

『空也誄』から『六波羅蜜寺縁起』へ

——勸学会を媒介にした一著作の再生産——

井上 和歌子

はじめに

『空也誄』（『空也上人誄』とも。以下、『誄』と略す。）は源為憲の撰による、念仏僧・空也の最も古い伝記で、空也に関する根本資料として重要視されてきた。この『誄』には、写本に名古屋市真福寺蔵の一卷、版本に流布本として続群書類従本が知られる。しかし、いずれも欠字・欠文が多い為、判読が難しいものであった^①。

その判読上の欠陥を補い、『誄』の原型を復元する為に重要視されてきた資料が、『六波羅蜜寺縁起』（以下、『縁起』と略す。）である。六波羅蜜寺は、空也を開基とする寺で、その縁起は『誄』の引用を含むとされる。既に、『縁起』を校訂資料として用いた『誄』の読解や研究が、堀一郎氏^②、三間重敏氏^③、浅野日出男・狩野充徳・福井佳男・山崎誠の四氏^④、石橋義長氏^⑤によってなされ、これらの研究では、『縁起』を、『誄』校訂の為の最重要

資料として用いている。

しかし、先行研究における『誄』と『縁起』の言説の関係に対する見解は各々異なる。例えば、堀氏は、『縁起』について「行文に多少の変化が見られるだけで、『誄』の序すなわち、伝記文の部分をそのまま引用したものである。」（傍線、論者による、以下同。）と提示した。一方で、石橋氏は、『縁起』には「撰者である三善為康により明らかに後補されたと見られる表現（中略）」を含み、一部省略の形とあわせ、『誄』原形の復元には二次的資料として活用するのが適当と考えられる。」と指摘する。

注目されるのは、最近の石橋氏による指摘で、『縁起』の言説が、『誄』に必ずしも一致しない事を示唆している。そこで本稿では、石橋氏の指摘に導かれ、まず『誄』と『縁起』を比較し、その比較を通して両者の言説の関係について考察を進める事とする。又、この所謂「引用」

が何を意味するのかという問題についても、一步踏み込んで考えていきたい。

一、『縁起』の構成—開基伝としての『誄』—

『縁起』には、現在宮内庁書陵部に蔵される九条家旧蔵の一本のみが存在し、平林盛得氏の翻刻が、解題を付して公刊されている^⑤。以下に、平林氏の解題を踏まえて『縁起』の構成を確認し、その中の『誄』の引用の機能について略述する。

現存本『縁起』には、冒頭に「六波羅蜜寺縁起 宣旨」とあり、寛弘九年（一〇一二）二月一日に六波羅蜜寺の四至を定め、寺領の確認を行ったという二通の太政官符が採録される。但し、平林氏によると、この官符には発布の年月日に関する記載がなく、書式も正式なものではない。

解題によれば、官符の内容は、空也による応和年中の西光寺の草創にはじまり、僧・中信による寺の再興と六波羅蜜寺への改称を経て、寛弘九年七月に寺家の三綱等が「為断寺領之牢籠」に解状をもって公家に奏請し、同年十二月一日に山城国司に官符を下して寺領の四至を確定したという、寺領確認の決裁に関係するものである。官符の引用であるが、内容的に寺の歴史や概要につ

いて網羅する。官符で寺の沿革を語り起す、といった趣である。一つ目の官符の終わりに、「以下誄文也」の一文がある。この一文は、次に『誄』の引用が続く事を暗示する。

この官符の後に、「六波羅蜜寺縁起」と題があつて内容が全く重複するもう一つの官符が続く。一つ目の官符が終わつて誄文が続く事を暗示しながら、直後に『誄』に続かず、再び全く同じ内容の太政官符が続く。この二つ目の官符の後には「以下誄文也」となく、官符の後、唐突に「抑上人不顯父母」と『誄』の引用に移る。この為、『縁起』の論理構造は少々理解し難い。平林氏は、前の官符が『縁起』の前半部とし、後の官符と『誄』の引用で後半部と分ける。だが、或いは、書写段階の誤りで、官符を二重に書写したとも推測されよう。但し、この問題に関しては、校訂に必要な他本がなく、現時点では判断し得ない。

