

「念仏上人」の円頓戒相承について

小 島 惠 昭

一

法然の諸伝記は伝えて、法然が専修念仏に帰入したのは承安五年（一一七五）法然四十三歳のときのことであつたとする。建久九年（一一九八）法然六十五歳のとき、法然は『選択本願念仏集』を撰述して専修念仏の教義の眼目を明らかにした。ここでは、「往生之業念佛爲先」として、念仏以外の布施持戒孝養父母等諸行を雑行として選捨すべしと説いた。しかるに、九条兼実の日記『玉葉』によるならば、文治五年（一一八九）より正治二年（一二〇〇）までの間に兼実とその身内のために法然による授戒のことがある。また天台円頓戒の相承血脈譜には、いずれも最澄以来の適伝相承者として載せられている。以上の法然における専修念仏の理論的言動と持戒の体験的行動との相反によって、念仏と戒の関係は浄土宗教学において古来より問題となってきた。近年においては、法然の浄土宗開宗の年時について、諸先学によって問題とされたところである。

しかし、歴史的事実として、法然が生涯を通じて持戒堅固な聖僧として過したことを確認しなければならないと

「念仏上人」の円頓戒相承について

思う。本稿においては、この歴史的事実を考察の出発点とし、その歴史的背景さらにはその意義について言及してみたい。したがって、本稿の目的は法然の理論的言動と体験的行動の相関関係について述べることにないことをはじめに判っておくことにする。

註

- (1) 法然の行蹟を考察するに当たっては、法然の諸伝記が伝記作者の自派の正統性主張と偶像化された法然像を記すから、その一等史料としてはその当時の文書や記録を用いるべきである。したがって、本稿においては法然伝を史料に用いることは殆んどない。
- (2) 『昭和重修法然上人全集』三一九頁。
- (3) 椎尾辨匡『日本浄土教の中核』。重松明久「浄土宗確立過程における法然と兼実との関係」(『日本浄土教成立過程の研究』)。田村圓澄『法然上人伝の研究』。井上光貞『日本浄土教成立史の研究』。福井康順「法然伝についての二三の問題」(『印度学仏教学研究』第五卷第二号)等。

二

『玉葉』にみえる法然の授戒⁽¹⁾を分類すると、次の二つになると思う。

その一つは、恒例念仏に際しての授戒である。『玉葉』における法然の名の初見は、文治五年(一一八九)八月一日条であって、そこでは、兼実が「法然房之聖人」を招いて、「法文語及往生業」を談じたことが記されている。その月の七日夜に、翌朝より恒例念仏を始めるため、兼実は九条堂に向かっている。その九条堂での恒例念仏を始める前、八日午前八時頃に「法然聖人」が来て、授戒が行なわれたという。この恒例念仏に際しての法然の授戒は、

翌年の建久元年七月二十三日条、同二年八月二十一日条、同三年八月八日条にもみえることである。

もう一つは、病悩に際しての授戒である。建久二年（一一九一）九月二十九日、後鳥羽天皇の中宮で兼実の娘である宜秋門院任子が法然より授戒している。つづく十月六日条にも授戒のことがみえている。それ以前の九月二十七日条には、慈円による中宮病悩の祈のための普賢延命大法の始修のことがみえるから、この授戒は中宮病悩の軽減・平癒のために行なわれたことが判る。建久八年（一一九七）八月八日条の授戒については、その日の記事に兼実が湯治と灸を行なったとあることから、兼実自身の病悩のために行なわれたことと判る。正治二年（一二〇〇）九月三十日条には、兼実の室の「發（オコリ）」のため、法然を請じて授戒が行なわれたことがみえる。十月一、二日両日条にも、戒師の名はないが、兼実の病悩に対する授戒のことを記す。九月三十日の授戒に際しては「有其驗尤可貴々々」とあることから、その功驗を期待して再三の法然の授戒に及んだことと考えられる。

