

禪と念仏の接点

— 法燈国師と萱堂聖をめぐって —

松 下 みどり

はじめに

『一遍上人語録』には、一遍が臨済宗法燈派の祖、法燈国師心地覚心に参禅し、

となふれば仏もわれもなかりけり南無阿弥陀仏なむあみだ仏

という歌によって印可を得たという話が記されている。この話の真偽は別としても、さらに『語録』には

又云、「漢土に径山といふ山寺あり。禪の寺なり。麓の卒都婆の銘に、念起是病不統是業云々（念の起るは是病、続けざるは是業云々）。由良の心地房は此頌文をもて法を得たり」と、云々。

とあり、この部分は一遍法語の最も古い伝本である『播州法語集』にも伝えられている。少なくとも一遍は法燈国師という人物を知っていたと思われ、その思想的影響を受けていたことは確実であろう。一遍参禅説話を生み出してくる背景には禪と念仏の交流を考えないわけにはいかなないのである。

また、謡曲『東岸居士』には、「春過ぎ秋来たれども 進みがたき

は出離の道 花を惜しみ月を見ても 起りやすきは妄念なり 罪障の山にはいつとなく 煩惱の雲厚うして 仏日の光晴れがたく 生死の海には永久に 無明の波荒くして 真如の月宿らず」と、一遍の法語に基づいた文が見え、禅宗系の勸進聖とされる東岸居士が、時宗の影響下にもあったことがうかがえるのである。

禅と念仏と一見全く立場の異なるものと考えられがちであるが、『野守鏡』には

禅念両宗の人さとりやすく行じやすきをたてて、学をわずらはしくせざるによりて、人みなこれに帰して顕密の法学する人も稀になれり。

とみえ、「禅念両宗」とあるように、禅と念仏とが同様のものとして顕密仏教の側から批判されていたことがわかる。中世社会において禅と念仏とは共通の要素を持っていたと考えられ、当時の仏教は民衆にとって宗派を超え同様のはたらきをするものであったといえるが、禅と念仏を結びつけていた仏教の機能とは何であったのだろうか。本論では法燈国師における念仏思想を明らかにすることにより、禅と念仏の交流の実態を明らかにし、常民にとって仏教とはど

のようなものであったのかを考えてみたいと思う。

一

法燈国師心地覚心(一一二〇七—一二九八)は、『鷲峰開山法燈国師行実年譜』および『紀州由良鷲峰開山法燈国師之縁起』によると、信州神林の生まれ、十五歳で戸隠の神宮寺に入って出家し、二十九歳のとき東大寺で具足戒を受けた。その後高野山に登り、伝法院の覚仏から、また正智院の道範から密教を学び、金剛三昧院の住持であつた行勇から禅を学んだ。また大和三輪の蓮道からも密灌の奥義を受けている。三十六歳のときに京都深草で道元に参じて菩薩戒を受け、四十一歳には上野国長楽寺の栄朝に参じている。建長元年、四十三歳にして入宋し、無門慧開に参じてその法を嗣いだ。入宋六年後の建長六年帰国して、高野山金剛三昧院にもどり、第一座さらに住持に就任する。その後五十二歳の正嘉二年、高野山住持をやめ、願性(葛山五郎景倫)の招きを受けて紀伊国由良の西方寺(のち興国寺)の開山住持となつてゐる。

法燈国師は、無門慧開より「心即是仏 仏即是心 心仏如々 亘古亘今」との偈を受けて大悟しており、またこの語を以て法を説いている。『法燈国師法語』によつてその思想内容を見ると

一直に自心の源を見べし。即ちこれ仏なり。
とあり、さらに

仏心は明なる鏡の如し。衆生心は曇る鏡の如し。鏡の像は一つなりと云へども、妄想の塵に覆はるる故に、衆生と名く。妄塵なきを仏と名く。若人心仏衆生、一つなることを知て、一念翻

へせば、則是仏なり。故に人我心をさとらずして、外に向て仏をもとめば、火を以て火を求め、牛にのつて牛を尋るが如し。身をはなれて仏を求ることなかれ。

と述べている。「衆生は即ち仏なり」とするものの、「妄想の塵」に覆われて「衆生心は曇る鏡の如し」なのである。この「妄想の塵」を除き、「一念翻」す方法は何かといへば、『法語』に、

