

今昔物語集における説話受容

—本朝仏法史について—

高島和美

現在今昔物語集の説話の多くは、出典未詳の説話も含めて何らかの文献資料に依拠したものがほとんどだと考えられている(注1)。つまり今昔物語集の所収説話の大半は、今昔物語集に収められる以前に既に存在しており、今昔物語集編纂時に全く新しい形で生み出されたものではないというのである。しかしその一方で、今昔物語集が説話を受容する際、出典とした説話を新しく表現し直していることも事実である。出典と今昔との間には、大なり小なり差異が生じている。

これまでに多くの研究者が今昔物語集の説話受容の問題に関して論じているが、中でも参考にすべきは池上洵一氏の論であろう。池上氏は、今昔物語集の説話には『今昔』に収められる以前にその説話を持っていた性格と、『今昔』

がその説話を受容するにあたって新しく付与した性格とが重層的に存在していると述べ(注2)、その関係を「互いに誘引・反撥し、増幅・破壊し合うきわめて動的な関係」とみる(注3)。今昔が説話受容の際に行った改変こそ今昔独自の表現であり、思想の反映であるとする考え方であるが、同時にその改変が出典説話の表現や主題と呼応して上手く作用することもあれば、逆に本来の説話の良さを押しつぶすこともあるというのである(注4)。

今昔の説話受容態度のあり方は、右に示した池上氏の論に集約されていると言ってよい。その後、この分野に関する研究は、主に出典本文の改変に注目して今昔の思想や編纂行為と結びつけて考察する方向に向かってゆく。しかし、説話受容の問題を扱う時、出典説話本文の改変のみに意識が向けられていて、もっと大きな思想レベルでの継承問題が見過ごされているのではないか。

ここでは今昔物語集の出典の一つである『三宝絵』に注

目し、『三宝絵』を出典とする説話群が最も集中する本朝仏法史(巻第十一話から巻第十二十話)に焦点を当てる(注5)。この範囲における今昔の説話受容のあり方を考察すること、で、『三宝絵』から今昔に継承された思想の反映を見ることができないのではないか。また同時に、今昔に独特の思想も見出せるのではないか。本論はこれを狙いとする。方法としては、やはり出典との詳細な本文比較を行い、今昔の資料操作のあり方にも注意を払いながら論を進めてゆく。

本朝仏法史の説話群を考察する際、これまでの出典研究を踏まえて、その中でも確実な出典の確認できる説話に限って本文比較を行った(注6)。本朝仏法史の説話群の出典として明らかにしているものは『三宝絵』が最も多く、その大半を占める。これはあくまで出典の解明されている資料に限られるが、本朝仏法史においては、『三宝絵』説話群が他の文献資料より今昔の編纂意図に見合っていたという証拠になろう。他に『日本往生極楽記』(以下『極楽記』と略す)、『大日本法華験記』(以下『法華験記』と略す)、『日本靈異記』(以下『靈異記』と略す)などからも今昔は説話を受容しているが、『三宝絵』に比べると極端に少ないのが実情である。

では、実際に出典本文と比較しながら今昔の説話受容態度を見ていこう。一見して気付くのは、本朝仏法史が複雑

な資料操作の目立つ説話群であることだ。ここまで複雑な資料操作を行なった説話群は今昔物語集全体においても珍しく(注7)、本朝仏法史に対する編者の強い思い入れを感じることができ。つまり、それだけ出典本文と今昔本文との間には、表現や構成において大きな差が生じている。そうした資料操作の様相を踏まえながら、具体的に今昔説話の表現を見ていこう。

一一

出典との本文比較から明確に読み取れる本朝仏法史の特徴は、歴史を意識した語句を頻繁に付加する姿勢と、話末において信仰を呼びかける姿勢である。これらは出典にはない今昔独自の付加であることが多い。今昔が説話本文において仏法の歴史と信仰の奨励を意識して表現していたことは確かである。ではその表現のあり方について、まずは歴史叙述から見て行こう。

歴史叙述に関する出典と今昔との本文比較は森正人氏が行っておられるので、その論を参考にする(注8)。森氏は本朝仏法史における今昔説話と依拠資料との本文の比較から、〈今〉(于今)〈永ク〉(不絶)〈盛也〉(始ム)〈弘ム〉と、いう語が独自に付加される場合が多いことを指摘し、「それ

らの語を用いての文の整形」が「今昔の説話形成の基本方針」だと論じる。それによつて「昔と今がすなわち物語られる世界とそれを叙述する現在とが、断絶や対立でなく連続不変として認識されるものであった」「今昔物語集がとらえた仏法史とは、仏法繁栄の歴史」「今の繁栄の根拠を提示しようとするもの」であつたと述べる。

確かに出典説話と今昔の本文を比較してみると、今昔がそれらの語を独自に付加しているケースが目立つのだが、それ以外にも、今昔が出典説話に独自に付加した語句の中で「伝ハル」「伝ヘム」などが注目される。今昔が仏法伝来を意識して付加したと考えられるからである。以下、今昔が仏法の伝来、始まりを意識し、そこから現在に絶えず続く仏法繁栄の歴史を特に意識して叙述していることは、森氏の指摘される通りである。ここでは、今昔が説話受容の際、何故それらの語を多用して出典説話の本文を改変したのかについて考えていきたい。

