

『法然上人絵詞』(『九卷伝』) 神明説話考(一)

笹田教彰

一、はじめに

『法然上人行状図絵』(以下『行状図絵』と略す)が、法然上人(以下、尊称を略す)に関する数多くの伝記類を集大成した性格を有するということ、今日、衆目の一致するところである。しかしながら『行状図絵』制作の経緯を詳述するのは、忍激の『勅修円光大師御伝縁起』一本であり、それによると『行状図絵』は、徳治二年(一三〇七)に制作の準備が始まり、十年あまりの歳月を費やして完成したとされている¹⁾。ところで『行状図絵』の成立に関して、必ずといってよいほど問題視されてきたのは『法然上人伝記』(以下『九卷伝』と略す)との関係性である。ただし、この『九卷伝』自体も、今日現存している写本類の大半は、江戸時代以降のものと思われる²⁾、成立の事情や伝来の過程に不明な点を多々残していると言えよう。従って両伝の関係性を検討する際には『九卷伝』の成立時期およびその原形が一体どのようなものであったのかということが大きな問題となっており、『九卷伝』を『行状図絵』の草稿本と見るか、あるいは『行状図

図』成立後の抜粋版と見るか、見解の別れてきたところである³⁾。

しかしながら『九卷伝』の成立過程については、近年、野村恒道氏によって、書誌学的な資料批判を踏まえた上での基礎的な研究が進められてきている。野村氏の指摘によると『九卷伝』諸本の内、今日その所在が確認できるものは、都合十本であり、なかでも京都法然院に現蔵されている三冊本は宝暦四年(一七五四)四月の奥書を有し「現行の全編を持つもの最古のもの」であるとされている⁴⁾。そして野村氏は、この法然院蔵本を子細に検討された結果、『九卷伝』が中阿円智による三部合体作であること、『九卷伝』の古態は『法然上人絵詞』という書名を持っていた可能性が高いこと等を明らかにされた上で、『九卷伝』に付属していた画図が、『行状図絵』制作の途次に解体され、転用されていったという説を補強されている⁵⁾。

そうすると『九卷伝』の成立年次についても、『九卷伝』の古態をとどめている可能性の高い法然院蔵本『法然上人絵詞』の序文(一つ目の序文)に「今上人の遷化、すてに一百歳に及へり」と記されている点を、あながち無視できないのではないだろうか。『九卷伝』の成

立年次に関しては、古くはその最上限を然阿良忠の没した弘安十年（一二八七）に、また最下限を『元亨釈書』の成立した元亨二年（一二三二）に求めていたようだが、法然諸伝のなかでは『九卷伝』に始めて登場する『重衡卿の事』が、本文の構成において参照したとされる延慶本『平家物語』は、延慶三年（一二三〇）にその書写が完了しているのである。しかも『九卷伝』の成立を、法然没後百年より大幅に引き下げる確かな根拠も、現在の所は見当らないといってよいだろう。従って『九卷伝』の成立時期も法然の百回忌、つまり一三二二年前後であった可能性が高いと考えられるのである。

ところで、法然伝に関する研究は、各伝記の記述内容はもろんのこと、個々の成立の時期や他の伝記との関係性等々を中核に据えてきたようだが、最近では醍醐本『法然上人伝記』や『伝法絵』・『知恩講私記』等、伝記的性格をもった初期の遺文集を構成する様々な要素が、『九卷伝』や『行状絵図』など後出の伝記類にどのように継承されていったのか、あるいは各伝記の構成とどのような関わりをもっていたのかという点を検討すべきであるという意見もある。⁶⁾

このような研究方法は、初期の遺文集を構成する伝記や法語といった、後に成立してくる伝記類の中核を占める内容については非常に有効な手段であろうと思われる。ただし、『九卷伝』や『行状絵図』などには、初期の遺文集には見当たらない記述が大幅に付加されており、伝記全体の性格を検討するには、そのような記述が一体何を参照にして作られていったのかという点、ならびにその加筆の必要性とは一体何であったのかという点等が大きな問題となってくるであろう。

近年私が関心を抱いている神明説話も、法然に関する伝記が発展していく中で増補されていったものであり、その伝承関係や性格を検討することによって、後出の伝記類についての成立状況の一端を明らかにできるように思われる。そこで本稿では、一昨年に発表した報告⁷⁾に引き続いて『九卷伝』巻四に収められている「作仏房往生事」をとりあげたい。この条には神明にまつわる説話が数多く収録されているが、それらは単なる集積ではなく、明確な意図のもとに『九卷伝』の編者が取捨選択して構成していったように思われるのである。以下では神明説話の伝承関係を明らかにしつつ、『九卷伝』編者の意図したところを探っていくことにしたい。

二、「作仏房往生事」と『沙石集』

冒頭に述べたように『九卷伝』諸本のうち、全編を持つ最古のものは法然院蔵の三冊本である。ただし私が本稿で取り上げる「作仏房往生事」を収録する巻四上に関しては、巻四上下のみの零本である知恩院宗学研究所蔵本『法然上人絵詞』が現存しており、これについては最近、別府一道氏によってその全文が翻刻・紹介された。⁸⁾ 別府氏によると、法然院蔵本と宗学研究所蔵本とを比較した場合、法然院蔵本には意味の通じにくい部分や、文字の脱漏が明らかな部分があるとのことで、安土桃山時代以前の書写にかかると指摘されている宗学研究所蔵本の方が、法然院蔵本よりも古態を留めているのではないかということである。⁹⁾ また、野村氏によると『九卷伝』の古態と見られる『法然上人絵詞』という書名を有する宗学研究所蔵本には、九卷全篇が存

在していたことが想起されるという¹¹⁾。そこで本稿では、この宗学研究所蔵『法然上人絵詞』(以下、引用文について宗研本『九巻伝』と略す)を用いることにしたい。

まず始めに「作仏房往生事」の冒頭部分を以下に引用しておこう。

遠江国に作仏房と云る山臥侍き。役ノ行者の跡をおひ、山林斗藪の行をたて、大峰を経歴する事数ヶ度。惣して熊野参詣の歩をはこふ事四十八箇度也。ひとへに後生の事をいのりて、かつて現世の望なし。證誠殿に通夜して年来いのる処は、只最後世菩提也。早出離の道を示給へと祈請しけるに、当時京都に法然房と云聖あり。ゆきて出離の道を尋へしと示現を蒙て、即上洛して上へまいりて、浄土の法門を学し、念仏往生の道を承さためて後は、本国に還て称名の外、他事なし。もとより孤独の身なれば、同行もなし、知識もなし。病をうけされは、病悩のくるしみなし。療治のわつらひなし。往生の期いたりければ、道場にいらて、西にむかひてみつから鐘をならし、高声念仏教剋端坐合掌して往生を遂ぎ。紫雲におとろき異香について諸人あつまり来縁を結ぶ。希代の不思議、国中の口遊にてそありける¹²⁾。

