

民間浄土思想の系譜に関する試論

——空也布教の背景——

平 林 盛 得

は し が き

民間布教者の活動が史上に力強く登場した時点として、空也が京都の市民に布教した天慶元年^{八九三}が高く評価されている。この時期は社会的には承平・天慶の乱にその兆を見せる律令体制の動揺、加えて藤原北家一門による政権独占体制の進行、宗教的にはこの撰閲家をめぐる真言天台の被護争いから天台教団の勢力が貴族社会に広く進出して行くと云う一大転換期にあたっている。こうした情勢の中で空也の宗教は如何にして成立したのであるうか。民間浄土思想の布教者の嚆矢として説かれるが、その浄土思想はどのような源流のもとに彼に於いて湧出したのであるうか。民間浄土思想の系譜をたどつて、ともかくも空也までは遡ることができよう。併しそれから先は全く明らかにされていない。前代の遺産の継承であつたか、彼の創見であるのか。そのいずれにしろ空也の評価をめぐつて解かなければならない大きな課題である。

一

金鼓をさげ、錫杖をつき、仏像を負い、法螺を吹き、質素な身なりで勸進を行つた空也、その宗教の特異性を考えると、一貫して流れる民間性にあると云えよう。布教形態が呪術性を帯び、社会事業的色彩が強く、易行易修の口唱念仏が説かれ、修善修仏の勸進などが主となつているのは、その対象が一般庶民達にあつたことを意味している。民間布教と云う観点からすれば、空也がこの分野の嚆矢者であるとは云えない。堀一郎博士は、空也の伝記及び伝説を通してその形態を、一遊行頭陀、二菩薩行（社会宗教的機能）、三苦修練行、四知識勸進、五奇瑞靈応・文殊応現、六沙彌優婆塞形態の尊重、の六項目を挙げ、これが全く前代の行基の形態とその揆を一にしていること、そしてこのことは我国の民間宗教の対社会的な形体類型を示すと共に、一般民衆によつて受容せられた信仰が、庶民そのものの信仰態度や欲求のうちに表白せられ規制せられるものであることを指摘されている。⁽¹⁾この指摘は行基・空也の民間布教者としての基本的性格を極めて明確に把えているが、この形態の一致はそのまゝ空也の、先輩行基の行業継承を意味しない。それでは両者を直接結びつける史料はあるのだろうか。

この点材料は悲観的なものばかりである。乏しい空也の伝記史料の中で、彼が行基の遺産を受けとつた形跡は何処にも見出せない。空也の修業時代について見ると、先ず延長年間^{九二三}三〇廿余歳の時尾張國分寺で剃髪しているが、これは「自度」である。また播磨の峯合寺で一切経を披閱しているが、その理解し難い点が出ると、夢の中に「金人」が現われて教示しているし、阿波・土佐間の海中、湯島と云う島で、一七日腕上に焼香、不動不眠の苦行を行つた末、観音の姿を感得している。即ち行基の影響は見られず、と云うよりその追隨する師を全く見ない。いずれも空也の自力独修を示す事実のみである。それでは彼の宗教、布教形態は彼自身の独創なのであろうか。右の事実だけでそう論断するのはいさゝか早計に過ぎよう。

空也の側に、行基との関連や、直接師事したらしい具体的な人物が見出されないとしても、空也に、その宗教を形成する上で大きな影響を、示唆を与えた人々は確かになかつたのだろうか。角度を変えてみよう。

「二中歴」に「市和尚」として安然の名が挙げられている。「世云市和尚」とあつて、空也が「号市聖」^{日本往生極楽記}とされるのと同種の響きを持つている。安然は九世紀の後半に活躍した僧侶で、十世紀の初めに生れた空也とは時間的にも接近している。それでは安然が「市和尚」と呼ばれた理由について考えてみよう。

安然^(二)は慈覚大師円仁につき出家し、のち遍照に従つて顕密二教の奥義を究めた。元慶元年^{八七}七七入唐の官符を受けたが、実際には渡唐した事実

はなかつたようで、同八年伝法阿闍梨の位につき、のち叡山に五大院を構えて隠棲し、教学の研究に没頭、その著作は百余部に及び、特に天台密教の大成者として著名である。これほどの安然であるが、その晩年の行跡は全く明らかでなく、この不明部が先の市和尚の問題と関連してゐるのである。没年については寛平年間、延喜年間の説があり決着を見ていないが、そのいずれにしろ空也の生れた頃か、その数年前の事で空也が安然に直接師事したことは全く考えられない。この事はしばらくおいて市和尚の問題に移ろう。

