

# 「陳可常端陽仙化」の成立時期と種本に関して

越野美紀

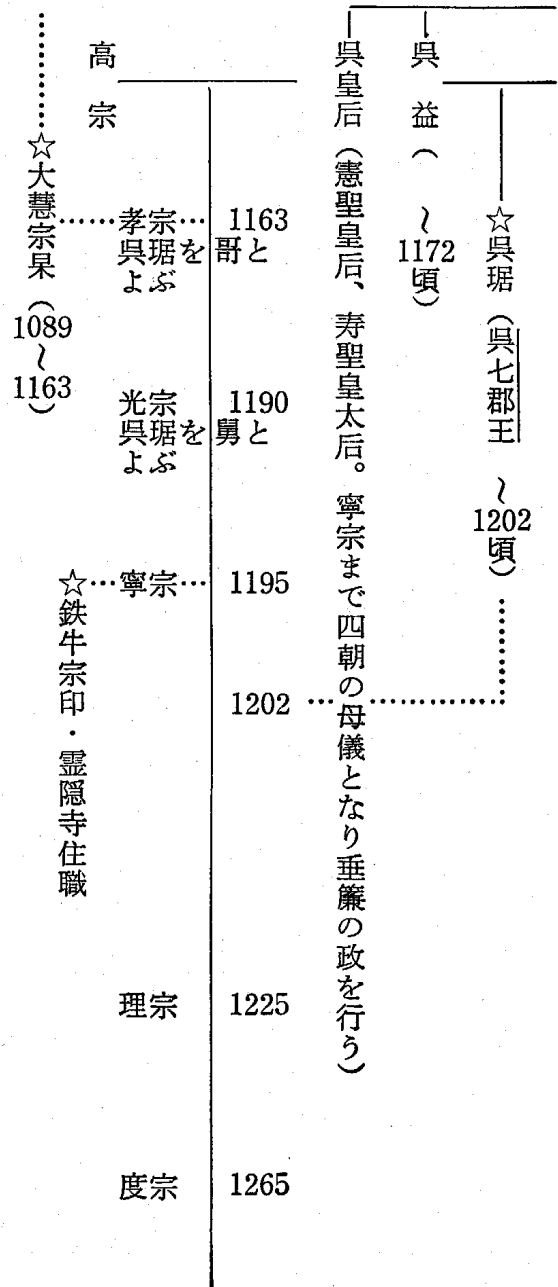
一

明・天啓四年（一六二四）に馮夢龍が編纂した『警世通言』巻七「陳可常端陽仙化」は、南宋時代の臨安を舞台とした話である。主な登場人物は、主人公の陳可常、靈隱寺の住持印鉄牛長老、臨安の実力者呉七郡王、呉七郡王邸の新荷の四人であるが、臨安城内の伝法寺住持なる稟大恵長老も顔を出す。まず、歴史上に想定しうる登場人物を挙げると、①本文に「紹興年間、高宗皇帝の母舅・呉七郡王」とある呉七郡王は、従来、高宗皇帝の呉皇后の弟呉益とされてきたが、元・夏文彦『図繪宝鑑』巻四に「呉瑀、憲聖皇后の姪。益の子。自ら雲壑と号す。世に呉七郡王と称す」とあり、他に明・陶宗儀『書史会要』巻六、明・朱謀壘『畫史会要』巻三、清・王毓賢『繪事備考』巻六にも呉瑀について、ほぼ同様の記載がある。また宋・周密『武林旧事』巻七「乾淳奉親」には「淳熙一〇年、太上（高宗）は、觀潮の宴に侍った官の中から呉瑀の醉江月詞を第一とした」とあり、周密の『絶妙好詞』を綴った『絶妙好詞箋』巻一、清・朱彝尊『詞綜』巻一四、清代『御選歷代詩余』巻一一七等に呉瑀の風物詞が数首載っている。前書巻一〇五には「所著有雲壑

