

Title	『往生要集』と『源氏物語』
Sub Title	The Ojyoyoshu and the tale of Genji
Author	斎藤, 暁子(Saito, Akiko)
Publisher	慶應義塾大学藝文学会
Publication year	1983
Jtitle	藝文研究 (The geibun-kenkyu : journal of arts and letters). Vol.45, (1983. 12) ,p.1- 21
JaLC DOI	
Abstract	
Notes	
Genre	Journal Article
URL	<a href="https://koara.lib.keio.ac.jp/xoonips/modules/xoonips/detail.php?koara_id=AN00072643-00450001-0001">https://koara.lib.keio.ac.jp/xoonips/modules/xoonips/detail.php?koara_id=AN00072643-00450001-0001</a>

慶應義塾大学学術情報リポジトリ(KOARA)に掲載されているコンテンツの著作権は、それぞれの著作者、学会または出版社/発行者に帰属し、その権利は著作権法によって保護されています。引用にあたっては、著作権法を遵守してご利用ください。

The copyrights of content available on the Keio Associated Repository of Academic resources (KOARA) belong to the respective authors, academic societies, or publishers/issuers, and these rights are protected by the Japanese Copyright Act. When quoting the content, please follow the Japanese copyright act.

# 『往生要集』と『源氏物語』

齋藤 暁子

はじめに

源信が叡山横川で『往生要集』を執筆、完成させたのは、寛和元年四月（九八五）であった。この前年、慶滋保胤の『往生極楽記』と、源為憲の『三宝絵詞』が成立している。

又、この翌年、花山帝が出家し一条朝が始まっている。

源氏物語の成立は、寛弘年代と思われるから、要集成立後、大雑把にみて約二十年から二十五年経過している。時間的に極めて近接している。

作者とされる紫式部の仕えた中宮彰子の父、藤原道長と源信の間にも交渉があり、源氏物語製作上、影響関係の生ずる空間的客観条件は整っている。然しながら、要集の現代語訳をされた石田瑞麿氏は、『源氏物語』に見られる浄土信仰は『往生要集』を土台にすえないでも理解できるといった方が穏当であるかもしれない<sup>(2)</sup>といわれ、又、要集の文章を引用している最も早い作品『栄花物語』の全注釈をされた松村博司氏は、前記石田氏の言をうけ、「今のところは『源氏』に対する『要集』の投影はその明証を得がたいというにとどまる<sup>(3)</sup>」とされた。

周知のように、源氏物語には、往生思想を表現するおびただしい例がある。

光源氏に忘れ去られた末摘花の不幸に、快哉を叫ぶ叔母大弐夫人の「さればよ。まさに、かくたづきなく、人わろき御有様を、かずまへ給ふ人はありなんや。仏・聖も、罪かろきをこそ、道びきよくし給ふなれ」など、往生思想が世俗の生活の一部になりきっている。

円仁以来既に一五〇年を経た天台浄土は、その間に空也の如き民間布教者も出て、貴族、一般庶民にも普及し、浄土三部経の内容に関する知識や通俗的理解は、半ば通念化していた。源氏物語の往生思想も、新しい思想の書である要集を俟たずとも、この三部経で説明できるものが大半であり、この思想の、いわば伝承的領域にとどまるという見解は、大方首肯し得るのである。もし影響関係を論ずるならば、要集が、それ以前の天台浄土といかなる点で画されるかを洗い出し、その観点から改めて源氏物語を照射してみる必要があるであろう。

ところが、この要集自体が、必ずしも整序された思想体系のもとにかかれたものではない。様々の、前代からの叡山の歴史を引きずって、複雑な思想内容を包含している。

章によっては、想定された読者対象にも、断層があるように思う。<sup>(4)</sup>又、のちにも触れるが、学解（止観の要素）と、念仏という信仰行為との間をうめる理論的部分は、必ずしも会通しているとは言えない。無論、この書の、具体的実践的な面から考えれば、瑕疵とするに足りぬことであるが。

然し一たび、源氏物語中の投影を探るといふ実際の作業となると、この書の複雑さはまことに厄介で当惑せざるを得ない。要集自身の投影なのか、要集が含みこんだ前代からの往生思想のそれなのか、厳密には論断し難いからである。要集自体のもつ特徴は何かを探り、然る後、源氏物語を検討してみたい。

## 一、要集以前の天台浄土

「夫、往生極楽之教行、濁世末代之目足也。道俗貴賤、誰不歸者。但顯密教法、其文非一。事理業因、其行惟多。利智精進之人、未為難、如予頑魯之者、豈敢矣。是故依念仏一門……」

