

靈異記説話の性格

——民話性をめぐって——

駒 木 敏

はじめに

靈異記説話群の含みもつ特徴の一つは類話の多いことである。話の細部にいたるまで類似した話群は少なくないし、さらにモチーフの類似という点では、大部分の話がその範疇に入るはずである。大まかに言つてこのような特徴は、靈異記の説話を根底から規定する次のような事情によるであろう。一つは、主に前者に対応することであるが、話が唱導ないし口承の形で世間に広められる伝承のあり方に由来する点であり、二つは、主に後者に対応することであるが、説話が本質的に仏教の因縁譚を説くことを目的とすることによる点である。

右のような事実からして、類話性をどう評価するかは靈異記研究の重要な課題である、と言いつる。今までの研究史のなかで、類話

靈異記説話の性格

を手がかりとした研究が多いのも、当然である。しかしながら、これまでの研究では、類話そのものの整理が充分なされていない傾きがあった。類話の厳密な整理を提唱し、それを伝承性・口承性との関連で説かれたのは黒沢幸三氏^①であるが、さらに早く稲田浩二氏^②は、話型に留意することによってそこに民話的方法を見るところにも、説話の質にまで迫ろうとされた。稲田氏は、靈異記説話の民話的性格にすすんで言及されるのであるが、類話を文学性とのかねあいで考察しようとする時、これは見のがしえない視点であると思われる。と同時に、一方それらが民話そのものではない説話性を有するものである以上、何によって説話たりえているのか、これもまた欠落させることのできない側面であるに違いない。小稿では、以下民話的方法を持つ二つの類話群に依りながら、類話の示す文学的性格について考えようとするのであるが、それは先学の方法に導かれ

つつも、なお民話性と説話性とがどのように共存しあるいは排斥しあっているのか、という問題意識から出発しているのである。

実は、民話や説話の文学的質の究明はまだ充分になされていないと言ひ難い。が、たとえば民話が「一定の語り口調と話の型をもつ」のに対して、説話は「一定の型、語り口調をもたない」ことは、一つの事実である。以下、話型を手がかりとしながら考察を進

贖蟹蝦命放生得現報縁(中巻8)

④ (1)置染臣鯛女者 奈良京富尼寺上座尼法邇之女也 道心純

熟 初姪不犯 常勸採菜 一日不闕 奉供侍於行基大徳

(2)入山採菜 見之大蛇 飲乎大蝦 誂大蛇曰 是蝦免

我 不_レ免猶飲 亦誂之曰 我作汝妻故 幸免吾 大蛇聞之

高捧頭而瞻女面 吐蝦而放 女期蛇曰 自今日經七

日而來

③ (3)然到期日 閉屋塞穴 豎身居内 誠如_レ期來 以尾

拍壁

④ (4)女恐 明日白於大徳 大徳住_ニ在生馬山寺_一 而告之言

汝不_レ得_レ免 唯豎受_レ戒 乃全受_ニ持三帰五戒_一 然還來

⑤ (5)道不知老人 以大蟹而逢 問之 誰老 乞 蟹免吾

老答 我撰津国鬼原郡人 晝間邇麻呂 年七十八 而无_ニ子息_一

めよつとするゆえんである。

一、民話から靈異記へ

靈異記中巻8話と同12話はまったく相似形をなすといつてもよい話で、構造を対比して示すと次のようである。

贖蟹蝦命放生現報蟹所助縁(中巻12)