「陳可常端陽仙化」の成立時期と種本に関して

集”ともあり、当時から呉琚は詞の上手と知られていたのであろう。しかも、『図絵宝鑑』等には“呉琚、…孝宗に遇せられること、他の戚属の比に非ず”とし、宋・葉紹翁撰『四朝聞見録』巻二「光皇御製」には“孝宗は憲聖母の恩を崇える故に琚兄弟を称して哥と曰う、光宗は孝宗の意を体する故に琚兄弟を称して舅と曰う…”とあり、『宋史』巻四六五には“寧宗の時、呉琚が呉皇太后に”「垂簾（の政）は暫くするべし久しくするべからず」と言った翌日、太后は簾を徹した”とあることから、呉琚は呉皇太后をはじめとして孝宗や光宗に重んじられていたことがわかる。また、乾道九年（一一七三）臨安府通判を特授添差す”ともあるから、臨安府の政治を監督する官にも就いており、臨安での実力者でもあった。これらの呉琚に関する記事は、詞が好きな臨安の権力者と描かれている「陳可常端陽仙化」の呉七郡王と一致する。ゆえに、呉七郡王とは呉益の子、呉琚のことであろう。したがって本文では“高宗皇帝母舅呉七郡王”<sup>(1)</sup>とあるが実際は高宗の二代あとの「光宗皇帝母舅呉七郡王」となるはずである。<sup>(1)</sup>②杭州靈隱寺の印鉄牛長老は、『靈隱寺誌』巻三の下「禅祖」に“鉄牛宗印禅師、臨濟宗、姓陳、塩官の人。育王いおう仏照光の嗣、寧宗の時靈隱に住侍たり”と書かれる鉄牛宗印であろう。禅僧の名の呼称法として、法諱の下字と道号を反して三字連称する方法がある。つまり、鉄牛（道号）と宗印（法諱）の印を反すと印鉄牛となる。③伝法寺中央住持稟大恵長老とあるのは、宋代臨濟宗の大慧宗杲（一一〇八九〜一一六三）であろう。三字連称すると杲大慧（*gaoda-hui*）だが臨濟宗の実力者だった宗杲をばばかったものか、同音異字の稟大恵（*gaoda-hui*）としたものであろう。『大慧普覚禅師再住徑山能仁禅院語録』第六（大正蔵四七卷八三三頁中）や、『靈隱寺誌』「禅祖」には“大慧宗杲禅師、臨濟宗、…靈隱寺に就いて開堂す”とあり、靈隱寺とも繋がりがあがる。『大慧普覚禅師塔銘』（大正蔵四七卷八三六頁中）には、宗杲が示寂した翌“隆興二年（一一一六四）始めて大慧禅師の号を賜る”と書いてあるから大慧とよばれるのは一一一六四年以降となる。ただし、当時の書で宗杲が伝法寺住職とあるものは見つけられない。

登場人物年代表



宋・潜説友『咸淳臨安志』卷七〇「宗杲」に「孝宗皇帝が普安郡王の時、内都監をして宗杲に謁せしめ：帝は親しく  
 妙喜庵の三字を書き賛を作つて宗杲に与えられた」とあることなどから、宗杲は孝宗の厚い保護を受けていたと思われ  
 る。孝宗が哥と呼んで「目をかけ、情は兄弟と均しく、詩を論じ字を作し」（『四朝聞見録』卷二「吳雲壑」）た吳七郡王は、  
 当然、孝宗と同じく大慧宗杲を崇めていたであろう。また、鉄牛宗印は宗杲の直弟である仏照徳光の法嗣にあたり、大  
 慧宗杲—仏照徳光—鉄牛宗印と続いて、宗杲からみれば印鉄牛は孫弟子にあたる。本文で、吳七郡王邸へ冤罪をこうむ  
 った可常の許しを請いに行くのに、印鉄牛長老が藁大恵長老を同行したのは、当時の大慧宗杲の影響力を考えれば納得  
 できる。主人公の陳可常と吳七郡王邸の歌妓で、同邸の奉公人と密通して妊娠しながら、可常を姦通相手と誹謗する新  
 荷は歴史上に想定しうる人物が実在したかどうかはわからない。

また、衆安橋、石涵橋、大仏頭等、記されている場所はすべて当時間違いなく実在し、吳王府から靈隠寺への道順も

『咸淳臨安志』の「南宋西湖図」と一致する。ただ、大仏頭は明・呉之鯨『武林梵志』巻五には「秦始皇纜船石、宋宣和中僧思淨者…鑄石爲半身佛像…元至正間院燬佛像亦剝落」とあり、元末にはげおちている。藁大惠長老の伝法寺は、『咸淳臨安志』巻七六、「在城寺院」に「東京太平興國寺有傳法院、紹興初…隨駕南渡。乞建院。淳熙二年、…奏請始賜太平興國傳法寺額」とあり、北宋時の太平興國寺伝法院に因んで南渡後、孝宗の一一七五年に臨安に建院されている。

「南宋西湖図」を見ると呉王府にも近い。宋・呉自牧『夢梁錄』巻一五「城内外寺院」に「太平興國伝法寺…多くの家臣補佐役が聖寿を申し上げる道場、及び祈禱に行く処」（太平興國傳法寺在佑聖觀東。…係羣臣僚佐建啓聖節道場及祈禱去處）とあり、耐得翁『都城紀勝』「社会」には「城中の太平興國伝法寺浄業会、毎月十七日には則ち男子を集め、十八日則ち女子を集め、寺に入り経を諷じ法を聴く…」（城中太平興國傳法寺浄業會、毎月十七日則集男士、十八日則集女人、入寺諷經聽法。歳終則建樂師會七昼夜。）とある。当時、人々に知られた庶民的な寺であったかと思われる。調べ得るかぎり、臨安の地理も正確で、歴史に名を残す呉七郡王、大慧宗杲、鉄牛宗印の関係も無理はなく、その活躍した年代もほぼ重なって相互に際立った矛盾はない。また、話の結末で印鉄牛長老は、大乘経、妙法蓮華経を念じるように奨励している。しかも、大慧宗杲は『咸淳臨安志』巻七〇に「宗杲」字曇海、本姓奚、丞相張浚、径山の主を命ず…」とあるように、五山十刹の第一たる名刹杭州径山寺の住持として知られる宋代禅宗の大立者である。宗杲を出すなら当然径山寺住持とするはずで、寺格からいえば問題外の伝法寺を持ち出す必然性はまったくない。本文で、殊更に伝法寺中央住持藁大惠長老とその名を持ち出したのは、とりもなおさず、この話が『都城紀勝』に見る伝法寺の念仏結社浄業会で善男善女に語り聞かせたことを裏付けるものである（以後、「陳可常端陽仙化」の原型を可常話とする）高尾義堅「宋代浄土教研究」<sup>(2)</sup>等には、当時の臨濟禅や浄土教の実情を述べて、「北宋後期より、禅浄融合の色彩が濃度を加え、南宋に於ける禅系浄土教には思想史的にさして見るべき発展なく…唯だ道俗の間に行われる念仏結社の類が臨安を中心

