

「日本往生極樂記」と慶滋保胤

志 村 有 弘

(一)

「日本往生極樂記」の編者慶滋保胤は、若少時より弥陀仏を念じていた。四十歳を過ぎてから、その気持は一層つゆのり、ついに、極樂世界願求の情は、「行住坐臥暫不忘。造次顛沛必於是。」（往生極樂記序）というまでに至った。

周知の如く、「日本往生極樂記」の成立には、中国の「浄土論」・「瑞心伝」の存在を看過できない。両書所載の往生者を見て觸発された保胤は、この異国の文献に相對する意味で、「日本」の語を冠し、「日本往生極樂記」と命名した。彼は、「往生極樂記」の編纂にあたり、國史・諸人別伝はもとより、異相往生者が居れば故老を訪ねて収集を行った。彼は、そうした往生人の伝を記録しながら、彼自身も激しい弥陀往生思想を持っていた。「往生極樂記」序に記した「願我與一切衆生。往生安樂國。」という一文は、何よりも彼の心的状況を端的に物語っている。

「日本往生極樂記」が、後の「続本朝往生伝」・「拾遺・後拾遺往生伝」・「三外往生記」・「本朝新修往生伝」など一連の往生伝

「日本往生極樂記」と慶滋保胤

の祖であることは、敢て述べたてるまでもなからう。しかも、本書序文の書式が、これら一連の往生伝の序書式の規範ともなっている。ところで、本書は、行基菩薩伝の次に、

仏子寂心在俗之時。草此記及序等。既成卷軸了。出家之後。無暇念仏。已絶染翰。近日訪得往生人五六輩。便願書大王。令如入記中。兼亦待潤色。大王不辭。響心下筆。夢此中可奉載聖德太子。行基菩薩。此尚大王忽有沈痾。不能記畢。寂心感彼夢想。披國史別伝等。入三菩薩心迹之事焉。

と記されている。これによると、本書は、すでに保胤の出家以前に巻子本として一応の形を整えており、出家の後は念仏三昧に明け暮れ、文筆の道を断っていたようである。しかし、その後、往生人五人を訪ね得、その加筆を兼明親王に依頼した。「大王不辭。響心下筆。」とあるのを見ると、ここで親王補筆の「往生極樂記」が成立したことになる。ついで親王は、本書に聖德太子・行基菩薩をも加えるべき「夢」想を得たが、「忽有沈痾」という状態に立ちいたったため、保胤は「國史別伝等」をひらいて附加したのである。

つまり本書は、現在流布している形態になるまで、二回にわたる加筆が行われている。

恵心僧都源信の「往生要集」は、永観二年（九八四）十一月から書き始められ、翌年（寛和元年）四月に完成したという。その巻下に「我朝往生者、亦有其数、具在慶氏日本往生記」と記されている点に注目すると、源信は、「往生要集」成立以前に「往生極楽記」を見ていたことになる。一方、「日本紀略」寛和二年四月廿二日の条に「廿二日庚申。大内記從五位下慶滋保胤出家。」と記されているのによると、保胤の出家は、「往生要集」成立の一年後のことである。また、前掲行基菩薩伝の次にある一文によると、卷子本「往生極楽記」への加筆は、保胤の出家以後である。なお、この時点で兼明親王について「沈痾」とあるのみで、他界したとは記されていない。兼明親王が薨じたのは、永延元年（九八七）九月二十六日である（日本紀略）。したがって、現存流布「往生極楽記」の形ができ上ったのは、早く見ても保胤出家の寛和二年四月二十二日以降、兼明親王他界の永延元年九月二十六日以前のこととなる。しかも保胤自ら「出家之後、無_レ暇_ニ念_ハ仏」。已_レ絶_ニ染_ハ輪_ニ。」・「此間大王忽有_ニ沈_ハ痾_ニ」と記しているところから、実際に、最終的な「往生極楽記」の成立は、兼明親王薨去時をあまりさかのぼらない頃であったと思われる。故に、源信が、「往生要集」執筆の時点で見ていた「往生極楽記」は、聖徳太子・行基菩薩の伝はもとより、後に保胤が訪い得た「往生人五六輩」の加筆もされていない、最初の卷子本であっただろう。

永延二年一月十五日、源信は、宋国の周文徳宛に「……………又先師

故慈恵大僧正師良源作観音讃、著作郎慶保胤作十六相讃及日本往生伝、前進士為憲作法華経賦、同亦贈欲令知異域之有此志（下略）」という書簡を送っている（往生要集・朝野群載卷二十）。つまり源信は、源為憲の「法華経賦」（散佚）などと共に、保胤の「十六相讃」・「日本往生極楽記」を宋国に贈っている。源信がこれらの書を宋国に贈った時には、すでに聖徳太子・行基菩薩伝、及び「往生人五六輩」の加筆を行った「往生極楽記」ができ上っていたはずである。無論、源信の贈ったものが、初期の卷子本であったのか、あるいは加筆後のものであったのかは明確でない。ただ、保胤は、出家後、叡山に登っており、寛和二年九月十五日に「二十五三昧起請」を草している。そして、保胤と源信は常に密接な交流を持っており、おそらく、源信が贈った「往生極楽記」は、加筆本であったと思われる。