③ (1)山城国紀伊郡部内 有_ニ一女人_一 姓名未_レ詳也 天年慈心

蹟 信因果 受_ニ持五戒十善_一 不_レ殺_ニ生物_一 (2)聖武天皇代

彼里牧牛村童 山川蟹取_レ八 而將_ニ燒食_一 是女見之 勸_ニ牧牛_一

白 幸願_ニ此蟹免_レ我 童男辞不_レ聽曰 猶燒噉 懇誂乞 脱衣

而買 童男等乃免之 (3)勸請義禪師 令_ニ咒願_一以放生

④ (4)然後入山見之 大蛇飲_ニ於大蝦_一 誂大蛇言 是蝦免_レ我

略_ニ奉多幣帛_一 蛇不_レ聽答 女募_ニ幣帛_一 而禱之曰 汝為_レ神祀

幸乞免_レ我 不_レ聽猶飲 又語_ニ蛇言_一 替_ニ此蝦_一 以吾為_レ妻 故乞免_レ

我 蛇乃聽之 高捧_ニ頭頸_一 以瞻_ニ女面_一 吐_レ蝦而放 女期_レ蛇言

自_ニ今日_一經_ニ七日_一而來

⑤ (5)然白_ニ父母_一 具陳_ニ蛇狀_一 父母愁言 汝了_ニ唯一子_一 何誑託

活_レ命无_レ便 往_ニ於難波_一 偶得_ニ此蟹_一 但有_ニ期人_一故汝不_レ免
女脱_ニ衣贖 猶不_ニ免可_一 復脱_ニ裳贖 老乃免之 (6)然蟹持_レ更
返 勸_ニ請大德_一 咒願而放 大德歎言 貴哉善哉

◎ (7)彼八日之夜 又其蛇来 登_ニ於屋頂_一 拔_レ草而入 女悚慄
焉 唯床前有_ニ跳爆之音_一 (8)明日見之 有_ニ一大蟹_一 而彼大蛇
条然段切

① (9)乃知 贖放蟹報_レ恩矣 并受_レ戒之力也 欲_レ知_ニ虚美_一 問_ニ
于耆老姓名_一遂无 定姿 耆是聖化也 斯奇異之事也

つまり、④蛇に飲まれようとしている蛙の助命を、ある女人が蛇の妻となる約束で乞う。⑤女人がある人の持つ(殺される運命にある)蟹を譲りうけ、法師を勧請し咒願して放生する。⑥約束どおりやってきた蛇は蟹に噛み切られ、女人は助かる。⑦結び、という骨格である。話は④・⑤(⑥)・⑦の三つの主要話根によって構成されており、⑧(⑨)を契機として④↓⑦と展開する関係である。二話に共通する話型をここに取り出すことができる。

説話の性格を探るために、もう少し構造の細部と素材とにたち入ってみよう。いま、④↓⑦への展開の契機は⑧(⑨)であると指摘

靈異記説話の性格

故作_ニ不能語_一 時行基大德 有_ニ紀伊郡深長寺_一 往_ニ白_ニ事状_一
大徳問曰 嗚呼難_レ量之語 唯能信_ニ三宝_一耳 奉_レ教帰_レ家
◎ (6)当期日之夜 閉_レ屋豎_レ身 種々発願 以_ニ信_ニ三宝_一 蛇繞_レ
屋輓_レ腹行 以_レ尾打_レ壁 登_ニ於屋頂_一 昨_レ草拔開 落_ニ於女前_一
雖_レ然蛇 不_レ就_ニ女身_一 唯有_ニ爆音_一 如_ニ跳鱗_一 (7)明日見之
大蟹八集 彼蛇条然摠段切之
① (8)乃知 贖放蟹報_レ恩矣 无_レ悟之虫 猶受_レ恩返_ニ報恩_一 豈
人応_レ忘_レ恩歟 自_レ此已後 山背国 貴_ニ乎山川大蟹_一 為_レ善放生也

したが、実はその役割は⑧を除く⑨部だけでも充分に果たせるはずである。話の展開は④⑤⑦で完全になしとげられているからである。ということは、⑧部の行基大徳に関する叙述こそが話の主張点であることを逆に示しているのであるが、行基の役割は二話では微妙に違っている。中8での行基は、女人を蟹を持つ老人に会わしめ、かつ咒願放生して蟹の女人にたいする報恩を裏側から支えているが、中12では、すでに⑦で整えられた報恩の条件を総仕上げする位置にある。中8では行基(⑧)が一身に握っているかのような話の転回点(⑧)にまつわる要素)が、中12では行基から独立し、咒願

放生するもの「義禪師」(普通名詞ともとれるが、いずれにしても行基ではない)の役になっている。このように、決定的役割を荷う行基の描かれ方が他の要素に比べて流動的であることは、㉑部が新しい付加部分であることを予想させるのである。

これに関して二話を比べると、中8では㉑(中12では㉑の(6)が対応)が孤立しているのに気づく。話の展開からすれば、女が「七日を経て来よ」と言い、その「期日」し日に到り「蛇が通ってきたのであるから、事件はその時点で起こるのでなければならぬ」ところが、蛇は「尾を以て壁を拍つ」と述べられるのみで、結果については語られない。いうならば中8における㉑は、中12との比較により

