

『浄土常修六齋念仏興起』にみる近世初期の六齋念仏の宗教性

山中崇裕

〔抄録〕

六齋念仏の成立や宗教性にかんする研究は、芸態や六齋日などの齋戒を中心に言及されてきた。

一方、成立や宗教性をものごたる六齋念仏のテキストは、史実に即さない不合理なものとして評価されている。しかし、近世の六齋念仏の宗教性を解明するにあたって、その不合理な言説を根拠として現代の六齋念仏が展開されてきたことを考慮するならば、近世の六齋念仏のテキストの評価は見直す必要があるだろう。そこで、本稿では光福寺の六齋念仏の起源が語られる『浄土常

修六齋念仏興起』の物語の世界から、近世初期の六齋念仏の信仰体系を再検討する。そして、その世界が形成される背景や、それがいかに六齋念仏の形態に展開していくかを考察し、六齋念仏の近世初期の思想的な側面を明らかにしたい。

キーワード 六齋念仏 干菜山光福寺 円爾(弁円) 相伝 中世

神話

はじめに

今日京都の六齋念仏の起源として広く知られている空也上人の開創譚。これは近世後期に『空也上人絵詞伝』（以下、『絵詞伝』と略称）に語られる六齋念仏の起源を、紫雲山空也堂極楽院（京都市中京区蛸薬師堀川）が「六齋念仏縁起」として講中に配布したことや、『絵詞

伝』が刊本として市井に広まったことに起因するものである。松尾明神と空也上人の感能によって六齋念仏が創始されたという物語に由来して、伝統ある京都の六齋念仏を形成する素材となっている。また、醍醐天皇の第二皇子である空也は、父帝崩御のみぎりに焼香式へ参内したという空也堂の由緒¹によって、空也堂に属する六齋念仏は、天皇家の焼香式に出仕する慣わしとなっていたという。現在では上鳥羽橋

上鉦講中（京都市南区上鳥羽）で行われる六斎念仏の「焼香太鼓」という曲目などに、その面影をかいま見ることができるといえる。

ただし、この六斎念仏の空也開創譚は、歴史的には近世中（後期）につくられたもので、平安時代にまで遡るといふ歴史の根拠はないものであることが、多くの研究成果によって周知されている。

しかし、そうした物語の根拠の有無を問うても、いったいなぜ空也が神との感能により六斎念仏をはじめたという由来ができたのか、なぜ空也を起源として六斎念仏が天皇家と結びつきを深めることになったのかという、現代に通じる、あるいは現代とは隔絶される、その物語が受容されてきた近世京都の六斎念仏の謎はますます深まるばかりである。

この疑問に大きな示唆を与えるものが、京都の六斎念仏のもう一つの起源を語る、干菜山斎教院光福寺（京都市左京区元田中）に伝わる、道空による六斎念仏開創譚である。この道空開創の伝承は、奥旨伝授の秘書と称される『浄土常修六斎念仏興起』（以下、『常修興起』と略称）に記されたものであり、光福寺および、その免状を受けた村以外に知られることはほとんどなかったようである。この伝承が今日広く知られるようになるのは、京都の郷土史家田中緑紅などの民俗誌にみる成果であった。田中は、空也堂の免状や観察を受けた六斎講中を空也堂系、光福寺の支配を受けた講中を、光福寺の別称が干菜寺であることから、干菜寺系に類型たてた。また、これと同様に江馬務は祖師の違いに注目し、空也系、道空系と分類している。

道空を祖師と仰ぐ干菜寺系六斎念仏の総本寺光福寺の寺伝によれば、

道空は法然の系譜にある観智の弟子とされている。これを根拠として道空の開山である光福寺は、「六斎念仏惣本寺」として寺院、講中を支配下に置き、支配下六斎念仏講中もまた知恩院の大遠忌法要に出仕している。^②

この点で空也、道空の両開創譚は時代的にも、宗教的な基盤も大きく隔たりがあることから、田中は両者が全く別物の系統にあたる六斎念仏であることを指摘している。^③

その系統における分類は、山路興造などにより、古く講中を支配し、あくまで信仰を堅持する光福寺と、六斎念仏講中の芸能化を柔軟に受け入れ新たに展開した空也堂といった信仰上芸能に及ぼす対比において理解される一方、芸態そのものの比較を通じては両者の近似性が指摘された。^④

しかし、この両者の芸態の近似性は、いかなる理由によるものなのであろうか。今日京都の六斎念仏の研究は、もっぱら重要無形文化民俗文化財としての評価および、浄土教学による「伝承念仏」として、浄土教の民間的展開といった理解が先立ち、六斎念仏のもつ独自の宗教性にかんする言及はほとんど触れられてこなかったように思われる。そこで、本稿では近世の六斎念仏がいかなる宗教性を有し、それが形態や伝承にいかに関与してゆくのかを、六斎念仏の由来をものがたる近世に需要されたテキストから明らかにしていきたい。

その初めの試みとして、確認できるなかでは最も早期に成立したとされる干菜寺の六斎念仏の『常修興起』の世界を読み解いてみたい。

一 先行研究と本稿の目的

『常修興起』は道空の六齋念仏開創の起源から、弟子空察への秘奥の相伝が行われるまでを伝記し、その奥書において六齋念仏「開宗」にいたる光福寺開祖信光までの動向が記されている。この『常修興起』にかんしては、先行研究ではほとんど扱われてこなかったが、六齋念仏の数少ない文献資料としてこのテキストの成立やそこから読み取れる支配関係の成立年代をめぐって若干の考察がある。

この文書の成立について植木行宣は『常修興起』中に「正和三（一三二四）甲寅天季夏二十一日 六齋念仏開宗法如判」とあることに關して、道空の諡である法如の文字がみえる一点をもつてしても、後世の仮作と断定されるものと述べている。⁵⁾

また伊藤真徹は「六齋念仏成立の史的過程をたどる場合、その上限は永正十六年（一五一九）七月後柏原天皇から六齋念仏の号を賜り、光福寺を創立した信光世時代を以つてその成立の時とすべきである。⁶⁾」と主張し、第一世の信光以降を「史実時代」と定義し、それ以前の歴史を語る『常修興起』本文に記される内容に関しては「常識的に考えて不合理」な「伝承時代」としている。しかし、『常修興起』成立の根拠となるものが確認できるのは、「齋教院光福寺筆録」にみえる豊臣秀吉が宗心に宛てた文禄二年（一五九三）二月の書簡の記述である。ここには「昨日登城にて万端物語互に悦喜候、願状残し被置候通、百間四方除地進候、諸国六齋念仏輩支配可被致候、錢五十貫又進候」とあり光福寺に六齋念仏支配の許可を与えていることがわかる。これは、

