

続「更級日記における阿弥陀仏の夢をめぐって」

関 根 慶 子

全文を掲げる。

わたくしは本誌前号（「日本文学研究」第十三号）に、「更級日記における阿弥陀仏の夢をめぐって」を執筆したが、時間切れや紙幅の関係で保留した分があるので、ここに補って続稿としたい。すなわち前号では、主として更級日記自体において論究するに急で、作品の属する時代の阿弥陀信仰との関連から述べることにしては他日を期していたので、いま機を得て追加する次第である。

そしてまず、前号で触れた三善為康の阿弥陀仏来迎の夢からとりあげていく。為康のこの夢は、彼の自著「拾遺往生伝」の序によると、その内容が知られるのみならず、夢の前後に記す文面と併せてそれは平安時代の阿弥陀信仰の実態をもよくあらわしていると思われるので、まずこの夢をとりあげ、更級の来迎の夢との比較から始めて、平安時代の阿弥陀信仰についていささか述べ、その中に再び更級のその夢を置いてみることによって、更級作者孝標女の信仰の再吟味としたい所存である。

予所慕者極楽也、所帰者觀音也、每修善事、不論麤細、盡以其業、廻向彼土、即発願曰、吾於順次生、必往生極楽、疾得無生恐、深入諸三昧、以弥陀願為吾願、以普賢行為吾行、以觀音心為吾心、於此娑婆国土、当利一切衆生、乃至利益十方世界、亦復如是、発此願之後、歲月其徂焉、而間、承徳二年八月四日己卯曉夢、「已終生涯、將入死路、修最後十念、只在此一時、故揚声称南無、送眼望西方、暗夜自破、光明忽見、既而弥陀如来丈六（丈六）特尊、穿虚空之色、現眞金之膚、高坐蓮台上、徐来草盧前、舒金色手、授白紙書、予敬持此書、仰瞻其尊、即傍人告曰汝命根未盡、此度不迎、爾有質直心、先所来告也云々。」忽今夢覚、悦兮神残、便知、質直心往生之門也、經云、柔和質直者即皆見我身、恐此之謂歟、但夢境難信、妄想誰識、重祈冥願、欲驗虛実、爰康和元年九月十三日、參天王寺、修念仏行、經九箇日、滿百萬遍、干時往詣金堂、奉礼舍利、即祈請曰、吾順次往生之願、弥陀現前之夢、俱非虚妄者、舍利併可出現、若不然者、勿顯現、救世觀音、護世四王、太子聖靈、護法（天敷）口龍、同可

「拾遺往生伝」序は周知のものであろうが、論述の都合上、次に続「更級日記における阿弥陀仏の夢をめぐって」

証明、如此再三祈請、奉写舍利、瑠璃囊裏、有金玉声、予歓悦之涙不覺而下、隨喜之人不期而多、信敬已訖、作札而去、接江家統往生之伝、豫記其古今遺漏之輩、不更為名聞為利養而記、只為結縁為觀進而記矣、若使知我之者、必為往生之人、故述此言、以置序首云爾（統撰書類従本による）

右のうち夢の内容は「」を附した部分に当る。前文には、自分の慕う所は極樂であり、善事のすべてを彼の土に廻向していることなどを述べ、後文には、その夢の虚実を確かめようと、翌年天王寺に參つて念仏の行を修し、その夢が虚妄でないことを知り歡喜したこと、かくしてただ結縁のため往生に人を勧めるために、江家の統往生伝についてこの往生伝を集めたこと、を記している。

この為康の夢とその後日譚については、「本朝新修往生伝」の「算博士三善為康」の条にも、彼の経歴や仏道修業と共に記されているが、「拾遺往生伝」とほぼ同様でやや節約化されている。そこでここに並べて引用する必要もないので省略する。