諸法の中に禅門最とも勝れたり。仏心宗なるがゆえに。諸行の中に座禅最とも勝れたり。大安樂の行なるがゆえに。

とあるとおり、「座禅の行」に他ならない。禅家たる彼にとつての中心的行は当然「座禅」であつた。『法燈国師座禅儀』には、次のように語られてゐる。

先初心の人は、念起座禅と云ことを心得べし。其初をよくよく見に、晴たる天に始めて雲の起るが如し。総て其由来なし。只晴たる虚空の如し。譬へば真心は虚空の清浄なるが如し。妄念は万像の顕るるが如し。心は即ち体なり。大樹の根本の如し。念は即ち用なり。枝葉花果色香に似たり。(中略)

心は色も形もなければ、その念のおこるに随かつて、地獄天堂の相、菩薩仏のへだてあり。

「心」は本来、色も形もなく「晴たる虚空の如し」なのであるが、「晴たる天」に「雲の起る」が如く「念」が起る。

万の念が万づの形ちを造り出して、種種の苦をうくるなり。是を以て知べし。一切は唯心の造り出すことを。然れども念を以て生ずる法なれば、終には滅するなり。

一切の法はただ「心の造り出す」のであり、念の「起る源をたづ

ぬれば、「其実は始めもなく終りもなし」なのである。そこで「念の起る源を知」り、「無念無心」となることが求められる。

諸仏は念の起る源を知たまいて、悪夢を見玉はず。是を無念無心と云ふ。念なければ生死なし。心なければ種種の法おこるごとなし。

この「心の源を知る」ことが「悟道」であり、「解脱」であり、「成仏」であるとされる。そこで「法語」において次のように言う。

自心の迷を免れんと思はば、自心偏へに悟るべし。自心を知が故に法界を得べし。自心を知を知者とし仏と名るなり。：

実に知ぬ、是心是仏なることを。此心遠にあらず、他人の力をからず、自から知べし。仏果に至らんと思は、能これを見べし。

「自心を知る」「自心の源を見る」ことによって、「仏」となり得るのであり、それは「座禅の行」によって可能となるのであった。

このように、法燈国師にとって座禅は、「自己の心を悟る」ための「最も勝れた」る行として、認識されているのだが、彼の師事した行勇および栄朝は栄西の門下であり、栄西のいわば孫弟子にあたる覚心は、兼修禅の立場にある人物であった。

『行実年譜』によると、文永元年（一一六四）には愛染法並びに五大尊法を修して山門の肅正を祈っており、また正応五年（一一九二）の『粉河誓度院条々規式』には、朝昼晩の勤行に光明真言など諸真言を唱えることが定められている。このように法燈国師には密教的要素が濃厚にみられるのであり、禅密兼修の立場にあって、入宋して無門慧開の法を嗣いだのちも、密教を捨てていなかったことがわかるのである。

さらに、「法語」には

諸の雑言戯笑を除て偏に念仏名号を唱ふべし。

とあり、念仏をも勧める言葉があつて、禅密に加えて念仏の要素もみられるのである。¹⁶座禅を第一とする禅僧に対して、当然つぎのような問いかけも起こってくる。

我等凡夫、座禅かないがたし。只心のうたがいばかりに指向て、仏の名をとなへ、経陀羅尼を誦し、日夜を送らんや。

この問いに対して、彼は次のように答えている。

宝を求めんがために、山をこへ海をわたる人も、誰か是宝を得るや。只一つの利を得がために、百千の煩を顧みず。何況や此行は、一念の中に、無量の罪を滅するとき、自性のしたしきことを知なり。

彼は、最もすぐれた行は座禅であるとするものの、「座禅かないがた」き者に対しては、名号や真言陀羅尼を唱えることを認める発言をしている。このように法燈国師の思想には、禅・念・密が混在しているのであるが、では、それらの要素の思想的対立は、どのように解消されていたのだろうか。

二

『法燈国師法語』には次のようにある。

一念なりとも、此法を信すれば、仏にしたしき者なり。

「一念」において「仏にしたしき者」となるとされておられ、彼は、念仏三昧における「成仏」を認めていたと言ふことができよう。一遍の参禅説話も「となふれば仏もわれもなかりけり南無阿弥陀仏な

むあみだ仏」という念仏三昧における禪の印可ととらえられ、念仏三昧の境地が禪の境地と一致することを法燈国師が認めていたことをあらわすものである。

しかし「仏にしたしき者」という表現は、「成仏」の意味としてはやや微妙であり、念仏が「成仏」のための行としては、第二義的なものであることを示している。法燈にとつて、第一義的行は、あくまで座禅であつたと解釈されるのである。

