

高野山における念佛信仰とその展開

—念佛三昧から理趣三昧へ—

山 中 崇 裕

1 はじめに

高野山というと我々はすぐ密教修禪の道場といったイメージがわきあがり、この山の持つ歴史もまた専ら密教のみが行われてきたという印象を受ける。しかし、『高野山往生伝』⁽¹⁾等にみる中世の高野山には、現在の姿とは全く異なる世界が広がっていたことがうかがえる。中でも、今では浄土教固有のような弥陀の念佛が行わっていたという過去の記述は、高野山の現状をみるとにわかに信じがたい。

これまでの念佛に関する研究史は、中世の念佛信仰の場合は、専ら浄土宗や真宗などの浄土教諸宗派が、院政期以前の念佛信仰に関しては天台にその視座がおかれ、南都や真言の念佛の研究はそれに付随するかたちで行われるにとどまっている。高野山の浄土教に関する言及は、戦後井上光貞氏により、ようやく高野山史に浄土教の流れを包括する研究が確立された。しかしながらその念佛はというと、やはり主眼は源信らの天台念佛におかれたため、かの覚鑁の真言念佛でさえ「時代一般の大勢に対して頗る保守的」、「浄土門に導くような思想的契機が欠除」⁽²⁾しているなどとの評価をうけるありさまであった。あるいは高野山の浄土教は扱っても、高野山の念佛を扱うともなれば、専ら「真言念佛」のような念佛ばかりに注目されたため、中近世高野山に普遍的に行われた念佛への注意は払われていないと言える。

しかし、あまり研究がなされてこなかった高野山の念佛信仰の歴史は古く、高野山の念佛が与えた影響は様々な分野において濃厚にみられる。高

野山の信仰の成り立ちや現行の密教儀礼を論じるうえでは、念仏の存在を抜きにして、それらの成立を考えることなどできないし、現在も行われる六斎念仏のような民間念仏信仰が高野山に起源を持っていると言われる背景を考察することは不可能なのである。

高野山の念仏信仰を理解する意義は大きい。浄土教史の展開に新たな視座をもたらすことは勿論、真言宗の教学、民俗学、芸能史といった方面的研究を、新たな視点で論じることが可能になると思われる。

小稿では、高野山における念仏三昧（不斷念仏）の存在を明確にし、そのうえで現行の理趣三昧法要の形態に念仏信仰が大きな影響を与えていることを中心に考察するものである。

2 高野山浄土教のあらまし

高野山は真言密教をもたらした弘法大師空海の開創によることは周知のことおりである。高野山はとにかく密教修禪の道場といわれる場所なのであって、念仏がおこなわれたことは不思議に思われるかもしれない。そこで、本稿を論じるにあたり、なぜ高野山に念仏信仰を有する浄土教が存在したのかという問題は重要であろうと思われる。これは五来重氏によれば、

死者の靈魂は、肉体から遊離して現世と隔絶された他界に集まるが、それは古くは人間の容易に近づきえない山中か、海中か、地下にあつたと考えられたらしい。そしてそこは極楽浄土の思想がうけいれられない間は概して生前の罪穢をつぐなう煉獄のような苦の世界とされ、煉獄の苦を死後を安樂ならしめようとする禪定（登山による贖罪苦行）⁽³⁾ や巡礼が靈山靈場におこなわれた

とし、山岳靈場に浄土信仰があることを述べ、さらに高野山については、

高野山の浄土信仰のはじめは、もと紀伊国伊都郡、那賀郡、有田郡一帯から祖靈のあつまりとどまる山として、崇拜される地方的靈場で⁽⁴⁾ あった

と論じている。空海以前に高野山が山岳靈場としての信仰を有していたことに浄土信仰の背景があるとして、それは日本古来の信仰である山中他界信仰をその発端としているとの見解である。その後空海による高野山の開創、及び聖達の勧進唱導が全国に及んでいくにしたがい、高野山は日本総菩提所の地位を確立する。

高野山においては、中世以降「天下の靈場」などの名をほしいままにしてきたことは、「汝極樂に往生せむと欲せば高野山に住すべし」と言わしめる高野山の浄土的背景にはかならない。⁽⁵⁾