二つの官符の後、先行研究において重視されてきた、『誄』の引用とされる部分が続く。誄は、漢文の文体の一つで、死者に対して哀悼の意を述べる文体である。四文字句の韻文の誄の前に、散文の序が置かれるのが定型で、龍颯の『文心彫龍』誄碑第一二は、「詳夫誄之為制、蓋選言録行、伝体而頌文、榮始而哀終。」と、

散文の序は伝で、韻文の誄は頌の形式で記述すると説明する。『縁起』は、誄序の、伝の文体を利用する形で、開基である空也の伝として『誄』を引用したと考えられる。

『縁起』に引かれた『誄』の概容を略述すれば、官符の後、『誄』の序文に当たる空也の一生を編年で綴る伝があり、撰者である為憲についての記述がある。その後、空也の事跡を称え、その死を悼む四文字句の韻文が続く。この韻文が『誄』の誄にあたる。『縁起』の中でも『誄』は、漢文体の誄の原形を留めている。

内容的に『縁起』は、太政官符の引用と『誄』の引用の、単純な二部構成であった事が窺われる。そして、その中で、『誄』の引用は、寺の開基の僧である、空也の伝としての機能を担っていた。

『縁起』の撰者について、ここで補足しておく。『縁起』の末尾に、その成立に関して撰者自身が述べた、所謂、著作識語に当たる記述がある。これによると、撰者は平安後期の文人貴族の三善為康で、保安三年（一一二二）の「齡及八旬」の時分に撰したとある。『本朝新修往生伝』にある為康伝から推算すると、保安三年時に為康は七四歳、年齢も『縁起』の「八旬」目に一致する。為康の著作としては『六波羅蜜寺縁起』以外に、宗教的

著作として拾遺・後拾遺の二つの往生伝が著名である。又『童蒙声韻』・『掌中歴』等の啓蒙書や大部の詩文集『朝野群載』の撰述も知られる。

二、『誄』から『縁起』へ

―『縁起』における空也伝―

前掲の石橋氏の指摘通り、『縁起』の空也伝には、『誄』そのままの踏襲ではなく、書き換えや加筆等による『縁起』独自の表現が幾つか存在する。以下に、『誄』と『縁起』を比較対照させ、『縁起』における空也伝の言説の形成を把握していきたい。

①「神泉苑の狐」説話

上段に『誄』、下段に『縁起』の当該部分を挙げて比較する。表現上の相違と解される箇所は傍線、『誄』にはない部分に二重傍線を付す。¹⁰⁾

『誄』

『縁起』

昔神泉苑北門外有 二病女 、 年邁色衰。上人愍念、晨昏 問訊。袖中提 レ 篋、隨 二 其 所 レ 欲、自買 二 葷腥 一 、而与 之養育。□□病女蘇息。	昔神泉苑北門外有 二病女 、 年邁色衰。上人愍念、晨昏 許 レ 之。袖底提 レ 篋、市 二 中 求 レ 食、自買 二 葷腥 一 、隨 二 其 情欲 レ 養育。二月平復如旧。
--	---

〇〇反覆、似不能言。

上人語曰、何情哉。婦答、

精氣〇〇、羨得交接。上人

人食頃思慮、遂有〇心許之

色。病女歎曰、吾是神泉

苑老狐、上人者真聖人。急

不見、所臥薦席忽然又滅。

此時婦人惱乱、似不能

言。上人語曰、有何所

思哉。婦人答云、精氣撥塞、

唯思交接。上人思慮、遂

有汚色。病女歎云、吾是

神泉苑老狐、聖是大道心之

上人也。此言未訖、忽然

便不見、所臥薦席亦以

无之。便知、文殊等菩薩

來、試上人之心行也。

神泉苑北門外で、空也が病女を救済する。病女は空也の養育を受けて回復するが満足せず、更に上人に交接を求める。空也が応じると、病女は、「自分は、神泉苑の狐である。上人は、真の聖人である。」と告げて姿を消した。この説話は、病女や異類といった存在にも菩薩行を実践する空也の慈悲心を説く。

『誄』には病女が空也を「真聖人」とあるのを、『縁起』では「大道心之上人」とする等、細部の表現に変化がある。又、『誄』では「急不見」となっている所を『縁起』では「此言未訖」と加筆する等、『縁起』が『誄』の描写を詳細化し、その結果、長文化する傾向がある。しかし、基本的な説話の骨子は相違がない。

