

寒巖義尹による宋文化の受容

木村文輝

一、三日山如来寺にて

熊本県宇土市岩古曾町の三日山さんちざん如来寺は、十三世紀半ばに開かれた九州最古の曹洞宗寺院である。現在、同寺は雁回山の南麓の、ゆるやかな上り道が続く上古閑地区の最奥部にある。しかし、永正元年（一五〇四）までは、現在地から一・五キロメートルほど東南の、花園町三日地区に位置していた。今では常住する僧侶もおらず、本堂も公民館を兼ねた質素な建物であるが、当初は七堂伽藍を擁し、小院等も従えた大寺であったという。

この如来寺の開山は、道元に師事した寒巖義尹（一一七一—一三〇〇、以下「義尹」と略す）である。¹けれども、義

寒巖義尹による宋文化の受容（木村）

尹は後に熊本市川尻の大梁山大慈寺を開創し、そちらに活動の拠点を移すことになる。さらに、大慈寺は義尹の在世中に曹洞宗最初の勅願寺院となり、その任職は紫衣の着用を許可される寺格を認められた。そして、義尹の没後には寒巖派の中心寺院であるにとどまらず、九州曹洞宗の独立本山としての地位を確立した。

だが、義尹自身は晩年に再び如来寺に隠棲し、同寺で示寂した。如来寺の本堂の裏側には、義尹の墓と伝えられる石塔も現存する。おそらく、同寺が三日地区から現在の場所へ移転する際に、一緒に運ばれてきたものだと思われる。ともあれ、如来寺が義尹にとって思い入れの強い寺院であったことは間違いないだろう。

私は、平成二五年八月にはじめて如来寺を訪れた。その時、本堂の向かって左側に鳥居が立っており、その奥に間口一間半ほどの祠があることに気が付いた。「五社堂」と呼ばれるその祠の中を覗き込むと、そこには中国風の服装をまとった五体の人物像が安置されている。それが一般的な鎮守堂でないことは明らかであった。堂内に掲げられた由緒書によれば、義尹が二度目の入宋を果たして帰朝した際に、彼が連れて来た美術工芸や土木等の五人の技師を祭神としたもので、以来、土地護伽藍神として信奉されているとのことである。しかし、実態はむしろ反対であろう。この五体は、元来は義尹によって勧請された伽藍神であった。⁽²⁾それが、後に技師達と同一視されたと思われる。⁽³⁾けれども、この五体が宋から来た技師達の像だと言いつづえられてきた事実も重要である。と言うのも、この伝承は、義尹が様々な形で宋の文化を導入したということを、人々が語り伝えてきたことの証しだからである。本稿ではこの五体の像に導かれて、先学の研究成果を参考にしながら、義尹と宋文化との関わりを概観することにした。

二、義尹による仏像製作

現存するものの中で、義尹と宋文化との関わりを示す代表的な事例は仏像である。とりわけ、如来寺の本尊である釈迦、阿弥陀、薬師の三如来像と、同じく如来寺の義尹像と韋駄天像、大慈寺ではいづれも焼失した本尊の釈迦如来の自作であるという伝承が残されている。⁽⁴⁾無論、このような「自作」を伝える伝承が、果たして正しいのか否かは定かでない。けれども、そのすべてに該当するわけではない⁽⁵⁾としても、「自作」という伝承があることは、それらの仏像の制作に、義尹自身が積極的に関与したことを表していると考えてよいだろう。

そこで、まずは彼が建長六年（一二五四）に一回目の入宋から帰国し、文永元年（一二六四）頃に二回目の入宋を果たすまでの間に製作された仏像に注目しよう。⁽⁶⁾ここで対象となるのは如来寺の本尊の三如来像と、文永年間（一二六四―一二七五）に如来寺の旧地の近くに開かれ、永正年間（一五〇四―一五二一）に現在の熊本市に移転した報恩

寺の本尊の十一面観音菩薩像である。⁷⁾

如来寺の三如来像の中の釈迦像と報恩寺の観音像には、いずれも像内胸部に円形の内割がなされており、その蓋板、もしくは内割の表面に銘文が記されている。その内容は、それぞれ「如来院本尊 釋迦如来 正元二年（庚申）正月十日建立 同二月九日収之 開山住持比丘義尹 同開山尼修寧」、「同二十三日入 正元二年（庚申）五月三日（□□） 同十八日焼香 如来院比丘義尹 比丘尼修寧」というものである。⁸⁾ この中に記されている「如来院」が後の如来寺の前身であり、「比丘義尹」が寒巖義尹のことだとみなせば、如来寺の草創は正元二年（一二六〇）以前ということになり、『國郡一統志』をはじめとする種々の資料に示されている文永六年（一二六九）よりも九年早いことになる。つまり、義尹は二度目の入宋以前に既に肥後で活躍していたことになり、正元二年にはこれらの仏像の制作に関与していたことが窺われるのである。⁹⁾

この四体の仏像に関して、ここでは先学が指摘している五つの点をまとめておきたい。第一は、如来寺の薬師像の薬壺が後補のものであるため、当初は弥勒像として作られ

たのではないかという指摘である。その場合、三如来像は過去、現在、未来の三世仏である釈迦、阿弥陀、弥勒ということになり、義尹が宋の禅宗寺院の様式に倣ったと考えることが可能になる。¹⁰⁾

第二は、報恩寺の観音像の着衣の様式が「宋元代の仏画にしばしば見られ」るものであり、「寒巖義尹が、宋の菩薩像の形状を取り入れようとしたものと見られる」という有木芳隆氏の指摘である。¹¹⁾ 第三は、この観音像の胸部に納められていた絹本墨画十一面観音菩薩画像に対する有木氏の指摘である。それによれば、この菩薩画像も着衣の様式や他の表現法等から「宋の菩薩像の形状を取り入れたと思われる部分がある」こと、「専門的な絵師の作品と考えられない点がある」こと、「製作時期は、像内の納入物の銘文から建長六年（一二五四）であることが解る」ことから、「本図は、寒巖義尹自身が中国、宋の画像をうつしてきた可能性がある」とのことである。¹²⁾

