

徹通義介が安置した永平寺の伽藍神（土地五軀）をめぐって

木村文輝

一、曹洞宗寺院の伽藍神

多くの曹洞宗寺院では、仏殿、もしくは本堂内部の向かって右側に「土地堂」と呼ばれる場所を設けており、ここに中国風の衣装をまとい、片手を額にあてて遠方を望む姿の尊像を祀っている。招宝七郎大権修理菩薩（以下「招宝七郎」と略）と称されるこの神は、その寺院を護る土地護伽藍神であり、単に土地神とか土地、あるいは伽藍神とか伽藍と称されることもある。なかには、本来は招宝七郎とは異なる尊格が「招宝七郎大権修理菩薩」として祀られている例もあるようである。^②

曹洞宗寺院で招宝七郎が伽藍神として祀られるように

徹通義介が安置した永平寺の伽藍神（土地五軀）をめぐって（木村）

なった由来として、一般には道元とこの神との浅からぬ因縁が語られている。すなわち、入宋中の道元が天童山で碧巖録を書写していた時に、この神が現れて道元の助力を行ったという逸話である。また、別の話によれば、この神は道元が帰国する際に、正法を護持するために「三寸許の白蛇」となって道元に随順したともされている。しかし、このいずれの話も道元自身の著作の中に典拠を求めることはできず、また、比較的初期にまとめられた道元の伝記にも触れられていない。^③「一夜碧巖」と呼ばれる前者の逸話が初めて文献上に登場するのは、臨済宗東福寺の僧大極による『碧山日録』の中の長祿四年（一四六〇）四月九日の記録と、後に永平寺一四世となった建撕（一四一五―一四

徹通義介が安置した永平寺の伽藍神（土地五軀）をめぐって（木村）

七四）がそれとほぼ同時期に著した『永平開山道元禪師行狀建擲記』⁵においてである。一方、後者の逸話は神奈川県の香林寺に所蔵されている永祿一三年（一五七〇）と天正八年（一五八〇）の切紙に記されているけれども、一般に知られるようになるのは寛文一三年（延宝元年、一六七三）に刊行された二つの伝記作品、すなわち懶禪舜融著の『日域曹洞列祖行業記』⁸と撰者不詳の『永平開山道元和尚行録』⁹においてである。つまり、このいずれの逸話も一四〇〇年代以降に出現したものであり、それ以前に曹洞宗寺院でこの神が祀られている場合、その理由をこれらの逸話に求めることは適切ではないのである。¹⁰

ところで、同じ禅宗寺院でも、臨済宗寺院では複数の伽藍神が祀られることがあるのに対して、曹洞宗寺院ではほとんどが招宝七郎を単独で祀っている。例外としては、現在、管見では永平寺の仏殿内の「土地堂」に「仏勅護持護法伽藍善神王」の尊牌を置かれた尊像と招宝七郎の二体が祀られている例と、寒巖義尹（一二一七—一三〇〇）が開創した熊本県宇土市の如来寺で、境内の五社堂という小祠に室町時代の作とみられる五体の伽藍神像が祀られてい

る例を挙げ得るのみである。¹¹

しかし、永平寺に関しては、一三世紀後半に徹通義介（一二一九—一三〇九）によって「土地五軀」が安置されたという記録があり、それに関連すると思われる四体の尊像が今も同寺に残されている。曹洞宗の伽藍神に関する最古の記録と言うべきこの「土地五軀」が表しているものは、いかなるものだったのか。また、それらの「五軀」が伽藍神として選ばれた理由は何だったのか。多くは推測によることになるけれども、招宝七郎に限定される以前の曹洞宗寺院の伽藍神の様子を探るために、まずはこの「土地五軀」について考えてみることにしたい。

二、伽藍神の役割

考察を始めるにあたり、まずは伽藍神について基本的な情報を整理しておきたい。禅宗寺院で伽藍神として尊崇される神々は、大きく三種類に分けられる。第一は梵天、帝釈天、四天王、韋駄天、迦羅天（大黒天）、訶利帝母（鬼子母神）、十八善神などのインド由来の神々、第二は張大帝、招宝七郎をはじめとする中国由来の神々、第三は天

照、八幡、稲荷をはじめとする日本各地の神々である。ただし、土地堂に神像が安置されるのは第一、第二グループが中心であり、禪宗寺院における現存最古の伽藍神像は、一三世紀後半の作と考えられている鎌倉建長寺の五体で、いずれも第二グループに属するものである。一方、第三グループの神々の多くは尊像が造られることはなく、回向文などに名前が挙げられる程度である。

また、第二グループの神々は、元来は宋代から明代に民間で信仰されていた神々である。ところが、それらの神々に対する信仰は現在の中国では失われており、また、民間の神々であったがために、文献上の記録も多くはない。そのため、これらの神々に関する基本資料としては、江戸時代中期に臨済宗の無著道忠（一六五三—一七四四）が著した『禪林象器箋』が参照されている。

この『禪林象器箋』において、道忠は「其の封境を守護するの神を土地と称す也」と述べ、土地神とは皇帝から冊封によってその地域の支配権を認められた神とみなしている。また、同書には『餘冬序録』から「爵尊く、徳尊く、齒尊きの人、往往に没して祭を里社に得る。俗に土地神ヨハヒ

徹通義介が安置した永平寺の伽藍神（土地五駆）をめぐって（木村）

と謂う」という一節が引用されている¹⁶。一方、伽藍神に關しては、『品字箋』から「伽藍は釈氏の護法神の名¹⁷」という一節が引用されるとともに、その一例として『七仏八菩薩所説大陀羅尼神呪經』巻四に述べられている十八神を挙げて¹⁸いる。けれども、同書の中で、雲居寺の安樂公（安樂樹神）が伽藍神と土地神の両方の例として言及されており、張大帝は帰宗寺の土地神であると説明されるとともに、建長寺の伽藍神としてもその名を挙げられるというように、²⁰両者の区別は必ずしも明確ではない。あえて言えば、先に挙げた第一グループの神々が厳密な意味での土地神になることはないけれども、第二グループの多くは元来、中国各地の土地神であり、それが当該地域の寺院において伽藍神の役割をも担うことになったと考えてよいのではないだろうか。ただし、それらの神々も日本に招来されれば、もはや本来の意味での土地神ではあり得ない。つまり、たとえ「土地神」という呼び名が用いられようとも、日本では「伽藍神」との区別はないと考えてよいだろう。むしろ、日本においては第三グループの神々こそが本来の「土地神」である。しかし、これらの神々は通常「鎮守」

徹通義介が安置した永平寺の伽藍神（土地五駆）をめぐって（木村）

と呼ばれており、それらをあえて「土地神」と呼ぶ必要はないだろう。そうだとすると、日本では土地神と伽藍神の事実上の区別はないことになる。²²⁾

ところで、こうした神々は、寺院の内部において仏法の守護を担っていると言うけれども、具体的にはどのような役割を果たしているのか。この点に関しては、少し後のものではあるけれども、瑩山紹瑾（一二六四—一三二五）の『洞谷記』に端的に示されている。すなわち、文保二年（一二三二）春に瑛瑛という者の夢に招宝七郎が現れ、山中に入りながら「方丈の尊命を奉じ、門葉を賞罰し、山門を鎮護す」と語ったという話である。²³⁾ この中で注目すべきは「門葉を賞罰し」の部分である。同様の事柄は、鏡堂覺圓（一二四四—一三〇六）の語録における「他の常住を損する悪徒党、盡く伽藍の掌握の中に付す」という記述や、清拙正澄（一二七四—一三三九）が著したとされる『大鑑清規』の中の「二月八日大帝誕生規式」における、「凡そ僧の掛搭して寺に名字在るは、皆土地神の管領に属す。善有れば則ち福を降し、悪有れば則ち罰を加う。決定疑い無し。諷経、坐禅の懈怠、土地神一々之を知る」とい

う記述からも窺われる。つまり、伽藍神は寺院内における僧侶たちの修行を監督し、賞罰を与える存在だといっているのである。

では、伽藍神から下される賞罰とはいかなるものであろうか。これについては、まずは宋の道誠が天禧三年（一一〇九）に著した『积氏要覽』の中の、「寺院既に十八神の護り有り。居住之者、亦、宜しく自ら励み、怠惰して非を為すことを得ざるべし。恐るるは現報を招かんのみ」という一節の最後の部分に注目したい。下される賞罰は「現報」、すなわち、現世におけるものであり、来世以降のものではない。そして、その具体的な例が、『大鑑清規』の先の引用部分の後に示されている。それによれば、杭州靈隱寺のある僧が伽藍神の前で動けなくなってしまった。そこで、住職がその者のために何かを告白したことで「罰を免れ」たという。また、蘇州承天寺では僧の義首座が他の十数名の僧とともに疫病に罹った時、白昼に土地神が瘟神（疫病神）を連れて来たのを見て、病を免ずることを求めた。すると、「土地神乃ち瘟神に説與して云く『此の僧に過無し。免ず可し』」となったとのことである。ちなみ

に、この時、義首座は土地神に対して、自らの傍らにいた俗姪の病をも免ずることを求めたが、土地神は「我只だ寺内の僧を管す。此の俗人、寺の人に非ざれば、我管せず」と答えたとのことである。こうした事例から、土地神は寺院における修行者に対してのみ賞罰を与える存在であり、僧侶に何らかの罪過があれば、罰として疾病や身体の不調をもたらす存在であることが理解される。このことは、永禄九年（一五六六）成立の『諸回向清規式』の中の土地堂諷経の回向において、個々の神名が読み上げられた後に述べられている「大小福德一切神祇、行災主病十方明霊」という部分の後半からも窺われる。考えてみれば、病気の罹患や身体の不調は常に死に直結する事柄であり、当時の人々にとつては最も恐れるべき罰だったと言えるだろう。また、この『大鑑清規』における次の記述も興味深い。すなわち、天童山の土地神は、宏智正覚（二〇九一—一五七）が同寺で六年間も住職を務めていたにもかかわらず、「我未だ曾て其の面を見ることを得ず」と告白した。それに対して、同書では「乃ち知んぬ。道德行解の師は、神鬼も見ること能わず」という評が付されている。⁽²⁹⁾さら

徹通義介が安置した永平寺の伽藍神（土地五駆）をめぐって（木村）

に、蘭溪道隆（一一二一—一二七八）と道元は、南泉普願（七四八—八三五）にまつわる同様の逸話を等しく伝えている。⁽³⁰⁾ それによれば、南泉が次の日に荘舎を訪れようと考えた。それを土地神が事前に察知し、荘主に伝えた。そのことを知った南泉は「王老師（南泉）、修行に力無し。鬼神に覩見せらる」と語ったという。これらの逸話にもとづけば、伽藍神は高德の僧に対しては、その姿を見ることができない。つまり、罪過を犯す可能性のある修行僧のみを監視して、彼らに賞罰を与えることが、伽藍神の役割なのである。

では、伽藍神が下す賞、すなわち「福德」とは何か。この点に関しては、まず第一に、先ほど論じた罰の解消、すなわち病気の治癒と健康の維持が何ものにも勝るものだろう。しかし、それだけではない。改めて瑩山紹瑾の『洞谷記』を見てみよう。瑩山は、「國中勸化して塩醬を供すべし」と告げた山神稻荷と、「一国に告報して菜一種を供加せん」と告げた能登国一宮気多神を、招宝七郎とともに打給使者に任じている。⁽³¹⁾ 招宝七郎が伽藍神であることは、後の曹洞宗寺院における扱いを見れば明らかである。つま

徹通義介が安置した永平寺の伽藍神（土地五軀）をめぐって（木村）

り、伽藍神としての招宝七郎は、先に述べた第三グループに属する稲荷神や気多神とともに、食事の提供者としての役割を任されているのである。そうだとすると、道元が著した『永平寺知事清規』の中で、菜園の耕作を担当する園頭に対して、「菜園に在りては朝晩に焼香・礼拝・念誦して、龍天土地に回向し、曾て懈怠せず」と規定されていた理由が明らかになる。

同様に、南宋で一三世紀にまとめられた『方輿勝覽』には、泉州開元寺の土地神が「願わくは今従り去、香積廚（厨房）を守りて永く鼠雀の耗無からしめん」と語り、それによって「廟像」が立てられたという古伝が記されている⁽³³⁾。また、先述の『大鑑清規』が伝える逸話の中で、伽藍神の前で動けなくなってしまう杭州靈隱寺の僧は、その伽藍神によって同寺の銭米帳を計算させられていたという⁽³⁴⁾。つまり、伽藍神は寺院の経営に関わるとともに、僧侶たちの食事を支え、それによって修行の成就を支えていたのである。これこそが、伽藍神が下す「賞」の実体だったのではないだろうか。

ちなみに、佐藤弘夫氏によれば、わが国における古代の

神は、自らの要求にもとづいて一方的に祟りを起こす存在であったのに対して、中世になると、神は仏法に対する信、不信という一定の基準にもとづいて、人々に「賞罰」を与える存在に変化したという⁽³⁵⁾。伽藍神の役割は、まさにそれに相当するものである。つまり、中国から招来された伽藍神は、当時の日本における新しい神観念に合致していたのである。