「二中歴」^{密教}には「安然世云市和尚」とだけしか記されてなく、この語の補足は何もない。ただ無住の「雑談集」^五卷に「安然和尚天上ノ智者、猶業貧ニシテ餓死セラレケリト云ヘリ」^(三)とあり、「溪嵐拾葉集」^{卷五}に「尋云世間口遊云、五大院ノ貧道無極ノ先徳也」^{云々}、此事実否如何」とか、長老如禪坊の詞として「五大院ノ先徳ノ貧道無極先徳也、其上西京ノ飯殿ニ加シテ村雨ニ飯櫃ヲ流シ給ケル間、被ニテ追出ニ東寺ノ門ニシテ餓死シ給也」^{云々}「五大院ノ弘法大師ノ難破ノ罪障ニ酬ニ成テ貧窮ニ、終焉ノ時ノ東寺ノ門ノ側ニ土ヲ掘食ヲ餓死給ヘリト云々」等と載せ、「三国伝記」^{卷四}にも「生得貧道ニシテ糶糧已ニ尽朝ノ飢難ニ支、飢寒責来テ夕ノ命易シ消」とある。種々説かれるが要は市中に貧困の身をさらして遂には餓死すると云うのである。先に述べたような天台宗の重鎮とも云うべき安然の晩年について何故このような説がまことしやかに流されるのであろうか。

先の「溪嵐拾葉集」には「法器ニ飢^{ゲル}故貧道ニ云」等と説明している

が、いさゝか説明に苦しい。ところが寛平元年^八十月朔日の「扶桑略記」に次のような記事が載せてあるのは興味を惹く。「大臣云、一日安然

法師云、近来在^三雲林院一人云、蟲蠹々、爰出看^レ之、其虫所^レ竟、東至^三園池司、西至^三網笠岡、北至^三紫野、即羽蟻也、不^レ知^三所由、朕答曰、極不善之事也、先帝欲^レ崩之時、有^三如^レ此之怪、今此事為^レ朕所^レ示也」。この記事を最後として、安然の晩年は否として消息を絶つのである。安然は羽蟻の怪の示す不吉な兆の意味するものを知らず上奏し、宇多帝は先帝崩御の際の前兆を想起され極めて不善のしるしとして自らの身の上に思い致している。この間のことが若し事実であつたとすれば安然の取つた態度は極めて不禁懣であつた訳である。安然の晩年の行業の不明が、直接この事件と結びついているとすれば、現帝崩御の不吉の前兆を故しらず奏上し帝の不興を蒙り、その被護を失ない、果ては市中に貧困の身をさらし、遂に餓死したと考えられなくもない。この当否は別として、少くとも巷間に流布した安然餓死説の根拠としてこの事件を考えることができよう。

さて市和尚の内容であるが、安然が巷間に法を説いて著名であつたことも聞かないし、その他右以外に市和尚と呼ばれるような事象を見ない。即ち「二中歴」に云う「市和尚」は「市中に乞食し、貧困の身をさらした和尚」程の意となり、空也が「市聖」と呼ばれた「市中に遊行して一般民衆に法を説いた聖」の概念とは全く異なつたものとなる。

若しまた安然晩年の消息不明を右の事件とは全く無関係な隠棲勉学に求めれば安然・空也の間はますます遠ざかることとなる。空也の物心つ

く以前に、世間とは没交渉に世を終つた安然にどうやつて空也は教示を得られよう。

- (一) 我が国民間信仰史の研究(第六編)
- (二) 安然については故橋本進吉博士「安然和尚事蹟考」(史学雑誌廿九の八)が詳しい。
- (三) 前掲故橋本博士論所引による。

二一

行基と空也の類似は、民間布教の際の基本的な性格から起因するもので、この範疇で捕え得る僧侶は行基没後から空也出現までに数多く存在している。例えば平安期に入つてからだけでも行基の再来と云われた道昌(承和頃)、金峯山を再開し、吉野河に渡船を設けた聖宝(延喜九没)を始め、各地に泊、浮橋、布施屋等の施設が静安・忠一・賢和・賢養等の手によつて作られていることで知られよう。これ等の僧侶達の行動が全く空也の関心を惹かなかつたとは云えないが、空也の宗教の成立がこの人々の行為により決定的な影響を受けたとは考えられない。

こゝで一考を要するのは「行基年譜」に「新羅國大臣惠基与^三行基^二共申^三阿彌陀仏^一諸國遊行」^{行年卅七歳}とあることで、若し事実とすれば行基と空也を結ぶこととなるが、念仏して遊行したとあるのはこの一項のみで他に見えない。この条項の真実性についてはなお疑わしく、またたとえ事実であつたとしても、先の考察のように空也が行基から直接的に得た

