

入宋僧の聖地巡礼と往生をめぐる諸問題

——成尋と後続僧侶を中心に

手島崇裕

はじめに

日本の撰関・院政期、北宋へ渡った入宋僧は、入唐僧や南宋への入宋僧が中国仏教の修学と母国への伝法を主目的とする《求法僧》と捉えられるのに対し、中国聖地（五臺山・天台山等）参拝を目指した《巡礼僧》と定義されている。自身の後世菩提のためだけでなく、支援する貴顕達の罪障消滅の祈りをも担い、貴族社会の宗教的贖罪代表として入宋したという²。ただし、聖跡参詣や贖罪代行といった側面は大なり小なり中国へ渡った日本僧には見られるものである。では、入北宋僧を前後期の渡海僧達と区別する特徴はあるのか。

北宋建国直後に渡海した齋然（九八三年入宋、弟子は九八八年に再入宋）は師弟共々帰国を遂げたが、続く寂照（一〇〇三年入宋）、成尋（一〇七二年入宋）そして戒覚（一〇八二年入宋）や日円（入宋年次不明）といった名の知られる僧侶には、中国での客死が目立つ。入北宋僧における一団の長の《不帰》は、成尋、戒覚

がとつた《密航》という手段とともに、この時代に特有のものであったと予測される。

彼らは、聖地巡礼の後にも中国に留まり、終身修行の後に滅罪往生を願った。死を前提とする旅路につくために《密航》をも敢行したのであり、《不帰》と引き換えに、聖地への結縁と往生を果たそうとしたのである。異郷を終焉の地と見定め、特異な形態で出国した彼らの往生への道程はいかなるもので、どのような社会的背景のもとになされたのであろうか。個人の信仰心や宗教的関心の範疇にとどまらない、当該期東アジア世界の有りようにも規定された時代の特徴を具体的に見極めるべく、史料を概観してみたい。

寂照については、《不帰》と引き換えに同時代の中国仏教界に本格的に参入・融合し、宋僧同等の修道を行えた可能性を、『続本朝往生伝』所収話等をもとに論じたことがある³。壮年で入宋した寂照に対し、成尋は六十歳を過ぎた高齢で密航を遂げた。目前とも思われる往生の時を常に意識しつつ入宋に伴う公私の課題に取り組んだ成尋と、彼に続く僧侶達を、本稿では考察の対象とする。彼らの動向が有する史的意義・役割や、その活動を支えた社会的基盤については、未だ検討・解明すべき余地が多くあるように思われる。

一 成尋の聖地巡礼と往生

1 成尋の五臺山巡礼に伴う使命・役割

成尋（一〇一三〜八二）の入宋については、特に近年、在宋日記『参天台五臺山記』（以下『参記』）や、彼の母の歌日記『成尋阿闍梨母集』（以下『母集』）を用いた研究が進んでいる⁴。優れた研究成果によりつつ、まずは、史料に即して成尋の中国聖地巡礼と往生行という宗教的活動の内実について検討する。

『参記』冒頭部によると、延久四年（一〇七二）三月、肥前国壁島より宋商船に乗り込んだ成尋一行八名の

入宋は、辛苦の密航という形態であった。延久二年正月に渡海許可の申請を行ったことが知られるが（「聖人中二渡唐」『朝野群載』巻二十）、天皇からの出国の許可がおりなかったためである。平安期日本においては、律に法源を持ついわゆる渡海禁制のため、勅許なく国外に出ることは許されないこととされていた。⁵しかし同時に、『参記』冒頭部には、宋海商に乗船費として与えた高価な品々も記されており、撰関家（藤原頼通）をはじめとする貴顕や天台宗寺門派等の入宋支援があったと考えられている。彼の渡海に伴う活動は、決して個人の宗教的営為の範疇にのみ収まるものではない。

成尋が母国や支援者達に対して負った役割について、いくつか確認してみよう。まず、先行入宋僧裔然師弟が請求した北宋勅版大藏経・新訳經典に続く、新たな訳出經典や新入藏經典を入手し、日本に送るという使命があった（『参記』熙寧六年三月二十三日条等）。いわば日本仏教界の代表として、日本未渡来の仏書を蒐集することを責務と自任していた。また、『安養集』の携行も見逃しがたい。梯信晁氏によると、同書は天台浄土教の義科要文集であり、南泉房大納言（成尋の叔父、宇治大納言源隆国）と延曆寺阿闍梨等との共同編纂になるものである。かの源信『往生要集』に次ぐ浄土信仰関係文献であるが、梯氏は、同書編纂の時期や引用書の性格、成尋と源隆国との血縁関係等から、成尋もその編纂者の一人で、成尋の入宋計画の具体化を受け、遣宋と宣伝（日本の浄土教研究の進展を宋仏教界に示すこと）を前提に同書編纂がなされたとする。入宋を間近に控えた時期、成尋自身も往生という論題と真摯に向き合っていたことが推測される。

加えて注目したいのが、二つの聖地、江南の天台山と北地五臺山での動向である。成尋は、「偏為_下求_二菩提_一巡_二州_一礼_二聖跡_上、尋_二勝地_一来」（『参記』熙寧六年三月二日条）、「依_レ有_下巡_二礼天台五臺_一本意_上深所_二参来_一也」（同七日条）と、その思いを日記に記している。成尋一行は杭州への上陸後、熙寧五年（一〇七二）五月十三日に天台山に入り、八月初旬、宋皇帝神宗からの催促を受け上京の途につくまで天台に滞在した。他方、

五臺山へは都開封に入り皇帝謁見の後、嚴寒の同年十二月中に慌しく参詣を済ませた。五臺山滞在は僅か三四日に過ぎない。この差異にも注意しつつ、聖地巡礼に対する成尋の心の内をさらに『参記』記事に探つてみる。

まず天台山巡礼・修行について、成尋は例えば「本寺是智者流教道場之地、欲_レ要就_二看_レ経_一一泊日（二百日カ）、了畢供_レ養羅漢_二齋_レ僧宣_レ懺訖、遂令_三六僧却_レ還本國_一、只留_二小師一名_一、在_二身辺_一侍養。（中略）遊_二五臺_一後還_二本寺_一。三年誦_レ経修_二法華秘法_一」と願い出ている（熙寧五年六月七日条）。そもそも成尋の上陸は、天台山で焼香の後は帰国することを前提に許可されていたのだが、天台に入った後、さらに北地五臺山への参詣許可を皇帝に願い出た上表文には、「先巡_二礼聖跡_一、次還_二天台_一、終身修_二行法華秘法_一、専求_二現証_一、更期_二極樂_一」と記している（同六月二日条）。成尋自身の目論見を整理しておく、天台山での看経と羅漢供養等が終われば從僧六人は帰国させる。本人（と隨行の小師一名）は五臺参詣を果たした後、また天台に帰り、三年修道し現証を求め、さらには極樂往生を期す、というものであつた。他方、皇帝神宗は、一行全員をすぐに上京させることを命じ、使臣に伴われての開封入りが決まつたのである。