『常修興起』書功の「秀吉宗心へ感有りて文禄年中に東川原除地へ光福寺を移し干菜山と号し六齋念仏修める輩の支配許す免状アリ」と対応する。

山路興造も、上記の秀吉の六齋念仏支配を許可する書簡を基に、光福寺の六齋念仏支配が展開したとし、黒川道祐が延宝九年（一六八一）に記した「東北曆覽之記」⁷⁾にも、「光福寺ハ知恩院之末寺也、故ニ太閤秀吉公聚衆ノ城ニ御座シ時、此辺、鷹狩ニ出テ玉ヒ、此寺ニ御休息アリ、元ヨリ貧地ニシテ可献物ナシ、依之乾菜ヲ上ル、秀吉公誠ニ献芹ノ微意ヲ思召、預御感、即刻、御直ニ寺産ヲ被仰付、爾来世人寺ノ名ハ謂ス乾菜寺ト称ス」なる伝説を記録に残していることを指摘している。このような伝承が物語られるように、三世宗心と秀吉とのつながりにかんしては事実あつたと見られ、『常修興起』の六齋念仏「開宗」に至る伝説も、三世宗心のころ以降につくられていったとの見解である。⁸⁾

光福寺の六齋念仏支配と『常修興起』執筆年の特定は、時代的な誤差があるが、いずれにせよこれら先行研究では、一世の信光から三世の宗心以降の動向が中心に議論され、豊臣政権ころには成立していたことは確かである。今後執筆年代をさらに限定する必要があるが、本稿では、少なくとも『常修興起』が受容されたのは近代初期であることから、成立年代にかんしてもこれら先行研究を引き継ぐものとする。しかし一方で、五来重は『常修興起』のもつ作風などからして「中世末期の成立」であろうことを示唆してきた。

確かに『常修興起』に描かれる六齋念仏は、現代的な六齋念仏の理

解とは全く異なる、中世に多くみられる深奥な宗教世界が展開している。それは、原則的な祖師の言葉や経典等を、帝釈天の託宣のうちに、解体や読み替えを通じて新たな世界として高度に論理化、再構築して成立している点、そしてこれを根拠に神や冥衆の加護を受け、天皇家との結びつきを求める点、「一器写瓶」のごとき師子相伝を行なう点などであろう。

まさにこの世界は、創世や神仏の言説が先行する原理に基づく典籍・思想より変出することを中世の「神話的思考」、「中世の宗教思想の一大潮流」と捉える山本ひろ子らの「中世神話」¹⁰によって照射される世界にも共通するものといえよう。

こうしたことから、『常修興起』は、時代的には近世初期に受容されながら、中世の仏教、神祇の世界が展開されて六斎念仏執行の根拠となつていくとの理解ができる。

しかし、六斎念仏の研究において、『常修興起』の世界は「不合理」な「伝承時代」とされてきた。これには、干菜寺が、知恩院との関係によって論じられてきたという点と、仏教史における近世初期は、一般には儒教の時代と言われ、仏教の思想的な展開がほとんど評価されなかつた点にある。これに対して、末木文美士は思想や宗教界において近世初期の仏教の優位性を説き、中世の「仏教の創造的なエネルギーは近世の半ばまで継続する」とし、近世初期の仏教思想の再評価をおこなっている。¹¹ 本稿でもこの視座から、近世にあつて中世のエソテリックな世界を引き継ぎ展開した六斎念仏像を『浄土常修六斎念仏興起』から読み解いていきたい。

二 『常修興起』の読解と近世六斎念仏の宗教性

『常修興起』本文をパートに分けるとおおよそ以下のようなになる。

- A 道空に連なる系譜と東善寺での修行
- B 冥衆の託宣・法の伝授
- C 法の展開と弟子空察への相伝

本章では、以上の各節目に関しての本文を引用した後、その内容の検討を行う。

(一) A 道空に連なる系譜と東善寺での修行

道空に連なる系譜は積尊に発する仏法であり、浄土教を讃嘆する偈によって『常修興起』は始まる。物語は道空が話者となり展開してゆく。

夫大覚世尊 初蓮を寂場に開き散蓮を鶴林に示し 給ふ 中間五十年
来五乗を誘引し 群機を沙汰し説教区に分るといへとも弥陀超世之非
願にしくはなし ひとえに三流転の衆生をして三途八難の苦患を出離
せしめ あまねく九品の淨刹に至らしむるかゆへに諸經に讚する処多
弥陀に有り 末世の頑嚚称名の功にあらざるより菩提の種子何に依し
て芽を生し 正覚の真華何をもつてか聞く事をえん
当濫觴は恵心僧都堂宇創建して母安養尼の守本尊千手千眼觀音薩埵を
安置す 寺領無司数世をへる 寛元年中に博多承天寺円爾京に入て領
す 予（道空）弟子と成て剃髮取名し随従宗学なすに 師曰汝か器量

にてハ予ごとく遍参修学すへき思なし 此の靈地ハ恵心開場す恵心はよく阿弥陀の像を彫刻し名号を称念仏意にかなふて本仏必来す母安養ニハ薩埵を念して金蓮に救れ母子とも淨刹に生す

黒谷源空ハ天台の学者とゆえども善導の八軸疏散に西方善義の文一心專念阿弥陀名号行住坐臥下問時節久近念々捨捨是名正定之業順彼願故文に依て釈迦弥陀二尊の意を解し年来修し行する聖道門を捨て心存助給口称阿弥陀と他力念仏淨土一門を弘めて生死流轉の衆生を九品淨土に至しむるなり

予も園城寺に入て天台宗学とゆへとも遍参普門寺に学汝も源空のことく安心決定し鐘鼓を響し念仏を唱え薩埵を守 遍念仏の一門に通へし当靈地を附属す 住せよと帰退 師命のことく居て薩埵を恭慶時々普門本誦誦口称念仏竊に勤修ること年を重ねたり

『常修興起』のはじまりの場は、恵心開基の東善寺に端を発する。Aの場面は円爾の発する印象的な教示と、その言葉をよく守り、修行に励む道空の様子が記されている。なかでも特筆すべきは、円爾と道空が子弟関係にある点であり、円爾が道空に法然のごとく「安心」を得ることを進める点、善導の『観無量寿経疏』の一文を引用している点である。先行研究ではこうした『常修興起』の一説と現在の光福寺の宗旨や寺伝等を比較して、浄土宗との繋がりが指摘されてきた。しかし、むしろ「安心」の実践内容として円爾が鉦と太鼓といった音曲の念仏を重視させる点や、後述の託宣が道空の念仏の宗教観に反映されていくことに、浄土教学とは一線を隔した『常修興起』の独自性が

ある。

ところで、『常修興起』における主人公ともいべき道空であるが、この人物については歴史的な実情は殆ど詳かにされてはいない。ただ寺伝や浄土宗側の立場¹²⁾としては、道空の出自にかんして、「俗姓は伊達氏、西山証空の孫弟子観智の門に入り、のち春日の常行院に寓居し、洛陽光堂を兼帯し、乙訓郡安養谷の東善寺の中興開山となった¹³⁾。その寂年は正和四年乙卯六月二十五日で、翌年文保元年十月二十一日法如と謚せられた」との見解を示している。『常修興起』より後に成立されたとする『浄土常行六斎念仏興起』でも、道空の師は観智であるとされている。

