

『池亭記』から『極楽記』へ

——慶滋保胤の軌跡——

渡部治

序

平安中朝以降、主として院政期を中心として集中的に編纂された数々の往生伝は、この時代の宗教思想の動向を探る手がかりとして重要な意味を持つことは言うまでもない。

往生伝は様々な往生者の行業の記録であるが、これらをその編者自身の統一的な思想表現としてとらえようとする、その描写における単調かつ類型的な性格が、ややもすればこの試みを困難なものにしていることを否定できないのである。したがって従来の往生伝研究が、主としてそこに記された往生者（いわゆる聖・沙弥等）の行業の類型分析等を通して、時代の思想状況の姿を明らかにすることに力が注がれてきたのも、ひとつにはこのような理由が当然考えられよう。

しかし思想史研究の立場からすれば、往生伝を、その編者自身の固有な思想の一切が反映されていない単なる記録としてみなし去ってしまうことのできないのは当然であり、往生伝の編者がそこに自

らのどのような思惟を託したのかということ、言うまでもなく、一方の、そうして前提的に重大な関心事とならざるをえないのである。

このことは、つとに例えば大隅和雄氏が指摘されているところである。氏によれば、往生伝に於て特に留意すべき事は、それが多くの体制の外に生きた行者を記録していながら、それを記録した者は主として中下層の文人貴族であったということに存する⁽¹⁾。すなわち、なにゆえに彼等がそのような人々に注目しなければならなかったのか。彼等をしてそのような人々に注目させた所以のものは何か。往生伝に内在する最も重要な問題の一つがここに存在しているわけであるが、しかしこのことは、平安中期から末期の歴史の変動期に内在する思想上の主題をも示唆するものであることは明瞭であらう。

私は右のような先学の成果に導かれながら、しかし本稿においては、慶滋保胤の『日本往生極楽記』に問題をしぼることにした。ここに目的とするのは、思想上の視点から保胤という一人間の具体

的な精神の軌跡を明らかにし、その中に『極楽記』を位置づけてみることである。これがもとより往生伝の全体的把握からほど遠いものであることは言うまでもない。したがって、本稿はその端緒となるべき性格のものである。

一、『池亭記』における保胤

『池亭記』は天元五年（九八二）、保胤およそ五十才の頃に書かれた小品である。これは成立年時の上からも『極楽記』と接近しており（『極楽記』はほぼ九八三―九八五）、『極楽記』編纂の精神的背景を知るためには好個の資料となりうるであろう。そこで先ず、『池亭記』における保胤の内面的境地を、その池亭のありさまと生活意識の両面から検討してゆきたい。

『池亭記』前半において、転変する平安京の現実を描いたのち、保胤は自らの池亭のありさまを描く。約三百坪程の狭い土地の中に彼は様々な趣向をこらして、そこに春夏秋冬の自適の楽しみを実現しようとした。それは「平生所好。盡在其中」と保胤自ら述べているように、おそらく絶えず心に抱いてきた欲求であったのだろう。要するに、保胤はここに俗世間に対して俗世間ならざるものを構想したのである。すなわち、彼は池亭の中に小堂をすえて、そこに弥陀像を安置しているのであり、また「在朝身暫隨王事。在家心永歸佛那」と述べていて、そこには信仰の生活が構想されていることが知られる。俗世間ならざるものということの、これが実質的内容であったであろう。

しかしこの池亭のありさまを考察して、先ず容易に気づかれるこ

とは、それが極めて技巧的人工的な様相を示しているということである。次の保胤自身の叙述をみよう。

上擇_三蕭相国窮僻之地_一。下慕_三仲長統清曠之居_一。地方都廬十有餘畝。就隆_三為_三小山_一。遇_レ窪穿_三小池_一。池西置_三小堂_一安_三彌陀_一。池東開_三小閣_一納_三書籍_一。池北起_三低屋_一著_三妻子_一。（中略）平生所好。盡在其中。況乎春有_三東岸之柳_一。細煙嫋娜。夏有_三北戸之竹_一。清風颯然。秋有_三西窓之月_一。可_三以披_レ書_一。冬有_三南簷之日_一。可_三以炙_レ背_一。