さて、五臺山参詣より帰京した際、安下処伝法院での今後の滞在期間を問われた成尋は、「待_二花水_一赴_二天台_一州天台山、十二処道場一々数十日修_二行秘法_一、欲_レ求_二聖応_一」。其後明後年奏_二事由_一入京、又参_二五臺山_一毎_二臺頂_一九旬修_二行仏道_一帰京、是本意也」と答えている（熙寧六年正月二十日条）。先の上表文には五臺山参詣の後には天台山に常住を、という意思を示していたが、在臺は結局嚴冬期の短日に終つた。從僧共々供養の品を納めはしたが、五頂への登山すらできていない。五臺山での個人的な宗教活動は、天台山での修道の後、他日を期したわけである。実は参臺前には、宋の高官から「嚴寒比難_レ堪。春間可_レ赴_二五臺_一」と勧められていたが、『答_二云_一、小師・通事欲_二早帰_二日本_一。依_レ之今年早々参者」と説明し、成尋は参詣を急いだのであつた（熙

寧五年十月二十七日条)。從僧(と通事として同行の宋商人陳詠)の早期帰国については、天台山で述べていた成尋の目論見とも合致する。はじめから、從僧等と陳詠は、次年の良風の時期に渡海帰国することを前提としていた節がある。『母集』には、成尋とともに渡海した後また日本に渡つて来ていた宋人の言として、「成尋が来年秋には必ず帰つてくると言っていたので、来春にまた宋に渡り、秋に彼をお連れしましょう」との内容が記されている。実際には成尋自身は帰国しないのだが、從僧達の帰国は一年後と予め約束されていたらしい。短期間の五臺山滞在中、成尋は、先帝冷泉天皇の皇后藤原寛子(頼通女)より託された、故後冷泉天皇書写經典や、太皇太后宮亮藤原師信に付された、亡妻の鏡・髪¹の供養を願ひ出、五臺山の中核寺院真容院にそれを安置供養してもらい、同院発給の牒状(供養の証明文書)二通を得ている。これらを從僧帰国便に間に合うよう入手し、確実に日本に届けたいと成尋は考えていたのであろう。なお、牒状を得た翌日には早くも帰京の途についている。さらに、「遊臺往還、以²日本冷泉院前内親王給五条袈裟³著用、毎日奉⁴祈⁵後世往生極樂⁶。以⁷治部卿上給頭中⁸著用、奉⁹祈¹⁰二世¹¹」との記事も見える(熙寧五年十二月二十八日条)。成尋の初次の五臺山参詣は、自身の菩提回向ではなく、後援者達が希求した五臺山への結縁供養と現当二世(現世來世)の祈りを主としたと推測できよう。成尋の巡礼行に付随する使命・役割が垣間見えた。因みに、天台滞在中の成尋には、右のような後援者層の供養代理といった側面は見られない。この区分について考えるためには、日本の皇族貴族層における靈山聖跡(特に五臺山)結縁供養の史的意義について明らかにする必要がある、別に検討する機会を持ちたい。

なお、五臺山巡礼の公共性については、一方の宋朝廷側の思惑やその管理・統制の有りようについても行論の必要上最低限確認しておく。別稿¹²で簡単に述べたことだが、北宋の時代(遡つて五代の時期も)、周辺諸国からの入宋僧の五臺山巡礼や、遣使を介した各国貴顕の供養結縁は、日本僧の場合に限らず、その申請と皇帝

の許可を経て実行されるものであった点に注意したい。管理・統制の徹底ぶりは、前代との比較において顕著な特徴といえよう。成尋の場合も、神宗皇帝との朝見対面儀礼の際に五臺山巡礼の許可を言い渡されている（熙寧五年十月二十二日条）。周辺諸国僧や彼らの背後にある各国王権に対し、文殊現住の地とされた五臺山が持つ求心力を、東アジア国際秩序の構築・安定化のために重要視したもので、来朝僧を積極的に利用した北宋の対外政策の一環と看做しうるものである。

ただし、遣唐使停廢以降、対外的孤立をよしとした日本朝廷にとつて、聖地巡礼に旅立つた渡海僧侶との間に様々に中国皇帝との縁が築かれることは、両国の正規の通交関係再構築といった外交問題に繋がりがかねないことにもなる。先行する齋然師弟の入宋帰国を経て、宋朝廷の積極策が認識され、以後の僧侶の入宋形態も変化していく。¹⁰ 五臺山巡礼の管理・統制も含む積極策は、後統僧の《不帰》や、成尋の渡海に最後まで勅許が出なかつた一因と考えられる。成尋の入宋後援者については、先行渡海僧に比べ、特定の貴族との結びつきが一層強固になる点が指摘されている。¹¹ 五臺山での結縁代行という面でも、例えば、前代の入唐僧が在位の天皇をはじめ朝廷を構成する貴顕達から大々的に結縁供養を託されたと思われるのに比べて¹²、右で見た後援者達との紐帯は、比較的地味で小規模なものと思われ、看做しうる点も確認しておきたい。

2 成尋の留宋と仏道修行 —— 往生に至るまで

後援者の望んだ聖地供養・結縁をはじめ、『参記』執筆期（一〇七二年三月～翌年六月、天台山を経て上京し、五臺山参詣を済ませ、朝辞して帰台の途中、明州で従僧を見送るまで）の成尋の動向においては、その担った役割・使命の遂行が優先されていた。だが、他方で成尋は、その後の個人的な宗教的活動に繋がる準備も怠らなかつた。例えば、五臺を去るに当たり、「石提子一箇預¹³趙行者温翰¹⁴了。来年参仕時可¹⁵用料也。為¹⁶

遂_二百日修行_一、明年可_レ参_二出示_一人々_二了_一」（熙寧五年十二月一日条）と記している。公共性の高い目的を果たした後に残るのは、「偏_レ為_レ求_二菩提_一」の個人の修道であった。

帰台を前に、成尋は「素意_二於_二天台五臺_一欲_レ修_二仏道_一。而_レ為_レ参_二臺山_一入_二花洛_一間、去年廿日住_二此_一訳館_一。今年早_レ帰_二天台_一思切。去年参_二臺、騎馬及_二六十_一日。老衰之身弥_レ以_レ疲極。待_二花水_一来_一以_レ船欲_レ帰。二月廿五日待_レ得_二花水_一即_レ以上表。依_二祈雨_一御修法、三月十日延引。十一日蒙_下帰_二天台_一。聖旨上、船・使臣具了。依_二新経事_一又_レ以_レ延_レ日。中心辛苦」と、勅命による祈雨修法を行い、日本に送る新訳經典の印刷作業を待たため帰台が遅延しているなか、その心中を吐露している（熙寧六年三月二十五日条）。老衰との戦いもあった。「今齡滿_二六旬_一、餘喘不_レ幾。若不_レ遂_二鄙懷_一後悔何益」（前述の上表文中の文言）と密航を敢行した成尋にとつて、本意宿願であるところの兩聖地での終身修行を果たすことなく命尽きることは許されなかつた。さらに、祈雨の成功もあつてか、天台へ帰山せず在京し、皇帝のための祈禱を勤めることを望む聖旨が伝えられ（『参記』三月二十八日条）、それでも帰台したいがため四月二日に朝辞した際には、皇帝から「兩年後必可_二参来_一」との宣旨が下っている。天台、五臺、そして皇帝膝下都開封の諸寺院が、往生に至る宗教活動の舞台に据えられた。帰台の中途、自身の真影（頂相）を母国に送ることとし、「今聊記_二由緒_一云、年餘_二六旬_一、且暮難_レ期。滄海波万里、去留無_レ定。故凶_二真影_一、送_二一室人_一。若聞_下往_二生極樂_一之日上、披_二此真影_一、念_二弥陀号_一、廻_二向西方_一矣。記_二此由_一間、落涙難_レ抑」と成尋は記す（熙寧五年四月十九日条）。在宋不帰と往生行遂行の決意とともに、真影を日本に送つたと思われる。

