

吉祥天像に魅せられた優婆塞

竹村信治

—「日本靈異記」から「今昔物語集」への展開

標題にいう「吉祥天像に魅せられた優婆塞」とは、『日本靈異記』中巻第13縁「愛欲を生し吉祥天女の像に恋ひて感応して奇しき表を示す縁」に登場する、信濃国出身の優婆塞のこと。すなわち、聖武天皇の世、和泉国の血滯上山寺に住し、そこにいます吉祥天女の塑像に愛欲の念を発こして、

日々の六時礼懺の折ごとに「願はくは天女の如き容好き女を我れに賜へ」と願ったところ、夢に天女と婚い、翌朝、像の裙の腰が「不浄（＝精液）」で染み汚れているのを見て、「我れ、似たる女を願ふ。何すれぞ忝く天女専ら自づから交はりたまふ」と愧じた、あの男のことである。本話は、戦後、新たな『説話文学』論が構想されようとしたころ、益田勝実氏『説話文学と絵巻』（一九六〇）、高木市之助氏「説話とは何か」

（『日本の説話』1、一九四）などでしきりに取り上げられた話題、いわば『靈異記』を代表する一話である。益田氏はい

有髪の人とはいえ、優婆塞は仏道に志した人である。かれは愛欲の妄執にとらわれている。天女の像を恋し、愛欲の念を抱くようになったのだ。ところが、吉祥天女は、かれの心を潔め、かれの心に深い信仰を起こさせないばかりか、自ら現じて、かれと交わりを結ぶ。仏の方便による濟度ということがある。しかし、これはかれの恋情をカタルシスへ向かわせるべきものであるうか。方便といいきれない方便。が、この話を話し伝える人々は、そのともに迷い、ともに淫欲に沈みたまう天女に救

いを感じるのである。現報——景戒もいう、「まことに委る。深く信ぐれば、感の応ぜざるなきこと」と。これはみ仏の教えにかなっているのだろうか。この話の話し手・聞き手たちにはその反省は必要ないのである。かれらは人間らしいものを求めている。求めてやまない。

〔前掲書「日本靈異記」の方法、六〇—六頁〕

ここに説かれる「人間らしいもの」は、高木氏論文が本話譚（『靈異記』話および同話『今昔物語集』一七45）とその類話（『梅沢本説話集』62）に見てとつた「仏教的であれ世俗的であれ、道徳的であれ不徳的であれ、なにかしらそこにある解放的な自由さ」Ⅱ「人間の信仰や道徳に強いられた規制からある解放」Ⅱ「民の枢軸的意味」Ⅱ「民話の民につながる説話の本質につながる何ものか」にも一脈通ずることくだが、おそらくはこれと異なり、前掲書『今昔物語集』の方法Ⅰ節で、「色慾を退ける」という「仏教徒としてはごくあたりまえの通念」が「通用しない」（『今昔』一七45について、

吉祥天女の話は、あきらかに、『日本靈異記』から採つたものである。だから、こういう仏教的通念との食いちがいは、むしろわが国最初の仏教説話集以来のものともいえる。…（中略）…（引用者補——『今昔』の編者は）煩

悩やそれぞれの人間本来的な性格のゆえに罪を犯しながら、それでも救いに近づいていく、と語るのである。もともと人間にはそのような垢まみれの信仰の道しかないのではないだろうか。色慾にとらわれながら、菩薩によりかかる心を捨て得ないでいる人間、それは…（中略）…もつともつと迷いにとらわれ、けがれにまみれた人間たちである。…（中略）…／『今昔』の編者は、たしかに、そういう垢まみれの信仰につながっていた人の一人である。私度僧たちの信仰、顕密の破戒僧たちの信仰、浄土を欣求する阿弥陀や聖の信仰、教義的には異なるそれらの中から生まれた説話の底を貫流するものの共通性をするどく感じとり、それらを書承、口承によって受けつぎ、教団中心の僧侶のもつたいぶつた伝記や奇蹟の話などをおそろしく敏感に、また、潔癖に寄せつけないで、これだけの集成事業をやっているのが、編者である。

