

三修禪師魔往生譚の流伝をめぐって

——『三國伝燈記』の記事を手掛りとして——

田 中 徳 定

一

『今昔物語集』(以下『今昔』)卷二十は、その前半に一連の天狗に関する話を集めている。その中の「伊吹山三修禪師得天宮迎語第十二」は、智慧のない念仏聖が天狗に誑かされて、偽仏の来迎を受けた話である。

伊吹山の三修禪師は、「弥陀ノ念仏ヲ唱フルヨリ外ノ事」を知らなかったが、ある夜来迎のお告げを聞き、次の日弟子達の見守る中、聖衆の来迎を受ける。ところが、七・八日経た後、奥山の杉の梢に縛りつけられている姿が発見される。仏の来迎は、実は天狗が三修禪師を誑かしたものであった。三修禪師はその後正氣に戻らず、二・三日して亡くなってしまったという。

この話は、『宇治拾遺物語』(以下『宇治』)一六九話「念仏の僧、魔往生の事」と同文的同話で、両者は同一原拠を有するものと考えられている。また、類話が『十訓抄』七ノ二、『真言伝』七ノ

二四にみえ、この二つは内容的に近接していることから、三修禪師の魔往生の話には、『今昔』『宇治』系と『十訓抄』『真言伝』系の二系列の流れがあったことが知られるのである。

さて、『真言伝』によると、

貞観六年ニ善相公清行卿ノ兄、清卿宿禰美濃介トシテ講師賢心トアヒトモニ山ニ昇リテ禪師ニ謁ス。賢心ハ元興寺ノ智徳也。山ヲオルル間、介ニカタリテ云。此師修行ヲツトムトイヘトモ智量ナシ。必邪魔ノ為ニアサムカレント云。

とあって、この三修禪師魔往生譚は、もともとは三善清行の周辺から流布した話であつたらしく、『善家秘記』に載せられていた話ではなかったかと推測されている。⁽¹⁾

ところで、『真言伝』系と『今昔』系の話を比較してみると、両者には無視できない違いが存在する。『真言伝』によると三修禪師は、「歳十三ニ出家。山ニ入テ千手陀羅尼ヲ持スルヲ三十余年。山ライテス苦修練行ノ間、病アル人齋食ノ一粒ヲ得テ食スルニイエスト云事ナシ。又坐禅ヲ事トシワツカ二十日ニ一度齋食ス」とあ

り、千手観音を本尊として信仰し、苦行を行なう山岳修行者の面影を伝え、民衆の病苦を救う修行者でもあったことがうかがわれる。

なお『十訓抄』では、「千手陀羅尼の持者住けり。二三十なれども、断食にて、験得の方に不思議多かりける間、遠近の貴賤集り拜みける」として、験力もあり、貴賤の尊敬を集めていた聖としており、『真言伝』にいう三修像をより発展した形になっている。それに対して『今昔』では、「其ノ山ニ久行フ聖人有リ。心ニ智リ無シテ、法文ヲ不学ズ、只弥陀ノ念仏ヲ唱ヨリ外ノ事不知」(『宇治』「久しく行ひける聖ありけり。阿弥陀仏よりほかのこと知らず、他事なく、念仏申してぞ、年経にける」とあって、念仏しか知らない無智な聖として描かれているのである。

それでは、いったい三修禪師とは、実際はどのような僧であったのだろうか。『三代実録』元慶二年二月十三日条には、三修が、止住していた伊吹山の護国寺を定額寺に列するよう朝廷に牒を送り、朝廷がそれに勅許を与えたことが記されている。その申牒の中で三修は自らのことを「少年之時。落髮入道。脚歴ニ名山。莫不ニ周盡」く、仁寿年中に伊吹山に登り、仁明天皇が薬師念仏を修させるため建立した護国寺に留まって長年修行し、その後その山には堂舎が整うようになつたと言っている。

三修の験力が貴賤の帰依を集め、その結果として寺院の堂舎も整い、定額寺としての勅許を受ける寺院にまでなり得たということがうかがわれるのであり、三修の名もまた京にまで知られていたであろうと推測されるのである。事実、三修は寛平六年維摩会講師となり、同七年には権律師の地位に就き、昌泰三年入滅するまでその地

