

『古本説話集』下巻仏教説話の性格：その 志向性と説話的視点

伊藤, 孝子

(出版者 / Publisher)

法政大学国文学会

(雑誌名 / Journal or Publication Title)

日本文学誌要

(巻 / Volume)

23

(開始ページ / Start Page)

54

(終了ページ / End Page)

69

(発行年 / Year)

1980-02-10

(URL)

<https://doi.org/10.15002/00019267>

『古本説話集』下巻仏教説話の性格

—その志向性と説話的視点—

伊藤孝子

はじめに

題簽・内題ともに欠いて『梅沢本古本説話集』と仮称された本書は、序文はもとより跋文もない為、その成立事実や編纂意図は全く本書の内容からくみとるより他はない。上巻が和歌を中心とする世俗説話46話、下巻24話は観音を中心とする現世利益譚的な説話が多く、有名和歌や歌人・興福寺草創説話や真福田丸の話など、そこにとりあげられた話の圈内や雅文体的な語り口から、作者は和歌教養と仏教信仰に関心をもつ貴族的立場に関係した者ではないかと推測される。

本書は『今昔物語集』『宇治拾遺物語』『打聞集』『世継物語』等先行・後続の説話集と数多くの類似説話を収録し、従来の研究によって、伝承的には『今昔物語集』よりも『宇治拾遺物語』の方と濃い関係をもっていることが明らかにされている。⁽¹⁾ といって、それら

の結果から必ずしも『古本』と『宇治』とが同性質の説話集であるとは言えないわけで、同文的伝承要素の強い説話集にあって、どこに『古本』の個性を求めるかは、一話一話の同文異文伝承の検討と『古本』収録説話の全体的な質の把握から導き出していくことが必要であろう。すでに、『古本』の文体が雅語的表現であり、かつての華やかかなりし宮廷女房達の逸話や伝統的和歌を多くとりあげていることなどから、貴族社会の女性達を対象とした読み物であろうと⁽²⁾、概略的に、『古本』を温和・優雅、『今昔』を勁直・鮮烈・整齊、⁽³⁾ 『宇治』を平易・軽快・明朗・洒脱といった形で各々の性格の相違が指摘されているが、今、『日本霊異記』にはじまる仏教説話の流れの中で『古本』下巻の仏教説話を検討してみるに、これらの中でも『古本』らしい特色を幾つか指摘することが出来る。

もちろんこれらの特色が上巻をも含めた『古本』全体の評価にかかわることは言うまでもないが、本稿ではむしろ先行する仏教説話

のあり方とはどう違うのか、という方向に力点を置く為、上巻には余り検討が及ばない。それはそれで改めて論じる用意である。また、私は『古本』の成立を益田勝実氏の言われるごとく「この説話集は、作者が口承説話に立ち向かって書いていった第一次的な説話集ではなく、むしろ、そういうものから、明確な深い文学意識を持たない作者が抜き出して編み上げた、第二次的な説話集ではないか」という草稿本的存在としてとらえている。未完成なりにも説話選択に内包する作者の志向性及び作者の説話規点を重んじたいと思う。

注(1) 関東文磨『今昔物語集成成立考』早稲田大学出版部昭37・3、野口博

久「古本説話の成立と宇治拾遺物語」言語と文芸、昭38・7など。

(2) 川口久雄「古本説話集」(岩波文庫)解説。

(3) 国東文磨「宇治拾遺物語の評価についての一考察」早稲田大学大学院文学研究科紀要、昭39・12。

(4) 『説話文学と絵巻』156頁、三一書房、昭35。

(一)

下巻24話を概要して、まず指摘できる第一点は、悪に根ざす人間の否定的側面を捨象したところで『古本』の仏教説話が成立しているということである。

日本最初の仏教説話集『日本霊異記』は因果応報思想を主軸にすえ、悪業に眼を向けることから編纂された。「善悪の状を呈すに匪

ずは何を以てか。曲執を直して是非を定めむ。因果の報を示すに匪ずは何に由りてか。悪心を改めて善道を修めむ」(上巻序文、岩波日本古典文学大系)という編者景戒の真摯な態度が「悪人、乞食の僧を逼おびえして現に悪報を得る縁 第十五」(上巻)という如き多くの悪報譚をとり入れ、そうした話を説き聞かすことによって勸善懲悪の世界へ導いていこうとした。従って、上中下116話の説話には編者の強烈な求道精神がみなぎっている。

ところが、『古本』の仏教説話からはそうした求道精神を読みとることは出来ない。それは、景戒の求めた仏教精神が鎮護国家的なものよりも民間仏教の流れをくむものであり、『古本』の作者が接する貴族的な仏教精神とは違う性質であることにもよるが、概して『古本』の説話がかもし出す雰囲気は、仏教説話を単なる話として享受する態度である。例を挙げるならば、『古本』には人間の悪行為にふれた話が「流志長者の事第56」「和泉の国の国分寺の住持艶を吉祥天女に寄せる事第62」「龍樹菩薩の世に隠れ蓑笠を以て后妃を犯す事第63」の三話しかない。56話は慳貪にとりつかれた流志長者が帝釈天の導きによって改心する話、62話は吉祥天女との約束を破って浮気をしてしまう僧侶の話、63話は龍樹が隠れ蓑笠を作つて王宮の女房たちを犯す悪戯をするという内容で、いずれも人間の悪しき部分にふれてはいるもののそうした行為を強く戒め、教訓性をひき出そうとする形で説話は語られていない。62話・63話は別の視点から後でふれるので、ここでは56話を具体例に検討してみる。

