

# わが國往生傳史上より見た『今昔物語集』 作者の性向

伊 藤 眞 徹

## (一)

今昔物語集卷第十五は五十四篇の往生説話を收載せるものとして注意せられるが、この卷第十五が、卷第十一から初まり、卷第二十に終る「本朝部付佛法」中で、如何なる地位を占めるかについて考察することにする。

「本朝部付佛法」の概略は、卷第十一に佛法傳來史話として、わが國に佛教が受容せられた最初の理解者であり、爲政者として興隆に貢獻のあつた、聖徳太子のことに筆を起し、法相・三論・律・眞言・天台等の顯密の諸教の傳來について物語るとともに、行基・役優婆塞・婆羅門僧正等の事項が含まれられ、恐らく平安時代に勢力を維持していた諸宗の傳來と、この書の成立時代、多くの信仰を吸収していたと考えられる、高僧について収録せられ、上代の佛教が多彩に飾られている。次いで第十三〜卅八は天皇・皇后・貴族・高僧・武人・修行僧の寺院造立に關する縁起物語であつて、必ずしも建立年次、又は創建者の身分階級によつて、順序を追うたものでなく、雜纂的に編集し、佛像又はその素材に纏る靈驗譚が加味せられていて、本説話集の各々が、唱導中の例話としての利用効果をねらつたものであるとの、本書全體の成立の性格の一端を知ることが出来る。

卷第十二は造塔奇談、法會の起源説話、本尊の靈威と法華經の靈驗譚であつて、この法華經の靈驗譚は卷第十三の全巻と、更に第十四卷の第二十九話に及ぶ、實に總數九十の説話が擧げられていて、これのみを以つてしても、本書の成立が如何なる佛教文化圏、如何なる時代において、作業が進められたかが知られる。卷第十四の殘餘は大般若經、心經、金剛般若經、仁王經、方廣經、涅槃經、陀羅尼等の法力によつて、諸難を免れたこと等である。卷第十五全卷五十四の説話は、全篇往生譚であつて、見方によれば往生傳の性格を持つものと見ることが出来る。卷第十六は觀音の靈驗譚で盛られ、卷第十七は地藏・虚空藏・彌勒・文殊・普賢・毘沙門天・吉祥天女・妙見・執金剛神・仁王等の菩薩・天部等の靈驗譚であるが、本卷五十の説話中、初めの卅二話は地藏の靈驗を物語るものである。卷第十九は出家の機縁譚（一〇一八）と、他は善惡應報の因縁譚、卷第二十は天狗に關する十二の説話と蘇生譚、利慾慳貪による惡因惡果の當來の應報や、現報の物語、最後は世善によつて善報を得たことについての、佛教的理解の物語等である。<sup>(2)</sup>

以上の如き比重を以て、全體のスペースが占められながら、しかもバランスを保つて、何等の不安をも感ぜしめないことは、説法唱導の例話として引證せられる、必要量に比例するもので、本書製作の行動的意志が奈邊に存したかが知られるがためである。これを裏返して言えば、法華經の靈驗譚、極樂往生、觀音の靈驗に次いで、地藏の信仰が多く勧められた、當時の信仰状況をも知ることが出来る。往生傳として今昔物語を見るとき、その本命とするところは、卷第十五にあることは言うまでもないが、この卷第十五を中心として、前後の各巻に見られる往生説話を摘出して一篇を編すれば、わが國往生思想史が構成せられることに注目せられるのである。

## (二)

今昔物語集卷第十五の五十四の往生者の説話の素材は、日本往生極樂記に據る者は、元興寺智光頼光、元興寺隆海、東大寺明祐、薬師寺濟源、定心院成意、叡山頸下有瘰僧、梵釋寺兼算、横川尋靜、定心院春素、比叡山明清、石山眞頼、千觀内供、法廣寺平珍、如意寺増祐、小松寺玄海、如法寺藥連、大日寺廣道、攝津國樹上人、賀古驛教信、比叡山眞覺、河内國尋祐、源憩、高階良臣、小松天皇御孫尼、池上寛忠僧都妹尼、伊勢國飯高郡尼、近江守彦眞、藤原佐世妻、女藤原氏、伊勢國飯高郡老嫗、加賀國女、近江國坂田郡女の三十二條であり、續本朝往生傳によるものは、鎮西の千日講聖人である。就中、往生極樂記と法華驗記の兩者に、説話の構成素材を求めたものは、藤原義孝、越智益躬の二條であり、法華驗記によるものは比叡山西塔仁慶、同横川境妙、始丹後國迎講聖人、鎮西餌取法師、加賀國尋寂、美濃國藥延、高階成順、尼釋妙、源雅通、藤原仲遠、長門國阿武大夫の十一條であるが、越中前司藤原仲遠は「年來法花經ヲ持テルニ依テ、必ス兜率天上ニ生レヌ」と「語り傳ヘタル」ものであり、阿武大夫は「我レ法花經ヲ讀誦セシカニ依テ、今兜率天上ニ生レヌト」自ら語つていたので極樂往生者に數え上げることが出来ない。他の九條中、拾遺往生傳中に仁慶、境妙、尋寂、藥延、尼釋妙、源雅通の傳は載せられるので、往生傳作者の共通意識を離れ、今昔物語集の作者が、自己の獨自の見解に基いて、法華驗記に素材を探索したのは、三條に限られることになる。往生説話の素材が、往生傳や法華驗記によらずして、當時廣く世に流布した傳承を採收したと考えられるものは、醍醐寺觀幸入寺、比叡山僧長増、始雲林院菩提講聖人、始丹後國迎講聖人、北山餌取法師、源信僧都母尼、鎮西筑前國流浪尼、造惡業人、仁和寺觀峰威儀師從童の九條である。<sup>(3)</sup>

卷第十五の五十四の説話の配列編集法は、既に多くの素材を求めた日本往生極樂記や、法華驗記の指針に、意識的に準據すべきことは當然であつて、概括的には比丘、比丘尼、優婆塞、優婆夷の四衆の次第によつてゐるが、各そのグループ中の配列は、法華驗記の中下の兩卷に取材したものは、概略、驗記の排列順序に従つてゐるが、日本往生極樂記の順序には、殆んど依つた形跡がない。

日本往生極樂記の編者慶滋保胤は、その序に

大唐弘法寺釋迦才撰淨土論。其中載往生者廿一人。迦才曰、上引經論二教證往生事。實爲良驗。但衆生智淺不達聖旨。若不記現往生者。不得勸進其心。誠哉斯言。又瑞應傳所載。三十餘人。此中有下屠牛販難者。逢善知識十念往生。予每見此輩彌固其志。今檢國史及諸人別傳等有異相往生者。兼亦訪於故老。都慮得四十餘人。予感歎伏膺聊記操作。

とあつて、その撰述の先蹤や目的が明白にせられている。保胤の本朝の往生人探索の規準は、「有異相往生者」であつて、彼自身の考慮のうちには「販雞爲業」の張鍾馗は、臨終に惡相を現しながら、「西時值善光寺念佛僧弘道。令鋪聖像。念阿彌陀佛」じ、又「殺牛爲業」す汾州人は、臨終の惡相から當來の受苦を脱せんがために請僧して、「師誦佛經。如弟子重罪還救得否」を尋問し、「觀經中說臨終十念尙得往生。佛豈妄言。」の教示によつて、「忽爾異香滿室便終」つたと、傳える瑞應傳の印象は、寛和二年入道し、更に「經歷諸國廣作佛事。若有佛像經卷。必容止而過。禮節如在。雖乘強牛肥馬。猶涕泣而哀。慈悲被禽獸」と、傳えられる如き保胤は、既にその類に非ざる佛緣值遇を喜ぶと共に、佛説の不虛と、彌陀攝取の慈恩に感泣するのみである。

極樂記の排列順序は僧・沙彌・尼・在俗男・同女となつていて、身分卑しき老婦といえども、平生佛に歸する心厚きもののみで、一生造惡の輩には及んでいない。續本朝往生傳の作者大江匡房(一一〇四—一一一四)は、慶保胤の極樂

記に次いで、「其後百餘年亦往往而在。予近有<sub>レ</sub>所<sub>レ</sub>感。故詢<sub>ニ</sub>菑<sub>ニ</sub>訪<sub>ニ</sub>朝野。或採<sub>ニ</sub>前記之遺漏。或接<sub>ニ</sub>其後事<sub>一</sub>」(7)と  
言つて、續本朝往生傳撰述の目的を明らかにしている。載せるところの往生人は、男三七・女五の總數四二名、そ  
の傳記の排列方法は、天皇・公卿・僧侶・在俗男・同女となり、この女の中には尼が混入している。瑞應傳の排  
列順位は比丘・比丘尼・沙彌・童子の如く佛家を先行し、在俗者は國王・皇后・官人と次第し、更らに在俗の庶民  
男女に區分することが出来る。しかるに續本朝往生傳の編者自身は「功德之池雖<sub>レ</sub>遠。見<sub>ニ</sub>賢思<sub>ニ</sub>齊。生死之山雖<sub>レ</sub>高。  
悖<sub>レ</sub>誓欲<sub>レ</sub>越。何況我朝念<sub>ニ</sub>西方<sub>一</sub>。遂<sub>ニ</sub>素意<sub>ニ</sub>之者。古今不<sub>レ</sub>絕。」と羨望の念止み難く、「備<sub>ニ</sub>諸結緣<sub>一</sub>」ために、「上自<sub>ニ</sub>國  
王大臣。下至<sub>ニ</sub>僧俗婦女。都慮四十二人。粗記<sub>ニ</sub>行業<sub>一</sub>」(8)と、本書の構成内容を明らかにしている。匡房が瑞應傳や  
往生記の撰述體裁を破棄して、僧の上に國王大臣の傳を叙したことは、破格であつて、彼自身、後三條天皇の東宮の時  
の侍讀となつて信任厚く、記録莊園券契所の中心人物として政策を推進し、白河院政下では院別當となつて、重任を  
負荷した。以上の閱歴が、然らしめたものと解する以外に、解決の方法がない。故に一生造惡不善の輩については、  
言及するに及ばず、在俗の男も散位小槻兼任を最下の身分としている。

これに反して三善爲康(一〇四九)は、「今接<sub>ニ</sub>江家續往生之傳。豫記<sub>ニ</sub>其古今遺漏之輩<sub>一</sub>」(9)として、拾遺往生傳、後拾遺  
往生傳各三卷を撰述したが、その目的は、拾遺往生傳卷中の序に、「予爲<sub>レ</sub>勸<sub>ニ</sub>後人念佛之行。豫拾<sub>ニ</sub>先達傳記之遺<sub>一</sub>」  
(10)と、明らかにしている。しかし、各先達が仰いだ信仰對象の誓願について、後拾遺往生傳卷上の序に、「夫彌陀有<sub>レ</sub>誓<sub>ニ</sub>  
于娑婆。雖<sub>ニ</sub>一念不<sub>レ</sub>捨。南浮有<sub>レ</sub>緣<sub>ニ</sub>于西土。雖<sub>ニ</sub>十惡無<sub>レ</sub>嫌。屠兒終命之曉。覺月照<sub>ニ</sub>發露之牕。獵徒瞑目之時。  
奇香薰<sub>ニ</sub>見火之室<sub>一</sub>」(11)と述べて、その益は一生造罪の屠兒・獵徒に筆を進めて、「彼何人乎。誰不<sub>ニ</sub>庶幾<sub>一</sub>」と、自己  
の救濟を願つている。これにより爲康は、恐らく保胤の往生記序の指示に従つて、迦才の淨土論卷下の「第六引現得往

生人相貌」中、特に優婆塞得往生者の内、「其性危險。又不<sup>レ</sup>信<sup>ニ</sup>因果。常以<sup>ニ</sup>殺獵<sup>ニ</sup>爲<sup>レ</sup>業」した無名の徒は、「遇<sup>レ</sup>疾臨終。備見<sup>ニ</sup>地獄苦具。及所<sup>レ</sup>殺衆生並來債<sup>レ</sup>命」る如き惡相を現じ乍ら、知識の勧めによつて十念往生したこと、及び瑞應傳の「販雞爲業。永徽九年臨終。見宅南群雞集。忽見一人著緋皂衣。駟雞唱言啄啄。其雞四度上啄兩眼。出血在床」の張鐘燼は、善知識の教えにより、この現報を轉じて往生を遂げたこと(12)の事例は、彼の撰述の往生傳に強く反映している。即ちいわゆる殺生を事とする俗人、肉食妻帶の破戒僧の往生例を見ることは、その特色とせられる。