特に高野山が中世に浄土色を強める背景には、速水侑氏の『弥勒信仰—もう一つの浄土信仰—』などに著されるごとく、空海と弥勒信仰、それに連なる大師入定信仰が関係している。このことは『御遺告』第十七条にも

入定の後は兜率他天に往生して弥勒慈尊の御前に侍すべし。

五十六億七千年余の後 必ず慈尊と御共に下生し吾が先跡を問うべし。また且つ下らざるの間は微雲管より見て信否を察すべし。⁽⁶⁾

とあるように、空海が兜率天浄土に往生する記述がある。

これ等を総合して高野聖達は山中他界信仰を軸に高野山浄土をもって唱導し、納骨等の勧進を行っていったとされる。

しかしながら中世高野山に根付いた浄土信仰は兜率天ではなく極樂浄土に傾倒していくことになるのである。その背景には、すでに元慶七（883）年に高野山二代山主真然大徳の述べたとされる「金剛峰寺は前仏の浄土、後仏の法場なり」（『金剛峯寺建立修行縁起』）の一節からしても、諸尊のさまざまな浄土信仰を高野山が受容できる基盤があったものと考えられる。このような自由に浄土を選択できた高野山が、中でも時代の大勢である弥陀浄土信仰に傾倒していったことは自然な流れといえる。『塵添蓋囊鈔』によれば、「高野山ハ是日本ニ、九品の浄土アル中ニ、上品上生ニ当タレリ。」という記述がある事からも、山岳の浄土信仰のメッカとなっていたようである。中世、この密教修禪の山岳靈場において最も修されたものは、いたって普遍的な弥陀の念佛であった。

3 高野山における念佛創始

ところで具体的に高野山の念佛が行われたのはいつのことであろうか。

高野山関係において、はじめて念佛の記載がみられるのはかなり早期の段階であった。寛和年間（985～987）に慶滋保胤があらわした『日本往生極樂記』⁽⁹⁾や、横川の僧鎮源（伝不詳）による『大日本國法華驗記』⁽¹⁰⁾に登場する金剛峰寺四代山主無空律師（894～916・寛平六～延喜十八）に関する記述によって知ることができる。

無空律師にみられる念佛の記載は、上記二つの往生伝より、「平生念佛を業となせり」とあり、極樂往生を願い、ついに往生の際には西にむかって往生をとげたという伝説があらわされていることからも、無空の念佛は「願生淨土」の念佛であったことがわかる。勿論これら往生伝の記述は歴史的事実としてそのまま信じることはできないにしても、少なくとも寛和年間にはこのような記述がなされていたのであるから、これが高野の無空を指しているならば980年代には、すでに淨土信仰が行われていたのは疑いようがない。⁽¹²⁾

次に天元二（972）年に金剛峰寺座主を務めた定昭の念佛であるが、彼の上表文に「右定昭若年の時に従するは法華一乘、□念佛三昧を修す。」⁽¹³⁾との記述がみうけられる。この記述からうかがえる念佛三昧とは、すなわち天台の常行堂の念佛である。定昭の経験における環境から見ても常行三昧を修した可能性は十分ある。

しかし若年の時とは彼が興福寺在住時のこととを示すものであり、高野山で念佛三昧を修したかについては謎である。

延長六（928）年には六代座主清高（これも念佛別所として知られた山科勸修寺の建立をした人物である）が、高野山においても西谷の聖方になる多くの寺院を建立したらしいし、自らも山内に「三昧堂を建て持念の處」としたようで、高野山の念佛の温床はこのころ出来上がってきたとみ

てよいであろう。

長和二（1013）年に高野山座主（東大寺別当）を務めた大僧都深覺も、高野山谷上に籠り念佛三昧をしていた記述がある。

ただし、先述の無空律師が三十帖冊子の問題で離山以降、東寺の末寺のような扱いをこうむり荒廃の一途をたどった高野山は、正歴の大火（994年）で御影堂のみを残し壊滅的被害をうけた。それを再興したのは、長和五（1016）年に不滅の法灯で知られる興福寺の持經聖祈親や、承保二（1075）年に高野山検校職に就いた同じく興福寺の縁の強い維範、高野山中院流の祖である明算などである。彼らはじめ無数の勧進聖の全力の復興により、高野山は大寺院の風格を呈する回復と発展をみせる。

