

存在の上昇

——『法華驗記』にみる法華経力の一断面——

間 宮 啓 壬

一、問題の所在

一九七〇年代以前、歴史学・思想史学の立場から、いわゆる「持経者」研究が盛んになされたことがあった。その代表的な業績を、管見の限りではあるが、挙げておこう。

- ①家永三郎「日蓮の宗教の成立に関する思想史的考察」¹⁾
- ②川添昭二「法華驗記とその周辺——持経者から日蓮へ——」²⁾
- ③佐々木孝正「本朝法華驗記にあらわれた持経者について」³⁾
- ④鈴木治美『『大日本国法華経驗記』における持経者像』⁴⁾
- ⑤高木 豊「持経者の宗教活動」⁵⁾

「持経者」と日蓮との歴史的・思想的つながりをはじめて指摘したのは、橋川正氏の論考「平安時代に於ける法華信仰と弥陀信仰」

特に法華驗記と往生伝の研究を中心として⁶⁾であるが、上に挙げた諸論考のうち、①と②は、橋川氏のかかる指摘を念頭において執筆されたものである。一方、③と④は法華信仰の担い手である「持経者」そのものを取り扱ったものであり、また⑤は、日蓮との関連を念頭に置きながらも、「持経者」の歴史の実像を豊富な資料によって描き出そうとしたものである。

同じく「持経者」を取り上げながらも、①と⑤の視座はこのように必ずしも一様ではない。ただ、「持経者」にアプローチする際の素材という点からみれば、これら諸論考には明確な共通項がみられる。つまり、これらはいずれも——橋川氏の論考も含めて——平安中期の長久年間（一〇四〇—一〇四四）、天台僧・鎮源によって撰せられた『法華驗記』（『本朝法華驗記』、『大日本国法華経驗記』とも）を、欠かすことのできない材料として取り上げているのである。③と④は、その論題からも明らかなように、分析の主対象を『法華驗記』に絞ったものである。一方、橋川氏の論考および①②⑤は、

『法華驗記』以外にも幅広く材料を集めてはいるが、『法華驗記』が素材として大きなウェイトを占めているという点で変わりはない。

こうして進められてきた「持経者」研究ではあったが、菊地大樹氏も指摘するように、一九七〇年代のいわゆる「顕密体制論」の登場により、研究の主流が顕密仏教や寺院制度史などに移行するに伴って、研究者の関心の中心から外れがちになっていったことは、やはり否めない。かかる研究状況であればこそ、かえって意識的に「持経者」研究を継続してきた菊地氏は、その論考「持経者の原形とその中世的展開」において、あえて『法華驗記』を考察の主対象から外している。「持経者」については、研究者の関心が高いか否かに関わらず、まだまだ論ずべき事柄は多いが、「持経者」研究の素材という点からみれば、『法華驗記』は既に繰り返し取り上げられてきた、との判断からである。¹⁰ 研究史的にみれば、相応の根拠がある判断であるといえよう。

さて、菊地氏によるこうした判断に一定の評価を与える以上、主たる素材として『法華驗記』を取り上げる本稿の関心対象に、「持経者」が置かれることはない。本稿の場合、関心の対象は「持経者」そのものではなく、むしろその「持経者」らが担うもの、つまり『法華経』の側にある。すなわち、『法華経』を信じ担う者にとって、『法華経』という経典はいかなるものとして意味づけられたのか、という問題関心である。こうした関心のもと、『法華驗記』を素材

として取り扱った先行研究は、意外にもほとんど見当たらないが、そんな中で、宗教学者の華園聰麿氏による「鎮源撰述『本朝法華驗記』における法華信仰の諸相」¹¹は注目に値する。この論考において、華園氏は次のように述べている。

鎮源が法華経の靈驗を述べるに際して、「(法華)経の力」「妙法の(威)力」「威神」「一乗力」といった表現を用いていることは既に指摘しておいたが、これは言うまでもなく、信仰のその当処における法華経の現れ方もしくは人間に対する関わり方の表現である。鎮源にとって、法華経は何よりも「力あるもの」であった。従って、「読誦」は、他の行業(「受持」「聴聞」「書写」と同様に、そのようなものとしての法華経が現れ且つ働く形式を意味している。¹²

華園氏によれば、こうして現れ働く『法華経』の力こそ、登場人物も信仰の動機も多種多様で多元的である『法華驗記』の内容に統一性・普遍性を与えるものなのである。¹³

それでは、かかる『法華経』の力、いわゆる「法華経力」とは、果たしてどのようなものであるだろうか。それは、いかなる仕方であらうか。いかなるものとして発現し、いかなる影響をもたらすもの、とみなされているのか。もとより、これ自体、大きな問題であり、この小

論で取り扱い得る範囲をはるかに超えるものである。そこで、本稿では、生をまたいで存在のあり方を決定づけ、六道・十界的秩序における存在の上昇をもたらす「法華経力」を、『法華験記』を素材に描き出してみたいと思う。右の大きな問題に取り組んでいくための一里塚としてお読みいただければ、幸いである。