## (三)

日本古典文學大系『今昔物語集』三の解説には、卷第十五の五十四の往生譚の主體をまとめて、

- a 一〜三〇 僧侶(一〇までは身分高き僧、二六以下は沙彌)
- b 三一〜三五 臨終に出家した朝臣
- c 三六〜四一 皇孫もしくは高僧の身内の女性
- d 四二〜四五 朝臣・上席の地方官
- e 四六・四七 殺生無慚の地方官
- f 四八・五三 在俗の女性
- g 五四 僧侶に仕えた下童

と、説話の序列を概括し、各説話の接續關連する點にも注意せられている。

以上の如く、身分地位によつて細分せられているが、この類別によれば、三一〜四一を臨終に出家した朝臣と、

高貴又は高僧の身内の女性に二分せられていて、その妥當性も認められるが、流浪尼の如き下層階級の女性が包括せられ、その名に相應せぬ矛盾もある。むしろ三一〜三五の臨終に出家した朝臣の一群は、その前の僧侶に編入し、別に一項目を掲げぬのが至當と考えられる。即ち入道眞覺は山に登つて「眞言ノ密法ヲ學フ。兩界及ビ阿彌陀ノ法ヲ持テ、毎日三時ニ此ノ法ヲ行ヒテ、一生ノ間不斷ザリケリ。」とあり、入道尋祐は「道心深ク發ニケレバ、出家シテ後、妻子ヲ離レテ、和泉ノ國、松尾ノ山寺ニ移リ住シ」た人である。又病により出家した源想は、「忽ニ髻ヲ切テ出家シテケリ」と傳えられる。出家年時は二十餘の程である。高階良臣は老後に、「深ク佛法ヲ信ジテ、現世ノ名聞・利養ヲ弃テ、」た法華讀誦・稱名念佛の典型的天台淨土教の念佛者で、その「髻ヲ切テ、僧ト成テ戒ヲ受ケ」たのは、死に先立つこと五日である。筑前守高階成順は父母の制止を斥け、「偏ニ此ノ世ノ事ヲ不思ズシテ、只、後世菩提ヲ願フ。遂ニ髻ヲ切テ、僧ト成テ戒ヲ受ケテ、名ヲ乘蓮ト云フ」とあつて、入道以後、なお在家生活を繼續する、從來の形式的に老後又は臨終に入道するのと、その生活内容を異にするからである。又小松天皇御孫尼以下の女性は、源信僧都母尼と筑前國流浪尼以外は、すべて「出家シテ尼ト成」つた事實が傳えられているので、これ等を一括して比丘尼の項を建てるべきである。よつて概觀すれば比丘(一〜三五)、比丘尼(三六〜四一)、在俗の男性(四二〜四七)、在俗の女性(四八〜五三)下童(五四)に分けられる。もちろん、比丘の中においても、その生活様式や出家の年代の遲速によつて、更に區分もせられるが、特に注意せられる點は、從來の往生傳が、四衆によつて類別せられるのに對し、「人ニシテ」と、蔑視せられる奴婢階級者が、一科として立てられている點は、人姓の平等精神に反する立場に立つようである。又大江匡房が、先ず天皇・公卿の傳を冒頭に位置せしめた編纂法を、日本的自覺に萌すものであると理解すれば、三善爲康が慶滋保胤の菩薩二、比丘二六、沙彌三、比丘尼三、優婆塞四優婆夷七の編纂法に復歸したことは、一種の退行現象と受留められる。しかし更

に三善爲康も差別せなかつた下童を、今昔が四衆の域外に食出さしめた考慮は、何に因るものであろうか、恐らく作者の身分による潔癖性以外に、理解を求める方法はないと思う。

以上の如く五類に概括せられる中、第一の男性のなか、幼時より出家して求道した者一〇三〇と、初めは俗にして後に道心を發して出家修道した三〇三五に區分せられる。更らに前者については地域的には、文化の中心圏と、及びその周邊等にも分けることが出来るが、最もその主體の性格を意義づけるものとしては、出家の後、顯教か密教の法文を學び、又は顯密の二教を兼學し、それぞれ行法を修した身分ある學僧から轉向して、淨土の往生行を修したものの二〇一六、學問には否定的に背を向けて彌陀を念じた修行僧（一七〇三）に分けることが出来る。更に後者においては「常ニ山林へ參リ、不至ザル靈驗所无シ」との平珎、「佛ヲ念ジ經ヲ讀テ、更ニ他ノ事无シ」と言う増祐、「後ニハ妻子ヲ離レ世間ヲ弃テ」た、玄海の如き聖的行動に富む僧（一八〇二）、講の主宰者（二二〇二四）、沙彌（二二六〇三〇）に類別せられている。更らに文化の中心地域において、當時佛教の二大中心とせられる、奈良と京都の文化圏に分けられ、奈良についての三話は、年次的に智光、隆海<sup>(15)</sup>（八八六）、明祐（九六一）、濟源（九六四）と排列せられている。かくの如き例を以て、一部列傳體的編纂法を採用せるものであるとの説も、了解せられるのである。

#### (四)

次いで考察すべき點は、卷第十五はその説話の原據を、日本往生極樂記と法華驗記によるとせられているが、ここに注意を要することは、法華驗記に往生者の傳記を採訪したことは、今昔物語作者の獨自の見解によるものであるか、又はその成立時點における、共通意識に基づくものであるかについてである。往生者を決定付ける基礎條件は、

「異相往生」者とすることは、日本往生極樂記以來、法然淨土教開創以前の傳統である。今昔物語作者も平生の宗教的行動と臨終の異相を挙げ、「必ズ極樂ニ往生セル人也ト知テ、貴ビケリトナム語リ傳ヘタルトヤ」と言う、今昔獨特の説話構成の定型によつて結ばれている。しかし本書の作者が、終始これ等の往生人の信仰に對して、文學者として傍觀者的態度で臨んでいたのか、又は拾遺往生傳の作者三善爲康の如く、天台教團に對して、自由人的立場に立つた念佛信仰者であり得たか、法華驗記作者首楞嚴院沙門鎮源の如く、天台宗教團の體制下に制約を受ける者であつたか、その何れであるかを決定する手懸りは、説話の取材を法華驗記に得たもので、三善爲康も亦拾遺往生傳に採録しているもの五種を擧げて、その取扱ひ方について考察することが出来る。即ち

(今昔物語集)

(法華驗記)

(拾遺往生傳)

比叡山西塔僧仁慶往生語第十一

(中)第五十二仁慶法師

(上)沙門仁慶

比叡山横川境妙往生語第十二

(中)第五十一楞嚴院境妙法師

(上)沙門境妙

加賀國僧尋寂往生語第廿九

(下)第九十加賀國尋寂法師

(中)尋寂法師

美濃國藥延往生語第三十

(下)第九十四沙彌藥延

(中)沙彌藥延

睿桓聖人母尼釋妙往生語第四十

(下)第九十九比丘尼釋妙

(中)尼釋妙

であつて、ここに注意せられることは、拾遺往生傳と共通するのは、上中二卷のみで、下卷に及んでいないことである。拾遺往生傳三卷は、先ず「今接江家續往生之傳。豫記其古今遺漏之輩」(上卷序)して上卷が成り、「其後闕國史別傳。求三京畿邊外。所訪得<sub>レ</sub>有<sub>レ</sub>數矣。欲<sub>レ</sub>罷<sub>レ</sub>不能。重更記<sub>レ</sub>之」(中卷序)したものが中卷であつて、「今之所<sub>レ</sub>錄。繼爲<sub>二</sub>下卷<sub>一</sub>」(下卷序)して、三卷とした成立過程を自序している。而して各卷に納められる傳記の最も新しいものは、上卷は承

わが國往生傳史上より見た今昔物語集作者の性向

徳三年（一〇九九）に歿した源算、中巻は嘉承二年（一一〇七）歿の中原義實、下巻は天永二年（一一一一）歿の高階敦遠室を最下限とするので、上・中二巻はそれぞれ嘉承二年、天永二年までに成立していたとせられる。翻つて今昔物語の現存の形態のもの成立年時は、今日の時点において、その研究成果は嘉承年間（一一〇六）成立説が提起せられている。従つて同一年代に同一の法華験記に取材する場合、その作者の立場が記事の中に表現せられるべきである。よつてこの点について上記の問題につき、三者を検討するに、比叡山西塔僧仁慶の晩年と臨終について、法華験記には

臨知命期。殊發道心。捨衣鉢等。圖繪兩界曼荼羅。刻彫阿彌陀佛像。書寫妙法華經。爲四恩法界。供養恭敬。其後不經幾日月。請病患。多日辛苦。忍病惱苦痛。自讀法華。請結緣衆僧。令讀法華。勤修念佛。終以入滅。<sup>(16)</sup>

とあり、今昔物語は

漸ク年積テ老ニ臨メレバ、世ノ中ヲ哀レニ无端ク思テ、殊ニ道心口ケム、聊ニ房ノ具ナドノ有ケルヲ投ゲテ、兩界ノ曼陀羅ヲ書奉リ、阿彌陀佛ノ像ヲ造リ奉リ、法花經ヲ寫シ奉テ、四恩法界ノ爲ニ供養シツ。其ノ後、幾ノ程ヲ不經ズシテ、仁慶、身ニ病ヲ受テ、日來、惱ミ煩フ間、自ラ、法花ヲ誦シテ斷ツ事无シ。亦、他ノ僧ヲ請シテ、法花經ヲ令讀誦テ、心ヲ至シテ此レヲ聞ク。始此クシテ日來有間、遂ニ失スレバ、葬シテケリ。<sup>(17)</sup>

とある。その表現は多分に作者の力量により、文學的に翻案せられているが、往生淨土の保證せられる條件として、の宗教行爲は、法華験記を全面的に踏襲している。これに反して、拾遺往生傳は

己及ニ知命。殊發ニ道心。捨ニ衣鉢。賣ニ資物。圖ニ繪兩界曼荼羅。彫ニ刻阿彌陀佛像。兼爲ニ四恩法界。書ニ寫一乘妙法。其後雖レ纏ニ病患。不レ怠ニ念佛。正心不レ亂奄然而滅矣。<sup>(18)</sup>

とあつて、臨終の「自讀法華。諸結緣衆僧。令讀法華」の天台顯教の特殊的行法は、全く脱落していることが窺われる。比叡山横川境妙についても同様のことが言われるのであつて、境妙の持經聖であつたことは、驗記では「捨諸緣務。深宗讀誦。惜寸分暇。不作餘事。若行道路。若人與語。手持經卷。眼視經文。部數多積。及二萬部」とあることが證明している。今昔物語はこの意を受けて、「年來、他念无<sub>ク</sub>法花經ヲ持奉テ、既ニ二萬部ヲ讀誦シタリ。」と要約し、捨遺往生傳は「專讀<sub>ニ</sub>法華經<sub>ニ</sub>及<sub>ニ</sub>二萬部<sub>ニ</sub>」と、輕妙に受流している。更に行願寺における法華經の書寫、卅講の記事の如きは、「又行<sub>ニ</sub>五種法師之行<sub>ニ</sub>。勤<sub>ニ</sub>十種供養之勤<sub>ニ</sub>」と模糊たる表現を以てし、往生のための行爲としては、法華經の行法には好意的でない。その臨終の描寫は、法華驗記は

卽吐詞言。境妙最後病也。決定可死去。沐浴身體。著淨衣裳。以五色糸。看彌陀佛手。以其糸把我手。向西方坐。請諸僧侶。轉讀法花。修法華懺法。勤彌陀念佛。既遷化矣<sup>(21)</sup>

とあり、今昔物語は

言ヲ吐テ云ク、境妙ガ取後ノ病、此レ也。此ノ度、必ス死ナムトス云テ、沐浴シテ淨キ衣ヲ看テ堂ニ入テ、阿彌陀佛ノ御手ニ五色ノ糸ヲ付テ、其レヲ引ヘテ西ニ向テ念佛ヲ唱フ。亦、數ノ僧ヲ請テ、法花經ヲ令讀誦メ懺法ヲ令行メ念佛三昧ヲ令修ム。而ル間、境妙、貴クンテ失ヌ。<sup>(22)</sup>

とあつて、驗記の立場を尊重していることは明瞭である。しかるに捨遺往生傳は

于レ時告<sub>ニ</sub>衆人<sub>ニ</sub>曰。最後之病也。決定可<sub>レ</sub>死矣。沐浴威儀。以<sub>ニ</sub>五色絲<sub>ニ</sub>著<sub>ニ</sub>彌陀佛手<sub>ニ</sub>。引<sub>ニ</sub>其絲<sub>ニ</sub>讀<sub>ニ</sub>經念佛<sub>ニ</sub>。面<sub>レ</sub>西而<sub>レ</sub>絶矣。<sup>(23)</sup>

