

# 『今昔物語集』の構造・その生成と破綻

吉岡賢一

## 凡例

一、本稿中に引用した「今昔物語集」本文は、岩波書店刊日本古典文学大系を使用した。ただし、一部、片仮名分ち書きを一行に改めた。

一、本稿中に引用した漢文の書き下し文は、各種資料を参考にし、筆者が確定をした。

一、本稿中に登場する文献については、本文中に書誌を挿入した。また、繰り返し登場するものについては、初出のみを詳細にし、その後は文献名のみとした。

一、文献の種類については、単行本を「一」、論文を「二」として区別した。また、雑誌名には特に記号をつけなかった。

## 序章 構造論へのアプローチ

一 最終話を手懸かりにして

「今昔物語集」は、三十一巻に一千有余話（題目のみも含めて、一〇五九話）を収める日本最大の説話集である。

さて、「説話」というのは、本来漢語であり、大和語ではない（本田義憲「説話とは何か」・「説話の講座」第一巻平成三年五月柳勉誠社刊）。そのため、それが意味する内容は、「伝承に関係のあるものなら何でも呑みこんでしまえる非常に包括的な概念で用いられており（池上洵一「説話の生成と伝承―世間話について―」同）、「その外延をさらに爆発的に拡大しつつ」（同）あるため、一定の定義を与えるのはかなり困難である。それに比べて、「説話集」というものについては、一定の定義を与えることが出来るようである。この点について、森正人氏は多くの論文において定義し、また、大

隅和雄氏の確に定義を行なっている。

説話集は説話の単なる集合ではなく、それぞれ固有の編纂目的と体系を具えている。(森正人「古代の説話と説話集」・「説話の講座」第四卷平成四年六月(株)勉誠社刊)

説話集の編者は、彼自身の関心に従って説話の蒐集を行なうわけであるから、そこに一定の意図があるのはいうまでもない。

(大隅和雄「説話と歴史―貴族の意識―」『思想』No.七三二昭和六十年五月)

つまり、何らか一定の意図をもって話を集め、体系をなしているものが説話集であるといえよう。また、そこに集められ、体系を構成している個々の話が説話であるというのが良いかもしれない。

しかし、『今昔物語語集』は多くの欠文や数巻の欠巻を持ち、完成しているとはいえない。森正人氏は、この状態が編纂方針の意味体系として完結したものだとしている(編纂・説話・表現―今昔物語集の言語行為序説)『説話文学研究第十九号昭和五十九年六月』が、どうであろうか。これだけ大部のものが未完成である点、私は、ここに大きな不思議を感じる。その不思議を解き明かそうとするのが、本稿の狙いである。

さて、欠文や欠巻と同じく、私の興味を引いたものに、卷第三十三第一第三十七話がある。「近江、国、栗太、郡、大、杵、語」とい

う最終話である。

この話を含む卷二十六以下は、その内容などから「後年増補」であろうという説も出されている(出雲路修「『今昔物語集』編纂考」『國語國文第五十卷第十号五六五号昭和五十六年九月』)が、この点については、「説話集、すなわち説話の集合は、それ全体で一つの意味体系を持っている」(『シンポジウム』『今昔物語集』の構造をめぐって)森正人氏発言・『説話文学第七号昭和五十八年三月』という考えに従うべきであろう。この話の類話については、「南方熊楠全集」第二卷(昭和四十六年四月(株)平凡社刊)収録の「巨樹の翁の話」に詳しく述べられている。ここには国内だけでなく世界各国の巨樹の話が収められており、その中では、仏教で語られている巨樹についても触れている。劫波娑樹、菩提樹、菴華樹などである。しかし、残念ながら、私のイメージした巨樹の名は、含まれていない。その樹の名は、円生樹という。別名、波利閻多伽樹ともいい、仏教の宇宙観で世界の中心に位置する、須弥山の頂上に生える巨樹である。

そこで、本稿ではこのイメージを手懸かりにして、『今昔物語集』の作り出そうとした体系Ⅱ宇宙を、空間、時間の二つの側面を中心に考える。(ちなみに、このような側面からのアプローチとして、國東文麿氏が『今昔物語集成立考(増補版)』(昭和五十三年五月早

稲田大学出版部刊)において、三国伝来、仏法僧・因果応報をもつて試みられているとみることが出来る。)

## 第一章 「今昔物語集」の生成・その編集意図

### 第一節 空間的枠組

#### 一、巨樹神話と須弥山

巻第三十一―第三十七話は次のような話である。

粟太郎の杵の樹の蔭は、朝は丹波国に、夕は伊勢国に差す程大きかったが、農作物の邪魔になるといので勅裁で伐られた。

(日本古典文学大系「今昔物語集」梗概)

この話に依拠して論を展開しているのが、小峯和明氏(『今昔物語集の形成と構造』昭和六十年十一月(有)笠間書院刊、「今昔物語集」の〈樹〉の風景・国東文庫編「中世説話とその周辺」昭和六十二年十二月(明治書院刊)である。同氏は、この話を国土安泰と国家善政への賛美として捉え、『今昔物語集』が「仏法王法相依の思想」によって成り立っているとするが、はたして、そうなのであるうか。

もともと、仏法王法相依の思想は、歴史学からの見解である(黒田俊雄「日本中世の国家と宗教」昭和五十年七月(岩波書店刊他、一連の論文による)。院政期から中世を通じて、仏法王法は「現実的・社会的に存在するある種の勢力を指し」、「現実には社会的な二

つの勢力でありその均等を主張する」(同「中世文学における王法と仏法」・「日本中世の社会と宗教」平成二十年十月(岩波書店刊)の)が、相依なのである。つまり、作品を生み出す土壌が「仏法王法相依」だったのであって、それが何らかの影響を与えることはあっても、作品と同一であるとはいえない。また、この思想が仏法からの見方(同)であることからみれば、「相依」という言葉自体、的確さを欠いているといえるのかもしれない。小峯氏もこの点について「仏法主体の、仏法こそ原理的位置を占めるという発想が強くてきている」(前出「シンポジウム」『今昔物語集』の構造をめぐって)とする。しかし、その後の論の展開をみると、仏法と王法を均等な勢力として捉えている感をいめない。

また、このように国家を二元論で捉える方法は、社会学の分野においてもなされている。

エリアーデによってなされた「カオス・コスモス論」は、その後、多くの矛盾を含むことが指摘され、もう一元ノモスノモスノモス(世俗的秩序の支配する世界)を加えた「カオス・コスモス・ノモス論」が提起されるに到っている(上野千鶴子「カオス・コスモス・ノモス」聖俗理論の展開「思想No.64〇昭和五十一年」)。

このような点も含めて考えると、前田雅之氏も述べている(『今昔物語集の〈仏法〉と〈王法〉―その両有性をめぐって―』日本文

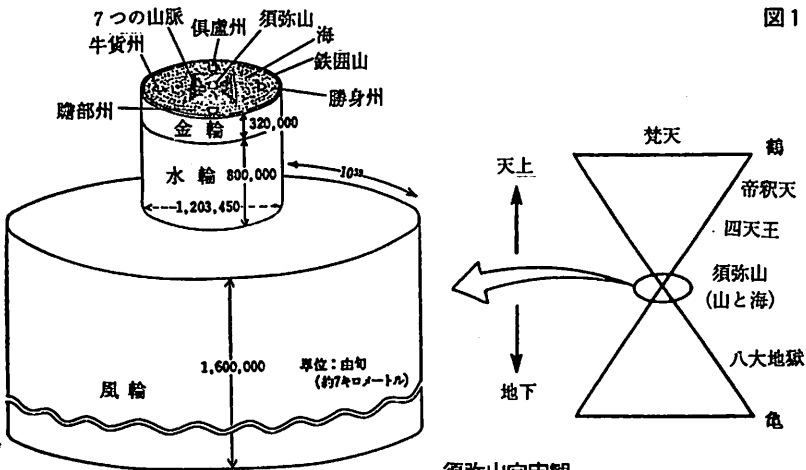
学昭和六十一年四月・池上洵一編『日本文学研究大成今昔物語集』平成二十一年十一月(佛国書刊行会刊) ように、『今昔物語集』と仏法王法相依の思想は、疎遠ないし無関係であると考えるほうが良いだろう。