説話受容の視点から特に『三宝絵』序文に注目して、今昔の歴史叙述について考察しよう。先述したように、『三宝絵』は今昔における本朝仏法史の代表的な出典である。そして今昔物語集と違い、序文を持つ仏教説話集でもある。一般に、序文は編者が説話の外において、編纂の目的や意義を表明するために書き記されたものである(註9)。したが

つて、序文のない今昔物語集に比して『三宝絵』は編纂意図を解し易い。『三宝絵』の序文は当然今昔物語集の編者の目に触れ、今昔の編纂に影響を与えたはずである。ここでは、本朝仏法史の歴史叙述に受け継がれ、または影響を与えたと思われる部分を取り上げる(註10)。

① 釈迦牟尼仏隱給ヒテ後、千九百卅三年ニ成ニケリ。

像法ノ世ニ有ム事遺年不幾。憐、人ノ身ト成リ、仏ノ教ニ值事、梵天ノ上ヨリ垂ル糸ノ大海ノ中ニ有ル針ヲ貫ムヨリモ難カナレバ、徒此身ヲ過テハ又行末ヲ可馮時モ無シ。念テ仏ヲ念、法ヲ聞、僧ヲ敬ム事只近來耳ノミナリ。『三宝絵』(総序)

② アナタウト。仏法東ニナガレテサカリニ我国ニトバ

マリ、アトラタレタル聖昔オホクアラワレ、道ヲヒロメ給君、今ニアヒツギ給ヘリ。十方界ニアヒガタク、無量劫ニモ聞ガタキ大乘經典ヲ、コヽニシテオホク聞見事、是オボロケノ縁ニアラズ。『三宝絵』(中巻序)

まず①では、『三宝絵』が成立した時代(九八四年)は像法の末と記される。像法とは、釈迦入滅後の時代を正法・像法・末法の世に分けたその二番目の時期であり、その次の末法の世に入ると仏法が衰え社会に混乱が起きると考えられていた。『三宝絵』の編纂意識について、出雲路修氏は

次のように述べておられる(注11)。

時は像法の末。「今」を置いて出離の機会はない。まさに、「三宝絵」こそ、「今」を重視し、「今」を縁として「仏二成ル道」を提示するものではなかったか。

永承七年(一〇五二年)に末法に入ったとする(注12)、今昔物語集が成立した十二世紀前半は既に末法の世である。今昔物語集編者は、どのような気持ちで『三宝絵』総序を読んだのであろうか。『三宝絵』中巻序を見てみると、その内容は天竺・震旦での仏法の衰退を語り、②で示した部分から分かるように、他国で衰退し、会い難く聞き難くなつてしまった仏法が、貴くも我が国に伝来したことを語る。

そして、我が国においては聖が多く現れ、仏法を広める君主が今に至るまで継いでいることを語る。つまり、他国では衰退してしまつた仏法が、我が国では伝来以後脈々と現在まで受け継がれていることを語っているのである。まさに今昔はこの部分に反応したのではないか。今昔物語集の編者は、『三宝絵』を読む以前に強い末法意識を持っていたかどうかは別として、①の箇所を読むことよつて、改めて今昔の「今」が末法の世であることを痛感させられたはずである。しかし、仏法は絶えることなく現在まで続いている。伝来以後『三宝絵』の成立時代(像法の末)まで続いてきた仏法は、今昔の「今」つまり末法の時代にも変わ

らず受け継がれてきているのである。仏法は末法の世になつても衰退などしていない。今昔はそう主張したかつてではないだろうか(注13)。

そのように考えてみると、今昔物語集が本朝仏法史において(今)(于今)(永く)(不絶ズ)(盛也)(始ム)(弘ム)という語を独自に付加して出典説話を整形した理由が見えてくるだろう。今昔は本朝における仏法の衰退を否定し、仏法が伝来以後確実に現在まで伝わってきていることを、所収説話の中で証明しようと努めたのである。次に挙げる今昔の引用例は、それを端的に表している。

今昔、聖徳太子、此朝二生レ給ヒテ、「仏法ヲ弘メテ、此ノ国ノ人ヲ利益セム」ト思給ケレバ、…今ノ天王寺、是也。

太子定テ人ヲ殺サムトニハ非ジ。遥ニ仏法ノ伝ハラムガ故ニコソハ。彼ノ大臣有マシカバ、于今此ノ国ニ仏法有マシヤハ。…諸人彼ノ西門ニシテ弥陀ノ念仏ヲ唱フ。于今不絶シテ、不参ヌ人無シ。

是ヲ思フニ、此ノ天王寺ハ、必ズ人可参キ寺也。聖徳太子ノ正ク仏法ヲ伝ヘムガ為ニ、此ノ国ニ生レ給テ、専ラ願ヲ発テ造リ給ヘル也。心有ラム人ハ此ク可知シトナム語り伝ヘタルトヤ。(卷十一第二十一話)

右に引用したのは、出典説話にはない今昔独自の付加と

見なされる部分である。今昔物語集編者の解釈や思想が多く付加されている点で注目に値する。特に波線部は仏法の伝来・存続を強調する目的で付加されたものと考えられる。すなわち、聖徳太子が仏法を伝えるためにこの国に生まれ、「仏法ヲ弘メテ此ノ国ノ人ヲ利益セム」との意志のもとに建てた寺が天王寺であり、心ある人はそのことを知っておくべきだと述べている。つまり天王寺は、仏法が伝来以後現在まで続いてきたという歴史の証であり、今昔はそれを通じて人々に信仰を奨励しているのだ^{〔注14〕}。

