

円覚上人と壬生大念仏

八木 聖弥

はじめに

京都・壬生寺に伝わる壬生狂言が、律僧円覚上人導御によって創始されたことはよく知られている。寺伝では正安二年（一三〇〇）のことで、仏の教えを説くために身振り手振りの所作を開発したという。もとより導御が現在の壬生狂言そのままを創作したわけではなく、七百年あまりの間に大きな変貌を遂げてきたと思われる。一般的には、まず「大念仏」がおこなわれ、のちに《狂言》が付随したと考えられている⁽¹⁾。

導御の事績については、北川智策師による先駆的な紹介がある⁽²⁾。また、古くは五来重氏や塚本善隆氏⁽³⁾、近年では細川涼一氏⁽⁴⁾や奥村隆彦氏⁽⁵⁾が文献史料の精査をおこない、もはやこれ以上論ずべきことはないところまでできている。ただ、導御の思想と壬生大念仏ないし壬生狂言との関連については、明確な指摘がなされていないように感じられる。本稿では先学の驥尾に付しながら、とくにこの点に焦点を定めて考察したい。

一 円覚上人伝

明治二十七年（一八九四）十一月、唐招提寺牟尼藏院住職から壬生寺執事になった智策師は、寺の近代化に心血を注

いだ。同三十一年（一八九八）一月、住職に昇任するとさらに本格化させ、戒律の復興と記録や經典など文化財の保存に尽力した。⁽⁶⁾とりわけ壬生狂言については、宗教行事として整備しようと考えた。折しも京都府では府内主要寺院に対して寺誌の編纂を委嘱していたこともあって、⁽⁷⁾智衆師もまた学僧として壬生寺ならびに壬生狂言の由緒来歴を明らかにしようとしていた。そうした実績をもとにしてまとめられたのが『円覚十万人年譜考』であった。

同書は即位開帳と円覚上人六百回忌法要を記念して出版された。大江文坡が天明七年（一七八七）に出版した『鬼面靈驗壬生謝天伝』（以下『謝天伝』と略称）を主軸におき、能満院義澄撰『招提千歳伝記』などの諸史料を博搜したうえで考証を付したもので、著者畢生の著作として位置づけられる。ただ、依拠した史料は近世のものが中心であり、文坡が戯作者であることと相まって今日の目から見ればすべてを史実として見なすことはできない。しかし、説話と呼ぶべき部分は、後世の人々が導御に何を求めたかを知るよすがとなろう。まずは導御の経歴を抄出し、いくつかの項目に分けて検証しよう。

貞応二年（一二三三）大和国に生まれる。父大鳥広元、母須磨。春日明神に祈り懐胎する。幼名玉松。

嘉祿元年（一二二五）父、讒言にあい討死。母、玉松を東大寺に捨てる。万里小路四条坊門に住む梅本謝天が玉松を拾う。

文暦元年（一二三四）玉松、東大寺に入る。

嘉禎三年（一二三七）東大寺で剃髪染衣する。法号導御、字修広。

仁治元年（一二四〇）亡父追善のため、菅原寺で妙法蓮華經を書写する。唐招提寺証玄から法同沙弥戒を受ける。

寛元元年（一二四三）証玄から通受沙弥戒を受ける。法隆寺で法華・勝鬘・維摩の三經を兼学する。

建長五年（一二五三）京都・靈山院で入壇灌頂を受ける。

正嘉元年（一二五七）壬生寺で融通念仏を執行する。平政平、壬生寺に金鼓を寄進する。

正嘉二年（一二五八）壬生寺に心淨光院を建立し住坊とする。

文永七年（一二七〇）唐招提寺金堂の大修理をおこなう。金堂千手観音大像の修理完成し、落慶法要を営む。
建治二年（一二七六）後宇多天皇から法金剛院を賜り、移居して融通念仏の道場とする。

建治三年（一二七七）善法律寺開山円照上人が円寂し、その遺言により法隆寺上宮王院に住む。

弘安二年（一二七九）嵯峨清凉寺で大念仏を開始し、母との再会を祈念する。

弘安四年（一二八一）後宇多天皇の勅により外敵調伏を祈願する。

弘安五年（一二八二）唐招提寺金堂釈迦如来像再修開眼供養会に列なる。法金剛院修理完成する。

弘安七年（一二八四）唐招提寺の有場大界を結界する。東室および礼堂の修造完成する。法隆寺新堂院の勧進聖人として上棟する（法隆寺北室に住む）。

弘安八年（一二八五）唐招提寺戒壇院で証玄長老尼受戒をおこなう。御室宮から甲斐国稲積本庄法金剛院根本寺領の寄付を受ける。愛宕権現の霊告により、播磨国印南野で盲目になった母と再会する。観世音菩薩に祈願して光を取り戻す。清凉寺境内に地藏院を建立する。

正応四年（一二九二）法園院開山中道上人が寂し、唱導をなす。

正応五年（一二九二）証玄和尚が示寂し、葬儀を修する。唐招提寺講堂弥勒菩薩大像再治され、開眼供養に列なる。

永仁二年（一二九四）唐招提寺金堂本尊盧舎那仏大像再補落慶開眼供養会ならびに証玄長老三回忌がおこなわれる。

正安二年（一二三〇）壬生寺で鎮花法会をおこなう。

嘉元二年（一二三〇四）唐招提寺真性上人が円寂し、長老に推されるが、法金剛院で母を孝養するため辞退する。

応長元年（一二三二）法金剛院で示寂する。八十九歳。

1 生い立ち

導御が大和国に生まれたことは、一部を除いて諸書に共通する。また、父母が春日明神に祈願して懐胎に及んだとす

る初見は、享祿二年（一五二九）の成立という『嵯峨清凉寺地藏院縁起』⁽⁹⁾である。ここで春日明神が取り上げられたのは、解脱上人貞慶の釈迦信仰との絡みであろう。建仁二年（一二〇二）、貞慶が戒律の復興を目指して唐招提寺釈迦念佛会を始修したことはいうまでもない。もともと春日一宮の本地仏は不空罽索觀世音菩薩であったが、それと並立的に釈迦如来も位置づけている⁽¹⁰⁾。盲目となった母と再会した際、觀世音菩薩に祈願して光を取り戻したとの説話も、無関係ではあるまい。導御が始めたという「大念仏」が貞慶の釈迦念佛会の系譜に連なるとの意識が潜在しているのであろう。

