



今昔物語集における説話の撰択：本朝法華験記の場合

池上, 洵一

(Citation)

国文神戸, 2:30-41

(Issue Date)

1972-06

(Resource Type)

departmental bulletin paper

(Version)

Version of Record

(URL)

<https://hdl.handle.net/20.500.14094/0100481960>



今昔物語集における説話の撰択

—— 本朝法華驗記の場合 ——

池上 洵 一

今昔物語集の編纂は、見事に組織化された説話配列様式その他から考えて、かなり強力な統一的編纂方針のもとに、大規模な素材としての説話の集積と撰択とをともなう苦心の作業だったと想像される。もっとも、攷證今昔物語集が提示した尨大多種な資料群については、その後の調査により、今昔との直接関係が否定的になったものが多く、むしろ今昔編者の手元には意外に限られた資料しか届いていなかったことが明らかになってきているし、また、われわれの目から見ると、当然入手してよさそうな資料を、編者が目にすることなく終っているらしいケースも少なくはない。しかし、だからといって、それをそのまま編者が傾注した資料集積の努力に対する過小評価に結びつけてすまずわけにはいくまい。編者が入手した資料は、ある面ではたしかに限られた範囲のものであり、話種によつては素材としての説話そのものの数量不足に悩んだこともあったらしいが、より多くの話種については、範囲はある程度限られた

にせよ、相当な量の素材を入手しており、それらに取捨撰択を加えて成ったのが現在の今昔である、と考えるのはまちがいはないだろう。その撰択の段階で捨てられた素材は決して少なくはなかったはずであり、それは今昔の直接かつ大量の素材源となつたことが明らかなくつかの先行漢文文献の説話についても例外ではない。今昔での受容の仕方には先行各書それぞれに微妙な差異が認められるが、今昔の捨てた話、補った話にもそれぞれ特色があり、この種の話についての分析は、今昔の話が先行文献のそれからどのように変化しているかというもつぱら採用された話の側に焦点をしばつたアプローチではとらえきれない、いわば撰択そのものの持つ意義を明らかにする手がかりを与えてくれるように思う。

以下、こうした問題について、本朝法華驗記の話に対する今昔の撰択、受容を中心に考えをすすめてみたい。

二

このように驗記と今昔との直接関係を前提とし、しかも今昔の捨

てた話を問題とする場合、まず生じる疑問は、驗記現存本と今昔現存本とが、どれほど忠実に今昔成立時の姿を残しているかという問題であろう。現存本に欠脱、増補があるとすれば、現存本による両書の比較はほとんど意味をなさないからである。この点について、まず今昔は現存本を信じるほかない。ここで多くとりあげる巻十三・十四・十五は、いずれも最古最善本である鈴鹿本には欠けている巻ではあるが、現存本はいわゆる二話一類様式を含めてよく整った形態を示しており、とくに話を単位とする欠脱や後補の痕跡はまったく認めることができない。各話の具体的な叙述内容についても、鈴鹿本が現存する諸巻において他の諸本との間に決定的な異同はほとんど認められない事実から推して、本稿でとりあつかう範囲では、まず問題とするに及ばないだろう。(1)これに対して、驗記の方は若干の疑念が残る。周知のように、今昔の成立当時、法華驗記の名で呼ばれる書物は少なくとも三種あった。すなわち、葉恒、智源の法華驗記(扶桑略記にそれぞれ逸文をとどめる)と、従来今昔の古典と考えられてきた鎮源の法華驗記とがそれである。これら三書の成立については未解明の点も多いが、逸文にみる限りでは、葉恒のそれは鎮源のそれから今昔からも遠く、いちおう比較の対象外にある。

一方、智源のそれは、橋川正氏⁽²⁾によって鎮源のそれに文勢語勢上きわめて密接な関係があることが指摘され、さらに佐々木一雄氏⁽³⁾によって、鎮源のそれが智源のそれより一般に説明追記の多い点などが指摘されており、今昔との関係にもわかに断定することはできないけれども、これも逸文にみる限りでは、今昔は智源のそれよりも鎮源のそれに近いといわざるをえない。今昔は智源のそれも素材

としているかもしれないが、だからといって、鎮源のそれとの関係は否定すべくもないのである。それでは、鎮源の法華驗記現存本はどれほど古態をとどめるものなのか。残念ならわたくしはそれを解明する⁽⁴⁾を現在持っていない。現行流布の続群書類従本(底本は享保二年刊本)の他には真福寺本、高野山宝寿院本などが知られているが、前書は抄本であり、⁽⁴⁾また両書ともに詳しい検討はほとんどまったくなされていない。ただ、現在言えることは、流布本はそれなりに整った説話配列体系を持っており⁽⁵⁾、その体系を成立時からのものと信じる限り、本稿で後述する今昔が採らなかつた話が、今昔以後驗記に後補されたものとはとうてい考えがたいことである。それにしても、この種の考察に危険がともなうことは否定できない。しかし、わたくしは、それを覚悟のうえで、現状ではどうすることもできない危険の前で立ちすくむのではなく、あえてその危険を冒したならばなにが言えるのか、それを求めてみたいのである。そういうわけで、本稿では、今昔は日本古典文学大系本を、驗記は続群書類従本を、テキストとして使用する。なお驗記など漢文文献は訓読文を掲げることにした。もとより当時の訓み方は不明であるから、これはまったく便宜的なものである。

