

『ゑんがく』と浄土宗

黒田佳世

御伽草子『ゑんがく』は、ある片山里の猿が発心してゑんがくと名乗り、妻猿とともに近畿・畿内一円の神社仏閣を巡礼する物語である。この『ゑんがく』という作品に、阿弥陀信仰が色濃く影を落としていることは、本書を一読すれば明らかであるが、これまで『ゑんがく』と特定の宗派とを結び付けた論文はなかったように思われる。本稿は、『ゑんがく』と、阿弥陀如来を奉ずる宗派の中でも、とりわけ浄土宗との関係を見い出そうとするものである。

一、女人往生

『ゑんがく』の作品世界に、阿弥陀信仰が強く影響を及ぼしていることは、序文でも述べたとおりであるが、そのことを直接表明している箇所は意外に少ない。比較的まとまったかたちで、阿弥陀如来への信仰が明かされているのは、物語の導入部分で、道心のついたゑんがくが長年連れ添った女房にも、仏道修業をするよう勧める場面だろう。まず、ゑんがくは「このまま仏道修行することなく命を終えたならば、死後六道輪廻を繰り返し、未来永劫苦患を

受けることになるだろう。しかし、私は五十年間さまざまな方便を尽くして説法したので、我々が菩提を求めることはそれほど難しいことではない」と、女房をすっかり安心させておきながら、「だが、女人は五障三従の罪重く、三世十方の諸仏に嫌われているから、仏に成れない」と突き放している。「それどころか、結縁しようと思つても、諸山、霊場からも差別され、立ち入ることさえ許されないのだ」と、その実例を列挙している。(以下『ゑんがく』の本文は『室町時代物語大成 第三』による。)

まづ、ひえいざんと申は、これ、でんげうだいしの、こんりう、けつかいの地として、たにをさかひ、みねをへだて、女人のすがたをいれず(a)。かうやさんは、こうぼうだいしの、こんりう、これも、けつかいの、みねにして、しんごんはんじやうの、れいちにて、によにんのまいる事なし(b)。

そして、

かなしきかなや、二つのあしを、もちながら、のぼらざるのりのみねあり。ふまざる、ほとけのにはあり。にこれる世の、ゑざう、もくざうにさへ、かたくきらひすてられて、いかにいはんや、ごくらくじやうどの、まんとくゑんまんの、ほとけにや(c)。

と断じている。ここまで説いたところで、女房は「これでは女人が仏果を得ることは到底叶わない」とすっかり落胆してしまった。その様子を見たゑんがくは、女房が女人往生のむずかしさを悟つたと見るや、おもむろに阿弥陀如来の慈悲にすがれば、女人にも往生の可能性があることを明かすのであった。「阿弥陀と申し上げる仏は(まだ法蔵比丘と呼ばれていた時代に)、悪人や女人を救うため四十八の大願を立てた。その中でも第三十五願は『もし十方世界に女性がいて、わたくしの名を聞いて、歎び信じ、菩提心をおこして、女性の姿を厭い嫌つたならば、その女性が命を終えた後、再び女性の姿となって生れたならば、わたくしは正覚をとらないだろう』と誓っている。(法蔵比丘は久遠

の昔に正覚をとって阿弥陀となつてゐるのだから、女人が往生しないはずはない。だから、三世十方の諸仏にも嫌われてゐる女人を救つてくださるのは、阿弥陀如来だけなのだ」と。

次いで、ゑんがくは、女人がいかに罪深く、業障が重いかということ、經典の文句を引用して立証しようとする。まづ、あるきやうにいはいはく、あらゆる三ぜんかいの男の、もろくのぼんなうを、あはせあつめて、よにんに人の、ごうとなる（d）。またはいはく、よにんは、大まわうなり。一さひのひとをくらふ。げん世には、まとはりて、ごしやうにては、あだのかたきと、なるなり（e）。また、あるきやうにいはいはく、三世のしよぶつの、御まなこは、大地におつるとも、ほうかいの、もろくのよにんの、ながくじやうぶつの、ぐわんなしとなり（f）。

