

『拾遺往生伝』と密教浄土教

苦米地 誠 一

一、はじめに

平安時代撰閑期から鎌倉期にかけての阿弥陀浄土教の興隆期とされる時代に、極楽往生を願う者がその往生の確信を得るために、人証（証拠として信じられる実例）を集めたものとしての幾つかの往生伝（阿弥陀の極楽淨土へ往生した人の伝記を集成したもの）が撰集されてきた。既に慶滋保胤（僧名寂心、九三一～一〇〇二）撰『日本往生極樂記』、大江匡房（一〇四一～一一二）撰『続本朝往生伝』について取り上げ、また往生伝に類するとしている比叡山首楞嚴院沙門鎮源（一一〇四〇）撰『大日本國法華驗記』（以下『法華驗記』⁽¹⁾）についてみてきた。そこでも明らかのように、平安期の往生信仰は『法華經』信仰と強く結び付いており、『法華經』信仰を枠組みとしたものとなっている。筆者はこれを『法華經』信仰的浄土教と称するが、そこでは単に阿弥陀の淨土である極樂への往生だけではなく、弥勒の淨土である兜率天や、その他の理想的世界への往生が願われていた。またこの一方で、淨土三部經やその他の顯教の諸大乘經典による淨土往生信仰（これを顯教浄土教と称する）に

対して、真言密教の信仰・教理や密教の行（真言陀羅尼の念誦や三密行、月輪觀、阿字觀など）による往生の姿も伝えられる。これを密教淨土教と称する。そして『法華經』信仰的淨土教と密教淨土教とは決して別な信仰ではなく、空海の『法華經開題』に示された『法華經』を觀自在王如來（阿彌陀如來）・觀自在菩薩の三摩地法門・法曼荼羅とする立場を背景とした密教淨土教と重複する部分を持つており、これを『法華經』信仰的密教淨土教と名付ける。藤原頼通（九九〇～一〇七四）の建立した宇治平等院の阿彌陀堂（鳳凰堂）・阿彌陀像や白河天皇（一〇五三～一二二九）の建立した法勝寺の阿彌陀像などからも知られるように、この時代の往生信仰は、密教淨土教、或いは『法華經』信仰的密教淨土教が大きな柱となっていた。今回は院政期初めに編纂された三善為康（一〇四九～一一三九）撰『拾遺往生傳』を取り上げ、そこに見出される密教淨土教の姿を確認しておきたい。

二、三善為康について

三善為康は「慶江兩家の記に接ぎて、古今数代の遺を拾」うといわれるよう慶滋保胤の『日本往生極樂記』と大江匡房の『続本朝往生傳』を継ぐものとして、それらに漏れた往生者の伝を集めて『拾遺往生傳』を著し、更にそれに続くものとして『後拾遺往生傳』を作ったのであるが、記者である三善為康は院政期の中下級文人貴族（朝廷の中下級文人官僚）で、仁平元年（一一五二）成立の藤原宗友（生没年不詳）撰『本朝新修往生傳』⁽³⁾にその伝記が収載される。それによれば、越中國射水郡（富山県、射水郡に国府が置かれた（現・高岡市伏木古国府）の射水氏の出身で、先祖より射水を姓としたとされ、地方豪族の出と思われる。治暦三年（一〇六七）十八歳の時に京都に上り、算博士三善為長の弟子となる（伝では「入室の弟子」とある）。そこで算道だけではな

く、紀伝をも学び、何度も省試を受けるが及第できずに官吏の道を諦めたが、晩年になつてから少内記（内記は中務省に属す官職で、詔勅の起草および御所の記録を勤める）に補され、堀河天皇の御宇（天皇在位期間、一〇八六～一一〇七、為康三十八～五十九歳の間）に算博士となり、後に諸陵守となり、外五位にまで上つた。諸陵守が從五位相当とされるから、それによるものであろう。從五位は昇殿の許される殿上人の最下であるが、文人実務官僚としては最高位近くまで上つたといえる。但しその出世は晩年になつてからのことであり、長く不遇であつたと思われる。

「伝」によれば為康は、幼少の頃より觀音を信仰し、如意輪の大呪を誦していたとされ、天仁二年（一一〇九、為康六十一歳）以降は毎日千返を誦して多くの靈験が有つたとされる。また三十歳以降に道心を發し、五十歳（承徳二年（一一〇九八）に當る）以降には日毎に念佛一万返を称え、善事を修することに極樂往生へ廻向し、その後年の八月四日の夢に、一旦死んで阿弥陀の来迎を受けるも、汝の寿命はまだ尽きていないから、後年の八月四日に必ず迎えに来るべしという告げを聞いて目覚め、翌康和元年（一一〇九九）九月十三日に天王寺に参詣し、念佛百万返を称えて祈請すると、夢告を証明する舍利三粒が出現したとされる。またこの夢想の事は『拾遺往生伝』の「序」⁽⁴⁾により詳細に見ることができる。『本朝新修往生伝』の記事はこの『拾遺往生伝』の「序」に拠つたものであろう。

また為康は承徳元年以降に毎日『金剛般若經』三卷を読み、經卷の功能に感じて「驗記」一巻を作り、永久四年（一一一六、為康六十八歳）以降は『心經（般若心經）』三百巻を読み、臨終の魔障を禳うために備えた。保安元年（一一二〇、為康七十二歳）以降は肉食・殺生を断ち、大治三年（一一二八、為康八十歳）の秋には自ら如法經を書写し、それより酒を断ち、毎日、『心經』三百巻・念佛一万返・『阿弥陀經』九巻・『金剛般若經』

三巻・如意輪大呪千返を終身の勤めとしたという。保延五年（一一三九、為康九十一歳）六月三日に病に罹り、八月を終焉の時と周間に語り（承徳二年の夢告が八月四日であった）、それより念佛に努め、七月二十七日に僧徒を屈請して懺法（如法経書写をしているところから見ても法華懺法であろう）を修し、沐浴齋戒して袈裟を著け、阿弥陀像に対して引摶を祈請し、八月四日に入滅往生したとされる。

「伝」に記録はないが、為康は師である三善為長の養子となつたとされ、本姓は射水氏であったが三善姓に変つている。中年になつてやつと算博士となり、晩年に諸陵頭・從五位に上るという点から見れば、官職は不遇であつたが、自らの信仰を示す『拾遺往生伝』『後拾遺往生伝』『金剛般若驗記』などの他に、『朝野群載』『童蒙頌韻』『掌中歴』などの世俗的な著作もある。

三、三善為康における密教淨土教

為康の信仰についてみると、『拾遺往生伝』の「序」では、順次生に極楽に往生し、疾く無生忍を得て、深く諸々の三昧に入り、阿弥陀の願を吾が願とし、普賢の行を吾が行とし、觀音の心を吾が心とし、この娑婆世界において一切衆生を利益し、乃至、一切世界を利益しようという菩薩としての誓願を發した事を述べている。極楽に往生して無生法忍を得ると、上品上生に往生して初地に入るなどを意味するが、地上の菩薩という高位の菩薩となることは、顯教においては至難のことであり、これにより『往生要集』の著者恵心院僧都源信（九四二～一〇一七）は、『首楞嚴院二十五三昧結縁過去帳』の源信卒伝によれば、己が分を計つて下品の蓮を願うと述べたと伝え、また『法華驗記』の源信⁽⁶⁾伝では上品下生を願つたと伝えるなど、源信も願わなかつたところである。逆に密教においては『無量寿儀軌』を始めとする多くの儀軌に上品上生の功德が説かれるところであつて、ただ

