

日本人の「待ち心」今昔 (5)

武井勇四郎

序

- 第一章 「垣間見」の日本的風土 …… (以上, 第 33 卷第 2 号)
- 第二章 日本人の「待ち心」の原風景 …… (以上, 第 33 卷第 3 号)
- 第三章 『枕草子』の待つものの品々と
齋藤徳元の『尤之双紙』 …… (以上, 第 33 卷第 4 号)
- 第四章 「待つ間」の美意識——兼好法師 …… (以上, 前号)
- 第五章 今も昔も変わらぬ「来迎待ち」
- 一節 「阿弥陀二十五菩薩来迎図」
- 二節 来迎待ちの構造, 河と橋
- 三節 「待ち心」と習合した日本浄土教
- 四節 日本の紅葉と西方浄土 …… (以上, 本号)
- 第六章 出逢待ちと垣間見の展観美
- 一節 伊勢神宮(内宮)の参道の曲折
- 二節 「信貴山縁起絵巻」の絵解きの間

第五章 今も昔も変わらぬ「来迎待ち」

「南無阿弥陀仏」の六字の名号を墓前で唱える若者に、「南無」とはどういう意味ですかと問うと、「分かりません」という返答が大半である。その意味内容が分からなくて何度も繰り返すことを「念仏を唱える」と言う。同じことは日蓮宗の「南無妙法蓮華経」の七字の唱題にも言える。それほどこの六字の称名念仏は日本全国津々浦々に広がった。「南無阿弥陀仏」の称名

念仏は「待ち心」と習合した日本浄土教の端的な現れである。

ちなみに、「南無」とは帰命すること、帰依すること、よって、「なむあみだぶつ」とは、阿弥陀如来仏に帰依しますから是非とも極楽にお迎え下さいという祈念である。

法然の浄土宗や親鸞の浄土真宗がかくまで他の宗派を圧倒して日本中に広がり、日本人の心を領した謂れは何なのか。これが本章の課題である。

一節 「阿弥陀二十五菩薩来迎図」

次頁の「阿弥陀二十五菩薩来迎図（「早来迎図」）」（13世紀後半，知恩院，京都）は、日本浄土教の仏画の白眉である。

夕暮れ迫る峨々たる山麓にある寺院の西窓を開けて、老僧が経巻を前に独り数珠合掌して臨終正念の念仏を唱え、阿弥陀の来迎を待っている。するとそれを聞き入れたかのように、阿弥陀と二十五菩薩が西方浄土から紫雲に乗って山桜咲く懸崖を観音・勢至菩薩を先頭にすばやく降り下って迎えに来る。他の菩薩らは阿弥陀如来を囲んで琵琶と琴を掻き鳴らし鼓や鉦を叩き極楽への誘いの舞いをする。その様子が極楽浄土さながらに黄金色で描かれる。紫雲に馥郁たる芳香まで漂う。紫雲の降り下る流動のテンポ感はさながら如来様の差し伸べる救いのすばやさで心地よい。阿弥陀の放つ後光は夕闇迫る天空一面を射し老僧にとどく。観音菩薩の差し伸べる蓮台（うてな）は老僧の臨終の不安を取り除き、極楽浄土に導こうとする阿弥陀如来の温かい大慈悲である。極楽浄土は寺の上空にはのかに描かれている。

臨終に際して来迎を待ち望む老僧と阿弥陀の大願によるやさしい来迎の様子を描いた仏画でこれに優るものはない。信者ならずとも一見して即座に分かる構図の来迎仏画である。観る者をして即座に日本浄土教に誘い込む見事な筆遣いである。

次が聖衆来迎楽の詠歌である——



むらさきの雲路にさそふ琴のねに憂き世をはらふ峰の松風

(新古今 1937 寂蓮法師)

八十あまり西の迎へを待ちかねてすみあらしたる柴の庵ぞ

(新古今 1670 西日法師)

千年ふる小松のもとをすみかにて阿弥陀ぼとけの迎えをぞ待つ

(法然 日本の名著『法然』p.362 中央公論社)

この早來迎図は「浄土三部経」の『観無量寿経』の説く來迎思想を巧みに描いているだけでなく、日本人の「待ち心」を十二分に描き出している点で

白眉である。

鴨長明撰の『発心集』(1215年)の仏教説話の一話を引き合いに出そう。日本浄土教の「来迎待ち」をこれほど見事に手際よく物語っている説話は外にないからだ。

「橘(きち)大夫、発願往生の事

中比、常磐橘大夫守助と云ふ者ありけり。年八十にあまりて、仏法を知らず。齋日といへども精進せず。法師を見れども、貴む心なし。もし、教へすすむる人あれば、かへつて是をあざむく。すべて愚癡極まれる人とぞ見えける。

而(しかる)を、伊予の国に知る所ありて下りける。ころは永長(1096-97)の秋、ことなる病ひもなく、臨終正念にして往生せり。須磨の方より紫の雲あらはれて、こうばしき香充ち満ちて、めでたき瑞相あらたなりける。是を見る人あやしんで、其の妻に、「いかなる勤めをかせし」と問ふ。妻が云はく、「心、もとより邪見にて、功德つくる事なし。ただ、をととの六月より、夕べごとに不浄をかへりみず、衣服をととのへず、西に向うて一枚ばかりなる文を読み、掌を合はせて拝む事ありしが」と云ふ。

其の文を尋ね出して、見るに、発願の文あり。其の詞に云はく、「弟子敬つて、西方極楽化主(=教主)阿弥陀如来・観音・勢至、諸々の聖衆を驚かして申す。我、受けがたき人身を受けて、たまたま仏法に遇へりといへども、心もとより愚癡にして、更に勤め行ふ事なし。徒に明かし暮らして、空しく三途に帰りなんとする。然るを、阿弥陀如来、我と縁深くおはしますに依つて、濁れる末の世の衆生を救はんがため、大願を発し給へる事ありき。その趣を尋ねれば、『設(たと)ひ、四重(=殺生、偷盗、邪淫、妄語)五逆(=母を殺す、父を殺す、阿羅漢を殺す、仏身を損傷する、僧の和合を損なうこと)を作れる人なりとも、命終らん時、我が国に生まれんと願ひ、「南無阿弥陀仏」と十度申さば、必ず迎へむ』と誓ひ給へり。今、この本願を憑(たの)むが故に、今日より後、命を限りて、夕べごとに西に向ひて宝

号を唱ふ。願はくは、今夜まどろめる中でも、命尽きなん事あらば、此れを終りの十念として、本願あやまたず、極楽へ迎へ給へ。設(たと)ひ、残りの命あつてこよひ過ぎたりとも、終り、願ひの如くならずして、弥陀を唱へずは、日比(ごろ)の念仏を以て終りの十念とせむ。我、罪重しといへども、いまだ五逆を作らず。功德少なしといへども、深く極楽を願ふ。則ち、本願にそむく事なし。必ず引接(いんぜふ)し給へと書けり。是を見る人、涙を落として貴びけり。

其の後、あまねく此の文を書き取りて、信じて行ひて、証を見たる人多かりけり。

又、ある聖人、かやうに発願の文を読む事はなけれども、夜まどろめるほかには、時のかはるごとに、最後の思ひ(=臨終)をなして、十念を唱へつつ、比ればかりを行として、往生をとげたりとなむ。

勤むる処は少なけれども、常に無常を思ひて、往生を心にかけてむ事、要が中の要なり。「もし、人、心に忘れず極楽を思へば、命終る時、必ず生ず。たとへば、樹の曲れる方へ倒るるがごとし」などと云へり。」(新潮社版『発心集』pp.119-121)

ここには『観無量寿経』の第十八願のこと、臨終正念のこと、阿弥陀如来の引摂(=引接、いんじょう)のこと、称名念仏による来迎のことが手際よく誰にも分かるように物語られている。浄土教の本髄にかかわるので順次簡単に説明しておこう。

「浄土三部経」の『観無量寿経』第十八願にこうある。

「世尊よ。もしも、わたくしが覺りを得た後に、他の諸々の世界にいる生ける者どもが、〈この上ない正しい覺り〉を得たいという心をおこし、わたくしの名を聞いて、きよく澄んだ心(信ずる心)を以てわたくしを念いつづけていたとしよう。ところでもしも、かれらの臨終の時節がやって来たときに、その心が散乱しないように、わたくしが修行僧たちの集いに囲まれて尊敬され、かれらの前に立つということがないようであつたら、そ

の間はわたくしは、〈この上ない正しい覚り〉を現に覚ることがありませんように。」(岩波文庫ワイド版『浄土三部経』pp.37)

つまり、菩薩は衆生の臨終に際して極楽浄土に迎えてやらなければ、自ら正覚をとらず(=仏にならない)ということ。四十八願中この第十八願が浄土教の本質である。諸々の教典の中から浄土教を選択(せんじゃく)し、なおかつ、この第十八願に目を付けたのが日本では法然であった。菩薩が娑婆で衆生を救済せずしては仏に成らぬという誓願は、仏側の慈悲の大いさを示すことになり、衆生はいわば受け身の形になり、「南無阿弥陀仏」と称名念仏さえすれば救われるという易行の他力本願となりうる。

臨終正念とは、死ぬ間際に心が乱れず、妄念を起こさず、正しい観念をもって極楽往生すること。

(前詞) 臨終正念ならんことを思てよめる

南無阿弥陀仏のみ手にかくる糸のをはりみだれぬ心もがな

(新古今 1924 法円上人)

