

存在のあり方を決定するもの

——法華経力の一断面——

間 宮 啓 壬

(身延山大学)

前 言

冒頭から恐縮であるが、本稿は、今回の共同テーマである「仏教の靈魂観」そのものを取り扱うものではない。本稿では、一つの生における『法華経』との関わりが、次生のあり方に決定的な影響力を及ぼすという文脈で、『法華経』という經典に対する信仰の一つの様相とその機能につき、取り扱うことになる。その際、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』⁽¹⁾(正式名称は『大日本国法華経驗記』)と、日蓮⁽²⁾(一二二二―八二)の思想・実践とを、主な素材として取り上げる。もとより、鎮源の『法華驗記』と日蓮、いずれにあって、「法華経力」ともいうべき力が、生をまたいで存在のあり方に影響力を及ぼすことは自明視されているわけであり、当然、その力を一つの生から次の生へと媒介する、いわば「靈魂」的なものの存在も前提とされているといえるであろう。とするならば、かくして媒介される「法華経力」を取り扱うことで、本稿も、「仏教の靈魂観」を共同テーマとして開催された二〇〇五年度日本仏教学会学術大会の案内に記されている「先人達はどのような『靈魂

存在のあり方を決定するもの(間宮啓壬)

観』を築き上げてきたのか」「現代社会において仏教はどのような『靈魂観』を示すことができるのか」という問題に対し、まったく間接的な形ではあるが、なんらかの考察のヒントを提供し得るのではないか、と考えている。

一 問題の所在

かつて橋川正氏は、その論考「平安時代に於ける法華信仰と弥陀信仰―特に法華験記と往生伝の研究を中心として―」⁽³⁾において、次の二点を指摘した。

①平安時代の法華信仰と弥陀信仰は、その当時の信仰の実態から把握されるべきである。日蓮と法然、および彼らを祖とする各宗派の色眼鏡を通して見るべきではない。⁽⁴⁾

②ただ、それにしても、平安期の法華信仰・弥陀信仰は、日蓮の法華信仰・法然の専修念仏の前提とみなし得る要素を有していることも確かである。⁽⁵⁾

橋川氏によるこうした指摘をうけて、その後、殊に法華信仰に焦点をあてつつ、①および②の両方にわたって取り扱う論考が出された。それらを発表順に並べみると、次のようになる。

- ・家永三郎「日蓮の宗教の成立に関する思想史的考察」⁽⁶⁾
- ・川添昭二「法華験記とその周辺―持経者から日蓮へ―」⁽⁷⁾
- ・高木 豊「持経者の宗教活動」⁽⁸⁾

家永氏の論考は、主題を日蓮に置いていただけに、①に関する記述は概略的なものに止まり、②に重点を置いたものにならざる得なかったが、川添・高木両氏の論考は、『法華験記』をはじめとする具体的な資料を豊富に引いた実

証的なもので、②の視点を考慮に収めながらも、殊に①について詳しく論じられている。さらに、②の視点はさておき、専ら①の視点に定位して法華信仰を扱ったものに、

・佐々木孝正「本朝法華驗記にあらわれた持経者について」⁽⁹⁾

・鈴木治美「『大日本国法華經驗記』における持経者像」⁽¹⁰⁾

がある。これらは、その標題が指し示すように、鎮源の『法華驗記』に対して詳細な内容分析を行ったものである。

さて、本稿もまた、『法華驗記』を、しかも日蓮と関連づけて取り扱うことになるのだが、本稿の場合、これら諸論考と対象は重なっていても、関心の置き所が異なる点は断っておかねばならない。右の諸論考は、その標題から窺われるように、いずれも、法華信仰の担い手である「持経者」のあり方やその信仰内容・行態に焦点を当てたものである。⁽¹¹⁾これに対して、本稿の場合、関心はむしろ、「持経者」らが担った『法華經』の側にある。より具体的に言うならば、それは、『法華經』を信じ担う者にとって、『法華經』という經典はいかなるものとして意味づけられたのか、という問題意識である。かかる問題意識のもと、『法華驗記』を素材として取り扱うのは、もとより筆者が初めてではなく、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」⁽¹²⁾がある。この論考において、華園氏は次のように述べている。

鎮源が法華經の靈驗を述べるに際して、「(法華)經の力」「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經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、法華經は何よりも「力あるもの」であった。従って、「誦誦」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經が現れ且つ働く