三歳にして父と死別した点について、『嵯峨清凉寺地藏院縁起』は春日の赤童子が火雷神らを広元宅に遣わして、周囲も含めて三百宇を焼失させ、さらに五種の悪病によって広元は死去したとする。これは春日明神から神罰を受けたと説明する。というのも、母が懷妊中に広元は貧窮の身となり、命も失うと告げられた。しかし、わが子が三歳になっても自分は健在であるし、つつがなく暮らしている。神慮も当てにならないとあざ笑ったからである。

以後の諸書はこの説を採らず、広元の死について多くを語らないか、讒言によって討死したか、いずれかである。同書は導御の生地を伊賀国としたり、幼名を今若丸としたり、他の書とは大きく異なる伝を載せている。いかなる典拠に基づく所伝か不明だが、むしろ後代の書が変更したと解釈すべきかもしれない。

父との死別後、玉松は東大寺のほとりに捨てられた。細川氏も指摘するように、異常な能力を持った子どもは親の寿命を縮め、捨て子とされる民俗が存在した。また、捨て子が律僧になった例として、俊苒を挙げている⁽¹¹⁾。大喜直彦氏は広く中世の捨て子を概観した上で、俊苒や導御は「母の妊娠中や誕生の際に奇瑞を持ち、捨てられても不思議と生き延びる奇瑞が語られている」と述べた⁽¹²⁾。

実際の民俗として捨て子は珍しくないことであつたから、導御が捨てられたことを否定することは難しい。ただ、その後の生涯を考えると、必ずしも導御が「異常な能力」を持ったとはいえず、「不思議と生き延びる奇瑞」を得たままでいえるか疑問である。一般的に捨てられる時期は生後間もなくであり、導御のように三歳以降という例はわずかである。また、場所についても多くは異界との境界であり、そこから生き返ることによって新たな生命力を得て特殊な能力

を發揮する⁽¹³⁾。これらの点から、導御が捨て子となったことに過度の意味を持たせるべきではなく、東大寺での修学への契機、あるいは母との再会に向けての伏線ととらえておくべきであろう。

玉松を拾った人物について、『嵯峨清凉寺地藏院縁起』は「梅木坊」とするが、『法金剛院古今伝記』⁽¹⁴⁾『律苑僧宝伝』⁽¹⁵⁾『招提千歳伝記』⁽¹⁶⁾など近世期の史料は「梅本坊（公）」とする。そして『謝天伝』においては北条義時の家臣であったという梅本謝天が拾う。梅木坊ないし梅本坊の素性は明らかではないが、東大寺の僧侶と見なすのが自然であろう。梅本公との表現は、僧侶ではないことを示唆する。「謝天」にいたっては、壬生狂言の囃子の音をあらわす「しゃでん」⁽¹⁷⁾からの命名であることは明らかである。人物像は大きく揺れている。

いずれにしても、「円覚上人画像賛」⁽¹⁸⁾をはじめとして、十六世紀までの史料には生い立ちに関するくだりが一切見えないことから、これらは東大寺での修学を必然とする修辭であると考えられる。

2 修学・勸進

東大寺に入り出家得度した玉松は、導御と号した。まもなく菅原寺で亡父追善のため法華經を書写する。菅原寺は喜光寺（法相宗）のことで、行基の建立と伝える。いかなる縁があったのか明らかにしない。ついで唐招提寺に移り、証玄から沙弥戒を受ける。その後、法隆寺で修学したり、靈山院で入壇灌頂を受けたりするが、導御の思想形成にもっとも強い影響を与えたのは証玄ならびに周辺律僧である。

導御が証玄の門下であったことは、ほぼ同時代の史料によって裏付けられる。嘉元四年（一三〇六）、凝然によって著された『律宗瓊鑑』⁽¹⁹⁾にいう。

証玄門人学侶甚多、建^二立寺院、弘^二持教宗、（中略）有^二導御大徳、是証玄親度門人、徳望化導溢^二于遐邇、住^二持華洛法金剛院、真性終焉令^レ住^二招提、而^{（議）}講^二算公、自還^二華洛、

凝然は仁治元年（一二四〇）に生まれ、東大寺で受戒した華嚴僧である⁽²⁰⁾。戒師は円照で、その後も律学を学ぶ。さら

に証玄からも教えを受けるなど、導御とは近い経歴を持つ。それだけに導御に対する評価も信憑性が高いといえよう。証玄は、いうまでもなく覚盛の弟子である。承久二年（一二三〇）、大和国山辺郡に生まれた。建長元年（一二四九）師が没すると、そのあとを受けて中興二世と仰がれた。師は律学の再興に力を注いだ⁽²¹⁾が、証玄は唐招提寺の伽藍や諸尊の整備に大きな足跡を残した。主な事業は以下のとおりである。

建長七年（一二五五）塔修理

康元元年（一二五六）金堂・盧舍那仏像修理

文永七年（一二七〇）金堂・千手観音像修理

建治元年（一二七五）講堂修理

弘安元年（一二七八）食堂修理

弘安五年（一二八二）金堂薬師如来像修理

弘安七年（一二八四）戒壇造立、東室・礼堂再建

弘安十年（一二八七）講堂弥勒菩薩像造立、僧厠再建

正応元年（一二八八）牟尼蔵院創建

正応四年（一二九二）湯屋院再建

これらは勧進によってなされ、境内の面目は一新された⁽²²⁾。また、正嘉二年（一二五八）に造立された礼堂釈迦如来立像⁽²³⁾は、およそ一万人の僧俗が結縁・勧進していることが知られているが、そのなかに覚盛や証玄の名も含まれる。貞慶が始めた釈迦念仏会の本尊であること、論を俟たない。

証玄は導御よりわずか三歳上に過ぎないが、その活動は導御に少なからず影響を与えたであろう。右の各事業においても、完成後の法要に参列しているのは、勧進に参加していたことを思わせる。また、独自に法隆寺新堂院の新築や法金剛院の修造に当たっている⁽²⁴⁾。唐招提寺では証玄の三回忌と金堂盧舍那仏像の開眼供養を兼ねておこない、さらには七

回忌には極楽寺忍性から鑑真の生涯を描いた「東征伝絵巻」が施入されるなど、追善に心を砕いている。⁽²⁵⁾ 導御の修学期間が偶然にも唐招提寺にとって大事業をなすべき時期に当たっていたのであり、逆にそれが「勧進聖人」導御を作り上げたといつてよからう。

勧進という点から、もう一人忘れてはならない人物がいる。円照である。正安四年（一二〇二）の奥書を持つ『東大寺円照上人行状』⁽²⁶⁾（凝然撰）に、

文応元年庚申、^(法)匡持法隆寺上宮王院、興行戒律、安置僧^(法)、後讓之^(法)宝金剛院英舜大徳、安置門侶、興行連統、或随^(法)他人受具戒人、帰上人徳作門人者、或元親厚助^(法)化儀者、如^(法)善法寺住持円空上人、宝金剛院円覚上人等即其人也、

