

詠歌と女犯

——真宗における神話的言説の意義について——

塩谷 菊美

はじめに

真宗の主知的な性格は教義書の整備状況からもよく看取される。親鸞は東国への消息で始終『唯信鈔』『後世物語』等を読めと勧め、度々書写して門弟に与えた。親鸞の名著『教行信証』は専修寺本の奥書によれば十三世紀のうちに開板されていたし、漢文が読めない者も読むことのできる和語聖教も書かれていた。親鸞による思想的達成を弟子たちは文字を介して学ぶことができた。

もちろん、信徒のみなが文字を読めたとは限らない。慶信が親鸞に当たった消息には「御トク」(恩徳)、「歛嘉」(歛喜)といった誤字があり、親鸞に直されている。^①直弟がこれでは、孫弟子・曾孫弟子には一文不通の者も多かっただろうが、そういう者に対する配慮もなされていた。親

鸞の消息には「誰某にも読み聞かせよ」という指示のあるものがあり、真宗の「聖教」が伝統的に総ルビ付き分別書法で書かれるのも拝読・聴聞を意図してのことであろう。^②教義を論理的に解説した書物の整備は、文字を知らぬ者たちをも門前払いにしない方向でかなり手厚く行われていた。

しかし、文字による論理的思考だけが真宗ではない。論理によらない絵画や物語(祖師伝)も続々と制作されていた。親鸞伝では、覚如の『伝絵』が成ってまもなく、幾多の大坊がそれを掛幅にしているし、何種もある法然伝は、多かれ少なかれ、どれも真宗との関わりを持つとされる。^③日本仏教各派が祖と称える聖徳太子についても『聖法輪蔵』が作られている。

法然は親鸞に『選択集』と己の影像を同時に与え、親鸞は専海に『教

行信証』と安城御影を下付した^④。存覚は安城御影を見て、杖や火桶は桑材、敷皮は狸で草履は猫の皮であるなどと『袖日記』に記した。宮崎円遵は、安城御影には服装や調度についての詳しい伝承か説明書が存したのだろうと述べているが、確かに「親鸞が狸皮を敷き、猫皮を履くに至った物語」を知らずにこの影像を見ても、何のことやら理解できない。親鸞は神話的言説を背景にした絵画に自ら讃銘を書き、論理的思考に基づく書物とセットにして弟子に与えたのである。

筆者は前稿で脊古真哉の提唱にしたがい、いわゆる「聖教」と「談義本」を併せて「教義書」と呼んだ^⑥。祖師の思想を生る形で記した書物を整えながら、祖師たちの行状を描いた物語を次々と生み出していったのが、初期真宗の実態であろう。本稿では鎌倉時代の荒木門徒の祖師伝『親鸞聖人御因縁』第一話「親鸞因縁」を分析し、初期真宗における神話的言説のありようを追ってみたい。

一、成立した年代と場所

『御因縁』の現存写本は、親鸞・真仏・源海の三因縁セットでは毫撰寺本・西本願寺本・上田向源寺本、親鸞・真仏の二因縁セットが金堂弘誓寺本・八尾慈願寺本、それに、現在所蔵不明で確認できないが、昭和六一年『古典籍下見展観大入礼会目録』No.92『親鸞聖人御因縁』も二因縁セットと思われる。「親鸞因縁」単行は名古屋祐誓寺本のみで、ほか

に「真仏因縁」単行が三本、「源海因縁」単行が四本ある^⑦。

「親鸞因縁」「真仏因縁」の二話と「源海因縁」はかなりの相違がある。親鸞・真仏両因縁はほぼ同じ長さで、いくつもの先行資料を十分に咀嚼した上で、ひとつの新しい物語として練りあげられており、登場人物の言動を通じて真宗教義が学べるようになっていく。両因縁は当初から一具になるものとして同一人物の手で作られたのであろう。一方、「源海因縁」は親鸞・真仏両因縁に数倍する長さで、ひとつの先行資料を敷き写すようにして作られている。内容的にも教義を説くというより、稚児物語・継子奇め物語を楽しむものという感が強い。また「源海因縁」のみ広略両本があり、広本の成立後に略本が作られたと考えられる^⑧。

「真仏因縁」をふまえた『伝絵』が永仁三年（一二九五）に作られていることからすれば、親鸞・真仏両因縁はそれ以前の成立ということになる^⑨。源海は正安四年（一二〇二）四月八日付の連署状案に姿を見せているので、「源海因縁」はそれ以後の成立であろう。

「源海因縁」で源海は江ノ島に籠り、鎌倉悟真寺造営の利生として観音・勢至より真宗帰依の道を示されたことになっている。悟真寺は北条（大仏）朝直（一二二六）が佐介谷に創建し、北条経時が開いたらしい名越蓮華寺（名越）は材木座あたりまでを言う^⑩に正中二年（一二三二）までに併合されて顕密双修の寺院となり、明応四年（一四九五）までに浄土宗光明寺となった。数十年間しか存在しなかった「鎌倉悟真寺」の造営を源海の真宗帰依の因とするのだから、「源海因縁」は「親

鸞因縁」「真仏因縁」に後れるといってもさして間をおかず、その寺の在る間か、併合からさほど時間の経たぬうちに、その名に意味を見出す集団によって作られたものと思われる。

荒木門徒・大仏氏・鎌倉悟真寺の関係は物語の上だけではない。明光が光照寺を開いた備後国沼隈郡山南は、大仏朝直曾孫の維貞の家人である比留維広が知行していた。仏光寺開祖の了源はこの維広の中間である⁽¹⁾。存覚は鎌倉甘縄の誓海のもとに滞在中に大仏貞直邸に赴き、貞直の娘の後見をしていた長楽寺禅尼に我が子光女を託す話をまとめた⁽²⁾。材木座には荒木系の大坊である最宝寺が所在し、享禄五年（一五三二）小田原北条氏は三浦郡の真宗門徒に鎌倉光明寺の檀那となるよう命じている⁽³⁾。

光蘭院本『親鸞聖人門侶交名牒』によれば、源海の法弟中には現代でいう東京湾・相模湾岸の居住者が相当数いる。「源海因縁」型の由緒書を伝える三河の寺院群もこの地域に出自するとおぼしい⁽⁴⁾。後述のように「親鸞因縁」の成立は一二八〇年代を遡らず、「源海因縁」との時間差は小さい。同一作者かどうかはともかく、同一門徒団の奉じた一連の祖師伝とすれば、親鸞・真仏両因縁もこの地域の荒木門徒のものとして太過ないと思われる。なお、畿内・西国に展開した明光・了源の系統が『御因縁』を依用した形跡はなく、都で作られて東国にもたらされた可能性は極めて低いだろう。

二、近世中期以前の「親鸞因縁」の扱い

「親鸞因縁」の粗筋は以下の通りである⁽⁵⁾。

建仁元年十月のこと、月輪の法皇円照が法然の庵を訪れ、在俗でも往生できる保証に御弟子の一人を還俗させてほしいと願った。法然は親鸞を指名し、親鸞が「私は九歳で慈門門下となり、二十九歳で法然門に入り、今三十八歳だが、女性と交わったことはない」と泣き悲しむと、「お前には六角堂の観音の示現があったはずだ。まず遁世の次第を語れ」と命じ、親鸞は語り始めた。

親鸞が叡山に在ったころ、座主慈円が恋の歌を詠んだ。

ワガコヒハマツヲシグレノソメカネテマクズガハラニ風サハグナリ⁽⁷⁾
帝は、恋の歌をこれほど見事に詠むからには恋をしたことがあるに違いないとして、慈円を流罪に処そうとした。慈円が題に従って詠んだだけだと釈明すると、それでは体験したことがないはずの題で詠ませてみようという題を出した。慈円は