では、この話の持つ意味、すなわち、「巨樹」の持つ意味は何なのだろうか。それが信仰に係わるものであろうことは序章でも触れたが、現在、日本に散在する巨樹の多くにも、言い伝えのあることからみても(牧野和春『巨樹の民俗学』昭和六十一年三月(佛恒文社刊) 確かであろう。そして、その意味を確定するためには、この話の置かれている位置にも注意しなければならない。

そこで、想到したのが、「円生樹」であり、「須弥山」である。須弥山は、『無量寿経』や『観無量寿経』にも出てくるが、もともと詳しく述べられているのは、『俱舍論』(阿毘達磨俱舍論)であり、その中に「円生樹」のことも書かれている。

『俱舍論』(大正新修大藏経 第二十九卷No.一五五八、以下『大藏経』とする)は、すでに奈良時代に日本に伝わり、仏教学の根本経典として、あらゆる宗派へ、そして多くの日本人に多大な影響を与えた(宮家準『宗教民俗学への招待』平成四年十月丸善(佛刊)。それは、例えば、叡山僧で後に『往生要集』を著わした横川源信が『大乘対俱舍論抄』を著わしたことでも推し量ることが出来るだろ

図1



須弥山宇宙観

定方展『須弥山と極楽』  
昭和48年9月(佛講談社刊)  
宮家準『宗教民族学への招待』  
平成4年10月丸善(佛刊)  
より作成

う。その理由は、様々に考えられるが、その一つとして仏法からみた宇宙というもの、具体的に表わしたことが挙げられる。その宇宙の中心にあるのが須弥山である。その高さは八万由旬（一由旬＝約七キロメートル）あり、「三十三天居（三十三天居す）」ところで、その頂上、東北に「円生樹」がある。それは、「三十三天受欲樂勝所（三十三天の欲樂を受くる勝所）であり、「盤根深廣五十踰善那（盤根深く廣く五十踰善那（＝由旬）」、「高廣量等百踰善那（高さと廣さと量は等しく百踰善那）」という巨樹である。さらに、「俱舍論」の他にも、「佛説園生樹經」（大藏經 第一卷No二十八）という独立した經典として、悟りの段階を表わしてもいるのである。

そして、『今昔物語集』の三國の重層的な構造（前出『今昔物語集成立考（増補版）』、森正人『今昔物語集の生成』昭和六十一年二月（南和泉書院刊他）を須弥山を取り囲む山々に準えて考えるとき、この構造自体が仏法世界を表わしているのではないか、という考えに到るのである。

そこで、この仮説に立って、空間的枠組について考えていく。また同話で巨樹が切り倒されることにも、重要な意味があると考えるが、その点については、同章第二節で考察する。

## 二、三國伝来

『今昔物語集』に登場する地理的空間は、天竺（インド）、震旦

（中国）、本朝（日本）の三國で、古代の日本人にとって全世界を意味した（小峯和明『新潮古典文学アルバム今昔物語集全治拾遺物語 平成三年一月（嶺新潮社刊）。そして、三國は単なる国や地域を表わしているのではなく、仏法の没潤する土地、つまり仏国土を表わしているのである。

天竺部は、「仏」を中心に展開している（前出『今昔物語集』の〈仏法〉と〈王法〉―その固有性をめぐって―）。それは、釋迦の「摩耶夫人、胎・宿・給・」話に始まり、誕生譚、そして、教團の成立や教化などを経て、仏の入滅へと向かう。また、その後には、前生譚や仏入滅後の仏法の広がる天竺が描かれている。そこには、時間を越えた永遠の空間としての仏国土であることが強調される。このように考えてみると、天竺は、あまり具体的なイメージを持っていないと言え難い。

では、天竺とは、どのような仏国土であったのか。それは、おそらく「光明」に満ち溢れた仏国土だったと考えられる（水津一郎「中世の説話と地理学―位相地理学の一つのこころみ―」人文地理第三十七巻一号通巻二二二号昭和六十年二月）。光明は、仏教では常光（後光）や、神通光などの直接的な光や、智慧などの意味を持つ（岩波仏教辞典）平成元年十二月（嶺岩波書店刊）。ここでいう光明は前者のことである。『今昔物語集』中に「光明」は二十一話に

登場し、そのうち、天竺部は十七話を数える。二、三例を挙げてみる。

一、胎、出給<sup>ム</sup>時、大<sup>ニ</sup>光明放<sup>ク</sup>。(卷第一第二話)

一、天地震動<sup>シ</sup>光明<sup>ヲ</sup>放<sup>ツ</sup>事、七ノ日、一度<sup>ニ</sup>出<sup>シ</sup>如<sup>シ</sup>。(卷第二第二話)

一、紫<sup>ヲ</sup>雲<sup>ニ</sup>乗<sup>リ</sup>光明<sup>ヲ</sup>放<sup>ツ</sup>海<sup>ノ</sup>濱<sup>ニ</sup>来<sup>リ</sup>。(卷第四第三十七話)  
などがある。

その割合は図2のように、震旦、本朝に比較してかなり多く、また、「光」も、全体に対する各部の割合と比べてみると、多いと判断しても良いだろう。

続いて、震旦部であるが、巻第六は秦の始皇帝より始まる。この認識は、当時の日本人(第一章第三節参照)の認識とは、異なることが指摘されている(黒部通善「今昔物語集震旦部考」同朋学報第十七号昭和四十三年六月)。例えば、少し後年にはなるが「正法眼蔵」(「大蔵経」第八十二卷No.二五八二)の卷三十八光明の

震旦國。後漢ノ光明帝。(中略)ハシメテ佛教ヲ漢國ニ傳來ス

などが、良い例であろう。この点について、宮田尚氏は、この話と巻第十第一話について考察し、この話は、結局秦の始皇帝の話であり、「秦を、あるいは始皇をおいて中国の歴史を語ることは、できない」との判断があった」(「震旦は秦にはじまる」『今昔物語集』巻

第十第一話にみる歴史認識」日本文学研究第十七号昭和五十六年十一月・前出「日本文学研究大成今昔物語集」と、している。

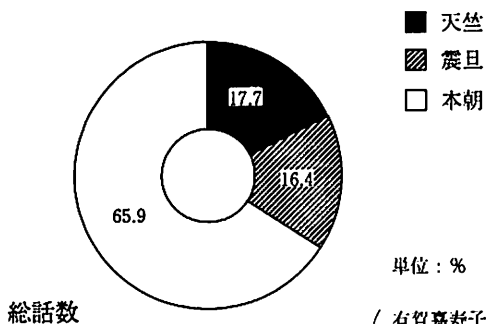
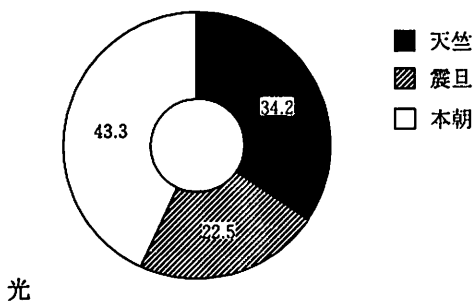
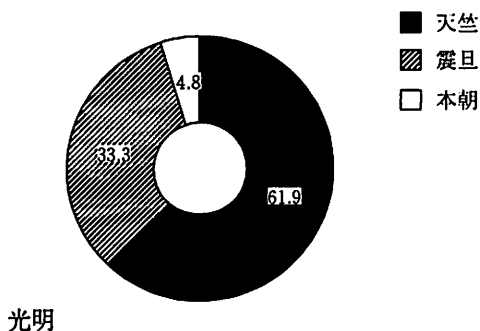
しかし、私は、宮田氏は否定されているが、むしろ、黒部氏が指摘(前出「今昔物語集震旦部考」)するように、「仏祖統記」(「記續蔵経」一三三巻収録)巻第三十五の「(始皇)四年西域沙門室利房等十八人齋佛 經來化(四年、西域沙門室利房等ノ十八人ハ佛經ヲ齋シテ來化ス)や、「法苑珠林」(「大蔵経」第五十三卷No.二二二二)の「秦始皇時亦有佛法至(秦始皇の時、亦、佛法至ること有り)」など、中国における仏教伝来の認識を重視したとみる方が適當であると考える。