さて、「拾遺往生伝」の序によると、為康はまず、その夢をみたときの年月日を記したあと、夢の内容を述べている。それは大よそ以下の如くなる。自分はすでに生涯を終えてまさに死路に入ろうとして、最後の十念を修する時が来た。故に声をあげ南無をととなえ、眼をやって西方を望んだ。すると暗夜が自ら破れて光明が忽ち見えた。そして直ちに弥陀如来のお姿が虚空の色を引きさいて眞金の膚をあらわした。高く蓮台の上に坐し、おもむろにわが草庵の前に来て、金色の手をのべて白紙の書を授けて下さった。予はこの書

を敬持し、仰いで尊いお姿をみた。すると傍の人が自分に告げて言われるのに「お前の命は未だ盡きていないから、この度は迎えない。お前には質直の心があるから、（前もって）まず来てこのことを告げるのである云々」と。ここで忽ちに夢がさめた、という。

この夢を更級のそれにくらべてみると、共通する所は、①まず年月日を先に明記していること、②阿弥陀仏の尊像が自分の庵の前に立つたこと、③仏は金色に光り輝き、蓮台の上にあること、④その夢の時点では迎えて行かないこと、である。①は、それが本人にとって記憶すべき重要事であり、各々の余生を支配する程の意味を持つたからであるに違いない。②③④は平安時代における弥陀来迎の基本的な型であり、当時の信仰者の共通に抱いたイメージであつたであろう。それらは恐らく往生要集の下文第二の欣求浄土の「聖衆来迎の樂」などから来ているのであろう。すなわち、欣求浄土の章に

第一聖衆来迎來者、凡惡業人命盡時、風火先去、故動熱多苦、善行人命盡時、地水先去、故緩緩無苦、何況念仏積、運心年深之者、臨命終時、大喜自生、所以然者、弥陀如来、以本願故、与諸菩薩、百千比丘衆、放大光明、皓然在目前、時大悲觀世音申百福莊嚴手、擎宝蓮台、至行者前、大勢至菩薩、与無量聖衆同時讚嘆、授手引接、是時行者、目自見之、心中歡喜、身心安樂、如入禪定、当知草菴、瞑目之間、便是蓮台、結跏之程、即從弥陀仏後、在菩薩衆中、一念之頃、得生西方、極樂世界、（花山信勝「原本校注・漢和对照、往生要集」による）

とあつて、右の文中では、全体にそのイメージは存するが、強いていえば④②を附したあたりに見られる。共通点の④で、孝標女・

為康の夢に何れも、その時点で迎えて行かなかつたことは、当時の来迎が臨終往生・臨終引接で、右文中で「臨命終時」・「願目之間」などとある通りである。平安時代の往生伝に伝えられる極楽往生も、みな臨終の時に実現しているのである。共通点⑧⑨もそれぞれ右の文中を繕じてみられるといえよう。

二

次に注目すべきは、為康の夢では、南無の声をあげて仏の現前したこと、そして来迎の理由として、汝質直の心あり、と言われたことである。そこでこの夢のあと、為康は、質直の心が往生の門であると知つたと記す。そして更に、夢の虚実を驗したいと思つて一年余り後、天王寺に詣でて念仏の行を修し、夢の証明を得たことをも記している。夢の虚実をためしただけでなく、ここに記される念仏行や質直の心ありというような往生の条件は、当時の弥陀信仰に關係あることとして注目すべき点だと思われる。というのは、当時の弥陀信仰が、そうした条件を前提として極楽往生するのが常であつたらしいからである。平安朝の諸種の往生伝に挙げられた女人の往生も、多くは慈悲心ありとか、潔白柔和な性などが挙げられ、また道心深い日常であつたことが語られる。そのことは笠原一男氏が「女人往生思想の系譜」に、日本往生極楽記（慶滋保胤）・法華驗記（首楞嚴院沙門鎮源）続本朝往生伝（大江匡房）・拾遺往生伝（三善為康）・続拾遺往生伝（為康）・三外往生記（沙弥蓮禪）・本朝新修往生伝（藤原宗友）に見える多くの事例によって指摘され往生のための「人間的條件」と「宗教的條件」と言われている。

