

『天竺二往生験記』に関する一、二の覚書

中 前 正 志

『天竺二往生験記』は、天竺の往生人九名の伝から成る小規模の往生伝である。「天親菩薩記」「羅什三藏訳」で、最澄が将来したものと伝えるが、早く『浄土依憑経論章疏目錄』（『長西録』大日本仏教全書）が「偽妄録」として諸書列举する中に本書「天竺二往生伝」を載せるように、「偽書たること明か」（『仏教大辞彙』）で、実際は日本で偽作されたものと考えられる（『続浄土宗全書』16解説や「日本思想大系」7頭注）。ただし、知られる通り、三善為康『拾遺往生伝』（日本思想大系、真福寺善本叢刊）が『天竺二往生験記』を参照しており（巻上1）、同書は平安後期には存在していた。そして、中世には諸書に引用され、近世には注釈書も見られる。それらにおいては概ね、右の伝えをそのまま受け入れているように、同書が高く尊重されている場合もある。あるいは「於三國間」若、緇素、若、貴賤、奇瑞往生類、最夥焉、所謂印度有往生験記等、震且、有宝珠往生伝、……」（『緇白往生伝』序、近世往生伝集成）と、中国・日本の諸往生伝に並ぶものとしてその名が挙げられたりもする。

平安後期には成立、天親菩薩記で、他に類を見ない天竺の往生伝として、小規模で偽書ながらもそれなりに享受されてきたと言ふべき、この『天竺二往生験記』には、高橋伸幸氏による甚だ緻密で重要な研究成果、

『私聚百因縁集』の出典に関する報告」(『中世文学』26、昭56、高橋論文A)

『天竺往生験記』追考」(『札幌大学女子短期大学部紀要』2(通巻22)、昭58、高橋論文B)

(以上二論文とも、江本裕・徳田和夫・高橋伸幸編『散文文学(説話)の世界』講座日本の伝承文学4に再収、三弥井書店、平8)

が備わっている。ただ、まだまだ未解決の課題が多く残されているように思われ、小稿は、それら課題の解決に向けて、右の高橋論文などに導かれながら、偶々気付いた点などを一、三メモしておこうとするものである。

一 『科註天竺往生験記』について

右の高橋論文以前にも、『天竺往生験記』に検討を加えたものが存する。近世期の注釈類である。浄土宗の学僧、袋中上人良定による『天竺往生験記端書』一卷がよく知られている。文中に「從延曆乙至今慶長十七年壬子凡経二八百八年一也」。將二積一此文、大分為三。一積二題名一、二積二作者并訳者一、三分レ文二……と書き始め、題名や作者・訳者について解説したあと、所収の九伝毎に順次注釈している。慶長十七年(一六一二)書写奥書を有する袋中筆『天竺往生験記』写本と合綴された、慶長十八年(一六一三)の識語を持つ檀王法林寺蔵自筆本(後述版本の誤りを訂正し得る箇所が諸所に見られる。横山重『琉球神道記 弁蓮社袋中集』(角川書店、昭45)などに簡略に言及されているが、後日の全文翻刻紹介を期したい)があるほか、袋中七十七歳時点の寛永六年(一六二九)版以下、『天竺往生験記』・聖問『隼疑問決集』と三書合本の形で繰り返し版行されており、その版本に基づく翻刻が、『天竺往生験記』と併せて「続浄土宗全書」第十六巻に収載されている(『天竺往生験記端書』引用は、基本的に自筆本に拠る)。

『天竺往生験記』の注釈には今一つ、右の『天竺往生験記端書』と違って、あまり知られることなく、ほとんど検討さ

れたこともないかと見られる（先掲高橋諸論にも言及されていない）、専称『科註天竺往生験記』がある。『国書総目録』や『仏書解説大辞典』によるに、大谷大学図書館に所蔵される版本しか伝本が確認されていないようである。

大谷大学図書館所蔵版本『科註天竺往生験記』（宗大一一七三〇）は、二巻二冊、袋綴（朝鮮装）。縦二七・七×横一九・四纏の黄土色無地表紙に外題「科註天竺往生験記上（下）」（上冊は双郭題簽に印刷、下冊は打付朱書）、内題「科註天竺往生験記卷上（卷下）」。楮紙。各冊末に、陽刻円形黒印「濃州／上野／御山行基寺」、墨書「真蓮社性（誉）円山」（括弧内一字は下冊のみ有り）。共に前後遊紙なく、上冊三十三丁、下冊三十丁。上冊には、序と、「第一」～「第六」までの六伝の本文・科註を収め、下冊には、「第七」～「第九」までの三伝の本文・科註に、先の『天竺往生験記端書』を併せ収載する。『天竺往生験記端書』を載せたあと、改頁して下冊末（30ウ）に、

此本末書者、文字文点不一準故、集多本正／義理校合之、并加添註科。然不緯華筆、願応／奥旨而已。／
于時／貞享弍乙丑歳五月上旬／東叡山池之泮／大多和善兵衛行板／

という刊記を置く。『天竺往生験記端書』成立の約七十年後、同書が『天竺往生験記』らと初めて刊行されてから約六十年後、貞享二年（一六八五）の刊行と知れる。

『科註天竺往生験記』の序の全文は、

夫以前蹤嘉躅勵レ後昆レ基レ。依レ茲、婆藪般豆菩薩レ廣造レ諸論、昇レ兜率レ禮レ觀彌勒菩薩、殆著レ淨土論レ普勸レ往生、復條レ錄レ西方往生行者祥瑞、号レ天竺往生験記。挙レ世貴レ之、如レ仏經、是深信令レ被レ末代。謂レ哉、誠以増レ信、無レ千金飽レ無レ三万財厭レ以知、皆勸レ志、其最深レ矣。粵余戴盆レ測レ量レ記文、如レ向レ山海。雖然、以レ斗筭器、粗窺レ著述素意、分レ科レ之レ令レ註レ之、云爾。

であり、「條録西方往生行者祥瑞」した『天竺往生験記』を、「普勸往生」める『淨土論』と一対を成す、「婆藪般豆菩薩

『天竺往生験記』に関する二、三の覚書

薩」すなわち天親菩薩の論著とし、「如_二仏経_一」く「挙_レ世貴_レ之_一」んだと記すあたり（傍線部）、誇張もあるかもしれないが、『天竺往生験記』に対する作者の高い評価など窺われて、興味深い。また、『科註天竺往生験記』の尾題のあと（下19ウ）には、

武州江府城都於下谷蘭若專称謹書

と記される。

作者の専称については未詳だが、右記事によれば、先引刊記中の刊行地「東叡山池之泮」とも近接する下谷の寺院にいた僧であるらしい。作者の居住地あるいは刊行年に近い、明暦の大火のことが、

因_二於_三武州江府城下_一源征夷大將軍家綱公御代、明暦三丁酉年正月十八九日、火災暨_二御城_一、余煙滔_レ天_三。城下ノ諸大小臣民屋、悉_レ逢_レ災_三。死人無_レ數可_レ何万_一、毎_二町死骸如_レ山ノ充滿_一。私捨_{スル}諸人無_レ由、依_レ焉_二治世君臣垂_三哀愍_一濟_レ是。焚溺ノ死骸、城東深河_二土葬_一。数万人ノ導師ハ、増上寺遵誉上人評_二宣_一之_レ。……（上27ウ〜28オ）

と、本文中に叙述されてもいる。

また、「例_ハ如_二元祖源空上人台嶺_一趣_ク時母儀_二離別_一請_カ矣」（下11ウ）や「本朝ノ元祖上人專修念仏ノ人也」（下15オ）といった記事が見られ、あるいは、

又浄土布薩式_ニ云、導師ノ之六時礼讚及_レ法事讚等行_レ之_ヲ外_ニ、行_二三十五三昧等_一。是_レ非_二浄土宗ノ之行法_一、即天台宗ノ行法也。強_ニ不_レ專_レ之_ヲ也。（下6オ）

とも記される。これらから見るに、作者は浄土宗の僧であるらしい。

書名中の「科註」の通り、また、先引序の末尾に「粗窺_ニ著述素意_一、分_二科_一之_レ令_レ註_レ之_一、云_二爾_一」と記される通り、科註本の通常のあり方だが、本文全てを掲げつつ割注形式による注釈を適宜加えらるとともに、その上欄に全体の構成を示す科

が記されている。注釈は、種々の書を引用しつつ、また、時折「私云……」「愚謂……」「予謂……」「愚按……」などとして私見を加えながら、施される。引用書は、「大経」「小経」「観経」「往生礼讃」「龍舒浄土文」「往生要集」「安楽集」「西方要決」「往生拾因」「選択」「大経要註記」「三部補注」といった浄土系經典類を初め、「法華経」「法華文句」「止観」「華嚴経」「涅槃経」「増一阿含経」「智度論」「賢愚経」「百縁経」「大清経」「占察経」「黄帝内経」「十王経」などの諸經典類、「高僧伝」「西域記」「仏祖統記」「法苑珠林」「諸経要集」「三宝感応録」「元亨釈書」などの仏教史書や類書、「説文」「爾雅」「釈名」「韻会」「広韻」「漢書」「文選」「遊仙窟」「初学記」「白虎通」「和名」などの外典にまで及ぶ。無論、先行する注釈書であり、先述通り下冊末に付載・刊行されている『天竺往生験記端書』が引用されることも多く、「如_二端書_一」という記事が少なからず見られるほか、「端書_二六時ノ礼時_三出_二義_一。更考_一」（上10ウ）といった記事も見られる。

注釈は概ね、『天竺往生験記端書』よりもかなり詳細。また、『天竺往生験記端書』には見られない、『天竺往生験記』の伝本・本文についての言及を、所々に含んでいる点、意義深い（詳細は後述）。『科註天竺往生験記』は、『天竺往生験記』の享受・注釈の一事例として、同書を理解するうえでの参照文献の一つとして、『天竺往生験記端書』と共に注意されるべきものと思われる。以下の検討においても、適宜参照することになろう。