本話はへ今昔3—22へ宇治6—3の類話であり、『宇治』とはほとんど同文に近いが、描写の相違をみるため、今は『今昔』と比較してみたい。

① 今昔、天竺に一人の長者有り。盧至という。	留志長者の事(古本56)
② 慳貪の心深くして妻の眷属の爲めに物を恠む事无限し。	今は昔、留志長者とて、よに樂しき長者ありけり。大方、倉もいくらともなく持ち、樂しなどは、この世ならずめでたきが、心の口惜しくて、妻にも子にもまして使ふ者などにはいかにも物食はせ、着することなし。たゞ人にも見せず、偷まはれて食ふほどに、物の飽かず多く欲しかりければ、妻にいふ。「果物、飯、酒、菜などもなど、おほらかにしてくれよ。我に憑きたる、物惜しにする慳貪の神、祀らん」と言へば、「物惜しむ心、失はん」と思ひてしたつ。
③ 「只独人无くして静なる所に行て、心の如く飲食せむ」と思ふに、	まことに、人も見さぶらはざらん所に行きて、よく食はんと思ひて、虚言をするなりけり。さて、取り集めて、行器に入れ、瓶子に酒入れなどして、担ひて出でぬ。
④ 鳥獸、自然ら此れを見て来る。此に依て又、其所を厭て外へ行きぬ。人も无く鳥獸も不来ぬ所尋ね	「この木のもとに、鳥あり。あしこに雀あり。食はれじ」と扱ひて、人離れたる山中の木の下に、

⑤ 得て飲食す。	鳥、獸もなく、食うつべきものもなきに、食ひるたる。樂しく心地よくて、誦んずること。
⑥ 飲樂无限くして歌舞して云く	「我今節慶際、縦酒大飲樂、踰過毗沙門、亦勝天帝釈」と誦して瓶を蹴て舞ひ喜ぶ事无限し。其の時に、天帝釈、仏の御許へ詣り給ふに、此の長者の如此く嘲ける声を聞給て忿を成して、盧至を罰せむが爲に變じて盧主が形となりて、
⑦ 「我今節慶際、縦酒大飲樂、踰過毗沙門、亦勝天帝釈」と誦して瓶を蹴て舞ひ喜ぶ事无限し。其の時に、天帝釈、仏の御許へ詣り給ふに、此の長者の如此く嘲ける声を聞給て忿を成して、盧至を罰せむが爲に變じて盧主が形となりて、	「今日曠野中、飲酒大安樂、猶過毗沙門、亦勝天帝釈」この心は、今日人なきところに一人ゐて、よき物を多く食ふこそ、毗沙門にも天帝釈にも勝りたれ、と申すを帝釈きと御覽じてけり。憎しとおぼしめしけるにや、留志長者が姿に變ぜさせたまひて、
⑧ 盧至が家に至りて、自ら庫倉を開て財宝を悉く取立て、十万人の人を喚て与ふ。家の妻子、眷属、奇異と思ふ程に、実の盧至来て門を扣く。	「我が、山にて物惜しむ神を祀りたる故に、その神離れて、物惜しからねば、するぞ」とて、倉どもをこそ戸開けさせたまひて、妻子どん、親、従者どもをはじめとして、知る知らぬなく、財物どもを取り出だして配らせたまふ時に、喜びあひて賜はるほどにぞ、まことの長者は帰りたる。倉もみな開けて、かく人の取りあひたるに、あさもしく悲しく、我とただ同じ姿にせさせたまふに、
⑨ 家の人出て此を見るに、又、同じ形なる盧至来れり	「これはあらず、我ぞそれ」と言へど、聞きいる人もなし。
⑩ 「此、變化の者也」と云て打ち追ふ時に、「我れは此れ実の盧至也」と云ふ。雖然、人、何れを実の盧至といふ事を不知。	帝に愁へ申せば「母に問へ」と仰せらる。母に問へば「物人に賜ふ
⑪ 此に依て証人を以て判ぜしむるに証判の者、盧至が妻子に向て二人	

の実否を問ふ。妻子有て、帝釈の
変じ給へる盧至を指て「此れ実の
盧至也」と云ふ。国王、二人の盧
至を召して見給ふに同じ形の盧
至、二人有り。更に実否を不知。

⑬
かかれば国王、実否を知らむが
為、元の盧至を具して仏の御許に
詣ず、

⑭
其の時に、帝釈、本の形に復して
盧至長者が過を申し給ふ

⑮
仏、盧至長者を勧め誘へ給て、為
に法を解き給ふ。長者、法を聞て
道を得て、歎喜しけりとなむ、語
り伝へたるとや。

(岩波大系本による。読みやすいよ
うにカタカナを平仮名に改める)

こそは子にてさぶらはめ」と申せ
ば、することかたなし。「腰のも
とに、はわくそと物の痕こそ候ひ
し。それを御覽せよ」と申したれ
ば、あけてみるに、帝釈、落とさ
せたまはんやは。

二人ながら物の跡もあれば、術な
くて、仏の御許に、二人ながらま
ありたれば、

帝釈本の姿になりて、御所におは
しませば論じまるらすべきかたな
し。

「悲し」と思へれど、須陀洹果と
て、人の永く悪しき所を離るるは
じめたる果、証しつれば、物惜し
む心を失せぬ。

かやうに、帝釈は、人導かせたま
ふこと、はかりなし。すずろに、
彼れが物失はんとは、なじかおほ
しめさん、慳貪にて地獄に落つべ
きを、落さじとかまへさせたまへ
れば、めでたくなりぬる、めでた
し

(朝日古典全書本による)

この比較で理解できるごとく、大意は同じでも細部にわたる描写
はことごとく違っている。『今昔』を軸にすえるならば、『古本』は
口語りの文体で盧至長者の内面描写や人々の具体的な行動・会話を
逐一連らねていく方法を取り、全体的に流暢で柔らかな雰囲気をか

もし出している。②と④は『古本』の方がはるかに具体的に心理描
写が巧みである。それに対し『今昔』は行動の要所々々を簡潔な文
体で適確におさえ、話し言葉というより読む文章として整備されて
いる。