ものは何もなかつたようである。

このように国内に空也の「法脈」の源流をたどることは甚だ困難であるが、一たび国外に目を転じると情勢はいさゝか異なってくる。基本的性格からの一致を超えて、空也の特異な布教形態に類似した姿が、朝鮮半島や中国大陸の伝導者の中に見出されるのである。

先ず七世紀、新羅に浄土教義書、「遊心安楽道」を著わした元暁がいる。彼は「舞弄^ニ大瓠^ニ、其状瑰奇、因^ニ其製^ニ為^ニ道具^ニ、以^ニ華嚴經^ニ一切無碍人、一道出生死^ニ、命名曰^ニ無碍^ニ、仍作^ニ歌流^ニ千世^ニ、嘗持^ニ此^ニ千村萬落^ニ、且歌且舞、化詠而帰、使^ニ桑柘^ニ盆囀^ニ獲猴^ニ之輩^ニ、皆識^ニ仏陀之号^ニ、咸作^ニ南無之稱^ニ、暁之化大矣哉^ニ」^三遺事と云われている。大瓠を携え村落処々を遊行歌舞し、華嚴經をもつて一般市民に伝導し「南無」の称を教えている。此処では金鼓や錫杖、仏像のかわりに大きな瓠をさげてをり、法華經に対して華嚴經が、阿彌陀の称号に釈迦のそれがある。この元暁に金剛三昧經を勧めた大安聖者なる者も「形服特異、恒在^ニ市廛^ニ、擊^ニ銅鉢^ニ、唱^ニ言大安大安之声^ニ」^{宋高僧伝}とある。如何なる服装か明らかではないが、奇異な姿の僧が市中で銅鉢を叩いて人々に呼びかけている様が想像されるが、空也にも同様なことが云えそうである。

中国にも、「三大祖師法語」に踊躍念仏の祖として「漢土ニハ少康、日本ニハ空也」と挙げられている少康がいる。少康は八世紀唐代浄土教家の僧侶で、始めは法華・楞嚴・律・華嚴・瑜伽等を修めたが、のち善導の「西方化導文」から浄土への蒙を啓いたとされている。その布教

も、「泊^ニ到^ニ睦郡^ニ入^ニ城乞食得^ニ錢^ニ、誘^ニ被^ニ小兒^ニ、能念^ニ阿彌陀仏^ニ、一声即付^ニ一錢^ニ、後經^ニ月余^ニ孩孺蠅慕念^ニ仏^ニ、多者即給^ニ錢^ニ、如^ニ是一年^ニ、凡男女見^ニ康則云^ニ阿彌陀仏^ニ……即高声唱^ニ阿彌陀仏^ニ、仏從^ニ口出^ニ、連誦^ニ十声十仏^ニ、若^ニ連誦^ニ珠狀^ニ」^{宋高僧伝}と記されている。睦州城内で乞食し、小兒を集め長期にわたる計画的な布教と口称念仏がこゝで知られる。なお興味あることは、少康が阿彌陀の名号を唱えたと「仏從^ニ口出^ニ、連誦^ニ十声十仏^ニ、若^ニ連誦^ニ珠狀^ニ」と云われたことで、現在京都六波羅蜜寺にある空也像（鎌倉期）の口から六体の小仏像が出ているのを奇しくも想起しよう。この少康については、なお「蔡州和伝要」にも「空也上人ハ三論真言等ヲ修学シ給ヒケレドモ念仏行者ト成テ宋朝ノ少康法師ノ跡ヲタヅネテ踊躍念仏シ給ヘリ」と空也がその行業を受け継いだことを指摘している。

このような説が存在するにもかゝらず、右大陸高祖達と空也との関連については消極的な見解しかなされていない。これは両者の関連を指摘する書がいずれも後代の編纂書であることによる。例えば、故橋川正氏は大安聖者・元暁を指して「新羅のこの人々とわが空也との間に直接何らかの脈絡があつたと思わぬけれどもこの風潮の源流をこゝに求めようとするものである。」また、「どうも少康の伝説に踊躍念仏の事が見えないばかりでなく、空也自身が少康の遺風を学んだことに明証もない。」^(一)「或ひは少康を踊躍念仏の先驅者に数へることは一遍以後時宗の内部に於て創唱された説ではなからうか」と云われている。

空也が右のように大陸高祖達の遺風をも学んだものでないとするれば、

国の内外を問わず彼の「法系」をその前代に求めることはできない。それでは彼の宗教は、その布教形態は彼自身の独創にかゝるものであるとしてよいのであろうか。この点、先の橋川氏の指摘にも拘わらずいさゝか危惧の念を禁じ得ない。少康については一応別にしても元暁等について「直接何らかの脈路があつたと思わぬけれどもこの風潮の源流をこゝに求め」と云うのは具体的にはどう云うことなのだろう。いましばらく空也の周囲の状況を検討する必要があるであろう。

