

# 禪の受容についての一考察

橘 嘉智子と栄西の場合

日比野 晃

## 序

### 一 橘嘉智子における禪の受容

『元亨釈書』によると、日本には七世紀の後半以後、禪が中国から伝えられている<sup>(1)</sup>。ところが、禪が日本において社会的位置を占めてきたのは十三世紀頃からであった。この時間的空間をもたらした要因はどこにあったのであろうか。禪を導入しようとした人の動機と受容の方法、そしてこれらと密接な関連をもつ当時の社会を考察する中で、それを求めてみたい。

この小論においては、八世紀前半に中国から禅僧義空を招いた橘嘉智子（檀林皇后）と、十二世紀末に中国で虚菴懷敞に禅要を受けて帰国した栄西についてとりあげることとする。前者は当時の支配階級の中に位置する在家であり、後者は富も権力も持たない出家である。しかも、前者の段階における中国の禪は唐朝禪であり、後者が中国で学んだ禪は宋朝禪であった。こうした大きな条件のちがいがあるにもか、わらず、二者には共通した問題点があったのではないだろうか。

七九四年（延暦十三）、藤原氏が自らの支配体制を維持せんとして秦氏と提携することによって実現した平安京は、藤原氏の内部的抗争——特に北家の進出に対する式家の対抗によって、早くも遷都されようとする。式家の仲成らは、北家の内麻呂が嵯峨天皇の後援者であるので、自己勢力の失墜するのをおそれて平城上皇に平城遷都を勧め、南都仏教の寺院勢力を背景に嵯峨天皇及び内麻呂に対抗しようとした<sup>(2)</sup>。この企みは嵯峨天皇側の機敏な対応策と、薬子の乱の鎮定によって崩壊したのであるが、南都仏教の寺院勢力はなお残されていた。

平安遷都後、桓武天皇によってなされた特に南都仏教を念頭においた様々な仏教政策——私寺の建立禁止・得度の制限・僧侶の出家を禁じ規律を肅正・寺院への田宅園地の施入売易禁止・寺院と檀越との結託制止・僧尼及び寺院の檢校強化そして山城を中心とする寺院の興隆等々——を嵯峨天皇は受け継ぐことが、薬子の乱の鎮定後

の課題となる。<sup>(3)</sup>単に継承のみならず、嵯峨天皇はそれらを発展・強化させる為に寺院内での教学と監督を一体化し、国司の任務に寺院監督を加えた。<sup>(4)</sup>また、得度と受戒の様式を改修して僧侶への道に對して国家統制を行った。<sup>(5)</sup>こうして寺院勢力の拡大を押し、仏教統制によつて南都仏教に對する危惧は一応納まったものと考えられる。

こゝではつきりしておかねばならないのは、嵯峨天皇は仏教そのものを否定しようとしたのではなく、国家権力(天皇権力)に介入してくる寺院勢力——中でも南都仏教に對して強圧政策をとつたといふことである。従つて、寺院勢力を背景にしないで登場してきた空海を京都の寺に住ませ、八二二年(弘仁十三)には東大寺に灌頂道場を建てて法を修めさせ、その翌年には東寺を与えている。詩書に長じていた点でこの二人が深交し、保護・被保護の關係をもたした面があつた<sup>(6)</sup>としても、当時の公地公地制の解体進行時であつて、仏教の鎮護国家を要求する者として嵯峨天皇はあつた。

こうした嵯峨天皇の皇后であつた橘嘉智子は、彼女の実子が仁明天皇となるにおよんで皇太后となつた。仏教を篤く信ずる彼女は京都嵯峨に檀林寺を建立し<sup>(7)</sup>、僧慧萼をして唐に渡らせ、彼女が作つた多くの宝幡・繡文袈裟などの仏具を五台山に喜捨せしめ<sup>(8)</sup>、次いで抗州靈池院から禅僧義空を招いた。<sup>(9)</sup>

橘嘉智子が中国から禅僧を招いたのは、「僧良勝ヲ多嶺島ニ流ス。女ト同車スルヲ以テナリ」とか「頃ハ諸寺ノ僧尼、其ノ数寔ニ繁シ。外ニ勝因ヲ託シ、内ニ戒律ヲ虧シ、精進ノ行頭ルルコト無く、淫犯ノ徒ヲ屢聞ク」ところから僧侶の墮落に對応した目的が考えられる。

