

〔学術論文〕

『法華験記』における口伝と録

市岡 聡

はじめに

の説話蒐集方法の一つである〈口伝〉とその録について論じていく。

キーワード…『法華験記』、口伝、録、説法、説話の伝播

はじめに

- 一、用語の整理
- 二、『法華験記』の説話蒐集方法に関する先行研究
- 三、序に見える〈口伝〉を録する目的
- 四、故老の伝
- 五、〈口伝〉を採録した話
- 六、省略と〈口伝〉との関連
- 六、一「不記」の意味
- 六、二「第八 出羽国竜華寺妙達和尚」の「別伝」
- 七、その他の〈口伝〉が基礎にあると理解される話
- 八、勸進のための説話と〈口伝〉
- 八、一勸進と『法華験記』
- 八、二 僧の移動とネットワーク
おわりに

要旨 『法華験記』は、冒頭の序で〈口伝〉を録することの重要性を記している。本文を見ると、〈口伝〉であることを示す種々の語、たとえば、「故老伝」や「不記」などが存在しており、〈口伝〉が基礎であると考えられる内容を持つものもある。また、同記に掲載される勸進を目的とした説話は、説法という口伝の世界を背景に持つていて、遊行の僧によって比叡山にもたらされ、『法華験記』に記されたと考えられる。本稿では、以上のような点を考察することで、『法華験記』

『大日本国法華経験記』（以下『法華験記』という）は、首楞嚴院沙門鎮源（生没年不詳）が長久年間（一〇四〇―一〇四五）に編んだ、『法華経』の霊験譚を集めた説話集であり、序において同書の編纂目的が語られている。そこには、「而して中比、巨唐に寂法師有り。験記を製りて世間に流布せり。觀れば夫れ我朝古今未だ録さざりき」とあって、唐には寂法師の撰した『法華経』の験記があつて世間に流布しているのに対し、日本ではまだ録されてないとするが、「鎮に靈験得益の輩を聞けり（中略）もし前事を伝えざれば、何ぞ後裔を励まさんや」ともあり、日本においても『法華経』を信仰することによって靈験を得た者の話を聞くので、これらを伝えることで、後の世の人々を励ましたいとある。

寂法師の験記に関する部分は、『日本霊異記』上巻序で『冥報記』や『般若経験記』を先例として挙げたり、『日本往生極楽記』序で『浄土論』や『瑞応伝』を先例として挙げたりするのは常套句であるとも理解できる。なお、この「験記」を東京大学図書館蔵『法華経集験記』と見る説があるが⁽¹⁾、これは誤りであり⁽²⁾、鎮源は唐僧の某「祥」が撰述した『法華伝記』を参考にして本書を撰述したものと考えられる⁽³⁾。しかし、『法華験記』は、久寿二年（一一五五）に撰述された『探要法華験記』のように『法華伝記』の説話をほぼそのまま掲載するという方法は採つておらず、あくまでもその思想や理念を『法華伝記』から学んだものと理解される⁽⁴⁾。このこ

とは、『日本靈異記』や『日本往生極樂記』の序においても、先行する中国書物が示されながら、そこにある説話の直接的な引用がなされなかったことから考えても妥当であろう。

では、『法華驗記』に掲載された説話はどのように集められたのだろうか。鎮源は、序において「余幸に妙法繁盛の域に生れ、鎮に靈驗得益の輩を聞けり。然れども或は煩ちて史書に有りて尋ね巨く、或は徒に人口に有りて埋み易し」と記し、自らの置かれた時代は法華経信仰が盛んな時代であり、常に『法華経』の靈驗により利益を得た者の話を聞くが、それらは、史書にあつて探しにくく、人口にあつて埋もれやすいと述べる。ここから、『法華驗記』撰述には先行書物からの継承と、口づたえを録した場合があつたことが知られる。先行書物からの継承が確認できるのは、『日本往生極樂記』十話、『三宝絵』五話、『叡山大師伝』（第三話四十四話）であり⁽⁵⁾、全一二九話中十八話しかない。したがって、『法華驗記』は先行書物からの継承を基礎とする蒐集をその中心にしていたわけではなさそうである。では、『法華驗記』の各話はどのように蒐集されたのだろうか。その最有力が口づたえの話を文字化したという方法であることから、本稿はこれについて考察したい。

なお、本稿では『法華驗記』序と本文は、日本思想大系『往生伝 法華驗記』（岩波書店、一九七四年）から引用し、必要に応じて現存最古の写本の『高野山宝寿院蔵本』⁽⁶⁾から引用する。

一．用語の整理

〈口伝〉と口づたえ

説話の継承関係を論じる際、口頭による継承を「口承」と呼び、先行

書物からの継承を「書承」と呼ぶことがある⁽⁷⁾。「口承」は、「口承文芸」⁽⁸⁾という用語をはじめ比較的通用しているが、平安時代の史料には管見の限り使用例が確認できず、『伊呂波字類抄』にもないことから、古くから広く用いられた語ではないと推測できる。「書承」は、「口承」同様、平安時代の史料や『伊呂波字類抄』になく⁽⁹⁾、『大漢和辞典』などの辞典類にもないことから、新しい用語と推測できる。

「口承」に類似した言葉として「口伝」がある。「口伝」は、『日本靈異記』⁽¹⁰⁾や『続日本後紀』⁽¹¹⁾、『伊呂波字類抄』⁽¹²⁾にあり、様々な史料に使用される一方で、平安時代の説話集での使用例は少ないが⁽¹³⁾、「口伝」は『法華驗記』編纂前から使われていることや、仏教史料に利用されていることから、本稿の議論に相応しい言葉である。ただししばしば「秘事口伝」⁽¹⁴⁾というニュアンスを含意することがあるので⁽¹⁵⁾、本稿では、「口伝」に「秘事口伝」という意味合いを含ませず、口頭で語る現象一般を〈口伝〉と表現することとしたい。

「書承」は『法華驗記』と同時代の言葉ではなく、他の言葉を用いる方がわかりやすい。そこで、本稿では、特定の語は用いず、「先行書物からの継承」と表現することとしたい。

〈口伝〉を書き残すという語

①「聞書」

〈口伝〉を文字に書き残すことについては、「聞書」という語がある。この語は、『小右記』寛弘八年（一〇一一）二月二日条の「聞書除目」⁽¹⁶⁾や、『中右記』大治四年（一一二九）十月九日条の「聞書」⁽¹⁷⁾という使用例が見られる。ここでいう「聞書」は、「除目聞書」であつて、除目に関して私的に作成される記述のことであるが⁽¹⁸⁾、除目の情報を得たのは「あるいは公卿たちが鈐擬するのを傍聴しながら筆録するのであろう

か」⁽¹⁹⁾と推測されるように、聞いたことを書きとめるという意味を持つていることから、本稿での使用に相応しいように思える。しかし、『法華驗記』序には、「覩れば夫れ我朝古今未だ録さざりき」や「粗ぼ見聞を緝めて、録して三卷となせり」とあり、書き記すことを意味する語として「録」という語が使われている。「聞書」は平安時代中期に使用されていた語ではあるが、『法華驗記』に関しては、「聞書」よりも「録」を含む語を使用する方が適当であると考えられる。以下では「録」の文字を含む「顕録」、「撰録」、「筆録」の語について見てみたい。

② 「顕録」

「顕録」は、奈良時代の史料に見える語であり⁽²⁰⁾、『日本霊異記』上巻第三十に「顕録して流布し」とある。しかし、奈良時代の史料の用例では、「明示する」(顕かに録す)というような意味で使われ、『日本霊異記』の用例では、霊異の記文を寺に掲げる行為を指している⁽²¹⁾。〈口伝〉を文字に書き残すという行為の中に、「明示する」という概念や寺に掲げるといふ行為を含める必要はなく、少しニュアンスの異なる語とすべきである。

