

Kankyo no Tomo (3) : A Reproduction of Iwase
Bunko Text and Collation of Various Texts 『A
Supplement to the Complete Notes on Kankyo no
Tomo』

メタデータ	言語: jpn 出版者: 公開日: 2017-10-03 キーワード (Ja): キーワード (En): 作成者: メールアドレス: 所属:
URL	http://hdl.handle.net/2297/47716

かゝるにこのおとこのふかく思ひれて、わすれず侍けん事、かねてはかの天竺ノ比丘のごとく、昔のよに不浄観などをこらしける人の、このたひおもはぬえんにあひて、うきよをいつるたねとしけるにやとおほゆ。

〔校異〕(1)月ごろすきて月比過て(神)(2)いふやうに云様(神)(3)仏ノ(類・版)(5)ともい友(神)(6)いさなはむとぎ(類・版)(7)みえうみ(宮)(8)まうさん(神)(9)あり(神)(10)たれもみ(神)(11)みる見る(宮)(12)いはきい(神)(13)みる見る(神)(14)あり(神)(15)いはきい(神)(16)みる見る(神)(17)みる見る(神)(18)みる見る(神)(19)みる見る(神)(20)みる見る(神)(21)みる見る(神)(22)みる見る(神)(23)みる見る(神)(24)みる見る(神)(25)みる見る(神)(26)みる見る(神)(27)みる見る(神)(28)みる見る(神)(29)みる見る(神)(30)みる見る(神)(31)みる見る(神)(32)みる見る(神)(33)みる見る(神)(34)みる見る(神)(35)みる見る(神)(36)みる見る(神)(37)みる見る(神)(38)みる見る(神)(39)みる見る(神)(40)みる見る(神)(41)みる見る(神)(42)みる見る(神)(43)みる見る(神)(44)みる見る(神)(45)みる見る(神)(46)みる見る(神)(47)みる見る(神)(48)みる見る(神)(49)みる見る(神)(50)みる見る(神)(51)みる見る(神)(52)みる見る(神)(53)みる見る(神)(54)みる見る(神)(55)みる見る(神)(56)みる見る(神)(57)みる見る(神)(58)みる見る(神)(59)みる見る(神)(60)みる見る(神)(61)みる見る(神)(62)みる見る(神)(63)みる見る(神)(64)みる見る(神)(65)みる見る(神)(66)みる見る(神)(67)みる見る(神)(68)みる見る(神)(69)みる見る(神)(70)みる見る(神)(71)みる見る(神)(72)みる見る(神)(73)みる見る(神)(74)みる見る(神)(75)みる見る(神)(76)みる見る(神)(77)みる見る(神)(78)みる見る(神)(79)みる見る(神)(80)みる見る(神)(81)みる見る(神)(82)みる見る(神)(83)みる見る(神)(84)みる見る(神)(85)みる見る(神)(86)みる見る(神)(87)みる見る(神)(88)みる見る(神)(89)みる見る(神)(90)みる見る(神)(91)みる見る(神)(92)みる見る(神)(93)みる見る(神)(94)みる見る(神)(95)みる見る(神)(96)みる見る(神)(97)みる見る(神)(98)みる見る(神)(99)みる見る(神)(100)みる見る(神)

むかし、いかなりけるかはねの、せめてもこの人を道ひかんとて、あたしのつゆきえもはてなて、のこりけるや賢と、おほつかなくあはれなり。あはれや、昔のひしりのかはねにや、ともおもひやり侍。羅什三蔵ノ御母の、つかのほとりにて人ノ骨のしろきをみたまひて、道心をこしてなかくうきよをいひてはて給けん、思ひいられてあはれ也。けにも、心あらむ人、これをみむはかり、道心おこりぬへき事や侍。されは、弘法大師は、しろきむし、あなの中にむくめき、あをきはへ、口のうちにとふ。むかし、のよしみをたつねんとするに、一たひはかなしむ一たひは、つへし、とそかきたまへる。止観のなかに、人のしにて身のみたるより、ついにそのほねをひろひてけふりとすよりの事をときて侍るは、見るめもかなしう侍をか。かやうのふみにもくらきお

とこの、おのつからその心をこりけん事、なを(48)ありかたく侍へし。

〔校異〕(1)この此神(2)道ひかん(3)みちひかん(神・類・版)都ひかん(神・類・版)(4)きえうき(宮)消(神)(5)のこりける(神)(6)あはれなり(神)(7)あはれなり(神)(8)あはれなり(神)(9)あはれなり(神)(10)あはれなり(神)(11)あはれなり(神)(12)あはれなり(神)(13)あはれなり(神)(14)あはれなり(神)(15)あはれなり(神)(16)あはれなり(神)(17)あはれなり(神)(18)あはれなり(神)(19)あはれなり(神)(20)あはれなり(神)(21)あはれなり(神)(22)あはれなり(神)(23)あはれなり(神)(24)あはれなり(神)(25)あはれなり(神)(26)あはれなり(神)(27)あはれなり(神)(28)あはれなり(神)(29)あはれなり(神)(30)あはれなり(神)(31)あはれなり(神)(32)あはれなり(神)(33)あはれなり(神)(34)あはれなり(神)(35)あはれなり(神)(36)あはれなり(神)(37)あはれなり(神)(38)あはれなり(神)(39)あはれなり(神)(40)あはれなり(神)(41)あはれなり(神)(42)あはれなり(神)(43)あはれなり(神)(44)あはれなり(神)(45)あはれなり(神)(46)あはれなり(神)(47)あはれなり(神)(48)あはれなり(神)(49)あはれなり(神)(50)あはれなり(神)(51)あはれなり(神)(52)あはれなり(神)(53)あはれなり(神)(54)あはれなり(神)(55)あはれなり(神)(56)あはれなり(神)(57)あはれなり(神)(58)あはれなり(神)(59)あはれなり(神)(60)あはれなり(神)(61)あはれなり(神)(62)あはれなり(神)(63)あはれなり(神)(64)あはれなり(神)(65)あはれなり(神)(66)あはれなり(神)(67)あはれなり(神)(68)あはれなり(神)(69)あはれなり(神)(70)あはれなり(神)(71)あはれなり(神)(72)あはれなり(神)(73)あはれなり(神)(74)あはれなり(神)(75)あはれなり(神)(76)あはれなり(神)(77)あはれなり(神)(78)あはれなり(神)(79)あはれなり(神)(80)あはれなり(神)(81)あはれなり(神)(82)あはれなり(神)(83)あはれなり(神)(84)あはれなり(神)(85)あはれなり(神)(86)あはれなり(神)(87)あはれなり(神)(88)あはれなり(神)(89)あはれなり(神)(90)あはれなり(神)(91)あはれなり(神)(92)あはれなり(神)(93)あはれなり(神)(94)あはれなり(神)(95)あはれなり(神)(96)あはれなり(神)(97)あはれなり(神)(98)あはれなり(神)(99)あはれなり(神)(100)あはれなり(神)

二十一、からはしかはらの女のかはねの事

いまたむけにいとけなく侍しほとこの事にや。からはしと河原に、身まかりる女をすてたる事侍き。この女は、をのかしうの夫なるものにしのひにゆきあふとて、しうの女いみしくそねみて、おとこのほかにあるまに、さま(10)のはかり事をかまふて、いひしらすことはもおよはぬ事ともして、しのひにひきすてさせたるなりけり。しぬる女は、とし十九にそなり侍りける。さらぬ事たにもありや、よの人の心のさかなきは、ゆきあつまりてみるもの、稲麻竹葦のことくそ侍し。ふるさとのちかく侍しかは、まかりてみ侍し、ふつに人のすかたにはあらで、おほきなる木のきれのやうにてそ、あし、てもなくて侍し。きたなくけからはしき事たと