二 『天竺往生験記』の伝本と本文

『天竺往生験記』の伝本としては、先にも触れたように、袋中『天竺往生験記端書』・聖岡『隼疑問決集』を付載した形の版本が存し、「続浄土宗全書」第十六巻に翻刻されてもいる。寛永六年（一六二九）版を初め、正保二年（一六四五）版・承応三年（一六五四）版・元禄七年（一六九四）版が知られる。寛永六年版のみ版が異なり、同版である正保二年版以下の三本と本文の細部が若干相違している（「続浄土宗全書」も高橋論文も正保二年版以下のものに拠っている。小稿

では、版本は基本的に寛永六年版に拠る。刊記はそれぞれ、寛永六年版「爾時寛永六^己歳仲秋開板之」、正保二年版「時正保二^酉歳仲秋吉辰」、承応三年版「承応三^甲年正月吉日／吉田庄左衛門刊行之」、元禄七年版「元禄七甲戌年六月吉日／書肆藤田八兵衛壽梓」。写本は、先に触れた、版本以前の慶長十七年袋中筆写本をまず挙げ得るが、細部に相違が見られるものの版本と大差ない。龍谷大学図書館蔵写本（未見）も、高橋論文Bによれば、書写の時期は不明ながら「現版本と同一系統」のものであるらしい。また、『国書総目録』にも登載されていないが、大谷大学図書館にも写本（餘大七二六〇）が所蔵される。『九品往生阿弥陀三摩地集陀羅尼經』『仏説阿弥陀三昧海經』と共に合写されており、『天竺往生験記』のあとに「元禄三庚午年 恵空叟」。やはり、版本と同様の本文になっている。

ところが、『私聚百因縁集』巻一『普通唱導集』巻下末『大経直談要註記』巻二十『墜囊鈔』巻九など、鎌倉・室町時代の文献に引用・享受された『天竺往生験記』は、右の如き版本系の諸本とはかなり異なる本文を有する。その点、先掲高橋両論文に示されている。そして、高橋論文Bは、早稲田大学図書館所蔵の写本（ハ4―二七六二）を紹介・検討し、明治期の写本ながらその本文が、版本系のものとなっていて、右の諸文献に引用・享受された本文に近いものになっていることを明らかにした。鎌倉から室町にかけて行われていた、より本来の姿に近いと見られる本文を持つ伝本が、見出されたこと、『天竺往生験記』の検討にとって極めて意義深い。

ただ、高橋論文には重要な箇所などの紹介が漏れている面もあるようなので、同論文と重複する部分も多々あるが、次に、改めて早大本の概要を記述しておく。

袋綴写本一冊。縦二三・八×横一六・二糎。橙色表紙に外題「天竺往生験記」（書題簽）。白紙の前遊紙一丁のほかは、版心下部に「國書刊行會」と印刷された原稿用紙（一枚二三字×二〇行）六枚より成る。前遊紙表に朱印「明治四十一年一月十二日購入」。第二丁表（扉）の第八〜十行に、

天竺往生験記

僧妙達蘇生注記

天治二年

沙門智印筆記

主州俗聖超請十土箇條

と書く（第一丁裏以下とは別筆）。列举された書名のうち「天竺往生験記」以外は、縦線によって抹消されている。第一丁裏に、「天竺往生験記 釋氏求法沙門智印之本」（第六行）「天親菩薩記 阿弥陀佛百返受」（第八行）。第二丁表の第五行から本文、その前、第一行に内題「天竺往生験記」、内題下に小字で「天親菩薩記」、第三行下に「羅什三藏撰」。一方、本文の後には、本書の伝来についての記述などが、

*日本新入唐沙門傳教以延曆年中從大宗 欣持來也。門徒可披見之。

南无阿弥陀佛百万遍
龍花寺常住斷殺人也歸事

と見える（版本には「延曆廿四己入唐帰朝沙門最澄」のみ）。そのうち第一行目*は第五丁裏第十行に書かれ、続く二行目以下は、第六丁表冒頭部に貼付された紙片（「國書刊行會」用箋を切断したもの）に書かれている。そして、第六丁表の第一行には、第一マスに「イ」とだけ書かれ、しかもそれが二本の斜線で抹消されている。右引第二行目第一字の「徒」を書こうとして途中で止め、それ以下は第六丁表に紙片を貼付し書写した、ということなのであろう。結果、第六丁一紙は後遊紙の如くになっている。なお、第六丁裏にも紙片（方眼紙）が貼付され、「5年10月」と記されている。布製帙に収められ、同帙に「天竺往生験記 國書刊行會原稿」と書いた紙が貼付されている。

右の中で最も注目されるのは、第一丁表に「天治二年／沙門智印筆記」、第一丁裏に「釋氏求法沙門智印之本」と見えることである。どういうわけか、高橋論文には、前者を含む第一丁表の記事全体についての言及が見えない。しかし、同

『天竺往生験記』に関する二、三の覚書

記事は、重要な意味を持ち得るのであつて、それによるならば、早大本は、智印によって天治二年（一一二五）に書写された本に連なるものであり、無論、明治期までの間に転写を重ねていて誤写などによる変改を種々受けているかもしれないが、基本的には天治二年の写本の本文を受け継ぎ、概ねその姿を止めているものと見ることができよう。とすれば、先述通り、高橋論文にて注目され重視された早大本の重要性が、一層強く確認されることになる。引用などされた例は種々あるものの、書写されたという記録も写本も中世以前には見出し難い状況のなか、院政期にまで遡る天治二年の書写記録と、その書写本文の伝存というのは、『天竺往生験記』を検討するうえで圧倒的な重みを持つこと、言うまでもない。その系統の本文が天治二年の時点で行われていたのならば、早大本は、鎌倉室町の享受資料と一致しておかしくない、そういう年代上の裏付けを得ることもなる。また、先述した『拾遺往生伝』における『天竺往生験記』の参照は、同書の享受例としてやや突出して古いように思われたが、早大本は、それに近い時点での書写・享受のあったことを示すことになり、その点でも意義深い。さらには、『拾遺往生伝』の参照例と合わせ、『天竺往生験記』が当時においてかなり普及していた状況を窺わせさえするだろう。

高橋論文は、第一丁裏に見える「智印」に、第六丁表貼付紙片所載の右引記事に見える「龍花寺」を合わせて、「ともに不明であるが、百萬遍念佛の僧侶・寺院でもあらうか。識者の御教示を乞ふ」と述べている。智印という人物は、『権記』寛弘八年（一〇一一）六月二十五日条などにその名が見えるが、「天治二年」「筆記」（第一丁表）というのは年代が合わない。高橋論文が記す通り「不明」としか言えないが、ただ、先に挙げた早大本第一丁表の記事が、縦線を引いて抹消されてはいるものの、「天竺往生験記」と共に列挙された二書「僧妙達蘇生注記」「三州俗聖超請十二箇條」も、「天竺往生験記」と同様、「天治二年」に「沙門智印」が「筆記」したものであることを示しているようである点、注意される。実際、それら二書はいずれも、「続々群書類従」第十六卷（明42）に翻刻が収載されていて、そのうち『三州俗聖超

請十二箇條』の方の末尾部に「天治貳年十一月二日書了僧智印之」（『三州俗聖起請文』の後、「有願文云佐」の前）「天治貳年十一月七日書之／釈氏求法沙門智印之者也」（『有願文云佐』の後、最末尾）と、早大本第一丁表に記す通りに見える。この天治二年智印書写本の『三州俗聖超請十二箇條』が、「天竺往生驗記」と共に第一丁表に掲げられた「三州俗聖超請十二箇條」であるに違いあるまい。また、「続々群書類従」第十六巻収載の『僧妙達蘇生注記』も、末尾に「天治貳年十月晦日書了一交之」と記される。早大本第一丁表の記事「天治二年／沙門智印筆記」と、「智印」は見えないが、「天治貳（二）年」の方は合致する。この続々群書類従本『僧妙達蘇生注記』についても、早大本の記事を当てはめて、「天治二年」に「沙門智印」が「筆記」したものと認めてもいいだろうか。そうであるならば、『天竺往生驗記』を書写した智印は、同時に『三州俗聖超請十二箇條』さらに『僧妙達蘇生注記』をも書写していた人物ということになる。

右の『三州俗聖超請十二箇條』と『僧妙達蘇生注記』を、「続々群書類従」第十六巻は、連続して掲載し、その「例言」に各々について「黒川氏蔵天治二年影写本を採収す」「天治二年の写本……黒川氏蔵影写本を採収す」と記す。いずれも、散逸していて今は所在が知られないようだが、黒川本に拠って翻刻がなされている。共に天治二年写で、共に智印による書写であったかと思われ、両書の写本が、共に黒川蔵本中であって、それらを、「続々群書類従」第十六巻が連続して翻刻掲載している、ということになる。両写本は、一連のものとして存在していた可能性が高いであろう。そして、そのことと、早大本第一丁表に、抹消されてはいるものの「僧妙達蘇生注記」と「三州俗聖超請十二箇條」が並んで、「天竺往生驗記」と共に列挙されていることは、無関係ではないように思われる。推測するに、「続々群書類従」第十六巻が翻刻に際して依拠したのも、早大本が書写しようとしていたのも、同一の黒川本の天治二年写本だったのではないか。さらに、早大本が実際に書写した『天竺往生驗記』もまた、同じく天治二年智印書写本であって、『三州俗聖超請十二箇條』『僧妙達蘇生注記』のそれら黒川本と一連のものとしてあったのではないか。例えば、『天竺往生驗記』『僧妙達蘇生注記』

