

鎮源『大日本国法華經驗記』の異類功德譚 — 第 106 話「伊賀国報恩善男」を中心に —

岡田 文弘

1 問題の所在

平安期の叡山僧、鎮源 (?1007–1044–?) の手による『大日本国法華經驗記』(全 3 巻 129 話、長久年間 [1040–1044] 成立、以下『驗記』) は、畜生などの人間以外の存在、所謂「異類」に対する『法華經』の功德を説く説話(本論文では「異類功德譚」と呼称する)が充実している。同書全体の 4 分の 1 にのぼる説話が異類済度と関連しており、また、登場する異類の種類も、蛇等の典型的なモチーフから、蚯蚓・キリギリス・紙魚・鼠等まで、多岐に渡っている。またその構成は『日本往生極楽記』の章立て(菩薩・比丘・沙弥・比丘尼・優婆塞・優婆夷と、主人公の性質別に説話を配列する)を踏襲しているが、そこに更に異類功德譚のみを集積した項目を付加している(第 125–129 話)。なお、このように異類功德譚に特化した立項は、一般的な法華説話集の分野では特異である¹。こうした『驗記』の異類功德譚重視の姿勢は、同書の独自性を示したものとして、先行研究や一般的な辞書類の記述等において多く指摘されてきた²。

しかし先行研究においては、そうした特異性の単なる指摘に留まり、異類功德譚の内実や性質を主題に据えて論じることは十分に行われてこなかった。また、主要なテーマとして取り上げられる場合も、本来別の要素である女人成仏問題と併せて、もしくは副次的に論じられるに留まっていた³。即ち、『驗記』研究において異類功德譚に特化する試みは、今まで行われてこなかった。

本論文では、多くの並行話を有することから比較研究に適している第 106 話「伊賀国報恩善男」を一例として取り上げ、『驗記』異類功德譚の性質について、その一端を考察することとする。

まず第 2 節で、説話の概要と、並行話について整理する。

第 3 節から、内容の検討に入る。第 3 節では『驗記』第 106 話における、並行話に見られない、独自表現・記述を指摘する。その独自表現・記述が持つ意味を第 4–5 節において検討し、『驗記』第 106 話の特質を論ずる。それを踏まえて第 6 節において、『驗記』第 106 話の特質が、『驗記』全体の文脈においてどのような意味をもつのかを考察する。

2 第 106 話「伊賀国報恩善男」の概要

まず、『驗記』第 106 話の概説を述べておく。

母の追善供養のため『法華經』の書写を行っていた高橋連東人という長者(以下、「願主」)が、法華講を催すことにした。その講師に関して、彼は「最初に出会った法師をお

¹ こうした『驗記』の章立てを巡る特異性は、近代において初めて『驗記』を取り上げた研究である橋川 [1924] の段階で既に指摘されている。

² 原田 [1973]、千本 [1999]、金 [2001] など主要な『驗記』研究においても、『驗記』の特質の一として、異類功德譚についての問題を取り上げている。

³ 千本 [1994]、武田 [2005] 等。

招きするように」と命じて、使者を派遣した。使者は命じられた通り、最初に出会った乞食を連れ帰った。

訳も解らぬままに連れて来られた乞食が事情を尋ねると、願主は、「母の報恩のため、明日、『法華経』の法会を開く」と答えた。乞食は「私は無知な坊主で、ただ般若陀羅尼ばかりを唱えて物乞いをして生きている。法会の講師など、とても務められない」と言ったものの、願主は聞き入れず、かえって乞食を軟禁してしまった。

その夜、乞食の夢の中に、一頭の牝牛が出て来て、こう語った「私は願主の母である。今この家で飼っている牛の中で、黄色で斑の牛がこの私である。前生で息子の持ち物を盗んだ罪により、牛に転生してしまったのだ。この因縁の真偽を知りたければ、明日、講筵の堂に座を設けなさい。きっと私はその場に来るだろう」

翌日、乞食は法会の高座において、見た夢の話を願主に語った。願主は大いに驚いて、牛のために座を設けた。すると、一頭の黄牛が堂に入って来て、この座に跪き伏した。法会が終わる時に、牛は命を終えた。

願主はその後も功德を勤修し、父母を菩提に引導した。

次に並行話について述べる。

本説話は、母が生前に息子の持ち物を偷盗した罪に依り畜生道に堕ち、牛に生まれたというプロットを持つが、このプロットの出所として最も遡れる典拠が、『出曜経』である⁴。同経典には、兄から一銭の鹽（塩）を借りたまま返さなかった罪によって牛に転生した人物の挿話が見られる。

「昔罽賓國兄弟二人。一人出家得阿羅漢道。一人在家修治居業。（中略）弟後遇患。忽便無常。生受牛形。爲人所驅。馱鹽。入城。時兄羅漢從城中出。（中略）道人報曰。此牛本是我弟。牛主聞已語道人曰。君弟昔日與我親。羅漢說曰。我弟昔日負君一錢鹽價。」（大正 No.212,vo.4,625a18-b19）

「昔、罽賓國に兄弟二人がいた。一人は出家して阿羅漢道を得、もう一人は家で財産を管理していた。……弟は後に病気を患い、たちまち死んで、牛に生まれ変わり、他人のために駆り立てられ、塩を背負い、城に入って来た。その時、兄の羅漢は城の中から出て来た……道人（兄）が答えて言うことには『この牛は、元々、私の弟だったのだ』。牛の飼い主が聞き終わって道人に語ることには、『君の弟は昔、私と親しかった』羅漢が説いて言うことには『私の弟は昔、君に一銭の塩代の負債があった』」また『成実論』には以下のような記述が見られる。