空也と親しかつたらしい慶滋保胤の手になる「日本往生極楽記」があるが、これは我が国往生者の実例を集めたもので我が国の往生伝類の口火を切つた劃期的な著作である。その序文で自らの浄土への思慕と編纂経過を記しているが、文中、

経論疏記説其功德、述其因縁者、莫不披閱、大唐弘法寺釈迦才撰浄土論、其中載往生者廿人、迦才曰、上引経論二教証往生事、実為良驗、但衆生智淺不達聖旨、若不記現往生者、不を得勸進其心、誠哉斯言、又瑞応伝所載、三十余人、此中有屠牛販雞者、逢善知識十念往生、予每見此輩彌固其志、今檢国史及諸人別伝等有異相往生者、兼亦訪於故老、都慮得四十余人、予感歎伏膺聊記操行、号曰日本往生極楽記矣、

と述べている。彼の強い浄土への関心が諸經典疏記類の博搜読破となり、彼の周囲の実際の往生人の例を集めようと決心させることゝなつたが、「極楽記」撰述の直接の契機となつたのは右に見えるように「浄土

論」と「瑞応伝」の大陸二書であつた。「浄土論」は保胤も記しているように迦才の撰であるが、一方「瑞応伝」、正しくは「西方浄土瑞応冊伝」と云われるこの書の編者は文綏と少康とされている。少康、即ち踊念仏の祖と擬せられながら空也との関連を見出せなかつた少康その人である。更に「浄土論」の著者迦才の師が先の元暁とする説も知られている。⁽¹⁾空也と同時代に生を共にした保胤が、少康や元暁に關係ある人の著書に影響を受けて往生伝を編んでいる事実は、空也との関連において如何なる意味をもつものであろうか。

(一) 「空也一遍の踊り念仏について」(「日本仏教文化史の研究所収」)

(二) 「浄土仏祖伝集」たゞこのことについては、元暁の方が後年の人であり、時間的、地理的に両者の師事關係は云えないとする説もある。その際師事説の因つた理由が、浄土論(迦才)と遊心安樂道(元暁)の内容の類似から来ていると云われる時、(佐々木功成氏「迦才の浄土論について」竜谷大学論叢二七四号)両者の關係は依然離れ難い。

三

こゝで空也と保胤の關係について考えておこう。空也は天祿三年^{九七}七十歳で没している^{空也}、^{誅他}ので、延喜三年に生れたことになる。保胤の場合にはこのような明確な逆算はできないが、天元五年^{九八}著わした「池亭記」に「予行年漸垂三五旬」とあり、「極楽記」にも「行年四十以降、其志彌劇」とあること等から推して大体承平年中^{九三}に生れたと考えられて⁽²⁾いる。両者の年齢比較を容易にするために仮に保胤の生年を承平

三年とすると年令差は丁度三十となる。空也が尾張国分寺で自度した時には保胤は勿論まだ生れていない。空也が京都の都市民の前にその姿を現わした天慶元年^八九三は空也三十六、したがって保胤は僅か六歳、空也が叡山に登り延昌について受戒した天曆二年^八九四には保胤はやつと十六歳、或いは文筆をもつてたゞさわる下級官吏への道を踏み出した頃かもしれない。空也の苦行時代に保胤は幼年期を送つたことになる。二人が結びつくのは何時の頃であらう。

両者の交渉の具体的な様子を示す史料はまつたくない。しかし、空也の死が保胤に出家を決定づけた^(二)り、保胤の著「極楽記」の空也伝の記述態度が他の伝ときわだつて異なり、その熱の籠つた高い調子は、保胤の空也への傾倒のなみ／＼でなかつたことを示している。こうした保胤であるから、年齢差こそあれ同時代に生を享けた空也に没交渉であつた云うことは、明徴がないからと云えいさゝか無理であらう。

保胤が仏教、特に浄土思想に強い傾斜を示す事実が顕著となるのは天延初年^三九七の頃の勸学会々所設立運動からである。^(四)この勸学会は一つの念仏結社の性格を示すもので、会が叡山の学侶と中下層貴族文人達によつて結成されるのは、この天延から十年近く遡つた康保元年^四九六のことである。保胤はその設立者の一人に擬せられている。^(五)空也が賀茂河岸に金字大般若經会の書写供養を行い、西光寺の基礎を固めた応和三年の翌年のことである。勸学会自体が空也の示唆によつて結成されたことも考えられ、両者の結びつきをこの時期迄上げることが可能であらう。空也の都