以上のことが『玉葉』による分類であるけれど、『三長記』『明月記』にも法然による授戒のことがみえるから、それらについても分類してみる。

『三長記』にみえることとは、建久元年（一一九五）七月十三日条に、印西がその日からの授戒のために昇殿したと記すところに、印西・源空・湛敷の三上人がおのおの五十日の結番にて、中宮任子の産期まで昇殿のことと註記することである。²⁾ 実際には、中宮の出産が法然の授戒の番に至る前であったため、法然の昇殿はなかったけれど、法然はこの懐妊平産のための授戒を行なうことを了承していたと思う。懐妊が生命の危機に連なることと考えるとき、それは病悩と同じ趣旨であるから、この懐妊平産のための授戒は病悩平癒の一翼と考えてよい。したがっ

て、懐妊に際しての授戒は『玉葉』での後者の類型に入れることができる。

『明月記』では、正治二年（一一〇〇）の兼実の室の病惱平癒に際しての授戒の記事^③以外、法然は出家に際しての戒師としてみえる。建仁元年（一一〇一）十月二十二日条に、兼実の娘任子の出家に際して、法然が参勤したと。建仁二年正月二十八日条に、兼実の出家に際して、法然が参入したこと。建永元年（一一〇六）十二月十七日条に、内大臣西園寺実宗が法然を戒師として出家授戒したことである。この出家授戒は『玉葉』にみえる在家授戒とは異なり、法然の授戒についての分類としては、上述のものとは別の類型に属するといえよう。

以上のこともが、日記にみえる法然の授戒についての分類である。それらは西園寺実宗の出家授戒の一例以外、すべて九条兼実の関与することである。したがって、兼実個人の授戒に対する観念を考慮に入れなければならぬと思うから、次に『玉葉』によってそのことを確認してみる。

まず、『玉葉』での前者の類型の場合を考えるまえに、恒例念仏自体について述べねばならない。兼実の恒例念仏は安元二年（一一七六）に始まる。すなわち、その年の九月八日条に、『阿弥陀経』の経説によって阿弥陀名号を一心不乱に來たる十五日に至るまで念誦すると記される。十八日条には、百万遍に及んだとあるから、百万遍念仏が行なわれたのであって、実際には七日間では達成することができなかったのである。その年以來、毎年恒例のこととして七日間の一心不乱の念仏が修されている。この七日念仏を「是限一期所修之行業^④」と記すことから、兼実の生涯を画する行業であることを窺うことができる。その行業の目的は西方淨土に往生することにあつた。こうした恒例の七日念仏を法然自身も修した事実^⑤は『三昧發得記』にみえるところであるが、ここでは詳述に及ばない

こととする。

授戒が恒例念仏開始に先立つ条件となっていた点とともに、例えば文治二年（一一八六）八月十八日の恒例念仏開始の記事をみると、昨日のこととして洗髪と、その後魚類不戒が記される点に留意しなければならない。洗髪や魚類不戒という行為は潔斎精進のことを示す。『平家物語』巻第一「鱸」には、平清盛の熊野詣について、

さばかり十戒をたもち、精進潔斎の道なれど⁽⁶⁾

と、途次の潔斎精進を強調している。こうした物語前の潔斎精進ばかりでなく、念仏前の潔斎精進も文献にみえるところである。例えば、『続本朝往生伝』に藤原頼宗が、

病の大漸に及びて、飾を落して道に入れり。麤き布衣を着て、念誦堂に致り、沐浴潔斎して、香炉を捧げて念佛せり⁽⁷⁾

と述べられることがある。僧俗ともに平常はもちろん臨終時にも身をきよめて浄土往生を願ったことは、当時の日記や往生伝・説話集をもって枚挙するに遑のないことである。したがって、恒例念仏に際しての授戒が洗髪沐浴や魚味不食と同列に行なわれていることは、潔斎精進と同一視されていたことを示すから、これは清浄潔斎を期待してのことと考えられるのである。

