

## 文人貴族と市聖空也

中村一晴

### 〔抄録〕

本稿は、空也に関する記録の内容を検討し、空也の生涯について記録した三人の文人貴族それぞれの思想について考察を試みたものである。

空也に関する考察はこれまでに数多く見られたが、念仏の祖師としての空也像を中心に考察されたものが多く、『空也誄』に念仏信仰の影響が低いことから、その価値を低く見るといった傾向すら存在していた。

たしかに、浄土教という枠組みを中心に見た場合、『空也誄』に見られる様な雑多な信仰や活動は、余分な印象を与えるものではあろう。しかし、それはそもそも空也の本分が浄土教にあったと見た場合に生じる感覚である。空也の行動の機軸がどこにあるかを問い直してみたいと考え、最初に、記主個人の思想のはつつか

みにくい史料ではあるが、為憲・保胤に先行して空也について記録に残した三善道統の願文を対象に、当時の京都の社会の状況とその中における空也の思想的・社会的な立場について考察した。

ついで、源為憲の『空也誄』から浄土教以外の空也の行業を調べ、為憲が社会的弱者の救済に関心を抱いていたことを述べ、慶滋保胤の『日本往生極楽記』空也伝との比較から、保胤が誄の文章に増補・省略を加えた結果、後代に念仏の祖師と呼ばれる空也像が成立したものであって、十二世紀前半より前の記録では、空也は念仏よりは『空也誄』に見られるような弱者救済や知識結縁のイメージで捉えられていたことを明らかにした。

キーワード 空也、文人貴族、弥陀念仏、知識結縁会

## はじめに

六波羅蜜寺に現存する鎌倉時代の空也の木像は、日本人なら教科書や資料集などを通じて一度は目にしたことがある筈のものであり、その際に彼が平安時代の民衆に弥陀念仏を広めた人物であるという説明も受けているものと思われる。

今なお崇敬の対象となっている著名人であり、十世紀の日本で民衆を救済した念仏の布教者として、仏教史研究の中でも数多くの論考が発表されてきた。

近年のものとしては、浄土教研究の立場から、勸学会は念仏結社であり、その結果であった文人貴族によって浄土教の立場から空也に関する記録が残されたという小原仁氏、従来の貴族対民衆や権力との妥協・対立といった二極構造を否定して、空也の行動が天台宗の一乗成仏思想に由来することを『大般若経』供養会を中心に確かめられた東館紹見氏、先行研究を集成され、諸本の校訂を行われた上で考察を深められた石井義長氏、『空也誄』は勸学会の会所とされた西光寺、後の天台別院六波羅蜜寺の縁起として制作されたものであり、創作を含んでいること、また、『日本往生極楽記』には、「誄」に見えなかった空也の念仏布教が追加されていることを指摘された上で、文人貴族各人の信仰に目を向ける必要性を唱えられた今堀太逸氏の論考があげられる。<sup>(1)</sup>

しかし、日本仏教史上の有名な人物であり、今なお崇敬の対象と成っている空也の実像について詳しく知ることの出来る同時代人による史料

は、三点しか現存していない。

三善道統が応和三年（九六三）八月二十二日の『大般若経』供養に際して制作した願文、源為憲が天禄三年（九七二）九月十一日の空也入滅後に制作した『空也誄』、慶滋保胤が寛和元年（九八五）頃に完成させた『日本往生極楽記』所収の空也伝がそれである。<sup>(2)</sup>

従来の研究の多くは、これら三点の史料が事実を反映したものであるとして、それらを組み合わせる上で空也の実像を探ろうとしたものであって、『空也誄』に浄土教の要素が希薄であるなどの齟齬が見られれば、原因を為憲の浄土教に対する意識の低さに求めるなど、後世に広まった「念仏の祖師」としての空也像に重点が置かれていた。

本稿は、三人の文人貴族が後世に残した三点の史料を中心に、三人それぞれの立場から書かれたものであるとした上で、そこから見えるくる三人ごとにそれぞれ異なっていた志向というものについて考察する。

## 第一章 三善道統と空也

### 第一節 『大般若経』供養願文

現存する空也に言及した史料の中で、最も年代が遡るのは、『本朝文粹』卷十三所収の「為空也上人供養金字大般若経願文」である。<sup>(3)</sup>

これは、応和三年（九六三）八月二十二日に鴨川の近くで行われた『大般若経』供養会のために書かれたもので、作者の三善道統は、当時は文章得業生であった。

この年の三月十九日に彼の邸宅で行われた詩合には、亭主のほか藤原篤茂・藤原行葛・賀茂保胤・藤原秀孝・橘正通・藤原在国・高階重名・三統篤信・高岳相如・橘倚平・賀茂保章・源為憲・高岳兼弘・文屋如正といった、後に大成して名を知られる文人貴族たちが名を連ねており、この内、賀茂保胤・藤原在国・橘倚平・賀茂保章・源為憲は、この翌年の康保元年（九六四）に、天台僧二十名と文章生二十名で詩作と仏法の場として知られる勧学会を草創しており、他の面々もこの時参加していた可能性が高いことから、道統が当時の若手文人貴族たちの中心的存在であったことが理解できる。

願文の内容を要約して記すと、次のようになる。  
最初に、仏の「応化」が久しく、その結果「大千世界」が慈悲の雲に覆われ、「一切衆生」が智慧の雨に潤うこととなったと述べられている。

その上で、全てが変化していく世界にあつて、「禽獸魚虫」に至るまで「流転之父母」にあたらぬものはないから、その「四恩六道成仏得果」のため、天曆四年（九五〇）九月から応和三年（九六三）に至るまでの十四年の間、「市中」に身を売り、「群縁」を寄せ、「半銭」を募つて、次第に力を合わせ、僅かながら功を成すに至つた。

その結果、老齢に至つて「紺瑠璃之紙」や「紫磨金之文」を備えた『大般若経』を完成させ、「長安洛陽、貴賤上下」が共に仏法に帰依し、供養出来るようになった。

「王舎城之東河」に、「仏世尊之月殿」を仮設し、六百人の僧侶を集め、伎楽を設け、龍頭鷁首の船を浮かべた。

さらに説法が終わり、夜になると「万灯会」を設け、「菩薩戒」を修め、専ら「弥陀」を念じ、「上々之蓮」を開こうと欲している。

そしてこれらの「勝業」をまずは「神祇」の資とし、ついで「聖朝」を祈り、以下「三台九棘百辟千僚、華夏遠近、縑素尊卑」を同じく「仏海之無辺」に浴せしめ、「寿木之不老」を得させ、「有縁無縁、現界他界」の無始以来の群類を「五逆四重之臯」・「三悪八難之苦」から救い、「荒原古今之骨、東岱先後之魂」をも薰修し、皆共に「妙覚」を証せんと宣言している。

