

『今昔物語集』の表現と思想

廣 田 收

はじめに

『今昔物語集』独自の思想はどのようにして取り出すことができるであろうか。宗教思想ということからすれば、何よりも仏教による教義や教理からする分析がなければならぬ。それでは、わが国文学の分析に考察の余地はあるだろうか。いうまでもなく、説話の分析は、説話個別の表現の分析と、説話を選択し配列構成する編纂の問題の分析とが同時に必要である。のみならず、逆説的なものいいになるが、『今昔物語集』の編者は、教義や教理を伝えるにあたって、なぜ迂闊な方法として説話をもって伝えようとしたのか。『今昔物語集』は、いうまでもなくジャーナタカ以来の伝統を踏まえている。いうならば、方便としての比喩、*simile*をもつ説話の形を借り、しかも説話集という編纂物をもって何を表し、何を伝えよう

としているのか。そのことの中に、もしかすると仏教一般には還元できない、『今昔物語集』独自の思想が見出されるかもしれない。そのような問題を考えるために、論点を整理しておきたい。

一 出来事に対する認識の相違

まず、『今昔物語集』（以下、『今昔』と略す）巻第一五「薬師寺 濟源僧都往生事」第四を考察の対象としたい。旧大系によれば、出典は未詳である。同一説話は『宇治拾遺物語』第五五話「薬師寺別当事」である。また類似説話は、『日本往生極楽記』九、「元亨釈書」巻第一〇「感進」篇第二、薬師寺濟源、などである。^①

さて、『今昔』巻第一五第四の概要は次のとおり。

今は昔、薬師寺に濟源という僧がいた。濟源は薬師寺で「法文」を学び、寺の別当となった。しかるに、濟源は別当の立場

にあるにもかかわらず「寺ノ物ヲ不仕ズシテ」極楽往生を願っていた。濟源が臨終に臨んで弟子に言うには、自分は別当ではあるが「寺ノ物ヲ犯シ不仕ズシテ」他念なく念仏を唱えてきたところが、極楽の迎えはなく、火の車が来た。鬼どもに自分が何の罪で地獄に迎えられるのかと尋ねると、かつて濟源は、寺の米を五斗借りて使い、返却していないという。濟源は、まさかそれくらい罪で地獄に墮ちるとはと驚き、すぐ米一石を寺に送れと弟子に命じた。弟子たちがいいつけを実行すると、濟源は今極楽の迎えが来たと言いい、念仏を唱えて往生を遂げたという^②。

本説話は、高德の僧がいくら他念なく修行したとしても、わずかも瑕瑾があれば往生は叶わないという、類型的な戒めの物語と読める。私はまず、この説話が、薬師寺の僧の物語であることに興味を持つ。この説話に法相宗の思想は表現されているのか。濟源が学んだ「法文」とは何か。

そこで、類似説話として『日本往生極楽記』^③（以下、『極楽記』と略す）との間の異同を見た。すると、まず第一に『極楽記』は最初に濟源が「心意潔白にして世事に染まず、一生の記念仏を事とせしめり」とあり、『極楽記』はこれを説話の主題とする。つまり、『今昔』のというような寺物の米を盗んだという疑いはない。『極楽記』

では「米五石を捨てて薬師寺に就けて、諷誦を修せしめ」たという。盗用ではなく、布施であったという。すなわち「寺の別当となりしに、借用せしところこれのみ」とする。つまり、『極楽記』では寺の別当であっても、違反は皆無であったことをいう。おそらく本説話は、当時の社会においては、別当ともなれば寺物を私有化する弊が常態化していたことを基盤とする。わずかな違反でも重大な過失とする『今昔』に対して、『極楽記』は別当に過ちは無きに等しいとする。つまり、説話における事柄に対する認識のありかたに根本的な違いがある。

さらに注目される点は『元亨釈書』が、

釈濟源。学三論于薬師寺延義。兼修念仏三昧。^④

と、具体的に「三論」とする点である。『今昔』と同様、『極楽記』は、この「法文」については何も触れていない。それでは、濟源が学んだ「三論」とは何か。普通、「三論」は「三部の論の意」とされる。すなわち「龍樹菩薩造中論」四卷、「提婆菩薩造百論」二卷、「龍樹菩薩造十二論」一卷をいう。そしてこの三書が「三論宗所依の論書」であるとされる^⑤。

