

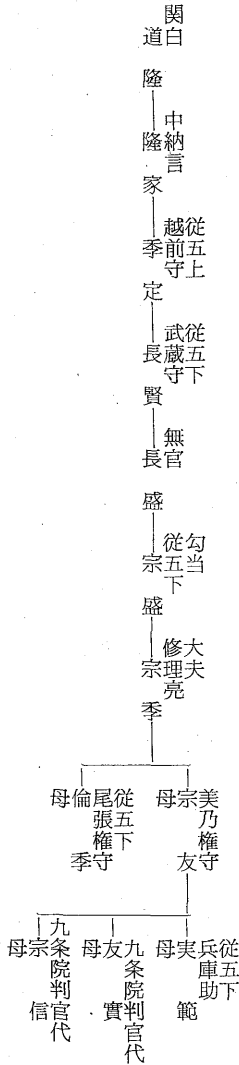
本朝新修往生伝考

志 村 有くに 弘ひろ

一、編 者

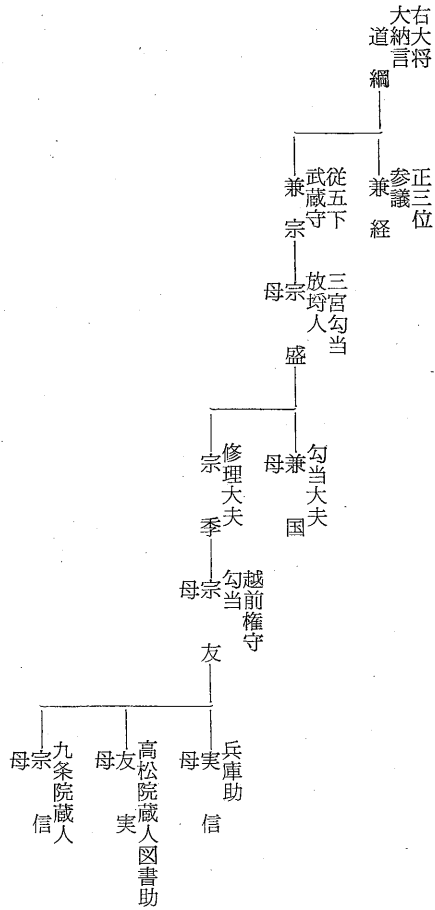
藤原宗友の手に成る「本朝新修往生伝」一巻は、仁平元年（一一五一）臘月一日に成立した。本書は、周知の如く慶滋保胤の「日本往生極楽記」、大江匡房の「統本朝往生伝」、三善為康の「拾遺往生伝」・「後拾遺往生伝」に啓発されて成立したもので（序文）、編者藤原宗友が、自ら「願記南浮濁世発心之人、以為西方浄土往生引

接之縁」と記しているところより、本書成立の因は明白である。つまり、本書は、自らの極楽往生を遂げんがために編まれたものであり、その限りでは、「三宝絵」以来の狂言綺語観が本書成立の直接要因となっている。編者藤原宗友については明確でないが、「尊卑分脈」には、道隆公孫として



という系譜があり、もう一つは道綱卿孫として

本朝新修往生伝考



という系譜が伝わっている。つまり、宗友を中心に考えた時、二つの系譜が存在する。「尊卑分脈」道隆公孫頭註部においても、「宗盛、按下文道綱孫藤兼宗子、子孫宜參效同上」とあり、また、宗友息実範に關しても、「範、同上作信」と記して疑問の意を表わしている。道綱卿孫と道隆卿孫の二つの系譜において、宗盛以上の系譜が異なっており、道綱流系譜における一つの疑義は、道綱息兼宗の母が中閔白女となっている点である。周知の如く中閔白道隆は兼家長男であり、道綱は兼家三男である。つまり、道隆・道綱は兄弟であるが、「尊卑分脈」の系図を信頼すると、道綱は兄道隆の女を妻とし兼宗をもうけたことになる。いずれにしても両系図には錯乱が

ある。「本朝新修往生伝」の編者宗友の父宗季とはいかなる人物であるか判然とは分らないのであるが、「本朝世紀」久安五年（一一四九）四月十九日の条に、斎内親王禊が行われ、その時、前駟をつとめた八人のうちの一人として「少尉藤原宗季」と見える人物がいる。「尊卑分脈」所載の藤原宗季なる人物九人のうち、「本朝世紀」に記されている宗季に年代から考えて該当する人物は、藤原魚名三男末茂流の宗季か、この「本朝新修往生伝」編者の父宗季のいづれかである。末茂流の宗季は、祖父宗保（従四位下・左衛門佐）の兄である家成（横別当・中納言・正二位）が「尊卑分脈」によると仁平四年五月二十八日、四十八歳で薨じているところから、（但、

公卿補任は堯年月日を五月二十九日とする。台記・兵範記も「二十九日」としているところから、二十九日が正しいと思われる）、や時代が下りすぎる感がある。と考えると、「往生伝」の編者の父が、これもやや時代が下る感があるが、該当する人物に一番近いことになる。