権勢を極め、「この世をばわが世とぞ思ふ望月のかけたることもなしとおもえば」と詠んだ藤原道長ですら臨終に際して、阿弥陀仏に五色(青、黄、赤、白、黒)の紐を結びそれを手にして来迎を待ったとされる(『栄華物語』巻30)。

西方十万億土に浄土があるため、西方に人々は異常な関心を示した。西行法師の「西行」とは西に向かって行くの意である。次の話も西方浄土にかかわる逸話である。『宇治拾遺集』(73話「範久阿闍梨、西方を後ろにせぬ事」)にこうある。

「これも今は昔、範久阿闍梨といふ僧ありけり。山の楞嚴院(りょうごんゐん)に住みけり。ひとへに極楽を願ふ。行住坐臥西方を後にせず。唾をはき、大小便西に向はず。入日を背中に負はず。西坂より山へ登る時は、身をそばだてて(=横向きに)歩む。常に曰く、「うゑ木の倒る事、必ず傾く方にあり。心を西方にかけんに、なんぞ志を遂げざらん。臨終正念疑は

ず」となんいひける。往生伝に入りたりとか。」(小学館新版 p.176)

この一文は源信(942-1017)『往生要集』(985年)と大江匡房『続本朝往生伝』(1102年)に拠っている。

しかし、臨終正念が得られないで最期を迎えた説話が『発心集』(3-8)「蓮花城、入水の事」にある。あらましこうだ。

〈蓮花城という聖がなじみの登蓮法師に「歳をとり身体も弱くなり死期が近づいた。臨終正念を望みたい、ついでには心が澄んでいるとき入水で死にたい」と持ちかけた。登蓮はびっくりして「それはまずい、入水は愚痴のわざです」と言って諫めた。しかし、蓮花城の決意は揺るがなかったもので、そうしなさいと言って協力した。聖は桂川の深いところで念仏して水底に沈んだ。間もなく登蓮法師も物の怪にとり憑かれた。蓮花城の死霊だと名乗ったので、法師は「恨まれるようなことをした覚えはありません、それにあなたは一通りでない往生を遂げたはずです」と言うと、曰く、「入水をとめてはくれたが、我が心にもない死に方をしたのです。実は入水する段になって心残りだったのです。多くの人のいる中で自分は取り止めにすることはできなかったのです。「あなたにとめて欲しい」と目配せしましたが、知らぬ顔のあなたに「さあ早く早く」とせき立てられて死ぬ始末になりました。とても臨終正念とは言えません。このことは自分の不始末であって、人を恨む事ではありませんが、口惜しい一念であなたにとり憑いたわけです。〉(新潮社版『発心集』pp.148-151)

阿弥陀如来の引摂とは、如来の大慈悲により臨終に際して衆生を極楽浄土に迎えおさめ往生させることである。

先の「橘(きち)大夫、発願往生の事」には、一度でも生前に「南無阿弥陀仏」と称名すれば、いかなる罪悪を犯していても阿弥陀の大願によって、臨終に際して極楽往生できるという易行他力本願の親鸞の教えが簡潔に物語られている。

「来迎待ち」の呼称の起源——

「来迎待ち」という言葉はいつ頃から使われるようになったのか。「浄土三部経」には「来迎」はあれ、「来迎待ち」のこの言葉は見当たらない。どうやら日本人の造語らしい。

源為憲の『三宝絵』(984年)は源信の『往生要集』より一年先に著わされている。前者の「比叡不断念仏」には、「念仏は慈覚大師のまろこしより伝えて貞観七年より始行えるなり」とあるし、阿弥陀経の「もし、善心をおこせる善男女ありて、阿弥陀仏の名号を聞きたもちて、もし、一日、もしくは二日、もしくは三日ないし七日、一心不乱、臨終の時に心転倒せずして、即ち極楽に生まる」が引証されている。これは、「浄土三部経」の『観無量寿経』に拠り、称名念仏による常行三昧のいわれを説いているが、念仏による「来迎待ち」の言葉はまだ見当たらない(岩波新版『三宝絵』参照 pp.206)。『三宝絵』は景戒の『日本霊異記』(823年)の複製版である。

源信はその著『往生要集』で厭離穢土と欣求浄土とを対比的に描き、念仏の利益を説いたが、「来迎待ち」を説いてはいない。対して、法然は『選択本願念仏集』(1198年)で難行の自力の聖道門と易行の他力の浄土門とを大別し、後者を第十八願に拠って選択し、『和語燈録』では「最後の臨終のとき、心を正し、往生を信じて疑わない思いをなして、目で阿弥陀仏を見たまつり、口で阿弥陀の名号をとえ、心で仏と聖者たちの来迎をお待ち申すべきである。」と明言している(日本の名著『法然』p.247 中央公論社)。そして先の和歌「千年ふる小松のもとをすみかにて阿弥陀ぼとけの迎えをぞ待つ」を詠じている。

『源氏物語』(1002-1010年頃)にすでに来迎待ちの描写がある。

光源氏がお忍び歩きの頃、病弱の老乳母を見舞う場面が「夕顔」にある。見舞いを受けた乳母はすでに戒を授かり尼になっていて、源氏にこう語る。

〈戒を授かりそのお陰で生き返り、このようにお越しいただきお目にかかれましては、今はもうこれで阿弥陀仏の後光のお迎えも、心清くお待ち

できそうでございます（「今なむ阿弥陀仏の御光も心清く待たれはべるべき」）。）（小学館新版、「夕顔」p.138）

また「若菜上」に明石入道の来迎待ちがある。

明石入道は源氏が流謫中、自分の娘（明石の君）を結婚させたが、源氏帰京後は、娘と生まれた孫（明石の姫君）とを大堰の邸に住ませ自らは明石にとどまって阿闍梨のように修行に励む。その後、明石の姫君の春宮出産を喜び、入山し世を捨てる決意の最後の手紙を明石の姫君に届けた。

「遙かに西の方、十万億の国隔てたる九品の上の望み疑ひなくなりはべりぬれば、今は、ただ、迎ふる蓮を待ちはべるほど、その夕まで、水草清き山の末にて勤めはべらむとてなむまかり入りぬる。」（同上、「若菜上」p.115）『源氏物語』を憧れて読んだ『更級日記』（1060年頃）の作者、孝標の娘は、石山、鞍馬、初瀬と次々に物詣でして、夫の死に消沈した晩年に弥陀来迎の夢のことを記している。

「天喜三年（1055）十月十三日の夜の夢に、あたる所の家のつま（＝軒先）の庭に、阿弥陀仏立ちたまへり。さだかには見えたまはず、霧ひとへ隔たれるやうに、透きて見えたまふを、せめて絶え間に見たてまつれば、蓮華の座の、土をあがりたる高さ三四尺、仏の御たけ六尺ばかりにて、金色に光り輝きたまひて、御手かたつ方をばひろげたるやうに、いまかたつ方には印を作りたまひたるを、こと人の目には、見つけたてまつらず、われ一人見たてまつるに、さすがにいみじくおそろしければ、簾のもと近く寄りてもえ見たてまつらねば、仏、「さは、このたびはかへりて、後に迎へに来む」とのたまふ声、わが耳ひとつに聞こえて、人はえ聞きつけずと見るに、うちおどろきたれば、十四日なり。この夢ばかりぞ後の頼みとしける。」（小学館新版『更級日記』p.358）

これらの描写からすれば、すでに臨終の際の来迎待ちの思想が平安朝では一般的であったことがうかがえる。

『古今著聞集』（1254年）の47「空也上人念仏三昧を弘むる事」によれば、

「念仏三昧修する事は、上古には稀也けり。天慶（938-47）よりこのかた、空也上人すゝめ給て、道場聚落この行盛んにて、道俗男女あまねく称名を専らにしけり。これしかしながら上人化度衆生（=衆生の教化）の方便なり。市の柱にかきつけ給ける、

一たびも南無阿弥陀仏といふ人の蓮の上へのぼらぬはなし」（拾遺 1344 空也 岩波旧版『古今著聞集』p.83）。

「市の聖」空也上人と言えば、京都の六波羅蜜寺にある六体の阿弥陀を口から吐き出す空也の像が有名である。六体は「南無阿弥陀仏」の六字である。空也の称名念仏が浄土教の始まりとされる。

ところで、平安時代の後期に成立した『今昔物語』はどうか。

『今昔物語』の仏教説話には、次のような話は沢山ある。生前いささかの功德も作らず、仏像を拝まず、供養しなかった人が地獄行きを閻魔大王に命ぜられる。しかし、少しでも仏典を口ずさんでいれば、また生き返って娑婆で供養するか、仏門に入って修行すれば極楽への道が約束される。

しかし、臨終に際しても来迎を待つという叙景がない。まだ中国的な仏教の因果の輪廻思想に濃く染まっていて、日本的な浄土教の趣がない。

念仏は天台宗の僧円仁によって唐からもたらされていたが、日本の山岳宗教の修験と習合して十世紀に称名念仏として普及する。その普及に決定的役割を果たしたのが慶滋保胤（よししげやすたね）の『池亭記』（982年）『日本往生極楽記』（984年）と源信の『往生要集』であり、平安朝の仏教の興隆に多大な影響を与えている。『往生要集』は念仏による極楽往生を説いた。かの有名な弥勒菩薩半跏像の安置されている太秦広隆寺で源信は1012年称名念仏を自ら行っている。