著名な要集の序文である。

濁世末代という現代認識と、頑魯の者という自己の無力、この二重の劣機の自覚から、顯密教法、事理業因を描いて念仏門を選びとったと言っているが、それにも拘らず、源信の理想、当為として掲げられてくるのは、止観の行法である。法華思想と念仏思想の融合は密とはいえない。

この理論的関連づけの不充分さは、源信個人に帰せられぬように思う。

抑々、正統天台の付法を目的に入唐した最澄が、顯密二宗を相承した事情について、蘭田香融氏は、密教はゆきがけの駄賃、予定外の付加的成果とされるが、大野達之助氏は、入唐受法の師である道邃が、既に、釈迦牟尼仏と大日如来を同一視する顯密融合思想の持主で、最澄はその影響を受けたとされる。<sup>(6)</sup>

又、伊藤真徹氏によれば、智顛の高弟湛然は甚しく弥陀信仰に傾斜していること、この湛然の授法の直弟、道邃・行滿が、入唐最澄の付法の師であること、よって最澄のもたらした天台宗そのものが、智顛から変容した浄土教思想を含むものであったといわれる。<sup>(7)</sup>

私は門外漢なので、これらの学説を云々できないが、最澄が唐で受けた天台宗そのものが、密教や浄土教に結びついてゆく、かなり流動的なものであったらしいという大方の推測は成り立つように思う。

然し最澄の、円、密、禪、戒の、所謂四宗相承に念仏法門が加わり、事実上、五法門となったのは、やはり円仁が五台山念仏三昧を將來してからである。

この円仁始修の五台山念仏三昧―常行三昧は、貞観七年（八六五）相応によって不断念仏法に改められた。寛平五年（八九三）には西塔にも常行堂が建立され、次いで康保五年（九六八）、横川にも建立された。かくて、『三宝絵詞』下巻にある、一所に七日、三塔合わせて三七日の完備された不断念仏法会、所謂「山の念仏」が成立した。

常行三昧は、本来禪定修行の形式の一つである。常坐三昧（坐禪）に対し、絶えず道場を行旋する身体形式を基本とする。その内面態度は、十乘観法であり、その目的は、一心三観による存在の実相の観得、即ち解脱にある。

これに対し叡山で盛行した常行三昧は、身体的外形は同じでも、内面は、身・口・意の罪過の消滅である。仏菩薩を勧請し、その際臨の下で音楽的な引声念仏を行う宗教儀式である。

速水侑氏は、「名号それ自身の中に功德があり、称名によって成仏できるといった呪術的な称名思想は、真言陀羅尼による口密成仏思想と、きわめて容易に接近し得る」と指摘し、密教と浄土教が同一の信仰基盤に成立したことを示唆された。<sup>(9)</sup>

円仁始修の常行三昧は音楽法要であるから、その念仏も当然称名念仏であつたらうと思われる。円仁の段階では、その目的が解脱、成仏にあるのか、浄土往生にあるのかは、資料的に明白でない。

円仁寂後、要集出現までの天台浄土を知る上で、保胤の『往生極楽記』は貴重な文献である。

記載された往生者四十五名中、天台僧十八名。うち、円仁、増命、延昌は、天台座主にして、かつ台密の有験僧として宮廷上下の尊信を集めた。空也、千観も、民間念仏布教に功ある僧であるが、又験者としても知られる。

その他、(一一) 東塔無名僧「素より尊勝千手陀羅尼を誦せり。また常に弥陀仏を念じたり」(一一三) 兼算「弥陀仏を念じ不動尊に帰せり」(一九) 明靖「素より密教を嗜み兼て弥陀を念じたり」(二〇) 真頼「真言の法を受けき。三密に明らかなり」(二六) 玄海「日に法花経一部を読み、夜は大仏頂真言七遍」(二七) 真覚「兩界の法、阿弥陀供養法を受けて三時にこれを修して一生廃めざりき」等々。

密教の行者は、同時に熱心な西方願生者であった。

止観の行法により現世における証悟成仏を期する天台法華宗に、密教の行法が導入されたのは、その方が即身成仏の可能性が、より高いと思われたからであろう。然しその密教によっても期待の自証の得られなかった天台僧たちは、浄土往生という念仏門を血路とせざるを得なかった。天台から密教へ、密教から浄土へという叡山の思想的変容の歴史は、成仏の可能性を求めて歩む必然的行程であった。