また、このような認識が皆無であったわけではないことは、ほぼ弘安七、八年から永仁二年ごろに成立したと思われる、藤原茂範の「唐鏡」(古典文庫第二一七冊吉田幸一平沢五郎校古典文庫刊)第二の「(始皇事・天竺沙門將來仏教事)天竺ノ沙門仏教ヲ持來セシヲ」という記述からも推測できるだろう。しかしながら、同話の末では、「昔、周ノ世ニ正教、此ノ土ニ渡<sup>ル</sup>」とし、周代にすでに仏教が伝わっていたことが語られる。これは前出の經典にも述べられていることである。

では、なぜ周代を巻頭に持ってこなかったのか。その原因は、秦の始皇帝の焚書にあると考えられる。焚書によって、すべてが消え

〈各部における「光明」と「光」の割合  
及び総話数に対する各部の割合〉

図 2



単位：%

有賀嘉寿子編  
【今昔物語語集自立語索引】  
（昭和57年2月南堂問書院刊）  
より作成

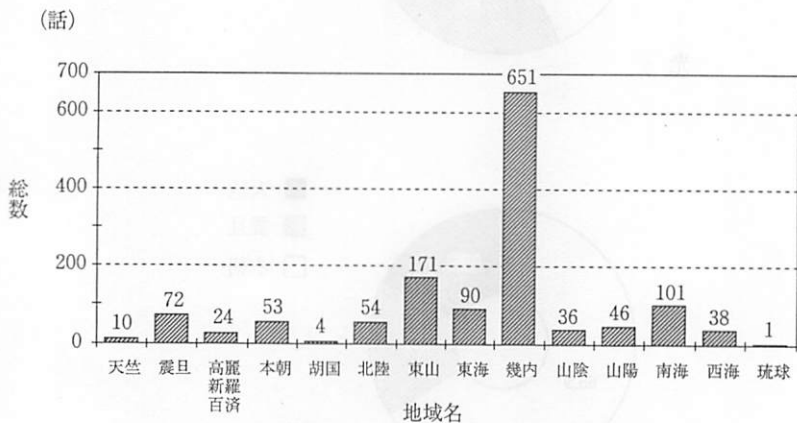
去った後、仏教が再び到来したということが重要なのであり、このことは、時間の枠組にもかかわってくる。(次節参照)

また、震旦は仏国土でありながら、天竺と違い、広大なイメージというよりは、本朝への通過点的なイメージが強い。これは、例えば巻第六に語られる仏法伝来史(第十話まで)をみても、震旦僧は玄奘だけであり、「震旦の独自性はほとんど見出せない」(前田雅之「僧伝の諸層—今昔物語集」国文学解釈と鑑賞昭和六十一年九月)ことに起因するのであろう。また、間接的・直接的に震旦についての知識を得る事もできたため、天竺のように、一種幻想的なイメージは、つきにくかったのかもしれない。

最後に、本朝部であるが、ここでは、「此ノ朝ニ佛教ノ傳ルル事ハ、太子ノ御世ヲ弘給ル也(巻第十一第一話)」というように、仏教を国家に広めた聖徳太子から始まる。そして、一つの宗派に片寄ることなく(前出「僧伝の諸層—今昔物語集」)、より広く本朝のあらゆるところに流布していく。

全体的な地理的広がりには焦点を当ててみるならば(坂井衡平「今昔物語集の新研究」大正十二年三月誠之堂書店刊、坂口勉「今昔物語の世界」教育社歴史新書二八昭和五十五年二月(株)教育社刊)、本朝部の京畿内に話の舞台が集中していることがわかる。これは、常に自分達の住む都を中心として、三国を意識しつつ、「今昔物語集」

図 3



(坂井衡平「今昔物語集」  
の「新研究」により作成)



を形成していった結果に他ならない。さらに、その空間的広がり  
の最辺部は、たいへん曖昧なものであると思われる。これは、おそら  
く、日本人の宇宙観の特徴（立川武蔵「マンダラの宇宙観」季刊創  
造の世界第八十四号平成四年十一月、「死と生のシンボリズム（シ  
ンボジウム）」同）に由来する。

### 三、「今昔物語集」の空間

以上のように、「今昔物語集」では、三国Ⅱ全世界を意識して構  
成されている。また、その世界は、「二話一類方式」（前出）「今昔物  
語集成立考（増補版）」、すなわち、何らかの類似性のある話を並  
べ、そのまとまり同志にも同様の契機を与えていく。それによって、  
悉く連鎖性を持たせ、さまざまな要素を取り込む事に成功し、「王  
朝の諸文学がけっして昔こうとしなかった」（池上洵一「今昔物語  
集を読む」別冊國文学三十三木紀人編「今昔物語集宇治拾遺物語語  
集必携」昭和六十三年一月）民衆の姿をも取り込むことが出来たの  
である。そのことが、「今昔物語集」に一層の広がりを与えている。  
さらに、その世界とは、あくまでも仏法によって形作られた、い  
わゆる、仏国土でなければならなかった。そして、その仏国土とは、  
須弥山を中心とした仏法の地上世界を表現していると考えられるの  
である。

## 第二節 時間的枠組

### 一、三法の思想

「今昔物語集」の時間的枠組を考えるのに、大変有効なのが、  
「三法の思想」である。三法とは、正法、像法、末法を指している。  
それは、「秘密曼荼羅十住心論」（川崎庸之校註「原典日本仏教の思  
想三空海」平成三年四月（株）岩波書店刊）の「記法住云。正法千年像  
法一千百年末法一万年。」や、「佛法由来集」（塙保己一編太田藤四  
郎補「續群書類従」昭和四十三年三月訂正版續群書類従完成會刊）  
の「釋尊入滅後付佛教流布有三時節。一正法五百年。二像法千年。  
三末法萬年。」とあるように、釋迦入滅後の五百年、又は千年間、  
教・行・証（教えと、それを実践する人、そして証りをひろく人）  
の揃っている時が正法、教・行のみの存在する千年間を像法、教の  
みが存在し、行・証は存在しない時、つまり、仏法が行なわれなく  
なった一万年間を末法と言うのである。

### 二、三国伝来（一）

では、三法の思想と「今昔物語集」がどのように対応するのか。  
天竺部は、ちようと正法にあたる。前述の通り、正法とは釋迦が入  
滅してのちの期間を指している。しかしながら、前節で考察したよ  
うに、天竺に対しては、現実的な土地というよりも、非現実的・幻  
想的なイメージを持っていた。したがって、釋迦の説法をも含み、  
そののちの直接、間接的な弟子達による教化、さらには、前生譚へ