三、道元と龍神

さて、このような役割を担う伽藍神に対する崇敬の一端は、現存最古の清規である『禪苑清規』の中にも見ることができる。まず、三八念誦に関して、当該の日には住職が土地堂、大殿、僧堂の順に焼香することが定められており、その回向文には「伽藍土地、法を護り人を安んじ」という祈願文が含まれている⁽³⁷⁾。また、夏安居の結制と解制にあたる四月一四日と七月一四日には、知事が土地堂の前に香花を供えた後に、大衆が集まって念誦を行うことが規定されている⁽³⁸⁾。その他、新住職の入院に際しては、まず僧堂で焼香三拝を行った後、大殿、土地堂、真堂（祖師堂）の

順に焼香することが定められている。³⁹⁾さらに、沙弥の受戒においても、その功德の回向の一つとして、「竜天土地威光を増益し、法を護り人を護つて諸の難事無」きことが祈念されている。⁴⁰⁾そして何よりも、同書に示された規矩を「もし知つて故らに犯し、犯して悔いざれば、ただ四恩に辜負するのみに非ず、虚しく信施に霑わん。竜天土地、皆容れざる所、業果三途何れの所にか逃避せん」と記されている。修行に懈怠ある者に対する伽藍神の罰は、決して逃れることができないことがここには示されているのである。

道元も、基本的にこの『禅苑清規』を尊重しているため、上記の内容はそのまま道元の立場とみなしてもよいであろう。ただし、そのためには、彼が止住する寺院には土地堂が設けられていることが不可欠である。道元は、寛元三年（一二四五）六月一三日に説示した『正法眼蔵』「安居」の中で、四月一四日に行われるべき夏安居結制のための土地堂念誦の作法を詳述している。⁴¹⁾それ故、前年の寛元二年（一二四四）に開創され、同年中に法堂と僧堂が造営された大仏寺（永平寺）には、あわせて土地堂も設けられ

徹通義介が安置した永平寺の伽藍神（土地五駆）をめぐつて（木村）

ていたと考えられる。ただし、この時には未だ仏殿がなかったとすれば、土地堂は当時の中国における禅宗の建築様式に従つて、法堂の外側に付随する形で設けられていたのではないだろうか。⁴²⁾のみならず、彼が越前に赴く前に拠点としていた深草の興聖寺でも、やはりそのような形の土地堂が設けられていたと考えてよいであろう。

ところで、『正法眼蔵』「安居」に記されている土地堂念誦の規定は、『禅苑清規』のそれを踏襲したものである。両者の回向文はほぼ完全に一致しており、その中には次の一節が含まれている。

「念誦する功德は、^{みなも}並用つて正法を護持する土地龍神に廻向す。伏して願わくは、神光協賛して有利の勲を^{たまた}発揮し、梵楽興隆して、亦た無私の慶を錫わんことを。」⁴³⁾

この中で、回向の対象とされているのは「正法を護持する土地龍神」である。しかしながら、上述のとおり、この回向文は『禅苑清規』のそれと完全に同じであるため、そこに道元独自の考えを読み取ることは難しい。とは言え、先に言及した『永平寺知事清規』の中で、菜園を担当する

徹通義介が安置した永平寺の伽藍神（土地五軀）をめぐって（木村）

園頭も「龍天土地に回向」することを規定されていた。そうだとすると、道元が伽藍神とみなしているのは「龍神」もしくは「龍天」ということになるだろう。しかし、これではあまりにも没個性的であり、具体的な尊名を知ることができない。彼が念頭に置いていた「龍神」とは何者だったのであろうか。

あえて想像をたくましくした場合、正法を護持する「龍神」といえば、まずは『法華経』に登場するインド以来の八大龍王を思い浮かべることができる。しかし、ここでの龍神は「土地神」である以上、あらゆる世界で正法を護持する八大龍王ではなくて、特定の「土地」を護る特定の龍神だと考えた方がよいであろう。その場合、この神は、「龍天」とか「龍王」という呼称を持たず、また、龍神のイメージを強く持っているとは言い難い招宝七郎ではないと考えるべきだろう。つまり、道元自身は招宝七郎との直接的なつながりを持つていなかった可能性が強いのである。⁽⁴⁶⁾

そこで、さらに想像を膨らませれば、道元が伽藍神とみなした「龍神」としては、天童山の伽藍神と考えられる太

白龍王を想定できないだろうか。⁽⁴⁷⁾ 太白山のふもとにある天童山景德寺は、道元が如浄のもとで参禅し、その法を嗣いだところである。そうだとすれば、天童山を護る太白龍王こそは、道元にとってまさに「正法を護持する」存在だったと言いうことができるであろう。

ちなみに、道元は在宋中に多くの禅宗寺院を歴訪している。けれども、関口欣也氏によれば、⁽⁴⁸⁾ 道元がその著作の中で寺院の状況について詳しく言及しているのは天童山のみであり、他の寺院の状況についての記載は極めて限られるとのことである。その理由として、関口氏は、天童山は道元が理想とする「白屋」、すなわち簡素を旨とする伽藍であったのに対して、他の諸寺院は壮麗な伽藍を誇る「豊屋」であり、そのような状況を彼が疑問視していたことを挙げている。そうだとすると、天童山以外の諸寺院の伽藍神を、道元があえて招来することは考えられない。つまり、その意味からしても、道元が阿育王寺の伽藍神である招宝七郎を招来することはあり得ない。むしろ、天童山の伽藍神である太白龍王のみが、道元にとっては尊崇すべき護法神であったと思われる。

とは言え、やはり道元は、伽藍神として特定の尊格を想定することなく、『禪苑清規』などに従って、それを単に「土地龍神」と呼んだだけかもしれない。そうだとすると、上述のような私の推測は、かえって道元の意図に反するものになっているかもしれない。

四、義介による「土地五軀」の安置

道元が土地堂における念誦などを行っていたことは確かである。しかし、そこに具体的な尊像が祀られていたかとなると、かなり疑問である。そもそも、その尊名さえも特定できない状況では、具体的な尊像を祀ることは不可能であろう。おそらくは、「土地龍神」という尊牌が土地堂に置かれていただけではないだろうか。

それに対して、永平寺に伽藍神が安置されたという最初の記録は徹通義介の伝記に現れる。彼は、道元の没後、永平寺二世となった孤雲懷奘から、「先師の宗旨の建立は公に憑る。諸方の叢林、宋朝の風俗、就中、先師の伝道せし天童山の規矩、及び大刹叢林の現規、記録し来たりて当山の叢席を一興すべし」との委嘱を受けて、京都の建仁寺と

東福寺、鎌倉の寿福寺と建長寺を視察し、さらには正元年（一二五九）から弘長二年（一二六二）にかけて入宋し、天童山をはじめとする各地の禪刹を遍歴した。それによって、義介は永平寺の伽藍と規矩の整備に尽力したのである。『永平寺三祖行業記』は、義介による伽藍整備の成果を「本寺に帰り、山門を建て、両廓を造り、三尊を安置し、祖師三尊、土地五軀悉く之を造る」と記している。

この中で、「土地五軀」と述べられているのが土地神だと思われる。また、「三尊」は祖師や土地神の前に記されていることから、一般に仏殿の本尊だと理解されている。しかし、永平寺は暦応三年（一三四〇）に炎上して諸堂を焼失したため、義介が安置した尊像の詳細はわからない。そうした中で、同寺はその年から延文四年（一三五九）にかけて、順次、僧堂、衆寮、開山塔、法堂、仏殿を再建した。

現在、仏殿に祀られている本尊は、それぞれ過去、現在、未来の仏である釈迦、阿弥陀、弥勒の三世仏である。平成二一年に永平寺の仏像調査を行った浅見龍介氏によれば、釈迦像と弥勒像は一四世紀半ば頃の作、阿弥陀像は平

徹通義介が安置した永平寺の伽藍神（土地五軀）をめぐって（木村）

徹通義介が安置した永平寺の伽藍神（土地五軀）をめぐって（木村）

安時代末から鎌倉時代初期の作とのことである。⁽⁵²⁾そこで同氏は、「仏殿は、後世数度の火災に罹っているので、この三尊像を全く別の寺から移した可能性も否定できない」とはしながらも、一応の結論として、「現在の本尊は、延文四年再建の仏殿に安置するために」、「釈迦、弥勒を新しく造り、阿弥陀はどこかから古像を持って来たと考えることができるだろう」と述べている。⁽⁵³⁾

これらの本尊の再興は、義介による本尊の安置から約一世紀後のことである。しかし、この時に三世仏の本尊が選ばれた理由としては、義介が安置した焼失前の本尊の様式を踏襲したと考えるのが妥当であろう。そして、もしも義介が安置した「三尊」が三世仏だとすれば、それは宋の天童山にならった可能性が指摘されている。⁽⁵⁴⁾しかも、義介と相前後して入宋した寒巖義尹が開創した熊本県如来寺の本尊は、義尹自身が安置したものであり、現在、釈迦、阿弥陀、薬師とみなされているが、薬師のもつ薬壺が後補であるため、当初は弥勒として作られたものだという指摘がなされている。⁽⁵⁵⁾ そうだとすると、同時期に入宋した道元門下の義介と義尹が、永平寺と如来寺において同じように三世

仏を本尊としたことになる。これは明らかに、道元が修行した天童山の流儀を、両者がそれぞれの寺院に受け継ごうとしたことの証しではないだろうか。⁽⁵⁶⁾

そして、このことが、義介によって安置された「土地五軀」を検討するためにも重要な意味をもつ。無論、これ以上の記録がないため、この「土地五軀」の尊名を正確に特定することはできない。しかし、それを推測するための重要な手がかりが永平寺に残されている。すなわち、それぞれの製作年代が中世にまでさかのぼると推定される四体の尊像である。その中の一体の倚像は、片手を額にあてて遠方を望む独特の姿から、招宝七郎であることが明白である。また、二体の立像は、文政元年（一八一八）の『永平寺校割帳』の記載から「掌簿判官」と「監齋使者」であることが判明する。⁽⁵⁷⁾ 掌簿判官と監齋使者は建長寺や東福寺にも祀られている伽藍神である。そして、もう一体は尊名不詳の女神倚像である。⁽⁵⁸⁾

浅見氏によれば、掌簿判官像と監齋使者像は「鎌倉時代後半もあまり降らない頃の作と見られ、義介が造った五軀のうちの二軀である可能性が高い」⁽⁵⁹⁾。また、同氏によれ

ば、女神像は「仏殿本尊と近い時期、南北朝時代・十四世紀中頃の作だろう」⁽⁶⁰⁾とのことであり、招宝七郎像も「大きさ、作風の近い女神倚像と同時期、一具として造られたものと考えられる」⁽⁶¹⁾とのことである。そうだとすると、この女神像も伽藍神ということになるだろう。

ちなみに、掌簿判官像と招宝七郎像と女神像には潤色をを行った記録の銘文が記されており、その中に安永三年（一七七四）四月の年記と「五社神」という語が記されている。⁽⁶²⁾ 掌簿判官と監齋使者は一組で安置されることが多いため、かつては監齋使者像にも同様の銘文があったと考えてよいだろう。さらに、女神倚像には貞享五年（一六八八）の年記と「五社神破損彩色」という語も記されている。いずれにせよ、これらの尊像は、おそらく火災によって失われた「土地五軀」を再興するために、一四世紀中頃に整備されたものである。同時に、それらが元来は五体で一組だったということが、少なくとも一八世紀までは「五社神」の名のもとに認識されていたと考えられるのである。

徹通義介が安置した永平寺の伽藍神（土地五軀）をめぐって（木村）

五、女神像と不明像の正体

この「五社神」をめぐって、三つの問題が浮かび上がる。一つ目は女神像の尊名であり、二つ目は失われた尊像がいかなる神だったかという問題、そして三つ目は、他の三つの尊像が伽藍神として選ばれて、土地堂に安置された理由である。

まずは女神像の問題から考えてみよう。高橋佳代子氏と浅見龍介氏は、この女神像を白山妙理大権現とみなす考えを示している。⁽⁶³⁾ 白山妙理大権現が永平寺周辺地域の地主神であることを考えれば、この説は大いに納得のいくものである。

しかしながら、この像が義介によって安置された「土地五軀」の再興像として作られたと考えると、にわかに疑念が湧いてくる。と言うのも、義介は「土地五軀」の安置をも含め、永平寺の伽藍の整備を、先にも述べたように鎌倉と京都、さらには宋の禅刹を視察し、その成果にもとづいて行っている。その際に、彼が訪れた建長寺や寿福寺において、当時祀られていた伽藍神はいずれも中国風の男神像

徹通義介が安置した永平寺の伽藍神（土地五軀）をめぐって（木村）

であったと思われる。⁽⁶⁴⁾一方、当時、京都の泉涌寺で祀られていた伽藍神は、張大帝、招宝七郎、摩訶迦羅、韋陀尊天、訶利帝南の五人であったと推測されるけれども、⁽⁶⁵⁾訶利帝南（鬼子母神）以外はすべて男神である。また、訶利帝南は女神ではあるけれども、摩訶迦羅（大黒天）、韋駄尊天とともにインド由来の尊格であり、その中に日本の神は含まれていない。そして何よりも、義介が懐契から託されていたことは、先にも引用したように、特に「宋朝の風俗、就中、先師の伝道せし天童山の規矩、及び大刹叢林の規矩」を記録することであった。そうだとすると、義介が祀った「土地五軀」の中に、日本の神である白山妙理大権現が含まれていたとは思えないのである。