三

さて、現存法華驗記全一二九話のうち、今昔と直接的な関係にある話は、攷證今昔物語集によれば九七話、これに再検討を加えた山根助氏の説⁽⁶⁾によれば一〇一話を数える。しかし、両説が指摘した話のすべてが真に直接的な関係にあると断じてよいかどうかは、

なお検討の余地があり、厳密に考えれば、少ない方の九七よりもなお若干の数を減じた方がよいかもしれない。

このように、直接関係の有無を個々の話について決定するとなると、験記の場合に限らず、厳密に考えれば靈異記や日本往生極楽記など、すべて少なからざる話が微妙な位置にあって議論がわかれ、今昔の撰択如何を論じる以前に、その大前提の次元での議論にまきこまれてしまいかねない。しかし、ここで、今昔が「どの書から」話を探ったかという視点ををはなれて、今昔が「どういう話を」探ったかを重視する視点に立つてみると、事情はややちがってくるはずである。

たとえば、験記と靈異記とに共通する話が今昔にも採られている場合、この視点に立てば、第一義なのは今昔がその話を採用していることであって、験記、靈異記のどちらから採ったかはいちおう第二義的な問題となる。したがって、以下に述べる今昔が験記のどの話を探りどの話を捨てたかという問題は、今昔が験記から直接に採ったか否かの議論とはやや別の次元に属することになる。たとえば、山根氏が指摘した一〇一話のなかには、今昔巻十六五（験記下85）のように、私見によれば今昔は験記以外のなにかに依ったと考えた方がよさそうな話も含まれているが、ともあれ今昔は験記下85と同一内容の他話を採用しているのであって、験記下85は相対的には捨てられているにせよ、話そのものに絶対的に意義を認められていないわけではない。また、今昔巻十一2（験記上2）のような場合、今昔が直接採ったのは験記とはかなり内容、構成の異なる話ではあるけれども、験記上2に今昔と共通する話題が一部含まれているこ

とも事実である。この場合も、験記上2は間接的、消極的にはあるが今昔が捨てた話ではないと考えるのである。

これらの話においては、今昔が験記よりも他書をより高く評価していることはたしかであるが、この撰択、評価は今昔が験記と共通する話題（内容）の話を別途入手しえてはじめて生じる二次的なものであって、験記の表現、描写に対する評価はさておき、話題そのものまで今昔がはじめから捨てて価値なしとしたとは言いきれないはずである。もちろん、このような二次的な、あるいはより高次な撰択がどのようになされているかは重要な課題であるが、ここではまず、より低次な、話題そのものの取捨撰択を主たる対象に定めた。したがって、ここで今昔の採らなかった話という場合、それは今昔のなかに異系同話すら見出せない話であると、ひとまず規定しておきたい。

こうした意味で今昔が捨てた験記の話を抽出するためには、なんらかの形で今昔に採られた話をさし引いていけばよいわけであり、験記一二九話からさしあたって数の多い山根説一〇一話を除外すれば、残りは二八話。ところが、これにはなお今昔が験記と共通する内容の話を他書から採ったと思われるもの九話が含まれているからこれも除外し、さらに、験記現存本には題名のみで本文の伝わらない話がひとつ（下84）あるから、これもいちおう除いて考えたとすれば、今昔が捨てた験記の話は結局次の一八話ということになる。

巻上 5・6・9・15・20

巻中 41・42・43・46・47・54・55・56・75

巻下 98・117・119・121

四

今昔は驗記の話の約八五パーセントを採用し、なかでも卷十三、十四の法華經靈驗譚は、そのほとんどすべてが驗記を素材源としている。こうした状況のなかで、これら十八話がなぜ捨てられなければならないのか。まず、これらの話に共通するいくつかの特徴を内容と形式の両面から検討してみよう。

ここには三つの焼身譚が含まれている。法華經藥王品にみえる喜見菩薩の焼身に感じ、ついに断穀、断塩、この身を諸仏に供養せんと念じて焼身入滅し、「是れ則ち日本国最初の焼身なり」と語られる熊野那智山の応照（上⁹）、同じく法華經に帰依し喜見菩薩のあとを追った薩摩の持經沙門某（上¹⁵）、月の半ばを断食で過ごし、臨終に及んで、梟穢の死骸を留めて弟子を煩わすことなく入滅せんと告げて自焼した越後の鑿取上人（中⁴⁷）がそれである。

