

## 五山禅林の仏事法会と中世社会

—鎮魂・施餓鬼・祈禱を中心に—

原 田 正 俊

### 一、問題の所在

日本の中世仏教史研究においては、その分析視角として近年、仏事法会といった儀礼に目が向けられている。中世仏教の主流が顕密諸宗であり、顕密仏教が執り行う国家的仏事が国制史の上でも大きな比重をもち、諸大寺で行われる法会と連関し、重層制をもつ構造が次第に解明されてきている。

例えば、平安時代末から整備されていく国家的仏事は院のもとに顕密諸宗の僧侶が出仕し、仏事を執行し国家の安泰、院・天皇の身体を護持すると共に、諸宗を院のもとに統合することとなった。諸大寺の僧侶においては、寺内での一定の法会の出仕を経て、国家的仏事に参加する資格を得、さらに朝廷からの公請を受け国家的仏事に出仕する。彼等にとっては、こうしたキャリアを積むことにより、僧綱位を昇進していき、名声を得ることになったのである。<sup>①</sup>

こうした国家的仏事の体系は年中行事として整備され毎年繰り返し行われ、朝廷内の儀式と共に公事として位置付けられ、そのためには、諸国からその費用が徴収された。

また、正月の修正会のように、悔過や大般若経の転読といった法会が、朝廷や中央の寺院はもとより、諸国の国分

寺をはじめとした諸寺院、諸社において行われ、村落レベルにまで、こうした法会が展開していく。中世仏教はこうした形でイデオロギー的にも中世の人々を捕捉していくのであった。

まさに中世国家が成り立つための不可欠のものとして仏事法会は運営されていたのであり、天皇・貴族はもとより民衆にいたるまでこうした法会にかける情熱は多大のものであり、これらの要請に僧侶たちは的確に対応し、仏事法会の整備をはかったのである。仏事法会への関心は、その細かな所作や、芸能との結びつき、出仕者の在り方などへも関心が向けられ、より精査な研究が進められている。

こうした研究動向があるものの、研究の中心は中世前期のものが多く、中世後期における仏事法会の在り方、前期以来の変化をふくめ、その考察は未だ手薄な状況にある。特に中世後期においては、顕密諸宗とならび禅宗が台頭してくる時期であり、また、いわゆる鎌倉仏教諸宗も次第に力を持ち、勢力の拡大と共に仏事法会の整備が進められたわけであり、近世から近代に結びつく仏教諸派の儀礼を考える上でも中世後期の研究は重要であり、なによりも室町時代の仏教を考えるためには、禅宗の仏事法会の研究は欠くことのできないものとなるのである。

禅宗史研究においては、思想史、人物史、制度史の研究については豊富な成果をもつが、仏事法会の在り方については十分に目が向けられていたとはいえない。これまで、この問題を正面に据えて取り上げたものとしては、鷲阪宗演<sup>④</sup>・山口隼正氏<sup>⑤</sup>の研究が注目され、このほか仏教学の方面から、臨済宗で常用される陀羅尼の内容解説をした木村俊彦<sup>⑥</sup>・竹中智泰氏<sup>⑦</sup>の研究が注目される。

禅宗で重視される禅僧達の語録のなかには、上堂法語のようにその思想を表明する重要な儀礼もあり、日本の禅僧達の語録中には、新住持の入院等、人事に関わるものなどが多数含まれ、ややもすればこれらを禅院儀礼の代表的なものと見ることがある。また、禅宗の宗旨を顕彰する重要な仏事法会としては、二祖三仏忌、すなわち達磨忌・百丈忌・涅槃忌・降誕会・成道会があり、これらが連続と続けられてきたことは事実である。しかし、中世の五山禅林の

仏事法会を検討していくと確かに前述の儀式はきわめて盛大かつ厳肅に執り行われるものであるが、社会との関係、当時の禅宗の社会的機能という点では、さらに注目しなければならぬものが外にいくつもあるのである。仏事法会はその時代によって流行廃れもあり、また時代によってその意味合いが大きく変化する。連綿と続いているから、いつの時代も同じである。あるいは禅の伝統は不変であるといった考えは、今や歴史学的手法によってより厳密に分析、再検討されることが必要な時期に来ているのである。

そこで本稿では、日本の中世社会において禅院と社会とを結ぶ重要な法会として、施餓鬼と祈禱に関わる法会を取り上げて考察していきたい。これらの法会は、中世の禅宗の在り方を考える上で重要なものであり、また室町時代の禅宗が顕密諸宗とどういった点で違い、また同様な働きをするのかといった点を解明するための有効な視角ともなり得るからである。これらの法会の分析を通して、室町時代の仏教、室町幕府の仏教政策も含め考察していきたい。

むろん、室町幕府のもとでも、連綿と顕密の仏事法会は執り行われていたのであり、足利將軍歴代の信仰がなにも禅宗一色であったわけではないことは既に周知の事実であり、顕密諸宗と禅宗がどのように絡み合いながら中世後期の仏教を形作っているかの説明が今必要なのである。こうした問題の解明のため、私は先に、南都北嶺の僧を招いて禅寺で執り行われる法華八講の実態と意義、葬儀、施餓鬼などにみるように禅宗が特に力を入れ、顕密諸宗と仏事法会の体系の上で棲み分けを見せるような在り方を解明した。この折、指摘だけに止まり十分解明できていなかった点もふくめ、禅宗の施餓鬼と祈禱に焦点を当て考察していきたい。

また、日本における禅宗の展開を真言・天台との兼修禅から純粹禅へといった捉え方が通説とされるが、兼修禅の中身についても十分論議がされてきたわけではなく、まして純粹禅といわれる鎌倉時代から室町時代における禅林の仏事法会の内容についてはほとんど検討されていないのが現実といえよう。兼修禅はもとより、純粹禅が何も坐禅ばかりしていたのではなく、様々な法会を通して社会と関わっていたのであり、中国禅林の様相もふまえ禅林仏事の社会

的機能を考えることが必要である。以上のような視角から禅林の法会の歴史的展開過程と社会との関係を明らかにしていきたい。

## 二、禅僧と怨霊降伏・鎮魂

中世社会に生きる人々が何故禅宗を受け入れ、禅僧達に帰依し、それを重用したのかは、多方面から分析されねばならない。禅僧達の禅律僧の一員としての立場、公武の宗教政策を受けて整備されていった禅院規式の在り方など、既にいくつかの点については、私もこれまで言及したが、ここでは禅僧のもつ鎮魂の力、それにまつわる仏事法会について検討していきたい。禅僧が公武の帰依を受け、中世社会のなかで影響力を拡大していくのは、単純に思想的にすぐれていたからとか、学問に優秀であったからというのではなく、その台頭の背景を考慮するためには中世社会で禅僧達がどういう役割を果たし、どのような活動を人々に期待されていたのかの実態を解明する必要があるのである。

まず、手始めに鎌倉時代後期に活躍した禅僧、無本覚心（法燈国師）の周辺を検討してみる。無本覚心は、臨済宗法燈派の祖として有名な人物であるが、紀伊国由良興国寺を拠点に広がり当寺有力な門派の一つであった。無本覚心自身、龜山上皇の請で南禅寺の前身である禅林寺の開山に招かれようとしたような人物であり、無本覚心の辞退で実現しないものの、当時著名な禅僧であった。<sup>⑧</sup>

この無本覚心には後鳥羽上皇の御霊鎮魂をめぐって興味深い話がある。後鳥羽上皇は周知のように承久の乱で隠岐に流され、この地で無念の思いで過ごし、悲憤のうちに没し、その死後、怨霊となり様々な災いを世にもたらした。後鳥羽院の怨念は大きく、北条時房、三浦義村の急死の原因は後鳥羽院によるものと噂され、<sup>⑨</sup>『比良山古人霊託』や『太平記』にみるように死後は天狗となり世に混乱をもたらさんとしたことでも有名である。<sup>⑩</sup> こうした、後鳥羽院の怨霊は、度々託宣を下したようで、『後鳥羽院託宣記』としてまとめられ、<sup>⑪</sup>この中で注目すべきは、永仁二年（一二九四）五月

八日、曆応二年（一一三九）七月十日の託宣記である。永仁二年の託宣によれば、後鳥羽院の霊は、青侍石見入道の子、石熊丸に託し、離宮のあった水無瀬の地に仏寺を建て、開山に無本覚心を迎え、寺号を大興禅寺とすべしという。そして生前、嘉禎二年（一一三六）十月十五日に伊王左衛門能茂入道西蓮に託した「御手印記」をあげ、自らの菩提を弔わなければ、国家は治まらぬとしている。

曆応二年の託宣記は、水無瀬三位家の官女に託し、承久の乱後の国家の治乱は、自分の意志次第であるといい、後醍醐天皇の配流、鎌倉幕府の滅亡、後醍醐天皇の帰洛を説明付ける。そして、永仁の託宣で述べた禅寺建立を要求している。

これら一連の託宣記で注目しなければならないのは、当時もつとも恐れられた後鳥羽院の怨霊を鎮めるためには、禅僧の力、禅寺の建立が有効との見解であり、これが朝廷に上奏されるとともに、世に広まっていたことである。

後鳥羽院の霊を安んじることと無本覚心が結びつく背景には、嘉禎二年（一一三六）隱岐の後鳥羽院のもとに行き、「御手印記」等をもたらしした先の伊王左衛門能茂入道西蓮と無本覚心の交流があると考えられる。『紀州由良鷲峯山法燈円明国師之縁起』（以下「縁起」と略す）によれば、後鳥羽院の後宮である修明門院は興国寺のある由良庄の領家職をもっており、西蓮は代官を勤めたとされ、西蓮は後鳥羽院の菩提を弔うため一町小四十歩を興国寺へ寄進した。この頃、興国寺の周辺では妖魔（天狗）が出現し、この妖魔は「縁起」では魔道に堕ちた後鳥羽院とされた。無本覚心は文永元年（一一六四）これを鎮めるため法会を修し、ここに魔界を転じて護法の善神に変え、門派の繁栄を約束させた。『縁起』によれば無本覚心の弟子、嫩桂正栄が花山院師信を通じて禁中から託宣記を借り出し一部を写し興国寺に納めたという。<sup>13)</sup>