続「更級日記における阿弥陀仏の夢をめぐって」

それでは更級作者の場合はどうか、前号にも述べたように、彼女は中年までも仏道に心入れず、光源氏の夢が破れて家庭生活に尽瘁する頃、一方に「のちの世までのことをも思はむと思ひはげみて」とはいえ、決して一途に仏道にはげんだわけではない。そして晩年夫と死別後「功德もつくらずなどしてただよふ」と言う。しかし彼女が全く仏道に無関心だったとは言えず、物語憧憬の少女の日から既に仏道をその対極として秘め持っていた作者は、前号に述べたように、晩年次第に阿弥陀信仰に傾き、極楽往生を思念するからこそあつた夢をみたのではあるまいか。一般的に言つても、その人の心身に全く無關係な夢というものはおそらくなく、心理学者の夢の分析もそれを証明してくれるようである。フロイトは「夢は願望の実現だ」と主張した⁽²⁾というが、宮城音弥氏は、すべての夢がそうとは考えないが、フロイトの願望実現説は十分に考慮する価値をもつと考える、と言われ、夢はその人の過去や現在の心身に關係し、また転換してさまざまな変貌をもたらすようだが、願望にストレートに結びついて現われる場合の可能性も否定できないようである。ただ孝標女並びに為康の来迎の夢は、夢にしては整い過ぎている感を免れ難いが、覚めて人に語ったり書いたりする場合、再構成するために自然整頓され多少変更してしまうことも、宮城氏は述べておられる。

孝標女の過去は「功德もつくらず」さて仏道修業もしなかつたとは言え、この夢をみるまでには彼女の道心に若干の道程があつたことを想像することは可能であり、そうとすれば、夫死亡の悲嘆のどん底で、彼女がこの夢を唯一の拠り所としたことは自然であろう。

彼女と雖も、阿弥陀来迎の夢をみたり、その夢を信じ頼むに、宗教的条件を全く欠くものとは言えないであらう。その夢並びにその他の箇所に修行・功德のことが書かれていないからと言って、宗教的条件を全く否定し去るわけにはいくない。

一方、慈悲心とか質直の心などにも孝標女は決して遠いものとは言えない。日記に見得る所によれば、亡姉に代って姪達をいつくしんだことを始め、継母・姉・乳母との間柄、父への心情、その外の知友に向けられた心やりなど、すべてそれを目的として書かれたものではないから、それらのはしほしに自然付度されるに過ぎないが、やさしくて質実な人柄がしのばれないであらうか。

しかも「続本朝往生伝」(大江匡房)には、慈悲とか質直とかに遠かった人の往生を伝える話もある。

但馬守源章任朝臣、近江守高雅朝臣之第二子也……(中略)……
家大豪富、財貨盈藏、米穀敷地、庄園家地、布滿天下、本朝之陶朱倚頓也、日々誦阿弥陀經四十九卷、為後世之勳、不建堂塔不弘仏事、性太拘憊、為勅史時、以貪為先、而臨終正念、得極樂迎、愛知不必依今生業、可謂宿善(新校群書類従による)

これは、源章任という人の場合で、富豪であって日々阿弥陀經四十九巻を読み、これを後世への勤めとしたが、堂塔を建てず仏事を弘めず、性甚だ憊憊で貪る事を先としたが、臨終には正念にして極樂の迎えを得たというのである。それで著者は、往生は今生の業のみに依らないと知り、前世の善行によるのだらうと述べている。また続いて次の話がある。

前伊豫守源義朝臣者、出果葉武勇之家、一生以殺生為業、況当

征夷之任、十余年来、唯事鬪戰、切人首、斷物命、雖楚越之竹不可計盡、預不次之勳賞、叙正四位、任伊豫守、其後建堂造仏、深悔罪障、多年念仏、遂以出家、瞑目之後、多有往生極樂之夢、定知十惡五逆、猶彼許迎接、何況其餘哉、見此一函、大可懸特^特

