

『今昔物語集』 本朝世俗部の構成の問題

—— 卷二六以後における仏法への傾斜に対する位置づけ ——

李 市 塚

はじめに

『今昔物語集』（以下『今昔』と略称）の各巻の主題、他巻との関係を究明する構成論のなかでもっとも問題視されるのが、卷二六以後に対する位置づけであることは誰も否めないだろう。というのも、「公」中心主義という論理で貫かれていゝる卷二一―卷二五とは違って卷二六から卷三一までの明確な巻の主題、卷二五までとの関係がまだ明らかになっていないためである。

本朝世俗（王法とも）部を統一的に理解しようとする構成論は小峯和明・森正人の両氏の説に集約されるが¹⁾、両氏の論が必ずしも一致しているわけではなく、特に、卷二六以後に見られる仏法的要素をどのように理解すべきかという問題が絡んでくる。まず、小峯氏は、本朝世俗部の「王法」部説を唱える一方、卷二六以後においては仏法への傾斜が認められ

るという。氏によればその論拠は、第一に、各巻に仏法との関わりを見出しうる話末評語があること、第二に、卷二六・宿報譚の場合、「現世の世俗的話題にも前世とのつながりを透視すること、俗世の物語に仏法の論理や認識を介在させること自体に目的があった」こと、第三に、卷一九・悪行譚には「律令体制上の犯罪だけではなく、仏法上の罪業も重ねて見据えられていること」などである。小峯説の注目すべき点は、仏法的要素をもって巻レベルの問題にのみ限定することなく、これを「王法」部全体の構成の問題に、さらに仏法部「王法」部併置構成の問題にまで関連させて論ずる点である。すなわち、「王法」部内の仏法への傾斜が、やがて「王法」部の構成を危うくし、「王法」部の編成自体をやがて無効に²⁾し、「王法」部を内実からつき崩していった³⁾という。仏法部「王法」部併置構成においては、「仏法部の語り」が「王法」部に作用した、というより作品全体が仏法の世界や認識にもとづ

き、語りや表現構造もそれに準じており、「王法部はあくまで仏法の流布定着すべき世界」であり、「そもそも王法・仏法相依の理念も仏法側が理論的支柱を握っていたわけであるし、今昔物語集の場合も、仏法部から王法部への組織の展開そのものが仏法為本を示す」という。

他方、森氏は巻二六・宿報譚について、「そのできごとを報として語っても、その報に善悪の評価を与えない」「因果応報の理を説いて来世の善悪のために善行を勧めることはない」「標題が「宿報」という仏教語であるからといって、この巻が仏教思想を語ろうとしているとか、仏教的な論理が持ち込まれているとか、強調すべきではない」という。また巻二九「悪行」については「仏教の立場から見ても当然悪には違いないけれども、その評価『今昔』の編者が付加した可能性が高いと思われる話末評語を指す、筆者注）に仏教的な基準が持ち込まれることは基本的にない」と指摘する。

本稿では以上の相反する両者の立場を念頭に置きながら、「仏法的要素」を巡って問題となる、仏法との関わりが窺える話末評語、巻二九の悪行譚について、さらに筆者なりの問題意識として巻二八の「物言」と「説教」を付け加えて検討することにする。ただし、巻二六・宿報譚については筆者が既にこの観点から論じたことがあるため、ここでは割愛する²⁾。

一、話末評語における仏法へのまなざし

巻二六以後には小峯氏が指摘するように、仏法的立場から放たれたとおぼしき話末評語が確かに見受けられる。例えば、巻二七・靈鬼譚³⁾ (3)には、

①此レヲ思フニ、心不得又事也。定メテ者ノ靈ナドノ為ル事ニコソハ有ケメ。其レニ、征箭ノ驗当ニ仏経ニ増リ奉テ、恐ムヤハ。然レバ、其ノ時ノ人皆此レヲ聞テ、此ナム怪シビ疑ヒケル、トナム語り伝ヘタルトヤ。(第3話)

②但シ、人ハ心有リ、因果ヲ可知キ者ニテハ有レドモ、中々獣ヨリハ者ノ恩ヲ不知ズ、不実又心モ有ル也、トナム語り伝ヘタルトヤ。(第40話)