撰閑・院政期の貴族達の往生の願でも多く上品上生が願われており、このことのみでは直接的には言えないが、為康における密教浄土教的素養の可能性を認めることができよう。

一方で為康は、若年の頃より觀音を信仰し、如意輪の大呪を念誦していたが、それは終生変らずに続いたもので、その觀音信仰は如意輪觀音に対するものであつたといえる。如意輪觀音は一面六臂の変化觀音であるが、如意輪は『觀自在菩薩如意輪瑜伽』に「第一手思惟 懈念有情故 第二持意宝 能滿一切願 第三持念珠 能度傍生苦」（中略）六臂廣博体 能遊於六道 以大悲方便 斷諸有情苦⁽⁷⁾とあるように、六道拔苦の菩薩であることが強調されている。また『覺禪鈔』によればその六本の手は六觀音に配されて六道の衆生を濟度することを表し⁽⁸⁾、その功德として世間・出世間の願を満たし、珍宝を与え、一切の悉地を成就し、寿命を延ばし、國王に愛され、雷・惡星・惡鬼・盜賊の難を除け、その他、降雨・止雨・求兒等の現世利益があり、また惡趣に墮せず、地獄の衆生の苦を抜いて天に生じ、無間の重罪を滅し、現身に成仏し、現身に極楽・十方諸仏・補陀落山（觀音の淨土）を見、極楽に生ずるといった利益が数え上げられる。⁽⁹⁾

『覺禪鈔』の著者少納言阿闍梨覺禪（一一四三～一二一三～？）は、為康よりは時代的に大分遅れるが、如意輪の六臂に配される六觀音信仰そのものは、小野僧正仁海（九五一～一〇四六）以前にまで遡るものである。⁽¹⁰⁾日本に於ける六觀音の信仰は、一般的に天台大師智顥（五三八～五九七）撰『摩訶止觀』に基づく天台宗の六觀音と、これと異なる真言宗の六觀音があるとされ、典拠は共に『摩訶止觀』とされる。そして真言宗の六觀音説は、この六道の衆生を救済する『摩訶止觀』の六觀音に対して、聖觀音・千手觀音・馬頭觀音・十一面觀音・准胝觀音・如意輪觀音の六尊の密教の變化觀音を附会し、（一）聖觀音の変＝大慈觀音—地獄道を救う、（二）千手觀音の変＝大悲觀音—餓鬼道を救う、（三）馬頭觀音の変＝師子無畏觀音—畜生道を救う、（四）十一面觀音の変＝大

光普照觀音—阿修羅道を救う、（五）准胝觀音の変＝天大丈夫觀音—人道を救う、（六）如意輪觀音の変＝大梵深遠觀音—天道を救う、という如くに配当され、藤原道長（九六六—一〇一七）が法成寺の六觀音像を造立する時の、東寺長者であつた仁海の注進文の説が有名である。然し日本天台宗（台密）では、真言宗の六觀音から（五）准胝觀音を除き、代りに不空羈索觀音を當てる台密の六觀音を立てる。速水侑氏⁽¹²⁾は、六觀音の記録は無動寺相応和尚（八三一—九一八）の伝記⁽¹³⁾が最も早いとされ、先に『摩訶止觀』を重視した天台宗の内部に於て成立し、後に真言宗の六觀音が成立して「天台六觀音」や貴族達の信仰状況の変化の影響によつて六道拔苦の信仰となつたとされるが、相應伝では六觀音の造立をいうのみで、内容は不明である。それ以外の「天台六觀音」の記録とは、全て良源の時代以後のものである。真言宗では、平等房永嚴（一〇七五—一一五一）の『要尊法』の裏書に「六觀音、本は不空羈索なり。聖宝僧正、不空羈索を除きて准胝を加ふ。藤氏ニハ不空羈索ヲ加へ。源氏ニハ准胝を加ふト云々。之れを決す可し」とあり、相應と同時代の理源大師聖寶（八三三—九〇九）以前に密教の六觀音説が成立していたことになろう。この記録が『要尊法』にのみしか見えない点に疑問もあるが、また聖寶は諸像造立の多くの事蹟の中で、笠取山上に准胝觀音と如意輪觀音を造立して醍醐寺を開創するほか、西寺東院堂には七俱胝仏母准胝菩薩像を、金峰山には金剛藏王菩薩・多聞天像とともに如意輪觀音像を造立するなど、如意輪觀音と准胝觀音とを特に信仰していたことが知られている。また聖寶の弟弟子でもあり、灌頂付法の弟子でもある觀宿の六字経曼荼羅の眷属諸尊は、真言宗の六觀音となつてゐる。日本に於ける六觀音の信仰は、密教的六觀音の信仰として、真言宗（東密）と天台宗（台密）とに共通して、恐らくは准胝を入れた真言系の六觀音として、九世紀頃には仏教教団内部で成立し、十世紀になつて一般化してきたもので、天台では後になつて准胝を外して不空羈索觀音に替えたと考えることができるだろう。その場合『摩訶止觀』的六觀音説は、密教的六觀音説の典拠

として利用はされたであろうが、それがそのまま「天台六觀音」として信仰された事実を証する具体的な事跡は何も認められない。准胝・如意輪は平安時代になつて信仰され始めた密教の觀音であり、特に如意輪は『觀自在菩薩如意輪瑜伽』に見られるように、六道拔苦の菩薩であることが強調されている。あるいは台密では、谷阿闍梨皇慶（九七七～一〇四九）の口決を大原僧都長宴（一〇一六～一〇八一）が記録した『四十帖決』第七の「六字」の口決には「觀音は六趣を利するが故に六の名字有り」とあり、静然（一一四一～一二五三）撰『行林抄』には「丹州池上記」として皇慶の「六觀音合行私記」を引用して「私に云く、此の中に千手等の種子、三形を出す。今暫く之れを止む」とあって、皇慶に密教（台密）の六觀音のあることが知られる。また『行林抄』では、如意輪の機能として『如意輪陀羅尼經』などを引いて、世出世間の願・一切罪障の消滅・命終の後に極楽へ往生することなどが示され、更に六手の功德として『大心抄』（不明）を引いて六趣の衆生の済度が述べられる。このように如意輪觀音信仰は、真言宗（東密）でも、天台宗（台密）でも、六觀音と結び付き、やはり六道の罪障消滅と極樂往生が大きな柱であったと考えられる。しかもそれは密教の觀音信仰として発達したものであり、如意輪觀音の信仰もそれと歩調を合わせたものである。従つて如意輪の根本陀羅尼を念誦することは、當に真言密教における罪障消滅・極樂往生のための行業であつたといえよう。

更に為康における密教浄土教の素養という点では、『拾遺往生伝』上巻の最初に挙げられる善仲・善算の両人の伝には、この二人が常にこの依身をもつて淨土に往生せんと願い、神護慶雲の年（七六七～七七〇）に草座に乗つて西の空に飛び去つたとする記事があり、この伝につき、為康は「今案ずるに」として、大江匡房は『本朝神仙伝』にこの両名の伝を入れたが、『天竺往生記』に載せる現身往生の人の行状を見るとほぼ同様であるから、善仲・善算もまた現身往生の類であろうとする。更にその証拠として、その次に伝を挙げる勝尾寺の本願で

ある皇子開成（開成は善仲・善算の弟子とされる）の受戒の時に、三人相い敬つて「早く本有の五智を証して、法雷を五趣に震うべし」と言つたとしている。これは「本有の五智を証する」ということが、「この依身（依報の肉身＝現身）をもつて淨土に往生」するという現身往生の証拠とされているもので、勿論、五智は真言密教における法身大日如来の智慧・金剛界五仏の智慧であるから、既に真言密教の立場にあることが知られる。また現身往生について言えば、密教淨土教の中で現身往生を強調することで知られるのは興教大師正覺房覺鑊（一〇九五～一一四三）である。⁽²⁰⁾ 為康と覺鑊では、為康が四十五歳ほど年長だが、為康が長命であつたため、同じ時代を生きていた（尤も『拾遺往生伝』の著作時期には、覺鑊はまだ幼少であつたか、生まれる以前であつたろう）。また「現身往生」の語は使われていないが、教理的には既に谷阿闍梨皇慶の口決である『四十帖決』の中にも、現身をもつて「持明仙と成り、十方に遊戯し、密嚴淨土に生ず」⁽²¹⁾ る事を真言行者の素意とするという主張を見ることができる。

