

A Study of “The Dōsō Monks” in Shinran’s Biography, Based on Historical Materials of Mt. Nikkō 『常行堂聲明譜』

メタデータ	言語: jpn 出版者: 公開日: 2021-04-08 キーワード (Ja): キーワード (En): 作成者: 橋本, 順正 メールアドレス: 所属:
URL	https://mu.repo.nii.ac.jp/records/1538

A Study of “The *Dōsō* Monks” in Shinran’s Biography, Based on Historical Materials of Mt. Nikkō 『常行堂聲明譜』

HASHIMOTO Junsho

Summary

Eshinni 惠信尼, Shinran’s wife, wrote in a letter that Shinran was a monk of the *dōsō* 堂僧 rank of the Jōgyōdō 常行堂 at Enryakuji Temple. The *dōsō* are said to have been a class of low-ranking monks of the Tendai sect, who maintained the practice of *nenbutsu*, using a training method called *jōgyō-zanmai* 常行三昧 taught in Tendai Zhiyi’s *Mohe zhiguan*.

In this paper, I used as my primary historical source the Rinnōji records 輪王寺文書 housed in Rinnōji Temple at Mt. Nikkō. The Rinnōji Temple is one of the major temples of the Tendai Sect in the Kantō region. The Jōgyōdō at Mt. Nikkō, known for its tradition and organization, has maintained many historical materials about *dōsō* monks that Mt. Hiei had lost. Thus, Rinnōji has materials that the Tendai headquarters on Mt. Hiei no longer has.

The *dōsō* monks carried out the *reiji sahō* 例時作法 every day. There were two types of *reiji sahō* in the musical score “Mt. Nikkō” 常行堂聲明譜, called *inzei* 引声 and *tanzei* 短声. These were used in the *Amida-kyō* 阿弥陀經 recitation by the *dōsō* monks. In a comparative study of various types of *reiji sahō* texts, I point out that daily recitation in the *reiji sahō* was of the *tanzei* style, while the *inzei* style was performed at other memorial services.

Secondly, I take under consideration the annual events of the Jōgyōdō. I write about the event *shushū* 衆集, which was a monk’s assembly. The monk’s religious service in the *shushū* also consisted of reciting the *Amida-kyō*, so that was added to the *reiji sahō*.

The *jōgyō-zanmai* in Zhiyi’s *Mohe zhiguan* was a practice method that seeks to simulate the Buddha in this life. However, from the point that the *dōsō* monks

continued to read the *Amida-kyō* when performing the *reiji sahō*, they had clearly wished to be born in the Pure Land. The method of Zhiyi was not practiced in medieval Japan. The study of Shinran's biography is essential to the elucidation of his thought.

日光山輪王寺蔵『常行堂聲明譜』による「例時作法」・「衆集」の検討
——親鸞伝中の「堂僧」に関する研究として——

橋 本 順 正

日光山輪王寺蔵『常行堂聲明譜』による「例時作法」・「衆集」の検討

——親鸞伝中の「堂僧」に関する研究として——

橋本 順正

〈キーワード〉 親鸞 真宗史 堂僧 常行三昧 不断念仏

はじめに

恵信尼が記した「比叡の山に堂僧つとめて」（『恵信尼消息』第一通）という夫・親鸞の職について、①「堂僧の親鸞・中世日光山常行堂からの検討」（東国真宗：二〇一七）、②「統・堂僧の親鸞・例時作法と常行三昧」（東国真宗：二〇一九）、③「Shiran's training at Enryaku-ji (延暦寺) Temple on Mt Hiei (比叡山) as "Doso" (堂僧)」（国際真宗学会：第十九回学術大会）、④「日光輪王寺蔵『常行堂聲明譜』について——堂僧の親鸞研究——」（東国真宗：二〇二〇）として発表し、比叡山修学時代・天台寺院における常行堂の実態について考察を加えてきた。

本稿でも主に日光山輪王寺の史料を用いる理由は、

一、比叡山には現存しない中世常行堂に関する種々の記録がまとまって残されている。

二、日光山常行堂は比叡山常行堂の組織・行法を模した（移した）ものと言われている。

三、日光山輪王寺藏『常行堂聲明譜』（以下『聲明譜』）という常行堂の僧侶が用いていた譜面が残されている。

といった、三点からである。

なお日光山輪王寺文書は、以下「輪文・番号」と略し、引用は『鹿沼市史』『資料編・古代・中世』（鹿沼市・一九九九）収録のものを使用し、その収録番号を記す。

ここで一度、これまでに得た知見についてまとめたい。

まず堂僧という職についてであるが、山田文昭氏が「不断念仏衆」なるものが堂僧である、という説（山田「二九六八・二九二二」）を出したことから、昼夜問わず念仏を続ける僧侶という認識が広がった。しかし比叡山に「不断念仏衆」という名の集団の姿は見えず、拙稿①で堂僧を何かと関連付け代名詞として語るのではなく「堂僧は堂僧である」として、親鸞の時代に一体どのような職であったかを解明すべきだと論じた。

また古代・中世の各種日記類に登場する「不断念仏」とは職業の名前ではなく「ある特定の期間を定めて間断なく念仏を称える行為」の総称と見るべきである。拙稿②において、その「不断念仏」という概念に相当する常行堂の行事は、堂僧が中心となり八月に行われる「念仏会（大念仏）」であると述べた。常行堂の年中行事については後述する。

なお注意したいのは、比叡山に於いて堂僧という固有名詞は平安末期頃に固定化された呼称であるという指摘である（佐藤哲英「一九七〇・一〇五」、矢野立子「二〇一七」）。それまでは単に、諸堂に奉仕していた僧侶の俗称であった。この呼称については寺院によって様々な種類があることが想定される。そのひとつに、平安末期の日光山史料では、常行堂の堂僧のことを「禅衆」と呼んでいる（輪文・九五）。また日光山では鎌

