

『今昔物語集』天竺部の研究

大学院博士課程 後期課程 国文学専攻  
〇七〇一〇〇一 福澤 真希

『今昔物語集』天竺部の研究 目次

はじめに (1)

第一章 天竺部に見られる方法と存在―誓願と阿羅漢について (4)

第一節 誓願について (5)

第二節 阿羅漢について (35)

第二章 天竺部の構成について (48)

第一節 卷一の構成について (49)

第二節 卷二の構成について (62)

第三節 卷三の構成について (77)

第四節 卷四の構成について (96)

第五節 卷五の構成について (113)

第六節 天竺部の構成についてのまとめ (130)

おわりに (136)

## 『今昔物語集』天竺部の研究

### はじめに

『今昔物語集』は一〇七九の説話、巻数にして三十一巻から成る説話集である。撰者未詳、序・跋などがなく、著作の意図も不明である。成立時期もはっきりとはわかっておらず、一一二〇年代であろうと言われている。表記は漢字に小書きの片仮名を交えた宣命書形式である。作られた当初の形の本は現存していないが、巻八、十八、二十一の三巻が作られた当初から存在しなかったと考えられ、また欠話・欠文が多いことから、『今昔物語集』は未完成であったとされている。天竺（インド）部・震旦（中国）部・本朝（日本）部から成る三部構成となっており、各巻の編目から見ると、巻一から巻五までの五巻は天竺の説話を集めた天竺部、巻六から巻十までの五巻は震旦の説話を集めた震旦部、巻十一から巻三十一までの二十一巻は本朝の説話を集めた本朝部と言われている。また編目から各巻のテーマが仏法とそれ以外とに分かれている。各巻の説話の内容から見ると『今昔物語集』は仏法説話の巻と世俗説話の巻から構成されていると考えられているが、仏法と世俗の編目が見られるのは本朝部だけで、天竺部の編目には仏法も世俗も見られず、震旦部に世俗という編目はない。そのため天竺部の巻の多くが仏法説話を載せているものの、仏法説話でない説話が見られる天竺部最後の巻が、世俗説話の巻であるのかどうか諸先学によって論じられてきたが、未だに定説はない。『今昔物語集』は未完成ではあるが、説話配列は国東文麿氏によって最初に指摘された「二話一類様式」（二話ずつが主題・内容、内容の一部分の類似によって一括して配列する、二話一括の連鎖的展開方法）に則って行われており、いい加減でなく、説話配列については明確な編集方針のもとに制作された説話集であると考えられている。

本論では天竺部だけを扱っているが、天竺部には震旦部・本朝部と異なり、全ての巻が残っているという特徴がある。また本文なし・題目のみの話の中には見られるものの、三部のうち最も完成に近い状態にある。天竺・震旦・本朝の三部構成を行った理由については、『今昔物語集』成立当時において、天竺・震旦・本朝の三国が世界の全体であると考えられていたので、撰者が三国仏法史を構想したため、あるいは撰者が三国における本朝の存在を他の二国（特に震旦）に劣らないものとして示すため仏教が三国に普遍的に浸透したことを表現したからであるなどと考えられてきた。天竺・震旦・本朝は仏教の歴史の古さの順番であり、本朝から見た距離の遠さの順番でもある。本朝は最も身近で、天竺が最も遠く、話に聞くことでしか知らない国であった。撰者にとって天竺の話は未知の国の話であり、一つの文献を丸写しするわけではなく、取捨選択して説話を構成していったのだから、天竺部の構成には途方もない苦勞があったものと思われる。天竺の世界について当時の日本人は全く正体を知らなかったので、『今昔物語集』の天竺部は当然撰者の創作した世

界であると言える。本朝部と読み比べればわかることであるが、天竺部には本朝にない存在、本朝では考えられない展開が多く見られる。例えば釈迦のような人間としての仏や、仏以外の悟りを開いた存在、天竺の神々に竜・金翅鳥などの異類が登場し、はるか遠い前世に一握りの白い砂を比丘にふりかけ供養し、礼拝したために今の人生で長者の家に生まれ、生まれた時天から七宝が降って家の中に積もり、出家して阿羅漢になったというような恵まれた話がいくつもある。天竺部の説話からは、天竺で起こったことは仏教的にスケールが大きく、震旦や本朝と同じ人間の世界で起こったこととは思えない程に差が見られる。一方で『今昔物語集』は「天竺部」、「震旦部」、「本朝部」の三部構成になっていることから考えて、この三国（天竺・震旦・本朝）はただ「仏教を信仰している」という共通点があるために『今昔物語集』に必要とされたわけではなく、この三国はそれぞれに強く共通する生き方や価値観があると考えられ、天竺部でもそれについて描き出そうとしたはずである。それこそが仏『今昔物語集』に描かれる仏教というものの実態なのであるが、『今昔物語集』における仏教の中身、仏教に対する撰者の具体的な思いについてはまだ研究の余地があった。『今昔物語集』における仏教の実態、仏教の目的・方法、最高の存在である仏の思いが何であったのかということ明らかにするため、『今昔物語集』の仏教の始まりを描いた天竺部を調査することにした。

『今昔物語集』の研究は近世後期以降に始まった。江戸時代においては、難語への部分的注釈を行った伊勢貞丈の『今昔物語問答』、難字に訓法を施した小山田与清の『旧本今昔物語読法』、岡本保孝の『今昔物語出典攷』などの研究があり、伴信友は一八三三年と一八四四年に鈴鹿本『今昔物語集』を自ら校合した。明治時代には源隆国を作者とする説を発表した佐藤誠実、成立期に関する研究を発表した和田秀松、菊池久吉の研究がある。大正時代には総合的研究を行った坂井衡平の『今昔物語集の新研究』、昭和時代には出典と『今昔物語集』との関係を論じた片寄正義の『今昔物語集論』が著名である。戦後は組織論を扱った国東文麿の『今昔物語集成立考』、言語表現における『今昔物語集』の世界観を論じた池上洵一の『今昔物語集の世界』、他に成立時期や編者、出典に関する研究を行った今野達、構造論に関しては小峯和明（『今昔物語集の形成と構造』）、森正人（『今昔物語集の生成』）、前田雅之（『今昔物語集の世界構想』）の研究がある。

天竺部を扱った研究としては、構成・構想に関する研究のうち主なものを上げると、国東文麿が震旦・本朝部と同様、仏法説話には三宝賞讃の要素を取り入れているものと考え、巻一を仏賞讃、巻二を法賞讃、巻三を仏在世中の僧賞讃、巻四を仏没後の僧賞讃、巻五を震旦部の巻九、本朝部の巻十九・二十に対応させて因果応報の巻であると考えた。全体として天竺部は巻一の冒頭部八話を仏教創始の歴史を表現し、巻一〜四までを使って天竺における三宝賞讃を表現し、巻五において因果応報によって、仏教教訓を表現したと考えた。池上洵一は全話がどのような内容によって構成されているかを分類した。例えば巻一であれば第一話〜第八話を「仏の出世・成道」、第九話〜第十六話を「外道の迫害」、第十七話〜第二十八話を「人々の出家」、第二十九話〜第三十八話を「在家信者の帰依」と考え、

巻一は「仏生」と「教団成立」を表現し、巻二は「教化」、巻三は「救済」と「仏滅」、巻四は「仏入滅後」と「さらに後代」、巻五は「天竺史」と「世俗諸譚」を表現したと考えた。また巻一～巻四を「仏教」、巻五を「世俗」の説話であると考えた。小峯和明は巻一～三を「釈尊の下生から涅槃に至る仏伝を主体とする仏法創始と弘通」を表現していると考え、巻六・巻十一に対応していると考えた。巻四を「仏涅槃後の仏法の展開と三宝靈験」であるとし、巻七・八・巻十二～十八に対応すると考えた。巻五を「仏下生以前の天竺国土の創始と展開」を表現すると考え、巻十・巻二十一～三十一に対応していると述べた。また巻一～巻四までが「仏法」、巻五が「王法」の巻であると考えた。森正人は巻一～三が仏伝としての構成をもっていることから、巻一～四が天竺仏法史を表現したものであると考え、巻五が天竺王朝史を表現したものであると考えた。他に坂井による「話性的細分類の試み」、巻一～三に限るが仏伝としての構成を論じ撰者の構想に言及した黒田通善の『今昔物語集』における仏伝説話、巻一～四を「仏教史の世界」、巻五を「前仏教の世界」と「非仏教の世界」であると考えた出雲路修『今昔物語集』の編纂」などの研究がある。

本論では天竺部を構成する仏教的な要素を調査し、また巻一～巻五の全説話の配置の意味を考察することによって、撰者が天竺部で表現しようとしたことと、天竺の仏教に対する考えを明らかにしていきたい。本論の構成については、冒頭の「はじめに」と末尾の「おわりに」の間に第一章と第二章があり、第一章は第一節と第二節、第二章は第一節から第六節までである。「はじめに」では『今昔物語集』の概略と、本論で明らかにしようとすることについて述べ、第一章で天竺部に描かれる仏教のあり方を知るために欠かすことのできない要素を取り上げて、その実態を考察する。第一節では「誓願」、第二節では「阿羅漢」について考えていく。第二章では巻一から巻五までを巻毎に全説話の配置について調査し、『今昔物語集』の撰者の天竺の仏教に対する考えについて考察する。第一節では巻一を、第二節では巻二を、第三節では巻三を、第四節では巻四を、第五節では巻五をそれぞれ扱い、第六節では天竺部の全説話によって表現された撰者の考えについてまとめていく。「おわりに」では第一章から第二章までの考察をもとに、撰者の編集方針と『今昔物語集』における天竺部の意味について考えを述べ、本論の締め括りとしていきたい。

#### 参考文献

- 小峯和明編『今昔物語集を学ぶ人のために』（世界思想社 二〇〇三年）  
中根千絵『今昔物語集の表現と背景』（三弥井書店 二〇〇〇年）

## 第一章 天竺部に見られる方法と存在―誓願と阿羅漢について

『今昔物語集』成立当時の日本の仏教は、南都六宗と呼ばれる法相宗・三論宗・華嚴宗・律宗・

八つの宗派に分かれていた。天竺部である巻四にも既に仏教が分化していく様子が描かれていたが、釈迦の生存時は当然釈迦仏を頂点とする唯一の仏教だけが存在していた。その原始的な仏教は天竺で既に滅び、釈迦の死後数百年して新たに生み出された仏教は中国でさらに変化した。日本人が中国から取り入れた仏教をさらに日本用に作り替えたのが日本の仏教であった。この事実から考えても日本の仏教は原始的な仏教からはるかに遠ざかっていると見え、また原始的な仏教の姿を日本人が正確に知ることなどできなかったであろうし、仏教が日本にある以上、原始的な仏教をわざわざ知る必要もなかったとも言える。撰者はどうやって釈迦生存時の仏教を理解し、表現したのだろうか。『今昔物語集』のほぼ全ての説話が何らかの文献に取材したものであることが、出典研究によって明らかにされている。天竺部で出典として考えられているのは『過去現在因果経』『仏本行集経』『釈迦譜』『衆経要集金藏論』『三宝感応要略録』『法苑珠林』『経律異相』『賢愚経』『撰集百緣経』『大般涅槃経』『大慈恩寺三藏法師伝』『注好選』などで、経典の説話を要約した文献が多く、撰者が読んだと考えられる文献は、ほとんどが原始仏教の性格を伝えるものではなかったと言える。撰者は原始的な仏教の世界を、ほとんど自分の想像力だけで描き出したということが考えられる。日本を舞台にした説話には見られない状況や宗教的目標が設定されていた天竺説話は、どのような世界を描き出そうとしたものだろうか。

天竺説話に見られる特徴的な要素には、「誓願」と「阿羅漢」がある。「誓願」とは誓いを行う、あるいは願いを述べることである。天竺説話には「誓願を行えば必ずその内容は実現する」ことが描かれているため、誓願の実現は現実には考えられない異常なことであるが、天竺部の仏教の世界にとってはありふれた当然の出来事であると言える。「阿羅漢」とは天竺説話において悟りを開いた存在であり、超能力を操り、仏になるため修行を続ける人々を指す。阿羅漢は天竺仏教世界における一つの到達目標であったが、天竺の仏教の状況が変わると絶滅し、震旦部にも本朝部にも登場することがなかった。以下、第一節では「誓願」について、第二節では「阿羅漢」について考察していく。

注

(一) 新日本古典文学大系三三『今昔物語集 一』四八八〜五〇七頁の出典考証の項目を参照。

## 第一節 誓願について

努力による実現が困難な願い事を叶えたいという思いは、人々の信仰の動機の一つであろう。仏教には輪廻転生という大原則があり、人々には死後も次の生涯が待っていることがわかっているのに、それがどんなものであるのかはわからない。「行いと報いの対応法則」により、善い行いをすれば善い結果を得ることができると言っても、いつその結果を得て、どれだけの間受け続けることができるのかは仏以外にはわからず、基本的に時期や効果については選べないのである。この点から考えても、仏教において実現が困難であるが人々の関心の高い願い事は数多く存在すると言える。

『今昔物語集』天竺部の説話によると天竺の仏教信者の多くは願い事をしてきた。仏である釈迦自身も前世の願いによって仏になつたとされている。現代の日本では、神仏へ願い事をすれば何でも叶えてくれると信じる者は少ないと思われるが、それは実現困難な願い事はまず叶うことがないからである。また願い事の内容によっても、叶えられない可能性が高くなると考えられる。願い事を叶えるのが神仏であれば、神仏の意向によって願い事の成否が決定されることもあるはずである。神仏の意に沿わない願いは叶えられず、場合によっては心がけの悪い願い事をしたことによって罰を下されることも考えられる話であろう。ところが『今昔物語集』の天竺部では事情が全く異なっていた。

例えば卷三の七では、変わった願い事をした沙弥が願いを叶えている。沙弥はある阿羅漢の弟子で、師の阿羅漢は、毎日池に住む竜の供養を受けるために池に通っていたが、未熟な弟子がトラブルを起こすことを心配し、一人で出掛けていた。ある日弟子はこっそりと師について池に行き、竜の供養の食事を師とともに受けた。しかし食後師の器に付いた食べ物の粒を食べたことによって、竜が師にはおいしい食事を、沙弥にはそれほどでもない食事を施していたことに気づき、師と竜に悪意を抱いた。弟子は悪竜となり、この池の竜を殺して池の王になろうと願った。帰りついて再び同じことを願うと、夜が明けぬうちに沙弥は死に、すぐに悪竜に生まれ変わった。そして思い通りに池の竜を殺し、池に住みついたという。仏教では生き物を殺すことは悪い行いであるとされ、卷二では生き物を殺した人が地獄に堕ちる話が多く描かれている。つまり竜に生まれ変わろうという願いはともかくも、竜を殺そうという願いは仏の教えに反する願いであると言える。この話に描かれた沙弥の願い事をするという行為を「誓願」と言う。「誓願」は天竺部の中で、自らの願望に関する思い、及び他者に向けて言ったことを実現するための方法として、他の説話にも度々描かれている。卷三の七の沙弥の行った誓願は自らの願望に関する思いを実現するために行われたものであると言える。

この話から、仏教説話であるはずの本話がなぜ悪い願いが叶う話となったのか、そして仏教では願いは内容の善悪に拘わらず何でも叶ってしまうのか、ということに疑問と興味を持ち、誓願について調査を始めた。

ここでは誓願の用例から誓願の方法や目的、誓願の内容、一部の変った誓願が行われた理由を考察することで『今昔物語集』天竺部における誓願の実態を明らかにしていきたい。

ここで誓願の用例であると見做したのは、願いや誓いを述べる行為が描かれる部分であり、願いを述べていたとしても、神仏にその実現の成否を委ねる「祈願」であると判断したものについては除外した。誓願は、神仏が実力によって叶えるという性質のものではないと考えるからである。そのことについては後に詳しく述べたい。

天竺部の中の用例は四十あり、三十四話の中に描かれる。選ぶ基準については、文中に「誓」「願」「誓願」の語があり、状況的に神仏への祈願でないことがわかるものを選んだが、それらの語を省略していても、内容的に誓いや願いを述べていることがわかるもの（巻二の二十八、巻三の十九、巻四の二十八、巻五の七の二つ目に描かれる誓願、九の二つ目に描かれる誓願）も含めた。誓願の例として選んだ根拠である、誓願の場面の前後に書かれた文章の一部をここで挙げておく。なお巻二の十七、三十、三十一、巻三の十九、巻五の七、九には例が二つずつ見られたため登場順に二つずつ挙げた。

巻一 八「…ト願ゼル」十七「相互ニ誓テ云ク」二十七「願ヲ発シテ」三十三「願フ事有ラバ…ト思」

巻二 四「…ト誓ヒヲ発シテ」六「…ヲ願フ」八「願ヲ発シテ」九「願ヲ発シテ」十「願ヲ発シテ」十一「願ヲ発シテ」十二「願ヲ発シテ」十四「願ヲ発シテ」十五「願ヲ発シテ」十七「願ヲ発シテ」十八「願ヲ発シテ」二十四「誓テ云ク」二十五「誓願シテ」二十八「我等前世ニ少ノ福有ラバ…報ズベシ」三十「誓ヒテ云ク」「願ヲ発シテ云ク」三十一「誓ヲ成シテ」「願ヲ発シ故ニ」四十一「願ヲ発シテ」

巻三 七「…ト願フニ」八「…ト誓テ」十一「誓ニ依テ」十九「我レ願ハ後ノ世ニ此ノ人ニ不值ジ」「願ハ世々ニ此ノ人ト善知識ト成ラム」二十五「…ト誓テ」

巻四 四「誓テ云ク」二十七「誓テ」二十八「修スル所ノ善根ヲ以テ…見奉ラムト思フ」

巻五 六「…ト誓テ」七「誓テ云ク」「我レ若シ此ノ事ニ於テ欺誑ノ言ヲ致サバ…可平復シ」八「願ヲ成弁セシメ給ヘ」九「何ナル報ヲカ願フ」「我レ若シ此ノ言実ニ非ズシテ…平復シナム」十一「…ト誓テ」

これらの表現は大きく四種類に分けることができる。具体的には、「願」の語が用いられる場合、「誓」の語が用いられる場合、「誓願」の語が用いられる場合、状況から判断できる場合（例えば巻二の二十八の例など）の四つである。この四種類の表現については、各説話における誓願がなされた状況・誓願の内容による使い分けが撰者によってなされた形跡は見られなかった。例えば「仏になる」という誓願内容について使われた表現は「願」が三例と「誓」が三例であり、「恨みを晴らす」という誓願内容については「願」が一例と「誓」が二例、状況から判断したものが一例というように、同じ内容の誓願であっても表現が統一されていない。一般的に「願」は望みが叶



うことを求める、「誓」は決意や約束をするといった意味を持つが、『今昔物語集』における「誓願」の場面では、望みを叶えたい時に誓うことがあり、決意や約束をする時に願うこともある。現実的な願いや誓いと異なり、『今昔物語集』の「誓願」の場面における「願」と「誓」には明らかな区別はなされていないと言えるだろう。

## 一 誓願と祈願の違いについて

誓願は基本的に自分自身のことについて、未来に実現したいことを誓うことによって、誓った内容を実現させる、あるいは自分自身のある行いや心情が真実であることなどを誓うことによって、誓いが真実であった場合に起こる奇跡の内容を実現させるという方法である。もっと簡単に言うと、誓願は、誓いによって自分自身についての願いを叶える、あるいは誓いによってあることが真実であることを証明することに用いられる方法である。誓願は誓いであり、基本的に「誓」と「願」の語が見られる部分を誓願の例であると考え、本文に「誓」という語が出てくれば何かに祈っていても「誓願」であり、神仏の具体的な名称が明かされず、特定の神仏に祈っているのではないと考えられた場合は、本文に「願」と書かれても誓願であるところでは判断している。

『今昔物語集』には祈願、つまり神仏への祈りによって願いを実現させてもらうという方法が巻二の二十五、巻三の十六と二十、巻五の十七に見られる。願いの実現のための方法であるという点は同じであるが、目的と方法は誓願とは異なっている。「祈願」は『広説佛敎語大辞典』によると「自己の願いごとをなし遂げるために神仏に祈り願うこと」であると説明される。まず誓願との大きな違いは、神仏の協力によって早急に実現させようとするところであると言えよう。方法としては、祈願をする場合、神仏の心を動かす様々な条件を提示する必要があるようである。具体的な方法について巻二の二十五を例に挙げてみると、祈願を行う大臣は、摩尼拔陀天を祀る社に詣でて「願クハ天、我ガ願ヲ満給ヘ。若シ子ヲ給ヘラ<sup>(一)</sup>バ、金銀等ノ宝ヲ以テ天ノ宮ヲ莊嚴シ、又香キ香葉等ヲ以テ御身ニ可塗シ。又子ヲ不給ズハ、此ノ社ヲ壞チテ廁ノ内ニ投入ム<sup>(二)</sup>」(一五四頁)と訴えている。まず「願クハ天」つまり大臣の願いを叶える存在である、摩尼拔陀天に呼びかけている。祈願では協力を求める相手に呼びかける必要があると言える。次に願いが満たされた場合の、神が喜ぶ条件(金銀等の宝で神の社を飾り、香りの良い香葉を神の身に塗ること)を提示し、次に願いが満たされなかった場合の、神が嫌がる条件(社を壊して廁の中に投げ入れること)を提示している。それを聞いた神は「聞驚テ、此ノ人ノ為ニ子ヲ求ム<sup>(三)</sup>」(一五四頁)ことにした。神仏は常にこうした人々の祈願を受け入れる態勢にあるのか、祈願は即効性が強い性質があると言える。巻三の十六では「我が娘、我ニ孝養ノ心深シ。此ノ徳ニ依テ、必ズ大王不忘給ズシテ令迎給ヘ<sup>(四)</sup>」(二四二頁)と言って、母が娘のために祈っている。ここでは諸仏は何の行動も起こしているように描かれないが、願いが実現しているので、母の願いを聞き届けたことになるのである。なお

この場合は母自身の徳や行為でなく、娘の親孝行を諸仏の喜ぶ条件を満たしているものとして、願いの実現への助力を訴えている。巻二の二十五では祈願対象である神の社に参詣しているが、巻三の十六では自宅で十方の諸仏如来に祈っており、場所について厳しい規定はなく、また祈る対象も特定の必要はないのかもしれない。巻二の二十五では妻の妊娠、巻三の十六では娘の結婚を祈願しており、どちらも他人の近い将来のあり方に関わる内容である。巻三の二十では具体的な方法は書かれていないが、天に生まれるという、転生に関わる内容の祈願であり、悪果が発現しているために説話の中では実現していない。転生に関わるから実現が難しいのか、方法に誤りがあったて実現しなかったのか分からないが、祈願は誓願に比べて、天に生まれるという願いの実現は難しいのかもしれない。なお巻二の二十五では、子供として生まれるべき候補を探すため神々が奔走する場面があり、ある意味で転生をコントロールしているようであるが、本人の同意なしに神の権限で無理に生まれ変わらせることはできないらしい。書かれていないが、天人自身の誓願によって生まれ先を定めることが可能になったのだろうか。巻五の十七は巻二の二十五に似た形式で、祈願対象である鼠の住む墓で、「然レバ此ノ度ノ合戦、カヲ加テ令勝ヨ。若シ助ケ有テ令勝タラバ、我レ毎年ニ不闕ズシテ大キナル祭ヲ儲テ、国挙テ崇メ可奉シ。若シ不然ズハ、此ノ墓ヲ壊テ火ヲ付ケテ皆焼殺シテム」(四三六頁)と訴えた。この願いも鼠たちによつてただちに叶えられた。願いが満たされない場合、神の抛り所を壊すことを訴えることが、神々にとつて困ることではあるが不愉快ではないのか、このようなことを言われても神は腹を立てず、快く願いを叶えている。祈願の内容は戦の勝利、娘の結婚から転生まで様々であり、そして必ずしも実現するわけではないと言ふことが言える。天竺部の説話を読む限り、必要なのは神仏の心を動かす条件を提示することで、この駆け引きが上手くいった場合に実現の可能性が高くなるようである。誓願の方は、神仏との駆け引きを必要としないけれども神々にできないことも実現させていることから、願いの実現には莫大な力が作用しているものと思われる。神仏の助力が願いの実現の前提となっている点が誓願とは大きく異なるところである。誓願は神仏の助けを求める部分もあるかもしれないが、基本的にこうしよう、このようになるうという誓いの色合いが強く、誰かに叶えてもらおうという態度では行われていない。

## 二 誓願の基本的情報について

「誓願」という語は天竺部の中に一度だけ見られた。巻二の二十五に「大臣此ヲ見テ誓願シテ云ク」(一五八頁)と書かれており、これ以外に誓願という語は見られない。ただ、この文によつて二十五に登場する大臣が誓願を行ったということは確実であり、これと同じ行為を『今昔物語集』では誓願と呼ぶのだということが考えられた。「誓願」という語は『広説佛教語大辞典』には、「願い、の意。願を起こして、なし遂げようと誓うこと。特に、仏や菩薩が必ずなし遂げようと願うこと。衆生を救おうという誓い。決意を仏に誓い、

その成就を祈願すること。必ず衆生を救済しようと願い定めた誓い<sup>(三)</sup>であるとして説明されている。仏教の用語としては辞典にある通り、「願を起こして、なし遂げようと誓うこと」という意味になるのであるが、『今昔物語集』に描かれる誓願を表すには足りない所がある。それは、『今昔物語集』の誓願は必ず実現するという性質を持つていことである。釈迦没後の人々の誓願で、「弥勒に会いたい」(巻四の二十七、二十八)と言うような、そのことが実現しそうな予兆が示されながらも、確実に実現すると保証されたわけではないように見える誓願の例もあるが、基本的に天竺部に見られた誓願の内容は全て実現している、あるいは実現が確定であると言える。

誓願をしたことよって、その願いや言ったことが実現したことを示す文は見られるが、どうして誓願が実現したのかを説明する部分はどこにもない。誓願が実現するのが何故かはわからない。誓願の実現に影響を与えているかもしれないものは二つある。例えば、巻二の十四で釈迦を見た子供が土でこねた団子を釈迦に供養して誓願を行った、また二十八で人々に食われそうになった魚が「我々に前世に作った善因があれば、必ずこの恨みを晴らそう」と誓願を行ったように、何らかの善い行いが誓願の実現に伴って行われる、あるいは善い行いが過去になされたことが強調されることがある。このことから、過去や現在の善い行いが仏教の何らかの法則に作用して、誓願が実現しているということも考えられるが、必ずしも善い行いが誓願の過程に描写されているわけではないので、決め手に欠ける。もう一つは巻二の三十で、人々に殺される直前、捕まえられ一切の抵抗ができない牛が、「必ず来世で仕返しをする」と誓願したように、特に何の善い行いをしたとも言われない動物が、咄嗟に誓願することもあったが、何故か実現している。この場合、強い意志を伴って誓願したから実現したということが考えられるが、『今昔物語集』を読むと、特別に強い意志だけが影響力を持つわけではないため、強い意志が誓願の実現に不可欠であると結論付けることにも難点がある。巻二の十六は誓願の出でくる話ではないが、前世で、香を焚く比丘を見て一瞬「彼のように香を焚きたい」と思ったために、現在口から非常に良い香りが常に漂い、未来世に仏になると釈迦に予言されたという。この話に語られる男のような、気まぐれに近い、薄弱な思いが莫大な果報をもたらすという例もある。善い行いも強い意志も、誓願の過程の中で不可欠な要素とはなっておらず、それが必要だという記述も見られない。誓願が実現することについて確実に言えることは、釈迦の数々の証言により分かることであるが、誓願をしたから誓願が実現したということである。誓願が実現するということは、天竺部の説話から確実であることが言えるが、何が誓願の実現に影響しているのかは不明である。

私見によれば、『今昔物語集』における誓願とは、一言でまとめると、「自らの願望に関する思いと、他者に向けて言ったことを実現する」ことを可能にするための手続きである。誓願は「自らの願望に関する思い」を実現する機能と、「他者に向けて言ったこと」を実現する機能の二つを持つていことと考えられる。「自らの願望に関する思い」を実現するためには自分のこれからのことについて望ましいことを「このようになりたい」と思う必要があるが、この場合は言葉として発してもよく、天竺部には願いを口にする場面も多く見られる。「自らの願望に関する思い」を実現するために誓願を行う場合は、「他者に向けて言ったこと」を実現するために誓願を行う場合

とは異なり、決まった形式がなく、思うだけでよいので、方法としては簡単であると言える。一方、「他者に向けて言ったこと」を実現するためには、他者に対して何かを言う必要があり、思っただけでは意味がなく、その何かの言葉は自分の願望と関わりがない場合があるが、形式通りに言えば実現すると言うことである。以上のように誓願には二つの機能があると考えられるが、一見同じことのように思われても、二つの機能は完全に別々の用途に使われていると言える。二つの機能は「誓う」ことによって「実現する」という点が同じであるため、異なる方法を取り、異なる目的のために使われても同じ「誓願」であると考えられるのである。仏教の世界に、言ったことが無制限に現実になるという法則があったとすれば、望みは口にするだけでよく何の努力も必要なくなり、救済者である仏の存在理由もなくなるかもしれない。実際にそのような法則は仏教にも『今昔物語集』にもなく、目標を達成できない、予言を外す、決意を翻すなどの例は天竺部に数多く見られる。つまり「他者に向けて言ったことが実現する」という状況は誓願という手続きがあつて初めて生まれるのである。

また誓願は基本的に、自分自身のことについて願いを言ったり誓ったりする。他人が幸せになるように、あるいは不幸になるようにと言った願いは見られないし、自分でないある人の言葉が間違ひなく真実であると自分で言う誓いなどはほぼ見られなかった。ただ願いについては卷三の十一の竜女を人間にするための誓願を釈種がしたという例外があり、誓いについては卷四の四の「十二因縁の法が真理であつたなら、太子の視力が回復する」という誓願をしたという例外がある。卷四の四については後に改めて述べるが、卷三の十一の誓願が実現した理由は、他に似た例がないため、よくわからない。ただ天竺部の中で釈種は、仏である釈迦と同じ種族として特別視されているため、誰がその誓願をしても必ず実現したものであるとは思えない。

卷三の十一は天竺部の誓願の中でも極めて異質であると思われる。卷三の十一では、天竺部で大変に高貴な身分であるとされる、釈種（釈迦族）出身者が、流離王の釈種虐殺の折、「人殺しをしない」という一族の掟を破ったために身分を剥奪された上追放された。池の辺で人間に化けた竜の娘と出会い、お互いに親しくなる。竜の娘が「自分は竜の身だから人間とは釣り合わない」と釈種に遠慮すると、釈種は気にせず夫婦になろうと言ひ、「私は前世の功德の力によって釈種の家に生まれた。願わくはこの竜女を人にして下さい」と誓願した。すると誓願の力によって竜の娘はすぐに人間になる事が出来たと言う。釈種の誓願の言葉から、この行為は祈願のように見えるかもしれないが、本文では釈種の言葉の後に、「卜祈ルニ、誓ニ依テ」（二二六頁）とあるので、文脈から考えて釈種は神仏に誓願の早期実現への助力を期待して祈ったということであり、実現したのは誓願を行ったためであると言えるだろう。この誓願がなぜ異質であるかと言えば、誓願した本人にしか影響を与えないはずの誓願が、誓願をしていない他者に影響を与えているからである。誓願としての基本を守るならば、竜女自身が「私が人間になるように」と誓願するべきである。また誓願として人間が天人に生まれ変わる、竜に生まれ変わるなどの転生に関わる願ひは他にも見られたが、いずれも誓願して後一度は生涯を終えている。死なずに別の生き物に

なるという例は卷三の十一にしか見られない。この点でも異質であると言える。誓願をしたのが釈種という特別な素性の人間であり、また誓願の文言にあるように、特別な素性に生まれることのできた、他人よりもかなり多く有しているであろう前世の功德の力を誓願の実現に利用することができたので、このような例外が起こったということかもしれないが、明らかに他の誓願とは一線を画している。ただし、釈種はこれほど特別なことを可能にしたのに、この話の中では悟りさえ開いていない。話の背景が、釈迦の死が近づくと時代に設定されているために、完全な幸せが得られないという例としてこの話は採用されたと考えられるが、誓願の部分だけが全体として浮いている。

誓願は基本的に、自分のことについて言うものであり、他人に影響を与える内容についての誓願であるとしても、やはり自分が関与するという条件を備えているように思われる。卷五の十一に「自分の脳を水に変えて商人を助ける」という誓願が描かれるが、沙弥が誓願をした最大の目的は渴きに苦しむ商人を助けることであるが、誓願によって実現したいことは、手段としての自分の脳を水に変えるという奇跡を起こすことである。多くの場合、誓願によって実現できることは自分自身のことに限るのではないかと思われる。

まず誓願の特徴について知るために、どのような人物が行うのか、どのような目的で行うのか、どのような目的で行うのかという基本的なことを考えてみたい。

誓願を行う人物は『今昔物語集』の例では一つだけ阿羅漢が行ったものがあつたが、その他は全て凡人である。釈迦の誓願も描かれたことがあつたが悟りを開く前のことで、何の超能力も持っていない時に行っていた。超能力を備えた仏や菩薩、神が誓願を行った例は見られなかった。一例だけ見られた、超能力を持つていない阿羅漢が行った誓願は、卷四の四に描かれているが、これは他者の盲目を治療するために行われた。他者の目を治すことは、仏や菩薩の下に位置する阿羅漢の持つ超能力では不十分だったのかもしれない。誓願は恐らく超能力を使うことができないう者によって行われるべき方法なのだと思う。

誓願の方法は「自らの願望に関する思い」を実現するために誓願を行う場合はごく単純で、誓願をしようとする者が願いごとを言葉にする、あるいは強く心の中で望むだけである。時折仏や仏弟子の前で行われる、また何らかの善行を伴って行われることもあるが、一人で何もせず強く心に思っただけで実現した例もあり、必要な手続きは願い事を言葉か思いによって表明することだけであると言える。一方で「他者に向けて言ったこと」を実現するために誓願を行う場合は、些細なことであるが形式を整える必要がある。これは四十例中わずかに五例しかないが、そのうちの二つを例に挙げると、卷五の七は、大臣の反逆によって逃げ出した国王について行った太子の話であるが、逃げる途中に飢えた両親を救うため、太子は二人に自分の肉を与えた。国王らは太子を放って逃げたが、動けない太子の元に帝釈天がやってきたところ、太子は仏になるかと誓願した。帝釈天がそのようなことができるものかと否定すると、太子は次のように誓願した。「我レ若シ此ノ事ニ於テ欺誑ノ言ヲ致サバ、我ガ身全ク不可平復ズ。若シ真実ノ言ヲ致サバ、我ガ身本ノ如ク可平復

シ」(四一五頁)と言うと、すぐに傷ついた体は元通りになったと言う。太子は「もし自分が仏になろうと偽って言ったのであれば身体は元に戻らないが、もし仏になろうと偽りなく言ったのであれば身体は元通りに回復する」と誓願している。このタイプの誓願に必要な手続きとは、要するに何かが真実であれば、何らかの奇跡が起きるということ誓うことである。もう一つの例、巻五の六では、五百の卵を生んだ后が恥じて卵を河に流したところ、卵は隣の国の王によって拾われ、無事卵から男の子が五百人生まれた。隣国の王に育てられ、五百人の皇子は成長して、実の父母の国とも知らず敵国に攻め込んだ。后は敵国の兵が我が子であるを知り、昔の事情を明かし、実の父母を殺せば逆罪を作ることになると言って我が子らを説得し始める。その際は「汝等若シ此ノ事ヲ不信ズハ、各口ヲ開テ我ニ可向シ。我ガ乳按ムニ、其ノ乳自然ラ汝等ガ毎口ニ可入シ」(四一三頁)と誓願した。敵国の后が実母であるというのを信用しなかった五百人の皇子らが、后に向かって口を開けると、后の母乳が皇子らの口の中に同時に入ったと言う。ここには「真実であれば」という前提が書かれていないが、何の前提もなしにこのようなことが起こるはずはなく、后の誓願の文句には「自分が皇子たちの母親であるというのが真実であれば」という前提が省略されているのであろう。后が間違いなく皇子らの母親であったので、遠く離れた所にいる后の乳から出た母乳が同時に五百人の皇子らの口に入るといふ奇跡が起きたのである。

目的はほぼ自分のために行うものであると言えるが、苦境にある他人を救うことを目的に、その場で奇跡を起こすために行われた例もある。誓願は自分の願いを、それも自力ではどうにもならないことを実現させるために行われる方法であると言える。もう少し具体的に言うと、天竺部の人々の誓願をする目的は大方次の四つのどれかに当てはまっている。

- ・ 未来世における自分の境遇を良くするため。
- ・ 難しい目標(仏になる・悟りを開く)を達成するため。
- ・ 苦境にある他者を救うため。
- ・ 身の潔白や、決意に偽りのないことを証明するため。

天竺部では、このような目的を効率よく達成することに誓願が利用されているのである。

以上のような誓願の基本的な情報を踏まえ、次に誓願の描かれた説話から読み取ることのできた、誓願の特徴を見て行きたい。

### 三 天竺部における誓願の特徴

一度に行われる誓願の内容が一つの場合と、二つ以上の場合とが見られた。例えば、巻一の二十七に出てくる誓願の内容は「仏になる」だけであり、この誓願の内容は一つのみであると言える。一方、巻二の十二の誓願は「人・天に生まれ、富貴を得て、仏に会

い出家して悟りを開く」であるが、この誓願には複数の内容が見られる。「人・天に生まれる」「(富貴・長命など) 幸運に恵まれる」「釈迦(の出世)に会う」「悟りを開く」の四つの内容があると言える。このように誓願の内容が二つ以上であるものを二つ以上とここでは総称する。

天竺部の誓願四十例中、内容不明の六例を除くと、一つのみものが二十一例であり、二つ以上(二つ〜最高で四つまで)は十三例あり、一つのみものが半数を超えているとは言え、二つ以上の内容を持つ誓願も少なくはないと言える。内容が一つのみもの誓願で、どの例でも二つ以上の内容を持つ誓願に入ることがなかったものについては仏になる、即座に奇跡が起こることを望むものがある。仏になるといふ願いは、それ自身が最高の結果を望むものであるもので、他の願いと併せて誓願することがないのだと思われる。即座に奇跡が起こることを望むものは、誓願した本人が今すぐにどうしても叶えたいことが言われ、またそれが簡単に実現するという内容ではないので、複数の内容を持たないのだと思われる。仏になる、即座に奇跡が起こることを望むものなどから言えるように、誓願した本人の中でその誓願の実現が他の幸福を得るよりも重要であるとされた場合に、内容が一つのみもの誓願が行われるようである。

二つ以上の内容を持つ誓願については、当人にとって最も望ましい願いを含んでいる場合(悟りを開く、釈迦に会う、恨みを晴らすなど)はそれに至るまでの間、生活の保障を望むもの(幸運や長命、不幸な境遇に生まれなことを望むものなど)と、達成に向けての具体的な手段(悪童になるなど)を望むものがある。当人にとって最も望ましい願いが見られない場合は、似た内容のものが補助的に並列される。例えば巻二の二十四は「生まれる先では若死にせず、三途・八難の境遇に生まれない」「若死にしない」と「不幸な境遇に生まれない」の二つの内容を含む」というものであるが、この二つの内容は両方とも未来世の生涯について、望ましくない生涯を送ることを避けようとするものであり、内容は似ていると言える。「若死にしない」だけでなく、「三途・八難の境遇に生まれない」ことを望むことで、未来世に考えられる望ましくない生涯からさらに遠ざかろうとしていることから、「若死にしない」の願いに対する「三途・八難の境遇に生まれない」の願いは補助的であると言える。ただし巻二の四十一については当人にとって最も望ましい願いが見られず、また誓願の内容も類似せず補助的であると言えないので、二つ以上の内容を持つ誓願の中の唯一の例外となっている。巻二の四十一は「生まれ変わるたびに三途に堕ちず、常に財宝に富み、布施をする(誓願した人物が後悔してさらに誓う)奴婢には食を与えるが、沙門には布施をしない」であるが、他の誓願に比べ統一感がなく、最終的にどうなりたいたいのか、未来世に最も望むのはどんな状態であるのかが見えてこない。この誓願は説話の中で当人の善根が尽きたために最終的に破綻して、財宝があっても豊かな生活を好まず、物惜しみが激しいので死後は地獄に堕ちてしまうが、むしろ最後の破綻を描くためにこのような統一感のない誓願がなされたように思われる。最終的な願いや強い願いが無いのにいい加減に様々な願いを盛り込むと良いことがないということであろうか。誓願は一度に多くのことを願うことが可能であり、これと言った内容の数についての制限はないらしい。ただし天竺部の人々の行った誓願は内容的