③ 「撰録」

「撰録」とは、「えらびしるす。文を綴つて書き記す」(『大漢和辞典』)という意味で、『古事記』序に「故、惟みれば、帝紀を撰び録し」や「稗田阿礼が所誦る勅語の旧辞を撰び録して献上らしむ」とある。吉田一彦氏は⁽²²⁾、『古事記』序にある「撰録」について、「序では、口頭で記憶されてきた「フルコト」を文字に記述し、書物にする行為を「撰録」と言っており、この作業を安万呂が行った」とし、口頭の話の文字にして書物化する行為を指すとしている。「撰録」は、『古事記』のほかにも『本朝文粹』巻第十一「讀法華經廿八品和歌序」⁽²³⁾や、『類聚三代格』巻十七「頒下行政正遺漏糺繆格式上事」⁽²⁴⁾にも見え、平安時代中期のことを論じ

るのには相応しい語である。しかし、「撰録」には複数の話を撰して、書物を作るといふことを含意しており、一話一話の〈口伝〉による話を文字化する行為を表すのとは若干の差異がある。

④ 「筆録」

「筆録」とは、「筆記する。又、筆記したもの」(『大漢和辞典』)という意味であり、右の二語に比べ広い範囲を指す語である。この語は、平安時代の史料には見えないが、『日本書紀』天武十年(六八一)三月十七日条に「丙戌に、天皇、大極殿に御しまして、(中略)帝紀と上古の諸事を記定めしめたまふ。大島・子首、親ら筆を執りて録す」⁽²⁵⁾とあり、「筆録」に近い語が見える。しかし、右の文の傍線部を漢文で記すと「執筆以録」となり、「筆録」という語そのものではない。「筆録」がいつ頃から使われ始めるのかは不明だが、少なくとも平安時代の史料に見えないことから、本稿における使用は相応しくないと考える。

以上、「顕録」、「撰録」、「筆録」のいずれの語も一長一短があり、本稿で使用する決め手を欠くことから、本稿においては、〈口伝〉を書き残す行為を「録する」という語を用いて論じていきたい。

二. 『法華驗記』の説話蒐集方法に関する先行研究

『法華驗記』の蒐集方法について、植松茂氏⁽²⁶⁾は、『法華驗記』序の記述から、文献と口頭の両方から材料を得ていたことは確実であるとした上で、同書の伝承の経路を四分類し⁽²⁷⁾、比叡山以外の全国各地の説話については、諸国を巡る叡山僧から採話したとする。井上光貞氏⁽²⁸⁾は、『法華驗記』の話材が先行の成書による場合と、「人口」「見聞」による場合とがあるとし、「考証によつてたしかめがたい大多数の伝にもそれを及ぼすことができよう」とする。原田行造氏⁽²⁹⁾は、『法華驗記』には「書

承説話」と「口承説話」が混在していることを指摘し、「口承性」を暗示する表現に着目して⁽³⁰⁾、「編者鎮源が関係寺院の僧から一次伝承とは限らず二次伝承・三次伝承という関係で話材を口伝えに入手したとも考えられよう」とする。千本英史氏⁽³¹⁾は、相応伝と定照伝にある古老の伝に関する記述を「鎮源はむしろ書承ではなく、新たに自分のまわりの説話を発掘することによって、新しい集を編んでいったのである」と解釈し、『法華驗記』の説話の採話方法として、①僧侶の属する住房（の伝承）を通して説話が収集された場合と、②俗人側のネットワークから採集された場合があると指摘している。

これらの先行研究では、『法華驗記』に〈口伝〉を源とする話が含まれていることが指摘されている。しかし、『法華驗記』には『日本霊異記』中巻序と同書下巻三十九にあるような直接的な表現⁽³²⁾や、『今昔物語集』のように〈口伝〉が背景に存することが推察できる明瞭な表現⁽³³⁾が見られないことから、『法華驗記』の〈口伝〉の詳細を積極的に説くものはない。しかし、私見によれば『法華驗記』には〈口伝〉を基礎とした話であると理解できるものがいくつ也存在する。

三. 序に見える〈口伝〉を録する目的

鎮源にとつて〈口伝〉を録するという行為はどのような意味を有していたのだろうか。これを考える際、序の「嗟呼、往古の童子は半偈を雪嶺の樹石に銘し、昔時の大師は全聞を江陵の竹帛に注せり。もし前事を伝えざれば、何ぞ後裔を励まさんや」は重要である。

「往古の童子は半偈を雪嶺の樹石に銘せり」は、釈迦の前生である雪山童子が羅刹から教わった「諸行無常 是生滅法」という偈の残りの半偈「生滅滅已 寂滅為楽」を教えてもらう代わりに、自身の身体を羅刹に捧

げたという本生譚が元になっている。『大般涅槃經』には「然後處處、若石、若壁、若樹、若道、書写此偈」（大正蔵三七四 四五一上、大正蔵三七五 六九三上）とあり、教えてもらった半偈を樹や石に書き記したとあって、思想大系本頭注では、これが本表現の引用元であるとする。

『三宝絵』十「雪山童子」には「石の上・壁の上・道の辺の諸の木ごと」に、此の偈を書き付く。願はくは、後に来たらむ人かならず此の文を見よ」とあって、雪山童子が偈文を樹石等に書き記したこと、それが後の世の人々のためであると記されている。これは、『法華驗記』序の「もし前事を伝えざれば、何ぞ後裔を励まさんや」という思想とほぼ同じである。『三玉絵』から『法華驗記』へ継承された話が五話ある⁽³⁴⁾点を考慮すると、序の雪山童子の話も『大般涅槃經』からの直接引用ではなく、『三宝絵』を通じた引用と理解するのが妥当である⁽³⁵⁾。これは、鎮源による〈口伝〉を録するという行為の背景には、後の世の人々のためという思想があったことを示す表現と評価できる。

次に「昔時の大師は全聞を江陵の竹帛に注せり」は、天台大師智顛（五三八〜五九七）が江陵（荊州）玉泉寺で開講した『法華玄義』と『摩訶止観』の講座を、弟子の章安灌頂（五六一〜六三二）が録した⁽³⁶⁾ことを前提とする記述である⁽³⁷⁾。この記述で重要なのは、「竹帛に注せり」という文である。『法華玄義』、『摩訶止観』を見ると、灌頂が録した旨は読み取れるが、それが「竹帛」に記されたとは書かれていない。また、智顛や灌頂の伝記を見ても、「竹帛」という語は記されていない。つまり、『法華玄義』や『摩訶止観』を「竹帛に注」したという文は、鎮源の着想によつているとすべきである。

『大漢和辞典』によると、「竹帛」とは、竹簡と絵ぎぬ、書物を指し、転じて歴史を指すことにも用いられ、特に「竹帛之功」は「歴史に記され、後世に伝へられるべきいさを」を意味し、「竹帛伝」「芳烈」「鐘石記」「清英」

は「書冊や金石に芳しい名を記して後世に伝へるをいふ」ことを意味して、いずれも後世に伝えるという意味がある。文字を書き記す物は紙など様々あるが、鎮源がこのような意味を含む「竹帛」という語を使ったのは、灌頂が智顛の講義を文字化したことよって智顛の思想が後世に伝わったと理解していたからであると考えられる。

序にある雪山童子についての文も章安灌頂についての文も、ただ聞いたことを書き残すだけではなく、後世に伝えることに重心を置いていた。このことから、鎮源にとつて「口伝」を録して『法華驗記』を編纂するということは、後の世の人々のためという目的があつたのであり、特に「徒に人口にありて埋み易い」口伝を録することを編纂の大きな柱としていたことが知られる。