源信が、要集の中で二回にわたって「往生極楽為花報、証大菩提為果報」と言っているのは、成仏を究極目的として苦悩する叡山の思想的伝統を正統にうけ継いでいるからであろう。

然し同時に、顕密教法、事理業因豈敢矣と、念仏の一門が選択される所に、叡山の思想的苦闘のゆきついた姿が凝集されているように思われる。

## 二、その聖道門的志向と臨終行儀

源信は文大四「正修念仏」で、なぜ往生を願うのかを説明している。

往生を願う者は、先ず菩提心を発せねばならぬ。菩提心とは仏に作らんと願う心であり、衆生を度せんとする心であ

る。然し「今、此娑婆世界、多諸留難」であるから、「初心行者、何暇修道、故今為欲圓滿菩薩願行、自在利益一切衆生、先求極樂」

成仏を究極目的に高く掲げながら、時代と自己の二重の劣機の自覚から、成仏の為の一階梯として往生を願うのである。

「往生之業、念仏為本」という源信の念仏の骨子は、同じ章の觀察門に詳しい。然し井上光貞氏が「この浄土門的契機は純粹に自己目標になりきっていないのであり、母胎の臍帯はなほ絶ちきられておらない」と評せられるように、止觀的要素は隨所に発見される。

田村芳朗氏は「源信は、まづは空・無相下による弥陀浄土の絶対化に努めた。そのかぎり、源信における浄土は無相浄土とみなされる。しかし、そこから改めて空の有化ということ、本来の有相的な浄土を復活させ、来世に對置した」といわれる。

然し理論的にはやはり熟さぬ部分のように思う。この書の生命的部分は、源信の宗教的熱情の生動する念仏の実践的指導の部分である。

その念仏の特徴は、密教的呪術的な面に頼る他修性、儀礼性が排せられ、自律的主体的な実践行として示されている点であろう。

彼は念仏を「行住坐臥、語默作々、常以此念於胸中、如飢、念食、如渴、追水」せよというが、實際問題として、この極めて烈しい修行を持続することは、至難の業である。

自律的主体的な面は、念仏の仕方より寧ろ念仏を持続する主体の自己との闘いの部分―私は大文五「助念方法」がそ

れだと思つが―に表われている。

念仏者は、懈怠、煩惱、魔事と絶えず闘わねばならぬ。

源信は、くじけそうな時、種々の勝事に寄せて自心を勸励せよという。例えば、

「今、弥陀如来は遙かにわが身業を見給ふらん」

「今、弥陀如来は必ずわが意業を知り給ふらん」

「願くば、仏、わが宿業をして清浄ならしめ給へ」等々。(以上は対治懈怠)

ここには、念仏行者が阿弥陀仏という人格神に直接呼びかけ、訴え、祈り、求める純粹な信仰の姿がある。

煩惱との闘いも、源信は上述のように止観的対破を最上とするが、その不能の者は、

「我、今、いまだ智火の分あらず。願くば仏、我を哀愍して、その所得の法の如く、定慧の力もて莊嚴し、これを以

て解脱せしめたまへ」と、「声を挙げて仏を念じ、救護を請へ」と指導している。

総じて源信は、止観的な、論理的知解的方法を常に理想とするのだが、それに堪え得ぬ凡愚、初心の場合に、阿弥陀

仏との人格的かわりが躍如として表現されている。

又、源信は、往生の因縁を、一、自善根因力、二、自願求因力、三、弥陀本願縁、四、衆聖助念縁として(13)いる。あく

まで主体は自己の修行にあり、然も密教儀礼に依らず、その修行の純一性をこそ問題とする。

「尽日、仏を念ぜんも、閑かにその実を檢すれば、浄心はこれ一両にして、その余は皆濁乱せり」という恐るべき人

間洞察がかかっている。かかる内省力を養ったのは、やはり天台の観法でなからうか。

ともあれ、かような内省をもって自己を凝視すれば、何人がよく往生を確信し、上品中品を自負し得よう。



要集に「下品三生、豈我、等、が、分、にあらざらんや」と断言し、又、要集成立の翌年、横川に結成された念仏結社、二十三五味会の発願文が、観無量寿経下品の一生造悪人の往生を「此文、足為我、等、来、世、之、誠、証、」としているのも、かかる源信の主体的態度と内省の導く所であろう。源信が臨終行儀を重視したのも当然と言える。

### 三、源氏物語の臨終

人が往生する時、臨終に阿弥陀仏が現前することは、無量寿経、阿弥陀経にもあるが、何といつても具体的なのは観無量寿経（以下観経と略称する）であろう。九品の階位、現前来迎の差違、往生者の資格など、具体的に判り易い。