に多くても四つにとどまり、度を超える程に多くの願いを誓願で行うことはなかったようである。

同じ人生で、別々の時に行われた複数の誓願が実現することがある。巻二の三十一がその一例である。大そう豊かな長者夫妻があったが、二人には子供がおらず、長者は妾を置いた。妾が男の子を生んだので、本妻はいずれこの子が家業を継ぎ、このままではこの先自分は何の得もしないだろうと考え、密かに子供の頭を鉄の針で刺して殺した。妾は悲しみ、本妻が殺害したのだと主張した。本妻は殺害を否定し、『呪誓（仏神に宣誓すること）すれば罪の有無ははっきりするでしょう。もし私があなたの子を殺したのなら、私は世々に夫があれば蛇に噛み殺され、子供があれば水に流され、狼に食われるでしょう」と誓った。後に本妻は死ぬと殺害の罪により地獄に墮ち苦しみを限りなく受けた。その報いを受け終わると人間の女に生まれ結婚した。二人目の子を実家で出産するための道中で間に合わず出産した。樹の下で野宿すると夫は毒蛇に噛み殺された。長子と赤子を連れて実家へ向かうと、深くて広い河があり、女は子を一人ずつ向こう岸に渡そうとしてまず赤子を抱いて向こうに置いて戻ろうとすると、長子が見て河に入り流され、溺れ死んだ。女が悲しみながら赤子の方に戻ると赤子は狼に食われてしまっていた。この後女はさらに何度も死にかけては生き返り、散々不幸な目に遭うが、やがて自分の不幸な巡り合わせの原因に思いを馳せ、釈迦の許へ行き、出家すると悟りを開いて阿羅漢になり、前世のことを思い出す事ができたという。それによると女が釈迦に会い出家して阿羅漢になれたのは、前世で辟支仏に食べ物を布施して誓願したからであった。長者の妻であった前世と辟支仏に布施をした前世が同じかどうかはわからないが、別々の時に行われた誓願が同時期に実現したということが、この話から読み取ることができる。同じような例として、他には巻三の十九の誓願がある。誓願は一度の人生に一つだけ実現するというわけではない。

ついでに言うと、この巻二の三十一の話からは、誓願の効果を信じていない人物が誓願を行う場合があったことがわかる。長者の本妻は自分かけられた疑いを晴らすために、言ったことが実現した場合に自分が不幸になる内容の誓願を行った。ここでの本妻の目的は妾（及び長者）の疑いを誓いにより晴らすことに尽き、誓願はむしろ実現しては困るはずである。この話の中で、本妻がした行為は「呪誓」であるとされているが、これが誓願と異なるものであるかどうかは定かではないが、誓いの形をとっているせいか、結果的にこの行為は誓願と同じかそれに近い効果をもたらした。この誓願の実現に見える事象は話の中で「呪誓ノ過」（仏神をあざむいて無実を言い立てた罪）と言われているが、途中までは（子供殺害により地獄に墮ちたのを除いて七つの不幸に襲われたが、うち三つは誓願の実現であり、残り四つは偽りを申し立てたことによる悪報ではないかと思われる）言ったことが全て現実になったのであり、誓願のやり方を間違えたために、望まぬ事態を引き起こされたものであると考えられる。このように誓願は形式に則って行ってしまうと、本人の望むと望まざるとに拘わらず実現してしまい、また行った人物も誓願の効果を知らずに、または信じずに迂闊に行ってしまうことがあるらしい。もしも本妻が誓願の効果を信じていたら、誓願の形式をとることは避けたはずである。



誓願は未来世についての内容であれば、無期限には実現し続けられないが、かなりの長期間に亘って実現し続けるという特徴がある。誓願の内容には自分の未来世（死後）、天に生まれる、三途に生まれたい、幸運に恵まれる、悟りを開くなどの未来世に関するものが多く見られる。巻二で釈迦が人々の前世について解説をする時、誓願がどれ程の間効果を發揮し続けたのかも説明される。例えば巻二の三十で、老女が三十二人の人達と塔に香油を塗った時「生まれる時は豪貴の人であり、常に母子となり、仏に会って悟りを開こう」と誓願したが、釈迦はこの誓願について「其ノ後、五百世ノ中ニ豪貴ノ人ト生レテ、常ニ母子ト成レル也」（一七七頁）と説明している。五百世とあるように、誓願の実現は一度きりというわけではないことがわかる。ただしこのような長期間善いことが起こるといふのは誓願だけに見られることではなく、他の善い行いに対する善い報いも同じくらい長期間継続することが他の説話にも多々見られる。天竺部の誓願を含む何らかの行いがもたらす影響は、かなりの長期間継続するという特徴があるということが言える。一方で、巻二の三十一で誓願した女に起こった不幸は、生まれ変わる度に実現したと書かれず、また釈迦の仏になるという内容は到達目標であり、実現するのは一度きりである。このように一度しか叶わなかったというものもあるため、願いの内容や本人の希望によっても実現回数、期間などは左右されるようである。実現時期は即時から死後、願いの内容にもよるが早ければ直ちにその場で、遅ければ死後のいずれかの生涯でというように、早い時は極めて早く、遅い時は気の遠くなる程後に実現するので、願いの差や個人差があり、いつ頃実現するかは決まっていない。また天竺部の誓願には、日後に、数年後にといふような実現時期の細かい日時指定は見られなかった。

願いに関して言えば、内容は具体的になくてもよいようである。ほとんどの場合は天に生まれる、三途に生まれたい、釈迦に会うなどわかりやすいことを願うが、中には巻二の十八のように福貴の所に生まれるとか、二十四のように若死にしないとか、二十五のように福徳に勝れるとか、四十一のように財宝に富むなど、何歳まで生きるのか、どの程度の収入・財宝が欲しいのか、どのような幸運に恵まれないのかを詳しく言わない場合がある。何がその具体的な内容を決めて実現させているのかはわからないが、いずれも問題なく程々に実現しているの、強い希望がない時に願いの内容はだまかである方が、融通が利くのかもしれない。

巻二の四十一は初めに、生まれ変わる度に三途に堕ちず、常に財宝に富み、布施をすると誓ったのに、やがて後悔して、奴婢には食を与えるが沙門には布施をしないと改めて誓ったために、財宝には恵まれたが、自分のためにも家族のためにも金を使わず、慳貪・邪見などの悪い性質を持ち、善い行いをせず悪い行いばかりをし続けた人物の話である。この場合は願いの内容を心がけの善いものから悪いものへと変更しているため、このような悪い事態に陥ったのかもしれないが、心がけの善い方へ改めた場合どうなるのかは特に天竺部では触れられていない。心がけの悪い方から善い方へ改めることについてはわからないが、願いの内容を簡単に変更することは良くないものと思われる。

誓願は必ず願いが実現するので、心がけの悪い願いであってもやはり関係なく実現してしまう。心がけの悪い誓願を実現させ、碌に

改心することもなければ、卷二の釈迦族を大量虐殺した流離王のように地獄に堕ちるなどの悪報を受けるが、誓願が完全に遂げられなかった例もある。卷三の八は理不尽な責めを受け王に恨みを抱いた牛飼いが、「悪竜に生まれ変わり、国を破り国王を殺す」と誓願し、死んで悪竜となった。しかし、もう一方の願いである国の破壊と国王の殺害に移ろうとした時、釈迦がやって来て竜を改心させた。そのため竜は王の殺害などを諦め、誓願は完全に実現されなかった。このことから、誓願の実現は阻止することが可能である場合があるということが言える。ただし、これも仏などの超越者が関わる、願いの内容に仏教に反する点が見られるなどの条件が揃っている場合に限られるかもしれない。

天竺部で誓願は善い行いの一つであると見なされている。内容が悪ければ話は違ってくるが、少なくとも仏教に反する内容でなければ、誓願そのものが善い行いと見なされ、願った内容以上の善い効果をもたらされることが多い。「誓願は善い行いである」という具体的な記述はないが、卷二に描かれる多くの善い誓願は、過去の善い行いとともに釈迦によって紹介され、誓願自体が善い行いの一つであるという意識があるように思われる。内容以上の効果をもたらした例である、卷二の十五では、「その時同じ善業を作った人々と未来世にいつも母子・兄弟となつて同じ所に生まれる」という誓願をした。釈迦の説明によると、この誓願をした老母と年若い十人は「昔ノ善願」(善願は仏道になつた正しい誓願のこと)によって、それ以来九十一劫の間、悪道に堕ちず、天・人の世界に生まれ、常に福を得て、楽しみを受け、さらに容貌が美しく、人に愛され、寿命が長いという報いを受け続けた上に、釈迦に会い出家して悟りを開いたという。誓願は、破損した塔の修理をした後に行われたので、その善業による報いも加算されていたのかもしれないが、ともあれもともとの願いにさらに九つの特典(悪道に堕ちない、天・人に生まれる、幸運に恵まれる、楽しみを受ける、美しい、人に愛される、寿命が長い、釈迦に会う、悟りを開く)が付いたことになる。この誓願が釈迦に「善願」と言われるように、善い行いとして見なされ、さらなる善い報いを招いたのだらうと思われる。卷二の二十四の誓願の内容は、「生まれる先では若死にせず、三途・八難の境遇に生まれぬことであるが、誓願が実現した人生では、王の一族に生まれ、身に光があり、王宮を追い出されても幸運が衰えず、最終的に莫大な財宝と美しい夫を手に入れた。釈迦の説明の中に誓願の内容が実現したことを示す言葉はないが、恐らくそれが叶った上での報いなのであろう。その人生で主人公の王女に起こったことは、前世の誓願の内容には関係ないが、釈迦が「誓二依テ」(一五三頁)と言ったことから、誓願をしたことが善い行いと見なされた結果であると思われる。これらの例から考えると、誓願自体が善い行いの一つとして、内容が悪いものでなければ、誓願が実現する時に自動的に善い報いが加算されることになるようである。

卷五の十一の、沙弥の誓願の言葉に、「願八十方・三世の諸仏如来、我が首ノ脳返テ水ト成シテ、商人等ガ命ヲ助ケ給へ」(四二三頁)とある。沙弥はそのように「誓」ったとあるからこれは誓願であり、神仏に実現してもらおう「祈願」ではないと言えるが、諸仏への呼びかけの言葉があり、まるで誓願を実現させるのが諸仏であるかのような印象を受ける。この誓願ではその場で奇跡を起こそうとして

いるのであり、実現時期は極めて早く、しかも奇跡が起こることを願っているため、願う内容は実現が非常に難しいものであるように思われる。実現を切実に願うために仏に呼びかけたのかもしれない。ただ沙弥が直接神仏に願いを叶えてもらうつもりであったならば、頭を損傷してまで自分の脳を水に変えなくても、その場に湧水でも出してもらおうか、水を神通力で運んでもらうよう願ったはずである。そのようにしなかったのは、水を欲した商人たちが沙弥に助けを求めたため、沙弥は誓願によってあくまでも自分で奇跡を起こそうとしたからであろう。そして恐らく沙弥が仏に呼びかけたのは、人を助けようとする善い誓願の実現に、仏が力を貸すことができると考えたからではないかと思われる。仏が誓願を実現させるわけではないが、仏は誓願の実現を助けることができるらしい。誓願の際に仏に呼びかけたり、仏の前で誓願したりすることがあるのは、そのような理由であろうと思われる。

同じ巻五の十一の「自分の脳を水に変える」という誓願のことでもあり、また巻三の十一の「童女を人間にする」という誓願のことでもあるが、誓願が必ず実現するとは言え、その場で奇跡を起こすという内容の願いは難易度が高く、普通なら失敗する可能性が高いように思われる。誓願による奇跡の早期実現の場合は、何らかの条件が追加されるのではないだろうか。例えば巻五の十一の沙弥は釈迦の前世であり、遙か遠い昔から仏になることを目指していた、志の高い人間であり、一方巻三の十一は元釈迦族であった。いずれも仏を目指し続けていた釈迦の前世、仏と同じ種族であるなど、素性が凡人とは異なっていた。奇跡の早期実現の誓願は誰もが成功するわけではなく、誓願の実現を確実にするための、例えば仏を目指しているとか、仏の身内であるなど、本人に特別な素性が必要になるのではないかと思われる。

以上、天竺部の誓願には十の特徴が見られた。以下に箇条書きにする。

- ・ 誓願は一度に多くのことを願うことができ、内容の数についての制限はない。
- ・ 誓願は一度の人生に二つ以上実現することがある。
- ・ 誓願は形式に則って行くと、本人の望むと望まざるとに拘わらず実現してしまう。
- ・ 誓願はかなりの長期間に亘って実現し続ける。
- ・ 誓願の内容は具体的でなくとも良い。
- ・ 誓願の内容を変更するのは良くない。
- ・ 誓願の実現は場合により阻止することが可能である。
- ・ 誓願はそれ自体が善い行いである。
- ・ 仏は誓願の実現に力を貸すことができる。
- ・ その場で奇跡を起こすことを願う誓願は、本人の素性が特別でなければならない。

これらの特徴から誓願は、全体として誓願を行う場合の規定は基本的に緩やかで、非常に強力で効果的な方法であり、『今昔物語集』における仏教からすれば行う方が好ましく、また一方で神聖な方法でもあり、そのために融通の利かない面があるということがわかる。もつとわかりやすく言い換えれば、誓願は誰にでも使いやすく強力（有効）であるが、内容の変更や中止については融通が利かないので注意が必要な方法であると言える。次に誓願の内容について考えてみたい。

#### 四 誓願の内容について（一）「自らの願望に関する思い」を実現するために誓願を行う場合

「自らの願望に関する思い」を実現するために誓願を行う場合の誓願の内容は、仏教から見ると善い願いと悪い願いの大きく二つに分けることができる。善い願いの内容はさらに目的別に大きく四つ（自分自身の未来世が良くなるようにする、最高の救済者に会う、仏教における目標を達成する、現在世及び未来世で善い行いを続けるまたは達成する）に分けることができる。全四十例中、願いの実現を目的とした誓願は三十五例あるが、そのうちの六例が内容不明である。しかし結果から見ると全て仏教からみて善い願いであつただろうと思われる。内容不明のため、その六例について詳しくは取り上げないが、『今昔物語集』の天竺部の誓願の例として、六例も四十〇の中に含んだ。

まず善い願いの内容から見ていきたい。四つの内容のうち、一つ目の「自分自身の未来世が良くなるようにする」ことを目的としたものは次の五つがある。

- ・ 人・天に生まれる
- ・ 同じ善い行いをした仲間と同じ時代・同じ場所で肉親として生まれる、あるいは後に夫婦となる
- ・ （富貴・長命など）幸運に恵まれる
- ・ 不利な境遇に生まれない
- ・ 若死にしない
- ・ ある人が未来世に善知識となる

「人・天に生まれる」ことを願った例は四例である。天は神々の世界であり、様々な楽しみを味わうことのできる世界であるが、人に生まれなければ仏道修行はできないとされる。自分の死後の新しい生涯についての、楽しみを味わうこと及び仏道に邁進することを目的とした願いであり、人々の関心は死後の生涯にあつたと言える。

「同じ善い行いをした仲間と同じ時代・同じ場所で肉親として生まれる、あるいは後に夫婦となる」ことを願った例は五例あつた。

一見それほど仏教的に善いように思えない内容の願いである。逆に、特定の人物と同じ所には生まれたくないというのであれば悪い内容の願いであると言えよう。しかし既に述べたように巻二の二十五におけるこの内容の誓願は釈迦に「善願」であると言われていることから、この内容の願いが仏教的に善いものであると考えられる。五例中二例は他に願いを述べていない。余程仏教的にするべき善い願いであるのか、それとも本人にとって重要なかはわからないが、特定の人と未来世も一緒にいるということへの人々の関心の高さが窺える。

詳細は本論第二章第二節で論ずるが、巻二には、他人の善い行いを真似する、あるいは羨ましく思うことが大切だと教えようとする意図で置かれた説話グループがある(巻二の十四・十六)。またそれに続いて、善い行いをする時多くの人々を勧誘して共に行うべきであることを教えようとする意図で置かれた説話グループがある(巻二の十七・十八)。このうち十五と十七には「同じ善い行いをした仲間と同じ時代・同じ場所で肉親として生まれる、あるいは後に夫婦となる」ことを願う誓願が登場する。「同じ善い行いをした仲間と同じ時代・同じ場所で肉親として生まれる、あるいは後に夫婦となる」という願いには、その善い行いを中心的に行った人物にもたらされる善果にあやかりたいという気持ちがあるように思われる。天竺部において、肉親や夫婦などの人間関係とその生涯に受ける善果とは密接な関連があり、早くに死別する場合は別にしても、長い間付き合いのある者同士は、前世に作った善行のもたらす善果を同じように受けていることが多い。天竺部では、善い行いをしている者に協力して善い行いを手伝い、後に「未来世に彼と兄弟になりたい」と願えば、手伝った者は未来世で、発案者に準じる善果を受けられることができるということである。多くの善い行いを行う者と未来世に肉親・夫婦などになることは、自分の未来世を有利にすると言える。ただ、このような誓願をしている者たちからすれば、必ずしも打算的に誓願をしているわけではなく、未来世に肉親・夫婦に生まれたいと望む相手に対する好感もあったであろうから、天竺部の人々でこのような誓願をした人々は、皆自分の未来世を有利にすることばかり考えていたわけではないだろう。

「(富貴・長命など) 幸運に恵まれる」ことを願った例は五例あった。具体的には「富貴になる」(巻二の十二)、「福貴の所に生まれる」(巻二の十八)、「福徳と長命に勝れる」(巻二の二十五)、「豪貴の人である」(巻二の三十)、「財宝に富む」(巻二の四十一)で、身分が高い、幸運がある、経済的に豊かである、寿命が長いなどの内容をまとめたものである。これらは天竺の人々でなくとも願うことがある内容ではあるが、全て未来世の生涯についての願いであり、現在豊かになりたい、長命になりたいというものではない。また幸運を望むものは他の願いとともに誓願されているので、例えば悟りを開くまでの生活の保障を望むといった意味合いで願っているのかもしれない。天竺の人々にとつての望みではあるが、それだけで満足するほどの願いではなかったようである。

「不利な境遇に生まれない」ことを願った例は二例あった。ここで言う「不利」とは仏教を信じる者にとつての不利という意味である。「三途・八難に堕ちない」(巻二の二十四)と「三途に堕ちない」(巻二の四十一)がその具体的な内容である。三途は地獄道・餓鬼

道・畜生道のこと、八難は三途に長寿天、辺地、聾盲瘖瘵、世智弁聡、仏前仏後の境遇を加えたものであるとされる<sup>(八)</sup>。三途・八難に生まれると仏道修行ができないとされるため、仏教信者はそのような境遇に生まれたいよう願うらしい。仏教さえ求めていなければ、無仏世界・長寿天などに生まれることで苦しむことはないのであり、このような内容の願いは仏教の目的に即した誓願であると言える。

「若死にをしない」ことを願った例は一つだけで、巻二の二十四の誓願をした本人は仏道修行のための誓願であったかもしれないが、日本人でも現代でも非仏教信者であっても望むことではある。長命に若干似てはいるが、天竺の人々は長生きすることにあまり興味はなかったのか、長命・若死にしないことを願った例は一つずつしかなかった。

「ある人が未来世に善知識となる」は巻三の十九にだけ見られた。「善知識」は仏の教えを説いて善導してくれる人のこと、<sup>(九)</sup> 仏教のよい指導者から指導を受けたということになるのだろうか。巻三の十九のこの願いも実現し、悪い性質を持って仏を憎んでいた老女は願い通り、前世に尊敬する師だった人に説得されて改心し、悟りを開くことができた。釈迦のいる時代に実現する話になっているためか、この話の善知識は釈迦の直弟子の羅睺羅であり、釈迦に直接指導を受けた仏弟子以外に善知識となる人物を求められなかったのか、他に善知識を誓願によって求めた例はなかった。

二つ目の「最高の救済者に会う」ことを目的としたものには次の二つがある。

・ 釈迦に会う

・ 弥勒に会う

「釈迦に会う」ことを願った例は五例あった。いずれの例でも釈迦に会うことだけを目的とはしておらず、最終的には教えを聞いて悟りを開いている。釈迦に会う願いは悟りを開くこととセットになっており、目的というよりは手段としての意味合いの強い願いである。釈迦が生まれるはるか昔から、仏となる釈迦に会いたいと願う人々がいたことがわかる。

「弥勒に会う」ことを願った例は二つである。弥勒は兜率天の内院にいる菩薩で、はるか遠い未来に人間世界に生まれ、仏となる存在である。少なくともまだ仏ではないので、釈迦の時とは人々が誓願した目的が異なっている。巻四の二十七の場合は「諸法は空」と言っており、「(諸法は)有」と言う護法と論争した清弁が、「この正否を弥勒に判断してもらおう」と護法が兜率天に行こうとしたのに対し、清弁は「弥勒はまだ仏ではないので、今判断を仰いではいけない。弥勒が仏になったら判断してもらおう」と考え、論争の決着をつけることに拘った。その結果、「諸法は空」であることの正否を尋ねるため、清弁は観音像の前で「今の人生を終えることなく、弥勒の出世に会いたい」と誓願した。清弁の最大の目的は悟りを開くことではなく、自分の考えの正否を弥勒に尋ねることであった。もう一つの例である巻四の二十八では外国から来た比丘が、十四日間の穀断ちをして真剣に祈願すれば願いを叶えてくれるという謂れのある観音像の前で三つのことを尋ね、その正否を散らした花の落ちる位置によって教えてもらおうとした。その中で「兜率天に生まれ、弥勒

を見たい」と誓願をし、それが叶うかどうかを尋ねている。この比丘が弥勒に会う目的は不明だが、悟りを開きたいとは言っていない。しかし比丘は悟りを開くことに興味がないわけではなく、三つ目の「修行の結果仏になることができるか」という質問から、仏になりたいという思いは窺える。救済者になる予定の者に会うことも何らかの善い因縁となるのだろうか。弥勒の場合は釈迦とは異なり、いづれも会う理由が悟りを開くためではなかった。「弥勒の出世に会い、出家して悟りを開く」という内容の誓願が見られなかったのは、弥勒が仏になることへの信頼が釈迦の時ほど強くなかったためだろうか。弥勒は誰も見たことがないということなのか、釈迦没後の人々は、まず弥勒という存在を確認してみたいという思いもあるように思われる。

善い願いの三つ目、「仏教における目標を達成する」ことを目的としたものには次の二つがある。

・仏になる

・悟りを開く

「仏になる」ことを願った例は六例あった。ただし釈迦の前世での誓願がそのうちの四例にあたり、釈迦以外の誓願としてはわずかに二例しかない。釈迦ではない人物とは、巻一の三十三の主人公である貧女と、巻三の二十五の主人公である、大王の寵愛を受ける后である。仏になるということは仏教の最高の目標であり、当然であるが最も達成困難な目標である。釈迦が前世に何度も願い、なかなか実現しなかったのは、仏になるためには誓願だけではなく、長期間に亘る本人の努力が必要だったからであろう。天竺部において「仏になる」ことを願った釈迦以外の人物は二人しかおらず、しかも二人とも女性であった。両方の説話の採用理由にこれらの誓願の内容は関係していないと思われるので、仏になりたいと願ったのが釈迦以外では女性二人だけであったことは、撰者の意図ではなく偶然の結果であろうと思われる。なお二人とも誓願はしたが出家はしておらず、そのうちの后の方は仏教禁止の国に住んでいたという。なぜ仏になるべきだと考えるようになったのかはよくわからない。ただ、仏教を強く信じるからこそ高い目標を設定したのだということはあるだろう。天竺部の「仏になる」という誓願の例からは、釈迦の仏になることへの強い情熱と、女性たちの仏教への信仰心の強さと向上心の高さを読み取ることができる。

「悟りを開く」ことを願った例は三例あった。「悟りを開く」という内容はいずれの例でも、例えば巻二の十二の「人・天に生まれ、富貴を得て、仏に会い出家して悟りを開く」というような、複合的な誓願の一部であった。「悟りを開く」ことだけを願ったものは見られなかった。天竺部では誓願の描写の有無に関係なく、悟りを開いた人々が出てくる多くの話が見られたが、誓願としては数が少なかった。悟りを開くことに関してあまり誓願を利用しようと人々は考えなかったことかもしれない。「悟りを開く」の「悟り」とは、天竺部では阿羅漢果（巻二の十二・十八）と阿那含果（巻二の三十）の二種類があった。阿羅漢果は小乗仏教における四段階に設定された悟りにおける最高の悟りであり、阿那含果は阿羅漢果に次ぐ悟りであるとされる。阿羅漢は天竺部では仏・菩薩の下に位置

している。

善い願いの四つ目「現在世及び未来世で善い行いを続ける、達成する」ことを目的としたものには次の七つがある。なおこれらは全で一例ずつしかなかった。

- ・布施をする
- ・衆生を仏のように救う
- ・供養を行う
- ・竜女を人間にする
- ・自分の脳を水に変えて人を救う
- ・他人に首を与える
- ・仏になる思いを貫く

善い行いをしたいという願いは、項目こそ多いものの数としては少ない。これらのうち「供養を行う」「竜女を人間にする」「自分の脳を水に変えて人を救う」「他人に首を与える」の四つは誓願でそのことだけを願っている。「供養を行う」は巻二の十四に出てくるが、正確には「未来世に天下全土で供養を行う」ことを願っている。これら四つは内容が天下全土という条件がつくように壮大である、あるいは誓願の中でも相当に実現が困難であるため、他の願いととも願われなかったのではないかと思われる。「自分の脳を水に変えて人を救う」「他人に首を与える」「仏になる思いを貫く」は前世での釈迦の誓願である。いずれも最高の救済者を目指す釈迦が願うのに相応しい印象の強い内容であると言える。「衆生を仏のように救う」ことを願った巻二の二十五の大臣は、未来世に釈迦の許で出家し、阿羅漢になった。阿羅漢は仏を目指す超能力を持つ仏弟子で、一切衆生を救うという望みを持っている。ここでの願いの内容は、具体的には大臣は阿羅漢になって、人々を救うということであったのかもしれない。「布施をする」は巻二の四十一の誓願に出て来たが、誓願をした本人が途中で「奴婢には食を与えるが、沙門には布施をしない」と内容を変えたため、最初に善い願いを誓願したにも拘わらず、悪い性質を持つ人間に生まれ、何の善い行いもしなくなってしまった。善い行いに関することだけではないかもしれないが、自分の未来世での行動についての願いは他の願いよりも、心変わりしやすいのかもしれない。これらの善い行いを続ける、あるいは達成することを願うのは、大方は未来世に善い行いをするので、さらに後の未来世での生涯を有利にするため、又は釈迦のように仏になるという大きな目標を達成するためであろう。一方で「竜女を人間にする」という願いの場合は、本人が竜女を憐れんだためで、自分自身の未来世を有利にしようと考えていたとは思われない。未来世のこととは関係なく、その場で咄嗟に生じる願いもあるようである。「現在世及び未来世で善い行いを続ける、達成する」ことを願った例が全体的に少なかったのは、天竺の人々が現在世及び未来世で自



分が善い行いをする事について、あまり誓願を利用しようと考えなかったであろう。現在世や未来世で、単純に小さな善い行いをするという願いはなく、実現しなかった「布施をする」ことを除き、どの場合も善い行いの規模が大きいという特徴があった。善い願いの内容は以上である。

「自らの願望に関する思い」を実現するための誓願の内容の、悪い願いの内容は次の四種類である。

- ・恨みを晴らす
- ・悪竜になる
- ・沙門に布施をしない
- ・ある人と未来世に会わない

「恨みを晴らす」ことを願った例は四例あった。天竺部では善い行いの一つに数えられるはずの誓願を、恨みを晴らす手段に用いた例があるというだけでも奇妙に思われるが、さらに驚くべきことは、釈迦によって阻止された卷三の八を除き、全て実現しているという事である。「悪竜になる」ことを願った例は二例あった。これらは両方とも「恨みを晴らす」という誓願とともに行われており、恨みを晴らすための手段として誓願されたと言える。これはどちらも実現しており、誓願した本人の人間から竜への変身あるいは生まれ変わりが起こった。性質が悪であるかどうかはさておき、竜になることについて言えば、仏道修行に最適であるとされるのが人間であることから考えて、仏教的に自分に有利になる願いであるとは言えないだろう。天竺の人であれば、恨みを晴らすという目的がなければしない願いではないかと思われる。

「沙門に布施をしない」ことを願った例は一つのみである。これは卷二の四十一に出てくる誓願で、この誓願をした理由は書かれていない。結果としては恐らく実現し、そのために悪業ばかりを作ることになり、最終的に地獄へ堕ちてしまった。これは「恨みを晴らす」ことのように、具体的な結果を求めての願いではなく、一種の腹いせのようなもので、その誓願を行うこと<sup>(+)</sup>でとりあえずの満足を得るといふ誓願であるように思われる。もしも何らかの結果を求めての誓願であったならば、沙門(僧の<sup>(+)</sup>こと)に敵対しようとしているように見えなくもないが、そうであるとすれば「沙門を攻撃する」などの積極的な願いにするはずであろう。それとも自分一人が沙門に布施をしないことが、沙門への大きな損害に繋がると固く信じていたということだろうか。やはり他の説話に「恨みを晴らす」などの誓願があることから、沙門にそこまでの憎しみや敵意があったとは思えない。ただ誓願した人は「奴婢には食を与える」と言っているため、単純な吝嗇ではなく、沙門をとりわけ快く思っていないようである。願いは実現したが、悪いにしても危害を加えることに比べれば軽い内容に反して、結果は悪循環の上悪業ばかりを作ることになり、地獄に堕ちることになってしまった。罪が軽いように見えても「沙門に布施をしない」といふ誓願は相当の悪い願いであると思われる。

「ある人と未来世に会わない」ことを願ったのは一例だけである。卷三の十九に出て来た誓願で、出家したけれども傲慢な王子が高僧の弟子になり、高僧の説いた般若の空の義を聞いて邪説であると思い、高僧が死んだ後「我が師は知恵がないので空の義を説いた。どうか私は未来世にこの人と巡り合うことがないように」と言ったという。王子は現在長者の老婢であり、釈迦や三宝を憎み嫌っていた。釈迦の前世はかつて誓願した王子の師の高僧であった。王子時代の誓願の効果として、老婢は釈迦の説得が効かない頑固な性質を持つていたが、「巡り合うまい」という誓願の結果としては中途半端である。誓願では前世の師を完全に避けることはできなかった。一方で王子は師であった阿闍梨を尊敬しており、「どうか世々にこの人が私の善知識となりますように」と誓願をしたので、前世に王子の師の阿闍梨であった、現在釈迦の弟子である羅睺羅によつて老婢は説得され、改心し悟りを開くことができた。釈迦の解説によると、前世のできごとのために（誓願を指すか、王子が高僧を避けていたことを指すかは不明）現在老婢は釈迦に救われる因縁がなく、羅睺羅に救われたのだと言う。このことから考えると、ある人と未来世に会いたいという誓願は実現しやすいが、その逆については完全な実現は難しいのだということが言えるのかもしれない。この誓願は別の誓願によつて相殺されたのか、王子時代に般若の空の義を信じなかったことによる悪果は受けたが、悪い誓願をしたことによる実質的な悪影響は少なかったと言えるのではないかと思う。前世に王子であった老婢は、尊敬していた阿闍梨が釈迦の直弟子として立派になっていたために救われたのであり、阿闍梨がもつと凡庸な人物であったならば現在救いを得ることなく、さらに悪い運命を辿ることになったかもしれない。「ある人と未来世に会わない」という誓願は悪い願いであると思われるが、「ある人が未来世に善知識となる」という誓願によつて悟りを開くことができたため、誓願自体が本人にどのような悪影響を及ぼすはずではなかったのかはよく分からず、天竺の人々にとつてどの程度の悪い誓願であったのかは想像しにくい。直接他者を攻撃するものよりは罪として重くはないようにも思われるが、般若の空の義を信じなかったことで王子は地獄に堕ちたというので、心掛けの悪さで言うとは罪は重くなるのかもしれない。この誓願をすることに罪があるか、あるとすればそれは重いのかどうか、卷三の十九の例だけではわからないが、「仏に会う」「未来世に仲間と肉親として同じ所に生まれる」などの例から、未来世に自分が誰と巡り合うかということに、天竺の人々は大きな関心を寄せていたようである。

##### 五 誓願の内容について（二）「他者に向けて言ったこと」を実現するために誓願を行う場合

「他者に向けて言ったこと」を実現するために誓願を行う場合の誓願の例は全部で五つある。このタイプの誓願の内容としては全て「自分が真実を言っていると奇跡が起こる」というものである。そのうちの二つは釈迦の前世での誓願（卷五の七と九）で、仏になるうという意志を疑う帝釈天に対し「もし自分の願い（仏になる）が嘘でないならば、傷ついた自分の体が元通りになる」という内容の

誓いを述べたというものである。残りの三つは釈迦以外の人物が行った誓願である。既に述べた卷二の三十一の本妻が行った「呪誓」と、卷四の四、これも既に述べた卷五の六の、五百の卵を生んだ後の誓願がそれに当たる。卷四の四は阿育王の息子が盲目になったのを助けたいと言う、王の相談を受けた阿羅漢が人々の前で十二因縁の法を説き、それを聞いて泣いた全員の涙を集めて金の器に入れ、「もしこの十二因縁の法が真理でなかったならばそのようにはならない。しかしもし真理であったならば、どうかこの多くの涙であの太子の盲目の眼を洗うと、盲目でなくなり、元のように見えますように」と誓願して人々の涙で眼を洗うと、視力が回復したという。いずれの例でも、本人の望む奇跡の表明に先立って、それ以前の誓願の文言に、何らかのことが「真実」であればという条件が提示され、全ての例において誓いの内容が真実であることを誓っている。「自らの願望に関する思い」を実現するための誓願と異なるのはこの「真実」が重要視されている点である。またこのタイプの誓願には、自分の決意や発言が嘘でないことを証明することを目的としたものと、奇跡を起こすことを目的としたものの二種類があった。ほとんどが証明を目的とした誓願で、奇跡を起こすことを目的とした誓願は、卷四の四の誓願だけである。このタイプの誓願は、卷二の三十一以外は証明目的にせよ、そうでないにせよ、奇跡が起こることを望んでいることから、奇跡の実現と強く結び付いた誓願であると言える。誓願の中で望まれている奇跡は、「未来世で家族を失う」(卷二の三十一)、「盲目の太子の視力の回復を可能にする」(卷四の四)、「自分の母乳がひとりで息子らの口に入る」(卷五の六)、「傷ついた身体の回復」(卷五の七と九)などである。一方、真実の証明を目的とした場合の誓願で宣言される真実とは、「妾の子を殺していないこと」(卷二の三十一)、「自分が敵国の皇子たちの実母であるということ」(卷五の六)、「仏になるという意志」(卷五の七)、「仏になるという意志を貫き通すつもりであること」(卷五の九)などである。この奇跡と真実とを見比べると、卷二の三十一と卷五の六の誓願については、対応しているように思われる。卷二の三十一では、夫の妾の子を殺していないことを証明しようとして、それが真実でなければ未来世に家族を失うという誓願をし、卷五の六では、自分が敵国の皇子たちの実母であることを証明しようとして、それが真実であれば自分の母乳がひとりで息子らの口に入るという誓願をしている。卷二の三十一は真実・奇跡の内容が「家族の死」に関するものであり、卷五の六は「親子関係であること」を証明するのに「母乳」が用いられるため、奇跡と真実に対応関係が認められるのである。他方、それ以外の誓願には特に対応関係は認められないので、家族に関する誓願にだけ見られるということかもしれないし、単なる偶然かもしれない。ただ相手が存在する真実については、より真実であることがわかりやすくなるので、真実であった場合の奇跡は相手と同じ立場を味わう、自分と相手との間で何かが起こると言った、真実に何らかの関連のある奇跡を望む傾向にあるのかもしれない。また真実の証明を目的とした場合の「宣言される真実」は、いずれも必要に迫られた上で宣言したものであり、卷二の三十一の場合は宣言内容が嘘であるにしても、軽い気持ちで行われた誓願は一つもなかったと言える。奇跡の実現は極めて迅速で、ほぼその場で実現していることから、どちらの目的であったとしても緊急を要する場合に用いられるものであると言える。卷二の三十一は実現

が遅いので例外となっている。そして奇跡は、自然にはまず起こらないことが起こるが、大規模、長期に亘るものではなく、あまり大きな内容であるとは言えない。また奇跡は他人を不幸にする内容ではないということが言える。「他者に向けて言ったこと」を実現するための誓願は、願ったことが実現する誓願とは異なり、嫌がらせ目的では行われぬようである。

いずれの場合も真実の内容を判断する存在については何も示唆されていない。よって「言った通りの奇跡が起これば宣言の内容は真実である」と納得するのは不自然であるようにも思える。天竺部では超能力を持つ存在は数多く登場するから、強い超能力を持つ悪魔のような存在が不正を働いて奇跡を起こす余地があるのではないかと、説話の流れを無視して考えてみると、多少は疑問に思われる。いずれの誓願も誓願した本人がただ一人で行ってはならず、必ず一人以上の人間（あるいは神）が立ち会い、（巻二の三十一を除き）奇跡を確認している。聞いている人々は宣言された真実について、自分が信じるかどうかを奇跡の有無に委ねており、奇跡が起ころとも信用しないという意固地な者は出てこない。もともと巻二の三十一の例に見られるように、誓いが行われた時点で何者かの判定は行われ、人が信じようが信じまいが、宣言が真実であれば奇跡は起ころってしまうので、誓願というシステムからすれば人々が信じるかどうかは結果に何の影響も与えない。また真実を証明したい者、つまり誓願をした本人は、真実を訴える時に他の誰にも協力・証言を求めず、誓願による奇跡だけを頼りにしている様子が描かれている。言ったことが現実になる誓願は、自分自身の思いについてのこと、あるいは緊急を要するために、調査や人の手を借りての人々の説得などと言った手段を用いないのだということも言えるが、やはり天竺部の人々の間には「望んだ奇跡が起これば宣言したことは真実である」という強い約束事があり、また「真実」と「奇跡」との間に相互関係があることへの絶対的な信頼があるものと思われる。釈迦以外の人物たちがこのタイプの誓願をしたのも、真実を宣言すれば奇跡が起ころ、それを見れば人々が完全に納得するということが強く信じられていたためではないかと思われる。

「他者に向けて言ったこと」を実現するための誓願は、古代インドの文学作品及び仏教説話に見られたという「真実の陳述」と呼ばれる行為に類似している。石橋優子氏は、「仏教説話文学に見られる「真実の陳述」」の中で次のように述べている。<sup>112</sup>

古くからインドでは「真実」(satya) というものが非常に重視されていた。「真実」は、それ自体に力があると信じられ、人間はその力を利用できると考えられていた。そのためには、「真実」をきちんとした言葉で宣言することが必要だった。宣言することによって初めて「真実」は力を発現すると考えられていたのである。

「真実」を言葉で宣言することによって何らかの力を発現しているという点において、天竺部の「他者に向けて言ったこと」を実現するための誓願は関係があるように思われ、この誓願の根本は古代インドの文化伝統にあるという可能性がある。石橋氏の論文を参考にし、まずは「真実の陳述」の概要を述べたい。なお、ここでの概要は古代インドの文学作品における「真実の陳述」の一般的な使われ方についての概要であり、仏教文献に取り入れられると使われ方に変化が見られるようになったことが論文の中で指摘されている。