(二)

本書に登載された人物で、没年の明確な者は、すべて保胤の出家前に没している。したがって、兼明親王が加筆した「往生人五六輩」が誰であるのか、その固有名詞は分らない。序文に「出家之後、無_レ暇_ニ念_ハ仏」。已_レ絶_ニ染_ハ輪_ニ。」とあるのに注目すると、保胤出家時に比較的近い本書収載人物は、真覚、高階真人良臣、千観であり、また諡名が記されている延昌も加えて良からう。特に、千観の没時（永観元年）と保胤の出家時とは、およそ三年間の開きしかない。しかも、「続本朝往生伝」序には「寛和年中。著作郎慶保胤。作_二往生記_一。伝_二於世_一。」と記されており、保胤の出家前後には「往

生極樂記」が相当地に流布していたことを知る。「続本朝往生伝」に言う「往生極樂記」が、兼明親王加筆本であるのかどうかまでは分らない。「寛和」という年号に限定すれば、「往生人五六輩」が加筆されたものであろう。しかし、聖徳太子・行基伝が加わっていたかどうかまでは断定できまい。兼明親王の加筆部分としては、千観・高階真人良臣らの伝が想像されるけれども、本書末尾の名も分らぬ俗人であったとすると、もはや推測の限りではない。

(三)

すでに述べた如く、本書は、保胤一人の手に成るものではない。そして、本書末尾に、

^{すべて}都盧四十五人 菩薩二人 比丘廿六人 沙弥三人 比丘尼三人
優婆塞四人 優婆夷七人

と記されているのは注目に価する。すなわち、右記したところは、編者の配列法をいみじくも指摘している。保胤は、聖徳太子・行基の所謂「菩薩」はともかく、僧から俗人へという配列を考えていた。ところで、「都盧四十五人」について、日本思想大系「往生伝法華験記」(岩波書店、昭和四十九年)には、

……この部類は著者の書いたものではなく、後人によるものとおもわれ、この部分を欠く本も存する。ただ、この部類が著者の配列意識を正確にとらえていることは、右表が本書の伝の順序と一致することからみて明らかである。著者の念頭には、後に加えた菩薩二所はしばらくおいて、比丘(・比丘尼)、沙弥(・沙弥尼)、優婆塞・優婆夷の六衆の区別が厳存し、著者

「日本往生極樂記」と慶滋保胤

はその順に伝をかかげているのである。これは著者の範とした迦才の浄土論第六章に進ずるもの。

と記されている。これに相違はないが、内容を仔細に検討していくと、編者は、ある部分においてかなり細かく配列を考えているようである。例えば、第十六番目に延昌伝が記されると、次の第十七番目に延昌の弟子弘也(空也)の伝、そして第十八番目には空也の弟子千観の伝が記されるという形になっている。この場合は、師弟關係を配慮したものとと言える。こうした同類の内容を持つ伝が連続する部分としては、第二十一番目に登場する大日寺僧廣道が老女往生の語り手的存在であり、次の第二十三話の勝尾寺勝如も、教信往生話の語り手として登場する。この場合は、叙述のパターンが同じものと言える。又、第三十番目の尼某甲が小松天皇孫、第三十一番目の尼某甲が宇多天皇の孫であり、このあたり、天皇の孫にあたる尼の往生伝が連続する。そして末尾の三伝——近江国坂田郡女人・伊勢国飯高郡一老婦・加賀国一婦女は、供花によって往生を遂げた点で共通する。

本書は、菩薩・比丘・沙弥・比丘尼・優婆塞・優婆夷という配列になっているのであるが、その中でも、人物の出自や極樂往生への行業によって、同型の伝を同一箇所集めようとした編者の意図をうかがうことができる。他、冒頭の聖徳太子以下、行基・善謝・円仁・隆海・増命までは没年順になっており、(増命の次の無空の没年が増命より約十年遡行するが、これを近時のこととして無視すれば、明祐・濟源まで加えられよう)、編者の年代順配列の意識もうかがえないこともない。しかし、濟源の次が、智光・頼光という行

基と同時代の人物の伝となり、以下は、全くと言って良いほど没年時を無視しているかの如くである。したがって、本書の配列は、「菩薩・比丘・沙弥・比丘尼・優婆塞・優婆夷」の順が根本原理であり、その中に同型の、あるいは前伝と何らかの關係が見い出せるものは、同一箇所に並べるといふものであつたらしい。

(四)