それでは、三論は法相宗の經典に含まれているのかどうか問われるであろう。まさに、『今昔』が単に、「法文」を学んだと、一般的なこととして表現しているところに意味があるのではないか。

二 教義・教理か信仰か

そこで、薬師寺という固有名詞をもって設定とする説話として、もうひとつ『今昔』巻第一「行基菩薩学仏法導入語」第二を考察の対象としたい。その概要は次のとおりである。

幼くして貴さを示した行基は、出家して薬師寺の僧となった。修行を終えて寺に帰るとき、男から膾（なます）を貰う。行基が食べて吐き出すと、膾は小さい魚となって池に入った。たちまち人々は、徳の高い僧に対して犯した驕慢の罪を恥じた。天皇も聞き及んで、行基を大僧正に任じた。さて、元興寺の僧智光は、行基よりも智（さと）り深い自分が公に認められないことを嫉妬して他界する。そこで智光は、行基に宮殿が用意されており、自分が地獄に墮ちることを知る。やがて許された智光は、行基に罪を謝した。実は、行基の前世、某童が行基の功德を受けて出家し、元興寺の僧智光となったのである。智光が講師として法を説いたとき、居合わせた小僧が智光に向かって、前世に功德を施した旨を擲諭して、歌を詠みかけた。智光は怒り、小僧はその場を逃れた。その小僧が、各地に造寺、道路の整備、架橋などを行った行基菩薩、文殊菩薩の化身である。

旧大系によれば、出典は『極楽記』二とされる。また同一説話はな

し。類似説話は、『日本霊異記』（以下、『靈異記』と略す）中巻第七話、『三宝絵詞』中巻第三、『私聚百因縁集』巻七第三、『古本説話集』第六〇話、『元亨釈書』巻第一四「檀興」篇などであるとい

う。出家して薬師寺の僧と成った行基は、
法、文、ヲ学ブニ、心ニ智リ深ク

あつたという。これに対して、この条、『極楽記』には、

瑜伽唯識論等を読みて奥義を了知せり。^⑦

とある。『日本思想大系』は、「瑜伽唯識論」を「瑜伽師地論」と「成唯識論」とは「ともに法相宗（唯識学）の所依経論」とし、「唯識中道の理に悟入すべきことを示したものとす。また「成唯識論」は「万法唯識一切の諸法は内心にあり、それを離れて実法はないことの義を示したものと注する。」^⑧

なぜ『極楽記』は「瑜伽唯識論等」と明記するのか。『極楽記』において經典の違い、經典の何であるかが、重大な関心事であるのに対して、(一)と同様、『今昔』は、この事例でも、先にみたのと同様に「法文」とするだけである。『極楽記』が經典の差異について詳細であるというよりも、『今昔』が一般化していると思われるべきである。

それでは『今昔』が經典の彼此を問わず、「法文」と一般化したのはなぜか。『今昔』の関心事はどこにあるのか、別の事例で考え

てみたい。

三 説話の論理

そこで、『今昔』巻第一三「陸奥国法華經最勝二人持者」第四〇を考察の対象としたい。出典は、『法華驗記』巻中第四八であるとされる。また、同一説話はなし。類似説話もなしとされる。^①『今昔』巻第一三第四〇の概要は次のとおり。

今は昔、陸奥国に二人の僧がいた。ひとりには最勝王経を持つ光勝で、もと元興寺の僧であった。もうひとりには法華經を持つ法蓮で、もと興福寺の僧であった。光勝は法蓮に、法華經を捨てて最勝王経を持つべきだと主張する。すると法蓮は「仏ノ説キ給フ所、何レモ不貴ヌハ无シ」という。すると光勝は、最勝王経と法華經のどちらが優れているか、勝負をしようともちかける。しかし法蓮は「更ニ此レヲ執スル心无シ」であった。光勝は一町の田を作り、年作の多寡によって経の優劣を決しようという。光勝は経の威力によって種も播かず稲を田一面に作った。一方、法蓮は無為に過ごしたが、田に瓢が一本生えた。瓢の中には米が詰まっていた。法蓮はまず、この白米を仏經に供養し、諸僧を招いて饗した。また国内の男女に布施したという。話末評語は、法華經の威力を賞賛している。^②

『今昔物語集』の表現と思想

さて、この説話は一見、最勝王経・光勝・元興寺と、法華經・法蓮・興福寺との対立とその優劣を求めるものとみえる。興福寺を優位のものとする立場は、『今昔』編纂の立場を根拠付けるものであろう。