この話を出典の「盧至長者因縁経」(法苑珠林卷第七十七、慳貪部第十
一)に比すると、⑥の偈文は『今昔』と同じであるが、特に⑫以降
は『古本』と等しく母の証言にそった形で展開し、末尾が「盧至語
言。我不信帝釈。唯信仏語。以信仏故即便得須陀洹果。時天龍八部
及以四衆。凡聞是已得四道果。有種三乘因縁」(大正新脩大藏經第五
十三卷)とあるから、『古本』の方がより出典に近いと言えるであろ
う。つまり、『今昔』は⑫以降、話の具体的な展開を省略しその筋だ
けで把握し、⑮の如き『今昔』独自の結語を導き出している。それ
に対し『古本』の評価は「かやうに帝釈天は……」云々ということに
なるが、これらの結語で注意すべきことは、『今昔』には『靈異記』
的な仏教精神、つまり法の自覚とそれに伴う悪から善へという道標
がきちんとつけがれているということである。たとえ原典と細部
にわたる叙述の違いはあっても、『今昔』では帝釈天が盧至長者の
過を責め、法を聞くことよって道を得るといふ人間像を抽出させ
ているのである。しかし、『古本』の場合は、確かに慳貪の心は失せ
るものの、『今昔』のように「道を得て歎喜しけり」といふ心の開眼
評価より、「慳貪にて地獄に落つべきを落さじとかまへさせたまへ
れば、めでたくなりぬる、めでたし」といふ地獄行救済の面で安堵

し、帝釈天の功德を評価する立場にある。つまり「ありがたい」話として受けとめているのである。むしろこの話の内容や結語が古本作者の独創や改変に依るものではなく出典に依拠していると考えられることは、『宇治』の話が用語に於て部分的相違を有しながらも結語は「かやうに帝釈は、人をみちびかせ給事、はかりなし。そぞろに、長者が財をうしなはむとは、何しにおぼしめさん。慳貪の業によりて、地獄に落つべきを哀ませ給う御心ざしによりて、かく構へさせ給けるこそめでたけれ」(岩波古典大系本、傍点筆者)と類似する結語になっていること⁽¹⁾、また『古本』内の他説話に於ても同文的伝承態度が多くみられることなどから推測できるが、こうした説話の受けとめ方は他の二話62話63話にも通じている。62話の浮気した法師は「さて後は、いとどをのやうにもこそなければ、いと貧しからぬ者にて、いと良くて聖にて止みにけると人の語りしなり」と終り、63話の悪戯の龍樹は「この龍樹菩薩は賢く宮の中に遁げたまひて、法師になりたまひて、かく龍樹菩薩とは崇めたまふなりけり」とあって、56話の「めでたし」の説話評価と同位置に属している。

結局、『古本』で扱われる悪行為は、『今昔』のごとき過を責めるという強い否定の論理を持ちえないまま肯定の世界に融和されてしまふのである。もつとも、見る者の目や耳を覆うような残酷醜悪な描写や悪の世界を含まないのは、『三宝絵詞』が尊子内親王を対象として作られたように官廷女房達の気楽な読みものを目ざしていたからかもしれない。それにしても、56話をはじめ、62話63話の悪に対

する視点や説話展開のしかた(詳細は後述)や、全体的に功德譚が多い『古本』の性格を鑑るに、作者の仏教説話選択の視点は『靈異記』や『今昔』の求道精神とは違ふところにあると言えよう。

注(1) 『古本』と『宇治』の説話類似同文性に関しては、二書が共同母胎をもち、その母胎から各々分かれたとする野口博久氏の詳細な論考「古本説話集の成立と宇治拾遺物語」(言語と文芸・昭38・7)、及び留志長者の話を取り挙げて、「一書が各別に「口語り説話」を捉えたが故に同文・相違語がでてくるとする国東文麿氏「宇治拾遺と先行説話集」(中世文芸・昭33・5)の説などがある。

(二)

それでは『古本』に於て、求道精神にかわる仏教的関心はどのような形の説話に求められるのか、換言するならば、どのような仏教説話が『古本』の主要な選択対象となっているのであろうか。「失われようとする伝統的な価値と、伝えられた姿のままに伝承し続けようとする同文的・保存的発想」(西尾光一「中世説話文学論」125頁)の強い『古本』にあって、その選択の質に『古本』の性格を求めるより他はない。そのように考えるとき、観音や毘沙門、吉祥天信仰による靈験説話の多いということよりも、それらが概して致富譚や長者譚と関連して展開している傾向を帯びていることに注目したい。

『靈異記』や『今昔』の観音説話には、目の不自由なものが信仰

によって開眼したとか、病気の回復、火災から焼き残る、危機から救われる、貧女の祈りで富がもたらされるという多様な現世利益的な除災招福譚があり、特に『今昔』になると、それらが特定の寺院つまり清水寺・長谷寺・石山寺など靈驗あらたかな寺院への参詣による功德という、新しい要素をつけ加えてきている。『古本』の場合も『今昔』的な観音説話を受けつぎ、その説話は48話(貧女観音加護) 49話(清水での除災) 53話(成合寺靈驗) 54話(田舎女人観音加護) 57話(清水寺靈驗) 58話(長谷寺薬しべ長者譚) 59話(清水寺の利生) 64話(観音経靈驗で除災) 67話(女人観音加護) 69話(わとう観音)と10例挙げられる。○印かこみの話は招福乃至長者譚である。

その他、長者譚と関連する話としては、⑥話毘沙門信仰によって長者になる。⑥⑤話信起山縁起の説話であるが、その中に「毘沙門を作りたてまつりて、持したてまつる人は、かならず徳つかぬはなかりけり」とある。⑥⑧話の小松の僧都も毘沙門によって「ただ思ふに随ひて、さまざまに出で来ければ、せん方もなく、たのしき人におはしけり」と富裕の身となる。⑥⑩話真福田丸は長者の娘に懸想して高僧に出世し、末尾には「行基菩薩、この智光を導かんがために、仮に長者の女と生まれたまへるなりけり」と記されている。さらに⑥⑨話が留志長者の話で、⑥⑨話も物語によって「別にいときらきらしからねど、いと楽しき法師にてぞありけり」と富を得、かの吉祥天説話⑥⑫話も吉祥天と結婚してからというものの富がつき出し、「かくしつ、一國に満ちにたれば、國の守もやむごとなき者にして、