円覚上人雖^(法)非受戒弟子、化導興隆偏投^(法)照公門下、仍以^(法)上宮王院付^(法)之令興、という。導御にとって円照は戒師ではなかったが、衆生教化のため教えを受けた。円照は戒律を広めるため、住持していた法隆寺上宮王院を導御に与えたと伝える。

承久三年（一二二二）、東大寺学侶の子として生まれた円照は、父の死後二十一歳で遁世し、諸寺を遊歴して三十一歳で東大寺戒壇院の院主となる。旧来の八宗だけでなく、念仏・禅にも通じた学僧として名を馳せる一方で、東大寺大勧進をはじめとする勧進聖でもあった。父と同じく唱導に巧みで、聖徳太子や行基などへの信仰を取り入れ、霊所名山をめぐっては道俗に念仏を勧めて名を籍帳に記した。⁽²⁷⁾ その意味でまさに融通念仏と同様の方法であったことは注目し値する。

律宗に所属しながら浄土教を兼修したのは、円照に留まるものではない。泉涌寺俊苒・竹林寺良遍・泉涌寺憲静など、他に例がある。⁽²⁸⁾ また、叡尊は西大寺での光明真言会で過去帳を用いて浄土での再会を期した。時衆では賦算を配り、往生の決定を約した。宮崎円遵氏や貫名聰氏も指摘するように、中世の奈良は融通念仏が開花したのであった。⁽²⁹⁾ 導御もまた、その潮流に即した形で融通念仏を広めたと考えてよい。死別した父の追善と生別した母との再会を成就するために

は、融通念仏が何より有効と考えたのであろう。⁽³⁰⁾ただ、その場を京都に求めたのは、個人的な理由を超えたものがあつたからに他ならない。そして、地藏信仰を基盤にして布教した点も大きな特徴として挙げられる。

3 融通念仏（大念仏）

大勢の人が一堂に会して念仏を唱和すれば、現当二世の利益が融通し合うとの趣旨は、何よりも集团的宗教活動であるといえる。古代末期に始まる浄土教は、源信の二十五三昧会に代表されるように、個人ではなく集団での相互扶助を強調する。来迎する阿弥陀仏もまた、単独では行動せず二十五菩薩を伴ってきた。宗派を問うことさえしない。

一方で諸行無常のことばがあるように、形あるものはいつかは壊れる。経年による劣化だけではなく、戦乱などによる人為的な破壊も理由として挙げられる。壊れたものを直すことによって、精神性を継続させようとする。中世はまさに集団と再生の時代でもあったのである。経済的な側面を視野に入れたとき、勧進と布教は一体化する。唐招提寺礼堂釈迦如来像や法金剛院十一面観音像の胎内納入文書に見る結縁交名は、宗教共同体としての証でもある。

文永八年（一二七一）、導御は法隆寺夢殿に参籠し、聖徳太子の夢告にしたがって持斎念仏の勧進をおこなった。『釈迦大念仏縁起⁽³¹⁾』によれば、十万人に対して融通念仏をすすめる、その利益が自他無二になると説く。そして、もし冥途に行くことになっても、閻魔王に名帳を差し出せば善根を修めた証拠となり、冥官の怒りにあっても地藏菩薩が救済するといふのである。井上幸治氏によって紹介された「持斎念仏人数目録」には、導御が山城・大和・河内の三国に出向いたことがわかる。山城国では、建治二年（一二七六）四月二日～八月十五日 中御門町光林寺（不詳）（三八六四一人）、同年八月十四日～二十四日 嵯峨釈迦堂（六三三〇人）、同年八月二十七日～九月五日 宝幢三昧寺（壬生寺）（七七七八人）、建治三年（一二七七）二月十一日～三十日 同寺（四五〇〇人）、同年三月五日～四月八日 光林寺（五七九三人）、同年五月十八日～七月十六日 宝幢三昧寺（壬生寺）（四三四七人）などとなっている。⁽³²⁾

法金剛院の名が見えないのは不審だが、当初はあくまで特定の寺院に限定するのではなく、各地を巡歴して十万人と

いう「人数」を達成することが目的であったと思われる。「円覚上人画像賛」に「或移浄財修廢寺、拯悲田之貧病、賑員扉之冤囚、常勸持齋與念仏、普濟若干之衆生、世謂之十万人聖矣」とあり、持齋念仏だけでなく、集めた浄財で廢寺の修理や悲田院の貧病人救済にも当たっていた。善根の一端と考えてよい。やがて融通念仏は法金剛院・嵯峨釈迦堂（清涼寺）・壬生寺に集約されていく。その理由を律宗の教学との関係から考えてみたい。

導御は証玄から勧進、円照から融通念仏を学んだ。彼らの原点は、覚盛であることはいうまでもない。覚盛については本書で詳細に論じられるところであるが、ここでは三聚浄戒の問題のみに限定して簡潔に述べたい。周知のごとく、鑑真来朝以来、律宗では『四分律』に基づく具足戒の受戒をもって比丘・比丘尼たりえた。ところが、弘仁十三年（八二二）、嵯峨天皇は天台宗に対して大乘菩薩戒を公認し、大乘僧侶は具足戒を不要とした。このため律宗は地位を失う結果となった。

覚盛らは律宗において戒律を復興すべく、三聚浄戒を自誓受戒することによって具足戒が得られると考えた。⁽³³⁾ 鑑真らは『瑜伽論』の所説によって、三聚浄戒の自誓受戒は認めない立場を取っていたので、この考えは「南都における伝統に大きく異なる、破天荒なもの」⁽³⁴⁾であった。

三聚浄戒は大乘戒、菩薩戒ともいい、摂律儀戒・摂善法戒・摂衆生戒の三からなる。摂律儀戒は一切の戒律を守ることによって悪を防ぐ（止悪）。摂善法戒は一切の善法を修する（修善）。そして、摂衆生戒は衆生を教化し利益を施す（利他）。まさに摂衆生戒こそ、中世律宗が民衆救済に向かったよりどころとなる。しかも、覚盛が三聚浄戒の自誓受戒を是とする論拠として掲げたのは、『占察善惡業報經』（以下『占察經』と略称）である。⁽³⁵⁾

自誓而受菩薩律儀三種戒聚、則名具獲波羅提木叉、出家之戒、名為比丘比丘尼。⁽³⁶⁾

同時に『占察經』は、地藏菩薩が衆生済度のために木輪相なるサイコロ状の道具で宿世を占うという趣旨を説く。⁽³⁷⁾ 悪い結果が出れば、懺悔・滅罪の法を教え、みずからの名号の誦念を勧める。ここに中世律宗と地藏菩薩との接点が見いだせる。⁽³⁸⁾