では、この女神像の存在をどのように考えればよいのか。そこで、改めて思い起こしたいのが、義介は永平寺の本尊として、天童山と同じく三世仏を選んでいることである。また、懐契が義介に委嘱した叢林の規矩の調査において、特に強調されていたのは天童山のそれであった。つまり、義介が「土地五軀」の一つとして祀ったのは、天童山の伽藍神、すなわち太白山の土地神の太白龍王だったので

はないかと思えてくるのである。

ところが、それから約一世紀を経る中で、永平寺と日本の白山神信仰の關係が強まったものではなかったか。そのために、同じ「白山」の神ということで、太白龍王と日本の白山神とが混淆したのではないだろうか。⁽⁶⁶⁾

日本の白山神信仰に関する記録は、平安時代前期にさかのぼる。元慶三年（八七九）に成立した『日本文徳天皇実録』の中の仁寿三年（八五三）一〇月二二日の項に記されている、白山比咩神の記録⁽⁶⁷⁾がその初出とされている。⁽⁶⁸⁾けれども、その性格が大きく発展するのは、白山の開山とされる泰澄の伝記、すなわち『泰澄和尚伝記』が一二〇〇年代中頃に成立してからのことである。⁽⁶⁹⁾この伝記によれば、白山神はまず初めに泰澄の夢の中に貴女の姿で現れた。その後、再び現れた神は、自らは伊弉冉尊^{イサノミコト}であり、今は妙理大菩薩と号すると名乗った上で、泰澄に白山への登頂を求めた。泰澄が白山に登って祈念すると、神は池中から九頭龍王の姿で現れ、さらには本地としての十一面観自在尊の姿を現したという。⁽⁷⁰⁾

この伝記から窺われるように、白山神は龍王としての姿

を持つており、その点でも太白龍王と共通する。また、白山神はこの伝記の中では最初に貴女の姿で現れ、自らを伊弉冉尊であると述べているけれども、『元亨釈書』では白山神は伊弉諾尊イサノノミコトと記されており、同様の尊名を記す書物も複数存在する。それ故、白山神が男神である太白龍王と混淆したとしても不思議ではないし、義介が開創した大乗寺や瑩山が開創した永光寺において、白山妙理大権現が男神像で祀られていてもおかしくはない。

しかしながら、焼失した「土地五軀」を永平寺で再興する頃には、白山神を女神とする信仰が再び高まっていた。⁷⁴ そのため、再興像は男神ではなくて女神に置き換えられたのではないだろうか。再び佐藤弘夫氏によれば、中世において、神の性別や容姿は必ずしも統一的であったわけではない。個々の神の図像は「それぞれの寺社の判断にゆだねられていた」⁷⁵。だからこそ、永平寺の「白山」神も、時代の要請に応じてその姿を変えることになったと考えられるのである。

では次に、「五社神」をめぐる二つ目の問題、すなわち失われた尊像の考察に移ることにしよう。もともと、この

徹通義介が安置した永平寺の伽藍神（土地五軀）をめぐる（木村）

失われた尊像自体が義介によって安置された「土地五軀」の当初像の一つか、それとも暦応三年の火災以降の再興像かも不明である。また、それが再興像であったとすれば、女神像の場合と同様に、当初像と同じものが造られたのか、それとも異なる神像が造られたのかもわからない。

そのような前提ではあるけれども、ここでは当初像について考えてみたい。無論、これは完全に推論の域を出ないけれども、結論から述べれば、この失われた尊像として最も可能性の高いのは、詞山張大帝（以下「張大帝」と略）ではないかと思われる。二階堂善弘氏によれば、この神に對する信仰は現在の中国では失われているけれども、宋代から明代にかけて、現在の江蘇、浙江、安徽省周辺の地域で大きな人気を誇っていたという。⁷⁶ 『禪林象器箋』に収録された各種の記録によれば、張大帝はもと漢代の人で、武陵龍陽（現在の湖南省）の出身であった。しかし、後に浙江省に来て、そこで猪に化して灌漑の掘削を行ったと伝えられている。また、降雨の靈驗もあり、水神としての性格も認められる。唐代以降に各種の冊封がなされるとともに、蘆山帰宗寺の土地神として尊崇された。そして、後に

徹通義介が安置した永平寺の伽藍神（土地五軀）をめぐって（木村）

南宋各地の寺院にも祀られるようになった。その様子は、承久二年（一二二〇）二月一〇日に著された『泉涌寺殿堂房寮色目』に、「右、大帝者、供給衆僧之神明、擁護伽藍之大菩薩也、故大宋諸寺禪教律三寺、共崇此大擁^{擁護}為守護之神明也」と記されている。

一方、張大帝は蘭溪道隆に対して日本への渡航を三度にわたって勧め、それに対して蘭溪は、「我、若し伽藍を建立せば、汝を請して土地神と為さん」と誓ったという伝説が伝わっている。⁽⁷⁹⁾ この伝説がいつ頃成立したのかは定かでないけれども、後に張大帝は蘭溪道隆に関係のある寺院で伽藍神として祀られることになった。義介が視察した頃には、鎌倉の建長寺と寿福寺、京都の建仁寺と泉涌寺に祀られていたと推測される。⁽⁸⁰⁾

また、例えば『巨福山建長興國禪寺諸回向並疏冊子』に収載されている正和五年（一一三六）の「建長寺佛殿支柱疏」においては、大小様々な仏神の名が呼ばれる中で、伽藍神に関しては「本寺護法祠山正順々々大帝、阿育王山佛伽真身護法王大権修利菩薩、々々殿下李王二太尉、丁壬使者、合堂真宰」と示されており、泉涌寺で現在も宋音で読

まれる土地堂諷經の諷誦文には「功德祝獻、当山護伽藍神主大帝、大権菩薩、摩訶迦羅、韋陀尊天菩薩、訶利帝南」と記されている。⁽⁸¹⁾ さらに、時代は下るけれども、桂林徳昌（一二二一—？）の『東山建仁寺語録』には「吾が西來の祖、此山に董ずるの初め、神君を請じ、護法神の第一と為す。此れ即ち張大帝」と記されており、『諸回向清規式』でも、土地堂諷經の回向においては、「梵天、帝釈、四大天王」というインド伝來の「天界列位一切聖衆」に続いて、「当山土地護法祠山正順昭顕崇仁威徳聖列大帝、大権修理菩薩、掌符判官、感応使者、守護伽藍合堂真宰」の名が読み上げられ、その後には日本の神祇の名が呼ばれている。⁽⁸²⁾ つまり、一三世紀から後世に至るまで、張大帝は臨濟宗寺院における伽藍神の筆頭の地位を占めているのである。そのことは、『大鑑清規』の「大帝誕生看經勝」において、張大帝が「天下鬼神爺」、すなわち天下の鬼神の主人という意味だと思われる名前と呼ばれていることから窺われる。

このように、義介が視察を行った日宋両国の禪刹において、張大帝は伽藍神として欠かすことのできない存在で

あつた。彼が永平寺の伽藍を整備するにあたり、土地堂にこの像を祀らないという選択肢はなかつたであろう。加えて、『建長開山大覚禪師蘭溪和尚行状』によれば、蘭溪道隆が張大帝から日本へ渡ることを三度目に勧められたのは、彼が天童山に留まっていた時のことである。もしもこの伝説が義介の頃に成立していたとすれば、天童山にも関わりの深いこの神を、義介はますます無視できなかつたはずである。

もつとも、「土地五軀」の当初像に張大帝が含まれていたとしても、火災の後に造られた再興像にそれがそのまま含まれていたとは限らない。先に検討した「白山」神のように、像主が変更されることもあり得る。しかし、その尊像自体が所在不明である以上、現状において、その実像を正確に知ることは不可能なのである。

六、招宝七郎の安置の理由

では次に、「五杜神」をめぐる三つ目の問題、すなわち、招宝七郎と掌簿判官、それに監齋使者の三体が安置された理由を考えてみよう。

徹通義介が安置した永平寺の伽藍神（土地五軀）をめぐる（木村）

まずは、招宝七郎、すなわち招宝七郎大権修理菩薩についてである。ただし、この神については、その尊名自体をめぐって問題が提起されている。と言うのも、「禪林象器箋」は「招宝七郎」と「大権修利菩薩」を別々の尊格としてそれぞれに項を立てるとともに、⁽⁸⁷⁾建長寺の五体の伽藍神に關しても、その中の二体を「招宝七郎」と「大権修利」と記しているのである。また、鎌倉覺園寺では、現存する三体の伽藍神像の中の二体に、それぞれ「大権菩薩」と「修利菩薩」という記銘がなされている。⁽⁸⁸⁾そのため、この「招宝七郎」と「大権修利」は元来別々の尊格だったのではないかという疑問が生じているのである。

しかしながら、「大権」という名称が招宝七郎の呼び名としてしばしば用いられるのは確かだとしても、「大権」は招宝七郎だけを表す名称ではない。松浦秀光氏は宋西の『興禪護国論』における「或人云、古代の祖師は各皆大権薩埵也」という一節や、『普曜經』卷六「降魔品」第一八における「今日の菩薩は、仏の大権なるを以て、諸天の威に過ぎ、惡の根本を抜く」という一節を引用して、大権とは「仏菩薩が衆生濟度の為に化現した、権方便の化身とい

徹通義介が安置した永平寺の伽藍神（土地五駆）をめぐって（木村）

うこと」であり、「権現」と同じようなものだ」と論じている。⁽⁹²⁾ また、奥健夫氏も、「大権菩薩とは菩薩としての位を得た尊格が現世に示現したものを指す一般名詞と捉えられる」と述べている。⁽⁹³⁾ さらに、先述の『泉涌寺殿堂房寮色目』では、張大帝が「大擁^{権力}」と記されているのである。⁽⁹⁴⁾

一方で、「修利」という名称も招宝七郎に限定されるとは言い難い。そもそも、「修利」という用語について、『禅林象器箋』は「隄防を修利し、溝洫を導達す」ることだと解説し、「修理」は誤りであると述べている。⁽⁹⁵⁾ しかし、それが招宝七郎とどのように関連するのかが不明なのである。また、松浦氏は、「中国に修利の称あるを知らない」と述べるとともに、この言葉は菩薩が「利他を本誓とする」ことにもとづいて、「日本で加上されたものである」と述べている。⁽⁹⁶⁾

この点を踏まえた上で、改めて招宝七郎と大権修利の関係を考えてみると、後に述べるように、『禅林象器箋』では両者の解説に共通する内容が幾つも含まれている。また、建長寺に伝わる「土地堂」回向には、「大宋国護法祠山正順昭顕威徳聖烈大帝、大権修利菩薩、伽藍土地護法冥

王、掌簿判官、感応使者」と記されており、⁽⁹⁷⁾ 『禅林象器箋』が示すように招宝七郎と大権修利の名前が併記されていないのである。日中両国の諸資料を渉獵した二階堂善弘氏も、「大権修利と招宝七郎の關係は、單純には同一だと言ひ切れない面がある」と言ひながらも、各資料の中で、両者ともに額に手をあてる姿が知られているなどの理由により、「大権と七郎は同じ神と考えないと甚だ都合が悪くなる。道忠の疑義は無理からぬ点もあるが、やや首肯しがたい」と論じている。⁽⁹⁸⁾ そして何よりも、瑩山紹瑾は『瑩山清規』の中で「招宝七郎大権修利菩薩」と記している。⁽⁹⁹⁾ したがって、少なくともわが国では、一三〇〇年頃にはこの二つの名前を同一の尊格に対して用いていたと言うことができるのである。⁽¹⁰⁰⁾

では、この招宝七郎とはどのような神だったのか。改めて『禅林象器箋』を参照しながら、その情報を簡単に整理することにしたい。まず、同書の中で「招宝七郎」と「大権修利菩薩」の両方の項目で等しく示されているのが、鄮峰に属する招宝山に住する神であること、船舶を護る神であること、阿育王山の護法神だということである。⁽¹⁰¹⁾ その上

で、「大権修利菩薩」の項目にはより詳細な事柄が記されている。まずは、「伝説すらく、育王山は東は大海に臨む。海を渡る者、毎に山を望みて穩濟を此の神に祈る。而して、大権の「手を」額に加うるは、遙かに其船を望み、之を保護する状也」と記すことで、彼が船舶を護る存在であることに関連して、手を額にあてる独特の姿の理由が示されている。一方、阿育王山の護法神という特徴については、「伝説すらく、大権修利は是、天竺阿育王の郎子。育王の建てる所の舍利塔を護る為に、神力を以て支那国に來りて、明州の招宝山に止まり、手を額に加えて四百州を回望す。育王山之を祀りて土地と為す。爾より利刹之に慣ふ」と記している。