宗季息宗友を「本朝新修往生伝」編者と断定するのは、疑問がないこともない。「尊卑分脈」を調べて行くと、従五位下藤原則光の流れを汲む宗友なる人物もいるが、この人物は、「本朝新修往生伝」が成立した仁平三年時において編者がかなりの高齢でなければならぬという点などから、時代が下りすぎて該当しないと思われる。かく考えた時、道隆・道綱いずれかの流れを汲む藤原宗友を「本朝新修往生伝」の編者と考えるのが妥当であろう。そして言えることは、道隆・道綱いずれの流れにしる、宗友が、名門の出であった道隆の流れを汲むと仮定した時、道隆男伊周をはじめとして、中納言隆家（後拾遺・新古今作者）・参議良基（後拾遺作者）・宗兼（千載集作者）など、この一門には文才がまた輩出している。道綱流と考えた時、道綱自身「金葉」・「詞花」・「新勅撰」・「玉葉」作者であり、その息道命が能説のみならず、歌人としても卓抜せる才能を持ち合せていたことは、今さら贅言を要しないところである。そして「本朝新修往生伝」の編者に道綱流の人物を想定した時、右大将道綱の母——「蜻蛉日記」の作者の血筋をも附記しておく必要がある。「尊卑分脈」によると、美濃権守・越前権守であったらしいが（大日本史には見えない）、また、道隆流系譜には「勾当」とも記されているところより、相当事務能力に才能があっ

たことが知らされるのである。さらに、道隆流の系図によると、宗友友実・宗信が共に九条院判官代と記されており、道綱流系譜によると、友実が高松院藏人、宗信は、九条院藏人と記されている。九条院は、藤原忠通女（分脈には実は伊通女とある）で、安元二年（一一七六）八月八日に崩じ、高松院も同じく安元二年六月十二日に崩じているところからも（本朝皇胤紹運録）、仁平元年（一一五一）成立の「本朝新修往生伝」より考えると、「尊卑分脈」に記載せられている道隆・道綱流の宗友は、時代に関しての問題点はなない。かつ、息友実が図書助であったということは、父宗友が文書に通じていたということからもうなづけるのである。又、他に藤原宗友について、大治五年（一一三〇）秋九月八日、参議藤原為隆が他界し、後日、宗友は為隆の恩容を慕って墳墓に詣で「数行之涙」を落とし、一句の詩を詠じた。「後拾遺往生伝」下は伝えている。その詩は「彌陀嶺上奇雲聳。極樂界中片月迎」というものであるが、この「後拾遺往生伝」には「藤貢土宗友」とあるところより文章生であったことが分る。同時に、相当学識の深さを認められていたものと思われる。また、為康がこの詩を登載しているところから、為康と宗友との交流関係も推察できる。為康が「後拾遺往生伝」に宗友の詩を掲載したと同じく、宗友もまた「本朝新修往生伝」に三善為康のことを「往生人」として扱っている。つまり宗友は、為康の事歴を記し、保延五年（一一三九）八月四日、九十一歳をもって他界した時、「然則生前之善。滅後之瑞。豈非往生人乎。」と、一種の感動をこめた形で記している。宗友と為康の交流を認めることができるとして、さらに推察を加えるならば、宗友の見た「後拾遺往

「生伝」は、あるいは為康自筆本ではなかったろうか。宗友が「後拾遺往生伝」を見ていたことは、彼が「本朝新修往生伝」に三善為康を記した際、「此事詳注往生伝序」と断っている点からも明白なのであるが、「本朝新修往生伝」序に「算学博士為康作拾遺往生伝。後拾遺往生伝。」、あるいは為康の事蹟を記した部分に「又訪往生人。随喜記之。拾遺往生伝。後拾遺往生伝。各三卷是也。」と記し、「後拾遺往生伝」より八話採録しているにもかかわらず、「拾遺往生伝」から一説話も採っていないという事実から、おそらく宗友は「拾遺往生伝」を見てはいなかったのではないかと疑いも持たれる。たとえば、「本朝新修往生伝」に見る沙門定秀説話は、「拾遺往生伝」に類話が存在するにもかかわらず、定秀の没年時の相違などから明白に伝承関係は否定されるのである。つまり「後拾遺往生伝」との関係があれば密接であるにもかかわらず、「拾遺往生伝」とのそれは、全く稀薄なのである。

二、内 容

本書が「往生伝」と銘打っている以上そこにあらわれている仏教思想をも考察しなければならない。その前に仏教説話集を含めて種々の往生伝は、一体、なぜ成立したのかという問題をも考えてみたい。周知の如く、「三宇絵」は狂言綺語観によるものであり、「日本往生極楽記」は「迦才曰」「衆生智浅下達_ニ聖旨_一」。若_ニ現記_ニ往生者。不_レ得_ト勸_ニ進_ニ其_ニ心_一。」と記し、保胤はこの言を「誠」と信ずるが故に、「日本往生極楽記」を記したという。だが、この場

