

# 蘇生譚と浄土教

——「安養尼蘇生譚」を中心として——

## 一 はじめに

『首楞嚴院廿五三昧結緣過去帳』によると、恵心僧都源信には三人の姉妹がいたことが知られるが、その第三女について『過去帳』は「現在、是極善人也。書寫法華經、恭敬頂戴矣。」と記しており、源信没後もなお健在であったことが窺える。また『左經記』長元七年（一一〇三四）九月十日条には「去月廿五日住大和国吉野郡安養尼願証入滅。是故源信僧都妹」と記されていることから、『過去帳』に記す第三女が安養尼願証であったことが推察され、さらに「臨終異相、不遑甄録、誠是住処青蓮花之中者也。」と、この願証がみごとな往生を遂げたことを伝える『続本朝往生伝』にも「才学道心、共越其兄、世謂之安養尼公」と記していることから、源信の妹（願証）が、安養尼公として世に広く知られていたことが窺えよう。

ところで、十三世紀初頭に成立した『古事談』には、この安養尼が入滅の後、死後世界を体験して閻魔王宮から蘇ってきた物語を収録している。

## 笹田教彰

恵心僧都妹尼（安養尼）、終焉之時者、必可来会之由、僧都契約云々。而僧都千日山籠之間、自尼公許示遣云、老病憑少ク罷成候。今一度対面大切云々。雖然限三日教之山籠、難出洛。可然者乘輿可来会西坂本之由返答了。於松下松辺相待之処。輿已到来。僧都進寄褰一見之処、尼公既逝去。長途之間被振死歟。悲歎之至不知為方。忽廻思慮清義僧都ハ住修学院。此近辺ニコソ被坐メト思出テ、相具輿到清義房之門前、案内之処、清義乍驚出逢、恵心云、子細如此。御房許コソ令祈生給ハメ。雖為有レ限之命、一旦蘇生セサセテ、念仏ヲモ申テキカセマホシク侍云々。清義云、堅事ニコソ候ナレ。但三宝ニコシ申試トテ、輿ノキハニ近寄。先心經七卷許誦テ、以火界呪令加持。恵心又奉念地藏菩薩一傍ニ居。火界呪及三百反許之間輿中ニ有レ声。恵心忽寄見之、尼公已蘇生云。我炎魔王宮ニ参タリツルヲ、不動尊オハシテ火ノ前ニ推立テオハシツレバ、地藏菩薩亦我ガ手ヲ引テ帰給ツルト思給之間、令蘇生也云々。恵心喜悅之余、泣以相伝之布三衣一奉清義、々々又以自袈裟一奉恵

心云々。(中略)安養尼其後經二六ケ年一臨終正念所ニ往生也云々。<sup>5)</sup>

生前安養尼は、恵心僧都に対して、みずからの臨終には必ず会いに来てくれるよう約束を交わしていたが、まさに死が迫ったと思われた時、僧都は千日の山籠り中であり洛中に赴くことができなかった。そこで西坂本で会う手筈を整えたが、長い道中輿に揺られ続けたためか、下松の辺りへ到着した時、安養尼はすでに死んでいた。そこで恵心僧都は修学院に任じていた清義のもとへ赴き、安養尼を蘇生せしめんことを請い、みずからも地藏菩薩を念じた。すると安養尼は炎魔王宮に行ったものの、不動尊が火炎を背に推し立ち、地藏菩薩がみずからの手を引いて連れ戻してくれると見て蘇生したと語ったのである。その後安養尼は六年の間生き存え、最後臨終正念にして往生を遂げたという。

一旦死んだ者を蘇らせたという記事は、早くは記紀神話や風土記に見られるが、死後の世界(多くは地獄)での体験内容が語られる、いわゆる蘇生譚は、平安初期に成立した『日本霊異記』に数多く収録されている。<sup>6)</sup> 記紀神話や風土記に見られる蘇生記事が、このような蘇生譚へと変貌を遂げていったのは、中国の志怪小説との接触により死後の世界に対する関心が高まったためであるという指摘もあるが、<sup>7)</sup> とくに仏教の有した地獄思想の広がりと共に、平安時代には様々な蘇生譚が作られ、伝承されていった。閻魔王宮での体験内容を記す安養尼の物語も、こうした一連の蘇生譚の系譜上に位置づけることは可能であろう。以下本稿では、便宜上、この物語を「安養尼蘇生譚」と呼ぶこ

とにしたい。

そこで注意したいのは、この「安養尼蘇生譚」に見える「雖<sup>レ</sup>為<sup>レ</sup>有限之命、一旦蘇生セサセテ、念仏ヲモ申テキカセマホシク侍<sup>レ</sup>る」という源信の言葉である。この言葉には、源信自身が最後臨終の善知識となって念仏を説き聞かせ、安養尼を浄土に往生させてやりたいという願いが込められているといえよう。従って極端な話ではあるが、安養尼が蘇生し、源信が念仏を聞かせさえすれば、すぐに死んでも(往生しても)構わないということなのである。つまり、この「安養尼蘇生譚」では、一旦死んだ者の蘇生が記されているもの、それはこの世でのさらなる延命を目的としていたのではなく「臨終行儀」を行うことによって往生をより確実にするためだったのである。この物語が単なる蘇生譚ではなく、安養尼が往生を遂げたことを伝える往生譚でもあるのはその点に起因する。

ところで「臨終行儀」を成就させるために蘇生が試みられるという「安養尼蘇生譚」成立の背後に、浄土教思想の影響を見てとることは容易であるが、浄土教興隆以前から蘇生にまつわる説話が数多く作り出され、広く巷間に流布していた背景には、たとえ死んだとしても、もう一度この世に還って来たいという当事者の強い願望、ならびに死者を蘇らせたいという肉親の切実な願いが存していたと言えよう。<sup>8)</sup> そうすると、この源信の言葉に示された浄土教的な救済のありようは、従来の蘇生譚に見られる救済の意味(蘇生・延命)を大きく変化させるものであったと言えるのではないだろうか。

本稿では、仏教受容者にとっての救済の内実(此土への蘇生)と、

浄土教本来の救済思想（彼岸への往生）を峻別する立場から、とくに平安時代から鎌倉時代における蘇生譚の系譜の中で、「安養尼蘇生譚」がどのように位置づけられるのか、そして浄土教の果たした役割とは一体何であったのか、ということをも明らかにしていきたい。

## 二 平安期蘇生譚の諸相

平安時代に作られた蘇生譚は『日本靈異記』や『大日本国法華経験記』（以下『法華験記』と略す）、あるいは『今昔物語集』など、広く民間に流布していた伝承を数多く収録している説話集はもろろんのこと、貴族社会の言談の場をその成立の背景にもつ説話集にもいくつか収録されている。たとえば『江談抄』には、光孝天皇の孫にあたる源公忠が俄に頓死し、二・三日を経て蘇生したが、死後の体験内容——冥宮の門前に至ったところ、紫の袍を着た一丈余りの人物が金書の札を捧げて「延喜主所為尤不安者」と訴え、堂上に居並ぶ三十人余りの輩の第二座を占める人物が「延喜号頗り荒涼也」と嘆いたこと——を奏上した結果、延長と改元したという話や、藤原高藤が頓滅した時、小野篁が高藤の手を引き起こして蘇生させたが、閻魔庁の第二冥官の座に小野篁が御坐したことを見てきた高藤は、思わず庭に降りて篁を拝したという話が載せられている。また『十訓抄』には藤原有国（勘解由相公）が父輔道と共に筑紫に下った時「父俄に病を受けて、死にければ、有国泰山府君の祭を、法のごとく、心を至してし奉<sup>⑩</sup>」った所、輔道が蘇生して、有国の父を思ふ心（孝養心）が冥官たちを動かし、蘇ることができた旨を語ったという話が収録されている。