最後に書かれたのは、「仏子空也敬白」という名乗りであつた。

## 第二節 応和の宗論と空也

それでは、この願文に見られる空也の思想とは、いかなるものだろうか。

小原仁氏は、三善道統が賀茂保胤・源為憲以下勧学会の結衆との接触が明らかになつていたり、空也の関する記録を残したのは彼ら文人貴族に限られており、源為憲の『空也誄』執筆の動機は個人的なものではなく、勧学会の意思であつたとされた小林（平林）盛得氏の説を考慮された上で、勧学会＝念仏結社を生んだ文人貴族の浄土教思想を持つていた三善道統によつて書かれたものであるとされている。<sup>(4)</sup>

それでは、筆者の結論も小原氏と同じものとなるのであろうか。まず本文から気付かされるのは、全体のスケールの大きさである。

具体的な供養会の経過は中盤に記されているが、それを挟んだ冒頭に記されている仏法の恩恵による「流転之父母」の「成仏得果」と、

末尾に記されている「神祇」以下「聖朝・三台九棘百辟千僚」らの妙覚を得ることが、供養会の目的であると解釈されよう。

万灯会・菩薩戒・弥陀念仏は、夜になって行われたと記されてはいるものの、願文自体は「供養金字大般若経」するために書かれたものであって、比重は講説の行われた供養会に置かれており、来世に関する記述は簡略なものである<sup>(5)</sup>。

それよりも思想的に目立っているのは、およそ考えうる限りの表現を用いて強調された、「一切衆生」の救済と言えるのではないか。

小林(平林)盛得氏は、この供養会と時を同じくして、八月二十一日から二十五日の間、いわゆる「応和の宗論」が行われていたことを指摘された上で、宗論で評価を高めた良源とは対照的に、名利を嫌っていたといわれる千観・増賀が参加を辞退していることに注目され、そうした行動はおそらく「名誉や権勢の世界に対する鋭い批判」によってもたらされたものであり、そんな折に行われた空也の『大般若経』供養会は、中下級貴族と一般人によって営まれたもので、上流貴族たちの参加した「応和の宗論」とは別世界のものであったと説かれ、千観・増賀の供養会への参加も想定されている<sup>(6)</sup>。

藤本佳男氏も小林氏の説を継承された上で、「応和の宗論」とは「良源が自己」の教線の復活を目指して画策した法会であった<sup>(7)</sup>」であり、「このような法会を承認しない主体的な表現」として、空也の『大般若経』供養があったと説かれた<sup>(7)</sup>。

しかし、両者の間には本当に「名利」による思想的な断絶が存在していたのであろうか。

最近になって、東館紹見氏から、当時「平安京の内外のあらゆる階層」から支持されていた一乗思想という思想が、良源と空也には共通して存在していたという説が出されている<sup>(8)</sup>。

そもそも、応和の宗論とはいかなるものであったのか。

朝・夕の二座が五日間かけて行われ、合計十座の議論が飛び交ったこの宗論を有名にしたのは、良源と東大寺の法藏、ついで興福寺の仲算の間で二日目の夕座以降に行われた天台宗の「悉有仏性」説と法相宗の「五性格別」説のいずれが妥当かという議論の展開であった<sup>(9)</sup>。

二日目の夕座からということは、供養会が終了し、六百人と称される僧侶と多数の俗人が、万灯会・菩薩戒・弥陀念仏に入った頃からということになるが、すでに紹介した通り、願文に書かれていたのは「一切」の「証妙覚」すことであった。

願文の内容からしても、この一年後に天台僧と文人貴族との交流が勸学会を生んでいることからしても、『空也誄』の中で当時の空也が一応は天台僧とされている点からしても、この時の『大般若経』供養会は天台宗の思想に基づいて挙行されたものであって、寧ろ良源の立場を強化するものであったように思われる。

願文を書いた道統が記した昼間の「説法」にも、相応の智徳が要求されたであろう。

この時、千観・増賀についてはともかく、『空也誄』の中で天台僧時代の空也と「二世之契」を交わっていた藤原師氏の「師」であった余慶も宗論に参加しており、また『勸学会記』の中で勸学会草創時に参加していた勝算・性高・穆算は余慶の弟子ないしは灌頂を通じた関

係者とされ、空也・文人貴族共に宗論と無関係ではなかった。

龍頭鷓首の船や伎楽の手配、「内給所」よりの十貫文の支給も市で半銭を集めていた者のなしうる業ではないと考えられる。

十四年間の努力の成果が宗論に合わせて結実したという話も出来過ぎであるが、準備期間も必要であり、良源へのあてつけに十四年分の成果が出されたということも考えにくい。

悉有仏性が五性格別かで論争が行われているさなかに、一切衆生を対象とした『大般若経』供養会が行われたとすれば、天台宗側の士氣も高まったことであろう<sup>(10)</sup>。

寧ろ、良源側とは気脈を通じた行動ではなかったか。

これ以後、京都では天台宗による結縁目的の法会が次々と誕生している<sup>(11)</sup>。

吉田寺の舍利会（九七七年）、雲林院の請転法輪講（九八七年初見）、同所の菩提講（十一世紀初期頃）、河原院の五時講（九九一年初見）、行願寺の結縁八講（二〇〇五年初見）、同所の四十八講（二〇〇八年初見）、同所・同時期の釈迦講・普賢講・万灯会・四部講などである。

これらの内、舍利会は空也よりも時期は下るが、良源が母を始めとする女人たちのために比叡山の外で行える様にしたものであり、良源が一乗成仏を説く『法華経』を中心とした天台宗に学んで宗論に望みながら、その思想的影響を受けずに利を追求していたとばかりは言えない。

また、道統参加の可能性が指摘されている勸学会は詩作を伴っており、通常の法会とは趣を異にしていた様であるが、『勸学会記』によ

れば、初回は『法華経』の講説と堅義の後、夜になって弥陀念仏・經一卷・天台大師の賛があり、最後に文人貴族の党の「或るひと」が感動のあまり仏法を讃える詩作を望んでそれが実現したということになっているから、当初の予定では昼講経・夜念仏を主体とする通常の法会として行われることになっていた筈のものであり、右の知識結縁会の早い段階のものであったと考えられる。

詩作が後から加わった要素であったとすれば、少なくともその草創期においては、勸学会を文学サロンとする説は成り立たないであろう<sup>(12)</sup>。結縁の場における弥陀念仏信仰も、当時の文人貴族に限って見られたものではなかった。