合もあくまでも根底にあったものは「願我與_ニ一切衆生_一。往生安楽国矣」という狂言綺語観であった。そして大江匡房は「続本朝往生伝」序文に於いて「上自_ニ國王大臣_一。下至_ニ僧俗婦女_一。都盧卅二人。粗記_ニ行業_一。備_ニ諸結縁_ニ云爾_一。」と記し、それもやはり匡房自身仏縁を結ぶためであった。為康の「拾遺往生伝」もその序文冒頭に「予所慕者極楽也。所帰者観音也」と記し、名聞・利養のために編輯したのではなく、「只為結縁為観進而記矣」というものであった。そして「後拾遺往生伝」も又、「是以一為結縁。一為勸進。(中略)冀_ニ今生結集之業_一。必為来世值遇之縁。」というものであった。沙彌蓮禪の「三外往生記」も「宜專難行之心。願與一切衆生。共遷九品浄土云爾」と記しているのである。つまり、ひたぶるな欣求浄土の思想が往生伝編輯という行為となつてゐる。その限りでは、「願記南浮濁世発心之人。以為西方浄土往生引接之縁。」と記す「本朝新修往生伝」編者も同断であった。こうしたことで、最も顕著な例としては、鎌倉時代に入って藤原浄土教の流入によると目される「長明発心集」巻六に見る教寄説話、あるいは「沙石集」巻五に見る和歌説話とも関連がないとはいへない。狂言綺語の思想は、「凡狂言綺語ニ、和歌ヲ入ル、事ハ、染歌_ニ云テ、感情ニヒカレテ、ヨシナキ色ニソミ、空ノ詞ノカザル故也。聖教ノ理ヲモノベ無常ノ心ヲモ連テ、世縁俗念ヲウスクシ、名利情執ヲモワスレ、風葉ヲミテ、世上ノアダナル事ヲシリ、雲月ヲ詠ジテ、心中ノ深理ヲモサトラバ、仏道ニ入媒_ニテ、法門ヲサトルタヨリナルベシ。」(沙石集五本)と、無任の明白に説くところである。

ところで、「本朝新修往生伝」に見る仏教思想はどうかというところ

関口忠男氏御指摘の如く（本朝新修往生伝——「往生伝の研究」所収、古典遺産の会、昭43）、「数量重視の信仰があらわれている」ことに気づく。沙門重怡は、大治二年三月より保延六年八月に至る間、毎日弥陀の宝号十二万遍を唱え、小豆で以てその数としたところ二百八十七石六斗あり、参詣の人に仏号をすめて蓮子木榎子などを仏前の筥に入れさせた数は、三千五百五十七石九斗あったという。あるいは清原真人信俊は、「同書如法経三十余部。別写法華經一千五百部。（中略）毎日転読法華。大数及二千余部。或令人転読三十万部。又日々念仏一萬返。」という記述がある。その限りでは、某沙門（字桂林房）が常に禪室に入って法華を大数六万部読誦したというのも同じであり、又、沙門永尋が法華經六十万座を請じ、「正修念仏三十五石。以小豆為其数也」という記述、三善為康が天仁以後、毎日如意輪大咒を千遍誦し、五十歳以後、日に念仏一万遍唱えたという記述も同断である。だが、こうした数量信仰の思想というものは、「本朝新修往生伝」のみに見られるものではない。そしてまた、この思想が本書のみにとりわけ顕著であるというわけではない。たとえば、「続本朝往生伝」第九の権少僧都源信に関して、「一遍誦」読大乘經五萬五千五百卷。法華經八千卷。阿弥陀經一萬卷。般若經三千余卷等也。奉念天咒百万遍。千手咒七十萬遍。尊勝咒三十萬遍。」というふうに記載され、同書第二十六阿闍梨覺真は、「毎日誦法華三十余年也。已及萬余部。」、第三十五但馬守源章任は、日々阿弥陀經四十九卷を誦んだと伝えている。「拾遺往生伝」中第二十九の奈良京女は「年来所持法華經六萬九千三百余字」、第三十二尼釈妙は、「毎日誦誦阿弥陀經六卷。法華經

本朝新修往生伝考

四要品、仁王經護国品各一遍。又更觀音經十卷。念仏一万遍。此外以小豆為數。所唱念仏同五十七斛三斗矣」という状態であり、拾遺往生伝」下の皇太后宮歡子は、「日々暗誦法花經一部。并転読諸大乘經數十卷。逐日不懈」、第二十六永観は、俱舍頌を学び、日に七十行を暗じ、十八歳以後、研精の隙に毎日念仏一万遍を唱えたという。そしてさらにこの永観に関して、「拾遺往生伝」下は、「奉唱弥陀宝号。不知幾許。初每日一萬遍。後亦六萬遍。別滿百万遍三百度。（中略）奉誦尊勝陀羅尼三十八億九万九百廿遍」と伝えている。他、同書第三十に見る出家の後、二十五年の間、毎日弥陀の名号を五万遍（斎日十万遍）、觀音真言五千遍、光明真言千遍、普賢十願名三百遍を唱えたという伊予国法樂寺の一老尼、「後拾遺往生伝」巻上に見る毎日念仏十二万遍唱えたという隆暹、両親への報恩のために、阿弥陀經五千余卷を転読したという證如、同書巻中に「毎日所作。法華經一部。三時供養法。念仏二万遍。」と記されている永暹、あるいは、五十歳以後、毎日尊勝陀羅尼二十一遍を誦し、加えて法華經一卷を誦んだという安部俊清、同書巻下に「日別誦妙經一部。念仏六万遍。三時行法。多年不怠。或書写如法經六部」と記されている沙門良忍、あるいは、日に念仏十三万遍唱えたという隆暹、そして、沙彌蓮禪の「三外往生記」では、日夜法花經十二部を誦した行空、昼夜不断に南無仏と称し、小豆を以てその数を示したところ二百八十石になったという賢円、法華經を暗誦すること六万部に満ちた尼妙法といった人々が記されている。つまり、数量重視の信仰というのは、必ずしも「本朝新修往生伝」のみに見る顕著な特徴ではないと言える。「日本往生極楽記」以来とはいえない