焼身の例は、日本往生極樂記にはみえないが、驗記以後、とくに院政期に入ってから往生伝には、拾遺往生伝に阿弥陀峰の上一人、摂津の源因、備中の藤井久任、信州戸隠の長明、後拾遺往生伝に伊予の円観、三外往生記に薩摩の一沙門（驗記上¹⁵と同一話）、土佐の上一人とそれに追隨した一小児、近江の俗人、越前の念寛、本朝新修往生伝に丹後狐浜の一行人など、少なからざる人々がみられるようになり、これに入水、断食などの捨身往生を加えるとその数はさらにふくれあがる。往生伝に記された焼身はたまたま地方での例にかたよっているが、都の周辺でも、記録類に残された例だけでも、六波羅密寺の覚信、菩提寺の北辺に焼身（日本紀略・長徳元・九十

五）、阿弥陀峰で上一人焼身、近年諸国焼身十一人云々（百鍊抄・長徳元・九・十六）、鳥辺野で一尼焼身（左経記・万寿三・七・十五）、釈迦堂の文豪、鳥辺野で焼身（扶桑略記・治暦一・五・十五）、一僧、鴨川に入水（本朝世紀・仁平二・四・十二）、一老僧、禅林寺の隅に埋身（山槐記・永暦元・七・十八）、上一人、船岡山で焼身（百鍊抄・承安四・七・十五）等々があり、いずれも「上下雲集してこれを見」、「道俗男女群れ集」った衝撃的な事件で、覚信の往生に際しては、花山法皇・公卿らも行つて拝したほど、人々の耳目を集めていたのである。⁷

末法意識の深化とともに往生への希求はいっそう切実なものとなり、一方で深まる自らの往生に対する危惧の念は、こうしたファナティックな行為者をも少なからず生み出すほどになっていたのである。今昔編者の周辺にも、驗記に筆録された焼身譚だけでなく、よりなまなましい見聞談のいくつかが届いていたことと思われる。しかし、彼はこの種の話は一切採りあげず、自らが大量の話の素材源とした驗記に含まれる三話もすべて捨てて顧みなかった。

もっとも、驗記の三話には、形式的にみてはつきり往生譚であるとは割り切れない側面がある。驗記はむろん往生を認めて採録したのであるが、驗記の文面にみる限りでは、焼身者が生前に往生を期していたと明記してあるのは薩摩の沙門（上¹⁵）だけである。ともあれこの世に残された者にとって、死者が確実に往生をよげたと認定することは、この上もなくむずかしい問題だった。往生の成否は、生涯の信仰生活はもとより最後の一瞬の正念にかかっているものであり、往生伝が多く臨終時の正念、異相、入滅後の夢告に集中

的に筆を費しているのも、そうしなくてはならないほどに往生とは不確かなもので、それにもかかわらずなんとしても往生の確証をえたいという切実な願いをこめた行為であつたにちがいない。今昔の往生譚もこの点については基本的に異なるところはない。してみると、驗記の三人の焼身者をはっきり往生人と断定するのは、今昔編者としてもためらわれたといえなくもない。

ところが、たとえこれを往生譚ではなく熱烈な求法譚とみるとしても、今昔にはこのような焼身は類例がない。今昔で焼身が語られるのは、求法のため身の疵に燈心をもやした大王がのち釈迦と生れ変わる話（巻五⁹）、帝釈にわが身を焼いて供養した兔が月の中に生れ変わる話（巻五¹³）、この二つの天竺部本生譚にとどまる。大王や兔の行為は、驗記の三人に劣らぬ捨身の行といえるかもしれないが、本生譚の前生の部分で語られるこれらの行為が、今生での求法譚や往生譚と等しいほどに、話の享受者の生き方に直接的な問いを投げかけるものでありえたかどうかは疑問であらう。今昔では、焼身以外の捨身が語られることもごく稀であり、それが話の中心となることはさらに稀である。後述のように、一生無犯、指で女人を「磨^マ触^ス」し、その指を指燈として三宝に供養したという驗記の定照（中41）も、今昔の捨てた話だった。

今昔は、捨身の行、なかでも焼身には一切目をつぶっているといつてよいだろう。

五

つぎに、女性を主人公とする四話に注目したい。

これらは、「一生寡婦にして夫婦の礼を知らず」数十年間一心に法華經を誦誦して、宝威徳上王仏の国土に往生をとげた隆家北の方の姉（下117）、「一生寡婦にして只法華を誦^ス」し、兜率天に往生をとげた紀延昌女（下119）、数子を生んでのち、発心してからは、夫・子供・一切の世路を忘れて「但一心に合掌して法華經を念誦^ス」し、極楽に往生をとげた奈良の一女（下121）、さらには、肉団から生れて生来性器がなく、不犯戒そのものの権化のような肥後の比丘尼舍利（下98）⁹など、いずれも一生不犯、あるいはそれに匹敵させてよい熱烈な信仰者であり、戒行の側からみれば一分のすきもない往生人や権化の人である点で共通する。当時考えられた女人往生の困難さを思えば、あえてとりたてていうに足りないかもしれないし、一生不犯を強調する女性往生人は、今昔でも巻十五37、同48など、決して珍しくはない。だが、それを承知の上でも、今昔が捨てた驗記の女性話がすべてこの種の話であったことは記憶しておいてよい。しかしなお、今昔の驗記の話に対する取捨撰択が、このような意味での説話内容に対する評価如何によつてのみ行なわれたと言いつても理由はない。たとえば同種類の話の数の制限など、より形式的な制約によつて消極的に捨てられた話もあったにちがいないからである。今昔が採らなかった驗記の話のひとつ、齊遠（中75）などは、地名・人名を異にするとはいえず、今昔巻十六4にあまりにも内容が似すぎており、しかも今昔が採った話（古本説話集53と共通）の方が格段に詳細でリアルな描写を持つために、採用を見送ったのではないかと思われる。これら四話についても、こうした側面からの検討が必要であらう。

