

今昔物語集と大唐大慈恩寺三藏法師伝

— その交渉をめぐって —

宮 田 尚

今昔がふまたおおくの資料のなかのひとつに、大唐大慈恩寺三

藏法師伝（以下、慈恩伝と略称する）を加えるべきだとの説は、は

やく、^(註1)南方熊楠氏^(註2)によつて提唱されており、その正当性も、すでに

野上映子氏の証明するところであるが、南方氏の指摘する巻五第三

十一話八天竺牧羊人、入穴不出成石語[▽]、野上氏の指摘する巻四第

二十八話八天竺百檀觀音現身語[▽]のほかにも、慈恩伝を典故として

いるとみられるはなしがあるので、それを報告して該説を補強し、

あわせて、今昔の編纂のありかたの一端について、若干の考察を加

えようと思う。

なお、本稿で使用するテキストは、今昔および宇治拾遺が日本古

典文学大系本、打聞集が白帝社本、その他は、すべて大正新脩大藏

経本である。

註1、郷土研究一卷三号を読む（郷土研究・大2・5）

註2、今昔物語集の一研究（女子大國文・昭35・11）

1

天竺山人、見入定人語[▽]と、巻六第六話八玄奘三藏、渡天竺伝法師

来語[▽]の第四段との、ふたつについてである。

さて、前者は、八天竺の山中で、久しく瞑座していた羅漢が、国

王の槌を打たしめた音に目をさまして、師の迦葉や釈迦がすでに涅槃に入つたことを知り、神変を現じて自らの身を焼いた[▽]というはなしである。

このはなしは、従来、西域記第十二、烏鐵國の条を典故とするものだとされてきた。攷証今昔も、今昔物語集の研究（上）も、日本

古典文学大系本今昔も、すべてその立場にたっており、とりわけ今昔物語集の研究（上）は、八原典に最も忠実なる翻訳に成るものの一

つ[▽]として、西域記の当該部分と、このはなしとを併記している。

けれども、それはあきらかに、結論をいそぎすぎた誤りである。

なぜなら、八最も忠実なる翻訳に成るもの[▽]とはいへ、日本古典文学大系本今昔の頭注に示されているように、八原典[▽]との間には表

現のうえでかなりの相違がみられることであるから、西域記を典故とする立場にたとうとするかぎり、今昔の改変をみとめなければならぬわけであるが、つぎのような慈恩伝（巻五）所収のはなしをもつてくることによつて、今昔が西域記を改変したものだといふ解

釈の、なりたないことが知られるからである。

城西二百里有大山。峰臺甚峻。上有卒塔波聞之。旧説曰。數百年前因雷震山崩。中有苾芻身量枯偉冥目而坐鬢髮蓼蓼垂覆肩面。有樵者見而白王。王躬觀礼。士庶伝聞遠近同集。咸申供養。積花成積。王曰。比何人也。有苾芻對曰。比出家羅漢入滅尽定者。歲月滋淹故髮長耳。王曰。若何警寤令其起也。對曰。段食之身出定便壞。宜先以酥乳灌灑使潤霑摩理。然後擊撻槌感而悟之。或可起也。王曰。善哉。遂依僧語灌乳擊撻。羅漢舉目而視曰。時輩何人形被法服。對曰。我輩苾芻也。彼曰。我師迦葉波如來今何所在。對曰。久入涅槃。聞之愀然。重曰。釈迦文仏成無上等覺末。答曰。已成利物斯間亦從寂滅。聞己低眉良久。以手拳髮。起昇虚空作大神變。化火焚身遺骸墮地。王与大衆収骨起卒塔波。即此塔也。

日本古典文学大系本今昔が、西域記と今昔との間にみられる相異として指摘しているものなから、二・三をあげて、具体的に示そう。

西・數百年前山崖崩圯。

今・其ノ山、雷震ノ為ニ崩タリ。

慈・數百年前因雷震山崩。

今昔物語集と大唐大慈恩寺三蔵法師伝——その交渉をめぐって——

西・先有期限。

今・多ノ年ヲ積レリ。

慈・歲月滋淹。

西・聞復俯首。

今・此ノ事ヲ聞畢テ、眉を垂テ良久ク有テ手ヲ以テ鬢ヲ拳テ、

慈・聞己低眉良久。以手拳髮。

表現上のささいなもんだいであるとはいえ、今昔と西域記との間にみられる相違が、今昔の創意や恣意にもとづく意識ではなく、ましてや、誤訳などであろうはずもないことは、こうした例からして、あきらかであろう。