「又若人負債不償。墮牛羊麀鹿驢馬等中。償其宿債」（大正 No.1646, vol. 32, 301c15-16）

「また、もし人が負債を償わなければ、牛・羊・麀鹿・驢馬等の〔畜生道〕中に堕ちて、その宿〔世〕の債務を償わなければならない」

この『出曜経』『成実論』に示されたモチーフ（負債の償いとして牛馬等に転生する）を持つ説話は数多く、枚挙に暇がない。以下に代表例を整理しておく。

⁴ 『出曜経』を典拠とする一連の牛説話の伝播に関しては、宮井里佳・本井牧子両氏による指摘がある（宮井・本井 [2011: 651]）。

まず、中国典籍について見てみる。唐の道世『法苑珠林』『諸經要集』では、先に挙げた『成実論』の記述を、『出曜經』の牛説話を採録した直後に引用している（大正 No.2122, vol. 53, 717c26-718a12 / 大正 No.2123, vol. 54, 81c16-82a3）。

祥公『法華伝記』巻七書写救苦十一「唐綿州寡婦十二」では、他人の田の粟を横領した男が牛に転生する。同話は、「牛が負債を償う」という一連の説話群の中で、法華靈驗譚の要素があるものとしては最も先行するものと推定される。

また特筆すべきは、宋代の説話典籍『太平広記』である。同書の巻 434 には牛にまつわる説話がモチーフによって類別・配列されているが、その中に「牛償債」という項目が立てられ、負債の罪による牛への転生譚が 5 話集められている。その最終話「王氏老姥」は『験記』第 106 話同様、牛に転生した母とその息子の物語である。

更に『冥報記』下 16 も、関連話として挙げられよう。ここでは、主人公の乗っている「驢」（『今昔』では「馬」となっている）が彼の母の生まれ変わりであると知る、という物語だが、母が驢（馬）に生まれ変わった要因として、主人公の兄の米を五升盗んで主人公に与えた、という罪業が挙げられている⁵。

こうした牛馬転生譚が日本に至ると、『験記』第 106 話ときわめて近似した内容を持つヴァリエーションが現れるようになる。それが『日本靈異記』（以下、『靈異記』）巻中「奉写法華經因供養頭母作女牛之因縁第十五」及び『三宝絵』中 11「高橋連東人」であり、これらが『験記』第 106 話の典拠となるものである。また『験記』以降には、『今昔物語集』（以下、『今昔』）に、同工異曲の説話が収載されている（巻 12「伊賀国人母牛来子家語第二十五」）。

本論文では、これら三話（『靈異記』中 15、『三宝絵』中 11、『今昔』巻 12-25）を並行話⁶として扱うものとする⁷。

⁵ 同話は『今昔』の震旦部に採録された（巻 9「震旦隋代人得母成馬泣悲語第十七」）が、『冥報記』にはない話末評語が付されている。

「人ノ許ニ牛馬犬鶏等、皆前世ノ償う所有リテアレルナリト疑テ、強ニ呵責ヲ加ウベカラザルナリトナム語り伝エタルトヤ」（『新大系・今昔・二』p. 207）

この話末評語は『験記』第 106 話の並行話である『今昔』巻 12-25 の話末評語とほぼ同文である（「人ノ家ニ牛馬犬等ノ畜ノアラムヲバ、皆前世ノ契有ル者ナリト知りテ、強ニ打チ責ムル事ヲバ止ムベシトナム語り伝エタルトヤ」（『新大系・今昔・三』p. 148）。そして、『今昔』巻 9-17 の話末評語が典拠たる『冥報記』に見られないこと同様に、『今昔』巻 12-25 の話末評語も他の並行話には見られない。要するに、両話の話末評語はともに、『今昔』編者の付加である。つまり『今昔』編者が『今昔』巻 9-17 と巻 12-25 に同様の評語を付したのは、前者の典拠たる『冥報記』下 16 と後者の典拠たる『靈異記』中 15（ないし『験記』第 106 話）との間に間接的な伝承関係をみとめ、同工異曲の説話であると判断したためである、と考えられる。

⁶ 『日思』p. 186、『新大系・今昔・三』p. 146 脚注、『新日全 35』p. 565 を参考とした。

⁷ 本論文では並行話として扱わないが、ストーリーの骨子が類似しているものとしては、他に『靈異記』上「偷用子物作牛役之示異表縁第十」が挙げられる。同話は『方広経』の功德を説くもので、牛に転生した父を済度するという靈驗譚である。並行話としては、『今昔』巻 14「令誦方広経知父成牛語第三十七」並びに『扶桑略記』第四の記述がある（『新大系・今昔・三』p. 147 注 26 及び p. 350 参照）。なお、『扶桑略記』第 4 の並行話では、牛に転生した人物が父ではなく母となっており、より『験記』第 106 話に近い。

更に同話には、他に以下のような関連話が見られる（『新大系・今昔・三』p. 147 注 26、『新大系・今昔・四』pp. 268-271 参照）。

○『靈異記』上「僧用涌湯之分薪而与他作牛役之示奇表縁第二十」／『今昔』巻 20「延興寺僧患

ここで、並行話と『験記』との書承関係に関して整理しておく。

『験記』第106話の説話本文において、鎮源は典拠として『靈異記』を挙げているが⁸、実際には『三宝絵』に依ったであろうことが先行研究⁹においても指摘されている。一方『今昔』は『靈異記』と直接的書証関係にあると推断される。これは、以下の四点から立証され得る。