『三州俗聖超請十二箇條』の三書を合写した天治二年智印写本（あるいはその転写本）一冊が、黒川蔵本の中にあつたのではないか。早大本も「続々群書類従」も共に、それに依拠したのであり、早大本第一丁表が三書名を列記しその下方に「天治二年／沙門智印筆記」と記すのは、その合写本の表紙もしくは扉に記されていたものをそのまま書写した（そして、転写しなかった「僧妙達蘇生注記」と「三州俗聖超請十二箇條」は縦線を引いて抹消した）ものではないだろうか。

右のように推測する時注目されるのは、先引通り、早大本の最末尾、第六丁表に貼付された紙片に、「南无阿弥陀佛」と書いた下に「龍花寺常住断穀人也躰事」と記されていることである（「龍花寺」について高橋論文Bが「不明」とすること、先述通り）。それは実は、「続々群書類従」収載『僧妙達蘇生注記』の冒頭に、

僧妙達蘇生注記云、龍花寺常住断穀人也躰事多歟
本口八行者破也、越後国人也、

と、傍注として見える記事である。本来『天竺往生験記』とは無関係のそんな記事が末尾に紛れ込んでいることは、早大本が三書の合写本に拠つたのではないかという、少々飛躍しているかに見える右の推測の、しかし決して不当でないことを示唆しているだろう。第一丁表において「天竺往生験記」に次いで掲げられていたのは「僧妙達蘇生注記」であつて、両者がその順序で連続して合写されていたために、『僧妙達蘇生注記』の冒頭の傍注が、『天竺往生験記』の末尾に竄入したものと考えられるからである。なお、先引通り、『僧妙達蘇生注記』の末尾に「天治式年十月晦日書了一交之」、『三州俗聖超請十二箇條』の末尾部に「天治式年十一月二日書了」「天治式年十一月七日書之」とあつた、その日付から、それら両書が合写されていたなら、早大本第一丁表に列記された順序の通り、『僧妙達蘇生注記』が『三州俗聖超請十二箇條』よりも先であつたろうことも、確認し得る。

また、合写本において、その『僧妙達蘇生注記』よりも前に『天竺往生験記』が書写されていたらしいことから、両書が智印により書写されたのは、天治二年の中でも、『僧妙達蘇生注記』が書写された「十月晦日」（先引傍線部）よりも

前であることが推測される。さらに、『僧妙達蘇生注記』と『三州俗聖超請十二箇條』の書写月日が右引傍線部通りかなり近いことから類推するに、『天竺往生験記』が書写されたのも、『僧妙達蘇生注記』の書写月日「十月晦日」に相当に近い時点であつたらうか。

以上あれこれと詮索してきた早大本が、版本系のもとは異なる本文を有すること、右に述べた通り、高橋論文Bの既に指摘するところである。ところで、先述の『科註天竺往生験記』は、『天竺往生験記』の本文全体を掲げているが、それは基本的に、版本系の本文となつている。しかし、例えば、第6伝についての注釈の部分に「提婆山、異本ニハ曰提羅仙ト」と見えるように、数箇所に亘つて「異本」をも参照している。第6伝に立伝された人物を、版本では「提婆山」としており、『科註天竺往生験記』は、それに従つて『天竺往生験記』の本文を掲げている。そのうえで、それに対して「異本」では、「提羅仙」になつてると注釈しているのである。では「異本」とは何かと言へば、右の早大本では「提一仙」「一」は「羅」か、『私聚百因縁集』（すみや書房刊版本影印）の引文では「提羅仙」となつており、『科註天竺往生験記』は、こうした早大本系統の本文か、あるいはやはり「提羅仙」とする袋中筆写本を、「異本」として参照しているらしい。

また、第1伝の中の「從_レ生年十二_二」についての注釈部分には、

流布ノ本ト与_三異本_二不同。出_ハ異本_一、二十三ト二十一ト両本アリ。難_レ決_ニ邪正_一。今任_テ流布之本_二加_レ註。若任_ハ流布_一、十二ハ童子ノ位、若爾_ハ恐_ク上_ノ之字、書写ノ人可_レ云_レ脱_ト。両本ヲ考_ルニ、異本ノ説可_レ云_ニ昭然_ト。不_レ分_ニ邪正_一。流布ノ本ノ依_ニ二十二_一加_レ註ヲ。南北_ハ任_レ人ノ意_ニ云_ニ云_一。

とある。年齢が問題になつてはいるのだが、版本はそれを「十二」としており、その版本系の本文を「流布ノ（之）本」と称しているらしい。それに対して、「二十三」とするものと「二十二」とするものと、二種の異本が存する、と記している（傍線部）。実際、早大本では「廿三」、袋中筆写本では「二十二」となっており、『科註天竺往生験記』は、版本とは異

なる本文を有する、そのような「異本」を複数種参照していたようである。

その他、「異本」に言及する箇所は、次の通り。

・第6伝「郎從^テ」について「郎ハ異本ニ即^チ」（版本・早大本・袋中筆写本「郎」『私聚百因縁集』「即^チ」）

・第6伝「與^ニ翫^ス之^ヲ」について「與^ハ異本ニ興^ニ玩。予謂^ク、異本書写ノ謬^ニ敗。但^シ、雖^{トモ}言^ハ異^ナルト、於^レ義^ニ無^レ失^ハ敗。例^ハ如^シ譬^ノ積^キ橋^ノ」

（版本・『大経直談要註記』（浄土宗全書）「與^ハ翫[」] 早大本・『私聚百因縁集』・袋中筆写本「興^ニ玩[」]）

・第7伝「有^ニ貧^人」について「異本ニハ云^ニ貧^女ト」

（版本・早大本・『普通唱導集』・袋中筆写本「貧^人」『大経直談要註記』「貧^女」）

・第7伝「名^曰提^韋」について「異本ニハ曰^ニ提^壽ト」

（版本・『普通唱導集』・袋中筆写本「提^韋」 早大本「提^婁」『大経直談要註記』「提^壽」）

さらに、第9伝について、「弥^ヨ著^{シテ}寂^静ノ友^ニ」と本文を掲げて「愚^按ル^ニ、流^布ノ本^ニハ云^ニ家^静友^ト。書^写ノ謬^リ敗。今^マ任^ニ文理^ニ寂^静ト改^ム焉^ヲ。更^ニ可^ニ思^ハ忖^ス」と注した箇所が見られる。基本的に流布本によって掲げている本文を、この箇所については流布本の誤写と見て改めた、と言う。問題の箇所、確かに版本は「家^静友[」]となっており、それを訂正したのだから、早大本も『私聚百因縁集』も「寂^静友[」]となっているから、『科註天竺往生験記』が独自に考え出したことではなくて、そう記す異本の本文を見て訂正したものかと推察される。掲げられる『天竺往生験記』の本文は、先述通り、基本的に版本系の本文に拠っているが、中にそれとは異なる箇所がいくらか見られる。依拠した本文がそうになっていたとも考えられるが、右の場合と同様、異本を参照して改めた結果である可能性が考えられるところであろう。前節に引用した『科註天竺往生験記』の刊記の中に「此本末書者、文字文点不一準故、集多本正義理校合之、并加添註科」とあるのは、そう

した校訂作業の行われたことをより強く思わせましょう。とすれば、特に注記されていなくても、版本と異なる箇所は、『科註天竺往生験記』の見ていたいずれかの異本の本文を伝えている可能性が低いことになる。実際、例えば、版本が「レ其身不レ反」とする第1伝の本文を、『科註天竺往生験記』は「其ノ身不レ變」として掲げ、特に注記しないが、それは、早大本や『私聚百因縁集』に確かに「其身不レ變」と見られる本文である（袋中筆写本も「レ其身不レ變」）。

高橋論文Bは、版本と早大本、さらに鎌倉・室町の諸文献に引用された本文を対照させ、『天竺往生験記』の本来の本文を復元しようとしているが、そうした作業を行う場合、右のような『科註天竺往生験記』も、異本が参照されている箇所は多くはないけれども、いくらか補助的にでも活用することができであろう。例えば、右に掲げたうち第7伝の「貧人」について、版本・早大本・『普通唱導集』いずれも「貧人」であるのに対して、『大経直談要註記』が「貧女」と記すことについて、高橋論文Bが「猶、『貧人』を『貧女』とせる『大経直談要註記』の本文は必ずや誤りならん」とするのは、確かにその通りだと考えられるが、ただ、『科註天竺往生験記』が「異本ニハ云貧女ト」としていて、「貧女」とする異本の存在を伝えているので、『大経直談要註記』だけでなく、その誤った本文がある程度行われていた可能性は考えられるところであろう（ただし、先に触れた通り、『科註天竺往生験記』は『大経直談要註記』を参照することと少なくともいから、『大経直談要註記』の引く本文を見て「異本」と称している可能性も考えられる）。また、第9伝中の「家静友」と「寂静友」について、高橋論文Bが「刊本系の『家』は『寂』の誤写である」とするのは、右の通り、より早く『科註天竺往生験記』が既に指摘していたことだったということになる。

三 『天竺往生験記』の位置と性格

ところで、日本の往生伝について概説されるような場合、『天竺往生験記』が大きく取り上げられることはないし、そ

れどころかその書名が挙げられることすら少ない。往生伝の流れのなかでの『天竺往生験記』の位置、また、同書の往生伝としての性格、といった問題が、本格的に論じられたこともほとんどないように思われる。先の高橋論文も、『私聚百因縁集』の出典研究や、『天竺往生験記』の享受研究あるいは本文研究といった観点から成されたものであって、上のような問題の検討を行ったものではない。

一つには天竺の往生伝であるため右のような事態になっているのかとも思われるが、しかし、既に指摘されていて小稿冒頭にも触れたように、「天親菩薩記」「羅什三蔵訳」というのは信用できず、『天竺往生験記』が日本で偽作されたものであるとするならば、同じく日本製の往生伝として、『日本往生極楽記』以下の往生伝の流れの中に、より正當に位置付けられるべきではないかと思われる。無論、日本の往生人の伝を集成した往生伝とは自ずと同列に扱えない面があるが、日本製の往生伝ということでは何ら区別されるべきものでなく、日本における往生伝制作という観点からは、全く同等に扱われるべきものであろう。