今昔の、西域記からの遠きは、そのまま、慈恩伝への近きを意味する。じじつ、今昔は、ほとんど逐語訳とみてさしつかえないほどの高い類似度を、慈恩伝に対してもっている。もちろん、今後、慈恩伝以上の近きをもつたはなしが発見されないという保証はないけれど、その類似度の高さからみて、そうしたはなしの存在した可能性は少ないと考えられ、慈恩伝を、あらたに典拠の座につかしめるのが相当であろうと、わたしは思う。

なお、この推定は、巻四第二十八話、すなわち、このはなしの前話が、かつて野上映子氏が指摘されたように、たしかに慈恩伝に依拠していると考えられることから、裏打ちされるはずである。巻四第二十八話のもんだいについては、後でふれる。

つぎに後者は、△恒伽河で、突伽天神を祭る群賊に捕えられ、す

んでのところをいけにえにされるところであつた玄奘が、慈氏菩薩に祈念して、逆に彼らを教化した」というはなしである。

統高僧伝(卷四)、沙石集(卷六)、宝物集(卷一、七卷本)などに類話のあることが知られているのはなしは、成立年次や類似度の関係からでもあろうか、従来、統高僧伝を典拠とするものとされてきた。

けれども、やはりこれも、その時点で知られていた類話のなかから、しいて典拠を求めようとしたことによる、結論をいそぎすぎた誤りであつて、慈恩伝(卷三)を典拠とするものだと、訂正されなければならぬように思われる。類似度の高さという点については、統高僧伝に教段まざるはなしが、ほかに、大唐故三蔵玄奘法師行状(以下、法師行状と略称する)にもあるのである。法師行状については、あとでかたんにふれるとして、慈恩伝の当該部分を示すと、それはつぎのとおりである。

法師自阿踰陀国礼聖跡。順恒伽河。与八十余人同船東下。欲向阿耶穆佉国。行可百余里。其河兩岸皆是阿輪迦林。非常深茂。於林中兩岸各有十余船。鼓棹迎流。一時而出。船中驚擾。投河者数人。賊遂擁船向岸。今諸人解脫衣服。搜求珍宝。然彼群賊素事突伽天神。每於秋中。覓一人質。状端美。殺取肉血。用以祠之。以祈嘉福。見法師儀容偉麗。体骨当之。相顧而喜。曰。我等祭神時。欲得過不能得人。今此

沙門形貌淑美。殺用祠之。豈非吉也。法師報。以美穢陋之身。得充祠祭。实非敢惜。但以遠來。意者欲礼菩提樹像。普闍崛山。并請問經法。此心未遂。檀越殺之。恐非吉也。船上諸人皆共同請。亦有願以身代。賊皆不許。於是賊師遣人取水。於花林中。除地設壇和泥塗掃。令兩人拔刀牽法師上壇。欲即揮刃。法師顏無有懼。賊皆驚異。既知不免。語賊。願賜少時。莫相逼惱。使我安心。欲喜取滅。法師乃專心觀史多宮念慈氏菩薩。願得生彼。恭敬供養。受瑜伽師地論。聽聞妙法。成就通惠。還來下生教化此人。令修勝行。捨諸惡業。及廣宣諸法。利安一切。於是礼十方。仏正念而坐。注心慈氏。無復異縁。於心想中。若以登蘇迷盧山。越二三天。見觀史多宮慈氏菩薩。妙宝台天衆圍繞。此時身心歡喜。亦不知在壇不憶有賊。同伴諸人發声号哭。須臾之間。黑風四起。折樹飛沙。河流涌浪。船舫漂覆。賊徒大駭。問同伴曰。沙門從何處來。名字何等。報曰。從支那國來。求法者此也。諸君若殺得無量罪。且颯風波之状。天神已曠。宜急懺悔。賊懼相率。懺謝稽首。歸依。時亦不覺。賊以手觸。爾乃開目。謂賊曰。時至耶。賊曰。不