注目すべきことは、法蓮は光勝と同じ次元には立っていないことである。すなわち、法蓮は最勝王経か法華經か、あれかこれかという二者択一の立場には立っていない。光勝が最勝王経にこだわったのに対して、法蓮は法華經の立場に立ちつつ、「仏ノ説キ給フ所、何レモ不貴ヌハ无シ」と、最勝王経か法華經のいずれもが仏の説き給うものとする。これこそ、『今昔』の主張する大乘の立場ではないか。さらに光勝が勝負を挑んだときにも、法蓮は「更ニ此レヲ執スル心无シ」と、光勝の考えにこだわらない。というよりも、関心を示さない。法蓮は、光勝とは違う次元にいるものとして形象されている。

それでは『今昔』の宗教的立場とされる「法相」という語について考えてみたい。

四 説話における「法相」の語義

『今昔』における「法相」の用例は次のようである。

① 所謂ル玄奘三蔵ト申ス、此レ也。法相大乘宗ノ法未ダ不絶ズシ

テ盛也トナム語り伝ヘタルトヤ。

(巻第六第六)

② 道照和尚、亘唐伝法、相還来語

(巻第一一第四、標題)

③ 道慈ヲバ大安寺ニ令住メテ三論ヲ学シ、神叡ヲバ元興寺ニ令住法相ヲ学シケリ。

(巻第一一第五)

④ 玄昉僧正、亘唐伝法、相語

(巻第一一第六、標題)

⑤ 知周法師ト云人ヲ師トシ、立ツル所ノ大乘法相ノ教法ヲ学ビ、多ノ正教ヲ持渡ケリ。

(同)

⑥ 其後、此寺ニ僧徒数千入集リ住シテ、法相・三論・二宗ヲ兼学

シテ多ノ年序ヲ経タルニ、

(巻第一一第一五)

⑦ 其ノ時ニ、仙人、僧ニ語テ云ク、「我ハ此レ、本、興福寺ノ僧也、名ヲ巴蓮寂ト云ヒキ。法相大乘ノ学者トシテ其ノ宗ノ法文ヲ

翫ビシ間ニ、我レ、法花経ヲ見奉リシニ「汝若取、後必憂悔」

ト云フ文ヲ見テシヨリ、始テ菩提心ヲ起シキ。

(巻第一一第二二)

⑧ 法文ヲ安置シテ、天台・法相ノ智者ノ僧ヲ請ジテ、

(巻第一一第三五)

いづれも「法相」の用例は、經典そのものをいうよりも、教義・教理をいう。「仏教大辭彙」は、「法相」について「諸法の相状を云ふ。唯識家にては主として一切諸法の性相(しやうじやう)に就て説を立つるより法相宗と称せらる」とする。また、「法相宗」については、「解深密教の正所依とし、また成唯識論・瑜伽師地論に

依りて広く諸法の性相を決判する宗旨」として、日本への伝播を次のように整理する(原文を概要にとどめ、口語文に直した)。

第一伝 孝徳天皇の白雉四年五月、道照は勅命を受けて入唐、玄奘三蔵に遇つて経天論を持つて帰京。法相宗を日本に伝えた。

第二伝 その後、斎明天皇四年、弟子の智通・智達が入唐、玄奘に学び、帰京の後、奈良に観音寺を開き、法相宗を伝えた。

第三伝 次に、文武天皇大宝三年、智鳳・智鸞・智雄が、勅命を受けて入唐、智周を奉つて宗義を学び、帰京して法相宗を伝えた。

第四伝 興福寺の義淵の門下で、玄昉は元正天皇靈龜二年、勅命を受けて入唐、智周に謁して本宗を研ぎ、聖武天皇天平七年、帰京して興福寺に法相宗を伝えた。(以下を略す)

法相宗の伝来については、玄奘三蔵法師伝が第一伝であるとされる。『今昔』が、法相宗の經典を「法文」と一般化する傾向をもちつつ、一方では、特に法相宗の伝来に注目する傾向をもつことは留意される。そこで、その玄奘三蔵法師伝について、次に考察を加えたい。

五 第一伝としての玄奘三蔵法師伝

それでは、『今昔』巻第六「玄奘三蔵渡天竺伝法帰来語」第六を考察の対象とする。旧大系によれば、出典は『神僧伝』巻第六・四「玄奘」とされる。また同一説話はなし。類似説話は、『三宝感應要略録』巻下第一七、「打聞集」九「玄奘三蔵心経事」、「三国伝記」巻第二第二三「玄奘三蔵渡天竺事」などとされる。¹²⁾