右は源義朝(本文「頼」脱か、目次には「頼義」とある)の場合代々武勇の家の出で一生殺生を業としたような人であるが、後に建堂造仏を行い、深く罪障を悔い、多年念仏し遂に出家した。かくて極樂に往生したというのであらう。そしてさらに著者の言う「定知十惡五逆」以下の文章に注意したい。すなわち、十惡五逆の者でも極樂への迎接を許されることを、たしかに知った。ましてその余の人(十惡五逆以外の人)が極樂往生できることは勿論だ。この一函(章任・頼義兩人)の話を見て、誰でも大いに恃みをかけてよい、というのである。

この二人について各文を参照すると、著者は、前者は宿善によつて、後者は晩年の悔改めと修業によつて、それぞれ往生したと観ているのであらう。(笠原氏の著にも同様の指摘がある)十惡五逆も迎接を許されるとは言っても、後の法然・親鸞の悪人往生の思想「善人なおもちて往生をとぐ。いはんや悪人をや」の所にまで徹底しているわけではない。しかし、悪人にもなお、往生の望みをもたせようと説いていることは否めない。ましてそれ程の悪人とは断じて言えない孝標女少なくとも普通の家庭婦人に過ぎなかった彼女が、願みて往生の資格を全然なしと考えた筈もなく、弥陀来迎の夢を待みとしたとしても、少しも不思議はあるまいと考えられる。

以上述べ来たところによって、孝標女の阿弥陀仏来迎の夢に、当代に往生の条件としたような記述が含まれていないことが、彼女に往生の資格を拒否することにはならないが、一方、為康の夢には前述したようにそうした条件的記述が具備し、しかも彼は常に念仏の行をはげみ、諸行功徳を積んだ人である。前掲の「捨遣往生伝」の序によつてみても、為康の極楽信仰は、観音の心をわが心とし、普賢の行をわが行となすというものであった。こうしたあり方は、平安時代一般の弥陀信仰の姿を示すものであることは、既に一言したのであるが、ここには少し、その状況を、日本仏教史・日本思想史の諸家の説に導かれて展望しておく。

平安時代の阿弥陀信仰はおおむね未だ雑対象の自力的・苦行的な性格のもので、阿弥陀一仏にのみ徹底した易行道的・絶対他力の信仰は、法然・親鸞によつて始めて達成せられたことは周知の通りである。そして為康より更に四十余年を遡る孝標女の時代の弥陀信仰も同じく平安時代のその範疇に属することは言うまでもなく、平安期の弥陀信仰は天台の叡山仏教を母胎とするものであると言われている。裕慈弘氏の「日本仏教の開展とその基調(上)」によれば、平安時代の仏教は法華と弥陀の両信仰が一体一味のものとなつていくこと、それは叡山仏教の教義に基く所であることを明かにしておられる。そしてそれは中期の源為憲の「三宝絵詞」、末期の後白河院の「梁塵秘抄」に検証するも確かであると説かれている。天台教学は平安人士の教養ともなつていたこと、法華経の尊信は、仏会行

続「更級日記における阿弥陀仏の夢をめぐって」

事・文学等すべてに顕著であつたこと、しかし一方に念仏があり、朝に法華を講じ夕に念仏を修するという法華念仏同一具の時代信仰を現出していたこと、しかもそれは密教信仰とも調和融合して修法祈禱の盛行をみたこと、それらについては裕氏及び諸家も言われる通りであろう。そうした状況は、史上の人物に実際に徴し得ると同時に、源氏物語を始め後期物語、及び和歌作品などにも見られる所である。弥陀・法華・密教の三信仰が、つねに夾雑し相具するの实状を裕氏は特に明確にしておられる。従つて鎌倉仏教のごとき一向専修ではなくして雑行雑修であり、弥陀の浄土を念願するにしても、弥陀念仏行にのみ依るのでなく、さまざまの行業功徳を積み、決して易行道ではなかつたのである。