ここでは、傍線部の今昔が聖徳太子の殺生を弁護している点に注目しよう。今昔は太子の殺生を「仏法ノ伝ハラムガ故ニコソハ」「彼ノ大臣有マシカバ、于今此ノ国ニ仏法有マシヤハ」と弁護する。この点に関しては、出典の『三宝絵』中一には確かに対応する部分はないが、『三宝絵』中巻の終わり、「讚ニ曰ク」の部分に、今昔がこの部分を付加する際に参照したと目すべき一文が存在する。

讚ニ曰ク、

守屋大連ノ愚ナル詞ニカ、リテ、我國ノ仏種ハ断ヌ
ベカリケルヲ、厩戸皇子ノカシコキ政ニヨリテ、今日マデ法門ハ所伝也。

今昔では太子の殺生を弁護する体裁を取っているが、言わんとするところは双方とも同じである。つまり、守屋大

連（彼ノ大臣）によつて仏法が絶えるところを、厩戸皇子（聖徳太子）が阻止して、仏法が今まで絶えることなく伝えられていることを述べているのである。今昔は仏法の断絶を極端に嫌った傾向がある。それは、出典にない「于今」「不絶ズ」を頻繁に付加する姿勢からも読み取れるが、それだけではない。次の一例は今昔が出典説話の本文を改変したケースである。双方の差異に注目しよう。

亦、改メテ寺塔ヲ造リ仏法ヲ崇ムル事、本ノ如ク也。
（卷十一 第一話）

又ヤキシ寺ヲ、アラタメツクラシメ給。ヤキウシナヒ
テシ仏経ヲモトメ、アラタメテ、コレヨリハジメテ又
オコシサカヘシメ給。〔三宝絵』中一）

一般に今昔は、出典の表現を具体化、詳細化する傾向が強いのだが、ここでは『三宝絵』の表現を大幅に略している。傍線部が示すように、『三宝絵』では寺や仏典が焼かれ、失われてしまったことを明確に記すのに対して、今昔はその部分を削除している。『三宝絵』の波線部で仏法断絶後の再出発と表現される部分が、今昔では仏法断絶以前の信仰状況に戻ったと記されるのである。この表現の違いは大きいと言わねばなるまい。今昔は何故、ここまで仏法の断絶を嫌ったのだろうか。考えられる理由は、今昔が仏法の不変にこだわっていたということである。一度絶えれば、伝

来以後正しく伝えられてきたはずの仏法は変容を免れない。天竺・震旦に引き続いて仏法の衰退を招かないためには、伝来し、我が国で始まった仏法がその当時と不変のまま継承されていくことが今昔にとっては重要なのである。

このように今昔は、出典説話の本文の改変を通じて独自の歴史叙述を実現している。すなわち仏法の伝来、始まりを明示し、それ以来仏法は今に至るまで不変のまま、絶えることなく継承されてきていることを明示する。今昔にとつて我が国の仏法の歴史はそう把握されるべきものであつた。そして、その歴史叙述のあり方に、少なからず『三宝絵』の序文が影響を与えたのではないかと考えるのである。

三

次の特徴は、信仰を奨励する姿勢である。今昔は話末において信仰を呼びかける語句を単純に付加するだけでなく、出典説話の本文の表現を改変によつて強めたり弱めたりして仏法の力を強調している。仏法の力や貴さを強調する行為は、人々に仏法が信仰に値する価値あるものだと示す行為であり、つまりは信仰奨励の一環と考えられる。その様相を出典説話と今昔との差異に注目して見て行こう。

①亦、雷ノ震動ノ音ノ如シ。亦、光有リ。日ノ始テ出ル

カ如シ。昼ハ鳴リ、夜ハ耀ク。(卷十一第二十三話) 或如雷振動、昼鳴夜耀、『靈異記』上五)

②供養ノ後、靈驗国ニ余リテ、首ヲ挙テ參ル人、必ズ勝利無シト云フ事無シ。凡ソ此朝ニシモ非ズ、震旦ノ国マデ靈驗ヲ施シ給フ觀音ニ御マス。(卷十一第三十一話)

ソノ、チ利益アマネク、靈驗モロコシニサヘキコヘタリ。『三宝絵』下二十)

③「其ノ病、医ノ力モ不及ズ、医師モ不叶ザリキ。只、維摩居士ノ形ヲ顯シテ其ノ御前ニシテ維摩經ヲ誦誦セシカバ、即チ癒ニキ。」(卷十二第三話)

維摩詰ノ形ヲアラワシテ、維摩經ヲヨメバ即ヤミス。『三宝絵』下二十八)

④此ノ万灯会ヲ行フ夜ハ其ノ墓ニ必ズ光リ有リ。(卷十二第八話)

此会行フ夜ハ、カノ墓ニ光アリトイヘリ。『三宝絵』下十五)

このように今昔は、出典説話の本文の表現を發展させる形で仏法の靈異や利益を強調している。その一方で、今昔は出典説話の表現を逆に弱めることもある。それは次のような場合である。

⑤前ニ此ノ仏ヲ造奉レリシ者ハ化人也。亦難来カリナム。

(卷十一第十六話)

サキノ年此仏ヲツクリシハコレ化人ナレバ、カサネテ
来ベキニアラズ。『三宝絵』下十七)