(1) 願主が法会の開催を決心する描写が『三宝絵』『験記』にあるが、『靈異記』『今昔』には無い。

(2) 乞食の所在地に関して、『三宝絵』名博本、及び『験記』は「里」とし、具体的地名を示していない(ただし『三宝絵』には「益志里」(東寺観智院本)「答里」(前田本)と、ヴァリエーション有り)。一方、『靈異記』『今昔』はともに「御谷の里」とする。

(3) 酒に酔って路傍に伏していた乞食に、通行人が悪戯で法師の恰好をさせた挿話が『靈異記』『今昔』にあるが、『三宝絵』『験記』には無い。

(4) 牛の色を『三宝絵』『験記』では「アメ」「黄(アメ)」、『靈異記』『今昔』では「赤」とする。

しかし、かように『三宝絵』→『験記』と『靈異記』→『今昔』という二系統に分け難い点も存在する。乞食の持ち物について、『靈異記』と『験記』では共に「鉢袋」即ち鉢を入れる袋、とするが『三宝絵』と『今昔』では共に、鉢と袋がそれぞれ別個の持ち物として並列されている(『三宝絵』では前田本「鉢与袋」名博本「はちとふくろ」とあり、『今昔』では「鉢並びに袋」となっている)。つまり鉢袋／鉢と袋のモチーフに関しては、『靈異記』→『験記』系統と『三宝絵』→『今昔』系統に分類されることになる¹⁰。

なお『験記』の典拠研究では、山根[1957]で論ぜられて以来、『靈異記』が『験記』と直接的書承関係にはないことが通説となっている。しかし山根氏は同論文の中で『験記』第106話についても論じているものの、『靈異記』と『験記』の関係をうかがわせる「鉢袋」の語義に関しては言及していない。このことから、鎮源が『靈異記』を見ていないと断定することには問題がある、と筆者は考える。

次節から、内容の検討に入る。

3 並行話との差異

まず本節では、四種の並行話と比較した場合明らかとなる、『験記』第106話のみに見られる記述・表現を確認する。

依悪業受牛身語第二十

○『靈異記』中「已作寺用其寺物作牛役縁第九」／『今昔』巻20「武蔵国大伴赤磨依悪業受牛身語第二十一」

○『靈異記』中「貸用寺息利酒不償死作牛役之償債縁第三十二」／『今昔』巻20「紀伊国名草郡人造悪業受牛身語第二十一」

⁸ 「見靈異記」(『日思』p.559)

⁹ 『新大系・靈異記』p.83脚注、『新大系・三宝絵』p.107脚注等。

¹⁰ 『新大系』校注では、鉢袋の語義に関して、並行話によって差異が生じていることには一応言及している(『新大系・今昔・三』p.146脚注11)。しかしそれにも関わらず、『新大系』校注は、これを完全に無視した上で、本話の出典を『靈異記』のみとし、『三宝絵』を同話としてのみ挙げている(p.146脚注)。

『驗記』第106話独自の表現・記述としては、細かい字句の異同等を別にすると、以下の三点が指摘できる¹¹。

- ①『般若心経』陀羅尼の功德に関する言及が見られない
- ②話末評語¹²の付加
- ③乞食が脱走を試みる挿話の付加

まず①について確認する。

他の並行話においては、靈験がもたらされた因について、乞食が年来唱えていた『般若心経』陀羅尼の功德について言及している。

まず、先行する『靈異記』と『三宝絵』では、話末評語において以下の記述がある。

「乞者誦神呪、積功之験」（『新大系・靈異記』p. 85）

「乞食が神呪を誦して、功德を積んだことによる靈験である」

「乞食神呪ヲタモテル験也」（『新大系・靈異記』p. 110）

「乞食が神呪を受持していた靈験である」

また、『驗記』以後の『今昔』においては、見聞の人々が『般若心経』陀羅尼の功德を賞賛するという挿話が付加されている。

「亦、乞者、年来、陀羅尼ヲ誦シテ功ヲ積メル験也ト、見聞ク人皆、讚メ貴ビケリ」（『新大系・今昔・三』p. 148）

「また、乞食が年来陀羅尼を誦して功德を積んでいたことによる靈験だと、見聞した人たちは皆、讚え貴んだ」

このように、『驗記』以外の並行話は、法華靈験譚でありつつ同時に『般若心経』靈験譚と見做し得る内容になっている。

一方、『驗記』においては、乞食が『般若心経』陀羅尼を唱えていたという設定自体は残されているものの、その功德にかんする直接的な言及は、一切見られない。これは典拠（『靈異記』『三宝絵』）と後続の並行話（『今昔』）のいずれとも異なる特徴であり、次節以降に詳述する。

次に②について確認する。

前述したように『驗記』は『般若心経』陀羅尼にかんする言及を行っていないが、その一方で、乞食がもたらした靈験について、独自の話末評語を付加し説明している。該当箇所は以下の通りである。

「其日講師、是非凡夫、諸仏分身説法教化、甚貴倍常。」（『日思』p. 559）

「その日の講師は、凡夫ではなかった。諸仏分身の説法教化は、甚だ貴いことはいつにも増してである。」

着目すべきは、「諸仏分身」という語が見られることである。仏の分身については『法華経』見宝塔品第十一に説かれる例が代表例である¹³。すなわち「諸仏分身」という語は、