「このように諸仏から忌み嫌われている者たちを、四十八の大願を立てて救つて下さるのは、阿弥陀如来だけなのだ」と再び念を押すと、続けて「中でも第十八願は十方衆生の往生を誓つてゐる。（十方衆生とは、善人も悪人も、男も女も、一切を含んでいて、漏らすことなどないはずだ）。それなのに第三十五願で女人の往生を誓つてゐるのは（なぜなのか。もし十方衆生から女人が除外されてゐるとしたら、第十八願の一切の衆生を救済するという誓いは嘘偽りを言つてゐることになる。また、もし十方衆生の中に女人も含まれてゐるとしたら、第三十五願を別に立てる必要がないのではないか、という疑問に突き当たるが、これについては第十八願の）十方衆生の中には、善人も悪人も、男も女も、すべて含んでゐるのだが、末世の人々が疑うといけないから、第三十五願を別に立てたのだ」と、第三十五願と第十八願の矛盾というべき問題を切り抜けてゐる。

最後にもう一度ゑんがくは、女は一見罪を造らないように見えるが、その一挙一動がすべて罪業の種となつてゐることを述べる。

あしたには、かゞみにむかひて、まゆずみの、よそほひをかひつくるひ、ゆふべに、いしやうに、たき物、かう

ばしく、あひしやくをもつて、思ひとし、ねたみそねみを、こと、せり (g)。身をいみじく、おつとを、いやしくかろしめ、しんいをさかり、これしかしながら、りんゑの、ごうゑんなり。かみをなで、かたちをかざる事、しやうじの、きづななり (h)。

「このよな心を改めなければ、悪道を逃れることはできない。ひとえに阿弥陀におすがりし、念仏を称えなさい」と勧め、さらに

それ、ぜんだうくわしやう、しやくしていはく、みだのほんがんにきに、よるがゆへに、よにん、仏の御名をとなふれば、まさしく命おはらんととき、すなわち、女の身をてんじて、おとことなり、みだの手を引、れんげのうへにぎして、ほとけと、あひかたらふなり (i)。

と述べている。「このようにありがたい誓願がなければ、男女に限らず、輪廻を繰り返し、苦患を受けるのだ。不思議の本願に出会い、殊に御身は

によしんを、てんじ、おとことなり、ながく、むりやうの、けらくを、うけん事は、よろこびの中の、よろこびなり (j)

と語り終えると、女房はゑんがくを三度伏し拝み、出家を遂げたのだった。

この場面でゑんがくが繰り返し主張していることは、五障三従、煩惱深重であるがゆえに、諸仏から嫌い捨てられた女人が成仏するためには、阿弥陀の本願にすがって、女性の姿を改めて、男性となって浄土に生ずること以外方法はない、ということだ。このような女人往生の論理は、しかし、浄土宗や浄土真宗をはじめとして、浄土教一般で説かれていることで、ここから特定の宗派の特徴を見いだすことは難しい。

ところで、一部分 (a-j) を原文のまま引用したが、これらについては類似の表現が、次表に示すような典籍の

中に見つかっている。

	a	b	c	d	e	f	g	h	i	j
法然	無量寿経釈 女人往生の旨を尼女房 に示されける御詞	無量寿経釈 女人往生の旨を尼女房 に示されける御詞	無量寿経釈 女人往生の旨を尼女房 に示されける御詞							
存覚	女人往生聞書	女人往生聞書	女人往生聞書	女人往生聞書	女人往生聞書	女人往生聞書	女人往生聞書	女人往生聞書	女人往生聞書	女人往生聞書
作者未詳	女人往生集	女人往生集	女人往生集	女人往生集		女人往生集			女人往生集	
その他				宝物集		女人成仏鈔(日蓮)			観念法門(善導)	

この表によると、『女人往生聞書』にはaからjのすべてについて、また、『女人往生集』にはa、b、c、d、f、

i、について、類似の表現が存在していることがわかる。ということは、このどちらかが、あるいは両方が、『ゑんがく』の女人往生論の拠り所となったと見て間違いないだろう。『女人往生聞書』は、本願寺第三代門主覚如の長子存覚（1290～1373）の著作で、阿弥陀の本願力による女人の浄土往生の可能性と、念仏往生の論理をわかりやすく説いたものである。冒頭に弥陀の第三十五願が女人往生を誓ったものであることを述べ、さらに第十八願との矛盾に触れて、女人は疑い深いので第三十五願を別に立てたのだと説明することで解決している。次いで、女人がいかに障り重く、罪深い存在であるかということ、経論の文句を多数引用することで立証し、阿弥陀の本願にすがって浄土に往生する以外、女人に成仏の可能性はないのだ、と教えている。そして最終的に、阿弥陀の慈悲は一切の衆生に及ぶが、「女人をもつてさきとし」、「女人をもつて本とせり」という結論に到達しているのが、本書の最大の特徴であろう。^(注1)