明らかのように、本来㉑の(7)の前にあるべき要素なのである。中12の原文「(4)当期日之夜 閉屋堅身……蛇繞屋輒腹行 以尾打壁 (㉑)登於屋頂 昨草拔開 落於女前 雖然 蛇不就女身 唯有爆音 如跳鱗鬣」(㉑の(6)は、中8では、(4)「然到期日 閉屋塞穴 堅身居内 誠如期来 以尾拍壁」(㉑)、(㉑)「又其蛇来」登於屋頂 拔草而入 女悚懷焉 唯床前有跳爆之音」(㉑の(7))と対応していて、景戒の文体の上にもそれを確認することができる。つまり中8の構造は、本来㉑—㉑—㉑の順序であるべきものが、㉑—㉑を挿入するために前後が切断されたことを露呈しているのである。

これに対して中12は、㉑をはじめに置き㉑を接合したために筋の運びはスムーズである。しかし全体の構成要素は全く同じであって、この場合は、同じ役割を持つはずの㉑と㉑とが前後に分断された結果、㉑部の説話展開上の機能の重複性が中8よりもきわだっている。危難解決の因が、蟹を贖う→禪師を請け願願放生→行基の戒を受ける(さらに当夜にも種々発願し三宝を信く)、と二重三重に述べられるのである。景戒が中8の結びで「蟹の恩を報ずるなり。合せて戒を受くる力なるを。」と二分した解釈を下さねばならなかった要素を、やはりそのまま持ちこんでいるわけである。

以上のように見ると、行基の登場に関する部分(中8の㉑及び㉑の(6)、中12の㉑、中12の㉑の(3)もこれに準じて考えうる。)は本来のモチーフにはなかった付加であること、また㉑㉑のモチーフの連関のしかたにも微妙な違いのあること、が明らかになった。そもそも、㉑㉑のモチーフはきわめて民話的であって、この話はいさかのぼると民話を素材にして成立しているように思われる。今日知られるこの系統の民話が、史的にとればどう変化しているのかが一つの問題ではあるが、次に民話との比較を試みてみたい。参考にするのは次の三つである。④

(イ) 蛇簞入水乞型	(1)	(2)	(3)	(4)
(ロ) 蛙 報 恩	父(母)が、田に水を引いてくれた者に娘をやるとい う。 父(母)が、蛇に飲まれよ うとしている蛙(蟹)を、 娘をやる約束で助ける。	翌日(気づくと) 田に水が かかっている。	三人いるうちの末娘が承 諾。針・瓢箪などを持って いく。 三人いるうちの末娘が承 諾。家(小屋)にいとと蛇 が通ってくる。	持っていたもので、蛇を 殺す。 蛙(蟹)があらわれて、娘 を助ける。(姥皮型との結 合)
(ハ) 蟹 報 恩	娘が蟹に飯を与えて養う (殺されようとしているの を助ける)。		娘が蛇(男)に害されよう とする。	蟹があらわれて助ける。

関敬吾氏によれば、右の三つは部分において交渉しあっているよ
うであるが、民話は、言われるように、一定の型を固持し大切な要
素は容易に変わることはないし、また、二つ以上の話が結合する場合
でも、全く異質の話を構成するのでなく話の主要なモチーフは留め
ていると考えられるから、これらとの対比によって靈異記の話の独
自性は窺い知れるはずである。右に整理した民話の要素と先の二話
の要素とに共通する点を拾うと、

- (a) 娘が蟹に恩をほどこす (イ)の(1)
- (b) 娘が蛇に害されようとするのを蟹が助ける (ロ)の(4)、(ハ)の(4)
- (c) 親が娘を嫁にやる条件で蛇の飲もうとする蛙を助ける (ロ)の(1)

靈異記説話の性格

靈異記では娘自身が助ける点で、少し異なる。

となり、主要な要素では(ロ)・(ハ)の型との共通性が一応考えられる。
山根賢吉氏は中8の前半に蛙報恩譚の痕跡を見、後半は蟹報恩譚の
形式であると指摘された。が、蛙報恩譚は民話自体の展開としては
新しく、もとは異類婚姻譚であった可能性が強いと言われる。とす
れば蛇と女の通婚はきわめて古いモチーフであるから、当該説話
は、蟹報恩のモチーフを中心に据え異類婚姻(蛇簞入)のモチーフを
結合させることによって組み立てられたもの、と言えるであろう。