無本覚心の救済法は、三帰五戒を授け、あるいは愛染、五大尊法を修したという。高野山金剛三昧院とも関係深く密教にも通じた彼の側面をうかがうことができる。またこの頃、法会の法則を定めたとされ、これに関する直接の史

料は遺されてはいないものの、粉河寺のなかに設けられた、法燈派の禅院、誓度院の規式を参考にすることができる。これによれば、一方では中国禅林の清規をもとに住侶の禁戒を定め、四時の坐禅を規定すると共に、他方、三時勤行のなかで、九条錫杖・光明真言などを誦誦、千手・不動・愛染の行法を修している。もつとも、三時勤行のなかには尊勝陀羅尼・消災呪・般若心経・金剛般若経・大悲呪などの中国禅林で一般に誦誦されるものが散りばめられており、こうした勤行のなかには当然、無本覚心が渡宋し持ち帰った最新の法式が反映されているのである。

このように後鳥羽院の死後、南北朝期に至るまでその怨霊は天狗や魔道に墮ちたものと解され、それを救済し、鎮め得るものとして禅僧無本覚心の力が期待され、託宣や縁起で世に喧伝されていたことは重要である。禅僧の怨霊鎮圧、神祇などの化度説話は他にも多く見受けられるが、無本覚心と後鳥羽院の説話はその極みともいえよう。

鎌倉時代に活躍した、円爾の周辺にも天狗の降伏で似たような話が『雑談集』<sup>15</sup>にあり、

或者二天狗託シテ「東福寺へ往タキニ尊勝陀羅尼ガムツカシキ」トハ云ケリ、

とされているように、東福寺で誦誦される尊勝陀羅尼の力で天狗が寄りつかないとされた。天狗がきらうものとして一般に尊勝陀羅尼、慈悲呪などが知られていた。この頃の東福寺では、円爾の意向で様々な陀羅尼を誦する行事が多かったようで、円爾の定めた東福寺の行儀を批判する僧がおり、彼は長年東福寺に住み、得法（悟ること）を標榜し、すべての事の行を行わなかったという。そのやりとりは以下のように

「故開山常ノ禅院ヨリモ事ノ行ヲホシ、朝楞嚴呪、日中尊勝陀羅尼七反、此事ヲ渡宋ノ老僧ノ中ニ難ジ申ケル、

「唐様ヲ令レ行給ハ、如<sub>三</sub>宋朝<sub>一</sub>ベシ、事ノ行多候」ト、開山ノ返答ニ、「宋朝ノ僧ハ坐禅ヲ如法ニシテ有限、四時ノ坐禅ノ外力ニ常坐スル僧ナドモ有リ、大方国ノ風坐禅、在家出家多分行レ之、仍事ノ行スクナシ、日本ノ僧ハ、坐禅ノ行疎略也、事ノ行神咒等ナクハ、何ヲモテ信施ヲ消シ侍ルベキ、如<sub>三</sub>宋朝<sub>一</sub>坐禅スベクハ可<sub>レ</sub>止」ト申サレケレバ、

無<sub>レ</sub>言<sub>一</sub>、<sup>16</sup>

円爾の言い分では日本の禅僧は坐禅を疎略にするため、神呪の誦誦といった事の行を多くしているのだといっている。またこうした行事は信施に報いるためといい、檀越達のための祈りであったこともわかる。事実、円爾が弘安三年（一二八〇）九月十五日付けで定めた「公家関東大檀那御祈禱等注進文」<sup>19</sup>には様々な形での陀羅尼の誦誦と機能が示され、東福寺の日常、年中行事をうかがうことができる（祈禱については第四章で詳述する）。

妖怪の調伏では、南禅寺開山の無関普門の話も有名で、龜山上皇の禅林寺殿の妖怪を鎮めたことで、無関普門はおおいに上皇から帰依を受けたという。これ以前、西大寺叡尊が招かれ二十人の僧を引き連れ九旬の間、「振<sup>レ</sup>鈴<sup>レ</sup>揺<sup>レ</sup>鐸<sup>レ</sup>、焚<sup>レ</sup>香<sup>レ</sup>不<sup>レ</sup>絶、昼夜勤<sup>ニ</sup>行課持秘呪<sup>一</sup>」したものの、効果は上がらず、これに代わって無関普門が呼ばれたのである。無関普門は当時住していた東福寺から二十人の僧と共に禅林寺殿に移り結制安居、二時粥飯、四時坐禅といった叢林の規矩通りの生活を行い、妖怪を鎮めたという。<sup>20</sup>

このように、当持禅僧に期待されたものの中には、怨霊、妖怪、天狗の降伏の力といったものがあつたのである。さらに、南北朝の内乱を経て後醍醐天皇が吉野で没し、足利尊氏・直義が天龍寺を創建するにあたっては、後醍醐の御霊を慰め、内乱の中での敵味方の死没者の冥福を祈ることが目的とされた。その天龍寺開山として迎えられたのは、足利氏の帰依厚い禅僧夢窓疎石であつた。

足利兄弟の信仰は何も禅宗ばかりであつたわけではなく、戦勝祈願をはじめとし、顕密の法会への依存度が高いことも事実であるが、<sup>21</sup>先述の禅僧への社会的要請を勘案すれば、当時、未曾有の内乱の死者と後醍醐の霊を慰める寺の住持としてはやはり禅僧が最適であつたのである。<sup>22</sup>後鳥羽の託宣記が暦応二年（一三三九）七月二十二日に上奏され、八月十六日には後醍醐天皇が没し、後鳥羽院の例と共に後醍醐の怨霊への畏怖は大きかつたといえよう。この後も引き続き後醍醐と内乱期の敵味方の霊が禅僧達によって慰霊されていき、足利家にとって重要な仏事として東山殿にまで後醍醐天皇の位牌は安置された。<sup>23</sup>中世社会において戦乱における死者や怨霊の慰霊は天下安寧のために不可欠のこ

とであり、政権の担い手はこれを執り行わなくては国を治めることはできなかつたのである。

それではこうした禪僧の力は室町時代に入つてどのように変化、發揮されるのであろうか、次章では数ある法会のうちでも施餓鬼に焦点を当て検討していきたい。

### 三、五山禪僧と施餓鬼

施餓鬼は日本の仏教諸宗派のなかで、浄土真宗をのぞき各宗で一般に行われる法会であり、後世、盂蘭盆に行われる法会としても定着し日本人にとつても身近な仏事のの一つとして知られてきた。餓鬼を恐れたり餓鬼への供養法会の必要性ということは平安時代には既に一般に広がっており、十二世紀末、後白河法皇の造営した蓮華王院の宝蔵には「六道絵」が納められて、そのうちに餓鬼道を描いたものが含まれていた。これらの絵の内容をうかがうものとして、『河本家本餓鬼草紙』（東京国立博物館蔵）と『曹源寺本餓鬼草紙』（京都国立博物館蔵）の二本が遺る。このうち曹源寺本（第二段・七段）には施餓鬼の場面も描かれ、人々が手向ける水をなめる餓鬼、僧侶達が直に飯を地にぶち撒けこれを餓鬼が食している場面があり、これらは『救拔焰口餓鬼陀羅尼經』をもとに描かれたという<sup>24</sup>。

施餓鬼については中国以来のその諸説、日本への伝播過程についていくつかの研究がある。中国仏教と道教の交渉をもとに施餓鬼についても検討したものとしては、吉岡義豊氏の研究があり、また水陸会については牧田諦亮氏の研究、日本・中国・韓国の事例もあわせ論じた服部良男氏、現代中国社会における水陸会の盛況については鎌田茂雄<sup>25</sup>氏の研究がある。

日本においては仏教史・仏教民俗学の立場から注目される<sup>26</sup>ところであり、追善儀礼として注目した圭室諦成氏、仏教年中行事全体を述べるなかで盆行事の一つとしてふれる五来重・伊藤唯真<sup>27</sup>・田中久夫<sup>28</sup>・坂本要氏の研究がある。真言密教の作法研究としては加藤宥雄氏<sup>29</sup>、曹洞宗の施餓鬼を中心に真言宗の作法にも言及した<sup>30</sup>ものとして尾崎正善氏<sup>31</sup>の

研究がある。

これらの成果に導かれながらその展開を整理しておくとともに問題の所在をみていく。中国においては、もともと孟蘭盆供養と施餓鬼は趣旨を異にするもので、孟蘭盆は目連尊者が死後の母の苦しみを救うため僧衆に供養した法会、施餓鬼は阿難尊者の故事にならい餓鬼道に堕ちた者に淨食を施す法会であったのであるが、これに道教の中元の日に地官大帝が罪業を許してくれるという思想も絡まり、三者が混然として中国社会で古代より広く受容されるものとなっていた。施餓鬼の儀礼についてみれば仏式による施餓鬼と道教による中元施食があつたのである。古くには梁の武帝（五〇二〜五四九）の水陸会が知られる。尚、日本では水陸会と施餓鬼が同一法会のように扱われる場合が多いが、水陸会の一部が施餓鬼である。中国における施餓鬼の系統としては、孟蘭盆経系、水陸儀文系、瑜伽焰口経系があるとされる。

施餓鬼の法式については中唐の不空訳『救拔焰口餓鬼陀羅尼經』『施諸餓鬼飲食及水法并手印』（『大正新脩大藏經』第二一）等により、密教儀礼としての色彩が強まり、宋代にはより儀礼の整備がなされ広く行われた。宋代の志磐が撰し、明の雲棲株宏が重訂した『法界聖凡水陸勝会修齋儀軌』（『卍新纂大日本統藏經』第七四）が中国での水陸会のまとまった儀式書として著名で、諸宗融合的な色彩をもつ。これによれば、施主一族はもとよりあらゆる階層の横死者霊も招請され功德を受けその追善が目的とされ、仏事は複雑で三帰・三竟・諸尊から地獄の亡者までの招請・破地獄真言（若人欲了知云々）等の誦誦・懺悔・得戒（梵網經心地品十重戒）・四如来（南無多宝如来以下）の奉唱・一切の群靈への供養が表明される。日本へは先に見た『救拔焰口餓鬼陀羅尼經』『施諸餓鬼飲食及水法并手印』『瑜伽集要救阿難陀羅尼焰口軌儀經』等、不空訳のものが空海、円仁、円珍などによつてもたらされている。このことから、真言・天台宗において施餓鬼法の整備が進み、平安時代に流布していくのである。

