

東山雲居寺という場所

——《自然居士》《花月》《東岸居士》の思想的背景——

天野文雄

東山雲居寺といえは《自然居士》の舞台であるが、能には《自然居士》以外にも雲居寺にかかわる曲が存在する。《花月》と《東岸居士》がそれである。《花月》は子が行方知れずになって諸国修行の旅に出た筑紫彦山の者(ワキ)が清水寺を訪れると、そこに「いままで雲居寺に候ひし」花月が登場し、《東岸居士》では遠国方(下掛りでは東国方)の者(ワキ)が清水寺を訪れると、自然居士を「先師」とする東岸居士が登場する。

両曲とも舞台は清水寺であつて雲居寺ではないが、いずれも雲居寺にかかわる能としてよいであろう。そして、これらの三曲にはもうひとつの共通項がある。それはシテがいずれも喝食姿の芸能者の禪者―世阿弥の用語にしたがえば「放下」―だということである。すなわち、自然居士は円爾弁円(聖一國師)、無関普門(大明國師)という法系につらなる実在の禪僧であり(自然居士については諸氏の研究があるが、その法系については原田正俊氏が『日本中世の禪宗と社会』で強調され

ているとおりであろう)。東岸居士は《東岸居士》や承応二年(一六五三)刊の『膾餘雜録』に自然居士の弟子とされており、花月は弓矢を携えた姿や登場時のセリフから自然居士や東岸居士と同じ芸能者の禪者と認められるのである(花月のそうした性格については拙稿『花月』の禪的趣向『おもて』76号を参照されたい)。要するに、《自然居士》《花月》《東岸居士》の三曲はいずれもシテが芸能者の禪者であり、その舞台が東山雲居寺か雲居寺近くの清水寺であり、そのうち自然居士はもとより、花月も雲居寺とかかわりのあることが詞章にみえるのである(自然居士と雲居寺とのかわりは能《自然居士》だけでなく永正ころ編の『日本名僧伝』にもみえる)。このように東山雲居寺は芸能者の禪者が登場する曲の舞台となるか、あるいはその背後に見える隠れしているのだが、そもそもそのようにしてこれらの曲にかかわりをもつ雲居寺とはいったいかなる寺なのであろうか。以下では、その点についての検討を行い、これら三

曲の思想的背景といったようなことを考えてみたいと思う。

雲居寺については平凡社刊『日本歴史地名大系』に要をえた解説があるが、それによると、寺地は現在の東山高台寺あたりで、創始は承和四年(八三七)、はじめは天台宗でのちには浄土宗をもかかわるようになり、十二世紀初頭ころには衰微していたようだが、天治元年(一一二四)には瞻西上人によって再興され(浄土宗をかねるようになったのはこれ以後であろうか)、その瞻西の時代には源俊頼、藤原基俊などの歌人が集つて盛んに歌会が催されていた。それ以後については、永享八年(一四三三)に焼失したこと、それを永享十一年に足利義教が復興したことが知られることで、応仁文明の乱の兵火で再度焼失して廃絶した、という。

これによつて、《自然居士》などの作品が制作された時代には、雲居寺が東山に存在していたことが知られるのだが、この雲居寺は紫野大徳寺の開山である臨濟宗大応派の宗峰妙超(大燈國師。弘安五年(一一八二)―建武四年(一三三七))が二十年のあいだ「聖胎長養(悟後の修行)の場として隠れ住んでいた所であり、また時宗の開祖である一遍ともかわりのある寺でもあった。

