

正如房へつかはす御文

——式子内親王と法然上人——

奥野陽子

—

法然上人(長承二年(二三三)→建暦二年(三三三))に「正如房へつかはす御文」(昭和新修法然上人全集)といわれる手紙が残っている。「西方指南抄」には「しやう如はう」、「和語燈録」には「正如房」、そして「勅修御伝」には「聖如房」と記されるこの女人が、出家して法名を「承如法」(「賀茂斎院記」と称した、後白河院皇女式子内親王(久安五年(二四九)→建仁元年(三三二))であるらしいことは、つとに指摘されていた(小川龍彦「新定法然上人絵伝」昭和三十年、岸信宏「聖如房に就て」『仏教文化研究』第五号 昭和三十年 「法然上人伝の成立史的研究」Ⅳ加筆再録 昭和四十年)。それをうけて小説家佐藤春夫が「極楽から来た」(昭和三十六年)の中ですでにそのような想像を加えていたのだが、近年、その手紙に着目し、詳しい伝記考証とともに、式子の忍恋の相手は法然だったという説を唱えたのは、石丸晶子氏であった(「朝日新聞」平成元年六月十七日(夕刊)、「式子内親王伝 面影びとは法然」平成元年 朝日新聞社)。それは、臨終の床に臥す式子が、法然に最後の対面とあわせて善知識の役割をつとめてくれることを請うたことに対する、参上しい旨を伝える返信で、丁重にして長文にわたる。石丸説について、国文学の立場からは、小田剛氏が、「法然の、式

子内親王への手紙」(「ぐんしょ」十一号 平成三年冬)という小篇において、石丸氏が法然との出会いの歌として注目した「沖深み」歌(式子内親王集 B百首 一三三)について、題詠が主流であるという新古今当時の歌についての常識の軽視と、この歌の解釈自体の誤りを指摘して批判された。手紙自体については、小田氏は、「宗教信仰上の帰依者(式子)と慈愛に満ちた導き手(法然)との手紙であっていいと思うのであり、法然が「忍ぶ恋の面影人」とはとうてい思われない」とされる。また、錦仁氏は、石丸氏の伝記研究における成果については評価しつつも、「ただし法然と式子が恋愛関係にあり、彼女の恋歌を法然を慕う忍ぶ恋の歌だとすることには今のところ同調しがたい。氏は、式子の伝記研究に画期的な成果をあげたが、そのときの史実証明の方法を急に捨てて、式子・法然に「男女一対の恋愛」があったと言っておられるように見える」(「式子内親王——出家の真相と表現——」注7「中世和歌の研究」平成三年十月)とされた。

石丸氏が「式子にとって法然が、単に教えを説いてくれる師父以上のものでなく、また法然にとって式子が、その教えをうける信徒以上のものでなかったならば、法然はこのとき、別時念仏を中断して駆けつけた筈だ。……式子の面影びとはこの法然であったのではないか。そして法然も式子のこの心を知っていたし、彼自身、ひとりの男性として式子を愛する心が、心中深くには隠されていたにちがいない」(前掲書)などするので、仏教学の方から、主として法然の側の思いについて、反論が出されたのは当然であった。藤田和海氏は、式子の方の気持ちにも一方では疑問を呈しつつ、法然は「念仏の助けとしての異性を必要とされなかった」として「石丸晶子氏は、「心に秘めた何らかの個人的感情があったと想定」されていますが、そこに世間という恋愛感情を含んでいるとするならば、そのような感情は少なくとも法然上人ご自身には存在しなかったと見るのが妥当でしょう。むしろ、そうした感情を超えた浄土往生への善知識としての役割を、返書というかたちで果たされたものと解せられるのです」(傍点筆者。「法然上人と式子内親王の霊恋——往生浄土へのはげましの返書」『中外日報』平成四年七月一、二、三、六日連載)といっておられる。ここ

で述べられている「浄土往生への善知識としての」「返書」という見方は、表現は少し異なるが、実は早く、石丸氏の著書の刊行に前後して書かれた池見澄隆氏の「看とりの精神——現代と中世との交響——」(『仏教文化研究』第三十四号 平成二年)の中で、「書簡による究極の看とり」と結論づけられていたのであった。池見氏は「石丸女史は……異性間の感情とそれへの世間的配慮を重視している」と石丸説をも考慮しつつ、「実際の看病者の存在を前提とした」上で、「法然としては教義的立場と状況判断のより合せによって態度を決定したのである」とされる。池見論文には教えられること多大であったが、氏が、法然の態度決定を世間的配慮よりも一人の人間の魂の救済を第一のこととしてなされたものと考えておられると信ずるとしても、「ここで憶測を加えるなら、正如房は最初、往生よりもこの世での対面を希求し、その願いの成就のためには死後の墮獄も厭いはしなかったであろう」といった文言に接する時、「憶測」とはいいながら氏もまた、式子の心情について、法然への恋慕を認めているように思われるのである。

また、最近では大橋俊雄氏が、「法然は終生持戒の行者であり、専修念仏者であって、平等に教えを説くことを使命としていたから、たとえ正如房がどのよう^に考^えて^いた^にし^ても、破戒を前提とする考^えは毛頭もつ^てい^なか^つたであろう。石丸氏の考^えには、愛情を前提とし^たう^がち^ずぎ^た思^考が^見ら^れる」(傍点筆者。「法然」仏教文学講座第三巻「法語・詩偈」平成六年七月)と石丸説を批判しておられる。こうしてみると、仏教学の方では、式子については、国文学の方面のことだからとでもいうように立ち入らないこととして、石丸説を黙認ないし判断保留しているが、法然のことについては明確に否定しているということができよう。

国文学の方では、最近では糸賀きみ江氏が、式子について、「明月記」や「源家長日記」、齋院時代回顧詠をも参考にしながら、「齋院退下の後も自尊心の高い齋内親王としての生涯であって、情念の世界に積極的に自己を解放するような女性ではなかったのではないかと」と、その「リアリティのある」恋愛体験を否定し、石丸説を紹介して、

法然に式子の枕辺に急ぐことを躊躇させ、断念させたのは想思の間柄であったからというのが石丸氏の見解のよ

うであるが、はたして「正如房へつかはす御文」からそこまで読み解けるものなのであろうか。穿ちすぎのよう
に思えなくもない。(『式子内親王』和歌文学講座「新古今集」勉誠社 平成六年一月)

と疑問を呈する。ただし、石丸氏の式子歌についての解釈には触れられていない。この手紙が法然のものであって、
式子のものではない、ということもあって、式子の法然に対する思いの内実がどのようなものであったかは直接には
わかりにくく、小田氏も「あの手紙だけからは、式子の法然への恋の慕情を立証するのは不可能」と、式子の思いを
全面否定はされていないし、錦氏も「今のところ、同調しがたい」と慎重に否定されているのである。

一般に、式子の歌については、例えば百人一首の「玉の緒よ絶えなば絶えねながらへば忍ぶることの弱りもぞす
^{注1}
る」(新古今集 恋一 一〇四)という「忍恋」題史上特筆されるべき歌をはじめとして、賀茂斎院であったという彼女
の特異な人生に直接結びつけて、歌一首の表現以前のところから解説されがちなのであるが、そういう態度が蔽に戒
むべきものであることは、筆者も繰り返し述べてきたことではあった。おそらく、石丸氏の説を意識しながら、しか
もそれにはまったく触れない態度を堅持して、女流による男歌の題詠という視点から、「玉の緒よ」歌を解釈され
たのは、後藤祥子氏であった(『女流による男歌——式子内親王歌への一視点——』『平安文学論集』風間書房 平成四年十月)。
氏は「純粹に「人を恋う」という主題の恋歌は、男性の恋歌か、貴頭に憧れる女歌が原則」とする。「式子の歌を生
身の女性の歌としか解せないとするれば」「親王は恋慕の対象となりうる」から「式子は近親であるがゆえに、あるい
は斎院という自らの桎梏ゆえに、恋慕を秘して抑えなければならなかった」ということになる。しかし、女流による
男歌が詠まれることの普通となったこの時代の、また男歌との関連の深さをすでに知られてもいる式子歌であること
を考えると、本歌として紛れもなく男性恋歌をもつこの「玉の緒よ」歌については、生身の女性の体験詠として以前
に本歌・本説を探る方が、有効性が高いとして、「玉の緒よ」歌の「原像」として『源氏物語』の「柏木」の恋を指
摘された。式子の恋歌を男性の立場の歌として解釈する試みは、千原美沙子氏にもあるが(『式子内親王の恋の歌』『古

典と現代」昭和六十年九月)、この式子の代表歌について、これほど明確にそれを述べたものはなく、虚構の恋における男性の立場の歌だとするその結論はそれなりに納得しうるものであった。ただ、そうであるにしても、「玉の緒よ」歌の忍ぶ意志の強さと高揚は稀に見るもので、それは、本説に準ずるものとしての「柏木の恋」によっては十分理解されるものではないと考えている。

さて、後藤氏の論が改めて鮮明にしたように、題詠の世界にあつては、この最も強い忍恋の歌からも、現実の恋の対象の存在は必ずしも前提しえないものであった。深刻な忍恋の歌が多いからといって忍恋の相手がいたとはかぎらないのである。そのうえ、石丸氏の式子歌法然歌の読みには「沖深み」歌同様の首肯しがたい点が目につくのである。^{注2} 忍恋の相手の存在を疑うことなく、式子の確かに強く特別なものではある法然への思いの質を吟味することなく頭から俗世の「恋」と決めつける石丸説は説得力に乏しいといわねばならない。さらに、石丸氏は一方で式子は「ついに、どこにも帰属する世界を持たず、しかもなお、この人の世に無限の想いを残し、恨みを残して死んでいった」とするかと思えば他方では「式子は、遂に一切を浄土への期待にかけた法然の大きな愛につつまれて、安らかに瞑目したと^{注3} 思う」とし、前後矛盾することを述べているのである。錦氏同様、私も、石丸氏の伝記研究の成果を大いに認めるけれども、式子という人を考える時に肝要のこの点に関して氏が曖昧であることは否定できない。