位にあった。また、元興寺の明詮について法相宗を学び、東寺別当となつた宗叡について真言宗を学んでおり、法相・真言兼学の碩学僧であつた。『本朝高僧伝』「賢応伝」によれば、「応、修、光の三師は中古法相宗の翹才なり」とあり、応は賢応、修は三修、光は隆光が該当すると考えられることから、三修は中古法相宗を代表する碩学として理解されていたことをうかがうことができる。

『真言伝』『十訓抄』に描かれる三修像は、おそらくこのような実際の三修像をふまえてのことであるとみてよいだろう。『真言伝』にいう「病アル人齋食ノ一粒ヲ得テ食スルニイエスト云事ナシ」という記述も、もともと伊吹山の護国寺が、薬師念仏を修するために建立された寺であつたことと照応しているように思われ、三修自身民衆に施薬を行なつていたと思われるのである。

このような三修が、『今昔』『宇治』では何故無智な僧とされてしまつたのだろうか。また、千手陀羅尼の持者であつたはずの三修が、何故念仏を唱えることしか知らない聖とされてしまつたのであるだろうか。『真言伝』の記事が、おそらく善家周辺から伝えられた話を忠実に受け継いでいるだろうと推測されることから、『今昔』『宇治』の話は、三善清行の時代から院政期に至る過程において、誰かの手によって改変が加えられてしまつた結果であろうと考えることができる。それにしても、千手陀羅尼の持者を無智な念仏聖に変えるということには、何か理由がなくてはなるまい。『今昔』と『宇治』は同一原拠からこの話を採用していると考えられるが、おそらくその原拠において、すでに無智な念仏聖という設定がなされていたに違いない。

ところで、三修禪師魔往生譚は、主人公であるはずの三修の名前それ自体が次第に忘れ去られていく運命にあったようである。善家より流伝したと考えられるもとの話も、『真言伝』には「昔伊吹山ニ三修禪師ト云人アリ」と三修の名前が記されているものの、『十訓抄』では「延長年中頃、美濃国伊吹の山に、千手陀羅尼の持者住けり」とあって、三修の名はない。また、『今昔』『宇治』問にあっても、『今昔』が三修の名を記すのに対して、『宇治』では単に聖と記すのみである。なお、『今昔』が三修の名を記していることに関しては、『宇治』と同一原拠に依りながらも『真言伝』系の話（おそらく『善家秘記』の話を受けたもの）をも見ており、できるだけ人物の名を記そうとする姿勢に従って、三修の名のみ補ったのではないかと推測されている。しかし、『今昔』系と『真言伝』系の話では、内容的な相違があるので、単純に名のみ補ったとしてしまうのは問題が残るのではないかと思う。後述するが、『今昔』はもともと三修の名を知っていたと考えられるのである。

いずれにせよ、三修魔往生譚は、後世になるとその名が落とされていくように、あくまでも三修の名にこだわって伝承されていくという性質の話ではなかったらしいのである。

また、話の伝承者についても、『真言伝』は、三善清行の兄が美濃介であった時に元興寺の賢応と伊吹山の三修禪師を訪ね、山から帰って後、賢応が清行の兄に語ったこととして「此師修行ヲツトム

トイヘトモ智量ナシ。必邪魔ノ為ニアサムカレン」という言葉があり、その予言が適中する形で天狗の来迎が語られていく。ところが、『十訓抄』では清行が伊吹山の持者の許へ行き、物語をした後傍の人に「此人は、かく行徳ある様なれども、無智の間、終には魔界のために、たぶらかさるべし」と語ったとしている。これは、清行の兄よりも清行の方が有名であり、また賢応の予言とするよりも清行の予言とした方が、人々に受け入れられやすかったからであると考えることができる。『十訓抄』の編者にとっては、この話中における賢応の存在を特に認める必要がなかったといつてよいだろう。特に賢応の発言である必要性がなく、よく知られた清行の方が予言を行なうにふさわしい人物だと考えた結果であろうと思われる。あるいは、この話が『善家秘記』に収載されており、編者である清行の名が話の中に紛れ込んだとも考えられる。

