

『今昔物語集』天竺一部の構成

——同文的同話をしてがかりとして——

原 田 信 之

I

前稿において筆者は、『今昔物語集』（以下、「今昔」と略す）天竺一部に多く存在する「前生譚」「本生譚」の話群を利用して、未だにはつきりしていない天竺一部「卷五」の読みの問題の解決を試みた。

その結果、『今昔』編者が卷五を「世俗」の巻として集め、各話の

世俗性が強くなるように手を加えたらしい痕跡を読み取ることが出来た。前稿では、仏典中の類話と比較資料として考察に利用したため、巻五にみられる改変は「今昔」が典拠としたものにすでになされていたのではないか、という疑問が若干残った。本稿は、その若干の疑問点を解決するため、前稿での研究成果をふまえたうえで、近年急速に進展した天竺一部出典研究の現在の成果にもとづく同文的同話との比較を通して、巻五において「今昔」編者が実際に改変を行った事実を明らかめることを目的とする。

天竺一部出典研究で現在問題とされている作品としては、『三宝感應要略錄』、『大唐大慈恩寺三藏法師伝』、『衆經要集金藏論』

『釈迦譜』、『心性罪福因縁集』、『注好選』、『名大本百因縁集』、『類集抄』等がある。本稿では、これらのうち、確実な出典とされていいる『三宝感應要略錄』と、出典の可能性がきわめて強くなってきた『注好選』とを比較資料として使用することとした。

II

現在、天竺一部で確実な出典とされているのは『三宝感應要略錄』の八話（一23、一21、三2、四28、36、37、38、39）のみである。このうち、本稿に関係のある「前生譚」「本生譚」であるものは、二21のみで、これは「前生譚」である。では次に、二21「天人、聞法得法眼淨語」と『三宝感應要略錄』卷上45「仏精舍庭生天感應」とを対照させてみる。

『今昔』二21

『要略錄』上45

(1) 今昔、仏祇洹精舍ニ在ケル時ニ、
一ノ天人來下タリ。仏、此ノ天人

ヲ見給テ、四諦ノ法ヲ説テ令聞給

(1) 昔如來在世之時有天人。
來下祇洹精舍。仏為說四
諦法。得法眼淨。

フ。天人、此ノ法ヲ聞クニ依テ忽ニ法眼淨ヲ得タリ。

(2) 其ノ時ニ、阿難、仏ニ白シテ言サク、「何ノ故有テ、此ノ天人ニ四諦ノ法ヲ令説聞給テ法眼淨ヲ令得給フゾ」ト。

(2) 阿難問仏。

(3) 仏、阿難ニ告テ宣ハク、「此ノ天人ハ、須達長者、此ノ精舎ヲ造リシ間ニ、一人ノ奴婢ヲ以テ寺ノ庭ヲ令払メ道路ヲ令掃治キ。其ノ善根ニ依テ奴婢死シテ忉利天ニ生レヌ。此天人ハ彼ノ奴婢也。此ノ故ニ來下テ我レヲ見ル、法ヲ聞テ法眼淨ヲ得ル也」ト説給ケリ。

(3) 仏言。須達居士。造精舎已。遣一人奴。払寺庭掃除道路。乘此善根。生忉利天。來下聽法。得法眼淨也。

(4) 然レバ、心ヲ不発ズシテ人ノ言ニ隨テ、寺ノ庭ヲ掃治シタル功德、既ニ如此シ。何況ヤ、自心ヲ專ニシテ寺ノ庭ヲ掃治シタラム人ノ功德、可思遣シトナム語リ伝ヘタルトヤ。

これをみると、『今昔』編者がどのように典拠に手を加えたかがよくわかる。本話は(1)(2)の部分が「現在物語」、(3)が「過去物語」にあたるわけであるが、まず(2)の部分で『今昔』は阿難の言葉を

III

『今昔』と『注好選^⑤』との関係については今野達氏を中心として多くの論者が述べているが、東寺觀智院本の発見以降、両者の

(1) の一部を繰り返す形で加え、(3) で傍線部のような「連結」部分を加え、(4) の部分で典拠に全く無い「結語」を加えている。卷二は「本生經類」のうちの特に「前生譚」集成を意図して集められ、卷三の「本生譚」「前生譚」はすべて「現在物語」「過去物語」「連結」を備えた完全な形式のものばかりである点は前稿で述べた通りだが、本話では、典拠では記されていない「連結」部分を加えている点が特に注目される。形式にこだわる『今昔』は、卷二でもやはり同様の傾向を示し、卷三の「本生經類」すべてが「現在物語」「過去物語」「連結」の完全な形式を備えたものとなるよう手を加えたらしく事実がこれで明らかとなつた。卷三の「本生經類」の形式の統一は、決して偶然からではなく、意図的になされたものなのである。この事実から考へると、卷五の形式もやはり意図的になされたものと言えそうである。