『女人往生集』も『女人往生聞書』と同様、阿弥陀による女人往生の可能性と、その論理を説いたもので、作者を法然に仮託しているところから見て、浄土宗僧侶の著作と思われる。『女人往生聞書』を主な取材源としていることから、存覚以後で、室町時代初期の成立と言われている。^(注2) 本書は前半と後半に分けることができ、前半部分は『女人往生聞書』に負うところが大きい。『女人往生聞書』と同じような論理展開になっている。まず第三十五願を掲げ、次いで第十八願との矛盾について答え、そして、女人の業障の重さを述べ、阿弥陀の本願にすぎない以外女人に成仏の可能性はないと結ぶ。本書の独自性は後半部分にあって、念仏が現世においても利益をもたらすことを説き、現世來世の利益を願う者は、念仏を称えるべきだと主張して擲筆している。

『ゑんがく』の典拠となったのは、『女人往生集』か、それとも『女人往生聞書』か。両者が思想的、内容的にかなり近い関係にあるため、即断は許されない。このため『ゑんがく』の女人往生思想という観点からは、浄土宗もしくは浄土真宗が関与している、ということまでしか言えないようだ。

二、来迎往生

ゑんがく夫婦が諸国巡礼の最終地点として、また、彼ら自身の終焉の地として選んだのは奈良の都だった。猿沢の池で、水面の月を捉えようとして溺れた、千匹の猿に做つて、ゑんがく夫婦も同池で入水往生を図ろうとするが、途中で気を取り直し、春日山の奥に庵を結んで、仏道修行に励むことにする。しかし、浄土願生を諦めきれないゑんがくたちは、庵の側の菩提樹の木に登り、西に向かって念仏十遍ばかりを称えると、虚空へと身を踊らせた。その刹那、紫雲たなびき、異香薫じ、二十五菩薩来迎して、ゑんがくたちは極樂へと導かれていくのだった。

ここで気をつけなければならないことは、ゑんがくたちが往生の手段として、自主的に捨身を選び、実行に移したところで、二十五菩薩が来迎し、極樂へと迎え取っていることだ。ゑんがくたちが、なぜ捨身往生が選んだのか、これについては、途中で中止した入水往生との関連からも、稿を改めて考えてみようと思う。今は、浄土教第三祖善導の往生の相との関連を指摘するに止めておく。

この章で問題にしたいのは、来迎往生の方である。浄土宗と浄土真宗では、来迎往生に対する考え方が異なっているからだ。そもそも来迎往生とは、極樂浄土への往生を願う者〔浄土願生者〕の臨終に、阿弥陀如来が二十五菩薩とともに迎えに来て、極樂へと導くことをいう。これは阿弥陀の第十九願「たとひ我、仏を得たらむに、十方の衆生、菩提心を発し、もろもろの功得を修し、至心に発願して、わが国に生まれむと欲せむ。寿の終わる時に臨みて、たとひ大衆と、囲遶せられて、その人の前に現せずは、正覚をとらじ」〔聖衆来迎願〕に由来する。来迎往生を広く世間に知らしめたのは、源信の『往生要集』であろう。源信は『往生要集』第六章別時念仏の第二臨終行儀で、浄土願生者

が命のまさに終わろうとする時に臨んで、来迎を得るために何を為すべきか、その実践法を具体的に示した。平生日々あるいは日時を限つて、阿弥陀の姿を觀想する念仏〔觀想念仏〕の修行を続けてきた、淨土願生者にとつて、臨終はその成果を示す最後の試練であつた。命のまさに尽きんとする時も、心を乱さず〔臨終正念〕、一心に觀想し、念仏十遍〔十念〕を称えることができれば、阿弥陀が迎摂し、往生の素懷を遂げられる。言い換えれば、平生の念仏修行と臨終行儀、その二つが成し遂げられなければ往生はかなわない。それほどに往生は難しいものであつた。

それでは、法然の来迎往生觀はどのようなものであつたろうか。法然が主著『選択本願念仏集』で、一切の仏教を聖道門（修行をして悟りを開く）と淨土門（淨土へ往生して、そこで仏になる）に分け、後者について、さらに正行（口称念仏や觀想念仏など）と雜行（それ以外の行）に分けた。そして、正行の中でも、口で阿弥陀の名をとなえる称名念仏こそが、阿弥陀の第十八願「たとひ我仏を得たらむに、十方の衆生、心を至し信樂して、我が国に生ぜむと欲して、ないし十念せむに、もし生ぜずといはば正覺を取らじ。唯五逆と正法を誹謗するものを除く」（念仏往生願）に準じた、唯一絶対の行業〔正定の業〕であるとした。だから、煩惱があれば煩惱のままに、心が乱れたならば乱れたままに、ただ念仏を称えてさえいれば〔専修念仏〕、往生は確定し、自動的に臨終に來迎が得られるのだ、と考えた。

