

『元亨釈書』に関する一考察

— 平安期往生伝から鎌倉期高僧伝への展開 —

石塚 薫

〔抄録〕

本研究は、虎関師鍊撰『元亨釈書』願雑科についての考察である。

祖師・教団研究が多い中、仏教史上、周縁部に属する願雑科収録の各伝の研究は、従来、低迷している。そこで、願雑科の出典関係を調査したところ、『元亨釈書』は、平安期往生伝類を、かなりの高比率で参照していることが明らかとなったので、平安期往生伝類の参照・引用の実態を精査することを通し、時間的縦軸として平安期往生伝類から鎌倉後期高僧伝への展開とその意味を精神史上から考察した。また、空間的横軸として鎌倉期の信仰志

向の変貌についても考察した。

その結果、『元亨釈書』の事蹟特化傾向、仏教的理想化傾向、虎関の出家・往生観などについて、平安期往生伝類から鎌倉期高僧伝へ、という、従来、指摘されなかつた展開が見られ、さらに、宗派を超え、法然浄土教の「平生念仏」にも通ずる、来世志向から現世志向への変貌が見られることが明らかとなった。

キーワード 仏教的理想化傾向、虎関の出家・往生観、

来世志向から現世志向へ

はしがき

小論は、平安期往生伝類から鎌倉期高僧伝への展開を時間軸とし、鎌倉後期における日本仏教の特徴を空間軸として、虎関師鍊撰『元亨釈書』（以下、『釈書』と略称する）を素材とし、従来は周縁部に位置

づけられている人々の伝に注目した一考察である。

そもそも、平安期までの日本仏教界は受容が主体であったが、鎌倉期には文献を受容し消化してゆく時期を経て、再び大陸仏教志向が見られる時期といえよう。つまり鎌倉期は、日本仏教界において、大陸仏教を消化した上で、自己を見つめようとする動向が現れた時期だが、

この時期の仏教史的著作としては『釈書』が最も大部、かつ系統だっている。

そこで、願雑科の、非高僧伝にあたる、王臣・士庶・尼女の各篇が参照した原史料について、筆者が調査したところ、かなりの部分を、平安期往生伝類に求めていることが明らかとなった。

また、池見澄隆は、石上善應編著『仏教の歩んだ道Ⅱ』第四章「救済から葬送へ」の中で「往生者の伝記を集めた往生伝は、平安後期に続々と作られたが、その後、鎌倉時代に入ると、一、二の例外を除いてまったくみられなくなる。ところが江戸時代に至ると、ふたたび活発に撰述されてくるのである。」と述べ、「平安後期と江戸期に二つの山をなし、中間の鎌倉・室町期には空白を見せている往生伝編纂史は、信仰の歩みのうえでなにを物語るのであろうか。」と問題提起し、同書第六章で「来迎よりも正念に関する叙述の多さである」とその特徴を述べ、さらに「死にざまのなかで最も印象的なのは、『笑みをふくんで終わりをとげた』という表現が常套的に用いられている点」を指摘し、その一因として「人々は現世のうちに平等な救済を熱望したのではなかったか。」としている。その後、この空白期という点に着目した研究は、管見の及ぶ限り、ない。

この点で、鎌倉期の『釈書』願雑科は、平安期往生伝類と近世往生伝の中間に位置しており、かつ、ほとんどが非高僧の伝なので、平安期往生伝類と対比することで、その特徴を浮かび上がらせ、往生伝の空白期と言われる鎌倉・室町期の高僧伝に、平安期往生伝類の余韻と、近世往生伝の予兆があることを指摘したい。これが小論の時間的縦軸

である。

また、鎌倉期の、宗派を超えた仏教的特徴の一端を明確化する試みが、小論の空間的横軸である。

ここで、虎関師鍊及び『釈書』の先行研究を管見するに、概ね三種に分類できる。

第一は、『釈書』とその内容に関する研究である。この分野が拙論にもっとも関連が深い。この範疇には、女性と仏教との関連について、『釈書』を素材として述べたものもある。

第二は、『釈書』の各説話の原史料に関するものがある。

第三に、その他の研究、特に虎関の文学的な基盤や思想についてのものがある。

しかし、これら諸論文等には、単独または比較を含む高僧としての虎関の思想の研究や、『釈書』と特定の原史料との本文比較のみで、その原史料から『釈書』への展開、及びその意味、また後世につながる要素についての研究は、ほとんどない。

なお、小論の資料編として作成した「願雑科四篇」についての注釈も、あわせ参照された。

第一章 願雑科の原史料、とくに平安期往生伝類の割合について

前述のように、筆者が願雑科の非高僧伝である「王臣」、「士庶」、「尼女」の各篇について、その原史料の割合を精査すると、平安往生

伝類をかなり参照していることが明らかとなった。ここにいる原史料とは、虎関が直接、引用したという確証はないが、用語・内容などの面から、重要な先行文献として参照したと考えられる資料群をさす。また、原史料として平安期往生伝類以外も考えられるが、原史料・現代語訳・語釈等の詳細については、注(11)に述べた資料編を参照されたい。

さて、これらの原史料の割合を見ると、「王臣篇」については、『日本極楽往生記』が七%強、『拾遺往生伝』が二%強、『後拾遺往生伝』が一%弱、『本朝新修往生伝』が一%強、『法華験記』が一九%弱となり、『法華験記』を合わせた往生伝類の、「王臣篇」に占める割合は、六三%弱にのぼる。

「士庶篇」については、『拾遺往生伝』が二%、『後拾遺往生伝』が一三%強、『三外往生伝』が二%、『本朝新修往生伝』が一%強、『法華験記』が四%となる。『法華験記』を合わせた往生伝類の「士庶篇」に占める割合は、八七%弱にのぼる。

「尼女篇」については、『拾遺往生伝』が二%、『後拾遺往生伝』が七%弱、『三外往生伝』が二%、『法華験記』が二七%弱で、『本朝神仙伝』が七%弱となる。『法華験記』を合わせた往生伝類の「尼女篇」に占める割合は、五三%強にのぼる。