もう一つ注目すべき点は、(4) の話末の「結語」の付加である。典拠に無い、仏教的な「功德」に関する「結語」が付されていることにより、本話は仏教説話としての話性を典拠以上に強められている。これも卷五の「結語」と対照的である。本話のような「結語」の付加の事実は、卷五の「結語」も編者が付したことを類推させ、この点でも本話は注目される。

直接関係の可否が特に論じられるようになった。『今昔』天竺一部との同話・同文的同話は、一九一五、一九三一、二九三九、三三四五、六九、一九二三、四一、二九三九、五二、二九三九、三三四五、六九、一九三九、三一四、四一、五二であり、「本生譚」は五二九である。

本稿では、これらのうち、最も同文性の強い二九三九、三一四、四一、五二、二九三九、三三四五、六九、一九三九、三一四、四一、五二九を考察の対象とする。

ではまず、『今昔』二九三九「天竺利群史比丘語」と『注好選』中一九「利群史比丘閉塞口」との関係をみてみよう。両者は全くの同文的同話である。全文の対照は割愛し、改変の痕跡がみられる話末部分のみ対照させてみる。

『今昔』二九三九

(1) 其ノ時ニ目連、利群史比丘ト共ニ、仏ノ御許ニ詣テ白シテ言サク、「利群史、何ナレバ、如此ク食ヲ不得ザルゾ」ト。

(2) 仏、告テ宣ハク、「汝チ當ニ知ベシ、此ノ比丘、前世ニ母有テ沙門ニ物ヲ施スルヲ見テ、子ニ財ヲ惜ムガ故ニ、母ヲ土ノ倉ニ籠メテ食ヲ不与ザリキ。母飢テ死ニキ。其ノ子ハ今ノ利群史也。此ノ故ニ食ヲ難得キ也。但シ、父母ノ功德ヲ修セシガ故ニ、

『注好選』中一九

(1) 目連相ひ共ニ仏前に至り此の由を問ふ

これは卷二にみられる『今昔』の付加態度である。『今昔』編者が卷二の「本生經類」の形式に対していくかに注意を払っていたかが窺える。本話において、もう一つ注目すべき点は、(1)の部分の増補である。先にみた二二一でも、典拠の「三宝感應要略錄」ではただ「阿難問仏」とあるだけなのに、『今昔』は「現在物語」の記述の一部を繰り返す形で問の言葉を増補していたが、本話でも(1)の部分で「現在物語」の記述の一部を繰り返す形で問の言葉を増補している。本話におけるこれらの本文改変のありさまが、二二一の典拠に対する改変の様子と全く同じである点から考えて、『今昔』が『注好選』中一九と同文の資料を典拠とし、それに手を加えたことはまずまちがいないであろう。

では次に三一四「波斯匿王娘、金剛醜女語」と『注好選』中二九

今我ガ所ニ來テ我ガ弟子ト成テ
果ヲ証セル也」ト説給ケリトナ
ム語り伝ヘタルトヤ。

本話は「前生譚」であり、冒頭から(1)の終わりまでの部分が「現在物語」、(2)が「過去物語」の部分である。ここで注目すべきなのは、『今昔』が(2)の部分において、『注好選』には無い、傍線部のような「連結」部分を附加している点である。これで、『今昔』は「現在物語」「過去物語」「連結」を備えた完全な形式の「前生譚」となっている。こういう、「連結」部分の附加の態度は本稿II節の「三宝感應要略錄」の二二一の場合でも見られた点から、本話の場合も『今昔』が「連結」部分を附加した、と考えられる。

これは卷二にみられる『今昔』の付加態度である。『今昔』編者が卷二の「本生經類」の形式に対していくかに注意を払っていたかが窺える。本話において、もう一つ注目すべき点は、(1)の部分の増補である。先にみた二二一でも、典拠の「三宝感應要略錄」ではただ「阿難問仏」とあるだけなのに、『今昔』は「現在物語」の記述の一部を繰り返す形で問の言葉を増補していたが、本話でも(1)の部分で「現在物語」の記述の一部を繰り返す形で問の言葉を増補している。本話におけるこれらの本文改変のありさまが、二二一の典拠に対する改変の様子と全く同じである点から考えて、『今昔』が『注好選』中一九と同文の資料を典拠とし、それに手を加えたことはまずまちがいないであろう。

