

天竺部所収説話から見た今昔物語集

——「今昔的」なるものの再検討——

竹村信治

一、はじめに

今昔物語集（以下略して今昔とする。）とは何か——。説話自体がそうであるために未だに文学作品としての査定を充分に受けていないこの特異な作品に対する右の問いかけは、たとえ過去の研究史がそれへの解答を準備することの難しさを教えているとしても、他の文学作品に対する場合と同様、やはり興味深く且ついつまでも新鮮である。本稿は、この問いかけを自分自身の問いとするために、まず、今昔を天竺部所収説話を通して見、そこから所謂「今昔的」なるものについての再検討を試みようとするものである。

さて、天竺部所収説話を通して今昔を見ようとする場合、天竺部を扱うことについては、それが天竺部・震旦部・本朝仏法部・本朝世俗部の構成を採る今昔の統一的な把握を求める上で欠くことのできない検討の対象である所からしても、また坂井衡平氏（『今昔物語集の新研究』、大12）以来説かれてるようにそれが世俗部的性格を認め得る巻五を含んでいて世俗部的要素と反世俗部的要素とをあわせもつ今昔を統一的に把握しようとする検討の対象として相応しい所からしても首肯されるものと思われるが、問題となるのはその方法である。

今昔が口承・書承を含めた重層的な伝承過程の痕跡をその基盤にもつ説話の集成である以上、今昔所収説話における今昔独自の「今昔的」性格はその依拠説話との比較を通して検討される必要がある。この方法を先取りした茶川竜之介は、巻五「三獸行菩薩道鬼神身語第十三」の鬼の描写について、大唐西域記・法苑珠林との比較からそこに見られる今昔の「生ま々々しさ」が「一に作者の写生的手腕に負うてゐる」ことを見出した（『今昔物語鑑賞』、日本文学講座6、新潮社刊、昭2）。しかしながら、爾来半世紀以上の研究を経た現在においては、ことはそれ程簡単でない。今昔の出典研究はより厳密な依拠関係の認定結果を提出してきており、大唐西域記・法苑珠林はすでに今昔の直接依拠資料の位置を失っている。さらに、天竺部所収説話のほとんどは、いまだでは源泉資料に直接依拠したと考えることができない。打聞集・古本説話集・宇治拾遺物語等に本集話との同文的な対応をもつ同一説話が見出され、仮名書自立語・欠字が本集話に散見する所から、むしろ、今昔は今ではその実体を明らかにすることのできない本邦の先行説話資料（群）に依拠したと見られるに至っているのである（山口佳紀氏「今昔物語集の形成と文体―仮名書自立語の意味するもの―」、国語と国文学、

昭43・8。池上洵一氏の「欠文の語るもの—今昔物語語集研究の序章—」—文学、昭39・1—をはじめとする諸論考）。

このような従来の研究成果はほぼ全面的に首肯できるものである。それは、天竺部所収説話の検討が、その方法において、今では明らかでない今昔の依拠説話の個別的なあり様を探ることと並行して進められなくてはならないことを教えているといえよう。以下の考察は、この意味で、その一つの試みでもある。

二、説話の一場面に見られる叙述増幅

—巻第四6話の場合—

今昔巻四「天竺優婆曇多試弟子語第六」は、釈迦の再来と呼び声の高い優婆曇多が溺れかかった女と化して羅漢比丘を誘惑し、その後懺悔させた上阿那含果を得させた話である。源泉は阿育王經卷十と見られるが、本集話にはいくつかの小話材付加があり、これを直接唯一の依拠資料と考えることはできない。むしろ、話によっては今昔以前の説話伝承を伝えているといわれる宇治拾遺物語（国東文磨氏「今昔物語集と扶桑略記」、国文学研究、昭32・8。以下略して宇治拾遺とする。）に見える14「優婆曇多弟子事」の「姿（表理）に非常に近いもの」（先掲国東氏論文。仮に以下Xとよぶ。）に今昔は依拠したと見られる。

本話柄について本集話と宇治拾遺話とを叙述の面で比較すると、両者は話末文でも一致していて極めて近い関係にあることがわかるが、弟子の比丘が女（優婆曇多の化身）を犯そうとする次の場面に相違を見せる。

（本集話）①人モ難見ク繁リタル所ニ曳キ居テ女ノ前ヲ搔上テ我が前ヲモ搔上テ、②女（ノ）胯ニ交マリテ、③若シ人ヤ自然ラ見ラムト不審ケレバ後ヲ見還リテ人无カリケリト心安クテ、④前ノ方ニ見還テ見レバ我が師ノ優婆曇多ヲ仰臥タリ。⑤我レヲ跨ニ交メテ臥給ヘリ。⑥面ヲ見レバニコニコニ咲ムデ宣ハク、「⑦八十余ニ成ニタル老法師ヲバ何事ニ依テ愛欲ヲ発シテカクハ為ルゾ。⑧此レヤ女ニ触レバフ心无カリケル」ト宣ヘバ、⑨比丘更ニ物不思エズシテ逃ナムト為ルヲ、⑩足ヲ以テ強ク交ムデ更ニ不免サズシテ宣ハク、⑪「汝ヲ愛欲ヲ発シテ如此ク為リ、速ニ我レヲ可嬰シ。若不然ズハ不可免ズ。何デ我レヲバ計ルゾ」ト云テ、⑫音ヲ高クシテ嗥リ給フ。⑬其ノ時ニ道行ク人多ク此ノ音ヲ聞キ驚テ寄テ見レバ、⑭老僧ノ跨ニ亦僧有テ交マリテ有リ。⑮老比丘ニ云ク、「此ノ比丘ハ我が弟子也。師ノ八十ナルヲ娶ムトテ此ノ比丘ノ我ヲカク藪ニ曳入レタル也」ト宣ヘバ、⑯見ル人多ク奇ミ嗥ル事无限シ。