敢書師。願受懺悔。法追受其礼謝。為説殺盜邪祠諸惡不善業。未來当受無間之苦。何為電光朝露少時之身。作阿僧企耶長時苦種。賊等叩頭謝曰。某等妄想顛倒為所不応為事所不応事。若不逢師福德感動冥祇。何以得聞啓謫。請從今日已去即斷此業。願師証明。於是遙相勸告。收諸劫具總投河流。所奪衣資各還本主。並受五戒。風波還靜。

統高僧伝の、典拠としての不適格なることについては、多言を要さない。引用はしないが、約二百字からなる統高僧伝の当該部分は、はなしの大筋にこそ違いがないとはいへ、細部においては、かなりの違いがみられる。たとえば、賊船の襲ってきた場所や船の数、あるいは、彼らの祭っていたのが突伽天神であったことなどを、今昔はことごとくに説明しているのだが、統高僧伝はそれを欠いているし、また、重なりあう同一内容の記述においても、今昔にくらべて、統高僧伝のそれはいちじるしく簡略である、という具合に。したがってこの場合も、今昔のおおはばな改変がみとめられる場合にかぎって、統高僧伝は典拠たりうるわけである。ところが、いまもいうように、類似度の高さという点でなら、統高僧伝に数段まさるはなしが、右に例示した慈恩伝のほかに法師行状にもあり、そしてそれらはいずれも、統高僧伝の欠いている内容や簡略な表現について、今昔と同じかたちか、さもなければ、統高僧伝以上に今昔に近いかたちを備えているのである。こうした事実からして、統高僧

今昔物語集と大唐大慈恩寺三蔵法師伝 ―その交渉をめぐって―

伝の、典拠として不適格であることは、ほとんど疑う余地はないものと思われる。

かりそめの典拠の座からすべり落ちた統高僧伝にとつてかわつて、あらたに典拠の座につくのは繰りかえすことになるが、統高僧伝の、典拠としての欠格事由をすべておおうばかりでなく、逐語訳とみてさしつかえないほどの高い類似度を示す、慈恩伝とするのが妥当であろうと、わたしは思う。

なお、類似度の高さでは、ともに統高僧伝をぬきん出、慈恩伝とほぼ肩をならべるものでありながら、法師行状を捨てるのは、その一部に、統高僧伝について述べたのと同様の、典拠として不適格な点がみとめられるからである。慈恩伝の、――線①および②に相当する部分を、今昔の当該部分と対比させて具体的に示すと、つぎのごとくである。

① 法・法師報云。遠來求法。伝於未聞。此心未遂。檀越殺之。恐無福也。

② 今・法師、此レヲ聞給テ群賊ニ宣ク、我が身穢惡ニシテ、被殺レムニ敢テ惜ム所ニ非ズ。但シ、我レ、遠クヨリ來ル心ハ、菩提樹ノ像・耆闍崛山ヲ礼セム、并ニ經法ヲ請ケ問ハムト思フ。未ダ此ノ心不遂畢ヌ。此レヲ殺サム、善ニ非ジ。

法・法師受其礼謝。広為説法。令其発心。遞諸賊相勸告。今・法師ノ宣ハク、殺盜ノ業ハ無間ノ苦ヲ可受シ。何ゾ、朝ノ露ノ如クナル身ヲ以、阿僧祇却ノ業ヲ造ラム。賊等、此レヲ聞テ頭ヲ叩テ悔ヒ悲テ云ク、我等、今日ヨリ此ノ惡行断。願クハ、師、此レヲ証明シ給ヘト。

慈恩伝と今昔との近さがたしかめられる一方で、法師行状の今昔からの遠さが、この例からもあきらかであろう。ついでながら、続高僧伝には、①に相当する部分も、②に相当する部分もみあたらない。

これは、わたし自身への反省でもあるのだが、わたしはここで、出典研究の過信ということに、思いをいたさないわけにはいかなない。今昔の成立に一役買った資料が、すべて現存しているというわけではないし、現存する資料のことごとくが、調査しつくされているわけでもないのだから、現在判明している範圍の類話だけをもち、そのなかのもっとも類似度の高いものを、単純に典拠だときめてかかるのは、はなはだ危険であろう。ときとして、それは、今昔の本質を見誤らせる結果をもたらすことにもなりかねない。わたしは、それをおそれる。