と記し、驗記、今昔の「請諸僧侶。轉讀法花。修法華懺法」の具體的善根の内容は、「讀經」の中に投影せられて

個性を消し、その讀經念佛も、境妙自身の意志的行爲と理解せられる。

聖僧の行爲に反して、この當時、佛教社會に異狀な魅力を以て迎えられたのは、沙彌の生活様式である。しかし時代の遡る程、その生活形態は美化せられ、温和な筆致を以て表現せられているが、時代の下降するに従つて誇張した表現形式によつて、その生活形態が肯定せられている。即ち加賀國尋寂について、驗記は

到初夜時。有家主(尋寂)來向。是則沙門。見宿沙門(攝圓)。歡喜無限。家主僧雖在家。而有道心。(24)  
(筆者註)

とあつて、妻帶の在家止住の破戒僧を、なお沙門の語を以て糊塗しているが、今昔は

而ル間、夜ニ入テ、家ノ主、外ヨリ來レリ。攝圓、此レヲ見レバ僧也。攝圓ガ宿レルヲ見テ、喜ブ事无限シ。攝圓、家主ノ僧ノ言ヲ聞クニ、此ク妻子ヲ具シテ世ヲ終ト云ヘドモ、事ニ觸レテ物打云フ様、殊ニ道心有ト思。(25)

と、表現はやや具體性を帯びている。しかるに拾遺往生傳は、尋寂法師と稱して、沙門と區別している。法師の敬稱は法華驗記にも用いられているが、拾遺往生傳では沙彌の同意語と解せられるムードを持つに對し、驗記の用語例は沙門の語に通じている、嚴肅な持經の修行者の性格を帯びている。尋寂の生活態度について、爲康は、「身在三世路。雖具妻妻子。口誦法華。偏欣淨土。」とあつて、今昔よりもその性格は、一層具體的説明的記述法であつて、傳文の最初にこの文を載せていることは、説得の効果を狙つたものと解せられる。

美濃國沙彌藥延についても、同様の見解を當てみると、驗記には

宿路邊舍。見其宅主。雖似法師。作法非僧。頭髮二寸。著俗衣服。田獵漁捕。食完噉鳥。狼藉不善。宛如具縛。聖人見此。心生怖畏。悔恨宿此焉。(20)

とあつて、沙彌は法師と區別せられることが判かる。今昔ではこの生活形態を

日暮レテ道ノ邊ニ有ル人ノ家ニ借宿ス。其ノ家ノ主ヲ見レバ形、法師也ト云ヘドモ、僧ニ非ス、頭ノ髮ハ二寸許ニ生ジテ、俗ノ水干袴ヲ着タリ。亦、狩・漁ヲ役トシテ魚鳥ヲ食トセリ。聖人、此レヲ見テ、此ノ家ニ宿ケル事悔フト云ヘドモ。(27)

と、飄然した文學的表現に過ぎないが、拾遺往生傳は

其體似レ僧。其行如レ俗。頭髮二寸。見者驚矣。身著ニ俗衣。手殺ニ魚鹿。食レ肉吸レ血、況於ニ餘事一哉。(28)

と、古代律令佛敎的煙幕は剝奪されて、赤裸の沙彌像が浮彫りせられている。ここに沙彌是認の過程の推移が知られるのである。

從來述べた如く、三書に共通に掲げる傳の最後は、睿桓聖人母尼釋名である。釋妙の平生については、驗記には其心潔白。慈悲甚深。細守戒律。不犯微塵。以不淨不取水瓶。不著袈裟不出佛前。何況誤犯其餘衆罪哉。出家以後。向西方不行大小便利。頭東足西更不臥息。讀誦法華。稱念彌陀。日夜經營。動止所作。讀法華經三千餘部。百萬遍念佛數百度也。(29)

とあり、今昔には

出家ノ後ハ、戒律ヲ持テ犯ス事无シ。穢キ手ヲ以テ水瓶ヲ不取ズ、手ヲ不洗ズシテハ袈裟ヲ不着ズ。佛ノ御前ニ參ル時ニハ手ヲ洗ヒ身ヲ淨メテゾ參ケル。永ク、西ニ向テ大小便利ヲセズ、亦、跡ヲ西ニセズ、枕ヲ東ニセザリケリ。晝夜ニ法花經ヲ讀誦シ、寤寐ニ彌陀ノ念佛ヲ唱ヘテ、百万返ヲ滿タル事數百度也。(30)

とある。又拾遺往生傳には

其心清潔不レ染ニ紅塵。以ニ穢手ニ不レ取ニ水瓶。以ニ白衣ニ不レ出ニ佛前。行住坐臥不レ背ニ西方。涕泣便利不レ向ニ西方。讀ニ法華經ニ三千餘部。百万遍念佛數百箇度矣。

わが國往生傳史上より見た今昔物語集作者の性向

とある。三者を比較すると「細守戒律」と云う點について、直接教團の拘束力の届かぬ、自由人を作者とする拾遺往生傳は、全くその事項には觸れていない。又「讀法華經三千餘部、百萬遍念佛數百度也」の行爲については、今昔の立場は「晝夜ニ法華經ヲ讀誦シ」とあつて、その讀誦の數量を詠嘆する態度であるが、むしろ「寤寐ニ彌陀念佛ヲ唱ヘテ百萬遍ヲ滿タル事數百度也」と、往生のための作業として、念佛に重き比重をかけている。又爲康は「以三穢手不レ取ニ水瓶。以三白衣不レ出ニ佛前」を以て、持戒の派生的平素の行動と理解し、「細守戒律。不犯微塵」の句を意識的に脱落せしめた。よつて以下の記述と合縁して、淨土願生者の彌陀恭敬尊重の意志表現の行動と素直に理解せられる内容となり、從來の持戒と彌陀恭敬の二重構造は消失した。釋妙の平生の行動の如きは、續本朝往生傳の阿闍梨範久の<sup>(31)</sup>「行往坐臥不レ背ニ西方。吐唾便痢不レ向ニ西方。未下曾以ニ夕陽ニ負レ背。登レ山之時。側レ身而行。」とあるのと、軌を一にするものである。彼の言によれば、「樹之臥也。必在ニ傾方。懸ニ意西方。盍ニ遂ニ素意」とあつて、「一生慕ニ極樂」という意志が、行動に表現せられたものである。釋妙の行動も、戒律細守の結果派生するものでなく、極樂欣慕の心情の表現行動と解する時、釋妙の行動の理解がそのまま、淨土教の進展推移を如實に物語るものであり、更にこのことは、作者を淨土教進展の流れに即して、思想的に位置付けることが出来ると共に、作者の對天台宗教團に對する立場をも決定することが出来る。

## (五).

各種往生傳に記載されずして、今昔物語集にのみ記載せられる往生人は、その原據を何れに求めたものであるか、その説話構成の素材となつた原型を求めることは出来ないので、恐らく當時筆録せられずして口承により、民間に

沈澱していた噂咄を發掘し、それを根據にして書上げたものではないかとも考えられるが、比叡山僧長増の説話の如きは、門乞食平等（もしくは平灯）に關する類話が、古事談卷第三、發心集卷第一、三國傳記卷第九等にもある。又源信僧都母尼の前半は發心集卷七、三國傳記卷一に、更に造罪業人取後唱念佛往生説話は、寶物集卷七に同原かと思われる説話があるので、恐らく今は散逸したが、當時存在したオリジンの設定も不可能ではないかと思う。

醍醐觀幸入寺、比叡山僧長増、始雲林院菩提講聖人、始丹後國迎講聖人、北山餌取法師、源信僧都母尼、鎮西筑前國流浪尼、造惡業人取後唱念佛往生、仁和寺觀峯威儀師從童等の物語りが、從來の往生傳類、その他に全く見ない説話であるが、當時傳承せられた民話中、今昔作者が獨自の所見に従つて、取捨の上採録せるものであらう。ここに作者の淨土教信仰の立場が考えられるのである。

醍醐觀幸入寺は、仁海<sup>(32)</sup>（九五五）に就いて眞言蜜法を受學したとあるので、大體十一世紀前半を中心とした時代の人と考えられる。彼の晩年について、「觀幸、何ナル緣ニカ有ケム、堅ク道心發ニケレバ、本寺ヲ去テ、忽ニ土佐ノ國ニ行テ、偏ニ名聞・利養ヲ弃テ、聖人ニ成テ、年來行ヒケルニ、」と述べている。即ち遁世して孤高の聖人となつたこと、又土佐の國に赴いたことについては、次ぎの長増<sup>(33)</sup>について、「佛法ノ少カラム所ニ行テ、身ヲ弃テ、次第乞食ヲシテ、命許ヲバ助ケテ、偏ニ念佛ヲ唱ヘテコソ極樂ニハ往生セメ」と、ある如く、佛教信仰稀薄の地の結縁傳道が考えられる。ここにおいては、出家の後再び遁世する、いわゆる「名聞・利養ヲ弃テ聖人ニ成」つたことが重視せられ、本寺の交衆が、名聞利養の俗臭高きものであつたことが知られる。長増は房を出て、念珠・袈裟等をとり、廟に行き、多くの「法文・持佛ナドノ御スルモ取リ不拈メレテ」出奔し、數十年を經過して、弟子清尋と門乞匄姿で、伊豫國で邂逅した。彼は伊豫・讃岐兩國を、心經すら知らぬ法師となり、念佛して乞匄したが、その心とするところは、ただ、「偏ニ念佛ヲ唱ヘテコソ極樂ニハ往生セメ」と、言うにあ

る。即ち生活型態としては、民衆に伍し、自らの往生を示して、信心の恩光に浴せぬ黎民に、念佛の法を傳えんとしたものである。後、再び伊豫に歸り、舊寺の林中で、西に向い、端坐合掌して死んだ。「國人共、此レヲ見付テ悲ヒ貴テ、取ミニ法事ヲ修シケリ。讃岐・阿波・土佐ノ國ニテ此ノ事ヲ聞キ繼テ、五六年ニ至マデ此ノ門乞匄ノ爲ニ法事ヲ修シケリ。」と、滅後の修善と、従つて彼の行動範圍を示し、彼の人柄について、「此ノ國ニノ人ヲ導ムガ爲ニ、佛ノ權リニ乞匄ノ身ト現シテ來リ給ヘル也」と、死後において、その行動は止揚せられるに至つてゐる。

始雲林院菩提講聖人<sup>(34)</sup>については、既にその敬稱に聖人の語が、用いられることによつて、本寺の交衆を遁れ、専ら後世菩提の道を求めた、求道の僧であることが判る。聖人の語が示す内容について考察すると、結語によつて作者自身物語るところによれば、「道心深ク發ニケレバ、出家シテ後、妻子ヲ離レテ、和泉ノ國、松尾ノ山寺ニ移リ住シテ、日夜瘡痂ニ彌陀ノ念佛ヲ唱ヘ、」た、入道尋祐<sup>(35)</sup>について、「本ヨリ堅固ノ聖人ニ非ズシテ俗也ト云ヘドモ、心ヲ發シテ出家・入道シテ、歎ニ極樂ニ往生セムト願ヘバ、如此ハ往生スル事多カリ。」と、語つてゐる。堅固の聖人に非ざることとは、「初ハ俗ニシテ」世を過したことにあるとせば、比叡山無動寺の一聖人は、「幼ニシテ山ニ登テ出家シテ、師ニ隨テ顯蜜ノ法ヲ學ブニ、皆、其ノ道ニ達レリ。亦、道心深クシテ後世ヲ恐ル心有リ。」と、その生立ちが明されていて、共に道心深くして後世を恐れ、極樂を欣う心と行が、条件となつてゐることによつて、聖人の概念を規定することが出来る。この「道心深クシテ後世ヲ恐ル心」が、意識的に行動に移されると、醍醐ノ觀幸入寺の如く、「本ノ寺ヲ去テ、忽ニ土佐ノ國ニ行テ、偏ニ名聞・利養ヲ弃テ、聖人ニ成テ、年來行ヒケルニ」とある如く、名聞・利養の放擲が條件とせられてゐる。これを約言すれば、出家・遁世をコースとして、名聞利養に先立ち、妻子を捨離して、僧としての基本的路線が守られてゐる。これに對して「年來、法花經ヲ讀誦シ、彌陀ノ念佛ヲ唱ヘテ、佛ノ道ヲ願フト云ヘドモ、世難弃キニ依テ、此ク妻子ヲ具シタリ。」と、その日常生活を告白する加賀國尋寂や、