大きな相違は、話末にある。『縁起』の二重傍線部では、空也の慈悲を受けた病女が、文殊等の菩薩の化身であったとしてこの説話が纏められている。しかし、それに対し、原話である『誄』の説話には、その結語がない。

石橋氏は、この『縁起』の文言について

病女を文殊の化身とする『縁起』の後記は、文殊が貧窮孤独苦悩の衆生となつて行者の前に現れるという『文殊般涅槃經』の思想をふまえた、三善為康の解説ということにならう。

と指摘する。石橋氏が指摘するのは、『文殊般涅槃經』の文言「若有入念、若欲供養修福業者、即自化身、作貧窮孤独苦悩衆生、至行者前。」に基づくものである。

確かにこの空也の説話は、右の、經の文言に近似の話を有する。但し、『縁起』の源流である『誄』の説話が、この文言に基づくかは、『誄』に文殊に関する記述がなく、明確でない。又、『縁起』の「解説」も「文殊等菩薩來」と、特に文殊の化身と限定する表現ではない。『縁起』の文言については、なお検討の余地が残る。

ここで、文殊に関連する説話の中で、『文殊般涅槃經』の文言に近いモチーフ用いて語られたものをあげる。中国の説話集では『広清涼伝』巻中一一、『三宝感應要略

録』卷下一二、日本では円仁撰の『入唐求法巡礼行記』開成五年（八四〇）七月二日条を初例として、『今昔物語集』卷一九一二等が挙げられる。いずれの説話も「文殊が貧女に化身して救済や供養を行者に求め、行者の行動に応えて正体を明かし、姿を消す」と、『文殊般若涅槃經』の文言に近似の説話を用いて語られる。

しかし、仏菩薩の化身が聖の心行を試みるという、この話形で語られる説話は、文殊に限定されない。例えば、『今昔物語集』卷六六で、玄奘の心行を試す病女は、観音の化身である。又、『古今著聞集』卷二一三七で、行基の菩薩行の実践を試した病人は、薬師如来の化身であった。概観しても、文殊以外の仏菩薩の化身が聖を試す説話の例は多い。⁽¹²⁾ よって、この話形で語られる説話が多岐に渡る事には、注意を要しよう。

『誄』の説話は、神泉苑の老狐が、空也の心行を試したとする。これは前掲した諸々の説話のモチーフと同型であるが、文殊に関する言及は特にない。空也の慈悲救済の実践を説く為、この話形を援用したのみと考えられる。

そして後に、『誄』の説話を承けた『縁起』では、文殊等の菩薩が空也の心行を試したと記す。『縁起』の結語からは、同じ話形で語られる仏菩薩の説話への、『縁

起』の撰者の意識が垣間見え、『縁起』の撰者である為康はその意識を注釈として加筆したと考えられる。その結語で、敢えて「文殊等」と微妙な表現にしたのは、經の中で明確に説かれる文殊が代表的な話例であるが、他の仏菩薩にも同形の説話が存在すると認識していた為ではないか。

②「応和三年の大般若經供養」関連記事

①と同様、上下段で比較する。『縁起』の加筆部分に傍線を付す。

『誄』

十四年来、功力甫就。応和三年八月、恭敬供養。為広□□□、普令⁽¹³⁾随喜、王城巽鴨川西、卜⁽¹⁴⁾荒原⁽¹⁵⁾造⁽¹⁶⁾宝殿⁽¹⁷⁾。前写⁽¹⁸⁾白露池之浪、後模⁽¹⁹⁾竹林苑之風⁽²⁰⁾。於是士庶雲集、蓋⁽²¹⁾星羅。龍頭鷁首之舟、載⁽²²⁾經典⁽²³⁾而迭⁽²⁴⁾□⁽²⁵⁾、翠管朱弦之曲、讚⁽²⁶⁾仏乘⁽²⁷⁾以代奏。凡天下之壯觀焉。