言ひと言ふことのきかぬなし」という富豪になるのである。

つまり、富に関係する話が54・56・57・58・59・60・61・62・65・66・67・68の12話にもおよび、それは下巻24話の半数に相当する。この比率は、たとえこれらの説話が完全に致富譚として展開されていないにせよ、作者の富(『古本』では多く「徳」という用語を使用)に寄せる関心度を無視するわけにはいかない。下巻冒頭47話に「世の末になりたれども、仏はまことなれば、かくあらたに験はあるものなり」と末法の時代意識はあるものの、特に⑥⑩話の真福田丸の話のぞいて、全てが現世で富栄える利益的な話であるから、『古本』の仏教観には何らかの形で現世肯定の立場を含んでいるということになる。しかし、一方では右記の如き末法意識や処々に浄土志向も散見するわけで、従って問題になるのは、これら浄土思想のかわりあいと現世での富や徳とがどのような仏教意識で把握されているのかという点である。

それをふまえて次に『古本』にみられる浄土的要素を部分列記してみよう。

(1) 例外として挙げた⑥⑩話真福田丸の話は、智光が懸想した長者の姫君に導かれて立派な上人に出世する内容であるが、その中で行基菩薩が「まう者智光、かならず往生すべかりし人なり。はからざるに惑ひに入りしかば、我、方便にて此くは誘へたるなり」と述べる件がある。ここでは、行基菩薩が智光を修行させることによって尊き上人、そして往生者へと導く往生の助縁的役割とし

て長者の娘になりかわり登場している。

(2) 上巻冒頭「大齋院の事」では大齋院の熱心な仏教信仰の様子をおりませ、末尾に次の様に記されている。

三井寺にて尼にならせたまひける後には、ひとへに御勤行をせさせたまひつつ、終りいみじくめでたく尊くなむ、失せさせたまひける。「この世は、めでたく心にくく、優にて過ぎさせたまへるに、後の世、如何」と思ひまゐらせしに、ひたぶるに、御勤行たゆみなくせさせたまひて、御有様、現に極楽疑ひなく、めでたく失せさせたまひしかば、『一定、極楽へまゐらせたまひぬらん』となむ、入道の中將、よるこびたまひし」と語りたまひし。

諸行往生思想に基づき、日頃の勤行を往生の機縁としている。

(3) 上巻7話「和泉式部が歌の事」では、有名な「くらきより冥き途にぞ入りぬべきはるかに照らせ山のはの月」の歌を書写山の聖のもとに送ったことよって「歌の徳に、後の世も助かりけむ、いとめでたきこと」と、歌徳を往生の因となしている。つまり和歌が往生の行的意味を担っている。

(4) 同じようなことが、上巻8話「御荒の宣旨が歌の事」にもみえ、恋に執念を燃やした宣旨を罪深き人としながら、子を法師にしている為に「罪すこし軽みにけむかし」と評価している。

(5) 下巻70話「関寺の牛の間む事」では「仏に向いたてまつりて、少し頭を傾けたる人、かならず仏になる、何に況むや、左右の掌

を合せて、額に当てて、一ぜんの心を発して拜む人は、当来の弥勒の世にかならず生るべし」とし、末尾を「おほよそ、その寺の仏を拜みたてまつらぬ人なし。一度も心にかけて拜む人は、かならず弥勒の世に生まるべき業をつくりかためつとなむ」と終る。

これらの例で理解できることは、浄土教志向が諸行往生思想と功德主義によって支えられているということである。智光の修行にせよ、大齋院の勤行（具体的には「三尺の阿弥陀仏にむかひまゐらせさせたまひて法華経を明け暮れ誦ませたまひけり」とある）にせよ、子を法師にするに、和歌を上手によむことこれら全てが仏教的に往生の行的要素として評価される。さらに功德主義の方は(3)例で挙げたように和歌の功德が往生の因となるばかりではなく、一方では現世での徳や富をも約束する。その例は、和泉式部がよき歌を詠んだ為に保昌が鹿狩つまり殺生を思いとどまる(上6)、尼の上手な歌詠によって養い子の姫が貧しい生活から立派な状態へと日の目をみるようになる(上3)、職務怠慢な官吏がやはりいみじき歌によってその罰からまぬがれる(上44)という説話のあり方にみることができる。

つまり、これら浄土志向に内在する仏教精神から推測するに、先に挙げた下巻に多い致富譚も、信仰で得た富や徳を仏教的功德と評価することにより現世での豊かな安穩生活を保障し、又同時にそれが来世での往生の因にもつながっているという、現当二世の功德主義をもって把握されているとみなすことができる。上巻は特に道長周辺の説や人物の説話が多い。又、度々登場する大齋院の説話から、

作者は大齋院の生き方に関心や同調の目をもっていただけと思われる。

とするならば、藤原時代の貴族達の信仰形態が阿弥陀信仰や法華経信仰・密教的修法など各種の仏教思想を混じえた雑信仰であったことを思いあわせれば、またこうした仏教的諸現象を総括して井上光貞氏が「藤原時代の浄土教」の性質を「あくまでも天台的な枠をこえず、観想諸行往生・功德主義などの上にたった性質のもの」と指摘されていることから示唆されるに、『古本』に於ける仏教思想の内実も、雑信仰的（阿弥陀信仰・法華経信仰・弥勒信仰・念仏三昧・観音や毘沙門信仰など）なまま諸行を往生の因と結びつけ、特に現当二世にわたる功德主義的な観点を主軸にして説話を提示しているのではないかと考えられるのである。

従って、先ごろ石原昭平氏が論考されたような「上巻の救苦的浄土の来世信仰から、下巻の呪術的絶望的な現世利益の観音信仰へと変質せざるをえなかったであろう」とか「上巻が法華経を中心とした極楽往生を狂言綺語の文学や功德の和歌を媒介として志向したが、その底には後の大齋院にみる罪の意識があり、それは念仏往生に到る救いがあった。しかし下巻の現世利益的な観音希求は、所詮、一時の即効的な救いでしかない。……輪廻の罪深き下品下生の人々も、ひとたび『南無阿弥陀仏』といえ、阿弥陀仏の極楽浄土さえ迎えられる。そういう救済にすがらねば生きられぬ、という編者の意識である」(傍点全部筆者)という形で、私は上巻と下巻との志向性⁽²⁾と対立的にとらえることは出来ない。むしろ極楽往生への志向性とい