いのちつきん時は、阿弥陀ほとけ聖衆とともにきたりてむかへ給ふべしと候へば、日ごろだにも御念仏候はゞ、御臨終に善知識候はずとも、ほとけはむかへさせ給ふべきにて候。〔往生淨土用心〕

このように源信と法然とでは、自力的要素が強いのか、他力的要素が強いかの違いはあるけれども、どちらも來迎を臨終の時点〔臨終來迎〕として、ことに変わりはない。ところが、法然の他力思想を一段と徹底させた親鸞は、結果的に法然とは異質な來迎往生觀を展開することになる。

親鸞は、法然の他力の中に含まれていた、「念仏の行」という自力的要素を排除して、絶対他力を確立しようとした。

絶対他力とはどういうことか。我々凡夫にとつて、念仏を称えることはなにより大切なことであるが、念仏を称えるという行為の前に、まず念仏を称えようとする心の動きがある。この念仏を称えようという心の動きは、実は自分たちの自発的な欲求に起因するのではなく、阿弥陀が我々に念仏を称えさせようとする働きかけによるものである。言い換えれば、主体は我々にはなく、阿弥陀の側にある〔絶対他力〕、という考え方である。だから我々が念仏を称えようとした瞬間、すでに阿弥陀の慈悲心に救い取られているのだから、臨終往生を期するまでもなく、生きながらにして既に浄土往生した身となる〔平生業成〕、というのだ。この平生業成の宗義は、覚如、存覚、蓮如に継承され、浄土真宗独特の教義として確立された。

弥陀の誓願不思議にたすけられまいらせて、往生をばとぐるなりと信じて、念仏まうさんとおもひたつこ、ろのおこるとき、すなはち撰取不捨の利益にあづけしめたまふなり。〔歎異抄〕

臨終来迎の浄土宗と平生業成の浄土真宗。『ゑんがく』がどちらの影響を受けているかはこれで明らかだろう。

ところで、『ゑんがく』は主人公を、人間ではなく猿にしているが、それは猿〔申〕が法然にゆかりのある動物だったからではなからうか。法然の入滅した年、すなわち建暦二年（1212）の干支は、壬申であった。法然入滅年が壬申であったことは、浄土宗教団内部ではかなり強く意識されていたものと思われる。その理由は、

二十五日の午尅よりは、（法然上人の）念仏の御こえやうやくかすかにして、高声はときぐまじはる。まさしく臨終にのぞみ給とき、慈覚大師の九条の袈裟をかけ、頭北面西にして、光明遍照、十方世界、念仏衆生、撰取不捨の文をとなへて、ねぶるがごとく息たへたまひぬ。建暦二年正月廿五日の正午なり。春秋八十にみち給。釈尊入滅におなじ。寿算のひとしきのみにあらず。干支又ともに壬申なり。豈奇特にあらずや〔法然上人絵伝（四十

とあるように、弘滅年（周穆王五十三年）の干支もまた壬申だったからである。末法思想が盛んに喧伝されていた時代において、弘滅年は入末法年起算の重要な年だった。法然入滅年の干支が、弘滅年の干支と同じだったことは、当時の人々に改めて末法の世を意識させたに違いない。

ところで、『ゑんがく』の作者もまた、うち続く戦乱に末世を意識していたようだ。織田信長の叡山焼き打ちによって大破炎上した、日吉大社を目の当たりにした、ゑんがくに、

それ世は、末世に成ぬれど、月日、大地におち給はず。しかりとは申せども、にこれる世に、げんじ給ふゆへにや、じせつたうらいして、かやうに、あとなく、ならせ給ふ、

と言わせている。私はかつて『ゑんがく』の景観年代を天正四年（1576）から九年（1581）の間と推測したことがある。^{（注3）}もし作者が壬申年を意識していたとするならば、『ゑんがく』の景観年代にもっとも近い壬申年は、元龜三年（1572）であるが、これでは景観年代と矛盾する。その十二年後の申年、天正十二年（1584）頃が、『ゑんがく』の成立の一つの目安となるのではなからうか。