例を史上の人物にとると、平安中期の道長の信仰については有名であり、史家・仏家の多くがその雑信仰について、金峰山に奉納した法華経外諸経の例、その他の諸行を指摘するが、その最後は法成寺の阿弥陀堂で念仏を唱えて往生したと伝えており、阿弥陀信仰の人として終つた。また後期の為康にしても、先に見たように、弥陀浄土を本願として熱心な念仏行者であつたが、法華経・金剛般若経等を手写読誦し、決して弥陀一念ではない諸行往生思想に立つたことは明かである。その思想は一般庶民の間にあつても同然であつたという。中でも法華と弥陀両経は密接に結合され何ら矛盾するどころか、浄土往生のためには法華の受持をかくべからざる所としたという。そうした状況は、為康とほぼ同時代の源俊頼の散木奇歌集の釈教部を通してみてもうかがわれる所である。むしろ一般女人の場合においても同様であつたのである。

阿弥陀信仰は既に奈良時代から存したとみられるが、盛行するのは叡山仏教からで、更に源信の「往生要集」が出て、多大な推進力を持ったことは大方の認める所である。往生要集の中に見られる弥陀来迎のイメージが、孝標女や為康の夢にも直結するらしい事は先にも述べたが、往生要集は、厭離穢土・欣求淨土をうたい、観念々々仏を主として称名念仏の道をも開いて、それらを淨土往生の正行としたが、併せて諸行をも容れていると見るのが一般の見方のようにある。源信もやはり称名念仏のみによる易行道の救済の道にはいたっていないのである。「往生之業念仏為本」と言い、法然上人に多大の影響を与えはしたが、平安時代にあつては結局、「第十九願中心の淨土教を形成し、而して専ら聖衆の来迎をたのみ、来迎引接に預らんことを切願した」と裕氏は述べられるが、なるほど当代の往生伝も諸行功徳をあげ聖衆の来迎による臨終の往生を伝え、為康の序の意味する所も、結局同じであつたと言えよう。孝標女の夢も諸行功徳のことはいざ知らず、来迎引接による往生を意味すること言をまたない。

また、往生要集の本文第四正修念仏の第四觀察門には、

第四觀察門者、初心觀行、不堪深奥、如「十住毘婆娑」云、「新發意菩薩、先念仏色相」又諸經中、為初心人、多說相好功徳是故今当修色想觀、此分為三、一別想觀、二總想觀、三雜略觀、

隨意樂応用之、初別想觀者亦二有、先觀華座、觀經云、「欲觀彼仏者、当起想念、於七宝地上、作蓮華想、令其蓮華、一々葉

作百宝色有八万四千脈、猶如天畫、脈有八万四千光、了々分明皆令得見(下略)

とあつて、初心の人は色相觀を修せよと説き、以下淨土の莊嚴美麗な様相を描写して、それらが、平安貴族たちの弥陀信仰をはぐくんできたことは、家永氏・間中氏等も述べられる通りであろう。家永氏は「法成寺の創建」の中の「思想的背景と歴史的意義」の論説において「道長時代の淨土教は専ら觀察門の立場に立ち、色相觀を重んじたのであり、伽藍の莊嚴、仏像の尊容は其の儘淨土の莊嚴を觀ずる助縁として利用せられたのであつて、かゝる要求に應ずべく寺院の莊嚴は必然的に淨土變相の立体的表現を目標として形成されなければならぬのであつた」と述べられたが、たしかに、法成寺や宇治の鳳凰堂が、地上に淨土の光景を觀想しようと構想せられている面が考えられようし、文学作品の上にも、そうした反映は、物語にも和歌にも、極楽へのあこがれとして隨所に見られるのである。次に、孝標女とはほぼ同時代の寢覺物語・狭衣物語から引用してみよう。