臨終に於ける正念の大事なることは、源氏物語の人々もよく理解している。

「道のほだし」——（紫上祖母）、「のちの世の御道のさま、たげ」「うらみ、残りもこそ」「この恨みもや、かたみに残らん」——（朱雀院）、「九品の上にもさはりなく」——（大式乳母）、「後の世のさま、たげにもや」——（柏木）と表現は様々であるが、一様に心乱れることを危惧した。

ところで、観経下品下生には、五逆十惡の不善業をなした者でも、十遍の至心の称名によって除罪し往生できるとかかれてゐる。

此人苦逼、不違念仏、善友告言、汝若能念者、応称無量寿仏、如是至心令声不絶、具足十念、称南無阿弥陀仏、称仏名故……

これは最低限の救済である。ところが、これすら、凡愚の者には、善知識の助音なしには不可能であろう。実際、死が如何なる形で訪れるかは、予測のつく事ではない。意識溷濁、苦痛のための錯乱、口をきく体力も残され

ていない場合、等々。その上、骨肉近親は半狂乱となつて、ひたすら病者を助けようだけする。付き添う僧も、呪医として求められているのであつて、善知識として存在するのではない。源氏物語の死を描く場面を読めば、これが実情である。

そうなると、実際問題として、十遍の称名も死の直後の授与十念、ということになる。

このへんの消息を、竹中信常氏は、「かくて念仏は生時を越えて死後のものとなり、これに在来の追善廻向の思想が織り込まれ死者追善の念仏」が成立したと考察される<sup>(15)</sup>。

速水侑氏が「九世紀後葉から十世紀にかけての貴族社会の念仏信仰が、まず葬送儀礼において、真言陀羅尼と共通の形で形成されたこと、すなわち験者による死霊鎮送の称名念仏であつた<sup>(16)</sup>」と指摘されていることも符合し、首肯されるのである。臨終称名すら果せず、善知識の助念も受けられない場合、人は、死後に与えられる念仏によつて往生しようと思ひだらう。さすれば、その他者に依頼する念仏は、より強い呪力をもつた有験僧―仏に接する技術をもつた者―に頼むのが、一番確実である。手習の巻に次の条がある。

一品宮が患い、山の座主も物の怪調伏に手を焼く。そこで招請された横川僧都が見事に屈服させる。母明石中宮は僧都に「この度なん、いよいよ後の世もかくこそはと、たのもしき事、まさりぬる」と言う。僧都の験効を目のあたりに確認したので、自分の死後も、汝は念仏僧として奉仕してくれ、必ずや浄土に往生させてくれるであろうと、今まで以上の信頼感を持った、と告げて感謝しているのである。

『統本朝往生伝』の首章には、次のような一条天皇の例がある。

「聖運限りあり。力の及ぶところにあらず。但し生前の約あり。必ず最後の念仏を唱えいむべしとのたまへり。この

事相違して、この恨綿々たり。靈山の釈迦を請ぜらるべし。試に、仏力を仰がむ。慶円、不動火界呪を誦するに、いまだ百遍に及ばざるに漸くにもて、蘇息したまへり。慶円即ち念仏百余遍を唱へしめ訖りぬ」

これは異例の臨終行儀である。

葵上、紫上、一条御息所などの葬送に登場する念仏僧も、如上の役割と解してよからう。

#### 四、要集の臨終行儀

念仏には、深信、至誠、常念の三事を具さねばならぬ、と源信は言う。

その常念の必要性を説く中で、「薰習熟利、臨命終時、正念現前」という迦才の言葉を引いている。これは別の所で引用している道緯の「積習をして性を成じ」と同じ趣旨である。

即ち、臨終時にいかなる苦痛が訪れても、習慣と化した念仏は、その鍛えられた心の力を發揮する。泥縄では往生はおぼつかない。

臨終行儀の大意は次の如くである。

先ず病者をして、別処に移住せしめる。現世への恋著を断ち、念仏に専心させるためである。

次に、善友、同行の看病者は、十事の勸念をする。要集は殆ど引用文で綴られているが、ここは源信自身が、そうした立場に際会した場合を想定して、「今且く自身の為にその詞を結びて云く」と、彼の言葉でもってかかっている。それは