『縁起』

自天曆四年⁽²⁸⁾至⁽²⁹⁾応和三年⁽³⁰⁾、經曆十四年、通計五千日。繕写功終、莊校已成。同年八月二十二日、機盛時臻、供養始展。右金吾員外次將⁽³¹⁾三善道統、書⁽³²⁾其願文⁽³³⁾。人伝而在、不⁽³⁴⁾能⁽³⁵⁾具載⁽³⁶⁾。当⁽³⁷⁾于斯時、鳳城巽角、鴨河西頭、新弘⁽³⁸⁾砂碕已造⁽³⁹⁾宝殿⁽⁴⁰⁾。前則提⁽⁴¹⁾鷁池之波⁽⁴²⁾、後則写⁽⁴³⁾竹林之風⁽⁴⁴⁾。緇素雲

れる。

集、軒蓋星羅。竜頭鷁首、載經典而迭近、翠管朱絃、讀弘乘而代奏。

応和三年（九六三）八月、空也は鴨川畔で大般若経供養を催した。¹³ 右の抜粋部分は、その供養に関係する記述である。①の例と同じく、『縁起』に長文化の傾向がある。更に、『縁起』の傍線部、供養の様子を描写する前に、三善道統の願文について、注記が入り込む。この願文は、『為空也上人供養金字大般若経願文』（『本朝文粹』卷一三）である。供養会の願主である空也の意思を、文人貴族の三善道統が記した願文として知られる。

『誄』で、撰者の為憲は、

肆或尋遺弟子於本寺、又集先後所修法会願文・所唱善知識文数十枚、以知平生之蓄懷焉。不堪称歎、而為之誄。

と述べる。空也の生前に書かれたこの願文も『誄』作製の際に参照された事は容易に想起されよう。この「法会願文」の中に道統の願文が含まれる事については、既に木下文彦氏の指摘があり、例えば、『誄』の「龍頭鷁首之舟、載經典而迭近、¹⁴ 翠管朱弦之曲、讀弘乘以代奏。」という供養の莊嚴は、願文の「洞簫羌笛之管、曲沸晴天、竜頭鷁首之舟、棹穿秋水」に依拠するとさ

『誄』と願文の関係は確認されたが、『縁起』との関係はどうか。『縁起』の、願文についての注記の挿入から、『縁起』撰述においてもこの願文は参照され、『誄』を改変した事が推測される。『誄』に「十四年来」とある所を、『縁起』では「自天曆四年至応和三年」、経曆十四年、通計五千日。」とより詳細になる。この改変は、願文の「始自天曆四年九月、至于応和三年今朝」、星霜十四廻、胸臆千万緒。」によると考えられる。『縁起』の執筆の際に、この願文が、再び参照された事が確認される。

為憲は「不能具載」と、『縁起』の空也伝へ願文を挿入する事には限界を表明する。これは願文自体が長文で、直接の引用は不可能と考えた為であろう。『縁起』の、この注記は、願文が『誄』の執筆材料の一つである事を示し、為憲が『縁起』撰述の為、再び参照している事への言及と解される。

供養会の風景の描写の後、供養に文殊の化身が来迎した説話が語られる。化身の正体を、僧・淨蔵が見破る。以下にその説話を引用し、比較する。

『誄』

『縁起』

嘔三六百口耆徳、為其会一六百耆徳、被三衣而鴈列、

衆。少飯^二中食^一、勞^二備百味^一。八坂寺淨藏大德、在^二其中^一焉。爰乞食比丘來^二此會者^一、以^レ百數^レ之。淨藏見^二一比丘^一、大驚矣。淨藏者善相公第九^{（八）}之子、善相人焉。見^二比丘狀貌^一、林重敬^レ之、引入坐^二上座^一、無所詘。淨藏便与^レ所^レ得之一鉢^一、以食矣。比丘不言食^レ之、其飯可^二三四斗^一。重又与^レ飯、亦食^レ之。淨藏冥爾謝遣。比丘去後、所^レ盡飯、如^レ故在焉。淨藏相曰、文殊、感空也^レ之行也。

供養で飯食が供された。それに列席した有驗の僧・淨藏は、一比丘の風貌にただならぬものを感じて敬仰し、その比丘に自分の食事を与える。比丘は、重ねて食事を平らげた。比丘が去った後、食べた箸の飯が元のまま残っていたが、淨藏はそれを文殊が空也の行に感応したものと

