

『平家』 祇王説話とその周辺

渡辺 貞麿

一	留意事項・問題提起	三
二	「白拍子」ということ	六
三	話の展開	一〇
四	祇王説話の思想	二二
五	芸能的性格	二四
六	結・「否定の論理」と「否定される者の論理」	三三

『平家物語』における祇王説話について考えるところの場合、まず留意しておかねばならぬいくつかの事項がある。

- (1) 祇王説話は「原平家」ではなく、それ以後の『平家物語』において取り入れられた話と考えられている。この説話が『平家』の中に組み込まれることになるのは、十三世紀中頃のことであろうか。
- (2) 従って、この記事を欠く本も多く、⁽¹⁾また、それが挿入されている位置も、諸本によってまちまちである。⁽²⁾後になって物語の組織の中に組み込まれた話であるが故に、物語中での定着度が低いのであろう。説話全体の内容としては、祇王たちの往生譚でありながら、「入道相国、一天四海をたなごゝろのうちになぎり給ひしあひだ、世のそしりをもはばからず、人の嘲をもかへり見ず、不思議の事をのみし給へり。たとへば……」(引用は古典大系本による)と、清盛の悪の一例として、とってつけたような不自然なかたちで語り起こされているのも、その定着度の低さを示しているものと思われる。(こんにち、覚一本『平家物語』としてひろく使用されている古典大系本の底本は、龍大本であるが、この本は「祇王」の章段を欠き、大系本はこれを高野本でおこなっている。小論において基本的なテキストとして使用するのには、この大系本の「祇王」である。)
- (3) 祇王の表記が諸本によってまちまちである。延慶本・屋代本・百二十句本等、義王。南都本・高野本・盛衰記等、祇王。米沢本・流布本等、⁽³⁾妓王。だが、これは祇王の表記に従うべきであろう。「祇」は「くにつかみ」、地の神の意である。その意によって考えるとき、仏御前が清盛邸に推参したさいそれを退けようとして

清盛が発したことは、「祇王があらん所へは、神ともいへ、ほとけともいへ、かなふまじきぞ」（引用は大系本。このことは、諸本にほほ共通して見られる）は、洒落として、はじめて正當に解釈することが可能になる。地祇のましますところには、天の神たりとも、外来の仏たりとも、出入はまかりならぬ、と。あるいはまた、京中の白拍子が祇王をうらやみ、「いかさまは祇といふ文字を名について、かくはめでたきやらむ。いざ我等もついて見む」ということで、祇一・祇二・祇福・祇徳とつけた、と語られている。「祇王」の段の中のエピソード（この話もまた、諸本にほほ共通して見られる）も、「祇」すなわち「くにつかみ」ととらえるときに、はじめてその意味を了解することができるであろう。事実、『源平盛衰記』では、同一のエピソードを、「実や祇まじしと云文字をばかみとよむ也、神は人もてなしに翫もてなしうやまわるゝ上、神には人恐る事なれば」と前置きした上で語っている。

「原平家」成立後に、『平家物語』の組織の中に組み込まれることとなった祇王説話は、もともとは、白拍子と呼ばれる遊女にしてシャマンなる女性たちと、融通念仏とのかかわり合いの中からうまれた話ではなかったか。この白拍子のはじまりについて、『徒然草』（二二五段）には、次のような記事が載せられている。

多久助が申しけるは、通憲入道、舞の手の中に興ある事どもをえらびて、いその禪師といひける女に教へてまはせけり。白き水干に、鞆巻を差させ、烏帽子をひき入れたりければ、男舞とぞいひける。禪師がむすめ、静と云ひける、この芸をつけり。これ白拍子の根元なり。佛神の本縁をうたふ。その後、源光行、多くの事をつくれり。後鳥羽院の御作もあり。亀菊にをしへさせ給ひけるとぞ。

この記事は、『平家』諸本に語られている白拍子の起源、——白拍子は「鳥羽院の御宇」（在位・一一〇七—一一二二）、「島の千歳」・「和歌の前」という二人の遊女によってはじめられたという説に対して、「通憲入道」（信西・一一〇六—一一五九）が静御前の母、磯の禪師に教えて舞させたのをその「根元」とするという点で、年代的にはいささかずれがあるが、内容的には多くの暗示的なものを含んでいる。列举しよう。

I 「仏神の本縁をうたふ」といわれている点。白拍子たちは、仏や神の縁起・由来をうたうことをその芸としているという。ここにすでに、白拍子たちの巫女的な性格がうかがわれはしないであろうか。

II 白拍子の「根元」をになった者として、「通憲入道」なる人物が指摘されている点。ここに、「祇王」の話が「原平家」以後に『平家』に組み込まれることになったそのルート、および、白拍子の芸が「仏神の本縁をうたふ」ものとして成立したその背後関係のようなものが、暗示されてはいないであろうか。この「通憲入道」の子澄憲、さらにその子聖覚によって、いわゆる安居流の説経は確立される。この流の事跡や説経は、『平家』の記事に何がしかの影響を与えていたであろう。事実、「通憲入道」の子や孫たちの一部は、『平家』の中で活躍の場が与えられており、さらにはまた、『平家』に関する琵琶法師の側の文献たる『平家物語勘文録』によれば、その真偽のほどは別にしても、『平家』の六人の作者のうち四人までが「通憲入道」の子であった。⁽⁵⁾そして、後にこの流派の者によって編纂されたであろう『神道集』は、まさに「仏神の本縁」にまつわる話をあつめたものであったのである。

III 「源光行」が、白拍子の芸について（おそらくその歌の詞章であろう）「多くの事」を作ったと言われている点。ここにもまた、「祇王」の話と『平家』との結びつきのルートを暗示するものがありはしないか。源光行も、

古来、『平家』の作者の一人に擬せられている人物である。⁽⁶⁾

IV こうした白拍子の「根元」について、「多久助」が語ったと記されている点。多氏は楽人の家系である。従って、多久助は、白拍子の芸についても強い関心を抱き、多くの知識を有していたであろう。それ故に、この多久助の発言には、それ相当の信憑性を期待し得ると言わねばならぬ。なお、この『徒然草』二二五段の記事の信憑性については、『徒然草』の作者、吉田兼好その人が音曲・芸能に深い造詣を有していたことと考え合わせるならば、それはさらに相乗的に高まると判断できよう。

二 「白拍子」ということ

「仏神の本縁をうたふ」という白拍子の職能は、彼女たちの芸が、叙事的な筋書きをもつうたい物ではなかったかということ、彼女たちが神社と深いつながりをもっていたであろうこと、さらに積極的によえば、彼女たちが巫女としての側面をそなえていたであろうことをうかがわせる。『雑談集』(無住撰・一三〇五成立)の卷十「神明慈悲ノ事」に語られている説話は、この推測を裏付けるものである。

昔学生アリテ、(春日の若宮に)法施シケルニ、拝殿、白拍子、ウタヒ舞、雑人ヒサメケレバ、心中ニ「アラムツカシヤ。イカニ神慮モ、イトヒ、ヲボシメスラン。瑜伽唯識等ノ法味、心シヅカニ、サ、ゲンヲコソ、愛シタビト、ヲボシメシヌベケレ、我レモシ前途ムナシカラズシテ、寺務スルホドニ、ナリタラム時ハ、是ヲ打トゞメム」ト、心中思ケル。ナニガシノ律師トカヤ。名ハ忘却シ侍リ。ハタシテ興福寺ノ別当ニ成テ、本意ナレバ、白拍子、打トゞメテケリ。「サリナガラ、和光ノ面ハ、イカゞ、ヲボシメスラム」ト、イブカシク

思ケレバ、參籠シテ、此ノ事ヲ取別、祈請シケルニ、示現ニ、明神御氣色、実ニスサマシゲニ、ムツケタル躰ニ、御座ケレバ、夢ノ心ニモ、ヲソロシク覚ヘテ、「此ノ白拍子留ル事、真実ノ法味ノ經論ナド読誦シテ、法樂申タク候マ、ニ、定テ雜人ノヒサメキ候、神慮モムツカシク、イトヒ思食ラムト存ジ候ヘドモ、マコトハ、知マイラセガタク侍リ」ト申ケレバ、「其ノ事也。我ハ大ニ無ニ本意思フ也。法性ノ都ヲ出テ、生死ノ里ニ跡ヲタル、事ハ、ヲロカナル物ヲ、スクハムタメナルニ、我前ヲサビシクシテ、縁ラムスバセズシテ、濟度ノタヨリヲ、ウシナヒタル事、返々本意ナキ也。汝ガ法施ト思モ、真実ニハイク程ノ事ナシ。我耳ニハ鼓ノ音、歌ノ言モ、真如ノ理ニソムカズ。甚深ノ妙法ノ声ニ聞ユル也。鼓ノ音モ、舞ノ袖モ、皆是レ仏事也。唯識ノ性ヲイデズ。瑜伽ノ道ニカナヘリ。此ノ事我心ニカナハネバ、汝ガ法施モ、ウレシクモナシ」ト、マスカミタル御氣色ニテ、被_レ仰ケル故ニ、如_レ本今ニタエヌ事ナルヨシ、白拍子ニ作レリ。(傍点・私)