しかも、先にも触れた通り『拾遺往生伝』が『天竺往生験記』を参照しており、「十一世紀末までには成立してゐたのみなければなるまい」（高橋論文B）という、早い段階の往生伝である。その『拾遺往生伝』に近い天治二年（一一二五）には『僧妙達蘇生注記』などと共に書写・享受されていたらしいことも、先述通り今回新たに窺えた。仮りに『続本朝往生伝』よりも遡り得る時点での制作ということになれば、ほとんど日本の往生伝制作の始発ということも関わりかねないであろう。あるいは、『日本往生極楽記』以前の成立ということも、可能性としては全くないわけではなからうか。その場合、『日本往生極楽記』は、なお日本の往生人を対象とした往生伝の嚆矢ではあり続けても、日本製の往生伝の嚆矢の座は『天竺往生験記』に譲ることになる。もっとも、『日本往生極楽記』は、その序において先行の往生伝として中国の往生伝は挙げるが、『天竺往生験記』は挙げないから、『日本往生極楽記』の時点では『天竺往生験記』は存在してい

なかつたと見るのが妥当かもしれない。いずれにせよ、日本の往生伝制作の始発時期とも言い得る段階の往生伝として、『天竺往生験記』はもつと注目されていいもののように思われる。

また、『日本往生極楽記』を始め、その前後には『日本靈異記』『大日本国法華経験記』『本朝神仙伝』など、中国の類同書に触発されて日本の事例を集成した作品が見られるが、『天竺往生験記』は、日本の側ではなく、中国の往生伝から遡って天竺の方に注目、その事例を集成したものと言うべく、そうした作品としても注目されよう。『拾遺往生伝』は、『天竺往生験記』を「天竺往生記」と記しているが、その書名は「日本往生極楽記」と対応するようでもあり、中国往生伝を挟んでその向こう側に、「日本」の「往生極楽」の「記」に対する、「天竺」の「往生」の「記」を構築しようとしたものとも言えるだろうか。

しかしながら、注目すべきだと言っても、『天竺往生験記』の特徴を見定め、往生伝の流れの中に正しく位置付けるとするのは、なかなか難事である。どこで誰が如何なる資料をもとに編纂したものなのか、現時点では不明であるし、本文も先述通り、本来の姿を窺わせるとは言え明治期の写本があるのみで、信頼し得る古写本が現伝しておらず、版本は当初の本文とかなり異なる。そんなことが障害ともなって、従来右のような問題が必ずしも充分に検討されずにきたのである。小稿にも無論、そうした問題に正面から取り組むだけの準備があるわけではない。ただ、その準備の一端にでもなることを期待しつつ、取り敢えず以下、『天竺往生験記』の基本的特徴などについて、思いつくままに粗々メモしておくこととする。⁽⁶⁾

まず、各伝の冒頭部に、『天竺往生記験記』の一つの特徴が認められる。九伝の冒頭部を、

- 1 西天竺有王子、名曰阿私哆。……〔人名、『私聚百因縁集』や寛永六年版では「阿私多」、正保二年版等「阿私陀」〕
- 2 中天竺有一婆羅門、名曰乾利。……

3 西天竺。有貧女、名曰瑠那哥。……『大經直談要註記』では、「名」ナシ、人名を「瑠那哥」とする。版本では、「竺」ナシ、「琉」を「瑠」とする

4 南天竺有一沙弥、名曰悉多奢。……〔傍点部、版本にナシ〕

5 西天竺有一、名曰達龍蘇。……〔傍点部、『私聚百因縁集』や『大經直談要註記』では「一俗」、版本では「俗」。人名、『私聚百因縁集』では「青龍蘇」、『大經直談要註記』では「達蘇」

6 中天竺有一大臣、名曰提一仙。……〔傍点部、版本にナシ。人名、『私聚百因縁集』や袋中筆写本では「提羅仙」、『大經直談要註記』では「提羅山」、版本では「提婆山」

7 東天竺有一貧人、名曰提婁。……〔「一」、版本にナシ。「人」、『大經直談要註記』では「女」。人名、『普通唱導集』や版本では「提婁」、『大經直談要註記』では「提壽」

8 南天竺有一沙門僧。常水燒風色。……〔版本では「一」ナシ、「燒」を「煙」とする〕

9 北天竺有一童子、名曰王弥。……〔「一」、版本にナシ〕

と列挙すれば明らかのように、そこには、「a」天竺有（一）b、名曰c。……という一定の形式を看取することができる（版本では、右の各伝冒頭部のさらに前に「第一」「第二」などと記す。袋中筆写本では、各伝冒頭右上の天部余白に小さく「第一西天竺……」などと記しており、版本の前段階としての同本の性格を窺わせようか）。冒頭のaには五天竺の中のいずれかを示す「中・東・西・南・北」のうちの一字、bには立伝された人物の階層・基本的性格、cには同人物の名が、各々はいる。何天竺のことであるのかというのが、特に強調されるような形式である、と言えるだろうか。

ただし、第8伝だけがやや異例である点、気に掛かる。「南天竺有沙門僧常水煙風色」という、早大本とほとんど同じ本文に訓点を加えた版本の本文を、『科註天竺往生驗記』が「南天竺有沙門僧常水煙風色」と読み換えるのは、「僧常」

を人名と捉え、右のような各伝冒頭部の形式を、第8伝にも何とか当てはめて解釈しようとしたものと見られる。『科註天竺往生験記』のこの解釈は無理があるだろうが、しかし確かに、第8伝だけが異例であるという不自然さを解消したいという欲求は、『天竺往生験記』の読者が少なからず抱くものである。だが、その欲求を満たすのは難しく、上引第8伝冒頭後半部の「常水煙風色」が「此事未考」(『天竺往生験記端書』、ただし「私推云……」と続けてはいる)「よくわからない」(高橋論文B)とされるから、そこに本文上の問題があつて、結果、冒頭部の一定形式から外れることになつたのではないかと、という可能性が考えられるくらいである。

右の各伝冒頭部の形式のうちaには、全九伝中「中」がはいるのが二伝あり、以下、「東」一伝、「西」三伝、「南」二伝、「北」一伝と、五つ全てがほぼ均等に見られ、しかも、同じものが連続することもない。ある程度意図して、五天竺各々の地域の人物の伝が、偏りなく満遍なく配されているものと見られる(『天竺往生験記』を、例えば『二藏義見聞』巻八〈浄土宗全書〉は「五天。往生験記」、『為盛発心因縁集』〈室町時代物語大成〉は「五天竺ノ往生記」と称している)。また、第5伝のbにあてはまるのが本来、『私聚百因縁集』などが記す通り「俗」であるならば、あるいは、先述通り第7伝の場合、「貧女」でなく「貧人」がbにあてはまるならば、bに該当する語は、全九伝の間でどれ一つとして同じものはない。すなわち、「僧俗高下老少貧福併以往生」今文挙^レ少撰^レ多(『天竺往生験記端書』)「僧俗・貴賤・男女をとりまぜて広く収録している」(『浄土宗大辞典』)、ということ(第3伝の「貧女」と第7伝の「貧人」は近いが、第7伝の場合が男だとすれば性差があることになる)、この場合は明らかに、意図的な配慮・措置がなされたものであろう。

各伝の記述は、概して素朴で簡潔。内容的には、往生の要因あるいは遠因となつた生前の行業(臨終時の行業など含む)と、臨終の前後に現れた瑞相と、どの伝もほとんどそれら両方で構成されていると言つてよい。例えば「参議左衛門督大江音人卿者、大同後阿保親王之子也。早遂儒業、高昇公卿、歴大弁居大理。自少日才名被世」(『続本朝往生伝』5)とい

うような、往生と関わってこない経歴・事跡あるいは出自についての記述は、『天竺往生験記』では、「中天竺有一婆羅門、名曰乾利。有十三人子。六十三其身従家出西行十二里……」（第2伝）を唯一の例外として挙げ得るくらいである。また、例えば「心在慈悲、面無瞋色」（『日本往生極樂記』18）、「性素正直。心離諂諛」（『拾遺往生伝』卷中15）というような、往生人の性質に関する記述も、全くない。年号や年代を示すような記事も、やはり見られない。

一例として、第6伝の全文を掲げてみる。

中天竺有一大臣、名曰提一仙。殿前治方町池、殖蓮花年々供諸寺、或買漁人之魚放此池。自及侍女郎従共興玩之。仍彼大臣、命終之期七日以前、居別室沐浴著淨衣、住正念常行三昧。其日辰時、向西方、高聲稱南无阿弥陁佛。聲佛不終、紫雲遶四方。北頭西面、五十九年遷化。手結弥陁定印矣。

〔傍点部「賈」は、版本など「買」。実線部「興玩」は、版本と『大経直談要註記』では「與翫」。波線部「常行三昧」は、版本では「行三念仏三昧」、『私聚百因縁集』『大経直談要註記』にはこの前後ナシ。実線部「聲佛不終」は、版本「声未レ終』『大経直談要註記』「声不レ終」、〔佛〕は早大本の衍字（高橋論文B）。実線部「北頭西面」は、版本と『私聚百因縁集』では「頭北面西」、袋中筆写本では「北頭面西」〕

蓮花を植えて諸寺に供えたり、魚を買って放つたりした、池をめぐる生前の行業、臨終前七日間の常行三昧、臨終時の念仏や定印、そして紫雲の瑞相、と、右に述べた通りの内容構成になっていよう。なお、蓮花を供養したことと、紫雲の瑞相が現れたこととの組合せは、例えば『日本往生極樂記』40に、