（二七〇—二七〇頁）

と述べる益田氏は、「人間らしいもの」の語に「煩惱やそれその人間本来的な性格のゆえに罪を犯しながら、それでも救いに近づいていく」「迷いにとらわれ、けがれにまみれた人間」のあり様、「垢まみれの信仰」の態様を託し、本話を

そうしたあり様、様態を伝える話題として理解しようとして
いるようだ。そして、見られるように、『日本靈異記』『今昔
物語集』が共にかかる人間のあり様、信仰の様態へと関心を
傾けているところに、氏自身、両者に貫流するものを感じと
つてもいるらしい。

*

こうした理解の起点にあるのは、おそらく、益田氏の言葉
をもつていえば、本話話題内容の「仏教的通念との食いちが
い」である。それは、「本話は、……(中略)……単なる因果
の法を超越して信仰の力の偉大さそのものに作者の目がいつ
ているところに真意があると見える。つまり、因果の法では
解決されない、仏法を深く信じることによって初めて生じ
た作者景戒の信仰体験の象徴表現として、現実に起り得る説
話を利用して表現した結果のものが本話である。」と述べる
播摩光寿氏の理解にも認められるところだが(『吉祥天感応
(中13)』三五―三五頁。山路平四郎氏・国東文磨氏編『古代の文学4
日本靈異記』所収、一九七〇)、一方、和辻哲郎『古寺巡礼』(十
九「天平の吉祥天女」。改版本、一九七〇)には、これらとは異なる
理解が示されている。

もつとも右のような逸話はあまり信用すべきものではあ

るまい。金光明経の印象によつて僧侶の間にこのやうな
仮構談が作り出されたといふこともないとは限らない。

吉祥天女が仏の前に演説したところによると、天女はお
のれを求むる者の夢に現はれることを誓つてゐるのであ
る。「一室を浄治し、或は空閑の阿蘭若処あらんじょしょにありて瞿摩
を壇とし、栴檀香ばんたんを焼きて供養をなし、一勝座を置き
て、旛蓋ばんがいもて莊嚴し、諸の名華を以て壇内に布列せよ。

当に「十至心に」前の呪を誦持して、我が至るを希
「掃」望すべし。我その時に於て即ち是人を護念し、観
察し、来りてその室に入り、座につきて坐し、その供養
をうけん。是より「十以」後当にかの人をして睡夢の中
に「十於て」我を見るを得しめん「得しむべし」。(引
用者補——国訳大藏経との異同を「」内に示した。大正藏第
十六卷439c~440a)——しかしまたこのやうな誓
言が信者をして実際に天女を夢みさせる機縁となつたこ
ともないとは限らない。そこに夢遊病を附加して考へる
ならば、逸話通りのことが起つてもさほど驚くにあたら
ないのである。(三七〇―三七三頁)

引用されている『金光明最勝王経』卷八では、以下に、
「求むる所の事に随ひ、実を以て告知せば、若は聚落、空沢

及び僧の住処に、求むる所のものに随ひて皆円満せしめ、金、銀、財宝、牛、羊、穀、麦、飲食、衣服、皆心に随ひ、諸の快樂を受くべし。…(中略)…我当に身を終るまで、常に此に住して、是人を擁護し、欠乏なからしめん、稀求する所に随ひて悉く皆意に称はん。亦時時に貧乏を給濟すべし。」と続く。『靈異記』本文にいう優婆塞の「希望」「稀求」(天女の像に眺ちて愛欲を生し、心を繫けて恋ひ、六時ごとに願ふ。)がいかに儀軌になつたものとして「六時」になされたかは詳らかではないが、この吉祥天の過剰な誓言と見合わすとき、「実」(「愛欲」を「告知」した優婆塞が得た「睡夢」「快樂」は(やや拡大解釈の気味があるもの)たしかにその感応とすべく、本話形成をめぐる和辻の想定もありうることをしよかろう。