その一方『常修興起』のみ、道空は東福寺派開祖円爾の弟子となっていたことが記されており、観智門下とされる寺伝や浄土宗の立場との異なりは興味深い。

果して道空の師が観智であったのか、円爾であったのかという両伝承の史実的実証を得る余地はないが、一般には観智であると言われるなか『常修興起』の伝説にのみ円爾が登場する背景は明らかにせねばならない。

『常修興起』における道空の師円爾は、いわずと知れた禅の名僧である。円爾は、園城寺で出家、東大寺で受戒ののち長楽寺の栄朝に師事し臨済禅を学ぶ。のち嘉禎元年（一二三五）入宋して径山の師範に参禅して法をつぐ。そうした円爾の華々しい経歴によって天皇家から支持され、東福寺開山に迎え入れられることがよく知られている。

しかしながら、『常修興起』の内容にみる東善寺の住持や、弟子に

念仏門を進めるなどといった円爾の話はほかに例をみない。

確かに円爾は禅の継承のみではなく、東大寺勸進職に就き、また博多天承寺においては民衆の要望に応え疫病祈禱を行なうなど、ヒジリ的な性格を有する僧でもあった。⁽¹⁵⁾ それゆえに全国を歴訪した円爾にまつわる伝説は後世に多く残されており、『常修興起』の特異な円爾像も、その伝説の一端として形成されたとみるのが自然であろう。

しかし、なぜ円爾でなければならなかったのかという疑問がのこる。道空の生きた時代である鎌倉時代において、禅と念仏の関係を指摘できる人物を想起すると、まず円爾ではなく心地覚心（法灯国師・開山禅師承元元年〜永仁元年・一二〇七〜一二九八）が想起されよう。覚心は、円爾とならび中世の臨濟禅に多大な影響を与えた禅僧であり、他宗兼学し、特に念仏門において活躍したこともよく知られている。紀州由良興国寺開山でありながら、『一遍上人語録』等で確認できる一遍の参禅に際する念仏の指導や、後世に高野山を中心とする萱堂や普化宗の祖に祭り上げられるといった側面から、遊行聖、念仏者としての性格を有していたようである。⁽¹⁶⁾

なかでも、『常修興起』の構成との共通性を指摘できるのは「法灯国師縁起⁽¹⁷⁾」にみる覚心の萱堂開創譚であろう。この萱堂の縁起では、法灯国師覚心に師事する弟子の存在や、その後の神祇の託宣によって萱堂の念仏が執行される根拠が記されている。

では、覚心と円爾という禅僧が、萱堂、あるいは東善寺という民間に展開した念仏門の潮流の開祖として位置づけられる由縁はなんであったのか。

『常修興起』にみえる円爾像は、法灯国師覚心の念仏の指導者としての姿を彷彿とさせるものがあるが、円爾と覚心は、事実非常に近い間柄であった。覚心が紀綱職⁽¹⁸⁾をつとめた際に、円爾に無準への参隨を薦められ入宗していること等⁽¹⁹⁾をもつても、円爾と覚心の深さが伺える。⁽²⁰⁾そして、覚心の弟子の萱堂聖が師の言われるままに念仏を弘めたように、円爾の弟子の道空も、師の意向を正確に受け継ぐ存在として描かれている。これらの師弟関係は、萱堂しかり、干菜寺の六齋念仏が教団・勢力を形成するにあたっての起源として、重要な役割をもつと考えられる。⁽²¹⁾つまり、特定の教団に属さない無名の発心者や求道者が、象徴的にカリスマ性を持つ高僧の弟子となる構造は、現実の教団形成や拡大にあつて人員の獲得にそのまま反映されるからである。むろんこうした発想を伝承より推測したところで歴史実証を得ることはできない。しかし、今本章で明らかにすべきは、円爾に師事したという道空の伝承が『常修興起』においていかなる意義のもと創出されたのかの解明である。事実、円爾を無名の道空の師に想起することが、京都の六齋念仏に大きな影響を付与していることは間違いない。

そこで、この奇妙な子弟関係と開祖の謎を探るべく、「不合理」な「伝承時代」として評価されることのなかった『常修興起』の淵源な託宣の世界を読み解いてみたい。

(二) B 冥衆の託宣・法の伝授

円爾の勧めに応じて修行を重ねる道空に、突如奇瑞と帝釈天の託宣

がくだる。

文永元年甲子稔季秋七日子之下剋に堂内俄に赫奕異香奇意の思をなすに威儀歴々たる四人現前に端坐し給ふ 不思議と頭さけしに高声にて演給ふハ

汝薩埵につかへて一食齋戒をたもち水食たつて飢渴のものに齋会を施し西方阿弥陀を称へる慈悲忍辱の志を天帝釈感応有 汝に告る閻浮提日本国貴賤男女止悪修善の者には天帝釈四王に勅しておのおの一方を治せしめ 白月八日には使者を遣し 十四日には太子を遣ひ 十五日にハ王自くたり 黒月三日も又々かくのごとくして衆生の善悪を觀す 王若くたる時は皇宿鬼神ともに随從諸天歡喜して福をあたへ罪を滅せしむ 鐘鼓を響し念仏称る 鐘鼓功德は最勝王經に金光明鼓出妙音声 普至三千大千世界能滅三途極難 六齋精進功德經に奉鐘妙香音声奉鼓 得好音声受天樂とあり 鐘の音声ハ遍く三千大千世界至三途の極難を滅して好声音えて天樂をうく 鼓の音声ハ好声音をて三界の苦を脱し即菩提証なり 何況や四十八願の主阿弥陀果号を高く調声せば功德 広大無量にして上有頂徹し須弥の四洲に響巡り下奈梨獄中通じ罪人の苦を濟蝟飛蟻動の類に至る迄ひとしく法味を受用せしめ人界衆生ハ所願満て四住煩惱一切の罪を滅し拔苦浄土に生ず現に天下五穀豊饒万民安穩延年転寿王城守護は上有頂を祈念し奈梨獄中を濟度せよ 六齋日に妙音音鐘鼓念仏調へるものハ魔障礙なさす 帝釈天四王諸天天神地祇万神部類眷属諸仏菩薩冥途主炎魔王冥官冥衆に至迄守護すへし 帝釈勅のごとく疑心なく授速悟て勤修怠ことなく疑心を教化せよと告

給ふ

この場面では、經典に則した起源を帝釈天の託宣のうちに組み替え、創りかえてものがたることで、六齋念仏の宗教性が確立されている。こうした内容は六齋念仏の教相が仏典に基づく正統を誇示する内容であると同時に、六齋念仏独自の浄土教解釈の確立を帝釈天の感応の場面に依拠することによって、新たな宗教性を六齋念仏が獲得する特別な場面であることが分かる。