この高野山の再興に取り組んだ勧進聖、のちの高野聖は、高野山に新たな念佛の形態をもち込み、浸透させた。

この中近世の高野山の様子を記す『非事吏事歴』⁽¹⁵⁾をみると、

抑当山非事吏（聖）の創は、高祖弘法大師入定後三百十八年、応保二年壬午に至て、明遍上人十九歳にて此山に登〔り〕蓮華谷に棲息し、修懺堂を建て念佛の行を兼修す。

是當山の念佛称名の權輿なり。

とあることからも、高野聖のはじめをこの明遍上人としていた。しかし五来氏以降の定説として、高野聖の発生は従来の明遍からさかのぼり、『高野山往生伝』の筆頭である小田原聖教懷（1001～1093）をもって初期高野聖の祖となし、彼と明遍へと繋がる聖達の共通項を提示した。一方、井上氏は、『非事吏事歴』にならい、高野聖の発生を高野山浄土教の崩壊のはじまりとみており、教懷、特に覚鑊らと明遍以降の聖を暗に区別した。

しかし、念佛信仰に関して言えば、その信仰は教懷以降の系譜として山内に伝わり、覚鑊、明遍へと聖集団のなかで継承されているが、彼以前に高野聖的特徴を見いだせないのは、前述の無空ら座主四名とは、淨土信仰者という面では同様であったが、そのスタンスは大きく異なるからである。つまり井上氏が『淨土教史の研究』に示したように、『高野山往生伝』の

念仏者は、身分的にははなはだ低い、また多少とも集団的な念仏聖で、ほとんどが外来者であり高野山に住した後は「隠遁性」が強いという特徴をもつ一方、貴族出身で出家の後は座主という（いわば往生を約束された）上根の立場で、各々が私的な信仰に留まった無空らの念仏とは大きくことなるのである。

小田原聖教懷の名は、京都と奈良の県境（現在の京都府木津川市）に位置する興福寺の別所からの外来者であることをしめしており、（高野山の小田原通りは教懷がそこに隠遁したことに由来する。）別所出身であるため、やはり僧侶としては身分の低いものであった。

『高野山往生伝』以降、高野山の念仏は、高野聖に受け継がれていくという点で教懷を高野山の念仏信仰の出発点に置くことができる。

4 小田原聖教懷と不斷念仏

『高野山往生伝』には、教懷が晩年に高野山に籠ったのち、

毎日の所作は両部の大法并阿弥陀供養法、常に大仏頂陀羅尼を誦し阿
(17) 弥陀大真言を誦せり。自余の行業は、人の知るところにあらず。…衆僧を相勧め、同音に念仏して合殺廻向せり。右脇にして西に向かひ、寂然として氣絶えぬ。

と念仏による往生をなしたことが記される。

この往生時の記述から読み取れることは、①同音とはつまり同じ音程を複数で一齊に唱えることであるから、教懷の念仏はユニゾン形式の念仏であることがわかる。②合殺とは漢音で「阿弥陀仏」の四字に節を付けて合唱する念仏である。この合殺があらわすことは『後拾遺往生伝』（巻下）の藤原為隆の記述に、往生の際に「僧侶相接し、同音に不斷念仏合殺す。」との一節があることからも、不断念仏に合殺が附いていたことがうかがわれる。③この念仏・合殺・廻向のながれは天台宗の法要の典型ともいべきもので、現在つたわる「引声作法」などに一致するものである。「引声

作法」は、称名念佛と『阿弥陀経』読誦を中心とする音楽性の強い法要とされ、現在もその形式の断片を天台宗の声明に伺うことができるが、この伝統は常行堂の不断念佛によるものであった。以上のような点からも、教懷の念佛は天台などで行われていた不断念佛であったことがわかる。