平安時代から日本で展開する真言宗の施餓鬼法については、行者が餓鬼の妨げを受けないように修するものとされ、

夜人が寝静まった頃水辺で修するのが基本であったとし、これが中世には禪宗の影響で中国式の施餓鬼法に転換し、真言宗でも盆供養に行われるようになったという。曹洞宗の施餓鬼の分析よれば、中国の『幻住庵清規』での規定をもとに、臨濟禪京都五山のなかで施餓鬼法が整備され曹洞宗に影響を与えたとされる。これがさらに近世に面山瑞方（一六八三—一七六九）によつて整備され現行の曹洞宗施餓鬼ができ、曹洞宗の施餓鬼では「宝楼閣心陀羅尼」「光明真言」が誦誦される。仏教民俗学の立場からの研究においては、瑩山紹瑾の『瑩山清規』制定によつて追善儀礼として広まったとする。餓鬼供養と先祖霊の盆供養が密接に関わるようになる要因としては、新亡者（新精霊）を餓鬼として祀るからだとされている。また、現代の中国人社会においても仏教儀礼のなかでの水陸会・施餓鬼の比重の大きさは注目される<sup>(4)</sup>ところであり、中国・韓国・日本と東アジア社会のなかでこれらの法会は幅広い支持を得たものといふことができる。

研究史をながめてみると多様な系譜が絡み合つて法会が形成され、道教や中国の民間信仰、日本の民俗とも深く関わり、複雑であるとともに、それ故に広く社会のなかに定着したといえる。日本社会のなかで施餓鬼が流布するにあつた禪宗の影響が注目されるが、何故なのか、またその時期についても具体的な分析はなされていない。一方では曹洞宗、瑩山紹瑾の清規整備により広まる<sup>(5)</sup>といった見解があり、他方、儀礼自体の分析のなかでは『瑩山清規』は五山臨濟系の影響が指摘されており、些か混乱がある。また、東アジア社会におよぶ法会であるが、日本への導入定着について、中世社会の宗教状況を踏まえての考察は不十分といえよう。そこで以上の問題点をふまえ日本における施餓鬼儀礼の在り方と社会的機能を今一度再検討していきたい。

先学の指摘にもあるように、密教儀礼としての施餓鬼法が先行するのでその内容をみておくと、広沢流、寛助（一〇五七—一一二五）の『別行』<sup>(6)</sup>では淨所を点じ淨食和水を器に入れ東に向かい餓鬼に供養するという。五如来（南無過去宝勝如来以下）の名号を唱え、光明真言などを唱え撥遣して餓鬼を追い返すといった次第が伝えられている。保

寿院永嚴から寛成（一一二六—一一九八）に伝えられ仁和寺の守覚がまとめた『沢抄』<sup>⑧</sup>では、亥時に河もしくは池辺で修するとされ施餓鬼棚は高さ二尺五寸、上には食器・闍伽桶・散米・香等が置かれる。淨地の真言、印以下、五如来（南無宝勝如来以下）名号三反、尊勝陀羅尼、光明真言などが唱えられる。これらの施餓鬼は行者がひっそりと夜に修する儀礼であることがわかる。施餓鬼の功德は『仏説救拔焰口餓鬼陀羅尼經』、『瑜伽集要救阿難陀羅尼焰口軌儀經』、『仏説施餓鬼甘露味大陀羅尼經』にあるように寿命延長・福德増長であった。<sup>⑨</sup>『覚禪抄』<sup>⑩</sup>では十二世紀の執行例があげられ、不食・病悩の祈りとして行われ、七日間供米二石一斗の法会記録がある。『卷数集』<sup>⑪</sup>では同時期の藤原忠通が度々これを依頼したとされる。

台密においては承澄（一一〇五—一二八二）の『阿婆縛抄』<sup>⑫</sup>第一五一によれば、秘法ではないものの初心者に伝授してはいけなさとされ、藤原頼通（九九二—一〇七四）は常にこれを修させたという。七日間の施餓鬼供の支度があげられ、五穀各一斗、能米七斗等、先の真言宗系の施餓鬼と似た様相がみえる。日の出あるいは月の満ちるとき露地で修するのが基本とされた。行法は餓鬼の招請から始まり、招請開口印、開地獄門等の印と陀羅尼、五如来（宝勝如来以下）が続く。また、三井寺では施餓鬼護摩が修されたことを記す。典拠の経については、真言宗系と同一である。功德としては寿命延長・増益色力とされ、時期は不明ではあるが院宣により太上天皇の玉体堅固・宝寿長遠を祈ったという。

鎌倉時代の施餓鬼の様子は『御産御祈目録』<sup>⑬</sup>にもみることができ、正治二年（一二〇〇）の二条殿における後鳥羽後宮藤原重子（修明門院）の御産御祈では仁和寺宮の修する如法仏眼法を始め顕密の修法が尽くされるが、そのなかで山門系の常陸国成田律師によって施餓鬼供が行われ、醍醐寺の成宝もまた施餓鬼を行っている。建保五年（一一二七）順徳天皇中宮立子（東一条院）の御産御祈では九条良経の沙汰で慈円がこれを修している。『正法念処經』<sup>⑭</sup>に説く三十六種の餓鬼の一つに伺嬰兒便餓鬼があり、この餓鬼は前世において自分の嬰兒を殺された怨で産婦を求め嬰兒の

便をうかがい命を奪おうとするとされ、施餓鬼が特に御産の御祈にも用いられたのであろう。この餓鬼の姿は、十二世紀後半から十三世紀前半に成立したとされる『河本家本餓鬼草紙』第二段にも描かれるものである。このように頭密の施餓鬼が次第に拡大され、その功德も寿命延長から御産の祈りまであることが確認される。また、修法のなかではそれほど高次のものではなく、秘法でもなく、頭密諸宗においては格段上の法会ではないことに注意しておきたい。先述の『曹源寺本餓鬼草紙』第三段では、人々が死んだ親のために塔婆に水を手向けると、そのわずかなしたりを餓鬼が飲むとされている。親への供養の一部が餓鬼の供養にもなるという点は、後の盆行事に親（先祖）への供養と共に餓鬼への供養が行なわれることと関連し、早い例としても注目される。また、第七段の施餓鬼会では、僧は大陸系の袈裟を着け、四如来（多宝如来以下）の名号を唱えており、『仏説救拔焰口餓鬼陀羅尼經』系であることがわかる。これに対して、真言宗・天台宗の施餓鬼は先述のように五如来の名号を唱え、『施諸餓鬼飲食及水法并手印』系であることがわかる。この頃、既に二系統の施餓鬼が修されていたことは注目される。

それでは、中世の禪宗の施餓鬼はいかなるものであろうか。まず、榮西の『興禪護国論』第八建立支門<sup>⑤</sup>では禪院の日常生活、年中行事を定め、『禪苑清規』や宋の現行の規式をもとに制したとされる。これによれば、禪院内の真言院での行事として、常に水陸供を修し、冥道供であるともいい、「施主、福を祈るがため、功德のため、亡者のためにこれを修す」とされた。檀越の要請により、こうした仏事が常時修されていたのである。鎌倉時代に日本にもたらされ禪院建立の基本指図とされた『五山十刹図』<sup>⑥</sup>には天童山景德寺、北山靈隱寺の伽藍内には水陸堂があり、これらを見聞していた榮西は、建仁寺内の真言院に同様の機能を持たせたのであろう。

東福寺では、文保二年（一一三一）に記録された『慧山古規』<sup>⑦</sup>によると、七月一日に盂蘭盆看経榜が出され、施餓鬼文が東西両廊に張り出され、一日から十四日まで衆寮で看経。十四日が山門施餓鬼となっている。この施餓鬼の法式は「南無十方仏云々」から始まり、「南無多宝如来」以下五如来の名号が唱えられ、現行の臨済系の施餓鬼（七如来

の(名号)とは少し異なる。また、施餓鬼が盆供養と結びつくようになっていくことは注目される。南北朝期の京都では孟蘭盆会の施餓鬼はかなり一般化してきていたようで、貞治三年(一三六四)七月十五日、中原師守は菓王寺の施餓鬼を聴聞している<sup>56</sup>。林下の大徳寺・徳禅寺においても孟蘭盆施餓鬼は長老以下の出頭する重要な法会であり、大徳寺第二世令翁の記した至徳元年(一三八四)の行事規式には孟蘭盆施餓鬼が見える<sup>57</sup>。

鎌倉の禅院での施餓鬼の早い例は不明であるが、次のような施餓鬼にまつわる伝説が建長寺にある。蘭溪道隆在世の頃、建長寺では山門施餓鬼が行われており、ある時一騎の武者が施餓鬼の終わった頃に現れ、残念そうに引き返すのを呼び戻すと、自分は梶原景時の霊であると告げた。それ以後、建長寺では毎年七月の施餓鬼修了後、梶原施餓鬼が営まれるようになったという<sup>58</sup>。ことの実否は不明ながら、建長寺草創期からの施餓鬼の存在、梶原景時といった鎌倉幕府と対立し、幕府に怨念をもって死んだ者の霊の鎮魂といった伝承は注目される。蘭溪道隆については在宋時に水陸僧で勸進を行っていたという説もあり<sup>59</sup>、建長寺草創期からの施餓鬼の執行はあり得ることである。鎌倉時代の円覚寺における施餓鬼の実態は明かではないが、七月十四・十五日には多くの参詣者があり、女人の参詣も認められ、弘安六年(一二八三)の円覚寺年中寺用米の注進状のなかでも修正米とならび盆供料があげられ、このなかでは施餓鬼も修されたと考えられる<sup>60</sup>。