うことは認められるが、それは決して「念仏往生」のみならず、また「阿弥陀信仰や弥勒上生信仰の併存」による救いだけでなく、まさに井上氏が指摘されるごとく、すべての行が往生の縁として位置付けられ、また功德と評価することそのものが助縁となりうる、そのような形での浄土志向であると考えるのである。しかも『古本』にあらわれた浄土志向には、後世に対するかすかな期待はあっても、現世に対する深い厭離観はなく、むしろ現世肯定の中で功德を積んでいこうとする生活安穩型の仏教である。末法の危機意識に支えられ、世を憂しとするこの現状を救うべく説話を提示しているのではなく、無常の思想をふまえながらもなお道長を中心とするよき時代を肯定し、そうした中で徳や富を功德と評価しようとする作者の仏教的価値観は、浄土志向という宗教性以上に懐古的趣味的な文化的雰囲気強く持っているように思えてならない。何より『古本』には否定の論理が少ないし、あってもそれは弱い。極論的に言えば、各説話内に無常観や淡い哀傷の心を見ることは出来ても、これら説話選択の中に、自らの信仰にうらうちされた深い求道の仏教精神は汲みとりがたいのである。

むしろ、こうした説話収録の中に『古本』の作者らしい個性が発揮されているのは、功德主義に基づきながらも、人間への興味にうちさえられた説話選択、及び人間の内面を重視する語り口や説話展開に伝承的保存価値を見出したところにあるのではなからうか、と思うのである。

注(1) 『日本浄土教成立史の研究』(山川出版 昭31) 157頁

(2) 「説話文学研究」第十二号(昭52・2)

(三)

所謂仏教説話の目的は、話を話として語りつたえる中に仏教的な教訓性をひそませ、聞く者読む者をして自己改心に目覚めさせるところにある。その目的があまりに顕著になりすぎると、話の面白さは教訓性のために制約或いは破壊され、ときとして文学的生彩を失いがちになってしまう。しかし仏教的開眼を切望するからこそ逆に人間の日常的行動を根元的にとらえなおし、それが生々とした文字形象を生み出す動因にもなるわけで、仏教的モチーフが必ずしも文学的な制約の面に働いていないことは言うまでもない。

さて、『古本』の場合、仏教と文学の関連はどうであるのか。思うに、作者の仏教意識は功德主義的などころにありながらも、全体的に説話への関心は、人間の俗性やその内面心理の動きに多大な興味を払っているように見うけられる。その理由の一は、『古本』の文体が、口語りの筆致を踏襲し、抒情的表現や心理的な屈折の内面追求にふさわしい雅語的文体をとっていることにもよるが、こうした文体は宮廷女房達という読者層を意識しての所為のみならず、作者の置かれた環境と教養の資質に基いているのではないかと思われる。作者像については現在仏教関係者で僧、⁽¹⁾具体的には南都系の人

⁽²⁾物という形で提出せられているが、僧侶にしては仏教的提言や教理的自覚が薄いように感じられなくもなく、もう少し貴族周辺に検討が及んでもいいのではないかと思う。今後の研究に期したい。第二の理由は、『古本』の説話が同文的伝承意識が強いと言われながらも、その選択に比較的興味ある話題が多くとりあげられているという点である。例えば、吉祥天説話「和泉の国分寺の住持艶を吉祥天に寄する事 第62」はもちろん作者の独創的改変とは思われないが、それからは信仰に由来しながら同時に信仰の枠を越えて限りなく生々しい人間の俗性に目をむけている作者を想定することが出来る。具体的に検討してみよう。

吉祥天が男性から親しみやすい対象としてしばしば宮廷貴族の話題になっていたことは、『源氏物語』の「雨夜の品定め」の条でも見ることが出来るが、⁽³⁾話の源流はやはり『靈異記』にまで遡る。『靈異記』中13話「愛欲を生じる吉祥天女の像に恋ひ、感応して奇しき表を示す縁」がそれであり、以降、『今昔』巻17—45「吉祥天女の摂像を犯し奉れる人の話」にはほぼ同じ形で伝承されている。しかし『古本』の62話は僧の愛欲にこたえるという点では同じでも、内容・展開・結末などそれらとは全く異なっている。恐らく、『靈異記』『今昔』とは別系統のものを典拠とした為の相違かと思われる。

まず『靈異記』の話は、和泉の国の山寺に一人の優姿塞が^かいる。吉祥天女の像に愛欲を覚え「天女の如き容好き女を我に賜へ」と勤

め毎に祈願した後、天女と交婚をなしとげた夢を見る。翌朝、像の前に行くとその腰が不浄で汚れており、夢の中で彼の欲望をかなえてくれたことを知る。しかし、それを見た弟子が里人にこの話をふれまわってしまい、里人がその虚実を確かめてみると事実であった、というのである。そして『靈異記』は仏教本来からするところした背徳の行為を批判しようとはせず、「諒に知る。深く信ずれば感の応へぬこと无きと。是れ奇異しき事なり。涅槃経に云ふが如し。『多婬の人は画ける女にも欲を生ず』と者へるは、其れ斯れを謂ふなり」と、深信の結果の感応譚として語っているのである。人間の生来的な欲望も信心に導かれてならば許容されるというところにいささか矛盾を感じないわけでもないが、俗につきた僧の信仰活動を積極的に肯定し、民衆とのつながりの中で信仰を求めようとした作者景戒をしてみれば、こうした話を頭から否定することなく善果を導き出す方便として語るところに、宗教的寛容性と文学的面白さが同居するゆえんがある。

しかし『今昔』になると、この話の主旨をかなり忠実に伝承しながらも「吉祥天女の摂像、奉犯人語」という題名を見てもわかるごとく、神聖なものを犯すという批判の側に立つ。それは末尾にある「此を思ふに譬ひ、多婬なる人有て、好き女を見て愛欲の心を散すと言えども、強に念を繋る事止べし。此れ極めて无益の事也となむ語り伝へたるとや」という評語が如実に語っており、ここに『今昔』の仏教と人間を見る冷静な判断が隠されている。このように説話を