この説話において、「白拍子」は三つの意味に用いられている。①「拝殿ノ白拍子ウタヒ舞」と言われている、その「白拍子」とは、白拍子の芸を演ずる芸能人そのものことでなければならぬ。しかも、春日若宮の「拝殿」において、自らの芸を演ずることのできた白拍子は、もはや単なる女芸人とは考えられない。神明に仕える巫女でもあると判断せねばならないであろう。②「白拍子打トビメテケリ」・「此ノ白拍子留ル事」とある。「白拍子」とは、彼女たちが神前で「ウタヒ舞」して演じた、彼女たちの芸そのものことでなければならぬ。③「如_レ本今ニタエヌ事ナルヨシ、白拍子ニ作レリ」とあるのは、上掲『雑談集』・「神明慈悲ノ事」の筋書——一度はとどめられた春日若宮の舞樂が、明神の夢告によって復活した、その由来——を「白拍子」として作ったということではなければならぬ。してみれば、そこに言われている「白拍子」とは、ひとつの筋書をもった舞踊劇の台本のよ

うなものと考えられる。しかも、この時に作られた「白拍子」の筋書が、『雑談集』・「神明慈悲ノ事」に語られているが如き、春日若宮の舞楽の由来を述べるものであるならば、その内容はまさに、「仏神の本縁をうたふ」と言われるにふさわしいものであるとせねばならないであろう。⁽⁷⁾そしてさらに、白拍子の舞が、そのようなドラマ的な性格を有するものであるとすれば、『平家』や『徒然草』が、白拍子本来の姿として述べている「水干に立烏帽子白翰卷」という異様な装束についてもまた、ある程度の説明をなし得るのではなからうか。

かくして、『雑談集』の説話によれば、「白拍子」とは、神明に仕えその神明の威徳をたたえる舞踊劇を舞う巫女、彼女たちが演ずる舞踊劇、そしてその台本のことであったのである。ここに「仏神の本縁をうたふ」巫女としての白拍子の姿を見ることができようであろう。

この、春日若宮において舞楽を奉納する白拍子が、すなわち巫女であったであろうことは、『とはずがたり』の作者二条が、正応三年（一二九〇）頃、春日若宮に詣でたおりに、「若き巫女二人」の舞を見、その舞の由来として、『雑談集』の説話とほぼ同じ内容のことからを耳にしている、ということからも推測されよう（『とはずがたり』・巻四）。同一の話に関して、『雑談集』では「白拍子」であったものが、『とはずがたり』では「巫女」となっているのである。さらには、『雑談集』の撰者無住その人も、「先年法隆寺ニ、参籠ノ次ニ……中宮寺へ参ジテ」、「彼ノ寺ノ長老上人、信如比丘尼」から、尼自身の春日参詣の体験談として、

春日ノ若宮へ参ジテ、念誦スレバ、白拍子舞人々、ヒサメキ、雑人、狼籍ニテ、「アラムツカシヤ。心シヅカニ、念誦法施、シタキニ」ト、心中思ホドニ、白拍子ヲ聞ケバ、アハレナル事ドモニテ侍シマ、ニ、ヨシ
く聞ト思テ念誦ヲセズ侍シ。（『雑談集』・卷十・「神明慈悲ノ事」）

という話を聞いている。『とはずがたり』の作者二条、信如比丘尼、この両者が上記の如き体験をしたのは、期的にはほぼ近い頃であったであろう。⁽⁸⁾だが、その舞い手について、二条は「巫女」と言い、信如は「白拍子」と言っている。これは白拍子がすなわち巫女であったからにほかならない。

しかし、この春日若宮の舞楽のことは、年代的には、白拍子の発生以前からあったのであろう。『春日権現記』の底本たる『漸入仏道集』（一三〇四以後、一三〇九以前成立）には、⁽⁹⁾『雑談集』や『とはずがたり』に示されたものとほぼ同じ由来が語られているが、それによれば、一条院の御時（九八六—一〇一一）、林懐僧都にあった話ということになっている。その音曲も、勿論、白拍子ではなく、「宮人鼓ヲ鳴シ鈴ヲ振り」という形式のものである。本来、「宮人」の業であつたものが、平安末期に至つて、新興の白拍子へと移つて行つたと考えられる。春日若宮の舞楽が、時代によつて、担当者や形式や名称を変えて行くものであるらしいことは、『多聞院日記』天正十年（一五八二）五月十八日の記事、

於若宮拜屋加賀国八歳十一歳ノ童ヤムコヲトリト云法楽在之カムヲトリトモ云

によつてもあきらかである。

このややこ踊は、かの有名な出雲のお国の踊るところでもあつた。⁽¹⁰⁾そして、そのお国は、周知の如く巫女であつたと考えられている。巫女と遊女とが表裏をなすものであることは、このお国の例からもうかがわれるのであるが、往古もまたそうであつたのであろう。そのことは、『東北院職人尺歌合』（一二一四成立か）の「巫女」の歌に、「君と我口をよせてぞねまほしきつゞみも腹もうちたゞきつゞ」とあるところからも推測し得る。

三 話の展開

ここで、『平家』 祇王説話の筋書の展開を、一方系本（古典大系本・高野本）によって確認しておこう。

① 入道相国平清盛は、天下の権にぎって後、「世のそしりをもはばからず、人の嘲りをもかへり見ず、不思議の事をのみし給」うた。「たとへば」……。

② その頃、都に評判の白拍子の名手、祇王・祇女という姉妹がいた。とじという白拍子のむすめである。祇王を清盛が寵愛し、これによって妹祇女もまた世にもてはやされた。母とじにも、「毎月、百石百貫」が送られていた。

③ かくして三年、清盛邸へ十六歳の白拍子仏御前が推参した。自らの芸を、清盛の前で披露したいと思ったからである。「祇王があらん所へは、神ともいへ、ほとけともいへかなふまじきぞ。とふく／＼罷出よ」と言う清盛を祇王がなだめて、仏御前は清盛の前へ召された。仏御前は求められて、

A 君をはじめてみるおりは千代も経ぬべしひめ小松

お前の池なるかめをかに鶴こそむれゐてあそぶめれ

という今様をうたい、さらに舞を「一番」舞った。これを見、聞いた清盛は「仏に心をうつ」した。

④ このことにより、清盛は祇王を追放する。祇王は邸を退出するさいに、泣く泣く一首の歌を障子にかきつけた。

B もえ出るもかるゝもおなじ野辺の草いづれか秋にあはではつべき

⑤ その後、祇王は、仏御前をなぐさめるために、またもや清盛邸に召出されることとなった。二度にわたる屈辱に耐えて、一同の前で、

C 仏もむかしはほんぶなり我等も終はつには仏なり

いづれも仏性具せる身をへだつるのみこそかなしけれ

という今様をうたい、その座の人びとの涙をさそった。

⑥ 帰宅後、うちひしがれた祇王は、一度は「身をなげ」る事までも考えたが、母とじのいさめによって思いとどまり、嵯峨の奥の庵において出家、念仏修行の生活に入った。歳二十一。このあとを追って、妹祇女十九、母とじ四十五もまた尼となり、「諸共に、いつかうせんじゆに念仏して、ひとへに後世を」願った。

⑦ ある夜、仏御前が祇王たちの庵室を訪れた。祇王が障子に書き残した歌(B)によって、「娑婆の栄花は夢のゆめ」と思い知り、祇王たちの念仏に加わって後世を願わんがために、清盛の寵愛をふり捨て、その邸を今朝のがれ出てここまで来たのだという。「かづきたるきぬをうちのけたるをみれば」、すでに仏御前は尼姿になっていた。