本説話の概要は次のようである。

今は昔、玄奘法師という聖人がいた。法師は天竺に渡り、広き野で五百人の異形の鬼に出会った。法師が般若心経を誦すると、鬼は退散した。この心経は、法師が天竺で道において得たものである。

すなわち深き山の中、人跡絶えた所に危篤の人がいた。病人は臭い匂いのする瘡の病で、山の中に捨てられていた。病者は、医師が膿汁を舐めると治癒すると言ったという。そこで法師が病者の全身を舐めると、微妙の香が出来し、病人は観自在菩薩と顕われた。菩薩は法師を聖人と讃え、自分は法師を試みるために人の形に顕われた、広く衆生を導くようとして法師に心経を授けた。

やがて法師は摩竭陀国に至り、正法蔵と讃えられた戒賢論師

の弟子となり、法師は法を伝えた。正法蔵は法師に、夢の中の出来事を述べた。すなわち、黄金・瑠璃・白銀の三人の天子が顕われ、正法蔵に昔の過を觀じて懺悔すると、罪は除かれると言ひ、支那国の僧に汝の法を伝えよ、と述べた。そこで正法蔵が懺悔して待つと、法師が訪ねてきた。そこで正法蔵は法師に法を授けた。

法師が恒伽河に至り船に乗ると、賊の船が現われる。群賊は突伽天神に仕え、春秋に美麗な人を殺し、肉・血を天神に祠して福を祈る祭を行っていた。群賊は法師を見て、天神に捧げるにふさわしい人だとして法師を殺そうとする。法師が兜率天の慈氏菩薩を念じ、法をもつて群賊を教化しようとすると、法師は兜率天に昇り、天衆に圍堯される。すると黒風が吹き、群賊は天衆の怒りと知る。群賊は法師を許し、みずからの殺盗の業を懺悔したので、法師は五戒を受けた。

さらに天竺の戒日王が法師に帰依し、財を献じた。さらに法師が信度河を渡るとき、龍王の望む鍋を与え、法文が沈むことを防いだ。これが玄奘三蔵法師である。それで、法相大乘宗の法は未だ絶えず、盛んであるという。¹³⁾

この説話のどこに、「法相大乘宗」の盛んであることが示されているのか。そこで、仏教儀礼という視点から、説話の事項を次のよ

うに取り出すことができる。

- 1 異形の鬼を「般若心経」で退散させたこと。
- 2 観自在菩薩が病人と変じ、法師に心経を授けたこと。
- 3 正法蔵が昔の過ちを懺悔して罪を除き、法師に法を伝えたこと。
- 4 異教の祭祀を行う群賊に懺悔をさせ、五戒を授け教化したと。
- 5 天竺の戒日王が法師に帰依し、財を与えたこと。
- 6 法師が信度河を渡るとき、龍王の望む鍋を与え、法文が沈むことを防いだ。

すなわち、このかぎりでは根本経典は「般若心経」である。本説話の伝えるべき要点は、法相宗という宗派、宗門よりも、罪の懺悔をもって異教の徒を教化することに主題がある。

それでは、次に法相宗にかかわる第二伝を見ることにしたい。興福寺、元興寺、薬師寺などの寺名を含む説話の事例である。

六 興福寺、元興寺、薬師寺などの寺名と説話

ここでは、『今昔』巻第一「道照和尚、亘唐伝法相還来」語第四を考察の対象としたい。旧大系によれば、出典は『三宝絵詞』中巻第二とされる。また同一説話はなし。類似説話は、『続日本紀』

