

タイトル	現存『私聚百因縁集』の時代認識
著者	追塩，千尋
引用	北海学園大学人文論集(46)：172-200
発行日	2010-07-30

現存『私聚百因縁集』の時代認識

追 塩 千 尋

はじめに

正嘉元年（一二五七）に常陸の勧進僧住信（一二一〇〜？）の撰になるとされる『私聚百因縁集』は、現在のところ承応二年（一六五三）の刊本（以下「現存本集」とし、適宜「本集」と略して表記する。吉田幸一編古典文庫上中下（一九六九・一九七〇年）所収本使用）のみが伝えられている。成立から四百年程後のものであるので、後述のようにその刊本が正嘉元年当時の姿をそのまま伝えていたとは考えられてはいない。しかしながら、原本の姿が不明な現在、研究は現存本集に依拠して行わざるを得ない、という制約のもとに進められているのが現状である。

これまでの本集研究の一つの到達点は、筆者も参加していたため手前味噌の誇りは免れがたいが北海道説話文学研究会編『私聚百因縁集の研究 本朝編（上）』（一九九〇年、和泉書院）であろう。本書は北海道説話文学研究会による出典調査を中心とした共同研究の成果で、本朝編（正確には和朝編）三十八話の半分に当たる十九話の検討がなされている。しかしながら、今や刊行後二十年を経過し、その基礎となった共同研究も一九七四年から一九八一年までに行われたものである。本朝編は一九七七年春に読了しているので、その後の成果を取り入れた論考もあるが基本的には本書は三十年以上前の成果に依拠しているということになる。したがって、現在では本書自体が再検討すべき対象になっているといえよう。本朝編（上）という中途半端な形で刊行が中断してしまったのには

様々な事情があるが、続巻を出すためには新たな作業が求められるのである。⁽¹⁾

出典調査は今後も進められねばならないのは当然としても、一方で本集をめぐる様々な課題を考え本集の特質に迫る、という作業も必要であろう。本稿は本集における時代認識を考えてみようとするものである。本集収録の説話には、ある出来事(事象)を起点として本集成立の正嘉元年に至るまで「〽年経過している」、といった記述が散見される。それは何を意味するものであるのかを考察の中心に置きたい。そして、それは本集を貫く時代認識の現れであろうから、撰者の歴史観も併せて考えてみたい。そこで導き出された特質が正嘉元年当初の意識といえるのかどうかは、前述の制約があるため確定し得ないであろう。しかしながら、少なくとも現存本集の時代認識を探ることにはなるので、本集の特質に迫る一作業として意味があることになろう。

以上のことから検討対象は和朝編が中心となるが、以下検討していきたい。なお、本文は読み易いように前掲古典文庫本を適宜書き下しにして示すこととする。また、本文中の割注はへんで示すこととする。

一、『私聚百因縁集』研究の課題

(一) 成立に関する新説

現存の刊本が成立当初の姿を示すものではないことは、以前から指摘されていた。南里みち子氏は、本文における割注の多さに注目し、一説話として独立し得るような長文の注(巻四の四「五官普賢本迹事」に見られる性空説話など)が原本成立当初から存在したと考えるのはその配列からしても不自然とする。氏は本書は説教に使用されたという前提から、説教活動の中で民衆の好みを感じ取り原本に注が加えられたり記述が増やされたりした結果、現存本集のような形になったとされる。⁽²⁾

割注は後補の可能性があるとするのは、渡邊信和氏も同様である。氏は特に説話そのものが割注になっている場合が後補の可能性が高いとし、全ての割注とは考えていないようである。原本時からの割注と後補のものとの分別が、なお課題として残されている。⁽³⁾

さて、現存本集の正嘉元年成立に抜本の見直しの必要性を提示したのが、湯谷祐三氏の一連の研究である。氏は一連の研究を通し

て、凝然の『内典塵露章』（一二九七年成立）、元の馬端臨撰『文獻通考』（十四世紀初頭成立）、貞舜作『天台名目類聚鈔』（一四〇二年頃成立）などの文献と現存本集との一致度を踏まえ、現存本集の成立は早くても一二九七年以降で場合によっては十五世紀初頭になる可能性を述べている。⁽⁵⁾

また、室町後期の浄土宗名越派僧侶である袋中が書写した『枕中書』所引の『百因縁集』は現存本集の古写本の面影を伝える唯一の書であるとし、そこから原本の姿を推測する。それによると、原本は『百因縁集』という書名の上下二巻本であったこと、現存本集の巻二・七・八に含まれる話はそれには存在しなかったこと、割注は後人による付加ではないこと、などを指摘している。⁽⁶⁾袋中が見た『百因縁集』が原本という訳ではないが、現存本集は『百因縁集』上下に巻二・七・八相当の説話が付加されてできあがったもの、とされる。しかし、和朝編冒頭の巻七の一の話は凝然の『内典塵露章』に依拠していると思われる点で、巻二・七・八相当の説話を『百因縁集』に付加したのは住信ではない、ともされるのである。

現存本集の構成を改めて確認するなら、天竺編（七十三話）・唐土編（三十六話）・和朝編（三十八話）の百四十七話からなる。各説話の長短は様々で、前掲古典文庫本の丁数で割合を見ると、天竺編四十五％、唐土編十七％、和朝編三十七％となり、各編必ずしも均等ではない。むしろ、天竺編と唐土・和朝編とに二分した方が説話数や文章量からしてもバランスはよくなる。さらに、原本に無かった可能性が高いとされる巻二（八話）・巻七（七話）・巻八（六話）を除くと、天竺編は六十五話・百一丁、唐土・和朝編は六十一話・九十丁となり、両編の割合は均等に近づく。百因縁といながらも、一四七話という話数は百をかなり越える。巻二・七・八を除いても合計一二六話は百の概数とはいえないが、現存本集は当初二巻本であったものを三巻に編纂し直されたもの、と考える方が自然と思われる。

以上のように、湯谷氏の研究は不明とされていた原本の実態に迫る点でも画期的で、現存本集を正嘉元年成立であることを前提として利用することにこれまで以上に慎重さが求められたことになる。現存本集は原本の姿を示すものではない、とする点で湯谷説は先行する南里・渡邊氏らと同様ではある。しかし、南里氏らは原本の正嘉元年成立を前提としており、かつ原本と現存本集との間の相違の全貌を示している訳ではない。その点湯谷氏の研究は説話数も含めてかなり具体化され、原本と現存本集との違いは大きなも

のであることを想定されているのである。さらに氏が想定する百因縁集は、住信撰のものに先行する可能性も示唆されており、今後の系譜関係の解明が待たれる所である。

もつとも、湯谷氏も現存本集全体の説話を考察した訳ではなく、現存本集のどこまでが後補なのかについてその全体像を明らかにするためにまだ作業は残されている。特に、正嘉元年以降の成立であるならば、正嘉元年以降の事に属する説話や史実が入り込んでもよいように思うがそうした兆候は見られない。時期的なことが確認し得る人物・事象で正嘉元年以降のものは見られないのである。そのことは、「正嘉元年」という年に何らかの意味があり、それにこだわる必要があったことの反映と言えるのかもしれない。その意味を検討することは、原私聚百因縁集の特質を探る手掛かりを得ることにもつながると思われる。

また湯浅氏は、割注について、巻三の十三「貧女の一灯」に付された割注は後の付加ではないとし、他の二・三の例から現存本集の割注は後人の所為ではない、とされる。その辺のさらなる検討は必要であろう。そうしたことも含めて本稿の課題をより鮮明にするために、次節で本集の構成の特質に拘わる点に触れておきたい。

(二) 『私聚百因縁集』の構成と割注

前節で述べた割注に関してであるが、本集には長短多くの割注がある。南里氏が内容毎に分類し全般的に検討しており、高橋伸幸氏は一種の索引的役割を果たしていると思われる割注から、本集の典拠とも考え得る虎の巻的な説法資料の存在を推定されている。⁽⁸⁾このように割注の解明は本集の特質を考える際に重要なのであるが、ここではその分布などの統計的なことに触れておきたい。

割注は二文字以上のものが対象となるが、長短様々である。そのうち、文や引用の終わりを示す「云々」「已上」や、「壬申」などの干支などは割注の形態をとっていてもここでの対象からは除外する。これらは記号的なものであり、後補の可能性は少ない割注といえよう。その点では本文の理解を助けるための補足説明として付されている天皇の代数、続柄、官職などの割注も、後補の可能性は少ないといえよう。