が、「続本朝往生伝」以来の往生伝中に見る一つの特徴と言えよう。

次に、四天王寺信仰について述べると「本朝新修往生伝」には、直接間接を問わず四天王寺に関係ある説話として、比丘尼蓮妙、沙門永尋、沙門行範、三善為康の四説話を数えることができる。その中で、八十歳以後、天王寺へ参つて仏舍利を供養したという蓮妙、天王寺へ参つて七日間断食して晝夜念仏を唱え、海水に投身して往生を遂げるに至つた行範、天王寺で九日間、念仏を修めること百万遍に満ちたという三善為康の三人は、四天王寺信仰者の顕著な例と言える。周知の如く、四天王寺は「日本書紀」に伝える如く、聖徳太子の創建によるもので、特に平安時代には民衆の信仰を集めていたようである。説話集を通して四天王寺信仰というものを見て行くと、「続本朝往生伝」では、延暦寺の碩学と称された権大僧都桓舜が、四天王寺で一生不犯の座に昇つたこと、善中・善算が九歳の時、天王寺十禮師榮湛の弟子となつたこと、沙門仙命が四天王寺聖靈堂の前で中指を燃して尊像を供養の間、紅燭の光の前に青龍が現じ昇つたという話、安助上人が檀越川瀬吉松の所領する園林が天王寺東門——極楽東門の中心に当ることを告げて一小堂を建立することを指示した話が記されており、同書巻下では、沙門永快が治暦年中八月、天王寺に詣でて念仏百万遍を唱えた話が記されている。同じく三善為康編輯せる「後拾遺往生伝」巻中では、安部晴延が三十ヶ年欠かさず四天王寺を供養し、上人永遍（石州人）は命終時、天王寺西門において念仏を修め、沙門永遍（出雲国人）は、善峯寺・四天王寺に於いて両度如法経を書き、時の人、如法経聖と称したとい

う。同書巻下では、沙門唯（維）乗房が天王寺に詣でて七日間断食し、入海往生を遂げた話、沙門寂禪遷化の折、良照は天王寺西門に「雲海沈々、風波寂々」たる中に、船四・五艘、聖人を迎えに来た夢を見たという話、延暦寺僧隆暹は、天王寺聖靈院に参籠し、順次往生の可否を祈請したという話が伝わっている。隆暹と同じ話としては、「三外往生記」に於ける沙門隆尋が、天王寺に参籠し、往生の定否を祈念したという話がある。このような天王寺信仰は、平安時代においては、例えば鳥羽院の時代に、ある宮腹に母娘で仕えていた女房が、娘に先立たれて天王寺に三七日間参籠し、入海往生を遂げたという話が「長明究心集」第三に伝わっている。鎌倉時代に入っても、「建仁の比、天王寺に人々まいたりたりける時」という「十訓抄」巻十の記事、あるいは、源頼朝が天王寺に参詣したという「古今著聞集」巻五の記事、あるいは「十訓抄」巻十・「古今著聞集」巻五に伝えられている壬生二位藤原家隆が、天王寺で命終の時、七首の歌を詠んで廻向し、臨終正念に往生を遂げたという話など、天王寺信仰の盛んなことは、平安時代と同様であった。つまり、文献に見る限りの天王寺信仰は、「本朝新修往生伝」のみに顕著であつたというわけではない。文献に於ける、換言すれば往生伝に於ける天王寺信仰は、明白に「続本朝往生伝」「拾遺・後拾遺往生伝」「本朝新修往生伝」というルートを見ることができるのである。

次に弥陀浄土往生思想と兜率天往生思想とについて述べてみたい。これについて関口忠男氏は、前掲「本朝新修往生伝」解題の中で、沙門行範、平実親の例をあげて、行範は「都率往生はしたが、

宿願の乖くが故に改めて弥陀の浄土をねがっている。弥陀浄土往生を肯定するものとしてでないものがあらわれている」と述べている。「本朝新修往生伝」では、沙門行範が入水の後、ある僧の夢に都率内院に生まれたことを示し、參議平実親は、久安二年二月、病のために薨去したが蘇生し、都率に生まれて天樂を知ったけれども、なお宿願の乖くが故に善を修め、重ねて證果を祈ったという弥陀浄土思想の顯著に現れた説話がある。この実親が「為我修善、重祈證果」と言いごもりながら入滅したことに對して、編者宗友が「嗚呼悲哉」という感想を附しているのは、宗友自身弥陀浄土往生を熱望する一人であったことを示している。広義の仏教説話集という点では兜率天往生思想が最も顯著に現われているのは、「本朝法華驗記」であろう。卷上の相応和尚・玄海法師・仁鏡聖・蓮寂仙人、卷中の仏蓮聖人、卷下の道命・沙弥修覚・藤原仲遠・壬生良門・紀氏及び「驗記」末尾「紀伊國牟婁郡惡女」の僧とかなりの人数にのぼる。その中でも在俗の間、殺生放逸の日を送った沙弥修覚が剃髮の後、一心に法華經を誦して兜率天往生を遂げた話は、その往生思想の顯著な例として注目できようが、又卷下に見る源信のように、兜率天彌勒菩薩の使者に迎えられながらも、これを辭し、極楽往生を遂げる話もある。つまり、「驗記」においても、兜率天往生を肯定するものと否定するものとの両方が存在しているのである。「拾遺・後拾遺往生伝」では、極楽・兜率のいずれを念ずるかと問われたのに対し、「先達行業。不必相叶。法界皆如。何處為望。」と答えた蓮待がいるが(拾遺卷上)、極楽を願いながらも兜率に生まれた行範(後拾卷下)、夢に兜率往生を示されたが本願に