不斷念佛は四趣三昧中の常行三昧を示す言葉であったが、比叡山以外では、常行三昧を簡略化した念佛の法要として不断念佛がおこなわれている。

尚、この不断念佛の法要に唱えられた声明曲は円仁が承和十四（847）年に唐の五台山竹林寺からもたらした法照流五会念佛⁽²²⁾というものが始まりとされている。これは五つの樂章から構成されるためにこの名があるのだが、五会念佛は現在まで伝承されていないものの、この樂章で構成される念佛曲は高野山系の六斎念佛として、現在に伝えられたことは大変興味深い。

円仁請來の法照流五会念佛は、豊かな旋律を伴う声明曲として伝えられたものであり、一般に思い描くような、現在のただ「南無阿弥陀仏」と連呼する念佛とは違い、当時の念佛は音楽的色彩の豊かなものであったようである。

この常行三昧堂の念佛をめぐっては、「山の念佛」とよばれ、貴族に人気であったようで、『栄華物語』の「うたがひ」に藤原道長も比叡山に不斷念佛を聞き、登ったことが記されている。また同書「もとのしづく」には道長の妻倫子の念佛堂に「山の念佛」のさまをうつして三日三夜の不断念佛を行ったとあるから、道長ら貴族がいかにこの山の念佛を好んだかが伺える一文である。⁽²³⁾

しかし、この念佛は中国のものを輸入したものであって、唐風の旋律を有し、習得は困難であったために、これを専門に行う堂僧（常行堂僧）という専門職を有さねばならなかったようである。

天台のこのような難解な念佛を、教懷上人が習得できた可能性は果たしてあったのだろうか。

彼の数少ない伝記を見る限りで察すると、彼が出家の後、小田原別所に

(20)

移るまで興福寺に住したことが伺えるが、彼が興福寺において無名なのは、当然であるが、さしたる業績を残さず、僧階としては身分の低いものであったことを示すからである。この身分の低さと、彼が引声念佛修得する技能をそなえていたとするなら、彼は出家後、興福寺に堂僧に値するような存在として出仕していた可能性が高くなるものと推測できる。教懷前後の時代の興福寺が、淨土教の影響を強く受け、不断念佛がおこなわれていたことは、先の定昭の上表文からもうかがえる。このように、南都では最も天台淨土教が浸透したのが法相の興福寺であるし、後に興福寺の常行堂としての機能を果たした称名寺⁽²⁴⁾の存在は興福寺の念佛の様子を今に伝え、不断念佛が盛んに行われていたことをしめしている。

さらに、このように高野山にもたらされた念佛の背後に、興福寺やその周辺の隠遁者ばかりが目立つということは、高野山の念佛は、興福寺との交流の中で輸入されたものである可能性が高いことを示しているからではあるまい。

5 理趣三昧の不断念佛化

ところで、興福寺とつながりの深い僧侶で高野山の密教に多大な影響を与えた僧侶で論じなければならないのが、先に紹介した明算である。彼は興福寺で研鑽を積んだ祈親上人定譽（天徳二年～永承二年・958～1047）を師とした僧侶で、中院流の流祖として偉大な業績を残している。さらに現在真言宗の法要では必ず修される「理趣三昧法要」を現行のかたちにしたことでも知られている。

⁽²⁵⁾ 『理趣経』は、現在真言宗では不空三蔵の訳本を用いているが、不空訳本は題目である「大乗金剛不空真実三摩耶経」に始まり流通文と呼ばれる「皆大歡喜信受行」に終わるのが普通である。

これに対し現行の理趣三昧法要では、経のはじまりに際し、「帰命毘盧遮那仏無染無着」に始まる勧請句、ならびに『理趣経』の終りにある「毘

「盧遮那仏」の合殺及び「我等所修三昧善」からなる廻向が認められる。この勧請及び合殺、廻向の各句を『理趣経』に添加したのがかの明算と言われる。

そのいきさつをみると、現行の『理趣経』の形態は、治安三（1023）年、藤原道長が高野山参詣を期して、明算が理趣三昧の導師を勤めた折に勧請、⁽²⁶⁾合殺、廻向を添加したのだという。明算の出生年代と道長の高野山参詣年代の差を察するに、この記述の信憑性は薄いところもあるが、『理趣経』が道長好みの不斷念佛の形態としておこなわれたことは、先述のように山の念佛を好んだ貴族の意向があったことが伺える。そしてすでにその念佛三昧・不斷念佛が興福寺などを通して高野山でも行われていた背景を考えれば、理趣三昧が不斷念佛の形態をとることは、当然あったであろうと結論付ける。⁽²⁷⁾

