

## 蝶夢の俳壇登場をめぐる諸問題（下ノ一）

田中，道雄

<https://doi.org/10.15017/12197>

---

出版情報：語文研究. 30, pp.1-17, 1971-03-31. 九州大学国語国文学会  
バージョン：  
権利関係：

# 蝶夢の俳壇登場をめぐる諸問題（下ノ一）

田 中 道 雄

- 一 年代区分
  - 二 この期の略伝
  - 三 第一期の俳歴
  - 四 第二期の俳歴
    - (1) 宝暦十三年まで（以上、第21号収載）
    - (2) 明和三年まで
    - (3) 明和七年まで（以上、第28号収載）
  - 五 双林寺行事から義仲寺行事へ
    - (1) 双林寺行事
    - (2) 蝶夢と念仏宗
    - (3) 義仲寺行事（以上、本号収載）
  - 六 書肆・橘屋との連繫
  - 七 俳諧史的意義
  - 五 双林寺行事から義仲寺行事へ
    - (1) 双林寺行事
- 前章においては、貞門系俳壇から支麦系俳壇へと転じた蝶夢

の活動を、およそ十年間にわたり辿ってみた。第二期として区分したこの期間は、あたかも蝶夢の生涯で而立と不惑の間であり、後年の活動の基礎はここに築かれたと称してよい。この期間、蝶夢の編著書と見做し得るものに次の一六点がある。

- |       |                        |                            |
|-------|------------------------|----------------------------|
| 宝暦十三年 | 「松しま道の記」               | 『薫翁七十回忌衆津吟』 <sup>(1)</sup> |
| 明和元年  | 「しくれ会」 <sup>(1)</sup>  |                            |
| 二年    | 「乙酉墨直し」                |                            |
| 四年    | 「丁亥墨直し」                |                            |
| 五年    | 「戊子墨直し」 <sup>(2)</sup> | 「門能可遠里」                    |
|       | 「はちた、き」                | 「鳩の二声」                     |
| 六年    | 「己丑墨直し」                | 「しくれ会」                     |
| 七年    | 「庚寅墨なをし」               | 「施主名録発句集」                  |
|       |                        | 「しくれ会」                     |
|       |                        | 「奥の細道」                     |

この内「門能可遠里」は未刊の俳論、「追悼集」「鳩の二声」はむしろ故人の社中編と見做し得るもの、「奥の細道」は校訂書と呼ぶが正しいであろう。とすると、蝶夢の能動的な意志に基づく編纂刊行書は、残る一三点ということになる。これはおのずか

ら二類に分ち得よう。編纂動機に私的性情が強い、旅行記念集「松しま道の記」と雅興記念の「はちた、き」、そしてこれ以外の一点である。前章の年譜に見るごとく、蝶夢が序跋を与えた刊行後見の俳書はこの期にも多かつた。これは蝶夢が、並ならぬ編纂の技倆を有し、すでに経験浅からぬことを物語る。蝶夢は望みさえすれば如何様の俳書も編めたりし、それだけの俳壇組織力も既に備えていたはずである。とするなら、右の一点の俳書に共通する性格こそ、蝶夢の俳壇活動の意図を暗示するものと言わねばなるまい。

この一点は、編者の私的動機より編まれたものでなく、すべて俳壇の公的行事の記念集であり、すべて芭蕉追悼行事に伴うものであつた。五点の「墨直し」は洛東双林寺のそれ、残る六点は粟津義仲寺の行事である。そして「施主名録発句集」を除けばすべて恒例の年中行事であつたから、蝶夢の初期刊行書は定期的な芭蕉追善行事集を主とした、と性格付けることができる。追善行事は勿論仏式で行なわれた。初期蝶夢の活動は、仏徒文芸者として、文芸を宗教の中に位置付けることから始められた。そのことを説く前に、芭蕉追善行事の歴史を、まず双林寺から振り返ってみよう。

誰しも知るように、芭蕉は元禄七年十月十二日にその生涯を終えた。葬送とその直後の追悼のさまは、「枯尾花」「笈日記」「芭蕉翁行状記」に詳しいが、門人達の離間分散とともに、その行事は各流派の枠内に止り、独特な形で儀式化されるものさえあつた。その著名なものが、支麦系俳人が例年三月十二日、洛東円山双林寺で行なつた「墨直会」である。同行事の沿革

は次の通りである。すなわち、その濫觴は宝永七年（芭蕉十七回忌）の支考による芭蕉追悼の石碑建立にあり、その碑面刻字に墨をさし直す行事として、翌八（正徳元）年三月吾仲が主催、「東墨なをし」を刊行したに始まる。支考とこの地の縁は深く、同書にも「此碑を洛東の双林寺に立る事は古翁の十三回忌を爰に修して万句の連名帳を此碑下にと、め……」と記す通り、遡れば宝永三年の十三回忌法要（「東山万句」）、さらには元禄九年の三回忌法要が、ともに三月に当所で営まれていた。正徳三年三月には、この石碑の仮名詩銘に秘注を施して同寺に納めており、墨直会もおそらくは支考の創案指導に成るものであろう。以後しばらくは例年催されたりしく、正徳四年（21回忌）には声本編「第四墨なをし」があり、麦林派の参加をも見るに至る。しかしこの行事も、「三千化」を編んだ享保十年支考主催の三十三回忌（繰上げ）を頂点として、次第に低調化したようである。延享二年（52回忌）百川編「八億観すみなをし」、寛延三年（57回忌）五竹坊編「墨なをし」、宝暦四年（61回忌）其麦編「東山墨なをし」、宝暦五年（62回忌）巫山編「宝暦墨なをし」、同七年（64回忌）五竹坊編「墨なをし」など伝存するが、いずれもさほど盛況を示すものではなく、毎年欠かさず行なわれたかも疑わしい。二柳が主催したのは、これに続く宝暦十一年、十二年のそれであり、蝶夢が出句また出座したことは既に述べた。明和二年以降この行事を主催した蝶夢が、等しくこの伝統を尚び、先人の意志を継承しようとしていたことは、

「乙酉墨直し」序に、

むかし六条の吾仲ちれハこそ桜を雪に墨直しと吟しそめしより蕉門の

公式となりて物かハリ星うつれと都鄙の遺弟その志を継ぎ……中比は吾仲百川のともからみな我門の名匠たりし……と記すとおりである。

このような双林寺行事の系譜的連続を知る時、おのずからその場<sup>1</sup>双林寺に関心を抱かざるを得ない。その来歴を探ると、金玉山双林寺はもと天台宗の別院で伝教大師の開基と伝え、元徳年中国阿上人が時宗に改めてからは時宗国阿派の本山とされ、明治初年に天台宗に復した。その過去帳には、法名に阿号または阿弥陀号を持つものが数多く見られ、十六日条に「建久四年癸丑二月 西行円位上人」、十三日条に「応安五年子三月 頓阿法師」とあるのが注意される。ことさら過去帳を引くまでもなく、西行・頓阿が当寺に縁あることは周知の事実でもあった。西行がこの近傍を往来し、頓阿がまたこれを慕って結庵したことは、それぞれ『山家集』の詞書や『井蛙抄』に明らかで、今も本堂前には、平康頼碑をはさんで、左右に西行・頓阿の石碑が並立する。康頼は、俊寛とともに流され、赦免後仏門に入った悲劇の人物、『平家物語』巻三に当寺に籠って『宝物集』を著したと伝える。頓阿碑の表は「頓阿法師」、裏に「延宝二<sup>甲</sup> 寅年建之」とあり、享保三年刊（天明四年再刻本による）の『京城勝覧』には、双林寺境内に続く西行庵の図を見ることが出来る。近世人はなお西行・頓阿を忘れずに追敬し、彼等にとって双林寺は、二歌僧に由緒ある時宗の寺だったわけである。