また本集には割注以外にも、行間に挿入された説明的な注もある。例えば、比叡山の山神のことを述べた文の右にその神の名称と

思われる「商産天樂等」という右注や、平城天皇や嵯峨天皇らの天皇名の左にそれぞれ「人王五十一代」「人王五十二代」などといった左注（いずれも巻七の六「伝教大師ノ事」）の類である。それらは後補の可能性は高い。

また、南里氏が指摘した性空説話のような自立性の高い比較的長文の説話注も、後補の可能性は高い。こうした長文の割注は本集にはそれほど多くはなく、他に巻五の一「唐土仏法王法縁起由来」中の「鶏頭摩寺縁起」、巻七の四「当麻曼荼羅事」中の「禪林寺縁起」などを上げることができる。これらに、巻五の七「五台山記事」中の二カ所、巻七の七「慈覚大師ノ事」に一カ所見られる比較的長文の注を加えてもよいかもしれない。しかし、それらは説話としての自立性が希薄な補足説明的な文である。さて、「云々」「已上」などを除いた割注の合計は、一六七個となり、その内訳は次の通りである。

国	割注付説話数	割注数	全説話数に占める割合	一説話平均
インド	二二	三九	三割（七三話中）	一・八個
中国	七	四四	二割（三六話中）	六・四個
日本	一一	八四	三割二分（三八話中）	七個
合計	四一	一六七		

各国の内訳を見ると、インド編の場合一説話平均一・八個となり、最多でも巻一の一・四・十五話がそれぞれ四個で、後は一〇二個である。ところが、中国・日本編になると一話に二桁の数の割注が付けられる話が増える。巻五の一（十三個）・六（十七個）、巻七の一（十八個）、巻八の六（十個）、巻九の五（十二個）等で、巻五の七（八個）、巻七の四（八個）・七（七個）、巻八の四・五（各七個）などは一桁ではあっても十個に近い数値となる。

以上の点で、割注はインド編には少なく、中国・日本編の説話には平均してその三倍強が付されていることが知られる。さらに、割注数の多い説話に注目するなら、巻五の七の五台山の話は後述のごとく日本とも関連を持ち、巻七の四・六・七は本稿で課題とす

る正嘉元年の記載がある話で、かつ六の最澄、七の円仁は天台浄土教の重要人物である。そこでの正嘉元年の記載のされ方は割注・本文両方あり、後補かどうかの問題を考える際にも重要な素材となることが知られる。

また、巻八の四の源信というまでもなく浄土教史の重要人物で、続く五の永観・六の法然で浄土教史の展開が締めくくられることになる。巻九は全二十五話のうち第五話(花園左大臣源有仁)のみ十二個という多くの割注が付され、その点では巻九においては孤立した特質を持つといってもよい説話である。これは巻九は巻七・八との関係でどのような位置にあるのか、という問題とも関連する。

以上のように割注の分布を見ても、本集が重視していると思われる仏教史の流れや、焦点を当てるべき説話が浮かび上がってくるのである。

二、『私聚百因縁集』の時代認識

本集における正嘉元年記載の意味を探る前提として、本集の時代認識について検討しておきたい。

(一) 歴史観

イ、末法思想

本集の歴史観を知るうえでまず目に付くのは末法思想で、本集の序において住信は自己のことを「末法遺弟。濁世ノ沙門。愚勸住信」と規定している。その末法思想の年数は巻一の一の末尾に釈迦が八十歳で涅槃に入った後、「正法五百年。像法一千年。末法万年」と明記されている。日本で広く流行した正法一千年ではなく、五百年とするところに特色がある。その釈迦の年代記的な事は巻五の一に次のように記される。生涯が周の昭王二十六年、成道が穆王四年、入滅が穆王五十四年とする。その後正法五百年の間、仏法は漢朝に伝わらなかったが、像法の時代が五百余年ほど過ぎた漢の明帝の永平十年に仏舍利が伝わったとする。永平十年(六七)

は如来滅後一〇一五年経過した年とあるので、逆算して穆王五十四年は紀元前九四八年となる。通常の穆王五十三年（紀元前九四九）釈迦入滅説よりも一年ずれることになる。

その後の中国における仏法の展開に関する本集の記述は省略するとして、巻七の一の日本につなげると、中国に仏法が伝来したのは永平二十年でそれは第十一代垂仁天皇治天九十六年に当たり、それから四八五年経過した欽明天皇十三年に日本に仏法が伝来したとする。永平十年を二十年とするなど巻五の一の記述との錯誤も見られるが、日本への仏法伝来は五五二年ということになる。それは釈迦入滅後一五〇〇年が経過した年になるので、伝来時は計算上は末法第一年ということになる。しかしながら、巻七の一ではそのことには触れられてはいない。

入末法時に仏法が伝来したということは、日本が仏法有縁の国であることの証になる。本集には仏法有縁の国である自国を誇示しようとする意識は他の説話では看取されるが、仏法伝来を語る巻七の一の文には見られない。本集では仏法初伝時とは別に、第二の伝来ともいべき時期を一つの画期として設定しているようで、むしろそちらの方を重要視している趣がある。それは本集の時代認識に関わる問題であるので後述したい。そうした配慮があったためか、伝来時が入末法であったことをことさら持ち出さなかった、としておきたい。なお、史実では仏法は百済から日本に伝えられたが、本集ではそのことが無視され、仏法は中国から直接日本に伝来したように読めるのである。

本集が描く仏法伝来の過程を改めて年代記的に整理するなら、釈迦入滅は紀元前九四八年、中国への仏法伝来は像法の半ばである紀元後六十七年、日本への伝来は末法第一年となる紀元後五五二年、ということになる。本集成立の時期とされる正嘉元年（一二五七）は釈迦入滅後二二〇五年、入末法以来七〇五年経過した時期ということになる。年代の計算に少々錯誤も見られ正確さを欠く記述も見られるが、仏法伝来の時期が中国は像法の半ば、日本は末法の初め、という認識は本集の歴史観を考える上で重要である。

口、五堅固（五五百歳）説と百王思想

この末法思想に関して少々補足しておきたいことは、五堅固（五五百歳）説と百王思想との関わりである。五堅固（五五百歳）説

は釈迦入滅後の二千五百年間の仏法の動向を五百年単位で考える説で、『大方等大集經』卷五十五に見える。すなわち、解脱堅固に始まり禪定三昧・誦誦多聞・多造塔寺・闢諍堅固の時代がそれぞれ五百年間続き、仏道修行が徐々に衰退していくとされる。このうち、第四段階あるいは第五段階が末法の初めとされる。この説を日本に当てはめると、正嘉元年段階は多造塔寺堅固が終わり闢諍堅固半ばの時期、ということになる。本集では五堅固説が明記されている訳ではないが、潜在的にはあったのではないかと思われるので、本集の時代認識を考える際に考慮に入れてよい思想と思われる。

もう一つの百王思想も本集で明記されている訳ではないが、考慮すべき思想といえる。本集において三国の冒頭には、それぞれの国の仏法王法縁起由来譚が配されている。しかしながら、各国で展開される話は仏教説話を中心で、対応すべき王法説話はほとんどない。政治的な話に限定せずに非仏教説話を広義の王法説話と解しても、卷六の六・七・十・十一、卷九の九などの五話ほどの孝養談的話が該当する程度である。本集における仏法王法関係についての構想は別に検討する必要があるが、本集では仏教説話と王法説話を配するのではなく、仏教説話の中に王法的要素を組み込んでいるのではないかと考えられる。その王法的要素とは説話で語られる王(天皇)で、その多くは時を示す指標となっている。日本の天皇の代数が記されるのはそのためである。以上の点で百王思想は、本集における王法の構想を考える上でも重要となろう。

この思想における百は、本来限定的な数字ではなかった。しかし、慈円が当時の順徳天皇が八十四代であったことを踏まえて「百王ヲカソフルニイマ十六代ハノコレリ」(『愚管抄』卷七)と述べているように、末世観と結び付いて限定的な意味を持つようになってとされる。¹⁰⁾中世には百を限定的に捉えるようになっていた、ということ踏まえて本集の和朝編の天皇の代数の記載に注意してみると、一つの傾向が看取し得る。なお、本集の天皇の代数の数え方は、神功皇后を第十五代とする『日本書紀』以来の伝統に則っていたらしい。

卷七の三「行基菩薩事」において南天竺婆羅門僧正菩提僊那の来日に関する割注に、「又菩提僧正ト云フ、天平八年丙子来至ス。正嘉元年(丁巳)五百二十三年、帝王四十余代云」とあるのがまず注目される。「正嘉元年」のことを記載した一例でもあるが、菩提僧正が来日した天平八年(七三六)から正嘉元年(一二五七)まで五二三年(正確には五二一年)経過し、天皇も四十余人代わつ