とある。①は桃園邸の柱の穴から手を出して招く怪異に対して、仏像を懸けてみたけれどもやまず、征箭を打ち込んだとき効果があったという事件に対する編者の批評である。傍線部は「征箭の効き目が仏像・経典以上に恐ろしいものだろうか」という意であるが、篤実な仏教信者であり、現に数多い霊鬼を仏法によって制圧した話を熟知していた編者にとっては、当然の疑問であったはずである。仏法ではなく武威による霊鬼の制圧であったからこそ本話が仏法部ではなく、本

卷に収まるようになったのはいうまでもない。

②は狐による報恩譚に対する評であつて、「人間は獣と違つて心をもつており、因果の理を知っているものだが、かえつて恩を知るといふ点では獣に及ばないところもある」という意である。傍線部の「因果ヲ可知キ」といふ語句は『今昔』全体の用例から推せば「仏教の根幹をなすもので、仏家の不可欠な資質」⁴を意味するものと考えられ、明確に仏法的立場からの解釈である。そもそも話そのものが怪異譚というより報恩譚の性格が強く、物語の内容に釣られて場当たりのな解釈が付加されたのであろう。他に、仏法とかかわりを持つ事項は、祈祷によって鬼が退散したと語る「其ノ後、様々ノ事共ヲシテ鬼モ失ニケレバ、今ハ無シ、トナム語り伝ヘタルトヤ。」(第13話)という記述、験者による狐の退治「其ノ後、験者ニ被追テ狐去ヌ。」(第40話)という記述があるが、後日譚である前者はもちろん、後者も物語の内容の中心的モチーフとして見なすことはできない。

他方、卷二九・悪行譚を見ると「此レヲ思フニ、日向ノ守何ナル罪ヲ得ケム。詐テ文ヲ書スルソラ尚シ罪深シ。況ヤ書タル者ヲ咎無クシテ殺サム、可思遣シ。」(第26話)、平貞盛の殺人に対して「慚無キ心」(第25話)と評する例や、源章家が平素の殺生を後悔して「石拾ノ罪ヲ何ニセムズラムト歎テゾ死ニケル(狩りのため石を拾わせた罪をどうしようかと嘆きな

から死んだ)」(第27話)という例などに仏法的理解を読み取ることが出来る。

ところが、注目すべきはこれらの話末評語を卷全体においてどのように位置付けるかということである。すなわち、仏法的立場が他の話にも指摘でき、卷全体を貫く主題、論理として捉えうるかを考慮しなければならない。

さて、この問いに答える前に、煩わしい感はあるが仏法部の幾つかの話末評語をみることにする。以下は、仏法部の法華靈驗譚に付加された話末評語であるが、これらを組織構成と関連づけたとき、いかに理解すべきであろうか。

①此レ誠ニ、願主ノ深キ心ヲ至シテ母ノ恩ヲ報ゼムト思フ
功德ノ至レル、亦、法花経ノ靈驗ノ示ス也ト知ヌ。亦、乞
者、年来陀羅尼ヲ誦シテ功ヲ積メル驗也ト、見聞ク人皆
讃メ責ビケリ。此レヲ思フニ、人ノ家ニ牛馬犬等ノ畜ノ
来ラムヲバ、皆前世ノ契有ル者也ト知テ、強ニ打チ責ム
ル事ヲバ可止シトナム語り伝ヘタルトヤ。

卷十二・25話(『日本靈異記』中15)
②此レヲ思フニ、良賢愚痴ナルガ致スガ所也。豈ニ、此レ、
守護ノ善神也ト可知キ也トゾ語り伝タルトカヤ。

卷十三・4話(『法華驗記』中59)
③此レヲ思フニ、如然キノ不知ラム所ニハ不可宿ス。雲淨

ガ語ケルヲ聞テ語り伝ヘタルトヤ。

卷十三・17話（『法華驗記』上14）

④然レバ、譬ヒ犯シ有リト見ルト云ヘドモ、吉ク尋ネ知テ
罰ヲ可加シ。何況ヤ僧ニ於テハ可憚シナム語り伝ヘタル
トヤ。

卷十三・20話（『法華驗記』中61）

『今昔』の卷十二・25話から卷十四・29話までは法華靈驗譚が配列されている。上記の例は、出典を踏襲した①の傍線部を除いて、すべて『今昔』編者の付加によるものである。注目されるのは話末評語の内容と本文の主題の間にずれがあることである。⁽⁵⁾①の場合、「家にきた動物はみな前世の縁によるもので、打ちこらしめてはいけない」というような批評は、単純に動物そのものへの愛情を訴えるのではなく、思想的には、祖霊来訪の信仰と仏教の輪廻転生説とが結合した結果であると思われる。ただ、問題になるのはこの記述が『今昔』の編者によって付加された契機である。すなわち、ある家で労役に従事していた牛が、実はその家の主の亡母の転生した姿であり、さらに息子の家の主がその牛を打っていたという事実に編者は触れずにはいられなかったのである。本文には、牛の正体を知った息子が牛（母）に向かって「我が咎ヲ免シ給ヘ」と絶叫する。