二、「宿世開示譚」

周知のように、『法華験記』は、全体で一二八話（目録上は一二九話。第八四話「丹後国の某甲」のみ本文を欠く）を収録しているが、その中には、「宿世開示譚」という言い方で一括できる話が、左に示す如く、一四話収められている。

- 第二四「頼真法師」・第二五「叡山西塔の春命」・第二六「黒色の沙門安勝」・第二七「備前国の盲目法師」・第三〇「山城国加美奈井寺の住僧」・第三一「醍醐の僧惠増法師」・第三六「叡山の朝禅法師」・第五三「横川の永慶法師」・第五八「廿七品の持経者蓮尊法師」・第七七「行範法師」・第七八「覚念法師」・第八〇「七卷の持経者明蓮法師」・第八九「越中国の海蓮法師」・第九三「金峰山の転乗法師」

これらは、いずれも「宿世開示譚」という枠組みに一括され得ることからも窺われるように、各話、おおむね共通する構造を有している。以下、その構造の提示を行っておこう。本来ならば、各話の概要を示すなり、あるいは典型例を選んで提示するなりするべきであろうが、与えられた紙数に余裕がない。この点については、ご容赦願いたい。

【A. 問題状況の提示】

主人公が抱える身体的な負い目（二四・二六・二七・三六）、生活上の不如意（二五・三〇）、性格上の欠点（九三）、あるいは、『法華経』全体の暗誦を志しながら、どれだけ努力を重ねても、一部分どうしても暗誦できないという修行上の限界（二一・五八・七七・七八・八〇・八九・九三）が、まずは提示される。

【B. 夢・告】

当人の求めがなくとも夢告が与えられる場合（二五・三〇）もあるが、多くの場合、現今の問題状況の由来や克服を求めて参籠・祈願が行われ、それに応じて、夢告が下される（二四・二六・二七・三一・三六・五三・五八・七七・七八・八〇・八九・九三）。その夢告により、現世のあり方を問題状況も含め

て決定している「宿世」が示されるのであるが、そこで特に強調されるのは、宿世において畜生類(二四・二六・八〇)牛、二五)狐、三六・七七)馬、五三・五八)犬)や虫類(二七・九三)蛇、三〇)蚯蚓みみず、七八)衣魚ししみ、八九)蟋蟀こおせであったこと(三一)だけは例外で、宿世も人間)、並びに、『法華経』との接触である。

【C. 法華経との接触】

『法華経』との接触の仕方は、おおよそ二つのパターンに分けることができる。まず一つは、『法華経』の読誦を聞いていた功德(二五・二六・二七・三〇・五三・五八・七七・八〇・八九・九三)、『法華経』の持経者を背に乗せて運んだ功德(三六)といった、『法華経』という經典との間にワンクッションをおいて関係を結ぶ、いわば間接的な接触である。もう一つは、『法華経』の中に住んでいた功德(七八)、『法華経』を背負って運んだ功德(二四)、自ら『法華経』を読誦した功德(三一)といった、『法華経』と直接接触するパターンである。このように『法華経』との接触到に直接・間接の別は認められるものの、『法華経』との接触到に与ることで、畜生類・虫類の身を脱し、人間という存在になり得たという点において、両者の間に特に差異が設けられているわけではない。つまり、直接的接触・間

接的接触のいかんを問わず、罪を滅すること^①で、存在のあり方をより高いランクに引き上げるポジティブな力は、ひとえに『法華経』に帰されているのである。例えば、第九三「金峰山の転乘法師」にあるように、たとえ前世の身が毒蛇であって、「聖人」を食い殺そうと企てたとしても、「聖人」が誦す『法華経』を聞くことで「罪を滅する」ことが叶い、人間に生まれることができた、とされる。

一方、前世において、『法華経』の文字を食べてしまった(七八)、あるいは、その一部を聞き逃してしまった(五八・七七・八〇・八九・九三)ということが、現世において法華暗誦をどうしても完全には成就できない原因とされている。これは、それと接触することで存在のあり方をよりよきものとしていく『法華経』のポジティブな力を、いわばネガティブな仕方で強調するものであるといえよう。

【D. さらなる努力と結果】

どうしてもできなかった暗誦が、夢告で予示されたように、ついにできるようになる。このように、修行上の限界突破が明示される事例も、確かにある(三一・五八・七八)。だが、身体的な負い目や生活上の不如意、性格上の欠点については、その克服が語られることはなく、暗誦が達成できないという限界

の突破にしても、必ずしも明示されているわけではない（七七・八〇・八九・九三）。

とはいえ、だからといって、努力が放棄されるわけではない。夢告の内容に従い、宿世の滅罪の意図も込めて、法華読誦を中心とする修行が積み重ねられるのである。そして、それによって、現世・後世での得益が示される場合もある。例えば、現世得益として、「二七」では、他者についた「邪霊を結縛」し、病氣直しができるような「験力」が現前したとされ、「九三」では、現世での得悟が語られている。右にみたような暗誦の達成も、もちろん現世での得益であるといえよう。また、後世の得益としては、「二四」では極楽往生、「二六」・「八〇」では兜率往生が期待され、「七八」では「所行如法なれば、あに後世を疑はんや」とされている。