支考が当寺に芭蕉碑を建てて追福行事を営んだのも、この二事実と無関係ではなかった。その仮名詩碑の銘に支考は、まず「道八つとめて今日の変化をしり俳諧ハあそひて行脚の便を求む

といふへし」と芭蕉以来の行脚性を強調し、末を「東華坊こ、に此碑をつくる事ハ頓阿西行に法縁をむすひて道に七字の心を伝ふへきと也」と結ぶ。芭蕉の行脚の生涯とその西行への帰向は常識であるが、支考が特にこの二を挙げて説くのは、芭蕉をこの地に有縁の者として結びつけようとの意図に他ならない。かく事寄せるには、この寺が西行・頓阿に因み、二人が行脚歌人であると指摘するだけでも足りるが、西行・頓阿が時衆文芸にかかわることを想起させ、芭蕉もまたこの系列で捉えさせようとするなら、その意図は全き成功を得るであろう。三者を時宗と関連付ける根拠もまた存するのである。西行を時衆と見做すのは時代的に無理としても、後に時宗にも吸収された高野聖の一人とする説がある。五来重氏の『高野聖』であるが、特に今注意されるのは、康治元年三月十五日の内大臣頼長邸における自筆一品経の勧進を勧進聖の活動とみなされ、この後も双林寺・長楽寺等に集う聖たちに交っていたと述べられる点である。また同氏は、かの康頼も鬼界ヶ島の掃途に高野聖の勧進大念仏を営んだとされるが、双林寺がこのような聖たちの集う寺であったがために後に時宗化され、彼等の法名をも記録したのでと理解できよう。西行が時宗に受容されたのは、『一遍上人語録』にその名を見出すことから明らかであり、室町期の頓阿が時衆であるの言うまでもない。そしてまた芭蕉についても、遊行宗的な生き方が影をさしているとか、その俳論に一遍法語の影響があるとかが説かれ始めている。『芭蕉庵小文庫』に見える次の句は幾つかの真蹟も伝わるが、詞書には芭蕉の聖たちへの親愛感を偲ばせるものがある。

柴の庵ときけばいやしき名なれどもよにこのもしき物にぞ有ける  
此うたは東山に住ける僧を尋て西行のよませ給ふよし、山家集に  
のせられたり。いかなる住居にやと、先その坊なつかしければ  
柴の戸の月や其ま、あみだ坊 芭蕉

法衣をまとう行脚姿もさることながら、その生活心情乃至世界  
観には、やはり時宗的要素を含んでいたと想像できよう。

ところで、支考がその芭蕉追福行事を双林寺に営むに当って  
は、この時宗寺としての当寺の伝統が充分に認識されており、  
かつまた彼等の儀式が時宗的扮飾を帯びることに何らかの利点  
を見出していたものと思われる。例えば支考の「發願文」の「  
名利解」には「十三年には洛の双林寺に一万句の供養を述るは  
巻頭には遊行上人の句を乞ひて」とあり、「東山万句」には「  
念仏上人の御発句に、法師が脇つかうまつりて、此表のはじめ  
に置奉るべきに、そはおそれおほき事なりとて……長安梓上の  
名をはゝかる」と断るものの、その句は「三千化」の惣巻頭に  
掲げられている。現住によらず特に回国の遊行上人に発句を乞  
う点に、行脚をこととする美濃派俳諧師の非定住の僧への共感  
と尊敬とが窺えるのであるが、また一方でこの行事が算用を度  
外視した名利に出でぬ德行であると主張する（名利解）のは、  
当寺における追善が、諸国の連衆に評価され得るのを充分勘案  
してのことと思われる。行動形態を遊行僧に借る彼等にとつて、  
遊行上人との有縁を京の寺院で立証したのは、その後の行動に  
何かと益したであろう。今その芭蕉供養碑を尋ねると、西行堂  
に向かつて左側に、西面した八基の石碑が立ち並ぶ。右から二  
番目が例の仮名詩碑、その右に梅花仏（元文二、三、一六廬元

坊建）、その左に廬元法師（五竹坊建）掃童仙（五竹坊）臚  
庵（再和坊）と次々にその道統の碑が林立する様は、この地  
が同派の有力活動点として機能したことを充分に察知せしめる。  
この供養形式が支考の供養にも踏習されたことは、七回忌の「  
渭江話」の「口牒」や「洛東建鑑塔序」にも窺えるが、同序は  
美濃から遠い都に二つ目の同じ碑を築いた理由を「さるは年々  
諸国の風騒も都の花につとへれハならし」と述べていた。地方  
俳壇の掌握に何かと便利な都に拠点を得ようとの意図は明らか  
で、都も景勝の地で宴遊にも好都合な東山を選んだのは、その  
目的により適うからであろう。時を三月と定めたのも花の季節  
ゆえと思われ、花の下の俳諧を気取ることもあつたらうか。し  
かし、幾つかの条件の中心となすのは、やはり時宗寺院双林寺  
を場としたことであつた。「山墨なをし」の編者吾仲は京の人  
しかも百阿の別号を持つが、この阿号は美濃派俳諧師と念仏宗  
との関連を暗示するかのようである。

以上は、美濃派の双林寺行事を概観したのであるが、双林寺  
以外においても、支麦系の芭蕉追善行事は時宗乃至浄土宗の寺  
院を用いることが多い。例えば寛政の芭蕉百回忌であるが、大  
坂の二柳は完来・大江丸とともに天王寺の遊行寺に営み（「俳  
諧袋」）、豊後杵築の菊男・青谷等は、その一族の菩提寺を日  
蓮宗であるがゆえに避け、粟津の得往を招いて浄土宗の法西寺  
で執り行っていた（「時雨塚百回忌」）。また臥牛洞狂平が伊  
子松山円満寺において支考二十五回忌に仮名詩碑を建て、同じ  
く三十三回忌を営んだのは、双林寺行事をそのまま地方に引き  
移した例であり、その三十三回忌の席に導師として行脚俳僧二

六庵竹阿が列席するのも注意されよう（『きさらぎ』）。この円満寺もまた浄土宗と言われる。今、近世中期のすべての芭蕉追善行事を検討するいとまはないが、それに最も熱心だった支麦系の諸俳壇が、時宗乃至浄土宗という特定宗派を選んで法要を営み、またその席に導師として行脚俳僧が列席することが多かった事実を、右の二、三例からもほぼ推測できると思われる。因みに記すなら、『三千化』巻頭に収める口牒は、

從<sup>ニ</sup>東国西國之遠<sup>ナ</sup>、隔<sup>テ</sup>雲水之便<sup>ヲ</sup>、有<sup>ニ</sup>蕉門通志<sup>ノ</sup>、之人<sup>一</sup>爾  
者<sup>乙</sup>、一<sup>ノ</sup>章<sup>ノ</sup>之<sup>ノ</sup>発句<sup>ヲ</sup>……

と記していた。この「雲水」の語を行脚僧の意と解するなら、ここには俳壇の末端組織者として機能した行脚俳人を「雲水」と規定し、その行動を遊行僧のそれとして意識的に打ち出す態度が見出されるであろう。支麦系俳人の活動は、かようにその場、その人のいずれにおいても念仏宗の色彩をその特色とするのであった。