現在学説的には『理趣経』の添付は康和四（1102）年に不断経をはじめた時とされるが、『理趣経』に節を付けてよむ、いわゆる中曲や長音と言われる形態もその時確立された。

伝承によれば、明算が康和四年に中院の大堂に経行したおりに、忽然として不空三藏の使者という二人の化僧が明算に現前し問答したそうである。その問答に明算が答えると、化僧は感服し、清亮婉雅な音曲を唱えて去った。後にこの音曲を中曲として一山の僧侶たちに伝えたということである。この伝承は教学的なあとづけであろうが、いずれにしても明算が『理趣経』を現行の構成にしたとみてよいであろう。

ところで、明算の「理趣三昧法要」と同様の構成をもつものは、先述の天台宗の「引声作法」である。

「引声作法」は引声念佛、つまり不斷念佛の儀礼が御懺法講のような天皇に対する最高儀礼から、日常勤行にまで極略化された「例時作法」まであるが、『阿弥陀経』読誦の前後に甲念佛をはさみ、さらに経前の甲念佛の前に四奉請、経後の念佛の後には「阿弥陀仏」の合殺及び「我等所修念佛善」の廻向を行う点で「理趣三昧法要」とはかなり共通していると言える。

今日の理趣三昧の研究は、『理趣経仮名鈔』などの典拠を重視して、真言教学のみで完結してしまうというきらいがあり、天台や興福寺の中の連続性、まして不斷念仏とのかかわりは論じられることがない。しかし「理趣“三昧”」「“不斷”経」などと言われる言葉からも、明らかに念仏とのかかわりの中に理趣三昧法要は存在しているのである。

6 合殺と念仏

そして、理趣三昧における最も念仏の影響を受けていると判断できるのが合殺の箇所である。『理趣経』の合殺に関してももちろん、真言教学に則しては様々に説かれてきた。「毘盧遮那仏」の繰り返しが十一遍であるのは殺が梵語の「sas」すなわち「六」を意味する為で、この六を合わせて十二回唱えるのが合殺であるとした。但し、十一回唱えるのは因即果を表すため一回減らしているとか、十一回であるのはそもそも密教の第十一仏果究竟を表すためであるとか、真言教学上に何とか位置づけんとする解釈をみいだしてきた。⁽²⁸⁾しかし「引声作法」における合殺も「阿弥陀仏」を十一遍唱える点で共通しているので、やはり不斷念仏を忠実に継承していることがわかる。

尚、高野山には合殺を行うもう一つの法要「常楽会」があるが、こちらの合殺はやはり天台宗の「涅槃会」において「釈迦牟尼仏」を十一遍繰り返していることから、十一回は天台の合殺の理解から出ていることは間違いない。

天台においては、延徳三(1383)年の宗淵本『引声作法』⁽²⁹⁾の合殺をみると、「合殺 念仏十六句」という次第があり、十六が本義であることを示しながらも六句目から十句目を省略する記述があり、鎌倉期迄には都合十一遍唱えていたことがわかる。高野山における不斷念仏も、天台の不斷念仏の合殺が十一遍の段階で伝わったと考えるのが自然であり、あとづけとして真言教学に則し、十一という数で行われるようになったのだと思われる。

その点高野山の合説は、本義は変容したが、作法はかなり正確に継承していたとみてよいであろう。ひいては高野山の不斷経、そして日常勤行で行われるような理趣三昧における『理趣経』読誦も、「引声作法」をかなり忠実に継承していることがわかった。

これ以上の理趣三昧への言及は本稿の趣旨に反するものであるので稿を改めたいが、少なくとも、「理趣三昧」の儀礼を扱う研究に関して、「引声作法」が高野山において不断経、「理趣三昧法要」としておこなわれていたことが理解できる。これは同時に「引声作法」を行った不断念佛の影響が「理趣三昧」、不断経に影響していることを示し、高野山と念佛の影響がいかに大きいのかということを示す手がかりとなる。