さらに『扶桑略記』第二十五に収録する有名な「道賢上人冥土記」や、摂津国清澄寺に伝わる承安二年（一一七二）十二月廿八日の日付をもつ尊慧の「冥土蘇生記」など、いわゆる冥界歴訪譚が著されてくる一方、往生伝や高僧伝などの伝記類にも、わずかながら蘇生に関する記事を見出すことができるのである。

これらの説話に見られる死後世界（閻魔庁）での体験内容はひとまずおくとしても、いわゆる蘇生譚が、平安時代全般を通じて作りだされ、貴族社会や一般民衆の間に広く伝承されていったことから、当時の人々が死後の世界に対して、ならびに死後再びこの世に蘇ってくるということ、つまり蘇生に対して強い関心を抱いていたことが窺えよう。

ところで、これらの蘇生譚では、人が死んだ後、地獄の世界に召される原因も、再びこの世へ蘇ってくる要因も様々であるが、冒頭に掲げた「安養尼蘇生譚」では、清義が不動火界呪を誦し、源信が地藏菩薩を念じたことが安養尼蘇生の重要な要因として語られている。しかしながら、後述するように地藏菩薩による墮獄者救済としての蘇生譚は『地藏菩薩靈験記』や『今昔物語集』などに見られるのに対して、不動尊（不動火界呪）は、いわゆる蘇生譚においては殆ど見ることができない<sup>⑪</sup>。ただ、平安時代の貴族社会において、彼等の長寿延命の願いに応え、秘密修法で名を馳せた高僧たちの伝記などには、不動火界呪にまつわる蘇生記事が散見される。

たとえば『扶桑略記』康保元年（九六四）十一月廿一日条の淨蔵卒伝には、「又南院親王為<sup>レ</sup>祈<sup>二</sup>沈痾<sup>一</sup>、令<sup>レ</sup>始<sup>二</sup>修法<sup>一</sup>、修中親王俄薨、即誦<sup>二</sup>

火界呪、一百八遍、自得蘇生<sup>15)</sup>とあり、光孝天皇の皇子是忠親王を不動火界呪によつて蘇生させたことが伝えられている。また同書延喜十八年(九一八)十月廿六日条には「淨藏參詣熊野、路間暗憶父卿可赴黃泉、即從中途退還。卒後以後、經五箇日、加持之所、棺中蘇生、善相公再得活命<sup>16)</sup>。」と、父三善清行を蘇生させた、いわゆる一条戻り橋にまつわる靈驗譚が記されている。さらに『江談抄』にも京極御休所(褒子)が源融の靈のために「半死失顔色<sup>17)</sup>」った時、淨藏を召して加持せしめた結果、京極御休所が蘇生したという話を載せている。周知のように淨藏は不動法を得意とし「不動火界真言、毎日六千反也<sup>18)</sup>。」と伝えられていることから、父清行や京極御休所に対して行われた加持にも南院親王同様、不動の火界呪が誦されたと見て差し支えないであろう。

この淨藏と同じく不動法を得意とした相応についても『阿婆縛抄明匠等略伝』中に、

朗善大徳与和尚告同行夜出庵。不幾有三天叫喚ノ之声、和尚走り出テ見之、朗善横ニ出<sup>19)</sup>出舌覺<sup>20)</sup>地將死。和尚大驚テ揮<sup>21)</sup>劔加持。經三時許。纔ニ以テ蘇生。

と記されており、また『扶桑略記』には延長元年(九二二)のこととして、

玄昭律師、久沈重病、殆臨死門。左大臣藤原時平請相応和尚於彼律師房、七箇日、令修不動法、經三六箇日之日、中壇中、猛火之上、大日如来、不動明王、相並顯現。和尚与律師共奉見。自余人所不見也。律師感歎、揮涙而言、予蒙和尚修法之驗

徳、奉見如来顯現之尊儀。既知下出<sup>22)</sup>自死門、適得再生<sup>23)</sup>者也。と記されている。

さらに相応の孫弟子であり、第二十四代天台座主であった慶円も一条天皇の崩御に際して「不動火界呪」を誦して蘇息させており、比叡山の樺尾谷に住した嚴玄出山は、源信の弟子が急死した際に加持して蘇生させた<sup>24)</sup>とあり、また三条院の第四皇子師明親王(性信)は藤原伊綱の娘が夭死した際に「暫以祈念」した結果「遊魂更帰、死人蘇生」したと伝え、解脱寺の觀修僧正も高階業遠を加持によって一旦蘇生させた<sup>25)</sup>と伝えられているのである。以上のような蘇生譚および蘇生記事から、貴族や僧侶が死に瀕した時、秘密修法や真言(多くは不動火界呪)によつて蘇生が祈られていたことが窺えよう。

ところで速水侑氏によると、撰関体制形成期の貴族社会では、除病延命・安産・調伏など、個人的な現世利益に応える形で秘密修法が発展してくるが、とくに不動法を得意とした淨藏・相応・尊意らがその効験によつて名声を博し、撰関体制全盛期においては、その不動法が個人の安寧を祈念する最も重要な修法として五壇法へと発展し、さらに院政期においては最も数多く修された修法の一つが、その五壇法であったとされている<sup>26)</sup>。

ただし速水氏は、淨藏や相応らの靈驗譚を引用されつつも、蘇生にまつわる記事については殆ど関心を示してはおられない。しかしながら、たとえば、相応が天安二年(八五八)、藤原良相の娘西三条女御の病氣平癒に効験を示した時、女御は「累重病痾、殆ト及<sup>27)</sup>死門<sup>28)</sup>」<sup>29)</sup>という状態だったのであり、また尊意が延長四年(九二六)五月、皇

子（朱雀天皇）誕生に際して七日間不動法を修した際にも、当の中宮は「邪見纏惱、殆及<sup>27</sup>危急<sup>27</sup>」んでいたのである。このように、不動法の効験の中心であったとみられる安産や除病は、実際に不動法が修される場面では、その当事者が「及<sup>27</sup>死門<sup>27</sup>」ぶ危険を孕んでいたのであった。従って安産や除病の祈りが、場合によってはそのまま蘇生への祈りともなったと考えることができよう。換言すれば、平安貴族社会にあつては、除病延命や安産への切実な祈りが、蘇生へのそれと密接に結びついていたことである。今ここで取り上げた蘇生にまつわる靈驗譚の中で、不動火界呪が多く誦されているのは、生死の境を彷徨う場面で不動法が修される場合が多かつたためではないだろうか。もちろん当時の「蘇生」と呼ばれる現象が、今日の感覚から言えば、一時的な意識不明状態（臨死状態）からの回復を意味する程度のものであつたとも考えられようが、少なくとも平安貴族たちにとっては、それが「蘇生」・「蘇息」と受け取られていたのである。その意味で不動法（火界呪）を主とする秘密修法は、そのような貴族たちの蘇生・延命への願いに応える修法の一つでもあつたのである。<sup>28</sup>

一方、地藏菩薩についてであるが、今日、地獄からの蘇生が地藏菩薩の功德として語られるようになるのは、十一世紀中葉に三井寺の上座実睿によって編纂された『地藏菩薩靈驗記』からであるとされている。このわが国最初の地藏菩薩の靈驗集は、漢文体、二巻二十四条で、室町時代ごろまで存在していたと推定されているが、以後散逸してしまい現存していない。しかしながら、その内容の大半は『今昔物語集』巻十七によって窺い知ることができる。<sup>29</sup>この巻十七には地藏菩薩

にまつわる靈驗譚を三十二話収録しているが、その内、約四割を占める十二話（第十七話から第二十六話、及び第二十八・第二十九話）が地藏菩薩の助けによる地獄からの蘇生譚である。