為康の密教淨土教にかかる知識が真言宗系のものか、台密系のものは、俄には判断できないが、素養として見られるということは、その『拾遺往生伝』『後拾遺往生伝』製作の上にも反映されているといえよう。慶滋保胤が源信とともに二十五三昧会の根本結集の一人となり、また比叡山横川に出家して天台僧寂心となつたことは、彼の極楽往生信仰が横川系の顯教諸大乘經典（殊に淨土三部經）による顯教阿彌陀淨土教であつたことを示すものであるし、また大江匡房は真言宗にも造詣が深かつたことが伝えられるが、大宰權帥時代に筑前に天台宗寺院安樂寺を建立したり、『統本朝往生伝』収録の往生者が叡山僧を中心とするところからすれば、やはり天台宗系の、それも保胤と同じ顯教阿彌陀淨土教であつたように思われる。しかしそれらの中にも密教淨土教の姿を見いだすことができた。それに比して、自身が密教淨土教的素養を、一部なりと持つてゐる為康においては、よ

り一層多くの記事を拾いだすことができる。これを保胤・匡房の時代から為康の時代への、時代的変化によるものと見るか、記者の信仰的態度によるものと見るかは、意見の相違するところであろうが、保胤・匡房の信仰的立場と収録人物の偏向と、しかもそこにすら現れる密教浄土教の存在とを考えるととき、また阿弥陀像・阿弥陀堂造立の実態を考慮すれば、やはり時代的変化ではなく、記者の信仰の相違に拠るものと考えられよう。

四、『法華經』信仰的密教浄土教

平安期の浄土教・往生信仰は、顯教・密教を合わせて、『法華經』信仰的浄土教の枠組みを中心に見ることが妥当ではないかと考えているが、『拾遺往生伝』にもその例を見ることができる。

ところで『拾遺往生伝』の上・中二巻は国史・別伝・『法華驗記』などの文献資料から採集したものが中心で、下巻と『後拾遺往生伝』は為康が直接蒐集したものとされる。その中で『拾遺往生伝』上巻（上巻は三十人の伝を載せるというが、實際には二十九人の伝が伝えられる）の（一）善仲・善算両聖人と（二）開成皇子とは弘法大師空海（七七四～八三五）や伝教大師最澄（七六七～八二二）による真言密教の伝来以前であるが、これを往生者とするについての為康の理解の問題については先に触れた。また（三）伝教大師最澄は別伝（仁忠述『叡山大師傳』）によるとされるが、最澄自身の往生信仰も、往生の瑞相の記事もなく、祖師であるから入れたものか。これらに対し『法華經』信仰的浄土教を示すものとして、上巻（六）興福寺一乘院本願嵯峨僧都定昭（九〇六～九八三）、（七）大僧都陽生、（八）法寿上人、（十三）覺念上人、（二十四）境命聖人、（二十五）仁慶聖人、（二十六）広清聖人、（二十七）慶日聖人、（二十八）僧淨尊、（二十九）道乘上人、中巻の（二）大法師淨藏、（二）比丘講仙、（三）沙門平願、（六）沙門好延、（七）尋寂法師、（八）沙弥藥延、（九）入道乘蓮、（十五）源

雅通、(二十二) 肥後國無名人、(二十七) 尼釈妙、(二十八) 大日寺老女、(二十九) 奈良京女、下巻の(一) 無動寺相應和尚(八三一~九一八)の伝は『法華驗記』にも見られ、これから採話したと思われるものが多。その中で密教淨土教の記述が見られるものは(六)定昭、(二十五)仁慶聖人、(二十七)慶日聖人、中巻の(六)沙門好延、(九)入道乘蓮であるが、これらについては既に触れた。⁽²⁴⁾

この中で上巻(六)定昭は、興福寺別当となつた法相宗僧であり、また同時に、寛空より付法して、大覺寺を相続し、東寺長者・金剛峰寺座主となつた真言宗僧でもある。幼時より『法華經』を信仰し、その入滅には右手に五鉢を執り、左手に『法華經』を持し、初めに密印を結び真言を誦し、次に『法華經』を誦して「藥王菩薩本事品」の極樂往生の文に至り、定印を結んで入滅したとされる。これは真言宗僧における典型的な『法華經』信仰的密教淨土教信仰の一例であり、興福寺法相宗僧における密教淨土教として注目される。

(二十五)仁慶聖人の記事は『法華驗記』と同じであり、両部曼荼羅を図絵し、阿弥陀像を彫刻し、四恩のために『法華經』を誦し、念佛を怠らずに往生したとされる。

一方で(二十七)慶日聖人の伝は『法華驗記』よりも記述が簡略になり、三時に真言を修すという記述が落ちる替りに、臨終に定印を結んだとするのが、更に指を曲げて定印を結んだとされ、阿弥陀の定印であることが強調されている。

また(八)法寿上人の伝は、『法華驗記』における三時の真言念誦の記事が欠落し、密教の行業が見られなくなっている。

中巻の(九)入道乗蓮の伝も、『法華驗記』に比してかなり簡略化されており、阿弥陀の大呪を持した記事が欠落し、密教の行業が伝えられていない。

これら『法華験記』よりも簡略化されたことによる密教の行業に関する記事の欠落は、記者為康の意識的な改変ではなく、単に簡略にした結果であるに過ぎないものと考える。逆に言えば、為康が、往生のための行業における密教と顯教との差異について認識していなかつた可能性も考えられよう。

また下巻（二）無動寺相応和尚の伝は、『法華験記』よりも委しくなつており、別伝の系統とされるが、その密教淨土教の問題については、先に述べた所と異ならないので、省略する。

また下巻（二十八）元慶寺の阿闍梨聖金（九五〇～一〇一五）の伝は『首楞嚴院二十五三昧会結縁過去帳』に見られ、先に触れたところであるが、毎日三時の阿彌陀供養法と六時念佛を修し、善知識に『往生要集』臨終行儀を問答させ、臨終に極樂淨土の変像の手に着けた五色の糸を執り、西に向いて定印を結び、命終したとされる。『拾遺往生伝』では欠落しているが、『二十五三昧会結縁過去帳』では『法華經』に関する行業が見られ、やはり『法華經』信仰の密教淨土教と言えよう。

これに対し上巻（十三）の覚念上人は台密谷流の支流梨本流祖であり天台座主となつた梨本僧正明快（九八五～一〇七〇）の弟で、叡山東塔の住僧であるが、その伝は『法華験記』と『拾遺往生伝』とで内容が相違している。『法華験記』では覚念の前身に結び付いた『法華經』の誦持の靈験と無上正等菩提を期すとされるのみで、往生のことも、密教の行跡についても記さないが、『拾遺往生伝』では、大原の谷に住して西方の行（極樂往生のための行業）を修して世事を好まずとされ、『法華經』一部を誦すとともに阿彌陀供養法を勤修することをもつて毎日の行業としていたとされ、密教の行業を極樂往生のために修していたことが伝えられている。大原は融通念仏宗の祖良忍（一〇七三～一一三二）が住したことで知られ、顯教阿彌陀淨土教の盛んなところと思われるであろうが、早く谷阿闍梨皇慶（九七七～一〇四九）が隠遁した叡山東塔の別所の一つであり、皇慶はこの地で

大原僧都長宴（一〇一六～一〇八二）に口決を伝授し、それを記録したものが『四十帖決』であるし、覚念が梨本流祖明快の弟であることは、やはり覚念もまた台密谷流を相承した密教僧であったと考えられ、大原に住したのも、皇慶・長宴ゆかりの別所だからではないだろうか。そこで修された阿弥陀供養法も、皇慶の製作した次第であつたろうことが推測される。皇慶作の阿弥陀供養法次第には現在三種(25)が知られるが、その道場觀において『觀無量壽經』の極樂の様相を描写した本文を利用しており、この供養法をもつて極樂往生のための行業とすることは、自然なことと考えられる。