として一層大規模に流行した」とある。また玉村竹二『五山文学』（至文堂・昭三〇・五三―五頁）では、「禅宗が貴族社会に接近して、王臣の帰依をうけたばかりでなく……大慧派に官僚出身者が多く、しかも同時に文筆僧を多く出している……」とある。南渡後の杭州は、市民経済や文化の中心として繁栄した。平話や弾詞のような通俗文学がこの地で発達したことと、文筆僧を多く出した大慧派が非常な勢力を持ち、臨安で俗講が盛んに行われたことには、一種の相互作用があったと考えられよう。

## 二

「陳可常端陽仙化」の構成は、【可常（本来は五百羅漢常歡喜尊者の生まれ変わりで、前世の債を負う）↓悪女↓妊娠の誹謗（罰を受ける）↓聖者にもどる】ということになる。ところで、釈尊の前生物語たるジャータカに「釈尊が前々世で尊者を誹謗したがその罪を充分償ってはいなかった。それゆえ、前世で釈尊が大衆の前で説経していた時に、悪女が大きな妊娠腹をみせつけて仏を誹謗したが、天帝の助けで女の腹に縛りつけてあった鉢が落ち、冤罪と判明して、悪女は阿鼻地獄に堕ちた」という話がある。この【釈尊（前々世の罪を負う）↓悪女↓妊娠の誹謗（罰を受ける）↓名誉を回復する】という話の構成は、可常話の構成と非常に似ている。『法顯伝』『大唐西域記』にもこの悪女に触れた箇所があることから、かなり知られていた話かと思われる。類似している話を述べている經典や、その話を引用した仏典（少しづつ形が変わってはいるが、大筋はほとんど同じもので、いずれも悪女は、Cinca「音写・梅闍、梅遮、梅酌迦、戦遮など」となっている）が少なくとも、大正大蔵経には十、南伝大蔵経には二話みられる。その中に、十の本生譚を収め、序に如来が五百羅漢に仏の十の宿縁を語るとある《興起行経》の巻下「仏説婆羅門女梅沙謗仏縁経・第八」がある。この《興起行経》第八話だけに登場し、他の、婆羅門女 Cinca が自分を妊娠させたと仏を誹謗する話には出てこない常歡比丘（前々世の仏）の名

は、陳可常がその生まれ変わりであったとする、五百羅漢常歡喜尊者の名と非常に類似している。そこで、次に《興起行經》第八話と可常話の内容を比較して類似点と相違点を考えてみる。

此世の次	前世	
<p>生まれ変わった仏は、説経中に大衆の面前で悪女から妊娠させた<sup>(4)</sup>と誹謗されるが、釈提桓因が鼠に化けて女の腹の鉢を落とし、冤罪を明らかにする。女は阿鼻大泥犁中に墮ちる。</p>	<p>常歡比丘(仏)は、兄弟子の無勝羅漢を妬み、長者の妻善幻と密通したと誇る。そのため、常歡比丘は地獄に墮ちる。が、まだ債が残っていた。</p>	<p>《興起行經》第八話(如来が五百羅漢に宿縁を語る)</p>
<p>《興起行經》第八話では「仏が、兄弟子を偽の密通で誇った罪ある比丘だった」という前世の債が語られて、なにゆえ仏が悪女に妊娠の冤罪を受けたか明白にさせている。他方、可常話では、結末でやっと「私は宿債をもつ常歡喜尊者の生まれ変わりであった」と可常に打ち明けさせ、前世の債の内容には言及していない。これは、可常話は寺での説経であるゆえ、場所柄や話し手(多分、僧侶)の立場上省いたものであろう。また、善男善女におもしろく語り聞かせる話であるからには、多少の脚色を加えてあるのは当然である。『興起行經』は、『経律異相』(五一六年)、『法苑珠林』(六六八年)にも収められている。<sup>(4)</sup>とくに大慧派からは官僚出身の文学僧が輩出しており、『興起行經』を読み、第八話から可常話を作り上げることは容易だったであろう。『経律異相』の第八話の題目には「常歡嫉於無勝仏説往縁梅沙生墮阿鼻九」と常歡の名が付き、宋代に乾明院で記されたという五百羅漢には常歡喜尊者の名もある。<sup>(6)</sup>しかも『興起行經』第二話では、五百童子(五百羅漢)も前世で、姪欲の誹謗の噂を広めるのに加担して債を成している。呉七郡王、印鉄牛、藁</p>	<p>(話の結末で打ち明けるのだが) 五百羅漢常歡喜尊者(陳可常)には、宿債があった。</p>	<p>「可常話」(寺の念仏結社で善男善女に語る)</p>