「形、法師也ト云ヘドモ、僧ニ非ズ、頭ノ髮ハ二寸許ニ生ジテ、俗ノ水干袴ヲ着タリ。漁ヲ役トシテ魚鳥ヲ食トセリ。」という、生活態度の藥延<sup>(38)</sup>の如き、法師・沙彌と稱せられるグループとは、基本的に異なる要素が嚴存している。

北山餌取法師は、今昔物語集においては、播磨國賀古驛教信、鎮西餌取法師淨尊、加賀國僧尋寂、美濃國僧藥延の一群の中に包擁せられている。沙彌教信と勝如聖人との、神秘的奇遇は、無言修行と稱名念佛、律令佛教と反律令佛教の對決であつて、今昔の作者は「彼、教信、妻子ヲ具シタリト云ヘトモ、年來、念佛ヲ唱ヘテ往生スル也」と、讃辭を呈し、「一生ノ間、彌陀ノ念佛ヲ唱ヘテ、晝夜寤寐ニ念事无カリツ、」とて、造惡の行爲については、何等觸れていない。しかるに、北山餌取法師の行實は、「年老タル法師ノ物ヲ荷ヒテ持來テ、打置テ奥ノ方ニ入ヌ。有ツル女出來テ、其結タル物ヲ解テ、刀ヲ以小サク切ツ、鍋ニ入レテ煮ル。其ノ香、鼻ニ事无限シ。」とあり、法師自身の告白によれば、「己ハ、奇異ク弊キ身ニ侍リ。此侍ル女ハ己ガ年來ノ妻也。亦、可食キ物ノ无ケレバ、餌取ノ取殘シタル馬・牛ノ肉ヲ取り持來テ、其レヲ噉テ命ヲ養テ過ギ侍ル也。而ルニ、念佛ヲ唱フルヨリ外ニ勤ムル事无シテナム、年來ニ成ヌル」とあつて、積極的に僧侶の肉食妻帯の生活が肯定せられている。又鎮西餌取法師淨尊<sup>(40)</sup>については、「人、物ヲ荷テ來レリ、奄ノ内ニ入テ荷タル物ヲ置ク。見レハ、法師也、頭髮ハ三四寸許ニ生ヒテ綴ラ着タリ、怖ロシク穢クテ更ニ可近付クモ非ズ」とあつて、「此ノ持來タル物共ヲ食ヲ見レバ、牛・馬ノ肉也ケリ」と、説明が加えられ、彼自らの宗教生活の姿勢について、「弟子淨尊ハ、愚癡ニシテ悟ル所无シ。人ノ身ヲ受ケテ法師ト成レリト云ドモ、戒ヲ破リ慙无シテ、返テ惡道ニ墮ナムトス。今生ニ榮花ヲ可樂身ニモ非ズ、只、佛ノ道ヲ願テ、戒律ヲ持テ三業ヲ調ヘム事ハ、佛ノ教ヘハ不叶ズ。分段ノ身ハ、衣食ニ依テ罪造ル、檀越ヲ憑マムト思ヘバ、其恩難報シ。然レバ、諸ノ事、皆、不罪障ズト云フ事无シ。此レニ依テ淨尊、世間ニ人ノ望ミ離タル食ヲ求テ人命ヲ繼テ、佛ノ道ヲ願フ。所謂ル、牛・馬ノ肉村也。」とある。加賀國僧尋寂の言は、「弟子尋寂、年來、法花經ヲ讀誦シ、彌陀ノ念佛ヲ唱ヘテ、佛ノ道ヲ願フト云ヘドモ、世難弃キニ依テ、此ノ妻子ヲ具シタリ。」とある。美濃ノ國ノ僧藥延の

わが國往生傳史上より見た今昔物語集作者の性向

容姿は、「其ノ家ノ主ヲ見レバ、形、法師也ト云ヘドモ、僧ニ非ズ、頭ノ髮ハ二寸許ニ生ジテ、俗ノ水干袴ヲ着タリ。亦狩・漁ヲ役トシテ魚鳥ヲ食トセリ。」と表現せられている。要するに、頭髮を剃除した法師の俗衣を着し、妻帯肉食より、更らに漁獵の生活に身命を支えている。換言すれば、俗を出て俗に還つてゐるが、その俗は止揚せられて、より高き宗教生活が行われ、藥延は夜半、沐浴して淨衣を着して、持佛堂に入り、「火ヲ打テ、御明ヲ燈シ香ニ付ケテ、念珠ヲ擲テ佛ヲ禮拜シテ、先ツ懺法ヲ行フ。次ニ法花經ヲ誦ス、一部ヲ誦シ畢ルニ夜曉ヌ。其ノ後、彌陀ノ念佛ヲ唱フ」といふ、生活の果てに、自身の往生極樂の日時を豫知し、來宿の叡山無動寺の聖人に結縁を要請した。此の言を聞き聖人は、「法花經ヲ誦シ、念佛ヲ唱フル、此レ無限キ功德也ト云ヘドモ、魚ヲ捕リ鳥ヲ殺ス、此レ極テ重キ罪障也。何ゾ、如此ノ罪ヲ造乍ラ、忽ニ極樂ニ往生スル事有ラムヤ。此レ、只ニ云フ事ゾト思テ、無動寺ニ返ヌ。」と云う、聖人の不信は、功德と罪障との對決であり、聖人佛教と沙彌佛教、換言すれば持戒佛教と反持戒佛教の對決を物語るものである。かくの如き沙彌佛教が、この時代に採上げられるようになったことは、獨り佛教々團内部の孤立した宗教現象として、抬頭して來たことを示すものでなく、漸く一般社會の視聽を、大きく動かすに至つたことを雄辯に物語るものである。

源信僧都母尼、<sup>(41)</sup>鎮西筑前國流浪尼<sup>(42)</sup>についての往生譚は、前者は源信を出家せしめた目的は、「女子ハ數有レドモ、男子ハ其一人也。其レヲ、元服ヲモ不令爲ズシテ、比叡ノ山ニ上ケレド、學問シテ身ノ才吉ク有テ、多武ノ峯ノ聖人ノ様ニ貴クテ、姫ノ後世ヲモ救ヒ給ヘト思ヒシ也」と、眞意を言遣して、籠山修行を要請し、最後臨終には僧都を善知識として、「尼君、勸ニ道心ヲ發シテ念佛ヲ一二百返許唱フル程ニ、曉方ニ成テ消入ル様ニテ失ヌ」と、聖の道に勧め入れた志によつて、貴き往生を遂げ、「祖ハ子ノ爲、子ハ祖ノ爲無限カリケル善知識カナト」述懐し、僧都は横川に歸つてゐる。後者はもと、筑前の山寺の炊事婦であつて、高聲に彌陀の念佛を唱えることにより、僧衆の讒言にあい、追放せられて流浪の身となつた。時

に慈悲ある「家ノ主ノ女」に、「此<sup>コ</sup>ハ家モ廣シ、庭モ廣シ。然<sup>サレ</sup>バ、此ニ居テ念佛モ申セ」と引取られ、芋<sup>ツ</sup>を續<sup>ツ</sup>みつつ三四年許りを過ぎ、奇瑞もろ共、往生を遂げたことを伝えるものである。この説話もストーリーの進行中に、古代佛教と念佛門との對決が物語られている。

卷第十五の、最後に採上げている往生人は、仁和寺觀峯威儀師の從童であつて、その身分生業は、「馬ノ草令<sup>ナ</sup>刈メ、糞<sup>フ</sup>ナド取テ令<sup>ル</sup>弃<sup>ル</sup>程ノ」下賤であり、その進退についても、「人<sup>ニ</sup>シク此ノ童」と嘲笑せられる、奴隸階級に所屬していたが、仁和寺の西の鳴瀧に蘆を結び、念佛の聲もろともに、往生したことに對して、結語には、「賤<sup>ヒ</sup>物<sup>ク</sup>、故<sup>モ</sup>不知<sup>ヌ</sup>童也<sup>ト</sup>云<sup>ヘ</sup>ドモ、年來、極樂ヲ願ケルヤ、口ヲ動カシケルハ、念佛ヲ申シケルナメリ。遂ニ命終ラムト爲ル時ヲ知テ、靜ナル所ニ行キ居テ、居<sup>ル</sup>掌ヲ合セ念佛ヲ唱ヘテ、西ニ向テ死ヌレバ、疑ヒ无ク極樂ニ往生シタル者トゾ」と斷定し、社會の最下層の、賤民の往生が物語られている。

今昔物語集の作者の意識において、「從の童」を、佛門の四衆の弟子より、食出さしていることは、彼自らが人間扱いせぬ、下僕の使用主である、身分の高潔さを裏付けるものである。されど、往生人として取上げなければならぬ、ジレンマに陥れるのは、彼自らが、淨土教の信奉者でなければならぬ。かくの如き人物を求めて、一應、隆國に編者を擬することは當を得たものである。

## (六)

今昔物語集卷第十五は、編者自ら、作爲的意識的に、往生譚のみを収録したもので、いわゆる往生傳的性格を持つパートである。一篇中の一パートは、全體と孤立したものでなく、全體に關連し、全體によつて生かされるもの

であつて、そこに、存在意義と使命が附與せられるものである。

今昔卷十五の説話の原據は、日本往生極樂記・法華驗記・續本朝往生傳等に素材を求め、更に拾遺往生傳卷上・卷中と同源の傳承によつたものであることについては、既に指摘した如くである。しかし往生傳類と法華驗記とは、その成立の本質を異にするもので、同日に論すべきでないことは、言うまでもない。即ちこれ等の諸書におさめられる主體の性格は、往生傳類は所求の淨土は西方極樂、所歸の本尊は阿彌陀佛、去行は念佛の實踐者に限定せられている。しかるに法華驗記は、偏者鎮源がその序に述べる如く、「上宮請西以降。若受持讀誦之件。若聽聞書寫之類。預靈益者推之度矣」とある。故に法華行者の受ける、靈益の内容は多岐であつて、往生極樂を唯一の目的とするものでないことは周知の通りである。しかしその所持・讀誦・聽聞・書寫によつて、極樂に往生した實證は甚だ多い。よつて驗記は往生傳成立の原據となり得ても、その成立の本質から考察して、自ら限界があるので、それを越えて往生傳と同列に看做す見解には、贊同することはできない。何んとなれば、その究極の目的は、「法華經者。久遠本地之實證。皆成佛道之正軌」であるがためである。

法華經の靈益の一として、異相を示して、極樂に往生した實證は、必ずしも、本質上、本書卷第十五に網羅せられるもののみでなく、寧ろ、法華靈驗譚を擧げる本書の卷第十二・第二十四項以下、卷第十四・第二十九項に至る八十六項の説話中にも、見出さるべき筈である。更らに念佛思想は、古く諸宗の教學傳來の諸祖中にも、隨伴的に信仰せられた事實は覆うべくもないので、卷第十一の諸宗傳來史譚中にも、その實例を求むべきである。又觀音・地藏等の信仰と合糅して、實踐せられたことは、法華經の讀誦と念佛が併用せられた如き、複合實踐形態が、可成のウエイトを持つていた時代の風潮を受けたものであつて、複合の効用論理を、信仰の客體の複合に轉用して、現當二世の利益を追及したものである。この見解に立てば、當然卷十七に纏められている、菩薩諸天の靈驗譚中にも、その目的を果すこ

とを得た、例證を求むべきであろう。更らに出家遁世は、道心に根ざす行動である故、その終局には、淨土が求められる易行道の教えが、廣く行われたと考えられるので、卷第十九の出家機縁譚及び應報譚の中にも、その例證が求められるべきであろう。よつて驗記以後に成立した、往生傳撰者が素材を驗記に探訪した見解に隨つて、今昔物語集の本朝付佛法の全體について、廣く往生者を探求して、一部の往生傳を設定し、それによつて、更らに、作者の淨土教信仰の形態を、より深く考察してみたい。