近江国坂田郡女人、姓息長氏。毎年採筑摩江蓮花、供養弥陀仏、偏期極樂。如此数年、命終之時、紫雲纏身矣。と見えるところである。

生前の行業としては、第2伝の末尾に殊更「諸方衆生尚可念佛」と記す（この記事、『大経直談要註記』にも見えるが、

版本にはない)点、まず注目されるところであつて、当然ながら、他にも「念佛」が、多くはないが見られる。同じ第2伝の「只點十五日、面向西方合掌、念阿弥陀佛名」のほか、第1伝「相從親僧父方聞行三時念佛」や先引第6伝「向西方、高聲稱南无阿弥佛」(波線部)。いずれも称名念佛である。さらに、全九伝の後に付された末尾記事(後出)には、念佛を重視する見方が、より顕著に端的に見られる。

先の第6伝には、『天竺往生験記』中唯一の事例であるのだが、「常行三昧」(波線部)が見える。ただし、先に注記した通り、版本では「念仏三昧」と改変されており、『私聚百因縁集』『大經直談要註記』ではその前後の部分が存しない。この点について、高橋論文Bは「この『常行三昧』は、浄土宗系列ではなく天台宗系の行である故に、この一句を含む文章全体を削除し、……臨終作法を自宗派に叶つた形に聖聰は改めたものであろう。『私聚百因縁集』の方もこの聖聰に近く、……一方、刊本系は、……これもやはり浄土宗的な手が加はつたことを示すものと考へては僻目であらうか」とする。ここに説かれる通りで、本来の本文が天台宗系の「常行三昧」であつたならば、一例だけではあるけれど、その存在は、いつの時点で加えられたものであるのかは不明ながら、先引『天竺往生験記』伝来記事「日本新入唐沙門傳教以延曆年中從大宗欣持來也。門徒可披見之」とも思い合わされて、『天竺往生験記』が天台宗系の環境の中で成立したものであることを特に窺わせているであらうか。

施行と言ひ得るものが四伝に亘つて見えるのは、印象深い。先引第6伝に蓮華を植えて諸寺に供えていたとあつたほか、第3伝「至念佛行者許、或洗衣鉢或備食味」第7伝「造筵薦疊施入諸寺」第9伝「參詣先常院供香花奉仕三万二千僧衆」(傍点部、版本及び『私聚百因縁集』では「無」)。また、第2伝「其在世行儀、髮中卷籠一寸弥陀画像」(版本では、傍点部「髮」を「髻」とし、傍点部「画」ナシ)第5伝「以柏一寸造白檀弥陀、安置髮中額上」(傍点部「髮」は、版本及び『大經直談要註記』では「髻」、傍線部「額上」は、版本にナシ)と、髮(髻)中に一寸の阿弥陀像を籠めていたと

というのが二伝に見えるのも、目に付く。『璫囊鈔』(臨川書店刊影印) 卷九—十七「ミダノサウツアンチンケイチウニ 弥陀像安ニ置ニ髻中ニ往生例事」の引く『天竺往生驗記』末尾記事にも「作ニ弥陀像ニ安ニ置ニ髻中ニ一輩」(後出早大本末尾記事B末「作弥陀」以下に続くべき記事)。「大経直談要註記」では、「画ニ作仏像ニ」して極樂往生した例として、右の第2伝と第5伝を掲げている。

臨終の「正念」は、第2伝「ニ无散乱之心、住正念」(傍線部、版本にナシ) 第3伝「心住正念、身静床上」 第6伝「住正念常行三昧」 第8伝「住正念、向西合掌遷化矣」(版本では、傍点部ナシ、傍線部を「念仏」とする)と、いずれも「住正念」という形で、四伝に見られる。夢は二伝に見える。二例とも、往生の予兆として、往生人あるいはその周辺の人物によって見られた夢である。そのうち第9伝に見える夢は、「夢中見金色光、聞金人言語。又、或時、從左右脇生玉色羽、向西見飛行者」(傍線部「玉色羽」は、版本では「五重羽」、『私聚百因縁集』では「五色羽」、本来は「五色羽」か。傍線部「見飛行者」は、版本では「飛行者見」、『私聚百因縁集』では「見飛行也」)で、後半と同様のものが、例えば「夢左右腋各生羽翼、向西飛去。……」(『日本往生極樂記』26)と見えたりする。

往生の瑞相として見えるのは、紫雲、音楽、異香、蓮華など。そのうち蓮華に関するものが、特に目立って見える。次の通り、全九伝のうち過半数の五伝に出てくる。

・命終之後、現合掌指端生青花華一莖。投火燒之、身骨盡、前蓮花更不失。葬後一七日之間在蓮。第八日之曉失矣。

『大経直談要註記』は、傍線部を「ニ悉散ニ」とする。早大本の「前」は「散」の草書体からの誤写で、この前後本来は「身骨盡(または「悉」)散、蓮花更不失」か。版本は、波線部を「ニ合掌指端現ニ生青蓮華一莖ニ」とする

(第3伝)

・五八時以未尅命終。其身上蓮花十二莖・孔雀尾三羽降下、經半時還昇天上。

〔傍点部は「葉」か。版本では「莖」〕

(第4伝)

・葬後墓側生四本蓮花。青・黄・赤・白也。一年半茂盛也。其後忽然不生。東西國折花、于今持之矣。(第5伝)

・其時、二羽鶴、昨黄金蓮二枚、置沙門床。又、住正念向西合掌遷化矣。

〔版本は、傍点部を「^{クワヘテ}昨」とする。早大本の誤写〕

(第8伝)

・七日午時許、四色蓮花廣一尺二寸、降墓所。經二時、為暴風飛昇天上矣。

(第9伝)

過半数の伝に出てくる瑞相は、蓮華に関するものだけではない。他に音楽の瑞相も、同じく五伝に亘って、

・至于酉時、紫雲覆虚、日光不現。音樂響雲、風聲不接。〔版本は、傍点部を各々「空」「交」とする〕(第1伝)

・異香満室、音樂在空。〔版本は、傍点部を「仙室」とし、「空」の下に「焉」を入れる〕(第2伝)

・其終日、紫雲所聳半天、妙樂間雲中。

〔版本や『大經直談要註記』では、「所」ナシ、傍点部を「聞」とする。早大本の誤写〕

(第3伝)

・六十五入滅。天音樂有四方、非例雲満諸方。衆人見之、又聞之矣。

〔版本では、傍点部「満」、傍線部「聞レ之見レ之」〕

(第7伝)

・生年廿一滅矣。住室異香盈葬邊、音樂七日之間不終。〔右引蓮華關係記事の直前〕

〔傍線部、版本にナシ。傍点部、版本では「休」、『私聚百因縁集』では「絶也」〕

(第9伝)

と見られたりする。しかし、いずれの場合も、「紫雲」や「異香」と対になった形で、比較的短くより類型的な語句(例えば『日本往生極樂記』6にも「今夜金光忽照、紫雲自聳。音樂遍空、香氣満室」、同9にも「命終之日、室有香氣、空有音樂」)の中に見られるものばかりで、先の蓮華の瑞相に比べると、総じて印象が薄いように思われる。

また、蓮華に関する瑞相は、『日本往生極樂記』では全四十二伝中三伝(18・41・42、瑞相でない蓮華は40にも)、『続本朝往生伝』では全四十二伝中一伝(40)、『拾遺往生伝』では全九十四伝中三伝(中3・中6・中33、瑞相でない蓮華は

上19・中4にも)、などと見える。『日本往生極樂記』の序に挙げられる中国の『浄土論』往生人相貌章と『往生西方浄土瑞応刪伝』計六十八伝では、「蓮華」など数箇所に見られるものの、蓮華の瑞相と言い得るものはほとんど検出し難い。これら他の往生伝と比較するに、全九伝中五伝に見られる『天竺往生験記』の場合は、圧倒的に高い出現頻度を示していることにもなる。

さらに、瑞相ではないが、第6伝には先引通り、蓮華を植えて諸寺に供養していたという話も見られた。蓮華の瑞相が目立って見られること、あるいは蓮華に関する記事が多く存することは、そこに如何なる事情・背景があるのか否か今はわからないけれども、『天竺往生験記』の一つの傾向・特徴として注目しておいてよからう。

四 『天竺往生験記』と現身往生

前節に挙げた諸事項と同等あるいはそれ以上に顕著に見られ、特に注目すべき『天竺往生験記』の特徴として、その現身往生との密接な関係を挙げることができる。

まず、『天竺往生験記』全九伝のうちの冒頭、第1伝と第2伝に、「現身往生」の事例が見える点、注目される。各伝の全文は、次の通り。

1 西天竺有王子、名曰阿松哆。生年從廿三相從親僧父方伯父、聞行三時念佛。其三時、一晨朝・二食後一時黃・三黃昏也。六十七入滅。其前三七日之間、夜臥合掌、晝坐向西。三七日沐浴、第三七日午時、其身不變、昇上空上。至于酉時、紫雲覆虛、日光不現。音樂響雲、風聲不接。永无留身骨、更不置衣服。現身往生甚以不難、只以信心可運視也。

〔実線部は版本などになく、衍か。傍点部「上」は「去」の誤写か（高橋論文B）。高橋論文B所載翻刻には傍点部「无」がなく、同論文は「早大本はこの否定辞を脱してゐる」とするが、早大本について直接確認するに、確かに

「无」が存する」

2 中天竺有一婆羅門、名曰乾利。有十三人子。六十三其身從家出、西行十二里、詣仙室命終。其在世行儀、髮中卷籠一寸弥陀畫像。只點十五日、面向西方合掌、念阿弥陀佛名。其時人入現身往生記。所以者何。命終之日、出家歩數里、至仙室。无散乱之心、住正念。異香滿室、音樂在空、惣奇特相現上下。諸方衆生尚可念佛。