（宇治拾遺）①おしふせてたゞ犯に犯さんとて、②股にはさまりてある折、③この女を見れば我師の尊者なり。④浅ましく思ひてひきのかんとすれば優婆曇多股につよくはさみて、「⑦何の料に此老法師をばかくはせたむるぞや。⑧これや汝女犯の心なき証果の聖者なる」このたまひければ、⑨物覚ずはづかしくなりてはさまれたるを逃れんと（すれど）も、⑩すべて強くはさみてはづさず。⑪さてかくのゝしり給ければ、⑫道行人の集りてみる。⑬あさましくはづかしきこと限なし。

（本文の引用は共に日本古典文学大系本—岩波書店—に拠った。

尚、引用に際し、漢字は現行の字体に、今昔本文の分書きは一

行に改め、句読点も便宜上省いた所がある。傍線部は大字仮名書き。以下同。)

右の資料中に付した番号に即して両者を比較すればXに基く今昔の叙述増幅は明らかであろう。③・⑥・⑩・⑭・⑮は宇治拾遺話に見えない。又、①・④・⑤・⑦は本集話がより詳しい描写を得ている。これらの増幅そのものは、依拠資料の叙述に強調表現や場面説明を具体的に付加したり、依拠資料の叙述を別の場面(会話文等)で繰り返して利用したりする方法に依ったものと見られ、それは今昔說話における叙述増幅方法の一般である。ただ、本集の本朝世俗部說話を知る者にとっては、その増幅が一話の統一的な主題とは無関係にこのような場面で行なわれ、しかも真に迫る詳細で生き生きとした描写として達成されている点において、「今昔的」なるものをそこに言うことになる。

この巻四第6話の男が女を犯す場面の叙述増幅に「今昔的」なるものを認めるのは、蓋し、その増幅の場面・増幅された叙述の性格・叙述展開の呼吸に本朝部に通じるものを見るからである。そこでは、たとえば、巻二十「陽成院御代滝口金使行語第十」での道範が郡司の妻の臥所に忍び込む場面の描写とか、巻三十「平定文假借本院侍從語第一」での平中が侍從の寝所を訪れる場面の描写とかか、自然に重ね合わせられているのだろう。これらには、場面・叙述の性格・展開の呼吸において、たしかに共通する要素が多い。

女が男に犯される場面——といえば、芥川竜之介に『藪の中』として甦らされた巻二十九「具妻行丹波国男於大江山被縛語第二十三」がある。ところが、この話ではその場面の描写がそれ程詳しくない。

男此レヲ見ルニ心移ニケレバ更ニ他ノ事不thinkエテ女ノ衣ヲ解ケバ女可辞得キ様无ケレバ云フニ随テ衣ヲ解ツ。然レバ男モ着物ヲ脱テ女ヲ搦臥セテ二人臥ヌ。女云フ甲斐无ク男ノ云フニ随テ本ノ男被縛付テ見ケムニ何許思ケム。

これだけである。我々は芥川の作品で多くの証言者の語るところからこの場面を見ているので詳細な描写という印象があるが、実際は右のような簡略な叙述しかない。では、同じ男が女を犯す場面、なぜこのような二通りの叙述のあり様が見られるのか、そこに、「今昔的」なるものの一つを窺う契機を得ることが出来る。

巻四第6話で比丘の襲った女は優婆塞の化身であって、男は事を果せず道行く人に笑われる。巻二十第10話では郡司の妻を犯そうとした男が腕を失う。巻三十第1話でも思いが叶ったと平中が喜んで侍從は男の腕をすり抜けて姿を隠す。つまり、これらの話ではすべからず、男達は失敗しているのである。これに対して、巻二十九第23話では、男は女を犯している。勿論そこには一話の中心の置き所の問題があるが、この両者の相違は、詳細な描写がその後に来る失敗に向けて準備されたことを教えているといつてよいだろう。それは笑いを生み出す一つの手法であるが、同時に、失敗に先立つこのような場面に生き生きとした描写を与えることを是とした「今昔的」なるものの反映でもある。

三、失仙力譚の小話材選択

——巻五第4話の場合——

痴者を笑う話譚で詳細な叙述を見せる例は他にもある。巻五「一

角仙人被負女人従山来王城語第四」がそれだ。ある時、雨あがりの山道で足を滑らせた一角仙人が、怒って竜王を捉え十二年間国内を旱魃に苦しめた。その間降雨を願って様々な祈禱が行なわれたが、功を奏せず万策尽きた国王は、占相師のことばによって因を知り大臣の進言を得、或る美女をして山中に仙人を誘惑させる。女に落ちた仙人は仙力を失い、竜王は天に上って雨を降らせて旱魃の難は去った。女に勾引された仙人は王城に帰るといふ女を別れの惜しさに堪えず送ってゆくが、その仙力を失った様子は王城の人の嘲笑の的となる。