今、式子にとって残された問題は二つある。一つは、式子側の手紙は現存しないから困難なことであるが、法然の一人の人間の魂の救済を第一とする仏者としての心を信じて、法然と式子の応答に気を付けて、この手紙を式子にも身を寄せて読み、可能なかぎり式子晩年の心境を知ること、もう一つは、男性の立場で虚構として詠まれたのであるとしても、なぜあのような忍ぶ意志の強い特徴的な歌が、式子によって詠まれたのか、その内的必然性を考えることである。後者については別稿を期し、本稿は前者について考える。

二

式子の出家年次は不明であるが、『明月記』建仁二年(三〇三)八月二十二日条に

故齋院、八条殿におはしますの間、思ひおはしますに依り属事に付け、此の姫宮并に女院を咒咀し奉る。彼の御悪念、女院御病をなすの由、種々雑人狂言す。之に依り、齋院漸く御同宿無し。押小路殿に於て御出家の間、故院猶此の事を以て、御不請。(今川文雄『訓読明月記』に依る)

とあるところから、後白河院在世中(建久三年(二二五)三月十三日以前)に、呪咀の嫌疑を受けたために八条院と同居できなくなり、押小路殿に移って出家したということがわかるが、そのことについて錦仁氏は「(八条院)暲子・以仁王の妻・その娘の姫宮たちが式子を呪った、と考えるべきだろう。式子は被害者なのに呪咀したと疑われ、同居できない羽目に陥り、転居して出家したというのが真相なのではあるまいか」(『式子内親王——出家の真相と表現——』前掲書)とされている。また、氏は、式子が元暦元年(二八四)暮あたりから、文治六年(二五〇)初頃まで八条院に同居したと想定する石丸説を首肯されて、式子が八条院を退去した文治六年(式子四十一歳)を出家年次と考えておられる。またその出家の戒師が法然であった可能性はあるが、確かではないとされる。肯うべきだと思われる。さらに式子と仏道という点で注意しておかなければならない事実としては、建久五年(二二九)六月五日に吉田経房邸で異母弟道法法親王から密教の修法である十八道の戒を伝授されていることがある(『北院御室日次記』)。

ひととせ弥生の廿日頃に、御鞞あそばさせ給ふとてにはかに御幸侍りしに、庭の花跡もなきまで積れるに、松にかかれる藤、籬の内の山吹心もとなげに所々咲きて、妙香の香の花の匂ひに争ひたるさま御持仏堂の香の香も劣らず匂ひ出でて、世をそむきけるすみかはかばかりにてこそは住みなさめと、心にくく見え侍りき。もの古りた

る軒に忍忘草緑深く茂りて、新しく飾れるよりも中々にぞ見え侍りし。御鞠始まりて人がちなる庭のけしきを、さこそはあれ、人影のうちしてここかしこの立節に立ちかかり覗く人も見えず。人のするかとだに覚えて、日の暮るるほどに奥深く鈴の声して打ち鳴らしたる鉦の声も心細く尊かりき。幾程の年月も隔たらで主なき宿と見るぞ悲しく、涙もとどまらず覚ゆる。(源家長日記研究会「源家長日記 校本・研究・総索引」に依り、私に表記を改める) また、「家長日記」のこの一節は晩年、大炊殿を「世をそむきけるすみか」として、仏に向かう式子の様子を髣髴させるものとして注意すべきである(「玉葉」によれば建久八年(二二七)三月十六日のことか)。この頃には式子が橘兼仲妖言事件に連座した疑いのために洛外追放にされそうになるといふ事件もあり(「愚管抄」「皇帝紀抄」)、世をそむく思いはひとしおであったであろう。こういった心境にあつて、現存しない法然宛の式子側の手紙は、どのような思いを伝えたのであろうか。

三

以下法然の手紙を順次読み進む^{注4}。

シヤウ如^ヨバウノ御事^{ミゴト}コソ、返々アサマシク候へ。ソノ、チハコ、ロナラズウトキヤウニナリマイラセ候テ、念仏ノ御信^{ゴシ}モイカット、ユカシクハオモヒマイラセ候ツレドモ、サシタル事候ハズ、マタ申ベキタヨリモ候ハヌヤウニテ、オモヒナガラ、ナニトナクテ、ムナシクマカリスギ候ツルニ、タレイナラヌ御事、大事^{ダイジ}ニナドバカリウケタマハリ候ハム。イマードハミマイラセタク、オハリマデノ御念仏ノ事モ、オボツカナクコソオモヒマイラセ候ベキニ、マシテ御コ、ロニカケテ、ツネニ御タツネ候ラムコソ、マコトニアハレニモコ、ログルシクモ、オモヒマイラセ候へ。

式子側からの往信も、法然に久しい無沙汰の後、病重篤になってから出されたものと見える。そこには、式子が「レイナラヌ御事」で「大事」ととらなければならぬ状況にあること、またその式子が法然のことを「コ、ロニカケテ」「ツネニ」「タツネ」といっているということが書かれてあった。そしてそれゆえに、法然の来訪を請うということと、そうせずにはいられない「念仏ノ御信」に関する式子の心境もが書かれていたのである。法然は、身だけでなく心をも含めた式子の近況に驚いた。一別以来、式子の念仏の信仰の様を気にかけてながら、さしたる用事もなく、よいつてもないままに「ナニトナク」うちすぎていたこと、病状を聞いては、それでなくても「イマードハミマイラセタク」思い、また臨終に際しての「御念仏ノ事」も当然御心配申し上げるはずであるにつけ、まして式子がそんな状況の中で、法然のことを気にかけて常に尋ねていると聞いて、しみじみとありがたくも、気の毒にも思っていると法然はいう。

この手紙が式子の病が重くなった正治三年初に書かれたとすれば、その三年前の建久九年には六十六歳の法然は風邪から病状を悪化させて死を思い、「没後遺誠文」を作っている。「コ、ロナラズウトキヤウニナ」ったことには、法然側のこのような事情もあったのかもしれない。そのことは式子も知っていただろうし、それゆえに念仏の師を気遣うのが「ツネニ」なってもいたと思われる。それにしても、式子の方も心にはかけながら、「サシタル事」なくて直接便りもせずのうちすぎていたのであろう。しかし、この期に及んで、式子はどうしても法然に便りをせずにはいられない心身的状況になったのであった。

サウナクウケタマハリ候マ、ニ、マイリ候テミマイラセタク候ヘドモ、オモヒキリテシバシイデアリキ候ハデ、念仏申候バヤトオモヒハジメタル事ノ候ヲ、ヤウニコソヨル事ニテ候ヘ。コレオバ退シテモマイルベキニテ候二、マタオモヒ候ヘバ、セムジテハ、コノヨノ見参ハトテモカクテモ候ナム、カバネオシヨスルマドヒニモナリ候又
ベシ。

それに応えて法然は、あれこれ考えずにそのまま参上しお目にかかりたい気持ちはあるという。が、彼は例年の別時念仏で房籠りしていたのであった。しかし、それも、「ヤウニ」「ヨル事」で、「退シテモマイルベキ」事情ともいえるという。つまり、行つて行けないことはないのである。石丸氏は兼実の時は房籠り中でも行つていっているというのを理由に、前述の説を立てられたのだが、その根拠は次の「勅修御伝」の記述にあるのかと思われる。

殿下(注 九条兼実)の御婦依浅からずして、上人参り給ふ毎に、殿下降り迎はせ給へば、公卿・殿上人の降り騒がる、事を、上人煩うづき事に思ひ給ひて、九条殿へ参り給はざらむ為に、房籠りとして別請に赴き給はず、何方へも歩き給はざりけり。殿下頻りに御歎きありて、「たとひ、房籠りなりとも、身に違例などの侍らむ時は、来給ひなんや」と仰せられければ、「然様御時は、子細に及び侍らず」と申されければ、「せめても請じ申されむとは、常に御違例」とぞ号せられける。此の上は、辞し申すに所なくして、参り給ひける……(卷十一第五段 続日本の絵巻―「法然上人絵伝 上」に依る)

しかしながらこの場合は、法然の「房籠り」も「煩き事」ゆえのことでもあり、兼実の「御違例」は法然に来て貰いたいための口実であり、「先生に因縁あり」ともいわれ、「撰撰本願念仏集」が著される機縁ともなった、両者のほほえましいとも見える出来事であつて、式子の場合とは事情は異なる。式子に対してもこんな場合だから行つて行けないことはないといいつつ、思い返して法然が行かなかつたのは、行くことによつてはかえつて救済されえない、式子の心の中の状況を見通してのことであつたと思われる。ただ、兼実がこれほどに生身の法然に会いたがつたこと、法然の流罪に対する心痛が兼実の死の遠因だともいわれることから、法然という人が、まるで仏のように目の当たり会えばそのまま救われるような思いのする「よき人」であつたことを思わせることは注意されてよいであろう。

「セムジテハ、コノ世ノ見参ハトテモカクテモ候ナム」——この世での対面はあつてもなくても所詮どちらでもよいことでしょうと法然はいう。続けて「カバネオシヨスルマドヒニモナリ候ヌベシ」とも。「指南抄」の「カバネオ