卷一、『靈異記』卷上二二、『扶桑略記』第四、『元亨釈書』卷一伝智篇などである。^④

本説話の概要は次のとおりである。

今は昔、天智天皇の代に、道照和尚という聖人がいた。幼くして出家して元興寺の僧となった。その道心は盛んであり、貴きこと仏のごとくであったので、世人はこぞつて帰依した。ある時、天皇が道照を呼び、震旦に玄奘という法師が天竺から「正教」を伝えて本国に戻ったという。その中に「大乘唯識」という法門があり、玄奘はこれを重視している。それは「諸法は必ず識に離れず」という教えである。ところがこの教えはただ我が国には伝来していない。そこで汝は速やかに震旦に赴き、玄奘法師に出会い、かの「教法」を習い受けて帰還せよ、と命じた。道照は玄奘のもとに行き、自分は国王の命によって来た、ついては「唯識の法門」を習いたいと願うと、玄奘はまるで以前から知り合っていたかのように親しく道照に「唯識の法門」を教えた。道照は瓶の水を映すように習得した。玄奘の弟子は小国の僧との対面を諫めると、玄奘は道照の宿坊に行つて様子を確かめよと諭す。弟子たちが宿坊を覗くと、経を読む道照は口から「白き光」を放っていたので、弟子たちは道照が「権者」であると知る。報告を受けた玄奘は弟子たちの愚を叱

った。

また道照は新羅国の五百人の道士の要請を受けて「法」を説くと、見知った日本の僧がいた。彼僧は自分は日本では「役の優婆塞」であった。「日本は神の心も物狂はしく、人の心も悪かったでここに通っている、と答えたという。道照はくやしき思いで帰国した。

道照は帰国後、弟子たちに「唯識の要義」を説いたので、その法は今に至るまで盛んである。道照は「禪院」を造って住んだ。絶命の折、道照が西に向かつて端座すると、光が房に満ちた。道照は弟子たちに光を確認させた。その後、光は房だけでなく寺の庭の樹木を照らした。弟子たちは光が西を向いて飛び去ることを目撃し、道照が極楽往生を遂げたことを確信したという。その禪院は、元興寺の東南にある。まさに道照は権者であつた、と。¹⁵⁾

本説話において、法相は「正教」とりわけ「大乘唯識」を伝えるべき「教法」と捉えられている。大系は「大乘唯識」について「世親の著、大乘唯識論を指す」とし、「諸法は必ず識に離れず」に「すべての現象は、対象を認識する心のはたらきによつてゐる」と注している。¹⁶⁾ この説話は、一貫して唯識の伝来と、その繁栄を伝え

七 説話の構築と思想の複合

原田信之氏は『今昔』の「成立の場」が「南都法相宗興福寺で、編者は唯識学問僧である」ことを論証しようとした。¹⁷⁾

その中で私が興味をもった点のひとつは、「中国仏法伝来史群全十話中、具体的に記述された宗派名が『法相宗』のみという事実」に注目されていることである。また「相承の不完全な天台宗に対し、法相宗のみが、弥勒・無着・世親―護法―戒賢・玄奘―道照」と「三國相承がとされることなく日本まで続いている事実は重視すべきであろう¹⁸⁾」とされることである。私は、法相宗を『今昔』の基盤とみると断言する、原田氏の勇氣ある立論に敬意を表したい。

その後、原田氏は、『今昔』の天竺・震旦・本朝という構成と巻の配列が、法相宗の教判に合致することを明らかにされた。すなわち、『今昔』は天竺部三巻を法相宗の三時教判に基いて表現し、震旦部始発をなす巻六は中国仏法伝来史から構成し、本朝部始発をなす巻一一は、日本仏法伝来史から構成しているという。また、法相宗の四重三諦をもつて仏法部・世俗部は構成されているという。すなわち、律宗・三論宗・天台宗・華嚴宗・真言宗などの教判には合致しないという。そして、新出『三國伝燈記』が承安三（一一七三）年八月に、興福寺において藤原鎌足の画像を掲げ、学問僧覚憲

が貴族と僧侶を聴衆とする講筵における草案を記したものであることから「南都の唱導の場」を想定する。原田氏は、この『三国伝燈記』が『今昔』と説話を共有することに注目し、『今昔』の編者が「唯識学問僧」である可能性を重ねて指摘している。²⁰

『今昔』編纂に関する原田氏の所説は、首肯できるものであるが、その上であえて、小疑を述べるとすれば、『今昔』の特質は、編纂の原理や理念だけで説明することができるのか、という問題があるように思う。本稿の事例に挙げたように、個別の説話が「般若心経」や「三論」を顕彰する根拠を、説話の素材として出典に含まれていたからだというような論理だけでは説得力に欠ける。そもそも説話は、これを受容し採用して、表現が改訂されないとすれば、説話の表現そのものが受容され支持されたことを意味するからである。ただ私は、そのような議論に分け入るよりも、やはり『今昔』の思想は、所載されている説話のすべてを法相宗のみに還元することはできない、ということを示認するところから論を立てるべきではないかという発想をとる。