この話柄は、宝物集（九冊本。叙述は簡略だが内容から見て本集話に近い。）・太平記卷三十七・三國伝記卷二四（共に叙述は源泉に近い。）・謡曲（「一角仙」）・歌舞伎（「鳴神」）等にも見られ、よく知られている説話の一つだが、法苑珠林（以下略して珠林とする。）巻七十一にも収められている大智度論卷十七の話の源泉とする。本集話は大筋を源泉と等しくするものの、旱魃対策についての王を中心とする論義・女の行動等の小話材を略している。そこに、本話柄が仙人失仙人力譚として説話叙述を「連続的、直線的、集的に描き進め」（因東文麿氏「説話と説話文学」、解釈と鑑賞、昭40・2）て来た説話伝承の過程を見ることが出来る。

さて、本集話において仙人力失墜後の一角仙人の描写は次のようにある。

(A) (女が仙人の) 前立テ行クヲ見レバ頭ハ雪ヲ戴タル如シ、面ハ波ヲ疊ミテ額ニハ角一ツ生ヒタリ、腰ハ二エニ曲テ若ノ衣ヲ被キタリ。錫杖ヲ杖ニ突キワナキ透ヒ行クヲ見ルニ且ハ嗚呼ガマシク且ハ怖シ。而ル程ニ一ノ谷ヲ渡ルニ（中略）其所ニ至テ女聖人

ニ云ク、「此ノ所コソ難渡得ク侍レ。見ルニソラ目暗ル、心地シテ物不思ズ。何況ヤ渡ラム事ヲヤ。聖人ハ常ニ行キ習ヒ給ヘリ、我レヲ負テ渡リ給ヘ」ト。聖人此ノ人ニ心深く移ケレバ云フ事難背クテ、「然カ侍ル事也、負ハレ給ヘ」ト云フ。中ニ二脛ハ探断ツ許ニテ打チ落ヤ為ムト怖ケレドモ負ハレヌ。其ノ所ヲバ渡ヌレドモ女「今暫シ」ト云テ王城マデ負ハレ乍ラ入ヌ。道ヨリ始メテ見ト見ル人、其ノ山ニ住ム一角仙人ト云フ聖人ケカラ女ヲ負王城ヘ入トテ若干広キ天竺ノ人高モ賤モ男女皆集テ此レヲ見ルニ額ニ角一ツ生タル者ノ頭ハ雪ヲ戴ケルガ如シ、脛ハ針ノ如シテ錫杖ヲ女ノ尻ニ充テ、垂下レバユスリ上テ行クヲ咲ヒ嘲ラヌ人無し。

(B) 国王ノ宮ニ入ヌレバ国王嗚呼也トハ思セドモ聖人止事无人也ト聞テ敬ヒ畏リテ、「速ニ還リ給ヒネ」ト有レバ空ヲ飛テ行シ心ニ此ノ度ハ透ヒ倒レテゾ還ニケル。

(C) カク嗚呼ナル聖人コソ有ケレトナム語り伝ヘタルトヤ。

源泉話におけるこの場面の叙述は次のようにある。

(A) 即便共出。去城不遠。女便在道中臥言。我極不能復行。仙人言。汝不能行者。騎我項上。常担汝去。女先遣信白王。王可親我智能。王勅敝鷄出而觀之。問言。何由得爾。女白王言。我以方便力故今已如是。仙人無所復能。

(B) 令住城中好供養恭敬之。足五所欲拜為大臣。住城少日身軀羸瘦。念禪定心染厭世欲。王問仙人。汝何不樂。身軀羸瘦。仙人答王。我難得五欲。常自憶念林間閑靜諸仙遊處。不能復去心。王自思惟。若能強違其志為苦。苦極則死。本以求除旱患。今已得之。當復何緣強奪其志。即發遣之。既還山中。精進不久。還得五通。（引用は大正新脩大藏經第五十三卷所収の珠林本文による。）

右の本集話と源泉話との叙述を比較すれば、(A)での本集話における増幅・改変、(B)での省略・改変は明らかである。それらの内、(B)の末尾の改変、即ち本話柄の結末のつけ方に見られる相違のあり様は、ここで注目してよい。つまり、源泉話が「既還山中。精進不久。還得五通」として仙人自らの意志と精進によって仙人力復活を遂げさせているのに対し、本集話ではあくまでも「嗚呼ナル聖人」として一貫した描写を与えるべく改変を得ている点である。これは、本話柄が長い伝承過程を経たことを教えていると見られる。本邦の説話における高僧・仙人の失験力・失仙人力譚は、失墜後の出来事にとなく失った事実を芽って終るのが常である。久米仙人然り、淨蔵然りである。本話柄もそのような伝承類型の洗礼を受けたものと考えられるのである。このことから、本集話が源泉に直接採取しなかったことは容易に首肯されるものと思うが、更に、叙述中に仮名書自立語の散見する所からしても、今昔が何らかの本邦先行説話資料に依拠したことがわかる（山口氏先掲論文）。

ところで、本集話が既に成立していた本邦の先行説話資料に依拠したものと見られる点は先の引用部分に「今昔的」なるものを窺おうとする上で不都合とも考えられるが、そうではない。