と続けることで、天竺そのものが正法の仏國土であるとしたのである。そして、仏法は國家へと浸潤していくのであり、そこには、巻第五第三話にみえる「微妙、莊嚴、土」というような天に対する憧れとそこへの転生を願う姿が描かれる。しかし、正法は結局震旦では途絶えてしまった(第一節二参照)。

そこで、震旦には、次の段階である像法が伝来し、広がっていくのである。そして、それが浸透していく中で、天竺部でみられた天上への希求の思いは薄れる。そこでは、証は消え去り、金剛般若經を聞く事で病気が治り(巻第七第十話)、華嚴經の徳によりこの世に蘇り(巻第六第三十三話など)、前世の法華經の徳によりこの世に再び生を受ける(巻第七第二十六話)。つまり、現世に執着する姿勢がみえてくるのである。また、巻第七第七話では、天人が「天上、般若、諸天、傳、言也、人中、般若、正、佛、言、證、也」として、一人の比丘を供養する。ここには、天界よりも「人中」に優位性が置かれている。さらに、巻第九第三十話では、現世に生きる人の意志に關係なく、冥途の役所へスカウトされる。しかしながら、そこには天の意志のようなものはみつけることは出来ず、どちらかと言えば、現世の延長のような人間臭さが感じられる。

本朝部に至ると、像法は若干存在するものの(巻第十四、巻第十六など)、人が困難にあっている時でも、目の前にある仏像はなん

ら救いの手を差し伸べない(巻第二十九第二十二話)。また、僧が平気で妄言をし(巻第二十八第九話)、自分の修業の為であれば人を殺す(巻第三十一第三話)。さらに、鬼や物の怪が跳梁跋扈し(巻第二十七他)、盜賊がはびこる(巻第二十九他)、まさに末法の世となるのである。

このような三國意識は、「手垢にまみれた既成の視座」(仲井克己「院政期文学の諸層今昔物語集」)国文学解釈と鑑賞昭和六十三年三月)という指摘はあるものの、やはり平安時代末期を生きる人々にとつて、「末世末法の認識が濃厚に作用していたことには違いない」(小峯和明「今昔物語集の語り―その構築性」)日本文学昭和五十五年七月・前出「日本文学研究大成今昔物語集」)。

ただ、この点については、仲井克己氏は巻第十二第十三を例に引き、理解を超えた事象を「不可思議」のままに思いを解き放つところに、「あるいは語り手の心の深いところに末法の影がさしている」と指摘することもできよう(「今昔物語集」前出「説話の講座」第四卷)として、この視点のある程度の必要性は認めている。また、黒田通善氏は、天竺部巻第一一話における年の干支の記述に注目し、この記述は中国仏伝をもとにしたものであり、それを引いた背後には、末世末法への意識があったのであろうと推論している(「今昔物語集天竺考―巻第一一話」癸丑ノ歳ノ七月八日云々)を

中心として」名古屋大学国語国文学第二十号・昭和四十二年六月)。ちなみに、『今昔物語集』と末法思想との関係については、「その末法思想が、最初と、中間と、末期というふうに、性格が異なっていますので、その異なった点を、一口で末法と、一括せずに、その時代時代による末法思想の変遷を跡付けてみると、今昔の理解なんかには、いいんじゃないかなと、そう考えます。」(前出「ヘシンボジウム」『今昔物語集』の構造をめぐって)永井義憲氏発言)という指摘もある。

さて、ここでもう一点注目したいのは、巻第三十一第三十七話である。ここに登場する巨樹が第一節で推論したことく「円生樹」であるとするなら、時間的枠組の中でどのような位置付けがなされているのだろうか。ここでは、巨樹が切り倒されることが重要な意味を持ちうる。この巨樹⇨円生樹は仏法世界の地上界の象徴であり、それが切り倒されることは、仏国土の崩壊、すなわち仏法のさらに末法の終焉を表わし、そのあとに続く豊饒は、新たな仏国土の誕生⇨弥勒菩薩の下生を表わしていると考えられるのである。そして、ここでも本朝重視の姿勢が表れているとみることが出来る。前にも触れたが(序章)、小峯氏がこの本朝重視を国家に結び付けて考えているのに対し、仏法に比重をおいて考えてみたいのである。

弥勒菩薩の住む兜率天は、『今昔物語集』のなかでは切利天に次

いで、多く登場する。そして、兜率天において弥勒が後にくる下生のため修業していることは、巻第四第三十九話や巻第十一第十五話、巻第十三第十五話などにも述べられている。また、巻第十二第三十二話にあるように、極楽とは別のものであることも認識されていた。そのように考えると、最終話を末法の終焉とその再来として読み解くことで、正法から末法へ、そして再び正法へと連綿と続く時間の流れを表わすことになるのである。

### 三、『今昔物語集』の時間

『今昔物語集』の時間の流れは、天竺から震旦を経て本朝へ、およびその過去から現在、そして未来へと向かって流れていた。また、その三国の流れは、正法から像法、そして末法へと仏教からみた時間の流れを意識して構成されていた。さらに、最終話の「円生樹」を切り倒すことにより、現存する仏国土の終焉と新たな仏国土の再来を表わし、そのことよって、時間的な流れに、跡切れることのない永遠性を持たせたのである。そして、これは、第一節で触れた空間的な壮大な広がりの中に、時間の流れという動きを与えているのである。

### 第三節 巡り物語一場の理論

さて、広大な視野に立って『今昔物語集』中に話を取り入れるために、前述のような二話一類型式をとった。では、その他にそのよ

うな装束はなかつたのであろうか。

そこで注目されるのは、坂口勉氏の説である（前出『今昔物語の世界』）。同氏は『今昔物語集』の「今昔……語り伝へタルヤ」と『真報記』の文末表現「……云爾（云うことしかり）」（方時銘輯校『真報記』平成四年三月中華書局刊）に着眼し、『真報記』の撰者唐臨が全話にわたって採用した、現実性を強調する見聞記述の「……云爾」という形式が、『今昔物語集』独自の時代・編纂意識によって改変され、新たに「……トナム語り伝へタルトヤ」の形式が採用されたのであろうと推論している。同様に、話末表現に注目した出雲路修氏は、前出「（ヘシンボジウム）『今昔物語集』の構造をめぐって」のなかで、「トヤ」というのはそれは今昔の語り手のことばであることはあきらかなんで「ト」以前の全部ひくくめて伝えられた、ということになっている。だから結果として、（結語や評語の部分は）原典との対比の上でどんなにそれが、今昔の著者が、編纂者がつけ加えたものであっても、形式上は、もう明らかに、今昔の語り手のことばとしては、書かれていない。それさえをも伝えられたものとして、語られ、書かれている」（括弧内は筆者補）と発言している。

私としては、幾分後者の説に与する。それは、「説話の作者は、その説話が誕生した直後から人間の普遍性の中に溶解して姿を消し

てしまう」（今成元昭『今昔物語集』の不成立をめぐって）説話文学研究第十二号）ものであり、現実には視点をおきながらも、時の流れの普遍性を強く意識した記述方式であると考えられるからである。また、記述方式の問題としては、各話の出典が全く明らかにされていない点がある。「所載一千余話の中に先行文献を座右に置くことなく編者自身が書き留めた話は絶無に近い」（河内山清彦「今昔物語集成立の一視点―歌集との連関を軸として―」国語と国文学昭和四十二年十月・前出『日本文学研究大成今昔物語集』）と考えるのは、疑問を挟む余地のないところである。それにもかかわらず出典が明らかにされないのは、坂口氏がいうように（前出『今昔物語の世界』）口承の文学への強い執着のあらわれであり、それにもとづく作為であると考えられる。