「金剛醜女変美艶」との関係について少しふれておこう。本文の引用は割愛するが、両者は全くの同文的同話である。『今昔』三 14 が『注好選』中 29 のような資料を典拠としたことはまずまちがない。両者とも、「現在物語」「過去物語」「連結」を備えた形式の「前生譚」となっている。ここで「連結」と記したのは、本話の場合、「過去物語」の最後に「前生のあかし」をする形式をとらず、「過去物語」の冒頭に「連結」的「あかし」を述べ、話が始まる形式のものとなっているからである。この部分も両者は全く同様であり、『今昔』では「此ノ女人ハ昔、汝ガ家ノ御炊也」とあり、『注好選』でも「此ノ女ハ昔汝が家の御炊也」とある。本話では、二 39 にみられたような改変は全くされていない。「前生譚」ではあるが、本話が巻三に收められているから改変がなされなかつたとも考えられる。もし本話が巻二に收められていたなら、『今昔』が何らかの改変をしていた可能性もある。

次に四 19 「天竺僧房天井鼠、聞経得益語」と『注好選』下 6 「五百老鼠得羅漢果」とを対照させてみる。

『今昔』四 19

(1) 今昔、天竺ニ仏涅槃ニ入給テ
後、一ノ房ニ比丘住セリ、常ニ
法花経ヲ誦シ奉ル。其ノ房ノ天
井ノ上ニ五百老鼠有テ、日々夜
ミニ此ノ法花経ヲ聞キ奉ル、數
ノ年ヲ経タリ。其ノ時ニ、其ノ
老鼠得羅漢果」とを対照させてみる。

『注好選』下 6

(1) 正法ノ時ニ僧房ニ在り常に
法花経ヲ誦す。房ノ天井ニ
五百の老鼠有り日々ニ経を
聞くこと数年也。時ニ六十
ノ狸イタチノ為に一夜ニ悉
く食は所也。五百乍ら切

(5) (ナシ)

所ニ六十ノ狸出来テ此ノ五百ノ
老鼠ヲ皆喰ソ。其ノ鼠乍五百切

利天ニ生ヌ、

(2) 天ノ命尽テ皆人界ニ生レヌ。舍
利弗尊者ニ值テ阿羅漢果ヲ証シ
テ終ニ惡道ニ不墮ズ、弥勒ノ出
世ノ時生テ仏ノ記別ニ預テ衆生

ヲ利益スベシ。

(3) 鳴ソラ経ヲ聞キ奉ルニ如シ。

何況ヤ、人誠ノ心ヲ至シテ法
花経ヲ聞キ奉テ一心ニ信仰セム
ニ、更ニ、道ヲ成リ、亦、三惡
道ヲ離レム事不可疑ズ。

(4) 抑モ外典ニ云フ様、「白キ鼠ハ命

三百歳有リ。一百歳ヨリ身ノ色
白ク成ヌ。其ノ後ハ善ク一年ノ
内ノ吉凶ノ事ヲ知リ、千里ノ内
ノ善惡ノ事ヲ悟ル。其ノ名ヲバ
神鼠ト云フ」。

(4) 又外典ノ抱朴子ガ曰はく曰

鼠ハ寿三百才ニ満フルトキ
即ち色白シ百才ノ初め從り
白ムナリ「也」。白鼠ト成リ
て善く一年之内ノ吉凶并び
ニ千里之内ノ事ヲ知る名づ
けテ神ト曰ふ。

(5) 鼠ノ耳ハ季春ニ「於」増す火
鼠ハ炎州ニ「於」育つ其の皮

利天に生まる

(2) (天) 寿尽き舍利弗に「阿
羅漢果を証し遂に惡道ノ苦
に墮ち不慈尊出世ノ時ニ大
果を証し無生忍を得たり分
身シテ而仏事ヲ施作し衆

生ヲ利益スベシ

(3) 何に況むや人有りて信ヲ生
じ此ノ經ヲ聞かば更に後に
成道ヲ果さむこと疑ひ无し。

ヲ取り衾ト為すナリ。火鼠
ハ風ニ当レバ即ち死ヌ。鼠
大いナル鐘ニ入りテ三年金
ノ氣ヲ浪ひテ命を存す常に
一処ヲ以つて小便ヲ為すミ
ミ(小便)ニ鐘ノ尻リ朽チ破
ル。其從り鼠出ヅル也時に
人云はく勵ム鼠ハ鐘ノ尻ヲ
穿つと云、

(6) 然レバ、經ヲ聞キ奉テ道ヲ得ル
事モ有也トナム語リ伝ヘタルト

(6) (ナシ)

ヤ。

この両話も同文的同話であるが、対照結果からは、大変興味深い諸点が読み取れる。『今昔』四19は『注好選』下6と同文のものを典拠としたが、典拠の年代説明を読み違え、その結果、本文の年代に混乱をきたしている。まず『注好選』の年代構成からみていく。下6は『前生譚』であるが、複数の資料を元にして作成されたためか、「前生譚」の、「現在物語」「過去物語」「連結」という形式は崩れている。(1)が「過去物語」の部分で、(2)が「現在物語」の部分である。(1)(2)は漢訳仏典から『注好選』編者が引いて来た部分で、(3)はおそらく『注好選』編者が付加したものである。そして、(4)(5)は『抱朴子』からの引用部分と考えられる。(1)の部分の傍線部「正法ノ時」とは、過去仏(どの過去仏かは不明)