以上見てきたような構造を持つ「宿世開示譚」は、実は、『法華験記』以前の日本の仏教説話類ではほとんど見出すことができないものである。わずかに、第三一「醍醐の僧恵増法師」に類似する話が、景戒の『日本霊異記』（弘仁年間一八一〇—八二三成立）上巻の第一八「法華経を憶持し、現報を得て奇しき表を示す縁」に見られる程度である（ただし、人物設定・場面設定共に異なっているが）。なお、中国にまで遡ると、これと類似する話を、『冥報記』（唐の永

徽年間一六五〇—一六五六成立）に始まり、『弘贊法華伝』（神龜二年一七〇六以降成立）や『法華伝記』（唐代。成立年代未詳）へと書き継がれていく「崔彦武」の話に見出すことができる。また、『法華伝記』巻第九「範良子（出家名「法誓」）」第六は、右に見てきた「宿世開示譚」と、ほぼ重なる内容を持つものである。その内容は、以下の通り。『法華経』の第三巻・第四巻については、誦することでも、内容理解も申し分がないのに、その他の巻については、どれだけ努力しても、それがまったくできないことを深く悩んだ法誓が、「先業」を知ろうとして祈ったところ、夢で次のようなことを知らされる。それは、法誓が、前世、鼠の身を得ていたこと、経函の中で諸僧が読む『法華経』の第三巻・第四巻は聞いたが、それ以外は聞いていないこと、『法華経』を聞いたことによって「人間」に生まれ得たこと、第三・第四の両巻については、それを既に聞いていたので、誦することも理解することもできるが、他の巻については、「宿因なきが故に」、誦することも理解することも叶わないこと、修行を重ねれば、将来必ずできるようになること、などといった事柄であった。

ただ、問題は、素材的にはこのように中国にまで遡り得る「宿世開示譚」が、何故、日本にあっては平安中期の『法華験記』に至るまでほとんど書き留められることがなく、したがって広く紹介されることもなかったのかということ、逆に言えば、何故、平安中期の

『法華驗記』に至って、一気に一四話、書き留められ、紹介されるに至ったのか、ということである。

この問題を考える際、やはり考慮に収めるべきは、「宿世」という觀念がリアリティを持つものとして、人々の間に広く浸透しつつあった、ということであろう。つまり一例えば、『源氏物語』等の文学作品に明瞭に見られるように、宿世のあり方が現世のあり方を決定づけるという宿命論的な觀念が、一定のリアリティを持つものとして受容されるに至ったということであり、さらに換言するならば、現在の状況の由来を、宿世によって説明するという仕方が、一定の説得力を持つようになった、ということである。

もっとも、如何ともし難い問題状況をも含む現在のあり方の由来を、「宿世」という、もはや手の届かない超越的な領域を基に説明するということは、原因が手の届かない領域にあるだけに、如何ともし難さを如何ともし難いものとして受け取る、いわば諦めの論理を生み出しかねないものであるともいえよう。だが、右に見てきた「宿世開示譚」は、そのような諦めの論理に終始するものではない。身体的な負い目等とはより、暗誦を完遂できないという修行上の限界にしても、克服されるとは必ずしもみなされてはいないが、とはいえ、宿世を知ることがむしろ、宿世における罪業の消滅をはかるとともに、現世・来世でのよりよき果報を目指す努力の源となっているのである。宿世にあって、畜生類あるいは虫類であっ

たことや、『法華経』との接触が十分ではなかったことが、現世のあり方に厳しい制約をもたらしているにしても、少なくともかつて『法華経』と接触し得たが故に、今、人間として生まれ、仏法に出会い、『法華経』を受持する身となり得た、とみなされる。つまり、『法華経』には、それと接触することで、六道・十界の秩序におけるレベルの低い存在形態から、よりレベルの高い存在形態へと引き上げる「力」——それには必然的に滅罪が伴う——が認められているであり、したがって、今生においてさらに法華修行に励むならば、当然、さらなる滅罪が果たされ、より充実した現世・来世が期待されることにもなるのである。このように、『法華驗記』の撰者・鎮源は、それ自体としては消極的な諦めの論理ともなりかねない「宿世」の觀念と、生をまたいで存在のあり方を規定する「法華経力」への信仰とを、いわゆる「宿世開示譚」において結びつけることにより、その「宿世開示譚」を、より積極的な法華信仰を促す一つの「現証」²⁰として提示し得たのだ、といえるであろう。

ところで、『法華驗記』にみられるこれら一四話の「宿世開示譚」は、すべて『今昔物語集』、『法華驗記』から約一〇〇年後、一二世紀半ば頃の成立)へと書き継がれている。『今昔物語集』の編者は『法華驗記』の所収話をかなりの率で書き継いだが、やはり取捨選択は行っている。²¹だが、「宿世開示譚」については、すべて『今昔物語集』巻一四にまとめて収録されているのである。しかも、その

際、むろん多少の改変が加えられてはいるが、先に示した「宿世開示譚」の構造自体に手が加えられることはなかった、といっても過言ではない。この点に、筆者は、生をまたいで存在のあり方を決定づける「法華経力」への信仰が、宿世の観念と結びきつつ、『今昔物語集』の編者、さらには、その受容者たり得る院政期の人々にも、引き続き支持されていたことの傍証を見出すことができるのではないか、と思うのである。²³⁾