ちなみに、阿育王山はインドのアショーカ王（阿育王）が造立した八万四千の仏舍利塔の一つが仏舍利とともに地中から湧出した場所の一つと伝えられており、六世紀に伽藍が整備された。また、唐代にはこのような仏舍利が国土を守護するという信仰が定着した結果、阿育王山も歴代の皇帝から厚い信仰を集めることになった。その信仰は、特に呉越から宋の時代に最も盛んになったという。それ故、

徹通義介が安置した永平寺の伽藍神（土地五駆）をめぐって（木村）

この寺の護法神である招宝七郎は、同寺の仏舍利塔と仏舍利の守護を担うことになり、さらには阿育王の郎子という伝説も生み出された。阿育王の郎子という点はひとまず措くとしても、『禪林象器箋』には招宝七郎に与えられた「護塔之神」とか「仏伽真身護法王」という尊称が記録されている。

では、このような招宝七郎を、義介が「土地五駆」の一つとして安置した理由は何だったのか。まず第一に注意すべき点は、それが従来言われているように、道元と招宝七郎にまつわる伝説にもとづくものでは決まてないということである。先にも述べたように、いわゆる「一夜碧巖」の逸話にせよ、あるいは招宝七郎が白蛇となって道元に随順した伝承にせよ、それらが現れるのは一四〇〇年代以降であり、義介にとってはまったく縁のないものだったからである。

その上で、改めて義介が招宝七郎を安置した理由を考えれば、やはり、この神が当時の宋国において絶大な人気を誇っていたことを指摘するべきであろう。このことは、先に引用した『禪林象器箋』の記載の中の、「爾より利刹之

徹通義介が安置した永平寺の伽藍神（土地五軀）をめぐって（木村）

に慣ふ」という一節からも窺われる。また、二階堂善弘氏によれば、浙江省周辺で活躍した楊景賢（一三四五―一四二二）作の『西遊記雜劇』の中に、招宝七郎は「廻来大権修利」の名前で登場し、三藏法師を守護する「十大保官」の十番目を務めている。その台詞の中に次のような一節があるという。

「玄奘よ、我は仏の法旨により、經典のあるところは必ず守護しておる。沿路において我はそなたが唐土に至るまでの道を守護しよう。諸寺院の経蔵のあるところ、すなわちそこには小聖がおる。」

この一節は、おそらくこの作品が著された頃の浙江省周辺の寺院の様子を反映したものであろう。つまり、この神は、少し後の時代ではあるけれども、当該地域で経蔵を備える多くの寺院に祀られていた可能性があるのである。

その一方で、この神は義介が視察した日本の禅刹においても重視されていたことが指摘できる。と言うのも、各寺院の回向文などにおいて、招宝七郎は「大権修利」または「大権菩薩」の名前で、常に張大帝に次ぐ二番目の位置で読み上げられているからである。言い換えれば、招宝七郎

は日宋両国の禅刹で、張大帝に次ぐ重要な地位を占めていた。だからこそ、義介は永平寺の土地堂に、この神をも祀るという選択を必然的に行ったのではないだろうか。

また、先に言及した「建長寺佛殿支柱疏」の中で、招宝七郎は「阿育王山佛伽真身護法王大権修利菩薩」と呼ばれていた。ここからは、阿育王山の仏舍利塔信仰がわが国でも重視されていたことが窺われる。実のところ、阿育王山の仏舍利塔信仰は、既に遣唐使によってわが国に伝えられていた。けれども、それが大きく発展したのは平安時代末期である。鎌倉時代に東大寺大勧進として活躍した重源（一一二一―一二〇六）は、この信仰の熱烈な信奉者であり、東大寺の大仏や四天王像をはじめとして、自らが造立に関わった幾つかの仏像の胎内に、舍利を納入したのことである。舍利信仰は、わが国でも鎌倉時代から室町時代中期にかけて広く浸透していった。

そのような舍利信仰を重視していた人々の中に、義介もその系譜に連なる日本達磨宗があった。義介もまた、達磨宗の開祖である大日能忍が阿育王山の拙菴徳光から下された六祖普賢舍利一粒を継承し、それを瑩山紹瑾に授けて

いる。¹¹⁵ そうだとすれば、阿育王山で仏舎利守護の使命を担っていた招宝七郎を、義介が伽藍神として招来した動機がますます浮かび上がってくるようにも思われる。

しかし、この舎利信仰との関わりに対しては、少々慎重になる必要がある。と言うのも、『正法眼蔵隨聞記』によれば、道元は「仏像舎利は如来の遺骨なれば恭敬すべしといへども、また一へに是レを仰ぎて得悟すべしと思はば、還つて蛇見なり。天魔毒蛇の所領と成る因縁なり」と説いており、過度の舎利信仰に対しては批判的であったことが窺われる。懐奘から「先師の宗旨の建立は公に憑る」と言われて日宋両国の禅刹を視察し、それによって永平寺の伽藍の整備を行った義介が、自らの舎利信仰にもとづいて招宝七郎を祀ったとは思えないのである。やはり、彼が招宝七郎を永平寺の土地堂に祀ったのは、純粹に天童山をも含む日宋両国の禅刹の作法に従ったからだと考えるべきではないだろうか。

七、掌簿判官と監齋使者の安置の理由

最後に、掌簿判官と監齋使者が安置された理由について

徹通義介が安置した永平寺の伽藍神（土地五駆）をめぐって（木村）

考えてみよう。この二神の尊像はしばしば一対で祀られており、その中でも、鎌倉時代から南北朝時代の作例が建長寺に残されている。また、東福寺には嘉吉元年（一四四一）造像の一組が仏殿に祀られており、庫裡にもう一組が安置されている。¹¹⁶ 東福寺の後者の一組は、『禅林象器箋』に記されている京都三聖寺旧蔵のものとして推定されており、制作年代については鎌倉時代末期頃から一六世紀頃までと見解が分かれている。その他、一三世紀後半の作で、これまで「走り大黒」と通称されてきた奈良国立博物館所蔵の作品も、近年では監齋使者像だと考えられている。¹¹⁷

まずは掌簿判官についての情報を整理しておこう。永平寺像を含めた四つの作例は、基本的には同じ形状をしている。いずれも立像で、東福寺仏殿像以外は片足を前に出しているけれども、どれも動きのない姿勢である。また、多少の形の違いはあるけれども、どの作例も幞頭冠を着け、長靴をはいている。さらに、永平寺像と東福寺仏殿像は右手に筆、左手に巻物を持っており、東福寺庫裡像は右手の筆のみが残っている。建長寺像は持ち物が失われており、右手は刀印を結んでいるけれども、奥健夫氏によれば、そ

徹通義介が安置した永平寺の伽藍神（土地五軀）をめぐって（木村）

の手首先は後補であり、「本来はやはり卷子と筆を持つていたのだろう」とのことである。こうした容姿から、掌簿判官が記録係であることは明らかである。

『禅林象器箋』も掌簿判官に関しては、「蓋し護法の神天、各賞罰之権を執るに、須く掌簿録之官吏を備ふべき也」と述べ、掌簿判官の役割を「衆之善惡の行事を記録し、以て賞罰之證に備へる也。形管の功を記し過ちを書く之義に同じ」と記している。さらに、掌簿判官は「土地神之属従者」、「大帝大権等の属官」であり、張大帝や招宝七郎などが不在のまま掌簿判官を安置することはあり得ないと論じている。つまり、掌簿判官は張大帝などの伽藍神が僧侶に賞罰を下す際に、その正確を期すべく、それぞれの僧侶の行動を記録し、賞罰の事由を明確にする役割を負っているのである。

一方、監齋使者像はいずれも帽子をかぶっており、草履をはく東福寺仏殿像以外は長靴をはいた立像である。ただし、建長寺像のみは大腿での歩行姿であるのに対して、他の四像は疾走する姿である。また、建長寺像と奈良国立博物館像と二体の東福寺像の持ち物はすべて失われている

れども、『禅林象器箋』によれば、東福寺仏殿像はかつては左手に槌を持ち、右手に棒を持つており、東福寺庫裡像（三聖寺旧蔵）は左手に棒、右手に槌を持つていたという。それに対して、永平寺像は左手に槌を持ち、右手には鑿を持つている。

ちなみに、『禅林象器箋』は監齋使者を「僧の食を監護する之神也」と述べ、「法輪当に運ぶべくに、食輪を先と為す。香積をして之を充余ならしめんと欲せば、須く神祇之匡護を藉るべし」と論じている。また、後述するように、監齋使者は後には永平寺でも庫院に祀られるようになる。けれども、その持ち物が槌や棒、さらには鑿となると、そうした道具と食事との関係を理解することは難しい。

そこで、奥健夫氏は、こうした監齋使者の持ち物と役割を考えるにあたり、「監齋使者」の名前が宋代の水陸儀軌に現れることに着目し、「道教の齋儀における道士の役職としての監齋」に注目した。その役職とは「行道に際して道士の過誤を指摘し、一々の挙動について当否を明らかにする」という、いわば道士の取締りをつかさどるもの」であ

り、違反者には罰物を課すというものであった。伽藍神としての監齋使者の役割も、元来はそのようなものではなかったかというのが奥氏の所論である。その上で同氏は、中国水陸画に描かれている疫神としての五瘟使者の持ち物を参考にしながら、『禅林象器箋』において東福寺仏殿像が持つているとされた「棒」は、本来は釘ではなかったかと推測する。つまり、監齋使者は「生活が乱れ仏道修行を怠る僧の額に釘を打つ」存在ではなかったかと考えたのである。確かにそのように考えれば、永平寺の監齋使者像が槌と鑿を持つていることも十分に理解できる。ちなみに、奥氏が監齋使者の持ち物を「釘」と判定したのは、『善光寺縁起』において、月蓋たちの不信心に対する罰として、疫神が彼の娘の額に釘を打ちつける場面から着想を得たとのことである。中世においては、人間に病気をもたらす鬼たちは、槌をはじめとする凶器で人間を襲っていると考えられていた。その考え方がここにも現れていると言えるだろう。

さらに、奥氏は東福寺仏殿像の瞳の彩色に着目し、監齋使者は掌簿判官よりも下等な尊格であると論じている。一

徹通義介が安置した永平寺の伽藍神（土地五駆）をめぐって（木村）

方、監齋使者の服装に着目すると、建長寺像以外の四像の上半身は、いずれも宋代の子供たちが身につけていたような、胸部の一方所で左右を合わせるチョッキ状の背心をまとっている。また先述のとおり、東福寺仏殿像は草履をはいている。このような服装は官人というよりも市井の人、さらには子供のそれに近いと言いうことができる。その上で、これらの像が疾走している姿から、私は、例えば『信貴山縁起絵巻』に描かれた「剣の護法」の姿を想起する。確かに、監齋使者と「剣の護法」とでは持ち物は違うけれども、いずれも童子に近い存在であることは共通するし、両者とも使役主の指示に従って、対象となる者に対して何らかの働きかけを行うという意味では同じであろう。躍動感あふれる監齋使者の姿は、張大帝や招宝七郎などの伽藍神からの指示を受けて、その相手のもとへ疾走する様子を表していると考えられるのである。二体の東福寺像や奈良国立博物館像は目標に向かって一目散に駆け付ける様子を表すのに対して、永平寺像は命令を下した使役主の方を振り返りながら、返事をするのもそこそこ駆け出していく姿を表しているように感じられる。いずれにせよ、監齋使

徹通義介が安置した永平寺の伽藍神（土地五軀）をめぐって（木村）

者も張大帝や招宝七郎などの上位の伽藍神に従属する者であり、彼らの指示に従って、僧侶に対する賞罰を直接執行する者たちだと考えてよいであろう。

こうした掌簿判官と監齋使者の像を義介が永平寺の土地堂に安置した理由は、やはり日宋両国の禅刹の視察を通して、それらの尊像を安置することが標準の形だと判断したからではないだろう。浅見龍介氏は永平寺のこの二体について、「おそらく現存作例の中で建長寺像に次いで古い作である」と述べている。一方、東福寺仏殿像の年代ははるかに遅く、庫裡像（三聖寺旧蔵）も永平寺のものよりも後のものかもしれない。そうだとすると、義介は国内では建長寺像しか見ていなかった可能性もある。しかし、後には東福寺や三聖寺でもこれらの像を祀ったということは、やはりこの二神の重要性が、当時の禅宗寺院において認められていたことの証しではないだろうか。さらに、浅見氏は永平寺の監齋使者像について、「左脚を蹴り上げて走る姿は、他に見当たらない個性的なものである。この種の造形は、義介が宋で見た像に基づいている可能性があるだろう」と論じている。そうだとすれば、義介は視察に訪れ

た宋において、これらの像が各禅刹に祀られている様子を見学するとともに、当時の天童山においてもそれらが祀られている状況を確認していたのかもしれない。

そして何よりも、自らが行った善悪の行為を細大漏らさず記録する掌簿判官や、自らに罰を下すために凶器を持つて迫ってくる監齋使者の姿は、張大帝や招宝七郎のように椅子に座している神々以上に直接的な強迫観念を与えるものであり、悪事や怠惰から離れ、自らを律することを僧侶たちに強く求める迫力を持っていたのではないだろうか。義介による「土地五軀」の選択は、日宋両国の禅宗寺院の流儀をできるだけ忠実に取り入れるとともに、実際のな効果をも期待したものだったと思われるのである。