た、ということである。天平八年時点の天皇は第四十五代聖武天皇で、正嘉元年時点は第八十九代後深草天皇なので計算に間違いはない。正嘉元年は慈円風に言うならば、「百王いま十一代のこれる」時期ということになる。なお、中世においては八十五代の廃帝仲恭天皇を代数に入れない慣習であつたので、その場合は後深草天皇は八十八代となる。実際に現存本集の後書きには後深草は八十八代とされている。

さらに、他の天皇の代数記載を見ると、五十代位までは代数が記載されるがそれも第五十四代仁明天皇が最後となる（巻七の七）。それ以後の天皇は七十六代近衛天皇（在位一一四一―五五）を例外として（巻九の五）、名前は記載されても（巻八の六の崇徳天皇〈七十五代〉・高倉天皇〈八十代〉など）なぜか代数が記されることはない。

先程慈円の時期には百を限定的に捉え、残り少なくなってきたことに危機感を抱くようになっていたことを述べたが、代数の残りが意識される早い例は十一世紀初頭に見られるようである。『小右記』長元四年（二〇三二）八月四日条の、「百王之運已及過半」という記載である。⁽¹⁾これは同年六月に起こった伊勢斎王託宣事件と呼ばれる著名な事件において、伊勢斎王が時の帝王後一条天皇は敬神の心がなく神事を怠っていることを批判した託宣中に見られる一文である。後一条天皇は第六十八代であつたから、過半もかなり過ぎていた時期の天皇ということになる。

王は百代限りである、という限定的意識と代数が過半を過ぎた場合の危機意識を本集が有していたのであれば、百の過半である五十一代以降の天皇の代数を記載することが憚られたのではないか、という推測が可能となろう。先程の菩提僧正に関する注にあった四十余代という記述は百王も残り少なくなつたという意識の反映とも思われる。そうではあつても五十代の半ばまでは代数を記載したのは、百代までにはまだ大部余裕がある、という意識が一方ではあつたからともいえる。

ただ、代数が残り少なくなることには本集では危機感や悲観的な意識があつたのかどうかは、近衛天皇を七十六代と記載していることも含めて別に考える必要がある。それは、本集を貫く時代認識とも関わる問題であるのでそのことは後述することとし、ここでは百王思想的な意識も認められることを指摘しておくに止めたい。

(二) 時代認識

前節では本集には末法思想があり、五堅固説・百王思想なども考慮すべきことを述べた。そうした意識が時代認識とどのように関わっているのかについて、本節で整理してみたい。

第一は、末法思想の正像末の時期と各国説話の対応関係である。日本は仏法伝来期が入末法であったので、和朝編全ての説話が末法時の説話ということになる。天竺の場合、釈迦在世時の話が中心である巻一・二は除くとして、釈迦入滅後の話が収められる巻三・四から時期的なことが確認し得る説話を拾うなら、巻三の十一（釈迦入滅後二千年）・同十五（釈迦入滅後二百年）・同十六（七世紀の玄奘の天竺での修行の話）・同二十（四・五世紀にかけて天竺で修行をした中国僧戸羅比丘の話）、巻四の二（釈迦入滅後千余年）・同三（玄奘の話）・六（釈迦入滅後七百年の広盧沙門の話）、ということになる。

時期的なことが不明な説話の方が多いが、正像末に対応させるなら、末法時は巻三の十六と巻四の三の玄奘の話で、他は正法あるいは像法時の話、ということになる。ただ、巻三の二十四も含めて中国僧の天竺での修行の話は、天竺が舞台ではあっても純粹な天竺説話とはいえない。とすると、天竺説話の多くは釈迦在世時及び正法時の話で、像法時の話が若干、ということになる。

次に唐土（中国）においては、具体的に年号が記載される説話が多くなるので時期の把握がしやすくなる。それらを拾うなら、巻五の二（大業五年・六〇九）・同三（義熙十二年・四一六）に没した惠遠に、太中二年・八四八）・昇元三年・九三七）・太平興国三年・九七八）の三回諡号が送られた）・同五（貞觀十九年・六四五）・同六（善導・六一三・六八一）・同七（法照、大曆五年・七七〇）・同九（天台智者・五三八・五九七）、巻六の二（大和年中・八二七・八三五）、ということになる。年号などが示されてなくても巻五の六の曇鸞（四七六・五四二）などのように生没年から時期が探れる話もある。ただ、人名が記される話が少なくないにしても、多くは伝未詳で時期的なことは確認し難い。

唐土の場合、年号が記載された話は末法に属することが知られるが、それらも隋・唐の時代までで、八世紀以降の話がほとんど見られない、ということになる。もともと、和朝編の最澄・円仁の話で入唐のこと、同じく源信の話に宋の様子が語られるなど、間接的に九・十世紀の中国の様子は知られるが、それらは独立した中国説話とは言えない。したがって、唐土の話は時期的には像法を中

心として末法初頭の時期で止まっている、ということになる。

以上のことから、各編収録の話の時代は大雑把に整理するなら、天竺（釈迦在世と正法）・唐土（像法及び末法初頭）・和朝（末法）、ということになる。三国の仏法展開史においては、概して伝来後の国における展開が重視されるためか、伝えた側の国のその後の様子については関心が希薄になる。したがって、天竺の像法・末法時の話、唐土の末法が進行した時期の話が語られることは少ない、ということになるのである。すなわち、本集においては正・像・末はそれぞれ天竺・唐土・和朝に対応している、といってもよいであろう。像法時は教と行、末法時は教が残っているのであるが、そうした要素がインド・中国においては消滅したかのような印象を与えるのである。こうした傾向は本集に限ったことではなく『今昔物語集』もほぼ同様で、朝鮮が視野に入っていないことを含めて三国仏法史の一つの叙述パターンであったといえる。

第二に、末法思想は仏教教理上の概念で、必ずしも時代の様相を説明する概念にはなっていないことである。本集において、末法の使用例は必ずしも多くはない。一話の中で複数回使用されている場合もあるが、序を除くと六話（巻一の一、巻四の五、巻五の七、巻六の二、巻七の四、巻八の二）である。

その中でも時代の様相との関わりでの使用例は、巻七の四「当麻ノ曼荼羅ノ事」位なものである。ここでは、阿弥陀の利益を蒙った女人に対する話末評語の中で、

末法也ト雖モ、現身ニ靈儀ヲ感じ、女人也ト雖、眼前ニ変相ニ預ル、弥陀一教利物、偏増之利益、澆季尤モ憑ムベキ者也。

と、末法という時世にもかかわらず靈験が示された不可思議を述べ、さらに「末法利生女身感仏云云」という割注で結ばれている。ここでも仏菩薩の靈験は得難い、という末法の時代相が想定されていることが推察されるのみで、末法の世の中の様子が具体的に述べられている訳ではない。五堅固説における造搭堅固・闘諍堅固などを除いては、末法とはどのような世の中なのかは意外に不明瞭なのである。教義上の意味合いしか持ち得ないといったのは、そうした理由からなのである。時代相を示す用語として末法よりも適当なのは、「末世・末代・澆季」などである。末法時ほどのような世の中なのかという問の答えが、「末世・末代・澆季」である、といってもよい。したがって、「末世・末代・澆季」は末法と同義的に使用される場合もあるが、その内実を次節で検討しておきたい。

(三) 末世・末代・澆季

(一一)

最初にこれらの用語が使用されている説話を拾うと、巻一の十五(澆季)、巻三の十五(末代)、巻五の七(澆季)、巻七の六(末代・澆季)、同七(末代)、巻八の一(末代・末世)、同二(末代)、同四(末代)、同五(末代)、巻九の一(末代)、同十九(末世)となり、末法よりも使用例は多い。末代及び末世は濁世やそれと同義の語と一緒に使用されることもあるので(巻七の七、巻八の一、同二・五濁)、巻九の十九(濁レル末ノ世)、「五濁悪世」(巻七の二)は末代・末世の世と同義ということになり、巻七の二も加えてよいであろう。

濁の具体相が五濁であり、劫濁・見濁・煩惱濁・衆生濁・壽命濁の五つをいう。誤った思想・見解(見濁)により煩惱が盛んに起り(煩惱濁)、その結果心身が弱まり(衆生濁)、壽命も短くなる(壽命濁)。これらの四濁が起る汚れた時代(劫濁)が「末世・末代・澆季」なのである。また、巻三の十五では「末代澆薄」というように、末代には人情が薄くなるともされている。