遠江の国の作仏房という山伏は、大峰における斗藪の行中、四十八度にわたる熊野参詣を果たし、ひたすら後世菩提を祈っていた。ある時證誠殿に通夜して出離生死の道を示したまへと祈請した所、京都の法然房を尋ねて出離の道をたずねよという示現を蒙り、法然の門人となって浄土の法門を修学する。後に生国にもどった作仏房は、ただひたすら口称念仏に励み、みごと往生を遂げたというのである。

『法然上人絵詞』(『九巻伝』) 神明説話考(一)

作仏房という山伏の法然帰入は、現存する法然伝のなかでは『九巻伝』と『行状絵図』のみに見られる記述である。ただし『九巻伝』では、この説話に引き続いて長文にわたる神明説話が記されている。

抑熊野山證誠権現は、本地阿弥陀如来なり。神明とあらはれて、無福の衆生に福をあたへんとちかひ給へるも、せめても慈悲のあまりに、貧欲至盛ニして、ひとへに今生の榮耀にほたされなから、後生の苦患をわすれける衆生の人身を受たるしるしもなく、このたひ本願にもれてなを惡道にかへるへき輩を救はんかため、濟度の方便なれば、当山にまいりて後世菩提をいのる人はなかれにさほさすかことし。本願の正意にあひかなふゆへに、一人として順次に生死をいてさるはなし。されは当山に九品の鳥居を立られたるは、九品の浄土ニ引接の御本意をあらはさるゝ処也。而は当山参詣の人は、内には本地の本願をたのみ、外には垂迹の擁護をあふきて、たゝひとへに順次往生の志をさきとすへき者也¹³⁾。

このように、本地垂迹説に基づいて、熊野證誠権現の本地を阿弥陀仏とし、その阿弥陀仏の本願にかなうためにも、證誠権現に往生浄土を祈るべきであるということが説き示されている¹⁴⁾。そしてこれに引き続いて、十数条にわたる神明説話を列記して、わが国の神明の本意が末世相應の口称念仏を勧めることにある点を導きだそうとしているのである。この箇所引用された神明説話の内容を見ると、『発心集』・『古事談』・『沙石集』・『山王絵詞』(『日吉山王利生記』)など『九巻伝』に先行する文献に収録され、『九巻伝』成立当時には広く巷間に

流布していたと考えられる説話が大半を占めている。そこでまず、それらの文献との伝承（書承）関係を明らかにしつつ、この条に収録されている神明説話の特色を検討していくことにしたい。

『九卷伝』「作仏房往生事」を構成する神明説話の前半部分は、無住の『沙石集』巻一の本文（無住の見解）と共通する部分があり、また『沙石集』に収録された説話と同じ内容のものが引用されている。今、該当する部分について両本を比較すると以下のようになる。

宗研本『九卷伝』

『沙石集』（梵舜本）巻第一

A 凡は当山にもかきらす、神明の利生、和光の方便は、いづれもみな本地寂光の都より入重玄門の里にいて、罪惡の凡夫にちかつき、無漏の淨利にみちひき給はんかため也。

B 其中に天照太神は本朝諸神の父母也。

b 当社（伊勢神宮―筆者注）ハ本朝ノ諸神ノ父母ニテマシマス也。⁽¹⁶⁾（中略）

又当社ニ物ヲ忌給フ事、余社ニ少シ替侍リ。

C 生するをは生氣といひて五十日をはいみ、死せるをは死氣となつて又五十日をいむ。死は生よりきたる。生は死のはしめな

c 産屋ヲバ生氣ト申ス。五十日ノ忌也。又死セルヲモ死氣トテ、同ク五十日忌給フ也。其故ハ死ハ生ヨリ来ル。生ハ是レ死ノ始

るかゆへに、死生ともにおなじ日数をいまるゝは、

D 流転生死の有漏の里をいとひすて、不生不滅の無漏の都にたすねいれと也。

ナリ。サレバ生死ヲ共ニ忌ベントコソ申伝ヘ侍レト云キ。

d 誠ニ不生不滅ノ毘盧遮那、法身ノ内証ヲ出テ、愚痴顛倒ノ四生ヲ助ント跡ヲ垂レ給フ本意ハ、生死ノ流転ヲ止テ、常住ノ仏道ニ入レントナリ。サレバ、生ヲ

モ死ヲモ忌トイフハ、愚ニ苦キ流転生死ノ妄業ヲ造ズシテ、賢ク妙ナル仏法ヲ修行シ、淨土菩提ヲ願ヘト也。誠シク仏道ヲ信ジ行ゼンコソ、太神宮ノ御心ニモ叶ベキニ、只今生ノ榮花ヲノミ思ヒ、福德壽命ヲ祈、執心深シテ物ヲ忌、都道念ナカラシハ、神意ニモ叶ベカラズ。

E 本迹雖殊不思議一なれば本地垂迹其形ことなれども、生死解脱の本意かはる事なし。

e 然レバ本地垂迹ソノ御形異ナレドモ、其意カワラジカシ。

されは漢家には仏法をひろめんか為に、儒童・迦葉・定光三人の菩薩。孔子・老子・顔回とむまれて、まつ外典おもて人の心

漢朝ニハ、仏法ヲ弘ム為ニ、儒童、迦葉、定光ノ三人ノ菩薩。孔子、老子、顔回トテ、先外典ヲ以テ人ノ心ヲ和ゲテ、後ニ仏

をやはらけて、後に仏法を流布せしかは、皆是を信しき。我朝には和光の明神、まつ跡をたれて人のあらしき心をやはらけて、仏法を信する方便とし給へり。

法ヲ流布セシカバ、人皆是ヲ信ジキ。我朝ニハ和光神明、マツ跡ヲ垂テ人ノ荒キ心ヲ和ケテ、仏法ヲ信ズル方便トシタマヘリ。

g 本地ノ深キ利益ヲ仰テ、和光ノ近キ方便ヲ信ゼバ、現生ニハ息災安穩ノ望ヲ解、当来ニハ無為常住ノ悟ヲ開クベシ。我國ニ生ヲ受人、尤此意ヲ弁フベキヲヤ。(中略)

F あをき事は藍よりいて、藍よりもなおあをきかごとく、たとき事は仏よりいて、仏よりもなをたときは、たこれと和光明神の利益なり。吾朝の古徳皆寺を立給し時、かならずまつ鎮守をあかめ、守護神を勧請する事は、和光の方便をはなれては仏法たちかたき故也。

f 青キ事ハ藍ヨリ出テ、藍ヨリ青キガ如ク。貴事ハ仏ヨリ出テ仏ヨリ尊キハ、只和光神明ノ利益ナルヲヤ。古徳、寺ヲ建立シ給フ、必ズマゾ勸請神ヲ崇ルモ、和光ノ方便ヲ放レテ仏法立ガタキニヤ。¹⁸