ところで右の事実は、これらが単に民話的モチーフの借用によっ
てのみ成り立っていることを意味するのではない。素材としては民

話的モチーフを用いながら、それを独自のモチーフ（仏教的報恩）に作り変え、女人と行基とを軸とする新たな話型を創りあげているのである。そしてまた、それは民話とは違って人物・場所・時日などの具体性（事実性）に結びつきながら展開する側面を持っている。前者についていえば、話を用いて民衆を教化する際に彼らに親しい素材や形式を踏まえて語ったこと、また語りつがれることによって一種の話型が形成されていくこと（説話の口承性）を想定できよう。後者についていえば、話が基本的要素において整備されつつも、半面、種々の要素が事実性と結びつくことによって語り口（描写）がリアルになっていくとする説話の性格を示していると考えられる。ここに、話型というきわめて民間口承的な形式を持ちつつも、民話とは質の違う性格を創りあげたこの話の実質がある。

具体的に述べると、まず事件の展開の方法である。民話的方法では事件ないしモチーフは独立しあいながら結合している、と言われる。例えば右の話の素材である民話的モチーフに即していうと、④・⑤のモチーフは独立に展開し、その二つが偶然的に結びついて⑥に展開することが可能な関係で、各モチーフの連関を支えているのは偶然性である。ところが靈異記では、女人の行基ないし仏教への帰依と功德（単に蟹を助命するのではなく「咒願放生」する）によって、④・⑤のモチーフを貫く必然性が強調される。靈異記の話の

展開では、民話の偶然性にかわって仏教倫理による必然性が用意されているのである。これと拘って、次に人物の造型である。主人公の仏心篤き女人は出自や内面性を付与されてい、民話の主人公の登場のしかたとは質的に異なるし、蟹を持つ老人・牧童についても、描写はリアルである。行基も、出自・性格についてこそ詳しく述べられないが（理由は後述のように他に求めうる）、言動については内面性にふれながら語られる。この話の場合まだ限界はあるものの、つまりは話が人物、場所・時日などの具体性と結びつくことは、内面的・現実的の性格を帯びることと表裏をなすのである。民話の特徴としての平面性（人物の内的世界が暗示されない）についても指摘されるところであるが、この点でも靈異記の右の説話は、民話の世界を脱却する方向へむかっている、というべきであろう。

さて、現実性と結び展開するのが説話の性格であることを述べきったのであるが、中8と中12の場合、場所・人物・構造上の若干の相違、中12の方が仏教説話としてより整えられているなどの点はあるにしても、ほとんど同話と言っていい。その理由の一半は、話型が整備されすぎて発展性がなかったことにあるうが、より重要なことは、その根底をなす話の語られた場と管理者の問題ではなからうか。この話は、行基集団の大和や山城における社会的布教活動を背景として語られ、管理されたものであろう。行基の活躍について

は「統紀」や「行基年譜」をはじめ靈異記の他の説話（中29話・中30話など）にもその様子を伝えているが、何よりも、この話が行基を主要な位置に据えながら、行基その人の出自や性格について何も語っていないことが、話の場と管理者とを想定させる。それは、行基がいかなる人であるかは自明の前提とする態度であり、この話は彼について知悉し彼を信奉する人たちの中で語り伝えられたものであることを示すものである。こう考えてくると、女人の造型も行基集団の活動のあり方と深く拘りあっていることを知る。統紀養老六年の記事などに基き、行基とその集団の活動のなかに多くの女性が加わっていることを重視されたのは北山茂夫氏であったが、靈異記の行基関係説話にも女性の登場する話が多い。

ともかく、右の二話が説話への志向を示しながらまだ充分展開していないのは、以上のような語られた場の単一性と、それゆえに話が整備、固定されてしまったことにある、と考えられるのである。

二、外來說話から靈異記へ

靈異記には外来説話の影響によってなる話が多い。化牛償債譚とも名づくべきグループもそうであるが、そのなかの上巻10話と中巻15話の類型について、同様の視点から考察を加えてみたい。

靈異記説話の性格

これらは話の進め方にいたるまで同想であるが、両者に共通する骨格は、

- ① ある家主（願主）が公事を営むために、使に法師を求めさせる。
- ② 請われた僧ないし乞者は愚劣な面を持っている。
- ③ その晩、牛身と化して生前の債を償っている家主の親（父・母）が、僧に因果の理を明かす。
- ④ 翌日、僧は事実を明らかにする（牛の語った通り虚実が明らかになる）。
- ⑤ 家主は親の債を免じ、牛は命果てる。
- ⑥ 結び