四 故老の伝

「故老」の位置付け

『法華驗記』には故老（古老）⁽³⁸⁾ が語つたとする話が三話ある。故老は、古記録などにおいて、単に老人というだけではなく、故実の伝承者や異常事態に何らかの判断を下す伝承者として記されることがあり⁽³⁹⁾、この性質は、中世社会において故老が紛争・境相論の調停者や証人という役割を託されることと関連するものと考えられる⁽⁴⁰⁾。他方、寺院縁起類など寺社史料に見られる「故老伝」という表現については、実際に故老の伝えを記述した場合、伝えを記述する際に名を伏せるために「故老」というばかした表現を用いた場合、正当化のために故老を仮構した場合などがあり、多様な用いられ方が見られる。この表現には、伝承の正当化、権威付けのための記号という側面⁽⁴¹⁾、新たに創出された寺院縁起を古い縁起と結びつけるために使用するという側面⁽⁴²⁾、望ましい過去を語

る際の権威化のための言葉として使用するという側面⁽⁴³⁾などが見られる場合もある。『法華驗記』に見える故老の伝はどうであろうか。これは、岩松博史氏が分析したように、伝承者としての役割・機能を果たす故老の言という意味合いが強いと考えられ、以下に述べるように、いずれも実際の故老の伝言を記述したものと理解して問題ない。以下、一つ一つ検討していきたい。

第五 叡山無動寺相応和尚

「第五 叡山無動寺相応和尚」には冒頭に「相応和尚は其の伝を見ず、但だ故老一両の伝言を聞けりと云々」とあつて、相応に関する伝は見えず、一、二の故老の「口伝」のみがあるので、それを聞いたと記している。

相応（八三二〜九一八）の伝記は、本話のほかに①『天台南山無動寺建立和尚伝』②『拾遺往生伝』巻下、③『扶桑略記』延喜十八年（九一八）十一月二日条に引く伝文、④『日本高僧伝要文抄』第二があるが、本話と他の伝記とは異なる内容を有している。本話以外は、いずれも①とほぼ同じであるとする説と⁽⁴⁴⁾、②④は、ともに①の祖本または別本の⑤「相応和尚伝」によつていっているとする説⁽⁴⁵⁾がある。つまり、先学の研究によると、相応和尚に関する伝記は、『法華驗記』①、⑤の三種類があつたことが知られる。①は『法華驗記』の成立よりも遅れ⁽⁴⁶⁾、⑤を継承したという③④は本話とは内容が異なる。ここから、本話は⑤とは別の情報源から継承された話であると理解される。

本話には「但だ故老一両の伝言を聞けり」とあり、複数の「故老」が本話を語り、鎮源がそれを聞いたとある。本話の故老は、「一両」とあることから、仮構された人物である可能性は低く、実際に伝言を聞いたと読んで問題ない。ただ「故老」として名を記さなかつたのは、以下に述べるように、本話における相応への評価に厳しい部分が含まれるので、

あえてそう表記した可能性があるのかもしれない。本話は「伝言」との記述どおり、「口伝」を録したものと理解してよいだろう。では、それほどのような人物だったと想定できるのだろうか。

金敬姫氏⁽⁴⁷⁾は、相応が密教の験者として知られた人物であるにもかかわらず、『法華驗記』では法華経信仰者に転換されていると指摘する。相応は回峰行の創始者とされるが、その根幹には『法華経』常不軽菩薩品があり⁽⁴⁸⁾、本話で描かれるような法華経信仰と無関係の人物であったわけではない。にもかかわらず、本話には「沙門未だ妙法華経を誦誦することを得ず、四種三昧を修行することあたわず」とあり、相応が『法華経』や四種三昧を疎かにしているから兜率内院に入ることができないと記され、さらに、このことに対して相応が「涙を流し骨を摧きて、法華経を読まず、一乗を修行せざりしことを慚愧発露せり」と後悔をして、老後に『法華経』を誦経し、一乗に信歸したと記されている。この内容は、明らかに相応が貶められた姿で描かれている。なぜ故老はこのような話を語ったのだろうか。

十世紀の比叡山は、貴族のための祈祷修法のため、「密教の行儀作法のみが盛ん」で、「天台本来の止観業―顕教の研鑽は、あまり行われなくなっていた」⁽⁴⁹⁾という。つまり、密教が隆盛を極め、最澄が定めた止観業が後景に退いていた。これを正したのが良源（九一二〜九八五）であり、良源によって最澄以来の伝統である止観業と遮那業の両立が再興された⁽⁵⁰⁾。このような情勢を鑑みると、密教行者として有験の僧だった相応を否定的に評価し、彼が天台の止観業を疎かにする僧だったと捉える話は、良源の系統を引く僧の主張であると推測される。鎮源は、首楞嚴院（横川）の僧であったことと、寛弘四年（一〇〇七）の記年がある『靈山院釈迦堂毎日作法』の「結縁交名帳」（『大日本史料』第二編之十一寛仁元年六月十日条）九月十三日条に彼の名が見られることから、良源の四哲

と称される源信（九四二〜一〇一七）一門の僧であったと推測される⁽⁵¹⁾。これらから、本話は鎮源の周囲にいた良源門下の人物によって語られた「口伝」であり、それを鎮源が録したものであると考えることができる。

第四十一 嵯峨定照僧都

「第四十一 嵯峨定照僧都」には、冒頭に「定照僧都は、いまだ其案内を聞かず。僅に古老の伝を聞くに」とあって、定照に関する案内が聞かれないため、「古老」から伝を聞いて本話を記述したとある。定照（定昭）（九〇六〜九八三）は、左大臣藤原師尹（九二〇〜九六九）の子であり、真言宗の僧であるが、法相にも通じ、大覚寺別当、東寺長者、興福寺別当、金剛峯寺座主を歴任し、大僧都になった人物である⁽⁵²⁾。定照の伝記は、『拾遺往生伝』、『元亨釈書』、『南都高僧伝』などにあるが、それらに先立つ『法華驗記』が最も古い伝記と考えられる。本話には定照入滅のことが書かれているから、定照入滅（永観元年（九八三））後、『法華驗記』成立以前に成立した話である。

本話の冒頭には、定照に関する「案内」（情報）が少ない中、わずかに彼について知っている故老がいて、その伝を鎮源が聞いたとあるから、実際に伝えを聞いて記したと読んで問題ない。ただ「古老」として名を記さなかったのは、内容の秘伝性を表現したかった可能性があろう。では、それはどのような人物だったと想定できるのだろうか。

本話において、定照は、一貫して興福寺僧であるとされている。他方、定照は、天元三年（九八〇）九月三日の延暦寺根本中堂完成供養の際の右方導師に興福寺僧として招かれている⁽⁵³⁾。ならば本話は比叡山と興福寺の両寺に関係を有していた老僧からの「口伝」であったことが想定される。

この時代、比叡山と興福寺との関連でいうと、藤原孝忠（生没年不詳）

の息・教円(九七九〜一〇四七)と道讚(九八五〜一〇四九)が注目される。伝によると、教円は、長久年間に天台座主だった人物であるが、唯識学に通じた僧で、唯識論を徹誦した際に春日明神が喜び舞ったとされているので、興福寺と関連を有していたことは明らかである。また、彼の実弟である道讚は興福寺権別当となった僧であることから、本話はこの兄弟のどちらか、あるいは双方が語った話だった可能性があり、その直接あるいは間接の〈口伝〉を録した可能性が想定されよう。