彼の阿弥陀仏に関する言葉はないのであるが、法燈派に連なる抜隊得勝は、次のように語っている。

阿弥陀と者、衆生の仏性也。(中略) 臨命終の時と者、情識の寂滅する時なり。識陰寂滅すれば、心地清浄なり。是を名づけて西方浄土とし、妄心を穢土とす。(中略) 只分別の相つきて、本源の自性の現前するを名づけて、一心不乱の時、阿弥陀如来の現すとす。

阿弥陀は「衆生の仏性」であるとして、禪における本来の心性の表現としてとらえられており、妄心のある状態を穢土とし、妄心尽きた状態を西方浄土とし、禪によつて念仏を理論づけている。

このような考え方は、一遍の阿弥陀仏観と共通するものである。すなわち、『一遍上人語録』には、

阿弥陀の三字を無量寿といふなり。此寿は無量常住の寿にして不生不滅なり。すなわち一切衆生の寿命なり。

とあつて、無量寿たる阿弥陀は、一切衆生の根源の命として一切衆生に内在すると考えられている。また西方浄土についても、「極楽は空無我の土」であり、「十万億の里数を過るにはあらず。衆生の

妄執のへだてをさすなり」とされる。さらに「名号に帰しぬれば生死なき本分にかへるなり」と述べて、阿弥陀のあらわれを自己の本來性の顕現ととらえている。

この考え方は、真言と念仏の一致を理論づけた新義真言宗にすてにみられ、道範の『秘密念仏抄』には、次のようにある。

弥陀即衆生寿命。以衆生界無量故。名無量寿。

また、時代は下るが、『高野山通念集』にも

阿弥陀の三字は(中略)無量寿と号す。是則法身常住の恵命なり。又一切衆生の寿命也。寿命とは息風なり。ここに知ぬ出入の息風は即ち阿弥陀なり。故に語黙動靜悉く念仏也。如是觀念し、如是已証するときは、唯心の浄土に往生し、法身の弥陀に随逐する也。

と述べられており、このような「己心の弥陀」「唯心の浄土」という考え方が高野聖の念仏理論となつていたことがわかる。法燈国師は、高野山においてこの道範にも師事していたのであり、真言密教の念仏思想が彼に入り込んでいたことが考えられよう。

このように密教によつて念仏が理論化され、本覚思想にもとづいて禪と念仏の思想の一致が説かれるのであるが、もともと念仏は、比叡山では常行三昧の念仏であつたわけであり、現世において「仏」と成るためのものであつた。念仏も禪も「成仏」のための行としてとらえられるのであり、念仏三昧と禪の一致に基づく禪念の兼修は、顕密仏教にとっては伝統的なものである。しかし、仏教が民衆に浸透してくる中世において、禪念一致が改めて説かれてくる背景には、仏教が宗派を超えて民衆に対して果たしていた何らかの役割が考え

られるのである。それを明らかにするために、法燈国師における念仏思想をさらに掘り下げてみよう。

三

法燈国師の念仏思想とは、念仏三昧の意味だけであつたのだろうか。彼の思想は、現世内の見性成仏のみで完結していただろうか。

『法語』の言葉を引いてみよう。

永く六道の苦をはなることを得と思はば、必らず信心堅固の力を励ますべし。

「自己の心を悟」り、「自心の仏を知」って、「仏果に至」るのであるが、その結果「永く六道の苦をはなることを得」るのである。誠に妻子眷属、一切の財宝は、後世のあだなり。

とあるように、法燈国師において「後世」「後生」の問題が多く語られてくる。さらに次のように述べている。

悪念起れば地獄におち、善心生すれば浄土に生る。

ここに表れているのは、「地獄」「極楽浄土」という他界観である。本来禅家は、浄土という概念を持たないはずであるが、法燈国師は、「浄土」「往生」という概念を持っていたと考えてよいだろう。

現世で「仏果に至る」ことは六道輪廻を離れることにつながるのであるが、この六道輪廻を離れるということが、地獄に墮ちないという事、あるいは極楽へ往くという事に直結しているのである。