藤原時代に仏教の中で貴族に容易に受け入れられたのが浄土教であることは当時の仏閣建立、仏像造作によって分かる。宇治の平等院（1052）の来迎の壁画是最古の来迎の仏画とされる。平等院を含む周辺自体が極楽浄土を模した結構となっている。九体の阿弥陀仏が安置されている浄瑠璃寺（1047）、

大原の三千院の往生極楽院，平泉の中尊寺の金堂(1124)，鎌倉の大仏座像を
見てもその普及ぶりは目に見えて明らかである。

浄土教の展開で見逃せないのが，鴨長明撰の『発心集』であり，それは法
然(1133-1212)の『選択本願念仏集』(1198年)と無住の『沙石集』(1283年)
の中間に位置している。長明と無住との期間に，親鸞が浄土真宗(1224)を，
道元が禅宗(1244)を，日蓮が日蓮宗(1253)を，一遍が時宗(1276)を開宗
している。こうしたいくつかの宗派の確立の中で圧倒的優位に立ち，広く普
及したのが法然の系統を引く浄土宗である。親鸞の浄土真宗に続いて一遍と
蓮如が日本浄土教を開花させた。

先の「阿弥陀二十五菩薩来迎図(「早来迎図」)」と並んで月輪観，日輪観
の来迎仏画が鎌倉仏教隆盛時にかなり描かれている。「山越阿弥陀図」(禅林
寺，金戒光明寺)が代表作である。この絵師は山間から月を後光に阿弥陀の顔
を真正面から描いている。紫雲に乗った観音勢至両菩薩が左右対称に描かれ
るが，阿弥陀如来の目は細目で黒い瞳があり，見る礼拝者(観者)を見すか
ず眼差しの強さは隠せない。この構図は阿弥陀如来と観者とが相向き合う対
峙の構図である。阿弥陀の視線を観者は強く受け，観者はどうしても正面向
きの阿弥陀の顔，特に瞳の視線とぶつかり合う。左右の脇侍がやさしくうつ
むいていてもそうである。この視線のぶつかりは阿弥陀の救済の慈悲と和し
にくく，やさしさが感じとれない。

この絵師は観想を念頭に描いている。西の山間に沈む日輪か，西の山間
にかかる月輪を参拝者が拝観する(日想観，月想観)。観者(=称名者)が直接如
来絵像と真向かう立場に置かれる構図である。

対して「早来迎図」は迎える阿弥陀と迎えを待つ僧の関係を画面一杯に収
めたもので，観者(礼拝者)は第三者の眺める立場に置かれ，阿弥陀と正面
切って対峙することなく，その点でこの仏画は来迎説話そのものの絵画化で
あり，浄土教の来迎説話をやさしく説くものである。こうした来迎図は鎌倉
時代初期に盛んに描かれた。絵巻物「法然上人絵伝」には来迎図が沢山描か

れるが、絵巻物「一遍上人絵伝」にはもう描かれない。

この意味では日月想観の仏画は「南無阿弥陀仏」を称名する者に他力本願とは言え、深い菩提心の態度を要求している。対して「早来迎図」は衆生の「待ち心」を大いに当てにしている。

さて阿弥陀の来迎を念仏しながら「待つ」ということは、いかなる姿勢と構えになるのか。禅の自力本願の苦行では仏の救いを「待つ」ということはない。断食して自らきつい修行をするか、座禅して自ら無心の境地を作り、道悟して自ら仏となる。それはきわめて個の自立的自覚的な修業である。一口で言えば自らの力を信じ、自分自身の修行と悟道によって自ら成仏する。その最たるものが荒修行者の即身仏の思想である。自分の外に救いの力を求めず、自我の自力により自ら仏になるしかない。

これまで妻問婚と「待つ恋」の詠歌を論じ、日本人の「待ち心」の源流の一つを妻問婚の風習に求めた。「待つ恋」の数々の詠歌がその表れである。その「待ち心」が今度は宗教の受容の態度と結びつく。日本人の「待ち心」は浄土経に融け込み、時を替え、品を替え、日本人の心性を大きく造形する。一口で言えば、「待つ恋」の詠歌から日本浄土教の「来迎待ち」の信仰へと変容する。これが鎌倉時代における日本浄土教の成立である。

松とそれに絡む藤の花の光景は、松の長寿と藤原家の繁栄として平安時代中頃からよく詠われた。

くる人もなきわが宿の藤の花たれまつ（松、待つ）とて咲きかゝるらん
（金葉 83 律師増覚）

次の西行の詠歌では、

西を待つ心に藤をかけてこそその紫の雲を思はめ

（新潮社版『山家集』869 西行法師）

藤の花の紫色は、藤原氏を指さず、阿弥陀三尊の来迎の紫雲のそれにとつて代わるのである。これが中世の浄土教の隆盛である。

「平家にあらずは人にあらず」といわれたほど平家は栄華を誇った。『平家

物語』の最後を飾る「灌頂の巻」は平家の末路の活写である。「六道之沙汰」の段章には、平家の建礼門院(女院)が壇ノ浦で幼帝安徳天皇を抱いて入水するが源氏に捕らわれ、京に連れもどされ、得度し、その後大原の寂光院に身を隠し仏道に励む。その時、後白河法皇が御幸した。女院が思いもかけない法皇との面会に際して、

「一念の窓の前には、摂取の光明を期し、十念の柴のとぼそ(=扉)には、聖衆の来迎をこそ待ちつるに、思の外に御幸なりける不思議さよ」とて、泣く泣く御見参ありけり。」(小学館旧版『平家物語』下巻 p.521)

とある。

謡曲「大原御幸」も上歌にこの文節を使っている。落ちぶれた平家一族の末路の場面である。阿弥陀が残る唯一の救いであり、それに頼るしかほかに道がない建礼門院は「南無阿弥陀仏」を唱え、「来迎を待つ」日々を送っている。女院はその後阿弥陀如来の御手にかけた五色の糸を持って最期を迎える。

二節 来迎待ちの構造、河と橋

世俗の此岸から浄土の彼岸に渡るには、七夕の一年一度の逢瀬に彦星が天の河を渡るように、容易ではない。河が隔ての間をつくるからである。仏教ではこの間は十万億の仏土とされる。これをどう渡るかである。橋が架かっていれば簡単に渡れそうであるが、そうでもない。橋が架かっていても渡ることは容易でないことを示している仏画「二河白道の図」がある。これは中国の浄土教の善導禪師の「二河白道の譬喩」の絵画化である。

日本の風土には河がつきものである。大河もあれば、小川もある。地獄として三路の河がある。俗界と聖界を隔てるのが河である。ここから此岸と彼岸のイメージが生まれた。

法然は『選択本願念仏集』で衆生が発心して仏の願を信じるか否か、その迷いは余計だということを「二河白道の譬喩」を用いて説明している。その

説明は長いので、「二河白道の図」(クリーブランド美術館蔵)であらまし述べよう。

図は縦長で五層に描かれている。一番下層が娑婆世界で管弦を楽しみ飲食に耽っている。二層に弓矢を持った盗賊が争い、人肉を食う猛獣がいる。三層に水の河と火の河が左右対称に描かれ、娑婆と浄土を隔てている。此岸と彼岸を結ぶ細い白道が一本あり、四層の浄土の池泉庭園に通じている。そこに阿弥陀、観音、勢至の三尊が迎え立っている。池泉庭園に五層へ渡れる橋が左右に二つ架かっている。最上層の五層に阿弥陀三尊が鎮座し背後に宇治平等院のごとき造りの浄土の寺院が描かれている。

方位は下が東で迷いの娑婆、上が西で極楽浄土、右が北で貪りと愛欲や貪欲の水の河、左が南で瞋(いか)りや憎しみの火の河である。

極楽浄土への最大の難関はこの白道を渡り切れるか否かにある。

一人の旅人が西を目指して旅するが、賊に追われ、獣に追われる、それを見た僧が案内する。まず阿弥陀像に礼拝し、一筋の白道(幅4.5寸ほど、長さ百歩)の真ん中を渡っているが(異時同図)、後ろから引き返せの声が聞こえる。渡り切れるか否かがこの仏画の眼目である。白道は阿弥陀が差し伸べている道であるが、凡夫は渡らねば彼岸に迎えてもらえない。白道の「白」とは煩惱の黒(無明)に対する語。

二河は浄土への空間的「間」であるが、白道を渡る「間」が凡夫にとって試練の「間」となる。その渡る「間」で信心不信心が問われ、白道を進まず引き返せば盗賊と獣の餌食となろう。仏の大願を信じて疑わず一心に進めば浄土の庭に行きつく。あとは三尊が極楽浄土に迎えてくれる。

河による「間」の設定は阿弥陀と凡夫の落差の設定である。信心と疑いの落差の間である。「間」を乗り越えることは凡夫を超えることになる。その「間」が狭い百歩の白道である。ここに仏道入門「待たなし」の教えがある。その点で「早來迎図」と比べて厳しい選択を凡夫に迫る。称名して待っているだけでは菩薩の所へたどり着けない。白道を自分で渡る信心が要求される。