また、虎関師鍊は「元亨釈書」の中で「世ニ言ウ」という形で次のように記している。

橘嘉智子が空海に密法を問うた時に、密法より優れたものがあるかと尋ねたら、中国に達磨の伝えた仏心宗があつて盛んに行われているが、自分は少し聞いたのみでまだはつきり知らないと答えた。そこで慧萼を中国に派遣して禅僧義空を招いた。<sup>(10)</sup>

虎関師鍊は禅僧であるからその立場からの記述であることは考慮に入れなければならないが、前述した如く嵯峨天皇と空海の關係・橘嘉智子は嵯峨天皇(上皇)の妻であること・空海の入唐経験・唐での禅宗の隆盛などから、右記の内容はある程度の信びよう性を帯びてくる。少なくとも空海あたりから、唐では禅宗が盛んであるらしいことを橘嘉智子は聞き知り、その未知なるものに接してみたいと思ひ、慧萼を派遣したものと考えられる。

即ち、橘嘉智子は政治的でも哲理的でもない要求——在來仏教に飽足らず、新風を導入したい願望と好学的関心から禅僧を招いたのであり、それは禅そのものの内容を求めての行為ではなかつた。

このようにして来日した義空に對して「皇帝甚ダ渥シ。太后(橘嘉智子)ハ檀林寺ヲ創リ居リ、時々二道ヲ問ウ。官僚ハ指受ヲ得ル者多シ。中散大夫藤公兄弟ハ其ノ選ナリ」とある。どのような内容が義空によつて指導されたのか不明であるが、義空に教えを求めた階層は社会の上層部の者であつたことがわかる。

『続日本後紀』の承和三年(八三六年)八月の項に「五十口ノ禅僧八省院ニ延シ、大般若經ヲ転読ス。以テ疫氣ヲ禦ス。諸司醋食ス」

とある。現存する『日本後紀』・『統日本後紀』・『日本書紀』・『日本書紀』の中で「禪僧」という名詞が使われているのは右の記事の中においてのみである。檀林寺が建立されたのはこの時期であることと併せて、こゝに登場してくる禪僧は義空を中心とした禪僧であろう。義空が来日の際に五十人もの禪僧を連れてこなかったとすれば、来日後に義空から禪要を受けた僧とも考えられるし、「禪僧義空を中心五十人の僧」とも解釈できるのではないか。

そうした禪僧が八省院という政庁で加持祈禱の役割を果たした。大般若経を転読させて豊作を祈ったり、雨乞いをしたり、遣唐使の安泰を願ったり、或いは流行病とか物の怪などを追い払う行事は、当時においては宮中や諸国の国分寺でしばしば行われていた。その一端を禪僧たちが担ったのである。

こゝに当時の禪の受容のあり方を知ることができる。即ち、禪僧から禪を撰取するのではなく、密教的な形態で当時の社会的（というより支配階級の）要求に即応して、呪術的に受け入れられたのであった。

斯様に歪曲されて受容された禪は、その受容のあり方自身が示すように、禪そのものを理会することもできず——従つて必要ともしない状態の中にあつて、その後に継承・発展するべくもなかった。後に慧萼が再度入唐して、義空の事蹟を蘇州にある開元寺の僧契元に願つて書いて貰い、「日本国首伝禪宗記」と題する碑を建てたといふことは、早くもこの時期に禪の面影すら消えていたのを、せめて言葉の上だけでも、碑文という形で残しておこうとしたと考えら

れるのではなからうか。

## 二 栄西における禪の受容

「保元々年七月二日鳥羽院ウセサセ給ヒテ後、日本国ノ乱逆ト云事ハヲコリテ後、ムサノ世ニナリニケル也」といわれた一一五六年（保元一）の保元の乱を契機に、従来対立した院と朝廷、院近臣と撰関家が一団となつて院を中心に結集した。次いで起された平治の乱はそうした集団（貴族階級全体）の対抗すべき相手が武士勢力であることを鮮明にする結果を示し、古代社会の内部にはらんでいた領主制の成長は貴族階級の土台を根底から危くしていくものであった。こうした歴史的進行を直感的に把えた貴族たちは精神的に下降の線をたどり、陰陽道・宿曜道或いは禁忌・方違え・物忌に傾倒し、密教の加持祈禱にすがつていった。それは当時の治安の乱れと末法思想によつて加速されるものであった。このような時代にこそ仏教徒の使命は大きいといわねばならないが、在来の南都北嶺の僧侶たちの大部分は本来の修業を忘れ、倫理的には全く低下して人心を救うべくもない腐敗ぶりであつた。