保胤は、本書序文において、「予自_レ少。日念_二弥陀仏_一。行年四十以降。其志弥劇。口唱_二名号_一。心觀_二相好_一。行住坐臥暫不_レ忘。造次顛沛必於_レ是。夫堂舍塔廟。有_二弥陀像_一。有_二淨土図_一者。莫不_レ礼敬。」と記した。そして末尾には「願我與_二一切衆生_一。往生安樂國_一矣」とも記した。つまり、保胤は、熾烈な弥陀往生思想を持っていた。この序で注意すべきは、「念弥陀仏」と「口称名号」との区別である。前者は、阿弥陀仏を心に念ずるのであり、後者は、実際に弥陀の名号を口に唱えるのである。本書にも、観念を行とする人物と、名号を唱える人物とが登場する。

「念弥陀仏」・「念阿弥陀仏」・「念弥陀」と記されているものに、増命・延曆寺東塔住僧某甲・兼辨・尋静・春素・弘也伝中の西京一老尼・明請・真頼・大日寺側老女息の二僧・尋祐・光孝天皇孫尼某甲・寛忠姉尼某甲・飯高郡尼某甲・高階真人良臣・源頼・越智益躬・女弟子伴氏といった人物がいる。このうち兼辨は、「自_二少年時_一。念_二弥陀仏_一。」と記されているものの、臨終時は「口不_レ廢_二念仏_一。」とあるから、観念の世界のみに止住するのではなく、実際に名号を唱えている。一方、「常唱_二弥陀仏_一。」という状態で、

世に阿弥陀聖と称された空也上人も一鍛冶工に「可_レ念_二阿弥陀仏_一と教えている。また、観念という意味では、「四威儀中。唯觀_二弥陀相好淨土莊嚴_一。」という頼光も、観念の世界に含めることができる。

本書の場合、単に「念仏」といった場合、文字通り、心に仏を念ずるの意であるのか、実際に名号を唱えているのかは、はなはだ判別しにくい面がある。尋静の場合、「晝誦_二金剛般若_一。夜念_二弥陀仏_一。」という状態で、臨終時近くに、「三箇日夜。永絶_二食欲_一。一心念仏。」と記されている。これのみでは、この「念仏」が観念であるのか、口称であるのかが判然としない。しかし、次に「又命_二弟子僧_一。汝曾不_レ可_レ勸_二水漿_一致問訊。有_レ妨_二觀念之故也_一」と記されているところを見ると、この「念仏」も「観念」であるらしい。律師隆海の場合も「当_レ念_二極樂_一。毎日沐浴念仏。」とあるのは、観念的なものと目される。しかし、「念仏不休」という明祐、「念仏為_レ事」という濟源、「不_レ廢_二念仏_一」という女弟子藤原氏などは、はたして観念であるのか、口称であるのか、明確に断定することはできない。

「往生極樂記」の場合、観念観想的傾向が濃厚である。一方、「遷化之時。手握_二願文_一。口唱_二仏号_一。」という千観、「一生之間。称_二弥陀之号_一。」という教信などの如く、実際に弥陀の名号を唱えた人物もいた。つまり本書においては、観想念仏と称名念仏が交錯していると言えよう。

本書には、兼明親王の夢想によって、聖徳太子と行基菩薩伝を追捕した由の記事が見える。夢が、当時、いかに重要視されたかは、

周知の通りである。本書にも、夢で自己の往生を告示したり、ある人の往生を夢みたが故に、その往生が信じられるといった形式のものが多い。「往生極楽」。入「同法華」といふ善謝、枇杷左大臣の夢に「得_レ免_二邪道_一。今語_二極楽_一了。」と述べた無空、友人頼光の往生を夢で知った智光、延暦寺東塔住僧の往生を夢に見て「我正見_二往生極楽之人_一焉」と語った普照、敦忠女の夢に蓮華船に乗って西へ去った千観、石山寺僧真珠の夢に數十の禅僧禿童子に迎えられていた真頼、老尼の往生と自己の往生の証を夢みた廣道、夢に増祐を迎えるための車を見たある人、入滅の夜、三人の夢に龍頭舟に乗って衆僧が迎えに来たという真覚、高遠の夢に往生を告げた藤原義孝などが、夢で往生を知られた人物となっている。その他、行基の来世に於ける生所（極楽）を蘇生後に語った智光、夢で前世において阿弥陀仏に仕えていた乞食であったことを知った兼筆、往年の夢に四品朝服の人が極楽に生れんと欲せば一切衆生のために法華經百部を写経せよと語ったという延昌、夢にある人から上品の蓮に生れることを告知された千観、夢に極楽往生の相を得た廣道、夢に極楽に飛翔し聖僧から三日後（地上では三年）に迎えるかと告げられた玄海などは、自分自身で往生の証を得た人物と言つて良いであろう。本書が往生伝である以上、収載される人物に何らかの往生の証が必要であることは言うまでもない。本書では、音楽・香氣（異香）・金光（光明）・紫雲・蓮香・靈氣・蓮花といったものが、往生の証として使用されている。夢のみで往生を知った善謝・無空・頼光・尋静・延昌・千観・真頼・廣道・玄海はともかく、茶毗の間、結んだ印がくずれなかった隆海の場合も、極楽往生の証と認められて