小中飯食、備百味^二而鳩集此中八坂寺淨藏大德、列^二其座^一。于^レ時乞食比丘、成^レ郡^{（傳）}而來。推^レ其太疑、以^レ百計^レ之。所謂淨藏者善相公第八之子、能以相^レ人矣。見^二一比丘變体^一、大驚引^レ之上座^一、与^二已一鉢^{（已）}。其飯三四斗、其膳十余種。比丘不言^レ餐食已書^{（已）}、更与^二他飯^一又書^{（已）}。比丘即欲去、淨藏相從送^レ之。忽然之間、不知^レ所^レ往。比丘去後、所^レ書之飯、如^レ本而在。淨藏謂曰、大聖文殊、感^二上人之善^一、所^二化來^一也者。同列衆僧、悔過自責。

だといった。淨藏をして、大般若經供養が文殊の来迎を得たと言わしめ、供養を称賛する事がこの説話の説く所である。

傍線部に注目すると、この説話では『誄』と『縁起』のいずれもが、文殊の来迎を明記する。前掲の神泉苑の狐の説話とは異なり、明らかにこの説話に『文殊般若涅槃經』の文言が意識されている。

更に、『縁起』では、淨藏の台詞が詳しくなり、「同列衆僧、悔過自責」と、他に列席した僧達が文殊の来迎を察知できなかった事に後悔する様に加わる。この列席の僧達の存在は、『縁起』のこの説話に、供養の称賛を説くのみならず、控えめながらも淨藏の験力を称える機能を加えている。

『縁起』に加わったこの新たな言説には、同じく為康が撰した『拾遺往生伝』巻中の淨藏伝からの影響が考えられる。為康は『誄』に拠って、淨藏伝にこの説話を組み込んでいた。

又応和三年八月、空也上人於^二六波羅寺側^{（六波羅寺）}、供^二養金字大般若經^一。大法師列^二名德座^一。于^レ時乞食比丘来集之者、以^レ百數々。大法師見^二一比丘^一、大驚敬屈、延^二之席上^一、与^二所^レ得之一鉢^一。比丘不^レ辞不^レ言、併以^レ尽^レ之。重更与^レ飯、亦以食^レ之。大法師揖^レ之

送_レ之。比丘其後、所_二食尽_一飯如_レ故在矣。〔大法師〕云、是文殊化身也。滿座皆歎伏。如此異事、不可_二稱尽_一云々。

右の引用は、『拾遺往生伝』の浄蔵伝の当該部分である。傍線部で示した部分、浄蔵は比丘の正体を見破り、それに満座は感服し、このような異事は称え尽くせないとした、という。この浄蔵伝では、『誄』の説話が敷衍され、化身の正体を見破った浄蔵の験力を称賛する説話として生まれ変わっている。

ところで浄蔵は、善相公と呼ばれた三善清行の息である。前掲の願文を記した三善道統は、清行の曾孫である。『縁起』では、この紀伝の家の三善家を特記する。為康が属したのは、紀伝の家とは系譜の違う、算博士の家の三善家であり、紀伝の三善家への意識の程を察する事は出来ない。但し、『拾遺往生伝』の浄蔵伝は、往生伝の巻中の冒頭に配置され、伝の分量も巻中の三四人中、最も長大である。為康が、浄蔵に対し少なからぬ関心を抱いていた事は認められよう。

当該部分の『縁起』の書き換えは、この、為康の浄蔵への関心によるものではないか。しかし、『縁起』では、説話が『誄』の引用としてある為、往生伝の如く露骨に浄蔵を称え、空也の大般若経供養の莊嚴を称賛する

という『誄』の言説の域からはみ出してしまふ。そこで飽くまでも『誄』の説話を崩さぬよう、『拾遺往生伝』の「満座皆歎伏」を「同列衆僧、悔過自責」書き換えて説話に新たな機能を加えたと考えられる。

ここまで、『縁起』の空也伝における独自の言説について検討し、そして、その独自性が、『誄』の空也像の詳細化や、為康の自説を反映させた部分的な加筆や書き換えに由来する事が確認できた。つまり、『縁起』の空也伝は、『誄』と同質の空也像を描く事を目指したもので、為康が『誄』を忠実に解釈していく営為であった。

三、勸学会―「縁起」と「誄」を繋ぐ媒介―

これまで、『縁起』は『誄』の内容を補う資料として利用されてきた為、『縁起』の本質に関わる問題について特に言及される事はなかった。『縁起』の空也伝と『誄』との比較を踏まえ、更に角度を変え、『縁起』と『誄』の関係について考えたい。