(A)の場面が本集話において大幅な増幅を得ていることは、先の資料に明らかである。その叙述は、類型的な表現を駆使し聖人と愚行との落差を利用しながら具体的に詳細な描写を与え、(B)の改変された結末との呼応を準備するかの如く、仙人がいかにか「嗚呼ガマシク」あったかを執拗にたたみかけたものとなっている。そこには、曾丹説話、元輔落馬説話等を収める巻二十八に散見する痴者譚にお

ける笑いの呼吸の存在をいうことができると同時に、愚行・俗性に対して容赦なく筆を遊ぶ一種のあくどさも見てとれる。これは本朝部の世俗説話に通じる要素である。このような要素を含み持つこの場面に今昔がどれ程興味をそそられていたかは、本集話の題名のあり様を見れば納得がいく。つまり、今昔は、本話柄を仙人失仙人力譚として把握しながらも、その失仙人力後の一角仙人の姿・行為のものにより強い興味を抱いて本集に収録していると考えられるのである。

一方、これに対して他の説話資料に収められている本話柄では、本集話と同一の資料に拠ったとも見られる宝物集をはじめ、すべてこの(A)の場面、(B)の結末を欠いている。これは、それらが本話柄を仙人失仙人力の一点だけで捉えたことを示している。即ち、依拠資料に対した際の説話的興味の所在が今昔と他説話資料とで相違し、それがこの場面の選択結果にあらわれたことにならう。ここに、今昔における「今昔的」なるものに基く小話材選択の独自性を見ることが可能である。

四、醉婆羅門に向けられた今昔の眼

—— 巻一第28話の検討 ——

二・三節では今昔天竺部所収説話中の叙述増幅・小話材選択例から二つをとりあげ、そこに世俗部説話に通じる「今昔的」なるものを見た。本節では更に説話叙述の改変例をとりあげて考察を進める。

(本集話) ① 其ノ後御弟子等仏ニ問ヒ奉テ云ク、② 「何ノ故有テカ

此ノ婆羅門驚テ走り去ゾト。③仏答テ宣ハク、「④此ノ人ハ无量劫ノ中ニ更ニ出家ノ心无シ。⑤而ニ今酒ニ酔テ本ノ心无キガ故ニ出家シテ法衣ヲ着セリ。⑥酔覺テ後驚テ走り去也。⑦但シ、此ノ出家ノ縁ニ依テ後ニ道果ヲ証スベシト。」⑧仏酒ヲ誠シメ給ト云ヘドモ此ノ婆羅門ノ為ニハ酔テ此ク出家セルニ依テ酒ヲ免シ給ケリトナム語り伝ヘタルトヤ。

(珠林) ①諸比丘問仏。②何以聽此醉婆羅門作比丘。③仏言。④此婆羅門無量劫中都(初)無出家心。⑤今因醉故暫発微心。⑦以此因縁故後當出家得道。⑧如是種種因縁。出家之利功德無量。(括弧内は大智度論本文との校異を示す。)

右は卷一「婆羅門依醉不意出家語第二十八」の源泉話(大智度論卷十三—珠林卷二十二にも所収—)との比較資料の一部である。酒に酔った婆羅門が自ら出家を申し出たので仏はすかさず阿難に剃髮せしめたが、婆羅門は酔覚めて後自らの姿を見て「寄異ノ思ヲ成シテ驚キ佐ムテ走り去ヌ」(源泉「驚怖(怪)己身忽爲比丘即便走去」。以上、一話中の出来事を叙述した部分)。それを見ていた仏弟子と仏との問答の場面、及び説話末文(⑧)がこの部分である。本集話と源泉話とは比較的近似した叙述をもっていて、源泉資料に今昔が直接採取したとはいえないまでも、源泉話に近い叙述をもった説話に依拠したと考えられる。ただ、ここには二箇所相違が見出される。一つは②の仏弟子の問い、二つには⑧の説話末文がそれぞれある。ともに改変である。

改変部分の内、前者は、源泉で酔婆羅門の出家を聴した仏の意図についてであったのを、酔がさめて走り逃げた婆羅門の行動に対する問いとしたものである。これは、本話全体の話題人物を誰としたか

の相違に基く改変と見られる。源泉話は仏を話題人物とする。従って②の問いは仏の行為の意味を問うことになる。一方本集話では婆羅門を話題人物と見ている。これは本話の題名に明らかであろう。従って②の問いはその婆羅門の行動について問うこととなる。ところが問いに対する源泉の答は、仏が自身の所為のもつ意味を説いたものでしかない。そこで本集話では、⑤後半の改変を含めて⑥を加筆し、婆羅門の行動についての問いに対する答を独自に用意している。そして自身の問いへの答としては必要のない源泉⑦には、「但シ」書きで補う処置を施している。

ここでの話題人物の改変がもつ意味は大きい。仏から婆羅門への改変——絶対者から一個人人間への改変である。動きのない登場人物から内外面にわたって様々な姿容を見せて動く登場人物への視点の移動である。改変はこの視点の移動を意味する。視点の移動を要請したもの、それを人間への興味といってみよう。厳密にいえば、内外面に動きをもつ人間のその動きそのものに対する興味である。これが改変を成立させた。興味に端を発し無意識裡に達成していた視点の移動が叙述の改変を生んだのである。