第四は、如来寺の釈迦像の内割の中に舍利容器が納められ、その中に裂類で包んだ粗十九粒と水晶製舍利一粒、紙本朱書真言陀羅尼一枚が納められていたことである。菊竹

淳一氏によれば、「九州に伝存する十三世紀の仏教彫刻で舍利容器を納入した例は、現在まで類例が知られず、この如来寺の釈迦像の場合は珍しい例といえる」とのことである。その上で同氏は、「おそらく、ここには義尹の舍利信仰が反映しているのではなからうか。この義尹の舍利信仰は、入宋した際に会得したものでしょうか」と推定している¹³。そして第五は、この舍利を包んでいた絹布を鑑定した結果、平絹は日本製であるのに対して、錦は当時の日本製のものよりも断面積が大きく、「中国産であるのかもしれない」という布目順郎氏の指摘である。同氏は、「もしそうであれば、この錦は義尹が建長四年（一二五二年）（二説に、建長六年ともいわれる）に宋から帰国した際に持参したものである可能性が濃くなる」と記している¹⁴。

さて、上記の五つの点は、いずれも如来寺の三如来像と報恩寺の観音像に、宋仏教の影響が認められることの指摘である。これらの像は、前述のとおり、義尹が一回目の入宋から帰国した後に製作されたものである。おそらくは一年間という短い期間だったとは言え、宋の禅宗文化を直接見聞した彼が、それを我が国に導入しようとした最初の試

みの成果だと言うことができるであろう。

そうだとすれば、約四年に及んだ二回目の入宋時には、さらに多くの宋文化を持ち帰ることを義尹は目指したと考えられる。しかし、我々はその具体的な成果を確認することはできない。如来寺は、義尹が正安二年（一三〇〇）に示叙した後もしばらくは繁栄を保ち、室町幕府から「肥後国利生塔」の通号を授かった¹⁵。けれども、正平十一年（一三五六）には如来寺周辺の地域は南北朝の動乱の中で政治的な重要性を失い、如来寺も急速に衰退したようである¹⁶。そして、同寺は永正元年（一五〇四）に現在地に移転した。このような転変を経たために、如来寺には上述の三如来像以外の仏像が、当時存在したのか否かを知るすべもないのである¹⁸。

一方、弘安六年（一二八三）に開創された大慈寺では、正安二年（一三〇〇）八月、すなわち義尹の示叙の年に本尊の釈迦如来像が安置された。安永八年（一七七九）に記された胎内銘によれば¹⁹、同像は義尹自身がその面部を刻み、手資行圓副寺、大仏師伊與法橋圓慶、小仏師盛心、木寄一心善教、明増寺道智等が作像したことが窺われる。し

かし、大慈寺は延徳元年（一二八九）の火災で本尊のみを残して七堂伽藍を焼失した。その後、三回の火災で堂宇を全焼して本尊も焼損したが、その度ごとに「頂像」のみが火中から救い出されたという。この「頂像」が本尊の釈迦像の頭部のことだとすれば、現在の本尊仏の面部は義尹自刻のものということになる。けれども、義尹の時代の他の仏像はすべて失われており、そこに宋文化の影響を確認することはできないのである。

その代わり、もとは山鹿市の日輪寺に伝来したとも考えられている絹本着色寒巖義尹画像が、現在大慈寺に残されている。⁽²¹⁾この画像は永仁七年（一二九九）、すなわち義尹が示寂する前年に描かれ、自ら賛文を付したものである。長い年月の間に絵具の剥落が進み、体部の描写を確認することはできないが、幸いにして面相部分のみは残されている。菊竹氏はこの頂像画の作風を、「十三世紀後期の九州にあって、宋風の影響をうけた禅林肖像画に認められるところである」と評している。⁽²²⁾

さて、このように義尹が製作に関与したと考えられる仏像や仏画には、ほぼ共通して宋仏教の影響が認められるこ

寒巖義尹による宋文化の受容（木村）

とが指摘されている。ただ残念なことに、彼の二回目の入宋以後に製作された作品に関しては、確認されている作例が少ないために十分な検証を行うことは難しい。そのため、この時代の義尹の活動に反映された宋文化の影響は、他の観点から検討することが必要になるのである。

三、義尹による土木事業

二回目の入宋以後の義尹の活動において、重要な意義を持つのが土木事業への関わりである。ただし、そのいづれに關しても、具体的な遺構が残されているわけではないし、また、それらの事業における宋の技術の導入を裏付ける明確な根拠があるわけではない。けれども、大事業が一人の僧の主導の下に行われていること、しかも、その僧が長期間にわたる入宋経験を持つことを勘案すれば、そこに彼が宋からもたらした新しい技術の存在、もしくは、そのような技術を保持する技師達の招請を想定することは、あながち外的な議論とは言えないだろう。

義尹が行った事業の中でも、文献上の典拠を持つが故に、最も注目されているのが緑川における大渡橋の架設で

ある。建治二年（一二七六）、この事業を始めるにあたって義尹が撰した「大渡橋幹縁疏」によれば、そこは「九州第一の難所」であり、「激浪漿の如き」白河と「碧澤藍に似た」緑川とが合流する地点であった。しかも、そこは交通の要衝であり、「貴賤、兩岸に襲集し、前後を喧諍し、人馬、上を競う。扁舟（小舟）は没し、身命を失う」という状況であった。けれども、同疏には「昔、未だ橋梁の跡を有さず」と記されている。つまり、これまではそこに橋を架けることが技術的に困難だったのでないだろうか。