シヨスル」がわかりにくいので諸注は、『和語燈録』以下の異文に従って「カバネオ執スル」の本文をとり、「却ってこの身体に執着することともなりませう」(①岸信宏「法然上人のお手紙」東方出版 昭和六十年十一月)、「なまじお目にかかりますと、亡骸に執着する心の迷いにもなることでしょ」(②石丸晶子「法然の手紙 愛といたわりのことば」人文書院 平成三年六月)、「見參することにより、かばねに執着することにもなりかねません」(③大橋俊雄「法然上人全集」第三巻 春秋社 平成元年十二月)、「それはきつと、なきがらに執着する迷いとなるにちがいございません」(④月溪宏「法然上人の返し文——正如房(式子内親王)へ——」京都文教短期大学「研究紀要」第三十一集 平成四年)などと口語訳する。また、この箇所に関しては、「……法然も自らの真情を隠さない。正如房の要請に応じてなまじ対面すれば「カバネヲシヨスルマドヒ」(A)、つまり汝の骸に執着する迷いのもとなるだろうことを率直に表明するのである。最期の正念場における両者の切実な情念と真率な意思の応酬をみることが出来る」(池見氏前掲論文)や「むしろなまじつかお目にかかれば、なきがらに執着する迷いにもなるかもしれないとおもんばかり、相手を傷つけないように配慮しておられます」(藤田氏前掲記事)といった記述も見られる。しかし、これは具体的にはどういうことを意味するのだろうか。①では「かばね」は「この身体」ではないところが問題だし、④は誰の迷いであるのか、はっきりしない。②、③、池見氏、藤田氏によれば、迷いの主体は法然であることになる。しかしそれは、『源氏物語』中で例するならば、「昔、(子との) わかれを悲しみて、(子の) かばねを、包みて、あまたの年、頸にかけて侍りし人」のありさま(宿木巻)や、大君の亡骸に対して、恋をしている薫が「かくながら、虫のからのやうにても、見るわざならましかば」と、思ひ惑った場合(総角巻)のようなものではまさかあるまい。一般論として、悪くするとそのように亡骸に執着することにもなるにちがいないといっているようにもとれるが、式子への説得力からいえば、確かに法然自身の内容と考える方がよいであろう。とすればここで法然自身にそのような極端なことは想定するのは不自然であるから、例えば、桐壺更衣の死にその母が「空しき御骸を見るく、」なほ、おはするものと思ふが、

いとかひなければ、灰になり給はむを見たてまつりて、今はなき人と、ひたぶるに思ひなりなむ」とさかしうのたまひつれど、車より落ちぬべう惑ひ、給へば……」(桐壺卷)と嘆いたように、また、急逝した御息所に対して娘落葉宮が「骸をだにしばし見たてまつらん」と名残を惜しんだように(夕霧卷)、この世の最期の姿に対して、恋人にかぎらず親しい者が抱く感情を意味していると思われる。池見氏は「法然が正如房に対して「我^{みづち}汝」の死を看っていた」(前掲論文)といわれるが、この箇所即してもそういえるのであろう。

西住法師みまかりける時、をはり正念なりけるよしをききて、円位法師のもとにつかはしける

みだれずとをはりきくこそうれしけれさても別はなぐさまねども(寂然法師 千載集 哀傷 六〇四)

返し

この世にて又あふまじきかなしさにすすめし人ぞ心みだれし(円位法師(西行) 千載集 六〇五)

ここに「かばね」という語はないが、同行西住の臨終正念を見とどけた西行も、「この世にて又あふまじきかなしさに」心を乱さずいられなかつたことも思いあわされる。法然は、式子に同行の親しみをこめて、もし善知識として臨終に立ち合うならば、私もこの世での別れの悲しさにやはり心を乱さずにはいられないでしょうといっているのではないか。あなたに対しては私は身内か友のような親しみを覚えているので、善知識としての役割を果して看取ったとしても亡骸を前にしては心を残さずにはいられない、というのであろう。「執す」の語は「この世ばかりをふかく執する人」「この世を執する心」「たとくめでたく、心ほそく物あはれならむ事がらをのみ、ひきかえんと執する」「人目をのみ執して」「(往生大要鈔)などと使われているが、「かばね」といった具体的なものに対して用いられるには少々この場合違和感がある。とすると、親鸞筆写「指南抄」の「カバネオシヨスルマドヒ」を「かばねを処する惑ひ」ととり、亡骸を処置し葬る時の私の心の乱れ、の意とする方が本文として穏やかなのではないかとも思われる。とにかく、この箇所は法然の式子への個人的な親しみを吐露したことになっていることは確かである。「むしろ

なまじつかお目にかかれれば、なきがらに執着する迷いにもなるかもしれないとおもんばかり、相手を傷つけないように配慮しておられます」(藤田氏)という記事も、「イマードハミマイラセタク」同様、行くのは断るけれども、それは会いたい気持ちがないからではないということを表明して、式子を傷つけないようにしたのだということかと思われる。藤田氏がまた法然について「自らを誡めるように」と評していることは注意すべきである。これは単なる社交辞令ではないのである。法然は自分も亡骸を前にして心を乱し死別を悲しむに違いないこと、そういう式子同様の一凡夫であることを率直に表明しているのである。このように法然が書くことの裏には、法然を絶対の仏そのものとも見かねない、兼美のそれにも似た法然に対する思いが、式子にあったことを推察させる。また、この一文は、手紙後半の「凡夫ノ善知識」ということの伏線にもなっているのである。

タレトテモトマリハツベキミチモ候ハズ、ワレモ人モタゞオクレサキダツカハリメバカリニテコソ候へ。ソノタエマヲオモヒ候モ、マタイツマデカトサダメナキウエニ、タトヒヒサシト申トモ、ユメマボロシ、イクホドカハ候ベキナレバ、タゞカマヘテオナジ仏ノクニ、マイリアヒテ、ハチスノウエニテ、コノヨノイブセサオモハルケトモニ過去ノ因縁オモカタリ、タガヒニ未来ノ化道オモタスケムコトコソ、返々モ詮ニテ候ベキト、ハジメヨリ(申)オキ候シガ、返々モ本願ヲトリツメマイラセテ、一念モウタガフ御コ、ロナク、一コエモ南无阿弥陀仏ト申セバ、ワガミハタトヒイカニツミフカクトモ、仏ノ願力ニヨリテ、一定往生スルゾトオボシメシテ、ヨク／＼ヒトスヂニ御念仏ノ候ベキナリ。

「今一度の見参」が齋す無常の嘆きから、「この世での見参」がそもそも持つ無常性へ法然は説き進む。「誰とても永久にこの世にとどまり続ける道はありません、私も、(あなたを含めて、他の)人も、ただ後れるか先立つかの違いがあるだけなのです」。「タエマ」について、諸注は「生死のあいだ」(②)「とだえたあいだ」(③)「生と死の境」(④)とするが、意味が判然しない。「後れ先立つ」ことよって生ずる「我」と「人」との「見参」の「絶え間」、

幽明境を隔てることによる「絶え間」であろう。「その「絶え間」を考えても、又、いつまでそれが続くかということも定めぬ上に、たとえ、(後れた人が長生きして)その「絶え間」が久しいといったとて、それも夢や幻と同じで、どれほどの長い時間が存在しようか、そんなことはないのですから」と法然はいう。浄土の永遠に較べれば、逢えない「絶え間」だつて短いものなのだ、というのであろう。私もすぐ行きますよ、というのである。次に「この世での見参」のはかなさから、法然は「浄土での見参」の大切さに説き進む。「ですから、ただ、是非とも同じ仏の国に参つてそこで出會ひ、蓮のうてなの上で、この世の厭わしさ、うっとうしさを晴らし、共に過去のご縁をも語り合ひ、互いに未来の教化を助け合うことこそ、くれぐれも大切なこととしなければならぬ、とお目にかかつた初めから申し置きましたが、」と法然はいう。「未来ノ化道」は、例えば「慈悲ヲオコシテ、念仏カ、テ申テ極楽ノ上品上生ニマイリテサトリヲヒラキ、生死ニカヘリテ誹謗不信ノ人オモムカヘムト、善根ヲ修シテハオボシメスベキ事ニテ候也」(鎌倉の二品比丘尼に進ずる御返事)「クラキタカク往生シテ、イソギカヘリキタリテ、人オモミチビカムト、オボシメスベク候」(大胡の太郎実秀へつかはす御返事)ともいわれるように、悟りを開いた者がこの世に帰つてきて未だ悟らぬ者を救つて浄土へ導く働き(還相廻向)を意味する(この語は④では「来世への教化」と訳す。内容は結局そうなるが、法然の用例に徴しても「未来」はここでは式子自身の「過去」に對した用法かと思われる)。法然は単に浄土再會することを究極としてはいないのである。彼は強い調子で、当初の式子の出家者としての覚悟を思い出させ、その自覚を促しているのである。「タガヒニ」「タスケム」と、式子を同行として扱っていることも重要である。「かえすがえすも、仏の本願を「トリツメ」申しあげて、一念も疑う御心なく、一声でも南無阿弥陀仏と称えれば、我が身はたとえどんなに罪深くとも、仏の願の力によつて必ず往生するぞとおほしめして、よくよく一心に御念仏を申されるのがよいと存じます」と法然はいう。「トリツメマイラセテ」について、「真剣に考え」(③)の訳もあるが、諸注は多く、「信じて」(①)、「深くお信じになつて」(②)、「しかとお信じ下さいまして」(④)

と訳する。普通は「詰め寄る。激しく責めつける」といった意味の「取り詰む」が、この場合文脈上「信じる」という意味に解せられるのだが、これについては後述する。「信じよ」という言葉は以下この手紙中に何度も繰り返されるが、それは、すでに指摘されているように、式子の心中に往生についての不安、不信——それはつきつめれば弥陀への不信なのだが——があり、それが手紙の中にも吐露されていたからだと思われる。その不安が、式子の、「ワガミノ」「アシキ」こと、罪深さの意識からくるものであったことは次の文面からも明瞭であろう。法然は、以下、その不安不信を除去しようとする。

ワレラガ往生ハユメ／＼ワガミノヨキアシキニハヨリ候マジ。ヒトヘニ仏ノ御チカラバカリニテ候ベキナリ。ワガチカラバカリニテハ、イカニメダタクタクウトキ人ト申トモ、末法ノコノゴロ、タッチニ浄土ニムマル、ホドノ事ハアリガタクゾ候ベキ。マタ仏ノ御チカラニテ候ハムニ、イカニツミフカクオロカニツタナキミナリトモ、ソレニハヨリ候マジ。タッ仏ノ願力ヲ信ジ信ゼヌニゾヨリ候ベキ。