これに乗じるわけではないが、本話形成の場としては、さらに『吉祥悔過(懺悔)』(『続日本紀』天平二十一(750)年正月条等、『三宝絵』下2『御京会』、『法華験記』中48回同話『今昔物語集』一三4などに所見)などもうかがつてみたいところである。犯した罪を懺悔して(「以実告知」攘災招福を祈願する)のが悔過であつてみれば、本話のごとき内容が「吉祥悔過」をめぐる一エピソードとして——「悔過感応」譚とし

て、あるいは「愛欲生罪の懺悔」録として——記し留められ語りつがれたことも考えられてよい。また、吉祥天が密教的女神であつたことを思えば、「吉祥悔過」にかかわる秘儀を本話形成事情に読み込んでよいのかもしれない(和辻前掲書三七、三二—三三頁)。

*

さて、ずいぶん長い前置きになつたが、こうして本話については、そこに仏教教義とのズレを見るか対応を見るかをめぐつて、二種の理解が行われていることがわかる。『靈異記』著述の根本思想たる「現報善惡」の因果論や不邪淫戒との乖離、『金光明最勝王經』の吉祥天誓言との相即。ただし、これらの見解の相違は、実のところ、本話の読書過程に出来る「仏教的通念との食いちがい」感、すなわち、話題性としての「愛欲」と意味づけとしての「感応」との不調和感を、どう説明するかの異なりに由来するものである。前者は「愛欲」を重く受けとめ、これへの吉祥天「感応」を取り立てて語る『靈異記』の言述を、景戒の「人間らしいもの(「垢まみれの信仰」)あるいは「ある解放的な自由さ」への関心、「單なる因果の法を超越して信仰の力の偉大さそのもの」にひきよせられる「作者の目」に因をもとめて理解す

る。一方、後者は「感応」を軸に、その根拠を『金光明経』に求め、一話を、吉祥天誓言（「当令彼人於睡夢中得見於我」「隨所求事、以実告知」「得随心受諸快樂」）の拡大解釈をもって「愛欲」告知への吉祥天「感応」の証しを語ったものとして了解する（ちなみに本話に続く第14縁は吉祥天感応福德譚。『今昔』一七六、同）。

けれども、「不調和感」へのこのような回答は、『靈異記』テキストの生成あるいは本話話題形成の言語過程における行為性を説明するものではあつても、そのさなかで起こっていること（＝出来事性）を説明するものではあるまい。益田勝実氏は、『説話文学と絵巻』上梓後に執筆した『靈異記』像の動揺（日本古典文学大系『月報』第二期第33回配本 一六七）で、

『靈異記』の世界には、異国の思想が本格的にこの国に住み着いていく時代の、人々の精神の動揺と新生が描きとられている。六道世界をさながら現実化しているような、善報悪報の混在する、伝承の織りなす古代のおどろおどろしい生活者の観念の世界が、そこには写しとられていて、とわたしにはみえはじめた。／おそれとあきらめ、もがきと祈り——こつた返した思想の激動期の精

神の風土をなまなましく強烈貪婪に描きぬいた、一種の
ノン・フィクション。
(三)言頁

とのべるが、『靈異記』の表現性を見とおすためには、その「異国の思想が本格的にこの国に住み着いていく時代」「善報悪報の混在する、伝承の織りなす古代のおどろおどろしい生活者の観念の世界」「こつた返した思想の激動期」にさしもどし、その風景の中でテキストの言述を眺めることがかかせない。

我々は我々の感じる「不調和感」への説明（＝知的所有）ではなく、その「不調和感」を警戒のものとしてテキスト生成の現在にさしもどし、そこでの出来事そのものにあらためて目を注ぐべきではないか、というのがここで提案なのだ。この「不調和感」が、「願はくは天女の如き容好き女を我れに賜へ」との優婆塞の性愛への情動（＝不邪淫戒破戒）が教化も断罪もされずに許容され、というより吉祥天の能動をもつて迎え取られたこと（「我れ、似たる女を願ふ。何すれぞ忝く天女専ら自づから交はりたまふ。」）への驚きもしくは不審に由来しているのであつてみれば、目を注ぐべき出来事とは、言語主体におこつた性愛観の動揺ということになる。その動揺は、一話の末尾で、「愛欲」に駆られて六時に性愛を