本朝新修往生伝考

非ずと極楽を望んだ平時範(拾遺下)、夢に兜率に生まるべき由を告げられたが偏えに西方を願う尊澄(後拾中)と、弥陀浄土思想が圧倒的に顯著である。「本朝新修往生伝」も平実親の例、及びそれに対する作者の感想より見ると「驗記」よりはむしろ「拾遺・後拾遺往生伝」に近いと言える。

更に本書の特徴は、(1)藤原行盛(文章博士)・(2)藤原宗貞(書博士俊清息)・(3)算博士三善為康・(4)敦光(朝之賢師・道之宗匠)・(5)清原真人(儒者)・(6)平実親(才名文学)・(7)藤原顯頼(英豪)・(8)学生大江親通と儒者・博士など学問にたずさわる人間が多く載せられている。「藤貢土宗友」(後拾遺往生伝)がかかる人物に興味を寄せたのは首肯し得る。

本書全四十一話の内八話は、「後拾遺往生伝」を出典としているが、後は出典が詳細ではない。つまりは、口承説話を筆録したものが多くと考えられるが、他の説話に比して(1)沙門戒深・(2)和泉国八木郡某甲・(3)丹後国狐浜一行人・(4)円宗寺少綱・(5)沙門桂林房の五話は、明確な年時が記されていない。これは口承されて行く過程に於いて名が消滅したり年代が不明となってしまうものである。

次に、説話配列・伝承関係を論じたいと思うが、人物・没年・伝承について図表化する。「新修往生伝」は、統群書類従本(第八輯上所収)を用いた。

(11)	(10)	(9)	(8)	(7)	(6)	(5)	(4)	(3)	(2)	(1)	
沙門行範	沙門永尋	比丘尼蓮妙	滝口助重	禰宜利国	勢縁上人	沙門桂林房	円宗寺少綱	丹後国狐浜二行人	和泉国八木郡某甲	沙門戒深	人
大治年中(一一一)中	大治四年正月(一一二九)	元永元年(一一一八)	永久年中(一一一三)下・長明発心集	永長元年(一一〇九六)	承保年中(一一〇七四)八日(一一〇七七)	未詳	未詳	未詳	未詳	未詳	没
後拾遺往生伝			後拾遺往生伝		後拾遺往生伝						伝承関係有
											伝承関係無

(23)	(22)	(21)	(20)	(19)	(18)	(17)	(16)	(15)	(14)	(13)	(12)
沙門暹覚	算博士三善為康	佐伯成貞	沙門珍西	蔭子藤原宗貞	散位惟季	文章博士行盛	源 伝	沙門維乘房	沙門定秀	沙門快賢	山城国武元
保延六年正月(一一四〇)	保延五年八月四日(一一三九)	保延二年十月十六日(一一三六)	保延二年三月十五日(一一三六)	保延元年六月十日(一一三五)	保延元年(一一三五)	長承三年十一月か(一一三四?)	長承三年(一一三四)	長承二年十一月(一一三三)	長承元年(一一三二)	天承元年(一一三一)	大治四年九月十七日(一一二九)
	後拾遺往生伝	後拾遺往生伝				後拾遺往生伝	後拾遺往生伝	後拾遺往生伝			
									拾遺往生伝下	後拾遺往生伝下	

(35)	(34)	(33)	(32)	(31)	(30)	(29)	(28)	(27)	(26)	(25)	(24)
入道参議平実親	元興寺一沙門	近江国一老尼	大儒清原真人	僧字式部公春	式部大輔敦光	蔭子惟宗親範	比丘尼戒妙	沙門運覚	力能法師	沙門重恰	沙門定兼
久安二年二月 (一一四六)	久安三年十二月 (一一四七)	久安二年九月十 五日(一一四六)	久安元年十月二 日(一一四五)	久安元年八月 (一一四五)	天養元年十月十 余日(一一四四)	天養元年六月十 六日(一一四四)	康治三年二月 (一一四四)	康治二年二月 (一一四三)	康治元年九月三 日(一一四三)	保延六年九月七 日(一一四〇)	保延六年八月二 十四日(一一四〇)
	長明発心集七										
			今鏡九								

(41)	(40)	(39)	(38)	(37)	(36)
学生大江親通	左近府生清原為則	沙門円能	入道寂因	大僧正定海	入道藤原顕頼
仁平元年十月十 五日(一一五一)	仁平元年十月十 二日(一一五一)	仁平元年正月 (一一五一)	久安六年十一月 十一日(一一五〇)	久安四年二月 (一一四八)	久安四年正月五 日(一一四八)