大恵とほぼ実名で話を進めていることから、可常を、種本とした第八話の常歛比丘と名前が似ている常歛喜尊者の生まれ変わりであったと命名したと推測する。以上のことより、可常話は《興起行経》第八話から、僧として不都合な前世での内容は伏せ、仏が女に妊娠させたと誇られるが天の力で女のわるだくみが明らかになるという部分を借りて中国の五月五日の風習や菩薩蛮詞を添え、内容に綾をつけて面白く作り上げられた説経であると推定する。<sup>(7)</sup>そして、当時の可常話は、もっと粗削りで素朴な、羅漢さまを讃え、善男善女に念仏を奨励する話であつたらう。

### 三

可常話の冒頭に陳可常は温州府の樂清県の人と書かれている。『宋史』卷八八「地理史」に「咸淳元年永嘉県昇つて温州府となる」とあるから、馮夢龍が書き直していなければ、可常話の成立は度宗の一二六五年以後となる。一方、この話の主人公は陳可常だが、印鉄牛長老に焦点を合わせてこの話を眺めると、印鉄牛は、可常が姦通の誇りをうけ冤罪で捕まっていたから、可常の無実を信じてただ一人呉七郡王や靈隠寺の全衆僧から可常を守り、可常が仙化するまで強い味方となって動いている。円寂した可常を茶毘に附す際も、拈香の辞で「(可常に) 本来の姿を見せしめたまえ」などと語って、すべてを見通していたかの様に書かれている。しかも、寧宗時に靈隠寺住持であつた鉄牛宗印から、少なくとも三二年前に入寂している先師の宗杲まで登場させて印鉄牛に箔を付けている。可常話の成立が鉄牛宗印の生前、あるいは没後に近すぎれば聞き手が矛盾を感じ、遠すぎれば鉄牛宗印は忘れられてしまう。話の中に描かれる当時の正確な臨安状況や呉七郡王、大慧宗杲、鉄牛宗印の人物配置の妙からみても、当事者たちの時代とかけ離れた時期に書かれたとは考えにくい。ここから、可常話は、まだ善男善女が鉄牛宗印を覚えていた時期(たぶん、寂後しばらくして)に、高僧宗印を偲んで作られた話と推測できる。<sup>(8)</sup>そして、当時の臨濟宗の大物たる大慧宗杲がほんの少しだけ一般庶民の伝

法寺の住持として話に顔を出す事からも、この可常話は、伝法寺に於いて善男善女に語り聞かせた説経であつたらう。ところが、『夢梁録』巻一九「社会」には「太平興国伝法寺さきに浄業会を建て、毎月十七日善男信人を集め、十八日善女信人を集め、寺に入りて経を誦し、齋を設け法を聴く、(年終以所收貨金、建薬師道場七昼夜、以終其會、今廢之久矣。)」と前の『都城紀勝』とほぼ同様の記載の後に「今之を廢して久しい」とある。ここに書かれる今とは、呉自牧が『夢梁録』を書いたと推定される度宗の後(一二七四年?)であろう。すると、その頃には既に伝法寺での浄業会(念佛結社)は廢止されていたから、可常話は遅くとも一二七〇年前後までには成立していたことになる。

さらに、話の中には可常の書いた辞世頌の末二句に「五月五日午時書 赤口白舌尽消除 五月五日天中節 赤口白舌尽消滅」という文句がある。これは、大慧宗杲の説法示教を慧日禪師(乾道間・一一六五〜七四、径山興聖万寿禪寺住持)がまとめた『慧普覚禪師語録』(大正蔵四七卷八五二頁中)巻一〇に載っている臨濟(八六七)の頌「五月五日午時書 赤口白舌尽消除」と、『夢梁録』巻三「五月」にある「五月五日天中節 赤口白舌尽消滅」(以生硃於午時書「五月五日天中節 赤口白舌盡消滅」之句)の句をそのままつなぎ合わせると出来上がる。そして、『夢梁録』より執筆は少し遅れるが、ほぼ同時期の南宋・杭州の有り様を描いた周密『武林旧事』(二二八〇〜九〇頃成立)巻三「端午」には、「青い絹で赤口白舌の貼り札を作り、艾で作った人形と並べて門の上の横の梁にかけて災いをはらう祭りとした。道宮や法院では、多く、身におびる篆書で記した呪文を送った」(以青羅作赤口白帖子、與艾人竝懸門楣、以爲禳禱。道宮法院、多送佩帶帶篆。)とある。この佩帶付篆が赤口白舌句を書いたものとすれば、この赤口白舌札は道教や仏教関係者の手で広まったと思われる。ところが、明・田汝成『西湖遊覽志余』巻二〇の「端午」には「或いは「五月五日天中節 赤口白舌尽消滅」の句を硃で書き、之を柱の間に掲げる」と『夢梁録』とよく似た記載があるが、『夢梁録』以前に書かれたとおもわれる北宋・南宋の首都の生活風俗を描いた書物、孟元老『東京夢華錄』(一一四七)、耐得翁『都城紀勝』(一