こうした『玉葉』の恒例念仏の毎年の記事のなかで異なることは、建久二年（一一九一）八月の恒例念仏に際し、念仏の加行として法華懺法が行なわれたことである。⁽⁸⁾『後拾遺往生伝』には、円宗寺小綱が、

專願往生爲六根懺悔限七箇日行法花懺法修不斷念佛⁽⁹⁾

し、夢中の告によって翌年の死期を知って往生したと述べられる。ここで述べられるように、法華懺法は往生を願ひ、六根懺悔のための行法であった。『後拾遺往生伝』の編者三善為康は、死の七日前から沐浴潔斎し、僧徒を囑請して法華懺法を行なっている。これは臨終の仏事として、法華懺法が行なわれたことを示す。¹⁰⁾

また、臨終の行業として往生伝にみえることに、臨終に際しての授戒がある。『続本朝往生伝』の大江拳周伝によれば、

臨終の剋、善知識の僧寶増に逢へり、念佛すること數百遍、十戒を受けたる後、重ねて師に問ひて曰く、我別の戒を受けむと欲す。今身より佛身に至るまで、長人女身の膚に觸れじといふ。¹¹⁾

と述べられる。『拾遺往生伝』の沙門善法伝には、次のように記される。善法は六万部の聖とよばれる沙門であったが、己れの臨終に際して沐浴潔斎し、

これ吾が一期は、残るところ三日にあり。家を出でしより以來、いまだ禁戒を受けず。往生智人あり、教訓して云はく、八戒を受くといへども、もし破る者は地獄に墮つ。汝ただ命終に至りては、梵網經を聞くべしといへり。今已にこの時なり。我をしてかの經を聞かしめよ。¹²⁾

と述懐した。

右の二例にみるように、臨終に際しての授戒は、授戒後の持戒の時間が極めて短かいので、戒を完全に受持することができよう。持戒はつねに破戒とそれによる墮地獄の可能性をもっていたが、持戒の功德によって破戒の罪を消滅させることができたのである。したがって、臨終に際して善知識を囑請して授戒することは、六根懺悔のため

の法華懺法と共通することである。授戒によって六根清浄をもたらし、それに基つき浄土往生を期待されたことといえよう。¹⁴⁾

以上のように考えてくると、恒例念仏に際しての授戒も、法華懺法や臨終に際しての授戒と同じ趣旨にあったといえることができる。それは眼耳鼻舌身意の六根を清浄にすることによって、浄土往生の達成を願われたということにある。それゆえに、恒例念仏に際しての授戒は浄土信仰を基盤にした行為と考えなければならぬ。

ついで、『玉葉』での後者の類型の場合を考えてみる。それが攘災功験を期待してのことであったことは前述の通りである。授戒に併せて、建久二年の中宮病悩には普賢延命大法、建久六年の中宮御産には各種の修法、正治二年の兼実室の病悩には不動法等が修されている。それは病悩平癒や懐妊平産に際しての授戒を修法・祈禱と同一視していたことを示す。こうした攘災功験を期待した授戒が平安時代中期以来の在家信者の授戒観念であったことは、『源氏物語』に記す紫の上の病いに臥した折の授戒のことを代表とする諸例をもって、先行の研究において指摘される¹⁵⁾ところである。

右の授戒の目的を視点にして考えれば、前記の臨終に際しての授戒は以下のように考えられる。病氣や御産は死への危険性をもつことである。その際に命終に至ることもある。つまり、病悩や懐妊に際しての病床授戒が臨終に際しての臨終授戒となることもあるわけである。この場合、臨終授戒は延命を求めて行なわれたことともいえる。

ただ、そうした授戒によってもたらされる攘災功徳によって、授戒を呪術と短絡視することはできない。それは、授戒により懺悔滅罪が行なわれ、その功徳として六根の清浄がもたらされて、病氣や御産による不安を消滅さ