先行研究においては、六齋念仏、ことに『常修興起』の宗教性の解釈は、五来重らが指摘した六齋日の齋戒の概念、および浄土宗や法然教学のつながりを、民間念仏研究会や伊藤らが指摘した。一方、『常修興起』が最も宗教的な起源を語る託宣に触れる言及は、具体的に示されることなく、冒頭の「源空」のごとく「安心」を得よ、という文脈が専ら『常修興起』の六齋念仏の教理的な解釈とされてきた。

しかし帝釈天の託宣が六齋念仏の宗教的基盤に据えられた『常修興起』の世界は、もはや先行研究が指摘してきた六齋日の念仏信仰でも、法然浄土教の系譜として語られるものではない。

六齋日に齋戒を守る念仏とされた六齋念仏の宗教性は、齋戒することの功德にかんして先行研究によつて強調されてきた。しかし、こうした齋日になぜ戒を守らねばならぬのかという信仰の根拠が、六齋日の信仰において重要な意味を持っていることは六齋念仏研究の側から長く看過されてきた。

もと六齋日の信仰はインド及び中国に起源を発するものである。イ

ンドでは『四天王経』に「諸天齋日何人善惡」とあり、月の満ち欠けによつて決められる六齋日に諸天が七曜二十八宿を従え衆生の善惡を帝釈天に伝えるということを説く經典の記述がある。中国でもこの仏教思想が道教と混淆し、『抱朴子』にみられる功過思想や、『提謂経』などの、「上下弦望晦朔は皆録命上計の日也」といった記述による、司命司録の神が人の行為を監視し、その善惡を天帝に報告し、その善惡に依つて寿命を増減するという信仰が流行する。これらが日本に流布したのは仏教伝来後早期のころといわれ、六齋日の信仰は後世日待ち信仰など多様に広がりを見せ、強い尊格への信仰によつて成立している。

六齋念仏成立史においても、これまでの六齋念仏の概念を（融通念仏の大念仏化への粛清としての）齋戒行為のみに限定するのではなく、六齋日をめぐる天部をはじめとした冥衆等の存在と、冥衆がもつ人智を超えた働きおよびその変化にも注意を払うべきではないかと考えられる。

齋戒を守らない念仏信仰に対しての批判に対応して、神祇不拜を根拠にした念仏批判も多い。専修念仏は冥衆を拝さないという形態が法然や親鸞門下の浄土教のオーソドクスであった。一方で、一遍が熊野権現や天照皇大神等の神祇信仰を有したことがしられるが、浄土教信仰集団の中からは、源空の名に仮託した『一向専修之七箇条問答』²⁵に代表される神祇と念仏のが交わる信仰なども生成される。

この『一向専修之七箇条問答』に書かれた信仰世界は、当然ながら法然の教えに則するものではない。しかし、法然の名のもとにこうし

た持齋と神祇信仰のひろがりを見せたことは事実であり、「六根六識戒を保ち」と有るように持戒し、「諸の神を尊ぶ心」を有する神祇信仰をももつ独自の「専修念仏」の形態が確立していくことを示す興味深い記述である。『興福寺奏状』に代表されるような専修念仏に対する批判や規制のなから、持齋と諸天善神への信仰をもつた六齋日の念仏が発生したのとも考えられよう。

『常修興起』にあらわされる託宣の世界は、六齋念仏の起源をものがたる神話ともいえる重要な箇所であり、中世の宗教観を濃厚に示すものとなっている。今日の干菜寺系六齋念仏の伝承の根拠となっている点でも注目すべきである。

さらに、この六齋念仏の「不合理」ともいわれる信仰世界は、けして『常修興起』が唐突に作り上げた独自のものではないということも指摘したい。『常修興起』の託宣等は『四天王経』『地藏菩薩本願功德経』などをもとに近世日本で流行したとみられる偽経『六齋精進功德経』等を素地とするものである。こうした經典類との比較を行うことで『常修興起』の特徴が明らかになるのではないだろうか。

『常修興起』において、帝釈天の感応が六齋念仏発生の根拠となっているが、この帝釈天の感応自体はすでに仏教經典によつて説かれてきたものである。『四天王経』²⁶には「伺察帝王臣民龍鬼蜃飛蚊行蟻動之類心念口言身行善惡。八日遣太子下。十四日四王自下。二十三日使者復下。二十九日太子復下。三十日四王復自下。」などとあり、『常修興起』の「白月八日には使者を遣し 十四日には太子を遣ひ 十五日に八王自くたり 黒月三日も又々かくのことくして衆生の善惡を觀

す」の記述と共通している。

しかし、同経典の四天王や太子等の冥衆は、王や民衆、毒虫に至る一切の衆生の善悪の監視を行うという点が齋日信仰の根柢として重要視されていることに對し、『常修興起』では、「蜻飛蜈蚣の類に至る迄ひとしく法味を受用せしめ」という、帝釈天が卑下される湿生の衆生までも仏法による救済の働きをもつことを説く。そしてその根柢として、鉦や太鼓を叩き、美しい旋律を有する念仏を称えることを強調する内容へと大きく組み替えられている。その鉦鼓に合せた念仏を称えることよって、冥衆は衆生を守護し、罪・善悪を滅するという信仰形態へと変容しているのである。

天が善悪を監視して衆生を裁くという性格であったこれまでの齋日信仰における冥衆は、『常修興起』において念仏信仰と融合することで、延命を願う信仰から、願生浄土、滅罪、五穀豊穰、皇家鎮護といった多彩な信仰へと宗教的に効力を増していることが伺える。

少なくとも、近世初期の光福寺では『常修興起』に基づく形で、先にあげる信仰が確認できるが、室町時代の高野山麓にみる六齋念仏講衆が建立した金石文では、延命長寿を願い逆修供養を行う信仰形態であったことから、従来の齋日信仰に近い形態を保っていたことが分かる。²⁷⁾

この点で、既存の延命祈願を中心におこなわれた六齋念仏から、原典を大きく読み替えや付加をおこない新たな物語を作り出した『常修興起』の世界からは、新たな宗教性を確立していった背景を読み解くことができる。

もちろんそれは六齋念仏の原型を融通念仏に求めた五来重によって提示された視座からも言及が可能となる。六齋念仏と融通念仏の関係は、五来が指摘したように、現行の六齋念仏の曲の多くに「ユウヅウネンブツ」のリフレインが多々確認できることや、「シヘン」「ハクマイン」「バンドウ」といった曲を持つ点と、さらに融通念仏の原型と想定される法照流五会念仏との比較における音楽理論をもって、六齋念仏は、融通念仏の存在を意識せざるを得ないものであった。²⁸⁾