¹¹ 以下の②③の指摘に関しては『日思』頭注参照。

¹² 説話末尾に付された、編者自身による解説文のこと。

¹³ 見宝塔品第十一において、釈尊は多宝如来の誓願に従い、十方世界の分身仏を娑婆世界に集結させる。これをもって二処三会のうちの「虚空会」が始まる。

本話ならびに本説話集の性質を鑑みても、明確に『法華経』を踏まえた表現であると推断してよく、従って本評語は『法華経』の靈験を示すと言う意図を読み取ってよいだろう。このことから、本評語が、『般若心経』陀羅尼への直接的言及の記述の代替として、法華の靈験を示すべく付加されたと考えられる。

即ち、①と②の説話改変によって、本話に示される靈験の因は、『法華経』一経に一本化されていることが分かる。

最後に、③について確認する。

『験記』第106話には、乞食が法会当日、一旦は高座に登りながらも脱走を試み、願主に捕えられるという挿話が付されている。

「即将去。願主忽捕講師，請順檀越志。」(『日思』p. 558)

「(講師は)すぐに立ち去ろうとした。願主はたちまち講師を捕まえて、檀越の思いに従ってくださいと請うた」

このように、『験記』独自記述においては、②のように乞食が最大限の贅辞でもって評価されている一方で、同時に、乞食の凡夫らしい振る舞いをより詳細に記述していると言える¹⁴。

以上、①『般若心経』陀羅尼に関する記述の削除、②話末評語の付加、③脱走の挿話の付加、の三点が、『験記』独自の記述・表現である。

なお、これら三点が悉く乞食にかんするものであることは着目すべきである。『験記』が説話収載において、「持経者」(『法華経』を受持する出家者)というモチーフを重視し

「若我寶塔，爲聽法華經故出於諸佛前時，其有欲以我身示四衆者，彼佛分身諸佛，在於十方世界說法，盡還集一處」(大正 No.262, vol. 9, 32c24-26)

天台教学において、この分身仏の招来を中心とする見宝塔品の教説は如来寿量品第十六の「遠序」(所謂「伏線」の意)と意義付けられ、重視されている(湛然『法華文句記』巻2下)。

¹⁴ ここで②と③をめぐる解釈に関し、乞食の凡夫としての性質に関して留意すべきなのは、本説話が「凡夫の姿を装って現れた仏の物語」ではない、という点である。神仏が済度のため敢えて劣れる者に化けて垂迹し、奇瑞を起こすという類型の説話は、多く見られるものである。本説話も、粗筋だけを追えば、そのような典型的な垂迹譚と同一のものという印象を受けよう。前述の②で引用した話末評語においても、「其日講師是非凡夫」という一文が見られる。これを額面通り受け取れば、「凡夫に見えていた講師が実は凡夫ではなかった(すなわちその正体は仏であった)」ということになり、本話が、典型的な垂迹譚であるということになろう(事実、そのように本話を解釈した先行研究も存在する。千本[1999: 40])。

しかし、本話はそうした典型的な垂迹譚として解すべきではない。その根拠は、乞食の内面描写が見られることである。

「檀越語云(中略)奉請聖人，有爲緣師。乞食驚言(中略)云何奉仕法会講師」「檀越(中略)更不聽許。乞食思念，我竊逃去」「夢覚内心奇念」(『日思』p. 558, 傍線部筆者付す)

このように乞食の内面は読者の目に晒されており、それらは凡夫の性格を遺憾なくうつしとった心理描写である。つまり、本話の法師は外面・内面ともに凡夫であることが明確に示されている。本話が仏の垂迹譚であるならば、法師の〈凡夫〉としての性質はあくまで表層的なもの(「装い」として描写され、留められるはずである。しかし本話における法師の〈凡夫〉としての性質は、表層に留まらず内面描写によっても記述される。かくの如き本話を、「法師の正体は実は仏であり、済度の為に敢えて凡夫の形をとった」というような典型的な垂迹譚として読むことは文学技法上も不適切であると言えよう。

従って、「其日講師是非凡夫」という一文も額面通り受け取るのではなく、逆説表現であると解するのが妥当であろう。

ていることはつとに指摘される場所である¹⁵。本話において鎮源が、乞食の記述に殊に手を入れている事実は、僧の存在を重視する本書の特性を反映していると言えよう¹⁶。

4 第106話の説話改変——『法華経』の功德への一本化

前節において指摘した、『験記』独自の表現・記述（①『般若心経』陀羅尼に関する記述の削除、②話末評語の付加、③脱走の挿話の付加、の三点）を中心に、本節・次節においては、説話内容を論じることとする。

まず①の問題を中心に考察を試みる。

前述の通り、他の並行話では、願主の書写行と乞食の『般若心経』陀羅尼受持の功德が合致して、靈験が起きたと解釈している。しかし鎮源はそうした解釈の記述を削除してしまった。

この改変の理由としては、まず、『験記』が法華説話集であるから、という至極単純な理由が想定される。更に、同書において鎮源は異類済度の手法として一貫して法華書写行を重視・推奨¹⁷しているため、その法華書写行と『般若心経』陀羅尼受持が安易に並列されてしまうことを忌避した¹⁸との推定も可能であろう。

しかし、これらの推定が妥当であっても、改変の結果、本話における乞食の意義付けが不明瞭になってしまったこと、更にそれを鎮源が是認していることへの説明までは出来ない。すなわち、年来の陀羅尼受持以外の、願主の書写行に比肩しうる乞食の実践（靈験の因行）とは何なのか、という問いが出て来るのである。乞食は法会に呼ばれ、『法華経』の解説行を要請されるが、その代替として牛（願主の母）の因縁を語ったにすぎず、『法華経』の解説を結局最後まで行っていないことがわかる。それにも関わらず鎮源は②の改変（話末評語の付加）により、乞食の果たした役割は（解説行ではないにせよ）『法華経』の行である、と示唆している。