三、説話の配列

本書は、前掲図表よりも明白なように、(1)の沙門戒深の説話以下(5)沙門桂林房説話までの所謂年代不明な五話を除いて、(6)勢縁上人の入寂日以下(4)学生大江親通の入寂日までほぼ年代順に配列されている。「ほぼ」と言ったのは、(34)元興寺一沙門説話に登場する沙門が久安三年十二月に他界しているのに、次の(36)入道参議平実親の没年が一年前の久安二年二月で、この部分のみの配列が乱れているからである。他は全て年代順配列である。本書の成立は「仁平元年十二月一日」であるから、末尾の(4)学生大江親通の没年仁平元年十月十五日より考えると、仁平元年が十月・十一月共に大の月であるゆ

え、本書成立の間までは六十六日間しかなかったことになる。

つまり、親通他界の日より六十六日目に本書が成立したことになる。そして(1)より(5)までの五話、すなわち没年不明説話を冒頭に並べ、以下年代順に配列したと考え得る。本書が啓発せられた「日本往生極楽記」・「統本朝往生伝」は、ほぼ高位の者の順に配列されており、「拾遺・後拾遺往生伝」も正確な年代順配列ではないから、本書の年代順配列は編者自らが考え出した独自のものと思われる。

四、伝承関係

(1) 後拾遺往生伝との関係

前述の如く、本書は「日本往生極楽記」・「統本朝往生伝」・「拾遺往生伝」・「後拾遺往生伝」に触発されて成立したのであるが、これらの諸書を詳細に調査してみると、本書と「極楽記」・「統本朝往生伝」・「拾遺往生伝」の伝承関係は発見できない。しかし、「後拾遺往生伝」との関係は認め得るのである。

(1) 本書(6)勢縁上人説話は、「後拾遺往生伝」中に類話がある、両書を比較すると、勢縁の閻歴を述べて行く過程で「師事尊隆禪徳」(後拾遺)・「其師則余慶僧正門徒尊隆上人也」(新修)、「畫飼師主騎用之馬。夜修頭密寫承之法」(後)・「從師飼馬雙蓋讀真言」(新)、「次囉嚴範阿闍梨耶」(後)・「本師入滅後、次就闍梨嚴範」(新)という異文がある。但し、この場合は伝承過程において省筆・加筆という作業が加わっているように見うけられ、勢縁の

晩年の描写は、「暮年。移住伯耆国。草創一堂。奉安木像兩界曼陀羅」(後)・「暮年。移住伯耆国。建立一堂。奉安木像兩界曼陀羅」(新)、「明年八月。吾可遷化。果如其言」(後)・「明年秋八月可遷化。果如其言」(新)とほとんど同文である。又、「後拾遺」には「承暦□年八月十八日」と入寂日が記されているのに対し、本書は「承保年中八月十八日」と年代が異なる。但し、「□年」と「年中」とに何かつながりが感じられ、「曆」と「保」との誤写を考えると、藤原宗友は序文でも断っているように「後拾遺往生伝」を当然見ていたと考えられるから、伝承関係は認めてよいと思われる。

(2) 本書(8)前滝口武者助重説話は、「後拾遺」下に類話がある。「前滝口助重者。近江国蒲生郡人也」という冒頭文は同文。ついで「後拾遺」には「其時国司藤原経忠。任以件助重。欲遣彼郡。干時江榮入道。失其名。其翌日。相俱欲行向。其夜夢。行過曠野。」と記されているが、本書では「国司経忠朝臣門人字江策入道」^{〔案〕}と^{〔法名〕}助重有故旧。兩人奉使。発遣所部。此夜入道夢中。路過能野」と記され、ストーリーは酷似するが異文である。しかし、(1)で述べたように省筆、加筆の作業が加わっていると考えると——例えば(1)の「尊隆」の上に「余慶僧正門徒」とつけ加えるなど——さまで問題とすると当るまい。他、「新修」の「是吉祥也。黎且首途。行可十余里」という一文は、「後拾遺」にはない。又、助重が殺害されて往生の様を聞き、「入道聞之。歎息曰。夢中事始是歎。嗟呼身遇惡死。雖在果封。夢告往生。又依宿善歎。哀勵左胸焉」とある「新修」の一文も「後拾遺」にはない。だが五六年経て入道が清水寺へ参つて語る条は、「其後隔五六年。参清水寺。客僧同宿。」(後)・

「後五六年。入道參清水寺。客僧同宿。」(新)、「相語曰。先年修行江州。夢中見往生人。」(後)・「相語曰。先年修行江州。夢中有人。告示曰。当国有往生人。」(新)とはば同文である。本説話に關して両書を比較してみると「新修」の方がやや詳しく説明的であるが、伝承関係は認められよう。

(3)本書(1)沙門行範の説話は、「後拾遺往生伝」下所載説話とはば同文。ただ「上人」(後)が「沙門」(新)となっており、両書を検するに、「住僧。自厭有為。使詣天王寺。一心念仏。」(後)・「住侶。參天王寺。晝夜念仏」(新)・「衣裏盛沙。往海中將投身。此時隣里調書樂方舟」(後)・「衣中盛沙。投身海水。調具音楽。方舟合奏」(新)と小異はあるが、「大治年中、世間不靜。常觀無常。七日斷食」(後)・「大治年中、世間不靜。有漏身觀無常理。七日斷食。」(新)とほとんど同文と言つてよく、前瀆口助重説話でも見られたように、本書編者は、原典をそのまま記すのではなく若干手を加えている節が見られるので伝承関係は認められよう。