勸学会に見られる文人貴族の信仰の特色は、仏法讃嘆の行為としての詩作の称揚にこそ見られるのではないか。

賀茂保胤改め慶滋保胤は、後に六波羅蜜寺において毎年三月に行われていた結縁供花会に参加し、勸学会・極楽会に続いて詩作を持ち込んで詩序を書いているから、あるいは保胤が詩作導入の提案者であったのかもしれない<sup>(13)</sup>。

この時は四日間に貴賤上下が結縁のために参集したというが、これは名前の通り人々が花を持ち寄り、昼は名徳による講説を聞き、夜は「南無仏」と唱えて結縁する法会であった<sup>(14)</sup>。

道統の願文は、天台宗の思想的影響を受けており、しかも「上人」として市井に交わった末に、知識結縁会の先駆けとなる『大般若経』供養会を行った空也を描写したものと見えよう<sup>(15)</sup>。

なお、一乗成仏を願ったものではあったが、この願文の末尾の神

祇・聖朝以下の順序は、現世の身分秩序に則ったものであった。

この点は、慶滋保胤の『日本往生極楽記』が、貴賤を選ばずに往生人を選出していたにも拘らず、その記載順が現世の身分秩序に則っていたのと共通しており、当時の文人貴族の官人としての意識を反映している。

## 第二章 源為憲と空也

### 第一節 『空也誄』

源為憲が制作した『空也誄』は、天禄三年(九七二)九月十一日、空也が東山西光寺において没したことを皮切りに、その生涯について述べた長文の序と誄本文で構成されている。<sup>(16)</sup>

長過ぎ、かつ詳細過ぎる本文は、当時の文人貴族から見て、形式の面で批判の対象となつたらしく、為憲よりも年少で、後に勧学会に参加した大江以言も、為憲の才を認める一方で、「甚見苦物也。非誄是已伝也」という評価を下している。<sup>(17)</sup>

為憲の師であった源順も、菅原文時から、順の「河原院賦」は文体は良いが、中間より後は「賦」ではないと言われており、師匠譲りの形式破壊を發揮したものかもしれないが、長文からは、空也の事跡について語ろうとする為憲の熱意が感じられる。

その生涯を語るにあたって、まず父母・郷土が不明であり、皇派の出身であるという話もあったこと、身に「虱」がなく、懐中に入れてもただちに去ったとしているが、虱についての言及は、在野の上人と

しての立場を述べたものであろう。<sup>(18)</sup>

誄を参照した三善為康の『六波羅蜜寺縁起』は「無蟻虱」と記しており、『朝野群載』所収の「書写山上人伝」も、山岳修行中を描写して「無蟻虱」と記している。

『世俗諺文』所収の「虱催袴焼」は、比丘が虱ゆえに衣を焼いた故事を記し、『法華験記』は、「叡山西塔宝幢院陽勝仙人」が布施を好み、貧窮の人に物を施すばかりではなく、「蟻虱蚊虻」に身を食わせていたと特筆しているから、通常は僧侶も忌避していたものと思われる。

「無蟻虱」とは、在野にあり、なおかつ不殺生の人という意味であらう。

なお、こうしたイメージで空也の人物像を把握しながら、「識者」の言として空也を「皇派」の出身としていることは、一見矛盾しているようであるが、当時は貧困に陥った人々を救済するのにはしばしば「賑給」が行われており、この背景には為政者の徳を示すという儒教の理念が存在していた。

為憲は勿論のこと、識者というのもおそらくは朝廷に仕えていた人物であり、天皇の不徳に應じて災害が発生し、それを回復する徳を示すために賑給が行われていた当時の社会を救済するのは、やはり天皇の血を引くものが相応しいと考えたのではないか。

おそらくは、国司の家に生まれて身についた汚穢・土俗の世界への関心と、朝廷に仕えるものとしての意識が並存した結果、空也の経歴に両者の性格を加えて語り出したものであろう。

この点からしても、『空也誄』には汚穢を連想させる記述が目立つ。

筆者は、この汚穢と後世知られるようになった念仏上人としての記述に注目したい。

その前に、誄の全体像について述べてみると、優婆塞・沙弥廻国・沙弥在京・天台僧という四時代に大別できるといえる。

第一に、各地の名山靈窟を廻って靈験を身につけ、前代の行基を連想させる道路修築・水脈の発見といった公共工事のほか、死靈鎮送のために弥陀念仏を唱えていた優婆塞の時代。

第二に、播磨で夢に出現した「金人」と「智徳之輩」の教えを受けて一切経論に関する知識を、阿波・土佐の間に浮かぶ湯島で生身の観音との縁を得て、陸奥・出羽という「蛮地」に経論・仏像を携えて赴いた沙弥廻国の時代。

知識と靈験という仏教の二つの要素を携えていくという構造はうまく出来ているが、「智徳之輩」に聞いたというからには、空也自身は智徳の僧侶とは距離を置いて描写されていよう。

「金人」に聞いたというのも、おそらくは『聖徳太子伝暦』巻下、推古天皇の十六年九月十五日条にある、夢殿の話に由来する。

第三に、貧者・囚人・病者という社会的弱者を救済し、念仏を唱えていた沙弥在京の時代。

第四に、受戒して天台僧となる直前から記されている、像仏・写経による知識結縁の中心的人物として活躍し、大食漢の「乞食比丘」に化けた文殊菩薩の出現を得るなどした末に、七十歳で「念弥陀仏、一生不退」にいた善友の老尼の予言通りに西を向き、香炉を捧げて入滅していたが、音楽と異香を「郷里長幼」が目撃したという天台僧の時

代である。

それぞれが、地方で共同体の利益に関わる道路の修築・水脈の探知・死霊の鎮送によって生活の不安を除去していた優婆塞や、本来であれば持ちようのない智徳と菩薩との縁という両者を身につけた上で赴いた布教者としての沙弥や、当時の都にあふれていた社会的弱者を、一対一の実践的活動の中で救済する存在としての沙弥や、一対一の方式から離れ、数多くの「貴賤」を知識として結縁する活動の中心となったことを評価されて天台僧光勝となり、その後も空也の名を改めずに同様の行動をとった天台僧としての姿で描写されている。

つまり、空也は誄の通りなら、その一生の内に一人で四役をこなしたことになるが、相次いで方針を転換したと見るよりは、為憲の創作があつたと見た方が良いのではなからうか。

約半世紀後の『新猿楽記』のような類型の列挙と見ることもできる。

為憲は誄を制作するにあたって、空也の弟子を尋ね、また法会の願文や知識文數十枚を得て完成させたと自ら記しているが、文章化されていたのは、造仏・写経による大規模な結縁が見られ始めてからののであつたらう。