が涅槃に入った後の「正法」の時に、という意味であり、その時に法花経を聞いた因縁により忉利天に生まれ、後、人間界に生まれて舍利弗に会い、阿羅漢果を証した、というわけである。注意すべきなのは、(2)の傍線部分である。この二重傍線部「慈尊」とは「釈迦仏」の意味であり、釈迦仏が出世した時に阿羅漢果を証したことと言葉を変えて言いなおしているのである。また、(2)の傍線部の次に「分身シテ「而」仏事ヲ施作し衆生ヲ利益すべシ」とあるのは、『注好選』が典拠とした漢訳仏典中の釈迦の言葉の最後の部分だと考えられる。おそらく(1)(2)の部分の元になった仏典には「現在物語」の後、釈迦が「過去物語」を語る形式となっていたのを、『注好選』が改変して引用したため、(2)の傍線部の次の記述のような、釈迦の言葉の断片部分が残ったものと考えられる。『注好選』は「前生譚」の形式が崩れているが、年代構成に矛盾はみられないわけである。問題は『今昔』四19の年代構成である。卷四是「仏後」と卷付にあるように、釈迦仏入滅後の話ばかりが集められている。卷四の第一話が「今昔、天竺ニ仏ノ涅槃ニ入給テ後」という冒頭ではじまり、以後、同様の冒頭部分を有する話が卷四末まで多くみられる。『今昔』編者は卷四に「釈迦仏入滅後」の話ばかりを集めようとしたのである。つまり、四19の(1)の傍線部は「釈迦仏入滅後」を意味しているわけである。ここが最初の大きな誤解である。『今昔』は『注好選』下6と同文の典拠の冒頭に「正法ノ時」とあるのを、「釈迦仏入滅後の正法」と解したため、冒頭に「仏涅槃ニ入給テ後」と記した。下6では

(1)の「過去物語」から(2)の「現在物語」へと矛盾なく続いていくのに、「今昔」は(1)の「釈迦入滅後」から(2)の「釈迦在世時」(「舍利弗尊者」とあるからそう言える)へと、大きく矛盾する年代構成となっている。釈迦仏入滅後に死んだ鼠が「忉利天」に生まれ、天での命が尽きてから人間界に生まれたとしても、それは未来のことであり、「舍利弗尊者」に会うことは不可能である。『今昔』も鼠が再び人間界に生まれる時は未来のはずだという点には気付いていたようで、それが(2)の傍線部に「弥勒」(五十六億七千万年後に出世するときれている仏)を登場させることとなつたようである。しかし、この部分も「今昔」の誤解である。下6のこの部分の「慈尊」は「釈迦仏」の意味だという点は先に述べたが、「慈尊」には「釈迦仏」の意味の他に「弥勒菩薩」の意味もあり、『今昔』は文脈を読み違えたために、この「慈尊」も「弥勒」と解したものである。そのため、矛盾はさらに大きくなっている。舍利弗に会つて「阿羅漢果」を得、その後、さらに弥勒に「記別」⁽⁶⁾を授けられる、となるわけだが、「阿羅漢果」は不退の位(「无生忍」)であり、これを得た者が再び「記別」を授けられる必要は無い。このように、「今昔」は典拠の冒頭の過去仏の「正法」を釈迦仏の「正法」と読み違えた結果、大きな矛盾を含んだ年代構成となつてゐるわけである。これほどの複雑で微妙な誤解の仕方をして以上、『今昔』四19が下6と完全な同文を典拠としたことはまちがいなかろう。(当然のことながら、「下6→四19」の関係は成り立つが、「四19↓下6」という関係は成り立たない)。

本話においてさらに注目すべき点は、(4)以下の『今昔』の話末の部分である。『今昔』は下6と同文の典拠の「外典」からの記述を(4)まで引用し、(5)の部分以下は引用していない。そして、(5)の部分のかわりに『今昔』は(6)の仏教的な「結語」を付している。これは、本話が巻四「仏後」の「仏法部」に収められたためで、(5)の部分は「仏法」から話があまりに離れすぎるために略されたと考えてよいであろう。

