

# 雲林院の菩提講と無縁聖人

—今昔物語集卷十五の出典未詳話をめぐって—

田 中 徳 定

はじめに

成立圏との関わりを考え、『今昔物語集』成立圏の性格の一端を考察してみようと思う。

一

『今昔物語集』の本朝仏法部にみられる出典未詳話、あるいは一説話中の出典未詳部分（卷十二の後半部には、『法華験記』を主たる出典としながら、他の未詳資料をも参照して一話を構成していると思われる例がいくつか見出せる）をみてゆくと、聖人あるいは名もなき道俗を中心とした説話の一群のあることに気がつく。そして、これらの出典未詳話が、『今昔物語集』に採用されるまでの伝承を考えると、聖人を中心として民衆の世界と直接的に関わることのあった僧達の伝承と関係しているように思われる。そこから、『今昔物語集』の成立圏が、このような僧達や聖人達の伝承圏と関わる部分のあったことが考えられるだろう。

そこで、卷十五の出典未詳話にみられる聖人達の説話を中心にし、聖人達の伝承したと思われる説話の伝承圏と『今昔物語集』の

承徳二年（一〇九七）五月一日、藤原宗忠は、祖母一条尼上と寢殿御方（宗俊室）の供をして、雲林院の菩提講へ参入した。その時の様子を、宗忠は『中右記』に次のように記している。

一条尼上并寢殿御方令参雲林院菩提講給、予為御共参入、四位少将定、藏人少将師、前皇后宮定、兼同被扈從、休息寢殿御方御堂、件堂在雲林院西洞、講師登高座間、於堂中西北庇聽聞、講師院範先授三帰十戒、次説経、人々所供養経已及数十部、寢殿御方令供養名字功德品、始説法之間誠以随喜、已時許事了、堂中竝座老少男女称南無声遍滿如雷、此講筵者故源信僧都為結縁所被始行也、其後無縁聖

人行来日久、或有夢想告行此講筵、或發菩提心、來此堂舍、如此間法會之趣、隨及未代彌以繁昌歟、予竹馬時隨外祖母參詣此堂以來、漸及廿余年、今初結縁<sup>1)</sup>、

(傍点筆者)

これによると、雲林院の菩提講には、多くの老若男女が集まり、講師の説経や説法に随喜し、唱える念仏の声は「遍満如雷」きであったという。当時の雲林院が、貴賤を問わず広く信仰を集めていたことがうかがわれるのである。また宗忠は、この菩提講の創始者は源信僧都であるとし、後に無縁聖人が夢想告あるいは菩提心をおこすことによって雲林院へ集まり、菩提講を行なうにおよび、ますます盛んになったと記している。

ところで、『今昔物語集』巻十五第二十二話「始雲林院菩提講聖人往生語」は、雲林院の菩提講の創始者について、『中右記』とは全く別の伝承を伝えているのである。『中右記』が源信の創始とするのに対し、『今昔物語集』の話には源信の名は見えず、その内容は、もと鎮西の人で極悪の盗人が、七度捕えられ、遂に足を切られそうになった時、ある相人の執り成しによって助けられ、その後発心出家して雲林院に住し、菩提講を始めるようになった、というのである。

『今昔物語集』のこの話は、出典未詳話であるため、『今昔物語集』編者が何を典拠としたかは定かではないが、内容的には『宇治拾遺物語』五八「東北院菩提講聖事」とほぼ一致する。ただし、『宇治拾遺物語』では東北院の菩提講の話になっている。両話の相違について、どちらが正しいということは、一概にはいえないだろ

う。また、両話の交渉についても不明とせざるを得ない。ただ『宇治拾遺物語』は、『今昔物語集』と八十余もの同類話を持ち、両書にしか見出せない話もいくつもあることから、『今昔物語集』に採用された説話の伝承圏が、『宇治拾遺物語』の成立圏とも交渉のあったことを思わせる。ここではおろくが、『今昔物語集』と同話と思われる仏教説話が、どのような経路で『宇治拾遺物語』の世界へ入っていったかは考えなければならぬ問題であろう。