八、「土地五軀」のその後

伽藍神は、修行僧に懈怠や悪行がある時にはその者に罰を与え、一切の懈怠なく修行に専心する者には福を与える存在である。それ故に、修行僧たちを監視する伽藍神は、修行道場においては必須の存在だったと考えられる。永平寺の整備を託された義介は、当時の日本と宋国の禅宗寺院

を視察する中で、安置すべき伽藍神に思いを巡らせたことであろう。結果的に、彼は当時の日宋両国の禅刹、特に天童山の流儀を尊重しながら、具体的な尊格を決定したのではないだろうか。すなわち、両国で絶大な人気を博していた張大帝と招宝七郎、天童山の伽藍神であった太白龍王、それに、この三神の下で賞罰の記録係と執行役となるべき掌簿判官と監齋使者が選ばれたと考えられるのである。

ちなみに、義介が永平寺に「土地五軀」を安置したのと同様に、寒巖義尹も自らが開創した如来寺に五体の伽藍神を祀った可能性が高い。また、建長寺の伽藍神に関しては、時代の流れの中でその数の増減があったという推測もなされているけれども、やはり現存する五体が当初から祀られていたと考えてよいであろう。そうだとすると、義介が伽藍を整備した永平寺と、彼がそのために視察を行った建長寺、それに、彼の兄弟弟子で、相前後して入宋した義尹が開いた如来寺において、それぞれの伽藍神がいずれも五体一組となっていることは興味深いことである。あるいは、この五体一組という形態も、当時の宋国における一つ

徹通義介が安置した永平寺の伽藍神（土地五軀）をめぐって（木村）

の標準的な流儀だったのかもしれない¹³⁵。

しかしながら、こうして義介が十分な吟味の上で安置した伽藍神の役割も、時代とともに忘れ去られたようである。既に述べたように、火災で失われた伽藍神像を再興する際には、太白龍王に込められた意味は早くも忘れられていたのではないだろうか。しかし、その尊格が「白山」であることは認識されていた。そのために、その像は日本の白山神に置き換えられた上で、女神像として祀られることになったと考えられるのである。さらに、文政元年（一八一八）の『永平寺校割帳』によれば、当時、山門には迦葉尊者と阿難尊者、一六羅漢や五百羅漢とともに「伽藍神一体」が安置されていた¹³⁶。本稿において白山妙理大権現に比定した女神像は、現在、山門に祀られている。そのため、この「伽藍神一体」はこの女神像だと考えられる。当時、この女神像は伽藍神であることは伝承されていたながらも、実質的には伽藍神としての本来の役割を失い、むしろ鎮守神として山門に遷されたのではないだろうか。一方、この校割帳によれば、仏殿には「護法神御像三¹³⁷体」が祀られていた¹³⁸。女神像のように「伽藍神」で

徹通義介が安置した永平寺の伽藍神（土地五軀）をめぐって（木村）

はなく、「護法神」と記されていることが不可解ではあるけれども、その点はひとまず措いておこう。この記載は、本稿で考察した招宝七郎と、現在失われている一体、すなわち張大帝と思われる尊像に加えて、円月江叔（在任一七四〇—一七五〇）の代に新造されたもう一体の護法神像が、まとめて安置されていたことを示すものだと思う。ちなみに、この新しい尊像は、現在、永平寺の仏殿内に安置されているものである。しかし、それは当時の明国で人気を誇っていた華光大帝の容姿であり、おそらくはそれを伝えた黄檗宗の流行に乗る形で安置されたものだろう。⁽³⁸⁾とは言え、尊名もわからなくなってしまった古い像と新しい像を並べて安置する必要も感じられなくなった。そこで、古い尊像はどこかへ遷されて、ついには所在不明となってしまったのであろう。

それに対して、招宝七郎は別格であった。ただし、その理由として、この神と道元との逸話を持ち出すことは、ここでも控えたいと思う。むしろ、それらの伝説が成立する以前に、この神に特別な地位を与えたのは瑩山紹瑾だったと思われる。と言うのも、『洞谷記』の中の「齋僧銭商量

事」に、当時の永光寺に祀られていたと思われる尊像が「仏殿三尊、祖師一尊、土地一尊、聖僧、多聞、塔婆一尊、経蔵一尊、円通観音」と記されている⁽³⁹⁾。この中の塔婆一尊と経蔵一尊が具体的に何を表しているのかが気になるけれども、招宝七郎は瑩山によって稲荷神、気多神とともに同寺の伽藍神に任じられていた。また、『瑩山清規』における土地堂諷経の回向文では、具体的な神名は招宝七郎しか挙げられていない⁽⁴⁰⁾。しかも、鎌倉時代から南北朝時代の作とみられる招宝七郎像が同寺に現存しているのである。したがって、瑩山は招宝七郎を「土地一尊」として祀った可能性が高いのである。

彼がなぜ招宝七郎のみを選んだのかについては更なる検討が必要である。しかし、後に彼の弟子たちによって曹洞宗教団の教線が飛躍的に拡大したことを考えれば、招宝七郎のみが曹洞宗寺院の伽藍神とされた背景には、やはり瑩山の影響を認める必要があるであろう。そして、そのことが、永平寺でも招宝七郎を仏殿内に留めることを可能にしたのではないだろうか⁽⁴¹⁾。

興味深いのは、掌簿判官と監齋使者が韋駄尊天や毘沙門

天とともに庫院に安置されていたという校割帳の記載である。⁽⁴⁸⁾しかし、考えてみれば、伽藍神は僧侶たちに食事を提供する打給使者でもあった。しかも、『禅林象器箋』によれば、監齋使者は「青面朱髮」だといふ。⁽⁴⁹⁾ そうだとすると、『磴山清規』の中で回向の対象として登場する「打給青面使者」は、監齋使者のことではないかと思われるのである。⁽⁵⁰⁾ のみならず、『磴山清規』における韋駄天諷経の回向文に、監齋使者の名前が韋駄尊天、主湯火神明とともに挙げられており、そこでは「厨司監齋使者」と呼ばれている。⁽⁵¹⁾ 付言すれば、「厨司監齋使者」という表現は、正和五年（一一三六）の「建長寺佛殿支柱疏」にも用いられているのである。⁽⁵²⁾ そして、そもそも「齋」という言葉は、仏教寺院では食事の意味でも用いられている。そうだとすれば、監齋使者が後に永平寺でも庫院に遷されたことはまったく不思議な話ではない。

監齋使者の役割は、かなり早い段階から僧侶の食事に関することが中心となり、悪行をなしたり怠惰な僧侶に罰を下すというもう一つの役割は、次第にその比重を下げていったのではないだろうか。そのために、監齋使者は土地

徹通義介が安置した永平寺の伽藍神（土地五軀）をめぐって（木村）

堂から離され、庫院に遷されることになった。同時に、その疾走する姿は、食料を集めたり、僧侶に食事を届ける姿とみなされたのではないだろうか。そうなれば、僧侶たちの所業を記録する掌簿判官の役割も失われる。その結果、掌簿判官も監齋使者とともに庫院に遷座させられた。しかし、特に庫院で行う役割のない掌簿判官は、虚しくそこにたたずむことになったのではないだろうか。

九、それぞれの伽藍神観

これまで繰り返し述べてきたように、義介が永平寺に安置した「土地五軀」は、いづれも天童山をはじめとして、彼が視察をした日宋両国の禅刹に祀られていた神々だっと思われ。言い換えれば、伽藍神の選択と安置にあたって、彼は懐契から託された「諸方の叢林、宋朝の風俗、就中、先師の伝道せし天童山の規矩、及び大刹叢林の現規」に従うことを基準としたと思われるのである。それ故、伽藍神の選択において、義介の立場は国際的であると同時に、汎禅宗的であったと言えるのではないだろうか。

それに対して、彼と同時期に入宋した義尹にとっては、

徹通義介が安置した永平寺の伽藍神（土地五駆）をめぐって（木村）

自らが開創した如来寺に祀る伽藍神の選択において、国内の他の寺院にならう必要はなかったであろう。確かに、如来寺に現存する伽藍神像は室町時代のものであり、義尹の在世中のものではない。しかし、その中国風の尊容から見れば、現存のものがかつて存在した当初像の再興像ではないかと思われるのである。義尹は自らが宋国で出会った気に入りの神々を招来できたであろう。その意味で、義尹の立場は国際的ではあるけれども、一方では自らの趣向に自由に従うものだったのではないだろうか。

それに対して、彼らよりも一世代後の瑩山になると、中国風の伽藍神は整理されて、むしろ日本の神々が多く登場するようになる。もっとも、彼はそうした日本の神々に対しては、その尊像を造ることなく名前を読み上げるのみである。しかし、それこそが日本の神祇観に従うやり方である。つまり、瑩山の立場は先の二人とは異なっており、極めて日本的なものとなっている。そこには、入宋経験の有無という要因もあるだろう。しかし、それと同時に、仏教を取り巻く様々な要因の変化も影響していたであろう。伽藍神の選択においても、それぞれの立場を反映する形で、三者

三様の特徴を認めることができるのである。義尹と瑩山の立場に関しては、いずれ稿を改めて論じることしたい。

注

(1) 招宝七郎に関しては、デュルト（一九八四）、佐々木（一九八八）、中世古（一九九三）、高橋（二〇〇六a）、同（二〇〇六b）、同（二〇〇六c）、同（二〇〇七）が曹洞宗との関係にもとづいて考察を行っている。なお、曹洞宗では現在「修理」と記しているが、『瑩山清規』には「修利」と記されている。注(99)を付した箇所を参照。本稿では文脈に応じてその表記を使い分けることにしたい。

(2) 一例として、高橋（二〇〇六b、四三頁）は豪徳寺の「大権修理菩薩」像を挙げている。

(3) 一四世紀までに成立した撰者不詳『永平寺三祖行業記』（年不詳、『曹洞宗全書史伝上』一一九頁）、同『元祖孤雲徹通三大尊行状記』（年不詳、『曹洞宗全書史伝上』一一一―一九頁）、瑩山紹瑾『傳光録』（光地他（編）、一九八七、二二五―二九八頁）、虎関師鍊『元亨釈書』卷六（黒板他（編）、一九六五、一〇〇―一〇一頁）はこれらの伝説に触れていない。

(4) 『碧山日録』（近藤他（編）、一九〇二、二〇五頁）。

(5) 『永平開山道元禪師行狀建撕記』(以下『建撕記』と略)には幾つかの写本が知られているが、その中の六本の写本が河村(編)(一九七五)にまとめられている。当該の記載は同書二六一―二七頁に掲出されている。なお、建撕の生没年は同書二〇〇頁に従った。

(6) 「一夜碧巖」の伝説を、吉田(二〇一八、二六一―三一頁)は道元の「人格を高揚するための」(三一頁)「文学的粉飾」と評するとともに、この伝説と並んで、道元の伝記における重要な「文学的粉飾」と言うべき「彈虎拄杖」と「一葉観音」の逸話に関しても、前者の初出は『碧山日録』と『建撕記』、後者のそれは『建撕記』であることを指摘して、この三つの逸話がいずれも一四〇〇年代に登場していることを明らかにしている。

(7) 石川(一九九三、一二七一―一二三一頁)による。

(8) 懶禪舜融『日域曹洞列祖行業記』(二六七三、『曹洞宗全書史伝上』二六頁)。

(9) 撰者不詳『永平開山道元和尚行録』(二六七三、『曹洞宗全書史伝下』一六五頁)。

(10) それにもかかわらず、招宝七郎が曹洞宗寺院で伽藍神として祀られることになった理由をこれらの伝説に求めることは、一般に、ほぼ無批判に受け入れられているようである。

一例として、石川県羽咋市教育委員会文化財室(編)(二〇〇〇、二二頁)は、永光寺の招宝七郎像の作品解説の中で

徹通義介が安置した永平寺の伽藍神(土地五駆)をめぐって(木村)

「大権修利菩薩は、南宋宝慶三年(一二二七)に道元が請来した伽藍守護神」と記しており、同様の記載は同書一〇頁にも見られる。

(11) 如来寺の伽藍神像は、木村(二〇一四、五四頁、六〇頁)、同(二〇一六、一〇七頁)がその存在を初めて紹介したもので、これまでまったく知られていない。詳細については別稿を期したい。

(12) 伽藍神についての研究は、鎌倉地方の作品を中心に考察を行った三山(一九六七)が事実上の嚆矢である。その後、研究は停滞したけれども、浅見(二〇〇〇)が鎌倉の仏像の一環として伽藍神像に注目したほか、東京国立博物館で開催された二〇〇三年の建長寺創建七五〇年記念特別展「鎌倉―禅の源流」展や、二〇〇七年の足利義満六百年御忌記念「京都五山 禅の文化」展、あるいは鎌倉国宝館で二〇〇五年に開催された開山智海心慧七百年忌記念「特別展 覚園寺」展に伽藍神像が出品されると、いよいよ研究が活性化した。田中(二〇〇八)をはじめとして、浅見(二〇〇八)、奥(二〇一三)、同(二〇一四)、広瀬(二〇一四)などが研究を牽引している。一方で、二階堂善弘氏は諸論考において、中国の古典研究と現地調査にもとづきながら、伽藍神として祀られている中国由来の神々の解明を進めている。