G 我国に生をうけん人は、本地のふかき利益をあふぎ、和光のちかき方便を信すへき者也。¹⁷

このように『九卷伝』の内容は、熊野證誠権現に限らず、我が国の神明の利生は罪惡の凡夫を無漏の淨刹に導き入れることにあるとまず述べ(A)、なかでも伊勢太神宮は諸神の父母であり(B)、生死を共に五十日間忌むということ(C)は、迷いの世界を厭い捨て、悟りの世界へ解脱すべきことを説き示さんがためである(D)と述べている。さらに本地垂迹の形は異なるといえども、生死解脱を勧めるという本意は同じであるとして、中国においても仏教が流布する以前に、数人の聖人が現れて外典を説き示したように、わが国では神明がまず現れたのであるから(E)、わが国においては神明の方が尊く(F)、本地仏の深い利益を仰ぎ、和光神明の方便を信すべきであると述べている(G)。

『九卷伝』における(B)以降の記述は、広本『沙石集』巻一の「太神宮御事」の冒頭部分(b)、ならびに末部(c・d・e・g)、さらに巻一の三「出離ヲ神明ニ祈事」の末部(f)と対応しており、ほぼ同文と見られる箇所(C・E・F)もある。また『沙石集』本文と直接対応しない部分(D・G)も、傍線を施しておいたように(d・g)、字句および内容の近似する文章が『沙石集』の引用部分中に存していることが窺え、参考になったのではないかと考えられる。このようことから『九卷伝』の編者は、『沙石集』巻一の本文を部分的に引用し、また適宜抜き出した字句を用いて、①わが国の神明が物忌みするのは、生死輪廻を厭い離れよということを読き示すためであるということ。②わが国においては和光神明の方便をより尊重すべきであることを述べているのである。換言すると、無住が『沙石集』におい

て様々な神明説話を引用して導きだした考えを『九卷伝』編者が採用しているということである。もちろん①に関しては、たとえば『耀天記』に「仏神ノ産穢ヲモ死穢ヲモ殊ニイマセ給事ハ、生死ヲイトヘトイマシメ給フガ故也。」¹⁹とあり、また『諸神本懐集』にも「和光同塵ノ本意ヲタツマルニ、シカシナガラハ相成道ノ来縁ヲムスパンガタメナルユヘナリ。コノユヘ、フカク生死ノケガレヲイムハ、生死ノ輪廻ヲイトフイマシメナリ。」²⁰と記されているように、本地垂迹思想が展開していくなかで生みだされ、広がりを見せてくる考え方であったと言えよう。また②についても、わが国の固有性を重視する発想に基づいて、神祇信仰の意義を強調せんとする立場が看取され、それは元寇以降に高揚してくるわが国が神国であるという考えや、神道論書における反本地垂迹説の展開と揆を一にするものであったと考えられよう。²¹つまりこれらの二点は、鎌倉時代に形成されてくる神観念の特色そのものであったとすることができるのである。従って『九卷伝』の編者も、神明の衆生擁護と口称念仏一行の実践という点を結び付けるため、数々の神明説話を収録していく際に、まずその点から説き始めているのである。ただし、ここで注意したいのは、『九卷伝』の編者が、そのような神観念を、『沙石集』の本文を直接参照しながら、説き示していったと考えられる点である。このことは同じく『沙石集』からの引用が見られる以下の部分からも推測できるように思われる。

宗研本『九卷伝』

『沙石集』(梵舜本)巻第四

尾張国熱田ノ神官ノ語シハ(中

略)

日とをき事はしらはくをく。承久
逆乱の時、諸国庄園おたしき所
なかりしかは、なやしのしつのお、
しつのみまても、皆家をすて、
仏寺帳内にこもり、里をはなれて
神社つちからうちにあつまりき。

I 尾張国熱田の社に、国中上下群
集せし中に、

或は昨日親におくれたる物もあり、
或は今日子をうめる物もあり。神宮
宮人しきりに制止すれどもかなは
さりしかは、大明神をおろし奉りて
御託宣を仰へしとて、御神楽をまい
らせ諸人同心に祈請せしに、一の
称宣に託して、われ天よりくたり此
国に跡をたるゝ事は、万人をはくゝ
まなかためなり。しかるにいま
天魔国をみたり、人民心をうし
なへり。和光の擁護あにこの時

h 又去承久ノ乱ノ時、

i 当国ノ住人、恐レテ社頭ニアツ
マリツ、神ノ内ニテ、世間ノ資
材雜具マデ用意シテ、所モナク
集リ居タル中ニ、
或ハ親ニヲクレタルモアリ、或
ハ産屋ナル者モアリ。神官共制
シカネテ、大明神ヲ下参ラセ
テ、御託宣ヲ仰ギ奉ルベシト御
神楽参ラセテ、諸人同心ニ祈請
シケルニ、一禰宜ニ託シテ、我
天ヨリ此国ニ下ル事ハ、万人ヲ
育タスケン為也。

にあらすや。境にこそよれ、い 折ニコソヨレ、忌マジキゾト仰
むましきそと仰られしかは、諸 ラレケレバ、諸人一同ニ声ヲ上
人一同に声をあげて渴仰の涙を テ、随喜渴仰ノ涙ヲナガシケ
なかし、随喜の袖をしほりき。²³⁾ リ。

この部分では、わが国の神明は物忌みをするものの、時と場合によつては禁忌を問題にしなかったという主旨の説話が記されている。これは右に比較したように『沙石集』巻一の四「神明慈悲ヲ貴給事」に収録されている説話とほぼ同文と見ることができよう。ただし『沙石集』においてこの説話は「尾張国熱田ノ神官」によって語られた二つの物語のうちの後半部分に該当する。しかしながら『九卷伝』では『沙石集』における前半の説話を引用せず、後半の一説話を引用しているのである。従つて『沙石集』の本文が「又去承久ノ乱ノ時、当国の住人、恐レテ社頭ニアツマリツ、」と記して(i)、尾張国の住人が熱田社の社頭に集まったとは記していないのに対して、『九卷伝』では「尾張国熱田の社に、国中上下群集せし中に」と記して(Ⅰ)そのことを補っているのである。つまりこのことから、『九卷伝』が『沙石集』巻一の本文を参照しつつ構成されていたものであることが窺えよう。(ただし、(Ⅰ)中の傍線を施した部分は、『沙石集』に該当する文章が見出せず、『九卷伝』編者による付加ではないかと考えられる。)

ところで、神明が衆生擁護のための物忌みをしなかったという内容の説話に関しては『発心集』巻四の「日吉の社に詣づる僧、死人をとり棄つる事」が最も早い例ではなかったかとされている。ここでは日