三、当麻寺と誓願寺と「ひがしやま殿」と

ゑんがくたちが巡拝した神社仏閣の中で、浄土宗に關係する寺院は、当麻寺と誓願寺と「ひがしやま殿」の三ヶ寺である。これら三ヶ寺を通して何がわかるのかを、この章で述べるつもりであるが、その前に「ひがしやま殿」が、なぜ浄土宗關係寺院なのかを論証しなければなるまい。

「ひがしやま殿」は、ゑんがくたちが京の都で参拝した、社寺の中の一つである。はじめに、「ひがしやま殿」が都

のどのあたりに位置しているのか、ゑんがくたちの足取りを追いなから、確認してみようと思う。

あふさかのせきをこえ、四のみやがわらより、すぐに、きよ水（寺）にぞ、参りける。（中略）そのよは、仏の御まえに、ねんじゆし、あくればかの寺をげかう申。こやすのたう、きやうがくだうをふしおがみ、とりべ山に、けぶりの、たつを見て、うき世のはかなき事、思ひ出て、かくなん

世中は、はかなきゆめを、みづどりの、はしふるつゆに、やどる月かけ

かやうにうちながめ、ひがし山へといそぐ。かやうにうちながめ（九文字分衍字か）、ひがしやま殿に、一七日、とうりう申。ねんぶつの、ちやうもん、ひそかにして、涙にむせぶばかりなり。かくて、あるべきにあらねば、それより、くらまでら、きふねのみやにまいり……

これによると、「ひがしやま殿」は清水寺と鞍馬寺の間、その名の通り東山に位置していたようだ。東山にあって、「ひがしやま殿」と呼ばれた寺院と言えば、一般に銀閣寺（慈照寺）を指す。銀閣寺は、ゑんがくの景観年代よりも約百年前の、文明十五年（1483）に造営されており、『ゑんがく』の「ひがしやま殿」が、仮に銀閣寺であつたとしても、年代的になんら問題は無い。

しかし、この「ひがしやま殿」が銀閣寺であつたと仮定すると、臨濟宗寺院に於いて「ねんぶつの、ちやうもん、ひそかにして、涙にむせぶばかりなり」ということがあり得たのだろうか、疑問の生ずるところである。ところで、『ゑんがく』にはもう一箇所、「ひがしやま殿」での「ねんぶつの、ちやうもん」について記述したところがある。それは、後日訪れた当麻寺で、曼荼羅の拝観を拒絶されたため、意気消沈するゑんがくに語りかけた、妻猿のことばの中である。

さて、かのまんたらを、おがみ申さば、ありがたかるべし。又、おがみ申さで、あればとて、ごせのきはりにな

るべきか。いつぞや、みやこ、ひがしやまにて、ちやうもん、申せしは、もろくのまんぜん、万ぎやうもいら
ず、むつかしききのあつかひもなく、一たびほとけを、念じ、いのちあらんかぎりは、かの御名をとなへ、むね
のあひだ、すみやかなれば、じやうぶつにうたがひなしと候ひし。たとへば、かやうにしゆぎやうせずとも、ま
たは、さまをかへずとも、むねのあひだの、さとりにて、わうじやうに、うたがひなし。

この中の「一たびほとけを、念じ、いのちあらんかぎりは、かの御名をとなへ、むねのあひだ、すみやかなれば、
じやうぶつに、うたがひなし」は、前章でも述べた浄土宗の宗義と一致する。とすれば、「ひがしやま殿」は銀閣寺で
はなく、浄土宗寺院と考えた方が自然であろう。

それでは、銀閣寺とは別に「ひがしやま殿」と呼ばれた、浄土宗寺院があつたのだろうか。たった一例ではあるが、
知恩院を「東山殿」と呼んでいる例が見つかった。金地院崇伝の日記『本光国師日記』慶長十四年七月六日の条に転
載された、家康の側室阿茶の局から崇伝に宛てた書状の中である。この前後の記述から、知恩院と黒谷金戒光明寺と
が、寺町清光寺の所属をめぐって数年来争っていたが、知恩院の有力な檀徒であつた、阿茶の局が崇伝に働きかけた
結果、知恩院末に決着したことがわかる。この書状は崇伝の裁定に対する礼を述べたものであるようだ。

七月六日、御あちや殿より御文下され候。

ひがしやま殿御まつじせ末寺 清光寺いくわう寺の出入の事、よく御き、とゞけ候て、御きも入たのみいりまいり候、後せう三御所様
にも、よく申上まいり候ま、くはしくきかせられ候て下され候べく候。かしこ