この「末世・末代・澆季」は、これらの語が使用されている説話でも知られるように、和朝編に集中している。その点で明らかに末法と重なっている。この三語の使用についてももう少し立ち入ってみたい。澆季は天竺・唐土・和朝のいずれにも使用されており、末代と併用されている事例から(巻七の六)、末代Ⅱ澆季と考えてよい。末世も末代(澆季)と同義と考えてよいが、天竺・唐土編では使用されておらず、和朝編のみで使用されていることを踏まえるなら、時代の範囲が一定程度限定された語と言える。ただ和朝編とはいっても、末世の使用例は巻八の一と巻九の十九の二話である。

巻八の一「役ノ行者ノ事」では、役行者が「将来末世」の済度利生を実現するために所々に金剛童子を分置した、という文脈で「末世」が使用される。もう一例の巻九の十九「僧相真没後ニ袈裟ヲ返ス事」は、相真という僧が師暹俊から譲られた文殊相伝の由緒ある袈裟により兜率天往生という目的を達したので、その後律義にもその袈裟を返却した。その袈裟を懸けた暹俊らも往生した、という話である。こうした靈験は「濁レル末ノ世ニ類少ナキ程ノ事也」とし、相真の往生は長寛(一一六三―一一六五)の秋に暹俊が見た夢で確認したことになっている。

これらの話から、役行者の時期(七―八世紀)は末世ではないが、十二世紀半ばは末世であることが知られる。そうした点で末世

は時代の範囲が限定された語と言える。ここで、本集の時期区分概念について検討する必要があるが、それは「正嘉元年」記載の意味にも関わってくるので、章を改めて検討したい。

三、『私聚百因縁集』の時期区分概念

(一) 時期区分概念

本集には事例は少ないながらも、時期区分を表す用語がいくつか使用されている。ここでは經典での使用例は除き、かつ時期区分用語が和朝編に集中していることもあるので、和朝編に即してそれらの語が示す時期的範囲を確認したい。その一つは「昔」と「今」である。巻七の二では聖徳太子の前世を「昔」で表しているように、話の舞台の時代より前の時期を指す用語が「昔」であり、特定の時期に限定された用語ではない。天竺編では釈迦の在世を「今」とすると前世は「昔」になるように、話の設定時期によりその範囲は変化する。

ただ、和朝編の巻七の六「伝教大師ノ事」で、徳一建立寺院を「今ノ世ニハ此ノ寺ヲハ恵日寺ト号ス」「代漉季ニ致ルト雖、得一ノ建立ノ寺ニハ今雀入ル事無シ」と評価したり、最澄が宇佐の大菩薩から賜った御衾が「今正ク叡山根本ノ御経蔵ニ有リ」、といった文に見られる「今」は本集成立の時期を示す。この話では「今」に対比される「昔」の語は使用されていないが、本集の時期区分における各時期の価値付けを考える際には注目すべき箇所である。

「昔」と類似の時期区分概念に「上代」があり、本集には三カ所見られる。一つは巻四の十六「仏在世五百盗人ノ事」で、釈迦在世の時期が「上代」とされる。二つ目は巻七の七「慈覚大師ノ事」で、円仁が往生したことに対する評語の一文として「抑モ上代上聖既ニ遂ニハ弥陀ヲ憑ミ、終ニハ念仏ニ帰ス」とある。もう一例は巻九の十四「勧学会ノ事」で、康保元年（九六四）に開始された勧学会の模様や功德が述べられ、勧学会が「誠ニ目出タキ例証也」と評価される。そして「上代尚シルナリ、況ヤ今時ヲヤ。心有ラシ男女、尤モ結ンテ縁ヲ作セ。法ヲ勧メ行ヲ企タテ仏種ヲ成スト云云」と結ばれるのである。

以上のことから、本集における「上代」の範囲は、上限は「昔」同様無限と言ってもよいが、下限は円仁(七九四〜八六四)在世及び勸学会が行われた十世紀後半位まで、ということになる。また「勸学会ノ事」で「上代」が「今時」すなわち本集成立期と対比されていることにも注目しておきたい。「昔」に対する「今」という感覚で「上代」が理解されていることと、「伝教大師事」と同様に撰者が本集成立期の時代をどう価値付けていたのかを探るには重要な話と言えよう。

もう一つの時期区分用語が「中比」である。この語は巻九の十五・二十一・二十二・二十四に見られ、和朝編それも巻九に限定して使用されている。この語が示す時期の範囲を探るため、各話の固有名詞に注目してみる。十五「平燈供奉名利ヲ捨テテ往生スル事」では、平燈は皇慶(九七七〜一〇四九)及び静真の師で、その静真は生没年が不詳ながらも長徳年中(九九五〜九九九)に修法を行ったことが確認される(『古事談』巻三の三十六)。二十一「肥州僧妻魔ト為ル事」の話は康平(一一〇五八〜一〇六五)の頃書かれた往生伝が典拠らしいこと。二十四「桓舜僧都貧ニ依テ往生スル事」の主人公桓舜の生没年は、九七八〜一〇五七である。これらのことから、「中比」は十世紀後半から十一世紀半ば位までの時期、ということになる。

「中比」の次が「末世」で、前述のごとく十二世紀半ばは「末世」であつたことを踏まえるなら、十二世紀初頭が「中比」と「末世」の境界ということになろう。

前節で述べた末世は「中比」の次の時期、すなわち「今」(近代)ということになる。以上のことを前節までで検討した「末法・末代・末世・澆季」などとの関連も含めて整理すると次のようになり、中世に一般的に行われていた区分法と変わることが知られる。各時期の範囲は作品の成立時期により多少は異なるが、それは「近代」の始まり部分が少し移動する程度である。⁽¹²⁾

上代…十世紀前半	
中比…十世紀後半〜十二世紀初頭	末代
末世(今)…十二世紀初頭〜正嘉元年時(澆季)	末法

右記のような三区分法においては、上代(上古)が見習うべき理想の時代とされ、中比(中古)に理想的な要素に加えて悪しき要素が現れ、近代にはその悪しき要素が拡大する、といった下降史観的認識が一般的である。三区分法においては末法思想の正像末の

三区分法とも重ね合わされ、各時代の時代相の尺度ともされていたと考えられる。

本集においては日本は上代から末法に入っているため、原則として理想的な時代ではないことになる。ところが、必ずしもそうではなく、末法における靈驗が強調されている。また、「正嘉元年」の記載が全て上代に属する話で語られていることが、本集における「上代」の認識を考える際のポイントとなる。次節でそのことを検討したい。

（二）「正嘉元年」記載説話

本節では、「正嘉元年」のことを記載している話を確認しておきたい。記載は全部で六話（厳密には五話）に及ぶ。

①巻五の七「五台山記事」

唐の僧法照が末法における救いを文殊に求めるため、五台山に向かう。そこで文殊により阿弥陀を求めるべきことを教授される。時にそれは大暦五年のことで、日本の宝亀元年（七七〇）に相当し、

五台山ハ和漢其ノ境遠カラズ、時モ亦太暦五年（庚戌）ヨリ日本正嘉元年（丁巳）至ルマテ四百八十八年ナリ。

と結ぶのである。この記載は割注ではなく本文で記されている。五台山は中国に所在するものではあっても「和漢其ノ境遠」くはないため、日本年号による通算年が示されたと思われる。さらに、文殊という点で次の②とも関連がある。

②巻七の三「行基菩薩ノ事」

第二章第一節で紹介済みなので、内容は省略する。記載は割注である。ただ、菩提僧正の来日がなぜ画期になるのかという理由に相当する記述は無い。史実では菩提僧正は遣唐使多治比広成・留学僧理鏡らの要請を受けて来日する。しかし、要請目的は菩提僧正伝である『南天竺婆羅門僧正碑』では「仰其芳誉」とあるのみで、抽象的である。ただ、『七大寺年表』や『僧綱補任抄出』上巻によると、菩提は文殊を拝するために天竺より中国五台山に登った。しかし、その老翁より文殊は日本に託生したと聞き、本懐を遂げるために日本に追い来った、とある（共に天平勝宝三年（七五一）条）。すなわち、菩提は文殊の化身である行基に逢うために来朝したのである。本集ではこうした事情は記されていない。しかしながら、前世の約束が果たされたことを互いに喜びあう菩提と行

基の歌に、そうした事情が自明の前提とされていたことが看取される。

五台山の文殊が行基として日本に託生したのなら、行基は日本に阿弥陀信仰を定着させる重要な役割を負っていることになり、菩提は来朝してそのことを確認した点で意味があることになるのである。その菩提の来朝は①での法照が文殊の示現に逢った時よりも年代的には先になるが、文殊という点で、本話は巻五の七とも関係があり、正嘉元年記載の意味もそこにあったといえる。