第四十四 叡山西塔陽勝仙人

「第四十四 叡山西塔陽勝仙人」の文末には、「故老伝へて言はく、陽勝仙人、毎年八月末、叡山に至り、不断念仏を聞き、大師の遺跡を拜む。異なる時には来たらす。其の由るところを尋ぬるに、信施の気分、炎火のごとくにして充ち塞ぎ、諸僧の身香、腥膻くして難へがたしといへり」とあって、故老の伝えとして当時の比叡山に対する陽勝の意見等が書かれている。

陽勝(八六九?)は、西塔宝幢院に住した後に、金峰山に登り、仙人になったという僧である。彼の伝記は複数あるが、大東急記年文庫蔵本「陽勝仙人伝」が『法華験記』よりも先に成立しており⁽⁵⁴⁾、本話の結構はこれと類似している⁽⁵⁵⁾。しかし、「故老伝へて言はく」以下の文は、大東急文庫蔵本「陽勝仙人伝」にはなく、『法華験記』の記述が初見となる。

「古老伝」で始まる記述について、観音寺院縁起について分析した橋本正俊氏は、「寺院周辺でプライベートに存在したもの」⁽⁵⁶⁾とする見方を提示している。私はこの理解は妥当なものと考えており、本話をこれに当てはめることが可能であると考え。本話の「故老伝」は比叡山地域において私的に語られていたものと想定できる。本話が「故老」として名を記さなかったのは、当時の比叡山を批判する内容を含むからと理解

されるだろう。本話は、十世紀から十一世紀にかけて、比叡山にいた故老たちの間で語られていた話を、鎮源が聞き、それを「故老伝へて言はく」という表現を使って書き記したものと捉えることができる。

五. 〈口伝〉を採録した話

第一二八 紀伊国美奈倍郡道祖神

「第一二八 紀伊国美奈倍郡道祖神」⁽⁵⁷⁾には、「持経の沙門、この語を信受して、本の寺に還り来り、このことを伝へ語りつ。聞く者随喜して、皆道心を発せり」とある。本話の主人公の道公は熊野詣をしていた僧だと記される。

『法華験記』には、「第七十五 齊遠法師」や「第一二五 周防国判官代某」のように、山岳を経巡った僧が説話を比叡山にもたらしたと想定できる話があり⁽⁵⁸⁾、本話は、熊野などの諸国の霊験所を巡っていた道公が美奈倍郡で話材を得てその話を本寺(天王寺)に伝えたものと考えられることから、同寺において語られた、〈口伝〉を基礎とした話と理解される。十一世紀中頃の天王寺は、園城寺が支配力を強めていたが、未だ延暦寺の影響力も強くあつた時期であり⁽⁵⁹⁾、このような関係性から本話が比叡山に伝わったものと考えられる。天王寺で語られはじめた本話は、比叡山に伝えられ、それを鎮源が録したものと考えられる。

第九十 加賀国尋寂法師

「第九十 加賀国尋寂法師」には、「沙門撰円希有の事を見て、本の山に還り、このことを説けり。康保年中なり」とあって、本話は康保年中(九六四〜九六八)、加賀国から帰還した撰円という僧が比叡山で説いた話であると記されるが、撰円と加賀国で極楽往生を遂げた尋寂は、他の

史料に見えない伝未詳の人物である。

鎮源の名は寛弘四年（一〇〇七）『靈山院釈迦堂毎日作法』の「結縁交名帳」九月十三日条に見え、康保年間から長久年間までは七十年以上の時間差がある。本話の冒頭には「沙門撰円は、比叡山の住僧なり」とあるように、撰円は比叡山の僧であるが、時間差を考えると、本話は、鎮源が撰円から直接聞いたのではなく、比叡山内に伝わっていたものを『法華驗記』に採録したと考えられよう。序において、「鎮に靈験得益の輩を聞けり」とあるが、本話はこの靈験得益の輩に関する話と位置付けられ、比叡山において〈口伝〉、または、文字で伝わっていたものを『法華驗記』に採録したと考えられる。これは、序における〈口伝〉を重視する姿勢や後裔を励ますという内容とも合致する。以上より本話は、鎮源が比叡山において〈口伝〉として聞き、それを録したものが本話である可能性が高いと考える。

第三十五 法華持経者理満法師

「第三十五 法華持経者理満法師」には、「これによりて宅の主、聖の存生の間、口の外に出さざりき。入滅の後、言説するところなり」とある。理満は、伝未詳の僧であるが、本話の記述によると、吉野山の日蔵君の弟子で、渡守として活動し、持戒堅固な法華持経者であり、様々な靈異を示した僧として描かれている。また、渡守としての活動や、「花洛にありて」、「種々の利他のことを作す」などの表現から、在俗者教化を行っていたことが知られる。

理満は、自ら起こした靈異を隠して語らなかつたが、「百僧供の人の宅」にある小屋に止宿していた時に、宅の主を読み終わった経巻がひとりりで巻き返されるという靈異を示したところを見られてしまう。ここの「百僧供の人」とは、思想大系頭注によると、「百人の僧を請じて齋料を供す

る人」のことで、仏教信仰に篤い、地方の裕福な人で、理満を経済的に支援し、理満による説法を聴聞していた一人と考えられる。この宅の主は、理満存生中には見た靈異について口外せず、理満入滅後に言説したとある。ここから、本話のはじまりは宅の主が第三者に語ったところを源とすると理解される。鎮源が本話をどのように聴聞したのかは不明であるが、宅の主が語った話を直接または間接的に聞き、それを録した可能性を指摘することができる。

六. 省略と〈口伝〉との関係

六. 一「不記」の意味

「第六七 竜海寺沙門某」の話末には「聖人一生妙法を講読せり。その間の希有の事具に記さず」とあり、「第七十 蓮秀法師」の話末には「法花を誦して、観音を持念し、今に退かず。また多くの種の奇異夢想あり。更にこれを記さず」とあり、「第二二八 紀伊国美奈倍郡道祖神」には「持経者に、種々の恩顧あり。所謂淨妙衣服、種々飲食をもつてこれを施与せり。煩によりて記さず」とある。ここの「記さず」（以下「不記」と表記する）をどう理解すればよいか。

「不記」という語を使って内容を省略するという表現方法は、平安時代の古記録などに多くの例を見ることができる。以下にそのいくつかを列挙する（傍線及び返り点は筆者加筆）。

① 『貞信公記抄』天慶八年（九四五）三月二十六日条

廿六日、従内使師尹朝臣□仰、為_レ成_二除目_一事、令_レ召_二左丞_一、而称_レ病不_レ参、定受領吏可_レ奏云々、然而不_レ堪之状、令_レ奏、但委趣不_レ記（『大日本古記録 貞信公記』）

② 『貞信公記』天慶九年（九四六）正月十日条

十日、壬寅、有御修善事、而依別記不記(後略)(『大日本古記録 貞信公記』)

③『九曆』(逸文)天慶九年(九四六)十月二十八日条

五位以下次第使更不記(『大日本古記録 九曆』)

④『小右記』天元五年(九八二)五月七日

丑時依御消息、参上御所給、事多不記之(『大日本古記録 小右記』)

⑤『小右記』長徳元年(九九五)十月一日条

候於承明門奏之、自余儀同前、仍不記(『大日本古記録 小右記』)

⑥『小右記』寛弘五年(一〇〇八)十一月八日条

於使廳可被召問者、多事不記(『大日本古記録 小右記』)

⑦『小右記』同記寛弘八年(一〇二二)七月二日条

行幸延引并御心喪間事等有談。多事等不記(『大日本古記録 小右記』)

⑧『小右記』長保元年(九九九)七月十一日条

次定申仏神事違礼・制美服・行約儉事等、子細不記(『大日本古記録 小右記』)

⑨『御堂関白記』寛弘八年(一〇二二)十月十六日条

十六日、乙卯、御即位、卯時行幸、内弁遲着座、位記管未給間、依可吉時遷、辰時着御高御座給、自余別具不記(『大日本古記録 御堂関白記』)