倉期に入ると、堂僧を「見衆」と記すようになる（「輪文」：一〇七）。

比叡山では平安末期以降、法華堂に関わる僧侶を「禪衆」と呼ぶために、これをそのまま日光山で用いれば常行堂と法華堂の僧侶の区別がつかない。拙稿①でもこの問題に深くは立ち入らなかつたが、日光山輪王寺藏『聲明譜』において「法華懺法」の収録を確認している。これらの呼称と法華堂との関わりという問題は、今後の研究課題である。

次に堂僧の身分についてであるが、従来その身分は低いとされ「天台宗で諸堂で雑務に従事した下級僧侶のこと」⁽¹⁾などと説明されてきたが、決してそうではない。拙稿①で『門葉記』に「堂僧十四人」⁽²⁾、「十四禅衆の烈を定め」⁽³⁾とあることから、十四名の選抜メンバーである旨を述べた。

日光山においては上位二人がそれぞれ上執事・下執事、または惣一和尚・惣二和尚と呼ばれており、現場レベルの責任者であったと考えられる（任期は四年）。以下十二名は、上から一和尚く十二和尚と次第する。比叡山では僧侶の身分を二つに大別すると学生（学衆）・堂衆に分けられるが、日光山常行堂では堂僧（見衆・禅衆）十四名に対し下位身分である堂衆に相当するのは講衆（結衆）三十名である。

日光山では室町期に「堂講相論」⁽⁴⁾が起るが、その際に堂僧（見衆）は自らを「御家人」と呼び、講衆（結衆）を「侍者」と見下している（「輪文」：二三五）。このことは日光山の堂僧が、その出身母体が武家層出身の衆徒坊であることを示していた。

福島敏男氏は、多武峰常行堂では学生身分を政所系寺僧であるという学侶衆、下位の堂衆に相当するものは禅衆・禅徒（脇戸衆）であることを明らかにしている（福島「一九九五・四四八」）。多武峰堂僧も学侶衆に属するが、その位階は「座主・検校、三綱（上座・寺主・都維那師）以下、一藪より藪次制をとっていた」とし、年功序列という点もあるがその地位の高さが伺い知れる。

これまで、堂僧の身分が低いと語られてきてしまった理由には、「不斷に念仏をしているだけの僧侶」というイメージが影響しているのではないか。しかし『聲明譜』などを確認すると、その行法は誰にでもできる簡単なものではないということは一目瞭然だ。福島氏は五来重氏の説を用い、「比叡山常行三昧堂僧」という詠唱念仏の専門家ができたほどであった」（福島「二九九五・五三二」と言う。ここに加えて、彼ら堂僧は念仏だけでなく「声明の専門家・エキスパート」であったと指摘したい。

今後、これらの課題の研究方法としては、比叡山や天台系寺院の慣習とそれに呼応する声明の譜面・次第とを照らしあわせ、行法の実態を考えていくべきである。当たり前の手続きではあるが、従来の研究では「比叡山Ⅱ天台Ⅱ智顛の常行三昧」というイメージが先行していた。特に戦後から現れる、親鸞は止観において見仏ができなかった（さとれなかった）から聖道門の山を下り、法然の門を叩き浄土門へ帰入したとみる風潮は、親鸞思想を究明していく上でも建設的ではないだろう。すでに堂僧時代から浄土往生を問題としていたということは、「例時作法」等の常行堂行法次第を見ることによって明らかになる。

このことはすでに佐藤哲英氏が「円仁よってわが叡山の常行堂に伝えられた五台山念仏が、西方願生の信仰につらぬかれた法照の五会念仏である以上、先に最澄によって伝承された止観念仏、すなわち此土入証を立前とする常行三昧の念仏とは此土入証と彼土願生とその目的を異にするものといわねばならぬ」（佐藤「一九七九・三四」と述べられており、まったくの同意である。

改めてまとめると、親鸞は一山の衆徒（大衆）の中から堂僧になることのできる地位と器量を有していた。親鸞伝の中で見れば、生家・藤原北家日野流は高貴ではないが貴族であり、その嫡流（資業流）が名家として確立するのがこの時代で、また庶流（大谷一流）であっても伯父の日野宗業のように努力と器量があれば従三位まで登ることができた家柄である。

本論では常行堂・堂僧の日々の勤行である「例時作法」と「衆集」という行事を日光山輪王寺の史料を用い、その実態を明らかにしていく。近年の研究により、例えば山本ひろ子氏は「常行堂の様式と儀礼は、平安末期から鎌倉時代にかけて叡山から日光山・毛越寺・多武峰妙楽寺、また山陰の清水寺・鰐淵寺など各地の有力な天台寺院に伝えられた」（山本「二〇二一」一六九）と述べ、また阿部泰郎氏は「常行堂の本所は叡山であり、その法義やこれと一体となった芸能は多武峰の他にも日光山輪王寺など各地の天台寺院に伝えられ、現在も平泉毛越寺に伝承されているのは周知のところである」（阿部「二〇一三」三二五）等と言われるように、比叡山の儀礼・法式内容を他の天台寺院の史料から復元することは十分に可能である。

つまり親鸞伝の中で不明とされてきた比叡山修学時代を再検討するためにも、日光山輪王寺に残された多くの常行堂史料は重要かつ貴重である。『顕浄土真実教行証文類』等に見られる学識豊かな親鸞という人物の解明には、どうやってその卓越した思考力が培われたかという、修学期のさらなる研究が必要不可欠であろう。