形式を意味している⁽¹³⁾。

華園氏によれば、こうして現れ働く『法華経』の力こそ、担い手も信仰の動機も実に多種多様で多元的である『法華験記』に統一性・普遍性を与えるものなのである⁽¹⁴⁾。

それでは、かかる『法華経』の力、「法華経力」とは、果たしてどのようなものなのか。それは、いかなる仕方でも、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。本稿では、このような問題に対して、ごく限定された試論を展開し得るに過ぎないが、とりあえずは、次のような仕方を取り組んでみたい。すなわち、生をまたいで存在のあり方を決定づける『法華経』の力⁽¹⁵⁾を、『法華験記』および日蓮を主な素材として描き出すとともに、その作業の中で、「宿世」の観念と結びついた法華信仰の様相とその機能に言及してみたい、と思っている。以下、具体的な検討に入っていく。

二 『法華験記』における「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してよいであろう話が、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「醍醐の僧恵増法師」・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「七巻の持経者明

蓮法師」・第八九「越中国の海蓮法師」・第九三「金峰山みたけの転乘法師」

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（三一・五八・七七・七八・八〇・八九・九三）が、まずは提示される。

【B. 夢告】⁽¹⁷⁾

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・衣魚しみ、八九・蟋蟀こおろぎ）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。

存在のあり方を決定するもの（間宮啓王）

【C. 法華經との接触】

『法華經』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、『法華經』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）、『法華經』の持經者を背に乗せて運んだ功德（三六）といった、『法華經』という經典との間にワンクッションを置いて関係を結ぶ、いわば間接的な接触である。もう一つは、『法華經』の中に住んでいた功德（七八）、『法華經』を背負って運んだ功德（二四）、自ら『法華經』を読誦した功德（三一）といった、『法華經』と直接接触するパターンである。このように『法華經』との接触到に直接・間接の別は認められるものの、『法華經』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。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『法華經』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。このように、罪を滅すること、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『法華經』に帰されるのである⁽¹⁸⁾。

一方、前世において、『法華經』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『法華經』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。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、第三二「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Ⅱ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」⁽¹⁹⁾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Ⅱ六五〇～六五六成立）に始まり、『弘賛法華伝』（神亀二年Ⅱ七〇六以降成立）や『法華伝記』（唐代。

存在のあり方を決定するもの（間宮啓王）

成立年代未詳）へと書き継がれていく「崔彦武」⁽²⁰⁾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「法習」）⁽²¹⁾」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習が、「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た。それは、法習が、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、日本にあつては平安中期の『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『法華験記』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」という観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――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観念が、一定のリアリティをも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、現今の状況の由来を、宿世によって説明するという

仕方が、一定の説得力をもつようになった、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今のあり方の由来を、「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、いわば諦めの論理となりかねないものでもあらう。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決してない。身体的な負い目等はもとより、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、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——があるのであり、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て、より充実した現世・来世が期待されるのである。このように、『法華験記』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」の観念を、三世にわたって存在のあり方を規定する法華経力への信仰と「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」⁽²²⁾として提示し得たのだ、といえるであらう。

ところで、『法華験記』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』（『法華験記』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『法華験記』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。⁽²³⁾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、もちろん多少の改変が加えられているが、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。⁽²⁴⁾この点に、筆者は、三世にわたって存在のあり方を決定づける法華経力への信仰が、宿世の観念と結びつきつつ、『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。

三 日蓮の場合

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、再び前向きな生を歩み出す。『法華験記』・『今昔物語集』所収の「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を、実は、鎌倉期の日蓮もたどっている。

我等過去現在未来の三世の間に仏に成らずして六道の苦を受けるは偏に法華経誹謗の罪なるべし。

（『善無畏鈔』、『定遺』四一三頁、一部分原漢文）

この文言からも明らかなように、日蓮にあって、成仏か、あるいは、三世にわたって六道輪廻に留め置かれるかは、「法華経誹謗の罪」の有無にかかっている、とみなされた。「必法華経に非れば謗法等云云」⁽²⁵⁾という文言からも窺われるように、日蓮にあって、「謗法」Ⅱ「誹謗正法」における「正法」の位置に置かれるのは——おおよそ伊豆流罪（日蓮四〇―四二歳）の頃までには——、『法華経』一経へと収斂されることになる。したがって、「謗法」Ⅱ「誹謗正