このことは、弘安元年（一二七八）七月一日、架橋工事が完了した後に義尹が行った供養の盛儀を見れば明らかである。義尹自撰の「大渡橋供養草記」によれば、「長百尋余、広一丈六尺」、すなわち長さ約一五〇メートル、幅約五メートルの橋の完成を供養するために、兼三箇日にわたって「華嚴經八十卷、大集經三十卷、日藏月藏分二十卷、大品般若經三十卷、大般若經六百卷、法華經八卷、涅槃經等四十二卷」の読経が不断に行われ、さらには三時法華懺法が行われた。また、千人の僧侶を囑請して大乘妙典（法華經）各一卷を転読させるとともに、僧侶一人ひとり

には袈裟一條が奉施された。加えて、護橋善神のために法樂舞樂が一会行われたのである。これだけ盛大な供養を行ったこと自体が、橋の架設がいかに大事業だったのかを物語っている。そして、それを可能にするためにも、義尹が宋伝来の新しい技術を導入したということは、十分に考えられることである。

さて、義尹が行ったもう一つの大事業に、錢塘地区の開拓がある。ただし、この件に関しては、義尹の伝記をまとめた各種の史料に記載されていない。その代わり、例えば天保十二年（一八四一）に八木田政名が撰した『新撰事蹟通考』「郷莊沿革」には、「相伝。僧寒巖、自宋國歸朝之後、建大慈寺一住之。弘安中、散錢財、集民、築陂塘、為墾田。准異邦錢塘陂ノ故事、為名云」と記されている。もっとも、この伝承に関しては、宝永六年（一七〇九）に井澤蟠龍が撰した『肥後地志略』の中で「非なり」と記されていて、問題がないわけではない。けれども、弘安七年（一二八四）の「源泰明寄進状案」に、「寄進 為大慈寺佛性燈油新并修理用、可被開発牟田事」として、「合 右肥後國飽田南郷河尻郷内 四至 東限 西新

開墾堤定、……北限 龍王木南際、假令卅町分、件牟田
荒野者、泰明之相伝地也、……此則依為泰明領内之伽藍、
今以海辺之牟田、而所奉寄進于彼寺用也、早被開墾耕作
者、至未來際興隆^(加)伽藍、供養三宝之勝願、定令相統遐代者
歟」と記されており⁽²⁷⁾、当時、開墾を必要とする三十町分の
荒野が大慈寺に寄進されていることが窺われる。したがっ
て、大慈寺がその土地を開拓する必要があったこと、なら
びに、それが後に銭塘と呼ばれる地域の一部分であったこと
は確かである⁽²⁸⁾。それ故、「海辺之牟田」を開墾するために
も、やはり宋の先進技術が用いられた可能性は認められる
であろう。時代は異なるもの、おそらくは唐の先進技術
を用いて讃岐の満濃池を築き上げた、空海の事績を思い起
こさせる話である。

なお、義尹が推進した土木事業と云えば、如来寺と大慈
寺の伽藍整備も挙げられる。残念ながら、当時の建造物が
残っていないため、それらがどのようなものであったのか
を知ることができない。ただし、義尹は二度にわたる入宋
の際に各地の名刹を訪れており、そこで彼の地の禅宗寺院
の構造に対する知見を深めていたであろう。そうだとすれ
ば、彼自身が開創した二か寺において、自らの理想とする
伽藍を構築したと考えても不思議ではない。

これらの寺院において、義尹在世当時の様子を伝えるわ
ずかな遺産を見ておこう。一つは、弘安一〇年（一二八
七）の銘文が刻まれた大慈寺の梵鐘である。坪井良平氏に
よれば⁽²⁹⁾、この梵鐘を鑄造した「大春日国正」は河内国の鑄
物師とのことである。しかし、この梵鐘に関して、同氏は
「河内の鑄工のものには絶えてみたことのない独特な竜頭
であるばかりでなく」、他の部分に関しても、「河内の鑄師
の作としては異例の型破り」の特徴を持つものだと評して
いる。また、その理由を、「彼は単に監督者の位置にあつ
て、実際の仕事は地方の工人に委せたため」と推測してい
る。そうだとすれば、この工人集団を結集させ、彼らに様
式の指示を与えていたのは義尹だと考えることもできるだ
ろう。この様式を受け継ぐ梵鐘が、大慈寺に関連する肥後
の寺院で後に作成されているということが、その推測を裏
付けてくれる⁽³⁰⁾。ちなみに、この梵鐘の様式に対する宋の影
響は、現在の段階では指摘されていないけれども、興味深
い点である。

そして、もう一つが、本稿の冒頭で触れた如来寺の五社堂に祀られている五体の伽藍神像である。今日、曹洞宗寺院で一般的に祀られている伽藍神と言え、招宝七郎大権修利のみである⁽³¹⁾。しかし、『永平寺三祖行業記』によれば、義尹と相前後して入宋した徹通義介が永平寺に「五驅」の像を安置している⁽³²⁾。そして、それらが伽藍神であったことは鈴木泰山氏によって指摘されている⁽³³⁾。また、鎌倉時代に創建された臨濟宗寺院には、複数の伽藍神像を安置する例が知られている。これらの寺院に祀られた伽藍神は、いずれも宋から元の時代に中国の民間で信奉されていた神々であるという⁽³⁴⁾。如来寺の伽藍神像は、今日知られている他の作例に比べると、はるかに素朴な感じは否めない。また、その製作年代も検討すべき課題である⁽³⁵⁾。しかし、この五体の像の存在は、如来寺、ならびに義尹自身と宋文化との密接な関係を物語るに十分なものである。のみならず、そのような伽藍神像を祀った当時の如来寺や大慈寺の姿は、今日の我々が想像するよりも、はるかに宋の禅宗様式に忠実なものだったと推定することもできるのである。

四、義尹と宋文化との接点

本稿では、義尹の活動における宋文化の影響を、先学の研究成果を参考にしながら追いかけてきた。仏像製作の面では、義尹自作とも伝えられる種々の仏像に宋の影響が認められた。また、土木建築の面では、大渡橋の架設や銭塘地区の開拓における技術的な関与と、如来寺や大慈寺の建立における宋の禅宗様式の導入の可能性が推定された。しかし、そうした多方面における宋文化の導入を、彼が独力で為し得たとは考えられない。つまり、義尹は自らも宋の文化に対する深い知見を有しながら、一方ではそのような技術を保持する専門的な技術者達と密接な関係を築いていたこと、他方では、彼らの指導にもとづいて、実際の造形活動や土木事業に従事する在地の職人集団を掌握していたことが推測されるのである。