ユキフレバミニヒキソフルハシタカノタゞサキノハヤシラフナルラ
ン

と詠み、帝も得心した。このとき、慈円の使者である親鸞に、師匠は「たださき（左側）の羽」で詠んだのだから、弟子のお前は「みより（右側）の羽」で詠めと命が下った。

ハシタカノミヨリノハカゼフキタテ、オノレトハラフソデノユキカ

ナ

帝は感激して御衣を与えたが、親鸞は「詠み損じていれば自害するところだった。僧の自殺は重罪で、地獄に堕ちただろう。これが出家の甲斐か」と考え、山に戻らずにそのまま六角堂に籠って、救世菩薩に「行者宿報設女犯、我成玉女身被犯、一生之間能莊嚴、臨終引導生極樂（女犯がお前の宿報ならば、私が玉女となって犯されよう。この世ではお前を莊嚴し、臨終に際しては極樂に導こう）」という偈文を賜って法然の弟子となった。

親鸞が偈文の文句は伏せていきさつのみを語ると、法然は偈文を書かせた。法然自身が書いたものと寸分違わないのを見て、親鸞は法皇の姫の玉日の宮と結婚した。法然は玉日を「子細なき坊守だ」と評したので、道場主の妻を坊守と呼ぶことになった。

「親鸞因縁」の筋立ては以上の通りで、事実と異なる点の多いことは一目瞭然である。親鸞は建仁元年（一二〇一）には二十九歳で、月輪殿九条兼実とはむろん法皇でなく、出家して円照と名乗った。また、当時の和歌は題詠が主で、実体験とは無関係に制作されたから、天台座主が恋歌を詠んだといって罪を問われるはずもなく、現に慈恩も多くの恋の歌を詠んでいる。

『日葡辞書』は法皇を「すでに国を子に譲り渡した老王」としており、「親鸞因縁」もこうした「隠居した天皇」の意味で用いているのではあろう。だが、それにしても、『教行信証』後序に「選択本願念仏集者、

依禪定博陸（月輪殿兼実、法名円照）之教命、所令撰集也」と明記されているのである。和歌の知識の欠如は「東国門弟は無教養であった」で済むかもしれないが、親鸞の年齢を数え違い、法然に『選択集』を書かせたとされる人物を法皇と取り違え、さらにその人の娘を親鸞の妻と呼んだとあっては、無智というより、祖師に対する無礼というに近い。

けれども、現存する古い写本は、伝統的な真宗聖教の形式や字体で書かれている¹⁸。存如は「親鸞因縁」の増補系異本というべき『親鸞聖人御因縁秘伝鈔』を書写し、その息蓮如は「慈鎮和尚御詠歌」として「雪降れば」「箸鷹の」の二首と、「師匠はたゞさきのはをよまれき、御房は身よりのはを仕□勅定なり」という一文を書写した¹⁹。蓮如息実悟は『聖教目録聞書』に「親鸞聖人御因縁并真仏源海事 一卷」を載せ、蓮如孫顕誓は『反故裏書』に覚信尼の母恵信尼を「月輪禪定殿下ノ御娘、玉日ト申セシ貴人也」と記した。近世の聖教目録²¹でも、恵空・性海・月峯らによる十八世紀初頭までのものは、兼実を法皇とすることに不審の意を表しはしても、総体としては古来相伝の聖教として扱っている。

宝永五年（一七〇八）書写の祐誓寺本「親鸞因縁」には、奥書に「右此鈔者覚如上人御作也。則本者存覚上人以御筆写畢。ノ右此書古来偽作ノ名ヲ伝フト雖写置者也。愚意ヲ以是ヲ考フルニ、相違重々難依用事ドモ也」とあって、このころには「偽作」として排される方向性が生じてきたことがわかる。「覚如作」の伝承は、本書のほかに泰嚴の聖教目録にも記されるが、必ずしも学僧たちに信じられたわけでもなかったよう

である。

もっとも、異本といえるほどの異本がない「親鸞因縁」の中で祐誓寺本はやや特殊な本文を持っている。他の諸本と同様に「月輪ノ法皇黒谷ノ御庵室ニ御参アリテ」で書き出しながら、すぐに法皇を殿下に替えて「殿下仰アリケルハ」「殿下ノ第七ノ姫宮玉日ノ宮」とし、親鸞の歌とされるものを「袖の雪かな」でなく典拠通りの「袖ノ白雪」に替えている（後述）。蓮如が写した一文はこの祐誓寺本とほぼ一致し、西本願寺能化知空の『御伝絵照蒙記』（寛文四年へ一六六四）^②刊）と先啓『浄土真宗聖教目録』（宝暦二年へ一七五二）刊）に応永三十一年（一四二四）の年紀を持つ写本に関する記載があって、知空の引用部分から祐誓寺本型の本文を有するものと判断される。これからすれば、わずかながらも「史実」志向を見せ始める「親鸞因縁」単行本が蓮如以前に作られ、それが本願寺にあった可能性も強いのだが、それでも、この物語全体が荒唐無稽であることは否定しがたいし、蓮如が丁寧にその一部を写したり、知空が「紀者サダカナラズ実録トハイヒガタシ」としつつも二丁にわたって引用したこともまた確かなのである。

僧鑑の『真宗法彙目録及左券』（宝暦三年へ一七五三）になると「親鸞聖人御因縁」を含む三十三部が「アルヒハ少分、アルヒハ全篇、コ、ロエガタキモノナリ」として聖教の範疇から外され、続いて泰巖（宝暦一三年へ一七六三）没）『蔵外法要菽麦私記』では「覚如上人云々」「私按、コレマタ相承ノ善知識ノ真撰ニアラズ。禪定殿下ヲ法皇トイヒ、殿

下ノ仰ヲ勅定、或ハ綸言トカキタルニテ妄作ナルコトシリヌ可シ。スベテノ写本ハタゞ聖人ノ御因縁バカリナリ。然ルニ性応寺本ニハ平太郎ノ熊野参詣ノコトアリ。イヨ／＼妄作ト知ル可シ」、さらに「真仏聖人御因縁」には「世ニ所謂平太郎ナリ。妄作云々」とも記される。泰巖は何かの「親鸞因縁」単行の写本と、親鸞・真仏二因縁セットの性応寺本（現在は所在不明）を見て、兼実を法皇とする点から妄作と断じたのである。

「聖教」と「談義本」の分別が進み、後者が排除されていく過程で、『伝絵』と明らかに同素材を扱いながら異なる主張を持つ親鸞・真仏両因縁が排除の対象になるのは蓋し当然というもののだが、排除の表向きの理由は両因縁の荒唐無稽であった。ただ、それは、史実と異なるとの指摘がその作自体の命をも奪いかねない、近世中期以降の話である。親鸞を直接見知っている鎌倉時代の人々や、存如・蓮如らが、両因縁の内容を事実と信じ込むほど無智であったとも考えられない。彼らは事実と異なる物語であると知りつつ尊重していたのではないか。

三、「親鸞因縁」の素材（１）「女犯偈」譚

荒唐無稽というなら、「親鸞因縁」の中核を成すいわゆる「女犯偈」自体、そう言われて無理からぬところがある。そもそも親鸞は自己の生涯の実際について記したものを残していないが、神仏との交流体験を伝

えることには熱心だったようである。六角堂で聖徳太子の夢告を受けて法然門に入り（恵信尼書状）、法然に『選択集』を付属されたときも夢告によって改名し（教行信証）、康元二年（一二五七）二月九日には「弥陀の本願信ずべし」の和讃を夢に得たという（正像末和讃）。

六角堂での夢告については、高田開祖の真仏も『経釈文聞書』に記している。⁽²³⁾

親鸞夢記云、六角堂救世大菩薩、示現顔容端政之僧形、令服著白衲御袈裟、端座広大白蓮、告命善信言、行者宿報設女犯、我成玉女身被犯、一生之間能莊嚴、臨終引導生極樂（文）。救世菩薩誦此文言、此文吾誓願ナリ、一切群生可説聞、告命。因斯告命、数千万有情令聞之覚、夢悟了。

大意は次のようなことだろう。「親鸞夢記にはこう書かれている。六角堂の救世大菩薩が善信（親鸞）に『おまえが女犯をする宿命にあるのなら私が玉女となって犯されて、この世に在る間は莊嚴し、臨終に際しては極樂に導こう』という偈文を与え、『この偈文は私の誓願であるから、一切群生に説き聞かせよ』と命じた。親鸞はこの命に従って数千万の人々にこれを説き聞かせると見て、夢から覚めた、と。」