(4)本書(2)沙門快賢の説話は、「後拾遺往生伝」下に類話がある。「後拾遺」に見る快賢説話は、「新修」に比して詳文であり、かつ入寂年月日が「保延元年仲冬九日」(後)・「天承元年」(新修)と異なり、やゝ近い文は「不好交衆」(後)と「不混衆人」(新)ぐらいのもの。そして、臨終時に快賢が近隣の僧を呼んだという「後拾遺」の話は本書にはない。積極的な伝承関係は否定されよう。

(5)本書(5)沙門字維乘房の説話は、「後拾遺往生伝」下に類話がある。両書の文章を比するに、「沙門失其名。人呼唯乘房。台嶺学徒

也」(後)・「沙門名字維乘房。天台学徒也。」(新)、「身有惡疾。隱居山門、相離親族。不欲見人。六箇年間。」(後)・「身有惡疾。隱居山中。永辭親交。不欲見人。六箇年間。」(新)、「誦法華經」(後)・「暗誦法華」(新)、「具足戒行。薰修尚矣。常曰後生善處、先言不疑。」(後)・「自具戒行。專積重修。当生菩提。全無疑心。」(新)、「長承二年冬十一月。北首西面。宿而氣絶。」(後)・「長承二年冬十一月日入滅。」(新)、「其親友夢其人放大光明。指西飛去。」(後)・「後日人夢。身故光明。西方飛去矣。」(新)と略々同文である。ただ、「適值友人。相談曰。我依病患厭世。偏離名聞」という本書の一文が「後拾遺」には見えないのに加筆された形になっている。だが、次の源伝説話は、両書共連続して配列されており、積極的な伝承関係は認められよう。

(6)本書(6)源伝説話は、「後拾遺往生伝」下に類話がある。両書を比するに、「散位源伝者。撰津国渡辺郡住人。重代之武士也」(後)・「源伝者。撰津国河辺郡人。重代之勇士也」(新)、「不敬仏僧」(後)・「殺生為事。不敬仏僧」(新)、「先命期限三箇日」(後)・「先其命期三箇日」(新)と同文と称して良い部分がある。ただ、「不信終教。而間風痺相復。旬日不愈」・「已乃大漸。不折余算」という「後拾遺」の一文は、本書では省筆されている。だが、両書共、維乘房の説話と連続している点からも、伝承関係は認め得る。

(7)本書(7)文章博士藤原行盛の説話は、「後拾遺往生伝」下に類話がある。両書を比するに、「文章博士撰州刺史藤原行盛朝臣者」(後)・「文章博士藤原行盛朝臣」(新)、「累代之文士。當時之名儒也。柔和受性。質直在心」(後)・「儒行才名。垂其祖業。為人質直」

(新)、「書写一切経。修一千日講経。」(後)・「書一切経。行千座講。」(新)、「其間数多善業。不能注記。近年三箇年。」(後)・「所修善業。三年臥病。」(新)、「動沉病惱。漸及危急。長承三年冬十一月。」(後)・「長承三年冬十一月」(新)と異文はあるが、本説話の場合、本書が省筆した跡が見られる。そして「春秋六十二」(後)が「春秋六十五」(新)となっているのは誤写と見るべきか。このあたり「後拾遺」下は「(4)維乘房・(5)行範・(6)源伝・(7)行盛」と説話が配列されているのに対し、本書では「(4)維乘房・(6)源伝・(7)行盛」という順になっている。つまり、ほぼ両書の配列の順序が比較的近いところに、あるいは連続して並んでいるところを見過ごしてはなるまい。「尊卑分脈」に於いても没年不明のため「六十五」か「六十二」か明確ではないが、一応、本書の誤写と考え伝承関係は認めるべきであろう。

(8)本書②佐伯成貞説話は、「後拾遺往生伝」下に類話がある。両書を比するに、「佐伯成貞者。江州甲賀西郡人也。天性質直。」(新)、「心亦慈仁。年及暮齒。出家受戒。經歷三年。語曰」(後)・「好行慈悲」(新)、「有一沙門。夢中告曰。後日可來。及傍生蓮花」(後)・「夢中遭一沙門。示曰。後日可來迎。傍有蓮花座。」(新)、「一即汝可生之處也云々。夢驚思之。若無德行。」(後)・「是汝所生處也。成貞嗟歎曰。身無德行。」(新)、「若是妄想歎。若宿善開發。蓋往生乎云々。」(後)・「夢有吉兆。濁世凡愚。殆難信受歎。」(新)、「保延二年十月十五日。俄有病氣。」(後)・「保延二年十月十六日卒」(新)、「衆人扶持。忽以沐浴。其翌日逢善知識。」

(後)・「最後遇善知識」(新)、「春秋八十一。其後僕從夢。紫雲聳天。西復其墳墓。」(後)・「春秋八十一。後日僕從夢。紫雲覆其墓所矣。」(新)と略々同文と言つてよい。ただ、本書は、「後拾遺」に見える他界の前日病をうけたことを略して「十月十六日卒」としただけで、後は若干語を変えているにすぎず、伝承関係は認め得る。

