



## 中古・中世の説話文学の研究

横田, 隆志

---

(Degree)

博士 (学術)

(Date of Degree)

2001-03-31

(Date of Publication)

2008-11-25

(Resource Type)

doctoral thesis

(Report Number)

甲2383

(URL)

<https://hdl.handle.net/20.500.14094/D1002383>

※ 当コンテンツは神戸大学の学術成果です。無断複製・不正使用等を禁じます。著作権法で認められている範囲内で、適切にご利用ください。



神戸大学博士論文

中古・中世の説話文学の研究

平成十三年三月二十九日

横田隆志



# はじめに

## 一 説話集の世界

一般に、説話は「事実として語り伝えられた出来事」と規定される。その意味では、われわれ現代人の周囲にも説話は遍満しているし、古代・中世社会においてもまたしかりであった。説話は人の営みのあるところに必ず存在し、説話集は人々の営むさまざまな場との密接な関わり合いのなかで編纂されてきた。そして、説話集が編まれた場やそれを編んだ人間の個性は、説話集の内容と不可分に結び付き、あらゆる素材を説話集に包含せしめたのであった。文学ジャンルとしての説話集の特質は、人の営みの多様性そのままにきわめて豊かに描き出された記述対象の多様性にあると考える。

藤原忠実の言談を記した『中外抄』『富豪語』のように院政期の権力構造とリアルタイムに結び付いた説話集があるかと思えば、そうした貴族社会内の動静に精通した人だけが作品内部に分け入っていきける『古事談』のような作品がある。特定の寺社の活動と結び付く『長谷寺験記』『八幡愚童訓』『春日権現験記絵』『日吉山王利生記』のごとき作品が存在する一方、そうした寺院を語り手がいる場所として内在化させた『宝物集』のような作品もある。『三國伝記』のように近江国（とりわけ湖東）という在地に密着した説話集もあれば、天竺・震旦・本朝という当時知られていた全世界をまぐるごとく描ききろうとする『今昔物語集』のような作品がある。『教訓抄』『文机談』のごとき楽家の編んだ説話集もあれば、法談が現実に行われた現場とゆかり深い『法華修法百座聞書抄』『直談因縁集』といった作品もある。叡山を中心とする天台浄土教の隆盛を背景に編まれた『日本往生極楽記』や一連の往生伝が一つの系譜をなす一方、そうした理想の浄土をはるかにのぞみながら迷いや執心からついに自由でありえない人の心を見つめ続ける『発心集』という作品がある。

説話集はまさに古代・中世社会のありとある相貌を描く媒体としてあるわけであり、説話研究が従来の研究ジャンルの枠組みを相対化すると言われるのもそのためであると考ええる。新出資料の発見と紹介が非常に多いことも説話文学研究の特徴と言えよう。

作品は、それが生み出された場とどのように関わっているのか。そこで語り手は説話に登場するさまざまな群像をどのように見つめ、その編纂を通じ何を伝えようとしているのか。本博士論文で稿者が試みるのは、『三玉絵』と『今昔物語集』という二つの作品がどのようなプロセスを経て生成し、何を見つめ、何を描こうとしたかを明らかにすることにある。

## 二 「第一部 『三玉絵』の研究」について

『三玉絵』は永観二年（九八四）、冷泉天皇女の尊子内親王のために書かれた説話集である。作者は文人貴族として知られる源為憲。本書は上中下三巻からなり、上巻は釈尊の本生譚を、中巻は本朝における仏法の流布を、下巻は一月から十二月までの仏教行事・法会を記す。書名に明らかなようにそもそもは絵があったようであるが、現在は伝わらない。残るのは、いわゆる「絵詞」のみである。作品冒頭に序文があり（一般に総序と称され、稿者もこれにならう）、上中下各巻にも序文と賛（跋文）が付されている。

作者のみならず、それが誰のために書かれたかが明らかになっている作品はほとんどない。本書は、作者の資性や彼のもつ文化的教養、さらには作品の享受者の置かれていた境遇などから、何故に作品が生まれ、そこに何が伝えられようとしたかを明らかにしうる作品と言える。作者と享受者が判明しているからには、作品の基幹をなすそれらの情報をもとに作品世界に切りこんでいける可能性があるわけであり、そうした意味でまず『三玉絵』はまことに希有な作品と言わなければならない。

しかし、『三玉絵』はそうした作品成立の基幹に関わる事情さえ閑却されてきた、いわば説話文学研究から置き去りにされてきた説話集である。今までに本作を論じた論文は合わせて二百本程度。しかもそれらの多くは国語学者によって書かれ、作品について必ずしも

適切な評価と分析を行ったものばかりではない。

天台浄土教と往生伝の成立を論じるような研究は、きわめて一般的に見受けられる。作品の成立とその背景との相関関係の解明は、いわば古代社会の文化的営みの一端を明らかにすることであり、いかに小さな作品を扱うものであっても、その研究史的意義は決しておろそかにされてはならない。まして、『三宝絵』という作品の場合、勸学会をはじめとする文人貴族の動向、女性と仏教との関係、大和絵史との交渉、花山朝の始発とともに本作が編まれたという王権との関わり、法会をめぐる寺院社会内の諸状況との関連等、作品の背後に垣間見える世界はまことに多様である。また、本生譚を集成する上巻の研究は、日本におけるジャータカ受容の問題のみにとどまらず、台湾をはじめとする東アジア世界における説話の比較研究への道をひらくことにつながるであろう。『三宝絵』下巻に集成された月次の仏教儀礼、とりわけ灌仏や盂蘭盆といった儀礼もまた汎アジア的な広がりをもつて展開しており、そこに海彼の文化圏との受容と変容をめぐる比較研究の可能性がひらけてくることも見逃せない。『三宝絵』という説話集それ自身の研究のみならず、作品を通した平安期の文化の理解、ひいては東アジア圏の文化理解にあつて、本作に期待される役割は決して小さくないのである。

本博士論文では、まず『三宝絵』という作品そのものを、それが成立した場との関連から把握すべく、尊子内親王という女性に注目し、彼女のためにいかなる作品世界が展開されようとしているのか、という点を考究したいと思う。作品成立の骨格をまずきちんとおさえた上でなければ、先に述べたようなさまざまな議論は文字通り宙に浮いたものになりかねないからである。その上で稿者は、『三宝絵』という作品が平安中期の時代状況を色濃く反映する一方で、採るべき記事を取捨選択し、出家して間もない高貴な女性のために細やかに意を用いているさまを明らかにしたいと考えている。

なお、本作についての基礎的研究が十分でないことは、これまでの研究の整理がなされてこなかった事実からも言える。『三宝絵』の研究史とその問題点についての考察を第一章に置いたのは、そうした現状に鑑みてのことである。

### 三 「第二部」『今昔物語集』の研究』について

天竺から日本まで広大な世界を描く『今昔物語集』については、説話研究の代名詞的存在だったこともあって、これまで数多くの研究が蓄積されてきた。研究史の整理も『日本文学研究資料叢書 今昔物語集』(有精堂、昭45)、『日本文学研究資料新集 今昔物語集と宇治拾遺物語』(有精堂、昭61)、森正人氏『今昔物語集の生成』(和泉書院、昭61)、『今昔物語集』(日本文学研究大成、国書刊行会平2)等でなされている。新日本古典文学大系(岩波書店)や新編日本古典文学大系(小学館)から新しい注釈書も刊行されている一方、最近では、前田雅之氏『今昔物語集の世界構想』(笠間書院、平11)、中根千絵氏『今昔物語集の表現と背景』(三弥井書店、平12)、池上洵一氏『池上洵一著作集第一巻 今昔物語集の研究』(和泉書院、平13)などの論文集が相次いで刊行されている。とりわけ、池上・前田両氏の論著は、『今昔物語集』研究の第一線で長年活躍してきた研究者の研究成果をとりまとめたものであり、その研究史的意義はきわめて大きい。

しかし、総じて言えば、『今昔物語集』に関する研究は、近年は停滞気味である。『今昔物語集』のように懐の深い作品を論じるためには、説話それ自身のおもしろさを十分に把握し、それを叙述する筆力をもった上で、『今昔物語集』のごとき大部な作品を生み出したエネルギーとは一体何だったのか、院政期という時代において、またひいては古代・中世文学史のなかで『今昔物語集』はいかなる文化的意義を有するのか、といった問題意識を常に抱く必要がある。言い換えれば、こういった切り口から『今昔物語集』全体を把握するか、という一点によって作品理解の深さははかられることになるのである。今、きわめて大づかみに言えば、池上氏は撰者のフィルター(原話と『今昔』とを分けるもの)、小峯氏は「語り」論と「物語」論、森氏は説話と評語との内部矛盾、前田氏は世界秩序というそれぞれの分析視角から『今昔物語集』の世界を追求した。これらの議論を止揚し、さらなる研究を進展させていくためには、作品を見通す、作品の大きさに見合った懐の深い視座を、個々の表現の精緻な読みと分かちがたく関連させることが不可欠である。しかし、

実際にはそれは大変な難事であるということが、研究の停滞の原因だと考える。

『今昔物語集』の作品世界は論じ尽くされているわけではない。芥川龍之介以来、注目を集めてきた本朝世俗部(巻二十一―三十二)の研究こそが、これまで空白となってきたからである。そこで本博士論文では、『今昔物語集』巻二十九「本朝付悪行」や、本朝世俗部に散見する情愛や性に関する説話を取り上げ、そこに登場する人々の行為に向ける語り手の視線や、そこに描かれることになった作品世界のありかたについて考察したい。そして、語り手の態度は、言われているように単線的な側面はあるけれども、その独自の視線によつて導かれた豊潤な説話世界があったことを指摘し、今後の『今昔』研究の礎としたいと考えている。

# 目次

## 第一部 『三宝絵』の研究

第一章 『三宝絵』研究史	3
第二章 『三宝絵』下巻の年代注記	25
第三章 尊子内親王と『三宝絵』	43
第四章 舍利をめぐる法会と説話―『三宝絵』下巻「比叡舍利会」を読む―	66
第五章 百石讃歎と『三宝絵』	86
第六章 『三宝絵』下巻「玉蘭盆」考	109

## 第二部 『今昔物語集』の研究

第一章 「悪行」篇の世界―『今昔物語集』巻二十九のために―	133
第二章 『今昔物語集』における情愛・性	155





第一部

『三宝絵』

の研究



# 第一部 『三宝絵』の研究

## 第一章 『三宝絵』研究史

### 一 『三宝絵』研究の始発

江戸時代、『三宝絵』は名のみ伝わった散逸絵画資料と見なされていたふしがある。黒川春村著『扶桑名画伝』は作者源為憲をして「図画ヲヨクシテ三宝絵ヲカヽレシコトアリ」と述べ、『画工便覧』は『三宝絵』について「仏法僧を三宝といへば仏絵なるべし」と記した。正徳元年（一七一五）には加賀前田家で醍醐寺本の忠実な書写が行われるなど、文字資料として全く忘れられたわけではないが、長い間、本書が歴史の闇に埋もれた作品であったのは確かである。

『三宝絵』が再び世に現れたのは明治四十二年、中川忠順氏「源為憲の三宝絵」『学燈』明42・1、のちに『日本文学研究資料叢書 説話文学』（有精堂、昭47）に再収 においてであった。中川氏は前田本（尊経閣文庫蔵本）を披見して本書の梗概を述べ、「一日も早く副本をつくりて其伝統を失はざらしめんことを、切に祈りて已まざるなり」と訴えた。前田本の複製が池田亀鑑氏の解説を付して公刊されたのは昭和十年のことであった。

中川論文発表の翌明治四十三年、東寺観智院本『三宝絵』（現東京国立博物館本）は国宝の認定を受けた。翻刻は『大日本仏教全書』（大正十一年）に、複製は昭和十四年から十六年にかけて古典保存会から公刊されている。

かくして、徐々にはあるが、本書を研究する素地が固められていった。そして、学界における本書の位置付けをまさに決定づけたのが、著名な国語学者、山田孝雄氏による一連の研究であった。

## 二 山田孝雄氏の研究をめぐって

『三宝絵』研究の画期をなしたのは山田孝雄氏である。山田氏は「文学史料としての三宝絵（概報）」、『音楽』大3・12、のちに『日本文学研究資料叢書 説話文学』に再収）以来、足掛け三十年にわたり本書について考察を重ね、その成果を『三宝絵略注』（宝文館、昭26、以下『略注』と称する）にまとめた。本書で初めての本格的な注釈書であり、充実した解説とともに、その成果は高く評価されている。

山田氏の業績でまず挙げるべきは、やはり語学面の理解を深めたことである。

例えば、本書の写本には、漢字片仮名交じり文の東京国立博物館本（旧東寺観智院本）、平仮名で書かれた東大寺切（名古屋市立博物館本、旧関戸家本）、真名の前田家本（尊経閣文庫蔵本）が存する。表記を異にするこれらの写本のうち、『三宝絵』原本で用いられた文体はどれだったのだろうか。

下巻序で各宗派を列挙する箇所がある。

或ハ経論ヲ説テナガクノリノ燈ヲツガムヤ、

或ハ戒律ヲモモリテ鉢ノ油ヲカタブケズ、

或ハ身ノ根、（或本真言）ヲサダメテマタクカメノ水ヲウツシ、

或ハ大乘ヲ誦シテアマネク衣ノウラニ玉ヲカケ、

或ハ禪定ヲコノミテ世ノイソギヲステ、

或ハ世間ニイデ、人ノ心ヲスゝム。

ミナコレ仏教ノアマタノ門ヨリワカレイデ、ヲナジク菩提ノ一所ニイタリアハムトスル也。

「或本」の傍注が記すように、傍点を付した箇所が正しくは「真言」であることは容易に判断される。問題は「身ノ根」と表記された理由が何かだが、山田氏は次のように述べている。

そこで考へらるゝことは東寺本は蓋し仮名で「しんこんをつたへて」と書いてあつたものを基としたものに相違あるまい。それを真言だとは思ひ得なかつた筆者が、漢字に直す際に「身根」と誤解したのであらう。(略) いづれにしても東寺本の如き文体が原本であつたとは考へられぬ。東寺本の基が仮名書であつたらうことが推定せらるゝが、これは本書が女人の弄ぶ物語に代へらるゝ目的でかゝれたとすることと一致する。(『略注』解説)

本書が高貴な女性のために書かれたことから、原本の文体が平仮名で書かれたであろうことはすでに指摘されていた。しかし、そのことを、漢字片仮名交じり文である東博本の祖本が仮名書きであつたとの指摘を通じ実証的に言及したのはこれが最初である。この指摘によつて、東博本の祖本が仮名本であつたことは定説化し、為憲が用いた文体がやはり平仮名書きであつた可能性はさらに高まることになつた。

さらに加えて、氏は『叡岳要記』に「源為憲撰ニ宝絵草案」とある逸文(漢文)を紹介し、ここに漢文草案 平仮名清書説を唱えた。

「草案」に見られる説話が中世神道説的な記述を含むことから、山田説に疑義をさしはさむ見解もあるが（安西寛承氏「三宝絵詞の研究」『国文学踏査』1、昭6・12）、その提言はおおむね通説として現在に引き継がれている。

次に山田氏の功績に数えられるのは、東大寺切の紹介である。三種の写本のうち、東大寺切は、伝源俊頼筆とされたことから、その多くが切れ出され、ばらばらの状態で各地に残存している。名古屋の関戸家に伝えられた所謂、関戸家本（現名古屋市中立博物館蔵）は、それらの古筆切をとり合わせた貴重な写本であるが、伝存するのは墨付八十三葉分にとどまる。そうした状況の中、山田氏は、関戸本を調査するかたわら古筆切の収集につとめ、その成果を『国語国文』（昭28・10、昭29・2）に公表した。調査にあたり山田氏は校本を作成し、『略注』での『三宝絵』校訂本文づくりに生かしたが、そのもとになった山田校本には、現在、行方不明になっている東大寺切の本文を復元できる箇所もあるという（『諸本対照三宝絵集成』（筈間書院、昭58）凡例）。

伝本の少ない本作にあつて、東大寺切を収集した意義はまことに大きい。ただ、その伝存する本文が『三宝絵』全体の三分の一程度にとどまること、そして比較的よく残存しているのが東博本であることから、山田氏はこの写本こそが「研究の中心となるべきである」と述べた。その提言は、新大系の底本として用いられるなど、今なお『三宝絵』研究の指針となっている。

一方、前田本は、すべて漢字が用いられてはいるが、正格漢文の語法で書かれているわけではない。その「和具」については先の中川論文ですでに指摘されていたが、かの草案との関連から山田氏も前田本に言及し、「無理な書き方の所が少なからずある」ことから為憲作の原本とは考えられず、「通行本を漢字に直した本といふべきもの」と位置付けた（『略注』解説）。現在の研究では、前田本は東大寺切と多く本文が共通することが言われているが、いずれにせよ、山田氏の見解は当を得たものであったと言える。

このように山田氏は、諸本の収集とその位置付けにつとめ、『三宝絵』研究の基礎を築いたのである。

最後に、後世、『三宝絵』を受容した作品を網羅的に紹介した業績も逸することができない。『三宝絵』は、江戸時代には埋もれた作品であったが、中世以前にはよく読まれたようである。とりわけ『今昔物語集』をはじめとする説話集への受容は、説話文学史を考え

る上で非常に重要な事実であるが、山田解説は、そうした展望をひらく端緒となった。『略注』では順に、『叡岳要記』『扶桑略記』『歴代皇紀』『東大寺要録』『栄花物語』『今昔物語集』『古事談』『上宮太子御記』『和歌童蒙抄』『袖中抄』『太子伝玉林抄』『宝物集』『実隆公記』などの書名が挙げられている。もちろん、これですべてが網羅されたわけではないが、索引類の少なかつた当時としては、まことに画期的な業績であった。

以後の研究はこれを継承しつつ、新たな享受例を探索する方途を辿ることになる。代表的研究として挙げられるのは、『諸本対照三宝絵集成』解説第四章『三宝絵』の後代文学に対する影響。ここでは、新たな享受作品として『日本往生極楽記』『大日本国法華験記』『大鏡』『水鏡』『水鏡』『扶桑略記』を通じた間接的な引用、『私聚百因縁集』『聖徳太子和讃』『太子伝金玉抄』などが紹介されている。個別研究としては、醍醐寺蔵『新三宝絵詞』（小泉弘氏）『新三宝絵詞』（翻刻）と研究、『中世説話の世界』（笠間書院、昭54）あるいは高山寺蔵『孟蘭盆供加自恣』『類秘抄』『高山寺聖教目録』（小林芳規氏）『高山寺 三宝絵』詞章遺文』『鎌倉時代語研究』1、昭53・3）など、新出資料の翻刻・紹介が重要である。

新日本古典文学大系（岩波書店）の解説はこれらの書名を網羅的に紹介し、現在、研究の指標となっている。ただし、いまだ知られていない享受例はまだまだあるであろう。稿者が気付いたものだけでも『七大寺巡礼私記』『神護寺規模殊勝之條々』『顕昭作』古今集注』などが挙げられる。また、前掲、高山寺蔵『類秘抄』には、明恵や覚然、文鏡らの師である勸修寺の智海（興然）による仁平四年（一一五四）書写の本奥書がある。このことから、小林氏は、先掲論文において、

高山寺蔵本の中には、勸修寺から伝来されたものが多いから、或いは、高山寺蔵三宝絵（孟蘭盆供）の親本になった片仮名交じりの三宝絵は、勸修寺辺から高山寺に伝来されたものかもしれない。

と指摘している。近年とみに活発な、中世寺院の聖教調査により、新たな享受例が報告される可能性はきわめて高い。かかる基礎作業が文学史の構築に必須であることは言うまでもなく、こうした研究の足がかりを築いた意味で、山田解説の研究史上に占める重さは自ずから明らかである。

文体の分析、諸本の紹介、後代の享受作品の探訪等、山田氏の成し遂げた業績は数多い。しかし、氏の研究ですべての論点が尽くされたわけではない。もっとも大きな問題点は、『略注』の解説を締めくくる一文に端的に要約されている。

我々は今日以後これが信仰的に又興味的に活発に用いらるゝものだとは思はない。しかしながら、三宝絵は平安朝前期の天台宗の通俗の信仰と仏教行事とを知るが為には永久の生命をもつものと思ふ。それらの中にはたとへば石塔とか法華寺花敷会とか熊野八講会とかの如きものは他には全く見られぬ記事であるから、それらの為にも本書は歴史又文芸に従事する人には欠くべからざる資料である。

山田氏は本書をあくまで「資料」と位置付ける。説話集がまっとうな文学として認められなかった時代であることを考えれば、作品を資料と割りきる以外に、研究対象としてとりあげる意味などなかったのかもしれない。そもそも、山田氏は、『三宝絵』に関する処女論文「文学史料としての三宝絵詞（概報）」において、すでに、

三宝絵詞の爾後の文学に影響せることは上述の文にて大要は知らるべきが、その真の大なる価値はそこにあらず。抑もこの書の成りしは永観二年にして、この一事は本書をして文学史上最も重きをなさしむるものなり。何となれば、この書はもとより他の物語類の如き純粹の文学書にあらずといへども、その国文にてかける散文書中年代を記せるものの中に最も古きものなることを以て

なり。

と述べ、資料としてのその「価値」を揚言していた。戦争を挟んだ約三十年の間、『三宝絵』に対する氏の姿勢はいささかも変化しなかったかのごとくである。

当然のことながら、『三宝絵』は平安時代の信仰や物語を論じる資料として書かれたわけではない。ほかならぬ『略注』の解説でも、為憲の文章にふれた次のような指摘がある。

著者は出典を明白に示してとつたものあり、又事情によつては別に名を示さずにしてとり、縦横無尽に綜織してこゝに混然たる三宝絵の文章を産出せしめたものであり、之をその出典の方面からだけいへば、隠現出没或は伏流となり、或は深淵となり、或は飛瀑となり、浅瀬となりて縦に通り横に貫き目もあやなるものがあるといはねばならぬ。

また、上巻の説話配列にふれて次のように述べている。

而してそれらの配列は興味の聯関継起に注意してあるので、その手腕と苦心とは驚嘆すべきものがある。

さらには、中巻第1話「聖徳太子」についての解説。

太子の伝説は頗る多くて又話も多岐にわたつてあるので、それを條理を立てて圧縮し要領よく述ぶるには大手腕を要する。筆者が

かの椋大な平氏伝をはじめ多くの資料をまとめて、かやうに簡にして要を得た叙述をなしたことは称賛すべきであらう。

出典資料からの話柄や表現の選択、説話配列について為憲が意を用いていることは、実は山田氏自身が言及していた。『三宝絵』は仏教に関する記述をただ並べただけの書ではない。作品固有の方法をもって本書は構成されているのである。事実、氏の論点を引き継いだ出雲路修氏により、『三宝絵』上中巻において、隣り合う説話の間に必ず何らかの共通するモチーフが存在するよう意図的に書きなされていることが詳しく指摘されている(『三宝絵』の編纂『説話集の世界』岩波書店、昭63)。かかる作品の一面をはやく指摘しながら、本書の資料性をあまりにも強調したところに山田解説の根本的な矛盾があった。

山田氏以降の研究史にあつては、作品にそくした論点が深められる機会は少なく、一般に『三宝絵』という資料を通じ国語学史や物語史が論じられる傾向が見られるようになった。それは現在も基本的に変わらない。ことほどさように、山田氏の影響力は絶大であつた。

例えば『説話の講座4 説話集の世界Ⅰ—古代—』(勉誠社、平4)所収『三宝絵』(小泉弘氏執筆)は、講座論文ではありながら、諸本の語学的特徴とその問題点の指摘に記述のほとんどが割かれている。新大系の解説も同様であり、東寺観智院本『三宝絵』の筆者に関する考察に十一頁、同本中巻末尾に載る「妙達和尚ノ入定シテヨミガヘリタル記」の考察に十三頁、諸本の解説に二十二頁、後代への影響についての解説に二十四頁がそれぞれ割かれている。作品の内容に関わるどころでは、名称の解説に一頁、作品の成立の解説に一頁を数えるのみ。要するに、作品の外枠に関する考察に比重があるのであつて、肝心の作品の中身にほとんど立ち入らないのである。

山田氏の業績は偉大であり、また偉大であつたが故に、その後の研究史に一つの偏りを与え続けている。まさに光と影であつた。

### 三 国語学の資料としての『三玉絵』

先に述べたように、山田氏の一連の研究は『三玉絵』という作品の個性までも決定づけた感がある。説話研究史上の名著とされる益田勝美氏『説話文学と絵巻』(三一書房 昭35)にも、こんな一節が見受けられる。

最初に漢文体から抜け出した、九八四年(永観二)の『三玉絵』も、その点、やはり、資料としての稀少価値と逆比例する文学史的価値しかもたないものである。(略) (中巻では) 聖徳太子説話と石淵寺の縁起各一話を除いては(太子説話は一半『靈異記』によっている) 残る一四話全部が、『靈異記』の話をそのまま襲ったものである。だから新鮮味は少しもない。『三玉絵』とはそういうものである。ところが、そういう内容であるのに過ぎないのに、文体の上では、相当重要な意味を持つ作品と考えられるのである。(略) 著述目的から考えて、山田説のように、東大寺切の漢字まじりの平かな文を原型とみることは、もつとも妥当であろう。とすれば、女性への絵解きという実用目的から、いわば偶発的に説話文学のかなもじ化が行われたことになる。(傍線部は引用者)

説話文学の本質を「口承の文学である説話と文字の文学との出会いの文学である」と定義する著名な言挙げを貫く立場からすれば、先行説話集の文体を仮名にやわらげただけと見える『三玉絵』中巻などは、顧慮に値しなかったに違いない。『今昔物語集』をはじめとする多くの説話集が書承によって成立していることがわかっている現在、『靈異記』を用いたから「新鮮味は少しもない」という論法にはいかにも飛躍がある。だが、それは今措くにしても、かの益田氏をして『三玉絵』の文学史的価値がほとんど認められなかった事実は、『三玉絵』の研究史におけるある空白を語って余りあるものがあるであろう。

それに対し、資料としての『三宝絵』の研究は、国語学の分野から盛んになされた。山田氏の研究を引き継いだ研究者としては、岡村和江、水田紀久、遠藤好英、馬淵和夫、小林芳規、安田尚道、増成富久子、宮田裕行、関一雄、宇都宮睦男等、多くの名を挙げる事ができる。その中で本書の研究にもっとも力を注いだのが春日和男氏である。

春日氏は、東大寺切の収集につとめるとともに、名古屋の関戸家を訪れ、名博本の厳密な翻刻をこころみた。そして、その成果の上に、東博本や前田本との文体の比較を行い、本文の書写態度やその文体的特質、さらには書き入れ本文（異本注記）の系統の比定やその書き入れ時期について論究した。また、名博本の本文が、単に平仮名で書かれているのみならず、平安期の語法的特徴をよく兼ね備えたものであることを指摘し、この写本が原本の面影を伝えている可能性を説いた。『三宝絵』を扱った春日氏の論考は、氏の論文集である『説話の語文 古代説話文の研究』（桜楓社、昭50）にまとめられている。

春日氏による一連の研究は、山田氏が示した研究の方向性を精緻におしすすめたものであった。既述したように『三宝絵』には表記の異なる二種の写本が残り、しかもその本文はいずれも鎌倉期以前の書写、あるいはその忠実な模本である。したがって、前田本の漢字表記と名博本の平仮名表記とを対比すれば、平安・鎌倉期の漢字の訓み方が必ず判明する。微々たる訓点資料を綿密に検討して古代日本語の姿を究明してきた研究者たちにとって、『三宝絵』はいかにも魅力的な素材に映ったようである。そのことは、春日氏の次の発言から端的にうかがい知れよう。

かくの如くして、一般草仮名文献にはわれ／＼の想像の域を脱しえない漢語表記が往々に存するのであって、その間に横たはる不確かさを払拭できない。この様な欠陥は東大寺切に関する限り殆ど無いのであって、この点こそ字音資料として真に優れてゐる所であると強調したのである。（「草仮名による字音表記―三宝絵詞東大寺切の場合―」『文学研究（九州大学文学部）』58、昭34・

「東大寺切」は、平仮名資料としての本来の性格と共に、補入訂正の中には、準訓点資料としての性格を確かに具有する面があつて、それが一つの魅力でもある。（「東大寺切」書き入れ小見―撥音表記とウ音便―『訓点語と訓点資料』62、昭54・3）

前述したごとく、こうした研究は『三宝絵』を古代語研究の素材として用いる性格を帯びるものであつて、『三宝絵』それ自身の成り立ちが論じられているわけではない。『三宝絵』原本の表記を考察するものもなくはないが、漢文で草案を起筆し清書は平仮名で書かれたとする山田氏の結論を追認するものばかりであり、その意味で言えば決して生産的な議論が重ねられたわけではなかった。

一方、表記を異にする三種の写本が残るとは言え、保安元年（一一二〇）書写の名博本と文永十年（一一七三）書写の東博本とでは約百五十年の隔たりがあり、それらを横並びに比較することも問題である。春日氏の研究に対しては、馬淵和夫氏が手厳しく批判しているが（『書評』『説話の語文』 春日和男著『古代説話文の研究』 春日和男・原栄一編『日本霊異記漢字索引』『国語学』106、昭51・9）、山田俊雄氏は春日氏に代表される国語学界全般に見られる『三宝絵』研究の問題点について、次のように述べている。

変体漢文といはれる前田家本の本文は、そのままでは、実は読み解き難いしるものであつて、万葉集の訓話字のやうなレベルの操作を待たないと、どうにも文章の姿を文字の表層から、進んで内実の理會に到つて論ずるわけに行かないことを示している。前田本でわかることは、極端にいへば漢字のならば方、漢字の用字範囲、漢字の総量、であつて、それが、どんな文章の表記であるかは、読者の裁量によつて、如何やうにもなるといふ体のものである。従つて、漢字列としては決定してゐても、言語としては不確定であり、動揺する可能の多いものであるといはねばならない。（略）三宝絵詞の前田本において、多少の送り仮名を伴ふから幾分か決定しうるところがあるにしても、大部分は不確定である。観智院本との關係が、また東大寺切との關係が、明らかにた

しかめうる部分についてみても、かなりの差をふくむかと思はれるので、実は觀智院本によって、大体同じ本文と仮定して読解にかかるとは、意外な蹉跌を生じるのではあるまいかと危ぶまれるのである。（『説話文学の文体—総論—』『日本の説話第七巻 言語と表現』東京美術、昭49）

『三宝絵』諸本の語学的考察それ自身は無論、意義深い研究だが、それを言語資料として扱う際にも、その資料の特性に留意した接し方は必要である。一見、実証的に見えながら、説得力に欠ける論文が少なくないのは、そうした資料としての『三宝絵』諸本の性格をおさえきれていないことに原因があるように思われる。

如上のように、国語学の分野での『三宝絵』の取り扱いにはある偏りが常に存在した。しかも、その論述の過程には資料としての学問的手続きに問題を残すものも少なくない。ただ、かかる独自の研究史を刻んできたこともあって、語学面での研究は他の文学作品に比して遜色がない。語学研究者によって究明されてきた『三宝絵』諸本の特質は、作品本体を論じる前提として誰しもが銘記すべきものである。文学研究の側からはほとんど参着されてこなかった語学研究者による研究蓄積の批判的援用は、決して等閑に付されてはならない課題であろう。

付言すれば、『三宝絵』諸本の比較を通じ示唆的な論点を提供するものに佐藤辰雄氏『法華験記』の依拠した『三宝絵』伝本をめぐって（『歌子（実践女子大学国文学科）』5、平9・3）がある。一般に東博本には他の諸本より独自遺文が多く、それは東博本、あるいはその系統の本を書写した人物による後補として扱われる機会が多かった。しかし、佐藤氏によれば、『法華験記』にもっとも近い本文をもつのは東博本である。『法華験記』は長久年間（一〇四〇～四四）成立であり、『三宝絵』でもっとも古い写本である名博本の書写を八十年ほども遡る。その『法華験記』に近い本文を東博本が共有する事実は、後世の加筆の多い写本として扱われがちな東博本に、実は古態の本文が保存されている場合もあることを示す意味で重要な指摘である。

#### 四 物語研究の立場から

実のところ、文学研究者も『三宝絵』の研究に必ずしも熱心であつたわけではない。研究者個々人の関心から、作品のごく一部が拡大照射され、それぞれの研究のための材料として用いられてきたからである。

例えば物語文学の研究者は、『三宝絵』総序の次の一節をさかんに取り上げてきた。

物ノ語ト云テ女ノ御心ヲヤル物、オホアラキノモリノ草ヨリモシゲク、アリソミノハマノイサゴヨリモ多カレド、木草山川鳥獸モノ魚虫ナド名付タルハ、物イハヌ物ニ物ライハセ、ナサケナキ物ニナサケヲ付タレバ、只海アマノ浮木ノ浮ベタル事ヲノミイヒナガシ、沢ノマコモノ誠ナル詞ヲムスビオカズシテ、イガラメ、土佐ノオトゞ、イマメキノ中将、ナカキノ侍従ナド云ヘルハ、男女ナドニ寄セツ、花ヤ蝶ヤトイヘレバ、罪ノ根、事葉ノ林ニ露ノ御心モトミマラジ。

右は、永観二年(九八四)当時における「物ノ語」の状況を語る貴重な証言として重宝されてきた記事である。はたして、『源氏物語』成立以前における「昔物語」の位相は、ここに言われるように、荒唐無稽なだけの内容、あるいは「誠」ならぬ男女の間柄を綴つたものにすぎなかったのか。

この点をめぐっては、片桐洋一氏と野口元大氏との間に論争があつた。すなわち、片桐氏は、『三宝絵』序文を論拠に、当時の物語を「現代の通俗小説、メロドラマのサスペンスと同質のもの」と述べた(『昔物語の方法——宇津保物語を中心に——』『国語国文』昭37・7)。これに対し、野口氏は次のように述べている。

ここで為憲は、浮薄なこの世の娯楽を捨てて、仏道に専念すべきことを説き、その求道をはげまし、なぐさめるために三宝絵が編述されたことを記す。(略)つまり物語は、三宝絵の序文としての実用的目的にそって、その否定的側面においてのみ言及されているのであって、これがすなわち為憲自身の全面的な物語観だということにならない。(略)このような全体的な文脈の中において見るならば、ここで物語について言われていることをもって、当時の物語の実相をそのまま伝えるとするのは、あまりに皮相単純な考え方であり、とうてい正しい理解とはいえないのではないか。(『昔物語の作家と方法』『国語国文』昭37・12)

この論争をめぐるのは、野口氏に賛同する研究者が多いようである(菊田茂男氏「平安時代の物語観―『蜻蛉日記』・『三宝絵詞』を中心として―』『東北大学文学部研究年報』17、昭42・3)。ただ、そうした議論にあつて、ここでも『三宝絵』は物語史を論じる素材の位置にとどまっていた。

当時、通行していた「物ノ語」に対する反指定として『三宝絵』があるならば、それはどのような方法意識と内容をもつて構成されているのか。『三宝絵』は、平仮名というまさに「物ノ語」の文体で書かれた。小峯和明氏の言うように「ここには、先の序文で否定的に扱われた作り物語の文体を写しとる逆転がある」(『実語と妄語の《説話史》―『日本文学史を読むⅡ 古代後期』有精堂、平3)。しかも、『三宝絵』は「絵」という平安朝の女性たちがこよなき愛着を抱いた媒体をもつて構成されていたわけである。作品成立の根幹に関わる、一見、矛盾とも見なされるこうした現象を、文学史の問題としてどのように発問し、把握するかは、いまだ十全に解明されているとはいえない。

## 五 仏教史研究の立場から

仏教史を論ずる研究者にとっても、『三宝絵』は資料であった。月次の仏教仏事を記す『三宝絵』下巻は、仏事が年中行事化（日本化）されていたことを証する格好の素材だったのである。

『三宝絵』下巻の利用が顕著に見てとれるのは、辻善之助氏『日本仏教史』一（岩波書店、昭19）、井上光貞氏『平安仏教の展開』（井上光貞著作集第九巻）岩波書店、昭60）、速水侑氏『日本仏教史 古代』（吉川弘文館、昭61）、最近では『日本民俗宗教辞典』（東京堂平10）等である。専論としても、伊藤眞徹氏『三宝絵詞の研究―特に天台宗の仏教儀礼を中心として』（『仏教大学大学院研究紀要』2、昭46・3）、同氏『三宝絵詞の研究（その二）―特に南京三会について』（『人文学論集』5、昭46・9）、同氏『三宝絵詞の研究（その三）―特に平安京を中心とする諸寺の行事について』（『仏教大学研究紀要』56、昭47・3）、福島行一氏『三宝絵下巻の一考察』（『防衛大学校紀要』24、昭47・3）などがあるが、本書への接し方にさほど異なるところはない。

『三宝絵』が仏教史の記述に必要とされること自体は、全くあやしむべきことではない。ただ、この種の研究は、『三宝絵』から情報を引き出そうとするのみであり、『三宝絵』という資料を理解しようとする姿勢に欠ける。『三宝絵』を資料とはするもの、実のところは資料としてすら十分に読解されてはいないのである。

下巻第14話「勸学会」で為憲は「ワガミチ尽ズハ、コノ会モタヘズシテ、龍花三会ニイタラシメムトイヘリ」と述べた。紀伝道が衰退しないかぎり、勸学会もまた弥勒の世まで永續するであろうと、為憲は、自らに参加したこの法会を寿いだのであった。しかし、このときの為憲は、慶滋保胤の出家と二十五三昧会の成立により、作品成立の翌々年には勸学会が退転することを知らない。勸学会の消長に照らしてわれわれが「ワガミチ尽ズハ、コノ会モタヘズシテ」という一節を読むとき、そこには実に皮肉な歴史が刻まれていたことが知られるのである。もし『三宝絵』執筆が数年後のことであれば、勸学会が本書の一条に加えられることは絶対にありえなかつたに違いない。『三宝絵』はごままでも、永観二年（九八四）という歴史的現在の著述なのである。歴史性や一回性といった基本的性格に

目を向けないかぎり、『三宝絵』という作品は表層的な相貌しか見せてはくれないであろう。

## 六 『三宝絵』の歴史観をめぐって

ところで、『三宝絵』が上中下三巻を「昔」「中来」「今」という時間的枠組みに収め、仏法の伝来と流布を描くかぎりにおいて、作品が歴史叙述という一面を帯びるのは必然である。前田雅之氏が言うように、「通時的展開は、始源と今に対する価値観をもたざるをえないから、当然固有の歴史叙述を実現する」（『三宝絵』『時代別日本文学史事典』有精堂、平7）であろう。『三宝絵』を支える歴史観とはいかなるものであったか。

河音能平氏『三宝絵詞』（『中世封建制成立史論』東京大学出版会、昭46）は、『三宝絵』が『靈異記』に記された「日本国」Ⅱ「自土」という民族（フオルク）意識をふまえた著述活動であったこと、漢学的教養を基礎としながらも内親王のために「かな文」に直訳しそこに新しい文字の世界を構築しようとしたこと等を「国風文化」が日本民族（フオルク）文化形成に果たした歴史的役割において評価しようとした。

『三宝絵』の歴史観を論じた神野志隆光氏は、河音氏の論をふまえ、次のように述べている。

この国土における仏法の貫徹を現実の上に見届けようとするその姿勢は、『靈異記』を媒介してつくられた、否、その姿勢が『靈異記』を発見した。（略）『三宝絵』は『靈異記』につながることによってはじめてその自国認識をもちえたのである。（『靈異記』と『三宝絵』をめぐって『国語と国文学』昭48・10）

為憲が『靈異記』によつてはじめて自国認識をかちえたかのような神野志氏の論に対しては、「それはあくまで『靈異記』に沿った問題提起だろう」とする荒木浩氏の批判がある（『三宝絵』『岩波講座日本文学と仏教第九卷 古典文学と仏教』岩波書店、平7）。例えば、聖徳太子が中国で転生を繰り返して、太子となる前身は南岳の慧思禪師であつたとする『聖徳太子伝暦』の記述は『三宝絵』では捨象されている。『三宝絵』は「仏法東流の伝法者としての観音の化身である太子」という形象化を強めているのであつて、そうした歴史観にあつては、太子の前身が名高き慧思禪師であつたという説はむしろ不要であつたと思われる。また、中巻序で会昌の廃仏の記事が挿入され「仏法東ニナガレテサカリニ我国ニトミマリ、アトヲラレタル聖音オホクアラハレ、道ヲヒロメ給君、今ニアヒツギ給ヘリ」と語り手が述べるように、唐土における仏法の衰退と、それと対照をなす本朝の仏法の優位性は、当然のこととして認識されていたに違いない。かかる論述を通し、『三宝絵』は仏法東流という思潮に立脚する為憲の「ゆるぎない確信の執筆行為」であつたと荒木氏は結論する。

『三宝絵』に見られることき歴史観の獲得を『靈異記』によつてのみ説明しようとした神野志氏の発言は、確かに勇み足の感がある。ただし、荒木氏の発言にあつても、原則として論及されるのは中巻（特に第1話「聖徳太子」）であつて、かかる歴史観が作品の構造や個々の説話表現とどのように相関しているのか、といった問題はいまだ残されている。