融通念仏の場として清涼寺が選ばれたのは、第一に釈迦信仰の中心地だからであろう。⁽³⁹⁾ 円照らが造立した礼堂釈迦如来像は、まさに清涼寺式である。祖像を安置する地を選ぶのは、けだし当然であろう。合わせて嵯峨の地は背後に愛宕山を控える。愛宕権現は地藏菩薩を本地仏とする。同寺には導御創建と伝える地藏院もあった。⁽⁴⁰⁾ 導御作という地藏菩薩像は、今も大覚寺寛勝院に安置される。⁽⁴¹⁾ 法金剛院はそもそも堂宇修造のため導御が訪れた寺であるが、やはり地藏菩薩を祀る。壬生寺は正暦二年（九九二）の創建から本尊を延命地藏菩薩とし、地藏信仰の場としては京都随一である。正嘉元年（一二五七）の火災をうけて、復興の必要があった。

このように融通念仏は京都において地藏信仰を取り入れて、さらなる広がりを見せる。そして、多くの人を集める手段としてだけではなく、『占察經』の存在が教学的な裏付けとなったのである。これは南都には見られない新しい展開であった。とりわけ壬生寺では延命地藏尊の十種の福に基づき、現世利益を目的とする傾向が強かったと思われる。⁽⁴²⁾

なお、導御が播磨国印南野で母と再会する話は、聖徳太子の夢告によって大念仏を始めたという話と相まって太子信仰との関連を思わせる。再会譚はのち観阿弥が『嵯峨物狂』として作能し、世阿弥が『百万』に改作したことから、人口に膾炙するところとなった。⁽⁴³⁾ ただし、内容は大きく異なり、曲舞の名手百万が清涼寺を訪れ、大念仏の群集の中にわが子を見つけたという構成である。晩年、唐招提寺長老に推されるが、母の孝養のため辞退したとの逸話は、導御の人柄をあらわす。応長元年（一一三二）法金剛院で示寂（八十九歳）、同寺に埋葬された。

二 大念仏と《狂言》

大念仏の具体像は、『融通念仏縁起絵巻』などに見ることができる。諸本あるうち、いわゆる明德版本系には清涼寺での大念仏が描かれる。⁽⁴⁴⁾ 堂内では導御とおぼしき僧が念仏を勧める。その傍らの須弥壇上には、二人の僧が首から鉦鼓を下げて足を踏みならしている。かつて五来重氏はこれを踊り念仏とらえ、嵯峨や壬生の《狂言》の原形と見なした。⁽⁴⁵⁾

大橋俊雄氏、奥村隆彦氏、坂本要氏も同様の考えを示している。⁽⁴⁶⁾ たしかに大念仏の一部分として踊り念仏をおこなったであろうことは否定し得ない。しかし、踊り念仏が演劇に発展した例はなく、同じ系譜に連なるとは思われない。

やがて大念仏に踊り念仏とは異なる《狂言》が付加される。ただし、法金剛院ではその形跡が認められない。清涼寺ではおこなわれるものの、史料が乏しく来歴が明確ではない。京都には他に大念仏狂言として千本閻魔堂（引接寺）にもあるが、導御の大念仏とは無関係である。以下、壬生狂言を中心に大念仏との関連を考えよう。

1 「猿」

壬生寺の大念仏に何らかの芸能が付加されたのは、応仁の乱以降のことであろう。最初の演目が「猿」であることは定説となっている。文献上の初見は『言継卿記』⁽⁴⁷⁾元亀二年（一五七二）三月二十一日条の「壬生之地蔵堂、念仏、猿等見物了」である。十六世紀の段階ではまとまった史料が他になく、他の演目も含めて実態を明らかにし得ない。

絵画資料の初見は、元和年間（一六一五～二四）の景観を描いた池田家本「洛中洛外図屏風」（林原美術館蔵）⁽⁴⁸⁾である。本堂内でぬいぐるみ状の衣裳をまとった猿が綱渡りをしている。元禄十五年（一七〇二）刊『壬生寺縁起』⁽⁴⁹⁾にも「猿のかたちにて堂前につなを縦横に張てつたひまとひ、顛倒して様々に遊戲す」と記す。向かって左には一段高い場があり、数名の人物が座り、合掌している人も見受けられる。彼らは「猿」を見物しているわけではなく、念仏を唱えているのである。絵を見る限り、境内の人々は念仏に参加しているとは思われない。本来融通念仏（大念仏）は、その場にいる人すべてが念仏を唱和することによって利益が融通し合う。「猿」という見るべきものが付加された結果、念仏は堂内の一部の人に集約され、あとは「観客」となったのである。主体的に参画せずとも、利益は共有できると見なされたのであろうか。

大念仏に「猿」が付加された理由を語る史料はない。しかし、乱後の復興期にあつて、さまざまな行事を企画した住職隆円上人が深く関与していると思われる。『晴富宿禰記』⁽⁴⁹⁾文明十一年（一四七九）五月十九日～二十七日条によれば、

本堂東庭において勧進曲舞がおこなわれ、多くの人が見物に訪れた。『実隆公記』⁽⁵⁰⁾ 文明十七年（二四八五）三月二十九日条および『大乘院寺社雜事記』⁽⁵¹⁾ 同年閏三月二日条には、勧進猿樂の上演があったことを伝えている。同十八年（二四八六）には「壬生地蔵縁起絵巻」も制作された。⁽⁵²⁾ 再出発に向けて、気運は高まっていた。

寺を復興するのであれば、大念仏を修すればよい。それが本来の趣旨である。しかし、時代は大きく変容した。もはや大念仏だけでは十分な喜捨を得ることができず、専門芸能者を招くことにしたのであろう。やがて信者らがみずから演じることになるのに、さほど時間はかからなかったと思われる。こうして演じられたのが「猿」であった。十六世紀初頭の頃であろう。

『晴富宿禰記』 文明十年（二四七八）三月二十四日条には、大念仏執行に際して近くに住む「町人」辻新右衛門・道円・助太郎らが深く関与していたことを伝えている。翌年同日条にも寺僧と町人が大檀越である晴富のもとへ謝礼に訪れている。寺僧だけでなく、信者らによる組織が確立していたと思われる。とりわけ道円は導御（道御と表記することもある）の弟子との認識を持っていたと考えられる。曲舞や猿樂上演の時は、大念仏とは時期をずらしているが、「猿」は同時期、かつ並行していることも見逃せない。大念仏に『狂言』が結合したのは、法会が道俗一体でおこなわれるようになった所産といえる。応仁の乱を契機として、壬生寺界限では防御のため「壬生構」が築かれた。⁽⁵³⁾ 掘削などの土木工事をなした自治組織力が『狂言』の開発に向かったともいえよう。