世間の五欲は楽と云へども、地獄に墮ちて出期なし。仏道修行は苦に似たれども、極楽に生じて自在を得。

現世の罪は墮地獄という結果をもたらすわけだが、この墮地獄の

恐怖から救ってくれるのが、彼の言うところの「仏道修行」であり、そしてこの「仏道修行」は極楽へも導くのである。

徒つらに妻子を養はんがために其罪を造、故に終に地獄におつと云へり。(中略) 故に契るべきは大悲菩薩の聖者、憑むべきは一生座禅の行力なり。

「仏道修行」によって、地獄に墮ちることなく、浄土往生できる」と説くのであるが、彼にとつての第一義的行とは座禅に他ならない。

「仏道修行」としての座禅が、どのようにして「極楽往生」につながるであろうか。

地獄の苦から免れるための手段として、座禅を勧める覚心の言葉の人々が受け入れていった背景には、「念仏」の介在を考えざるを得ない。浄土往生のための確実なる行は、念仏に他ならないからである。禅と浄土往生思想とを結びつけるものとして、念仏がどのように機能していたのだろうか。次に法燈国師における念仏思想の実態を探ってみよう。

四

『行実年譜』には、念仏に関する記事が見いだせないのであるが、禅僧としての面を強調するために、故意に削除されたとも考えられる。しかし『縁起』には、法燈国師が、高野聖の一派である萱堂聖の開祖であるという一面があらわれている。『縁起』の語るところによると、弘安九年(一一八六)法燈国師八十歳のとき、一人の俗客が西方寺に来て弟子になることを請うた。法燈国師は、この者に自分と同じ覚心という名を与え、高野山に登って菅原において念仏を

唱えることを命じ、鉦鼓一丁を与えた。弟子覚心は、高野に登って萱を結び、鉦鼓をたたいて安座念仏していると、高野は「鳴物禁制」であったので、山中の大衆が鉦鼓をとりあげて捨てたところ、鉦は山中を飛び回って八葉の峰と八つの谷に鳴り渡り、覚心の座前にもどってひとりでに鳴り続けた。その夜の高野山検行の夢に、弘法大師と高野明神と法燈国師の約束によって鉦鼓念仏を許可するとあり、これによってこの地に堂を建て、「九品の浄土を表はし念仏三昧の道場と為した」という。

『非事吏事歴』も、『法燈別伝』によるとしてこの話を載せており、『旧記』の説として、この萱堂聖の覚心とは、関東武士奈須野七郎親張という者であるという説を伝えている。それによると、親張入道が往生院谷の萱庵で月に向かって観座していたとき、法燈国師が「自ずから心が澄むか身が澄むか萱が軒端の有明の月」と詠んだのに応じて、親張が「自ずから心も澄まず身も澄まず萱が軒端の露の月影」と詠んだところ、法燈は「汝も覚心我も覚心」と叫んで、禪の印可を与えたという。

また『高野山通念集』および『非事吏事歴』の一説によると、この弟子覚心は由良の浜の漁人(あるいは獮師)であるとも言われており、平生の罪業を嘆いて発心し、法燈の命によって高野に登り、萱庵を結んで「引寄せて居ながら結ぶ萱の庵解くればもとの野原なりけり」と詠じた。これが萱堂聖の始めであるとしている。

『縁起』はさらに、「代々覚心上人と号するなり。(中略)此の上人は由良開山の分身なり。代々の上人、由良開山と機縁ありて上人となるなり。」と語っている。この萱堂の上人は由良の法燈国師の

「分身」であって、代々「覚心」と名乗ったというのであり、要するに、法燈国師が萱堂聖の祖であることを伝えている。

では、萱堂聖の念仏とはどのようなものであったのだろうか。『非事吏事歴』によれば、高野聖に、明遍の蓮華谷聖と、法燈国師の萱堂聖と、一遍の千手院聖の三類があるが、「此三類の非事吏終に混一して鉦鼓を叩き静場を喧し、或高声念仏踊り念仏の異行を企刺へ諸国に遍歴して空口を負て高野聖と号して」とあって、高野聖は鉦鼓を叩いて高声念仏や踊り念仏をしたことがわかる。応永二十年(一四一三)の「高野山五番衆契状」では、高声念仏、鉦鼓念仏、踊り念仏が禁止されているものの、「萱堂の外」とあり、萱堂聖だけには許されていたようである。萱堂聖の鉦鼓念仏、高声念仏がどのようなものであったかということであるが、その片鱗を残すと思われるものが、高野山麓の村々に残る六斎念仏である。

六斎念仏は、持斎持戒して念仏する持斎融通大念仏である。融通念仏は、念仏の合唱によって念仏の功德を相互に融通し、その相乗作用で功德を更に増大させようというものであり、五来重氏は、融通念仏が大念仏となつて俗化、芸能化したために、その改革運動、肅正運動として六斎念仏が発生したとしている。