ところで、右の視点の移動による改変は本集話における個性的な説話の扱い方を見せることになるが、それは今昔独自のものであったようで、今昔との関係が深いと認められる三宝絵詞の序文には源泉と同じ説話の扱い方が見られる。

只一日一夜の出家の功德諸の事の中に無比。仏界皆喜給ひ魔軍は悉振ふ。生死海の船涅槃の山粮也と讚給へり。因茲婆羅門暫程酔て僧形に成かば此故に後に法を聞き。蓮花色が戯に尼の衣を服けるは其力に今仏に奉遇れり。酔の迷ひ戯の衣成しだに善根遂不空

ければ賢心実志なる(は)功德弥難量し。

(引用は山田孝雄氏『三宝絵略注』による。)

金沢文庫本仏教説話集にも本話柄がある(九丁オ)が、そこでも、源泉話に近い説話内容が叙述され(②の問いを欠く)、次のような話末文が見出される。

醉ノ乱レ戯ノ態尚如此シ。何況^ミ自^レ発心シ企^テ出家^ス道功德ヲヤ。(引用は碧冲洞叢書第49輯による。句点は私に加えた。)

又、沙石集でも卷二(四)に

又醉ノ中ニ出家ノ心ヲ発シ終ニ如法出家ノ縁ト成トイヘリ。

(引用は日本古典文学大系本による。)

の記事があり、宝物集(九冊本)も同様の説話の扱いを見せている。更に言泉集には源泉話をそのまま引用した叙述がある。三因伝記も卷五(四)に本話柄を所収するが、それはやはり仏を話題人物とする視点に貫かれたものである。

このように、これらの諸例は本話柄の流伝のあり様を探る手掛りなのであるが、そこに、醉婆羅門の行動に視点を定めて一話を構成した本集話の如き説話として本話柄が伝承された形跡を見出すことは難しい。それは今昔独自のものなのである。この意味で、ここでの人間への興味に端を発した視点の移動に基く改変は、「今昔的」なるものをかいま見せているといえよう。加えていえば、その興味は、二・三節でみた世俗部説話に通ずる叙述増幅・小話材選択を支える力でもあった筈のものである。

さて、このようにして視点の移動による独自の説話の扱い方を示した本集話は、しかし話末文では改変を得ながらも源泉話への回帰の姿勢を見せている。話末文は仏が「酒ヲ免シ」たことへの注記を

内容とするが、それを生む経緯に、先に改変によって棄てられた源泉話②文が介在したと見られるのである。

本集話の話末文が示す読みに従えば、源泉話②文は仏が醉婆羅門を聴す、即ち仏が「酒ヲ免シ」たことへの問いである。問いの答である源泉話④・⑤・⑦の仏のことは「此ノ婆羅門ノ為ニハ」という限定付きで仏が「酔テ此ク出家セルニ依テ酒ヲ免シ」た説明と理解されている。これが本集話⑧文の示す源泉説話についての本集話の読みである。この意味で本集話⑧文の注記を本集話が本話柄から抽出した教訓的主題と見てよい。そこには源泉話主題⑧文も浅い影を投げかけている。しかしながらそれは、源泉話②文が導く筈の、たとえば「後ニ当ニ出家得道スベシ、依テ出家ヲ免シ給ヒケリ」といった「出家之利功德」の主題には、遂に到達することがなかったようだ。このことは、自らの興味によって説話内容の叙述部分への改変を加えて独自の扱いを示しながらも話柄の主題は源泉話に忠実であろうとした本集話の姿勢を教えるが、一方では忠実であり得なかつた本集話のあり様をも露呈したといわなくてはならない。ここに本集話の個性的な話末文のあり様は明らかであるが、それは、先の源泉話の主題を強調する関係諸説話資料での本話柄に対する説話把握のあり様との対比において、今昔独自のものと考えることができよう。

ところで、本集話の話末文が源泉話に近い叙述をもつ説話に依拠したと見られる今昔自身の手による改変を経たものであるとして、問題は、依拠説話の源泉②文を仏が「酒ヲ免シ」たことへの問いと今昔が解した所にある。なぜそう解したのか。これは蓋し、仏が「酒ヲ戒シメ給」(本集話⑧文)うたという既得知識へのこだわり

の強さによる。このこだわりが一話中の出来事を叙述した部分を、更には源泉②文の「何以聽此醉婆羅門作比丘」に近い依拠説話の叙述を、驚きを伴って仏が「酒ヲ免シ」たことへの問いと読ませたのである。

「不飲酒戒」破戒、この罪を犯したものは叫喚地獄へ墜ちる。それは妄語破戒に次ぐ重罪で、殺生に千倍、偷盜に百倍、邪淫に十倍する刑罰を受ける。余罪あるものはこの類ではない。更に苛酷な刑を身に受ける。——これは往生要集に説くところである。