また、仏土としての本朝という言葉挙げは、作品を組み上げる前提ではあつても、目的ではない。『三宝絵』総序にあるように、作品はあくまで、尊子内親王の「御心ヲハゲマシナグサム」ところに、もつとも意を用いていたはずである。ただ、平仮名にやわらげられた若き内親王のための著述に、なにゆえにここまで自国優位主義的な言説が必要とされたかは、時代の状況に還元するだけですまされる問題ではない。為憲や尊子をめぐる人的紐帯や、作中記事の取捨選択に関する考察などを通じ、今後、一層の理解が深められていくべき論点である。

なお、本書の太子説話と歴史認識との関係については、荒木氏「仏法初伝と太子伝―今昔物語集本朝部の構想をめぐって―」（『説話

文学研究』29、平6・6)、前田氏「仏陀・僧・聖徳太子伝」(『今昔物語集の世界構想』笠間書院 平11)等も言及している。

## 七 出典研究と翻訳論

『三宝絵』には数多くの仏書から要文が引用されている。作者、源為憲の博覧強記がうかがえるところであるが、そのすべてで原経が参照されたわけではない。唐代、中国で編まれた類書『法苑珠林』が用いられた痕跡があるからである。『三宝絵』における『法苑珠林』の利用については、本田義憲氏「Sarsapa・芥子・なたねに関する言語史的分析」(『仏教学研究』18・19合併号、昭36・10)も若干ふれていたが、それをはっきり論証したのは森正人氏「三宝絵の成立と法苑珠林」(『愛知県立大学文学部論集(国文学科編)』26、昭52・3)である。

『三宝絵』下巻第19話に「梵網経ニ云。菩薩ノ戒ヲウケザルモノ畜生ニコトナラズ。ナツケテ邪見トナス。ナツケテ外道トナス」とある。ところが『梵網経』にはこれに対応する文言がない。このような錯誤が生じたのはなぜか。

実は、『法苑珠林』で『瓔珞経』をひいた一節にこれと重なる一文がある。しかもそこには「梵網経云」という割注が挿入されているのである。『三宝絵』本文に「法苑珠林ニ云ハク」といった表現は皆無であるが、為憲の出典誤認は『法苑珠林』を通じてしか説明できない。

森論文によって為憲が『法苑珠林』を利用したことは確定した。ただし、森氏は、論文冒頭で注意深く「諸経要集ないし法苑珠林、あるいはそれらの抜き書きの」とき資料が手元に置かれていたと推測される」とも付記していた。実のところ、為憲が『法苑珠林』百卷全巻を通覧した可能性が保証されているわけではないし、『法苑珠林』の利用をきわめて限定的に捉える立場に立つ注釈書もある(出雲路修氏『三宝絵 平安時代仏教説話集』平凡社、平2)。そもそも、この手の類書が抜き書きなどのかたちで利用されることは、きわ

めて一般的である。新大系は、森論文をふまえ、少しでも『法苑珠林』と類似する本文があれば必ず脚注に加えているが、それが直接の出典であった可能性がすべての場合にわたり保証されているとは考えられない。

かつて『法苑珠林』は『今昔物語集』の出典として理解されていた。しかし、両書の類話が『法苑珠林』各巻に散らばって存在することや、説話本文を子細に比較するとき両者に表現の径庭が見られることなどから、本書は現在、『今昔物語集』の出典とは認められない。そうした研究史を念頭に置くとき、『法苑珠林』が確かに為憲の手元にあったとは言え、それはどのようなかたちでの利用であったのか、はたして、かかる浩瀚な書物を為憲は全面的に利用したのか、という点については、今一步、慎重であるべきであろう。しかし、この点に関する基礎的考察は、森論文以降はなされていない。

出典の認定という作業は、作品を論じる上で小さからぬ影響を及ぼす。『三宝絵』の場合、結局『法苑珠林』をどう位置付けるかという点に出典問題の鍵があると言えらるだろう。

出典との比較ということでは、『靈異記』と『三宝絵』中巻との関係はよく取り上げられている。渡辺実氏は、魚が『法華経』に転じたことを物語る『三宝絵』中巻第16話を取り上げ、『法華経』の奇瑞が、『靈異記』では「市」で起こったのに対し、『三宝絵』は「市ノ中ヲスグルホドニ、童ヲトゞメテ、オホクノ人ノ中ニシテ」というように肉付けされていることを指摘する。そして、「市」の暗示的意味（コノテーション）を『三宝絵』は明示しようとする（明示的意味（デノテーション）として語ろうとする）傾向があるとして、『三宝絵』の文体を「解説の筆法」と位置付ける（「解説の文章—三宝絵詞」『平安朝文学史』東京大学出版会、昭56）。

文体は享受の方法と関わる。明示的意味として語ろうとする文体が、わかりやすい読みものを書くための配慮なのか、声に出して読まれることを前提とするのか、出典とのさらなる比較分析を通じて明らかにされねばならないだろう。

## 八 源為憲をめぐって

前節で述べた出典研究は、作者源為憲が披見しえた書籍の範囲をどう位置付けるかという問題、ひいては彼の属していた文学史的環境の問題でもある。

源為憲については、岡田希雄氏「源為憲伝考」(『国語と国文学』昭17・1)、同氏「源順及源為憲年譜(上)」(『立命館大学論叢 国語漢文編』8、昭17・7)、同氏「源順及源為憲年譜(下)」(『立命館大学論叢 国語漢文編』12、昭18・5)が基本研究である。為憲は『空也誄』『口遊』『世俗諺文』等の著作でも知られる当代きつての知識人であった。彼の教養は、彼が若き日に学んだ大学寮において、また師の源順を通じて培われたものと思しい。『三宝絵』に夥しい対句表現があるのは、彼のなじんだ漢学的教養を抜きに考えることができない。

岡田論文で整理がなされているように、為憲は、内記や蔵人、三河権守、遠江・美濃・伊賀の国司をつとめた官人でもあった。同じ内記でありながら、叡山の僧侶とともに天台浄土教に身を投じた慶滋保胤と違い、生涯、在俗のままにとどまったようである。それゆえ、後世の研究者には信仰の生ぬるさが指摘されてもいるが、特殊だったのは信仰にひた走った保胤の方であり、平安貴族としてはむしろ為憲の方が常識的な道を歩んだと言っべきであろう。

ただ、彼が僧界と深い交渉をもった事実は重要である。『三宝絵』には、彼が叡山の僧侶からの聞き書きを記した箇所がある(下27)。そうした記述の背景として、彼をめぐる人間関係の位置付けはきわめて重い。

為憲が勸学会結衆の一員だったことは、先にもふれた『三宝絵』下巻第14話から推測されていたが、その事実が確定したのは、昭和五十九年にその存在が公にされた「勸学会記」(東京都足立区西新井大師総持寺蔵)においてである。この書は康保元年(九六四)九月の勸学会の記録であり、記主は為憲その人である。なお、「勸学会記」の本文校訂やそこに記された結果については、後藤昭雄氏「勸学会記について」(『国語と国文学』昭61・6)が基礎的な考察を行っている。

また、為憲と天台浄土教との接点を証しするものに『空也誄』がある。本書については、三間重敏氏「空也上人誄」の校訂及び訓読と校訂に関する私見（『南都仏教』42、昭54・12）、木下文彦氏「源為憲と『空也誄』——空也研究の方法的前提として」（『仏教史研究』22・23、昭61）、浅野日出男・山崎誠氏ほか『空也誄』校勘並びに訳注（『山陽女子短期大学研究紀要』14、昭63・3）で、本文校訂や語釈等、基礎的な考察がなされている。

一方、『口遊』については幼字の会編『口遊注解』（勉誠社、平9）が充実した注釈を施している。本書には「内典門」という仏事に  
関する暗誦事項が類聚されており、平安貴族の仏教に関する知識のありかたを考える上で示唆に富む。

為憲をめぐる文学史的環境の問題は、以上に述べた『三宝絵』周辺の著作や、彼をめぐる人間関係との相関のなかで立体的に捉える必要があるであろう。為憲が披見した書物の絞りこみも、『三宝絵』内部からの考察とともに、これらの書物に関する先行研究をふまえることが必要であるように思われる。

## 九 尊子内親王と『三宝絵』

『三宝絵』は冷泉天皇女、尊子内親王のために書かれた。当然、本書には、彼女の置かれた状況をふまえたさまざまな配慮が散見するのであるが、そうした点についての考察がなされることはほとんどなかった。

彼女の略歴については、明治四十二年に書かれた中川論文以来、折にふれ、紹介されてきた。しかし、『三宝絵』が成立した永観二年（九八四）十一月、尊子は受戒していたかどうか、といった作品の性質を考える上で重要な問題であっても、さほど議論がなされないまま現在に至っている。

塚田晃信氏「落飾と受戒の間——三宝絵撰進の背景試論」（『東洋大学短期大学紀要（日本文学科編）』7、昭51・3）は、その問題

に本格的に取り組んだ最初の論文である。氏は「家ヲ出デ、仏国ヲ可求。吉形モ不惜、形ヲ捨テ、仏身ヲ可願」とある記述を「出家の強い勧め」と捉え、尊子はまた出家していなかったとし、尊子の正式な受戒を永観二年十一月十九日にまでしぼりこむ。出雲路修氏は塚田氏の説に賛意を示した上で、像法も残り少なくなった「今」だからこそ、その「今」を縁として「仏に成る道」を提示しようとしたのが『三宝絵』であったとする。

これらの諸説に対する私見は本博士論文第一部第三章に示したとおりである。『三宝絵』には、尊子の道心の堅固さを、経典をひいて称揚し、「玉ノスタレ錦ノ帳ハ本ノスマヒナガラ、花ノツユ香ノ煙ハ今ノ御念ニ成ニタリ」と述べる一節が見受けられる。『三宝絵』序文のなかに、家を捨て仏の国を求むべしと述べる箇所と、尊子がすでに世を背いたとする一節とが混在しているわけである。

そもそも、『三宝絵』には、末法近き世と述べる一方、仏法の栄える国として善根が国中に満ちている様相を揚言しているといった「矛盾」も指摘されている（仲井克己氏「今を寿ぐ―『靈異記』と『三宝絵』に内在する矛盾―」『九州帝京短期大学紀要』9、平9・2）。簡単に解決する問題はないと言っべきであって、結局のところ問題は、これらの記事をどう整合的に把握するかである。『三宝絵』は、作中記事の一部だけを切り出した立論で事足りるような作品ではない。『三宝絵』本文そのものの読解はもちろんのこと、作品の骨組をなす源為憲の教養や尊子内親王の境遇、ひいては平安中期における貴族社会と仏教界の動向といった大状況から、立体的に作品を眺めることが緊要にして必須の課題である。

以上、縷々述べてきた研究史をふまえ、本博士論文では、まず、『三宝絵』が単なる資料ではなく、非常に綿密に記事を取捨選択していることを、下巻の年代注記の問題を通じて論及する（第一章）。そして、作品献呈の相手である尊子内親王の詳しい伝記と（第三章）、その彼女のためにいかなる配慮がなされ、作品がそもそも何を伝えようとしているのか、作品の根本に関わる問題について考察したいと思う（第二―第六章）。

## 第二章 『三宝絵』下巻の年代注記

### 一 はじめに

月次の法会を集めるといふ内容の特異性もあって、『三宝絵』下巻は、平安中期の貴重な資料集との扱いが多くなされてきた。無論ある意味でそれは正しいし、新日本古典文学大系に収められた現在、本書のさらなる活用はむしろ期待される状況にある。

しかし、作品自体の問題として考えるときも、この下巻はもともと注意されるべきである。語り手自らが言うごとく、上巻の「昔」、中巻の「中来」に対し、下巻は「今」を描く（総序）。説話の数も下巻は、全体のちょうど半分の三十一話。質・量いずれの点でも、下巻は本書の要である。だが、現状としては、『三宝絵』下巻の研究は非常に手薄いと言わざるをえない。

そこで本章では、『三宝絵』下巻における年代注記の問題を主として取り上げ、下巻の説話世界のありかたと、その記述の背後にある方法意識とを析出することで、今後の『三宝絵』研究の基礎となるような論点を提起してみたいと思う。なお、年代注記という用語は通例、天皇の御世や年号等に関する記述を指すと思われるが、ここでは「毘婆尸ノヨ」(二) (下4)「仏ノヲハシマシ、世」(下24)等過去仏や釈尊の時代を指す例も含めて用いることとする。

### 二 記述の選択

『三宝絵』には記述の選択に関するさまざまの痕跡がある。例えば、興福寺涅槃会云の条。

山階寺ノアマタノ会ノ中ニ、此会ヲバ、寺ノ僧力ヲ合テイソギ行フ。其儀式ハジメハスコシオロカナリケルヲ、(略)ソレヨリノ  
チタヘズ。山階寺ノヲコリハ、維摩会ノ次ニシルスベシ。(下8)

「山階寺ノアマタノ会ノ中ニ」という記述から、興福寺のさまざまな法会が作者、源為憲の視野に入っていたと知られる。その中で彼は、涅槃会と維摩会の二つのみ、作品に収めた。それぞれの寺で特に力を入れている法会を選択する意識がそこにかがえる。しかも、興福寺の縁起は「維摩会ノ次」に記すと述べ、事実そのように記事を割り振っている。同じ記述は繰り返し返さない態度がここに確められる。

このような省筆の痕跡は、下巻第20話「長谷菩薩戒」で「菩薩戒ハ仏ノ位ニ入ハジメノ門也。ソノカミノ布薩、受戒ヲ二見エタリ」、すなわち菩薩戒については第5話「布薩」、第19話「比叡受戒」にすでに記してある、という記述に見られるほか、下巻第22話「東大寺千花会」で、

其間(東大寺建立の間)ニアヤシク妙ナル事多カレドモ、文ニオホカレバシルサズ。続日本紀・東大寺ノ記文等二見エタリ。寺ノ  
中二年ゴトニアマタノ法会ヲ行フ事オホケレバイレズ。

とする記述にも見てとることができる。

以上は主に省筆に関する記述だが、これとは対照的な例もある。

嘉祥元年ニ、又慈覺大師公家ニ申テ、官符ヲ下テ総持院ニ立テ、灌頂堂ヲツクリテ、ナガクコノ山ニシテ公家ノ御タメニ伝ヘヲコナヘル也。如來ノ法ハイヅレヲモミナ同ケレド、トク仏ノ位ニイタル事ハ、コノ道ヨリサキナルハナシ。コノ故ニクハシクキコシメサムトテ、其趣ヲ山ノ僧ニトヘリ。(下27)

比叡の灌頂は「トク仏ノ位ニイタル」道であるから、その趣について「山ノ僧」に尋ねたと語り手は言う。このように為憲は、同じ記述の反復は避ける一方、必要な事項は人に問い尋ね、書き加える努力を怠っていないのである。

作品外の資料にも、記事の取捨選択に関する情報がある。やや時代が下るが、『叡岳要記』上巻「源為憲撰三宝絵草案」逸文に次の記載を見る。

人王三十四代  
推古天皇十四年<sup>丙寅</sup>以三位、三津氏百枝<sup>一</sup>為大藏卿。聖德太子講勝鬘經<sup>一</sup>聽聞。弥旻堅固菩提心。同天皇第十九年<sup>辛未</sup>勤操僧正ニ奉<sup>一</sup>妙法華經說誦。通利敢不<sup>一</sup>廢忘。人呼<sup>レ</sup>之曰<sup>一</sup>法華百枝。〔略〕神護景雲九年<sup>丁未</sup>祈<sup>一</sup>神宮院<sup>一</sup>最澄禪師誕生。七歳学超<sup>一</sup>諸倫。〔略〕昔嚴王即今百枝是也。応神天皇第九女。即昔淨徳夫人是也。最澄禪師昔淨蔵也。弟子義真禪師昔淨眼也。最澄成長之後。夫妻不<sup>レ</sup>知行方<sup>一</sup>。沙羅樹王仏光照注嚴相菩薩葉王葉上四菩薩。互助<sup>レ</sup>行化<sup>一</sup>成凡夫<sup>一</sup>弘<sup>一</sup>法花<sup>一</sup>。実四聖前縁是也。源為憲撰  
三宝絵草案中在<sup>レ</sup>之。又尊敬記同<sup>レ</sup>之。

「草案」では、最澄の父である三津百枝の事蹟を中心に、彼らをめぐる人々の前世からの縁について述べられていたと思われる。それなりの叙述量をもつ説話と推されるが、三津百枝の逸話は実は現存『三宝絵』に記されていない。あくまで推測ではあるが、おそらく、

「草案」から現存『三宝絵』に至る編纂過程で百枝の説話は切り出されたのである。

以上を要するに、『三宝絵』執筆の背後には、記事の反復を避けるための省筆、「山ノ僧」から情報を収集した上での加筆、『三宝絵草案』から現存『三宝絵』への推敲等、作品を書くためのさまざまな営みがあった。『三宝絵』は明らかに、為憲の手で、記述の取捨選択がなされているのである。この事実は、われわれが『三宝絵』を読むときも、記事の選別を経た作品として、改めて見直す必要性を示唆するのではないだろうか。もとより、『三宝絵』は単なる資料集などではないのである。

### 三 年代注記の問題

今まで留意されてこなかった論点に、年代に関する注記が『三宝絵』に多数、見出せることが挙げられる(40・41頁の表参照)。ここから引き出せる問題点は次のごとくである。

- ①とりわけ下巻に、年代注記が多い。
- ②下巻に記された年代は、上中両巻と時間的に重なる。
- ③年代に関する記述は法会の始まりと関わるという一つの傾向が見てとれる。

素朴な事実として、年代と関わる記述が下巻に多いことが第一の問題点である。例えば、中巻の二十七例に対し、下巻は七十一例。説話数の多寡(中巻十八話、下巻三十一話)をさしひいても、下巻の年代注記の多さは注意を引く。先に稿者は『三宝絵』は記述を選別していると述べた。その『三宝絵』下巻にこれだけ年代に関する表現が多いのである。この事実をどう把握すべきか。

第二の問題に、下巻の年代が上巻、中巻とそれぞれに重なる点が挙げられる。下巻には「毘婆尸仏ノヨ」「仏ノヲハシマシ、世」等として「昔」の説話が引証される話がいくつかある。これは、原則として各話冒頭を「昔」と説き起す『三宝絵』上巻の時代、すなわち釈尊在世中を含むそれ以前の時代と重なる。また、中巻の年代は、本朝での仏法の流布という点にそくして言えば、欽明天皇の御世における仏法伝来から延暦十五年（七九六）の法華八講始行まで、すなわち六〇八世紀の間に収まる。そして、主として八・九世紀に集中する下巻の年代注記は、中巻のそれと多く重なりながら、作品の成立した永観二年（九八四）の「今」の方向にずれているのである。こうした、下巻と、上中両巻との年代の重なりはどの位置付けられるべきか。

最後の問題点は、表では網をかけて示したように、年代注記の多くが法会の始行年次を示す事実である。数で言えば、下巻計三十一話のうち十五例、つまり下巻の約半分であり、中巻巻末話の法華八講も加えれば十六例となる。なぜ、これほど多いのか。

ここに指摘した点はいずれも、前述した記事選択の問題と密接に関わる。為憲はそこに何を企図していたのか。年代注記という切り口から、以下、論点を掘り下げていくこととする。

#### 四 出典資料の扱い

作中の年代注記につきもつとも典型的な事例となるのが下巻第19話「比叡受戒」である。すでに指摘のあるように、本話は『叡山大師伝』を出典とする。為憲はこれをどのように扱っているだろうか。

延暦二十五年（八〇六）年正月三日上表云。沙門最澄言。最澄聞。一目之羅不能得。一鳥。一両之宗何足。普汲。徒有諸宗名。一。忽絶。伝業人。誠願準二十二律呂。定。年分度者之數。法。二六波羅蜜。分。授業諸宗之員。則。二両曜之明。宗別度。二人

一者(略)以(弘仁)九年(八一八)暮春。大師告諸弟子等言。我尋法華正宗之元由者(略)南岳天台向大師。昔於靈山親聞法華經。兼受菩薩三乘戒。所以師師相授。智者授灌頂。灌頂授智威。智威授慧威。慧威授玄朗。玄朗授湛然。湛然授道邃。道邃授最澄次義真也。我常披閱正教。既有菩薩僧善薩威儀。亦有二向大一向小也。今我宗學生令下開大乘戒定慧。永顯中乘下劣行上。(略)弘仁十三年(八一三)歲次壬寅六月四日辰時。於比叡山中道院。右脇而入寂滅。春秋五十六也。(略)六月十一日。允許如左。可謂良医既去。美藥猶留。烏兔早死。好弓不忘矣。即官符文云。檢二伝灯法師位最澄奏狀一稱。夫如来制戒。隨機不同。衆生發心。大小亦別。所以文殊頭盧。上座異位。一師十師。羯磨各別。望請前件度者。比叡山。每年春三月。先帝国忌日。依法華經制。令得度受戒。仍即一十二年不聽出山。四種三昧令得修練。然則一乘戒定永伝聖朝。山林精進遠勤塵劫。謹副別式。謹以上奏者。被右大臣宣稱。奉勅。宜依奏狀者。省宜承知。依宣行レ之。符到奉行。(三)

『叡山大師伝』ではまず「(延暦)二十五年」の出来事として年分度者について記す。そして、実際の本文では十数年分の記事がはさまった後で、最澄が「(弘仁)九年暮春」に菩薩戒について語った言葉。さらに記事がはさまって、弘仁十三年に最澄が死去。その七日後の「六月十一日」以下、官符の文章を引き、戒壇が勅許されたことを示す。

『三玉絵』の本文はどうか。

此国二昔 マツ声聞戒ヲツタヘタリ。伝教大師モロコシニ渡テ、顕密ノミチヲナラヒ、菩薩ノイムコトヲウケテヨリ天台宗ハジメテオコリ、菩薩戒又伝レル也。延暦ノスエノ年二年分ヲ申置キ、弘仁ノ末ノ比ヒニ、大師ハジメテ云ク「南岳 天台ノ二リノ大師ミナ菩薩戒ヲウケタリ。アヒ授ツ、イマニ及リ。コノ故ニ我宗ノ僧ハミナ此戒ヲ伝ヘ受ベシ」ト云テ、オホヤケニ申ニ、定下サレ

ガタシ。大師筆ヲフルヒ、文ヲトバシテ、頭戒論ニ卷ヲツクリテタテマツリ、証文ヲオホク明ナリシカバ、弘仁十三年六月二、是ヲユルシ下テ官符ヲタマヒ、戒壇ヲ立タリ。

語り手は「延暦ノスエノ年二年分ヲ申置キ、弘仁ノ末ノ比ヒニ」として、最澄の言葉を引く。そして、戒壇の件は「弘仁十三年六月二、是ヲユルシ下テ官符ヲタマヒ、戒壇ヲ立タリ」と、記事と年記を圧縮したかたちで示す。両書の比較から明らかのように、為憲は、年代に関わる表現を出典資料からことごとく抜き出している。このような資料操作を通じ、比叡受戒の始行年次が作中に詳しく明示されているのである。

しかし、そもそもの出典に法会の始まった年が書いていない場合はどうするか。その際の為憲の対応を示すのが、第16話「比叡舍利会」である。本話については第四章で詳しく述べたいが、舍利会始行までの経緯を記した叙述部分の中核的出典は『日本三代実録』貞観六年(八六四)正月十四日条(円仁卒伝)である。だが、比叡舍利会の始行年次を記す『三宝絵』の次の本文については、『三代実録』に対応する記載がない。

貞観二年(八六〇)ニ此会ヲ始行ヒテ惣持院ニツタヘヲケリ。多ノ色衆ヲトノヘタテニリノ別当ヲサス事ハナガキコトノナレ、バ、人ノカノタフルニシタガフ。日ハ定レル日モナシ。山ノ花ノサカリナルヲ契レリ。

為憲は何によって比叡舍利会が貞観二年に始まったことを知ったのだろうか。つとに指摘されているように、候補の一つは『慈覚大師伝』である。

(貞観)二年以安樂行品。伝法華堂。四月。始行供仏舍利会。自爾以降。此会不断。或以暮春。或以首夏。無有定日。唯作花時耳。四

『慈覺大師伝』と『三宝絵』の記事が完全に重なるわけではないので、為憲が『慈覺大師伝』を用いたかどうかは決め手に欠ける。だが、彼が『三代実録』以外の資料を併用し、法会の始まった年を書き加えたことは疑いない。それだけ為憲は、法会の始まりを示すのに気を遣っているのである。

しかし、法会の始行年次が記されるのは全三十一話中十五例である。残りの説話では法会の始まりをどのように書きなしているのか。その問いに答えてくれるのは、第5話「布薩」である。

「布薩」は、毎月十五日と三十日に、衆僧を前に「戒師ヒトリ経ヲ誦ス」法会である。『三宝絵』の当該話は鑑真の伝とあわせて叙述されるが、何年に布薩が始まったかは記されていない。比叡舍利会と同様、そもそも出典『続日本紀』天平宝字七年(七六三)五月六日条(鑑真卒伝)にそれが明記されていないのである。しかし、語り手は「月ゴトノ十五日、三十日ニ、寺々ニ布薩ヲオコナフ。鑑真和尚ノ伝ヘ給ヘル也」とした上で「和尚ハジメテ奏シテ、布薩ヲ東大寺ニ行フ」と述べる。本朝における布薩の起源の古さは『三宝絵』の文脈から明らかに浮かび上がってくるのである。その意味で、鑑真が「勝宝四年」に日本にやってきたと記す『続日本紀』の記載がそのまま『三宝絵』に引かれている事実は見逃すことができない。<sup>五</sup>

第13話「法花寺花厳会」の条も同様の事例である。「布薩」の例と同じく、法花寺花厳会の始行年次は出典『続日本紀』天平宝字四年(七六〇)六月七日条(光明皇后卒伝)に、そして『三宝絵』に書いていない。しかし語り手は、あたかもその欠を補うかのように、

アメノ御門ノ、東大寺及ビ国々ノ国分寺ヲタテタマヘル事モ、本コノ后ノス、メタマヘル所ナリ。ミツカラ法花寺ツクリテ、大和

国ノ尼寺トシ給ヘリ。続日本紀ニミヘタリ。即チ此寺ニ花嚴経ヲ講ゼシメテ、会ヲ行ハセ給ヲ花嚴会トナヅク。法用色衆ニミナ尼ヲモチキル。

と出典を注記する。表現効果から言えば、法花寺花嚴会の起源が奈良朝に遡ることがここに示唆されよう。

説話の文脈から法会の起源の古さが示される例は、私見では十例ある。<sup>56</sup> これを加えれば、法会の始まりを記す説話の数は全二十一話中二十五例。為憲は明らかに法会の始行年次を意識しつつ、出典資料を扱ったと思われる。

## 五 中巻との接続

それにしても、為憲はなぜ、ここまで法会の始まりにこだわるのだろうか。

中巻巻末話の法華八講の縁起譚には、八講が「イマニ」に絶えず行われている旨の記述がある。この点にふれ荒木浩氏は、「昔」と始められたこの話が「中巻で唯一」「いまに」連続する「話であり、『三玉絵』に於て本話は、中巻で記された『靈異記』の「昔」から下巻の「今」への架橋の説話構成をなしているのである」<sup>57</sup>と指摘する。

そもそも本話は、中巻で唯一『靈異記』を出典としない意味で、とりわけ注意される条である。この巻の中で、本朝の年代としてはもつとも時代の新しい「延暦十五年」（七九六）の注記が本話に存することや、法華八講の縁起譚という法会に関わる話柄から考えて、中巻と下巻との接続をはかるために為憲があえてこの話を中巻巻末に配したことは疑いない。

荒木氏の指摘に付け加えれば、下巻への時間的連鎖は、実は巻末話の少し前から始まっている。中巻第15話から17話までは三話続けて称徳天皇の御世の話であり、下巻第2話がやはり称徳の御世に御齋会が始まった話だからである。下巻冒頭話についてはすぐ後でふ

れるが、時間の面から見れば、第15話から17話までの説話群と、巻末第18話との二段構えの説話配列が生まれ、下巻へつながっているものと思われる。

巻末話の話柄選択のみならず、説話配列にも留意して、為憲は中巻と下巻とを結び付けようとしている。為憲が法会の始行年次にこだわるのも、中下両巻の年代を重ね合わせることで、両者の密接な関係を作中に具象化するためではないだろうか。

総序において語り手は言つ。

中ノ巻ハ中来法ノコノニヒロマル事ヲ出ス家々ノ文ヨリ撰ベリ。

そもそも中巻は、仏法が本朝に弘通していくさまを描いた巻である。『靈異記』に典故を仰ぎながら語り手は、歴史的には名もない人々にまで仏の「法」が及んでいることを跡づけていく。そして下巻では、中巻の時代から始行され続けてきた本朝の法会が、絶えることなく「今」に至っているさまを描くのである。「中来」の「法」の広まりが下巻の法会の世界を支え、根拠づける構図がここにある。下巻に年代注記が多い事実、下巻と中巻の年代注記の重なり、さらにはその注記が法会の始行年次を指す傾向性、これらの現象は、中巻との有機的な接続の上に下巻の説話世界を描き出し、いこうとする意識の表れとして位置付けられよう。

## 六 上巻との接続

中巻と下巻との緊密な結び付きを指摘したが、上巻との関係はそれではどうなっているのだろうか。

上巻は本生譚を集成する。各話の話末には「昔ノ〇〇〇ト云ハ今ノ釈迦如来也」という連結部が提示されるが、原則として釈尊その

人は登場しない。ただし、上巻最終話の話末は例外である。

仏阿難二告ガ給ハク「昔ノ施无ト云シハ吾ガ身是也」。其父母者今浄飯王今摩耶夫人是也。吾如此早至仏位。是依父母恩。又依孝養力也。

語り手は、この巻の締めくくりになってはじめて釈尊自身を登場させる。先行の研究はすでに、釈尊の前生から釈尊在世中への時間の流れが意識されていることを指摘している。<sup>18</sup>

下巻ではどうか。「仏」という語が最初に参考になる。この言葉は主に釈尊を指すが、過去仏、あるいは仏像などの意味でも用いられている。自立語索引で見ると、その用例は、上巻二十九例、中巻十六例に対し、下巻では百二十四例。そして、下巻における「仏」の語数の多さは、この場合、表現の質の問題である。上巻でほとんど登場しなかった釈尊が、下巻ではさまざまなかたちで登場し、法会の起源に関わったことが記されるからである。

例えば下巻第24話「盂蘭盆」。語り手ははじめに「盆供ハ仏ノヲハシマシ、世ヨリハジマレル也」と法会の起源が釈尊その人の時代に遡ることを明記し、次いで「盂蘭盆経」を引用する。そこで語り手は、七月十五日に供物を用意し僧侶に施すよう目連に説き聞かせる釈尊の姿を次のように描くのである。

盆供ハ仏ノヲハシマシ、世ヨリハジマレル也。盂蘭盆経ニ云、目連ハジメテ六通ヲエテ、父母ヲワタシテ、ヤシナヒ立タル恩ヲムクヒント思テ、其生レタラム所ヲミルニ、ソノ母餓鬼ノ中ニ生テ、飢ヤセタルコトカギリナシ。(略)目連クヒカナシビテ、仏ニ申。仏ノタマハク「汝ガ母ハ罪ヲモシ。汝ヒトリタスクベキニアラズ。七月十五日ニ、モ、チノ味、五ノクダ物、諸ノムマキクダ

物ヲソナヘテ、盆ノ中ニイレテ、十方ノ僧ニ供養セヨ。此日ハ、モロ／＼ノミチヲモトメ位ニイル声聞縁寛、十地ノ菩薩、カリニ僧ノ形ニアラハレテ、ミナ来テ飯ヲウク。コレヲノ自恣ノ僧ヲ供養スレバ、コノヨノ父母モ七世ノ父母モ、三途ノ苦ビヲ出ル事得トノタマフ。

この他にも、下巻第9話「石塔」には、残り七日の命と占なわれた波斯匿王の延命の嘆願に対し、「ナゲクコトナカレ」と王を慰め、「泥塔ツクルベキ事」を説く釈尊の姿がある。また、湯を施すことを申し出た祇城長者に温室の七つの功德を説き(下4)、方便をもって戒律の「ヲモキ道」を示し(下5)、阿難の説得により叔母の憍曇弥の出家を許し(下7)、一灯の灯をささげた貧女の行いを尊び記別を与え(下15)、天眼にすぐれた阿難の前世の行いを説き明かし(下15)、病にかかった維摩詰に文殊を遣わす(下28)など、下巻のさまざまな説話に釈尊は登場する。そして、釈尊の言動を通して、玉盞盆や石塔、湯施行、戒律、女性の出家等の由来が根拠づけられるのである。

これらの説話で、「仏ノヲハシマシ、世」といった表現が常に存在するわけではない。しかし、言うまでもなく、釈尊その人が登場すること、下巻の説話世界は上巻との時間的重なりの上に具現化されていく。下巻は仏法僧の僧の巻にあたるが、その下巻においてこそ「仏」釈尊が登場し、下巻の説話世界に時間的な奥行きを与えているのである。

このように見てくると、「皆仏ノ御教ニシタガフナリ」(下6)、「今マ仏ノヲシヘラキクニ」(下23)といった表現が下巻に散見することも注意されてくる。さらには下巻第1話。本作にあっても、經典の文は通例「○○○経ニ云ク」と記される。だが、下巻の冒頭は、

仏説給ハク「一日モイモヒヲタモテバ、六十万歳ノ糧ヲエツルナリ。一步モ寺ニムカヘバ、百千万劫ノツミヲケツ」トノ給ヘリ。

とあるように、「仏」の言葉から起筆されているのである。下巻第2話が中巻との接続を意識していることは先に述べたが、この下巻冒頭話は上巻に注意を向けているのではあるまいか。「仏」その人の言葉から下巻の説話世界が説き起こされる事実は、下巻を上巻の「仏」の世界と有機的に結び付けようとする為憲の意図をまさに象徴的に示すものと考ええる。

かつて、出雲路修氏は、下巻について次のように述べていた。

ここにみられるのは、さまざま形式、さまざま内容、の説話によつて、ひとつひとつの行事が浮き彫りにされている世界である。それはあたかも、仏家の年中行事の辞書あるいは類書のような様相を呈している。

この世界を、為憲は、「僧の勤むる諸の事」(僧玉の讃)と把握した。「仏玉」「法宝」を、それぞれ「釈尊の昔の行ひ」「釈尊の御法」と把握したのとくらべて、おおいにことなっている。『三玉絵』における「仏玉」「法宝」の説話のありかたと「僧玉」の説話のありかたとがひじょうに異なつたものであつたことがみてとれる。(略)

昔の仏、それは「仏玉」の説話に展開される世界に根拠づけられて存在し、

中ごろの法、それは「法宝」の説話に展開される世界に根拠づけられて存在する。

そして、今の僧は、昔の仏・中ごろの法に根拠づけられて存在する。

「今」はまさに僧玉の時代である。『三玉絵』は、僧玉に、「今」に、収束する構造の説話集として、構成されているのである。(傍線部はいずれも引用者)

氏が指摘するように、下巻の説話世界は上巻と中巻の「根拠づけ」のもとに展開している。ただし、氏の論にあつては下巻への言及が少なく、その「根拠づけ」の内実は必ずしも分明ではなかった。だが、ここまで指摘してきたように、上巻でほとんど描かれなかつ

た釈尊が下巻になつてはじめてさまざまの説話に登場するのである。そこでは、自ら行動し、発言する主体として釈尊が描かれ、それはそのまま法会の起源の説明となつていく。明確な意識のもとに、為憲は、下巻においてこそ釈尊の説話を配したのではあるまいか。釈尊その人の存在を通じて、下巻と上巻との有機的な接続が作中に具象化されたのである。

## 七 おわりに

『三宝絵』下巻が平安期の法会の資料集として扱われる機会が多い。しかし、そのような扱い方のみにとどまるならば、多くのことを見落としてしまうのではないか。執筆にあたり、為憲は明らかに記述を選んでいく。『三宝絵』は単なる資料集ではない。

本章では、為憲が記述を選んでいる一つの具体例として、年代の問題を取り上げた。『三宝絵』下巻には、法会の始まった年代をできるだけ明示しようとする姿勢が看取される。それらの年代は多くの場合、中巻の年代と重なっていた。そして、下巻には、上巻でほとんど登場しない釈尊自身の説話が組み込まれ、その活躍が法会の始源との関わりにおいて描かれていた。上中巻とのこのような有機的連関のもとに、下巻の説話世界は展開しているのである。下巻の「今」は、まさに、上巻の「昔」、中巻の「中来」を基層にもつ「今」であった。下巻に数多くの年代を注記すること、特に法会の始まりをかなり意識して書き加えていることは、それらの巻々の一体性を具現化し、その上にたつて「今」の法会の世界を展開させるための重要な方法であつたと考える。

八・九世紀に始まった法会が多く採られていることは、中巻との接続を意識した説話選択であつたと位置付けられる。作品の問題として言えば、本書に収められた法会は、単に平安期の主要な法会だつたから選択されたと考えるべきではない。あくまで作品の論理と方法の問題として把握していく必要がある。

総序で記されるように、『三宝絵』は尊子内親王のために書かれた。『三宝絵』成立の根幹をなすこの事実を、言うまでもなく、こゝ

に述べた「作品の論理と方法」ともっとも深く関わるであろう。各話の叙述にあたり、それぞれの素材や表現が選ばれた理由は何なのか。下巻について言えば、為憲はどのような法会を、いかなる理由をもって選択したのか。それで『三宝絵』、献呈の相手である尊子内親王にいかなる作品世界を提示しようとしたのであろうか。

以下の章では、作品の性格を考える上で非常に重要な女性、尊子内親王をめぐって考察を加えていくこととする。

(一) 『三宝絵』本文は新日本古典文学大系(岩波書店)による。諸資料の引用にあたっては、異体字は原則として通行の字体に改め、適宜句読点を施した。

(二) 新校群書類従第十九巻191頁

(三) 『伝教大師全集第五巻』25・32・41頁(比叡山図書刊行所 昭2)

(四) 引用は佐伯有清氏『慈覚大師伝の研究』(吉川弘文館 昭61)の校訂本文による。

(五) 『続日本紀』の「勝宝四年(七五二)本国使適<sup>スル</sup>唐<sup>ニ</sup>、業行乃説<sup>クニテ</sup>以<sup>テ</sup>宿心<sup>ヲ</sup>。遂<sup>ニ</sup>与<sup>ニ</sup>弟子<sup>ニ</sup>二十四人<sup>ニ</sup>、寄<sup>シテ</sup>乘<sup>リ</sup>副使<sup>ト</sup>大伴宿祢古麻呂<sup>ガニ</sup>船<sup>ヲ</sup>「帰朝<sup>ス</sup>」という記述をふまえ、『三宝絵』では「勝宝四年ニ我が国ノツカヒノワタリテカヘルタヨリニ、弟子二十四人ト、ソヒ使大伴ノ宿祢古鷹カ舟ニノリテ来レリ」とある。

(六) 下3(比叡職法) 下4(温室) 下5(布薩) 下7(西院阿難悔過) 下9(石塔) 下13(法花寺花嚴) 下15(薬師寺万灯) 下17

(大安寺大般若会) 下21(施米) 下28(興福寺維摩会)

(七) 『三宝絵』(岩波講座日本文学と仏教第九巻 古典文学と仏教) 岩波書店、平7)

『三寶絵』下巻における年代注記（上中巻との比較）

上巻		上中巻の年代の幅	西暦	記述内容（法会の始行に関わるものは網掛けで示した）
		下四	維衛仏ノ時	前世で僧に湯を施した難陀比丘
		下四	毘婆尸仏ノヨ	前世で僧に湯を施した須陀会
		下五	毘婆尸仏涅槃ニ入給テノチ	釈尊、天眼にすぐれた阿難の前世を語る
		下六	毘婆尸仏ノ涅槃ノ、チ	塔を修造し、ながく悪道を免れた長者
		下三	迦葉仏ノ時	ウバラ花比丘尼、尼に転生す
		下四	(阿難が) 民ノ子トアリシ時	前世で僧に湯を施した阿難
		下七	仏生給テ後	摩耶夫人、亡くなる
		下五	仏ノヲハシマシ、時	釈尊、戒律の「ヲモキ道」を示す
		下四	仏ノヲハシマシ、世	孟蘭盆会始行
		下六	イマセシヨ	釈尊在世時（罪あるによって我等は会えず）
		下六	涅槃ノ時	分舍利戦争
		下七	仏カクレ給テ後	阿難と迦葉との論戦
		下四	梁ノ世	道珍禪師、西方往生の記別を受ける
		下六	欽明天皇御代	宇佐神はじめて現れる
		下七	欽明天皇ノ代	熊野寺建立
		下二〇	辛酉歳	長谷観音の御衣木の流出（なお「辛酉歳」の年代比定には諸説あり）
		下二〇	陳ノ代	帝、智顛の菩薩戒の弟子となる
		下二〇	陳隋兩代	智顛は陳隋兩代の帝の師
		下二〇	開皇十七年	智顛、入滅を予告す
		下二〇	モロコシノ太宗ノ時麟徳年中	玄奘により大般若経翻訳（ただし「麟徳」は正しくは高宗の代の年号）
		下二〇	(天智) 戊辰ノ年	志賀寺建立
		下二〇	戊辰歳	霊木の流出（初瀬川に捨てられる）
		下二七	天智天皇ノヨ	丈六釈迦像建立
		下二七	天武天皇ノヨ	武市の地に寺を移建し、大官寺と改称
		下二七	文武天皇ノヨ	塔と丈六像建立
		下二七	大宝元年	道慈入唐
		下二七	元明天皇ノ代和銅三年	大安寺を平城京に移す（東博本「光明天皇」を前田本等により訂す）
		下二〇	養老四年	徳道、霊木を今の長谷寺に移す
		下二六	養老四年	大隈、日向での合戦（放生会の始行の契機）
		下〇	神龜四年	長谷観音像完成
		下二七	天平元年	道慈に律師の位を贈る
		下二六	天平二年	八幡神、宇佐に威厳をあらわす
		下二〇	天平五年	道明らが記した「観音ノ縁起并雜記等」の年記
		下二七	(天平) 十四年	大安寺の完成（大キニ法会ヲ行フ）
		下二七	天平十七年	大官大寺を改め大安寺と名づける