卷第十一の諸宗傳來史譚中には、「西ニ向テ端座シテ失ヌ」とか、「入滅ノ時兼テ諸ノ弟子ニ令知」める如き、「異相往生」の條件に叶う、滅後の瑞相を現じたのは、道照・鑑眞・寂澄である。道照の臨終については、續日本紀卷一、文武天皇四年三月十日の卒傳に、「還住ニ禮院、坐禪如レ故、或三日一起、或七日一起、儻忽香氣從レ房出、諸弟子驚怪、就而謁ニ和尚。端ニ坐繩床、无レ有ニ氣息、」とあり、又靈異記には「臨ニ命終時、洗浴易レ衣、向レ西端坐。光明遍レ室。于レ時開レ目、召ニ弟子知調、汝見レ不。答言己見。法師誡曰、勿ニ忘語ニ宣。他ニ即後夜、光自レ房出、施耀ニ寺庭、松ノ樹。良久、乃指レ西飛行。弟子等莫レ不ニ驚怪。大德西面端座、應レ時焉」とあつて、時人は「定知、必生ニ極樂淨土」と、受留めたことを傳えている。今昔は全く靈異記を繼承せるもので、靈異記の「船氏明德、遠求ニ法性、是非凡、終沒放レ光」の贊言を、換骨脱胎して、「道照和尚ハ權者也ケリトナム世ニ語リ傳ヘタルトヤ。」とある。

鑑眞の終焉の狀については、東征傳に「是歲五月六日。結跏趺坐面西化。春秋七十六。化後三日頂上猶煖。由レ是久不ニ殯殮。至ニ於闍維ニ香氣滿レ山。平生嘗謂ニ僧思託ニ言。我若終己願坐死。汝可下爲レ我於ニ戒壇院ニ別立中影堂上。舊住房與ニ僧住。千臂經云。臨終端坐。如レ入ニ禪定。當知此人己入ニ初地。以レ茲驗之。聖凡難レ測(47)」とある。今昔は「死テ後三日マデ頂ノ上暖ナラム人ヲバ、此レ、第二地ノ菩薩也ト可知シト。然レバ、和尚ハ第二地ノ菩薩ニ在マシケリト。皆人知

ニケリ。」とある。既に二地の菩薩といい、異相往生といい、この人を以て、往生傳中の人とすることは當然であつて、三善爲康は後拾遺往生傳卷上に、これ等の諸要素と共に、講堂の棟梁が摧折した忍基法師の夢想を、和尚の遷化の相を示す、いわゆる、豫て死期を知れる往生人として、收載している。

傳教大師の臨終について物語るのは、今昔卷第十一・第二十六項の「傳教大師、始建比叡山語」であつて、即ち「而ル間。弘仁十三年ト云フ年ノ六月ノ四日ニ大師入滅、年五十六。傳教大師ト云フ、是也。實名取勝。入滅ノ時兼テ諸ノ弟子ニ令知ム。其日、奇異ノ雲、峯ニ覆テ久ク有リ。遠キ人、是ヲ見テ怪ムデ、今日、山ニ必ズ、故有ラムト疑ヒケリ。」と述べられている。叡山大師傳によれば、夏四月「我命不久存」ることを知つて遺誡し、滅後には「于時奇雲蓋峰。久在無去。江東道俗更相談言。叡岳北峯。奇雲縈帶。不知所爲。必有以也。遙聞遷化。來告異相。人皆哽戀。不自喻也」<sup>(48)</sup>とあつて、その奇瑞は一二でなかつたことが知られる。よつて三善爲康もこの傳を主體として、「先達傳記之遺」となし、拾遺往生傳卷上に拾收しているのは當然である。

## (七)

以上は、日本傳來の各宗祖中に求められる、往生者について述べられているものであるが、法華の五種法師の行と、念佛の併修によつて、往生極樂の巨益を蒙つた法華の行者を、今昔の編者は法華驗記に依據して、その多くを法華靈驗譚の中に納めている。

源信<sup>(49)</sup>について今昔の傳えるところは、法華驗記に依據して、しかも法華驗記の法華至上主義の偏向を脱して、

「其後、靜ニ法花經ヲ誦シ念佛ヲ唱ヘテ、偏ニ後世菩提ヲ祈ル。一乘要決ト云フ文ヲ作テ、一切衆生皆成佛、心ヲ顯シ、往生

要集ト云フ作テ、往生極樂ヲ可願キ事ヲ教ヘタリ。」と述べているが、續本朝往生傳の作者が、別傳の記事を引用して、「或人偷問云。和尚知行無<sub>二</sub>等倫<sub>一</sub>。薰修行業我等爲<sub>レ</sub>先。答謝。念佛爲<sub>レ</sub>先。復問。諸行之中以<sub>レ</sub>理爲<sub>レ</sub>勝。念佛之間觀<sub>二</sub>法身<sub>一</sub>否。答。唯稱<sub>二</sub>佛號<sub>一</sub>。復問。何不<sub>レ</sub>觀<sub>レ</sub>理。答往生之<sub>□</sub>稱名爲<sub>レ</sub>足。本自存<sub>レ</sub>之。故不<sub>レ</sub>觀<sub>レ</sub>理。但觀<sub>レ</sub>之未<sub>レ</sub>爲<sub>レ</sub>難。我理觀<sub>レ</sub>之時。心意明了無<sub>レ</sub>有<sub>レ</sub>障礙。」と、ある如き、匡房の注目した、念佛爲宗の徹底さには及ばない。今昔は源信の最後の様を叙景して、「亦、僧都ノ云ク、近來時ニ觀音來リ現ジ給フト語ル。慶祐阿闍梨、涙ヲ流シテ、答テ云ク、疑ヒ无ク極樂ニ可生給シト。其ノ後、僧都紹入ス。其ノ時、空ニ紫雲<sub>□</sub>テ音樂ノ音有リ、香バシキ香室ノ内ニ滿タリ。」とある。これ等の内容検討の結果、歸納せられる點は、今昔においては、「法花經ヲ讀誦シ念佛ヲ唱フル事不怠ズ。」に伺われる如く、法花經讀誦に重い比重がかけられている、とせなければならぬ。

(50)

多武峰に籠居して修行した増賀について、その出自を法華驗記は、「平安宮人也」といい、今昔は「俗姓ハ<sub>□</sub>氏京ノ人也」とするが、續本朝往生傳は「參議恒平卿之子也」とある。尊卑分豚には儒恒平一僧賀と父子關係を示している。法華驗記には「叮嚀讀誦法華大乘。慇懃習學顯密正教」した、學僧であることを表わし、彼は「法華一部。懺法三時。毎日不闕。顯密行法。甚巨多矣」であつたが、「厭出假利生。背名聞利養。遁世隱居」して、移つた多武峰に多年を送つた。「聖人隱居之後。更不出衆中。向人不與語。誠惜寸暇。專修道」して、西方に往生せんことを願つた。しかるに、續本朝往生傳は、「早以發心。唯慕<sub>二</sub>後世<sub>一</sub>。現世之事。敢不<sub>二</sub>帶芥<sub>一</sub>トモセ。」とし、今昔と同源の「先獨圍棋」し、「次被<sub>二</sub>泥障<sub>一</sub>學<sub>二</sub>胡蝶舞<sub>一</sub>」んで、「少年之時見<sub>二</sub>此兩事<sub>一</sub>。心中慕<sub>レ</sub>之。今及<sub>二</sub>最後<sub>一</sub>宿思忽發。仍遂<sub>二</sub>本懷<sub>一</sub>也。」と、臨終の人間心理の微妙を物語り、今や思うことなき境地に到つた増賀について、驗記は「今散大眾入於靜室。坐於繩床。誦法華經。手結金剛合掌印。坐禪乍居入滅」とあつて、さきの「專修道」した内容は、法華の行者とし

ての修道であつたことが裏付けされている。今昔も全く験記と同一の表現を用い、僅かに「西向ニ居テ入滅シニリケ。」と記して、續本朝往生傳の「其後念佛不<sub>レ</sub>斷。瑞相滿<sub>レ</sub>室」の、念佛者としての、臨終の相狀に接近せしめている。

以上二傳は、主として法華験記中の往生人を、今昔が卷第十五の往生傳に編入せずして、法華の行者として西方往生の巨益を蒙つた、法華靈驗譚中の人物に見做した立場を、明確にしたものである。この外法華の讀誦により、西方に往生した者を、今昔の中に探索すると、「必極樂ニ往生<sub>ス</sub>タル人也<sub>ト</sub>語リ傳<sub>ヘ</sub>タルトヤ」の如き内容の結語を持つ説話は、愛宕護山好延持經者<sup>(51)</sup>、攝津國菟原僧慶日<sup>(52)</sup>、理滿持經者<sup>(53)</sup>、出羽國龍花寺妙達和尚<sup>(54)</sup>、加賀國翁和尚<sup>(55)</sup>、比叡山僧光日、平願持經者<sup>(57)</sup>、周防國基燈聖人<sup>(58)</sup>、比叡山西塔僧法壽<sup>(59)</sup>、近江國僧頼眞等の持經者を擧ぐる事が出来る。その他法華經書寫の功德を受けたのは、亡者の無空<sup>(61)</sup>であり、又猿のために法華經を書寫した越後國國寺僧がある<sup>(62)</sup>。

## (八)

諸菩薩諸天信仰の靈驗譚中、觀音の靈驗譚は多く現世の利益が語られているが、今昔は法華験記卷下の、第一百十六條筑前國優婆塞に依據して、「筑前國人、仕觀音生淨土<sup>(63)</sup>」を構成している。説話の内容は「殊ニ觀音ニ仕テ、常ニ觀音品ヲ讀ケリ。亦、深ク善心ノミ有テ、敢テ惡業ヲ不造」なかつたが、香椎明神の祭の年預として、止むなく神饌の魚鳥を捕えんとして溺死した一ノ男は、その夜の夢に父母に物語つて、「我<sub>レ</sub>年來、道心有テ、惡業ヲ不好<sub>ズ</sub>ト云<sub>ヘ</sub>ドモ、神事ヲ勤<sub>ム</sub>ガ爲ニ、適ニ殺生ヲセムト爲ルニ、三寶助給<sub>フ</sub>ガ故ニ、罪業ヲ不令造<sub>ズ</sub>シテ、既ニ他界ニ移テ善キ身ニ生レニタリ。」と父母を慰め、屍體確認の目標として、蓮花を以てすることと、又「觀音ニ仕テ觀音品ヲ朝暮ニ誦<sub>シ</sub>故ニ、永ク生死ヲ離レテ淨土ニ生ル、事ヲ得<sub>タ</sub>リト。」と告げている。験記には「讀法花經。誦普門品。奉仕觀音。」とあるが、今昔は單に「殊ニ觀

音ニ仕テ、常ニ觀音品ヲ讀ケリ。」となし、持經者の性行から觀音信仰への傾斜を示し、法華經靈驗譚から離れて、觀音靈驗譚に編入した、今昔物語編者の立場が理解せられる。

地藏と彌陀の重層、又は多元構成の信仰は、二世の利益を求めんとしたもので、これ地藏菩薩經等によるものであると思われる。瞋恚を起し乍らも、「毎月ノ廿四日ニハ酒肉ヲ斷テ、女境ヲ留メテ、專ラニ地藏菩薩ヲ念ジ奉ル。亦、日夜ニ阿彌陀ノ念佛ヲ唱フ、亦、常ニ持齋」した紀用方は、「世ニ阿彌陀ノ聖」と稱せられた。念佛勸進僧に、地藏の化身と禮拜せられ、彌々信を起し、「年漸ク傾テ、遂ニ、出家人道シツ。十餘年ヲ經テ後、身ニ病有ト云ヘドモ、苦シム所无ク、心不違ツテ、西ニ向テ念佛ヲ唱ヘ、地藏ノ名號ヲ念ジテ、絶ヘ入ニケリ。」とある。又治安三年(一〇二三)四月、京中及び天下に疫癘が流行した時、慈惠僧正の弟子仁康は、世間の無常を思はば、「速ニ地藏菩薩ノ像ヲ造テ、其ノ前ニシテ其ノ功德ヲ可讚嘆シ。然レバ、近ハ五濁ニ迷フ輩ヲ救ヒ、遠ハ三途ニ苦ブ者ヲ訪ヘムト」の夢想により、造立した祇陀林寺の地藏緣起と、地藏講の始行について知られ、八十の長壽を保ち、「命終ル時、心不違スシテ、西ニ向テ直ク居テ、阿彌陀佛并ニ地藏菩薩ノ名號ヲ唱テ、眠ルガ如クシテ失ニケリ。」との最後により、「然レバ、二世ノ利益地藏菩薩ノ誓ニ過タルハ无シト知テ、世ノ人專ニ信シ可奉シナム、語り傳ヘタルトヤ」と結んでいる。これ厄難消除、息災延命と、往生極樂の二世利益を説くものである。かかる息災延命と正念極樂往生を語るものに、伊豆國大嶋郡に地藏寺を建立した藏海、轉病延壽の東大寺の藏滿、蘇生して六地藏を造り、信仰した周防國一宮の宮司玉祖惟高、及び陸奥國の女人等の事蹟がある。更に下野藥師寺堂童子藏緣は、地藏菩薩を信仰して家富み、地藏菩薩一鉢を造立し、廿四日に佛事を營み、地藏講を行つた。死期を「我レ、必ズ、月廿四日ヲ以テ可極樂往生シ」と知り、「月ノ廿四日ニ佛ノ御前ニシテ、端坐シテ死タレバ、疑ヒ无キ往生也」と確認せられている。地藏菩薩像造立、法華經一部書寫供養の功德により、地獄の苦患の解放を物語るのは、説經僧禪蓮であつて、その善根