一 種々の常行三昧——日光山『常行堂聲明譜』「例時作法」の問題——

拙稿④では、不断念仏・常行三昧という用語の区別、定義付けを行った。奈良弘元氏の「極楽往生を期しての臨終行儀として行われていたと同時に、他方においては平生の行業として行われていた」（奈良「二〇〇二」一〇九）という説から、奈良氏の提示する不断念仏の臨終時・平生時という二大パターンを確認し、少なくとも臨終行儀としての不断念仏は堂僧でなくても、僧侶であれば誰でも修することが可能な難易度の低い内容であると述べた。基本的にはそこに、当時の共通認識として節・曲調のある念仏、經典誦誦の行法はなかった

という見解である。

奈良氏も「不断念仏が合殺のように曲調をもって唱えられていたとはとうてい考えられない。なぜなら、曲調をもった不断念仏が行われていたとすれば、一日何万・十何万という大変な数の称名念仏を行うことは不可能である」(奈良「二〇〇二・一一三」)と考えられており、遍数重視という側面が強いのが不断念仏という概念である。ここで述べられている「合殺」とは、『聲明譜』「例時作法」等に見られる曲調のある念仏の一種だ。先に職名として述べたように、不断念仏とは特定の行法を指す用語ではなく、「ある特定の期間を定めて念仏を称える行為」の総称としての用語と考えるべきである。これは堂僧が声明を勤める、八月の念仏会(大念仏)を指す場合もあるからだ(『三宝絵詞』等)。

重要なのは、常行三昧という用語の定義である。これは拙稿③にて、

・「止観の常行三昧」…天台智顛の定めた90日間を一期とする『摩訶止観』の行法

・「例時の常行三昧」…後に「例時作法」として再構成され常行堂などで勤められた法照由来もしくは円仁が中国から伝えた曲調のある引声阿弥陀経読誦や引声念仏の行法

と、二種に分けて定義した。管見の限り中世常行堂では従来の説である前者、智顛の「止観の常行三昧」の行法次第、また実際に行われていた記録等の史料が存在しないため取り上げない^⑤。

この後者「例時の常行三昧」であるが、確かに比叡山等で法照由来もしくは円仁が伝えたときられる行法が行われているが、そこには「引声」と「短声」という二種類が存在する。このことは常行堂の由来として、円仁が請求した行儀の説明としてすでに安然が記していることである。

昔、斯那國法道上、現身往極國、親聞水鳥樹林念佛之聲、以傳斯那。慈覺大師入五

台山學其音曲、以傳睿山。此有長短二聲合殺五聲。(『群書類從』第二十四輯・四七二)

(現代語訳)

昔、中国の法道（法照カ）和上は、現身に極樂浄土に往き、親しく水鳥樹林の念仏の声を聞いて、それを中国に伝えました。慈覺大師円仁は五台山に入ってその音曲を学び、比叡山に伝えました。ここに長短・二聲・合殺・五聲という念仏の次第が有ります。

これは円仁の弟子・五大院安然が『金剛界大法対受記』（成立：九—十世紀）に記した伝えである。「長短・二聲・合殺・五聲」という行儀が示され、中でも「長短」というのは「引声」と「短声」のことであろう。長く引く声・曲調に対して、短い声・称え方になる。

また時代は下るが浄土宗・増上寺開山の聖聰『當麻曼陀羅疏』（成立：一四二七年以降）には、法照禪師の頂を摩りて一切諸行は無邊なれども念佛には過ぎずと教え、また引聲短聲の小經を授く、云云⁶（傍線傍線）

と、清涼山にて文殊菩薩が法照に念仏が優れている旨を教え、また引声・短声の阿弥陀經を法照に授けたことが記されている。すなわち法照由来、円仁が比叡山に伝えたという行儀には引声・短声の二種類があったという認識である。

今回の問題は、モノクロ写真版『聲明譜』「第五例時作法」に、阿弥陀經への指示として「短声」と書かれている箇所が存在することである。以下、『續天台宗全書…法儀2』収録『聲明譜』第五における、筆者作成の目次・次第を示す（太文字は『聲明譜』本文・解題における目次）。

〔第五 例時作法〕

短声散花等…①四奉請

半音念仏…②甲念仏

③ 合殺

④ 廻向

⑤ 例守護

⑥ 短声経・阿弥陀経（短声）

⑦ 九声念仏

念仏開白表白縁起等…⑧ 礼佛頌・⑨ 三礼・⑩ 如来唄・⑪ 表白・⑫ 應如法修早往生極樂業事

引声経等…⑬ 勸請・⑭ 散華樂・⑮ 四奉請・⑯ 念仏・⑰ 阿弥陀経（引声）

⑱ 七五三

⑲ 廻向

⑳ 後唄

問題はこれら第五卷のすべてを、續天台宗全書が名付けている通り「例時作法」と呼んで良いのかという点とである。一つは⑦九声念仏までの行法、途中⑧～⑫「念仏開白作法」を挟み、もう一つは⑬勸請からの行法として、所謂「例時作法」と呼べる様な二種類の譜が収録されている。

本稿では「例時作法」とは一体どのような行法であるかという点に比重を置き、次第に見えるその構成内容を中心にみていく。なお便宜上、前半①～⑦の次第を「短声作法」、後半⑬～⑳までを「引声作法」と仮に名付け論を進める。

ここで仏教音楽史の観点からの研究として中西和夫氏の論を参照したい。比叡山等での現行・新大原流声明の例時作法において、中西氏は浄土教儀礼としての特色が見られるのは、「四奉請」からの「甲・乙念仏」「阿弥陀経」「合殺」「廻向」「九声念仏」「五念門」であるとすが、「九声念仏」は良忍からの伝統であるとし、

表1

五会念仏法	例時作法（大正蔵）	大山流・鈴山流	日光山 「短声作法」
如何益／讚嘆文／莊嚴文	衆罪伽陀／三礼／七仏通戒偈／黄昏偈／無常偈／六為		
散華楽文	四奉請	四奉請	① 四奉請
五会念仏	甲念仏	甲念仏（乙念仏）	② 甲念仏
宝鳴讚（阿弥陀経）等	阿弥陀経	経段（引声阿弥陀経）	③ 合殺
五会念仏	甲念仏	合殺	④ 廻向
廻向発願	合殺	廻向	⑤ 例守護
	廻向		⑥ 阿弥陀経（短声）
	後唄／三礼／七仏通戒偈／初夜偈／九声念仏／神分・霊分・祈願／大懺悔／五念門		⑦ 九声念仏