このように、あくまでも口承の文学と形式にこだわって『今昔物語集』を編纂（前述のごとく、典籍によってまとめられたと考えるため、作者とはしない）は、一体どのような人物なのだろうか。現存する状態にいたった年代については、もっとも有力視されているものに片寄正義氏の保安元（一一二〇）年以降説があるが、ほぼ十二世紀前半とみて良いだろうことは、多勢の賛するところである。しかし、編纂者となると多くの説が出されているが、どの説も決め手がなく、現状では未詳であるというのが一番正しい。そのような

現状の中で考えていく上で、まず注目したいのは益田勝美氏（『貴族社会の説話と説話文学』国文学解釈と鑑賞昭和四十年二月）の提起した「場」という問題である。もともと、場とは古代の貴族達の説話伝承がなされた言談の場を指し、そこでは「連想の糸に導かれて、次から次へと話が展開し」ていき、「巡り物語」が形成されていったと推測した。それが「場」であり、そのような展開が「場の理論」と呼ばれるものである。益田氏はこれを「宇治拾遺物語」の形態から導き出しているが、これを『今昔物語集』にあてはめようと試みたのは、森止人氏である。森氏は、前出「編纂・説話・表現―今昔物語集の言語行為序説」のなかで、物語が成立する条件として、語り手、聞き手、素材の三つを持つことを上げる。そして、この条件の関係の仕方を物語の場と呼ぶとすれば、「あらゆる物語は場に依拠しており、場を通じて実現され」、またこのような「物語Ⅱ」雑談の場は、あらゆる所にあらゆる機会に発生し成立する」とする。そして、このようなことは、語られる物語ばかりでなく、書かれた物語についても類比可能であるとしている。このような立場から、『今昔物語集』を見直したとき、そこにこのような場の理論が作用していた、または、作用していたことが想定されていたと考えられるのである。この説に加えて、坂口氏が指摘する（前出『今昔物語の世界』）二話一類型式の各部に存在する癒着の強弱の存在につい

て考えるとき、一つの編者の像が浮かび上がってくるのである。同書で引かれた箇所は、巻第二十五第三十一話と三十二話の間である。ここはちょうど二話のまとまりの間に存在する。この点については、この説を唱えた国東文磨氏も『今昔物語集成立考（増補版）』（前出）巻末の説話配列の展開表において指摘され、同箇所も含め、少数ながらつながりの契機が不明なところを挙げている。

私は、このような状態をそれぞれ別の人が編纂に努めた結果であろうと考えるのである。つまり、坂口氏も指摘するように収録すべき説話を選択・指定する者Aと出典にもとづいて筆録する者Bが存在し、Aの想起にもとづく説話がa↓a↓a…と続くそのあとに、Bの文章化した話がb↓b↓b…と続くのである。それは必ずしも一致するわけではなく、これが繰り返され、かつ、このような組み合わせが多数存在することで、ずれが生じてくるのである。また、各話によって原典に対する消化能力に差があることも指摘されており（前出『今昔物語集成立の一視点―歌集との連関を軸として―』など）、この説の補強となるであろう。

さらに、その集団の特定を試みるならば、おそらく比叡山の僧であろう（五味文彦『院政期という時代』国文学解釈と鑑賞昭和六十六年三月）。この説は、中野猛氏によって否定されている（『今昔物語集』の錯誤について―成立論をめぐって―）。西尾光一教授定

年記念論集刊行会編「論纂説話と説話文学」昭和五十四年六月(南笠間書院刊)が、同氏自身、「源信を中心とする往生信仰集團の『今昔』に対する影響を認めるのはやぶさかでない」と述べている。

また、本朝部のうち、比叡山に關した説話は十七パーセントに達し(渡邊守順「今昔物語における叡山佛教」印度學佛教學研究第十五卷第一號通卷二九號)ていることから考えても、的外れな推論ではあるまい。そして、そう考えると前節までに導き出された「今昔物語集」の枠組についての推論に対しても有効であろう。

しかしながら、この説も決め手はなく、結局は未詳であるといふところに戻るほかないのである。

#### 第四節 不安と動揺―社会的背景

「今昔物語集」が編纂されたと思われる十二世紀前後、特に十一世紀後半あたりから、社会は混乱の様を呈してきた。藤原道長の死によつて、その支柱を失つた藤原家の勢力には餘りがみえはじめた。そして、院政を始めた白河天皇の世のはじめには、藤原摂関家の全盛時代の生き残りは相次いでこの世を去り、その勢力の後退に拍車をかけた。また、それに呼応するかのようには、村上源氏などの武士が勢力を伸ばしてくる。さらに、時代が下ると、上皇と天皇の間にも対立が生じ、三つ巴、四つ巴の勢力闘争となる。そこには、摂関時代のような一様な価値観は存在せず、まさに価値観の転換と多様

化の時代である。さらに、それが一気に起こるのではなく、約二百年にも渡つて徐々に変化してきたことが、混乱に拍車をかけた。また、前代である十一世紀には、人々の不安を駆り立てる出来事が数々起こっている。昔見に触れたものを年代順に挙げてみるならば以下のようになる。

万寿元(一〇二四)年

(二月)十七日乙亥。土御門以南。近衛以北。西洞院以東燒亡。(十七日乙亥。土御門以南、近衛以北、西洞院以東燒け亡ぶ。)

【日本紀略】(黒坂勝美國史大系編修會編新訂増補日本國史大系第十一卷(株)吉川弘文館刊) ↓京都大火

万寿二(一〇二五)年

(十一月)十七日…(中略)…去夜定(基)僧都云、内府息童煩赤班瘡、此疾入冬季不聞、如何、(十七日)…(中略)…去夜、定基僧都云わく、内府の息童赤班瘡を煩うこと、此の疾、冬季に入りて聞かず、如何と。【小右記】(増補「史料大成」刊行会編増補「史料大成」別巻(株)臨川書店刊) ↓抱瘡の流行

長元元(一〇二八)年

(六月)廿一日…(中略)…左仗定奏居任下野平忠經等可追討人々(廿一日)…(中略)…左仗、下野に住居る平忠經等を追討すべき人々を定めて奏す。【左経記】(前出「史料大成」第六卷) ↓

平忠経の乱

(九月)三日…(中略)…徒昨日未刻及申大風、京中屋舎多以破損云々、宮小路以東如海、上東門院并法成寺水入云々、(三日)…

(中略)…昨日の未刻及び申の大風により、京中の屋舎の多く以つて破損す云々、宮小路以東海如く、上東門院及び法成寺水に入る云々、(「左経記」(前出) ↓大風と鴨川の氾濫による洪水

長久三(一〇四二)年

(三月)十日。子時。三井寺圓満院為寺大衆焼亡。(十日。子の時、三井寺圓満院寺の大衆の為に焼け亡ぶ。)(「扶桑略記」(前出) 新訂増補日本国史大系第十二巻) ↓延暦寺僧徒による三井寺円満院焼き討ち

(十二月)八日。丑時。内裡焼亡。(八日。丑時、内裡焼け亡ぶ。)

【扶桑略記】(前出) ↓内裏焼失

長久四(一〇四三)年

(五月)一日。有日食。天下旱魃。…(中略)…八日。令僧正仁海於神泉苑。修請雨經法。(一日。日食有り。天下旱魃なり。…(中略)…八日。僧正仁海をして神泉苑において、請雨經法を修せしむ。)(「扶桑略記」(前出) ↓日食と大旱魃