7 不断念佛以降の高野山の念佛受容

このように、不断念佛が、現行の密教法要にも強く影響していることがわかったが、他にも高野山における念佛信仰の影響は様々に展開し、その中で今日に伝承されているものは多くある。例えば現在では真言宗における在家信仰の顔である弘法大師の宝号を唱える行為もまた念佛から発祥している。

この宝号のはじまりは、『高野山往生伝』において、沙門蓮侍が（承徳二・1098年往生）「声を挙げ唱えて云ふ。南無三身即一阿弥陀如来、南無弘法大師遍照金剛菩薩」といったものが文献の初見であり、現在の「南無大師遍照金剛」なる宝号のはじまりは、すでに盛んに行われていた念佛との併修から始まっていることがわかる。現在真言宗の檀信徒方は、弥陀念佛を唱える行為はせず、専ら大師宝号を唱えるのであるが、民間の意識の中の大師宝号は、かつての念佛の意義をそのまま踏襲している点でも、念佛の影響を考える必要は大きいと言える。

また、今日に至るまで民間で広く行われてきた念佛信仰や念佛芸能といわれる民俗事象も、高野山やその周辺から広がったものはかなり多い。高

野山の念佛は、不断念佛だけでなく、現在では在家、並びに融通念佛宗や淨土宗で馴染みの深い百万遍念佛などを行っている記録が『高野山往生伝』などからもうかがえる。

更には、融通念佛・大念佛などの念佛が高野山にもたらされ、あるいは一遍により踊り念佛が山内に浸透することとなる。⁽³⁰⁾このような環境から、高野聖の法明が融通念佛宗中興としてたのは、高野山にとっても重大な問題であると思う。

更に、このような高野山の念佛を今でも引き継いでいるといわれるものが六斎念佛として高野山麓に伝承されている。⁽³¹⁾こうした様々な高野山と念佛とをつなぐ事象が現在もなお、念佛を忘れたと思われる高野山所縁の内外で、それもあまりにも平然と存在しているということを示しておきたい。

8 おわりに

高野山の念佛が受容される過程、及びその念佛が現在の様々な山内外の信仰や習俗に影響を及ぼしているということが分かった。小稿では高野山の念佛史を最後まで述べることはできなかったが、高野山の念佛史の概略をまとめとして記しておく。

高野山の念佛のはじめは、無空などの座主によって始められた念佛三昧であった。それが聖による伝統として念佛が行われるようになったのは、教懷上人ら『高野山往生伝』にみられる「初期高野聖」⁽³²⁾と呼ばれる隠遁性の強い聖達の念佛であった。彼らは天台の「山の念佛」と呼ばれる不断念佛を行い往生を願った一方で、同じ時期に出た覺鑑らの真言念佛は、高野山の聖たちの正統性を高めるために、密教に漸近した形の念佛を行った。

やがて高野山における念佛は蓮華谷聖の開祖明遍僧都や、新別所の重源上人の「中期高野聖」による専修念佛化が行われ、特に重源は高野山に融通念佛をもたらし、この念佛が高野聖の遍歴的性格を強めた。これらの念佛が高野山に持ち込まれたのは奈良の淨土教との繋がりが指摘できた。

一遍上人の踊念仏もその血脉のひとつで、彼が高野山において広めた、娯楽的、芸能的色彩の強い踊り念仏は「後期高野聖」の俗悪化の要因ともなり、高野山の念仏は真言帰入の動きのもと、江戸期にはついに姿を消した。

しかし高野山の念仏の伝統は、高野山内においても、今回論じた理趣三昧法要をはじめ、宝号の読誦など、真言教学の中にも平然と定着していることがわかった。そして高野聖により山外にもたらされた念仏は、現在もなお在家人々によって伝承されているのである。

今回、不断念仏と理趣三昧との関りを中心に述べるに留まったが、今後、高野山の念仏信仰の研究は、冒頭に述べたように浄土教史、真言教学、民俗学はじめ、学際的に活用することができる分野であると思われる。今後さらに活発な研究を進めていきたい。