二三五)、淳祐(一二四一)の後に成る『西湖老人繁勝録』等の中には、この赤口白舌句は見つけられない。したがって、この貼り札は、丁度『夢梁録』(一二七四?)の頃に臨安に拡がり始めたもので、それ以前には流行していなかったのではないだろうか。そして、『夢梁録』以前に書かれた大慧宗杲の語録に「五月五日午時書 赤口白舌盡消除」とあることから推測すれば、まず大慧派から、ひろく布施を得るために赤口白舌のお札を積極的に作り始めたものではなからうか。可常話でのすべての出来事は五月五日におこっており、伝法寺の浄業会で五百羅漢の生まれ変わりである可常の頌「五月五日午時書 赤口白舌尽消除」を語ってから、善男善女にこの赤口白舌札を配れば、羅漢様の有り難い厄除けのお言葉として非常に効果的であったろう。以上より、可常話は、成立時期の幅を広く考えて、『都城紀勝』と『夢梁録』の間に作られたと推定できる。

可常話の成立時期

孝宗	1163 大慧宗杲没
光宗	1190
寧宗	1195 鉄牛宗印靈隠寺住持
	1202頃 呉七郡王没
理宗	1235..... 『都城紀勝』 〔赤口白舌句記載なし〕 〔伝法寺の浄業会〕
	1241 『西湖老人繁勝録』 可常話の成立 〔赤口白舌句を書く〕 〔伝法寺の浄業会〕
度宗	1265 永嘉県が温州府に昇格
	1270.....
	1274? 『夢梁録』 〔赤口白舌句を書く〕 〔伝法寺の浄業会廃止〕
恭帝	1275
元代	1279 1280 『武林旧事』 赤口白舌札記載あり

「陳可常端陽仙化」の成立時期と種本に関して

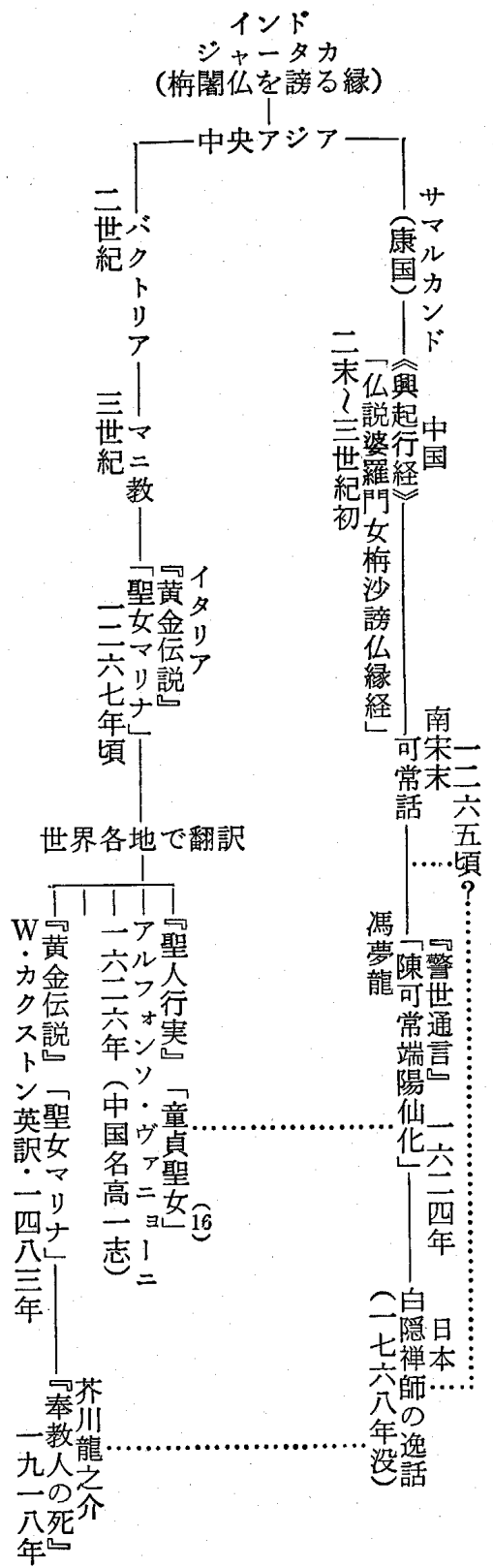
## 四

「陳可常端陽仙化」で強調される五月の端午節は、馮夢龍が《太霞新奏》巻一一「端二憶別」の序に「五月二日は去年侯慧卿を失った日。時は流れ、去年の別れはもう戻らぬ。悲痛なるかな……」とも書くように、若き日の辛い失恋、<sup>9)</sup>「白首偕老」と誓い合った侯慧卿という伎女に捨てられるという予想もつかない心の痛手をうけた、忘れられない時節である。五月五日を強調し、まじめな美男僧が美しい妓女に誘られるという可常話は、馮夢龍にとって引きつけられる話であつたらう。そして、「羅漢が悪女に淫欲の誘りを受けるが無実と判り天へ戻る」という釈迦の本生譚を縦糸に、中国古来の五月五日の風習や、菩薩蛮詞を横糸に織り込んで色づけしたとはいえ、寺で語られる単純な可常話が、明代になって「陳可常端陽仙化」という短編小説に仕上がったのは、馮夢龍の力量に負うところが大きかつたであらう。