しかし、注意すべきは、『今昔』『宇治』『真言伝』『十訓抄』に共通している、三修を無智な僧とする判断は、実はもともと賢応の言から出たものに外ならなかったということである。それでは、何故賢応がことさらに三修を貶める必要があったのかということになるのだが、どうやらその背景には、池上洵一氏が指摘されるように、師を同じくする元興寺の賢応と東大寺の三修との、因明比量相違論争による確執があったと考えられるのである。⁽³⁾

さらに注意しておくことは、この三修魔往生譚の伝承経路として、清行の兄から清行へというルートだけではなく、賢応側からも流れていく可能性があったと考える必要があるであろうということである。この話の背景に二人の確執を据えてみた場合、三修が天狗に誑

かされたという話は、賢応にとっては実に痛快であったに違いない。実際の三修は天狗の来迎を受けて命を落としてもおらず、験力を失ったわけでもなさそうなので、三修魔往生譚成立の背景にはかなり意図的なものがあつたとみてよいのではなからうか。

三

さて、三修魔往生譚は、『今昔』『宇治』『真言伝』『十訓抄』という説話集に書き留められているわけであるが、この話は、実は院政期の南都（特に興福寺を中心として）においては、かなり知られた話であつたらしいのである。というのは、承安三年（一一七三）八月九日、興福寺本願藤原鎌足の画像の前で一座の講筵が行われた折、その講師を勤めた南都の碩学覚憲が草した『三國伝燈記』の「四衆共可欣信惠事」に、次のような一文を見出すことができるのである。

若有信、而無智之人、増愚癡、如伊吹山三修、見現身見現身魔（イ）

縁之来迎、一向信聖衆迎接（イ）也、故若男若女在家出家、習学（イ）

仏教、可開發智惠、或有惠、無信之人、増邪見、如仙王院智（イ）

光、罵誓行基菩薩、蒙炎王呵也、或不輕三宝、深可信因果、若（イ）

無信、無惠、不異螻蟻蚊虻、来世必墮惡道、常不出惡趣、若信（イ）

与惠具是、此人近浄土菩提、深可知此旨也、（イ）

「若し信があつても無智の人は愚癡を増し、伊吹山の三修のように一途に聖衆の来迎を信じていると、現身に魔縁の来迎を見ることになる。だから、在家出家男女を問わず、仏教を習学して智恵を開発

せねばならない。また無信の人は邪見を増し、仙王院の智光のように行基菩薩を罵詈して閻魔王の責めを受けるのである。三宝を軽んずることなく、深く因果を信ずるべきである。信も智恵もない者は、螻蟻蚊虻に異ならず、来世には必ず三惡道に墮ち、信と智恵とを共にそなえた者は、極楽浄土に近いということをよくよく知るべきである」というのである。

このように、信有りて智無き者の代表として伊吹山の三修があげられ、かたや智有りて信無き者の代表として元興寺仙王院の智光があげられているのである。ここに取り上げられている智光の話は、『日本靈異記』以降、各書にとられている、あの智光墮地獄譚である。智光は南都における三論宗の碩学として著名であつただけに、よけい三修の無智が強調されることになっている。それだけではなく、三修の魔縁来迎と智光の墮地獄とは、明らかに対応関係にある。無智と智・信と無信・来迎と墮地獄という対表現をとっているのである。それにしても、両者が講筵の場において例話として引用されるからには、三修魔往生譚と智光墮地獄譚は、当時南都においてよく知られた話であつたからに違いない。

さて、『三國伝燈記』における三修の扱いを見ていくと、三修が、現身に「魔縁之来迎」を見たのは、無智であり、「一向信聖衆迎接」じたためであつた。この設定は、『今昔』『宇治』における、ただ弥陀の念仏を唱えるより外の事を知らなかった無智な三修像と明らかに符合しているのである。つまり、院政期の南都においては、『今昔』『宇治』系の三修魔往生譚が流布していたのであつた。

さてそうすると、『今昔』『宇治』の同一原拠と南都との関わり

が問題となる。『今昔』『宇治』の同一原拠は、おそらく和文の説話集であろうと想像されるわけであるが、寺院の講筵の中に、当時の碩学僧たる覚憲が、和文の説話集の中からわざわざ例話を選びとってきた（それも智光墮地獄譚と対応させるために）ということでは考え難く、『三国伝燈記』はもともと南都において流布していた話を採用したと考えた方がよいだろう。そうした場合、『今昔』『宇治』の同一原拠はおそらく、南都で伝承されていた話を採り入れたものと考えることができるのではないか。