仏子、年来の間この界の憧憬を止めて、ただ西方の業を修せり。就中、本より期する所、この臨終十念なり。今既

に病床に臥す。恐れざるべからず。仏の相好にあらざるより余の色見ること勿れから始まる。そして、十の条項ごとに念仏をさせる。場合によっては、善友が同音で助念したり、或いは鐘声を聞かせて正念を増させる。

九には、

(弥陀如来へ) 決定してこの室に入室し給ふなり。

十には、

仏子、知るや否や。但今即ちこれ最後の心なり。臨終の一念は百年の業に勝る。もしこの刹那を過ぎなば、生処に一定すべし。当に一心に念仏して、決定して、西方極楽微妙浄土の八功德の池の中の七宝の蓮台の上に往生すべし。応にこの念をなすべし。如来の本誓は一毫の謬なし。願くば仏、決定して我を引接したまへと。

善友は体力の衰えた、刻々と死に近づく病人を励まし、最後の力を振り絞らせて、往生の大事を完遂させねばならない。

その詞の進止は殊に意を用ふべし。病者をして攀縁を生ぜしむることなかれ。

善友は冷静に病状を見守り、病人の気色に注意しながら、この十事を説き念仏を勧める。

言葉に注意して、死の恐怖や骨肉への愛著を生じさせてはならない。但し、最後の十事の「引接し給へ」の一念は、必ずさせるべきだという。

要集の臨終行儀が、現実的に正に結晶したと思われるのが、前掲の二十五三昧会である。

その起請文「それ善悪の二道に趣くは、ただ臨終の一念にあり。善知識の縁、専らこの時の為なり。人深く我を侍

み、我もまた人を恃む」に見る如く、同じ思想と信仰に結ばれた同志が、深い信頼感をもって互いを支え合っている。先にふれたように、他者の臨終に立ち会い、十事の勸念を完遂するには、剛毅で沈着な精神を要する。一生の往生業を臨終の一点に賭けている病人に、その目的を成就させる重い責任を荷っているからである。往生の成否は、寧ろ善友の手に握られている、といってよいだろう。善友も又、生から死へのドラマを、勇猛心をもって生きねばならぬ。

この剛毅な精神とは、個人的な資質に還元されるものではないだろう。そこには、死ぬ者と送る者との間に、死について完全な宗教的瞭解が成立していなければならない。

生理的な死は、証菩提という理想を成就するにふさわしい、清浄で完全な世界にゆくための転機なのだ、という認識が、相互に確立している必要がある。清浄な世界に入国するには資格がいる。此岸的罪性の浄化という資格獲得の絶好の機が、生理的死を目睫にした臨終時なのである。至心の念仏が勸進される所以である。

## 五、源氏物語の臨終行儀

臨終行儀は、善知識（善友）が願生者の臨終に立ち会い、正念をもって念仏させるべく助力指導することである。

源氏物語には、それに類する例が二、三ある。確實だと思われるのは(1)宇治阿闍梨と八宮、(2)横川僧都とその老母である。正篇では、或いは、(3)北山僧都と紫上の祖母尼が該当するかもしれないが、断言はできない。

先ず(3)であるが、光源氏が初めて紫上を見たその当時、祖母の尼は、兄僧都の修法を受けるために登山していた。まもなく小康を得て帰京したが、その後偶々源氏が立ち寄った時には、既に重態に陥っていた。

「問はせ給へるは、今日をも過ぐしがたげなるさまにて、山寺に罷りわたる程にて云々」というのが、少納言乳母の

返事だった。程なくこの尼は北山で逝去している。

ここには直接、臨終行儀を思わせる語は見当たらない。然し、「今日をも過ぐしがたげ」の危篤の病人が、わざわざ北山へ赴くという運びは、一部には僧都の修法を期待してであろうが、万が一の場合、僧都の臨終行儀指導が受けられるようにという意向があつたのではないか、という想像をさせる。

物語にはないが、惟光の兄阿闍梨も、母親の大弐の乳母の臨終には、下山して懇ろな指導をしたのではなからうか。(2)の例は、僧都が山籠の本意を捨てて、旅路の老母の許へ急行したことを、「病おもきを助けて、念仏をも心乱れずせさせむ」と自ら語っているので明白である。

唯、この二人の尼の例を、直接、要集の投影と断ずるには些か不安がある。

枕草子五段

「思はむ子を法師になしたらむこそはいと心苦しけれ。さるは、いとたのもしきわざを」<sup>(18)</sup>

大鏡第五卷、道長息、顯信出家の条、

「殿の御ためにも又、法師なる御子のおはしまさぬがくちおしくことかけさせ給へるやうなるに」

「法師子のなかりつるにいかゞはせん。おさなくてもなさんとおもひしかども、すまひしかばこそあれ」<sup>(19)</sup>

などには、法師子という考え方、或いは「一子出家すれば九族天に生ず」の思想などがうかがえる。一族の中に僧がいて、その僧が験効著しいならば、家族は心強く大いに助かる。