では、義尹がそのような人々と結び付き、宋の技術や文化を積極的に導入し得た理由はどこにあるのか。もちろん、まず第一に指摘されるべきは、義尹自身の二度にわたる入宋経験であろう。ただし、一回目の入宋は約一年間で

あり、諸記録から窺われる訪問地も明州（浙江省）の天童山と大慈山教忠報国禪寺のみである。それに対して、十年後の二回目の入宋時には、約四年の滞在中に明州（浙江省）の諸寺院のみならず、各地の名刹を巡拝したようである。「大慈寺宝塔幹縁疏」によれば、台州（浙江省）の天台山や温州（浙江省）の雁蕩山をはじめ、江西、湖南から潭州（湖南省）の洞庭湖まで赴いたことが窺われる。³⁶その間に、僧俗の様々な人々との知遇を得たことは想像に難くない。

文永四年（一二六七）、義尹は「商船」で帰国した。³⁷そして、以後三年間、彼は博多の聖福寺に留まった。当時の博多には「博多綱首」と呼ばれる宋の商人達、すなわち日本と宋の間を頻繁に往来して貿易に携わっていた人々が多数居住していた。彼らは有力寺社に帰属し、種々の所役を担う代わりに、自らの權益を確保していた。そのため、彼らは自らが寺院を建立し、その地位を有力寺社と同等のものにすることで、所役の負担から逃れることを目指したのかもしれない。³⁸宋人達は、自らの信仰にもとづいて次々に禅宗寺院を建立し、そこに宋風の伽藍を整備した。その結

寒巖義尹による宋文化の受容（木村）

果、こうした宋の商人達は入宋僧や渡来僧とならんで、宋朝禅を日本にもたらす直接の媒介者になっていった。⁴⁰聖福寺はそのような禅宗寺院の先駆けとして、建久六年（一一九五）頃、宋人達が寺地を寄進して建立したと伝えられている。つまり、聖福寺は当時の我が国において、日宋間の貿易の一つの拠点であると同時に、宋朝禅導入の重要な窓口だったのである。「商船」で帰国したばかりの義尹はその聖福寺に留まることで、宋人とのつながりをさらに深めるとともに、様々な分野の職人との関係も築いていったことだろう。それと同時に、彼は自らに対する外護者の出現を待ったのではないだろうか。⁴¹

こうした宋の商人達の中で、ここで特に注目されるのが「張」姓を持つ宋の商人集団である。彼らは「聖福寺の開基檀越として禅宗への外護を加える一方、また近辺の筥崎八幡宮へも寄人として帰属関係を持っていた」。その中の一人と思われる「ちやう（張の二郎）が、「はこさき（筥崎）の四郎」から伝えられた四天王寺の舍利を義尹に伝えている。しかも、それは義尹が如来寺を開創した後の建治三年（一二七七）のことである。このことから、義尹は肥

後に活動の拠点を定めた後も、博多に居住する宋の商人との関係を保っていたことが明らかになる。⁴³この点にこそ、彼の活動に宋文化の影響をもたらした大きな原動力が存していたと言えるのである。

ちなみに、義尹に伝えられた四天王寺の舍利は、その由来を伝える「仏舍利相伝記」によれば、「尊阿」、「峯圓行」を経て「はこさきの四郎」に伝えられたものである。

このことから、上田純一氏は宋の商人達の通行圏が摂津四天王寺にまで及んでいたと推測している。さらに同氏によれば、義尹の弟子であった八坂法観寺の積運は、瀬戸内海と京都間の航路の要地である摂津国の三か所の関の管理と運営を行っていた可能性がある⁴⁴という。義尹は、宋から博多を経て瀬戸内に至るまでの流通を担う様々な人々とのネットワークを築き上げていたのである。彼はこのネットワークの活用を前提としながら、未だ禅の教えが普及していない瀬戸内以西の新たな土地を目指したのではなからうか。つまり、義尹が九州に留まりつつ、しかも肥後を後半生の活動の拠点とした理由の一つを、ここに認めることができるように思われるのである。この点については、い

れ稿を改めて詳しく論じることにした。

注

(一) 義尹の伝記をまとめた資料として、一般に知られているのは次の八点（成立年代順）である。

① 北嶋雪山『國郡一統志』「大梁山大慈寺」（寛文九年（一六六九）、復刻（肥後国史料叢書第一巻、青潮社、一九七二）二八一—五〇頁）。

② 懶禅舜融『日域曹洞列祖行業記』「寒巖尹禪師」（寛文十三年（一六七三）、『曹洞宗全書』史伝上（曹洞宗全書刊行会編・発行、一九二九）三〇—三二頁）。

③ 高泉性激『扶桑禅林僧宝伝』巻第二「大慈寺寒巖禪師伝」（延宝三年（一六七五）、『大日本佛教全書』第七〇巻（鈴木学術財団編・発行、一九七二）一四〇頁）。

④ 卍元師蛮『延宝伝燈録』巻第七「肥後州大梁山大慈寺寒巖義尹禪師」（延宝六年（一六七八）、『大日本佛教全書』第一〇八巻（高橋順次郎・望月信亨編、潮書房、一九三二）一一六頁）。

⑤ 湛元自澄『日域洞上諸祖伝』巻之上「大慈寺寒巖尹禪師伝」（元禄六年（一六九三）、『曹洞宗全書』史伝上（曹洞宗全書刊行会編・発行、一九二九）四三—四四頁）。

⑥ 卍元師蛮『本朝高僧伝』巻第二十「肥後大慈寺沙門義尹

伝」(元禄十五年(一七〇二)、『大日本佛教全書』第一卷(高橋順次郎・望月信亨編、大日本佛教全書刊行会、一九三二)二九二―二九三頁)。

⑥嶺南秀恕『日本洞上聯燈録』卷第二「肥後州大梁山大慈寺寒巖義尹禪師」(享保十二年(一七二七)、『曹洞宗全書』史伝上(曹洞宗全書刊行会編・発行、一九二九)二四三―二四四頁)。