右に例示した「不記」が示すところは、日記に残すべき事柄だが、重要ではないからとか、煩瑣になるから、多くの事柄があるから、同じだから、別記にあるからなどの理由で内容を省略する、という意味内容の記述であるということである。

また、類似の表現は、古記録以外にも次のような例のあることがすでに指摘されている(60)。

⑩賢臣ヲイサメタルモノガタリハ、アマリニオホカレバ、シルスツクスベカラズ(『続古事談』六)

⑪此事、如無僧都ノ物語トテ人ゴトニシレリ、コマカニ書ス(『十訓抄』一)

⑫此事世ノ人委ク知ルニ依リテ、コマカニシルサズ(『真言伝』五)

⑬常ノ物語ナレバ、委ク是ヲカカズ(『沙石集』二)

⑭これらは人皆しりたれば、こまかにしるさず(『愚管抄』)

⑮皆人聞き知ろしめたることなり、申さじ(『大鏡』)

これらは、「説話が周知のものとなったために省略された例」であったり、「叙述の要約、梗概化」をするためであったり、あるいは「省略するための口実という面」が見られる場合もあるという(61)。

このように、「不記」などの表現によって内容を省略することが見られるが、それは、何らかの理由によつて事実が存在したことだけを書き残すための表現と理解される。この理解をもとに本章冒頭の三話を見てみると、第六十七話の場合、竜海寺沙門某が一生『法華経』を講読し、その間に希有な出来事が多数あったがその内容を記さなかったと、第七十話の場合、多くの「奇異夢想」が具体的に存在したがその内容を記さなかったと、第一二八話の場合、道祖神から受けた施与の内容があつたがそれを記さなかったと読解される。第六十七話と第七十話の場合は、分量が多かつたため、右の④・⑥・⑦・⑩のように、具体的な内容が省略されて、希有事や奇異夢想という験があつたという事実のみが記述されたものと見ることが出来る。第一二八話の場合は、道祖神からの施与の具体的内容については煩瑣のために省略したと見ることが出来る。

ところで、本章冒頭の三話を継承した『今昔物語集』などの説話集を

見ると、『法華驗記』にある「不記」を用いた記述は削除されている。このことは、後継の説話集では、「不記」の文があえて書き残すまでもない内容と見られていたことを示している。これに対し、『法華驗記』はわざわざ「不記」と記して、事実があったことを書き残している。このことは、鎮源にとってこの文が書き残すべき意味を持つものであったことを示している。

仮に「不記」の内容が別の文字資料にあったなら、②・⑨のように別記にあるから省略するという記載方法になっただろう。また、次節で述べるように、『法華驗記』には別伝にあるから省略するという記載も見えない。これに対し、本章冒頭の三話からは先行する別の文字資料があったとか、別伝があったと読むことはできない。量が多いとか煩瑣であるという理由で省略するという行為の背景には口頭の世界が予想できる。これらの話のもともとの話は〈口伝〉であった可能性が推測ができる。

〈口伝〉のときには験や施与の具体的内容が存在していたが、〈口伝〉を文字化するとき分量が多いとか煩瑣であるとかの理由によって、験等の具体的内容を省略しなければならなくなった。しかし、これらの験等は法華経信仰による霊異なので、『法華驗記』に記す必要性があり、験等の存在を完全に抹消することはできなかった。そこで、「不記」によって験等があった事実のみを書き残したとするのが『法華驗記』に見える「不記」の理解となる。本章冒頭三話は〈口伝〉を前提としており、〈口伝〉の内容をできるだけ正確に伝えるために「不記」の表現を使って験等の霊異があったことを書き残したと評価できる。これらは、『法華驗記』序にある〈口伝〉を重視するという編纂姿勢を具体化した例と言えよう。

六、二「第八 出羽国竜華寺妙達和尚」の「別伝」

「第八 出羽国竜華寺妙達和尚」は妙達という僧の蘇生譚で、彼が閻王

の宮で閻王から聞いたことを蘇生後に説いて信者を増やしたという話である。

思想大系本は本話の「聖人能憶持還於本国¹、勸善誠惡利益衆生²。其善惡人如別伝注³」という部分を「聖人能く憶持して本国に還りて、善を勧め悪を誡めて、衆生を利益せよ。その善惡の人は別伝に注すがごとしといへり」と訓読し、全体を閻王の発言とする。その上で、「別伝」とは『僧妙達蘇生注記』を指すという⁶²⁰。この「別伝」が『僧妙達蘇生注記』を指すとする点に異論はない。しかし、この部分の読解については疑問がある。この話で閻王は善惡の衆生の所行作法を説くために妙達を自分のところに呼んだのであって、その閻王が「別伝」に記しているからそれを見よというのでは前後矛盾してしまう。また、「其善惡人如別伝注」⁶²¹は、最古の写本である高野山宝寿院蔵本には「其善惡人別伝注」とあって、「其の善惡の人は別伝に注せり」と訓むことができる。以上より、閻王の言葉は「利益衆生」で終わっていると見るべきである⁶²²と考える。

『僧妙達蘇生注記』には、「炎魔王宣、抑汝者非業、其由何者未^レ尽^レ劫、但命終之後、都率天可^レ往生^二、仍速擬^二返遣^一。但娑婆作^二善人^一、惡人教^二示^レ後報^一者」(『続々群書類従』第十六雑部)とあり、閻王が妙達に対し、娑婆で善人を作り、惡人には後報を教示するよう命じたとあり、その後に四十六人の善惡の報が列記されている。これと、本話の「善を勧め悪を誡めて、衆生を利益せよ」は意味内容が一致することから、「其善惡人別伝注」は、「利益衆生」に続けて善惡人に関する話があったことを示しており、ただ、分量が多いから、具体的な内容は省略したと読むべきである。このような省略の表現方法は、前節でみたとおり、様々な史料に見られ、本話の「別伝注」も、同様の省略と読むべきである。

「第一 行基菩薩」には「その所以はその別伝を見るに」とあって、「見

という先行書物からの継承とわかる語が使われ、日本思想大系本の頭注によると、『日本往生極樂記』からの継承関係が指摘されている。他方、本話には「第二 行基菩薩」に見られるような先行書物からの継承を示す語が使われていないことから、〈口伝〉を録した話である可能性がある。しかし、〈口伝〉によるのか、先行書物からの継承なのかを本話の記述から決定することは困難である。

七. その他の〈口伝〉が基礎にあると理解される話

第六十六 神明寺睿実法師

「第六十六 神明寺睿実法師」に登場する睿実は、『法華験記』だけでなく、『続本朝往生伝』、『宇治拾遺物語』、『今昔物語集』、『発心集』にも登場し、優れた験力を有する僧として描かれる。しかし、他書と異なり『法華験記』には、睿実が鎮西に下って世路に従事したとあり、本文終了後に「或人云はく、睿実最後に悪縁に遇ひて悪しき願を發すと云云。或人云はく、更に悪しき心を發さず、最初は悪しき心に似たりといへども、後に発露懺悔して、深く道心を發し、法華を誦して入滅すと云云」という睿実に対する異なる二つの評価が書かれている。思想大系本頭注はこの文を「著者の註記として二つの解釈を挙げたものか」とし、先行研究⁶⁴の多くもこれを鎮源の言葉と理解している。しかし、この文は『法華験記』の他の話に見えない注目すべきものであり、検討の余地がある。

この文は「或人」の発言として書かれているが、「或人」とは不特定の人という意味であるから、鎮源が自分の意見を書くのに、このような表現を使う必要はない。また、『法華験記』の他の箇所不特定の人に仮託して自らの解釈を述べる箇所はない。この文を鎮源自身の評価と見る先行研究の説は根拠に乏しいといえる。