恣意的という誇りを受けるかもしれないが、『今昔』には、例えば、次のような説話も含まれている。

巻第五「僧迦羅五百人共至羅刹国語」第一 補陀落浄土の信仰
巻第一五「醍醐観幸入寺往生語」第一四 辺土苦行の思想

巻第一九「信濃国王藤観音出家事」第一一 本覚思想

巻第二四「以陰陽術殺人語」第一八 陰陽道思想

これら任意に挙げた事例は、法相宗の教義・教理に納まりきらないという印象を受ける。以下、その概要を記しておきたい。巻第五「僧迦羅五百人共至羅刹国語」第一の概要は、次のようである。

今は昔、天竺に僧迦羅が五百人の商人を連れ、財を求めて一艘の船に乗り南海をめざした。ところが、にわか逆風が吹き、大きな島に漂着する。すると端厳美麗な女性が現れ、愛欲の心を起した男たちは連れられて女たちの家に行く。男たちは女たちを妻として住む。女の寝顔に不審を抱いた僧迦羅は、家の中に開かずの部屋を発見する。僧迦羅は閉ざされた築垣を登り、中に夥しい死骸を見つける。瀕死の男から、女たちが羅刹鬼であると聞き、僧迦羅は商人たちを連れて逃げ出す。浜に出た僧迦羅は、補陀落世界に観音を念じると、大きな白い馬が現れ、男たちを乗せて南天竺に赴く。本国に帰って二年後、僧迦羅のもとに羅刹女が尋ねてくる。僧迦羅が追い出すと、羅刹女は王宮に参上する。僧迦羅が王にあれば羅刹女だと諫言するが、王も愛欲の心を起して大殿に召して懐抱し、愛染によって政治を疎かにした。ある朝、女は口に血を付けて大殿から出て、鳥のように飛び去ってしまう。御帳の中には、御髪だけが残ってい

た。やがて王子が即位し、僧迦羅に羅刹国を討伐するように命じる。二万の軍勢を率いて羅刹国を滅ぼした僧迦羅は、国王から羅刹国を授かる。それで僧迦羅国といわれる。²¹⁾

ここには、わが国の古代末期から中世に盛んとなった補陀落淨土の信仰がみられる。²²⁾ 蟻の熊野詣に見られるように、日本における補陀落信仰は、古層の他界観を基層として、苦行による聖化という、在来の宗教的論理に基いているとみられる。

また、『今昔』巻第一五「醍醐觀幸入寺往生語」第一四の概要は、次のようである。

今は昔、醍醐に觀幸という、真言宗で入寺と呼ばれる階層の僧がいた。觀幸は幼くして仁海に真言密法を学び行法を修し、東寺の入寺僧となった。ところが觀幸は堅く道心を起し、たちまち本寺を去り、土佐国に行き、聖人となって修行した。入滅の時を知った觀幸は弟子に念仏を絶やさないように言い残して、持仏堂に入った。やがて、弟子たちが覗くと、觀幸は仏前に端座合掌し他界していたといふ。²³⁾

觀幸が本寺を捨てて土佐国に行った意味とは何か。『今昔』における「土佐国」の用例からすると、聖人となって修行したことは、補陀落淨土の信仰とかかわって、より基層に辺地・辺土における苦行をいうものである、と理解できる。²⁴⁾

また、『今昔』巻第一九「信濃国王藤觀音出家事」の一の概要は、次のようである。

今は昔、信濃国に某湯があった。ここは薬湯として有名であった。ある時、里人が夢を見て、明日午の時に觀音が示現し、この湯浴みをするという御告げを得る。その男はどんな姿かと尋ねると、葦毛の馬に乗り武器を備えた齡四十余の男だという。夢が覚めた男は里人に告げ回したので、人々は湯を新しく替え、注連を張り、香花を供えて待った。すると、午の時が過ぎる頃、夢と同じ姿をした男が現れた。人々は礼拝するばかりだったので、男にわけを尋ねられた僧は経緯を語った。男は、自分馬から落ちて治療に來ただけだ、と説明したが、あまりにも人々が礼拝ばかりするので、男は「もしかすると自分は觀音かもしれない、出家しよう」と決断する。男は出家の後、比叡山に登るが、五年ばかり横川に修行の後、土佐国に赴いたといふ。²⁵⁾