ところで、前述したように、三修魔往生譚は三修の名がなくとも十分に成立し得る話であった。時代が下るにつれて三修の名は忘れられ、三修の名を残すのは、『今昔』以外には、出典を忠実に引き継いでいるだろうと考えられる『真言伝』のみなのである。ところが、南都に伝承されていたであろう話は、はつきりと「伊吹山三修」としている。そして、この話はあくまでも三修の魔往生でなければならなかったわけであり、三修の話であったからこそ『三国伝燈記』の中に採り入れられ得たと考えることができるのである。というのは、『三国伝燈記』では、あくまでも智恵の人智光に対する無智の人三修という構図になっているからである。単に念仏聖では『三国伝燈記』に採り上げられようはずがなかったのである。このことは、とりもなおさず南都においては、「無智僧三修」が定着した形で受けとめられていたことを示していることになる。

それでは、南都においては何故無智な僧としての三修の話が伝承されていたのか。このことには、前に触れたように、実際は法相と真言の兼学僧・維摩会講師・権律師であった三修を無智僧と貶めた

のは賢応に外ならなかった、ということを考える必要がある。『三国伝燈記』の記事から、南都における三修の扱いをみていく時、そこには明らかに『真言伝』にみられるような賢応による三修評価が反映しているとみることが出来る。憶測になってしまうが、『三国伝燈記』に流れ込んだ三修像は、おそらく賢応周辺から南都において広められた話によったものではなかったか。だからこそ、『三国伝燈記』では三修はあくまでも無智な念仏僧として扱われることになってしまったのではなかったか。

なお、この話が承安年間において、興福寺僧によつて鎌足公供養の草案に採り入れられた背景には、当時の興福寺と東大寺の確執もまた少なからず反映していたのではなかったかと考えられる（『僧綱補任』『三会定一記』『三国仏法伝通縁起』によれば、三修は東大寺の僧であった）。

智光の墮地獄譚にしても、三論の碩学智光と元興寺にとつては不名誉な話であったはずである。それにもかかわらず、興福寺の講筵の中に採り入れられていることには、智光墮地獄譚がもともと興福寺と元興寺との対立関係をその背景として形成されたものであった、ということが考えられるのである。

智光墮地獄譚は『日本靈異記』中巻「智者誹^ニ妬変化聖人^ニ而現至^ニ閻羅闕^ニ受^ニ地獄苦^ニ縁第七」によれば、「天^{ひと}年^{とし}総明にして智恵第一」であった智光が、人々が菩薩と貴んでいた行基に対して嫉妬の心を起こして誹ったために、病を受けて死に、地獄の責苦を受けた後、九日目に蘇生して、難波にいた行基の許へ行き懺悔をする、という内容である。この話は、『日本靈異記』以降、『三宝絵』『法華験記』

『日本往生極楽記』『扶桑略記』『今昔』『私聚百因縁集』にも収載され、世間周知の話となっていく。

この智光墮地獄譚が形成、流布された背景については、岩城隆利氏が、智光寂後間もない頃から伝えられていたのは間違いないとしながら

そこには、皇親系或いは旧豪族系と親しかったと思われる元興寺と藤原系の興福寺との対立関係、または法相系と三論系との競合関係が暗示されているように思われてくるのである。ことに平安時代初期には、奈良時代を通じ皇親系と新官僚藤原氏とが抗争を続けた後に漸く権力は藤原系に定着したのであり、仏教界にあっては法相のみ榮えて三論が振わず桓武天皇が二宗並び行なわれるように勅を下されている。元興寺の三論にとっては誠に不利な状態にあったもので、智光にとつてこの不名誉な説話は、このような背景のもとで流布され始めたものであろうか。

と推測されている。⁽⁷⁾ 氏の推測に従えば、智光を貶めた説話の背景には、法相・三論の争いとそれに伴う興福寺・元興寺の対立があったことになる。そこから、『三国伝燈記』において、信無き者の代表として智光をあげて墮地獄譚を引用したのは、興福寺における伝統的な智光の扱いに従ったのではないかと想像されるのである。そうした場合、智恵無き者の代表とされる三修の場合にも、智光墮地獄譚同様、興福寺における伝統的な三修評価によっているとみることが可能であり、更には興福寺と東大寺の対立関係をその背後に透視することもまた可能であらうと思う。