(13) 禅宗寺院のほか、開山の俊苧律師(一二六六―一二二七)が宋代の禅宗様式にならって伽藍を造営した京都の真言

徹通義介が安置した永平寺の伽藍神（土地五軀）をめぐって（木村）

宗泉涌寺と、同寺に関わりの深い鎌倉の覚園寺にも伽藍神像が祀られている。

(14) 『禅林象器箋』（無著、一九六三）を底本として使用した。なお、原文は漢文だが本稿では原則として読み下し文で示す。また、同書の読解においては花園大学国際禅学研究所の『禅林象器箋』研究会成果（<http://ga.hanazono.ac.jp/shokisen.pdf>）を参考にした（以下同じ）。ちなみに、同書には関連する多くの史料が収載されており、極めて有益な情報源ではあるけれども、無著道忠自身の解釈や見解をそのまま過信することのないよう、注意が必要である。

(15) 『禅林象器箋』一四二頁下。

(16) 『餘冬序録』。『禅林象器箋』一四三頁下による。

(17) 『品字箋』。『禅林象器箋』一四二頁下による。

(18) 『禅林象器箋』一四三頁上。原典は『七仏八菩薩所説大陀羅尼神呪經』卷四（大正藏二二卷五五七頁下）を参照。

(19) 『禅林象器箋』一四三頁上、一四四頁上。

(20) 『禅林象器箋』一四九頁上。

(21) 『禅林象器箋』一四三頁下。

(22) 田中（二〇〇八、八五―八九頁）は、「土地神と伽藍神の名称上の錯綜は、南北朝から室町時代ごろにはすでに文献上で確認される」（八七頁）と述べ、その呼び名が土地神から伽藍神に変化したと論じている。一方、奥（二〇一三、三七五頁注二一）は、『釈氏要覽』や『金光明最勝懺儀』の中

に土地神が伽藍神として祀られる記載があることを理由に、そのような主張に反対している。

(23) 『洞谷記』（光地他（編）、一九八九、一二頁）。原漢文。

(24) 『鏡堂圓禪師録』。『禅林象器箋』一四三頁上による。

(25) 尾崎（二〇〇〇、一一五頁）。原漢文。

(26) 『釈氏要覽』。『禅林象器箋』一四三頁上による。

(27) 『大鑑清規』。『禅林象器箋』一四四頁上下による。原典は尾崎（二〇〇〇、一一五―一一六頁）を参照。

(28) 『諸回向清規』卷一（大正藏八一卷六二八頁中）。

(29) 『大鑑清規』。『禅林象器箋』一四四頁下による。原典は尾崎（二〇〇〇、一一六頁）を参照。なお、これと同様の事柄が、道元『正法眼蔵』「行持上」（河村（校）、一九九一、一六〇頁）に次のように記されている。

「太白山宏智禪師正覚和尚の会に、護伽藍神いはく、われきく、覚和尚この山に住すること十余年なり。つねに寢堂にいたりてみんとするに、不能前なり、未之識也。まことに有道の先蹤にあひあふなり。」

その他、『正法眼蔵』「行持上」（河村（校）、一九九一、一五二―一五三頁）には、以下に示す同様の二つの例も挙げられている。

「鏡清和尚、住院のとき、土地神、かつて師顔をみることをえす。たよりをえざるによりてなり。」

三平山義忠禪師、そのかみ天廚送食す。大顛をみてのち

に、天神、また師をもとむるに、みることあたはず。」
ちなみに、前者の引用文中の「たよりをえず」の部分に校註
者は「真実に仏法（坐禪）を行持しているため、諸神のつけ
入る手がかりがないことをいう」と解説している。

(30) 『大覚禪師語録』巻中（大正蔵八〇巻六六頁中）、『永平
元和尚頌古』（大正蔵八二巻三二六頁下）。（一）内は引用
者。さらに、道元は『正法眼蔵』『行持上』（河村（校）、一
九九一、一六〇頁）の中で、この逸話を評して次のように述
べている。

「南泉いはく、老僧、修行のちからなくして鬼神に覩見せ
らる。しるべし、無修の鬼神に覩見せらるるは、修行のち
からなきなり。」

なお、菅原（二〇〇九、六九一七頁）はこの同じ逸話に対
する蘭溪道隆と道元の扱い方が違うことを指摘し、その理由
を考察している。

(31) 『洞谷記』（光地他（編）、一九八九、七頁、二二頁）。原
漢文。

(32) 小坂他（校）（二九八九、一二〇頁）。原漢文、傍点引用
者。

(33) 『方輿勝覽』。『禪林象器箋』一四四頁下―一四五頁上に
よる。（一）内は引用者。

(34) 注(27)に記載した箇所を参照。

(35) 伽藍神の機能の一つが寺の財政に関わることは奥（二〇

徹通義介が安置した永平寺の伽藍神（土地五駆）をめぐる（木村）

一三、三七四頁注一二）も天龍寺文書にもとづいて指摘して
いる。

(36) 佐藤（二〇〇〇、四二―五二頁）。

(37) 鏡島他（一九七二、七六―七七頁）。原漢文。

(38) 鏡島他（一九七二、八六頁、九二頁）。原漢文。

(39) 鏡島他（一九七二、二五六頁）。原漢文。

(40) 鏡島他（一九七二、三〇〇―三〇一頁）。原漢文、傍点
引用者。

(41) 鏡島他（一九七二、三三五―三三六頁）。原漢文、傍点
引用者。

(42) 河村（校）（一九九三、二二五―二二七頁）。

(43) 『建搨記』（河村（編）、一九七五、四九―五三頁）によ
る。ちなみに、永平寺では道元の在世中に七堂が完備せず、
「堂閣僅^レ兩三在之」（明州本）という状況だったようである
（同書五四頁）。

(44) 宋国における禪宗寺院では、法堂外部の東側に付属する
形で土地堂、西側に祖師堂が設けられていた。田中（二〇〇
八、八二―八五頁）を参照。また、建長寺の中世の伽藍指図
の図像が東京国立博物館他（編）（二〇〇三、七八頁）に掲
出されている。

(45) 鏡島他（一九七二、八六頁）、河村（校）（一九九三、二
二七頁）。原漢文。

(46) 佐々木（二九八八、三五頁）は、『建搨記』の『延宝書

徹通義介が安置した永平寺の伽藍神（土地五軀）をめぐって（木村）

写本』の記事を受けて推測するならば、中国神であった招宝七郎大権修理菩薩が白蛇となって来朝し、龍神として祀られていった、と考えると「層興味深くなる」と論じている。けれども、招宝七郎が白蛇となって来朝したという伝説は一五〇〇年代に現れたものであり、その伝説と『正法眼蔵』における「龍神」とを結びつけることは不可能である。ちなみに、『建撕記』の各写本の中でも、白蛇が日本に來た伝説を伝えるのは延宝本（二六八〇）と面山瑞方の訂補本（一七五四刊）のみである。

(47) 太白龍王が天童山の伽藍神であることは、二階堂（二〇〇七a、四九頁、同（二〇一〇））によって指摘されている。

(48) 関口（一九九六）。

(49) 『永平寺三祖行業記』（『曹洞宗全書史伝上』七頁）。原漢文。

(50) 『永平寺三祖行業記』（『曹洞宗全書史伝上』八頁）。原漢文。なお、引用文中の「両廓」と「五軀」は、『元祖孤雲徹通三大尊行狀記』（『曹洞宗全書史伝上』一八頁）により、「両廓」と「五軀」の誤りと判断した。

(51) 『建撕記』明州本、瑞長本、門子本、元文本（河村（編）、一九七五、一二四―一二五頁）による。

(52) 浅見（二〇一〇、一五頁）。

(53) 浅見（二〇一〇、一五頁、一六頁）。

(54) 浅見（二〇〇八、五一頁、同（二〇一〇、九頁））。

(55) 熊本県立美術館（編）（一九八〇、列品解説三五（頁記載なし））。あわせて木村（二〇一四、五五頁）、同（二〇一六、一一二―一四頁）を参照。なお、寛文九年（一六六九）に北嶋雪山が著した『國郡一統志』（一九七一、三〇五頁）における如来寺の項の中に、「文永六年乃ち此寺を建て、七堂伽藍を大成し、釈迦、阿弥陀、弥勒の宝像を塑す」（原漢文）と記されている。

(56) 浅見（二〇〇八、三四―三六頁）によれば、義介が視察に訪れた鎌倉の寿福寺では、一三世紀後半頃には三世仏を本尊としていたらしい。また、京都の建仁寺でも永徳二年（一三八二）当時の本尊は三世仏だったとのことだが、その本尊がいつ頃安置されたものかは定かでない。しかし、少なくとも、寿福寺の事例が義介によって参考にされたことは確かであろう。さらに同氏（同上）によれば、鎌倉の浄智寺の現在の本尊は、南北朝時代末から室町時代初め頃の作の三世仏である。また、京都の南禅寺では、足利義満の頃に新造された仏殿に釈迦、葉師、弥勒の三世仏が安置されたとのことであり、相国寺でも応永三二年（一四二五）に仏殿が焼失した後に再建された仏殿で、永享七年（一四三五）には三世仏が祀られていたとのことである。つまり、南北朝時代から室町時代前半には三世仏の安置が各寺院で行われていた。それ故、焼失した永平寺の再建においても、そうした当時の流行が三世仏の再興を後押ししたと考えることもできるであろう。

(57) 高橋(二〇〇六b、四五頁)に文政元年の『永平寺校割帳』の「庫院之部」の写真が掲出されている。それによれば、監齋使者は「感齋使者」と記されている。ちなみに、この監齋使者像は、近年まで道元が宋から連れてきた工匠、玄源左衛門の像とみなされていた。

(58) それぞれの尊像の図像は浅見(二〇一〇)を参照。

(59) 浅見(二〇一〇、一七頁)。

(60) 浅見(二〇一〇、一六頁)。

(61) 浅見(二〇一〇、四〇頁)。

(62) 浅見(二〇一〇、一三頁、一五頁、四〇頁)。

(63) 高橋(二〇〇六c、四四頁)、浅見(二〇一〇、一六頁)。

(64) 建長寺に現存する五体の像は、既に当時から存在したと考えられる。また、寿福寺に現存する三体の像は一四世紀のものであるけれども、それらは一三世紀に制作された当初像を模したものだと考えられている。あわせて注(66)、注(80)を参照。

(65) 注(82)の引用文を参照。

(66) 浅見(二〇〇八、六六一六七頁)と二階堂(二〇一〇、一六五―一六六頁)によれば、鎌倉の寿福寺に祀られている三体の伽藍神は、『念大休禪師語録』の中の「大休和尚住寿福禪寺語録」(鈴木学術財団(編)、一九七二、一九三頁中)と「住禪興建長寿福小参」(同、二〇五頁下)において、大休(二二一―二二八九)が夢の中で会話を聞いたと記される。

徹通義介が安置した永平寺の伽藍神(土地五軀)をめぐって(木村)

ている三人の「土地」神、すなわち、摩訶修利(招宝七郎)、白山、祠山(張大帝)であろうと推測されている。その上で二階堂(二〇一二、六〇―六一頁)は、この中の「白山」は天童山の太白龍王を指していると考えべきであるけれども、日本では早い時期から「白山」明神との混同が起こったのではないかと指摘している。あわせて注(80)も参照。

(67) 『日本文徳天皇実録』(黒板他(編)、一九六六、五六頁)。

(68) 山岸(一九七七、三八頁)。

(69) 『泰澄和尚伝記』の成立時期については浅香(一九八六)に従った。ただし、下出(一九八六b、二六七頁註一)はそれを平安時代中期の天徳年間(九五七―九六〇)頃とみなしている。

(70) 『泰澄和尚伝記』の当該箇所は下出(一九八六b、二五七頁)を参考にした。なお、白山神信仰については、浅香(一九八六)、下出(一九七七)、同(一九八六a)、同(一九八六b)、玉井(一九八六)、山岸(一九七七)を参考にした。

(71) 『元亨釈書』巻一八(黒板他(編)、一九六五、二六九頁)。

(72) 玉井(一九八六、二三五頁)。

(73) 大乘寺と永光寺に祀られている白山妙理大権現が男神像であることは高橋(二〇〇六c、四四頁)が紹介している。

徹通義介が安置した永平寺の伽藍神（土地五駆）をめぐって（木村）

ただし、石川県羽咋市教育委員会文化財室（編）（二〇〇〇、一七頁）によれば、現在永光寺に祀られている白山妙理大権現像は寛永一四年（一六三七）頃の作と考えられている。

(74) 浅見（二〇一〇、一六頁）は、石川県の白山比咩神社に伝来する鎌倉時代の作の「白山三社権現像」において、その中央に描かれている白山妙理大権現は女神像であることを指摘している。

(75) 佐藤（二〇〇〇、九頁）。同氏によれば、現在では女神として統一的に考えられている天照大神が、中世には男神として表現される例が多くみられるとのことである（同書三一〇頁）。