三、「異類救済譚」と「後世開示譚」

生をまたいで存在のあり方を規定する「法華経力」の「現証」としての機能を、『法華験記』において担っているのは、これまでみてきた「宿世開示譚」のみに止まるものではない。いわゆる「異類救済譚」と「後世開示譚」もまた、同様の機能を果たすものであるといえる。このうち、まずは「異類救済譚」からみていくことにしよう。

A. 「異類救済譚」

周知のように、『法華験記』は、その構成を、先行する『日本往生極楽記』（慶滋保胤撰、寛和二年＝九八六年以前に初稿、のち補訂）にほぼ負っている。ただ、『法華験記』の場合、井上光貞氏の

いう「異類」が加えられているところに、相違がある。井上氏自身の記述を引いておこう。

本書『法華験記』は三巻から成り、計一二九の伝から成っている。その配列は、(一)菩薩(一)(二)(三)、(二)比丘(三)(四)(五)(六)(七)、(三)在家沙弥(九四)―(九七)、(四)比丘尼(九八)―(一〇〇)、(五)優婆塞(一〇一)―(一一一)(一二五)―(一二九)にわけることができる。これは日本往生極楽記と同じ構成であって、それに(七)の、仮に異類と名づけた蛇・鼠・猿・野干・道祖神・蛇など、要するに人間に属さざるものを加えたところに特長がある。²⁴⁾

本稿でも、井上氏に従って、「異類」という術語を用いることにするが、『法華験記』の第一二五「信濃国の蛇と鼠」から第一二九「紀伊国牟婁郡の悪しき女」に至る五話は、その「異類」がいわゆる「法華経力」によって救済されるという内容を有するものである。したがって、これらは、「異類救済譚」として一括され得るわけである。その概要を、次に紹介しておこう。

第一二五「信濃国の蛇と鼠」

「信濃の長官某」が任期を終えて京に上る途上のこと。その行列に紛れ込んでいる蛇と鼠が、実は宿世において互いに殺し合いを続けてきた怨敵どうしであることを、長官は夢を通して知らされる。事情を知った長官は、「蛇と鼠を救はむがために、忽ちに一日の内にして、法華經を書写し、開講供養」した。その夜、長官の夢に男二人が現れて「今貴き善根に依りて、我等が罪報を免れて、忉利天に生るべし」と述べ、妙なる音楽とともに、二人共々、天に昇っていった。翌朝、蛇・鼠ともに死んでいた。

第一二六「越後国乙寺の猿」

越後の国、乙寺の持経者のもとを連日訪れてくる二匹の猿がいた。その猿の願いが『法華經』の書写にあることを知った持経者は、その願いに応えて書写を始めるが、第五の巻に至ったところで、不幸にも願主の猿たちが死んでしまった。持経者は猿を葬り、書写途中の『法華經』を仏前の柱を彫って埋め込んだ。四十余年を経て、その国の国司となった紀躬高が乙寺を訪ね、まだ存命であった持経者に、自分の前世はあなたに『法華經』の書写を依頼した猿だ、と告げる。これを聞いて、持経者は書写途中の『法華經』を柱から取り出して完成させ、躬高自身も三千部の法華書写を行なった。その結果、持経者は「法華經の

力に依りて、浄土に生るることを得たり。經を写せし二の猿は、一乗の力に因りて、生を転じて国の守と成り、道心を発して修善す。後生の妙果、宛も掌を指すがごとし」。

第一二七「朱雀大路の野干」

朱雀大路を歩いていて、極めて美しく魅惑的な女性と出会ったある男は、その女に情交を迫るが、女は、私と交われば命を失いますよ、と謎めいたことを言う。それでも情交を迫る男に、女は「我、君の死に代りて、全く君の命を保たむ。我が苦を救はむがために、妙法華經を書写供養すべし」と願う。男は願いを叶えることを誓い、夜もすがら女と契った。一旦家に戻った男が、翌日、同じ場所に出向いてみると、男が女に譲った扇で顔を覆った、一匹の野干が死んでいる。これを見た男は、「七日に至るごとに、一部の法華を写して、供養演説」したが、いまだ四十九日に至らないうちに、男の夢に女が現れ、「一乗の威力に依りて、劫々の苦びを抜き、今忉利天に往く」と告げて、天上に昇っていった。

第一二八「紀伊国美奈倍郡の道祖神」

本来、防疫神でありながら、疫神に先駆けとして使役されるまでに零落してしまった紀伊国美奈倍郡の道祖神が、みずからが

祭られている木の元にたまたま宿った持経者に、「三日三夜、法華経を誦せよ。経の威力に依りて、我が苦の身を転じて、淨妙の身を受けむ」と依頼。この依頼に依えて、持経者が「三日三夜、一心に妙法華経を誦誦」したところ、四日目に至って、道祖神が持経者のもとに現れ、「今この卑賤受苦の身を免れ、勝妙清淨の功德の身を獲り得て、所謂補陀落世界に往生し、觀音の眷屬となりて、菩薩の位に昇らむ。これ妙法聽聞の威しき神力なり」と礼を述べた。