語る上で、悪を許容しながら教訓性を導き出していく『靈異記』と、あくまでも人間の行為を客観的に評価し、批判や教訓性を押し出していく『今昔』とはその姿勢に多少の相違がみられるが、しかしいずれも主人公は優姿塞であり、吉祥天そのものは愛欲をかなえる信仰の対象でしかないという構想は同じである。それが『古本』62話になると吉祥天が人間になりかわり、『靈異記』や『今昔』の宗教的雰囲気から全く逸脱した人間的な話に置きかわってしまうのである。全文引用したい程興味深い説話であるが、長文なので要所々々をとりあげながら報告したい。

吉祥天に懸想した法師が「かき抱きたてまつり、ひきつみたてまつり、口吸う真似などして」月日を過ごしているうちに、吉祥天から夢の中で「わが法師の日来我を思い懸けて、かくする、いとあはれなり。我、汝が妻にならむ。その月のその日、播磨の印南野にかならず来あへ。そこにぞ逢はむずる」とお告げがある。この逢瀬を待ちに待って「えもいはぬ女房の、いろいろの衣着て裾取り出できたり」吉祥天と結婚し、そこに新居をかまえることとなる。その時、吉祥天はかくいう。「我、今は汝が妻になりたり。我を思はば異妻なせそ。ただ我一人のみをせよ」と浮気を戒めるのである。こうして吉祥天と一緒にになってからというものの富がわくようにつき出し、国守からも一目置かれる長者として生活を送っているところへ、側近の浮気をすすめる話にのってしまい、彼女との約束を破ってしまふ。吉祥天は憤慨し、「いかで、さばかり契りし事を破る」

「今、我帰りなむ。ここにえあらじ」とその不道義をせめ、「これ年来のものなり」とこの法師の「年来の淫欲というもの」の白きを大きな桶に二桶かき出してどこへともなく消えてしまったのである。

浮気をしてはいけないといい、浮気をする日頃の鬱憤をはらすかのようにかくしたためた吉祥天の行為は、巷の女達と少しも変わらない。むしろ、表現的にはそれ以上に露悪的な形で描かれているとも言える。末尾を見ると「さて後は、いとどをのやうにもこそなけれども、いと貧しからぬ者にて、いと良くて聖にて止みにけると人の語りしなり」と終っているから、一応、『靈異記』などと同じく、僧の至心に対する感応という宗教的モチーフの名残りはとどめているらしい。しかし、それは決して敬虔な信仰に支えられたものではなく、かと言って一種の教訓性を引き出す為の説話でもなく、いわば人間の余りにも人間的な欲望を笑いの中で解消しようとする興味本位的な姿勢が強い。その興味本位の姿勢が、法師が吉祥天を待ちこがれて夢現のように吉祥天の面影を乞いしたい、静心なく日を過ごす様子や、側近者の「なにがしとかの女の、いと好きをこそ召して御足など打たせたまへ」という巧みな誘惑の言葉、さらに「好色心湧きたりとも、犯さばこそあらめ」と自問自答する葛藤の様子など、いろいろなところで行動や心理描写のリアルな表現を生み出している。『古本』説話のこうした人間の内省心理の文字形象力については十分評価されて然るべきであろう。

しかし、『靈異記』や『今昔』に比すると、両者には少なくとも真摯に信仰にすがる信仰者の切実な姿があった。それは吉祥天の腰に不浄をみた時、

行者視て慚愧して言さく『我は似る女を願ひしに、何ぞ忝くも天女専ら自ら交りたまふ』とまうす。媿じて他人に語らず。(靈異記) 俗、此れを見、過を悔て泣き悲みて申さく『我れ、天女の像を見奉。愛欲の心を赦あひなに依て、『天女に似たらむ女を令得給へ』と願つるに、忝なく□身みを自らに交へ奉る事を恐れ歎く』と。然れば、此れを耻はて、此の事を、努々他人不語す。(今昔)

という右記の傍線表現の中に、懺悔する信仰者の真実が表出されていることを我々は十分知りえるのである。信仰から全き解放されえない、悪しき行為を内省しようとする仏教者の現実的な姿がそこにはある。

それに対し、『古本』には信仰とナマにぶつかりあう人間の苦悩や謙虚さがみられない。というより、人間の俗性の部分を拡大展開させることによって烏澁な話でひきつけようとする傾向が強い。聖なるものに人間的性格を与え、それに人間であるが故の苦悩や喜びを表出させることに成功しても、仏教説話が本来的に核としている信仰する者の虚心な姿や葛藤、そこに於ける真実を捨象したところで『古本』62話は語りつがれてきている。つまり、余りにも人間への俗的視点が拡大されてしまったが為に、聖なる領域はその俗性で犯され、宗教との内部的な戦いの意識が薄れてしまったのである。

る。辛辣に評すれば、宗教的には功德主義的な観点で説話を収録したものの、これらの説話を語ることで積極的に他者への仏教的開眼を期待するほど自らに重い宗教的使命を担わせていなかったと思われる。むしろ他者の開眼を期待するより、和歌の功德を狂言綺語観で支え、信仰の現世利益を功德主義的な諸行往生観で支えながら、これらの説話収集そのものに行的意味合いをもたせていったのではなかったかと考えるのである。この62話は法師が「和泉国の国分寺」となって『靈異記』の吉祥天説話と地域的には同じであるから、それらの影響は十分認められるとしても、愛欲を素材にして至心に対する感応という教訓性を導き出す『靈異記』とは違い、逆に至心に対する感応という仏教的モチーフをかりながら、愛欲の現実的な姿を描写しようとしているのが『古本』吉祥天説話の姿勢であろう。

この話がどこまで伝承母胎から『古本』説話への同文異文伝承であるかは検討すべき方法をもたない。しかし、こういう説話を『古本』が選んでいること自体、作者の眼が信仰とかかわりあう人間の俗性に深く注意をはらっている一つの証左になるのではあるまいか。