③巻七の四「当麻ノ曼荼羅ノ事」

阿弥陀信仰に篤い中将姫が生身の阿弥陀を見たいという願を立てる。阿弥陀はその願に応えて自己の化身である尼を遣わし、また、観音の化身である女人の助けを得ながら姫は曼荼羅を織り上げる。その時期が割注で、「天平宝字七年六月二十三日也。其レ従り正嘉元年〈丁巳〉至テ四百九十五年也」と記載される。曼荼羅を織り上げた時点で中将姫の往生が約束されたことになるので、この話は女人往生の事例とすることができるといえる。

④巻七の六「伝教大師ノ事」

この話においては、正嘉元年の記載は二カ所見られる。一つは、最澄が延暦六年(七八七)に建立した根本中堂(止観院)は、「彼ノ止観院ノ十二ノ常燈誓ツテ一度挑ケテヨリ後チ四百余歳」というようにに現在まで消えずに続いていることを記した文に、「延暦六年〈丁卯〉自り正嘉元年〈丁巳〉至ルマテ四百七十二年」という割注が付けられる。二つ目は最澄の論敵徳一が会津の石梯に清水寺を建立したことについて、本文で「大同元年〈丙戌〉。平城天王九年也。尔ノ時従り今正嘉元年〈丁巳〉至ルマテ四百五十余年ナリ」と記載される。

⑤巻七の七「慈覚大師ノ事」

円仁が惣持院を建立したことに対して、「又大師深草ノ帝ノ御宇官符ヲ申下シテ惣持院ヲ立ツ。灌頂堂ヲ造ラル。夫レ自以来四百余歳」と本文で記載される。ここには正嘉元年とは明記されていない。しかし、惣持院建立は八五〇年の事であるので、それから四百余歳経過すると正嘉元年ということになる。したがって、この記述も正嘉元年記載の一例とする。

⑥巻八の一「役ノ行者ノ事」

役行者と道照とのやり取りの中に、親の孝養のためには卒塔婆を建立することが必要であることの由来を求め、それを末代の凡愚に対して勧める文の後に、「仁王四十二代文武天王治天大宝二年（壬寅）自正嘉元年（丁巳）至ツテ五百五十六年云云」という記載が本文として置かれる。

以上六話七カ所に、ある出来事を起点として正嘉元年に至るまで「〽年」、という記載が見られる事を確認した。年の通算に際して一・二年の誤差も見られるが、大きな問題ではない。七カ所の中、本文記載は四カ所、割注記載は三カ所である。割注は後補の可能性もあるので、それらを除いたとしても考えるべき材料は残される。なお、現存本集の奥書には「此鈔人王八十八代後深草正嘉元（丁巳）年ヨリ承応二（癸酉）年迄三百九十七年也」という記載がなされている。本文の正嘉元年に至るまでの年数を示す記述に影響されたものかもしれない。本論とは直接関係はないとしても、本集における正嘉元年に至るまでの年数を示す行為の意味は決して小さくないことを思わせる。

また、①を除いて全て日本の話で、前節で述べたように時期は「上代」に属する。①は中国の話であるのに、日本の年代との対応が記載された理由については前述した。日本の事が語られる異国の話は、本集ではこの巻五の七を含めて三話ある。そのうち、巻四の四「五官普賢本迹之事」では、前述したように普賢がらみで性空が遊女に普賢菩薩の姿を見るところという説話が長い割注で記される。それは後補の可能性が高く、かつ日本の年代との対比を述べたものではないので、①と同列に扱う訳にはいかない。

日本のことが語られる残る一話が巻六の二「示郭ノ事」で、盗殺の悪行を犯し続けた唐の示郭という人物が首を刎ねられようとしたときに、前世で不動明王を一見一聞した功德により不動の化身に救われる話である。この出来事が起こった年は大和年中（八二七〜八三五）の事で、その部分に「当日本淳和天王御時」という割注が付される。この話は日本との関連性は無く、こうした注が付される必要性はない。その点でも、この割注は後補なのかもしれない、その意義については後考を俟ちたい。

したがって、中国の話ではあるが日本と深い関係があるため日本の年号などとの対比が記載された唯一の話が巻五の七である、と言えるのかもしれない。そうした前提に立つて正嘉元年記載の意味について次章で考えたい。その前にこのような記載が正嘉元年時

点でなされていた可能性があることを、『平家打聞』との関係で述べておきたい。

(三) 『平家打聞』との関係

『平家打聞』は四部合戦状(保元・平治・平家・承久記)第三部相当の『平家物語』最古の注釈とされ、十二巻から成り、その成立は元亨三〜四年(一一三三、一一三四)頃とされている。本集巻五の七、巻七の三・同六・七の四話が『平家打聞』と同文同話とされる。前節で示した①②④⑤の該当部分を、『平家打聞』で確認したい。巻の数字は『平家打聞』の巻数である。

①巻三の前半部が五台山と法照の話であるが、本集の当該部分は無い。ただ、法照が文殊の示現を得た年、すなわち正嘉元年に至る起点となる年である七七〇年の部分は、本集では次のように記載されていた。

時二唐ノ第八ノ王代宗皇帝へ治十八年内ノ第八年大暦五年(唐唐ノ高元戊寅ヨリ五百五十三年ニ成ル。仏滅癸酉ヨリ一千七百九箇年云云)日本人王四十九代光仁天王ノ始メ宝亀元年ニ当レリト云云。四月六日歟(不審)。

しかし、七七〇年の五三三年前は後漢の献帝になり、本集の記載は誤りであることが知られる。その点『平家打聞』は、時に唐第の帝太宗皇帝「十八年の日を治む。」の第八年大暦四年「庚戌」、唐の高祖の元(年)「戊寅」より百五十三年、仏滅「癸酉」より一千七百九年、日本人王四十九代光仁天王の始め宝亀元年に当たれり。

と、大暦を天暦とする誤りを犯しながらも、唐の高祖の武徳元年(六一八)から一五三年後が唐の大暦五年(宝亀元年)に当たるとしている点では正確である。本集及び『平家打聞』共に誤りを犯してはいるが、『平家打聞』の記述の方が意味は通りやすい。

②巻六行基「婆羅門僧正来日。天平八年来る。今元亨三年に至るまで五百九十年」

④巻四最澄

「止観院の十二の常燈誓ひて、一度挑げてより後は、四百余才、延暦六年より元亨三年に至るまで五百三十一年、彼の灯未だ滅せず、弥以て繁昌する所なり」

「大同元年、平城天王元年。爾の時より今元亨三年に至るまで五百一年なり」(徳一部分)

⑤卷二円仁「其れより以来、四百余歳」（元亨までの年数記載なし）

行基と徳一部分には正嘉元年相当の記載は無いが、最澄の止観院部分は明らかに正嘉元年記載が省かれている。円仁に関して本集においては正嘉元年の記載は無かったが、そのことが省略されたものであった。これらのことを踏まえないと、『平家打聞』の当該部分は意味が通らない。行基と徳一部分は正嘉元年の記載が省略され、元亨年間への年が記載されているためか、意味は通る。ともあれ、『平家打聞』の当該部分は本集の正嘉元年記載を踏襲し元亨三年に置き換えたものと言える。もともと、正嘉元年から『平家打聞』成立までには七十年ほどの期間があり、湯浅氏が指摘するように凝然の『内典塵露章』（一二九七）は本集と『平家打聞』の間に位置することも考慮しなければならない。

なお、これらの他にも、『平家打聞』には元亨年間に至るまでの通算年を示す箇所が四カ所ある。最初の三カ所は巻五の三所権現を説明した部分で、箱根権現は「孝謙天皇…今正中二年元亨四年に至るまで帝王五十代、年序五百三十一年なり」、伊豆権現は「仁明天皇…今元亨四年に至るまで帝王四十余代、年序四百五十二年に及べり」、三島明神は「天武天皇…今元亨四年に至るまで帝王五十余代、年序六百二十八年に及べり」とある。もう一カ所は巻七の男山八幡について、「応神…貞観元年まで六百二十二年…今元亨三年まで一千百二十七年」とある。それぞれ神社の起源から『平家打聞』成立期の元亨三・四年に至るまでの通算年が示されているのである。

こうした記載が何を意味するのかは、『平家打聞』に即して改めて検討されねばならない。しかしながら、少なくとも当該作品の成立までの年数を記載する行為は本集のみの特質ではないことは理解されよう。