また「統本朝往生伝」は、この三篇に限って、全く参照されていないことも明らかとなった。

以上の精査を利用し、以下、『釈書』願雑科伝録の各伝と、原史料を比較しつつ、前述の、展開、すなわち時間的縦軸と、鎌倉期の宗派

を超えた仏教的特徴を、精神的に考察する。

第二章 事蹟特化傾向

『釈書』には、在俗中の官職や官における事蹟を簡略化する傾向と、その伝を借りて読者層に伝えたい事蹟がある場合、その事蹟と関係が薄い仏道に関する事蹟が原史料にあっても、それを省略する傾向が見られる、という点を指摘したい。これを、「事蹟特化傾向」と称する。特に王臣・士庶などは、官・民としての履歴・事蹟がつきまとう。しかし、虎関はこれらの評述を、あまり重視してはいない。また、伝録の目的をしぼったため、その目的に直接関係ないと虎関が判断した事蹟を、省略しているのである。

そこで〈和氣真綱伝〉の原史料と思われる『拾遺往生伝』と比較し、この点を証明したい。傍線部は、『釈書』において省略、または表現が簡略化されている部分である。

なお、紙幅の制約があるため、典型と考えられる例にしぼったことを了承されたい。

『拾遺往生伝』〈和氣真綱伝〉

參議右大弁從四位上兼行美作守和氣真綱者、民部卿從三位清磨第五子也。稟性敦厚、忠孝兼資。少遊大學、頗讀群書。弱冠之初、補文章生。延曆廿二年、始仕内舍人。爾來三代、經歴内外體、惣廿余員。加之以道心有素、仏乘是帰、天台真言兩宗之建立、是

真綱及兄但馬守広世兩人之力也。于時承和十三年、法隆寺 善告少納言登美真人直名所犯之罪。官欲任理聽其訴訟。而同僚中有引直名者。翻以傍官誣、更許容違法之訴。所謂私曲相須之論、是也。明法博士有所畏避、不曾正言。箕星畢星、所好各異。公罪其論不同。其間子細在別記矣。於是真綱自謂、塵起之路、行人掩目、任判之場、孤有何益。不如去職通名。即拋棘路、長閉山門、偏厭南浮、只慕西土。春秋六十四、無病而卒。時人皆曰、是往生也。

『釈書』(和氣真綱伝)

大中大夫尚書和真綱者、戸部尚書清之第五子也。性敦厚忠孝、少游大學、頗読群書。与兄広世婦仏乘、好聽講論。承和十三年謝事隱屏、專勤淨業。年六十四、無病而薨。

このように、原史料である『拾遺往生伝』では、真綱の官歴や、辞職の動機⁽¹⁴⁾について紹介しているが、『釈書』ではほとんどこれを省略している。ただ、兄の広世とともに天台・真言両宗の興隆に尽くした点は、『釈書』では簡略化されているものの、虎関は強い関心をもっており、この後にある「贊」で、中国の伝を引き、和氣兄弟のような、仏教的社会事業に尽くした人物は中国にもいた、と述べている。その目的は、和氣真綱や、その後の(藤原良相伝)を、日本人のみならず、中国人僧にも理解させるためであつたであろうことは、容易に推測できる。

このように、官歴などを省略・簡略化する例は、「王臣篇」ではほ

かに、前にふれた(藤原良相伝)、(平時範伝)、(源俊房伝)、(三善為康伝)、(藤原敦光伝)、(平実親伝)にも見られる。

次に「士庶篇」でも、省略・簡略化により、事蹟の特化が見られる点を指摘したい。この例として(沙弥葉延伝)を取り上げる。傍線部は、省略・簡略化されている部分、波線部は『釈書』に新たに加えられている部分である。

『法華験記』(沙弥葉延伝)

沙弥葉延、美濃国人也。時無動寺有一上人、頭密兼習、亦有道心。有事縁故、下向美乃。宿路辺舍、見其宅主。雖似法師、作法非僧。頭髮二寸、着俗衣服多獵漁捕、噉食完鳥。狼藉不善、苑如具縛。聖人見此、心生畏怖、悔恨宿此焉。此惡比丘夜半起已、沐浴身体、着清浄衣、往後園中、入持仏堂。最初法華懺法、次発誓願誦法花経、至于天曉一部誦訖。乃至夜明及于巳時、念仏觀行誠以不退。对聖人言、沙弥葉延、依罪業力。雖行殺生放逸、破戒無慚、偏生信力、誦法華経。以某年月必生極楽。聖人有縁、来宿此舍、必可結縁云々。聖人雖聞沙弥之語、不生堅信。誦誦法華経、雖是貴勤、殺鹿害鳥、是深重罪。何得往生。還無動寺。(以下略)

『釈書』(沙弥葉延伝)

沙弥葉延、美州人。家在路傍。適無動寺一比丘遊方宿此舍。見延中夜沐浴浄衣、入屋後齋室。初修懺、後誦法華。至天明終一部。

語比丘曰、沙弥葉延在纏放逸、而以誦法華為業。生平勤修如今夜、又未有闕也。某年月必生安養。師適至此不為無緣。願至期見我所為。比丘婦觀山。雖承延約不生堅信、思謂其人絆塵累、豈如言乎。(以下略)

《沙弥葉延伝》は『法華驗記』以外にも『拾遺往生伝』に伝録されているが、葉延の様子を「雖似法師、作法非僧。頭髮二寸、着俗衣服、田獵漁捕、食完噉鳥、狼藉不善、宛如具縛。」という様で、まったく「破戒無慚」な「惡比丘」であつたので、聖人は「見此、心生怖畏、悔恨宿此焉。」という心境になつた、とある。しかし『釈書』では、これらの「放逸」の具体的な様子は省かれており、「放逸」の一語のみを以つて包括的に表現されている。