つまり『験記』第106話においては、陀羅尼受持の功德を無視するも、それでは陀羅尼受持以外に乞食が何を行じたのかが説明されぬまま、ただ讃辞だけが為されているのであり、ストーリー上、明らかに不自然と言うしかない。

¹⁵ 「持経者」というモチーフから『験記』を読み解く試みは先行研究においてしばしば行なわれており、川添 [1960]、佐々木 [1965] などが主要な論文として挙げられる。

¹⁶ 一方で、『靈異記』（及び、『靈異記』を下敷きとしている『今昔』）収載の並行話では、乞食は僧侶（出家者）ではなく、『般若心経』陀羅尼を唱えていただけの一般人であった。『新大系』注釈では、「本説話の乞食は僧でも沙弥でもなかった。酔って臥している間に、他人のたわむれによって僧形にされたのである。」と指摘している（『新大系・靈異記』p. 84 注 6）。つまり『靈異記』『今昔』では、僧侶に間違えられた一般人が巻き起こすというストーリーだが、『験記』では（無能であるとは言え、れっきとした）修行僧が『法華経』の経力によって仏事を為すという物語であり、同者は類似のモチーフを用いしつつも異質な物語となっている。このことから、『靈異記』『今昔』と比べると、『験記』の「持経者」を重視するスタンスは同書独自のものであると言えよう。

¹⁷ 『験記』異類功德譚の25話中、約3割が書写行功德を説く（第7、29、37、125、126、127、129話）。更に、異類功德譚が集積された巻末5話のうち4話が書写行の説話となっている。なお第126話「越後国乙寺猿」、第127話「朱雀大路野干」では畜生自身が書写行を要請しており、また第29話「定法寺別当法師」、第37話「六波羅密寺定説師康仙法師」では最終的な抜苦をもたらず行として扱われている。

¹⁸ 鎮源の般若經典類を軽視する姿勢については、『法華経』持経者と『金剛般若経』持経者の対比と前者の優位を描く第17話「持法沙門持金法師」が例証となろう。

ここで推断され得るのは、鎮源が、乞食は『法華経』と結縁したこと自体で力を得たのであり、その力で以て起こした奇瑞は『法華経』の行に他ならない、と解釈した可能性である。鎮源は『般若心経』陀羅尼に功德の因を敢えて求めることもなく、実際に解説行が行なわれていない点も意に介さず、乞食のありようを②のように話末評語において「諸仏分身の説法教化」と意義付けた、と推断される。

更に言えば、『靈異記』『三宝絵』『今昔』では、乞食は一貫して『般若経』持経者として意義付けられている¹⁹が、その一方で『験記』第106話は、愚かな般若持経者が『法華経』の法会に呼ばれ「諸仏分身」へと変貌する、即ち、乞食のキャラクターの意義付け・性質が、『法華経』との結縁を契機として変化する、という、並行話とは異質なストーリー展開を持っていると言える²⁰。

かくして本話は『般若心経』陀羅尼の功德を明示しない、純粋なる法華靈験譚として『験記』に記載されることになったと解せよう。

5 『験記』第106話の独自性——済度の主客関係について

前節では、『験記』独自の表現・記述によって生じた本話特有の性質として、靈験の因が『法華経』に一本化された点を中心として論じてきた。ここで更に、その説話改変によって、本説話がどのような意味合いを持つようになったかについて、論じることしたい。

ここでまず他の並行話を見れば、法華書写を行ずる者（願主）と『般若経』受持者（乞食）の二者が一致して牛に功德をもたらすと言う物語構造になっている——つまり、済度の主体（願主・乞食）と客体（牛）がはっきりとした二項対立であることが分かる。

しかし一方の『験記』では、①②の改変によって乞食が『法華経』の経力を得て「諸仏分身」へと変貌する存在、と規定された。即ち、乞食と牛の両方もが『法華経』の経力に浴する存在として扱われるようになったのであり、その結果、乞食と牛の二者間における済度の主客関係が、他の並行話のような単純な二項対立ではなくなっている。更に言えば、この傾向を推し進め、③の操作がなされている、と推定される。つまり、②によって乞食の済度主体としての意義付けを強調しつつ、その一方で③によって、経力を付与される者（凡夫）としての存在を強調し、その一見矛盾するような操作によって、乞食の説話内での立ち位置をアンビバレントにしていると言える。

今一度整理すれば、①②③の独自改変により、『験記』第106話においては、牛と乞食は単純な主格関係や一方通行の関係ではなく、どちらも『法華経』の功德に浴するものとして規定され、乞食（済度する側）と牛（済度される側）の双方が、ともに『法華経』の靈験を受け、力を付与される（ないし、引き出される）存在として提示されるようになった。本話は、牛が自らの因縁を発露することで罪障滅除・菩提への引導を果たす靈験譚であるが、それと同時に、愚かで卑しい乞食が「分身仏の説法教化」と讃えられるような奇瑞を起こすと言う物語でもあり、これら二つのストーリーが『法華経』の経力によって意

¹⁹ 説話末尾において今一度、陀羅尼の功德が確認されていることによる。

²⁰ こうした『験記』の展開は、般若経典から『法華経』に至って開会するという、天台教学の五時説（釈尊一代の説法の時期を、『華嚴経』を説いた「華嚴時」、阿含を説いた「鹿苑時」、諸々の大乘教を説いた「方等時」、般若経典類を説いた「般若時」、『法華経』と『涅槃経』を説いた「法華涅槃時」の五時に分割し、法華涅槃時が最勝とする）と一致すると言えよう。