⑦撰者不詳『肥後州大慈寺開山寒巖禪師略伝』(成立年不詳、『曹洞宗全書』史伝下(曹洞宗全書刊行会編・発行、一九三八)二五九頁)。

上記の中で、⑥と⑦は同じ撰者の作である。また、⑧が⑨を参照していることは明らかである。なお、この他に、館隆志「新出資料・寒巖尹和尚本伝について」(『宗教学論集(駒澤宗教学研究会)』二五、二〇〇六)は、宮内庁書陵部に写本一本と浜松市普濟寺に写本二本が存在する①「寒巖尹和尚本伝」を紹介し、それら三本の写本の内容の対照を行っている。その上で、館隆志「寒巖義尹の伝記資料―寒巖尹和尚本伝を中心として―」(『曹洞宗研究員研究紀要』三六、二〇〇六)五〇―五一頁は、①は⑨を修正して作られたものであり、一方、⑧は①を参照して書かれたことは「疑いようがない」と述べ、⑨と①は⑧よりも前に成立したものであると結論づけている。加えて同氏は、①は「おそらくは中世資料とみられ」とも記している(前掲「新出資料・寒巖尹和尚本

寒巖義尹による宋文化の受容(木村)

伝について」(九五頁)。

(2) 五社堂の像がもともと伽藍神であることは、管見の限りこれまで指摘されていない。『県内主要寺院歴史資料調査報告書(二)熊本市・城南地区資料篇』(熊本県立美術館編・発行、一九八三)二四五―二四六頁や、『宇土市の美術工芸』(宇土市史研究第二八号、宇土市教育委員会、二〇〇七)一〇―一一頁でも、単に「木造男神倚像」と記されているのみである。しかし、おそらく招宝七郎大権修利と祠山張大帝を含むであろうこの五体の像は、中世の曹洞宗寺院における伽藍神像として貴重な作例と思われる。本来であれば、この五体の像も宋文化との関連という意味では重要な事例であり、詳述すべきものである。しかし、本稿では後に簡単に触れるにとどめ、詳しくは別稿を期すことにしたい。

(3) 如来寺で以前に配布されていた「三日山如来禅寺参拝のしおり」でも、「五社大明神Ⅱ支那大官の装束五人像(五十糎)、寒巖禪師帰朝のおともをして来た土木、工芸、産業、文化等の技術者で、銭塘干拓、大渡架橋等に彩をはなったものであろう。(願ごとの万般の参詣多い)」と記されている。

(4) 如来寺の本尊の三如来像と、義尹像、韋駄天像に対しては、天明四年(一七八四)の序を持つ寺本直廉「古今肥後見聞雜記」(『肥後國地誌集』所収、森下功・松本寿三郎編、肥後国史料叢書第四卷、青潮社、一九八〇)二五五頁に義尹の作という伝承が記されている。また、如来寺の本尊について

寒巖義尹による宋文化の受容（木村）

は、宝永六年（一七〇九）の井澤蟠龍『肥後地志略』（前掲『肥後國地誌集』所収）五五頁でも「宇土郡三日山如来寺を建立し、義尹自刻の釈迦弥陀薬師を安置す」と記されており、義尹像については、寛文九年（一六六九）の北嶋雪山『國郡一統志』（復刻、肥後国史料叢書第二巻、青潮社、一九七二）三〇六頁において「寺有寒巖尹上人像上人自作頂相每刀三拜成」と述べられている。

一方、大慈寺の本尊の釈迦如来像については、『國郡一統志』と同像の胎内銘に、義尹が面相を自作したことが記されている（この点について、詳しくは注(19)を参照）。また、『肥後地志略』五五頁にも「弘安六年一寺を大渡に構へて、釈迦文殊普賢を自ら彫刻して安置す」と記されており、同様の記載は注(1)に示した義尹の伝記の中の③、④、⑤にも存在する。

(5) 韋駄天像に関して、『県内主要寺院歴史資料調査報告書(二) 熊本市・城南地区 資料篇』(注(2)参照) 二四五頁と『宇土市の美術工芸』(注(2)参照) 一〇頁は、いずれも桃山時代の作と推定している。

(6) 義尹の一回目の入宋年を、注(1)に示した義尹の伝記の中の④、⑤、⑥、⑦は建長五年（一二五三）、義尹三七歳の時と記し、⑧と⑨は寛元元年（一二四三）、義尹二七歳の時とする。なお、⑩は建長五年説の存在を指摘しながら、それを退けている。また、⑪のみは「建長末年。年垂三四十一」と

記している。この中で帰国年を示しているのは④と⑧であり、いずれも建長五年の入宋と翌年の帰国を伝えている。ちなみに、佐藤秀孝「義介・義尹と入宋問題」（『宗学研究』三二、一九九〇）一五二頁は、「仏祖正伝菩薩戒作法」の奥書によれば、道元禅師親筆の同書を懷葬が建長六年九月九日に蔵主の義尹に伝写せしめているから、それ以前には義尹は帰国して永平寺に在ったことになろう」と記している。一方、二回目の入宋年を、④は弘長三年（一二六三）と記しているが、③、④、⑤は文永元年（一二六四）としている。なお、⑥、⑦、⑧、⑨は二度目の入宋に触れていない。

(7) 『肥後國誌』上巻（後藤是山編、第二刷、青潮社、一九七二）九八頁の中で、報恩寺は次のように記されている（句読点は引用者が付した）。

「報恩寺德輝山（坪井）。禅宗洞家川尻大慈寺ノ末寺。宇土郡古保里村ニアリ。（略）文永年中、古保里領主ノ息女素妙尼（略）建立ト云伝フ。開山ハ大慈寺寒巖ノ高弟仁叟淨熙和尚（大慈寺四世）也。永正年中熊本へ移移ス。」