〔傍点部「點」は、『大經直談要註記』では「黙」

「身体ヲ留メテ、其ノ相ヲ現ハス」という通常の往生に対して、「此ノ身乍ラ往生」することが、「現身ニ往生」することであつて（『今昔物語集』卷十五20、日本古典文学大系）、「身骨」も更に「衣服」をも留めることなく、「其身不變」して上空に飛び昇つたという、第1伝の場合は、確かに「現身往生」の事例を伝えたものとして理解し得る。『科註天竺往生験記』も、「昇ニ天上ニ」（版本系統）つたという行状について「指ニ現身往生ノ相ヲ」と記すし（ただし、『天竺往生験記端書』は「昇上者指ニ往生ヲ」とするのみ）、例えば、「鳥曰。若欲見当乘我羽。諸人乘其羽翼。……即飛騰虛空中。指西方而去。……豈非現身往生」（『三宝感應要略録』卷上17、大正蔵、『今昔物語集』卷四36等にも同話）や、「夢明度乘黄金船、飛空指西方而去、後尋其行尸知不在、疑是現身往生淨土矣」（真福寺蔵戒珠集『往生淨土伝』明度伝、『塚本善隆著作集』第六卷所収翻刻）といった「現身往生」の事例（特に傍線部）と、共通するところもある。

一方、第2伝の場合は、なぜこれが「現身往生」ということになるのか、理解し難い。「其時人入現身往生記。所以者何」（波線部）と記したのに続く臨終時の様態・瑞相からは、往生を遂げたことは確かに推知し得るのであるが、特に現身往生したことを示すような状況を読み取ることはできないからである。右は、早大本によつて本文を掲げたものだが、版本の方には、

第二。中天竺有ニ一婆羅門、名曰乾利。有十三人子。六十三其身從家出、西行廿二里、詣仙室命終。开在世

『天竺往生験記』に関する二、三の覚書

行儀、髻中卷三籠一寸、弥陀像。唯點三十五日、面向西方合掌、念阿弥陀仏名。臨終出己家一步、数里、住正念。念仏不レ休。異香満三仙室、音楽在レ空焉。

と、早大本の「其時人入現身往生記。所以者何」に対応する記事が見えない。現身往生したことを示すような行状がないのに同記事のあるのは不自然と考えて、版本系の本文が、削除したのである。結果、版本では、「現身往生」の語も消え、現身往生の事例というのでは全くない内容になっている。

ただし、版本に基づきつつも、早大本系の異本なども参照している『科註天竺往生験記』では、根拠薄弱ながら、右の版本の記事をも「現身往生」と認定しようとしている。傍線部について、科の部分で「顯現身往生相」としたうえで、問。乾利婆羅門現身往生、幽遠ナリ。難シ信用シ。如何。答。云云。問。何故今ノ文義ヲ現身往生ノ為レ科ト耶。答。任ス諸師ノ釈ニ。皆入ル現身往生ノ記ニ。故ニ了譽師・西譽・澄円及ヒ天台宗、上ノ王子ト乾利婆羅門ト、現身往生ノ為ニ証拠ト。況ヤ諸師皆以如レ此。亦ハ如ニ端書。作者加言又是雖レ似ニ爾言、現身往生ノ意留ニ此句ニ。

と注する。「上ノ王子」は、『天竺往生験記』冒頭に伝が載る「王子」阿私多のこと。「端書」は『天竺往生験記端書』で、「作者加言」は、同書が右版本第2伝の傍線部について「験終者、此十五字作者加言也」とするのを指す。同書は、現身往生に触れることなく、上に続けて「言、志ニ往生ノ数里、開間無ニ佗想ニ唯念仏也。此段又称名往生」と述べる。

第2伝の場合は、なぜ「現身往生」ということになるのか、理解に苦しむのであって、その点、『天竺往生験記』の問題としても現身往生の問題としても、さらに追究していく必要がある。ただ、版本の方はともかくとして、現に「其時人入現身往生記。所以者何。……」と記述している（このうち「現身往生記」がいかなるものを指すのかも、問題である）以上とにかく、『天竺往生験記』の本来の本文により近いと見られる早大本は、第2伝をも現身往生の事例と捉えていることに違いはあるまい。

このように、『天竺往生験記』の冒頭の二伝が、現身往生の事例となっている点、まず注意しておかねばならない。さらに、そのうちの第1伝の末尾の波線部「現身往生甚以不難、只以信心可運視也」に注目される。『科註天竺往生験記』が、版本の対応記事「現身往生甚以不難、唯以信心^ウ二応^ニ称念^ス一也」について、「阿私陀王子ノ以^テ現身往生^ヲ勸^ニ未来^ヲ也」
「此ノ十六字作者ノ加言ト見^{タリ}」と述べるように、右引波線部は、『天竺往生験記』の作者が、現身往生を遂げた阿私多の伝の末尾に付言して、現身往生の難しくないこと、信心すべきことを説いているようである。こうした読者に対する作者の説示の類は、先にも触れた、やはり現身往生の事例になっている第2伝の末尾（先引実線部）以外には、見られない。そんななかで、殊更現身往生についての説示を付したというのは、現身往生に寄せる『天竺往生験記』作者の関心が生半可なものでないことを示しているよう。

そして、これら冒頭部における現身往生の扱いと対応するように、末尾部においても『天竺往生験記』は、現身往生に対する強い関心を窺わせている。全九伝を列挙したあとに、次の記事（同記事を、『普通唱導集』は「奥書」、『天竺往生験記端書』は「物結」と称する）を載せている。早大本の第五丁表第一行同裏第九行に書写された同記事の全体を掲げるが、不完全な書写に原因するらしい空白などが特に多く見られたりするので、今回のみ、元の行送りのまま句読点も加えずに掲げることとする。

A 中天竺偏念阿弥随佛名 往生西方極樂男女王代代記

C 以前往生験記為収々目錄流布如件

人

目錄所載七千五十九人其中日々行一万返念佛往生千

行者若教人令知此旨五天若干往生新佛各加護

九百十人餘行因不同也或一生之間百返万遍或一生之

現身捨身往生為躰念佛心弥静永不著世事攸相行儀姿

間持五戒十善廻向極樂等也又七千五十五中乍現身往生

更正只奉憑來迎引接親

先遮礙心厭之普熏身躰

人十三人皆是小角豆為竿以修念佛人也

何況于聞奇妙々々音樂往生願忽速也眼視英曜之光明

B 西天竺一向講念阿弥陀佛名曼入往生目錄人三万五千

引 憑安然也其時蹤難贅量餘

九百人此中每月十五日知見 欣極樂往生人七百人

散乱心念佛功積歡行深人也於臨終時永无餘念散乱心

每日酉時住日想 稱念弥陀如来往生百王人也但三万

者也若於極樂世界作繫念思惟道俗男女相訪此流 交

五千九百人中乍現 生生人百八十人多是烏麥許橫作

往後妙 莫緩急焉

弥陀

5才

5ウ

右記事は多くの問題を含んでいようが、今は特に、二つの波線部に注意される。それらを含む最初の五行(A)と次の五行(B)は、それぞれ中天竺と西天竺の状況を記している。Aの場合まず、中天竺の往生人が七千五十九人いるうち、毎日一万遍念仏を行じて往生した者が千九百十人いて、その他の者の行業が不同であることを述べる。そのうえで、殊更現身往生した者の内数を、しかも「七千五十中……」と総数を態々繰り返し挙げたうえで示す。Bの場合も、同様である。さらにCにも、「現身捨身往生」(実線部)と見える。現身往生に対して特別な関心を示していること、明らかであり、冒頭部の二伝の現身往生の事例と、首尾呼応することになる。なお、版本の場合、右末尾記事は、

中天竺偏念阿弥陀仏名号^ヲ往生人、七千五十九人。此内現身往生人十三人。西天竺一向称念阿弥陀仏名号^ヲ往生人、三万五千九百人。此中現身往生人百八十人也。若人自尋行者、若教人令知此事、五天若干往生新仏、各加護助成^{セシ}往生望^ヲ矣。

と簡略化されていて、余計に現身往生が目立った形になっている。

末尾記事がまず、中天竺・西天竺ごとの状況を記す(A・B)のは、最初に五天竺のうちのいずれの人物・話であるかを特に示す、先述の各伝冒頭の形式「a 天竺有(一) b、名曰 c。……」と呼応するものとも言えるだろうが、ただ、『天竺往生験記端書』が、右の版本の末尾記事について「問。正釈具有五天。今何至惣結一挙中西二天一哉」と疑問

を投げ掛ける点、留意される。確かに、『天竺往生験記』に伝の載せられた人物は、これも先述通り、五天竺全てに亘っている。にもかかわらず、右の末尾記事は、中天竺と西天竺のみ取り立てている。この件について『天竺往生験記端書』は、上引の「問」に答える形で「答。只是略也」と見る。普通に考えればそういうことになるが、ただ、現身往生の観点からまた別の見方も可能かもしれない。『天竺往生験記』全九伝のうち現身往生の事例を伝えるのは、先述通り冒頭の二伝のみなのだが、それらが西天竺の阿私多と中天竺の乾利の伝であることに注意される。冒頭部に掲げられる、西天竺と中天竺の現身往生の具体例に対応して、末尾記事では、それら二天が取り上げられ、各々の中での現身往生人の数に特に言及されている、というように見ることが可能ではなからうか。そうであるならば、『天竺往生験記』の現身往生に対する関心・注目が、一層のこと、首尾一貫した、作品全体を覆うものとして捉えられることになる。

『為盛発心因縁集』は、「天親菩薩ノ記録シタマウ五天竺ノ往生記ニイハク、西天竺ノ阿私多王子、有漏ノ穢身ヲステスシテ、現身ニ西方ニトフ。中天竺ノ波羅門乾陀梨、現身ニ往生ス。南天竺沙弥悉多、現身ニ往生ス。北天竺ノ童子王珍、現身ニ往生ス」とするが、『天竺往生験記』が現身往生の事例として挙げていているのは、阿私多と乾利（乾陀梨）だけである。それ以外の傍線部の二人の伝（第4・9伝）は共に、前節に引用した通り、末尾あるいは末尾付近に、蓮花または孔雀の尾羽について「還昇天上」「飛昇天上矣」という記事を置いている。これを、「現身ニ西方ニトフ」という行状を見せた阿私多と同様の、傍線部の二人の現身往生を示すものと誤解してしまったのであろう。こうした誤解が生じるのも、『天竺往生験記』と現身往生というものとの密接な関係があったからこそだとも言えるだろう。そもそも、小稿冒頭に触れた、『拾遺往生伝』が『天竺往生験記』を参照しているというのも、「但天竺往生記、載現身往生之人」（巻上1）と、同書が現身往生を特に取り上げていることによる。