それ以前の行動は、春秋二十有余の時に尾張国国分寺で沙弥となつたこと、天慶元年（九三八）以降は京で活躍したということしか年代が述べられておらず、年代の記述が具体的なものとなるのは、天慶七年（九四四）夏に観音卅三身・阿弥陀浄土変・補陀落山浄土の図を供養して以降のことであり、これより後の事跡では月も明らかにされて

いる。

小原仁氏は、為憲が後に『三宝絵』法宝部の中で、高僧伝を引用しようとはせず、『日本靈異記』などの中から、民間の修行者や俗人の話を紹介していることに触れられ、「彼は官寺の僧ばかりでなく、むしろ『日本靈異記』の中に躍動する土着的・民俗的世界においてこそ、日本仏教史の展開があると見たのである」と指摘されている。<sup>(19)</sup>

「天慶元年」以降、『大般若経』供養会に向けて知識を募っていたことは願文にも見えており、これまでを創作と見る理由は今のところ存在していないが、空也の事跡が信頼出来るのは、この『大般若経』供養会の前後からであろう。

貴賤を結縁で結びつけ、空也という旧名を改めなかった人物に対し、土俗的な仏教信仰に関心を抱いていた為憲は、より理想的な生涯を付加しようとしたのではなからうか。

## 第二節 為憲と衆生救済

誅の空也の生涯に終始つきまといっているのは、「虱」に始まる汚穢さである。

社会的弱者に身をやつして出現するとされる文殊菩薩が「乞食比丘」に扮していたという話は、経典の内容に照らしておかしなものではないが、五台山の伝承に見られるような大食する姿に目を向けた例は珍しく、それも僧として描写したことは他に見られないものであり、逆に道統の願文にあった「六百高僧」<sup>(20)</sup>からは、「乞食比丘」の姿を導き出すのは困難であろう。

為憲の考えていた超自然的存在には、卑俗とも言える生々しさがつきまといっている。

もっとも露骨なのが、空也が最後に個別救済を行った例として紹介されている神泉苑の老狐が化けていた病女の話である。<sup>(21)</sup>

神泉苑の北門の外に、容色衰えた病女がいたので、空也が哀れんでわざわざ「葷腥」を買い求めて与え、更に回復して空也との「交接」をも求めてきたので、これに応じようとする気色を見せたところ、感歎して「吾是神泉苑老狐。上人者真聖人」と言い、消えたという。

「葷腥」の購入といい、未遂に終わった「交接」といい、通常であれば、仏教徒にとっては汚点になる行動であろうが、ここでは「真聖人」の証とされている。

為憲は、後に『三宝絵』に説話を収録する際、病床にあった僧侶が魚肉を口にする行為は仏が「病僧ニハユルシ給ナリ」と、条件付きで容認する発言を、原典に付加して引用している。<sup>(22)</sup>

病床で肉や五辛を口にすることを許す例は、『法苑珠林』九三・食肉部、『四分律行事鈔』、『弥勒菩薩所問本願経』などに見えているほか、僧尼令にも見られるが、わざわざ沙弥の行動として記した上で、しかもそれを「真聖人」の行動としたのは何故であったのか。

高僧伝よりも土俗性の強い説話に関心を抱いていた為憲には、教説以上に相手の救済を行う為の実践的行動が必要だと思われていたのではないか。<sup>(23)</sup>

容貌・年齢を問わず、相手の要望に応じて「交接」することへの賞賛は、為憲が文学的価値を認めていたものと推定される『伊勢物語』



に見えており、ここでは主人公が老女と交接を遂げたことが、「この人は、思ふをも、思はぬをも、けぢめ見せぬ心なむありける」と評価されており、こうした人物を「真聖人」とすることは、為憲の意識を反映していると思われる。<sup>(24)</sup>

空也と言えば、現在は弥陀念仏（以下単に念仏とする）を広めた「祖師」として扱われることがほとんどであるが、『空也誄』の中では、阿弥陀信仰は一角を占めているものの、あまり強調されていない。

第一に、沙弥廻国時代に見られた死霊鎮送のための念仏の話。

第二に、常に念仏を唱えていて「阿弥陀聖」と呼ばれ、その頃に掘った井戸が「阿弥陀井」の名で京の各所に現存するという話。

第三に、「始祝本尊阿弥陀如来、欲見当来所生之土」したところ、その夜の夢で経説と同じ「極楽界」に至り、目覚めた後「極楽ははるけきほど聞きしかどつとめて到る所なりけり」という歌を詠み、聞く者に称嘆されたという話であり、入滅後に西方を向いていたことと音楽・異香があったことと併せて、一応は極楽往生を遂げたと見られることが全てである。

第一の例に見られた弥陀念仏は、死霊鎮送を目的としており、極楽往生を求めている念仏とは異なる、土俗性の強いものであったと見られる。<sup>(25)</sup>

こうした性格ゆえに、当時の人々にとって弥陀念仏は忌みの対象とされていた。

一般に、空也はこうした状況を打破し、人々に念仏を広めたと思われるが、果たしてその通りなのであろうか。

『空也誄』では、空也は自ら念仏を唱え続けていたのを人々が奇異に思っ「阿弥陀聖」とあだ名したことが記されているばかりで、俗人への布教も結縁も描写されているにも拘らず、弥陀念仏自体を人々に広めたということは、どこにも出てきていないのである。

『空也誄』<sup>(26)</sup>は、阿弥陀信仰のみならず文殊信仰や地藏信仰を反映している。

ここでの念仏は、死霊の脅威から人々を救うものであり、また空也自身が往生するためのものであって、空也による念仏の布教は全く記されていないのであった。<sup>(27)</sup>

### 第三章 慶滋保胤と空也

#### 第一節 『日本往生極楽記』と空也

念仏の祖師としての空也像を後世に印象付けるに至ったのは、慶滋保胤の『日本往生極楽記』所収の空也伝であった。<sup>(28)</sup>

保胤は伝を制作するにあたって『空也誄』を参考にしたらしいことは、記述の多くが重複することから推定出来るが、相違点も多い。

まず、身に「虱」が無かったという話を除いている。

次に、天慶年間以降とされていた念仏と市聖・阿弥陀聖の話を書き、次いで道路の修築・架橋・阿弥陀井の話を書き並べて記しているせいで、空也が最初から念仏を唱えて京都で活躍していた人物であるかのような印象を与えている。

その後、播磨国峯合寺での一切経披閱の話と湯島での観音目撃の話

を記しているが、陸奥・出羽への布教は記されておらず、そのため、  
 經典の知識を得ることによって教学の面を、菩薩との縁を結ぶことに  
 よって靈験の面を固めていたにも拘らず、得た能力が仏教との縁が遠  
 かった「蛮地」の人々のために活かされていない。

五畿七道・靈山名窟を廻ったことも記されていないせいで、峯合寺  
 と湯島の話も、京都から一次的に出張した際のものであるように認識  
 されるようになっていく。