## (2) 蝶夢と念仏宗

われわれは先に、蝶夢の初期の活動が芭蕉追善行事を主とすることを確めた。その行事は双林寺・義仲寺に限られず、『京極中川の蝶夢なる法師を請し此地の風雅の導師とせん』（『はし立のあき』、寛十序）との依頼を受けては、丹後や播磨の芭蕉塚供養へも出かけていた。建碑供養の導師を勤め、その記念集編纂に協力する、また諸地方の建碑記念集に序跋を与え、出句することも多かった。これらの活動は、形態的には明らかに支麦系のもつと一致する。かような蝶夢の活動は決して第一期に

は見られなかった。蝶夢の内面において、仏道と俳諧とは結び付き得るものではなかった。その変化は支麦系に転じて後のことであり、その転機が敦賀琴路亭の頓悟にあるのは自らも記す通りである（第四章(1)二七ページ参照）。二柳の手引きで京の支麦系俳壇に参入した蝶夢は、京に有力俳人を持たぬ支麦系俳人集団にとつてやがて貴重な存在となる——その経過は既に前章で述べたが、その蝶夢に期待された第一の利点は彼が僧籍を持つことであり、これは始めて墨直会を主催した折の蝶夢の言、「法筵の導師は墨衣の役なれハとてそのゑらひにあひたるも……」（『乙酉墨直し』序）からも推察できる。そしてその仏徒的一面は他から期待される場合に限られず、自ら俳諧について用いた「頓悟」なる語も、思えばきわめて濃くその色合いを帯びている。われわれはここで、蝶夢の俳諧が仏道と結合した淵源である琴路亭頓悟に立ち返り、今一度検討し直さねばなるまい。

琴路亭頓悟の時期乃至二柳との交渉始期について、稿者は先に「宝曆八・九・十年の間に在つて、その後半ほど蓋然性が高い」（第四章(1)）と考定した。宝曆十一年三月の二柳編「墨直し」が蝶夢の投句した支麦系俳書の最初であり、その年十月頃刊の琴路編「白鳥集」既白編「ゆふ日鳥」に入集するからである。「白鳥集」は敦賀俳壇の芭蕉忌に因む鐘塚建立記念集で、巻頭の凡例には

一 総巻頭 遊行上人御発句有

蓮二坊の三千化に倣ひ幸に近き頃五十二世のひしりの巡回の興を  
持得て希てこの撰集のかさしとハなしぬ

と記し、遊行上人一海の発句をも掲げる。この凡例は全く「三

千化」のそれを模したもので、遊行上人の代こそ違え、本書もまた巻頭を遊行上人の句で飾ろうとするのである。越前敦賀への遊行と言えば、われわれはまず芭蕉の名句を想起するが、そのお砂持ちの行事は近世中期も行なわれていた。「白鳥集」に見える巡錫が宝暦九年であることを、望月華山氏の「時來年表」が明示している。清浄光寺蔵「遊行日鑑」によれば、遊行五十二世他阿上人一海は、同年九月十一日敦賀に入り、二十日氣比大神宮の御道造りを執行した。「白鳥集」の編者琴路が「巡回の輿を持得て」と記す事実も、今「遊行日鑑」で裏付けることができる。

十六日清天法事如常今日常宮御社参之宿御乗船見分ニ弁端被仰付候共  
老人相添……今日御船見分ニ弁端参候処四百俵積之船此方より紫幕白  
幕式張遣答也白崎庄次郎と申仁之船也

氣比神宮は対岸に撰社常宮神社を持つが、そこへ渡る上人の御座船を蝶夢の知る琴路が提供したというのである。白崎琴路は当地の有力町人で回船間屋・酒造業を営み（石川銀栄子氏「越前俳諧提要」）、小宮山蕉雨とともに当地俳壇の中核であった。「遊行日鑑」はまた

十四日……当所町年寄小宮山伝右衛門道川九右衛門三宅俊助伺御機嫌  
ニ来ル御礼頂戴……

とも記録する。蕉雨も蝶夢に親しく、後明和七年に没するに当たっては蝶夢に書を致した（「諧風露頭」）ほどである。このような蝶夢値遇の人を見出すにつけ、当時の蝶夢の動向が思いやられるのであるが、「白鳥集」に遊行上人とともに出句する蝶夢は、お砂持ちには関知しなかつたのであろうか。いや、蝶夢

もまたこの時敦賀に在ったのである。「嘯山詩集」巻六には次の七言律一首を載せる。

送三蝶夢之<sup>12</sup>越前

一鉢輕拳直北行。深好霜冷寒鴻鳴。馬過<sup>13</sup>乳嶺<sup>14</sup>重雲殘。離下<sup>15</sup>金磯<sup>16</sup>殺氣橫。荷土祠堂憐<sup>17</sup>落月。燒香古寺禮<sup>18</sup>先塋<sup>19</sup>。衲衣亦上還山日。

知子遙思王舍城。

この年九月蝶夢が敦賀（角鹿は古名）に旅し、その目的がお砂持ち行事の拜観と、先祖の墓参にあったことがここに明らかである。おそらくは拜観が主で、その機会を利用しての墓参だったのであろう。蝶夢の出京はお砂持ちの日取りを見合わせてのようであるし、また「夢本其派僧」でもあったのだから。「俳諧童子教」所収の「師伝」は「幼<sup>ナク</sup>投<sup>シテ</sup>洛東法国寺<sup>ニ</sup>師<sup>ニ</sup>事<sup>フ</sup>其阿<sup>ヲ</sup>其阿<sup>ヲ</sup>、遊行之徒<sup>ニ</sup>鑑<sup>ニ</sup>児<sup>ミテ</sup>穎敏<sup>ナル</sup>九歳<sup>ニシテ</sup>剃度<sup>シ</sup>終<sup>ル</sup>遡<sup>ル</sup>吉水之流<sup>ニ</sup>……」と伝えていた。少年時から聞き知っており、しかもそれまで機会稀だった盛儀を見むものと、先塋の参詣を兼ねて出かけたことは有り得よう。「遊行日鑑」はまた、お砂持ちに他阿一海の相手を勤めたのが京東山法国寺十世の順察であり、これまでの功勞により足下位を免許したと記録している。現在相国寺の地には歡喜光寺があり、「法国寺過去帳」も同寺に伝存するが、順察は

当山十世其阿上人足下順察老和尚

明和三戌年十一月十五日

また前代は

当山九世其阿上人足下禪量老和尚

宝暦四戌年九月五日遷化

と記され、八世の条を空白に残して七世の覚阿上人（享保十年没）が記載されている。蝶夢の師が何世の其阿であるか、今確めるすべなきものの、九世の法名が「禅量」であるのは注意されよう。なぜなら蝶夢の靈名が「禅蓮社詮誉幻阿量の西堂」で、内に「禅」「量」の二字を含むからである。この老和尚を蝶夢の師僧としても年令上に齟齬はないが、もしこの仮定が成り立つなら、順察がかつて蝶夢の法兄だったとする推測も可能であろう。蝶夢の敦賀行は、おそらくは順察のお相手役拜命を知つてのことである。群衆に交じつて盛儀を拝観するその胸中にはさまざまな思いが去来し、若き日師僧に鼓吹された宗教的情熱が新たに躍動することも有り得たであろう。琴路亭頓悟はおそらくはこの前後のことと思われ、「俳諧に道のある事を自悟せし」という精神性の発見の背後にこの大なる宗教的事件を置いてみるなら、われわれの理解は充分に自然なものとなり得るであろう。遊行上人の宗教行事に和歌は不可欠のようであるから、蝶夢はお砂持ち行事で仏道と文芸との結合を眼前に見、従来のご生活振り返つて二者の乖離を覚つたのかも知れない。またそれ故に、仏道の色濃い支麦系の俳席に容易に溶け込めたのかも知れない。いずれにせよ、かつて得度した宗派の行事が何か強い感銘を与えてのことに違いない。蝶夢はまたこの感動を、浄土宗信徒である琴路とも語り得たはずである。琴路の檀那寺は敦賀の名刹大原山西福寺で、当寺は古く念仏弘通道場と称されたといい、江戸期の住職には、蝶夢と同じく蓮社号誉号の他に阿号を持つ者が多い。なお重要なのは、琴路の祖の白崎道也が当寺中興の際の外護者だったことで、近江海津の令員だった道