また、『真言伝』の記述より、もともとは千手陀羅尼の持者であったと思われる三修が、『今昔』『宇治』では無智な念仏聖とされていることには、かなり意図的な改変が加わっていると考えられるのであるが、『三国伝燈記』における三修の扱いをみると、無智な念仏聖であるという設定は、実は南都においてつくりあげられていたものではなかったかと思われてくるのである。

なお、『今昔』は『宇治』にない三修の名を記しているが、この話がもともと南都で伝承されていたものであったらしいことを考えれば、『今昔』が『真言伝』系の話と没交渉であっても、三修の名を知ることが充分可能であったはずである(南都においてはあくまでも三修の話として伝承されていたのだから)。

四

さて、『今昔』『宇治』系の話は、三修を無智な念仏聖とする点において、『三国伝燈記』にみられる一向に來迎を願っていた三修像と一致するわけであるが、何故三修を無智な念仏聖として設定する必要があったのだろうか。『今昔』では『宇治』にはない「心ニ智リ無シテ法文ヲ不学ズ」という一文さえ付け加えているのである。

いったい法文を学ばないということは、『今昔』一連の天狗譚の中で、どのような意味を持ったもの言いだったのであろうか。『今昔』卷二十の天狗は、森正人氏が指摘されるように、「魔縁とか魔界とか呼ばれて、仏法に障碍をなすものとして登場し」、「反仏法的存在」としての性格を与えられている。⁽⁸⁾ このような天狗と法文とは

どのような関係をもって取り上げられているのだろうか。

『今昔』巻二十第一話「天竺天狗聞海水音渡此朝語」についてみていくと、天竺の天狗が震旦へ渡る途中海中に雪山偈を聞き、「此ノ水ノ本体ヲ知テ、何デカ不妨デハ有ラム」と思つてその声を辿るままに比叡山の横川に行き着く。横川から流れ出る一つの河を尋ね入ると、辺に響くばかりに法文を唱える声が聞こえ、川の上流を見れば「四天王及ビ諸ノ護法此ノ水ヲ護リ給」い、恐ろしくて近づくことができない。ようようのこと護法の中でも劣っている天童に近づき、恐る恐る河の水が「甚深ノ法文」を唱える理由を聞くと、天童は「此ノ河ハ比叡ノ山学問スル多ノ僧ノ厠ノ尻也。然レバ此ク止事無キ法文ヲバ、水モ唱フル也。此ニ依テ、此ク天等モ護リ給フ也」と教えてくれる。これを聞いた天狗は仏法を妨げようと思う心も消え失せ、比叡山の僧になろうとの誓いを起こして姿を消し、後に比叡山の明教に転生するのである。

『今昔』のこの話をみていくと、法文を唱える水は、四天王及び護法が守護しているわけであり、仏法を妨げる魔縁たる天狗は近づくことが叶わないのである。ここには、法文にはそれを守護する護法が必ずついていることが示されている。

第二話「震旦天狗智羅永寿渡此朝語」は、震旦の天狗智羅永寿が日本に渡り、日本の修験の僧と力競べをしようと日本の天狗に唆されるまま、比叡山を登り降りする僧を撓じようとする。余慶・深禅に取り掛かろうとして果たせず、最後には天台座主慈恵大僧正を待ち伏せして、結局慈恵僧正を守護する童子に見つかり、搦め取られて打擲されてしまうのである。天狗が余慶に取り掛かれなかったの

は、余慶が不動の火界呪を唱えていたため、天狗には余慶の姿が炎に見え、近づけば身を焼かれてしまうためであり、深禅は不動の真言を唱えていたため制多迦童子が守護しており、これも近づくことができない。慈恵僧正の場合は、静かに摩訶止観を心中に念じているばかりであったので近づいたのであるが、何と「髪結ヒタル小童部二十三人許、座主ノ左右ニ立テ」守護していたのである。天狗はこの小童部に見つかり、打ち据えられ腰を踏まれることになるのだが、この童部達は明らかに護法童子であった。この話は、不動の真言が魔縁を近づけないばかりでなく、摩訶止観はそれを上回る形で魔縁を退散させることを言っているが、最高の法文を奉持する僧には、常人の目には見えなくても、常に護法が守護しており、仏法を妨げようと近づく魔縁を退散させていたのであった。