六日

あちや

金長 老殿
こんちやうろう殿人々御中

この場合の「ひがしやま殿」が知恩院であることは、清光寺が知恩院の末寺となつてゐることから鑑みて疑いのな

いところである。このことから『まんがく』の「ひがしやま殿」も知恩院のことではなからうか。

現在のところ、知恩院を「ひがしやま殿」と呼んでいる例は、管見の範囲内ではこの一例に過ぎないが、史料を博搜すれば、その数はさらに増えるものと思われる。しかし、東山殿＝銀閣寺という先入観によって、すでに分類、整理されてしまっている史料の中から、東山殿が知恩院の呼称でもあったということの証拠を捜し出すことはむずかしい。また、東山大谷にあった頃の本願寺を、真宗門徒たちが東山殿と呼んでいる例もあること(注4)から、当該の「東山殿」が確実に「知恩院」であることが証明されなければならない。(注5)など課題は多い。

さて、当麻寺と誓願寺と知恩院、これら三ヶ寺の共通点と相違点はどこにあるのだろうか。当麻寺が浄土宗と関わりをもつようになったのは、浄土宗西山派の祖善恵房証空と当麻曼茶羅との出会いに始まる。当麻寺僧見阿に勧められて、曼茶羅を拝観した証空は、それが善導の『観経四帖疏』の教義に基づいて織られていることに感激し、それを教理的に究明した『当麻曼茶羅註』を著すほか、自ら曼茶羅を模写したりもした。それでも飽き足らなかつた証空は、十数幅の模本を善光寺を筆頭に諸国の寺院に寄進したり、大量の印板刷りを配布するなど、いっそうの普及に努めた。これによって当麻寺は従来の真言宗と併せて、浄土宗との結び付きも次第に強めていったと思われる。応安三年(1370)には知恩院の第十二世誓阿上人が、奥の院を創建していることから、知恩院との関係がこの頃から既にあつたようである。近世には興福寺末から独立して、金剛峰寺末の真言宗と、知恩院末の浄土宗が同居する寺となつた。しかし、中世以来信仰の中心はつねに曼茶羅にあつて、真言宗あるいは浄土宗という宗派によるのではない。この点では次に取り上げる誓願寺もよく似ている。

誓願寺は寺伝によると、天智天皇の創建にかかるといふ。三論宗であつたのを浄土宗に改宗したのは、第二十一世住職蔵俊が法然に帰依したためとも、西山上人四世深草真宗院円空立信が兼帯した、あるいは円空の孫弟子良玉が入

寺したためとも言われている。^(注6)しかし、創建以来この寺の信仰を支えてきたのは、本尊の阿弥陀如来像であつたらう。平安時代以前の記録類には、この阿弥陀像について言及したものは残念ながら見当たらないが、『元亨釈書』円能伝には、円能(？)が六人の比丘に導かれ、極楽巡りをしている時のこととして、次のような記述が見られる。

我(円能)白比丘曰。弥陀所在宮殿可得見乎。比丘曰。待問試。一比丘入殿。須臾归来五比丘及我入中。傍有佛像。比丘曰。是誓願寺弥陀如来也。汝三年供養恭敬。故今現此。

ここから円能在世時には、誓願寺の阿弥陀像をめぐる、「めんがく」に言うところの「毎日一たびは、さいはう、じやうどに、かよひ給ふ」というような靈験譚が、すでに語られていたものと思われる。土佐光信(1435-1525)筆と伝えられる『洛陽誓願寺縁起』によれば、この阿弥陀像は、賢問子、芥子国という親子の仏師―実は観音と地藏の化現―が、生身の阿弥陀を拝したいと願う、天智天皇の勅を奉じて彫り上げた靈像である、という。また、造立時に春日明神も冥加を加えたから、これは春日明神の作でもある、とも付け加えている。『めんがく』の「かたじけなくも、この御ほごんは、かすがの、みやうじんの、御さくなり」ということは、この伝承を承けたものだろう。近世の地誌類にも、『洛陽誓願寺縁起』を簡略化したようなものが必ず記載されており、当寺の阿弥陀仏が貴賤の信仰を集めていた様子がかがえる。

最後に取り上げる知恩院は、上記二寺とはやや趣きを異にする。それは、信仰の中心が阿弥陀信仰に関わる仏像や宝物ではなく、法然の遺跡地という点である。知恩院のある東山大谷は、法然が臨終を迎えた地であり、最初に墓所が築かれた地でもあった。法然の遺骸はおよそ十五年間、ここに安置されていたが、山門衆徒の間に墓所を破却しようとする動きが見えたため、一時太秦広隆寺へと移された。翌年西山粟生野で茶毘に付され、遺骨の一部は再び東山