また、無動寺の聖人が「顯密兼修」で「亦有道心」であつたという内容も省かれている。

しかし『釈書』には、『法華驗記』にない内容として、葉延が、法華修行が終わつた後に「生平勤修、如今夜。又未有闕也。」と述べたことになつてゐる。『拾遺往生伝』に、葉延の語として「不怠誦經念仏。」とあるのを改めたとも考えられるが、いずれにせよ、この伝では、葉延は「放逸」ではあるが、「放逸」の具体的内容は省略され、その比重は、平素の比丘としての信仰生活と、往生譚に移つてゐる。

その他の伝を見ても、虎関は各伝で伝えたい信仰実態を明確にしており、そのために省略・簡略化できるところは省略・簡略化している。これらは、特に「土庶篇」全一五伝のうち、程度の差こそあれ、平安

期往生伝類を原史料とする一三伝すべてに共通してゐる。⁽¹⁵⁾
前述のように、この省略・簡略化した部分をすべて比較対照するべきだろうが、紙幅の制約もあるので、ここではこの理由をいくつか述べるに留める。

第一に、日本仏教通史という撰述目的のため、当時の日本社会の奥深い点にまで触れる必要がなく、従つて事蹟を特化した、という虎関の叙述態度があるだろう。また、漢文で書かれたがゆえに、外国人僧が目にする機会も想定されるが、一般に自国を外国人に紹介する際、隠蔽したい恥部の如き部分は、常に存在する。そのような部分は、理性的にも感情的にも省きたくなるものである。それが「放逸」などの用語で包括的に象徴されてしまう一因である。

第二に、より仏教的理想態になるよう改編加筆したという点も、その一因として挙げられる。

第三に、表面的には来世志向ではあるが、現世・平生の生きざまに関心を示している点で、平安期往生伝類に共通して見られる来世志向から、鎌倉期では現世志向に比重が移つてきたこともきわめて重要な一因である。この現世志向、具体的には奇瑞の描写について、平安期往生伝類の神秘的現象描写から、鎌倉期高僧伝の現実的・合理的現象描写へ変貌しているのが、平安期往生伝類の性格から鎌倉期高僧伝の性格への展開の重要要素である。

後者の二点については、小論の重要部分なので、さらに後述する。

第三章 仏教的理想化傾向と時代適合理化傾向

第一に、『釈書』は、仏教者の行状を、仏教的理想態になるよう、改編あるいは加筆する特徴が見られる。これを「仏教的理想化傾向」と称することにしたい。通常、仏教的理想態を描いた伝において、同じ人物が時を隔てた複数の伝に取り上げられる場合、時間的に後に書かれたものに、脚色潤色性が強いことは一般にみられるが、これを実際に『釈書』の内容と原史料を比較することで、確認しておきたい。

その一例として、〈源雅通伝〉がある。傍線部は『釈書』で省略または改編されることで、意識的な副次的効果として、他の部分が「仏教的理想化」された部分である。

『法華験記』〈源雅通伝〉

左近中将源雅通、右小弁第一入道男。心操正直、雖離諂諛、被牽世塵、多作悪業、交春林逍遙、被斃狩士間多殺山蹄。望秋野遊戯、与鷹鶴処又害野翅。尽勤王忠、廻治国術、邪見放逸、不求自致、身施光華、心着栄耀、煩惱悪業、不好自集。雖作多罪、有改悔勤。而自少日持法華経。其中提婆品不生疑惑者、不墮地獄、餓鬼畜生、乃至蓮華化生之文、為朝暮口実。(以下略)

『釈書』〈源雅通伝〉

羽林中郎将林中郎将源雅通、性好畋獵、動随鷹犬。而直心純至、誦法華経提婆品、十二辺。常以淨心信敬、不生疑惑者、不墮地

獄、餓鬼畜生、乃至在於仏前蓮華化生之句、為口実。(以下略)

この〈源雅通伝〉では、雅通の生前の「邪見放逸」たる所業について、『法華験記』、『拾遺往生伝』ともに「邪見放逸」の語を用い、とくに『法華験記』では具体的にその所業を記しているが、『釈書』では「邪見放逸」の語は見られず、雅通の「直心」ぶりが強調されている。そして、引用部分にはないが、「直心」に法華を修したことが、雅通の往生の要諦とされている。

他の例として、〈藤原義孝伝〉は、ほとんど『日本極楽往生記』や『法華験記』と同内容だが、原史料にはない「高遠覺後哀嘆。」という感傷的な一文が、伝末に加筆されている。これによって読者は義孝と高遠の友情の深さを、より実感するのである。これは一種の説話化が進んだとも、「仏教的理想化」が進んだ結果とも考えられる。

このような「仏教的理想化傾向」は、〈藤原仲遠伝〉、〈紀躬高伝〉、〈橘守輔伝〉、〈源親元伝〉などにも見られる。

第二に、当然ながら平安期往生伝類は平安期の社会状況を基に描かれているが、それが虎関の生きた鎌倉・南北朝期の社会状況に適合するよう改編された例が見られる。前に引用した〈源雅通伝〉がそれである。ここには「仏教的理想化傾向」とともに見られるもう一つの特徴がある。これを「時代適合理化傾向」と称することとする。

雅通の没後、藤原道雅は、雅通が往生したことを信じず、たまたま六波羅蜜寺の講を聴きに行く内容が見られる。ここで老尼の夢告について述べ懐を聞き、雅通の往生を確信するのだが、その述べ懐を聞いた

のは、『法華驗記』、『拾遺往生伝』ともに「車前」となっているのに對し、『釈書』では、道雅と老尼は同じ筵に坐り、道雅は講の始まるまで寺のひさしの下で休んでいることになっている。この例では、道雅が老尼の述懐を聞く場が、平安期往生伝類の「車前」から、鎌倉期高僧伝の「憩廡下」に変化している。これが「時代適合化」の例である。