石橋氏によると、「真実の陳述」と呼ばれるパフォーマンスは「宣言」（発言者にとって真実とされる事柄を宣言すること）と「願いの表明」から構成され、「真実の陳述」が行われた後では必ず願いが実現されると言う。「宣言」は前半になされ、「願いの表明」は後半になされると言われているが、これも誓願と同じである。そして「真実の陳述」は「宣言」と「願いの表明」のどちらに重きを置くかによつて、「宣言証明用」と「願望実現用」の二種類に分けられると言う。「宣言証明用」とされるのは、何らかの事柄が真実であることを証明したい者が「真実の陳述」をして、その時表明した願いが叶った場合、「宣言」の内容が真実であることを証明することができるということである。『今昔物語集』天竺部で言うと、卷二の三十一、卷五の六、七、九の誓願の目的は「宣言証明用」に似ている。「願望実現用」に似ているのは卷四の四の誓願である。石橋氏によると「真実の陳述」を「願望実現用」に行う場合、「願い」は現実的、実利的なものであり、「真実」は願いを叶えるための手段となる。またこの時の「真実」の内容は「太陽は東から昇る」などの「一般的真理」が出される場合があると言う。天竺部では卷四の四しか似た例が見つからないが、卷四の四の誓願では盲目の太子の視力を回復するために、仏教の「十二因縁の法」が真理であることを誓っている。天竺部での使われ方も「真実の陳述」によく似ていると言える。一方「宣言証明用」に行う場合、「真実」は多くが個人的なもので、たいていは発言者や当事者が過去に行った行為、現在の状況、心情が語られ、「願い」には実際には何の役に立たないとしてもとにかく強烈な印象を残すもの、例えば「大地が割れるように」などが見られると言う。卷二の三十一では自分が妾の子を殺していないことを誓い、願いは未来世に自分が家族を失うというものであった。卷五の六では自分が敵国の皇子らの実母であることを誓い、願いは自分の母乳が息子らの口にひとりに入ること、卷五の七では自分の仏になりたいという願いに嘘のないことを誓い、願いは自分の傷ついた身体が回復すること、卷五の九は自分が仏になろうという思いを貫くことを誓い、願いは自分の傷ついた身体が回復することであった。いずれも「宣言証明用」と同様に誓っているのは個人的なこと、過去の行為、現在の状況、心情に関することであるが、願いについてはばらつきがあり、「宣言証明用」の例によく似ていると言えるのは卷五の六の誓願のみである。卷二の三十一はすぐに実現しないために立会人に強烈な印象を残しようがないし、卷五の七と九は傷ついた身体が回復するので役に立つ内容である。ただし卷五の七と九は石橋氏の論文の中に挙げられた「シビ王の話」（卷五の七、九もシビ王の話も釈迦の前世の話である）と誓いの内容が似ているため、石橋氏の指摘する、後代の仏教文献に取り入れられた時の「真実の陳述」に似ていると言える。また「真実」には力があるという考えからは、神や仏などの「真実」の判定をする者は想定されていないことになる。何にしても「真実」の判定に不服を申し立てる余地はないようである。

石橋氏は、古い仏教文献である『ジャータカ』にある「サンブラ・ジャータカ」の記述から、主人公が神によつて魔鬼から救われた後、夫に不倫を疑われると、神に自分の身の潔白の証言を依頼することなく「真実の陳述」を行った理由について、「自分の言葉が真実であると証明するには、神の力よりも「真実の陳述」というパフォーマンスを用いた方が効果があるということであろう」と述べて

いる。また石橋氏は「真実の陳述」が行われる場面に神が登場しても、願いを叶えるのは「真実」の持つ力であり、神は願いの実現に全く関与していないと述べている。このことから、「真実の陳述」が時に強い力を持つ神よりも信頼されており、「真実」の持つ力が神の力を借りる必要が無い程、強力であるということが言えるだろう。古代インドで「真実」の持つ力とそれを利用した儀式的パフォーマンスに、人々の全幅の信頼が寄せられていたことは、『今昔物語集』天竺部に描かれる誓願の背景にも強く関係している。少し前に、「奇跡が起きたら誓いの内容が真実である」と信用するのは不自然であると指摘したが、「真実の陳述」の伝統を受け継いで、「真実」が奇跡を起こすほどの力を持つていると考えられていたとすれば、「真実」と「奇跡」との間に相互関係が認められ、天竺部の説話の筋立てへの違和感はなくなる。誓願による奇跡を目撃した人々が誓願の内容を真実であると認めるのはごく自然なことであった。

石橋氏によると、後代の仏教文献では「真実の陳述」が「いつかブツダになる」という決意を表明するためにも用いられるようになったと言う。もともとは宣言を証明する、あるいは願いを叶えることを目的に行われた「真実の陳述」が、後代の仏教文献に取り入れられて新しい形で使われるようになったということになる。石橋氏はこの新しい形の「真実の陳述」について、特別に名付けて従来の「真実の陳述」と区別することはなかったが、決意表明のために行われた「真実の陳述」を、仮に「新型」とここでは呼ぶことにしたい。「結び」の中で石橋氏は次のように述べている。

さて、『ディヴィヤ・アヴァダーナ』には、「チャンドラプラバ王の話」が収録されている。ブツダになる準備の一環として、チャンドラプラバという王が人々に物を与える話である。この説話では *\*satya-vacana* (真実の陳述) という語と並んで *\*pranidhāna* (決心) という語が、同じ意味で用いられている。

このように、ブツダを目指す人が登場する物語では、ブツダになる決意を表明する表現形式として「真実の陳述」が利用されるようになる。やがて後半の「願いの表明」が切り捨てられて、前半の「宣言」が独立し、*\*pranidhāna* (決心) が正式の術語として採用される。こうして、アミターバ(阿彌陀)やバーイシヤジャグル(薬師)の「決心」が語られるようになる。なお、大乘仏教の文献で用いられる *\*pranidhāna* は、中国語で「誓願」と訳された。

「チャンドラプラバ王の話」には「新型」の「真実の陳述」が登場し、それが「決心」という語によっても表現されていることから、「新型」には新たに「決心」という名前が付けられたことになる。そして「決心」は中国語で「誓願」と訳されたと言うことである。アミターバの「決心」とは阿彌陀仏の誓願のことであるから、「決心」の別名(訳語)が「誓願」であろう(「新型」|| 「決心」|| 「誓願」)。つまり石橋氏によると「誓願」の古い形態、あるいはルーツが「真実の陳述」ということであるらしい。『今昔物語集』の撰者は恐らく知らないことではあるが、「他者に向けて言ったこと」を実現するための誓願は「誓願」そのもののルーツであったと言うことができるだろう。ただし、このことは「自らの願望に関する思い」を実現するための誓願がどのようにして生まれたのかを説明できない。

この論文で触れられているのは釈迦の「仏になる」という誓願と阿弥陀の誓願までであり、天竺部に多く描かれる「自らの願望に関する思い」を実現するための誓願の例は全く見えない。石橋氏は「真実の陳述」の前半の「宣言」が独立したのが「決心」であると言うが、この「決心」は後に願いが叶うことを前提にしていない。「決心」の行為者はあくまで「決意表明」を目的としているのであり、「願いを叶えるため」に行われたものであるとは言えない。誓願がもともと「真実の陳述」であったとするならば、「真実の気持ち（真心）で願えば真実の力によって願いが叶う」という形に、どこかでさらに変化した可能性はあるかもしれないが、願いを叶える原動力が「真実」だけであったとするには物足りないように思われる。「真実の陳述」の例にあった「真実」の力による奇跡には即効性があり、持続性はなく、天竺部の多くの誓願とは性質が異なっているからである。あるいは「決意表明」である「決心」は、願いが叶うとわかっているから行うのでなく、とりあえず行おうと（本人は全く期待していないのに）自然に願いが叶うようになっていると考えたとしてもよい。

「仏になる」という「決心」はすぐに実現するものではないからそれでも良いが、巻三の十一の竜女を人間にする誓願、巻五の十一の脳を水に変えるという誓願はただちに実現することを見越して行われたものであるから、とりあえず行ったというものではない。石橋氏の論文によって「他者に向けて言ったこと」を実現するための誓願のルーツは明らかになったが、「自らの願望に関する思い」を実現するための誓願がどこでどうして生まれたのかはまだよく分からない。さらに言えば「自らの願望に関する思い」を実現するための誓願は「真実の陳述」よりも使われた歴史が新しいのか古いのかさえ分からない。はっきりと言えることは、「他者に向けて言ったこと」を実現するための誓願を行って奇跡が起こる時、その奇跡が起こる要因は、「真実の陳述」の時代に遡る「真実」の持つ力であるということである。

天竺部の「他者に向けて言ったこと」を実現するための誓願について、石橋氏の論じた「真実の陳述」にルーツがあると述べたが、それと全く同じように使われたというわけではない。例えば巻二の三十一の誓願は「妾の子を殺した」のを「殺していない」と虚偽の宣誓を行い、実は殺したのであれば未来世に不幸が降りかかると言った。「真実の陳述」では嘘の誓いをした例があるかどうか知らないが、多くはなさそうであるし、奇跡は未来世ではなくただちに起こることが望まれている。また巻四の四では阿羅漢は前もって聴衆の前で十二因縁の法を説き、それを聞くと聴衆は全員涙を落としたのでその涙を器に集めさせた。そして「十二因縁の法が真理であったならば、この涙で盲目の太子の眼を洗えば視力になる」と誓願した。「真実の陳述」ならば真実であれば何もしなくても視力は元通りになるはずであり、仏法に触れた人々の涙が薬になったということがより場面を劇的に見せていると言えなくもないが、「説法を聞いて泣いた人々の涙で目を洗う」という作業が余分であるように感じられるのである。些細なことではあるが、巻五の六の誓願は「私が敵国の五百人の皇子の母であるならば」とでも前置きされるべきところが「お前たち五百人は皆我が子である。（略）このことを信じなければ口を開いて私に向けよ。我が乳を押し揉めばその乳がひとりでお前たちの口に入るだろう」とあり、「真実」に相当する

言葉が省略されている。これらの例から、天竺部の誓願は「真実の陳述」に似ていると言っても、「真実の陳述」が使われていた当時の形を伝えるものではなく、話自体が「真実の陳述」の時代から見てかなり新しい時代に作られたものと見え、多少変化した形で残ったものであると言える。

## 六 恨みを晴らす

ここでは「自らの願望に関する思い」を実現するための誓願の中の悪い願いであると分類した、「恨みを晴らす」という誓願について、この誓願が持つ特徴となぜ実現するのかということについて考えてみたい。

「恨みを晴らす」という誓願は卷二の二十八と三十、卷三の七と八に描かれる。卷二の二十八では主人公・流離王の前世である魚が、飢えた漁民に食われようとした時「我々は前世に罪がないというのに、突然この人民によって食われようとしている。我々の前世に少しでも福（ここでは過去世の善因のこと）があれば、きっとこの恨みを晴らす」と願った。三十では牛を盗んだ三十二人と一人の老女によって殺され食われようとしている牛が、殺される直前に「お前たちは私を殺した。私はきつと来世にこの恨みを晴らす」と願った。卷三の七では、竜のもとへ供養を受けに行く師の阿羅漢に勝手に行き竜の供養を受けたが、師の受けた食事より美味しくない食事を受けたことを知った沙弥が師と竜を恨み、「私は悪竜となってこの竜の命を絶ち、ここに住んで王となろう」と願った。八では王に乳酪を奉る牛飼いが、心ならずも乳酪を奉ることができなかったのを王に咎められ、「私は罪もないのに耐えがたい程の責めを受けた。私は悪竜となって国を破壊し王を殺そう」と願った。卷三の七と八では「悪竜になる」という願いを「恨みを晴らす」ための手段として加えており、誓願の後すぐに死に、悪竜になったと言う。

これら四例には次のような共通点がある。

- ・強い恨みを持っている
- ・死の直前に誓願している
- ・弱者である

いずれの場合も誓願が叶っても叶わなくても良いというような薄弱な恨みではないと言える。卷二の二十八と三十は殺されて食われるという強い憤りを感じている。卷三の七は命の危機とは関係ないが、本人は差別を受けたことに対し激しい恨みを抱いている。卷三の八は殺される程の責め苦は受けていなかったかもしれないが、自分の失態に対して行き過ぎた罰を受けたと思いい、これも激しい恨みを抱いた。



誓願をした者たちは、卷二の二十八と三十では殺され、卷三の七では原因は不明だが誓願の当日に死に、八では誓願の直後投身自殺している。「恨みを晴らす」という誓願をした者たちは、誰一人として長生きしていない。

卷二の二十八と三十は多くの人間に捕えられ食われる魚と牛であるから、抵抗できない弱者であると言え、卷三の七は小さい沙弥（年少の見習い僧<sup>(十六)</sup>）であり、実力で竜を懲らしめることはできない。卷三の八は国王に仕える牛飼いが国王を恨んでいるのであり、軍隊に守られているであろう国王に思い知らせることはできない。いずれも弱い立場であり、誓願の力を借りなければ恨みを晴らすことは不可能であると言える。

以上の共通点から、「恨みを晴らす」と言う願いを実現させるには「強い恨みを持つ弱者が死の直前に誓願を行う」という条件を満たす必要があるのかもしれない。そうであれば、実力のある者やまだ死なない者はこの誓願をしても意味がないことになる。

卷二の二十八では過去世の善因を使おうとし、卷三の八では花を買って卒塔婆に供養するという善い行いをして誓願の実現を望んでいることから、余程強い恨みがあったと言えるし、悪い内容の誓願の実現に善因を使うことができたのだと考えられる。

誓願が実現し恨みを晴らしても、誓願をした者の心が完全に満たされた様子がなく、仏教的に悪い内容であるはずなのに、「恨みを晴らす」という誓願はなぜ実現してしまうのだろうか。既に「真実の陳述」が誓願の古い形態あるいはルーツであったことを述べたが、「真実の陳述」によって奇跡が起きるのは、「真実」の持つ力が作用していたと言われている。「真実」が重要視されたということは、言いかえれば、「真実の陳述」で宣言をする場合、宣言の内容が「真実」であればよいのであって、真実が悪事に関することでも、願いが悪い内容でも、内容に善悪は考慮されないのではないだろうか。「真実の陳述」が悪事に利用されたという指摘はないが、使用目的が善いことに限定されているというわけではないと思われる。誓願がもたらす「真実」の力を利用する儀式から始まったとすれば、仏や神が願いを叶えるわけではないので、内容について善悪好悪の審査が入らずに実現するという寛容さを持っているということが考えられる。

「真実」には善も悪もあり、「自分は仏教を信じている」という仏教的に善い真実と「自分は仏教を信じていない」という仏教的に悪い真実は「真実」であるかどうかという観点からすれば同じことであり、同じ程度の力を持つていないはずである。審査基準は「真実であるかどうか」であるから、願いの内容も悪いかどうかなど実現にはさしあたって関係はないはずであろう。「悪い内容の誓願」が実現してしまう背景には、「真実の陳述」が行われた時代の、「真実」によって可否が問われていたことが、後々まで影響を与えた結果である可能性がある。「真実の陳述」に善悪の審査が加わっていれば、このようなことは起こらなかつたのではないかと思うが、「誓願」や「真実の陳述」についてまだ知らないことは多く、今のところは可能性の指摘をすることしかできない。機会を見て、今後も仏教説話に見られる誓願への知識を深めるようにしていきたい。

釈迦の誓願について詳しく触れなかったので、以下にまとめて挙げる。

- ・ 同じ善い行いをした仲間と同じ時代・同じ場所で肉親として生まれる、あるいは後に夫婦となる（1）
- ・ 仏になる（4）
- ・ 他人に首を与える（1）
- ・ 自分の言ったことが真実であれば奇跡が起こる（2）
- ・ 仏になるという思いを貫き通す（1）

「仏になる（4）」と言うのは、「仏になる」という内容の誓願が天竺部に四例あったということである。釈迦は、四度も「仏になる」とそれぞれの前世で願っており、「仏になる」という願いを除き自分自身の幸福（富貴・長命・幸運など）を、誓願を使って望むことがなかった。前世で釈迦が最も強く望んだのは当然ながら「仏になる」ことであった。また「仲間と同じ時代・同じ場所で肉親や婚姻関係に生まれる」と「自分の脳を水に変えて、商人たちの命を助ける」以外は全て「仏になる」という誓願に関係のある内容であると言える。そして釈迦の誓願は結果的に全てが釈迦にとって都合が良い内容であったことから、釈迦は誓願を扱うのが非常に巧みであったと言える。

ただし、天竺部に見られた釈迦の誓願は、仏教の世界では有名な阿弥陀仏の誓願（本願、四十八願とも言う）とは性質の異なるものである。釈迦仏が人間世界に現れた仏であり、阿弥陀仏は極楽浄土を主宰する仏であるため、<sup>(十七)</sup>性質が異なるのは当然かもしれないが、誓願の内容がかなり異なっている。例えば阿弥陀仏の誓願四十八のうち最初の三つを次に挙げる。

第一願 無三悪趣の願

設ひ我れ佛を得たらんに、国に地獄・餓鬼・畜生あらば、正覚を取らじ。

第二願 不更悪趣の願

設ひ我れ佛を得たらんに、国中の人天、寿終はるの後に、また三悪道に更へらば、正覚を取らじ。

第三願 悉皆金色の願

設ひ我れ佛を得たらんに、国中の人天、悉く真の金色ならずば、正覚を取らじ。

これらは阿弥陀仏が過去世に法蔵菩薩であった時に、一切衆生を救うためにたてた誓願で、それぞれの誓願が満たされない限り自分は仏になりたくないという固い決意を述べる形式となっており、<sup>(十八)</sup>文言の中の「国」とは仏国土のことで、要するに極楽浄土である。法蔵は仏になるにあたって、極楽をどのような世界とするのかを誓いとして述べている。例えば第一願は、極楽に生まれる者が

地獄・餓鬼・畜生の身体を持つことがないということである。ここでは法蔵は自分が仏になった後の人々の処遇について誓っているであり、一応自分の願望とも言えるかもしれないが、仏になる前の自分の未来世についてはここでは何も望んでいない。一方で天竺部の釈迦は自分が仏になることに直接関係しない誓願をも行っている。誓願の利用目的は天竺部の釈迦と仏教の世界の阿弥陀とで違っている。仏教の世界で有名な阿弥陀仏の誓願（本願）と、天竺部に見える釈迦の誓願は全く異なる内容になっている。天竺部の誓願は釈迦の「仏になる」という誓願を除けば、ほとんどがあまり知られていないタイプの誓願であると言える。

天竺部に見られる誓願は、非常に便利で大きな力を持つものである。誓願は必ず実現し、方法も特に「自らの願望に関する思い」を実現するために誓願を行う場合は、願いを言葉か思いによって表明するだけである。一度に多くのことを願うことができ、長期的に利益をもたらすことも可能で、心がけの悪い願いであっても実現する。心がけの善い願いであれば善い行いとして加算される。誓願を行うと、軽々しい変更は悪影響をもたらさず、本人の望みに関係なく実現する、実現時期は決まっていなくても欠点もあるにはあるが、善い点の方が明らかに多い。しかし、なぜか「誓願」という言葉は天竺部だけにしか見られない。過去仏の時代の誓願が釈迦の時代に実現した例もあるため、仏がいるかないかによつて誓願の効力が変化することはないだろうから、単純に誓願を利用しようと言う人々がなくなつたということになるのだろう。釈迦は過去世に多くの誓願を行い、実現してきたが、天竺部において人々に行うよう強く勧める場面はなかつたし、やるなどと言わなかつた。天竺部の誓願はこれほど大きな実績を持ちながら、釈迦には有効な方法として勧められることがなく、多くの善い行いの中でも地味な方法であつたと思われる。しかし、仏教の中で願いや誓いが実現するという要素は撰者の支持を得たらしく、震旦部・本朝部でも時々誓願らしき方法が、実効性をもって描かれることがある。天竺部の説話が震旦部や本朝部の誓願らしき要素の出でくる話のルーツであり、誓願自体は天竺部の説話に描かれた頃が、最も有効に使われた時期であると言える。仏教という枠組みの中で、願いや誓いが必ず実現するという伝統は、本朝部まで受け継がれていると言える。

誓願はその場ですぐに奇跡を発現することもあつたが、釈迦のいた時代でさえ、誰にでもそれが可能であつたわけではない。誓願には大きな力が働いていたが、万能な方法であるとは言えなかつた。釈迦のいた天竺では誓願と言う素晴らしく、そして恐ろしくもある方法が人々の間に知られ、しばしば行われていた。仏教を信じる人々によつて行われたものなので、仏教の世界で考案された方法であると考えられるが、その方法は簡単である上に、誓願の実現について管理する者がいないらしく、悪用されることもあつた。

誓願は、善い行いをすれば楽しい結果が得られ、悪い行いをすれば辛い結果を得てしまうと言う「行いと報いの対応法則」と、実現時期が定まっていな点、長期的な効果を持つ点などにおいて似ている。つまり善い行いさえしていれば誓願をしなくても、仏教を信じる人々は幸せになることができた。ただし、善い行いをしてもどんな結果を得られるかは定まっていな。そこで天竺部では、具体的な目標を持つ人々が誓願を利用して、自分の望む方へと未来世を変えようとしたということであるうと思われる。

- (一) 中村元『広説佛教語大辞典 上巻』東京書籍株式会社 二〇〇一年 二五四頁参照。
- (二) なお本論における『今昔物語集』の本文は全て新日本古典文学大系三三『今昔物語集 一』(今野達校注 岩波書店 一九九九年)に依り、引用の際は頁数を記した。
- (三) 同中巻 九九八頁参照。
- (四) 新日本古典文学大系三三『今昔物語集 一』三一頁の脚注五四によると「出世」とは(仏が)「この世に出現すること」である。
- (五) 同 一七八頁の脚注一参照。
- (六) 同 一八一頁の脚注一九参照。
- (七) 同 一三五頁の脚注二一参照。
- (八) 同 一五二頁の脚注二一参照。
- (九) 同 二五四頁の脚注一四参照。
- (十) 同 一七五頁の脚注二九参照。
- (十一) 同 六頁の脚注一八参照。
- (十二) 石橋優子「仏教説話文学に見られる「真実の陳述」」(『仏教文学』二十一 仏教文学会 一九九七年三月)本文、以下の説明には石橋氏の論文を参考にしてている。
- (十三) (十二)に同じ。
- (十四) (十二)に同じ。
- (十五) 新日本古典文学大系三三『今昔物語集 一』一七〇頁の脚注一七参照。
- (十六) 同 二一六頁の脚注二五参照。
- (十七) 岩本裕『日本佛教語辞典』平凡社 一九八八年 三五九〜三六〇頁 「四十八願」の項参照。
- (十八) (十七)に同じ。

## 第二節 阿羅漢について

「阿羅漢」は天竺部でしか用いられない、特別な仏教用語である。時々「羅漢」と略されることがあるが、本論では「阿羅漢」に一して表記する。用語が出てきた話の数は五十に及び、天竺部の全百八十七話のうちのおよそ三分の一の説話で用いられている。天竺部の重要な構成要素の一つであると言えよう。この言葉は主に人物を指す時に用いられているが、撰者が「阿羅漢」をどのような存在として認識していたのかを説明する記述はどこにもなく、全体としてその人物がどのように描かれているのかを調査することしか、撰者の認識を知ることができない。ここでは天竺部の説話に出てくる「阿羅漢」について考察していきたい。

まず「阿羅漢」という言葉の意味について調べてみた。「阿羅漢」は「Arhan」の音写で、「尊敬・施しを受けるに値する人」という意味を持ち、もとは仏を指す名称であったが、後に仏と阿羅漢は区別され、仏弟子の到達する最高の階位とされた。全ての煩惱を断つてニルヴァーナに入った最高の段階にあり、小乗仏教では修行の最高位に達した人であると言われる。

小乗は仏教が興ってから数世紀の間人々に信じられてきた古い仏教で、仏は釈迦仏だけであると考えられてきたので、人々は自分たちが仏になれるとは思っておらず、最終目標は阿羅漢になることであった。大乘は紀元前後に興った新しい仏教で、全ての人々は遙か未来に仏になることができると言われ、そのために有効な方法が考え出された。大乘仏教を信じる人々は、自分たちが優れた方法で活動していると考えていたので、小乗仏教を信じる人々を、あまり効果的でない方法で活動していると考えた。そこで大乘仏教において阿羅漢は小乗の聖者を指し、大乘の修行者に及ばないものとされたのである。また「阿羅漢」に到達した人は真理を完全に会得して、もはや学ぶことがなく、再び生まれ変わることがないとも言われる。一方、天竺部に登場する「阿羅漢」にはこのような特徴が描かれることはない。

天竺部での「阿羅漢」という言葉の用いられ方には「阿羅漢になった」といった言い方と、「羅漢の比丘」「<sup>(二)</sup>羅漢」など人物を指す場合とがある。「阿羅漢」は到達すべき目標であり、到達すれば「阿羅漢」と呼ばれることになる。天竺部の「阿羅漢」は釈迦の活動の結果、人々が到達するものであるが、人間であれば男女関係なく到達し、動物が到達した例はない。したがって阿羅漢というのは全員人間である。

### 一 超能力を使う

天竺部の「阿羅漢」の持つ特徴の中で最も強調され、多く描写されるのが、超能力を使う点である。具体的には阿羅漢の超能力使用

の場面を次に書き出してみる。

・阿羅漢果を得た舍利弗が外道と秘術を競い、風や大象や力士、金翅鳥、師子、毘沙門などを出して外道の術を破った(巻一の九)。  
・舍利弗が提何長者の妻が懐妊した子の性別を男だと予言し、的中させた(巻一の十五)。

・阿羅漢の目連は神通力(超能力)を使って、仏の声がどこまで同じように聞こえるかを確かめるため、巨大仏の世界へ行った(巻三の三)。

・阿羅漢の比丘が折りたたみ椅子に座ったまま空を飛んで日常的に竜の住む池まで移動した(巻三の七)。

・阿羅漢の比丘は果報を受けて罪滅ぼしをするため、優婆塞に幻覚を見せ、また牢獄から出ると十八変を見せ、虚空に昇った(巻三の十七)。

・阿羅漢であることを隠して邪見の師匠に仕えた二人の沙弥が十八変を見せて前世の様子を施主に見せた(巻三の十八)。

・阿羅漢になった女は河の中の大石の上にいるかと思うと大石の中に入り、その下から出てきて、天に昇って地に降りるなど、超能力を長者に披露した(巻三の二十一)。

・目連は弟を仏道に入れるため、弟に自分の袈裟につかまらせて、四天王天から他化自在天までの天の世界に連れて行き、人間世界に戻ってきた(巻三の二十四)。

・阿羅漢になった阿難は迦葉の言葉に随って締め切った戸の鍵穴から堂の中に入ってみせた(巻四の一)。

・阿羅漢の優婆崛多は弟子の比丘を指導するため若い女に変身した(巻四の六)。

・優婆崛多は説法の邪魔をする天魔が化けた女を超能力で懲らした(巻四の八)。

・阿羅漢の比丘が山の住人に幼童と自分の前世のことを説明した(巻四の十一)。

・迦葉波如来の時代から生きていた阿羅漢の比丘は釈迦が涅槃に入ったことを聞くと、虚空に昇り超能力を見せて、火を出して自分の身を焼いて骨になった(巻四の二十九)。

超能力を使用する目的は他人のためであったり、自分のためであったりして様々であり、超能力の内容も、空中を飛行する、予言する、幻覚を見せる、前世の出来事を知る、別の世界へ移動する、変身する、火を出す、色々な人や動物や神をその場に出現させるなど、多岐に渡る。

他にも「阿羅漢」の持つ特徴として、人々の抱えるトラブルを解決に導く(巻四の三・四・十一・十二など)、人々の供養を受ける(巻一の三十一・三十二、巻二の六・二十九、巻三の四・七・八、巻四の十二など)、出家者を指導する(巻一の二十六・二十七、巻四の六など)、説法をする(巻三の十二、巻四の四・八・十二など)、仏菩薩の下に位置して仏を目指す(巻一の二十五、巻三の十八)、トラブ

ルが起きた時結果として無力な者もいる（巻二の二十九、巻三の七、巻四の二十三など）、これを殺すと地獄に墮ちる（巻一の十）、正法の時代が終わると絶滅する（巻四の四十一）などがある。

しかしながら指導の時、凡人の出家者より高度な成果をもたらすことを除けば、基本的に普通の出家者でもできることをやっていると言える。無力な者がいる、時代が下ると絶滅するなど、天竺部では、超能力以外では華やかな存在とは言えなかったようである。天竺部での絶滅という設定を受け継いだためか、あるいは単純に関心がなかったためかはわからないが、震旦部・本朝部に信仰対象として登場することさえなかった。この意味でも仏や菩薩に較べると、超人としては地味な存在であった。

超能力を自由に行使用すると言っても質は仏に比べると遥かに劣り（巻一の二十七）、因果応報の無効化に挑戦するものの、成功した例はない（巻二の二十八・三十九）。阿羅漢が超能力を使う場面が出てくる説話は多く、出家者への指導にも凡人とは異なることを表現するためか超能力を使い（巻一の二十六、巻四の六）、阿羅漢同士で超能力を競うこともあった（巻三の五）ことから、撰者にとって阿羅漢と超能力とは密接に結び付いていたと思われる。

阿羅漢の超能力は仏に劣るとは言え、厳密な意味で失敗したことはない。結果的に目的を果たせなかった話（巻二の二十八・三十九）はあるものの、阿羅漢が単独で超能力を使った場合、超能力をうまく使えなかったという例はない。ただ阿羅漢の超能力には多少個人差があつて、巻三の五で神通力に長けた目連が、舍利弗に超能力によって妨害された時、地に置かれた帯を動かそうとして動かすことができなかったという話があり、よりうまく超能力を使える者に妨害された時は、超能力を有効に働かせられない場合がある。その場合を除いて阿羅漢が超能力を使おうとして使えなかったという話はなく、阿羅漢の超能力者としての実力は、天竺部の世界では信頼が置かれていると言ってよい。

このように天竺部で描かれた阿羅漢は超能力を發揮するところが最大の見せ場であり、阿羅漢の持つ最大の特徴であると言えるだろう。

## 二 果報をコントロールする

阿羅漢が超能力を持っていることについては、仏教の世界から見ても当然のことであるが、一方で天竺部の阿羅漢だけが持つ特色もあつた。その特色の一つである、果報をコントロールするという点について次に述べたい。

果報をコントロールする阿羅漢が登場するのは、巻三の十七である。阿羅漢の比丘が山中で修行をしていると、いなくなった牛を探し優婆塞（在家信者）がやってきた。阿羅漢を見た優婆塞は阿羅漢が牛泥棒であると思つたので国王に訴え、阿羅漢は投獄された。事

情を知らない阿羅漢の弟子たちは師を十二年間捜し続け、やがて獄中にいることを知り、国王に掛け合くと、優婆塞のような外見の阿羅漢を見つけ、牢から出した。阿羅漢は超能力を見せ、前世で無実の人を罪に陥れたが、今回のことでその罪はなくなった、と言って去った。この話の中で阿羅漢は、国王が確認のため牢に遣わした人に、「なぜ阿羅漢なのに牢に繋がれたのか」と問われると、次のように答えた。

我レ前世二人ト生レテ有シ時、只一度人ニ無実ノ言ヲ云ヒ負セテキ。而ニ今、我レ羅漢果ヲ得タリト云ヘドモ、未ダ其ノ果報ヲ感ザリツ。其レニ依テ、此ノ度其ノ罪ミヲ滅シツル也（二四五頁）

ここで言われているのは、阿羅漢になった後で果報が現れて投獄されたということではなく、阿羅漢になった今でも果報が現れないので、（現れる前に）自ら罪を清算して果報を受けたことにしたということである。「其レニ依テ、此ノ度其ノ罪ミヲ滅シツル也」は一見「だから今回（その時の果報が現れたことよって）罪がなくなったのである」と読めるけれども、果報が自動的に現れたというのであれば、「我レ羅漢果ヲ得タリト云ヘドモ」の後は「今回その時の果報が現れたのである」という意味の文を続けるべきである。「未ダ其ノ果報ヲ感ザリツ。其レニ依テ、此ノ度其ノ罪ミヲ滅シツル也」は、まだ現れていない果報を受ける必要があつて、罪がなくなるようにしなければならなかつたのでそうした、という趣旨の文になっている。話の前半で優婆塞が阿羅漢を牛泥棒だと判断したのは、証拠を見つけたからであつた。本文によると、阿羅漢の着衣は牛の皮となり、辺りに散乱していた仏教文献は切り分けられた牛肉となり、置いてあつた菜は牛の骨となつていたと言う。これが阿羅漢の罪滅ぼしという目的に都合のよい展開であることから見て、阿羅漢が優婆塞に超能力を駆使して幻覚を見せたということになるだろう。阿羅漢は超能力を駆使して自分が自然に受けるはずだった悪い果報をコントロールして、受けたことにして前世の悪業を帳消しにしたのである。

ところが仏教の世界ではこの世で起こることは全て「行いと報いの対応法則」に遵って展開し、仏であつてもこの法則に干渉することはできないとされている。つまり仏教の世界では果報は干渉不可能なものであり、避けることもコントロールすることもできないということになっている。天竺部の阿羅漢だけが持つ特色だと指摘したのは、果報のコントロールがこの原則に反するからである。

仏教の世界では、仏教を信仰する人々にとって果報は逃れたいと考えるもので、生まれ変わることは苦しみであつた。仏教の究極の目標は、人生は苦しみであるので、身体の死を越えて次々と身体を移動し続ける（転生する根本である）「心」を消滅させ、この世に生きる苦しみから解放されることである。つまり生まれ変わることがないという状態になるのが理想であると言える。心を消滅させることに成功した人を仏陀（仏）と言い、大乘仏教を信仰する人は仏になることを目指す。一方、古い仏教で言われる「阿羅漢」もこの生まれ変わることがないという状態に至った人のことであるが、天竺部にはこの目標についても、この目標に関する阿羅漢の特徴についても触れられることがなかつた。仏教の世界の阿羅漢は死後果報を受けないが、天竺部の阿羅漢は死後も果報を受ける可能性がある。



生まれ変わることがないというのは、死後果報を受けないということである。釈迦も仏教の世界では当然そのような存在であるが、天竺部の釈迦についてはそのような記述は見られない。ただ天竺部には釈迦が仏となってから、悪い果報を受けたという話がある。卷二の二十八で流離王が釈迦の一族を虐殺した事件の中で、釈迦が頭痛を患った理由を「前世で食糧難に遭った漁民が池の魚を取って食べた時、自分は八歳の子供であつて、魚を笑い、魚の頭を打ったから（その時の果報を受けたのである）」と説明した。卷三の二十八で釈迦が八十歳になり、阿難にまもなく自分は涅槃に入るということを予告した時、釈迦は身体中に痛みを感じていた。仏は一切の病と無縁になつたはずだと阿難がその理由を訊くと、釈迦は「昔、鹿の背を打つたことがあつたので、その果報を受けたため」と答えた。これらの話で言われるように、仏となつた釈迦も因果から逃れられないということが言われているため、果報は誰であろうと逃れられるものではないという一貫した考えが見られる。果報から逃れることはできないが、天竺部の阿羅漢にとつて果報をうまくコントロールすることは可能であつた。あるいはうまくコントロールする方法があると思つたからこそ、永遠に果報から逃れるということに関心を示さなかつたのかもしれない。

一方で、仏さえも悪い果報を受けるのだからと言つて、悪い果報に甘んじていることに納得のいかない阿羅漢もいた。卷二の二十八で釈迦族が流離王に虐殺されようとする時、阿羅漢の目連は何度も釈迦に釈迦一族を救おうと掛け合つたが、釈迦は「釈迦一族の果報だから、自分の力も及ばない」と説明し、賛成しなかつた。目連はそれでも釈迦一族の何名かを超能力で鉢に載せて虚空に隠したが、流離王の虐殺の後、鉢から釈迦一族を取り出して見ると、一人残らず死んでいた。卷二の三十九で在俗の時から衣食の獲得に苦労していた利群史比丘は、十日も食物を口にする事ができず、餓死しそうになつた時、利群史を憐れんだ目連は食物を持って利群史のいる塔へやってきたが、戸が開かなくなる。目連が超能力で穴から塔の中に入り、食物を入れた鉢を利群史に与えるも、鉢は利群史の手から、地中の手の届きようのない所まで深く落ち込んでしまつた。目連はさらに超能力を使って、肘を伸ばして鉢を取つてやつたが、利群史が食べようとすると利群史自身の口が固く閉じて開かなくなつた。どうしても利群史に食事をさせることができないので、二人で釈迦の許へ行くと、釈迦は「利群史が前世で沙門に財を布施する母を憎んで、土倉に閉じ込めて餓死させたことによる果報が現れている」と説明した。これらのように超能力によって一時的に果報を無効化しようとする話はあるものの、果報から完全に自由になるようにする話題はない。そもそも逃れようとしている様子も見られないのだから、天竺部の阿羅漢たちは仏教の究極の目標に関心を向けていないようである。また、これらも阿羅漢が果報をコントロールしようとしている話であるといえるが、思い通りにいかず失敗している。卷三の十七との違いは、果報を受けている本人が何の手も打っていないことである。おそらく、阿羅漢でも他人の果報をコントロールすることは不可能ということなのであろう。

卷二には前世の因縁について扱う話が多く収録されている。そのうち、二十九と三十一に「阿羅漢」となつた者でさえも悪い果報を

受けてしまったという話が語られる。卷二の二十九は、迦留陀夷という阿羅漢の話である。道心の深い婆羅門とその息子によって、阿羅漢の迦留陀夷は供養されていたが、父の婆羅門は死に、その遺言を受けて供養していた息子も、ある時妻に迦留陀夷の供養を言いつけて、用事のために家を離れてしまう。その間に五百人の群賊の構成員の一人と息子の妻が関係を持った。迦留陀夷はたまたま現場を目撃してしまったので、妻は構成員を唆して迦留陀夷を殺害させた。波斯匿王は迦留陀夷の死を知って激怒し、五百人の群賊と息子の妻を処刑した。釈迦の弟子たちが釈迦に迦留陀夷が殺された因縁を尋ねると、釈迦は「迦留陀夷は前世で自在天を祀っていたが、ある時五百人の一族の者たちとともに、一匹の羊を捕えて四本の足を切つて天に祀った。その後、その罪のため迦留陀夷（の心）は地獄へ落ちたが、その時の羊は今の婆羅門の息子の妻で、その時の五百人の一族は今の五百人の群賊だった。迦留陀夷は阿羅漢になったというのに、その時の悪業が残っていたので、今果報を受けたのである」と説明した。この話の中で釈迦は迦留陀夷について「適<sup>たま</sup>マ入ト生レテ、今羅漢果ヲ得タリト云ヘドモ、于今猶<sup>いまに</sup>、悪業ノ残レル所ノ罪ヲ感ゼル也」（一七三頁）と説明している。ここで釈迦は「迦留陀夷は阿羅漢になったというのに、未だに悪業が残っていた」と言っており、阿羅漢が悪い果報を受ける存在として意外であるかのように言っている。このことから悪い果報を受けたことが阿羅漢であることが強調されており、この話は阿羅漢でも悪い果報を受けてしまうということを示しているように思われる。

卷二の三十一は、微妙という阿羅漢の比丘尼の話である。阿羅漢の比丘尼・微妙は、多くの尼たちに自分の前世での行いについて説明した。微妙は前世に長者の妻だったが、新しい妻とその子供を憎み、密かにその子供を殺した。新しい妻に追及されたが、神仏に誓って殺害に関与していないと言い張り、もしその誓いが嘘であれば、未来世に自分とその夫と子供がひどい目に遭うだろうと宣言した。殺害の罪によって地獄に落ちた後、人間の女に生まれたが、前世で宣言した通りの不幸に遭い続け、しかも自分自身は死ぬこともできなかつた。様々な不幸に遭った後、別の前世で辟支仏に布施をしたことが原因で釈迦に会って出家し、阿羅漢となることができた。ところが前世で子供を殺した時の果報は未だに続いていて、子供がされたことと同じ苦しみを、昼夜を問わず受け続けている、と説明した。微妙が「羅漢果ヲ得タリト云ヘドモ、常ニ熱鉄ノ針、頂ノ上ヨリ入テ足ノ下ニ出ヌ」（一八〇頁）と言っていることから、この話も二十九と同じく、阿羅漢であっても、悪い果報を受けてしまうということをテーマとしていられると思われる。

迦留陀夷の件について説明した釈迦の言葉「迦留陀夷は阿羅漢になったというのに、未だに悪業が残っていた」というのは、阿羅漢になつた時点で悪業が残っている例はほとんどないという意味にとることができる。悪い果報を受けて意外であるかのように言われた理由はここにあると言えよう。また卷三の十七の阿羅漢が、超能力を使ってわざと悪い果報を受けたことにして、前世の罪を清算しようとしたのは、阿羅漢に悪業が残っていることを善くないことであると考へたからであると言えよう。阿羅漢は少しでも早く罪を無くしたかったのである。だから阿羅漢は果報が現れるのを待たず、果報のコントロールを実行したのだと思われる。阿羅漢は