「一心二河白道」(1674年)——

これは丹波の老の坂の桜姫が子安地藏となるいわれを説いた操浄瑠璃である。話の粗筋はこうだ。

〈長者の桜姫は藤次という婿を迎えることになっていたが、その前に清水寺に参詣した。そのとき若僧清玄が見初めて、「見し袖の涙の滝の白糸の絶ぬ思ひを結びとどめよ」を短冊にしたため音羽の滝の上より落とした。短冊の主は誰とは知らずに姫は懐に入れて帰った。清玄はこれを見て恋心を募らせた。結婚の夜、一匹の猛火に乗った清玄の執心の蛇が現れ、恐れをなした藤次は翌日里へ逃げだした。二番目の婿も姫の閨で同じ執心の蛇を見て逃げ出した。両親はそれと知り今度は婿を高札で募ると、武勇の誉れ高き浪人の吉長が生き霊の執心を討ち取ると名乗り出て、祝言となった。吉長は蛇の首を討ち取り、執念男を探しだし、姫は死んだと偽るが、清玄は姫の墓参りと言って丹波に出かけた。騙されたと知った清玄は吉長と果たし合いになるが、吉長は姫を守り清玄の首を討ち取った。夫の深手を負った傷は有馬温泉で治ったので、お礼に湯屋を建立した。湯治の評判で病人が引きも切らずやって来た。その中にライ病患者がいた。妻(=姫)がその背中の垢をとると薬師如来に為り変わり、清玄が地獄に墮ちた報復報があるからその霊を弔うために出家しなさいと薬師如来は勧めた。妻は身ごもっていたが出奔した。妻は男の子を生んだが、旅の疲れも加わって自らは命を落とした。吉長は妻を追い求めて探しあてたが、すでに遅く、死骸に抱きつき自害しようとしたが、諫められそのみどり児を抱いて里に帰り、妻の霊を流灌頂で供養した。

妻(=姫)は四十九日まで中有をさまよい、地獄で清玄の蛇身にさいなまれる。

「姫君(中略)足にまかせて逃げ給ふが、進んで先を見渡せば水火二河の白道 眼前に現れたり 弓手(ゆんで=左)を見れば水の川 白浪 沙(いさご)を巻き上げたり 馬手(めて=右)を見れば火の川にて 猛火 盛んに燃

へ上がる 弓手馬手の川の間 細き道筋一つ有 是を渡りて向の岸へと
心ざし 臨んで見れば 弓手馬手の水火の川より あらゆる悪魚 毒蛇
飛竜 小蛇 頭を並べて 我食らはんと争ひけり

いたはしや姫君 渡らんとするに便りなく、立帰らんとすれば 跡には
法師が一年の蛇身の難 前後進退窮まり 為方なくこそ見へにけれ

かかる所に 向を見れば 大慈大悲の観世音 紫雲に乗つて現れ出 高
声に曰く「いかに姫 只一心に弥陀の名号を唱へて 其細道を渡るべし
それ 水火二河の白道は 一心の迷にて 水共火共見ゆるぞ 悪行煩惱深き
故 悪魚毒蛇も目に見ゆるぞ それを恐れ厭ふべからず 西方極楽世界 十
万億土の遠き道も去此不遠(こしふほん=遠くない)の断にて 水火の悪道
忽ちに紺瑠璃平沙の道と也 爰(ここ)を去る事遠からぬぞ 早疾く名号を
唱えよ」と様々教へ給ひけり

姫君聞もあへず 「有難や」と合掌し 「南無西方の主 自ら娑婆にて為
せる作善は薄く共 此一念の功德にて 極楽世界へ迎へ取らせ給へ 南無
阿弥陀仏」と唱へ給へば 不思議や 姫君の唱ふる名号の其息 連へと
続きたる気色隠なく 只白雲の如くにて 忽ち六字の名号と現れ 有難か
りける次第也」

この名号を唱えると弥陀の利剣が現れて清玄の蛇身の首がはねられ地獄
に落ち、姫は極楽へ迎えられた。姫は安産を守るべく大願を起こし、娑婆
に形を変えて子安地藏として現れた。(岩波新版『古浄瑠璃 説経集』pp.496-
548)

この「一心二河白道」の冒頭に「善心一度兆す時は 水火の悪道 則浄土
引導の橋と成」とあり、道と言うよりむしろ日本人には橋のイメージが強い
のである。橋は対岸に人を容易に渡す。この姫は二河白道を迷わずに進んで
行き、阿弥陀に導かれ、自らは子安平産(=安産)の大願を起こし子安地藏
菩薩となる。よって、後世の妊婦は安産するには子安地藏菩薩にただ頼めば
願いを叶えてくれるのである。なぜなら、第十八願によればこの地藏菩薩と

て娑婆で難産する妊婦を救わなければ「正覚とらず」、つまり阿弥陀如来になれないのである。

この操浄瑠璃は江戸初期の作であるが、もう少し時代を遡って中世の能に目を向けよう。

切能「石橋(しゃくけう)」——

石橋とは俗世から文殊菩薩の浄土に架かる橋である。唐、天竺(インド)に行つて各所を拝み廻つた寂昭法師(ワキ)は中国の五台山(清涼山)前に着き、かねてから聞く浄土に架かる石橋を渡ろうとするが、まず人に石橋のことを詳しく聞こうと待っている。と、一人の童子(シテ)が立ち現れる。なまじつかの修行では渡れないと諭す。

「しかるにこの、石橋と申すは、人間の渡せる橋にあらず、おのれと出現して、続ける石の橋なれば、石橋と名を名づけたり。その面わづかに、尺よりは狭うして、苔はなはだ滑らかなり。その長さ三丈余、谷のそくばく深き事、千丈に及べり。上には滝の糸、雲より懸りて、下は泥梨(なり=地獄)も白波の、音は嵐に響き合ひて、山河震動し、雨土塊(くれ)を動かせり。橋の気色を見わたせば、雲に聳ゆるよそほひの、たとへば夕陽の雨の後に、虹をなせる姿、また弓を引ける形なり。」(小学館新版 p.587)

しばらくお待ち下さい。文殊菩薩の来現も間近です。こう言つて童子は消える。石橋の作りものが舞台に置かれそこに紅白の橋が添えられ浄土への誘いの道がある。

今度は天竺に住む仙人が出て来て石橋を渡ろうとするが、獅子が出て来ると聞いて断念して帰る。

獅子の千秋万歳の舞で終わる。最後の見せ場は白獅子と赤獅子の舞である。

この切能「石橋」は、見られるように「二河白道」と似た構成になっている。極楽浄土への道は険しく多難で、前方に浄土は見えてはいても、そこへ

至れるのは難行苦行の修行した僧のみである。

娑婆の此岸から浄土の彼岸に達するにはこうした険しい「石橋」か道を渡らねばならない。いわば対岸に自力で渡るのでなければ阿弥陀如来は迎えてくれない。他力本願でも自力が求められる結構となっている。

天橋立——

迎え講は、『古事談』によれば恵心僧都（源信）が脇足の上に三寸の小仏を立て、脇足の足に紐を付けて引き寄せたのが始まりで、仕えの僧寛印がそれをヒントに丹後の迎え講を始め、それが三月十五日の天橋立の迎え講である（寛仁元年？ 1017年）とされる。迎え講は「来迎待ち」の儀式化である。

無住の『沙石集』に丹後の上人の迎え講の説話がある。話はこうだ。

〈丹後の上人がいて、極楽往生を願い、万事を捨てて臨終正念のことを思い、聖衆来迎の儀を願った。世間の人は正月の初めに願い事をするが自分もしよう。上人は大晦日の夜に、若法師に書状を渡し、

「この書状をもって、明朝、元旦に門をたたいて「物申す」と言いなさい。「どこから」と問うから、「極楽からの阿弥陀仏のお使いです。御文です。」と言って、この書状を私に渡すのだ。いいかな」

と言って若法師を外に出した。

上人の教え通りに、元旦に門を叩いて約束通りに書状を出す。上人は大急ぎで裸足で飛び出しその書状を受け取り頂戴して、

「娑婆世界は、衆苦充滿の国なり。早く厭離して、念仏修善勤行してわが国に来たるべし。われ聖衆とともに来迎すべし」

と読んで、ほろほろと泣いて、毎年これをおこたらなかつた、と。〉（岩波旧版『沙石集』pp.425-426）

この迎え講が臨終正念の来迎の儀式で「天の橋立」で始められたとあるので、早速、調査に出かけた。確かに天橋立はその形姿からして極楽浄土への橋を髣髴とさせる気品があり、スケールの大きな迎え講が想像できる。しか

し、籠(この)神社への参道とも考えられなくもない。

後者から詰めてみた。『風土記』によれば、天の橋立(はしたて)はイザナキノミコが天に登るために架けた梯子で、ミコトが寝ている間に倒れたものであるとされる(小学館新版『風土記』p.472)。

現在、出船祭り(7月20日)があり、天橋立の砂嘴(さし)伝いに篝火が灯され壮大な「炎の架け橋」が真夜中に出現する。それはイザナキノミコとイザナミノミコの愛の物語にちなむ「天浮橋」の祭りである(小学館新版『日本書紀』1巻 p.25, 121)。