この他に『拾遺往生伝』中に見られる『法華經』信仰的淨土教者の伝としては上巻（十六）玄算上人、（十七）石藏聖蓮待上人、（二十）經暹上人、中巻（三十三）中原義実、下巻（十三）真能聖人、（十四）右大弁平時範、（十八）尊憲供奉、（十九）皇太后宮歛子、（二十七）善法聖人などを挙げることができる。

この中で上巻（二十）經暹上人（一〇一三～一〇九三）は多武峰安養房の住僧であり、学は三密を學き、望みは九品を期せりとされる。臨終に『阿彌陀經』を読誦し、宝号百返を称え、唱礼の後に定印を結んで遷化した。この臨終の定印が、生前の三密（密教）を學んでいたことと合わせて、密教淨土教を示していえる。またその夜に多くの者が夢に往生の瑞想を見ているのだが、この中に地藏による引導など、地藏信仰と阿彌陀の結びついた姿が見られる。更に夢想の一に、經暹が泮吒の声を出し、これが水精に変わったというものがあり、『日本思想大系』本の注記では地獄の名前とされるが、これは降三世明王などの真言の終わりにある「hūm phat（泮吒、吽泮などと音写）」を指すのではないか。その声が水精となり、それが舍利であるといふこととの結びつきは不明であるが、地獄の名という解釈も認めがたい。また別の夢想の記事では、經暹の生前に安養房に良祐（三昧流祖三昧阿闍梨良祐（～一〇四九）か）が宿泊したときに、夢に、金色の光の中に臥す經暹の心中より

刺字が出入すると見たという。これについても『日本思想大系』の註記は名刺のことかとされるが、梵字の刺（シシリ）字とすべきであろう。これが何尊かの種子とすれば最勝仏頂か、或いは真言中の一文字を意味するのかは明らかでない。或いは喇字（ラra字又はラla字）であるか、又はサ（sa）字であれば觀音の種子となる。この字の問題については判然としないが、入我我入觀または字輪觀における梵字の出入の觀想を他者が視覺化して見たものという夢想として捉えるべきではないだろうか。どちらにしても、經運の生前の學業としては三密を学ぶとしか言われないことに對し、夢想の記事は經運が密教に優れていたことを示すものといえよう。

下巻（十四）右大弁平時範（一〇五四～一一〇九）は天仁元年（一一〇八）十月に病により官職を辭して出家し、法名を寂惠といつた。翌年二月五日に阿弥陀護摩を行じ、法華懺法を修し、黄不動の像を図繪供養し、その夜に兜卒天往生の夢告を得るも、本意ではなく、極樂を願うといい、十日には「南無極樂化主阿弥陀如來」百返を称え、更に觀音・勢至を称念し、黄不動尊を念じ、二十三歳の時に極樂往生のために金字『法華經』を書写し、金峰山に開演供養したことを啓白し、更に弥陀を念じて氣絶したとされる。阿弥陀護摩も黄不動を念ずることも、密教の行業であり、これらが阿弥陀・觀音・勢至の称念や『法華經』供養と並べて修されている。また兜卒天往生の夢告に対して極樂を望むというのは、『法華驗記』に見られる源信伝と同様であるが、黄不動を図繪し念じたということは、黄不動は智証大師円珍（八一四～八九一）感得の尊容であり、三井園城寺に出家したものであろう。

（十九）皇太后宮歛子は閔白太政大臣藤原教通（九九六～一〇七五）の三女で、静円僧正（一〇一六～一〇七四）の妹となり、兄静円より諸經を学び、『法華經』を暗誦したとされ、後冷泉天皇（一〇二五～一〇六八）の皇后となり、天皇崩御の後に天台座主良眞（一〇二五～一〇九六）を戒師として出家し、慶曜大法師より真言・

止觀を習い（慶曜は智証の門人＝園城寺僧とされる）、毎日自ら阿弥陀・法華の法（密教の行法としての阿弥陀法と法華法のことであろう）を修し、五部大乗經を書写し、また日毎に『法華經』を書写した。また夢告により往生のために丈六の阿弥陀像を造立し、諸僧に対し臨終には虚空藏菩薩の宝号を称えるべしと述べ、大威德法を修せしめ、本尊の手に懸けた五色の幡を右手に持ち、左手に香炉をもつて西に向かつて觀念し、入滅をしたとされる。藤原歓子の場合は女性（尼）であるが、天台教学と密教（台密）とを学び、自ら修しており、臨終に虚空藏の宝号を称えさせたり、大威德法を修せしめるなど、往生のための密教の行業が目立つといえよう。

また上巻（十六）玄算上人は叡山の僧で、『法華經』の書写・供養・講会などをを行い、臨終に口に阿弥陀を称え、手に定印を結んで入滅したとされる。中巻（三十三）中原義実は、毎日『法華經』を読み、念佛を修し、やはり臨終に定印を結び、念佛して入滅している。これは臨終の定印だけが密教であることを示すもので、生前の行業としては密教の行が示されない。これらの臨終の定印は極楽往生の証として記録されるもので、上巻（二十）⁽²⁶⁾ 経遅上人の場合と同様に阿弥陀の定印と見るべきであり、これが真言密教独自のものではあることは既に述べた。或いは本人としては密教淨土教とは言えないかもしれないし、顯教淨土教と密教淨土教との区別がつかない中で、定印を単なる往生の瑞相としてのみ捉えていた可能性を否定することはできない。

また下巻（十八）尊忍供奉は叡山東塔の僧で、毎日『法華經』一部、『仁王經』十部、『觀無量壽經』九巻、不動慈救呪一万返を読誦したとされる。尊忍の場合は本人が往生を願つたという記事は無く、ただ正念入滅しただけであるものを、瑞相太が多く往生疑わざとされるものであるから、その意味では淨土教者といえるかは疑問である。但し、周囲の者が往生と考えたという事は、そういう環境の中にいた尊忍自身にも往生信仰のあつた可能性は高いと思われる。

五、高野山隠遁僧

『拾遺往生伝』と密教淨土教

次に上巻（十七）石藏聖連待上人（一〇一三～一〇九八）は丹波國の人で、幼くして出家し、仁和寺に住して観算阿闍梨の弟子となつた。壯年の時に隠遁して名を蓮待と改め、人より石藏聖と称された。金峰山に籠つて苦行し、高野山へ移り、後、貧家の人に仕えんとして、終焉の時に帰ることを約束して離山し、修行経歴して土佐（高知県）の金剛頂寺（室戸岬の先端にある）に到り、承徳二年（一〇九八）五月十九日に高野山に帰る。人の極楽と兜率天どちらを願うのかという間に、法界は皆如であるから、何の処を望むのでもなく、後世のために『法華經』一万部を読んだとする。その年の六月七日に高野山を出て土佐に向かい、途中で輿を樹の下に下ろし、西に向かい、定印を結んで「南無三身即一阿弥陀如來 南無大慈大悲觀自在菩薩 南無弘法大師遍照金剛」と称え、唱礼して端座入滅した。翌日に門弟が夢に虚空の中に金剛界曼荼羅を懸け、その西方因菩薩の月輪に蓮侍が坐して「我等發菩提 修四無量心 今往詣西方 登金剛因位」という伽陀を誦すると見た、とされる。この蓮侍の行業は、具体的には苦行（その内容は不明である）と『法華經』の誦誦しか述べられないが、仁和寺僧といふ真言宗僧のことであり、高野山に隠遁しており、また臨終に称えた偈頌にも「南無弘法大師遍照金剛」とあり、弘法大師入定信仰・高野山淨土信仰を持つていたと考えられる。またここで周りの人から極楽と兜率天どちらを望むのかという質問があつたことは、この高野山淨土信仰・弘法大師信仰といふものと、兜率天往生と極楽往生の双方とが結びついたものであることを示すといえる。院政期の初頭の仁和寺においては、南岳房濟暹（一〇二五～一一五）⁽²⁷⁾は蓮侍よりも十一歳年下であるが、『彌勒菩薩偈頌玄意』を著して祖師空海のいます兜率天への往生を願つてゐるし、また觀音院大僧都寛意（一〇五四～一一〇）は高野山に大御室性信法親王（一〇