ところで、これら『今昔物語集』収録説話を通して窺える地藏信仰の特色のひとつとして、各説話の主人公に大寺院の高僧や中央の貴族が少なく、京都在住の庶民や、地方の武士や神官などが多いことか  
ら、その庶民性・民衆性が指摘されている。<sup>30</sup>つまり死後地獄に墮ちた者が、地藏菩薩の助けによってこの世へ蘇生してくるといふ説話は、広く民間に伝承されていたことである。この庶民性という特色は『日本靈異記』や『法華驗記』に見られる蘇生譚とも共通するところであるが、それらには不動法（不動火界呪）等の秘密修法は一切登場しない。

このように「安養尼蘇生譚」の内容（蘇生の要因）に基づいて平安時代の蘇生記事や蘇生譚を見た場合、貴族社会にあつては優れた験者による不動法（火界呪）等の秘密修法が威力を発揮しているのに対して、そのような験者とは殆ど無縁の世界にあつた一般民衆の間では、生前の仏教的作善（功德）や、とくに平安中・末期に至つては『法華經』書写の功德や地藏菩薩の大悲が<sup>31</sup>広く説き示されるようになったといふことができるだろう。<sup>32</sup>つまり、物怪のためや病によって死を目の前とした貴族にとっては、不動火界呪等の秘密修法（験者の効験）が、また地獄に対する恐怖が貴族社会のそれとは比較にならないほど深刻であり、地獄は必定という思いを深める一般民衆にとっては<sup>33</sup>地藏菩薩が、まさに「救い」を求める対象だったのである。従つて、貴族社会

における秘密修法、民間における地藏菩薩というように、具体的な対象は異なっていたものの、その背後には共通して蘇生・延命への切実な願いが存していたと見ることができるだろう。そして方が一死に臨んでももう一度この世に蘇ってきたいという思いが、不動火界呪や地藏菩薩にまつわる蘇生記事・蘇生譚を生み出していったといえるのではないだろうか。その意味で冒頭に掲げた「安養尼蘇生譚」成立の背後に、地獄の苦しみを免れてこの世へ蘇ってきたいという、人々の救済への篤いまなざしが存していたことを見届けておきたい。

ところで、このような不動火界呪にまつわる蘇生記事や地藏菩薩による地獄蘇生譚は、同じ蘇生譚と言っても、たとえば「道賢上人冥土記」に代表されるように、当事者が修行中に、或いは閻魔王のたつての要請によって地獄を訪れ、再びこの世に戻ってくるという内容の蘇生譚や、先にあげた源公忠や藤原高藤の蘇生譚などと、一応区別することができるだろう。なぜならこのような蘇生譚では、地獄に墮ちた人物がこの世に蘇ってくるために、仏・菩薩の靈験・功德や験者の効験を——つまり救済を——必要とはしていないからである。そこで以下では、地獄に墮ちた人物が仏・菩薩の救済によってこの世へ蘇ってくるという型の蘇生譚を、便宜上「救済型蘇生譚」と呼んで考察の中心に据え、一方地獄に墮ちた人物がことさら救済を必要としない、いわば冥界遊行型の蘇生譚を「非救済型蘇生譚」と呼んで、考察の対象からは一応除外することにした<sup>(35)</sup>。

### 三 地藏蘇生譚成立の意義

「地藏菩薩亦我が手ヲ引テ歸給ツルト思給之間、令蘇生ニ也」と語る「安養尼蘇生譚」を、一連の地藏蘇生説話の系譜上に位置づけた場合、十一世紀中葉以降に登場してくる地藏菩薩による地獄蘇生譚の成立は、それでは一体何を意味しているのであろうか。その成立の思想的背景を検討する際注目したいのは、かつて高橋貞氏が指摘されたように、『地藏菩薩靈験記』や『今昔物語集』巻十七の地藏説話成立の背景には、横川を中心として発達した天台浄土教からの影響がみられ、浄蔵・寂照・仁康・浄源など、横川浄土教にゆかりの深い人物が説話中に数多く登場するという点である<sup>(36)</sup>。この点をさらに補説された速水侑氏は、かれら横川浄土教家たちが「地藏の靈験譚を、自分の祖師をめぐる説話の形で、民衆に鼓吹したのではあるまいか。」とされ、さらにこれらの地蔵説話では、地蔵と阿弥陀の併修が数多く見られるという点についても、「横川浄土教家を背景にした説話と考えれば容易に理解できる」と指摘されている<sup>(38)</sup>。

たしかに『地藏菩薩靈験記』や『今昔物語集』の地蔵説話には、地蔵と阿弥陀の併修が見られるが、問題としたいのは蘇生譚についてである。たとえば『今昔物語集』巻十七の第十七話では地獄に墮ちた東大寺僧蔵満が、地藏菩薩の助けによって蘇生するが、その臨終には「念仏を唱へ、地藏菩薩を念じたてまつりて、西に向ひて端坐して掌を合せて入滅<sup>(39)</sup>」している。また第二十三話では周防国の神官惟高は冥土からの蘇生後、七十歳で出家入道し「永く世路を棄ててひとへに極楽を

願<sup>40</sup>い、臨終には「口に弥陀の宝号を唱へ、心に地蔵の本誓を念じて、西に向ひて端坐して失せ」たと記されている。また第二十二話の主人公賀茂盛孝は「遂に命終る時に臨みて、心違はずして念仏を唱へて失せ」たと伝えられ、第二十九話の陸奥国の尼も「年八十に余りて、心違はずして、端坐して、口に念仏を唱へ、心に地蔵を念じて入滅<sup>41</sup>」しているのである。

これを蘇生譚の系譜上で捉えた場合、同じ「救済型蘇生譚」であっても、『日本霊異記』や『法華験記』等に見られる蘇生譚では、墮獄者が蘇生し、無事に一生を終えた事に関心が寄せられているのに対し<sup>42</sup>、『今昔物語集』では、この世へ蘇ることが出来た人物が、さらに極楽に往生したことが記されており、この点こそが地蔵蘇生譚の特色と見ることができるのである。つまり、これらの蘇生譚は、従来からの単なる蘇生説話ではなく、往生譚としての性格を併せ持っているということなのである。

このように地蔵菩薩の助けによって地獄の苦しみを免れ蘇生した人物が、阿弥陀仏を信仰して極楽に往生したことを記している点については、すでに記したように、地蔵蘇生説話の語り手が浄土教家であるならば、阿弥陀信仰が併修されているのもまた当然であると思われる。しかしながら私は、浄土教家の手になる蘇生説話において、当事者の往生極楽が記されねばならなかったのは、この世への蘇生自体が救済たり得ないとする、浄土教思想本来の立場が強く反映していたためであると考えたい。

もちろん、たとえば第二十話における公真が地獄に墮ちた時、地蔵

に対して「願はくは地蔵菩薩、大悲の誓願をもちてわれを助け免したまへ。大士の利益方便に非ずば、いかでかこの所を遁れて故郷に返ることを得む。」と語り、第二十二話における賀茂盛孝も「願はくは、地蔵菩薩、われを助けたまひて早くもとの閻浮に返したまへ」と懇願しているように、地獄に墮ちた人物にとつての救済とは、この世へ蘇ってくることに、つまり蘇生にはかならなかった。しかしながら、同じく地蔵菩薩による墮獄者救済の説話では、この世への蘇生のみが救済として示されているのではない。たとえば第二十七話では、地獄に墮ちた或る女人が、生前祇陀林寺の地蔵講に一・二度参詣した功德によって、地蔵菩薩が「この地獄に來りたまひて、日夜三時にわが苦に代りた<sup>43</sup>」もうたこと、並びに自分が地獄に墮ちていることを父母兄弟に知らせる善根を修してくれるよう、修行僧延好に依頼する。そこで延好は三尺の地蔵菩薩像一体を造り、『法華經』三部を書写して、大原の浄源供奉を講師として供養の法会を行ったのであった。また第三十一話では地獄に墮ちた説教僧祥蓮が、そのことを妻の尼に夢で知らせたところ、妻は三尺の地蔵菩薩像一体を造り、『法華經』一部を書写して供養した結果、再び祥蓮が現れて「なんぢが善根の力によりて、われ罪を遁れて、ただ今法華經、地蔵菩薩の助けを蒙りて浄土にまゐりぬ<sup>44</sup>」と告げたという。