IV

次に五21「天竺狐、借虎威被責發菩提心語」と『注好選』下33「狐假虎威」との関係をみてみよう。本文の引用は割愛するが、両者は全くの同文的同話である。両者とも、「現在物語」を欠き、「過去物語」と「連結」のみの形式の「前生譚」となつてゐる。『今昔』が下33と同文のものを典拠とし、それに独自の改変を加えたらしい点が、両者の対照結果から読みとれる。本話における改変部分で、最も注目すべきものは、「過去物語」の年代説明の部分である。冒頭部分で、下33は「乃往過去宝幢仏ノ時」という過去の年代説明の部分があるのに対し、『今昔』はその部分を欠落させ、「今昔」とだけ記している。前稿で、『今昔』の巻五は「過去物語」の年代説明の部分を欠落させたと考えられる点を述べたが、本話の同文的同話との比較により、それが事実である公算がさらによくなつた。本話は、今野達氏が全文の比較をして「両者が直接関係にあつたとすれば、今昔は注好選に依拠したもので、その

逆は考えがたいことになる」と述べ、それに対し宮田尚氏が「人名・時・場所にこだわった『今昔物語集』のことである。典拠に明記されている主人公の名や、それに関連する場所等の個有名詞を、煩瑣なることを理由にはたして省略したかどうか。これは少しく疑わしい」と、疑問を提出した話である。前稿で述べたように、「今昔」編者は卷二の場合とは全く逆に、卷五における「過去物語」の年代説明を欠落させることにこだわっていたらしい事実が存在するわけだが、本話の場合、冒頭の「過去物語」の年代説明の部分が下33にあり「今昔」に略されているからこそ、「注好選」→「今昔」の関係が正しいことを証明することとなる。

本話においてさらに注目すべき点は、話末の「結語」である。下33には「世間ニ「狐ハ虎ノ威ヲ借」ト云フ事ハ此レヲ云フ」の部分は無い。これは「今昔」編者によって付されたものと考えてよからう。そして、この部分が「世俗的な結語」となっている点が重視される。これは本話が卷五の「世俗部」に収められたためのようであり、先にみた四19の「仏教的な結語」とは全く対照的である。その直前の「然レバ、一念ノ菩提心、不可思議也」という部分は、「然レバ」という出だし等から考えて、「今昔」編者が付した「仏教的な結語」とみられそうだが、下33にも同文の記述があり、「今昔」が典拠から引用しただけだということがわかる。やはり「今昔」編者は卷五を「世俗部」の巻としようと意図していたようである。

次に五23「舍衛国鼻缺猿、供養帝釈語」と「注好選」下11「千

猿供帝尺」との関係をみてみよう（両者とも、「本生譚」ではない）。本文の引用は割愛するが、両者は全くの同文的同話である。改変の痕跡がみられる話末部分について述べておく。

下11は話末部分の記述から、「仏道を欣ぶ」ことが結局この話の中心だと読めるのだが、「今昔」はこの部分を「一ノ猿ヲ咲ヒ蔑事ト絶ニケリ」とかえることにより、仏教色が薄れ、世俗説話としての性格が強くなっている。また、「今昔」にはその直後に「此ノ譬ヒヲ以テ懈怠・放逸ナル衆生ノ、精進・持戒ノ人ヲ誹謗スルニ准ヘテ仏ノ説給フ也ケリ」という仏教的記述があるが、これは下11に元からあった部分であることがわかる。そして、最も注目すべきなのは、下11には無く「今昔」のみに存在する「亦、世ノ人ノ鼻缺猿ト云ハ此ノ事ヲ云ゾ」という「結語」である。これにより、世俗性がさらに強くなっている。本話のこの改変部分からも、「今昔」編者が卷五を「世俗部」の巻としようとした意図していたことが読みとれる。

次に五25「亀、為猿被謀語」と「注好選」下13「猿退廟海底莖」との関係をみてみよう。これも全くの同文的同話である（本文の引用は割愛する）。話末部に改変の痕跡がみられる。下13は「現在物語」を欠き、「過去物語」と「連結」部分のみの形式の「本生譚」となっている。ところが「今昔」は、下13の「亀者提婆達多なり猿者尸迦如來なり」という「連結」部分とそれ以後の仏教的記述をすべて欠落させ、さらに下13には無い「昔モ獸ハカク墓无クゾ有ケル。人モ愚癡ナルハ此等ガ如シ」という「世俗的な結語」を

付加しているため、仏教的記述が全く無い完全な世俗説話となつてゐる。これは本稿Ⅲ節でみた二三9で、「連結」部分をあえて付加した態度と全く逆であり、卷五が「卷一」とは根本的に編纂意図が異なつてゐる事実を物語つてゐる。『今昔』編者は卷五においては、「本生譚」の形式を保とうとする意識はあまり無く（必要無ければ本話のように「連結」部分まで欠落させた）、「本生譚」の「過去物語」の部分に語られている世俗的な警え話にのみ関心があつたようである。