わが國往生傳史上より見た今昔物語集作者の性向

の願主、妻の尼の夢に、故禪蓮は喜色を帯び、姿麗しく、服鮮かに飾り、「汝ガ善根ノ力ニ依テ、我レ、罪ヲ遁レテ今、法花經・地藏菩薩ノ助ヲ蒙テ、淨土ニ參ヌ」と告げている。これ藤原仲平の法華經書寫の功德によつて、極樂に往生した無空律師の説話の系譜に連るものであるが、特に三尺の地藏菩薩像一鉢の造立が加味せられ、地藏菩薩の靈驗の類例に入れている。

地藏菩薩を信仰し、その所行が奇特なため、陸奥國小松寺の沙彌藏念は、地藏菩薩の大悲の化現なりと信ぜられたが、京西山の西石藏の仙久持經者は、<sup>(47)</sup>學問と道心共に並びなく、慈心深くして諸人に渴仰せられ、自行は不斷に念佛を唱え、別の草庵において、法華八變陀羅を懸け、行法を修し、普賢の化身なりと言う世人の夢想は、廣く世に傳わつて、結縁する者多く、法華の薰修によつて、正念亂れず念佛を唱え、誦經して命終した。この説話は今昔においては、普賢菩薩の靈驗譚中に收められているが、もし夢想の如く、普賢の化身としての仙久に對し、「世ノ人、京ヨリモ田舎ヨリモ、此ノ人ニ結縁セムガ爲メニ、尋ネテ來ル人、其ノ員多シ。」とある教化力よりすれば、持經者仙久の本身普賢菩薩の教化に歸せられるべきであるが、諸人の受けた普賢菩薩の靈驗に言及せず、むしろ持經者仙久の極樂往生の行業が主體となり、その教化が附帶せられているのみであるから、むしろ法華靈驗譚中の人物とすべきである。

## (九)

平安時代中期以後、貴族社會を風靡した思潮は、これを平明に理解すれば、現世は安穩に榮華を享樂する地位を獲得し、臨終に先立ち出家して、未來安樂の境を確保することにあつた。臨終出家の意圖には、もちろん嚴肅な意味において、戒律の持犯の問題が内面的には潜在するが、入道遁世の語感の持つ悲哀が、その猶豫を臨終にまで持

越したものと思われる。かかる傾向に對し、保たるべき地位・名聞・財寶・愛慾等物心兩面のすべて、即ち世俗の樂しみを捨て、捨家棄欲して沙門となることは、世の刮目すべき事件となる。これ出家機縁譚を成立せしめる所以である。しかしその出家の目的は、常住安穩、無爲眞實泥洹の世界が求められ、それが極樂世界の名によつて表わされている。よつて今昔に、平生出家者の機縁を物語る人物中、頭少將良峰宗貞<sup>(75)</sup>、參河守大江定基<sup>(76)</sup>、内記慶滋胤胤<sup>(77)</sup>等は、續本朝往生傳に載せられる、西方願生者である。従つて今昔卷第十九に收められる出家機縁譚は、出家を前提として往生を欣うたものであるが、特に目をひく例話は、夢をみて出家した、西京の鷹を仕う者は、出家後「偏ニ聖人ト成テ、日夜ニ彌陀ノ念佛ヲ唱ヘテ、十餘年ト云フニナム終リ貴クシテ失ニケル。」と結び、但だ念佛を唱えて往生したことを傳えている。又讚岐國多度郡の源大夫は、殺生を以て業とし、因果を知らず、三寶を信ぜぬ惡人であつたが、講に結縁し、講師の勧めにより、發心して誓を切り、念佛を唱えて、西に向つて山河を跋涉し、西に海のひらけた嶮しき峯の、二膀なる木に登つて、念佛し絶命した。その源大夫の口から蓮花一莖生え、それをもつて極樂に往生した確證とし、「實ノ心ヲ發セバ此ヲ貴キ事モ有ル也」と讚嘆している。これ極惡人の發心出家の動機を主題とすると共に、その單直仰信の念佛者の尊さが、同等のウエイトをしめてゐる。又長元四年(一〇三二)三井寺慶祥阿闍梨につき、髮を剃り授戒して後、偏に彌陀の念佛を唱え、終り貴くして長元八年(一〇三五)七十三歳で失せられた、大齋院選子内親王<sup>(80)</sup>について、今昔は「現世ニ微妙ク可咲シクシテ過サセ給ヒニシカバ、後生ハ罪深クヤ御シマサムズラムト人皆思ヒケルニ御行ヒ緩ム事无ク貴クシテ、現ニ極樂ニ往生シ給ヒヌラムトテ、入道ノ中將、取後ニ參リ會テ喜ビ被貴ナルトナム語リ傳ヘタルトヤ」と、或る中將の言としてゐる。これ天延三年(九七五)六月二十二日賀茂齋院となり、長元四年(一〇三二)九月二十二日解任となるまで、その盛時には上達部・殿上人との優雅の交遊に耽られたが、出家後四年の念佛の薰習によつて、

往生を遂げられたことを示すもので、この説話の歴史性については、疑問とすべき点があるが、その内容は稱名念佛が、往生のためには、社會の通念を越える絶対性を主張するものである。この稱名念佛が往生極樂の當益のみでなく、現益の「値盜人存命」した、藥師寺の舞人玉手公近の例證は、<sup>(81)</sup>「此レ他ニ非ズ、年來念佛ヲ唱フルニ依テ、忽ノ難ヲ免レス。況ヤ後世ニ極樂ニ出レム事ハ疑ヒ无シトソ人云ヒケル。」と、現益によつて當益を類推し、更らに「年九十二成マデ念佛ヲナム申シテ、死ニケル時ノ作法現ニ極樂ニ參スト見エケリ。」と、その臨終の主焦點の作法の殊勝性を稱名念佛に歸納している。この稱名念佛が、諸善の功德に勝る原因は、「諸ノ功德ヲ造ラムモ、誠ノ心ヲ至サム事難シ。只不如ジ、偏ニ念佛ヲ唱ヘテ、往生ヲ可願キ也」とあることにより知られる。「身貧ク候ヘバ、指ル功德モ否造リ不候ズ。只、年十五歳ヨリ檜皮ヲ葺ク事ヲ業トシテ、世ノ中ヲ過候ツル程ニ、年來ノ嫗ニ罷送シテ此ノ七年、世ノ中ノ无端ク思エ候マ、ニ、魚食テモ口ヲ瀬<sup>ヌスキ</sup>テ念佛ヲ申シ候フ、魚ノ不食ヌ時タラ也。日ニ何ラトモ定メ不候ズ。大便小便仕リ候フ程、物食フル間、寢入ナドシテ候フ程ヲ除テハ、申シ付テ候フ事ナレバ、怠ル事不候ズ」との、専心念佛者の檜皮葺は、比叡山大智房の房主の内供の假寢の夢に、「房ノ上ニ金色ノ佛鳥帽子ヲ爲給テ、風ノ吹ケバ紙捻ヲ以テ鳥帽子ヲ頤ニ結付テ、檜皮ヲ葺給フ」と見えたのである。

以上列擧した中、最後の三話の例證は、直接如何なる典據によるものであるか判らぬが、それだけ、今昔成立年代に接近した時代の出来ごとであり、又記録を持たぬ庶民の間に語り繼れた稗話が、編者によつてここに採上げられたものと考えられる。かくの如き考察が成立すれば、専心念佛が諸善の複合した念佛から訣別し、絶対價值が學僧によつて強調せられる以前に、哲理を越えて、庶民の信仰の肌で吸收せられた信仰の實證であると共に、今昔作者の興味をそそつた事項として注目せられる。

以上縷述したところを要約すると、先ず今昔物語集卷第十五における往生人と、その説話のオリジン及び關連話について圖表すれば、左頁の如くである。

圖表によつて知られる如く、何れの諸傳とも關連を有せぬものを、特に今昔が採上げたことについては、自からそこに他傳の作者の關心と異る、作者の興味が抽出せられることは、既に指摘した如くである。それ等の往生人に共通する、平素の行修は、醍醐の觀幸入寺については、「眞言・蜜法ヲ受ケテ學テ後、行法ヲ修シテ、怠ル事无カリケリ」と言う前半生と、「何ナル縁ニカ有ケム、堅ク道心發ニケレバ、本寺ヲ去テ、忽ニ土佐國ニ行テ、偏ニ名聞・利養ヲ弃テ、聖人ニ成テ、年來行ヒケルニ、」と言う後半生とに分けられている。後半生の「年來行ヒケル」の持つ語感は、前半生の眞言の行法と解さるべきムードがただようが、臨終に「我レ、明日ノ未時ニ死ナムトス。汝等、諸共ニ只今ヨリ明日ノ未時マデ、念佛ヲ唱ヘテ音ヲ斷ッ事无ケン」と云い、自らも終夜念佛を唱えたという事實から逆推すれば、いわゆる聖人となつた後は、常に念佛を唱えて年來を送つたと解すべきである。遁世遊行の比叡山僧長増が、弟子僧清尋に語る述懐は、「世ノ無常ヲ觀ジテ、此ク、世ヲ弃テ偏ニ後世ヲ祈ラムト思ヒ廻シニ、只、佛法ノ少カラム所ニ行テ、身ヲ弃テ、次第乞食ヲシテ命許ヲバ助ケテ、偏ニ念佛ヲ唱ヘテコソ極樂ニハ往生セメ」とあることによつて、唱名念佛者であることは明らかである。又もと盗人で、後に深く道心を發し、雲林院で菩提講を始修した聖人は、「日夜ニ彌陀ノ念佛ヲ唱テ、勲ニ極樂ニ生レムト願ヒケル」人であり、北山の餌取の法師は、山に迷い、今宵許り宿つた叡山の修行者に、「念佛ヲ唱フルヨリ外ニ勤ムル事无シテナム、年來ニ成ヌル。」と物語っている。源信僧都母尼も、わが子の勧めにより、臨終に「勲ニ道心ヲ發シテ念佛ヲ一二百返許唱フル程ニ、曉方ニ成テ消入ル様」にて往生し、筑前國の流浪尼は「常ニ彌陀ノ念佛ヲ唱ヘケリ。忍テモ不唱ズシテ、此ク高聲ニ、其ノ音極メテ高クシテ叫ブガ如也。」とある。それらの何れも、彌陀の名號を唱えたことは、特に無量壽經の第十八願の乃至十念の、上盡一形の

わが國往生傳史上より見た今昔物語集作者の性向

## (1) 卷15所載往生人と典據

今昔物語集	法華驗記	往生記	拾遺往生傳
元興寺智光賴光往生語第一	×	○10	×
元興寺隆海律師往生語第二	×	○5	×
東大寺戒壇和上明祐往生語第三	×	○8	×
藥師寺濟源僧都往生語第四	×	○9	×
比叡山定心院僧成意往生語第五	×	○11	×
比叡頸下有癩僧往生語第六	×	○12	×
梵釋寺住僧兼算往生語第七	×	○13	×
比叡山横川尋静往生語第八	×	○14	×
比叡山定心院供僧春素往生語第九	×	○15	×
比叡山僧明清往生語第十	×	○19	×
比叡山西塔僧仁慶往生語第十一	○中52	×	○上25
比叡山横川境妙往生語第十二	○中51	×	○上24
石山僧眞頼往生語第十三	×	○20	×
醍醐寺觀幸入寺往生語第十四	×	×	×
比叡山僧長增往生語第十五	×	×	×
比叡山千觀内供往生語第十六	×	○18	×
法興寺僧平珍往生語第十七	×	○24	×
如意寺僧增祐往生語第十八	×	○25	×
陸奥國小松寺僧玄海往生語第十九	×	○26	×
信濃國如法寺僧藥連往生語第二十	×	○28	×
大日寺僧廣道往生語第廿一	×	○21	×
始雲林院菩提講聖人往生語第廿二	×	×	×
始丹後國迎講聖人往生語第廿三	×	×	×
鎮西行千日講聖人往生語第廿四	×	×	續本朝往生傳○22