織物の御衣ども小袿こくすくうちたる色、にほひは似るものなくて、御簾のうちよりおしおいだされたるを、権中納言・新中納言御子どもよりてとり給ひて、品々かづけらるゝ、あさばらけの霧のたえまに風のおほへるもみぢの色々と見えて、いまひとかへしあそばされたるおもしろさ限りなし。極楽などいふらん所もかくやとぞおぼえたる。(寢覺・下、前田本による)

宵・曉の懺法などにも声すぐれたるを選らせ給へれば、あはれに尊きこと限りなし。十方供の折は蓮の花、色々散り紛ひたる

に、名香のかをりあひたるは、極楽もかくこそはと推しはかられて、宮いとど幻の世をそむきすてさせ給へる嬉しさを思しめされて、御心の中すずしう心を添へて行はせ給ふに（狭衣・巻三、日本古典文学大系本による）

これらには平安貴族の極楽に対する憧憬がにじみ出ていると同時に往生要集の描写するような美麗な極楽が作者の脳裏にあることを物語るものであろう。中で、狭衣物語の場合は、女二宮の曼陀羅供養の際の法華八講の場面であるが、殊にこれは当時の仏教の姿を如実に示すもので、法華・弥陀一体の諸行往生思想を反映すると同時に観想的な浄土信仰を具現するものと言えないであらうか。

また和歌作品の分野で、平安後期の源俊賴の自撰家集散木奇歌集には、特に始めて釈教の部を設けて一二六首の多数の釈教歌を含むが、俊賴も往生要集の影響を受けた人である。釈教歌を見ると、法華経・浄土三部経の両者を素材とする外、やはり当時の仏教思想を具現することについては前にも一言ふれたが、ここでは殊にその観想的な傾向を示す例を挙げておこう。（引用は筆者校訂本による）

左京大夫経忠の許にて寺の桜といへる事をよめる
風吹けば弥陀のみぎりに散る花をのりのむしろと敷きしのぶかな

池中蓮花おほきき車の輪のごとしといへる事をよめる
むまればやめぐるとならばをぐるまの輪にまがふなる池のはちすに

常に大空には楽の音などするといへる事をよめる
笛の音にことこの調への通へるはたなびく雲に風や吹くらん

続「更級日記における阿弥陀仏の夢をめぐって」

第一首は釈教部の冒頭の歌であるが、こうした観想的な歌で初出を飾ったのである。第二首、第三首は経文によって浄土を観想していると言えようか。またついでながら、俊賴は、釈教の部の巻末に、

かみには眞言の文字をおきてよめればたのもしきによめる
かみにおける文字はまことの法なれば歌もよみちをたすげざらめや

と詠んでいるのによれば、俊賴は、阿弥陀小呪の十六字を歌頭に冠した歌を詠じて、それも浄土往生のための功德を積むことになると考えていたようである。裏返せばここに、やはり諸行往生の考え方があるとみられるのではなからうか。

五

平安中後期に盛行した以上のような性格を持つ弥陀信仰の中に、孝標女や為康の夢を改めておいてみる時、何れも極めて自然な内容であり、孝標女の方は、当代共通の往生の条件的叙述はないが、観想的な来迎の構図は為康とほぼ一致するものであった。そうした実態を改めて凝視する時、孝標女の阿弥陀仏の夢は決して特別に美しいものでも「壘惑の美形」でもなかったと言えるのではないか。

そして夢だからと言って軽視できないことも多くの事例と照して考えておかねばなるまい。平安時代所産の数々の往生伝等には、阿弥陀仏来迎や浄土への約束を語る夢を伝えているものが少なくない。例えば「本朝法華験記」の比丘尼釈妙・女弟子藤原氏、「後拾遺往生伝」・「三外往生記」の沙弥蓮禪、「本朝新修往生伝」の藤原宗友等の場合である。他人の夢に現れた通りに往生の実現した例