今昔はこの「不飲酒戒」破戒にこだわった。そしてそのこだわりを以って依拠説話の源泉②文を解し、答を源泉④・⑤・⑦文に求め、話末文を作成した。源泉主題を踏襲したと見られる依拠説話の説話把握との比較でいえば、出家の利功德が五戒に優先することを説く依拠説話に対し、今昔はあくまでも五戒にこだわったこととなる。そこに出家の利功德が説かれることはない。むしろ、このこだわりが本話柄を「出家之利功德一譚として理解することを妨げている。即ち、ここに又、「今昔的」なるものの一側面を窺うことができる。しかし、そのこだわりは、殺生・偷盜・邪淫・飲酒・妄語を中心話材とする説話を好んで収める本朝世俗部に見られる「今昔的」なるものとは極めて異質である。

以下、世俗部とは異質なこの側面について考察を進める。

五、婆羅門は悪者——今昔の固定観念・I——

前節でとりあげた巻一第28話は酔った婆羅門を話題人物とする話であったが、本集の説話に登場する婆羅門を見ると、そのほとんど

が仏敵として描かれている。仏典においてはすべての婆羅門が極悪非道の仏敵という訳ではないのだが、本集の説話ではあくまでも婆羅門を悪者扱いにする。

巻四「天竺婆羅門買死人頭売語第三十」は、婆羅門が耳に緒を賣いて売っていた死人の頭を智者が緒を抜いて買いつり塔を立てて供養したところ天人が下りてきて礼拝したという話である。源泉は付法藏経で珠林卷十七にも見える話である。沙石集卷二(II)にも本話柄があり、源泉に近い姿を保っている。

本集話と源泉話との両者間でその説話内容と比較すると、次の四点で相違が見出される。

(1) 婆羅門が耳に緒を賣いて死人の頭を売る点。(源泉・沙石集は「売」とだけある。)

(2) 婆羅門が売ることができずにいるのを見る人が罵り笑う点。(源泉では、売れないのを怒った婆羅門が城内の人を愚痴だと罵り「悪名聞を流すぞ」と脅迫する。沙石集なし。)

(3) 法華経を聴いた者の耳には緒を貫かないとして智者が緒を抜く点。(源泉・沙石集とも、法を聴いた者の耳は穴が深いとして、買う者が銅箸で耳を貫き試みている。)

(4) 天人が下りて来て供養する点。(源泉・沙石集は頭を買った人が天に生まれたとする。)

(4)は別説話型の影響を受けたものと見て今措くが、(1)・(2)・(3)についてはその相違を一連のものと考えることができ、そこに改変が見てとれる。

本話柄の中心話材である(3)における相違は、問法の耳について、それを、(本集話Ⅱ) 緒を貫くような残忍な行為を受けるべきでは

ないとするか、(源泉・沙石集Ⅱ) 智恵高勝にして分別心を備え穴が深いとするかの相違であり、又、耳を貫く具について、それを、(本集話Ⅱ) 聞法者の身を損傷する具とするか、(源泉・沙石集Ⅱ) 智恵・聞法の度を測る計器と見なすかの差違でもある。これらの判断の相違を生む背景には、本話柄を、(本集話Ⅱ) 情的に受けとめ解釈するか、(源泉・沙石集Ⅱ) あくまで知的に理解するか、それぞれの内質の異なりがあると見られよう。

本集話は本話柄を知的に理解せず情的に受けとめている。そして、聞法の耳は緒を貫くような残忍な行為を受けるべきでないとして改交を企図している。耳を貫く具を聞法者の身を傷つけるものとする本集話は、その行為者に仏敵婆羅門を抜擢する(1)。そのような愚行を「見ル者」と共に笑い(2)ながら、慈悲深い仏教信奉者たる智者の行為として緒を抜かせ供養させる(3)のである。

沙石集に源泉と同様の説話の扱いが見られる所から、この改交を今昔によるものと考えられることも可能であろう。たとえそうでないとしても、情的な説話理解に基き聞法者の身を傷つけるという仏教的悪行・愚行を婆羅門の所為であると改交することによって一話が再構成されている本集話を、今昔が受け入れた所には、今昔の婆羅門像を見ることができよう。

源泉話に改交を加えて婆羅門を悪者に仕立てている例は、巻四「天竺長者婆羅門牛突語第三十三」にもある。源泉は四分律で珠林巻七十六にも所引の説話であるが、ここでは、長者が自分の牛と力較べをする者を募るのを聞いた婆羅門の牛が、日ごろ大切に養って育てている主人婆羅門の恩に報いようと思い、婆羅門に自分を長者牛と力較べさせるように言ういきさつが語られ、試合では最初主人に誇られて負けるが二千両を賭けた次の試合に自分を賞めさせて長

者牛を打ち負かし、賭け金を婆羅門の手中に納めさせたことになっている。ところが、本集話では「いきさつ」の部分がなく、勝者が逆になっている。即ち、牛の力較べ譚として、長者牛が婆羅門牛を最終的に打ち負かしたことになるのである。そして、長者が賭け金三千両を手にする。

本集話と源泉話との間には賭け金の額に相違があり、両者の直接関係をいうことが難しい。しかしながら、長者牛と婆羅門牛との勝者の逆転については、それを伝承過程でのものというより一回的な改交によるものと考えることができ、そこに今昔の営為を見ることも可能であろう。たとえそうでないとしても、これもまた、勝者逆転の改交によって一話が再構成された話を、今昔が受け入れた所には、今昔の婆羅門像の介在が指摘できる。婆羅門Ⅱ 仏敵Ⅱ 悪者、長者Ⅱ 前世に善業あったものⅡ 善者、という固定した認識の介在である。善因善果、悪因悪果の因果応報の論理が今昔にとつての思考・認識の基盤になっていたらしいことは、巻二に蒐集された諸話に明らかであろう。悪者婆羅門に賭け金を与える話であれば今昔は採用しなかったのではないだろうか。今昔にはそういう所がある。