野バラ(版)(17)ちり塵(神)(18)はては果て(神)(19)しらつ
 ゆ↓白露(譚・神・版)白露(宮・類)(20)あさちかはら↓浅茅(原
 (神)(21)秋風の↓秋風を(宮・譚・神・類・版)(22)のこして↓残
 して(神)(23)いさか↓いささか(類)(24)なごり↓名残り(神)
 (25)まほろし↓幻(神)(26)さてもうきよのならひ↓拔憂世(習)
 (神)(27)あり有(神)②しらて↓しみて為(29)らむらん(譚・
 神)(30)しるへにて↓しるへに(神)欠損(31)ゆあゆへ(譚・
 神・類・版)(32)つもり↓積り(神)(33)くやし↓悔し(神)(34)か
 き↓書(神)⑤たちぬとすへし↓たりぬとすへし(為・宮)たちぬと
 すくし(譚・神・類・版)⑥さても↓とも(譚・神・類・版)(37)
 この↓此(神)(38)也なり(神)⑨すし↓すし(神)(40)かな
 しく↓悲しく(神)(41)こそ↓社(神)⑩さらに↓更に(神)(44)かな
 (類)(43)むまれはへらし↓生れ侍らし(神)(44)あはれ↓哀(神)
 (45)見侍し↓み侍し(為・譚・類・版)(46)あらず↓えらはす
 (譚・神・類・版)(47)かきあつめて↓書集めて(神)(48)しのひ↓忍
 ひ(神)(49)をきて↓置て(神)おきて(宮)(50)うかみ↓うかみ(譚)
 (51)思給ふる↓思ひ給ふる(宮・神)(52)密こん↓密言(宮・譚・神)
 密こん(類・版)「為」は底本と同じ「言」の書き入れあり(53)と
 も↓共(神)(54)侍↓侍(神)⑤いきたりしすかた↓いきたる姿(神)
 いきたるすかた(類・版)いきたりすかた(譚)(56)すかたをこそ↓す
 かたこそ(宮)(57)こそ↓社(神)(58)みね↓見ね(譚)(59)しにか
 はね↓死かハね(神)(60)入て↓いれて(神)

さて、このかきをくたひに袖のしほるゝもしほ草の中に、そ
 のかほなどのきはやかにて、たゞいまその人にむかへる心ちのし
 て、ところせきまでにおほゆるもあり。またほのかにもみし人な
 とは、かすみたるやうにおほゆるも侍へし。抑、この事を思より
 侍し事、三乗のひしりをみし人は、みなつみをのそきさとりをひ
 らき⁽⁸⁾。また、むかしの高僧をみし人は、みなほとににしたかへる
 益ありき⁽¹⁶⁾。いまこの身にとくも⁽¹⁷⁾侍らましかは、みもみえすもす
 る人々、すこしのやくもあるへきお⁽²²⁾いひつくしかたくあさまし
 く、わつかに比丘の名をぬすみて、返て三宝をあさむくつ⁽²⁶⁾みをま
 ねくへきみなれは、そのやくかけてもあるまじきかなしき⁽³⁰⁾におと
 ろきて、見し人のむかし⁽³¹⁾かたりになりゆくかす⁽³²⁾を⁽³³⁾しるして、なさけ
 をはこひ侍也⁽³⁵⁾。もしこのなさけ、甘露ノ雨となり、清凉ノ風とな

りて、をの⁽⁴¹⁾ありかをとふらは、それをあやしの身にえんをむ
 すへる⁽⁴²⁾。新羅国ノ元暁の疏ノ文かとよ、他作自受のことよりはなし
 といへとも、しかも縁起難思のちからあり、といへる、たのもし
 くこそ侍れ。

〔校異〕(1)この↓此(神)(2)かきをくたひに袖のしほるゝ(神)(3)心ち↓心地(宮)(神)
 (7)またところ又(神)(8)ほのかにも↓ほのかに(譚・神・類・版)(9)
 おほゆる↓覚る(神)(10)思↓思ひ(神・類・版)(11)ひしり↓聖
 り(神)(12)みし人↓見し人(譚・神・類・版)(13)みなつみをのそ
 きさとりを↓皆罪を除き悟りを(神)④ひらき↓ひらき(譚・
 神・類・版)(15)また又(神)(16)ありき↓有き(神)(17)とく↓徳
 (神)とく(版)(18)もし若神(19)みもみえすも↓見
 えす(為・宮・譚)みえも(神)見えも(類・版)(21)人々↓底本
 「人」人々(神)人々(類)(22)やく↓益(神)(23)へきお↓
 きを(宮・譚・神・類・版)④ぬすみて↓ぬすみ(類)(25)返て
 ↓返りて(神)返て(版)(26)つみ↓罪(神)(27)みなれは↓身
 なれば(為・宮・神)(28)やく↓益(神)⑥あるまじきかなしき↓有
 間敷事かなしき(神)あるまじき事かなしき(類・版)あるまじき事
 なしき(譚)(30)見し↓みし(神・類)③むかし↓昔(神)(32)
 なりゆく↓成行(神)(33)かす↓さま(為)数(神)(34)なさけ↓情
 (神)(35)はこひ↓ばこひ(類)(36)侍也↓侍る也(神)(37)もしこ
 の↓若此(神)(38)甘露ノ↓甘露の(宮・譚・神・類・版)(39)なり
 りて↓成て(譚)④をの↓ほの(類)(43)えん↓縁(神)え
 り(類・版)④むすへる↓結ひぬる(神)(45)一ノ↓一の(宮・譚・
 類・版)ひとつ(神)(46)おもひ↓思ひ(譚・神・類・版)④新
 羅国ノ↓新羅国の(宮・譚)新羅国(神・類・版)④疏ノ文↓疏の
 文(宮・譚)疏文(神・類・版)(49)他作自受↓字音なし(宮・譚・
 神・類)(50)縁起難思↓字音なし(宮・譚・神・類)(51)あり↓有
 (神)②侍れ↓侍りけれ(神)

※補記
 本文(諸本)中の変体仮名「ニ」「ハ」は、すべて平仮名に改めて記
 した。

付・『閑居友』全注釈補遺

(金沢古典文学研究会編『説話・物語論集』第一・二・三号
所収分)

(1) 宗叡僧正と、もなひ (上巻第一話)

この時、親王は宗叡の他に賢真・惠尊・忠全・安展・禅念・惠池・善寂・原懿・猷繼の他に船頭高丘真岑らや控えの者十五人、また張友信・金文習・任仲元(三人唐人)、更に建部福成・大島智丸や水夫など僧俗六十人で出発した(『頭陀親王入唐略記』)とくに宗叡と連れ立っていく表現は、「貞観四年ニ真如親王入唐ノ時アヒトモナヒテ」(『真言伝』巻三)、「貞観四年、真如親王ともろともに入唐したりける仁なり。」(妙法院本『山王絵詞』)など随所に見られる。「ともなふ」は自動詞であり、従う・連れ立つの意。従うという場合には助詞「に」を、連れ立つ意味の時には「と」を上にとる。○賢助僧正ともなひて加持香水を見侍りしに(『徒然草』二百三十八段)。○西山の西住上人ともなひて、難波のわたりを過侍りしに(『撰集抄』第四一)。

(2) 法味和尚といふ人におほせつけられて学問ありけれど、心にもかなはざりければ、(上巻第一話)

法味和尚の伝未詳。『本朝高僧伝』に「特命法味和尚授經論。而如不為愜意。」とあるが典拠不明。この部分「頭陀親王入唐略記」には「仰請来阿闍梨令決難疑。經六箇月。問難闍梨。不能擊蒙。」とあり『元亨釈書』にも「遍詢名徳不充如意。」と報じている。この阿闍梨が青龍寺の法全であったことは、『弘法大師弟子伝』巻上の「乃到長安謁青龍寺之法全阿闍梨。受両部灌頂。改号曰遍明。」などの記事により略々確実であるが、法味和尚のことは、諸書に触れられていない。

(3) わたりたまひける道のよういに大かんじを三もちたまひたりけるを、(上巻第一話)