はなしを慈恩伝にもどそう。右に報告した二話ほどのたしかさはないが、巻第六話の第三段も、慈恩伝(巻三)を典拠とした可能性がないわけではない。少なくとも、従来いわれている三宝感応要略録よりは、慈恩伝の方に、典拠たるの条件が色濃くみとめられる。

なお、この点については、あとでもう一度ふれる。今昔の成立に直接参与しているとは考えられないけれど、巻第六話の第一段・第二段に関しても、従来いわれている神僧伝より、もっと類似度の高いはなしが、慈恩伝(巻一)に求められるし、巻五第十一話八五百人商人通山餓水語Ⅴも、わたしの知りえた範圍では、慈恩伝(巻二)に求められる類話が、もっとも今昔に近い。慈恩伝には、このほか、巻第八話八鬘髮羅龍語Ⅴ、巻第四一話八阿難入法集堂結集語

Ⅴ、巻四第十七話八仏為盗人低被取眉間玉語Ⅴ、巻四第二十五話八龍樹提婆二菩薩伝法語Ⅴ、巻四第二十六話八無着世親二菩薩伝法語Ⅴ、巻五第一話八僧迦羅五百商人共至羅刹国語Ⅴ、巻五第十七話八国王依鼠護勝合戰語Ⅴ、巻五第二十七話八象足踏立杖謀人令拔語Ⅴなどの類話が求められるのである。

2

慈恩伝は、武後の垂拱四年(六八八)、大慈恩寺の彦棕によって編まれたところの、玄奘三蔵の、天竺行を中心とする伝記である。序の伝えるところによれば、はじめ、西寺の沙門慧立が選述した五卷の伝記があり、業なかばにしていきづまった慧立は、諸美の遺漏のあるをおそれ、深く藏して人目にふれることを避けていたが、没後世に出、まもなく流離分散したので、それを探し集め、錯綜した本文を、彦棕が十卷に分つたものであるという。

彦棕については、玄奘の大慈恩寺に属した沙門だということのほかは、ほとんどわからない。宗高僧伝には彦棕伝を載せているが、記すところは、おおむね慈恩伝の序の引用であつて、彦棕その人については、八未知何許人也Ⅴ、八宗不知終所Ⅴのごとくである。宗高僧伝当時から、すでに、彼のいかなる人物かはさだかでなかつたらしい。

原筆者の慧立については、彦棕記すところの慈恩伝の序や、巻六の記事が、面影を伝えている。それによれば、爾国公劉の人で、玄奘の学行に接するや、ひたすら傾倒し、昭仁寺に属した当時、九人

の筆記者のうちの一人として、玄奘の訳経を手伝った人物であるという。人となりはとにかくとして、わたしはここで、慧立が、玄奘の直弟子のひとりであり、訳経を手伝った人物であるということ、確認しておきたいと思う。

さて、つぎにもんだいになるのは、こうした系譜をもつ慈恩伝が、今昔の成立時に、たしかに本朝に渡来していたかどうか、ということである。残念ながら、この点については、渡来していたことを裏づける外部徴証は、ついに見出しえなかった。けれども、巻四第二十八話と三宝感応要略録との関連からして、それは、渡来していたばかりでなく、今昔の資料にもされていることが、たしかめられるように思われる。

まず、夙遠国から求法のために来訪した法師が、靈験あらたかな白檀の觀音に詣で、三つの願をおこして花鬘を投げると、ことごとく思いのとおりにかかったので、所願の満ちたことを知った \vee という、巻四第二十八話 \vee 白檀觀音現身語 \vee は、従来、三宝感応要略録巻下第十六話を典拠とするものだとされてきたが、前記野上氏が指摘されたように、それは三宝感応要略録ではない、というところからはなしをすすめていきたい。

三宝感応要略録が該話の典拠でないことは、慈恩伝(巻五)所収のはなしをつきあわせることよって、容易に確認される。ただ、それはすでに報告されていることでもあるから、ここでは、全文の引用を避けて、一、二の例をあげるにとどめたい。