大谷の地に戻り、墓所が復興された。この墓所の発展したものが知恩院である。

ところで、法然の遺骨は東山大谷のほか、白川、嵯峨、西山粟生の三ヶ所に分骨され、それぞれの場所に祖廟が築かれることになった。これらがのちに百万遍知恩寺、粟生野光明寺、嵯峨二尊院に発展する。法然滅後の浄土教団は、多数の門流に分裂し、互いに正統性を主張するようになっていった。戦国時代になると、その傾向がいつそう強まり、各門流は教団内の主導権をめぐる争い、それと同時に法然の廟所の獲得を目指すようになった。『ゑんがく』の景観年代である天正の頃は、白旗派が知恩院を、藤田派が百万遍知恩寺を、一条派にとつてかわつた名越派が、法然の廟所ではないが、叡空・法然以来の伝灯を受け継ぐ、金戒光明寺を末寺にもつ清浄華院を押さえ、いつその勢力拡大を図っていた。これら三門流の中でも、白旗派が最大派閥だったとは言え、各門流の利害が複雑に絡み合っていた。このような状況の中で、知恩院以外の名を『ゑんがく』は記そうとしない。ここにもこの作品の成立の背景が窺えるのではなからうか。

結び

以上、『ゑんがく』と浄土宗との関係を、いろいろな角度から検証してみた。女人往生思想という視点からは、浄土宗一宗に限定することはできなかつたが、主人公たちの臨終時の阿弥陀と聖衆の来迎が、浄土真宗の教義では成り立たないことを明らかにした。また、『ゑんがく』成立当時、浄土宗内部では三つの門流が勢力をもっていたが、ゑんがくたちが白旗派の知恩院しか訪れていないことは、たいへん興味深い現象と思われる。

ところで、この論文の意図するところは、『ゑんがく』の思想的背景を明らかにすることによって、『ゑんがく』の

作者あるいは成立の事情に少しでも近づこうとするものであるが、その一方で浄土宗との関連が明らかになることで、作品を読み解くための新たな鍵を入手した。今後はこの新しい鍵を使って、『ゑんがく』という作品の読解を進めてみようと思う。

注

- 1 笠原一男『女人往生思想の系譜』第三章第七節 吉川弘文館 昭和50年
- 2 同右第三章第八節
- 3 拙稿「ゑんがくの景観年代」(中野猛編『説話と伝承と略縁起』新典社研究叢書94) 新典社 平成8年
- 4 本願寺代八第門主蓮如の第七子顕昭の著した『反故裏書』に、越前和田本覚寺の継職をめぐる、一連の騒動を記録した条がある。扱モ和田ノ信性(本覚寺開基)卒去ノ後、嫡男次男家督ノアラソヒ出来タリテ、門徒アヒワカレリ。兄長松丸ハ母儀早世アリ、弟長若ノ母公様タノ謀略トシテ過半カレニ同心セリ。ヨリテ長松丸メノト、信性ノ真影一幅・重代ノ太刀ヒソカニトリテ長松丸ト同ク令退出。シカレドモ時イタラザルカ、長松丸卒逝アリシカバ、其門徒衆東山殿へ申上ラレ、君達ヲ申ウケ奉ル。頼円鸞芸ト申是也。巧如上人ノ御舎弟也。
- すなわち、信性没後、先妻の子で嫡男の長松丸と、後妻の子長若とが家督を争ったが、長松丸が天逝してしまったため、本覚寺門徒衆が「東山殿」に窮状を訴えた結果、当時本願寺の第五代門主だった綽如の次男で、第六代門主の弟にあたる頼円鸞芸を、第二代住職として授けられたというのだ。このことから、この「東山殿」が当時東山大谷にあった本願寺、もしくは第五代門主綽如を指していることは間違いない。
- 5 蓮如の晩年の十年間の行状を、側近空善がまとめた『第八祖御物語空善聞書』の中に、蓮如が文明十九年の正月に見た夢をめぐる、次のようなことが記されている。
蓮如が夢の中で、親鸞・法然とともに同行をしていたところ、法然が蓮如に「あなたの御一流はとても繁盛している。だから、わたくしの衣をお望みのように墨染めにしなさい。そうすれば『一心専念』の文の意味にも適うことになる」と言われた。夢覚めた蓮如は、知恩院の法然の御影像が黄衣になっていたことを、ここ数年気に掛けていたので、早速使いを知恩院に遣わしたところ、法然像の衣はす