六斎念仏は、踊り念仏・大念仏と分離して詠唱念仏として、春秋彼岸、盆、十夜、涅槃会および葬式などに民間で唱われてきた。元は八日・十四日・十五日・二十三日・二十九日・三十日の六斎日に唱われていたと考えられる。「南無阿弥陀仏」の六字を繰り返して詠唱するものであり、その基本的曲名には四遍(しへん)、白舞(はくまい)、坂東(ばんどう)などがある。

高野山周辺には六斎念仏が分布しており、これは融通念仏の原型に最も近いものであると推定されている。紀州天野村（現在・かつらぎ町）の六斎念仏は、近世には高野山から大念仏の免許を受けており、高野山の聖方寺院の監督を受けていたことが知られており、六斎念仏の伝播には高野聖が関与したと考えられている。

この高野山系の六斎念仏が、和歌山県由良町の興国寺周辺にも傳承されている。興国寺でも盆の灯笼焼きの行事において、六斎念仏が尺八の伴奏で唱われており、松明踊りは、六斎念仏踊りと称されている。この事実は、この六斎念仏が法燈国師と関わるものであることを示している²⁷。その直接的証拠を得ることはできないが、実際、由良町畑の六斎念仏講中には法燈国師画像の掲軸が伝えられていて、法燈国師の画像を掲げて六斎念仏をおこなってきたのであり、法燈国師と六斎念仏の関係を示すものとして興味深い²⁸。

持斎融通念仏としての六斎念仏は、戒律と念仏の結合であると言える。禅僧たる法燈国師が戒律を重視していたことは『誓度院条々規式』の第一の条に「住侶堅可守禁戒事」とあって、

当院住侶堅持梵網十重禁戒、兼可守諸謙讓戒

とみえることよって明らかである。この『規式』にはまた

四時座禅事

巳時 申時 戌時 寅時

と定められている。彼における第一義の行が座禅であることは先に述べたとおりであるが、座禅の行の前提として、持戒が不可欠なものとされていると言えよう。

また『法語』の第五には「斎戒功德の事」とあって次のように述

べられている。

人として戒を授からざる者はみな第六天の魔王の眷属なるべし。經に云はく、衆生仏戒を得ば、位諸仏に同じ。真の仏子なり。又云はく、若斎戒をたもつ人あらば帝釈諸の眷属と共に娑婆世界に来て持斎の人を守護したまふ。殊に六斎日をかたく持べし。其ゆへに帝釈諸天等 夜叉神を具して閻浮提に下て我等をまもりたまふ。

この法語によって、法燈国師が持戒持斎を民衆に対して勧めていたことがわかるのであり、特に六斎日を堅く守るべきことを強調している。さらに

受戒持戒は人の根器に応ずべし。或は一戒二戒、或は五戒十戒乃至具足戒も、機根に依てうくべし。或は一日二日、五日十日、或は一月二月、一年二年乃至尽形寿、尽未来際、機に応じてたもつべし。

とあって、戒の段階、持戒の期間はそれぞれの「機根」に依じて受持せよとしている。また『法語』には次のような言葉がみえる。

早く無常を知て世をいとふ心ありて、仏道に入べし。いとふ心あれば、在家と云へども出家なり。

また、

姪酒をたつことは、学人の根器によるべし。（中略）世法をやぶらず、仏法を修行せば、たとい姪酒をたたずと云とも却て菩提の資糧なるべし。

「世をいとふ心」あれば、また「世法をやぶらず、仏法を修行」するならば、「たとい姪酒をたたずと云へども」「在家と云へども」

「出家なり」と述べるのであるが、それは「六齋日」を持することによって可能となっていると言えよう。

法燈国師は、「心あらん人は官位を退き妻子をすて財宝を抛、仏道をねがうべし」と述べるのであるが、「妻子眷属、屋宅財宝、捨てがたき者」に対しては、六齋日に持齋して仏道修行することを勧めていたと思われる。「妻子を養はんがために其罪を造」らざるを得ない衆生にあっては、六齋日を守りさえすればよいという教えは、心引かれるものであったことは想像にかたくない。このように、法燈国師が民衆に対して勧める「仏道修行」とは、六齋日を持つことが前提にあったと解釈されるのである。