以上の本集の説話における婆羅門への改交例を見れば、今昔の婆羅門像がどれ程根深いものであったかは明らかであろう。それは前節での五戒にこだわった「今昔的」なるものに通じている。

六、提婆達多は五逆の悪人——今昔の固定観念・Ⅱ——

一称之因ト云(フハ)昔提婆達多花色比丘ノ頭ヲ打破(ル)、
故ニ大地ヤフレテ無間地獄ニ墮(チ)シ時南無仏(ト)一度唱へ

シヲ因トシテ天王如来ノ記別ニ預カンシ事也

これは平安末期書写と推定されている三教指帰の注釈文献、中山法華經寺本三教指帰注（『中山法華經寺本三教指帰注總索引及び研究』、武蔵野書院刊、昭和55・8）に見える記事である。法華經方便品の「若人散乱心。入於塔廟中。一称南無仏。皆已成仏道。」を踏まえた表現とされる三教指帰本文「一称之因」について、大智度論卷十四や増一阿含經卷四十七に見える提婆達多（＝調達）墮地獄譚を以って注釈したものと見られる。

右の記事で注目したいのは、無間地獄に墮ちる際に調達が一度「南無仏」と唱えて天王如来の記別を受けたとある点である。源泉では、大智度論で「地自然破裂火車来迎生入地獄」、増一阿含經で「爾時提婆達兜為火所燒。便發悔心於如来所正欲称南無仏。然不究竟這得称南無使入地獄。」（引用は共に大正新脩大藏經による。）とあり、先の如き結末をとらない。これによってこの記事を、増一阿含經のような記事を基礎に被注釈語句「一称之因」の注釈として叶うように改変を加えたものと見ることもできるが、一方で、そこに調達が天王如来の記別を受けたことを説く法華經提婆達多品の影響を考へることも可能である。恐らくは、五逆の悪人として描かれる調達像と法華經提婆達多品の天王如来の記別を受けた調達像とが、被注釈語句「一称之因」への注釈過程で交錯し、ここで見る原話を離れた姿を得たものであろう。

法華經提婆達多品で調達が天王如来の記別を受ける記事は、仏の過去因位の国王が調達の前生阿私仙に奉事して法華經を得る話に見える。この話は法華八講の薪行道として儀式化したもので、中古・中世を通じて最も有名な仏教説話の一つであったと考えられる。薪

行道で唱和されたと伝えられる拾遺集の行基菩薩の歌をはじめ、この話を詠んだ歌は多いが、就中梁塵秘抄には六首が見える。その内でも、

・ 釈迦の御法を受けずして背くと人には見せしかど千歳の勤を今日聞けば達多は仏の師なりける（一一〇）

・ 達多五逆の悪人と名には負へどもまことには釈迦の法華經ならひける阿私仙人これぞかし（一一一）

・ 達多は仏の敵なれど仏はそれを知らずして慈悲の眼を開きつゝ、法の道にぞ入れたまふ（一一四）

などは、法華八講での講説にこの話が語られたことを推測させもする。事実、法華經の古注釈書を検すれば、これらの歌の内容が話題となつていたのである。

ここに引いた梁塵秘抄の歌では、更に、その構造が五逆の悪人としての調達と前生における仏の師としての調達との対比に一つの驚きを付与したものと成っている点に注意したい。既得知識としての仏敵調達の像が法華經の所説によって打ち壊わされてゆく、その際の驚きを中心となつている。この驚きは法華經古注釈書では問いとなつて表われるが、今昔編者に擬せられたこともある忠尋の法華文句要義聞書第七では、この点をあげて法華經の優位性を説いている。

さて、以上の簡略な前置きによつても、今昔の成立頃に、調達についての二種の像がすでにあつたことは首肯されるものと思う。即ち、多くの仏典に説かれて一般の既得知識となつていた五逆の悪人としての調達像と、それにもかかわらず前生の因縁によつて仏から天王如来の記別を受けて人々を驚かせた法華經の調達像とである。

では、今昔における調達はどのように扱われているか。

本節冒頭に引いた三教指帰注の語柄は、本集巻一「提婆達多奉許仏語第十」の一話材として見える。そこでは、

羅漢ノ比丘尼ハ打殺サレヌ。提婆達多ハ大地破裂シテ地獄ニ墮ヌ。其ノ入タル穴于今有リトナム語り伝ヘタルトヤ。

とあって、大智度論に近い記事をもつ。「其ノ入タル穴于今有リ」として大唐西域記卷九の知識によって強調するあたりからは、法華經の調達像を窺うことはできない。

卷五「師子哀猿子割肉与鴛語第十四」は、居眠りした隙に預った猿の二児（「阿難・羅睺羅」を鴛に奪われた獅子（「仏」）がこれを取り戻すために自分の股の肉をちぎり与えた話である。本生譚の常として話末に登場人物が仏在世時の誰にあたるかについての説明があるが、そこには、