このような地獄における代受苦や、肉親・同行者による善根の廻向によって墮獄者が浄土に往生するという救済のありようこそは、地蔵の根本經典とされる『大乘大集地蔵十輪經』や『地蔵菩薩本願經』などに説かれる所であり、また「臨終行儀」によって看とつた浄土願生

者が、万が一悪道に堕ちた際、結衆のメンバーが功德を積んで、亡者の往生極楽を願うべきであるとする『往生要集』や二十五三昧会に示された天台浄土教本来の立場に基づくものであったということができよう。つまり浄土教思想本来の立場では、墮獄者を極楽に往生させることこそが救済たりえるのであって、厭い去るべき穢土でしかないこの世への蘇生などには、宗教的な価値や意義を認めてはいないのである。<sup>48</sup>従って地蔵菩薩による地獄蘇生譚では、この世への蘇生という一般民衆の強いニーズに応えつつも、たとえば地蔵菩薩が「なんじ速かに閻浮に返りて、生死の界を棄てて往生極楽の望みを遂げよ。」<sup>49</sup>と告げているように、この世への蘇生は、功德をさらに積んで浄土に往生するためであるという、浄土教的な意味づけがなされている点にこそ注目する必要があるだろう。地蔵菩薩による蘇生譚が阿弥陀信仰（往生浄土）と連接して語られる思想的な意味は、実はこの点にこそ存すると考えたいのである。今、このような蘇生譚を「浄土救済型蘇生譚」と呼び、後世の救済への関心を示さない「救済型蘇生譚」と区別することにした。

また、十一世紀中葉以降に登場してくる「浄土救済型蘇生譚」成立の思想的背景をこのように理解することができるとするならば、源信が登場し「雖<sub>レ</sub>為<sub>レ</sub>有<sub>レ</sub>限之命、一旦蘇生セサセテ、念仏ヲモ申テキカセマホシク侍」と語り、地蔵菩薩の助けによってこの世へ蘇生した安養尼が、臨終正念のうちに往生を遂げたことを記す「安養尼蘇生譚」<sup>50</sup>も、「地蔵の靈驗譚を、自分たちの祖師をめぐる説話の形で、民衆に鼓吹」するため、横川浄土教家たちによって作られた「浄土救済型蘇

生譚」のひとつとして位置づけることができるだろう。つまり、この世への蘇生は救済たりえないとする浄土教的救済思想が、このような説話を成立させていったと考えられるのである。

以上に述べてきたように、わが国においては平安時代以前から、様々な蘇生譚が作られ伝承されていったが、十世紀末を境とする天台浄土教の発達に伴って、その救済思想が説き広められていった結果、十一世紀中葉には、従来の蘇生譚には見られなかった、この世への蘇生は往生浄土を遂げるためであるという、地蔵菩薩にまつわる「浄土救済型蘇生譚」が成立したと考えられるのである。また、このような蘇生譚の成立を、平安期蘇生譚の系譜上で捉えた場合、従来の蘇生譚が、この世への蘇生自体は救済たりえないという浄土教思想に基づく救済論の中に組み込まれ、往生譚へと変化していったことを示していると言えるだろう。しかもこのような「浄土救済型蘇生譚」の成立は、この世への蘇生よりもむしろ後世の往生をというように、従来の蘇生譚で語られていた「救済」の意味を質的に転換させるものであったと見ることができるとはならないだろうか。その意味で、冒頭に取り上げた「安養尼蘇生譚」も、その内容から、今示した「浄土救済型蘇生譚」のひとつとして位置づけることができると思われるのである。それでは浄土教思想がさらに進展し、法然や親鸞の登場する鎌倉時代以降、蘇生譚はどのような変貌を遂げていったのであろうか。以下では、鎌倉時代における蘇生譚の展開について検討していくことにしたい。<sup>51</sup>



#### 四 鎌倉期蘇生譚の諸相

『古事談』所収の「安養尼蘇生譚」は、十三世紀後半に撰述されたと見られる『撰集抄』巻九の第三「安養尼之事」にも載せられている。そこでまず、この説話を手掛りとして、鎌倉時代における蘇生譚の実態を検討したい。

<sup>A</sup> 恵心僧都のいもうとに、安養の尼と云人侍りけり。(中略) この尼われ病ひびぎ侍らば、かならず渡りて最後の知識となり給へど、恵心の僧都に契り申され侍りけるが、僧都住山のあひだ、にはかに病出て、この世は限と見え侍りければ、日比いひ約束の事に侍れば、僧都にかくと聞ゆるに、住山の折節にて、山より外はいづる事かなふべからず。興にたすけ乗せて、西坂本へおはし侍れ。後生のことも聞えんとてありければ、心地もきえ入るやうに覚え、身も例ならねども、たすけ乗りて西坂本へおはしけるほどに、道にてつひにはかなくなり侍りぬ。僧都まち得ていそぎ見給ふに、はやこときれにけり。あさましとも、心うしともいふばかりなし。猶もしやと思ひたまひて、修学院の勝算僧正の庵室に死者人をかき入させ、僧正に加持してあたへ給へとあれば、おほきにかたき事に侍り。さりながら不動の呪をみて給ふ。僧都又地藏をねんじ給へける。数十返にみたざるに、尼いきかへり侍りて、語りけるは、不動地藏の、我ふたつの手をひきて、冥土より返し給ふに侍るとぞ申されける。その後、六年をへて、思ひのごとくに僧都の教化をあづかりて、本意のまゝに往生し給ひてけ

り。定業非業はしらず、すでに閻魔の庁庭にのぞみ侍る人の生きかへり侍るほどの験徳は、ありがたくは侍らずや。誰もさるほどのいみじき人を親しき方に持ちたらば、なにしにか後の世をも、しそなはかすべきと覚え侍れども、さらに甲斐なし。さる智者貴き人を、兄にても弟にても持ちたらましかば、何々とあらなんと案じるたるは、兎角の弓に龜毛の矢をはげ、空化の的を射んとするにたがはず。又、わが身おろそかにして、深きさきらもなければ、たゞ信心をおこして、ひたすらに仏の御名をも唱へたてまつるべきに、たゞ物憂くしてのみ明しくらして、よはひのいたづらにたけぬる事のかなしさよ。さても安養の尼のありさま、伝へき侍るに、いかに心も澄みておはしけん、かへすくうらやましく侍り。<sup>B</sup>

Aの部分「古事談」所収「安養尼蘇生譚」の内容をほぼ踏襲していることは容易に窺えるが、問題としたのは、蘇生という験徳に対する『撰集抄』編者のコメント(Bの部分)である。ここではまず、安養尼の入滅往生が生前の業因によって定まっていたものであったのか、或いはそうでなかったのかは知り及ぶ所ではないものの、一旦閻魔王の裁きの場に至った人が、この世に生き返ってくるほどの験徳を有り難くないとはいえないと述べて、靈験の功徳を一応是認しながらも、誰もが、それほどの勝れた人を親戚にでも持っていたならば、決して後世のことを失敗するはずがないと思うかもしれないけれども、それは無意味なことであると言ひ、それなりの智者や貴い人を兄や弟に持っていれば、なんともなるだろうと思ひ込んでいるのは、非常

に空虚なことに過ぎないことを強調している。さらに、自分自身が不遜で深い才能もないとすれば、ただ信心を起こしてひたすら仏の名を称えるべきであるのに、ただ心物憂く世を過して、徒に老いてしまうことこそ、誠に悲しいことであり、安養尼の往生の有様を伝え聞くにつけ、たいそう心も澄んでいたのだろうと羨ましく思われると述べているのである。