攝津國樹上人往生語第廿五	×	○23	×
播磨國賀古驛教信往生語第廿六	×	○22	×
北山餌取法師往生語第廿七	×	×	×
鎮西餌取法師往生語第廿八	○中73	×	×
加賀國僧尋寂往生語第廿九	○下90	×	○中 7
美濃國藥延往生語第三十	○下94	×	○中 8
比叡山入道眞覺往生語第卅一	×	○27	×
河内國入道尋祐往生語第卅二	×	○29	×
源憩依病出家往生語第卅三	×	○35	×
高階良臣依病出家往生語第卅四	×	○33	×
高階成順入道往生語第卅五	○下95	×	×
小松天皇御孫尼往生語第卅六	×	○30	×
池上寛忠僧都妹尼往生語第卅七	×	○31	×
伊勢國飯高郡尼往生語第卅八	×	○32	×
源信僧都母尼往生語第卅九	×	×	×
睿桓聖人母尼釈妙往生語第四十	○下99	×	中27
鎮西筑前國流浪尼往生語第四十一	×	×	×
義孝小將往生語第四十二	○下103	○34	×
丹波中將雅通往生語第四十三	○下102	×	中15
伊豫國越智益躬往生語第四十四	○下111	○36	×
越中前司藤原仲遠往生宛率語第四十五	○下104	×	×
長門國阿武大夫往生宛率語第四十六	○下97	×	×
造惡業人寂後唱念佛往生語第四十七	×	×	×
近江守彦眞妻伴氏往生語第四十八	×	○37	×
右大辨藤原佐世妻往生語第四十九	×	○38	×
女藤原氏往生語第五十	×	○39	×

伊勢國飯高郡老謳往生語第五十一	×	○41	×
加賀國□□郡女往生語第五十二	×	○42	×
近江國坂田郡女往生語第五十三	×	○40	×
仁和寺觀峯威儀師從童往生語第五十四	×	×	×

(法華驗記、拾遺往生傳等の項の下の文字は卷名を示し、數字は傳中の番號を示す)

理解によつて、勤められる行爲であることが注目せられる。一生造惡の業人が、臨終に火車の來現を見て、善知識の教えを信順し、「掌ヲ合テ額ニ充テ、南无阿彌陀佛ト懺ニ千度唱」えて、蓮花一葉を眼前に見て、往生したと、仁和寺の觀峯威儀師の從童瀧丸も、臨終に「十廿度許唱フル」念佛の聲諸共に往生を遂げた。今昔の結語は「賤ノ物ノ、故モ不知ヲ童也ト云ヘドモ、年來、極樂ヲ願ケルヤ、口ヲ動カシケルヘ、念佛ヲ申シケルナメリ。」と、平生の無言念佛を認定している。最後の二例は、一は臨終念佛による、觀無量壽經の下々品の惡人往生の例證であり、又他は愚鈍無智の平生念佛による往生の例證である。かくの如き、平生念佛の行修が注意せられる中において、特に惡人往生、愚人往生が特筆せられることは、作者の淨土教信仰の視點が、かくの如き二類に集中せられていることを表わし、いわゆる、機根論が素直に受入れられていることを物語っている。

これによつて、卷第十五が往生傳的性格を持つことは、明らかな事實であり、作者の信仰構造が如何なるものであるかは、彼が獨自に注目した往生人の信仰形態を分析することによつて、いささか解明し得たが、それは複合形態を離れて、單一の口唱念佛に純化せられたものであり、數量念佛より一聲に絶対價值をもつ念佛に移行した。更らにいま、今昔の本朝付佛法の全篇について、往生説話を摘出すれば、左の圖表の如くである。

## (2) 今昔物語集に表れる往生人

今昔物語集	日本往生 極樂記	法華驗記	續本朝往 生傳	拾遺往生 傳	後拾遺往 生傳
Vol.11					
道照和尚互唐傳法相還來語第四	×	×	×	○下10	×
鑑真和尚從震旦渡朝傳戒律語第八	×	×	×	×	○上1
傳教大師始建比叡山語第廿六	×	×	×	○上3	×
Vol.12					
横川源信僧都語第卅二	×	○下38	○9	×	×
多武峰増賀聖人語第卅三	×	○下82	○12	×	×
書寫山性空聖人語第卅四	×	×	×	×	×
神名寂實持經者語第卅五	×	○中66	○14	×	×
愛宕護山好延持經者語第卅九	×	○上33	×	○中6	×
Vol.13					
攝津國菟原僧慶日語第五	×	○中63	×	○上27	×
理滿持經者顯經驗語第九	×	○上35	×	×	三外往生記 ○2
出羽國龍花寺妙達和尚語第十三	×	○上8	×	×	×
加賀國翁和尚讀誦法花語第十四	×	○下109	×	×	×
比叡山僧光日讀誦法花語第十六	×	○上21	×	×	×
平願持經者誦法花免死語第十九	×	○上40	×	○中3	×
一宿聖人行空誦法花語第廿四	×	○中68	×	×	三外往生記 ○13
周防國基燈聖人誦法花語第廿五	×	○中69	×	×	×
比叡山僧玄常誦法花四要品語第廿七	×	○中74	×	×	×
蓮長持經者誦法花得加護語第廿八	×	○中60	×	×	×
備前國人出家誦法花語第卅一	×	○中62	×	×	×
比叡山西塔僧法壽誦法花語第卅二	×	○中50	×	○上8	×
僧源尊行冥途誦法花活語第卅五	×	○上28	×	×	×
Vol.14					
爲救無空律師枇杷大臣寫法花語第一	○7	○上7	×	×	×
越後國乙寺僧爲猿寫法花語第六	×	○下126	×	×	×
近江國僧賴眞誦法花知前生語第廿三	×	○上24	×	×	×

わが國往生傳史上より見た今昔物語集作者の性向

Vol.15 (全54語省略)	別表(1)参照				
Vol.16 筑前國人仕觀音生浄土語第卅五	×	○下116	×	×	×
Vol.17 紀用方仕地藏菩薩蒙利益語第二	×	×	×	×	×
僧仁康祈念地藏通疫癘難語第十	×	×	×	×	×
伊豆國大島郡建地藏寺語第十六	×	×	×	×	×
東大寺藏滿依地藏助得活語第十七	×	×	×	×	×
依地藏助活人造六地藏語第廿三	×	×	×	×	×
陸奥國女人依地藏助得活語第廿九	×	×	×	×	×
下野國僧依地藏助知死期語第三十	×	×	×	×	×
說經師祥蓮依地藏助免苦語第卅一	×	×	×	×	×
西石藏仙久知普賢化身語	×	○上38	×	×	×
Vol.19 讃岐國多度郡五位間法即出家語第四	×	×	×	×	×
村上天皇御子大齋院出家語第十七	×	×	×	×	×
藥師寺舞人玉手公近值盜人存命語 第卅六	×	×	×	×	×
比叡山大智房檜皮茸語第卅七	×	×	×	×	×

この圖表によつて理解せられることは、卷第十五以前のそれぞれの宗祖の信仰は、明確でないが、臨終に西向端坐、往生の異相、念佛又は滅後の瑞相によつて、その極樂往生を判定し、念佛も觀想か、稱名か、明確を欠いている。次ぎに法華驗記に依據するものは、法華經に説く行修、就中、讀誦を中心として念佛した、平生が傳えられたものであつて、その念佛には觀念あり、稱名もあつて、卷第十五の前奏的役割をなすことは、往生極樂が法華の靈益の一なるためである。卷第十五は往生浄土を目的とした本命である。卷第十六以後は、往生極樂の諧和を受繼ぐフィナーレで、筑前國の觀音信仰者は觀音品を讀誦して、水死後、「永ク生死ヲ離レテ浄土ニ生ル、事ヲ得」たことを夢告し、道心ある國內の聖人は、池の邊

りにおいて、「不斷ニ法花ノ懺法ヲ修シ、彌陀ノ念佛ヲ唱ヘテ」追善したこと以外には、念佛については述べられぬが、それに次ぐ八項は地藏菩薩の靈驗譚であるが、ともに地藏の利益を主張する傍ら、平生か臨終に念佛を唱え、更らに異相が随伴し、淨土に往生したことを知らずか、世人の判定を言い傳えたものである。次ぎに持經者仙久は、絶えず念佛し、「法花ノ薰修自然ヲ至テ、遂ニ命終ル時、心不亂ズシテ、念佛ヲ唱ヘ、經ヲ誦シテ」命終している。舞臺はフイナールの終末に近付きながら、しかも、時に法華の行法が首を覗かせていることは、時代及び編者の基本的な性向、教養による局地慣習として、眞に止むを得ず、取らなければならなかつた、限界の極端であつたと考えられる。しかし卷第十九に示された五話は、例外なく口稱の念佛一邊倒であつて、特に殺生を業とし、因果を知らず、三寶を信ぜず、殊更ら法師を忌み嫌う源大夫の、入信後の單純素朴な行動、及び比叡山大智房の檜皮葺職人の「只、年十五歳ヨリ檜皮ヲ葺ク事ヲ業トシテ、世ノ中ヲ過候ツル程ニ、年來ノ嫗ニ罷送レテ此ノ七年、世ノ中ノ无端ヲ思エ候マ、ニ、魚食テモ口ヲ瀬テ念佛ヲ申シ候フ、魚ヲ不食マ時タラ也。日ニ何ラトモ定メ不候ズ。大便小便仕リ候フ程、物食ブル間、寢入ナドシテ候フ程」除テハ、申シ候フ事ナレバ怠ル事不候ズ」と、職業の手を動かし乍ら、休まず口を動かし口稱の職人は、内供の夢に彌陀と表われたことを載せている。以上の如き惡人往生、無智一文不通の職人の物語が採上げられていることは、これ前に述べた如く、作者のモダニティーの片鱗を見ることが出来る。

このモダニティーが遺憾なく發揮せられるのは、卷第二十「天狗、現佛坐木末語第三」<sup>(83)</sup>と「伊吹山三修禪師、得天宮迎語第十二」<sup>(84)</sup>である。前者は五條の道祖神の邊りの、柿の木の上に佛現われて光明を放ち、様々の花などを降らし、京中の人が群をなして參詣し、大評判となつたのを、右大臣光の正視に耐えられずして、木の上の佛は屎鶩の正體を現わした、と言うストーリーである。後者は「心ニ智リ无シテ、法文ヲ不學ズ、只彌陀ノ念佛ヲ唱ヨリ外ノ事不知。

名ハ三修禪師ト云ケリ。他念无ク念佛ヲ唱テ、多ノ年ヲ經ケリ。」とある伊吹山の聖人が、夜中佛の來迎を受け、遙かに西を差して去つた。その後七八日を経て、下僧等が薪を採りに山に踏入り、高き杉の木の上で叫ぶ聲あり、見れば極樂に迎えられた聖人は、裸で木の末に縛り付けられていたのを救出したのである。「心ヲ發テ貴キ聖人也ト云ヘドモ、智惠无ケレバ、此ノ天宮ニ被謀ケル。」と批判し、「如此ノ魔縁ト三寶ノ境界トハ不似ザリケル事ヲ、智リ无キガ故ニ不知ズシテ、被謀ル也トナム」語り傳えていることは、臨終正念、十念往生、臨終來迎、西向端坐等の、異相の形態にのみ視點が集注せられ、妄執と言つても過言でない、平安中期以來繼承せられた社會思想的事實に對する、形式主義打破の冷靜な警鐘と云うべきである。單に作者のモダニズムが許さなかつた批判的揶揄と解すべきではない。むしろ法然の教えた、「往生の爲には念佛第一なり。學問すべからず、ただし念佛往生を信ぜん程は、これを學すべきなり。」の言葉に連らなるものである。

以上縷述したところにより、最後に作者の性格上、推定せられる人物について私見を述べれば、作者隆國説について、貴族社會の人物であれば、犯すはずのない誤謬、又隆國以後の記事が見られるので、大寺に所屬する無名の書記僧によつて、編纂せられたと言ふ説が行われている。<sup>(85)</sup>しかし、往生傳的性格を持つ、卷第十五の組織内容からすれば、作者は天台教團に對して自由人でありながら、三善爲康の如き、沙彌の反佛教倫理を極度に強調し得なかつたこと、むしろ、獨自の見解により補遺した内容により、聖の出家佛教を謳歌している點が見られることは、叡山佛教に妥協的である。しかしこの卷第十五を中核として、前後に見られる往生思想は、そのまま、天台淨土教思想展開の綱格をなすものである。即ちそのコースは、概括的には(一)天台の定式化せる行法を主體とする西方往生、(二)念佛と法華讀誦を主體とする淨土信仰、(三)更らに念佛一行による愚者、惡人の往生淨土へと純化せられる