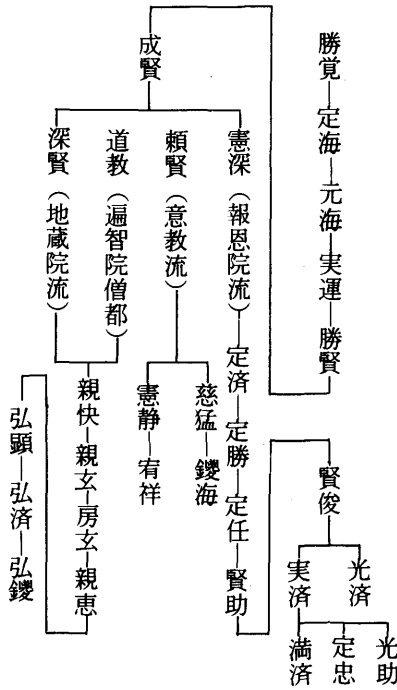
大柑子をめぐって、化人が菩薩の行に言及する類似説話が、『撰集抄』巻三―七(瞻西上人がけしかる女に小袖を二枚まで与えたが、三度目には「さのみは身の力なし」と断わると、女は「汝はきはまりてこゝろ小さかりけり。こゝろ小さき人の施をば、われうけず。」といて、二枚の小袖を投げかえして姿を消した所伝)に見られることは、既に先学が指摘する所である。また、同じく巻六―一(玄菟之事でも、真如親王が、唐土の帝のもとより天竺に赴く状況を「渡天の心ざしをあはれみて、さまざまの宝をあたへ給へるに、それ由なしとて、みなみなかへし参らせて、道の用意とて大柑子を三とゞめ給へりけるぞ。聞くも悲しく侍るめる。」)とあるが、大柑子やりとりの部分を欠いている。『撰集抄』のこの説話がその素材源を『閑居友』の真如親王伝に仰いでいることは確かであるが、では何ゆえ化人出現の箇所を省いたのであろうか。推測ではあるが、先の瞻西伝と類似発想であるため、重複を避けるため、カットしたのではないかと思われる。ところで、慶政はこの発想をどこから入手したのであろうか。醍醐寺三宝院門主満濟は、永享三年(一四三一)四月四日、定助僧正に向かつて慶祚大阿闍梨伝について「為拜龍智令渡天処。於迦毘羅山有一老翁乞者。向大阿闍梨乞食。大阿闍梨所持柑子一与之。又乞之。然而五マテ与之。今一柑子ヲハ為旅糧。惜テ不与之。其時翁云。我ハ是龍智也。憐汝志ヲ是マテ来也。但汝慳貪ナリトテ上ノ空西ヲ指テ飛行。于時大阿闍梨一ノ柑子ヲ空ニ投テ泣悲テ自其帰朝云々。」という故事が伝記にあるや否やを聞いている。第七十一代醍醐寺座主定助はそれに対して、「そのことは伝記に見えていません。また慶祚阿闍梨の渡唐のことは承っておりません。」(『満濟准后日記』)と答えている。『閑居友』成立後約二百年余りたつてからのことであるが、同一発想といえるこの伝承が、醍醐山第七十四代座主満濟の

念頭にあったことは注目に値する。だが、これと関連して『野沢血脈集』第一に『醍醐抄』の記述を紹介しているが、これこそ真如親王大柑子説話として『閑居友』の異伝と思われるものである。即ち、平城天皇嵯峨帝失給ケリ。真如失給ヘキニテアリシヲ。大師御弟子乞請申サセ有御出家。雖然平城天王御事無念思食サレテ。日本御スマイ本意ナク御事座アリケン。御入唐御志大師御暇乞給。大師頻雖留申無承引御入唐。剩渡天。柑子三道御糧物御所持アリケリ。流沙鬼神出乞奉彼柑子。二与之今一渡天タメト被殘。鬼神其程小機渡天不可叶怨残害シタリト云々と。『醍醐抄』は、別名『醍醐八十条醍醐山弘鏡口授』ともいい、その筆録者は三輪流の良英である。ここで親王は、三つ所持せる柑子のうち二つを与えたが、いま一つを渡天のために惜しんだ。そこで、鬼神は「その心が小さい。そのようでは渡天は叶うまい」といって、忽に殺害したというのである。即ち、彼の所行と客死との間に、必然的な因果関係があるかの如き筋書となっている。良英にこの所伝を口授した弘鏡については後述するが、貞治元年(一一三六)から応永三十三年(一四二六)に亘って生存した人で、至徳二年十二月十三日には醍醐山光台院弘済の下で、伝法職位を受けた碩徳の僧である。したがって、『醍醐抄』の成立は、十四世紀末から十五世紀初頭と考えて差支えあるまい。即ち、『閑居友』よりも、ほぼ二世紀時代が降る成立である。しかし、その話型は、『閑居友』と同源の素材より伝流したものではなからうか。もし、両者が親子関係であれば、大柑子のみならず虎害のことに筆が及ぶ筈で、心の狭小なるために鬼神に害されたとする筋書は生じ得ないからである。ただ、『醍醐抄』と『閑居友』では親王が大柑子を与える個数が異なっていることからすれば、前者の方が後世的産物といえようが、このことが直ちに両者の親子関係を意味するものではない。先に述べた瞻西上人の小袖説話を通して理解されるように、菩薩行と対置される条件は、段々と後世になるにつれて、一層厳し

くなつてゆく。三つの大柑子のうち一つ与えて問答が始まる話が、二つ与えることになり、はては満済の脳裏にあった慶祚の大柑子譚では、六つのうち五つも与える所までいってから菩薩行云々の対決が描かれている。ところで、興味深いことに、如上の真如親王大柑子所伝を口授した弘鏡と、慶祚大阿闍梨の大柑子説話を念頭においていた満済とは、醍醐寺で同時代に活躍していたのである。即ち弘鏡は座主定忠より光助所伝の聖教法論を付嘱されている。『野沢血脈集』巻二十三成賢の付法二十人の頭註に「定忠無学義満將軍時背御意醍醐退出其剋聖教等光明心院弘鏡方定忠隱密被進之。然其時座主満済此事聞。実勝聖教等召出。上醍醐普門院安置給也。」とあるのは、それに関わる記事である。したがって、大柑子説話は足利義満の時代に、醍醐寺にてかなり伝播していたと思われるが、その発想の根源はどこまで遡及できるかは未詳である。ただ、前述した如く、虎害説話と結合していない真如親王大柑子説話のあることは、それが『閑居友』のそれと同根の素材源に依拠していた可能性がないとはいえぬ。ちなみに、真如親王が龍智菩薩に逢うため渡天を志したという伝承がある。即ち、『三宝院流意教方血脈鈔』上巻に親王が、「遂ニ渡天ノ御心ヲ覚シ食テ云フ。其ノ故ハ、大師ハ唐土ノ惠果ニ真言ヲ御相承アリ。彼ノ西天ノ龍智ハ、未ダ御在生也ト、此ノ由ヲ聞キ、直チニ往キテ龍智ニ相承セント慢心ヲ起シタマフ。」と。彼の師弘法大師は唐土の惠果に教を仰いだ、それは、惠果一空一金剛智—龍智と遡及し得る。満済は、この所伝と慶祚大阿闍梨の僧伝とを、混同していたのではなからうか。定助僧正が答えた如く、慶祚に渡海の事実はない。さて、満済はまた家系の上から見ても、慶政と甚だ深い関係にある。ゆえに、こうした面(系図)の位置を考察する)

良経—慶政—道家—教実—良実—師忠—兼基—良冬—基冬—満冬—満濟

からも大柑子説話の素材源を追跡する道が考えられるが、やはり彼が門主を歴任した醍醐寺三寶院の周辺に求めるべきと思う。三寶院は、勝覚によって永久三年（一一一五）に建立され、以後定海・元海・実運・勝賢・成賢と法脈が続き、成賢の時に碩徳の僧輩出した。即ち、憲深・頼賢・道教・深賢などに分流する。満濟は、そのうち憲深（報恩院流）の法系を汲み、三寶院第二十五世の地位にあると同時に、醍醐寺座主をも兼ねている。ところで、法系図（『野沢血脈集』）をもとに構成を丹念に辿り検討すると、