祈る、優婆塞の行為を「諒に委る。深く信はば、感きて応へず」といふこと無し」と強引に付会し意味づけているところ、また、『大般涅槃經』光明遍照高貴德王菩薩品にいう「譬へば人有りて画ける女の像を見て、また貪を生こし、貪を生こす故を以て、種種の罪を得るが如し。」が、「涅槃經に云ふが如し『多淫の人は画ける女にすら欲を生ず』とのたまふは、其れ斯れを謂ふなり。」と引用されて、罪障にかかわる後半部分分が語り残されているところ、そしてそのいずれもが一話の話題性[〃]性愛への情動[〃]の許容にとまどつてのことと見られるところにあきらかである。そこにかがえるのは、[〃]仏教的通念（[〃]仏教言説[〃]性愛 および[〃]性愛への情動[〃]の否定[〃]不邪淫戒）との食いちがい[〃]をもつた事象に逢着し、何とかこれを仏教言説の中に回収しようとしつつも、なおそこで性愛をめぐる仏教言説と自ら語り来たつた話題との[〃]不調和感[〃]に困惑し性愛観を動揺させている言語主体、景戒の姿にほかならない。（同様のことは、上巻31縁「好女」を吉野山の観音に祈誓した御手代東人[〃]「優婆塞」が、加持した「粟田朝臣女」の「愛ふる心」を受け入れて交通き福徳を得た話題にも指摘できよう。そこでは、性愛よりもその結果としての「福徳」に焦点をずらして一話が意味づけられている。）

ところで、『靈異記』の言語主体が性愛観をめぐるこうした仏教言説との[〃]不調和感[〃]にとまどつのは、[〃]性愛[〃]や[〃]性愛への情動[〃]の否定（[〃]不邪淫戒）そのものが、言語主体にとつてもともと当為のことではなかったからである。自身にとつては否定すべくもないことを他者の言説にしたがつて否定したにもかかわらず、それがほかならぬ他者の言説の内部において許容されている場面に遭遇した際のとまどい、ここにはそうした心意がかがえる。

そもそも、本話題の優婆塞の「願はくは天女の如き容好き女を我れに賜へ」といった直截な性愛欲求は、先の上31縁での東人の「南無銅錢万貫白米万石好女多徳施」といった観音祈請と同様のもので、さらにいえば『万葉集』冒頭の雄略天皇歌や『詩経』冒頭「閔離」などに伝えられる古代歌謡中の男たちのそれと選ぶところが無い。また、絵や像に性愛への情動がかき立てられるのも、本縁にひく『大般涅槃經』（上17には「干一面神呪心経義疏」の「僧感画女、尚庇哀形」を引く）のほか、古代歌謡のたとえば『古事記』下巻仁徳帝詠「つきふね 山代女の 木欽持ち 打ちし大根 根白の 白ただむき まかずけばこそ 知らずとも言はめ」を想起させ、映像

*

と記憶と情動とのひめやかな脈絡を思えば、これも生活世界においてはあるべきこととすべきであろう。

生活世界の「性愛欲求」の「性愛への情動」——、それは『靈異記』のあちこちに語られている。

○性愛欲求

・上211「三乃国大乃郡の人、好き嬢を妻覓せむとして路に乗りて行く。：(中略)：嬢答へていはく『能き壯を覓がむとして行く女なり』」

・上311前引
・中311「妻を愛ぶることに昇へずして」

○性愛場面

・上111「天后后と大安殿に寐て婚合ひたまふ時に」
・上211「壮また語りて言はく『我が妻と成らむや』といふ。女答へて言はく『聴さむ』といふ。すなはち家に將て交通きて相住む」

・上311上引
・中211鳥の邪淫

・中3311「語に随ひて許可し、闇の裏に交通ぐ。其の夜闇の内に音有りて言はく『痛きかな』といふこと三遍なり。父母聞きて相談ひて曰はく『いまだ効はずして痛むなり』」