もしこれをそのまま拡大するならば、例えば道長の法成寺・頼通の平等院など、藤原貴族が栄華をつくした建築を想起することは容易であろう。そうしてみると、この俗世間ならざるもの（『池亭』とそこにおける生活）とは、極めて意図的に構想されたものであったことがわかるのである。したがって、そこにいかに春夏秋冬の自適の楽しみがあるにせよ、それは保胤自らの意識の中に仮構されたものととどまることは免がれないであろう。そうして、保胤自らの意識の枠内に整理された俗世間ならざるもの√が、それに対峙する俗世間√に対して、どれだけの実質的な抵抗力を有し得るであろうか。これは自ら生じてくる疑問である。

このことは一つの矛盾を明らかにする。『極楽記』序文によれば彼は「予自_三少日念_三彌陀佛_一行年四十以降。其志_三彌劇_一。口唱_三名號_一。心觀_三相好_一。行住坐臥暫_レ不忘。造次_三顛沛_一必於_三是_一。」と述べているが、池亭の建設においては、このような生来の仏道への志向も主要な因をなしていたであろうことは当然考えられる。しかるに仏道への志向ということの根底には、少なくとも最低限の条件として、お

のれの内存在している世俗人としての欲求が何らかの意味で否定される（捨てられる）ことが求められるはずである。しかし前引の叙述から、かかる真摯な求道者としての保胤を見出すことは難かしく、かえって、この現世の中に、おのれが自適しようような小世界を確保しようとする保胤が浮上してくることは自明であろう。

おそらくかかる保胤の内面における矛盾が、「不要屈膝折腰。而求媚於王侯將相」と述べたその裏で、「不要避言避色。而刊蹤於深山幽谷」とかえさなければならなかった所以であろう。

つまり保胤においては、俗世間の中に自己を拡充しようとする姿勢と、これをつき抜け乗り越えて、仏道へ入ろうとする姿勢とが、相互否定的に共存していることが知られたのである。しかしこの共存が同等の比重においてあったものでないことは以上の論述から明瞭であると思う。今これを具体的に述べてみたい。彼によれば、聖賢は家を造る際、

不費民不勞鬼。以仁義為棟梁。以禮法為柱礎。以道德為門戶。以慈愛為垣牆。以好儉為家事。以積善為家資。

のであり、その結果、「其家自富。其主是壽。官位永保。子孫相承」という隆盛に至ることができる。そうして保胤はこれを自分の身において「可不慎乎」と自戒するのである。

保胤はここにおいて、仁義、礼法、道徳、積善といったいわゆる儒教的な現実重視の姿勢をもって『池亭記』を結論するのである。

ここにみられる現実的な栄達への期待は、言い換えるならば、保胤があくまで現世の内側に腰をすえていたということにはかならない。

い。しかしこのような姿勢を根底に有する限り、「近代人世之事。無一可戀」という現実批判の意識をもって、ことさらに俗世界の生活と仏道の生活を分け、おのれの本心があたかも後者にあるかのように強調したところで、結局次の事実気づかざるをえないのである。つまりこのような批判自体が池亭における生活の確保を前提としていたということ、言い換えれば、池亭というおのれの小世界における自適があつてこそ言い得た批判であるということである。ここにかかる批判ならびに仏道への志向が不徹底たらざるをえない根拠がある。

仏道への志向においていかに現実が否定されようとも、しかしその否定が前向きに生かされるためには、かかる現実が単なる対象であることを乗り越えて、自己がどのようにしてもそこに生きざるをえないような場として、言い換えれば、自己の内側に取り込まれて、いわば主体化されることが必須であろう。けれども『池亭記』における保胤においては、かかる現実はいかに外なる対象のままにとどまっている。『池亭記』前半は平安京の転変する現実を描写するが、大陸の書籍にその発想ならびに表現、あるいは形式を借りながら叙述する姿勢に、このような現実の主体化というような契機を十分には見出し難いのである。したがって転変する平安京の現実はいかに保胤自らの世界と遮断されたところのそれであろう。

このようにみると、保胤はその『極楽記』序文において、おさない頃からの仏道への志を披瀝してはいるけれども、その志は彼にとつてなお俗世の価値観の枠内に包み込まれていたとみられる。それは俗世の価値観を打破して実践の場へともたらされてはいな

つたのであり、どこまでも従属的たらざるをえないのであった。とりあえずこのように結論しようと思う。

○ 右の『池亭記』から読み取ることのできた保胤の二面性——すなわち、(一)ひたすらなる浄土願生者、ならびに(二)榮達志向の政治家、に加えて、彼の長年月にわたる詩文家としての活動を合せ考へる時、さらに(三)いわゆる狂言綺語としての文学を肯定する詩文家としてのイメージをだぶらせることができると思ふ。保胤におけるこれらの諸側面は、保胤の行動を伝える一連の説話群——すなわち、『今昔物語』『宇治拾遺物語』『堯心集』『撰集抄』『江談抄』等の記事によつてもうかがい知ることが出来る。しかし今はこれを指摘するにとどめておきたい。