第四章 臨終の奇瑞の変貌

宗教による救済の問題を考へるとき、出家・在家と往生・不往生には、密接な関連が予想される。同時代の無住の著作では、出家人以外は往生して¹⁶⁾いないし、兼好も『徒然草』で往生のために出家を推奨しているが、虎関はこの点について、いかに描写しているのかは問題である。まして『釈書』願雜科の各伝の原史料として、大部分を往生伝類に求めていたとなれば、なおさらである。

ここで筆者は、平安期と鎌倉期の奇瑞の変化について、再度、次のような認識を示しておく。すなわち、平安期往生伝類における奇瑞とは、死後の往生浄土の確証を意味する、異香・紫雲・天楽などの、一種の神秘的現象である。鎌倉期にはその描写が広義に、かつ合理化され、一種の合理的現象として変貌してゆくのである。

まず「王臣篇」について、この点を確認したい。特に象徴的なのは〔三善為康伝〕である。双方に暦年が記載されているので、傍線部で確認できる、ほぼ同時期の部分を比較することで、平安期往生伝の特

徴である神秘的現象の重視から、鎌倉期高僧伝の特徴である合理的描写への展開について比較しよう。また『釈書』の波線部については後述する。

『拾遺往生伝』序

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。故揚声稱南無、送眼望、暗夜自破、光明忽見、既而阿弥陀如来、丈六特尊、穿虚空之色、現真金之膚、高坐蓮台上、徐草廬前、舒金色手、授白紙書。予敬持此書、仰瞻尊。即傍之人告曰「汝命根未盡、此度不迎。爾有質直心、先所來告也」云々。忽兮夢覺、恍兮神殘。便知、質直之心、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。重祈冥顯。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、滿百万遍、于時往詣金堂、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、護法青竜、同可証明」。如此再三起請、奉写舍利、瑠璃囊裏。有金玉声。予合掌念仏、寄眼見之、舍利三粒、依数出現。予歛悅之淚不覺而下。隨喜之人、不期而多。

『釈書』〔三善為康伝〕

承徳元年以来、毎日誦金剛般若經三卷。乃著驗記一篇。康和元年以来、絶色欲修念仏、亦著拾遺往生伝。(中略)保延五年六月

病。謂左右者曰「仲秋是我溘焉之期也」。于時猶子行康問曰「出家持戒、浄土之勝業乎」。対曰「爾也有之堅信而已。念仏功成、不^レ必出家。十^レ即十生、百^レ即百生。(以下略)

『拾遺往生伝』と『後拾遺往生伝』のいずれにも三善為康の自序があり、そこには靈驗、とくに為康自身が舍利出現譚を記している。とくに原文として挙げた『拾遺往生伝』序では、三善為康自身が、阿弥陀仏と、おそらく脇侍尊の夢告を、第三者に喧伝するまでには確信が持てず、天王寺で舍利が出現した事実に至って、夢告の信憑性を確信し、また自身も第三者も舍利出現を確認している。その点では平安期往生伝類でも、ある程度慎重に、神秘的現象について、確証・客観性を求めていると言える。

しかし、『釈書』〈三善為康伝〉では舍利出現譚を含む靈驗譚は記されていない。平安期往生伝類の特徴である神秘的現象は省略しているのである。ただ、数量念仏・読経や写経など、現世での合理的行為については客観的に描写されており、さらに注目したいのは、『釈書』引用文の波線部のように、「出家は必ずしも往生の必須条件ではない」と記述されていることである。この点、前述の無住の著作によれば、往生の必須条件として出家が必要になるのだが、虎関はそのような立場をとつていなかったようである。往生のための出家を無意味とするのではないが、現世での念仏が最重要で、往生のための出家は不^レ必須条件として⁽¹⁷⁾いる。そして「十^レ即十生、百^レ即百生⁽¹⁸⁾」と合わせ考えると、ここに『釈書』の、原史料を引用する際⁽¹⁸⁾の概念規定、すなわち「来世

志向から現世志向への展開」、換言すれば、平安期往生伝類にとつての死は、死後、浄土への旅立ちで、鎌倉期高僧伝では、死は現世のしめくりという、死に対するとらえ方の相違が見られ、これと関連して神秘的現象から合理的描写への変貌の一端を見ることができ⁽¹⁸⁾る。

だが『釈書』は「合理的描写」のみによつて撰述されているのではない。そこには平安期往生伝類の特徴である「神秘的現象」も描写されている。つまり交錯・複合しているのである。この点について、同じ三善為康の伝を、原史料である『本朝新修往生伝』と比較してみよう。

『本朝新修往生伝』〈三善為康伝〉

八月四日、於後夜分、捧誓願文、向西氣絶。春秋九十一。懺法七日、結願当于此日、命終之期、一如夢想。没後三箇日、氣暖如平生、身体有薰香。然而生前之善、滅後之瑞。豈非往生之人乎。

『釈書』〈三善為康伝〉

八月四日後夜、手擎願文、向西而卒。年九十一。後三日、身体尚暖異香郁然。

この臨終の部分について『釈書』は、往生したか否かには明確に言及してはいないものの、傍線部の平安期往生伝類的な神秘的現象、すなわち往生の奇瑞の部分⁽¹⁸⁾はほとんど同内容である。このことから『釈

書』は、平安期往生伝類的な神秘的現象を全く排除しているのではなく、この特徴を継承している部分もあることが看取できる。つまり、平安期往生伝類と全く異なった概念規定によって各伝を伝録していない、という点で、平安期往生伝類の余韻を鎌倉期高僧伝に見ることができるのである。これを結論づければ、『釈書』には、過渡期的交錯がみられるのである。

さて、王臣篇全二七伝中、神秘的な臨終奇瑞譚が六伝⁽¹⁹⁾で二七%、合理的な往生譚⁽²⁰⁾が六伝で同じく二七%、いずれの要素も含む往生譚が三伝⁽²¹⁾で一一%、出家の記事が見えるものが一伝で四一%弱となる。なお、このうち往生伝類を原史料としたものは一九伝⁽²²⁾である。