「日本往生極楽記」と慶滋保胤

いる。後に附加された聖徳太子と行基菩薩は、やや特殊な感じがある。太子の場合は、死してなおその容むらが生きているが如くであり、その身はなほだ香ばしく、屍の軽さは衣服のようであったと記して、往生の証としている。行基の場合は、蘇生した智光が、来世における行基の生所を語るといふ形になっている。そして太子は、法華經の持者であったものの、また、行基はいくつかの不可思議な靈力を示すとはいへ、これといった修行の様が記されていない。太子も惠慈の「我以_二太子薨日_一必死。遇_二太子於浄土_一。」という言によつて極楽往生が強調されている感がある。

本書に於いて注目すべきは、往生人の「心」を重視している点である。「一生持齋。全護_二戒律_一」といふ明祐はともかく、「心意潔白。無_レ所染著。」といふ成意、「性好_二布施_一。心少_二瞋恚_一。」といふ兼筆、「本性無_二恚惜_一。」といふ尋静、「心有_二慈悲_一。面無_二瞋色_一。」といふ千観、「仏性多_二慈悲。施心尤深。」といふ尋祐、「自性柔和。慈悲為_レ心。」といふ尼某甲（光孝帝孫）、「意柔軟。慈悲甚深。常慕_二施與_一。」といふ女弟子藤原氏といった人物を見ると、往生人たりうる心の状態をも重視している傾向がある。「慈悲」・「施心」といった性癖が、本来、往生人たりうる一条件であることは言うまでもない。こうした「心」の状態をも重視する立場は、源信の「往生要集」にも見られ、時代が下つては長明の「発心集」にも顕著に見られるところである。しかし、本書の場合は、「慈悲」の心などが、その人物に本来的に備わっていたことを特記している傾向があり、「発心集」の場合は、宗派はどうであれ、又、人間性そのものではなく、「発心」のあり方を重視するという相違がある。

そうは言っても、本書には「発心集」編者の思想と同型のものもある。成意は、「素性潔白。無所染著。」とはいふものの、「本自不_レ好_二持齋_一。」という状態であった。心のおもむくままに食する師を心配する弟子に対して、「心_礙^{さまたげ}三菩提_一。食不_レ礙_二菩提_一。」と答え、ついに極樂往生を遂げるにいたる。持齋をせず往生の素懐を遂げた僧の話である。つまり、「心」のあり方が問題となるのだ。成意が、いかなる修行をしていたのかはさだかでない。突然、成意は、相応と増命に「唯今詣_二極樂_一。於_二彼界_一可_レ奉_レ謁。」と伝えるよう弟子に命ずるのだ。弟子は「此言近_レ妄。」と言うのであるが、成意は予告通り往生を遂げる。結局、「往生極樂記」のどこを見ても成意がいかなる勤行をしていたのかは記されていない。ただ、注目すべきは、成意の毅然たる態度である。成意の行は、おそらく観想であろう。持齋とはかわりなく、ひたぶるな弥陀世界への思念が、成意をして極樂往生を遂げせしめたと考えるべきであろうか。

本書に見る往生人は、すべて弥陀往生の願求者である。同じ往生伝でも、後の「本朝新修往生伝」に見る兜率天往生思想などを見出すことはできない。その意味では思想的に単純であり、伝そのものも比較的典型的である。典型的ということは、本書のみにあてはまるものでなく、諸往生伝に言えるところである。編者の眼が、「往生」の一点を注視しているからだ。それはともかく、後に輩出する諸往生伝の嚆矢として、本書の史的価値は改めて述べたてまでもなからう。

(五)

保胤は、内記という職掌からして、文章道に秀でていた。しかし本書を編纂するにはそれ相当の資料が必要であり、その収集にはそれ相当の苦心もあったはずである。彼が属していた勧学会には、紀齊名・大江以言・高階積善・菅原定義・藤原敦宗らがいた。そしてこの勧学会のメンバーから資料を入手することもあったかも知れない。しかし、それはあくまでも推定であり、仮にそういうことがあったとしても、本書全体から考えると、ごく部分的なものであったと思われる。たとえば、本書中の善謝伝(美濃国の人)を考えた時、勧学会のメンバーではないが、保胤と比較的近い存在にあり、美濃守ともなった源為憲が思い浮かぶ。しかし、為憲が美濃守となつたのは、長保元年(九九九)頃のことであり、すでに本書成立以後のことである。また、勧学会のメンバーが地方官として赴任し、その時に入手した往生人の事蹟が、直接、保胤に流れたと見るのは危険な感じがする。むしろ、特定の個人名をあげるならば(その生存時代を考えると、いささか躊躇を感じるが)美濃・播磨・近江国の国司として赴任した藤原敦忠、および、その一族の存在に注目すべきものがあり、敦忠は国司として、伊予権介(承平二年正月任)・近江権介(承平二年正月任)・播磨守(承平六年正月任)・近江権守(天慶四年十二月任)という経歴である。そして、もう一人思い浮かぶのは伴彦真である。彦真は、美濃守(天曆六年六月任)・播磨守(天曆八年五月任)・近江守(天徳三年正月頃)という経歴である。敦忠・彦真に注目するのは、本書に敦忠四男真覚伝の記述、千