これら四話がもし今昔に採用されるとすれば、どこに位置したであろうか。比丘尼舍利を除く三話は当然卷十五末尾の俗女往生譚のグループに属しそうにみえる。

そこで今昔のこのグループ(48-53)に注目すると、まず、このグループはすべて極楽記系の話で占められており、しかも、このグループに対応する俗男往生譚(42-47)が出典未詳の二話(42-47)を除いてすべて験記系の話である⁽¹⁰⁾のと、一見奇妙にもみえる対立をみせている。この現象は、極楽記と今昔卷十五との説話分類意識の差に原因があり、極楽記が、僧・尼・俗男・俗女と大別できる説話配列法をとるのに対して、今昔卷十五は、僧・聖沙弥・入道・尼・俗男・俗女・童と大別できる配列法をとったために、極楽記では俗男のグループにあった高階良臣と源惣の往生譚が、今昔では入道のグループに移動し、そのあとに生じた俗男のグループの空隙を埋めるために験記系の雅通、仲遠、阿武大夫の話が補填され、しかも極楽記の話で俗男のグループに残った義孝、益躬の話が、それぞれ出典未詳と験記の同一話で置きかえられているために生れたものである。

今昔卷十五においては、極楽記は大量の素材を提供しているだけでなく、説話の配列法にまで影響を与えており、各グループの主流も多く極楽記系の話が占めている。気になる俗男グループでの験記系の優勢は、上述のような特殊な事情によるもので、一般的には、極楽記系の話の方が優遇されているとみるべきである。

これは、必ずしも往生譚としての完結を目的としない験記に比べて、極楽記の話はすべて完結した往生譚であり、しかもまとまった体系と数量を持っていたことに最大の理由がありそうだが、一

方では、内容的にみて、験記が、法華経靈驗記であることを第一義とするために、往生業として法華経説誦を最重要視し、法華経の単独修行者を多く記しているのに対して、極楽記が、法華経や真言と念仏との兼修、なかでも臨終時の行としては念仏ひとつを記すことが圧倒的に多く、往生業としては念仏により大きな比重をおいているらしい点にも理由の一端があるように思われる。法華・弥陀の兼修は平安朝を通して広く認められる信仰形態である⁽¹¹⁾が、後述のように、今昔ではとくに念仏が往生譚としての撰択の基準に近いものになっているらしい。

重松明久氏によれば⁽¹²⁾、極楽記の念仏は「念弥陀仏」という表現をとる場合が大部分で、観念的思弁的なものであったが、黒部通善氏によれば⁽¹³⁾、今昔はそれを称名念仏に書きかえている場合が多いという。また、今昔の、雲林院の菩提講を始めた聖人の話(卷十五²²)を宇治拾遺物語の類話(58)と比較すると、

この盗人、心おこして法師になりて、いみじき聖になりて、この菩提講は始めたなり。(宇治拾遺)

比ノ盗人、深ク道心ヲ発シテ、忽ニ誓ヲ切テ法師ト成ヌ。曰
夜ニ弥陀ノ念仏ヲ唱テ歎ニ極楽ニ生レムト願ヒケル程ニ、雲林
院ニ住シテ此ノ菩提講ヲ始メ置ケル也。(今昔)

のような差異がみられる。今昔の叙述量が多いのは、おそらく宇治拾遺のような叙述を持っていたであろう原話に、具体的な説明を付加したただけのことで、それ自体はとりたてていうほどのものはないが、今昔に通例の、この定型的ともいえる説明付加のなかに、傍線部分のような付加がみられるのは、今昔編者にとって称名念仏が住

生業としてはほとんど常識化していたことを示すものといえよう。

ただ、こうした念仏重視の傾向を、それだけとりだしていえば、黒部氏も説くとおり、必ずしも今昔独自の思想的な新しさとはいえず、今昔の基盤となった時代思潮そのものの新しさとして理解することも可能である。たとえば、験記（下94）で、

沙弥菓延、罪業力に依つて殺生を行じ、逸放^マ破戒無慚なりといへども、偏に信力を生じて法華經を誦す。其の年月を以て必ず極楽に往生せん。

と語った菓延の言葉を、今昔（巻十五²⁰）が、

弟子菓延、罪業ニ依テ殺生ヲ宗トシテ、慙ノ心无シト云ヘドモ、偏ニ心ヲ至シテ法花經ヲ誦シ、弥陀ノ念仏ヲ唱テ、極楽ニ往生セム事ヲ願フ。此レニ依テ、某年某月某日、必ズ極楽ニ往生セムトス。