⑧ 祇王は言う。

a 誠にわごぜの是ほどに思給けるとは夢だにも知らず。うき世中のさがなれば、身のうきとこそおもふべきに、ともすればわごぜの事のみうらめしくて、往生のそく(素懐)はいをとげん事かなふべしとおおほへず。今生も後生も、なまじゐにしそんじたる心ちにてありつるに、かやうにさまをかへておはしたれば、日比のとがは露ちりほども残らず。いまは往生うたがひなし。比度そく(素懐)はいをとげんこそ、何よりも又うれしけれ。

b 我等が尼になりしをこそ、世にためしなき事のやうに人もいひ、我身にも又思しか、それは世をうらみ身を恨みてなりしかば、さまをかふるもことほりなり。いまわごぜの出家にくらぶれば、事のかずにもあらざりけり。わごぜはうらみもなし、なげきもなし。ことしは纒わづかに十七にこそなる人の、かやうにゑどをいとひ浄土をねがはんと、ふかくおもひれ給ふこそ、まことの大だうしんとはおぼえたれ。うれしかりけるぜんぢしきかな。いざもろともいねがはん。(改行・私)

⑨ 四人はそれぞれに往生の素懐をとげた。四人の名は、後白河法皇の長講堂の過去帳にも書き入れられた。

四 祇王説話の思想

〈1〉

上に確認した筋書の展開にもとづいて、そこにうかがわれる思想を考えよう。

祇王・祇女・とじ・仏、それぞれの身の上の変転が、筋書の最終段階⑥―⑨、嵯峨野の庵室における四人一所の一向専修の念仏、そして往生極楽へと凝縮されて行くためには、この説話の③④⑤三か所に配置されたA・B・Cの今様、および和歌が、きわめて重大な役割をはたしている。のみならず、この説話における思想もまた、A・B・Cを核として、構築されている、と言えるようである。

まず、⑤に配置されたCの今様について検討する。大系本頭注によれば、この今様は「梁塵秘抄二、法文歌の『仏も昔は人なりき、我等もつひには仏なり、三身仏性具せる身と、知らざりけるこそあはれなれ』の後二句をかえたもの」であるという。しかし、そのような断定的な判断には、いささか無理がありはしまいか。今様――

当世風の流行歌が、世上に流布するという場合、それが流行した時代の社会状況から推して考えるならば、そして、その今様の主要な担い手が遊女であったことを考え合わせるならば、その伝播は、多く、口承によっていたであろうと想像される。とすれば、似たような形式・内容の今様が二つ三つと流布していたとしても、何ら異とするには足りない。祇王説話におけるCの今様、「仏もむかしはほんぶなり我等も終には仏なり いづれも仏性具せる身をへだつるのみこそかなしけれ」もまた、『梁塵秘抄』所載の歌詞が、この説話において改作されたなどといったようなものではなく、説話成立以前から、『梁塵秘抄』所載のものとともに、世上に流布していたのではなかろうか。

勿論、筋書の展開の上から見るならば、Cの今様には、仏御前と自分（祇王）とをわけへだてた清盛の薄情を諷する、という意味のこめられていることは否定すべくもない。しかしながら、仏教的な側から言えば、Cも、『梁塵秘抄』のそれも、まったく同じ天台の本覚思想を説く内容のものであった。源信撰『観心略要集』（『往生要集』以後の成立か）には、次の如き発言を見ることができぬ。

◎ 尽無明住地惑歸本覚真如之理時。只是頭本有三千。始非得果位万徳。爰知。我等一念心性。無始已来備三身万徳也。（第五）

◎ 弥陀昔是凡夫。始依観三諦理得三諦之悟。我等同是凡夫。何不修一円因感一円之果。（第十）

——迷妄の根元たる「無明」を断じ尽して「本覚真如」の世界に帰る。しかしそれは、一切衆生が本来具有している「三身万徳」すなわち仏性が顕現したものであって、はじめてその「果位万徳」を獲得したのではない（第五）。昔、凡夫であった阿弥陀仏も、空・仮・中の「三諦」を悟って、その仏性を顕現し得た。今、凡夫であ

る我等もまた、同じ道をたどって、「本覚真如」の世界に帰らねばならぬ（第十）。

——上掲のCや『梁塵秘抄』のそれは、「いづれ」もが具有する「仏性」への覚醒をうながした、いわゆる天台の本覚思想を、ほとんど直訳的と言って良いほどの生硬な表現で歌謡化したものであった。¹¹¹⁾

しかし、祇王説話全体の構成からすれば、説話の最終段階⑥―⑨の直前、⑤に配置された、かかる思想内容の今様Cは、ただ単に、清盛の薄情を諷するという役割にのみならず、嵯峨野における四人一所の念仏修行、そして往生へと導くための決定的な前提という役割をも負わされていた、と読みとらねばなるまい。四人は、あの今様Cに「いづれも仏性具せる身」とうたわれていたように、念仏修行によって、それぞれに、本来具有する仏性を浄土において顕現し得たのである。

すなわち、祇王説話の内容は、「いづれも仏性具せる身」故に、「我等も終には仏なり」という、Cの今様に見る思想の具体例なのであった。『平家』の祇王説話は、おそらくは、それ以前からすであつた、このCの今様を起点として構想され作られたものなのであろう。

次に、④に配置された和歌Bについて考える。「もえ出るもかるゝもおなじ野辺の草いづれか秋にあはではつべき」。「枯る」に「離る」を、「秋」に「飽き」をかけるという、和歌の世界における常套的な修辭法を使ったこの歌は、筋書の上からは、たしかに、男女の仲のうつろいやすさを怨んだ内容として、一応は受けとめることができる。しかし、Bの和歌が、「仏性」への覚醒をうながしたCの今様、念仏修行、往生と展開する後半部に先立って配置されているこの祇王説話にあつては、その解釈は、もはやそうした叙情的なところのみとどまってい

はなるまい。

「おなじ野辺の草いづれか秋にあはではつべき」——同じ草であるが故に、等しく秋にあわねばならぬ——というこの言葉の内容は、現象として有る一切のものは、それ故にかならず衰に赴く、すなわち、「盛者必衰」という思想を示していた。そして、『平家物語』、「祇園精舎」の段に引かれたことでも有名な、この「盛者必衰」なる文言は、もともとは、

有本自無　　有は本自無し

因縁成諸　　因縁諸を成ず

盛者必衰　　盛なる者必ず衰へ

実者必虚　　実なる者必ず虚し

という、『仁王経』・「護国品」において無常・苦・空・無我を説く四非常偈のなかの、空非常の一句であった。

例えば「もえ出る」といったように、現象として有ると思われている一切のものは、かならず衰に赴かねばならぬが故に、本来、空である。してみれば、本来は空であるが故に、その現象する姿は仮である。従って、例えば「もえ出る」といった一つの現象は、空という性質をもち、仮という性質をもつが故に、すなわち中である。

祇王説話における和歌Bは、究極的には、このような空・仮・中の三諦という仏教思想を示したものとして解釈することができる。

だが、この説話の中で、Bの和歌を書き、Cの今様をうたった祇王も、筋書の展開のそれらの段階にあっては、その歌や今様にこめられた教えを、教えとして悟っている者ではない。説話の筋書の上では、BやCは、祇王のなげきの思い、怨みの声なのであって、そこにうかがわれるものは、「無明」の闇に迷う凡夫の姿であった。Bや

Cにこめられた教えは、後に、まず仏御前によって悟られることになる。

③に配置されたAの今様について考える。めでたいことづくめの言葉を羅列したこの今様は、典型的な祝言の謡い物と言えよう。はじめて召された遊女が、その家をことほぐ今様をうたうというのは、当時とすれば当然のありようであったであろう。巫女としての側面を有する白拍子が、それ故に、その家の家運を予祝する儀礼的な歌謡をうたうのをその職能の重要な一部としていた、ということについてはつとに知られている。が、いずれにせよ、仏御前がうたったAの今様は、この世の栄華の讚美といことを、その内容としていたのである。

〈2〉

さて、祇王説話におけるABCを、上述の如く理會する時には、A↓B↓C↓四人一所の念仏修行↓往生という配列自体が、仏教思想的にきわめて重大な意義を有するものとして受けとめねばなるまい。

③のAにおいて讚美されたこの世の盛は、④のBにおいて、空であり、仮であり、それ故に中であるという「三諦理」によって認識される。そして、⑤のCでは、凡夫もまた、本来、具有している「仏性」への覚醒がうながされる。しかも、上掲『観心略要集』（第十）によれば、その「仏性」への覚醒は、「三諦理」を観ずることによって達成されるという。かくして、仏教思想的——この場合には特に天台本覚論的——視点よりするならば、AはBの認識をもたらす要因であったのであり、BはCの前提であったのである。