雪舟(1420-1506?)の有名な「天橋立図」には智恩寺(文珠堂)にも、橋立にも鳥居が描かれていない。正一位籠之(この)大明神の一宮にしか鳥居がなく、第一の鳥居、第二の鳥居はない。平成十三年からの整備事業によれば、第一、第二、第三の鳥居は現在の境内に建立される。籠は籠宮への籠舟とされるため籠神社は天と海との神で、伊勢神宮の前身とされている。また、雪舟の絵では今熊野と成相寺との中間の山道の参道に鳥居が描かれているが現在は見当たらない。成相寺や大谷寺は修験道の場とされていたので神仏習合の鳥居であろう。現に成相寺の横に小さい神社がある。(神社の参道における鳥居の配置については次章の「伊勢神宮(内宮)の参道の曲折」を参照されたい。)天橋立は籠神社の参道でないことは確かである。

京都府丹後郷土資料館の学芸員のお話によれば、迎え講がなされたとすればその寺は大谷寺の可能性が大きい、とのこと。大谷寺には阿弥陀三尊(平安時代)が安置され、『扶桑名勝図』の「丹後国天橋立之図」(1713-1728年)の書誌に大谷寺の僧寛印の名が見えるからである。そして天橋立を極楽浄土への橋とすれば大谷寺が位置からして最適であろう。しかし、残念にも西方に架かっていない。西国二十八番札所の成相寺は元は真言宗で、今の本尊は阿弥陀如来の脇侍の観音菩薩であり、阿弥陀如来でない。成相寺の再建された五重の塔は雪舟の絵にも描かれている。

天橋立は籠神社の参道でないことだけは定かであるが、天橋立が浄土への

橋であるイメージは捨てがたい。しかし、僧寛印は「二河白道」の厳しいイメージを求めたとは思えない。また、天橋立の景観には切能「石橋」のような険しい峨々たる山岳がなく、日本浄土教の和やかさが海面に漂い、こころを和ませる。

当麻寺の中将姫の練供養は源信が二十五菩薩の面と装束を寄進したのが始まりとされる。仮小屋が娑婆堂でここから西の曼陀羅堂に仮設の架け橋が架けられ、二十五菩薩に扮した人々が曼陀羅堂から中将姫を娑婆堂に迎えに行き、曼陀羅堂の浄土に連れ帰る。中将姫はその来迎を待つ。天橋立と比べていかにもつくり物的な来迎待ちである。

天橋立の来迎講や当麻寺の来迎講と先の善導禅師の「二河白道の譬喩」や切能「石橋」とには大きな隔たりがある。来迎講は他力本願で自力を求めない。後者は他力本願といえどもまだ自力が残る。

親鸞も晩年の『三帖和讃』で、

「善導大師証をこひ 定散二心をひるがへし 貪瞋(とん=水河, じん=火河)

二河の譬喩を説き 弘願の信心守護せしむ」(新潮社版「三帖和讃」p.124)

として、自力(定散二心)を捨て、この譬喩で他力(弘願の信心)を勧めているが(『教行信証』の信の巻でも迷わずに西方浄土に向かう譬喩にしているが、『教行信証』岩波文庫ワイド版 pp.142-147)、これとて親鸞の言う「他力の中の自力」であろう。自分で危険を冒して白道を西に向かって百歩歩かねばならぬから。後に述べるように親鸞は最晩年に述べた「他力の他力」という絶対他力と比べてまだ自力が残る。親鸞の教えは善導のそれを超え、阿弥陀が凡夫にさしむける(回向する)信心をそのまま疑わず「信楽(しんぎょう)」すれば、浄土に行けるとする。これが「他力の他力」の絶対他力である。

親鸞はこの此岸と彼岸との十万億土の間を取り除いたと言える、どうしてか。

三節 「待ち心」と習合した日本浄土教

「待つ」と「頼む、恃む、憑む」——

『枕草子』に、「たのもしきもの 心地あしきころ、伴僧あまたして修法したる。」(247段 小学館新版)とあるように、「たのもしきもの」には自分にはとてもない偉大なものにすぎる意味がある。端的に言えば、聖人や教典などに縋って安心立命を願う意味が強い。

そして「たのむ」は「待つ」と類縁関係にある。

『千載和歌集』には「待つ」と「頼む」の二語を折り込んだ「待つ恋」の詠歌が多い。自分の思い勝手や意思ではどうにもならないから相手を信頼して相手に任すしかないの意が含意される。

うたゝ寝の夢に逢ひて見てのちよりは人も頼めぬ暮ぞ待たる

(千載 738)

見し夢の覚めぬやがてのうつゝにてけふと頼めし暮れを待たばや

(千載 835)

以上は「待つ恋」の詠歌であるが、次は同じく『千載和歌集』の部立「釈教歌」の詠歌である。

(前詞) 百首歌めしける時、普門品、弘誓深如海の心をよませたもうける

誓ひをば千尋の海にたとうふなりつゆも頼まば数に入りなん

(千載 1216)

(前詞) 観音の誓ひを思ひてよみ待ちける

頼もしき誓ひは春にあらねども枯れにし枝も花ぞ咲きける

(千載 1238)

後白河法皇撰歌の歌謡集『梁塵秘抄』(1178年)に「頼む」を折り込んだ歌謡が多い。

弥陀の誓ひぞ頼もしき、十悪五逆の人なれど、一度御名を称ふれば、来迎引接疑はず

(岩波旧版『梁塵秘抄』30)

釈迦の誓ひぞ頼もしき、我等が滅後に法花経を、常に持たむん人は皆、仏に成ること難からず

(同上 145)

『新古今和歌集』にも、

憂きながら猶おしまるゝ命かな後の世とても頼みなければ

(新古今 1772)

頼みありて今いくすゑを待つ人やすぐる月日を嘆かざるらん

(新古今 1839)

(歌意——阿弥陀仏の来迎を当てにして来世を待つ人はこれまでの過ぎし日を無念と嘆いていないであろうか。)

見られるように「頼む」対象は恋の相手ではなく、自分にはとてもない仏の大慈悲を当てにする意味が強い。また「憑む」には「憑依」のように、神霊や悪霊が乗り移るの意がある。霊が本人に乗り移らなければ、口添えや巫女に頼ることになる。乗り移るのを待つしかない。そこにはこれまで培われてきた日本人の「待ち心」が通底している。

法然が幾多ある教典からことさら「浄土三部経」を「選択(せんじゃく)」したのは、三部経の説く内容からだけではない。特に第十八願を「選択」する心情背景には仏の差し伸べる手を凡夫が「待つ」という構えの「待ち心」がある。「待つ」という心情内容に独りの力では浄土に行けないということがある。仏教知識、体力、能力、力強い意志、忍耐が欠落しているなら、あるいは禅宗の自力に欠けるなら、他力本願を求める志向が働く。とりわけ凡夫は阿弥陀に、菩薩に縋り頼ってしか極楽往生できないのである。親鸞は「回

向」ということを衆生が仏に向かってする行いから、仏が衆生にめぐらすに変えて、絶対他力の願にした。すると他力本願を「待つ」という行為、作為は絶対的の受け身になり、仏に縋りつく意味に変わる。「待つ」とは頼りにして救われると言うことになる。

明恵や日蓮は菩提心のない人は成仏しないとして人に菩提心を起こすことこそ重大事とした。日蓮は「後鳥羽院の御世に法然というものあり、『選択集』を作った。これによって積尊一代の聖教を破し、あまねく十方の衆生を迷わせた。」「浄土宗は積尊の分身である阿弥陀仏を、有縁の仏と思って真の教主の積尊を捨てた。」と浄土宗の他力本願を厳しく批判した(「立正安国論」『開目抄』日本の名著『日蓮』p.73, 179 中央公論社)。

前世、現世、来世の輪廻的時間観からすれば、現世は前世の原因の結果である。現世が苦悩の畜生であるのは現在の行いの故ではなく過去の原因による。来世においてもこの因果論が貫徹されるなら、依然として畜生であり、救われる約束はない。浄土教の革新的な点はこの因果の連鎖を断ち切る点にある。親鸞の教えの根底には凡夫の能力を超えた如来の大きな慈悲を当てにする他力本願の強い貫徹がある。

中世の能で念仏を扱ったものに「当麻」と「誓願寺」がある。前者は中将姫と念仏僧を扱い、後者は一遍上人と和泉式部を扱うが、臨終の来迎待ちではなく、「待ち」に代わって「頼む」の言葉が多く使われる。「ありがたや諸仏の誓ひさまざまなれども わきて超世の悲願とて 迷ひの中にもことになほ 五つの雲は晴れやらぬ 雨夜の月の影をだに 知らぬ心の行方をや 西にとばかり頼むらん げにや頼めば近き道を なに遙々と思ふらん」(「当麻」p.272 新潮社版『謡曲集』中)「弥陀頼む 心は誰もひと声の 心は誰もひと声の中に生まるる蓮葉の 濁りに染まむ心ももて なに疑ひのあるべき」(同上、「誓願寺」p.192)。