としているのは、験記でこの部分に先行する修行描写のなかに「念仏観行」の一句があるところから、それを敷衍させた説明付加であったと思われるが、同じく験記を素材とし、今昔の成立とそれとはど時を隔てない保安四年頃に成立した拾遺往生伝巻中の菓延伝でも、

予、殺生を行じ放逸なりといへども、誦經念仏を怠らず、偏に濁世を厭ひ淨刹を欣求せり。某月某日極楽に生ずべし。

と、まったく同様の付加が認められる¹⁴⁾。わずか一句とはいえ験記にすでに念仏行が記されていたのであるから、これらの付加は完全に新しい思想の表明とはいえないけれども、今昔、拾遺往生伝がともに同様の敷衍・付加を行なっていることは、両書の基盤となった時代思潮の共通性を示すものとも考えられるのである。

ところで、今昔で、往生を語る話は、なにも巻十五だけに限られているわけではない。たとえば、法華經靈驗譚を集めた巻十三においても、兜率上生を語るもの三話（7・11・15）、極楽往生五話（5・9・13・19・32）、浄土往生六話（14・16・25・27・35・41）が含まれている¹⁵⁾。これらはすべて験記系の話であり、しかも説話の配列位置からみて、明らかに法華經靈驗譚として受容されているのであるから、もっぱら法華經の誦誦を語るのは当然としても、念仏との兼修を語るのはわずかに二話（19・32で、残りはすべて法華經專修を語っていることは注目に価する。これは巻十五に採られた験記系十三話（10・11・28・29・30・34・35・40・42・43・44・45・46）のうち、三話（11・43・46）を除いて、十話までが法華經・念仏の兼修を語っているのと顕著な対照を示しているからである。

この対照は、今昔は巻十五では原話に念仏を付加して受容することもあったのだから、むしろ当然の帰結だといわれるかもしれない。しかし、法華經・念仏兼修を語る今昔巻十五の験記系十話は、出典未詳の類話で置きかえられた一話（42）を除けば、程度の差こそあれ、すべて験記ですでに兼修が語られていた話である。前述の菓延の話（30）も、まったく新たな念仏の付加ではなかった。つまり、往生を語る話に念仏を付加すればそのまま独立した往生譚としての価値を認められて巻十五に収まりうるといふわけのものではなく、むしろ順序は逆で、新たに念仏を付加して巻十五に採りいれられた前述の菩提講の聖人の話（22）などは、原話ではおそらく具体的な往生業も異相も語られてはいなかったのだが、編者は、この聖人の悪行を契機とする発心に、みずから信じる往生業に相当するもの

を感じとり、つぎに当然のこととして弥陀の念仏を付加していったものと思われる。今昔が付加したところば、「日夜ニ弥陀ノ念仏ヲ唱テ」という、それだけをとりあげれば一般的な時代思潮のなかにも解消してしまえる平凡なものではあったけれども、そのことばを内側から支えている思想が、この話を往生譚として掘り出しているのであって、念仏の付加は決して機械的消極的な作業としてかたづけられるものではない。験記の法華経專修話が、わずかの例外を除いて巻十五に採られることがなかったのも、すでに念仏兼修を語っている話だけで必要話数がまかなえたことだけが理由ではなかったはずである。

ひとまずこれだけの事実を踏まえたうえで、あらためて験記の俗女往生譚の内容を検討してみると、三話ともに法華経專修、しかも、下117は東方宝威徳上王仏の国土、下119は兜率天と、巻十五では語られることの稀な極楽以外への往生を語っている。これだけですでに巻十五にはなじみにくい話であったことは明らかであるし、そうしたわくをあえて越えさせるほど編者はこれらの話に往生譚としての意義を認めることができなかったであろう。一方、これらの話を法華経靈驗譚としてみるには、話の構成があまりにも往生中心であり、ひたすら非の打ちどころのない修行過程が語られているにすぎない。後述のように、今昔は修行過程そのものは関心が薄く、他巻で往生を含む靈驗譚を語る場合にも、往生への過程で生じた靈驗の不可思議さに多く関心を示しており、これらの話は、結局、いかなる意味でも今昔の編纂方針のわく内には入ってこなかったというよりはかはないのである。

六

つぎに、相応(上5)、延昌(上6)、定照(中41)、陽生(中42)、実因(中43)の話は、いずれも一代記的な構成をとる高僧伝とでもいいうべき内容を持つ点で共通する。延昌・陽生は天台座主、定照は東寺長者、興福寺別当、相応は叡山無動寺の開祖、実因は極楽寺主大僧都、すべて最高級の高僧だが、およそ今昔においては話種による分類配列が最先行し、主人公の地位によるそれは末端の部分で若干認められるにすぎず、たまたま巻十一あたりに高僧が多く登場するのも、もっぱら仏法流伝、寺院建立などの話種に関連してのことにはすぎないのであって、天台座主や南都諸大寺の別当が、その地位ゆえに特別な待遇を与えられるようなことはまったくありえない⁽¹⁶⁾。したがって、この種の高僧譚が集中的に配列された個所も存在しない。