また、②の本文は、修行僧が、持経仙人に仕えている羅刹

女を女の人と見間違え、欲心を抱いて、それが原因で持経仙人の所から追放されたという話である。もともと主題は「法華経を誦誦する持経仙人の靈異」になるはずであるが、編者は、登場人物の言動すなわち修行僧の愚痴に焦点を当てている。③の「不案内の所に宿るな」という類の教訓は、京都の中にさえ、強盗・群盗の跋扈、靈鬼の出没が少なくなかったこと（卷二七、卷二九）を念頭に入れば、命にかかわる問題であって、被害を避けるための心得であった。④の本文は、石山寺の僧がたまたま馬盗人に間違われ、つかまってしまったが、『法華経』の靈驗によって災難を免れた話である。評語には、僧を馬盗人と見違えた人に対して「吉ク尋ネ知テ罰ヲ可加シ。」とある。実用的・現実的教訓である。

以上の例はほとんどが編者の通俗的な、現実的な意識による評語であって、基本的に『法華経』の功德などの仏教的教訓を語ろうとした本文（物語）の主題からずれている点で共通する。すなわち、仏法に非仏法的で、世俗的な発想が持ち込まれたわけである。だが、はたしてこれらの評語によって法華経の功德を語る法華靈驗譚（卷十二・25話～卷十四・29話）全体の主題が曖昧になったと理解すべきであろうか。答えは否である。というのも付加された処世訓的教訓は各々違った内容であり、またそのような処世訓が全体の話群に一貫して見受けられるものではないためである。

世俗へ王法√部を論じながら仏法部の例をあげたが、このような視点は卷二六以後の話末評語の場合でも変わらない。すなわち、たびたび見られる仏法的立場に基づく話末評語は、本文の状況・事件に触発されたものであって、卷全体を貫く主題とはなり得なかつたのである。卷の主題は、本文の話題、よって、そして話末評語の場合は卷全体を通して一貫的で意識的な記述が見られるかどうかによって判断すべきである。

二、卷二九・悪行譚を巡って

卷二九が問題視される理由は、偷盜、殺人、人身売買などの諸犯罪が仏教的性格の強い「悪行」の語の副題のもとで収録されているからである。だが、「悪行」の語はあくまで副題であって、肝心なのは内容に即して、どのような話題が『今昔』の編者によってどのように解釈されたかを考えなければならぬ。そこでもっとも有効な方法は同じ犯罪を取りあげられた仏法部所収説話との比較であろう。以下、悪行譚の主流となっている盜賊譚（強盜、窃盜、殺人も含めて）を手がかりにこの点を考えることにする。

本朝部には五十話近い盜賊譚が収められているが、主に卷十六（計六話）・卷十九（計三話）の靈驗譚に、卷二三（計四話）・二五（計四話）に、そして卷二九に集中する。卷二九の盜賊譚は、仏法部の盜賊譚と比較すると、以下の三点によ

って非仏法的である。

第一に、盜賊の行動が仏菩薩の靈異を引き立たせる役割を果たす話がない。一方、仏法部には、觀音像の泣き声で盜人が捕らえられる（卷十二・13話）、盜難にあった觀音像が靈驗によって戻る（卷十六・13話）などのように偷盜を通して仏菩薩の偉大さが顕れ強調される話がある。

第二に、仏菩薩の力によって賊難から免れるような靈驗譚がない。仏法部には、法華經の誦經によって盜人を退く（卷十二・39話）、長谷觀音の加護で僧形の盜賊を一掃する（卷十六・20話）、觀音の加護で盜賊の夫から逃れる（卷十六・21話）、觀音像の泣き声によって盜難を免れる（卷十六・39）、弥勒像の泣き声で盜難を免れる（卷十七・35話）、三宝の加護によって闘わずして盜賊を制圧する（卷十九・35話）、盜賊に殺されようとしたが、念仏の功德で兵に助けられる（卷十九・36話）など、三宝の靈驗（加護）によって賊難から免れる話が載っている。