さて、『今昔物語集』の伝える雲林院の菩提講の話は、『中右記』の記事とは明らかに異なる伝承を伝えるわけであるが、『中右記』のこの記事の書かれた年代と、『今昔物語集』の推定成立年代があまり隔たっていないことから、両書はそれぞれ、異なる伝承圏にあった話をとりあげたと考えてよからう。なお、ここではどちらが史実であるかは問わず、『中右記』の記事も、源信没後数十年を経た時点で書かれたものであるため、一つの伝承として考えることにする。

『中右記』に記されている雲林院の菩提講の源信創始説は、おそらくは宗忠周辺の貴族社会において、宗忠が実際に耳にしていた話と思われる。

それに対し、『今昔物語集』は如何なる伝承圏の話を採用したのであろうか。『今昔物語集』の話が、『中右記』の如き源信創始説ではないことは、『今昔物語集』の編者が、源信が創始したとする伝承を採用資料として持っていなかったか、あるいは知っていたが採用しなかったということが考えられる。これは、『今昔物語集』の関わっていた伝承圏と編者の意識とによるものであろう。また、『今昔物語集』が源信創始については一切触れていないことに関連

していえば、『今昔物語集』の関わっていた伝承圏が単純に横川と重なっていたとは断定できないことを示すものではなからうか。

## 二一

そこで、『今昔物語集』の話の伝承圏を考えるうえで注目したいのは、『中右記』にみえる「無縁聖人」である。

『中右記』の記事より、撰関期から院政期にかけて雲林院の菩提講は、無縁聖人達の手によって執り行なわれていたことが知られ、『今昔物語集』の話の内容が、もと極悪の盗人が出家して後、聖人となって菩提講を始めたということと考えれば、『今昔物語集』の話の伝承の背景としては、無縁聖人が考えられるのではなからうか。『今昔物語集』の本話は、単に貴族社会や教団の僧達の間で語られた話ではないように思われ、むしろ、無縁聖人かあるいは無縁聖人と直接的に関わっていた人達によって伝えられているように思われてならない。そして、今昔物語集の話の、菩提講を始めた聖人も、実は無縁聖人であったのではないかと推測されるのである。というのは、『中右記』や『今昔物語集』の本話だけでなく、『今昔物語集』の他の話からも、雲林院に無縁聖人が集まっていたことがうかがわれるからである。

『今昔物語集』卷十七第四十四話「僧依毘沙門助令産金得便語」は、貧しき学僧が、鞍馬寺に参詣した帰途出会った童を、自房に連れ帰り契ったところ、その童は実は女性であり、後に黄金を産み、学僧は富貴になることを得た、という鞍馬寺の毘沙門天の靈験譚で

あるが、その舞台となった場所は雲林院である。しかも、この学僧が雲林院に住するようになった理由として、『今昔物語集』は「今昔、比叡ノ山ノ□ニ僧有ケリ、止事无キ学生ニテハ有ケレドモ、身貧キ事无限シ。墓々シキ檀越ナドモ不持ザリケレバ、山ニハ否无クテ、後ニハ京ニ下テ、雲林院ト云フ所ニナム住ケル」と記している。つまり、有力な檀越がつかなかった僧が、比叡山には居られなくて、雲林院に来て住したというのである。これは、雲林院がこのような檀越を持たない僧を受け入れる環境を持っていたことを物語っているといえよう。そして、この檀越を持っていないことが、即ち無縁なのである。

時代は下るが、『日葡辞書』の「Muyenjo (無縁所)」の項には、「所領もなければ檀徒などもない孤立無縁の寺あるいは礼拝所」とあり、檀徒のない寺を無縁所と呼んでいる。このことから推し測って、檀越を持たない僧が無縁僧、あるいは『中右記』にいうような無縁聖人と呼ばれたらうことは充分考えられる。そうした場合、雲林院は『日葡辞書』にいうような「無縁」の性格をもった僧達が集まる場所であったわけであり、このような僧達を受け入れた雲林院の性格が考えられなければならない。

中世の無縁所については、網野善彦氏が『無縁・公界・楽—日本中世の自由と平和—』(昭53、平凡社)の中で詳しく述べておられるが、無縁所は、避難所(アジール)の性格を有する、特殊な治外法権としての「平和領域」であったことを指摘されている。網野氏は、無縁ということについて、単に縁が切れた・縁が切られたという消極的な面だけでない、むしろ積極的に縁を切る、「有縁」であ