『参記』以後の成尋の活動については詳しくは知られない。が、結局、成尋は開封で往生を遂げたようである。『統本朝往生伝』成尋伝では、「先_二死七日_一、自知_二命尽_一、集_レ衆念仏。日時不_レ違、向_レ西逝去。自_二其頂上_一放_レ光三日、安_二置寺中_一、全身不_レ乱、于_レ今存焉。漆_レ膚鏤_レ金、毛髮猶生、形質無_レ変」と、往生の場や

遺体の現存地に關する情報を欠くものの、克明にその往生を伝えている。やや後の史料であるが、『真言伝』卷六には「宋ノ元豊四年（白河本朝永保元年）東京ノ開宝寺ニシテ、七日以前ニ死期ヲ知テ衆ヲ集テ念仏セシム。終ニ西ニ向テ入滅ス。頂上ヨリ光ヲ放テ三日迄キヘス。全身不シテ乱、毛髮ナヲ生シ、容顏変セスシテ存セリ。勅ニヨリテ、天台山国清寺ニ塔ヲ立テテ、闍梨ノ全身ヲ案ス。塔ノ額ヲ日本善恵国師塔ト顯セリ」と具體的に伝える。恐らく何らかの典拠・情報に基づく記述であろうが、開封に没した成尋の遺体が天台に送られたとする点から判断するに、成尋が終焉の地と願ったのは、やはり五臺山ではなく天台山であったということになる。

さて、成尋往生の情報伝達を担ったのは彼此を往来した宋海商であったかもしれないが、成尋共々留宋した従僧や、その後渡海した日本僧であった可能性もあろう。日宋間における彼らの動向について、章を改めて検討してみたい。

二 成尋のあとを追った僧侶達

1 成尋以後の入宋僧

成尋入宋の後には、僅かではあるが日本僧の渡海が確認できる。『参記』によると、成尋が密航を遂げた一年後には、肥前壁島で別れた永智が入宋してきている。現存史料には現れない僧侶の入宋もあったであろうが、ここでは明確に名の知られる僧侶に關し、主な史料をまず挙げてみる。

- ① 『宋史』日本伝（成尋関係記事に続き）是後連貢_二方物_一而來者皆僧也。元豊元年（二〇七八）、使_二通事

僧仲回^一来、賜^二号慕化懷德大師^一。明州又言、得^三其国太宰府牒^一、因^二使人孫忠還^一、遣^三仲回等^一貢^二純二百匹・水銀五千兩^一。以^三孫忠乃海商^一、而貢礼与^二諸国^一異。請^下自移^三牒報^一而答^二其物直^一付^三仲回^一束^二賜上、從^レ之^一。

② 『大乘瑜伽金剛性海曼殊室利千臂千鉢儀軌奥書』¹³ 大宋元豐六年正月二十五日、於^二天台山国清寺^一、日本巡礼沙門賜紫永暹写功了、帰朝之後以^二日本忠徳年中^一以^三此法^一授^二多峯妙楽寺僧濟嚴^一了。

③ 『続資治通鑑長編』元豐六年三月己卯(四日)条 日本国僧快宗等一十三人見^三於延和殿^一。上顧^二左右^一曰、衣^三紫方袍^一者、何日所^レ賜。都承旨張誠一対曰、熙寧中、從^二其国僧誠尋^一対見被^レ賜、今再入貢。上曰、非^二国人入貢^一也。因^三其瞻^二礼天台^一、故来進見耳。並賜^二紫方袍^一。

④ 『渡宋記』(入宋僧戒覚の日記)元豐六年三月五日条 依^二宣旨^一、經^二朝見^一、便於^二崇政殿之前^一、賜^二紫衣一襲^一、(衣、袈裟、裳)又出闕之後、追賜^二香染裝束并絹二十疋^一、人々云、是殊抽賞也、非^二先例^一一事云々。

⑤ 『忍空授銀阿状』¹⁴ (前略)南無本尊大悲明王不捨本誓常居^一处、即法印大和尚位文慶授^二阿闍梨伝灯大法師成尋^一、闍梨入唐得^二大師号^一即善惠大師授^二同人唐賜紫嚴円^一、々々以^二大宋元豐七年正月廿四日^一於^二天台山国清寺日本唐院^一(善惠大師廟也)授^二新入唐巡礼沙門賜紫永暹^一、永暹帰朝之後以^二日本忠三年九月八日^一授^二与多武峯住僧濟嚴^一、々々伝^二此文^一是亦明王加被而已(後略)

⑥ 『続本朝往生伝』日円伝 砂門日円者、本天台学徒、後発^二菩提心^一、隱^二身於巖谷^一、住^三於金峰山之三石窟^一、長断^二米穀^一、殆似^二神仙^一、後移^二住美作国真島山^一、当国隣国欽仰如^レ仏、為^レ礼^二清凉山^一、附^二大宋商船^一渡海、後聞、於^二彼朝天台山国清寺^一入滅、臨終之相、往生無^レ疑。

まず、①の仲回の素性はわからない。大宰府により選別派遣された、府管内の僧侶だったか。或いは、通事僧との肩書を持つからには、中国出自の者か土生唐人（宋人と日本人との子）で博多辺りに居住した者の可能性もあろう。例えば、榮西の第二回入宋（一一八七年）に際し中国には禅宗が盛んであることを説いた博多津在任の「兩朝通事李徳昭」（『興禅護国論』第五門）のような類の、かつ僧形の者であったか。

次に永暹について。彼は、その在宋時期から③の快宗一行十三人のうちの一人と推測されている。なお、②時期の彼の入宋を初度とすると、快宗一行としての皇帝謁見以前に賜紫を名乗ることは不審である。にわかには解決できないが、②の書写の月日と⑤の付法（円珍が金色不動尊を感得したことに關する血脈印信の伝法）の月日とが一日違いであることから、或いは、②の元豊六年は七年の誤りなのかもしれない。⑤には、永暹に天台山国清寺の日本唐院（成尋の廟と注記があり、『真言伝』等が伝える成尋の墓塔に付された屋舎であったか）で付法した嚴円という僧侶も見える。彼は成尋と同道入宋したように書かれている。留宋した成尋從僧（『参記』から聖秀・長明の二名が知られる）か先述の永智が改名したもののか、或いは他に、永暹以前に入宋を果たしていた僧がいたのかもしれない。