西行法師に仮託された『撰集抄』には、人里離れた山中などに隠棲してひたすら往生を願う「世捨て人」こそが理想であり、心を澄ます生きかたを学ぶべきであるという態度が全編を通して看取されると言われている。<sup>53</sup> ここでも安養尼のことを「うき世の無常をおもひ知りて、しづかに念仏していまそかりけん、げにこの世より仏の種と覚えていみじくぞ侍る。」と述べ、さらに、

されば、章安大師のことばかとよ、所の幽閑、これおほいなる知識なりとは。(中略)あやしの我らにいたるまでも、み山のすまひとて、なんとなく世にまじはり侍りしそのかみには似ず、心もすみて侍らば、まことの知識にこそ覚えて侍り。<sup>54</sup>

と述べている。つまり『撰集抄』選者にとって安養尼は、まさに理想の世捨て人として描かれているのであって、みごとな往生を遂げた人物なのであった。従って「うき世」でしかないこの世へ蘇ってくるという「験徳」に対して、冷めたまなざしが向けられるのも、また当然であったといえよう。この「安養尼之事」には、先の『古事談』で注目した源信の言葉は見られないものの、後世の救済こそを重視するという同様の立場が、この編者のコメントから窺えるのではないだろうか。

か。

ところで、『撰集抄』に見られるこのような立場は、一体何を意味しているのだろうか。今、鎌倉時代に撰述された説話集に、どのような蘇生譚が収録されているのかというところに着目した場合、たとえば『古事談』や『宇治拾遺物語』など、鎌倉期前半に成立した説話集に収録されている蘇生譚は以下の通りである。

- ①『古事談』第一「公忠蘇生奏事并延長改元事」(『江談抄』を典拠)、②『古事談』第三「敵女令蘇生死人事」、③『古事談』第三「清義加持令蘇生蘇生譚事」(「安養尼蘇生譚」)、④『古事談』第三「一条天皇依慶円院源加持蘇生給事」(「統本朝往生伝」を典拠)、⑤『古事談』第三「性信親王令蘇生伊網女子給事」、⑥『古事談』第三「業遠卒去観修加持蘇生事」(「宇治拾遺物語」巻四の九「業遠朝臣蘇生事」と同話)、⑦『宇治拾遺物語』巻三の十二「多田新発意郎等事」(『今昔物語集』巻十七の二十四——地蔵蘇生譚と同話)、⑧『宇治拾遺物語』巻三の十三「因幡の国别当地蔵作さす事」(『今昔物語集』巻十七の二十五——地蔵蘇生譚と同話)、⑨『宇治拾遺物語』巻六の一「広貴炎魔王宮へ召るゝ事」(『日本霊異記』下巻九の類話)、⑩『宇治拾遺物語』巻八の四「敏行朝臣事」(『今昔物語集』巻十四の二十九——法華経書写の願による蘇生譚と同話)、⑪『統古事談』第五「能定蘇生事」、⑫『十訓抄』中「日藏上人蘇生事」(『道賢上人冥土記』を典拠)、⑬『十訓抄』中「右兵衛督敏行墮獄事」(『今昔物語集』巻十四の二十九を簡略化)、⑭『十訓抄』下「勘解由相公有国令蘇生父事」、⑮『古今著聞集』巻二「慈心房尊慧閻魔王に依りて法華経転読の事」

『冥土蘇生記』を典拠<sup>(56)</sup>

これらの説話集に収められた説話の大半は、平安中・末期に成立していたと考えられるが、このうち①と④、並びに先行する文献に同じ内容の説話を確認できない②・③・⑤・⑥・⑪・⑭は、すでに前節において取り上げたし、『宇治拾遺物語』に収録されている『今昔物語集』を典拠とする⑦・⑧の地蔵蘇生譚(「救済型蘇生譚」)以外は、いわゆる「非救済型蘇生譚」の範疇に入るものであり、本稿における論旨の展開上、考察の対象からは一応除外できるものばかりである<sup>(57)</sup>。

一方、『撰集抄』や『沙石集』など、鎌倉時代に集中して撰述された仏教説話集に収録されている蘇生譚を調べて見るとつぎのようになる。

①『宝物集』巻五「東大寺華嚴宗能恵蘇生事」、②『撰集抄』巻五「浄蔵令蘇生父」(浄蔵伝を典拠とする一条戻り橋伝承)、③『撰集抄』巻九「安養尼之事」、④『私聚百因縁集』巻九の四「松依事付神祇結縁」、⑤広本『沙石集』巻二の五「安養尼蘇生譚」及び「源信弟子蘇生譚」(『古事談』第三「嚴玄令蘇生死人事」及び「清義加持令蘇生安養尼事」を簡略化して収録)、⑥広本『沙石集』巻二の六「駿河国富土河のほとりの殺生を業とする男、地蔵の助けにて蘇生する事」、⑦広本『沙石集』巻二の六「和州生馬の論識房の弟子讚岐房、地蔵の助けにて蘇生する事」、⑧広本『沙石集』巻十本の八「藤原道長の女、性信親王の加持にて蘇生する事」、⑨『雑談集』巻九「江州甲賀郡の貧しき男、地蔵の助けにて蘇生する事」(『今昔物語集』巻十七の二十六と同話<sup>(58)</sup>)

蘇生譚と浄土教

これら九例のうち、閻魔王宮での体験内容を記さない②・⑧の蘇生記事、及び出典の明らかな⑤・⑨を除外した場合、まず注目される点は、本節の冒頭で取り上げた③「安養尼之事」を収録する『撰集抄』が、本文の構成において影響を受け、とくに『摩訶止観』の引用に際しては直接参照したと見られる『閑居友』、さらにその撰者慶政を大いに触発したと言われる鴨長明の『発心集』といった、この時期を代表する遁世者文学に蘇生譚が全く収録されていないということである。つまり、鴨長明や慶政は、先行する文献に収録された説話や当時の伝承などのうち、往生譚や発心譚には注目したものの、蘇生譚については全く関心を示さなかったということである。それは『発心集』や『閑居友』の思想的な立場が「安養尼之事」の評論部分に示された『撰集抄』撰者のそれと同一のものであったためである、と見て差し支えないだろう。宗教的(浄土教的)救済とは一体何かということを鋭く問いかけるこれらの作品の撰者にとって、はかなき「浮世」ではないこの世への蘇生など問題とはならなかったのであり、そのことが蘇生譚への関心を消失させる要因となったとみることができるのではないだろうか。

また①・④・⑥・⑦は鎌倉時代に成立したと考えられる蘇生譚であるが、たとえば、『私聚百因縁集』巻九に収められている蘇生譚④はつぎのような内容である。

「安松依ト云ケル卑下臈」は日吉山王にただ一度結縁したことがあったものの「宮漁、殺生為業、一期過」した結果、死後、閻魔王宮に召されることとなった。しかしながらその時、白馬に乗り、弓胡籙

を帶し、綾井笠を着た俗人が現れて、閻魔王宮でみずからの罪を問われた際には、「我レハ生身ノ弥陀如来ニ奉レ結レ契可レ申」しと告げられた。松依は「無キ事ヲ申サバ、中々悪侍」と逡巡した所、さらにその俗人は和光同塵の利益を述べ、「只今汝三惡道ニ依レ可レ落、本地阿弥陀如来真子権現ト申合テ、汝ニ教也。更ニ虚妄ノ義ニ非ス。我ハ是レ八王子ノ宮ナリ」と名乗り挙げた。そこで松依はそのことを閻魔王に述べ、その結果許されて蘇生することができた。その後、松依は出家して権現の済度を仰ぎ「今生安穩、最後乱事ナク、正念ニ仕ノ終」<sup>69</sup>を遂げたという。