このように法燈国師が六齋日を重視し、民衆に対し持戒持齋を勧めていたこと、また「偏に念仏名号を唱べし」と、念仏も勧めていたことを考えれば、六齋日に持齋して融通念仏会がおこなわれたことも想像される。法燈国師が萱堂聖を指導して六齋念仏をおこなわせていたと考えられるのである。

以上見てきたように、法燈国師の念仏思想とは、念仏の前提として持齋持戒があり、「戒」と結合した形での「念仏」であると言うことができる。彼は、座禅の行を最も優れた行として勧めると同時に、「座禅かないがた」きものに対しては、念仏をも勧めるのであるが、その「念仏」の行は、持齋持戒を前提とすることによって、「禅」の行としての位置を得ていたと言えよう。

五

戒との結合によって念仏は禅の中に取り込まれるという形になっ

たわけだが、六齋念仏とは、どのような機能を持つものであったのだろうか。

妙光寺本『法燈行状』所収の『法燈国師年譜拔書』には、正嘉二年（一二五八）の条に

在高野山結一把茆修禅定。暇日鳴鉦鼓念阿弥。要勸下智下根到西方淨域也。

とある。ここから萱堂聖の鉦鼓念仏が「下智下根」を「西方淨域」へと至らしめるものであったことがわかる。

六齋念仏は、彼岸や盆や葬式などに墓前や仏棚のまえて唱えられ、此の念仏を聞けば亡者も極楽へいそぐ気持ちになると伝えられている。奈良県北部に残る六齋念仏の本寺であった矢田寺の、文化十年の六齋念仏免許状には次のようにみえる。

六齋念仏者表六波羅密現当二世之大功德也仰願者一心於本尊前唱念仏現世者息災延命当来者得仏果無疑矣不可有

これによると六齋念仏の功德とは、「現世者」は「息災延命」であり、「当来者」は「得仏果」であるとされており、すなわち「現当二世の大功德」と記されている。

法燈国師は、『法語』において次のように語っている。

衆生仏戒を得ば位諸仏に同じ。真の仏子なり。

受戒によって「仏に同じ」「真の仏子なり」となるのであり、すなわち「成仏」すると考えられている。さらにまた、

若人持戒持齋の者あれば帝釈よろこびたまひて此人をよくまもらたまふ。災難をのぞき福德をあたへたまふ。

とあって、持戒持齋の者は災難をのがれ福德を得るとされ、持戒持

齋が現世利益と結び付けられてくる。つまり、戒を得ることによって現世において「仏」となるのであるが、その「成仏」の内実とは、除災招福に他ならないのである。

また『行実年譜』によると、弘長元年（一二六一）、妖鬼騒ぎがあり、法燈国師は、三帰五戒を授けることによって妖魔を降伏させている。授戒による妖魔や龍女の化度の話は、しばしば禅僧に見られ、授戒は禅僧の重要な布教手段であったと考えられる。『縁起』では、この妖魔は後鳥羽上皇であるとされており、戒を授けることによってこの霊を鎮めているわけであり、つまり授戒が鎮魂の役割を果たしているといえる。西方寺は、実朝、政子および後鳥羽上皇の追修のために開かれた寺であり、法燈国師には、暗殺された実朝や、承久の変に敗れ隠岐に流された後鳥羽上皇の御霊を鎮める力が認められていたといえよう。このような禅僧の持つ鎮魂の力が、葬送儀礼への禅僧の活発な関与を促すことになる。授戒には死者の靈魂を他界へと送る鎮魂の機能が認められていたのである。

このように戒には現世利益と鎮魂の機能があり、念仏の功德もまた同様であった。戒と念仏によって現世者は現世利益と、来世往生の保証を得、死者は浄土という他界へと鎮送され得るのである。

戒と念仏とがなぜこのような機能を果たし得たかという点、これらの行が滅罪の意味を持っていたからに他ならない。『法語』に
一念の中に無量の罪を滅するとき自性のしたしきことを知なり。

とあるように、法燈国師において「一念」に滅罪の機能が認められていることがわかる。滅罪によって擬死再生し「成仏」することが

可能になるのである。³²

由良町の六斎念仏で、法事に唱われているという「融通念仏」という唄がある。その一部を記すと

融通念仏の功力には

一へん申せば餓鬼道の罪消ゆる 二へん申せば畜生道の罪消ゆる
三へん申せば三惡道の罪消ゆる 四へん申せば死出の山路
の罪消ゆる 五へん申せば五逆罪の罪消ゆる 六へん申せば六
道の辻も迷わじと 七へん申せば七逆罪の罪消ゆる 八へん申
せば八寒地獄の罪消ゆる 九へん申せば九品の浄土へおもむい
て 十へん申せば東に薬師のお立ちあり 北に釈迦のお立ちあ
り 南に観音お立ちあり 西は弥陀の浄土なり 四方浄土よ極
楽よ³³