このように、真言・天台系の施餓鬼とは趣を異にした施餓鬼が広まっているのであり、それは盆供養と結びつき展開していった。中国では宋の蓮式(九六四—一〇三〇)の頃には孟蘭盆供と施餓鬼の混同を問答しており、盆供の父母、祖霊追善のための十方僧衆への供養と餓鬼への施食といったことが融合され、先に見たように道教の中元思想とも絡まり定着していったのである。こうした風潮は入宋僧の増加によって日本でも知られていたであろうし、なんといつても宋代の禅院の規式を組織的かつ大量に移入した禅宗にあっては、積極的に施餓鬼が孟蘭盆に修されるようになったと考えられる。しかもそれは、平安時代以来日本で行われていた儀礼とは異なったものであり、日本への移入

にあたっては光明真言などの読誦も含まれさらに儀礼自体も変化をしていくのである。『瑩山清規』の在り方は、京都・鎌倉の五山禅林での施餓鬼をもとに従来の真言・天台宗の儀礼も含め曹洞宗の施餓鬼として整備が進むのである。

室町時代になると五山の施餓鬼はさらに大きな社会的機能を發揮する。明德二年（一三九一）山名氏清・満幸は室町幕府に対し反乱を起こし、明德の乱が勃発する。この乱は、当時一族で十一カ国の守護職を握り六分一殿とまで呼ばれた山名氏の勢力を抑えるため足利義満が挑発し、幕府方の勝利となりその政權基盤は強化された。戦場は洛中洛外となり特に北野社の近く内野は主戦場となった。これにより内野大宮の戦場では多くの人馬が命を落とし、散乱する死体を善応寺正範禪師が片付け茶毘に付した。さらに乱後、敵味方の怨霊の満ちる場となったこの地で義満は、元弘建武の内乱後、夢窓疎石のすすめで足利尊氏が内乱期の死没者の鎮魂を行った先例を踏まえ、仏事を営むことにした。『明德記』によれば、

一乗八軸ノ妙経ヲ、毎日ニ一部、七日ニ七部頓写シ給テ、無二亦無三ノ妙理ヲ演、供具ヲ珍備シテ、五山ノ清衆一千人ヲ以、大施餓鬼ヲ行セ玉ヒ、陸奥前司氏清幽儀、并ニ諸卒戦死亡靈、六道有情、三界万靈、悉皆得道ト廻向セサセ給シカハ、何計諸仏モ納受シ給ヒテ、亡魂モ受悦給フラント、聴聞ノ貴賤モ涙ヲ流シ、只当時ノ善修ノミニ非ズ、末代ノ規範ニモ祈禱ニモ成セ給フベキハ、今日ノ大仏事也、去ハ弥天下モ安泰ニシテ、御運長久ノ基也、万人首ヲ低レテ、値遇ノ結縁ヲ喜ビケリ、

とされ、『法華経』の頓写と五山僧による大施餓鬼が行われた。従来、北野の万部経会は注目されているものの、大施餓鬼の方は十分注意を払われてこなかった。この時の大施餓鬼回向は室町時代末に臨済宗諸行事の諸回向をまとめた『諸回向清規』<sup>⑧</sup>に載せられており、これによれば明德三年四月十日義満が施主となり逆臣忠臣共にその靈を慰めるため妙法蓮華経七部を頓写、五部大乘経を看誦、楞嚴咒を誦誦、施餓鬼を修したとされ、『明德記』の記事を裏付ける。まさに千人の五山僧による大規模な施餓鬼による敵味方の鎮魂仏事こそ室町幕府の政權の安定のためにも重要な儀式

であった。この後、頭教系の仏事も設けられ、応永二年（一三九五）九月二十二日、北野南馬場で千人の僧による一万部法華經の読誦会が十日間にわたっておこなわれた。願主は山門系の遁世僧で勸進により千百部の経を新調したという。十月一日には義満の命によりさらに十日間の読誦が命じられている。さらに北野万部経会に発展し、幕府の命による年中行事として畿内諸教寺の僧が出仕し続けられ、応永三十二年（一四二五）北野経王堂が造られ法会の場合なる。北野社は山門系曼殊院門跡の支配下であり、内野鎮魂儀礼は五山の法会に任すのではなく、山門系からの巻き返しがあったと考えられるが、内乱直後の死体処理、鎮魂に禅僧が大きく関わっていることは重要である。

さらに応永六年（一三九九）、足利義満の挑発により大内義弘が反旗を翻し応永の乱が起る。戦乱は鎌倉府を巻き込み関東での戦闘も起こり、幕府の勝利のうちに乱は終息する。鎌倉では応永の乱の戦没者の鎮魂のため新居閻魔堂（円応寺）で施餓鬼が修され、建長寺派の会下ヶ谷海蔵寺の僧衆によって営まれ、毎年七月十六日鎌倉公方の聴聞する年中行事となっていた。この閻魔堂（円応寺）はもと滑川旧河口付近に位置し、中世鎌倉の集団墓地の東はずれにあたりとされるが、こうした境界の地での鎮魂仏事として施餓鬼が鎌倉五山系の禅僧達によって執行されたのである。これら戦乱による横死者の慰霊鎮魂という意味は重要で、十四世紀末から十五世紀初頭にかけて李朝の太祖・太宗も国家的仏事としての大規模な水陸会を執り行っており、施餓鬼の盛況はまさに東アジア通有の儀礼となっていた。

また、別稿でもふれたが、応永二十九年（一四二二）には前年の大飢饉による死者の鎮魂のため幕府の命で五山僧が施餓鬼を行い、寛正二年（一四六一）には、大飢饉後の施餓鬼が幕府の命で五山僧によって執行されている。その内訳は、三月二十九日、建仁寺によって五条橋で、四月十日は相国寺が等持寺・等持院・真如寺を率い四条橋、同十二日は東福寺が四条橋、同十七日は万寿寺が五条橋、同二十日南禅寺が四条橋、同二十二日、天龍寺が臨川寺・宝幢寺とともに渡月橋で施餓鬼（水陸会）を行っている。天文五年（一五三六）の天文法華の乱後には、戦亡者のため、幕府の命で五山僧による施餓鬼が執行され、場所は、六角堂、因幡堂が候補にあがるが、結局、清水寺で修された。

幕府による、天下の鎮魂として衆目の集まる場が選定されるのである。同九年には、乱後実権を掌握した細川晴元により北野経堂における五山大施餓鬼が行われた。同十二年（一五四三）には、永正八年（一五一一）の船岡山合戦の三十三回忌として、幕府の命で相国寺僧衆が施餓鬼を修している。さらに慶長二年（一五九七）豊臣秀吉による朝鮮侵略の敵味方戦没者のため五山僧によって大施餓鬼が修され、導師は相国寺の西笑承兌であった。いずれにしても中世の戦乱のあとの国家による鎮魂儀礼に禅宗が大きく関わっていたことは間違いない、場所・規模ともに洛中洛外の人々の耳目を集めるものであった。

こうした施餓鬼の思想的背景は、宋代の志磐が撰し明代の雲棲株宏が重訂した『法界聖凡水陸勝会修齋儀軌』卷三にみるように諸仏から地獄の囚徒、君臣后妃・士農工商一切の横死者を請じて営むのが水陸会であり、こうした宋代には一般化していた思想と儀式を日本の禅僧達に取り入れ、簡略化した施餓鬼という形態で、執り行ったのである。長祿三年（一四五九）の序をもつ原固志稽の著した『大施餓鬼集類分解』は五山の施餓鬼の法式を整理確定したもので、原固志稽は夢窓疎石―無極志玄―空谷明応―簡翁志敬に連なる相国寺の僧であり、五山の中枢で声明（梵唄）の盛んであった相国寺でこうした儀礼が整備されたのである。ここでは、日本の真言系の五如来の名号を七如来に改め、より特色を出し、七如来の典拠は、如居士（？―一二二二）の『施食文』により、七仏、七世など法数には七が多いことから七如来にするという。事実、寛正二年（一四六一）の大施餓鬼で、南禅寺僧は七如来を唱えているのである。

鎌倉時代末以来、禅僧達に期待された鎮魂の力を室町時代には施餓鬼というものをより整備していくことにより顕密諸宗とは別系の法会とし、顕密諸宗以上の宗教的力をこの分野で発揮したのであった。また、施餓鬼は鎮魂の機能を期待され盆行事と結びつき年中行事としても定着する。特に五山禅林での施餓鬼は室町殿の御成があり、七月十三日は鹿苑院、同十四日は等持寺、同十五日は相国寺の施餓鬼を將軍は聴聞した。文明十八年（一四八六）七月十三日

の鹿苑院における施餓鬼では出頭僧百九人、これは応仁文明の乱による相国寺の衰微後の状況で、寺僧の数も四分一になっており、乱前は数百の僧が出頭したのであり、<sup>76)</sup>禅林施餓鬼の盛儀がうかがえよう。こうした、洛中洛外の大規模な施餓鬼は諸宗に影響を及ぼし、臨時の五山の施餓鬼の際には勧進も行われ、河原者や羅齋僧の争いなど広く民衆をも巻き込む法会であった。<sup>77)</sup>民俗学の研究成果によれば、施餓鬼の小幡は田の虫除け、家の悪疫除けとして重視されるが、<sup>78)</sup>文明十四年(一四八二)天龍寺孟蘭盆施餓鬼で嵯峨地下人が群参し幡を取り合い、怪我人が出ており、五山の施餓鬼が広く民衆を巻き込んだ重要な年中行事となっていることがわかる。<sup>79)</sup>施餓鬼は三界万霊を鎮魂する仏事として重視され、不遇の死を遂げたり、祀られない無縁仏も含めた諸霊の供養として親(先祖)供養と並び人々に受容されていくのである。

中世末から近世初頭には盛んに参詣曼荼羅が描かれるが、『珍皇寺参詣曼荼羅』『熊野観心十界曼荼羅』では施餓鬼の場面が描かれ、宗派をこえて民衆社会への浸透がうかがえる。<sup>80)</sup>