せることができると考えられるに至ったと思うからである。つまり、授戒の攘災功德には合理的説明があるわけである。例えば、『瓔珞本業經』に菩薩戒を授けられれば、衆生を悩ます四魔を消滅せしめる功德があると説かれること。⁽¹⁶⁾ 『薬師經』の七難消滅を原拠とし、善珠の『本願薬師經鈔』に授戒の功德として、病悩平癒・不安鎮静が説かれることを挙げる⁽¹⁷⁾ことができる。したがって、授戒による攘災功德には戒律思想の上に合理性が求められるのであって、呪術性に短絡することはできない。

以上、『玉葉』をもって確認した兼実の授戒観念は、清淨潔斎と攘災功德を目的にしたことであつたといえよう。それは現世に安穩を求め、来世に善処を求めるものであつた。しかし、これが兼実個人の授戒観念に止まらず、時代思潮を物語るものであつたことはいうまでもないであろう。

註

- (1) 本稿では『玉葉』の記事のとき、必要と思われることの国書刊行会本によって註記した。
- (2) 増補史料大成第三一冊一七八頁。
- (3) 国書刊行会本による。
- (4) 治承元年(一一七七)九月八日条。
- (5) 醍醐本『三昧発得記』に「恒例毎月七日念佛始行文」とあつて、西方指南抄本・報恩院本・漢語灯録本が等しく「恒例正月七日念佛」とするに異なる。
- (6) 日本古典文学大系本上巻九〇頁。
- (7) 日本思想大系七『往生伝法華験記』二二七頁の訓読文による。
- (8) 国書刊行会本第三冊七二三頁。
- (9) 日本思想大系七『往生伝法華験記』六六二頁。

- (10) 『本朝新修往生伝』（日本思想大系『往生伝法華験記』六九八頁）。
- (11) 往生伝における法華懺法については、高木豊「往生伝における法華経信仰」（野村耀昌編『法華経信仰の諸形態』に詳しい）。
- (12) 日本思想大系七『往生伝法華験記』二四七頁の訓読文による。
- (13) 日本思想大系七『往生伝法華験記』三八六頁の訓読文による。
- (14) 臨終授戒については、中村康隆「授戒の民俗性」（佐藤博士古稀記念『仏教思想論集』、註(11)高木前掲論文に詳しい）。
- (15) 石田瑞磨「平安中期に於ける在家信者の受戒精神と展開」（『仏教史学』四号）。同「戒観念の変容」（『日本仏教における戒律の研究』。註(14)中村前掲論文等）。
- (16) 大正新脩大蔵経第四二卷一〇二頁。
- (17) 名畑崇「日本古代の戒律受容―善珠『本願薬師経鈔』をめぐって―」（佐々木教悟編『戒律思想の研究』の指摘による）。

三

ここで留意しなければならないことは、『玉葉』にみえる兼実とその身内のための授戒に際して、その戒師が法然に限られなかったことである。

『玉葉』でのその戒師の初見は、嘉応二年（一一七〇）三月二十八日に「請法印公舜受戒午刻發了」とあることである。つづく四月一日条にも、「瘡病不發公舜法印來授戒」と記されているから、兼実持病の「オコリ」のために授戒が行なわれたのである。戒師の法印公舜とは、藤原氏出身の三井寺僧で、房号を五輪房と号した。¹⁾ 兼実は承安三年（一一七三）四月十八日の公舜入滅に際し、「顯密棟梁惜而有餘就中多年相憑之人」と述べているように、

「念仏上人」の円頓戒相承について

もっぱら公舜より授戒するところであった。ついで、戒師としてみえてくるのが仏敵房聖心である。公舜入滅の年の九月九日に仏敵を戒師として兼実室が授戒して以来、もっぱら兼実とその身内の戒師となっている。周知の如く、仏敵は真言系の念仏聖であって、自ら撰述の『十念極樂易往集』を兼実に披見したことがあった。^② ついで、兼実が養和二年（一一八二）三月二十日に大原聖人本成房湛敷を招請して授戒、伝受三衣の儀を行なって以来、兼実とその身内は湛敷からも授戒することとなった。以上が兼実と法然の交渉の始まるまえに、兼実とその身内の戒師として『玉葉』に多出する人物である。