⑥亦改メテ此ノ塔ヲ造ツ。亦供養セムト思フ程ニ、前々
ノ如ク雷下テ蹴壞テ、遂ザル事ヲ歎キ悲ムデ、猶改メ
テ塔ヲ造ツ。(卷十二第一話)

又改造塔。更欲供養。如前雷来摧破去。如是破塔然兩
三度。願主檀那歎大願不果。猶改造宝塔。『法華驗記』
下八十一)

⑤では仏菩薩の化身が来ないという表現を出典より和ら
げている。昔は現れた「化人」が時を経て現れ得なくなる
というのは、仏法の衰えを意味して重大である。今昔が否
定の表現を緩和した理由はここにあると思われる。⑥では
出典の『法華驗記』下八十一の傍線部にあたるものが今昔
の本文には見当たらず、『法華驗記』では塔は三度破壊され
たと明記されるものが、今昔では二度の破壊に止まつてい
る。ここに、仏法に敵対するものの力を弱めようとする意
志が読み取れる。以上、①⑥を総括すると、今昔は仏法
の靈驗・利益を示す語句に対してはその表現を強調する方
向に具体化し、仏法の衰退や仏法に敵対するものの威力を
示す語句に対しては、その表現を抑制しようとする方向に
働きかけていることが分かる。これら、出典と今昔の表現

の差異は微妙なものだが、確かに今昔が説話受容の際に仏
法の力を強めるように努めていたことが明らかとなるだろ
う。

更に注目されるのが、仏法の繁栄を支えるものとして
「公」の存在を重視する姿勢である(注5)。これも多くの
場合、元々の出典説話自体に「公」が登場して大きな役割
を担っているので、出典説話の本文と今昔説話の本文に大
きな相違は認められない。しかし、今昔が仏法を支持する
「公」の行為を歓迎していることは、次の二例から了解で
きるだろう。

①公・私此ヲ貴ブ事不愚ズナム語リ伝ヘタルトヤ。(卷
十二第三話、出典『三宝絵』下二十八になし)

②帝王ノ宣ハク、「申ス所可然シ。速ニ申スガ如ク行ヒテ、
代々ノ帝王ノ御後ノ人ヲ以テ檀越ト可為シ」ト。(卷十
二第五話)

ミコトノリニイハク、
コトノマヽニ。

此ヨリハジメテ行ヒキタレリ。代々ノ御門ノ御子ノ
人ヲ檀越トシテ、…(下略)『三宝絵』下十一)

①は話末における今昔独自の付加で、「公」がこの法会を
貴んでいることを改めて示している。ここでは特に②の傍
線部に注目しよう。出典の『三宝絵』下十一との比較から

分かるように、今昔は出典説話の地の文を会話文に組み込んで、大幅に天皇の言葉を増補している。この改変によって、今昔は天皇自らこの法会に参与する姿勢を明確に示しているのである。『三宝絵』の天皇の言葉「コトノマ、ニ」とは重みが違う。今昔は仏法を支持する「公」の行為を歓迎し、出典説話以上に公の仏法支持の姿勢を強調しているのだ（注16）。

今昔の仏法支持の姿勢を考慮するとき、本朝仏法史の説話群の中で問題として取り上げるべき説話があるように思う。それは、話が途中から欠文となつている卷十一第三話である。その中絶の理由は、今昔が「公」と仏法との関係をどのように捉えていたか、その観念のあり方から説明できるのではないかと思われる。卷十一第三話の話末部分と出典とを次に比較する。山岳仏教の創始者優婆塞が流罪になつた後の部分である。

願フ所ハ此ノ罪ノ被免ムト祈ル。三年ヲ経テ、公、優婆塞罪無キ由ヲ聞シ食シテ、被召上：・（以下欠）（卷十一第三話）

ネガフ心ハタゞコノ島ヲマヌカレテ、オホヤケノニハニシテ罪ヲウケフサムトイノル。三年ヲスギテ、大宝元年辛丑五月ニメシアグ。漸ク御前ノ庭ニチカツキ候程ニ、ソラニノボリテトビウセヌ。月ニノリ、雲ニカ

クレテ、ウミニウカビテ、ハルカニサリテカヘラズ。

『三宝絵』中二

今昔は何故、優婆塞が召し上げられた後を欠文にしてしまったのだろうか。『三宝絵』の傍線部を見てみると、優婆塞は帝のいる都で服役したいと願つておりながら、「公」の召還を無視して空に飛び去つてしまふ。今昔はその部分に関して納得できなかったのではないだろうか。今昔にとつて仏法と「公」とは互いに支え合うものであつて、対立すべきものではない。仏教創始の重要な人物の一人である優婆塞が「公」に背く場面は、今昔にとつて不都合であつたに違いない。卷十一第三話が中絶した理由はここあると考へる。

先に挙げた『三宝絵』中巻序に「道ヲヒロメ給君、今ニアヒツギ給ヘリ」とあるように、「公」の支持は仏法を衰退から救い、仏法が絶えず繁栄していくためには必要不可欠の条件であつた。今昔は仏法の靈験や利益の大きさを強調することによつて仏法が信仰に値することを示し、更に「公」の支持を強調することによつて仏法の繁栄を約束するのである。こうして、最終的に話末において信仰を奨励する言葉を独自に付加する。その例を挙げよう。

① 此ノ朝ニ仏法ノ伝ハル事ハ、太子ノ御世ヨリ弘メ給ヘル也。不然ハ、誰カ仏法名字ヲモ聞カム。心有ラム

人ハ必報ジ可奉シトナム語り伝ヘタルト也。(卷十一第一話、出典『三宝絵』中一、『極樂記』一、『法華驗記』上二)になし)