以上のように、日本の中世社会における施餓鬼の重要性が明らかに became したとともに、そのなかでの禅宗の施餓鬼が大きな位置を占めていたことが明瞭になった。次に禅林の祈禱に注目し、その様相を検討していきたい。

#### 四、五山の祈禱法会

日本における禅宗と祈禱の関係は、顕密諸宗と比して随分見解の差があり、それについての軋轢は既に別稿でふれた。<sup>81)</sup>禅僧達が祈禱を仏法の上で二次的なものと見なす考え方については夢窓疎石(一二七五—一三五二)や拔隊得勝(一二二七—一三八七)の見解が注目され、拔隊得勝は「坐禅工夫ヲ綿密ニナスヨリ上ノ祈禱アルベカラズ」と言い切る。また夢窓疎石の『夢中問答』の一節がよく取り上げられ、当時の実態をみる上でも必要なので、煩を厭わず見てください。

唐土の禅院には毎朝粥の後、大悲呪一遍など誦するばかりなり、是れ則ち坐禅を本とする故なり、楞嚴会として楞嚴呪をよむことも近代より始まれり、それもたゞ夏中ばかりなり、毎日の晩れごとに放参と名けて、楞嚴呪をよむことは日本より始まれり、唐土に放参といへるは別のれいぎなり、建長寺の始めには日中のつとめはなかりけり、蒙古の襲ひ来たりし時、天下の御祈りのために、日中に観音経をよみたりけるそのまゝにしつけて、今は三時のつとめとなりたり、かやうのつとめも禅家の本意にはあらねども、年来しつけたる事なれば、後代の長老達もとゞめ玉ふことなし、又末世のありさま禅僧とてありながら、坐禅をば事の行よりものうく思へる人もありげなり、かゝる人のためには略せん事も無益なるべし、且は又世間を重くし給へる檀那の御意にもそむきぬべし。この故に禅院ごとに毎日三時のつとめおこたる事なし、その廻向の趣はひとへに天下太平檀那安穩の御ためなり、毎月の朔望には祝聖の上堂あり、是れ又皇帝の御ためばかりにはあらず、四海清平万民和樂のためなり、禅僧は御祈りも申さぬ者とはそしるべからず、大悲呪、楞嚴呪の機能を経中に設けること、何れの大法秘法にかおとらんや、観音経、金剛経の功力もいるがせなりと申さんや、かやうの経呪にて毎日三時に祈り奉ることのかなはずば、此の外に経呪の<sup>⑧</sup>か<sup>⑨</sup>ずを添へたりとも、坐禅工夫の障りとはなりて御祈りとはなるべからず、

とあり、ここでは祈禱が本来の禅宗の役割ではないことを強調しながらも、現実には様々なレベルで檀越の要請もあり、祈禱法会が執り行われていることがわかる。大悲呪・楞嚴呪・観音経・金剛経といった禅宗の常用經典の功力をいい、大法秘法に劣らぬ事を強調している。こうした点もまた、頭密諸宗の反発を招く点であり、現実社会では祈禱の力をもつて禅と頭密が相並ぶことになった。

鎌倉建長寺においては蒙古襲来以来、三時の勤行が定着したといわれるが、蘭溪道隆の自筆になる祈禱回向の断簡<sup>⑩</sup>がのこされ、北条時宗の子孫繁栄、皇家の砥柱（乱世にあつても正しい心を守る者）たらんことを願うもので、しかも回向文のなかにいちはやく日本の神祇を組み込み、その外護を願っている。その後こうした日本の各所の神祇の名

を織り込んだ回向が広まっていくのである。<sup>85</sup> 宋朝禪の導入による純粹禪の建長寺の実態はこうした祈禱仏事を日常的に修するものであった。確かに蘭溪道隆が参禅弁道を重んじ寺内の綱紀を引き締めたことは事実であるが、『禪苑清規』にみるように十二世紀初めの宋朝禪林においても祈禱は皇帝の外護に対する当然の務めであった。<sup>86</sup> 研究史上よく使われる純粹禪の用語はこの意味でも再検討が必要なのである。また、禪僧のなかには坐禪より事の行を大事に思うものもおり、何よりも檀越の要請が大きかった。禪僧達がいかに坐禪工夫に重きを置き、合理的の見解から祈禱の不必要を説こうとも、日本の中世社会において仏法への期待の大きなものとしては祈禱があつたのは事実であり、こうした社会に禪宗が展開して行くにあつては祈禱を充実させることは不可欠であつた。現実には禪宗の祈禱は日本社会においてさらに大きく発展したといえよう。夢窓疎石がいうように「禪僧は御祈も申さぬ者とはそしるべからず」が、夢窓疎石の次世代ぐらいからさらに重視され一層の祈禱の整備につながるのであつた。

禪僧のなかには坐禪工夫の重視と儒教の影響もあり合理的精神に富む人物もあるが、<sup>87</sup> 様々な中世の雑信仰を内包している者たちの方が多いのであり、例えば純粹禪の一方の拠点ともいわれる大徳寺においても宗峰妙超の法嗣、徹翁義亨などは様々な感得した舍利や不動明王を祀り、当然祝聖を始め様々な祈禱法会を行つてゐる。<sup>88</sup> こうした事実は中世の禪宗を考える上で、従来意外に見落とされてきていたのである。

また鎌倉時代の東福寺の様相は第二章でもふれたとおり事の行多き禅院であつた。弘安三年（一二八〇）九月十五日付、円爾の「公家関東大檀那御祈禱等注文」<sup>89</sup> から年忌供養をのぞく祈禱について列挙すると、

公家関東大檀那御祈禱等注進文

一、毎月朔望両度皇辰、就大仏殿、誦大悲呪、消災神呪、回向所、集殊勲、祝延今上皇帝聖寿無疆云々、次就法堂、燒香、

一、毎月（初八、十八、廿八）就僧堂前、念誦十方諸仏菩薩宝号、回向同前、

- 一、毎月晦望両度布薩、奉<sub>レ</sub>為<sub>二</sub>公家関東大檀那御家門、
- 一、每月初一日、就<sub>二</sub>山門閣上<sub>一</sub>羅漢供、回向曰天下太平洋海内静謐、

(中略)

- 一、毎日朝暮就<sub>二</sub>大仏殿<sub>一</sub>、諷<sub>三</sub>誦首楞嚴神呪、消災神呪<sub>一</sub>、奉<sub>レ</sub>為<sub>二</sub>大檀那御家門、
- 一、每日中、就<sub>二</sub>大仏殿<sub>一</sub>、尊勝陀羅尼七返、奉<sub>レ</sub>為<sub>二</sub>関東御祈禱、

(後略)

とあり、毎月一・十五日の祝聖については、中国での皇帝の聖寿万安を祈る法会を日本の天皇に置き換えたものであり、清規に則り一般に修された。東福寺を創建した大檀越九条家への祈禱はもちろん、北条得宗への祈禱は注目され、東福寺の建立、運営の過程で今まで見過ごされてきたが、北条氏の影響がきわめて大きいことがわかる。東福寺は公武の連携による禪宗の育成を象徴するものといえ、寺社に対する公武新制の要請に基づくところでもあった。儀式の内容は、布薩・羅漢供・楞嚴呪・消災呪・尊勝陀羅尼をもって祈禱を行っている。布薩のような本来は僧の懺悔を旨とする儀式が祈禱の機能を持っていることは注目される。

さらに鎌倉時代末の東福寺の儀式をみると、正月一日から七日までの修正祈禱では大般若経・金剛経・観音経普門品・大悲呪・消災呪が読誦され、並行して毎日輪番で三時の懺法、羅漢供が行われた。懺法もまた本来は懺悔の儀式であるが、頭密の悔過法会が修正会として祈禱と災厄を払うものとして修されるように、禅院でも懺法が祈禱法会として行われた。これらの法会では、在寺の大衆のなかから、大般若会では六十人が選ばれその任に当たり、各法会でもその任に当たる僧名が書き出され、楞という形式で張り出された。また歳末看経もまた一年の締めくくりの祈禱であり大檀那の本命元辰が祈念された。また、大檀那(九条・一条家主)のためにはその誕生日祈禱があり、山門閣上で金剛経・観音経・消災呪、晩頭には仏殿で楞嚴呪と疏が読まれた。中国における皇帝の誕生日祈禱である聖節の

応用である。

鎌倉においても禅林年中行事の詳細はわからないものの、円覚寺は北条時宗により国家鎮護の寺、將軍家（惟康親王）祈禱所とされ、無学祖元もまた後宇多天皇・將軍惟康親王・北条時宗の「千年植福之基」として了承している。<sup>68)</sup>

弘安六年九月廿七日付「円覚寺年中寺用米注進状」によれば、正月元三檀米・同修正米・歳末靈供料・七月盆供料があげられ、正月に天下国家を祈る修正会が重視されていた。<sup>69)</sup>

室町幕府のもとでは禅宗による祈禱はさらに整備されていく。永祿八年（一五六五）頃に編纂された『諸回向清規式』<sup>68)</sup>は室町時代五山禅林の諸回向を集成したもので、これを基本に近世、近代に至るまで禅林の儀式は行われている。祈禱に関するものをあげると祝聖・修正看経・修懺祈禱・楞嚴会・乘弘祈禱・問禪祈禱・請雨祈禱・祈晴祈禱・悪星祈禱・御惱祈禱・禳災祈禱・禳疾病災難祈禱・諸病祈禱・疫病祈禱百座楞嚴呪・百座祈禱（諸病諸難用之）・竈鳴祈禱・婦人臨産祈禱・栄子祈禱・唐船祈禱・船中祈禱・大般若回向・造作祈禱・立柱祈禱・將軍誕生諷経・御所看経となり、多方面での祈禱法会が展開されていたことがわかり、顕密諸宗に劣らぬ祈禱体系が形成されていた。儀礼の内容については、修正祈禱は大般若経・観音経・大悲呪・消災呪、楞嚴会では楞嚴呪であり、大悲呪・消災呪・金剛経・楞嚴呪等の読誦、大般若経の転読・真読の組み合わせで、祈禱内容に応じた回向・疏が読み上げられた。現実の運用は『蔭涼軒日録』『鹿苑日録』に数多くの事例を拾うことができ、主要なものについて以下検討していきたい。