悪業と無縁であるべき存在であつたらしい。

なお、阿羅漢が悪い果報を受けた話では、阿羅漢たちは超能力を使って果報をコントロールして無効にしようとしていない。コントロールできないか？とする記述はないので、敢えてコントロールしなかったことになる。巻三の十七の阿羅漢がそうしたように、悪業（罪）が消えることを望んだためであろうか。

阿羅漢と転生について一言しておきたい。「阿羅漢」が生まれ変わることがないとされる事柄について天竺部では触れておらず、果報を受けなくなつたという記述もない。そして「阿羅漢」になつても悪い果報を受けたという話がある。このことから、「阿羅漢」になることは生まれ変わらなくなり、それによって果報を受けることがなくなるわけではないということになる。迦留陀夷も微妙も仏教の世界から見れば既に輪廻転生することがなくなり、死後果報を受けることはなくなつたはずであるが、天竺部の話の中にそれについての記述はなく、死後どうなるかはわからないまま、前世の解説が終わると阿羅漢たちの話題も終了する。転生しなくなつたと言われないので、迦留陀夷も微妙も悪い果報がまだ今後も続くのかもしれない。天竺部に阿羅漢が生まれ変わったという話はさすがになかつたが、生まれ変わることがなくなつたと明記されることもなかつたので、単にそういう話を見つけられなかつただけで、もしかすると撰者は阿羅漢が生まれ変わる話があつてもおかしくはないとぼんやりと考えていたかもしれない。

天竺部の阿羅漢が果報をコントロールする存在であるということについてこれまで述べてきたが、内容をまとめると、阿羅漢も仏も果報から逃れることはできなかったが、コントロールすることは可能であつた。阿羅漢は他人の果報をコントロールすることはできず、また阿羅漢は悪業が残っていないのが一般的であつた。阿羅漢が残つていた悪業の果報を受けたという話では、罪をなくすため敢えて受けていたということが言える。

### 三 仏を目指す

天竺部に登場する阿羅漢の持つもう一つの特徴は、仏を目指していることである。巻一の二十五は、釈迦のもとで出家し、阿羅漢となつた和羅多の話である。裕福な家の息子、和羅多は家業を継がせようとする両親に、命をかけて出家の許可をもらい、釈迦のもとで出家した。一年に三度帰る約束をしたが守らず、十二年以上経つて阿羅漢となつてから両親の元へ行った。家業を継がせようとする両親から財宝を受け取つて「三悪道を離れられない原因だ」と言つてそれを河に捨てた。別の時、幼馴染の隣国の王と出会い、還俗を勧められたが、「仏になり、一切衆生の苦しみに代わつてやり、皆を仏にしたい」と言つて空を飛んで去つた。この話の中で、阿羅漢となつた和羅多は還俗を勧める王に「我レニ万ノ夫人モ要ナラズ、千ノ国土モ又要ナラズ。只我レ、一仏ニ成テ汝等ノ一切衆生ノ苦ニ代ハテ

皆仏ト成サム」ト思フ也」(七三頁)と言っている。自分自身が阿羅漢であるのに和羅多は仏になろうとしており、さらに一切衆生を仏にしたいという意志を持っている。和羅多の「皆を仏にしたい」という言葉から、和羅多が大乗仏教の方法によって仏になろうとしていることがわかる。しかし仏教の世界で説かれる本来の意味からすれば、阿羅漢になった以上、再び生まれ変わることはないはずであり、また人間としての寿命が延びるわけでもないはずである。仏教の世界では、仏になるためには三八・四×十の五十九乗年も菩薩行を続ける必要があるとされるが、どうやってその期間を生き続けるのだろうか。仏教の世界で説かれることを前提とすればそのような疑問が浮かんでくるが、天竺部の阿羅漢たちは転生を断っていると言われないので、都合のよいことに時間の問題は考える必要がない。ただし天竺部の阿羅漢たちが仏を目指すことは、仏教の原則に反するものであると言える。

卷三の十八は、凡夫に見せかけて沙弥のふりをして邪見の師に仕えた二人の阿羅漢の話である。わがままで無慈悲な比丘に仕える沙弥が二人いたが、比丘を供養する施主の前で超能力を使ってしまったため、沙弥たちが実は阿羅漢であったことが明らかになった。比丘は二人の沙弥に謝罪したが、沙弥たちは修行を続行できないと言って悲しんだ。彼らは仏になるため、沙弥のふりをして比丘に仕えていた。比丘と施主の信仰を得て、沙弥たちは菩薩に昇格した。この話の中で沙弥たちは正体を知られ、謝罪を受けた後、「師二不驅ザルニ、仏ニ成ル事遅シ」(二四七頁)と言っており、ここで二人は仏になるため修行をしていたことがわかる。そして説法をして施主と比丘の信仰を得ると、沙弥たちは「我等初地ニ登」(二四七頁)と言った。初地とは、<sup>(五十二)</sup>ある菩薩の階級(修行の段階でもある)のうち、四十一位を言う。なお四十位までは凡夫で、四十一位から聖者の位に入るとされる。二人の発言の後、「然レバ位高ク、無上菩薩ト申ス」(二四七頁)と説明され、「無上」がどんな意味を持ち、何に由来した名称なのかは明らかでないが、二人が阿羅漢から「菩薩」に昇格したことが明記されている。阿羅漢が菩薩より下位だと明記されているわけではないが、阿羅漢と菩薩が同格だと言われず、沙弥たちが菩薩になって「位が高い」と言われている以上、菩薩の方が阿羅漢より上であると撰者が考えていたことは明らかである。天竺部では、凡人の上に阿羅漢という位があり、阿羅漢の上に菩薩という位があり、菩薩の上に仏という位があると言えよう。この話の沙弥たちは、阿羅漢であったのが昇進して菩薩になったので、和羅多よりも上位になったことになる。『今昔物語集』ではこのように阿羅漢が仏になることが自然であるが、この卷三の十八は今野達氏の出典考証によると、出典は不明で、同話も見当たらないとされるから、少なくともインド・中国など日本以外の仏教の伝承を受け継いだ可能性は極めて低いと考えられる。また、この話には「仏ニ成ル道障多シ。心有ラム人ハ此ヲ聞テ可悟シトナム語り伝ヘタルトヤ」(二四七頁)という結語がある。この話の中から見出した教訓のようであるが、仏になることの難しさについて言及しているらしい。この文から撰者は「仏になろうと思っっている人」を読者として想定しているように思われる。

これらの話から、天竺部の他の話で阿羅漢となった人たちも、全員仏になろうという意志を持っていたし、仏になれるものであると

言えるだろう。言い換えれば、撰者にとっての「阿羅漢」は仏教の最終的理想を達成した者ではなく、仏になることを目標とした修行のうちのがある段階まで行き着いた者たちであると考えられる。巻一から巻三までに収録された釈迦の活動によって「阿羅漢」となった者たちの話から考えると、また「阿羅漢」が仏を最終目標とする修行の途中の段階にあるということとは、巻一と巻三で釈迦が人々を救って阿羅漢になるようにしてきたことから、釈迦は人々に仏になってほしいと考えたことになり、巻三の十八の結語「仏二成ル道障多シ。心有ラム人ハ此ヲ聞テ可悟シトナム語り伝ヘタルトヤ」が書かれた意図も併せて考えると、撰者も人々が仏になるべきと考えたことになるとなるだろう。

なお、阿羅漢の「超能力を使う」、「果報をコントロールする」、「仏を目指す」という特徴を相互に関連付けて考えると、超能力は果報をコントロールするために使われていると言え、仏を目指すのは果報をより能率よくコントロールすることができる存在になりたいためであると言えるだろう。天竺部の仏は人々を救う存在として描かれているが、救うためには他人の果報をコントロールする能力が必要になるだろう。天竺部の阿羅漢には人々を救いたいという思いがあっても、他人の果報をコントロールする力はない。阿羅漢が人々を救うには仏になる必要があったと言える。

#### 四 天竺部の説話理解のために必要な「阿羅漢」の認識

『今昔物語集』の撰者が考える、人々の到達すべき目標は仏である。仏というのは、巻一の話と「阿羅漢」との差から考えるに、「強大な超能力を持ち、人々を差別しない救済者」である。そうなるための段階を、低い方から凡人↓阿羅漢↓菩薩↓仏と設定している。天竺部に設定された、仏前とされる巻五を除く巻一からの時間の流れの最後に位置する巻四の四十一に、初めて阿羅漢になれなかった比丘が描かれた。同巻の三十九には「正法ノ末」(三七八頁)という言葉が見られ、もはや阿羅漢になれる者はいない時代に移り変わろうとしていたのである。したがって天竺部が終わると「阿羅漢」となる者はいなくなるので、震旦部以降は凡人から仏に至るまでの段階のうち、「阿羅漢」は問題にされなくなり、空しく消えてゆく。阿羅漢は天竺部でしか活躍できなかったのである。さらに、超能力を使えるのは菩薩以上ということになり、菩薩が自らの果報に苦しむといった話も見られないので、果報のコントロールをできる者もいなくなったことになる。

阿羅漢の実態を調査したことによって天竺部の説話について、より深く理解することができたのではないかと思う。例えば、阿羅漢の優れた超能力は前世の因縁による果報をコントロールするためではなく、もっと幅広く使えるというものである。そうすると、巻二に多く見られた、人々が阿羅漢になれたという話は、自分に起きたトラブルは超能力によって、自分で解決することができるよ

になったと読むことができる。また天竺は超能力を使って果報をコントロールするほどの実力をもった人々が数多く存在した、特別な国として描かれているように読める。そこから逆に考えると、阿羅漢は天竺という国の特殊性を表現するために存在したと言えるのではないだろうか。そして人々を救いたいと思う阿羅漢たちが大勢いた天竺は、思いやりにあふれた人々が住む国であったと理解できる。それから撰者は果報のコントロールに強い関心を寄せていたようである。天竺部の説話は、逃れられない果報と、どう付き合っていくかが大きな課題であったと言える。

天竺部の阿羅漢は、二度と生まれ変わることがないという仏教の原則から外れ、仏教を信仰する人々が逃れようとした果報を受け入れて、超能力によってコントロールし、仏になろうと努力を続ける人々であった。

以上のように一方では天竺部で多く見られる要素である「誓願」、もう一方では天竺部にしか見られない要素である「阿羅漢」について考察してきた。

「誓願」はあまり表だって描かれず、善い行いの効果や仏法への信仰による善い効果などに比べると地味に描かれているが、仏教と言う枠組みの中で、思いや言動がその通りに実現するという事象がありうることを多く天竺部の説話の例によって実証し、またその事象の原点でもあるため、誓願について考察することは『今昔物語集』の中でも重要なことであると思われる。震旦部や本朝部に収録される説話にも、誓願らしき描写は見られた。

震旦部では例えば、巻六の四十一と巻九の三十九に誓願らしい例が見られる。なお巻六は震旦の仏法説話を扱う巻で、巻九は孝養を中心に因果応報の話題を扱う巻であると言われる。巻六の四十一は、張居道という者が、食用のため鳥獣を殺したところ、十日もたないうちに死んでしまった。死後の世界で四人の人が居道を連行したが、四人の人は居道が死んだのは、居道が殺した鳥獣が訴えたためであると教えた。四人の人は居道がまだ死ぬべき時期ではないと言って、居道に、居道が今まで殺してきた生き物たちのために発心して「四巻の『金光明経』を書写しよう」と願を立てれば死なずにすむと教えた。居道が閻魔王に「殺してきた生き物のために『金光明経』を書写供養しようと思います」と言うと、殺された生き物たちは救われ、居道は許されて生き返り、すぐに四巻の『金光明経』を書写供養したという話である。つまり居道が「殺した生き物のために四巻の『金光明経』を書写供養しよう」と言ったことで居道は生き返り、書写供養を実践することができたのであるから、天竺部の誓願で言う「自らの願望に関する思い」を実現するために行われた誓願と同じ方法で、同じ効果を得ることができていると言える。

巻九の三十九は、土瑜という人の父が家を建てたが、大工に金を支払わず、大工が金の要求に来ると殴りつけた。大工は恨んで、「あなたは代金を支払おうとしないために、死後私の家の牛に生まれ変わるだろう」と言った。土瑜の父の死後、大工の家の母牛が黄色の

子牛を産んだが、子牛は士瑜の父が生前着ていた服装に似た模様をしていたので、士瑜の父の生まれ変わりに違いないと、大工も士瑜も思ったという話である。ここでは大工が士瑜の父が死後大工の家の牛に生まれ変わるだろうと言ったことが、全くその通りに実現していると思われるので、これも誓願によく似ている。

本朝部では例えば巻十五の五十二と、巻二十の七に誓願らしき事象が見られる。巻十五は仏法の部であり、往生の話を多く扱う巻、巻二十も仏法の部であり、仏教に関連のある蘇生譚や因果応報の話を多く扱う巻であると言われる。

巻十五の五十二は、加賀の国の夫と死別した女が、家にある小さな池に蓮華が生じたのを見て、「この蓮華の真つ盛りには咲く時、私は極楽往生し、往生する時この蓮華を捧げものとして阿弥陀仏に供養しよう」といつも願っていたが、女が老いて蓮華の真つ盛りに咲く時病気になって死に、その様子はいかにも極楽往生したようであったという話である。これも女が願った通りのことが起こったという点で誓願の事象と同じである。

巻二十の七は『古事談』などにも類話の見られる「染殿の后（清和天皇の母、藤原明子）」が鬼となった僧に襲われる有名な話である。染殿の后が物の氣に悩まされているので、天皇は金剛山に住む実力の確かな聖人を呼んで加持をさせた。聖人の加持によって后は回復したが、聖人が帰るまでの間に聖人はふと後の美しい姿をかいま見て心を奪われ、後の御帳の内に入って后に抱きついた。聖人はすぐに捕えられて牢獄に繋がれてしまった。聖人は泣く泣く「私は今すぐ死んで鬼となり、后が生きているうちに本意を上げよう」と誓った。聖人の行動を知った大臣は天皇に告げ、聖人を山へ帰したが、聖人の思いはますます強くなり、十余日の後に飢え死にし、すぐに鬼となり、后のもとへ行って本意を上げたという話である。この話は巻三の七、八の誓願によって人々が悪竜になった話とよく似ており、誓願の事象に非常によく似ていると言える。

これらの話から、天竺部の誓願という要素は震旦部・本朝部の説話に受け継がれ、新たな事例が語られるようになったと言える。『今昔物語集』全体の説話の構成要素の一部である誓願のルーツが天竺部にあるということが言え、天竺部の豊富な誓願の例からより詳細な誓願の性質・特徴を知ることができるという点で、誓願の考察は意義のあるものであると思われる。

「阿羅漢」は天竺部にしか登場しないものの、天竺部に欠かせない超人的存在であり、仏に次ぐ救済者でもあった。阿羅漢の絶滅が語られることによって天竺部の最後が締めくくられ、時代が変わることを示しており、天竺部の仏教事情を語るのになくしてはならない役割を担っていると言える。また巻四の最後で仏を目指す仏弟子にとっての通過点である阿羅漢に、仏弟子がなれなくなったということは、全ての人々にとって仏を目指すことがさらに困難になったと考えることができるだろう。震旦部・本朝部において阿羅漢に代わる存在が何であるのか、仏を目指すべき一切衆生がどのような行動をとることになるのかなど阿羅漢を知ることによって初めて疑問に思われることも出てくるだろう。震旦部・本朝部を理解する上でも阿羅漢について考察することは重要なことではないかと考えられる。

- (一) 古田紹欽他監修『佛教大事典』(小学館 一九八八年 二〇頁)、中村元『広説佛教語大辞典 上巻』(東京書籍株式会社 二〇〇一年)、小林信彦「内には菩薩の儀を密し、外には聲聞の形を現す(1)——行基を賛美する景戒の言葉」(『桃山学院大学総合研究所紀要』二七(二) 桃山学院大学 二〇〇一年十二月)を参考にした。
- (二) 「羅漢の比丘」は人物名が明らかでない時使われる。例えば巻四の十一に「今昔、天竺ニ一人ノ羅漢ノ比丘有リ」(三二〇頁)とある。「〜羅漢」は人物名に続く形で、たとえば巻二の二十九に「殊ニ道心有テ、常ニ迦留陀夷羅漢ヲ供養ス」(一七一頁)などのように使われている。
- (三) 目連が登場する話の中では彼のことを阿羅漢であるとは書かれないが、巻三の十七の投獄された阿羅漢の比丘を牢から出すよう、弟子たちが国王に掛け合う場面で「此ノ人ハ既ニ羅漢果ヲ得タリ。舍利弗・目連・迦葉・阿難等ト不異ズ」(二四四頁)と弟子たちが言っている。「此ノ人」とは阿羅漢の比丘のことで、つまり舍利弗・目連・迦葉・阿難たちも阿羅漢であることがこの記述からわかる。目連については、阿羅漢であることはこの記述によってしかわからないが、本論で阿羅漢の例を出す時、目連も含むことにした。
- (四) 十八変とは、『日本佛教語辞典』(岩本裕 平凡社 一九八八年)の「十八変」の項(四一〇頁)によると、「佛・菩薩が現出する十八種の神通力による神秘的な所行」であると説明される。なお、同項目内で『今昔物語集』巻一の二十五で和羅多の十八変を行ったという文を引用しているが、和羅多は仏教の世界から見れば菩薩であるが、『今昔物語集』では阿羅漢である。それに『今昔物語集』天竺部で十八変が行われる時、行った者は全て阿羅漢である。いずれにしても、十八種の神通力による神秘的な所行のことであるらしい。
- (五) 撰者が、阿羅漢が生まれ変わることがないとされることを認識していたように思わせる記述もないわけではなかった。巻二の二十の冒頭に主人公が、前世で頭痛を患う比丘に薬を与えたという善い行いによって、長期間に亘り善い果報を受けていたという記述がある。そして現在の状況へと話題を移そうとした時、「最後ノ身ニ婆羅門ト生レタリ」(一四三頁)と書いた。まるで主人公が阿羅漢となった後、転生することがないのでこのように書いたように見えるが、この話のどこにも主人公が転生を断ったという記述はなく、これだけでは単に善い果報が尽きた段階、あるいは話の語られた時代を指して最後と考えただけであるように見える。それに阿羅漢になったことが話の最後にしか書かれないのに、冒頭で「最後の身」と言っている点もわかりにくい。やはり撰者が、阿羅漢が転生を断った者であることを知らなかったと見るべきであろう。



- (六) 中村元『広説佛教語大辞典 上巻』(東京書籍株式会社 二〇〇一年)【五十二位】(四八一頁)、同中巻【歡喜地】(二三〇頁)、【初地】(九一九頁)を参考にした。
- (七) 新日本古典文学大系三三『今昔物語集 一』(四九八頁参照)。
- (八) 本論第二章第一節「巻一の構成について」の中で、撰者は巻一の構成によって、「釈迦は人々を救うことに一生懸命な救済者である」という思いを表現したのだということ指摘した。巻一の構成から考えられる、撰者のイメージする仏は「一切衆生を救うのに差別なく、やる気に満ち溢れている救済者」であった。
- (九) この点については、本論第二章第四節において考察した。
- (十) 以後の日本の仏教の世界における阿羅漢の位置づけに興味を持ったが、後の研究にしたい。

参考文献

- 国東文麿全訳注『今昔物語集(六)』(講談社学術文庫三二〇 講談社 一九八三年)  
 国東文麿全訳注『今昔物語集(八)』(講談社学術文庫三二二 講談社 一九八四年)  
 馬淵和夫他校注・訳『今昔物語集 二』(日本古典文学全集二二 小学館 一九七二年)  
 馬淵和夫他校注・訳『今昔物語集 三』(日本古典文学全集二三 小学館 一九七四年)

## 第二章 天竺部の構成について

第一章では天竺部に主に見られる「誓願」と天竺部のみに登場する「阿羅漢」という二つの要素について述べた。天竺部の構成上は、「誓願」は撰者にあまり注目されなかったと言えるが、「誓願」は『今昔物語集』に描かれる仏教信仰の実態の一つとして、第二章第二節の最後で述べたように震旦部、本朝部にも描かれているため、『今昔物語集』全体の中で大きな意味を持っていると思われる。「阿羅漢」は仏による救済、仏の死後の天竺世界などの様子を描くのに、欠くことのできない存在であった。

第二章は天竺部全五巻の構成を巻毎に調査分析し、撰者の意図を考察することによって、天竺部の構成の特徴を見出し、撰者が天竺部をどのような思いで編集したのかを明らかにしていきたい。第一節から第五節までは巻一の構成から巻五の構成について考察し、第六節は天竺部の構成全体のまとめとする。

巻一～巻五は様々な説話が雑多に配列されており、一読しただけではすぐに撰者の意図が分かるようにはなっていない。しかし、『今昔物語集』に収録されている説話は、一つといえども無意味に採用・配置された説話はないと考えられる。第二章では、巻一から巻五までの全ての説話がなぜその巻のその位置に採用・配置されたのかを考察し、その構成の特色についても考えていきたい。

ここで第一章と第二章との関連について述べておきたい。第一章で考察した「誓願」と「阿羅漢」は天竺部の構成を考える上でも、撰者の仏教に対する考え方を理解する上でも重視すべき要素であると思われる。誓願は天竺部の仏教を支える一要素であり、誓願の実態を知ることによって、『今昔物語集』における仏教が人々に課す規則の具体的な中身を知ることができる。例えば誓願の「誓願の内容を変更するのは良くない」という特徴からは、天竺部に描かれる仏教には、軽々しく決意を翻すことを戒めるといえる。また天竺部のことが読み取れる。誓願を調査することによってさらに天竺部の仏教のあり方への理解を深めることができる。また天竺部の説話の中には四十の誓願の例が見られ、釈迦自身も誓願を行い、仏になると言う困難な目的を達成することができる。また天竺部の誓願は天竺部を理解するために欠かせない要素であると言えるだろう。「阿羅漢」は、巻一～巻三で多くの仏弟子が到達する段階として、また救済者にふさわしい実力を持つ存在として描かれている。巻四では阿羅漢になれない仏弟子が現れることによって、釈迦亡き後の仏教世界の変化が表現されていると思われる。阿羅漢は天竺部にしか存在せず、『今昔物語集』の震旦部や本朝部に出てくる仏弟子たちとは明らかに違いが見られる。阿羅漢の実態を知ることによって、仏が現れた時代と仏が死んだ後の時代とで天竺の仏教事情が大きく異なっていることを読み取ることができる。阿羅漢について考察することもまた、天竺部の構成への理解に必要なことであると思われる。

## 第一節 卷一の構成について

卷一は全部で三十八の説話があるが、そのうち二十と二十四は表題が残っているのみで欠話となっており、本文がある説話は三六話である。卷一の一は、後に釈迦仏となるべき天人が兜率天にいて、迦毘羅衛国の国王である浄飯王の後・摩耶夫人の子となることに決めるといふ内容である。この話題は釈迦が主人公（中心的人物）であることと、そのあとこの人物がどういふ人生を歩むかということを書き続けていくきっかけとなっており、これ以降八までが、釈迦を主人公として誕生から出家して悟りを開いて仏となり、初めて五人の苦行仲間の比丘らを説法して教え導くまでの、一連の時間の流れが認められる。九から十六までは、悟りを開いた釈迦の外道と呼ばれる人々との関わりをテーマとする説話群である。十七から二十八までは釈迦との関わりによって出家した人々をテーマとする説話群となっている。二十九から三十八は俗人たちが仏教によって救われることをテーマとする説話群となっている。卷一はこうしたテーマごとの四つの説話群に分けることができる。

一から八までは釈迦が主人公であることがはっきりしており、時間の流れがあるといふことがわかるが、九以降三十八まではテーマごとのまとまりがあるだけで、具体的な時間の流れは話題にされることがない。卷二の二で成道後四十余年が経過していることが明記されるが、それまで釈迦の年齢は明記されない。また九と三十を除く全ての説話で釈迦が中心的役割を果たしていると言えることから、卷一が釈迦についての何かを語ろうとしていることは確かであるが、年代表記が見られないため、釈迦の人生を表現するために年代順に並べたものと断定することは困難であると思われる。

卷一の構成については、諸先学が既にそれぞれ見解を述べているが、卷一のみを対象にして詳しく説話の配置理由を検討した人はいないようである。説話群の分け方は一〜八、九〜十六、十七〜二十八、二十九〜三十八といふことで一致し、それぞれの説話群のテーマについてのそれぞれの意見が決定的に対立することはなかった。卷一の構成がどのような説話群によって成り立っているかを撰者の思惑と結びつけて説明し、内容について他の人よりも考えがはっきりとしているのが、森正人氏である。森氏は卷四の構成に注目し、卷四に時間の流れがあることを主な根拠として、卷四を仏法史であると考え、そこからさらに卷一から卷三までにも時間を意識した構成を見出し、それらは仏伝としてというよりは卷四以前の仏法史として編集されたのだと主張した。森氏が卷一の構成についての考えを述べた部分を次に引用する。

今昔物語集は、釈迦成道譚に卷一第9〜16外道教化譚を続けることによって、釈迦がきわめて非力、孤立的な状態から出発しながら仏敵に勝利していく様を描く。これらに卷一第17〜28出家譚―この譚群は釈迦族、その他の王族、長者、翁、酔婆羅門と社会的序列に従って構成される―を配し、卷一第29〜38在家帰依譚を続けることによって、仏法が次第に外護、帰依を得ていく様を示す。

ここには、仏法の草創期すなわち教団の成立と仏法流布の過程が、過程として顕著にとらえられて、明らかに一種の時間が表現されている。

つまり、巻一の構成は「仏法の草創期すなわち教団の成立と仏法流布の過程」が表現されていることになり、それを表現するために巻一の説話が収集されたということになる。しかしながら「教団成立」が巻一のどの部分に表現されているのかには触れられていないことが気になる。さらに巻一は釈迦の成道の後、釈迦は非力であり、しかしそれでも外道に勝利していく様を描き、次第に外護・帰依を得ていくという構成であると森氏は考える。孤立している状況というのは、後に出てくる外護者がここにいないことから導き出した結果であろう。しかし、実際のところ釈迦は外道に対して決して非力ではないし、弟子もいるので完全に孤立しているともいえない。また仏法流布の過程を描いていると考える氏は、出家・在家帰依によって信者が増加し、信者のバリエーションが豊かになったことを指摘しているようであるが、どうしてこのような順(氏の意味づけによると社会的序列)で仏法が流布したとせねばならなかったのか、その説明を欠いている点にも問題がある。説話群の配置が表す意味を考えた場合、釈迦が非力であったが、仏法の流布によって外護を得て、教団が発展したと考えることもできなくはないが、氏の意味づけにある釈迦の非力さが見られないことと、教団の変化への撰者の興味がそれ程見られないことから、教団の成立と仏法流布の過程を表現するための構成であるという意見には首肯しがたい。論者は九と三十を除くほぼ全ての説話に釈迦が登場する点に注目し、巻一の構成は撰者の抱く釈迦へのイメージを語ることにあると思われる。釈迦の伝記と考えることもできるが、釈迦の伝記を語るために巻一の説話を必要としたというよりは、釈迦がどのような存在であったかを表現するために説話を収集・配置したように思われる。以下にその理由を説明していきたい。

### 一 救われたい存在と信者登場順

巻一の構成について、釈迦が受胎をしてから始めての教化を行うまでの一群、一〜八までを釈迦成道説話群と呼び、次に釈迦と外道との関わりをテーマとした一群、九〜十六までを外道説話群と呼び、それから釈迦との関わりによって出家した人々をテーマとした一群、十七〜二十八までを出家説話群と呼び、最後に俗人たちが釈迦の教えによって救われることをテーマとした一群、二十九〜三十八までを俗人救済説話群と呼ぶことにする。

これらの各説話群には強い共通点がある。それぞれの最終話(八、十六、二十八、三十八)に登場する人物がある特徴を備えている点であり、また彼らが釈迦によって救われるという点である。八に登場するのは釈迦の苦行仲間であった五人の比丘らであり、彼らは釈迦が苦行を中絶して牛飼女の布施を受けるのを見て、釈迦と決別した。しかし仏となった釈迦が最初に教え導いたのは他でもないそ

の五人であった。十六に登場するのは外道の弟子である鶯堀魔羅であるが、師匠の命令を遂行するため、千人の指を切り取るうとした最初の相手が出家直後の釈迦（悉達太子）であった。太子は初め拒否して逃げたが、鶯堀魔羅が釈迦の「一切衆生の願いを叶えるために仏になる」という誓いを盾にとつて、指をくれと訴えたところ、太子は鶯堀魔羅に指を与えた。鶯堀魔羅はそのことをきっかけとしてそれまでの自分のあり方を後悔し、仏道に転向した。二十八に登場するのは酔っ払った婆羅門である。正気を失っていたので、祇園精舎にやって来て釈迦に出家を願い出た。釈迦が出家させた後、婆羅門は正気に返って逃げ去るが、釈迦は婆羅門がこの出家をきっかけとして将来道果を得るだろうと予言している。三十八に登場するのは重罪を犯して逮捕されて波斯匿王に罰せられ、目を抉られて手足を切断された挙句追放され、山の麓に放置された五百人の群賊である。彼らは飢えに苦しみ、仏に助けてもらおうと考えた。しかし彼らは悪の限りを尽くしていた時、仏を礼拝せず、法を聞かず、僧を敬わなかった上に、三宝のものであっても遠慮なく盗んだので、仏に助けてもらえまいと思ったが、仏に衆生に対する平等の慈悲があることに望みをかけて、全員で「南無釈迦牟尼仏、我らを苦しみからお救い下さい」と呼び掛けたところ、釈迦がすぐにやって来て光を放ち、奇跡を起こして群賊全員の体を元通りにした。彼らが釈迦を礼拝して敬ったので、阿羅漢果を得た上に仏弟子となった。

これらの登場人物は釈迦と決別した人、凶暴な外道の弟子、酔っ払った婆羅門、悪の限りを尽した悪党であり、どれをとつても釈迦と縁がなさそうな、一見救われがたい人々である。外道というのは釈迦やその弟子たちを嫌って攻撃した人々として『今昔物語集』では描かれている。婆羅門については外道とは表記上は使い分けをしているが、外道説話群で外道と一緒にたつて釈迦に嫌がらせをするので、『今昔物語集』では外道の仲間として描かれる。

このように救われがたい存在が出てくる説話が各説話群の最後に必ず配置されるということは、撰者の関心は、「救われがたい存在が救われる」ということにあることではないだろうか。また個々の説話ではなく、説話群の配置は時間の流れを意識したと見てもよいと思われる。つまり、釈迦の行動を説話群単位で見した場合、九く十六は釈迦が成道した後に、外道たちを真つ先に救ったということを示す配置であると言える。

出家説話群と俗人救済説話群も釈迦の行動順という意味では、説話群の並び方に時間の流れを想定してもよいだろう。ただし撰者は教団形成史、仏法の広がりといった歴史的な層を描くというよりは、釈迦の活動そのものを描こうとしていたのではないだろうか。釈迦がどんな存在であったのかを釈迦の行動によって示そうとしているのだと思われる。釈迦の行動は人々を救うことによって示されている。十七く二十八の出家や、二十九く三十八の救済活動がそれである。『今昔物語集』での釈迦の機能は救済にあると言ってもよいであろう。

撰者は救われがたい存在を救う釈迦に関心を持ってはいるが、それを書くだけならば、巻一は救われがたい存在（悪人など）を救う

話のみを集めればよかった。しかし実際にはそのようにはしていない。救われたい存在が救われるのは、救われるにふさわしい存在が全て救われることを前提としているからである。釈迦は差別することなく、余すことなく人々を救おうとしていると、撰者は考えているようである。それは出家説話群、俗人救済説話群に見られる信者のバリエーションを見ればわかるであろう。

さて、十七〜二十八に限っては、各説話の信者の登場順（以下信者登場順と呼ぶ）についての諸説は一致しており、「社会的序列」であるとされた。一方で二十九〜三十八の信者登場順については何の意味付けもしていない。森氏のように十七〜二十八と同じ「社会的序列」と見做したのである。うか。ただし二十九〜三十八の登場順は「社会的序列」と見做せない例外的な存在が出てくる。三十の帝釈天と三十四の牛である。また三十五に出てくる伎楽を演奏して遊びに耽る人々も牛の後であるから問題のある配置といえよう。二十九〜三十八もやはり「社会的序列」であるとすれば、帝釈天が波斯匿王の次に出てくる理由を説明しなければならぬし、伎楽を演奏する人々が三十二・三十三に出てくる貧しい人々や三十四に出てくる牛より序列が低く設定される理由を説明しなければならぬ。率直に言えば、これらの配置を「社会的序列」によって説明することには無理がある。かといって、同じように釈迦によって救われる人々を描く説話を載せているのに、信者登場順が出家説話群と俗人救済説話群とで基準が異なるというのは、構成として一貫性を欠くことになり、各説話群がはつきりとテーマによって区別されているなど全体的に整った構成であることから考えても、不自然である。これを考える際に参考になりそうなのは、各説話群の最後に出てくる救われたい存在である。というのは、それに対して出家説話群と俗人救済説話群の最初には、釈迦と関わりが深い有名人物が出てくることに関連性が見いだせるからである。また登場順の前半と後半とを見比べると、後半は釈迦と関わりが薄く、仏教に頼る気持ちが強くなく、仏道の実践に対して意欲の低い人々が出てくるのに対して、前半は釈迦と関わりが深く、信仰心の深い、仏道の実践に対して意欲の高い人々である。これらのことから、救われるのにふさわしい人を最初の方に出して、だんだん救われたい存在へと人々の登場順を並べている可能性が考えられる。

## 二 卷一の説話群の構成

右のことを踏まえた上で各説話群の構成についてより詳細に見ていきたい。卷一では釈迦の救済機能に注目しているように考えられるので、釈迦の救済活動が出てきた場合はその内容を簡単に説明する。

まず、一〜八の釈迦成道説話群は、一〜七までが釈迦の受胎を始めとして、仏になるまでの過程を描くための配置であり、最後の八に苦行仲間、釈迦と決別した五人を最初に導いたという話が置かれている。八の五人の比丘は釈迦の四諦の教えを聞くことによって、遠塵離苦（この世の煩惱から遠ざかり、苦から抜け出すこと）して法眼淨（真理を明らかに洞察する能力。最高の悟りに到達するた

めの最初の段階でもある<sup>(十五)</sup>を得て救われた。

次に九〜十六の外道説話群では、最初の九と十は一組になっており、これらは外道と呼ばれる人々がどういう人々であるかを説明する機能をもたせていると考えられ、九では外道がなぜ釈迦を嫌うのか（これは釈迦側を嫉妬しているからとされる）、十では外道がどれほど凶悪で救われたいかを示している。特に十は外道の中でも最悪の例として提婆達多を取り上げ、徹底的に釈迦や教団に攻撃を加え、救われることなく地獄に堕ちたことが描かれている。そのようなわけで、九も十も外道が釈迦によって救われる話としては機能していない。以下の説話に出てくる外道がこのような連中であるということを説明しているだけである。

十一と十二は釈迦が外道を入道する話で、十三と十四は外道の信者を仏道に入れる話である。十一〜十四までは釈迦の外道を対象とした救済活動を描いていると言える。十一と十二の外道は釈迦の説得や釈迦の奇跡を見たことによって改心し、阿羅漢果を得て救われている。十三の外道の信者は外道に唆されて自殺しようとしたところを釈迦側の起こした奇跡によって救われ、釈迦を見て歓喜した。出家したわけではないようであるが、仏教に転向したということであろう。十四の外道の信者は三摩耶外道に唆されて、自衛のため武器を用意して釈迦を待ち構えていたが、釈迦が憐れみの言葉をかけてと奇跡が起こり、人々は武器が変化した蓮華で釈迦を供養し、額ずいて罪を懺悔したのでその善行によって無生法忍を得て救われている。

十五は生まれてくる長者の子の性別を予言することで、釈迦側と外道側が対決する形をとり、最終的に外道が釈迦側の勝利を確信した時に自らの敗北を回避するため、長者の妻子を殺そうとするが、釈迦によって子供だけは救われ、「外道ハ負テ返ヌ」（四八頁）とあるように、釈迦側に完全敗北し、敵対心を失ったことを示す配置であると考えられる。ここでは長者の子供が救われてはいるが、大事なのはむしろ外道が敗北を認めた点であろう。なお、外道の敗北によって決着がついている点から、外道例話としての九・十を除けば、十一〜十五には時間的連続を想定してもよいかもしれない。

十六は、釈迦の出家直後に時間が遡っている。これは十二〜十四で外道及び外道信者が救われていること、またこの話でも鴛堀魔羅が仏教に転向することで救われていることから考えて、釈迦が仏となる前から、外道のような救われたい人々を救おうと考えていたことを示唆するもので、釈迦の「一切衆生を救<sup>(十五)</sup>おう」とする志の強さを表していると思われる。外道説話群は釈迦が仏となって教化を始めて間もないころ、真つ先に救われたい存在である外道を救ったという、釈迦の「一切衆生を救う」ことへの熱意の強さを表すための配置であると考えられる。

十七〜二十八の出家説話群の冒頭、十七〜二十一が釈迦の血縁者（息子、弟、叔母、妻、従兄弟）の出家する話であり、特に十七と十八は釈迦が出家させるために積極的に協力した人々が登場する。二十二と二十三が釈迦が説法に出かけた先にいた死期の迫った王子と、仏法を知らない国の王がそれぞれ登場する。二十三の王は釈迦が滞在していた国の影勝王（頻婆沙羅王）と大臣、釈迦の協力によ

って出家した。二十四と二十五は富裕層の人々が出てくる。二十四は欠話だが、「郁伽長者、詣仏所出家語」という表題から考えて富裕層の出家を語る内容であると考えられる。二十五に出てくる富裕層の息子は、釈迦に勧められたわけではないが、出家したいという気持ちと並んでなく、意志を貫いて出家して修行の成果を得た。二十六と二十七は体力のない老人と出家する因縁がないと言われて苦しむ人が出てくる。出家したくてもうまくやっつけていけないような人々が釈迦によって出家し、成果を得て救われている。二十八は先に説明した、酔っ払った婆羅門の話であり、普段は仏教によって救われようとしていない者が、正気を失って出家して、将来救われることになる。特にこの話の最後には「仏酒ヲ誠シメ給ト云ヘドモ、此ノ婆羅門ノ為ニハ、酔テ此ク出家セルニ依テ酒ヲ免シ給ケリナム語り伝ヘタルトヤ」(七九頁)という説明文がつけられ、釈迦が一時的に禁止事項を緩めてまで婆羅門を出家させるといふ、出家させて人々を救うことへの釈迦の意気込みが示されている。

出家説話群で示される信者登場順は、やはり救われるにふさわしい人から、救われたい存在へと並べられているように考えられる。その救われるにふさわしいと撰者が判断した基準は、おそらく釈迦との接点の強さを最上としていると思われる。十七と二十一が釈迦の血縁者であり、二十二と二十三が釈迦が積極的に彼らの出家に関わったという点で接点が強いと見える。釈迦との接点に次ぐ優先事項は、二十四は欠話なのでもかくとして、二十五は出家の願望を強く持つ人で、釈迦の協力は特になかったが、救われたいという気持ちを持つているという点において救われるのにふさわしい存在であった。二十六と二十七は出家や修行するのに問題を抱える人で、特に二十七の老人は、実力のある弟子でも出家の因縁を見出せず、釈迦において他の者では解決できない問題を抱えていた。こうした問題を抱えているという点で彼らは救われたい方に位置する人々であろう。二十八は酔っ払った婆羅門で、外道の仲間であり、正気を失っていないければ出家しようと思わない人物だから、十七と二十八の中では最も釈迦との接点が弱く、救われたい存在であると考えられる。

二十九と三十の俗人救済説話群の冒頭、二十九と三十一には釈迦及び教団の外護者として有名な人(神)が出てくる。彼らは仏の教えを実行することで善い結果を得た。二十九の波斯匿王は敵である阿闍世王を許すことで国外に敵はいなくなった。帝釈天は阿修羅王との戦いの中、不殺生戒を守ることによって命が助かった。須達長者は初めひどい貧困の身であったが、妻が仏弟子や釈迦に惜しまず供養したので、裕福になった。