② 今ノ長谷ト申ス寺、是也。専歩ヲ運ビ心ヲ保チ可奉シトナム語り伝ヘタルトヤ。(卷十一第三十一話、出典『三宝絵』下二十になし)

③ 此レヲ思フニ、実ニ心有ラム人ハ必ズ此ノ涅槃會ヲバ可聴聞キ事也。(卷十二第六話、出典『三宝絵』下八になし)

④ 此レヲ思フニ、極テ哀レニ貴キ事ニテナム有ル。心有ラム人ハ必ズ可結縁キ会也トナム語り伝ヘタルトヤ。(卷十二第八話、出典『三宝絵』下十五になし)

今昔が人々に信仰を奨励していることは、傍線部から明白に分かるだろう。ここで特徴的なのは、信仰を奨励する際、寺や法会といった目に見えるものを提示する姿勢である。今昔は本朝仏法史の説話群、中でも法会説話において出典の教理や功德を大きく省いているが、その即物的な姿勢はここにも表れている。すなわち、思想観念より目に見える事物を重視する姿勢である。

以上、今昔の信仰奨励の姿勢を説話受容の面から見てきた。今昔は説話受容の際、今昔にとって都合のいいものを強調、具体化し、逆に不都合なものは削除、省略する方針

を取る。出典の改変は仏法の力を強調し、信仰を奨励するという編者の意図によるものであり、または編者の観念に沿う形に変形させるためのものであった。ここで言う編者の観念とは、「公」と仏法とが相互に支え合うことを理想とする考え方であり、また教理より事物を重視する即物的な思考のあり方を指す。ただし、今昔は基本的に出典説話の筋を大きく変えることはなく、改変は細部に止まっている。卷十一第三話の中絶は、出典の話の筋を変えずに受容しようとする今昔の基本方針と、編者の観念のあり方が対立した結果、生じたのであろう。そこには、欠文を作り出してまでも自己の観念を曲げない頑固さがあり、編者の思想のあり方が出典説話の改変に大きく影響を与えていることが了解されるはずである。

四

編者の思想が出典説話の本文の改変を通じて明確に表れている例を見て行こう。今昔は出典説話の本文にはない「罰」「罪」という言葉を使って、登場人物の行為を明確に意味付けすることがある。それは、編者がその行為を罪として認識していることを端的に表すものである。編者が罪と見なすものとは何であったのか。ここでは、今昔が出典

説話の改変を通じて「罪」と認識するものに注目し、編者の意識を探ってゆきたい。

本朝仏法史において説話受容の面から注目される「罪」は、主に三人の人物の行為を通して表現されている。罪を犯した人物として描かれているのは守屋と雷(童)、智光の三人であつた。順を追つてそれぞれの人物の行為と説話受容の様相を見て行こう。まず守屋は、卷十一第一話において天皇に廢仏を訴え、寺塔を壊し経典を焼いた人物である。その後、一度はその行為を「悔」ともつたものの、今度は「公」と対立することになり、最終的には蘇我大臣と聖徳太子によつて討たれることになる。今昔は次のように出典本文を改変している。

①亦、此二人ノ、天皇ヲ呪ヒ奉ルト云フ事聞エテ、蘇我ノ大臣、太子ニ申シテ、共ニ軍ヲ引將テ守屋ヲ罰ムト爲ル。(卷十一第一話)

又天皇ヲ呪詛シタテマツラムトイフキコヘアリ。蘇我大臣太子ニ啓シテ、イクサヲヒキキテ守屋ノ大臣ノモトニヨル。(『三宝絵』中一)

②蘇我ノ大臣ト云フ人ヲ語ヒテ、守屋ヲ責罰テ、国ノ内ニ仏法ヲ弘メムト謀リ給フ。(卷十一第二十一話、『三宝絵』中一を元にまとめたあらすじ部分)

③守屋謀反ノ心有テ、短ヲ伺テ王位ヲ傾ケムトス。天神

地祇ノ罰ヲ蒙テ、用明天皇ノ御代ニ、守屋遂ニ被罰ヌ。

(卷十一第二十三話)

弓削大連、狂心起逆、謀傾窺便、愛天且嫌之、地復

憫之、当於用明天皇世、而控弓削大連、『靈異記』上五)

右の引用部分の中で、①の『三宝絵』傍線部は誤りで、『三宝絵』の出典である聖徳太子伝暦には「大臣与諸皇子率軍討大連」とある(注17)。しかし、今昔が聖徳太子伝暦を参照したとみても、「罰ム」「責罰テ」という語を用いていることから分かるように、守屋の行為を罪として表現していることは否めないはずである。同様に、③の傍線部からも今昔が守屋の行為を明確に罪として把握する姿勢が窺える。守屋は、波線部が示すように「国ノ内ニ仏法ヲ弘メ」るためには討たれるべき人物であり、また「謀反ノ心」を起こして「王位ヲ傾ケム」という大罪を犯し、「公」と対立した人物である。仏法の繁栄のために「公」の支持を必要とする今昔にとつて、仏法と公双方に歯向かつた守屋の行為は当然許されるべきものではなかつた。その守屋批判の意識が「罰」という語に反映されていると考えられる。