『縁起』の執筆以前に、為康は、『誄』の存在を知っていた。前掲②『拾遺往生伝』の浄蔵伝の例の他、『朝野群載』の巻一・文筆上の目録に『誄』の存在が記される。『誄』を『縁起』の空也伝として引用した事により、為康の『誄』への関心は鮮明になったが、その『誄』の

引用行為は、何を意味するのか。

『縁起』の末尾に、為康は著作識語として次のような文章を残す。

爰朝請大夫算博士三善為康、齡及八旬、始建廬、住山禪念地。以作終焉之思、一不怠可哉。於古人有言曰、愚一不言賢、凡一不言聖跡。故捨花聚実、省万記一。于時保安三年壬寅三月十八日丁丑、是日寺中有法花講、門下有勸学会。愚、結縁之次、慨然絶筆矣。

撰者である自分（為康）は、齢も八巡目に至り、始めて庵を結び、この地を禪念の地と定めて住んだ。自分の往生を思い、修行を怠る事もない。古人は、愚人や凡人が賢人や聖人に対して物を言わないという。だからこの縁起の撰述に関しても無駄は一つも記さぬ。保安三年三月一八日、この寺で法華講と勸学会が催され、愚人である自分はそれに結縁し、この縁起を撰した。書き残した事もあり、悔恨も残るがここで筆を絶つ。

文意は、右の様に解される。傍線部に注目すると、縁起執筆の直接的な動機は、六波羅蜜寺で開かれた法華講と勸学会への為康自身の結縁と見られる。

諸資料を概観すると、六波羅蜜寺は、様々な講会の会場を提供してきた事が確認される。慶滋保胤の「七言暮

春於六波羅蜜寺供花会聴講法華經同賦一称二南無仏」（『本朝文粹』巻一〇）の詩序には、「於是毎日講妙法一乘、毎夜修念仏三昧。」と、毎日『法華經』の講会が開かれ、夜に念仏が修された事が記される。又、平安期から院政期にかけて、諸々の説話集において、この寺で開かれた講会での奇瑞や、講会を聴講する事による靈驗が多く語られた。講会の場としての六波羅蜜寺は、『今昔物語集』巻一三・四二で「此ノ寺ハ、京ノ諸ノ人、講ヲ行フ所也。」と特筆されたように、世間の周知であった。

このように種々の講会の場として六波羅蜜寺は重視されてきたが、それらの中でも注目されるのは、この寺での勸学会の開催である。勸学会とは、三月と九月の年に二回、紀伝道の学生達と叡山の僧侶達が一堂に集結し、講經念仏と詩作を行う講会である。会の概略は、『三宝絵』『比叡坂本勸学会』に述べられる。事情により会が中絶した時期もあったが、平安後期まで継続して開かれた。開催時期の年代によって三期に分かれ、平安後期の第三期の勸学会の会場が特に六波羅蜜寺に集中する。⁽¹⁹⁾

『縁起』の太政官符も「是以有勸学会、多於此砌以勤修。」と記し、勸学会の会場としての六波羅蜜寺に注目する。前掲の為康の識語と合わせると、『縁起』の

成立には、寺での勧学会の開催が深く関わりと考えられる。

ところで、この勧学会に關係して『誄』が成立した事が、平林盛得氏や小原仁氏によって指摘されている。諸氏の指摘によれば、勧学会の創始は康保元年で、その前年の応和三年の空也の⁽²¹⁾大般若經供養の影響を受ける形で発足した。この為、天禄三年(九七二)の空也の死は結衆達各々に衝撃を与えた筈であり、その死を悼むべく、誄の書き手に会衆の一人である為憲が推薦された。つまり、創始期の勧学会の結果衆達の総意で『誄』が書かれたとする。⁽²²⁾前掲の三善道統の願文を始め、空也に關係する撰述は主に勧学会周辺の文人貴族によるもので、これらの指摘は根拠があると認められる。