慈恵僧正の場合は、天台座主という高位・高德の僧であり護法の守護を受けるのは当然であったかもしれないが、法文を学んでいる僧を四天王及び護法が守護するということは、山林の法華持経者の場合もまた変わりはないのである。『古事談』において源信・覚運から「無智ノ人」といわれた書写山(9)の性空は、『今昔』においては、法華経統誦の間は常に護法童子が側に来ていたし、毘沙門天は性空の願いに応じて眷属を一人遣わしてもいる(10)。また『法華験記』に描かれる法華持経者達はしばしば護法童子や十羅刹によって守護されている。

山林の法華持経者達が四天王や護法によって魔縁から守護されているという考えは、どうも院政期においては常識的であったらしい。というのは、成立年代は明確ではないが、おそらく平安末期

(十二世紀終わり頃) 成立と考えられている『地獄草子』益田家本乙本には、毘沙門天が、山林の法華持経者を誑かそうと近づくと鬼から持経者を守護していることを説く段がある。⁽¹¹⁾ その詞書には、

山林のなかに法華の持者ありて、大乘の義を思惟するところに、鬼神とびきたりて、これをなやまさんとす。そのとき、毗沙門天王、仏法護持のゆへに、かたてやをはけて、⁽¹²⁾ そのむろのまへにかけりて、鬼神をいる。鬼、やにあたりて、地におちてかなしむ。

とあって、掲載図のように持経者を誑かそうとして近づいた鬼が、毘沙門天の出現に一目散に逃げて行く図が描かれ、そのうちの一体は矢に射られて地に墮ちて悶絶の呻きをあげ、逃げて行く一体の足にも矢が当たって絶叫している。毘沙門天が早くももう一本の矢をつがえているところを見ると、先頭を逃げて行くもう一体の鬼の運命もすでに決まってしまったようである。若き僧は、自分の頭上で何が起こっているかも知らずに經典に読み耽っている。

このように、法文を学ぶ僧には、その僧を誑かそうとする魔縁から守護する護法が必ずついているのだ、という考え方が基本的に存在していたことをうかがわせるのである。

そして、山林の持経者を悩まさんとしたのは、詞書には「鬼神」「鬼」とあるが、図に見られるように、その姿は後世の『是害坊絵詞』に通じる姿であり、明らかに天狗なのである。

『今昔』が、三修を法文を学ばず念仏のみを唱える僧であるとしたのも、法文を学んでいない無智な僧は、護法の守護を受けることができず、魔縁に対して非常に危うい存在、誑かされやすい存在で



『地獄草子』益田家本乙本

あるという認識に立ってのことではなかったかと思われるのである。⁽¹²⁾

南都における三修魔往生譚においても、三修が『真言伝』にみられるような、千手陀羅尼の持者ではなく、無智で一向に聖衆の来迎を信じるだけの僧になっているのも、おそらくこのような考え方によるものである。三修が天狗の来迎を受けるためには、千手陀羅尼の持者ではなく、無智で来迎のみを信じている聖でなければなら

なかったのである。

なお、『今昔』は三修魔往生譚の次の話「愛宕護山聖人被ル謀野猪ニ語第十三」において、年来法華経を奉持していた愛宕護山に久

しく行なう持経者が、野猪の変化した偽の普賢菩薩を礼拝していたのを、その聖人を供養していた獵師の思慮によって、偽仏の化けの皮がはがされる話を載せるが、偽仏を看破できなかった聖人を三修同様「智恵無シテ法文ヲ不学ケリ」としている（この一文は同文的同話である『宇治』にはない）。これは前話の三修像を受けたもの言いであろうと考えることができるが、やはり「法文不学」が誑かしを受ける原因になったという考え方が根底にあったためではなかったか。愛宕護山に久しく行なう法華持経者の聖という人物紹介をしながら、「法文不学」の一文を付け加えることによって、その聖の法華経信仰のありようが、深く法華経を習学していたものではなかったことをうかがわせるのである。