〈参考文献〉

- (1)『大日本佛教全書』「高野春秋編年輯錄」佛書刊行会 1912
- (2)土生川齋『南山進流声明類聚 附伽陀』松本日進堂 1930
- (3)井上光貞『新訂 日本淨土教成立史の研究』山川出版 1956
- (4)五来重「融通念仏・大念仏及び六斎念仏」『大谷大学研究年報』1958
- (5)五来重「念仏芸能の成立過程とその諸類型」『大谷学会』1962
- (6)佛教大学民間念仏研究会『民間念仏信仰の研究』(資料編) 隆文館 1966
- (7)伊藤真徹『平安淨土教信仰史の研究』平楽寺書店 1974
- (8)岩波雄二郎『日本思想大系』7「往生伝・法華驗記」岩波書店 1974
- (9)五来重『増補 = 高野聖』角川選書 1975
- (10)五来重「一遍と高野・熊野および踊念仏」『日本絵巻物全集十一 一遍聖絵』解説、角川書店 1975
- (11)芸能史研究会『京都の六斎念仏』京都市文化観光資源保護財団 1982
- (12)小野清秀『理趣經講義』史籍出版 1983
- (13)『声明大系』三 天台 法藏館 1983
- (14)『声明大系』四 淨土 法藏館 1983
- (15)高野山大学密教文化研究所内真言宗選書刊行会『真言宗選書』(第十一卷)「事相篇理趣經 I」同朋舎出版 1986

(26)

- (16) 績真言宗全書刊行会『続真言宗全書』(第二十六巻)「御遺告部」 績真言宗全書刊行會編纂, 1986
- (17) 同『続真言宗全書』第三十九「高野山部」 績真言宗全書刊行会編纂, 1986
- (18) 橋俊同 梅谷繁樹『一遍上人全集』春秋社 1989
- (19) 天野歴史民俗保存会『高野山麓 天野の文化と民俗』1991
- (20) 融通念佛宗教研究所『法明上人その生涯と信仰』法藏館, 1998
- (21) 天野傳中『天台声明一天野傳中著作集』法藏館 2000
- (22) 『紀州風土記・高野山総分方風土記』(10 ~ 14) no.3 高野山大学図書館蔵 2006
- (23) 五来重『民間芸能史』五来重著作集第七巻 法藏館 2008
- (24) 紀伊山地の靈場と参詣道関連地域伝統文化伝承事業実業委員会 『高野山の六斎念仏』(平成二十年度 ふるさと文化再興事業「地域伝統文化再興事業」報告書)
紀伊山地の靈場と参詣道関連地域伝統文化伝承事業実業委員会 2009

註

- (1) 岩波『日本思想大系』7 (8) 記載。以下同。
- (2) 井上光貞『新訂日本浄土教成立史の研究』(3) 参照。
- (3) 五来重「一遍と高野・熊野および踊念仏」(10) 参照。
- (4) 五来重『増補 = 高野聖』(9) 参照。
- (5) 『高野春秋編年輯錄』抜粋 真然大徳が陽成天皇の『高野山靈境之因縁』についての勅間にこたえた『淨土之相好』に記載。(1) 参照。
- (6) 『続真言宗全書』(第26)「御遺告部」(16) 参照。
- (7) 『古樂書遺珠』収録。
- (8) 『塵添蓋囊鈔・蓋囊鈔』臨川書店 1968
- (9) 『日本思想大系』7巻 (8) 参照。
- (10) 同上。
- (11) 山主の代数は法藏館『密教辞典』による。
- (12) この無空律師の記述に関しては、伊藤真徹氏が『平安浄土教信仰史の研究』において述べているように、無空は『今昔物語集』に「比叡の山に無空律師と云ふ人ありけり」との言葉を確認でき、その生きた時代、所居、死後の供養が『往生極楽記』の無空と一致することから、無空は真然の弟子の無空ではないとする見解をとっている。しかしながら、比叡山の無空という記述を確認できるものはこの『今昔物語集』のみであるし、高野山の無空との間に同一性を見出すのであれば、伝承の誤りとするほうが自然におもわれる。
- (13) 『高野春秋編年輯錄』(1) 参照。
- (14) 『続真言宗全書』「高僧行状」(17) 参照。