四、「正嘉元年」記載の意義

（一）末法進行の先送りとその限界

さて、本節では本集において正嘉元年に至るまで「〓年」と記載されることの意味について、改めて考えてみたい。考えられるこ

とはとりあえずは以下の四点である。

第一は、正嘉元年時点での仏法の繁栄を強調することになることである。起点とされる事象は仏菩薩などの何らかの靈驗・奇瑞・功德、堂塔などの建立、高僧の来日、などの称賛されるべき事柄、という点で共通している。そうした事柄の功德が正嘉元年まで絶える事なく継続されていることを語ることになる。それは末法においても日本では仏法が盛んであることや、末法が進行した時点でも盛んな状態が変わらないことの証明にもなる。最澄建立の止観院の法灯が今(正嘉元年時点)に至るまで途絶えないことや、徳一建立寺院の靈驗が今でも継続されている、といった記述にそうした意識がよく示されている。

第二は正嘉元年に至る期間の長さの意味についてである。起点とされる年を古い順に並べて正嘉元年までの通算年を本集の記載のままに括弧内に示すなら、七〇二年(五五六)・七三六年(五三三)・七六三年(四九五)・七七〇年(四四八)・七八七年(四七一年)・八〇六年(四五〇)・八五〇年(四〇〇)・八八〇年(三五〇)・九〇〇年(三〇〇)・九三〇年(二五〇)・九六〇年(二〇〇)・九九〇年(一五〇)・一〇〇〇年(一〇〇)・一〇一〇年(一〇)・一〇二〇年(〇)・一〇三〇年(一)・一〇四〇年(二)・一〇五〇年(三)・一〇六〇年(四)・一〇七〇年(五)・一〇八〇年(六)・一〇九〇年(七)・一一〇〇年(八)・一一一〇年(九)・一一二〇年(一〇)・一一三〇年(一一)・一一四〇年(一二)・一一五〇年(一三)・一一六〇年(一四)・一一七〇年(一五)・一一八〇年(一六)・一一九〇年(一七)・一二〇〇年(一八)・一二一〇年(一九)・一二二〇年(二〇)・一二三〇年(二一)・一二四〇年(二二)・一二五〇年(二三)・一二六〇年(二四)・一二七〇年(二五)・一二八〇年(二六)・一二九〇年(二七)・一三〇〇年(二八)・一三一〇年(二九)・一三二〇年(三〇)・一三三〇年(三一)・一三四〇年(三二)・一三五〇年(三三)・一三六〇年(三四)・一三七〇年(三五)・一三八〇年(三六)・一三九〇年(三七)・一四〇〇年(三八)・一四一〇年(三九)・一四二〇年(四〇)・一四三〇年(四一)・一四四〇年(四二)・一四五〇年(四三)・一四六〇年(四四)・一四七〇年(四五)・一四八〇年(四六)・一四九〇年(四七)・一五〇〇年(四八)・一五一〇年(四九)・一五二〇年(五〇)・一五三〇年(五一)・一五四〇年(五二)・一五五〇年(五三)・一五六〇年(五四)・一五七〇年(五五)・一五八〇年(五六)・一五九〇年(五七)・一六〇〇年(五八)・一六一〇年(五九)・一六二〇年(六〇)・一六三〇年(六一)・一六四〇年(六二)・一六五〇年(六三)・一六六〇年(六四)・一六七〇年(六五)・一六八〇年(六六)・一六九〇年(六七)・一七〇〇年(六八)・一七一〇年(六九)・一七二〇年(七〇)・一七三〇年(七一)・一七四〇年(七二)・一七五〇年(七三)・一七六〇年(七四)・一七七〇年(七五)・一七八〇年(七六)・一七九〇年(七七)・一八〇〇年(七八)・一八一〇年(七九)・一八二〇年(八〇)・一八三〇年(八一)・一八四〇年(八二)・一八五〇年(八三)・一八六〇年(八四)・一八七〇年(八五)・一八八〇年(八六)・一八九〇年(八七)・一九〇〇年(八八)・一九一〇年(八九)・一九二〇年(九〇)・一九三〇年(九一)・一九四〇年(九二)・一九五〇年(九三)・一九六〇年(九四)・一九七〇年(九五)・一九八〇年(九六)・一九九〇年(九七)・二〇〇〇年(九八)・二〇一〇年(九九)・二〇二〇年(一〇〇)・二〇三〇年(一〇一)・二〇四〇年(一〇二)・二〇五〇年(一〇三)・二〇六〇年(一〇四)・二〇七〇年(一〇五)・二〇八〇年(一〇六)・二〇九〇年(一〇七)・二一〇〇年(一〇八)・二一一〇年(一〇九)・二一二〇年(一一〇)・二一三〇年(一一一)・二一四〇年(一一二)・二一五〇年(一一三)・二一六〇年(一一四)・二一七〇年(一一五)・二一八〇年(一一六)・二一九〇年(一一七)・二二〇〇年(一一八)・二二一〇年(一一九)・二二二〇年(一二〇)・二二三〇年(一二一)・二二四〇年(一二二)・二二五〇年(一二三)・二二六〇年(一二四)・二二七〇年(一二五)・二二八〇年(一二六)・二二九〇年(一二七)・二三〇〇年(一二八)・二三一〇年(一二九)・二三二〇年(一三〇)・二三三〇年(一三一)・二三四〇年(一三二)・二三五〇年(一三三)・二三六〇年(一三四)・二三七〇年(一三五)・二三八〇年(一三六)・二三九〇年(一三七)・二四〇〇年(一三八)・二四一〇年(一三九)・二四二〇年(一四〇)・二四三〇年(一四一)・二四四〇年(一四二)・二四五〇年(一四三)・二四六〇年(一四四)・二四七〇年(一四五)・二四八〇年(一四六)・二四九〇年(一四七)・二五〇〇年(一四八)・二五一〇年(一四九)・二五二〇年(一五〇)・二五三〇年(一五一)・二五四〇年(一五二)・二五五〇年(一五三)・二五六〇年(一五四)・二五七〇年(一五五)・二五八〇年(一五六)・二五九〇年(一五七)・二六〇〇年(一五八)・二六一〇年(一五九)・二六二〇年(一六〇)・二六三〇年(一六一)・二六四〇年(一六二)・二六五〇年(一六三)・二六六〇年(一六四)・二六七〇年(一六五)・二六八〇年(一六六)・二六九〇年(一六七)・二七〇〇年(一六八)・二七一〇年(一六九)・二七二〇年(一七〇)・二七三〇年(一七一)・二七四〇年(一七二)・二七五〇年(一七三)・二七六〇年(一七四)・二七七〇年(一七五)・二七八〇年(一七六)・二七九〇年(一七七)・二八〇〇年(一七八)・二八一〇年(一七九)・二八二〇年(一八〇)・二八三〇年(一八一)・二八四〇年(一八二)・二八五〇年(一八三)・二八六〇年(一八四)・二八七〇年(一八五)・二八八〇年(一八六)・二八九〇年(一八七)・二九〇〇年(一八八)・二九一〇年(一八九)・二九二〇年(一九〇)・二九三〇年(一九一)・二九四〇年(一九二)・二九五〇年(一九三)・二九六〇年(一九四)・二九七〇年(一九五)・二九八〇年(一九六)・二九九〇年(一九七)・三〇〇〇年(一九八)・三〇一〇年(一九九)・三〇二〇年(二〇〇)・三〇三〇年(二〇一)・三〇四〇年(二〇二)・三〇五〇年(二〇三)・三〇六〇年(二〇四)・三〇七〇年(二〇五)・三〇八〇年(二〇六)・三〇九〇年(二〇七)・三一〇〇年(二〇八)・三一〇〇年前後という期間に着目するなら、五堅固説との関係に思いが及ぶ。

仏法伝来時の五五二年が入末法であったが、五堅固説ではそこからの五百年が第四番目の造塔寺堅固、その後の五百年が最後の段階である闍諍堅固の時期、ということになる。造塔寺堅固の時期は十一世紀半ばまで続き、正嘉元年時点は闍諍堅固の真つ最中の時期、ということになる。正嘉元年への起点にされた八・九世紀は造塔寺堅固の時期に属するので、造塔寺堅固に見合う事象があったことになる。造塔寺堅固という現象は信仰に裏付けられたものであるならば仏法興隆上においては喜ばしいことで、悲観したり否定されるべきことではないのであろう。その造塔寺堅固の時代は十一世紀半ばで終わることになるが、本集ではそのように機械的に捉えていたのかどうか問題となる。むしろ、造塔寺堅固の実際の開始時期を模索していただけないかと思われる。すなわち、正嘉元年への通算年を提示することにより、正嘉元年時点はまだ造塔寺堅固の時代で、闍諍堅固には入っていない、ということを主張しようとしたのではないかと思われる。そうした点で、本集においては表面化はしていないが、五堅固説が意識されていたと思われるのである。