に墨染めになっていたのたいへん満足した。「ソノ後東山殿ニテ、スミソメニハイツナオシ御申ノ事候哉、ト上様タツネ御申ノ時、住持ソノ御返事ニ、ソノ事ニテ候、先年御出ノ時、承候シニハ、根本スミソメノ御衣ニテ御座候ハンスルカ御本意ノヨシヲ、法印仰ラレ候シ間、カクノコトクナラシ申テ候。如仰本ハスミソメニテ候シヲ、タイヨノ代ニ、黄衣ニナラサレテ候ヲ、イマ依仰ニ、スミソメニナラシ申シテ候、ト御返事」した。すなわち、蓮如はその後「東山殿」で知恩院住職周誉珠林と対面する機会があったので、いつ墨染めの衣に戻したのかを尋ねたところ、周誉珠林は「先年貴師がお出でになった時、墨染めの衣が上人の御本意であると伺ったので、黄衣になっていたのを墨染めの衣に直したが、黄衣にしたのは大誓慶空の代だ」と答えたというのだ。

ところで、周誉珠林と対面した「東山殿」について、伊藤唯真氏は「蓮如と知恩院——文明十九年の夢想をめぐって——」（『講座蓮如第四巻』平凡社 平成9年）の中で、「（親鸞の）廟地付属の小堂舎」であると述べておられる。なんらかの根拠のあることと思われるが、御論稿の中では明らかにされていない。「空善聞書」のこの一条だけを取り上げて読む分には、「東山殿」が知恩院であつてもおかしくないと思われるのだが、前後の文章からはその確証が得られない。

6 「山城名勝志」巻之四「〇誓願寺 寺記云当寺住昔ハ在平城ニ。遷テ今ノ京ニ後チ円空上人ノ時改ム浄土宗。深草流儀ノ一本ナリ。（中略）自良玉上人為浄土宗。良玉上人西山上人四世也。深草円空立信孫弟也。」

『京都坊目誌』下京第六学区之部「誓願寺 桜之町東側。四百五十番地にあり。本堂西面す。浄土宗西山派の本山也。始め南都にあり。僧惠隠の草創にして、三論宗なり。」

（中略）平安遷都の後、紀伊郡深草ノ里に移り、尋で洛陽京北、元誓願寺町に徒れり。僧藏俊の時、浄土宗に帰し、後ち西山派となる。『山州名跡志』巻之二十 洛陽寺院 誓願寺「〇開基僧 惠隠僧都・定惠法師・東資法師相繼で住持す。第四世以後住主不祥。（中略）十余世の後、藏俊僧正、法然上人の德行に帰依して、改めて為当宗、以法然上人為開祖なり。又深草真宗院立信上人、当寺を兼帯のことあり。是より西山深草派の為本寺也。」

参考文献

第一章

笠原一男『女人往生思想の系譜』吉川弘文館 昭和50年

西口順子『女人往生——日本史にみる女の救い——』人文書院 昭和62年

第二章

石田瑞麿『往生要集1（東洋文庫8）』解説 平凡社 昭和38年

石田瑞麿『悲しき者の救い——往生要集——（日本の仏教5）』筑摩書房 昭和42年。

石田瑞麿『源信（日本思想大系9）』解説 岩波書店 昭和45年

梶村昇『法然（角川選書）』角川書店 昭和45年

大橋俊雄『法然と浄土宗教団（歴史新書171）』教育社 昭和53年

藤堂恭俊『阿弥陀仏の来迎と臨終正念』（法然上人研究）山喜房仏書林 平成8年

ひろさちや『歎異抄の読み方』日本実業出版社 昭和57年

寺川俊昭『親鸞のこころ』有斐閣新書 昭和58年

大串純夫『来迎芸術』法蔵館 昭和58年

末木文美士『日本仏教史』新潮社 平成4年

ひろさちや『末法の世の救い』春秋社 平成5年

第三章

富岡多恵子・中田善明『当麻寺（古寺巡礼 奈良7）』淡交社 昭和54年

松島健・河原由雄共著『当麻寺（日本の古寺美術11）』保育社 昭和63年

笠原一男編『日本宗教史Ⅰ（世界宗教史叢書11）』山川出版社 昭和52年

大橋俊雄編『法然と浄土教団』（前掲書）