也は朝倉氏戦亡の兵火の折に寺宝を護り伝え、天正頃敦賀に来て道残上人の中興開山を扶けたという（『西福寺誌稿』）。稿者は先に、蝶夢の出自が近江・北陸に限つて説かれていることを指摘した（第二章二二ページ）が、西福寺の末寺は近江の伊香郡・東浅井郡に多く、蝶夢とも同じ宗派であることを思うと、蝶夢と琴路を繋ぐ手がかりもこのあたりにありそうに思える。だが今は、すべて想像の域を出ない。

これまでの論述は、琴路亭頓悟に前後する蝶夢の動向を通じ、その精神的転機を促した要因を探ろうとしたのであるが、これもやはり彼の仏徒的側面に求むべきものなのである。従つて稿者は、彼の属した浄土宗または時宗という念仏宗教団の特質を知り、その近世における実態を確めておきたいと思う。

念仏宗教団の起源は、平安中期に現れた聖（ひじり）達の活動に求めることができる。堀一郎氏によれば、聖とは、正統仏教が貴族化し形式化し世俗化する中で、道心堅固に「初発心を宗教的に高め深めようとする恣意的な隠退の行者」<sup>[13]</sup>に対する尊称であり、彼等は仏寺にありながら、そこから改めて遁世し、入道しようとしたという。彼等の本質はその非世俗性にあるが、彼等はその求道性の故に次第に俗ながらも精神的非俗性の形而上世界にあこがれる民間の優婆塞の信仰形態に受容されて、そこに俗聖的な非僧非俗の求道者の一群を生み出し、その優婆塞的在り方において逆に一層宗教性は純化された。ところで、その「ヒジリの性格を、念仏行に盛つて、これを山上の隠遁行から山下里俗の信仰に移した」<sup>[14]</sup>つまり民間に下降せしめた最初の人々は空也であるが、彼は京都市内に隠れて氏姓を言わず、庶民

の中に伍して念仏の行をすすめ、「市聖」また「阿弥陀聖」と呼ばれた。伊藤唯真氏によると、「阿弥陀聖」と称されたのは「念仏を自ら唱えるだけでなく、同時に他に勧めて唱えしめた点」すなわち勸化性にあるといわれ、やがてこの称は一般化し、「世ニ阿弥陀ノ聖ト云フ者有ケリ。日夜ニ日夜ニ行キ、世ノ人ニ念仏ヲ勸ムル者也」(『今昔物語集』巻二九)と記録されるようになる。この一群の民間教化僧は、先に述べた如き優婆塞的宗教形態をもち遊行形態をとることに於いて、古くかつ幅広いわが国民間信仰の伝統に位置づけ得るものであり、その口称念仏の性格は「葬送や死者追福の儀礼と密接な関係」にあって鎮魂呪術的な機能を有し、民衆の世界に密着していた。聖の系譜は、時代を下るにつけ庶民教化性をその著しい特色とするが、仏道を煩瑣な形式から解放してその易行性を強調するためにも、専称念仏はさらに徹底されて行く。

また阿弥陀聖の中には、自らの法号に阿弥陀仏号を用いる者も現れた。この法号は、念仏を勧める教化僧を弥陀の化身または使者と見なそうとし、また自ら称する場合は己を弥陀の化身に転化せしめようとする意図に基づくといわれ、早く十一世紀初頭に見えるものの、寿永二年(一一八三)重源の大仏殿再建勸進を契機として急増するといふ。阿弥陀仏号またそれを略した阿弥号・阿号の所有者は勿論聖の流れに立つものであるが、これらの阿弥陀聖は、法然の登場とともに浄土教団と結びつき、また一遍が出るに及んで時宗へも多く流れ込んだ。中世の念仏宗教団は、これら多くの浄土宗・時宗また特定宗団に属さぬ遊行的勸化僧の社会基層における活動に支えられて成立し、彼等

は村落の仏堂・寺庵を基盤として行脚を展開した。しかし織豊による国内統一が進む天正から寛永にかけ、中世において漂泊の念仏聖たちが寄留したこれら民間群小寺院は、浄土宗教団の制度化移行に伴って浄土宗化する。聖たちは、これらの寺院やまた新たに造立された浄土宗寺院の開創者として定住して行く傾向を見せ、これには時衆もかなり吸収されて時宗衰退の要因ともなったといふ。(このように浄土宗・時宗は、その宗派の区別以前に念仏聖の活動を母体とした共通の性格を有し、互いに影響し合って存在したものと理解できる。)

しかし、定着の僧侶たちで組織された近世の浄土宗教団は、かつてのように純粋な専修念仏の教団ではあり得ず、僧風は安逸放墮に陥る。するとここで再び教団内部に聖の伝統がよみがえることとなる。「静閑の地に道場を設けて、称念の行に専入し、以て法然の恩に報いんとし」た「捨世派」がそれで、その立場を説いて洛東華頂捨世一心教院四十世妙阿玄秀は、宝暦十二年に「抑捨世とは遁世の事をいへる也；是なん出家中の遁世にして真の出家なるを捨世とは名付たるなり」と述べている。捨世とは、近世浄土宗の場合、出世つまり香衣上人号の綸旨を受け、中クラス以上の寺院の住職となる資格を得ることをいふことを意味した。従って近世「捨世」僧は往古の聖たちを理想とし、名利を捨てて寺院を領しない。小寺庵室に住み、また諸国行脚をこととし、称名中心主義を貫いては「法然に還ろう」との主張を掲げ、浄土宗教団に大きな刺戟を与えたといふ。ここにおいてわれわれは、近世浄土宗教団内になお、聖本来の非世俗性・反形式的信仰主義・実践主義が根強く命脈を保って底

流する事実を認めざるを得ないであろう。

以上は、堀一郎・伊藤唯真両氏の御研究から念仏宗教団の系譜を辿り、当面の問題にかかわる部分を抽出してみたのであるが、ここで同教団の特性を整理してみると、——まず発生期の聖においてすでに現実に対して常に否定的であろうとする反世俗性が認められ、これを彼等の活動の本来的な契機とみなし得る。やがて彼等の宗団は道心ある庶民の追隨を得て、その宗教形態は独特の沙弥・優婆塞性を帯びるが、ここにおいて僧俗の關係は相対化され、この宗団に高い宗教性と同時に著しい庶民教化性を、また後には世俗性を加える要因となる。またその活動には易行性ある念仏専称が重視されて、儀礼形態は鎮魂的な死者追福を主とする。なおその追福対象は宗団の祖師にも及んで祖師への尊仰回帰が著しい。——およそこのように要約でき、さらに五来重氏の指摘される聖の集団性を付加すれば、申し分ないであろう。これを手がかりに、再び論を蝶夢に戻そう。

これまで冗長を恐れず念仏宗教団の性格を省みたのは、蝶夢その人が時宗出身の浄土僧であり、宗教色濃いその俳壇活動の解明には、その宗団のもつ特性の理解が不可欠と思えたからである。しかしわれわれは、蝶夢に先立つ支麦系俳諧師達において、既にその性格が濃かったことを記憶しておく必要がある。右の諸属性の内、彼等は少くとも沙弥・優婆塞性、庶民教化性、遊行動化性、死者追福性を持ち、「我祖の餘風の天下にあまねく彼いふ三千化七十子の風草の徳に効へき」（「三千化」凡例）という双林寺行事は、宗祖への回帰の現われでもあった。仮名