下二二	天平勝宝(元年)	七四九	大仏建立にあたり砂金を見(これにより改元)
下五	(天平)勝宝四年	七五二	鑑真渡日
下二〇	天平勝宝八年	七五六	伝法会始行
下二〇	高野ノ姫(御世) 神護景雲二年	七六八	称徳天皇の御世に御齋会始行(なお中巻第15〜17話も称徳の御世の説話)
下二〇	延暦七年	七八八	比叡霜月会始行(史実としては延暦十七年)
下二二	延暦十二年	七九三	最澄入唐(史実としては延暦二十三年)
下二二	延暦二十二年	八〇三	最澄を請じ、高雄法花会を始行(前田本により補う)
下二二	延暦二十三年	八〇四	空海入唐
下二七	モロコシノ貞元二十一年	八〇五	最澄、唐の順暁に灌頂を受ける(東博本「貞観」を前田本等により訂す)
下二二	延暦二十四年	八〇五	最澄帰朝
下二七	延暦二十四年	八〇五	最澄、高雄寺で灌頂を修す
下二九	延暦ノスエノ年	八〇六	比叡山に年分度者をおく
下二二	弘仁三年	八二二	法花堂の建立(法花懺法の会場)
下二二	弘仁十三年	八二二	最澄入滅
下二九	弘仁十三年	八二二	官符を賜り、戒壇建立(比叡受戒始行)
下二六	弘仁十四年	八二三	八幡放生会に関する官符
下二九	弘仁ノ末ノ比ヒ	八二四	最澄、菩薩戒を受けるべきことを説く
下二九	天長五年	八二八	文殊会始行
下三〇	天長ノナカゴロ	八二九	円珍、比叡山に入山(史実としては天長六年)
下二一	天長七年	八三〇	最勝会始行
下二二	承和ノハジメノ年	八三四	仏名会、宮中で始行
下二二	承和二年	八三五	空海入滅
下二六	承和五年	八三八	円仁入唐
下二八	承和七年	八四〇	灌仏会、宮中で始行
下二六	承和十四年	八四七	円仁帰朝
下二七	嘉祥元年	八四八	比叡灌頂始行
下二九	嘉祥ノ官符	八五〇	比叡受戒の会日(嘉祥三年の官符で四月三日と決定)
下二〇	仁寿三年	八五三	円珍入唐
下二二	斎衡ノコロロヒ	八五七	空海に大僧正の位を贈る(史実としては斎衡四年)
下二〇	天安二年	八五八	円珍帰朝
下二六	貞観二年	八六〇	比叡舍利会始行
下二七	貞観二年	八六〇	淳和后、円仁の手で受戒
下二五	貞観七年	八六五	比叡不断念仏始行
下二九	寛平ノ官符	八九五	比叡受戒の会日(寛平七年の官符で四月十五日以前と決定)
下二二	延喜ノヨ	九二二	空海に弘法大師の名を贈る(史実としては延喜二十二年)
下二四	村上ノ御代康保ノ初ノ年	九六四	勅字会始行

※上巻は釈尊の本生譚を集成するため、時間的には主に仏生以前(過去仏の時代)となる。中巻の年代は第四話の須達長者の娘の蘇曼や伽毘羅城の長者の娘の説話(「仏在世ノ時」)から序文の「会昌」(八四一年)の廃仏までの間に収まるが、そのほとんどが六〜八世紀に集中している(二十七例中二十四例)。

- ⑧ 金泰光氏 『三宝絵』上巻の構成―菩薩の修行階位の説話的反映― 『国文論叢』第26号、平10・3
- ⑨ 「解説」(東洋文庫『三宝絵』271・275頁、平凡社、平2)

## 第三章 尊子内親王と『三宝絵』

### 一 はじめに

仏教説話集『三宝絵』は尊子内親王のために書かれた。作品を読む上で、この事実はもつとふまえられてよいのではないだろうか。

『三宝絵』の影響は『今昔物語集』をはじめとする多くの説話集に及んだ。説話文学史に占める本作の位置は大きい。新日本古典文学大系(岩波書店)の一冊として新しい注釈書が刊行されたことも記憶に新しいところである。ただし、総計百頁近くに及ぶその解説や付論のなかで、尊子のために割かれた紙面はあわせても二頁に満たない。彼女にふれる脚注もごくわずかである。作品の大きさに比べ、尊子の影は今なお薄い。

『三宝絵』総序に、

ナニヲ以カ貴キ御心バヘヲモハゲマシ、シツカナル御心ヲモナグサムベキ。(三)

とあるとおり、作品がめざした相手はあくまで尊子である。本章の目的は、ひとつには彼女への理解を深めることであり、さらには尊子という視角から作品を読みなおすことである。

### 二 尊子内親王の出自と容貌

尊子が生まれたのは康保三年（九六六）のことである。父は冷泉天皇、母は一条摂政伊尹女の懐子であった。系図（65頁）を参照されたいが、母方の叔父に「花を折りたまひし君達」（大鏡・伊尹伝）と呼ばれた挙賢・義孝、花山天皇の側近として手腕をふるう義懐兄弟には花山天皇や二条天皇、あるいは和泉式部との恋愛で知られる為尊親王や敦道親王がいる。王朝社会を彩るこれらの人々と縁の深い、恵まれた血筋をひいて、彼女は生まれたのである。

きわめて高い出自は、幼き日の彼女の境遇を決定した。安和元年（九六八）、賀茂齋院に卜定されたのである。これを受けて彼女は、天禄元年（九七〇）四月紫野院に入り、齋院としての日々を過ごすことになる（賀茂齋院記）。

齋院はさまざまな義務と制約を課された。<sup>111</sup> 仏事が忌まれたことはその一つである。『枕草子』に、

宮仕へ所は、内裏。后の宮。その御腹の、一品の官など申したる。齋院。罪深かなれど、をかし。（一本二十四）<sup>112</sup>

と記されていること、大齋院選子が仏事にいそしむことのできない嘆きを釈教歌に託したことなどは、周知のとおりである。

齋院であったことが彼女に具体的にどう影響したかは、今のところ、ほとんど明証を得ない。『三宝絵』下巻賛に次のような記述を見るのみである。

我宮、養深窓未知外事。（略）公私仏事、和漢法会、種々写之各々書之、不出戸、知天下貴事、不如是卷。

傍線を付した表現には幼少期を齋院として過ごした彼女の履歴への含みがある。下巻は所々の法会や仏事を集成する巻であり、「外

事」「天下貴事」は具体的にはそれらの仏教行事を指すからである。彼女が仏事と離れる生活を強いられたことは、のちに彼女のための仏教説話集『三宝絵』が編まれる一つの伏線となったことであろう。

天延三年（九七五）彼女は母の喪により齋院を退下し、天元三年（九八〇）円融天皇の後宮に入内した。齋宮や齋院を退いた女性が後に結婚した例は少なくない。尊子以前では井上（光仁帝后）酒人（桓武帝妃）朝原（平城帝妃）雅子（師輔室）韶子（源清陰室）徽子（村上帝女御）等の例が、尊子の後でも馨子（後三条帝后）篤子（堀河帝后）等の例が知られる。先学の説によれば、退下した女性の結婚に、齋王であったが故の制約はなかったという。<sup>四</sup>

ちなみに、彼女がすぐれていたのは出自ばかりではない。いくつかの資料が彼女の美しさにふれている。

又不見ヤ、舍衛国ノ女人ノ鏡ヲ見ツ、我貌吉ト慢コリシガ、命尽テ虫ニ成テ本戸ノ頭ニ住シヲ。（略）家出テ、仏国ヲ可求。吉形モ不惜、形ヲ捨テ、仏身ヲ可願。（略）穴貴ト、吾冷泉院太上天皇ノ二人ニ当リ給フ女子御子、春ノ花貌チヲ恥、寒キ松首ヲ譲リ、九重ヘノ宮ニ撰レ入り給ヘリシカド、五ノ濁ノ世ヲ厭ヒ離給ヘリ。（三宝絵・総序）

一咲再顧、既是羅山之旧容、玄鬢翠蛾、莫不洛川之麗質。（本朝文粹卷十四・慶滋保胤「為一品長公主四十九日願文」）<sup>五</sup>

いみじうつくしげに光るやうにておはしましけり。（采花物語・月の宴）<sup>六</sup>

『三宝絵』や保胤の願文がやや過剰な文飾を施していることはさしひいて読む必要がある。しかし、修辭の違いから考えて、これらの資料に相互の交渉は認められない。核となる事実があったと考えるべきである。やはり美男子であった祖父の伊尹や叔父の挙賢・義

孝が思い起こされるところである。

入内を果たしたとき、尊子は十五歳であった。彼女の前任の齋院である婉子は、三十六年間にわたり、その責務を果たした。尊子の後を継いだ大齋院選子は五十七年もの間、齋院をつとめた。容貌に恵まれた尊子が十五歳という年齢で入内できたことは、事実それ自体としては悪いことではない。しかし、円融の後宮にはすでに、有力な後見をもつ二人の女性が入内していた。そこに尊子がわりこむかたちになったのである。波紋は意外な出来事から顕在化した。

### 三 尊子内親王の入内と剃髪

円融天皇の後宮に入内して約一ヶ月後の天元三年（九八〇）十一月二十二日、内裏は火災に見舞われた。『栄花物語』には、あたかも彼女の入内が火災をひきおこしたかのような、次の一節が見えている。

堀河の大臣おはせし時、今の東宮の御妹の女二の宮参らせたまへりしかば、いみじうつくしうと、もて興じたまひしを、参らせたまひてほどもなく、内裏など焼けにししかば、「火の宮」と、世人申し思ひたりしほどに、いとはかなうつせたまひにしなり。⑤

この記事には他の史料と異なる記載がある。「堀河の大臣」藤原兼通は、彼女の入内以前、貞元二年（九七七）に亡くなっている。⑥ 史料としての『栄花物語』の扱いは注意を要しよう。ただ、ここに記された記事のすべてを誤謬として退けることも短絡の誹りを免れない。

円融天皇の後宮には、有力な後見をもつ二人の女性、関白頼忠女の遵子と右大臣兼家女の詮子が入内していた。そして、火事の起こ

つたこの年は、結果的には円融の後宮にもっとも大きな動きが生じた年であった。詮子が懐仁親王（11一条天皇）を生んだのである。遵子は年下の詮子に水をあけられたかたちとなった。とりわけ頼忠や遵子を中心に緊迫した空気が後宮に流れていたことが予想される状況下に遵子は入内したのである。

頼忠や兼家に匹敵する後見が尊子になかったことは確実である。伊尹は天極二年（972）、すでに亡くなっている。後見の候補に挙げられるのは義懐や光昭などであるが、せいぜい三十歳前後の彼らに、頼忠や兼家と対抗するだけの政治力はない。頼忠を後見とする遵子ですら、皇子のないまま立后したために「素腹の后」<sup>①</sup>と呼ばれたという。後見の問題は入内した女性にとってあまりに重い。

とは言うものの、後見の実権勢力の力関係と天皇の寵愛とが必ずしも一致しないことも一面の事実である。尊子は「いみじうつくしげに光るやう」と形容されるほどの美貌の持ち主であった。すぐ後でふれるように、円融自身、彼女の動静にかなり関心をはらっていた形跡がある。『栄花物語』の記す「いみじうつくしうと、もて興じたまひし」という円融の寵愛が事実あった可能性は高い。

遵子や詮子のいる後宮に彼女がわりこんだこと、ただし頼忠や兼家に匹敵する有力な後見はなかったこと、にもかかわらず、彼女は冷泉の血をひく美しい女性であり、円融の寵愛を受けた可能性は想定されること等、高い出自にあてつけて、彼女が「火の宮」という中傷を受けるだけの契機は十分にあった。<sup>②</sup>

天元五年（982）四月二日、尊子の叔父、光昭が亡くなった。その翌日、服喪のため彼女は宮中から退出。時日移さず、自ら髪を切った。

伝聞 昨夜一品女親王（承香殿女御）不使人知、蜜親切髪云々。或説云邪氣之所致者、又云、年来本意者、宮人秘隠、不云実誠、早朝義懐朝臣参入、令奏此由云々、又云、是非多切、唯額髮許云々、頗似秘蔵詞、主上頗有仰事。（小右記・天元五年四月九日条）

本格的に仏道に志す女性は、後髪を切つて尼削ぎにし、やがて完全に剃髪する。(三〇) こうした出家に対し、形式的に出家することも広く行われた。(三一) 仏の加護にあずかつて安産を願うのは、その一例である。『紫式部日記』には、敦成親王(卅後一条天皇)の出産にあたり、彰子の「御いただきの御髪下ろしたてまつり、御忌むこと受けさせたてまつりたまふ」(三四) たことが記されている。こうした場合、髪はほとんど切らない。(三五)

髪の切り方に注目するかぎり、「是非多切、唯額髮許」という尊子の行動は、むしろ形式的な出家にあたる。このことは「又云、年来本意者」という『小右記』の記事との齟齬をみせかけている。少なくとも彼女は、ひたみちな信仰に、すぐさまつきすんだわけではない。

女性が剃髪する動機はさまざまである。京楽真帆子氏によれば、道心・臨終出家・病氣平癒・主人の出家や死・家族の死・離婚などの事例が確認されるという。(三六) 剃髪という行為には、歩んできた人生にきりをつける意味あいが多分に介在する。彼女の行動も例外ではない。そもそも、髪を切り出家することは、女性が参内をはばかるべき条件たりうる。(三七) 彼女の行為には、宮中の生活を清算する意味あいもまた認められるのである。『小右記』の記事は、彼女の剃髪を単純に「年来本意」と言い切ることを許さない、あいまいで複雑な相貌を呈している。

剃髪を人に知らせなかつたこと、「宮人」がこれを秘し隠し、「実誠」を言わなかつたこと、円融天皇の「仰事」が頻りにあつたこと等も気にかかるところである。この真相を実資が知らされていなかったことは確実である。記事の情報源が「伝聞」或説云：又云：又云…と記されているように、彼の日記はどこまでも伝聞の域にとどまっている。

実資は、頼忠や遵子と同じ小野宮流の人物である。彼女が剃髪する一ヶ月半ほど前、遵子立后の内諾を聞いた実資は「感悦之腸、一

時千廻<sup>(二八)</sup> という感激のことを記している。皇子のない遵子の立后が実現した同年三月十一日の記録は、彼の日記に詳しい。そうした人物に尊子が髪を切ったことの真意が十分に知らされなかったことは、むしろ当然である。『小右記』の記事の不透明さは実資の立場にも由来する。先走った言い方をすれば、不透明であるところにこそ、彼女の周辺の張りつめた空気がまざままさと反映されているのである。

ところで、剃髪事件のあと、尊子は一度は内裏に戻っていた。先の円融の「仰事」には宮中に戻るよう彼女に伝える文言が含まれていたにちがいない。彼女をめぐるそのあたりの事情を教えてくれるのは、またもや火事の記事である。

十七日、乙巳。夜寅刻、内裏焼亡。火起於宣耀殿北廂、天皇先出御中院。次御八省院小安殿。中宮御職曹司(略)前齋院尊子内親王出御本家。(日本紀略・天元五年(九八二)十一月十七日条)<sup>(二九)</sup>

「是非多切、唯額髮許」という行動は参内に障りなしとして沙汰止みにされたのだろうか。いずれにせよ、彼女はただちに世俗と縁を切ったわけではない。迷いはあったのである。

再度、宮中を退出して後の彼女の動静はほとんどわからない。確実に知られるのは、天台座主良源を戒師として正式に受戒したことのみである。

不以受恩寵為榮、唯以逃俗塵為志。嗟呼、晨昏所誦者提婆品、造次所念者弥陀尊。去月十九日、請故延曆寺座主大僧正良源、為戒師、終以入道焉。(為一品長公主四十九日願文)

保胤の願文の記された日付は寛和元年（九八五）六月十七日。それに従えば「去月十九日」は五月十九日ということになるが、実はこの時には良源も尊子も亡くなっている。受戒の年月日は不明である。<sup>(10)</sup>ただし、おおよその時期をしぼることはできる。

上限は彼女が再度、宮中を退出した天元五年（九八二）十一月である。下限はいつか。

永観元年（九八三）七月、当時七十二歳の良源は友人の元杲に「金剛界念誦賦」を送った。その序文の中で彼は、年来の身体の不調を訴えている。

昔日壯齡時。白月胎藏界。黒月金剛界。手自供華香。老病以來。不堪自修。令同伴供。永観元年七月十六日。無人作法。事不獲止。懃以進修。非是身病之痊。為令常勤不闕。爰向壇感相催。転珠涙教下。仏唯照矣。人誰知乎。今賦中心。呈之同志。<sup>(11)</sup>

この頃、無理をして動かさなければならなかったものの、彼はすでに自由のきかぬ体であった。翌永観二年、詮子と懐仁親王のために如意輪法を修したが（慈恵大僧正拾遺伝）、彼の余命はいくばくも残されていなかった。

永観二年。（略）至于嚴冬。能事甫就。和尚忽患風痺。為避嶺風。退下東坂弘法寺。（慈恵大僧正伝）<sup>(12)</sup>

永観二年甲申。（略）冬十二月。頗患風痺。故避山風。下而居東坂弘法寺。（慈恵大師伝）<sup>(13)</sup>

「風痺」「風痲」は手足のしびれる病、中風の意（大漢和辞典・漢語大詞典）。容体の急変した彼は山上を逃れ、居を坂本弘法寺に移したのであったが、永観二年正月三日、そこで示寂した。

尊子に戒を授けた時期は、良源のほぼ最晩年にあたる。受戒の下限は彼が病のため比叡山を下りる永観二年十二月である。ただ、彼の体調を考慮すれば、受戒の儀はもう少し早い時期にあつたと考へるのが穏やかな理解であらう。

ところで、『三宝絵』の序文が執筆されたのは永観二年十一月、すなわち受戒の下限とほとんど同じ時期である。すでに戒を受けていたか、まさに戒を受けようとしていたか、いずれかの時期に『三宝絵』は書かれたのである。事実、本作には彼女の受戒を示唆する一節がある。

穴貴ト、吾冷泉院太上天皇ノ二人ニ当リ給フ女子御子、春ノ花貌ヲヲ恥、寒キ松音ヲ譲リ、九重ヘノ宮ニ撰レ入り給ヘリシカド、  
五ノ濁ノ世ヲ厭ヒ離給ヘリ。彼勝鬘ハ波斯匿王ノ女スメ也、心ヲ発セル事人モ不教。有相ハ宇陀羨王ノ后也、髪ヲ剃シ事誰又進メ  
シ。貴トキ家ヨリ生レ、重キ位ニ備ハリタシカド、蓮ノ花ニ宿ラムハ芳シキ契リナレバ、念ギ法ノ種ヲウヘ、月ノ輪ニ入ムハ高キ  
思ヒナレバ、強ヒテ戒ノ光ヲ受テキ。今ヲ見テ古ヲオモヘバ、時ハ異ニテ事ハ同ジ。玉ノスダレ錦ノ帳ハ本ノ御スマヒナガラ、花  
ノツユ香ノ煙ハ今ノ御念ギニ成ニタリ。(総序)

尊子がすでに世を背いたことを記すこの一節において、とくに注意されるのは、有相夫人に関する記述である。新大系の指摘するように、為憲が参着したのは『法苑珠林』巻二十二であろう。そこでは、有相夫人の死相を見て長嘆した「優陀羨王」<sup>(四)</sup>が、夫人に請われ、さしせまった寿命の件について語ってしまったことが出家の動機となっているが、『三宝絵』では省略されている。出典の「我欲出家。願王聽許」と懇願する箇所をふまえ、有相夫人が自発的に髪を剃ったことのみを『三宝絵』の語り手は強調する。その上で、有相夫人が「強ヒテ戒ノ光ヲ受」けたことは、「時ハ異ニテ事ハ同ジ」と述べるのである。

老病に悩んでさえいた天台座主良源を戒師として、尊子は受戒を果した。宮中を出て「唯願髮許」を切ったときからの迷いを捨て、

ようやく出家への決心を固めた彼女の心境の変化がそこに読み取れる。その彼女のために書かれたのが『三宝絵』という作品であった。短いなりに、固有の生を刻んだ尊子が二十年の生涯を閉じたのは、作品成立の翌年、寛和元年（九八五）五月二日のことである。保胤の願文によれば、臨終にあたり、彼女は西方を念じ、いささかも乱れるところがなかったという。

#### 四 満誓の和歌をめぐって

『三宝絵』は次のごとく書きおこされている。

古ノ人ノ云ル事有

身観バ岸額ニ根離ル草、命論バ江辺不繫船。

ト。又、

世中ヲ何譬ム朝マダキコギ行船ノ跡ノ白浪。

ト云リ。唐ニモ此朝ニモ物ノ心ヲ知人ハカクゾ云ル。

総序の冒頭に引かれた句は、平安朝のさまざまな作品にも見出すことができる。この両者は世の無常を語るとき、いわば代表句であった。

前者の詩句は、『和漢朗詠集』『無常』に引かれる。また『和泉式部集』には、漢詩の訓の一字ずつを頭においた、計四十三首の和歌が詠まれている。

後者の和歌は、『万葉集』巻三に沙弥満誓の和歌として見えるもの。これも『和漢朗詠集』『無常』に引かれるほか、『古今和歌六帖』第三「ふね」、「拾遺和歌集」巻二十「哀傷」、「金玉集」『深窓秘抄』、『新撰髓腦』、『奥義抄』等に引用され、さらには『源氏物語』総角巻、『枕草子』二九〇「うちとくまじきもの」、「袋草紙」上巻、『住吉社歌合』(嘉心二年)述懐第十三番判詞等に満誓の和歌をふまえた書きなし、説話、判詞を見る。これら広汎な流布にあつて、特に注目されるのが『順集』である。

応和元年(九六一)、源順は二人の子供を亡くした。彼は自らの思いを、満誓の和歌をふまえた十首の歌に詠んでいる。

応和元年七月十一日に、よつなるをんなをうしなひて、おなじ年の八月六日に、又いつつなるをのこ子をうしなひて、無常の思ひ、ことにふれておこる。かなしびのなみだかわかず。古万葉集の中に沙弥満誓がよめる歌の中に、世の中をなにしたとへんといへることをとりて、かしらにおきてよめる歌十首

世の中を何にたとへんあかねさす朝日さすまの萩のうへの露

よのなかをなにしたとへん夕露もまたできえぬるあさがほの花

世の間を何にたとへむあすか川さだめなきよにたぎつ水のあわ

世の中を何にたとへんうたたねの夢路ばかりにかよふ玉ぼこ

よの中を何にたとへん吹く風は行へもしらぬ峰のしら雲(下略) (一五)

第一・二句を同じくするこれらの歌に、順は自らの哀しみを託した。そのときふまえられた歌が満誓のそれであったことは『三五玉集』を読む上でなかなか示唆的である。為憲の学問の師は余人ならぬ、この順であった。

問云。齊名者誰人弟子哉。帥云。橘正通之弟子。正通者順(之)弟子。問。以何知之。帥云。為憲集云。順以家集不付一弟子正通。付我者。以之知之云々。(水言抄21) 〇三〇

匡房によれば、順は「家集」を一の弟子、正通に譲らず、為憲に譲ったという。残念ながら、『江談抄』の記す『為憲集』は現存せず、順の「家集」もその内容は詳らかにできない。だが、順にとつて為憲が信頼に足る弟子であったことは、他ならぬ為憲自身の言葉によつて確かめられるのである。兩人がかなり近い師弟関係にあり、かつ順の一連の歌が『三宝絵』冒頭に引かれる満誓の和歌と密接に関わることを考えるとき、為憲が順の歌を知っていた可能性はみえておく必要がある。この歌は、為憲に全く縁のない和歌ではないのである。しかも、順が亡くなったのは、本作の成立する前年、永観元年(九八三)のことであつた。その記憶は為憲にとつても新しくかつたはずである。

「無常の思ひ、ことにふれておこる。かなしびのなみだかわかず」と記した順は二人の子供と死に別れたのであつたが、尊子もまた多くの永別を経験していた。伊尹の一族には寿命に恵まれない人が多い。伊尹自身が大臣になつてわずか三年で亡くなったことをはじめ、挙賢は二十二歳、義孝は二十一歳、懐子は三十一歳で亡くなつてゐる。彼女の剃髪の直前に亡くなつた光昭も、享年はおそらく三十歳前後であろう。いずれも彼女の存命中のことである。尊子の没後でも、叔母にあたる為光室の女性が寛和元年(九八五)六月に、姉の宗子が寛和二年(九八六)七月に二十三歳で、相次いで亡くなつてゐる。

尊子自身、体は弱かつたにちがいない。彼女が亡くなつたのは為憲が序文を書いてからわずか半年後のことである。『三宝絵』の序文が世の無常から説きおこされていることの意味は重い。それは彼女にとつて文字通りの現実であつた。語り手は、彼女の置かれた境遇の一つの核心をつくところから、作品をひらいていくのである。

満誓の和歌の背後には、子供を亡くした順の哀傷歌があり、多くの死別を経験した尊子の境遇があつた。こうした背景をふまえるこ

となしに、語り手がこの和歌を作品の冒頭に据えた意味の重さをはかることはできないのではないだろうか。満誓の和歌は世の無常を語る代表的な歌であるけれども、そこに表現された世の無常は、尊子や彼女の周囲の人々にとつてきわめて具体的な体験であったことが見過ごされてはならないと思つたのである。

## 五 下巻第13話をめぐって

作冒頭で無常觀にふれた語り手は、像法の世が残り少ないことを付言し、すみやかに出家をはたすべきであるという主張を導いていく。

家出テ、仏國ヲ可求。吉形モ不惜、形ヲ捨テ、仏身ヲ可願。今ノ經ニ説ル迹ヲ尋テ、委ク仏ニ成ル道ヲ訪ヘ。(略) 婆羅門暫程酔テ僧形ニ成カバ、此故ニ後ニ法ヲ聞キ。蓮花色ガ戯ニ尼ノ衣ヲ服ケルハ、其力ニ今仏ニ奉遇レリ。

引例にある、酔った婆羅門と蓮花色の説話も『法苑珠林』卷二十一を出典とする。そして、蓮花色の説話は、下巻第13話「法花寺花嚴会」で改めて詳しく取り上げられている。

ウバラ花比丘尼(蓮花色)六神通ヲエ、阿羅漢トナリテ、モロくノ女ラス、メテ、出家セヨ。

トカタラフニ、或ハコタフ、

ワレラトシワカクサカリニシテ〔底本の東博本はここに脱文がある。前田本はこの箇所「可□守戒。比丘尼云」とあり、『珠林』の「持戒為難。或当破戒。比丘尼言」<sup>(一七)</sup>とおおむね対応する〕戒ヲモヤブラバヤブレ。タゞ出家セヨ。

トイフ。女又云、

戒ヲヤブリテ地獄ニヲチナムハ。

トイフ。比丘尼又云、

地獄ニモヲチバヲチヨ。猶出家セヨ。

トス、ム。女ワラヒテイハク、

地獄ニヲチナバヲモキ苦ヲウケヨトヤ。

トイフ。比丘尼ノイハク、(下略)

蓮花色は自らの前生を女たちに語って聞かせる。いわく、戯れに尼の真似をした功德で迦葉仏のとき尼となったこと、そのとき自らの貴い出自をたのんで罪を犯し戒を破ったこと、故に地獄に堕ちたこと、しかし早く人と生まれ、昔の善根のおかげで釈迦如来と会い、再び尼となり、羅漢の位を得たこと、など。「是ヲ思テ、タトヒ戒ヲヤブルトイフトモ、トク道ヲウケツレバ、ナヲ尼ノ形トナレトス、ムルナリ」と蓮花色は語り結んでいる。

蓮花色が訪れたのは、前田本によれば「貴人家」であり、それは『珠林』の「貴人舎」という表現と対応している。ここにも東博本の脱文が存するのであろう。蓮花色が訪れ、出家をすすめたのは、「貴人家」の、いまだ若く美しい女たちに対してであった。また、さまざまな回り道を経て再度尼となった蓮花色は「カホノヨソノヒハ、生ル、ゴトニ花ニニタリ」(下巻第22話)という美貌の持ち主であり、前生には「タウトキユカリ」をもっていた。蓮花色が出家をすすめた女たち、そして蓮花色自身が、尊子と共通する性格をそれ

それに有していることが知られる。本章第二節で論じたように、尊子は回り道を重ねた末、受戒を果たした。蓮花色と女たちのやりとりは、尊子にとって無縁のそれではない。

戒の保ちがたさは、仏典の世界にとどまらない、平安貴族も共有するところの悩みであった。出家を望んで父の入道（義懐）を訪れた藤原成房が、父に戒められる言葉に、次のようにある。

出家之志、所不可妨也。但法師之行始終甚難。（略）近代俗脱初発心時、雖有剃除鬢髮之輩、信心已退非如初心、空成懈怠、還招謗毀。自他罪累、無益第一之事也。（権記・長保三年（一〇〇二）正月七日条）<sup>二八</sup>

なお『源氏物語』手習巻で、浮舟に出家を懇願された際の横川僧都の言葉にも「まだいと行く先遠げなる御ほどに、いかでか、ひたみちにしかは思したたむ。かへりて罪あることなり。思ひたちて、心を起こしたまふほどは強く思せど、年月経れば、女の御身といふもの、いとたいだいしきものになん」<sup>二九</sup>と見えている。

現実問題として、戒の保ちがたさは出家を志す人々にとって大きな問題であったことだろう。だが、『三宝絵』の主張はこの点に関するかぎり一貫している。出家せよ、功德は量り知れないのである、というのが語り手の立場である。本節のはじめにひいた引用文は蓮花色説話の要約の趣をもつが、そこには次の一句が付け加えられている。

酔ノ迷ヒ戯ノ衣成シダニ善根遂不空ケレバ、賢心、実志ナルハ、功德弥難量シ。

そして下巻の序では、さらに徹底して、以下のようにある。

又戒ヲヤブレレル僧ヲモ、我オナジクウヤマフ。經ニノ給ハク、

タトヒ戒ヲヤブレドモ、ナヲ輪王ニスグレタリ。タトヒ惡道ニヲツレドモ、ソノ所ノ王トナル。(略) 戒ヲウケテシ身ハ、ヤブレ、ドモナヲタウトシ。

トノ給ヘリ。

すでに述べたように、尊子は良源の手で戒を受け、本格的に仏の道を歩みはじめようとしていた。だからこそ語り手は、その功德を執拗に強調し、彼女の選択の正しさを証しようとしたのではなかったか。

ナニヲ以カ貴キ御心バヘヲモハゲマシ、シツカナル御心ヲモナグサムベキ。

という総序の一節は、こうした語り手の態度と呼応する。『三宝絵』に見られる、極端なまでの出家の功德の強調は、出家したばかりの時期であつた尊子の境遇を「ハゲマシ」奉るといふ文脈においてこそ理解されるべきであろう。

## 六 中巻第4話をめぐって

『三宝絵』は仏教でいう三つの宝、仏法僧を三つの巻に分けて説いた作品である。中巻は法宝の巻、すなわち本朝におけるさまざまの靈驗譚を集める巻である。その冒頭の三話には聖徳太子・役行者・行基という、本朝の仏教に枠組みを与え、それぞれ「菩薩」と称

された「聖」が配される。そして第4話以降においては、歴史的にはほとんど無名の人々の靈験譚が展開し、この巻の中核を占めていく。中巻の説話世界はこの第4話から本格的に展開していくのである。説話配列の観点からみて、冒頭の三話を受けつつ、中巻の説話世界をきりひらく第4話「シムラ尼」の位置は重要である。<sup>10)</sup>

本話は、「肉団」として生まれ、女性として肉体に欠陥のあったシムラ尼が、人々を仏道に導き、肥前国でひらかれた阿含会（他の諸本、『日本靈異記』はいずれも「安居会」とする）では高僧をことごとく論破し崇められたという話である。本話の出典は、『靈異記』下巻第十九縁。これと比照するに『三宝絵』では、「頭頸成合 異人無頭」<sup>11)</sup> という奇形の描写が削除され、「其音多出」が「ソノコエ甚タウトクシテ」と書きかえられるなど、やわらかな表現への変改が施されている。そこに女性の享受者に対する配慮を読み取ることはたやすいが、さらに注目されるのは、法会で彼女を罵る僧との問答の場面である。

講師見之、呵嘖之言、何尼濫交、尼答之言、仏平等大悲故、為一切衆生、流布正教、何故別制我、因拳偈問之。（靈異記）

講師此尼ヲミテ嘗恥シメテ云「ナニスル尼ゾ。ミダリガハシク衆中ニマジリキル」トイヘバ、尼答テ云「仏ハ大悲ノ心深く、教ハ平等ノ法也。一切衆生ノタメニ、イマ聖教ヲヒロメ給。ナニノユヘニテカ我シモセイシ給。抑説給経ノ文ニツイテ、スコブルウタガヒアリ。スベカラク、アナガチオボツカナサヲアキラメム」ト云テ、花嚴経ノ偈ヲイダシテ問フ。<sup>12)</sup> 傍線部は『靈異記』に対応する表現なし）

「教ハ平等ノ法也」の「法」の一字をあえて加えるのは東博本のみだが、「抑説給経ノ文ニツイテ、スコブルウタガヒアリ。スベカラク、アナガチオボツカナサヲアキラメム」という箇所は、「有疑事問申」（前田本）、「そもくうたがひあることなんある。とひまうさ

む」(名博本)と、『三宝絵』の諸本に類似表現が見えている。この一文は「法」にかける彼女の全身的な意気込みを描くために、為憲によつて書き加えられたのである。『三宝絵』におけるシムラ尼の人物造型の独自性は「法」の強調と分かちがたく結び付いている。そこに中巻序の「我今タナ心ヲアハセテ、法ノ妙ナル事ヲアラハス」という一文との照応をみることはたやすい。そして「法ノ妙ナル」ことをあかす物語の必然的展開として、高僧を論破した彼女は「舍利菩薩」と称され、「道俗コトククナビキ、帰依恭敬ズ」という人々の尊敬をかちとることになるのである。

世を背いた尊子が頼みとしていくのは、仏の「法」であつたはずである。その意味で、シムラ尼は女性と「法」という糸で尊子と結はれている。中巻冒頭の三話とそれ以降の物語群とを結ぶ、重要なこの箇所には本話を位置させた理由は、この両者の結び付きを考えることで、はじめて理解されよう。説話中のさりげない表現の中に登場人物の造型を質的に規定するような一句がすりこまれていることも、同様の観点から読むことができる。尊子への配慮はさまざまなかたちで作中に散りばめられているのである。

## 七 おわりに

『三宝絵』を尊子という視角から読みなおす試みは、緒についたばかりである。ただ、本書が尊子内親王のために書かれているという動かぬ事実から作品を見直すとき、そこにさまざまな意味が立ち現れてくることは、如上に述べたごとくである。

次章では、下巻第16話「比叡舍利会」を取り上げ、法会の背景を詳しく見ることをも通じて作品世界にさらに分け入ってみよう。

(二) 『三宝絵』本文(東博本)の引用は新日本古典文学大系(岩波)に、他の諸本の引用は『諸本対照三宝絵集成』(笠間書院、昭55)による。なお、『三宝絵』を含め、諸資料の引用にあたっては、異体字等は原則として通行の字体に改め、私に句読点を施した。

(三) 本章で『枕草子』と大齋院選子の事例のみをひいたのは、全く紙幅の都合によることを断っておきたい。齋院と伝事との関係についてはさまざまに論及されているが、さしあたり岡崎知子氏「大齋院選子における神と仏」(『平安朝女流作家の研究』法蔵館、昭42)、所京子氏「大齋院選子の仏教信仰」(『齋王和歌文学の史的研究』国書刊行会、平1)等を挙げておく。

(四) 『枕草子』の引用と章段数は角川文庫による。

(五) 坂井潔子氏「内親王史序説」(『史艸』3、昭37・11)

(六) 『本朝文粹』の引用は新日本古典文学大系による。本章で「保胤の願文」として引くのはすべてこの願文である。

(七) 『栄花物語』の引用は新編日本古典文学全集(小学館)による。

(八) 『栄花物語』巻一「花山たづぬる中納言」(新編全集『栄花物語』①)106頁。なお、この記事の史料としての扱いに関して、若干補足しておきたい。

『栄花物語』巻一に、兼家が関白頼忠 にはばかって女の詮子の入内をためらう、次の一節がある。

梅壺女御の里がちにおはしますを、やすからぬことに上思ししめせど、大臣、わが一の人にあらぬを何かはなど、思しめすなりけり。

関白をつとめた兼通の在世中に入内した尊子が「火の宮」と取り沙汰され、その後まもなく亡くなった記事は、実はこの一節に

引き続きかたちで記されている。関白がいるにもかかわらず入内した女性が早死にした、という先例として尊子の記事はひかれて  
いるのである。こうした『栄花物語』の文脈によって印象づけられるのは、兼家の状況判断の正しさではあるまいか。

指摘されているとおり、『栄花物語』巻二は兼家の雌伏時代を描こうとする巻である。兼家の自重を語る文脈に尊子の記事が挿入  
されるのが、叙上の作品の姿勢と関わっている可能性をみておきたい。

ところで、兼家の自重を語ろうとする作品の指向性は、尊子が「火の宮」と呼ばれた出来事を『栄花物語』が創作したことまで  
は意味しないであろう。『栄花物語』は原資料に対して非常に忠実な側面もあわせもっている。これらの点を勘案するならば、尊子  
が「火の宮」と呼ばれることは事実あった（少なくとも、『栄花物語』の成立以前にそのように記す原資料が存在した）と考えてよ  
いのではないか。

『栄花物語』巻二に関する理解や、『栄花物語』が原資料に忠実な態度をとることに關しては、福長進氏「花山たづぬる中納言の  
巻について」『栄花物語研究第二集』山中裕氏編、高科書店、昭63）、同氏「栄花物語の歴史叙述——原資料の取用と表現の揺れ  
について——」『愛知県立大学文学部論集（国文学科編）』42、平6・2）をそれぞれ参照した。