吉社への百日詣での終盤、八十日余りの時、参詣の道中で「深き憐み
を起」して他人の葬送を手伝ってしまった僧侶が、神慮を憚りながら
も「生れ死ぬる穢らひは、いはゞ仮の戒めにてこそあらめ」と心中強
く思い、続けて日吉社に参詣したところ、「十禪師の巫に憑き給ひ」
て「我、もとより神にあらす。哀れみの余りに、跡を垂れたり。人に
信を起させんが為なれば、ものを忌むことも、又仮の方便なり。悟り
あらん人は、自ら知りぬべし。」と語つて死のケガレを問題にしな
かつたのである。²⁴⁾ このような、神明が慈悲の心を優先させ、物忌
みをしなかつたという内容の説話は、『九卷伝』が引用している『沙
石集』所収の説話や『山王絵詞』等にも見ることができ、この時期、
広がりを見せていたようである。²⁵⁾ 神仏習合思想が発展し、神々の本地
仏が決定されていく平安末期以降、わが国の神明は、荒ぶる神ではな
く、慈悲の心をもって衆生を擁護するという性格を新たに獲得してい
つたことが、これらの説話を通して看取されよう。²⁶⁾ その意味で禁忌を
不問に伏すという内容の説話は、まさに鎌倉時代特有の神明説話であ
つたといふことができるのである。『九卷伝』編者がこの説話を採取
したのは、まさにこの時代の新たな思潮(神観念)であつたからであ
ると思われ、そのことは『九卷伝』編者の説話選択の基準を判断する
上でも、また『九卷伝』の成立時期を推定する上でも注意すべき点で
あるように思われるのである。

さて『九卷伝』「作仏房往生事」では、引き続き、

是またく後世の資糧にあらすといへとも、時に当て擁護かくのこ
とし。いかにいはんや後世菩提をいのらむにおきてをや。されは

今生をいのるよりも、後生を申殊に神明納受し給ふ証拠、少々これ^②をいたさは、

と記して、わが国の神明が現世での様々な利益を与えるものの、後世菩提を祈ることの方が神明の本意に適うことであるとして、その例証として再び『沙石集』巻一の七「神明道心ヲ貴ビ給フ事」に収録されている説話を二話引用している。

宗研本『九卷伝』

『沙石集』(梵舜本)巻第七

J昔蘭城寺山門のために焼はらは、
 一昔、三井寺、山門ノ為ニ焼払ハ
 レテ、堂塔僧坊仏像経卷のころと
 ころなかりしかは、
 一僧も山野
 キ寺ニ成ニケリ。寺僧ノ中ニ一
 人、新羅明神ヘ参リテ、通夜シ
 タリケル夜夢ニ明神御戸ヲ押開
 キテ、ヨニ御心地ヨゲニ見ヘサ
 セ給ケレバ、夢ノ中ニ思ハズニ
 覚テ、我、寺ノ仏法守ラント御
 誓アルニ、角ク失ハテヌル事、
 イカバカリ御歎キモ深カルラム
 ト、思シ給フニ、ソノ御気色ナ
 キ事ハイカニト申ケレバ、実ニ
 争カ歎キ思召ザラン。サレドモ
 此事ニヨリテ真実ノ菩提心ヲ発
 セル寺僧一人アル事ノ悦バシキ

也。

K山門に桓舜僧と云し物、貧道無力をなげきて山王に祈請せしに、そのしるしなかりしかは、
 山王を恨奉て、離山して稻荷の社に祈請せし時、千石と云ふ札を、ひたにおさせ給と、夢に見て悦おもふところに、後日の夢に、日吉山王の御制止あれば、さきの札を召返すなりと申し給ふあひた、夢のうちに申けるは、わか心はからいこそましまさくらめ。よその御めくみをさへお障礙こそ心得がたく侍れと申時、我は小神にて思ひもわかす。日吉は大明神にてしらせ給ふゆへに、桓舜はこのたひ

也。

堂舎禪閣は財宝あらばつくりぬへし。菩提心をおこせる人は千万人の中にもまれなるへしと仰らるゝと見て夢さめてのちかの僧もやかて発心してまことの道に入にき。
 k桓舜僧都ト申ケル山僧アリ。貧クシテ、日吉ニ参籠シテ祈請シケレドモ、示現モ蒙ラズシテ空ク過ケレバ、山王大師ヲモ恨奉テ、離山シテ、稻荷ニ詣デ申ケル。幾程モナクシテ、千石トイフ札ヲ、額ニオサセ給フト見テ悟ビ思フ程ニ、又、夢ニ稻荷ノ仰ラレケルハ、日吉大明神ノ御制止アレバ、サキノ札ヲ召返スゾト仰ラル。夢ノ中ニ申ケルハ、我レコソ御計ヒナカラメ、ヨソノ御恵ヲサヘ御制止アルコソ、心ニ難ケレト申セバ、重而御返事ニ、我ハ小神ニテ正ヒ分ズ。カレハ大神ニテマシマス

生死をはなるへき物也。もし今世の榮花あらば、障とゐりて出離かたかるへき故に、申せともきゝいれぬなりと仰の侍れば、とり返えと仰られる時、夢の心地にもまことにふかき御慈悲のほとのかたしけなく覚えければ、夢さめてのちやがて本山にかへりて、一すしに後生菩提をいのりて遂に往生をとけき。

ガ、桓瞬ハ今度生死ハナルベキ者ナリ。若榮花アラバ、障ト成テ出離シガタカルベシ。此故ニ、イカニ申セドモ、聞モ入ザリツルニ、ナシニタブゾト仰ラレバ、ルリ返ス也ト仰ラレケリサテハ深キ御慈悲ニコソト覺テ、夢ノ中ニモ恭ク覺ヘテ、驚キテ臆而本山ニ帰り、一筋ニ後生菩提ノ勤ヲノミ營ミテ、往生シタリトナン申侍レバ、神ニモ仏ニモ申ス事ハ、示現ナクトモ空カラジ。イカニモ御計ヒアルベキニコソ、只信ヲイタシ、功ヲ入テ、冥ノ益ヲ頼ベシ。

し行基菩薩の御遺誠に、一世の榮花利養は多生輪廻の基なりとかゝれけるも、思合られ侍り。

ここでは、先に示した『九卷伝』編者のコメントを受けて、神明が現世の利益よりも、道心（菩提心）や後生菩提（往生）を祈る心の方を重視するという内容の説話が引用されている。とくに桓舜僧都の物語は、同内容の説話が異本『発心集』・『山王利生記』・『私聚百因縁集』などにも収録されており、鎌倉時代には広く世に流布していたよ