右の通り、授戒は法印公舜を除けば、仏敵・湛敷・法然のような既成教団を離脱した念仏者、すなわち「念仏上人」が行なうところであったことが判る。このことについて、『玉葉』建久二年（一一九一）九月二十九日条の中宮懷妊に際しての記事を端緒として考えてみる。それは、法然のような「上人」の貴所への参入について先例なきことを批難する者がいることに対して、兼実が釈明することを内容とする。兼実が批難を顧みずに「上人」を請用する理由は、

受戒者は事不聊爾以傳受人可爲師而近代名僧等一切不知戒律事禪仁忠尋等之時までは名僧等皆好授戒自其以後
都無此事近代上人皆學此道又有効驗^③
ことにあると記す。

円頓戒の戒脈を青蓮院所蔵の『遮那業血脈譜』の奥にある『天台円教菩薩戒相承』（建治三年・一二七七・恵尊^④）によって辿ってみると、多くの名前を記しているが、右肩に朱をもって数字の書入れがあるのは、以下に挙げ

るのに限っている。一には、

伝教—光定—長意—慈念—慈忍—源心—禅仁—良忍

と受けつがれる戒脈。二には、

義真—智証—尊意—慈惠—覚超—懐空—観勢—良忍

と受けつがれる戒脈。三には、

義真—智証—尊意—慈惠—慶命—覚尋—忠尋—顕尋

と受けつがれる戒脈である。

したがって、『玉葉』にいう禅仁・忠尋はそれぞれ一の戒脈上、三の戒脈上にある人物であることが判る。『寺門伝記補録』は寺門三井寺禅仁阿闍梨のことを伝えて、能問能答の美談を貽した学匠とする。⁵⁾一方、忠尋は叡山西塔北谷東陽房に住し、恵心流中興の祖と称された名僧として知られる。忠尋は自ら再興した勝蓮華院・大乘院の両検校職を、顕密両業を遂げたその資顕尋に譲っている。⁶⁾三の戒脈はこうした名僧にあたる顕尋をもって断絶しているから、ここでは問題視しなくてもよい。問題とすべきことは、その一と二の戒脈が共に良忍に受けつがれていることである。

良忍はもと叡山東塔堂行堂の念仏僧で、のち叡山の別院大原に遁世し、来迎院を中心に融通念仏を唱導したと伝えられる。つまり、良忍は研究所の「念仏上人」であったわけである。かような良忍の浄土教信仰については知られるところであったが、最近の研究では良忍の戒律について明かされつつある。それは、大原では布薩が行なわれ、

その布薩のために自ら『布薩略次第』を撰述⁽⁸⁾し、女性の出家希望者に対しては『出家作法』を撰述して授戒をなしたことである。

『玉葉』には、「大原聖人」「黒谷聖人」による授戒の記事がみえる。治承三年（一一七九）十一月二十二日条に、松殿基房出家授戒の戒師「大原聖人」本覚房蓮覚。治承五年（一一八一）閏二月二十三日条に、五条中納言邦綱出家授戒の戒師「黒谷聖人」。養和二年（一一八二）三月二十日条・元暦元年（一一八四）九月十六日条・同二年九月八日条・文治二年（一一八六）四月二十五日条・同年八月二十八日条に、兼実とその身内の授戒の戒師「大原聖人」本成房湛敷である。大原や黒谷が叡山の別所として、多くの遁世者を集めたことはいうまでもなく、その遁世者は「聖」「上人」とよばれたのである。そもそも、天台浄土教は横川を中心に発展してきたが、院政期に入ると、大原や黒谷といった別所がその中心となっていた。天台教団の名僧の戒律は地におち、かえって持戒堅固なる者は真実の法を求めて既成教団から離脱した「聖」「上人」に多くなって、『玉葉』にみえるような「大原聖人」「黒谷聖人」によって授戒が行なわれることとなったといえよう。