詩碑の謎文が「俳諧元祖芭蕉庵<sup>23</sup>」という「七字の心」（碑銘の語）を意味したというのも、支考一流の奸計ながら、六字の名号になぞらえた趣向と言えよう。しかし彼等の勧進は念仏と俳諧を勧めるよりそれを口実とした勸財に重点がおかれ、結縁の知識勧進というよりむしろ単なる遊行乞食であることが多かった。彼等には聖本来の反世俗性と念仏専称の生き方が欠けていた。これは近世に僅かに残った時宗僧が「時宗之僧侶近來佛祖之遺戒に違ひ、多くは名聞利用につかわれ、実儀を失ふ族おほし。……施財に貪着せしめ奇異の勸化をいたし参詣之道俗信心を消し、外聞実儀卑劣の次第也。」と厳しく制禁される事実や、僧侶一般の頹廢に見合うものであったろう。しかしかような支麦系俳壇の実状であれ、第二期当初の蝶夢は、聖宗団の活動形態に類似する彼等の在り方に大いに共鳴するものがあつたに相違ない。なぜなら蝶夢は、それまであまりにも都市俳壇の氣風に慣れすぎていたからである。

蝶夢の俳壇活動にかつての念仏聖の投影を見出すのはさほど難しいことではない。例えば、宝暦十二年の熊野紀行では師の音長を「聖」と呼んでいたが、やがては彼自らも「蝶夢幻阿ひじり」（「遠江の記」跋）と呼ばれるに至る。この用法が浄土僧にはまま許されるものとしても、安永五年頃からの俳書のはとんどで序跋に「蝶夢幻阿」または「蝶夢幻阿弥陀仏」と法号を添えて署名するのは、明らかに仏徒的立場を表明した使用であらう。かかる意識は俳書の編纂にも窺える。追悼行事集を主とすることは述べたが、それ以外の「はちた、き」についても編纂動機はなお重要と思われる。すなわち本書は、寒夜中川庵

に集う連衆と鉢敲きの声を聞き、あるじの法師蝶夢が

……むかし芭蕉の翁もなつかしとおほしけむ嵯峨野、草枕に聞もし  
給ひけめるにても京わらへの風俗のきのふとうつりけふとかはる習  
なるにひとり市上人の遺教をまもりて八百余年今もかゝる修行のかた  
のことく世に有かたくすさうなるなどやこの雅興に一詠ならてハ……

(同序)

とそそのかして成つたものといひ、ここには「念仏のそし(祖  
師)」「(『発心集』巻七)である空也への追憶が語られ、さら  
に空也を想起した芭蕉への共感が述べられるのである。このよ  
うな念仏踊への関心は、「六齋念仏の弁」(『文集』収)や惟  
然の風羅念仏の重視にも見られるのであるが、右の序で示され  
た芭蕉と聖との並列的提示の例もまた、蝶夢の発想にはしばし  
ば見受けられる。例えば「(奥羽紀行)」跋では

行雲老人みちのくの行脚は遠く円位上人の西住を伴ひ給ひしにも似す  
近く芭蕉の叟の曾良と同行ありしにもあて……

と述べ、「双林寺物語」では

双林寺に入るより先上人の御しるしに洒水し奉り心ゆくはかりぬかつ  
きて又かたへの康頼入道頼阿法師の墳に向ひて回向す……あら垣の外  
面に芭蕉翁の碑あり彼といひ此といひ常ならぬ風雅の古徳のなき名の  
跡と定て斯並ひたるもさるへき境遇の縁ならめと……

と記して、西行・康頼・頼阿・芭蕉を、「境遇の縁」に結ばれ  
た「風雅の古徳」として同列に把握しようとしている。ではこ  
の「境遇の縁」とは具体的にどのようなことか。蝶夢は芭蕉の  
「三等の文」中の「西行の筋をたどり」の部分解説して、

和歌の古人多かる中に、わきて蕉翁の此上人をしもあげ尊み給ふをか

うがへるに、上人の詞に我歌を讀は尋常に異なり、花子規月雪すべ  
万物の興にむかひて凡の有相虚妄也と觀じ、讀出す言句も一首よみ出  
ては一体の仏像を造る思ひをなし、一句を讀ことは秘密の真言を唱  
に同じ。我此歌によりて法を得る事あり。若爰に至らずしてみだりに  
人此道を学びは邪路に入べしと云々。蕉翁これらの趣を深く信じ給ひ  
てや、句毎に山家集の面影をうつし、又は西行談抄の故事によりて二  
見形の文台を作り給ふも、もはらその道心を慕ひ、かつ生涯を旅に暮  
し給ふけるも、みな上人の遺風を学び給ふなり。ゆゑに其筋をたどると  
はいふなり。……(『芭蕉翁三等之文』)

と述べる。西行の道心の深さ、その文芸の宗教性、旅の生涯—  
芭蕉の西行追慕の理由をここに見出し、「境遇の縁」が「讚仏  
乘の縁」に外ならぬと理解する時、蝶夢の描く芭蕉像もまた西行  
に似たものとなる。「世に蕉翁をたゞ俳諧の先達と而已おぼえ  
たるはいとあたらし」(『芭蕉翁三等之文』)なのであり、芭  
蕉は「生涯を無所住にせし行脚の道人」(『芭蕉翁百回忌序』)  
「この道の聖」(『故郷塚百回忌法楽文』)と見做され、その  
仏道は聖の系譜に位置付けられてくる。

このような観点に立つ蝶夢には、芭蕉がまた仏道を兼備した  
俳諧の祖師と思えるであろう。念仏宗教団に宗祖への回帰が一  
特性としてあることは述べた。空也・法然・一遍はいずれも「  
—絵詞伝」と称する生涯記を持ち、近世捨世派の僧たちもしば  
しばその派の先達の「絵詞伝」を制作したようである。五来重  
氏によると、聖たちは偶像的・教祖的存在を設けてみずからの  
集団を正当化し権威づけようとしたというが、かかる組織上の  
問題はまた道心者個々の内面とも繋る。あたかも発心体験の想

起が個人の内部でその信仰心を維持するように、宗祖や先達への回帰は同朋衆の結合を高め、宗団の純化を促したであろう<sup>31)</sup>。蝶夢の芭蕉追善は、当然ながら念仏宗団の宗祖回帰に強く影響されていたものと思われる。「芭蕉翁絵詞伝」が一編等のそれを模すものであり、「蕉門俳諧語録」がかの一海の編纂になる。「一遍上人語録」等に倣うのは容易に想像でき、「芭蕉翁三等之文」(寛政一〇刊)の如きも、或いは法然の消息文とか「一枚起請文」<sup>(14)</sup>に比定していたのかもしれない。蝶夢の芭蕉顯彰のエネルギーがその宗教的情熱に発していたのはよく知られている。その宗教性を、右の念仏聖の系譜に置いて見る時、その理解は一層容易となろう。二十余年間月毎に義仲寺に詣で、祖廟に洒掃の礼莫怠らずという蝶夢の佛は、「しきりに念仏して一向余事にわたらず……香花燈明、仏前の掃除、恭敬丁寧たるべき事」<sup>(33)</sup>と教えられた捨世派の僧を髣髴とさせる。思えば掃白院を退いて五升庵を結んだのは、捨世派のいう「出家中の遁世」ではなかったか。果して蝶夢は自らを「遁世者の身の上」(白露宛書簡)と言ひ、また「打たり舞たりの乞食法師」「薦の下の法師」(同)とも称していた。蝶夢は出世を捨て、芭蕉追善の道を選ぶのである。捨世派と蝶夢との交渉は明らかにできぬが、同時代同地にあつた同宗内一派の動向を、住職も勤めた蝶夢が知らなかつたとは考えにくい。清水孝之氏は蕪村の発句