光助から受けた宝篋を、光明院弘鑑に付嘱して座主職をも満濟に譲って下山した定忠は、満濟と極めて近いところにいた。また、良英に醍醐寺の秘事・故実・所伝を口授した弘鑑は、道教と深賢の血脈のもとにあるわけだ。また、既述の『三寶院意教方血脈鈔』巻上の所伝も、頼賢（意教上人）の法流を書き留めたものであるから、この法系で伝承されていた説話ということになる。以上の

展望により、三寶院にて語られていた真如親王大柑子説話を鳥瞰図的な視野のうちに収めることができた。即ち、報恩院流に位置する満濟の慶祚龍智説話、意教流に伝わる真如龍智説話、地藏院流の法統に流伝されていたかの弘鑑口授の真如鬼神の説話がそれである。このような諸伝承に分化する祖話は、古くから三寶院に存していたのではあるまいか。諸流にて語られている大柑子説話は、この発想が三寶院の奥深い所で、早くから伝流していたことを想定させる。慶政は、恐らく醍醐寺三寶院から、親王の大柑子説話を入手したのではあるまいか。思うに彼の見聞した資料は、親王が法全阿闍梨などによって蒙をひらかんとしたが、期待通りでなかったため、陸路大柑子を持って天然に旅立つも、途中鬼神によって問答の結果、害されたという内容のものであったろう。慶政が、『閑居友』に用いる説話素材の収集に没頭していた頃、九条家には東寺・延暦寺・三井寺の長者・座主・長吏に就任している人々がいた。また、醍醐寺では、叔父良海が遍智院にいたし、ずっと時代は降るが、道家の子賢傲が金剛王院にいた。同家と醍醐寺との関係も、密接であったといえよう。彼は、大柑子に関わる真如親王伝を寺院関係者を通して入手し得たため、通説の海路説を放擲して陸路説に即した話を求めてゆく姿勢を打ち出したのではなからうか。そうした一段階を経てから後に、はじめて虎害の発想がスムーズに結合し得たのであろう。『閑居友』の真如親王伝の大柑子と虎害の発想は、それぞれ異なった状況下に付与されていたのである。

(4) つひに虎にゆきあひてむなくいのちをはりぬとんん。

(上巻第一話)

本書の虎害説話が、『撰集抄』や『和漢春秋曆』所収の真如親王伝に影響を与えていることは、杉本直治郎氏の『真如親王伝研究』に詳しい。そこで、慶政はこの虎害説話をどこで入手したのか

重要な課題となる。この問題は大別して二つの視点が考えられる。一つは、彼が渡宋した際に、かの地でヒントになる話を聞いたか或は思いついたというのである。他の一つは、共に渡唐した宗叡が、帰国後親王の最期を脚色して、東寺周辺に伝えた情報が語り継がれて来たものを、慶政が入手したという考えである。さて、後者の場合の可能性に連なる一資料として、『野沢血脈集』巻一真如に「爰同四年宗叡共入唐。遇青龍寺法全阿闍梨。受兩部灌頂ヲ改テ号ニ遍明ト。搜奥ヲ心未タ尽キ。又欲渡シ流沙ヲ到ニ羅越國ニ遷化文或記ニ師子ニ被レ噉云々」とあるを挙げたい。『野沢血脈集』の著者は不明であるが、『真言宗全書』「解題」によれば、徳川末期寛政八年（一七九六）頃の成立である。しかし、引用文献には相当古いものがある。右の「文或記ニ師子ニ被レ噉云々」の記述のもとになった「或記」は、『撰集抄』などの真如親王伝の流れを汲むものと解したい。われわれは、ここで親王が噉われたのは虎でなく獅子であると記している点に着目したい。『閑居友』の親王伝では、親王が虎害にあった場所が記されていない。それが『撰集抄』のそれでは、師子州ということになっている。恐らくその出所は、『閑居友』が親王虎害のことを述べた後に「大唐の義朗律師の天然にゆくとして身を滅ぼしたる」事をいう個所に、師子州にもすでにみえず。中印度にもまたきこえず。」と記述している筋にひかされて、親王遷化の地に師子州を持って来たということになる。勿論その際人を襲う猛獣として、虎と獅子との概念の類似性も関与していたであろう。このように考えて来ると、親王が羅越国にて遷化したという宮廷正史などの所伝の他に引用した「或記」は、師子州にて薨去とする『撰集抄』系の説話の流れを汲むもので、地名に影響されて虎がいつのまにか獅子となってしまった伝承を記載したものといえるわけで、『閑居友』より後世的なものと考えざるを得ない。次に観点をかえて、宗叡が帰国後親王虎害説話を密かに東密の系譜に伝えたことはあり得るだろうか。も

し流伝していたとすれば、慶政はそれを入手する経路を有していたと思う。即ち、広沢流第二十三（御室第七代）道深親王は後高倉院第三皇子であり、慶政が渡宋した年、建保四年十二月十六日に十一歳で仁和寺北院にて道助親王によって受戒し出家している。したがって、帰国後持明院に出入し、後高倉院と親交のあった証月房慶政が、道深親王から虎害の話を聞く可能性はあったと思う。しかし、これは宗叡が親王虎害譚を語り伝えたならばという条件つきなのである。そこで、彼がそうした話を語る必然性があったかどうかを検討してみなければならぬ。『頭陀親王入唐略記』によれば、親王が広州から船便によって天竺に向けて出航したのは、貞観七年正月廿七日のことであった。途中、羅越国に下船し、逆旅に身を寄せたのは、杉本氏の推定されるように親王が急病になったためではないか。当時、広州から羅越国までは、約二十日程を要していたというから、親王は恐らく同二月中旬頃には示寂したとも考えられる。一方、宗叡たちは、同年六月に李延孝の仕立てた船で福州を発ち、五日四夜を要して値嘉島に到着している。大切なことは、親王が天竺に向かった時に、安展・円覚の二僧と仕丁秋丸を従者としてつれて行ったが、彼らの行方は親王遷化後も杳として知れない点だ。進発に際して、親王はまた唐人任仲元に託して侍者興房に次のような御教書を発している。即ち「広州で今お前を待っているが、船便の時期もあるから遠からず船出す。いつまでも当地に留まるわけにはいかぬゆえ、お前は福州から李延孝の仕立てる船に乗って、早く日本に帰れ。」という内容であった。そこで、六月に至り宗叡と興房らは、日本に向かったのである。したがって、一見するに、二月中頃に遷化した親王のことを、虎害によると伝えることは、六月まで在唐したのだから不自然ではないとも考えられる。だが、親王が伴った従者たちとは連絡がとれなかったこと、ゆえに六月までその安否が判明せず、気遣われるままに故国への船上の人となった状況を考えれば、

宗叡一行は、帰国後に虎害のことなど口にすることは出来なかつたと思われる。そして、現実には、元慶五年（八八一）までその生死がわからず、十月十三日に至りはじめて羅越国の逆旅にて他界されたことを在唐僧中権の申状によって公にした事情を考えれば、その間に、たとい非公式にはあつても、共に渡唐した宗叡としては、その死を口にするとはなかつたのではあるまいか。そして、彼はその翌々年の元慶十九年三月廿六日に入寂しているが、その間にも、親王が海路をとって羅越国に上陸して逆旅で亡くなつたとする政府の公式見解がある以上、そう軽々に陸路説に則した虎害譚を伝えたことはあるまいと考えられる。以上の諸要件を総合して判断すると、虎害の発想は、慶政が東密の法流から入手したというよりか、やはり唐土の地に渡り、そこで「祇園精舎は虎のふしど」という既成概念とか、薩埵王子の捨身飼虎譚などの影響のもとに、虎害の発想を拡大して、真如親王伝に結びつけていったのではなからうか。ただし、渡宋前に、真如親王伝にまつわる虎害の異伝を、彼が東密の法流から入手した可能性が全くないわけではない。『万代和歌集』巻十五雑の