④ 新大系『三玉絵』解説（2頁）に「時は兼通・兼家の熾烈な権力争いのさなかである」とあるのは誤りである。

⑤ 『栄花物語』巻二「花山たづぬる中納言」、『大鏡』頼忠伝。

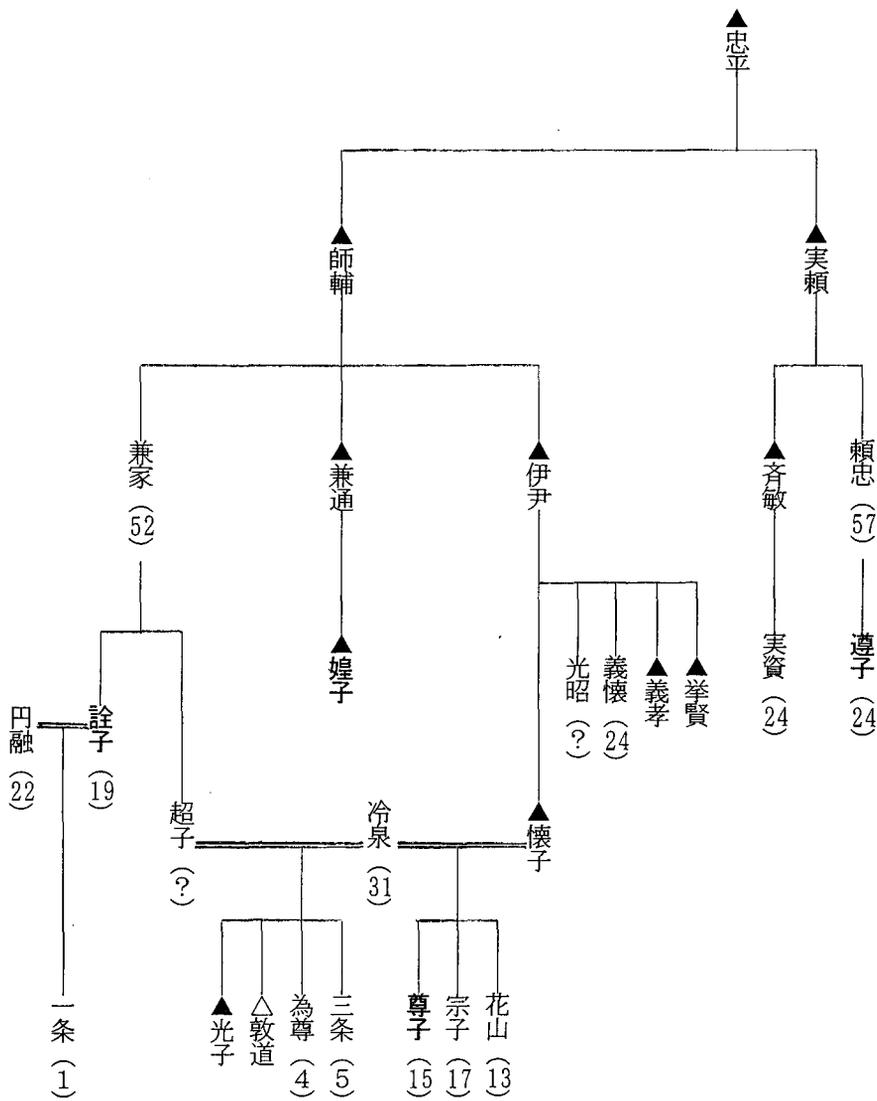
⑥ 尊子の「火の宮」という呼称については、先学の考察が積み重ねられている。今西祐一郎氏「火の宮」尊子内親王——「かかや  
くひの宮」の周辺——」『国語国文』昭57・8）、同氏「かかやくひの宮」考」『文学』昭57・7）、小松登美氏「妃の宮」考」  
『跡見学園短期大学紀要』7・8合併号、昭46・3）、増田繁夫氏「藤壺は令制の（妃）か」『人文研究（大阪市立大学文学部）』  
43、平3・12）等。

- (一) 『小右記』の引用は大日本古記録(岩波書店)による。
- (二) 勝浦令子氏「尼削ぎ放 髪型からみた尼の存在形態」『シリーズ女性と仏教1 尼と尼寺』平凡社、平1)
- (三) 石田瑞麿氏「平安中期における在家信者の受戒精神の展開」『戒律の研究下 日本仏教思想研究 第二卷』法蔵館、昭61)
- (四) 『紫式部日記』の引用は新編日本古典文学大集による。
- (五) 敦成親王の出産にあたり、彰子が形式的に出家したのは寛弘五年(一〇〇八)のこと。その後、出家し「尼削ぎたる児どものやうに」(栄花物語卷二十七) 髪を切ったのは万寿三年(一〇二六)のことである。
- (六) 「女性と仏教——平安京における仏教と女性——」『日本の仏教』1、平6・10)
- (七) 出家したにもかかわらず入内した中宮定子について、藤原行成は「我朝神国也。以神事可為先。中宮雖為正妃、已被出家人道、随不勤神事」と一条天皇に諫言している(権記・長保二年(一〇〇〇)正月二十八日条)。また『栄花物語』卷二十四に、威子が死去した後、宮中に参内する必要がなくなった倫子が「宮のおはしまししかばこそ、内裏にも参りしに思ひとどこほりしかとて、ひたぶるにそり捨てさせたまひておはします」と完全に剃髪したことが記されている。
- (八) 『小右記』天元五年(九八二)二月二十五日条
- (九) 『日本紀略』の引用は新訂増補国史大系(吉川弘文館)による。
- (一〇) 尊子の受戒は『三宝絵』の成立後であり、その年月日は永観二年十一月十九日であるとする説がある(塚田晃信氏「落飾と受戒の間——三宝絵撰進の背景試論——」『東洋大学短期大学紀要日本文学科編』7、昭51・3)が、従わない。
- (一一) 『天台叢標』一編卷之三(大日本仏教全書・天台部五)
- (一二) 『新校群書類従』第二卷830頁

- (三) 『統群書類従』第八輯下741頁
- (四) 『大正新脩大藏経』第五十三卷449頁a
- (五) 『順集』の引用は新編国歌大観(角川書店)による。
- (六) 『江談抄』の引用は『古本系江談抄注解〔補訂版〕』(武蔵野書院、平5)による。
- (七) 『大正新脩大藏経』第五十三卷448頁c。
- (八) 『権記』の引用は増補史料大成(臨川書店)による。
- (九) 『源氏物語』の引用は新編日本古典文学全集による。
- (一〇) 中巻第4話について、前後の説話との配列の連続性を考慮すべきことは、荒木浩氏「三宝絵」(岩波講座日本文学と仏教第九巻 古典文学と仏教) 岩波、平7)の指摘による。
- (一一) 『日本書紀』の引用は新日本古典文学大系による。

【関連系図】

( )内は天元三年(九八〇)現在の年齢。▲は物故者。△はまだ生まれていない人物。ゴシックは円融の後宮に入内した女性を示す。



## 第四章 舍利をめぐる法会と説話

### ——『三宝絵』下巻「比叡舍利会」を読む——

#### 一 はじめに

初ノ巻ハ昔ノ仏ノ行ヒ給ヘル事ヲ明ス種々ノ経ヨリ出タリ。中ノ巻ハ中來法ノコヽニヒロマル事ヲ出ス家々ノ文ヨリ撰ベリ。後ノ巻ハ今ノ僧ヲ以テ勤ル事ヲ、正月ヨリ十二月ニ至ルマデノ所々ノ態ヲ尋タリ。(三宝絵・総序) 二

上巻の「昔」、中巻の「中來」に対し、『三宝絵』下巻は「今」を描く。作品の享受者である尊子内親王と仏法の世界とを媒介するのは、共時的な意味で言えばこの下巻である。第一章でも述べたように、本作におけるこの巻の位置は重い。だが、『三宝絵』下巻に関する研究は、十分になされてきたとは言いがたいのが実情である。

『三宝絵』下巻に描かれるさまざまな仏教行事を所与の情報として、当時の仏教史なり習俗なりを論じる研究は散見する。だが、法会がいかなる実態をもつて当時行われ、それが作中の表現や記事選択のありかたなどのようにに関連しているのか、という逆の視点からの考察はほとんどなされてこなかったように思われる。本章は下巻第16話「比叡舍利会」を取り上げ、その背景と作品世界との交渉を考察することで、『三宝絵』研究に新たな読みの視点を提起しようとするものである。

#### 二 比叡舍利会の始行と展開

比叡舍利会を始行したのは、唐土から叡山に舍利を将来した円仁その人であった。『山門四分記録略記』に次のごとき彼の言葉が残されてる。

比丘円仁敬白。寺中宿福德諸院禪衆。応レ奉レ供養仏舍利事。

右仏舍利者。円仁在天唐日。伝法和尚等所付授也。亦有先師所レ得矣云云。円仁親見天唐盛修此会。何不我山遵レ行彼法。然則不可レ置収蔵中。必応レ時奉レ礼供者也云云。惣持塔下安舍利。於御願塔中始自今年終于来際。採レ花焼レ香至心礼供三月花序是期焉。当レ時行事。更在別紙云云。

貞観二年（八六〇）二月十日

渡唐後まもなく訪れた揚州において、円仁は舍利を手に入れた。『入唐求法巡礼行記』にそのことは記されていないが、『類聚二代格』卷二「修法灌頂事」嘉祥元年（八四八）六月十五日付太政官符に「去承和五年涉海入唐。随使到揚州大都督府。遇不空三蔵弟子全雅阿闍梨。受金剛界大法経章疏等一百九十八卷。并胎藏金剛两部大曼荼羅及諸尊壇様。高僧真影。及舍利等二十一種」とあることから、円仁に舍利を授けた人物は揚州の密教僧、全雅であったことが知られる。そして、円仁が唐で得た舍利はおそらくこれすべてであった。揚州における求法目録『日本国承和五年入唐求法目録』に、

舍利五粒（三菩薩舍利盛瑠璃小瓶子。一支仏舍利盛白蠟小合子）並納白石壺子。

とあり、ほぼ同じ内容のことが、円仁の将来品のすべてを記した『入唐新求聖教目録』にも記されているからである。これらによれば、彼が得たのは「菩薩」ならびに「辟支仏」（＝自分ひとりて真理を悟り、その体験を人に説こうとしない聖者）の舍利。東洋文庫『三寶絵』が注意を喚起するように、釈尊の舍利は含まれていなかったようである。<sup>五</sup>

けれども、そのことは舍利に対する円仁の関心を妨げるものではない。揚州から五台山を経て長安に赴いた彼が遭遇した、長安の四つの大寺における舍利会の盛儀は『行記』開成六年（八四二）二月八日条の語るところである。そこでは、僧俗がともに舍利を讃嘆した様子が「如是各々発願布施。莊嚴仏牙會。向仏牙樓。散錢如雨」<sup>六</sup>と記され、先にひいた「円仁親見大唐盛修此會」。何不我山遵行彼法。然則不可置收藏中。必応時奉礼供者也」という言葉が長安における彼の体験に深く根ざしていることをうかがわせる。『入唐新求聖教目録』に「長安左衛大薦福寺讚仏牙偈一卷」<sup>七</sup>が含まれていることも、このとき円仁が参加した大薦福寺舍利会の縁からであろう。また、知られているように円仁の求法の主たる目的は密教の伝受にあり、叡山における最初の本格的な密教建築と言われる総持院<sup>八</sup>も彼の手で造られた。しかして、将来された舍利は総持院の塔下に収められ、彼自ら「加署奉行」<sup>九</sup>して、比叡舍利会は始行されたのであった。舍利と舍利会に対する円仁の強い関心と意欲、わけでも「然則不可置收藏中」。必応時奉礼供者也」という彼の言葉は、以後、叡山における舍利会の展開の礎となる。

ここに言う展開とは、一つには比叡舍利会が多くの僧俗にひらかれた法会となったことである。通行本系『慈覺大師伝』貞觀二年（八六〇）条に、

四月。始行「供仏舍利會」。自爾以降。此會不絶。或以暮春。或以首夏。無不有定日。唯作花時耳。朝士大夫。都鄙道俗。來集會場。歸命渴仰者。歲以數十百人。<sup>一〇</sup>

とあることはそうした法会の状況を端的に物語るものである。事実、常康親王（当時は出家していた）や宇多法皇、やや時代を下って藤原道長などは舍利会に参加している<sup>(二一)</sup>、藤原実資は寛弘三年（一〇〇五）の舍利会の行事であった慶命に「有可相訪舍利会之氣、仍約被物」<sup>(二二)</sup>と法会への参加をわざわざ促されている。『智証大師伝』貞観九年（八六七）条で、唐から「極楽浄土変」と「靈山浄土変」を贈られた円珍が「為万人拝見。每至年々舍利会那辺之日。懸于塔簷。為会先兆」<sup>(二三)</sup>と命じた記述を見るのも、比叡舍利会の公開性がふまえられているのであろう。もとより山上の法会であるから、公開の対象が男性に限られたことは言うまでもない。また、法会に参加した俗人も、貴族日記の類に記されるのが原則として貴顕に限られ、実際にどの程度の身分的な幅をもっていたかよくわからない。だが、後に改めてふれるように、比叡舍利会自体の歴史の点からも、また『三宝絵』の該話を考える上でも、この法会の公開性は一つの鍵語となる。

次におさえる必要があるのは、『三宝絵』の成立した十世紀後半における比叡舍利会の重みである。本作は永観二年（九八四）の成立。その時代、円仁の法脈を受け継ぐ人々にとって、舍利会はとりわけ重視されていた。「天台座主良源起請」に次の一条を見る。

一、停止舍利会別当会日被物・前後所司供等事

右会、別当初定色衆之日、後結公文之時、労働堂達・綱維事、并会日被物・曳物等事、制止先了、今為嚴其禁、更以立制、為令大会永代不絶、年々別当莫忘制旨、但至色衆供、事在報恩、非是禁限、宜存儉約、不得過差。<sup>(二五)</sup>

舍利会における「被物・曳物等」を禁じ、虚礼廃止を求めたこの誠告は、良源の定めた二十六箇条の制式の冒頭である。ここからは比叡舍利会が「大会」であり、その「過差」を改めて誠めなければならないほどの状況であったことが察せられるのであるが、実は、一

条の重みはむしろ「天台座主良源起請」が作成された時期にこそある。制式が發布される三ヶ月前の天禄元年（九七〇）四月二十日、焼失から復旧したばかりの総持院は再度、火災に見舞われていたのである。平林盛徳氏は「総持院が焼失してしまっているのに、何故そこで行われる舍利会のしかも主役僧の行動について禁制していることが冒頭なのであろうか」と問いかけた上で、舍利会は明年も必ず行うという前提のもと、良源がまとめあげたのがこの制式であったと論じている。<sup>二六</sup> 制式冒頭の誠告は、言うなれば、舍利会を執行することへの良源の決意表明だったのである。彼は尊きかかっている講堂の作事を中断し、総持院再建を図った。そして、翌天禄二年（九七一）四月二十五日、恒例の舍利会を総持院で行ったのであった。「不日終功。万人感歎」と『慈恵大僧止拾遺伝』は記しているが、<sup>二七</sup> あながち誇張であるとは考えられない。なお、六年後の貞元二年（九七七）には、良源は「七宝塔一基並同興」<sup>二八</sup> や八部衆の装束等を新調し、色衆三百五十人をもって舍利会を執行するなど、法会の一層の拡充を図っている。

彼は冷泉天皇の護持僧としても活躍した人物であり、その冷泉と伊尹女懐子のあいだに生まれた人物が『三宝絵』の献呈の相手たる尊子内親王である。また、尊子内親王に戒を授けたのは、余人ならぬこの良源であった。これらの人的紐帯は、本作に関わる当事者たちにとっては周知の事柄であり、『三宝絵』の文脈の表面に現れることがない、書かれざる前提である。尊子とも縁の深い良源が精力を傾け比叡舍利会を営んだことは、『三宝絵』を読む上で銘記するに足る事実であろう。

ただし、比叡舍利会をめぐることは実はもう一つの展開があった。そして、この展開こそが『三宝絵』の該話と深く関わってくると思われるのである。

### 三 京中に下ろされた舍利

良源は山上の舍利を神楽岡の吉田寺に下ろし、舍利会を挙行了。舍利塔や装束類を新調し、法会の拡充を図った直後、貞元二年（九

七七) 四月二十一日のことである。

二十一日辛亥(略)今日。天台座主良源於神樂岡吉田寺修舍利會。僧綱以下多以集會。有樂。捧物。小童百五十人。左右相分。中納言朝光卿以下仙郎大夫集會。(日本紀略) (二九)

於神樂岳西吉田社北、建立重閣講堂、結構數字雜舍。行會前宵礼。悉如山儀式。(天台座主記)

良源のこうした行動は、前節でふれた円仁の「然則不可置收藏中。必応時奉礼供者也」という言葉を受け継ぐものとみて誤らない。だが、あえて京中に舍利を移したのはなぜだったのか。前掲の引用文に続く『天台座主記』の次の一文はその理由を明確に教えてくれる。

是為下不攀登山嶽之女人類、礼拜如来舍利、令と結仏縁也。

なお、『栄花物語』巻二十一「とりのまひ」、『今昔物語集』巻十一第9話には、良源が自らの母のために舍利を下ろしたと記されている。両者に直接の書承関係はない。今野達氏がはやく述べていたように、母に拜ませるためとの記述はおそらく共通母胎たる資料を通じて両書に及んだものであろう。(三〇)

『慈恵大僧正拾遺伝』によれば、良源の母は吉田寺舍利会に先立つ康保三年(九六六)九月二十六日に亡くなったようであるから、『栄花物語』等の記述は史実と異なる。しかし、良源の行動に対する説明として彼の母が登場してくるところには、舍利は女性に拜ませる

ために下ろされたという観念の広がりを知せしめるものがある。比叡舍利会の公開性が女性にまで及んだ意味において、吉田寺舍利会は一つの画期をなすのである。

二年後の天元二年（九七九）、良源は郷里にほど近い近江国浅井郡細江濱でも舍利会を行った。その盛況ぶりは「見聞集会不知幾千矣」（慈恵大僧正拾遺伝）と伝えられている。女性との結縁が再度、意図されていたことは想像にかたくない。

『栄花物語』は「いみじう世にめづらしきことにぞ思ひて、今の世語にしける」<sup>(二二)</sup>として、吉田寺舍利会が後々まで記憶されたことを物語る。事実、「今の世語」という記述には真がこもっているとみてよい。良源の弟子で二十六世天台座主となった院源は、吉田寺舍利会からほぼ半世紀を隔てた治安四年（一〇二四）四月、法興院（そこに近接した安養院とする資料も並存する）に山上の舍利を下ろした。そして同月二十一日、すなわち吉田寺舍利会と同じ日に、今度は祇陀林寺に舍利を奉遷し、法会を執行したのである。

二十一日戊寅。天台座主僧正 院源 於祇陀林寺奉<sub>レ</sub>移<sub>レ</sub>叡山仏舍利。供養之。院宮（彰子）。并入道大相国（道長）。関白左大臣（頼通）以下。各以助成。結縁貴賤不可<sub>二</sub>勝計<sub>一</sub>。有<sub>レ</sub>音楽舞<sub>一</sub>。（日本紀略・治安四年四月二十一日条）

本朝文集云（略）其色衆・樂人等如吉田野之昔儀。但此会異彼者。奉始從禪定大相国。丞相・納言傾軒蓋而雲集。后妃<sub>（ついで）</sub>来女廻車駕而況<sub>（ついで）</sub>臨。凡都鄙貴賤元来会期他面目。来有若此矣。（伊呂波字類抄八・諸寺）<sup>(二二)</sup>

先例として吉田寺舍利会が意識されたことは『伊呂波字類抄』が「其色衆・樂人等如吉田野之昔儀」と記す箇所からも明らかである。佐藤道子氏は、これらの資料や、遷幸行列を詳しく描写する『栄花物語』『今昔物語集』を取り上げ「おそらく根幹部は良源の時と変わらなかつたと推測されるが、法興院から祇陀林寺への美々しい遷幸行列と舞樂を加えることで、より華やかに演出したのが院源主

催の舍利会ではなかったか<sup>(一三)</sup>と論じている。

ところで、祇陀林寺舍利会で興味をひくのは、舍利がひとまず法興院に移され、人々との結縁の便宜が図られた点である。舍利会に先立つ同月十七日、この日行われた賀茂祭に人々の関心が向けられていたなか、藤原実資は鍾愛の娘、千石を舍利に参拝せしめている。

少女詣安養院奉拝仏舍利。近日京中男女拳首参拝云々。事依功德所令参也。今日万人見物祭。帰似憶寺辺閑寂令参拝耳。(小右記・

治安四年四月十七日条)

「近日」とあることや、祇陀林寺舍利会まで数日の日数があることから、ある一定の期間、叡山の舍利は奉拝できたのであろう。しかも「京中男女拳首参拝」という記述からは、貴賤男女の別なく舍利を拝めたことが知られる。院源主催の舍利会は、女性と舍利との結縁を図る意味においても、良源の吉田寺舍利会が示した方向性をふまえ、それをさらにおしすすめたものであった。<sup>(一四)</sup>

貞元二年(九七七)に行われた吉田寺舍利会の盛儀は、『三宝絵』の作者源為憲、尊子内親王ともに耳にしていたはずである。ときに彼女は十二歳。齋院を退出し、いまだ田融天皇の後宮には入内していない時期である。血筋の良い彼女がこのとき舍利と結縁できた可能性は皆無ではないだろう。だが、その事実があったか否かを語る資料は残されていない。

いずれにせよ、舍利は再び山上に戻り、院源が半世紀の後にそれを下ろすまで、京中に奉遷されることはなかった。如上に述べきった比叡舍利会の盛行、とりわけ一期一会的に実現をみた女性と舍利との邂逅がいかなる影を投げかけたか、今度は作品の表現にひきもどして考察されなければならない。

#### 四 叡山の舍利の変貌

『三宝絵』下巻「比叡舍利会」は、内容から二つの段に分かたれる。

はじめの段は比叡舍利会を始行した円仁の伝記を中核とする。より詳しく言えば、円仁誕生時における紫雲伝説、円仁の父母に対する広智菩薩の誡め、広智への師事、最澄との邂逅、渡唐と仏舎利の将来、舍利会の始行という記事から構成されている。

つとに東洋文庫が指摘しているように、出典は『日本三代実録』貞観六年（八六四）正月十四日条に載る円仁の卒伝（以下、卒伝と略す）であろう。舍利会の始行の部分を除き、『三宝絵』の記事はおおむね、卒伝の記述に根拠が見出せる。卒伝の祖本とされる三千院本『慈覚大師伝』には上記の記事のすべてが備わっていない。通行本系『慈覚大師伝』（十世紀前半には成立）は、卒伝と比べ、『三宝絵』と明らかに距離がある。試みに、紫雲の奇瑞と広智菩薩に師事するまでのくだりを見ると、『三宝絵』では、

生ル時ニ、家ノ中ニ紫ノ雲タツ。国ニヒジリノ僧アリ。人ナヅケテ広智菩薩トイフ。ハルカニ雲ヲミテ、家ニイタリヌ。父母ニイマシメテ「コノ子ハヨクくマモリヤシナヘ」ト云。九歳ニシテ広智ガ所ニユキヌ。

とあり、卒伝では、

当産時ニ有紫雲。見其家上。家人無見。于時有僧。名曰広智。国人号広智菩薩。広智望雲氣。乃知起於檀越壬生家。甚以奇之。秘而不言。誠其父母。善能愛養。久而円仁喪父。随母育長。年甫九歳。付託広智菩薩。

とある。表現には細かい異同があり「国ニヒジリノ僧アリ」「雲ヲミテ家ニイタリヌ」に対応する文言は卒伝に見られない。だが、その

いずれもが、何らかの新しい情報を出典に付け加えているわけではないのである。<sup>(一五)</sup> 紫雲、広智菩薩という固有名詞、父母への誠め、年齢の設定等、『三宝絵』の説話表現を成り立たせるための要素は、傍線を付して示したように卒伝の記述に求めることができる。これに対し、三千院本はそもそも広智が登場せず、通行本系の諸本には「善能愛養」と誡める広智の言葉が見えない。

下巻第7話で為憲は淳和院正子内親王の事跡を記し、「日本国三代実録ニミヘタリ」と注記している。彼の手元に『三代実録』があったことを疑う必要はあるまい。

出典を『三代実録』と確定するとき、ここに考えるべきいくつかの問題が導かれる。

一つには両者の叙述量の違いである。卒伝は総計三三三〇字（新訂増補国史大系）であるのに対し、『三宝絵』の字数は漢文体の前田家本で二〇〇字。為憲は、『三宝絵』の記述にあたり、卒伝をかなり大胆に切り出すかたちで本文を形成したと見られる。

本話に採られなかった卒伝の記事は、最澄の死、海賊との遭遇、悪風との苦闘、五台山における獅子との遭遇、元政や義真・宝月三藏といった高僧への師事、会昌の廃仏、達磨和尚・宝志和尚・南岳天台六祖師・聖徳太子・行基・最澄らが夢に現れ円仁を東に送る夢を見たこと、帰国し内供奉十禅師となったこと、天台座主就任、代々の天皇や后に両部灌頂や菩薩戒を授けたこと、遷化、論贊（叡山における修行時代に天から薬を与えられた逸話等）等、まことに多様である。そして、これらの説話をすべて切り捨てる一方、次の記事が採られたことは注意される。卒伝では会昌の廃仏について記された直後に見えるものである。

僉云。我国仏法既已滅尽。仏法随和尚東去。自今以後。若有求法者。必当向日本国也。（卒伝）

モロコシノ人ノ云ク「我国ノ仏法ハミナ和上ニシタガヒテ東ニ去ヌ」トイヒキ。承和十四年ニ此国ニ帰来テ、多ノ仏舍利ヲモテワタレリ。（三宝絵）

荒木浩氏は本作に見られる歴史観を論じ、『三宝絵』とは、やはり、「東流之教仏日再中」(源信が『往生要集』を中国に送る際の書状に見える言葉・横田注)という時代思潮に立脚する為憲の、ゆるぎない確信の執筆行為であった<sup>(一六)</sup>と述べている。本話の文脈にひきつけて言えば、出典で「仏法随和尙東去」と記される箇所だけは書きぬいたことと、多くの仏舍利が日本にもたらされたことと、ことは、『三宝絵』のもつ仏法東漸の歴史観と分かちがたく結び付いた資料操作であったと言つてことができる。

だが、『三宝絵』が「円仁は」多ノ仏舍利ヲモテワタレリ」とする記述には、考えるべきもう一つの問題がある。卒伝によれば、円仁が将来したのは、五百五十九巻の經典と、

胎藏金剛界両部大曼荼羅。及諸尊曼荼羅。壇様。高僧眞影。舍利并眞等二十一種。

であった。「多ノ」仏舍利という点にかぎっては、『三宝絵』の記述の根拠を卒伝に求められないのである。

実は、円仁説話の生成過程で、彼の得た舍利の性格は大きく変化していった形跡がある。その端緒は舍利会が始行されてわずか六年後(円仁没の二年後)の「延暦寺四條制式」において早くも見出すことができる。

禁制供舍利会職掌僧願念上曰。舍利会者(略)闍梨生前。加<sub>レ</sub>署奉行。豈至<sub>レ</sub>没後。早致<sub>レ</sub>背忘。況是奉<sub>レ</sub>酬<sub>レ</sub>秋迎之徳。亦乃鎮護朝家之事乎。(日本三代美録・貞観八年(八六六)六月二十一日条)

第二節で述べたように、歴史的人物としての円仁は、「菩薩」と「辟支仏」の舍利五粒を手に入れたのであった。その舍利が『三

代実録』では「釈迦之徳」に酬いる対象とされているのである。また、円仁は揚州の全雅から舍利を伝受したのであったが、それが卒伝では「凡住長安、六年之間」のこととされ、さらに通行本では、揚州で「仏舍利」を求得したと語られる一方、

凡住長安、六年之間。所得念誦教法經論疏五百五十九卷。兩部及諸尊曼荼羅。壇樣。高僧真影。如来舍利。并道真等二十一種。

と記される。伝承の過程で、円仁将来の舍利は、長安で入手した「如来舍利」、すなわち釈尊その人の舍利として語られ始めたのである。そして、こうした変貌が『三宝絵』の時代にも受け継がれていたことは、先にも引用した吉田寺舍利会の次の資料が証明する。

是為下不<sup>レ</sup>攀<sup>ニ</sup>登山<sup>セ</sup>嶽<sup>ニ</sup>之女人類、礼<sup>シ</sup>拜<sup>シ</sup>如来舍利、令<sup>レ</sup>上<sup>ニ</sup>結<sup>ハ</sup>「仏縁」也。天皇（円融）禁中奉<sup>レ</sup>請<sup>シ</sup>如来舍利、恭敬礼<sup>シ</sup>拜。世為<sup>ニ</sup>「希有」。

（天台座主記・貞元二年（九七七）条）

これらの資料でも、「多ノ」舍利が円仁の手で将来された、とは記されていない。『三宝絵』と卒伝の間に未勘の資料が介在しているのか、あるいは仏法東漸を謳う語り手の「確信」が「多ノ」という加筆を生んだのか、これ以上の詳細は不明である。ただ、そのいずれであったにせよ、『三宝絵』の叙述の背後には円仁将来舍利を「如来舍利」として語るといふ説話の成長があったのであり、<sup>二</sup>事実、それは釈尊の舍利として実体化され、円融天皇の勅覧に供されてもいたのである。こうした叡山の舍利の変貌が、比叡舍利会の盛行と密接に結び付いていたであろうことは贅言を要しない。そもそも五粒であったものが「多ノ舍利」として語られるまでの距離は、『三宝絵』の時代にあつては意外に小さかったと考えられよう。語り手の言う「多ノ舍利」の伝来と、そこに見出される一見小さな加筆には、『三宝絵』という作品の同時代性が透けて見えるのである。

## 五 為憲の選択をめぐって

叡山に伝えられていたのは釈尊の舍利であった、と為憲が考えていたことは疑いが無い。円仁の舍利会始行に続く次の段では、釈尊の舍利分配をめぐる天部や人間たちの争いが描かれているからである。

昔仏ノ玉ハク「仏ノ舍利ヲ供セムト、仏ノイマス身ヲ供スルトハ、功德トモニヒトシクシテ、果報コトナラズ。一タビ舍利ヲオガムニ、罪ヲケシ、天ニ生ル。宝ノウツハ物ヲツクリテイレヨ。宝ノ塔ヲタテ、置」トノタマヘリ。カクノゴトク説給ヘル事ノオホカレバ、涅槃ノ時ニ、衆生ノトモガラハ如来ヲコヒカナシビタテマツリテ、舍利ヲバネガヒアラソフ。

以下、釈尊の遺骨をめぐる争いが続く。経典により登場人物等はかなり異なるが、『三玉絵』では四王・龍王・帝尺・羅刹・国々ノ大王・闍王（＝阿闍世王<sup>(一五)</sup>）・釈衆が互いに舍利を求め、香性波羅門が調停する展開となる。『三玉絵』の記述でもっとも興味深いのは、この香性波羅門に関する部分である。

ツヒニ心直クダシキ香性波羅門ヲエラビテ、ヒトシクワカチクバラシムルニ、ツボノウチニ蜜ヲヌリテ、ハカルタビゴトニオホクツケタリ。仏ノ御舍利ニアヘバ、心ヨキ人モナカリケリ。舍利ニモアタラヌ人々ハ、灰炭ヲエテ供養シキ。

『三玉絵』の本文はやや古足らずであり、蜜を塗って壺の内側に舍利が付くよう謀った主体が明示されない。おそらくそれは香性波

羅門その人なのであるが、「心直クタゞシキ」人物として登場した彼がなぜ、かかる行動をとったのか、なお不審を残す。疑問を解く糸口を与えてくれるのは、出典の一つとされる『菩薩処胎経』である。

有一大臣名優波吉(略)此臣密以蜜塗瓮裏。以瓮量即分舍利(略)臣優波吉得著金瓮舍利三斗并瓮。亦起七宝塔偷婆。灰及土四十斛。起四十九七宝塔偷婆。(一〇)

『菩薩処胎経』で分配の任にあつた大臣の優波吉は、瓮の裏に付けた舍利を持ちかえり、七宝の塔を建てたのであつた。『三玉陰』における香性波羅門もまた、おそらくは自ら舍利を得るために計略をめぐらしたのである。「仏ノ御舍利ニアハバ心ヨキ人モナカリケリ」とする語り手の言葉は、その故に導かれたのであろう。

出典候補として現在挙げられている『大般涅槃経後分』『長阿含経』『菩薩処胎経』に、このような語り手の評語は見出せない。未勸の資料はここにも介在した可能性はある。だが、たとえそうであつたとしても、そして評語が為憲の加筆によるのであればなおのこと、舍利に結縁する功德を説いた直後に「仏ノ御舍利ニアハバ心ヨキ人モナカリケリ」と述べるのであつてみれば、前言をややはぐらかすような、含んだユーモアがそこにすりこまれていたのではないか、と思う。聖遺物を求めてやまない人々の心の、ある種の愚かさが穿たれていると言つてもよい。

こうした遊びを含ませつつ語り手は、「カクレ給事ハ機縁ニ随ヒ、ノコシ給ヘル事ハ慈悲ニヨレリ。末ノヨノ衆生ニ善根ヲウヘシメ給ハムタメニ、大悲方便ノカヲモテ、金剛不壞ノ身ヲクダキ給ヘル也。コノ故ニ、天竺ニモ塔ニオキ、寺ニヲサメタルニ、花フリ、光ヲハナテバ、国王来テ供養シ、男女アツマリテ礼拝ス」と解説を施し、この段を結ぶ。如上のごとく釈尊の舍利の由来を述べたことで、それでは「今」舍利に結縁するにはどうすればよいか、という関心は必然的に導かれることになる。語り手は本話をどのように締めく

くるのであろうか。

我等昔ツミニヨリテ、イマセシヨニハアハネドモ、今機縁アリテ、舍利ニマイリアヘリ。ソノヒロヒシ時ヲカゾフレバ、茶毘ノケブリ年久シ。ソノツタハレル所ヲ思ヘバ、流沙ノ雲ミチハルカ也。会ヲラガミタテマツル人ハ、近クミタテマツル事ヲ悦ブニ、山ニノボラヌ女ハ、ヨソニキク事ヲカナシブラム。我キク、鑑真和尚ノタテタル招提ニモ年々ノ五月ニ行ヒ、遍昭僧正ノ弘メタル花山ニモ時々三月ニ行フナリ。事ヲヨスル、家々所々ノ女ニ。コノニ寺ニマウデ、舍利ヲオガミタテマツレ。

資料の制約から、唐招提寺、花山寺の舍利会については詳細を明らかにしえないが、それに拘泥することはさしあたり必要ない。考えるべきは、なぜこの段に唐招提寺と花山寺の記事が加えられたかである。というのも、『三宝絵』下巻において、説話標題と異なる寺の法会への聴聞をあえて勧めるのは、実は本話だけなのである。新大系の注に指摘されるまでもなく、最後の一段は明らかに「尊子内親王を頭において」<sup>(三)</sup>書かれている。だが、尊子を念頭におくと指摘するだけでは、なぜ本話に限ってこのように書きなされたのか説明できない。他の寺の舍利会をあえて話題にする以上、それらを中心に据えることも為憲はできたはずである。特に唐招提寺は、鑑真将来の三千粒の舍利がある寺として名高い。

しかし、彼は比叡舍利会について述べ、唐招提寺、花山寺の舍利会をあわせ紹介する道を選んだのであった。その選択の理由を考えると、とき思い合わされるのは、作品成立の数年前に行われた、かの吉田寺舍利会ではあるまいか。

すでに『天台座主記』の記事や院源の事跡をひいて明らかにしたように、叡山の「如来舍利」は女性に捧ませるために吉田寺に下ろされたのであった。良源が母のために下ろしたとする、史実と異なる説話が生まれたことも、吉田寺舍利会と女性とのつながりの深さをうかがわせる。『三宝絵』の書かれた時代、比叡舍利会は単に盛儀として行われていたばかりでなく、舍利と女性とを結ぶ法会として

一つの大きな展開を遂げたのである。しかも比叡舍利会は、女性と関わりがあるのみならず、尊子を受戒させた良源の手で営まれた法会であった。さまざまの意味で、比叡舍利会が選ばれる条件は重なっていたのである。

一方、舍利は山上に戻され、女性が釈尊その人と直接、縁を結ぶ機会は失われていた。『三宝絵』は、単に女性が比叡山に登れなかった時期に書かれたのではない。吉田寺舍利会で一期一会的に結縁をみた「如来舍利」が、ふたたび女性と引き離された直後につくられたのである。「山ニノボラヌ女ハヨソニキク事ヲカナシブラム」とあえて述べるように、語り手はこうした状況に自覚的であった。<sup>(三三)</sup>そして、女性と舍利とを結ぶための配慮を怠らなかつたのである。その結果が、「家々所々ノ女」に唐招提寺や花山寺の舍利会を紹介するという、本作にあつては例外的な選択肢だつたのではないだろうか。<sup>(三四)</sup>

為憲が比叡舍利会を選択した事実、そして本話に限つて他の寺の法会への聴聞を勧めた事実にもまた、『三宝絵』という作品の同時代性は刻まれている。本話における記事選択のありかたや、そこにこめられた為憲の配慮は、当時の比叡舍利会の状況をふまえること、一歩立ち入つた理解が与えられるのである。

## 六 おわりに

ところで、本作をめぐる問題は単純ではない。上巻は本朝における本生譚の受容史が、中巻は『日本靈異記』の受容と変容の内実が問われなければならないし、下巻では本章のはじめに提起したように当時の法会の実態との関連をおさえる必要がある。国語学の分野で積み重ねられている研究の蓄積とどう接点をもつかも重要であるし、絵の問題（ただし一葉も現存しない）をどう考えるかも今後の課題である。為憲をはじめとする文人貴族と仏教とのかかわりも無論、視野に入れなければならない。多くの観点からの考察を必須とする課題は数多く積み残されている。

ただ、そうした種々の観点にあつてもっとも重要なのは、尊子内親王のためにいかなる作品世界が提示されようとしているのか問いつけることである。『三宝絵』が彼女のためにつくられた事実は、作品成立のもっとも基本的な骨格をなす。総序に言う「今」も、尊子との共時性の観点からさらに理解が深められなければならない。<sup>三四</sup>彼女の存在抜きに理解できない意味が、この作品にはまだまだ隠されているのではないだろうか。

『三宝絵』下巻の作品世界は、尊子内親王という視座を基底に据えつつ、当時の法会の実態をからめ考察することで、いつそう明確に我々の前に立ち現れてくるものと考えている。

(二) 『三宝絵』の引用は新日本古典文学大系(岩波書店)による。なお、本作を含め、諸資料の引用にあたっては、異体字等を原則として通行の字体に改め、私に句読点を施した。(へ)内は割注・傍注を、(一)内は稿者による注記を示す。

(三) 『続天台宗全書神道I 山王神道I』(天台宗典編纂所編 春秋社、平11) 157頁。なお、引用文中に見える「先師」、すなわち最澄の得たところの舍利をめぐる問題は問題が多い。詳細は機会を改めて論じたい。

(四) 引用は新訂増補国史大系による。

(五) 『大正新脩大藏経』第五十五卷 1076頁 a

(六) 『三宝絵』(出雲路修氏校注、平凡社、平2)

(七) 小野勝年氏『入唐求法巡礼行記の研究』(初出昭39—41、法蔵館より再刊、平1)

(八) 『大正新脩大藏経』第五十五卷 1084頁 b

(八) 円仁の入唐求法については、藤原克己氏「円仁の『入唐求法巡礼行記』について」(『国語と国文学』昭62・11)、佐伯清氏「円仁」(人物叢書 吉川弘文館、平1)等、多数。

(九) 藤井恵介氏「天台の建築」(『月刊文化財』昭61・4)、同氏「密教建築空間論」(中央公論美術出版、平10) 参照。

(一〇) 『日本三代実録』貞観八年(八六六)六月二十一日条。引用は新訂増補国史大系による。

(一一) 引用は佐伯清氏『慈覚大師伝の研究』(吉川弘文館、昭61)の校訂本文による。

(一二) 常康親王、宇多法皇、藤原道長の舍利会への参集については、『古今和歌集』卷八・394、『日本紀略』延喜二年(九〇二)四月一日条、『御堂関白記』寛弘六年(二〇〇九)五月十七日条にそれぞれ記されている。

(一三) 『小右記』寛弘二年(二〇〇五)四月七日条。引用は大日本古記録(岩波書店)による。

(一四) 『続群書類従』第八輯下71頁

(一五) 『平安遺文古文書編第二卷』三〇三

(一六) 平林盛得氏『良源』(人物叢書 吉川弘文館、昭51)113頁。なお、総持院は正暦五年(九九四)にも焼失しているが、この時も明年の舍利会に間に合うよう再建されている(天台座主記)。

(一七) 『続天台宗全書史伝2 日本天台僧伝類1』(天台宗典編纂所編、春秋社、昭63)205頁

(一八) 『天台座主記』貞元二年条。引用は澁谷慈鑑氏『校訂増補天台座主記』(第一書房、昭48)による。

(一九) 引用は新訂増補国史大系による。

(二〇) 『今昔物語集の作者を廻って』(『国語と国文学』昭33・2、のちに『日本文学研究資料叢書 今昔物語集』(有精堂、昭45)に再収)

(二二) 引用は新編日本古典文学全集(小学館)による。

(二三) 『伊呂波字類抄』(風間書房 昭30)

(二四) 「儀礼にみる日本の仏教」(朝日百科日本の国宝別冊国宝と歴史の旅2 仏堂の空間と儀式)朝日新聞社 平11)

(二五) 比叡舎利会の会場である総持院はこの後も焼失と再建を繰り返し、永享七年(一四三五)二月の焼失を最後に歴史から姿を消す(満濟准后日記・看聞日記)。叡山文庫蔵『台山舎利会記』(架蔵番号 止観/法講/一八二)によれば、戒壇院を会場として比叡舎利会が再興されたのは宝暦七年(一七五七)のこと。現在も毎年、五月八日に、この戒壇院で舎利会が行われている。なお、今日、叡山にある総持院は昭和に再建されたものである。

(二六) これに類する加筆は『三玉絵』には散見し、例えば中巻第16話では、出典『靈異記』の「即至於大和国内市辺」という記述が「市ノ中ヲスグルホドニ、童ヲトメテ、オホクノ人ノ中ニシテ」というように肉付けされている。こうした叙述の姿勢に関して、渡辺実氏「解説の文章——三玉絵詞」(『平安朝文章史』東京大学出版会、昭61)参照。