今昔物語集と大唐大慈恩寺三藏法師伝 — その交渉をめぐって —

録・常有数人。断食要心求見菩薩。七日二七日乃至一月。

(1) 今・常二人詣ヅル事數十人不絶ズ。或ハ七日、或ハ二七日殺ヲ断テ壞ヲ断テ心ニ願フ事ヲ祈請スルニ……

慈・常有數十人。或七日二七日。絶粒断齋祈詣諸願。

録・至誠礼讚。訖而踞跪発三願。

(2) 今・誠ヲ至シテ礼拜シテ菩薩ニ向ヒ奉テ跪テ三ノ願ヲ発セリ。

慈・至誠礼讚訖向菩薩。跪発三願。

(1)における、今昔の \wedge 数十人 \vee や \wedge 壞ヲ断テ \vee が、三宝感応要略録の \wedge 数人 \vee や \wedge 断食 \vee を改変したものでないことは、慈恩伝が今昔と同じかたちをもっていることからして、あきらかであろう。(2)の \wedge 菩薩ニ向ヒ奉テ \vee も同様に、三宝感応要略録をふまえながら、あらたに添加したものでありえない、としなければなるまい。

けつきよくのところ、こうした相違と類似との意味するものは、三宝感応要略録を典拠の座から追いやり、それにかわって、慈恩伝が、あらたに典拠の座につくこと、でなければなるまい。

ところが、ここにひとつのもんだいがある。典拠でないとはいえずきに述べた巻四第二十九話の西域記や、巻六第六話の統高僧伝の場合とはいささか事情が違い、該話における三宝感応要略録は、完全に視野の外に押しやるわけにはいかないのである。それは、今昔が冒頭に、つぎのような欠字をもっているからである。

今昔、天竺二仏、涅槃ニ入給テ後 [] 国ニ一ノ伽藍有リ、其名ヲ [] 寺ト云フ。

今昔が、さだかでない他名や人名を空欄のまま残していることは、すでにいわれているとおりであるが、右の欠字の生因には、三宝感

応要略録が、一枚かんでいるように思われる。すなわち、寺名は、もともと典拠に記載のなかったための空欄であろうから、この際もんだいにはならないとして、国名は、正副二通の資料に、二様の記載があったので、いずれとも決しかねて、後日の調査にまつべく、空欄で残しておいたものと思われるのである。正副二通の資料とは、いうまでもなく、慈恩伝と三宝感応要略録とである。ちなみに、寺名は、慈恩伝にも三宝感応要略録にも、記してない。一方の国名は、三宝感応要略録では△摩揭陀国▽となっていてのに対して、慈恩伝では△伊爛拏鉢伐多国▽（法師行状は△伴爛拏鉢伐多国▽となっている。この相違は、おそらく誤写によるものであって、両者は同じものと考えてよいものと思われる）となっている。とにかく、あの形式好きの今昔のことである。慈恩伝だけにもたれかかっているのであるならば、とうぜんこは、△伊爛拏鉢伐多国▽とするはずである。もちろん、三宝感応要略録だけにもたれかかっている場合には、△摩揭陀国▽とするはずであって、いずれにしても、空欄で残すわけがないのである。にもかかわらず、じっさいには、空欄のまま残されている。とするならば、この欠字は、慈恩伝と三宝感応要略録とをあわせ参照した結果の、編者のためらいによるものと考えざるほかないであろう。慈恩伝を典拠たししながらも、三宝感応要略録を、視野の外に押しやるわけにはいかないと思うゆえんである。

三宝感応要略録が、今昔の重要な資料としての位置をしめるものであることは、今日すでに定説となっており、それはもはや否定できないと思われる。しかも、三宝感応要略録の当該話は、表題の下

に△出同記及慈恩伝▽と注記していて、その一部が、慈恩伝からの要略であることをあきらかにしているのである。したがって、この欠字は、当面のもんだいに即していえば、今昔の成立時に、慈恩伝が渡来していたことを証するばかりでなく、それが今昔の典拠であったことの、まがいてもないあかしとなるはずである。

思うに、今昔の編者は、第一次資料として、まず、三宝感応要略録をひもといた。しかる後に、その注記を手がかりとして、慈恩伝をたぐり寄せた。三宝感応要略録が、あくまでも慈恩伝からの要略であり、一方の慈恩伝が玄奘の直弟子の手になるものである以上、今昔が、前者を捨てて後者を取るのには必然である。巻四第二十八話のもんだいは、こう解釈した場合にはじめて、なっとくのいく説明がつけられるように思われる。

3

もとより、わたしは、今昔の三宝感応要略録への対しかたが、つねにこうであったなどというつもりはない。けれども、少なくとも、慈恩伝の、今昔への定着のいきさつの窓からうかがうとき、三宝感応要略録の位置は、第一次資料的、もしくは、索引的だということができるように思われるのである。