囚人や病女といった社会的弱者の救済も記されておらず、当然「真  
 聖人」像への関心や共感も示されていない。

また、空也が尾張国分寺で沙弥となったことや、延暦寺で天台僧と  
 なった下りを記さず、造仏・写経の記事や藤原師氏・余慶との接触も  
 削除している。

『日本往生極楽記』が往生伝である以上、記すべきことに取捨選択  
 を加えたと言えなくもないが、順序の入れ替えなど、恣意的な面を感  
 じさせる点もある。

『日本往生極楽記』は、往生人の出家者を記すにあたって、寺院名  
 に続いて個人名を記すという形式をとっているが、空也の場合は単に  
 「沙門空也」と記されており、「西光寺空也」といった表記がなされ  
 ない。

天台別院六波羅蜜寺となる以前の、正式な寺院ではなかったための  
 処置ともとれるが、「寺院」に関する記事が、峯合寺以外は全て削除  
 されている点が注目される。

『空也誄』に登場する峯合寺以外の寺院は、沙弥となった尾張国分

寺、受戒した延暦寺、金色一丈観音像・六尺梵王・帝釈・四天王像各  
 一体が現存するとされ、また北門で空也が蛇と蛙を教化したとされて  
 いた西光寺、『大般若経』が現存するとされていた勝水寺、水晶の軸  
 を得られる様に観音に祈願した長谷寺、水晶の軸を得た勝部寺、「乞  
 食比丘」を目撃した浄蔵がいたという八坂寺である。

保胤が執拗なまでに空也の伝から寺院を排除した理由は、「聖」と  
 しての空也の存在を強調し、生身の人間として辿った沙弥・天台僧の  
 道を抹消しようとしたことに求められる。

小原仁氏によれば、往生伝を制作した保胤や大江匡房は、聖たちの  
 理解不能な行動に関心を持って記したのであって、「信仰の次元では  
 全く共鳴も共感も」していなかったという。<sup>29)</sup>

しかし、理解出来ないからこそ、神仙などへの神格化が可能となり  
 うるのも事実である。

そうなると、空也の生活に直接関わる沙弥から天台僧への成長の記  
 録や、天台僧となる前後の知識との結縁の記録や、その痕跡の行方は  
 記さない方が、都合がよくなる。多くの寺院に関する事項が削除され  
 た理由は、その点に求められよう。

『日本往生極楽記』だけを読んで空也の業績を理解しようとする、  
 末尾の評価と相俟って、神出鬼没の念仏の布教者という印象を受ける  
 ことになる。また、阿弥陀如来を祝って夢に極楽界に至り、「極楽は」  
 の歌を詠んだという話を削除したことには、念仏のみで極楽往生が可  
 能だと述べたい心境が働いていたのではないか。それもまた、空也神  
 格化の一環であったと考えられる。

『空也誄』は、空也は最後に「被浄土迎」ており、前世は勝部寺の住僧で、極楽界の夢を見て遠いと思われていた極楽の近さを悟った人物としているが、『日本往生極楽記』は、最後に「化縁」が尽きたので極楽に帰り去ったのだとして、元々人間ではなかったと主張している。そのために、勝部寺の記事などは消される運命にあった。

もっとも、身分や地域の序列に従って編成された『日本往生極楽記』の掲載順序は、空也を延暦寺の座主延昌と、同じく延暦寺の阿闍梨伝燈大法師位千観の間に配置したものととなっているから、実際には天台僧としての履歴が意識されていた。<sup>30</sup> あえて年月日を記さなかったのも、神格化のためであろう。

藤原師氏との関係を削除したのは、空也と彼が来世を契るという点で同格であり、余慶が師氏の師であったという点では空也が下に置かれるからであろう。空也の死を予告した尼との関係も、『空也誄』が両者は「善友」であったとし、尼の台詞の中では「師」としているのに対し、『日本往生極楽記』は、空也との関係を「善友」から改変して「師」としており、空也の上位者・対等者の存在を消している。保胤は、聖の思想に共感することは無かったが、聖の社会的影響力とその源泉である理解がたい力は認めていた。

保胤が『日本往生極楽記』執筆とほぼ時を同じくして制作した六波羅蜜寺供花会で制作した詩序の中では、六波羅蜜寺は「空也聖者」が権輿し、「中信上人」が潤色したとされ、両人は「如来使」として娑婆世界に來たのだとしている。

ここでは空也と寺院の関係が述べられているが、「権輿」というの

が具体的にどういう業績を述べようとしたものかはよく分からない。

## 第二節 保胤と知識結縁会

それでは、保胤がそこまでして空也を神格化可能な「聖」として記すことに固執した理由とは、何であったのか。

その理由は、直前にある鍛冶工の話と共に、『空也誄』には見られないものとして注目されてきた末尾の主観的な一文にみることが出来る。

嗚呼上人化縁已尽。帰去極楽。天慶以往。道場聚落修念仏三昧希有也。何況小人愚女多忌之。上人来後。自唱令他唱之。爾後拳世念仏為事。誠是上人化度衆生之力也。

ここでは、当時死靈鎮送を主たる目的としていた念仏が多くの人々から忌みの対象とされていたこと、空也が天慶年間以降に布教した結果、それが打破されたことが述べられている。

忌みというのは、おそらくは言忌みのことであり、現世否定に対する思想的な反発というよりは、単に慣習上不吉なものとして日常生活から排除していたのであろう。

こうした念仏の忌避は、院政期にも見られた。<sup>31</sup>

『讚岐典侍日記』によれば、記主は嘉承二年（一一〇七）に堀河天皇が崩御された際、臨終の念仏を聞いていて、「ただにおはしますなりに、かやうのことは、局々の下人まで、いまいましきことにこそいふを」今天皇の御口から聞くとは何ということかと思ひ、涙が止まらなかつたということである。<sup>32</sup>

これは一例であるが、保胤の書いたものも一例であって、この時代に知識結縁会が広まり、貴賤上下を問わずに多数の人々が参集したことは確実であるが、空也の影響で念仏が広まったことは、為憲も記していないように、実際には確認することができない。

保胤は、そうした現状を否定しようとした。

『日本往生極楽記』序に、自分は幼少時から念仏を唱えておこたることが無かったと記している通りの半生が、念仏の否定を排除し、肯定された念仏が道場聚落に広まったという、事実とは異なった一文を書かせたものと思われる。

道路修築・架橋は記しながらも念仏による死霊鎮送は記さず、藤原師氏が没した際に閻羅王宮宛てに書簡を認めたという記事も記さなかったのは、弥陀念仏を極楽往生のためのものというよりは、死霊鎮送のためのものとして忌んでいた多数派の「小人愚女」の認識を助長し、たくなかったからであろう。