義付けられながら、相互依存しつつ、表裏一体で進んでいく。類似・同一のモチーフを持ちつつも、他の並行話においては、このような筋立てには成り得ていない。

このように『験記』第106話が靈験の功德を『法華経』の功德に一本化したことは、単に同書が法華説話集であるが故という意義付けに留まらず、『法華経』を中心としてあらゆる立場の存在があり、濟度する側もされる側もその恩恵を受けるといふ、他の並行話からは見出し得ない『法華経』中心の世界観を表現する因となったと解せよう。

6 『験記』第106話の根底にある法華思想——十界説を中心に

前節では、『験記』第106話はその独自の説話改変／表現により、人間と畜生、濟度する側とされる側という二者を単純な対立項には置かず、双方とも等しく『法華経』の經力を受ける存在として扱っているという点を指摘した。

更に、他の並行話も法華靈験譚であるが、それにも拘らず、こうした『験記』第106話に見られた『法華経』観（人間と異類、濟度する主体と濟度される客体が『法華経』を中心に相互依存しつつ存在しているという世界観）が、『験記』においてしか見られないものである、という点も、前述の通りである。

こうした第106話における特異な『法華経』世界観が、鎮源のいかなる思想によって現出されたのかについて、本節では考察を試みることにしたい。

ここで筆者が着目するのは、『験記』の序文である。序文は鎮源が本書の編集動機や方針を自ら表明している、いわば鎮源自身の声が直截的に表された文章となっているが、その中において、次のような一文が見られる。

「法華経者久遠本地之実証、皆成仏道之正軌。搜其枢鍵、則普括一代五時之始末。尋其根元、亦包百界千如之権実。」（『日思』p. 510、傍線部筆者付す）

「『法華経』は、久遠実成の本地仏を実証するものであり、皆が仏道を成就するための正しい筋道である。その要となる鍵を探し求めれば、釈尊一代の五時にわたる説法を、始めから終わりまで全て総括することになる。その根本をたどれば、百界千如の仮の姿と真実とを内包している。」

このように鎮源は、『法華経』の根本（「根元」）として、「百界千如の権実」を挙げている。「百界千如」とは、天台教学における「十界」をめぐる言説（以下、本論文では「十界説」と呼称する）において用いられる語である。

十界説は、智顛『法華玄義』『摩訶止観』等において説示される世界観である。概要を述べれば、地獄・餓鬼・畜生・修羅・人・天・声聞・縁覚・菩薩・仏の十界が各々更に十界を具えて（十界互具）百界となる。更にこの百界が『法華経』方便品第二に説かれる十如是の形態をとって千界となることを「百界千如」という。

この鎮源自身による言及は、十界説が同書に影響を与えていることの、一つの例証たりうる。しかし更に、『験記』の性質そのものに着目することからも、そこに十界説からの影響を見出すことは十分に可能である、と筆者は考えている。

まず、『験記』が他のほとんどの法華説話集のような行業別²¹の章立てを採らず、登場人

²¹ 説話中において推奨されている修行の種類による類別。『験記』に先行する恵詳『弘誓法華伝』僧詳『法華伝記』、義叙『大日本国法華経験記』等はいずれも行業別の章立てとなっている。

物の存在の別（菩薩から異類まで）による章立てを採用していることに着目したい。この作意は、鎮源が存在論に関心を持っていることを示唆しており、更に存在論たる十界説との関連性を見てとることが出来よう²²。

また『験記』の独自性たる異類済度重視の姿勢も、人間以外の存在を含んでこそ成立する十界説の影響下にある、と見做せよう。そもそも異類済度を強調する根拠は、『法華経』自体からは導き難い。例えば、『法華経』における異類済度の教説としては、提婆達多品第十二における龍女の成仏が有名である。しかし、同品の主眼は悪人成仏と女人成仏であり、更に同品自体、一仏乗思想を補足する挿入話的な位置づけのものである。つまり同品における異類済度の教説は同品内と『法華経』全体の文脈の双方において、副次的なものである。また『験記』において、畜生済度の際に重視される『法華経』の行が書写行であることは前述した通りだが、これは鎮源の独自解釈であり、異類済度のための書写行が『法華経』において推奨されているわけではない²³。これらの点から、『験記』における異類済度重視の姿勢は、『法華経』そのものからと言うよりも、『法華経』を踏まえた天台教学の十界説から出ている、と解釈した方が自然である。

以上の点から見ても、『験記』が表現せんとした、人間と異類の双方が相互依存的に入り乱れた、あらゆる存在が含まれる『法華経』世界観は、種々の存在形態が『法華経』に裏付けられつつ相互依存するという十界説、百界千如の世界観と一致している、と言えよう。

更に、鎮源が「百界千如の権実²⁴」という語を用い、「一念三千²⁵」には言及しなかったことにも着目したい。鎮源が敢えて「一念三千」ではなく、より特殊な「百界千如」という語を用いた理由として、筆者は、「有情」「非情」の差異を巡る問題が関連している、と推定する。

十界はいずれも有情の性格を表すものであり、従って十界互具と十如是によって構成される百界千如は、有情のみの実相を表したものである。しかし一念三千になると、そこに更に三種世間という要素が加わる。三種世間の中の国土世間（器世間）は草木・国土等の

²² 厳密に言えば、『験記』には二乗（声聞・縁覚）の功德譚が欠け、また修羅道に対する明確な功德譚を含まないため、十界全てを網羅しているわけではない。しかし、餓鬼（羅刹）を肯定的に描いた第79話「仏蓮上人」、天（神）の往生を説く第128話「紀伊国美奈陪郡道祖神」等の特異な説話を集積している点からも、そこに十界説の影響を見て取るのは決して不自然ではなからう。