といひて忍びてなほ寐」

・中3411「嬢なほし否辞ぶ。壮強ひて入りて廻る。すなはち心に聴許し、壯と交る」

・中4111「蛇」纏りて婚ひ、慌迷ひて臥す」

・下1611「我れ齡丁なりし時に濫しく嫁ぎて邪淫し、幼稚き子を棄てて壯と俱に寐て多の日を遷て」

参考「姪女」(中7)。

生活世界の「性愛への情動」に姦淫を加えるのはいくぶん憚りがあるが(『続日本紀』天平宝字三年(七五五)六月二十二日条には「己が妻を愛しませず他の女を犯すことを喜ぶを姪とす」とある)、これもいくつか語られ(上3011「或るは他の妻を姦犯し」、中211鳥の邪淫、中1111「無用語して、汝吾が妻に婚ふ」「(夫)妻を喚びて家に帰り、すなはち其の妻を犯せば」、下1811「爰に姪師姪、心熾に発り、嬢の背に踞りて裳を挙げて婚ふ。闇の闇に入るに随ひ、手を携へて俱に死ぬ。ただし女口の漚を噛み出して死ぬ)、このほか性的戯笑歌(中33、下38)、高齢性愛(中311「弟上は年七十歳、妻は年六十二にして懷妊みて女を生む」)の記事も見出せる。『靈異記』の言述の場はかかる生活世界のなかにあつたのである。

*

『靈異記』の言述は、しかし、こうした古代日本の生活世界を仏教言説によって「翻訳」していく営みとしてあつた。

けれども、こうして見ると、翻訳対象としての生活世界はなお『靈異記』に深く影を落としていることが確かめられる。

それ故、その翻訳の言語過程は両者の拮抗を産み出しつつ行為為されていたといわれるべきであろう。自身にとつては否定すべくもないことを他者の言説にしたがつて否定したにもかかわらず、それがほかならぬ他者の言説の内部において許容されている場面との遭遇も、その翻訳の言語過程での出来事にほかならない。それは、先の益田氏の発言にあつた「異国の思想が本格的にこの国に住み着いていく時代の、人々の精神の動揺と新生」「こつた返した思想の激動期の精神の風土」にふさわしい言述の風景だが、こうしたことはひとり『靈異記』言語主体が体験していたわけではもちろんあるまい。和辻哲郎は、前掲『古寺巡礼』十九で「薬師寺吉祥天女」について次のように述べている。

この画などは肖像画ではないまでも当時の風俗を忍ばせるには足りると思ふ。或は薬師寺の画家が、当時の貴婦人を思ひ浮かべつゝこの画をかいたといふやうなこともないとは限らない。…(中略)…あの風俗が唐風である

に見ても、インド伝来の規矩に従つたのではないことは明かである。もし東方の画家が金光明経を読んでそこからあのやうな天女像を空想し出したとすれば、「無量の衆生をして諸の快樂を受けしむる」幸福の女神は、この画家にとつて、神であるよりも、まづ豊麗な女であつた。

…(中略)…この後三月堂内の閉ざされた厨子のなかに塑像の非常にすぐれた吉祥天女像があるのを見た。…(中略)…それは同じ堂内の梵天(守伝日天)にも劣らない堂々たる作で、女人の形姿を女神の姿にまで高めてある。が「天女」として「女」の感じを強調した痕は著しい。そこから薬師寺画像の如き美人像が出たのであらう。

(三三三頁)

天平の画師、仏師もまた「異国の思想が本格的にこの国に住み着いていく時代」こつた返した思想の激動期の「翻訳者」の一人だつた。神か女か、密儀の香気を湛えた女神シュリイか天平の豊麗な貴婦人か、仏教言説か生活世界か。そして彼らは「女神の姿にまで高め」つつも「三大女」として「女」の感じを強調した。つまりは後者(生活世界)をえらんだわけだが、『靈異記』は前者をえらび、選びながらもこれを以て否定すべき後者との間で、時にとまどい