こうした捏造に近い意図的な改変は、勝如とそれに付随した教信の伝にも見られる。

この話では、無言の行を行っていた勝尾寺の僧勝如が、生前は念仏を唱え続けていたので、阿弥陀丸とあだ名されていた妻子持ちの沙弥教信の往生を知り、志を変えて「聚落」で「自他念仏」した末、極楽の迎えを待って入滅したとされている。

この話は三善為康が『後拾遺往生伝』上に収録しているが、拾遺と名付けながら『日本往生極楽記』の内容と重複する内容を記したのは、「今案。此人（筆者注・勝如）在慶家往生伝。然而子細有略。行業不

詳。故尋彼本伝。芟繁記而已」という注記がある。

「本伝」を略したとはいえ、かなり長いものであるが、そこには「自他念仏」のことは見えておらず、大乘を宣説し、知識を相唱えて丈六の阿弥陀仏九体を図絵したとされている。

要するに、人々に対して起こした行動は、『空也誄』の空也と同じものであった。

それを、保胤は念仏に拘るあまり省略し、「自他念仏」に置き換えているのである。

『日本往生極楽記』のみに見える空也の逸話として、金を懐にして夜道を帰る鍛冶工が盗人の不安を訴えたので、念仏を勧めたところ、「心竊」に念仏を唱えていた鍛冶工の姿が、盗人の目には空也に見えたというものがあり、これが事実に基づいているとすれば、空也が他者に念仏を勧めた例となるが、これは現世において二十五菩薩の守護が得られるという信仰に基づいたものであって、極楽往生とは直接の関係がない。<sup>33</sup>

そもそも、普段から勧めていたのであれば、改めて教える必要もなからう。

それに、ここでいう「念仏」とは、空也が「阿弥陀聖」とあだ名される由来となった称名念仏ではなく、「心竊念仏」というものであって、いわゆる観想念仏でも称名念仏でも無いのである。

称名念仏ですら、一般人にはなじみのないものであったことを示しているのではないか。

鍛冶工の姿が空也に見えたということからは、当時の念仏を唱えて

いる者＝空也という認識を垣間見ることができ、この話は空也自身を神格化した靈験譚であって、念仏の普及という意味は、却って見られないものと考えられる。

空也が「阿弥陀聖」と、教信が「阿弥陀丸」とあだ名されていたことは、当時はまだ常日頃から念仏を唱え続けていた者が少なく、それが目立っていたことを示している。

しかし、念仏に半生を捧げていた保胤は、そうした現状を認めようとせず、文筆の世界の中で「拳世念仏為事」るようになったことを宣言したのではないか。

『今昔物語集』は、保胤が空也の弟子であったという、年代的に見て考えにくい説話を載せているが、そこでの保胤は、念仏よりも知識を募って造堂を行う僧となっていた。<sup>(34)</sup>

『打聞集』に記された空也の姿も、余慶に曲がった腕を直してもらった礼に、縄・瓜皮・ほぐの三人の聖を渡したというもので、後半では「空也誄」と共通する囚人のための石卒塔婆建立と『大般若経』による知識結縁を記しているものの、念仏には触れていない。

余慶に感謝した空也が涙を流して拜するなど、その人物造詣には人間味があり、後半の内容からしても、この時点ではまだ『日本往生極楽記』の影響は、強いものではなかった。

天仁三年（一一一〇）の説教を記した『百座法談聞書抄』では、空也は結縁の寺であった雲林院に住み、卅余年間『法華経』を「夜るひる」読んでいたとされている。

二つの説話集と『百座法談聞書抄』は共に十二世紀前半の成立と見

られるが、真福寺本『空也誄』が書写されたのは天治二年（一一二五）とほぼ同時期のことで、奥書に「愛宕護山東面月輪寺毎月十五日念仏、上人被始也」とあるから、この頃には知識を募る空也像と念仏を広めた空也像が混在していたらしい。<sup>(35)</sup>

もつとも、十五日だけの念仏というのは時間が限定されたものであり、おそらくは勸学会などと同様、念仏の時間は夜間に限られていたであろうから、『日本往生極楽記』の影響を直接受けたものというよりは、知識結縁会の隆盛する中で生まれた伝承ではないか。

社会的弱者や罪人といった仏法の救済から離れていた人々の救済を強調した『空也誄』がほとんど受容されず、真福寺本以外に初期の写本を残さなかったのは対照的に、念仏信仰が広まった時代に『日本往生極楽記』の空也像は受容され、鎌倉時代に入ると『発心集』や『古今著聞集』の中で空也が「念仏の祖師」と呼ばれるようになり、六波羅蜜寺の有名な空也の木像も制作されるにいたって、半ば保胤の作り出した空也像が一般的なものとなり、虚構が事実を抑えて定着をみたのであった。<sup>(36)</sup>

## むすび

成立年代順に考えてみると、やはり空也の行動は三善道統の願文と源為憲の誄が「知識結縁」の中心という点で一致しており、史書の記述も『日本往生極楽記』を出典と明記している『扶桑略記』巻二六はともかく、『日本紀略』応和三年（九六三）八月二十三日条を見ても、

今のように念仏中心の人物像を形成してはいない。

『日本往生極楽記』空也伝の本文が、『空也誄』を基にしているにも拘らず、念仏信仰以外の記事は恣意的に削られていると思われる点からしても、「念仏の祖師」としての空也像はあてにならないものであると言えよう。

『空也誄』からも為憲の志向が読み取れ、知識結縁の供養を行う以前の経歴については疑わしい点もあるが、少なくとも、念仏中心の人物ではなかったことは確かである。

天治二年(一一二五)の奥書を持つ真福寺本以外に古い写本が現存していない『空也誄』が、『日本往生極楽記』に影響されて後世成立した大江匡房が「空也聖人誄」について語っていたことが、『江談抄』で確認できるほか、保安三年(一一二五)の奥書を持ち、『空也誄』を参考にしたという『六波羅蜜寺縁起』がほぼ同文を構成しており、また『三宝絵』などに見える為憲の思想と共通する土俗世界への関心が見えているため、為憲の真作として良いであろう。

しかし、『江談抄』、『六波羅蜜寺縁起』、真福寺本『空也誄』、『打聞集』、『今昔物語集』が世に出た十二世紀前半には、まだ知識結縁の中心としての像が生きていた空也伝承が、鎌倉時代になる頃には、念仏信仰の隆盛によるものか、「念仏の祖師」として崇敬されるものとなり、次第にそちらの像が知識結縁の中心という像に取って代わることとなったようである。