これらの能では来迎は臨終に限らず常行の称名念仏となり、一遍においては踊念仏(盆踊りの源)にまで変容していく。親鸞の絶対他力の念仏の継承と

言える。そこには阿弥陀と衆生との距離がなくなっている。「頼む」が「待つ」に取って代わるのである。他力の浄土門では第十八願にたよりそれを疑わない信心が第一である。

親鸞の「善人なをもて往生をとぐ、いはんや悪人をや」の言葉は、大罪の悪人が一番頼れるのは阿弥陀の他力であり、他力は善人にとってよりも悪人にとって大きいはずである。悪人にとっての方がはるかに頼りがいがあるからだ。婦女は成仏できないとされたが、親鸞は婦女をも名称を唱えれば救われるとした。そうすると「本願ばかり（誇り）」（『歎異抄』13）となる。つまり、本願甘えが心に根ざし、わざと悪行を犯してでも浄土に行けるといって、甘えが起る。この甘えは「待ち心」の否定面がもたらす甘えであろう。親鸞はこの否定面を戒めた。

親鸞は最晩年の書『末燈鈔』で「臨終まつことなし、来迎たのむことなし。信心のさだまるとき往生またさだまるとなり。来迎の儀則（＝儀式）をまたず。」（新潮社版 p.179）とまで言い切る。これまでの「待つこと」「頼むこと」による臨終の来迎待ち、迎え講の儀式をも超脱しようとする。「待つ」や「頼る」よりも「信心」に重心が置かれる。「待つこと」「頼ること」にはまだ「自力」の名残があるとみる。「自力の行人は来迎を待たずしては」（同上 p.180）往生できない。親鸞の言う他力は「他力の中の自力」ではなく、自力の混じらない「他力の他力」であって、これが阿弥陀の説く第十八願であるとする。親鸞の「回向」とは、「およそ回向の名義を積せば、いはく、おのれが所集の一切の功德をもて、一切衆生に施与したまひて、とも仏道にむかへしめたまふなり。」（『教行信証』岩波文庫ワイド版 p.171）、つまり、阿弥陀が浄土に入らんとする人に一切の功德を振り向けるの意味であって、逆ではない。従来の読みを逆転させたのである。親鸞、一遍の時代にはもはや法然の時代と違って来迎の仏画は描かれなくなった。衆生は臨終で如来の来迎を「待つ」ことも「頼む」ことも不用となる。「待つ」「頼む」にはまだ自力の名残があるとされるからである。こうして親鸞は「他力の中の自力」でな

く、「他力の他力」という絶対他力の思想を打ち出した。

こうした他力本願の易行に反発したのが日蓮である。日蓮によれば親鸞は俗人に菩提心を起こさなくても往生できるとした。日蓮宗と浄土宗の確執が、「南無妙法蓮華経」と「南無阿弥陀仏」と宗論抗争に至り、日蓮の強烈な個性によって熾烈となる。

「魔往生」——

無住は『沙石集』で安易な浄土教の往生を非難してそれを「魔往生」と表現した。

「末代ニハ多ハ往生トノミ云アエリ。悪人モ往生ス。悪業ヲソルベカラズト云。コレニヨリテ、末代ニハ魔往生モアルベシト云ヘリ。悪人ナレドモ心ヲ改テ十念ヲモ唱ヘ、宿善開発シテ、実ノ往生アルベシ。宿善モナク、正念ニモ住セズ、実ナキモノ、コトヘシキ往生ハ、アヤシムベシ。」(岩波旧版『沙石集』p.428)

こうした修業ならぬ業を魔業という。親鸞の浄土真宗を暗に批判したものである。

「魔往生」の前身は『宇治拾遺物語』の169話「念仏の僧、魔往生の事」に見られる。話のあらまはこうだ——

〈伊吹山に長いこと修業する聖がいて、専ら阿弥陀の念仏を事とした。真夜中に念仏していると空からお告げの声があった。

「汝は入念に私を頼みにしている、念仏が積もり積もったので明日の午後二時に必ず迎えに来よう。決して称名念仏を怠るな」

この声を聞いて念には念を入れて念仏し水あみし、香を焚き、花を散らして弟子たちにも西に向かって念仏させた。すると秋の月が雲間から出るように金色の後光が射し、仏の眉間の白毫の光が聖の身を照らした。聖は平伏礼拝し、数珠を切れるほど揉んだ。観音菩薩は蓮台を差し上げて聖に寄り、紫雲がたなびき、聖を乗せ西に去った。残った弟子たちは泣き泣き

聖の後世を弔った。

七、八日経って下級の法師たちが山に薪をとりに出かけると、はるか向こうの杉の大木の梢から叫ぶ声が出た。見上げれば極楽に迎えられたはずの聖が裸で枝に葛のつるで縛り付けられている。法師たちはこれはどうしたことかと寄ってつるを解こうとすると、聖が、

「今迎えに行くからしばらくそうしていなさい」と仏がおっしゃるのに、どうして解こうとするのだ」

と言うけれど、寄って解けば、

「阿弥陀様、私を殺す人がいます、大変です」

と叫んだ。けれど法師たちは木に登ってつるを解き宿坊に連れ帰った。弟子たちは情けないことと嘆いた。聖は二、三日して他界した。智恵のない聖は、このように天狗に騙されたのだ。(小学館新版『宇治拾遺物語』pp.415) この話からみると「智恵のない聖は天狗に騙される」と言うことで、「魔往生」とは魔業に騙されて往生することの意味である。

ニセ来迎——

江戸初期の仮名草子に「一休ばなし」(1668年)がある。その一話に「蜷川新右衛門末期の化生を射事」がある。それは新右衛門親当(ちかまさ)の往生の際、タヌキが阿弥陀仏に化けて来迎する奇怪談である。浄土教と禅宗の相違が出ていて興味深い。一休和尚は禅宗であることを念頭に置けば了解できる小咄である。話のあらまはこうだ——

〈新右衛門親当は一休和尚のもとで禅宗の「正法眼蔵」を極めた徳行高い人であった。一休和尚の気心に適う人だった。臨終に当たり、「誕生してから死を待ち遠しく待っていた」と気色よく話した。親戚縁者が皆集まってこれを限りと涙を流した。嘆き悲しんでいるとき西方の空に紫雲たなびき、音楽が聞こえ、芳香ただよい花降り、三尊二十五菩薩がまじかく来迎した。不思議なありがたい瑞相である。皆の者は新右衛門は極楽浄土に往

生疑いなしと感涙した。

そのなかに息子の新右衛門尉が父の膝もとに寄り涙を流しながら、「父よあれを御覧なさい、無事に往生とげたまえ」と指さして言うと、父は眠れる眼をぱっと見開いて息子をにらんで、

「武家に生まれたお前はたとえ極楽に至りても弓矢を忘れるべきでない。書院の床の強弓を持ってこい」

と言ったので、周囲の人は驚いた。どうということかと思える内に、父親当は差し出されたその強弓をぐいぐいと引き絞って、観音菩薩と勢至菩薩に挟まれ光をはなつ阿弥陀の胸めがけて矢をひゅうと放った。すると一瞬にして光芒は消えた。見れば射られたのは化けた古狸であった。

父は辞世の一句「生れぬる其あかつきに死ぬれば今日の夕べは秋風ぞふく」を遺して臨終を遂げた。まことに空寂の境地を会得して、邪障を払い、死に臨みつつも活人の眠りを覚ました様は世の珍事と言うべきものだった。

その後、息子新右衛門尉は一休和尚に父の引導を頼んだので一休和尚は弔うことになった。一休がこの息子には一風変わった引導をしてあげようと思って棺桶を叩くと、不思議にも死者が一休に大きな声で次の句を詠んだ。

独り来て独り帰るも我なるを道教へんといふぞおかしき
これに対してとっさに一休はこう返歌した――

独り来て独り帰るも迷いなり来たらず去らぬ道を教へん
新右衛門尉はこれを聞きまことにそうだと思い、もう何も言わなかった。皆々は、

「まことに人間ではない。ただ仏菩薩の仮の現れ、独り来て独り帰る道と言え、来たらず去らぬとおっしゃる。まことにありがたいことだ」と言って拝まぬ者はいなかった。孔子曰く、「死しても滅びざるものは命長し」とあるが、このことであろう。(岩波新版『仮名草子』pp.370-373)



ここに見られる挿し絵は、寓意的に描かれている。来迎仏画は通常、西（観者の向って左手）から紫雲に乗って三尊が迎えに来るように描かれる。この挿し絵は逆で東（右手）から迎えに来る。来迎が怪しいものであることを示している。さらに阿弥陀の背後にはタヌキ、キツネが描かれている。タヌキ、キツネの阿弥陀化けである。新右衛門の父ががばっと起きて弓を引き絞る。来迎をタヌキやキツネの化象と怪しんで弓で射ようとしている。

父親当の詠歌「独り来て独り帰るも我なるを道教へんといふぞおかしき」の歌意は、この世に独りで生まれ独りで往く自分に道を教えるというのはおかしい。禅宗では自力で成仏するので、一休和尚が引導を渡して転迷開悟の法語を説くこと自体おかしい、を含意している。

この親当の詠歌に対してすかさず一休は「独り来て独り帰るも迷いなり来たらず去らぬ道を教へん」と返歌した。その歌意は、この世に独りで生まれ来て独りで来世に往くのも迷いだから、生まれもしない死にもしない道を教えよう。中味は難解な禅問答じみている返歌である。つまり、生死とは苦悩煩悩の迷いの俗世。それのない世界なら迷いは生まれないとした頓知であるが、生死を超えた絶対無の禅の教えをも含意している。