路線に乗っていることが、本朝付佛法の全體について見出されるが、(一)↓(三)の圖式は卷十五にも見られるところである。かくの如き構造圖式の特色は、若し憶測が許されるとすれば、上流貴族社會や民情に通じた、多くの編集委員の僧俗によつて、集成せられたものではあるまいかと言う推定である。この假定が成立する爲めには、次の事柄が考慮せられる。

① 従來行わたる上流貴族社會人、即ち宇治大納言隆國編者説であつて、「人ミッキ」と賤業民を蔑視する潔癖性は、支配階級者としては、同席をも許されぬところであつて、寺詣でに同席することを苦々しく思つた女流作家の心情と共通し、死後の傳をも區別している。このことが隆國の如き、貴族社會人に擬せられる一因である。

② 今昔物語集が、一人の手に成つたものでなく、大寺に所屬する無名の書記僧の參劃を得たこと。即ち、たとえ叡山佛教の直接の規制は受けなかつたにしても、本習として、天台淨土教の根本的思惟の形式を逸脱せず、守られていることが見受けられる。即ち何れの立場においても、天台法華の行法が第一に位いしていること。

③ 前二者が各その立場を守りつつ、時代の流れに抗することを得ずして、思想史的に進化成長して、視野を擴大しつつあつた痕跡が認められる。即ち聖道門の佛教から淨土門の佛教への展開の過程において、聖、沙彌佛教が是認せられ、進んで愚鈍念佛、惡人往生を肯定せざるを得なかつた。

④ 編者の教養が、世上に謳歌せられる彌陀來迎説に知性的である。

⑤ 本書に收容せられている現状の結果から見て、今昔物語集三十一卷、即ち地域的には天竺・震旦・本朝の三國涉り、内容的には千二百餘の説話を拾集すること、特に本朝の文獻に現われない、民間口承の逸話までを發掘することは、到底一人の力量によつてできる作業とは考えられない。

以上を要約すれば、淨土教に關心深き、財政的には豊かな、貴族が主宰して、大寺所屬の無名僧の多數が協力して、完成したものであるとの結論に到達する。

かくの如き諸條件を持つ、他の編纂典籍の例證には、かの安養集十卷を引用することが出来る。安養集の序文によると

縑素慕<sup>三</sup>極樂世界<sup>二</sup>之輩數十人。朋<sup>レ</sup>心翹<sup>レ</sup>誠。撰<sup>下</sup>集天竺<sup>三</sup>晨旦。顯密聖教。本朝人師。抄出私記。二百餘卷中。釋<sup>二</sup>阿彌陀功德<sup>二</sup>之要文<sup>上</sup>矣。

とあり、その内容は一厭離、二欣淨、三修因、四感果、五依報、六正報、七料簡の七門に分れ、内題の下に「南泉房大納言與延曆寺阿闍梨數人共集」とある。卷五・卷六の題下の阿闍梨は數十人とせられているが、數人が數十人か、その何れとも判定することは得ないが、ともかく不特定多數の協力下に成立したものであることを表わしている。更らに迦才の淨土論中に「現得<sup>二</sup>往生<sup>二</sup>人相貌」の一門を設けたのに倣つて、安養集に對し、卷第十五が設けられたと比定することは出来ないであらうか。

宇治大納言物語を今昔物語集の原撰形態と即斷することは出来ないが、宇治大納言物語十四帖の編集には、安養集の如き編集組織が必要であつたとすべきが常識であらう。その編集員の構成は數人から數十人と大幅の開きはあがるが、多數であることは事實である。よつて安養集の隆國を含めた編纂委員が、同時に安養集と宇治大納言物語編集の作業を進めたか、又は何れかの作業を終つて後、他の作業に移行したとの假説を、宇治大納言物語の成立に押當てみると、その委員中には若年層に屬する者もあつて、隆國の薨後も有志によつてこの事業は繼續せられたとも考えられるので、宇治拾遺物語序に「後に、さかしき人々書いたるあひだ、物語多くなれり。大納言より後の事書

き入たる本もあるにこそ。」との、隆國薨後の事實が記載せられていることや、今昔物語成立の過程が知られる。よつて今昔物語成立に占める隆國の役割も知られ、隆國撰者説の否定も解消せられる。又反貴族的誤謬も協力者阿闍梨の過失とすれば、隆國撰者説を無下に否定する資料性に乏しくなるのである。又中世的浄土教思想が加味せられてゐるのは、中世的思想成長の過渡的存在として、深い意義が認められるが、これ又、委員中生存者の繼續追加修正の結果と見ることが出来る。

上來述べたところは、今昔物語の本朝付 佛法、特に浄土教と言う狭い視野に立つて、この細い管から作者の思想性向の全般を窺わんとすることは正鵠を得たものでないことは認められるが、この狭い視野の中において、今昔物語の撰者の問題と、その作者の思想性向の一斑を知ることによつて、少くとも浄土教信仰史上に占める作者の地位は知ることが出来たと思う。

註

- (1) 重松明久「日本浄土教成立過程の研究」第二編「往生傳よりみた浄土教の展開」附二「往生傳としての今昔物語第十五」参照
- (2) 本朝付佛法(11~17卷)の組織
- 卷11 (1~12) 佛教諸宗傳來史譚 (13~38) 寺院造立緣起 卷12 (1、2) 造塔奇譚 (3~10) 法會起源説話 (11~23) 本尊靈感譚 (24~40) 法華靈驗譚 卷13 (1~40) 法華靈驗譚 卷14 (1~29) 法華靈驗譚 (30~45) 大般若經、心經、金剛般若經、功徳譚 卷15 (1~54) 往生譚(兜率往生2を含む) 卷16 (1~40) 觀音靈驗譚 卷17 (1~32) 地 涅槃經タラニ 藏靈驗 (33) 虚空藏 (34、35) 彌勒靈驗譚 (36~38) 文殊靈驗譚 (39~41) 普賢靈驗譚 (42~44) 毘沙門天靈驗譚 (45~47) 吉祥天靈驗譚 (48) 妙見菩薩靈驗譚 (49) 執金剛神靈驗譚 (50) 夜叉神靈驗譚 卷18 (諸本欠) 卷19 (1~18) 出家機緣譚 (19~44) 善惡應報譚 卷20 (1~12) 天狗奇譚 (13、14) 動物奇譚 (15~19) 蘇生譚 (20~46) 善惡應報譚

わが國往生傳史上より見た今昔物語集作者の性向

(3) 重松氏は鎮西行千日講聖人を入れて十人とせられているが、「續本朝往生傳」の沙門能圓傳は、これに該当すると思われる、素朴な表現が用いられている。

(4) 續淨六・一頁

(5) 『往生西方淨土瑞應副傳』唐文諗・少康共撰（大正藏五一・一〇七頁）

(6) 『續本朝往生傳』續淨六・二九頁

(7) 續淨六・一八頁

(8) 同上

(9) 『拾遺往生傳』卷上序（續淨六・三五）

(10) 同上 五五頁

(11) 同上 九三頁

(12) 淨全六・六六一頁

(13) (5) に同じ

(14) 北山餌取法師、鎮西餌取法師、僧尋寂、僧藥延、阿武大夫、造惡業人の如きがこれである。

(15) 智光の生存年代については、摩訶般若波羅蜜多心經述義の序に、「從生九歲。避憤兩處。遊止伽藍。然自志學。至乎天平勝寶四年。三十箇年中。專懇松林。縛身研神。隨堪禮讀。周覽聖教。」（佛全六・三八一頁）とあり、又、靈異記に光仁天皇（在位七七〇—八〇）の御世に歿したとするので、その生存年代を推定することが出来る。

(16) 續群八上・一五〇頁

(17) 日本古典文學大系『今昔物語集』卷三、（比叡山西塔僧仁慶往生語第十一）三六〇頁（以下「今昔」と略稱）

(18) 續淨六・五二頁

(19) 續群八上・一五〇頁

(20) 今昔三（比叡山横川境妙往生語第十二）三六一頁

(21) に同じ。

(22) に同じ。

- (18) に同じ。
- (23) 續群八上・一七六頁
- (24) 今昔三（加賀國僧尋寂往生語第廿九）三八五頁
- (25) 續群八上・一七八頁
- (26) 今昔三（美濃國僧藥延往生語第三十）三八七頁
- (27) 續淨六・六一頁
- (28) 續群八上・一八一頁
- (29) 今昔三（睿桓聖人母尼釋名往生語第四十）三九九頁
- (30) 續淨六・二七頁
- (31) 今昔三（醍醐觀幸入寺往生語第十四）三六三頁
- (32) 同上（比叡山僧長増往生語第十五）三六四頁
- (33) 同上 三七四頁
- (34) 同上（河内國入道尋祐往生語第卅二）三八九頁
- (35) 同上、三八七頁
- (36) 同上、三八七頁
- (37) 同上、三八七頁
- (38) 同上、三八七頁
- (39) 同上 三八一頁
- (40) 同上 三（鎮西餌取法師往生語第廿八）三八三頁
- (41) 同上・三九六頁
- (42) 同上・四〇〇頁
- (43) 同上・四一六頁
- (44) 續群八上・一一一頁
- (45) 重松明久著「日本淨土教成立過程の研究」一三〇頁

わが國往生傳史上より見た今昔物語集作者の性向

- (46) 武田祐吉校訂「校本日本靈異記」四七頁。
- (47) 群類五・五四一頁
- (48) 續群八下・四七七頁
- (49) 今昔三(横川源信僧都語第卅二)一七八頁
- (50) 同上(多武峰增賀聖人語第卅三)一八一頁
- (51) 同上 二〇〇頁
- (52) 同上 二一五頁
- (53) 同上 二二〇頁
- (54) 同上 二二六頁
- (55) 同上 二二七頁
- (56) 同上 二三〇頁
- (57) 同上 二三四頁
- (58) 同上 二四一頁
- (59) 同上 二四八頁
- (60) 同上 三〇八頁
- (61) 同上 二七四頁
- (62) 同上 二八五頁
- (63) 同上 四九四頁
- (64) 若有善男子善女人。造地藏菩薩像。寫地藏菩薩經。及念地藏菩薩名。此人定得往生西方極樂世界(大正藏八五・一四五頁)
- (65) 今昔三(紀用方仕地藏菩薩蒙利益語第二)五〇五頁
- (66) 同上(僧仁康祈念地藏遁疫癘雜語第十)五一六頁
- (67) 同上 五二三頁
- (68) 同上(東大寺藏滿依地藏助得活語第十七)五二四頁

- (69) 同上 (依地藏助活人造六地藏語第廿三) 五三四頁
- (70) 同上 (陸奥國女人依地藏助得活語第廿九) 五四三頁
- (71) 同上 (下野國僧依地藏助知死期語第三十) 五四五頁
- (72) 同上 (説經僧祥蓮依地藏助免苦語第卅一) 五四六頁
- (73) 同上 (沙彌藏念世稱地藏變化語第八) 五一四頁
- (74) 同上 (西石藏仙久知普賢化身語第卅九) 五六〇頁
- (75) 今昔四・五四頁
- (76) 同上 五七頁
- (77) 同上 六〇頁
- (78) 同上 (西京仕鷹者見夢出家語第八) 七七頁
- (79) 同上 (讃岐國多度郡五位聞法即出家語第十四) 九二頁
- (80) 同上 (村上天皇御子大齋院出家語第十七) 九七頁
- (81) 同上 (藥師寺舞人玉手公近值盜人存命語第卅六) 一三一頁
- (82) 同上 (比叡山大智房檜皮葺語第卅七) 一三二頁
- (83) 同上 一四九頁
- (84) 同上 一六七頁
- (85) 枕草子卷十一、「初瀬に詣でて局にゐたるに、あやしき下衆共の、後さしまぜつつ、居並みたる氣色こそないがしろなれ。いみじき心をおこして詣でたるに、川の音などの恐しきに、くれはしを登り困じて、いつしか佛の御顔をおがみ奉らんと、局に急ぎ入るに、糞虫のやうなる者の、あやしき衣着たるが、いとくき立居ぬかづきたるは、押し倒しつべき心地こそすれ。いとやんごとなき人局ばかりこそ、前拂ひあれ、よろしき人は制し煩ひぬかし。頼もし人の師を呼びていはすれば、「そこども少し去れ」などいふほどこそあれ、歩み出ぬれば同じやうになりぬ」(岩波文庫本下巻一二四頁)