以上のことを踏まえるなら、八世紀よりも九世紀を起点とした方が闍諍堅固の時期を先送りできることになる。そうすることによ

り、九世紀が造塔寺堅固の始まりの時期であることを強調しようとしたことが予想される。我が国への仏法伝来期は末法第一年であるにもかかわらず、そのことが本集では何らかの配慮のためか触れられていないことを前述した。理屈上では末法に入ってはいいても、実質はどうであるのかを本集は模索したのではないかと思われる。それが入末法を記述しなかった本集の配慮と考えたい。その結果、末法の実質は九世紀から開始するが、それは後述の第二の仏法伝来期でもあるので、悲観的要素は見られないのである。

第三として、本集では正嘉元年に至るまでの期間には示されるが、それ以降の時代への展望が示されていないことである。そのことは、正嘉元年がやはり本集成立の一つの画期であることを示しているのかもしれない。独立した説話として本集に収録された人物で、正嘉元年に最も近い人物は法然（一一三三～一二二二）である。もともと、巻七の一では法然の門下・非門下の念仏関係の僧が列挙されており、中には正嘉元年を越えて生存した僧もいる。⁽¹⁵⁾ そういう点で念仏信仰の継続・発展を予想し得る状況を、撰者が確信していたのかもしれない。しかし、巻七の一の法然の門下・非門下の記述は凝然の『内典塵露章』の記述にならった可能性が指摘されているので、巻七の一の記述から撰者の樂觀的な見通しを導き出すことには慎重であらねばならない。

とすると、正嘉元年で止めてそれ以降の展望を示唆しなかった理由は、現在のところ不明と言わざるを得ない。ただ、可能性の一つとして指摘しておきたいのは百王思想との関係である。五堅固説と同様に本集において百王思想が明瞭に語られている訳ではなかったが、下敷きにしていた可能性について前述した。正嘉元年時点の天皇は後深草で八十九代（あるいは八十八代）であった。『愚管抄』では王の代数が残り少なくなっても、紙を少しずつ継ぎ足すように足していくことにより百代以降の展望を考えていた。しかし、本集にはそのような発想は窺えない。文字通り百代で終わり、と理解していたのかもしれない。既述のように、百が過半を過ぎた辺りから天皇の代数を記すことが無くなっていたことをその危機感の現れ、と本稿では理解した。ただ、例外的に巻九の五では近衛天皇が七十六代と明記されていた。巻九の五は石清水八幡の計らいにより往生した源有仁の話で、和光同塵の功德を語る上でも注目される。残り少ない代数になっていた時期の評価すべき話として敢えて代数を入れ、何らかの起点にしたかったのかもしれない。正嘉元年に向けて「〳年」と注記することもできたであろう。そうしなかった理由も不明ではあるが、残り少なくなった代数を克服する論理を見い出せなかったのかもしれない。

以上のように、末法を悲観的に捉えずむしろ仏法繁栄を強調しながらも、次への展望を積極的に提示できなかった理由の一つとして百王思想があり、その代数が正嘉元年時点で終わりに近づいていたからではなかったか、という推測を述べておきたい。

(二) 第二の仏法伝来

正嘉元年記載の第四の特質にもつながることであるが、最澄・円仁らの天台僧の評価が高いことである。本集で述べられる浄土教は智光・頼光あるいは永観らの南都浄土教もあるが、天台浄土教が主流となっており、真言宗に対しては空海も含めて扱いが冷淡である。巻八の締めくくりとして配列されている法然もいうまでもなく比叡山出身である。

最澄の話においては、論敵でもあった徳一の評価も高かった。さらに円仁は入唐し五台山において文殊の奇瑞を得たことが語られているが、法照が五台山で文殊により阿弥陀を求めるべきことを教授された巻五の七話とも関連づけて考えるべきであろう。そこでは五台山は、「和漢其ノ境遠カラズ」とされていた。五台山と日本との間に境はない、という記述は前述の行基のみならず円仁へのつながりの点でも注目してよい。

そして円仁の帰朝に際して中国の人々は、「我朝ノ仏法悉ク和尚ニ随ヒテ日域ニ去リユキヌ」と言ったとされる。もつとも、こうした表現は本集独自のものではない。早い時期の円仁伝である『日本三代実録』の卒伝には、「我国仏法既已滅尽。仏法隨和尚東去。自今以後。若有求法者。必当向日本国也」とある(貞観六年(八六四)正月十四日条)。円仁伝においてこの部分は、円仁を讃嘆する上で欠かすことの出来ない要素として本集でも継承されたと考えられる。なお、円仁以後日本が仏法の発信源になることについては、本集においては後述のごとく源信伝において具体的に述べられることになる。末法時において残っていた教が、中国から持ち去られてしまい、それは取りも直さず日本における仏法の繁栄となる。円仁の功績はその点にあったから、「日本ノ一国帰依、大師ニ深カリキ」ということで、「大師ノ德行殊ニ秀テ給ヘリ。既ニ濁世ノ法燈、末代福田ナリ」と称えられるのである。

本集で天台の評価が高い点に関して、さらにいくつかの点を補足しておきたい。巻七の一「我朝仏法王法ノ縁起由来」は和朝編の総論の位置にあるが、そこでの日本仏教略史は仏法伝来、聖徳太子による浄土弘通、最澄・空海による天台・真言の伝来と円仁によ

る天台浄土の発展及び法然へ、という流れが語られる。そして、巻七の二以降で重要なのは、六の最澄と七の円仁、そして巻八の四の源信である。

最澄伝では、最澄は天台智顗が立てた法を弘通する役目を持った僧であり、それは智顗の予言どおり智顗死後二百八年後の延暦二十三年（八〇四）に実現する。天台ばかりではなく、「伝教ハ是レ顯教密教將來祖師、真言天台伝燈ノ大師ナリ」と、真言も含めた両宗將來の功績が述べられる。最澄伝では空海の入唐のことも触れられてはいるが、天台・真言將來が最澄に帰せられていることに注意したい。

円仁が中国の仏法をすべて日本にもたらしたかのような評価がされていたことは、前述した。その後の天台浄土教の大成者源信については、その『往生要集』の受容についての次の記述が注目されよう。括弧の文字は筆者の補足である。

大宋自り宋土亦之受ル。寂照上人宋従り書を送ツテ云ク、往生要集持用シテ国請寺ニ有リ。之ヲ弘メ之ヲ珍ス云云。〈有処ニ云ク、彼シヨニ四十余間ノ大ヒナル回廊ヲ作ツテ僧徒多ク要集ヲ談ス。先集ヲ高台（二）置（キ）南無大日本国源信如来云云〉。西朝弘法前代末タ聞カス。誠ニ是レ伝燈ノ師、如来ノ使ナリ。尤モ帰ス可ニ足レリ。

『往生要集』が中国で評判であったことを示す著名な逸話である。最澄・円仁・源信へと受け継がれた天台浄土教が、中国に逆輸入されて重んぜられたことが重要なのである。

以上の点で、九世紀における最澄及び円仁による中国からの天台・真言・浄土教の將來は、六世紀の仏法傳來に次ぐ第二の仏法傳來と位置付けられているともいえる。最澄・円仁らは極端に言えば中国の仏法を空にするまで持ち帰ったのであるから、中国は今度は日本から仏法を学ぶ立場になったのである。日本が仏法の発信源になったことを本集では源信伝において具体的に強調されているとも言える。源信は上代と中比の境目に位置するが、これらのことは全て上代の出来事でもあった。こうした点で本集において天台は日本仏教の新たな発展という点で重視され、正嘉元年の記載もそうした視点との関連で注目すべきと思われるのである。

日本への第二の仏法傳來という点では、異国の僧の來朝も注目されよう。菩提僧正の來朝はその一例である。その來朝の意義は既述の通りであるが、加えて仏教発祥の地である天竺からの來朝は、天竺に残っていた教の日本への傳來を意味することになり、その

ることが正嘉元年までの通算年記載により強調されていた。

ただ、正嘉元年までの年数記載はそうした功德の継続が直線的に示されるのみで、確かなこととして確信させる証を示しているわけではない。正嘉元年に至るまで功德が継続していることを証明する巻が、巻九なのではないかと思われる。

そこで、巻九に配列された話が属する時期を確認しておきたい。全二十五話のうち、登場人物の生没年や年号などにより時期が特定できる話は、次の二十一話である。括弧内には話の時期が特定し得る固有名詞などを入れておいた。

上代…五話

二（藤原佐世へ？へ八九八の妻）・三（増命へ八四三へ九二七）・十（藤原仲平へ八七五へ九四五）・元空・十二（桓武天皇へ七八一へ八〇六・栄好）・十三（鑑真へ六八九へ七六三）