また、寺本直廉『古今肥後見聞雜記』（注(4)参照）二五五頁における如来寺の記事の中に、「又大門と云所村之南入口ニ有、寺有時之惣門成りし所と云、其辺ニ小寺も有りし由、又尼寺之跡等有と云々、（此尼寺之跡トテホ按ルニ素妙尼之庵跡由）」と記されており、『如来寺跡』（宇土半島基部古墳群分布調査報告(Ⅲ)・宇土市埋蔵文化財調査報告書

第九集、宇土市教育委員会編・発行、一九八四）四六頁と五七頁は、この尼寺を報恩寺と推測している。

(8) 如来寺の釈迦像の銘文は高木恭二「如来寺仏像の胎内銘について」(『宇土市史研究』一、一九八〇)一二頁、報恩寺の観音像の銘文は有木芳隆「熊本市報恩寺の正元二年銘木造十一面観音菩薩立像について」曹洞宗・寒巖義尹禪師の造像活動」(『デアルテ』一〇、一九九四)二五頁による。

(9) 如来寺の三如来像は、印相を異にする以外は外形的に極めて近似している。だが、菊竹淳一「寒巖義尹像の周辺」(『佛教藝術』一六六、一九八六)や有木芳隆「肥後・寒巖義尹の造像活動について」(『美術史』四六(二)、一九九七)の詳細な検討によれば、胎内銘を持たない阿弥陀像と葉師像はほぼ同じ手法であるのに対して、これら両像と釈迦像とでは使用材と作風に違いが見られるとのことである。そのため、菊竹氏は「釈迦像は正元二年に義尹の直接の指導のもとに造立されたのに対して、阿弥陀像と葉師像は釈迦像の製作とあまり間をおかずに釈迦像の作柄に似せて追作したものと考えられる」と推定している(三八頁)。さらに有木氏は、報恩寺の観音像は如来寺の阿弥陀像や葉師像と同じ仏師による造像ではないかと推測した上で、「釈迦像は他の像に比較して作行が優れており、中心的な存在の人物がまず釈迦像を造像して、(正元二年正月)、報恩寺像などはその作風に倣ってほぼ同時期に(同年五月カ)造られたことがいえよう」と

寒巖義尹による宋文化の受容(木村)

論じている(一六二頁)。また、製作した仏師に関して、菊竹氏は「肥後在住の仏師」とみなし(三八頁)、有木氏も「慶派の技術に学んだ仏師」であり、しかも「畿内の造仏技法を修得して地方で造像を行っていた仏師」の作例と推測している(一六二―一六四頁)。

(10) 『第五回熊本の美術展 中世の美術』(熊本県立美術館編・発行、一九八〇)列品解説三五(頁記載なし)による。なお、北嶋雪山『國郡一統志』(注(4)参照)三〇五頁には、「三日山如来禅寺者、寒巖尹和尚帰朝之後、因素妙尼之請到此郷、文永六年乃建此寺、七堂伽藍大成、塑釋迦、阿弥陀、弥勒宝像、故有三日如来名職此之由也」と記されている(句読点と傍点は引用者が付した)。

(11) 有木前掲論文(注(9)参照)一六四頁。ただし、同氏はこれを義尹が「入宋して天台山や阿育王山などを訪ねた」ことの成果とみなしている。しかし、一回目の入宋は比較的短い期間と推定されるため、彼がこうした地を訪ねたのは、佐藤前掲論文(注(6)参照)一五五頁が述べているように、二回目の入宋時と考えた方がよいであろう。この点については、あわせて本文中の注(36)を付した箇所を参照。

(12) 有木前掲論文(注(9)参照)一五九―一六〇頁。ちなみに、有木氏が指摘する納入物の銘文には、義尹の名前とともに、「畫像建立十一面観音」一建長六〇 秋比造畫 今以同安□也」との記述が含まれている(同論文一六八―一六九

寒巖義尹による宋文化の受容（木村）

頁、注一二、「四 木像容器」による。したがって、当該画像の製作時期は建長六年の秋と推定される。ところが、注(6)で示した佐藤秀孝氏の指摘によれば、義尹は同年九月九日には永平寺にいたと思われる。つまり、この二つの日程をこなすために、義尹は非常に精力的な移動を行っていたと考えなければならぬ。

- (13) 菊竹前掲論文（注(9)参照）三八―三九頁。ちなみに、義尹が正応二年（一二八九）に著した「大慈寺宝塔幹縁疏」〔第十一回熊本的美術展 寒巖派の歴史と美術〕（熊本県立美術館編・発行、一九八六）七二―七三頁（図版解説一七）には「登育玉山致礼於如来舍利、略八萬千餘拜也」と記されている。また、注(一)に示した義尹の伝記中の⑩には、「躋^二熊耳峰。禮^三初祖塔二千五百拜。時舍利三粒現^三於坐具上^二」という入宋中に体験した奇瑞が述べられている。ただし、後述するように、義尹は四天王寺の舍利を入手しているが、上田純一『九州中世禅宗史の研究』（文獻出版、二〇〇〇）二一〇頁によれば、四天王寺の舍利信仰は院政期の頃から特に流行していたとことである。また、中尾良信『日本禅宗の伝説と歴史』（歴史文化ライブラリー、吉川弘文館、二〇〇五）一〇二―一二頁は、達磨宗における舍利信仰の存在を指摘している。義尹が道元門下に参ずる以前に達磨宗との関わりを有していたか否かについては検討を要するが、上田純一「中世の宗教」（『新宇土市史 通史編第二巻 中世・

近世』宇土市史編纂委員会編、宇土市、二〇〇七）二二―四頁が指摘しているように、彼の舍利信仰を達磨宗との関連から考察することも有効かもしれない。いずれにせよ、義尹の舍利信仰を単純に宋仏教の影響と断ずることに、慎重さが求められるであろう。