鶴伝中に登場する敦忠女、江州刺史彦真妻の伝があるからだ。もつとも敦忠が他界したのは、天慶六年（九四三）三月七日のことであり（公卿補任）、本書の成立年時よりやや時代が上る彦真を考えると、真覚の出家が承保四年（九六七）、千鶴の入滅が永観元年（九八三）のことだから、むしろ、保胤が江州の往生人や、真覚・千鶴の往生伝を入手したのは、敦忠女を通してであったと推定した方が正しいかも知れない。つまり、真覚・千鶴・彦真妻の三伝の入手経路として、断定はできないが、敦忠一門、とりわけ、敦忠女の存在に注意を要するかも知れない。

本書成立の背後には、若干の編者の聞書も存在したであろう。保胤が、資料を入手させてもらった一人として、あるいは敦忠女のような人物もいたかも知れない。しかし、多くは、「国史別伝」に依拠したものか、保胤自身の体験談（同時代の往生人に接した）に負うところが多かったのではないか。本書の成立は、保胤の、「念仏結社」としての勧学会参加が大きな影響を持った、換言すれば、勧学会参加による編者の宗教意識の高まりが大きく作用したと言えよう。そして、こうした往生伝の記述には、保胤の資質が最も適していた。源信が自己の「往生要集」とともに本書を宋国に贈ったのは、本書の価値を認めたからに他ならない。かくして、往生伝の嚆矢「日本往生極楽記」は、「伝於世」（続本朝往生伝序）という状態になった。大江匡房は、本書の「遺漏」の往生人の収集に乗り出した。以後、往生伝の系譜が成立して行くのは、周知の通りである。

(六)

「日本往生極楽記」と慶滋保胤

保胤は、大江匡房にその詩才を「当時絶倫」と称された人物である。彼の出自については、未だ詳細でない部分が多い。賀茂忠行の第二子とも（尊卑分脈・続本朝往生伝）、天文博士保憲（忠行子）の二男とも（尊卑分脈異本）、あるいは、「実ニハ陰陽師賀茂ノ忠行ガ子也。而ルニ□□ト云フ博士ノ養子ト成テ、姓ヲ改メテ慶滋トス。」（今昔物語集卷第十九）といった養子説もある。出自の不明確さともかく、説話に登場する保胤は、道心の深さ、慈悲心の篤さ、漢詩人としての名譽を伝えるものが多い。「今昔物語集」巻十九「内記慶滋保胤出家語」第三では、「心ニ慈悲有テ身ノ才並ビ无シ」・「智リ深ク道心盛リニシテ止事无カリケリ」と記され、「続本朝往生伝」には「自ニ少年時。心慕ニ極楽。」と記されている。中世の説話集「撰集抄」は「心に慈悲ふかくして、生きとし生けるたぐひをばあはれみ、（中略）内記入道のよろづの物のあはれむは、諸仏菩薩のごとく、堅固の大慈の深ければ、心の底もすみわたりて、少しもたがはぬ菩薩の御心なるべし」（巻五「内記入道保胤慈悲深キ事」と記し、「発心集」は、「心に仏道を望み願うて、事にふれて哀み深くなん有りける」（巻第二「内記入道寂心事」と記すにいたる。

前掲「今昔物語集」巻十九の保胤説話は、「身ノ才並ビ无シ」・「貴キ聖人」・「智リ深ク道心盛リニシテ止事无カリケリ」といった保胤賞讃の辞を随所に配置している。しかし、「続本朝往生伝」の如く、往生人として記すまでにはいたっていない。「今昔物語集」に伝える保胤像は、紙数の関係で、内容については省くが、随所に見える賞讃の辞は別として、俗人の眼には、むしろ奇矯とも見える