(二七) 『三玉絵』(岩波講座日本文学と仏教第九巻 古典文学と仏教)岩波書店 平7)

(二八) なお、『後一条師通記』応徳三年(一〇八六)十月十三日条所引の願文には「夫如来応化。舍利留世」と記され、その年の比叡舎利会でも、本尊が「如来応化」と考えられていたことが知られる。

(二九) これと同様の説話の成長は、円仁の持ち帰った五台山の土が、山上で文殊菩薩の化現した獅子の蹲っていた土へと変貌したことも見られる。松本昭彦氏「五台山獅子の跡の土——円仁説話の成長——」(『国語国文』平11・10)参照。

(三〇) 新大系は「閻王」とするが、東博本の影引を見るかぎり、東洋文庫が翻刻するように「閻王」が正しい。

(三一) 『大正新脩大藏経』第十二卷105頁。

(三二) 新大系 180 頁注 5、8

(三三) 『三玉絵』の比叡山関連法会(計七話)で、このように付記されるのは本話だけである。

(三四) 『耀天記』『山家要略記』をはじめとする山王神道関連の諸文献で「聖女宮」の由来を述べるくだりに、聖女が積累を越え山上の舍利会に詣でたという説話が記されている。比叡舍利会をめぐる歴史的状況は、こうした説話が生まれる温床ともなったのである。

(三五) 本章とは視点が異なるが、「今」を重視する本作の姿勢については、出雲路修氏『三玉絵』の編纂『説話集の世界』岩波書店、昭 63( )でも論じられている。

(付記) 貴重な資料の閲覧を御許可下さいました叡山文庫に厚く御礼申し上げます。

## 第五章 百石讚歎と『三宝絵』

### 一 問題の所在

『三五絵』下巻第18話「灌仏」は次の偈と歌謡をもって締めくくられる。

人必シモソノ偈ヲオボヘネバ、僧ヲモチテ誦セシメテ讚嘆セシムル也。

我今灌沐諸如来 淨智功德莊嚴聚

五濁衆生令離苦 願証如来淨法身

トイヘル偈ハ、尺迦如来ノ説給ヘル也。又

もゝさくに やそさかそへて たまへてし

ちぢぢのむくい けふせずは

いつかわがせん としハをつ さよハへにつ二

といふ事ハ、行基菩薩ノトナヘタルナリ。

灌仏会は、四月八日の釈尊降誕を祝し、誕生仏の像を灌洗する行事である。本話の記述にあたり語り手は、この法会で、如来の「淨法身」を証す灌仏偈とともに百石讚歎が誦されたと言う。傍線を付して示したように、百石讚歎は、母親の乳を百八十石も飲んで生長

したことに對する報恩の曲である。

百石讚歎と灌仏会との接点について、柳井滋氏は「四月八日は仏生の日であつて、春夏の間にあり、万物普く生い、殃も罪も悉く畢り、毒氣は未だ行なわれざる時であるという。(略)誕生・産湯は、前述の万物普生の意識へと一般化され、母への感謝は、万物を生み出したものへの感謝ということにもなつていたのであろう」<sup>(1)</sup>と論じた。これに對し、『灌洗仏形像経』に「種々の香花を持つて仏の形像を洗す。皆、七世の父母、五趣親屬、兄弟妻子の厄難中に在るが為めの故に」とある事実に注目した小林真由美氏は、「この点に、灌仏会に慈母追恩の『百石讚嘆』を朗唱した理由が求められる」とする。そして、推古十四年(六〇六)に四月八日と七月十五日(盂蘭盆会)の「齋会」が恒例として始められた事例や、この日に墓参したり、祖靈を迎える「天道花」を庭先に掲げたりする民間行事などを挙げ、四月八日と追善行事との関連を指摘する。<sup>(2)</sup>

西氏の考察は灌仏会における百石讚歎の朗誦を自明のこととし、それがなぜ灌仏会で用いられたかを論じたものである。稿者も、本話の記述の前提として、四月八日に百石讚歎がうたわれたであろう事実までは否定しない。しかし、この讚歎が作品にとつて意味するところは結局何なのか、と考へるとき、これを法会における朗誦の反映とのみ単純に捉えてすますことはできない。そもそも、後にふれるように、灌仏会における百石讚歎の朗誦は決して「自明」なことではないのである。一見して明らかなどおり、百石讚歎の詞章はあくまでも母への報恩を主題とする。灌仏とは直接関わらない百石讚歎に語り手があえてふれるのはなぜなのか。

かかる問題にこだわるのは、これも後にふれるように、『三宝絵』の作品世界を貫流するある一面がそこに関わってくるからである。本章は百石讚歎と『三宝絵』との関連を考察するものであるが、本題に入る前に、百石讚歎がいかなる場と結び付いてきたか、また、灌仏との結び付きの強さはどの程度あつたのか、じっくり見定めるところから始めたいと思う。

## 二 百石讚歎享受史

百石讚歎はいかなる場でうたわれていたか。

和讚に先行する日本最古の仏教歌謡のジャンルに讚歎がある。先に百石讚歎の本文を引いて示したように、讚歎は七五調に詞章がととのえられる以前の歌体をもつ。百石讚歎は、法華八講の五巻目に用いられる法華讚歎や、円仁作と伝える舍利讚歎などとともに古くから知られた歌謡である。

高野辰之氏の労作『日本歌謡集成』でも、中古・中世の歌謡を集成した第四巻冒頭に百石讚歎は収録され、先掲『三宝絵』の八句体のほか、叡山所伝の十句体（奈良之三同ジ）という注記あり、高野山所伝の十四句体、『拾遺和歌集』の短歌体の百石讚歎が紹介されている。だが、それらがどのような場で用いられたかは示されていない。叡山・高野山所伝歌については、出典文献も不明である。

上記の文献以外で百石讚歎についてはふれるのは、主として、『輿儀抄』『万葉集時代難事』『古今集注』『頭注密勘』『宮内庁本古今集抄』『六華和歌集』『色葉和歌集』『六花集』等の歌集・歌論類と、大原勝林院蔵『声明集（一卷抄）』や『声明源流記』、金沢文庫蔵『舍利讚嘆』『聖皇本声明集』『声明集文保二年（一二二八）仮名曆紙背』等をはじめとする声明関連文献に大別される。百石讚歎朗誦の場に関し手がかりを与えてくれるのは、無論、後者の諸文献である。

百石（名修正莊嚴讚嘆）

（律）百石ニ・八十石ソエテ・タマキテシ・乳房ノムクキケフゾ我スル・イマゾ我スル・ケフセデハ・イツカスベキ・トシモヘヌ

ベシ・サヨモヘヌベシ（金沢文庫蔵『聖皇本声明集』<sup>四</sup>）

『聖旨本声明集』は聖旨から弟子深寛房印円へ、仁治三年（一二四二）と寛元三年（一二四五）の二度にわたり伝授された、天台系顕密声明譜である。百石讚歎は前者の伝授記を有する一連の曲の間に記される。一読、明らかなように、本曲が修正会に用いられたことを示す貴重な資料である。

聖旨は興福寺僧で、顕密声明の古流弁雲房―玄澄説ならびに妙音院流再治一卷本系孝道説を相承した著名な声明家であった。興福寺の楽家の棟梁、狛光真・近真兄弟との親交も深く、狛氏の楽統断絶が彼の手で救われた事跡は福島和夫氏により詳しく明らかにされている。<sup>⑤</sup> 聖旨の伝授を受けた深寛房印円もまた、『声明源流記』に「印円（深寛房。興福寺。内梵音）」<sup>⑥</sup>とあることから、興福寺の僧であったと知られる。さすがに、本書に言う「名修正莊嚴讚嘆」とは興福寺修正会を指すのであろうか。少なくとも、南都の修正会で百石讚歎が流布したことは、現在も、東大寺修正会後夜作法において「莊嚴文」と称し、この讚歎が用いられる事例から明らかである。<sup>⑦</sup> いずれにせよ、南都と非常に関わりの深い聖旨が天台系の声明を伝授している事実は、百石讚歎享受の裾野の広がり示唆する意味で深々の興味を引く。

叡山においては、仏名会で百石讚歎が用いられた痕跡がある。知られているように、天台声明は良忍の手で洛北の大原に集大成された。大原の地は陳思王曹植の故事にちなんで別名を魚山と呼ばれ、現在に至るまで天台声明の中心をなす。しかし、大原勝林院には大原流声明の正統を継いだ覚淵筆『声明集（二巻抄）』の一書が伝来する。本書は撰者未詳ながら十三世紀前半には成立していたと推測される。総合本としては最古の声明集。その目録の中で、百石讚歎は「仏名音用」として挙げられている。

仏名音用（勸請 揚題 拜經 御前頌 九条錫杖 百石讚）<sup>⑧</sup>

なお、覺淵の師、宗快が嘉禎四年（一二三八）に記した『魚山目錄』でも、「百石讚（律呂）已上仏名」<sup>(一)</sup>とある。本曲が仏名会で用いられたことは確実である。

ところで、百石讚歎の出典について、『奥儀抄』は「是は法文にいへる也。人の子は母の乳百八十石をのむ也」、<sup>(二)</sup>『頭注密勘』は「南閻浮提の衆生の母の乳をのめる数を百八十斛といふ」、<sup>(三)</sup>『古今集注』（頭昭作）は「頭注」母ノ乳百八十斛ヲ飲コトハ、心地観經ニ見タリ」<sup>(四)</sup>と記し、詞章の背後に経説の存在を指摘する。

『頭注密勘』に言う「南閻浮提の衆生の母の乳をのめる数」は、『中陰経』卷上「云何弥勒。閻浮提児生墮地。乃至三歳。母之懷抱為飲幾乳。弥勒答曰。飲乳一百八十斛。除母腹中所食血分」<sup>(五)</sup>という経説に由来すると思われる。そこでは、母の乳を飲む量が、「東弗于逮」の住民は一千八百斛、「西狗耶尼」の住民は八百八十斛であるのに対し、我々の住む「閻浮提」では百八十斛であると説明される。『中陰経』の所説は『諸経要集』卷第八報恩部や『法苑珠林』卷第五十報恩篇にも引用され、百石讚歎の出典候補の一つに加えられる。<sup>(六)</sup>

一方、『古今集注』が指摘する経説は、『心地観経』卷二に見出される次の文とみて誤らない。

悲母之恩逾於須弥。世間之重大地為先。悲母之恩亦過於彼。<sup>(略)</sup> 毎日三時割自身肉。以養父母。而未<sup>レ</sup>能報二日之恩。所以者何。一切男女处<sup>レ</sup>于胎中。口吮乳根。飲<sup>レ</sup>母血。及出胎已幼稚之前。所<sup>レ</sup>飲母乳百八十斛。母得<sup>レ</sup>上味。先<sup>レ</sup>与其子。珍妙衣服亦復如<sup>レ</sup>是。愚癡鄙陋情愛無<sup>レ</sup>二。<sup>(七)</sup>

『心地観経』卷一・三では父母・衆生・国王・三宝への報恩、いわゆる四恩説が説かれ、「百八十斛」の乳という表現も、子を思う心深き母への報恩を必然とする文脈において見出される。百石讚歎と法会との関わりを考察するとき、その流布に与ってのもとも力あつ

たのは『心地観経』であつた可能性が高い。亡母追善の法会や、母への報恩を話題とする諸作品の文脈で、百石讚歎、あるいはこれに酷似する修辭表現が用いられているからである。

母氏し坐せば憂も無し。(略) 千の玆ちからは有りと雖なほども、母氏は玆ちからとも宣のたまはず。愚かたみに癡かたみなる子友等ともをこそ玆ちからとは宣のたまひけれ。云々。  
百石と云ひ、八十石と云ふ乳房の恩は、未だ一も報いたてまつらず。三千六百日の内の長き守りの恩は未だ都究かたてめたてまつらず。  
仏を造り、経を写し奉らねば、何に依りてか報徳の由と為む。幡を懸け、堂を蔽りたてまつらねば、何に由りてか送恩の便とは為む。(東大寺諷誦文稿 (二六)

### 第三十二 父母恩徳

夫尋一親恩徳ヲ者。慈父提背恩ヲ。白雲千重之峯高ヲ。悲母養育徳ヲ。蒼波万里之海深ヲ。手櫛入于頭面書刷ヲ。故髮脈每頂其厚恩ヲ。  
一。垢磨湯沐膚押ヲ。依之足爪ヲ。浴ヲ其徳水ヲ。費ヲ乳味ヲ二百八十斛ヲ。苦ヲ胎内ヲ二百余日ヲ。世仁儀酬ヲ彼恩言ヲ習之ヲ。身能業依彼教訓ヲ学之ヲ。鏤ヲ骨銘脱ヲ。摩頂養育徳復ヲ如此ヲ。故劫石度々ヲ。豈可報ヲ彼暫時恩ヲ乎。夫孝養道ヲ遥ヲ。訪後世ヲ祈ヲ菩提ヲ。是真孝養也。(澄憲作文集 (二七)

### 言泉亡母帖

(略) 夫恩愛至深無レ過タルハ。父母之恩愛ニ。別離ノ尤切莫レ超タルハ。生死之別離ニ。所謂懷胎十月經ヲ二十八ノ轉辛苦ヲ。擲育三年飲ヲ百八十ノ石乳汁ヲ。生吾時半死半生也。迷惑東西ニ不能レ知ヲ。養吾ニ時忘レ寢忘レ食ニ。經歷日夜ヲ曾無レ倦コト。(一條大納言之母堂周忌。(言泉集 (二八)

行其菩薩の孝養報恩し給ひけるには、かく読給ひけり。

百さかややそさかそへて給てしちぶさのむくひけふぞ我する。(宝物集) (二七)

『東大寺諷誦文稿』には『心地観経』卷二・三からの引用が数カ所見られ、そこに四恩説の影響は色濃い。<sup>(一〇)</sup> 日本に請来されたばかりの『心地観経』が時移さずして実際の法会で用いられた可能性を示唆する意味でも、『東大寺諷誦文稿』は大変興味深い資料である。『澄憲作文集』『言泉集』においても、亡母追善の文脈ははっきりと意識される。とくに『言泉集』は「春日殿正日」「十御門右府後家五七日」等の亡母追善行事ごとに項目を分けて要文を摘記し、その中の「一條大納言之母堂周忌」に「百八十」の乳という修辭表現が見出される。同書「亡母帖」目録には「悲母恩(心地文) 母十徳(心地文) 父母恩(心地観経文)」との注記があり、実際に「所<sub>レ</sub>飲<sub>レ</sub>母乳百八十石。母得上味<sub>二</sub>者先<sub>与</sub>其子<sub>一</sub>。珍妙衣服亦復如是<sub>二</sub>」と、『心地観経』卷二の原文が引かれる箇所があることも注意に値しよう。最後に『宝物集』。

いか成<sub>な</sub>武士といへ共、親の為になき跡まで忌日報恩をせぬ者はやは侍る。申さんや、心ある人の、親子孝養するは、おどろかぬことにてぞ侍るべき。

語り手はまずこのように述べた上で、一年に二度、すなわち母が自分を生んだ日と彼女が亡くなった日との二回、追善行事を営んだ漢の明帝の逸話を紹介する。百石讚歎が紹介されるのは明帝説話の直後。しかも、百石讚歎に続けて、亡親をしのぶ数首の和歌が付け加えられる。文脈を追うかぎり、亡母追善と百石讚歎との相関は明らかである。

百石讚歎自体が母への報恩を主題とすることから言えば、これが亡母追善の場と結び付くのはきわめて自然なことと言わなければならない。(三) 百石讚歎の背後に『心地観経』の経説があつてみれば、なおのことである。『三宝絵』でも、下巻第19話「比叡受戒」、同第24話「孟蘭盆」において、「心地観経云」として経典からの引用が見出される。『三宝絵』を著した源為憲が『心地観経』について知つていたことは疑いない。本作における百石讚歎の位置付けを考へるとき、『心地観経』の四恩説は看過できないのである。

以上、百石讚歎が修正会・仏名会・亡母追善の法会等で用いられたことを確かめてきた。資料的制約から、『三宝絵』のつくられた平安中期における百石讚歎享受の実態まではなかなか把握できないけれども、この讚歎が、灌仏会に限らない、さまざまな場で用いられてきた様相は示しえたと思う。平安期においても、百石讚歎が灌仏会だけで用いられたとするのは早計である。『東大寺諷誦文稿』は、『三宝絵』の成立以前に百石讚歎が灌仏会以外の場で用いられた可能性を示唆する意味で、特に貴重な用例と言えよう。先に述べたように、百石讚歎の詞章はあくまでも母への報恩を主題とする。そのことは特定の法会に限定されることのない融通さをこの曲に与えていたものであろう。

### 三 百石讚歎と灌仏会

一方、百石讚歎を灌仏会で用いたとする資料は『三宝絵』以外にあるのだろうか。

百石讚歎とともに紹介された灌仏偈は確かに四月八日の法会で用いられている。ほかならぬ為憲の著作『口遊』『内典門』で、偈の本文とともに「謂之灌仏頌」<sup>(三)</sup> という注記が見出されるのである。本書は天禄元年(九七〇)、松雄君(藤原誠信・当時七歳)のために、貴族として暗誦すべき章句を集めた書。彼ら平安貴族は灌仏偈を覚えておかなければならないのであった。もつとも、『三宝絵』には「人必シモノノ偈ヲオボヘネバ、僧ヲモチテ誦セシメテ讚嘆セシムル也」とあり、理想と現実が必ずしも一致していたわけではない。

なお、灌仏偈の本文や旋法は、『仁和寺紺表紙小双紙』所引「灌仏導師次第」、『年中行事抄』四月「八日灌仏事」、『魚山目録』上（灌仏生会用之」と注記、『東宝記』第六「灌仏会」、金沢文庫蔵『声明集文保二年仮名曆紙背』所引「御灌仏作法」等にも収録されている。ところが、灌仏の次第作法やそこで用いられる曲を載せるこれらの文献の中に、百石讚歎を見出すことはできないのである。試みに、今挙げた文献のうちもつとも記事の詳しい『仁和寺紺表紙小双紙』所載の宮中灌仏会の次第を引く。文中に見える「讚嘆」は、灌仏偈を朗誦する行為を指すと考えられる。

北机下捧金銅杓讚嘆 二遍（乍立唱之「近代一遍」）

我今灌沐諸如来 淨智功德莊嚴聚

五濁衆生令離苦 願証如来淨法身

次酌四辺鉢水入合

中央鉢（先東南 次西南 次西北 次東北）

或讚嘆以前酌合之

次灌仏三度

酌中央鉢水入山形北 方穴奉浴太子（乍立入之依奉為主上不跪）

次又捧杓讚嘆三遍（尚立唱之或二遍「近代一遍」）（二三）

同じく宮中の灌仏次第を記す『九条年中行事』『西宮記』『北山抄』『江家次第』でも「讚嘆」という語句は見られる。右の引用に対応する箇所は、例えば『九条年中行事』では次のように記される。

次捧御約<sup>一</sup>。乍レ立三度讚嘆。次乍レ立灌仏三度。了亦捧御約三度讚嘆。<sup>二四</sup>

『仁和寺紺表紙小双紙』に、灌仏偈をもって仏を「讚嘆」する、との語法が見出されること、そして何より『口遊』で灌仏偈が暗誦の対象とされていることなどを勘案すれば、この偈が平安中期の灌仏会で用いられたことは確実である。『九条年中行事』等に記す「讚嘆」は灌仏偈の朗誦を指すと考えてよい。ただ、同書に言う「讚嘆」が百石讚歎の朗誦まで含むかどうかは積極的な決め手に欠ける。要するに、灌仏会で百石讚歎が用いられた徴証は『三宝絵』以外にはないのである。

はじめに稿者は「百石讚歎に語り手があえてふれるのはなぜなのか」と述べた。かかる問題意識は、実を言えば、灌仏の次第を詳記する年中行事書や貴族日記を縮いても、四月八日の法会で百石讚歎が用いられた形跡が見出せないことに端を発している。<sup>二五</sup>「灌仏」条に収めるからには、百石讚歎はおそらく灌仏の儀式でうたわれたのであろうが、その朗誦が平安貴族の間でどれだけ一般的であったか、わからないのである。そして、それ故にこそ、一見、灌仏と関わらない百石讚歎が語る意味は、この作品のもつ問題として把握し直さなければならぬと思うのである。改めて問う、灌仏会の条で語り手が百石讚歎を紹介するのはなぜなのか。作品の成立した場に注目することが、やはり考察の糸口となる。と言うのも、『三宝絵』の献呈の相手たる尊子内親王は、作品成立時すでに母を亡くしていたからである。世を去ったのは、灌仏会に近接した、天延三年（九七五）四月三日のことである。

#### 四 尊子内親王の母

尊子の母、藤原懷子は天慶八年（九四五）の生まれ。父は一条摂政藤原伊尹、母は代明親王女恵子女王である。憲平親王（のちの冷

泉天皇の後宮に入り、冷泉即位後は更衣・女御とすすんだ。冷泉との間には、尊子のほか、康保元年（九六四）に宗子内親王を、安和元年（九六八）に師貞親王（のちの花山天皇）をもうけた。

宗子は祖父伊尹の一条第で誕生し、『日本紀略』安和二年（九六九）十一月二十三日条に「今夕。皇太子。從二一条第遷御于禁中凝華舎」<sup>（六）</sup>とあることから花山も同じ一条第で生まれたものと推測されている。<sup>（七）</sup>尊子の生年は康保三年（九六六）であるから、彼女も一条第で生まれたとするのが穏やかな理解であろう。

尊子と懐子の関係を伝える資料はほとんど残されていない。『栄花物語』巻一「月の宴」には「懐子は」ただこの姫宮をよろづの慰めに思しめしたり」<sup>（八）</sup>という記述が見られ、懐子が尊子を鍾愛したことが伝えられている。『栄花』の記事を否定する材料はないが、引用文の前後の記述には史実と異なる部分が非常に多く、残念ながら、母懐子の尊子への鍾愛をただちに史実と認めることはできない。ただ、尊子の人生に懐子が与えた影響にはぬきさしならぬものがあつた。ほかならぬ懐子の死によつて、尊子の境遇に大きな変化がもたらされたからである。

三日乙巳。前女御從三位藤原懐子薨（年四十<sup>（九）</sup>）。皇太子并齋院母也。仍齋院（尊子）退出東院」。（略）

十九日辛酉。賀茂祭。齋王尊子内親王依母喪不供奉」。（日本紀略・天延三年（九七五）四月三日条・同月十九日条）

母の死によつて、尊子は十歳で齋院を退下した。後に彼女は円融天皇の後宮に入内。その直後に内裏が火災に遭つたことから「火の宮」とあだ名されたといひ、宮中での生活に耐えがたかつたためか、自らの手で髪を剃り世俗と縁を断とうとした。一度は円融のもとに戻つたようだが、結局は天台座主良源の手により戒を授かつた。これらの出来事はすべて、彼女が齋院を退いて数年の間に起こつたものである。もし懐子が三十一歳で早死にしなかつたならば、尊子の人生はもつと違つたものになつたであらう。ことほどさように、

彼女の人生における大きな事件は、懐子の死を契機に次々と起きていった観がある。

ところで、『三宝絵』と懐子の関係を考えるとき、次の事実は見過ごすことができない。

十七日壬辰。詔贈皇妣女御從三位藤原懐子皇太后。国忌山稜從旧典。(日本紀略・永観二年(九八四)十二月十七日条)

国忌は皇祖・先皇・母后の忌日にあたり、政務を休み、歌舞音曲も謹んで追善の法要を行うもの。母后の忌日について言えば、在位中に天皇の母が亡くなり国忌が設置される例(村上天皇)や、即位以前に亡くなっていた母后の国忌がすでに置かれていた例(冷泉・円融)などいくつかのケースがある。花山天皇の場合は、即位以前に母、懐子は亡くなっており、しかも彼女の国忌は設置されていなかった。光孝・醍醐天皇のとき、同じような状況となっている。そして、光孝や醍醐の場合は、即位してから数ヶ月以内、即位後はじめての忌日がめぐってくる以前に、それぞれの母(光孝母藤原沢子、醍醐母藤原胤子)の国忌が置かれていた。両帝の先例に鑑みれば、花山の場合も、懐子の忌日が国忌とされるのは時間の問題だったと言えよう。はたして、花山が即位して約二ヶ月後の永観二年十二月十七日、「旧典」に従って、懐子の国忌が置かれることとなったのである。

花山が即位し、懐子の国忌が置かれた永観二年冬は、実は、内記をつとめた源為憲によって『三宝絵』が書かれた時期でもある。同年十一月という『三宝絵』擲筆の時期といい、先例に鑑み詔勅を掌る内記を為憲がつとめていた事実といい、本書の執筆にあたり彼が懐子の忌日を意識するだけの条件は十分ととのえられていたと言わなければならない。

はたしてここに、母と子に関する話柄、わけても報恩を重視する記述が『三宝絵』に多数見出せることが注目されてくるのである。

## 五 『三宝絵』における母と子

顕著な例としてまず目を引くのは、上巻と中巻の巻末話である。

上巻は本生譚を集成する。巻末の第13話は、釈迦が前世で施无なる人物であったときの話である。

彼は盲目の父母の一人息子であり、山中で仏道に励む両親によく尽くしていた。そもそも、息子のために仏道を断念していた父母に、山中での修行生活をあえて勧めたのも施无であった。ところがある日、両親の願いで谷に水を汲みに出かけた際、鹿狩りに来ていた国王の毒矢に彼はあやまって射られてしまう。驚いた国王が名を尋ねると、彼は自らをこう名乗った。

我ハ老タル祖ヲ以テ此ノ山ニ居テ養フ人也。

孝子を射たと知りさらに狼狽する王に、自分が矢に当たったのは前世に犯した罪の報いだから、と答えた施无は、続けて、

自ノ身ヲバ不惜ズ。只父母ガ命ヲ悲フ。我ガ祖年老テ、皆共ニ盲目シヒタリ。一日モ我レ無クハ、残ノ命ヲ可失シ。

と、今際の息のなかで親の行く末を案じる。そして、施无の両親の世話を申し出た王の言葉に感謝しつつ、施无は、

「人寿ハ常無ケレバ、我レ愛ニシテ永ク別レヌ。(略)努々メ丁寧ニ云ヒ悲ヒテ、空シク心ヲ悩マシ給フ事無カレ。願クハ後ノ世々ニモ子友ニ相テ永ク忘レ離レ不奉シ」トナム云ヒテ死ヌルト告ゲ令知メ給。

との遺言を王に託して死ぬ。

最愛の息子の死を王から知らされた両親の悲しみは深かった。

父母此ヲ聞テ身ヲ投テ倒フレ丸ブ事、大ナル山ノ如類シ。くろかた（略）父ハ子ノ足ヲ懐キ、母ハ頭ヲ懐テ、各々一ツノ手ヲ以テ共ニ胸ノ箭ヲ引ク。母又舌ヲ以テ其ノ疵ヲネブリテ云ク「毒ノ氣我が口ニ入テ、我ヲ殺シテ子ヲ生ケヨ。我レハ年老、目盲ヒニタリ。必ズ相ヒ替テ死ナム」

さらに両親は施无の蘇生を天に訴える。

若シ其ノ孝ノ心不実シテ、我が云フ事ニ注シ無ハ、遂ニ愛ニ命ヲ了<sup>を</sup>ヘテ同ジク共ニ鹿ト成ラム。

彼等の悲叫はついに帝釈天に通じた。「天ノ薬」により施无は蘇生。父母の目も開いた。説話は「仏阿難ニ告ゲ給ハク、昔ノ施无ト云シハ吾ガ身是也」という連結部をもつて結ばれる。そして、上巻を締めくくる賛部に次の一節が続いている（底本の東博本は本文を欠く。今、前田本の訓読文による）。

其の父母は、今の浄飯王、今の摩耶夫人是なり。吾此の如く早く仏の位に至るは、是れ父母の恩に依る。又、孝養の力に依る。

仏の道を求めることについて、総序で「家出<sup>いへ</sup>テ、仏国ヲ可求。吉形モ不憎、形ヲ捨テ、仏身ヲ可願」と述べられていたことがただち

に想起される。作品冒頭のこの説示に対し、語り手が、上巻末尾において、求道とはすなわち孝養を尽くすことである、と一つの回答を与えた趣である。親への報恩が菩提の種となる考え方が多くの仏説に見られることについては、すでに、出雲路修氏の周到な論考が備わる。<sup>(三〇)</sup> また、虎に身を捧げた薩埵王子の死を夢に予感する母后（上巻第11話、追放される須太那太子と涙ながらに別れを告げる母后（上巻第12話）など、先に見た第13話を含め、上巻巻末は母と子との別れに関する記述が連続する。上巻賛の主張と連接する説話配列が意図的になされていることは疑う余地がない。

母と子の関係が話題となる点では、中巻巻末の第18話も同じである。本話は勤操による法華八講の縁起譚として、つとに知られた説話である。

貧しいながら、年老いた母を養っていた大安寺僧栄好は、ある日俄かに亡くなってしまふ。彼の友人勤操は、栄好の母の世話役でもあつた童を慰め、食事の面倒は自分がみることを約束する。そして、栄好の母が息子の死を聞いたなら必ず「マドヒ死給ナム」ことを恐れ、勤操は友人の死を隠すよう童に命じる。だが、勤操の配慮は裏目に出てしまった。ある日、客人の応対に追われ、また強いて勧められた「粟ノ酒」のため眠ってしまった勤操は、栄好の母に食事を出す時間を遅らせてしまふ。

母語テ云「老ヌル身ノ口惜カリケルハ。例ノ時スコシスギツレバ、ケサナム心地アシカリツ」トイフニ、童悲ノ心ムネニアマリテ  
タヘズシテ、俄ニフシ丸ビテナク。母アヤシミテ問フ。カクシハツル事アタハズシテ、ナクく云「マコトハ御子ハイマ、デイマ  
スカリツルトヤヲボス。去年ノソノ月ニハ隠給ニキ」ト云。母「イカニく」トイフマ、ニタヘヨハリヌ。

自らの失態によつて母を死なせてしまった勤操の悲嘆は言うまでもない。

我モシマコトノ子ナラマシカバ、カヽル事ハアラマシヤハ。我モシ仏ノ制シ給ヘル酒ヲノマザラマシカバ、カタ時モオコタラマシヤハ。

勤操は母を石淵寺の山のふもとに葬り、同法の僧七人を語らつて、一つの提案をする。四十九日のあいだ一人一卷ずつ法華経を講じ、年毎の母の忌日には欠かさず、四日間の講を修し、八巻の経を読もうというのである。以後、勤操の提案により始まった八講の法会は世に広まり、「イマニタエズ」行われるようになった。ここに記した法会の「オコリ」は「石淵寺ノ縁記」に見えている。

『三宝絵』中巻は、話末のほとんどすべてに『日本靈異記』を出典とする旨の注記が付される。『靈異記』を出典に加えないのは、実は本話のみである。このような出典資料の選択が意図あつてなされたことは、容易に想像されよう。問題はその選択の意味だが、上巻巻末と話柄の整合が図られている点がここでは大きい。出雲路氏が論じるように、孝を中巻においても説こうとする意図がそこに含まれていたと考えてよいように思われる。(三)

『三宝絵』下巻の巻末は「仏名」であり、親子に関する記述は見出せない。しかし仏名会が巻末に位置するのは、一月から十二月までの仏教行事を月次に記す構成上の制約によると考えるべきである。その一方で、報恩を重視する姿勢は下巻でもはっきりと確かめることができる。

下巻第24話「盂蘭盆」は、そもそも祖先供養を話題とする意味でもっとも注意される条である。本話において語り手は、著名な目連悲母説話の記述に多くの字数を割く。

目連ハジメテ六通ヲエテ、父母ヲワタシテ、ヤシナヒ立タル恩ラムクヒント思テ、其生レタラム所ヲミルニ、ソノ母餓鬼ノ中ニ生テ、飢ヤセタルコトカギリナシ。皮ト骨トツラナリタテリ。目連カナシミニナキテ、鉢ニ飯ヲモリテ、ユキテ母ニアタフ。

彼は餓鬼に転生した母を救おうとする。だが、口に入れようとしたとたんに、食べ物には火に変わり、彼の試みは成功しない。悲しむ目連の相談を受けた釈尊は、七月十五日に盆供を供えるよう教え、報恩について説き聞かせた。

若比丘モ比丘尼モ、国王モ王子モ、大臣モ宰相モ、三公モ百官モヨロツノ民モ、モロ／＼ノ孝アラムモノハミナ、コノ歡喜シ玉フ日、僧ノ自恣スル日ニ味ヲトノヘテ、盆ニ入テモロ／＼ノ僧ニ供セヨ。現世ノ父母ノタメニモセバ、命百年ニシテ病ナク、七世ノ父母ガタメニハ、餓鬼ノクルシビヲハナレテ、天ノ樂ビヲウケシメムトコヒネガヘ。孝ヲヲコナハムモノハ念々ニツネニ思ヒ、年々ニ恩ヲムクヒヨ。

釈尊の言葉を引いた語り手は、次に『心地観経』卷三の四恩説を説いた偈を抄して「世人ハ子ニヨリテモロ／＼ノツミヲ造ル。(略)ソノ子後ニ思ヒテ功德ヲツクレバ、大ナル金ノ光アリテ地獄ヲ照ス。(略)ヒマモナク受ルクルシビ、ナガクマヌカルノ事ヲエツ」と述べ、さらに次のように結論する。

子ヲ思ヒケルオヤノ心ザシ、已ニネムゴロナリキ。ヲヤヲミチビク子ノ心ザシ、今日争カオロソカナラム。

以上、言及した説話以外にも、小鹿を思う母鹿に代わって鹿王が自らの身を犠牲にしようとする上巻第9話、母に代わって役行者が捕われの身となる中巻第2話(最後、役行者は母を飛鉢に乗せ、唐へ渡ったと記す)、母が牛に転生したことを知った願主が功德を修す中巻第11話、母の誦經の功德で娘と孫たちが建物倒壊の難を免れた中巻第12話、天台大師智顛の忌日にあたり『梵網経』の文を引いて

「モシ仏子ハ父母、和尚、阿闍梨過去ノ日、大乘経ヲ読誦シ、講説スベシ」と述べる下巻第30話などに、親子に関する記述が見出される。説話配列、出典資料の選択、個々の説話における表現等、さまざまなレヴェルで語り手は、親と子、とりわけ母と子との交わりについて作品に取りこみ、親の恩に報いるべきことを繰り返し説くのである。

今までの研究史は、『三宝絵』における孝養重視の事実は指摘してきたが、それでは孝養が重視されるのはなぜなのか、という点については、ふみこんだ議論を展開してこなかった。<sup>(三三)</sup>本書は尊子内親王のために撰述されたにも関わらず、作品成立の根幹をなすその事実が閑却されてきた結果でもある。だが、語り手がかなり意識的に母への報恩を説く理由は、尊子内親王の母、懐子が亡くなつてい たという素朴な、しかしゆるがせにできない事実に求められることは明らかである。下巻第24話「孟蘭盆」で語り手は、僧に施す品々として柳の枝、朴皮、干薑、訶梨勒丸、紙、墨、筆、扇などを挙げ、それぞれ典故となる仏典の文句を紹介する。次章で詳論するが、こうした指示の具体性は、「孟蘭盆」にあたり、尊子が亡き母のための盆供を準備する側にあつたことと無縁ではありえないであろう。懐子の死をあいだにはさんで読むとき、これらの記述は非常に具体的に陰影を帯びてくるのである。とするならば、百石讚歎もまた、母への孝養をとりわけ重視する作品の基調とのかかわりにおいて捉え直す必要があるのではなからうか。

## 六 おわりに

百石讚歎は灌仏と直接関わる詞章をもたない。それと呼応するかのように、この讚歎がさまざまな法会と結び付いてきた様相は、すでに見たとおりである。一方、『三宝絵』の作品世界にあつて、母への報恩は強く意識されている。語り手は折にふれて、孝を尽くすべきことと、その具体的方法を説く。

『三宝絵』「灌仏」条で百石讚歎が紹介される意味は、報恩を主題とするそもその詞章の内容や、作品を貫流する孝養重視の姿勢、そして、作品が尊子のためにつくられた事実を視野に収めた上で把握する必要がある。為憲があえて百石讚歎を加えたのは、四月三日に亡くなり、作品成立の翌年には初めての国忌が予定されていた懐子の死を考慮に入れたが故ではあるまいか。

この見通しをさらに補うのは、尊子の叔父、藤原光昭の死と、それに引き続いた一つの事件である。

光昭は円融の蔵人を勤めていたが、天元五年四月二日、帰らぬ人となった。兄弟の義孝や義懐らの生年から考えて、享年は三十歳前後であったと推測される。そして、尊子が内裏を退出し自ら髪を剃る事件を引き起こしたのは、実は彼が亡くなって一週間後のことであつた。『小右記』に記されるこの事件は、尊子内親王が自らの意思をはっきり表面に出した、数少ない出来事の一つである。<sup>(三三)</sup>ただし、出家への希望はただちには容れられなかつたためか、彼女は事件の後で一度、参内した形跡がある。<sup>(三四)</sup>四月上旬は、彼女にとつては二人の肉親の死と、出家への意志の挫折とが重なつた季節なのであつた。そういう体験をした人物がどのような気持ちで初夏の訪れを迎えたものか、さまざまな想像は誘われるが、もとより軽々な推測は差し控えたい。確実に知られるのは、灌仏会が光昭と懐子の忌日が重なる直後の行事だということである。百石讚歎が灌仏会で広く流布していたにせよ、いながつたにせよ、彼女にとって追善行事の多いこの時期に百石讚歎がうたわれるとするならば、亡母追善のその詞章は容易に懐子と結び付けられたにちがいない。

『三宝絵』がつくられたとき、尊子はまだ十九歳であつた。灌仏、母の忌日ともに、これから幾度でも迎えることになる。百石讚歎は、『三宝絵』「灌仏」条にふれるたび尊子に想起され、追善の気持ちを新たにするのに一つの小さな役割を果たしていくはずであつた。

ところが、懐子の国忌から約一ヶ月後の五月二日、尊子は世を去つてしまった。『三宝絵』序文が書かれた永観二年（九八四）十一月から数えて、半年あまりのことである。尊子の死は、『三宝絵』という作品にとつての悲劇でもあつた。

(一) 『三宝絵』の引用は原則として新日本古典文学大系(岩波書店)によるが、百石讚歎について底本の東博本ではほぼ平仮名で記されているので、底本の表記に従って訂した。また、本作を含め、諸資料の引用にあたっては、異体字等を原則として通行の字体に改め、私に句読点を施した。(へ)内は割注・傍注を、(一)内は稿者による注記を示す。

(二) 『灌仏』『年中行事の文芸学』弘文堂 昭56)

(三) 『百石讚嘆と灌仏会』『成城国文学論集』第26輯、平11・3)

(四) 『金沢文庫資料全書』第八卷(便利堂、昭61) 51頁

(五) 『狛近真の臨終と聖宣』『古代文化』昭57・11)

(六) 『大正新脩大藏経』第八十四卷 865頁b

(七) 東大寺修正会で用いられる詞章は、佐藤道子氏「法華八講会——成立のことなど——」注31『文学』平元・2)で紹介されている。

(八) 『続天台宗全書法儀1 声明表白類聚』(春秋社、平8) 34頁。同書解説によれば「承安三年(一一七二)に家寛が後白河法皇に呈上した声明集は、この『二巻抄』の原本であったと思われる」、その成立がさらに平安末にまで遡りうることが指摘されている。なお、『二巻抄』に収められる百石讚歎の詞章は『日本歌謡集成』所収の叡山所伝百石讚歎と一致する。また、『二巻抄』『灌仏音用』で

挙げられるのは「灌仏頌 釈迦合殺」のみであり、百石讚歎は含まれていない。

(九) 『大正新脩大藏経』第八十四卷 846頁d

(一〇) 『日本歌学大系』第一卷(風間書房 昭38) 325頁

(一一) 『日本歌学大系』別巻五(風間書房 昭56) 183頁

(一二) 『日本歌学大系』別巻四(風間書房 昭55) 219頁

(三) 『大正新脩大藏経』第十二卷 1059頁b

(四) 前掲小林氏論文参照。

(五) 『大正新脩大藏経』第二卷 297頁b

(六) 『東大寺諷誦文稿』の引用は中田祝夫氏『東大寺諷誦文稿の国語学的研究』(風間書房 昭44)の訓み下し文を参照した。

(七) 秋山虔氏編『中世文学の研究』(東京大学出版会 昭47) 417頁

(八) 『安居院唱導集上巻』(角川書店 昭47) 122頁

(九) 引用は新日本古典文学大系(岩波書店)による。なお、列記したほかにも、『匡衡集』77、真福寺藏『堂供養追善願文表白』二

一「悲母二五日」、内閣文庫藏『金玉要集』「悲母事」、名古屋大学小林文庫藏『百因縁集』巻上第25話でも、百石讃歎や、これに類する表現が見出される。小峯和明氏「東大寺諷誦文稿の言説——唱導の表現——」(『国語と国文学』平3・11)参照。