第三に、盜賊が発心、改心する話がない。仏法部には盜人が捕らえられて足を切られようとしたが、相人に往生の相ありと言われ、許される。以後発心し、往生する（卷十五・22話）、觀音信仰の功德によって偷盜の罪を許される（卷十六・26話）などの話が見える。

以上、三つの点に分けて卷二九所収の盜賊譚の内容が仏法

から離れていることを述べたが、如上の説話内容に対する批評（話末評語）も後述するように仏法的教訓とは結びつかないのである。

『今昔』の編者が偷盜を卷二九「悪行」の主流として収めたのは確かであり、偷盜は仏教的立場からも、世俗的・社会的立場からも悪といえる。だが、卷二九では盗人の行動を仏教的見地から解釈しようとしなない。そのような意味で、卷二九の副題の「悪行」の「悪」は、世俗的・社会的な「悪」の性格が強く、例えば、大治四年（一一二九）三月、当時の検非違使庁が海賊追捕を山陽道・南海道の諸国衙に要請した文書に見える「数十艘の船に乗り、百万里の波に浮かび、或いは往反の旅客を殺略し、或いは公私の勝載を却奪す。悪を積むこと弥よ長ず。」（『朝野群載』卷十一所収、「備前守忠盛朝臣をして海賊を擧進せしめられんと欲する事」）の「悪」と相通じるのではないかと判断される。すなわち、旅客を殺略し、公的、私的な積荷を却奪する海賊は社会秩序と安定を守る検非違使、諸国衙によって糺されなければならない「悪」なのである。卷二九は盜賊譚が主流であり、その各話に治安・警察を担当した衛府官人と検非違使が多くかわかる点は注目に値する。

以上のように、卷二九の盜賊譚は、仏法部の盜賊譚の意図する三宝の加護、威力と現世利益を強調した「盗人二値フト

云へドモ、仏ノ助ケ有レバ、此ゾ自然ラ有ケル、トナム語伝ヘタルトヤ。」（卷十九・36話）のような仏教的教訓とその趣が違うところにその構成意図を求めなければならない。

三、卷二八・笑話を巡って

卷二八の非仏法性を考える上で、僧が登場する話はいい手がかりとなる。以下、ものをうまく使って笑いを誘う「物云」と説教がかかっている話、僧の女犯のモチーフがある話、舞台が法会、説教の場と関連する話などに注目して論じることにする。

イ、「物云」と説教

まず、笑いを起こす契機の一つである「物云」と説教に關してである。教円座主が供奉だった若い頃の話がある（第7話）。近江国矢馳の郡司に仏堂供養の講師として迎えられたが、郡司が供養の舞樂を田楽と間違った失態に笑いの焦点が合わせられる。注目されるのは供養の講師教円に対して本文の冒頭には

比叡ノ山ノ西塔ニ住ケル教円座主ト云フ学生有ケリ。物可
咲ク云テ人咲ハスル説經教化ヲナムシケル。

と語られていることである。「人ヲ咲ハスル（人を笑わす）

説経教化」とは笑い話あるいは笑いの要素を交えての説教であらう。そして、話末評語には

可云キ人モ無カリケレバ、供養シ畢テ、山ニ返リ登テ、勇タル小僧共ノ中ニ田楽ノ事ヲ語レバ、ドヨミテ咲ケル事無限シ。供奉本ヨリ『物云ノ上手』ナリケレバ、何カニ可咲ク語リケム。

とある。郡司の失態を本人の前ではいえず、比叡山に返って小僧たちに言ったところ、みんなが爆笑したという内容であって、傍線部は「供奉はもともと『話上手の人』であったから、どんなにおもしろく語ったことであらう」という意味である。教円は『栄華物語』二九でも説経の名手としてその名が見えるが、本話には漠然と説教、笑話、話芸の三者の関連性が窺える。

平安時代には、山門・寺門・南都に属する説経の達人達が続々と輩出し、『二中歴』第十三「名人」の条には、十五人の説経の名人があげられており、⁽⁸⁾ 仏法部での考察を想起すると、庶民と接する機会が多かった聖、修行僧などは多かれ少なかれ説教に参与していたと推測される。その中には「京二生名僧シテ、人ノ請ヲ取テ行、世ヲ渡ル」僧のように民間の法会と説教を職業とする僧（巻二六・22話）も見える。