我々の往生は我が身の善悪によるものではなく、ただ仏の力だけによるというのである。末法の自力だけでは往生は困難だが、往生は仏の他力によるのだから、罪深い者でもそれには関係がない。要は、仏の願力を信ずるか信じないかによる、というのである。また、ここからは、「メダタクタクウトキ」内親王である式子が、「ワガチカラ」によって「浄土ニムマ」れんと努力していたことも推察できるように思われる。しかしながら、法然が要とした仏の願力を「信ずる」ということは、意志によって可能なことではないだけに、なんと困難なことであろうか。しかし、法然は、信じさせるために言葉を惜しまない。「念仏一遍モ申サズ、ソレナラ又善根モツヤ／＼トナクテ、アサユフモノヲコロシヌスミシ、カクノゴトキノモロ／＼ノツミヲノミツクリテ、トシ月ヲユケドモ、一念モ懺悔ノコ、ロモナクテ、アカシクラシタル」「五逆罪ト申候テ、現身ニチ、ヲコロシ、ハ、ヲコロシ、悪心ヲモテ仏ヲコロシメ、諸僧ヲ破シ、カクノゴトクオモキツミヲツクリ、一念懺悔ノコ、ロモナカラム」などといった恐るべき重罪の者でも、臨終の時に

善知識のすすめで念仏したことにより往生したという観無量寿經の例を挙げて、それこそが「本願ムナシカラ」ざる証拠だというのである。さらに、丁寧なことには、仏説だから真実であり、また、仏説を疑えばそれも罪なのだから、「タッアフギテ」「フカク信」じよと繰り返すのである。

四

さて、改めて考えるに、法然の教えを心に、念仏に励んでいたはずの式子が、臨終も迫った頃になって、心弱くも法然の来訪を請うた理由はなんだったのか。式子からの手紙に往生不定の思いが表白されていたのならば、それは、なんととっても、他の誰でもなく法然に善知識として来て貰うことによつて救われたい、極樂往生をしたい、という思いがあつたからであろう。それは、法然に会えるならば墮地獄も厭われないといつたような本末転倒したものではなく、不安の中の切実な思いであつたと思われる。法然ならばこの苦しみから救ってくれる、と式子は思ったにちがいない。手紙全体を通じて、法然が式子の極樂往生への願いを少しも疑っていないことからもそれは察しうるのである。

サテ往生ハセサセオハシマスマジキヤウニノミ、申キカセマイラスル人々ノ候ラムコソ、返アアサマシクコ、口グルシク候へ。イカナル智者メデタキ人トオホセラルトモ、ソレニナホトロカサレ、オハシマシ候ソ。オノノミチニハメデタクタウトキ人ナリトモ、サトリアラズ、行コトナルヒトノ申候コトハ、往生淨土ノタメハ、中々ユ、シキ退縁、悪知識トモ申候又ベキ事ドモニテ候。タッ凡夫ノハカラヒオバ、キ、イレサセオハシマサデ、ヒトスズニ仏ノ御チカヒヲタノミマイラセサセタマフベク候。

式子が、このような不安を強くもつようになったのは、周囲にいる人々が必ずしも専修念仏に帰依していなかったことがきっかけであろう。「サトリアラズ、行コトナルヒト」からは式子のまわりにそのような聖道門の人々がいた

ことがわかる。田村圓澄氏によれば、当時の公家は天台・真言の雰囲気の中に生きていたので、聖道門の一切の行業を雜行として斥けて一向專修に帰することは、困難であった。慈円が「愚管抄」に「法然ハアマリ方人ナクテ」と記すが、これも兼実を除いて公家側の支持者がほとんどなかったことを示しているという。そしてその兼実でさえも、「玉葉」を見るかぎり法然に対して「効驗ある戒」を求めていて、来世を重んずる浄土信仰の代わりに、現世利益の信仰が、法然に接した後も兼実を支配しているのであるとされる(「法然上人伝の研究」)。式子もこういった当時の公家社会の中にいたのである。式子が真言の十八道の戒を受けていることも、こういった雰囲気の中の出来事であっただろう。聖道門とは「要義問答」に

穢土ノ中ニシテ、ヤガテ仏果ヲモトムルハ、ミナ聖道門ナリ。諸法ノ実相ヲ觀ジテ証ヲエムト、法華三昧ヲ行ジテ六根清淨ヲモトメ、三蜜ノ行法ヲコラシテ即身ニ成仏セムトオモフ。アルイハ四道ノ果ヲモトメ、マタ三明六通ヲネガフ。コレミナ難行道ナリ。

と説明され、具体的には密教や天台宗、華嚴宗などを指す。「イカナル智者メデタキ人ナリトモ」と、それが身分高い高僧であることが仮定されているところからみれば、それは式子の同母弟守覚法親王や式子に十八道の戒を授けた道法法親王あたりかもしれないが、「往生ハセサセオハシマスマジキヤウニノミ、申キカセ」たらしいのである。

大炊殿大事におはしますの由、家衡来たりて告ぐ。……今日御灸ありと云々。……雅基偏へに御熱の由を申し、冷やし奉る許り。頼基御風脚氣の由を申す。而れども用ひられずと云々。午の時許りに御灸を始めらる。但し、更に熱く思し食さずと云々。此の条又恐れ有り。此の御迎、本より御信受無し。惣じて御祈り無し。今日、人々申すに依り、形の如くに御祈り等を行はる。(「明月記」正治二年十二月七日)

例えばこの記事にみられる聖道門の仏事や修法に対する式子の関心の薄さについて、岸信宏氏は、念仏行者の態度と考えられるとして、聖如房を式子だと考える一つの根拠とされたが、石丸氏は、式子が「早くから法然に師事し、聖

道門の呪術信仰からは足を洗って専修念仏ひとすじに生きていたからだ、と想定してみることではできぬでもない」としながらも、結局は、定家の「此の御迎、本より御信受無し。惣じて御祈り無し」を、「齋院には、もとより仏法を信じてこれを頼む心などおありにならない」と解して、「式子は日ごろから宗教に対してある距離をかんじていたのではないか」「彼女は信仰者にはなれなかったのだ」などとされている。しかし、定家の言はあくまで加持祈祷の類の功験を式子が信じていなかったことを意味しているのであって、やはりここは専修念仏者としての態度を感じてもよいのだろう。前掲『家長日記』の大炊殿の雰囲気などからしてもそれはいうことができよう。しかし、定家の目から見て、そう見えたということは、周囲にいた聖道門の人達には、式子の態度が罪深いものと思われたのもあろう。それが、彼らにそんな状態では「往生ハセサセオハシマスマジキヤウニノミ」思わせ、またそう言わせたのである。しかし、式子の方にも問題がなかったとはいえない。法然は、「イカナル智者メデタキ人トオホセラルトモ、ソレニナホトロカサレオハシマシ候^{注6}ソ」——どんなに智慧ある方、立派な方とおっしゃいまして、それにいまでもやはり「トロカサレ」、惑わされて本心を失わされるという状態ではおありなさいますな、といっているからである。浄土門の教えに帰依しながらも、そういった自力の聖道門の智者達の言うことに、どこか心を乱され、自分の極楽往生に不安を覚えてしまう式子がそこにはいて、法然はそれを見通しているのである。もちろん、法然の教えを信じる気持ちにゆるぎはなく、だからこそ、救いを求めて手紙を書いたのであった。それにしても、式子は自分のどこなところに罪深さをみていたのであろうか。

法然の言葉は続く。「おのおのの道の上では、立派で尊い人であっても、悟りがなく、修行を異にしている人の申しますことは、浄土に往生するためにはかえって重大な退縁・悪知識ともいうべき事どもでございます。ひたすら、そのような凡夫の計らいなどお聞き入れなさらないで、一筋に仏の御誓願をお頼みなさるのがよいと思います」。法然は、式子に配慮して、式子のまわりにいる聖道門の人々に対して批判している形であるが、実はそのようなまわり

の声に反応してしまふ式子内部の聖道門的考えを批判しているようにみえる。

五

サトリコトナル人ノ往生イヒサマタゲムニヨリテ、一念モウタガフコ、ロアルベカラストイフコトワリハ、善導ゼンダウ和尚ワウノ、ヨク／＼コマカニオホセラレオキタルコトニテ候也。

「悟りを異にする人が口を出して往生の妨げをすることによって、往生を一念たりとも疑う心があつてはならない」という道理は、善導和尚のよくよく細かに言い置かれたことでございます」と法然はいつて、以下、善導の「往生礼讃」を取意して説得する。

「タトヒオホクノ仏、ソラノ中ニミチ／＼テ、ヒカリヲハナチ御シタヲノベテ、「悪ヲツクリタル凡夫ナリトモ、一念シテカナラズ往生ストイフコトハヒガ事ゾ。信ズベカラズ」トノタマフトモ、ソレニヨリテ一念モウタガフコ、ロアルベカラズ。ソノユヘハ、阿弥陀仏ノイマダ仏ニナリタマハザリシムカシ、ハジメテ道心ヲオコシタマヒシ時、「ワレ仏ニナリタラムニ、ワガ名ヲラトナフルコト、十声・一声マデセムモノ、ワガクニ、ムマレズハ、ワレ仏ニナラジ」トチカヒタマヒタリシ、ソノ願ムナシカラズ、スデニ仏ニナリタマヘリ。マタ釈迦仏、コノ娑婆世界ニイデ、一切衆生ノタメニ、カノ本願ヲトキ、念仏往生ヲス、メタマヘリ。マタ六方恒沙ノ諸仏、コノ念仏シテ一定往生スト、釈迦仏ノトキタマヘルハ決定ナリ。モロ／＼ノ衆生一念モウタガフベカラズ、コト／＼ク一仏モノコラズ、アラユル諸仏ミナコト／＼ク証誠シタマヘリ。スデニ阿弥陀仏ハ願ニタテ、釈迦仏ソノ願ヲトキ、六方ノ諸仏ソノ説ヲ証誠シタマヘルウエニ、コノホカニハナニ仏ノマタコレラノ諸仏ニタガヒテ、凡夫往生セズトハノタマフベキゾトイフコトワリヲモテ、仏現ジテノタマフトモ、ソレニオドロキテ、信心ヲヤブ

リウタガフコ、ロアルベカラズ。イハムヤ菩薩達ノノタマハムオヤ。上辟支仏オヤ」トコマノト菩薩釈シタマヒテ候也。マシテコノゴロノ凡夫ノイカニモ申候ハムニヨリテ、ゲニイカ、アラムズラムナド、不定ニオボシメス御コ、ロ、ユメ、アルマジク候。