中比…十二話

一（天禄三年へ九七二）・六（増誉へ一〇三二へ一一一六）・七（堀河天皇へ一〇八六へ一一〇七）・十一（明請の弟子静真、その弟子覚運へ？へ一〇〇七）・皇慶へ九七七へ一〇四九）・十四（勸学会、九六四年開始）・十五（中比、平燈へ醍醐・朱雀朝）・十六（千観へ九一四へ九六九）・十七（明賢へ十一世紀末、白河院へ一〇五三へ一一二九）・二十一（中比・二十二（中比・二十四（中比・桓舜へ九七八へ一〇五七）・二十五（長保三年へ一〇〇二）

末世…四話

五（源有仁へ一一〇三へ一一四七）・八（藤原成通へ一〇九七へ一一五九辺）・十九（長寛年間へ一一六三へ一一六五）・二十三（藤原成通へ一〇九七へ一一五九辺）

時期不詳なのは、四・九・十八・二十の四話である。このうち四は和光同塵説話、十八は高野山の林慶上人の説話、二十は『今昔物語集』（巻十九の十四）でも著名な讃岐源太夫の悪人往生話である。四は本地垂迹及び和光同塵が進行していた時期、十八の林慶は伝未詳であるが高野山建立以後でかつ糸引如来信仰が行われていた時期、二十は悪人往生の話、という点で時期は推察し得る。すなわち、四・十八・二十話は、少なくとも平安期以降である中比から末世にかけての話としてよいであろう。

したがって純粹に時期が不明な話は第九話(一門三賢)のみということになる。この話は継母の慈悲と継母の連れ子及び前妻の子の孝(以上三人の「賢」が時の王(天皇ではない)の心を動かし、二人の子が犯した殺人の罪が許された、という話である。時期を推測する固有名詞が無く、既に指摘されているように中国の孝子伝の色彩が強い話⁽²¹⁾で、そのことは天皇ではなく「王」と表記されていることにもうかがえる。また、往生伝にもなっていない。強いて言えば、こうした慈悲と孝により、彼らは善所に赴くことができた、ということなのであろう。こうした点でもこの話は異質であるが、慈悲・孝などは中世において重んぜられていた徳目であったことに多少なりとも時代の臭いを嗅ぎとれないこともない。いずれにしても、今のところこの話の時期は特定し得ない。

以上のことより、巻九は二十五話中十九話が中比以降の話で、第二の仏法伝来期以降の話となる。また、上代の五話のうち最古が鑑真伝で、正嘉元年までの起点とされた事項以降の話であることが知られる。いうならば、巻九は第二の仏法伝来期である八・九世紀の画期以降正嘉元年時の末世に至るまでの間の道俗の往生者を集成した巻、といえよう。巻七(七話)・八(六話)に比して巻九が二十五話と和朝編の中でも話数が群を抜いている。それも、必ずしも巻七・八に収められていた折り目正しい高僧話ではなく、女人を含めた貴賤道俗の往生者の事例を多く収集することが意図されていたと思われる。そのことにより、巻七・八で記載した正嘉元年まで仏法が継続して繁栄していること、その功德も一部の人々ではなく貴賤道俗に及んでいることを示すことにより、往生に確信と説得性をもたせようとしたのではないかと思われる。こうした点では巻九は巻七・八と連続性があり、それらを補完する巻といえよう。

ただ、巻七・八を含めても、住信と同時代である末世の話が少ないのは一つの特色といえる。独立した説話の人物で住信と生存年が重なるのは法然のみで、重なるとはいっても二年間ほどであるから、同時代人とはいえない。前述のごとく「今」も語っているため、住信が独自に採集したであろう同時代説話は皆無であるとはいえないが、書承説話が大半ということになる。その点で関東出身の無住の『沙石集』と本集は対称的である。常陸という地域において典拠となる資料を住信がどのようにして入手したのかは、本集の成立とも絡む問題で、出典研究の意義はそこにあろう。

以上のように現存本集の部分的な検討においても、現存本集の構成は一定の整合性を有していることが知られると思う。

おわりに

以上、本集における時代認識について「正嘉元年」記載の意味を探ることを中心に検討した。本集成立時期の見直しが提起されている中、正直論じ方が難しくなっている。本稿で検討したことも今後の研究の進展次第では、修正が迫られることになるかもしれない。

本集で確認された歴史観などは、中世において広く見られるものである。末法を前提としながらも悲観的・下降史観的ではないことは本集のみの特色とは言えないが、五堅固説や百王思想など氷山の下に隠れていると思われる思想を加味することにより、本集の歴史観の特質に迫れるのでは、ということにも触れてみた。

本集をめぐる課題は尽きない。江戸期の現存本集を素材にせざるを得ない、という制約を抱えながらもその制約を克服していく研究が今後求められよう。

注

(1) 北海道説話文学研究会としての作業は中断状態であったが、出典調査は会員の一人であった高橋伸幸氏（一九九五年六月逝去）によりその後も精力的に進められていた。高橋伸幸「『私聚百因縁集』所収説話の出典と同話（一覧表）」（『国文学解釈と鑑賞』五十八―五十二、一九九三年十二月）、同氏「説話集の出典へその一——『私聚百因縁集』の出典に関する報告——」『説話集の出典へその二——『天竺往生験記』追考——」（江本裕他編『講座日本の伝承文学』第四巻「散文学」説話の世界」所収、一九九六年、三弥井書店）。

(2) 南里みち子「『私聚百因縁集』に見る説話の成長について」（『福岡女子短大紀要』八、一九七四年十二月）。

(3) 渡邊信和「私聚百因縁集」（本田義憲他編『説話集の世界Ⅱ——中世——説話の講座5』（一九九三年、勉誠社）。

- (4) 湯谷祐三①『私聚百因縁集』と檀王法林寺藏『枕中書』について(名古屋大学『国語国文学』八四、一九九九年七月、同②)『私聚百因縁集』の成立時期——その法然門下についての記事と『内典塵露章』及び『天台名目類聚鈔』との関係から——(愛知文教大学『比較文化研究』六、二〇〇四年九月)、同③『良定袋中書写』『枕中書』所引『百因縁集拔書』——翻刻と解題——(愛知文教大学『比較文化研究』七、二〇〇五年十一月)、同④『私聚百因縁集』の成立時期(二)——『拾芥抄』『倭漢皇統編年合運』等へ及びたる『文献通考』の影響から——(『名古屋大学外国語学部紀要』三十六、二〇〇九年二月)。
- (5) 湯谷注(4)の②④論文。
- (6) 湯谷注(4)の①③論文。
- (7) 湯谷注(4)の①論文。
- (8) 南里注(2)論文。
- (9) 高橋伸幸『私聚百因縁集』『大経直談要註記』等の説話末尾に記載される割注の一種に付いて(札幌大学女子短期大学部『紀要』四、一九八四年九月)。
- (10) 大森志郎『中世末世観としての百王思想』(同氏『日本文化史論考』所収、一九七五年、創文社)。
- (11) 早川庄八『平安時代における天皇の一断面——長元四年の斎王託宣事件をめぐる——』(相良亨他編『講座日本思想』三所収、一九八三年、東京大学出版会)。
- (12) この問題に関しては拙稿『沙石集』の末代意識について(参照(初出は一九七九年、拙著『日本中世の説話と仏教』所収、一九九九年、和泉書院)。
- (13) 高橋伸幸注(1)の第一論文。
- (14) 『平家打聞』本文(島原松平本)は黒田彰氏により翻刻されているが(矢野貫一・長友千代治編『日本文学説林』所収、一九八六年、和泉書院)、引用に際しては中世文学輪読会による訓読文を利用した(同会『訓読『平家打聞』(一)』(四)、『同志社国文学』三十四・三十六・三十七・三十九号、一九九一年三月〜一九九三年十二月)。

- (15) 真空（一二〇四～一二六八・悟阿（？～一二八三）ら。
- (16) 湯谷注（4）の②論文。
- (17) 『続日本紀』の鑑真寂伝での栄叡らの要請の言葉は、「仏法東流、至於本国、雖有其教、無人伝授」とあり（天平宝字七年へ七六三）五月戊戌条）、戒律についての教えは既に伝来していることが前提とされている。他の鑑真伝（『唐大和上東征伝』、『三宝絵』下の五「布薩」など）でもこの部分は表記のされ方は別として、同じである。
- (18) 拙著『日本中世の説話と仏教』一九四～一九五頁（一九九九年、和泉書院）。
- (19) 拙稿「徳一伝説の意義」（大濱徹也編『東北仏教の世界』所収、二〇〇五年、有峰書店新社）。
- (20) 湯谷注（4）の②論文。
- (21) 上岡勇司「巻九第九話「一門三賢事」」（前掲『私聚百因縁集の研究 本朝編（上）』所収）。