特に注目すべきは「四奉請」から「廻向」に到る次第だと述べる（中西「一九七二：一〇四」）。そして法照の五会念仏法次第との比較をされているが、ここに中西氏が古流であると指摘する大山流・鈴山流の次第、さらに日光山「短声作法」の次第も加え改めて見てみよう（表1）⁷⁾。

中西氏は、「四奉請」から「廻向」に到る次第をそれぞれ、法照・五会念仏法と対応するものを検討し、円

仁が伝えた当時の行儀を推測されている。すなわち、「四奉請」は「散華樂文」と一致、「甲念仏」は律曲平調であり「五会念仏」第一会の平声（調）緩念と曲調名は一致。「阿弥陀経」に続く「甲念仏」は呂曲盤渉調であり「五会念仏」第三会と一致するが律曲的な動きとその核音は微音（下無）にあることから、大山流・鈴山流に示される「乙念仏」と称すべきとされる。「合殺」は「五会念仏」第五会の念仏曲、あるいはその旋律型を示すものと考えて良いとする（中西「一九九八・一四五」）。

さて、日光山「短声作法」の成立を探るために、中西氏の古流に対する見解を確認したい。まず現行の「例時作法」の形式に整ったのは「比叡新大原流」以降であるとして、それとは別に鳥取・大山寺に伝わる大山流、京都・真如堂に伝わる鈴山流声明の存在を示している。両流の「引声阿弥陀経」の次第では「新大原流」以降に見られる初めの三礼・七仏通戒偈等がなく、いきなり四奉請から始まり廻向で終るという素朴な形式に注目されている。同一系統であることは確かであるが、現行の声明「比叡の新大原流の曲節と、すべての点で著しく異なっている」と指摘する。

以上を踏まえて中西氏は「円仁が五台山より将来した当時の姿を伝承し、比叡大原流の湛智達による声明改革前の古流の面影をそのままとどめているものと思われる」と述べ、両流を「古流」とし、その四奉請より廻向に至る次第が『略法事儀讃』の「ただの一座の啓経の法事ならば、攻略は時を看みてなし、その諸は次第によりて誦す。散華樂をはじめとなし…の五会念仏法儀則の骨子を示すもの」と考え、比叡山に残る「例時作法」儀則成立前の姿を示していると推測されている（中西「一九九八・一一六」）。

この優れた指摘を基に日光山「短声作法」を見るならば、まず①四奉請から始まり②甲念仏という次第は古流に一致する。次に古流ならば阿弥陀経の後に来る③合殺④廻向が前半に移動してはいるが含まれており、続いて経の直前に⑤例守護なるものが登場、最後は⑦九声念仏で終わっている。

日光山「短声作法」の⑤例守護は次のような内容だ。

例守護（常行堂修正用之）

至心發願 加持香水 得大靈驗 衆生無邊：

乃至無邊： 枝と水と 増長福寿： 勤給

及番： 授奉覽と右承□□□礼

唵阿蜜栗多帝際賀羅吽 唵阿蜜栗多帝際賀羅吽^⑧

この構成内容から確認したい。最初の「至心發願 加持香水 得大靈驗」は、『天台声明大成（全）』^⑨下巻・修正会（六時作法）の牛王加持「發願」と同一である。この發願文は真言僧・元海（一〇九四—一一五七）の『厚造紙』に「加持香水發願詞」^⑩として記されている。

引き続き「衆生無邊：」は牛王加持「五大願」が省略されたものであるならば、これも真言密教で大日如来の本願を総願としておこす、顕教の四弘誓願に対する願と考えられる。

同じく「枝と水と 増長福寿：」は牛王加持「教化」が省略されている。「唵阿蜜栗多帝際賀羅吽」は同修正会（六時作法）の加持陀羅尼の中、「弥陀小咒」が二遍ある。

例守護の題の下に注記で「常行堂修正用之」とあることから、『天台声明大成（全）』下巻でも修正会にて確認できることに納得がいく。そして密教的要素が強いという性格を持っていることが分かる。

現状、他所の中世・常行堂史料において、この内容と同じものを確認はできない。日光山修正会では、まず『常行堂故実双紙』にて「一、五月初夜 例守護有之」（輪文Ⅱ…三…五三一）とあり、『常行堂修正故実双紙』「五月初夜（顕夜トイウ）」段に「次例守護ノ後ノ真言ヨリサキニ、皆守護アルナリ」（輪文Ⅱ…四…五五）と新たに「皆守護」という次第も確認できる。

以上「例守護」という行法次第は、日光山「例時作法」では日常的に行われていたと考えているが、同偈文が『天台声明大成』にも収録されていることから、日光山だけではなく天台寺院において広く用いられていた偈文であると推測する。

大きな問題は阿弥陀経読誦の方法、つまり「短声」と「引声」をどのように使い分けていたかである。ここで参考になるのが、蓮入房湛智が記した『聲明目録』（續天台宗全書・法儀1）収録・写真版）である。湛智は長寛元（一一六三）年生まれ、先の中西和夫氏の見解にもあつたように、大原来迎院に住み天台声明の改革を進め「新流」と認識される。天納傳中氏は「蓮入房湛智と蓮戒（界）房浄心が出て、鎌倉期の大原声明は伝承と楽理の整理発達期に入るのである」（天納傳中「二九八八・六九」と述べる）。

この『聲明目録』は成立が貞応三（一二二四）年、興味深いことに「例時」の作法と「引声」の作法が別項で記されている（中西氏の言葉を借りてこれらを「新大原流」と呼ぶ）。以下、それぞれの次第を見てみよう。