「親鸞夢記に」と書かれている」とは、「親鸞が」と書き記した」もしくは「親鸞が」と語った（ものを弟子が記録した）」ということである。この「親鸞夢記云く夢悟了」を「女犯偈」譚と呼んでおこう。「親鸞夢記」という「親鸞の見た夢の内容を記した書物」を「女犯偈」譚と呼ぶ

のではない。親鸞自らが真宗開教の次第を明かしたという物語を「女犯偈」譚と呼ぶ、ということである。

覚如『親鸞伝絵』は『経釈文聞書』の「女犯偈」譚とほぼ同文である。建仁三年辛酉四月五日夜寅時、聖人夢想の告まし／＼き。彼記にいはく、六角堂の救世菩薩、顔容端嚴の聖僧の形を示現して、白衲の袈裟を着服せしめ、広大の白蓮華に端座して、善信に告命してのたまはく、行者宿報設女犯、我成玉女身被犯、一生之間能莊嚴、臨終引導生極樂（文）。救世菩薩善信にのたまはく、此我誓願也。善信にこの誓願の旨趣を宣説して、一切群生にきかしむべしと云々。爾時、夢中にありながら、御堂の正面にして東方をみれば、峨々たる岳山あり、その高山に数千万億の有情群集せりとみゆ。そのとき告命のごとく、此文のころを、かの山にあつまれる有情に対して、説きかしめをはるとおぼえて、夢悟をはりぬと云々。（康永本）

「彼記にいはく」が「親鸞夢記云」に対応し、以下、「夢悟をはりぬ」までを正確に引用している。覚如は「彼記（親鸞夢記）」からこの部分を創造したのではなく、「女犯偈」譚を写したのである。ただし、覚如の見た「女犯偈」譚が、現在専修寺に蔵される真仏筆『経釈文聞書』なのか、他にも同じものが存在したのかはわからない。

女犯偈をめぐる物語は、やや形を変えて、恵信尼書状にも現れる。親鸞の臨終に立ち会った覚信尼が母に「うたがひ」の思いを訴えることがあり、その返事として書かれたものらしい。⁽²⁴⁾

山を出て六角堂に百日籠らせ給て、後世を祈らせ給けるに、九十五日のあか月、聖徳太子の文を結びて、示現に預らせ給て候ければ、やがてそのあか月出でさせ給て、後世の助からんずる縁に会い参らせんと訪ね参らせて、法然上人に会い参らせて、又六角堂に百日籠らせ給て候けるやうに、又百か日、降るにも照るにも、いかなる大事にも参りてありしに、たゞ後世の事は善き人にも悪きにも、同じやうに生死出づべき道をば、ただ一筋に仰せられ候しをうけ給はり定めて候しかば、上人の渡らせ給はんとするには、人はいかにも申せ、たとひ惡道に渡らせ給べしと申とも、世々生々にも迷ひければこそありけめとまで思参する身なればと、やう／＼に人の申候し時も仰せ候しなり。

「やう／＼に人の申候し時」、すなわち、親鸞が法然流の念仏に帰依することに非難や忠告を寄せる人があったとき、親鸞は、六角堂で聖徳太子の示現にあい、後世の助かる縁を求めて法然の弟子となったことを語って、「法然上人がおいでになる道であれば、人が何と言おうとも参ります」と断言したという。西口順子が「(恵信尼書状の)六角堂参籠と無量寿経読誦の話は、文体も他の部分と違い、流麗で口語りの一節を聞くような感があり(中略)すべて正確な事実というよりも、〈語られていた話〉であったと見たほうがよい」と指摘するように、夫の傍らで何度も同じ話を耳にした妻は、他の書状での訥々たる口調とは異なる「流麗な語り口」を獲得するまでになっていた。⁽⁴⁵⁾ 親鸞だけでなく、その妻も、

親鸞がこの信仰を持つに至った「そもそも」を聞かせることで、聴き手の信仰を揺るぎないものにしようとしたのである。

さて、「親鸞因縁」では、親鸞が叡山を下りて六角堂に七日間籠り、救世菩薩から女犯偈を得て法然の弟子となったとされる。六角堂の観音は太子像とされるのが一般であったから、⁽⁴⁷⁾『恵信尼書状』との相違点は籠った日数のみということになる。荒木門徒も『恵信尼書状』型の「女犯偈」譚を知っていて、「親鸞因縁」という拝読用テキストの素材として採用したのである。⁽⁴⁸⁾

『経釈文聞書』と『伝絵』の「女犯偈」譚は親鸞が女犯偈を一切群生に説き聞かせる義務を負ったことを明かし、『恵信尼書状』と「親鸞因縁」の「女犯偈」譚は疑念を晴らしたいと願う者たちに向けて発せられている。「女犯偈」譚は「真宗のはじまり」を同信者たちに説き、信仰を固めさせる役割を担うものであった。

「女犯偈」譚がこうした機能を持ち得るのは、女犯偈が中世社会に広く認知された観念に基づいているからである。『覚禅鈔』巻四九「如意輪下」の「本尊変王玉女事」だけでなく、在家仏教の基本的經典ともいうべき『維摩経』にも、仏道品第八に「或現作淫女。引諸好色者。先以欲鉤牽。後令入仏道」として類似的の思考が見られる。⁽⁴⁹⁾ 西口は前掲論文で、『今昔物語集』『古事談』『十訓抄』『撰集抄』『空也誄』などにより、「菩薩が美女に身を変じて僧を導く」モチーフがあって、親鸞は直接に『覚禅鈔』に拠らなくとも、女性と交わることで現世と後世が約束されると

いう思考を知っていたはずであるとした。法談などを通じてあらかじめ女犯偈的発想に馴染んでいる人々は、容易に「女犯偈」譚の説くところに乗ることができる。性空・空也といった法筵上の著名人の列に親鸞を加えればよいのだから、さほど難しいことではない。

小山正文によれば、若き日の親鸞の行実⁽⁴¹⁾は平安後期の伝空海作『上宮太子廟参拝記文』に記される空海の行実と似通っており、空海は磯長廟、親鸞は六角堂に百日参詣して、ともに太子の示現を得ているという。六角堂の観音（太子）は出来事を予言することで貴顕衆庶の信仰を集めていた。⁽⁴²⁾

現存する女犯偈は、名号のように軸装されたり、論理的に教義を説く書物の中で注釈を付されたりする形ではなく、「女犯偈」譚という物語の一部として伝わっている。熊皮御影にも女犯偈が記されるが、安城御影系の影像である以上、これも何らかの物語を背景に持つはずである。南北朝期の作とされる熊皮御影が火桶や草履を描かずに鹿杖だけを残し、三段あった讃銘を四行の女犯偈に替えたのは、安城御影の表していた物語を鹿杖と女犯偈で象徴しようとしたのか、何か別の物語を表現しようとしたのか、どちらとも取れるが、いずれにせよ女犯偈は親鸞伝と関わって伝えられてきた偈文といえよう。