禅林における祈禱で一番多用されるのは大般若経であり、大般若会は日本では古代以来、顕密諸宗でも修されるものであり、朝廷仏事として重要な季御読経、顕教系の臨時祈禱などに用いられた。密教系でも大般若経は重んじられ高野山の年中行事のなかでは神前の法楽として定着している。<sup>69)</sup> こうした日本社会で重用された大般若を禅宗もまた祈禱に用いその中心にすえたのであった。正月の修正会はもちろん、室町殿において一・五・九月の十六日に修される善月祈禱も大般若会であった。この室町殿における大般若会は幕府の年中行事の一つとして位置付けられ、他の年中

行事の整備と考え併せて、十五世紀前半、足利義教期に始まるとみられる。寛正五年（一四六四）の例では、百名の五山僧、布施・齋料あわせて五千疋であり、ほぼこの規模で継続されていたと考えられる。大般若会は臨時祈禱でも度々用いられ、御台所の不例、祈雨、流星祈禱などが行われた。

懺法もまた重要な祈禱法会で、追善などにも用いられることはあったが、ここでは祈禱での使用例を中心に検討する。懺法は法華懺法といい、最澄以来、天台宗で修される法会で、法華経を誦し懺悔し、罪障を消滅し往生を祈る。法会で、保元二年（一一五七）に後白河法皇が宮中仏事とした。法華経安樂行品を声明として詠じ、雅楽の演奏も付された。後醍醐天皇は建武二年（一三三五）春秋二季彼岸会に季懺法講を修することを定め宮中懺法講は盛んになったという。

五山における懺法は、はやくには栄西が建仁寺の止観院の行事として、法華三昧・阿弥陀三昧・観音三昧を定めている。東福寺の正月行事にも懺法が見え、禅林の懺法が鎌倉時代にはすでに存在した。五山の懺法で現在も有名なのは相国寺の観音懺法で、有馬頼底・松岡心平氏により既に指摘があるが、これは北条氏の招きで渡来し、建長寺・建仁寺・南禅寺に住した清拙正澄（一二七四〜一三三九）と夢窓疎石、そして元の使いで来日した一山一寧の甥でもある石梁仁恭（一二六六〜一三三四）の三者によって曲が作られたという。中国禅林の梵唄の影響もあり、従来の天台の懺法とは異なったものが整備されたのである。また足利義持は、懺法をよく理解したとみえ、相国寺僧の唱えた文言の誤脱を指摘したという。

室町時代には、五山では重要年中行事となり、『蔭涼軒日録』文明十九年六月二十三日条によれば

懺法書立、天龍寺普明閣懺法、毎月十八日、勝音閣懺法時者、十五、当寺懺法毎月十七日、南禅寺就清水寺修礼之、同十八日毘盧□行之、今十八日於三方丈勤之、当寺圓通閣懺法毎月十七日也、今者於三方丈勤之、相国寺□当寺方丈慈視閣懺法、毎月十九日、人衆十員、建仁寺、□寺家懺法事、正月五箇日、於三方丈勤之、二月初午同

前、六月十八日於<sub>二</sub>妙雲閣<sub>一</sub>勤<sub>レ</sub>之、毎月十八日先規於<sub>二</sub>方丈<sub>一</sub>雖<sub>レ</sub>勤<sub>レ</sub>之、近代依<sub>二</sub>闕乏<sub>一</sub>略<sub>レ</sub>之、東福寺 当寺懺法事、毎月十八日也、於<sub>二</sub>方丈<sub>一</sub>勤<sub>レ</sub>之、万寿寺、当寺懺法、毎月十八日、於<sub>二</sub>方丈<sub>一</sub>勤<sub>レ</sub>之、等持寺、梵音閣懺法、毎月十八日、乱前如<sub>レ</sub>此、臨川寺

とあり、五山以下十刹の一部でも月次の懺法が行われ、方丈もしくは山門閣上でこれが修されたことがわかる。日には観音の縁日である十八日が基準で、東福寺の初午懺法には三一八人の出仕があり、五山禅林内での観音懺法の盛況がわかる。これらの懺法には將軍が御成をする場合もあり、疏の銘を室町殿が自署することもあった。もちろん臨時祈禱として懺法が行われることもあり百人余の五山僧による請雨祈禱の例もある。さらに注意しておかねばならないのは月次懺法の費用の調達であり、天龍寺勝音閣の懺法費用は、毎月十三貫文、諸大名より輪番でこれが納められ、毎月室町殿観音殿の懺法についても十三貫文の要脚が諸大名役として、公人をもつて短冊を遣わし、鹿苑院が直に請け取りを出しており、五節供の要脚も諸大名巡役となっている。まさに幕府の命で国家の公事としてこれらの法会が営まれたのであった。

次に室町殿をめぐる祈禱として重要なのは誕生日祈禱であり、先に見たように鎌倉時代の東福で九条家当主に対し既に行われているが、室町時代には室町殿への祈禱がより大規模に行われた。今泉淑夫氏の研究によれば、始まりは応永二十九年（一四二二）頃とされ、後には毎月の誕生日と年一度の正誕生日に行われ、各月の数日前に相国寺塔頭を始め洛中洛外の諸寺院から疏が出され、正誕生疏は文明十六年（一四八四）から長享元年（一四八七）には七十通前後から九十通に及び、毎月のもものは二十通におよばなかったという。義政正誕生疏の相国寺分の銘は自筆でなされるのが原則であるが、蔭涼軒主亀泉集証が代筆することもあり、その門弟の場合もあった。また、長享元年（一四八七）からは細川政国・政賢・政元にも誕生疏が出されたという。

誕生疏は応仁文明の乱以前は一三八通の時もあり、室町殿の誕生日は五山以下の禅林あげて行われ、身体護持が祈

られた。誕生日祈禱を命じた早いものとしては、応永二十五年九月十一日付で足利義持が東福寺に毎月の大般若祈禱を命じたものがあり、これ以後、五山官寺以下の年中行事として定着するのである。鎌倉府でも同様に公方の誕生日が五山十刹によって祈られ同様の疏が用意され、鎌倉五山の維那がこれを準備した。むろん室町殿の身体護持は、頭密の護持僧によっても祈られたが、五山禪林の祈禱は大がかりなものであった。地方禅院でも、將軍の誕生日祈禱は行われ、堺海会寺（十刹）でもその例がみえ、五山十刹諸山あげての全国的祈禱であると考えられる。同様に一・五・九月の善月大般若会も修されている。また、海会寺では堺に影響をもつ畠山義就の誕生日祈禱を行い、河内真観寺では、遊佐長教への同様の祈禱がみえ、真観寺はこれとひきかえに臨時課役免除を得ている。五山派下の地方寺院の役割をみることができる。また、畠山政長は南禅寺での誕生日祈禱を依頼しており、禅院の様々なレベルでの祈禱行為をみることができる。

以上のように、大般若会、観音懺法などをもって中央地方を問わず五山以下禅林の祈禱は大いに展開されていたのであった。

## 五、むすび

中世社会における禅僧の社会的役割を検討するため鎮魂、施餓鬼、祈禱儀礼について考察を進めてきた。禅林のこうした機能は、純粹禅と呼ばれた鎌倉時代の鎌倉禅院でもはやくからみられ、北条氏らの意向もあるうが、渡来僧達も祈禱の回向のなかに日本の神祇を織り込むなど、積極的にその要請に応じていたことがわかる。もともと宋代の禅林においても祝聖・聖節（皇帝の誕生日）を始め祈禱仏事は盛んに行われていたわけで、渡来僧達は確かに参禅入室の規矩を整え厳格な禅林運営を目指したとはいえず、祈禱や鎮魂仏事を全く否定していたわけではなかった。まして禅宗は後の『敕修百丈清規』にみられるように聖節をはじめとした国家祈禱を第一にしていくのでありこの傾向はなに

も元代になって突如として現れるのではなく、祈禱は宋代禅林の一般的な法会体系のなかに組み込まれていたのである。施餓鬼についても、水陸堂の名が宋代の禅林指図のなかに見えることから、中国禅林における水陸会の盛況がわかる。日本では施餓鬼といったものは、禅僧が期待された怨霊の鎮魂、天下の安寧を祈るための代表的法会として重視され、京都鎌倉の禅林で大々的に修された。この施餓鬼は顕密諸宗の施餓鬼とは趣を異にし、すべての階級の祖霊から横死者・無縁仏を慰霊するものであり、東アジア通用の法会が日本社会に持ち込まれたのであった。鎌倉時代の禅林で年中行事として修され、盆の時期に盆供とは別に施餓鬼会が修されることが一般になり、日本では先祖霊・無縁仏を含む三界万霊の供養として中世社会一般の年中行事のなかでも重視されていくのである。

また日本の兼修禅の中心として知られた東福寺は、開山円爾の時代から様々な檀越の要請に応える仏事法会を整備し、その勢力を拡大していた。東福寺はなにも九条・一条家だけの寺であつたのではなく、年中行事にみるように北条氏ときわめて密接な寺であつた。円爾の弟子無為昭元、南山土雲などが草創期の鎌倉禅林に入り住持を勤めており、当然東福寺の仏事法会の影響が建長寺・円覚寺に及んでいたものであり、ややもすれば純粹禅、兼修禅と明確な違いを強調する向きもあるが、現実にはこうした仏事法会の執行により公武の支持を受け、持戒持律の公界僧としての性格も合わせ、公武の宗教政策に則つて禅林が台頭したといえよう。

確かに、夢窓疎石や拔隊得勝のような祈禱否定の思想は、顕密の仏事法会に色濃く覆われている中世社会において画期的なものではあつたが、現実には坐禅と見性を重視する彼等の意図とは別に、社会が禅宗に要請するのは新たな仏事法会体系による国家の安泰、増益、鎮魂であつた。