市民および中下層貴族への布教の成果がようやく現われ始めた頃のことである。

右のように、保胤が空也によつて啓発されたことはあつても、その逆、即ち空也の発願に保胤がかゝわりを有した、具体的に云えば保胤が、感激した「浄土論」、「瑞応伝」の著者達に関する知識を得て、それを空也に伝え、空也がこゝから彼の宗教を開示したとは考えられない。こゝでは、しばらく空也の行業に関連のありそうな大陸高祖達の存在が空也の身近な人に理解されていた事実だけを再確認しておくことにとどめる。

たゞ注意すべきなのは「浄土論」、「瑞応伝」を高く評価するのが保胤一人ではなかつたことである。源信はその「往生要集」の中に「又震旦国東晉已来至唐朝、念阿彌陀仏往生浄土、道俗男女合五十余人、出浄土論並瑞応伝」^{卷下大文第七}と記している。永観三年^五九八のことである。これらの著作は一体何時頃日本にもたらされたのであらうか。

迦才の「浄土論」は既に奈良期浄土教家元興寺智光の浄土観に大きな影響を与えていることが知られているので、^(六)可成早く我が国に伝えられ人々に幾多の指針を与えていたようである。一方「瑞応伝」の方は天徳二年^八九五天台僧日延によつて将来されていることが判つているだけで、それ以前のことは全く明らかではない。この天徳二年から「極楽記」や「要集」が著わされた永観三年迄に僅か廿七年しか経過していない。「瑞応伝」将来の経過については「入吳越僧日延伝」^(七)によれば、唐天台徳韶が天台教籍の散佚を歎き、これを補う手段を我が天台平等房の慈念(延

昌)に求めた際、これに応じて天曆七年^{九五}日延が派された。この日延が使命を果たして帰朝の折「瑞応伝」を携えて来たのである。

ここで日延が派遣される前後の我が国浄土思想界における一つの風潮についてみておこう。それは念仏門の述作時代と呼ぶべきものである。

儒者にして詩人島田忠臣^{八二八}は「我亦阿彌陀弟子、他生往詣最中央」^{九二八}と願いながら「西方幀」なるものを拝している。「西方幀」は彼自身か或は他の人が選述した西方浄土への指針書だったのではあるまいか。仁和二年^{八八}に卒した隆海は臨終に際して竜樹・羅什・三蔵の彌陀讃を誦し、更に無量寿経を披閲し、その要文を抄している^{極楽記}。如意寺増祐は天延四年^{九七}その死期に際して、寺僧達を集め「釈経義理」世間無常を談ぜしめている^{同上}。また天台僧延教は妹のために観無量寿経その他の諸経論を抄して与えている^{同上}。日延を送った延昌も、毎月十五日に法会を催し彌陀讃を唱え、「浄土因縁、法華奥義」を対論させている^{同上}。

こうした気運が良源の「極楽浄土九品往生義」、千観の「十願発心記」、禅愉の「阿彌陀新十疑」更には「往生要集」や「日本往生極楽記」を次々と産み出していったのである。「極楽記」には元興寺頼光の「欲生三極楽、情而思之知不_レ容易」と云う言葉が載っているが、これは保胤が「瑞応伝」のうちに「此中有屠_レ牛販_レ雞者、逢_三善知識_二十念往生_上」とあるのを見出して「予毎_レ見_三此輩_二彌固_一其志」と決意を新にしているのと相通じる。そしてこれは既成教団の腐敗墮落ぶりに併せて、「顕密の教法は、其の文一に非ず、事理の業因は、其の行惟れ多し、利智精進

の人は、未だ難と為さざらんも、予が如き頑魯の者、豈敢てせんや」^{往生要集}と云う障害に立たされた時、「夫れ往生極楽の教行は、濁世末代の目足なり、道俗貴賤、誰か帰せざる者あらん」^{同上}と云う強い自負の表明となつてくるのである。往生人の实例を集めた「極楽記」、易行易修の念仏門の教義書としての「要集」は、浄土欣求者にとつては渴望久しい書であつた訳である。

(一) 「予行年漸五旬」とあることから天元五年五十歳とすれば、天祿三年(九七二)が四十歳で、保胤の宗教活動が史実に顕著に現われる天延二年(九七四)には、近く「行年四十以降、其志弥劇」の彼自身の言葉と一致する。この場合生年を逆算すると承平三年がその年となる。(拙稿「撰関期における浄土思想の一考察」紀要六号)

(二) 菊地勇次郎氏「日本往生極楽記の撰述」(歴史教育第五卷第六号)
(三) 日本往生極楽記収載の四十二人の伝中保胤が讃を記しその行業をたゞえているのは空也一人である。