こうした社会状況の中で育つた栄西は一九才の時叡山の有弁に天台宗を学び、その後には顕意法師に密教の灌頂を受けたのであるが、それに満足することなく、二八才の時（一一六八年）仏法を求めて入宋した。次いで一一八七年（文治三）、今度は「西天ノ八塔ヲ礼セシコトヲ懐ウテ」仏教の発祥地インドに行こうとして入宋したのであるが、陸路も海路も思うにまかせず、そのまゝ、中国に留まつた。

入竺を断念した彼は天台山上に登り、これから四年間臨濟黃竜派の虚菴懷敏に師従し、伝法の偈と「伝衣付法」を受けて帰国した。

第一回の入宋について、「予日本仁安三年戊子の春、海ヲ渡ルノ志有り、鎮西博多ノ津ニ到ル。二月、兩朝ノ通事李德昭ニ遇ウテ伝ヘ言フヲ聞クニ、禪宗有リ宋朝ニ弘マル云々。四月、海ヲ渡リテ大宋ノ明州ニ到ル。」といっているところから、入宋の意志が先行し後に宋では禪宗が盛んであることを知り、「我国ノ祖師、禪ヲ伝入シ帰朝ス。其宗今遺缺ス。予靡ヲ興サンコトヲ懷フ故此ニ到ル」となっている。そして第二回の入宋は明らかに入竺の目的がかなえられなかったのでその結果として禪要を受けるに至っていない。従って栄西は禪を求める為に入宋の意志を固めたものではなかった。それは『日本仏法中興願文』をみれば明確となる。

「近世以来、比丘ハ仏法ニ順ワズ、唯口ハ能ク之ヲ語り、学者ハ仏義ヲ習ワズ、只形状ハ之ニ似ス。高野大師ハ云フ、能ク誦スト能ク言フガ、鸚鵡ハ能ク言ヒテ行ハズ。何ンゾ猩猩ニ異ナル。云々。此ノ言ニ耻ジル可シ。縦ニ其ノ行ヲ軽唾セシム勿レ。然ルニ近代ノ人ハ此ヲ翻エシ持戒ヲ咲キ、梵行ヲ蔑ム。之レナルハ如何。小比丘栄西ハ此ノ陵退ヲ救ワンガ為ニ、身命ヲ亡シ兩朝ニ遊シ、如来ノ戒藏ヲ学ビ、菩薩ノ戒律ヲ持ス。」

即ち、栄西は平安末期の仏教界の「陵退ヲ救ワン」と欲して入宋したのであり、その結果として禪の受容となったのである。

禪をもって帰国した栄西に対して、旧仏教——天台宗・延暦寺衆徒の反対運動が起され、一一九五年（建久六）栄西は大宰府に呼び

出されて大舍人頭に訊問された。この時彼はかつて最澄が禪法を学んでいることを楯にとつて、禪を否定するなら最澄のみならずその天台宗をも否定することになるといふパロドックスで以つて、禪の正当性を主張した。帰国後すぐに京都へ帰らず、当初は北九州に、次いで鎌倉で活動の場を求めたのは、一つにはこのように禪の弘通を阻止しようとした天台宗の拠点——京都から離れて、軋轢を少しでも避けようとしたからであろう。

大宰府で迅問を受けた年から十年程の間に、栄西は『出家大綱』、『興禪護国論』、『日本仏法中興願文』を選述した。それらは栄西に對して圧力を加えてくる仏教徒に、禪の正当性・必要性を、反対者たちが依存している經典内容を己れの武器として、主張すると同時に朝廷の理解を求めたものであつた。禪を「不立文字教外別伝ナリ教文ニ滯ラス只心印ヲ伝ヘテ文字ヲ離シ、言語ヲ亡ジテ直ニ心源ヲ指シテ以テ成仏セシム。」と理解した栄西は、文字を立て、禪弘通の爲に行動したのである。禪の弘通は仏教界の復興を計る爲のものであるとするならば、それは仏法の興隆を眼目にすべきであり、仏法は「我が土ノ衆生ハ皆ソレ善知識。何ンテ資助セズカ」というように衆生を救うべきものである。それなら「直指人心見性成佛」を直接に民衆に對して、自らの行動で教えることこそ禪に生命を与えることにならう。ところが栄西は「法王、仁王ノ元意ニ称ヘンガ為ニ『興禪護国論』を著わした。そしてその書の中で、念仏三昧は勅許がなくとも天下に流行するが禪宗は何故に勅許を求めるかというのに、『仏法ハ皆国王ニ付属ス、故ニ必ずズ応ニ敕ニ依リテ流通スヘシ』