室町時代になると禅林の仏事法会はさらに充実され、顕密諸宗とならび大規模な法会が執行された。施餓鬼にしても天下に満ちる様々な階層の怨霊を鎮魂し、天下の安寧を祈る儀式として戦乱、飢饉の後に幕府の命で大規模に修された。むろん、先祖供養の盆行事の一つとしても定着し、五山の施餓鬼は室町殿の御成を迎え大規模かつ幕府の年中

行事として修された。臨時の追善供養としても盛んに修され、諸宗・民衆への影響も大きかったのである。こういった施餓鬼がやがて中世末から近世初頭の参詣曼荼羅に描かれるように有縁無縁の諸霊を慰める法会として民衆も巻き込み諸宗で修された。この一連の流れをみれば禅宗による大々的な施餓鬼の勤修と意味の転換が日本社会へのこの法会の展開に大きく作用したことがわかる。

大般若会については顕密諸宗でも盛んに営まれ、国家的仏事として朝廷内でも修されたが、これを禅宗でも祈禱法会の中心に位置付け修正会、臨時祈禱で盛んに修し、顕密の国家祈禱とならび修された。むしろ中国禪林でも大般若経は読誦されたが、日本においては禪林の大般若会が大衆の転説・真説と共に導師は理趣分（大般若波羅蜜多經第五七八卷）をくり、印を結び密教的要素も加えた仏事となって現在につながっている。

懺法もまた、顕教で重要な仏事として知られ、宮中懺法講として法華懺法が執り行われていた。五山では鎌倉時代から羅漢供と共に正月の祈禱法会としても営まれ、特に南北朝期に夢窓疎石・清拙正澄・石梁仁恭による観音懺法の整備が大きく、足利義満期から義持期にかけて禪林の仏事法会の再整備が進み、顕密と対抗する観音懺法として充実に修されたのである。室町幕府のもとで顕密禅の諸法会が並立して修されることにより禪林法会の独自性と磨きがかけられたのである。相国寺の懺法は五山内の軌範ともなり、諸寺に影響を及ぼし五山十刹における月並み懺法が盛んに修され、室町幕府の公事として諸大名に費用を負担させ、国家的仏事として営まれた。

室町殿の身体護持については、顕密僧による護持もちろんあるが、五山禪林の誕生日祈禱は重要で最盛期には百数十の洛中洛外の五山系寺院でさらには地方官寺で祈禱が行われた。

まさに、室町幕府、室町殿の身体を護持し、天下の安寧を祈り、諸災厄を祓う機能を五山禪林はその大規模な全国的組織をもってこれにあたったのである。室町時代における禅宗隆盛の背景にはこの様な五山禪林の宗教的力が存在するのである。こうした身体護持祈禱は、鎌倉府、守護大名層と各種レベルの禅院が対応し、室町殿と同様の誕生日

祈禱が修されたのである。

また、禅宗の法会で唱えられる様々な陀羅尼、尊勝陀羅尼、光明真言といったものは顕密諸宗により一般にその功德が広められたもので、こうした陀羅尼の共用は禅宗の定着に有効であり、別系の法会体系を樹立しながらも当時流布していた陀羅尼を積極的に活用することで中世社会に浸透していったのである。ここに顕密諸宗と並び同様な機能を發揮する禅宗のありかたをみる事ができるのである。施餓鬼、大般若会は民衆にも広く支持される法会であり、洛中洛外の盛大な五山の法会は人々の耳目を驚かせ、さらには多くの民衆の結縁、五山十刹諸山といった官寺の全国的ネットワークを通じて在地寺庵での執行へと広がって行くのである。室町幕府を中心とした宗教儀礼の重層的展開の解明は、幕府の支配とそのイデオロギー宣揚の装置としての五山禅林の在り方を明瞭に浮かび上がらせるのである。尚、本稿では、紙幅と準備の都合で禅宗と室町殿の葬儀・追善、さらに顕密諸宗と幕府の関係などについては十分ふれることはできなかったが、これらについては別に稿を改め論述したい。

注

- (1) 平雅行「中世移行期の国家と仏教」(『日本中世の社会と仏教』塙書房、一九九二年、初出は一九八七年)。
- (2) 井原今朝男「中世の国家儀礼と国役・公事」(『中世の五節会と天皇制』(『日本中世の国政と家政』第II部第五章六章、校倉書房、一九九五年、初出は一九八六年、一九九一年)。
- (3) 山岸常人「悔過会と仏堂」(『中世寺院社会と仏堂』第二部第一章、一九九〇年、初出は一九八〇・八二年)、佐藤道子編『中世寺院と法会』(法藏館、一九九四年)。
- (4) 鷲阪宗演「臨濟禅における儀礼について」(日本仏教学会編『仏教儀礼—その理念と実践—』平楽寺書店、一九七八年)。
- (5) 山口隼正「入寺語録の構造と年表」(『東京大学史料編纂所研究紀要』八号、一九九八年)は、儀式そのものの分析ではないが禅院の入院で用いられる入寺語録の分析から諸寺院とその檀越の関係を明らかにしている。

- (6) 木村俊彦・竹中智泰『禅宗の陀羅尼』（大東出版社、一九九八年）。
- (7) 原田正俊「中世後期の国家と仏教」、『日本中世の禅宗と社会』吉川弘文館、一九九八年、初出は一九九七年。
- (8) 注(7)に同。
- (9) 『鷲峰開山法燈円明国師行実年譜』、『統群書類従』第九輯上、三五八頁、注(7)拙著第二部第一・二章。
- (10) 『平戸記』仁治元年正月二十八日条。
- (11) 『比良山古人霊託』、『岩波新日本古典文学大系』四〇、四六五頁、『太平記』卷二十七、『岩波日本古典文学大系 太平記』三、六〇頁。
- (12) 『統群書類従』三十三輯上、この託宣記に含まれる諸文書については、中村直勝「後鳥羽院」、『中村直勝著作集』第六卷 歴代天皇紀、淡交社、一九七八年、初出は一九三四年)が詳しく、託宣記に含まれる文書の信憑性を実証しているが、禅僧無本覚心との関係については特に言及されていない。
- (13) 『紀州由良鷲峯山法燈円明国師之縁起』、『由良町誌』史(資)料編、三〇〇・三〇六頁。
- (14) 正応五年四月五日付「誓度院規式」、『和歌山県史 中世史料二』、興国寺文書八一九頁。
- (15) 禅僧の神祇化度については、注(7)拙著第二部二章参照。
- (16) 『雑談集』(三弥井書店、二七六頁)。
- (17) 『天狗草紙』(伝三井寺巻・個人蔵)第二十三紙、『続日本の絵巻』第二六巻、中央公論社、一九九三年)。
- (18) 注(16)。
- (19) 『東福寺誌』一三九〜一四〇頁。
- (20) 「無関和尚塔銘」、『統群書類従』第九輯上、三三一頁)。
- (21) 田中浩司「寺社と初期室町政権の関係について—祈禱(命令)を中心に、北朝との関連を視野に入れつつ—」(今谷明・高埜利彦編『中近世の宗教と国家』岩田書院、一九九八年)。
- (22) 寺尾宏二「後醍醐天皇と天龍寺」(後醍醐天皇多宝殿再建奉賛会、一九三四年、一一六頁)において後鳥羽の怨霊と当時の怨霊信仰について述べているが、特に禅僧との問題は言及していない。

- (23) 『蔭涼軒日録』長享二年三月二十九日条。
- (24) 『餓鬼草紙・地獄草紙・病草紙・九相詩繪卷』、『日本の繪卷』第七卷、一九八七年、中央公論社。解題(小松茂美)。
- (25) 吉岡義豊『道教と仏教』第一、Ⅱ中国における密教信仰、第一章、施餓鬼思想の中国的受容(国書刊行会、一九七〇年)。
- (26) 牧田諦亮『水陸会小考』、『中国仏教史研究』第二、大東出版社、一九八四年、初出は一九五七年)。
- (27) 服部良男『横死者への眼差し—水陸画や甘露帳に触発されて日中韓の生死観におよぶ—』、『列島の文化史』十一、一九九八年)。
- (28) 鎌田茂雄『中国の仏教儀礼』第七章瑜伽焰口(一)(大蔵出版、一九九六年)。
- (29) 圭室諦成『葬式仏教』一九四〜一九八頁(大法輪閣、一九七九年)。
- (30) 五来重『餓鬼と施餓鬼』、『地獄の世界』溪水社、一九九〇年、初出は一九七六年)。
- (31) 伊藤唯真『仏教民俗の研究』第一部第六章、盆—その行事と歴史—(法蔵館、一九九五年、初出は一九九〇年)。
- (32) 田中久夫『祖先祭祀の研究』第三章第二節、中世の盆行事(弘文堂、一九七八年、初出は一九七二年)、『年中行事と民間信仰』第二章第二節、盂蘭盆会・餓鬼神・田の神(弘文堂、一九八五年、初出は一九七九年)、『氏神信仰と祖先祭祀』第二章第四・五節(名著出版、一九九一年、初出は一九八六・九年)。
- (33) 坂本要『餓鬼と施餓鬼』、『地獄の世界』溪水社、一九九〇年)。
- (34) 加藤宥雄『詳説施餓鬼作法』(心交社、一九八三年)、真言宗の施餓鬼については佐藤正伸氏より種々ご教示いただいた。
- (35) 尾崎正善『施餓鬼会に関する一考察(1)—宗門施餓鬼会の変遷過程—』、『曹洞宗宗学研究所紀要』八号、一九九四年)、『施餓鬼会に関する一考察(2)—真言宗との比較を通して—』、『印度学仏教学研究』四三卷一号、一九九四年)、『施餓鬼会に関する一考察(3)—諸仏光明真言灌頂陀羅尼と大宝楼閣善住秘密根本陀羅尼について—』、『曹洞宗研究員研究紀要』二六号、一九九五年)。

(36) 注(25)

(37) 注(34)

(38) 注(35)