一、二の例をあげよう。

たとえば、巻四第二十九話の場合がそうである。いまいうように、巻四第二十八話は、三宝感応要略録巻下第十六話を手がかりとして、慈恩伝がたぐり寄せられたものである。第二十九話は、さらに、その第二十八話を手がかりとして、堀り起されたものと考えられ

る。

また、たとえば、卷六第六話の第四段も、右の場合と同じく、三宝感応要略録および慈恩伝と密接なかわりをもつ前段をクッションにして、引き出されたものと思われる。

卷六第六話の第三段は、△玄奘が、戒賢論師のもとを訪れて、法を受けた▽というはなしである。このはなしの典拠は、三宝感応要略録卷下第十七話だということになっている。三宝感応要略録の該話には、表現の下に入出慈恩伝▽の注記がある。そして慈恩伝卷三には、三宝感応要略録とはほとんど同じかたちのはなしがある（なお、法師行状にも、慈恩伝と同じはなしがある）。三宝感応要略録、慈恩伝の両書と今昔とをつきあわせると、たとえば、前記両書では、覺賢という戒賢論師の弟子が、重要な役を負うて登場しているのに対して、今昔では彼が顔を出していないという相違がみられるなど、総じて今昔は簡略である。これを、今昔が、はなしの焦点をしばるために簡略化したのだと断ずることは、しばらく留保したいが、玄奘を中心にすえ、彼の、インド留学エピソード集ともいべき複話構成をたてまゑとしている卷六第六話においては、その可能性がないわけでもない。そこで、今昔が主体的な簡略化をおこなったものと仮定して、その場合には、三宝感応要略録、慈恩伝のいずれをふまえているとみるべきか、ということになると、あきらかに後者でなければならぬように思われる。玄奘と戒賢論師との出会いの場で、戒賢論師が感激して泣いたという設定が、慈恩伝と今昔とはあるが、三宝感応要略録にはない、などの点がみられるからである。

今昔物語集と大唐大慈恩寺三藏法師伝 — その交渉をめぐって —

現段階で、今昔の主体的な簡略化がおこなわれていると断定はできないにせよ、三宝感応要略録が慈恩伝によつたものと明記していること、そして今昔は、三宝感応要略録によりも慈恩伝に近いこと、の二点のもつ意味は、暗示的である。しかも、三宝感応要略録に求められる第三段と第四段との類話は、今昔と順序が逆であるとはいへ、卷下の第十六話と第十七話とに連続しているのである。これらの諸点を勘案するとき、第四段は、おそらく、第三段の、こうした立地条件と不可分の関係にあるとみてよいものと思われるのである。

慈恩伝からは離れるが、三宝感応要略録が、今昔にとつて第一次資料的、もしくは索引的な役割をはたしていると思われる例を、いまひとつあげておこう。卷六第十三話八震旦李大安、依仏助被害得活語▽である。このはなしは、冥報記卷中第十一話（高山寺本）を典拠とするものだということになっている。それはそのとおりであろうと思う。ただ、けつして、いきなり冥報記がもつて来られたのではなく、まず三宝感応要略録卷上第六話が組上りのぼり、その注記八出冥報記▽を道するべに、原拠の冥報記にたどりついたものと思われる。今昔の卷六が、三宝感応要略録にもたれかかり、三宝感応要略録によつて支えられている巻であることは、この推測を裏打ちする。

今昔の三宝感応要略録への対しかたが、つねにこうであったとはもちろんいえないけれど、少なくともこうした例から、三宝感応要略録のある部分は、より信頼性のある資料への窓口として活用されている、といつてよいものと思われる。

より信頼性のある資料への窓口——それは、とりもなおさず、今昔の資料操作が、周到な用意のもとになされていることを意味する。かねての編集方針にあいさすすればよい、といった姿勢で、眼前の資料だけを使用してことたれりとするような、安易で、場あたりの編纂に終始していないことを意味する。

繰り返すことになるが、一千有余話を収録する今昔の成立事情をいうには、これは、あまりにもほのかな手がかりでしかない。しかし、ここには、成立事情をうかがうに際しての、ないがしろにできない編纂のありかたの一端が、あからさまに露呈している、といつてもよいであろう。