ところで、菊竹氏の前掲論文四一―四三頁によれば、大慈寺に伝わる木造寒巖義尹坐像の鼻と口の間部に、数粒の舍利状の硬質物を裂類で包んだような納入物があることがX線写真によつて確認されている。もつとも、この像の垂裳先部裏面に記された墨書銘によれば、当初の像は天文九年（一五四〇）の兵火で焼失し、顔面部のみが火中から取り出された。そこで、天文十一年（一五四二）に体部を補作して、現在の像が再興されたことである。それ故、この納入物の由来には疑問が残るけれども、菊竹氏は「この納入品が舍利であるとすれば、納入の時期については問題があるもの、これは義尹に由縁のふかい舍利と考えることができよう」と論じている。

- (14) 布目順郎「如来寺仏像胎内から出た絹製品について」『宇土市史研究』二、一九八二―二九―三〇頁。
(15) 北嶋雪山『國郡一統志』（注(4)参照）三〇六―三一〇頁による。

- (16) 『如来寺跡』（注(7)参照）五九頁。
(17) 昭和二〇年七月一日以前に作成された「熊本県旧寺院台

帳」の記載（下田曲水「大慈寺の寒巖義尹文書」所載、『熊本県文化財調査報告書』三、一九六二、一一〇―一一一頁）によれば、如来寺が現在地に移転した後の天正年間（一五七三―一五九二）にも、キリシタン大名の小西行長による「神社仏閣ヲ焼壞スルノ刻ニ其災ニ罹ル」ことが記されている。同台帳によれば、「時ノ住職虎山和尚潜ニ本尊等ヲ携テ山中ニ匿ス」とのことである。

(18) 愛知県春日井市にある萬松山常安寺の本尊の釈迦如来像には、「応永年中（引用者注、一三九四―一四二八）当寺開基家藤原朝臣溝口候事ニ因テ九州に下向す。其頃如来寺大に頽廢して如是の異像随侍の僧なし。故に候永樂錢百貫文を寄附し此如来を招請、即ち当寺の本尊と仰奉る」という伝承が伝わっている（尾州春日井郡豊場萬松山常安寺本尊略縁記、『如来寺跡』（注（7）参照）史料編一四―一五頁、句読点は引用者が付した）。このような形で、如来寺に祀られていた仏像が他の寺に移された可能性は否定できない。ただし、常安寺の本尊は、この略縁起によれば天竺毘首羯摩天の作とされており、義尹の「自作」とは伝えられていない。

(19) この胎内銘は、安永八年（一七七九）に現在の本尊が再興された際に記されたものである。その全文は、直訳文ではあるが『大慈寺記』（小山正編、大慈寺記刊行会、一九六八）巻頭に収載されている。また、冒頭部分の原文は以下のとおりである（高木恭二『寒巖義尹と美術工芸』（新熊本市

寒巖義尹による宋文化の受容（木村）

史通史編第二卷 中世』新熊本市史編纂委員会編、熊本市、一九九八）八五七頁による）。

「當寺開山寒巖義尹大和尚開闢 安置之本尊形像之内御自筆書付 之事 住持比丘義尹御面自作每刀礼拝恭敬如法也 于時手資行圓副寺大佛師伊與法橋 圓慶小佛師盛心木寄一心善教明増寺道智大勸進比丘是雄大願主比丘尼妙性等 于時正安二年庚子八月初三時正初日記知事比丘文喜等即日安置云々（後略）」。

なお、この本尊仏については、北嶋雪山『國郡一統志』（注（4）参照）三六頁にも「師自作面相每刀礼拝恭敬七年而成」と記されている。

(20) 高木前掲論文（注（19）参照）八五八頁。

(21) 『第十一回熊本の美術展 寒巖派の歴史と美術』（注（13）参照）六七―六八頁（図版解説八）による。

(22) 菊竹前掲論文（注（9）参照）四二頁。

(23) 「大渡橋幹縁疏」（『第十一回熊本の美術展 寒巖派の歴史と美術』（注（13）参照）七一頁（図版解説一四））。なお、読み下しは引用者が行った。

(24) 「大渡橋供養草記」（『第十一回熊本の美術展 寒巖派の歴史と美術』（注（13）参照）七一―七二頁（図版解説一五））。

(25) 八木田政名『新撰事蹟通考』（肥後文獻叢書）第三卷、古城貞吉他編、隆文館、一九一〇）二五頁。なお、句読点は引用者が付した。

寒巖義尹による宋文化の受容（木村）

(26) 井澤蟠龍『肥後地志略』（注（4）参照）八五頁。なお、当該箇所全文は以下のとおりである。

「相伝ふ寒巖和尚自宋国帰朝の後、銭財を散らして民を集めて、彼塘を築かしめ、民用の資とし、異国の銭塘の故事に似たるを以て、寒巖和尚名付られしといふは非なり。」

(27) 「源泰明寄進状案」（曹洞宗古文書）下巻、大久保道舟編、筑摩書房、一九七二、三九〇―三九一頁。

(28) 銭塘地区の開発については、渋谷敏実「寒巖禅師の銭塘村開発に就いて」（『熊本史学』二五、一九六三）を参考にした。ちなみに、『大慈寺記』（注（19）参照）一〇五頁によれば、引用文中に用いられている「牟田」という語は肥後の地名によく使われているもので、「沼田」の転化であろう」とのことである。

(29) 坪井良平『日本の梵鐘』（角川書店、一九七〇）一一三―一五頁による。なお、鋳物師の「大春日国正」の名前は梵鐘に陰刻されている。

(30) 菊竹前掲論文（注（9）参照）四三頁も、「その形式が、後世、肥後の法皇派（引用者注、寒巖派）寺院の梵鐘にうけ継がれており、造型活動における義尹の影響力の強さをうかがわせてくれる」と評している。