- (39) 注 (33)
- (40) 注 (30)
- (41) 注 (28)
- (42) 『大正新脩大藏經』第七八、一七一頁c。
- (43) 『大正新脩大藏經』第七八、四七五頁a。
- (44) 『大正新脩大藏經』第二一、四六四頁c、四七二頁b、四八六頁b。
- (45) 『大日本仏教全書』第五〇、八四〇頁。
- (46) 『続群書類従』第二十八輯上、五六二頁。
- (47) 『大正新脩大藏經』第九、四八八頁c。
- (48) 『続群書類従』三十三輯下、四七八〜四八一頁。平雅行氏の御教示による。
- (49) 『大正新脩大藏經』第十七、九二頁b、九七頁b。
- (50) 施餓鬼に関わる各種經典の如来宝号の教と差異については、注(6)『禅宗の陀羅尼』一七五頁で解説されているが、日本での歴史的影響の詳細については明らかにされていない。
- (51) 『日本思想大系 中世禅家の思想』八四頁。
- (52) 金沢大乘寺本『五山十刹図』(『新版禅学大辞典』図録一二・一三頁)。
- (53) 内閣文庫蔵。
- (54) 『師守記』貞治三年七月十五日条。伊藤唯真『聖仏教史の研究』下、第八篇第一章「中世葬祭仏教—墓・寺・僧の相互関係—」『師守記』を通してみたる(『法藏館』一九九五年、初出は一九七七年)。尚、薬王寺の詳細は不明。
- (55) 『大徳寺墨蹟全集』第一卷一四七頁(毎日新聞社、一九八四年)。
- (56) 『新編鎌倉志』卷之三建長寺(『大日本地誌大系』第五、四八頁)。
- (57) 『鹿苑日録』長亨元年閏十一月十五日条。
- (58) 『円覚寺文書』一三・二四号(『鎌倉市史』史料編二)。

(59) 注(25) 三七五頁。

(60) 五山系の施餓鬼で光明真言が誦誦されたかは不明であるが、孟蘭盆の看経では尊勝陀羅尼、宝篋印陀羅尼などと共に誦誦されていた(『諸回向清規式』(『大正新脩大藏経』第八一、六五八頁b))。曹洞宗では『瑩山清規』中の施餓鬼法によると光明真言が唱えられ現行の儀式につながる。注(35) 参照。

(61) 『明徳記』中二七八頁下(『群書類従』第二十輯)、なお『後太平記』(『大日本史料』第七篇一、六四頁)ではこの正範禅師を万部経の導師とするが誤り。

(62) 『明徳記』下三〇〇頁下。

(63) 『大正新脩大藏経』第八一、六五一頁ab。

(64) 『荒曆』(宮内庁書陵部本) 応永二年九月二十二日・十月一日条。

(65) 白井信義「北野社一切経と経王堂—一切経会と万部経会—」(『日本仏教』三号、一九五九年)。

(66) 『殿中以下年中行事』(『群書類従』第二十二輯、三二五頁)。

(67) 石井進「坂と境」(『日本民俗文化大系』6 漂泊と定着) 小学館、一九八四年)

(68) 注(27)

(69) 注(7) 拙著三五七頁、『看聞御記』 応永二十九年九月六・七日条。

(70) 『碧山日録』寛正二年四月十・十二・十七・二十・二十二日条、『蔭涼軒日録』寛正二年三月二十二・四月八・十・十八・二十一日条。

(71) 『鹿苑日録』天文五年八月十一・十五・十九日条。

(72) 『鹿苑日録』天文九年四月二十七・五月十二日条。

(73) 『鹿苑日録』天文十二年九月二十四日条。

(74) 『鹿苑日録』慶長二年九月十七・十九・二十五・二十六日条。

(75) 『卍新纂大日本統藏経』第七四卷、八〇〇〜八〇八頁、なお、水陸会を横死者の法会として注目したものに注(24) 服部

良男論文がある。

- (76) 『大施餓鬼集類分解』(延宝八年版、禅文化研究所、一九九五年)。
- (77) 『碧山日録』寛正二年四月二十日条。なお、東福寺では先述のように鎌倉時代末に五如来を唱えていたようであるが、室町時代には五山の一員としてこうした法会に出頭している、七如来系に法式を改めていたと考えられる。
- (78) 『蔭涼軒日録』永享八年七月十四・十五・十六日条等。
- (79) 『蔭涼軒日録』文明十八年七月十三日条。
- (80) 『看聞御記』応永二十八年六月十五日、応永二十九年九月六・七日条。
- (81) 五来重「餓鬼と施餓鬼」、『新修日本絵巻物全集月報』七、一九七六年、後に坂本要編『地獄の世界』北辰堂、一九九〇年所収)。
- (82) 『長興宿禰記』文明十四年七月十四日条。
- (83) 黒田日出男「熊野観心十界曼荼羅の宇宙」(『大系 仏教と日本人 性と身分』八、春秋社、一九八九年)、西山克「地獄を絵解く」(網野善彦編『中世を考える職人と芸能』吉川弘文館、一九九四年)。
- (84) 注(7)拙著三五二〜三五三頁。
- (85) 『塩山和泥合水集』(『日本思想大系 中世禅家の思想』二二二頁)。
- (86) 『夢中問答』(岩波文庫 五四〜五五頁)。
- (87) 『建長寺文書』一九八号(『鎌倉市史』史料編第三・四)。
- (88) 『諸回向清規式』(『大正新脩大藏經』第八一)。
- (89) 蘭溪道隆榜(『建長寺文書』一九七号、『鎌倉市史』史料編第三・四)等。
- (90) 『禅苑清規』百丈規繩頌(『訳註 禅苑清規』三五九頁、曹洞宗宗務庁、一九九二年)。
- (91) 注(7)拙著三五二〜三五三頁。
- (92) 正伝庵法度(『大徳寺墨蹟集』第一巻、一一二〜一二八頁)。
- (93) 『東福寺誌』一三九〜一四一頁。
- (94) 注(7)拙著三三七〜三四八頁。

- (95) 『慧山古規』(内閣文庫蔵) 正月二十一日条、尚、榜の原物は固山一叢筆東福寺修正看経榜(『東福寺文書』七〇号)にみることができ。
- (96) 『円覚寺文書』九・一〇号(『鎌倉市史』史料編第二)。
- (97) 『円覚寺文書』一四号。
- (98) 『大正新脩大藏経』第八一。
- (99) 『西南院本 正応四年金剛峯寺年中行事帳』(『高野山大学論叢』十四、一九七九年、和多秀乗翻刻)。
- (100) 『満濟准后日記』永享七年正月十六日条、『大館記』八(『ビブリア』八七、一二九頁、一九八六年)。
- (101) 『蔭涼軒日録』寛正五年正月十六日条。
- (102) 『蔭涼軒日録』永享十年十二月十四日、長祿三年七月四日、寛正六年九月十四日十六日条。
- (103) 天納伝中「宮中御饑法講について」(『伝教大師と天台宗』吉川弘文館、一九九五年、初出は一九七八年)。
- (104) 『興禅護国論』(『日本思想大系 中世禅家の思想』八四頁)。
- (105) 『慧山古規』(内閣文庫蔵)。
- (106) 『鹿苑日録』明応八年五月十六日条。有馬頼底「臨濟宗の声明—相国寺を中心として」(『声明大系』六、法藏館、一九八四年)、松岡心平「足利義持と観音饑法そして「朝長」」(『人文科学科紀要(東京大学教養学部)』第九四輯、国文学・漢文学XV、一九九一年)、松岡氏は国家的仏事としての執行は、義持期からとする。尚、応永二十四年(二四二七)には、室町殿観音殿における毎月の饑法が行われていた(『満濟准后日記』応永二十四年二月十八日条)。
- (107) 『臥雲日件録抜尤』一七二頁。
- (108) 『蔭涼軒日録』文正元年二月十日条。
- (109) 『蔭涼軒日録』永享十一年正月十八日条等。
- (110) 『蔭涼軒日録』長祿三年六月十二日、七月四日条。
- (111) 『蔭涼軒日録』文明十九年六月二十六日条。
- (112) 『斎藤基恒日記』文安六年四月一日条。

(113) 『慧山古規』正月二十一日条。

(114) 今泉淑夫「内閣文庫所蔵『東山古文書』小考」(皆川完一編『古代中世史料科学研究』下、吉川弘文館、一九九八年)、現存する足利義政誕生疏の史料紹介としては、同氏による『日本歴史』五〇一号(一九九〇年)巻頭写真解説がある。

(115) 『蔭涼軒日録』寛正四年十二月二十日条。

(116) 「東福寺文書」(東京大学史料編纂所写真帳四一)。また、相国寺塔頭乾徳院では、応永三十二年(一四二五)に檀那である細川満元の誕生日祈禱を行っている(『看聞御記』応永三十二年八月十七日条)。この頃の細川氏への祈禱が五山あげてのものかは、不明であるが、禅院の檀那への誕生日祈禱は一般的に修され、よりランクの上の禅院における祈禱が望まれていくのであろう。

(117) 『殿中以下年中行事』(『群書類従』第二十二輯、三二三頁)。

(118) 『蔭涼軒日録』寛正五年五月二日条等。

(119) 『蔗軒日録』文明十六年六月二日、七月二日条等。

(120) 『蔗軒日録』文明十八年九月三日条。

(121) 『蔗軒日録』文明十八年五月十二日条。

(122) (天文十五年)六月朔日付、遊佐長教書状(「真観寺文書」(大阪府八尾市))。小谷利明氏の御教示による。

(123) 『蔗軒日録』文明十八年五月十六日条。

(124) 中世の施餓鬼のもう一つの流れとして、日蓮宗系ものがあり、詳細は不明であるが、「四条金吾殿御書」(『日蓮上人遺文全集』上)に孟蘭盆供養とともに施餓鬼のことが書かれている。ただ社会的な影響力の大きさは、先述のように五山禅林の方が大きいといえよう。尚、現行の儀礼をもとに各宗の施餓鬼を比較考察したものに、藤井正雄『祖先祭祀の儀礼構造と民俗』第三章第一節(弘文堂、一九九三年、初出は一九七二年)がある。