法」は、日蓮にあつては「法華経誹謗」と同義なのである。

それでは、日蓮にとって、『法華経』に対するいかなる関わり方が「謗法」とみなされるのであろうか。与えられた紙数に限りがあり、具体的に日蓮遺文を引いて示せないのが残念であるが、『南條兵衛七郎殿御書』（『定遺』三二一―三二二頁）を基に整理してみると、日蓮にあつては、「謗ずる」という直接的な行為を伴わず、したがって「謗法」を犯しているとの自覚が当人には伴い難い、次のような三つの様態が「謗法」とみなされていたといえる。

①『法華経』への不信は、当然、「謗法」ではあるが、そうした露骨な事例はむしろ少ない。不信を積極的に表明しないまでも、信を寄せるべき対象にそもそも『法華経』を置かないというあり方が、まずは「謗法」と断ぜられる。

②信を寄せる対象にたとえ『法華経』を置いたとしても、それが信を置くべき対象の一つに過ぎないならば、ましてや、『法華経』への信が他に対する信より劣るものであるならば、そうした信のあり方もまた「謗法」とみなされる。

③これら二様の「謗法」から浮かび上がってくる、あるべき信仰のあり方は、「専持法華」を貫くということである。だが、いかに「専持法華」を貫こうとも、それが「自利」的な域内に終始するものであるならば、それもまた「謗法」に堕するものとみなされる。すなわち、「専持法華」の正統性に気づき得ない「謗法」の徒を放置するのではなく、「専持法華」の正統性に目を開かせるべく、積極的に働きかけるという「利他」的な行いを伴うものでなければならないのである。

日蓮にとって、このような「謗法」は、人々を無間地獄へと導き、救済から隔絶してしまう極めて重い宗教的罪と

して、厳しく指弾されなければならないものであった。

ただし、ここで留意しておきたいことがある。それは、佐渡流罪以前の日蓮にあっては、「謗法」の罪の主体は、概して自己の外側に設定されていた、ということである。換言するならば、佐渡流罪以前の日蓮は、自己以外の人間に「謗法」の罪を見出し、その罪に目覚めさせるべく働きかけていくものの、その罪をみずからの内側に見出し、自己の存在そのものに関わる深刻な事柄として問題化することは基本的にはなかった、ということである。しかし、日蓮五〇歳の折の、竜口法難から佐渡流罪に至る一連の受難体験が、過去無量劫以来抱え込んできた自らの「謗法」罪の明瞭なる「発見」を否定なく日蓮に迫り、さらにその「発見」が、深刻な悔悟と反省を日蓮に要求してくることになる。

実のところ、竜口法難から佐渡流罪に至る体験は、日蓮にとって、自らが仏自身によって予言された、『法華経』の正統なる担い手、すなわち「法華経の行者」であることの証でもあった。というのも、それは、仏滅後の『法華経』の担い手が迫害に晒されることを、『法華経』において仏みずからが予言した「この経は如来の現在にすら猶ほ怨嫉多し、況や滅度の後をや」⁽²⁶⁾「一切世間、怨多くして信じ難し」⁽²⁷⁾といった経文を、自己一身において体現、つまり「色読」するものであったからである。しかし、当のその受難体験が、日蓮を深刻な懷疑に突き落とすことにもなる。果たして、自分は本当に「法華経の行者」であるといえるのか、という疑問である。

但世間の疑といふ、自心の疑と申、いかでか天扶給さるらん。諸天等の守護神は仏前の御誓言あり。法華経の行者はさる（猿）になりとも法華経の行者とがう（号）して、早々に仏前の御誓言をとげんとこそをほすべきに、其義なきは我身法華経の行者にあらざるか。此疑は此書肝心、一期の大事なれば、処々にこれをかく上、疑を強

くして答をかまうべし。

（『開目抄』、『定遺』五六一頁）

『法華經』では、釈尊滅後の法華弘通者は、厳しい迫害に晒される一方で、諸天等の守護にも与り得ることが予言・保証されている。⁽²⁸⁾ならば、それを「色説」してこそ、つまり諸天等の守護を実際に受けてこそ、「法華經の行者」としての証は十全に出揃った、と言い得るわけである。にもかかわらず、日蓮には迫害があるばかりで、諸天等の守護はない。つまるところ、日蓮は「法華經の行者」ではないのではないか。すなわち、仏に予言された存在などではなく、したがって、『法華經』の正統なる担い手でもないのではないか……。