も「法華驗記」の大日寺近辺老女や「続後拾遺往生伝」の藤原基忠の妻等に見られる。これらの事例は、夢が往生の実現と深く関連して語られ、為康の場合は夢の虚実を験してそれはやはり眞実であつたことを深く銘記したわけである。従つて、平安期の信仰者にとつて夢は決して虚妄ではないのであつて、孝標女の場合もこの点で例外とすることはできない。従つて「ふつと消えてしまふかも知れない夢の影像」ということは当たらないのではあるまいか。信仰以外をも含めて一般に夢がその個人の心身に關わりあることは前にも触れた。又、夢に対する平安時代人の考え方や文学におけるあり方の現代人と異なることは今更ここに説くまでもあるまい。

従つて、孝標女が「頼むこと一つぞありける」と言い、再び「この夢ばかりぞのちの頼みとしける」と強調するのも極めて自然で、少しも疑わしい点はない。彼女も前述したような往生譚の幾つかは知つていたであらうし、既に書かれていた「法華驗記」等は読んでいたかも知れない。

六

かくて以上の拙論を前号のそれに加えると孝標女の阿弥陀仏の夢及びそれを頼むという彼女の信仰に疑念をさしはさむ根拠は更に減退するのではあるまいか。かつて彼女の抱いた光源氏・物語女性への憧憬とは一線を画して彼女の頼んだ信仰をそこに観てよいのではなからうか。ただ、その信仰の性格が、どのようなものであつたかは、夢以外に何も語っていない。そこで先に述べたこの時代の雑対象・雜行のいかんなどは不明であつて、むしろ、彼女が弥陀一仏に

のみ拠つたと言ひ切ることができない。この点について前号でのわたくしの論述に不用意な所(三の前半あたり)があつたかと思われるのでおわびしておきたい。前号に用いた「雑多な信仰対象」というのは、先に述べたような平安時代の弥陀信仰内でのそれではないと理解して預ければ幸いである。

ところで家永氏は「……時代一般の思潮が治承以後の騒亂を経過して始めて到達し得た心境を、作者はそのつつましき経歴の内に既にその同じ到達点に迄至つてゐることを見逃してはならない。作者は一女性の身を以てよく時代の動向に添ひ、否、時代に先だつて自己の魂を赴くべき処に赴かしたためたのである」と言われる。この「同じ到達点」とあるのが必ずしも明確ではないが、孝標女の場合、時代に先んじて法然の如き一仏專修に至り得ているとは断言できない。しかし同氏は、道長の弥陀信仰について述べられた箇所⁽¹⁾で、道長も時代の子として雑信仰であつたが、晩年次第に弥陀信仰に傾き寛仁四年の病惱の折は「今は祈りはせで、ただ滅罪生善の法どもを行はせ、念仏の声を絶えず聞かばや」と言ひ、万寿四年最後の病床では、頼通等の祈祷修法に奔走するのを止めて「さらにさらにおのれを哀れと思はん人はこの度の心地に祈りせんはなかなか恨みんとす。おのれをば悪道におちよとこそはあらめ。唯念仏のみぞ聞くべき」と、密教の加持祈祷を拒否したことを指摘し、「これらの言動の裡には密教的修法による現世的意欲拡充の希望から弥陀の力による後世の救済への廻心が明瞭に宣言されてゐると云はねばならぬ」と述べておられる。当時の浄土信仰者が、聖衆來迎による臨終往生を願望した以上、現世の利福をもちや望まない時点において、少

なくとも最後には弥陀浄土に集中して行くケースはあり得る行程と思われるが、後の法然上人のように、自覚的に諸行諸仏を排斥したわけでは無論なからう。

また裕氏は、雑信仰の平安の時代においても、例外的に念仏専修の人もあったとして挙げられた中の一に、

大和国有一上人、失其名、俗呼曰阿弥陀房矣、壯年発心、出家受戒、偏拗世事、只唱念仏、或人夢、若欲見阿弥陀仏、可見大和国阿弥陀房上人云々、此言及広、往而結縁者多矣（拾遺往生伝下）