○五〇一〇八五) の骨堂として禅定院を建立し、そこに隠遁し、寛意の弟子であり興教大師覺鑑(一〇九五)一四三)の真言の小師とされる禪定院阿闍梨定尊がこれを相続している。また高野御室覺法法親王(一〇九一)一一五三)も高野山に勝蓮華院を建立し、逆修を修しているが、その際に覺鑑の瀉瓶である大伝法院学頭・密嚴院院主淨法房兼海の草した表白(唱導文)にも弘法大師入定信仰・高野山淨土信仰が語られる。その他、宝生房教尋(一一四一)や高野山遍照光院の中興第二世となつた亮阿闍梨成蓮房兼意(一〇七二)一一四五)、覺鑑の高野登山の折りに迎えたとされる阿波上人青蓮房淨心などがおり、また興福寺僧であるが小田原上人迎接房教懷(一〇〇一)一一九三)などの多くの僧侶が高野山に隠遁している。

そういう中で蓮待も居たわけであり、蓮待が金剛界曼荼羅因菩薩の位に登つたとされることは、その夢告を見たのが門弟とされるところからも、蓮待自身の教学・信仰によるものと見て間違いないであろう。その場合、金剛界西方月輪は、阿弥陀如来と法利因語の四親近菩薩の住する月輪であり、金剛因菩薩は阿弥陀の眷族であると同時に弥勒菩薩と同体ともされる。したがつてこの蓮待の往生は、金剛界曼荼羅世界(密嚴淨土)への往生であり、それが西方月輪であるということは、密嚴淨土と不二なるものとしての極樂淨土への往生ということになる。蓮待が「法界は皆如なり」と述べていることも、同様の淨土觀を示すものであり、皇慶や覺鑑に見られる十方淨土の全てを密嚴淨土に摂し、娑婆即淨土とする密嚴淨土思想・密教々理を、蓮待も共有していたといえよう。

ただここで蓮待が臨終の時に称えた偈頌の「南無三身即一阿彌陀如來」という句には疑問がある。三身即一とは、法身・報身・應化身を即具した一妙覺仏ということであり、これは天台宗の仏身論である。真言宗では、法身を密教の教主、報身を顯教一乘の教主、應化身を顯教三乗の教主とし、三身各別の立場をとる。勿論、一方で

は金剛界五仏を自性・自受用・他受用・変化身に配当したり、或いは五智に配当し、他受用身阿弥陀如来をもつて法身大日如來の妙觀察智の徳用とし、阿弥陀と大日の不二一体であることをいつたりもするが、三身即一説は述べていよいよ思われる。これが皇慶のような台密僧の言葉であるならば問題はないが、蓮待が仁和寺僧・真言宗僧といふ立場にあつて、阿弥陀を三身即一の仏としたというのは、記者である為康か、話を為康へ伝えた者による改変でなければ、蓮待自身が台密教学の影響を強く受けていたことになろうか。

蓮待のほかにも高野山へ隠遁した往生者の伝を見ることができる。

上巻（十）小田原聖迎接房教懷上人（一〇〇一～一〇九三）は興福寺の僧で、興福寺別所の山城国小田原に隠遁し、小田原聖と称された。後に高野山に登つて十余年を送り、山上に小田原谷を開いたが、伝によると毎日の行業は、両部大法と阿弥陀供養法であり、常に大仏頂陀羅尼と阿弥陀大真言を誦し、寛治七年（一〇九三）五月二十七日に病が重くなり、翌朝自ら不動尊数百体を模写して開眼供養し、衆僧を勧めて同音に念佛し、合殺回向して氣絶、往生した、この時九十三歳であったとされる。教懷は興福寺僧であるから、山城の小田原も、高野山の小田原谷も、興福寺の別所であり、教懷は法相宗僧である訳だが、実際には毎日密教の行業を修しており、法相宗・真言宗兼学僧であつた。これは定昭や子島真興（九三四～一〇〇四）にも見られた所で、興福寺から高野山へ入住した例としては、教懷以前にも祈願上人定譽（九五八～一〇四七）が存在する。

また（十一）阿闍梨維範は京師の人で、顕密を螢き（顯教も密教も深く学び）、高野山に隠遁して南院の阿闍梨と呼ばれた。嘉保三年（一〇九六）正月二十八日に小勞（病氣）があり、『法華經』一部と不動尊一万体とを摺模供養（印仏・摺仏）し、また円尊上人に臨終正念のための尊勝護摩を修せしめ、本房にて妙觀察智の印（阿弥陀如來の定印）を結び、阿弥陀の宝号を称え、五色の糸を本尊の手に懸けてそれを定印と交え、眠るがごとく

に入滅したとされる。また没後の夢想に、維範を迎える聖衆の中に先に往生した教懷を見たともされ、教懷の往生の瑞相ともなっている。またここで為康は「今案するに」として『千臂經⁽³⁰⁾』から「若人命終結定印 当知已入初地 云々」という文と、また『法苑珠林』を引いて、維範を初地に入った人が、印に印せられた人としている。これからすると、定印を結んで往生した人は、皆初地に登った（往生としては上品上生となる）ということである。

下巻（十三）真能聖人は、河内国人の人で、早くに出家し、阿弥陀を称えるのを行としたとされ、道明寺に居したが、衆僧が鶴の羽の袈裟を着ける夢を見て（鶴は天狗の象徴である）高野山へ逃れ、臨終に衆僧をして理趣三昧を行ぜしめ、自らは念佛を称えて入滅したとされる。これは自身の行業としては念佛であるが、また衆僧に理趣三昧を行ぜしめたことは、高野山への隠遁ということを含めて、やはり真言宗僧であったことを示すものであろうし、理趣三昧が臨終の行儀として、淨土往生のために修された例として注目されよう。

また在家者であるが中巻（二十）散位正国は、極楽へ往生するためには高野山に住すべしという夢告を得て、登山したとされる。『高野山往生伝』にもこの清原正国の伝は見られるが、在家者が往生のために高野山上に住していたということは注目される。

六、天台宗僧の密教淨土教

次にそれ以外の密教淨土教に関わる記事を見てみると、上巻（四）内供奉天台座主安慧（七九五～八六八）、（十二）青海上人、（十九）清仁上人、（十四）阿闍梨以円、（十五）長慶聖人、（二十二）義慶上人、（二十三）權律師明実、中巻（一）大法師淨藏、（十三）右大臣藤原良相（八一七～八六七）、（十六）前常陸守経隆、（十九）

外記史生為恒、（二十）散位正國、下卷（二）峰延内供、（四）永快聖人、（十二）肥前國入道、（十三）真能聖人、（十五）延救聖人（十六）入道平円、（二十）肥前國聖人、（二十二）定秀聖人、（二十六）前權律師永觀（一〇三三～一一一）、（二十九）円空聖人、（三十）尼安樂を擧げることができよう。