「例時」（短聲調子 平調乙時ナリ甲調ハ調子盤涉調／供養文唱礼平調ナラハ短聲ハ雙調）

散華樂…（呂／商） 四奉請（呂／商）

甲念仏（呂／商） 短聲（呂／角）

経畢半重念仏（呂／商） 合殺（呂／商）

廻向（呂／宮） 後唄（呂／宮）

三礼（呂／徵） 通戒（呂／徵）

初夜偈（呂／徵） 九聲念佛（呂／徵） 及徵

発願（呂／商） 五大願（呂／徵）

教化（呂／徵） 牛王加持真言（呂 商／阿弥陀小咒）

釋迦小咒 (呂／徵)

千手小咒 (呂／徵)

五念門 (呂／商)

(筆者傍線)¹⁾

「引聲」(調子雙調)

羽出様「如常本曲」／徵出様 調子雙調 太食調)

散華樂 (呂／羽出様徵)

四奉請 (呂／角)

甲念仏 (呂／商)

乙念仏 (呂／徵)

引聲阿弥陀經 (呂／角)

七五三 (呂／宮)

合殺 (呂／宮)

廻向 (中曲／徵 變音 平調)

後唄 (呂／宮 變音調子宮出之 平調)

(傍線筆者)¹²⁾

上述、表1にある大山・鈴山流の古流と比べると、散華樂・四奉請から始まってはいるが、大分次第が増えている。重要なのは、新大原流「例時」つまり例時作法の阿弥陀經は「短声で読む」ということ。そして「引声」つまり引声という作法において初めて「阿弥陀經を引声に読む」という事実が判明する。

これが日光山『聲明譜』の「短声作法」「引声作法」に應用できるのであれば、巻五に収録される二種類の行法次第の意味が明らかになるだろう。すなわち、「短声作法」の方こそが毎日夕刻に行われる所謂「例時作法」と呼べるものであり、「引声作法」は例時ではない別の法要にて勤められる次第であるとわかる。

さらに次第だけを書き抜き、日光山と新大原流を比べてみよう(表2)。

阿弥陀經の位置だけが気になるが、概ね日光山「短声作法」と同系統の内容を受け継いで整理・付加された

表2

日光山 「短声作法」	①四奉請	②甲念仏	③合殺	④廻向	⑤例守護	⑥阿弥陀経（短声）	⑦九声念仏
新大原流 「例時」	散華樂	四奉請	甲念仏	短聲（阿弥陀経）	経畢半重念仏	廻向	後唄／三礼／通戒／初夜偈
九聲念佛	發願／五大願／教化／ 牛王加持真言（阿弥陀 小咒）釋迦小咒／千手 小咒／五念門						

ことが推測される。先に問題とした⑤例守護であるが、次第だけでは決めに欠けるが、新大原流の「牛王加持真言」「五大願」が相当するのではないかと考えられる。

ここで、これまでの論をまとめよう。まず問題は「例時作法」と名付けられた日光山『聲明譜』第五の内容に、二種類の例時作法と呼べる様な行法があるところから始まった。法照・円仁ゆかりの作法伝承に「短声」と「引声」があると指摘し、日光山『聲明譜』第五の二種をそれぞれ「短声作法」「引声作法」と仮に名付け、検証を行った。

中西和夫氏が「古流」として紹介された大山・鈴山流の次第から、日光山「短声作法」には追加された項目（⑤例守護、⑦九声念仏）が確認でき、これが日光山独自のものであるかが問題となった。しかし、天台声明・新大原流の鎌倉時代初期『聲明目録』でも同内容と考えられる次第が含まれていた。また当時の常行堂における例時作法と言えば、阿弥陀経は「短声」で読まれていたと判断できるものであった。

上述、拙稿③にて述べた常行三昧の定義を、これらの結果をもとに次のように改めたい。

・「止観の常行三昧」…天台智顛の定めた90日間を一期とする『摩訶止観』の行法。現状、日本中世に行法としては行われた記録がない。

・「例時の常行三昧」…「例時作法」として構成され常行堂で日々勤められていた、法照・円仁ゆかりの短声阿弥陀経読誦を中心とした音曲念仏等の行法。

・「引声の常行三昧」…その「例時作法」と性格を同じくして後には融合し再構成される、法照・円仁ゆかりの引声阿弥陀経読誦を中心とした音曲念仏等の行法。

また例時作法諸本の系譜を、中西和夫・奈良弘元氏¹⁹⁾両名の研究に加える形で示せば、次のようになる。

法照「五会念仏法」

← 大山流・鈴山流「引声阿弥陀経」（古流 ※引声ではあるが形式は素朴）

← 日光山「短声作法」（『常行堂聲明譜』建長七・一二五五年以前）

← 新大原流「例時」（『聲明目録』一二二四年）

← 大正蔵本系「例時作法」（最古は元応二・一三二〇年奥書の『魚山叢書・眼五』本）

後に述べる日光山「常行堂故実双紙」（延慶二・一三〇九年）においては、例時作法も七仏通戒偈・黄昏偈・無常偈・六為・神分・靈分・祈願などが加わり、また阿弥陀経読誦は「引声」とされ、大正蔵本系に近い形となってきた。そのため、少なくともこの新大原流が確立された頃までは、常行堂の日々の例時作法におけ

る阿弥陀経は「短声」で読まれており、例時作法以外の法要行事にて阿弥陀経を読誦する場合は「引声」にて読まれていたと考えるべきだろう。

なお日光山『常行堂聲明譜』はその成立を貞和五（一二三四）年とするが、ここでは建長七（一二五五）年以前と記した。これは「短声作法」に続く「念仏開白作法」の末尾に、拙稿①で述べた親鸞の弟・尋有と目される名が記された奥書があるからである。