といっている。つまり禅も国王に付属して護国するのであり、国王を通して衆生を救うのだと考えている。

こゝに栄西の思想と実践の型をみることで、彼の將軍家への接近<sup>30</sup>もこの型の中に理解することが得られる。それは仏教が中国から初めて日本に導入されて以来、支配階級によって作られた一つの型——仏教の鎮護国家思想を一步も出ていないものであり、その結果として、禅の対象者を社会の上層階級においていることである。

彼の著書が一般民衆にも理解される和文で書かれていず、漢文で著わされているのも如実にそれを裏付けている。

これと同時に、「教外別伝」「不立文字」をモットーとする宋朝禅を受容した筈の栄西は、彼自身の内部においてそれを変質或いは消化しきれずに、表面的な言葉のみを導入したことである。このことは当時の——禅を受け入れようとしないうで反対する——社会集団と社会の思想状況を併せて考える必要がある。

栄西の禅をみる時、密教と戒の問題があり、これは彼における禅の受容の姿を知る上に重要である。

一一八七年（文治三）の第二回の入宋頃まで、即ち四五才頃まで栄西は密教を学び続けてきた。従つてこの時期までの彼の思想・行動が密教的であるのは当然のことであろう。しかし中国で懐敵に師従して禅を受けて帰国してからも「完全な資格を具えた特定の弟子のみに伝えられる」密教の行事<sup>31</sup>——加持祈禱<sup>32</sup>を行い、著書においても密教思想が表わされている<sup>34</sup>。これは当時の禅に反対する勢力の圧力を緩和する為「旧教団や権力者の意志にたいする妥協迎合」<sup>35</sup>し

た結果だとも考えられるが、栄西の思想自体の中にそれを説明できるものがあるのではないだろうか。

栄西と懐敵の間で次の問答があつたと伝えられている。

「菴問<sup>36</sup>ウテ曰ク、伝へ聞ク、日本ノ密教ハ甚ダ盛ンナリト。端倪宗趣ハ一句ニテ如何。対シテ曰ク、初発心ノ時、即チ正覚ヲ成ジ、生死ニ動ゼズシテ涅槃ニ至ル。菴<sup>37</sup>誘シテ曰ク、子ノ言ノ如ク我ガ宗ト一般ナリ。西此レヨリ心ヲ尽シテ鑽仰ス」<sup>38</sup>（傍注は筆者）

懐敵は禅宗ノ立場から、日常の修業のうち忽然と悟りが開ける点で、栄西のいう密教と共通するといつたのであろう。ところが、密教の研究に人生の大半を送つてきた栄西は、密教の立場から懐敵の言葉を受けとり、禅を求めていつたと考えられる。そして彼が受容した禅は「但円位ニ從イテ円頓ヲ修シテ、外ハ律儀ニテ非ヲ防ギ、内ハ慈悲ニテ他ヲ利ス」<sup>39</sup>ものであり「諸教ノ極理、仏法の総府ナル」ものであつた。禅即ち仏法と考えれば、その禅は極めて包容的なものであり、密教は栄西の中では矛盾することなく存在することができた。

こゝで想起するのは栄西の入宋の動機である。日本の仏法の衰退を救うのが彼の大目的であり、その目的を達成させる為の手段として禅を受容した。したがつて、仏法の衰退の一つには大きく僧侶の墮落がもたらしたものであり、それを匡正する為に戒律が強調されてくる。

「コノ宗ハ戒ヲ以テ初トシ、禅ヲ以テ究トス」<sup>38</sup>「戒律ハ是レ令法久住ノ法ナリ。今此ノ禅宗ハ戒律ヲ以テ宗トス」<sup>38</sup>と把えた栄西は、へ戒

↓禪↓慧」というように、道徳的規準に基づいて宗教的体験を重ねて絶対的真理に到達すると考えた。

『興禪護国論』の中で、「この禪宗は戒、定、慧のうちいずれであるか」との問に対して「如来禪である。不立文字の宗である」と答えてはいるが、かつて最澄が伝えた禪を復興させるのだと論を展開するうちに、宋朝禪の姿は影が薄くなり、唐朝禪の經典による翻訳的なものになってきている。