ものである。類話との関係も考慮しなければなるまいが、確かに保胤の純粹でひたぶるな仏道心を躍如と伝えている反面、その背後には、保胤をむしろ冷笑しているかの如き本説話創作者の態度がチラつくのだ。これが、中世代の「発心集」になると、創作者の戯画化は全く消え、完璧な道心者保胤の姿を伝えるのみである。「発心集」にいたっては、「今昔物語集」に見られた舍人男の嘲笑は微塵もない。保胤の異常なまでの慈悲心が目立つのみである。平安時代の保胤像が、中世代の人々におけるそれとの間には、差があることは当然である。又、往生伝中の人物として、美化、理想化されて行った面もあるだろう。「今昔物語集」に伝える陰陽師の話、馬と舍人の話、犬の話は、見方によれば、保胤の「物狂ハシキ」一面を伝えるものとも言える。「今昔物語集」巻十九の第一話は宗貞、第二話は定基、第三話がこの保胤説話である。いずれも公に仕え、後に出家して貴き聖人と称された人物である。ところが、保胤説話は、小児の如き無邪気さが見事に描かれているものの、「智リ有ル」聖人を描出したとは言いがたい。「智リ有ル人也ト云ヘドモ、犬ノ心ヲ不知シテ、前生ノ事ヲ思ヒテ敬フニ犬知ナムヤ」という編者の感想は、むしろ保胤の愚かさを諷刺したものである。したがって、この感想は、次の「内記ノ聖人ト云テ、智リ深ク道心盛リニシテ、止事无カリケリトナム語リ伝ヘタルトヤ」という一文とどうも矛盾して行く。「宇治拾遺物語」の類話を考えると、出典と目される散佚文献との関係も念頭に置かねばなるまいが、もし事実を多分に歪め、このような烏辭話とでも言うべき保胤説話を作り上げたとする、明らかにそこには保胤に対する創作者の冷笑がチラついている。

「今昔物語集」の犬と保胤説話に見る戯画化は、「撰集抄」では全く消失し、慈悲をして「たゞ人にてはおはせず」と評せしめる完璧な求道者となっている。そして、「撰集抄」で、保胤を「菩薩の御心なるべし」と述べる、言わば最大の賞讃の辞は、彼に対する中世代の評価と見て良いであろう。そして同書巻七第六「恵心僧都水鏡保胤入道枕事」などになると、恵心僧都とともに保胤は神がかった。く。

「発心集」や「撰集抄」になると、「今昔物語集」に見るような戯画化された保胤像とはほど遠い、完璧な求道者に造形され、言わば、聖者としての風貌のみが強調されている。「日本往生極樂記」の編者、そして勸学会、二十五三昧会のメンバーであった保胤が、聖人間像であったことは想像に難くない。保胤は、その詩才を匡房に源順以上と評され（江談抄第五）、又、彼は、具平親王の問に對して、匡衡・齊名・以言・および自分自身の漢詩を気のきいた比喩で評する才能をも有していた（古今著聞集巻第四）。しかし、一方において、「今昔物語集」に描かれた如く、彼が戯画化されるような人間像であったことも事実である。「江談抄」第五「勘解由相公（有因）誹謗保胤事」に、

勘解由相公常誹謗保胤。々々守_ニ庚申_ニ序云夫庚申者古人守_レ之。今人守_レ之。勘解由相公嘲之云。古之人守。今之人守ト可_レ誦ト云々。又以_ニ書籙_ニ不審事_ニ問_ニ保胤。保胤常称_ニ有_レ々。仍勘解由相公為_レ試_ニ保胤。作_ニ虚本文_ニ問_レ之。又称_ニ有_レ々。仍嘲號_ニ有_レ々主_ニ。保胤伝_ニ聞_レ之作_ニ長句_ニ云。藏人所粥燒_レ臂。平難色之恨難_レ忘。金吾殿杖_レ碎_レ骨。藤勾当_ニ之_レ恩難_レ報云々。此事皆有_ニ由

緒。彼人瑕瑾云々。古人皆以如此。保胤雖_レ仕_ニ仏人々情被_ニ輕慢者其情不堪者歟云々。(類話は、「古事談」第六)

と伝えられている。この説話は、藤原有国の人の悪さを伝えるものではない。「有々主」という不要の紳名をつけられるに到った保胤の人間性の「瑕瑾」にある。つまり、この説話からうかがえるものは、保胤が賢しらの一面を有していたことである。同じく、「江談抄」第四に、保胤の人間像の一端を伝えるものとして、

以_ニ仏神通_ニ争酌尽。經_ニ僧祇劫_ニ欲朝宗。弘誓深如海。以言。

此句酌字。夕作_レ基。大之朝宗為_レ对_レ之也。寂心上人見_レ之。感歎頗有_ニ妬氣_一。

というのがある。すなわち、大江以言の詩に保胤が「頗る「妬氣」を示したというのだ。つまり、「今昔物語集」系の説話は、保胤を徹底的に戯画化し、「江談抄」は、保胤の人間臭を伝えている。これが、「発心集」・「撰集抄」になると、人間臭の消失は勿論、完璧な聖的求道者となっている。そこに、平安時代から鎌倉時代にかけて、保胤に対する評価の変遷を見ることが出来る。ただ問題は、「江談抄」の語り手大江匡房が、「江談抄」そのものにおいては、保胤の人間臭を伝えているにもかかわらず、「続本朝往生伝」では彼を往生人として扱っていることである。これは、「江談抄」と「続本朝往生伝」の成立年時の差違とも考え得るし、あるいは「日本往生極楽記」の編者に対する敬意とも考え得る。だが、匡房自身の心の歴史から見ると、保胤に対する評価のゆれ動きがあったと目される。