(31) 横山秀哉『禅の建築』（彰国社、一九六七）一四六―一四七頁は、『釈氏要覧』には伽藍神として十八善神が挙げられており、中国の禅宗寺院やわが国の臨濟宗寺院では各種の

伽藍神が祀られているのに対して、「曹洞宗では招宝七郎大権修理菩薩像に一定されている」と述べている。なお、曹洞宗寺院における伽藍神の研究として、H・デュルト「日本禅宗の護法神―大権修理菩薩について―」（『印度学仏教学研究』三二（二）、一九八四）、佐々木章格「日本曹洞宗と大権修理菩薩」（『曹洞宗宗学研究所紀要』一、一九八八）、中世古祥道「招宝七郎大権修理菩薩について」（『宗学研究』三五、一九九三）が挙げられる。

(32) 『永平寺三祖行業記』「三祖介禅師」（『曹洞宗全書』史伝上、曹洞宗全書刊行会編・発行、一九二九）八頁に、「帰于本寺。建山門。造両廓。安置三尊。祖師三尊。土地五驅悉造」と記されている。

(33) 鈴木泰山『曹洞宗の地域的展開』（思文閣出版、一九九三）二五九頁。ただし、鈴木氏はこの指摘に続けて、それらの伽藍神は「今日永平寺には祀られておりませんが、それは永平寺三代相論の結果によるものではないかと想像しています。即ち永平四代義演禅師の一派によってこんなものを置いたのではないかと想像するわけでございます」（二六〇頁）と述べている。一方、二階堂善弘「海神・伽藍神としての招宝七郎大権修利」（『白山中国学』一三、二〇〇七）五〇頁は、現在も永平寺の仏殿に招宝七郎大権修利と土地護伽藍神が祀られており、宝物殿に掌簿判官と監齋使者の像が置かれ

ていることを報告している。

- (34) 禅宗寺院に祀られた伽藍神については、三山進「伽藍神像考―鎌倉地方の作品を中心に―」(『MUSEUM』二〇〇、一九六七)、浅見龍介「禅宗の彫刻―日本の美術―」五〇七、至文堂、二〇〇八)、六三―六七頁、田中知佐子「建長寺伽藍神像をめぐる一考察―中国風伽藍神像の系譜から―」(『佛教藝術』三〇一、二〇〇八)、二階堂善弘「日中の五山における伽藍神と文化交流」(同『アジアの民間信仰と文化交流』関西大学出版部、二〇一〇)等を参照。

- (35) 『県内主要寺院歴史資料調査報告書(二) 熊本市く城南地区資料篇』(注(2)参照)二四五―二四六頁と『宇土市の美術工芸』(注(2)参照)一〇―一頁は、いずれもこの五体の像を室町時代の作と推定している。

- (36) 「大慈寺宝塔幹縁疏」(『第十一回熊本的美術展 寒巖派の歴史と美術』(注(13)参照)七二―七三頁(図版解説一七))には「曾馳錫乎天台鴈蕩之雲、郵濕衲乎平江河庭之水」と記されている。この箇所⁽³⁷⁾の理解には佐藤前掲論文(注(6)参照)一五四―一五五頁を参考にした。

- (37) 「商船」での帰国の情報は、注(1)に示した義尹の伝記の中のB、E、Cに記されている。

- (38) 義尹の聖福寺滞在に関しては、任職を務めていた可能性を館隆志「寒巖義尹と博多聖福寺―蘭溪道隆門下との交流を踏まえて―」(『曹洞宗研究員研究紀要』三七、二〇〇七)四

寒巖義尹による宋文化の受容(木村)

九―一五頁が指摘している。

- (39) 上田純一「足利義満と禅宗」(シリーズ権力者と仏教三、法蔵館、二〇一〇)一二三―一二六頁による。

- (40) 川添昭二「鎌倉初期の対外関係と博多」(『鎮国日本と国際交流』上巻、筋内健次編、吉川弘文館、一九八八)二二頁。あわせて同「鎌倉時代の対外関係と文物の移入」(『岩波講座 日本歴史六 中世二 岩波書店、一九七五)も参考にした。

- (41) 館前掲論文(注(38)参照)五二頁も、この点について「帰朝して間もない義尹の下には、僧俗を問わず多く人が集まったことは容易に想像されよう。聖福寺滞在中に得たその関係は、後に義尹が行なう大渡大橋の架橋、大慈寺の仏殿建立、大慈寺の梵鐘鑄造、大慈寺多宝塔の造立等の際に行なった勸進活動に大いに役立ったものと推測されよう」と述べている。

- (42) 以下の記述は上田前掲書(注(13)参照)二一〇―二一一頁を参考にした。なお、義尹に至る舍利の相伝については、玉名市広福寺に伝わる「仏舍利相伝記」(『曹洞宗古文書』上巻、大久保道舟編、筑摩書房、一九七二、五二五―五二六頁)による。この文書によれば、四天王寺の舍利が「尊阿」(峯圓行)、「はこさぎの四郎」、「ちやうの二郎」の手を経て、建治三年六月九日に義尹に伝えられ、それを義尹が弘安二年に沙弥尼専信へ伝えたことである。なお、『曹洞宗古文書』では「ちやうの二郎」と記されている箇所を、上

寒巖義尹による宋文化の受容（木村）

田前掲書に従って「ちやう（張）の二郎」と解釈した。

(43) 館前掲論文（注(38)参照）五二―六二頁は、大慈寺の梵鐘の銘文中に「幹縁僧都寺」として名前が記されている者の中から、宗鑑と妙智が、それぞれ聖福寺十四世宗鑑と同九世妙智ではないかと推測している。この推測に従うならば、義尹は肥後に拠点を選んだ後、宋の商人だけではなく、聖福寺との間でも密接な関係を保っていたとみなすことができるだろう。そして、そのような関係があればこそ、大渡橋の完成の供養の際に千人の僧侶を囑請できたと思われるのである。

(44) 上田前掲書（注(13)参照）二〇八頁。

(45) このネットワークを用いれば、河内国から鋳物師を招くことも容易だったであろう。