そこで、これらも話種によって分類するとすれば、極楽記と同一話で往生譚としての性格の濃い延昌は巻十五に、その他の話は、内容が多岐にわたり一代記としての性格がもっとも強い点から、しいていえば巻十二の末尾あたりに相当しようか。

だが、これらの人々が、巻十二末尾に登場する一群の人々、とくに源信、僧賀、性空、睿実らと決定的に異なるのは、後者に教団外的聖的な傾向が強くみられるのに対して、著しく教団内的高僧伝としての性格が強い点であろう。また、形式的な面からみれば、これらの話は、苦行人にすぐれ、不動明王を祈って兜率天に至った相応、前述のように一生無犯、指燈を三宝に献じ奇事無数だった定照、座

主に任じられてよろこばず、誦経念仏に日を送った陽生、説法教化の妙を称えられる実因、というふうには、それぞれがいちおう話の核となるものは持っているものの、後者にくらべると叙述が散漫だったり、あるいは観念的にすぎて具象性に欠けるものが多い。

今昔編者にとって、僧侶の修行過程や思索内容の観念的な説明は、ほとんど関心の外にあった。今昔が採用した話においてすら、多く原話にあったこの種の叙述を切り捨てている事実が、このことをなによりも雄弁に物語っている。

沙門妙達は、出羽国田川郡布山龍華寺の住僧なり。和尚は心行清浄にして染著する所なし。戒行堅く持し、鎮に罪業を怖れ、法華経を誦誦し、諸の懈怠を離れ、慈悲を具足して、常に恵施を好む。(験記上⁸)

今昔、出羽ノ国ニ龍花寺ト云フ寺有り。其ノ寺ニ妙達和尚ト云フ僧住ケリ。其ノ寺ノ和尚ナルベシ。身清クシテ心直シ。亦、常ニ法華経ヲ誦誦シテ年ヲ積リ。(卷十三¹³)

などは、その好例である。これを極端に近いというならば、

沙門神融は、俗に古志の小大徳と云ふ。多名あり。えを注せず。越後国古志郡の人なり。法

華経を誦誦して深く重修あり、練行は比ひ無し。鬼神命を承け、国王遙かに帰依し、万民近く崇敬す。(験記下⁸¹)

今昔、越後国ニ聖人有ケリ、名ヲバ神融ト云フ。世ニ古志ノ小大徳ト云フハ此レ也。幼稚ノ時ヨリ法華経ヲ受ケ持テ、昼夜ニ誦奉ルヲ以テ役トシテ年来ヲ経。亦、勲ニ仏ノ道ヲ行フ事怠ル事无シ。然レバ、諸人、此ノ聖人貴ビ敬フ事无限シ。(卷十二¹)
などが、もっとも平凡な例といふことができる。

これに対して、今昔が捨てた話、一例として実因の話の前半を紹介すれば、

僧都は少年にして家を離れ山に登り、弘延阿闍梨を師と爲し常に具足房に住す。天性聡慧にして憶持極りなく、容顔器量にして身体強力なり。寒を忍び飢に堪へて、丁寧に文を学び、昼を以て夜に続けて懃懃に習誦す。毎日堂に入りて法華経を誦す。其の音清美にして聞く人感歎す。広学博覧、法門の玄底を究めて問答決疑を比ぶる輩なし。説法教化するに聴く者涙を流す。日本の迦旃延、迦叶の満慈子のみ。(験記中⁴³)

と、まさしく今昔が切り捨てたものに重なっていく。

つまり、今昔は、修行過程の総体を観念的にとらえるのではなく、右に例示した卷十三¹³や卷十二¹が示すように、その過程で生じた事件の世界に直行し、そこでの具体的な行動描写を通して修行者の生き方を浮びあがらせようとしているのであって、その点、験記の高僧伝的諸話に著しい観念的な叙述の重積は、今昔にとってほとんど意味をなさないものになりかねないのである。しかも、この種の叙述の重積が教団内的高僧伝にとってほとんど必然のものであったことを考えるならば、これらの話は、もともと今昔の説話受容の方法、さらにいえば今昔の文学方法をもってしては、とらえがたいものなのであり、今昔の方法は、この種の高僧伝のそれとはまったく対蹠的な地点に位置するものといわなくてはならない。わたくしは、まさに今昔の関心の有無を問題にしたが、それは単に現象面での問題ではなく、より根本的な今昔の方法につながる問題としてとらえなくてはならない質のものなのである。

なお、残った話のうち、二、三について簡単にふれておく。断食・断塩、ひたすら法華經を誦誦し、釈迦の夢告を得て入滅した蓮坊（上20）や、一生持斎、釈迦の放光、普賢の摩頂にあずかり、専心誦經して入滅した觀桓（中46）の話は、釈迦や普賢の靈驗に具象性が乏しく、観念的に描写された修行過程に意義を認めない今昔には採り入れがなかったと思われ、法華經專修で往生した法秀（中55）の話は、前述のような理由であえて卷十五に採り入れるほどの意義を認められなかったであろう。この種の話が往生譚として採用されなかった場合、ほかに採用の場を失ってしまうことは前述の女人往生三話と同様である。