六齋念仏と融通念仏の関係は、『常修興起』と『融通念仏縁起』といったテキストの宗教性からも指摘できよう。

正和三年(一一三四)に書かれたとされる融通念仏創始と流布の縁起である『融通念仏縁起』²⁹⁾には、融通念仏の宗教的特徴である名帳のはじまりに於いて、良忍の融通念仏は毘沙門天による名帳の感得をもって勸進を開始することになるが、その勸進のはじまりに三国世界の諸天神祇およびその部類眷属にいたる冥衆一切が記され、融通念仏への神々の帰依が説かれている。この点において『常修興起』の冥衆達の守護は『融通念仏縁起』と一致し、『常修興起』が帝釈天の感応をものがたることに關しても、すでに中世の『融通念仏縁起』が毘沙門天の感応を得ている点で共通性が伺える。

このことから、『常修興起』が『融通念仏縁起』における融通念仏の弘通の過程と同様の類型であることが伺え、融通念仏と六齋念仏のテキストもまた同様の宗教的基盤を持っていたことが理解できる。こうした点をもつても『常修興起』は少なからず融通念仏と同様の信仰世界を有していると思われる。

しかし、近世に融通念仏³⁰を取りこむように六齋念仏が流行をみせていく理由には、『常修興起』が『融通念仏縁起』のように、ただ物語を説くばかりではなく、その物語自体に寺院による六齋念仏掌握の手段としての相伝という実践を伴う性格を付加しているからでもあると考えられる。このように、相伝を通じて寺院が六齋念仏の執行の権利を講中に与えるものへと信仰形態が展開しているという点が、六齋念仏が近世に展開した大きな要因となったのではないだろうか。

この点を踏まえて、『常修興起』後半の物語を読み解いていきたい。

(二) C 法の実践と弟子空察への相伝

奇瑞がおさまり道空は歡喜し、法の弘通につとめる。

耳根心肝徹し歡喜涙にむせふに予頂を摩給ふと忽赫奕消て姿見へ給はす 薩埵の灯火も幽なり夜も日出に至明天 倩案するに学道徳なきに帝釈天感応告給ふこと止ことなしとゆへとも軽々しく鐘鼓も調かたくな仏に四十八種の節目を選分て諸経要文和讃唄し鐘鼓に妙香音調することを術塾勤修の功德考念仏鐘鼓にそれぞれに名を附て 文永二檢青陽元三に開宗すより六齋日時々勤修 然る処帝釈天勅かふむりしことを時帝 亀山院叡聞に達し同歳仲秋二十四辰子を禁裏江召 帝天告ことくして勤修すへしと帝命うけて 鐘鼓を響し和讃唄調声して王城鎮護の祈禁庭にて勤修す 叡感有て六齋念仏と勅号を賜 皇家鎮護率土庶民快樂五穀豊饒を祈へし勅奉てより 大裏 洛中村山民家を廻勤す常に思は衆生散動にして識猿猴よりはけしく心六塵にへしてやむによ

しなし 煩惱の悪朋には親しみやすく 菩提善友には近づき難し種々境界目にふれて貧を起す 是以て久しく生死の流に順し出離の縁有ことなし しかのみならず商士の街巷に在る者庶民の田園をたかへすものは終日諍々として衆務をいとなみ通宵喧々として衆悪を積其惑障豈えてはかるへけんや かくのことくの凡夫安心乱応にして三昧を得へきによしなし 唯仏願に託して脱苦を求めんにはしかし 今貴賤をゑらはず利鈍を論せず 往生極楽の種子を植しめんか為に六齋念仏を老若男女僧俗に勸 衆民の市廓に歌ひ山野に鉦鼓を響かし和讃唄し念仏高調声打者をして発心の仲たちとえせしむるに 念仏節目四十八種目の中に四遍白毫米と名る 念仏鐘に調拘留銘と名る太鼓調仏法相を三つかねに打発願経を前讃に唄し弥陀願驅廻向畢鐘鼓念仏音声調得ることを手に打て口伝へり 此功德広大無量也 当国の遐邇邇に修する輩を化導す よつて此化に應するともからは公卿大臣より士農工商に至まで其数繁 時帝花園院御宇 官庫に納有弥陀像正和二癸丑年猛冬十三日寅剋の此俄に嚇奕と光を放 朝廷叡感有て同月十五辰に予禁裏江思召して弥陀像を下し給ふ 尊容を拝すれば閉目仏体日想觀の像と奉奏は 叡慮不斜今より已後時をえらはす日を隔す常修六齋念仏に行へしと勅詔奉し 随喜の涙心肝徹し難有仏像を侍僧に負せて退、即本尊に奉成日々勤行策励怠る事なし 余齡を悟り弟子等を附属して委に空察に授与せしめ烏菟循環すとゆへとも法猶一器写瓶なり 伏以六道周居にして重昏永夜なり生盲無目にして恵照いまた期せずひとへに称名にあらすんは誰か能救はん 六齋念仏の安心尤時機に応せり百世万代是を勤て名濫宗派聯綿として廃る

事なかれ 若然後は清浄の城に生れし現にハ無此の業を天下和順日月清明風雨時を以てし災障侵さず国豊に民安して兵才用る事なく徳を崇仁を興し努て礼護を行ふ永く仏法の金湯となり久しく皇家の藩幹とならんと云ふ事然り
仍而興起かくのごとし

皇家鎮護東善寺

正和三甲甲天季二十一日、皇家鎮護東善寺

六齋念仏開宗法如（道空の諡）判

弟子授与

空察江

この場面は、託宣によって得られた法をひろめ、天皇の庇護をうけるに至る六齋念仏の宗教的基盤の確立と、それをもとに相伝がおこなわれるまでの描写である。

まず、天皇家との結びつきにおいては、道空の六齋念仏の篤信者として亀山院（建長元年～嘉元三年一二四九～一三〇五）、花園院（永仁五年～正平三年一二九七～一三四八）が登場している。そして『常修興起』の謎として最初に提示した道空の師の問題も、この天皇との結びつきにおいて注目すべきである。この時代において歴代天皇の帰依をうけた人物こそ円爾であったためである。

円爾は、後嵯峨天皇（承久二年～文永九年一二二〇～一二七二）、亀山院などへ受戒、灌頂などを行うなど、天皇家との多様な宗教的交流が伺える。この点で、浄土宗や現光福寺側の主張となる観智は、武

蔵国において浄土教を興隆に勤め、京都や天皇家とは結びつかない。また、念仏との関係も深く、道空の師としては円爾よりも自然であるう法灯国師覚心が『常修興起』において道空の師として想定され得ないのは、覚心の天皇家との結びつきを嫌う隠遁性によるものとも考えられよう。

円爾の起用にはじまり、「久しく皇家の藩幹とならん」と締められる『常修興起』においては、一貫して天皇家との結びつきを深める必要があったようである。

この理由として、第一に中世における天皇家の祭祀者の權威や宗教統制に及ぼす役割が、『常修興起』の執筆・受容段階にあつてもなお有効性をもっていたことが指摘できよう。

そして、冒頭に指摘した『常修興起』の執筆もしくは受容され始めた時期が近世初期、豊臣政権下であつたという点も理由として大きい。つまり、この時代が前時代と大きくことなるのは、豊臣期は関白政権であり、天皇が豊臣政権において象徴的な權威となる時代であつたという点である。また、この時期が所司代の近世的転換期にあたり、所司代による寺社の統制が確立した時期である点があげられる。