うである。ただし、異本『発心集』や『私聚百因縁集』の本文と『沙石集』の本文とを比較した場合、『沙石集』の本文は説話の内容を簡略化して記していることが窺え、『九卷伝』の本文も、その簡略化された『沙石集』の本文に近似しているのである。従ってこれら二つの説話に関しても『九卷伝』が『沙石集』を直接参照しているということ、つまり両者に書承関係を認めることができるように思われるのである。

ところで、この時代の神明説話の特色を検討する上で、この桓舜僧都の物語は重要な意味を持っているように思われる。というのもこの説話に登場する桓舜僧都は、桓舜自身の実像と大きくかけ離れているからである。たとえば『僧綱補任』では桓舜についてつぎのように記している。

九月九日入滅。八十。往年之比有離山心。到伊豆国。於湯走山権現宝前説法。権現感之。夢告云。早可帰任本山。定到大位。後必可生西方淨土。仍歸本山。参公家最勝講。至大僧都。補法性寺座主等。遂有往生相云云。慶円座主弟子。備後守源到遠子。号二月蔵房云云。

この『僧綱補任』の記述内容から窺えるように、桓舜が走湯権現から夢の中で告げられたのは、高い僧位を得ることと往生を遂げることの二点であったのである。実際、桓舜は大僧都にまでなつて、法性寺座主等の要職を歴任し、また往生も遂げているのであるから、いわば現当二世にわたる望みを成就させた人物だったのである。ただし、この桓舜にまつわる物語が、異本『発心集』に収録された段階では、要

職を歴任したという経歴は削除され、日吉山王の計らいによって名聞利養を断念し、みごと往生をとげた僧侶の物語となっており、それが世に広まっていったのである。鎌倉時代において桓舜の物語が注目されたのは、現世の福德（安楽）を与えるはずの神明が、往生浄土のためにそれを差し止めたという内容をもっていたからであると思われる。というのも、この時代に文献化されてくる神明説話は、たとえば「現世ニハ息災安穩ノ望ヲ解、当来ニハ無為常住ノ悟ヲ開クベシ。」³²あるいは「二世の悉地を成就し、今生には百年の算をまもりて、万歳の夕べに必みづから紫金台をさゝげてこしらへのせ給て、西方極楽世界に送り置給なり。」³³等々と述べられているように、現当二世の安楽を説くのが主流をなしていたからである。そのなかで桓舜僧都は、浄土に往生するため（来世での安楽を獲得するため）にこの世での安楽（裕福）を得ることを断ち切った人物だったのである。そして、桓舜の物語が、神明説話のなかでも特殊な位置を持つとするならば、『沙石集』のなかからこの説話を選出した『九卷伝』の編者も、口称念仏一行を説き示すにあたって、この物語を高く評価していたと考えることができるのではないだろうか。つまりここからも『九卷伝』編者の立場が看取できるように思われるのである。

三、「作仏房往生事」と行基菩薩遺誠

ところで、桓舜僧都の物語を閉じるに際して、『九卷伝』では「行基菩薩の御遺誠に、一世の榮花利養は多生輪廻の基なりとかゝれけるも、思合られ侍り。」³⁴（L）と記して、「行基菩薩の御遺誠」なるもの

を引用しているが、無任の『沙石集』巻五「行基菩薩御歌事」には、この行基菩薩の遺誠について、つぎのように記している。

先年、彼御筆ノ御遺誠ノ文、見侍リシニ、目出キ事ドモ、カキヲキ給ヘリ。浄土ニアラザレバ、心ニ叶フ所ナク、聚衆ニアラザレバ、思ニシタガフ友ナシ。世ニシタガヘバ望ミアルニ似タリ。俗ニ背ケバ狂人ノ如シ。アナウノ世間ヤ。何ノ処ニカ此身ヲカクサン。ロノ虎身ヲ害シ、舌ノ劍命ヲタツ。ロヲシテ鼻ノゴトクシヌレバ、死シテ後モトガナシ。ロヲマボリ、意ヲヲサメテ、身ニヲカス事ナカレ。如レ此行フモノ世ヲワタル事ヲウトカキ給フ。御詠ニ云ク、仮染ノヤドカル我ヲ今サラニ、物ナ思ソ仏トヲナジ³⁵

『九卷伝』に引く「行基菩薩の御遺誠」の一文と、この『沙石集』に記された「御遺誠ノ文」を比較した場合、共通する字句はなく、その限りでは『九卷伝』の編者は『沙石集』巻五の本文を直接参照していないといえるだろう。ただし、この『沙石集』を含めて鎌倉時代に成立してくる説話集には、行基菩薩の遺誠なるものがしばしば引用されており、そのような行基信仰の趨勢と『九卷伝』における行基菩薩遺誠への言及は密接に関連しているように思われる。

今日現存する行基菩薩遺誠の文献史料としては、安元元年（一一七五）の成立とされる『行基年譜』、建長七年（一一五五）以前の成立と見られる『行基菩薩伝』、成立年未詳の『行基菩薩遺誠』の三種があげられる。このうち『行基年譜』における遺誠の部分には

又数誠諸弟子云。口虎破身、舌劍断令、使口如鼻、死後無過。又云、過守如鼻令成。虎ハ死シテ皮遺、人死名有。汝等努力。³⁶

とあり、また『行基菩薩伝』における遺誠の部分には、

又教諸弟子誠云。口虎破身、舌劍断命、使口如鼻、求後无過。虎死皮遺、人求名留。宜存此志云。³⁷⁾

と記されており、その内容はほぼ同じと見てよいだろう。今日、この両本の関係については、『行基菩薩伝』に先行する異本の存在を推定した上で、それを部分的に引用しつつ成立したのが『行基年譜』であったと見る説が有力である。³⁸⁾

一方『行基菩薩遺誠』の方は、宮内庁書陵部蔵池底叢書本をはじめ、早稲田大学図書館蔵の『菅原寺起文遺誠状』、ならびに唐招提寺蔵の『行基菩薩起文遺誠状』等、書名の異なる伝本が、数本存在しているものの、それらの内容はほぼ同じであることが報告されている。³⁹⁾ 今、その遺誠部分を引用するとつぎのように記されている。

又遺誠諸弟子等、不浄土何有称思之処、不聖衆誰有随心之人。
(中略) 随世似有望、背俗如狂人。穴憂世間。隱一身於何処。(中略) 口虎害身、舌劍断命、令口如鼻、死後无咎。守口得意身莫犯。如是行者、得度邪矣。歌云。加里曾免乃也土可留和礼曾以麻佐良爾母乃那於母比楚保土計登遠南礼。天平廿一年二月二日仏子行基。⁴⁰⁾

傍線を施しておいたように、先にあげた『行基年譜』や『行基菩薩伝』所収の遺誠と内容が一致する部分もあるものの、基本的にはこれらとは系統の異なった一本と考えられているようである。