この部分は、鎮源以外の人物の評価を記したものと理解するのが妥当であり、睿実に対して複数人の異なる見解があったために書き残されたものと読解される。だとすると、鎮源はこの二つの評価を聞き、それを録したと理解されるだろう。

第九十七 阿武大夫入道沙弥修覚

本話の沙弥修覚は、臨終にあたって諸の沙門を請じて『法華経』を読ませたという(以下の引用文の丸付数字と傍線は筆者加筆)。すなわち、「乃至最後に、種々の善根を作し、諸の沙弥を請じて、法華を読ましむ。①我もまた読経して、一心に念仏し、正念を成就して、無常に歸せり」とある。この「我」を先行研究の多くは修覚自身だと読解している。この読解は妥当なのだろうか。

本話には、「我」が四回用いられている。①以外は、「聖人に謂ひて云はく、②我眞道に向ふに、悪鬼駟り追ひて將て去りぬ。この文を誦する時に、天童子来り、③我を將て還り、人界に向はしめたり」といへり」と「諸の僧に語りて言はく、④我今妙法の力に依りて、兜率天に生るることを得たり」といへり」であり、いずれも修覚の言葉の中にある「我」で、修覚自身を指すとして問題ない。これに対し、①は修覚臨終時に多くの沙弥に『法華経』を読経させ、「我」も同じように読経し、一心に念仏したという事実関係を述べており、修覚の発言ではない。

②～④のような修覚の発言の中にある「我」と、①のような地の文の中にある「我」を混同して捉えるべきではない⁶⁵。①の「我」は、修覚と一緒に『法華経』を読経した諸の沙弥のうちの一人と読解すべきである。本話は、修覚が臨終するときに、彼に請われて『法華経』を読んだ沙門の一人によつて語られ、鎮源がその沙門から聞き、それを録したものだとして理解すべきである⁶⁶。

八、勸進のための説話と〈口伝〉

八、一 勸進と『法華驗記』

『法華驗記』には堂舎の建築・修繕や仏像の修復のための勸進と関係があると考えられる説話が三話ある。一つは、「第一二九 紀伊国牟婁郡悪女」で、これは紀伊国道成寺の梵鐘鑄造に必要な資金を集めるための勸進目的で作られた説話である（67）。次は「第七十五 齊遠法師」と「第一一五 周防国判官代某」で、これらは周防国二井寺の観音像等の修復に供する資金を集めるための勸進を目的に作られた説話と位置付けられる（68）。道成寺や二井寺などの地方寺院は、檀越であった地方豪族の衰退により、彼らからの経済的援助を失ったため、新たな収入源として勸進のための説話を作り、それを都の貴族等の有力な在俗者に語り聞かせることで寺院再建のために必要な経済的支援を集めるようになっていったと考えられる。

このように、『法華驗記』には勸進と関係のある説話があり、その関係性の背後には在俗者に向けた説法の場合が想定できる。勸進には説法がつきものであり（69）、説法は主に在俗者を教化するために行われた。聖のような民間の布教者が、在俗者とともに仏事の結社を作り、在俗者のために広く説法教化をなすことが奈良時代から広く行われた。九世紀初期に成立した『日本靈異記』中巻第二十九や第三十などには、行基をはじめとした僧尼が在俗者を集めて説法を行なって布教する様子が描かれているし、『東大寺諷誦文稿』には堂檀越のほか親類眷属や不具者、地域の人々などが法会の聴衆に加わっており、同稿ができた八〜九世紀には堂において地域の人々が参加する法会が営まれていたことが明らかにされている（70）。『法華驗記』にも在俗者相手の法会が行なわれている様子が見えるし（71）、雲林院や祇陀林寺では在俗者相手の法会や説法が行わ

れていたという。

藤本誠氏（72）によると『東大寺諷誦文稿』の説法者として官大寺の僧が想定されるが、「衆僧」、「高名の有徳」、「能化の聖等」が堂の法会に参加しており、在地で活動する僧が法会の場で無視できない存在だったという。また、「能化の聖等」が法会の導師を務める場合があったという。聖等の僧による在俗者教化のための説法は、奈良時代から行われており、空也・行円の活動から、平安時代においてもその活動は引き続き活発であったものと考えられる。その目的は、布教だけではなく、寺や仏像等を修理等する勸進のための説法も行われていた。在俗者に向けて説法を行ない、その対価として布施をもらい、寺院の修理料に充てるような勸進は奈良時代以降継続的に続いていたと考えられる。

八、二 僧の移動とネットワーク

このような在俗者相手の説法の場合においては、説話を用いた具体的でわかりやすい話が行なわれていたことが想定でき、『法華驗記』に収められる道成寺説話と二井寺説話は、そうした話と読解される。こうした『法華驗記』収載の勸進のための説話は、諸国を廻る僧（廻国聖（73））によって語り伝えられ、説法の場合において口頭で語られ、鎮源がそれを某所で聴聞して録したものと位置付けるのが最も妥当な理解である。

『日本靈異記』には移動して法会を行っていた僧がいたことが記されている（74）。『東大寺諷誦文稿』には、都の僧が地方寺院において法会をしたという内容が記され（75）、地域社会間を移動していた僧がいたことが出土遺物からも明らかにされている（76）。このような僧の都鄙間、地域間の移動は奈良時代以来続いており、『法華驗記』にも各地を遊行した僧が書かれている。たとえば、「第五十九 古き仙の靈しき洞の法空法師」に登場する良賢は、「一切の靈験を巡り遊びて、定まれる住所なし」と記され、

「第六十 蓮長法師」は「また金峰・熊野等の諸の名山、志賀・長谷等の靈験に往き詣でて、一々の靈験名山に住して千部の妙法経を説誦せり。日本国の中の、一切の靈しき所に巡礼して、必ず千部を誦せずといふことなし」と記されていて、彼らは各地を巡遊していた。また、諸国を修行する山林修行者の間には様々なネットワークが形成されていた⁷⁷から、このような僧たちが各所で見聞した説話を他地域に移動させ、説法を行なっていたものと推測される。

このことは、勧進のための説話に限らず、『法華験記』に掲載される地方を舞台とした説話にも当てはめることができ、平安時代中期の説法の存在と僧の移動を証するものである。そして、これらの説話の内容は、平安時代中期の説法の内容を書き記した史料と位置付けることができる。関山和夫氏は、平安時代の説法について、「市井における説教の様子を知り得る資料が乏しいのを遺憾とする」⁷⁸というが、『法華験記』に見える説話の一部は、平安時代中期における「説教の様子を知り得る資料」の一つと位置付けることができると筆者は考えている。

おわりに

『法華験記』に見える表現から、同書の中に〈口伝〉に基づく話が含まれていることについて論じてきた。本稿で論じた〈口伝〉を基礎としたと考えられる話は、『法華験記』全百二十九話のうち十五話に過ぎない。この話数から言うと、『法華験記』が〈口伝〉によって成り立っていることまでは言えないだろう。しかし、それ以外の話についても、〈口伝〉が基礎となっていた可能性があり、さらなる考察が必要だと考えている。特に、「第一二三 山城国久世郡女人」、「第一二四 越中国立山女人」、「第八十話 七巻持経者明蓮法師」は勧進と関連していると考えられるし、「第

三十 山城国加美奈井寺住僧」は南山城に住んでいた渡来系氏族の中で〈口伝〉で伝えられた説話の可能性を指摘し得る。これら説話についての私見は別稿にて論ずる予定である。また、第八章で僧の移動に伴う説話の移動について論じたが、この論点は非常に重要であることから、別稿にて論じていきたい。