なぜ「猿」の綱渡りなのか。私見では、本尊地藏菩薩と本地垂迹の關係にある日吉山王の神使たる猿をあらわしている⁽⁵⁴⁾ と考ええる。つまり、地藏の象徴としての「猿」である。綱渡りは当時流行の蜘蛛舞の影響を受けているのであろう。耳目を驚かせるに十分である。しかし、「感動」は永遠ではない。観客の興味をつなぐためには、物語性のある演目が必要であった。

2 「桶取」

若い女性（照子）は、生まれながら左手が三指しかなかった。来世での具足を願って尼ヶ池で閼伽水を汲み、壬生寺に詣でようとしている。そこに大尽（俊清）があらわれ、照子に言い寄る。はじめは断る照子だったが、やがて二人は睦まじくなる。身重の本妻がこれを見とがめるが、俊清は照子の元に立ち去る。残った本妻は不器量を歎き悲しむ――。現行「桶取」の粗筋である。慶安三年（一六五〇）にまとめられた『融通大念仏桶取之記』（壬生寺蔵）には、後日談としてその後本妻は狂死し、照子と俊清は出家したという。

こうした内容が大念仏に付加されたのは、一見不審に見える。私見では、壬生寺の鎮守六所明神社でおこなわれた田植え神事が脚色されたと考える。尼ヶ池は壬生寺の北方に位置し、元は朱雀院の一角であった⁽⁵⁶⁾。池の水は壬生に流れ、灌漑用水として利用された。照子は早乙女、俊清は田主、本妻はオナリ神をあらわし、豊作を祈願する行事が壬生狂言に取り入れられたのである。⁽⁵⁶⁾延命地藏尊の十種の福のなかに身根具足と穀米成就があり、本尊の利益を説く演目といえる。「猿」初演後、程なくして追加されたと思われる。⁽⁵⁷⁾

寛文二年（一六六二）刊『案内者』⁽⁵⁸⁾三月十四日条には、壬生狂言がいかにも演じられていたかを伝えている。

壬生念仏 今日はいまりて、二十四日までこれあり。桶取・猿の狂言など侍り。地藏堂の外陣西の方に舞台をしつらひ、円座わらうだの大きな鰐口をつり、白き布にてはうかぶりしたる男、大なる撞木にてこれをうつ。またおとこ二人はうかぶりして鳧鐘をならす。拍子は簷滴拍子にて、「は、あみだはあみだ仏」ととなふれば、壬生中の子ども舞台にありて、声をうけとり念仏する。その間に狂言あり。さればこれは狂言とはいふべからずや。こと葉を出し物をいふにこそあらめ。物いはずたゞ仕形ばかりの事なり。舞といふべきやとある人申されし。桶とりの舞、猿の舞、八尾地藏の舞などいふべきにこそ。

まず、舞台が「地藏堂の外陣西の方に」仮設されたという。地藏堂とは本堂、外陣は外縁のことであろう。当時、本堂は南向きだったので、西とは向かって左になる。雛子は鰐口（金鼓）一人と鉦鼓二人がいた。いずれも白い頭巾を被り、雨だれが落ちるような緩やかな拍子で奏でて念仏を唱える。舞台上の子どもがこれに唱和する。この情景は、元禄

十七年（一七〇四）序『宝永花洛細見図』⁽⁵⁹⁾に至る絵画資料と齟齬しない。⁽⁶⁰⁾この念仏と並行して『狂言』は演じられた。そのため無言劇になったという。

神事の芸能化は、かなり難易度の高い手法である。観客には説明しない限り典拠を感じさせない。大念仏の枠内に収めながらも、娯楽性を求めた結果といえよう。

3 地獄劇

『案内者』に載せる「八尾の地蔵」は、能狂言「八尾」（『天正狂言本』では「さび人」、「八尾地蔵」とも）を連想させる演目名である。六道の辻にあらわれた閻魔大王は、罪人を地獄に落とそうとする。罪人は八尾地蔵からの手紙を差し出す。手紙にはこの罪人を浄土に行かせること、さもなくば地獄の釜を蹴り割るという。閻魔大王は昔八尾地蔵と深い関係にあったので、これを認める⁽⁶¹⁾。

河内国常光寺本尊にまつわる話が、なぜ取り入れられたのか疑問である。能狂言では、実際の舞台に地蔵尊は登場しないので、構成だけを見れば特定の地蔵尊ではなく普遍化できたのかもしれない。書き物を差し出すと救われるという部分は、『釈迦堂大念仏縁起』の救済譚を彷彿とさせる。ただ、名帳を見せる演出だったとしても、これを無言で表現することは難しい。

さかのぼって慶安三年（一六五〇）刊『貞徳文集』⁽⁶²⁾には、地獄劇として「十王」「餓鬼腹膨」の二番を載せる。「十王」は寛文三年（一六六三）刊『増山井』⁽⁶³⁾および延宝五年（一六七七）刊『出来斎京土産』⁽⁶⁴⁾の「閻魔」、さらには『宝永花洛細見図』の「餓鬼責」に相当すると思われる。現在は「賽の河原」と称して上演される。「餓鬼腹膨」は不明だが、餓鬼道の様子をあらわしたもののか。『増山井』には「朝比奈」も見え、元禄十五年（一七〇二）刊『絵本壬生狂言』⁽⁶⁵⁾には「賽の河原」も載せている。地獄劇と呼ぶべき系譜が浮かび上がる。

「餓鬼責」は前世で悪行を働いた罪人が地獄で釜ゆでにされるところを地蔵尊が救う話。「十二カ月都風俗絵巻」⁽⁶⁶⁾（三

時知恩寺蔵）三月の部分に描くところである。絵巻は十七世紀末の作といわれるが、「桶取」と前後して初演されたと考えてよからう。舞台上では手を合わせて許しを乞う罪人を責める鬼、傍らで記帳する閻魔大王が描かれる。このあと地藏尊が登場して罪人を救うのであらう。詞書に、
 融通（融通）ゆつう念仏のひまにはしゆく（種々）のきやうけんをなして、人のめをよろこはしむ（狂言綺語）（戯）きやうけむき、よのたはふれも
 讃仏乗（讃仏乗）さんふつせうのいんとなるいはれなるへし。