(76) 二階堂（二〇〇七b、一五五頁、一六五頁）、同（二〇一二、三七頁、四七頁）。なお、張大帝については二階堂氏による上記二本の論考のほか、同（二〇一三a）を参考にした。

(77) 「祠山張大帝」の項は『禪林象器箋』一四九頁上から一五五頁上に記載されている。

(78) 「山城泉涌寺殿堂房寮目錄」（竹内（編）、一九七三、三六五頁）。なお、引用文中の「大擁^{（釋）}」の部分が、インターネット上に公開されている原典画像では「大菩薩」と記されている。

(79) 『建長開山大覚禪師蘭溪和尚行状』。『禪林象器箋』一四

九頁下による。原漢文。原典は覆本（二〇一三、四五二頁）を参照。この逸話は、義堂周信（一三二五—一三八八）著『空華日用工夫略集』における永徳元年（一三八二）五月七日の記録（蔭木、一九八二、二三七頁）にも簡略に記されている。

(80) この四寺は、いずれも蘭溪道隆と関係のあつた寺院である。

まず、建長寺は蘭溪道隆の開山の寺院である。同寺には仏殿内の土地堂に五体の伽藍神像が祀られている（図像は、土地堂安置の様子は東京国立博物館他（編）、二〇〇三、一四〇—一四一頁、個別写真は奈良国立博物館（編）、二〇一四、六二—六六頁を参照）。これらの像は、一般には一二五〇年頃の同寺創建から間もない時期の制作と考えられているけれども、奥（二〇一三、三六一頁）は、建長寺が永仁元年（一二九三）に地震で全焼した後の再興像と推定している。また、五体の尊名について、『禪林象器箋』一四三頁下は「張大帝、大権修利、掌簿判官、感応使者、招宝七郎」と記しているが、五体の中には額に手をあてる招宝七郎に独特の容姿の像が存在しないことや、大権修利と招宝七郎の名前が別々に記されていることなどから、その比定には疑問が呈されている。ただし、この中に張大帝が含まれているであろうことは衆目の一致するところである。張大帝の特徴は容貌怪異で長い髭をもつということから、一般には角ばった顔で目

を見開き、口の周囲と顎に植毛の跡のある像がそれにあたる
と考えられている。また、この像は左手を膝に乗せ、右手に
何かを持つているしぐさをしていいることから、かつては如意
を持つていたと推定されている。ところが、応永二五年（一
四一八）に制作された鎌倉覚園寺の三体の伽藍神像の中で

（図像は鎌倉国宝館（編）、二〇〇五、三四一三五頁を参
照）、同様の姿の像は胎内の銘札に「修利菩薩」と記されて
おり、「太帝菩薩」の銘札のある像は両手を拱手して笏を
持つている。ただし、覚園寺のもう一体の像は、左手を額に
あてており、銘札にも「大権菩薩」と記されていることから
招宝七郎と推定されるけれども、ここでは修利菩薩と大権菩
薩が別々に存在するため、尊名の比定にはやはり疑念が残
る。二階堂（二〇〇七b、一六〇頁、一六三頁）、同（二〇
一一、五九頁、六一頁）、同（二〇一三a、六一頁）は、中
国の各寺院に現存する張大帝の像はいずれも手に笏を持つて
いることや、覚園寺像の例を理由として、建長寺の張大帝像
は他の二体の倚像のいずれかであり、当該の像は如意を持つ
ていたと仮定すれば、むしろ太白龍王ではないかと推定して
いる。

寿福寺は蘭溪道隆が鎌倉に入った後に最初に留まり、ま
た、後に任職を務めた寺院である。同寺には張大帝を含むと
思われる三体の伽藍神像が祀られている（図像は東京国立博
物館他（編）、二〇〇三、一四二―一四三頁を参照）。『念大

徹通義介が安置した永平寺の伽藍神（土地五駆）をめぐる（木村）

休禪師語録』の中に、大休が夢の中で三人の「土地」神の会
話を聞いた話が記されているため、彼の在世中にこの三体の
像は祀られていたと推定されている。注(66)を参照。ただ
し、現存の像には頭部に康安二年（一二六二）の銘記がある
ため、もとの像を踏襲した再興像と考えられている。

建仁寺（建寧寺）も蘭溪道隆が一時、任職を務めた寺院で
ある。彼の語録の中に同寺における「因安土地堂上堂」が記
録されているため（『大覚禪師語録』巻中、大正蔵八〇巻六
六頁中、注(30)を付した箇所がそれにあたる）、当時、同寺
に伽藍神が祀られたことが推定される。その尊名は不明だ
が、『禅林象器箋』一四九頁上所収の瑞溪周鳳（一三九一―
一四七三）著『臥雲夢語集』に「帰宗寺の土地、蘭溪和尚と
因縁有り。建仁寺に之を祀り、土地神と為す」とあることか
ら、張大帝とみなしてよいだろう。

泉涌寺は、蘭溪道隆が来日後、鎌倉下向以前に一時寄寓し
ていた寺院である。現在、同寺仏殿内に五体の伽藍神像が祀
られているけれども、それらは台座の銘記により寛文八年
（一六六八）に造られたものである。ただし、注(78)を付し
た『泉涌寺殿堂房寮色目』の記載により、承久二年（一二二
〇）二月一〇日には当寺に土地堂が設けられており、そこに
張大帝が祀られていたことが窺われる。

(81) 建長寺史編纂委員会（編）（二〇〇三、三五五頁）。さら
に、同冊子所載の「土地堂」回向では「大宋国護法祠山正順

徹通義介が安置した永平寺の伽藍神（土地五駆）をめぐって（木村）

- (87) 昭顕威徳聖烈大帝、大権修利菩薩、伽藍土地護法冥王、掌簿判官、感応使者、日本国伊勢大神宮……護伽藍神合堂真宰、「修正会満散疏」では「当山土地護法祠山正順昭顕威徳聖烈大帝、仏伽真身護法王西天普現大権修利菩薩、伽藍土地護法冥王、掌簿判官、感応使者……直符使者」と記されているとのことである（未見。広瀬、二〇一四、一九七頁による）。
- (82) 赤松（監）（一九八四、三六四頁）。
- (83) 『東山建仁寺語録』、『禅林象器箋』一四九頁下による。
- (84) 『諸回向清規式』巻一（大正蔵八一巻六二八頁中）。また、同清規の「放参」回向（大正蔵八一巻六二七頁中）も同様である。詳しくは、注(124)を参照。
- (85) 『大鑑清規』「大帝誕生看経勝」。尾崎（二〇〇〇、一一六頁）による。
- (86) 注(79)を参照。
- (87) 「招宝七郎」の項は『禅林象器箋』一四八頁上―一四九頁上、「大権修利菩薩」の項は同一四六頁下―一四八頁上に別々に記載されている。
- (88) 注(80)を参照。
- (89) 注(80)を参照。
- (90) 『興禅護国論』巻上（大正蔵八〇巻六頁中）。原漢文。
- (91) 『普曜経』巻六「降魔品」第一八（大正蔵三巻五二〇頁中）。原漢文。
- (92) 松浦（一九七六、四二二頁）。
- (93) 奥（二〇一三、三七四頁注一八）。
- (94) 注(78)の引用文を参照。
- (95) 『禅林象器箋』一四六頁下。
- (96) 松浦（一九七六、四二四頁）。一方、デュルト（一九八四、一一九頁）はこの松浦氏の説に反対して、「大権修利の名は普通名詞ではなくて、固有名詞であったと思われる」と述べている。
- (97) 注(81)を参照。
- (98) 二階堂（二〇〇七a、四七頁）。
- (99) 『瑩山清規』（光地他（編）、一九八八a、一一三頁）、同（光地他（編）、一九八八b、一九頁、一四四頁）。
- (100) ただし、それでもなお一つの問題が残る。それは、建長寺の五体の伽藍神の中に、額に手をあてる姿の像がないにもかかわらず、注(81)に示した建長寺の「土地堂」回向において、「大権修利菩薩」の名前が明示されていることである。しかも、ここで述べられている「大権修利菩薩」を招宝七郎以外の尊格と理解することは、後に述べるように、伽藍神の中での招宝七郎の重要性から見ても難しい。この点について、田中（二〇〇八、七九頁）は、「遠望相の尊像は、おそらく建長寺像より遅れる鎌倉末期から南北朝時代ごろに日本に伝わり、これが、すでに鎌倉地方の禅院を中心に根付き始めていた中国神像安置の風に則って、その一例として取り入

「それらと考えられる」と述べている。この見解に対しては、完全に首肯できるわけではないけれども、一考の余地はあるように思われる。あわせて注(123)も参照されたい。

(101) 注(87)に示した箇所を参照。

(102) 『禅林象器箋』一四七頁上。なお、「」内は引用者が補った。

(103) 『禅林象器箋』一四七頁下。

(104) 内藤(二〇〇九)を参考にした。その他、日中両国の舍利信仰に関しては追塩(二九九九)、小野坂(二〇〇二)、景山(二九八六)、中尾(二〇〇二)、西山(二〇一六)を参照した。

(105) 『禅林象器箋』一四七頁上・下。

(106) 二階堂(二〇二二、一四頁)。

(107) 注(103)の引用文を参照。

(108) 二階堂(二〇二二、二四頁)による。当該箇所の原文も同箇所に示されている。ただし、同氏によれば、『西遊記雜劇』においては、一貫して大権修利とのみ呼び、招宝七郎の名称は見えない(二五頁)とのことである。

(109) 注(81)、注(82)、注(84)の引用文、及び注(81)の記載内容を参照。

(110) 注(81)の引用文を参照。

(111) 注(104)に示した各文献を参照。

(112) 近年の日本達磨宗研究の成果については中尾(二〇一

徹通義介が安置した永平寺の伽藍神(土地五駆)をめぐって(木村)

一)を参考にした。

(113) 「義介附法状」(大久保(編)、一九七二、五二六頁)による。

(114) 『正法眼藏隨聞記』(水野、一九九二、六一頁)。

(115) 根立(二〇〇四、五〇一―五一頁)。図像は同書五二頁、

または浅見(二〇〇八、六五頁)を参照。

(116) 図像は東京国立博物館他(編)(二〇〇七、二三五頁)、

または浅見(二〇〇八、六五頁)を参照。

(117) 東京国立博物館他(編)(二〇〇七、三四五頁)。ただし、『禅林象器箋』では、三聖寺旧蔵の監齋使者が「感応使

者」の項(二六三頁上)に記載されており、掌簿判官は触れられていない。

(118) 根立(二〇〇四、七六頁注八)。

(119) 奥(二〇一三、三七三頁注八)。

(120) 図像は浅見(二〇〇八、六七頁)を参照。

(121) 奥(二〇一三、三六一頁)。

(122) 『禅林象器箋』一六二頁上―一六三頁上。

(123) その他、建長寺像のみは袍を着けていることなどから、奥(二〇一三、三六一頁)は、東福寺仏殿像や奈良国立博物館と建長寺像とでは、「両者のもととなった図像は同系ではあっても同一ではなく、十三世紀後半に京都と鎌倉にそれぞれ中国より伝えられたことが推測される」と述べている。

注(100)で記したように、建長寺では招宝七郎像が祀られてい

徹通義介が安置した永平寺の伽藍神（土地五駆）をめぐって（木村）

ると考えられるにもかかわらず、額に手をあてている像がないことから、奥氏のこうした推測には妥当性があるようにも思われる。

- (124) 『禅林象器箋』一六三頁上。ただし、同書では「監齋使者」とは別に「感応使者」の項を設け、東福寺像（現同寺仏殿像）と三聖寺像（現東福寺庫裡像）の像容をそこに記載している。ちなみに、『諸回向清規式』の「放生・回向（大正蔵八一巻六二七頁中）では、「本寺護法祠山正順昭顯威德聖列大帝、大権修理菩薩、土地護法冥王、掌簿判官、感応使者」の名前が読み上げられ、続いて日本国内の神々の名前が呼ばれた後に、末尾で「厨司監齋使者、修造方隅禁忌神将」が呼ばれている。つまり、ここでは監齋使者と感応使者が区別されており、しかも監齋使者は末尾の地位に置かれているのである。

- (125) 『禅林象器箋』一三五頁下。
(126) 『禅林象器箋』一三六頁上。
(127) 奥（二〇一三、三五七頁）。
(128) 奥（二〇一三、三五八―三五九頁）。
(129) 加須屋（二〇一二、一六一―一六八頁）を参考にした。
(130) 奥（二〇一三、三五九頁）。
(131) 宋代の服飾については傳（二〇一四）を参考にした。
(132) 護法については小松（一九九四）の第五章「護法信仰論 覚書 治療儀礼における「物怪」と「護法」―」（二二九―

二七七頁）を参考にした。

(133) 浅見（二〇一〇、一七頁）。

(134) 浅見（二〇一〇、一七頁）。

(135) ただし、寿福寺の伽藍神は、大休和尚の語録にもとづけば当初から三体だったと思われる。注(66)、注(80)を参照。そのため、田中（二〇〇八、七九頁）は、「鎌倉地方に伝存する伽藍神像の内、制作年代が早い寿福寺や寛園寺の像がいずれも三尊構成であることから、建長寺像の当初の尊像構成が現在の五尊ではなく三尊であった可能性も想定すべきであろう」と述べている。