三十二と三十四は嫌な境遇(極度の貧困・畜生であり、働かされている)に身を置き、そこから救われたいという望みをもって、釈迦及び仏弟子を供養することで善い結果を得た人と牛が登場する。三十二の夫婦は家に一着しかない麻の衣を仏弟子に供養することで、裕福になった。三十三の貧しい女は毎日釈迦に糸を供養することで、釈迦に「将来仏になる」といふ願いが実現すると言ふ保証をもらった。三十四の牛は何度か釈迦に乳を供養することで、釈迦に「将来天に生まれる」といふ予言をしてもらう。現在の嫌な境遇か



らいずれも逃れることが確実となった。

三十五と三十六は境遇に不満を持つてゐるわけではないが、釈迦を見て歓喜し、敬意を表した人々がそれによつて善い結果を得る話である。三十五は着飾つて伎楽を演奏して楽しんでゐる人々が釈迦を見て歓喜して礼拝し、伎楽を釈迦と弟子のために演奏してそれを供養とした。釈迦は彼らの行為が将来長期間にわたつて楽しい境遇にあり続け、最後に辟支仏となるという予言をする。三十六は婆羅門が釈迦を見て歓喜し、釈迦をひとめぐりめぐつて礼拝した。釈迦はその婆羅門の行為が将来長期間にわたつて楽しい境遇にあり続け、最後に辟支仏となるという伎楽の人々の時と似たような内容の予言をした。

三十七と三十八は釈迦に会つたこともなく、これといった思想をもたない幼児と悪党が釈迦の名を唱えることで窮地を救われる話である。三十七の幼児は、普段父に教えられた通り「南無仏」と唱えていたが、寝ている時突然鬼神に目をつけられ、食われそうになつた。幼児が口癖で「南無仏」と唱えると、たちまち釈迦がやつて来て鬼神を懲らしめた。その上鬼神を説得して幼児を守護させた。幼児に今後の危険はなくなつたのである。三十八の悪党は既に説明したとおりであり、必死に釈迦に助けを求めるところで、傷ついた体を元通りにしてもらい、悟りを開いて仏弟子になつた。悪い境遇から完全に抜け出すことに成功したと言えるだろう。三十八の悪党の話は三十六の婆羅門よりも後に位置し、仏法を信じていないどころか三宝に対しても無礼を働いたのだから、よほど救われたい存在であると言えるが、説話の最後に「逆罪ヲ犯セル者ソラ仏ヲ念ジ奉テ利益ヲ蒙ル事、既ニ如此シ。何況、善心有ラム者ノ心ヲ至シテ仏ヲ念ジ奉ラムニ、当ニ空シキ事有ラムヤ。如此ク現ニ眼ヲ開キ、足手ノ出来タラムダニ貴カルベキニ、皆果ヲ証テ羅漢ト成テ仏ノ御弟子ト有ケリトナム語り伝ヘタルトヤ」(九七頁)とあるように、釈迦は彼らの窮地を救うだけでなく、悟りを開くように導くという破格の救いを与えている。これほどの悪党さえも救われるのなら、もう他に救われない者は存在するはずもない。釈迦に助けを求めさえすれば救われるということが言われているのである。

なおこの二十九と三十八の信者登場順も出家説話群と同じ基準のもとに配列されていると考えられる。つまり、釈迦との接点が強い者から救われるにふさわしい人として最初の方に位置しており、後ろへいくほど釈迦との接点が少なく、救われたい存在になるということである。二十九と三十一はすでに説明したように、有名な仏教の外護者であり、釈迦との接点も強い。三十の帝釈天はやや突然と言ふ感じもするが、六に登場して「仏になつたらまず自分を導いてほしい」と訴<sup>(十)</sup>えたが、導かれる場面がこれまで用意されなかつたために、ここで登場したのかもしれない。不殺生戒を守るといふ点で二十九と共通する点もあつた。三十二と三十四は釈迦や仏弟子に会うことができ、しかも仏教に望みをかけた人々と牛であり、救われるにふさわしい存在に位置していると考えられる。三十五と三十六は普段仏教に望みをかけてゐるわけではないが、釈迦を一度見て歓喜し、敬意を表すことによつて救われるきつかけを得た。信仰心はもともと強くはなく、どちらかと言えば救われたい方に位置するものである。なお三十五の伎楽の人々よりも三十四の牛が勝

っている点は、牛が畜生であるにも拘わらず、真剣に「畜生の身を離れて菩薩の修行をしたい」と思っていたことであり、その真剣さは説話の最後に「又其ヨリ後、仏ニ乳ヲ供養シ奉ケル也ケリトナム語り伝ヘタルトヤ」(九二頁)とあるように、たつた一度限りの供養ではなく、また別の時に供養したことを示していることから言える。この記述は「天に生まれる」という釈迦の予言を得た後なので、一見余分な印象を与えるが、三十五と三十六は「一度釈迦に敬意を表した」人々の話であるから、それと差別化しようとした可能性がある。三十七と三十八は信仰心を持たず、釈迦に会ったこともないらしい人々の話である。三十六の婆羅門と三十七の幼児の違いは釈迦に会ったことがあるかないかであり、また幼児は釈迦に会ったことがないだけではない。いつも「南無仏」と唱えていたのは口癖に過ぎず、信仰心も持ち合わせていなかった。鬼神に食われそうになった時も幼児は寝ていて、窮地を自覚しておらず、助けを求めるつもりではなかった。このような心がこもっていない者の声にも釈迦は反応してくれるのである。また、信仰心の欠如は救われがたい方へ分けられる基準として機能して、<sup>(十九)</sup>「十九と云える。三十八の悪党は犯罪者であるだけでなく、三宝にも無礼を働いたが、真剣に助けを求めたので釈迦に助けられることができた。出家説話群では救われがたい者の最低限度としては婆羅門までであったが、俗人救済説話群では婆羅門も含め、仏教の枠組みを超えて一般社会の中でも救われがたい者の最低限度であると言える犯罪者をも釈迦の救済対象に取り込んだ。三十八は出家が描かれているから、出家説話群の方に入れてもよかつたはずであるが、仏教でも社会でも嫌われるような最も救い難い人物が救われる話を、釈迦の救済をより印象的に見せるためにあえて最終話に配置したのであろう。また一方で、出家説話群の十七と二十一は釈迦と接点が強いという点で俗人救済説話群の二十九と三十一に対応し、二十二と二十七は救われたい気持ちの強さと釈迦の積極的協力が見られる点から三十二と三十四に対応し、二十八は釈迦と接点がほとんどなく救われがたいという点で三十五と三十八に対応していると考えられ、「釈迦に救われる人々」が「救われるにふさわしい人々」から「救われがたい人々」へと登場人物の性質が変化していると考えれば、出家説話群と俗人救済説話群の構成に一貫性を認めることができる。

以上の各説話群の意味付けから巻一に見られる釈迦の活動を説明しなすと、釈迦は迦毘羅衛国の国王である浄飯王の後・摩耶夫人の太子として生まれ、出家して仏となると、まず救われがたい人々(外道)を救った。次に人々を救われるにふさわしい人々から救われがたい人々までを出家させて救い、その後俗人を、救われるにふさわしい人々から救われがたい人々まですべて救ったということが言える。仏となった釈迦が真つ先に外道のように救われがたい人々を救ったのは、救うに困難で普通なら見捨てられても仕方のないような人々を救うことで、これから一切衆生を救うという目標を達成するためにやる気に満ち溢れていることを示している。撰者が釈迦に託したイメージは「一切衆生を救うのに差別なく救済への意欲が非常に高い救済者」であったことが言える。また釈迦が衆生をどうやって救うかについては、出家を通して悟りを開かせるといふ方法、あるいは俗人には善い行いをさせて将来善い結果を得るようにするか、現在抱えるトラブルを解消することによって救うといふ方法を取っている。仏が人々を出家させたのは、救うためでもあるが、

次の救済者を教育するためでもあっただろうと思われる。

巻一に採られた説話によって撰者が表現した思いは、「釈迦は人々を救うことに一生懸命な救済者である」という思いである。釈迦の「一切衆生を救う」という意志は四・五・十六・二十七・三十八に見られる。この意志に随って釈迦は活動しているのである。あるいはこのことを「仏の活動の実態」の一例として、『今昔物語集』に登場する他の仏にも共通する意志（方針）として考えているという可能性がある。一切の衆生が釈迦によって例外なく救われる存在であることを示すために、救われるにふさわしい存在から救われがたい存在までの順位を設定し、それに随って説話を配置しているのだと考えられる。巻一では仏の役割に「一切衆生の救済」があること、そして仏が全ての話の中で救済を全うしていることから、巻一に設定された時代は、人々が仏の旺盛な救済活動に与ることのできる時期であったと言える。救うのに手間がかかる、救うのが困難であるといった人々はおらず、仏にとっても衆生を救うのに最適な環境であったと考えられる。

撰者が巻一に時間の流れを設定したことは確認できるが、今回見た中で言うとそのそれは森氏の考えるように仏法の流布の過程を表わすためではなく、釈迦が人々を救う活動が進行していく様を表わすためであると言える。撰者が特に興味を持っていたのは「救われがたい存在も救われる」ということであると思われる。

注

- (一) 新日本古典文学大系三三『今昔物語集 一』によると、二十の表題は「仏、耶輸多羅令出家語第二十」（六〇頁）、二十四は「郁伽長者、詣仏所出家語第二十四」（七〇頁）である。
- (二) いずれも釈迦の年齢を基準として、一は出生以前より受胎まで、二は出生より生後七日まで、三は十七歳、四は十九歳、五は約十九歳より二十五歳までであり、六より八は明記されないが、二十五歳以上であろう。
- (三) 巻二の二では、冒頭に釈迦の実母摩耶夫人が釈迦を生んだ七日後に死亡したことが書かれ、続いて「其後、太子城ヲ出テ山ニ入テ六年、苦行ヲ修シテ仏ニ成給ヒヌ。四十余年ノ間、種々ノ法ヲ説テ衆生ヲ教化シ給フニ、摩耶夫人ハ失セ給テ切利天ニ生レ給ヌ」（二〇四頁）とあり、この記述によると釈迦はここで六十五歳以上である。
- (四) 天竺部の構成について意見を述べているのは、国東文麿氏、小峯和明氏、森正人氏などである。国東氏は巻一の構成を、天竺部冒頭の巻である点に注目し、震旦部の冒頭の巻六、本朝部の冒頭の巻十一、十二に対応させて「天竺仏法の創始」と「仏賞讃」を語るための構成であると説明した（国東文麿『今昔物語集成立考（増補版）』早稲田大学出版部 一九六二年 七七〜七九頁参照）。「仏賞讃」のための構成であるという点に独創性があるが、賞讃であると読み解くことへの拘り

が先行して、九〇十六、一七〇二十八、二九〇三十八のような説話のバリエーションをなぜ必要としたのかを説明していないので納得しがたい。小峯氏は巻一〇三を構成上一つのまとまりとして考え、「釈尊の下生から涅槃にいたる仏伝を主体とする仏法創始と弘通」(小峯和明『今昔物語集の形成と構造』笠間書院 一九八六年 四五一頁参照)であると指摘するが、その内容を各説話に即して説明していないので、これも納得しがたい。国東氏は巻一の構成を、震旦部・本朝部に即して主に「仏賞讃」を表現するためであると考え、小峯氏は巻一〇三をまとまりとして考えて、また仏法の弘通を表現していると考える点に両者には相違がある。また森氏は巻一〇四までを一つの連続した仏法の歴史を表現していると考えているので、国東氏・小峯氏とも違う考えを持っていると言える。

(五)

この点について諸先学が触れているのは、国東氏前掲書七八〇七九頁、小峯氏前掲書四四七頁、森正人『今昔物語集の生成』(和泉書院 一九八六年)一七二頁である。意味付けについては、一〇八の範囲を「釈迦の成道」をテーマとしているとして小峯氏・森氏はほぼ同じであるが、国東氏は「天竺仏法の創始」であるとして異なる意見を持っている。九〇十六についても小峯氏・森氏が「外道教化」であるとするのに対し、国東氏は撰者が外道を倒すことに関心があると考えたのか、「外道を屈服させる」という意味付けをし、一七〇二十八は出家ということで皆一致している。二九〇三十八は国東氏が「諸種の善根を施したり、仏を尊信礼拝した者に対して、仏が来世成仏の記別をさすけたり、また来世の善根を約束する話である」(前掲書七九頁参照)と説明した。なお「記別」とは未来世に仏となることを保証する、仏の予言のことを言う。記別を授けられるというのは、未来世に仏になることが確実であること、仏によって保証されるということである(新日本古典文学大系三三『今昔物語集 一』九〇頁の脚注一八を参考にした)。小峯氏は「供養」(前掲書四四七頁参照)であるとし、森氏は「在家帰依」(前掲書一七二頁参照)であるとする。意見が異なっている点もあるが、それぞれが意味付けをした理由が詳しく説明されないのが、独自の意見として言っているのか、そうでないのが判断しづらい。この区分についておそらく他と明確な違いを持っていないのだと理解しておく。

(六)

森正人氏前掲書 一六七〇一七二頁参照。

(七)

例えば十の提婆達多の攻撃にしても、阿闍世王が酔った象をけしかけているが、釈迦が手から五獅子の頭を出すという奇跡を起こし、象を退散させた。十一では婆羅門の嫌がらせを受けて釈迦は供養を受けられないが、帰る前にしっかりと供養したがっている女を見つけて供養を受けているので、目的を達成しており、やるべきことはやっているので非力ではない。十二では外道の仕掛けた落とし穴に蓮華を咲かせ、毒入りの食事を甘露入りの食事に変化させるという奇跡を起こす。十三では外道に唆されて自殺しようとした満財は釈迦の起こした奇跡によって止められる。十四では釈迦を留まらせない

ために汚した池や河、切り倒した木々は、釈迦の言葉によって清らかになり、木々は新しく生えた。これらを見てもわかるように、外道の妨害は一度も成功していない。悪い者たちではあるが、釈迦の敵としては力不足である。また十一はよくわからないが、九〜十五までは釈迦にはすでに弟子がいるので、孤立していない。なお撰者の意図に照らして考えると、提婆達多が救われなかったのは、釈迦が非力だったからではなく、提婆達多が悪すぎたからということになる。

(八) 卷一の説話を見る限り、撰者は釈迦の動きには気を配っているけれども、教団の構成人数の変化、人々の教団への対応の変化などに気を配っている様子は見られない。

(九) 九は舍利弗が外道と対決しており、釈迦は姿を現すことがない。三十は帝釈天が阿修羅王と合戦した話で、ここにも釈迦は姿を現さない。

(十) 池上洵一氏は卷一〜三を「釈尊伝」(池上洵一『今昔物語集 七 天竺部』東洋文庫三六八 平凡社 一九七九年 三二一頁参照)であると考へ、黒部通善氏も卷一〜三を「釈尊の一代記」(黒部通善『日本仏伝文学の研究』和泉書院 一九八六年 九〇頁参照)であると考へている。

(十一) 婆羅門と外道が出てくる話は十一と十四である。十一では「今昔、仏婆羅門城ニ入テ乞食シ給ハムトス。其ノ時ニ、彼ノ城ノ外道共、皆心ヲ一ニシテ云ク」(三六頁)とあり、以下婆羅門の城に住む外道たちの嫌がらせが描かれる。婆羅門の城にいるのだから、住んでいるのも婆羅門とその仲間であるうが、婆羅門とは言わず「外道」と言い直している。十四では「今昔、婆羅門城ニハ仏法無シテ、皆外道ニ随遂シテ其ノ典籍ヲ習ヘリ」(四四頁)とあり、ここではさらにはっきりと婆羅門が外道と同じであることを説明している。卷一の中に外道の仲間でない婆羅門は登場しないことから、両者は釈迦の敵対者という意味では仲間扱いされているようである。なお一と二にも婆羅門は登場するが、ここでの婆羅門は釈迦の未来を予言する役割を持っており、また二では浄飯王が「先ヅ我ガ師ノ婆羅門ヲ礼シテ後ニ我ヲ見ヨ」(八頁)と言っていることから、王は婆羅門を尊敬している様子が見られる。一と二に出てくる婆羅門は九以下に出てくる外道とは異なる描写がなされているが、一、二の時点では釈迦はまだ仏になるかどうかともわからない状態なので、釈迦を攻撃しないのは当然である。仏となった釈迦に仏教徒になることなく好意的に接する婆羅門は卷一には登場しない。ただ卷二の二十九には阿羅漢を供養する信心深い婆羅門が出てきて、卷三の最終話である三十五には釈迦を尊敬しているらしい婆羅門が登場する。

(十二) 池上氏は「人々の出家」として一括した卷一第17―28話の場合でいえば、第17―21話は羅睺羅、難陀、憍曇弥、耶輸陀羅、阿那律・跋提と、すべてが釈尊の近親者の出家譚であり、第22―28話は鞞羅羨王、仙道王、郁伽長者、和羅多比丘、

福増比丘、翁、酒に酔った婆羅門と、国王から無名人までほぼ社会的な地位の順に並べられた出家譚である」（東洋文庫三六八『今昔物語集 七 天竺部』 三一四頁参照）と述べている。池上氏は十七く二十一は社会的地位から外しているようであるが、これが先行する理由を説明していない。小峯氏は「さらに出家譚群は釈種（仏の親族）・国王太子・長者・富者といった階層順の配列が見られる（28は婆羅門）」（前掲書 四四七頁参照）と説明する。小峯氏は池上氏と異なり釈迦の血縁者も階層の中に組み込んでいる。池上氏の「社会的地位」も小峯氏の「階層」も森氏の「社会的序列」も言い方は違うが指す内容は同じであり、いずれも二十九く三十八については直接には全く触れていない。

(十三) 森氏は卷三について「釈迦涅槃譚の前に置かれて邪見教化譚と呼ばれる一群は、教化の対象によって、婢、長者、国王の順すなわち社会的逆序列に構成され、ほぼ卷一第9く38と対の関係にあることが観察される」（前掲書一七二頁参照）と言うが、それ以前の記述では十七く二十八については「社会的序列」であると説明するが、九く十六、二十九く三十八については序列であることを明記していない。卷三の構成について述べる部分で曖昧に認めているので、森氏の考えでは九く十六、二十九く三十八のところでも序列であると思っているようであるが、卷一の構成について、九く十六、二十九く三十八のところでも社会的序列であると説明するべきであった。それができないのならば、卷三については、卷一の十七く二十八についてのみ指摘するべきではないだろうか。

(十四) 新日本古典文学大系三三『今昔物語集 一』三一頁の脚注四一参照。

(十五) 同 一四五頁の脚注一七参照。

(十六) 釈迦が一切衆生を救いたいという意志を持っていたこと、それを実現するために仏となったことは、四・五・十六・二十七・三十八に見られる。「一切衆生」というのは『今昔物語集』に出てくる釈迦に救われる対象のことを指すと思われる。

(十七) 二十七は、貧困のために妻子・眷属に見捨てられた老人が出家しようとするが、祇園精舎へ行き、舍利弗に「出家して戒を受けたい」と望むと、舍利弗は三日間入定して、出家の業因があるかどうかを確かめた。三日後舍利弗は「過去八万劫を調べたが出家の業はなく、全く善根を作っていないかった。したがって出家を許すことはできない」と言って追い出した。老人は目連にも頼んだが、同じように言われて追い出され、また富楼那・須菩提には「上臈（舍利弗・目連のことか）たちが許さないのにどうして私たちが許すことができようか」と言われ、ついには五百の仏弟子に杖木や瓦石によって力づくで追い出された。老人が祇園精舎の前で泣いていると、釈迦が門から出てきてわけを聞いた。そして釈迦は老人を出家させてやることに決め、老人を連れて入り、舍利弗に「出家をさせよ」と命じた。舍利弗は善根を作らなかつたことを理由に不服を申し立てるが、釈迦に重ねて言われたので出家させ、戒を授けた。後でわけを聞くと、釈迦は「八万劫よりも

さらにさらに遠い過去に、老人は獵師であったが、虎に食われまいとするため一度だけ「南無仏」と言った。その善根が未だ残っている。だから出家を許したのだ。お前はそれを知らないから出家を許さなかった」と言つて舍利弗をやり込め、老人は出家の功德によつて阿羅漢果を得た。舍利弗や目連には釈迦が説明したような遠い過去のこととはわからず、この問題を解決するには釈迦の力に頼るしかなかった。

(十八)

六では、釈迦は菩提樹の下で過去の諸仏が何を座として仏となつたのかを考え、草を座としたことを知つた。すると帝釈天が人に変身して、清らかで柔らかい草を取つてやつて来た。釈迦に「何者か」と聞かれて「吉祥です」と答えると釈迦は喜んで、草を欲しがつた。帝釈天は草を釈迦に献上する時「菩薩、道ヲ成給ハム時先ヅ我ヲ度シ給ヘ」(二六頁)と願つた。ところが七で釈迦が仏となつて最初に救おうとしたのは阿羅邏仙であつた。第一候補の阿羅邏仙も第二候補の迦蘭仙も昨夜死亡していたので、八に出てくる五人の比丘が最初に救われることになつた。その後帝釈天が救われる描写は三十(これも釈迦が直接何かしたわけではないが)以外になかつた(十三にも帝釈天は登場するが、釈迦に付添っているだけであつた)。三十に釈迦が出てこないことを考えても、思い出したように付け加えた印象がある。

(十九)

信仰心の有無(真剣な気持ち)が問題にされるのは『今昔物語集』ではよくあることで、三十六では「專ニ心ヲ至シテ仏ヲ邊グリ可奉シトナム語り伝ヘタルトヤ」(九四頁)、三十八「何況、善心有ラム者ノ心ヲ至シテ仏ヲ念ジ奉ラムニ、当ニ空シキ事有ラムヤ」(九七頁)、卷二の九「実ノ心ヲ発シテ三宝ニ供養セバ、必ず善報ヲ可得シト可信キ也トナム語り伝ヘタルトヤ」(二二〇頁)、十五「不如ジ、一団ノ泥ヲ以テ心ヲ至シテ仏塔ヲ可修治シ」(一三四頁)などはその一例であるが、心の真剣さに言及することがよく見られる。撰者が真剣な気持ちに価値基準を置いていた可能性は高い。真剣な気持ちを持っていない者は救われたい存在であると言えよう。

(二十)

四「一切衆生ノ愛別離苦ヲ皆解脱セシメムヤ」(一七頁)、「我今、一切衆生ノ為ニ煩惱・結使ノ賊ヲ降伏セムト思フ」(一九頁)、「我レ此ノ七宝ノ衣ヲ汝ニ与テ、汝ガ着タル袈裟ヲ我レ着テ一切衆生ヲ救ハム」(二二頁)、五「薩波悉達、国ヲ捨父ヲ別レテ無上正直ノ道ヲ求メ一切衆生ノ苦ヲ救ハムト思スガ故ニ」(二三頁)、十六「一切衆生ノ願ヲ叶ヘムガ為ニ王宮ヲ出テ利生ノ道ニ入レリ」(四九頁)、二十七「我レ願ヲ発シテ仏ト成シ事ハ、如此等ノ衆生ニ値遇シテ利益セムト也」(七八頁)、三十八「仏ノ世ニ出給事ハ、一切衆生ノ苦ヲ濟ヒ給ハムガ為也」(九六頁)など、釈迦自身が言つた場合と、他人が釈迦の意志に言及する場合とがあるが、いずれも釈迦の意志は一切衆生を救ふことであるということが言われている。ただし十六の例だけは拡大解釈された感がある。

## 第二節 卷二の構成について

第一節では卷一の構成について考察した。その結果、卷一は悟りを開いて仏になった釈迦が、一切衆生への救済に邁進したことを示す卷であることが考えられた。天竺部の卷一〜三には時間的連続が認められるため、卷二は時期的に卷一の続きとして、釈迦が悟りを開いて救済活動を続けた後のことを扱っている。

卷二は天竺部の他の卷に対し、説話配列の意味や巻を構成した意図が特にわかりにくいにも拘わらず、その構成についてほとんど議論されることがなかったという点で、特殊な存在であるように思う。卷二全体について言及する先行研究はあるが、撰者の構想と巻の構成がどのように結び付き、どのように表現されているのかについて検討されていないという点で、いずれも納得のいくものではなかった。例えば卷二の構想について国東文麿氏は次のように述べている。

そこで「今昔」撰者は、震旦部の、ついでは本朝部の經典説話に対するものとして、この前生因縁話を集めそれで卷二を一貫せしめて、天竺部の經典説話としようと考えたのである。(略)かくして卷二は、天竺の〈法〉賞讃の巻と考えるのである。

卷二が天竺部の「〈法〉賞讃」を表現しているとしても、個々の説話がそれぞれなぜ卷二に入れるにふさわしいとされたのかを国東氏は説明していない。とにかく説話に「〈法〉賞讃」の要素が見られれば、あとは二話一類様式に随って配置していったのだと国東氏は考えたのだろうか。また善因善果譚、悪因悪果譚という大きなまとまりが存在しているのは明らかなのに、そのまとまりが作られた理由が説明されないことにも不満が残る。

一方で池上洵一氏は卷二全体の内容を「教化」であると指摘し、説話を次のように内容別に分類している。<sup>(二)</sup>

1〜2 仏の父母 3〜5 仏の前生・因縁 6〜7 仏弟子の教化 8〜27 仏の教化(善因善果) 28〜41 仏の教化(悪因悪果)

説話の分類と内容には共感できるが、この分類から撰者がどのような「教化」を表現しようとしたのかが分からない。池上氏の分類は卷二の構成について先行研究の中で最も詳細に検討されていると言える。しかし逆に言えば卷二はこれ以上分解されたことがないと言える。特に池上氏の分類の中でも巻の大部分を占めている「仏の教化」の内容は「善因善果」と「悪因悪果」としか言われず、これでは撰者が「善因善果」や「悪因悪果」の話をどのように受け止めていたのかわからない。「善因善果」や「悪因悪果」より細かく調査・考察することでより具体的な撰者の意図に迫ることができるのではないかと思う。以下、卷二の構成を分析し、撰者の意図を考察していく。

卷二は各説話の話題から考えて、大きく三つの説話群に分けることができる。一つ目は一〜七の冒頭部であり、これは卷二の時代的



な背景、巻二でどんな話題を展開しているのかを説明する役割を持っている。二つ目は八く二十七の善因善果譚であり、前世で善い行いをした者が現世でどんな果報を受けているのかを話題にした説話群である。三つ目は二十八く四十一の悪因悪果譚で、善因善果譚とは反対に、前世で悪い行いをした者が現世でどんな果報を受けているのかを話題にした説話群である。

## 一 冒頭部の説話群

巻二の冒頭部である一く七の説話群の中には、巻二のテーマや時代設定に関する話が見られる。二は、簡単に言うと、釈迦が、忉利天に生まれ変わった母、摩耶夫人を救い、忉利天に逗留する話である。先行研究ではほとんど問題にされないが、この話には次のような記述が見られる。

仏鳩摩羅二告テ宣ハク、「汝子閻浮堤ニ下テ可語シ、我レハ不久ズシテ涅槃シナムトス」ト。(一〇五頁)

これは釈迦が摩耶夫人を救った後、「其ノ座ノ大衆」(一〇五頁)の要請によって忉利天に三か月滞在して説法をしたという記述の後に書かれたものである。釈迦が「涅槃」するというのは、この場合釈迦が死ぬということであるが、釈迦の死が実際に語られるのは巻三の三十一であり、当然それまで釈迦は生きている。ここで何が気になるかと言うと、巻二の二に涅槃予告がなされるのは早すぎるということである。これ以降巻二で釈迦の老いや弱っていく姿が描かれることはないから、この記述は大した意味もなく出てきたかのようと思われるだろうが、巻二の冒頭にして既に釈迦の死に関する話題が出てくることは、やはり意図的であると考えるべきだろう。この涅槃予告は普通に考えて二の舞台が、釈迦が間もなく死ぬ時期であることを示している。そうであるとすれば釈迦はかなりの高齢になっているということになる。それについては二の冒頭に次のような記述がある。

今昔、仏ノ御母摩耶夫人ハ、仏ヲ生奉テ後七日ニ失セ給ヒヌ。其後、太子城ヲ出テ山ニ入テ六年、苦行ヲ修シテ仏ニ成給ヒヌ。四

十余年ノ間、種々ノ法ヲ説テ、衆生ヲ教化シ給フニ、摩耶夫人ハ失セ給テ忉利天ニ生レ給ヌ。(一〇四頁)

この記述を見る限り、ここでは釈迦が仏になってから既に四十余年が経過しているのである。釈迦が高齢であることは疑いないであろう。

ただこの記述を含む『今昔物語集』に見られる釈迦の年齢に関わる記述には、竹村信治氏が、「たとえば、釈尊の涅槃に至る間の時間は、巻一第4話・同第5話・巻二第2話・巻三第28話・巻六第1話によって、十九歳出家・六年苦行(二十五歳成道)・四十余年間説法教化・八十歳入滅と説明されるが、これでは明らかに計算が合わない」と指摘したように、本来二十五歳の成道から涅槃の八十歳までの間は五十五年あるはずなのに、説法期間が四十余年となっているという問題がある。つまり説法期間四十余年が終わった時点

八十歳と見てよいのかどうかはつきりしないのだが、計算が合わないことがわかっていても、あえて四十余年が終わった時点を八十歳であると考えた。そう考える理由は、巻二の二の冒頭の記述の通り、二は四十余年が終わりつつある時期であり、涅槃予告がなされている以上、何年も前であるはずはなく、死ぬ一年以内ぐらいの時期が想定されているのではないかと思われるからである。巻二の二から巻三の三十一までの間が長いこと、仮に巻二の二から巻三の三十一までの話が死ぬまでの一年以内の出来事だとすれば、あまりに釈迦の移動距離が長すぎるのではないかといった点も気にならないではない。ただ少なくとも移動距離については『今昔物語集』の釈迦は巻二の一や四十に見られる移動に関する便利な超能力を備えている。というわけで、二に設定された時期は切利天滞滞期間である三か月を含むと、釈迦の死の一〜二年前であろうと思われる。そしてそれは、涅槃予告の記述を持つ話が巻二の冒頭に配されていることから、巻二全体に流れる時間もまた釈迦の死を見据えた時期であるということが言える。

釈迦の死を予告された時代という設定が示すものは、まず悲観的な雰囲気があることはあるということが言える。そしてもう一つ、巻一ではどんな者でも救うという活発な救済活動をしていた釈迦が、巻二になると人々が自分では分からない前世からの因縁を教えるのが主な役割となる。そこから現世の行いが未来世にどのような影響をもたらすのかを考えさせることによって、『今昔物語集』の読み手に救いの道を示している。そこで「やがて訪れる釈迦のいない世界で、人々はどう生きるべきか」ということを釈迦が教えるのが巻二であって、その具体的な内容が八〜四十一の前世に関する話で語られているということである。つまり二に見られる涅槃予告の記事は、八〜四十一の善因果譚、悪因果譚の前提（必要性）を示していると思われる。

冒頭部の説話群の中で、巻二のテーマが語られていると思われるのが五である。この話は三、四に続いて、釈迦の前世が話題になっている。釈迦が舎衛国の人の家で六日間の供養を受け、七日目の朝帰ろうとしたが、自然災害が起こった。家の主と弟子たちが釈迦をその家に引き留めようとするが、釈迦は「そんなことはできない」と言って、前世での行いのために七日目はその家に留まれないことを教え、耆闍崛山に帰る。この話の中で、前世からの因縁があることを認識させようとする、同じ趣旨の言葉が二度に亘って出てくる。一つは釈迦が家の主と弟子たちに対して言ったことの中に出てくる。

一言ノ詞ヲ交へ、一宿ノ契リヲ成ス事ハ、皆是レ前世ノ業因也。(一一一頁)

もう一つは物語が終わった後、結語として出てくる。

然レバ、一言・一宿モ皆前世ノ契リ也ト知りヌトナム語り伝ヘタルトヤ。(一一二頁)

これらの言葉は要するに、「どんな些細な事も全て前世の行いによって決定したことである」といったような意味であろう。ここで繰り返し前世の行動が現世を決定づけるということを書くことで、前世という話題に注意を向けさせることになるだろう。前世を知る事にはどんな意味があるだろうか。巻一には釈迦、つまり仏がその性質の善し悪しに拘わらず、一切衆生を積極的に救う存在であるとい

うことが構成の中で表現されていた。しかし巻二の冒頭で既に釈迦は間もなくこの世を去ることがわかってしまった。そうすると一切衆生は救済者を失い、あらゆるトラブルから身を守ることができなくなってしまう。釈迦が死ぬことが決まってしまった以上、救済者からの救いを待つ以外に、一切衆生が救われるための、他の方法が新たに必要になる。その新たな方法に密接に関わってくるのが前世なのである。前世が現世を決定するということは、現世が未来世を決定するということである。現世で何らかの手を打てば、未来世のトラブルを避けることができる。つまり救済者に頼らないタイプの新しい方法とは、誰にでも可能な善業・悪業を知ることによって善を行い、悪を行わないようにするという、果報をコントロールする方法なのである。

話を戻すと、五で全ては前世での行動が現世を決定づけていることを強調しているのは、巻二のテーマが前世を語ることにあることを示し、その裏には誰もが救済者の手助けなしに救われる方法を教えようという意図があると考えられるのである。

以上のように冒頭部の説話である二と五から、巻二のテーマと設定された背景を読み取ることができる。次に冒頭部の説話全体がどのような意味を持って配されているのか、考えていく。

一と二は釈迦による両親の救済及び両親との最後の別れという点で共通している。二の重要性については既に述べた通りであるが、一が二に先行した訳は、二が母の話であるのに対して、一が父の話であったためではないかと思う。一と二が冒頭に置かれたのは、巻一に続く釈迦の救済活動を話題にしているためであり、父母という釈迦にとっての重要人物の死と別れの話であるため、そして冒頭に死と別れの話置くことで、巻二全体に死や別れの雰囲気があることを印象づけようとしているためであることなどが考えられる。釈迦の父の死は、釈迦がもはや若くはないことを思わせ、また釈迦自身もいずれ死ぬということを思わせる。また重要人物の死は天竺部全体の時間の進行をも表していると思われるが、巻一の最後ではなく巻二の始めに配置したのは、時間の進行を表すこと以上に巻二が既に釈迦の死や別れを想起させる巻であることを示そうとしたからではないかと思われる。

三と五には釈迦が現在の状況に関わる自らの前世での出来事を説明する描写がある。なぜ釈迦が前世の出来事を語るのかと言えば、いずれの場合もまず釈迦がその場にいる者にとって理解できない行動をとり、それを見た者たちが不思議に思っただけで行動の理由を尋ねたり妨げようとしたりするので、自身の行動の理由を教えるためである。三では釈迦が人々に見捨てられた病気の比丘をわざわざ弟子たちを遠ざけ単独で訪問し、「恩返しだ」と言って病気を治し、救済している。四では釈迦が伽頻国の一つの卒堵婆を礼拝し、五では釈迦が自然災害の中、人々の引き留めるのを振り切って帰ろうとする。いずれもそばに帝釈天や弟子たちがついていて、釈迦の行動を理解できないでいる。理解できないのは、それが釈迦だけにしかわからない、前世からの運命による行動だからである。つまり三と五は釈迦が身近な者（弟子や帝釈天）に、一切衆生に前世があり、前世が現世に影響していることを教えるという点で共通している。言い換えれば釈迦を教育者として表現し、まず身近な者を教育していると言えよう。三にも救済の要素があるが、巻一から巻二の一、二の

ようにこれまでの釈迦は特に理由を言わずに人々を救ってきた。しかし三では前世に善を行う優婆塞であった釈迦を助けたから、現世で釈迦が病気の比丘を救ったということになっている。全ての人々や動物に前世があり、前世の行動によっては救われるべき理由（原因）があるということをおうとしているのである。三〜五は釈迦の活動内容の変化を表している。なお釈迦の前世の内容は四が前世で父のため身を犠牲にし、現在仏になったというところで、釈迦にとつての善因善果であり、五は前世で死にかけている人を六日間温めて救ったが、七日目には死なせてしまい、そのために現世では自然災害の中家を出なければならなかったことから、釈迦にとつての悪因悪果となっていると思われる。

六・七は内容の上では貧しい女性が精一杯の布施によって天人に生まれ変わるといふ、現世から未来世までの善因善果譚として、非常によく似た話になっているが、両話は釈迦の高弟である迦葉と迦旃延の救済活動という要素も持っている。おそらく両話は三〜五の釈迦の教育の話を受けて、釈迦の次を担う救済者として、弟子たちの活動を見せているのではないかと思う。

一〜七の説話配列をまとめると、一と二は釈迦の父と母との最後の別れ、三〜五は釈迦による弟子の教育、六と七は弟子の救済活動が表現されているのではないかと思われる。これらは巻二の時代背景を明かし、巻二のテーマを必然的であるように見せて、時間進行をも意識した構成になっている。

## 二 善因善果譚の説話群

続いて八〜二十七までの善因善果譚の説話群の構成について考えていきたい。これらの話は現在異常な幸運に恵まれている者が、釈迦の説明によって、前世に善い行いをしていたことが明かされるという形をとっており、全体的に見て現世での結果よりも前世での行いに数々のバリエーションが見られる。原因に注目しているのは、善因善果譚に限らないが、果報をコントロールする方法を教える趣旨で説話が集められているためであろう。次に、説話群を構成する小規模の説話グループがどのような意味をもって配置されているかを分析する。

八〜十三は本人たちが自主的に善い行いをしたという点で共通し、一括される。善い行いの内容は、八が貧乏な夫婦が協力して、拾ってきたもので精一杯の布施をする。九は貧乏な人が比丘に心を込めて、ただの砂を用いて供養する。十は貧窮を極めた人が一日に稼いだ金を仏と比丘に布施する。十一は長者が王の善行を喜んで塔に少額の布施をする。十二は大長者が泥の仏像の欠けた指の部分修理する。十三は貧窮を極めた妻が、夫婦の間に一枚しかない帷子を比丘に布施する、というようにどれも異なっているし、行いを実行するにあたっての難易度も低いものが描かれていると言える。どんな規模の善い行いでも、自分から進んで行うことが大事であるとい

う意味がこれらの説話から読み取れる。

八く十は貧しい人々が比丘や仏に布施・供養を行っていて、善因善果譚の冒頭には貧しい者が自主的に精一杯の布施・供養を行った話が置かれていることになる。これは最も望ましい心がけのあり方を提示すると同時に、善行に伴う物品の価値がいかに低くても構わないということも教えていると思われる。

続く十一と十二は長者による布施・仏像修理であるが、これらも身分に似合わず内容が慎ましかである。長者が自主的に善行を行ったエピソードを必要としてここに配したのかもしれない。十二に関しては、前世の悪行が絡んできていて、明らかにストーリー展開が他とは異なっているが、「母を罵った」話題と「善い行いの果報が逆境時に失われぬ」話題があり、撰者の関心を引いたため採用され、また長者が自主的に善行を行ったエピソードであるためこの場所に置かれたのではないかと思う。十三は八く十のような貧しい人による布施だが、夫婦の衣服を完全に失うという困難を受け入れての布施であり、八く十二の集大成ともいえる強いインパクトがある。布施を受けた比丘が「清浄ノ布施、此ノ豊ニ過タルハ無シ」（二二九頁）と絶賛していることから、大変に宜しい布施の例として説話グループの最後に置かれたのである。なお八から始まる自主的な善い行いが十三で終わっているが、八と十三には十三の主人公・叔離の前世に出てくるのが八と同じく貧しい夫婦であるという共通点があるため、共通点のある二話が最初と最後に配置されているということが言える。