という。《狂言》が観客の目を楽しませるとともに、結縁の方便として見なされていたことがうかがえる。

「朝比奈」は武勇を誇る朝比奈三郎が閻魔大王を手玉にとって浄土に行く話。能狂言から取り入れられた。「賽の河原」は餓鬼（子ども）が父母のために積んだ小石を鬼が壊していたところに地藏尊があらわれ餓鬼を救い、閻魔大王の命令で餓鬼が鬼を責めるという話。いずれも地藏尊による救済をテーマとしており、壬生寺にふさわしい演目といえる。「猿」「桶取」と同じく、演じ手にとって身近な素材を芸能化したのである。ただ、「朝比奈」は閻魔大王の権威を失墜させる内容である。「八尾」同様、能狂言の趣旨を否定せず受け入れた点で注目される。純粋な宗教劇ではなく、娯楽性を持たせるのは、「猿」「桶取」と通底するものがある。

やがて安永九年（一七八〇）刊『都名所図会』まで下ると「餓鬼角力」が加わる。「餓鬼角力」は閻魔大王・鬼が地藏尊・餓鬼と相撲を取り、負けてしまう話である。地藏尊の救済を「力」で象徴させる一方で、閻魔大王は揶揄の対象となっている。その意味で地獄劇の集大成といえよう。

おわりに

円覚上人は覚盛の孫弟子に当たる。証玄や円照の教えを受け継ぎ、中世律宗を特色づける勧進や融通念仏を実践した。京都に来てからは地藏信仰を取り入れ、現世利益の傾向を強めていく。大念仏は寺を主体として執行され、多くの信者

が念仏を唱和することによって成立する。やがて壬生寺では十六世紀になると、地元の信者が神事や本尊ゆかりの内容を芸能化して、大念仏と並行して上演した。芸能である以上、娯楽性を帯びるのはけだし当然であった。《狂言》は大念仏を直接芸能化したものではないが、両者が一体となって大念仏と呼ばれるようになった。大念仏と《狂言》との関係性は、寺と信者とのそれを象徴する。仏教と芸能の関わりは深い⁽³⁷⁾が、壬生狂言の成立過程はきわめて特異といえる。《狂言》が発展していく過程で、大勢で唱和していた念仏が一部の人（はじめ大人、のち子ども）となり、やがて唱和はなくなる。それでも壬生大念仏ないし壬生念仏の語をもって、法会と娯楽は共存した。室町時代の信者「町人」は、近世では壬生住人衆（壬生郷土、近代では壬生大念仏講に引き継がれ現在に至る。寺と信者との精神的紐帯は強く、だからこそ今日まで存続し得たのである。

近世半ばになると演目数はさらに増加し、宗教行事としても芸能としても飛躍的な進歩を見せる。ほぼ五十年ごとに上人の遠忌法要を営み、本尊や靈宝の開帳、《狂言》の新作などをおこない、寺は大いに繁栄した。すべては上人の大念仏に始まり、中興の祖と仰がれた。木造円覚上人像もつくられたが、昭和三十七年（一九六二）惜しくも焼失した。しかし、平成十二年（二〇〇〇）松浦俊海貫主によって壬生寺創建七百年記念として復元されたことは記憶に新しい。同時に焼失した旧本尊（縄目地藏尊）もまた復元され、来年（二〇二〇）開眼法要が営まれる予定である。円覚上人の蒔いた種子は大樹となった。今後とも常緑を保つであろう。

註

- (1) 北川智策『円覚十万人年譜考』（壬生寺、一九二九年）。
- (2) 五来重A「融通念仏・大念仏および六齋念仏」（『大谷大學研究年報』第一〇集、一九五七年十二月）、同B「円覚上人と壬生狂言」（『淡交』三四—七所収、淡交社、一九八〇年。のち『五来重著作集』第七卷所収、法藏館、二〇〇八年）、同『踊り念仏』（平凡社、一九八八年）二六九—二八三頁など。
- (3) 塚本善隆「融通念仏宗開創質疑——清凉寺をめぐる融通念仏聖の活動——」（『日本佛教學會年報』第二二号、一九五六年三月）。

- (4) 細川涼一A「中世唐招提寺の律僧と齋戒衆——中世律宗寺院における勸進・葬祭組織の成立——」(『ヒストリア』第八九号、一九八〇年二月。のち同著『中世律宗寺院と民衆』所収、吉川弘文館、一九八七年)、B「法金剛院導御の宗教活動」(『仏教史学研究』第二六卷第二号、一九八四年三月。のち同著『中世律宗寺院と民衆』所収、吉川弘文館、一九八七年)、C「導御・嵯峨清涼寺融通大念仏・「百万」」(『文学』第五四卷第三号、一九八六年三月。のち同著『女の中世』所収、日本エディタースクール出版部、一九八九年)。
- (5) 奥村隆彦「律宗そして融通念仏から六斎念仏へ」(『近畿民俗』一六二・一六三合併号、二〇〇一年二月。のち同著『融通念仏信仰とあの世』所収、岩田書院、二〇〇二年)。
- (6) 徳田明本『唐招提寺』(学生社、一九七三年)二一五～二一七頁。
- (7) 明治二十四年(一九九一)から三十五年(一九〇二)にかけて京都府が編纂した。まとめて「京都府寺誌稿」とする。
- (8) 浅野三平「大江文坡の生涯と思想」(同著『近世中期小説の研究』所収、桜楓社、一九七五年)。
- (9) 大覚寺史料編纂室編『大覚寺文書』上巻(大覚寺、一九八〇年)所収。
- (10) 船田淳一「南都の中世神話・中世神道説をめぐって——春日社・興福寺・貞慶を中心に——」(伊藤聡編『中世神話と神祇・神道世界』〈中世文学と隣接諸学 第三巻〉所収、竹林舎、二〇一一年)、赤田光男「法金剛院道御と高山寺明恵の釈迦・舍利信仰」(『日本文化史研究』第四二号、二〇一一年三月)。
- (11) 細川、前掲B論文。
- (12) 大喜直彦「中世の捨子」(『日本歴史』第六一五号、一九九九年八月。のち同著『中世びとの信仰社会史』所収、法藏館、二〇一一年)。
- (13) 米山孝子「行基の誕生説話とその展開」(『密教文化』第一八三号、二〇〇三年八月。のち同著『行基説話の生成と展開』所収、勉誠社、二〇〇六年)。
- (14) 『法金剛院文書』一(京都府立京都学・歴史館の複製資料を利用)。
- (15) 関口静雄・山本博也編著『律苑僧宝伝』〈唐招提寺・律宗戒学院叢書第二輯〉(昭和女子大学近代文化研究所、二〇〇七年)。
- (16) 関口静雄・山本博也編著『招提千歳伝記』〈唐招提寺・律宗戒学院叢書第一輯〉(昭和女子大学近代文化研究所、二〇〇四年)。
- (17) 近松門左衛門『傾城壬生大念仏』。「しゃ」は金鼓(鰐口)、「でんで」は太鼓の音をあらわす。浦山政雄・松崎仁校注『歌舞伎脚本集』上(日本古典文学大系53)(岩波書店、一九六〇年)所収。
- (18) 法金剛院蔵。
- (19) 佛書刊行会編『大日本佛教全書』第一〇五冊(同会、一九一五年)所収。『律宗綱要』(高楠順次郎編『大正新脩大藏經』第七四