(一〇) 小林氏「東大寺諷誦文稿の成立年代について」(『国語国文』平3・9)

(一一) 現代の例であるけれども、百石讃歎は昭和四十五年の万国博覧会で叡山の声明家の手により復元演奏されている(菅田玄昭氏篇『伝承と現行の天台声明』(芝金声堂 平3) 44頁参照。演奏題目は「百石讃嘆(慈母報恩会式)」。大阪府立中之島図書館所蔵「鉄鋼館 5月特別公演に関する資料」によれば、「慈母報恩会式」は「伝教大師最澄の母である妙徳夫人の霊をまつり、その謝恩のためにする儀式」と位置付けられていた。

(一二) 『口遊注解』(勉誠社、平9)

(一三) 『守覚法親王の儀礼世界——仁和寺藏紺表紙小双紙の研究——』(勉誠社、平7)

(一四) 『新校群書類従』第四卷 366頁

(五) 貴族日記を見るかぎり、平安の貴族たちは、いかに流儀にかなったやり方で布施を奉るかに心を砕いていたようであり、『李部王記』延長七年(九二九)条、『九曆』天徳四年(九六〇)条においてすでに、彼らなりの規範意識にそくした方法が紹介されている。布施の置き方に重点を置きつつ、灌仏会次第が詳記される例は、『小右記』正暦四年(九九三)条、『春記』長久元年(一〇四〇)条、『後一条師通記』寛治七年(一〇九三)条、『長秋記』天承元年(一一三二)条、『兵範記』仁平三年(一一五三)条、同仁安三年(一一六八)条、『玉葉』建久四年(一一九三)条など枚挙に暇がない。

(六) 引用は新訂増補国史大系による。

(七) 池上洵一氏「打聞集」の二側面——断片的記事の性格——『法文論叢』24、昭43・9)

(八) 引用は新編日本古典文学大系(小学館)による。

(九) 懐子の没年齢を『日本紀略』は「四十」とするが、『大鏡裏書』が記すように、正しくは三十一歳であると思われる。そもそも『紀略』のこの箇所の記事は、神宮文庫本や宮内庁書陵部本では「三十」となっており、諸本によって揺れがある(国史大系頭注参照)。

(一〇) 『三宝絵』の編纂(『説話集の世界』岩波書店、昭63)

(一一) 出雲路氏前掲論文参照。

(一二) はやく孝養の問題に注意したのは山田孝雄氏であり、『略注』解説、これを精緻につきつめたものに前掲出雲路氏論文がある。この他にも本作における孝養の問題にふれた論考はあるが、懐子との関連をはっきりと論じるのは、管見のかぎり、中巻第18話について「尊子自身も出家の身として亡き伊尹や懐子の菩提を弔う立場にあり、八講については、く身近なものに感じていたと思われる」とする仲井克己氏の指摘のみである(『三宝絵』の時代『中世説話とその周辺』明治書院、昭62)。

(一三) 『小右記』天元五年(九八二)四月九日条

三四  
『日本紀略』天元五年十一月十七日条

## 第六章 『三宝絵』下巻「孟蘭盆」考

### 一 はじめに

第一章で述べたように、『三宝絵』下巻は平安中期の法会の実態を伝える「資料」として重んじられてきた。しかし、本書を實際に読み進めるとき、そこには、一つの傾向のみに偏ることのない、さまざま種類の記述を見出すことができる。

例えば下巻第27話「比叡灌頂」は、

進止道俗トイフ四人入ベキ人ノ次第ヲトノフ。門前灑水トイフ四人門前ニシテイルベキ人ノ頂ニ水ヲソノグ。道俗加持トイフ四人水ソノガレナル人ヲ加持ス。覆面引入トイフ二人アカキ衣ヲモチテ面ヲツミテ手ヲトリテ壇ノマヘニヒキイル。授与蜜花トイフ四人花ヲサツケテ曼陀羅ニウツセル仏ノ位ヲウタシメタテマツル。看花示位トイフ八人花ヲナゲタル所ヲミテウチタテマツレル。

とあるように、法会そのものの次第を詳しく記している。それに対し、下巻第20話「長谷菩薩戒」では、

コノニ沙弥徳道トイフ者アリ。(略)徳道ガユメニ神アリテ、北ノミネヲサシテイハク、カシコノ土ノシタニ大ナルイハホアリ。アラハシテ此観音ヲ立タテマツレトイフ、トミル。サメテ後ニ堀レバ有リ。弘サ長サヒトシク八尺ナリ。面平カナル事タナ心ノゴ

トシ。ソレニ立タテマツレリ。徳道々明等ガ天平五年ニシルセル観音ノ縁起并ニ雜記等ニ見ヘタリ。

と、寺の縁起に多くの字数を割く。下巻第16話「比叡舍利会」の条は、第四章でふれたごとく、三部構成、すなわち、舍利会を始めた円仁の伝記、昔釈尊が入滅した時に起こった舍利分配をめぐる争い、最後は女性の参拝できる舍利会の紹介、の記事から成り立っている。

『三宝絵』下巻にはこのように、法会の次第、寺の縁起、高僧の伝記、天竺の説話、作品の享受者たる尊子内親王への語り手自身の言葉等々、さまざまな種類の記述が組み合わされている。どの記事をどのように組み合わせるかは、まさに、書き手である源為憲の自由裁量であったことがここに知られよう。

「比叡舍利会」の考察の際に述べたごとく、『三宝絵』の記述には平安中期の法会の実態が反映されている側面がある。本章で取り上げる下巻第24話「孟蘭盆」もまたしかりである。しかし、それですべてが説明できるわけではない。作品の表現は決して、鏡のように、法会の所作や次第のみを写したものではないからである。

『三宝絵』下巻各話の執筆にあたり、為憲はどのような記事をどのように組み合わせているのか。なぜそのような組み方をしたのか。そして『三宝絵』が尊子内親王のために書かれた事実とそれはどう呼応しあっているのか。

本章では、下巻第24話「孟蘭盆」の考察を通じ、作品の理解をさらに深めていきたいと思う。

## 二 下巻第24話「孟蘭盆」

はじめに下巻第24話「孟蘭盆」の全文を示す。

盆供ハ仏ノヲハシマシ、世ヨリハジマレル也。盂蘭盆經ニ云「目連ハジメテ六通ヲエテ父母ヲワタシテヤシナヒ立タル恩ヲムク  
 ヒント思テ、其生ヘレ」タラム所ヲミルニ、ソノ母餓鬼ノ中ニ生テ飢ヤセタルコトカギリナシ。皮ト骨トツラナリタテリ。目連方  
 ナシミナキテ鉢ニ飯ヲモリテユキテ母ニアタフ。左ノ手シテハ飯ヲサツク。右ノ手シテハイサ、カトリテクハムトスルニ、イマダ  
 ロニイラヌニ飯スナハチ火トナリスミトナリヌレバ、クフ事アタハズ。目連クヒカナシビテ仏ニ申。仏ノタマハク、汝ガ母ハ罪ヲ  
 モシ。汝ヒトリタスクベキニアラズ。七月十五日ニモ、チノ味五ノクダ物諸ノムマキクダ物ヲソナヘテ、盆ノ中ニイレテ、十方ノ  
 僧ニ供養セヨ。此日ハモロクノミチヲモトメ位ニイル声聞縁覺十地ノ菩薩、カリニ僧ノ形ニアラハレテミナ来テ飯ヲウク。コレ  
 ラノ自恣ノ僧ヲ供養スレバ、コノヨノ父母モ七世ノ父母モ三途ノ苦ビヲ出ル事得、トノタマフ。目連方母コノ日ニ一劫ノ餓鬼ノク  
 ルシミヲマヌガレヌ。目連又仏ニ申。我母ノマヌガレヌルハ三最〔宝〕ノ力ナリ。モシスエノヨノ御弟子モ若又此事スベシヤト。  
 仏ノ玉ハク、若比丘モ比丘尼モ國王モ王子モ大臣モ宰相モ三公モ百官モヨロツノ民モ、モロクノ孝アラムモノハミナコノ歡喜シ  
 玉フ日僧ノ自恣スル日ニ味ヲト、ノヘテ盆ニ入テモロクノ僧ニ供養セヨ。現世ノ父母ノタメニモセバ、命百年ニシテ病ナク、七世  
 ノ父母ガタメニハ、餓鬼ノクルシビヲハナレテ天ノ樂ビヲウケシメムトコヒネガヘ。孝ヲコナハムモノハ念々ニツネニ思ヒ年々  
 ニ恩ヲムクヒヨトノ玉ヘリ。

コレヨリノチハ天竺ニモ大唐ニモミナ行フラム。我国ノ大ヤケワタクシモアマネクイソグ。心地観經ニ仏ノタマヘルヲミレバ「世  
 人ハ子ニヨリテモロクノツミヲ造ル。三途ニヲチテ、ナカククルシビヲウク。ソノ子ヒジリニアラズ。神通ナケレバ輪廻スラム  
 オモ見ズシテムクユベキ事カタシ。ソノ子後ニ思ヒテ功德ヲツクレバ、大ナル金ノ光アリテ地獄ヲ照ス。光ノ中ニコエ有テソノ父  
 母ニシラシムレバ昔ツクリシ所ノ罪ヲ思出デツ。一念ノ悔ル心ニミナキエウセテ、ヒマモナク受ルクルシビナガクマヌガル、事ヲ

## 自恣の供物

エツトノタマヘリ。

子ヲ思ヒケルオヤノ心ザシ巳ニネムゴロナリキ。ヲヤヲミチビク子ノ心ザシ今日争カオロソカナラム。

抑此日悪ヲツクレバ（高山寺本「安居ヲヘツレバ」）スナハチ自恣ヲオコナフ。堂ノマヘノ庭ヲ私テ寺ノ中ノ僧ヲアツム。臆ノ次ニマカセテ座ヲツラネ、律ノ文ニヨリテコトヲツタヘタリ。此時ニカニシタガヘルモノヲマウケテ座ニミテル僧ニホドコス人アリ。

或ハ柳ノ枝ヲケヅレリ。律ニイハク、比丘ハ楊枝ヲモチキルコトヲユルス。五ノ利益アリトイヘレバ。

或ハ朴皮ウツクハカ干薑ウツクハカ訶梨勒丸等ヲツ、メリ。付法藏經ニ云、薄拘羅昔ノ世ニヒトリノ比丘頭ヲヤムヲミテ、一ノカリロクヲアタヘタリキ。其後九十一劫ヨキ身ニ生テ樂ビヲウケ、コノ身ニ百六十歳ナカキ命ヲエテ病ナシトイヘリ。

或ハ紙墨筆ヲモトメタリ。大集經ニ云、紙墨筆ヲモチテ法師ニホドコシテ經法ヲカキウツサシムレバ智慧ヲウトイヘリ。

或ハ扇ヲハレリ。正法念經ニ云僧ヲミテ扇ヲホドコシテ經法ヲヨミ誦セシムルハ命終リテ風行天ニムマル。香ズキウキ匂来リ吹テヨロコビタノシビナラヒナシトイヘリ。

何レノ物カ人ニアタフルニ果報カロクスクナカラム。ソノナカニ僧ニホドコス功德ハ殊ニ勝タリ。

本話も大きく二つの部分に分けられる。

第一のブロックは『仏説孟蘭盆經』の要約である。目連は、すぐれた神通によって、彼の母が餓鬼に転生したことを知る。しかし、彼ひとりの力では、母を救うことができない。どうすればよいか、と尋ねる目連に対し釈尊は、傍線を付して示したように、自恣の僧に食物を供養すれば現世の父母も七世の父母も救われるとの教えを授ける。こうして、目連の母が救われたことは言うまでもない。釈

尊は重ねて、現世の父母、七世の父母のために盆供を供えるよう説き、以来、七月十五日に盂蘭盆の行事が行われるようになったといふ。

『盂蘭盆経』は短い経典である。後に改めてふれるが、為憲はそれを丁寧に出し、ここに記しているものと認められる。

第二のブロックでは『心地観経』から要文を引用する。『心地観経』は古来、国王、衆生、父母、三宝の四つの恩、いわゆる四恩説を説く経典として著名だが、為憲がここで用いているのは、まさにそれを説く巻三の偈である。傍線を付したように、ここでは、世の中の人々は子のためにもろもろの罪を作ること、ただし、子が親のために功德を積めば、その光が地獄にいる親を照らすことなどが記されている。そして語り手は、波線部にあるような評語、すわなち親が子を、そして「今日」子が親を思う「心ザシ」のねんごろなることを書き加えている。

最後のブロックは、自恣の供物と、経典類に見られるその供物の由来についての記述である。自恣は夏安居の最終日、七月十五日に行われる僧侶たちの集まりを言う。このブロックの冒頭に、東博本は「悪ヲツクレバ」とあるが、かつて小林芳規氏が紹介した高山寺本が記すように「安居ヲヘツレバ」がそこは正しいであろう。<sup>100</sup> 『三宝絵』では、自恣の日に僧に施すとされる供物が具体的に紹介されており、「柳ノ枝」「楊枝」や「朴皮」「干薑カシカ」（干した生姜）「訶梨勒丸」などの薬類、「紙」「墨」「筆」、そして「扇」等の品々が挙げられている。そして、それらの供物を施す功德を説いて、「盂蘭盆」条を締めくくっている。

はじめに述べたように、本話の記事の組み合わせは、書き手の裁量によって選択されたのだと考える。こうした記事が選ばれた背景をなすものは何か。後半の供物の記述から考えてみたい。

### 三 平安時代の盂蘭盆会の供物

現在の盆行事では、精霊棚に位牌と供物を置く供え方が一般的であるが、周知のごとく、平安時代のそれは今と仕方が異なる。天皇や貴族たちは、まず長櫃を用意してその蓋を裏返しにする。そして、盆を櫃の蓋の上に置いて三度、拝礼する。しかるのち、供物とともにその盆を寺に送ったのである。『三宝絵』ではその供物を紹介していたわけだが、そもそも、盂蘭盆の行われる七月十五日にはどんな供物が用いられていたのだろうか。

『延喜式』大膳式には、東寺をはじめとする七つの寺に朝廷の送る供物がまとめて記されている。米や麦、大豆、小豆、胡麻、醬、酢、糟、豉、塩、昆布、海藻、菜類、芥子、瓜、茄子、水葱、蓼、蘭、胡桃、青橘、李、梨、桃、炭、薪といった多くの品物が列挙されているのだが、とりわけ注目されるのは「干薑シヤウカウ」（干した生姜）がここに記される事実である。これは『三宝絵』にある供物と一致する。『延喜式』の規定にどれだけ忠実に送られていたのかは実態がつかみにくい。『三宝絵』の成立した頃までは供物そのものは送られていたと思しい。<sup>三</sup>

公的性格をもつ行事としては、法成寺の盂蘭盆供も挙げられる。

十五日戊申。天晴。参御堂、於阿弥陀堂南廂儲上達部座、同堂南廊於僧座共可饗、事了僧俗入堂、講説畢、以紙帷扇等施諸僧、入夜供養法華、女院還御西院、次人人退出、抑今日食以前講説于蘭盆經云々、依遲参不知其案内云々。（左経記・長元元年（一〇二一）七月十五日条）<sup>四</sup>

見られるように、「紙」「帷」「扇」などが布施として用いられており、「紙」と「扇」が『三宝絵』の供物と一致する。法成寺盂蘭盆会の供物は院政期になると「紙」と「帷」だけになるが、<sup>五</sup> いずれにせよ、食物以外にもこうした種類の品々が実際に用いられたことを示す意味で、「示唆に富む用例と言えよう」。

もちろん、盃蘭盆の行事を行ったのは公ばかりではない。『日本紀略』長徳二年（九九六）七月十五日条には、

十五日癸丑。今日、京畿上下盆供、十分之八九用輕物。（八）

と記されているし、『小右記』寛仁元年（一〇一七）七月十四日条には、

十四日庚戌。（略）今日盆供、料米相違。明日可奉。伝聞卿相盆。今年多闕云々。或以表代米云々。（七）

とあって、「卿相」の盆が今年は多く欠けており、米の代わりに表を用いることもあるようだ。との伝聞を書き留めている。「卿相」とは公卿のことだから、貴族たち自身、盆を送っていたことがここに知られよう。そのことは、『中右記』大治二年（一二二七）七月十四・十五日条の、

十四日壬寅。（略）盆供依例、送日野文六堂也。

十五日癸卯。殿下令参御堂給云々。予有所劣不参也。（八）

という記事からも裏付けられる。宗忠は、十五日には法成寺の盃蘭盆講に参加する一方、十四日には自らが経営した日野の法界寺に盆を送っているのである。

そうした貴族たちの供物は政所で沙汰されていたらしい。

七月十余日にもなりぬれば、世の人の騒ぐままに、盆のこと、年ごろは政所にもものしつるも、離れやしぬらむと、あはれ、亡き人も悲しう思すらむかし、しばしこころみて、齋もせむかしと思ひつづくるに、涙のみ垂り暮らすに、例のごと調じて、文添ひてあり。「亡き人をこそ思し忘れざりけれと、惜しからず悲しきものになむ」と書きて、ものしけり。『蜻蛉日記』中巻、天祿元年（九七〇）七月

七月十余日になりて、客人帰りぬれば、なごりなう、つれづれにて、盆の料など、さまざまに嘆く人々のいきざしを聞くも、あはれにもあり、やすからずもあり。四日、例のごと調じて、政所のおくり文添へてあり。いつまでかうだにと、ものは言はで思ふ。『蜻蛉日記』下巻、天祿三年（九七二）七月 五

道綱母は夫の兼家から毎年供物を送ってもらっていた。それは政所から送られており、送り文も付されていたのである。

こうした供物は、京都周辺の山寺に送られていたわけだが、貴族以外の人々はおそらくその盆を自ら持って行っていたのであろう。

『順集』一七六に

十五日、盗もたせて山寺にまうづる人

今日のためをれる蓮のはをひろみ露をく山に我はきにけり 二〇

みづには『蜻蛉日記』上巻、応和二年（九六二）七月条に

七夕は明日ばかりと思ふ。忌も四十日ばかりになりたり。日ごろなやましうて、咳などいたうせらるるを、ものけにやあらむ加持もころみむ、せばころのわりなく暑きころなるを、例もものする山寺へ登る。十五六日になりぬれば、盆などするほどになりけり。見れば、あやしきやまに、担ひ、いただき、なす、きり、かき、つ、集まるを、もつともに見て、あはれがりも笑ひもす。さて、こちもことなることなくて、忌も過ぎぬれば、京に出でぬ。

と見えている。

『三宝絵』の「孟蘭盆」条には、『心地観経』の引用の直前で「我国ノ大ヤケワタクシモアマネクイソグ」と記されていた。その記述は、ここに見てきた、身分の相違を越え広く行われていた孟蘭盆会の実態をふまえての記述であつたと位置付けられる。また、先掲『蜻蛉日記』応和二年七月条に言う、供物を「さまさまにいそぎつつ」という記述、特に「さまさまに」という表現は、『三宝絵』と同時代、十世紀後半を生きた人の証言として貴重である。為憲が幾多の供物とその由来を紹介した背景には、「さまさま」な供物が現実用いられていた状況があつたと考えてよい。

ところで『孟蘭盆経』の文脈をたどるかぎり、孟蘭盆は僧侶たちの自恣の行事を前提としている。『三宝絵』もまた「自恣」の供物として紙や扇などを挙げていた。平安中期、自恣の日の供物としてはどのような実態があつたのか。『平安遺文』には夏安居に関するいくつかの資料があるが、ここでは一例のみひく。

一、停止安居講師調鉢送供所司事

右停止之旨、亦如前条、但一夏講演之旨、為鎮護国家・成熟年穀也、事須講文釈義、尽卷頭理者也、而近代講師只思階業之

仮名、不存教理之美義、禱請之無効、譴責而有餘、今須已被充足之僧、一向習字三經文義、迎節之日、登高之朝、開題釈文、必窮貝葉之軸、解義入理、不失貫花之心、外絶攀縁、内伏散乱、祈求年穀、誓護国家、凡致秋稼之如雲、須憑夏講之披霧、既停世俗之美、盖顯勝義之功、二誦若双亡、九旬其何用。(天祿元年(九七〇)七月十六日「天台座主良源起請」(二))

これは、ときの天台座主良源が天祿元年(九七〇)に布告した二十六箇条の制式である。その中に「停止安居講師調鉢送供所司事」という一条がある。すなわち、叡山で一夏のあいだ安居を行う趣旨は鎮護国家や年穀の豊かなることを願うことにあり、そのためにこそ僧侶は修養を積む。だが、そこでの供物が世俗の美に流れる傾向がある。それでは何のためにこの夏の九十日間を費やす意義があるうか、と良源は述べているのである。ここからは、自恣の日の供物としても、さまざまな物のやりとりが行われていた様子が十分伺えよう。

為憲は勸学会を通して叡山の僧侶とは交流があつたから、あるいはこうした叡山での自恣の行事が彼の念頭にはあつたのかもしれない。孟蘭盆の行事としても、また自恣のそれとしても、七月十五日はさまざまな供物のやりとりが行われていた。『三宝絵』の記述はそうした実態をふまえるものであつたと言えよう。

#### 四 孟蘭盆は「親のため」

先に見たように、本話の前半には『孟蘭盆経』と『心地観経』とが引用されていた。これらの記事が書き加えられた背景はどのように位置付けられるであろうか。

『三宝絵』下巻には多くの法会が描かれている。しかし、それらのすべてで、法会の所依する経典を引用しているわけではない。事

実 本話では、『孟蘭盆経』とともに『心地観経』が組み合わされている。単に孟蘭盆の起源を紹介するだけなら『心地観経』までは必要ないはずである。為憲はなぜそこに、二つの経典を引用したのだろうか。

当面の問題に示唆を与えてくれる資料が『中外抄』下巻第21条に見出せる。

御盆拜事。左府令申給云、「盆拜ハ何箇度哉。某、一日ハ三度合掌シテ拜候也」。仰云、「我、康和四年七月十四日、始供御盆。拜二ケ度□□□、合掌否、慥不覚」。左府令申給云、「勘江次第、拜二度也。合掌」。但天子之礼敷。仰云、「若准拜陵者、再拜兩段。若准拜三宝者二度也。此条如何」と被仰予。申云、「仰旨、兩方已有其謂。但可拜陵者、先向彼陵方可拜。令召向盆拜、是可准三寶礼。又二度有何事哉。孟蘭盆ハ為親也。拜人ハ二度也。仍何事哉。」<sup>(二)</sup>

このとき、藤原忠実とその子頼長の間で、盆を拜する回数はいったい何度が正しいのが話題となった。一回なのか、三回なのか。そこで忠実は、どちらが正しいか『中外抄』の筆録者である中原師元に尋ね、師元はそのどちらにも謂れはあると答えた。注目されるのは、それは二回でもいいのではないかとする理由である。網掛けの本文で示した箇所、師元は、「孟蘭盆は親の為」に行うのであるし、しかも「人を拜するは二度」なのだから、盆を拜する回数が二回でも問題はないのではないかと答えているのである。師元は、盆を亡き人の憑りしろと考えていると思しい。

そのことをさらに裏付ける記事が、忠実の日記『殿暦』康和五年（一一〇三）七月十四日条に存する。

十四日（辛卯）天晴。北政所御渡京極殿、予参御共。今日依日次宜拜盆。予衣冠、於簾中拜之。先大殿（師実）次一条殿（師通）各拜二度。盆具居延（筵カ）職事・非職着束帯雜役、大殿御盆送宇治、一条殿御盆送木幡也。行事盛家、五位家司、職司（事）等

着束帯雜役、又非職、諸大夫等同之。

(111) 其儀、垂簾、其中に敷置一枚、予座南面、敷長筵。其上立長櫃、其ふた乎かへいて、其上置盆。長櫃各四、合八也。拝了各送了。

とりわけ注意されるのは、彼が、まず祖父師実の盆を二回、次いで父、師通の盆を二回ずつ拝したとする記述である。しかるのち彼は、師実の盆は宇治へ、師通の盆は木幡へ送っている。

柳田国男は「先祖の話」の中で、孟蘭盆では個々の人格を消失した祖霊を拝む、と述べていた。<sup>(二四)</sup> 平安期にあつても、そうした考え方があつた可能性はなくはない。だが、平安期の資料を通覧するとき、孟蘭盆ではある特定の個人を念頭に置いてその行事を行う、あるいは孟蘭盆の起源となつた目連の説話のある特定の人物と関連づけながら述べる、といった資料が圧倒的に多いのである。まず、公の行事においてすでにそうした形跡がある。

十四日甲辰。主上(宇多)奉為先帝(光孝)備孟蘭盆八十具、或送御願寺、或送西塔院、或送華山寺等。(扶桑略記・寛平元年(八八九)七月十四日条<sup>(二五)</sup>)

為見御盆事、檢村上御日記、去天曆八年(正月四日、母后(穩子)崩)七月十四日備御盆八十口、被送醍醐法性兩寺、各四十口云云。(村上天皇御記・天曆八年(九五四)七月十四日条『左経記』長元元年六月二十二日条所引)

十五日丁巳。大内(後一条)御盆從内藏寮送円教寺。院御盆不召御前。余又不拜。依有葦氣。(御堂関白記・長和五年(一〇一

六) 七月十五日条)

次藏人仰出納令成送文、送於先皇御願寺、当寺(時カ)〔四十口送田室寺、四十口送法成寺阿弥陀堂〕是承保例也。可隨時。(江家次第・卷八) (二六)

『扶桑略記』では宇多天皇が、父光孝のために御願寺(『大日本史料』では仁和寺と考証されている)に盆を送ったとある。興味深いことに『村上天皇御記』逸文では醍醐寺と法性寺、『御堂関白記』では円教寺、『江家次第』では円宗寺ならびに法成寺と、天皇の御世(ことに盆を送る寺には変遷がある。そのことは『江家次第』の記す「送於先皇御願寺」という記述、あるいはその最後に見える「可隨時」という一節にも端的に表現されていると言えよう。

このように、公の行う盂蘭盆の行事にあつては、先の天皇が念頭に置かれていたと推測される。忠実が今は亡き祖父や父の盆を拝したというのも、彼だけの特例であつたとは考えられない。

公的な行事ならずとも、亡くなった人の盆供料として土地を施入したり、供物を用意したりといった用例としては、天慶三年(九四〇)四月五日付「源敏施入状案」(『平安遺文』〇二四九・百卷本東大寺文書四十五)、あるいは『東山往来』上巻の、

盆供三箇前事

献上員二口(飯代米一口、雑菜一口、菓子一口) 二前(先考先妣御料) 一前(乳母料)

右件盆供、須准公家之作法。弁百種之蔬食也。而任不堪之刀。聊捧微少之供耳。(二七)

といった記事を挙げる事ができる。そして、『三玉絵』により近い時代の例としても、『蜻蛉日記』や『枕草子』に次のような記述を見る。

道綱母が兼家に供物を沙汰してもらっていたことは先に述べた。しかし、今年はそれが七月十日すぎになっても送られてこない。

七月十余日にもなりぬれば、世の人の騒ぐままに、盆のこと、年ごろは政所にもものしつるも、離れやしぬらむと、あはれ、亡き人も悲しう思すらむかし、しばしこころみて、斎もせむかしと思ひつづくるに、涙のみ垂り暮らすに、例のごと調じて、文添ひてあり。「亡き人をこそ思し忘れざりけれと、惜しからで悲しきものになむ」と書きて、ものしけり。『蜻蛉日記』中巻、天禄元年（九

七〇）七月

道綱母が抱いた思いは「亡き人も悲しう思すらむかし」と表現される。先行の注釈書がすでに指摘するように、この「亡き人」は『蜻蛉日記』上巻にその死が描かれる作者の母に比定される。兼家から供物が送られてこないことは、とりもなおさず「亡き」母の悲しみでもあったのである。

次の『枕草子』は、父親を船から波に突き落として殺した男が、その父のために盆をたてまつり、その男の様子を見た道命阿闍梨が歌を詠むといった話である。

右衛門尉なりける者の、えせなる男親を持たりて、人の見るに面伏せなりと、苦しう思ひけるが、伊予国よりのぼるとて、波に落し入れけるを、「人の心ばかりあさましかりける事なし」とあさましがるほどに、七月十五日、盆奉るとていそぐを見たまひて、

道命阿闍梨

わたつ海に親おし入れてこのぬしの盆を見るぞあはれなりける

とよみたまひけむこそ、をかしけれ。『枕草子』二八七段 二八

盃蘭盆は本来なら、逆さ釣りのそれと形容される地獄の苦しみ（倒懸の苦）から親を救うものと言われる。道命の歌は、盃蘭盆の趣旨とは逆に、この男が親を波に突き落として盆の準備をしていることを皮肉ったものである。

最後に目連説話の受容という意味で興味深い『源氏物語』鈴虫巻の用例を引く。

（出家し、母六条御息所を焼く地獄の業火を冷ましたいという秋好中宮の願い出に対し、源氏は）げにさも思しぬべきこと、とあはれに見たてまつりたまうて、<sup>覽</sup>「その炎なむ、誰ものがるましきこと知りながら、朝露のかかれるほどは思ひ棄てはべらぬになむ。目連が、仏に近き聖の身にてたちまちに救ひけむ例にも、え継がせたまはざらむものから、玉の簪棄てさせたまはんも、この世には恨み残るやうなるわざなり。やうやうさる御心ざしをしめたまひて、かの御煙はるくべきことせさせたまへ。しか思ひたまふることはべりながら、もの騒がしきやうに、静かなる本意もなきやうなるありさまに、明け暮らしはべりつつ、みづからの勤めにそへて、いま静かにも思ひたまふるも、げにこそ心幼きことなれ」など、世の中の内なべてはかなく厭ひ棄てまほしきことを聞こえかはしたまへど、なほやつしにくき御身のありさまどもなり。二九

このとき、秋好中宮は、母の六条御息所が怨霊となつてこの世にとどまつている噂を聞く。そこで、彼女は、自ら出家し、母を地獄の業火から救いあげたい、と源氏に願ひ出るが、源氏は「目連が、仏に近き聖の身にてたちまちに救ひけむ例にも、え継がせたまはざらむものから」と言つてそれを許さない。目連は聖だったからこそ母を救い得たのであつて、われわれが出家をしてもその真似をでき

るわけではなく、かえって現世に執着を残すことになる、と源氏は言うのである。目連の説話をふまえた会話のやりとりが、亡き母六条御息所という特定の人物を念頭に置きつつなされている点に注意したい。

まとめれば、孟蘭盆の行事は、ある特定の個人、とくに亡くなった親のためにこそするもの、という觀念の広がりがあるところにあったというのではないか。そうであればこそ、『源氏物語』でも、亡母六条御息所のこと話が話題になったとき、目連が母を救った説話が物語の文脈に織りこまれることにもなったと考える。

とするならば、本章で取り上げる『三宝絵』下巻「孟蘭盆」条を考えると、作品成立時、尊子内親王の父と母が存命していたかどうか当然、問題となる。

父の冷泉院は存命しており、どころか娘の尊子よりも長生きをする。しかし、前章で述べたことごとく、母の藤原懷子は実はずに世を去っていた。説話中の人物、目連尊者と同じく、尊子は母を亡くしていたのである。

## 五 『孟蘭盆経』と『心地観経』

前節まで述べてきたように、そもそも孟蘭盆の行事は、亡くなった自らの親というある特定の人物のために営まれる性格を色濃くもつていた。一方で、第五章で詳しく見たように、『三宝絵』という作品自体にも孝養を重視する傾向がある。これら、作品の内外にある事実にあつて当初の問題意識に立ち戻るとき、為憲がなぜ『孟蘭盆経』を長文にわたり引用したのか、さらにはなぜ『心地観経』までがそこに引かれたのか、その理由がようやく見えてくるであろう。「孟蘭盆」条の記述にあたり語り手は、母懷子の恩を説き、その恩に報いるべきことを暗に訴えようとしているのではないか。

『三宝絵』本文の形成にもつとも与っている『孟蘭盆経』引用の仕方をここで確かめておきたい。以下に『孟蘭盆経』の全文を示す。

網をかけた部分が『三宝絵』と表現の重なる部分である。

仏説孟蘭盆經

西晋月氏三藏竺法護訳

聞如是。一時仏在舍衛國祇樹給孤獨園。大目乾連始得六通。欲度父母報乳哺之恩。即以道眼觀視世間。見其亡母生餓鬼中。不見飲食皮骨連立。目連悲哀。即鉢盛飯往餉其母。母得鉢飯。便以左手障飯右手搏飯食未入口化成火炭。遂不得食。目連大叫悲号啼泣。馳還白仏。具陳如此。仏言。汝母罪根深結。非汝一人力所奈何。汝雖孝順聲動天地。天神地神邪魔外道。道士四天王神。亦不能奈何。當須十方衆僧威神之方。乃得解脫。吾今當為汝說救濟之法。令一切難皆離憂苦罪障消除。仏告目連。十方衆僧於七月十五日僧自恣時。當為七世父母。及現在父母厄難中者。具飯百味五果汲灌盆器。香油錠燭床敷臥具。尽世甘美以著盆中。供養十方大德衆僧。當此之日。一切聖衆或在山間禪定。或得四道果。或樹下經行。或六通自在教化聲聞緣覺。或十地菩薩大人權現比丘。在大衆中皆同一心受鉢和羅飯。具清淨戒聖衆之道其德汪洋。其有供養此等自恣僧者。現在父母七世父母六種親屬。得出三途之苦。応時解脫衣食自然。若復有人父母現在者福樂百年。若已亡七世父母生天。自在化生入天華光。受無量快樂時仏勅十方衆僧。皆先為施主家呪願。七世父母。行禪定意然後受食。初受盆時。先安在仏塔前。衆僧呪願竟。便自受食。爾時目連比丘及此大会大菩薩衆。皆大歡喜。而目連悲啼泣声杌然除滅。是時目連其母。即於是日得脱一劫餓鬼之苦。爾時目連復白仏言。弟子所生父母。得蒙三宝功德之力。衆僧威神之力故。若未來世一切仏弟子。行孝順者亦必奉此孟蘭盆。救度現在父母乃至七世父母。為可爾不。仏言。大善快問。我正欲說。汝今復問。善男子。若有比丘比丘尼。國王太子王子大臣宰相。三公百官万民庶人。行孝慈者。皆応為所生現在父母。過去七世父母。於七月十五日。仏歡喜日。僧自恣日。以百味飲食安孟蘭盆中。施十方自恣僧。乞願便使現在父母壽命百年無病。無一切苦惱之患。乃至七世父母離餓鬼苦。得生天人中福樂無極。仏告諸善男子善女人是仏弟子修孝順者。応念念中常憶父母供養乃至七世父母。年年

七月十五日。常以孝順慈憶所生父母。乃至七世父母為作盂蘭盆施仏及僧。以報父母長養慈愛之恩。若一切仏弟子。应当奉持是法。爾時目連比丘。四輩弟子。聞仏所説歡喜奉行。

仏説盂蘭盆經 〇

為憲がいかに丁寧はこの經典を要約しているかは、右に示した通りである。見逃してならないのは傍線を付した二箇所 すなわち、自恣の僧を供養すれば父母を三途の苦しみから救うことができるという一節、ならびに、僧侶を供養すれば現在の父母は百年病なく、七世の父母は餓鬼の苦しみから解き放つことができるという一節が『三宝絵』に引用されている点である。報恩を主題とする經典の文脈を、為憲は的確に把握し、その要諦をまとめあげているのである。

一方の『心地観経』引用の仕方はどうか。

世人為子造諸罪	墮在三塗長受苦	男女非聖無神通	不見輪迴難可報	哀哉世人無聖力	不能拔濟於慈母
以是因縁汝当知	勤修福利諸功德	以其男女追勝福	有大金光照地獄	光中演説深妙音	開悟父母令發意
憶昔所生常造罪	一念悔心悉除滅	口称南無三世仏	得脱無暇苦難身	往生人天長受樂	見仏聞法当成仏 〇〇

網掛け部分が『三宝絵』と重なる箇所である。傍線を付した、世人は子のためにもろもろの罪をつくるという偈文や、功德を積めばその光は地獄を照らすという箇所などは、僧を供養すれば父母を苦しみから救えるとする『盂蘭盆経』の一節を抜き出した態度と相呼応する。『心地観経』の引用は、先の目連説話の主題が親への報恩にあることを示す文言として、言い換えれば、目連説話の読みの方向をまさに確定する文言として位置付けられるであろう。亡母追善という必然性をもって、『心地観経』の偈文は、『盂蘭盆経』とつがわ

れているのである。(二)

## 六 おわりに——今後の展望——

『孟蘭盆経』『心地観経』からの引用に続けて、為憲は種々の供物を紹介する。そして、本話を次のように締めくくる。

何レノ物カ人ニアタフルニ果報カロクスクナカラム。ソノナカニ僧ニホドコス功德ハ殊ニ勝タリ。

ここに言う功德は、本話の文脈で言えば、けつきよく親を救うことにつながる。本話は三つのブロックからなるが、すべて、母への報恩のすすめと、そのための方法(僧への布施)の具体的提示という糸で緊密に結ばれているのである。僧侶への供物がこうしてさまざまに紹介された理由は、尊子の亡き母、懐子の存在を抜きにして考えることはできない。個々の記述はやはりそれぞれの必然性をもつて為憲の手で選択されているのである。

『三宝絵』を単なる資料集とするのは、作品とまともに取り組んでこなかった研究者の怠慢以外の何物でもない。本作が尊子内親王のために書かれたことがはっきりと序文に明記され、事実、作中に実にさまざまな記述が選択され、組み合わされているからには、それら個々の記述の意味を考えずして、作品を理解することなどできるのだろうか。本書が尊子内親王という女性に向かって書かれた一回的な作品であったことを忘れてはなるまい。

ただし、そうやって個々の考察を重ねることは、同時に、平安時代の文化という一つの大きな世界を垣間見せてくれる窓を開くことにつながると思われる。第一章や第四章でも述べたように、『三宝絵』をめぐることは、本生譚の受容史、当時の法会の実態、国語学の分野

での研究の蓄積、大和絵の問題、文人貴族と仏教との関わり等、多角的な視野からの考察が必要であるし、作品それ自身、多様な関心にこたえてくれるだけの豊富な情報量をもっている。『三宝絵』という作品は、学際的議論の可能性に富んだ、実に魅力的な作品なのである。

本博士論文では、尊子内親王という女性に注目すること、『三宝絵』の世界を垣間見えてきた。しかし、『三宝絵』という作品には、まだまだ解き明かしていない謎と魅力が手付かずのまま眠っている。今後も作品世界のより一層の闡明につとめていきたいと思う。

(一) 『三宝絵』本文(東博本)の引用は新日本古典文学大系(岩波書店)に、他の諸本の引用は『諸本対照三宝絵集成』(笠間書院、昭55)による。なお、『三宝絵』を含め、諸資料の引用にあたっては、異体字等は原則として通行の字体に改め、私に句読点を施した。

(二) 『高山寺蔵 三宝絵』詞章遺文『鎌倉時代語研究』1、昭53・3。片仮名宣命体である高山寺本について、小林氏は、東博本より古い可能性があることを指摘する。考察にあたっては原則として東博本を用いるが、古態の本文をもつとされる高山寺本は適宜参照したい。

(三) 『西宮記』巻四に「十四日、御盆供、内蔵寮進料米請奏(蔵人奏下上卿)、内蔵寮弁備(四十口、供所八十口云々、有解文、寮有穢者、於他所弁備 所雑色(若衆) 運置御前(南三三間 垂御簾(或不垂) 長櫃四合、上置蓋、以盆居上、御拝了(三段) 撤之(送先皇御願寺) 此外七箇寺料、於大膳調備、差大舍人送(弁史催之、東西寺、佐比、八坂、野寺、出雲、聖神、等寺催之)」とある(引用は新訂増補故実叢書による。割注はへゝ内に示した)。また、長保二年(一〇〇〇)十二月二十九日付「東寺造寺年終帳」

『大日本史料』第二篇之第四)に、『延喜式』雅楽寮・弾正式の規定通り、朝廷から、雅楽寮の樂人や弾正台の官人、檢非違使などが東寺に派遣されていたことが記されている。

なお、孟蘭盆会に関する史料と、歴史研究の立場からの個々の史料の位置付けに関しては、古瀬奈津子氏「孟蘭盆会について——撰関期・院政期を中心に——」(『中世の社会と武力』吉川弘文館、平6)参照。

④『左経記』の引用は増補史料大成(臨川書店)による。付言すれば、法成寺阿弥陀堂の孟蘭盆講で帷・紙・扇を施したことが『左経記』長元七年七月十五日条に、絹を施したことが『栄花物語』卷十七「おむがく」にそれぞれ記されている。