ところで、『日本往生極楽記』でも現身往生（戸解往生）の事例が28薬蓮伝に見られるほか、同書冒頭に置かれた聖徳

太子伝にも現身往生（戸解往生）として捉え得る部分が窺える。そのうち薬蓮伝は『今昔物語集』巻十五20に取り入れられ、その現身往生をめぐっての懐疑的な編者の見解が示されている。『拾遺往生伝』も、右の巻上1において、『天竺往生験記』を論拠の一つとして善仲・善算を「現身往生之人」と認定しているし、巻上15にも現身往生（戸解往生）の事例を載せている。その他、『左経記』長元七年九月十日条にも現身往生（戸解往生）の事例が見られるし、『聖徳太子伝私記』（荻野三七彦校定刊本）には聖徳太子の諸王子等の「現身往生」も記されている。このように、平安中期頃から、現身往生というものに言及したり、その事例を採録したりする文献が、少なからず見られるようになる。¹⁰ ほぼ同じ頃、『拾遺往生伝』以前には成立していた『天竺往生験記』が、右の通り現身往生に特に強い関心を寄せているのは、そうした時代の流行を反映したものであったに違いない。と同時に、そんな時代にあっても、この『天竺往生験記』ほどに大きく現身往生が作品を覆っているものは見当らず、その現身往生との関係は、同時代の中でもかなり突出した、同書の大きな特徴であると認められよう。あるいは、そういう作品が出現するところに、現身往生に対する当時の人々の意識の盛り上がりにより強く感じ取れることもできようか。

以上、日本で偽作されたと覚しい天親菩薩作という小さな往生伝『天竺往生験記』について、偶々気付いた点などをあれこれ、羅列的にメモしてきた。日本の往生伝の流れの中で同書をどう位置付けるべきかといった問題に向けての、細やかな一つの出发点とでもなれば幸いである。無論、そうした大きな問題の検討のためには、今後いくつもの課題の克服が必要であろう。高橋論文Bに示唆されている、より正確な本文の獲得は、中でも極めて基礎的で重要な課題の一つであるに違いない。今回、明治期の書写である早大本について、天治二年智印書写本に連なるものであることが判明したが、例えば、その天治二年智印書写本の本文をより正確に伝える古写本の出現などを期待したいところである。

なお、智印が『天竺往生験記』と同時期に書写していたかと思られる『僧妙達蘇生注記』は、東寺観智院旧蔵『三宝絵』に付された「妙達和尚ノ入定シテヨミガヘリタル記」との関係など注目されているところであり、また、やはり智印が『天竺往生験記』と同時期に書写した『三州俗聖超請十二箇條』も、和歌十五首と説話少々を含んでいて、なかなか興味深い作品のように思われる。今は何もわからないが、これら三書を天治二年に次々と書写したかと思られる智印という人物についても、今後注意していくこととしたい。

(1) 例えば藤堂祐範「袋中良定上人伝」(『増訂 浄土教文化史論』山喜房仏書林、昭54)には、ごく簡略に触れられている。

(2) 寛永六年版・元禄七年版は大正大学図書館蔵本、正保二年版は京都大学付属図書館蔵本、承応三年版は大谷大学図書館蔵本に、各々拠る。大正大学図書館蔵寛永六年版については、前掲横山重「琉球神道記 弁蓮社袋中集」に簡略紹介されている。寛永六年版と他版の相違は、例えば寛永六年版「阿私多」他版「阿私陀」など。

(3) 高橋論文Bには、版本などと対照させた形で、早大本の全文が掲げられているが、その中にも細部の誤写などがかなり見られるようである。小稿の以下の早大本の引用箇所が、高橋論文の所載本文と異なる場合があるのは、一つ一つ確認した結果である。早大本の本文については、改めて全体を提示する必要もあるかもしれない。

(4) 『普通唱導集』の引用は、村山修一「古代仏教の中世的展開」(法蔵館、昭51) 所載翻刻に拠る。

(5) 他上洵一「古代I―説話文学の開花」(『説話文学の世界』世界思想社、昭62) や小原仁「摂関・院政期における本朝意識の構造」(『日本古代中世史論考』吉川弘文館、昭62)、参照。

(6) 以下の『天竺往生験記』の引用は、基本的に早大本に拠り(単純な誤写で再現し難いような字を適宜改めた場合がある)、必要に応じて(全てではない)、版本などとの相違について「」内に注記した。早大本と版本では、第8伝と第9伝の順序が逆になっているが(高橋論文指摘)、それも早大本の方に従っている。他の各往生伝の引用は、「日本思想大系」に拠る。

(7) 現身往生については、「(現身往生)の流行と思想」(『国語国文』56—2、昭62)「太子の屍—『本朝神仙伝』と往生伝」(『国語国文』57—10、昭63)あるいは最近の「浄土教思想と女性—恵信尼の極楽往生」(『解釈と鑑賞』平成十六年六月号)といった拙稿にて若干の検討を加えており、『天竺往生験記』と現身往生の問題にも言及しているが、種々の点で不充分であって、小稿はその補訂版としての意味をも持つ(右拙稿の中で取り上げた『古今著聞集』巻二第21話については、片岡了「即身成仏と往生—古今著聞集巻二第二一話—」(『高野山大学国語国文』23—26合併号、平13)という最近の論考が存する)。「天竺往生験記端書」が、「現身往生」について「此義不審也」として種々の疑問点を挙げていることも、右拙稿に述べている。今後、現身往生の事例をさらに収集し、その捉え方の変遷といった問題にも一層の検討を加えていく必要がある。例えば、『直談因縁集』巻三14が津戸三郎為盛を「現身往生」したものと捉えているが、一体なぜそういう捉え方がなされるのかなど、考察を要する。なお、実海の著作、蓬左文庫蔵『小阿弥陀経私抄』に現身往生に関する記事が見えること、廣田哲通『中世法華経注釈書の研究』(笠間書院、平5)に指摘されているが(三〇七頁)、未見(蓬左文庫蔵『小阿弥陀経私抄』については、高橋伸幸『小阿弥陀経私抄』所引の和歌と説話)もある、『仏教文学』12所収、昭63)。因みに、叡山文庫真如蔵の『小阿弥陀経見聞』(5・31・702)は、右諸論に言及ないが、蓬左文庫蔵本と同一の実海著作の写本であるらしい。ただし、本文に種々相違があり、現身往生についての記事も見当らない。両伝本の対照が必要であろう。叡山文庫本は、室町末頃の写本で、縦二六・八糎×横二〇・六糎の茶色前表紙の中央に外題「小阿弥陀経見聞」(朱書)、内題「小阿弥陀経私」、もと列帖装、墨付八三丁、内題下著者名・奥書なし。叡山文庫調査会の悉皆調査の中で偶目したものである。

(8) 『天竺往生験記端書』は、『天竺往生験記』が立伝する九人の階層を、いわゆる四姓(刹利・婆羅門・毘舍・首陀)にあてはめて説明しようとし、その中で「第一・第二、即刹利・ハラ門」と記す。確かに、第1伝の王子・阿私多と第2伝の婆羅門・乾利の二伝が冒頭に置かれているのが、四姓の上位を配した結果と考えられるとするならば、現身往生の事例が冒頭に並んだのは偶然の所産ということになるかもしれない。

(9) 例えば、「目録」「往生目録」が三箇所に見える点、注意される。山崎誠氏は、和漢比較文学会第八十三回例会(平成十六年四

月二十四日、於佛敎大学)における口頭発表「算博士三善家と往生伝」の中で、醍醐寺本『転法輪秘伝』などに見える「伝記目録」に注目されたが、それらとも関係する面があるうか。なお、高橋論文Bに比較検討されているように、この末尾記事は、『普通唱導集』などに引用されている。

(10) 以上、注7拙稿など参照。

(11) 竹居明男『僧妙達蘇生注記』の基礎的考察(『国書逸文研究』14、昭59)や田辺秀夫『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31所載』、参照)。

付記 貴重図書の閲覧をご許可頂きました檀王法林寺・大谷大学図書館・京都大学付属図書館・大正大学図書館・早稲田大学図書館
に對しまして、深謝申し上げます。なお、引用の際には、基本的には、通行字体に改めたり句読点を付したりしている。

*『女子大國文』前号収載拙稿「魂を飛ばす仙人小野篁―『本朝列仙伝』贅注―」補足

例えば『雍州府志』(新修京都叢書)巻四の「法城寺」項に

在三五條橋東北中嶋。安倍晴明祈河水氾溢、水立流去。依之建寺於河邊、号法城寺、為地鎮。言水去成土之義也。晴明死後葬斯寺。世称晴明塚。

と見える、かつて五条橋にあった中島や、そこに建てられていた法城寺そして晴明塚については、川嶋将生「法城寺と五条橋―洛中洛外図屏風の点景―」(『中世京都文化の周縁』思文閣出版、平4)瀬田勝哉「失われた五条橋中島」(『洛中洛外の群像』平凡社、平6)下坂守「法城寺・晴明塚考―五条河原・清水坂に生きた人々の信仰―」(『描かれた日本の中世』法蔵館、平15)山田邦和「鴨川の治水神」(『花園大学文学部紀要』32、平12)あるいは「安倍晴明の虚像と実像」(大阪人権博物館発行図録、平15)収載の村上紀夫「安倍晴明伝説」考や田中貴子「安倍晴明と被差別民」にて検討・考察がなされている。そのうち瀬田論文は、『花洛名勝図会』(日本名所風俗図会)が『水月集』巻二十三から引用する永祿九年(一五六六)の五条橋造立勸進帳に言及するが、その後、同