男が比叡山を離れ、土佐国に出かけたのは、やはり補陀落信仰や辺地・辺土における苦行を求めたといえる。しかし本説話の核をなすのは、無名の翁が出家することは、新たな仏の顯現であるとする、本覚思想である。本説話は、俗なる存在のうちに仏性を認め、出家において仏菩薩の顯現を認めている。出家のうちに仏菩薩の顯現があるという認識は、『今昔』の他の説話にも認められる。²⁶⁾

また、『今昔』巻第二四「以陰陽術殺人語」第一八の概要は、次のようである。

今は昔、主計頭の小槻糸平という人がいた。その子に某という算道の先生がいた。某が若かったころ、身の才は賢く、世に並ぶ者のない、将来有望な存在だったので、同輩たちは「あいつがいなければよい」と嫉妬した。ある時、某の家に、ものものとしがあつた。某が陰陽師に尋ねると、占いは重く慎む必要があるという結果が出た。特に慎む日に、某は門を強く閉ざして物忌していた。そこで敵の男は、隠れ陰陽師に頼んで、某が死ぬように、わざを掛けさせた。隠れ陰陽師は、物忌の日にこそ呪いは有効である、だから某を呼び出してほしい、声だけでもよいという。そこで敵の男は、隠れ陰陽師を連れて某の家に赴き、門を叩いた。某は面会を断るが、敵の男が少しだけでも開けてほしいとしつこく言つた。天道の許しがあり、死ぬべき宿世ゆえに、某が遣戸から顔を出すと、隠れ陰陽師は死ぬべき呪いを掛けた。三日経つて某は命を落した。宿報といいながら、物忌は慎むべきであるという。²⁷⁾

『今昔』の用例において、物忌とは、血の穢れを忌むために、もしくは枯渴した生命力を充実させるために籠ることを基層とする。そもそも在来の神道において、物忌とは、暗闇に神を見るための籠

りであり、それは祭の基層をなす仕掛けである。さらに、そのような宗教思想の上に、仏教的齋忌と、さらにその上に、陰陽道の習俗が重ねられている。本説話では、宿世・宿報の論理と複合せつつ、陰陽道の物忌を守るべきであると主張する『今昔』の思想的戦略が見てとれる。

つまり、院政期の仏教説話集に組み込まれた説話は、原初的な在来の思想、古代天皇制において制度化された神道思想と、さらに当時隆盛していた陰陽道の習俗などと、仏教思想を複合せつつ構築しているところが見ることが出来る。説話集構築の営為そのものが宗教思想の複合を意味したといえる。

まとめにかえて

『今昔物語集』に含まれているこれらの説話は、恐らく、「純粹」の法相宗の立場を示してはいない。習合 syncretism を容認せざるを得ないという立場である。言い換えれば『今昔』の編者は、「純粹」の法相宗の普及をめざしたわけではない。院政期において釈尊を頂点とする仏菩薩の体系、古代日本において新しい仏教神学を打ち立てようとするときに、在来の神道や、教団の外部における苦行の信仰、当時普及していた陰陽道の民間宗教などと複合せつつ、どのように自らの宗派、宗門の思想と折り合いをつけて自己主張す

るかというふうには、説話を構成しているのではないかと愚考するものである。

いうならば『今昔』は、法相宗を基本としつつ、その教化に向けて日本在来の思想と複合せ、その主張を仏教一般へと拡張させていると見ることはできないか。

この疑問の当否については、今後も国文学の立場から検討を続けたいと思う。

注

- ① 山田孝雄他校注『日本古典文学大系 今昔物語集』第三卷、岩波書店、一九六一年、三五二頁。以下「旧大系」と略称する。
- ② 同書、三五二―三頁。
- ③ 井上光貞・大曾根章介校注『日本思想大系 日本往生極楽記』岩波書店、一九七四年、一三三頁。
- ④ 『国史大系 元亨釈書』吉川弘文館、一九六五年、一六〇頁。
- ⑤ 望月信亨『望月仏教大辞典』世界聖典刊行協会、一九三三年、一七〇頁。
- ⑥ ①に同じ、第三卷、五九頁。
- ⑦ ③に同じ、一六頁。
- ⑧ ③に同じ、三九五頁、補注。
- ⑨ ①に同じ、第三卷、二六〇頁。
- ⑩ ①に同じ、第三卷、二六〇―二頁。
- ⑪ 龍谷大学編『仏教大辞彙』（九版）第六卷、富山房、一九八五年、四