律院を覗きて

飛石も三ツ四ツ蓮のうき葉哉

を取り挙げ、蕪村と右の浄土宗革新思潮との出会いを説いておられるが、勿論これは蝶夢にも及んでいたと思われる。

このように考えて来る時、琴路亭頓悟の意義はまた新たに。蝶夢は後にこの体験を語ることも多いが、いわばこれは俳諧における蝶夢の発心とも言えよう。中世の聖たちは多くの発心譚を残し、一遍は「往生は初の一念なり」(同語録)と説いていた。蝶夢の初発心もことあるごとく胸臆によみがえり、「道ある俳諧」の生涯を歩ませる。ところで発心には何らかの行動契機がひそむであろう。それを蝶夢は

都下のはいかに遊びて空腹高心の人と成しにさるへき因縁の時いた

りてや越の敦賀の浦にて芭蕉翁の正風体を頓悟してそれより……(「

草根発句集」序)

と述べるが、ここには点取り俳諧を専らとする都市俳壇への反発が語られている。墮落した現実への背離、この反世俗性こそ聖の本質ではなかったか。蝶夢がその体験をいかにも貴重に語るのは、そこにそれだけの意義が存した故であつた。支麦系俳諧師達はこの反世俗性を欠き、むしろ世俗性そのものであつた。蝶夢もやがてこのことに気付くであろうが、ともかく頓悟当初の蝶夢は支麦系俳諧に共感するものを多く見出し、移行はきわめて自然に受け入れられたと思われる。蝶夢の活動は彼等の活動の延長上に立ち、そしてそれを止揚する。庶民教化性・死者追福性・宗祖への回帰は反世俗性・念仏専称と堅く結合して各種の実践性を伴う。庶民教化||蕉風宣布は私欲を離れ、道そのもののためになされる。奈落の悪人が聖の勧めに念仏して救われる如く、外道の俳人に蕉風を説いて心の俳諧に導く。蝶夢の活動は正しく念仏聖の伝統をそのまま継承し、これを俳諧へ持ち込んだものであつた。

従って蝶夢が、当代の人々から聖と目されるに至ったのは当然であった。京の阿刀弘文氏（祈禱寺）蔵の蝶夢肖像は、三熊思孝筆で図柄は乾蛙の太刀を帯いて牛に乗る僧を画くが、これは蝶夢をか増賀聖に擬えたものであろうか。賛は蝶夢筆で  
かろき世や名利すてにし夏ころも  
蝶夢

と読まれる。捨世の聖たる心境を端的に表現したものと見えよう。また蝶夢の追悼集「石の光」に載る次の句も、蝶夢を聖の系列に見ようとするものであろう。

蝶夢和尚の讀し給ひし円位上人の  
繪像をかけた

西行に似たおもかけよかれ柳

遠江 盟鷗

### (3) 義仲寺行事

蝶夢が義仲寺の追善行事に始めて参加したのは宝暦十三年である。その参加は双林寺行事への参加より二、三年遅く、この点からも参加に至る経緯は検討を要する問題であるようだ。以下に義仲寺をめぐる問題を考察してみたい。

これまで義仲寺の歴史を調べられた方に故高木蒼梧氏があり、氏の労作「随筆 義仲寺」および「義仲寺と蝶夢」にその変遷の大略は尽くされている。従つてその沿革には触れず、まず最初は次のことを指摘しよう。すなわちその寺院としての性格についてであるが、去何の「古巢園随筆」（高木氏所引による）

今の義仲寺は芭蕉翁の徒之を営み、俳諧の会所とす。古き月次一順の  
宮の表の銘には義仲庵とあり。近年まで無本寺にて俳諧師持なり。

と記し、「粟津文庫」（文政十二刊）には

いにしへより今ニ無禮那の地ニあれば……

というから、当寺は古くから本山・末寺・檀那を持たず、つまり特定教団の組織に属さぬ民間の一寺庵であったわけである。またそれは無住の寺であることを意味するから、当寺は時として人あり時として人なく、よつてしばしば荒廢した。それでも近世については、無名庵世代として一処不住の僧の系譜が伝えられ、その人々の墓碑は膳所の龍ヶ岡に今も残る。<sup>35</sup>その中には文章・興雲の如き禅僧もいたが、多くは念仏宗の人達だった。中でも注意を引くのは「諸国俳諧勸進」と自称した惟然である。風羅念仏を唱えて回国した姿は、かつての俗聖そのままである。また「たそかれ随筆」には、重厚の後を継いだ祐昌につき

しくれ会へ……つとめにも有やと尋けるに今ハしらす祐昌坊聖僧な  
れハ何そ動もする歎むかしは待夜より俳諧したりと也

と記している。また当寺には義仲公像一基を存するが、これは宝暦九年、一道院中興木喰心普法印なる人物が寄進したものであった。大庭勝一氏の御教示によると、この人物は高野山天野別所に縁をもつ時宗系高野聖で、芝の増上寺にも出入したという。いずれにしても、宗派を問わず、僧俗の差を問わず、時には正体不明の者を含めて、誰でもが何時でも寄留できたのがこの義仲寺であったのであろう。「俳諧師持」というのは、芭蕉の墓所であるゆえ特に俳諧師が足を運んだこともあろうが、かつての聖の行動形態をとる行脚俳諧師達にとって、このような宿泊所が最も都合だったためもあろう。關更編の「俳諧世説」に「蕉翁義仲寺雑魚寝の説」という一章がある。芭蕉が野坡等

と義仲寺に仮泊した翌朝、物売りの声を聞いて教訓する話であるが、真偽はともかく、そのような場面は充分あり得たと思える。北川静峰氏にお聞きした話によると、昔膳所の町では、子供を折檻する際「お前のようなのらくら者は義仲寺へ行け。」と叱ったそうである。漂泊者の宿所、それが義仲寺であった。念仏聖の拠点であった中世の寺庵が、何らかの事情で教団体制に吸収されず、近世にはいってもそのまま残ったのであろう。伊藤氏によると、阿弥陀仏号乃至阿弥号の所有者は全国的に見て畿内とその周辺部に多く、中でも近江が最高で、「近江の阿弥僧が湖南を中心に分布していることは、守山を拠点に湖南に勢力のあった時宗と無関係ではあるまい」という。守山は膳所からわずかに十数キロの地点、義仲寺をして、かつて念仏聖の寺庵であった寺と見做して差支えあるまい。これがいつしか「俳諧頭陀」（「諸国翁墳記」序者の署名）の宿所となり、芭蕉もまたかかる寺を墓所に選んだのであった。

このような寺であったから、芭蕉の塚に詣でる者は居ても、ここで盛儀を営むことは少なかった。元禄十三年三月支考が七回忌を修して千句を奉納した折の『棉花』、同じく正徳五年三月二十三回忌（繰上げ）を営んだ折の『発願文』、この二書の後義仲寺行事を記念する俳書は乏しく、寛延までは管見に入るものを知らない。蕉門は分裂し、組織力に富む支考一派は双林寺行事に拠っていたからである。そしてようやく宝曆に入り、元年に義仲寺編百川序『奉扇会』の、翌二年に雲裡坊編『蕉門名録集』の刊行を見る。百川は支考・乙由門、雲裡坊は支考門というが、後年は雲裡坊も伊勢派に近かったであろう。百川は