本地垂迹思想に基づく神明の衆生済度というモチーフは、鎌倉時代の説話集に頻出するところであり、それがここにも看取されるが、注目したいのは、この説話が蘇生譚であると同時に往生譚でもあるという点である。しかも『私聚百因縁集』の編者が「故ニ知リス。衆生ノ出離生死ハ此鉢ニハ色々ナル事多シト云々」と結んでいるように、この世への蘇生よりも出離生死を遂げたことが、この説話の重要なポイントとして認識されているのである。

また『宝物集』巻五に収録されている蘇生譚<sup>①</sup>では、大般若經書写供養の願を起こしたものの、その営みの途中で死去した東大寺華嚴宗の能恵が、閻魔王宮でそのことを告げた所「速ニ帰テ願ヲ遂ベシトテ蘇」<sup>①</sup>ることができ、書写供養を終えてほどなく入滅したといい、「般若第一教、此經結縁者、雖有重業障、必当得解脱、此文コソハ閻魔王ノ誦シ給ヒケル文トテ、其比一京ノ人ノ書テ持テ侍リシ文也」<sup>60</sup>と結ばれている。この説話の中心は『法華經』書写の功德を説くことにある

が、『宝物集』においてこの説話は「浄土に往生せんと云願ををこして仏になるべし」という項目の中に収録されているのである。従って『法華經』書写の功德は、この世への蘇生という功德のみではなく、「必当得解脱」<sup>①</sup>往生浄土へも通ずる功德として示されていると見ることができよう。

仏教本来の立場から言えば、地獄からこの世への蘇生は、迷いの世界たる六道中の一つの世界から他の世界への転生に過ぎない。しかしながら、これらの説話では、地獄の世界からこの世へ蘇ってくるものが、出離生死を遂げるための神明の利生であり、『法華經』書写の功德であるという意味づけがなされているのである。従ってこれら二例の蘇生譚は本稿に言う「浄土救济型蘇生譚」として位置づけることができるだろう。彼土の救济を示さない此土への蘇生譚は、もはや成立の意味を失ってしまったのである。<sup>61</sup>

また⑥・⑦は、地藏菩薩にまつわる蘇生譚であり、共に蘇生した人物の往生浄土を記さない「救济型蘇生譚」である。かつて井上光貞氏は『今昔物語集』などに見られる「地藏型の蘇生譚」は、「鎌倉時代にも濃厚に認められるのであり、「それが時代の体勢である」と指摘された。<sup>62</sup>しかしながら、先に見た一般説話集においても、地藏蘇生譚（「救济型蘇生譚」）は「宇治拾遺物語」中の二例だけであり、『雑談集』の地藏蘇生譚<sup>⑨</sup>を加えた五例をもって「時代の体勢」と見るかどうか、評価の分かれる所であろう。私は『沙石集』巻二に収められた地藏菩薩に関する靈驗譚では、上記二例の地藏蘇生譚よりも、むしろつぎの説話に注目したい。

常州筑波山ノ麓ニ、老入道有ケリ。手ヅカラ地蔵ヲ、オカシゲニキザミテ、崇供養シケリ。家中ノ男女、万事此地蔵ニヅ申ケル。随分ノ利益、面々ニムナシカラズ。其家ニ稚キ物ノ有ケルガ、アマチニ井ニ落テ死ニケリ。母泣悲ミテ、万ノ願ヒ満給フニ、此地蔵ノ我子ヲ殺給ツル口惜サヨトテ、理モナク恨歎ケル夜ノ夢ニ、此地蔵ノ井ノハタニ立テ、我ヲ恨ル事ナカレ。力及バヌ定業也。後世ヲバ、助ケンズルゾトテ、井ノ底ヨリ此稚キ物ヲ負テ、出給フト見テ、歎モ少シ止ニケリ。<sup>66</sup>

「此地蔵ノ我子ヲ殺給ツル口惜サヨ」という母の言葉から、「稚キ物」が死んだ時、「万ノ願」をかなえてくれたこの地蔵菩薩に対して、死者の蘇生が一心に願われたと見て間違いないだろう。その願いは果たされなかったものの、地蔵菩薩は嘆き悲しむ母に対して「力及バヌ定業也。後世ヲバ、助ケンズルゾ」と夢の中で告げたのである。

この説話は蘇生譚ではないが、地蔵菩薩による後世の救済が、母親にとっても救済たりえた亡き子のこの世への蘇生と対比して説き示され、なおかつ、その「蘇生」は「定業」にて適わないものの、後世の救済は疑いないとする、救済思想が示されているのである。このような、この世への蘇生よりも、むしろ後世の救済をとという内容の地蔵説話が成立してくる背景として、浄土教的救済思想の広がり指摘することができるとはならないだろうか。

以上、鎌倉時代に成立した一般説話集ならびに仏教説話集に収録された蘇生譚について検討してきた。その結果、都合二十四例という数そのものが、多いか少ないかという判断は俄に下せないものの、いわ

ゆる「救済型蘇生譚」への関心が希薄になってきていることが指摘できよう。また事例は少ないものの、地蔵菩薩の功德を示す説話として登場した「浄土救済型蘇生譚」が、神明の利生や『法華経』書写の功德としても語られており、広がりを見せていることが指摘できよう。つまり、平安時代に数多く作られた「救済型蘇生譚」が鎌倉時代には影を潜め、「浄土救済型蘇生譚」が新たに作られているのである。そして、このような蘇生譚生成の変化をもたらしたのが、実は浄土教的救済思想の進展であったと結論することができないのではないだろうか。

## 五 おわりに

以上本稿では、穢土でしかないこの世への蘇生は救済たりえないとする、浄土教本来の思想的立場に注意しつつ、その浄土教思想が蘇生譚の生成・発展とどのように関わっていったのかということ、「安養尼蘇生譚」を中心に検討してきた。

その結果、まず第一に、十一世紀中葉以降に成立してくる地蔵蘇生譚のいくつか、主人公が地蔵菩薩の助けによってこの世へ蘇生したと同時に、念仏を称えて極楽に往生するという、往生譚としての性格を併せ持っているということについて、従来、他の地蔵説話にも見られる阿弥陀信仰との併修と捉えられていたが、私は、蘇生自体が宗教的な意味を持たないという、浄土教本来の思想的立場が強く反映したことが、そのような説話を成立させた結論づけた。つまり浄土教的な救済思想に基づいて、従来蘇生譚が、往生譚（浄土救済型蘇生譚）へと変化したということなのである。しかもそのことは、

従来の救済観の質的な転換が図られたことを意味しており、そこに思想的な意義を見届けたのである。

第二に平安末期から鎌倉時代に成立した説話集に散見される蘇生譚を検討した結果、『発心集』・『閑居友』・『撰集抄』といった仏教説話集には、蘇生譚が全くとってよいほど収録されていないこと、また地藏菩薩にのみ見られた「浄土救済型蘇生譚」が神明の利生や『法華經』書写の功德としても語られ、広がりを見せていること等が指摘できるとに思われる。このような「救済型蘇生譚」自体への無関心、あるいは「浄土救済型蘇生譚」の発展をもたらした共通の要因として、私は浄土教的救済論の進展を指摘できると考えるのである。つまり往生浄土こそを救済と見る浄土教的救済論の浸透していったことが、厭うべき穢土でしかないこの世へ蘇るといふ蘇生譚を終焉へと導いたと結論することができるのである。

ところで、平安末期における地藏信仰の発達を「他力的な阿弥陀信仰の未熟を示す」ものと理解される速水侑氏は、親鸞などによって「悪人を正機とする念仏をひろめ、阿弥陀仏が真に悪人の救済者として純化されれば、罪業深きゆえ浄土往生の望みなく、「地獄必定」とおそれる人びとの地藏信仰は、阿弥陀浄土教に吸収され、その成立基盤を失うかもしれない。」とされ、法然・親鸞の思想的特質を示された上で、鎌倉時代の地藏信仰が現世利益的信仰へ展開していったことを指摘されている。<sup>64</sup>確かに蘇生を救済とみる仏教受容者の意識に基づいた場合、地藏説話に示された救済も、法然や親鸞が示した救済も、同じ次元で理解される場合があったことは事実であろう。また「私聚