第一二九「紀伊国牟婁郡の悪しき女」

熊野詣に向かう途中の老若二人の僧が、紀伊国牟婁郡に入って道の辺の家に宿をとった。家の主人は寡婦で、二人を歓待してくれたが、その夜、女主人は秘かに若い僧のもとにやってきて執拗に情交を迫る。僧は、熊野詣の帰りに再度寄って、あなたの願いに応えましようと言って、なんとかその場を切り抜けたが、僧には端からその気はなく、熊野詣を終えると、老僧と共に帰りを急いだ。欺かれたと知った女主人は、怒りのあまり本性を現して「大きな毒蛇」と化し、二人の僧を追いかけた。二人は道成寺に逃げ込み、鐘の中にかくまわれたが、大蛇は血の涙を流してその鐘に巻きつき、みずからの炎熱によって二人を焼き殺してしまった。その後、道成寺の老僧の夢に大蛇が現

れて、自分は焼き殺された若い僧である、今は自分を焼き殺した大蛇の夫に成り下がってしまったと告げ、さらに「清淨に法華経の如来寿量品を書写し、我等二の蛇のために苦びを抜きたまへ。妙法の力にあらずば、争か苦びを抜くことを得むや。就中にかの悪しき女の抜苦のために、当にこの善を修すべし」と依頼した。老僧が心をこめてこの依頼に応えたところ、「一の僧一の女」が夢に現れ、「清淨の善に依りて、我等二人、遠く邪道を離れて、善趣に趣き向ひ、女は忉利天に生れ、僧は兜率天に昇りぬ」と告げて、天に昇っていった。

これら五つの話において救済の対象とされているのは、先に引いた井上氏の文章にもあるように、鼠〔一二五〕・蛇〔一二五・一二九〕・猿〔一二六〕・野干〔一二七〕といった畜生類・虫類と、道祖神〔一二八〕である。六道のランクからいえば、畜生類・虫類が人間に劣るものとして位置づけられることはいうまでもない。道祖神の場合は、六道・十界的秩序に容易に当てはめられるものではないが、ただ、ここで描かれる道祖神は、本地仏を持つような神とはほど遠いものである。つまり、ここでは、もはや祭られることもほとんどなく、本来は防疫神でありながら、かえって疫神に使役されるまでに零落してしまっており、したがって仏教による救いを切実に求めざるを得ない一介の衆生として描かれているのである。その意

味では、まさに「卑賤受苦の身」の「下劣の神」なのであり、六道内の存在とみなして構わないものである、といえよう。

このような「異類」が救われる手だては、次のようなものとして示されている。

(a) 『法華経』を書写供養してもらい、その功德をいわば回向してもらうこと(一二五・一二六・一二七・一二九)。

(b) 『法華経』を読誦してもらい、それを聴聞すること(一二八)。

彼ら「異類」は、みずから『法華経』を書写供養するわけではないし、自分自身で『法華経』を読誦するわけでもない。その分、『法華経』との接触の仕方は、より間接的なものとならざるを得ない。もっとも、(一二七)では、野干は美女として、(一二八)では、道祖神は「翁」として、(一二九)では、蛇は「寡婦」として、人前に姿を現しているのである。つまり、彼ら「異類」が人間に化身することは十分にあり得るとみなされているのであるが、にもかかわらず、『法華経』の書写供養や読誦をみずから行うわけではない設定となっているのは、彼らの本性があくまでも「異類」であるが故に、そもそも識字能力に問題がある、とみなされたためではなか

ろうか。いずれにしろ、人間に行なってもらおうという仕方では、彼ら「異類」は、間接的に『法華経』との接触を果たすのである。それにより、次のような結果がもたらされることになる。

(a) の場合

(一二五) 鼠・蛇 ↓ 切利天に往生。

(一二六) 猿 ↓ 人間に転生。

(一二七) 野干 ↓ 切利天に往生。

(一二九) 「寡婦」として化身した大蛇 ↓ 切利天に往生。

死後、右の大蛇の夫たる蛇に転生してしまった若い僧 ↓ 兜率天に往生。

(b) の場合

(一二八) 道祖神 ↓ 補陀落世界に観音の眷属たる菩薩として往生。

なお、『法華経』の書写供養を手だてとした場合、次生の行き場所が「切利天」とされるのは、『法華経』の「普賢菩薩勸発品」第二十八の「若し但、書写せば、この人、命終して当に切利天上に生るべし」を典拠とするものである。また、(一二九)にみえる、蛇に転生してしまった若い僧が、『法華経』の書写供養の功德を振り

向けてもらうことで「兜率天」に往生しているのは、彼の場合、若
いとはいえ、「我存生の時、妙法を持せし」といわれる法華修行が
既にあったことによる。「兜率天」往生の典拠は、同じく「普賢菩
薩勸発品」第二十八の「若し人ありて、受持・読誦し、その義趣を
解らば、この人、命終して……即ち兜率天上の弥勒菩薩の所に往か
ん」である。