²³ 異類功德譚が集積された巻末五話中において、書写行による切利天昇天が多く説かれている（第125話「信濃国蛇鼠」、127話、129話「紀伊国牟婁郡悪女」）ことから、鎮源が念頭に置いた教説は、普賢菩薩勸発品第二十八だと推定される。しかし同品には「若但書寫、是人命終當生切利天上」（大正 No.262, vol. 9, 61c4-5, 傍線部筆者付す）とあるだけで、畜生済度は明示されていない（勸発品に畜生済度が明示されていないという問題は、馬場紀寿先生より御教示頂いた）。

²⁴ この「百界千如の権実」という記述の典拠と推定されるのは、『法華玄義』に付された「法華私記縁起」序王の文章に見られる「所言法者、十界十如權實之法也」（大正 No.1716, vol. 33, 681a26-27, 傍線部筆者付す）という一文である。「十界十如」は互具した十界に十如是が掛けられた状態という意と考えられ、「百界千如」と同義であると言ってよい。

²⁵ 十界説は、『法華玄義』までで百界千如が説かれ、『摩訶止観』巻五に至って一念三千説として完成する、という経緯を持つ。即ち百界千如に、更に『大智度論』に説かれる三世間（衆生世間、五陰世間、国土世間）を掛けて三千となり、この三千の世界が一念に具す（一念三千）と説かれ、十界説はその全貌が明らかになる。つまり十界説においては、『摩訶止観』の一念三千説を完成とすると、『法華玄義』の百界千如は過渡期的のものである。用例としても、「百界千如」の語より「一念三千」が用いられる場合の方が多い。

「非情」を含むものと解されるため、一念三千は有情だけでなく非情の実相をも表すタームとして意義づけられる。ここで『験記』を見てみると、同書には草木成仏など非情に関する功德を示した説話は見られない²⁶。あくまで『験記』の扱う範囲は、有情たる異類に留まるのである。従って鎮源は、非情にまで関連する「一念三千」の語を用いず、「百界千如」の語を用いたと推定される。このことは鎮源が、同書の性質および十界説を十分に吟味していることを示唆するものであり、テンプレート的に十界説に言及しているわけではないことを証している、と言えよう。

ここまでの考察を整理すると、鎮源は、天台の十界説による世界観を踏まえ、『法華経』を中心とした、人間と人ならざる異類とが混在した宗教的世界を具体化すべく、『験記』という書物を作った、と言える。

そしてそのコンセプトが、前節で指摘した第 106 話の独自性に反映している、と推定される。すなわち鎮源は第 106 話収録の際、十界説を根底におく智顛・天台教学由来の法華思想に従って、同話をく済度する主体と済度される客体が、『法華経』を中心に相互依存しつつ存在している>という説話にするべく、一連の改変を施したと考えられる。

すなわち鎮源は、十界説の影響下で『験記』を編纂し、第 106 話を収録する際にも、そのコンセプトに従って説話編集を行なった、と考えられよう。

7 結論

本論文では、以下の点を明らかにした。

まず、『験記』第 106 話における乞食の記述について、並行話と比較すると、『般若心経』陀羅尼受持の功德への言及の削除や、『法華経』教説を踏まえた話末評語の付加、といった独自の改変・表現が見られることを指摘した。

次に、こうした第 106 話の独自記述による、『法華経』功德への一本化とその強調が、どのような意味を持つのかを考察した。即ち、他の並行話においては、法華書写を行ずる者（願主）と『般若経』受持者（乞食）の功德が合致して牛に利益がもたらされる、という、済度する主体・客体を明確な二項対立に置くという物語構造だった。しかし『験記』に至っては、乞食がく『法華経』の経力に浴し、凡夫から聖者へと変質する存在>として意義付け直された結果、済度される異類（牛）と済度する者（乞食）の双方が、『法華経』によって功德を得、力を発露する存在として並列的に扱われ、その二者の物語が相互依存しつつ表裏一体で進行する、という物語構造になっている点を指摘した。つまり『験記』においては、人間と異類、済度する側とされる側という二者を単純な二項対立に置くのではなく、相互依存しつつ、双方とも等しく『法華経』の経力を受ける存在として扱う、という『法華経』観が提示されていると言えよう。

更に、こうした第 106 話の特質が生み出された背景として、鎮源自身が『験記』序文において「法華経の根本思想」として意義付けている、天台教学の十界説からの影響を示唆した。前述した『法華経』を中心に済度する者・される者が相互に依存しつつ並列される

²⁶ 第 128 話「紀伊国美奈倍郡道祖神」は、絵馬や木像を介して道祖神とコミュニケーションし、これを済度するという物語であり、強いて言うなれば同話は非情に関連した功德譚となるが、非情そのものの済度を説いているとは言い難い。

という第 106 話の特質は、鎮源が十界説を念頭に置いて説話編集を行なった結果生み出された、と推定することができよう。

このように本論文では、第 106 話の独自性と、その独自性をもたらした鎮源の法華思想を明らかにすることで、『験記』の異類功德譚について、その特質の一端を論じた。しかし『験記』全体に通底する鎮源の思想を明らかにするには、更に多くの説話に関しても検討する必要があるので、今後の課題としたい。

〈略号および使用テキスト〉

- 『験記』 『大日本国法華経験記』, 井上光貞・大曾根章介校注『日本思想大系 7 往生伝 法華験記』 (= 『日思』), 岩波書店, 1974.
- 『靈異記』 『日本靈異記』, 出雲路修校注『新日本文学大系 30 日本靈異記』 (= 『新大系・靈異記』), 岩波書店, 1996.
- 『三宝絵』 『三宝絵詞』, 馬淵和夫・小泉弘・今野達校注『新日本文学大系 31 三宝絵 注好選』 (= 『新大系・三宝絵』) 岩波書店, 1997.
- 『今昔』 『今昔物語集』, 小峯和明校注『新日本古典文学大系 34 今昔物語集 二』 (= 『新大系・今昔・二』), 岩波書店, 1999; 池上洵一校注『新日本古典文学大系 35 今昔物語集 三』 (= 『新大系・今昔・三』), 岩波書店, 1993.