前節での『三長記』建久六年（一一九五）中宮任子御産に際しての授戒記事では、印西・源空・湛敷の三人の「上人」の名が挙がっていた。以上の三上人は当時の高名なる戒師ゆえに招請されることになったと思われるので、次にその戒脈について考えてみる。

『天台円教菩薩戒相承』に記す良忍に受けつがれた円頓戒の戒脈は、一には、良忍―猷円―恵尋、二には、良忍―延快―叡空―猷円―恵尋と続く。一と二の戒脈は共に恵尋に受けつがれたことになっているが、この恵尋は二尊

院湛空より円頓戒を伝授し、荒廢に帰していた黒谷の戒法を復興しようとしたが、叡山大衆に追放されて、白川の辺に新黒谷を開創した人物のことと思われる。その一の戒脈は、良忍―叡空―源空―信空―義胤へとも受けつがれている。したがって、法然が一の戒脈を相承したことは明らかである。それは、西塔黒谷の別所聖、叡空から受けついでものであった。

また、一の戒脈の別流として、良忍―藥忍―湛敷―禅舜―禅成と受けつがれる戒脈がある。これには「大原相傳也」と註記されるから、大原別所に相傳されたものである。したがって、湛敷はこの戒脈を相承した「大原聖人」であることが判る。

残るところの印西の名前は廬山寺珍養の『広血脈』に「阿證印西大徳」とみえ、法然と同じく「黒谷聖人」叡空から相承したことを記す。『玉葉』をみると、養和元年（一一八二）正月十二日条の高倉上皇臨終の記事に「阿證房聖人」の授戒のこと。建久二年（一一九一）七月二十九日条の「印西上人」を招請しての兼実授戒のことがある。『源平盛衰記』巻第四十七「北條上洛平孫を尋ぬ」には、

東山長樂寺と云ふ所に阿證坊印西とて、貴き上人おはしけり、慈悲の思い深くして物を憐み、柔和の性靜にして禁戒を犯さず。世學つて慈悲第一の阿證坊と云ふ⁽¹³⁾

と記されるから、当時天台山門に属した東山長樂寺の「上人」であることが判る。

以上に述べてきたように、良忍以来もっぱら円頓戒の戒脈は別所の「聖」「上人」に相承されるところであった。それゆえに、「念仏上人」は戒師として貴所へも招請されたと考えねばならない。法然も、そうした別所の「聖」

「上人」の伝統を継承し続けた者であったのである。

註

- (1) 新訂増補国史大系『尊卑分脈』第二篇一四九頁。
- (2) 『玉葉』安元二年(一一七八)十一月三十日条。同三年十月二日条。
- (3) 国書刊行会本第三冊七三―七四頁。
- (4) 恵谷隆戒『改訂円頓戒概論』二九九―三〇〇頁所収のものによる。
- (5) 大日本仏教全書第一二七冊三七四頁。
- (6) 『天台霞標』五篇卷之四(大日本仏教全書第一二六冊六八―七〇頁)。
- (7) 良忍伝については、佐藤哲英・横田兼章「良忍上人伝の研究」(『良忍上人の研究』所収)が詳しい。
- (8) 小寺文穎「良忍上人作『略布薩次第』の研究」(『良忍上人の研究』所収)。
- (9) 京都大学国語国文資料叢書『出家作法曼殊院蔵』。白土わか「良忍上人と曼殊院本『出家作法』」(『良忍上人の研究』所収)。
- (10) 『素絹記』(統群書類従第二八輯四五七頁)。
- (11) 黒谷別所及び叡空については、菊地勇次郎「黒谷別所と法然」(日本名僧論集第六卷『法然』所収)に詳しい。
- (12) 『玉葉』の「大原本成房」「湛學」、「大原本淨房」「湛教」、『三長記』の「湛豪」、『天台円教菩薩戒相承』の「本成房湛教」は同一人物のこととして考察を進めた。
- (13) 註(4)恵谷前掲書三〇八―三一一頁所収のものによる。
- (14) 通俗日本全史本下巻二九―三〇頁。