また、これら三種の文献のうち、鎌倉時代以前に成立していたのは『行基年譜』一本のみであり、行基に関する伝記の成立はそれ以上に

遇れないようであるが、その遺誠に関しては、すでに述べたように、

これらの文献が成立する以前から広く巷間に流布していったようである。たとえば永万元年(一一六五)書写の奥書を有する『七大寺年表』には、「遺誠云。口虎破身。舌劍断命。汝等能可慎口業。塞口可令如鼻。」⁴¹⁾とあり、また『十訓抄』「第四可誠人上多事等事」には、

行基菩薩、菅原寺の東南院にして、をかりをとり給ける時、弟子共にをしへいまして曰、口の虎は身を害す。舌の劍は命をたつ。口をして鼻のごとくすれば、後あやまつことなし。虎は死して皮を残す。人は死て名を残す。是を書きとどめて、彼遺言と名付て、今に伝たり。⁴²⁾

とあって、『行基年譜』・『行基菩薩伝』の二本と共通し、『行基菩薩遺誠状』とも一部共通する内容を記しているのである。

また『宝物集』巻一には「行基菩薩は、浄土にあらざばいづくか心に叶ふ所有らん。聖衆にあらざば誰か思にしたがふ、との給ふ也。」⁴³⁾とあり、同巻四にも「行基菩薩だにおもひわづらひて、随世似望有背俗如狂人。穴憂哉世間。何処隱一身となげき」と記されている。さらに『私衆百因縁集』巻七「行基菩薩事」には、

行基菩薩、最後遺言、教置言ケルハ、不_二浄土_一者、何有_二称思_一処。非_二聖衆_一者、誰有_二随心_一人。随_二世似_一有望、背_二俗如_一狂人。穴憂世間。隱_二一身_一何処。⁴⁴⁾

と記されており、先に引用した『沙石集』巻五と同様に『行基菩薩遺誠状』に見られる行基遺誠を引用しているのである。

また、寂滅が文暦二年(一二三五)に著した『生駒山竹林寺縁起』

や東大寺の凝然が嘉元元年（一三〇五）に編纂した『竹林寺略録』の伝えるところによると、文暦二年八月二十五日に行基菩薩の舍利が出現し、翌年にはそれが広く一般の人々に公開されたといひ、また弘長三年（一二六三）には、東大寺において行基菩薩の舍利供養が行われたとされている。⁴⁶ さらにこの時期に登場する観尊・忍性らは行基菩薩を深く慕い、南都西大寺を中心に大乘菩薩道の実践を展開しているのである。鎌倉時代は行基信仰が高揚した時期でもあったのである。⁴⁷ 従って行基菩薩の遺誠も西大寺流津宗教学の影響下のある寺院で管理されていたのではないかと推測も成り立つように思われるのである。⁴⁸

ところで『行基年譜』や『行基菩薩伝』に収録された行基遺誠と、『行基菩薩遺誠状』のそれとの最も大きな相違は、後者が行基自らの言葉として、その浄土信仰を鮮明に告白していることである。もちろん行基自身は、慶滋保胤の『日本往生極楽記』において聖徳太子と共に追加記入された時点から、往生人として認識されていたようであるが、それが、平安末期以降、行基菩薩遺誠が世に広まりを見せる時点でことさらに強調されていったと考えられるのである。⁴⁹ 先にあげた『九卷伝』の記述においても、後世菩提を神明に祈ってみごとに往生を遂げた桓舜僧都の物語を記したあとに、この行基遺誠を引用して「思合られ侍り」と述べていることから、往生浄土の重要性を示したものとして行基菩薩遺誠が理解されていたと言えよう。ただし『九卷伝』に引用されていた「一世の栄花利養は多生輪廻の基なり」という一文は、浄土信仰を説くごく一般的な表現と考えられ、『沙石集』巻五に記されている行基菩薩の遺誠の本文とも、あるいは、鎌倉時代の諸々

の文献に収録されている行基遺誠の本文とも共通する文言は全くないわけである。従って『九卷伝』の編者は、今日文献に残されている行基の遺誠を直接目にしたかった可能性が高いものの、それでもなおここに行基菩薩の遺誠を持ち出してきているのは、『九卷伝』の編纂時期が、まさに行基信仰の高揚した時期であったことを物語っているのではないだろうか。しかも今日現存する文献で見られる限り、このような行基信仰は南北朝時代には低調になるようであって、鎌倉時代の特徴とみることができるようである。すでに冒頭で述べたように、本稿で問題にしている『九卷伝』の記述は、『九卷伝』のみに存する記述であって『行状絵図』には見られない。ただし『九卷伝』が『行状絵図』の成立以後に編纂された場合や、『九卷伝』の原態に神明説話の記述がなく、後に増補されたものであったなら、ことさらに行基菩薩の遺誠を持ち出す必要もなかったと考えられるのではないだろうか。僅か数行の記事ではあるが、『九卷伝』の成立事情を検討する上で、看過できない点を含んでいることを指摘しておきたい。

以上、『九卷伝』「作仏房往生事」の前半部分について、『沙石集』本文との比較対照を中心に検討を加えてきた。その結果まず言えることは、本地垂迹・和光同塵の理を述べるにあたって、『九卷伝』の編者は『沙石集』巻一に見られる作者無住の見解および所収説話を参照し、『沙石集』の説話配列に従って説話の取捨選択を行い、仏を本地に仰ぐわが国の神明が衆生擁護を旨として、禁忌さえも不問にする場合があるものの、その本意は衆生をして浄土に往生させることにあるという点を簡潔に説き示しているのである。このような『沙石集』本

文との一致が甚だしいということは、『沙石集』の内容が巷間に流布していき、それを『九卷伝』の編者が伝え聞いて書き留めた、という程度のもではなく、すでに指摘したように『沙石集』の本文を直接参照しながら書き写された可能性が高いように思われる。もちろん『沙石集』巻一からの抜粋・編集が『九卷伝』の編者によってなされたのか、あるいは第三者の手によって編集されたものを『九卷伝』の編者が書写したのか、確定できないことは事実である。しかしながら『作仏房往生事』が『沙石集』巻一の内容（無任の思想）と明らかに異なっているのは、わが国の神明の本意は時機相應の口称念仏を勧めることにあるとする点である。『沙石集』巻一からの引用は、そのことを説き示さんとする「作仏房往生事」全体のなかで始めて意味を持ちうるのである。従って私は、『九卷伝』の編者が、みずからの主張を構築するうえで『沙石集』巻一の内容を取捨選択してこの本文を形成していったと考えておきたい。