となる。この話の語型については、すでに稲田浩二氏の指摘がある。それによると、中心に据えられた人物の輪廻譚（③）を包んで、それを明らかにする僧（②、④）、さらに僧にその大役を与える願主（①）というふうな、三環をなす語型である。さらに氏は、これらが語型を作りあげるに至った点について、「なじみの薄い輪廻観を我国在来の口承的世界において受けとめた形」である、と述べておられる。

これもまた、すでに指摘されているように、この種の説話（他人の財物を借盗用し返済せずして死に、牛に転生し債を償う）は、大

陸文献の影響によるものである。そのモチーフは、さかのばれば靈異記にも引用する成実論(中32・下26)、出隴経(中30)、大方等大集経(中9)などの経論に源を持つものであろう。沢田瑞穂氏^⑧は、牛身のみならず広く畜類と化し債を償済する話(畜類債償譚)の中國における展開を跡づけて、この種の説話が仏典の因縁譬喩譚に原型を持つこと、それは当初寺院の常住物や質庫を中心としてその私用盗用を牽制するための教訓譚として引用されたものであること、を教示された。わが古代の寺院経済活動とそこで述べられている唐宋寺院のそれとがどのように関連しあっているかは詳かでないが、靈異記にも、檀誓嶋が大安寺の修多羅分の錢を借りて越前敦賀まで交易に出る話(中24)、大安寺の沙門弁宗が同寺の大修多羅供の錢を受け用いた話(下3)、紀伊国薬王寺で薬分を「岡田の村主の姝女が家に寄せて酒を作りて利を息す」話(中32)などによれば、この種の話を受け入れる基盤はあったと見てよいであらう。そこで、化牛債償譚を話の目的によって分けてみると、次のようになる。

- (イ) 常住物の盗用をいましめる話(上20・中9・中32)
- (ロ) 子の財物の無断借用をいましめる話(上10・中15)
- (ハ) 非分に償ふことをいましめる話(下26)

(イ)、(ロ)の話の目的の相違は、それらが話られた場の相違をも暗示しているであらう。(ハ)はこの二つとは性格を異にし、さらに後次の展

開である)。まず(イ)のあり方は、この種の話がわが国でも僧伽内を場とする説話であったことを示しているのである。その一つ、中巻32話は次のような話である。

紀伊国三上郡の薬王寺の塔の基に常に伏す持主の居ない犢^{えし}があり、寺の産業^{ちやうざ}に駆使されていた。経ること五年、檀主岡田村主石人の夢に犢が現われ、自分は寺の薬分の酒を貸りて償わずに牛に転生した物部麻呂であると語り慰^{なぐさ}めを求める。虚実を知った僧や檀越たちは、為に誦経を修する。

この話では檀主岡田石人なる人物が重要な位置を占めている。夢に事実をうち明けられるのが石人であり、事の眞偽を確かめる証人(寺の息物^{いしぶつ}の酒を造っている家の主)は石人の妹であり、また因果を知った知寺の僧と石人らは追福の供養をしたのである。この話の構成には石人が関与していることを認めねばならないのであって、恐らくこれは、薬王寺の檀主ないし僧たちによって、寺の息物の返済を勧める目的のもとに、周囲の村人たちに語られたものと思われる。

また、中巻9話はこうである。

武蔵国多麻郡の大領大伴赤麻呂が、天平勝宝元年十二月十九日に死し、翌二年五月七日に黒斑の仔牛として生まれたが、体に碑文を負うていた。曰く、自分の造った寺の財を恣意に用いて返済

しないがゆえに、牛身を受けて償わんとすと。これを見た眷族と同僚は愧ぢ恐れて、教訓としてこれを録し後世に伝えようとするのである云々。

これは景戒以前にすでに記録化されていた一つの事件であった。景戒はその資料に基づきこの話を記し、これに続く後半では、寺物盗用の禁とその罪の重さについて長々と説き善行を勧める。景戒の態度は、奇事の報告記録である資料に忠実にそれを採録し、記録という事実を強調することで因果の理の眞実を訴えているかのようである。この場合の記録された部分というのも、実は中国に広く流布していた因縁譚のパターンであり、前掲沢田氏の論文に依りながら整理すると