四

最後に、円頓戒相承者としての別所の「聖」「上人」の一人として、平経高の日記『平戸記』¹⁾に窺うことができ

る仕仏上人のことを考察の端緒に、法然滅後のその同法集団の動向の考察に至ることにしたい。

管見に及ぶところ、仕仏上人は『平戸記』以外に伝えるところがなく、詳しいことはよく判らない。ただ、『平戸記』からは、仕仏は東山一切経谷に房を有す、当時戒師として高名なる「上人」であったことが知れる。すなわち、経高は仁治元年（一二四〇）十一月二十二日から七日間、仕仏上人を戒師として授戒を行なった。つづく十二月十一日からの七日間にも、再度の授戒を行なっている。寛元二年（一二四四）二月二十九日には、経高は東山一切経谷の仕仏上人の房に向かい、仕仏上人をして円頓戒祖師曼陀羅の裏書と表紙銘を書かしめている。

『平家物語』巻第二「座主流」には、治承元年（一一七七）五月二十一日、明雲が天台座主を解任されたときのことを伝えて、

白河の御坊にむかひ、をひ奉る。僧正なく御坊を出て、粟田口のほとり、一切経の別所へいらせ給ふとある。東山一切経谷は延暦寺の別所として存在したのである。したがって、仕仏上人は天台系別所の「聖」「上人」であったと考えねばならない。かように考えると、仕仏上人は円頓戒相承の別所聖であるから、授戒を行なったことが判る。経高が円頓戒祖師曼陀羅の裏書と表紙銘を依頼したのは、そうした円頓戒相承の別所聖ゆえにあることが推測されるのである。

こうした仕仏上人と関係したのが、経高の恒例念仏衆であった。例えば、仁和三年（一二四二）九月二十九日条に、迎講の導師を仕仏上人がつとめ、恒例念仏衆が菩薩を演じたと記されるように、経高の仏事に共に関与している。また、同年五月五日条に、仕仏上人に随伴の見仏の百箇日に際し、恒例念仏衆十二人が一夜念仏を企てている

ことから、仕仏上人と恒例念仏衆との関係が窺われる。この仕仏上人弟子や念仏衆が法然門流の人物であろうことは、先行の研究によって指摘されている。³⁾法然門流が仕仏上人に近侍していたことは、仕仏上人自体、法然門下の専修念仏者に近い存在であったことによるであろう。法然の在世滅後を通じて、京都において行なわれた専修念仏迫害によって、法然の同法集団は仕仏のような「上人」の許に分立していたことを知ることができる。

元久元年（一二〇四）法然七十二歳のとき、法然は「七箇条制誠」をつくって、「號予門人之念佛上人等」⁴⁾に對して誠告した。まさに、法然の同法集団は「念仏上人」によって形成されていたと解釈しなければならない。この「念仏上人」には、

於念佛門號無戒行專勤姪酒食肉遵守律儀者名雜行人憑彌陀本願者說勿恐造惡⁵⁾

という門弟も存在したことは明らかである。「七箇条制誠」では四十人目に署名している人物、法本房行空は元久三年（一二〇六）二月三十日付宣言に、

立一念往生之義故勤十戒毀化之業恣謗餘佛願進其念佛行⁶⁾

ときめつけられている。そのために、法然は「殊不當」として、行空を破門した⁷⁾。しかし、行空破門は一念往生義に不当なることがあってのことではなく、持戒持律諸仏諸行を建前とする既成教団側からの批難の結果にあると考へなければならぬと思う。かような既成教団からの弾圧は、法然の在世滅後を通じて、最も多くこの一念義に向けられていたことは事実である。⁸⁾