〔注〕

- (1) 小原仁「文人貴族の系譜」(吉川弘文館、一九八七年)。東館紹見「平安中期平安京における講会開催とその意義」(応和三年の二つの経供養会を中心に)、『仏教史学研究』四三巻二号、二〇〇一年。石井義長「空也上人の研究―その行業と思想―」(法蔵館、二〇〇二年)。伊藤唯真編『浄土の聖者、空也』(吉川弘文館、二〇〇五年)。今堀太逸「空也、六波羅蜜寺の信仰と空也」(権者の化現―天神・空也・法然―)『思文閣出版』二〇〇六年。
- (2) 他に「小右記」万寿三年(一〇二六)七月二十三日条があり、空也入室の弟子であったという義観阿闍梨が空也愛用の「金鼓」と「錫杖」を授けられた藤原実資が大変喜んだことが記されているが、部分的な記事であるため、この件についての考察は後日に譲りたい。
- (3) 新日本古典文学大系本『本朝文粹』巻十三・四〇九、善道統。「善秀才宅詩合」。
- (4) 小原仁「勸学会結衆の浄土教信仰」(前掲書(1)所収)。小林盛得「空也と平安知識人―空也誄と日本往生極楽記弘也伝―」(『書陵部紀要』十号、一九五八年)。なお、後述する小原氏の空也評は全てここに提示した論文による。
- (5) 『日本紀略』応和三年八月二十三日条は、「空也聖人於鴨川原供養金字大般若経。道俗集会。請僧六百口。自内給所錢十貫文。左大臣以下天下諸人結縁者多。書講経王。夜万灯会」と記しており、講経と万灯会を重視して、弥陀念仏に触れない。少なくとも編纂した側からすれば、弥陀念仏は中心的存在ではなかったようである。
- (6) 小林盛得「六波羅蜜寺創建考」(『日本歴史』一三三号、一九五八年)。
- (7) 藤本佳男「慶滋保胤における仏教信仰とその思想―特に保胤の往生思想

を中心として——(『龍谷史壇』七七号、一九七九年)。平林盛得「良源」  
吉川弘文館、一九七六年。

(8) 東館前掲論文(1) 参照。

(9) 平林前掲書(7) 及び小原仁「源信」吉川弘文館、二〇〇六年参照。

(10) 小原前掲論文(3) は、空也による『大般若経』供養会を、それまでとは違った「講説または転読と念仏の組合せを昼夜に配当」した「当時の一般的なやり方」の法会の形式を反映したものとされている。

(11) 蘭田香融「慶滋保胤とその周辺—浄土教成立に関する一試論—」(『顕真学苑論集』第四八号、一九五六年)、後に『源信』(吉川弘文館、一九八三年)に収録。列挙した法会は、東館紹介「天曆造像と応和の大般若経供養会—社会・国家の変化と、交流・呼応の場としての講会の創始—」(伊藤唯真編『浄土の聖者、空也』、吉川弘文館、二〇〇五年)に依拠したものである。

(12) 小松茂美「藤原忠通筆『勸学会記』(講談社、一九八四年)。黒田昭雄「勸学会記について」(『国語と国文学』六三卷六号、一九八六年。後『勸学会記について』吉川弘文館、一九九三年に収録)。小泉弘「巻九第十四話『勸学会事、付僧俗結契設法会証據也』(『私聚百因縁集の研究』本朝篇(上)、和泉書院、一九九〇年)参照。奈良弘元「勸学会の性格について」(『印度学佛教学研究』四五号、一九七四年)。「三宝絵」僧宝部、三月にも「比叡坂本勸学会」として見えており、法会の中に加えている。なお、黒田氏は十一月十五日の開会とあるのは、九月十五日の誤写であるとされているが、康保元年(九六四)旧暦九月十五日は新暦十月二十二日に相当し、本文中に「当日之期山雪紛々」とあるのと矛盾する。当時の初雪が旧暦十一月に見られたことは、講談社学術文庫本「蜻蛉日記」一六六段・天禄三年(九七二)十一月一日条や『御堂閔白記』寛弘六年(一〇〇九)十一月九日条などに見えており、山間部のもとの

しても早過ぎる。初回は期日が定まっておらず、勸学会という名称も、詩作が急遽決定したために『新楽府』序から採られたものと考えられる。そもそも、当初は恒例行事とする予定すら存在していなかったのではな  
いか。

(13) 『本朝文粹』卷十、法会、二七五、慶保胤「七言暮春於六波羅蜜寺供花会聴講法華経同賦一称南無仏」。六波羅蜜寺は空也が天禄三年(九七二)九月十一日に没した後、中信が入って天台別院として再興したものであり、定例行事化した結縁供花会の成立も、それ以降のことと考えられる。保胤が出家した寛和二年(九八五)四月二十二日から遡って四年以内に成立した詩序であろう。天元五年(九八二)に成立した「池亭記」と同じ「身暫雖在柱下、心尚如住山中」という文句も見られる。なお、三善為康は「六波羅蜜寺縁起」の中で中信が西光寺に来た年を貞元二年(九七七)のこととしているが、これが事実であるとすれば、保胤の出家直前の心境を述べたものであるということになる。

(14) この時唱えられた「南無仏」が、「南無阿弥陀仏」であったかは判然としない。なお、花を持ち寄ることは『三宝絵』僧宝部、六月、東大寺千花会に見えているが、そこには過去の女性の美しい容貌は花を供えた報いであったと記されており、『日本往生極楽記』に収録された俗人の女性の往生人が、弥陀念仏ではなくこうした供え物によって往生している点からしても、当時もっとも一般的・日常的な結縁の方法であったと思われる。

(15) 上人≠官僧については、日本思想大系本『日本往生極楽記』注によつた。『空也誄』・『日本往生極楽記』全て空也を「上人」としている。また、「七言暮春於六波羅蜜寺供花会聴講法華経同賦一称南無仏」は「夫六波羅蜜寺者、空也聖者権興之、中信上人潤色焉」としており、保胤は「聖」としての面を重視していた。