かかるABCの後に配置された、⑥⑦⑧⑨における四人一所の念仏修行は、従って、天台の本覚思想の念仏門的实践として考えねばならないであろう。

源信は『観心略要集』に先立つ、『往生要集』（九八五成立）において、すでに「修道者頭本有仏性、不修道者終

無顯理」(卷上末・作願門)と説き、仏道修行こそが「本有仏性」を顯現するための決定的要因であることを強調した。ところが『略要集』に至るや、源信は、さらに積極的に念仏修行ということそのものを本覺論的に發展せしめて、

◎念仏名者其意云何。謂於阿弥陀三字可觀空假中三諦。彼阿者即空。弥者即假。陀者即中也。其自性清淨心。凡聖無隔。因果不改。三世常住。二辺不動。是中道也。(第二)

◎問。不修理觀。只称一仏名号人。得往生不如何。答。亦可得往生也。彼繫念定生之願。未云修理觀。聖衆來迎之誓。只是至心称名。夫名号功德以莫大故。所以空假中三諦。法報応三身。仏法僧三宝。三徳。三般若。

如此等一切法門。悉摂阿弥陀三字。故唱其名号。即誦八万法藏。持三世仏身。(第十)

と述べた。これによれば、仏性にめざめるための前提たる、空假中の三諦がすでに念仏に具有されているのみならず、法報応の三身も、その三身に備わる三徳、すなわち三身仏性も、「一切法門」が念仏一行において顯現されるのであった。これは、念仏による絶対的一元論とも言えるであろう。

祇王たちが嵯峨野において実践した「いつかうせんじゆ」の念仏の、その一向専修の立場は、そうした、念仏による絶対的一元論を背景として有してはいなかったであろうか。かくの如く、天台本覺思想という視点よりするならば、

夕日のかげの山のはにかくるゝを見ても、日の入給ふ所は西方淨土にてあんなり、いつかわれらもかしこに生れて、物をおもはずぐさむずらんと……

という祇王たちの修行ぶりの描写も、日想觀に関する叙情的な表白などといった次元でのみとらえてはならない

ことになるであろう。「物をおもはず（す）」とは、前項に引用した『略要集』（第五）の文言に従えば、「無明」を断じ尽した姿なのであり、それはとりもなおさず「本覚真如之理」に帰って、本来具有する仏性を顕現し得た姿なのであった。祇王たちが、四人一所の念仏修行の後に、その仏性を顕現し得たことは、⑨の「往生」によって伝えられている。

〈3〉

祇王説話⑥⑦⑧⑨においては、一見してあきらかな如く、同行関係ということが重視されている。言葉としても、「二人のむすめ諸共にいつかうせんじゆに念仏して」、「親子三人念仏して」、「諸共に念仏して、ひとつはちすの身とならん」、「いざもろともにねがはん」、「四人一所にこもりあて」等とくり返される。

同行関係の重視ということ・本覚思想・念仏修行、この三者の組み合わせにおいて、ただちに連想されるのは、融通念仏である。

わが国天台の浄土教が、本覚思想との深いかかわりのもとに成り立っていたであろうことは、すでに引用した『観心略要集』のそれぞれの部分からも、うかがい知ることができる。のみならず、『往生要集』においてもまた、源信は、

先応発大乘実智。知生死由来。如大円覚経偈云。一切諸衆生。無始幻無明。皆従諸如来。円覚心建立。当知。生死即涅槃。煩惱即菩提。円融無礙。無二無別。而由一念妄心。入生死界来。無明病所盲。久忘本覚道。（卷

中末・臨終行儀）

と述べて、「無明」故に久しく忘れてしまっている「本覚道」にめざめよと、強く勧進する。融通念仏の理念もま

た、こうした、天台浄土教と本覚思想との関連といふことの延長線上に考えられねばなるまい。

江戸中期、大通上人融観（一六四九―一七一六）は、融通念仏の始祖とされる良忍（一〇七三―一一三二）が夢中に感得したという、「二人一切人、一切人一人、一行一切行、一切行一行、是名他力往生、十界十念、融通念仏、億万百遍、功德円満」なる長行と偈頌とによって、融通念仏の教儀を演べた。¹¹² この長行・偈頌そのものは、おそらくは良忍以後の誰かによって作られたものであろうが、良忍その人が「融通念仏」なる念仏義を提唱、勧進し、その念仏義が長行・偈頌に示されるが如く、「一人の念仏行が、一切人の念仏行と相互に融通し合つて莫大な功德となる」という内容のものであつたであらうことは、まずまちがいのないところかと思われる。¹¹³

しかし、ここで注意すべきは、かかる念仏理念が、決して、良忍の独創になるものではなかつた、と考えられることである。なぜならば、源信の著作かとされている『自行念仏問答』に、次の如き、融通念仏的な文言を見出すことができるからである。

唱阿弥陀仏者。必皆有来迎引接願也。問若爾余仏無来迎引接願歟。答。此有三義。一円教意。一仏一切仏。

一切仏一仏。一行一切行。一切行一行。一願一切願。一切願一願也。故弥陀一仏願。一切仏願。

特に注目せねばならないのは、これが「円教意」と強調されている点であらう。これによれば、良忍が提唱した如き融通念仏の理念は、天台の浄土教思想それ自体の中に、本来、内包されていたもの、と考えねばなるまい。その上さらに、この「一」という特殊（事）が、すなわち「一切」という普遍（理）であるという認識は、まさに本覚思想そのものなのであって、その先駆的なあらわれは、台密の学匠、五大院安然（八四一―八九八?）の『真言宗教時義』に見ることがができる。その冒頭に言う。

問。真言宗立幾教時。判撰三世十方一切仏教。答。真言宗立一仏一処一教。判撰三世十方一切仏教。問。一仏一時一処一教意何。答。一切仏名一仏。一切時名一時。一切処名一処。一切教名一教。

そして、「一切仏」とは、「真如法界色心実相平等智身」たる、「無始無終本来常住之仏」の謂なのであった。かかる安然の所説が、田村芳朗氏によれば、「天台本覚思想の推進に資するものとなった」のである。¹¹¹

こうした、天台の本覚思想に、本来的に内包されている、一即一切、特殊即普遍、事即理、煩惱即菩提といった認識の方法が、念仏者同士の同行関係の重視ということと結びつくときには、それはただちに、

◎蓋可教速疾往生之法。所謂円融念仏是也。以一人行為衆人。故功德广大。順次往生、已以易果修因。已融通感果。蓋融通一人令往生衆人。蓋往生。（良忍への阿弥陀仏の夢告・古今著聞集へ一二五四成立）・釈教）

◎廻我所唱融會衆人。衆人之唱又通于我。是融通念仏也。其功踰独称。不可勝計。何以故。衆生無辺故。（良忍への鞍馬寺毘沙門天の夢告・元亨釈書へ一三三二成立）・卷十一・良忍）

等と、比較的古い文献にも伝えられている、一人即衆人、我即衆人という融通念仏の理念へと展開するであろう。井上光貞氏によれば、「本覚門的念仏思想が、特にその同行関係において強調され、融通念仏という思想があらわれて来た」のであった。¹¹²

本覚思想を前提とする念仏修行、そして、その念仏修行は同行関係を重視する、という祇王説話の設定は、融通念仏の理念にもとづくものと考えられる。

〈4〉

祇王説話を、上述の如く融通念仏的背景において読みとるとき、そこから、さらに一步踏みこんだ解釈が、こ

の説話には可能になるであろう。

世間の愛欲という無明のうちを彷徨していた祇王は、仏御前にめぐり会ったことが機縁となって、やがて、出世間の道、「物をおもはずぐ（す）」極楽浄土、本覚真如の世界めざすことになる。かくの如く、仏御前は、筋書の展開の中できわめて重大な役割を担っているのであるが、この場合、特に注目しなければならぬのは、出家し念仏修行の身となつてもなお、恨みの思いの尽きぬ祇王の前に、すでに尼姿となつた仏御前があらわれた時のことである。仏御前は、清盛の寵愛を一身に受けている身でありながら、「娑婆の栄花は夢のゆめ」と、この世の空なること、仮なることを悟り、後世の菩提を求めんがために、——浄土において中道（仏性）を顕現せんがために——、諸縁を放下して出家した。その仏御前に、祇王は⑧ a b の如く言った。

a、これまで、仏御前のことのみ恨めしく、このような邪念を抱いたままでは往生はおぼつかぬと思つていた。だが、尼姿の仏御前を見て、その恨みも消えた。今は往生は疑いのないところである。

b、自分のように失意の身で出家するのは、当然のなりゆきである。ところが、仏御前は栄花の只中にありながら、しかも十七という若い身で、穢土を厭離し、浄土を欣求する。これこそまことの大道心であろう。そのような仏御前は、自分にとって、まさにすぐれた善知識である。