「たとえ、多くの仏が念仏往生の教えは間違いだと言ったとしても、一念も疑ってはならない」と善導の述べる根拠は、阿弥陀仏の本願「ワレ仏ニナリタラムニ、ワガ名号ヲトナフルコト、十声・一声マデセムモノ、ワガクニ、ムマレズハ、ワレ仏ニナラジ」が既に成就して、阿弥陀仏となっておられる、ということであった。そのうえそれが真理であることを、釈迦仏も六方恒沙の諸仏も「コト、ク一仏モノコラズ、アラユル諸仏」が「証誠」しておられるのであるから、これ以外のどんな仏がこれらの諸仏に反対して「凡夫往生セズ」とはおっしゃるでしょうか、そんな仏はおられるはずもない（——つまり、「たとえ多くの仏が、て」という仮定そのものが間違いなのであって、そんなことを言うものは仏ではない、の意になろう）、その道理をもって考えて、もし仏が現れて「凡夫往生セズ」とおっしゃってもそれに驚いて信心を破ったり、疑ったりすることがあってはならないし、ましてや、修行中の菩薩や独覺の上辟支仏がそんなことを言ったとしても、念仏往生を疑ってはならない、と善導がこまごまと説いているというのである。善導の時代でさえそうなのだから、ましてこのごろのあなたのまわりにいる凡夫がどのように申しあげたかからといって、それによって、「ほんとうに私の往生はどうなんだろうか、心配だ」などと、往生不定に思う御心は、決してあってはなりません、と法然はいう。式子がいかに、それらの人々によって心を乱されていたか、あるいは、それをきっかけとして自分の心のあり方に不安を抱き、自ら心を乱していたかが、「ウタガフコ、ロアルベカラズ」と繰り返す法然の文面からかえってうかがわれるのである。

ところで、この善導の言葉は、法然の著作に散見するのであるが、「大胡の太郎実秀へつかはす御返事」の中では、それは「……称名念仏ノ人ハ、決定シテ往生スト信ジテ、乃至一念モウタガフ事ナキヲ、深心ト也」という「深心」

を説く箇所にあり、それに続いて、

シカルニモロくノ往生ヲネガフ人モ、本願ノ名号オバタモチナガラ、ナホ内ニ妄念ノオコルニモオソレ、外ニ余善ノスクナキニヨリテ、ヒトヘニワガミヲカロメテ往生ヲ不定ニオモフハ、ステニ仏ノ本願ヲウタガフナリ。

とある。「本願ノ名号オバタモチナガラ、ナホ内ニ妄念ノオコルニモオソレ、外ニ余善ノスクナキニヨリテ、ヒトヘニワガミヲカロメテ往生ヲ不定ニオモフ」ていたのが、今の式子の心境ではなかったか。式子には、別稿にも歌に即して既に書いたように、自分の心をみる内省的な歌が多い。念仏をしながら、式子がその自分の心のあり方をみつめて嘆いていたことは想像に難くないのである。

ヨニメデタキ人ト申トモ、善導和尚ニマサリテ、往生ノミチヲシリタラムコトモカタク候。善導マタ凡夫ニハアラズ、阿弥陀仏ノ化身ナリ。阿弥陀仏ノ、ワガ本願ヒロク衆生ニ往生セサセムレウニ、カリ二人ニムマレテ善導トハ申候ナリ。ソノオシヘ申セバ仏説ニテコソ候ヘ。アナカシコく。ウタガヒオボシメスマジク候。

善導は阿弥陀仏の垂迹であるので、善導の教えは仏説そのものだから、ゆめゆめ恐れ多くも疑ってはなりません、とさらに法然はいうのである。

マタハジメヨリ仏ノ本願ニ信ヲオコサセオハシマシテ候シ御コ、ロノホド、ミマイラセ候シニ、ナニシニカハ往生ハウタガヒオボシメシ候ベキ。

式子は、法然の話を聞いた初めから、仏の本願に信の心を起こしていたらしく、だから、法然は、この期に及んでどうしてまた往生を疑わしく思うということがあるのですか、そんなことがあるはずはありません、と、いうのである。法然の目にも式子の本願への「理解」はおそらく深く、臨終近くになってこんな疑いが起こるのは意外だったのかもしれない。式子に観念的な先取り、頭ではわかっているも身がついて行かない、ということが見られることは、これも歌に即して述べたことがあった。法然の説く本願に対しても聡明な式子は観念的にはよく理解していたのではないか

と思われる。

経キョウニトカレテ候ゴトク、イマダ往生ノミチモシラヌ人ニトリテノコトニ候。モトヨリヨク／＼キコシメシシタ、メテ、ソノウヘ御念仏功ゴウツモリタルコトニテ候ハムニハ、カナラズマタ臨終リンジュノ善知識ゼンシキニアハセオハシマサズトモ、往生ハ一定ゴキョウセサセオハシマスベキコトニテコソ候へ。中々アラヌスヂナル人ハ、アシク候ナム。タゞイカナラム人ニテモ、アマ女房ニョハグナリトモ、ツネニ御マヘニ候ハム人ニ、念仏マウサセテ、キカセオハシマシテ、御コ、ロヒトツヲツヨクオボシメシテ、タゞ中々一向イコウニ、凡夫ゴブツノ善知識ゼンシキヲオボシメシテ、仏ブツヲ善知識ゼンシキニタノミマイラセサセタマフベク候。

「往生を疑うなどということは、経に説かれているように、まだ往生の道も知らぬ人にとってのことです。あなたは、もとよりよくよくきちんとお聞き分けになっておりますし、そのうえ、御念仏の功も積つていてあります。かえつては、必ずそのうえに、臨終の善知識にお会いにならなくても、往生は決定的になされることでございます。かえつて、善知識として、異なつた修行をされた方がおられるのはきつとよくないのでございます。そうではなくて、ただ、どのような方であっても、髪をおろされた女房方でもよろしいが、常にお前にお仕え申しあげている人に、念仏を称えさせて、それをお聞きになって、御心一つを強くお持ちになつて、かえつてただひたすら凡夫の善知識を思い捨てて、直接に仏を善知識に頼み申し上げなされるべきでしょう」。法然は式子にとつては、臨終の際、凡夫の善知識は必ずしも必要ではない、という。また、聖道門の善知識は、善知識にならない、という。そして、看病者に念仏させて聞きながら、心を強く持つて、直接に仏を善知識として頼めというのである。「凡夫ノ善知識」には、「カバネオシヨスルマドヒニモナリヌベ」き法然自身も含んでいるのであつた。それにしても、「必ずしも必要でない(なくても大丈夫)」から「凡夫の善知識を思い捨てよ」へは、やはりある飛躍があることは否めないだろう。不安な人の枕元に法然が善知識としていても邪魔にはならないではないか、行つてあげてもいいではないかという考えの入る余地がある

からである。しかし、法然は「オボシメシステテ」という。そこには、法然の側の別時念仏という都合、或いは、教義的内容だけではない理由があったと思われる。法然は、よく浄土の教えを理解しているはずの式子が、なぜ臨終際に、なつてこんな迷いを起こしているのか、よく考えて、そしてあくまで式子個人に即して、この強い決断をしたと思われるからである。以下を読んでみよう。

六

モトヨリ仏ノ来迎ハ、臨終正念ノタメニテ候也。ソレヲ人ノ、ミナワガ臨終正念ニシテ、念仏申タルニ、仏ハムカヘタマフトノミコ、ロエテ候ハ、仏ノ願ヲ信ゼズ、経ノ文ヲ信ゼヌニテ候也。称讚浄土浄ノ文ヲ信ゼヌニテ候也。称讚浄土浄ニハ、「慈悲ヲモテクワヘタスケテ、コ、ロヲシテミダラシメタマハズ」ト、トカレテ候也。タバノトキニヨク、申オキタル念仏ニヨリテ、仏ハ来迎シタマフトキニ、正念ニハ住スト申ベキニテ候也。タレモ仏ヲタノムコ、ロハスクナクシテ、ヨシナキ凡夫ノ善知識ヲタノミテ、サキノ念仏オバムナシクオモヒナシテ、臨終正念ヲノミイノルコトドモニテノミ候ガ、ユ、シキヒガキムノコトニテ候也。

この箇所には、従来の通念とは異なる、法然独自の臨終正念観が述べられている。「往生浄土用心」によれば、「日ごろ念仏申せども、臨終に善知識にあはずは往生しがた」とし、また「やまひ大事にて心みだれば、往生しがたし」とする通念があった。すなわち、「ミナワガ臨終正念ニシテ、念仏申タルニ、仏ハムカヘタマフトノミ」考えられていたので、「ヨシナキ凡夫ノ善知識ヲタノミ」「臨終正念ヲノミイノル」ことのみが行われていたのである。しかし、これは「仏ヲタノムコ、ロ」「スクナク」「サキノ念仏オバムナシクオモヒナシテ」いる点で「ユ、シキヒガキム」であると法然はいう。つまり、法然は、称讚浄土経の文を根拠として、「臨終正念にして初めて仏の来迎があり、

その後極楽往生できる」という通念を翻して、「平生の念仏により、臨終の時、仏の来迎に恵まれ、正念に住して必ず極楽往生できる」というのである。法然のいうことをよく「理解」しているはずの式子にして、いざ臨終が目前に迫ると、この点に自信がなくなり「善知識」を求めた。しかしそれは身近にいたはずの「アラヌスチナル」善知識ではなく、法然でなければならなかった。法然はそこに、表裏一体となった二つの過誤を認めたのではなかったか。一つには「ワガ臨終正念ニシテ、念仏申タルニ、仏ハムカヘタマフ」という通念に惑わされた、「凡夫ノハカラヒ」の混入であり、二つには生身の法然と仏そのものとの混同である。法然が自分を「凡夫ノ善知識」とことさらにいうのは、式子にそのことを気付かせようとしているのであろう。人間の側に自力の計らいがあるということと、この世の生身の法然がいかにかぎりなく仏に近い存在であるにしても、そして仏は生身の人を通じてのみ示現するものだとし、でも、それを仏と混同することは、この世の存在を絶対視するという意味では同じことなのであった。凡夫の善知識には限界があるのである。ではどうすればよいのか。