ることを拒否する側面が存在することも認めておられる。

網野氏は鎌倉期以降の無縁所を中心に論じておられるが、その先驅を雲林院のような寺院の中に認めることも可能であるように思われる。雲林院は、中世における無縁所的な性格を備えていた寺院であったゆえに、檀越を持たない僧を受け入れ得たのではなからうか。そして、これらの僧達が無縁聖人と呼ばれていたのではなかつたらうか。

この無縁僧・無縁聖人を考えてゆくとき注目されるのは、これらの僧達と寺院の別所とを切り離して考えることができないことである。高木豊氏は「院政期における別所の成立と活動」(『平安時代法華仏教史研究』(昭48、平楽寺書店/所収)の中で、無縁僧に触れられ、『中右記』に無縁聖人が菩提講を行なったことがみえること、嘉保二年(一〇九五)京都浄土院の阿弥陀如来像の造立に「無縁僧寂能」が参加し勸進を行なっていること、永久五年(一一一七)「無縁僧隆嚴」が豊前西明寺の毘沙門天像を造立しているが、これも勸進によると考えられること等から、無縁聖人・無縁僧が、聖の代表的な行業である勸進や講を営むことを行なっていることを指摘された。ここから氏は、無縁僧＝聖であろうとされ、「無縁の意味を考えれば、特定の所属寺院をもたない僧ということになり、諸国遊行の聖こそ、その適格者ということにならう。かくて無所属・無檀の僧が無縁僧であった」と結論づけておられる。

無縁僧が諸国遊行の聖であった点、後世、無縁の場に住む人々が交通税を免除され、諸国往反の自由を認められていたことと共通していると思われ、院政期における無縁の意味も鎌倉期以降における

それと、ほぼ同じであったと考えて差し支えなからう。また、無縁の場と別所の関わりについては、『日葡辞書』の「Bexxo(別墅)」の項に「Facadocoro(墓所)<sup>(2)</sup>」とあり、墓所がしばしば無縁の場であったと考えられることから、別所を無縁の場と切り離しては考えられないのではないかと思う。雲林院に無縁聖人が寄住していたのは、雲林院が無縁の場の性格を持っていたからに外ならなかったためではないか。無縁の場の性格が、別所の性格と重なる部分の大きいことを考えるならば、雲林院は別所的性格を備えていた寺院であったことが考えられる。

高木氏は、聖達と別所の関わりについても、往生伝類に特定の寺院を離れて別所に移った僧達が多くあらわれることから、「本寺を離れて別所に寄住したり、一時期滞留した僧侶・聖はかなり多かったようである。聖の諸国遊行が可能であった理由の一斑に、この別所の散在を想定したのである」とされ、別所が聖達の拠点であり、諸国遊行の中継地点であったことを述べておられる。

更に注目されることは、別所の性格として民衆とのかなり強いつながりが認められることである。このことについて、高木氏は次のように述べておられる。

かかる別所と在地の人びととの結びつきの接点となるのは、別所在住僧の声望ばかりでなく、別所の宗教的営為であることを忘れてはならない。△中略▽迎講・不断念仏・法華八講・涅槃講・仁王講等々である。いずれも講会であり、したがって、集团的営為であったことに特色がある。別所在住僧の個々人を超えて、別所

全体として営んだのであった。そうした点に在地の人びとの結縁の可能性を考えるのだが、逆にいえば、結縁勧進を目的とする講もあったということである。いっぽう、在家俗人も別所で宗教的営為を行なっている。前掲のような講会に結縁することが最たるものであったが、なおその外に忌日仏事の委託・写経などの実例もあった。そして、かかる別所の維持・仏事勤修のためにも勧進が行なわれた。そうした勧進はまた、在地に仏教を滲透させていく機会であった。かくて、別所は一面では、本寺を離れた僧の隠栖・自行精進の場所、諸国巡行の聖の寄住の場所であったとしても、一面では、在地の人びとの教化・結縁の場所であった。<sup>(3)</sup>

私が、高木氏の論をかなり長く引用させていただいたのは、別所に對して、僧達が隠棲するためだけの、世間とは隔絶した場所であると誤解されているむきがあるように思われるからである。別所は、高木氏が述べられるように、必ずしも隠棲だけの場所ではなく、むしろ、在地の人々の教化・結縁の場として、世間に対してかなり開かれた場所でもあったわけである。