(136) 高橋（二〇〇六c、四四頁）。

(137) 高橋（二〇〇六c、四五頁）。

(138) 広瀬（二〇一四、一九五頁）によれば、現在も永平寺では「華光大帝」を祀っているという意識はなく、「土地伽藍神」、もしくは「龍天護法大善神」を祀っていると考えられているだけである。

(139) 『洞谷記』（光地他（編）、一九八九、三七―四一頁）。

(140) 『登山清規』（光地他（編）、一九八八a、二〇一頁）。

(141) 石川県羽咋市教育委員会文化財室（編）（二〇〇〇、一〇頁）。

(142) ただし、現在仏殿内に祀られている招宝七郎像は新しいものであり、本稿で論じている尊像は、永平寺の境外塔頭の如意庵に祀られているとのことである（浅見、二〇一〇、四

一頁注一四)。

(143) 高橋(二〇〇六、四五頁)。あわせて注(57)を参照。

(144) 『禅林象器箋』一三五頁下。

(145) 『瑩山清規』(光地他(編)、一九八八b)の中で、一九頁と一四四頁では「打給青面使者」、九三頁では単に「青面使者」と記されている。

(146) 『瑩山清規』の中で、「監齋使者」と「青面使者」が同時に読み上げられることはない。ちなみに、同清規では「監齋」ではなくて「監齋」使者と記されており、その用例は光地他(編)(一九八八a)一〇二頁、一一三頁、一一四頁における三回である。

(147) 『瑩山清規』(光地他(編)、一九八八a、一〇二頁)。

(148) 建長寺史編纂委員会(編)(二〇〇三、三五五頁)。

文献一覧

『曹洞宗全書』(曹洞宗全書刊行会編・発行)と『大正新脩大藏經』(大正蔵)に所載の一次文献はここに掲載しない。直接、注記を参照されたい。

赤松俊秀(監修)、総本山御寺泉涌寺(編)

一九八四『泉涌寺史 資料篇』法蔵館。

浅香年木

一九八六『泰澄和尚伝』試考』『白山信仰』(下出積與編、

徹通義介が安置した永平寺の伽藍神(土地五駆)をめぐる(木村)

民衆宗教史叢書第十八巻) 雄山閣、五七―七八頁(初出一九八四年)。

浅見龍介

二〇〇〇『宋風彫刻の発展』『国宝と歴史の旅7―鎌倉大仏と宋風の仏像―』(朝日百科・日本の国宝別冊)朝日新聞社、四〇―四四頁。

二〇〇八『禅宗の彫刻』(日本の美術五〇七)至文堂。

二〇一〇『調査報告』永平寺の中世彫刻』『MUSEUM』六二九、七―四一頁。

石川県羽咋市教育委員会文化財室(編)

二〇〇〇『平成一二年 永光寺史料調査報告書』石川県羽咋市教育委員会文化財室。

石川力山

一九九三『中世曹洞宗切紙の分類試論(二十二)―神仏習合関係を中心として―』『駒澤大学佛教学部論集』二四、一三三―一三八頁。

榎本渉

二〇一三『南宋・元代日中渡航僧伝記集成―附 江戸時代に おける僧伝集積過程の研究―』勉誠出版。

追塩千尋

一九九九『日本中世の説話と仏教』(日本史研究叢刊一一)和泉書院。

徹通義介が安置した永平寺の伽藍神（土地五軀）をめぐって（木村）

大久保道舟（編）

一九七二『曹洞宗古文書 上巻』筑摩書房。

奥健夫

二〇一三「伽藍神の将来と受容」『図像解釈学―権力と他者

―』（加須屋誠編 仏教美術論集四）竹林舎、三五五―三

七五頁。

二〇一四「建長寺の伽藍神と聖僧」『東アジアのなかの建長

寺―宗教・政治・文化が交叉する禅の聖地―』（村井章介

編）勉誠出版、三七六―三八六頁。

尾崎正善

二〇〇〇「翻刻・聴松院蔵『大鑑清規』」『鶴見大学仏教文化

研究所紀要』五、六七―一二二頁。

小野坂、ブライアン・ルパート

二〇〇二「舍利信仰と贈与・集積・情報の日本中世史」『中

世仏教の展開とその基盤』（今井雅晴編）大蔵出版、一三

一―一五九頁。

鏡島元隆・佐藤達玄・小坂機融

一九七二「訳註 禅苑清規」曹洞宗宗務庁。

藤木英雄

一九八二「訓注 空華日用工夫略集―中世禅僧の生活と文学

―」思文閣出版。

景山春樹

一九八六『舍利信仰―その研究と史料―』東京美術。

加須屋誠

二〇一二「生老病死の図像学―仏教説話画を読む―」筑摩選

書。

鎌倉国宝館（編）

二〇〇五「寛園寺―開山智海心慧七百年忌記念―」（特別展

目録）鎌倉国宝館。

河村孝道（編）

一九七五『諸本対校 永平開山道元禅師行状 建撕記』大修館

書店。

河村孝道（校註）

一九九一『道元禅師全集 第一巻』春秋社。

一九九三『道元禅師全集 第二巻』春秋社。

北嶋雪山

一九七一『國郡一統志』（復刻、肥後国史料叢書第一巻）青

潮社。

木村文輝

二〇一四「寒巖義尹による宋文化の受容」『禅研究所紀要』

四二、五三―七〇頁。

二〇一六「熊本県宇土市如来寺に頂相が残る三師をめぐって

―寒巖義尹、鉄山士安、東州至遼―」『禅研究所紀要』四

四、一〇五―一二八頁。

熊本県立美術館（編）

一九八〇『第五回熊本的美術展 中世の美術』熊本県立美術

館。

黒板勝美・国史大系編修会(編)

一九六五『新補増訂 国史大系 第三十一卷』吉川弘文館。

一九六六『新補増訂 国史大系 第三卷』吉川弘文館。

建長寺史編纂委員会(編)

二〇〇三『建長寺史 編年史料編 第一卷』大本山建長寺。

光地英学・松田文雄・新井勝竜(編)

一九八七『瑩山禅 第四卷―傳光録講解(四)―』山喜房佛書林。

一九八八 a 『瑩山禅 第六卷―瑩山清規講解(上)―』山喜房佛書林。

一九八八 b 『瑩山禅 第七卷―瑩山清規講解(下)―』山喜房佛書林。

一九八九『瑩山禅 第八卷―洞谷記講解―』山喜房佛書林。

小坂機融・鈴木格禅(校註)
一九八九『道元禅師全集 第六卷』春秋社。

小松和彦
一九九四『憑靈信仰論』講談社学術文庫。

近藤瓶城・近藤圭造(編)
一九〇二『改定史籍集覽 第二十五冊』近藤活版所。

佐々木章格
一九八八『日本曹洞宗と大権修理菩薩』『曹洞宗宗学研究所 紀要』一、三二―四五頁。

徹通義介が安置した永平寺の伽藍神(土地五駆)をめぐって(木村)

佐藤弘夫

二〇〇〇『アマテラスの変貌―中世神仏交渉史の視座―』法藏館。

下出積與

一九七七『泰澄伝承と白山信仰』『白山・立山と北陸修驗道』(高瀬重雄編、山岳宗教史研究叢書一〇) 名著出版、

五九―七七頁。

一九八六 a 『泰澄和尚伝説考』『白山信仰』(下出積與編、民衆宗教史叢書第十八卷) 雄山閣、二五―五六頁(初出一九六二年)。

一九八六 b 『龍形神の意味』『白山信仰』(下出積與編、民衆宗教史叢書第十八卷) 雄山閣、二五―二六九頁(初出一九六四年)。

菅原昭英
二〇〇九『蘭溪道隆の夢語り』『禅と地域社会』(広瀬良弘編) 吉川弘文館、五一―七六頁。

鈴木学術財団(編)
一九七一『大日本佛教全書 第四十八卷 禅宗部全』講談社。

関口欣也
一九九六『道元禅師が記した南宋大禅院の伽藍』『駒澤大学 禅研究所年報』七、八九―九四頁。

高橋佳代子
二〇〇六 a 『曹洞宗における土地神』『一』『傘松』七五五

徹通義介が安置した永平寺の伽藍神（土地五駆）をめぐって（木村）

（八月号）、大本山永平寺、三八―四三頁。

二〇〇六b「曹洞宗における土地神」二二「傘松」七五六

（九月号）、大本山永平寺、四二―四八頁。

二〇〇六c「曹洞宗における土地神」三三「傘松」七五七

（一〇月号）、大本山永平寺、四二―四七頁。

二〇〇七「日本禅宗寺院における土地神について―各宗を比較して―」『宗学研究』四九、一六三―一六八頁。

竹内理三（編）

一九七三『鎌倉遺文 古文書編第四卷』東京堂出版。

田中知佐子

二〇〇八「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、六九―九三頁。

玉井敬泉

一九八六「白山の祭神と信仰」『白山信仰』（下出積與編、民衆宗教史叢書第十八卷）雄山閣、二二九―二五四頁（初出

一九五八年）。

デュルト、H

一九八四「日本禅宗の御法神・大権修利菩薩について」『印度学仏教学研究』三二（二）、一二八―二九頁。

傅伯星

二〇一四『図説宋人服飾』上海世紀出版股份有限公司・上海古籍出版社（上海）。

東京国立博物館・九州国立博物館・日本経済新聞社（編）

二〇〇七『京都五山 禅の文化』展（足利義満六百年御忌記念）日本経済新聞社。

東京国立博物館・日本経済新聞社（編）

二〇〇三『鎌倉―禅の源流』（建長寺創建七五〇年記念特別展）日本経済新聞社。

内藤栄

二〇〇九「阿育王塔信仰と日本」『特別展 聖地寧波―日本仏教一三〇〇年の源流くすべてはここからやって来た』

（奈良国立博物館編）奈良国立博物館、二四五―二四七頁。

中尾堯

二〇〇一『中世の勸進聖と舍利信仰』吉川弘文館。

中尾良信

二〇一「達磨宗の展開と禅籍開版」『古代中世日本の内なる「禅」』（西山美香編、アジア遊学一四二）勉誠出版、四

三―五六頁。

中世古祥道

一九九三「招宝七郎大権修利菩薩について」『宗学研究』三

五、二三―二三七頁。

奈良国立博物館（編）

二〇一四『鎌倉の仏像―迫真とエキゾチズム―』（特別展 武家のみやこ）奈良国立博物館・読売新聞社。

二階堂善弘

二〇〇七 a 「海神・伽藍神としての招宝七郎大権修利」『白

山中国学』一三、四三一―五四頁。

二〇〇七 b 「祠山張大帝考―伽藍神としての張大帝―」『関

西大学中国文学会紀要』二八、一五五―一六七頁。

二〇〇八 「民間信仰における神形象の変化について―華光大

帝と招宝七郎を例に―」『東アジア文化交流研究』一、一

七九―一八六頁。

二〇一〇 「鎌倉五山の伽藍神像について―太白龍王を中心と

して―」『東アジアにおける文化情報の発信と受容』（松浦

章編、関西大学アジア文化交流研究叢書第四輯）雄松堂出

版、一六三―一七〇頁。

二〇一二 『アジアの民間信仰と文化交流』関西大学出版部。

二〇一三 a 「祠山張王信仰の發展と衰退」『東方宗教』一二

二、四六―六四頁。

二〇一三 b 「日本の伽藍神と寧波の神々」『くらしがつなが

寧波と日本』（高津孝編、小島毅監修、東アジア海域に漕

ぎだす三）東京大学出版会、二一六―二二四頁。

二〇一五 「明代江南における伽藍神」『関西大学東西学術研

究所紀要』四八、五九―六八頁。

西山美香

二〇一六 「舍利信仰と禪―王権とのかかわりから―」『禅か

らみた日本中世の文化と社会』（天野文雄編）ペリカン

『普通義介が安置した永平寺の伽藍神（土地五駆）をめぐって（木村）

社、二〇三―二二一頁。

根立研介

二〇〇四 「東福寺の彫刻―南北朝・室町時代の遺品を中心に

―」『MUSEUM』五九一、四九―七七頁。

広瀬良文

二〇一四 「中世禅宗の土地伽藍神について―建長寺・永平寺

像を中心に―」『印度学仏教学研究』六二（二）、一九五―

一九八頁。

松浦秀光

一九七六 『禅宗古実尊像の研究』山喜房佛書林。

水野弥穂子

一九九二 『正法眼蔵随聞記』ちくま学芸文庫。

三山進

一九六七 「伽藍神像考―鎌倉地方の作品を中心に―」

『MUSEUM』二〇〇、二二―二七頁。

無著道忠

一九六三 『禅林象器箋』（柴田乙松発行）誠信書房。

山岸共

一九七七 「白山信仰と加賀馬場」『白山・立山と北陸修験

道』（高瀬重雄編、山岳宗教史研究叢書一〇）名著出版、

二八一―五八頁。

吉田道興

二〇一八 『道元禅師の伝記と思想研究の軌跡』あるむ。