このニセ来迎の話によって浄土宗を批判し、禪宗の道悟の神髓を説きあかしているのが、この小咄である。

開宗者の意識の深層に日本人の「待ち心」がすでに働いていて、それが開宗者をして諸々の教典の中から「浄土三部経」を「選択」せしめ、それが平安貴族の「待ち心」に呼応したからこそ急速に浄土教が日本全国に普及することになった。法然、親鸞、一遍はそれを書物によって、各地を巡る遊行で体系化した。「南無阿弥陀仏」の称名は臨終の「来迎待ち」を超えて衆生が仏によって救われる称名一般となった。鎌倉時代は易行仏教の隆盛となる。

一遍の「踊念仏」は、まるで盆踊りのような遊樂と供養が重なって大衆を捉えていく。旧来の南都北嶺の平安貴族に支えられた堅固な仏教制度と対抗する。ここにおいて日本人の基層をなす「待ち心」は爆発的エネルギーとなり、「南無阿弥陀仏」の大合唱となり日本全国にこだまし、津々浦々に阿弥陀像が置かれる。「待つ恋」の歌の数々は平安上層貴族の雅心の表出であるが、「南無阿弥陀仏」の称名は鎌倉時代末期の民衆の大合唱となる。

日蓮の強烈な個性は、久遠寺所蔵の大黒目玉をぎよろつかす蝸入道の「波木井(はきり)の御影」もさることながら、「南無妙法蓮華経」の七字のびんぴんとはねた字形に表れている。彼が目の敵にした宗派は浄土教である。日蓮の『立正安国論』(1260年)は日本浄土教の開祖者法然を厳しく批判する。「後鳥羽院の御世に法然というものあり、「撰択集」を作った。これによって釈尊一代の聖教を破し、あまねく十方の衆生を迷わした」と切り出し、法然が師とした中国の曇鸞、道綽、善導をも槍玉にあげた。日蓮の言い分では、彼らは「浄土三部経」を唯一の教典として『法華経』を捨て誇ったというわけだ。しかし、五十一歳の彼が説く「開目抄」では「浄土宗は釈尊の分身である阿弥陀仏を、有縁の仏と思って、真の教主である釈尊を捨てた」と罵るが、法華経の優位性ははっきりしない。仏教が伝来して法華経を真に読んだ

人を伝教大師最澄と仰ぎ、受難を身に引き受ける尊者こそ教典の守護者であるという逆説めいた論調を雨垂れのごとく説く。説得と言うより、他宗を罵倒する荒々しい言葉が唱題「南無妙法蓮華經」の字形で飛び跳ねる。日蓮の強烈な個性は鎌倉の支配者に受け入れられず念仏浄土教からも非難され、何度か流罪や暗殺の憂き目に遭っている。

浄土教を地方行脚で広めたのが時宗の一遍上人だ。道後温泉本館の湯釜に一遍上人の湯玉像が彫られ、蓋の天辺に「南無阿弥陀仏」の名号が刻まれているが、小説『坊ちゃん』人気にさらわれて見逃されがちである。近くに日蓮の生誕の地とされる宝厳寺が、道後公園（湯築城跡）には一遍の湯釜薬師がある。時代の推移がなさしめて、残念だ。

仮名草子に『夫婦宗論物語』（1644年頃）がある。夫は一遍の時宗、妻は日蓮宗、一人息子は禅宗の弟子。妻は夫に浄土教を止めて日蓮宗に改宗を勧めることで、夫婦の長い争論となり、最後に禅宗の息子が両親の争いを「分けのぼる麓の道は多けれど同じ雲井の月をこそ見れ」と教え、子をかすがい役にして夫婦の宗論を喧嘩両成敗に納めている（岩波旧版『仮名草子集』pp.231）。

「三尊よりは五百両の御来迎待つてある心当」——

江戸時代に入ると日蓮宗と浄土宗の宗論は、はや時代錯誤であって、宗派対立を超えて支配しているのが江戸の貨幣経済である。浮世草子の作者、江島基碩（1666-1735）は、『浮世親仁形気』（1720年）で、当世の親父気質の宗旨妄信を「一人楽しむ偏屈親父」と「教を楽しむ信心親父」の二話でコミカルにまとめている。

以下はその話の粗筋である。

〈大阪の本町に古着屋の財産家太郎右衛門に二人の息子がいた。長男の太郎助は利口で機転の利くかわりに、新町の遊廓で遊び、親の財産を半分使い果たし、親から勘当され家から放り出された。色遊びの友達からわずかの金を恵んで貰って知り合いをつてに江戸に出て、呉服屋で五年奉公し、

さらに勤勉に五年間働いたので、その旦那が資本金を出して同じ絹布屋の店を持たせ独立させた。太郎助は五年も経たぬ内に手代四、五人をかかえるほど商売が繁盛した。太郎助は日蓮宗の信徒であったが、対して死んだ旦那は浄土宗の信者だった。旦那のお陰で金持ちになった太郎助は旦那の年忌に「南無妙法蓮華經」の唱題念仏もおかしいので旦那の浄土宗に自ら改宗し、旦那の位牌をまえに「南無阿弥陀仏」を唱え朝夕拝んだ。

次男の太郎八に大阪の家を継がしたが、商才がなく落ちぶれ、やがて死んだ。勘当した親の太郎右衛門はみすばらしい裏長屋に片目のない下女と貧しく住んでいた。

太郎助は使いを出して勘当赦免を親に願い出た。親は七代後の孫から便りが来たかのように喜び、勘当を許すどころか、ここを出て太郎助の世話を受けたいと願い出た。太郎助は喜び親を引き取り養った。親は「持つべきものは子なり」と喜んだ。

親は来世を思い灯明を仏壇に上げようと思って、開いてみると阿弥陀如来だったので、息子がどうして法華宗から日蓮大菩薩の嫌う念仏宗に改宗したのか、そのいきさつを知らず、すぐさま仏壇を壊せといきりたつた。息子は旦那の御恩でこうまで財産家になったのだと説得したが聞き入れない。親父の頑なな法華宗の信心を察して、息子は二つの仏壇を作ってやって孝心を示した。

ある時、太郎助は二人の大名の娘の婚礼服を新調することになって、八百両が必要になり、手代が忙しいので親父に頼んで両替屋に借りに行かせた。八百両を手形と引き替えに受け取ろうとしたとき、親父は念仏を唱えていた両替屋の亭主に向かい日蓮宗の説教を始める始末になった。

「今、待っているときに念仏のお経が聞こえましたが、お宅は浄土宗ですか。念仏をおやめになり、女人まで救うという日蓮様の「南無妙法蓮華經」のお題目を唱えなさい」と言えば、亭主が

「これこれ親父殿、この通り忙しいときに宗門の話どころではありませ

ん。それを受け取ってさっさと帰りなさい」

と諭すにも拘わらず、親父は懐からお守りの小さい法華経を出して亭主の頭をたたき、

「今身より仏身に至る、この経を大事にしなさい。南無妙法蓮華経」と無理強いたので、両替屋の亭主は立腹し、貸すことを断った。親父もただで借りてくれと言っても断ると機嫌を損ねて借りずに帰った。

息子の太郎助がこうとは知らない時分に、綿屋から二百両貸してほしいと手代が来た。太郎助が親父の帰りが遅いと待っていると、親父が不機嫌な顔で帰って来た。

「縁起でもない、念仏信者の所へ金を借りに行ってしまった、一生一度も経験しない宗旨の恥をかいた。二度とあいつの所からは、ただでよいと言っても借りることはやめよ。あまりに日蓮大菩薩の悪口を言うので、腹が立って借りないで帰って来た」

と言うのを聞いて息子の太郎助は驚き、

「この金詰まりのときに見栄を張らずには商売はできません。折角借りる算段を付けておいたのに借りずに帰って来るとは、お題目どころの話ではありません。商売上がったりで地獄に堕ちてしまいます」

と言うと、今度は息子に向かって

「教法を守るために身命を惜しまないのが法華経の宗旨の掟だ、破産してでも宗門を守るのが日蓮様に対する御奉公だ」

と親が説教すると、子は、

「これでは家業は破滅です。あなたを養う子のために、金を借りてきて下さい」

と泣きつくが、頑固親父は、

「親代々の宗旨のために破産してしまえ。八百両の金が足りないおまえの苦しみより、日蓮様は宗法のために首を切られようとまでなされた。もとの法華経にもどり、南無妙法蓮華経のお題目を唱えたら、そのお題目が

極印された小判が千両でも万両でもお望み次第降って来る。財産などのことに心配せずに改宗して、是非とも親の宗旨にもどれ」といきました。

今一度頭を下げて是非借りてきてほしいと息子が言うが、親父は頑固者の狂信者で一步も譲らなかつた。そこで自分が借りに出かけようとするので親父が引き留めて曰く、

「法華経のもったいない宗門に勧誘するのが親の慈悲だ、自分の目の玉が黒い内は浄土宗の両替屋で金は借りさせない。どうしても借りたいなら、まずわしを殺して借用するがよい。若いときから命を法華経に捧げているので、殺されることは少しもいとわない」

これには息子はほとんど困り果てた。(小学館新版『浮世草子』pp.537-551)