『法華験記』に〈口伝〉を基礎とする話があるということは大きな意義を有する。このような話の背後には、鎮源が〈口伝〉によって説話を聞き、それを録したという一連の行為があったことを意味するからである。

本稿での考察によると、『法華験記』の〈口伝〉には、①比叡山内での〈口伝〉と、②山外からもたらされた〈口伝〉の二種類がある。鎮源は比叡山の僧であったことから、①は比較的容易に見聞することができるであろう。②については、十一世紀には各地の靈験寺院や靈山を巡る廻国聖のような僧たちがおり、彼らが各地に伝承される説話を比叡山に届けたことが想定される。その伝播は、鎮源とそうした僧との個人的な関係による可能性もあるが、そればかりではなく、比叡山に説話を語るに相応しい場があったからと想定することもできる。

筆者は、その場合は、比叡山横川兜率谷にあった靈山院であったと推定している。それは、①『法華験記』に華台院において迎講が催され、在俗者が見聞していたという記述があり、当時の比叡山に多数の在俗者が登攀していたことがわかること、②『靈山院釈迦堂毎日作法』の「結縁交名帳」に在俗者が一二一名も署名しており、靈山院に在俗者が参詣していたことがわかること、③『延暦寺首楞嚴院源信僧都伝』に、靈山院で在俗者が多数関与した釈迦生身供が行われ、毎月晦日に靈山釈迦講が開催されていたとあり、この靈山釈迦講で説法が行われていた可能性を指摘できること、以上三点から、横川地区、特に靈山院と華台院を中心とした地域が候補となると推定している。これについての検討は別稿に

譲ることとした。

《註》

- (1) 太田晶二郎「寂法師の法華經の驗記は現存する」(『太田晶二郎著作集』一、吉川弘文館、一九九一年)、同「東京大学図書館蔵法華經集驗記 解題」(『太田晶二郎著作集』四、吉川弘文館、一九九二年)。
- (2) 拙稿『法華驗記』の寂法師と驗記」(『日本歴史』七七八、二〇一三年)。
- (3) 拙稿『法華驗記』と『法華伝記』の関連性―巻末偈頌をめぐって―」(『仏教文学』三八、二〇一三年)。撰者名については、拙稿『法華伝記』の撰者と成立年代について」(『人間文化研究』十八、二〇一二年)を参照。
- (4) 註(3)に同じ。
- (5) 井上光貞「文献解題」(日本思想大系『往生伝 法華驗記』)。
- (6) 京都大学国語国文学資料叢書『日本法花驗記 高野山宝寿院蔵』(臨川書店、一九八三年)。
- (7) たとえば、池上海一「総説」(池上海一・藤本徳明編『説話文学の世界』世界思想社、一九八七年)。
- (8) 柳田國男「口承文芸史考」(『柳田國男全集』十六 筑摩書房、一九九九年)。なお、日本での「口承文芸」の初例は、『口承文芸とは何か』(『口承文芸大意』一九三二年)であるという(関敬吾「解説」〈講談社学術文庫『口承文芸史考』講談社、一九七六年)。
- (9) 正宗敦夫『伊呂波字類抄』(風間書房、一九七六年)。なお、「書」の疊字には「書承」は存在していない。
- (10) 『日本靈異記』中巻序には、「拙くして淨き紙を贖し、謬ちて口伝を注せり」とあり、同書下巻三十九には、「われ、聞くところに從ひて口伝を選び、善惡に儻ひて盡しく奇しきことを録せり」と

ある。なお、真福寺本、活字本とも「惡」の異体字である「りっしんべん」に「惡」という文字を用いているが、今便宜、「惡」にて本文を作った。

- (11) 承和四年(八三七)十二月八日条に「事由未レ詳。但口伝云、聖徳太子御髮四把、深蔵三于四天王寺塔心底下」(後略)」とあり、同十年(八四三)四月二十一日条に「世人相伝。以三南陵二為三神功皇后之陵」。偏依二是口伝一(後略)」とある。
- (12) 註(9)に同じ。なお、「口」の疊字に「口伝」があることから、この語が十二世紀には使用された語であったことがわかる。
- (13) 菊地仁「口伝と聞書」(『説話の講座2 説話の言説』勉誠社、一九九一年)によると、「口伝」の用例は『日本靈異記』二例、『今昔物語集』一例、『古事談』一例、『宝物集(三卷本)』二例、『十訓抄』一例、『古今著聞集』七例、『沙石集(慶長古活字本)』十四例、『聖財集』十六例、『雑談集』十二例であるという。
- (14) 菊地仁「口伝・秘伝・聞き書き」(三谷邦明・小峯和明編『中世の知と学』森話社、一九九七年)によると、「秘事口伝」の使用例として『中右記』天仁元年(一一〇八)正月八日条「其後及宣覺、八箇秘事口伝等、全無伝他門」が早いという。
- (15) 註(14)に同じ。
- (16) 二日、丙午、辰始許聞書除目資平・大外記敦頼等送之。即資平從内罷出云、遅明諸卿上受領拳策、聞書除書、常陸守藤原通經(後略)」
- (17) 「夜半事了。史俊重送聞書、披見之処」
- (18) 早川庄八「八世紀の任官関係文書と任官儀について」(同『日本古代官僚制の研究』岩波書店、一九八六年)。
- (19) 註(18)に同じ。
- (20) たとえば、天平宝字六年(七六二)正月十八日「右兵衛物部東人解」

の「以前物、頭録申送、以解」(『大日本古文書』五六五頁〜五六六頁)、天平十四年(七四二)三月二十九日「大伴吉人解 申所勘一切経事」の「勘奉経巻数并用紙等事、頭録以謹解」(『大日本古文書』八、十七頁、同年十月十八日「大伴吉人解 申所校千手経用紙事」の「右、所勘巻数并用紙等、頭録、謹解」(『大日本史料』八、一四八頁)など。

(21) 虎尾俊哉「頭録して流布しき」(『日本歴史』二二二号、一九六六年)。

(22) 吉田一彦『日本書紀』の呪縛(集英社、二〇一六年)。

(23) 「或心詔以撰録古今」。或起「意以編次新旧」(『新訂増補国史大系』二十九下)。

(24) 「今被_二右大臣宣_一備。奉_レ勅。採_二拾新修_一。以補_二闕漏_一。討_二覈故実_一。以正_二紕繆_一。筆削功成。撰録周備。宜_二早速施行_一」(『新訂増補国史大系』二十五)

(25) 新編日本古典文学全集『日本書紀』③(小学館、一九九八年)。

(26) 植松茂「古代説話文学」(塙書房、一九六四年)。

(27) 植松氏の四分類は、①伝承者についてある程度記載のあるもの、②比叡山が伝承に関係しているもの、③比叡山以外の寺院が関係しているもの、④寺院と関係がないもの。

(28) 注(5)に同じ。

(29) 原田行造『本朝法華験記』所収説話の諸特徴(上) (『金沢大学教育学部研究紀要』二二、一九七三年)。

(30) 註(29)において、「口承性」を暗示するものは、五、十一、十八、三十二、四十一、五十九、九十、一一〇、一一八、一二八の全十話とされる。

(31) 千本英史「法華験記」(『説話集の世界I』(勉誠社、一九九二年)。同『験記文学の研究』(勉誠出版、一九九九年)に再録)。

(32) 註(10)を参照。

(33) 小峯和明「説話の言説」(『説話の言説 中世の表現と歴史叙述』森話社、二〇〇二年)では、『今昔物語集』に口頭の語りの場があるとする。

(34) 註(5)に同じ。

(35) 『法華玄義』「私記縁起」には「涅槃に若樹若石と明し、今経には若田若里と称す。聖典準遵して、書して之を伝へん。(中略)後代の行者、甘露の門茲に在るを知るべし」(『昭和新聞 国訳大蔵経 宗典部第十一卷 法華玄義』(大法輪閣、二〇〇九年。初版は東方書院、一九三二年)とあり、『涅槃経』に関する記述と、後の世の行者に向けての言葉が書かれているが、行者という限定があり、『三宝絵』と『法華験記』にあるような広く後世の人々という思想ではないことから、『法華験記』の表現は『三宝絵』からの影響が大きいと見るべきであろう。