ところで『九卷伝』編者が『沙石集』の本文を直接参照したことが認められるならば、『沙石集』自体の伝播やその受容を考える上でも、重要な意味を持つと考えられる。周知のように『沙石集』全十巻は、無任自身の識語によって窺い知れるように、弘安二年（一二七九）に起稿されたものの、数年間そのまま放置され、弘安六年（一二八三）になって再び書き継がれ、同年の秋頃に脱稿された書物である。ただし、無任は『沙石集』の脱稿後も二十五年にわたって度重なる加筆・訂正を行っており、そのことが、説話配列や記述内容の異なる諸本が数多く残されている原因となったと考えられている⁵⁵。現在『沙石集』

の諸本は広本系と略本系に大別されており、広本系の諸本に十二帖・十帖・五帖の各本、略本系の諸本に十帖・五帖の各本ならびに江戸期の刊本が含まれる⁵²。渡辺綱也氏によると、「広略いづれの系統の書に較べても、諸本の巻第五にあたる部分で終わる十巻五冊本⁵³」が存在することや、巻五までの巻の仕立てや説話配列について広・略諸本の間でほとんど相違が見られず、内容も整然としていることなどから、「はじめに無任の意図した沙石集が、巻第五において、一応の完結を示したものと考えることは、決して突飛なことではない⁵⁴」と指摘され、弘安二年の時点で、巻五までは完成しており、弘安六年になって巻六以降が書き継がれたのではないかと推定されている⁵⁵。

また『沙石集』は、その諸本に残された無任の識語や『聖財集』や『雑談集』中の記述などから、草案状態のまま洛陽に披露され、反響を呼んでいたことが窺える。さらに『無任国師道跡考』の記述を信用するならば、無任の弟子であった無尺道証の手によって、十四世紀初頭には『沙石集』が梓行されていたことになる⁵⁶。京師西方寺において刊行されたいわゆる西方寺版の『沙石集』は、現在、その存在が確認されていないものの、渡辺綱也氏によると広本系十帖本の一本（梵舜本）が、草案状態のまま洛陽に披露された書の面影を伝える本ではないかとされ、また同じく広本系十二帖本は「不慮ニ披露」された草案に「無任自身が手を加えて、最初に公けにした書の形を、留めていたのではないかと」と、おのおの証拠をあげて推測されている⁵⁷。そうすると『沙石集』が撰述され、その草稿本や公刊本が京都に流布していた時期と、『九卷伝』の撰述時期は極めて接近しているということ

が指摘できるのである。従つて『九卷伝』が『沙石集』の本文を直接参照していた蓋然性は極めて高いといふことができるだろう。そして『九卷伝』が『沙石集』を直接参照していたことが認められるとするならば、『九卷伝』は『沙石集』からの直接の引用が確認できる最も古い史料の一つとなる可能性をも有しているのである。

それでは『九卷伝』が参照した『沙石集』は一体どの系統に属する本だったのであろうか。すでに記したように十四世紀初頭には、広本系に属する十二帖本や十帖本が都にもたらされていたようであるが、それらは推測の域を出ない。今、『沙石集』諸本のなかで書写年代の最も古い(鎌倉末期)広本系十二帖本の一本(俊海本)と広本系十帖本の一本(梵舜本——岩波大系本の底本)、さらに略本系諸本のなかで最古の書写年代を有する十帖本の本(長享本)の都合三本の本文を宗研本『九卷伝』と比較してみた場合、若干の差異が認められる部分があることに気づく。たとえば本文中に引用したFの部分について諸本を比較するとつぎのようになる。

俊海本 青コトハ蓋ヨリ出テ、藍ヨリモ青ク如ク タトキコトハ仏

ヨリ出テ、仏ヨリモ貴キハ 只和光神明ノ利益也 彼僧正

ノ意楽カ、ル趣ニヤ 古徳寺ヲ興隆スルニ必ス勸補神ヲイ

ハヒタテマツルモ 彼守護ニヨリテ仏法ノ利益アルヘキニ

コソ 深キ心アルヘシ。

梵舜本 青キ事ハ藍ヨリ出テ、藍ヨリ青キガ如ク。貴事ハ仏ヨリ出

テ仏ヨリ貴キハ、只和光神明ノ利益ナルヲヤ。古徳、寺ヲ

建茂シ給フ、必ズマツ勸請神ヲ崇ルモ、和光ノ方便ヲ放レ

テ仏法立ガタキニヤ。⁵⁹⁾

長享本 青キコトハ藍ヨリ出テ、藍ヨリモ青キカ如ク 貴キ ハ仏

ヨリ出テ仏ヨリモ貴キハ 只和光神明ノ利益ノ色ナルヲヤ

古徳ノ寺ヲ建立シ玉フハ 必ス先ツ勸請シ神ヲ一 アカム

ルモ和光ノ方便ヲ離レテ仏法立シ難ニヤ 彼僧正ノ意楽カ

、ル趣ニコソ 心有ン人 彼迹ヲ学ヒ玉フヘシ。⁶⁰⁾

宗研本 あをき事は藍よりいて、藍よりもなおあをきかごとく、

たとき事は仏よりいて、仏よりもなおたときは、た、これ

和光明神の利益なり。吾朝の古徳皆寺を立給し時、かなら

すまつ鎮守をあかめ、守護神を勸請する事は、和光の方便

をはなれては仏法たちかたき故也。⁶¹⁾

俊海本と長享本には、傍線を施したように、この記述に先立つ役行者の物語を指してこのように記されているが、この部分を割愛した場合、宗研本『九卷伝』の本文は、梵舜本や長享本に近く、とくに波線を施したように、その末部が俊海本とは異なっていることが窺えよう。⁶²⁾ また詳しい考証は省くが、宗研本『九卷伝』が『沙石集』の広本

には存せず、略本のみ存する記述を引用しているかという点、決してそうではなく、また長享本の本文と比較した場合、梵舜本より相違する部分が多いことも事実である。ただし『沙石集』諸本間で異同の少ない巻一の本文であるだけに、『九卷伝』が参照した一本を特定することは難しいように思われるが、草案状態のまま洛陽に披露された書の面影を伝えるとされる広本系十帖本のいづれか一本によつたのではないかということ指摘しておきたい。

なお『沙石集』の本文との一致を見る『九卷伝』自体の文章に注目した場合、本稿で用いた宗研本『九卷伝』の本文は、書写された年代はそれほど古くはないものの、その親本が度重なる転写を経ていると考へにくく、古態を留めている可能性が高いのではないかと思われる。宗研本『九卷伝』の性格を検討する上で、この点を明記しておきたい。

(紙教の都合上、「作仏房往生事」の後半部分については、稿を改めて述べることにし、この条全体の特色についても別稿で再説することにした。)