七

これまで、わたくしは、もっぱら捨てられた話の、しかも形式的な面にこだわってきた。説話の内容的思想的な面だけに目を向けて、そこから今昔の思想に短絡させてしまう危険を意識してのことである。だが、ここであらためて今昔が捨てた話と採った話とを全体的に見わたすならば、そこにはかなりあざやかな対照が認められるであろう。

卷十五を例にとろう。この巻には念仏を重視する傾向があり、今昔が捨てた驗記の女人往生三話は、その点でもまずこの巻になじみにくかったとみたわけだが、同時に、これら三話に登場する女性たちが、いずれも俗世のすべてをなげうった熱烈な信仰者で、戒行なども完璧というよりはかない人々である点も指摘しておいた。それに対して今昔が採った極樂記系の俗女往生譚六話は、前半三話（48・

49・50）は念仏の専修または兼修、後半三話（51・52・53）は在家生活のなかにあって「世路ヲ宮」みながら、阿弥陀仏に蓮花を供養し続けた女性たちの往生を語っている。これらはいずれも真摯な信仰者であることにちがいはないが、とくに後半三話の女性たちの生活態度には驗記三話のそれとは対照的なものがあることを認めないわけにはいかない。わたくしは、この差異が直接的に採否の分岐点となったとは考えない。むしろ分岐点となったのは阿弥陀信仰、念仏、極樂往生などの条件の有無と考えた方が真に近いはずである。だが、その念仏や極樂往生の重視が新たにどのような信仰者を探り上げることになったかを考える時、この差異はやはり今昔が立っている場を象徴するものといわざるをえないのである。

中野猛氏は、卷十五で、極樂記以外から採った話の特色を、聖・沙弥グループの重視と悪人の登場という二点に要約している⁽¹⁷⁾。前述のように、これは今昔の説話配列法の上にも如実に認められるところであり、わたくしも、これが今昔と極樂記とを分けるもっとも大切な特色だと考える。極樂往生の重視は阿弥陀信仰の重視につながり、つまりは念仏重視に帰一する。しかも、極樂記の観想的な念仏から今昔のより称名的な色合いの濃い念仏への変化は、今昔における浄土への道をより広い階層から通じるものに押しひろげた。

妻帯肉食の生活を送りつつ一心に念仏を唱えた北山の餌取法師（27）、「罪ヲ造ルヲ以テ役ト」する生涯をすごしながら、最後の回心と念仏によって金色の蓮花をみるこができた男（47）などは、そうした傾向を端的に示すものであるし、このような往生のありかたを積極的に認めていく姿勢が今昔編者にあつたからこそ、あの昔

提講の聖人(22)の生涯に「弥陀ノ念仏」を付加することにもなったのである。浄尊(28)、尋寂(29)、葉延(29)など驗記系の聖・沙弥往生譚も、驗記の編者鎮源が包括的な法華經靈驗譚の集成をめざしたがゆえに、その一隅に場所を与えられていたにすぎない聖・沙弥の信仰生活を、より積極的に新たな意義を認めて採り上げたものといえる。

なるほどこの三人はすべて拾遺往生伝にも再録されているから、この種の往生人に対する関心は時代の思潮でもあった。しかし、一方で、ほかならぬ往生伝そのものが語っているように、時代はまた自力苦行型の信仰者をも数多く生み出していたのである。なかでも焼身はその極北に位置するものといえよう。ところが、今昔はそれらを一切無視した。それは前述のように形式的な面から往生譚と認めにくい点があったからでもあるが、往生譚であろうとなかろうと今昔の側にはこの種の話を受けいれようとする姿勢が基本的に認められないこともすでに述べたとおりである。また、これまでくどいほどに提示しておいたように、今昔は一生不犯、あるいはそれに類する戒行の実践にも直接的にはほとんど評価を与えていない。今昔の独自性のひとつはここにもあるはずであり、その理由を今昔の説話に対する事件としての興味の持ち方に求めるならば、その興味が結果的に今昔になにをもたらしただか、あらためて問うてみる必要があろう。

一方、念仏を重じる今昔が極楽記にある弘也(空也)の往生譚を採っていないのは説明に窮する事実である。今昔は、弘也につながる極楽記の作者その人でもある慶滋保胤についても、

内記慶滋ノ保胤ト云フ者有ケリ。実ニハ陰陽師賀茂ノ忠行ガ子也。而ルニ¹⁸ト云博士ノ養子ト成テ、姓ヲ改メテ慶滋トス。(中略)年漸ク積テ道心被ニケレバ、¹⁸ト云フ所ニシテ誓ヲ切リテ法師ト成ヌ。名ヲ¹⁸ト云フ。世ニ内記ノ聖人ト云フ、此レ也。(卷十九)