五

以上、三修魔往生譚の流伝について考えてみたわけであるが、この話にはもともと二つの流れがあったらしい。一つは善家周辺から流れ出て、事実に近い三修像を留めたまま『十訓抄』『真言伝』に流れて行った流れであり、もう一つはおそらく賢応の周辺から流れ出て南都において喧伝された話の流れである。そして、『今昔』『宇治』の原拠になった話は、どうもこの南都で流布していた話らしいのである。さらには『今昔』『宇治』系の三修魔往生譚が、実際の三修像とは異なり、無智な念仏聖としているのは、賢応による三修評価を増幅したものと考えられ、また、法文不学の無智僧は魔縁の誑かしを受け易いという認識を前提としたものであったらしいと考

えられるのである。

このように考えてくると、『今昔』『宇治』の原拠は、『真言伝』系の善家周辺から流れ出た話を改変したと考えるよりも、南都に流布していた三修魔往生譚を採り入れていると考える方が自然であろうと思われる。

さて、そうした場合、三修魔往生譚は南都以外、例えば叡山周辺においては、どのように受け取られていたのであろうか。比叡山の皇円の撰述したといわれる『扶桑略記』をみると、『扶桑略記』元慶二年二月十三日条には、『三代実録』の三修の記事がそのまま引用されているだけなのである。

ところで、『真言伝』の記述より、三修魔往生譚はおそらく『善家秘記』に収載されていたのではないかと推測されている。『善家秘記』は散佚してしまったが、数話が『扶桑略記』『政治要略』『真言伝』に引用されており、その中の染殿后が鬼に撓乱された話が、『扶桑略記』と『真言伝』に引用されている。⁽¹³⁾『扶桑略記』元慶二年九月二十五日条には「善家秘記云」としてその話が引用されており、『扶桑略記』編者が『善家秘話』を見ていたことは確かであろうと思われる。

ところが、『扶桑略記』は三修に関しては『三代実録』の記事をそのまま引用するのみであって、『善家秘記』に載せられていたと考えられる三修魔往生譚には全く触れていないのである。このことから、三修魔往生譚はもしかすると『善家秘記』には載せられていなかったために『扶桑略記』編者の目に触れていなかったか、あるいは編者の関心を引く話ではなかったらしいということが考えられ

る。

いずれにせよ、『扶桑略記』に三修魔往生譚が載せられていないのは、『扶桑略記』の撰者を皇円とした場合、⁽¹⁴⁾叡山においては、三修魔往生譚がとりわけ興味を引く話として伝承されていなかったか、あるいは全く伝承されていなかったことを示しているのではないかと思われる。⁽¹⁵⁾

なお、覚憲の『三国伝燈記』に関連して付言しておく、この書は書名の如く、法相宗の立場から三国における仏法の伝来を記しており、院政期という現実世界を像末と規定し、その末代における僧の乱れを憂え、あるべき姿を示し、仏法護持の決意を促すとともに、仏法・王法相資の上に仏法の栄ゆることを願ったものである。ここから、法相宗に限られるわけではあるが、院政期後半の南都においては、その時代を末代と捉え、そこから日本の仏法を三国の仏法の流れの中に位置づけることによって考え直そうとする意識と、更には、仏法・王法相資の中においてこそ仏法の繁栄があり得るのだ、という考えが確実に存したことが知られるのである。『今昔』における三国意識や、末法意識から過去の世界を捉え直そうとする姿勢とは直接には結び付かないかもしれないが、『今昔』もまた、『三国伝燈記』にみられるような、院政期という時代における仏教者の意識をその背景として生み出されてきたものであるとみることはできるだろうと思う。

注

(1) 池上洵一氏「今昔物語集源泉との関係」『国文学』昭和45年7月

(2) 『僧綱補任』『三公会一記』

(3) 注(1)

(4) 中村暁子氏「龍谷大学蔵『三国伝燈記』下巻」『仏教学研究』八龍谷大学V36号、昭和55年3月)の翻刻によった。なお、『三国伝燈記』の執筆意図とその内容分析については、成田貞寛氏「覚憲撰『三国伝燈記』の研究」『仏教大学大学院研究紀要』2号、昭和46年3月)に詳しく、本稿も成田氏論に教えられたところが大きい。