雲裡に協力して石垣を寄進し、雲裡は延享四年入庵後幻住庵を再興して没年まで当寺を守った。雲裡は真宗の行脚僧で享保十三年には桑名に結庵したことあり、宝曆十一年四月没する前も筑紫の旅を試みていた。十五年間義仲寺を看守した雲裡の死は、地元大津・膳所の俳人達を困惑させたであろう。しかも雲裡門であった巨洲が翌十二年十二月重追放に処せられ、その困惑は一層深まったと思われる。結局大津の門人、文素・可風の兄弟がその世話役を勤めて事後策を講じたのであるが、彼等は仏家ではなかった。丁度その頃、京では蝶夢が支表系俳壇に参入していたのである。

宝曆初年以來絶えていた義仲寺行事は、宝曆十三年の芭蕉七回忌には確実に再開された。そして以後連綿と続くのであるが、その最初の記念集『蕉翁七十回忌 粟津吟』と翌明和元年の『しくれ会』は文素の編に成るものである。時雨会も文素が主催し、蝶夢は導師として招かれてこれを助けたのであろう。既に双林寺行事にも参加していた蝶夢は湖南俳壇とも交わり、義仲寺行事に好個の人物として迎えられた。従って蝶夢は、始めは決してこの行事の主体者ではなかったのであるが、明和四・五年相次ぐ文素・可風兄弟の死に遇い、以後は自ら義仲寺を主管する立場となる。既に芭蕉堂再建の募捐は始まっており、蝶夢は事業開始直後に協力者を失った打撃にめげず、六年十月完工させ、七年三月落成供養を主催、七十七回忌の十月記念集『施主名録発句集』を刊行した。聖の流れに立つ芭蕉を、聖の寺であった義仲寺に追福する、野寺に堂宇奉獻のため勧進する――それは浄土僧蝶夢に相応しい事業であった。またそれは、文素

の遺志を継いで「しくれ会」が継続刊行されたのと同様、義仲寺を看庵した先達たちの遺志を成就させることでもあった。それを蝶夢は次のように記す。

此地にこの道をつたへたる文章正秀尚白乙州かむかしの志にも背かず  
ちかくは松樞雲裡文素可風か志をもつけるなるへし（芭蕉翁八十回  
忌時雨会序）

かかる古人への篤情が蝶夢の活動の原動力をなすのであろうが、またその一例を次に挙げよう。

雲裡坊は寛延二年幻住庵を再興したが、その記念集「蕉門名録集」の後編を編んでいなかった。宝暦二年刊の前編は半紙本四冊、その巻末に次の広告がある。

名録集後編目録

発句 四季前編例

俳諧合歌仙 短歌行 四季出序

蕉門弟子略伝、書目

通志姓名志 其国其所在

翁塚記 諸国所々在立

多彩な内容のこの後編が出刊されていない事実は、最後の「翁塚記」の単独板行と思える「諸国翁墳記」の存在によって明らかであらう。その扉は

其所銘其施主

諸国翁墳記

古翁発句露頰

とあり、「後編目録」のそれとほぼ一致する。「名録集」が各巻内題下に「義仲寺雲裡輯」と記すのに比し、宝暦十一年三月

の「翁墳記」序は「俳諧頭陀於義仲寺僑居書」と署名する。この序者が死去直前の雲裡か否かは不明ながら、雲裡が後編のわずか一部の完成を見るのみだったのは確かである。しかしその遺志は蝶夢によってかなえられた。芭蕉堂再建記念の「施主名録発句集」半紙本三冊は、ある意味では続蕉門名録集ではなかったらうか。諸国俳人を糾合して義仲寺修築の資金を募り、合わせて集句する手段は明らかに雲裡のそれを踏習するものであるし、書名もよく類似している。また上冊の「芭蕉堂中所在三十六人肖像」は、康工の「俳諧百一集」（明和二刊）の影響などもあって、「後編目録」中の「蕉門弟子略伝」の企画を変更したのもと思われ、後に「芭蕉堂歌仙図」として単独板行されるのも「翁墳記」の場合に似て、その売上げは義仲寺の収入とされたのであろう。雲裡に蕉風復興の意図がどれほど存したかは知らない。しかし各種の企画をもって義仲寺管理に心を致した労苦は認められねばならない。蝶夢は、雲裡の事業をも誠心こめて継承したものと思われる。

芭蕉堂落慶法要は明和七年三月十五日であった。その三日前、洛東双林寺では恒例の墨直会が営まれ、やはり蝶夢が主催していた。稿者は、この年以後の墨直会に蝶夢が関与した事実を知らない。その理由を推測する資料として、蝶夢作の「双林寺物語」（天明四成）が残る。例年の如く西行忌に双林寺へ詣でた作者は、霊夢のうち西行・康頼・頼阿そして芭蕉に会い、その発心のいわれを聞く。やがてそれは中つ世の三人と芭蕉の対話となり、芭蕉は仮名詩碑への疑義を問われて

実に御不審いはれありか、る事書しハをのれか末の門人に支考と申

せしゑせ法師なるか……己かさかしき本性に任せてあらぬ事共書綴りて候事とも多し是道を弘むるを名として己か世わたるたつきの為の利となせしいやしひとにて候へは……

と前置きし、また続けて

然れ共その墓ツツに書し心を思ふに……情ふかくまことの道にたとらせんと教候を聞て……た、読よからしめんと思ひよりてそか、る筋なき企をなして世の譏りを請候事こそいと念なき事に候もの成此身露もしらする事也許さしめ玉へ

と答える。つまり最初に蝶夢は、支考の狡知は認めつつも、仮名詩碑建立の動機の一半に純なるものありとし、これを弁護しようとするのである。ここには、その平易な俳風——念仏宗の易行性の影響があろう——を継承した蝶夢の、支考への評価が窺えるのであるが、その弟子達には鋭い非難を浴びせている。すなわち続く内容で、支考の詩碑自体には「何かハ咎むべきや」と納得した西行は、廬元坊以下の道統の石碑建立を「仮初も風月の好き人といはれんもの、かゝる条こそうけられぬ」と責め、頼阿も「そか上にその石をならへ侍る事を□□いなから人とも争ひ侍りて公の序にうたへ出しと聞はへりぬこそけしからぬ是を風雅の道とやいひ侍らむか」と決めつける。古人の口上に託した蝶夢の意図は、当時問題となつた再和派以哉派の道統争いを詰難しなかつたのであろうが、既に久しく蝶夢が美濃派不信の念を抱く様子は作中に充分現われている。またその批判は彼の書簡にもしばしば展開されていたから、明和末年後の墨直会への疎遠は、美濃派への警戒を示すものと受け取つてよいと思われる。かつて越人は、双林寺行事を攻撃して

芭蕉の遺骨をおさめし塚義仲寺に有を京と松本迄はわずか三里に、又京に石碑を立、塚を築事、人を誣て銭を取る術なり。喩へ汝京住の者にも、遺骸を納めし塚までは、芭蕉くんと申ほどに可し行事なり。

京住ニテもなき身にて何と云事ぞ。芭蕉へ真実のなき事、前に申ごとくにてなき故、只名利の種ばかりを筑塚なり。当年も翁の遠忌なるにて、京にてせし由。翁は十月の十二日なるに三月にする事、世間の法事取越すといふ事もあれども、止む事得ぬ事に依ては有。汝何事のやむ事なき事有や。田舎より宝物・靈物開帳に京へ出るを能事と思ふか。悉皆汝が邪智それなり。是も事を追善に寄せ、姪房の謀ばかりなり。

（「俳諧不猫蛇」）

と述べていた。蝶夢が芭蕉へ真実を捧げる時、越人の当を得た批判に戻るのもつともであつた。特定流派の行事を逃れ、芭蕉そのものへの復帰を希つて、亡骸眠る義仲寺の正忌の行事を重視するに至つたのであろう。安永元年には「奉扇会」刊行も復活した。雲裡坊が創始したというこの行事は、墨直会に対する義仲寺の春の行事として、以後一層盛んになつたろう。