四、「親鸞因縁」の素材（2） 法然門流の問答集

「親鸞因縁」は月輪法皇円照が黒谷を訪れ、法然に「御法門」を仕掛けるところから始まる。法然の説く法に対する円照の疑念が女犯偈を呼び出すのである。

まず両者の会話を問答の形に組み直すと以下のようになる。

（円照）御弟子スデニ三百余人マシ／＼候ナカニ、円照バカリ在俗ニテ候。ヒジリノ念仏トワレラガ念仏トノカハリメヤ候ハン。

（法然）弥陀ノ本願ハ極悪最下ヲ本トス。善人ヲモステタマハズ。

ナニノカハリメ候ベキ。シカモ大師ノ御釈ニハ、一切善悪凡夫得生者トノタマヘリ。ナニノ差別カハンベルベキ。

（円照）サヤウニ差別アルマジク候バ、御弟子ノナカニ一生不犯ノ僧ヲ一人タマハリテ、末代ノ凡夫ノウタガヒヲヤブリハンベランガタメニ、直ニ在家ニシタテマツラバヤ。

この部分は『秘伝鈔』では次のように改変されている。

（円照）御弟子今ハ三百有余、イヅレモ浄行智徳ノミ也。ソノ中ニ於テ、円照独在家ナリ。聖人タチノ称名ト、在家ノ人ノ念仏ト、功德ノ浅深イカバカリゾヤ。

（法然）出家在家ヒトシクシテ、功德全勝劣候ハズ。

（円照）コノ条最不審ニ候。ソノユヘハ、女人ニモチカツカズ、不浄ノ食モセズ、清僧ノ身ニテ申サンハ、功德定テタフトカルベシ。

朝夕女境ニムツレ、酒ヲノミ、不浄ノ食ヲシナガラ、仏ヲ念ゼン
トモガラハ、イカデカ清僧ニオトラザルベキ。

法然の法語・消息・制誡等を集録した『和語灯録』に、法然と弟子たちの問答を集めた『念仏往生要義抄』が収められている。その第四問は次の通りである。⁴³⁾

問ていはく、聖人の申す念仏と、在家のもの、申す念仏と、勝劣いかむ。

答ていはく、聖人の念仏と、世間者の念仏と、功德ひとしくして、またくかはりめあるべからず。

疑ていはく、この条なを不審也。そのゆへは、女人にもちかづかず、不浄の食もせずして申さん念仏はたとかるべし。朝夕に女境にむつれ、酒をのみ不浄食をして申さん念仏は、さだめておとるべし。功德いかでかひとしかるべきや。

「親鸞因縁」は典拠とする作を消化しきって、表面上は見えぬようにして利用するが、『秘伝鈔』は「親鸞因縁」の典拠を探し出し、物語としての完成度を犠牲にしても逐語的に復原しようとする。例えば「親鸞因縁」は『正治初度百首』（後鳥羽院の命で正治二年に撰集）所収の二首を話中和歌として用いているが、『秘伝鈔』はわざわざ「正治二年ノ春カトヨ。後鳥羽太上天皇ヨリ人々二百首ノ歌メサレシトキ」とする、といった具合である。その『秘伝鈔』が「親鸞因縁」のこの部分を『要義抄』に拠ると判断したわけである。

『要義抄』の「疑ていはく」に対する法然の答えは長いので省略するが、「一切の仏土はたえなれども乱想の凡夫はむまるゝ事なしと釈し給ふ也」との一節がある。「親鸞因縁」では親鸞が「乱想ノ凡夫ニナレ」とは無理無体だと嘆くが、「乱想の凡夫」という語句は親鸞の著作に出ないせいか、真宗系の諸書には極めて少ない。『秘伝鈔』の想定通り「親鸞因縁」の典拠は『要義抄』であると見てよからう。

なお、『法然上人伝記（醍醐本）』で禅勝房が持戒・破戒による念仏の差異を尋ねているので、『要義抄』第四問の問者を禅勝とする伝承ならば存在したかもしれない。だが、九条兼実が不審を書きあげて法然に質したことは『法然上人伝記（九巻伝）』巻三上「月輪殿御不審事」にあるけれども、出家と在家の念仏の相違を問うものではない。⁴⁴⁾「親鸞因縁」が『要義抄』を下敷きに、勝手に兼実と法然の問答を作り上げたのだらう。

五、「親鸞因縁」の素材（3） 和歌

最後に「親鸞因縁」の三首の和歌の典拠について考える。Aは慈円が「恋」の題で詠んだ歌、Bは慈円が「鷹庭の雪」の題で詠んだ歌、Cは忠安（親鸞）の歌とされるものである。比較の便のため、適宜漢字を当て平仮名書きで示す。⁴⁵⁾

A（慈円） 我が恋は松を時雨の染めかねて真葛が原に風騒ぐなり

B (慈円) 雪降れば身に引き添ふる箸鷹のたださきの羽や白斑な

らん

C (親鸞) 箸鷹のみよりの羽風吹き立てて己と払う袖の雪かな

親鸞は帝に「師匠はたださきの羽で詠んだのだから、おまえはみよりの羽で詠め」と命じられる。「親鸞因縁」の作者は、鷹狩が冬の題であつて、「徒前(左側)の羽」に対して「身寄(右側)の羽」で詠むという作法を知っていた。

A について

* 正治二年(一二〇〇)『正治初度百首』慈円

675 我が恋は松を時雨の染めかねて真葛が原に風騒ぐなり

* 元久二年(一二〇五)『新古今和歌集』慈円

1030 我が恋は松を時雨の染めかねて真葛が原に風騒ぐなり

B について

* 『正治初度百首』藤原範光

1570 雪降れば身に引き添ふる箸鷹のたなさきの羽ぞ白斑なりける

* 応長元年(一一三一)以前『夫木和歌抄』『正治二年百首。民部卿範光卿』として

12771 雪降れば身に引き添ふる箸鷹のたださきの羽ぞ白斑なりける

* 貞治三年(一一三六四)以降『六華和歌集』慈円

1320 雪降れば身に引き添ふる箸鷹のたださきの羽や白斑なるらん

C について

* 正安二年(一一三〇〇)『遺塵和歌集』『雪中鷹狩を。高階成朝』として

142 箸鷹の身寄りの羽風吹き立てて我と払はぬ袖の白雪

Bの第五句は『正治初度百首』と『夫木和歌集』が藤原範光作で「白斑なりける」、「親鸞因縁」『六華和歌集』が慈円作で「白斑なるらん」とする。慈円に仮託された『鷹百首』も「白斑なるらん」だが、親鸞・真仏因縁が鎌倉時代の作であれば『六華集』や『鷹百首』(室町時代か)は直接の典拠ではない。鎌倉時代のうちに、第五句を「白斑なるらん」とし、慈円作とする伝承が生まれていて、「親鸞因縁」も『六華集』もそうしたものに拠ったということなのだろう。

そうなると、Aも『正治初度百首』に拠らない可能性が出てくるが、その場合も『新古今和歌集』があつて、資料入手は困難ではない。

問題はCである。通例の「親鸞因縁」や『秘伝鈔』の写本・板本は第五句を「袖の雪かな」とするが、祐誓寺本「親鸞因縁」と、これとほぼ同文の蓮如筆『慈鎮和尚御詠歌』、および室町末期から文禄・慶長頃まで下るかと思われる『親鸞聖人正明伝』は、『遺塵集』と同じ「袖の白雪」となっている。蓮如以前にこの歌の典拠が認識され、それに合わせて本文を改変したテキストが現われていた。

だが、「親鸞因縁」は『遺塵集』を直接の典拠とするのではないだろう。『遺塵集』は「親鸞因縁」に後れると考えられるのみならず、高階成朝の父、宗成の編んだ高階一門の家集なので、「親鸞因縁」作者が目

にすることがあったとは思われないからである。

『国書人名辞典』は、成朝の子成兼は『遺塵集』成立時点で幼少だったため入集しなかったと推定しているが、妥当な線であろう。そうだとすれば、成朝が詠歌できる年齢に達するのは一二八〇年代まで下るから、「箸鷹」の歌が詠まれるのと「親鸞因縁」成立の間には、最大限に長くみても十余年しかないことになる。

成朝のこの歌は、『遺塵集』の「鷹司の大殿の御会」での一連の詠作中（作者は宗成・宗俊ら）にある。関白太政大臣鷹司基忠（一二四七～一三二三）は中年以後に和歌に耽溺し、会を開いたり、定数歌を召したりしており、その会には地下も出ていたと推定されるという⁽³⁷⁾。

宗成は十回余も鎌倉に下向し、藤原為家・二条為氏・京極為兼・真観といった鎌倉有縁の職業歌人たちとも歌の贈答を繰り返した。為家は宇都宮頼綱女を妻とし、為氏は鎌倉への下向経験を持ち、真観は鎌倉幕府六代将軍（宗尊親王）の和歌師範である。

鎌倉武士の側も都の公家との交流に積極的だった。『存覚一期記』によれば、大仏貞直は花山院師藤の娘である長楽寺禅尼を邸内に住ませ、自分の娘の後見をさせていた。存覚が貞直邸に赴いたとき、花山院師藤（師藤の祖父）の息である仁和寺尊勝院嚴忠大僧都、そのころは遁世して無住和尚と名乗っていた人もその場において、禅尼に存覚の娘を長楽寺に入れるよう勧めてくれた⁽³⁸⁾。