建長七年八月十一日 下番ノ預法師源忠

上番ノ預阿闍梨大法師尋有

檢校法印大和尚位

念佛ノ檢校

座主僧正¹⁾

「念仏開白作法」との関係性を考えなければならぬが、儀礼法式成立の上限は九声念仏が含まれることから良忍以降、下限は年記から少なくとも一二五五年、その形式からは新大原流「例時」に先立つとして一二二四年以前と推測する。

古流とされた大山流・鈴山流の次第は、残念ながら中西和夫氏もその出典を「天台聲明大成全書版」としか明らかにされていない。『天台聲明大成（全）』下巻では、その題を「引聲」とし「鈴山音用」と記されるのみである。この表記に従えば、これは鈴山流「引声作法」であり、中西氏が他に何を参照されたのが問題である。大山流・鈴山流における「短声」次第の存在が、「例時作法」成立を探る鍵となる。

また新大原流「例時」も『聲明目錄』中で次第が確認できるのみである。声明の指示、博士が記された譜面を確認したいところであり、今回大原三千院さまのご厚意で拝見できた「目安錫杖例時」（第四箱俯Ⅰ・五六）、

「例時」(第四箱俯Ⅱ・三)、「例時口傳」(第四箱俯Ⅱ・九)、「例時」(第四箱俯Ⅱ・四七)、「例時作法」(桐箱陳列之部・一)を検討したが、先の新大原流「例時」と呼べる内容ではなかった。今後、さらに調査が必要とされる。

以上、まだ検討すべき問題は残るが、当時の「例時作法」について一考を加えた。堂僧の基本的な勤行は、引声・短声の二種類がある阿弥陀経読誦である。日光山「引声作法」については種々の法要との関連によってその次第が変化するため、また稿を改め検討をしたい。

二 常行堂の行事——「衆集」について——

先に取り上げた例時作法は、堂僧の日々の勤めである。今までは「不断念仏をしているだけ」というイメージが先行していたが、上述の夕刻・例時作法以外にも日々重要な法要が行われている。日光山常行堂では修正会と御念仏が重要行事であった(橋本〔①…二〇〕)。ここで改めて『門葉記』に記された横川・常行堂の行事を確認したい。

勤行一 常行堂

常行堂(建立同于三昧院)。

堂僧十四人。

毎日例時。

毎月十五日衆集。

毎年勤事。

御社念佛正（三月一日結番。自十五日至十九日修之）。

莊嚴執事。捧物執事。兩頭有之。

庭立（自七月朔日至十五日）。

大念佛（始自八月十一日至十七日。七箇日夜修之）。

引聲不斷念佛也。

此外種種行法多之。不遑注進。（『大正新脩大藏經』凶像部十二卷…三a）

今回は毎月十五日の「衆集」について考える。これを田中和夫氏は同じく『門葉記』所収「大懺法院條條起請事」長日勤行事という日頃の勤行を記した条に「右、南岳の余流を受けて、朝には法花三昧を修せよ。一乗妙典を誦誦せんがためなり。慈覚の末弟として、夕べには西方懺法を勤めよ。弥陀名号を唱念せんがためなり」とあつて、天台は「朝に法華懺法、夕に例時作法」が常であるからと、ここで大懺法院では例時作法の代りに「西方懺法」が行われているとする。田中氏はこの状況を「西方懺法が例時作法と同一の常行三昧と考えられていたことを示す事例である」（田中「二〇一九・一一四」）として、常行堂の「衆集」は「西方懺法」であると述べる。

しかし、この指摘については以下の点によって認め難い。第一に、「西方懺法」と例時作法は全くの別物である。この場合、筆者が指す「西方懺法」とは田中氏と同じく、佐藤哲英氏が紹介された青蓮院藏『西方懺悔法』（永承六・一〇五一年写）の行法である。すでに奈良弘元氏が、当時例時作法とは別物と考えられていたと論証しているものだ（奈良「二〇〇二…一七三」）。

奈良氏は先の『門葉記』「大懺法院條條起請事」において、「長日勤行事」では「夕勤西方懺法」、「毎年仏

事」では「夕例時」、秋季彼岸会の「六時懺法」では「晨朝黄昏半夜 弥陀懺法」とあることから、「建永元年（一一〇六）には、すでに『例時作法』『西方懺法』『弥陀懺法』のそれぞれの法式が、相異なるものとして區別されて行われていた」（奈良「二〇〇二・一九八」と述べる）。

当時、常識的に例時作法と「西方懺法」が同一と考えられていたと言うならば、大懺法院の同文章内でそれぞれ異なった名称が使われている理由を説明しなければならぬだろう。田中氏は「毎月十五日」の常行三昧とは、例時作法の代わりに行じられた、この西方懺法であると想定することができる（田中「二〇一九・一一四」と述べるが、阿弥陀信仰という共通点のみで、内容の系統を異にする行法をわざわざ代用していたと積極的に考えられる証拠がない。あくまで、大懺法院では夕刻に西方懺法を勤めていただけのことである）。

また「建首の日は六齋日」とあることから、弥陀の齋日である十五日、すなわち常行堂の「毎月十五日」に繋がられているが、その「西方懺法」が行われている大懺法院にて長日勤行以外の記録を見ても特に十五日を重視した様子は見られず、その記された日付は様々である。そして『西方懺法』はその首題を『修行念仏三昧七日道場明懺悔方法』としており、この「七日」という行儀日数の問題もあり、短縮された次第、略式があるか否かも検討しなければならぬだろう。管見の限り、現状、慈円関係の青蓮院・大懺法院でしかこの「西方懺法」の行われた確実な記録は見られない。

それでは一体、毎月十五日の「衆集」とは何を指すのか。まず一つには単純に、集会評定（会議）の意味と考えられないか。初めに注目をしたいのは文永四（一一六七）年の年記をもつ『常行堂置文』（「輪文」：一〇七）の「一、例時衆集遅参の事」の項である。