次に五29「五人、切大魚肉食語」と『注好選』中6「山夫屠大魚」との関係をみてみる（両者とも、「本生譚」である）。これは、高橋俊夫氏が「相似度の低いもの」に分類し、「行文的にはあまり一致するところがない」と述べ、森正人氏が「法華文句」卷第一上の話を源泉とみるべきであると述べたものである。確かにこれは一見、両者間に直接的な関係は無いと考えられそうだが、細かに分析してみると、『今昔』は明らかに中6と同文のものを典拠とし、それに独自の改変を加えている事実が読みとれる。では、次に両者を対照させてみる。

『今昔』五29

(1) (ナシ)

(2) 今昔、天竺ノ海辺ノ浜ニ大キナル魚、寄リタリケリ。

『注好選』中6

(1) (ナシ)

(2) 我飢渴の世ニ大魚ト成リテ
海辺山夫之道ニ臥せラム

(3) (ナシ)

(8) 往還ノ人先づ我が肉ヲ屠り
テ食は者吾れ成正覚之最初
ニ之ヲ度サムと。

(4) 其ノ時ニ、山人ノ行キ通ズル五
人有リケリ。此ノ大魚ヲ見テ寄
テ魚ノ肉ヲ切取テ五人シテ食テ
ケリ。

(4) 時ニ山夫五人來リテ大魚之
死セルヲ見テ喜びテ肉ヲ屠
リテ飢ゑノ心ニ飽満シヌ

(5) 其レヲ始メトシテ世ノ人、皆、
聞キ継テ來テ、此ノ魚ノ肉ヲ切
取テ食テケリ。其ノ魚ト云ハ今
ノ釈迦仏ニ在マス。大魚ノ身ト
成テ山人ノ道行カムニ、我ガ肉
ヲ与ヘムト也。

(5) (ナシ)

(6) 今ノ仏ト成給テ後、先づ、其ノ魚
ノ肉ヲ切取テ食セシ五人ヲ先ニ
教化シテ道ヲ成ジ給フ也ケリ。

(6) 是を以つて尺迦成道ノ初二
先づ五人を度す是也

(7) 所謂ル其ノ五人ト云ハ、拘隣比
丘・馬勝比丘・摩訶男・十力迦
葉・拘利太子此等也トナム語リ
伝ヘタルトヤ。

(7) 五人と者拘隣比丘 馬勝
摩訶男 十力迦葉 拘利太子
子是也。

(8) (ナシ)

(8) 況や衆生有りて吾と進みて
心を発し道を求むるものを
や「耶」。

『今昔』編者が中6と同文の典拠をどのように利用して529を完成させたかを述べてみる。『今昔』は中6の(2)の部分をまず引用して冒頭とし、(3)を略し、(4)を引用し、(1)～(4)の記述を利用し(5)の部分を独自に付加し、(6)を引用し、(7)を引用し、(8)を欠落させて529を完成させた。両者の共通部分の(2)(4)(6)(7)が順になつており、文章も同文的である点から、529が中6と同文の典拠を利用した点は明らかである。(また、(7)の五人の前生のあかしの部分において、『今昔』は同一人である「摩訶男」と「拘利太子」を別人として記すという誤りをしているため、本来の五人のうちの「跋提」を逸しているが、これは、中6で既になされていた誤りをそのまま引用してしまつたことに起因するものだということがわかる)。本話で注目すべき点は、(5)と(8)の部分である。

まず(5)の部分だが、(1)と(2)の記述を利用して(5)の傍線部の釈迦の「連結」部分を附加している。中6は「過去物語」の冒頭に釈迦の「連結」的「あかし」をまず記し、後に五人の「連結」を述べる形の「本生譚」となっているため、『今昔』は巻五独自の「本生譚」の形式に改変したものとみられる。前稿で述べたように、巻五の「本生譚」の形式は、すべてが「過去物語」「連結」の形式のものとなつていて、中6のままでは釈迦の「連結」が最後に来ないため、(1)(2)の釈迦の「連結」的「あかし」の部分を(5)にもつてきて「連結」の形に改変したのである。先の525で、『今昔』が、必要無い場合には「連結」部分までも欠落させたらしいことをみたように、『今昔』は巻五での「本生譚」の形式が完全なもの

となるようにとは考えていなかつたようだが、巻五に「本生譚」を集め、という意識は持つていたらしいことが本話から読みとれる。

しかし、編者は巻五に「本生譚」を集めようと意図しながらも、それはあくまで世俗的性格を持つ「本生譚」の話性に注目したからである点は、中6の(8)の仏教的結びの記述を欠落させている点から明らかである。やはり本話も巻五の「世俗部」に配されるよう改変を加えられたのである。

最後に530「天帝釈夫人舍脂音聞仙人語」と『注好選』中5「橘尺迦諫舍指」との関係をみてみる。本話も同文的同話である(両者とも、「本生譚」ではない)。両者の全文の対照は割愛し、改変のみられる冒頭と末尾のみ対照させてみる。