病める時は修法祈禱に、瀕死の際は念仏にかけつけてくれる。観経には、中品下生から下品下生までの、浄土に入国する資格に欠くる所ある者の場合、臨終時に善知識の助力が肝要であることを、既に説いている。僧が自分の親兄弟の

ためにその臨終をみとり、心静かに念仏させるといふ例が、実際には多くあったのでなからうか。<sup>(20)</sup>

源氏物語製作当時の、かかる方面の実情を除外しても、二人の老尼が、要集的な宗教主体ではないことは一目瞭然である。二人の女性は願生者ではあるが、それ程堅固な意志や自主性をもっているわけではない。当時の出家した女性の殆どがそうであったのだろうが、読経したり念誦したり、定型化された宗教的行為に、素直に受身に従っているにすぎない。

申すまでもなく、彼女らの信仰心や宗教的心情が、それによって軽視されるべきものではない。然し素直で受身であるだけに、近親の僧侶の功德や験力、いわば宗教的權威に依存する度合は大きいであらう。

その意味で、仮に臨終行儀的なものが行われたにしろ、本質的には死後の念仏僧に頼るのと、それ程の徑庭はないのである。

これに対し、(1)の宇治阿闍梨と八宮の関係は、作者の生活経験や、世俗一般の見聞知識の範囲内では、到底形象しがたいのではないだろうか。

## 六、八宮の臨終行儀

八宮の発心については、八宮の上を流れた酷薄無惨な歳月がすべてを語ってくれる。

物語も八宮を得て、本格的な道心をもつ人物の造型に成功した。

正篇の光源氏は何といっても、一種の超人―民族信仰的には神の子、仏教的には宿善の人である。従ってその道心の行程も、かかる条件を無視して論ずるわけにはゆかない。続篇には超人はもはやいない。人の世の物語である。八宮の

道心をこの場で論ずる暇はないが、少くとも八宮は、人の世に捨てられた人であり、仏道以外に生きる場をもたない。

その仏道精進は、学問の面では、「年ごろ学び知り給へることどもの深き心を、説き聞かせたてまつる」宇治阿闍梨が、冷泉院に「八宮の、いとかしこく内教の御才、さとり深く物し給ひけるかな」と語っているから、学解的レベルは高かったと思われる。薫と共に「さまざま見さし給へる書どものふかきなど、阿闍梨を請じおろして、義など言はせ給ふ」と、学習に余念ない様も語られている。

指導者である阿闍梨も、「才、いとかしこく」「聖だちたる」「をさ／＼おほやけごとにも出で仕へず、こもりゐたる」と、極力、権勢や貴族世界との接触を避けて、山林に隠遁する学僧であった。

八宮の実践的修行の面では、四季毎の七日の念仏行がある。要集大文六「別時念仏」に詳しいが、七日間、睡眠することなく、念々見仏の想を作せとあるから、観想念仏である。

阿弥陀経を誦すること、日別に十五遍ともある。かなりの苦行である。

さて、椎本の巻で、宮は厄年でもあり殊の外心細さを感じるので、「例の、静かなる所にて念仏をもまぎれなうせむ」と思い立って山に入る。死の予感があったのか、薫に娘たちの後事を託したり、姫たちに遺言めいた訓戒を残したりする。

果して、「三昧、今日に果てぬらむ」という日の朝から宮は発病した。「風かとして、とかくつくるふ」軽症であったが、「二、三日おこたり給はず」、残された姫たちの不安は募る。宮からは、「ことに、おどろ／＼しくはあらず。そこはかとなく苦しくなむ。すこしもよろしくならば、今、念じて」という言伝てが来る。

阿闍梨、つと、さぶらひ仕うまつりけり。はかなき御悩みとみゆれど、限りの度にもおはしますらむ。君だちの御



こと、何か、おぼし嘆くべき。人はみな、御宿世といふ物異々なれば、御心にかかるべきにもおぼしませずと、いよ／＼おぼし離るべきことを、きこえ知らせつゝ、今更にな出で給ひそと、いさめ申すなりけり。