百因縁集』の蘇生譚④のように、阿弥陀仏の絶対的な慈悲が強調されてくるなかでは、地藏菩薩の登場する機会も少なくならざるを得なかったと思われる。しかしながら、法然や親鸞によって説かれた弥陀の救済が、この世への蘇生を意味していない以上、此土への蘇生を期待する地藏信仰が、彼土往生を説く阿弥陀浄土教に吸収されるということは、実は仏教受容者の救済観が質的に転換されていったことを意味しているのではないだろうか。そうすると、本稿で取り上げた蘇生譚に注目した場合、法然や親鸞の登場を待つまでもなく、地藏菩薩による「浄土救済型蘇生譚」の成立を端緒とする浄土教的救済思想の進展が、「救済」の意味を質的に転換させていったと言いうことができるだろう。そして、平安末期から鎌倉時代におけるそのような蘇生譚変容史のなかに、浄土教思想の果たした役割を見届けることができるのではあるまいか。その意味で「安養尼蘇生譚」は、平安から鎌倉への転換期に登場し、地獄の苦しみを免れてこの世に蘇ってきたいという人々の切実な願いと、むしろその願いを宗教的に克服していく浄土教思想とが、緊張をほらみつつ共存している事例のひとつとして平安末期の仏教史上に位置づけることができるのではないだろうか。

最後に本稿にいう「非救済型蘇生譚」の展開について、おおまかな見通しを述べておきたい。中世における神仏習合思想の発展は、閻魔王等の地獄の主宰者たちが、実は仏・菩薩と団体であるという考えを展開させていったと言えよう。従ってこの時期、説話に登場する神々が、慈悲を優先する衆生擁護の性格を強めていくのと同じように、地獄の主宰者たちも衆生擁護の性格を強めていったのである。そして人

々の夢の中で仏・菩薩が示現するように、「非救済型蘇生譚」||地獄見聞譚は、冥界の意向を我々に示す役割を担うようになったのである。それは神仏と同様「冥慮」であり「冥助」として受け取られていったと思われるのであるが、この点については別稿を期すことにしたい。また室町時代以降、いわゆる御伽草紙等の中世小説のなかで、荒唐無稽な内容を持つ蘇生譚が広く民衆に説かれるようになるが、そのことについても機会を改めて考察していきたい。

尚、本稿は、佛敎大学総合研究所主宰の共同研究「東西の死生観」における、平成四年度の研究成果報告であることを付記しておく。

註

- (1) 『恵心僧都全集』第一卷。六七七頁。
- (2) 『増補史料大成』六(臨川書店)。三六六頁。
- (3)・(4) 『日本思想大系』第七卷『往生伝 法華験記』(岩波書店) 五七九頁。但し、校訂済の本文を引用した。
- (5) 『新訂増補国史大系』(吉川弘文館) 第十八卷、六一〜六二頁。
- (6) たとえば『古事記』上卷「大國主神」や『播磨國風土記』など。
- (7) 上卷第五・三十、中卷第五・七・十六・十九・二十四・二十五、下卷第九・二十二・二十三・三十・三十五・三十六・三十七など。
- (8) 出雲路修氏「へよみがへり」考——日本靈異記説話の世界——(京都大学文学部国語学国文学研究室編『国語国文』第四十九卷十二号、一九八〇年)。
- (9) たとえば大國主神が蘇生するのは、その母が悲しみのあまり神産巢日命に切望したためであり、また『日本靈異記』などでも、主人公の死に際して、その妻子が嘆き悲しむという描写が散見される。
- (10)・(11) 『群書類従』第二十七輯、五七七・五七八頁。
- (12)・(13) 泉基博編『彰考館蔵 十訓抄 第三類本』(和泉書院) 二二九〜

二三〇頁。

- (14) たとえば『続古事談』第五「諸道」には、嘉承元年(八四八)の夏のこととして、「御筆ユヒ能定」が死後、地獄に墮ちたものの「ワカキ童子」が現れて蘇生させてくれたことを記し、「年来不動ヲタノミタテマツリテ本尊トス。生々加護ノチカヒタガメズカクシ給。タフトクメデタキ事カギリナシトゾイヒケル。」と結んでいる(『群書類従』第二十七輯、六九三〜六九四頁)。平安時代に作られた蘇生譚において、不動尊の加護を説くのは、この一例のみである。
- (15) 『新訂増補国史大系』十二卷、二四二頁。
- (16) 同前書、一九一頁。
- (17) 前掲註(10) 同書 五七六頁。
- (18) 『拾遺往生伝』卷中(前掲註(3) 同書所収) 六〇二頁。
- (19) 『大日本仏敎全書』第四十一卷『阿婆縛抄』七、二七四九頁。
- (20) 前掲註(15) 同書、一七四頁。
- (21) 『続本朝往生伝』(前掲註(3) 同書所収) 五七〇〜五七一頁。
- (22) 『古事談』第三(前掲註(5) 同書) 六一頁。
- (23) 同前書、六五頁。但し性親親王は孔雀經法を得意としていたようである。
- (24) 同前書、六七頁。
- (25) 速水侑氏著『平安貴族社会と仏敎』(吉川弘文館、一九七五年) 第一章参照。
- (26) 『阿婆縛抄名匠等略伝』(前掲註(19) 同書) 二七四九頁。
- (27) 同前書、二七五三頁。
- (28) たとえば相応の加持によって蘇生した朗善大徳が「若シ非和尚ノ加持之助、豈ニ得ニ再生之便乎」(前掲註(19) 同書) と語り、また同じく相応によって蘇生を遂げた玄昭律師が「予蒙和尚修法之験徳、奉見如来顯現之尊儀。已知出<sub>レ</sub>自<sub>レ</sub>死門ニ適得<sub>レ</sub>再生者也。可<sub>レ</sub>謂<sub>レ</sub>枯骨更肉、朽木再花之時矣。」(『扶桑略記』) と語っているように、当事者にとって蘇生とはこの世への「再生」と意識されていたのである。これら

の伝記が、験者の靈験を誇示するためのものであったとするならば、これら僧侶の言葉の背後に蘇生に対する貴族の意識をみてとることは可能であろう。

- (29) 真鍋広濟氏『群書解題』第十八下「地蔵菩薩靈驗記」。同氏「実審の「地蔵菩薩靈驗記」著作時期に就いて」(龍谷大学論叢 一九二八・一九二九)。

- (30) 井上光貞氏著『新訂日本浄土教成立の研究』(山川出版社、一九五六年)第三章第二節、速水侑氏著『地蔵信仰』塙新書四十九(塙書房、一九七五年)第四章参照。

- (31) 井上光貞氏は『今昔物語集』に見られる地蔵菩薩蘇生譚の特色について、「地蔵が墮地獄の人をその救済の本願によって蘇生させ、もしくは地獄における抜苦の菩薩とする思想がきわめて濃厚になってきて」おり、「靈異記型の蘇生譚とは別に、地蔵型の蘇生譚が強度に発達してきたことが知られるのである。」と指摘されている(井上氏前掲註(30)同著書、二四三頁)。

- (32) 速水侑氏によると、平安時代の貴族社会にあつては、冥府冥官への信仰は盛んであつたものの、地蔵菩薩が単独で信仰されるという意味での地蔵信仰は不振をきわめており、泰山府君祭・閻魔天供・冥道供など、冥官に長寿延命等の現世利益を願う陰陽道的・密教的修法が盛んに行われていたとされている(速水氏前掲註(25)同著書、第三章)。