ここで特徴的なのは、平安期往生伝類を原史料としていても、平安期の、神秘的現象である往生の奇瑞譚と、鎌倉期の合理的往生譚は同数で、また前述の〈三善為康伝〉のように、出家と往生との相関関係も、それほど重視されていないということである。

次に「土庶篇」に移って、全一五伝中、明らかに出家したとされているのは八伝⁽²³⁾で、五三%強にのぼる。しかし〈玉祖惟高伝〉のように、原史料に出家したことが記されているのに『釈書』では省かれている例もあり⁽²⁴⁾、これらを加えるとさらに出家者の数が増えるが、虎関は原史料の出家譚を省略しているから、やはり虎関が出家を往生の要諦としていたとは考え難い。

一方、臨終について記されているのは、〈仏師感世伝〉を除く残りの一四伝すべてで、九三%強となり、ほとんどの伝で臨終のあり方に

ついて虎関が強い興味を示していたことが窺える。

この一四伝のうち、往生の奇瑞が記されている伝は一〇伝で七一%⁽²⁵⁾にのぼるが、原史料に往生の奇瑞があっても、『釈書』ではそれを簡略化しているか、または省略している例が五伝あるので、王臣編と同様、虎関が強く臨終の奇瑞にこだわっているとは思われない。

また、内容全般で平安期往生伝類的な神秘的現象を伝録している伝は一二伝あるが、鎌倉期高僧伝的な合理的描写をしているものが三伝⁽²⁶⁾あり、その中でもっとも合理的、現世志向、生きざま重視が顕著なのは、〈沙弥西音伝〉である。

『釈書』〈沙弥西音伝〉

除日倩人与一緘書曰「朝元旦、子擎此札来、我問從來。子報曰『極樂世界弥陀仏宣觀自在菩薩召汝。是省箇。』」便延使者与膳財。每歲如是。常謂人曰「世言、元日多忌諱、其語必中。我每年元朝承弥陀詔旨、于今未死何乎。」晚歲、吉祥而逝。

また、原史料には浄土教的な源信の臨終行儀、具体的には善知識を招いたり五色の幡を持った臨終の様子が記されているのに、「土庶篇」ではそれが省かれている例もある。〈下野敦末伝〉、〈秦武元伝〉、〈清原信俊伝〉がそれである。

これが虎関の宗派性に起因するか、または虎関個人の資質であったかはさらに検討の余地はあるにせよ、〈源頭基伝〉や〈三善為康伝〉に表現された、平生の信仰がこれを規定する臨終の形・死にざまが、

虎関の関心の対象であり、仏教的理想態であつたと考えられる。

さて、「尼女篇」では、全一五伝中、出家したとなつてゐるものは一〇伝で六七%弱だが、出家しなくとも往生した、または平穩な死を迎えたと思われる伝も四伝ある⁽²⁷⁾ので、この篇でも虎関が出家を重視していたと言ひ切れない。

広義の臨終の記事は一伝で七三%にのぼる。臨終の記事のないものは〈善信尼伝〉、〈法明尼伝〉、〈都藍尼伝〉、〈光明皇后伝〉の四伝だが、〈都藍尼伝〉を除く三伝は、日本仏教史上、どうしても欠かせない伝であり、〈都藍尼伝〉とても日本仏教のある一面の性格を述べるためには欠かせない伝であるので、臨終の記事がなくともその意義は十分に認められる。とすると、虎関が少なくとも臨終について関心を持つていたことは指摘できるのである⁽²⁸⁾。

三点目の往生の奇瑞について、臨終または死後に平安期往生伝類的な神秘現象があつたとする伝は五伝⁽³⁰⁾で、全体の三三%強、臨終の記事がある伝一一伝を母数とすると、四五%になる。一方、鎌倉期的な合理的描写は六伝で五十五%弱である。

ところで、尼女篇における平安期的神秘現象の特徴は、異香が往生の現証となつてゐる点である。〈高階敦遠妻伝〉、〈藤原経実妻伝〉、〈妙法尼伝〉の三伝がそれであるが、この三伝ともその異香が人の衣にまで染み付くという強烈な強さを持つてゐる。虎関は、女人の往生の現証として、異香を強く意識してゐたのである。

第五章 「尼女篇」に見られる巫女性

前述以外に、この尼女篇に特徴的に表れてゐるのは、その巫女性とも言うべき要素である。

前述のように、第一の〈善信尼伝〉と、これに続く〈法明尼伝〉は日本仏教史上欠かせない、言わば黎明期・始原を語る伝であり、その事蹟そのものを伝録することに意味があつたと考えられるが、これ以降の〈都藍尼伝〉以下、すべての伝に共通する特徴として、生前、多かれ少なかれ、仏あるいは神や天部の如き、仏そのもの、または仏法を守護する存在、つまり、冥界との交渉や関連が見られるのである。

もちろん「王臣篇」や「土庶篇」に冥界との交渉がないわけではなく、この「尼女篇」ではほとんどの伝でそれが収録されているのが特徴的である。

尼女篇一五伝中の一三伝は、冥界において冥界と交渉を持つという巫女性⁽³¹⁾を現わし、何かしらの機縁を受け、〈都藍尼伝〉を除く各伝は、その巫女性を發揮した後で臨終を迎えている。これは女性と仏教という観点でとらえた場合、今後考えるべき重要な問題である。

この点、大隅和雄は「仏教を信奉し、多くの経論を学んだ学僧たちは、当然のこととして経論の説くたてまえを受け容れたと考えられるが、農耕の豊かなみりを性の礼讃による呪術的な儀礼で確保しようとし、神々のことばを伝える巫女が重要な役割を果たしてゐた土着の信仰の中で、仏教の説く女性忌避の教えが、何の抵抗もなく受け容れられたとは考えにくい⁽³²⁾。」としてゐるが、これは日本仏教史における、