八宮は症状からして、まさかこれが死病になるとは思っていなかったようだ。「さるは、例よりも対面もとなきを」と、しきりに姫たちに会いたい気持の催すのを、死の子兆として感じてもいたのであるが、一方で帰邸の望みを捨てていない。

これに対する阿闍梨の言葉(a)は、まるで死刑の宣告である。

何人が、病床の本人に面と向かつて、かかる予測を告げ得よう。

(b)の制止も、(a)を動じ難い前提として発せられる。この寺を、いわば要集に説く別処たらしめ、ここで命終なさいということである。

源信が自らの詞として記した「今既に病床に臥す。恐れざるべからず。往生の事にあらざるよりは、余の事を思ふこと勿れ」を想起させる。

阿闍梨が八宮に向かつて、かかる死刑の宣告にも似た詞を発し得るのは、既述したように、生理的な死を宗教的理想果遂の一階梯、一転機と認識しているからで、そのことが、八宮との間に完全に合意され了解されているからである。

八宮逝去後、「阿闍梨、年ごろ契りおき給ひけるまゝに、のちの御ことも、よろづに仕うまつる」とあるが、むろん、臨終時の善知識を勤めることも、「契り」には含まれていたのであろう。

それにしても阿闍梨の言葉は烈しい。八宮の、まだ間があると思うその甘い見通しに、斧鉞を加えるが如き非情さで

ある。阿闍梨は、宮の退路を断ち切り、死に直面させる。なぜ、かかる苛酷さが要請されるのであろうか。

その理由を明かしてくれる部分が、要集大文十の「臨終の念相」にある。

そこに次のような問答がある。

下々品の造悪人が、命終時、わずか十声阿弥陀仏を念ずるのみで、「なんぞ能く、罪を滅し、永く三界を出でて、即ち浄土に生れ」るのか、と。もっともな質問である。

答は次のようである。

「死に垂なんんとする時の心、決定して勇健」であり、「身及び諸根を捨つる事、急なる」ゆえに、「火の如く毒の如く」「心力猛利」で、その異常な力を備えた心——（ここでは大心とよんでいる）——で念ずるからこそ、臨終の一念が百年の業、百年の行力に勝るといふ奇跡的な聖化を、成じさせるのだ、と。

仏説の「至心」とか、「一向專意」とかは、この、のっぴきならぬ場に臨んだ集中力と、信の深さを言うのであろう。阿闍梨の、死刑の宣告に似た言葉は、八宮をして、死に直面させ、この大心を生ぜしむべく、敢えて吐かれたのであるかろうか。

この阿闍梨は、のちになって、薫に乞われて大君の修法をしているが、八宮との交渉においては、密教行者の面をみせていない。

あくまでも、念仏主体としての八宮の、自力による浄化を剛毅に教導助力する人である。

せめて遺骸だけでも会わせてほしい、という姫たちの悲痛な願いも、阿闍梨は容赦なく退ける。

今更、なでふ、さることか侍るべき。日頃も、又あひ給ふまじきことを、きこえ知らせつれば。今はまして、かた

みに、御心とゞめ給ふまじき御心づかひを、ならひ給ふべきなり、とのみ聞ゆ。

御有様を聞き給ふにも、阿闍梨の、あまりさかしき聖心を、にくくつらしとなむ、おぼしける。

阿闍梨は、父宮が姫たちに会いたがった事、それを阿闍梨自身が敢えて制止した事を、ありのまま、姫たちに報告したのであろう。

宮との年頃の契りを、過ちなく完遂したし、逝去後も、死者の心を乱さぬ配慮を姫たちに強いている。恃むに足る善友というべきであらう。

然し、要集の世界と無縁な姫たちには、阿闍梨の行為は、ひたすら異様な、無慈悲なものにしか感覺されない。

これはおそらく、姫たち固有の反応ではなく、世間一般の平均的反応であらう。要集の世界は、かかる心情や願望や情念を拒否した所に成立している。然るが故に、善友という全く次元の異った思想的人間関係を創るのである。

要集大文十「助道の人法」は、念仏の助けとなる人と経典を教示している。

法華に云く。善知識はこれ大因縁なり。

又、

阿難言く、善知識はこれ半因縁なりと。仏の言く、然らず、これ全因縁なりと。

この釈迦と愛弟子との問答を引用する源信の脳裡には、血縁ではなく、友情という新しい人間関係で結ばれた、平等にして和合と策励に充ちた釈迦の僧伽が、理想として描かれていたのかもしれない。出世間の秩序では、釈迦ですら善友の一人にすぎなかった。源信が自らを、「子が如き頑魯の者」とするのは、ごく自然な発想であらう。