(四) 註(一)掲拙稿

(五) 桃裕行教授「上代学制の研究」第三章第四節

(六) 戸松憲千代氏「智光の浄土教思想に就いて」大谷学報第十八巻の一

(七) 竹内理三博士「入具越僧日延伝記」(日本歴史第八二号)

(八) 井上光貞博士「日本浄土教成立史の研究」第二章第一節

四

以上空也布教の先蹤を追つていけば外縁的な面を考えて来たが、これと空也自身の内面とどのように結びつくのだろうか。延長年間二十余歳で尾張国分寺で自度したが、何故彼が尾張の国分寺で、しかも自度と云

う形式で出家したのか。これは解かねばならぬ大きな疑問であるが、この間の事情は全く明らかではない。たゞ云えることは、この自度とその後に来る布教態度とが無関係でないと言ふことである。即ち空也の位置する庶民的立場と云う点で終始貫ぬかれていることである。

空也の出生について、為憲は「空也諫」に「上人不顯父母、無説郷土」と云い「有識者或云、其先出皇派焉」と続ける。保胤もこの諫をふまえて「沙門弘也、不_レ言_二父母_一、亡_レ命在_二世_一、或云、出_レ自_二潢流_一」と記している。為憲にしる保胤にしる、空也の晩年を知つてをり、勸学会あたりを媒介としてその交渉も考えられるから右の語は可成り信憑度が高い。

それでは何故空也は自らの出自を語らず、世上はその出身について皇胤であるらしいと噂をしたのだろう。この点故辻善之助博士は実に興味深い考察をされている。^(二)即ち保胤、為憲の説に加えて「本朝皇胤紹運録」に仁明天皇の皇子常康親王（即雲林院宮）の御子とあり、「宇治拾遺物語」に余慶が「そこは貴き上人にておはす、天皇の御子とこそ人は申せ、いとかたじけなし」とある言葉から皇胤説を事実としている。「紹運録」によつて常康親王は惟喬親王と従母兄弟で、母は同じく紀氏出身、名虎の女種子であること、親王は藤原氏全盛の世に志を得ず、出家して僧正遍照に従い、家を遍照に付して寺としていることを挙げられ、「若し空也の系胤に関する右の説が事実であるとすれば、自ら父母を顯はさず、市井に隠れて、平民説法に従事した事の裏には藤氏と紀氏との争いからまる一種の悲劇が籠つてゐる」とされている。確かにこの見解は空也が

異常なまでに力を注いだ民間布教への努力のエネルギーの源泉を明らかにしたものとして示唆に富む。たゞ現実問題としては、常康親王は普通貞観十一年^{八六}に没していることが知られているので、延喜三年^{九〇}生れの空也の父とする考えは全然成り立たない。こう云つても、空也が自らの出生を語らなかつたこと、保胤等がその出生を知らず——或は知つていて伏せたか——、生前中から世間ではその出生を皇胤とする説が流布していたことは事実であり、易行易修の民間布教に敢えて専心したことを考えると、彼が常康親王の御子でないとしても、故辻博士が考察されたような藤氏との抗争が空也の生家をめぐつて起つたと考えることは必ずしも不当ではないようである。

井上博士は浄土思想の展開を担つた文人・中下層貴族の動き、特に延喜以後のこれらの人々に共通した貴族生活への鋭い批判的意識を指摘されている。^(三)これは撰関家専制による旧名家の没落と藤氏以外の一般貴族達の生活の不安定と逼迫に根ざすものである。保胤も「近代人世之事、無_二可_レ恋_一、人之為_レ師者、先_レ貴先_レ富」「不_レ要_二屈_レ膝折_レ腰_一、而求_二媚_レ於王侯将相_一」^{池亭}と云つてゐる。こうした批判が変動する貴族社会の中で自身の生活の空しさを自覚させ、罪の意識を芽生えさせ、浄土を欣求することゝなるのである。空也もこのような撰関制確立期の渦中にあつて現世の空しさを、醜さをつぶさに味あわされたものではなからうか。

空也の出家が右のようであつたとしても、その特異な宗教はどのような土壌に育成されたのだろう。修業時代については先に検討した通りで

あるが、腕上に焼香して七日間、昼夜不動不眠したり、蛇を錫伏したり、親友の送葬にあたり閻羅王宮に牒状を書しこれを火に投じて会葬者を震撼させる等^{空也}生涯を通じてその気概にあふれた実践的行動は、彼が特異の宗教を独力で開示しようとする風姿にほど遠い印象を与える。このことは大陸高祖達にその先蹤を認め得る時一層強くなる。それでは空也はどうして、どこから大陸高祖達の知識を得たのであろうか。