大仏氏には歌人が輩出し、維貞は『玉葉集』等の勅撰集に何首も入集、

貞直も『続千載』『続後拾遺』に一首ずつ採られている。熱心に和歌を学んだのは北条氏だけではない。井上宗雄『中世歌壇史の研究 南北朝期⁽¹⁾』によれば、大江・二階堂・上杉・土岐・尾藤といった武士や僧侶が、都から職業歌人を下向させたり、東下りしてきた歌人に指導を請うたりして、頻々と歌会を催し、私家集・私撰集を編んでいるという。

「親鸞因縁」の作者が、いつ、どこで成朝の歌に触れたのか、関白家での歌会の記録として一括されたものを見たのか、成朝の歌だけを耳にしたのか、具体的ことはわからない。けれども、武士と深いつながりを持ちつつ広域的に活動する荒木門徒にとって、決して難しなかったはずである。

六、和歌の世界からの逸脱

詠まれて間もない都の公家の歌を入手し、下の句を少し変えて祖師の詠歌として物語に組み込む。鎌倉近辺の荒木門徒はそういう力を身につけていた。北条氏や鎌倉御家人、宇都宮歌壇を形成した下野の人々も、和歌の知識や技術の修得に手間隙を惜しまない。それほどに和歌に拘泥するとは、どういうことだろうか。

鎌倉歌壇については中川博夫の詳細な研究がある⁽⁴²⁾。藤原顕氏という中流貴族は格別に優れた歌人でもなかったようだが、六条藤家という「和歌の家」の出身であることから鎌倉に招かれて武士たちを指導し、幕府

にも出仕した。その歌は新奇をてらうより伝統に従い、主に「古歌の主軸となる意想を、それを表す言詞を取り込んで詠み直し、そのまま再生する」手法に拠っていた。鎌倉武士は東国風・武家風の独自の歌風を創出しようとしたのでなく、都の公家の共有している本歌・本説を学びとり、自らも都の公家であるかのような歌を詠もうとした。鎌倉に在りながら「春の曙」の題で天香具山を詠み、禁裏など生涯出入りするはずもないのに歌会で「禁中鶯」の題を出し、顕氏が都の新しい詠みぶりの紹介をすれば、即座にそれを自らの詠歌に反映させたという。

井上宗雄の「中世の多くの歌人が、一・二の例外を除いて、挙って王朝的な和歌の模倣に終始したのは何故であろうか。少なくとも研究者はその「つまらなさ」の原因を、しかもそれが数世紀にわたって人々から何故支持されたか、を考察せねばなるまい」という指摘は、まさに鎌倉の歌人たちのためになされたものといえよう。

かつて兵藤裕己は勅撰集編纂という行為を、天皇の名において、「日本」という国家・共同体のありようを地域・階級による差異を超えて一元的に再構成する企てであると看破した。⁴⁴二〇〇五年に刊行の開始された岩波書店『和歌をひらく』の第一巻「和歌の力」では、「和歌の持つ不可思議な力」の解明が目指されている。渡辺泰明は「人々の心をなしくずしに親和させてしまうかのような和歌の機能」「時間や空間、あるいは身分や性別、ときには幽明の境をさえ越えて、人と人の心を一体化させてしまう不思議」について追究し、⁴⁵前田雅之は、和歌を詠めること、

和歌を詠む場に参加できることが「公」秩序の一員たる証であって、公家・寺家・武家が内部的には対立を抱えながらも、和歌によって結ばれた公共圏を形づくってきたと述べ、⁴⁶錦仁は、東北地方に住む普通の人々が王朝以来の和歌を暮しに根付かせ、歌念仏やささら踊りのような民俗芸能をも生み出してきたとして、「日本はまさに和歌の国であった」と言い切っている。⁴⁷

代々の帝は勅撰集を編み続け、鎌倉武士や山寺の僧侶も、王朝的なつまらない和歌を詠み続けてきた。だが、確実に親鸞作とされる和歌は一首もない。そればかりか、真蹟の中に殺・盗・淫など十悪を列挙した一紙があり、「綺語」に「ウタヲヨミ、イロヘコトバライフ」の左訓が付されている。⁴⁸和歌は狂言綺語か、讃仏乗の因かという古来の命題に関して、親鸞ははっきりと前者に身を置き、讃仏乗には和讃を用いた。⁴⁹

「親鸞因縁」の親鸞は名歌を絶賛されながら、栄華と背中合せて地獄が口を開けており、自分がそこを逃れたのは偶然にすぎないと気付く。鎮護国家の業に従う者は、女犯も殺生もせず身を清浄に保ちつつ、恋や鷹狩を詠みこなすよう要求されるのだから、慈円も親鸞も理想的な天台僧に相違ない。けれども、そうした清浄さや和歌の才は、〈この私〉の往生に結びつかないどころか、墮地獄を招来するものでさえある。「是はそも出家のかひかや」と思い切った親鸞は、山を下り、女犯肉食の在家仏教を創始することになる。

「歌を詠む」が「公共圏の内部に在る」の謂であるならば、遁世する

こと、現秩序の枠を自ら外れることは、和歌の世界からの逸脱にほかならない。「親鸞因縁」は和歌の知識を持たぬどころか、和歌の国に生まれながら「なしくずしの親和」を脱し、〈この私の往生〉を願う者たちの、国家的仏教からの逸脱宣言である。和歌を排した親鸞は、次の段階で、ついに女犯に踏み切るのである。

七、往生希求と自己犠牲

国家的仏教の頂点にある法皇が〈この私の往生〉を願って法然に問いかける。これは確かに一介の公家でなく「法皇」の役割に相違ない。それにしても、なぜ、あえて「月輪法皇」という、月輪殿九条兼実を連想させる固有名詞が与えられたのだろうか。帝の方は、叡覧・勅定・綸言などの語を以て、帝であることが示されるばかりである。慈円の歌の一件は建久三年（一一九二）の出来事として語られており、その時点の帝である後鳥羽の名を出せば、承元法難が後鳥羽院政下で起きているのと抵触するから、帝の名を明示しないことは当然ともいえるのだが、それならば法皇もまた単に「法皇」でよからう。

法然門流に属する念仏者は、兼実が法然の弟子であることを知っているはずである。先述の通り親鸞は『教行信証』後序に「禪定博陸（月輪殿兼実、法名円照）」の命で選択集が書かれたと記しているが、『法然上人伝記（醍醐本）』以来の各種の法然伝にこれと同内容の記載がある。

兼実の兄、慈円も法然伝の常連で、『伝法絵』には流罪を解かれた法然を「吉水の前大僧正慈鎮の御沙汰として」大谷の禪房に居住させたとあり、それを受けて『四十八巻伝』までのどの絵巻類にも同様の記述がなされる。

「女犯偈」譚は「親鸞は叡山を下りた」というだけで、「叡山では慈円直弟だった」とまでは言っていない。「親鸞因縁」は兼実・慈円の兄弟を讀者（聴き手）の脳裏に描かせることで、歴代座主の中でも特に和歌に優れ、兄と手を携えて聖俗両面から政治力を行使した人物を親鸞の叡山時代の師として造型したのである。

「親鸞因縁」が確信犯的に『教行信証』を利用したと思われる箇所はもうひとつある。「親鸞因縁」は九歳で慈円の弟子となり、二十九歳で法然門に帰し、建仁元年に三十八歳で結婚したとするが、『教行信証』には「愚禿釈の鸞、建仁辛酉の暦、雑行を棄てて本願に帰す」とある。親鸞は自筆本の奥書等によれば承安三年（一一七三）生まれで、建仁元年（辛酉）に二十九歳であった。この数字の符合は偶然ではない。「親鸞因縁」は「本願に帰す」を女犯肉食の在家仏教の創始に当てたものと思われる。

法皇が「極悪最下ヲ本トス」る「弥陀ノ本願」を信じきれず、苦しんでいるのに、法然も三百余人の弟子たちもみな法体で「末代ノ凡夫ノウタガヒ」を破ることができない。親鸞は法然が説くだけだった在家仏教を実行に移し、身を以て女犯偈を現世に宣布する。