③の快宗は、『参記』からも知られるように成尋の從僧として入宋帰国していたが、後、再度入宋したことになる。その目的は天台山の巡礼ということであった。成尋の往生（元豊四年）、そして天台山への送葬（廟の建立は⑤から元豊七年以前）と、快宗等の渡海とは何らかの關係があったものと見てよいだろう。仮に快宗が成尋の往生と墓塔の建立を知ったうえで渡海したのであれば、天台山には、成尋の廟という日本僧を吸引する新たな磁場が生じたことになる。成尋を慕う者達の渡海を促し、⑤の成尋に連なる法の伝授や②の成尋の手になる『千鉢文殊経儀軌』（『参記』熙寧六年四月十七日条）の書写等が天台山国清寺中でなされた、ということになるか。むしろ一つの推測に過ぎず、或いは、先に入宋を果たしていた快宗や他日本僧が元豊六年に一

且上京を命じられ、皇帝謁見の後に天台に下るのに合わせて成尋廟が国清寺内に建立された可能性等も考えられよう。

これら、成尋と直接間接に繋がりを持つグループとは別に、④の戒覚の入宋は捉えられる（快宗、戒覚がそれぞれ皇帝と対面した③と④の日付は一日違いであるが、戒覚は日記中で快宗一行に一切言及しておらず、別団での渡海入宋であった）。『渡宋記』によると、彼は叡山より遁世した、播磨国綾部別所の小寺院の住持であったが、成尋同等の老齢で渡海を敢行した。そして、『渡宋記』に引く元豊五年九月十八日付の皇帝宛て上表文によれば、聖跡名山の巡礼を遂げた成尋の先例に準じて自らの天台五臺參詣を許可されるようお願いしている。とすると、成尋の在宋初期の事績は知っていたはずである（直近の成尋の往生や送葬の情報には接していなかったか）。『渡宋記』冒頭部によれば、戒覚の出航もまた密航であり、この点でも成尋の先例を踏襲している。ただし、成尋は天台山を往生の地と意識していたと思われ、上記の入宋僧達が天台山に集つたのに対し、戒覚は上表文に「五臺山者卜三終焉之地」と述べ、五臺山での終焉を願うものであった。実際、戒覚は天台行を許されることなく即上京を促され、皇帝謁見の後に五臺山に送り届けられている。

戒覚のように、成尋同様中国での終焉を目的とした渡海僧が続いた一方で、永暹のように後に帰国した僧侶もいる。戒覚一行（三名）の場合、『渡宋記』によれば五臺山に留住を許されたのは戒覚と沙弥仙勢の兩名であり、『渡宋記』末部には綾部別所引撰寺に送致する五臺山石・土・茸等の目録が記されている。これを送り届ける便船には、『渡宋記』には明記されないが、もう一人の従僧隆尊が乗つた可能性が高からう。また、成尋は、真影送致の際、自らの往生が母国に伝達されるであろうことを意識していたが、それは手元に留めた聖秀や長明等関係僧の将来の帰国を念頭にしてのものだったと思われる。戒覚における沙弥仙勢も同様の役割を負つたであろうか。一団の長（中国での終焉を期す）と従僧その他（情報・文物の伝達を担う）との役割分担

が垣間見られる。なおここで、成尋にあつては、入宋当初より、留宋させるべき僧侶は聖秀一人とし（後に長明も加わる）、残りの従僧六（五）名は一年後に帰国させることが予め計画されていた。帰国した成尋従僧については、例えば『水左記』承保二年（一〇七五）十月二十六日条に「成尋阿闍梨弟子等帰朝」と見え、成尋の「弟子」だと単純に見るのみでもよからうが、聖秀のような身辺近侍の僧侶とは区別される属性を持つものではなかったか。すなわち、成尋―聖秀（永智もか）という狭義の成尋師弟に、快宗をはじめとする僧侶達がある段階で、いずれかの場にて加わり、同道入宋を遂げたものかもしれない。従僧等が成尋といかなる関係にあり、いつの段階から渡宋計画に参加していたか、そしてそもそもどのような出自背景を持つ者達であるのかといった点は、今後検討するに値する問題ではないかと思われる。

このような、成尋以降の入宋僧における、成尋との直接間接の紐帯の内実、そして、在宋往生と弟子の彼此往来といった僧侶間の役割の分担という側面を意識しつつ、⑥の日円という僧侶について節を改めて考えたい。

2 日円という僧侶 ――その渡海の実際

三善為康撰『拾遺往生伝』巻下所収の定秀上人伝は、叡山を離山した定秀が、諸国巡行の果てに備中国新山別所に籠山し、承保三年三月三日に往生を遂げたことを伝える。同伝の後半部分に、「有日円上人、俗呼云「美作聖」と、⑥の日円が登場し、定秀の往生に関する夢告を得、その往生を確定する役回りを負っている。なお、日円の入宋は承保三年以降となる。

⑥によると、日円は、延暦寺に籍を置き顕密の学に励むも、第二の世俗化した山門の交衆を離れ遁世、金峰山に修行の後、美作真島山に落ち着いた。或いは、定秀のように、諸国遊行を経てのことかもしれない。⑥では、美作のみならず、隣国からも欽仰されたという。定秀伝と併せ考えれば、定秀上人居所たる備中新山別所

とも関係を持ち、実際に訪れたこともあったかもしれない。

成尋は、この新山について、昔人が修行し極楽往生を遂げてきた場だと言い、入宋前に筑紫に下る間、百日の修行をする等拠点としていた（『母集』）。渡海準備のため、都―備中新山―大宰府博多というルートで成尋は往来していたのである。定秀や日円の伝からは、遁世僧の遊行回国性を支える、国内聖地や別所を結ぶネットワークが想起されるが、成尋が辿った道程もその一部だったかと思われる。日円も、後に入宋を決意した際には、備中・美作から西に延びるルートを下り、大宰府へと向かったであろう。

日円には、清涼山（五臺山）を目指した渡海、そして天台山での往生、という点でも成尋との共通性を見出しうる。ここで、『園城寺伝法血脈』乾の成尋の項には、「入唐之時於筑紫授灌頂一文円慶・実豪・安修・頼禅・観範・日円等也、日円又授三四人云々」との記載がある。成尋は入宋前、筑紫において日円という僧に灌頂を授けた。彼について、例えば大宰府在在の僧で、美作の日円とは別と考える余地もある。だが、特に顕密仏教界の表舞台から遁世した僧侶達は、各地を遊行回国する性格を持つもので、大宰府管内と美作とを往来する日円の存在を想定することは、別段難しくもない。快宗や永暹といった同時代の他の入宋僧と成尋との間には直接間接の繋がりがうかがえることも踏まえると、筑紫で成尋と関係を持った美作の日円が、後に渡海したと考えた方が自然であろう。日円は、新山を訪れた成尋といずれかのタイミングで合流し、同道して九州まで下っていたのかもしれない。成尋に灌頂を受けた後、美作に戻り、承保三年以降に渡海、大江匡房が『続本朝往生伝』を選した康和年間（一〇九九―一一〇四）までには天台山に往生を遂げていたわけである。