『今昔』五30

(1) 今昔、舍脂夫人ト云ハ天帝尺迦ノ御妻也。毗摩質多羅阿脩羅王ノ娘也。仏未ダ世ニ不出給ザル前ニ一ノ仙人有ケリ、名ヲバ提婆那延ト云フ。

(2) (略)

(3) 其ノ時ニ、舍脂夫人、アマヘテ帝釈ト戯ル。其ノ時ニ、仙

『注好選』中5

(1) 橘尺迦者切利天主帝尺天王也。舍指夫人者帝尺ノ妻なり毗摩質多羅阿修羅王之娘也。即ち阿耨達多の流也即ち帝尺、仏未だ出世せざる「之」前ニ仙人と有り提婆那羅延仙と名づく。

(2) (略)

(3) ミミ(舍指)阿万ママ衣エ天テ帝尺ニ言一語ス仙人其の女の阿

人、夫人ノアテナル音ヲ聞テ
心ノ穢ガレケレバ、忽ニ仙ノ
通力失セテ凡夫ニ成ニケリ。

(4) 然レバ、女人ハ仙ノ法ノ為ニ
ナル障リ也トナム語リ伝ヘ
タルトヤ。

天那留声に耽フケルガ故ニ忽
ニ仙の通力ヲ失なひて凡夫ニ
返ル。
(4) 是を以つて女人ハ仙ノ法ノ大障
と為る也。

(1) の部分において、『今昔』は中5の傍線部の説明部分を欠落させている。それ以外は、両者は(2)(3)(4)と、全くの同文的同話となっている。(1)の部分で注目すべきなのは、二重傍線部の話の年代説明の部分の存在である。これは前稿でも述べたが、同文的同話の中5にもこの部分があることから、本話は53と共に卷五全体の年代を大まかに「仏前」と決定する重要な意味を持たされて卷五の末に配されたことがわかる。

(3) の部分で注目すべきなのは、傍線部の仮名書自立語[®]の存在である。

中5に「阿万マ衣エ天テ」「阿天那留」と、万葉仮名的表記で記されたものを、『今昔』は「アマヘテ」「アテナル」と記している。漢訳仏典には当然存在しないこの仮名書自立語は、日本側の『注好撰』的資料から『今昔』が引いて来たものであることが、本話から窺える。

本話において最も注目されるのが、(4)の結語の部分である。(4)の部分は『今昔』編者による「結語」とみられ、内容も世俗的なのであるが、中5の末尾にも同様の記述があり、『今昔』は中5から(4)の部分を引用して「結語」としたことがわかる。しかし、問

題は(4)の二重傍線部の改変である。中5には「仏法」とあるのに、『今昔』はそれを「仙ノ法」と改変している。結語の内容は話全体の性格を左右する重要な意味を持つ。この場合、中5は(4)の仏教的結語で話が終わっていることにより話全体が仏教説話となつてゐるのに、『今昔』は(4)の世俗的結語で話が終わっていることにより仏教色が薄れ、話全体が世俗的な説話となつてゐる。この二重傍線部の改変は大変重要な意味を持つている。『今昔』編者が卷五を「仏法部」に属する巻だと考えていたなら、(4)の二重傍線部の「仏法」をそのまま引用するはずであるが、わざわざ「仏法」を「仙ノ法」と改変しているのは、明確な意図を持つてなされたとしか考えられない。『今昔』は明らかに巻五を「世俗部」の巻としようとした意図していたのである。

V

さて、前稿・本稿では、『今昔』天竺部を解説するための手段として、天竺部に多数存在する「前生譚」「本生譚」に注目し、その分析を通して、天竺部の巻五の読みに關する問題について考察を加えてきたわけであるが、本稿での同文的同話との比較を中心とした考察により、前稿で残っていた巻五の改変に關する若干の疑問点はすべて解消された、と言える。『今昔』編者は巻五に世俗的話性の強い「本生譚」の「過去物語」の部分を中核資料として集め、それから仏教的記述を欠落させ、時には「連結」部分まで欠落させ、さらに世俗的結語を付するという改変を行つた。ま

た、「世俗部」の巻五の話が世俗説話となるように手を加えたと同じく、「仏法部」の各巻においても仏教説話としてふさわしくなるように手を加えたらしい事実が明らかとなつた。つまり、「今昔」編者は天竺部の構成として、巻一～四は「仏法部」とし、

巻五は「世俗部」とする、といふ編纂意識を有していたのである。

また、前稿・本稿でみたように、「前生譚」「本生譚」の話群や、「仏法部」「世俗部」の両立という編纂意識の存在を通して「今昔」天竺部と「注好選」を比較させたとき、これまで出典としての適格性に欠ける要因と考えられていた部分の存在が、逆に「注好選」が「今昔」の出典であることを証明することとなつた。完本が出現していない現在の状況に加え、成立時期等、問題は未だ残されているが、少なくとも本稿で取り上げたものについては、出典と断じておきたい。