宗峰妙超は播磨の人、最初は書写山門教寺で学ぶが、やがて鎌倉万寿寺の高峰頭日の会下につらなつて禪に移り、建長寺の南浦紹明(大応國師)のもとで印可をえたあと、延慶元

年（一三〇八）、二十六歳のとき南浦紹明の遺言に従って東山雲居寺において二十年の「聖胎長養」の修行生活に入り、その後、嘉暦元年（一二二六）に大徳寺を開いた僧である。その雲居寺での二十年の隠遁生活のようすは、一休の『狂雲集』に収められた「大燈国師行状末に題す」とされた詩に、「風浪水宿、人の記すなし、第五橋迄、二十年」とあり、『本朝高僧伝』に、「大応の没後）回京逸居洛東雲居寺、衲僧数輩、枯淡自彊垂二十年」とあることよって知られるていどであるが、禅研究の平野宗浄氏によれば、そのような宗峰妙超の「風浪水宿」という悟後の修行の実践者は大応派では華叟宗曇、一休宗純に継承されたが、その後は江戸時代の白隠までとんでしまふという（日本の禅語録『大燈』所収「大燈国師」その生涯と禅風）。このような宗峰妙超の事績で注意されるのは、雲居寺が鎌倉時代には新興の禅宗の拠点でもあり、また雲居寺はそのなかでも「風浪水宿」という悟後の隠遁的な修行が行われる場でもあったということである。このような宗峰妙超、華叟宗曇、一休宗純などの事績は「放下の禅師」たる自然居士の事績とも重なるものであるが、『自然居士』ではシテの自然居士はその雲居寺を拠点に活動しているのである。こうしてみると、『自然居士』が雲居寺を舞台としていることは以上のような雲居寺の歴史のあるいは思想的な位置の結果であり、まことに必然的な設定といえることができるかと思う。とすれば、雲

居寺は『自然居士』などが制作された南北朝から室町初期にかけて、自然居士的な禅者の拠点でもあったのではないかと思われるが、現に中世史研究においてそのような指摘がなされてもいるし、そこに『自然居士』『花月』『東岸居士』のような能が制作される素地があつたのではないだろうか。

雲居寺はまた宗峰妙超の「聖胎長養」の場であつただけでなく、一遍の時宗ともかかわる寺院でもあつた。すなわち、雲居寺は『一遍聖絵』に一遍巡錫の地として伝えられるところであり、また、本来の『自然居士』にふくまれていた『五音』所収の「自然居士の謡」が『一遍上人語録』や『一遍聖絵』と内容のうえでも文辞のうえでも近似しており、そこから自然居士と一遍はその社会的なありかたにおいて近い存在だったろう、という指摘が田口和夫氏によつてなされてもいる（同氏『能・狂言研究』の「自然居士」追考）。このような一遍と雲居寺の關係は雲居寺が天台宗と浄土宗をかかっていたことを思えば、とくに異とするにはたりないであろうが、雲居寺が一遍ともかかわりのある寺であつたという事実は、筆者に『東岸居士』のサシ・クセを思いおこさせる。というのも、同曲のサシ・クセは『一遍上人絵詞伝』の詞章とはば同文だからである。そもそも、シテが東岸居士という禅者で、一曲全体が禅的色彩におおわれている『東岸居士』のサシ・クセがどうして『一遍上人絵詞伝』の詞章と同じなのか、筆者に

は不可解だったのだが、それは禅と時宗が教義のうえで近いものがあり、右にみたように雲居寺が禅僧や時宗僧が止住するような寺院であつたことを思えば、よく理解されるであろう。つまり、『東岸居士』のサシ・クセはそれだけをみると時宗的な内容であるが、それはじつは禅においても主張されていたことであつて、要するに『東岸居士』は禅的な内容で一貫しているということになるわけである。

以上、雲居寺という場に着目して、『自然居士』『花月』『東岸居士』の思想的背景とでもいふべきことについて卑見を述べてみたが、さいごに、『師守記』康永四年（一三四五）の条にみえる雲居寺や六角堂などで読まれた多数の諷誦文と『自然居士』で読みあげられる諷誦文との關係にふれておきたい。この記事は当時の雲居寺が非人と呼ばれる人々の集う場所であつたことを伝える資料でもあるのだが、そこにみえる多数の諷誦文は父中原師右追善のためのもので、『自然居士』で読みあげられるかの諷誦文と同じ形式である。もつとも、諷誦文はみな形式が同じもののようにであるが、ここで注意されるのは、南北朝の雲居寺で親族追善の諷誦文が読まれていたことである。このような南北朝の雲居寺の実態をふまえると、『自然居士』で父母追善のために諷誦文が読みあげられるのは、『自然居士』制作当時の雲居寺の実態を忠実に反映したものと考えてよさそうに思うのである。

（大阪大学教授）