出家の後も恨みを抱き続け、「今生も後生も、なまじるにしそんじたる心ちにてありつる」祇王の救済は、仏御前によつてはじめて実現される。この説話において、仏御前は、祇王の救いのために、決定的な役割をはたしているのである。

かくして、この説話において、主人公たちが、「祇王」とか「仏御前」とかいう、白拍子としてもいささか異様

な呼び名で呼ばれていることに關して、一つの意味を見出すことができるようになる。

すでに指摘した如く、「祇」とは「くにつかみ」の意であり、そして白拍子はまた、かみに仕える巫女としての側面をも有していた。とすれば、「祇」が、「仏」とめぐり会ったことよって救済されるというこの説話の設定には、かみが（あるいはかみに仕える白拍子そのものが）、仏の教えに導かれつつ融通念仏に結縁するという、融通念仏の功德を宣揚せんがためのものであった、との解釈も下されよう。

こうした解釈は、いささか無稽なもののように思われる。しかし、融通念仏的な視点からするならば、かくの如く解釈された筋書こそ、むしろきわめて融通念仏的なものと言えはしまいか。

『融通念仏縁起』（一三二四成立・引用は応永本による）では、「一切諸天神祇」が、「いさや我等も 此大善にのみして 五衰退没の苦をはなれ ともに安養無漏の報土にいたりて おなしく正覺をならむ」と、良忍の勸進する融通念仏に「悉結縁に入給」うたことを伝え、さらに、この融通念仏こそが神国相應の念仏であるとして次の如く言う。

此等の先蹤をもておもふに 日本に 生をうけたらむ人ハ 必弥陀に帰し 名号を唱へし 流を汲て 源を尋れハ 我朝はこれ神国也 又是 念仏有縁の国也 一度も法味をたてまつれば 神明納受をたれ給 此ゆへに 上天下界の諸天各こそりて 一同に 弥陀の名号を撰て 称美讚嘆し給へる事 諸教の中におきて たくひすくなき事也 是則日本に 弥陀教のひろまるへき 先標にあらすや 是をもて 一切の神慮に 相叶ハむとおもはむ人ハ 諸の社壇へまいりても 先本意とおほしめす念仏を法樂し奉れば 五衰の霞はれ 三熱の焰しめり 本覺真如の城に あそひ給へし 加様に心得て 一切の所望を祈念せば 現当二世の所求

速疾に成就すへし もし人ありて 神国に生なから 諸神の信します念仏を 或輕賤し 或誹謗せむ輩
は 恐くハ 冥衆の加護のなきかゆへに 今生にハ一切災難きたり 後生には惡趣の苦果のかれかたきもの
をや しかれとも謗法闡提 廻心皆往の いはれあるゆへに 信謗ともに 一仏浄土の縁となるへしと云々
この記事において、特に注目すべきは、かみ^{カミ}が、融通念仏の功德によって、「五衰の霞はれ、三熱の焰しめり、
本覚真如の城に、あそひ給(ふ)」とされている点であろう。これは二つの側面から考えられねばならない。その
一、融通念仏が神祇信仰と強い結びつきを有していたことは、あまねく知られているところであるが、上に指摘
した記事によれば、その融通念仏における神祇信仰もまた、本覚思想の枠組の中にあつたのである。その二、か
み^{カミ}が、融通念仏という仏の教えに値遇すれば、「五衰の霞」、「三熱の焰」という苦からのがれて「本覚真如」の世
界に赴くと説く、この「融通念仏縁起」の文言は、「祇」が「仏」とめぐり会つたことよつて、恨みの思いから
解放され、「仏」を先達として「物をおもはず(す)」浄土をめざすという祇王説話の設定と、同一の内容を
有していると言える。

その上、すでに述べた如く、『徒然草』二二五段によれば、白拍子たちは、「仏神の本縁をうたふ」者であつた。
さらにはまた、『雑談集』・「神明慈悲ノ事」の語るところによれば、白拍子は、歌舞・音曲という自分たちのなり
わいと、「鼓ノ音モ、舞ノ袖モ、皆是レ仏事」としてめで給う神明の心との結びつきを物語る由来を「白拍子ニ作」
つて伝えていた。かかる白拍子の生活の中から、かみ^{カミ}と(あるいはかみ^{カミ}に仕える自分たちと)、融通念仏との結合
を寓する祇王説話のような話が発生したとしても、それは決して不自然なことではなかつたであろう。さらに思
いめぐらすならば、「祇」が「仏」とめぐり会うことよつて救済されるという祇王説話の設定は、まさに「仏神

の本縁をうたふ」と言うにふさわしいものであったのであり、従って、この説話もまた、もともとは、白拍子たちの演物だしものの一つとして「白拍子ニ作」られてあったものであったかも知れないのである。

五 芸能的性格

〈1〉

上述の事柄は、この説話における芸能的性格を検討することによって、より強く裏付けられよう。

祇王説話が、白拍子・今様・舞といった芸能的要素を多分に含んだかたちで成り立っていることは、すでに述べた諸点からしてもあきらかなところである。一方、融通念仏もまた、芸能的なものと強く結合していた。融通念仏の創始者とされる良忍は、その念仏への結縁を衆庶に呼びかけるといふ民衆的な布教者であったが、凝然(二四〇―一三二二)の『声明源流記』によれば、「懺法之美曲」を作り弘めた音楽的な天才でもあった。この良忍にはじまる大原流の声明が、音曲的性格・芸能的性格を強くもつものであったことは、良忍の弟子家寛に師事した妙音院師長が、器楽演奏・声楽・作曲等、音楽のあらゆる分野において傑出した人物であったと、『声明源流記』に伝えられているところからも想像されよう。かくの如く、良忍その人がすでにもっていたであろう民衆的性格・芸能的性格は、以後、融通念仏そのものの基本的性格ともなっていたようである。

良忍の弟子に、慈眼房叡空。法然房源空が師事したのは、この叡空である。良忍——叡空——源空と続く師弟関係は、円頓戒相承の系譜として知られている。だが、そのみではなく、融通念仏の伝統もまた、法然房源空へとうけつがれていたのであろう。法然房源空やその門流が融通念仏を実践していたことは、『法然上人行状絵図』

(第十七卷)の記事によって推測される。

上人(源空)の第三年の御忌にあたりて、御追善のために、建保二年正月に、法印(聖覚)真如堂にして、七ヶ日のあひだ道俗をあつめて、融通念仏をすゝめられるに、往生の要樞安心起行のやう、上人勸化のむねこまごまとのべたまひて……

かくの如く、源空やその門流において、衆庶に呼びかけて実践されていた融通念仏は、一面では芸能的性格を強く有していたのであって、そのことは、

そのころ(建永元年(一一二〇六)の頃)上人の門徒、住蓮安楽等のともがら、東山鹿谷にして別時念仏をはじめ、六時礼讃をつとむ。さだまれるふし拍子なく、をの／＼哀歎悲喜の音曲をなすさま、めづらしくたうとかりければ、聴衆おほくあつまりて、発心する人もあまたきこえし……

とある『法然上人行状絵図』(第三十三卷)の記事によつてうかがわれる。源空門流の念仏における民衆的性格、芸能的性格については、元亨二年(一一三二)成立の『元亨積書』(第二十九)が、さらに具体的に、

元暦文治之間源空法師建_レ專念之宗_一。遺派末流或資_レ于曲調_一抑揚頓挫。流暢哀婉。感_レ人性_一喜_レ人心_一。士女衆聞雜沓駢闐、可_レ為_レ愚化一端_一矣。然流俗益甚。動_レ衛_一伎戲_一。交_レ燕宴之末席_一受_レ盃觴之余瀝_一。与_レ瞽史倡妓_一促_レ膝互唱。痛哉真仏秘号。蕩_レ為_レ鄭衛之末韻_一。或又擊_レ鏡磬_一打_レ跳躍_一。不_レ別_レ婦女_一喧_レ噪街巷_一。其弊不_レ足_レ言矣。