一、例時衆集遅参の事

例時は六方段以後、衆集は供養文以降、共に遅参たるべし。

(現代語訳)

例時の時は阿弥陀経六方段から、衆集の時は供養文からが遅参である。

ここでは、日々の例時作法と日光山常行堂の「衆集」において、どこからが遅刻になるのかが明記されている。例時作法では阿弥陀経の六方段より遅れた場合、「衆集」では供養文より遅れた場合となる。この供養文が何を指すのかは後述する。

同文書にはまた次のように記される。

一、上執事・下執事一人といえども、必ず衆集の時に参会すべき事

(現代語訳)

上執事と下執事は通常一人ずつだが、必ず衆集の時には両者が参加すべきである。

普段、日光山常行堂における行事では、堂僧十四人が上番・下番グループに分かれており、それぞれ月の上旬・下旬と勤務日が定められていた。上執事(上番預)のグループ七名、下執事(下番預)のグループ七名とで分かれるために、基本的には上下両執事が一緒の当番になることはない。ここでの日光山の規定は、その番ではなくても「衆集」の時は全員集合せよ、という意味であると考えられる。そうであるならば、「衆集」は堂僧全員が集まる必要がある行事ということだ。

そしてまた建治二(一二七六)年の年記をもつ『常行堂置文』(「輪文」一〇九) 罰則規定の箇所において次のように記される。

一、念仏修正中の咎の事

念仏七月以後、修正十二月以後、たとい少々の咎ありといえども、後朝衆集次を以って、その沙汰あるべき事、

(現代語訳)

七月から後の念仏会期間中、十二月から後の修正会期間中に、たとえ少々の咎があつたとしても、翌朝か衆集を以つてその裁定をすること。

念仏会と修正会の期間中に多少の咎があつても、その処分については文面では規定せず、その翌朝か衆集において処分を決めるという意味になる。この記述から、堂僧における評議決定の場として「衆集」が機能していると考ええる。

中世高野山僧侶の集会制度については、古く和多昭夫氏の研究がある。その中で、中世高野山内における「衆集」の名を含む僧侶の集会評定としては、三所(両所)十聽衆集会評定・会衆集会評定・新本二会衆集会評定・十間衆集会評定・修正衆集会評定・読書衆(領解衆)論義衆集会評定などが確認できる(和多「一九五九・二六」)。

こういった形式と同一な常行堂・比叡山行事等の運営に関わる評議決定の場としての「衆集」が考えられると共に、また行法の次第も定められている。ただ集まり会議をするだけでなく、勤行も行われていた。ここでは「常行堂故実双紙」(成立・延慶二・一三〇九年「輪文Ⅱ・三」)に記された「衆集次第」と「例時事」の内容を比較する(表3)。

この通り、「衆集」行法の次第は⑧「三礼」以降は例時作法とほぼ同一であると考えられる。ただし例時作法⑭で「乱声引声」とあるのが阿弥陀経の読誦方法の指示であるが、衆集⑭の「経」だけでは引声なのか短声なのか分からない。例時作法⑭の「十二」とは、「十二礼」のことであると推測する。

大まかに見れば、普段の「例時作法」に①供養文⑦後咒願が加わったものが「衆集」の行法であると考えられている。①⑦⑦にどのような偈文が使用され、どういった思想的意味を持っていたかという検討

表3

⑬	⑫	⑪	⑩	⑨	⑧	⑦	⑥	⑤	④	③	②	①	
四奉請	散花樂短声	六為	黄昏	通戒	三礼（虚音）	後咒願	後唄	三条袈裟	唄礼	咒願	梵音	供養文	衆集
四奉請	散花樂は無	六為等	黄昏等 諸行無常等	通戒偈	調声登礼盤の後三 礼虚音								例時作法

は、また史料を精査した上で考えていきたい。

先にも述べたが、この日光山「常行堂故実双紙」の頃には例時作法の次第も現行の大正新脩大藏経本に近い形となり、阿弥陀経読誦は引声となり、すでに日光山『聲明譜』『短声作法』とは異なっている。一二〇〇年代後半に常行堂儀礼法則の大きな改革がなされたと考えられるが、親鸞が比叡山にいたのは一一八一―一二〇一年と考えられているため、どこまで当時の常行堂の様子を伺えられるかが重要だ。しかし異なるとはいえ、基本的には新しく付加される傾向であり、従来からあつた行儀が削除されているとは考えられない。

天台の「朝に法華懺法、夕に例時作法（朝題目に夕念仏）」という言葉は、法華信仰と阿弥陀信仰の二つが別ではないというキャッチフレーズとして捉えるべきである。実際に行法として、常行堂内で毎朝法華懺法や題目が唱えられていたという史料はない。日光山『聲明譜』の中に法華懺法が含まれていることを確認しているが、この譜がどのような行事・場面で用いられていたかはさらに検討が必要である。

②⑥	乗仏子	乗仏子
②⑤	消除業障	消除業障
②④	神分・霊分・祈願	神分・霊分・祈願
②③	乗念仏	乗念仏(九反)
②②	初夜	初夜
②①	通戒	通戒
②⑩	三礼	三礼
①⑨	後唄	後唄
①⑧	廻向(切声)	廻向切声也
①⑦	会殺	合殺三匝
①⑥	念仏	
①⑤	乱声	
①④	半重念仏経	半重念仏 乱声引声十二

小 結

今回は日光山『聲明譜』第五に収録されている二種類の行法を手がかりに、親鸞が勤めていたとされる天台寺院における常行堂・堂僧の実態を検討した。親鸞伝においてさらなる研究が求められるのは、比叡山時代にどのような修学・修行を行っていたかという点である。