十四く十六は他人の善い行いを真似する、あるいは羨ましく思うことで善い結果を得たという点で共通する。八く十三と異なり、自ら進んで善い行いをしなくても効果は保障されるということになる。十四は阿育王の善行が先に語られているが、説話グループのもつ意味から考えるとこの話の主人公は後に出てくる阿育王の下女で、阿育王の善行に感化されて善行を行い、王の娘に生まれ変わった。十五の主人公は「須達長者蘇曼女生十卵語」という表題及び前半の内容から一見、蘇曼のように思われるが、これも説話グループのもつ意味から考えて、蘇曼の十人の息子たちである。前世で破損した塔を修理する老母を手伝った年若い十人の人たちが、現在の十人の息子たちであった。その時の老母が現在の蘇曼であり、塔の修理を終えた後その場にいた十一人が未来世に母子・兄弟となることを望んだため、現在母子・兄弟になった。善行を真似した、共に行った者同士が親子になったことは十四に似ている。十六は賤しい人が、一瞬比丘のように香を焚きたいと思った（羨んだ）ことで善い結果を得た。この話に至っては善行を行ってすらいないが、釈迦によって未来世に仏になることが保証された。善行に近づきたいと思うことが基本的に大事であると考えられたのだろう。十六は十四、十五よりも低いレベルの行いが最高難度の善い結果をもたらしているということ、十四、十五のまとめの意味で後に置かれたのだろう。十四く十六が八く十三の次に置かれたのは、自主的な善行を勧める話から、人の善行を手伝ったり、感化されたりするという便乗型の善行でも、善果を得る方法として有効であることを示す意図があったからだと思われる。話題の展開上の都合を考えた配置であり、時

間の進行が特に意識されているとは考えにくい。

十七・十八は全体的に見て、塔の修理をするという善い行いに対する善い報いが話題となっているが、十七の後半の瓶沙王の話と十八の金地国の王の話から考えて、善行には多くの人々を勧誘して行くと、それに携わった多くの人々も救われるため、より望ましいという意味をもっているのではないだろうか。これらは十四・十六の便乗型の善行を、善行に携わった人数を増やすことでさらに発展させた話題であるため、ここに位置していると思われる。

十九・二十一の寺及び比丘に対して灯明を掲げる、病気の比丘に薬を与える、寺の庭を掃除するなどの善い行いをした人が善い結果を得たことが共通している。八・十八では善行を積極的に行ったかどうかどうかが主に話題にされていたが、ここからは善行の内容（善行を行う対象と方法）が主な話題になっている。話題が変わった理由は、おそらく、心がけについては八・十八までで十分と考えたからであろう。善行の内容は八・十八以外の行い（灯明を掲げる、病気の比丘に薬を与える、寺の庭を掃除する）が取り上げられている。布施や塔の修理以外にどうすれば善業を作れるのかを教えようとしたものである。なお十九・二十一にはそれぞれ他にも採用理由があると思われる。

十九は結語に

カ、レバ、心ヲ発シテ仏ニ灯明ヲ不奉ラズト云ヘドモ、盗ラセムガ為ニ灯明ヲ挑タル功德如此シ。況ヤ、心ヲ発シテ奉リタラム功德可思遣シトナム語り伝ヘタルトヤ。（二四三頁）

二十一も同じく結語に、

然レバ、心ヲ不発ズシテ、人ノ言ニ随テ寺ノ庭ヲ掃治シタル功德、既ニ如此シ。何況ヤ、自心ヲ専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り伝ヘタルトヤ。（二四六頁）

とあり、善い行いをした動機が不純であろうと、機械的にしたことであろうと効果は期待できるといふことで、十四以降と同じく、自主的でなくても効果が保証されることを強調する意図もあったと思われる。二十は数々の苦難に対して常に善果が発揮されていたといふことで、十二のように「善い行いの果報が逆境時に失われない」話題があつたこともこの話が採用された理由に関わってくるだろう。二十二・二十三は困っている人への親切（慈悲深い行為）が善い結果をもたらすといふ話題が共通する。内容については、二十二は雨が降って困っている人に笠を与えたこと、二十三は山の中の孤独な病人を看護し養ったことであり、こちらも心がけよりも善行の内容が話題になっている。二十二は結語に比丘への供養に言及し、話題を二十一以前のものに戻そうとしているようにも見えるが、おそらく俗人に親切にするよりは、比丘に親切にした方がより高い善果を期待できるといふことで、より効果的な方法を提示しているに過ぎないだろう。二十三は善い果報の規模が甚だしいが、悟りを開いておらず、似た話の二十よりも結果が劣っているため、後の方に配置

されたことが考えられる。

二十四・二十五は「善い行いの果報が逆境時に失われぬ」という話題が共通している。前世の善い行いによって得た幸運は、どんな障害に遭っても絶対に効果を発揮し続けるということを教えようとしているように思われる。二十四は波斯匿王の娘・善光女の話で、王は娘を溺愛するあまりに「お前は私の愛情によって生まれた境遇にある」といった趣旨のことを言うと、善光女は「特に嬉しくはありません。善い報いも悪い報いも前世によって決まっているからです。この境遇は前世の報いによる幸運が身についていたために、乞食の妻にして、王宮から追放した。しかし善光女は結局前世の報いによる幸運が身についていたために、乞食の夫は美しくなり、財宝を発見して王宮を上回る住居に暮らすことになった。王の嫌がらせによって善光女の善果が弱まることはなかったのである。二十五は波羅奈国の大臣の息子・恒河達の話で、成長した後出家を望んだが親に許可されなかった。そこで恒河達は新たな生涯で仏道に入ることに望みをかけ、投身、服毒などの方法によって死のうとしたが、どうしても死ねない。わざと罪を犯して処刑されようとするが、処刑のため恒河達に放たれた矢は、三度とも跳ね返り、傷つくことはなかった。結局釈迦の説明によって、恒河達の前世の善報が発現していたことがわかり、恒河達は無事出家した上に、阿羅漢となった。つまりこの話では、自分の死にたいという強い意志にも左右されることなく、善果の効力が発揮され続けているのである。他人の妨害はおろか、自分の意志にさえも打ち勝つほどであれば、善果の効力の絶対的であることは疑いなくであろう。

十九・二十三までの善い行いの内容から、今度は善果の絶対的な効力に話題が移っている。このような話題は十二、二十、四十にも見られることから、特に撰者の関心が大きかったことが想像される。いくら善い行いを勧め、善い結果の例を数多く示したからといって、発現した善い結果が、他者の妨害に対して無力であったり、他の時にしてしまった悪い行いによって相殺されたりしてしまうようなものであったならば、人々がやる気を出して善い行いを実践する気になれないかもしれない。特にこれらの方法を実践すべきであると撰者が想定しているのは、仏のいない時代の人々である。前世や未来世がどうなっているか、善果がどのような形で表れるのか、仏なしでは全くわからない人々にとって、善果の効力の絶対的であることは、保証されていなければならないのである。そのため、善い行いへの心がけ（態度）、善い行いの内容の次に、「善果の絶対的な効力」を話題にした話が置かれていると考えられる。

最後の二十六、二十七は不完全（中途半端）な善い行いによって善果を得たという話題で共通している。二十六は前世で五戒を保とうと思ったのに、五戒全てではなく不殺生戒のみを守った善報によって命が助かり、二国の王となった王子の話で、二十七は前世で乞食沙門に豊かな家を尋ねられた時、指差して教えた善報によって神に生まれ変わり、指先から甘露を降らせる超能力を得た神の話である。二十六は五戒を全て守らず、不殺生戒だけ守るということの不完全であり、二十七は自分で布施をする、あるいは自分から乞食沙門に親切にするといったことはせず、質問に答えただけであり、普通に考えて親切ではあっても高く評価されない行いである。これら

のような不完全な善い行いによっても、かなりの善報を得られるということがわかるようになってくる。なお不完全さにおいては十六の「一瞬香を焚くのを羨んだ」ことも同じであるように思われるが、十六は他人の善行を羨むという要素が強かったため、二十六や二十七とは分けられたのだろう。

これらの話が善因善果譚の最後に置かれたのは、不完全な善い行いなのにかんがりの善果をもたらずということ、一つには善行に数えられる行いの規制の緩さ、真面目に取り組まなければならぬとか、五戒は完全に守らなければならぬといったことを言わない仏の教えの寛容な部分を伝えようとしていると言える。もう一つには、たいしたことのない行いに対しても善果の効果は大きいということ、これまでの話の集大成として善行のやりがいや伝えようとしているようである。

八〇二十七の説話配列をまとめると、八〇十三は自主的に善い行いをするのがよいこと、十四〇十六は他人の善い行いを真似する、羨ましく思うことも善い行いとして有効であること、十七〇十八は善行に多くの人々を勧誘して行うべきであること、十九〇二十一は寺及び比丘に対して善い行いをするのがよいこと、二十二〇二十三は困っている人への親切も善い行いとされること、二十四〇二十五は善果には絶対的な効力があること、二十六〇二十七は不完全な善い行いも有効であることが表現されていると考えられる。これらは全体として善因善果の話題を善行として望ましい方から順に展開しており、未来世に善い結果を得るための方法を教え、読み手に実践させようという意図があるようだ。もっと具体的な撰者の思いを考えると、どんな小さなことでもよいから善い行いをして、善果を得て欲しいという願いがあったように思われる。またここで語られている善い行いは、行為者と行為とのバランスがとれていて、自然になっているので、「このような立場にある人はこのような行為をすべきである」ということが言われていると見ることもできる。この説話群には時間の進行を表す配列は見られなかった。

### 三 悪因悪果譚の説話群

次に二十八〇四十一までの悪因悪果譚の説話群の構成について考えていきたい。

二十八、二十九は現在最高の善果を受けているはずの者たちが、前世の悪い行いによって悲惨な死を遂げるという点で共通している。二十八に登場するのは釈種（釈迦族）で、冒頭にもとりわけ貴い種族であることが説明されている。二十九に登場するのは、王を始めとし人々に尊敬される阿羅漢である。このような人物でも悪果を受けるということで、誰にでも悪果が現れることが、悪因悪果譚の冒頭の説話グループで言われていることになる。この二話にもう一つ共通するのが前世の悪い行いで、二十八では飢饉のため、池の魚を取って食ったこと、二十九では大自在天に祀るため羊の四本の足を切って殺したことであり、両方とも生き物を殺したことが言われて



いる。そのため二十八の釈種も二十九の阿羅漢も地獄に墮ちたことになっている。殺生をした者が地獄に墮ちたことから、生き物を殺すことが最も重い罪であるということを教える上でも、殺生の罪の話が冒頭に置かれたように思われる。また二十八では殺した魚の生まれ変わりである流離王によって釈種らが虐殺され、二十九では殺した羊の生まれ変わりである婆羅門の妻の思惑によって阿羅漢が殺されており、前世と現世で加害者と被害者とが入れ替わっている。未来世に加害者が被害者に仕返しをされるといふことが起こる悪果の性質について、二十九の中で釈迦の言葉として、次のように言われている。

殺生ノ罪世々ニ不朽ズシテ、互ニ殺シ、其ノ報ヲ感ズル事如此シ。(二七二〜二七三頁)

「互ニ殺シ」という部分が二十八、二十九の状況に合っており、二十九で二話のまとめとして言われているようである。ところで二話で扱われているのは殺生という重い罪ではあるが、人殺しではない。特に二十八はそもそも普段から漁業を営む村での、飢饉という非常事態の中で起こった出来事であった。悪果を受けないために殺生を避けることはもちろん望ましいことであろうが、殺生を避ける、悪い行いをするなど言いたいがただに、撰者は悪因悪果譚を扱おうとしたのだろうか。

三十・三十一には悪果によって肉親の死という不幸に遭う女性が出てくるが、他に悪業を作ったのとは別の前世で善業を作ることによって救いを得ている点が共通する。おそらく三十・三十一は救いが描かれる点に説話の採用理由があるのではないかと思う。二十八、二十九でも釈種は死後天に生まれ、阿羅漢は悟りを開いているので救われてはいるのだが、二十八では悪果によって殺された後のことであるし、二十九は善因が描かれなかったため、悪果の印象だけが強くなっている。三十の毘舍離は三十二人の息子たちを夫である波斯匿王に殺されてしまう。王が送ってきた箱の中に息子たちの頭部が入れられていたが、開封する前に釈迦に止められ、説法を聞いて悟りを開く。そのため箱の中身を見ても嘆き悲しむことはなかった。毘舍離がこのような目に遭ったのは前世で三十二人の人が一頭の牛を殺したのを喜んで食ったから、そして別の前世で塔に香油を三十二人の人と一緒に塗ったからであった。この話にははっきりと悪果と救いが描かれている。三十一の微妙比丘尼は前世で新しい妻の子を針で刺し殺し、殺害していないと呪誓をしたために、肉親を次々と亡くし不幸な目に遭ったが、一方別の前世で辟支仏に食べ物布施したために釈迦に会って出家し、阿羅漢になることができた。これらの現世でも肉親を失うという悪果と、悟りを開くという善果が描かれている。これらの話に悪果を受ける中で救いを得る方法が描かれていることから、現世を生きるため、悪い行いを避けること以外に救いの道が開かれていることがわかる。悪い行いをしてしまった場合にも、取り返しがつくようにとの配慮がなされているのである。

撰者はおそらく人々が止むを得ず罪を犯してしまうことがあるということ認め、悪い行いを避けられなくても何とか救われる道が見つかるといふことを考えていたのではないだろうか。悪因悪果譚の説話には、悪果の性質と悪果を受ける中で救いを得る方法の二つについて語られ、果報との付き合い方を説話によって示そうとしているようである。同じ殺生の罪を扱ってはいるが、二十八・

二十九はどんな者でも悪果を避けられないという悪果の性質を示すため悪因悪果譚の冒頭に置かれ、三十・三十一は別の生涯で善業をすることによって救いを得られるということを示すため採用されたものと思われる。

三十二、三十三は三十・三十一に続いて、悪果を受けながらも善果によって救いを得る方法を話題にしており、こちらは悪業を作ったのと同じ前世で善業を作っている。特に三十二では「懺悔」という、悪業を作った時にのみ有効な善業の作り方を話題にしている。「懺悔」というのは新日本古典大系三三『今昔物語集 一』の脚注によれば「身・口・意の犯したすべての罪過を仏菩薩や僧尼の前で告白し、許しを求める行為」(二八三頁)であると説明されている。三十二で懺悔が出てくる場面は、達王が山の中で辟支仏に道を尋ねた時、辟支仏は病気のため止むを得ず肘で道を示した。王が怒って辟支仏の肘を切ると、辟支仏は王に懺悔を勧めて神通力を見せた。王は過ちに気付いて辟支仏に懺悔を受けよう頼み、懺悔をすることができた。辟支仏は王の懺悔を聞くと涅槃に入るが、王はその場所に塔を建て、さらに懺悔を続けた。すると懺悔をしたことによって、師質に生まれ変わってから肘を切られるという報いを受けたものの、地獄に落ちるといふ報いは受けずに済んで、その上阿羅漢果を得ることができたという。辟支仏が王に懺悔を勧めたのは、王が辟支仏の肘を切ったことが重い罪であり、その報いを受けることになるからであった。懺悔をすればその罪は消えるというわけである。この話では地獄に落ちるといふ報いが消えたことになっている。懺悔は悪果を軽減させる効果を持っており、さらに懺悔をした当人が阿羅漢果を得たことから、善業であるとも言える。この話では悪業を作ったのと同じ前世で懺悔をすれば、悪果の軽減と善業を作ることが可能になるということが言われている。三十三で扱っているのは懺悔ではなく、悪果の軽減は見られないが、悪果を作ったのと同じ前世で別の善業を作っている様子が見られた。この話に登場する赤ん坊は前世に、二枚舌を使った罪によって現在舌と両目・両耳が生まれつき備わっていないが、同じ前世で国の賢人として国王をはじめとして国中の人の信頼が重く、しかも徳が身に備わっているに物を施したために現在宝の持ち主となることができたという。つまり人々に信頼され人に物を施したことが善業として現在に影響し、悪果を受けながらも経済的には恵まれているということ、悪業を作った生涯で別に善業を作ることが未来世に救いとなることと言われている。

三十四〜三十七については、今度は罪の内容に話題が変わっていて、僧に對し悪い態度をとってはならないことが言われている。三十四は僧を罵ったこと、三十五は(主人公である妻が)夫が僧に金を布施しようとしたのを怒って止めたこと、三十六は僧を罵ったこと、三十七も僧を罵ったことが悪業として取り上げられている。この説話グループの最初である三十四と最後である三十七では、「此ノ賢劫ノ千仏ノ世ニ、猶此ノ魚ノ身ヲ不脱レズ」(一九二頁)とか、「我レ此ノ餓鬼ノ形ニ生テ以來々數千萬歳、此ノ苦ヲ受ク。又此ノ命尽テハ地獄ニ墮ベシ」(一九六頁)などと書かれ、救いが全く書かれない。おそらく悪果を作ったまま何の手も打たなかった場合、救いはないということが示されているのであろう。三十五と三十六では善業と見做される行為をした、あるいは前世において懺悔していた

ため、救いが描かれている。僧に悪い態度をとることが悪業であるとされてここで取り上げられているのは、二十で話題にされたように善業を作る時僧は親切にするべき対象であり、僧に悪い態度をとるのはそれに反することであるためではないかと思う。

三十八、三十九は物惜しみをしてはならないことが言われている。またその一方で、三十八では悪果によって盲目の乞食に生まれ変わった子供が釈迦に会い、前世で自分が物惜しみの悪業を作ったことを聞いて懺悔したため、未来世に地獄に落ちるといふ罪を免れることができたと言われる。悪果を既に受けている生涯で行う懺悔も、罪の軽減に有効であるといふことがここでわかる。三十九では懺悔はしていないが、罪を作ったのと同じ前世で両親のために功德を作ったために現在悟りを開くことができたという。三十三と似たような話題であるが、三十九では故意に母を餓死させており、両親のための功德はその償いとしての意味を持っていたとも考えられる。三十八、三十九で物惜しみを悪業として扱っているのは、八、十、十一、十三、十四などで布施が善業として挙げられているので、物惜しみは布施をしないことにつながり、善業を作るのを拒むことが悪い行いであると見做したからではないだろうか。

四十の登場人物である富那奇は前世に阿羅漢を罵ったために非常に長い間生まれ変わるたびに奴隷になっていたが、主人に許されて出家したところ阿羅漢になることができた。阿羅漢になれたのは同じ前世に多くの人々を誘って共に、荒れ果てた寺を修理したという善業を作っていたためであったが、阿羅漢になった生涯というのは、前世に作った悪業の期間が終わるといふタイミングでもあった。前世の罪が清算された後に阿羅漢になったといふことである。この話は「又、昔シ諸ノ人ヲ勸メテ寺ヲ修治セシガ故ニ、前ノ罪ヲ償ノヒ畢テ後、我レニ値テ道ヲ得ル也」(二〇二頁)とあるように、前世での悪い行いによる悪果は、一定期間受け続けるとやがて罪が清算され、その悪果がなくなるといふことが書かれているために採用されたと思われる。この話によって悪果には期限があるといふことがわかる。一度作った悪業は永久になくならないわけではないのである。一方四十一の登場人物である婆提長者は大金持ちであったが、物惜しみをする気持ちが強く、妻子・眷属・兄弟・親族にもわずかの物さえ与えず、自分のためにも贅沢をしなかった。死後は財宝を全て没収され、叫喚地獄に落ちたといふ。長者が財宝に恵まれていたのは、前世に辟支仏に布施をして、未来世に布施をしたいといふ善い願いごとをしたためであるが、後に布施をしたといふ願いを一部変更して、沙門には布施をするまいと誓ったため、長者に生まれても物惜しみをすることになった。そして物惜しみをして悪業を作り、善業がなくなっているにも拘わらず他に善業を作ろうとしなかったために地獄に落ちたとされる。この話は「婆提長者、本ノ福業ハ既ニ尽テ、新キ福業ヲ未ダ不造ズ。亦心ニ邪見ノミ有テ、善根ヲ断ゼリキ。命終シテ叫喚地獄ニ墮タリ」(二〇二頁)とあるように、前世の善果にも必ず終わりがあるといふことが書かれているため、前話と合わせて採用され、巻二の締めくくりとして置かれたと考えられる。悪果と同じく、善果にも期限があるといふことがこの話によつてわかる。四十は悪果にも必ず終わりがあるといふ希望が示され、四十一は善果にも必ず終わりがあるといふ警告が示されている。巻二の最後に選ばれたのが希望の方でなく警告である理由は、一つには巻二の構成では善因善果譚が先で悪因悪果譚が後に出てくるの

と同じようにしたためであろうが、撰者が善果を作ることよりも悪果を作らないことにより強く関心を持っていたからではないかと思う。

二十八～四十一までの説話配列をまとめると、二十八・二十九はどんな者でも悪果を避けることはできないということと、殺生の罪が最も重い悪業であることが表現され、三十・三十一は悪業を作ったのとは別の前世で作った善業によって救われることがあるということ、三十二・三十三は悪業を作ったのと同じ前世で懺悔をする、あるいは善業を作ることによって救われることがあるということ、三十四～三十七は僧に悪い態度をとることが悪業を作ることになるということ、三十八・三十九は物惜しみをすることが悪業を作ることになるということ、四十は悪業には期間があるということ、四十一は善業にも期間があるということが表現されていると考えられる。二十八・二十九の「悪果は避けられない」というのは、善因善果譚の二十四・二十五の「善い行いの果報が逆境時に失われぬ」と同じく果報の絶対的影響力について言及するものである。悪因悪果譚は全体として、悪果は何もしなければ確実に現れるが、懺悔、別の善業を作るなど、何らかの手を打てば災難が軽減されるということを言いたいものかもしれない。配置の問題として、悪業が挙げられる二十八・二十九の次には同じく悪業が挙げられる三十四～三十九を置くべきであると思われるのに、実際に二十八・二十九の次には三十～三十三の「悪果を受けている状況で救われる方法」についての話が置かれているのは、二十八～三十三で扱われる最も重い殺生ほどの悪業を作つてさえも救われるのなら、三十四以降に扱われているような他の軽い悪業は言うまでもなく全て救われるということが保証されるため、重い悪業のところまで敢えて扱われたのだと思われる。

以上で巻二の説話配列の意味についての考察を終えるが、前世の話である善因善果譚と悪因悪果譚がそれぞれひとまとまりになって、善因善果譚が先に、悪因悪果譚が後に置かれた理由について、考えてみたい。巻二の冒頭で釈迦がまもなく涅槃に入ることが明かされていることは既に述べた。巻二に設定された時間から考えて、巻二は釈迦という救済者をまもなく失うということで、単純に言う心安感と希望の時代から、不安感と絶望の時代へと移り変わる様子が描かれているのではないかと思われる。そのため巻二の前半に善因善果譚という希望のある話題が、後半に悪因悪果譚という不安を煽る話題がそれぞれまとまって置かれているのである。善因善果譚の話数が悪因悪果譚に比べて多いのは、巻二が釈迦の死ぬ時期である巻三の後半からまだ遠い位置にあるために調整されたのであろう。

悪因悪果譚が後半に置かれた理由については、もう一つ、撰者の関心が高かったために後に置かれたということが考えられる。本論第二章第一節で巻一の構成を考察した時、各説話群の最後に必ず悪人が救われる話が置かれていた。そしてそれが撰者が最も興味を持っていた話題であったことを既に述べた。このように撰者はより関心の高い話題を後の方に配置する傾向があり、そのため悪因悪果譚、つまりいかに悪果を避けるか、また悪果を受ける中で救われるかといったことが、撰者にとって最も気になる話題であったら

うと考えられるのである。それに善因善果譚に描かれた善果の中に、「悪道に堕ちない」というものが多かったことから、悪果を受けけないことへの関心が高かったことがうかがわれる。そのため撰者にとっては善業を作ること、悪果から身を守る一つの方法としても理解されていたように思われる。

撰者は卷二を構成するにあたって、釈迦のいなくなった時代に、人々がいかに善業を作って、その上でいかにして悪果を逃れるべきであるかということを考えようと考えたのではないだろうか。そしてできることなら人々にどんな小さなことでもよいから善業を作って善果を得て、悪果を受けないようにしてほしいと思っていたことが考えられる。善業作りに要求されるレベルの低さや悪果に対する救いなど、救われるための方法を行う者が不安に駆られないよう、安心して方法を実践するための配慮が随所に見られることから、撰者は人々に救われるための方法を実践することを強く望み、多くの人々の幸せを願うような人物だったのではないかと思う。

卷二は人々が救済者の手を借りなくても救われる方法を仏が示すという時期であり、それに最適な環境が自然に整えられたのか、八く三十九のようにわかりやすい善果や悪果を受けている人々が数多く現れた。悪因悪果譚について、悪業となる行いや、悪果を受ける中で救われる方法を教えるが、悪果を作るのを避ける方法などは話題にされなかった。それは、仏は人々にとって作るのを避けがたい悪業があることを承知していたので、悪果を軽減させる方法、悪果を受ける中で救いを得る方法を教えたと言うことではないかと思われる。巻の中の大説話群を成している善因善果譚と悪因悪果譚は、単に善業悪業の種類を並べるのではなく、その本質を伝え、救われるための効果的な方法について指し示そうという工夫が見られ、苦心した末の構成になっていると言える。

注

- (一) 国東文麿『今昔物語集成立考(増補版)』(早稲田大学出版部 一九六二年) 八十一頁参照。
- (二) 池上洵一『今昔物語集』の世界 中世のあけぼの』(筑摩書房 一九八三年) 二四四頁参照。
- (三) 新日本古典文学大系三三『今昔物語集 一』の「涅槃シナムトス」についての脚注三三には「ここでは入滅、死去の意」(一〇六頁参照)と説明されており、論者もその意味で理解している。
- (四) 竹村信治「物語の場としての説話集―今昔物語集天竺部をめぐって―」(平安文学論究会編『講座 平安文学論究 第四輯』風間書房 一九八七年) 五二頁参照。
- (五) 卷二の一には父のために釈迦が霊鷲山から迦毘羅衛国まで牛車で五十日ほどかかる道のりを、父の危篤を超能力で知るなりすぐさま駆けつけ間に合ったという描写があり、四十には阿羅漢の富那奇が遙か遠くの釈迦に祈ると、釈迦が超能力で祈りを感じし、超能力を使って(空を飛んで)やって来たという描写がある。

(六)

詳細は本論第二章第三節で論ずるが、卷三は主に釈迦の教育してきた仏弟子たちの成長を描くことを目的にした構成になっていると考えられる。一方、卷二の六と七で既に、仏弟子の活動を描いているが、六と七の仏弟子の活動と卷三での仏弟子の活動（活躍）は少し異なっている。卷三の仏弟子は尊敬され、救い難いような悪人を改心させ救うのに対し、まだ卷二の六と七は貧しく辛い状況にある女性を、釈迦によって教えられた善い行いを勧めることによって救っている。また卷二の仏弟子は釈迦の直弟子くらいしか活躍することなく、また救済活動を大々的に行っているとは言えない。釈迦に教えられた通りに信者の人々に善い行いをするように勧めるにとどまっている。

(七)

親子関係の話題は『今昔物語集』の中でも特に関心がもたれており、一、二、四に見られるような釈迦の両親の話や、十四、十五のような親子への生まれ変わり、三十九のような母を苦しめ殺した話などたびたび登場する。「善い行いの果報が逆境時に失われない」というのは二十四、二十五、四十の話題に共通し、これも撰者の関心の高い話題であると思われる。この話題は特に普通なら死んでしまうと命が助かったという形でよく出てくる。

(八)

「悪道に堕ちない」という記述は、八、九、十、十一、十三、十五、十七、十八に見られる。

### 第三節 卷三の構成について

第二節では、卷二の構成について考察した。卷二の冒頭、釈迦は既に高齢で、自らの死が近いことを予告していた。卷三は卷二での釈迦の教育活動の後の時期が描かれる。そして卷末に釈迦の死が描かれる巻でもある。

卷三の構成は、天竺部の他の巻同様に、撰者の意図がどのように反映されているのかが容易にわかるようにはなっていない。特に誰もが難解に思っただろうと思われるのが、七から四話に亘って語られる竜と金翅鳥という、想像上の動物が主人公として登場し、人間のように意志をもって行動する話を配置した意図である。天竺部の他の巻に、これらの動物が主人公として登場する話はない。何故この場所に竜たちの話が配置されたのかを考察した研究者はいない。そして十一から十三までの三話には動物（竜を含む）と人間が登場するという共通点が見出せる程度で、これも七と十と同じくらい撰者の意図がわかりにくい構成であると言える。卷三の構成で誰の目にもはつきりしているのは、一と六が釈迦の有名な弟子や信者に関する話であることと、二十八と三十五が釈迦の死を扱う話であるという二点のみである。七と二十七の説話については構成上、どこで分けるべきなのかということさえ意見の分かれるところである。

先行研究に、卷三の全ての説話を話題別に分類した結果が二例あった。一つは池上洵一氏の分類で、全体の内容を大きく二つに分け、一と二十七までを「救済」であるとし、二十八と三十五までを「仏滅」であるとして、次のように細部を分類している。

- |     |       |      |       |       |       |       |    |       |    |       |    |       |           |
|-----|-------|------|-------|-------|-------|-------|----|-------|----|-------|----|-------|-----------|
| 1～6 | 仏弟子たち | 7～12 | 異類・畜生 | 13～16 | 転生・転身 | 17～18 | 聖者 | 19～24 | 供養 | 25～27 | 聞法 | 28～35 | 仏<br>の入涅槃 |
|-----|-------|------|-------|-------|-------|-------|----|-------|----|-------|----|-------|-----------|

それぞれの説話を持つ内容に合った分け方であると思われる、全体の内容を「救済」と「仏滅」とした点も納得できるものの、撰者が卷三をどのような巻として表現しようとしたのかが見えてこないという難点がある。例えば一と二十七までの説話が全体的に表現している内容が「救済」であるとして、それらは氏の分類で言うところの六つの説話群によって成り立っているのであるが、「仏弟子たち」、「異類・畜生」、「転生・転身」などのバリエーションがなぜ必要であったのかが説明されていないことに不満が残るのである。

もう一つは黒部通善氏の分類で、卷三を大きく二つに分け、一と二十七を（卷一の九に始まる）「転法輪諸譚」であるとし、二十八と三十五を「八相成道譚」であるとして、細部について次のように分類している。

- |     |           |      |                    |       |                              |    |     |    |                       |    |                         |       |     |       |           |
|-----|-----------|------|--------------------|-------|------------------------------|----|-----|----|-----------------------|----|-------------------------|-------|-----|-------|-----------|
| 1～6 | 仏の高弟たちの逸話 | 7～12 | 禽獸（竜・金翅鳥・鸚鵡）の苦界解脱譚 | 13～15 | 耶輸多羅・波斯匿王の娘金剛醜女・<br>燼杭太子の前身譚 | 16 | 孝養譚 | 17 | 羅漢比丘が前生の悪因により現世に悪果をうる | 18 | 二人の羅漢の弟子をもった放逸邪見<br>の比丘 | 19～27 | 教化譚 | 28～35 | 八相成道譚（涅槃） |
|-----|-----------|------|--------------------|-------|------------------------------|----|-----|----|-----------------------|----|-------------------------|-------|-----|-------|-----------|

さらに氏は撰者の意図を読み取り、一と二十七は「仏も高弟子を周囲にもち、その教団もすでにゆるぎないものとなっている。そし

て、ふたたび教化譚がにつき、阿闍世王は帰依し、仏法はあまねく世に広(三)がる一様子を表現したのだと述べている。要するに巻三では仏教教団が確固として、仏法が釈迦の涅槃を目前にして完全に世に広がったということが表現されていることになる。細部の分類では十六〜十八の三話が他と違って単体として置かれている理由を説明していない点が気になる。一〜二十七の構成で撰者が表現したことについては、仏が高弟子を周囲にもつていたことが表現されているというのはその通りだと思われるし、全体として筋は通っているが、一〜六と十九〜二十七の部分だけを選んで組み立てた意見である点が気になり、まるで七〜十八はなくても問題がないかのような扱いをしている点に納得がいかない。やはり巻三の構成から撰者の意図を理解するためには、両氏の考えの一致していない七〜二十七の部分の位置づけを改めて考える必要があると思われる。巻三の構成を細かく検証することで、撰者が巻三を構成するにあたって、どのようなことを考えていたのか、そして何を表現しようとしたのかを明らかにしたい。

巻三は構成上大きく四つの説話群に分けることができる。一つ目は一〜六から成る、天竺部で恐らく最も優れた信者・浄名居士を始めとする優秀な仏弟子たちを扱った説話群で、以下「信者・仏弟子譚」と呼ぶことにする。次は七〜十六までを一区切りとし、釈迦のこれまでの弟子への教育活動・布教の努力が実を結んだことを表す話と、釈迦の死を目前とした時期が、衆生への救済を通してどのような変化を見せたのかを表した話の二つの話題を扱う説話群であると考えた。以下「釈迦の死を目前にした時代」と呼ぶ。次は十七〜二十七までを一つのまとまりであると考えた。これらには仏弟子と釈迦が心がけのよくない者、罪を犯した者を救う話が描かれる。以下「悪人救済譚」と呼ぶ。最後に二十八〜三十五は釈迦の死の前後を描く話が置かれるので、「釈迦の死」と呼ぶことにする。以下、それぞれの説話群について考えていきたい。

## 一 信者・仏弟子譚

一〜六は全て優秀な信者と仏弟子の話である。一〜六に登場する信者・仏弟子は、全員が同格として扱われてはいないようである。一と二に登場する浄名居士と文殊は、釈迦の賞讃を受ける、仏になる実力を持つなど、欠点があるで書かれず偉大な人物として紹介されている。一方で三〜六に登場する釈迦の直弟子である目連・舍利弗・阿難はおそらく撰者が考える優秀な弟子の中に選ばれてはいるものの、欠点らしい部分が描かれ、浄名居士と文殊には及ばないという印象を受けた。おそらくこの説話群は一と二と、三〜六とに構成上分かれているのだと思われる。

次にそれぞれの説話の意味付けについて考えてみたい。まず一は浄名居士という人物がいかに優れているかということが語られている。一〜六の中で唯一この人物だけが非出家者である。「信者・仏弟子譚」の「信者」とは浄名居士一人を指す。一は浄名居士に関する



三つのエピソードから成っている。一つ目は浄名居士が神通力を持ち、十方の諸仏と数多の菩薩と聖衆を一丈四方の部屋に受け入れて説法を聞いていることについて、釈迦の賞讃を受けたこと、二つ目は病氣見舞いに訪れた文殊に病名を訊かれて「私がかかっている病氣とは一切衆生が煩惱に捉われていることです」と答えて文殊を感心させたこと、三つ目は八十歳を越えた浄名居士が、歩行困難な身体でありながら四十里の距離を歩いて釈迦の説法を聞きに行き、その功德を釈迦に尋ねると、釈迦は浄名居士が未来世に仏になることを保証したということである。浄名居士は、釈迦と文殊を感心させる程に信仰心の篤い優れた信者として描かれている。また撰者の思惑を推測すると、このような信者も偶然現れたというわけではなく、巻一・巻二で語られた釈迦の熱心な救済活動の結果という背景があるように思われる。

次に二では文殊の優秀さが語られている。文殊は釈迦の弟子の一人であるが、生まれた時庭に十種類の吉祥が現れ、釈迦の弟子となると一切の如来の智慧や神通力を全て身につけてしまう程に優秀であった。さらに文殊は釈迦にとつての九代の師であったが、釈迦がこの世で仏になったので、文殊は仏になることができず菩薩として救済活動を続けているという、仏に等しい実力者であり、釈迦の説いた経や善悪の報いを衆生に教え伝えたということが語られている。それぞれの内容を比べると、圧倒的に文殊の方が浄名居士よりも優れているように思われ、なぜ浄名居士の話が冒頭に置かれたのかという疑問が湧く。恐らく、浄名居士が文殊を感心させたというエピソードが一にあるために、浄名居士には文殊より先に登場させる資格があると考えたのだろう。また読み手を信者（非出家者）であると撰者が想定し、釈迦が重要視したのは出家者よりも信仰心の篤い信者であったということ的印象付け、読み手に浄名居士のような理想的な信者を目指してほしいと考えたからではないかと思う。一の最後には「法ヲ聞ムガ為詣タル功德如此キ也トナム語り伝ヘタルト也」（二〇九頁）という教訓のような結語があり、読み手に浄名居士の取った行動を実践してほしいという意図が見える。一と二は最も優秀な信者と仏弟子とを紹介し、釈迦の救済・教育の成果を示すとともに、釈迦の死を目前とした時代にこのような優れた人物がいて、救済を求める、衆生を救済するなどの活発な活動をしていたことを表現するために配置されたと考えられる。

続いて三・六は巻一から何度か登場していた釈迦の直弟子のうち、目連、舍利弗、阿難の三人が特に取り上げられている。三は目連が、得意の神通力で釈迦の声がどこまで変わらず聞こえるかを追究しようとして巨大仏の世界に辿り着き、とうとう釈迦の声はどこでも同じように聞こえるということを知ることである。釈迦の偉大さを讃える点も見られるが、ここでは特に目連が神通力に優れていることが語られていると思われる。四は舍利弗が釈迦に蘇油を食べたことを指摘されたので腹を立てて隠れ、これまで国王・長者・大臣・諸官などの仏事の師を務めていたのを拒否するようになった。釈迦が人々に頼まれ舍利弗を説得したので、舍利弗はもとのように仏事の師を務めるようになったという話である。ここでは舍利弗が前世に毒蛇であったとされ、舍利弗が人々に頼りにされていたことと、性格によくないところがあつたことが言われ、舍利弗の来歴と仏弟子としての役割と人間としての性格とを紹介している。五は神通

力の得意な目連に対し、舍利弗が神通力を使って目連を凌駕して見せ、目連が神通力では弟子の中で舍利弗が最も優れていることを理解したという話である。六は、いつも智慧第一の舍利弗に侮られていた阿難が、舍利弗よりも智慧が勝っていることを証明してみせたという話である。

この説話グループでは、釈迦の優秀な直弟子たちを紹介するとともに、五と六によって優劣を明確に示そうとしている。つまり実力の低い方から言うと、目連、舍利弗、阿難の順で、最も優れた弟子が阿難であるということを示しているように思われる。優秀さで言うと、浄名居士や文殊の方が代表的であるが、釈迦の身近にいた弟子たちの中で優秀だった者を紹介しようと考え、ここに配置したのである。一と二では浄名居士の方が優れているとしたため、冒頭に置かれたと思われるが、三と六では配置が実力順とは逆になっている。これは阿難が舍利弗をやりこめる話を説話グループの最後に置くためであろう。これを一と二の方式で実力順に逆に並べ直すと、説話グループの最後がすでに舍利弗にやりこめられた目連の神通力が語られる話となり、盛り上がり欠けるため、このような配置が採られたのではないだろうか。釈迦の直弟子たちは、釈迦の死に関する話で活躍し、救済活動の話にも登場することから、冒頭で紹介するのが妥当であったろうと思われる。

巻三の冒頭に信者や仏弟子の活躍・功績を語る話が置かれたのは、巻三では信者や仏弟子の活躍を中心に語っていくということを示すためだと言える。巻三が巻一、巻二を前提として成り立っていることを考えると、これまでの釈迦の救済活動と教育によって信者に優秀な人物が現れ、また弟子たちが釈迦の次を担う救済者として成長し、釈迦の死が目前に迫ってくると、仏弟子たちが本格的な救済活動に取り組むようになったことを表現する説話群であると考えられる。

## 二 釈迦の死を目前にした時代

七と十六には、これまでの釈迦の活動が世に良い結果をもたらした話（釈迦の功績）と、釈迦の死を目前にした時代でのどのような救済が行われたのかを語る話の二つの話題が見られる。前者は七と十六、後者は十一と十五（内容はさらに十一と十三と十四・十五の二つに分かれる）で、二つの話題は連続して配置されていないので、話題が二つあるが説話群を二分することはできない。前者の話題を仮に①とし後者の話題を②とすれば、①②①となり、②が①に挟み込まれた形を取っているため、「釈迦の死を目前にした時代」は二つの話題が併存する説話群となっている。二つの話題と言っても、強調されている話題が釈迦の功績と救済との二つに分かれていると言うことであって、全体的には釈迦の死を目前とした時代を表現するために用意された説話群であると考えることができる。

次に各説話グループについて考えていく。七と十は内容上さらに竜と阿羅漢の話と、竜と金翅鳥が仏弟子に関する物品によって困難

を逃れる話の二つに分けられる。七は竜の供養を受ける阿羅漢の弟子の沙弥が、竜に差別されたことを恨んで悪竜に生まれ変わり、暴れて人々に迷惑をかけた。迦膩色迦王が伽藍と舍利を安置した塔を建てたことにより、悪竜は悪心を止めることを誓うという話である。八は王に乳酪を献上する役目を負う牛飼いが、王の怒りに触れて責め苦を受け、復讐を誓って死に、竜に生まれ変わった。竜が復讐に移ろうとすると釈迦がやって来て竜の心を鎮め、再び悪心が起こる時心を鎮めるため釈迦の肖像画を与えて、竜の供養を受けさせるため、五人の阿羅漢を派遣することを約束した話である。八には釈迦の竜に対する言葉に「我不久ズシテ涅槃ニ入ナムトス」(二二〇頁)とあるため、釈迦の死を目とした時代にふさわしい話としてここに配置されたのかもしれない。また同じく釈迦の竜に対する言葉に「亦此ヨリ後、世ニ出給ハム仏モ汝ヲ哀ビ給フベシ」(二二〇頁)とあり、釈迦の死んだ後も悪竜に後の世の仏の救いがもたらされることを言っている。この話には悪人が救われることに関心をもっていた撰者の興味を引く要素もあったと言える。