思ひきや虎ふすのべと聞きおきし。

唐国寒き旅ねせんとは

という歌は、そのように解されるふしもある。だが、『野沢血脈集』巻一所収の「或記」の内容は『閑居友』よりも後世的産物であると推定される現状では、まだその可能性を前面に強く押し出すわけにはゆかぬ。渡宋を目前にして、かの地は恐ろしい虎の棲息する所だと聞かされていた慶政は、実地に異郷の地に踏み込んでみると、かねて醍醐寺三宝院周辺にて見聞していた陸路から天竺へのコースを念頭に置いた大柑子説話をもつともだと思わせるべく、彼の内面で虎と真如親王とが必然的なものとして結びついていったのではなからうか。『閑居友』冒頭に配列されたこの親王虎害譚は、作者が法友明恵や大叔父慈円さえもが果たし得なかつた

輝かしい渡宋体験を記念し、^註『発心集』や『三外往生記』の編者の話材観とは対蹠的な立場を強調した、最も特徴的な説話であつたといえよう。

(5) 世の人のさやうにはおもはで、(上巻第一話)

世の人とは、具体的には九条家の慶政周辺の貴紳を指す。例えば、慈円などが、鴨長明に対して深い関心を示していたことは、

① 世の中は河瀬に見ゆるうたかたの

消みきえずみ過るはかなき

② あともなく漕ゆく舟のみゆるかな

すぎぬる事はこれにたとへん

③ 朝顔をはかなきものといひをきて

それに先だつ人や何なる

の「拾玉集」所収歌からもほの窺われる。①は『方丈記』冒頭の「ゆく河の流れは絶えずして、しかももとの水にあらず。よどみに浮ぶうたかたは、かつ消え、かつ結びて久しくとどまりたる例なし。」を、②は同「若しあとの白波にこの身を寄する朝には、岡の屋にゆきかふ船をながめて、満沙弥が風情を盗み、……」を③は同「その主と栖と、無常を争ふさま、いはば朝顔の露に異ならず。或は露落ちて花残れり。残るといへども、朝日に枯れぬ。或は花しほみて、露なほ消えず。消えずといへども、夕を待つ事なし。」を念頭に置いた詠歌ではなからうか。とくに、③では、慈円が長明の死に対して無常の念と哀惜の気持を深く抱いているようだ。ただし、彼の編纂した『発心集』に対しては、九条家の人々は好感を示してはいなかつたのではなからうか。なぜならば、『発心集』が、源頭兼撰『古事談』の僧行の部に負う所大きく、玄賓伝を直接書承して冒頭部を構成しているからだ。『古事談』と『発心集』との成立上の先後関係は、これまで種々論議されて来たが、益田勝実氏も主張されているように、巻三「伊予入道往生事」の

説話に示された受容法などから、『古事談』が先行することは明らかである。さすれば、『発心集』が『古事談』所収説話を直接書承して冒頭部に持って来たことに問題があったのである。即ち、『古事談』を編纂した源頭兼なる人物は、村上源氏の一員で、かの源通親と親密なる関係にあった。通親は、建仁二年(一一〇二)十月廿日に急逝するまで、高階栄子などと結託して、九条家に向うにまわして権勢を揮るった。彼は、巧みに養女在子(後鳥羽院の後宮)に入れて為仁親王を儲け、建久九年には土御門天皇として擁立し、源博陸と呼ばれて権力を掌握した。彼らは、大姫の入内を利用して鎌倉の頼朝をも籠絡して近づき、建久六年東大寺開眼供養の上洛を契機に結びつき、ついに建久七年の政変を惹起せしめた。時に慶政は八歳であったが、その幼い瞳に映じた九条家の凋落は悲惨であった。祖父兼実(閑白)を停止、大祖父慈円(天台座主)から追放され、叔母任子も宮中から下った。その沈淪は、通親の死により終止符をうち、父良経が摂政の座につき一時的に愁眉を開くことができた。だが、それも長つづきせず四年後の建永元年三月良経変死という思いがけぬ運命が慶政や道家を襲った。慶政は、不具のため仏門入りを志していたし弟道家未だ年若く近衛家の家実に摂政職は移った。彼らを助け、九条家を背負ったのは、慈円や良輔であった。したがって、慶政が真如親王伝を書いた承久二年頃は、彼の視線は草庵から政界に注がれていたと思う。こうした時に、かつて兼実を失脚させ九条家を逼塞せしめた通親と近親関係にあった源頭兼の編纂した『古事談』を尊重した『発心集』が世に出た。そこには、『古事談』から引用した玄賓伝が巻頭部を飾っていた。それを見た九条家の貴紳たちは、到底無関心であり得なかった。彼らには、長明の人々に仏縁を結ばせる意図など理解する心のゆとりなどなく、話材の重複性を批判する態度に出る他はなかったのである。

(6)この人のこと往生伝に侍めれど、このことは侍ざれば、しるし侍なるべし。(上巻第二話)

ここにいう往生伝とは、『三外往生記』であることは明らかである。慶政は、後高倉院から御本を賜り、『三外往生記』を承久二年秋に西山の草庵で書写している。ゆえに、その頃建保四年秋の渡宋以来四年間も放置しておいた『閑居友』書き継に着手したのであるまいか。既に渡宋を目前にして、『発心集』の編者の説話書承態度に疑問を抱いていた彼は、強い個性を発散させた説話集を編むために、帰国後その基礎的展望の作業として、各種往生伝を書写していった。ところが、慶江善三家の手になる往生伝以外の往生人を収録した旨を掲げた蓮禅撰『三外往生記』を手がけた時、意外にも尋寂法師・講仙沙門・平願持経者・永観律師・南京無名女の五人は、為康撰『拾遺往生伝』と全く同内容の記事である。ことを強く指摘している。『発心集』を媒介として芽生えた著述論は、『三外往生記』に触れることにより、慶政の心の中で益々拡大化していったに相違ない。かつて、建保四年秋に、『発心集』に対する批判意識を、同一人物をとりあげ、新資料に基づき玄賓僧都伝を構成することで披露したように、今度も伝中の如幻を対象として選定し、博搜の末に入手し得た素材を駆使して、独創的な如幻説話を書きあげて、『三外往生記』の編纂の方針を批判する態度をうち出している。

(7)かのはりまのたかをだに、ゑにかける御すがたのおはするは、きのしたに、いしをしきものにて、ひがさと経ぶくろとばかりを、きたまひたるすがたとぞきき侍し。(上巻第二話)

性海寺に所蔵されていたと伝えられる如幻像を、慶政は直接に見ているわけではない。この伝聞の入手経路については、次の二つが考慮される。一つは、良覚のもとで、如幻とともに華嚴宗を学んでいた岡の法橋景雅に師事していた明恵上人から彼は聞いた

のではないかという推定である。即ち、東大寺の尊勝院を中心とした華嚴宗研究僧団を通じて如幻の事蹟が口伝されたことは、充分あり得ることである。もう一つは、慶政が師能舜から聞いたとする臆測である。能舜が彼の師であったことは、『三井統燈記』巻一に「師能舜。字經論。晩居西山法花山寺。類修密供。」と記されているので確実といえる。『血脉類集記』巻八によれば、能舜阿闍梨は法印権大僧都良遍の手で、嘉祿二年（一二二六）に理智院にて灌頂を受けている。理智院とは、真言宗仁和寺の末寺にて、大阪府旧泉南郡多奈川村谷川にある。時に彼は三十九歳で、播磨国に關係していたようだ。また、彼は寛喜元年十一月二日にも、良遍から灌頂を受けた範遍律師の色衆として、神供の役目を果たしている。慶政は、一歳年上の能舜に師事し密教の修行に努めていた。とくに、播磨国關係の伝承は、この経路から流入して来たとも考えられよう。