墓前における芭蕉追福行事は美濃派の創始した形式であつた。蝶夢はその形式を継承しつつも、そこに真の精神の再生復活をはかる。それは美濃派俳諧師が聖の形骸であつたのに対し、蝶夢が真の聖であつたためであらう。蝶夢は、乞食非人への施し無用と触れした柘植の杜音を激しく責めた（杜音宛寛政二、一一、五付書簡）。「乞食とは頭陀の行にて釈門の一行なるを、今は野伏非人の名とす」（「芭蕉翁三等之文」）と悲しんでいたからである。そして晩年の蝶夢は「俳諧の世話にても無御座候、偏に念仏のみの世の中に決申候へは……」（白露宛六、二二

四付書簡」と言い、また「たゞ名目の俳諧師事多年心外の事にて、此度成罪候て風雅事断り申候て相止候と申事御披露可被下候。……諸国文通等も断申候て、一向の念仏坊主鉦敲坊主となり候間、不依何時致下向候て、一宿一飯の御慈悲奉希候」(同一、三〇付書簡)と書き送っている。俳諧すら捨てて念仏専称に帰一したいとの言は、蝶夢の本領が仏徒にあったことを物語ろう。近世において聖は、わずかに残余形態としてのみ存在した。しかし形態のみとはいえそれが現実<sup>に</sup>在った事實は、人々の心に実態としての聖への記憶が生きていたことをわれわれに想像させる。その追憶は時として個人の胸に甦り、その形骸に宗祖の魂を吹き込むのである。その一例をわれわれは、蝶夢の芭蕉頭彰運動に見出せるであろう。一遍作の別願和讃は云う。

始の一念よりほかに

最後の十念なければども

念をかきかねて始とし

念のおしをつくるを終とす

蝶夢は始の一念を琴路亭で体験した。その一念は芭蕉への回帰でもあり、また念仏と一致した。蝶夢の俳諧活動は、生涯かさね続ける念であった。

(未完)

- 註
- 1、ともに文素編であるが、蝶夢が後援した。
  - 2、文下編であるが、蝶夢が後援した。
  - 3、堀切実氏「支考年譜考証」による。
  - 4、「増補都名所車」(文政十三刊)による。

- 5、五来重氏「高野聖」二四二ページ。
- 6、同書一五九ページ以下。
- 7、註5書二二八ページ。
- 8、岡見正雄氏「室町ごろ」(『国語国文』二〇ノ八号)一二二ページや仁枝忠氏「芭蕉と遊行上人」(『解釈』六ノ七・八号)。
- 9、広田二郎氏「芭蕉と遊行」(『武蔵野文学』一八号)や同稿に引用の伊藤博之氏説。
- 10、「都手引案内」(宝曆九刊)に「双林寺……寺中五軒あり此所も一日座敷をかし精進料理を仕出す」、「増補都名所車」(文政十三刊)に「双林寺……此寺中にしへあまた坊舎ありしが今は西阿弥閑阿弥文阿弥の三坊也円山と同じく遊客坊舎を貸て宴樂す」とある。享保頃から行われたであろう。
- 11、もつとも宝曆四年に巴人十三回忌法要を帰白院で営んではいる(第二章参照)が、蝶夢が宋阿とも号された巴人と同宗の僧であるため、その住寺が会場に選ばれたのであろう。
- 12、同詩集巻七には「送三木端遊東関一述懐木端者蝶夢也既白院席上作」と題した七絶一首も見える。
- 13、堀一郎氏「我が国民間信仰史の研究」一六六ページ。
- 14、堀氏前掲書二七ページ。
- 15、伊藤唯真氏「阿弥陀の聖について―民間浄土教への一視点―」(『藤島博士還暦記念論文集』収)一五七ページ。
- 16、伊藤氏註15論文一五九ページ。
- 17、伊藤唯真氏「阿弥陀仏号について―我が国浄土教史研究の一視点―」(『仏教大学研究紀要』三五号)九二ページほか。
- 18、伊藤氏註17論文七四・七五ページ。

- 19、吉川清氏「時衆阿弥教団の研究」二四六ページ所引の寛永四年の文書「諸国一沙弥由来之事」に「法名何阿弥别名聖」と見える。
- 20、伊藤唯真氏「浄土宗寺院の開創傳承よりみたる聖（ひじり）の定着について」（仏教大学「人文学論集」二号）による。
- 21、伊藤唯真氏「拾世」の系譜「近世浄土宗における」（『近世仏教』三ノ二）一ページ。
- 22、同氏前掲書四三二ページ。より大きな作善をなそうとして、聖は好んで集団をなすという。
- 23、和田茂樹氏「狂平編「きさらき」について」（『愛媛国文研究』一三三号）によると、『碑銘秘註』にこのように解くというが、『双林寺物語』では「俳諧元祖芭蕉翁」という。
- 24、吉川氏前掲書三九一ページ所引の享保七年「時宗法度書」。
- 25、それは享保七年の「諸宗僧侶法度」（『徳川禁令考』前集第五収）などにも窺える。
- 26、『思文閣藏目録』四五号によると、「<sup>芭蕉</sup>芭蕉門墨宝」五点中に惟然自筆の「風羅念仏」が含まれている。また因みに記せば、五升庵の隣地すなわち湖白庵は、かつて惟然が風蘿堂を営んだ趾という（「湖白庵の記」）。
- 27、蝶夢十七回忌集「後のひかり」所収。今天明七年の寸流庵贖山写本（明大図書館蔵）による。
- 28、しかも、一遍のは安永五年、空也のは天明二年に始めて刊行された。
- 29、伊藤氏註21論文による。
- 30、同氏前掲書四三二・四四ページ。
- 31、『俳諧時勢粧』巻四上の多久独釣独吟百韻中の次の付句も、これらのことを裏付けるようである。
- かたみの太鼓うちなくはかり  
うけつきし師匠を思ふ時宗寺  
西もむかしも藤沢のミチ
- 32、宝暦十三年刊。一海はまた宝暦七年「一遍上人絵詞伝」一卷を金台寺へ寄進している（『日本の美術』五六号解説）。
- 33、伊藤氏註21論文八ページ所引の享保二十年関通が念仏講衆に示した制規。
- 34、同氏「蕪村の芸術」一四六ページ以下。
- 35、俳誌「こよろぎ」二〇六一―二〇九号。
- 36、義仲寺史蹟保存会機関誌「義仲寺」四―一二号。
- 37、この語は俳書の作者部類にも用いられる。例えば『渡鳥集』では芭蕉文章・支考・惟然・雲鈴を挙げるのである。
- 38、市橋鐸氏「文章伝記考説」七七ページ以下にその調査報告が載る。
- 39、同氏註20論文一〇五ページ。
- 40、高木蒼梧氏「俳諧人名辞典」三六〇ページ。
- 41、例えば興雲は享保十七年無名庵再建を志しながら中途に没している。
- 42、この句がまた蝶夢によって回想され、『祖翁百回忌』に次の作を見る。  
翁ありし世東山にて柴の  
戸の古歌おもひ出られける  
ことを所も同じ東山なれば
- 柴の戸やけふも時雨の阿弥陀房  
43、同氏には別稿「白崎琴路」（『幹』五四―五六号）があり、蕉雨にもふれる。
- 44、中村俊定氏「俳諧と一枚起請文」（『大法輪』二二ノ四号）は、「一枚起請文」に擬した俳諧資料数点を紹介している。