この深刻な葛藤の中で、日蓮は、自身のいわば「宿世」に、「謗法」の罪を見出すことになるのである。

此に日蓮案^{シテ}云、世すでに末代に入て二百余年、辺土に生をうく。其上^ヘ下賤、其上^ヘ貧道の身なり。輪回六趣の間、人天の大王と生て、万民をなびかす事、大風の小木の枝を吹がごとくせし時も仏にならず。大小乗經の外凡内凡の大菩薩と修^シあがり。一劫二劫無量劫を経て菩薩の行を立、すでに不退に入ぬべかりし時も、強盛の惡縁にをとされて仏にもならず。しらず大通結縁の第三類の在世をもれたるか、久遠五百の退転して今に來か。法華經を行ぜし程に、世間の惡縁・王難・外道の難・小乗經の難などは忍し程に、權大乘・実大乘經^ヲ極たるやうなる道綽・善導・法然等がごとなる惡魔の身に入たる者、法華經をつよくほめあげ、機をあなたがちに下し、理深解微と立^テ、未有一人得者千中無一等とすかしものに、無量生が間、恒河沙度^ノすかされて權經に墮^チぬ。權經より小乗經に墮ぬ。外道外典に墮ぬ。結句は惡道に墮けりと深^ク此をしれり。

（『開目抄』、『定遺』五五六頁）

宿世において自らが犯した謗法罪は、「法華經の行者」への迫害としても描かれる。

我無始よりこのかた惡王と生て、法華經の行者の衣食田畠等を奪とりせしことかずしらず。当世日本國の諸人の

存在のあり方を決定するもの（間宮啓王）

法華經の山寺をたうすがごとし。又法華經の行者の頸を刎はねること其数をしらず。

（『開目抄』、『定遺』六〇二頁）

しかし、こうした「発見」の中で、日蓮は、慚愧の念に沈み込んでしまったり、宿世の大罪を如何ともし難いものとして諦めてしまったりしてしまうわけではない。

日蓮は、宿世においてかかる大罪を抱えてしまっている以上、もはや諸天等の守護は望み得ないものとして、詮するところは天もすて給へ、諸難にもあえ、身命を期ぞとせん。

（『開目抄』、『定遺』六〇二頁）

と言い切る。つまり、諸天等の守護はないまま、迫害に晒され続けることを忍受しなければならぬ、というのである。だが、かかる忍受によってこそ、滅罪は果たされることになる。

今ま日蓮強盛に国土の謗法を責れば大難んの来は、過去の重罪の今生の護法に招出きせるなるべし。

（『開目抄』、『定遺』六〇三頁）

とあるように、日蓮は、自らが蒙っている迫害に、「色説」としての意味に加えて、宿世における謗法の重罪が形を取って現世に顕在化してきたものという意味を、さらに付与していく。したがって、それに耐え抜くことによってこそ、自身が「法華經の行者」であることが証明されるのみならず、「生死を離り時は必此重罪をけしはてゝ出離すべし」⁽²⁹⁾という日蓮の願いもまた、満たされることになるわけである。

日蓮が流罪りうざい、今生小苦なればなげかしからず。後生には大楽をうくべければ大いに悦し。

（『開目抄』、『定遺』六〇九頁）

という言葉は、かくして迫害に耐えて滅罪を果たし、信仰を守り抜いてこそ、「後生」において「大楽」、つまり靈山浄土への往詣が叶う旨を記したものであるといえるであろう。

四 むすびにかえて

「現世に対する宿世の制約をしっかりと受け止めつつも、その制約を納得あるいは克服することで、現世のあり方をより充実したものとし、さらには、よりよき来世をも将来し得る」。三世にわたって存在のあり方を決定づける法華経力への信仰をベースに置いたかかる信仰は、このように、日蓮の思索と実践においても、かなり明瞭に見出すことができる——ただし、日蓮の場合、「夢告」による宿世の開示があったか否かについては、何も語られないが——。もちろん、日蓮ただ一人を事例にとつて、鎌倉時代に至っても、こうした信仰が根強く支持されていたことの証拠とすることはできないであろう。しかし、日蓮がその後、いわば「信仰のモデル」ともいうべき「宗祖」として、徐々に影響力を強めていったことを考慮に入れるならば、こうした信仰もまた、日蓮を介して支持を保ち続けていった可能性に思いを致すべきであろう。ただ、この問題を考察するための具体的な材料を、今、筆者は持ち合わせていない。これについては、また別の機会を期すこととしたい。