長久五(一〇四四)年、寛徳元年

自正月初至六月季。疾疫殊盛。死骸滿路。(正月初より六月の季

に至るまで、疾疫殊に盛る。死骸路に満つる。)(「扶桑略記」(前

出) ↓疾疫流行

寛徳三(一〇四六)年、水承元年

(五月)廿七日。洪水。堀河洞院不通。古今無雙。(廿七日。洪水。堀河、洞院通じず。古今雙ぶなし。)(「扶桑略記」(前出) ↓堀川、洞院川が氾濫し、京都洪水。

水承七(一〇五二)年

自去年冬疾疫流行。(去年の冬より疾疫流行す。)(「扶桑略記」(前出) ↓疾疫流行

天喜二(一〇五四)年

(十二月)八日。子刻。件院火災。(八日。子の刻、件の院火災す。)(「扶桑略記」(前出) ↓京極院内裏の焼失

康平二(一〇五九)年

(二月)八日。皇居一條院焼亡。主上渡上東門院御所。壺切劔灰燼。(八日。皇居一條院焼け亡ぶ。主上は上東門院御所渡御す。壺切劔は灰燼となる。)(「百鍊抄」(前出) 新訂増補日本国史大系第十二巻) ↓一條院焼失し、壺切劔も被災。

(七月)十二日。大風起。雲飛揚。左近陣廊八間以下諸司舎屋多頭倒。(十二日。大風起き、雲飛揚す。左近陣の廊八間以下諸司の舎屋多く頭倒す。)(「百鍊抄」(前出) ↓大風のため、建物が多

数崩壊。

さらに水承七（一〇五二）年は、「今年始末入法。（今年始めて末法に入る）」（扶桑略記）ときに当たり、不安を一層強めることになった。

このような社会不安を象徴するものとして、例えば、白河上皇の代に代表されるような方忌などの禁忌の煩雑化（村上修一「日本陰陽道史話」昭和六十二年二月大阪書籍刊）や、陰陽道の祓の儀式の重視と増大（岡田莊司「陰陽道の成立と展開」国学院大学日本文化研究所紀要第五十四輯昭和五十九年・「陰陽道叢書」第一巻古代平成三年九月（俵名著出版刊）、さらには密教における祭供や修法の増大（山下克明「平安時代における密教星辰の成立と道教」日本史研究第三二二号）などが挙げられる。

このような混乱や不安を引き起こしたのは、そこに何か人間を超えた存在を意識していたのではないだろうか。

例えば、病気に関してなら、「悪霊が憑くことによって病気が生じる」のであり、そのため「密教僧が病気の原因を悪霊の憑依と判断し、それを祓い落とす調伏儀礼を行なったのである」（小松和彦「悪霊憑きから悪霊物語へ―憑霊信仰の一面面―」待兼山論叢第二十二号）昭和六十三年十二月）。

そして、以上のような不安と動揺に混乱する社会背景が浮かび上

がってくるとき、その対極として『今昔物語集』がみえてくるのである。つまり、編纂者は混乱によって統制のなくなった社会を、『今昔物語集』の宇宙観によって制御しようとしていたのではないであろうかと思われるのである。だからこそ、前章までにみたような整然とした枠組が必要だったのではないだろうか。

その結果、『今昔物語集』は、院政期文化の特徴である「巨大、奇抜、奢侈、拡散、分裂といった様相」（前出「新潮古典文学アルバム第九巻今昔物語集宇治拾遺物語」）を内包する躍動感あふれる作品となったのである。

#### 第五節 『今昔物語集』の目指した宇宙

以上、四つのまともりに分けて、『今昔物語集』の目指した宇宙について考察してきた。そこで、この章ではそれらをまとめ、さらに一つの試みとして、その宇宙に形を与えてみようと思う。

大隅和雄氏は、説話集を、遠心的な性格を持つ説話を辛うじてつなぎとめるという、説話と編纂意図との均衡の上に成り立つものであり、世界的な説話集の多くは、その遠心的な説話を一つの集としてまとめるために「枠物語、輪郭物語などと呼ばれる物語を架構としておいている」（前出「説話と歴史―中世貴族の意識」として）。また、森正人氏は、『今昔物語集』の基底には、説話によって世界像を構築しようとする、また、世界のあらゆる要素を秩序付け



ようとする「編者自身自覚すべくもない深層の、それゆえに最も根源的な意志を認めることができるのではないか」(内部矛盾から説話形成へー今昔物語集の統一的把握をめざしてー)愛知県立大学文学部論集第二十七号国文学科篇昭和五十四年三月・前出「日本文学研究大成今昔物語集」と述べている。

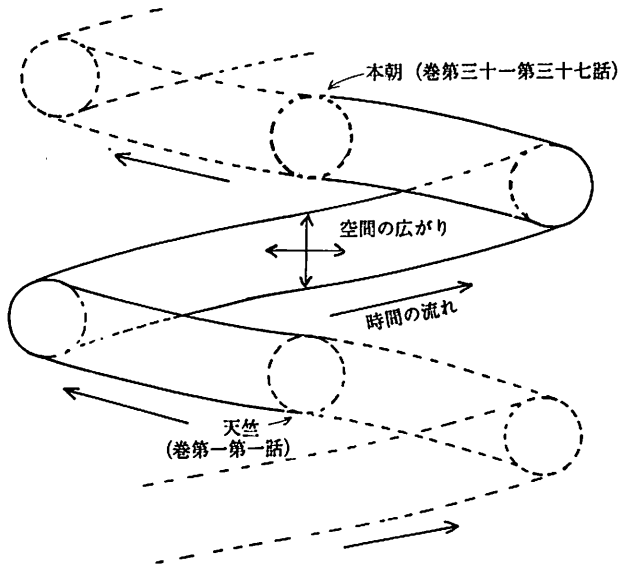
前節までに考察してきたように、二氏の言う通り、「今昔物語集」は枠組を備え、また、その枠組は森氏の言うように深層というわけではなく、かなり確固とした意図を持って形作られたのである。その根底を流れるのは、広大な三国意識であり、そこに存在するものすべてが編纂者の類聚意識の対象であった。そして、その三国とは仏法の地上世界Ⅱ仏国土として考えられ、正法から像法を経て、さらに末法へと無限に繰り返される時間の流れの中に存在する。また、このような枠組を構築しようとした背景には、院政期から鎌倉時代初期にかけての価値観の多様化とそれに伴う既存の価値観の崩壊や、妖兆や天災などによる社会的動揺があったのである。

ここで、節頭でも述べた通り、一つの試みとして、この宇宙を表現するモデルを提示してみたい。それは「螺旋構造」である。

もし、最終話における「円生樹」の伐採が、単に仏国土の消滅↓再生を述べていると考えるなら、それは閉じた空間(メビウスの輪のようなもの)となるかも知れない。しかし、空間的な広がりや、

〈「今昔物語集」の宇宙・試案〉

図 4



さらには、仏国土の再生が単なる再生ではなく、新たな仏国土の誕生でもあることを考え合わせると、同じようではあるが同じではない、そのような形が繰り返されるモデルが考えられるのである。しかし、『今昔物語集』はその宇宙の生成を完了させることなく、その試みは破綻に終わってしまった。

さて、図をみても分かる通り、一定の枠組を与えるためには、その外側に内側と区別された空間が存在しなければならぬ。私は、このあたりにも『今昔物語集』が破綻した原因があるのではないかと考えるのであるが、そのような点も含め、次章では『今昔物語集』の生成がなぜ破綻したのか、その原因について考察する。

## 第二章 「今昔物語集」の破綻・編纂の挫折

### 第一節 国家観の矛盾

前章で考察したように、須弥山を中心とする仏法宇宙を体现することを目指したと考えられる『今昔物語集』であったが、最終的にその生成は破綻し、未完成に終わっている。その原因についてはさまざまな考えられてきたが、私は、次の二点について考察する。

まず、この節では巻第二十一の欠巻に焦点を当ててみたい。そこには、現実存在する国家と仏国土との矛盾の問題がみえる。この考察において、天竺部は特に問題とはしない。それは、第一章第一節で考察した通り、天竺とは現実的な視点から切り放された、非現