卷所収、大正新脩大藏經刊行会、一九三一年）にも同文を載せる。

- (20) 大谷由香「凝然の浄土教理解——『大乘起信論』三心の解釈を中心に——」（『龍谷大学大学院文学研究科紀要』第二八集、二〇〇六年一月）、追塩千尋「凝然の宗教活動について——凝然像の再検討——」（『北海学園大学人文論集』第三五巻、二〇〇六年一月）。のち同著『中世南都仏教の展開』所収、吉川弘文館、二〇一一年）。
- (21) 覚盛・証玄の戒律復興については、松尾剛次「官僧と遁世僧——鎌倉新仏教の成立と日本授戒制——」（『史学雑誌』第九四編第三号、一九八五年三月。のち同著『勸進と破戒の中世史——中世仏教の実相——』所収、吉川弘文館、一九九五年）に詳しい。
- (22) 太田博太郎「唐招提寺の歴史」（奈良六大寺大観刊行会編『奈良六大寺大観』第二二巻〈唐招提寺一〉所収、岩波書店、一九六九年）。
- (23) 長谷川誠「釈迦如来立像（解説）」（奈良六大寺大観刊行会編『奈良六大寺大観』第一三巻〈唐招提寺二〉所収、岩波書店、一九七二年）。
- (24) 細川、前掲B論文。
- (25) 瀬谷愛「忍性と証玄——東征伝絵巻施入をめぐって——」（神奈川県立金沢文庫編『忍性菩薩』所収、同文庫、二〇一六年）。
- (26) 市島謙吉編『続々群書類従』第三史伝部（国書刊行会、一九〇七年）所収。
- (27) 追塩千尋「円照の勸進活動と浄土教・密教」（『年報新人文』第四号、二〇〇七年二月。のち同著『中世南都仏教の展開』所収、吉川弘文館、二〇一一年）。なお、律僧は他宗の僧より勸進能力が高く、戒律をわきまえ資金配分が公平であった。松尾剛次「勸進の体制化と中世律僧——鎌倉後期から南北朝期を中心として——」（『日本史研究』二四〇号、一九八二年八月。のち同著『勸進と破戒の中世史』所収、吉川弘文館、一九九五年）。
- (28) 上田さち子「西大寺叡尊伝の問題点」（『社会科学論集』第四・五合併号、一九七三年五月）。
- (29) 宮崎円達『中世佛教と庶民生活』（平楽寺書店、一九五一年）三八〜四二頁。貫名聰「中世の奈良における融通念仏」（『龍谷史壇』第五六・五七合併号、一九六六年二月）。細川、前掲A論文によれば釈迦念仏には亡者回向の目的があった。
- (30) 融通念仏は除災と追福の機能を持ち、その念仏執行が死者追善儀礼化した。伊藤唯真「中世浄土宗と融通念仏——越前西福寺を中心として見たる——」（『惠谷隆戒先生古稀記念会編『浄土教の思想と文化』所収、佛教大学、一九六二年。のち同著『聖仏教史の研究』下〈伊藤唯真著作集 第二巻〉所収、法蔵館、一九九五年）。
- (31) 大覚寺史史料編纂室編『大覚寺文書』上巻（大覚寺、一九八〇年）所収。
- (32) 井上幸治「円覚上人導御の「持斎念仏人数目録」」（『古文書研究』第五八号、二〇〇四年二月）。
- (33) 石田瑞麿『日本仏教における戒律の研究』（在家仏教協会、一九六三年）五一八〜五四七頁、高木豊「鎌倉仏教にみる変革と伝

- 統」〔『史潮』新号、一九七六年一月。のち同著『鎌倉仏教史研究』所収、岩波書店、一九八二年〕。
- (34) 蓑輪顕量「南都における戒律復興運動初期の動向」(『インド哲学仏教学研究』第五号、一九九八年三月。のち同著『中世初期南都戒律復興の研究』所収、法蔵館、二〇〇〇年)。
- (35) 坂上雅翁「南都仏教における『占察經』の受容と展開」(『大正大学総合佛教学研究年報』第六号、一九八四年三月)。
- (36) 高楠順次郎編『大正新脩大藏經』第一七卷(大正新脩大藏經刊行会、一九二五年)所収。
- (37) 伊藤真「『占察經』における地藏菩薩の役割」(『印度學佛教学研究』第六四卷第三号、二〇一六年三月)。
- (38) 覚盛の師貞慶にも地藏信仰が認められるが、あくまで「極悪人」救済を目的としたものであり、積極的に布教したわけではない。清水邦彦「貞慶の地藏信仰」(『倫理学』第二号、一九九五年二月)。
- (39) 東大寺重源や西大寺叡尊の勸進活動は、舍利信仰を基底としていた。中尾堯「中世の勸進聖と舍利信仰」(吉川弘文館、二〇〇一年)。
- (40) 『法金剛院古今伝記』(法金剛院文書一〈前掲〉)所収。
- (41) 京都府立京都学・歴史館蔵「山城国葛野郡上嵯峨村元地藏院払下伺」(京都府庁文書『上申指令本紙留』明八―三五―一)によれば、地藏院は明治四年(一八七二)に維持困難となり建物と境内宝性院跡に移築している。同九年(一八七六)、内務省に敷地二二三坪の払い下げを願ひ出るが(当時は官地)、競売にすべきであると却下された。のち四円六二銭で払い下げられ、現在は私有地である。また同館蔵「寺地画図」(明治四年)には建物が五八坪五歩であり、その傍らに五坪の地藏堂が見える。地藏院の東には一一六坪の墓所がある。現在は覚勝院墓地である。塚本俊孝「嵯峨清凉寺に於ける浄土宗鎮西流の伝入とその展開——清凉寺史近世篇——」(『佛教文化研究』第五号、一九五五年一月)によると、近世以降、清凉寺では浄土宗の「本願」と真言宗(大覚寺)の「学侶」が境内管理をめぐって拮抗し、地藏院は学侶の管理下にあった。墓所の中央には導御の供養塔がある。
- (42) 『延命地藏菩薩經』に説く十種の福とは、女人泰産・身根具足・衆病悉除・寿命長遠・聡明智慧・財宝盈溢・衆人愛敬・穀米成就・神明加護・証大菩提である。『壬生寺縁起』に載せる靈驗譚も現世利益を中心とする。
- (43) 細川、前掲C論文。佐藤純子「『百万』考——「嵯峨物狂」から「百万」へ——」(『学芸国語国文学』第二十五号、一九九三年三月)。
- (44) 明徳版本(大念仏寺蔵)は明徳二年(一二三九)開板。その転写本に清凉寺本などがある。田代尚光『増訂融通念仏縁起之研究』(名著出版、一九七六年)、高岸輝「清凉寺本『融通念仏縁起』と足利義満七回忌追善」(『佛教藝術』二六四号、二〇〇二年九月。のち同著『室町王権と絵画——初期土佐派研究——』所収、京都大学学術出版会、二〇〇四年)、内田啓一『日本仏教版画史論考』(法蔵館、二〇一一年)など参照。