次に、卷十二第一話「越後国神融聖人、縛雷起塔語」に登場する雷の行為と今昔の改変を見て行こう。この雷(童)は願主が塔を建てると、二度にわたつてこの塔を破壊した。

土地を支配する「地主ノ神」の頼みで壊したのだという。この雷(童)は神融聖人の法華經の力によって塔の破壊を止めさせられることになった。出典本文の改変は次のようになる。

聖人童二問テ云ク、「汝デ、何許ノ惡心ヲ以テ此ノ塔ヲ度々壞ルゾ」ト。童ノ云ク、…速ニ地主ノ神ヲ他ノ所ニ令移去メテ、永ク逆心ヲ止ム」ト。聖人ノ云ク、「汝デ、此レヨリ後チ仏法ニ随テ、逆罪ヲ造ル事無カレ。

(卷十二第一話)

神融法師問破壊因縁。雷白聖言。…地主移去他所。我敬恐避由此。…神融聖人告雷神云。汝随仏法不作違逆。

『法華驗記』下八十一)

今昔は塔を破壊した雷の行為を「惡心」「逆心」「逆罪」と表現し直している。それぞれ、出典の本文にはない表現であり、今昔が自己の解釈によって改変したものと思われるが、今昔は何故このような改変を行ったのだろうか。今昔は雷の行為をこのような言葉で表現することによって、仏法に対立するものを明確に悪として表現したかったのではないかと思われる。そして、悪としての雷が仏法の力によって制圧される出来事を描き、仏法の正当性と力を誇示したかったのだろう。仏法と対立した時、今昔にとって雷の行為は悪であり、罪として把握されるべきものであった

と考えられる。

最後に智光の行為を見て行こう。智光は卷十一第二話「行基菩薩、学仏法、導人語」の五段落から八段落にわたって登場する。第二話の要約を示そう。

(段落) 要約

- (一) 行基の紹介。出生。
- (二) 行基の仏法賛嘆の素晴らしさ。
- (三) 行基の出家。
- (四) 行基の神秘性を示す出来事。
- (五) 智光、行基をねたみ憎んだ罪で地獄に落ち、再び生き返る。
- (六) 智光、行基に謝罪。
- (七) 行基は前世で、幼少の智光を召し使う家の娘であった。
- (八) 生まれ変わった行基が智光に論議をしかけて、行基の前世に気付かない智光は怒って行基を罵った。
- (九) 行基は寺を造り道を造った。文殊の化身として生まれたのだ。

七、八段落は出典未詳であり、その他の出典は『極楽記』二『法華驗記』上二もほぼ同文)の行基伝である。今昔は五、六段落に引き続き、出典未詳話を接続させることによ

つて智光と行基の関連説話を増補している。今昔が、智光と行基との関わりを特に多く載せることで、努めて何かを表現しようとしている姿勢がここから窺えるだろう。今回、智光の行為に対する今昔の表現を出典本文と比較できるのは五、六段落に限られるが、比較した結果、今昔による具体化、強調は見られるものの、目立った改変はなかった。『極楽記』本文でも智光の行為を「罪」と明記しているからである。ここでいう智光の罪とは、行基をねたみ憎み、誹った罪である。そのために智光は地獄に落ちることになった。

今昔は七、八段落に智光の登場する説話を増補しているが、その末尾に注目すべき表現がある。

少僧ハ行基菩薩也ケリ。智光然計ノ智者ニテハ、罵ト咎ムマジ。暫可思廻キ事也カシ。思フニ、其ノ罪モ有テム。(卷十一第二話)

行基は前世で智光に功德を施した人物であった。しかし智光はそれに気付かず、怒りのままに行基を罵ってしまった。傍線部は、その罪も智光が地獄に落ちる一因となったことを推定で述べたものである(注18)。こうして見てくると、今昔が智光の犯した罪に重点を置いて表現していることがよく分かる。第二話の主役は勿論行基であるが、説話本文の後半においては智光が中心人物として登場し、智光

の言動や感情が主に描かれる。これは「行基菩薩、学仏法、導人語」という題目から読み取れるこの説話本来の主題からすると、少し不自然な構成ではないだろうか。今昔は九段落つまり結文で行基の業績や文殊化身説を述べて話を終了させるが、この結文は前段落からの話の流れにはそぐわない。今昔は説話の構成をアンバランスにしてまでも智光の罪について記したかったのだと考えられる。

今昔は智光の罪について多く載せることで、何を訴えたかったのだろうか。それは、智光が犯したような罪を人々に犯させないための教訓であったに違いないのである。この点に関して、今昔は歴史表現のあり方と同様、『三宝絵』序文の影響を強く受けているように思われる。『三宝絵』下巻序の一部を左に引用しよう。

凡ソ凡夫ノ心ヲモチテ賢聖ノミチヲハカルベカラズ。

彼俱婆羅比丘ハアシキ人也キ。見シモノタレモ、過去ノ如来トシラザリキ。不軽菩薩ハクダレルカタチナリ。ウチノリシ人、未来ノ教主也ト思ハザリキ。…

昔、維那ノ愚ニテホカノ僧ヲノレリシハ、九十一劫虫トナリテツミヲウケ、ワカキ僧ノタハブレニ老タル僧ヲワラヒシハ、五百生犬ノ身ノクルシミヲウケ、コハヲモチテ、古ノカシコキ人、皆仏ノ御弟子ヲタウトビキ。…鬼ケダ物ダニモウヤマヒケリ。何況ヤ人ノ心ニ