と、その非を鳴らしつつ、伝えている。祇王説話発生以後のことにはなるであろうが、同様のことは、融通念仏の理念を、その教義の中に吸収した、一遍時衆における念仏についても言えるのであって、時宗二祖他阿真教(一

二三七—一三一九)の『他阿上人法語』(巻四)によれば、当時、一遍時衆系の融通念仏について、

三心を知らざるもの、南無阿弥陀仏と唱ふる声は、白拍子はやり歌のごとくしてまたく往生の業にあらざり、という批判すらあつたのである(尤も、他阿真教は、そのように言う者こそ名号への信が欠如しているのだと反論しているが)。

鎌倉期における融通念仏は、かくの如く芸能的性格、さらには民衆的性格を強く有していた。とすれば、そうした融通念仏的な土壌の中から、白拍子・今様・舞といった芸能的要素を含んだ、祇王説話のような話が生まれてくることは、当然あり得ることとして考えねばなるまい。祇王説話そのものに関して言えば、この説話の発生を促す状況として、白拍子たちの融通念仏への参加という場面が想定されねばならないであろう。上掲「白拍子はやり歌のごとくして」という、一遍時衆系融通念仏への批判は、単なる比喩などではなく、事実として、白拍子たちが——彼女たちはかみに仕える巫女でもあるが故に——かみもよろこび給う融通念仏に参加し結縁していた、ということを物語ってはいまいか。『元亨釈書』の「与誓史倡妓、促膝互唱」という記事は、そのような場面のたしかにあつたことを示しているよう。

融通念仏と白拍子との結びつきは、白拍子の音曲と融通念仏の曲調とが、同様の批判を受けていた、という事実からもうかがわれる。『統古事談』(一一一九成立)第二によれば、白拍子に対する批判として、

妙音院大相国禅門云ク、——略——世間ニ白拍子トイフ舞アリ。其曲ヲキケバ、五音ノ中ニハコレ商ノ音ナリ。コノ音ハ亡国ノ音也。舞ノスガタヲミレバ、タチマハリヲソラアフギテタテリ。ソノスガタ甚物オモフスガタナリ。詠曲、身体、トモニ不快ノ舞ナリトゾノ給ケル。

という発言のあったことが知られる。

ところが、これと同じ「亡国ノ音」⁽¹⁰⁾という批判は、源空門流の融通念仏の曲調にもなされていたのであって、源空の念仏義を弾劾した貞応三年（一二二四）の『延暦寺奏状』には、

聞近来念仏之音、背理世無民之音、已成哀慟之響、是可亡国之音

とあり、さらに『野守鏡』（二二九五成立）下には、

かの念仏は、後鳥羽院の御代の末つかたに、住蓮安楽などいひし、その長としてひろめ侍けり、これ亡国の声たるがゆへに、承久の御乱いできて、王法おとろへたりとは、古老の人は申侍し。

と述べられている。鎌倉期において、白拍子の曲、融通念仏の曲調、両者がかくの如く同一の言葉で批判されていたという事実は、両者が似たような節まわしによってなされていたことを示している。おそらくは、両者は、相互に影響しあっていたのであろう。

その相互に影響しあう場とは、具体的には、『元亨釈書』に「与瞽史倡妓、促膝互唱」と伝えられているような場でなければならぬ。『法然上人行状絵図』によれば、住蓮安楽等が催した別時念仏、六時礼讃は、「さだまれるふし拍子もなく、をの／＼哀歎悲喜の音曲をなす」ものであったという。各自が自由に念仏の音曲をなすような場に、白拍子といった芸能人が参加していたならば、その念仏の曲調は芸として磨きのかかったものであるが故に、当然、その場の念仏の合唱をリードして行くことになったであらう。嵯峨清涼寺大念仏において、曲舞女たる狂女百万が、

シテあら悪の念仏の拍子や候、わらは音頭を取り候ふべし

シテ南無阿弥陀仏 地南無阿弥陀仏 シテ南無阿弥陀仏 地南無阿弥陀仏

と、一同を念仏の大合唱に導いて行くという、謡曲『百万』の設定は、上に想定したが如き場面が、事実としてあったであろうことを示している。

祇王説話が、芸能的性格と本覚門的念仏往生の思想と同行関係の重視ということとを共存せしめるかたちで成り立っていることの背後には、白拍子たちが融通念仏に参加し結縁したという事実が控えていたものと考えられる。

〈2〉

祇王説話における、芸能的性格、そして、その芸能的性格をも内包する融通念仏の様相は、『四部合戦状本平家物語』の裏書ではないかとも考えられている『刀後聞』、『平家族伝抄』二書にのせられた「義王義女事」の中に、さらに鮮明にうかがうことができる(両書はほとんど同文であるので、以下、あわせて『族伝抄』と呼ぶ)。

『族伝抄』では、その念仏の有様が、次の如く描かれている。

三人の尼公達は嵯峨の奥に岩崎の安楽寺と云処に引籠りぬ。本と自の古る白拍子共なれば、物馴して有ける上に声共は吉かりけり。一念他念は心得たり。初後夜の念仏には軒半も石岸も梢も林も響巨て貴り(け)れば、无始の罪垢も消ぬ可、悪人も罪人も思付ぬ可く、面白く貴く有けれ(ば)、帰依の壇那も多して、古への世栖か自も豊なりければ、各の々心の内にも賢くも思立ぬる菩提心哉とて語合て、且は喜(ひ)且は随喜して、一念弥陀仏即滅無量罪なれば、過去の重罪消滅せん。現受無比楽の誓なれば、現在の楽み雙ひ无けり。後生清浄土の願なれば、未来の成仏は疑非しとそ喜合ける。

略

(仏は)大秦寺なる処に出家しつゝ、嵯峨の奥尋入て岩崎の安楽寺の義王か道場に忍つゝ居て御堂の縁に三人同音の念仏声を聞けれ(は)、肝に染てそ貴りける。初夜の時の念仏なれば聴衆も其数有に誘そは被て、念仏の声響に岩半軒の半も動き巨て責ければ、

略

念仏の廻向も了てければ、聴衆も皆帰りにけり。其の後仏は物申さんと内へ入けり。

略

仏は大に喜て其の夜自始て一庵室に籠りつゝ、念仏三昧を勤行する。仏も一念他念は上手にて声も吉ければ、今一際貴さも倍つゝ、聴衆も檀那も数割ひ、繁昌(の)道場なり。(原真名書)

嵯峨の奥に引き籠りながら、その念仏には、多数の「聴衆」や「壇那」が参加し、「繁昌(の)道場」であったという。これは決して隠遁ではない。義王の道場の念仏に参加したこれら多数の人びとは、義王たちの念仏勧進に結縁した結衆と見るべきであろう。融通念仏が多数の結縁者の念仏の功德を結集させること、すなわち、同行関係を重視するということを、基本理念としてもっていたことは、すでに述べた。この結縁者のうち、「壇那」(布施する者)と呼ばれている人びとは、その念仏勧進への結縁のしるしとして財物を寄進した者でなければならぬであろう。それ故にこそ、現在の彼女たちの安楽寺での生活は、「帰依の壇那も多して、古への世栖か自も豊なり」という有様なのであった。すなわち、彼女たちは、安楽寺のために寄付を募るという、そのようなかたちでの勧進もおこなっていたのである。融通念仏の勧進が、そのような募財という行為をももなっていたであろうこと

は、『融通念仏縁起』に、

此念仏を在々所々にてすゝめ給はん人々 有所得の心に住し利養のなかたちとして 檀越の布施を愛用する事 かく斟酌あるべきものなり

と、布施を私することをいませしているところから、逆に推測できよう。かの良忍もまた、鞍馬寺のために衆庶に喜捨を呼びかけていた、と考えられる。

『族伝抄』において、彼女たちの念仏が、「初後夜の念仏」と言われているのは、初夜・中夜・後夜・晨朝・日中・日没の六時に、時を分担して念仏を唱える、時の念仏、六時礼讃であろう。これが時の衆の念仏、時衆の念仏である。これは融通念仏の形式であった。そして、この形式は一遍時衆へと踏襲される。¹¹⁾

