙に終わったわけである。しかしそれは、仏舎利の盛異に未来への予言を期待するという仏舎利信仰が、上下を問わず広まっていたことを物語るものであった。

と述べている。

（16）小峰和明氏「未来記に憑かれた人々」（同氏著『中世日本の予言書―〈未来記〉を読む』・岩波新書・二〇〇七年・一四五頁）。

（17）生駒哲郎氏「中世の生身信仰と仏教の盛性―重源の仏舎利信仰を中心に―」（中尾堯氏編『中世の寺院体制と社会』所収・吉川弘文館・二〇〇二年・一一六頁）。

他にも、中尾堯氏「生身仏信仰と舎利信仰」（同氏著『中世の勧進聖と舎利信仰』吉川弘文館・二〇〇一年・一一八頁）が、善光寺での舎利感得について、

懸命な念仏修行の末に生身仏の掲示を仰いで仏舎利を呑み、さらには直接に仏の相貌に面奉できたことは、重源自身がいまや仏と同等の「生身の仏」となったことを、はっきり意味づけるものであった。

と述べている。

（18）前掲1の『南無阿弥陀仏作善集』に同じ。重源と舎利や夢想に関して代表的なものを記しておく。『東大寺続要録（供養篇、文治記）』（前掲4の『俊乗房重源史料集成』六十七頁～六十八頁）に、

（文治元年八月）二十三日癸酉、有慶縁請印事、今日、東大寺上人重源、奉納舎利二粒於大仏御腹蔵（件舎利、招提東寺舎利也、法皇令奉加給云々、）（中略）弟子沙門重源（中略・中略部分には、重源が盛地を廻った話や、南都炎上、五台山の文殊の瑞光を拝した話が記される。）然間治承年中聊有夢想、忽詣此寺奉礼此仏、不経幾程果有炎上、誠思夢告之符契、専知機縁之純熟、有願于興廃、有意于継絶、

東大寺が焼失する夢想を得た話が記されている。右記の記事の最後には、「文治元年八月二十三日弟子沙門重源」という奥書もあり、兼実から得た舎利を大仏の胎内に納めた際の文言である。この舎利に関しては、『玉葉』文治二年（一一八六）七月二十七日条に、

（文治二年七月）二十七日壬申晴、（中略）行隆朝臣注進大仏放光給之間事、実可謂奇異、仍続加之、文治二年七月十六日、参詣東大寺拝殿之者多、戌刻許、日暮天陰、山月未出、常聞房叡俊、北面礼胆之処、大仏眉間聊有光明、捻如星芒、若疑燈楼之高懸歟、（中略・閏七月八日、同十五日夜、同二十一日夕にも盛験が記される）巳上、二十四日紀伊公勝恵、本覚房蓮覚、常聞房叡俊、一乗房観乗、常住巫女、堂童子国頼等、於拝殿以令申之詞記之、

と、舎利を胎内に納めたことにより、大仏の眉間から光りが放たれるという霊験が何度も見られたことを記している。しかし、『南無阿弥陀仏作善集』には記されていない。

（19）国文学研究資料館編『真福寺善本叢刊・古文書集』所収『東大寺記録』・臨川書店・二〇〇〇年）。

（20）前掲17の生駒氏論文、一一四頁～一一五頁。

（21）『校刊美術史料・寺院篇』上巻・中央公論美術出版・一九七二年・一四二頁～一四三頁）。

（22）山崎誠氏「『説教才学抄』とその研究」（『国文学研究資料館紀要』二〇・一九九四年）。

また、浴場信仰については、『仏説温室洗浴衆僧経』（大蔵経三・八〇二頁）という経がある。この経典について、『大蔵経全解説大事典』の解説を載せておく。

【内容】一巻。阿難が釈迦から温室洗浴の功徳を聞いて記したものである。釈迦が摩竭提国の因沙崛山にいたときのこと、奈女の子耆、域婆大長者は、大医王で多くの病を治療して、医術に通じており、学殖も深い人であったという。彼は、ある夜間が生じたので、夜が明けてから仏の所を尋ねた。世の中が俗流に汚れているから福となさず、そのために仏と衆僧菩薩大士を請い、温室（蒸し風呂）に入って澡浴して、衆生の穢垢を清浄にして、病気を除こうとした。仏はこのことをとても喜んで、諸僧を洗浴せしめ、垢を除く福は無量であるとして、衆僧を澡浴させる反報の福を説いた。仏は、澡浴の法は七物を用いて、七病を除去して、七福報を得ると説いた。衆僧開士を洗浴せしむる因縁によって、人臣・帝王・日月四天神王・帝釈・転輪聖王・梵天に生まれて、菩薩となって、功成り志就き、仏と作ると説いて偈文を出している。さらに、人天品類は高下長短、福徳多少にて同じではない。聖衆を洗浴せしめてこの福報を得ると説いている。この経は布施供養の一つとして温室洗浴の功徳を説いたのであるが、温室についての貴重な文献であって、インド風俗史上温室とその功果を記述したものとして貴重である。