アナヅリオロカニスベカラズ。

まず右に引用した前半部において、『三宝絵』は凡夫の心に聖賢の道を軽々しく推し量ることを諫め、聖賢の道の知り難さを述べる。そして後半部で、僧を軽んじた者が重い罪と苦しみを受けることを述べ、古の賢い人は皆仏の御弟子を貴んだこと、また僧を侮りおろそかにしてはならないことを述べる。智光の行為は、まさに右に挙げた『三宝絵』下巻序の禁止事項を具象化したものであることが了解されるはずである。八段落の末尾で「智光然計ノ智者ニテハ、罵ト咎ムマジ。暫可思廻キ事也カシ」とあるのは、右に引用した『三宝絵』下巻序の前半部から導き出された批評と考えれば理解し易い。

行基は今昔において「聖」「行基菩薩」「文殊ノ化身」などと記される人物である。このような神聖な仏教者を憎み、また罵った智光の行為は当然罪であった。また今昔は、「罪」とまでは表記せずとも、行基に対する人々の行為や反応を独自の付加によつて諫めることがある。それらは、どういった場面で付加されるのか。出典と今昔本文との相違を確認の上、考えよう。

①是ヲ見テ、驚キ怖レテ、「止事無カリケル聖人ヲ、我等不知シテ軽メ慢レル事ヲ悔ヒ恐ケリ。」(卷十一第二話) 見者驚恐。『極楽記』二二

②婆羅門船ヨリ陸ニ下テ、行基ト互ニ手ヲ取テ喜給フ事

無限シ。遙ニ天竺ヨリ来レル人ヲ日本ノ人ノ待受テ、

本ヨリ見知タルガ如ク昵ビ語フ事、奇異也ト人皆思ヘ

ルニ、行基歌ヲ奉リ給、：：凡夫ノ人、皆其レ不知シテ

疑ヒ思ケルガ拙キ也トナム語り伝ヘタルトヤ。(卷十一

第七話)

舟ヨリ浜ニヨセテマリテ、タガヒニ手ヲトリ、喜エ

メリ。行基菩薩先説歌曰、：：『三宝絵』中三)

傍線部、波線部ともに今昔独自の付加である。特に波線部は『三宝絵』下巻序と共通した語句を使用している点が注目される。①は戯れに行基に魚を食すよう勧めた者が、行基が食べて吐き出したものが小魚になつて池に入ったのを見て、驚き恐れられた場面である。今昔はここで独自に付加して、それと知らずに聖人を軽んじる危険性を示唆している。

卷十一第七話は主に行基伝の一部抜粋から成り、行基伝という本来の属性を維持したまま来日僧の説話として形成配置されたものである。②は、行基が婆羅門と対面する場面である。今昔は行基と婆羅門が初対面にもかかわらず「本ヨリ見知タルガ如ク」語り合つたと情景を具体化し、それを不審に思う人々を独自に登場させる。そして話末において「凡夫ノ人」が事情を知らずに「疑ヒ思ケル」のは愚か

なことだと批評する。この結文は、婆羅門の来日を主題と

しているなら不適合と思われるが、今昔は「凡夫ノ人」の反応については是が非でも一言批評を加えねば気が済まなかったのだろう。今昔は、出典本文にない「凡夫ノ人」をわざわざ登場させることで何を表現しようとしたのか。それは、先に引用した『三宝絵』下巻序の「凡ソ凡夫ノ心ヲモチテ賢聖ノミチヲハカルベカラズ」という教訓を述べたものであるに違いない。こうして見てくると、①②双方とも、今昔の付加には『三宝絵』下巻序の影響が強く感じられる。

以上、説話受容の面から今昔が罪と見なすものについて見てきた。今昔が罪と見なすのは、廃仏行為や「公」との対立行為、仏法への敵対行為や聖人を軽んじる行為である。今昔は説話受容の際、そのような行為を改変によって「罪」と明記したり、意識的に罪に関する話を増補して批評を加えたりしている。それらは編者の思想の反映であり、編者の罪に対する観念のあり方や罪を重視する姿勢を浮き彫りにしている。また、今昔が罪の認識について、特に仏教者に対する行為に関して『三宝絵』下巻序の影響を多分に受けている点が注目されよう。

結び

以上、今昔物語集における説話受容の様相を、本朝仏法史に限って見てきた。先述したように、本朝仏法史の説話群はその多くを『三宝絵』から採っている。『三宝絵』を出典とする今昔説話は他の巻にも少数見受けられるが、本朝仏法史ほど集中的に『三宝絵』を取り入れた巻はない。当然、『三宝絵』の影響を最も濃厚に受けているのが、この本朝仏法史であろう。その予測の元に、本論では本朝仏法史に範囲を限って、出典との詳細な本文比較を行なった。今昔が説話受容の際に行なった資料操作の様相や改変を通して、『三宝絵』から今昔に継承された思想の反映を探り、また何が今昔に独特の思想なのかを探った。そこには、説話本文の受容だけには止まらない、主要出典としての『三宝絵』の影響を見ることができよう。

今昔は本朝仏法史において、複数の説話を組み合わせたり、一説話を分割したり、または合成したりして、頻繁に出典説話の構成を変形させている。加えて細部の改変は多く、その一つ一つを見てゆくと大変な数になる。しかし、そのすべてが今昔独自の編纂意図や思想によるものであるかという点、そうではない。今昔の改変は先行作品の思想の反映であり、形を変えた継承であり、今昔が説話受容に