七と八で共通点として注目されるのは、竜が阿羅漢を敬い供養していることである。竜のような恐ろしい存在に尊敬され、救いを与える阿羅漢の姿を伝えるため、これらの話は採用されたのではないかと思う。竜の起こしたトラブルに対して直接解決に導くのは七では王の行為、八では釈迦の訪問であり、七では阿羅漢は弟子の暴走を嘆いても止めることはせず、八では阿羅漢が実際に竜の前に姿を見せたわけではない。しかし阿羅漢の実力不足で、彼らが事態を收拾することができなかったという話を語るための構成であるとは考えにくい。次の九・十と同じ趣旨で採用されたと考えれば、七・八の阿羅漢が肯定的に考えられたことがわかるだろう。

九は竜王が強大な金翅鳥に強引に子供を食われていることを嘆き釈迦に相談すると、釈迦は「比丘が着た袈裟の片隅を切り取って、子の上に置くとよい」と助言する。その通りにすると金翅鳥は竜の子の姿が見えなくなり、子の命は守られたという話である。この話の最後に次のような文章がある。

此ノ鳥ヲバ迦楼羅鳥トモ云フ。此ノ鳥ノ二羽ノ広サ、三百三十六万里也。然レバ大サ・勢、可思遣シ。亦、猶ヲ袈裟ヲバ貴ビ敬ヒ可奉シ。一ノ甲ヲ上ニ置タルソラ金翅鳥ノ難ヲ免カル。何況、袈裟ヲ着セラム比丘ヲバ仏ノ如ニ可敬シ。譬ヒ破戒也ト云トモ輕メ慢ヅル事無カレトナム語り伝ヘタルトヤ。(二二二頁)

金翅鳥の巨大さや強さを強調し、この鳥の害を防ぐことができる袈裟の威力を誉め、さらに袈裟を着る仏弟子は仏のように尊敬するべきだと述べている。七と八では悟りを開いた阿羅漢が竜の供養を受け、尊敬されていたが、本話に出てくる袈裟の持ち主は阿羅漢というわけではないらしい。この話からは、普通の仏弟子も竜に尊敬されるべき存在であることがわかる。十は、金翅鳥が須弥山に巢を作り、子供を巢に残しておいたところ、阿朱羅王が須弥山を動かして金翅鳥の子を巢から振り落とす食ってしまった。金翅鳥は阿修羅王に子を食われたことを嘆き、釈迦に相談すると、釈迦は「世間の人が死んで四十九日目に仏事を行う場で、比丘が供養を受けて呪願して施食を取るが、その施食の飯を取って山の隅に置くとよい」と助言する。その通りにすると阿修羅王は山を動かさず、子供の

命は助かったという話である。九と似た話であるが、この話も要するに強大な存在を圧倒する力を仏弟子に関する物品が持っていることを語り、仏弟子が頼りになる存在であることを伝えようとするものである。

七と十は一見、竜・金翅鳥など人間や動物以外の者が起こした、あるいは彼らが抱えているトラブルを解決する話であるが、いずれにも仏弟子がトラブル解決に関わっていることから、この説話グループは、仏弟子が竜や金翅鳥などの巨大な存在に頼りにされる程の成長を遂げたことを示していると考えられる。仏弟子が成長したのは釈迦の教育活動の成果と言える。よって七と十は釈迦の功績を示す話題である。それから、これらは仏に指導を受けた、あるいは仏のいる時代に生まれたほとんどの仏弟子が到達する段階を示していると思われる。仏のいる時代には、悟りを開けない、素質のない弟子などは描かれなかったもので、ほとんどの仏弟子が竜に尊敬されるだけの實力を持ち、物品に強大な存在を退ける奇跡が起こるのは当たり前であったということが言われているのだと考えられる。つまり仏のいる時代に仏弟子になった者は皆優秀だったのであり、七と十の話は仏の教育の素晴らしさが強調されているとも言える。

十一と十三は内容上共通点を持っていると言える。十一は釈種（釈迦族）で、不殺生戒を破ったために追放され流浪している者が、竜王の娘と出会い娘を人間にして、竜王が授けた策略によってある国の王を殺して王になって善政を敷き、竜王の娘を后にする。后は人間になっても竜の時の性質が残っており、寝ている時に頭から蛇を出すので、王が蛇を切ったところ、王の子孫と国民は生まれながらに頭痛に苦しむことになったという話である。十二は須達長者の家にいる二羽の鸚鵡が、阿難の説く四諦の法を聞いて歓喜した。その夜狸に食われて二羽は死んだが、後に天の世界に生まれ、その後辟支仏になることが決まったという話である。十三は釈迦が前世で、釈迦太子時代の妻・耶輸多羅と夫婦だったことがあったが、その前世で放浪中に飢えのため、妻を裏切って前世の釈迦は亀の肉を独り占めして食べ、しかも自分が食べたのではないと嘘を言った。すぐに妻は嘘を見破り、夫を恨んだ。それ以来何度も生まれ変わるたびに耶輸多羅と夫婦になったが、いつも夫婦仲が良くないと言うことを釈迦が説明したという話である。

この三話で共通するのは、釈迦と接点の強い人物や動物が登場し、彼らが結果的に幸せになっている（救済されている）ことである。十一では釈迦の一族の釈種が流浪していたのに、前世の功德の力によって竜王の娘を人間にしてから、後に王になって幸せになった。十二では釈迦のために祇園精舎を建立した須達長者の家には二羽の鸚鵡が阿難によって救われ、十三では釈迦の太子時代の妻である耶輸多羅が、亀の肉の事件を経て釈迦の妻になり救済される幸運を得た。十三では特に耶輸多羅の救済については触れていないが、卷一の二十で耶輸多羅は出家したことになる。『今昔物語集』では救済を得たことになっている。ただ、十一では釈種は後の頭の蛇を切ったために子孫と国民に災難の種を撒き、十二では鸚鵡は狸に食い殺され、十三では前世の耶輸多羅は夫に裏切られ、後に釈迦の妻となっても夫婦仲はうまくいっていなかったという、経過と結末に若干不幸な要素が見られるため、いずれの話もこれまでに見られ

たような完全な救済譚としては描かれていない。恐らく、卷三の舞台である釈迦の死を目前にした時代について、撰者は今までとは異なる救済の形を描こうとしているのではないかと思う。釈迦の死は避けられないことであり、不安定になる時代では完全な救いは得にくいものと考えられたのではないだろうか。そこで釈迦と接点の強い者を最初に登場させて彼らの話を通して、幸せになれるのなら、多少不幸なことがあってもよいのではないかという、不完全な救済に対して前向きな解釈があるように思われる。十一〜十三は卷三における救済を描く話の最初であり、釈迦と接点の強い人と動物が選ばれている。このように、釈迦と接点の強い者の話ある話題の最初に配置するやり方は、卷一の十七〜三十八の中にも見られた。一方で不完全な救いの話は、仏の救済の質が仏の年齢によって制限されてくるので、仏のいる時代に生まれたら、人間としての仏の身内であっても、早いうちに仏にすがるべきであるということ教えようとしているのではないかと思われる。仏の死期が近づくと、完全な救済に与れない人々も出てくるようである。

十四・十五も十一〜十三と同じように釈迦の死を目前にした時代の救済が描かれる。十四は、波斯匿王の娘・金剛醜女は外見が醜いことで恐れられ王宮に暮らせず、法会に参加できなかったが、釈迦に救われて美しくなり、法会に参加することができた。金剛醜女は前世に僧を供養したが、醜いと言つて罵つたので王女だけれども醜い姿に生まれ、懺悔したので救われて美しい姿になることができたという話である。十五は醜い姿の燼杭太子は武勇に優れていたが、結婚後醜いために妻に逃げられた。絶望した燼杭太子は自殺を図るが、樹神に阻止され、その時やつて来た帝釈天に、前世で乞食沙門にきれいな油を与えるべきところ、物惜しみをして汚い油を与えたため、王子に生まれても姿が醜いのだということを教えられる。帝釈天は燼杭太子を哀れんで、身に着けている間だけ美しい姿になる玉を与えた。燼杭太子は妻を連れ戻し王となったという話である。十四では「永ク仏道ニ入ル也」(二三五頁)とあり、金剛醜女は美しくなり目的を遂げただけでなく、仏道に入ることができたとされるが、悟りを開いたわけでも、天の世界に生まれ変わったわけでもない。十五については姿が変わったにしても一時的なものであり、仏道に入ったとも言われない。両方とも仏教的には完全に救われたとは言えないだろう。十四・十五で王族を主人公としたのは、釈迦関係者に次ぐ貴い身分の者を選んだためであろう。

十一〜十五までの救済譚では、不幸な部分のある救済、あるいは不完全な救済が語られていると言える。そしてこのような話が用意された背景には、完全な救済が得られない現実があることと、そのことを前向きに受け止め、不満を持たず享受するべきであるという考え方があってはないかと思う。特に十一や十三のような釈迦と接点の強い、救われるべき人物たちでさえも、幸せになっても問題が残った、あるいは不幸な過程を経て幸せになったのだから、救済を得た時どこかに多少の不幸があっても仕方がないというような救済に対して完全を求めない姿勢を読み手に望んでいるように思われた。救済者を喪失するという時だからこそ、悲観せず幸せに生きようとする人々を描こうとしたのだろうか。

十六は、老母に孝養を尽くす娘が母のため菜を摘みに出かけたところ、偶然大王の目に留まり、大王は娘が非常に親孝行であること

を知って后にするという話である。この話では孝養の徳の効果が強調され、金剛醜女や燼杭太子の話とは話題がかけ離れている。恐らくこの話は、巻二の「一 仏末世ノ衆生ノ父母ノ養育ノ恩ヲ不報ザラム事ヲ誠シメ給ハムガ為メニ、父ノ御棺ヲ荷ハムト為給フ」(一〇三頁)とあり、また四では「孝養ノ為ニハ我レ命ヲ不可惜ズ」(一〇九頁)などと、釈迦の口を通じて人々に推奨されてきた「孝養」の効果を実証するとともに、釈迦が教えてきたことが人々に実践されるようになったことを表現しているのではないかと思う。つまり十六は釈迦の教えの浸透を表す、七・十に描かれた仏弟子の成長とは異なる形の、釈迦の功績を語る話であると考えられる。

なぜこの説話群がこのような配置になっているかについて考えると、七・八は竜が阿羅漢を尊敬し供養しているということで、悟りを開いた仏弟子が頼りになる存在であることを示すため冒頭に置かれ、九・十は普通の仏弟子に関する物品でさえも金翅鳥や阿修羅王のような強大な存在を防ぐほどであるので、優秀な仏弟子から先に配置されると言える。この四話によって釈迦の教育してきた仏弟子たちの成長を表現し、釈迦の功績をまず一つ挙げていく。続く十一・十三の配置は、釈迦と接点の強い順であれば、耶輸多羅、釈迦、鸚鵡の順であるのが望ましいが、そのようになつていない理由について考えたい。これは七・十の竜や金翅鳥の話を受けて、竜が登場するため釈迦の話が十一に、竜は畜生のもので同じ畜生の鸚鵡が主人公となる話が十二に、畜生(亀)が出てくるものの話の中心にはならないため耶輸多羅の話が十三に置かれたのではないかと思われる。十四・十五の順番は十四の結果の方が優れているため、金剛醜女の話が先に置かれたのではないかと思う。十六は七・十と同じ釈迦の功績を語る話であるが、この説話群の最後に置かれた理由は、七・十と同じ仏弟子の成長を言っているわけではないため十のすぐ後には置かれず、十五で王族の結婚を話題にしているため、話題の繋がりとして親孝行な娘の話を書いたであろう。一つ一つの説話の配置を見て行くと、この説話群は畜生、結婚などの共通点によって順番が定められたようである。

この説話群は既に冒頭に述べたように、釈迦の死を目前にした時代を表現している。一つには釈迦の努力が実り、仏弟子が立派に救済者として成長し、釈迦が人々に推奨してきた孝養が十分に実践されるようになったという時代である。そしてもう一つには、救済のあり方が変化し、完全な救済が得られにくくなったという時代である。撰者としては完全な救済が得られにくくなったからと言って人々には不幸になったわけではないことを考え、適度に幸福であり、結末が不幸に偏り過ぎない話を選んだのではないかと思う。なお七・十と十六の説話もまた仏教的には不完全な救済が描かれていると言え、十二では仏弟子の活躍として阿難が鸚鵡を救済しているので、説話群全体に釈迦の功績と救済の要素は及んでいると言える。

この説話群が二番目に置かれた理由は巻頭に有名な仏弟子たちの話だったので、名もない一般的な仏弟子たちも成長したということを示すため、また三番目の説話群が悪人救済譚であるので、悪人ではない人々の救済を先に出しておきたかったという理由からではないかと思う。釈迦の功績と救済の二つの要素を別々にではなく、一つの説話群に盛り込んで時代を表現しようとしたのは、結局両方と

も時代に関する話であり、釈迦の死を目前にした時代を肯定的に捉えようとしたためではないかと思われる。釈迦の功績を語る話には世の中が良い方に向っているような印象があるものの、完全な救済が得られなくなったという話は単独で扱うと世の中が悪い方に向いつつあるという印象が強い。この二つの要素を全体的に肯定的な解釈へと導くために同時に扱って、このような構成にしたのだと考えられる。

### 三 悪人救済譚

十七〜二十七には心がけのよくない者、罪を犯した者たちが釈迦や仏弟子によって救われる様子が描かれる。説話グループとしては十七・十八、十九〜二十一、二十二・二十三、二十五・二十六、の四つがあり、他に二十四、二十七の説話によって構成されている。

十七・十八は悟りを開いた阿羅漢たちが、苦境に身を置く様子が描かれている。十七は修行の結果阿羅漢になった比丘が、いなくなつた牛を捜しに来た在家信者に牛泥棒だと誤解され、訴えられて牢屋に入れられるという話である。十二年後、弟子たちの訴えによつて牢屋を出るが、阿羅漢が牢屋に入ったのは、阿羅漢が前世に無実の人に罪を負わせたことがあつたが、未だにその報を受けていなくなつたので、その罪を消すためであつた。十八はわがままで無慈悲な比丘に一生懸命仕える沙弥が二人いたが、ある時施主が沙弥たちの神通力を使う場面を見て、二人が阿羅漢であることを知り、師の比丘に伝える。比丘は沙弥たちに非礼を詫びるが、沙弥たちは「師に仕えなければ仏になる時期が遅れるのです」と言つて説法し、比丘と施主の信仰を得て菩薩に昇格したという話である。十七は一見、阿羅漢であつても必ず報いは受けるものであるということ語る話のように見えるが、十八と併せて読むと報いの話でないことが考えられる。十八はわがままで無慈悲な、心がけのよくない師匠に仕えて重労働を強いられるという修行をしていた話であるから、十七もこれと似た阿羅漢を描いているとすれば、わざと報いに相当する罰を受けて罪を消すという修行をする、立派な阿羅漢を描いた話であると言えるだろう。つまり十七と十八は阿羅漢が自ら苦しい状況に身を置き、仏になるため修行をしている話であり、仏弟子が悟りを開いてもなお弛まず努力しているということを表現している。これらが「悪人救済譚」の冒頭に置かれているのは、十九以降の悪人を救済する話において仏弟子が活躍する場面が見られることから、それに先立って仏弟子の普段の努力を紹介しているものと思われる。十八には心がけのよくない師匠が登場し、十九には心がけのよくない奴隷が登場するので、牢屋に入れられた阿羅漢、沙弥のふりをして師匠に仕える阿羅漢の順番で話が置かれたのだろう。

十九〜二十一は釈迦と羅睺羅が釈迦を嫌う人々を救う話である。十九はけちで欲深くて三宝を嫌う、須達長者の家の奴隷の老女が、末利夫人と長者の妻の計らいによつて釈迦に会う。釈迦は救済しようと手を尽くすが、老女は一向に改心しない。帰ろうとする釈迦を

引き留め、末利夫人が老女の救済を願うと、釈迦は「私と彼女には縁がない、彼女と羅睺羅には縁がある」と言つて羅睺羅を遣わす。羅睺羅が転輪王に変身して十善を説くと老女は改心し、出家して阿羅漢になったという話である。この話では釈迦の言葉に「此ノ老婢、罪重クシテ我レニ縁無シ」（二一五〇頁）とあるように、初めて釈迦に救われる縁のない人物が描かれる。釈迦に救済される縁はないが、仏弟子である羅睺羅に救済される因縁があったということで、この話からは仏弟子の必要性と、釈迦に救えない悪人の存在が明らかにされる。このような悪人を登場させる撰者の意図を推測すると、巻三では釈迦の死が目前に迫った時代を舞台にしているため、社会が不安定になり、釈迦の教えを信じようとしないうる者が現れ始めたことを表現しようとしているものと思われる。時代に関係なくそのような人物がいるのであれば、巻一や巻二に登場してもよさそうなのであるが、巻三の釈迦の死を扱う説話群の前にこのような話を扱う点に、撰者の意図が感じられる。二十は釈迦が鸚鵡という男の家に乞食のため入り、飼われていた犬に話しかけて犬を怒らせた。鸚鵡が怒つて釈迦に文句を言いに行くと、釈迦は犬が鸚鵡の父の生まれ変わりであることを教え、それを証明する方法を教えた。鸚鵡はその方法を試して釈迦の言葉が真実であることを知り、改心したという話である。二十一 は長者の家で糞尿の掃除をしていて、他人に軽蔑されている女が釈迦に会い、耆闍崛山に連れて行かれ、悟りを開き阿羅漢になった。釈迦が軽蔑すべき女を連れて行ったことを馬鹿にしようと思つて長者が耆闍崛山に行くと、途中で神通力を使う女を見た。釈迦に会った長者は釈迦に教えられて、神通力を使つていた女が実は自分の家で糞尿の掃除をしていた女であったことを知り、長者は恥じ入り過ちを悔いたという話である。

二十と二十一 は、釈迦を信じていない者が釈迦の実力が本物であることを目の当たりにして改心し、釈迦を信じるようになるという点で共通している。これらの話が置かれたのは、一つには十九の老女のように釈迦を信じないという、『今昔物語集』で悪人と言うべき人物が出てくるという時代であることを示すためであると思われる。また二十・二十一 は十九に似た、釈迦を信じない悪人ではあるが、十九の老女と違って恐らく釈迦と縁があるために、釈迦によつて救われている。釈迦を信じず罵るような人物でも、釈迦に救われる縁があつて救われる場合もあるということを示すため、十九の後にこの二話が置かれたのではないかと思われる。

二十二と二十三 は物惜しみをする人物が、帝釈天と仏弟子によつて懲らしめられ改心する話である。二十二は妻子・眷属に対して物惜しみをした盧至長者が、一人で好きなだけ飲食に耽りながら「私は毘沙門天や帝釈天より幸せだ」と言つて歌い踊っていると、帝釈天がそれを聞いて怒り、盧至長者に変身して長者の財産を全て近隣の者に与え、また盧至長者として振る舞うことで盧至長者を懲らした。どちらが本物かを明らかにするため釈迦の許へ行った時帝釈天は元の姿に戻り、長者は釈迦によつて救われ悟りを開いたという話である。二十三 は長者の妻・慳貪女が大変物惜しみをするので、仏弟子・賓頭盧が訪れ、慳貪女の煎餅を乞う。慳貪女が布施を断ると賓頭盧は死体となつて悪臭を放ち、慳貪女が困らせる。慳貪女が煎餅の布施を誓うと賓頭盧は生き返るが、慳貪女が煎餅の枚数を少なくして与えようとしたために、賓頭盧の鉢が鼻にくっついて取れなくなった。賓頭盧は慳貪女を釈迦の許へ連れて行き、釈迦の説



法を聞いた慳貪女は悟りを開いて物惜しみの心を捨てたという話である。

二十二と二十三では物惜しみをする人物の改心が語られ、最後は釈迦によって救われ、悟りを開いている。帝釈天と賓頭盧は物惜しみをする人物に対して釈迦の許へ行くように仕向けるため、それぞれ神通力を使って懲らしめている。これらの二話は悪人が懲らしめられるという点に強い共通が見られ、物惜しみする人物の救済を描くためというよりは、心がけのよくない人物を困らせることで自ら仏教にせよせよとするとする方法を描くために採用されたように思われる。仏教に携わる者の実力を見せるため、神通力の描写のある話を選んだと言えるし、一方でこれまでも釈迦は人間を困った状況に追い込むような神通力の使い方はしていないので、仏弟子と帝釈天は釈迦とは異なる救済の方法を取っているということを表現しようとしているのかもしれない。十九以降の救済の話は罪の内容も類似したものが並べられているが、悪人の罪の内容を重視して配置したのではなく、救済方法の違いに焦点が当てられているように思われる。帝釈天は十五にも登場し、この巻では救済者の一人として活躍するが、釈迦とも仏弟子とも異なる描かれ方がなされている。

おそらく撰者は帝釈天を仏弟子と同格と考えたわけではないと思うが、帝釈天は神でありながら、人々の祈願に応じる一般的な神々と異なる描かれ方がなされているように思う。『今昔物語集』の帝釈天は誰かに頼まれて動くのではなく、仏教の手助けをしたいという思いがあつて、積極的に困っている人を救い、悪人を懲らしめるといった役割を担っているように見える。実力としては優秀な仏弟子と同じ程度で、釈迦には劣るという印象を受けた。

二十四は裕福だが全く善根を作らず、欲望に深くとらわれた目連の弟が、目連に「一つの物を人に施せば、万の物を得られるのが功德であるから、功德を作れ」と言われ、布施を始める。九十日後「布施をしたが何も得られていない」と言う弟を、目連が神通力で他化自在天に連れて行き、美しい天女と建物を見せ、目連の弟が死後功德によってそこに生まれ変わることになっていると説明を理解させ、それ以来目連の弟は善根を作るようになったという話である。この話は仏弟子による救済という点で二十三に似ているが、懲らしめるのではなく、二十二・二十三とは反対に、弟の物を欲しががる気持ちを利用して功德を作らせるよう仕向けている。この話は仏弟子の活躍を描くと同時に、仏弟子が相手の意に沿う形での救済という方法を行う様子を見せていると言える。

二十五・二十六は仏教を信仰しない国王が、仏弟子に救われた女によって改心するという点で共通する。二十五はある国王が妻妾に對して仏教を信仰した者を殺すという命令を出したが数年後、最愛の后が仏教に救われたいという思いが募って、密かに仏弟子に会い、説法を聞いて安心して帰って来た。国王が后のしたことを知って矢を放ったが、超自然的な力が働き后は死ななかつた。后が仏の教えを聞いたために不思議な力に守られていることを知った王は、全国民に仏教を信仰するよう命令を下したという話である。二十六は釈迦の命令によって、神を信仰する国へ救済活動に出かけた仏弟子の迦旃延が、王の気を引いて王に氣に入られる。その後迦旃延は信仰心の篤い女の所で九十日説法をして戻り、王にそのことを話すと王はその女に興味を持ち、王宮に呼び寄せた。女は大変美しく光を放

っていたので、后にして寵愛した。后は王に「王と国民が仏教を信仰するようにしてほしい」と訴えたので、王はそれを聞き入れ、国民もまた仏教を信仰するようになったという話である。

この二話は仏弟子が救いを求める女を救ったことによって、仏教を受け入れようとしないう國王を改心させており、これまでと同じく仏弟子の活躍を描いている。また仏弟子が直接説法したのは女一人であるが、結果的に救われたのは王を始めとする国民ということになり、仏弟子の救済能力の優秀さがこれまでで最も強く表現されていると言える。一見仏教に救いを求めた女達が國王を改心させた功労者であると思われるが、女達が実際不思議な力に守られるようになったり、美しくなったりしたのは仏弟子の救済を得たためであるので、仏弟子の活動の成果を見せるのがこれらの話が置かれた意図であろうと思われる。特に二十五の話では、「仏ノ御許ニ参テ法ヲ聞テ死セム」(二六三頁)と后が考えたように、后はもともと釈迦に会うつもりで出かけたのであるが、教えを比丘から聞くと、釈迦に会おうともせずに王宮に帰ってしまった。ここで釈迦が登場しなかったのは、この話には釈迦の関与がない状態での仏弟子の活躍を描く意図があったためであろう。

二十七は最悪の外道である提婆達多と親しい阿闍世王が、提婆達多に唆されて父王を幽閉し、餓死させようとした。王の母后に密かに食べ物を与えられ、釈迦の計らいによって派遣された目連と富楼那に受戒・説法をされて父王は生きていたが、結局死んでしまう。阿闍世王は大臣の説得により母は殺さなかったものの、父を殺してしまったので逆罪を犯してしまった。大臣は阿闍世王に釈迦に会い、罪を懺悔して救われるよう説得する。王は釈迦に会い、悟りを開いて救われたという話である。この話には目連・富楼那といった仏弟子が登場し救済活動をしてはいるが、肝心の悪人・阿闍世王を救ったのは釈迦であった。この話が置かれたのは、釈迦が死を前に最後に救ったのが、提婆達多と親しく、逆罪を犯した阿闍世王であったことを表現したためであろう。悪人の王という意味では共通しているが、二十五・二十六とは異なる意図で置かれた話であると言える。仏教における救済者がどれほど強い気持ちで悪人を救おうとしているかを伝えたいために、撰者は救済の話の最後にこの話を置いたのではないかと思う。またこの話では阿闍世王は逆罪を犯した程の悪人であったが、釈迦を見てすぐ、懺悔をすることでか説法さえも聞かないうちに悟りを開いた。釈迦の実力ということもあるかもしれないが、これも恐らく釈迦の悪人に対する慈悲深さを強調したためではないかと思われる。

一つ前の説話群である「釈迦の死を目前にした時代」について述べる中で、時代の変化によって救済が不完全なものになっていることが表現されていると指摘した。この「悪人救済譚」でも十七・十八を除く九話の内、救済によって悟りを開いたのは十九の老女、二十二の長者、二十三の長者の妻、二十七の阿闍世王の四人だけと少なく、不完全な救済はこの説話群の説話にも及んでいないと言える。二十・二十一に関しては釈迦が救済の手を差し伸べているものにも拘わらず、悪人は改心しただけで悟りを開いてはいない。このことから時代の変化によって不完全な救済が多くなっているが、釈迦や仏弟子たちの悪人を救おうとする気持ちの強さ、そして悪人を改心さ

せる実力があるということはこの説話群では伝えようとしているのだと思われる。また、不完全というのは巻一や巻二の人々が受けた救済に対してのもので、ここでの悪人たちは悪から抜け出し仏教を信じてきたのだから、悟りを開けなくとも十分な救済を受けているとも言える。

この説話群は、罪深い人物の救済を通して仏弟子の懸命な努力と活躍、そして釈迦の最後の救済活動を描くために構成されたものと考えられる。救われる人物がいずれも罪深い人物であるのは、これまで何度も述べてきたように、釈迦の死が近づくことによって悪人が増加するというイメージを撰者が持っていたからではないかと思われる。またそのような人物から遠ざかることなく積極的に救おうとする仏弟子や釈迦の姿を、理想的な救済者として描きたかったのではないかと思う。

「悪人救済譚」に何故十七と二十七のようなバリエーションが必要であったのかについて考えると、「悪人救済譚」には「釈迦仏の死が近づく時期には悪人が目立ってくる」ということを語るための説話と、「釈迦の仏弟子の救済に関する実力が高いことを示す」ための説話という、二つの目的を満たすべく説話が採用されたのではないかと思う。悪人が目立つ時代であることを示すのは十九と二十一と二十七に当たり、仏弟子の実力を示すのは十七・十八と二十二と二十六に当たる。バリエーションが豊かであるように思われるのは仏弟子の実力を示す説話の方であり、この説話群では仏弟子の活躍の描写により重きを置いているのではないかと思われる。

#### 四 釈迦の死

巻三の最後に配置された説話群である「釈迦の死」は、死を中心とした釈迦のエピソードを時間の進行に随って各説話が配置されており、二十八と三十、三十一と三十三、三十四・三十五の三つの説話グループによって構成されている。

二十八と三十は釈迦がいよいよ死ぬ時期について予告し、人々の釈迦との別れを描く説話グループとなっている。二十八は釈迦が毘舍離国で阿難に三か月後に涅槃に入ることを告げ、拘尸那城の沙羅林の双樹に移動し、師子の床（釈迦を人中の獅子に見立てた表現で、釈迦の座床をさす）に横たわる。阿難にここで涅槃に入ることと、榮えている者は必ず衰え、生まれる者は必ず死ぬということを告げた。また文殊に前世で鹿の背中を打ったことがあったので、その報を受けて背中を痛めていることを告げ、迦葉が耆婆大臣を呼んで病状を診察させると、もう釈迦の死がまもないことがわかって、皆嘆き悲しんだという話である。この話の始まりは釈迦の死の三か月前であるが、この話の終わりがいつ頃なのかははっきりしていない。この後二話にわたって釈迦と他の人々との別れが描かれるため、少なくとも涅槃当日ではないと思われる。

二十九は釈迦の涅槃が間近な時に、純陀という在家信者が仲間とともに釈迦に最後の供養を受けるように訴えると、釈迦は喜んでそ

の功德を保証し、神通力を使って供養の品を増やして、弟子たちと共に供養を受けたという話である。純陀は釈迦に死ぬのをやめてほしい、また死ぬのを待ってほしいと訴えるが、釈迦はそれに応えず供養を行うよう説いている。釈迦の死が惜しまれる様子と、死が間近な時に人々が供養を行い、救われようとするのを喜ぶ釈迦の姿が描かれ、釈迦の救済者として理想的な姿が語られていると言える。この話では最後の供養が中心に語られ、前話と違って悲しい雰囲気はあまりない。供養と言う救済に関わることが行われることが、譬え釈迦の死が近いという時であっても喜ばしいことであると伝えることを伝えようとしているのかもしれない。

三十は釈迦の臨終の時、羅睺羅は父でもある釈迦の死を目にする悲しみに耐えきれず、別の仏のいる世界に逃げたが、その世界の仏に釈迦が羅睺羅を待っていることを告げられ、釈迦の許へ戻る。釈迦は羅睺羅の手を取って「羅睺羅は我が子です。十方の仏よ、羅睺羅を哀れんで下さい」と言って死んだという話である。この話で釈迦は死んだということになっている。仏である釈迦にとっても、親子関係は特別であったことを言いたいために採られた話のようである。

二十八〜三十までを一つのまとまりであると考えたのは、釈迦と人々との最後の別れを主に描いた話としてまとまっているからである。また三十で釈迦が死に、三十一からの数話は釈迦の死を人々が嘆く様子が描かれているため、二十八〜三十と三十一以降とは話題が異なっている。巻三において釈迦の死は既に予告されていたことでもあり、大きな意味を持っていたと考えられるが、その割には釈迦の死に関する話は八話に凝縮され、意外に少ないように思われる。恐らく撰者が巻三で仏の教育した仏弟子たちの成長を表現することに力を入れたためであろう。

二十八〜三十には釈迦の完全な救済者としては一見ふさわしくない部分が描かれているように思う。二十八では釈迦が前世で悪い行いをしたことがあったこと、二十九では信者がもう少し長く生きてほしいと言う望みに応えなかったこと（仏である自分も他の信者たちと同じように、死ぬ時は自然に死ぬのだということも教えて、自分が特別でないように見せようとしている）、三十では衆生を平等に見るべき救済者である釈迦が羅睺羅を特別扱いしたことである。こう言った話を選ばれたのは、悪事とかけはなれ、人間を超越した救済者という、普通の信者から見ればそれとかけ離れた釈迦ではなく、死の間際に人間に近い部分のある釈迦を描くことで、釈迦が誰でも安心して救いを求められる存在であること、また釈迦自身も人々が自分に対して救いを求めてほしいと思っていたことを伝えようとしたからではないかと思う。撰者は、超越者でありながら人間らしい部分をもつことで人々の心をとらえる釈迦を理想的な救済者として描き出そうとしたのであろう。二十八〜三十は釈迦が仏として、人々がもつと自分に救いを求めて欲しいという気持ちを持っていることを示すために採用された話ではないかと思われる。

三十一〜三十三は釈迦の死の直後の人々の悲しみを描く説話グループとなっている。三十一は釈迦が死ぬ前に阿難に自分の遺体の納棺方法について指示し、釈迦が死んだ後阿羅漢、菩薩、天人、天竜八部、仏弟子、異類、金剛力士、十六国の国王たちが皆嘆き悲しん

だ。その上大地や山々、海、河川が震動し、草木の色が悲しそうな色に変化した。その後釈迦の遺言通りに七日後に鉄の棺に遺体を納めたという話である。三十二は釈迦の死から七日後、狼跡山にいて釈迦の死を伝え聞いた迦葉が遺体を見るため天冠寺に至り、阿難に釈迦の遺体を見せてほしいと頼むが断られる。しかし金の棺から釈迦の両足が差し出され、阿難の説明により一人の老母が釈迦の死を悲しみ遺体の足に涙を落したため、両足は金色でなくなったということを知る。迦葉と比丘・在家信者たちが礼拝すると両足は見えなくなつたと言う話である。この話には「然レバ迦葉、仏ノ専ノ弟子ニ在スト云ヘドモ、仏ノ滅度ニ不值給ザル人也トナム語り伝ヘタルトヤ」(二八〇頁)という結語があり、釈迦の死に目に会えなかった弟子の存在を強調している。これについてはおそらく、釈迦の高弟は師匠の死に目に間に合うよう駆けつけるような完璧な弟子ばかりではないのだという、釈迦の高弟にも不完全で人間らしい所があることを強調するためではないかと思う。三十三は阿難が遺体を納棺した後切利天に昇り、釈迦の母であつた摩耶夫人に釈迦の死を告げた。摩耶夫人は天人と共に嘆き悲しみながらも沙羅双樹に降りて来て、釈迦の日用の遺品を地に投げ、天人を救ってほしいと願つた。すると釈迦は神通力で生き返り、光明を放つて摩耶夫人に悲しまないように言い、阿難に「仏は涅槃に入った時、母のため、後世の衆生のため、偈を説いた」と伝えるよう言つて母子は別れ、棺の蓋は覆われたという話である。母のために生き返つたのは、孝養の思いの強さを表現するためかもしれない。

恐らく三十一〜三十三は釈迦の仏という超越者らしい部分を表現するために採用されたのではないかと思われる。釈迦が死ぬと地震が起こり、人々・神々・異類に加え草木までがその死を悼んだというのだから、仏の偉大さは並一通りではない。また遺体に関する話の中で、死後ひとりで遺体が動いて棺から両足を出し、あるいは神通力で生き返つて見せるなど、釈迦の死は釈迦自身が抗えないものではなく、釈迦自身の必要に応じて生き返ることが可能であるように読み取れる。釈迦の死は自然のなりゆきではなく、釈迦が死ぬと決めたために死んだように思われる。三十一は釈迦の遺体の納棺と周囲の人々の悲しみが描かれるので、釈迦の死が描かれた三十の次に置かれるのは自然であり、三十二は前半に釈迦の死の七日後であることが書かれるため三十一の次に置かれたのである。三十一と三十二は時間の進行に随つた配置になつている。三十三は三十一と同じく納棺後の話であるが、三十二では生き返らず足だけを見せ、まず遺体は動かないという常識を覆して見せ、三十三ではいよいよ全身生き返つて起き上がる様を見せている。三十二と三十三は釈迦が必要に応じて生き返ることができるということを二段階に分けて表現した配置となつている。

三十四と三十五には主に仏の舍利を巡るいざこざとその解決とが描かれる。三十四は釈迦の遺体を火葬しようとしたが、力士たちが大勢で火を投げ込んでも遺体に火が移らない。迦葉が力士たちに「悟りを得ない衆生たちの世界の火では仏の宝棺は焼けない」と諭す。その場にいた男女、天人、僧たちが釈迦を慕つて泣き、棺を供養・礼拝して右に七度廻ると、釈迦の大慈悲の力によつて遺体の胸の中に火を生じさせた。七日後四天王と竜王・江の神・河の神がそれぞれ消火しようとしたが、いくら水を注いでも火は消えない。楼逗(阿

那律)が神々に舍利を持ち帰るために消火しようとしていることを指摘し、「天上世界や大海・江河に舍利を持ち去られると、地上の人々は舍利を供養できない」と諭すと、神々は懺悔して帰った。帝釈天がやってくる自然に火は消え、帝釈天は一つの牙舍利を請い受け、天上に帰り塔を建てて供養したという話である。この話には釈迦の遺体が特別であることと、それを釈迦の直弟子がよく理解していること、人々は泣き悲しんでいるが、一方で遺骨を手に入れようと欲を出す神々がいることが描かれている。

三十五は波々国をはじめとする六国の代表たちが、それぞれ兵を連れて舍利を入手するため、釈迦の遺体のある拘尸那城へ香姓婆羅門を使者にして舎利の分配を申請したが、拘尸那城の王は断つた。諸国の王たちは力づくで奪い取ろうと考え始めたが、拘尸那城の人々はそれを恐れ、香姓婆羅門の説得によって分配に応じたので、香姓婆羅門を分配責任者として舍利を八等分した。それぞれの王は舍利を持ち帰って塔を建てて供養した。他に舎利の計量に用いた瓶、遺体を焼いた時の灰、釈迦の毛髪を納めた塔が建てられたという話である。この話でも舍利を巡るいざこざが描かれるが、釈迦の影響力、仏弟子の活躍、天人・神々・異類の登場は描かれず、完全に人間の世界での話となっている。また三十四までには描かれた救済者を失った悲しみはもう描かれず、この話に出てくる人々は皆舍利を手に入れることに夢中になっている。

三十四では仏弟子が舍利を手に入れようと身勝手に考えた神々をたしなめたが、三十五には仏弟子が登場せず香姓婆羅門が問題解決に貢献している。舍利分配という重要な出来事については救済者側の意志が感じられず、仏弟子たちはなぜこれに関わらなかったのか語られない。今や救済者の側に立った仏弟子にとって、舍利は救済される側のものだと考えたからであろうか。この話は釈迦のいない時代の始まりを表現していると考えられる。釈迦のいない時代の始まりは、仏教信者たちによる救済者の遺骨を巡るトラブルが起こり、仏弟子や神々が関わらずに解決した話が描かれたと言えるだろう。最高の救済者を失い、救済を求めあまりトラブルが発生するという状況が生まれたが、そういったトラブルは神通力や仏弟子の力添えがなくても話し合いで解決できるということを伝えようとしているのではないだろうか。三十四にも似た部分があるものの、特に三十五は一見人々が浅ましい争いを繰り広げようとする様子が描かれているようであるが、巻三の説話を見てきた上で考えると、救済者を失った悲しみから人々が立ち直って、新たな救済を求める前向きな姿勢が描かれているのではないかと思う。十一〜十五に見られた不完全な救済に対し人々が不満を持たず受け入れる様子と、救済者を失ったという現在の状況について誰かが絶望する、落ち込むなどの描写が見られず皆が受け入れている様子が似ているためである。

三十四・三十五は釈迦のいない時代の始まりであると考えられるが、それについては文字通り人々の前から完全に仏が消え去ったことを示している。三十四の仏の慈悲心によって遺体が燃え、炎が消えるところまでは、釈迦の意志による影響力が働いていたが、消火して完全な骨となってしまっただけからは、釈迦の意志が話に影響を及ぼすことがなくなったからである。釈迦の遺体が舍利として扱われ

るようになった頃、釈迦仏は完全に人間世界から消え去ったのだと言える。三十五はこの釈迦のいない世界を実感させるために配置されたと言えるだろう。

『今昔物語集』における釈迦の死は、二十八〜三十の仏の人々に対する思い、三十一〜三十三の仏の超越者らしい描写によって、最後に釈迦仏がどのような存在であるかを読み手に伝えようとし、三十四・三十五によって釈迦仏が人間世界から完全にいなくなったことを表した。釈迦仏がどのような救済者であったのかを伝え、釈迦仏の意志が働くことがなくなったところで卷三は終わっている。卷三の最後の説話群である「釈迦の死」には、撰者の仏への思いと釈迦の死を描き切ろうという思いによって書かれたのではないかと思う。