巫女性の重要性に関する指摘である。

第六章 来世志向から現世志向への展開

それでは、虎関は、平安期往生伝類からいかなる興味のもとに、いかなる内容を参照・引用したのかと言うと、それは往生を確証する臨終の奇瑞に興味・関心があったというより、平生の生きざまに興味があり、これを紹介したいという意図が看取できる。しかし往生の奇瑞が記述されていなくとも、死に臨んで「奄然薨」などの記述が見えるように、虎関にとつては、取り乱さず、安らかな臨終が理想だったのであろう。

それを象徴しているのが〈源顯基伝〉である。その伝には「晩患疽。良医乞治。答曰『我聞万病之中、心不乱而赴寂者唯癩而已。我適患之、何其幸哉。』謝医念仏、安祥薨。」とある。

この後の賛で虎関は、「視死而如帰者、吾党之人尚鮮矣。況塵中乎。源公癸背為幸。平居所養、見於此。賢也乎哉。」と述べ、修行を積んだ僧侶ですら平然と死ねる者は少ないとしている。これが平安期往生伝類と虎関の決定的な相違点で、虎関にとつて神秘的な往生の奇瑞も重要だっただろうが、さらに重要だったのは、現世での具体的な信仰生活や、死に臨んでの態度だったのである。これは宗派を超えたこの時代の特徴であり、単に表現上の差異ではなく、臨終の宗教上の意義の変化、つまり、縷々述べたように、来世志向から現世志向への変貌を示している。

このように、「王臣篇」のなかで、平安期往生伝類を原史料とする一九伝のうち、「寂然」あるいは「奄爾」として「薨」じたと明記されている者の割合は、七伝で三七%弱だが、「寂然」あるいは「奄爾」と明記されていないなくとも、同じ状況であったと思われる者まで数えると、一六伝⁽³⁹⁾で八四%弱にのぼる。一九伝のうち臨終の状況を記述していない伝もあるから、臨終の状況を記述した伝一七伝を母数とすると、「寂然」あるいは「奄爾」として「薨」じたと明記されている者の割合は四一%強で、同じ状況であったと思われる者を含めた割合は、じつに九四%強にのぼる。

「土庶篇」で、同じく「寂然」あるいは「奄爾」、また同じ状況で死を迎えた伝は二伝しかなく、あとは「端坐」などの表現に止まっているが、前述の臨終の意義の変化、つまり「来世志向から現世志向への変貌」という点では同質である。

「尼女篇」で「奄然」の語が用いられているのは〈歡子皇太后伝〉のみであるが、他の伝も臨終の意味上の変化という点では同質である。また、臨終に当たって、用語として「寂然」あるいは「奄爾」が使われている者は、比較的身分の高い層に限られているのであるが、小論の「はじめに」で引用したように、近世往生伝になると、比較的身分の低いものまで「寂然」、「奄爾」、「薨爾」という表現が使用されるようになる。鎌倉・室町期高僧伝は、この死に臨んでの態度、換言すれば、「寂然」あるいは「奄爾」という、現世のしめくりという救済のかたがが、文章表現上ではいまだ一般化しておらず、用語としては高位の者に限定されていた時期だが、意義としては成熟しつつあつ

た時期であることを意味する。つまり、近世往生伝における救済の私たちの萌芽が、すでに鎌倉期高僧伝に見られる。これが小論の縦軸の一部である。

さらに虎関の往生観は、前に引用した〈三善為康伝〉の部分で述べたように、現世の修行によって臨終後のあり方が決まる、としている点特徴的である。臨終後のかたちである往生は、あくまで現世の信仰生活によって規定される。換言すれば、往生は現世での信仰生活に呼応している、ということである。

そしてこの態度は、法然の「平生念仏」⁽³⁶⁾の理念に通ずる可能性が高いことを強く指摘しておきたい。虎関は『釈書』音芸志のなかで、法然が「専念之宗」を建てたが、その末流は愚化・俗化したと述べている。源信にとつて臨終正念は往生の必須条件で、念仏を唱えることにより正念になることができ、その結果、来迎引接があるため往生できるのだが、法然に至つては平生念仏が往生の確約をもたらすのであり、平生の、法然の場合は念仏六万遍という「平生の生きざま」⁽³⁷⁾が重要視されている。虎関は臨済僧だが、少なくとも鎌倉期の宗教指導者の共通点として、「平生の生きざま」を重要視していることが、超宗派性をもつ鎌倉期の特徴とみなせる。これは法相的仏法観と双璧をなす鎌倉期の特徴でもある。この点が小論の、この時期を空間とする横軸の一部である。

なお、この現世の信仰生活には、家族等による追善供養も含まれることを見逃してはならない。その例は〈平実親伝〉に見られる。「我雖生兜卒、非素志也。不往安養、頗背夙望。為我修善、早薦超昇。」

という実親自身の言がそれである。

むすびにかえて

小論では、鎌倉末期から南北朝期にかけて活躍した一人のエリート臨済僧が、日本仏教について抱いていた認識を、『釈書』をテキストにして考察してきた。とくに願雑科という非高僧の伝の集成を取り上げた動機は、現代の状況と多少関連している。

すなわち、リストラや失業の不安にさらされつづけている現代、組織を離れて人はどのくらいその真価を発揮でき、「生きた」という実感を得られるのか。現代は価値観が極めて短い周期で変動し、人はそれに翻弄されつづけなければならないが、人はなにか自身の真価を発揮し、また安心して信じられる「不変」なるものを求めている。虎関の時代にとつて、それは信仰であり、その信仰を実践し、おのれの生を全うした、宗派などの組織に属しない人々の伝は、先人の心強い証しであり、自身の手本ともなる。また、「平生の生きざま」が重視されていることは、現代にも通ずる心の支え、一種の救済とみなせるのである。

また『釈書』周縁部の人々の信仰形態は、平安期往生伝類の参照・引用が多いという事実から、少なくとも虎関は自身の宗派にとらわれず、当時の日本仏教を鳥瞰した場合、浄土教的信仰形態が日本仏教を語る上で欠かせない、という認識を持っていたことが看取できるのである。