(36) 鎌田茂雄『中国仏教史』(岩波書店、一九七九年)。

(37) 『仏祖統記』巻第三十九の開皇十三年(五九三)四月条(大正蔵二〇三五 三六〇下)及び同巻開皇十四年条(大正蔵二〇三五 三六〇下)参照。

(38) 『法華験記』の使用状況を見ると、「古老」よりも「故老」の使用の方が多いため、本稿では引用文以外は「故老」を用いることとする。

(39) 岩松博史「古老」小考(『語文研究』七八、一九九四年)。

(40) 蔵持重裕「中世古老の機能と様相」(『歴史学研究』五六三、一九八七年)。

(41) 註(39)に同じ。

(42) 橋本正俊「観音寺院縁起の展開」(『國語國文』六九・二、二〇〇〇年)。

(43) 吉田一彦「聖徳太子信仰の基調」(吉田一彦編『変貌する聖徳太子』

- 平凡社、二〇一一年)。
- (44) 日本思想大系本「第五 叡山無動寺相応和尚」の補注と註(5)による。
- (45) 酒向伸行「相応和尚伝の成立」(『御影史学論集』十九 御影史学研究会、一九九四年)。
- (46) 『群書解題』第四上の多賀崇氏の解説では、本伝は延喜十八年(九一八)から延長元年(九二二)までの間に編まれたとし、景山春樹「葛川明王院と地主神社」(村山修一編『比叡山と天台仏教の研究』名著出版、一九七六年)では、藤原時代末には編纂されていたとするが、註(45)が最も詳細に論じており、説得力があることから、本稿ではこれに従いたい。
- (47) 金敬姫「平安期における法華信仰」(義江彰夫編『古代中世の史料と文学』吉川弘文館、二〇〇五年)。
- (48) 山本彩「相応和尚の幻像」(『叙説』二十七、一九九九年)。
- (49) 堀大慈「横川仏教の研究」(『史窓』三四、一九七六年)。
- (50) 註(49)に同じ。
- (51) 註(5)に同じ。
- (52) 『国史大辞典』、『日本仏教人名事典』(法蔵館、一九九二年)
- (53) 『叡岳要記』上「中堂供養へ六十四代円融院御宇天元三年庚辰九月三日」に「右方ノ導師法務大僧都定照(興)」とある。なお、この記事には総勢二十九名の興福寺僧が招かれており、当時の比叡山と興福寺との親密性が見て取れる。
- (54) 近藤喜博「陽勝仙人傳について」(『かがみ』二、一九五九年)。
- (55) 註(5)に同じ。
- (56) 註(42)に同じ。
- (57) 寛弘四年(一〇〇七)に撰述された『四天王寺御手印縁起』は、四天王寺が新たな寺院経営を見出すために編まれたものであり、
- 四天王寺の伽藍維持と恒常的に布施をしてくれる信者を獲得し、もって財源増加を図るために編まれた(榎原史子『四天王寺縁起』の成立)〈大山誠一編『聖徳太子の真実』平凡社、二〇〇三年)。
- 本話が『法華驗記』に掲載されているのは、多くの信者を獲得するための四天王寺の施策の一つとも評価できよう。
- (58) 拙稿「二井寺説話から見る『法華驗記』と地方寺院」(名古屋国立大学日本文化研究会編『アジアの中の日本文化』ことば・説話・芸能)「風間書房、二〇一九年)。
- (59) 天喜五年(一〇五七)に園城寺僧清算が天王寺別当に補任される以前は延暦寺僧が別当職に補任されていた(藤井由紀子「聖徳太子霊場の形成」〈吉田一彦編『変貌する聖徳太子』平凡社、二〇一一年)。
- (60) 小峯和明「説話の言説」(『説話の言説 中世の表現と歴史叙述』森話社、二〇〇二年)。
- (61) 註(60)に同じ。
- (62) 思想大系本頭注、福山敏男「信貴山と命蓮」(『美術研究』一五二 国立博物館、一九四九年)、田辺秀夫「妙達和尚ノ入定シテヨミガヘリタル記」について(『新日本古典文学大系』三三三 岩波書店、一九九七年)が同様の指摘をしている。『僧妙達蘇生注記』は、天曆九年(九五五)をあまり降らない頃に出羽あたりで書かれたものと考えられ(福山、竹居明男「覚書」『僧妙達蘇生注記』の基礎的考察)『國書逸文研究』十四、国書刊行会、一九八四年)、成立の下限は『法華驗記』が撰述された長久年間とされる(竹居)。なお、蘇生注記については、菅原征子「僧妙達の蘇生譚に見る十世紀の東国の仏教」(1)(2)(同『日本古代の民間宗教』吉川弘文館、二〇〇三年)もある。
- (63) 類似の省略例は、『本朝神仙伝』「陽勝伝」(第十一、第十二)に「事

は別伝に見えたり」「陽勝の別伝に見えたり」がある。

- (64) 註(26)、思想大系本頭注、千本英史「方法としての験記」(『国語国文』五三・十一、一九八四年)、註(31)、大曾根章介「『法華験記』と往生伝」(『説話文学研究』二十、一九八五年)など。なお、原田行造註(29)論文は、睿実周辺の批判派と擁護派の意見とする。原田氏の見解は賛同し得るものである。

- (65) 『今昔物語集』巻第十五「長門国阿武大夫、往生兜率語第四十六」では、該当の箇所は修覚の発言とされていることから先行研究の多くが誤解したものと推測される。

- (66) 植松茂氏は註(26)で、本話について触れ、修覚の死ぬ際に「傍僧が夢に往生を見たというので、その持経者あるいは傍僧が伝承したものであろうか」としている。賛同できる意見である。

- (67) 拙稿「道成寺と『法華験記』―説話の成立と鐘鑄勸進―」(『藝能史研究』二二四、二〇一九年)。

- (68) 註(58)に同じ。

- (69) 村山修一『日本都市生活の源流』(国書刊行会、一九八四年)。

- (70) 藤本誠「『東大寺諷誦文稿』の「堂」と在地の仏教」(同『古代国家仏教と在地社会』吉川弘文館、二〇一六年)。

- (71) 第一〇二、第二十九、第廿二、第四十三、第四十五。

- (72) 藤本誠「在地社会の法会の特徴」(同『古代国家仏教と在地社会』吉川弘文館、二〇一六年)。

- (73) 井上光貞『日本浄土教成立史の研究』(山川出版社、一九五六年)。

- (74) 鈴木啓二「都鄙間交通と在地秩序」(『日本史研究』三七九、一九九四年)、三原康之「寺・堂を場として移動する僧・経師・仏師」(『歴史評論』六六八、二〇〇五年)。

- (75) 藤本誠『古代国家仏教と在地社会』(吉川弘文館、二〇一六年)。

- (76) ブライアン・ロウ「古代寺院のネットワークと人々」(シリーズ

古代史をひらく『古代寺院 新たに見えてきた生活と文化』岩波書店、二〇一九年)。

- (77) 菊地大樹「往生伝・『法華験記』と山林修行」(同『中世仏教の原形と展開』吉川弘文館、二〇〇七年)。

- (78) 関山和夫『説教の歴史的研究』(法蔵館、一九七三年)。