注

- (1) 『浄土宗全書』第十六卷、九八五頁上段。
- (2) 三田全信氏著『成立史的法然上人諸伝の研究』、井川定慶氏著『法然上人絵伝の研究』
- (3) 野村恒道氏『四十八卷伝』に組み込まれた『九卷伝』の原形について(『法然上人研究』創刊号所収)一九九二年。
- (4) 同前。
- (5) 田村円澄氏著『法然上人伝の研究』参照。
- (6) 渡辺貞麿氏著『平家物語の思想』(法蔵館 一九八九年)第三部第三章参照。
- (7) 中野正明氏著『法然遺文の基礎的研究』参照。
- (8) 拙稿『善導寺本『伝法絵』神明説話考』(『佛教大学大学院研究紀要』第二十号所収 一九九二年。)
- (9) 別府一道氏「知恩院浄土宗学研究所蔵『法然上人絵詞』」(『法然学会論叢』第8号所収 一九九二年。)
- (10) 同前。
- (11) 野村恒道氏前掲注(3)同論文。

『法然上人絵詞』(『九卷伝』)神明説話考(一)

(12)・(13) 別府一道氏前掲注(9)同論文より引用。尚、引用に際しては一部片仮名を平仮名に改めた。

(14) この熊野権現にまつわる説話に関しては、「作仏房往生事」の全体の特色を考察する際に改めて問うことにし、本稿では触れないことにしたい。

(15) 岩波『日本古典文学大系』第八十五巻『沙石集』五十九頁。なお、引用に際しては、宗研本『九卷伝』の本文と同様、改行し空白部分を設けているが、(中略)を施していない場合の本文はすべて連続していることをご了承願いたい。

(16) 同前書六十一頁。

(17) 前掲注(9)同書より引用。なお、『沙石集』本文との比較対照のため、便宜上改行し、空白部分を設けているが、本文自体には省略はなく連続していることをご了承願いたい。

(18) 前掲注(15)同書六十七頁。

(19) 『続群書類従』第二輯下。六二五頁下〜六二六頁上。

(20) 岩波『日本思想大系』第十九巻『中世神道論』一九二頁〜一九三頁。

(21) たとえば無任自身も『沙石集』のなかで「サレバ他国有縁ノ身ヲ重シテ、本朝相応ノ形ヲ輕シムベカラズ。我朝ハ神国トシテ大権アトヲ垂レ給フ。又、我等ミナ彼孫裔也。」(巻一の三、前掲注⑩同書六四頁。)と述べている。

(22) 前掲注(9)同書。

(23) 前掲注(15)同書六十九頁〜七十頁。

(24) 『新潮日本古典集成』『方丈記 発心集』一九四頁。

(25) 『沙石集』において「尾張国熱田ノ神官」が語った物語の前半には、性蓮房という上人が母の骨を持って高野山の大宮権現へ詣でたものの、禁忌が不問にされた話を載せている。また『日吉山王利生記』第六には、十禅師の言葉として「五時説教まぢ〜にわかれたれども、出離生死は聖教の大綱也。しかあるを諸の衆生愚痴にして、むなしくゆきかへるを見れば、むまるゝもにくゝ、しぬるもにくきぞ。是によりて衆生を

みちびかむためにあとをたるといへ共、なお生死をばいめとつよく誠也。』(『統群書類従』第二輯下、六八四頁)とある。

(26) 渡辺貞麿氏「和光同塵・中世文学のなかの神々」(『中世文学』第三十五号)一九九〇年。

(27) 前掲注(15)同書七十三頁〜七十四頁。

(28) 前掲注(9)同書。

(29) 前掲注(15)同書七十六頁。

(30) 『大日本仏教全書』史伝部三、一三〇頁。

(31) 桓舜僧都の伝記は『統本朝往生伝』にも記されているが、桓舜が現当二世にわたる望みを成就させている点は『僧綱補任』の記事と全く同様である。従ってここで引いた桓舜の物語は『統本朝往生伝』が成立した十二世紀初頭以降、『発心集』ができあがる十三世紀初頭(一二一五年)の約百年ほどの間にできあがっていったことになる。

(32) 前掲注(15)同書。

(33) 『北野天神縁起』(『統日本の絵巻』十五 中央公論社)一九九一年。

(34) 前掲注(9)同書。

(35) 前掲注(15)同書。

(36) 『統々群書類従』第三輯、四三六頁。

(37) 『統群書類従』第八輯下、四四一頁。

(38) 二葉憲香氏「行基の実践を通じてみた反律令仏教の成立」(『古代仏教思想史研究』所収)

(39) 木本資一氏「行基菩薩遺誠」考——中世文学の一資料として——

(『国語と国文学』五十九卷十二号)。

(40) 同前論文の翻刻本より引用。

(41) 『統群書類従』第二十七輯上、四七七頁。

(42) 泉基博氏篇『彰考館蔵十訓抄第三類本』

(43)・(44) 『宝物集』佛教大学蔵。

(45) 古典文庫本『私聚百因縁集』

(46) 『大日本仏教全書』寺誌叢書三「竹林寺略録」参照。

(47) 人物叢書『永尊・忍性』参照。

(48) 木下資一氏前掲注(39)同論文参照。

(49) 行基菩薩の遺誠について無住は「先年、彼御筆ノ御遺誠ノ文、見侍リシニ」と語っていたが、『無住国師道跡考』の伝えるところによると、無住は三十歳の建長七年(一二五五)に南都へ赴き律学を数年にわたって修学しているのである。また『関東往還記』の記事に注目された三木紀人氏は、観尊が関東下向の際に立ち寄ったことがある尾州長母寺に無住が止住したのは律宗との関連があったからであると指摘されている(『雑談集』解説参照。三弥井書店)。無住が目にした行基遺誠の内容が『行基菩薩遺誠状』の本文と近似していることはすでに見た通りであるが、『宝物集』や『私聚百因縁集』の引用例からも窺えるように、『行基菩薩遺誠状』に記された遺誠の内容は、すでに鎌倉初期から広く世に流布していたことが考えられる。

(50) 木本資一氏前掲注(39)同論文参照。

(51)・(52)・(53)・(54)・(55) 前掲注(15)同書、渡辺綱也氏解説参照。

(56) 『無住国師道跡考』京都大学蔵版本。

(57) 前掲注(15)同書、渡辺綱也氏解説参照。

(58) 古典研究会叢書『広本系俊海本影印 沙石集 一』汲古書院刊 一九七三年。

(59) 前掲注(15)同書。

(60) 京都大学図書館蔵本。

(61) 前掲注(9)同書。

(62) 岩波『日本古典文学大系』の底本となった梵舜本と同様、広本系十帖本に属する写本として「内閣第一類本」があり、天文十一年ならびに天文十二年の識語を有しているとのことであるが、未見である。また俊海本と同じく広本系十二帖本のうち、『沙石集』の写本類のなかで書写年代の最も古いことが識語によって知られる北野本(北野克氏篇『元応本沙石集』汲古書院刊)の本文は、俊海本の本文と同文である。