(8) さまぐのちもものかへしそなへて（上巻第三話）

この「かへしそなへて」の「そ」は、諸本とも「そ」とも「ろ」とも読み得る字体であり、中でも宮内庁書陵部本・鳥原公民館松平文庫本・神宮文庫本は「ろ」に近く、板本は「そ」に近い。したがって、この部分は現存諸本の対校にて問題は解決しがたい。この個所の校訂のためには、前後の文意を検討することにより、妥当な見解を見出さなければならぬ。善珠は、宝亀十一年（七八〇）に秋篠寺を建立して興福寺から移住しているが、かつて興福寺にいた際その居房（馬道北口より第一坊大房）の壁に、唾を吐きかけたというのである。このような状況を考えれば、移住の時興福寺の自房から運び出した仏具類を、もう一度秋篠寺からかつての部屋に戻して仏前を飾りたて、名香を煎じた湯で壁を洗ったと考えられる。即ち、「様々の持物、返し供へて」の文体として解釈することが可能である。ところが、『東国高僧伝』所収玄寶伝

では、この個所が「尋鬘衣蓋一買名香。」となっている。つまり、衣裳や食器類を売って名香を買ったというのである。これと照応させて考えれば、『閑居友』のこの部分はどのように解すべきか。一案として「さまぐのちももの、かべしろなべて」と考えられないか。つまり、さまざまの持物や壁代を並べて売り払い、それで名香を買ったというわけだ。「なべて」は「並ぶ」に接続助詞「て」のついたものと解する。ところが、この場合、並べての下に「売り」の意味を補なうことに若干の無理がある。そこで、「様々の持物や壁代などをしかるべき位置に並べて」の意味にも考えられることに気づく。持物は仏前を荘厳に飾り用い、壁代はもと宮殿などで用いられたが、寺院にも普及、流派によって帖敷・紋様・紐・釣り方を異にし、小野流はカベシロ、広沢方はヘキタイと称する。また、次に考えられるのは、「さまぐのちもものかへ、しろなべて、いみじき名香どもかひて」という解釈である。つまり、いろいろな持物を代金に替え、そのお金全部で素晴らしい名香を買っての意味にとるのである。しかし、この場合も、「かへ」を金に替えると解するにはちょっと強引であるし、「しろなべて」をその代金全部でと通解するのも、若干文体上問題がある。結局は、兜率天から返された善珠が、もとの興福寺の自房に持物すべてを戻して、かつての部屋の様子をそっくり再現させ、仏前を蔽飾したと解するのが、最も自然と思う。ただ単に、汚壁を名香を煎じた湯で清めただけでは駄目で、罪を贖うにはそれ相当の道具立てによる演出が必要とされたのである。つまり、秋篠寺の僧正という立場からではなく、唾を吐いた当時の状況を再現し、心もその頃に立ち帰って罪を仏前に悔いることが必要という観点からこの大袈裟なセレモニーが描かれたのであろう。

(9) たゞいまもはしりいで、あとかたなくひとりかなしみ、ひとりなげきて袖をおさへ……。 (上巻第三話)

慶政が松尾の奥に通世した時の様子は『沙石集』巻十「証月房久通世事」に「只一人松尾ノ奥ニ、人ニモ不_レ知シテ、七日が時料ヲ用意シテ、カリニ庵ヲ結テ修行セラレタリ。七日ノ食尽テ、芋ノ茎ノ干タルヲ水ニ入テ、和カニナシテクヒテ、今日ノ命ヲ延ト思ハレケル程ニ、薪トル山人見アヒテ、其日ノ食ハ供養シテケリ。又芋ノ茎ヲ干シテ置テ、次日水ニ入テ食ニアテガヘバ、又山人見付テ供養シケリ。其後連々二人見アヒテ供養シケレバ、芋ノ茎用セズシテヤミニケリ。」とある。この説話は、慶政が隠棲後も九条家などから経済的な庇護を受け、不自由なく山居生活を送っていたことを、象徴的に物語っている。彼の草庵は、弟道家は勿論のこと、関白岡屋入道兼経・衣笠内大臣家良などの高級官人の使者や、麓の最福寺から延朗の墓参に訪れる僧たちで、相当な賑いを見せていたことであろう。そうした彼の心を慰めたのは、私淑する隠者長明の存在であったし、心の支えとなった明恵上人との交流であった。だが、その長明は、今や亡い。動搖した慶政は、覚えずして、八年前の隠棲に踏みきった頃のことを回想したことがある。あの頃は、父・祖父・師と相ついで亡くなった。その悲しみを胸に自分は松尾のこの地に登り草堂を結んだ。しかるに今や毎日の生活は騒々しく、思いを澄まして亡き肉親や師を追悼する静謐な閑居生活とは程遠い状況だと深く内省し、直ちに再出奔したい思いに駆りたてられている。長明の死を契機に、慶政は、再び松尾隠棲の原点に立ち帰り、通世生活の意味を自己の内に問いかけたのである。渡末行為は、そうしたマンネリ化した草庵生活を自覚した時に、現状打破を意図して彼が敢行した必然的な方途であった。その際、藤原家隆が慶政に贈った「慶政上人もろこしへわたりける時つかはしける」の詞書を持つ歌

厭ふとは照日のもとにきゝしかど

もろこしまでは思はざりしを
は、彼の渡末直前の草庵生活の状況を暗喩している。

(10) そのかみまの、入江をみ侍しに (上巻第三話)

作者慶政が、真野の入江に足跡を印していたことは、その回想表現によって明らかである。真野が、当時通世者たちの理想と仰ぐ聖地であることは、永井義憲氏の論考に詳しい。鴨長明も、当地に大きな関心を抱いていたらしく、

螢火照橋

鴨長明集

蘆の葉にすだく螢のはのほのと
たどりぞわたるまのゝうきはし

螢

影供歌合

秋をおもふ真野のむら萩いかならむ
入江のなみに螢とびかふ

などの歌がある。如上の詠歌からして、彼は若き日に真野の地を訪れたことがあったのではなからうか。また、『方丈記』の日野外山における草庵遠出の個所に「炭山を越え、笠取を過ぎて、或は岩間にまうで、或は石山を拝む。もしはまた、粟津の原を分けつつ、蟬丸の翁が跡を訪ひ……」と記しているが、その経路を延長した先は、三井寺から真野へということになる。『方丈記』に記す蟬丸の跡を長明が訪れたのは、建暦初年十月のことではなかったか。『無名抄』に、関の明神を「今もうち過ぐるたよりに見れば……：面影に浮びて、いみじくこそ侍れ。」と述べている。また逢坂の関の清水の旧蹟を尋ねたことも述べられているからだ。その際、誰もがその旧蹟の正確な位置を知らず、僅かに三井寺の円宝房阿闍梨だけがそれを覚えていてと伝え聞いた彼は、かの僧を知っている人から紹介状を貰って尋ねてゆき、实地踏査をしたというのである。時は建暦元年十月二十日余りの頃で、位置は関寺から西へ二三町ばかりの所であったと報じている。臆測ではあるが、この

紹介状を書いたのは慶政ではなかったか。九条家の貴紳であった彼の弟良尊・道慶は、後年三井長史を歴任していることから理解されるように、同家と三井寺との関係はとくに深いものがあった。もし、この推測が当たっているとすれば、慶政は西山隠棲三年目の二十三歳の時に、円宝房宛の書状をしたためたことになる。長明は、関の清水から更に足をのぼし、真野の景色を再び視野に収め、師俊恵が生前に語った俊頼の「鶉なくまの、入江の……」の歌を心に反芻してみたりしたのではなからうか。後日、長明は慶政と逢った時に、関の清水旧跡調査のために紹介の労をとった礼を述べるとともに、真野の地のことも話題にのぼったことは充分あり得よう。彼が、名所旧蹟に強い興味を有していたことは、『無名抄』を一読すれば明らかである。後年『方丈記』を通読した慶政は、その中に真野の入江が記されていない点に気づいた。長明の死の直後に執筆したこの起稿説話の評論部分は、『方丈記』の構成と対応する形となっているが、草庵の風趣を語るこの部分に、真野の聖地を持って来たことは、隠者としての長明の生き方に強く共感しているあらわれといつてよからう。