又、為憲が撰した『誄』は単なる伝記ではなく、韻文を含む哀傷歌でもある。『三玉絵』の勧学会の条には、『娑婆世界ハコエ仏事ヲナシケレバ、僧ノ妙ナル偈頌ヲトナヘ、俗ノタウトキ詩句ヲ誦スルヲキクニ、心オノツカラウゴキテ、ナミダ袖ヲウルホス。』と、勧学会では声が重視された事が示される。この記述に基づいて、更に、勧学会において『誄』が口誦されたという可能性も推測されてくる。⁽²³⁾

『縁起』も『誄』も、勧学会に関わって成立したとい

う、これらの事情を踏まえると、『縁起』と『誄』との間に新しい關係を見出す事が可能ではないか。つまり、『縁起』の空也伝における『誄』の引用は、勧学会を媒介にした『誄』の再生産であったという見方である。

但し、『縁起』書かれた平安後期の勧学会は、『誄』が書かれた創始期のそれとは変質している。後藤昭雄氏は、平安後期の勧学会のあり方について、創始期の清新の氣風が失われ衰退化し、文事としての講会の側面が色濃くなる事を指摘している。⁽²⁴⁾『縁起』と『誄』の媒介に勧学会を考える時、こうした変質を念頭に置く必要がある。

確かに、時の経過の中、平安後期の勧学会が、会的事情に應じて変質していくのは避けられない事であった。しかしその一方、創始期の勧学会の遺風を保持しているところとする動向もあった。

為康の『朝野群載』は平安後期の勧学会の資料を幾つか載せるが、藤原範綱が執筆した「勧学会之記」(『朝野群載』卷三)には、「緇素相語云、『慕二月林之昔儀、催雲林院之今会』。星霜雖改、儀式無違。」とある。

「月林」は月林寺で、慶滋保胤の「勧学会之所牒」(『本朝文粹』卷一二)に勧学会の会場として記される。創始期の勧学会は、月林寺を会場の一つとしていた。範綱は、その月林寺の往事を慕い、その時の儀式に従って勧学会

を開いたと記す。又、藤原成季の「勸学会経供養願文」〔『朝野群載』巻二三〕では「伏惟、勸学会者、康保年中爲三縮素合契、現当結縁、所草創也。」と、康保の創始について触れている。平安後期の勸学会には、創始期から衰退しつつあっても、一方で、その創始期を規範とし、それを敬慕するという傾向があった。

『縁起』への『誄』引用は、そうした過去の勸学会への思慕によるものと考えられないか。平安後期に、勸学会の会場を多く提供した六波羅蜜寺の縁起が、その勸学会で成立する。その縁起に寺の開基である空也の伝を組み込もうとすれば、かつての勸学会で制作された『誄』を利用する事は、自然な流れとして受け止められよう。『誄』と『縁起』の二つは、勸学会を媒介にして繋がる著作なのである。

むすび

本稿では、単純に引用とは捉えきれない、『六波羅蜜寺縁起』と『空也誄』の関係について論じてきた。『縁起』の空也伝と『誄』の比較を通して見えてきたのは、かつて勸学会で制作された『誄』を、再び勸学会の場で蘇らせる為、忠実に解釈しようとする一文人貴族の営みであった。

ところで、勸学会に関し、様々な文筆制作の場としての機能が知られる。勸学会で制作された詩文には、『法華経』題詠の漢詩²⁵、漢詩に付される詩序²⁶、又、勸学会の次第を記録した記が知られる。又、数は少ないが、詠歌の例もあった²⁸。

しかし、『誄』と『縁起』の考察を通してみるに、勸学会における文筆制作の領域は、より拡大して見るべきといえよう²⁹。そして、誄や寺院縁起の制作が空也という一人の聖を対象になされた事も併せて注目される。このような、勸学会の文筆制作の実態は、どの程度の広がりがあったのか。この課題については、稿を変えて取り組み事にしたい。

(注)