他方、「七箇条制誠」では筆頭に署名している人物、法蓮房信空は元仁元年（一二二四）十一月二十八日付高山

寺文書に、

叡空——源空——信空——玄朝⁹⁾

と円頓戒々脈を記している。元仁元年は、隆寛・空阿弥陀仏・幸西の三名が配流に処せられた嘉祿三年(一二二七)七月より三年前に当たるとする。このようになるときに、信空は法然からの円頓戒の正統な相承者として、玄朝に円頓戒を授けられたのである。まさに、法然門下の第一人者であった信空が、嘉祿の法難に際し、全く触れられなかった理由は、円頓戒の受持相承者として認められていたことであると推測しなければならないと思う。

了慧の『天台円教菩薩戒相承師資血脈譜』によれば、

良忍——叡空——源空——信空——湛空——覚空——了恵¹⁰⁾

と次第している。信空の円頓戒を相承した法然門流の「念仏上人」は、嵯峨二尊院の正信房湛空であった。法然滅後二十一年目の貞永二年(一二三三)に、嘉祿の法難によって西山の粟生にて茶毗に付せられた法然の遺骨をめぐって対立があり、湛空は二尊院の鷹塔に法然の遺骨を移したという¹¹⁾。この事件は、当時湛空の勢力が京都において無視できなかったことを示していると思う。このとき、湛空の嵯峨門徒と対立したのが、証空の西山派であったのである。つまり、既成教団による数度にわたる専修念仏教団迫害の結果、京都の地にある法然門流の指導者は湛空・証空となっていたと考えられる。ここで問題とすべきことは、湛空・証空とも円頓戒相承者であったことである。湛空については上記の通りであるが、証空については後嵯峨天皇の戒師となり、『梵網経』の転読をしたことをはじめに、公家との交渉において、法然と同様に戒師として高い評価を受けていたことが知られる¹²⁾。

「念仏上人」の円頓戒相承について

結局、法然門流が天台系別所の仕仏上人に近待していたことは、仕仏上人が法然門下の専修念仏者に近い存在であったというよりも、法然門流の指導者が天台系別所¹³⁾に近い存在であったというべきであると思う。ただ、かような法然滅後のその同法集団の動向が法然の一面性を示すことは、すでに述べてきたところによって明らかであろう。

註

- (1) 増補史料大成本による。
- (2) 日本古典文学大系本上巻一四三頁。
- (3) 伊藤唯真「貴族と能声の念仏衆―平經高を例として―」(『浄土宗の成立と展開』)。
- (4) 『昭和新修法然上人全集』七八七頁。
- (5) 『昭和新修法然上人全集』七八八頁。
- (6) 『三長記』元久三年二月三十日条(増補史料大成本九六・九七頁)。
- (7) 『三長記』元久三年二月三十日条(増補史料大成本九七頁)。
- (8) 専修念仏彈圧については、田村圓澄「専修念仏の受容と彈圧」(『日本仏教思想史研究浄土教篇』)、同『法然上人伝の研究』を参照した。
- (9) 玉山成元『中世浄土宗教団史の研究』二五頁参照。
- (10) 恵谷隆戒『改訂円頓戒概論』三〇三頁所収のものによる。
- (11) 『法然上人行状絵図』第四二(『法然上人伝全集』二六八頁)。
- (12) 櫛田良洪「西山教団の菩薩戒相承をめぐって」(福井康順博士頌寿記念『東洋文化論集』)。
- (13) 本稿では「聖」と「上人」について区別せずに用いてきたが、井上光貞氏は「阿弥陀聖・小田原聖などと固有名詞的によばれたものには山林修行、苦行、遊行、入水、焼身など、異常な宗教的靈力や行為を示す行者が多いのに対して、上人には都市や農村に定着し、隠棲して自利の業を積み、又は講や説法などによって人々の尊崇を集めたものが多いからである(中略)撰開期以後のふつうの念仏者はおおむね上人とよんで、聖とはいわないのである」(『日本古代国家の仏教』二一五頁)と説かれる。