『天竺往生験記』に関する一、二の覚書

勸進帳の原本が発見され京都国立博物館の所蔵するところとなったこと、下坂論文に明かされている。その原本は、平成十六年三月二日～四月四日に同博物館にて展観された。また、より早く平成十四年十月に広島県立歴史博物館でも展観され（独立行政法人国立博物館・国立美術館巡回展）、その図録『水辺の風景』に全体のカラー写真と解説が掲載されている。

その『平安城五条橋造立勸進帳』は、卷子本一卷。筆者は、「筆跡から見て、伝承通り青蓮院尊純法親王と判定される」（下坂論文）ようである。まずは以下に、全文を掲げておこう。直接実見した際のメモをもとに、右図録『水辺の風景』にて確認し、さらに、『花洛名勝図会』の引用をも参照しつつ、作成したものである。改行は元のまま、行頭に番号を付した。

- | | | |
|-------------------|------------------|-----------------------------------|
| 1 勸進沙門 敬白 | 13 以水去都因縁号法城寺小野篁 | 25 懸之 <small>云々</small> 上代既受男女之芳情 |
| 2 請殊催遠近之施主受都鄙 | 14 魂神還幽途脱置沓於此所自爾 | 26 末世猶以可仰檀信之懇志乎 |
| 3 之懇篤山城国平安城五條之橋 | 15 于蘭之齋会六趣之廻向無懈光 | 27 不謂輕重不論多少施財產 |
| 4 造立之状 | 16 源氏之停車尋花之主夕顔之宿 | 28 以此結縁早渡生死愛河至涅 |
| 5 夫切利之宮裏金銀水精之橋懸 | 17 旧跡屢草滋流之末者河原院移 | 29 槃岸香城者七重橋津如画 |
| 6 雲路釈迦如来送下天銀河之波上 | 18 陸奥千賀塩竈朝夕之眺望今 | 30 浄利者四辺階道瑩玉淨穢之 |
| 7 鳥鵲紅葉之橋置翅牽牛織女之 | 19 残人家之煙誠其地勝絶兮 | 31 所居終同之况善根之花報者 |
| 8 成歎会矣爰五條橋者忝 | 20 景趣幽奇者歎然而先年洪 | 32 先立感今生爾者寿福榮耀 |
| 9 嵯峨天皇勅定兮一百余間之橋梁 | 21 水之刻橋柱流落往来之人浸 | 33 任意仍勸進之状如件 |
| 10 続東西之大路雁行横月浦貴賤 | 22 裙於水上下之輩湿袖於浪依之 | 34 |
| 11 列紅白之袂虹影臥江流往還之緇 | 23 催諸人之奉加成造立之企伝聞 | 35 永祿九年四月日 沙門敬白 |
| 12 素轟步焉中嶋有一宇之閣台 | 24 自然居士同東岸居士勸人被 | |

切利天の橋と鵲の橋のことから書き出し、次いで五条橋についてまず、嵯峨天皇の「勅定」であることが記される（8～9）。五条橋の状況や「夕顔之宿」「河原院」などその周辺の情景がしばらく叙述されたあと、先年の洪水で橋が流されたことが述べられ（20

22)、造立のための喜捨が呼び掛けられている。「先年洪水」(20、21)については、右図録『水辺の風景』に「京都は永禄七年(一五六四)七月二日、洪水にみまわれた」と指摘する。

12、13の波線部に、先引『雍州府志』に見えるのと同じ中島・法城寺に言及されている。ただ、法城寺の寺号について、「水去都すなわち「水、都(城)を去る」(「法」の偏「水」+旁「去」+「城」、3に「平安城五條之橋」という意味であると説くのは、『雍州府志』の「水去成土」(「法」の偏「水」+旁「去」+「城」の旁「成」+偏「土」)と少々異なる。従来知られている同様の記事はいずれも、「自然居士住東山雲居寺法城寺之両寺。蓋法城之二字。去水成土之義」(『日本名僧伝』続群書類従)「五条の橋を渡。中島有。法城寺といへり。水去て土と成といふ心也」(『中書家久公御上京日記』天正三年四月二十八日、九州史料叢書)と、『雍州府志』の方と一致する。

そして、勸進帳では晴明は全く出てこないが、それに代わるように、続く実線部に小野篁が登場する。その実線部は、篁の冥途通い説話に関する記事であるに違いない。右諸論のうちでは、この篁の記事に言及しているのは下坂論文のみで、その下坂論文も、それを目的としたものではないのだから当然だが、同記事自体に特に検討を加えているわけではない。しかし、篁説話の問題として注目する必要があるだろう。

実線部中の「此所」は法城寺(あるいは中島)を指すに違いない、篁の冥途通い説話の舞台としては、珍皇寺(死の六道)や嵯峨野の生の六道が有名だが、実線部のような法城寺を舞台とした伝承は、他に知られておらず、その点において、特に注目される。もともと、法城寺を舞台とした、ここに見られるような伝承が、どの程度流布していたのかはわからず、勸進帳は先述通り、法城寺の寺号に関して他の文献に見えるのとは少々異なる内容を示しており、篁の伝承についても、必ずしも一般的でなかったものを載せているのかもしれない。例えば『中書家久公御上京日記』は、右引部直後に珍皇寺の篁伝承に言及するが、法城寺のそれには触れない。それはともかく、法城寺になぜ、篁の冥途通い関係の伝承が発生したのか、その要因については色々と推測させられる。

先の勸進帳の実線部に続く箇所「自爾于蘭之齋会六趣之廻向無懈」まで含めて、その伝承と信仰がまさに珍皇寺を想起させるような内容になっているのであって、まずは、その珍皇寺との関係が考えられるところだろう。すぐに気付かれるのは、両寺の地理的な

近さ。例えば、謡曲『熊野』（日本古典文学大系）の有名な一節に「川原表を過ぎ行けば、急ぐ心の程もなく、車大路や六波羅の、地藏堂よと伏し拝む、観音も同座あり、闍提救世の、方便あらたに、たらちねを守り給へや、げにや守りの末直に、頼む命は白玉の、愛宕の寺もうち過ぎぬ、六道の辻とかや、：」とあるように、五条橋から東へと延びる道をそのままに進めば程なく、珍皇寺（「愛宕の寺」）へ至るのである。単に距離などの問題だけでない地理的な近さが要因となって、その間の詳細な事情はわからないものの、珍皇寺における篁伝承が法城寺に飛び火し、そこに派生的に篁伝承が誕生することになったと、基本的にはそう考えられるかと思われる。他にも、珍皇寺と法城寺との間に何か特別な関係があったというようなことなども、可能性として考えられようが、今はわからない。また、下坂論文も勸進帳の実線部前後を挙げて「五条中島もまた冥界と接する場所と信じられていたのである」と述べるが、例えば瀬田橋から俵藤太が龍宮へ行ったとされることから窺えるような、橋あるいはその周辺の有する、異界への入口としてのイメージが、篁の冥途通いに関する伝承を五条橋中島に呼び込んだということは、確かにあったであろう。さらに、「五条橋を渡れば、東に墓所としての鳥辺野を控えるという地域的な環境からしても、川中のこの地ほど冥界への入り口にふさわしい地はなかった」（下坂論文）であろう。

なお、『花洛名勝図会』の引用本文は、勸進帳の実線部「魂神還幽途脱置沓於此所」のうちの「幽途」に送り仮名「ヨリ」を付している、下坂論文も「小野篁が冥土から帰ってきた」「小野篁の冥土からの帰還伝説」などとするが、そうだとすれば、法城寺（あるいは中島）は、冥途との間を往還していた場所というのではなく、嵯峨野の生の六道と同様、冥途からこの世への一方有限定の通路と捉えられていたことになろうか。ただし、「幽途より還る」と読んだ場合、続く「脱置沓於此所」が、魂神がこの世に戻るに当たって、その入口で沓を脱ぎ置いた、ということになる点、少々不自然なように感じられる。「幽途に還る」であって、この世での沓を入口に脱ぎ置いて冥途と往還していた、ということかもしれない。先の勸進帳と同時に京都国立博物館で展覧された『珍皇寺堂舎勸進状』（応安元年六月日付、掛幅一軸、六道珍皇寺蔵）には、篁が一方で、「第三之冥宦」として「致罪障之裁断」していたという、通常よく知られた冥途通い説話を載せるが、同じく珍皇寺から発信されたものと言うべき寛永二年（一六二五）の『東山珍皇寺鐘銘』（『花洛名勝図会』所載）には、「夫洛陽東山珍皇寺者、嵯峨天皇聖朝、小野篁君佗界後、其帰魂現此地而復本身。故弘法師

開^テ其遺跡^ヲ、而号^ス六道^ト。因安^{シテ}箕君^ヲ於勝区^ニ号^ス竹林大明神^ト。從^リ此此地謂^レ通^ニ徹^{スト}于冥府^ニと見える『珍皇寺参詣曼荼羅』に「小野のたかむらめいとへの御かよひのいけ」と「ちくりんちやうしやの宮」が並んで描かれ、現在の境内にも両方共存すること、知られているが、ここでは、箕を竹林大明神として祀ったとされている点、興味深い。箕と竹については、小峯和明「竹から生まれた箕―欄外注異聞」『野馬台詩』の謎』(岩波書店、平15)等参照)。一見似ているが、この場合は、『珍皇寺堂舎勸進状』に見られるような冥途通い説話ではなく、箕死後における冥途からの帰還説話あるいは蘇生説話と言うべきものである。伝承が単純でなく、あれこれ輻湊していた状況が窺われるようであり、そうしたことも考慮に入れつつ、勸進帳に見える右の伝承については、さらに考える必要があるろう。

(本学教授)