空也上人ばかりでなく、保胤に対して種々の影響を与えた人物と

「日本往生極楽記」と慶滋保胤

して源信がいた。保胤は、この源信と共に、二十五三昧会のメンパーと親しく交流を持った。その他、保胤の交った人物の中で看過できないのが、仁康上人である。河原左大臣源融の三男である仁康は、夢の告げにより地蔵講を行い、最後は、「眠ルガ如ク」終った往生人である(「今昔物語集」卷十七「僧仁康折念地藏_ニ通_ニ疫癘難_ニ語_一」第十)。この「今昔物語集」に伝える仁康説話は、「治安三年」(一〇二三)のことというから、保胤死後のことである。「心二因果ヲ信シテ三宝ヲ敬ヒ、身ニ戒行ヲ持テ衆生ヲ哀フ事仏ノ如シ」という仁康に、生前、保胤は精神的な教導をされたらしい。「続古事談」第四神社仏寺篇に、

河原院ハ融左大臣ノ家也。(中略)其後仏閣ニナリニケリ。仁康聖人ト云モノ知識ヲススメテ、丈六ノ釈迦仏ヲ造リテ、コノ所ニスヘ奉ツリケリ。大安寺ノ釈迦仏ハ天人ノ造リタル也。ソレヲ写シテ仏師康尚此仏ヲ造レリ。維敏満仲ナドイフ武者ヨリ始テ結縁助成セリ。飯堂ヲ作テ始テ五時講ヲ行フ。時ノ明匠日ゴトニ講ニオモムク。所謂山ノ座主花山殿久僧都、横川明蒙僧正、東塔静仲供奉、静昭法橋、清範律師也。説経論義コトバヲ尽テオキロキハム。願文ハ大江匡衡作り、佐理宰相清書セラレタリ。イカニメデタカリケム。思ヒヤルベシ。聴聞ニハ、山ニハ恵心檀那ノ僧都ヨリ始メ、奈良ニハ小嶋真興僧都、清海上人已下七大寺コソリテ集マル。内記上人三川入道ナドサモアル人残ルハナカリケリ。(下略)

と伝えられている。これによっても、保胤は、仁康が催した法会の場合にしばしば出席していたことが想像される。又、「江談抄」第六

に、

昔切利天之安居九十日。刻赤栴檀二而模三尊容。今跋提河之滅度二千年。營紫磨金而社三兩足。 同賦。

此句仁康上人入唐之時。為母於三波羅密寺二供養佛教之願文也。講筵參會貴賤濟々焉。講畢。集會人皆悉令散之間。保胤入道猶留到俗客座。叩三匡衡背云。彌殿筆リケリ云々。于時匡衡彈正弼也。在此講席之故也。又入道陳云。依如是不レ出三文場也。見此句一作骨心有攀縁。且為菩提之妨云々。

という説話が記されている。この場合は、仁康が母のために行った法会の場で、匡衡の秀逸な願文を保胤が「為菩提之妨」と述べたものである。この願文は、「本朝文粹」卷第十三に「為仁康上人。修五時講願文」と題して収録されており、入唐に臨む仁康の、母を思う気持が行間より察せられる。つまり、保胤は、仁康が母のために行った法会にも出席している。保胤は、横川の僧仁康に公私を通して影響を受けたらしい。

ところで、保胤が「日本往生極樂記」を執筆するに到る背後には、勸学会の存在を看過できない。康保元年（九六四）に結成された勸学会は、保胤が「暮春於三波羅密寺供花会、聴講法華經、同賦ニ称南無仏」（本朝文粹卷十）と題する一文の中で、

………緒素相語曰。世有勸学会。又有極樂会。講經之後。

以詩而讚仏。今此供花之会。何無歡仏之文哉。満座許諾。

誰人聞然。使以經中一称南無仏一句。抽為題目。（下略）

と記し、又、同じく保胤が、「台山禪侶二十口翰林書生二十人。共

作仏事。曰勸学会焉。」（本朝文粹卷十「暮秋勸学会。於禪林寺聴講法華經」。同賦聚沙為仏塔」と記し、あるいは、高階積善が「暮春暮秋十五日。經衣白四十人。講法華并文藻。名為勸学会」（本朝文粹卷十「暮秋勸学会。於法興院」。聴講法華經。同賦世尊大恩」と記しているところより、法華經の講を開き、經中の一句を題として作詩するものであった。会そのものは、「講法華并文藻」というもので、言わば「一種の念仏結社」（井上光貞氏「日本浄土教成立史の研究」）であった。そして、勸学会の根幹にあるものは、前掲「暮秋勸学会。於禪林寺聴講法華經。同賦聚沙為仏塔」に、