際して行なった判断と理解の結果である。

今回、出典との本文比較によって明らかにした本朝仏法史の特徴は、今昔が仏法の歴史と繁栄、信仰の奨励を即物的な視点から描いていること、そして独特の罪の観念を持つていることである。しかし、今昔の改変に『三宝絵』序文の影響が強く感じられることを見逃してはならない。末法意識、仏法の「今」への存続、仏教者を責ぶべきこと。

これらの思想は『三宝絵』から今昔へ、像法の末から末法の世へ受け継がれ、今昔は末法の世の仏法衰退を否定する意志をもって本朝仏法史を編纂した。『三宝絵』の思想は、形を変えて今昔物語集の中に息づいているのである。

説話受容の問題を扱う時、出典との本文比較から今昔の改変を確認する作業は重要である。しかし、そのすべてが今昔物語集独特の思想だと考えるのは危険である。今昔物語集は様々な先行作品から説話を受け入れ、確かに自分の言葉で書き改めている。しかしその改変には、先行作品の思想や理念が深層下において影響を与えている場合もあるということを留意すべきである。本文の改変という表面だけの問題にとらわれてはならない。

本論では、主に今昔における『三宝絵』の思想継承に焦点を当てて論じたが、先行作品の思想継承という視点から今昔の説話受容を考える時、これまでその側面からの論及

はあまり深くなされていないように思われる。今後、『三宝絵』も含めた出典作品のより深い読解と、今昔物語集全体における説話受容の様相について、でき得る限り把握に努めていきたい。

注

- (1) 新日本古典文学大系『今昔物語集一』巻末解説(今野達)
- (2) 池上洵一「今昔物語集の説話受容態度―その基礎的覚え書き―」『法文論叢』第二十一号 一九六六年十二月
- (3) 池上洵一「原話と『今昔』を分けるもの」(池上洵一著作集 第一巻『今昔物語集の研究』(和泉書院 二〇〇一年) 所収)
- (4) 池上氏は(注3)に示した論文の中で、今昔の表現方法が劇的な場面や具体的な事件を語る時には成功し、和歌をはじめとする才芸関係に対しては、無知・無理解のために失敗していることを述べている。
- (5) 今昔物語集本朝仏法部の構成に関しては国東文麿『今昔物語集成立考』(早稲田大学出版部 一九六二年) 参照。
- (6) 新日本古典文学大系・日本古典文学全集『今昔物語集』注、『三宝絵』の後代文学に対する影響」(小泉弘、高橋伸幸著『三宝絵集成』笠間叢書、一九八〇年)を踏まえ、各々の説話本文を比較、確認した。
- (7) 池上洵一氏は『今昔物語集』の展望」(『今昔物語集の世界 中世のあけぼの 新版』(以文社 一九九九年) 所収) におい

て、出典に関して不明な点の多い天竺部を除き、「震旦部の仏教説話は欠巻の巻八を除いて巻六、七、九に合計一三四話ある。巻六冒頭の仏教伝来譚のうち、第一、六話には復教資料によるやや複雑な操作がなされている」「本朝部の仏教説話は欠巻の巻十八を除いて巻十一から巻二〇まで合計四〇一話。

ここでも巻十一の仏教伝来・諸寺縁起譚や巻十二の諸法会縁起譚は複雑な資料操作がなされた話が多い」と述べ、複雑な資料操作がなされたこの二箇所を除いた残りの震旦・本朝部仏教説話について、その大半が特定少数の文献によって成り立っていることを論じている。また、新日本古典文学大系の注によると、震旦部世俗説話(巻一〇)と本朝部世俗説話(巻二十一欠巻、巻二十二〜巻三十一)に関しては出典未詳話が圧倒的に多いので資料操作の状況は不明。ただし、出典の明らかかなものは各巻五話以下と少ないながら単一出典であり、複雑な資料操作がなされた形跡は見当たらない。

(8) 森正人「説話形成と本朝仏法史」(『今昔物語集の生成』和泉書院 一九八六年)

(9) 池上洵一「説話集の序文」(『説話と記録の研究』(和泉書院 二〇〇一年)所収)

(10) 本文の引用はすべて新日本古典文学大系を用いたが、『極楽記』と『法華験記』のみは日本思想大系を用いた。

(11) 出雲路修「三宝絵」の編纂意識」(『文学』昭和五十年三月)

(12) 大悲経の、正法一千年・像法一千年・末法一万年説に従えば、永観二年(九八四)から六十七年後の永承七年(一〇五二)に末法に入ることになる。帝王編年記や扶桑略記も同じ

(新日本古典文学大系注による)。

(13) 今昔物語集成立の背景に当時の「末法的現実」を見る考え方は森氏前掲書、小峯和明『今昔物語集の形成と構造』(笠間叢書 一九八五年)にも見える。

(14) (注8) 参照。

(15) 「公」の定義については前田雅之「三国世界の王と天王」(『今昔物語集の世界構想』笠間書院、一九九九年)参照。

(16) 本朝仏法史において仏法王法相依思想を指摘する声は国東氏前掲書をはじめ森氏前掲書、小峯氏前掲書など多くの研究者から挙がっている。

(17) 『三宝絵』東大寺切では「もりやの大連をうつ」とある。聖徳太子伝暦の引用は宮内庁書陵部蔵伏見宮家本による。返り点は私に補った。

(18) 新日本古典文学大系、日本古典文学全集の注による。