(11) むかしおほしきおばながすゑに (上巻第三話)

この部分は、従来源俊頼の「鶉なく真野の入江の浜風に尾花波よる秋のゆふぐれ」(『金葉和歌集』第三・秋)の歌に依拠する表現であるとされて来た。ところが、良経の真野に関する歌を調査してみると、慶政はそこからも大きな影響を受けていることが判明する。

草花

まの、浦の入江は霧の中にして

尾花が末に残る白波

秋十五首

まの、浦波間の月を氷にて

をばなが末にのこる秋風

右の二首は、『秋篠月清集』所収歌である。「をばながすゑ」の表現は、この歌の影響下になったものであろう。したがって、この部分を「昔わが父良経が詠じた歌句を想わせる尾花の穂に」と解してみたいがどうであらうか。また、比良山に関する良経の歌も『千載和歌集』(第二・春歌下)に収載されている。

花の歌とてよみ侍りける

左近中将良経

桜さく比良の山風吹くままに

花になりゆく志賀の浦なみ

(12) さるべき契にて、(上巻第三話)

しかるべき前世からの因縁で。具体的には、師延朗上人の墓所を守っていくということ。上人は、承元二年正月に示寂しているが、その前年の暮れに最福寺(谷ノ堂)にて「我当_下与_三世尊_一同_上歳_二今年七十八来年其帰_一寂乎。我滅後山西高峯光明出。其所我墓也。汝等知_レ之。」と遺言し、年も改まった正月十二日に往生した。その時果たして「天楽妙花瑞雲奇香。石室内外薰_レ散響。西峯果有_レ光。」と奇蹟が生じ、ために「立_三塔其地焉。」(『元亨釈書』卷十二)ということになっている。恐らく慶政が谷ノ堂を出て草屋を構えた峯ノ堂は、靈光の生じた所であり、その地に師の墓である石塔を立て守っていたと思われる。墓所を守る使命感と、再遁世を渴望する気持との対立相剋が、建保四年秋頃の日常生活の底流にあった。この苦悩を、慶政は前世の因縁であるとわが心に言い聞かせ、切ない思いを鎮静させようとしていたのである。

(13) 昔、空也上人山のなかにおはしけるが、つねには、「あなものをさ

わがしや」とのたまひければ、あまた有けるでしたちも、つゝ

しみてぞ侍ける。(上巻第四話)

空也上人がある山中の寺に隠棲して、数多の弟子達を訓育して

いたという冒頭部は、具体的に何処の山中を指しているかは不詳である。しかしながらこれまでの研究においては、『雍州府志』(巻四)・『都名所図会』(巻一)収載の「紫雲山極楽院光勝寺」の所伝をば、問題解決に関わる大切な伝承として認め、空也の鞍馬山幽居説を、最も妥当性を有すると考えた。その際、その他の伝承として、愛宕山山腹居住説、嵐山山麓居住説、雲林院居住説を示しておいた。その後、考察を進めるに連れて、「鎌倉山月輪寺」の伝承に基づき、愛宕山山腹居住説を再考の余地があると判断するに至った。

①月ノ輪寺 在愛宕山腹一号鎌倉山。光仁帝天応元年藤井慶俊僧都之草創也。慶俊模五大山而建五岳寺、則鎌倉山為第一峯也。本尊千手観音也。土御門院時九条藤兼実公寓居此山、空也上人亦因靈夢暫来栖焉、今属愛宕山福寿院。(『雍州府志』巻五)

②鎌倉山月輪寺は愛宕の山腹にあり。当寺の本尊は十一面観世音を安置す。祖師堂には空也上人・親鸞聖人・月輪殿下の像あり。開基は慶俊法師、中興は九条関白太政大臣兼実公なり。(以下略) (『都名所図会』巻四)

③愛宕聖者空也上人事歟、彼山縁起日、空也上人於清水寺発誓願一日、念仏行何所にしてか慈尊の出世に至まで、相統の霊地たるべきと祈念せられけるに、観音告給はく、愛宕山月輪寺は是補陀落山同浄土也、魔界断跡聖衆影向之所也、於彼所此行を可始之由有夢想、仍彼山にして多年練行其後於洛中、念仏行を弘通して諸人を度せらると云々。(『河海抄』巻十九所引「取意略抄」・国文註釈全書)

④能案「愛宕空也」念仏の行者空也が、愛宕山に登り地蔵権現に詣で、仏前で延喜帝より下賜された法華八軸を説誦中、龍神が老翁の姿で現われて法華経を聴聞する。老翁は空也の感得した仏舍利を乞い受け、その返礼に山下に清水を湧かせる。

以上、①②③④の内容を整理すると、

一、清水観音の夢告と加護によって、空也は愛宕山で念仏行の練行に励む。のち、市井で民衆に念仏を弘布。
二、空也は延喜帝より下賜の法華八軸を説誦。
三、龍神の霊験と清泉の湧出。

四、愛宕山腹には、『閑居友』の作者慶政の祖父九条兼実が、居住していたことがある。兼実は月輪寺の中興の祖である。

右の伝承に基づき、慶政は祖父兼実と月輪寺との関わりから、「空也上人山の中におはしける」説話を採録したと思われる。従って、月輪寺の伝承は兼実側から得た伝承と推定される。慶政は第四話の末尾で、空也の行動について「ことにははれにありがたく侍なり」と賛嘆している。慶政にとって、格別に敬慕すべき人物の一人として空也が念頭にあったと推察される。

(14) (余説) 空也上人不具説のこと (上巻第四話)

奥州会津の八葉寺(福島県河沼郡河東村冬木沢)の伝承によると、次のとおりである。

八葉寺 在冬木沢縁起日、康保元年空也上人建之、上人者延喜帝第三皇子生而甚醜不開右手、遂棄于曠野、與野鹿長矣、壯歲薙髮于尾川国分寺、自称空也、奉弥陀像。(以下略) (『会津風土記』「続々群書類従」第八所収)

八葉寺には、空也がここで入寂したとする伝説が古くから流布されている。現在においても、空也の流れを汲むと伝える空也念仏踊が行われている。古刹八葉寺所伝の問題点は、

- ①空也は醍醐天皇の皇子であるということ。
- ②生れながらにしても非常に醜く、右手が開かなかったということ。
- ③幼少にして不具者であったため、曠野に遺棄されたということ。

④空也は貴種流離であるということ。
 等である。慶政も幼少にして不具者であったと伝えられている。
 『比良山古人霊託』の猪熊本の勘註には次のように記述されてい
 る。

証月上人ノ名、峯殿ノ兄ナリ。乳子取落ニ依テ背骨出ル故ニ
 釈門ニ入ル。一音院・法華山寺宇峯ノ堂等ノ祖師。

名門九条家出自の慶政と、皇胤空也は共に不具者であった。そ
 れが出家の原因となつたのである。六波羅蜜寺蔵の空也木像（伝
 康勝作）を見ると、右手は檀木を軽く持つてゐる。この木像から
 は、右手が不自由であるとの断定は出来ない。空也不具説は、信
 憑すべき空也伝である源為憲の『空也誄』、慶滋保胤の『日本往生極
 楽記』等には記載されていない。従つて、『会津風土記』（寛文十
 一年（一六七一）成る）収録の空也不具説を以て、直ちに空也は
 不具者であり捨て子であつたとの断言は出来ない。しかし、近世
 において、京都ではかなり広範に空也の不具説は流布されていた
 ようで、その背景には、空也念仏僧（鉢たたき）の存在が考慮さ
 れるのである。