なお、日円の実在と入宋を具体的に裏付ける二つの関連史料が近年紹介されている。一つは金沢文庫蔵『伽陀集（伽陀抄）』に引く「文殊讚」の注記で、「此曲、天台日円聖人入唐之時、弟子快円、遇五臺山麓沙門一所三传授也。快円帰朝之時、伝堯雲房頼澄一人一畢。堯雲房殊秘藏之間、法橋玄澄一人授之。法橋伝澄

恵・澄円一畢」とある。¹⁷ 他の一つは『御室相承記』『高野御室』の「仏牙舍利事」に引くもので¹⁸ 十一月十五日乙亥仏牙舍利御拝見記文云、日円上人弟□(子)妙法房、自清涼山奉渡之、白川院東面、彼人多年奉持之云々」という、高野御室覚法親王が仏牙舍利を拝見した記事である。快円、妙法房とも五臺山ゆかりのものを輸入している点で性格を同じくするものであり、大塚紀弘氏の見るように、同一人物と判断してよからう。¹⁹ さらに、五臺山と快円の縁を説く両史料は、日円が五臺山巡礼を果たしたことを婉曲に伝える。上述したように、五臺山は皇帝膝下都開封への上京と、皇帝の許可を経て巡礼の許される聖地であった。仮に日円師弟が本当に五臺山参詣を果たしたのであれば、彼らは上京(と皇帝との対面も)したことになる。ここで、成尋以降、日本僧の上京が現在史料から確認できるのは、快宗一行と戒覚師弟の二例であった。日円もまた、神宗が召見した快宗一行十三人のなかに数えられていたのではないだろうか。なお、日円・快円が実際には五臺山へ未到達であったとしても、五臺山僧との交流や文物の入手等何らかの形で五臺山との縁を持つたと帰国後に語りえたのであれば、江南に留まっていたのではなく、北上し入京を果たしていたと考えた方が理解しやすい。成尋は、開封でも五臺山副僧正と交流を持っている(『参記』熙寧六年三月十三日・十八日条)。いずれにせよ、本稿では、日円もまた成尋と縁ある入宋僧だったと考えておきたい。

三 入宋僧の活動を支える社会的背景 ——モノの動きとヒトの繋がりが

1 入宋僧が伝えたモノ・情報をめぐって

さて、以上からは、北宋の聖地靈山から日本国内(九州―中国地方―近畿地方)を結ぶネットワークの存在、それに乗じて国内外を往来する僧侶達の動きが垣間見えてきた。本節では、そこに齎された有形無形のモノや

情報に着目し、それらの国内社会における意義・役割について一瞥してみたい。

既出の永暹については、『後拾遺往生伝』に伝の載る永暹（出雲国鱒淵寺僧で天王寺や良峰山でも活動）と見るむきもある²⁰（伝は入宋に言及せず確証はないが、従っておきたい）。②⑤に見られるように、帰国後、大和多武峰の僧済嚴に付法していることが注目される。成尋の流れを汲む法脈は、海を越えて相承された。永暹その人も、入宋前に多武峰にて活動していた時期があったらしい。多武峰には、遁世僧達の集う「別所」的な側面を見出し得よう²²。なお受法した側の済嚴は、別に、宋海商とも接触し、同時代中国音での經典の読みを伝授されたことも知られる²³。横内裕人氏は、⑤後略部で宋西の師である基好（伯耆国大山住僧）へと授法が繋がること等も踏まえ、基好のもとに存在した、宋西入宋（一一六八年）を後押しするような宋に繋がる情報ネットワークが、宋代仏教に親和的な多武峰との交流によって形成された可能性を見出している²⁴。中国からの多様なモノ・情報は、九州から山陰を含む中国地方を経て畿内にまで伸びるネットワークに乗って伝達・継承され、次なる僧侶の入宋を準備するべく活用されていたと想定できよう。

他方、日円弟子快円は、帰国に際し、五臺山ゆかりのモノ（仏牙や、節つきの漢讚）を持ち帰ったとされる。戒覚が引撰寺へ送った五臺山の石土同様に、請来時より、日円や快円の拠点寺院のいずれかで重宝とされたのではなかったか。ここで、先述したように、従来五臺山への参詣・供養は、天皇をはじめとした貴顕達より広く代理結縁が課せられ、渡海僧侶の公共的な役目となっていた。だが、恐らく兪然師弟の入宋帰国を経て認識された宋朝の対外的積極策が影響し、正式な出国許可を得ず密航した成尋に至っては、その役回りは影をひそめていた。乗船費用を用立てするつてもなかった戒覚等（『渡宋記』）、成尋に比してさらに貴顕とのコネクションが薄いと思われる後続の入宋僧達は、五臺山参詣に関しても、同等の役割を予め貴顕から積極的に付されて渡海したものではなかったと考えるとよからう。快円請来の仏牙については、久安三年（一一四七）十一

月十五日以前には鳥羽院の所持するところとなっていたわけだが、「彼人多年奉_レ持_レ之」という『御室相承記』の記述からは、帰国後も暫くの間は、彼の請来文物の存在は知られていなかったようだ。鳥羽院は、覚法に仏牙を見せた数か月前に比叡山に参詣した際、宝物中にあつた五臺山の沙を少分取つて懐にし、群臣にも取るよう勧めており（『台記』久安三年六月十九日条）、五臺山ゆかりの文物に対する継続的な関心は認められる。さらに、『渡宋記』識語によれば、戒覚が住持の寺に送致した五臺山の「菩薩石」は、後に平忠盛（清盛父）が訪寺拝見した際に持ち帰つたという。五臺山への結縁という願望が、権力中枢部の念頭から消えたわけではない。ここでは、宋の南渡、南宋と金の併存という十二世紀世界情勢の激動のなか、五臺山（金の版図に入る）との直接の紐帯確保が困難となつた時期に、既に伝来し国内に存在した同聖地関連文物が貴顕達に見出されている事実そのものが、まず興味深い。²⁶だがさらに、本稿において重視したいのは、皇族貴族の側が、入宋僧を渡海段階より積極的に後援し五臺山に結縁しようとする従来型の接触を控え、彼らが帰国に伴い齎していたモノについて、自らの関心——その内実自体が分析課題であるが——に即して恣意的に関与し、蒐集利用していくようになっていたことである。モノや情報の移入という宋との繋がりにおいて、如上のネットワークが、朝廷や権力中枢の意思と表裏一体のものとしてではなく、むしろそれに先行するものとして機能していくようになっていたと見られよう。

2 僧侶の渡海を支えた社会的背景 —— 成尋と大宰府管内の寺院・僧侶

渡海の公許や有力貴顕による直接の後援を欠いてもなお、僧侶の入宋を可能とし、宋との様々な繋がり確保しうる背景社会のネットワークが存在していたことを、成尋以下の僧侶の検討から顕在化してきたように思う。最後に、その実態的側面的一端について、往生伝も史料として用いつつ、さらに具体的に考究してみたい。