ここで先づ天台宗僧（台密僧）について見ていく。

上巻（四）内供奉天台座主安慧（七九五～八六八）の伝は『日本三代実録』の卒伝によるものかとも思われるが、その日の条（貞觀十年四月三日）が脱漏になつてゐるために典拠は不明である。ここで安慧は下野國の広智禪師に見いだされて最澄の弟子となり止觀（天台）・真言を学び、後に慈覺大師円仁（七九四～八六四）に従つて【毘盧遮那（大日）】・【孔雀】等の経を習い、また紀年（十二年＝籠山行）の間に三部の念誦（金剛界・胎藏・蘇悉地の三部法＝真言密教の修行）と四種三昧（『摩訶止觀』の四種三昧＝天台教学の修行）などを修習したとされ、貞觀十年四月三日に遷化し、翌日に見ると、左手に与願印、右手に宝印を結んでいたとされる。これは遷化の時の結印をもつて往生の瑞相としたものであるが、宝印については疑問がある。宝印とすれば宝生如來・金剛宝菩薩の三昧耶会の印であるが、これは二手外縛して二頭指を宝形にして結する印であり、片手で結ぶものではない。片手であれば大頭指を捻して宝形になしたものをいわんとしたものであろうか。若しそうであった場合、宝形であることよりも大頭指を捻していることの意味のみにとれば、そして左手の与願印がやはり大頭指を捻していれば、阿弥陀の来迎印（施無畏・与願印による一種の説法印）として理解できよう。⁽³¹⁾ そうであればこの印相を結することをもつて極樂往生の証拠・瑞相と理解されることにもなろう。安慧は円仁に師事しているわけだが、日本天台における密教淨土教の始まりが円仁にあるであろう事は、既に触れたところである。⁽³²⁾ 『拾遺往生伝』に引かれた安慧の記事が、若し国史卒伝に忠実であるならば、中巻（十二）に収録される右大臣藤原良相（八一七

（八六七）と同様に、円仁に師事して極楽往生を遂げた人物の一人ということになろう。また中巻（二）淨藏伝も別伝により、多くの靈験を述べるが、最後に西に向かつて遷化したとするのみで、淨藏が往生信仰を持つていたかは疑問である。

上巻（十四）阿闍梨以円は叡山首楞嚴院の僧で、学は顯密に涉り、行は往生を期すとされ、往生の夢想を記録する。（二十二）義慶上人は園城寺僧で、顯密を兼学し、衆僧に念佛合殺せしめて入滅したとされる。

（二十三）權律師明実は叡山の僧で、毎日九体の文殊像を図繪供養し、三時に供養法を修し、また根本中室に参詣して本尊藥師如來を供養し、顯密の行業は人の知らない所であり、寛治七年（一〇九三）七月十三日に文殊像に向かつて端座入滅したとされる。明実の場合は文殊信仰であり、文殊像に向かつて入滅したのであるから、その往生淨土は仁和寺僧教尋と同様に文殊菩薩の金色世界であったろう。これは極楽でも兜率天でもない例である。

下巻（二十九）円空聖人は伯耆国弘瀬寺の住侶とされ、暮年にいたり毎日沐浴し、人に止觀觀心の文を読ませ、手に定印を結んで座禪し、また人に『九品往生經⁽³³⁾』と六時讚の序を読ませ、「帰命頂札來迎引摶阿彌陀仏」と称えたといい、また仏を順逆に観じ、三身即一に演べたとされる。ここに見られる止觀觀心の文・六時讚・三身即一の仏身觀などは天台宗の教學を指示しており、円空が天台宗僧であったことを意味しよう。そして三時の沐浴について、弥陀の供養法ならびに両界の行法を修す為であるとしており、臨終には来迎の仏像に対し即心成仏の印を結び、手に幡旛・願文・五鈷杵・念珠等を執り合掌して額に当て、十念の後に入滅したとされる。これは阿彌陀供養法とともに両界の行法、即心成仏の印、五鈷杵を執るなどの密教の行法が、十念や、摩訶止觀など天台宗の禪觀と同時に極樂往生の行業とされており、中でも密教が主となつており、台密僧における密教淨土

教の一例と言えよう。

七、真言宗僧の密教浄土教

また次に真言宗僧について見てみると、上巻（五）超昇寺座主權僧正壱演（八〇三～八六七）の伝は、やはり『日本三代実録』の卒伝⁽³⁴⁾によるとされるが、『日本思想大系』本の註記の如く、ここには「遷化」の言葉しかなく、「西方に去る」という極楽往生の記述はない。壱演は、空海の直弟子である真如法親王（？～八六四？）の弟子となり、真如親王から真言密教を受法し、靈験を現じたことが伝えられているが、『拾遺往生伝』では「旧記に云く」として壱演僧正の念佛堂に夜光明があり、日供を供えたという註記が見られる。この「旧記」が何であるかは不明であるが、為康はこれによつて壱演を往生者と定め、その伝記に「西に去る」と加えたものであろうか。壱演自身の信仰については不明であり、これを往生者と言えるかは疑問であろう。

次に下巻（二）峰延内供は鞍馬寺の根本別当とされるが、同時に東寺の十禪師ともされる。毘沙門天像を得て鞍馬寺を開き、護摩を修す時に現れた大蛇を大威德呪と毘沙門天呪により調伏し、後に極楽を願い、延喜二十二年（九二三）閏六月二十日に阿弥陀を觀想し、入滅したとされる。これは真言宗僧における極楽往生信仰の例であるが、その密教の行と淨土往生との繋がりは不明である。

上巻（十二）青海上人は觀經曼荼羅（淨土變相図）の一つとして有名な青海曼荼羅の作者とされる。この伝には行業として法華三昧と念佛しか記さないが、青海は真如法親王（？～八六四？）の開いた超昇寺（ここでは超証寺となつてゐる）に住しており、超昇寺は真言宗專修の寺院である。また興福寺の真言宗法相宗兼學僧小島先徳真興（九三四～一〇〇四）の付法の中に、青海が見える。これからすれば青海は醍醐の支流である小島流を相

承した密教僧であり、真言宗僧であつたと考えられる。往生のための行業としては、密教の修行は記録されないが、真言宗の淨土願生者の一人と云うことができよう。

(十九) 清仁上人は清水寺の僧であり、毎日花水供養法を修したとされる。清水寺は興福寺の末寺であるが、真言宗の存在が知られる。⁽³⁶⁾ 花水供は井花水を閼伽水とするもので、歡喜天・毘沙門天等の供養法であり、浴油供に対するものとされる。人の夢想に往生の瑞相があり、清仁の入滅と時が一致したとされるが、清仁自身は聖天行者か、毘沙門天行者かであつて、自身が往生を願つたかどうかは判らない。

下巻(四) 永快聖人は金峰山千手院の僧とされる。金峰山は興福寺の末寺となつており、それからすれば真言宗の僧かと推測される。両界の行(金剛界・胎藏の両部の大法の修法)を修し、治暦年中に天王寺に詣でて百万返の念佛を称え、資物を处分し、弥陀尊を称え、礼拝し、西に向かつて行き、海に臨んで滅したとされる。

(二十六) 前権律師禪林寺永觀(一〇三三~一一一)は法然房源空(一一三三~一二一二)以前の南都淨土教者として著名であり、「往生講式」「往生拾因」を撰述し、その淨土教は元興寺智光以来の三論宗系淨土教とされている。しかし『拾遺往生伝』によれば、源國經の息であり、二歳で石清水八幡宮別當元命の養子となり、八歳で山崎開成寺(又は国成寺)の上人より不動明王呪を受け、十一歳の時に禪林寺の法務大僧都・東大寺別當・東寺長者禪林寺深觀(一〇一〇?~一〇五七)に師事し、十二歳で東大寺に出家し、具足戒を受けて三論宗に入るとされる。また唯識・因明・俱舍を学び、十四歳で方広会の堅義を勤め、三十歳を過ぎて病に罹り、光明山に蟄居し、後に禪林寺に帰る。この病により念佛を事とし、諸務を厭つも周囲の要請によつて維摩講師を遂げ、権律師となり、東大寺別當となる。『往生講式』を撰して迎講を行い、『往生拾因』を撰して「念佛宗」を称し、順次生に極楽に往生することを願つた。また一生における顯密の行業は甚だ多く、弥陀の宝号を称えることは数知