念仏の功力を融通して地獄から救い往生させようとする「融通念仏」の功德が示されているのであるが、それは「罪消ゆる」という滅罪によって可能となっているのである。

以上見てきたように、戒と念仏とは庶民信仰にとつては同様の機能を果たすものであった。禅と念仏の一致は、表層的には座禅と念仏三昧の一致であるが、庶民レベルではその内実は、戒と結合した念仏の形で進行したのであり、現世利益と鎮送とをその役割としたのである。

法燈国師にとつて、念仏の行は、現世成仏のための行としては座禅に一步譲るものであったが、しかし念仏は、座禅の持ち得ない機能を有していたのであり、戒との結合によって禅のなかに取り込まれ、禅と浄土往生思想とを結びつけた。そして現世利益と鎮送の機

能によってこそ、禅は民衆に受け入れられていったのである。

註

- (1) 宮坂有勝校註『日本古典文学大系』83 仮名法語集、岩波書店、一九六四年。
- (2) 『法燈行状』(妙光寺旧蔵、花園大学図書館所蔵)、『一遍上人行状』(『統群書類従』九輯)では、印可を受けた歌は「すてはてて身はなきものとおもひしに寒さ来ぬれば風ぞ身にしむ」となっている。なお、一遍参禅説話については、五来重「一遍上人と法燈国師」(『印度学仏教学研究』九一二、一九六一年)、今井雅晴「法燈国師伝説考——一遍上人の参禅説をめぐって——」(今枝愛真編『禅宗の諸問題』雄山閣出版、一九七九年)、橘俊道「南無阿弥陀仏の声ばかりして」(『時宗史研究』創刊号、一九八五年)、橘俊道「一遍と覚心」(『時宗教学年報』第十二輯、一九八四年)、原田正俊「中世社会における禅僧と時宗——一遍参禅説話再考——」(『日本史研究』三二三号、一九八八年)参照。
- (3) 『日本思想大系』10 法然一遍、岩波書店、一九七一年。
- (4) 五来重氏(註2)掲載論文、「一遍と高野・熊野および踊念仏」『日本絵巻物全集』第一〇巻、角川書店、一九六〇年)は、一遍を熊野へ導いたのは法燈国師であるとしている。
- (5) 新潮日本古典集成『謡曲集』中、一九八六年。
- (6) 『一遍上人縁起絵』第三(時宗宗務所『定本時宗宗典』山喜房仏書林、一九七九年)に、「春過ぎ秋来れども、すずみがたきは出離の道。花を惜しみ月をながめても、おこりやすきは輪廻の妄念也。罪障の山にはいつとなく煩惱の雲厚くして、仏日のひかり目に遮らず。生死の海には鎮に無常の風はげしくして、真如の月やどる事なし。」と見える。
- (7) 『群書類従』二七輯、一九三二年。
- (8) 『統群書類従』九輯、『行実年譜』は、永徳二年(一三八二)、自南聖薫の編。
- (9) 由良町史編集委員会編『由良町史』史(資)料編、一九八五年。『縁起』は、弘安三年(一一八〇)覚勇の撰、応永九年(一四〇二)成心により再興、応永三十一年(一四二四)明魏により改訂された。識語には、「右章頭に朱にて点をかけたる分は、海陸によらずいそぎとをる人、又は一向卑賤の俗客の聴聞せんには、点かけたるをば抜て可読。真草の読様聴聞の人によるべし多分はねんごろに可読。(以下略、片仮名は平仮名に改めた)」とあり、五来氏(註2)掲載論文)および宮崎圓遵氏(『法燈円明国師之縁起について——中世における唱導と絵解の一例——』『禅学研究』五七、一九六九年)の指摘にあるとおり、『縁起』は、海陸往來の熊野参詣者への絵解、唱導のためにつくられたものである。
- 『元亨釈書』卷第六(『新訂増補国史大系』第三一巻、一九三〇年)には、「詣熊野者、取路驚峯、必志礼謝、不則為虚行」と見え、熊野参詣途次の者が必ず西方寺を訪れ礼謝したとある。
- (10) 受戒年齢二十九歳は、『行実年譜』の説。『縁起』および『元