そうして私は以上の考察から、『極楽記』序文における熱烈な浄土志向の披瀝にもかかわらず、その編纂の精神的背景として、この三者が同時に存在していたものであることを指摘したのである。しかしこの時、(一)ひたすらなる浄土願生者としての保胤は、(二)榮達志向の政治家、ならびに(三)詩文家としての保胤の内部に潜在させられている。保胤は自己のかかる精神的状況をいかに整理し、そうして展開させようとするのか。保胤が直面する課題がここにあるのである。

二、『極楽記』における保胤

『極楽記』編纂の経緯は保胤自らその行基伝のあとに記しており、これを参考として推定するところによれば、保胤の在俗時、ほ

ぼ永観元年(九八三)から寛和元年(九八五)の間にその第一稿がなり、出家ののち、聖徳太子、行基、ならびに「往生人五・六輩」を加えて、現在の体裁が成つたのである。保胤の出家後における、この『極楽記』の増補は、整然とした『極楽記』における往生者の配列に多少の非一貫性を生じさせているのであり、またこの増補がはなはだ重要な意味を有して行くことについては後に詳述したい。ところで、この『極楽記』がその成立年時の上において『池亭記』と接近していることは前節で述べた通りである。そこで『極楽記』の思想的位置を論ずるにあたって、それが『池亭記』と通ずる性格について指摘するところから始めたいと思ふ。

第一はその構成上から読み取ることのできる点である。周知のように、そこに記された往生者についてその配列をみると、僧侶から一般人へ、その各々のうちでも、高い身分から低い身分へ、さらに地理的には中央から地方へ、といった中央指向的な順序がとられている。そこに保胤の俗人あるいは官僚としての意識をみる事ができるわけであるが、これは配列における便宜という意味以上に、保胤に内在的な傾向によるものとみてよいと思ふ。しかし、現実を否定的に乗り越えてゆくところに修、道、したがって往生の真の意味が存在するならば、かかる序列意識は捨て去られて然るべきであつた。それゆへこの事實は、官僚としての意識を清算しきることのできなかつた保胤の内実を物語るのであり、『池亭記』の境地に通ずるものである。

第二はその内容上から読み取ることのできる点である。『極楽記』序文によれば、保胤は唐の瑞王伝の悪人往生に注目して、「予

毎見此輩（悪人）弥固其志」と述べている。しかしこの述懐に反して、そこに記された往生者はその全てが善人往生の内存しているのである。

かかる二つの事実の背反は何を示唆するのであろうか。おそらく、序文に述べられた悪人往生への注目は、翻って自らも悪人として自覚するところまでは成熟されていなかったであろう。だから「弥固其志」というのは、自己と異なる平面における悪人√に照らして、いっそう善人√たる自己にすがりついてゆこうとした意味なのであり、これは積善の階梯を踏む意味において、やはり『池亭記』の境地に通ずるものである。

以上、二つの点を指摘した。しかし次に『池亭記』と『極楽記』との差異について述べなければならぬ。そうして実はこれが最も重要なのである。

それは『池亭記』があくまで自己の内なる世界に固執して、そこに一種自己満足的な小世界を確保しようとする保胤を多分に析出していたのに対して、『極楽記』は明らかにその目を自己の外の世界——他者に向ける保胤を析出していることである。

ここにおいては、他者の往生の事実を、自己の往生の確証の助けとしようとしている意味において、自他の密接な内的連関が、觀念の枠内であるにせよ、確かにとらえられている。自己の往生の可否に他者の往生が媒介されてくることは、ただそのことだけでも、精神の大きな転換でなければならぬだろう。ところで、この他者は単なる他者であったのではなく、したがってその内的連関も、単なる内的連関であったのではない。