この、『族伝抄』における義王たちの念仏は、きわめて強い芸能的性格を帯びていた。彼女たちの前身が、「古る白拍子共」故に、彼女たちは、「物馴し」、「声共は吉（よ）」、「一念他念（多カ）は心得」ていたという。その念仏は、「古る白拍子」という彼女たちの前歴が、十二分に發揮されるような性格のものであったのである。そして、その声の「面白（く） 貴く」あつた故に、多数の「聴衆」や「壇那」が、ここに参集したのであった。「初夜の時の念仏なれば聴衆も其数有（あ）に誘そは被て、念仏の声響に岩半軒の半も動き亘て貴ければ」とあるのは、彼女たちの念仏の節まわしにリードされて、聴衆たちが念仏の大合唱をはじめたことを言っている。音曲に馴れた白拍子といったような者が、融通念仏の場において音頭とりとなり、一同を念仏の大合唱に導くという場面のあり得ることは、すでに述べた。ここでは、まさにその通りなのが実践されているのである。

『族伝抄』における「義王義女事」には、融通念仏勧進の運動に参加結縁し、自らの芸をそこに生かした白拍

子の姿が、鮮明なかたちにおいて描かれていると言えよう。この『族伝抄』・「義王義女事」が、『平家』祇王説話よりも古態を示すものなのか、あるいはまた、増補加筆された、より後の姿を示すものなのか、現在のところ、まだ、さだかではない。だが、『平家』に語られた祇王説話は、『族伝抄』・「義王義女事」に見られるような、融通念仏に結縁した白拍子たちの生活の実態を母胎として、生まれて来たものであったのであろう。

六 結・「否定の論理」と「否定される者の論理」

以上に縷述したことを整理しよう。

A、『平家』祇王説話は、もともとは、白拍子と融通念仏とのかかわり合いの中から生まれた話である。

B、その、かかわり合いとは、具体的には、白拍子が融通念仏に参加結縁し、身についた芸を生かして念仏の合唱をリードする、といった場面として考えねばならぬ。

C、「白拍子」とは、「仏神の本縁をうたふ」女芸能人のことであり、彼女たちの演ずる芸のことであり、その演ずる芸の台本のことであった。そして、女芸能人白拍子は、同時に巫女としての一面をもかねそなえていた。

D、祇王説話全体の内容は、「いづれも仏性具せる身」であるが故に、白拍子という「ほんぶ」たる「我等も」、「終には仏なり」という、Cの今様に説かれる天台本覚思想の具体例であった。祇王説話の筋書きは、すでにあったCの今様に、具体的な肉付けをしてできあがったものと思われる。

E、祇王説話に見られる、本覚思想、念仏における同行関係の重視等の、思想的諸要素は、すべて融通念仏において認められるものであった。

F、「祇」(かみ)が、「仏」と値遇することによって救済されるといふ、祇王説話におけるこの基本的な設定自体が、すでに融通念仏的なものであった。そうした設定は、まさに「仏神の本縁をうたふ」と呼ばれるにふさわしいものと言えよう。もともとは、この祇王説話そのものが、白拍子たちの演物だじもの一つとして、「白拍子ニ作」られたものであったかも知れないのである。

G、念仏往生の物語である祇王説話が、芸能的性格を強く有するというかたちで成り立っているのは、白拍子と融通念仏とのかかわり合いということそのものが、その発生母胎となっていたからにはかならない。

(ここで、再度『元亨釈書』の記事、「誓史倡妓、促膝互唱」に注目する。虎関師鍊がここに指摘した源空末流の徒の芸能的念仏の実態は、勿論、祇王説話発生以前のものではあるまい。十四世紀前半の頃の実態であろう。しかし、「誓史」や「倡妓」が、その念仏の合唱に参加していたと伝えられているそのような場面には、一種、象徴的とすら言えるようなものが示されていないだろうか。「誓史」は琵琶法師、それもおそらくは、平曲を語る琵琶法師が師鍊の念頭にはあったであろう。「倡妓」は、白拍子といったような遊女に違いない。両者ともに音曲・芸能にたずさわる身であるが故に、——そしておそらくはまた、両者ともにシャマンとしての側面をも有するが故に——、芸能的性格を帯びた念仏の合唱に「誓史」や「倡妓」が参加結縁するということは、当然あり得る場面であった。そのような場面は、「原平家」成立以後、祇王説話が『平家』の中に組み込まれる以前、十三世紀中頃にもありはしなかったか。あったとすれば、——融通念仏の合唱に参加した琵琶法師が、そこで聞き知った白拍子の話を、例えば「源光行」といった人物に伝える。「白拍子」について「多くの事をつく(つ)た人物にして、「原平家」以後の「平家」の作者の一人たる「源光行」は、その話を「白拍子ニ作」った。その祇王の「白拍子」が、後には「平家」の中にも組み入れられた。——そのようなルートを想像することができないであろうか。〈源光行・一一六三—一二四四〉。

H、祇王説話に見られる、芸能的性格、同行関係を重視する念仏修行等の融通念仏的特徴は、『族伝抄』・「義王義

女事」において、さらに鮮明にうかがうことができる。

〔「族伝抄」・「義王義女事」は祇王説話の古態を示すものではなくして、おそらくは、後の増補加筆された姿を伝えたものであろう。主人公の名は、「義」ではなく「祇」とあるものが古態と思われる。とすれば、祇王説話における融通念仏的性格は、『族伝抄』・「義王義女事」において、さらに増幅されたと言わねばならぬ。祇王説話が、本来、融通念仏の土壌から発生したものであるが故に、『族伝抄』におけるそうした展開もあり得たのであると考えられる。

『族伝抄』・「義王義女事」には、ほかにも問題とすべき諸点が多い。ことに注目すべきは、二度にわたる屈辱にうちひしがれた義王に妹義女が教化するくだりであろう。義女は姉に、和歌を引用しつつ人の身の四苦八苦を説き、かかる悲しき身を厭離して「仏果円満」の世界をめざせとすとす。この部分は、九冊本『宝物集』によっている。中でも、興味深いのは、『族伝抄』・「愛別離苦」の部分で景行天皇と衣通姫の故事が、「求不得苦」の部分で芦刈説話が語られているくだりである。それらの話そのものは、九冊本『宝物集』にも見られるのだが、『族伝抄』では、それに続いて、「後神と頭（れ）たまひぬ。今の代に玉津島の明神と申（は）即是なり。帝も同く神と頭はれたまひ、男体、女体御在す」、「夫婦共神と頭（れ）て、今は難波の浦に立つ、芦刈る明神と申て男体女体御在す即是なり」と、九冊本『宝物集』にはなかった話を付加して、神祇に関する縁起譚の形式でしめくくっている。そうしたところには、「仏神の本縁をうたふ」白拍子の面影や、その語り物の片鱗がうかがわれはしないであろうか。

『平家』祇王説話に語られた、祇王、仏御前、それぞれの出家の機縁には、否定された者の論理としての浄土教¹⁰⁾の立場と、「否定の論理としての浄土教」の立場とが、鮮明に対比的に示されていた。

祇王は、持続せしめたいと願っていた清盛の寵をうしなってしまった。彼女の、この世での願望は、否定されたのである。祇王の出家は、それ故の、「世をうらみ身を恨て」の出家であった。この世で否定されたが故に、あの世を願うという、「否定された者の論理としての浄土教」の立場を、ここに見ることができている。

だが、仏御前には、「うらみ」も「なげき」もなかった。一身にあつめていた清盛の寵を、「娑婆の栄花は夢のゆめ、楽みさかへて何かせむ」と、自ら否定して出家し、浄土を欣求したのである。ここに「否定の論理」としての浄土教の立場を見ることが出来る。

浄土教、欣求浄土という信仰は、厭離穢土という「否定の論理」の上に成り立つと、一般には考えられている。たしかに、源信や永観といったゆゆしき学匠の場合には、それはその通りであつたであろう。だが、例えば、『栄花物語』（巻十・ひかげのかづら）に見る藤原道長の場合。長和元年（一〇二二）、道長の子息、顕信が、二十歳に満たぬ若さで突如出家した。「年頃の本意」であつたという。俗世にあつたならば約束されていたであろうかがやかしい未来を、顕信は自ら否定したのである。後日、出家姿の我が子と対面した道長は、かきくどく。

さてもいかに思ひ立ちし事ぞ。何事の憂かりしぞ。我をつらしと思ふ事やありし。官爵の心もとなく覚えしか。又いかでかと思ひかけたりし女の事やありし。異事は知らず、世のあらん限は、何事をか見捨てゝはあらんと思ふに、心憂く。かく母をも我をも思はで、かゝる事。

この父に対して不満があつたのか、官位について面白くない思いをしていたのか、愛する女に見限られたのか。「何事」か「憂かりし」事がなければ、この世での願望が否定されたのでなければ、出家するはずがない。——四十七歳にもなった、道長ほどの人物にとってさえ、これが思考の限界であつた。我が子の「否定の論理」は、この時の道長にとっては、理解をはるかに超えたことであつたのである。その道長が、この世からあの世へと眼を転ずるのは、それより七年後、ついには死によつて否定される我が身の限界を、思い知つた時からであつた。道長の、無量寿院での念仏三昧の生活がはじまる。