注(1) 野口博久『古本説話集』上巻について(『説話文学研究第十二号 昭52』6)

(2) 川口久雄『古本説話集』(日本古典全書 昭42・9 朝日新聞社)

(3) 『古本』に「吉祥天女に思ひかけんとすれば法気づき、くすしから

んこそ、又わびしかりぬべけれ」と言つて皆笑うところがある。
(4) 「をのやうに」では意が通じない。川口氏古典全書本頭注の指摘するごとく、「を」を「本」の草体「丩」を写し誤ったとして「もとのやうに」解すべきか、と思われる。

(四)

さて、吉祥天説話と同様、次に挙げる「龍樹菩薩先の世に隠れ衣笠を以て后妃を犯す事第63」においても、人間の俗性に目を向ける作者の説話的関心をはっきりと指摘することができる。

この内容はへ龍樹菩薩が在俗の時代、三人の仲間と隠形の薬を作つて宮中の后達を犯すという悪戯をはたらいていた時、賢い帝が灰をまいてその足跡で犯人を発見しよう、という妙案を出す、そのワナにかかつて彼の二人は切り伏せられてしまふが、龍樹菩薩だけが後の裳裾の中に隠れて命びろいをする。その後出家して、龍樹菩薩と称した」という中国種の説話である。

同話もほぼ同文に近い形で『今昔』巻4―24「龍樹俗の時隠形の薬を作れる話」及び『打聞集』13「龍樹菩薩隠形事」に収録されている。従つて、それらとの比較検討の中で『古本』の伝承態度を把握したいと思うが、既にこの63話を例に三者を比較した高橋貢氏の論文「古本説話集と諸説話集との説話伝承の関係」⁽¹⁾があるので、その報告を参考にしながら『古本』の性格に論を及ぼしたい。

『古本』が発見されて以来、本書が同時代の説話集とかなり多く

の同文又は同類の説話を収録している為、その価値は伝承関係の方面から活発に論議されてきた。現在は散佚『古本宇治大納言物語』が母胎となりそこから『今昔』や『古本』『打聞集』が引用してきたものであるとういうことに落着いているが、厳密な意味では必ずしもこれらの伝承関係がきちんと整理されているわけではない。書承のみならず口承性の強い説話伝承にあって、それらの系統だてに推測の域を出ない傾向はさげられないが、高橋氏の考察は『古本』と重複説話をもつ『打聞集』『今昔』『宇治』『世継物語』が『古本』とどのような伝承関係にあるのかという論究であった。結論的には『打聞』と『今昔』、『古本』と『宇治』とが各々近い関係にあり、『古本』と『世継』との間には何か介在しているといふことである。その論拠の一つは、固有名詞や数詞・事物などが『古本』だけ別で、『今昔』『打聞』はほぼ一致しているところにある。そうした関係はこの63話においても十分認められる。がそれに加えて、私は説話伝承に内在する各説話集の性格の相違を考えるべく、改めて検討を深めたいと思う。

まず、63話における『古本』『打聞』『今昔』の顕著な相違を記すと次の表のごとくである。

	古本説話集 63	打聞集 13	今昔物語集 4-24
A	いまはむかしりうず菩薩、ただの人におはしけるとき……	天竺に竜樹菩薩と申聖人をはしけり。始は俗にをはし時……	今昔、西天竺ニ竜樹菩薩ト申ス聖人在シケリ。初メ俗ニ在ケル時

E	D	C	B
(無し)	はひをひまなく宮のうちにまきてむ。	やどり木を三寸にきりて、それを以てつく。	隠れ簀の葉を作る
粉と云ははうになり	粉を宮の中にひまなくまきてむ	影ほしに百日ほして其れを以て造る葉になむ有る	陰形の葉を造る
粉ト云ウハハフニ也	粉ヲ王宮ノ内ニ隙無ク蒔テム	以テ造ル葉ニナム有ケル	隠形ノ葉ヲ造ル

* 異文 — 共通

この表をみてもわかるごとく、ただの人↓聖人、隠れ簀↓陰形、三寸↓五寸、三百日↓百日、はひ↓粉、というように確かに固有名詞や数詞は『打聞』と『今昔』は一致し、『古本』だけが異なっている。これを見る限り、『打聞』と『今昔』との伝承上の近似は否定できなく、『古本』はそれら二書と異なる何かを伝承媒体としていふことになる。

しかし、説話の口吻からすれば、『今昔』だけが独自の文章表現をとめない、『古本』と『打聞』とは口語的筆記という同性質を有している。というのは、『今昔』の描写は他の二書よりも具体性と粉飾に富み、一つのセンテンスが他よりも長い。例えば次のごとくである。

古本 63	打聞 13	今昔 4-24
<p>A</p> <p>時に帝、賢くおはしける帝にて「この物は形を隠してある薬を作りてある者どもなり」</p>	<p>王で賢く御坐人にて「此物は御がうやくを造て有物共なゝり」</p>	<p>国王、此事ヲ聞テ、智リ御ケル人ニテ思給フ様、「此レハ隱形ノ薬ヲ造テカク為ルニコソ有メレ」</p>
<p>B</p> <p>いま一人は後の御裳の裾をひき被きて伏したまひて、多くの願を立てたまふ。</p>	<p>龍樹并思ひわびて、きさきの御ものすそをひきかづきて伏し給て、多願を立給ふにや有む。</p>	<p>今一人ハ龍樹菩薩ニ在ス。被切佗ビテ、后ノ御裳ノ裾ヲ曳キ被ギテ臥シ給テ、心ノ内ニ多ノ願を敷シ給フ。</p>
<p>C</p> <p>その駿にやあらん、二人を斬り伏せてければ「二人こそありけれ」とて去りぬ。</p>	<p>切物二人を切伏てければ「二人にこそ有けれ」とて切さして去ぬ</p>	<p>其ノ気ニヤ有ケム、二人切伏ラレヌレバ、国人切伏ラレヌレバ、国王、「然レバコソ隱形ノ者也ケリ。二人コソ有リケレ」ト宣テ切ル事ヲバ被止レヌ。</p>