日本各地の地方寺院や別所を往来する僧侶達の、広範にわたる人的交流や、それに伴う仏教関連文物の移動の実態に関しては、十二世紀以降については詳細が次第に解明されてきている。例えば、先に触れた多武峰から伯耆を経て博多に至るネットワークがそれであるし、入南宋僧榮西に関しては、二度の渡海それぞれに、その前後に滞在・往来し、交流を持った具体的寺院群も明らかにされている。²⁷²⁸

さて、榮西の場合、『榮西入唐縁起』によれば、入宋前に、安樂寺をはじめとする大宰府管内の有力寺社に航海祈願している。これは、天台の入唐先師の先例を踏襲する行為でもあろうが、渡海僧の現地寺社への接触という動きは、本稿が対象とする十一世紀の入宋僧についても想定してみなければなるまい。上述のネットワークの西端に位置し、宋への玄関口となつた大宰府管内の寺社勢力に注目し、これまでほぼ未検討かと思われる北宋期入宋僧との関係の有無を探ってみよう。

『続本朝往生伝』の撰者大江匡房が、大宰権帥として現地に下向（承德二年（一〇九七）秋）した際伝聞・取材したと思われる管内往生者の伝を紐解いてみよう。i 「砂門能円者、大宰府觀世音寺傍、極樂寺住僧也。於此寺千日講法花経、以勸進為業、以念仏為宗（後略）」という能円伝、ii 「砂門高明者、本是播磨国書写山性空上人之弟子也。後住大宰府大山寺。三衣一鉢之外、更無餘資。念仏読経以之為業。或造三幡（博敷）多橋、或建立六角堂。於清水寺、如法書法花経（後略）」という高明伝、iii 「砂門安修者、大宰府安樂寺学頭也。顕蜜才高、戒行身潔、耆徳碩学、莫不請益。一生之間、只勤仏事、千日講一乘、全及三遍。六時修三昧、已踰七旬。偏抛入世、唯期浄土、臨終之時、一心念仏、西向遷化。于時春秋七十五也」という安修伝である。

まず、これら三話が、成尋伝の後に並び掲載されている点を重視したい。匡房の脳裏には、成尋の辿つた畿内から大宰府（そして宋に延びる）ルート、自らもそれに並行する形で下向してきた道筋が見えていたかのよ

うに思われる。成尋に導かれる形で、匡房や読者の眼は都周辺から大宰府へと転じることになる。

大宰府下向から康和四年(一一〇二)までの匡房の在地での活動には、特筆すべき側面が多いが、菅原道真墓所安楽寺をめぐる諸動向は、後の天神信仰の展開とも関わるものかと推測されている。³⁰ 匡房は、その安楽寺僧で、『菅家御伝記』所収「安楽寺学頭安修奏状」の起草者でもある安修の伝を収録している(Ⅲ)。これは、前掲『園城寺伝法血脈』乾に見られる、成尋に法を受けた安修と同一人物であろう。³¹

また、治暦二年(一一六六)八月二十二日「法華經書写結縁文」(『観世音寺文書』)によれば、大式藤原師成以下の府官や僧が往生を願い、観世音寺法華經書写供養に結縁している。俗人では、師成を筆頭に、中央出自の受領や管内出自の有力府官人の名が並ぶが、僧侶で名が見えるのは「行禪・任慶・永源・明基・安円・永尊・順源」である。このうち、永尊は『園城寺伝法血脈』乾にて安修共々成尋から附法された永尊の可能性があろう。また、順源は、『拾遺往生伝』巻下に、「大法師順源者、鎮西安楽寺住僧也。俗呼_レ静慮院供奉」。雖_レ携_レ学業、専無_二念仏觀法之想_一(後略)と載録された安楽寺僧順源か。なお、順源伝には、「隣有_二円宗房安秀上人_一と見える。順源の往生時に会話を交わしたこの安秀と、先に見た安修は、同じ安楽寺僧であり、同一人物であろう。往生伝に記される府内寺院の僧侶達は、相互に紐帯を有し、社会的レベルとしては、直接府の官長に連なりうる立場にあり、決して単なる世捨て人ではない。そのような在地の有力僧達と、成尋は渡海前に関係を持ったことになる。

さらに、『参記』熙寧六年五月二十一日条では、「有_二坐禪供奉・円宗房清水四禪師書_一、即披_レ緘之処、感涙頓_レ下。坐禪被_レ送_二讓位除目并公卿召及円宗寺法花会日記_一。円宗房被_レ送_二円宗寺二会日記・豎義注記_一。散_レ鬱已了。為_レ悦不_レ少。兩人各被_レ送_二帷料細布一段_一と、永智が携行してきた「坐禪供奉」と「円宗房清水四禪師」(あるいは「円宗房・清水四禪師」の二名、または「円宗房・清水・四禪師」の三名)の書に成尋が

派している。以前も述べたが、少なくとも後者は大宰府寺社関係の僧を指すのではないかと思う。「円宗房」は、誤記・誤写を想定しない場合、安楽寺に存在した円宗房を指すと見てよいのではないか（上掲順源伝に同房の存在が確認される）。後に続く「清水」は京都の清水寺等ではなく、高明伝（ii）に見られる府管内の「清水寺」のことで、観世音寺かその関連寺院であろう。「四禪師」は、大宰府庁の北方、四王寺山に存在した四王寺の四禪師職を意味するであろう。府管内の有力寺社を示唆する語が三つ並ぶことになるのだ。「円宗房清水四禪師」を冠する人物は、成尋出国期に、府周辺の寺社にあった僧侶（達）だと推測したい。なお、この円宗房を、上述の安修と見ること等もできようが、成尋入宋当時に安修が円宗房の房号を名乗っていたかは不明であり、後三条天皇御願寺たる京都の円宗寺で開催された法会の記録を入手しえる立場にあることを考えると、この人物は中央出自の僧である可能性もある。これ以上の詮索は難しいが、『参記』同日条は、出航の地博多大宰府周辺の僧侶と成尋との密な関係を示す記事と捉えておきたい。

最後に、安修や永尊等在地出自かと思われる僧侶の他に、中央出自の僧侶が府管内で成尋と関係を持った可能性についても簡単に考えてみたい。前掲した治暦二年の観世音寺結縁者のうち安円は、『安楽寺別当三次第』に見られる、中央菅原氏出自の安楽寺別当安円（永承五年（一一五〇）任）と思われる。この時期下向してきていたものか。『別当三次第』によれば、次代別当は基円であり、その着任は延久三年、成尋渡海準備期に当たる。安楽寺には代官を派遣したかもしれないが、その後安楽寺における様々な活躍が知られ（「安楽寺草創日記」『大宰府神社文書』、現地に向した時期もあつたようだ。彼は、かつて成尋と一緒に園城寺の法会で活躍した寺門派の僧である（「十月会」『三井続灯記』巻六）。この安楽寺別当基円のような人物も、成尋の渡海に際しては何らかの接触を持ったのではないか。なお、中央権門寺院による府管内有力寺社（観世音寺・宮崎宮・大山寺等）の末寺化は十二世紀には確実に知られる。その本末関係形成・強化の過程で生まれたであろう