ところで、一部の仏教社会のみで終始したはずの抹香臭い説経が、広く一般大衆の好む話となり、連綿と伝わって後世まで残るにはそれなりの魅力があつたはずである。可常話で話の節目に唱われる菩薩蛮は、可常話の種本と推定する《興起行経》と同じく西域から伝わったイスラム（ヘルシャ）音楽から生まれた詞である。<sup>10)</sup> 作者が菩薩蛮と可常話の源が同じ西域と知って意図的に採り入れたのか知る由もないが、美しい歌妓の唱う異国的旋律の菩薩蛮が聴衆や文人の心を捉え、<sup>11)</sup> ひいては、南宋末に寺の念仏結社で語られた可常話が、馮夢龍の知るところとなつたのではないだらうか。

さて、キリスト教聖人伝『黄金伝説』<sup>12)</sup> 一七四話「聖バルラムと聖ヨアサフ」には、釈迦その人を聖者ヨアサフと名前を変えて、釈迦の「四門出遊」や「出家」の話を巧く取り入れてあり、<sup>13)</sup> 同七九話「聖女マリナ」は「男装の処女が悪女から妊娠させた」と誹謗され、受難の日々を送るが、終に天に召される」という内容である。【マリナ↓悪女↓妊娠の誹謗↓試験に耐える↓天に昇る】という話の構成は、可常話とほぼ同じである。可常話の種本とみる《興起行経》は、

二世紀末にサマルカンドからやって来た康孟詳の漢訳といわれ、聖ヨアサフ伝は、二世紀頃バクトリアで活躍した仏教僧からマニ教に伝わって、西方に流伝したとされており、両者はほぼ同じ頃西域から東西に伝わっている。聖女マリナ伝はキリスト教説話であり、前世云々を省いてあるなど可常話と小さな相違がみられるのは、宗教の違いに因るものと考えられる。悪女から姪欲で誹謗され試練に耐える聖者が、羅漢から妊娠など全くあり得ない童貞聖女に替わっているという大きな相違点も、すなわち、煩惱即菩提を説く仏教文化と禁欲的なキリスト教文化の違いを証明するものである。あるいは、婆羅門女 *Cinca* 話がインドから中央アジアを経て西方に伝わる仲立ちをしたマニ教が、禁欲主義に徹し性的悦楽を嫌悪するゆえに、姪通で誹られる積尊を聖女にすり替えたかと疑われる。聖女マリナが中央アジアからキリスト教世界へに入った道を進めることは不可能だが、菩薩王子が聖ヨアサフとなった経路 (『Encyclopaedia of Islam』 BILA. WHAR WA-YUDASAF 表II 参照 p. 1217・1974) を通って、この話もまた、次表に示すごとく、インドに生まれたジャータカが西域のマニ教を経てキリスト教世界に生まれ変わった宗教説話であろうと推定できる。とくに、可常話に唱われ



「陳可常端陽仙化」の成立時期と種本に関して

る、西域のイスラム曲の旋律にのって情に訴える菩薩蛮が、その遠い原点を仄めかしているように思われてならない。さらに興味深いことには、日本においては西方から「聖女マリナ」が伝えられて芥川龍之介の短編小説『奉教人の死』が生まれており、中国からは「陳可常端陽仙化」が伝えられて、白隠禅師の逸話がうまれたと推測されることである。<sup>(15)</sup>

注

(1) 話の内容から、わざわざ高宗と代える必要性は見当らない。一六二〇年(馮夢龍が『警世通言』を編纂する四年前)に、明の光宗皇帝が在位一か月で急死していることもあり、もとは、『光宗皇帝母舅呉七郡王』とあったところを、馮夢龍が何らかの理由で高宗と代え、本文を紹興年間の出来事としたのではないだろうか。

(2) 『中国仏教史論』(平楽寺書店・昭二十七・一八六頁)および阿部肇一『中国禅宗史の研究』(宋代における禅宗史)(誠信書房・昭三八)。「歴史教育」第九卷第八号「宋代禅宗社会の把握について」(阿部肇一・一九六一・九〇頁)、『講座禅第三卷 禅の歴史—中国—』(大慧)(昭四二・筑摩書房)等参照。