秀吉公に貧地にあつても乾菜を献上したという逸話から「干菜」の山号を名乗り、秀吉によって六齋念仏支配の許しを得た光福寺が、豊臣政権に接近したことは言うまでもない。そのような時代の中で、『常修興起』に徹底した天皇との繋がりをもち、中世の宗教世界を彷彿とさせる六齋念仏の起源の物語が形成されていくのである。

そして、『常修興起』は、単なる六齋念仏の起源を物語るにとどま

らない。そうした意味あい以上に、相伝による支配の有効性をもたせるために必要不可欠なものとして受容されたことがわかる。豊臣期の京都にあつて、天皇家を執行の根拠に据える『常修興起』は、近世への転換という大きな時代の変化に合わせて、『常修興起』の世界を評価することが可能になる。

すなわち『常修興起』冒頭、Aの場面では、禅門である円爾を師として道空が浄土門を請うという物語の構成が、求道者（六齋念仏衆など）を宗教的にまとまりをもたせる装置として近世初期の『常修興起』は機能していたのである。したがって、あくまでもその信仰は、六齋念仏の宗派を確立するうえで法然の安心や善導の讚を引用しているものの、法然教学の継承によるものではなかったのである。そのため、『常修興起』の濃密な起源が語られるBの場面では、帝釈天の託宣に仏教経典に依拠しながらも組み替え、新たなものを付け足し、独自の宗教論理を展開している。そして「開宗」という語句を用いて六齋念仏固有の信仰を獲得し、教団化をはかったのである。Cの場面にあるように、教団は、道空と天皇との交流によって執行の正統性を示し、六齋念仏は六齋日という制約をも超え、「常修」する念仏へと変化した。しかし、これを広く門戸に解放するのではなく、空察という特定の人物のみに、「一器写瓶」という密儀的な伝授形式を採用しており、この伝授形式が光福寺における六齋念仏掌握の、最も重要な権威、伝灯として教団支配を確立していたのである。そして、その支配を実現していたものが両『興起』の記述であり、『興起』を典拠に発行される免状であつた。

三 『常修興起』の宗教的効力と相伝

『常修興起』は、どのように人びとに受容されていたのであろうか。これまで光福寺の六齋念仏支配の内容は、六齋念仏惣本寺が被支配講中の念仏執行を許可することで可能となっていたとみられていた。左の『広瀬清満家文書』にみる「六齋念仏許状」などがその根拠とされてきた。

許状

浄土常行六齋念仏之法徒 高祖道空上人 当山開基三蓮社光誉宗心上人 嫡々相伝之趣雖為奧秘 今度丹州桑田郡広河原邑講中執心入門之依 有之 大念仏為光榮之令免許 者也

勅願書六齋大念仏惣本山

干菜山齋教院

光福寺

達誉（花押）

寛政八年丙辰天五月

丹州広河原村ノヲウミ

清七殿

定八殿

これを見れば干菜寺の六齋念仏は、確かに先行研究に指摘される通り、免状による支配が行われていたことが理解できる。しかし、その

支配の根拠は「嫡々相伝之趣雖為奥秘 今度丹州桑田郡広河原邑講中 執心入門之依」とあり、道空以来の「奥秘」の法を相伝することにあることがわかる。

つまり、『常修興起』に道空が空察へと秘儀の相伝をおこなったように、寺院が講中に法脈を相伝することにより、寺院と講中の関係が保たれるということに光福寺の六斎念仏支配の最大の特徴があるとみてよい。

江戸時代初期の『日次記事』からは、光福寺の「秘奥」の法の形式の特徴を知ることができる。七月の条には、「僧徒撃三太鼓一催念仏」とあるように、僧侶のみによる六斎念仏と、「僧徒撃西岡辺土民撃太鼓一鳴一鉦唱念仏」とあるように、僧侶に民衆（土民）が加わる六斎念仏の二つがあり、それぞれ太鼓や鉦を鳴らし唱和する念仏であったことが記されている。『常修興起』にも、「往生極楽の種子を植しめんか為に六斎念仏を老若男女僧俗に勸 衆民の市廓に歌ひ山野に鉦鼓を響かし和讃唄し念仏高調声打者をして発心の仲たちとせしむる」とあり、道空が僧俗を問わずに六斎念仏を弘めていたことが記されている。こうした史料から、『常修興起』成立とされる近世初期には、六斎念仏は僧侶が「衆民」へ相伝していたことがわかる。

しかし、このような僧侶の行う六斎念仏はその後衰退していくことになり、それに伴い六斎念仏の相伝も形骸化していく。これは現在の干菜寺系の六斎念仏である西方寺六斎念仏において僧侶が六斎念仏の大鼓にかかわらないことから明らかであるが、下鴨村の六斎念仏の文書「六斎念仏言送事」において、「元文五年四月、当寺（光福寺）

先住正波及老衰：万一当寺六斎念仏相伝及怠転候節は、東町講中（下鴨東）之内伝授人西町講中え申合せ当寺住持二被相伝永代念仏怠転無之様ニ、偏二所希也、高野之末流たるゆへ、乃而此一如件」とあり、光福寺内の相伝が困難な場合は、特定の村講中から返相伝を行う旨が確認できる。これは、正波以降の僧侶による六斎念仏の後継者がいないという事態につき、干菜寺の伝承が途絶えた場合には下鴨村六斎念仏講が光福寺に六斎念仏の法を再び相伝せよとの旨である。換言すれば光福寺における六斎念仏の法、つまり踊躍や鉦鼓の継承が廃れはじめていることを示す史料でもある。干菜寺にかわり空也堂が京都の六斎念仏掌握の主流となるのは、天明期を古く遡らない間もなくのことである事を考慮すれば、僧侶の六斎念仏の廃りこそ京都の六斎念仏に芸能化と大衆化という大きな変化がみられる転機であると言える。

従来光福寺の六斎念仏支配の構造は僧俗一丸となつたものであり、今日の農村の芸能としての六斎念仏の形態とはまったく異なつたものであつたことが分かる。これは絵画史料からみれば瞭然である。十八世紀初頭に成立した『宝永花洛細見図』（巻四）に描かれた六斎念仏は「六月廿五日 此寺（光福寺）においてまいねん六さいだいのうちぞめなり この日ハ一日よるまできんごうの百しやうども うちよりて六さいねぶつ申事也」とあり、この絵図には近郷の六斎念仏講中と光福寺僧侶が入り乱れて六斎念仏を打つ姿がみられる。一方、幕末の万延二年（一八六一）の六斎念仏の干菜寺系六斎念仏を描いた『華頂山大法会図録』には、「住持ハ石灯籠の間曲家に座し日傘をさしかける左右に僧あり右ハわき導師なり左ハ細声僧なり同しく後に 右左