なお、本稿では、本来ならば、「宿世」の観念それ自体の内容と広がりを実証的に提示する必要があったであろうし、「宿世開示譚」と結びつくのは果たして『法華経』だけなのかという問題にも、本来ならば目を配っておくべきだったであろう。今回、残念ながら取り上げることでできなかったこれらの問題についても、改めての考察を期したいと思う。

注

- (1) 本稿における『法華驗記』のテキストは、井上光貞・大曾根章介校注『往生伝・法華驗記』（日本思想大系七）岩波書店、一九七四年に拠った。引用に際しての訓読も、これに従った。
- (2) 本稿における「日蓮遺文」のテキストは、立正大学日蓮教学研究所編『昭和定本日蓮聖人遺文』改訂増補第三刷、総本山身延久遠寺、二〇〇〇年（以下、『定遺』と略す）に拠った。引用の際、旧漢字は新漢字に改めた。
- (3) 橋川正『日本仏教文化史の研究』中外出版、一九二四年、所収。
- (4) 橋川正『日本仏教文化史の研究』、一四八―一四九頁。
- (5) 橋川正『日本仏教文化史の研究』、一六七頁。
- (6) 家永三郎『中世仏教思想史研究』法蔵館、一九四七年、所収。
- (7) 『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。
- (8) 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。
- (9) 『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。
- (10) 『大崎学報』第一二二号、一九六七年、所収。
- (11) 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）は、素材としてあえて『法華驗記』をはずし、時代的には八世紀から十三世紀初頭に至るまでの幅広い時代を扱ったものではあるが、関心の焦点はやはり「持経者」である。
- (12) 『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。
- (13) 『東北大学日本文化研究所研究報告』第二六集、四五頁、〔一〕内引用者。
- (14) 『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―『日本靈異記』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、『日本靈異記』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「靈異」の概念に、『日本靈異記』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。

- (15) 華園氏自身、本稿においては「宿世開示譚」として紹介する『法華驗記』所収のいくつかの事例を引いて、「法華經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「法華經の威力」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、日蓮の思想・実践をも視野に収めて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らう。

- (16) 「宿世開示譚」の構造を提示する中で挙げられる二桁の数字は、『法華驗記』の第何話に当たるかを示すものである。以下、同じ。

- (17) 「夢」というものが、神仏の世界との交流回路としての意義を持つことを、思想史の立場から積極的に指摘した業績に、佐藤弘夫『偽書の精神史』講談社選書メチエ、二〇〇二年がある。

- (18) 『法華經』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、『日本靈異記』『法華驗記』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―」(『図説・日本仏教の世界③』『法華經の真理―救いをもとめて―』集英社、一九八九年)がある。

- (19) 『日本靈異記』のテキストは、遠藤嘉基・春日和男校注『日本靈異記』(日本古典文学大系七〇)岩波書店、一九六七年に拠った。引用の際の訓読も、これに従った。

- (20) 『大正新脩大藏經』第五一卷、七九一頁上段、四一頁上―中段、七八頁上段を、それぞれ見よ。

- (21) 『大正新脩大藏經』第五一卷、八九頁上段。

- (22) 「現証」という術語は、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

存在のあり方を決定するもの(間宮啓王)

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、それは經典の真理性を証明するものと受け取られたであろう。一般に神仏の靈驗譚や往生伝およびそれに類する文獻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―『日本靈異記』に見る靈力信仰の世界―」、一九頁、括弧内引用者）。

- (23) 『法華驗記』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「『法華驗記』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。

- (24) 『今昔物語集』のテキストは、佐藤謙三校注『今昔物語集』（本朝仏法部、上・下巻）角川文庫（第一八版）、一九八六年を用いた。

- (25) 『上野尼御前御返事』、『定遺』一八九〇頁。

- (26) 『大正新脩大藏經』第九卷、三一頁中段、原漢文。「法師品」第十の經文。

- (27) 『大正新脩大藏經』第九卷、三九頁上段、原漢文。「安樂行品」第十四の經文。

- (28) 例えは、「安樂行品」第十四では、「天の諸の童子は、以て給使を為さん。刀杖も加えられず、毒も害すること能す。若し人惡み罵らば、口は則ち閉塞せん」（『大正新脩大藏經』第九卷、三九頁中段、原漢文）とあり、また、「陀羅尼品」

第二十六では、二聖（藥王菩薩・勇施菩薩）・二天（毘沙門天・持国天）・十羅刹女・鬼子母神らが、釈尊滅後の法華信仰者・弘通者に対する守護を仏前で誓っている。

- (29) 『開目抄』、『定遺』六〇二頁。