道長も、菅原孝標女も、平重盛も、祇王も、この世で否定されたが故に、あの世へと眼を転じた。それが、平安から鎌倉にかけての、多くの人びとのあり様であった。仏御前の発心の姿は、「否定の論理」の全き実践として、祇王の場合に見られる「否定された者の論理としての浄土教」と、くっきり対置されているのである。仏御前のあり様こそが「まことの大大うしん」という、祇王の讃歎の声は、同時にまた、新時代の側からの声でもあったのであろう。

注

- (1) 『源平闘諍録』・『四部合戦状本』・『長門本』は「祇王」の章段を欠いている。また、『寛一本』にあっては、「竜大本」・「高良神社本」・「寂光院本」が「祇王」の章段を欠き、「高野本」・「竜門文庫本」にはこの章段がある。
- (2) 『寛一本』は巻一、「吾身栄花」と「二代后」との間に組み入れる。『南都本』・『延慶本』は基本的には『寛一本』と同一の形式と言えるが、『寛一本』では「二代后」の冒頭部に相当する記事が、『南都本』・『延慶本』では、この章段に先立つところに組み込まれている。八坂系本もまた、この形式になっている。『源平盛衰記』は、巻十七、「福原京事」のあとにこの章段を組み入れる。『屋代本』は目次にのみ「一清盛出家事／一白拍子義王仏等事但有別紙／一二代之后立事近衛院」とあって、本文は「抽書」に出している。
- (3) 「米沢本」は標題のみ「祇」、本文は「妓」。
- (4) 子としては「桜町中納言成範」・「浄憲法印」・「祇園別当権大僧都澄憲」、孫としては成範の娘「小督」。
- (5) 次語者、六人ノ平家ノ作者也。——略——一ニハ少納言入道信西ノ嫡子、高野宰相入道ガ作文ノ平家——略——二ニハ、少納言ノ女宰相入道ニハ妹善恵比丘尼ノ作文ノ平家——略——三ニハ、少納言入道ノ三男宰相入道俊教ニハ舍弟、桜町中納言繁教卿ノ作文ノ平家——略——六ニハ、少納言入道信西ノ子息、玄用法印作文平家(ただし、高野宰相入道〈成頼〉は、信西の実子ではない。「玄用」は「憲耀」であろう)。

(6) 僧隆源(一三四一—一四二六)の『醍醐雜抄』には次の如く伝えられている。

平家作者の事

或平家双紙奥書云、当時命世之盲法師了義坊^{実名}之説云——略——平家物語民部少輔時長書之、合戦事依無才学、源光行識之——略——

又鶺鴒談集第七云

平家の物かたりは民部少輔時長かきたりけるを、合戦の事をばさいかくなしとて源光行にあつらへたりけるとなむ、

——略——

この「源光行」は、渥美かをる氏『平家物語の基礎的研究』によれば、「原平家」以後の『平家』の、それも増補系本の作者の一人ということになる。

(7) 同様のことは、『雑談集』巻十「仏法ノ結縁不空事」における、南都の学生「一阿」の説話についても言えるであろう。一阿は維摩会の講師に召されないことで春日大明神を恨めしく思い、南都をすてて東国の方へ修行に赴く。途次、尾張の熱田明神に参詣したが、時に「巫女神託シテ」、明年、講師に召されるであろうことを告げた。南都に戻った一阿の身の上に、翌年、はたして神託通りのことが実現した。このことについて、無住は「難有事ニテ、南都ニハ白拍子ニ作リテ、ウタヒ侍ルヲ、チトソノカミ聞キテ侍リシ」と結んでいる。

なお、「仏神の本縁をうたふ」白拍子歌謡については、友久武文氏もまた、「かなり詳細を具備した叙事詩的な長形式のもの」も存在したと判断しておられる(白田甚五郎博士還暦記念論文集『日本文学の伝統と歴史』所収・「仏神の本縁をうたふ——白拍子の歌謡について——」)。

(8) 『雑談集』は一三〇五年に成立している。その作者無住は「先年……中宮寺へ参ジテ」、信如比丘尼の春日若宮での体験談を直接聞いている。とすれば信如がこの体験をしたのは十三世紀末のことか。二条が春日若宮に詣でたのも一二九〇年頃のことであった。なお、二条は春日参詣ののち、中宮寺に参り信如と対面し、しばらくそこに籠っている。

(9) 高橋貞一氏「漸入仏道集」解説(仏教文学研究・第二集所収)。

(10) 盛田嘉徳氏『中世賤民と雑芸能の研究』・第二部・第八章・「女歌舞妓に関するノート」。
(11) 「三身仏性具せる身」あるいは「いづれも仏性具せる身」という思想は、より根元的には、一切衆生成仏偈とも呼ばれてるという『妙法蓮華経三昧秘密三摩耶経』巻頭の偈頌、「本覚讀」に求めねばなるまい。

歸命本覚心法身 常住妙法心蓮台

本来具足三身徳 三十七尊住心城

普門塵数諸三昧 遠離因果法然具

無辺徳海本円満 還我頂礼心諸法

なお、Cの今様や『梁塵秘抄』所載のそれに示された思想に関連して、次の和歌や今様に注目しておきたい。

三身如来を観ずる心をよませ給うける

世の中はみな仏なりおしなべていづれの物とわくぞはかなき

常の心の蓮には 三身仏性おはします

垢つきゝたなき身なれども 仏になると説いたまふ

(花山院・千載和歌集・釈教)
(梁塵秘抄・卷二・提婆品)

三身仏性玉あれど 生死のちにぞ汚れたる

六根清浄得てのちに ほのかに光は照しける

(同・法師功德品)

仏性真如は月きよし 煩惱雲とぞへだてたる

仏性はるかにたゝみてぞ 礼拝久しく行ひし

(同・不軽品)

花山院の和歌には、祇王がうたった今様とほとんど同様のおもむきが詠じられていよう。そうした本覚思想が、今様にまでうたわれているということは、それが一般社会にまで浸透していたことを示している。さらにまた、祇王がうたった今様に関連して言えば、『撰集抄』巻七・第十・「吉野奥遁世者事」において、語り手が同じ花の下にたたずむ乞食僧

に対して、「おなじ仏性をそなへる人なり。すこしもそばむる心待らじ」と思いなしている。ここにもまた、祇王がうたった今様と同様の思いが示されていると言えよう。

(12) 『融通円門章』・『融通念仏信解章』。

(13) そのように判断できる根拠は、以下の如くである。①『後拾遺往生伝』(一一三七―一三九の間に成立。従ってこの書は良忍示寂後、数年ののちにはできあがっていた)や、『三外往生伝』(一一三九頃成立か)には、良忍が「融通念仏之力」によって「上品上生」の往生を遂げたと伝えられている。②『古今著聞集』(一二五四成立・釈教・良忍)には、阿弥陀仏の良忍への夢告として、「蓋可教速疾往生之法。所謂円融念仏是也。以一人行為衆人。故功德广大。順次往生、已以易果修因。已融通感果。蓋融通一人令往生衆人。蓋往生」なる言葉が伝えられ、『元亨釈書』(一三二二成立)には、鞍馬寺毘沙門天の良忍への夢告として、「廻我所唱融會衆人。衆人之唱又通于我。是融通念仏也。其功躡独称。不可勝計。何以故。衆生無辺故」なる言葉が伝えられている。これら、比較的早い時期の文献に見られる融通念仏の思想は、まさしく「一人一切人、一切人一人、一行一切行、一切行一行」という思想とかさなり合う。

(14) 日本思想大系『天台本覚論』解説。

(15) 『日本浄土教成立史の研究』・第三章・第一節。

(16) 「亡国ノ音」という、音曲に対する批判の言葉は、もともとは、『詩経』序の「治世之音安以樂其政和、乱世之音怨以怒政乖、亡国之音哀以思其民困」から発しているであろう。

(17) 拙稿「平家物語における重盛の信仰——二百八十八人の時衆と四十八間の精舎——」(仏教文学研究・第九集所収)。

(18) 注6参照。

(19) 「否定された者の論理」、「否定の論理」という発想は、家永三郎氏の著述『日本思想史に於ける否定の論理の発達』(一九四〇年刊)から得ている。