- (33) 速水侑氏前掲註(30)同著書、第四章一〇四―一〇五頁。

- (34) たとえば『日本靈異記』中巻第五・第七・第十六・第二十四・第二十五話、下巻第二十二・第二十三・第三十七話。(尚、上巻第三十話、下巻第九話では、それぞれ蘇生した主人公によって、地獄で苦しむ父や妻の姿が語られ、その罪を贖うために仏事が修されており、地獄で苦しむ者にとっての救済が示されている。『法華驗記』上巻第三十二話・中巻第七十話・下巻第九十七話・第百十八話。『今昔物語集』巻十七の地蔵蘇生譚のすべてなど。尚『今昔物語集』や『私聚百因縁集』には、中国の蘇生譚がいくつか収録されているが、本稿では考察の対象外とした。

- (35) たとえば『日本靈異記』上巻第五話・中巻第十九話・下巻第三十話・三十六話。『法華驗記』巻上第八話・第二十八話・下巻第一百十話など。

- (36) 高橋貞氏著『中古説話文学研究序説』第二章第三節参照。

- (37)・(38) 速水侑氏前掲註(30)同著書、第四章。

- (39) 角川日本古典文庫『今昔物語集』本朝仏法部 下巻 一四七頁。

- (40) 同前書。一五九頁。

- (41) 同前書。一五八頁。

- (42) 同前書。一七二頁。

- (43) 『日本靈異記』や『法華驗記』では、蘇生した人物が、無事一生を終え、入滅したことが記されている例はあるが、阿弥陀の浄土へ往生したことは明示されていない。

- (44) 前掲註(39)同書。一五三頁。

- (45) 同前書。一五七頁。

- (46) 同前書。一六八頁。

- (47) 同前書。一七五頁。

- (48) 地蔵菩薩の根本經典における墮獄者の救済とは、地獄における代受苦か、墮獄者の兜卒天への生天が記されているだけであつて、この世への蘇生については言及されていない。また『無量寿経』・『観無量寿経』・『阿弥陀経』等の浄土經典や『法華経』などにもその功德としての蘇生は全く述べられていない。本稿の冒頭にも述べたように、同じ墮獄者の救済とはいっても、仏国土への救済(往生)とこの世への蘇生とを峻別する立場をここでは採りたい。

- (49) 『今昔物語集』巻十七の第十七話(前掲註(39)同書)。

- (50) 速水侑氏前掲註(30)同著書、第四章。

- (51) 本稿に言う「浄土救済型蘇生譚」の成立を通して窺える浄土教的救済思想は、不動火界呪が誦される場合が多かつた貴族社会に対してはどのような影響を与えたのであろうか。たとえば『続本朝往生伝』に収める一条天皇の往生譚にはつぎのように記されている。「寛弘八年之夏、依御遁位位置、於一院落飾入道。経日不予。慶円座主退下之間、已以



崩御。崩參之後、入<sub>レ</sub>夜御所、招<sub>レ</sub>院源<sub>二</sub>曰、聖運有限、非<sub>レ</sub>力之所<sub>レ</sub>及、但有<sub>三</sub>生前之約<sub>一</sub>、必可<sub>レ</sub>令<sub>レ</sub>唱<sub>三</sub>最後念仏<sub>一</sub>、此事相違、此恨綿々。可<sub>レ</sub>被<sub>レ</sub>請<sub>三</sub>靈山釈迦<sub>一</sub>、試<sub>レ</sub>仰<sub>三</sub>仏力<sub>一</sub>、定未<sub>レ</sub>遠<sub>三</sub>遷御<sub>一</sub>、院源打<sub>レ</sub>鐘啓<sub>三</sub>曰、慶円見<sub>三</sub>其念珠誦<sub>一</sub>不動火界呪、未<sub>レ</sub>及<sub>三</sub>百遍<sub>一</sub>漸以蘇息。左相自直盧顛倒衣裳被念參。慶円即依<sub>三</sub>生前之御語<sub>一</sub>、令<sub>レ</sub>唱<sub>三</sub>念仏百遍<sub>一</sub>訖。其後登<sub>レ</sub>霞。」(前掲註(3)同書、五七〇(五七一頁))。このように、慶円座主は一条天皇に対して、生前から臨終の善知識となることを約束していたわけであるが、その慶円が病床を退いたわずかな隙に一条天皇は崩御してしまった。自分が臨終の善知識を勤めることができなかつたことを悔いた慶円は院源を招いて啓<sub>レ</sub>曰させ、自らも不動火界呪を誦した所、一条天皇は蘇生し、生前の約束に従って慶円は念仏を称えさせつつその臨終を看取つたのである。本伝の末部に「豈不<sub>レ</sub>往<sub>三</sub>生淨利乎<sub>一</sub>」(同前)と記されているように、臨終の念仏によって一条天皇は往生を確実にすることができたのである。従って、慶円が一条天皇を蘇生させているのは、生前の約束に従って臨終行儀を履行するためであつて、この世でのさらなる延命を期してではないことは明白である。往生淨土という浄土教的救済を貫徹するために蘇生が試みられるという、そのような蘇生の意味づけに「安養尼蘇生譚」中の源信の言葉と共通する立場を見届けることは可能であろう。

また、浄蔵がその父の三善清行を蘇生させたことについてはすでに触れたが、その父は「運命有<sub>レ</sub>限、經<sub>三</sub>於七日<sub>一</sub>、十一月二日遂以即世。洗<sub>レ</sub>手漱<sub>レ</sub>口、對<sub>レ</sub>西念仏氣絶。火葬灰盛之中。其舌不<sub>レ</sub>燒。」(前掲註(16)同書)と記されており、往生の奇瑞があつたことが窺える。また南院親王を蘇生させた記事にも「浄蔵語<sub>三</sub>件僧言<sub>一</sub>、是定業也。為<sub>レ</sub>顯<sub>三</sub>法驗<sub>一</sub>、延<sub>三</sub>四箇日<sub>一</sub>之命。結願之後、親王薨逝。」(前掲註(15)同書)と記されている。浄蔵にまつわる蘇生説話のなかに「運命有限」や「是定業也」といった他の蘇生説話には殆ど見ることができず、「安養尼蘇生譚」中の源信の言葉に相通する言葉が見られるのは、浄土教家としての浄蔵の立場が反映していたためと考えることができるのではないだろうか。ただし、この問題は平安貴族社会における「臨終行儀」の浸透と関連する

が、紙数の都合上、別に論じたい。

- (52) 岩波文庫本『撰集抄』二八一～二八二頁。
- (53) 石田瑞麿氏「通世者の理想―『撰集抄』の世界―」(同氏著『中世文学と仏教の交渉』春秋社 一九七五年)所収。田村円澄氏「通世者考―『撰集抄』を中心として―」(同氏著『日本仏教思想史研究 浄土教篇』平楽寺書店 一九五九年)所収。
- (54) 前掲註(52)同書 二八二頁。
- (55) 同前書 二八三頁。
- (56) 『十訓抄』における各説話の標題は任意で付けたものである。
- (57) 蘇生譚⑩は主人公の敏行朝臣が『法華経』書写の願によって、地獄からこの世へ蘇生するものの、その願を果たさなかつたので再び地獄に堕ちて救済されなかつたという内容であり、ここでは例外とした。
- (58) 『宝物集』・『沙石集』・『雑談集』における各説話の標題は任意で付けたものである。
- (59) 古典文庫本『私聚百因縁集』。
- (60) 佛教大学蔵七卷本『宝物集』。
- (61) 尚、『沙石集』でも、蘇生譚⑤の末部で無性は「地藏・不動ノ方便放テ、都生死ヲ出マジキ由見ヘタリ。(中略)六趣ヲ出ズ、四魔ヲサラズシテ、誰カ解脱ノ門ニ入シ。能々思取ベシ」と述べている。つまりここでは、この世への蘇生が「生死ヲ出」「解脱ノ門ニ入」ためと意味づけられていることを指摘できるのである。
- (62) 井上氏前掲註(30)同著書 二四三頁。
- (63) 『日本古典文学大系』八十五、『沙石集』。
- (64) 速水侑氏前掲註(30)同著書 第五章参照。