このような、在地の民衆と直接的に関わりを持った僧達が、民衆教化や勧進のために説話的な仏教譬喩譚を語ったであろうことは当然推測され得るであろうし、また、各地遊行の聖が別所からその土地の話をすくいあげて、他の土地へ伝えていくことも充分考えられるだろう。特に教化・勧進に携わっていた聖達は、話の収集には殊の外熱心だったのではなからうか。後に触れるが、『今昔物語集』における地方を舞台とした出典未詳の仏教説話の中には、このよう

な諸国遊行の聖人達の伝承経路を経て『今昔物語集』へ入った話が、意外と多いのではなからうか。

さて、雲林院が別所的な性格をも有していた寺院であったと思われることは、無縁聖人が集まっていたことから推測できるのであるが、『今昔物語集』の次の話からもうかがえるだろう。卷十七第二十八話「京女依地藏助得活語」によると、地藏菩薩によって蘇生した女人（「東国ノ人也。事ノ縁有ニ依、京ニ上テ住ム也ケリ」）が、地藏の教えに従って泥塔供養をするのであるが、「雲林院ニ有ル僧ヲ語テ、泥塔ヲ造リ供養シ、懺悔令行ケリ。亦地藏菩薩ヲ供養シ奉テ、懺ニ礼拝恭敬シ奉」ったというのである。これは、雲林院の僧が、一般民衆の供養依頼をひきうけていたことによるのではなからうか。このことは、仏事を民衆から委託されることのあった別所の活動と共通するように思われる。

また、時代は下るが鎌倉時代には、雲林院には勧進聖が集まっていたと思われる。『山城名勝志』卷十一には、雲林院内にあった念仏寺に関する記事として、徳治三年（一三〇八）の勧進沙門願蓮の詞を引用しているが、これは「雲林院の内に念仏寺を修造せむ」ための勧進であり、この中に、

寛和ノ曆におよひて、一の梵宇をひらき、念仏寺となつけ、安置の本尊へ、伝教大師の造、弥陀仏供養の唱導、楞嚴先徳云々、其より後、毎月朔の期をむかへて、菩提講の勤いたす、彼式文は、恵心の製作云々、去建治のころ、比丘尼正信、あまねく上下をすゝめて、聊修造をいたす、不断念仏の梵行をみす、下略<sup>(4)</sup>

と記されている。菩提講の式文を恵心の製作といっていることから、菩提講の創始と源信との関係をうかがわせているが、この勸進の詞は鎌倉後期のものであるから、『中右記』にいう源信創始説とは直接つながるものではないであらう。おそらく、源信が勸進聖達の間においても重要な人師として尊敬を集めていた結果によるものと思われる。

建治の頃(一二七五―七七)、比丘尼正信が「あまねく上下をすゝめて」修造を行なったとするが、この修造は勸進比丘尼による勸進によつてなつたと考へて間違いないだらう。そうした場合、鎌倉期雲林院には、勸進比丘・比丘尼が寄住していたことがいえるだらう。寺院修造のための勸進は、聖達の行業であるとともに、無縁でなければなし得えない行為であつた。<sup>(5)</sup>

雲林院は、院政期には無縁聖人達が集まり、菩提講や民衆の結縁を行ない、後には勸進聖も寄住するようになる。このようにみると、雲林院は別所的な性格を持った寺院であつた可能性が強いように思われる。

そして、『今昔物語集』にみえる雲林院の菩提講を始めた聖人の話は、摂関期から院政期にかけて雲林院に住した無縁聖人と呼ばれた僧達によつて伝承されていたのではなからうか。『今昔物語集』編者が、『中右記』にいう源信創始説ではない、名もない聖人の話を採用したということは、『今昔物語集』の成立圏が貴族社会とは別の、このような話が伝承されていた世界と関わっていたからに外ならない。『今昔物語集』の本話に限っていえば、『今昔物語集』の成立圏は、無縁聖人達の説話伝承圏と交流があつたと考えざるを