『享釈書』は十九歳説をとる。このような受戒年齢の異同について、原田正俊氏（『中世社会における禅宗と神祇——紀伊半島・臨濟宗法燈派を中心に——』、『紀伊半島の文化史的研究（民俗編）』関西大学出版部、一九八八年）は、法燈国師の度牒が入宋に際して作られたものであるとの考えを示している。

(11) 西方寺は、嘉祿三年（一二二七）願性によって草創された。

『行実年譜』によると、このとき西方と命名したのは明恵上人高弁、額の篆字を書いたのは道元であった。

(12) 『大日本仏教全書』第四八巻、禅宗部全、鈴木学術財団、一九七一年。なお、引用文は片仮名を平仮名に改めた。

(13) 『大日本仏教全書』第四八巻

(14) 栄西および行勇は東大寺大勧進に就任している。葉貫磨哉『鎌倉仏教に於ける栄西門流の位置——退耕行勇とその周辺——』（『仏教史学研究』二〇巻二号、一九七八年）参照。

(15) 『興国寺文書』

(16) 西方寺という名自体、浄土信仰を表すものであり、『行実年譜』によれば、草創当時の西方寺の本尊は阿弥陀仏であった。

また大野治氏（法燈国師と伊勢熊野——神仏混淆の思想——『由良町の文化財』第十三号、由良町教育委員会、一九八六年）の調査によれば、興国寺の檀家の多くは仏壇の本尊を阿弥陀仏としている。

(17) 『塩山和泥合水集』中（『日本思想大系』16中世禅家の思想、岩波書店、一九七二年）

(18) 『大日本仏教全書』第四三巻、真言部全、鈴木学術財団、一

九七一年。

(19) 『近世文芸叢書』第二、明治四三年。

(20) 法燈国師の萱堂聖の祖としての側面は、五来重氏（『増補高野聖』角川書店、一九七五年）によって、指摘された。

(21) 『紀伊統風土記』第五号、高野山之部、和歌山県神職取締所、明治四四年。

(22) この歌は『法燈円明国師遺芳録』（『大日本仏教全書』第四八巻）に、「詠心地歌」として出る。

(23) 『高野山宝簡集』卷三七（『大日本古文書』高野山文書之一）

(24) 五来重「融通念仏・大念仏および六斎念仏」（『大谷大学研究年報』十号、一九五七年）、同氏「融通念仏と六斎念仏」（『講座日本の民俗宗教』六、宗教民俗芸能、弘文堂、一九七九年）、

同氏『日本人の仏教史』角川書店、一九八九年。五来氏は、円覚上人道御の持斎融通念仏が六斎念仏となったとしている。なお、道御については、細川涼一「法金剛院道御の宗教活動」（『仏教史学研究』二六巻二号、一九八四年）参照。

持斎融通念仏がいつから六斎念仏と称されるようになったかは明らかではないが、奥村隆彦氏（『六斎念仏』『史迹と美術』三九六〜三九八号）によれば、川勝政太郎氏（『大阪付近の石造美術新資料（下）』『史迹と美術』三八八号、一九六八年）紹介の、大阪府南河内郡河南寛弘寺神山墓地に残る正和四年（一三一五）の五輪塔に、「六斎」の文字があるのが、現在のところ最も古い。

(25) 『日本庶民生活史料集成』第十七巻、民間芸能、三一書房、

一九七二年。

(26) 清水長一郎「由良町畑の六斎念仏」(『由良町の文化財』第五号、一九七八年)

(27) 五来氏(註2掲載論文、註20掲載書)は、『法燈国師躰跳贊』(『統群書類従』第十三輯)に、「高野山中作戯場、金剛三昧弄業識」とあることから、法燈国師が高野山で念仏狂言をおこなったと推定している。

(28) 大野治氏、註16掲載論文。

(29) 註2参照。原田正俊氏(註2掲載論文)は『法燈行状』の成立を、永享十一年(一四三九)以降、明応六年(一四九七)頃までの間と考証している。

(30) 五来「融通念仏・大念仏および六斎念仏」(註24)

(31) 念仏の民俗的意味については、拙稿「二遍思想の民俗性―擬死再生―」(『お茶の水女子大学人文科学紀要』第四六巻)参照。

(32) 五来重「庶民信仰における滅罪の論理」(『思想』六二二、一九七六年)参照。

(33) 『由良町史』通史編下巻、一九九一年。
(お茶の水女子大学大学院)