なお、「寂然」あるいは「奄爾」たる死にざまについては、近世往生伝を視野に入れつつ、今後さらに検討を要する問題としたい。

〔注〕

- (1) 石上善應著『仏教の歩んだ道Ⅱ』（日本人の仏教6）一九八三年一〇月 東京書籍刊
- (2) 前掲書八三頁から八四頁まで。
- (3) 前掲書八四頁から八五頁まで。
- (4) 前掲書一四五頁。
- (5) 前掲書一四六頁。
- (6) 前掲書一四八頁。
- (7) 『釈書』とその内容に関する先行研究は、つぎのとおり。
大隅和雄『『元亨釈書』の仏法観』（『金沢文庫研究』二七一巻所収 九八三年 神奈川県立金沢文庫刊）、大隅和雄『『元亨釈書』と神祇』（『東京女子大学附属比較文化研究所紀要』第四八巻所収 一九八七年 同研究所刊）、名畑崇『『元亨釈書』神祇観序説』（『大谷大学研究年報』第四八巻所収 一九八七年 大谷学会刊）、名畑崇『王権と仏教——『元亨釈書』の内容と構成——』（『仏教史学研究』第三二巻二号所収 一九八九年一〇月 仏教史学会刊）、石川力山『元亨釈書』（『国文学 解釈と鑑賞』第五一卷九号所収 一九八六年九月 至文堂刊）
- (8) 『釈書』における女性と仏教との関連についての先行研究は、つぎのとおり。
大隈和雄『女性と仏教——高僧とその母——』（『史論』第三六巻所収 一九八三年三月 東京女子大学刊）大隈和雄『女性と仏教——『元亨釈書』の尼女伝について』（『歴史評論』第三九五号所収 歴史科学協議会

- (9) 一九八三年三月 校倉書房刊
『釈書』の典拠史料についての先行研究は、つぎのとおり。
秀氏祐祥『元亨釈書の素材と法華験記』（『龍谷学报』第三二七号所収 一九四〇年三月 龍谷学会刊）、黒川訓義『『元亨釈書』の原史料——特に『扶桑略記』について——』（『神道史研究』第二六巻（四） 一九七八年一〇月 神道史学会刊）、黒川訓義『法華験記と元亨釈書との関係』（『皇學館論叢』第一二巻（六） 所収 一九七九年一二月 皇學館大学人文学会刊）、直林不退『『元亨釈書』の先行史書観』（『竜谷史壇』九九・一〇〇巻所収 一九九二年一二月 龍谷大学史学会刊）

- (10) 『釈書』または虎関師錬の思想・文学等に関する研究は、つぎのとおり。
今浜通隆『『元亨釈書』にみる芸能』（『国文学 解釈と鑑賞』第五〇巻（六） 所収 一九八五年五月 至文堂刊）、福島俊翁著『虎関』（一九四〇年一二月 雄山閣刊）、北村沢吉著『五山文学史稿』（一九四一年 富山房刊）第二編吉野期第一章、市川浩史『虎関師錬の思想』（『日本思想史学』第一九号所収 一九九三年九月 日本思想史学会刊）、市川浩史『捨てられた』国・日本』（大隈和雄編『中世の仏教と社会』所収 二〇〇〇年七月 吉川弘文館刊）、山口興順『虎関師錬の天台宗観』（『天台学报』第三七巻所収 一九九五年一〇月 天台学会刊）、千葉正『虎関師錬における密教理解』（『宗学研究』第三八号 一九九六年三月 駒澤大学曹洞宗宗学研究所刊）、久須本文雄『虎関師錬の儒道観』（『禅文化研究所紀要』第一一号所収 一九七九年六月 花園大学禅文化研究所刊）、ささきともこ『虎関師錬の詩的基盤』（『日本文学』第二八巻（七） 所収 一九七九年七月 日本文学協会刊）、久須本文雄『虎関師錬の中国文学観』（『禅文化研究所紀要』第一二号所収 花園大学禅文化研究所刊）、ささきともこ『『元亨釈書』達磨伝について』（『日本文学』第三三巻（一一） 所収 一九八四年一二月 日本文学協会刊）、安良岡康作