得ないのである。

### 三

『今昔物語集』巻十五第二十三話は「始丹後国迎講聖人往生語」である。『法華験記』巻下第八十四話「丹後国某」は、本文を欠いているため、出典とは見做すことができず、やはりこの話も前話同様出典未詳話とせざるを得ない。この話は、日頃極楽往生を強く願つていた丹後国聖人が、国守大江清定の助力を得て迎講を始め、講の当日弥陀の来迎を得て往生を遂げるといふ内容であり、本話も聖人の名を記していない。

ところが、『古事談』には丹後国の迎講の創始について次のような記事を載せている。

迎講者、恵心僧都始メ給フ事也。三寸小仏ヲ脇足ノ上ニ立テ、脇足ノ足ニ付テ緒テ引寄々々シテ涕泣給ケリ。寛印供奉ソレヲ見テ、智発シテ丹後迎講ヲ始行云々<sup>(6)</sup>

『古事談』によると、源信の弟子である横川の寛印が、源信の迎講に啓発されて、丹後国において迎講を始めたというのである。

源信が迎講の創始者であることは、既に『法華験記』にみえるところであるから問題はないとしても、丹後国の迎講の創始については問題が残る。『今昔物語集』が、『古事談』にいうような寛印の名を記していないということは、『今昔物語集』の編者の世界が、『古

『今昔物語集』では、国守の名を大江清定と記しているが、『造興福寺記』永承三年（一〇四八）三月二日の興福寺再興の落成法要の記事の中に「丹後守大江朝臣清定」と見えることから、説話の内容も全く信憑性に欠けるとは考え難く、むしろ、実際に近いのではないかと思われる。そうした場合、『今昔物語集』にいう丹後国聖人と寛印とをどのように考えたらよいのだろうか。寛印については、大江匡房の『続本朝往生伝』第十五話に詳しい。それによると、寛印は源信の弟子であり、後に「経歴諸国、到丹後国」り、また「雖傾袖鉢、深恐浮囊。一生之間、唯修懺悔、毎夜必誦法華經一部。披閱聖教、至老不倦。最後臨終、身心不乱、手捧香炉、念仏匪懈、西向氣絶」<sup>(9)</sup>えたという。寛印は、いつごろからかは不明だが、諸国遊行の後丹後国に住み、おそらくはそこで一生を終えたものと思われる、寛印の晩年は聖人の姿と重なるようである。とにかく、寛印が丹後国に住したのは間違いないものと思われ、永承頃生存していたと考えられる。

ところで、『今昔物語集』の丹後国聖人は、国守の館へ行き「此

ノ国ニ迎講ト云フ事ヲナム始メムト思給フルヲ、己ガ一ツニテハ難叶クナム侍ル。然レバ、此ノ事、力ヲ令加給ヒナムヤ」と国守に頼んでいる。これは、この聖人が迎講をよく知っていた人物であったことをうかがわせているのであるが、寛印は源信の弟子であるから、当然迎講に熟知していたであろう。また、国守が「聖人ヲ貴ビテ帰依」したのは、その聖人が名のある僧であったためかもしれない。このように考えてくると、『今昔物語集』の話の丹後国聖人と寛印とは同一人物であった可能性が強いと思われる。

その場合、『今昔物語集』の話において注意しなければならぬのは、『今昔物語集』の話の伝承者が、寛印の話としてでなく、あくまでも丹後国の聖人の話としてしかこの話を扱っていないということである。つまり、『今昔物語集』へ話を伝えた伝承者と、『今昔物語集』の編者にとって、たとえ丹後国聖人が寛印であろうと、それはあまり大きな意味を持っていなかったということである。丹後国聖人が寛印であったとしても『今昔物語集』へ話を伝えた伝承者にとつて、寛印はあくまでも「経歴諸国、到丹後国」った僧にすぎないわけであり、そこから自とこの話の伝承者の姿が浮かびあがってこよう。また、丹後国の迎講を聖人が始めたとする話を、そのまま採用した『今昔物語集』編者の意識のあり方もうかがわれるのはなからうか。

#### 四

このように、『今昔物語集』に採用された出典未詳の説話の中に

は、聖人達をその伝承者に想定できる話を見出すことができるのであるが、『今昔物語集』における説話それ自体の中においてもこのことをうかがわせている話がある。

卷十五第四十一話「鎮西筑前国流浪尼往生語」は、鎮西国の山寺に居た尼が、常に叫ぶように念仏を唱えるため、そこを追い出され、ある「慈悲有」る女のもとに寄寓させてもらい常に念仏を唱えていたが、往生の際には、その家主の女に極楽往生の様を見せたという話である。