コレヲヨク／＼御コ、ロエテ、ツネ（ニ）御メヲフサギ、タナゴ、ロヲアハセテ、御コ、ロラシヅメテ、オボシメスベク候。ネガワクハ阿弥陀仏ノ本願アヤマタズ、臨終ノ時カナラズワガマヘニ現ジテ、慈悲（ヲ）クワエタスケテ、正念ニ住セシメタマヘト、御コ、ロニモオボシメシテ、クチニモ念仏申サセタマフベク候。コレニスギタル事候マジ。コ、ロヨワクオボシメスコトノ、ユメ／＼候マジキナリ。

心を鎮めよ、心をしつかり持って仏に直接せよ、と法然はいう。本心を持ち直せという法然は、式子の心に強い信頼をもっていると思われる。

カヤウニ念仏ヲカキコモリテ申候ハムナドオモヒ候モ、ヒトヘニワガミ一ノタメトノミハ、モトヨリオモヒ候ハズ。オリシモコノ御コトヲカクウケタマハリ候ヌレバ、イマヨリハ一念モノコサズ、コト／＼クソノ往生ノ御タスケニナサムト廻向シマイラセ候ハムズレバ、カマヘテ／＼オボシメサマニトゲサセマイラセ候ハヤトコソ

ハ、フカク念ジマイラセ候へ。モシコノコ、ロザシマコトナラバ、イカデカ御タスケニモナラデ候ベキ。タノミ
オボシメサルベキニテ候。

「私が、このように、別時の念仏をかきこもつて称えようと思ひますのも、ひたすら我が身一つの往生のためだけとは、もとより思つてはおりません。ちょうどこの折も折、このあなたの心身の苦しみをこのようにうかがいましたので、今からは一念も残さず、すべてあなたの極楽往生の助けにしようと思向してさしあげますので(どうか頼みになさってください)、必ず必ずあなたの思召し通りに往生をお遂げになるようにおさせ申し上げたいと、深くお祈り申し上げます。もし、この私の志がまことならば、どうして往生の助けにもならないことがございませうか。どうか、頼みにお思ひ下さい」。廻向とは、自分の功德を一切衆生の浄土往生のために廻施することであろう。法然は自分が別時念仏に入っている折に式子からこのような知らせがきたことも、仏縁だと思つている。また式子が別時念仏を大事なことを思うだろうことも、法然にはよくわかつていたのではないか。それならば、これを中止して式子のものに赴くよりも、式子のためにむしろここで可能かつ有効なことがあるといふのである。

オホカタハ、申イデ候シヒトコトバニ御コ、ロラトゞメサセオハシマスコトモ、コノヨヒトツノコトニテハ候ハ
ジト、サキノヨモユカシクアハレニコソオモヒシラル、コトニテ候へバ、ウケタマハリ候ゴトク、コノタビマコ
トニサキダ、セオハシマスニテモ、マタオモハズニサキダマイラセ候事ニナルサダメナサニテ候トモ、ツイニ
一まぢ一チ浄土ニマイラヒマイラセ候ハムコトハ、ウタガヒナクオボエ候。ユメマボロシノコノヨニテ、イマチードナ
ドオモヒ申候事ハ、トテモカクテモ候ナム。コレオバヒトスヂニオボシメシステテ、イヨくモ、フカクネガフ
御コ、ロオモマシ、御念仏オモハゲマセオハシマシテ、カシコニテマタムトオボシメスベク候。

「総じてそもそも、私が申し上げました一言にも、御心を留め、注意してくださいことも、この世一つの御縁ではありますまいと、前世の御縁も知りたく、その御縁の深さがしみじみと思ひ知られることでございますので、こ

のたび本当に先立たれることになりました。また思いがけず私がお先に参ることになるような定めなきでございましょうとも、ついには同じ阿弥陀一仏の浄土に参ってそこでお目にかかることになることは、疑いもないと思っております」と法然はいう。一方で、「オホカタ弥陀ニ縁アサク、往生ニ時イタラヌモノハ、キケドモ信ゼズ、行ズルヲミテハ、腹ヲタテイカリヲ含テ、サマタゲムトスル」(津の戸の三郎へつかはす御返事)ことさえあつた中に、式子は法然の言葉に耳を傾けるといふ以上に、その一言一言によく注意していたのであろう。それは法然には縁の深さとして感じられ、どちらが先に往つたとしても、生まれる先の浄土は同じだといふ確信となつていたのであつた。

「ですから、夢・幻のようなはかないこの世で、もう一度会いたいなどと私も思いましたことは、きつとどうでもいいことなのです。そんな気持ちはひたすら捨てて、ますます往生を深く願う御心を増し、お念仏をもお励みになつて、あの浄土で私を待とうとお思ください」と法然はいう。再び繰り返される「トテモカクテモ候ナム」は、会に行けば私も悲しいからという否定的な響きをもつ最初の言葉と違つて、ここではどつちみち浄土で必ず会えるのだからこたわることはないのだ、という肯定的な響きをもつのである。そしてまた法然は念を押す。「返々モナホく往生ヲウタガフ御コ、口候マジキナリ」。

五逆・十悪ノオモキツミツクリタル悪人、ナヲ十声・一声ノ念仏ニヨリテ、往生ヲシ候ハムニ、マシテツミツク
ラセオハシマス御事ハ、ナニゴトニカハ候ベキ。タトヒ候ベキニテモ、イクホドノコトカハ候ベキ。コノ経ニト
カレテ候罪人ニハ、イヒクラフベクヤハ候。ソレニマツコ、ロヲオコシ、出家ヲトゲサセオハシマシテ、メデタ
キミノリニモ縁ラムスビ、トキニシタガヒ日ニソエテ、善根ノミコソハツモラセオハシマスコトニテ候ハメ。ソ
ノウヘフカク決定往生ノ法文ヲ信ジテ、一向専修ノ念仏ニイリテ、ヒトスヂニ弥陀ノ本願ヲタノミテ、ヒサシク
ナラセオハシマシテ候。ナニ事ニカハ、ヒトコトモ往生ヲウタガヒオボシメシ候ベキ。「専修ノ人、百人八百人
ナガラ、十人八十人ナガラ、往生ス」ト、善導ノタマヒテ候ヘバ、ヒトリソノカスニモレサセオハシマスベキカ

ハトコソハオボエ候へ。善導ゼンダウオモカコチ、仏ノ本願モンガンオモセママイラセサセタマフベク候。コ、ロヨロハクハ、ユメ
 〳〵オボシメスマジク候。アナカシコ〳〵。

式子側の手紙に、式子が自分を省みて、罪深いとする懺悔の表現があったらしいことは、さきに「ワガミノヨキアシ
 キニハヨリ候マジ」という表現からも推測されたが、「マシテツミツクラセオハシマス御事ハ、ナニゴトニカハ候ベ
 キ。タトヒ候ベキニテモ、イクホドノコトカハ候ベキ」――まして、あなたが、罪をつくっていらつしやることとて
 は、どんなことがあるのでしょうか（とてもそんなことはありませんでしょう）。たとえ、あるだろうとしても、どれ
 ほどの深さのものでありましょう、深い罪ではないでしょう。――と法然がいうことから察せられる。式子の心中
 のそれが、どんな内容の懺悔であったのか、ここからだけではとりあえず知るよしもない。が、例えば彼女に自分の
 心が対境の動きにつれて動くことに敏感であり、それを批判的に見ている歌があるのを始め、内省的な歌が多いこと、
 また彼女には自分の心のあり方を転じることによって心の平安を得ようとし、また得たとする歌があることを考える
 と、彼女のそれは行動の問題ではなくて心のあり方の問題であることが予想せられるのである。注9 あえて例するならば、
 呪咀をした、というのではなくて、呪咀の嫌疑をかけた者を恨んでしまう自分をも反省するというような。法然は、
 あなたにもし罪があつても経に説かれてる罪人とは較べものにはならない軽いものであるという。そして、「また
 あなたはそのうえ、発心して出家もお遂げになり、尊い仏法にも縁を結び、時がたつにつれて日増しに、善根ばかり
 をお積みになっていらつしやることをごぞいませしよう、さらにそのうえ、深く、往生決定の法文を信じて、一向専修
 の念仏の道に入って一筋に弥陀の本願をお頼みなさつてから久しい年月がたつております、いったい何事において、
 一つでも往生を疑わしく思うことがありませんようか」と法然はいう。法然はここで、懺悔しつつ念仏してきたその式
 子の生き方を人としてはそれが出来るかぎりのことだとし、あたたかく肯っているように思われる。

「専修念仏に帰依する人は、百人いれば百人とも、十人いれば十人ともすべて往生する」と、善導和尚がおつしや

っているのですから、あなたがひとりだけその数にもれてしまわれることなどありえまじょうか、そんなことはないと思われず、と、そういった後で、法然は「善導オモカコチ、仏ノ本願オモセメイラセサセタマフベク候」というのであるが、ここに「信ず」「頼む」というこれまで用いてきた語ではなく、「託つ」「貰む」という語が用いられていることに注意したい。というのはこの語を用いることによって、法然は絶対他力の信心というものを言い表わすうとしていると考えられるからである。「託つ」は、相手に関係あるとして、自分の行為の口実にし、また、相手に原因や責任をかぶせるように言う語で、1 口実にする、かこつける 2 相手に言い掛かりをつけて責める 3 相手に愚痴・不平を言う 4 関係があるとして、相手によりかかって頼みにする、などという意味がある。ここでは内容としては4の意味なのだが、その頼みにする仕方が問題なのである。それについては、次の「古本説話集」五十八「長谷寺參詣男以_レ虹替_二大柑子_一事」(「宇治拾遺物語」上卷九十六話、「今昔物語」十六ノ二十八に同話。いわゆる「わらしべ長者」の話)、天涯孤独の青侍の観音への信のあり方が参考になる。この男は「すべき方もなかりけるま、に」「観音、助けさせ給へ」と長谷観音の御前に臥してこういう。「この世にかくてあるべくは、やがてこの御前にて干死に死なん。又をのづからなる便りもあるべくは、そのよしの夢見ざらん限りはまかり出づまじ」。男は自分では生きてゆくすがどうしてもないので、観音であるかぎりには、助けてくれるはずだとして、観音の前に身を投出すのである。ここで死なれては「寺のため穢らひ」とその導師を尋ねる寺僧に彼は次のように答える。「かく便りなき人は、師取りもいかにしてかし侍らん。物食ぶる所もなく、あはれと申人もなければ、仏の給はん物を食べて、仏を師と頼みたてまつりて候也」。寺僧は「この事、いと不便の事也、寺のために大事なり。観音をかこち申人にこそあれ」とし、皆で交互に養ってやる。寺僧の言葉の傍点部は「観音のせいにして恨み不平をいい批難する人」(新日本古典文学大系「古本説話集他」)などと口語訳されるが、注意すべきは、一見「恐喝」とも見えるこの男の態度が、観音なら助けてくれるはずだと観音の慈悲を深く信じていることと一枚になっていることである。果して、三七日の参籠の