僧（あるいは男）が寺物（他人の物）を借用して償はずに死ぬ。寺の（相手の）牛（畜類）が子を生むと姓名（文）を負うているので、因果の次第が明らかとなる。

という類型が抽出できる。中19の赤麻呂の建立した某寺の関係者（僧であろう）によって恐らく作りあげられた「事件」は、右のようなモチーフを借りたものと思われる。目的は勿論、自分の創建した寺の財物でさえも私すれば罪になるという、寺物盗用の禁を説く教訓であり、この場合も寺院経済の擁護のために僧伽内から説かれた話であったと認めうる。説話構成の背景という点では、次の上巻

靈異記説話の性格

20話もこれと同様に見ることができる。

延興寺の沙門恵勝は、平生の時湯を涌かす分の薪を他に与えて死ぬ。寺の犢めづが仔を生み、仔牛は長じて薪を運ぶ車を引くために使役されているが、ある時知らぬ僧が寺門に来て、仔牛が他ならぬ恵勝の転生後の姿であることを明らかにする。僧は実は観音の化身であった。

この話も中国説話との影響関係を見うるものであるが、延興寺の恵勝なる人物を主人公として輪廻譚を語る右の話の基盤には、やはり僧が寺物を盗用するような具体的な事実があったのではなかったか。先の中19では、檀越が盗用し、それに対する僧たちの反撥関係を見ることができると思うが、上20の場合もそれに類する関係を想定できるかも知れない。

以上、(イ)のグループについて瞥見したところによれば、中国説話のモチーフを受け入れて成った化牛償債譚の本来的なあり方は、より僧伽内を基盤とし寺院経済の擁護の目的で語られたものと言つことが出来る。

これらに対して(ロ)に分類した上10と中15の場合は、子の財物を無断借用した結果の悪報を説く話の目的、願主と路行僧を軸として組み立てられる話の構造、奇事を奇事として語るのではなく一つの話型のなかで語る方法、などの点で、(イ)と異なるあり方を示している。

この違いは、截然とは区別できないにしても、語られた場の違いを示していると言いつるのではなからうか。

たとえば、路行の僧と願主の造型を考えてみよう。それは先のグループにおける女人と行基の造型と同じく、説話の構成の中核をなす。換言すれば、それは説話の主張点の構造化に他ならないのである。まず路行僧の描かれ方は、きわめて重要な役割を持つにもかかわらず低劣で戯画化さえされている。この造型には、道行く旅人をも神と見なす伝統的民間信仰や昔話の主人公の性格などが重なりあっていると思われるが、直接的には、何よりも靈異記が力をこめて語る修行の沙弥、自度の沙弥の主張が契機となっている。方法として因果の理を顕わす僧の造型は上20の系統に属するのであるが、上20では僧は観音の化身であった。つまり、路行僧の造型と主張の背景には、観音ないし菩薩信仰を主とする隠身の聖の主張が考えられるのである。そして、観音の化身としての僧と路行乞食僧の描き方の違いは、二つの説話の内的展開の必然（僧の悪報を顕わす↓観音、俗人の悪報を顕わす↓路行僧）であると同時に、説話の管理、伝承される場の違いによるものでもあったと見ざるを得ない。ついで願主（檀越―上10、檀主―中15、とも書かれる）の造型を見ると、彼らは「椽家長の公」（上10）と呼ばれ、「大きに富み財に饒な」（中15）る階層で、靈異記によく登場する地方豪族層である。

彼らは、官大寺以外の民間修行者たちの活動の被護・支持者層と見なされる^⑧。とすれば、願主―路行僧の造型は、そのまま民間の修行者（沙弥）たちの布教活動のあり方とも考えうるのである。奄美の天人女房の民話が売女によって管理伝承されたように、この話が地方を布教し歩く沙弥たちによって土地土地の願主層を抱きこみつつ伝承流布されたことは、充分考えられることである。つまりこれらの話は、(4)に比べてより民間を基盤とするものであり、話の管理伝承のあり方にも、先のグループとはほぼ似かよった関係を見ることができよう。

このグループにもやはり類縁関係を指摘される冥報記の説話（下巻13・同15・同22）がある。もっとも、この話の主要モチーフ（僧形の者が因果を顕わす）は上巻20話の系列に属するものであり、これと冥報記の系列とをあわせたところに右の話型は成立していると思われる。一応、素材としての冥報記の各話と靈異記の話との相違を整理してみる。冥報記では