『今昔物語集』の表現と思想

一三二頁。

⑫ ①に同じ、二卷六五頁。

⑬ ①に同じ、二卷六五―七〇頁。

⑭ ①に同じ、第三卷、六三―四頁。

⑮ ①に同じ、第三卷、六三―五頁。

⑯ ①に同じ、六四頁、補注。

⑰ 原田信之『今昔物語集南都成立と唯識学』勉誠出版、二〇〇五年、五頁。

原田氏の所説は論旨明快であるが、一方、『今昔』の教学や仏教思想については、鎌倉時代に成立した『八宗綱要』（一二六八年）以前と考え、八宗成立以前、もしくは八宗兼学の立場と見ることもできる。『八宗綱要』は、東大寺華嚴宗の僧凝念（一二四〇―一三二一年）が二九歳の時に著したとされる（中村元他『岩波仏教辞典』岩波書店、一九八九年、六六四頁）が、これは鎌倉新仏教の定着を象徴する書であるから、『今昔』の歴史的成立（一二三〇―四〇年頃）をそれ以前とみるならば、『今昔』は八宗成立以前の立場、もしくは八宗兼学の立場であるということになる。

もちろん、国文学の側から見ると、本稿において論じたように、説話の表現においては「法相」の語の事例や、興福寺を支持、顕彰する立場が認められるから、『今昔』が法相宗の教義・教理に基づくとする、原田氏の説を補強するように見える。

しかしながら、またそう単純化することもできない。つまり、私は、『今昔』が、基本的に法相宗の立場に立ちつつ、他宗そして他の宗教や在来の習俗をも抱え込むことにおいて『今昔』を編纂しているのではないかと愚考するものである。

⑱ 同書、一〇三頁。

- ⑬ 同書、一一二頁。
- ⑭ 原田氏は、「南都仏教と今昔物語集」と題する講演において詳細な報告をされた（日本文化研究会AI、二〇一二年七月、於東大寺総合文化センター）が、資料については紹介を略せざるをえなかった。
- ⑮ 『今昔』が未完のテキストかどうかについては議論のあるところだが、用語や用字から分類まで、一貫した編集原理や基準の存在が想定され、この書の編纂は個人的な営為ではなく、教派や宗門を挙げた教団的な事業の産物であったと想定すべきであろう。
- ⑯ ①に同じ、一卷三三八〜四三三頁。
- ⑰ 根井浄『補陀落渡海史』法蔵館、二〇〇一年。根井氏は「補陀落渡海」の説話で常に引き合いに出されるのは、土佐国の室戸を足摺岬の渡海伝承である」という（同書、三六九頁）。
- ⑱ ①に同じ、第三卷、三六三〜四頁。
- ⑲ 『今昔物語集』に「辺地」「辺土」をめぐる修行の認められることは周知のとおりである。徒歩（かち）より行く難行・苦行は、『蜻蛉日記』右大将道綱母の長谷詣のような、古代の女性たちの物語や、中世の歌謡『梁塵秘抄』にも歌われている熊野詣にも、日本宗教の基層をなす思想、思惟の認められることが留意される。
- ⑳ ①に同じ、第四卷、八七〜九頁。
- ㉑ もちろん本覚思想にも日本天台における受容と、中世以降の世俗的展開の歴史があることは知られているが、私の興味は、日本における仏教教義・教理が、在来の神道の思惟、あるいは汎神的な認識へと重層化して行くことである。超越者を他者として外在的な存在とみるよりも、人の内側に仏性を認めて行く思想の深化に、日本仏教の変容があるのではないかということが知りたい。鎌倉新仏教においても、釈尊ではなく教祖、宗祖が神格化されるという現象は、日本仏教の特質とされるが、こ

れは古代天皇が神々を祭祀する祭祀者であるとともに、現つ神として国土を統治するという、ミコトモチの思想と同様の枠組みがあるのではないか。人のうちに超越性を認める思想、思惟はなお中世においても形を変えて継承されているのかもしれない。

⑳ ①に同じ、第四卷、二九四〜四頁。

㉑ 廣田收「宮廷人たちの物怪対処法と陰陽師の活躍」『怪』第三四号、角川書店、二〇一二年二月。

〔付記〕

本稿は、奈良市元興寺文化財研究所を会場して開催された、南都文化研究組織（NCCS）における研究発表（二〇〇八年三月）の報告に基いている。なお、報告資料に付した語の用例や事例などは紙幅の都合から省略した。