ただ、「二二六」にみえる猿は、『法華経』書写の功德に与りなが
らも、六道の秩序からいえば、忉利天や兜率天などの天界よりもラ
ンクが低い人間への転生に止まっている。これは、みずから願って
持経者に行なってもらった『法華経』の書写が完了しないうちに生
を終えてしまったことによる、といえよう。この猿の場合、人間に
転生してから「三千部の法華経を書写」した功德により、猿に助力
した持経者と同様の「後生の妙果」、つまり「浄土に生るること」
が、「宛も掌を指すがごとし」という言い方で予想されている。
その意味では、「二二五」から「二二九」は全て、「法華経力」によ
る「異類往生譚」として記された、ということも可能であろう。

B. 「後世開示譚」

「異類救済譚」で示された七例のうち、六例は、いずれも「異類」
が起点となり、「法華経力」に与った結果、次生において、より高
い存在形態に転生するというものであるが、一例だけ例外がある。

「二二九」にみえる若い僧の事例がそれである。彼の場合、人間で
あった境遇から、次生では蛇の身に転落してしまうが、みずからの
こうした後世を有縁の者に夢で示し助力を請うことで、「法華経力」
に与り、次々生において兜率天に往生する、というパターンをとっ
ている。

このパターンをより一般化して示すと、次のようになる。

出发点||人間。

←

次 生||六道・十界的秩序にあつて、人間よりも低いランクに
落ちる。その後、自身のこうした後世のあり方を、有
縁の者に、夢あるいは憑依といった仕方ですすととも
に、「法華経力」による助力を請う。

←

次々生||六道・十界的秩序にあつて、人間以上のランクに転生
する。そのことを、再び夢あるいは憑依といった方法
で有縁の者に示す。

本稿では、『法華験記』にあつてかかるパターンを有する五つの
話、「七・二九・三七・八六・二二四」を、「後世開示譚」として一
括する。各話の概要を紹介しておこう。

第七「無空律師」

みずからの葬儀料にと貯めておいた銭への執着がもとで、死後、蛇に転生してしまった無空律師が、生前、親交のあった枇杷の左大臣・藤原仲平の夢に現れ、現在の悲しむべき境遇を語るとともに、この境遇から逃れるために、遺していった銭を使って『法華經』を書写してくれるように頼んだ。仲平は依頼に응えて、「忽ちに法華經一部を書写供養せしめ」たところ、その夢に再び無空が現れ、「吾相府の恩をもて、蛇道を免るることを得たり。今極樂に詣るなり」と告げ、西に向けて飛び去っていった。

第二九「定法寺の別当法師」

「殺生・姪妄・飲酒を行」なう、「諸の雜芸を習」う、「双六・囲碁、毎日に欠かず」、「三宝の物を」流用する等々。僧としてあるまじきこれらの悪業を数限りなくなしてきた定法寺の別当が、死後、遺された妻に憑依し、「極悪の大蛇」に転生して甚だしい苦しみを受けていることを告白。さらに、「ただ願はくは汝等、我がために法華大乘を書写して、我が苦びを拔濟せよ」と依頼した。これに応えて、妻子が『法華經』を書写供養したところ、「その後化して苦びの息みしことを示せり」。

第三七「六波羅蜜寺の定説師康仙法師」

六波羅蜜寺の康仙は、常日頃から『法華經』の説誦に励み、極樂往生を願って功德を積み重ねてきた。老齡に至っても一切の悪縁に染まらずに、命を終えたはずであった。その康仙の靈が寺の人に憑依して、次のように告げる。極樂に往生できるはずが、ほんの些細なこと、つまり、房の庭に植えた橘への愛着がもとで、蛇の身を受けてしまった。だから、「我がために妙法華經を書写して、当にこの苦を抜きて、善処に生れしむべし」と。この訴えを聞いた寺の人々は、「同心合力して、法華を書写し、開講供養」したところ、寺僧の夢に康仙が現れ、「蛇道を離るることを得て、浄土に生るることを得たり」と告げた。

第八六「天王寺の別当道命阿闍梨」

「一の女」に亡夫の靈が取り憑いて、次のように語る。生前にはほとんど悪業のみを積み重ねてきたため、阿鼻地獄に墮ちて無限の苦を受けても仕方のないところ、ただ一度だけ、法輪寺に赴いて道命阿闍梨による法華説誦を聞き、随喜の心を起こした善根により、「無間の苦を滅し、今軽き苦を受けて、蛇道の形を得」るに止まっている。もし、いま一度、道命阿闍梨の法華説誦を聞くことができるならば、「必ず蛇身を脱れて、善処

に生るること」ができるであろう。妻よ、私を阿闍梨のもとに連れていって、法華読誦の声を聞かせてほしい、と。この願いに応えて、妻は道命阿闍梨のもとを訪ね、『法華経』を聞かせた。亡夫の霊は再び妻に憑き、「既に蛇身を脱れ、当に天上に生まるべし」と語り、それ以降、二度と妻に憑いて悩ますことはなかった。