この話も出典未話話であるが、『今昔物語集』では以上の話を語った後に、「其ノ後、高野ニ有ル□□上座ト云フ僧ノ、其ノ時二十二三歳許ニテ其ニ有ケルニナム、家ノ女、此ノ事ヲ語リケル『仏并・聖衆ノ来リ給フトハ不見エザリケリ、紫雲・光リナドハ憶ニ見ケリ』。亦、其ノ尼ノ移リ香、女移シテ、後マデ持タリケリ。家女モ紫雲・光リヲ見、其ノ香ヲ聞ケムハ、此レヲ思フニ、定メテ罪人ニハ不有ジ、遂ニ願バ往生スル事モ有ナムトゾ思ユル。此レヲ聞ク人、皆、悲ビ貴ビケリ」として、この話の伝承者とその伝承経路を明示している。この話は、高野山の僧が若い頃鎮西におり、そこで実際に見聞した事であった。そして、この高野山の僧が、この話を鎮西から畿内にまで持ち込んだ伝承者であったわけである。この僧の性格を考えた場合、鎮西から高野山へ移るといふことから諸国遊行の聖人の性格をみることができらる。また、高野山が聖達の一大拠点であったことを考えれば、この話は明らかに聖人達の伝承を経て『今昔物語集』へ入ってきたと考えてよからう。この話が出典未話話であり、他書に同類話を見出せないことを考慮すれば、『今

昔物語集』がこの話を得たのは、聖達の伝承圏からであったと考えてもよいのではなからうか。その場合、『今昔物語集』の成立圏は聖達の伝承圏と交流があったことが考えられるのである。

また、鎮西から高野山へ移る僧があった点、更にはその僧が説話の伝承者の役割を持っていた点、注目する必要がある。諸国遊行、あるいは寺から寺へ廻る僧のことは、往生伝類や『法華驗記』に多く見出され、十一世紀から十二世紀にかけて、そのような僧がかなり存在したであろうことは推測され得るのであるが、これらの諸国遊行の僧、あるいは聖達が、説話の伝承者でもあったことを忘れてはならないだろう。

## 五

『今昔物語集』卷十五の他の出典未話話に目を向けた場合においても、『今昔物語集』に採用されるまでのそれらの話の伝承圏が、聖達の伝承圏と重なってくる話があるように思われる。次に卷十五の出典未話話を列挙すると、

- 第4話 薬師寺濟源僧都往生語
- 第14話 醍醐觀幸入寺往生語
- 第15話 比叡山僧長増往生語
- 第22話 始雲林院菩提講聖人往生語
- 第23話 始丹後国迎講聖人往生語
- 第24話 鎮西行千日講聖人往生語



第27話 北山餌取法師往生語

第39話 源信僧都母尼往生語

第41話 鎮西筑前国流浪尼往生語

第47話 造悪業人最後唱念仏往生語

第54話 仁和寺観峰威儀師從童往生語

以上の十一話であるが、この中から聖達の傳承に依るだろうと思われる話を探ってみよう。

第十四話は、醍醐寺の観幸が東寺の入寺僧となり、「何ナル縁ニカ有ケム、堅ク道心敷ニケレバ、本ノ寺ヲ去テ、忽ニ土佐国ニ行テ、偏ニ名聞・利養ヲ弃テ、聖人ニ成テ、年来行ヒ」と、その地で往生を遂げた話である。土佐の国へ行き聖人となった観幸が、その土地で往生したことが、『今昔物語集』の成立圏にまで傳承される過程においては、土佐国から畿内にまでこの話を傳承した人物を考えなければならぬ。『今昔物語集』には「其レ(観幸の住生の様子)ヲ見ケル人ノ語り傳ヘタルヲ聞キ繼テ、此ク語り傳ヘタルトヤ」と記されている。これは全面的に信用できないにしても、土佐国における観幸周辺の人物、おそらくは彼の弟子達をこの話の傳承者として想定できるのではなからうか。また、観幸が聖人であったことから、観幸の止住していた寺が別所であったという可能性が十分に推測され得る。そうした場合、やはり観幸の弟子の聖、あるいはその別所に寄住していた聖が、この話の傳承者であったと考えられるだろう。