要集が想定した眞の読者対象は、在家の人ではなく、同信同行の善友たち、一叡山の念仏結社の僧たち―ではなかつ

たか、と想察するのも、その要求される知的レベルの高さ、意志の堅固、内省の厳正、求道の純一だけでなく、要集の根底に、常に善知識という人間関係が脈搏っているからである。

仏弟子としての相互の尊信。認識と勇氣という、凡そ男性的な精神原理が第一義的に働く結びつき。

宇治阿闍梨と八宮の關係は、要集的な善友の關係と認めてよいのでなからうか。

かかる人間關係は、これまでの物語に現われてこなかった。私は、作者が要集を披見することによって、刺戟され新鮮な感動を受けたのは、往生の方法よりも、かかる人間關係でなかったか、と想像する。

この善友關係がもっと拡がり、救済を切実に求める層、即ち女性に視野が拡がった時、浮舟と横川僧都の交渉が創造されるのではなからうか。

因みに晩年の源信は、横川で靈山釈迦講を催している。その講衆には、皇后彰子、道長室倫子、一品宮資子内親王の他、名もなき民衆と横川の浄土教家が名をつらねているという。<sup>(22)</sup>

上流女性とはいえ、女性と民衆がその宗教上の仲間に加わっていることは、宗教上のエリートを対象とした若き日の<sup>(23)</sup>要集撰述時代よりも、より「頑魯の者」たちの層をも、善友として包摂していった源信の、大乘仏教精神の深まりの姿と思われるのである。

宇治阿闍梨と大君は善友たり得ない。然し各が、その宗教上の、精神上的の貴族性を脱却していった時、その前途に横川僧都と浮舟という善友が生まれ得るであらう。

## 注

- (1) 『御堂関白記』長保元年六月二十二日。「以正世遣源信僧都許」、二十六日「以正世送源信僧都依有惱所也」
- (2) 石田瑞麿『往生要集』解説(東洋文庫 8 昭43)
- (3) 松村博司『日本思想大系月報5(岩波書店 昭55)』
- (4) 例えば、大文一、二の著名な地獄極楽描写と他の章との質的隔差。貴族社会の要集受容は、この感覺的で判り易い導入部門においてではなかったか、と思考する。
- (5) 蘭田香融『最澄』解説(日本思想大系 4 岩波書店 昭57)
- (6) 大野達之助『上代の浄土教』(吉川弘文館 昭47)
- (7) 伊藤真徹『平安浄土信仰史の研究』(平楽寺書店 昭52)
- (8) 『慈覚大師伝』「仁寿元年、移三五台山念仏三昧之法。伝授諸弟子等。始修常行三昧」
- (9) 速水侑「貴族社会と浄土教」『平安貴族社会と仏教』吉川弘文館 昭50)
- (10) 大文四「正修念仏」作願門及び廻向門。なお、要集引用は、必要に応じて書き下しに表記した部分もある。
- (11) 井上光貞「天台浄土と貴族社会」『新訂日本浄土教成立史の研究』山川出版社 昭53)
- (12) 田村芳朗「日本思想における空」『仏教思想7空下』平楽寺書店 昭57)
- (13) 大文五「助念方法」に「往生業念仏為本」とし、それは深信、至誠、常念の三事を具さねばならぬという。大文五「助念方法」中、止悪修善の項。
- (14) 竹中信常「念仏儀礼の成立とその意味」『仏教——心理と儀礼——山喜房 昭54)
- (15) 9と同じ。
- (16) 淵江文也「北山考」『源氏物語の美質』桜楓社 昭56)には、『往生極楽記』の(三二)「寛忠大僧都姉尼某甲」の話がヒントではないかという御示唆がある。
- (17) 田中重太郎『枕草子全注釈一』(角川書店 昭51)
- (18) 松村博司『大鏡』(岩波書店 昭41)
- (19) 『古本説話集上』の「御荒の宣旨が歌の事」に「いかに罪深かりけむと思ふに尊くめでたき法師子をもちて山に置かれたる

ぞ、罪すこし軽みにけむかし」

(21) 笠原一男「古代における女人往生思想」『女人往生思想の系譜』吉川弘文館 昭50)

(22) 11によった。

(23) 源信四十四才の執筆。

付記 本稿は、昭和五十七年十一月、第三五四回慶応義塾大学国文学研究会において、口頭発表したものに加筆したものである。  
席上、貴重な御教示を賜った西村亨先生、遠山紗江子氏に厚くお礼申し上げます。