説教自体が王朝時代には有数の娯楽の一つにもなっていたことは、『枕草子』（第三十段）に「説経の講師は、顔よき。講師の顔をつと目守らへたるこそ、その説く言尊さも、おほゆれ。」と説経の講師の容貌への感心が述べられ、聴衆たちについても「久うあはざりつる人の詣であひたる、めずらしがりて、近うゐより、ものいひうなずき……この説経の詞ききも入れず。」とあることから窺い知れよう。説教の場がこのような娯楽性も兼ねたとすれば、説経師には芸能者としての資質が求められるのも当然である。例えば、『源氏物語』（賢木）には「今日の講師は、心ことにえらせたまへれば、薪こるほどよりうちはじめ、同じういふ言の葉も、いみじう尊し。」とあって、『枕草子』でいわれた顔だけではなく、声も問題にされるのである。さらに『今昔』の巻二十・36話には「声ヲ拳テ、扇ヲ開キ仕ヒ、如意ヲ高ク捧□、肱ヲ延テ、今説ムト為ル」とあって説経の講師の演技と仕草が注目される。

どのような説経が行われたかは法会の場合と聴聞者の教養によって違ったと推測されるが、先に触れた第7話の近江国矢馳の郡司は法会の舞楽を田楽と勘違いするほど教養がなかったし、巻二十・36話には説経の聴聞にきた河内の国の人々について「無下ノ国人ノ限リ聞ツレバ、暗ノ夜ナドノ様」に考えたとあって、無知の一般地方民が説教の内容を分からないと落胆する説経僧が描かれている。仏教的素養に乏しい集団で

あればあるほど、説教の内容も高次元の仏教的教理を説くよりは娯楽性に富んだものが盛行したことが推察される⁹⁾。

説教が以上のように理解されるならば、説経僧にとつて話上手の「物云」は説教に欠かせない条件であったのは容易に推測できる。第14話の仁浄に関する記述が「朱雀院ノ天皇ノ御世ニ仁浄ト云フ御導師有ケリ。極タル教化ノ上手ニテナム有ケル。亦物云ヒニテ、万ノ殿上人君達ナドニ云合テ、遊敵ニテナム有リケル。」とあって、「物云」と「教化ノ上手」が併置されているのも偶然ではなく、能舌で有名な中算が「中算ハ止事無キ学生也ケルニ、亦此ノ物云ヒナム可咲カリケル」(第8話)とあり、豊後の講師(諸国の国分寺にあって、経論・講説・教法公布にたずさわった僧官)に対して「此ノ講師ハ物云ヒ可咲キ奴ニテゾ有ケレバ、然モ云ケル也」(第15話)と評されるのも説教、笑話、話芸の関連性の一面を窺わせる¹⁰⁾。ところが、卷二八の約半分を占める話の成立・伝播が説教にかかわる「物云」の上手な僧と関係するとしても、その話が仏教的教訓や教理を説かないのには注目しなければならぬ¹¹⁾。

例えば、仏法部の法会が話題になっている卷二十・35話「比叡山ノ僧心懷嫉妬感現報語」・36話「河内守依慳貪感現報語」が思い起こされるが、前話には国中の人がことごとく「大ナル幡共ヲ懸ケ並べ、千ノ灯ヲゲ、音楽ヲ調ブ。」とあって立派

な舞樂が披露されたと考えられる。この二話は標題が示す如く、因果応報の仏法の教訓譚として機能している。一方、最初にあげた第7話の教円座主の場合をみると、話末評語には「賤ノ田舎人ナレドモ、皆然様ノ事ハ知タル者ヲ。彼ノ郡司ハ無下也ケル奴カナ」ト此レヲ聞ク人皆誇リ咲ケル」とある。地方の庶民・郡司による法会を背景とした点で同じであるが、仏教的教訓は一向に読み取れず、文化的に低い田舎の郡司が都市人の目から軽侮・嘲笑されて「笑ひ者」になっているのである。

ロ、「女犯」に対する記述態度の相違

次は卷二八の笑話が仏法的立場から記述されなかったことを別の視野から論じることにする。その一つに、仏法部所収説話と卷二八所収説話において「女犯」というモチーフは共通しながらも、編者の記述姿勢が異なる以下の話は恰好の例となる。