釈尊ハ一切衆生ノタメニ瓔珞サイナンノ衣ヲヌギ、ソヘイ国ノアサマシキカタチニナリテ市中ニテ法ヲトク。不輕菩薩ハワレヲウツ衆生ヲタスケ、文殊師利菩薩ハワレヲ信ゼンヨリハワレヲウチノラシ者ヲバナヲタスクベシトチカヒ、龍樹菩薩ハ九十九種ノ外道ヲ濟度シ、イマノ法皇ハ末代ノ衆生ヲタスケン御タメニ姫宮ヲ平人ノ妻トナシマシマス。

「親鸞因縁」のいう「ソヘイ国」は龜弊垢膩、あかとあぶらで汚れた粗末な着物をいう。『法華經』信解品に、釈尊は華嚴經を説いても凡夫は理解せず逃げ去るのを悲しみ、瓔珞と細軟なる上服を脱いで龜弊垢膩たる衣を着し、阿含經を説いたとある。これを受けて中世には「瓔珞細軟上服ヲ脱ギ、龜弊垢膩ノ衣ヲ着玉テ、于時二乗ノ淺機漸ク近付シガ如シ。神明ノ和光同塵モ亦復如是」(『神道集』「神道由来之事」)など多数の用例が生れた。

「不輕菩薩」も『法華經』常不輕菩薩品をふまえる。常不輕菩薩は一切衆生が皆やがて成仏するであろうことを尊び、会う人ごとに「我敢えて汝等を輕しめず。汝等は皆まさに仏となるべきが故に」と声を掛けて、杖木瓦石で打擲されてもお礼拝したという。文明本『西行物語』に、西行は武士に鞭打たれ、頭から夥しい血が流れても、不輕菩薩が「うたんとするかたき、うたるゝもに仏にならんとおぼしめし」、ついに仏となったことを思い、腹立つ様子もなかったとあるように、打たれることは我人ともに成仏するためのわざであった。

ここで「女犯偈」譚の説くところを再度掲げよう。「おまえが女犯をする宿命にあるのなら、私が玉女となって犯されよう。この世に在る間はおまえを莊嚴し、臨終に際しては極樂に導こう。この文は私の誓願である。一切群生に説き聞かせよ。六角堂の救世菩薩(聖徳太子)は親鸞にそう夢告した」。女犯偈は親鸞だけに与えられるのではない。菩薩(太子)は女犯を宿命とするすべての者たちに、救済の約束されていることを説こうとしている。菩薩の声を聞き得た親鸞は、自らが菩薩の守護による現世安穩・後生善処を享受するのみならず、一切群生に菩薩のことばを説き聞かせる義務を負う。

『私聚百因縁集』卷第三第四話「善見童子事」⁴⁰⁾では童子が鬼神の守護を受けて一切群生を救う。

天竺のある小国に大力の鬼神がおり、小児を取り食した。善見童子が食われる番に当たったとき、両親は童子を鬼王の石室内に送った後、石室の前で終夜念仏を唱えた。翌朝鬼神は童子を返し、念仏の声で三熱の苦を免れたと謝した。鬼神の望みにしたがって両親が高声に念仏を唱えると、鬼神は落涙して言った。

汝今所唱名号力ニヨリテ、我深重罪障漸消滅して、頭上十二角皆落畢。是故童子還父母。速加守護、現世ニハ令得安穩事、後生ニハ往生淨土本意遂導娑婆有縁、利惡趣無縁事不可疑。鬼王捨石室遠雲去。鬼神は善見童子を守護して現世安穩・後生善処を遂げさせるだけでなく、童子をして娑婆や惡趣の者共を導かせようと誓った。童子は帝位に

就き、国中が仏法に帰して弥陀の名号を執持するようになったという。

小児を食する鬼神が弥陀の名号を聞くと、三熱の炎は清涼の風と変じ、鬼は往生を遂げたという部分は「真仏因縁」を彷彿させるが、「真仏因縁」の熊野権現と同様にこの鬼神も三熱の苦を自ら逃れる術を持たない。童子も鬼神に打ち勝ったのでなく両親の唱える念仏の声に守られたにすぎないし、両親も石室に斬り込んだわけではない。こうした自力で対処できぬ宿命の自覚と念仏への尊信は、念仏によって救われた当事者から国中へと広げられなければならない。童子は鬼神に守護され、娑婆の有縁を導き、悪趣の無縁を利用する帝王となる。

「親鸞因縁」で親鸞は「落墮」し、法皇は最愛の姫宮を平人に与えて「末世ノ衆生ヲタスケ」た。〈この私の往生〉を願う者は自己犠牲を厭わない。自らが往生することと、自らの身を犠牲にしても大勢を浄土に導くことは、不可分の関係にある。

この国の仏法の頂点にある法皇も、清浄なる僧侶も墮地獄を免れないならば、こと往生に関しては、既存の仏法の枠組など何にもならない。枠外に置かれてきた「外道」や「平人」たちも含め、すべての「乱想ノ凡夫」に向けて女犯偈が明かされる。それはまた、親鸞が太子の夢告に従い、親鸞自身の往生を確かなものにするにほかならない。

八、女の方

親鸞は女犯偈を口外しなかったが、法然は一字違わず記してみせた。己の説く在家仏教を親鸞が実現するのだと、法然はあらかじめ知っていた。六角堂の救世菩薩が法皇の姫「玉日ノ宮」として現世に顕れ、権者法然が「一向専修ノ念仏ノ一道場ノアルジ」を「坊守」と名付けたところで「親鸞因縁」は終わる。

「太子ノ玉女」は「女犯偈」譚ですでに説かれていたが、「親鸞因縁」は玉日を登場させて太子ノ玉女ノ玉日（坊守）であるとした。古い真宗寺院には往々にして非常に強い太子信仰が見られるから、坊守が実は太子だというのは説得力がある。しかし、真宗寺院に祀られる太子像は、絵像にせよ木像にせよ、女性的な雰囲気をもったく伴わない。「親鸞因縁」に漂う濃厚な性のイメージが太子信仰のみから出てきたようには思われない。

荒木門徒で女性といえ、仏光寺開祖了源の妻で後継者となった了明がいる。光明本尊に描かれる高僧先徳はほとんど男性だが、了明は別で、了源と向かい合わせに描かれることが多い。⁽⁹⁾

ところで、『本福寺跡書』『本福寺善道俗姓之事』では、疫癘に悩む法住に母妙専が夢解きをする。法住は夢に、薄墨染の衣を着た二人の貴僧が法住宅の仏壇に立って「汝拙々（ツタナシク）」『本福寺由来記』は「キタナシ」と言いながら鳥の羽で払うと、押板から虫がはらはら

と落ちると見た。それを聞いた妙専は「ソレコソ一人ハ黒谷上人、一人ハ本願寺上人ニテオハシマスベシ。コレヨリホカニハ更ニ別ノ御僧マミエ給フベカラズ」、法住の父の覚念が禪宗になったのを両上人が悲しんでいるのだと解いて本願寺参詣を勧める。法住は上落したもの、賑わっていた仏光寺に足が向き、西坊の弟が『弁述名体鈔』を談ずるのを聞いて感激したという。⁽³²⁾

妙専の「二僧は法然と親鸞に違いない。他の僧が見えるはずはないのだから」という台詞には妙な言い訳がましきがある。また、光明本尊では親鸞以下の真宗僧が黒衣を着するのに対し、天竺・震旦の高僧先徳から源信・法然までは色鮮やかな衣を身につけている。⁽³³⁾ 本福寺は蓮如に帰依する前は西坊門徒で、『弁述名体鈔』を聞きつつ光明本尊を拝んだのであろうから、薄墨染の衣の二僧から法然・親鸞を想起するとは思われない。

これと似た場面を持つのが説経節『信徳丸』である。継母が清水寺等の柱に六寸釘を打って呪いを掛けたため、信徳丸は癪者となるが、許嫁の乙姫が観音から賜った烏箒で「善哉なれ」と唱えつつ信徳丸の体を三度撫でると、百三十五本の釘がはらりと抜けて平癒する。⁽³⁴⁾ 岡見正雄は中世後期の勧進聖・琵琶法師・千秋万歳などの宗教人・芸能人は必ず二人連れであるとし、『信徳丸』のこの場面から烏箒を持つ二人連れの絵解き僧のイメージを汲み取った。⁽³⁵⁾