まず明らかなことは、智顛『摩訶止観』常行三昧ではなく、法照由来の阿弥陀経読誦が日々の業であった。特に例時作法は「短声」の作法で読誦されていた。堂僧はこの「短声」「引声」といった阿弥陀経読誦方法が専売特許であり、種々の法要・行事においてその声明を求められたことだろう。つまり「不断念仏」と呼ばれるような遍数重視の側面が強い念仏を朝から晩までしていたことはなく、堂僧の頭にはまず阿弥陀経の思想があったはずだ。親鸞は若い頃から、阿弥陀経による浄土往生を学び実践していたのである。

後に門を叩くこととなる法然の吉水教団でも「例時」や「引声」といった行法が行われている。親鸞が法然へ入門したという親鸞伝の重要な時期であるが、これもまだ具体的なことは分かっていない。ここに親鸞が常

行堂の堂僧であった、という意義があるのではないかと考える。

紙面の都合上、『門葉記』記載の行事全てを論じることができなかった。見通しとしては、まず「御社念佛正」は三月一日に当番が決まり、十五日から十九日に至って行われる法要とある。日光山や多武峰常行堂には、該当する様な行事が見当たらない。比叡山常行堂、独自の行事であると考えられる。

そして「庭立」「大念佛」であるが、これこそが古来より指摘されてきた『三宝絵詞』等に見られる「山の念仏・不断念仏」である。「大念佛」は八月十一日から十七日にかけての「七箇日夜」に行われる法要で、「引声」の作法が用いられる。「庭立」はそれに先立って七月に行われる儀礼・稽古が中心である。

大正時代に『恵信尼消息』が発見されてから研究者たちによって、一定の堂僧に関する見解が示されてきた。しかしそこには史料の限界があつて、十分に議論がなされてきたとは言いがたい。先学の研究成果を踏まえつつ、当時の慣例を探ることによって、親鸞伝のさらなる解明に尽力したい。

註

- (1) 浄土真宗本願寺派総合研究所「二〇一三」『浄土真宗辞典』「堂僧」項
- (2) 『大正新脩大藏経』図像部十一卷・三a
- (3) 『論文』九五
- (4) 新井敦史「室町期日光山の組織と運営 堂講相論・皆水精念珠紛失事件の検討を通して」『古文書研究』四〇号を参照。
- (5) 多武峰常行堂において七月から九月に至る九十日間、毎日三時に阿弥陀経の三十二相にまつわる常行三昧が記されている(彰考館本『多武峰略記』)、これは西宮藏本に対して行法内容の不明な点が多く、奈良弘元氏は一六六八年に校訂者純昌によって手が加えられていると考えている(奈良「二〇二二」三三八)。
- (6) 『浄土宗全書』十三卷・六三八

- (7) 中西和夫『仏教音楽論集…華頂山松籟攷』「一九九八…一一一〜一二二」の表をもとに作成。
- (8) 『續天台宗全書…法儀2(常行堂聲明譜・法則類聚)』…六六
- (9) 『天台声明大成(全)』下巻「一九六八…一〇四」
- (10) 『大正新脩大藏経』七十八卷…二五八a
- (11) 『續天台宗全書…法儀1(聲明表白類聚)』…六九
- (12) 同書…七二
- (13) 奈良氏は例時作法を、最古本を元応二(一三三〇)年本として、それは信行『七階仏名』、法照『五会念仏略法事儀讚』、善導『往生礼讃』から成立したとされるが、本論では少なくとも日光山「短声作法」がそれを遡ると指摘した。そのためこの奈良氏の説は後年にどのように改編がなされたかを検討する材料となる。
- (14) 『續天台宗全書…法儀2(常行堂聲明譜・法則類聚)』…八三
- (15) 黒田俊雄『訳注日本史料 寺院法』「二〇一五…五二二」

参考文献

- 鹿沼市史編さん委員会 一九九九『鹿沼市史(資料編 古代・中世)』
 天台宗典編纂所 一九九六『續天台宗全書…法儀1(聲明表白類聚)』
 天台宗典編纂所 二〇一九『續天台宗全書…法儀2(常行堂聲明譜・法則類聚)』
 比叡山延暦寺法儀音律研究所 一九六八『天台声明大成(全)』
 黒田俊雄 二〇一五『訳注日本史料 寺院法』
 『大正新脩大藏経 図像』第十一・十二巻
- 阿部泰郎 二〇一三『中世日本の宗教テキスト体系』名古屋大学出版会
 天納傳中 一九八八『天台聲明概説』叡山学院
 佐藤哲英 一九七九『叡山浄土教の研究』百華苑

- 田中和夫 二〇一九「親鸞と常行三昧」『東アジア仏教研究』十七号
- 中西和夫 一九七二「音曲念仏の研究（二）比叡浄土教の引声念仏」『華頂短期大学研究紀要』十六号
- 中西和夫 一九九八『仏教音楽論集・華頂山松籟致』東方出版
- 奈良弘元 二〇〇二『初期叡山浄土教の研究』春秋社
- 橋本順正 二〇一七「堂僧の親鸞・中世日光山常行堂からの検討」『東国真宗』五号
- 橋本順正 二〇一九「統・堂僧の親鸞・例時作法と常行三昧」『東国真宗』八号
- 橋本順正 二〇二〇「日光輪王寺蔵『常行堂聲明譜』について―堂僧の親鸞研究―」『東国真宗』一〇号
- 矢野立子 二〇一六「法華堂における禪衆について」『日本女子大学紀要 文学部』六十六号
- 山田文昭 一九六八『真宗史稿』法蔵館
- 山本ひろ子 二〇一一「我らいかなる縁ありて今この神に仕ふらん」『日光その歴史と宗教』春秋社
- 和多昭夫 一九五九「中世高野山の僧侶集会制度」四十五―四十六号

（武蔵野大学仏教文化研究所客員研究員、浄土真宗本願寺派総合研究所研究助手）