- (1) 因果の理が判明するのは節ないし共同飲食の日（祖霊出現の日）である。
- (2) 畜類が語る相手は偶然の客ないし親族である。
- (3) 畜類と化した当人に対する家族の免罪、追福は明示されない。
- (4) 総じて、畜類償債（転生思想）を前面に出しているにもかかわ

らず、それは志怪小説風に奇事が強調されるだけで仏教的倫理観は薄い。

おそらくこれらの話自体が、經典翻案の内容を脱して民間説話としての展開をとげたものと思われる。対する靈異記は、(1)仏事を営もうとする日であり、(2)偶然という点では同じ意味あいを持たなくもないが、請じられた僧形の者であり、(3)牛の罪を免じ、ために功德を修すと述べられ、(4)総じて仏教倫理で貫かれている。この違いは、前述の民間口承的話型を創りあげている点と共に、外来説話を素材としながら我国で展開した独自の性格であると認めうる。仏教の因縁譚を中心に据えながら願主―路行僧の軸で構成し、かつ民間口承的方法で定着したのがこの説話である。そして、素材と方法という点では、民話的報恩譚を中心に据え、行基―女人の軸で構成した先のグループと、まったく同じあり方を示しているのである。

このように民間口承の方法でなされた右の話も、半面、語られる時には場に即した事実と結びつき、そのことによって話の性格は微妙に変化している。それは、一方が「大和の国添の上の郡山村の里」の「掠の公」の家を舞台に父の因縁譚を語り、他方が「伊勢の国山田の郡噺代の里」の「高橋連東人」の家を舞台に母の因縁譚を語るといふ表面的な意味においてはなく、これらの場合、説話の内の性格にまで及んでいる。特徴的な違いは、第一に、上10では家主

自らが「十二月に当りて方広経に依りて先の罪を懺いむと思ふ」法会の場合であるが、中15では「母のみために法花経を写す」(その)我が願に有縁の師を請けて済度せられむことを欲ふ」法会の場合である。つまり、上10では父の追善は特に意識されないのに、中15では、法会は母の因果を願わす契機(善因)として位置づけられている。次に、僧を請ける願主の姿勢にも同様のことが言える。上10では願主は「其の寺を扱はず遇ふに随ひて請けよ」と使に命ずるが、中15では「使に誡めて日はく、第一に値ひたるを、我が縁師とせむ。修法の状あらば過さずして必ず請けよ。」と強調されていて、「乞者」を請けることを予想した言である。第三に、上10の請じられた路行僧は、夜半に被を盗って逃げようとする時、偶然牛の声を聞き告白を聞く。中15の「乞者」も、「般若陀羅尼を誦持し食を乞ひて命を活ふのみ」の属性からして当然すきを見て逃げることを考えているが、願主は「一日一夜家の内に隠し居き、頓に法服を作りて施し奉る」一方、「兼ねて心に逃れむことを知り、人を副へて守らしむ。」その夜の夢に牛が現われて因果を語る。中15では、告白への筋道と場もまた願主によって用意されているのである。

いふならば、上10の説話展開の方法は、願主(自己の懺法のため)に偶然遇った僧を請けさせる(路行僧(低劣さのゆえに法要よりも被を奪って逃げようとする)・牛身の父(たまたま宿った出家に

告白する)の三者の意志が、それぞれ独立しあいながら偶然的に結合してゆく形である。対する中15では、第一点↓第二点↓第三点と願主によって条件が整えられ、また、乞者への執幼なほどの確信が大団円を招来する。牛身の母も「明日我が為に大乘を説かむとする師なるが故に、貴びてねもころに告げ知らす」のであり、この言は第一↓第三の展開をふまえた帰結である。相対的にいえば、上10の孤立的、偶然的なことがらの展開に対して、中15は統一的、必然的な展開に傾いているというべきである。これらの話の民話的性格は、時制の一般化や説話の幸福な完結性などとしても指摘されているが、上10のような事件の進め方―モチーフとモチーフが偶然的に結合しつつ結論へ運ぶ方法―にもよく表われているといえる。それに比べると中15は、内実においてより、説話的、性格を志向していること見られ、上10の簡潔な描写が中15ではやや詳しくなっていることも、この点に関係していると思われる。