- (16) 国文学研究資料館編(真福寺善本叢刊第二期6)(史伝部2)『伝記験記集』臨川書店、二〇〇四年所収の本文及び山崎真氏の解題を参照した。また、『空也誄』の前半で個別に救済を行っていた空也の像と、曲りなりにも天台僧として『大般若経』供養会を執り行っていた空也の像が一致しないこと、『空也誄』には念仏布教が記されていないことについては、今堀前掲書(1)参照。
- (17) 『水言鈔』三一、類聚本『江談抄』第六―四三。本文及び段分けは、江談抄研究会編、類聚本系・古本系『江談抄注解』武蔵野書院、一九八三年によった。順と『河原院賦』については、神田本四〇、類聚本第五―七四参照。
- (18) 大日本史料本『六波羅蜜寺縁起』。『朝野群載』第二、文筆中、伝『書写山上人伝』。『世俗諺文』巻上。『法華験記』巻中―四四。『書写山上人伝』の作者が具平親王であることについては、後藤昭雄「性空」(同著『天台仏教と平安朝文人』所収)吉川弘文館、二〇〇二年参照。
- (19) 小原前掲書(3)所収「大江匡房の思想と信仰」。
- (20) 文殊信仰と為憲の認識については、今堀前掲書(1)参照。名畑崇「空也の浄土教史上の地位」(伊藤唯真編『浄土の聖者、空也』吉川弘文館、二〇〇五年)は、『梵網経』と文殊信仰について説かれている。為憲は文殊の化身であった比丘に限らず、『乞食比丘』は「以百敷之」えるほどであったと、『乞食比丘』への布施を強調している。文殊が「穢気ナル女」・「子」・「一ノ犬」という「乞食比丘」に類した姿で出現したことについては、『今昔物語集』巻一九―二参照。また今堀前掲論文(1)参照。『入唐求法巡礼行記』承和七年(八四〇)七月二日条には、五台山では、文殊の化身かもしれないので、「分外」に食事を多く求める貧者にも応じると記されている。誄の『乞食比丘』の原型であろう。ここに文殊が登場するのは、『三宝絵』にも二度引用されている「心地
- 観経』報恩品第二下や『観普賢行法経』の中で文殊が「菩薩戒」の戒師・阿闍梨とされていることからすれば奇異ではなく、当初はそのように語られていたものかもしれない。しかし為憲は「菩薩戒」を誄本文に載せず「乞食」の信仰にすりかえている。
- (21) この話の冒頭には「昔」という一字があるが、少なくとも『三宝絵』の例を見る限りでは、為憲は時代を語る冒頭に「昔」と記している。或いは、誄の制作にあたって、当初はこの話が冒頭に置かれていたものかもしれない。出雲路修校注、東洋文庫本『三宝絵』平凡社、一九九〇年所収「解説」参照。
- (22) 『三宝絵』法宝部、一六「吉野山寺僧」。肉食容認の根拠となりうる經典の引用は、馬淵和夫・小泉弘・今野達校注、新日本古典文学大系本『三宝絵』、岩波書店、一九九七年、一二〇頁、注一一による。僧尼令は、三綱が日限を与えて許すとしていた。
- (23) 代々国司の家に生まれ、後に自らも良吏となった為憲だからこそこうした考えが生じたのであろう。岡田希雄「源為憲伝攷」(『国語と国文学』一九卷一号所収)一九四二年参照。
- (24) 新編日本古典文学全集本『伊勢物語』六三段、「つくも髪」。為憲の作り物語への評価は、片桐洋一「平安時代物語の方法」(『源氏物語以前』所収)笠間書院、二〇〇一年参照。交接を要求した病女の正体を狐であったとするのは、当時の狐は『新猿楽記』にも「伊賀専女」の名で見えている通り、色事の神とされていたためであろう。「伊賀専女」という題名の作り物語があったことが、『三宝絵』序に見えており、為憲も狐に對するこうした信仰は知っていたものと思われる。植木朝子「『新猿楽記』の右衛門尉の愛欲」(『国文学解釈と鑑賞』六九号―二二号)至文堂、二〇〇四年参照。
- (25) 速水侑「貴族社会と浄土教」(『平安貴族社会と仏教』所収)吉川弘文館、



一九七五年。

- (26) 『今昔物語集』卷一七一―一六には、嵯峨天皇の時代に「極テ悪キ辺地」であった伊豆大島に、「地藏菩薩ノ本誓・悲願」に基づいて「辺地・下賤」の救済に來た蔵海という修行僧が登場するが、彼の行動は地藏の名号を唱え、地藏の形像を背負うというもので、沙弥廻国時代最後の空也像と似通っている。また、同卷八には、錫杖を振り、地藏の名号を唱え、また口に「宝螺」を吹いて地藏を讃えていた陸奥國小松寺の沙弥藏念が登場する。空也の「蛮地」布教の影には、地藏信仰の影響がある。
- (27) 空也が往生する先を知ったのは、称名念仏を続けてずいぶん経って、「本尊阿弥陀仏」を始めて祭祀した時のことであり、為憲は称名念仏よりも造仏とその供養を重視しているようである。
- (28) 以下、往生伝の本文は全て日本思想大系本による。
- (29) 小原仁「往生伝と平安知識人―保胤と匡房の場合―」（『日本仏教』三五号）一九七三年
- (30) 千観の没年は、『日本往生極楽記』に掲載された往生人たちの中でも下っており、保胤の出家後に挿入された可能性もあるが、保胤は出家後も官人時代の意識を持ち続けており、他に順序に矛盾が見られることも無いようであるから、挿入する際にも順序は意識された筈である。小原前掲論文（29）参照。
- (31) 『枕草子』「仏は」は、六観音や薬師を記すが、阿弥陀は省いている。
- (32) 講談社学術文庫本『讀岐典侍日記』八段。
- (33) 『往生要集』卷上は、これゆえに「強賊」を恐れる心配がないとしている。
- (34) 『今昔物語集』卷一九―三。なお、『今昔物語集』は阿弥陀の聖を二箇所で登場させているが、共に往生人とはされていないので、故意に念仏色のある説話を排除した可能性もある。『打聞集』二六「公野聖事」。『百

座法談問書抄』三月八日条。説教師は園城寺の香雲房。概当箇所は「法華経」供養の場で説かれたものであり、これより前には、「念仏をしてのみやは、極楽にはむまるべき」という台詞も見え、『法華経』の面を強調した可能性があり、また空也の実像を伝えたものとも言えないであろうが、空也が多彩なイメージで捉えられており、念仏の面を中心に意識されていなかったことが窺える。

- (35) 『河海抄』卷一九、東屋に「彼山縁起曰」として類似の伝承が見られる。
- (36) 『空也誄』ばかりではなく、『今昔物語集』も『打聞集』もほとんど流布しなかった。『閑居友』上一四が空也の石卒搭婆造立に触れて念仏布教に触れない最後の例であろう。『発心集』などの空也像については、今堀前掲論文（16）参照。『古事談』にも念仏布教を行う空也と和泉式部などの説話が見えている。なお、『空也誄』分析の際に四類型に分かれることを述べ、それぞれ別人の所行をモデルにした可能性について論じたが、第二・第三の類型が空也のものとして述べられているとはいえず、少なくとも第四の要素が希薄なことは確かである。

（なかむら いっせい 文学研究科日本史学専攻博士後期課程）

（指導・今堀 太逸 教授）

二〇〇六年十月十九日受理