⑤『中右記』天仁元年(一一〇八)七月十五日条に「十五日、午時許相具宗成参殿下、未時許令参法成寺孟蘭盆講給(略)頭密行法共了後、給帷紙於衆僧(諸大夫取之分給)申酉時許事了人々退帰、『長秋記』保延元年(一一三五)七月十五日条に「十五日丙戌、晴、依孟蘭盆、上皇御幸法勝寺。下官着直衣追参。供養法権少僧都覺基。事了布施僧綱破物紙、凡僧帷紙、上達部殿上人取之」とある(引用はともに増補史料大成による)。

⑥引用は新訂増補国史大系による。

⑦引用は大日本古記録(山岩波書店)による。

⑧引用は増補史料大成による。

⑨引用は新編日本古典文学全集(小学館)による。

⑩引用は新編国歌大観(角川書店)による。

⑪『平安遺文』三〇三

⑫『中外抄』の引用は新日本古典文学大系による。

(三) 引用は大日本古記録による。

(四) 『定本柳田国男集』第十卷(築摩書房、昭37、初出昭20)

(五) 引用は新訂増補国史大系による。

(六) 引用は新訂増補故実叢書による。

(七) 『統群書類従』第十三輯下1079頁

(八) 引用は新編日本古典文学全集による。

(九) 引用は新編日本古典文学全集による。

(一〇) 『大正新脩大藏経』十六卷779頁 a

(一一) 『大正新脩大藏経』第二卷302頁 b

(一二) 補足すれば、今は亡き父母への報恩を説く文脈で『心地観経』のこの箇所が用いられることは、はやく『東大寺諷誦文稿』に「我等ヲ撫育したまひし親の魂は、今、何所にか在す。聖ならねば、在す所を知らず。薄うすを解とぎ、甘きを推し、頭より踵に至るまで摩でたまひし恩は、丘山よりも重く、澤は江海よりも深し。身を屈め骨髄を砕くとも何ぞ酬い奉らむ。父母の恩は世間の財を以テハ酬いたまはまはる可からず。出世間の財ヲ以て己ソ奉酬ラメ。故、我等は懺悔の行を修て、出世間の財を送り奉ム」という先例がある。第五章でもふれた『心地観経』に説く四恩説の広汎な受容は、平安時代の仏教史を考える上で一つの重要な鍵である。

第二部

『今昔物語集』

の研究



## 第二部 『今昔物語集』の研究

### 第一章 「悪行」篇の世界

#### ——『今昔物語集』卷二十九のために——

##### 一 『今昔物語集』における〈悪行〉

『今昔物語集』（以下『今昔』と略す）において、〈悪行〉とは何か。

「悪行」という語彙は、『今昔』では卷六・九四一・十三・十三三三・十四四〇・十五四六・十七七四・二十二二・二十五一・二十五二話に見える。佐原作美氏はこれを「海賊行為・強盗・殺人・戦闘・三宝不信・殺生・嫉妬・処刑それに合戦時の大量殺戮や放火」<sup>(一)</sup>と整理するが、端的に言えば〈悪行〉とは仏の戒めを破る行為である。例えば、玄奘三蔵を突伽天神の生け贄にしようとした群賊の「悪行」は、玄奘によつて「殺盗ノ業ハ無間ノ苦ヲ可受シ」<sup>(二)</sup>と戒められている（卷六六）。他の用例も概ね仏法部に傾斜し、〈悪行〉は反仏法的行為を意味することが多い。

本作における〈悪行〉には謀叛や犯罪行為という側面もある。朝廷に叛旗をひるがえした平将門の〈悪行〉譚（卷二十五一）では、地獄で苦しむ将門の告白が話末に記されており、その「悪行」は仏教的価値観から批判的に描かれる。だが、将門の行為は、「新皇」を名乗るといふ〈公公〉への謀叛であり、「公家ノ恥ヲ助ケム」とした平貞盛らに鎮圧されるのである。この意味では「悪行」は反〈公公〉的

行為と言えぬ。

『今昔』における〈悪行〉は、第一義には反仏法であり、反〈公〉の側面を併せ持つ行為であった、とひとまず規定できよう。

『今昔』巻二十九「悪行」篇は、人間の〈悪行〉を描く二十九話（第1〜30話、第16話は表題のみ存し、説話本文を欠く）と、動物の説話を集めた十話（第31〜40話）の計二十九話からなる。各々の説話には、プロットの一要素として、窃盗・強盗・殺人・凌辱・人身売買・公文書偽造・動物の殺生などの行為が描かれ、ここで規定した意味での〈悪行〉が本巻の基調をなす。しかし、その作品世界は、ここに規定した〈悪行〉＝反仏法／反〈公〉の枠内に収まるであろうか。否である。

ここで『今昔』研究の現況にふれることになる。『今昔』の編纂に枠組みを与え、かつ個々の表現を生み出す力となったのは、仏法と（論者により呼称は異なるが）天皇を中心とする〈公〉中心主義という二つの認識体系であるとされる。<sup>①</sup>しかし、そうした秩序観でまがりなりにも説明できるのは実は巻二十五までであって、「靈鬼」や笑い、恋愛などを描く巻二十六以降の巻々は、仏法や〈公〉との関わりを見出しにくい。後に述べるように、「悪行」篇においても、仏法や〈公〉的な価値観に裏付けられた表現と、必ずしもその価値観をもってはかれない要素が混在する。「悪行」篇を含めたこれらの巻々は、作品の中でどのような役割を担うか明確でなく、『今昔』研究の難問の一つとなっているのである。

〈悪行〉という人間存在の根本にも関わる標題を掲げた『今昔』巻二十九には、実にさまざまな人物や動物が登場する。そもそもここに登場する群像を語り手はどのように見つけているのか。その際、『今昔』の秩序観の根底をなす仏法と〈公〉中心主義は、「悪行」篇においてどのような位置を占めているのか。本章は、まずこのように問いを立てるところから出発し、「悪行」篇がいかなる説話世界を織り成そうとしているかを考察するものである。<sup>②</sup>

「悪行」篇の世界を俯瞰すべく、一つの説話を採り上げる。

裕福な女を妻にもらいうけた、一人の男がいた。妻に親はいなかったが、家の豊かき、妻の美しき、いずれも申し分ない。途絶えることなく通ううちに、妻は妊娠。出産のとき万一のことがありはしないか、などと心配しながら、男が妻の傍で寝そべっていたある日のことである。突然、思いよらぬ方の障子が開いた。見やれば、紅の衣に蘇芳染の水干を重ねた袖口がさしのぞいている。

「此ハ何カニ、誰ガ来ルゾ」ト、思ヒ□テ有ルニ、差臨タル顔ヲ見レバ、髪ヲバ後様ニ結テ烏帽子モセヌ者ノ、落躰ト云フ舞ノ様ニテ有レバ、奇異ク怖シク思ヒテ、「此ハ昼盗人ノ入ニタルニコソ有ケレ」ト思テ、枕上ナル大刀ヲ取ルマヽニ、(略)

烏帽子を被っていないというだけでも尋常ならざる男が入ってきたのである。この男の風体に今少しこだわれば、「落躰」とは舞樂の一つ。口から四本の大牙の出た、暗青色の面をつける。『教訓抄』巻第五「納蘇利」には「落躰」の面をつけた男を「金青鬼」（紺青色をした鬼）と呼ぶ例がある。<sup>五</sup>

「昼盗人」はよく判らないようだが、「昼強盗」を論じた歴史学者の笠松宏至氏は「白昼堂々とやってきて、たくさんのものを一度に持っていつてしまふ」「リニヒヒ」ではなくて公然としたところに特徴がある。<sup>六</sup> 盗人像を提示している。「落躰」に似たこの男の、張りつめたなかにも漂うある種の落ち着きは、あるいは「昼盗人」という言葉に盛られていたかもしれない。なぜなら、男はこの屋敷の主、つまり妻の父であったからである。

父はさめざめと涙を流し始めた。世間ではこの娘に親はいないことになっているが、いずれは判ることだからこうして会いにきたのだ、と父は男に語った。そして、

此ル者ノ娘也ケリトテ、思シ食シ疎ミテ、若シ去カセ給ヒヌルナラバ、世ノ中ニ生廻テ御マサムズル者トナ思シ不食ソ。必ズ恨ミ奉リナムトス。其レニ、若シ此ク申スニ付テ、御志不替ズシテ御マサバ、御身一ツハ楽クテ御マシナム。

と、娘と添い遂げるよう、男に釘をさしたのである。父は蔵の鍵と近江国の土地の証文を男に預け、

今ヨリハ見エ不奉候マジ。若シ去セ給ヒナム時ニゾ、必ズ見エ奉リ候ハムズル。

と言ひ残して、去っていった。

妻がいとしく、何より自分の命がいとしい男は、妻と一生添い遂げる決心をする。打算は男の命を救ったようである。ある日の夕暮れ近く、己の過去を父が自ら綴った長い手紙を、男は受け取った。曰く、自分は人に欺かれて盗賊の一味に加わっていたこと、官憲に捕らえられたが何とか逃げおせたこと、そのような恥をかかされて以来は死んだ者と世間に思わせていること、ただし財産はあるので娘の夫になつてくれる人物にそれを差し上げるつもりでいたこと、など。

その後、男は蔵の物や近江の土地を沙汰して「楽シク」暮らしたという(巻二十九4)。

今一度、問う。この話は、先に規定した「悪行」の一語でわりきれぬだろうか。

第1〜23話は「盗人」のモチーフを連鎖することで編纂されている。本話が「悪行」篇に収められた契機は、編纂行為の視点から読めば、父が盗賊の一味に加わった一要素に求められるよう。しかし、この説話における父の「悪行」には、次のような含みもまた読み

取れる。父の素性を知る手掛かりは彼自身の手紙のみである。だが、父の「あわれな背景」<sup>⑤</sup>は手紙の行間から察せられるものの、彼の正体に関する確かな情報は存外書かれていない。父が本当の盗賊ではないという証拠は、彼の言葉のほかにはどこにもないのである。そして、そういう不確かさとは対照的に、父が男の生殺与奪の権を握り、男には見えない「闇」の世界から見張っていることはほとんど確実なのである。その「不気味さ」と、それ故の「この物語のぞっとするような味わい」は、おそらく本話の「悪行」に含蓄されているとみてよい。

しかし、男は全く実害に逢っていない。少々訳ありの妻であったとはいえ、男の立場からすれば、これは致富譚である。また本話では、父が盗賊の一味となったこと、あるいは父が男を脅したことそのものがプロットの中核を占めていたわけではない。娘の幸せのためには殺人すら辞さないという父の張りつめた情愛が「闇」の世界の「不気味さ」と縊りあわされ語られるところにこそ、物語の機微は穿たれよう。もとより、「反仏法や反〈公〉」という「悪行」を描いた話などではないのである。

説話集において、表現行為は、個々の説話に意味を表現しつつ、編纂行為に奉仕する。<sup>⑥</sup>本巻にひきつけて言えば、「悪行」はプロットの一要素として各説話に表現され、それらの要素が連鎖されることにより、「悪行」篇の編纂が実現されている。

だが、表現行為は編纂行為に奉仕するばかりではない。右の説話に見られるように、「悪行」篇に収められた話はそれぞれの主題を強烈に発散させている。その中には、まさしく「悪行」の物語として読める説話（後にふれる貞盛の説話など）も少なくはない。しかし、先の説話などは、男に対する父の脅しが情愛や「闇」といった要素と表裏相合わさっていた意味で、また致富譚という「悪行」と関わりのない結末を迎えていた意味で、反仏法や反〈公〉という枠内に収斂してはいないのである。

付言すれば、この前話が名高い女盗人の説話である（巻二十九）。仄明かりに浮かぶ白く美しい面影を残して、赤鬚の男を、そしてわれわれ読み手をも永遠に置き去りにしていった女盗人の物語を、「悪行」の一語でわりきることなどできるだろうか。そのような枠には到底収まらない世界がそこには開かれていたはずである。<sup>⑦</sup>

もう一つ、本話から考察すべきことがある。語り手は「悪行」篇の登場人物をどのような目で見ていたのか、という点である。『今昔』には「悪行」篇以外にも多くの「悪行」が描かれ、当然のことながら、それらの「悪行」はなすべからざる行為として語り手に戒められている。にもかかわらず、「悪行」なすべからずという原則を裏切るかのような表現にも、われわれは出会う（巻五三・九三・十一・二十四・二十六・二十五）。なかでも際立つのは、仏敵物部守屋を滅ぼした聖徳太子への、語り手の弁護である。

太子定テ人ヲ殺サムトニハ非ジ。遙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。（十一）  
21)

聖徳太子は『今昔』にとつてもっとも重要な人物の一人と認められる。本朝仏法部の劈頭を飾る太子の存在を通して「仏法と（公）がリンクされたこと」<sup>(二〇)</sup>が作中に示されるからである。それ故、語り手は太子に対し、出典『三寶蔵』に見えない叙上の弁護を施す。仏法弘通の方便として守屋誅殺の動機を共有し、語り手は太子の「悪行」を正当化するのである。

「悪行」篇にこのような弁護は見られない。「悪行」を犯す点では同じであっても、太子と「悪行」篇の登場人物とは語り手の扱いが違う。「悪行」に至る動機が語り手に共有されないのである。例えば、先の第4話には父の長文の手紙が載せられている。手紙を信じるかぎり、父の「悪行」がほとんど不可抗力であったことは明らかである。父が男を脅したのも娘へのいとしさゆえである。しかし、「悪行」に至った父の動機は共有されない。語り手は話末に「然ルニテモ、少シ棲徳キ妻也カシ」と述べるのみである。

加害者はおろか、被害者にすら語り手が寄りそうことは少ない。例えば、道のほとりの死人（実は大盗賊の袴垂）に不用意に近づいたために殺された男の説話（第19話）。袴垂が弁護されないことは無論だが、注意したいのは殺された男への評語である。

此ル者ハ、少ノ隙モ有レバ、此ル事ヲ為ル也。其レヲ不知テ、近ク打寄テ、手便ニ有ラムニハ、当ニ不取付又様ハ有ナムヤ。

『今昔』の説話世界において生き抜くためのもつとも基本的な条件は、「思量リ」（情況判断力ないし洞察力）である。（二）「思量リ」なき故に〈悪行〉の被害に逢つた者は、語り手に冷たく遇されて顧みられることがない。

語り手は彼らの〈悪行〉に至る動機を共有しない。また、被害者に同情することも少ない。太子への寄り添いとは全く対照的に、「悪行」篇の登場人物と語り手の間には一種の心理的距離が看取されるのである。

かかる両者の距離は「悪行」篇の世界にどのように関わっているのだろうか。こうした問題意識をふまえつつ、仏法、〈公〉と「悪行」篇の関わりを以下二節にわたり考察する。

### 三 「悪行」篇と仏法

「悪行」篇には様々な〈悪行〉が描かれているが、三宝誹謗あるいは不信に直接焦点をあてた〈悪行〉は存在しない。また本巻の語り手は、仏者の立場から〈悪行〉を指弾することが基本的にない。この態度は仏法部とはつきり異なる。「悪行」篇と仏法の関係が見出しにくい所以である。この両者はいかなる関係にあるのか。やや唐突ながら、なぜ動物説話群が本巻に編まれているのか、と問うところから考察を進めたい。

なぜ動物と〈悪行〉が結び付くのか。端的に言えば、それは動物の〈悪行〉譚だからである。鎮西の商人を襲い、鰐と凄絶な闘いを繰りひろげた虎（第31話）、大群で一匹の蜘蛛に復讐しようとした蜂（第37話）、昼寝をしていた若い僧の精を吸って自滅した蛇（第40

話などは、そのように読んで大過あるまい。しかし、次の話はどうかだろうか。

鷹好きの藤原忠文のもとに、重明親王が名鷹をもらいうけにやってきた。恐縮かたがた忠文は鷹を差し上げようとする。が、五十丈の内は必ず鳥を捕える「第一ニシテ持タリケル鷹」は惜しんで、彼は第二の鷹を献上した。ところが、その帰途親王が鳥にあわせてみると「其ノ鷹弊クテ、鳥ヲ否不取」というあり様である。親王の立腹に、忠文ははじめは惜しんだ「第一ノ鷹」を差し上げることにした。しかし、その帰途親王が再び鳥にあわせてみると、その鷹は鳥を捕らえなかつたばかりか、雲の中に飛び去ってしまった。

此レヲ思フニ、其ノ鷹、忠文ノ許ニテハ並無ク賢カリケレドモ、親王ノ手ニテ此ク弊クテ失ニケルハ、鷹モ主ヲ知テ有ル也ケリ。

然レバ、智リ無キ鳥獸ナレドモ、本ノ主ヲ知レル事如此シ。何況ヤ、心有ラム人ハ、故ヲ思ヒ專ニ親カラム人ノ為ニハ可吉キ也

トナム語り伝ヘタルトヤ。(二十九<sup>34</sup>)

三たび問うが、この語は〈悪行〉の一語でわりきれるのであるか。

狩りにおける殺生、という鷹の〈悪行〉を読み取ることはできる。しかし、池上洵一氏が詳しく分析するごとく、『今昔』は本話を報恩譚として語っている。<sup>(三)</sup> 右にひいた語り手の教訓は出典の『江談抄』には見えないのである。

また、報恩譚はこれ一話のみではない。続く第35話では猿が鷹を殺し、第36話では蜂が盗賊を殺すことで、人間に恩を返している。〈悪行〉の動物が報恩するという振じれを「悪行」篇ははらんでいるのである。

動物報恩譚の話群が収録された理由は、明解を得ない。しかし、はじめの問題提起に立ちかえって、そもそも動物説話群が編まれた理由を求めるならば、仏教でいう畜生道の思想を介さざるをえないであろう。このことはつとに古典全集の解説や小峯和明氏が指摘しているが、<sup>(三)</sup> 本章ではやや角度を変えて、この点を整理したい。

前田雅之氏は、釈迦の本生譚を多く収める巻五の動物について「比喻ではなく言語と思考と感情をもった自立的存在として、即ち人間との関係性を通じてではなく、物語に現出する」<sup>(二四)</sup>と指摘する。

例えば巻五第13話「疲れた老人（実は帝釈天）のために、狐と猿は食べ物を持ってくる。しかし、非力な兎はどうしても食べ物を用意できない。ついに兎は己の身を焼いてしまう。」

兎、「我レ、食物ヲ求テ持来ルニ無力シ。然レバ只我が身ヲ焼テ可食給シ」ト云テ、火ノ中ニ踊入テ焼死ヌ。

帝釈天は、兎の菩薩行をあまねく人々に見せるために、月の中にその姿をとどめた。月の兎の起源である。<sup>(二五)</sup>

ひるがえって「悪行」篇の動物譚はどうか。まず「悪行」篇にも動物が物を思う場面はある。しかし、その場面にこそ巻五との叙法の相違が看取される。例えば、子牛を守るために、母牛が狼を崖の岸に串刺しにする場面。

母牛ハ、「放ツル物ナラバ我レハ被昨殺ナムズ」ト思ケルニヤ。(略)牛、其レヲモ不知ズシテ、「狼ハ未ダ生タル」トヤ思ヒケム。

(二十九 38)

母牛の心中は語り手の推量をもって描かれるのである。また、蛇と鷲の鬭諍譚は、

人教有テ見ケレバ、大キナル蛇ノ七八尺許有ケルガ、其ノ榎ノ木ノ下枝ヨリ伝ヒ下テ、鷲屋様ニ下ケルヲ、「此ノ蛇ノセム様見ム」ト云テ、集テ見ケレバ(略)此レヲ見ル者ノ共、彼ノ、「ヨモ、鷲蛇ニ不被蕩シ」ト云ツル者ハ、「然レバコソ。極キ事有リトモ被

蕩ナムヤ。此レハ物ノ王ナレバ、尚魂ハ余ノ獸ニハ殊ナル者也」ナド云テゾ、讚メ嗶ケル。(二十九三三)

というように、説話は周囲の人間の視点と反応を鏡として描かれる。つまり「悪行」篇の動物譚には人間の視線が構造化されている。動物の行動は、語り手や登場人物の視線によって把握され、解釈されてはじめて、その意味を説話のなかに現出させるのである。先に引いた月の兎の説話との語りの相違はこの点に求められよう。

そのことが仏法とどう関係するか。それは以下の表現の示すところと関わる。

「獸ハ主不知又者ナレバ」(二十九三二)

然レバ、智リ無キ鳥獸ナレドモ、本ノ主ヲ知レル事如此シ。(二十九三四)

「面ニ毛有ル者ハ、物ノ恩知ル者カハ」(二十九三五)

此レヲ思フニ、獸ナレドモ、恩ヲ知ル事ハ此ナム有ケル。何況ヤ、心有ラム人ハ、必ズ恩ヲバ可知キ也。(二十九三五)

蜂ソラ物ノ恩ハ知ケリ。(二十九三六)

獸ハ皆互ニ敵ヲ討ツ、常ノ事也。(二十九三七)

然レバ、獸ナレドモ、魂有リ賢キ奴ツハ此ゾ有ケル。(二十九三八)

「畜生ハ人ノ姪ヲ受ケツレバ、否不堪テ必ズ死ヌ」(二十九三九)

傍線を付した以上の表現からは動物と人間の世界の質的落差が示されていると考える。プロットの如何に関わらず、両者の間に一線が画されているのである。その一線は仏教的世界観によってのみ裏付けることができよう。本巻における動物は、あくまで畜生道に墮

した存在なのであった。

人間の〈悪行〉を描く視線のなかにも仏法は潜在しているのであろうか。

矢傷を癒すために胎児の肝を食べ、その証拠湮滅のために医師の殺害をはかった平貞盛について、語り手は次のように批評する。

貞盛ノ朝臣ノ、婦ノ懐任シタル腹ヲ開テ、児ヲ取ラムト思ケルコソ、奇異ク慙無ギ心ナレ。(二十九25)

「慙無ギ」という語彙は、仏教でいう「破戒無慙」にあたるであろう。仏法弘通を累々とつづつてきた『今昔』が、貞盛の〈悪行〉に來世の苦を予想しなかったはずはあるまい。他にも、殺生を好んだ源章家が「干今至ルマデ、其ノ罪ヲバ章家コソハ負ラメ」と評され、説話を語る「今」も來世で苦を受けていることが暗示される第27話、山中で男を殺した「阿弥陀聖」の現報譚(第9話)、「書生」に公文書を偽造させた上で彼を殺した日向守の造罪譚(第26話)等が類例として挙げられる。言うまでもなく、〈悪行〉を犯す者への救いは本巻においては一切描かれない。その意味で、「悪行」篇はまさに救いのない世界である。

話末評語における教訓の位相はここで参考になる。本巻には教訓が多いと言われる(二十九話中十八例)。だが語り手は、〈悪行〉をなす者からいかに身を守るかは教訓するが、「悪行」の巻にあつて「悪」をなすべからずとは一度も教訓しない。自らが〈悪行〉の被害者となることはありえても、加害者となることはそもそもありえないという立場に立っているのである。

さらには前節でふれたように、〈悪行〉に至る動機を語り手は共有しない。〈悪行〉を犯す人間に対しては、心理的な一線が画されている。〈悪行〉に対する違和感の淵源というレヴェルで仏教的価値観は関わっていると位置付けられよう。

だが、ここが重要と考えるが、人間の〈悪行〉を語る全二十九話のうち、仏教的な認識を垣間見せる話は、先に引用した第9、25

27話の四話に留まるのである。残り二十五話では〈悪行〉が仏教的な価値観から指弾されることはない。そして、それは数の問題というばかりではない。例えば、物語でをこよなく好んだ女が、人気のない鳥部寺の、しかも仏像の背後で凌辱され衣も奪われる説話の話末評語である。

然レバ、心幼キ女ノ行キハ可止キ也。此ク怖シキ事有リ。其ノ男、主ト親ク成ナバ、衣ヲバ不取テ去ネカシ。奇異カリケル心カナ。  
(二十九22)

説話のプロットと整合した評語であると、一応は読める。しかし、物語での女の道心がふみにじられている点、そして仏像の背後での凌辱という点に語り手が言及していないことは注意される。話中人物の〈悪行〉が仏教的価値観から質的にも問題にされていないからである。他巻と比べて、「悪人」「善悪」「悪シ」など「悪」という字を構成要素にもつ語彙が、「悪行」篇には少ない。<sup>(二六)</sup> また表題に「悪」を含む語彙は全く現れない。「悪行」篇を描くにあたって、「悪」という語は使わないのである。これは、仏者の立場からことさらに〈悪行〉を批判しない「質」のありかたと連動して生じた現象と解釈できよう。

仏法の弘通とその偉大さを三國伝教史という壮大な世界構想のなかで描ききろうとする情熱をもつ一方で、『今昔』の語り手は、「悪行」篇の世界を描くにあたり、そうした自らの価値観をもって説話を押しつづぶそうとしない。唾棄されるべき〈悪行〉、という枠内のみにとどまることのない『今昔』の説話世界の多様性は、こうした語り手の懐の深さによって獲得されたものではなかったか。

『今昔』には、動物を畜生として認識する視線がある。だが、〈悪行〉とは一見関わりないかのごとき報恩譚の話群まで本巻には編まれている。そのため〈悪行〉を犯す動物が人間に報恩するという扱われた関係すら「悪行」篇の世界は抱え込んでいる。

語り手と〈悪行〉を犯す者の間にも一種の心理的距離が看取される。袴垂や鳥部寺の男たちに、仏の救いはいささかも連想されるこ

とがない。ただ、『今昔』の語り手は、もちろん「悪行」に対し批判的ではあるが、そうした世界から目を背けたわけではない。むしろそれは逆であつて、いかにも救いのない彼らの「悪行」を、語り手はじつと見つめているかのごとくである。

#### 四 「悪行」篇と〈公〉中心主義

巻五（天竺）巻十（震旦）巻二十一以降（本朝）を帝王（天皇）の説話から説きおこそうとする組織のありかた、帝王に対するほとんど無条件の敬意、あるいは〈公〉に認められた者は誰であれ繁栄するという図式など、『今昔』には一貫して〈公〉を重視する姿勢が見られる。<sup>(二七)</sup> そのような〈公〉への姿勢と「悪行」篇がどのように関わるのか、またその関わりからいかなる作品像が見えてくるのか、最後に考察する。

「悪行」篇においても『今昔』は〈公〉を尊重している。例えば、第1話には（欠字のため誰を指すか特定できないが）ある天皇が、第14話には醍醐天皇が登場する。第1話は、森正人氏の指摘するごとく、天皇の説話が巻頭に置かれること自体に〈公〉中心主義を読みとつてよいであろう。<sup>(二八)</sup> また第14話は、醍醐天皇が夫殺しの女を超人的聴力でもつて見つけたすという話。人々は「尚只人ニモ不御マサドリケリ」と醍醐天皇を尊んだ、と語り手は伝えている。ここに〈公〉中心主義をみることはたやすい。

関連して、「悪行」篇には反国家的犯罪や内乱等は描かれない。それは巻二五にまとめて描かれているとはいへ、それでも〈公〉に逆らつた者は鎮圧される。前田氏の周到な分析に就けば、〈公〉とは「敗北を知らない絶対的正義Ⅱ国家権力」<sup>(二九)</sup>なのである。

「悪行」篇においても〈公〉は尊重され、その「正義」が根本的に揺らぐことはない。しかし、その一方で、〈公〉の法を犯す者へのその立場からする批判的言辞はほとんど見られない。

『今昔』と似た巻をもつ『古今著聞集』の「悪行」への態度は、これとは対照的で参考になる。「偷盜」篇冒頭の小序で「盜賊は禁獄

のさだめである」と成季は述べている。そして、これに続く事実上の巻頭説話に、管絃家でもあった彼は、「元興寺」という琵琶の名品が職人にその一部を盗まれた話を配する。次に示すのは、その話末評語である。

幾程の所得せんとて、かくばかりの重宝をかたわになしけん。盗人の心、いづれもとはいひながら、うたてく口惜かりけるものかな。(一〇)

これは成季の「偽らぬ本懐」であり、「こつした盗人観の持主にとっては、盗賊の側に立ち、その跳梁ぶりを活写する態の話は収載に耐え得ぬものであったか」(二二)と小林保治氏は推定する。事実、盗人の捕縛や失敗、改心を語る例は多い(十九話中十三話)。呼応して話中人物への批評の基準も(公)への従順な態度の有無に置かれる。「盗賊の側に立ち、その跳梁ぶりを活写する」唯一の例に、小殿と云う元盗賊の説話はあるが(第41話)、現役の盗賊であった頃の小殿の視点からつむがれる迫真の語りは、おそらく、小殿が体制側に寝返ったという条件の故に『著聞集』への参画を許されたのである。『著聞集』「偷盗」篇の(悪行)への姿勢は、体制の側からの批評精神に貫かれたそれであったと言える。

対して『今昔』の盗人は事件を起こして姿を消す方が多い(二十九話中、盗人の捕縛や失敗を語るのは十話(三〇))。そして、加害者と被害者双方に等しく向けられた「悪行」篇の批評は、賊難を避けえたか、命は全うできたか、といった点に基準を置いている。このような批評眼を示すことで、(公)の立場にたつて犯罪者を白眼視する『著聞集』の如き態度にまでは、語り手は及ばなかったのである。「悪行」篇の存在そのものが語っているように、「彼(攘者)の内なる感覚はその原理(公)中心主義」が自己の生存を保障してくれるほどのものでないことを痛いほど感じ取っている」(三一)(括弧内引用者)。「今昔」が(公)を尊重するとはいへ、それはあくまで理念のレヴェルに留まるのである。

それでは「悪行」篇において〈公〉とは結局、何だったのか。「公」という語彙と、天皇像の造型という二つの切り口から、その位相を再度考察したい。

「公」という言葉は「悪行」篇の三つの話（第25・30・36話）に見えている。その一つである第30話は、平維時の「二郎等」の大紀二という「兵」が、一瞬の油断のために小男に殺されてしまうという話である。「公私二付テ露許モ緩ナル事無カリケリ」という形容は維時に冠せられたものだが、その主人に仕える大紀二も「魂太ク思量リ賢クテ、並無キ手聞」「塵許モ弊キ事無カリケリ」と賞されている。大紀二は〈公〉によく仕えたのである。だが、油断して殺されたのでは、最後は語り手に「杀弊キ也」と評されるほかない。〈公〉への奉仕は「自己の生存」の保障に必ずしも結び付かない。

第36話は、八十余人の盗人が水銀商人の一行を襲ったが、商人の蜂によって返り討ちにあい、その財物も奪われたという話である。彼らは「公モ国ノ司モ」捕縛できない札付きの盗人であった。しかし、商人は己の能力でもってたたかに身を守る。〈公〉が盗人を捕らえられないのであれば、自分で自分を守るしかない。

もう一つ「公」という語彙を見るのは、先にふれた平貞盛の説話（第25話）においてである。女の腹を割いて胎児の肝を食べた彼は、続いて医師の殺害を息子に命じる。その動機を貞盛自身は次のように語っている。

「我が瘡ハ疵ニテ有ケレバ、児干ヲコソ付テケレ、ト世ニ弘ゴリテ聞エナムトス。公モ、我レヲバ憑モシキ者ニ思シ食テ、夷乱レタリトテ、陸奥ノ国ヘモ遣サムトスナリ。其レニ、其ノ人ニコソ被射ニケレト聞エムハ、極キ事ニハ非ズヤ」

「児干」を服したこと、それ以上に矢傷を負ったことの発覚を貞盛は恐れている。医師を殺すのは、その証拠を湮滅するためである。しかし、ここで注意すべきことは、彼が〈公〉をひきあいに出している点であろう。〈公〉への奉仕は、あるべき道理としてあるからこ

そ諸刃の剣となる。そのため、彼の個人的動機を述べるはずの文脈に「公」という言葉が置かれると、彼の屁理屈を幾分もつともらしく響かせることにもなるのである。

本巻に「公」という語彙が用いられるのは以上である。したがって、その用法に徴するかぎり、個人の生存を保障しない、または医師殺しの動機に箔をつけるといったかたちでしか〈公〉は描かれぬ。〈公〉は個々の物語の論理に歪められている。否、歪められたままに、『今昔』は個々の話を語り継いでいくのである。

次に「悪行」篇における天皇像を改めて考察する。『今昔』においては必ずしも定義を同じくしないが、〈公〉の位相は天皇のありかたに直截に窺うことができるからである。<sup>(一四)</sup>

醍醐天皇は、夫を殺し九条堀河で嘘泣きする女を、内裏から、しかも泣き声のみを頼りに見つけた(第14話)。無論これは事実ではあるまい。「京全体を天皇が掌握し、王権が全域に及ぶ」<sup>(一五)</sup> という寓意を読むべき話である。ここで問題は〈公〉の権威が京内に及ぶそのありかたにある。説話は、辰己の方角で「泣く者」を探すように天皇の命令を受けた蔵人の視点から描かれる。彼は内裏、八省、京内を搜索し、やっと九条堀河で泣く女を見出す。彼の「奇異」という驚きは、おそらく語り手のそれでもあつたらう。犯罪者の世界という〈闇〉を見きわめることは、彼らにはできない。天皇のみが〈闇〉に精通していたのであり、またそういったかたちを通じて、〈公〉の権威は「悪行」篇の世界に具現したのである。

「悪行」篇巻頭話でも、天皇は不思議な相貌を見せる。今は昔、西の市の蔵に立て籠もった盗人がいた。自分を包囲した検非違使の中から盗人は「上ノ判官」を呼び寄せ、天皇への取りつぎを頼んだ。わけありとみて「判官」は急遽参内する。事情を聞いて、天皇は盗人の釈放を命じた。日暮れを待つて、天皇の内々の伝言を盗人は「判官」から聞かされ、声をあげて泣く。その後、盗人の行方を入々を知ることはなかったという。

説話は、盗人を包囲した検非違使たちの視点から語られる。しかし、現場に立会ったにもかかわらず、彼らは何もわからずじまいで

あった。そのため物語はいつそう謎を深めている。視点人物たる検非違使たちや語り手には見えない〈闇〉の中で、一人「その異界に通じていた」<sup>(一六)</sup>。天皇は盗人と符牒をとりかわす。盗人は天皇の妻子だったのではないかという解釈もあるが、<sup>(一七)</sup>真相は一部関係者の胸に秘められて、ついに明かされなかったのである。事件は解決し〈公〉の權威は保たれたが、「法を犯す者と秩序の中心に立つ者と奇妙に扱われた関係は、何が善で何が悪か、何が正統で何が異端か」<sup>(一八)</sup>という混乱を「悪行」篇の世界にもたらす。「悪行」篇の世界に漂う〈闇〉の深さ、見きわめにくさは、巻頭説話にすでに予兆されていたのである。

〈公〉は尊重されてはいるが、その立場に立って「悪行」を指弾する態度を語り手はとらない。どころか、〈公〉は個々の物語の論理に歪められてすらいる。典型的には、天皇のみが〈闇〉の世界に通じることによって、その權威が示されたのである。それは「絶対的正義」としての〈公〉に傷をつける表現行為であったのかもしれない。だが、こうした〈公〉のありかたを通じ、「悪行」篇はその〈闇〉を深くするという物語世界の奥行きを獲得しているのである。

## 五 おわりに

本章では、仏法と〈公〉中心主義が「悪行」篇にいかに関わっているかという観点に主に立って、その作品世界の考察を試みた。両者は、〈悪行〉への違和感の淵源として、あるいは帝王への敬意というかたちで、本巻にかぶさっている。巻二十六以降の巻々の位置付けが難題となっていることははじめに述べたところであるが、だからと言って、「悪行」篇が、巻二十五以前の諸巻で『今昔』が拠ってたった二つの価値体系から浮き上がってしまうわけではない。

ただ、その二つの価値観が個々の説話を覆い尽くすことはない。「悪行」篇が描いた〈闇〉は、破戒者や犯罪者の世界である意味でのみ〈闇〉だったのではない。「落蹲」に似た父がそうであったように、語り手に、したがってわれわれにも見きわめることができない意

味において、それは〈闇〉であった。〈悪行〉＝反仏法／反〈公〉という枠にとらわれないふくらみを「悪行」篇の世界ははらんでいるのである。

『今昔』巻二十九は、「悪行」という標題のもと、〈悪行〉にさまざまなかたちで関わった人間が織り成すきわめて多様な種々相を描いた、まさに希有な文学であった。

(二) 佐原作美氏「悪行譚の構造——『今昔』巻一九について——」(『駒沢短大國文』21、平3・3)。なお、原田芳起氏「悪・悪毒・悪

念」(『平安時代文学語彙の研究統編』風間書房・昭48)は語彙研究の観点から、本作の「悪」と仏法の関わりを指摘する。また、

「歴史学の立場からの考察に、黒田絃一郎氏『今昔物語』にあらわれた都市」(『日本史研究』162、昭51・2、『中世都市京都の研究』

(校倉書房 平8)に再収、林由紀子氏「今昔物語にあらわれた犯罪および犯罪人」(『愛知女子短期大学研究紀要』13／17(人文

篇)、昭56・11／昭59・3)がある。

(三) 『今昔』本文の引用は新日本古典文学大系(岩波書店)による。

(四) 国東文麿氏『今昔物語集成立考』(早稲田大学出版部、昭37、増補版昭53)、出雲路修氏『今昔物語集』の編纂(『説話集の世界』

岩波書店 昭63)、池上洵一氏『新版今昔物語集の世界 中世のあけぼの』(以文社、平11、以下池上氏著書a)、池上氏「思量り

賢キ」こと——『今昔物語集』の精神世界——(『今昔物語集の研究 池上洵一著作集第一巻』和泉書院、平13、以下池上氏著書b)、

小峯和明氏『今昔物語集の形成と構造』(笠間書院 昭60、補訂版平5)、森正人氏『今昔物語集の生成』(和泉書院 昭61)、原田

信之氏『今昔物語集』天竺部伝説話の意味するもの——法相宗三時教判との関係——『論究日本文学』57、平4・12、荒木浩氏「仏法初伝と太子伝——今昔物語集本朝部の構想をめぐって——」『説話文学研究』29、平6・6、原田氏『今昔物語集』の「仏法」と「世俗」——法相宗四重二諦との関係——『説話文学研究』29、平6・6、参照。なお、前田雅之氏は本作を「『国家主義』の色彩の濃い思想的テクスト」（後掲注13論文）と捉える観点から、仏法と（公）中心主義に関する一連の論考を発表しており、本章はこれに負うところが大きい。氏の論考はその都度ふれることとしたい。

④ 「悪行」篇を対象とした先行研究をここで掲げておく。片寄正義氏「卷廿九の研究」『今昔物語集論』後編第八章、三省堂、昭19、芸林社復刊昭49）、西尾光一氏『今昔物語集』における盗賊の物語『中世説話文学論』塙書房、昭38）、尾前錦氏『今昔物語集』に於ける「悪」——卷二十九「悪行」篇を中心として——『語学と文学』13、昭58・3、注1の佐原氏論文、宮田尚氏『今昔物語集』の悪行と悪業『文学における悪』笠間書院、平8）。なお、本巻のみを扱った論考ではないが、小峯氏「本朝（王法）部の組織」（注3の著書、IV・1・iv）、森氏「今昔物語集の編纂と本朝篇世俗部」（新日本文学大系『今昔物語集』五）解説、岩波書店、平8）は、現在の研究水準と問題点が示され、有益である。

⑤ 『古代中世芸術論』（日本思想大系、岩波書店、昭48、新装版平7）102頁参照。

⑥ 「討論〈中世の罪と罰〉」（『中世の罪と罰』東京大学出版会、昭58）における笠松宏至氏の報告による（同書102頁）。

⑦ 中野孝次氏『古典を読む』4『今昔物語集』（岩波書店、昭58）240〜242頁参照。本段落における引用は全て同書による。なお、佐藤謙三氏『鑑賞日本古典文学第13巻 今昔物語集・宇治拾遺物語』（角川書店、昭51）にも本話への言及がある。

⑧ ①②③④⑤⑥⑦⑧⑨⑩⑪⑫⑬⑭⑮⑯⑰⑱⑲⑳㉑㉒㉓㉔㉕㉖㉗㉘㉙㉚㉛㉜㉝㉞㉟㊱㊲㊳㊴㊵㊶㊷㊸㊹㊺㊻㊼㊽㊾㊿という編纂行為等の用語は森氏の概念規定に従っている。森氏「編纂・説話・表現」（注3の著書）参照。

⑤ 女盗人の説話(卷二十九3)については、注4の片寄氏著書、注7の中野氏著書のほか、長野誉一氏「女盗人」(『今昔物語集の鑑賞と批評』明治書院、昭53)、篠原昭二氏他『今昔物語集・梁塵秘抄・閑吟集』(鑑賞日本の古典8、尚学図書、昭55)、本田義憲氏他「説話的世界のひろがり」(新潮日本古典集成『今昔物語集 本朝世俗部 四』新潮社、昭59)、池上氏「不被知人女盗人語」(卷二十九第三話)異郷的空間の妖精」(『今昔物語集宇治拾遺物語必携』別冊国文学No.33、学燈社、昭63)、小峯氏「女盗人二題——京の闇」(『説話の森』Ⅲ、大修館書店、平3)、田中貴子氏「都市の巫女——卷二十九第三話再読——」(新日本古典文学大系『今昔物語集五』月報65、岩波書店、平8)参照。