俗二人僧一人宛台鉦の役あり」と記されている。そしてその図には百人規模の念仏衆が盛大に六齋念仏の法会を執行する様子が描かれている。この二つの図絵には、大導師を勤める光福寺住持の様子は変わらず描かれているが、『華頂山大法会図録』には鉦鼓を僧俗交わり叩く様子は確認できない。このことから既に江戸時代後期には、六齋念仏を僧侶が行うことはなかったようである。

しかし、依然として僧侶が導師を勤めていることは、光福寺の六齋念仏支配が干菜寺住持を頂点とした儀礼への介在による支配関係が継続されていることを証明している。しかし同時にこの図絵からは、既に僧侶が鉦鼓を叩き踊躍を行うという道空以来の相伝に関与することができず、光福寺は導師としてのみ法式を通じて儀礼への介入する形態へと変化している。さらに現在の六齋念仏はこうした僧侶の介在が一切見られないが、六齋念仏の前後に導師と呼ばれる役が浄土宗の法式を行うのは、こうした寺院支配の名残であろう。したがって、光福寺の支配は、『常修興起』にみられる法の相伝が失われたとしても、『常修興起』を根拠とする宗教的効力のもとに、僧侶による六齋念仏のなんらかの儀礼にたいする関与によって成り立っていたと言える。先に挙げた『広瀬清満家文書』の「免状」も「嫡々相伝之趣」をもって免許を与える根拠としている点でその意を継いでいる。

しかし「一器写瓶」のごとき相伝による支配は、その相伝の実践なしでは、被支配下講中の側からの伝承形態の変容に対応できるものではない。

天明七年（一七八七）に発刊された『拾遺都名所図会』の六齋念仏

には、すでに現在のような道化や獅子等が描かれており、同図会には「六齋念仏ハ毎歳七月十五日在郷よりおのおの組を立て都の町々に出孟蘭盆会 魂祭の馳走に家々の所望により行ひける 近年ハおどけ狂言をまじへて 衆人の目を悦ばしむるも 三仏乗の因となる便りなるらんか」とあり、天明期より古く廻らないころまでに現在の芸能六齋のような形態が確立していたようである。

こうした文献がしめすことから、山路は「あくまで信仰を中心とした念仏六齋を尊守しようとする干菜寺（光福寺）の方針から、村々の講中が逸脱する³⁸」とし、村の講中の積極的な変化を指摘してきた。しかし、むしろ光福寺側も寺院が相伝すべき踊躍念仏の法の形態が途絶えたことや、知恩院との関係を密接にするなどの結果、『常修興起』ではなく、道空の師の問題が浄土宗側の主張に沿った変更が加えられたといった光福寺内部の変化が大きい³⁹。

これに対して、法の相伝による支配という形態をとらずに、免許という形での合理性をはかり、大衆に門を開いた空也堂が十八世紀に台頭する。空也堂では、皇族にたいする儀礼への関わりを「焼香式」というかたちで具体的に提示し、掌握を行った空也堂は、幕末には京都における六齋念仏講中の所属の主流を占めていくことになる。かくして京都の六齋念仏は、空也堂の掌握を通じてこれまでとは大きく異なる宗教性を獲得してゆく。

おわりに

空也堂の六齋念仏掌握の根底には、『絵詞伝』の六齋念仏譚がある。

この『絵詞伝』の世界は、その成立過程も時代や祖師、内容にいたるまで、これまで見てきた『常修興起』とは全く異質なものと捉えられている。しかし、天皇家との結びつきは、『常修興起』に書かれ、もと干菜寺が創り出したものであった。干菜寺の思想的な変遷により知恩院との結びつきが強まったという、新しく展開したとされる空也堂の六斎念仏掌握は実はその思想的な潮流を干菜寺から多く受け継ぎ、近世後期へと六斎念仏は展開されてゆく。

末木は、中世の「仏教の創造的なエネルギーは近世の半ばまで継続する」ことを評価していた⁽⁴⁾。一方、その仏教は近世後期に至っては「惰性に墮し、活力を失っていった」と指摘している。

六斎念仏もまた、末木の指摘するように『浄土常修六斎念仏興起』によって、近世前半において中世的な世界によって展開してきたことは間違いない。しかし、近世後期の六斎念仏は、決して惰性に墮ちることではなく、空也堂の掌握のもとで、形態ばかりではなく、思想的にもなお活発に展開してゆくこともまた指摘できよう。

六斎念仏を用いて独自の教相を有する教団化をはかった近世初期の光福寺にたいして、既存の宗教集団が既存の六斎講中を取りこんだ空也堂には、相伝による秘儀や伝灯の生成は必要なかった。むしろ近世後期の光福寺は知恩院との本末関係を強固にして六斎念仏講中へ専ら知恩院への出仕を求め、帝釈天以来の「法」の相伝形態が変化していたという、空也堂は相伝などの宗教的な支配関係を結ばずに皇家の法要への出仕を許している。

さらに写本によって秘密のうちに相伝されていた『興起』にたいし

て、刊本として絵図を交え分かりやすく、かつ皇子空也というカリスマを祖師と主張する空也堂の『絵詞伝』の六斎念仏の存在は、後世大衆にひろく受け入れられたことは間違いない。

このように干菜寺と空也堂の六斎念仏に対する介入は、対照的ともいえる違いを有するが、同時に空也堂の『絵詞伝』の六斎念仏開創譚は、『常修興起』によって獲得された信仰的素地が引き継がれ、それを強調して物語が展開していることに留意しなければならない。

空也堂の六斎念仏創始をものがたる『絵詞伝』において、なぜ松尾明神と空也の出会いが六斎念仏創始の起源として描かれたのか、なぜ皇子空也という伝承が六斎念仏において強調され、「焼香太鼓」がおこなわれるようになったのか。

神祇と天皇に起源をもとめる特異な念仏信仰の背景に、これまで解説を進め、『常修興起』によって創出された、冥衆の世界や皇家鎮護といった六斎念仏の根幹となる信仰が『絵詞伝』の六斎念仏信仰の前提として、また、それを起源とする現在の六斎念仏の伝承に、なおも存在しているのである。

〔注〕

- (1) 平松文書の空也堂「由緒書」にみえる開創譚。
- (2) 知恩院への六斎念仏講中への出仕は『華頂山大法会図録』などにみえる。
- (3) 田中緑紅『六斎念仏と六斎踊』京を語る会1959
- (4) 山路興造「六斎念仏考」『京都 芸能と民俗の文化史』思文閣出版二〇〇九
- (5) 芸能史研究会『京都の六斎念仏調査報告書』京都市文化観光資源保