其ノ師子ト云ハ今ノ釈迦仏ケ此也。其ノ雄猿ト云ハ今ノ迦葉尊者也、雌猿ト云ハ今ノ善護比丘尼也、二ノ猿ノ子ト云ハ今ノ阿難・羅睺羅也、鴛ト云ハ今ノ此レ也トナム語り伝ヘタルトヤ。

とあって、一話中の悪者である鴛が仏在世時の誰に比定されるのかを示されていない。これについて日本古典文学大系頭注は、

内閣本A―林家旧蔵本、流布本系―および野村本朱校筆―対校本は鈴木寛蔵本―「提婆達多」に作るが、珠林は「舍利弗」に作る。話の筋からみれば、提婆達多であることに疑いはない。本集の編者は、原典の記事に疑をさしはさみ、しばらく決定を保留したものであろう。

との見解を示している。本話の源泉は大方等大集経卷十一（珠林卷六十四所収）・大智度論卷三十三（経律異相卷十一所収）だが、本

集話との直接関係は認めることができない。しかし、本話柄を収める金言類聚抄卷二十三に源泉話と同様の人物比定の記事が見られる所から、依拠資料との間に大系本頭注の指摘のような何らかのいきさつがあったことは充分考えられる。そこには、利根の弟子としての舍利弗像との相違が影響したとも見られるが（但し、卷三「舍利弗攀緣暫留居語第四」では仏の口から「舍利弗ハ前世ニ毒蛇ト有リキ。此ニ依テ前世ノ心深カリシ習ノ故ニ今我が云フ事ヲ聞テ怨ヲ成ヌ也」と説明されていて、本話柄の鴛に共通する舍利弗像が描かれる。卷三第5・6話も同趣である。これらによれば、この影響はそれほど強くないと思われる。）、それ以上に、悪者調達の固定した認識が作用しているといえよう。

調達の登場する話は右の二例の他、卷三「阿闍世王殺父王語第二十七」で王に父王を殺すことを勧める場面をはじめ五例あるが、それらはいずれも五逆の悪人像としての調達である。特に、卷五「波羅奈国羅睺大臣擬討国王語第七」では源泉に記事がないにもかかわらず一話中の悪人である羅睺大臣を調達の前生として説明しており、同卷「大光明王為婆羅門与頭語第八」では婆羅門を雇って大光明王の頭を切り取らせた隣国の王を調達の前生として源泉（賢愚経。隣国王ノ波旬、婆羅門ノ調達）と異なる説明を与えている。これらは今昔の手になるものかどうか判定が下し難いが、しかし依拠資料にすでにあったとしても、それは今昔にとっては容易に納得されるものであっただろう。

このようにして、今昔の調達像は法華経提婆達多品の影響を全く受けていないことがわかる。それは、諸仏典が説いていて法華経の記事を見聞する者に驚きをもたらす程浸透していた既得知識である

「五逆の悪人としての調達像」から一步も抜け出る所のないものである。これを中山法華經寺本三教指帰注・梁塵秘抄の記事と比較すれば、今昔の旧解へのこだわりによる固定した認識のあり様は明らかであろう。それはもはや今昔の体質であるかの如くである。

七、天竺部所収説話から見た「今昔的」なるもの

以上五節にわたり、天竺部所収説話を通して今昔を見、そこから窺える「今昔的」なるものについて、例を示しながら略述した。そこには、本朝世俗部にもかような開放的のびやかな叙述、或いは人間の動きそのものに強い関心を示す「今昔的」なるものと、五戒・悪人像についての既得知識にこだわり、改変までも企てて自己の固定した認識世界を閉塞する「今昔的」なるものとの両極が見られたように思う。これらを依拠説話に忠実な集大成書として当然の姿とすることも可能だが、それらが今まで見てきたように叙述増幅・小話材選択・説話選択・改変をうかがわせる部面で指摘できる点は、やはり、今昔とは何かを問う上で重要であろう。その前者は本集の世俗部的説話の存在を保障するものであり、その後者は今昔の部立や所収説話に見られる類聚と表現の相剋に説明を与える筈のものである。

現在に到る研究史のなかで「今昔的」なるものについては多くのすぐれた見解が示されてきている。そこでは、中世及び中世文学からの視点・日本仏教史及び庶民信仰史からの視点・説話文学史からの視点、或いは口承文芸からの視点等、さまざまな視点が用意され、「今昔的」なるものがそれぞれの形で規定されている。それらはいずれも「今昔的」なるもの或る面をたしかに指摘し得てお

り、「今昔的」なるものとはその総体として考えられるべきであるかの如くであるが、私は、本稿で析出した二面を「今昔的」なるものの最も基本的なあり様を示すものとして確認しておきたい。極めて異質な二面であるが、それらをあわせもつ姿として、まず今昔を規定してみようと思うのである。その両面は、日々の生活の中で新仏教が生み出されてくるような現実状況を多く眼にしながら、なお旧仏教的な認識によってその現実状況を把握しようとした編者に統一されるものと見られるが、それらの編者像や今昔の文学性への問いを含んだ諸問題は、今昔とは何かを問い続ける今後の考察に譲ることとする。

(付記)

小論をなすにあたり、稲賀敬二先生・位藤邦生先生から多くの御助言をたまわった。ここに記して厚くお礼申し上げる次第である。

— 広島大学大学院博士課程後期在学 —