⑥ 前田氏「仏陀・僧・聖徳太子」(『今昔物語集の世界構想』笠間書院、平11)。この他、聖徳太子については、注3の荒木氏論文が示唆に富む。

⑦ 注3の池上氏論文参照。

⑧ 池上氏「原話と『今昔』とを分けるもの」(注3の池上氏著書b)、注3の池上氏著書a 212頁参照。

⑨ 国東文麿氏他『今昔物語集 四』卷二十九第一話解説(日本古典文学全集、小学館、昭51)、注3の小峯氏著書338、532頁参照。なお、小峯氏著書、あるいは前田氏「構築と破戒の迫り 普遍性・個別性、そしてノイズ」(注10の前田氏著書)は、卷二十一以降の所謂「世俗部」と仏法の関係性を論じる。

⑩ 前田氏「排列意識と連想意識 卷五「仏前」の内的世界」(注10の前田氏著書)。

⑪ 教訓の位相においても、月の兔(卷五13)と「悪行」篇の動物は対照をなしている。つまり、兔の物語は「トナム語り伝へタルトヤ」という本作において強固な形式を崩して「万ノ人、月ヲ見ム毎ニ此ノ兔ノ事可思出シ」と結ばれ、その菩薩行が讃えられる。

しかし、「悪行」篇の動物はやはり畜生なのであり、寓話として教訓を導き出す存在ではあっても、自らの範となす存在ではないのである。なお本話については、池上氏「天竺から来た説話——月の兎——」（注3の池上氏著書a）参照。

(二六) あくまで一つの目安にすぎないが、「悪」を含む語彙の用例分布を調べると、もともと出現率が高いのは巻三で、全三十五話中四十一例。巻二十九は全四十話中十二例である。用例数を話数で割った用例出現率（一話につき何例、「悪」を含む語彙が登場するか）でみても、巻二十九は〇・三〇であり、『今昔』全二十八巻のうち、下から六番目の数字である。

(二七) 注3の国東氏著書と池上氏論文、前田氏「三國意識と自國意識 本朝仏法伝来史の歴史叙述」「本朝仏法史の基底 寺院建立話群の歴史意識」「仏法と王法 別種の仏法王法相依論」（いずれも注10の前田氏著書）参照。なお、注13の前田氏論文は、巻二十一以降の所謂「世俗部」における「（公）」によって認められることをよしとする説話言説・説話評語を列挙する。

(二八) 注4の森氏解説537頁参照。

(二九) 前田氏「三國世界の王と天皇 遍在する天皇と本朝」（注10の前田氏著書）

(三〇) 『古今著聞集』の引用は日本古典文学大系（岩波書店）による。また「偷盜」篇の説話数は、後人が『十訓抄』から補入したとされる第446話を除いた話数で示している（大系解説33頁参照）。

(三一) 小林保治氏「古今著聞集の説話編成法（一）——巻第十二、偷盜第十九の場合——」（『説話集の方法』笠間書院、平4）。なお『続古事談』の〈悪行〉譚への視線もまた『著聞集』と類似する。『続古事談注解』（和泉書院、平6）692頁の池上氏「余説」（『続古事談』第五「諸道」第46話）参照。

(三二) 注3の小峯氏著書532頁参照。

(三) 注3の池上氏論文参照。

(四) 注19の前田氏論文参照。

(五) 注3の小峯氏著書376頁参照。なお、卷二十九第1・14話の天皇説話については前田氏「本朝〈国家〉像の達成 擬似律令国家への夢想」(注10の前田氏著書)、注19の前田氏論文にも言及がある。

(六) 注3の小峯氏著書386頁参照。

(七) 小峯氏「市の文学」『国語と国文学』平5・11)

(八) 注4の森氏解説537頁参照。

## 第二章 『今昔物語集』における情愛・性

### 一 平中の話から

今回は聞まで導かれながら、またもや平中は「侍従ノ君」に逃げられてしまった。

然レバ、平中、云ハム方無ク妬ク思テ、立踊リ泣ヌベシ。物モ不思エテ障子ニ副立テルニ、何ニト無ク涙泛ル事雨ニ不劣ズ。(今昔物語集卷三十一、以下『今昔』と略す) (二)

「立踊リ泣ヌ」ばかりに嘆く平中。傍線部は『世継物語』の同文的同話に見えない表現である。『世継物語』と比べ、『今昔』は、女に恋い焦がれ悶々とする男の描写が冴える。

せめて恋心を思い切るために、彼は「侍従ノ君」の「管ニ為入ラム物」を見ることを思いつく。ところが、女の童から奪いとつた「管」には丁子の香りがただよっていた。

管ヲ引寄セテ少シ引飲ルニ、丁子ノ香ニ染返タリ。亦、此ノ木ニ差テ取上タル物ヲ、崎ヲ少シ嘗ツレバ、苦クシテ甘シ。馥シキ事無限シ。(略)「何デカ、此ノ人ニ不念テハ止ナム」ト思ヒ迷ケル程ニ、平中、病付ニケリ。然テ悩ケル程ニ死ニケリ。

こうして平中は恋の成就にも断念にも失敗する。『今昔』では思い死にまでしてしまうのである。

『今昔』に限らず、説話の世界における平中には、身体や生理現象と関わる大仰な表現を伴うことが多い。<sup>100</sup> また、往々にして、彼は迂闊である。このような平中像の生成の背景には、過剰な身体性が平中の滑稽さの表現となり、そうした平中像がさらなる身体表現をひきよせる、という過程があったのであろうか。<sup>101</sup>

いずれにせよ、本話では「筥」という素材が重要かつ不可欠の役割を担う。注意をはらっておきたいのは、『今昔』と『世継物語』が本話をともに採ったことで、いささか品下る素材でも扱うという表現面の連続性が両作にもたらされることである。

壮大な三国伝教史を構想する一方で、『今昔』は以上に見たような素材まで取り込んでしまふ。『今昔』という文学の懐は深い。もつとも、平中説話ひとつ見ても、『世継物語』をはじめとする同話類話は存在する。さまざま素材の背後には、同じ素材を扱う別の説話（集）の存在が常に想定されるのである。素材のひろがりの言挙げのみにとどまるならば、われわれは『今昔』という作品とどこかですれちがいかねないだろう。

ある素材を収載することと、それらの素材に語り手がどういった関心を寄せるかということとは別の問題である。本章は、主として男女の情愛と性という素材を取り上げ、それらの素材と語り手との関係から『今昔』を見つめなおそうと試みるものである。

## 二 情愛への視線

語り手は男女の情愛にどのような関心を寄せているのか。平中説話の評語から見よう。

極テ益無キ事也。男モ女モ、何カニ罪深カリケム。然レバ、女ニハ強ニ心ヲ不染マジキ也トゾ、世ノ人謗ケルトナム語タリ伝ヘタ

ルトヤ。

尾籠な素材に関知しないことはともかく、語り手が男女の「罪」に言及することは唐突であろう。『世継物語』はもちろん、類話を収める諸作品にもこのような言葉は付されていない。そもそも男女の「罪」を問題とするような話ではないのである。

卷三十は主として男女の情愛譚を集める巻である。しかし、いかにも情愛譚になじまないこの種の表現は、他の説話にも楔のようにうちこまれている。浄蔵と近江守の娘の恋を描く卷三十第3話には、例えば次のような表現を見る。

自然ヲ髣ニ此ノ娘ヲ、浄蔵見テケルニ、忽ニ愛欲ノ心発シテ、更ニ他ノ事不思エザリケリ。（略）尚、愛欲ノ思ヒニ不勝ズシテ、其ノ夜忍テ京ニ出テ、彼ノ病者ノ家ニ行テ、構テ、「然々」ト云入セタリケレバ、娘、窃ニ呼入レテ会ニケリ。

娘を慕う浄蔵の心を、語り手は「愛欲」と表現してしまつのである。「愛欲」という仏教語には無論、男女の情愛への否定的ニュアンスがこめられている。

また、語り手は近江守の娘のみを批判して、次のように言う。

此レハ、女ノ心ノ極テ憊キ也。浄蔵心ヲ尽シテ云フトモ、女ノ不用ザラムニハ不可叶ズ。然レバ、心柄女人、身ヲ徒ニ成ツル也トゾ、世人云繚ケルトナム語り伝ヘタルトヤ。

けれども『大和物語』を源泉とするとおぼしきこの話は決して彼女だけに非がある、という話ではない。語り手の飛躍は、ここにも

見てとれるのである。

概して『今昔』は女性への視線が厳しい。<sup>④</sup>このことは当然、顕密教学において常識的思潮であったとされる女人罪業論と無縁ではないだろう。『法華経』提婆達多品にその典型が見られるように、女人往生を説く経説が五障や変成男子といった女人罪業論を常に抱き合わせていたのである。<sup>⑤</sup>語り手は卷三十にあつても、こうした思潮や、出家をよしとする考え方、あるいは因果観に強く枠取られ、以下のような言辞を繰り返している。

但シ、女ノ前ノ世ノ報ノ有ケレバ、此レニ依テ、此ク出家シタルニコソハ有ラメトナム語り伝ヘタルトヤ。(第2話)

然レバ、皆前ノ世ノ報ニテ有ル事ヲ不知シテ、愚ニ身ヲ恨ル也。(第5話)

此ノ男、忽ニ愛欲ノ心深ク発テ、(第8話)

要するに『今昔』は男女の情愛に否定的である。情愛譚への視線には往々にして仏教的認識が介され、語り手は恋をする人々の好意的理解者とならない。この点に関し小峯和明氏は、本作には「愛欲」を注視する姿勢があること、またその姿勢が卷二十八で笑いを主題にしなが、性に関する笑話をほとんど語ろうとしない<sup>⑥</sup>ことにつながることを指摘する。氏の説は首肯されてよい。

ただし稿者は、小峯氏の指摘に導かれつつ、これにいますこし限定を加えてみたいと思つている。情愛や性をめぐる話題が常に「愛欲」の問題に収斂するわけではないからである。さらに読みを深めるべく「女、見死夫来見語」(卷二十七25)という話を取り上げる  
こととしたい。

### 三 死者と情を交わす話をめぐって

思いがけず病を得た男は、年若く美しい妻を残して世を去った。女は亡くなった夫のみを恋い泣き年月を送る。そして、三年目のある秋の夜、遠くから笛の音が聞こえてきた。「哀れ、昔人ニ似タル物カナ」と女がいよいよあわれに思っていると、笛の音は次第に近づいてくる。はたして「此レ開ケヨ」という声は、まぎれもなく亡夫のそれであった。

奇異ク哀レナル物カラ怖シクテ、和ラ起テ部ノ迫ヨリ臨ケレバ、男現ニ有テ立テリ。打泣テ此ク云フ、

シデノ山コエヌル人ノワビシキハコヒシキ人ニアハヌナリケリ

トテ立テル様、有シ様ナレド、怖シカリケリ。紐ヲソ解テ有ケル。亦、身ヨリ煙ノ立ケレバ、女怖シクテ物モ不云ザリケレバ、男

「理也ヤ。極ク恋給フガ哀レニアレバ破無キ暇ヲ申シテ参リ来タルニ、此ク恐テ給ヘバ、罷リ返ナム。日ニ三度燃ル苦ヲナム受タル」ト云テ、搔消ツ様ニ失ニケリ。

「極ク恋給フガ哀レニアレバ」とあるとおり、亡夫をこの世に呼び戻したきつかけは女の深い悲しみであった。だが、男の思いも深い。おそろしさのために言葉が出てこない女のさまを見て、男はそのまま帰っていくのである。新大系の指摘するとおり「煙」「燃ル」は冥界での責苦のなごりであるとともに、恋情のはげしさの表現でもあろう。<sup>⑤</sup>

死者が恋する人のもとを訪れるというモチーフは、めずらしいものではない。類似のモチーフは、例えば『篁物語』『発心集』に見えている。<sup>⑥</sup>

死にし妹の声にて、よろづの悲しきことを言ひて、泣く声も言ふとも、たゞそれなりければ、もつとも語らひて、泣くくさぐれば、手にもさはらず、手にだにあたらず。ふところにかき入れて、わが身のならんやうもせず、臥さまほしきことかぎりなし。(葦物語)

「いかで今一度ありしながらの姿を見ん」と涙にむせびつつ明し暮す間に、ある時、夜いたう更けて、此の女寝所へ来たりぬ。夢かと思へど、さすがに現なり。うれしさに、先づ涙ごぼれて、「さても、命つきて生を隔てつるにはあらずや。いかにして来たり給へるぞ」と問ふ。「しかなり。うつつにてかやうに帰り来たる事は、ことわりもなくためしも聞かず。されど、今一度見まほしく覺えたるごころさしの深きによりて、ありがたき事をわりなくして来たれるなり」と語る。其の外の心中、書きつくすべからず。枕をかはず事、ありし世に露かはらず。(発心集・卷五―4)

『発心集』にはさらに「これは、近き世の不思議なり。更にうきたる事にあらず、とて澄憲法師の人に語られ侍りしなり」とある。この世に残された者の嘆き、亡魂の夜の来訪、無理をおして冥界から帰ってきたという設定など、『今昔』とよく似るこの話は、おそらくは一つの類型をなすところまで成長し、説法の場でも語られていたことが推測されるのである。<sup>(五)</sup>

これらの話を生み育てたものは、亡き人を恋う思いであり、またそうした情愛への人々の共感であったことだろう。

ただちに思っておこされるのは、李夫人や楊貴妃の故事である。武帝は亡き李夫人を恋うあまり、方士李少翁の招魂術によってその靈魂を呼び戻す。ところが武帝はその幻をかすかに望見しただけにとどまり、李夫人を恋う気持ちはいたずらに慕るばかりであった『漢書』外戚伝。この故事は、白居易が新樂府「李夫人」につくり、『漢書』とともに日本にもたらされ、愛誦された。『源氏物語』桐壺卷

にその故事がふまえられていることは周知のとおりである。

白居易「長恨歌」の伝える玄宗皇帝と楊貴妃の故事も広く受け入れられた。楊貴妃をうしなつた玄宗の嘆きの句は『和漢朗詠集』「秋夜」<sup>一</sup>「恋」や願文の修辭等に引かれている。『源氏物語』でも、桐壺帝が亡き桐壺更衣を恋ひしたう一節に、

たづねゆくまほろしもがなつてにても魂のありかをそこと知るべく（桐壺）

とあり、光源氏が亡き紫の上を恋ひしたう一節に、

大空をかよふまほろし夢にだに見えこぬ魂の行く方たづねよ（幻）

とあるように、楊貴妃の亡魂を探す「まほろし（＝道術師）」が詠みこまれている。死者と情を交わす、あるいはそれを強く希求するモチーフは、文芸の世界ではすでに熟していたのである。二〇

『今昔』の話もまた、そうした伝統の上に成長してきた話であつたにちがいない。しかし、『今昔』ではこの話は卷二十七「靈鬼」に分類され、次のようにしめくくられた。

然レバ、女、此レ夢カト思ケレドモ、夢ニモ非ザリケレバ、奇異ト思テ止ニケリ。此レヲ思フニ、人死ニタレドモ、此ク現ニモ見ユル者也ケリトナム語り伝ヘタルトヤ。

新大系の整理によれば、卷二十七に登場する「靈」は「死者の靈魂が特定の場所にとどまっていたり出現したりするもの」(二)を指す。第24話から第30話はそうした「靈」が類聚される話群である。本話は、男が妻の亡靈と契る前話と二話一類をなしつつ、(三)この話群に位置している。すなわち「和ヲ起テ部ノ迫ヨリ臨ケレバ、男現ニ有テ立テリ」という一節をふまえつつ、「人死ニタレドモ、此ク現ニモ見ユル者也」という、この巻に類聚されるための要素に注視することで、本話は卷二十七に類聚されたのである。

いずれにせよ、本話の基底をなす男女の機微に『今昔』は関知しなかった。情愛譚としてはやせたこのような理解の仕方を、巻の編纂目的の優先と言っただけでは不十分であろう。むしろ、男女の機微にたちいった理解を示していくことのない感性が語り手にあつて、はじめてこうした文言は理解されうるのではないだろうか。

前節でふれた「愛欲」への注視にしても同様である。卷三十における「愛欲」や「罪」の問題への不器用なまでのこだわりは、そこに仏教的認識が介されていることは自明としても、なぜそれが介されたのかという点については、以上に述べたような語り手の資性を考慮に入れる必要があるのではないだろうか。

先に引いた『発心集』は、さすがにそのあたりの機微を敏感につかんでいるように思われる。亡くなった妻と再会した男の心を「うれしさに、先づ涙こぼれて」と描いた上で、

大方、こころざし深くなるによりて不思議をあらはす事、これらにて知りぬべし。凡夫の愚かなるだにしかり。況や、仏菩薩の類ひは、心をいたして見んと願はば、其の人の前にあらはれんと誓ひ給へり。これを聞きながら、行ひ願はして見奉らぬは、我が心のとがなり。妻子を恋ふがごとく恋ひたてまつり、名利を思ふがごとく行はば、頭はれ給はん事かたからず。

と述べるように、「妻子を恋ふ」思いへの注視は、そうした凡夫の「こころざし」の深さにすら至ることのできない自らの愚かさを照射

するきつかけとなる。説話の底部を流れる男女の機微を感知しつつ、これを相対化して、『発心集』の語り手は「我が心のとが」の考察へと筆を及ぼしていくのである。(三三)

ところが『今昔』にあつては、亡魂との再会はあくまで「奇異」の事実であつた。この径庭は、『今昔』が単に仏教的認識の影響を受けているという理解の仕方のためらわせる。『発心集』の引例が示すように、教理に照らして情愛を相対化するにせよ、男女の機微にそくした方途はありえたはずである。しかし前節で見たように、『今昔』の語り手は往々にしてプロットからいかにも飛躍するかたちでの批判を繰り返していた。信仰が男女の情愛への否定的見解を鍛え上げたというよりは、男女の情愛を積極的に感受することのない資性が基底にあり、それが説話のプロットや表現に触発されつつ仏教的見地等からする批判をひきつけたという方が実情に近かつたのではあるまいか。

とは言うものの、個々の説話は『今昔』という作品の指向性と必ずしも軌を一にしない。本節で取り上げた死者と情を交わす話をめぐって、『源氏物語』をはじめとする諸作品のモチーフとの強い連続性を見てとれるのも、作品の指向性をこの物語がしたたかにかいくぐっているからこそ、と思われる。

シデノ山コエヌル人ノワビシキハコヒシキ人ニアハヌナリケリ

という男の歌は、おそらくは、

死出の山越えにし人をしたふとて跡を見つともなほまどふかな(源氏物語・幻)

等の和歌をふまえたそれであることを、最後に指摘しておく。

#### 四 『今昔』と性（一）

前節では、『今昔』が男女の情愛に強い関心をもつてはいないことを指摘した。

ところで、そうした指向性を作品がもったところに、平中像に見られる描写の身体性がきりひらかれていく関係があることは見逃すことができない。男女の情愛譚の冒頭すでに「立踊り泣く」ばかりに嘆く平中の姿があった。その筆づかいの冴えは、身体性豊かな素材としての平中像と、人物を内面の心理からではなく描いてゆく作品の描法との共鳴によってもたらされたのではなかったか。

浮気な夫の頬を「山響く許二打ツ」妻（卷二十八上）、ただ一度だけ火影のうちに「男ノ色トモ無ク極ク白ク厳カリケル」面影を残して去っていった女盗人（卷二十九三）など、男と渡り合う、身体性豊かな女たちがやはり生彩を放っているように思われることも、二五作品の素材と描法との共鳴という観点からひとまず理解されてよい。行動において人間を発見していくところに、やはり『今昔』という文学の本領はあるのである。

けれども『今昔』は身体表現であれば何でも積極的に取り込んだわけではない。以下、冒頭で提起した「素材のひろがりの言挙げのみにとどまるならば、われわれは『今昔』という作品とどこかですれちがいかねない」という問題意識に、性という切り口からこだわってきたい。

笑いをテーマとする卷二十八で、性に関する説話はただ一話のみである。性と笑いは神話の時代から結び付いてきたと言われるが、二

△『今昔』はそういう伝統とはきれているのである。では、性と笑いが結び付くその説話とはどんな話か。

陣定で、藏人の藤原範国が上卿の藤原実資の仰せをうけたまわっていたとき、実資の背後で源顕定が「閑」を開陳した。おかしさにたえず、範国は笑いだしてしまふ。事情を知らない実資は、「何カデ汝ハ、公ノ宣ヲ仰セ下ス時ニハ、此ク咲ゾ」とがめ、すぐさまこのことを上奏した。範国は恐縮するが、「此ク顕定ノ朝臣ノ、閑ヲ出シタリツレバ」とは言い出せないで終わってしまったという（巻二十八25）。

（公）の場で、しかもよりによつて儀式先例にうるさい実資の前で笑ってしまったことが範国の悲運であった。そうした実資の性格を前提に読めば、ことの由をすぐさま奏達したという行動もいかにも彼らしく思われるところである。

本話の出典は『江談抄』。実は、実資と範国の登場する話が、『江談抄』にはもう一つある。興味深いことに、（公）の場で不謹慎なるまいに及び譴責されるのは、この話では実資の方である。

故小野宮右府。被参陣。件日。範国自甲斐前司。補五位藏人之日也。右府不被甘心。則成嘲。被問人云。甲斐前司ニハ誰力罷成タル云々。宇治殿聞食此事。被仰云。以大臣以上之身。居陣座。被嘲朝議事。不可然云。（則）被勘発。以経頼為勘発使云々。其時藏人頭経輔也。仍被示彼頭。随申其坐也。宇治殿被答仰。後日右府怨経輔云々。（水言抄55「小野宮右府嘲朝議事」）  
二七

実資は、範国の藏人補任がよほど気に入らなかつたのであろうか。いずれにせよ『江談抄』の文脈における二人の不和を前提にすれば、先の話での顕定のふるまいや実資の叱責も、異なつた意味をたちあげてくる。集成の指摘するように、顕定はこの二人の不和を知つた上で尾籠なるまいに及んだのかもしれない。△△ また、実資には不本意な人事の結果、範国は藏人になつたわけであるから、実資が彼につらくあたることも筋がとおつてくる。『江談抄』の説話標題が「小野宮右府答範国事」とあることも、作品がそのあたりの人

間関係に関心を向けていることを示唆しよう。

『江談抄』を出典とする説話がいくつか採られていることからすれば、この二人の不和を『今昔』も知っていた可能性がある。しかし、二人の不和を伝えるその話は『今昔』には採られなかった。本話の標題も「彈正弼源顕定、出陣被咲語」であって、話の焦点は顕定のふるまいにずらされている。説話冒頭の夥しい欠字から見とれる固有名詞への執着とは対照的に、『今昔』は貴族社会内の人間関係への関心が薄い。<sup>二七</sup> 実資と範圍がつかえられているからおかしさが増す、といった方向に語り手の想像力は向かわないのである。それでは、『今昔』はこの話のどこに反応しているのだろうか。

『江談抄』には見えない、『今昔』の独自表現が参考になる。「何カデ汝ハ、公ノ言ヲ仰セ下ス時ニハ、此ク咲ゾ」という実資の言葉がその一つである。周知のとおり、〈公〉は一つの理念的基底としてこの作品を支えている。<sup>二〇</sup> 『今昔』が実資の言葉を付加することも、そうした作品の基調に由来しよう。陣定という〈公〉の場で笑ってしまったからこそ、範圍は実資によって（実は語り手によってであるが）批判されたのである。とすれば「聞」を開陳した顕定のふるまいがそのまま済まされるはずはない。果然、語り手は『江談抄』諸本のいずれにも見えない次の評語を付したのである。

然レバ、人、折節不知ヌ、由無キ戯レハ不為マジキ事也トナム語り伝ヘタルト也。

卷二十八で性的な素材を取り上げる唯一の話にあつて、語り手はこれを笑おうとはしない。このことは、性的な素材をいくつも扱いつつも、それらに（ときおり現代人が『今昔』に寄せるがごとき）淫猥な関心を寄せなかった語り手の姿勢を表しているのではなからうか。<sup>二二</sup>

性的な素材の扱いをめぐって、もう一つ、示唆的な話を取り上げたい。大蛇に犯された娘が、ひとたびは「薬師」の治療によって助

けられたものの、再び大蛇に犯され命を落としたという話である(巻二十四「嫁蛇女医師治語」)。出典の『靈異記』には、『今昔』に採られなかった以下の説話を見る。やや長文だが、考察に必要な箇所を引用する。

其の神識は業の因縁に従ひて、或るは蛇馬牛大鳥の等さらに生る。先の悪しき契に由りて、蛇に愛び婚はれ、或るは怪しき畜生にせらる。愛欲一にあらざ。縁に説きたまふが如し、「昔仏と阿難と墓の辺より過ぐ。夫婦二人共に飲食を備け、墓を祠り慕ひ哭く。夫は母を恋ひて啼き、妻は嬰を詠ひて泣く。仏妻の哭くを聞きて音を出して嘆きたまふ。阿難曰して言さく「何の因縁を以ちてか如来嘆きたまふ」とまうす。仏阿難に告げたまはく「是の女、先の世に一の男子を産み、深く愛ふる心を結び口に其の子の閨を嚙ひき。母三年を経て、儻倏に病を得、命終る時に臨みて、子を撫でて閨を啜ひて斯く言はく『我れ生々世々に、常に生れて相はむ』といひき。隣の家の子に生れ、終に子の妻と成り、自が夫の骨を祠りて、今慕ひ哭く。本末の事を知り、故に我れ哭くのみ」とのたまふ」とは、其れ斯れを謂ふなり。(中41) (二)

「業の因縁」「先の悪しき契」の例証として、大蛇に犯された娘を、そして子供の「閨」を啜う母を『靈異記』は描いたのであった。ところが『今昔』は大蛇と娘の話を探るにあたり、説話の位相を大きく組み換える。「医師ノ力・薬ノ験不思議也」という評語を加えて因果応報譚の枠組みを解体し、医療譚の話群に本話を位置させたのである。

そして『今昔』は、こうした操作を加えてまで『靈異記』説話の前半部を探るにもかかわらず、その後半部を探らなかった。性的な素材は作中に散見し、そのかぎりでは『今昔』はあらゆる素材を取り込もうとしたかのように見える。しかし、それは一見そう見えるのにすぎないのである。

性的な素材に対する『今昔』の関心もまた、さほどに強くはない。素材の喚起しうるイメージと、作品の指向したものととは混同され

るべきではないのである。

## 五 『今昔』と性(二)

最後に、叙上の指向性がきりひらいた一つの作品世界にふれておきたい。「東方行者 娶蕪生子語」(卷二十六)である。

今は昔、京から東の方に下る男がいた。ある里を通りすぎたとき「俄二姪欲盛三発テ、女ノ事ノ物ニ狂ガ如」思った男は、道端の蕪を彫り、その穴に「姪ヲ成」し畠に捨てた。何気なくその蕪を食べてしまった畠の主の娘は、男とふれることなく「糸殿シ気ナル男子ヲ平力」に出産。数年が過ぎ、男は従者を連れて上京するが、ふとしたことから彼は、蕪を食べた娘と自分にそっくりの息子に直面する。男は、「宿世」の不思議さに深く心をうたれ、娘を妻としてそこに住んだという。

さて、語り手はこの話にどう反応したか。

此レ希有ノ事也。然レバ、男女不娶ト云ヘドモ、身ノ内ニ姪入ヌレバ此ナム子ヲ生ケルトナム語り伝ヘタルトヤ。

不思議な出産という事実語り手はこたわっているようである。「男女不娶」と「子ヲ生ケル」という因と果の間には当然、飛躍がある。そこで語り手は「身ノ内ニ姪入ヌレバ」と付し、その溝を埋めようとする。もちろん、説話を読むかぎりそのようにしか理解できないのだから、くどいと言えばくどい。しかし、そのくどさをあえてするところに『今昔』という文学の方法がある。説話世界にある種の合理主義をもちこみ、一つ一つ「理」を確かめていくことで、語り手は説話を語り継いでいくのである。(二二)

よく取り上げられる例を想起すれば、卷十五第20話。語り手の関心は、往生の事実から、本話の往生者薬連の死体が消えたことへと

ずれていく。

此ヲ思フニ、往生スル事常事也ト云ヘドモ、身体ヲ留メテ其ノ相ヲ現ハス。而、此レハ其ノ身無ケレバ、「若シ逃テ貴キ山寺ナドニ行タルカ」ト可思キニ、子共其ノ辺ヲ不去ズ、亦、堂ノ戸不開ズシテ内ヨリ朗タリ。況ヤ遂ニ聞ユル事無シ。

然レバ、只此ノ身乍ラ往生セル事ハ不有シ。暁ノ音楽ノ音ヲ思フニ、往生ハ疑ヒ無シ。但シ、体ヲバ地神ナドノ取テ淨キ所ニ置テケルナメリトゾ疑ヒケルトナム語り伝ヘタルトヤ。(以上は、出典『日本往生極楽記』に対応する表現なし)

語り手は執拗に屍解の事実にこだわり、「地神」までひきあいに出して合理的にこれを解釈しようとする。往生譚の枠組みからの逸脱を辞さないところまで〈理〉への誘惑は強かったのである。

こうした〈理〉へのこだわりは『今昔』の底部を貫流している。蕪の話に見られた評語も、『今昔』では一般的に見られるところのものである。ただ注意したいのは、語り手の関心はあくまで、「男女が交わりをもつことなく子が生まれたこと」の因果関係にあったのであり、「姪」という素材じたいに対してではなかったという点である。

『今昔』の想像力は即物的な方向に向けられることが多い、とは先学の指摘するところである。<sup>(三)</sup>しかし、説話中のすべての事物に対して語り手が想像力をめぐらしたわけではない。少なくとも性的な素材に関するかぎり、それらのイメージをふくらませる方向に筆は及ばないのである。「開」「開」その他、猥雑な語彙を取り込むことを『今昔』はこばまない。その結果、題材的にエキセントリックな話は少なくない。けれども、そうした説話は、性的素材に焦点化しない視線と不思議な同居を見せているのである。

なお、全集が「植物を介した異常誕生児」、新大系が「この場合は契りこそ行われなかったけれども、一夜孕みによって生まれた子は聖なる子と見なされた」<sup>(四)</sup>として子の出生に目を配っているように、本話は、話型の面からも考察されるべきであろう。また、男も

娘も多くの従者を召し抱えていたらしいから、致富譚としてのプロットも説話の基底にはあった。話の結末がいかにも明るく思われるのは、婚姻と致富という要素に説話が支えられているためである。しかし、『今昔』にあつてこの物語の明るさを保証したものは、性的な素材に淫猥な関心を寄せることのない、一種の清潔感すら感じさせる語り手の視線のありかたであつたのではないだろうか。

## 六 おわりに——中古・中世の説話文学の研究をめぐって——

『今昔』は男女の情愛にたちいつた理解を示すことに積極的ではない。また、性的な素材に対して過大な関心を寄せていたわけでもない。これらの素材と語り手の間には一種の距離が置かれているのである。

もちろん、こうした作品の一傾向を指摘するだけでは生産的な議論にはならない。作品の諸特徴を数えあげたところで、『今昔』という複雑な作品の「外貌の種々相」<sup>二五</sup>を見てとつたにすぎないからである。問われるべきは、これら諸特徴の作品生成の現場における有機的連関であり、その過程を経ていかなる作品世界が形成されたかということではなければならない。二話一類様式、固有名詞への関心のありかた、〈公〉中心主義、〈理〉へのこだわり等、先学が指摘を積み重ねてきた『今昔』の作品としての方法にやや意図的にふれてきたのは、そうした思いがあつてのことである。また、その有機的連関の諸相は、本章の各節で述べたつもりである。

ただし、その有機的連関からいかなる作品世界が形成されたか、という点に関しては議論が尽くされてはいない。前章で論じたように、『今昔』の語り手は自らの世界観を説話世界に押しつけるばかりではなかった。そのようにして『今昔』巻二十九「悪行」篇は、古代文学史に例を見ない豊饒な世界を展開させたのである。硬直した想像力しか『今昔』はもっておらず、説話の主題を捻じ曲げたり、文脈を把握しそこねて途中で語りを放棄したりすることなどが作品の特徴として通説的に言われているが、全面的には賛成できない。本章でも見てきたように、『今昔』は、例えば情愛の機微には非常にうとい。だが、だからと言って枯渇した感性しかもちていないと

いうことにはならないだろう。それは、語り手が敏感になる話柄が王朝文学的なのそれとは異なっていたということなのであって、だからこそ『今昔』は非常に独自の文化的価値をもって古典文学史上に屹立してもいるのである。

言うまでもなく、『今昔』もまた人間の営みの産物である。そこに作品をつくりあげようとした人物の個性が反映されるのは当然であるし、欠点のない人がいないように、どこから見ても完璧な語り手というものには存在しえないであろう。要は、『今昔』という希有なスケールの作品をつくりあげようとした語り手とはいかなる個性なのか、そして彼が語りえたものとは何だったのか、一步一步説き明かしていくことである。その作業は、一見、個の解明という狭い範囲での自己収束的議論にも見えようが、決してそうではない。本博士論文の冒頭で述べたように、説話は人の営みのあるところには必ず存在するし、説話集の内包する多様性とはすなわち人間の営みの多様性なのである。『三玉絵』にせよ、『今昔物語集』にせよ、それらの作品がもつ議論の可能性は尽きるところがない。語り手や、作品をとりまく場をよりよく理解し、作品の立体的な読みを深めていくことは、とりもなおさず、中古・中世の説話文学の豊かさを発掘していくことである。

個々の説話にそくした具体的実証的な読みを積み重ね、今後も、中古・中世の説話文学の研究に貢献していきたいと考えている。

(二) 『今昔』の引用は、新日本古典文学大系(岩波書店)による。ただし異体字は原則として通行の字体に改めている。

(三) 『源氏物語』に「平中がやうに色どり添へたまふな。赤からむはあへなむ」(末摘花、第一巻306頁)「さも移りゆく世かなと思しつ

ぶくるに、平中がまねならねど、まことに涙もつになむ」(若菜上、第四巻81頁)とある。『源氏物語』の引用は以下、新編日本古

典文学全集(小学館)による。

①『平中物語』と『伊勢集』における和歌が一致することからすれば、そもそも「みつ」問答で平中を翻弄した女性は伊勢である。その女性が（平中から半世紀ほど下る）本院侍従となり、和歌のやりとりが削られ、さらに「みつ」問答の後日譚が加えられるという過程を経て『今昔』の平中譚は成立したものと予想される。

②平雅行氏「中世仏教と女性」（『日本女性生活史2 中世』東大出版会、平2）、竹村信治氏『今昔物語集』と女性——男と渡り合う女たち——（『解釈と鑑賞』平3・5）など参照。

③注4の平氏論文、あるいは加藤美恵子氏『日本女性史研究文献目録Ⅱ』解説（Ⅳ中世、6宗教・祭祀、東大出版会、昭63）等参照。

④小峯和明氏「愛欲ノ心」と性表現」（『今昔物語集の形成と構造』笠間書院、昭60、補訂版平5）

⑤『今昔物語集五』（新大系）139頁脚注参照。

⑥引用文は『算物語』は日本古典文学大系（岩波書店）、『発心集』は新潮日本古典集成（新潮社）にそれぞれよった。

⑦澄書関連資料における類話はいまだ管見に入っていない。ただし、『言泉集』「亡夫」の項は「雑宝蔵経云」として、死後に切利天に生まれた長者が、彼を慕う妻のもとを訪れ、ついには彼女も天上に生まれることを得た話を載せている。唱導の場での同趣のモチーフのひろがりを示す傍証に加えてよいと考える。

⑧新間一美氏「李夫人と桐壺卷」（『論集日本文学・日本語2中上』角川書店、昭52）、同氏「源氏物語の結末について——長恨歌と李夫人と——」（『国語国文』昭54・3）、藤井貞和氏「源氏物語と中国文学」（『講座日本文学 源氏物語上』（至文堂、昭53）等参照。

なお、『今昔』は卷十第7話に玄宗と楊貴妃の説話を収載するが、「哀ナル事ノ様」として本話を位置付けつつも、

但シ、安祿山ノ殺スモ、世ヲ直サムガ為ナレバ、天皇モ否不惜給ザリケル也。昔ノ人ハ天皇モ大臣モ道理ヲ知テ此ゾ有ケル  
トナム語り伝ヘタルトヤ。

と述べており、(公)の論理を男女の情愛に優先させている。

(一) 『今昔物語集五』(新大系) 92頁解題参照。

(二) 二話一類様式については国東文麿氏『今昔物語集成成立考』(早稲田大学出版部、昭37、増補版昭53)、巻二十七第24話については藤本徳明氏「生侍の妻 今昔物語集巻27の25」(『国文学』昭56・4)参照。

(三) 内面の「愚かさ」への『発心集』のこだわりに関しては田中宗博氏「凡愚への眼差し——『発心集』を読む(2)——」(『人文学論集』14、平8)参照。なお、「愛欲」そのものを問題とする文脈では、『発心集』もまた、情愛は「仮の色」であるとして厳しく戒めている(巻四—6など)。

(四) 『拾遺集』の引用は新日本古典文学大系(岩波書店)による。

(五) 注4の竹村氏論文参照。

(六) 山路平四郎氏「古代文学と笑い」『文学における笑い』(笠間選書82、昭52)、高橋亨氏「男性作品から女の文学へ——物語文学の深化」(『解釈と鑑賞』昭49・1)等参照。なお、物語文学における性の問題については、小嶋菜温子氏編『王朝の性と身体』(森話社、平8)をはじめ、フェミニズム批評の立場から多くの考察が積み重ねられてきている。

(七) 引用文は『古本系江談抄注解(補訂版)』(武蔵野書院、平5)による。

(八) 『今昔物語集 本朝世俗部二』(新潮社) 225頁頭注参照。

(一) 池上洵一氏「事実から説話へ」(その2)——花山院女王殺人事件——『新版『今昔物語集』の世界 中世のあけぼの』以文社、平11) 参照。

(二) 前田雅之氏「三国世界の王と天皇 遍在する天皇と本朝」『今昔物語集の世界構想』笠間書院、平11)をはじめ、本作と(公)の問題に関しては前田氏に一連の論考が備わる。

(三) 本作の性描写にいやらしさが感じられないことについては、永井路子氏「今昔物語集の世界」(『日本の説話2』東京美術、昭48)、中野孝次氏『今昔物語集』第九章(岩波書店、昭58)等ですでに言及されている。ただし、これらの言及はあくまで印象批評によるものであり、作品の方法の有機的連関という視点は見られない。

(四) 引用は新日本古典文学大系(岩波書店)の訓読文による。

(五) 本作に見られる「ある種の合理主義」については森正人氏「類聚と表現の相剋」(内部矛盾から説話形成へ)(ともに『今昔物語集の生成』所収。和泉書院、昭61)等参照。巻第十五第20話についても、同著49頁以降で詳しく考察されている。

(六) 池上氏「原話と『今昔』とを分けるもの」(『今昔物語集の研究 池上洵一著作集第一巻』和泉書院、平13)

(七) 『今昔物語集』(3)『(小学館) 512頁解題、『今昔物語集 五』(岩波書店) 7頁脚注。なお『今昔物語集 本朝世俗部』『説話的世界のひろがり』(新潮社) 280頁解題「聖なる父」は、本話に類似するモチーフを海外の文献を含めて渉獵、紹介し、示唆に富む。

(八) 注23の森氏「内部矛盾から説話形成へ」参照。



# 初出一覧

## 第一部 『三宝絵』の研究

### 第一章 『三宝絵』研究史

↓書き下ろし

### 第二章 『三宝絵』下巻の年代注記

↓『三宝絵』下巻の年代注記（『説話文学研究』第36号、平成十三年七月刊行予定）

### 第三章 尊子内親王と『三宝絵』

↓「尊子内親王と『三宝絵』序説」（『国文論叢』第28号、平成十二年三月）

### 第四章 舍利をめぐる法会と説話―『三宝絵』下巻「比叡舍利会」を読む―

↓「舍利をめぐる法会と説話―『三宝絵』下巻「比叡舍利会」を読む―」（『国語と国文学』平成十二年十二月）

### 第五章 百石讚歎と『三宝絵』

↓「百石讚歎と『三宝絵』（池上洵一氏編『論集説話と説話集の研究』（和泉書院、平成十三年五月刊行予定）

### 第六章 『三宝絵』下巻「孟蘭盆」考

↓『三宝絵』下巻「孟蘭盆」考（平成十二年度仏教文学会本部十一月例会、於花園大学、平成十二年十一月十一日）

## 第二部 『今昔物語集』の研究

第二章 「悪行」編の世界―『今昔物語集』巻二十九のために―

↓「悪行」篇の世界―『今昔物語集』巻二十九のために― (『国文論叢』第25号、平成九年三月)

第三章 『今昔物語集』における情愛・性

↓『今昔物語集』における情愛・性 (『国文論叢』第27号、平成十一年三月、なお本論文は『国文学年次別論文集 平成十一年版中古分冊』(学術文献刊行会)にも収録予定)