第十五話は、「頭密ノ法文ヲ学ブニ、心深智リ広クシテ、皆、其

ノ道ニ極メタ」比叡山の長増は、極楽往生を願っていたが、ある日廁へ行つた時に「世ノ无常ヲ観ジテ」、そのまま姿をくらましてしまふ。数十年後弟子の清尋が国守藤原知章について伊予国へ下り、そこで門乞食をしている長増を見あらわし対面するのであるが、長増は再び遂電してしまふ。藤原知章の任期が終わり、上京してから三年程すると、再び伊予国に現われ国人の信仰を集めて往生するのである。国人はこの門乞食(＝長増)のために法事を修し、そのうえ「讃岐・阿波・土佐ノ国ニテ此ノ事ヲ聞キ繼テ、五六年ニ至マデ、此ノ門乞食ノ為ニ法事ヲ修」するというありさまであった。

長増没後、周辺の国の人々までもが五六年に至るまで法事を修したというのは、長増がいかにその土地の人々の信仰を集めていたかということ物語るものである。門乞食ということからは、長増が社会的底辺にあった民衆と直接的に関わり、教化にあたつただろうことが推測される。そして、このような行業は聖の性格と重なり合うものである。

この話の傳承者としては、国司藤原知章とその側近の人物とも考えられようが、知章離任後の挿話を伝える点、また、長増の生き方を認めている点、やはり伊予国にいた人物で、おそらくは諸国遊行の聖が考えられるように思う。前話との関連からいえば、『今昔物語集』には、名利を捨て大寺を離れて、聖人となる生き方を、理想的なものとして描く傾向があるようである。高橋貢氏は、このことを編者と関連させて「撰者がだれであるかは不明だが少なくとも心情的には、俗化した既成教団に満足せず、道心を発して本寺本山から去り、静かな山寺で修行し、往生するという生き方に理想を求め

ていたように思う<sup>(10)</sup>」と述べておられる。

第二十二・三話については前に述べた。

第二十四話は、筑前国極楽寺において千日講を行なった聖人の話であるが、講の果てる日に聖人が往生すると、今度は能登国から来た聖人が、その日から千日講を行ない同じように往生する。するとまた、どこからか尼が来て千日講を行なう、というように名もなき聖人や尼が次々と千日講を修したことが語られている。この筑前の極楽寺という寺が、各地から聖人が集まり道俗男女の結縁を行なう、いわば別所的な寺院であったことが、推測され得ると思う。そこから、この話も前にあげた話同様諸国遊行の聖達によって伝承されたと考えられると思う。

第二十七話は、大原山の奥で道に迷い餌取法師の家に泊まった比叡山の延昌は、夜中に法師が念仏を唱えるのを聞く。叡山へ帰り、夢告によって餌取法師が極楽往生を遂げたことを知った延昌は、法師との約束通りその住居跡に、補陀落寺を建立するのである。

この話の伝承者は、明らかに延昌と思われ、話の伝承圏としては比叡山が考えられる。(ちなみに、延昌は天台座主にまでなった僧であるが、『今昔物語集』には延昌を主人公とする話はみえず、本話に登場するだけである<sup>(11)</sup>)

第三十九話は、源信母の話として夙に有名な話であるが、「横川ノ聖人達モ此レヲ聞テ、哀也ケル祖子ノ契也ト云テゾ、泣ク貴ビケルトナム語り伝ヘタルトヤ」とあって、この話が横川の聖人達によって伝えられていたことが知られるのである。

このように、これら二話の伝承圏としては、叡山あるいは横川が

想定され得るのであるが、これらの地を直接的に『今昔物語集』の成立圏と結びつけてしまうことには、いささか問題があるように思われる。というのは、横川には聖人達が集まっていたが、この聖人達が横川に定住していたとは限らないからである。聖人と呼ばれた僧達の中には、各地を遊行したり、勧進・教化を行なう者が多かったのである。この源信の母の話も、横川のみで伝承されたとは限定できず、聖人達によって他の地へ伝承された可能性が強いのではないだろうか。また、叡山の延昌の話にしても、撰関期から院政期にかけて本寺を離山する僧が、叡山において殊に甚しかったこと<sup>(12)</sup>を考慮するならば、叡山のみにこの話がとどまっていたとばかりは考えられないのではなからうか。つまり、叡山、横川以外の場所にもこれらの話が持ち込まれる可能性は充分にあったわけである。