こゝで叡山と空也との關係を考えておこう。何故なら、空也の浄土思想について一般にその民間布教的態度が云々され、事実それが重要な背景となつてゐるのであるが、その底に観想的な叡山の浄土観が潜んでゐることを見逃してはならないからである。即ち「空也誄」に「始視本尊彌陀如来、欲見当来所生之土、其夜夢至極樂界、坐蓮華上、国土壯嚴、与経同説、覺後随喜」と云う語を載せ、臨終時にも「浴著淨衣、擎香炉而箕居、向西方以瞑目、嘗斯時也、音楽来自天、異香出自室」と記されている。観想的な浄土の幻相が空也を包んでゐるようである。彼が何時それを得たか。こゝにおいて空也と叡山との結びつきが問題となつてくる。空也と叡山と云えば直ちに天曆二年^{九四}四月空也が戒を受けるために叡山に登つたことが思い出される。戒師は天台座主延昌であり、空也は光勝なる名を得てゐる。

延昌は加賀の人、延暦寺祚昭(玄昭とも)の室に入り頭密の学を修め、同長意から菩薩戒を、また仁観・惠亮から伝法灌頂を受けてゐる。朱雀・村上両帝の信篤く、屢々その加持にたずさわつてゐるが、その行動で注目

されるのは山北の「人烟絶域之地、鳥路希通之嶺」を撰んで道場とし、この地に「花堂」を結構し八尺十一面観音を本尊とし、不動尊、毗沙門天王像、その他の諸像を造り、補陀落寺を供養してゐること^(三)その浄土思想にある。彼は平生「先命終之期、欲修三七日不断念仏、其結願之日、我入滅之時也」^{日本往生極樂記}と云つており、その願いの通りに往生している他、先に触れたように、毎月諸僧を招いて彌陀讃を唱え浄土の因縁を対論させる等念仏門述作時代の一翼を担つてゐる。日延を派遣して「瑞応伝」を将来せしめたのはこの延昌に外ならないのである。延昌が空也を山に迎えたのは天曆二年、補陀落寺を供養した三年後、座主の位についてから三年目の初夏、延昌六十九、空也四十六歳の時のことである。

「門葉記」は天徳三年^{九五}四月廿九日補陀落寺供の際の越中守藤原後生作願文を載せてゐるが、その文中に涅槃經一部卅八卷を書写奉納してゐることが見える。加えてこの寺の本尊は十一面観音、こう考えてくると空也の西光寺結構の際^(四)と類似していることに気付くのである。西光寺の本尊も十一面観音であり、經こそ違え大般若經の書写供養を行つてゐるのである。空也が観音像を造立したのは天曆五年^{九五}で、大般若經書写の発願をしたのがその一年前の年、この經が完成し供養され西光寺の基礎が確立されるのが、十余年経過した応和三年^{九六}のことで、この限りではいずれも空也が延昌に戒を受けて以来のことで、空也が受戒の際に始めて延昌を知り、それ以後彼に傾倒したとしても必ずしも不当ではあるまい。ところが両者をもう少し詳細に見ると、空也が観音信仰に布

教の関心を示したのは天慶七年^{九四} 観音三十三身を供養していることで

知られるように可成り遡る。延昌が補陀落寺を建てる前年のことで、この寺に供養した涅槃經の講演を始めたのは天慶五年であつたから、受戒以後に見せる両者の類似の基礎は受戒のことを越えて天慶初年にまで遡る可能性を示すのである。この延昌の他にもう一人空也の周囲に叡山と関係のある僧侶がいる。康保元年^{四九六} 七十四歳で東山雲居寺に没した大法師浄蔵で、空也の応和の般若若經供養会の会衆の中で唯一人その名を知られている僧侶である。

浄蔵は例の意見封事十二条で有名な三善清行の第八子で、母は嵯峨帝の孫にあたるとも云われる。「拾遺往生伝」によれば七歳にして道心を露わにし、若年で名山靈峯を歴渉、苦行しているが、この点空也と似ている。十二歳で受戒、天台清涼房玄昭律師（一説に延昌の師）から三部大法、諸尊別法等を受け、また天台台密の大成者安然の直弟子大恵大法師から悉曇の教示を得ている。そして横川如法堂に籠つて更に修行を重ねているが、この頃から非凡の僧であることを示し始める。特に著名なのは平将門の調伏祈禱であろう。天曆の頃八坂寺に住したらしく、「空也誄」に「八坂寺浄蔵大徳」と見えるから応和の末年迄の間こゝに居たのであろう。この八坂寺と云い、没した雲居寺と云い、いずれも西光寺とはそう遠くない位置にある。たゞし空也と浄蔵との交渉については応和の法会以外に全く明らかではない。