仏法部の卷十四・26話は丹治比の経師が野中寺で『法華経』書写の間、堂内に雨宿りしていた女に「愛欲ノ心ヲ成シテ」女を犯し、結局仏罰を受けて女と共に急死したという内容である。注目されるのは「愛欲ノ心」という表現であって、出典の『日本靈異記』下18にはない『今昔』独自の表現である。小峯氏は『今昔』の性に対する話を分析し、『今昔』の編者によって付加された「愛欲」は本来仏法語であって、仏道に反す

る唾棄すべき欲心の一つである」「今昔物語集は「性」を仏法の認識にもとづき、倫理的にみようとす」「愛欲の課題は、話題や組織構成を問わず、仏道の罪の意識を背後におきながら追究されていた」といふ¹¹⁾。話末評語は

現世ノ爵既ニ如此シ。後生ノ罪ヲ思ヒ遣ルニ、何許ナルラムト皆人、悲ビ合ヘリケリトナム語り伝ヘタルトヤ。

とあって、出典の『日本霊異記』の強調した現報だけではなく来世までが見据えられている。「愛欲」の悪業を凝視し、それを重くみた結果である。

一方、「性」に関する話題が少ない巻二八の中でも、「女犯」をモチーフとするのが第11話である。ある受領家の妻に通っていた祇園の別当・感秀が、受領に気づかれ唐櫃に隠れたが、受領はその唐櫃を祇園に送り届ける。祇園の僧侶たちに恥をさらけ出す絶対のピンチを、感秀は弁才をもって辛く切り抜けたという内容である。話末評語は

①此レヲ思フニ、守「感秀ヲ引出シテ、踏蹴モ聞耳見苦カリナム。只恥ヲ見セム」ト思ヒケル、糸賢キ事也カシ。②感秀本ヨリ極タル物云ニテ有ケレバ、唐櫃ノ内ニテ此モ云フ也ケリ。③世ニ此ノ事聞エテ、可咲シクシタリ、トゾ讚

ケル、トナム語り伝ヘタルトヤ。

とある。③の「讚ケル」の対象が事を荒立てなかつた受領の処置であるのは確かであるが、感秀の方も世の人を興じさせ、咄嗟の物云をもって危機から逃れようとしたことからすると感秀も共に誉められたと取れなくもない¹²⁾。本話が笑話になり得たのは、①のように受領が外聞の悪い暴力の代わりに唐櫃ごとに祇園へ送り届けた奇策、そのものにも求められるが、その唐櫃が他ならぬ標題「祇園別当感秀被行誦経語」が示すように「誦経料」であったことに依る。また②の感秀が「物云（おかしい事を言う人、話上手の人）」とされたのは、祇園の僧たちが別当の確認を取るために櫃を開けずに別当を待っていたので、櫃の中で居ても立ってもいられない状態になった別当が「只所司開キニセヨ」といったことを指す。新潮日本古典集成の頭注は、別当を必要とせず、所司の段階で事を処することに對して「所司……………」という慣用語があつたというが、とすると別当の感秀はその慣用語を巧みに運用したことになる。この二つの要素によって本話は笑話として機能したのであって、『今昔』の編者はそれを的確に捉えたといえよう。仏法部の巻十四・26話の経師に見えた徹底的な仏法的倫理観は本話には見えず、一方、評語を見ると、世の中の人々が、たとえ別当感秀が「讚ケル」の対象になつてはいないと

しても、②のように機知が指摘されている点からすると、すくなくとも「女犯」に対する非難は見受けられない。見方によっては当時の僧の腐敗墮落を非難する恰好の話題となり得たが、『今昔』の眼目はあくまでも笑いの叙述にあって、僧による女犯に対する非難は主題にはなっていないのである。

ハ、法会が話の背景になっている場合

次は、説話の話題が仏教的立場から記述されやすいと思われる法会や説教の場となっている話を見ることにする。第8話は、一条撰政・伊尹の桃園で行われた季の御読経に比叡山、園城寺、奈良の学僧たちが集まった時の話である。本話の舞台は季の御読経であり、撰政家による法会だけあって「止事無キ学生ヲ選テ、被請タリケレバ」その規模の雄壮さは推し量ることができる。また、巻十九・18話をみると、三条太皇太后による季の御読経の間は「宮ノ内ノ女房男、凡下部女官ニ至マデ、極テ潔斎シテ慎」んでおり「皆浄マハリテ、魚食ノ氣皆断テ、僧房微妙ク□テゾ僧共」が控えた、とまざまざと法会の雰囲気窺わせる。普段の世俗の後の宮が季の御読経によって宗教的な空間と化したように、一条撰政の「桃園」も宗教的空間と化したであろうが、第8話は法会の途中を縫っての出来事である。僧たちが、寝殿の南面に設けられた御読経所に居並んで、夕方の講座の始まるのを待つ時、学僧の中には興福寺の中算と木寺（キデラ）の基増（キゾウ）がいた