のように、あいまいな、あるいは誤った知識しかもたず、彼の法名「寂心」を知らず、そのうえ「保胤ト云フ」ではなく「保胤ト云フ者」と、一段低い待遇を与えている⁽¹⁹⁾。今昔の立っている場はなお一筋縄ではとらえきれない点が多いことも認めておかななくてはなるまい。

ともあれ、いくつかの付帯条件が必要であるにしても、念仏・極楽往生などが、今昔が巻十五に往生譚として説話を採用するための基本的な条件になっているとはいえそうだが、この条件からなおも逸脱する話もある。法華經專修・兜率天上生の阿武大夫(46驗記下97)、兜率天上生の藤原仲遠(45驗記下111)など。前者は「殺生ヲ業ト」した積悪の人であり、後者は「常ニハ出家ノ思有リト云ヘドモ、忽ニ妻子ヲ難棄キニ依テ、思ヒヲ懸ケ乍ラ、自然ラ過ケリ」という日々を送っている。中野氏も指摘のとおり巻十五には極楽往生と兜率天上生とを差別することばはまったく見当たらない。だが、こゝとばの上ではそうであっても、この巻が極楽往生を中心に据えていることは事実上認めざるをえない。そのなかで、わずかに採り入れられた驗記系二話の兜率天上生譚が、悪人、在家人の往生を語っているのは、そのまま今昔がこの種の往生人の採集にかけた意欲のほどを示すものとみるべきであらう。この二話と今昔が捨て去った諸話の内容とを対比すれば、その差はあまりにも歴然としている。

なお、純形式的にみれば、長増(15)や源信僧都母尼(39)も条件からの逸脱があるといえるかもしれない。だが、これらは話の展開そのものが往生を約束する。ここまで見事にその人間をとらえたならば、たとえそのすべてが今昔編者の功ではなかったとしても、もはや往生の条件はこれ以上にも望む必要はなかったはずである。

〔註〕

1、周知のように鈴鹿本は鎌倉中期を下らぬ最古・最善の写本であり、成立後はほとんど流布の歴史を持たなかった今昔であるから、鈴鹿本は今昔成立時の姿をかなり忠実に伝えていいると思われる。その他の諸本については酒井憲二氏が指摘されたような(「今昔物語集の資料性」山梨県立女子短大紀要、第1号)表記、語法上の微妙な相異を意識せざるをえないが、本稿のように文節以上の大きな単位を問題とする限りでは、いちおう考慮の外にしておくことがゆるされるであろう。

2、橋川正『日本仏教文化史の研究』153ページ参照。

3、佐々木一雄「法華験記成立考―その一―」(慶応義塾大学・日吉論文集、第8号)、三種の法華験記の成立をめぐる問題については、この論文に詳しい。

4、井上光貞『日本浄土教成立史の研究』235ページ参照。井上氏によれば真福寺本は続類徒本と同一系統で、前書の話はすべて後書に含まれる。5、法華験記の説話配列については、黒部通善「今昔物語集卷十三・十四考、法華験記との関係について」(名古屋大学国語国文学、第13号)参照。

6、山根対助「大日本法華験記の今昔的屈折(上)」(国語国文研究、第14号)7、辻善之助『日本仏教史・上世篇』636ページ、井上光貞前掲書254ページなど参照。

8、石田瑞麿『浄土教の展開』155ページ参照。

9、この話は、靈異記卷下第十九と同一話である。

10、直接的出典は法華験記らしいが、そのうち一話は極楽記と同一話であり、このような言い方は誤解を招くかとも思うが、ここでは便宜上このような言い方をしておく。

11、堀一郎「我が国民間信仰史の研究(1)」(念仏の行者と法華の持者)の項、参照。

12、重松明久「往生伝の研究―平安時代の七往生伝について―」(名古屋大学文学部研究論集、第23号)

13、黒部通善「今昔物語集卷十五考(2)」(日本往生極楽記との関係について)―(名古屋大学国語国文学、第14号)

14、この部分、験記現存本に欠脱があることを疑えば疑えるが、後述のような一般的傾向からみて、たとえそうであっても本稿の論旨に影響はない。なお、拾遺往生伝のこの部分の付加については、家永三郎

『中世仏教思想史研究』20ページに指摘がある。

15、これらの話については、佐々木徹真「今昔の法華持経者について」(仏教文学研究、第8号)参照。

16、地の文で敬語の使用対象になっている僧侶もきわめて少数である。

17、中野猛「今昔物語集卷十五の編纂意識について」(言語と文芸、第53号)

18、この部分、今昔現存本は欠字としないが、もと法名に相当する欠字があったものと思われる。この話の後続部分では、明らかに法名に相当する欠字が反復出現する。

19、拙稿「今昔物語集の説話受容態度」(熊本大学法文論叢、第21号)参照。

本稿を草するにあたっては畏友河田光夫氏から好意ある助言を得た。記して謝意を表したい。

(いけがみじゅんいち・静岡県立静岡女子大学)