中央―大宰府・博多の人の動き等、様々な人的動脈を視野に入れつつ、成尋等各入宋僧と中央出自僧侶との紐帯については今後さらに考察を深めたい。

以上の検討から、大宰府管内の有力寺社に止住していた中央の僧侶や在地出自の僧侶が、渡海のため下向してきた成尋と新たに関係を結び、或いは以前からの関係を土台として、何らかの形で渡海を手助けした可能性を指摘しておきたい。渡海勅許を欠いたままの成尋にあっても、宋海商との間で全くの秘密裡に出国の手はずが整えられたというよりは、備中新山別所で行われたであろうものと同様に、出航の現場付近においても、渡海成就の祈禱をも含め様々に、在地の寺社や僧侶達との交流があったことを想定した方がよいようである。中国と日本の結節点に存在した大宰府の寺院勢力は、成尋やそれを追って渡海しようとする僧侶を受け入れ、その願望成就を支える場としても機能していたと思われる。

おわりに

異郷での往生を目指した成尋の渡海は、戒覚の密航や日円の「附二大宋商船「渡海」といった、後続僧侶の入宋を促すきっかけと位置付けられよう。ただし、以上の分析から垣間見ることのできた、僧侶の渡海を支え、日宋の仏教交流を担ったネットワークについては、成尋の《密航》を経て社会的に表面化してきたと指摘はできるが、必ずしも成尋渡航を契機に新たに形成されたものではない。成尋に先行する渡海僧達も視野に入れつつ、古代―中世移行期における日本社会の史的展開のなかに同ネットワークの生成・確立を位置付け、その役割について検討を深めることは次なる課題としたい。

さて、快宗や戒覚、日円等の後には、彼らに続く入宋僧を史料に確認できなくなる。十一世紀終わりから、

一一六七年に重源、翌年に榮西が相次いで入宋するまでの期間における、日本仏教の対外的交流としては、ヒトの動きを欠く、モノ（高麗義天版等の典籍等）の移入による教学進展があったことが明らかにされている。³⁵ 入宋僧の断絶が長期にわたる要因については、神宗没後から徽宗皇帝期に至る北宋の仏教政策の推移、宋国内における仏教の比重の軽重等を丹念に追ひ、また金と南宋の併存という東アジア世界の再々編の影響を視野に入れつつ検討すべき今後の課題である。むろん、記録に残らなかった入宋僧の存在もあつただろう。だが、『榮西入唐縁起』によれば、榮西は、「即廿一離山、志在三于渡海」、中頃成尋阿闍梨三河入道以後入唐之僧所_レ絶也、毎_レ人雖_レ語_三此事_一、還嘲哂_二されたという。誇張こそあれ、前年入宋の重源共々、久方ぶりの日本僧の渡海となつたと見て大過ないだろう。

重源が入宋した一一六七年のこととして、日本からの遣使が明州に到り仏法の大意を問うたことが知られる（『仏祖統紀』巻四十七）。榎本涉氏は、遣使主体を大宰大貳平頼盛とし、使いを僧（重源その人）とする。³⁶ して一一七二年以降の後白河法皇・平清盛と明州との通交に繋がる予備交渉がなされたと推測する。横内裕人氏は、中国仏教情報・知識への意欲の高まりによる現状視察と看做す。³⁷ 入宋僧復活の初発段階でなされた予備交渉・現状視察の中身には、僧侶の往来が北宋代のような国際問題に発展しないこと——北宋期と異なり、南宋皇帝は日本僧を召見せず、積極的に縁を築こうとはしなかった——、よつて自由な在宋活動をなしうることを確認も含まれていたものと思う。他方で、日本の公権力は、十二世紀半ばに至り対外関係上の問題から一步身を引くという。³⁸ いわゆる渡海禁制や出国勅許といったものも問題とされなくなつており、重源・榮西の帰国が、後の爆発的な渡海僧の増加に繋がつたわけである。

そうしたとき、入南宋僧は、帰国を前提とした活動を公然と展開することが可能となる。巡礼修行を経て、異国に最期を遂げようとする傾向は見られなくなる。便船のつてやパトロン等々条件さえそろえば、一時影を

潜めていた、在中求法、帰国伝法が可能となる時期が到来したわけである。かつて入北宋僧の中国聖地への巡礼結縁と滅罪往生の実現に寄与した国内寺社・僧侶のネットワークは、遊学帰国する入南宋僧達の活動を支える土台・母体として機能しはじめる。むろん、渡航先の南宋が五臺山を版図外としたことも、入宋僧の性格変化の重要な要因であろうが、天台山や、新たな聖地として浮上してきた明州阿育王山等の江南寺院は、終焉往生の地としてではなく、主に禅律教を学び帰国するべく目指す場となった。

以上、本稿では、入北宋僧に特徴的な聖地巡礼・不帰往生の問題について、その史的特質やそれを支える背景社会の有りようを具体的に探つてみた。史料の概観に終始し、さらなる検討を要する論点を挙げることもなった。より詳細な考究を期したい。

■註

- 1 木宮泰彦『日華文化交流史』（富山房、一九五五）。
- 2 森克己「日宋交通と日宋相互認識の発展」（『増補日宋文化交流の諸問題』勉誠出版、二〇一〇）。
- 3 拙稿「入宋僧寂照の飛鉢説話再考」（『仏教文学』三三、二〇〇九）、日本―北宋の仏教交渉と撰関期仏教の展開（『史学雑誌』一一九一七、二〇一〇）。
- 4 多くの先行研究のうち、本稿では主に伊井春樹『成尋の入宋とその生涯』（吉川弘文館、一九九六）、石井正敏『成尋生没年考』（『中央大学文学部紀要』史学科四四、一九九九）、同『成尋阿闍梨母集』にみえる成尋ならびに従僧の書状について」（『中央大学文学部紀要』史学科五二、二〇〇七）、永井義憲『成尋阿闍梨母集の研究』（『大正大学研究紀要』四三、一九五八）、平林文雄『参天台五臺山記 校本並びに研究』（風間書房、一九七八）、藤善真澄『参天台五臺山記の研究』（関西大学出版部、二〇〇六）、同『参天台五臺山記 上下』（関西大学出版部、