高貴な素姓及び不具による出家など境遇面において、慶政は空
 也と一派相通するものを感じていたのでなからうか。それが、
 慶政をして帰朝後、真如親王伝につづいて空也説話を採録させる
 に至つた一要因であると考えられる。

(15) はりまの書写のひじりも人のきて功德をとふときは、四種三昧
 をこたへ給けり。（上巻第五話）

性空上人（九一〇—一〇〇七）のことであるが、この逸話を慶
 政は書写山まで赴いて入手したとも考えられよう。というのは、
 戒覚・隆尊たちの渡宋五台山巡礼の記たる『渡宋記』に、慶政自
 筆の次のような識語があるからである。

予下_二向播州_一之時。於_二書写山_一對_二面実報寺主_一仏如房_一之時。令_二書写

之。彼院主以_二弟子_一使_二写_一之了。院主談云……中略……此仏如房者。
 寂光寺実報寺引接寺三ヶ寺院主也。砂門慶政為_二恐_一廢忘_一記之。
 もつとも、この識語は

寛喜元年^{歲次}己丑十月十六日、播州飭西郡於_二実報寺_一、以_二戒覚聖人御
 自書_一写了。執事実尊

という奥書の後に記されているのであるから、この時の書写山歴
 訪は、『閑居友』成立の承久四年から七年後のことである。だが、
 この記事は、それ以前にも慶政と書写山との緊密な関係を想定せ
 しめる重要な記録といえよう。性空が四種三昧を重んじたとする
 伝承が、慶政の書写山での聞き書きであるとすれば、当然その典
 拠は明らかにし難いのであるが、『摩訶止観』を尊び、増賀上人が
 止観を書くべき美紙を求めていた時に、その紙を送つた逸話が『古
 事談』に見られる。

増賀上人為_二書_一止観。美紙ヲ被_レ願ケリ。書写上人暗知_レ之。
 被_レ送_レ紙_レ之。消息云。紙進_レ之。此ニテ止観ハ可_レ令_レ書給_二云
 々。返_二更_一云。如此人ノ思更_レヲ暗令_レ知給。哀候更_二也_一云々。

〔古事談〕卷三僧行)

注1 真如親王は、入唐後、かの地から師道詮に書を送つたが、それに「漢
 家諸徳多乏論学。歴三問有_二意_一。无_レ及_二吾師_一。至于真言。有_二足_一共
 言_二焉_一。」（扶桑略記）卷二十とある。真言においてはどうか満
 足したらしいのは、恐らく青龍寺に法全阿闍梨がいたからであるう
 が、法味和尚は全くその素姓不明。

注2 「閑居友」美濃部重克氏校注・三弥井書店・昭和四十九年十二月）の
 補注に、須田氏の御教示によるとして、『満濟准后日記』のこの記事
 が指摘されている。

注3 藤本徳明氏も「やがて、親王は、ついに虎に食われ、「むなしくいの
 ちおは」るのだが、その非業の死は、たとえは、のちに「化人」であ
 ることの知られた、その人に対し「心ちいさ」かつたせいで、などと
 は、作者は一言も言わないし、仄めかしもしない。」（閑居友）の構
 造について、説話物語論集・創刊号・昭和四十七年十二月）と論及
 されている。

- 注4 「真如親王伝研究」(杉本直治郎著・吉川弘文館・昭和四十年七月) 四二四頁参照。なお永井義憲氏によれば、水原堯栄氏御教示として、同鈔に親王が鬼王によって遷化の伝があるという。また別に化人説の原拠もあるが、それは、特に前田家本の如き錯簡ある不明確な本から生じた可能性があると考えられている(真如親王御遷化伝説考・大願・昭和十八年十月)。
- 注5 永井義憲氏の説によれば、親王虎害説は、「作者が入宋に際して得た知識の一つ」(『日本仏教文学研究』第一集所収「閑居友の作者成立及び素材について」・豊島書房・昭和四十一年十月)である。
- 注6 拙稿(原田行造)「閑居友」の玄賓説話の性格と編者の意識(説話物語論集・創刊号・昭和四十七年十二月)にて、慶政は、帰国後玄賓を冒頭説話とする「発心集」な構成法を脱却して、渡宋体験を最大限に發揮した真如親王虎害説話を冒頭部に配列した意味につき論じている。
- 注7 小林保治氏は、「閑居友」序説(早稲田大学教育学部学術研究・第十六号・昭和四十二年十二月)で、真如親王伝が上巻巻頭部に据えられた理由を「真如親王が弘仁年中(八一〇―一四)に西山の松尾に落飾されたという伝えのある人物であることからくる近親感と、渡天の志を持っていた梅尾の明恵との親交を通して、恐らく親王を敬信する心」をおこした点に求めておられる。
- 注8 拙稿(原田行造)「古事談」と「発心集」との先後関係(説話文学研究・第十号(昭和五十年六月)参照)。
- 注9 拙稿(原田行造)「発心集」をめぐる長明と慶政―「閑居友」執筆態度の確立を中心に―(説話物語論集・第三号・昭和五十年三月)では、源通親と源顕兼との関係や、顕兼撰「古事談」に対する鴨長明の態度につき論究している。
- 注10 浅見和彦氏も「慶政の思想とその文学」(国語と国文学・第五十巻第四号・昭和四十八年四月)の中で、「末尾の『発心集』論が当時の『発心集』をめぐる評価の状況をどこまで正確に伝えているかはわからないが」と断わりつつも、「長明の『発心集』が物議をかもしだすとか、悪評を蒙るとかしている事実」を指摘された小林氏説(注7)を肯定しておられる。
- 注11 拙稿(原田行造)「閑居友」に投影された明恵上人の世界―上巻二話の成立と配列事情とをめぐって―(説話物語論集・第二号・昭和四十八年十月)にて、承久二年の「三外住生記」書写過程に、中断していた「閑居友」書き継ぎの意欲が高まったことを考察している。

- 注12 拙稿(原田行造)「閑居友」起稿の背景「中世の文学」四・附録・三 弥井書店・昭和四十九年六月)参照。
- 注13 青山克弥氏「閑居友」上巻第三話と「方丈記」(説話文学研究・第九号・昭和四十九年六月)に詳細な対比的考察がある。
- 注14 拙稿(原田行造)「閑居友」における慶政の長明観―その成立意識の流れをめぐって―(説話文学研究・第八号・昭和四十八年六月)において、慶政は、隠者としての長明と、「発心集」の編者としての長明とをそれぞれ別の視点で見つめていたことを明らかにしている。
- 注15 慶政が、父良経の和歌を念頭に置いて「閑居友」を書いていることは、上巻第十三話の「山田を返すしづのおの、ひくしめなほのうちはへて、」の句が「小山田にひくしめなほのうちはへてくちやしぬらん五月雨のころ」(新古今和歌集)・夏・良経を引いていることから明らかである(久保田淳氏・怨み深き女生きながら鬼になる事―閑居友―試論・文学・第三十五巻第八号・昭和四十二年八月)。
- 注16 拙稿(藤島秀隆)「閑居友」上巻第四話空也上人説話をめぐって(説話物語論集・第二号・昭和四十八年十月)で、空也の山寺隠棲説に則り、四説の展望を試み、鞍馬の紫雲山極楽院が彼の山居した寺であったと考えてきた。
- 〔追記〕
(3)の三宝院法承図にて、弘鏝には別に意教流(頼賢―慈猛―頼尊―尊慶―尊猷―敵宥―尊誓―源宥―性宥―弘鏝)に位置する血脈があり(密教辞典・佐和隆研編・法蔵館)、真如龍智説話と真如鬼神説話との密接な関連を窺い得る。
- 〔付記〕
本稿の〔注釈補遺〕は原田が、〔対校〕は藤島が、主として担当した。なお成稿に際しては、大妻女子大学教授 永井義憲博士・金沢大学附属図書館 梶井重明氏にお世話になった。記して、感謝の意を表する次第である。
- (昭和五十年九月十六日受理)