このようなことを考慮に入れて『今昔物語集』の成立圏を考えるならば、『今昔物語集』の成立圏は必ずしも叡山内や横川とはいえずなくなってくる。むしろ、叡山の話も採集でき、南都の話も採集できて、なおかつ地方の話をも採集することができたというところにこそ、『今昔物語集』の成立圏が浮かびあがってくると思われる。

また、『今昔物語集』巻十二の後半部分に、『法華験記』を主たる出典としながら、他の資料によって附加されたと思われる部分を持つ話を、いくつか見出すことができる<sup>(13)</sup>が、池上洵一氏はこれらの部分に触れて、「巻十二末部の一群の聖説話は、性空・増賀・叡実など、名聞を厭い、腐敗した貴族、寺院社会を離れて仏道に専念する聖たちを描いて注目されるが、その最も聖の聖たる所以を語る部分は、これらの話の下敷になっただけらしい『法華験記』『性空上人伝』

に見ない逸話である<sup>(14)</sup>と述べておられる。『法華驗記』に見えない部分が『今昔物語集』にあるということは、『今昔物語集』の編者の手許に、『法華驗記』以外に依るべき資料があり、編者の手によって挿入、構成されたとみてよからう。このことは、『今昔物語集』の編者が、聖人達の話にくわしかった(聖人に関する話の材料を豊富に持っていた)ことを物語っているのではないかと思う。

### まとめ

以上、『今昔物語集』における雲林院の菩提講創始の説話は、無縁聖人の伝承に依り、丹後国の迎講創始の説話も、聖達の伝承に依るものと考えられ、更に卷十五の出典未詳説話の中にも、聖達の伝承に依っていると考えられる説話が指摘できた。このことから、『今昔物語集』の成立圏は、聖達の説話伝承圏と関わっていたであろうことが考えられたのである。

そして、聖達の説話伝承圏の中心となったのが、聖達の活動の拠点であった別所であることを思いあわせるならば、『今昔物語集』の成立圏を考える場合、どうしても別所との関わりを考えないわけにはいかなくなってくるのである。早急に断定することは避けたいが、『今昔物語集』が、南都・北嶺両方の説話を採用し、なおかつ一方に片寄った態度を見せない点、宗派を超えて僧達が集まっていた別所ならばこそそのことではなからうか。また、聖達の話に詳しく、地方の話を読み上げることが可能だったのも、成立圏が聖達の往来し寄住する別所であったためではなかったか。別所において民

衆教化が行なわれていたことと、『今昔物語集』の編纂意図とは無縁ではないように思われる。

### 注

\* 今昔物語集の本文引用は、岩波古典文学大系に拠った。

(1) 『増補史料大成』中右記二

(2) 網野善彦氏『無縁・公界・楽—日本中世の自由と平和—』一五三—一六三頁

(3) 高木豊氏『平安時代法華仏教史研究』三六八頁

(4) 『改訂史籍集覧』山城名勝志

(5) 網野善彦氏「中世における「無縁」の意義」〔講演要旨〕〔中世文学〕二十二号 昭52・11

(6) 現代思潮社古典文庫『古事談』上(昭56)

(7) 『元亨釈書』巻四「慶祚伝」

(8) 『造輿福寺記』(大日本仏教全書)。成立は永承三年(一〇四八)頃と考えられている。

(9) 『統本朝往生伝』(岩波日本思想大系『往生伝・法華驗記』所収)

(10) 高橋貢氏『今昔物語集』撰者考—東大寺僧覚樹説をめぐって—〔日本文学研究〕(梅光女学院大学) 昭51・11

(11) なお、卷二十第一話にも延昌の名は見えるが、説話の内容に直接関わるものではない。

(12) 往生伝類における離山僧の教については、高木豊氏『平安時代法華仏教史研究』三五九—三六〇頁に詳しい。

(13) 第33・34・35・36・38・39話に指摘できる。

(14) 池上洵一氏「往生伝の系譜と今昔物語集卷十五(下)」〔日本文学〕昭38・12