* 共通 異文

『今昔』の波線部分は、事物の具体的説明が細やかになっているところである。特にAの「思給フ様」Bの「心ノ内ニ」は他の二書にはない心理描写であり、又Cの「然レバコソ隱形ノ者也ケリ」は事物の具体的確認の言葉である。それに比し、『古本』『打聞』は事を簡潔に叙述し、すっきりとした文章表現をとっている。つまり、この違いは『今昔』が文章整備にかなり意識的であることからきているわけで、その製作意図が宗教的いかにあるにかかわらず、説

話そのものの文字形象化には説話のリアリティを増加させる手段として、人物の行動や事件の展開をより豊かに詳細に論じようとする姿勢が貫かれていたのである。こうした『今昔』の文学性については既にその文体・発想の面から重々指摘されてきており、今、63話もそうした傾向を有している指摘にとどめて改めて詳述することはしない。しかし、世俗譚と仏法譚とではその説話的発想や表現に多くの違いがあることに留意しておく必要がある。

さて、再び三書の関係にもどれば、63話には伝承母胎の相違やその表現上の特質もさることながら、これをとり入れる各説話集の説話的視点の相違が顕著にあらわれている。それは、各説話の末尾の部分と比較(次表)することによって知ることができる。

古本 63	打聞 14	今昔 4-24
<p>その後人まをはかりて、この龍樹菩薩は賢く宮の中を遁げたまひて法師になりたまひて、かく龍樹菩薩とは崇められたまふなりけり。されば本は俗にてぞ</p>	<p>其の後、人まをはかりて、龍樹菩薩は賢う宮の内をば逃れ給て、此にいまして法師に成給ふなり。</p>	<p>其ノ後、人間ヲ伺テ此ノ龍樹菩薩ハ相構ヘテ宮ノ内ヲバ逃ゲ遁レ給ヒヌ。(其ノ後、「外法ハ益元」トテロノ所ニ御シテ出家シ給テ、内法ヲ習ヒ伝ヘテ、名ヲヒ龍樹菩薩ト申ス)世挙ヲ崇メヲ奉ル事无限シトナム語伝ヘタルトヤ</p>

まず、『古本』と『打聞』とは語り口においては相似していながらも、『打聞』は話をそのまま忠実に伝えようとする態度で終る。

まさに打聞の性質そのもので、特別な形で批判や評価を加えたりはしていない。それに対し『今昔』は（ ）内が『今昔』独自の加筆と考えられるものであって、加筆しながら龍樹菩薩を評価しようとする態度で話を伝える。『古本』と同じく「崇められる」という用語を使用しても、『今昔』の場合は「世尊テ崇メ奉ル事无限シ」という最上級の評価を与えているのである。『古本』はというと、『今昔』と同じく「崇められたまふ」と龍樹を語り伝えながらも、作者の眼は決して龍樹菩薩を評価するところにとどまっていけない。最後の言葉「されば本は俗にてぞ」が如実に示しているように、作者は龍樹の在俗時代つまり「菩薩といえどもとはただの人で云々」という彼の悪戯の方に話の視点をおいているのである。『古本』のこの性格は、他の二書との説話題目の違いにもよくあらわれている。「龍樹菩薩先の世に隠れ表笠を以て后妃を犯す事」とあるごとく、『古本』の作者は二書と共通する隠れ表（隠形の薬）に留意するのみならず、「后妃を犯す事」と付け加えずにはおれないほど龍樹の俗事に深く関心を寄せている。

つまり、ここでも前項であげた吉祥天説話を語る同じ俗性の目が働いているのである。文章表現の違いこそあれ内容的には『今昔』と全く同じ説話でありながら、一方では龍樹の菩薩なるゆえんを語るうとし、一方では龍樹の俗性を伝えようとする微妙な差が生じている。この微妙な差こそが各説話集の立場や性格に由来するものである。『古本』の場合、こうした俗性にむける説話的関心が無意

識的な文学的基盤となつて、仏教説話により人間味豊かな内容を提供する結果を招いていると思われる。

注(1) 「言語と文芸」昭38・7

(五)

以上、具体的検討の例を少なくして『古本』の性格を言及するのは早計すぎるかもしれない。がしかし、他の例をとりあげても私の伝えたいことに大差はないので一応ここでまとめたと思う。

その第一点は、『古本』を支えている仏教的精神は民間仏教とは違う貴族仏教に属し、功德主義的な視点で説話を包括していること。それは求道の為というより、現世での繁栄が来世での往生も保障するという現当二世安穩型の仏教思想であり、従つて下巻に多い現世利益信仰の説話もそうした仏教観で価値付けられていると考えられる。

第二点は、人間の否定的側面を照射する説話が少なく、よき面・よき時代の話を多くとり入れていることから「すさび」の趣向が強いこと。現世利益型の説話も主に致富譚的に展開し、富や徳を「めでたし」と評価する態度に仏教的意味合いのほか、そうした世界をよしとする作者の文化的価値観が潜在していると思われるのである。上巻に多い道長時代の話も下巻の富にまつわる話の多さを考慮すれば、それは決して宮廷女房達という読者層を想定しての理由か

らではなく、作者の価値観の反映を含めた説話選択であると考えたい。

第三点は、仏教説話を素材とする作者の説話的視点が人間の現実的な姿、或いはその俗性に強い関心を示していること。それが説話に面白さを加え、人間の心理描写や言動にリアルな表現を与える文学的基盤となりえている。

大きくは以上の三点である。特に第三項目については、必ずしもそうした説話的視点が下巻24話全部から抽出されたわけではない。一応、信仰者の至心に対する感応・靈験という仏教説話のパターンを踏襲していく中で、作者の個性が説話選択や伝承に少なからず投影させたものが、人間の現実的な姿に寄せる限りない共感ではなかったか、という側面から言及した例証であり、例は他にも多く挙げられるが全てではないところに『古本』の文学的性格の限界があるように思われる。