実的幻想的世界だからである。

ここで比較するのは震旦部と本朝部である。

震旦部は、同じく第一章第一節でみた通り、秦の始皇帝代の仏法伝来によって始まる（巻第六第一話）。そして、仏国土となった震旦の国史も、同様に秦の始皇帝から始まっている（巻第十第一話）。ここでは、秦以前の時代、つまり、三皇五帝から春秋戦国時代までの時間の流れは捨てられている。しかし、第一章第一節で考察したように、その知識が欠落していたわけではない。さらにいえば、藤原佐世撰の『日本國見在昔目錄』の正史家の項に「史記漢中書合司馬遷宋南中郎外兵參軍斐切集解」（一九七二年中華民族出版社刊より翻刻）という記述がすでにあり、教養として、中国の歴史については知っていたであろう。つまり、『今昔物語集』の震旦の歴史に対する姿勢は「当時の一般的な歴史認識とは、あきらかに一線を画している」（前出「震旦は秦にはじまる」）のであった。そして、そこにはあくまでも仏法伝来や三法の思想にこだわった姿勢が表れているとみることができると。

そして、そう考えることで、巻第二十一の欠巻についての一つの見解が浮かび上がってくるのである。この巻については、国東文麿氏によって、白河院を編纂企画者と仮定して、その崩御にともない編纂が中止されたとする説が出されたりもしているが（前出「今昔

物語集成成立考（増補版）<sup>二</sup>、私は現実の国家と『今昔物語集』の目指していた国家観との間に矛盾が生じたためなのではないであろうかと推論するのである。

巻第二十一が散佚したのではなく、現存する状態に到った時点からの欠巻であり、また、それに収められるはずであった内容は天皇や后に関するいわば皇室史に当たったであろうことは、ほとんど異論はない。

また、その皇室史を形成するための材料としては、神代からの皇室史を中心とした歴史を描いた『日本書記』や『古事記』があり、その内容は当然広く知られていたはずである。

しかし、本朝部の冒頭である巻第十一第一話に、本朝仏法伝来の始めとして聖徳太子を配したことで、その皇室史を語ることができなくなった。つまり、震旦部と同様、仏法伝来に焦点を合わせて編纂するとすれば、聖徳太子以前、仮に最も時代をさかのぼったとしても欽明天皇七（五三八）年（一説には欽明天皇十三（五五二）年）以前の皇室史は、仏法が伝来していないため、すなわち仏国土となる要素がないため、取り上げることが出来なくなるのである。

ここで、序章において触れたことに戻ってみたい。『今昔物語集』が編纂されたと推測される時代は、「仏法王法相依の思想」の時代であった。そして、そのような思想は仏教側から提起されたもので

あり、仏教側からみれば、国家は「相い依る」もの、つまり離れることのできない擁護者であった。仏教側が、国家Ⅱ王法とともに仏教Ⅱ仏法も存在すると唱えていたのである。その国家の根源であり、王法の拠り所でもある皇室の過去を否定することは、自らを窮地に追い込むことにほかならなかったのではないだろうか。ここにおいて、『今昔物語集』の構築しようとした仏法世界と現実の国家との亀裂は決定的になった。そして、三國という全世界を視野に収めつつ、さらに仏国土という点にこだわった編纂は、あくまでも仏法にこだわるか、それとも妥協するか、二者択一を迫られることとなった。

しかし、編纂方針は変更されることなく、結局巻第二十一は欠巻になったのであろうと言う推論に到るのである。

さらにいえば、聖徳太子を本朝冒頭部に配そうと考えた時点、あるいは、仏法によって『今昔物語集』の編纂を試みようとした時点において、すでに巻第二十一の欠巻は決定していたといえるかも知れない。

## 第二節 仏法の限界―此岸と彼岸

第一章第五節で少し触れたが、なんらかの枠組を設けるためには、その外に枠内と異質の空間を設けて、区分けしなければならぬ。『今昔物語集』においてもそれは例外ではなかった。仏法において

空間を設定しようとするならば、それとは全く異質で対立する、いわば「彼岸」の存在が不可欠であった。

前章でみたように「今昔物語集」の目指したものは、説話という遠心的な性質のものを仏法の求心力によって、一つの宇宙として生成しようとするものであった。その現実を吸収することに対するこだわりは、欠文や欠字にもみることができ（前出「新潮古典文学アルバム今昔物語集宇治拾遺物語」）。

しかし、すでにみてきたようにその編纂に対する姿勢は余りにも強固であった。そして、それが結果的に「今昔物語集」のなかに多くの「彼岸」を取り組むこととなり、そして、「今昔物語集」の内部分からその破綻を促したのではないかと考えるのである。

「今昔物語集」には外典（巻第十一第九話、巻第十三第五話など）の法、つまり、仏法とは異質の法の代表格ともいべき道教<sup>二</sup>左道の神仙思想がかなり取り入れられている。それはすでに本朝部巨頭の聖徳太子の死の後の表現にみられる。「其<sup>レ</sup>貞、生給<sup>ヘシ</sup>如<sup>シ</sup>、香殊<sup>ニ</sup>馥<sup>ガシ</sup>」という表現が、「列仙伝」（前野直彬全釈漢文大系第三十三巻「山海経・列仙伝」昭和五十年十月（集英社刊）巻下の鈎翼夫人の死後の記述、「殯戸不冷而香、一月（戸に殯するに冷ずして香ること、一月のなり）」とそっくりなのである。これは、「抱朴子

（諸子百家叢書平成二年十月上海古籍出版社刊）巻二に「下士先死

後蛻謂之尸解仙（下士は先ず死して後に蛻く、之尸解仙と謂う）」と説かれる尸解仙であるといわれている。

同様の話は、同巻第八話などにもみえるが、「列仙伝」や「抱朴子」はすでに「日本國見在昔目録」にその名が見える。それなりに知られていたとみて良いだろう。

ただ、道教と仏教が激しく対立していた中国ですでにそれらはたがいに影響を及ぼしあっていたこと（『岩波講座東洋思想第十三巻中国宗教思想史』平成二年四月岩波書店刊）、また、唐代以前には志怪小説が仏教隆盛に深く係わっており、「そのうちのいくつかは、実は仏経の中にあるテーマ（套語、意象、母題を含む）が、中国で起こった奇聞異事に変化して発展し、物語となったもの」（笹征

「中国志怪小説の日本に於ける伝播と影響」中国文学論集第二十号平成三年十二月）であり、その仏教色から「法苑珠林」などにも取り入れられたため、僧などを通じて日本へと伝わり、民間へと広がっていた（同）こと、そして、同巻第三十五話で寺院建立に適した吉相の土地を「繪<sup>ニ</sup>書<sup>キ</sup>蓬來山<sup>ニ</sup>似<sup>ク</sup>」と表現していること、さらに巻第十三第三話では天台の修行によって「仙人」となる僧が出てくることなどからみて、仏教と神仙思想の混同が起こっていた可能性は高い、とも考えられる。そのような「神仙説話」ともいべき

一群について、川口久雄氏は大江匡房撰『本朝神仙伝』との比較を

試み（『本朝神仙伝と今昔物語集等について』）国語と国文学昭和四

十一年十一月）、「今昔物語集編者には匡房の意識したような神仙の意識がなく、匡房が神仙としてとりあげた人物も、今昔にあつては高僧もしくは持経仙としてとらえているといえる」としながらも、『今昔物語集』のような説話集が編まれたことは、「変革前夜の人間不安を背景に、方術の神秘への傾斜、神仙や山居への趣味やあこがれが存しなかつたとはいえない」（同）と述べている。第一章第三節で考察したように、『今昔物語集』編纂者が僧侶であると考えるなら、それでもやはり、漢籍に通じていた僧達にとつてはこの二者が同居していることは、奇妙な感を与えたものではあるまいか。仮に僧でなかつたとしても、これだけのものを編纂しようとした者がこの混同に全く無知であつたはずはない。そうすると、川口氏の指摘通り、あくまで神仙を高僧もしくは持経仙と捉えようとした背景には、高僧ではなく、やはり神仙へのあこがれがあつたのであろう。そのようなあこがれを示す話が『今昔物語集』にある。それは、巻第二十四第十二話で、そこでは世俗の名利から離れ、清貧にクラスな人が、仏ではなく神仙の加護（？）を受け仙人となるのである。また、『外術』（巻第二十第三話、第九話など）を使う天狗の話も取り入れられている。天狗については、前出「ヘシンボジウム」『今昔物語集』の構造をめぐる」のなかで森正人氏が詳細に検討して