………方今令一切衆生。入諸仏知見。莫先於法華經。故起心合掌。講其句偈。滅無量罪障。生極樂世界。莫勝於弥陀仏。故開口揚聲。唱其名号。凡知此会者。謂為見仏聞法之張本。輕此会者。恐為風月詩酒之樂遊。とあるように、強い弥陀往生思想であった。

井上光貞氏は、日本思想大系「往生伝法華験記」解説（岩波書店、昭和四十九年）において、

花山天皇は寛和二年（九八六）六月、藤原兼家らの陰謀によって退位出家し、兼家一門によって摂関政治の最盛期に入っているが、このいわばピークを直前にして、永観二年（九八四）の冬、源為憲は三宝絵を著わし、つづいて保胤は本書を草した。また翌年四月、源信は往生要集を完成し、さらに花山出家の前々月には保胤が出家して寂心となりの叡山の横川に入っている（日本紀略）。しかもそれとともに勸学会は解散して、こんど

は横川に二十五三昧会が結成された。その五月の発願文や九月の起請によれば、源信と保胤は二十五三昧会の結成の中心であることが明らかであるから、勸学会にはじまった念仏結社は、ここにおいて二十五三昧会へと発展解消をとげたわけである。以上によれば往生極楽記は、このような宗教運動のたかまりのなかで、保胤が出家する直前に書かれたことが知られる。

と、「日本往生極楽記」成立にいたる経緯を述べられている。つまり、井上氏の御高論を敷衍すれば、本書は、在俗時代の保胤が、後に輩出する往生伝の始祖を作り得たところに成立の意義がある。

保胤が、具平親王を中心とする「文壇」（大曾根章介氏「具平親王考」、国語と国文学、昭和三十三年二月）に出入りし、大江匡衡・大江以言・源順・源為憲といった当代の代表的文人達と交流のあったことは周知の通りである。しかし、従五位下・大内記という彼の地位は、保胤自らをして「位」「卑」（池亭記）と言わしめることにもなる。天元五年（九八二）十月、「池亭記」を執筆した保胤は、そこで「五旬」になんなんとして「適」（たまさか）に「少宅」を持ったことを記し、その満ち足りた生活を叙述した。しかし、前半において、「方丈記」にも利用された、

……富者未_レ必_レ有_レ徳。貧者亦猶有_レ恥。又近_ニ勢家_ニ容_ニ微身_ニ者。屋雖_レ破不_レ得_レ葺。垣雖_レ壞不_レ得_レ築。有_レ樂不_レ能_ニ大開_レ口而咲_ニ。有_レ哀不_レ能_ニ高揚_レ声而哭_ニ。進退有_レ懼。心神不_レ安。譬猶_ニ鳥雀_ニ之近_ニ鷹鷂_ニ一矣。

という一文や、「予本無_ニ居処_ニ」。寄_ニ居上東門_ニ之人家_ニ。常思_ニ損益_ニ。不_レ要_ニ永住_ニ。縱求不_レ可_レ得_レ之。」とか、あるいは、「近代人世之

「日本往生極楽記」と慶滋保胤

事。無_ニ可_レ恋_ニ。」「不_レ如_レ無_レ師。（中略）不_レ如_レ無_レ友。」といった一節に、物質的にも精神的にも保胤の恵まれない境遇を推察し得る。ほぼ五十歳に達する年齢になっていた保胤が、「近代人世之事。無_ニ可_レ恋_ニ」と吐露するにいたるには、それ相応の理由があっただろう。はた目には、すね者と映るような保胤が、とにかく往生人の事蹟を綴り、又、自らも往生伝中の人物となり、鎌倉時代には聖的帰仏者の名を記しとどめられることになるのである。

考えてみると、保胤ほど説話化された人物も珍しい。往生を遂げたものの、衆生利益のために浄土から娑婆に帰ったとか（統本朝往生伝）、卒塔婆のあるごとに下馬して地に額をこすりつけて礼拝したとか、脱俗の世界に生きた人物としての保胤像が諸書に伝えられている。しかし、晩年はともかく、青壮年期の保胤は、それなりに人生の苦渋を味わうことが多かったのではないか。又、その人間性の「聖的」であるが故に、すね者とならざるを得なかった場合があったことも想像されてならない。保胤が真に解脱の境に到ったかどうかは分らない。ただ、彼の過去に苦悩に満ちた娑婆苦の世界が存在したことは、残された作品から、容易に推測し得るのである。