4

すでにいわれていることではあるが、慈恩伝と今昔とのかかわりに、あいに照明をあてるとうきうかびあがつてくる、今昔と、打聞集の資料との交錯について、いまひとつ、ふれておかなければならない。

このもんだいは、従来、巻五第三十一話 \wedge 天竺 \wedge 牧羊人、入穴不出成石語 \vee と、打聞集第二十話 \wedge 唐僧入穴事 \vee との関連をめぐって論じられてきた。わたしも、さしあたり、この両者のからみあいをおとぐちにして、考察をすすめていきたい。

さて、巻五第三十一話は、 \wedge 群れをはなれた牛の後を追って石の穴に入った牛飼が、そこで食った異果のために、にわかにからだがふとって穴から出られなくなってしまう、頭だけを出して、やがて石になった \vee というはなしである。論証は省略するが、これが慈恩伝(巻四)を典拠とするものであることは、はじめにふれたように、

つとに南方氏の指摘するところであり、それはまず、妥当な見解であらうと思われる。

ところが、原則的にはたしかに慈恩伝に支えられているとみられるのだが、その一部に、つぎのような、そのみにもたれかかつているとはいきれないふしがみられるのである。

慈・見牛入一石孔。亦随入可四五里豁然大明。林野光華多異花

果。爛然溢目。並非俗内所見。

今・伺ヒ見ルニ、此ノ牛、片山ニ一ノ石ノ穴有り、其ノ穴ニ入

ル。此ノ人、亦、牛ノ尻ニ立テ入ル。四五里許入テ明ナ

ル野有り。天竺ニモ不似ズ、日出タキ花、盛りニ開ケテ菓

満タリ。

これは、牛飼が穴に入るくだりであるが、同一内容を意味するものだとはいえ、 \wedge 並非俗内所見 \vee と \wedge 天竺ニモ不似ズ \vee との間には、発想のうえからも、いいまわしのうえからもへだたりがあつて、前者から後者が派生したとすることには抵抗があるし、慈恩伝がなんら指示していない穴のあつた場所を、今昔が \wedge 片山ニ \vee と明示している点においては、さらに明確に、慈恩伝以外の資料の影響がうかがわれるであろう。

そこでうかびあがつてくるのが、打聞集第二十話 \wedge 唐僧入穴事 \vee と、宇治拾遺物語第一七話 \wedge 天僧渡穴に在る事 \vee とである。両書の当該部分は、つぎのとおりである。

打・片山ニ大ル穴有り。牛、此穴ハヒ入。其トモニ次ツキテ入
バ、久通テ、明所ニ通出テテ、見バ、天竺ニモ不似花開タ

り。

宇・あるかた山に、牛の行につきて、僧も入けり。はるかに行きて、明き所へいでぬ。みまはせば、あらぬ世界とおぼえて、見も知らぬ花の色いみじきが、咲きみだれたり。

宇治拾遺の八あらぬ世界Vは、やや趣きを異にするが、打聞には今昔と同じく八天竺ニモ不似Vの記述が求められるし、八片山ニVは、打聞・宇治拾遺のいずれにも、今昔と同じものが求められるのである。慈恩伝のほかに、打聞集的な資料との交錯のほんだいがうかびあがつてくるしだいである。

もっとも、この八片山ニVや、八天竺ニモ不似ズVが、打聞や宇治拾遺とかさなりあう点については、それらが今昔の影響下にある作品であることの証左だという解釈も、いちおうなりたちそうである。じじつ、かつて酒井金次郎氏^(註)によって、そのような主張がなされたこともある。しかし、酒井説に反論した片寄正義氏の指摘にみられるように、その解釈は、きわめて蓋然性に欠けるものといわねばならない。

ちなみに、このはなしの類話として知られているものには、法苑珠林、慈恩伝、酉陽雜俎、今昔、打聞、宇治拾遺の六書があるが、つぶさにみていくと、主人公、穴を見つけたいきさつ、出られなくなった因をなす果物(または花)を食った事情などの、はなしを構成する主要な部分に違いがみられ、総じてそれらは、つぎの三系列に分類される。