が、中算がわざと「木立」を「キダチ」と読み、木寺の基増がそれを正したところ、中算はすぐ「然ラバ御前ヲバ『小寺（コデラ）ノ小僧（コソウ）』トコソ可申カリケレ」と言い返して周囲の僧を爆笑させたという。基増を釣りだして満座の笑いにした中算は、巻三一・24話によると、比叡山による祇園の末寺化に対する興福寺の強訴の際、興福寺を代表する雄弁家として頼りにされた人物として描かれる。一方、基増は慈恵大師良源・運日定額とともに、第二二代天台座主遍賀の師であって、南都の僧に対する対抗意識の強さも推測することができる。本話は南都北嶺の確執を基底にしているといえようが、この点が表面にでることはなかった。『今昔』の目は「中算ハ止事無キ学生也ケルニ、亦此ノ物云ヒナム可咲カリケル」が示すようにあくまで「物云」の中算の機知に向けられている¹³。

上記の話は御読経という宗教的な空間の中での話ではあったが、御読経が始まる「夕座ヲ待ツ程ニ僧共居並テ、或ハ経ヲ読ミ、或ハ物語ナド」している際の出来事であり、また前述した法会が舞台となっていた第7話の田楽も、実のところは法会が始まる前の出来事であって、厳密な意味での宗教的空間とはいえなかった。

次は「法会・説教の場」を直接の背景にした第19話の例をあげよう。本文は比叡の横川の僧が真偽不明の平茸を汁にし

て食べ、中毒を起こし、横川の中堂で導師を招き病悩本復の爲の祈りをしてもらった。笑いは祈りの終わりに朗唱された導師の教化に集中される。教化は「一乗ノ峰ニハ住給ヘドモ、六根五内ノ□□ノ位ヲ習ヒ不給ザリケレバ、舌ノ所ニ耳ヲ用ル間、身ノ病ト成リ給フ也ケリ。鷲ノ山ニ坐マシカバ、シオリヲ尋ネツ、モ登リ給ヒナマシ。不知又茸ト思スベラニ、独リ迷ヒ給フ也ケリ。廻向大菩提」とあるが、諸注釈書は「耳」は「茸」に、「岳」は「岳」にかけた言語遊戯という。最後の「廻向大菩提」は回向文の結びの常套句であって迷いを転じて悟りに向かうべしの意であって、声明の節で朗唱される和語の讃文である教化は、法会の場に応じて導師がその表現を工夫されたという事情を合わせて考えると、見事に仏教教理に基づく用語と茸により食中毒をおこした坊主の話をうまく融合しているといえよう。問題は仏教的教訓という側面と滑稽的側面の二つを併せ持った如上の教化を『今昔』がどう受け止めたかということになるが、教化に続いて「(教化を、筆者注)ト云ケレバ、次第取ル僧共腹ヲ切テゾ咲ヒケル。」と語られる。断定しがたいが、何らかの仏教的教訓が比喩的に語られているよりも笑話としての言語遊戯のおかしみが確認されたと判断される。

以上、巻二八における非仏法性を探るために仏教的教訓と結びつきやすいと思われる僧が登場する話を中心に考えてみ

た。説教との関連から「物云」の僧が登場はしていても、その話自体が説教に使われる説教の種でもなければ、仏教的教訓、經典の教理を説くものでもない。仏法部で見られた「女犯」に対する編者の厳格な態度は、巻二八では一向に見出しえない。季の御読経、仏堂供養のための法会などの宗教的な空間における出来事も、ひいては空間・話題ともにもっとも宗教的ともいえる説教における教化さえ「笑い」として捉え返されている。編者は仏教的理念を語ろうとするよりは、あくまで「笑い」という尺度をもって、それを引き起こす契機(物語の人物の行為と言葉)に注目しつづけているのである。