- 護財団 一九七九
- (6) 伊藤真徹『日本浄土教文化史研究』隆文館一九七五
- (7) 黒川道祐編纂。京都叢書『近畿歴覽之記・雍州府志―新修』光彩社一九六八
- (8) なお寺伝には、空察、空源に続き、信光の代に後柏原天皇の勅により現在の干菜寺の地に齋教院を創建し、齋教院光福寺の第一世を信光としたとある。その後二世寿源、三世宗心と続き、三世宗心の時に代々次第相伝した鐘鼓の秘奥が大に宣揚せらるるにいたったという。
- (9) 五来重『民間芸能』『日本庶民生活史料集成』第十七巻 三一書房一九七二
- (10) 山本ひろ子『中世神話』岩波書店一九九八
- (11) 末木文美士『近世仏教 華ひらく思想と文化』吉川弘文館二〇一〇
- (12) 『浄土宗伝灯総系譜』（巻下）『西山善慧証空上人―浄音上人―観智―道空奥州人、伊達一族、西谷学匠』等、詳細をしるす文献は少ない。
- (13) 下鴨村六齋念仏の文書には、光り堂仏光寺の免状を先に所有していたとの記述があることから、これら寺院でも六齋念仏が行われていたことが指摘でき、様々な六齋念仏の道場があり、その中で干菜寺もそれに対抗するだけの縁起と権威を必要としていたのではないかと考えられる。
- (14) 伊藤大寛『干菜山光福寺 小論』一九七〇
- (15) この伝承は今の博多祇園山笠の由来となっている。
- (16) 五来重は念仏聖、大念仏や六齋念仏の起源を研究対象とする上で、覚心への問題を一貫して意識している。
- (17) 妙国寺本『法灯行状』。妙国寺本は古い縁起とする説が有力であり、後世の臨済宗側の主張である『法灯国師行実年譜』にみえない覚心の多様な信仰の側面が伝説として描かれている。この行状や「非事史事曆」などの覚心伝の母体となるテキストを想定して「法灯国師縁起」と学術上呼ぶ。五来重「一遍上人と法灯国師」『印度学仏教研究』vol.19 一九六一に詳述。
- (18) 紀州の三綱職の意か。
- (19) 『元亨釈書』第六〜第七記載。国史大系編修会『日本高僧伝要文抄・元亨釈書』吉川弘文館二〇〇七
- (20) 共通性に関しては中尾良真「孤高の禪師道元」『日本の名僧』に詳述。
- (21) 円爾の浄土観にかんしての研究はこれまで対象化されず、天台と真言密教に対する仏心宗（＝禪）の優位性が強調されてきた。しかし円爾の『十宗要道記』には、簡潔であるが顕教・密教に対して浄土門を独立させ、浄土宗一宗を持つて浄土門への教相判釈が展開されている。この点から少なからず浄土門、殊に法然への関心の強さを伺うことができよう。
- (22) 東晋の葛洪（二八三〜三六三）の作とされる『抱朴子』において大成された思想。天が人間の善悪を監視することを根拠に倫理・道徳的規範を求める思想で、後世東アジアに大きな影響を与えている。
- (23) 曇靖が高宗文成帝（四五二―四六五年在位）の頃に撰述したとされる仏教経典（偽経）。五行思想や道教の思想など多くの中国で展開された思想が援用される。『提謂波利経』
- (24) 『日本書紀』持統天皇五年（六九二）二月一日条。
- (25) 『法然全集』春秋社二〇一〇 また、このテキストは百万遍知恩院における百万遍念仏の起源の宗教的根拠にも引用される。
- (26) 『大正新修大藏経』巻十五 no.1590
- (27) 奈良県五条市大津町平田寺「夫六齋念仏／一結果比□造立依称名之功六道无間重苦正面／方于淨刹□於今生者其子縁者持椿寿龜鶴齡今一所／榮福者諸人賜覺王守護命長祿四年（一四六〇）庚辰南呂廿一日敬白」。同様の延命長寿を願う供養塔が複数確認できる。奥村孝彦「六齋念仏―金石文を中心に―」『法会（御回在）の調査研究報告書』元興寺文化財研究所一九八二
- (28) 『融通念仏縁起』成立が正和三年であったように、『興起』における道空の空察への六齋念仏相伝が同じく正和三年である。
- (29) 融通念仏を広めた良忍の伝記から、融通念仏の感得の由来、入滅後の奇跡などをとり上げ、さらに融通念仏の功德やその弘通の歴史を描いたもの。原本が正和三年（一三一四）に成立するや、鎌倉時代

(30) 末より室町時代にかけてたちまち広く伝写された。近世においては大通により融通念仏宗が大念仏寺を本山として開創されるが、これとは別に、本稿の示す融通念仏は、中世に爆発的な流行を見せた名帳などによる勧進と詠唱・踊躍を伴う念仏の諸流である。

(31) 脇田晴子『天皇と中世文化』吉川弘文館二〇〇三

(32) 伊藤真昭『京都の神社と豊臣政権』法蔵館二〇〇三

(33) 『興記』に善導集記による『観無量寿仏経疏』『観経正宗分散善義卷第四』中の一文がみることができ、そうした記述を根拠に専修念仏の安心を求めているという点において法然浄土教の影響が強い。一方、教学面は浄土教団の理解と大きくことなり、託宣の世界などにまったく異質な展開がみられる。「観経正宗分散善義卷第四」は『浄土宗聖典』第二巻参照。

(34) ただし、江戸後期には『常修興起』ではなく、『常行興起』の権威が強まっていることが、「浄土常行六齋念仏之法徒」の一文からわかる。この頃には近世初期の宗教的実践は形骸化し、『常行興起』にみる浄土宗としての干菜寺の掌握がおこなわれていたことが伺える。

(35) 担い手側からも第三者側の史料からも伝播の段階が史料に示される民俗事例として貴重である。

(36) 森谷尅久「下鴨村六齋念仏の消長―古館家文書をめぐって―」『藝能史研究』八四一九八四

(37) これは法然上人五百五十年遠忌から六百五十年遠忌にかけて刊行されたものであるが、六齋念仏の図版は同一の版木が用いられている。

(38) 山路興造「六齋念仏考」『京都 芸能と民俗の文化史』思文閣出版二〇〇九

(39) 森谷尅久は「下鴨村六齋念仏の消長―古館家文書をめぐって―」において、下鴨村の「就御尋奉指上口上書」にかんじて、「下鴨村の伝授の形態（講の運営）自体にも支障が生じたため、出仕できない旨を答えている。これは干菜寺の支配の後退によるものではなく、村の内部の伝受形態のありかたに問題があったことをはっきりと示し

ている。」と述べているが、干菜寺の藤元の田中村や高位に置かれた下鴨村など、京都市内でのごく限られた講中はその支配を支持したことは事実であろう。しかし同時に「就御尋奉指上口上書」の記述をもって干菜寺の支配の後退によるのではないことを示すことはできない。

(40) 末木文美士『近世仏教 華ひらく思想と文化』吉川弘文館二〇一〇

(やまなか たかひろ 文学研究科仏教文化専攻博士課程)

(指導教員・斎藤 英喜 教授)

二〇一四年九月三十日受理