- (45) 註(2)参照。
- (46) 大橋俊雄『踊り念佛』(大蔵出版、一九七四年)二四四～二六一頁、奥村隆彦「律宗そして融通念仏から六斎念仏へ」(『近畿民俗』第一六二・一六三合併号、二〇〇〇年一月)。のち同著『融通念仏信仰とあの世』所収、岩田書院、二〇〇二年、坂本要「踊り念仏の種々相(二)——導御・一向・一遍・他阿——」(『筑波学院大学紀要』第一集、二〇一六年三月)。一遍の踊り念仏も嵯峨大念仏と同じ弘安二年に始まるという。
- (47) 早川純三郎編『言繼卿記』第四(国書刊行会、一九一五年)所収。
- (48) 続群書類従完成会編『続群書類従』第二七輯上(同会、一九二五年)所収。
- (49) 宮内庁書陵部編『晴富宿禰記』(図書寮叢刊)(同部、一九七一年)所収。
- (50) 高橋隆三編『実隆公記』卷一下(続群書類従完成会大洋社、一九五八年)所収。
- (51) 辻善之助編『大乘院寺社雑事記』第八卷(三教書院、一九三四年)所収。
- (52) 泉万里「壬生地蔵縁起絵巻とその周辺」(『佛教藝術』第二六八号、二〇〇三年五月)。のち同著『中世屏風絵研究』所収、中央公論美術出版、二〇一三年。
- (53) 高橋康夫「応仁の乱と京の都市空間」(『歴史公論』七二号、一九八一年十一月)。のち同著『京都中世都市史研究』所収、思文閣出版、一九八三年。
- (54) 拙稿「壬生狂言の「猿」について」(『文化史学』第三九号、一九八三年十一月)。
- (55) 尼ヶ池はその後荒廃が進み、明治二十九年(一八九六)智衆師によって整備が計画された。大正十三年(一九二四)地藏堂を設け、落成法要が営まれる。しかし、隣接する某寺によって遺跡の破壊が繰り返されたため、平成二十九年(二〇一七)壬生寺松浦俊海貫主によって復興がなされた。
- (56) 拙稿「壬生狂言「桶取」考」(『風俗』第七八号、一九八四年三月)。
- (57) 山路興造「大念仏狂言考」(『演劇学』第二五号、一九八四年三月)。のち同著『京都 民俗と芸能の文化史』所収、思文閣出版、二〇〇九年)は、「京名所図扇面」(東京藝術大学蔵)などをもとに「桶取」は千本閻魔堂に始まるとする。しかし、風俗画は制作者の趣向や偶然性が大きく左右する。それらを視野に入れず断定すべきではない。また、千本閻魔堂で「桶取」が上演された背景ないし必然性については一切言及していない。
- (58) 早川純三郎編『民間風俗年中行事』(国書刊行会、一九一六年)所収。
- (59) 野間光辰編『新修京都叢書』第八卷(臨川書店、一九九四年)所収。
- (60) 拙稿「念仏芸能の一形態」(『文化史学』第四〇号、一九八四年一月)。

- (61) 橋本朝生・土井洋一校注『狂言記』〈新日本古典文学大系58〉(岩波書店、一九九六年) 所収。
- (62) 新村出編『海表叢書』第四卷(厚生閣書店、一九二八年) 所収。同書は往來物で十六世紀初めから十七世紀初めの書状を編纂したものである。壬生大念仏に触れる書状はその一つであるが、いつのものは不明。また、これらの演目が「不替昔相勤候」とも書いており、刊行年から一世紀ほどさかのぼる初演と考えて大過なからう。
- (63) 中村俊定ほか校注『貞門俳諧集』二(古典俳文学大系 第二卷)(集英社、一九七一年) 所収。
- (64) 野間光辰編『新修京都叢書』第一卷(臨川書店、一九九四年) 所収。
- (65) 筆者架蔵。
- (66) 滋賀県立近代美術館編『月次絵——十二カ月の風物詩——』(同館、一九九五年) 所収。詞書に大念仏が千本閻魔堂、嵯峨釈迦堂、壬生地蔵堂の三カ所でおこなわれるとするものの、絵に寺名の記載はない。しかし、舞台左手に段幕を巻いた櫓が描かれていることから壬生寺と断定できる。櫓は「猿」が綱渡りをするための足場であり、他所にはない。拙稿「壬生狂言舞台の変遷」(『藝能史研究』第一一六号、一九九二年一月)。また、国立歴史民俗博物館も同名の絵巻を所蔵する。観客の描写に大きな違いがあるものの、舞台上の場面はほぼ同じである。櫓相当箇所には不自然な連子窓を描くが(二月の涅槃会と一部共通)、本堂中央の軒下に張られた十文字の綱が注目される。三時知恩寺本には綱が描かれない。詞書は同文(仮名遣いに異同あり)。国立歴史民俗博物館・国文学研究資料館編『都市を描く——京都と江戸——』(人間文化研究機構、二〇一二年) 所収。なお、画像閲覧に際して、三時知恩寺本は國賀由美子氏(大谷大学) ならびに山口真有香氏(滋賀県立近代美術館)、国立歴史民俗博物館本は森谷文子氏・近藤順子氏(同館) のご高配にあずかった。記して謝意を表したい。
- (67) 関山和夫『仏教と民間芸能』(白水社、一九八二年)、石井公成『(ものまね)の歴史——仏教・笑い・芸能——』(吉川弘文館、二〇一七年) など。