があり、これは、偏へに世事を抛ってただ念仏を唱え、阿弥陀仏を拝見しようと思えば、この阿弥陀房上人を見よ、という或人の夢の言が広まったという程の念仏行者である。裕氏はこれを後の法然上人の先驅として注意すべきものとされた。

以上のように、大体としては諸行往生・雑対象の弥陀信仰の時代であつて、孝標女の信仰は、素人であり人柄が一途であつただけに阿弥陀房上人のように弥陀にのみ集中して行くこともあり得なくはあるまいが、何れのあり方をとつたかは決定し難い。しかし、かつて、人眞似で経読み勤行するなどはせず、物語・歌にのみ熱申したと言ふ彼女が、この世を夢と観じ、「悲しげなりと見し鏡の影のみ」的中したと観じて、すべてが瓦解した時点において、始めてわが心から弥陀浄土をたのむと言っていることだけは確かと言えよう。

然らばその後、彼女はどうかあつたのか、いよいよ弥陀浄土を観想したか、観念念仏に堪えない者は称念でもよしとした信仰に従つて念仏を唱えたか、せめてその後、読経・念仏などの功德を積むことを

続「更級日記における阿弥陀仏の夢をめぐって」

心がけたか、何れとも返す返すも不明という外ない。

仮りに、観想的なあり方をとる時、当時の最高級貴族たちのように、豪華な寺院堂塔を浄土になぞらえて造るなどということとはかなわずとも、当時は浄土曼陀羅・来迎図などは幾らも存したのであるから、それらによつて弥陀浄土を想い観る道もあつたであらう。

更級日記の作者は、少女の日に薬師仏を造つて物語獲得を祈願したと自ら記したが、まして晩年の作者は、阿弥陀像をつくること（絵でも彫刻でも）や浄土絵図を作ることも、わけなくできたであらう。更級日記の如き幻想的な作品を書いた作者としては、観想的なあり方で浄土を想い観るならば、最もふさわしいかもしれないと考へる反面、⁽¹⁶⁾ひたぶるな彼女は、無自覚ながら弥陀一仏のみに集中して行く可能性もなしとは言いきれまい。

以上、論述は錯綜したことをおそれるが、要するに、孝標女の阿弥陀仏の夢を、平安時代の阿弥陀信仰の実態の中に改めて置いてみると、少しも矛盾する所はなく、極めて自然であり、彼女が「頼むこと一つ」という弥陀信仰は、いよいよもつて彼女の言のままに受けとるべきことが知られると思ふものである。

注

- (1) 昭和50・8刊（吉川弘文館）
- (2) 昭和47・12刊「夢」（岩波新書）
- (3) 歎異抄（日本古典文学大系本による）
- (4) 昭和23・11刊（三省堂）

(5) 法華経の薬王菩薩本事品に「若し如来の滅後、後の五百歳の中に、若し女人ありてこの経典を聞きて、説の如く修行せば、ここにおいて命終して、即ち安樂世界の阿弥陀仏の、大菩薩に甞遊せらるる住処に往きて、蓮華の中の宝座の上に生れん」(岩波文庫本による)とあるのや、提婆達多品の竜女成仏によって、女人の信仰に希望を与えると同時に、ここにも法華と念仏の並行がみられるのである。

(6) 間中富士子著「国文学に攝取された仏教」の「弥陀讚美・浄土欣求の和歌」。

(7) 家永三郎著「上代仏教思想史研究」所収。

(8) 御物本「更級日記」の定家奥書は、寢覚も孝標女作とする伝承を記す。

(9) 秋山虔「更級日記についての小見」(国語と国文学、昭和24・10)

(10) 近藤一一「更級日記構想論」(国語と文学・昭和26・5)

(11) (7)と同書所収。

(12) 柴花物語「疑」

(13) 柴花「鶴の林」

(14) (7)に同じ

(15) 前号7頁下段8頁下段に「幼想的」とあるのは「幻想的」と訂正。

(16) この「ひたぶるさ」については、拙著「更級日記(上)」(講談社学術文庫)19頁の二・三行などで述べたもの。