すなわち、ここにとらえられた自他の密接な内的連関が実践の上を実現された時、それが二十五三昧会の念仏結社活動への参画となつたとみられるのであるが、保胤は寛和二年九月十五日付で起請八箇条を草している。ここでは先行の勸学会にみられた作詩歌の文学的管為が明らかに捨て去られており、臨終の行儀への著しい関心と、そこにおける同行の連帯の強調をみる事ができる。そこにおいて「人深恃我。我亦恃人。我若陳於人。人亦陳於我」として「一人若生淨土。餘人悉欲得引攝。一人若墮惡趣。餘人共應垂其拔濟。不為世間名聞利養而契」と述べる時、この自他とは何であろうか。それは他者の往生の事実を自己の往生の確証の助けにするといっても、前者をそのための手段とするような、自己中心的な動きを意味するものでないことは明らかである、つづめて言えば、自己が他者において把握されるのである、したがって、かかる他者が自己にとって必然欠くべからざる他者となる意味において、そこには人生の共有√とも言うべき内的連関が存在している。

しかし無論、このことが『極楽記』において実践行たらしめられていたと言うのではない。『極楽記』はあくまで觀念の所産たらしめるをえなかつたのであり、あの池亭の生活の中でものされたのである。しかしまた、かかる『極楽記』において、往生者の事実を一つ一つ集成していった時の保胤の心とは、自己にとって必然欠くべからざる、人生の共有√においてある他者を求めてやまない欲求であり、驚ろきであり、歡喜であったであろう。そうしてこの意味において、『極楽記』はあくまで『池亭記』の克服としての『極楽記』

であった。

おそらく、保胤はあの池亭の生活の中にあっても、自己の殻を打破しようとする志を常に抱いていたに相違ない。『池亭記』にみられたあのあまいな不徹底性は、実はかかる志の消極的あらわれであり、『極楽記』はその積極的あらわれであったとも言える。重ねて述べておくならば、確かにそこに浄土往生の実践への積極的志向をうかがうことはできるのであるが、それはなお実践化、喩えて言えば、八肉体化⁷されていなかったのである。そうしてこのようにして、保胤自身の往生浄土への積極的志向と、しかもなお、いまだ具体化されていない実践と、まさにこの二者の落差の中に、かかる落差を克服してゆこうとする過程的なものとして『極楽記』が生まれたのである。

しかしすでに述べたように、『極楽記』は保胤の出家後における増補の事実がある。このことを考慮することなくして、『極楽記』の全文を理解することはできない。したがって次に、出家後の保胤を考察することによって、『極楽記』の問題をさらに論じたい。

三、出家後における保胤

保胤は寛和二年(九八〇)四月出家した。⁽⁷⁾この理由は何か。大江匡房撰『統本朝往生伝』によれば、「及子息冠笄纒畢⁽⁸⁾」とのみ記している。子供が成人したので、と言うのであるが、しかし出家の理由としてこれだけではいかにも説明不足である。これについては種々の考察がなされているが、蘭田香融氏の見解に説得力があると私は思う。⁽⁹⁾氏はあくまで推測であるがとことわりながら、保胤出家の

理由として、保胤の出家前後における、保胤に親しかった人々に関する三つの事件を指摘されている。すなわち、(一)寛和元年(九八五)五月の二品長公主尊子内親王(花山天皇の姉)の死、(二)同年七月の弘徽殿女御(花山天皇の最愛の女御)の死、(三)寛和二年(九八六)六月の花山天皇の落飾(保胤の事実上の後見者か)、がそれである。なお保胤は、長公主および弘徽殿女御の四十九日のための願文を残している。そうしてみると、藤原北家による権力の独占と、そこから絶えず蓄積されてきた不遇の意識に加えて、このような具体的な事件が当然考えられてよいであろう。

要するに保胤にとって、出家とは、子供の成人によって「瓜が蒂⁽¹⁰⁾から離れるが如く俗世界からコロリと滑り出し」たというようなものではなく、確かにそこに一つの決定的な挫折があるとみたいのである。しかしまた、その出家がどのような挫折を契機にしたとしても、それはそこから何らか全く新しい自己を求めるというのではなく、すでに述べたところの榮達指向の政治家、ならびに文学を肯定する詩文家としての自己を捨て去って、ひたすらな浄土願生者としての自己を、大きく実践の中へ引き出してくるものにほかならなかったことを確認しておきたい。このことを以下の諸例に簡潔にみよう。

(一)寛和二年(九八六)七月二〇日、菅原道真の廟における願文の中で、保胤は「嗟呼。花言綺語之遊。何益⁽¹¹⁾於神道」と述懐せざるをえなかった。ここに言う「花言綺語」とは、言うまでもなく仏教における十惡業の一つに教えられるもの。周知のように、保胤は康保年間以来、比叡山の僧侶等とともに勸学会を主宰してきているの