末に、その信に依えて観音の使いが、男の夢に現われ、「この男の、己れが前の世の罪の報いをば知らで、観音か、こち申で、かくて候こと、いとあやしきこと也。さはあれども、申ことのいとをしければ、いさ、かなること計らひ給をはりぬ。……まかり出でんに、何にまれ、彼にまれ、手に当たらん物を取りて、捨てて持たれ。それぞ、きうちが給はりたる物」と告げ、その夢告のままに、男は観音から給わった薬一筋がもとで、「徳つきて、いみじき人」になるのであった。この結末はもちろん観音が脅されたのではなくて、男の信のあり方に観音が「いとをし」と感応した結果であるのはいうまでもない。男は「己れが前の世の罪の報い」さえ知らない愚痴のままに、観音を「かこ」ったのである。現世利益のレベルの話であるにしても、ここには絶対他力の信があるといえよう。このあまり穏やかでない言葉によって、法然が式子に求めた信は、この話の男のような、仏(善導)への、わが身を省みずひたすら仏を頼む他力の信であったと思われる。

「責む」の語についても、同様である。1 人の行為の過失や罪などをとがめる、なじる 2 しいて求める、強要する、せがむ、うながす、せきたてる 3 くるしめる、なやます 4 努力して究める、求めて追求する、などの意味があるが、ここでは内容としては2の場合で、これも「かこつ」と同様、当然実現するものである本願への信に裏付けられた言葉であろう。したがって、「もしもさよふのことがあれば善導大師を難じ、仏の本願を責められるがよろしい」①という訳は、「もしもさよふのことがあれば(往生の数にもれたならば)」という仮定がこの信にはありえない、という点で不適切なのである。意をとれば、なにしろ善導和尚が責任を持ってそう言っているのだから善導を頼みにせよ、なんといつても弥陀の本願は成就しているのだから、本願の実現をせきたてよ、というのである。とすれば、前述の「取り詰む」という語についても、この「責む」に準じて考えてよいであろう。本願は成就してしまっているのだから、本願は言い逃れできないのだから、と本願のせいにして本願を厳しく責めつけるように信じよ、といった意味と考えるとよいのではないか。善導がそう言っているのだから、本願がすでに成就しているのだから

ら、安心なのだから、「コ、ロヨハクハ、ユメく、オボシメスマジク候。アナカシコく」と法然は結ぶ。心を強く持てとは「善導をもかこち、本願をも責めよ」ということなのである。凡夫である法然自身がそうであるように。因みに、念仏に他力と自力の別があり、他力の念仏でなければ往生はしがたいということを法然は「念仏往生要義抄」で説くが、そこでは他力を説明するに、次のような比喻を用いている。

麒麟の尾につきたる蠅の、ひとはねに千里をかけり、輪王の御ゆきにあひぬる卑夫の、一日に四天下をめぐるがごとし。これを他力と申す也。又おほきなる石をふねにいれつれば、時のほどにむかひのきしにとづくがごとし。またくこれは石のちからにはあらず。ふねのちからなり。それがやうに、われらがちからにてはなし、阿弥陀ほとけの御ちから也。これすなはち他力なり。

法然の手紙の正文はここで終わる。

七

コトワリヲヤ申ヒラキ候ト、オモヒ候ホドニ、ヨクオホクナリ候ヌル。サヤウノオリフシ、コチナクヤトオボエ候ヘドモ、モシサスガノビタル御コトニテモマタ候ラム、エシリ候ハネバ、コノタビ申候ハデハ、イツオカハマチ候ベキ。モシノドカニキカセオハシマシテ、一念モ御コ、ロラス、ムルタヨリニヤナリ候ト、オモヒ候バカリニトッメエ候ハデ、コレホドモコマカニナリ候ヌ。

ここからは追伸である。もちろん最後に付け加えられたものだが、手紙の文面としては、冒頭の余白或いは行間にあり、最初に読むことができると思われる。手紙が長文になった理由として、法然は、往生の道理を申しあげてはつきりさせたいと思ったことをあげる。こんな病気の時に不都合かとも思ったが、もしかしてまた快方にむかわれるこ

とがあるかもしれないがそれもわからないから、言うのは今しかないというのである。心のどかにお聞きになって、一念でも往生浄土の御心を勤めるたよにもなるかと思うばかりにこれほどごまごまと書いてしまった、とも。

機嫌キゲンヲシリ候ハヌハ、ハカラヒガタクテワビシクコソ候へ。モシムゲニヨモハクナラセオハシマシタル御事ニテ候

ハ、コレハコトナガク候ベキナリ。要ヨウヲトリテツタエツマイラセサセオハシマスベク候。

「あなたに都合のよい頃合がわからないのは、適切な処置がとりがたくて、つらいことです。もし大層お弱りになっていらっしやるのならば、この返事は長過ぎるにちがいないでしょう。その折は要点をかいつまんでお伝えさせるよう、おはからいください」。そして、法然は次のようにこの手紙を結ぶ。

ウケタマハリ候ママニ、ナニトナクアハレニオボエ候テ、オシカヘシマタ申候也。

この一文の問題点は、一つには、「ナニトナクアハレニ」とは法然のいかなる感情かであり、二つには、「オシカヘシマタ申候也」を本文・追伸のどちらについてのこととみるか、である。「ナニトナクアハレニ」をどう解するかは、この手紙全体の解釈にかかわり、また法然と式子の関係そのものをどうみるかにかかわるであろう。「ウケタマハリ候ママニ」は一文の以下全体にかかる。「ママニ」は、ある事が原因となつて、他の事がすぐに、ただちに作意なく自然に起きるときにいう。ここでは、式子側の手紙を読んで式子の身心の状態を知ったと勝手に自然に「ナニトナクアハレニ」思われたというのである。それで、その気持ちのままに、くりかえしもう一度申し上げるのです、という意味だとすれば、第二点は、本文の内容を、ととる方がよいと思われる。諸注は「オシカヘシマタ」に引かれてか、追伸だけをさすように解するものがあるが、「ママニ」との不整合があることは否めない。法然は「ウケタマハリ候ママニニトナクアハレニオボエ候テ」思わずこんなに長い手紙を書いてしまったのである。「オシカヘシマタ」にはるかに応じているのは、例えば手紙の最初にあった「ハジメヨリ申オキ候シ」である。手紙で、「コトワリヤヤ申ヒラキ候」と思ったのは初めてにしても、法然が式子に極楽往生の道理を語るのは初めてではないはずである。だ

からある意味で、ここに書かれたことは式子には頭ではすでにわかっていることだろう。この手紙の内容はもう一度重ねて言ったものなのだから、あなたのご存知のことなのだから、要点を聞けばわかるはずだといっているのだと思われる。「ナントナクアハレニ」については後述する。

八

式子が、法然の教えに帰依してから久しい年月がたっていたが、すくなくとも法然の手紙が書かれる直前までの一定期間はおたがいに行き来はなかった。法然はもとより、式子も、『家長日記』にも見られるように、それぞれに仏道に励んでいたと思われる。法然は、自分の言葉を聞いていた出家の式子の様子などから、彼女の念仏の心を信じ、同行として見る思いだったであろう。ただ、式子は、病気がちであり、心は法然の他力専修念仏の教えに強くひかれながらも、周囲にはむしろそのほうが当時の公家には親しかった自力雑修の聖道門の人々がいることで、内外ともに影響をうけることが多かった。十八道の戒を受けたこともそうであるし、病氣平癒の祈祷を行ったこともある。そして、臨終の床についた式子に対して、彼らは極楽往生への不安を吹込んだのである。しかし、式子は聖道門の善知識に従って念仏以外の修行を心からする気にはなれなかった。そしてさらに問題だったのは、彼らに心を動かされてしまふ、式子自身の信心の定まらなさ、であった。それは、皮肉なことに、式子自身に、観念的には法然の他力の教えを理解し実践したいと思っていながら、生きていくこの世で悟りの証を得たいと強く願う、いわば自力聖道門の即身成仏的な考え方があったこと、また自分の心を批判的に見る深い自省の心があったこと、によるのではないか、と思われる。「一文不知ノ愚とんの身」「尼入道ノ無ちノともがら」(一枚起請文)からは遠いところに式子はいた。次のような歌が式子にあることは、そのことを端的に示していると思われる。

はじめなき夢を夢ともしらずして此をはりにや覚めはてぬべき(A百首 雑 九)

他に例のない「此をはり」という詞は自分の臨終の時を思っているのである。「はじめなき夢」は無始以来つづく無明の夢であり、すなわちこの世の現実であろう。「や」を疑問の意とれば、「現実を「夢」だと悟らない状態にて、この生の終わりである臨終の時に、正念に住してすっかり迷いから覚めることが必ずできるのだろうか」という歌であることになる。ここには夢を夢と知りえぬ迷い多い自分の状態への焦りと、そのような状態でいても臨終の時には乱れぬ心になり、必ず夢から覚めることができるのだということに対する疑問、不安が吐露されていると見ることができよう。「やゝぬべき」という表現も、あまり例が見られない。「や」を反語にとれば、いや夢を夢と知らずしては、臨終の時に迷いからすっかり覚めることはきっとできないだろう、という意になり、さらに断定が強くなり、夢を夢と知ることの必要性和それに向かう意志がうち出されることになる。どちらにしても、ここには、「知る」ということを大事にし、長き眠りをこの世で生きているうちに覚ましたいという困難な願望を持つ式子がいることになる。この歌の詠作年代は不明だが、法然と出会った後だとすると、この手紙の存在を知る我々には意味深いものがあるといえよう。式子には心の持ち方としてこういった自力的傾向があるのであった。