三、結びにかえて

話が民間口承の場で語りつがれることによって一種民話的な話型を整えること、かつ、それは語られる場の条件や具体性と結びつくことによって種々に属開し内実を変えてゆく可能性のあることを、二つのグループについて考察した。これらは、民話性と説話性とを

両々合わせ持った説話ということができよう。そして、それらがあるいは民話、あるいは外来説話に素材をとりながら、全く同様の方法によっている事実は、これが靈異記説話の一つの有力な方法であったことを示しているのである。

概念的にいえば、民語における語りの様式は、それが語り手と聞き手の合意によってなされるという集団的規制を負うところに発している。話型はその特徴の一つであり、靈異記説話のなかで話型を持つものが、上述のように、同質的、単一的集団のなかで管理伝承されたものであることも、この点によって納得できるのである。けれども、言うまでもなく靈異記における説話伝承のあり方は民話のそれとは異なるものであった。たとえば、行基の宗教活動に加わった律令農民の集団も当然地縁の血縁的な共同体のありようとは異なるものであったろうし、そのような対象へ伝統的価値観を打破し個人的意識の強い倫理観を導入する形で切りこんでいったのが布教活動である。そして説話は、かかる意識の変革を目的として荷い持つところの説得の方法であった。説話の語り手は説得のための技巧をこらして聴衆に語りかけていくのであり、ここに民話とは異なる語りの原理があるといわねばならない。上に示した二つのグループにおける民話的と説話的との微妙な性格の交錯は、その辺の事情を解明する糸口となるはずである。しかし前二者においては、基本的に

は同話型に留まっていた展開であった。従って、この点をより明確にするには、同じように話型を持ちながら、一方に対して他方がより複雑に発展した例（たとえば上巻12話と中巻27話、中巻14話と中巻34話など）によって考察する必要がある。

上12のライトモチーフは枯骨報恩の民話的素材であり、それが大歳晩を背景として構成されるなど、固有の民俗的信仰に発している。そして、道登と弟子万侶を軸として素材を仏教的に再構成しているしかたに、上述の話と同様の方法を見ることが出来る。ところが、同話型を有する中27は、非常に複雑な展開を示しているのである。また中14と中34の場合は、原型は経典翻案的な発想でありながら、成長を遂げ一つの話型を作りあげている話群である。これらは、財福を得るというテーマに民間口承のテーマとの重なりが考えられるようであるが、これも中14に比して中34は質的なほどの違いを見せている。これらの違いをどう捉えるかによって、靈異記の方法としての民話的なものから説話的なものへの移向の問題が明らかになるであろう。この点は、稿をあらためて考えてみたい。

(註)

- ① 黒沢幸三「靈異記における類話の考察」(『同志社国文学』第5・6合併号)
- ② 稲田浩二「日本靈異記話型の一考察」(『親和女子大研究論

靈異記説話の性格

叢」第1号)

- ③ 稲田浩二「日本靈異記の座標をめぐって」(『女子大国文』第54号)
- ④ 宮本常一「伝承者の系譜」(『文学』昭33・8)。なお、柳田国男「口承文芸史考」(全集第6巻)など参照。
- ⑤ 黒沢幸三「蟹満寺縁起の源流とその成立―民話の伝説化―」(『国語と国文学』昭43・9)
- ⑥ 関敬吾編『日本昔話集成』による。
- ⑦ 山根賢吉「蟹報恩譚の展開」(『国語と教育』第2号)
- ⑧ 註⑥に同じ。第二部「本格昔話1」八七頁。
- ⑨ マックス・リュティ、小沢俊夫訳『ヨーロッパの昔話―その形式と本質―』
- ⑩ 前註にじ。西郷竹彦「民話とその再話」(『文学』昭32・10)
- ⑪ 北山茂夫「行基論」(『万葉の世紀』所収)二五六頁。
- ⑫ 註②に同じ。
- ⑬ 沢田瑞穂「畜類償債譚」(『仏教文学研究』第6号所収)
- ⑭ 拙稿、「靈異記の観音信仰系説話」(未発表)
- ⑮ 註②に同じ。
- ⑯ 井上光貞『日本古代の國家と仏教』、七〇～七二頁。二〇五～二〇六頁。
- ⑰ 金久正「天降り女」(『奄美に生きる日本古代文化』所収)
- ⑱ 註②に同じ。

三七