(3) 大正大藏経から、Cinaが仏を妊娠で誇った話の内容にまで言及している経だけ、時代順に列挙すると、①『興起行経』第八話(四卷一七〇頁下) ②『生経』卷一・西晋、竺法護訳、『仏説旃闍摩暴志誇仏経』第九(三卷七六頁上) ③『仏五百弟子自説本起経』西晋、竺法護訳「世尊品」第三十(五十偈)(四卷二〇一頁下) ④『出曜経』卷九十・姚秦、竺仏念訳『誹謗品第九』(四卷六六三頁下) ⑤『大智度論』卷第二・後秦、鳩摩羅什訳「大智度初品中婆伽婆積論」第四(二五卷七一頁中) ⑥『高僧法顯伝』東晋・法顯記(五一卷八六〇頁) ⑦『大唐西域記』卷第六・唐、玄奘記(五一卷九百頁上) ⑧『根本説一切有部毘奈耶藥事』卷十六・唐、義浄訳(二四卷七六頁中) ⑨『根本説一切有部毘奈耶藥事』卷十八・唐、義浄訳(二四卷九五頁上) ⑩『大宝積経』卷二八・唐、菩提流志訳『大乘十法会第九』(十一卷一五四頁下)。南伝大藏経では①『譬喻経』第三九アワンタバラ品・三八七(二六卷・五〇四頁・三〇九) ②『本生経』四七二大蓮華王子本生物語「序文」(三四卷・七六頁)。また、無名氏作『釈迦仏双林坐化』(『孤本元明雜劇』二七冊・涵芬樓藏版)第一折で外道毘婆達多が『我如今假做重身婦人、訕

謗如来……”と云って世尊の説法を妨げるのも、この本生譚を踏まえているとおもわれる。

- (4) 梁・宝唱等撰『経律異相』卷一九(大正蔵五三卷一〇五頁中)には“常歡嫉於無勝佛説往縁梅沙生墮阿鼻九：出興起行經下卷”、唐・道世『法苑珠林』卷五九(大正蔵五三卷七三二頁上)には“佛被婆羅門女旃沙舞杵謗佛縁第八 興起行經云。……”として、『興起行經』第八話が書いてある。

- (5) 宋元間刊本景印『影印宋磧砂經』には、第三一函『仏説興起行經』、四五函『経律異相』、四九函『法苑珠林』が収まり、『遼海叢書』卷四(遼沈書社・一九八四)には“永樂大典書目攷”一八五七三卷：『興起行經』とある。一三七九年には日本でも五山版『法苑珠林』が刊行されている(川瀬一馬『五山版の研究』昭四五)。北宋の首都汴京の太平興国寺の訳経院は、インドから渡来した僧が訳経事業に携わり、『北宋版大蔵經』(蜀版大蔵經)の板木は完成後、同寺の印教院に収蔵され、訳経院と印教院をあわせて伝法院と総称されたという。浄業会のある伝法寺はその伝法院に因んで建てられている。『仏教史Ⅰ』竹村牧男・山川出版社、一九八三)

- (6) 清・沈嘉轍『南宋雜事詩』卷二(文海出版社・中華民國七〇)では“五百羅漢名記、宋時江陰軍(今の江蘇省)乾明院五百羅漢名号を記す”とし、『望月仏教大辞典』(世界聖典刊行協会・昭四二)に“大明統蔵四三帙に収める江陰軍乾明院五百羅漢名号碑一卷は崇禎一六年(一六四三)の日付のある高承挺の序がある”とあって、第三一二羅漢が常歡喜尊者となっている。元・劉一清『錢塘遺事』卷一にも“浄慈寺：五百羅漢有り”とある。

- (7) 小川陽一『三言二拍本事論集成』(新典社、昭五六)には、“三言二拍”所収作品について、これまでなされた論考が収録してある。「警七 陳可常端陽仙化」(一一〇頁)では、本事源流・類話・成立時期ともに記されていないが、総じて“宋人作”とあり、徐士年に“説経”の底本の可能性が大きい”とある。清末の蔵書家、繆荃孫が発見したと称する『京本通俗小説』一卷では、この話が「菩薩蛮」と題されている。

- (8) 小野四平『中国近世における短編白話小説の研究』(仏教説話の研究)(昭五三・評論社)には“陳可常端陽仙化”に済顛語録でもなじみ深い印鉄牛長老が登場し……ひとしく靈隠寺が舞台より、説話人グループのようなものを予想しうる”とあ

「陳可常端陽仙化」の成立時期と種本に関して

る。ただし、印鉄牛長老は『西湖佳話』の済顛話「南屏醉蹟」では善く書かれていない。

(9) 馮夢龍は悲怨に耐えず「怨離詞」「怨離詩」を書いてゐる。陸樹命『馮夢龍研究』復旦大学・一九八七参照。

(10) 唐代における胡姫の出身地、西トルキスタンには、イスラム教徒をさすパルシヤ語 *Mussulman* を、菩薩蛮に近い *Busurman* と発音する地域もある。菩薩蛮曲の源流については任二北氏等の驃国説もあり別の機会に述べたい。