であり、ここでは作詩歌が一つの重要な部位を占めていた。そうしてみると、「花言綺語」という言葉の中には、作詩歌の行為を言葉の罪をおかすものとしてとらえた保胤の懺悔の念がこめられていることになり、それは詩文家としての自己の全面的否定を物語るものにはかならないであろう。

(一)前節で述べた起請八箇条のうちに、同行の連帯を強調して、夫他界雖_レ隔、舊交不_レ忘、須勒_二名字_一於過去帳、記亡日於往生院、毎月念佛之次、必唱_二寶號_一、每年之遺忘之日、別修善根_二而已_一。

と述べるところがある。この名字を過去帳に勒み、亡日を往生院に記し、そうして生者と死者(―往生者)との連帯を永久に確立しようとする――かかる行為こそが、保胤が『極楽記』に於て伏在的に把握してあった自他における八生の共有√という志向の、その具体化、肉体化でなくして何であろうか。つまり『極楽記』はここに肉体を与えられている。

(三)しかし保胤自身は、¹²二十五三昧会の根本発起衆および最初結縁衆にも名をとどめておらず、寛和二年の暮には横川を降りて諸国遊行の旅に出た。当時の保胤にとって、諸国遊行への思いはるかにつゝるものがあつたのであろうか。¹³ところでこの旅は一つの明確な目的を有していた。書写山の性空上人との結縁がそれである。そうしてみると、ここには池亭の生活をはるかに克服した保胤を見出すことは容易であろう。

以上の諸例にみた保胤のいわゆる実践的姿勢は、しかしながら

『極楽記』自体の中にこれを見ることはできないであろうか。この時間問題となるのが、繰り返し述べておいた『極楽記』増補の事実である。この経緯は保胤自ら『極楽記』行基伝のあとに割註として述べていたわけである。

佛子寂心(保胤の法名)。在俗之時、草_二比記及序等_一。既成_二卷軸_一了。出家之後、無_レ暇_レ念佛。已_レ絶_二染翰_一。近日訪_二得往生人五六輩_一。便_レ属_二中書大王_一命_二加_二入記中_一。兼亦待_二潤色_一。大王_レ辞_二響應_一下筆。夢_二此中可_レ奉_二載聖德太子行基菩薩_一。此間大王忽有_二沈痾_一。不_レ能_二記畢_一。寂心感_二彼夢想_一。披_二國史別傳_一。入_二菩薩應迹之事_一焉。

これによれば、保胤は出家ののち、さらに往生者五、六人を得たのであるが、自ら追加することなく、これを中書大王(兼明親王・永延元年没)に託した。そうしてこれが『極楽記』の整然とした配列の上に非一貫性をもたらした原因であった。親王は心よく応じたけれども、不幸にも病の人となり、仕事を完遂することができなかった。そこで保胤は、聖德太子および行基菩薩の伝を奉載すべしという、親王にあらわれた夢告に深く心打たれ、自ら国史および別伝等によって、二菩薩の事績を記したというのである。

保胤は何故に自ら増補せず、これを親王に託したのであろうか。その理由として、今の註からとりあえず二点を指摘することができよう。すなわち、(一)念仏の生活による多忙という外的な理由であり、しかしそれ以上に重要なものは、(二)筆を断つたという内的な理由である。というのも、出家後の保胤は、筆を断つたとはいえ、起請八箇条を草している。なぜ起請八箇条は自ら草し、『極楽記』の増

補はこれを親王に託したのであろうか。このことは案外に深く考えられていないように思う。

保胤が筆を断つたというのは、要するに信仰を言葉の次元に弄ぼろとする「花言綺語」としての文学的営為との訣別であった。しかし信仰が言葉を絶した「行為」を根幹として、そこに突き進んでゆくべきはずのものであるならば、この時期における保胤は、確にかかる訣別において「行為」の場へと転じていた。そうしてみると保胤が『極楽記』の増補を親王に託したということは、そこに二つの意味が語られているように思われる。

第一に、この時期の保胤において、『極楽記』はすでに自己が乗り越えたはずの過去の精神の所産として映じたであろうことである。そこに保胤が何のためらいもなく自ら増補することのできない理由がある。