(1) 真福寺本奥書に、「文句狼藉也、以他本可校」とある。

(2) 堀一郎『空也』(吉川弘文館、一九六三年)。

(3) 三間重敏「空也上人誄」の校訂及び訓読と校訂に関する私見」(『南都仏教』四二、一九七九年)。

(4) 浅野日出男・狩野充徳・福井佳男・山崎誠「『空也誄』校勘並びに訳注」(『山陽女子短期大学研究紀要』一四、一九八八年)。

(5) 石橋義長「『空也上人誄』の校訂」(『空也上人の研究』

その行業と思想―法蔵館、二〇〇二年。

(6) 『圖書寮叢刊 伏見宮家九条家旧蔵本 諸寺縁起集』

(宮内庁、一九七〇年)。

(7) 中信に関する詳細な伝記は不明である。

(8) 写本では前の官符に対して後の官符の目移りが多く、文意が汲みにくい、それを考慮すれば、ほぼ同一の内容である。

(9) 従来、この事が余り注視されていない。一例として、南里みち子氏「文殊化現の説話」(『怨霊と修験の説話』ベリかん社、一九九六年)は「神泉苑の狐」説話を、「誄」と『縁起』で全く同話としているが、傍線部の文言は『縁起』のみの文言である。

(10) 以下、原文は、『空也誄』は『大日本史料』天禄三年九月十一日条、『六波羅蜜寺縁起』は『圖書寮叢刊 伏見宮家九条家旧蔵本 諸寺縁起集』による。なお、これらを含めた資料の引用の際には、私意にて表記を改め、句読点・返り点を施した。

(11) 石橋氏、前掲(注5)書。石橋氏は更に、「三善為康の念頭には『滅欲却我慢経』ともいわれる『文殊菩薩献仏陀羅尼名烏蘇吒』が意識されていたとすべきかもしれない」とする。

(12) 南里氏、前掲(注9)論文。

(13) 『日本紀略』・『扶桑略記』応和三年八月二三日条。

(14) 木下文彦「源為憲と『空也誄』―空也研究的方法的前提として―」(『仏教史研究』二二・二三、一九八八年)。

(15) 浄蔵伝の当該部分が「誄」によるものである事については、既に日本思想大系の注に指摘されている。

(16) 所功『三善清行』(吉川弘文館、一九七〇年)。

(17) 但し、「誄」本文は脱落している。

(18) 『大日本国法華経験記』巻上・二九、『今昔物語集』巻一七・二二、同一九一・二八等。

(19) 桃裕行「勧学会と清水長講会」(『上代学制の研究』(修訂版)思文閣出版、一九九四)、後藤昭雄「延久三年「勧学会之記」をめぐって―文事としての勧学会―」(『文芸論叢』五六、二〇〇一年)、等。

(20) 桃氏の「前掲(注19)論等によれば、『縁起』の著作識語が、勧学会関連の最後の記録とされる。

(21) 平林盛得「空也と平安知識人―『空也誄』と『日本往生極楽記』弘也伝」(『聖と説話の史的研究』吉川弘文館、一九八一年)、小原仁「文人貴族の系譜」(吉川弘文館、一九八七年)等。

(22) 勧学会結衆の中心人物であった慶滋保胤は、『日本往生極楽記』の空也伝を残している。

(23) 拙稿『『空也誄』考―文体・成立の背景・評価―』(『和

漢比較文学』二九、二〇〇二年八月。

(24) 後藤氏、前掲(注19)論文。

(25) 柳澤良一『法華経』題詠の漢詩(『国文学 解釈と鑑賞』六一―一二、一九九六年二月)。

(26) 吉原浩人『本朝文粹』の詩序と法華経―勸学会詩序を中心に―(『国文学 解釈と鑑賞』六一―一二、一九九六年二月)。

(27) 後藤昭雄『勸学会記』について(『平安朝漢文文献の研究』、吉川弘文館、一九九三年)。

(28) 後藤昭雄『勸学会の和歌・漢詩』(『国文学 解釈と鑑賞』六一―一二、一九九六年二月)。

(29) 但し、後藤昭雄氏(前掲注28)は、勸学会での文筆制作を認定する事について、厳密かつ慎重であるべきだと主張する。この主張には従うべきである。

※ 右に示した以外の資料の引用は次の文献による。『文心彫龍』

―新釈漢文大系、『文殊般涅槃経』―大正新修大蔵経、『本朝文粹』・『三宝絵』―新日本古典文学大系、『拾遺往生伝』―日本思想大系、『朝野群載』―新訂増補国史大系。

【付記】

小稿は、二〇〇〇年十一月仏教文学会支部例会(於、早稲田大

学)における口頭発表を大幅に改稿したものである。

(いのうえ・わかこ/名古屋大学大学院博士後期課程)