第一二四「越中国立山の女人」

立山で苦行を行なうある修行僧が、「日本国の人、罪を造れば、多く墮ちて立山の地獄にあり」といわれる「地獄の原」で、一人の年若い女性と出会った。修行者は、これは「鬼神・羅刹女か」と恐れたが、女は次のように告げる。私は鬼神の類ではありません。私の父である仏師は、仏に納められたものを自分たち家族の衣食のために流用してしまいました、その罪なる衣食で養われたために、死後、私はこの地獄に墮ちて苦しみに晒されるという報いを受けているのです。両親に伝えてください。「我がために法華経を書写し、供養解説して、当に苦を抜くべし」と。修行僧は、この女性から教えられた場所に両親を探し当てて、事の由を告げた。これを聞いた両親は、娘のために「妙法華経を書写して、供養解説し、発願廻向して、心を至して誓願し、地獄の苦びを抜き」。その後、父親の夢に娘が現

れ、「法華の力」により、「立山の地獄を出でて、忉利天宮に生まれたり」と告げた。

なお、(二九)では、末尾に「その後化して苦びの息みしことを示せり」とあるだけで、「極悪の大蛇」の身から果たして何に「化し」たのか、つまり、何に転生したのか明示されていない。しかし、ともかくも「苦びの息みしこと」は確実なのだから、六道・十界的秩序にあって「大蛇」より上のランクの存在に転生した、と読んでも差し支えはないであろう。そうした結果を、夢で有縁の人に知らせたのか、あるいは再び妻に憑依して知らせたのかについても明示されていないが、いずれにせよ「示せり」とある以上、転生の結果は何らかの仕方では有縁の者に知らされたわけである。また、(八六)では、六道・十界的秩序の中で存在の上昇をもたらす「法華経力」が、存在の著しい転落をより軽度にくい止める(本来ならば、人間から「阿鼻地獄」に墮ちて然るべきところを、「蛇道」への転落に止める)という形で描かれている点、興味の引かれるところである。

四、むすびにかえて

『日本往生極楽記』を嚆矢とする各種「往生伝」においては、念

仏をはじめとするいくつかの行業が、極楽往生をもたらすものとして描かれている。つまり、往生をもたらすという意味では、念仏等もまた、存在のあり方を生をまたいで上昇方向へと決定づける一種の原動力とみなされていた、ともいい得るわけである。しかし、各種「往生伝」の場合、関心は、人間が極楽に往生するというほぼその一点に集中しており、六道・十界を幅広く視野に収めているとはいい難いものがある。

これに対し、『法華験記』では、六道・十界のうち、人間を中心に地獄・畜生・天・菩薩などが視野に収められるとともに、かかる秩序内での存在の上昇を、生をまたいで可能にする『法華経』の力が語られている。つまり、存在のあり方を決定づける力としてのいわゆる「法華経力」が、こうした広い視野のもと、示されているわけである。

周知のように、『法華験記』の撰者・鎮源は、先行する『日本往生極楽記』をしっかりと参照しており、したがって、先にも述べたように、『法華験記』は、その構成を『日本往生極楽記』とほぼ同じくするものである。ところが、鎮源は、『法華験記』の構成に、『日本往生極楽記』にはみえない「異類」をあえて加え、いわゆる「法華経力」によるその救いを説いた。その意図が、六道・十界の秩序における上昇方向に、生をまたいで働く「法華経力」を示すところにあったことは、明白であろう。

もとより、『法華験記』において示されるこうした「法華経力」が、撰者・鎮源という特定人物の見解を反映したものであることは、否めないところであろう。したがって、それがどれだけ普遍性をもち得るのかという点については、他の文献・史料と照らし合わせる作業を経て、はじめて言明し得る事柄である。また、このような力は、果たして『法華経』のみに限られるものなのか、あるいは、他の経典や呪にもみられる力なのか、という点についても検証が必要であろう。今後の課題としたい。

最後にもう一点。本稿では、生をまたいで存在の上昇をもたらす、いわゆる「後生善処」的な「法華経力」についてみてきたが、その同じ「法華経力」が、一つの生の枠内で、存在状況の改善をもたらすものとして発現した場合、それは、「現世安穩」的・「現世利益」的な「法華経力」とみなし得るのではないか。これは、いわゆる「法華経力」を統一的に把握するための一つの視点であるが、もとより、全くの仮説に過ぎない。この検証もまた、今後の課題としていきたい。

注

- (1) 家永三郎『中世仏教思想史研究』法蔵館、一九四七年、所収。
- (2) 『仏教史学』八巻三号、一九六〇年、所収。後に、川添昭二『日蓮とその時代』山喜房仏書林、一九九九年に、若干の補訂

を加えて再録。

- (3) 『大谷史学』第一一号、一九六五年、所収。後に、佐々木孝正『仏教民俗史の研究』名著出版、一九八七年に再録。
- (4) 『大崎学報』第一二二号、一九六七年、所収。
- (5) 高木豊『平安時代法華仏教史研究』平楽寺書店、一九七三年、所収。
- (6) 橋川正『日本仏教文化史の研究』中外出版、一九二四年、一六七頁。
- (7) 菊池大樹「持経者と念仏者」(中尾堯編『鎌倉仏教の思想と文化』吉川弘文館、二〇〇二年)、七七頁。
- (8) 黒田俊雄『日本中世と国家と宗教』岩波書店、一九七五年。殊に、同書の第三部として収められた「中世における顕密体制の展開」(後に、『黒田俊雄著作集』第二巻〈顕密体制論〉、法蔵館、一九九四年に再録)。
- (9) 菊池大樹「持経者の原型と中世的展開」(『史学雑誌』一〇四編八号、一九九五年)。
- (10) 菊池大樹「持経者の原型と中世的展開」、一九九頁。
- (11) 『東北大学日本文化研究所研究報告』第二六集、一九九〇年、所収。
- (12) 『東北大学日本文化研究所研究報告』第二六集、四五頁、〔内引用者。〕