れず、初めは日に一万返、後には六万返を称え、別に百万遍念佛を行ひ、また真言密教を受法してから、毎日三時の阿弥陀供養法を欠かさず、尊勝陀羅尼は三十八億九万九百二十返に上り、念誦の間に月輪を見れば七重の金塔を現じ、拳印を結んで極楽を觀想すれば（阿弥陀法の中で如來拳印による道場觀）、丈六の尊像を見るという。これらの行業は、専ら真言密教を中心としたもので、単なる顯教僧の行業ではない。

永觀が別當となる間には、東大寺大衆と東寺（真言宗）との争いが起つていて、永觀の直前の別當は不治の別當と評された仁和寺木寺法印経範（一〇三一～一一〇四）であった。この争いは、恐らくは東大寺に常住しないで東大寺別當職を握る他寺僧と、東大寺常住僧との勢力争いではないかと思われるが、その中心は主として醍醐寺僧であつたようにも思われる。醍醐寺は東大寺東南院とともに理源大師聖宝（八三二～九〇九）の開創で、ともに真言宗・三論宗兼学の寺であつた。三論宗は東大寺東南院が本所となり、東南院主が三論宗長者となつた。これに対しても密教事相は醍醐寺がその相承を担つてきた。その中で東南院主は東大寺権別當となるのみで、東大寺別當には東寺長者がなつていた。東大寺大衆は、東寺を東大寺の末寺と称することで、真言宗寺院全ての本寺の地位を主張し、別當職を握れないでいる不満を爆発させていたのではないかと想像するのである。そういう騒動の頻発する中で永觀は大衆に押されて東大寺別當となつた。これは主として伽藍再建のためであるが、その弟子が、真言宗を修學しないということは考えられないであろう。禪林寺も、東大寺の末寺になつているが、禪林寺僧都真紹（七九七～八七三）が開創し、禪林寺後人唐僧正宗叡（八〇九～八八四）が相続した真言宗寺院である。深觀が禪林寺に入ったのもその故であろう。その禪林寺に住した永觀もまた真言宗僧といわねばならない。

永觀自身の往生信仰・浄土教思想については、更に別に検討しなければならないが、やはり真言密教の立場に立った密教浄土教の一部ということが言えるであろう。

八、それ以外の密教浄土教

以上は天台宗・真言宗夫々の僧侶の密教浄土教であつたが、地方の場合にそのどちらとも判然としない出家者の伝が下巻に見える。

下巻（十一）肥前国入道は生前に念佛し、臨終に手に定印を結び、西に向いていたとされる。

また下巻（十五）延救聖人は下野国慈光寺の僧とされる。延救は頼算という沙門に従つて両部の大法を学び、法界衆生の利済のために千日護摩法を修し、これより断食し、手に定印を結んで入滅したとされる。

（十六）入道平円は信濃国の行人で、加賀国の服部上人に両部の法を学び、三時の供養法を一生欠かさず、これを極楽に廻向し、定印にて入滅したとされる。

これらの定印の記録は、前に見た例と同様に阿弥陀の定印と見るべきものであり、阿弥陀の定印が密教独自のものであるところから、これが密教の行業による往生（密教浄土教）の証拠となる。勿論、延救聖人や入道平円はそれ以外にも往生のための生前の密教修法が記録されているが、臨終の定印は、それだけでも密教浄土教を示すものと言える。

（二十）肥前国聖人と（二十一）定秀聖人は密印を受けたという記事があるものの、往生との関わりは示されていない。またこの密印が何であるかも明らかではない。ただ生前の行業に関わって「密印」の記事が見えることは、やはり為康（またはこの伝を伝えたもの）が、何らかの密教的行業を浄土往生のためのものと考えたとい

うことであろう。

(三十) 尼安樂は伊予國法樂寺の尼とされ、毎日、阿弥陀の名号を一万返、觀音の真言を五千返、光明真言千返、普賢十願を称えることを勤めとし、更に阿弥陀の大呪一万返を加え、西の方より光が射すという異相があり、臨終には正念乱れずに西に向かつて入滅したとされる。これなどは念佛とともに真言念佛が往生業とされている例である。觀音の真言については、『日本往生極樂記』にも千手觀音の陀羅尼念佛が見え、また『首楞嚴院二十三昧結緣過去帳』の相助大德伝にも觀音真言が見え、多くの觀音関係の密教經軌に共通して極樂往生の功德が説かれている。光明真言は源信の二十五三昧会にも罪障消滅のために依用され、『往生要集』にも見ることができる。阿弥陀大呪（阿弥陀如來根本陀羅尼）は『無量壽如來念佛儀軌⁽³⁷⁾』において阿弥陀根本の印（金剛界三昧耶会の阿弥陀如來の印契）と共に説かれ、一遍誦せば身中の十惡・四重・五無間罪・一切業障を消滅し、七遍誦せば僧尼の犯す根本罪を消して戒品を清淨ならしめ、一万遍を誦せば獲得した菩提心三摩地を廢忘せず、また臨終に無量壽如來と無量の菩薩衆が行者を来迎するのを見て、極樂世界の上品上生に往生し、菩薩位を証するとされる。この様な場合に共に称えられる阿弥陀の宝号は、やはりそれそのものが真言として位置付けられていた可能性も考慮されよう。

また中巻には在家者の密教淨土教の例が見られる。

中巻（十三）右大臣藤原良相（八一七～八六七）は『日本三代実録』の卒伝によるもので、既に述べたのでここで省略するが、在家者ではあるが円仁に受法し、觀音の名号を誦し、臨終に阿弥陀根本印を結んだと伝えられる。

(十六) 前常陸守経隆は晩年に出家して念佛を専らにするのではなく、毎朝日輪を礼拝し、經呪を誦したとさ

れる。ただしこの経呪が何であるかは不明である。

ここで中巻（十六）の経呪、下巻（二十）（二十一）の密印は、そこに伝えられる行業が果たして密教のものであるかどうかも判然とはしない。ただ経呪は、呪という以上は真言陀羅尼の類であろうかと思われ、密印も密教における印契であろうと思われるるのであるが、確實ではない。

また（十九）外記史生安倍為恒は毎日西方に向かい一煎の八曼荼羅香を炊いて阿弥陀を供養したとされるのみであるが、この八曼荼羅香についても不明である。八曼荼羅香の八曼荼羅が、不空訳『八大菩薩曼荼羅經³⁹』に説かれる如来（何如來であるかは説かれない。恐らくは釈迦であろう）を中心に、觀自在・慈氏・虛空藏・普賢・金剛手・曼殊室利・除蓋障・地藏の八菩薩を觀想する八大菩薩曼荼羅であり（經中には「八曼荼羅」と見える）、八曼荼羅香が、この八大菩薩曼荼羅に対して焼香供養を行うことであれば、密教の行業ということになろうか。ただしここには焼香供養のことは説かれない。若しそれとは全く関係なく、「八曼荼羅香」という名前の香（香木か、混合香か）があり、これを焚いて仏を供養するというだけであれば、密教とはいえないことにもなる。この「八曼荼羅香」が何であるか判然としないために、決定的ではないが、一応、八大菩薩曼荼羅に対する焼香供養と見ておきたい。

九、おわりに

以上、三善為康と彼の撰した『拾遺往生伝』について、そこに現れた密教淨土教の姿を見てきた。先に検討してきた『日本往生極樂記』や『統本朝往生伝』、『法華驗記』などから得られた結果からすると、特に新しい知見が得られたとは言い難い。ただ院政期に入ってきた時代的な段階での密教淨土教信仰の実例を確認してきた訳で

【拾遺往生伝】と密教浄土教

あるが、このような実例確認の積み重ねにより、密教浄土教が存在したというだけではなく、その社会的な広がりを推測できるであろうと考える。この中で、在家者であっても、特に円仁に密教を受法した藤原良相のように密教の行業を修して極楽往生を願うものがおり、また天台宗・真言宗に通じて、密教浄土教者の存在を確認することができる（勿論『日本往生極楽記』『統本朝往生伝』にも共通するのであるが）。