西坊は了明との結びつきが強いようである。⁽³⁶⁾ 穢れを祓い病を治す二人

連れは了源・了明夫妻ではなからうか。

荒木門徒ではないが、横曽根性信の門流では娘の証智が後を嗣いだ。その死後に阿弥陀三尊像が造られ、中尊の内部に「本師証智比丘尼御等身也」「南無証智比丘尼」「成就所願国土豊饒、一天平穩」等という正和四年（一一三二）の修理銘が残る。⁽³⁷⁾ 「本師」証智尼は等身の阿弥陀像に刻まれて「南無」され、現世利益の願をかけられていた。

『信徳丸』の「乙姫」は巫女的な女性によく見られる名前であるが、その霊的な力は、人形浄瑠璃『摂州合邦辻』では、俊徳丸を己の鳩尾の血を以て救う玉手御前が振るうことになる。玉依姫・豊玉姫・玉藻前などの名を挙げるまでもなく、「玉日」は神を祀り、神の依代として神意をこの世に顕してきた女性たちの後身でもあろう。そもそも女犯偈自体に、女性の性的エネルギーによって守護されようとする古代以来の感性が窺われる。真宗も神意ならぬ仏意を現世に伝える巫女的な女性たちと無縁でなかったのではないか。

「親鸞因縁」では、法然・親鸞という二人の権者に王の娘玉日が加わって、「極悪最下ヲ本トス」る「弥陀ノ本願」が実現されることになる。明晰に説明し得る教義だけでなく、文字化されない底流をも掘り上げながら「真宗のはじまり」が語られているのである。

おわりに

「女犯偈」譚は、「親鸞は叡山を下りて六角堂に籠り、救世観音（聖徳太子）から女犯偈を示されて法然の弟子となり、穢身のまま往生する道を宣布することになった」という、「真宗のはじまり」を説く言説であった。「親鸞因縁」はこれに、「親鸞は叡山では慈円の弟子で忠安と呼ばれた」「前岡崎皇太后宮大進有範の子で、前若狭大進の孫であった」⁽⁸⁸⁾「和歌をめぐる事件を契機に叡山を下りた」「法然は親鸞への示現を知っていた」「法然の命で法皇の娘玉日と結婚した」等々を加えてひとつの物語にまとめあげた。

最後に「親鸞因縁」の手法を確認しておこう。「建仁元年」や「二十九歳」が親鸞の回心に関するキーワードであると知っている者が、「二十九歳で法然の弟子となり、建仁元年に結婚した」のくだりを聞けば、親鸞による「真宗のはじまり」、末世の凡夫に往生への道が開かれたのを感じ取ることができる。「親鸞因縁」は、読者（聴き手）が一定の知識を持っていることを前提に、法然への帰依と超克をいちどきに暗示する。

ほかにも「月輪法皇円照」「六角堂の救世菩薩」「玉日」といった、信仰の厚みを背負う言葉を配して、広く知られている物語の型に読者（聴き手）を誘い込むように作られている。重要なのは、こうした技法は耳で聴く場合にも通用するということである。『教行信証』を読まずとも、建仁元年、二十九歳での回心を耳学問で知っていれば、「末代ノ凡夫ノ

ウタガヒ」を破ることができるのである。

文字を用いる「書く・読む」と、声による「語る・聞く」は機能を異にし、前者は抽象・概念・認識・体系と、後者は一体化・範型・擬人化・比喩表現と結びつくという⁽⁸⁹⁾。真宗教義を論理的に説くものとしては、漢文体の長大な『教行信証』だけでなく、和語聖教も、消息の読み聞かせさえもあったようだが、擬人化や比喩表現を主に用いた、別の形の教義書も必要だったのではないか。

大桑斉は、延宝七年（一六七九）の成立と目される『蓮如上人遺徳記』がメタファーの多用によって権者蓮如像を作り上げたことを指摘している。この書の作者は不明だが、一般には知られていない実悟の諸書を自由用いることのできる立場にあり、漢文体の識語を書ける知識人であった⁽⁹⁰⁾。真宗ではロジックの見事に目を奪われがちで、メタファーやアナロジーはあまり注目されてこなかったが、ロジックに偏した研究から踏み出してみれば、また別の真宗像が結べるだろう。

十八世紀前半頃には『白鳥山日次記述意』という御絵伝の絵解き本が科文の形式で書かれた⁽⁹¹⁾。全体をいくつかの大科に分け、各大科を中科に、各中科を小科に分ける……という、ディレクトリ構造のごとき整然たる分科が、「親鸞因縁」をも利用した荒唐無稽な伝奇伝説集成の冒頭に掲げられている。書き言葉の修練によって分析的な態度や抽象化の能力を培いつつ、話し言葉の生み出す感情的な一体化をも手中にしてきた真宗の歴史を、再評価したいと思うのである。

註

- (1) 十月十日付「慶信上書聖人加筆御返事」『真宗史料集成』一。
- (2) 塩谷菊美「真仏因縁」の生成『同朋大学仏教文化研究所紀要』二五、二〇〇六年。
- (3) 小山正文『法然聖人絵』総説『真宗重宝聚英』六、一九八八年。
- (4) 『真宗重宝聚英』四、平松令三解説。
- (5) 宮崎円遵「安城御影とその意義」『初期真宗の研究』永田文昌堂、一九七一年。
- (6) 「真仏因縁」の生成。
- (7) 『大系真宗史料』伝記編1に『御因縁』の諸本を集成し、系統を整理するつもりである。今回は『真宗史料集成』七の毫撰寺本『親鸞聖人御因縁』を底本としたが、西本願寺蔵『親鸞聖人御因縁』(本願寺史料研究所マイクロフィルム)・金堂弘誓寺蔵『親鸞聖人御因縁』(真仏上人因縁)(同朋大学仏教文化研究所マイクロフィルム)・八尾慈願寺蔵『親鸞聖人御因縁』・名古屋祐誓寺蔵『親鸞聖人御因縁』(同朋大学仏教文化研究所マイクロフィルム)を参考にした。
- (8) 「源海因縁」広本は旧赤木文庫本(『室町時代物語大成』四)・祐誓寺本(同朋大学仏教文化研究所マイクロフィルム)など、略本は毫撰寺本『親鸞聖人御因縁』(『真宗史料集成』一)の「源海因縁」部分など。なお、紙幅の関係で「源海因縁」については今後別稿を期すこととし、ここでは現在得られている結論のみ記すことをお許し戴きたい。
- (9) 二〇〇六年の中世文学会春季大会で筆者が「親鸞伝の変成」を報告した際に、村上學氏より「真仏因縁」を用いて『伝絵』が書かれたのではなく、共通祖本が存在したと考えるべきだ」という御意見を賜ったが、その後、「真仏因縁」から『伝絵』が作られたのか、共通祖本に拠るかは断定できない。覚如が初稿本系『伝絵』で「忠太郎」としながら、後に「平太郎」に変えたのは、「真仏因縁」の影響である」旨の御手紙を頂戴した。筆者は「真仏因縁」の生成(註46に述べた通り、ことさらに共通祖本を想定する必要はないと考えているが、仮に共通祖本説に立っても「真仏因縁」と『伝絵』をほぼ