なお、「注好選」と「今昔」との関係についての筆者なりの全体的な考察は、別稿を期したい。

注① 抽稿「今昔物語集」天竺部攷——前生譚・本生譚を中心として

——（「立命館文学」第五〇五号、松前健教授退職記念論集、一九

八八・3、掲載予定）。

② 本稿における「今昔」よりの引用は、すべて日本古典文学大系「今

昔物語集」（岩波書店）による。また、「今昔」の巻数は漢数字で、

話数は算用数字で表記した（例えば巻一の第二話は、一・二と記した）。

なお、本稿の諸資料よりの引用文中、旧漢字・異体字は原則として通行の字体に改めた。

③ 前稿・本稿では、「類話」「同話」「同文の同話」の三種を使用して

話を区別しているが、その各語のおおよその定義は高橋俊夫氏のものに従うこととした。高橋俊夫氏「今昔物語集天竺部出典の再検討——その一、経律異相——」（国学院大学大学院紀要）第4輯、一九七二）参照。

④ 野上映子氏「今昔物語集の一研究——三宝感應要略録との関係に

ついて——」（「女子大国文」19号、一九六〇・8）、池上洵一氏「今

昔物語集と原話との間——欠文を手がかりに——」（「日本文学」

一九七三・5）、宮田尚氏「今昔物語集」の不採用話から——三宝

感應要略録のばあい——」（「論算説話と説話文学」笠間書院、一九

七九・6、所収）、他。なお、本稿における「三宝感應要略録」よ

りの引用は、「大正新修大藏經」第五一巻（No. 2084）によった。

⑤ 本稿における「注好選」よりの引用は、すべて東寺貴重資料刊行

会編「古代説話集 注好選 原本影印并釈文」（東京美術、一九八三

・10）の「釈文」による。また、「注好選」の巻数は上・中・下で、

話数は算用数字で表記した（例えば、上巻の第一話は、上一と記した）。

⑥ 今野達氏「東寺觀智院本「注好選」管見——今昔研究の視角から

——」（「国語国文」、一九八三・2）、宮田尚氏「今昔物語集と注好

選・再考」（「日本文学研究」19号、一九八三・11）、後藤昭雄氏「金

剛寺本「注好選」の出現」（「文学」一九八七・10）、他。

⑦ 注⑥の後藤氏論文によると、四一後半との同話は金剛寺本・中41

にあり、四二との同話は金剛寺本・中42にある、とのことである。

金剛寺本「注好選」は未見。

⑧ 仏滅後の年代を「正法」「像法」「末法」の三つの時期に分けたもののが「三時説」であり、そのうちの最初の五百年（千年とする説もある）が「正法」である。「三時説」は、釈迦仏に対してのみあてはまるものではなく、すべての「仏」の場合も同様だとされている。

⑨ 中村元氏「佛教語大辞典」(東京書籍・縮刷版一九八一)の「慈尊」の項には「①大悲の世尊の意で、仏をいう。②弥勒菩薩のこと」とある。

⑩ 注⑨の「大辞典」、「記別」・「授記」の項参照。また、注①の拙稿

II 節参照。

⑪ 注⑨の「大辞典」、「無生忍」の項参照。「阿羅漢果」は小乗の極果であり、これを得た者が再び「記別」を授けられる必要はないはずであるが、はたして「注好選」編者がそこまで厳密に考えていたかどうかは不明である。説話集の編者が仏教的な論理をどこまで厳密に考えて記したかは難しい問題である。この場合、「注好選」編者も「慈尊」を「弥勒」の意ととっていた可能性も残されている。

⑫ 注①の拙稿III節参照。

⑬ 注⑩の今野氏論文。

⑭ 注⑥の宮田氏論文。

⑮ 高橋俊夫氏「今昔物語集と注好選集」(「国学院大学大学院紀要」第3輯、一九七一)参照。

⑯ 森正人氏「今昔物語集の基礎的研究——注好選集・私聚百因縁集との関係——」(愛知県立大学文学部論集)第27号、一九七七)参照。

⑰ 注①の拙稿III節参照。

⑯ 山口佳紀氏「今昔物語集の形成と文体——仮名書自立語の意味するもの——」(「国語と国文学」、一九六八・8)参照。

(なお、本稿は、説話・伝承学会昭和六三年度春季大会(於・立命館大学、昭和六三・五・1)で、口頭発表したものをまとめたものである。その際、多くの先生方から有益なるご発言をいただいた。記して感謝申し上げます)

(はらだ・のぶゆき 本学大学院博士課程)