ただ前代の往生伝との相違は、当然、記者の信仰的立場による部分が多いのでは在るが、その中で、為康の時代（白河院政期初頭）になつて高野山へ往生を目的として隠遁するものが記録され始めたということは指摘できよう。御堂関白藤原道長（九六六～一〇二七）の高野登山から喧伝され始めた弘法大師入定信仰であったとしても、自らの往生を求めて高野山へ登山する人々が増えてくるまでには、高野山上の坊舎の整備・復興といふことも考えなければならないであろう。逆にそいつた往生を願う隠遁僧が増えたことが、往生者の記録を伝える力となつたとも言える。その意味で、『拾遺往生伝』から見られ始める高野山隠遁者の姿は、この時代の高野山の復興の姿を映したものと見ることができようか。

註

- (1) 抽論A「日本往生極楽記」と密教浄土教」『仏教文化学会
紀要』第二号（平成六年）、抽論B「統本朝往生伝」と密
教浄土教」『印仏研』四二一一（平成五年）、抽論C「法
華驗記」と密教浄土教」佐藤隆賢博士古稀記念論文集「仏
教思想研究」（平成十年）。
- (2) 抽論「阿弥陀如来像と真言密教」『仏教文化学会紀要』
三号（平成七年）を参照されたい。
- (3) 井上光貞・大曾根章介校訂岩波「日本思想大系」七「往生
伝・法華驗記」六八七上～六八八上。「大日本仏教全書」
一〇七・一五八下～一五九下、「統群書類從」第八輯上
「伝部」三五五下～三五六下。
- (4) 岩波「日本思想大系」七「往生伝・法華驗記」五八七上～
下、「大日本仏教全書」一〇七・三四下～三五上、「統群書
類從」第八輯上「伝部」一二二三上～下。
- (5) 「首楞嚴院二十五三昧結縁過去帳」（流布本）「惠心僧都全

- (集) 一・六八二頁。
- (6) 岩波『日本思想大系』七「往生伝・法華驗記」五四九上・五五〇下、『続群書類従』第八輯上「伝部」一七〇上・一七二上。
- (7) 「大正藏經」二〇・二一〇八c・二一〇九a。
- (8) 「観禪鈔」卷四十八「如意輪上」「大正藏經」図像部四・八六一c。
- (9) 「観禪鈔」卷四十九「如意輪下」「大正藏經」図像部四・八六四b・八六七b。
- (10) 詳しくは拙論「貞慶撰『觀音講式』訳注」「大正大学総合仏教研究所年報」第一九号（平成九年）の註（43）を参照されたい。
- (11) 「大正藏經」四六・一五a・b。
- (12) 速水侑「平安時代における觀音信仰の変質——六觀音信仰の成立と展開——」『史學雜誌』七五編七号（昭和四十一）。
- (13) 「天台南山無動寺建立和尚伝」「群書類聚」第五輯伝部五三一上。
- (14) 「大正藏經」七八・二一〇三b。
- (15) 「観禪鈔」所収「觀宿曼荼羅」「大正藏經」「図像」四・七三七c。
- (16) 「大正藏經」七五・八七九a。
- (17) 「大正藏經」七六・一七七a。
- (18) 「大正藏經」七六・一二二c・一二三b。
- (19) 井上光貞・大曾根章介校訂岩波『日本思想大系』七「往生
- (20) 拙論「興教大師覺鏡の往生觀」宮坂有勝博士古希記念論文集「印度学・密教学研究」（平成五年）を参照されたい。
- (21) 大正藏七五・九五〇a・b。
- (22) 拙論「谷阿闍梨皇慶の淨土教」「大正大学総合仏教研究所年報」（平成六年）。
- (23) 「拾遺往生伝」は岩波『日本思想大系』七「往生伝・法華驗記」五八六下・六二五下、「大日本佛教全書」一〇七・三三上・九二上、『続群書類従』第八輯上「伝部」二二二上・二八三下。以下の「拾遺往生伝」の典拠については注記を省略する。なお、本論中に挙げる各伝の数字は岩波『日本思想大系』において振られたものである。
- (24) 前掲註（1）拙論Cを参照されたい。また定昭については拙論「平安期興福寺における真言宗について」川崎大師教学研究所紀要「仏教文化論集」第九輯（平成十五年予定）にも、定昭について述べているので、併せて参照されたい。
- (25) 「行林抄」所収「池上私記」・「丹州竈門私記」（大正藏經）七六・三三b・三五b・三六b・c、曼殊院藏「阿弥陀私記丹波」（京都国立博物館編「院政期の仏像—定朝

『拾遺往生伝』と密教浄土教

- (26) 拙論「阿弥陀如来像と真言密教」『仏教文化学会紀要』第一六三号（平成七年）。
- (27) 堀内規之「仁和寺清退僧都の弥勒信仰について」『宗教研究』三〇三号（平成七年）、同「彌勒菩薩偈頌玄意」における往生信仰について』『密教学研究』第二八号（平成八年）等を参照されたい。
- (28) 拙論「定尊作『阿弥陀略道場觀私釈』について—石山寺所蔵写本をめぐつて—」高木紳元博士古稀記念論集『仏教文化の諸相』（平成十二年）を参照されたい。また併せて武内孝善「定尊阿闍梨功」「新義教学の研究」（平成十五年）も参照されたい。
- (29) 拙論「梅尾高山寺所蔵『阿弥陀并極樂証文』について—浄法房兼海と密教浄土教—」『智山学報』第43輯（平成6年）。
- (30) 「大正藏經」一〇・七二四b～七七五c、No. 1177『大乘瑜伽金剛性海曼殊室利千臂千鉢大教王經』。ただしここに引かれる文は見いだせなかつた。
- この阿弥陀の來迎印の問題については、拙論「真言密教と阿弥陀如来像」『印仏研』四五一一（平成六年）を参照されたい。
- (31) から運慶へー」（平四年）所収）。またこれらについては拙論「谷阿闍梨皇慶の密教浄土教」『大正大綜仏年報』一六「研究発表会要旨」（平六年）および拙論「阿弥陀如来像と真言密教」『仏教文化学会紀要』第三号（平成七年）を参考されたい。
- (32) 前掲註（1）拙論Aを参照されたい。
- (33) 〔大正藏經〕一九・七九b～八〇a、No. 933不空訖「九品往生阿弥陀三摩地集陀羅尼經叔」。真言の功德により滅罪と極楽往生を説く。
- (34) 「新訂増補国史大系」四「日本三代実録」二二九頁。
- (35) 〔天日本史料〕寛弘元年条真興卒記「真言伝法灌頂師資相承血脉」『大日本史料』第二編之五・一六七～一七〇頁。
- (36) 拙論「平安期の興福寺真言宗について」『仏教文化論集』第九号（平成十五年予定）を参照されたい。
- (37) 〔大正藏經〕一九・七一b。
- (38) 前掲註（1）拙論A。
- (39) 〔大正藏經〕一〇・六七五a～六七六a、No. 1167。No. 1168A法賢訳「仏說大乘八曼荼羅經」・No. 1168B『八曼荼羅經』は同本の異訳。No. 1168Bは悉曇梵文の脇に漢訳語が註記されている。本經は薄伽梵が補怛落伽山の觀自在菩薩の宮殿において、無量無邊の有情に安樂を与え、三惡趣を淨除し、無比無上智を詣せしめるために説かれたとされ、法によつて八曼荼羅を一遍建立すれば、十惡・五逆・誇方等經を消滅し、一切の求めるところの義利・勝願を成就し、この『八曼荼羅經』を誦持すれば一切の業障を消滅し、速やかに無上正等菩提を得ると説かれる。ここには淨土往生は見えないが、罪障消滅の法であり、觀音の住所で説かれたところからすれば、極楽往生のために修する

〈キーワード〉 拾遺往生伝、密教淨土教、三善為康