暁のゆふつけどりぞあはれなるながきねぶりをおもふ枕に (新古今集 雑下 一八〇・正治二年百首 二五)

夜明けを知らせて鳴く木綿付鳥―鶏の声はしみじみと身にしみて聞えてくるよ、(目覚めたというものの、実はまだその中にあり、いつ果てるともわからない) 無明長夜というものを思っている寝覚めの枕辺には、夕告げ鳥のように思えて、といった意味であろう。清濁の違いを越えて成り立つ「木綿付鳥」と「夕告げ鳥」の掛詞は、後撰集三三以来存在し、小学館日本古典全集「新古今和歌集」が指摘するように、同じ百首中にも慈円の

あくるをぞおのが八声に人はしるゆふつけ鳥といかにいふらん(鳥 六五)

がある。また「暁の夕つけ鳥」といった矛盾を含む詞続きはいかにも式子らしいものである。この歌においても、式

子は無明の夢を覚ましえていない嘆きを訴えており、この世で目を覚ましたい気持ちを持っていることが知られるのである。

百首歌の中に、毎日晨朝入諸定の心を

しづかなる暁ごとに見わたせばまだふかき夜のゆめぞかなしき(新古今集 釈教 一九六)

地藏延命経の句を題に、毎朝禪定に入り衆生済度を念じている地藏菩薩の心を詠じたものである。静かな暁ごとに、見渡すと、衆生がまた深い煩惱の間の中にあり、迷いの夢から覚めないでいるのが悲しいことだ、というのであるが、ここには、地藏菩薩のような目で毎朝自分の心を反省しそのまだ深い闇にあることを嘆いている心がある。さきの「暁の」歌も参考になろう。

釈教歌にかぎらず、式子に「忍恋」という禁欲的態度の題詠が多いということも、自力行的という彼女の基本的な性向と同一線上のことであろう。式子が、自分の心を転じることによって無常の現実を肯定したいと願っていたことは、例えば「花ならで」歌(A百首三十一玉葉集 春下 三三)などに即して考えたことがある。^{注10}式子は、いくら転じようとしても心は転じきれなくて、自分の心の中に、悲しみや嘆きや恨みや期待などがまだあること、そのこと自体を仏に恥じて苦しんでいたのではないか。

こういった傾向を持つ式子が、臨終近い枕辺に「往生ハセサセオハシマスマジキヤウニノミ」ささやかれたとしたら、自分の力でどうしようもない煩惱があることがわかっているだけに、病苦に加えてどんなに混乱し嘆いたことか、想像にあまりある。しかしどうしても救われて極楽往生をしたい。思いあまって、式子は法然の前に、おそらく生まれてはじめて、その罪深いままの自分を投出したのだろう。それは式子の自力の果ての捨身であったと思われる。式子には法然が阿弥陀仏そのものように思われたのではないだろうか。

ここで、「観無量寿経」の韋提希夫人の姿が思い出されないのであろうか。わが子阿闍世に幽閉された彼女は「悲泣

雨涙」して釈迦牟尼仏を呼ぶ。釈迦仏は香閣囉山で説法中だったがすぐに自ら彼女を訪れ、「華身投地し、号泣する」韋提希に阿弥陀仏の浄土を教えるのであった。法然もまた、おそらく、これを思い出したであろう。しかし、法然は行かなかった。そのかわりにとても長い手紙を書いた。

法然が行かなかったのは、一つは、式子の心の奥底の信仰に対して基本的に信頼をもっていたからだと思われる。式子が自分の往生について、強く不安を訴えてきたときも、それが、強い内省の齋す自力の果ての「わが身は煩惱具足の凡夫也」(『往生大要抄』)と身にしみて思うことの切実さからくるものであることを、法然は知っていたであろう。それならば、「つきには決定往生すべき身なりと信じて一念もうたがふべからず」の信はすぐそなのであった(『往生大要抄』)。また二つには、法然自身の凡夫たる自覚から、韋提希に対する釈迦仏のように、あえて自らは行かなかったのだと思われる。それは決して、法然自身が式子に恋愛感情をもっていたから気がとがめたのではない。法然は親鸞をはじめ多くの人から仏菩薩そのものと崇敬されたのであるが、彼自身は、ひとえに善導を仏とし、自分は「十悪の法然房、愚痴の法然房」(つねに仰られける御詞)と凡夫であることを忘れなかった。この手紙においても、式子に対して、「凡夫ノ善知識」の語もあるように、自分がおなじこの世の苦しみを持ちそれに耐えている凡夫であることを隠さない。どころかむしろ積極的に式子と同じところに身を置いて、共に念仏する先達の同行として接しているのである。式子のいるところから決定往生の信にはあと一步なのだが、その一步をすすめるのは人の力ではなく仏力によるほかはないことを厳しく法然は知っていた。それは式子自身の内部でこそ起こるべきことなのであった。行くことよって、式子の中で混同が起こってはならない、と法然は考えた。行かないことは法然の浄土再会の確信を式子に伝えることでもあり、また、式子に対する強い信頼の表明でもあった。行くに不都合だった直接の理由はほかならぬ「別時念仏」であった。式子ならば、その念仏の意味も大切さも理解するであろう、という信頼もあったであろう。

共に念仏することが私に出来ることです。姿勢を正しなさい、私も同じ凡夫なのです、その私が弥陀の本願を信じているようにあなたも安心して本願を信じなさい、そして、共に極楽浄土に生まれて、あなたが願ったように、この世の衆生を濟度しましょう、と法然の手紙はいつているのであろう。「善導(を)オモカ、コチ(を)仏ノ本願オモセ、マイラセサセタマフベク候」は他力の念仏を式子にわからせた法然の一心が生み出したそういうほかはない表現であった。どこかに自力を残していた式子の念仏が、まさにそのために行き詰まった時に、それを他力の念仏に廻向するに力を添えたのが、法然の手紙であったと思われる。その意味で、まさにこの手紙はよき善知識たりえたのであった。

では、手紙の最後尾の「ナニトナクアハレニ」にこめられた法然の感情はいかなるものであったのだろうか。「何となくあなたがしみじみと愛しく思われ(と)」(石丸氏)といったなまぐさいものでは決してあるまい。ここに感じられるのはむしろ、あの「すべき方なくて」「観音をかこち申」した男に注がれた、観音のまなざしである。「申ことのいとをしければ」とそこでは表現されていたが、この「ナニトナクアハレニ」はこの「いとをし」に近い。式子の心を知ったときに、仏の慈悲にも似た感情が法然の心にあふれたのであろう。「なにとなくいとおしく」(②)「なんとなく、しみじみといとおしく」(③)などの口語訳も、この意味でそうなのでなければならぬ。法然は式子のもとへ行かなかつたけれども、阿弥陀仏の慈悲の光は、法然の情理を尽くしたこの手紙を通じて必ず式子の心にとどいたものと思われる。

注1 和歌については『新編国歌大観』の本文に依る。

2 例えば「ほととぎす」歌(新古今集 雑上 四八四)の「ほのかたらひし」は「まわりの女房たちとそこはかたない語らいをし」たのではなくて、主語は「ほととぎす」であろうし、「あはれとも」歌(A百首 五)の「いはざらめや」は自分が「あわれだと思ふのはよそう」という意味ではなく、相手が哀れだといわないだろうか、いやいつてくれるだろう、の意だということなど。特に『空花和歌集』の「我はただ」歌の解釈は、「仏」を式子とし、「心のつま」を「心の妻」の意

ととるなど、首肯しがたい。

- 3 「仏教大学報」四十一号(平成三年十月)に、「人間・法然を語る 式子内親王との交流をめぐる」という、仏教大学学長伊藤唯真氏と石丸氏との対談が掲載されているが、対談というものの性格でもあるのか、あるいは伊藤氏の「法然上人と式子内親王の心のつながり」「昇華された思い」という言葉にひかれてか、ここでは石丸氏は法然式子の間柄について、「お二人の心の交わりの気高さ」などといっていて、その著書における男女間の恋愛感情を意味するものいいとは異なるニュアンスで語る。

- 4 「正如房へつかはす御文」は、「西方指南抄」「和語燈録」「四十八巻伝」「勅修御伝」に収載されるが、最も古い「指南抄」を底本とする日本思想大系「法然 一遍」(大橋俊雄校注)を参考にしつつ、あわせて「親鸞聖人真蹟集成」第六巻所収の影印を参照し、片仮名でもとの振仮名を残すようにするなど私に表記を改めた。法然の他の著作についても思想大系本、および「昭和新增法然上人全集」に依った。

- 5 石丸氏は、法然が式子に浄土再会について説くことをなにか特別なことのようにいわれるが、法然は同行の者に対してはかくいのである。配流の時、兼実に、次のように詠む。

露の身はこ、かしこにてきえぬとも心はおなじ花のうてなぞ(「勅修御伝」巻三十四第一段)

また、「津の戸の三郎へつかはす御返事」の中では、法然の病氣見舞に上落するという彼を制して、「いづくにても念仏して、たがひに往生し候ひなんこそ、めでたくながきはかり事にては候はめ」という。

- 6 この本文は、「西方指南抄」で「ナホトロカサレオハシマシ候ソ」となり、「勅修御伝」で「なをとろかせおはしまし候そ」となる。後者は動詞「驚く」に「なーそ」で禁止している形である。前者の本文をとる諸注は文末の「ソ」を「ゾ」ととるが、当時すでに「な」無しの「そ」だけで、禁止を表す用法があるので、このように解することも可能か。前文の「トモ」からの続きからすると禁止と解するのがよいのではないか。

- 7 拙稿「式子内親王の歌——心を観る心——」(「光華女子短期大学研究紀要」第三十二集)など。

- 8 拙稿「式子内親王の歌——「煙もさびし」と「つれなくぞ見む」——」(「叙説」昭和五十五年十月)

- 9 注7および、拙稿「式子内親王の歌——「むなしき空をめぐる」——」(「叙説」昭和五十四年十月)、「雪の玉水——式子内親王の歌——」(「叙説」昭和六十一年三月)

10
注8参照。

(平成七年三月五日)