しかし、『極楽記』を保胤の浄土指向の過程の中に前向きに位置づける限り、このことは逆に見れば、そこに積極的な意味を見出すことができると考えられる。

すなわち、すでに保胤は『池亭記』の中に源高明のことを記しているが（「往年有一東閣……主人有事左転」）、高明は兼明と兄弟の関係にある。そうして保胤は兼明邸の詩会に儒者として参加して、ほかに紀宥名、菅原資忠等の貴族とともに、勧学会と同様な親しい関係が形成されている。これらの人々がいづれも藤原氏の権勢の外に疎外された人々であることは言うまでもない。このことは保胤と兼明親王との密接な関係を十分に考えさせるであろう。⁽¹⁵⁾

つまり第二の意味とはこうである。保胤はかかる『極楽記』の増

補を兼明親王に託する、というまことにそのことにおいて、『極楽記』を観念の所産という性格から脱皮せしめ、これを実践的行為の関り、あい、そのものならしめようとしたのではなかったであろうか。

『極楽記』初稿の編纂の中で観念的にとらえられていたところの、あの必然欠くべからざる他者が、今ここに兼明親王において体現したのである。つまりそれは、託し託せられる関りにおいて自他の生（往生）を一つに把握しようとする結縁そのものであり、行為そのものである。「寂心感彼夢想」というのは、まさにそのような保胤の心情の直接的吐露とみなければならぬ。ひたすらな浄土願生者となつた出家後の保胤にとつては、このことはまた自らゆきつくべきはずのものであったろう。

結 論

以上、不十分の誇りを免かれないが、『池亭記』と『極楽記』を中心にして、保胤の精神の軌跡を再構成してみたのである。そうして本稿の目的は繰り返すまでもなく、保胤の精神の展開課程の中に『極楽記』をいかに位置づけるのかということであった。

『極楽記』は実践者としての保胤からみれば、あくまで過程的なものたらざるをえないのである。しかしこの『極楽記』は保胤の出家の前後にわたつてその全容を整えており、このことは単なる偶然事としてみなし去ることのできない意味を析出している。すなわち『極楽記』初稿の頃は、いまだ栄達指向の政治家ならびに詩文家としての保胤が、ひたすらな浄土願生者としての保胤を包み込んでおり、したがって『極楽記』もまた観念的所産たらざるをえなかった

のである。しかし出家後の増補においては、浄土願生者としての保胤が前二者を克服することによって、かかる『極楽記』を自他の行為的関りの次元に転換させることができたのである。つまりこのような『極楽記』の成立過程の中に、いわば「古き自己」を克服してゆこうとする保胤の精神の争闘を読み取ることができるということであり、そうして『極楽記』は、かかる保胤の精神の争闘を一つに包み込んで現前しているわけである。

注

- (1) 「聖の宗教活動——組織と伝道の視点から——」（『日本宗教史研究』1）
- (2) 『池亭記』以下『池亭記』の引用は日本古典文学大系96に拠った。
- (3) 『日本往生極楽記』以下『極楽記』の引用は続浄土宗全書6巻に拠った。
- (4) 日本思想大系『往生傳・法華驗記』七二二頁 井上光貞氏解説
- (5) 前掲書 七一四頁
- (6) 恵心僧都全集巻一 三四九頁
- (7) 『続本朝往生伝』（日本思想大系『往生傳・法華驗記』二四七頁）
- (8) 同前
- (9) 「慶滋保胤とその周辺——浄土教成立に関する一試論——」（顕真学苑論集四八号）
- (10) 幸田露伴『連環記』（筑摩書房現代文学大系3 三〇四頁）
- (11) 「賽「菅丞相願一願文」（『本朝文粹』所収、日本古典文学大

(12)

系69 四四五頁）

(13)

このことについて堀大慈氏は、二十五三昧会の成立が源信によって行われたものでもなく、保胤の力にあづかったものでもないとして詳論されている。（『二十五三昧会の成立に関する諸問題』京都女子大人文論叢九）

(14)

橋哲哉氏「日本往生極楽記考」（顕真学苑論集 昭和35年11月）

(15)

前掲堀氏論文では、保胤起請文の意図について「それは『本朝文粹』等に見られるように文筆家として、依頼によって法会の願文や諷誦文を書いたと同じく、出家後も彼は横川において、源信等の依頼によって結縁の起請や縁起を草した、と考える方がより自然ではなからうか。」と述べられている。しかし管見としては、起請八箇条は詩文家としての自己との訣別においてなされているはずであり、それほどに軽い意味のものでないと考えられるのである。

附記

本稿は日本思想史学会昭和五十年大会（十月二十六日 岡山ノートルダム清心女子大学）における口頭発表をもとにしてまとめたものである。