- (13) 『東北大学日本文化研究所研究報告』第二六集、五二頁。華園氏はまた、「日本古代の仏教信仰をめぐる正統と異端」『日本霊異記』に見る霊力信仰の世界」(片野達郎編『正統と異端—天皇・天・神—』角川書店、一九九一年)において、同様の構想のもと、『日本霊異記』を素材として取り扱っている。この論考において、華園氏は、「霊力信仰」ともいうべき信仰に基づく「霊異」の概念に、『日本霊異記』の所収説話にみえる多様性・多元性を統一的に理解する原理を見出している。
- (14) 華園氏自身、本稿においては「宿世開示譚」として紹介する『法華験記』所収のいくつかの事例を引いて、「法華経の威力が過現末の三世にわたって人間存在を規定するという一種の存在観」(『東北大学日本文化研究所研究報告』第二六集、三九頁)を指摘している。この指摘には実に得るところが多いし、本稿自体、華園氏の仕事に多くを負うものである。ただ、華園氏がこうした指摘を行う際の関心は、もとより本稿のそれとは異なるものである。本稿は、存在のあり方を決定づけるこのような「法華経の威力」を軸に、いかなる信仰が形作られ、また、そうした信仰がいかなる機能を有したのかということを考察しようとするものであり、そうした点に、本稿の独自性が認められるであろう。
- (15) 本稿における『法華験記』のテキストは、井上光貞・大曾根

章介校注『往生伝・法華験記』(日本思想大系七)岩波書店、一九七四年に抛った。引用に際しての訓読も、これに従った。

(16) 「」内の漢数字は、『法華験記』の第何話に当たるかを示すものである。以下、同じ。

(17) 『法華経』が殊に滅罪において功德ある經典とみなされていたことにつき、『日本霊異記』『法華験記』を事例に概説したものととして、池見澄隆「罪とその解決―法華信仰と滅罪―」(『法華経の真理―救いをもとめて―』〈図説・日本仏教の世界③〉、集英社、一九八九年)がある。

(18) 『大正新脩大藏経』第五一巻、七九一頁上段、四一頁上―中段、七八頁上段を、それぞれ見よ。

(19) 『大正新脩大藏経』第五一巻、八九頁上段。

(20) 「現証」という術語については、華園氏による次の論述を踏まえて用いるものである。

信仰を共有する人々にとっては、それ(「信仰の事実」)は単に過去の、任意の場所で起こった偶然的出来事を意味するのではなくして、自らの信仰のための「実例」と見做されるべきもの、あるいは、条件が同じならば、我が身にも起こり得る一つの可能性と見做されるべき「聖なる出来事」を意味するものと解される。經典に記された出来事と同じ意味を持つ出来事が実際に或る場所で起こったということ―

またはその伝承―は、取りも直さず經典の出来事の「現証」であり、それは經典の眞理性を証明するものと受け取られたであろう。一般に神仏の靈験譚や往生伝およびそれに類する文献はこのような意味を担わされたものと考えられ、それらが書承されていく歴史は、現証に信仰の拠を求めていく「現証」的信仰の歴史と言うことが出来るであろう(華園聰磨「日本古代の仏教信仰をめぐる正統と異端―『日本霊異記』に見る靈力信仰の世界―」、一九頁、括弧内引用者)。

(21) 『法華験記』所収話の『今昔物語集』への書承関係を、川添昭二氏が表にまとめている。川添昭二『法華験記』とその周辺―持経者から日蓮へ―(川添昭二『日蓮とその時代』山喜房仏書林、一九九九年)、三二頁を参照のこと。

(22) ある種の問題状況に突き当たって大いに悩みながらも、宿世が開示されることを通して、その問題状況を克服あるいは納得し、それによって悩みが解消され、再び、『法華経』と関わる前向きな生を歩み出す。『法華験記』『今昔物語集』所収のいわゆる「宿世開示譚」の主人公たちが経験したとされるこうした歩みは、実は、鎌倉期の日蓮(一一二二―一一八二)にもかなりはつきりと認めることができる。これについては、本稿の姉妹編ともいべき拙稿「存在のあり方を決定するもの―法華経

力の一断面―」(『日本仏教学会年報』第七一号、二〇〇六年)
を参照せよ。

(23) 井上光貞・大曾根章介校注『往生伝・法華験記』、七二〇頁。
最初の括弧内のみ、引用者。

(24) 『大正新脩大藏経』第九卷、六一頁下段、原漢文。

(25) 『大正新脩大藏経』第九卷、六一頁下段、原漢文。

【附記】

本稿の再校終了後、本稿でも触れさせていただいた菊地大樹氏が、
これまでの論考を一書にまとめて、『中世仏教の原形と展開』吉川
弘文館、二〇〇七年を刊行された。既に再校も終了しており、注記
に加えることができなかったので、ここに附記させていただく。