いる。

森氏の発言をまとめてみると、「天狗は反仏教的であるという規定がなされており、巻第二十第四話が示しているように空間的にも周縁の存在であつた。そしてこの話を含めることは反仏教的な存在をも、仏法の内にとり込め、制御しようとする試みである」というようになる。つまり、これも仏法の外側であり、その権威と正統性を支える「彼岸」であつた天狗を「此岸」へ引き寄せようとする行為にはかならなかつたのである。

しかし、その意図に反して、同巻第七話のように「天狗道に對して、仏法が常に勝利するとは限」（同）らないのである。その他、前術の如く、「盗人」に代表されるような民衆や都の外の住人の「武者」、素性の知れない「変化ノ者」などあらゆる「彼岸」を引き寄せているのである。そして、このように引き寄せられた「彼岸」であるが、結局、編纂者の手に余るもの、つまり、『今昔物語集』の求心力の及ばないものをも出している。

例えば、巻第二十五第十二話で「不告<sup>ス</sup>」に馬盗人を追い掛けて仕止めた源頼信頼義親子について、編者は「恠<sup>ハ</sup>者共心<sup>ハ</sup>、也<sup>カ</sup>」<sup>ハ</sup>という評語をつけている。これは、編者達、すなわち此岸の住人とは異質の「彼岸」の住人を捉えた詞にはほかならない。このような評語は、第一章第三節でみたように「トヤ」という文末表現などに

よって、他の此岸の説話と同質になるはずであった。

しかし、その編纂姿勢の強固さは、すべての「彼岸」を「此岸」と化し、その枠組を支えるものが無くしてしまったのである。その結果、『今昔物語集』の「彼岸」を引き寄せするための求心力が減少し、同質化したはずの説話の、その自身の持つ遠心力的な性格とのバランスを失い、生成は破綻したのであろう。

ただし、「此岸」と「彼岸」の境界の意識がなかったわけではなかったようだ。それは、巻第十二第六話や、巻第十九第三十一話の「奈良坂」にみることができる。そこは都からみて「外の世界」と

の境界線であつたらしい（小松和彦・内藤正俊「鬼のつくった国・日本」平成三年十一月月光文社刊）。巻第十九第三十一話の「奈良坂十獨體」の組み合わせはそれを象徴しているだろう。そして、『日本三代実録』にも記録されている、「平安時代威光、魔の空間といわれた内裏内の真の松原で、突然目に見えぬ鬼に襲われ」（岩崎武夫「読む『今昔物語集』」における鬼の一考察）日本文学VOL.三十八平成元年六月）る巻第二十七第八話は、人間と鬼とが一つの空間を「ひると夜の差があるとはいへ、均等に占有している」（同）、つまり、時間の流れを一つの境界として意識していたといえるだろう。その他、巻第二十四第十一にみられる籠の出現する神泉苑は、天に通じる入口であるといわれていた（前出「鬼がつくった国・日

本」）。これも、境界の意識の現れであろう。

しかし、前述したように、それさえも『今昔物語集』に取り入れられた時点でその機能を失っているといえる。

また、このようなさまざまな要素をまとめ上げるためには、合理的、客観的な視点が必要であった。しかし、その合理主義と冷静な視点のために「奇異」や「希有」などの評語の意味にずれが生じ、内部矛盾を生じていることは、森正人氏によって論じられた通り（前出「今昔物語集の生成」）であろう。

ここで、前節で考察した巻第二十一以外の欠巻、すなわち、巻第八、巻第十八に注目したい。この二巻は、巻第二十一巻と同様、当初から存在せず、また、その内容は諸菩薩もしくは諸僧の靈験譚であつたであろうといわれている。その靈験譚とは、その「希有」さゆえに多分に「彼岸」の要素を含むものになろうとしていたのではないであろうか、そして、枠組としての「今昔物語集」がすでに飽和状態であり、それに耐えきれないことが、編者には分かったのではないのだろうか。

こうみてくると、彼岸を取り込み限界を超えた『今昔物語集』が外の支えを失って、あたかも内庄と外庄のバランスの崩れた風船のように、その遠心的作用をもって外に広がっていったまい、その生成過程において破綻してしまったのである、という考えに至るの

である。

### 終章 『今昔物語集』の非構造化

永遠の未完成作品として

冒頭で、私は「今昔物語集」は日本最大の説話集であると述べた。それは、院政期の社会的不安と動揺とを背景として、その無秩序を、仏法という枠組によって秩序づけ、そこに仏法世界を描き出そうとする試みであった。

しかし、「国史の記述する世界から見れば、説話が蒐集し、記述しようとしていることがらは、厳選された事項を集めて成り立つ世界の、外に属するものであった」(前出「説話と歴史―中世貴族の意識―」)にもかかわらず、その国史を内部へ引き込もうとしたために、国家観の矛盾を引き起こし、また、あらゆる「彼岸」を「此岸」に引き寄せたため、かえって説話の率性的な性格を強めてしまった。その結果、「欠損だらけの作品」(前出「今昔物語集」)の不成立をめぐって」となり、しかも、それが生成当初からの形態であって、現存する「今昔物語集」は、「未完成体」(同)にすぎないのである。

このように考えるとき、冒頭の言葉は訂正したほうが良いかもしれない。「今昔物語集」は日本最大の説話集になるはずであった、と言いつ直すべきだろう。そして、いわば未完成の作品だったからで

あろうか、現存する状態に至ったのち、ほとんど流布しなかったのである。それでも、この作品を完成させようとする者が現れる。それは「今昔物語集」の名を有名にした」(前出「新潮古典アルバム第九卷今昔物語集宇治拾遺物語」)肥後熊本の国学者井沢蟠竜長秀である。彼はその著書「考訂今昔物語」(享保五(一七二〇)年刊)の序で、編輯より百年以上におよび、謄写も繰り返し行なわれたため、「文字脱落して趣意わかち難きもの多し」ことを嘆いて、「たださむことをこふ」(関西大学蔵書本より翻刻)と述べている。だが、序抜もなく、典籍も挙げられていない以上、それは成るはずがなかった。

結局、「今昔物語集」は、完成には程遠い「永遠の未完成作品」(前出「ヘシンボジウム」)「今昔物語集」の構造をめぐって「今成元昭氏発旨」としてしか存在しえないといえる。そこには「そういう作品の構造ということはいったいどういうことなのかという、基本的な大きな問題が」(同)ある。そして、それを解きほぐしていくには「今昔の非構造化」(同)、つまり、現存の状態を追求することから、糸口が見えてくるのであり、その糸口をたどっていけば、そこには「今昔物語集」の宇宙が広がっていることだろう。

その問題解決の糸口として、本稿を試みたのである。しかし、いくら試論を試みても、結局、推論の域は出られないのではないだろ

うか、という思いが心のどこかにある。それは、「今昔物語語集」が、完成することのない「永遠の未完成作品」だからであろう。

そのような、永遠の未完成作品としての「今昔物語語集」、「今昔物語語集」に私が引かれるのは、その説話の多様さや躍動感もさることながら、その未完成ゆえである。