- 二〇〇七、二〇一一)、森公章『遣唐使の特質と平安中・後期の日中関係に関する文献学的研究』(平成一九年度～二〇年度科学研究費補助金研究成果報告書、二〇〇九)を参照した。
- 5 いわゆる渡海禁制については、さしあたり河辺隆宏『年期制と渡海制』(荒野泰典他編『通交・通商圏の拡大 日本
の対外関係三』吉川弘文館、二〇一〇)、渡邊誠『日本古代の対外交易および渡海制について』(『東アジア世界史研
究センター年報』三、二〇〇九)を参照されたい。
- 6 梯信曉『源隆国『安養集』の諸問題』奈良・平安期浄土教展開論(法蔵館、二〇〇八)。
- 7 この宋人については、『参記』に名の見える施十郎とする石井正敏氏の見解に従う(前掲注4のうち、後者の論文)。
- 8 拙稿『平安時代の対外関係史と仏教』(『中国——社会と文化』二五、二〇一〇)。
- 9 石井正敏『入宋巡礼僧』(荒野泰典他編『自意識と相互理解アジアのなかの日本史V』東京大学出版会、一九九三)、
上川通夫(『裔然入宋の歴史的意義』『日本中世仏教形成史論』校倉書房、二〇〇七)。
- 10 拙稿『入宋僧の性格変遷と平安中後期朝廷』(『8・17世紀の東アジア地域における人・物・情報の交流 上』平成
一二年度～一五年度科学研究費補助金研究成果報告書、二〇〇四)でもこのような見通しについて述べた。
- 11 石井氏前掲注9論文。
- 12 例えば入唐僧宗叡は「本朝御願」を受け五臺山に千僧供養を行い(『日本三実録』元慶八年(八八四)三月二十六日
条)、入唐僧済詮(ただし遭難)は求法と五臺山巡礼のための出発に当たり、「主上及諸卿多捨黄金」、以為「供養
文殊之資上」とのことがあったようだ(『智証大師伝』)。
- 13 高橋順次郎『入唐諸家伝考』(『大日本仏教全書 遊方伝叢書四』)所収。
- 14 納富常天『室生寺と称名寺銀阿』(『金沢文庫資料の研究』法蔵館、一九八二)に翻刻される。
- 15 石井氏前掲注9論文。
- 16 原美和子『日中・日朝僧侶往来年表(838-1216)』(前掲注10の報告書所収)や、榎本涉『僧侶と海商たちの東シナ
海』(『講談社』二〇一〇)も同一人物と推測する。
- 17 高橋秀栄『平安・鎌倉時代の天台僧』(『駒沢大学仏教学部論集』四〇、二〇〇九)の翻刻紹介による。

- 18 『仁和寺史料 寺誌編一』(奈良国立文化財研究所、一九六四)。当該箇所は大塚紀弘「日宋交流と仏牙信仰」(『日本歴史』七五八、二〇一一)により知りえた。
- 19 大塚氏同右論文。
- 20 納富氏前掲注14論文、横内裕人「大和多武峰と宋仏教」(『アジア遊学』一四二、二〇一一)。
- 21 吉澤義則『點本書目』(岩波書店、一九三二)が載せる『蘇悉地羯羅經略疏』第七奥書に「延久二年三月六日於多武岑移点了 □永暹」と見える。
- 22 多武峰の性格については、船岡誠『日本禪宗の成立』(吉川弘文館、一九八七)も参照。
- 23 有坂秀世「諷經の唐音に反映した鎌倉時代の音韻状態」(『国語音韻史の研究増補新版』三省堂、一九五七)、水田紀久「宋音般若心經」(『国語学』四八、一九六二)。
- 24 横内氏前掲注20論文。
- 25 大塚氏前掲注19論文。
- 26 同時期における皇族貴族層の五臺山信仰の変容については、不十分ながら別に述べた(拙稿「入宋僧と三国世界観」『歴史の理論と教育』一二九・一三〇、二〇〇八)。
- 27 横内氏前掲注20論文、岡野浩二「平安末期における天台僧の修行巡礼」(『倉敷の歴史』一九、二〇〇九)。
- 28 多賀宗隼『采西』(吉川弘文館、一九六五)、久野修義『采西とその時代』(『岡山の自然と文化』二四、二〇〇五)、追塩千尋「勸進聖としての采西」(『中世南都仏教の展開』吉川弘文館、二〇一一)等。
- 29 『采西入唐縁起』の史料の価値については、榎本渉『采西入唐縁起』からみた博多(『五味文彦編『交流・物流・越境 中世都市研究一』』新人物往来社、二〇〇五)参照。
- 30 さしあたり、川口久雄『大江匡房』(吉川弘文館、一九六八)参照。
- 31 『往生伝 法華験記 日本思想大系七』(岩波書店、一九七四)の安修伝の頭注に既に指摘されている。
- 32 前掲注10拙稿。
- 33 『源氏物語』玉鬘巻に「清水の御寺観世音寺」と見え、『梁塵秘抄』巻二には筑紫の靈験所として「大山四王寺清水

- 寺」を挙げる。また後世の『筑前国統風土記』巻七では「清水山普門院観世音寺」が観世音寺の総号だとする。
- 34 前注『梁塵秘抄』にも見える四王寺の四禪師職に関し、十二世紀にはその補任権を持つ京都東寺との関係が知られ、両者の間には大量の唐物の動きが確認できる。井原今朝男「宋銭輸入の歴史的意義」(池亨編『銭貨 前近代日本の貨幣と国家』青木書店、二〇〇二)参照。
- 35 横内裕人「自己認識としての顕密体制と『東アジア』」(『日本中世の仏教と東アジア』塙書房、二〇〇八)。
- 36 榎本渉「明州に來た平家の使僧」(小島毅編『義経から一豊へ——大河ドラマを海域にひらく』勉誠出版、二〇〇六)。
なお、重源・栄西が初度の渡海以前から平氏と密接な関係にあったかという点には否定的見解も出されており(渡邊誠「後白河法皇の阿育王山舍利殿建立と重源・栄西」(『日本史研究』五七九、二〇一〇)、今後の議論進展が待たれる。
- 37 横内氏前掲注35論文。
- 38 渡邊誠「平安貴族の対外意識と異国牒状問題」(『歴史学研究』八三三、二〇〇七)。

(てしま・たかひろ 東京大学大学院総合文化研究科博士課程単位取得満期退学)

Historical Significance of Japanese Monks' Pilgrimages to Sacred Mountains in Beisong and Religious Training There to Achieve Rebirth in the Pure Land

Takahiro Teshima

In the eleventh century, several Japanese monks made voyages to Northern Song China. Many related studies have pointed out that their common purpose was to complete pilgrimages to sacred places such as Mt. Tian-tai and Mt. Wu-tai rather than to study Buddhist doctrines. There is, however, one subject that remains to be explained. After they completed their pilgrimages to holy sites, some of them decided not to return to Japan and made up their minds to die a peaceful death in a foreign country. This is a significant characteristic of the era. Why did they cross the sea with the intention of spending the rest of their lives in China?

This paper focuses on the above issue related to monk *Jojin* and his followers. First, the details of *Jojin's* duties that came along with his religious pilgrimage are examined. His notes on the journey in China reveal that his own religious training in sacred mountains to achieve rebirth in the Pure Land was sharply distinguished from his brief pilgrimage to Mt. Wu-tai to make a votive offering on behalf of members of the Imperial court in Japan. The lack of diplomatic ties between Japan and Beisong made it difficult for monks to return to their home country and there were many temple-based networking organizations in areas from Kyoto to Dazaifu. These organizations gave diverse support to the monks, even though some of them were stowaways.