の表情を見せるといふ次第なのである。

上に見た『靈異記』における「性」の語りの様態は、こうして「翻訳」の時代の言述の一つの相を伝えるものといわれよう。「性愛への情動」が生活世界でなお広く語られるなか、仏教言説の主体化をもつてこれを翻訳していく（性愛への情動を「愛欲」「愛心」、精液を「不淨」「淫精」の語で語る）『靈異記』の言語主体は、仏教言説をもつて「性」を抑圧し、さらにはそれを通して自らの「性」をも呪縛しながら、一方で、話題が映し出す生活世界の「性愛への情動」を前にしてはこれをも語り、そしてとまどい、とまどいの内に仏教言説への回収を企てつつも両者境界線上にたゆたい続ける、そうした言述の行為主体としてある。

*

さて、本稿の課題は、こうした「性」をめぐる『靈異記』の言述の『今昔物語集』への展開を記述することにあるが、これを詳述する紙幅はすでない。けれども、叙上の着眼は一つの見通しを与えているはずである。『今昔』一七四は『靈異記』中13を出典とする話題でありながら、後者の「容好女」を「形チ美麗ナラム女」と語り換えるなどいわゆる『今昔』語への翻訳が目立つものとなっているが、その内、

もつとも大きな語り換えは、「優婆塞」を「俗」と呼称し、末尾『涅槃経』引用を「此ヲ思フニ、譬ヒ多姪ナル人有テ、好キ女ヲ見テ、愛欲ノ心ヲ発ト云トモ、強ニ念ヲ繫ル事ヲ可止シ。此レ極テ無益ノ事也」に変えている点である。前者は、結果、後段の暴露者（弟子）の存在との齟齬をきたし、後者は「画女（吉祥天女）」への姪を「好キ女」への姪へと敷衍、拡大したもので、話題内容から大きく飛躍した意味づけとなっている。これらの齟齬を生み飛躍を感じさせる語り換えは、後者の「此レ極テ無益ノ事也」と結ばれる教誡が、夢中交合の後の優婆塞の発話（『靈異記』）「行者視テ慚愧ぢて言さく『我れ似たる女を願ふ。何すれぞ忝く天女専ら自づから交はりたまふ。』」を「俗此レヲ見テ、過ヲ悔テ泣キ悲テ申サク『我レ、天女ノ像ヲ見奉テ愛欲ノ心ヲ発ニ依テ、天女ニ似タラム女ヲ令得給へ』ト願ツルニ、忝ナク、天女身ヲ自ラニ交ヘ奉ル事ヲ恐レ、嘆ク」ト」と変容されているのに対応、連動しているところから見て、「性愛への情動」を反仏教的な「愛欲」とみなして断罪する仏教言説の秩序観を徹底させようとするところに出来たものであろう。つまり、そこにあるのは仏教言説による生活世界の「翻訳」の、全き遂行者、すなわち『靈異記』言語主体から「たゆたい」とまどい」を差

し引いた、仏教言説をもって生活世界の「性」を抑圧し、自らの「性」をも呪縛している主体の姿である。

『今昔』のかかる主体の形成には、もちろん仏教言説の浸透（平雅行氏のいう「仏教的理念をまとった新たな支配イデオロギ―」による「民衆意識」の「呪縛」〈日本中世の社会と仏教〉一九六、六六、二三頁等）¹¹ 仏教の言説戦略が強く作用している（たとえば、「絵に描ける女を見て、徒らに心を動かすがごとし」と、画女への姪を「徒ら」事とみなす『古今集』仮名序の僧正遍昭評は、仏教言説による「性」の抑圧の浸潤ぶりをよく伝える）。ただし、そうした抑圧や呪縛が『今昔物語集』編者をはじめとする主体¹² 男たちに浸潤していくについては、さらにいくつかの事情をうかがってよいのかもしれない。平安中期の「夫と妻とが一生連れ添うことを制度的に要請する単婚の成立」¹³ Ⅱ（『源氏物語』の夕霧のごとき）「そそくさと帰宅する」「公卿たち」の出現（服藤草苗氏「性愛の変容」〈女と男の時空〉Ⅱ、一九六、三三頁）。また、彼らを「おのがじ、家路を急ぐも、なにはばかりの里人そはと思ひおくらる」（『紫式部日記』寛弘五年十一月十七日条）、「いかなるまめ人にかあらん、すくすくしうさし歩みて往ぬるもあれば、（人々）笑ふを、（清女）『しばしや。などき世を捨てて急ぎ給ふ、とあり』な