以上みてきたように、栄西は確かに後に興隆してくる宋朝禪を学んで来たけれど、それは彼自身の頭で理解されたものであり、骨肉となったものではなかった。それに加えて、当時の社会が禅自体を求める状況になっていず、土壤は固い状態であった。従って栄西の禅は、禅そのものを高揚する独自性をもち得ず、社会的要求のある密教と戒を融合したものとして展開されたのである。その展開も、『興禪護国論』という書物の中においてであり、それは上層階級を対象にされたものであった。こゝにおいて、禅の純粹な展開・興隆は望むべくもなく、次の担い手の出現をまたねばならなかった。

## 結 語

橘嘉智子は中国から禅僧を招いて、栄西は中国で禅を学んで帰国して、共に日本に禅を導入しようとしたのであったが、この二者には次のような共通点があった。

第一、当時の社会には仏教界の低迷・墮落の状況があり、それを克服することができる（何か）を求める心情があった。

第二、その（何か）は、旧来の仏教を日本の中で根本的に検討する中で求めるのではなく、他国から新しいものを導入することによって得ようと考えた。

第三、従って、結果として禅が導入されたのであって、禅そのものを受容しようとする動機はなかった。

第四、導入された禅は、在来の密教と対立するものとならず、それと同化もしくは並立した。これは密教を求める社会状況と、禅を導入した者の思想内容がそうさせたのである。

第五、そうした禅の対象とされたのは社会の上層階級であって、（上から下へ）の思考と実践であった。

そして最後の共通点として、二者の各々の時代には禅の興隆は期すことができなかつた。こゝから考えられることは、第三から第五の共通点、即ち特質・独自性を失わされて、社会の上層部から受容された禅は社会的位置を占めることができなかつたことである。

なお、小論では民衆の生活と信仰・思考の実態との関連においての考察をすることができず、この点での問題が残された。

註

- (1) 道昭(六二九一七〇〇)、道璿(七〇二一七六〇)、行表(七二一七九七)、最澄(七六七一八二二)、円仁(七九二一八六二)、円珍(八一四一八九二)、義空(？)、奮然(九三八一〇一六)、成尋(一〇一〇一〇七二)、覚阿(？)、大日能忍(？)たちが日本に禪をもたらしたと記している。
- (2) 林屋辰三郎著『古代国家の解体』 八〇一八六頁
- (3) 辻善之助著『日本仏教史』第一巻 二二六―二四九頁
- (4) 『日本後紀』巻二十二 弘仁三年三月の項
- (5) 『日本後紀』巻二十二 弘仁四年二月の項
- (6) 辻善之助著『日本仏教史』第一巻 三〇一―三三二頁
- (7) 『日本文徳天皇実録』巻一には「后自明泡幻、篤信仏理、仁祠、名檀林寺、遣比丘尼持律者、入住家、仁明天皇助其功德、施捨五百戸封、以充供養」とある。

この檀林寺の創建時期について、『日本歴史年表』(日本歴史大辞典編集委員会編)には八五六年(斉衡三)の項に記入されている。

しかし、『統日本後紀』巻五の八三六年(承和三)閏五月の項に、秦忌寸家継が造檀林寺使主典として朝原宿禰の姓を貰っていると記されているから、この時期には既に檀林寺は建立されているか或いは建築中と考えられる。また、『統日本後紀』巻十二の八四二年(承和九年)九月の項には、「乙未、修太上天皇七七御齋於檀林寺」とあるところから、明確にこれ以前に檀林寺は完成されており、八五六年の記載は間違いであろう。

なお、橘嘉智子はこの檀林寺に因んで檀林皇后と称せられるようになる。

- (8) 『日本文徳天皇実録』巻一
- (9) 『元亨釈書』巻第六
- (10) 『日本後紀』巻二十二 弘仁三年八月の項
- (11) 『日本後紀』巻二十二 弘仁三年夏四月の項
- (12) 『元亨釈書』巻第六

(13) 『元亨釈書』巻第六

(14) 註(7)で考察した通り

(15) 『元亨釈書』巻第十六には「釈慧尊、齊衡初、応橘太后詔、齋幣入唐、着登菜界、抵応門上五台、漸届杭州塩官具靈池寺、謁齊安禪師通橘后之聘、得義空長老而師。又入支那重登五台」とあるが、齊衡年間(八五四―八五六年)には橘智子は在世せず(八五〇年没)、註(13)の内容とも矛盾している。従って「齊衡初」という時代は「又入支那重登五台」の直前に置かれるべきものを間違ったのであろう。