- (15) 延喜 12 年東寺の觀賢から空海の「三十帖冊子」変換を求められ、さらに同 15 年再度督促されるによんで、同 16 年終に同書を携え門徒を率いて山城円城寺に退いた結果高野山の最初の荒廃を招いた。
- (16) 「非事吏事歴」(17) 参照。なお、非事吏という名称に関しては、学侶がヒジリを卑下した名称である。「訓を万葉体にて非事吏と書くなり」と言い、聖という文字をヒジリが使用することを嫌い、非事吏と表すことが本来である事を述べ、さらに「此文字までも卑しきことに思ひなし」としていることから、学侶のヒジリへの反感の強さが伺える。
- (17) 阿弥陀如来根本陀羅尼のことか。しかし「高僧行状」(17) には阿弥陀真言とあり、そのいずれかは不明。
- (18) 後述の「五会念佛」中の「五会」(四字転急念) に一致する。
- (19) 『声明体系』三によれば、慈覺大師円仁(794~864)が入唐求法の上、中国五台山北台で生身の文殊菩薩より引声の秘曲を請來したという伝承がある。は仁寿元(851)年に常行堂で行ったのがはじめとされる。後の詳細を参考のこと。
- (20) 不断念佛は、円仁が五台山法照の念佛三昧を比叡山に伝えたとされるもので、四趣三昧においては常行三昧に相当する。岩波『仏教辞典』参照。
- (21) 常行三昧とは、天台智顗が説いた四趣三昧の一つで、阿弥陀仏を説く最古の文献般舟三昧経に基づく修行方法を止観によって組織づけた行法、90 日を一期として、弥陀仏像の周りを歩き回りながら口に念佛を唱え、心に阿弥陀仏を念ずるもので、昼夜続けるので〈常行〉の称があり…円仁が五台山の念佛を伝えた行儀と融合して淨土信仰が普及した。(岩波『仏教辞典』より抜粋)
- (22) 白蓮社の流れを伝える法照(八世紀)の念佛で、その音楽性から表歎念佛、打槌念佛と呼び、悲しげな旋律や打楽器を用いた念佛とされている。五会と呼ばれる所以はこの念佛が五つの樂章から形成されていることがある。

一會 平声緩念 南無阿彌陀仏
二會 平上声緩念 南無阿彌陀仏
三會 非緩非急念 南無阿彌陀仏
四會 漸急念 南無阿彌陀仏
五會 四字転急念 阿彌陀仏

会を重ねるごとに早い旋律で念佛を詠唱していたことがわかる。

- (23) 山田知子氏「六斎念佛とは」『高野山の六斎念佛』(24) より引用。
- (24) 現在は淨土宗西山派の寺院であるが、鎌倉時代、南都興福寺の学僧であった専英、琳英の兄弟が、法相学を修めた後弥陀本願の法に触れ念佛の教えを乞うた京都西山三鉢寺の澄忍上人と力をあわせて建立した常行念佛の道場を創始とした。創建は、文永二(1265)年と伝えられる。
- (25) 『大乗金剛不空真実三摩耶經般波羅蜜多理趣品』一卷不空訳。本文では以下『理

(28)

趣経』とする。大正新脩大藏經 Vol. 8、No. 244。

- (26) 明算と『理趣経』についての伝承は頼慶『理趣経仮名鈔』、澄栄『理趣経合談鈔』等に記載。『真言宗選書』第十一卷(15)。
- (27) 思想的にも三業の実践の共通性が挙げられる。
- (28) 『南山進流声明類聚 附伽陀』(2)
- (29) 宗淵本『引声作法』『魚山叢書』。
- (30) 「非事吏時歴」(17) 参照。
- (31) 『法明上人その生涯と信仰』(20) 参照。
- (32) 『高野山麓の六斎念佛』(24) 参照。
- (33) 『高野聖』(9)において、五来氏が提示した高野聖の時代と性格による分類。