(甲) 慈恩伝、酉陽雜俎、今昔

今昔物語集と大唐大慈恩寺三藏法師伝——その交渉をめぐって——

(乙) 打聞、宇治拾遺

(丙) 法苑珠林

もう少し具体的にいうと、主人公は、(甲)系列では牛飼(酉陽雜俎は羊飼)であり、(乙)系列は渡天の唐僧である。また、穴から出られなくなった因をなす果実を食ったいきさつは、(甲)系列では、手にしていたところへ悪鬼が出てきて奪おうとしたので、奪われまいとして口にふくんだところ、口、喉をつぎつぎとさぐられたために、けつきよく呑み込んだ、ということになっている。つまり、自らの意志で、食うべくして食ったのではないのである。それが(乙)系列では、牛が食うのを見て試みに食ってみたところ、たいそううまくだったので、積極的にいくつかを食ったということになっている。なお、(甲)系列と(乙)系列とは、食ったものが果であるのと花であるのとの違いもあるし、後者に悪鬼が登場しない点も違っている。ことほどさように、今昔と、打聞・宇治拾遺とは、内容的にへだたりがあるのである。したがって、酒井氏のように、八片山ニVや八天竺ニモ不似ズVを、打聞や宇治拾遺が今昔の影響下にある作品であることの証左と解するためには、内容をおおはばにかえながらも、この記述だけは残したとしなければならぬわけである。しかもその場合には、かえたことにも残したことに、とくべつな理由は見出しがたいのである。

風向きは、むしろ逆でなければなるまい。思うに、該話は、打聞集の資料をふまえたうえで、より信頼性のある資料として慈恩伝によった。しかし慈恩伝には、穴のあった場所についての記載がなく、また異郷のさまも、なじみのうすしいまわしがしてある。そこで

第一次資料をふりかえり、△片山ニ▽と△天竺ニモ不似ズ▽とを吸収した。こう解釈することによってはじめ、すべてになつとくいく説明がつけられるように思われる。

打聞集の資料がいかなるものであったかを、いまわたしは、具体的にいうだけの用意がない。しかし、打聞集そのものでないことはたしかであるし、宇治拾遺でないことも、まず間違いないところであろうと思う。なお、種田文字氏(註3)のように、打聞集的な聞き書き書だと限定することにも、にわかに賛成できないように思う。

それはともあれ、今昔と、打聞集の資料との交錯は、巻六第六話からもうかがわれるように思われる。

巻六第六話は、さきにふれたように、玄奘の、インド留学エピソード集とでもいうべき構成をとっており、①五百人の鬼におそわれたとき、般若心経を誦して退散させたはなし、②その般若心経を、觀世音菩薩からさずかっていたいきさつ、③戒賢論師に法を受けたはなし、④恒伽河で賊にとらえられて、彼らを教化したはなし、⑤信度河の河神に、宝鍋をささげて水難をまぬかれたはなし、の五段からなっている。このうち、第三段と第四段については、強弱の差はあれ、いずれも慈恩伝を背景とするものでありうと思われること、さきに述べたとおりである。もんだいは、残る一・二・五の各段である。これの直接の典拠は見出せないが、他のエピソードをまじえず、この一・二・五段の類話だけを収めている打聞集第九話△玄奘三蔵心経事▽は、今昔と、打聞集的な資料との交錯をうかがわせるものとして、留意すべきもののように思われる。打聞集またはその祖本が、五段ある今昔のなから、一・二・五の三段だけを摘出し

たとは考えられず、まして、内容の結びつかない第五段をともなっているのだから、三・四の両段にいちべつもくれない理由はみあたらない。したがって、もともと、ここは打聞集にみるかたちのはなしがあり、それをふまえて、今昔が、三・四の両段を、他の資料、すなわち慈恩伝から挿入したものとみるべきであろうと思われるのである。

以上、要するに、慈恩伝の、今昔の典拠として座はゆるぎないものごとくであり、その慈恩伝のかわりあいをおして眺めるところによれば、今昔の資料操作は、きわめて周到な用意のものとなされている、といえそうに思われる。

註1、打聞集と今昔物語及び宇治拾遺との関係について（国語と国文学・昭9・1）

註2、打聞集と宇治拾遺、今昔物語の関係（書誌学・昭16・5）

打聞集と今昔物語との関係（国語と国文学・昭16・10）

註3、打聞集小攷（女子大国文・昭31・9）

（昭和四十二年十月、早稲田大学国文学会大会において発表）