冒頭の「三尊よりは五百両の御来迎待つてある心当」は、このコミカルな小咄に付いている副題である。貨幣時代到来による江戸町人の商売気質と価値観転換が見事に表現されている。鎌倉時代の極楽浄土の来迎思想は江戸時代の貨幣経済思想に取って代わっているのである。商売で唯一「頼れる」ものは金である。金さえあれば商売繁盛で、吉原の遊廓で遊興もできる。世は金の時代である。当てにし頼みにするのはもはや来世の如来の迎えの黄金光ではなく、現世の黄金そのものの小判である。

四節 日本の紅葉と西方浄土

西欧諸国を旅してみても日本の秋の紅葉は世界でも屈指との思いが強い。それは日本のとりどりの紅葉樹木と山河と秋の爽やかな気候による。

日本の紅葉浄土——

このテーマでは、恐縮だが筆者の体験を述べざるを得ない。筆者の今の住まいは岐阜県不破郡垂井町である。北に標高 925 m の池田山がある。

小春日和——このチャンスを見逃す手はない。未だ走ってない林道が真っ盛りではないかと気にかかり、カメラをリュックサックに詰め込んで、垂井から梅谷峠を経てMTBを700mまで押し上げた。二時間、汗にまみれた。

「池田の森」の公園が終わるところに三叉路がある。一本の腐りかかった標識がいかにも樵以外は入れないかのように無造作に立ててある——「善南平」。聞き慣れない名だ。

垂井に移り住んでこのかた二十年。通算四、五回は池田山に登った。登山道のない垂井側からも。しかし、この林道は眼中に入って来なかった。等高線700mを褶曲してくねくねと西に続いている。

二週間前から春日村、八草峠、保月と紅葉狩りにMTBで出かけたが、早かったり、色があくすんでいたりして今一満喫しえなかった。

この林道の未知に惹かれた。否、入口で早や黄葉に誘われた。

ハングライダーが飛ぶ東海自然歩道はこの林道の真上200mの東の尾根筋に付いている。そこは紅葉の大敵、杉植林の緑の大群だ。

西陽に映えた下地の草の黄葉が谷底まで明るくしている。MTBを置き去りにし、カメラで追いつける内にいつのまにか「善南平」に着いた。直下の谷底まで一面の雑木林で、見渡す限りの紅葉だ。大敵の植林がない。南に走る尾根に伊吹風が遮られ葉が落ちていない。あたりは明るく、満身紅葉に染まった。

〈日本の極楽浄土のイメージはこの西陽に映える山の紅葉ではあるまいか〉

この思いが立ち昇ると、今、自分が極楽浄土のただ中にいるのではないかと錯覚した。そして果たしてそれが錯覚なのかと疑った。

日本の修験者は山を駆けめぐるって紅葉を満身に浴していたはずだ。来る途中の大岩不動尊は山肌の燃え盛る紅葉を火焰光にしていた。途中で再度一休みした秋葉神社とは火之迦具土(ひのかぐつち)の神、火祭り神、つまり、秋の葉の燃える紅葉のことである。池田山は植林のないその昔、秋になると全山燃えるように紅葉したに違いない。修験者は「善南平」に修業の場(にわ)

を求めたに違いない。

陽が西の稜線にさしかかるとき紅葉は一段と色合いを深め、綾を増した。弱い西陽と木々の紅葉が極楽浄土を織りなしている。まさしく日想観である。

いまぞこれ入日を見てもおもひこし弥陀のみ国の夕暮空

(新古今 1967 俊成)

この俊成の歌は紅葉を詠ってはいないが、極楽浄土の夕暮れの日想観を詠っている。

紅葉と西陽が綾なすこの光景を目の当たりにしたとき、浄土庭園の作庭の心が読めた。なぜかくまで寺院に紅葉樹を植栽しているのか。紅葉が阿弥陀の慈悲の黄金色であることは間違いない。その感を深くした。

奈良盆地の西に位置する信貴山の生駒山系と葛城山の金剛山系は紅葉の名所であり、京都盆地の西に位置する嵐山、小倉山、高雄、梅の尾の寺々は皆紅葉に包まれる。宗派を問わず、西明寺、西芳寺(もとは西方寺、通称苔寺)、西導寺の「西」は西方浄土を指す。これに人生の秋が重なる。極楽浄土は春や、夏や、冬ではない。秋だ。

人生の秋はまず黄葉し、紅葉し、そして落葉する。

浄土庭園は紅葉する山のイメージを寺の境内に芸術的に持ち込んだのだ。浄土の池庭はいうに及ばずどの寺も黄葉するもみじの木々を植栽するのは、極楽をイメージしているからであろう。確かに、浄土庭園のイメージは経典に由来する。蓮華宝池——七宝の池、岸は黄金、空は紫色、如来は春の蓮の花の上、浄土は西方十万億土の彼方。

しかし、日本人にとって、極楽浄土は十万億土の彼方ではなく身近な紅葉浄土ではないか。

当時の仏像は全面金箔で、とりわけ阿弥陀如来は黄金色の輝きで大慈悲を衆生に差し伸べた。極楽浄土は日本の風土と相俟って紅葉浄土になった。

浄土庭園の源を訪ねれば藤原道長が建立した法成寺にたどり着く。現存は

しないが、『栄華物語』によれば、

「庭の砂は水精のやうにきらめきて、池の水清く澄みて、色々の蓮の花並み生ひたり。その上にみな仏頭れたまへり。仏の御影は池に写り映じたまへり。東西南北の御堂御堂、経蔵、鐘楼まで影写りて、一仏世界と見えたり。池の廻に植木あり、枝ごとにみな羅網かかれり。はなびら柔らかかにして、風なけれども動く。緑真珠の葉は瑠璃の色にして、頗梨珠(はりしゆ)のたをやかなる枝は、池の底に見えたり。柔らかなる花ぶさ傾きて落ちぬべし。緑真珠の葉は、盛りなる夏の緑の松のごとし。真金葉は、深き秋の紅葉のごとし。虎魄葉は、仲秋黄葉のごとし。白瑠璃の葉は、冬の庭の雪を帯びたるのごとし。かやうにしてさまざま色々なり。風植木を吹けば、池の波、金玉の岸を洗ふ。七宝の橋は、金玉の池に横たはれり。雑宝の舟、植木の影に遊び、孔雀、鸚鵡、中の洲に遊ぶ。」(『栄華物語』巻第17 小学館新版② p.275)

とあり、極楽は日本風土にあつては深まる秋の黄葉・紅葉に彩られているのではないか。

続く法成寺金堂の『栄華物語』の描写を中尊寺金堂に求めることができよう。中尊寺金色堂中央須弥(しゆみ)壇(阿弥陀三尊など)の金箔、茶色漆、螺鈿(らでん)の織りなす綾はさながら境内の紅葉真つ盛りの観を呈している。

紅葉浄土の思いは筆者だけの単なる思い付きでなく、はや藤原時代から形成された日本人の秋の雅心と諧和した極楽の通念ではないか。どの浄土庭園も、参拝者を惹き付けるのは春よりも秋の紅葉の時候である。極楽は十万億土の彼方にあるのではなく、日本人には深まる秋の黄葉の楽土にある。

また『梁塵秘抄』に「嵯峨野の興宴は、鶺鴒船筏師流れ紅葉、山陰響かす箏の琴、浄土の遊びに異ならず」(岩波旧版 309)とある。

京都西山に住む貧僧が夢の中で江戸の新吉原の遊廓に遊ぶ様をコミカルに描いた江戸の仮名草子『元のもくあみ』(1680年)では、

「三浦がうちの高尾の君、かぶろ・やりてが御伴にて、あたりをかかやか

し、悉皆(しっかい=まるで)弥陀の御来迎、ひときはすぐれて見えにけり。
肌には緋むくの燃え立つに、上には白きちりめん、紅葉の一葉を紅の糸
にて縫はせたり。まことに紅葉はきさらぎの、花よりも濃き紅とはこれな
んと」(小学館旧版『仮名草子 浮世草子集』pp.308)

と、廓の太夫が阿弥陀様に、そのあでやかさが紅葉の彩りに喩えられ、
「はや床入りとありければ、高尾の君は木阿弥が手を取りて、床の間さし
て御出でありしよそほひは、唐の玄宗皇帝の、貴妃に御手をひかれ給ひ、
又は衆生の善人を、歌舞の菩薩の紫雲に乗り、音楽をはやしたて、観音菩
薩は蓮華をさしのべて、これへこれへと救い給ふもかくやらん。」(同 p.316)
と遊廓の「高尾の君」太夫は阿弥陀如来の救いと見立てられている。

こうした見立てが生まれる背景には、この主人公(=元のもくあみ)が京都
の西山の紅葉のすばらしい地に住んでいたことと「高尾の君」が京の西の紅
葉の名所高雄によっていることがあるだろう。それが江戸時代の遊廓の隆盛
と相俟って、元のもくあみの淡い儂い夢(「邯鄲の夢」)に「紅葉浄土」が現れ
たのである。

筆者の住まいの垂井町に「不破の滝」があり男滝と言われ、紅葉の名所、
養老町の「養老の滝」は女滝と言われる。どうやらそれは滝の形姿から来て
いるようで、「不破の滝」の前には一本の大木の杉が屹立している。「養老の
滝」はやさしく細長く落ちる「とぼそ」であり、紅葉に包まれる。

画家小野竹喬が「養老の漠」(1926年)を紅葉の滝として描いているのは
遊廓の太夫の「紅葉浄土」のとぼそを髣髴させるに十分である。

(つづく)