(5) 『三国伝燈記』が「見現身魔縁来迎」とするのは、現身において来迎を見ることは尋常ではあり得ず、異常な来迎であることを示そうとする意識によるものと思われる。三修魔往生譚における、現身のまま来迎をうける異常さについては、生井真理子氏「験者の行方―伊吹山三修禪師得天宮迎語―」『日本文学』昭和63年11月)によって指摘されている。

(6) 興福寺と東大寺の対立については、例えば『中右記』(康和四年(一〇二二)九月四日条に「早且山階寺上座定深申上云、昨日東大寺大衆与山階寺大衆合戦」とあり、また『台記』天養二年(一一四五)三月十四日条には「伝聞、興福寺東大寺合戦、東大寺僧房少々焼亡云々」とあって、院政期において両寺がしばしば合戦していたことが知られる。

(7) 岩城隆利氏「元興寺僧智光の説話について」『大和文化研究』十一卷7号、昭和41年7月)

(8) 森正人氏「天狗と仏法」『今昔物語集の生成』和泉書院、昭和61年)

(9) 『古事談』卷三ノ二四「源信・覚運、性空ト問答ノ事」

(10) 『今昔』卷十二「書写山性空聖人語第三十四」

(11) 『餓鬼草子 地獄草子 病草子 九相詩絵巻』(日本の絵巻7) (中央公論社、昭和62年10月)

(12) 生井氏は注(5)の前掲論文において、山林の「修験者に対する知識人層や僧綱・智徳の側からの冷やかな視線が、三修禪師の災難を「無智の帰結」として捉えたように思われる。」とされ、『今昔』にみられる

「法文不学」も、無智を含み込んだ形としての、山林において行を専らとする修験者を否定的に捉えたもの言いであるとされるが、『今昔』は山林修行の法華持経者達を決して無智な法文不学の僧という視点からは捉えていないように思われる。また、氏が智徳に對する行徳の代表としてあげ、「穀断塩断の厳しい苦行を重ねて験力を得たものの、法華経を誦誦できず、一度は兜率の内院に入ること拒まれたという」『法華験記』の相應の話は、無智という観点から相應を捉えたものではなく、法華経を最高のものとする立場から法華経を誦誦し得なかつた相應を捉えたものなのであつて、行徳僧を法文を学ばない無智僧として否定する意識によつてゐるのではない。相應は「法文不学」の僧とはいわれていないし、また法華経を学ぶより已前に「魔縁を降伏す」る力を持つていた。「法文不学」は、やはり魔縁との関わりの中で捉えるべきではないかと思う。

(13) 今野達氏「善家秘記と真言伝所引散佚物語—今昔物語集との関連に於いて—」(『国語と国文学』昭和33年11月)

(14) 『扶桑略記』の撰者については、近年、皇門個人の撰述であることとを擬問視し、大江匡房を中心とする複数の撰者によるものであるとする論がある(堀越光信氏「扶桑略記」皇門撰述説に関する疑問)『国書逸文研究』14号、昭和59年12月・同氏「扶桑略記」撰者考)『皇学館論叢』十七一六、昭和59年12月)。しかし、例えば陽成天皇貞観十九年閏二月十七日条に、安然の入唐記事に関して、安然の『胎藏界大法対受記』が参酌されている。『胎藏界大法対受記』は「金対受記・蘇対受記」と合して三部大法秘印等の秘伝口決集であるとされてゐる(『仏書解説大辞典』)ということであるので、『扶桑略記』の撰述は、皇門個人によるものではなかつたにしろ、比叡山のかなり高位の僧が関わつてゐる可能性が考えられる。

(15) 時代は下るが、玄棟撰の『三國伝記』卷六ノ六「飛行上人、事付、伊吹弥三郎殿事」には伊吹山に住むという三朱という飛行上人が登場する。三修の名が重量の軽さを表わす三朱に付会されたものであろうと

されるが、天狗の来迎をうける話はなく、「三修は伊吹山の開祖として著しく美化、神秘化されており、まったく趣を異にする」(池上洵一氏『三國伝記』卷六補注八三弥井書店、昭和51年)内容になつており、このことから、三修魔往生譚は比叡山周辺では伝承されていなかったものと思われる。