- (10) 同時期の成立とすることになり、以下の行論に齟齬は生じない。
- (11) 大橋俊雄「鎌倉光明寺草創考」『日本歴史』一四六、一九六〇年。
- (12) 熊野恒陽「了源上人の教化と興正寺の建立」大阪真宗史研究会編『真宗教団の構造と地域社会』清文堂出版、二〇〇五年。
- (13) 『存覚一期記』正慶元年条。「貞有」とあるが「貞直」の誤写であろう。
- (14) 『相州古文書』五、第一七五〇番文書。
- (15) 塩谷菊美『親鸞聖人御因縁』を読む『寺院史研究』九、二〇〇五年。
- (16) 『真宗史料集成』第七卷所収の本文による。引用部分は私に濁点を付した。
- (17) 「親鸞因縁」では諡号「慈鎮」で表されるが、本稿では他の史料も含めて、一般に用いられる「慈円」の名に統一した。
- (18) 『真宗史料集成』第八巻の底本である毫撰寺本の第五句は「アキカゼゾク」だが、室町中期の写本とされる西本願寺本をはじめ、他の諸本はすべて「風サハグナリ」なので、これ採った。『正治初度百首』『新古今和歌集』の慈円詠も「風さわぐなり」である。
- (19) 「真仏因縁」の生成。
- (20) 『真宗史料集成』七。なお、大谷大学粟津文庫蔵『御因縁』と本證寺林松院文庫蔵『御因縁』という、江戸後期の書写だが極めて善本の二写本がともに宝徳二年(一四五〇)年の「釈円兼」すなわち存如の識語を有し、正徳六年に五天良空が板行したと思われる『存覚上人秘伝鈔』も、この存如奥書の一部を書き換えて利用している。存如自筆本が残っていない以上、存如奥書が後代の付加である危険性も皆無ではないが、存覚や蓮如ならばともかく、聖教書写が存如に仮託されるということは考えにくいので、実際に存如書写本が存在したと考えておく。そうだとすれば、『秘伝鈔』の現存写本・板本は、すべて存如書写本に拠ることになり、『秘伝鈔』は本願寺内部で作られた可能性も考えるべきかもしれない。
- (21) 大谷大学編集・発行『大谷大学博物館学課程開設10周年記念「蓮如上人」展』一九九六年。本文の特徴は祐誓寺本『親鸞因縁』とほぼ

一致する。蓮如の署名等はないが、小山正文・草野顕之両氏による蓮如筆との御判断に従った。

(21) 以下に用いる聖教目録は、すべて『真宗全書』七四による。

(22) 同朋大学仏教文化研究所蔵板本（寛文四年西村九郎右衛門刊）の「上之」による。

(23) 『真宗史料集成』一。

(24) 『真宗史料集成』一。ほとんど平仮名だけで書かれているため、適宜漢字を当て、原文は振仮名として示した。

(25) 西口順子「成仏説と女性——女犯偈」まで——『日本史研究』三六六。

(26) 山田雅教「再論 伝親鸞作「三夢記」の真偽について」『高田学報』九二、二〇〇四年）に従い、この夢告は廟窟偈でなく女犯偈であると考え。女性の恵信尼には示現の内容を明示しにくく、こうした表現にとどまったのだろう。

(27) 『阿婆縛抄』第九二「如意輪」に「太子即観音後身也。以如意輪尊為七生之本尊（六角堂観音是）」、『拾芥抄』下「諸寺部」に「六角堂（金銅三尺如意輪聖徳太子）」。

(28) 拙稿『親鸞聖人御因縁』を読む『寺院史研究』九、二〇〇五年。

(29) 名畑崇「親鸞聖人の六角夢想の偈について」『真宗研究』八、一九六三年。

(30) 織田顕信氏の御示教による。

(31) 小山正文「親鸞見写の廟窟偈」『親鸞と真宗絵伝』法蔵館、二〇〇〇年。

(32) 平松令三『親鸞』吉川弘文館、一九九八年。

(33) 石井教道編『昭和新修法然上人全集』平楽寺書店、一九五五年。

(34) 井川定慶編『法然上人伝全集』法然上人伝全集刊行会、一九五二年。以下、各種法然伝の引用はこの本による。禅勝房への答の第五問は、「持戒者念仏数遍少与破戒者念仏数遍多、往生後浅深如何。上人指所居置答云、就有量論破与不破、全於無量者。云何論破不破哉。其様末法中、無持戒無破戒但有名字比丘。伝教大師末法灯明記委明此旨。其上不可持戒破戒沙汰。為如此之凡夫所教本願者、急々可称

名字也」。

(35) 和歌に関する資料は特に示さないかぎり『新編国歌大観』による。

(36) 『慈鎮和尚鷹百首』『群書類従』三五七。

(37) 宗成の子の「新陽明門院兵衛佐」は十六首、「成朝が姉」は十一首、成朝は十四首、成尚（同集成立以前に夭折）は十五首が入集している。嫡子成朝の男子で、後に『続千載』作者となる成兼の歌を、宗成が入れぬはずはない。

(38) 小川剛生氏の御示教による。

(39) 『遺塵集』二〇五番歌の詞書に「永仁のころあづまへまかりけるが、とたびばかりになりぬるを」、二七四番歌「弘安のころあづまへまかりて侍りけるに、みちのほどの宿々をよみつづけるながうた」は「こいそ大いそ さがみがは かたせこしこへ こしかたの 道のま まなる すさみとも のちみん人や おもひあはせん」で歌い止めている。

(40) 『存覚一期記』。無住和尚については『群書類従』巻五九所収「仁和寺諸院家記」による。

(41) 改訂新版『中世歌壇史の研究 南北朝期』明治書院、一九八七年。

(42) 中川博夫『藤原顕氏全歌注釈と研究』笠間書院、一九九九年。

(43) 井上前掲書「一、序説」。

(44) 兵藤裕己「和歌と天皇」『王権と物語』青弓社、一九八九年。

(45) 渡部泰明「序論 身の表現としての和歌」。

(46) 前田雅之「日本意識の表象——日本・我国の風俗・「公」秩序」。

(47) 錦仁「伝播する和歌」。

(48) 宮崎円遵「親鸞の和讃——三帖和讃——」『真宗書誌学の研究』永田文昌堂、一九八八年。

(49) 名畑崇「中世における音の聖と俗——体制の「音」・民衆の「音」——」『大谷大学史学論究』一、一九八七年。

(50) 『大日本仏教全書』纂集部一。

(51) 『真宗重宝聚英』四。

(52) 千葉乗隆編『本福寺旧記』同朋舎出版、一九八〇年。

(53) 『真宗重宝聚英』二の平松令三「総説」、同朋舎、一九八八年。

- (54) 東洋文庫『説経節』平凡社、一九七三年。
- (55) 岡見正雄『室町文学の世界』岩波書店、一九九六年。
- (56) 文明十二年(一四八〇)「長性院性宗覚書」『真宗史料集成』四。
後藤道雄・今井雅晴「茨城・円福寺の阿弥陀三尊像について——初期真宗在銘木像の一例——」『MUSEUM』四五六、一九八九年。
- (58) 「親鸞因縁」で親鸞は「サキノオカザキノ皇大皇公ノ大進有範ノ卿ガ子」「サキノワカサノ大進ガマゴ」で、「祖父モ師匠モ歌人ナリ」とされる(毫撰寺本は「大臣・伯父」だが、西本願寺本・慈願寺本等にしたがい「大進・祖父」とした)。二条院歌壇の有力歌人である岡崎三位藤原範兼の娘、岡崎皇太后宮大進は、私家集『皇太后宮大進集』を自撰している。「親鸞因縁」は、この名と、皇太后宮権大進日野有範の名とを合わせて「歌人若狭の大進の孫で、岡崎皇太后宮大進有範の子」とした可能性もあろうか。
- (59) オンゲ『声の文化と文字の文化』藤原書店、一九九一年。ハヴロツク『プラトン序説』新書館、一九九七年。
- (60) 大桑斉『蓮如上人遺徳記読解』東本願寺出版部、二〇〇二年。
大谷大学蔵。
- (61)

執筆者紹介

小山 正文

(同朋大学大学院非常勤講師 研究所顧問)

塩谷 菊美

(神奈川県立茅ヶ崎高校教諭)

武田 龍

(客員所員)

青木 馨

(同朋大学非常勤講師 客員所員)

安藤 弥

(同朋大学専任講師 所員)

高橋 良政

(日本大学法学部教授)

嘉木揚 凱朝

(中国社会科学院世界宗教研究所研究員 客員所員)

Gyana Ratna Sraman

(愛知学院大学非常勤講師 客員研究員)

同朋大学佛教文化研究所紀要 第二十六号

平成十九年三月二十五日 印刷

平成十九年三月三十日 発行

名古屋市中村区稲葉地町七―一
編集者 同朋大学佛教文化研究所

所 長 小島 惠昭

電話 ○五二―四一―一三七三

発行所 同朋大学佛教文化研究所
印刷所 株式会社 一誠社