（23）忍性の慈善事業に関しては、『元亨釈書』巻第十三・明戒六「極楽寺忍性」（『国史大系』三十一・二〇三頁）に、

集二五幾癩人万余一施レ食。授二一日夜八関斉戒一。薦（スヽムトナリ）二母氏之諱一也。奈良（ナラ）坂有癩者一。手足繚戻（レウ）難（ナツム）二迦行焉一。以レ故数日不レ飡之有矣。時性在二西大寺一。憐レ之暁至二坂宅一。負レ癩置二鄙（テム）市一。夕負帰二奮舎一。如レ此者数祀。隔レ日而往。

雖二風雨寒暑一不レ缺焉。嶺者臨レ亡誓曰。我必又生二此間一。為二師役一酬二師徳一。而面留二一瘡一為レ信耳。果性之徒中有レ瘡(アル)二迦顔一者ょ。善二供給一。人呼為二嶺之後身一。性詣二四天王寺一。聞二豊聡太子四院(施薬・療病・悲田・敬田)事一。志慕焉。自レ此処処擁二療病悲田之院一。其桑谷療病所。二十歳間。瘥者四万六千八百人。死者一万四百五十人。已而活者踰(コヘタリ)二五之四一也。

のように述べている。

(24) 前掲1の『南無阿弥陀仏作善集』に同じ。

(25) 祝宮静氏「俊乗房重源と石風呂」(『立正大学』二五号・一九六一年)。

(26) 阿部泰郎氏「湯屋の皇后」(同氏著『湯屋の皇后―中世の性と聖なるもの―』所収・名古屋大学出版会・一九九九年・四一頁～四九頁)。

(27) 小林剛氏「大和における諸寺の経営その他」(同氏著『俊乗房重源の研究』二三四頁～二三五頁)。

(28) 奈良国立文化財研究所監修『西大寺叡尊傳記集成』(法蔵館・一九七七年・二〇頁)。

(29) 前掲27の小林氏論文に同じ。

(30) 前掲27の『俊乗房重源の研究』所収「伊賀新大仏寺の経営」。毛利久氏『仏師快慶論・増補版』(吉川弘文館・一九八七年)。田辺三朗助氏「伊賀別所本尊考」(『仏教芸術』一〇五号・一九七六年)。

(31) 前掲1の『南無阿弥陀仏作善集』に同じ。

(32) 前掲30の小林氏論文に同じ。

(33) 田中淡氏「伊賀新大仏寺の発掘調査」(文化財保護委員会監修『月刊文化財』・一九七九年)。

(34) 前掲33の田中氏論文に同じ。

(35) 前掲30の小林氏論文に同じ。また、小林氏は、新大仏寺について次のようにも記している。

しかしこの寺のことは、この作善集以外にはほとんど何も伝えられたものがなく、ようやくいまもなお同寺に残されている重源の板五輪塔に建仁三年(一二〇三)九月十五日の銘があることによって、この寺がその頃すでに存在していたことが推察されるにすぎない。

それは重源が建久八年(一一九七)六月十五

日にみずから書き起こした重源譲状に、その頃までに出来上がっていたものとして高野新別所や東大寺別所や渡辺別所などの名が掲げられているにも拘らず、そこに伊賀別所の名が見出されないで、ただその「寺領庄々」の中に「伊賀国阿波広瀬山田有丸庄」とだけあるのは、この建久八年（一一九七）頃にはまだこの伊賀別所すなわち新大仏寺が建てられていなかったことを示すものといわなければならないだろう。果せるかな、この寺の縁起に関して、ずっと後世の編纂によるものなので、その記載内容をそのまますぐに信用することができないようなものながら、三国地誌の伊賀山田郡梵刹の条に、（中略）伊水温古の山田郡中村郷のところに（中略）新大仏寺由来記に（中略）この寺が或いは建久七、八年（一一九六、七）か、或いは建仁二年（一二〇二）かに建てられたことが伝えられているということは、この寺が実際にもこれ以前に決して何らの営みもなされていなかったことを推察せしむるにじゅうぶんであろうと思われる。

このような、新大仏寺に関する縁起などは、本稿の続編にて考察したい。

（36）『新編古典文学全集五二』四〇頁。

（37）G・ファン・デル・レーウ「神の館の建築」（同氏著・小倉重夫氏訳『芸術と聖なるもの』・せりか書房・一九八〇年・一八二頁）。また、同じくG・ファン・デル・レーウは、建築について、（同本・一八三頁）

建築　建築ということは、このように多様な儀式と供犠とに関係をもつ聖なる行為である。にもかかわらず、建築術は、最も新しい芸術である。

と位置づけをしている。

（38）前掲1の『南無阿弥陀仏作善集』に同じ。

（39）中尾堯氏「俊乗房重源の宗教的系譜」（日本仏教宗教史論集編・第二巻『南都六宗』吉川弘文館・二九二頁）。

（龍谷大学大学院博士後期課程）