(参考文献)

- 池上 洵一 [1993] 『新日本古典文学大系 35 今昔物語集 三』校注, 岩波書店, 東京.
- 出雲 路修 [1996] 『新日本文学大系 30 日本靈異記』校注, 岩波書店, 東京.
- 井上 光貞 [1974] 『日本思想体系 往生伝・法華験記』校注, 岩波書店, 東京.
- 川添 昭二 [1960] 「法華験記とその周辺—持経者から日蓮へ—」, 『仏教史学』 8-3, pp. 115-139.
- 金 敬姫 [2001] 『『大日本国法華経験記』の成立と特質』(東京大学提出課程博士論文).
- 小峯 和明 [1999] 『新日本古典文学大系 34 今昔物語集 二』校注, 岩波書店, 東京.
- 武田 比呂男 [2005] 「悪女と救済—『法華験記』下卷一二九話を読む—」, 永藤靖編『法華験記の世界』, 三弥井書店, 東京, pp. 99-116.
- 千本 英史 [1999] 『験記文学の研究』, 勉誠出版, 東京.
- 橋川 正 [1923] 「平安朝に於ける法華信仰と弥陀信仰 (上)—特に法華験記と往生伝の研究を中心として」, 『芸文』 14-1, pp. 35-51.
- [1923] 「平安朝に於ける法華信仰と弥陀信仰 (下)—特に法華験記と往生伝の研究を中心として」, 『芸文』 14-2, pp. 12-30.
- [1924] 『日本仏教文化史の研究』, 丙午出版社, 東京.
- 原田 行造 [1973] 『『本朝法華験記』所収説話の諸特徴 (上)』, 『金沢大学教育学部紀要』社会科学・教育科学・人文科学編 22 号, pp. 235-250.
- 馬淵 和夫・小泉 弘・今野 達

鎮源『大日本国法華経験記』の異類功德譚

- [1997] 『新日本文学大系 31 三宝絵 注好選』校注, 小学館, 東京.
宮井 里佳・本井 牧子
[2011] 『金蔵論 本文と研究』, 臨川書店, 京都.

〈Keywords〉 説話, 『法華経』, 『法華験記』, 天台

おかだ ふみひろ 東京大学大学院博士課程

The Tale About Nonhuman Beings in The *Dai Nihonkoku Hokekyō Genki*
written by Chingen: “*Iga o kuni hō’on zennan*” (Episode no. 106)

OKADA, Fumihiro

The *Dai Nihonkoku Hokekyō Genki* (大日本国法華経験記), is an eleventh-century collection of Buddhist tales written by the monk Chingen (鎮源). In this *Genki*, there are many stories concerning non-human beings (called *irui*, 異類), and this study aims to examine how such beings are depicted in this work.

Specifically, it focuses on the story of “*Iga o kuni hō’on zennan*” (伊賀国報恩善男, Episode no. 106). This tale depicts a beggar-monk who elucidates the fate of a woman had been reborn as a cow, and by doing so, saves her. In this paper, I discuss how non-human beings feature in *Genki* episode 106, and show how these unique features may have arisen from Chingen’s *Lotus Sūtra*-inspired thought.

Chingen wrote this tale based on one of the stories in the *Nihon-ryōiki* (日本靈異記, vol. 2, story no. 15) and the *Sanbō-ekotoba* (三宝絵詞, vol. 2, story no. 11). Furthermore, a version of this story appears later in the *Konjaku Monogatari shū* (今昔物語集, vol. 14, story no. 13). By comparing these four tales, this research aims to find what elements are original to Chingen’s *Genki*. For example, we find that Chingen cut out a description of the miraculousness of the *Heart Sūtra* (*Hannya-Shingyō*, 般若心經) and replaced it with text in praise of a monk (i.e. *zanbun*, 贊文), based on a section of the *Lotus Sūtra* (*Hoke-kyō*, 法華經).

Next, I considered what meaning these unique aspects of episode 106 of Chingen’s *Genki* would have had in context, with respect to his specific audience. In other variations of the story, the merit gained from copying the *Lotus Sūtra* by the son of the woman who had been reborn as cow, is combined with the merit from the *hannya darani* (般若陀羅尼) said by the monk, and given to the cow. That is to say, the one who is saved (the cow-woman), and the ones who do the salvific act (the monk and the cow-woman’s son) are depicted in simple contradistinction.

However, in the *Genki*, the monk is regarded to have received the power of the *Lotus Sūtra*, and advanced from a common human being to a saint, and as a result, both the cow-woman and the monk have come to be arranged in parallel as subjects who receive the *Lotus Sūtra*’s power. That is to say, in the *Genki*, the one who does the saving (the monk) and one who is saved (the cow-woman) are not in a simple contradistinction as above, but are dependent on each other for salvation by the power of the *Lotus Sūtra*.

Furthermore, I suggest that the “ten worlds theory” (*jūkkai-setsu*, 十界説) which Chingen refers to in the preface, is one background factor that may have influenced how these special features of *Genki* no.106 came about.