- 「東福寺の学問の伝統を創る」(国文学解釈と鑑賞)第六四卷(二〇)所収 一九九九年一〇月 至文堂刊、下間一頼『「元亨釈書」の明恵伝』(仏教史研究)第三八卷所収 二〇〇一年一〇月 永田永昌堂刊)、祁曉明「日本詩話における陶淵明論について——虎関師鍊の陶淵明批判——」(大阪大学言語文化学)第一二卷 二〇〇三年 大阪大学言語文化学会刊)
- (11) 筆者の修士論文の資料編として、『釈書』願雑科のうち、「古徳」「王臣」「士庶」「尼女」の四篇の注釈を、二〇〇四年一月、佛教大学大学院文学研究科に提出した。その後、さらに注釈を進めているので、詳細は筆者に問い合わせられたい。
- (12) 各伝に複数の原史料が見られた場合は、それぞれを参照したものとしたり。つまり、一伝一史料とはしていませんので、割合の合計は一〇〇%を超えます。各篇については、一伝一史料としたので、割合の合計は一〇〇%となる。
- (13) そうは言っても、範を中国の史書にとった『釈書』では、官職をまったく無視しているわけではない。王臣篇各伝は、そもそも官職なしでは王臣たる根拠が示せないのです、その点については最小限記載している。
- (14) 法隆寺の善愷の告訴事件である。岩波日本思想大系「往生伝 法華験記」「拾遺往生伝」三六八頁参照。以下、『釈書』との比較に用いた往生伝類は、すべて日本思想大系本による。
- (15) 『法華験記』を含めた往生伝類を原史料としていないものは、〈玉祖惟高伝〉(原史料は、逸文『地藏菩薩靈験記』、『今昔物語集』一七卷二三話)と〈沙弥西音伝〉(原史料不明)の二伝のみである。なお、〈玉祖惟高伝〉の原史料はおそらく『今昔物語集』であろう。というのは、逸文『地藏菩薩靈験記』(『覚禅抄』所収)には惟高の没年の記載がないのに対し、『今昔物語集』、『釈書』ともに惟高が罹病した年月を長徳四年(九九八
- 四月としており、その没年は『地藏菩薩靈験記』に記されていないが、『今昔物語集』、『釈書』ともに記しているからである。
- (16) 例えば『沙石集』がそうである。これは同時代である無住と虎関の出家観の相違であり、興味深い問題だが、無住との比較は拙論の主旨から逸脱する恐れがあるので、今後の課題としたい。
- (17) 『釈書』(三善為康伝)「出家持戒、浄土之勝業乎。対曰、爾也有之、堅信而已。」
- (18) この句の初出は、善導『往生礼賛』。法然も『選択本願念仏集』でこの句を用いている。
- (19) 〈藤原義孝伝〉、〈高階真人伝〉、〈橘守輔伝〉、〈源親元伝〉、〈源雅通伝〉、〈藤原仲遠伝〉。
- (20) 〈清和天皇伝〉、〈和氣真綱伝〉、〈藤原良相伝〉、〈平維茂伝〉、〈射水親元伝〉、〈平時範伝〉。
- (21) 〈源俊房伝〉、〈藤原敦光伝〉、〈紀躬高伝〉。
- (22) 『釈書』王臣篇のうち、〈聖武天皇伝〉、〈宇多天皇伝〉、〈花山天皇伝〉、〈蘇我稻目伝〉、〈蘇我馬子伝〉、〈司馬達等伝〉、〈藤原鎌足伝〉、〈北条時頼伝〉の八伝を除くと、一九伝となる。
- (23) 〈沙弥棄延伝〉、〈比丘尋寂伝〉、〈沙弥乘蓮伝〉、〈藤井久任伝〉、〈秦武元伝〉、〈願西法師伝〉、〈沙弥修覚伝〉、〈沙弥西音伝〉。なお、〈沙弥西音伝〉は後鳥羽上皇隠岐配流のころの人物と思われるので、平安期往生伝類を原史料としてはいない。
- (24) 〈源伝伝〉、〈清原信俊伝〉、〈下野敦末伝〉も、原史料では出家したことになっているが、『釈書』では出家については省略されている。
- (25) 〈仏師感世伝〉を除く一四伝を母数とする。
- (26) 〈藤井久任伝〉、〈源伝伝〉、〈沙弥西音伝〉。
- (27) 〈高階敦遠妻伝〉、〈藤原敦光女伝〉、〈藤原経実妻伝〉、〈藤原兼澄女伝〉。

(28) 蘇生譚も広義の臨終の記事に含めた。

(29) 〈歎子皇太后伝〉には、臨終行儀として、五色の幡について記されている。しかし、五色の幡について、尼女篇中の他の伝には、原史料に記されていない。『釈書』では省略されて見えない。

(30) 〈歎子皇太后伝〉、〈高階敦遠妻藤氏伝〉、〈藤原敦光女伝〉、〈藤原経実妻伝〉、〈妙法尼伝〉。

(31) 顕界にいながらにして冥界と交渉を持つ伝と、自身が冥界を遍歴したのち顕界に還り、冥界を意識しながら、さらに平生の信仰生活に励む伝に二分できる。特に後者の伝について、なぜ冥界遍歴のあといつそう信仰生活に励むのかという点について、池見澄隆『慇懃の精神史——「もうひとつの恥」の構造と展開——』(二〇〇四年九月 思文閣出版刊)のプロローグ iii 頁が、本文に引用した大隈和雄の指摘とあわせ、大変示唆に富んでいる。

(32) 前掲大隈和雄「女性と仏教——高僧とその母——」一頁。

(33) 〈藤原良相伝〉、〈源顕基伝〉、〈平維茂伝〉、〈射水親元伝〉、〈橘守輔伝〉、〈平時範伝〉、〈源俊房伝〉。

(34) 前注で挙げた七伝に、〈清和天皇伝〉、〈和氣真綱伝〉、〈藤原義孝伝〉、〈高階良臣伝〉、〈源親元伝〉、〈三善為康伝〉、〈藤原敦光伝〉、〈藤原雅通伝〉、〈藤原仲遠伝〉の九伝を加えると、一六伝となる。なお、〈北条時頼伝〉もこの範疇に入るが、平安期往生伝類以降の人物で、平安期往生伝を原史料としていないので、あえて数えなかった。

(35) 〈蘇我稲目伝〉、〈司馬達等伝〉、〈高階公輔伝〉、〈紀躬高伝〉の四伝には、臨終の記述がない。このうち平安期往生伝類に原史料が求められるのは、〈高階公輔伝〉、〈紀躬高伝〉の二伝である。

(36) 法然は、例えば『選択本願念仏集』「第三念仏往生本願篇」、『一枚起請文』、「百四十五箇条問答」第十八条、「無量寿経釈」などで、繰り返し

「平生念仏」を説いている。

(37) 「尼女篇」中、〈如藏尼伝〉、〈藤原兼澄女伝〉は冥界遍歴譚で、そこには往生の確約らしき要素を含み、また〈尼釈妙伝〉は阿弥陀仏の夢告を受け、さらに〈願西尼伝〉では観音菩薩の摩頂で、往生の確約を得ている。摩頂は、伝法の象徴と言える。詳しくは、法華経属累品の冒頭を参照されたい。

〔付記〕

小論は、平成十六年一月に提出した修士論文を基に、再検討および修正を加えたものである。

また、小論に懇切なるご指導を頂いた池見澄隆教授、ならびに間接的にご指導を頂いた仏教文化専攻の諸先生方に、衷心より感謝申し上げます。

(いしづか かおる

通信課程文学研究科

仏教文化専攻修士課程修了)

(指導…池見 澄隆 教授)

二〇〇四年十月十五日受理