(11) 菩薩蛮の詞だけを使った通俗文学は、他に元末明初・賈仲明『蕭淑蘭情寄菩薩蛮』(元曲選『壬集下』)がある。

(12) 『キリスト教大事典』(教文社・昭三八)には、イタリアのヴォラジンのヤロブス(一二三〇頃〜九八頃)の編と伝えられ『聖人物語』とも題されていたが、価値高いものとして黄金の名をもって呼ばれるに至った。…史実としては、問題があるが、文学的信仰的に意義があり、諸国家に訳され、印刷術の発達後たちまち多くの訳本の刊行をみた」とある。日本では、前田敬作他訳『黄金伝説』(人文書院・一九七九)が出版されている。

(13) 釈迦の「四門出遊」と「出家」話がどのような経路をたどって、キリスト教の「聖バルラアムと聖ヨアサフ」に入ったかは『ST. JOHN DAMASCENE』[BARLAAM AND IOASAPH] (WILLIAM HEINEMANN LTD, 1967) の D.M. LANG の詳しい概説や、それを踏まえた JOHN C. HIRSH [BARLAM AND IOSAPHAT] (THE EARLY ENGLISH TEXT SOCIETY 1986) に述べてある。それに拠れば、聖ヨアサフ (Ioasaph) とはサンスクリットの菩薩 (Budhasaf) がアラビア語の Yudasaf からギリシア語の Ioasaph になったもので、ブツダその人であり、聖バルラアムとは城を出たブツダの厳しい修行を導いた修行者である。仏教僧は二世紀間にバクトリアで活動し、ここで仏教と善悪二元論のマニ教が接触した。…マニ教本がキリスト教徒バルラアムとヨアサフの原本であり…ル・コックが持ち帰ったトルファン断片に、マニ教が性的悦楽を嫌悪する傍証となる菩薩王子話もある」という。同様な経路を通じて西方に入った本生譚が幾つもある。

(14) 大正蔵『興起行経』には後漢・康孟詳訳とある。梁・慧皎撰『高僧伝』巻一は「康孟詳「中本起」及び「修行本起」を訳す」とあるが『興起行経』はない。干瀉龍祥『ジャータカ概観』には「康孟詳訳はやや疑わしい、しかし後漢末頃の訳であろう」とある。『弥蘭王問経』難問・第一品・第一(南大五九卷二二二頁)に「婆羅門の娘梅闍が世尊に対して罪をなしたり」とあ

る。東洋文庫『ミリンダ王の問い』中村元解説に、『ミリンダ王の問い』のほぼ原型と認められる部分とあるから、二世紀前後にこの話はあったと考へうる。『キシル石窟』Ⅱ（平凡社一九九一・二二二頁）に『キシル石窟』に描かれる菱形区画因縁（女が腹を覆い、仏座の前に鉢が置かれる図）が、戦遮婆羅門女の仏を誹謗するの縁とあり、この話がキシルにも伝わっていたことが分かる。中国調査隊の年代測定では、キシル石窟は三世紀半ば〜八世紀中頃までの三段階にわけられるという。

(15) 同じく、「キリシタンもの」系列の「きりしとほろ上人」の典故も『黄金伝説』95話聖クリストポルスで、芥川龍之介がカクストン英訳『黄金伝説』を所有していたのは確実という。白隠和尚の逸話も『奉教人の死』の材源とされたこともある。三好行雄『作品論の試み』『芸術と人生「奉教人の死」芥川龍之介』至文堂・昭四二参照。白隠慧鶴（一六八五〜七六八）は、江戸中期の臨済宗中興の祖。直木公彦『白隠の健康法と逸話』（龍吟社・昭三五）に載る。この【白隠→檀那の女と奉公人の密通・妊娠→誹謗・冤罪→真実→称賛】という筋立ては【陳可常→庇護者の妓女と奉公人の密通・妊娠→誹謗・冤罪→真実→天へ帰る】という可常話の構成を踏襲している。沢田瑞穂『中国の伝承と説話』「白隠・マリナ・陳可常」（研文出版・一九八八）参照。可常話が、南宋末から元にかけて盛んだった日・宋の臨済僧の行き来によって日本へもたらされた可能性はないだろうか。

(16) 徐宗澤『明清間耶穌会士訳著提要』に高一志（Alphonsus Vagnoni 別名・王豊肅）『聖人行実』「第六卷・十二位童貞聖女」（中華書局・中華民国四七・四三頁）とある。未見のため、上記の本の「聖人行実自序」に拠ると『全童貞の女を修めるに及び』とあることから、一二人の童貞聖女が書いてあるとおもわれる。イエズス会の創始者のひとりイグナティウス・ロヨラは長い療養中に『キリストの生活』と『黄金聖人伝』を読んで回心したといひ（『キリスト教史Ⅱ』山川出版社、一九八一・三五七頁）、日本では寛政年間（一七八九〜八〇一）浦上没収教書中にカテレナ、アナスタジャ、マリナの三童貞聖女がある（新村出『吉支丹文学集』上）。ゆえに、イタリア人のイエズス会士高一志の書いた童貞聖女にも聖女マリナ伝は含まれていると考へられる。『聖人行実』は、一六二六年絳州印とあるが、高一志は澳門での二年間（一六二二〜二四頃）の不遇時代に著述を専らにし、神学を教授したとあるから、その頃に草稿をまとめていたであろう。

「陳可常端陽仙化」の成立時期と種本に関して