おわりに

以上を見ると、巻二六以後における仏法的要素は、話末評語の場合、仏法的立場が認められるとしても巻全体を左右するほど、顕著なものではなく、「悪行」など一見、仏教的性格が強い「副題」に収められた話も仏法部と比較すると、それは世俗的、社会的「悪」として記述されていることが分かった。さらに、巻二八において、仏教的教訓が予想される僧の登場する話も、仏法部で見られる編者の態度は一変してあくまでも「笑い」の尺度をもって物語を語る姿勢が見受けられるのである。

小峯氏の場合、巻二六以後の仏法的要素をもって、仏法部

世俗（王法）部併置構成のうち、仏法部を優位とする根拠とされている。これが小峯氏の王法仏法相依論において核心になるわけであるが、果たして氏がいうように、仏法的認識が「王法部を内部からつき崩していく」ほど顕著に現れているのか、さらにその意識が卷二六以後に一貫して見受けられるのであるうか。答えは否である。筆者は仏法を強調すべきではないという森氏の説を基本的にはと考へ、仏法への傾斜は巻の主題や構成を覆うほどのものではなく、決してそれが王法部を崩壊するさせるものではないと判断する。王法部は仏法部と異なるそれ自体の論理によって語られているのである。具体的にどのような論理によって語られているかについては考究すべきことが多い。詳しくは後稿にまわす。

注

- (1) 本稿の小峯和明氏の説は注記しない場合、全て「本朝王法部の組織」(『今昔物語集の形成と構造』、笠間書院、八五年)による。また、森正人氏の説はすべて『新古典文学大系今昔物語集』(岩波書店、九六年)に所収された「解説(今昔物語集の編纂と本朝世俗部)」、同氏「説話の世界文学構想」(『岩波講座日本文学史』③、岩波書店、九六年)による。二つ

の論文は構成に関する概要であって、卷二六以後に関する論旨はほぼ重複しており、注記しない場合、すべて両論文による。

- (2) 拙稿「今昔物語集」卷二六、宿報譚の意義を巡って(『比較文学・文化論集』十六号九九年二月)

- (3) 靈鬼譚の構成、主題に関しては、森正人「靈鬼と秩序」(『今昔物語集の生成』、和泉書院、八六年)参照。

- (4) 野口博久「今昔物語集」(『日本文学』と仏教②因果)、岩波書店、九四年)。

- (5) 森正人「物語と評語の不整合」(同氏(3)前掲書)。

- (6) 在家の仏教徒が守るべき戒めである「五戒」には、「不殺生戒」「不邪淫戒」「不妄語戒」「不飲酒戒」などに加えて、「不偷盜戒」がある。仏法部の卷十五・22話の発心し往生した盗人に対する評を見ると「年来悪ヲ好ムト云ヘドモ、思ヒ返テ善ニ趣キヌレバ、此ク往生スル也ケリ」とあるが、偷盜↓悪、発心・願浄土↓善といった仏法的立場からの認識が見受けられる。

- (7) 西尾光一氏は、「今昔物語集における盗賊の物語」(『中古説話文学論』、塙書房、六三年)で、本朝部の盗賊譚を網羅してその特徴を以下のように指摘している。第一に、新聞の三面記事風に事件的興味を中心に収録されていること、第二に、強力者・武将・高德の僧などに圧伏・感化されて盗人が改心したため、賊難を免れた話があること、第三は、群盗の集団的

活動の描出があること。

(8) 『二中歴』第十三「名人」の条には賀縁、湛然、静昭、院源、寛印、源心、慮意、清範、栄昭、源泉、維尊、済算、湛円、慶範、維明という十五人の説経の名人があげられている。

(9) 関本和夫『説教の歴史と仏教と話芸』(白水社、九二年)六八頁。

(10) 他に僧職についている人物に「物云」とされる場合は祇園の別当の感秀について「感秀本ヨリ極タル物云ニテ有ケレバ、唐櫃ノ内ニテ此モ云フ也ケリ。」(第11話)とあり、禪林寺の上座(長老僧)の助泥については「此ノ助泥ハ物可咲シク云フ者ニテナム有ケル。」(第9話)とある。

(11) 小峯「愛欲ノ心」と性表現」(同氏(2)の前掲書)。

(12) 松尾拾氏は「讚ケル」の対象を感秀と見なしている(『今昔物語集』の注文について)巻二八の物云説話の性格)『大妻国文』、七二年三月)。

(13) 前田雅之氏は物語の背景が宗教的(仏教的)でありながら世俗的に捉えられる例として本話をその一つの例としている(『今昔物語集の八仏法』と八王法)とその固有性をめぐって)『日本文学』、八六年四月)。