(9)本書②算博士三善為康説話は、類話とは言えないが、本書に「或人夢。博士有往生極樂之瑞」と記されているのは、「後拾遺往生伝」下に「……同(保延)三年正月廿三日乙酉。寅刻夢。天台僧永仁。有僧來授一紙書云。是算博士為康戒體文也。即披見其状云。清涼山伝所謂法照禪師。於大聖竹林院。如授大聖文殊之間。其人速疾可往生者。即問其僧云。公為誰乎。」と記されているものを指し、又、本書に「又有一老尼。談夢云。欲見決定往生之人。可見算博士……」と記されているのは、「後拾遺」に「……永仁為勤一条千日之講師。行向之間。有尼告曰。若算博士為康哉否。答曰。然也。尼曰。今夜夢。若人欲往生者。可結緣彼人云々。」とあるものを指す。つまり、本書のこの条は、「後拾遺」を参照しながら記したことが明白である。

以上、本書と「後拾遺往生伝」との類話九話のうち、(6)勢縁上人・(8)滝口助重・(11)沙門行範・(15)沙門維乘房・(16)源伝・(17)藤原行盛・(21)佐伯成貞・(22)三善為康の八話は、伝承関係が認められた。本書四十一話中の八話であるから、約五分の一が「後拾遺往生伝」に拠っているのである。

(四) 長明発心集との関係

(1) 本書(8)前瀧口武者助重説話は、「後拾遺往生伝」下とも伝承関係が認められたのであるが、「発心集」二「助重依一声念仏往生事」の説話にも関係がある。兩往生伝冒頭に見る経忠に関することは「発心集」にはないが、他はストーリーイは同じである。三書を比較すると、「発心集」に江州旅行の僧が見た夢で「今往生の人あり。行きて縁を結ぶべし」と記されているのは「後拾遺」にはなく、本書に「当国国有往生人。汝可結縁」と記されている。だが、本書が助重往生の地を「未見在處」と記しているのに対し、「発心集」は「其所、助重が家也けり」と、僧が行ったことになっている。これは、説話を強調するために、「発心集」編者が変えたと思われる。すなわち、本説話に関して、「後拾遺」↓「新修」↓「発心集」という伝承が認め得る。

(2) 本書(9)元興寺一沙門説話は、「発心集」七「道寂上人詣長谷祈道心事」の条に類話がある。これは、本書の前半とほぼ同文である。本書に「元興寺一沙門。名道寂。俗呼為伊賀聖」と記されているのは、「発心集」に「元興寺に伊賀の聖道寂と云ふ人ありけり」と記されており、「在俗之時、不弃因果。然猶心帰仏道」(新)は「因果の理にくらからざりければ、深く仏道を思へり」となっており、又、「少年參詣長谷寺。七日精進。欣求道心。夢中有僧。相語曰。道心無體。唯以如是心。可謂道心也。其後発心修行。遂以出家。永辞本郷。來大和国。不定在所。身定在所。身如浮雲。所々名山靈寺莫不經行。就元興寺。坐禪念仏。日没之後。西向觀念。踟蹰

本朝新修往生伝考

合掌。鄭重其志。毎日説小阿弥陀經一返」(新)と記されているのは、「年若くて長谷に参りて、道心を祈り奉りけり。夢中に僧ありて、示して云はく、「道心は躰なし。只此くの如き心を道心と云ふ。」との給ふとぞ見たりける。後には飛鳥寺(元興寺のこと)の辺に菴を結び、坐禪念仏して、さしたる勤としては、小阿弥陀一返をよみける」と、「発心集」に記されている。本書に詳述されている往生の様が「発心集」では省かれているが、「発心集」は、本書の文章を若干変えて読み下した感がある。瀧口助重説話同様、伝承関係は認められる。

(五) 拾遺往生伝との関係

本書(10)沙門定秀説話は、「拾遺往生伝」下に見る定秀とは同名であるが、「拾遺」の定秀は楞嚴院の住僧であり、本書の定秀は江文寺の住僧である。そして「拾遺」のそれは、「承保三年三月三日」の入寂、本書のそれは、「長承元年」である。一見すると、本書が三善為康の大きな影響を受けている感があるのに、一説話として「拾遺往生伝」よりの伝承が認められないのは注目される。

(六) 今鏡との関係

本書(11)大儒清原真人信俊の往生説話は、「今鏡」第九「むかしがたり」の条に大外記定俊を記した後、「その子にて信俊と聞えしも身は世に仕へながら心の道をのみ営みて、老いの後には、頭おろしなどして、限りの時にのぞみては、自ら肥後の入道往生したりと云ひあはむずらむなど申して尊くてうせにけるに、かうばしき匂ひあ

りけるなどきこえ侍り」と記されている。だが、本書が詳細なる修行のさまを伝えているのに対し、「今鏡」は、表面を叙したにすぎない。本書には「異香薫室」という一文はあるが「自ら肥後入道往生したり云々」というような文面はない。類話ではあるが、直接的伝承関係は否定されよう。

結 び

- 以上、「本朝新修往生伝」について述べて来たが、要は、
- (1) 狂言綺語編が本書成立の因である。
 - (2) 四十一説話中の、登場人物八人が学者、又はその血筋の者である。
 - (3) 説話は、年代順に配列されている。
 - (4) 「後拾遺往生伝」より、全体の約五分の一にあたる八話を採録している。
 - (5) 「長明発心集」へ二話流入している。
 - (6) 口承説話を筆録したものが多い。
- ということである。