なお説話類を博搜すれば余慶以下の天台僧を空也の周囲に見出すこと

もできるが、それらの僧達に空也が師事したらしい形跡は実史料の上からは語られていない。

(一) 「日本仏教史」上世篇

(二) 前掲書

(三) 延昌の伝については大日本史料康保元年正月十五日の条（第一篇の十一）

他に収められているのが詳しい。

(四) 拙稿「六波羅蜜寺創建考」（日本歴史昭和三十四年七月）なお西光寺の後

身六波羅蜜寺の山号は普陀落山。

(五) 浄蔵の伝についても大日本史料康保元年十一月二十一日条（同前）他が詳しい。

む す び

以上空也の周囲を様々な角度から窺見したが、その結果は必ずしも満足のいくものではなかった。空也宗教の思想的源流をたどる試みも、空也出家の原因の把握も、史料の欠如と云う大きな障害が横たわっていた。しかし、空也の特異な布教が、彼自身の発想・案出したものでなかったと云うことは云えよう。この場合、勿論彼の宗教の開示が、その出自からまり、更に難行苦行の果にたどりついたものであり、加えて彼の強い実践的な意慾に基ずくものであることを否定しようとするものではない。たゞ空也布教の思想的な系譜を大陸浄土教家に求め得ることを指摘したいのである。

大陸浄土教家元曉、少康等と空也との類似については第三節で触れた通りであるが、両者の交渉について明証を見ないとは云え、保胤・源信

等の教義書への傾倒ぶりから、その著者等に対する理解は充分に考えられよう。その場合、少康については、天徳二年日延によつて将来された「瑞応伝」によつて始めて我が国にその名が紹介されたとすれば、空也の開示はそれ以前であるから一応関係がなくなり、元晁、即ち新羅浄土教が空也の思想的源流となつてくる。新羅浄土教一本に絞れるかどうかは別にして、それでは空也はどのようにして元晁等の行業を撰取し得たのであろうか。この撰取については全く明らかではないが、たゞ考えられるのは、叡山を媒介とすることである。この期浄土教学の主流を占める叡山、其処の多くの浄土教家中でも、日延を派して浄土教の実践書を移植する企てをし、また空也の戒師でもある延昌が、空也に新羅浄土教家達の行業を示唆し得る可能性が大いに考えられる。たゞその宗教活動にも類似があると云え、延昌が空也の師であつた明徴は何処にもなく、その関係はにわかに決定できない。

空也の師が誰であつても、次のようなことは云えよう。即ち空也が元晁等の行業を知り得たのは、当時の浄土への関心の昂まりによるものであつたと。世俗化し、救済の役割を果さなくなつた顕密既成教団はたのむに足りず、替つて罪惡觀を基底としその救済を目ざす浄土の教えが人々の関心を呼び、関係経論疏記の類が争つて読まれた。浄土への指針として、要文が抜粹されたり、再編成されたりする過程で、それ等の著作者である大陸浄土教家への理解が深まり、その行業が高く評価されていつたのではあるまいか。

藤氏一門の榮華とゞもに、多くの名家が没落し、藤氏以外の貴族達、特に中下層の貴族達は自らの位置の定めなさを痛感して行く。しかも空也が東北の地を追われたような地方騒乱は日に日に激しく、社会に新たな不安感を深めて行く。空也の出自をめぐる先の考察は、当にこのような社会変革の渦中にあつたことを意味するのであり、この点深い浄土への関心を示した慶滋保胤や源為憲等と共通の思想的基盤に立つものである。空也が民間布教に従事し、その成果については保胤が「極楽記」で高く讃えている。このように民間布教に専心する空也に知識人が共鳴していることこそ、両者の思想的基盤の等しいことを意味していよう。浄土への関心が、大陸高祖達の著述の再編成の要求や、その行業への期待、即ち我が国人による実践者の待望となつて現われたのではあるまいか。大陸高祖、元晁等の行業を誰が実際に空也に伝えたか。確かにこれは解くべき重要な問題には違いない。しかし、それが誰であつても、叡山を含めて、社会の変貌の中で正しい批判の目を持ち苦悶する知識人達の浄土教学の理解の深化が、こうした大陸高祖達の行業を評価し、自らの知識としたところに拠ろう。この知識が誰かの手によつて実践に移される段階に来ていたのである。当に空也がその実践者であつた訳である。空也の苦悩と求道、それはとりもなおさずこの期浄土欣求者たる知識人一般に通ずるもので、その因は社会の変質と深くからみ合つたものである。