ど言へば」（『枕草子』七二段）と揶揄し笑う、いわば男の「性」を批評する女房たちの登場。そして、彼女たちによって繰り返し造型される結婚（Ⅱ性愛 拒否の「かぐや姫」たち、また「性愛」我慢の優しい「薫」たち、烏滸性を暴かれた始めた色好みたち、これらの言説状況もまた、男たちの「性」をさまざまに抑圧、呪縛し、萎縮させていったことであるう。

男たちの萎縮した「性」。しかしこれについては異論があるかも知れない。たとえば、『今昔物語集』をはじめとする説話集には多くの「性」描写があり、生活世界の「性愛への情動」が語られているではないか、そこには、語る男たちにも語られる男たちにも萎縮した「性」などは見られない、と。

けれども、それらの多くはむしろ「萎縮する性が発動させた淫靡な性幻想の所産」と呼ぶべきものだろう。そのことは、本稿が話題にしている吉祥天女譚の類話、『梅沢本説話集』62を見ればあきらかだ。

（鐘撞法師）吉祥天のおはしましけるを見奉るだに思ひかけ奉りて、掻き抱き奉り、引き抓み奉り、口吸う真似などして月ごろ経る程に、夢に見るやう、鐘撞きに上り

たるに、例のことなれば吉祥天をまさぐり奉るに」

これは『靈異記』譚の優婆塞像（天女の像に睨ちて愛欲を生し、心を繋けて恋ひ）への、淫靡な想像力をもってした書き込みと見るべきもの。その想像力は吉祥天を生身の「えもいはぬ女房」として登場させ、吉祥天誓言どおりの「快樂」を男に与えていく。しかし結局は男の約束破りの浮気によってすべては破綻し、男は吉祥天が「溜め置かせ給へりける」「年来の淫欲（一精液）」「二桶」を賜つて、文字通り夢から覚めることになる。末尾にはこの鐘撞法師のその後が「いと貧しからぬものにて、いとよくて、聖にて止みにける」と語られている。これは吉祥天誓言の福德功德に収斂させて一話を結んだもの。したがって本話題は吉祥天の福德靈驗譚の枠組みのうちに「性愛への情動」を否定的に語った話題ということになる。逆にいえば、「性愛への情動」はこうして否定されたたり笑われたりするものとして語られるのであって、「性」をめぐる行為はその中で過剰に描き込まれていくのである（『古今著聞集』の性愛譚が「興言利口」に収められていたことを思い出そう）。また、本『梅沢本』話で誓言どおりに「快樂」を与えていく吉祥天は、『今昔』一七33の虚空蔵菩薩、同44の毘沙門天、『梅沢本説話集』60の行基菩薩、あるいはいくつ

かの観音靈驗譚などに見られるような、教化救済していく菩薩の相をもっているが、そうした話題でも「性」をめぐる行為は詳細に描かれている。これは「性愛への情動」を教化の方便として仏教言説のうちに囲い込んだものにほかならず、かかる語りの中に発現する過剰な「性」描写もまた、やがて否定され乗り越えられる予定調和的な枠組みのなかで「萎縮する性が発動させた淫靡な性幻想の所産」としてよいであろう。

『古今集』仮名序の僧正遍昭評は先にかかげたことくだが、一方、『古今集』真名序の僧正遍昭評には「図に画ける好き女の、徒らに人の情を動かすが如し（如図画好女、徒動人情）」とある。画女が人を挑発して「性愛への情動」を引き起す、とは、欲情の因を人ではなく画女に吉祥天に帰した言い方だが、ここには『宇津保物語』「内侍のかみ（初秋）」冒頭や『源氏物語』帚木巻「雨夜の品定め」にうかがえる、欲情する性愛神たる吉祥天観との接点が認められる。感応する吉祥天から煽情、欲情する吉祥天への変貌。これも「萎縮する性が発動させた淫靡な性幻想の所産」であったらうか。

ちなみに、『今昔』一七45の話末評にいう「多姪ナル人」とは、編者自身のことであろう。

〔たけむら・しんじ 広島大学教授〕