(16) 大同四年春正月「令天下諸国、為名神写大般若経一部、奉読供養、安置国分寺。若无国分寺者、於定額寺」

右の記載がある。『日本後紀』は大部分が欠本なので、他にこれに関した記事は見当たらないが、『統日本後紀』及び『日本文徳天皇実録』では極めて多く記載されている。

天長十年三月「延百口僧於大極殿、転讀大般若経。以祈年穀兼攘疫氣也。」

承和元年三月「疫癘頗発、疾苦稍多。仍令京城諸寺、為天神地祇、転讀大般若経一部、金剛般若経十万卷、以攘灾氣也。」

承和元年六月「延百僧於大極殿、限三ヶ日、転讀大般若経。為祈澍雨兼防風災也。」

というように、承和元年秋七月・二年六月・三年八月・四年五月・五年五月・六年一月・三月・四月・五月・七年六月・八年四月・九年七月・十一月・十年八月・十二年三月・五月・十四年十一月・嘉祥元年七月・三年一月・仁寿元年一月・二年四月・十月・三年三月・五月・齊衡元年二月・四月・二年二月・三年二月・五月・九月・天安元年三月・五月・七月・八月・二年二月・三月・八月と行われている。

- (17) 『元亨釈書』巻第十六
- (18) 『愚管抄』第四

- (19) 林屋辰三郎著『古代国家の解体』二一九―二三〇頁
- (20) 家永三郎著『日本文化史』八〇頁
- (21) 辻善之助著『日本仏教史』第二巻 二二三―二四一頁
- (22) 『元亨釈書』巻第二
- (23) 『興禅護国論』
- (24) 『興禅護国論』
- (25) この原因について、大屋徳城氏は「旧を以て新を嫌ふ感情の発露で、殊に直情径行に慣らされた山徒の事であるから、新たに来たものは念仏も禅も共に弾圧された。」(『日本仏教史の研究』三 四八三頁)と述べている。古田紹欽氏は「栄西の禅が密教に近いものを蔵していることは疑いが無いのですが、かりに禅密の関係を主伴の関係でいえば、新たに伝えた臨済宗の二宗を主とし天台密を伴として推しすすめたところに、叡山の衆徒の圧迫が起った。」(『宗教とは何か』一六七頁)と述べている。
- この二つの見解はそれぞれ理由として考えられるが、栄西の禅の内容について、初期には比叡山の僧たちがまだよく理解していない。(栄西はまだ京都で禅の弘通をしていない)後に『興禅護国論』の(世人決門第三)で一つつ反対されている事柄に反論している内容を見るとそれが裏付けされる。従って、この段階では、日本の仏教のメッカ)と自認している天台衆徒が、同門であった栄西が勝手に別行動をし始めたのに対して、それを押さえようとしたのではないだろうか。
- (26) 『出家大綱』は主として叡山衆徒の批難に対し、『興禅護国論』は南都北嶺(旧仏教)の妨難に対して反論を展開すると同時に朝廷の理解を求めており、『日本仏法中興願文』は僧侶一般及び朝廷に対して、仏法の衰退を訴えて興隆させんことを願っている。
- (27) 『興禅護国論』
- (28) 『日本仏法中興願文』
- (29) 『興禅護国論』
- (30) 『興禅護国論』
- (31) 当時においていわば新興階級であった源頼朝たちは、旧仏教勢力と結ばれている公家階級に対応して、栄西を新鮮な文化荷担者として考え、将軍家から招いたことも十分ありうる。が、いずれにしても栄西は将軍家の祈禱師になり、正治二年には北条政子は故義朝の遺跡―亀ヶ谷の土地を栄西に寄付して寿福寺を建立している。
- (32) 渡辺照宏著『日本の仏教』一六七頁
- (33) 建暦元年十二月二十八日、将軍家の厄除に祈禱。建保二年二月四日、実朝の病に加持。建保二年六月三日、祈雨など『吾妻鏡』に記録されている。
- (34) 『喫茶養生記』や『興禅護国論』の中に表われている。
- (35) 川崎庸之著『鎌倉文化の一側面』(『日本歴史講座』第二巻二一五頁)
- (36) 『元亨釈書』巻第二
- (37) 『興禅護国論』
- (38) 『興禅護国論』