本節の冒頭で触れた二つの問題について、考えを述べておきたい。一つ目は七〜十に突然竜と金翅鳥が説話に登場するのはなぜかということである。これは「釈迦の死を目前にした時代」の所で既に述べたが、竜の出てくる七と八では、竜のような恐るべき存在に尊敬され、救いを与える阿羅漢の姿を伝えることによって、釈迦の教育した仏弟子たちが救済者として成長したことを示すためである。竜と金翅鳥の登場する九・十は、悟りを開いていない仏弟子に関する物品にも、金翅鳥や阿修羅王の難を免れる効果があるということ、つまりこの時代の仏弟子が非常に頼りになる存在であることを伝えるためである。これらは仏弟子の成長を語る四話であり、釈迦の功績と仏としての役割（教育）を示す意図で配置されたものであると考えた。竜や金翅鳥は人間より強大であるが、仏弟子を敬い、救いを求める存在として卷三では描かれている。竜や金翅鳥などの異類の登場は非常に目立つが、焦点を当てられているのは異類ではなく仏弟子であったと言える。

二つ目の問題は、池上洵一氏と黒部通善氏の卷三についての分析の内、意見の合わない七〜二十七をどのように位置づけるのかということである。七〜二十七は、七〜十六の「釈迦の死を目前にした時代」と十七〜二十七の「悪人救済譚」の二つの説話群に当たる。この二つの説話群は一〜六の「信者・仏弟子譚」と二十八〜三十五の「釈迦の死」の間にあつて、二つの話題を繋げる役割を担い、仏弟子の成長と釈迦の死が近づくことによる時代の変化という二つの内容をそれぞれが含んでいる。同じ内容を含むと言っても、仏弟子の活躍については内容的にもほぼ共通しているものの、例えば時代の変化について「釈迦の死を目前にした時代」では不完全な救済が増加していくことが話題となっており、「悪人救済譚」では悪人の増加が話題となっている。また「釈迦の死を目前にした時代」と「悪人救済譚」は釈迦の死に近づいていく段階を意識し、各説話群が背景とする時間を区別したのではないかと思われるので、話題に強い繋がりが見られたとしても、一つの説話群として考えることには難があると言える。二つの説話群に分けるのが適当であると考えられた。「釈迦の死を目前にした時代」は「悪人救済譚」よりも釈迦の死から遠く、釈迦のこれまでの活動が実を結び、仏弟子は悟りを開い

ていない者までもが救済者として成長し、釈迦が人々に推奨してきた孝養が実践され、一方で釈迦の死が近づくせいか救済が巻一・巻二の頃よりも効果を挙げられなくなったことが表現された。「悪人救済譚」では釈迦の死へとさらに近づき、釈迦を信じないような悪人が増加し、それを仏や帝釈天よりもむしろ仏弟子たちが主立って救済している様子が描かれた。これら二つの説話群は「信者・仏弟子譚」の話題を続けたまま「釈迦の死」へと必然的に繋げる役割を持っていると言える。

冒頭から右のように七〜二十七の扱いに拘ったが、構成上、「釈迦の死」は巻三を終えるために欠かせず、また巻のテーマであろうと思われ、多くの説話の中で語られた、「仏弟子の成長」を冒頭で示してみせた「信者・仏弟子譚」も撰者としては巻三に是非とも採用したい説話群であったと考えられる。そうすると七〜二十七の部分は巻の中でも重みがなく、一見して他の説話を入れても問題ないという印象がある。分析し説話の意味付けを考えていくと、時代の変化という話題と仏弟子の成長という話題が複雑に絡んでいるということに気づいた。七〜二十七は独特な話題が採用されているようではあるが、共通する話題を分析していくと、要するに冒頭と巻末の補助的な役割を担っていたと考えられるのである。竜や金翅鳥や悪人という印象の強い要素に目を奪われ過ぎたように思う。

巻三で撰者が最も表現したかったのは、巻頭で話題にされた信者・仏弟子の成長、特に仏弟子の救済者としての成長であろう。巻三のテーマは仏弟子の成長であると言つてよいだろう。撰者が考えたであろう、仏の役割は、巻一に描かれた救済、巻二に描かれた信者への教育と、巻三で描かれた仏弟子への救済者にするための教育であったろうと思われる。撰者は巻一から巻三まで、巻ごとに釈迦の仏としての役割を一つずつ教えるべく割り振って行ったのだと考えられる。釈迦の死後は仏弟子たちが救済者として人々を導かなければならないため、釈迦の死が近い時期に弟子たちは成長している必要があった。不完全な救済と悪人の増加は仏弟子の活躍を描くの活躍を見せるのに打って付けであった。「悪人救済譚」の中の二十二に、帝釈天が仏弟子たちと同じように超能力で悪人を懲らしめて救う場面があるが、実は釈迦が帝釈天にも救済者としての教育を授けていたという背景があつて、配置されたのかもしれない。不完全な救済は、仏弟子たちの仏に準ずる救済者としての活躍を描く時、仏のこれまでの救済に対して、あまりにも見劣りがするようでは、巻三の大部分で取り扱うのに物足りないところがあるし、釈迦は仏弟子たちを教育してきたのだから、教育を受けた仏弟子がつまらない成果しか上げられないと、仏の指導力に問題があるように見えてしまう。一方、仏弟子が仏になつたわけでもないのに、仏と同程度の救済ができることと釈迦の存在が目立たなくなる。仏と同じ救済能力にするわけにはいかないが、仏と差がありすぎても困ると言う撰者の状況から考えると、釈迦の死が近づいたために、自然に救済が完全なものにできなくなったというのは、非常に都合が良いことなのである。最高の救済者である釈迦の死は、釈迦の生涯の物語を終えるために巻三に不可欠ではあるが、巻三全体で扱わなければならないような話題ではなかった。撰者は仏弟子の救済者としての活躍を描くことで、釈迦仏が救済・信者への教育に加え、弟子への教育能



力も申し分なかったことを証明し、仏の役割を完全に全うしたということをお伝えしたかったのであろう。卷三は、釈迦の死が訪れる時代である一方で、釈迦の教育してきた仏弟子たちが救済者として立派に成長した時代を描いたものだと言える。

注

(一) 池上洵一『『今昔物語集』の世界 中世のあけぼの』(筑摩書房 一九八三年) 二四四頁参照。

(二) 黒部通善『日本仏伝文学の研究』(和泉書院 一九八九年) 八七頁参照。

(三) 同 九〇頁参照。

(四) 本論第二章第一節「卷一の構成について」の中で、十七〜二十八の「出家説話群」と二十九〜三十八の「俗人救済説話群」における信者登場順について、救われるにふさわしい人から救われたい存在へと並べられていること、そして撰者が救われるにふさわしいと判断した基準は、釈迦との接点の強さを最上に行っていること、例えば十七は釈迦の息子・羅睺羅が出家する話で、二十九は釈迦の教団の外護者である波斯匿王の話であった。釈迦との接点の強い人の話は、ある話題の中で最初に配置される傾向にあると言える。

(五) 新日本古典文学大系三三『今昔物語集 一』二七三頁の脚注一八参照。

(六) 婆羅門については、本論第二章第一節「卷一の構成について」の中で、『今昔物語集』卷一の十一、十四、二十八、三十六では外道の仲間として描かれていることを指摘した。外道は悪人だが、婆羅門は卷一の一に登場した善相婆羅門のように仏教の敵として描かれない場合もあった。婆羅門は仏教信者に転向する場合もあったと言えるが、卷三の三十五では仏教信者であるとは言われず、舍利を分配する責任者を決める時に「香姓婆羅門、心正直ニシテ智有リ」(二八七頁)と言われているのみで、素性は不明である。卷一の九〜十六の外道説話群以降外道が仏教の敵として登場することはないので、恐らく卷一の十七以降の婆羅門は外道の仲間ではなく仏教に救われた存在として撰者に認識されているのではないかと思う。香姓婆羅門についても外道の仲間ではなく、わざわざ書かれないが、位置づけとしては仏教に救われた存在として登場しているのではないかと考えられる。

#### 第四節 卷四の構成について

第三節では、卷三の構成について考察した。卷三の巻末で、最高の救済者である釈迦仏は死に、卷四では釈迦のいなくなった天竺世界の推移がおよそ千年に亘って描かれる。

卷四は、一〇十五までは仏弟子や在家信者を中心とした話が続くのに対し、十六〇四十一には仏弟子だけではなく法華経や仏像などの信仰対象を取り上げていること、三十一〇三十四に仏教に直接関係ないように見える話が組み込まれていることなどから、何を表現するために卷四が構成されたのが、非常に理解しにくくなっており、諸先学の意見の一致も見えない。三〇六に釈迦が死んでから百年後、二十三に同じく四百年後、二十六に同じく九百年後などの表記が見えることから、釈迦の死後の天竺の歴史を描こうと意識していることは確実と言って良いだろう。問題となるのは、釈迦の死後の天竺はどのように変化したと言おうとしているのかということである。

卷四の構成については、国東文麿氏、小峯和明氏、森正人氏らによるそれぞれの先行研究がある。国東氏は「<sup>(一)</sup>仏在世中の僧宝靈驗談の巻であった卷三（入滅・舍利等の話を除く）に続いて、卷四は釈尊入滅後の僧宝靈驗談の巻」であると述べた。

小峯氏は国東氏の説が、卷四の説話全てを僧の靈驗談と捉えていることに疑問を呈し、卷四の全説話を次のように分類した。<sup>(三)</sup>

- A 仏弟子・高僧比丘らによる伝法教化譚（124〜1323〜272935）
- B 諸仏諸経靈驗譚・供養譚（314〜22283036〜41）
- C その他（仏法性薄い）（31〜34）

小峯氏は右の分類を踏まえて「結局、仏典結集にはじまり、伝法教化や三宝靈驗に展開していくわけで、Aを僧靈驗としてBとあわせれば、涅槃後の三宝靈驗による仏法の進展を時代順に追うという構成になるだろう」と述べている。小峯氏は卷四についてA〜Cのテーマを持つ説話群によって構成されていると考え、釈迦涅槃後の天竺世界における仏法史を表現し、三宝靈驗を讃える話が組み込まれていることから、仏法が進展していく様子を表わそうとしたものであると考えているようである。

森氏は「今昔物語集卷四は一つの歴史叙述すなわち釈迦涅槃後の天竺仏法史<sup>(四)</sup>であると考えているようである。釈迦涅槃後の天竺世界における仏法史であると捉える点では小峯氏と共通しているが、森氏は仏法史の内容を「<sup>(五)</sup>衰滅の途をたどりつつなお支えられ受け継がれる仏法の歴史であり、今昔物語集はその細い一筋にすぎらうとしているようにみえる」と述べており、仏法の衰滅していく様

子を表現しようとした構成であると考えていると言える。なお、森氏は巻四の中心的話題が「釈迦の遺法の継承」<sup>(六)</sup>にあり、時代が下るにつれてうまくいかなかったために衰滅していったと考えているようである。「細い一筋」というのは廃れてしまった釈迦の遺法に代わる阿弥陀仏や法華経を指すものであり、その表現から考えても小峯氏の「仏法の進展」とは相容れない撰者の仏法史観を指摘していると言える。

国東氏の説で言われる巻四が僧の靈驗談であり、僧を讃えることだけを目的に編集されたということについては納得がいかない。小峯、森の両氏の既に指摘しているように巻四には年代の表記が見られ、時代の推移が意識されている様子が見られることから、天竺仏法の歴史を表現する部分もあり、それを無視することはできないと思われるからである。小峯氏と森氏の説は、内容が異なるにしても、どちらも釈迦涅槃後の天竺仏法史を表現したのだと述べている。確かに巻四は天竺の釈迦亡き後の仏法世界を描いていると思われるが、それは単に「進展」や「衰滅」という言葉で表現できるものではないと考えられる。また小峯氏の説には、氏の分類で言うCが巻四に必要とされた理由がわからないし、分類も大雑把であるなど、気になる点がある。森氏の説では三・五・十四・十五・二十三・三十三・四十四・四十一の説話については全く触れておらず、それらを取り上げない理由を述べていないので、不満が残る。

巻四は釈迦亡き後の天竺の仏法の事情が必然的に変化したこと、もつとはっきり言えば、仏弟子が救済者から三宝の一つであり、善い行いの対象として必要ではあるが、救済の実力が十分ではない存在へと変化したことを表現しているのではないかと思われる。そうであるとすれば、釈迦の生きていた時代の仏弟子は優れた救済者として描かれていたのに対し、釈迦の死後仏弟子たちの救済にかんずる実力は大きく退化したのであるから、仏法世界にとっての進展であるとは言えないし、一方で救済能力はないが、人々にとっては不可欠な存在として尊敬されているのだから、仏法の衰滅であるとも言えない。撰者は天竺の優秀な仏弟子たちと現代(当時)の仏弟子たちとの間に大きな差があることについて、自分なりに説明をつけようとしたのではないかと考えられる。まずは、仏弟子を巻四の中心的な存在であると考えた理由について次に述べていきたい。

## 一 巻四の中心的存在・仏弟子について

巻四の中心的存在が仏弟子であると考えたのは、全四十一話中三十三話が、仏弟子が中心的存在となっている話であるから、そして一と四十一、つまり巻頭と巻末の仏弟子の様子が対比されているように配置されているからである。ここで一と四十一の要約を挙げて、比べてみたい。

まず一は、天竺で仏が涅槃に入ってから、迦葉を主催者として千人の阿羅漢が集まり、大乘経・小乗経の結集会議が行われた。阿羅漢

の一人である阿難（迦葉とともに釈迦の十大弟子の一人）は過ちが多かったので、<sup>〔迦葉は阿難の過ちを取り上げて質し、吟味した。迦葉は阿難の返答に納得し、問い質すのを止めたが、靈鷲山に行き法集堂（経典編纂所）に入る時、悟りを開いていないことと、女性に惹かれる心があることを理由に阿難を門から閉め出した。阿難は女性への愛着がないことと、既に悟りを開いたことを訴えた。迦葉は神通力が入って来るよう言ったので、阿難は鍵穴から堂の中へ入った。そこで阿難は認められ、結集会議の最高責任者となった。阿難が高座に上り「如是我聞」と言うと、まるでかつての釈迦が帰って来て説法しているかのようなのであるので、人々はこの上なく賛嘆した。この経典の結集は、阿難が仏から聞き伝えて説いたものをもとに行われた。このことから阿難は、仏の弟子の中で特に優れていると誰もが認めるようになったという話である。</sup>

次に四十一は、阿羅漢になろうと修行したが、六十歳になっても阿羅漢になれずに還俗した比丘が結婚し、後に男の子が生まれた。父はこの上なく息子に愛情を注いだが、七歳の時急死してしまった。父は息子の死体さえ葬る気になれなかったが、周りの人々が奪い取って葬った。父は息子に会いたいために人に聞いた閻魔王の宮殿を探して行き、閻魔王に訴えて息子に会うことを許してもらった。子供たちの中で遊ぶ息子に、父は泣きながら「私は毎日お前を深く恋い悲しんでいた。お前は同じ気持ちではないのか」と言ったが、息子は返事もせず遊び続け、いくら父が泣いても全く関心を寄せなかった。父はどうすることもできず帰ったという話である。

一では、仏の涅槃直後の直弟子の中でも、仏の側近く仕えた阿難が特に優れていたということで、賞讃すべき仏弟子たちの中でもとりわけ優れた仏弟子を取り上げて賞讃していると思われる。一方、仏の涅槃後千年近く経つと、仏弟子は修行しても阿羅漢になれず、ついには諦めて還俗してしまう者が現れる。この二話は仏の死の直後の仏弟子と、仏の死後千年に近い頃の仏弟子とを対比するために、印象的でわかりやすい巻頭と巻末とに配置したのではないかと思われる。一の阿難は、卷三の六で、十大弟子のうちの長老格である舍利弗をやり込めたという話があり、天竺部では十大弟子の中でもとりわけ優れているという位置づけがなされている。また四十一は還俗する比丘が描かれたが、卷四の中で他に還俗した者はいないため、最終話に還俗する比丘の話を書いたのが撰者の意図であったという事は明らかであると言えよう。

それから撰者が一と四十一とを対比させようとして配置したことが窺える要素がもう一つある。それは親子関係である。一で迦葉が阿難を問い質した中の一つに、釈迦が涅槃に入ってから、釈迦の実母であった摩耶夫人が釈迦の身体に触れようとした時、阿難が傍にいながら摩耶夫人の行動を止めなかったことが、阿難の犯した過ちとして挙げられた。阿難は「末世ノ衆生ニ祖子ノ悲ミ深キ事ヲ令知ガ為也。此レ恩ヲ知テ徳ヲ報ズル也」（二九五頁）と答えたときされる。阿難は親子の愛情を肯定的に受け止め、末世の衆生に知らせようとしている。四十一では還俗した男が死んだ息子に会いたくして閻魔王の宮殿まで行ったが、子供は父の訴えに対し全く興味を示さなかったという。話の内容からして四十一は「後世の親子愛は釈迦仏のいた時代よりも薄弱になってしまった」ということを言おうとし

たのではないと思われるが、一とは対比的であると言える。話の内容から見ると意味のない対比であるが、配置から見ると印象的に感じられる対比である。なお親子関係に関する話題は天竺部の各巻に必ずと言って良いほど見られ、撰者の好む話題であり、要素であると言える。四十一は一に合わせるべく早くから構成に組み込まれていたと想像される程に重要な意味を持っていると考えられる。

こうして一と四十一とを比べることによって、撰者は両話を意図的に巻頭と巻末に配置したのだと言える。そして巻四のテーマとして仏弟子の変化を描き出そうという意図があることも、仏弟子の対比によってわかるであろう。

巻四は構成上前半と後半とに二分することができると考えられる。前半では釈迦の死から時間が下るにつれ、まだ救済者として成果を上げている仏弟子たちを描き、後半では仏弟子たちの素質や役割が変化し、救済者から「形だけで救済の実力を持たない存在」になった様子と、新たに登場した信仰対象の役割を教え、仏のいない時代の仏教の在り様を伝えようとしているという構成になっていると考えられる。

前半と後半の仏弟子の描かれ方は、前半は賞讃され、後半は批判されているように見え、対比されてはいるが、撰者としては「釈迦の死から千年近く経って仏弟子が駄目になった」と言いたいわけではなく、その性質が変化したことを言おうとしたのではないだろうか。賛美や批判、あるいは落胆を描こうとしたのではなく、変化を描こうとしたのではないかと思われる。

前半は一〇五までで、後半は十六〇四十一までであると考えられる。それぞれの説話群は配置理由を推測したところ、さらにいくつかの説話グループを内包しているものと思われる。

## 二 前半の説話群について

次に撰者が各説話を採用・配置した理由について考えていきたい。

前半の説話群（以下、前半と呼ぶ）は内容上、六つの小さい説話グループから構成されている。一・二、三〇五、六〇八、九・十、十一・十二、十三〇十五がそれぞれ一つのまとまりとして配置されていると考えられる。前半は釈迦の死のすぐ後から、百年後くらいまでの仏弟子と信者の活躍、釈迦の健在であった頃と比較しての変化などを話題としているように思われる。まずはそれぞれの説話グループが採用された理由について、後に前半がどのような意味を持つ構成となっているのかを考えていきたい。

一は既に内容を挙げたが、二は一の阿難と同じく釈迦の十大弟子の一人で、釈迦の息子でもある羅睺羅の話である。波斯匿王が羅睺羅を招いて供養した時、羅睺羅は飯を一口食べて「仏が涅槃に入られて間もないのに、既に飯の味が変化してとつてもまざくなっている。末世の衆生は何を食べるのだろう」と泣き、地の底から神が保管している、釈迦在世時の米を取り出して王に食べ比べさせた。王

が食べてみると今の米は毒の味のように、取り出した米は甘露のようであった。羅睺羅は「この米は末世では仁王経を講じる時に出てくる」と言ったという話である。

二は釈迦の死後間もない頃に既にこの世に変化が起こっていることを示す話であり、一方で一と同様に釈迦の直弟子である羅睺羅の偉大さを示す話でもある。神通力を用いて米を取り出し、釈迦の世から遠ざかったことを教えるのは、羅睺羅くらいしかできなかったであろう。

釈迦仏がこの世からいなくなったということは並一通りのことではなく、世界に変化をもたらすほどの出来事であった。巻四に描かれるのは釈迦亡き後の天竺世界が変化していくということを印象づけるために、二にこのような内容の話を置くことにしたのではないか。一と二が並べて巻頭に配置されたのは、釈迦の直弟子の中でも特に優れた者を、後半の仏弟子との対比のために登場させたかったからではないかと考えられる。

三〇五は釈迦の死後百年しても、奇跡を起こす、知恵を授けるなどして人々を救う優れた仏弟子がいたことを示していると考えられる。三の冒頭には「天竺ニ仏涅槃ニ入給テ一百年ノ後」(二九八頁)と言う年代を示す記述があり、三話目にして既に釈迦の死後百年が経過していることがわかる。ここから百年前後の話が続き、次の年代が書かれるのは後半であり、百年後の頃の仏弟子を中心に前半では語られていると言える。

三〇四・五ともに阿育王が中心的人物として登場しているが、これらの説話で注目すべきことは、仏弟子の活躍であると言えるだろう。三では阿育王が八万四千の后を殺し、その罪によって地獄に墮ちることを心配し、阿羅漢に相談した。阿羅漢は「死んだ后たちのために八万四千の塔を建てれば地獄の苦を免れられる」と教えた。四では盲目となった太子に阿羅漢が、誓願を使って視力を回復させることに成功した。五では阿育王の造った地獄を見に来た尊い比丘を、王の命令に忠実な獄卒が捕まえて比丘を釜の中に投げ入れたが、地獄は清浄な蓮の池に変わってしまった。それぞれ仏弟子たちが、三では罪深い王を救おうとし、四では罪のない不幸な太子を救い、五では「地獄に来た者は何者であっても地獄に入れてしまえ」と言う命令によって、無実の者まで犠牲になる地獄を造った王に、奇跡を起こすことによって過ちに気付かせている。三〇五は釈迦の死後百年経っても、このように人々を救う優れた仏弟子たちがいたことを示している。

六〇八は優婆崛多という阿羅漢を中心とした説話グループである。六には「天竺ニ仏涅槃ニ入給テ後百年許有テ」(三〇七頁)と冒頭に記述があり、三〇五よりも多少時代が下るものと思われる。ここで中心となる仏弟子は優婆崛多である。六では思いがった弟子をうまく導いて悟りを得させ、弟子の教育能力の高さを語る話となっている。七では釈迦在世の頃を知る百十余歳の波斯匿王の妹に遭った優婆崛多が、着ていた裳の裾をひっかけて油をほんの少しこぼしてしまった。王の妹はそれを見て「仏が涅槃に入られてたった百年

ばかりしか経たないのに、随分と仏法が衰えたことが悲しく思われます。かつて仏にお叱りを受けて破門された無作法な比丘ですら、そのようなことはしませんでした」と語って聞かせると、優婆曇多は大変恥ずかしく思ったという。釈迦のいた時代の破門された比丘よりも、悟りを開いた優婆曇多の方が作法としては劣っていたということで、釈迦の頃の仏弟子の水準の高さと、釈迦がいなくなつてからの変化を、二に続いて取り上げている。二では米の味の変化であつたが、七では仏弟子の変化を扱っている。ここからだんだんと巻のテーマとなる「仏弟子の変化」に話を移そうとしているようである。

八では仏法を説き人々を救う優婆曇多の活動を妨害するため、美女に変身してやって来た天魔を優婆曇多が超能力で懲らしめた。天魔を懲らしめ人々を救う仏のような優婆曇多であつたが、仏を懐かしんで天魔に、仏に変身してもらつたが、「拜んではいけない」という約束を破ってしまうという心の不完全さを見せている。優婆曇多は優れた仏弟子で悟りを開いており、弟子をうまく指導し、人々を救い、天魔にひるむこともなかつたが、そんな人物でもどこか気の緩みがあり、不完全さが露呈してしまつていふという、釈迦の死から百年後の仏弟子の状況を六・八では示していると思われる。

九・十は仏弟子の中にも意見や修行方法の違いが出て来て、成果を得ることのできる者が限られてきて、多くの仏弟子にとっては高度な修行を理解することが困難になつてきているという現状を表現するために配置されたものと思われる。九では陀楼摩和尚が五天竺を修行する中で四人の尊い比丘を見た話で、荒れ果てた僧房にいた老比丘二人は碁を打つことによつて無常を觀じ、悟りを開いて阿羅漢となつたが、同じ寺の他の比丘たちはそれに気付かず外道と呼んで嫌つていた。林の中の草庵に住む比丘は修行中に眠気が差してきた時、眠ることによつて修行の成果が台無しになることを恐れて「強盜に殺されようとして宝は奪われた、助けてくれ」と叫んだ。陀楼摩は、他の比丘たちは寝ているのに、修行する比丘だけは眠らず修行に打ち込んでいたので感心して比丘と深い交わりを結んだ。また陀楼摩は林の中で立つ、歩く、走る、回る、寝る、起きる、東西南北にでたらめに行き来し、笑い、泣き、怒るといふ変な比丘がいるのに出会つた。わけを聞くと、「人は天に生まれてもやがて次には人に生まれ、地獄に墮ち、餓鬼道に墮ち、修羅になり、畜生道に墮ちて走るものだ。分別ある人に私の様子から、三界（悟りを得られない一切衆生が輪廻を繰り返す世界）に生きることが、いつまでも安らかではいられず辛いものであるということを理解してほしいと思つて、長年このような振舞いを続けている」と答えた。天竺には優れた比丘とそうでない比丘との差が際立つて来て、凡庸な比丘は自分の周囲にいる仲間も凡庸であるので、優れた比丘が優れた修行をしているのを理解することができないでいる。また優れた比丘も凡庸な比丘たちに理解させようという気はなく、あくまで自分の修行に集中し、気付いた者にだけ真意を告げるようにしている。

十は、同じ寺の比丘の仲間から怠け者、愚か者であると思われている僧沢は、実は我が身の内に存在する仏の三身を觀ずるのを功德と考へ、勤行もせずそれだけを昼夜常に続けていた。それを長年続けた結果、臨終の時多くの仏・菩薩が僧沢のもとにやつてきて僧沢

を教化し、死ぬとすぐに兜率天の内院に生まれたという。そこで僧沢を馬鹿にしていた比丘たちは過ちに気付き、僧沢の真似をするようになったという話である。九・十の話から仏弟子同士の結束が、能力差によって薄弱になっていくように思われる。そして仏弟子たちがする修行方法は多くは能率の良くないものであり、能率のよい修行方法は一部の仏弟子にしか行われなくなったことが窺える。九・十はそのような仏弟子たちの変化を示すとともに、後半の仏弟子との対比として、修行の結果として悟りを開く、兜率天の内院に生まれることのできる仏弟子がいたことを示すために採用・配置されていると考えられる。

十一・十二は悟りを開いた阿羅漢が、仏法を知らない人々を仏法へ導いた点が共通している。十一は樵の親子に前世のできごとを教えて説得に成功し、仏道へ導いた阿羅漢の話である。十一の話末には「此ノ事、仏涅槃入給テ後百年余年ノ程ノ事ナルベシトナム語り伝ヘタルトヤ」(三二二〜三二三頁)とあり、ここでもまだ釈迦の死後百年を少し過ぎた頃であると書かれている。十二は天竺のある小国の十余歳の王子の容体について、その国の神官と比丘とが予言をし、比丘の言うとおりになったので王は神官を詐欺師として処刑し、仏法に帰依したという話である。両話ともに仏弟子が仏教を信じていない人を仏道に入れた話であり、布教に成功した仏弟子たちがいたことを示している。ここでの仏弟子は二人とも阿羅漢なので、前世のことを教えること、予言などが可能であり、実力も申し分ない仏弟子である。

十三〜十五は仏弟子が関与したことによって問題を解決したという点が共通する説話グループであると思われる。十三では海で船に乗る人々が、連れていた比丘を恨んで殺そうとしている竜王によって船を沈められそうになった。竜王は前世で、船に乗っていた比丘に長年供養していたが、善業を作ることをお勧めなかったために蛇道(竜蛇の身を受けるところ)によって、苦しむ(境遇)に堕ちて苦しみを味わっている、比丘を殺したいと言った。船頭は竜と交渉し、比丘に説法させることで竜を納得させ、船の沈没を食い止めた。竜は説法を聞いてすぐに天に生まれたいと言う。

十四では王が山の中で空腹になり、金の床几に座る裸の女に会い、女の手からは甘露が出たのでそれで空腹を満たした。王は女に衣服を与えたが三度に亘って衣服が自然に焼失してしまった。女は前世に僧への供養の際、食物と衣服を供養するところを、衣服は与えず、食物だけを与えるようにしたので、手から甘露を出す衣服を着られないと言う。女は解決策として、王が「この女の報いを変化させるための行いである」と念じながら僧に衣を供養すれば良いと言った。しかし国内に僧はいなかったため、五戒を保つ優婆塞(在家信者)を呼んで女の言う通りに供養すると、女は衣服を着ることができるようになったという話である。

十五は舍衛国の八十歳の貧しい老人の妻は、美しく長い髪を切って売り、後世のための善業を作ろうとして食事を用意して祇園精舎へ持って行き、供養しようとした。上座の比丘に供養を申し込むと比丘は怪しみ、訳を聞いても「この寺の決まりであるから、この僧全員に一合ずつ供養せよ。私は関知しない」と言って三千人の僧を集めた。夫婦は困ったが、配って見ると持ってきた飯は不思議と



減らず、全員に供養することができた。そして帰り際に空腹の商人たちが来たので飯を与えると、商人たちはお礼に所持金の三分の一を老夫婦に与えたので、夫婦は大変な長者になったという話である。

十三〜十五では、仏弟子や在家信者が登場するが、頼まれて供養を受ける、説法をするだけであり、積極的に困っている人々を助けようとしていない。十三では騒動の原因にさえなっている。十三〜十五の説話からは、仏弟子が積極的に人々を救済しない様子が描かれているように思われる。供養としての対象であり、頼られて初めて活躍するという、釈迦の時代に活躍していた救済者としての仏弟子とは異なる姿を見せている。この辺りから仏弟子は救済者から仏・法・僧の、三宝の一つとしての、形だけで救済の実力を持たない存在へと変化していくのではないかと思われる。

「三宝の一つとしての、形だけで救済の実力を持たない存在」と言うのは、これまでの救済者としての仏弟子に対して、実力不足により救済は得意ではないが、供養する、説法するなど人々の善業を作るのを助けることに対しては、仏像や経典に準ずる効果を持つ信仰対象としての役割を果たす仏弟子という意味で、ここでは言っている。釈迦のいた頃の仏弟子は当然善い行いの対象としても活躍し、救済者としても活躍していたであろうから、釈迦のいなくなった後の時代の天竺部の仏弟子は救済の能力を失い、存在意義は善い行いの対象であることのみとなっていくことになる。ただ十六以降の話にも悟りを開いた仏弟子、智恵のある仏弟子などが登場するため、十三〜十五の段階では仏弟子はまだ完全な「形だけで救済の実力を持たない存在」にはなっていないと考えられる。

ここまですが巻四の前半の説話である。この前半の構成からは、釈迦のいた時代の仏弟子に比べると劣ってきてはいるが、仏弟子たちは人々を仏法に導き、弟子を効果的に教育し、知恵を磨いて悟りを開き、救済への熱意を失うことなく救済に励んでいたことが表現されているように思われる。仏弟子の能力の低下を受けてか、前半最後の説話グループでは、仏弟子たちは救済に対して積極的ではなく、供養の対象、請われて説法をするなどの役割を消極的な様子で担っていた。なお前半の仏弟子は多少なりとも肯定的に見られたが、後半はさらに仏弟子の退化が激しく大きなものとなっていく。

### 三 後半の説話群について

後半の説話群（以下、後半と呼ぶ）にもまたいくつかの説話グループが見られるが、内容から判断してグループを形成しない、単独のテーマを持つ説話も十話程見られた。説話グループとなっていると言えるのは、十六・十七、十八・十九、二十・二十一、二十四・二十七、三十一〜三十四、三十六・三十七である。後半の大きなテーマは二つあり、一つは仏弟子に代わる新たな信仰対象を語ることで、もう一つは仏弟子が三宝の一つとしての、形だけで救済の実力を持たない存在へと変化していく様子を描くことであると思われる。新

たな信仰対象は複数あるので、一つ一つの話は、各信仰対象の担う役割・特徴を示そうとするものであると思われる。

十六・十七は釈迦の仏像が奇跡を起こしたことが共通しており、釈迦の仏像への信仰の効果を示していると考えられる。また十六では釈迦の絵仏が、仏師が不正を働いていないことを証明し、十七では釈迦の仏像が盗人に憐れみをかけて頭にある高価な玉を、頭を垂れて与えた。釈迦の仏像は衆生を哀れみ、奇跡を起こし、望みを叶えてくれるという特徴があるようである。

十八・十九は法華経の信仰の効果を示していると思われる。法華経への信仰を示す話は他にも二十二と三十と四十に見られ、新たな信仰対象の中でも特に重要と考えられているようである。十八では法華経を聞いた象の性根がおとなしくなり、十九では法華経を聞いた鼠が死後天に生まれ、その後人間に生まれ、悟りを開いて阿羅漢となり、その後はさらに弥勒に会い、最終的に仏になると予言されたと言う。法華経は、聞いても内容を全く理解できない動物が聞いた場合でさえ、これ程の良い影響を与えると言う事がここから読み取れる。よって十八・十九は法華経の影響力の強さと、法華経を聞いた者は善良になり、最終的に仏になることもできるという、法華経を聞いたことで得られる効果を語る説話グループであると言える。

二十・二十一は三宝への信仰の効果を示していると思われる。厳密には二十では「三帰の法文」が、二十一では三宝を供養したことが効力を發揮しているが、「三帰の法文」は「南無帰依仏、南無帰依法、南無帰依僧」という言葉のことであり、要するに三宝を信仰するということで二十一と同じテーマであると考えられる。三宝の信仰により、二十では王の難問に答えなければならなくなった男が、危険な場所に出会った鬼を苦しみから救い、救われた鬼は男の為に働いたので男は国王の難問を解決し、王も事情を知って改心した。二十一では国法を犯し処刑されることになった男が、許されて七日間三宝を供養したところ、男は仏の姿になり、指から蛇を出して男を殺すはずの象を怯えさせたので、理由を知った王は男の罪を許したと言う。三宝を信仰すれば鬼や象による災難を免れ、王に咎められても許されるという効果をもたらすようである。現実的な災難から救ってくれるということであろうか。

二十二は十八・十九に続いて法華経の効果をテーマとしていると考えられる。十八・十九では法華経を聞いた者が善い効果を得たが、二十二では女が比丘から法華経を十余行習っただけで、その後夫に眼を抉り取られたが、約四か月以上経ってから、どんな遠くをも見通すことのできる「天眼」という超能力を得ることが出来たと言う。十余行を習い信仰しただけでこれ程の効果を得られると言う事から、二十二では十八・十九よりもさらに法華経への信仰の効果が強調されていると言える。ここで「天眼」を得たというのは、女が眼を失って苦しんでいるために起こった奇跡であり、法華経は困難に遭った人を困難から抜け出させた上さらに良い状態にしてくれるという効果もあるものと思われる。

二十三の冒頭には「天竺ニ仏涅槃ニ入給テ四百年ニ」(三四六頁)という表記があり、この時点では釈迦の死から既に四百年が経過しているということになっている。この話には阿羅漢が登場するが、自分の母を妻にしたいという男が母と夫婦になり、父を殺し、浮気

を疑って母を殺し、その事情を知る阿羅漢を殺したという話である。この話の中で卷四の構成上重要な事柄は、前半では救済者として活躍した仏弟子である阿羅漢が、誰も救うことなく殺されているということであろう。後半になって初めて描かれた仏弟子は、悟りを開いているにも拘わらず、救済をせず殺されるだけの無力な存在として表現されている。ここでは前半の活躍とは対照的な姿が見られるのである。この話は男が両親を殺し、阿羅漢を殺したことから三逆罪を犯したというところで急に途切れている。この話での最後の部分は「然レバ既二三逆罪ヲ犯ツ。其ノ後、大天」(三四七頁)となっており、なぜ結末まで書かなかつたのかはわからないが、書きたかつたことが無力な仏弟子の姿であるならば、撰者の書こうとした部分は書き切ることができたと言えるだろう。実際に、右の文の直前は「羅漢ヲ殺シツ」(三四七頁)である。このことから、この話は阿羅漢を殺した部分までを必要としたのだと考えられる。釈迦の死後四百年にして、仏弟子は救済能力が衰えてきていけると言える。三宝の一つとしての、形だけで救済の実力を持たない存在への変化の第一歩として、最初の仏弟子の変化がここでは描かれていると思われる。

二十四～二十七は竜樹・提婆・無着・世親・護法・清弁という六人の菩薩の話である。提婆・護法は竜樹の仏法解釈の流れを汲む仏弟子であり、世親・清弁は無着の仏法解釈の流れを汲む仏弟子である。二十四～二十六までは二十七に至るまでの経緯として配置された説話であると思われる。二十七では「諸法は空である」と主張する清弁と、「諸法は有である」と主張する護法とが論争したが、決着はついていない。二十七では、清弁と護法はどちらの主張が正しいのかを弥勒菩薩に判断してもらおうと考えた。護法は直接神通力で弥勒の許へ行き、正否を尋ねようとしたが、清弁は弥勒がまだ仏ではないことから、生きたまま弥勒が仏になるのを待つという方法を取ろうとした。ここでは方法の違いは大した問題にはならず、仏弟子が釈迦の教えの正しい解釈ができずにいるということ、またその判断を弥勒に任せようという態度であることが問題になっていられる。六人の菩薩はそれぞれ有名であり、その時代としては優れた仏弟子なのであるが、優秀な仏弟子でさえ正しい解釈を見つけられずにいることから、全体の仏弟子の質はかなり低下していることが考えられる。また二十四～二十六も単なる二十七の補足ではないと思われる。全体としてこの説話グループに登場する仏弟子たちは、竜樹や無着・世親は人々に崇められたと言うが、教えの解釈を考えることに夢中になり、救済に励んでいる様子が描かれない。二十三で既に釈迦の死後四百年であると書かれたが、二十六の冒頭には「天竺ニ仏涅槃ニ入給テ九百年ノ時」(三五二頁)と書かれており、ここでは釈迦の死後九百年が経過したことになっている。死後九百年して、仏弟子たちは救済者に必要な救済への意欲が、かなり減退しているということでは言おうとしているように思われる。また二十六・二十七には弥勒菩薩への信仰が見られるが、ここでは非出家者たちが信仰している様子がこれまでに描かれた、釈迦の仏像や法華経とは異なり、仏弟子の信仰する対象として登場している。弥勒は二十六では無着に大乘の法を教え、二十七では釈迦の教えの正しい解釈を教えることのできる存在として頼りにされている。さらに二十七では、観音も新たな信仰対象として登場している。弥勒が仏となった時まで生き続けて正解を聞こうとする清弁が、

観音菩薩像の前で誓願すると、三年後観音が現れて、誓願を実現させるための具体的な方法を教えた。弥勒は未来の仏であるので弟子にとつて師匠のような存在として描かれ、観音は願いが叶うのを助けるといふ役割を果たしているが、この説話グループがテーマとしてしているのはあくまで仏弟子たちの変化であつて、ここでは弥勒・観音ともに新たな信仰対象として紹介する意図はなかつたであろうと思われる。

二十八は二十七で既に登場した観音の信仰の効果を示す話であると思われる。この話によると観音には人々の願いを叶えるという特徴があり、その仏像が信仰対象であつたようである。またこの二十八でも他国から来た比丘が「兜率天に生まれ弥勒に会いたい」と言っているので、弥勒への信仰も見られるが、弥勒に会う動機はここでは不明である。

二十九には仏弟子が二人登場する。一人は遙か遠い迦葉仏の時代から瞑想に入っていた阿羅漢であり、もう一人は国王に瞑想を解く方法を教える比丘である。目を覚ました羅漢の仏弟子は、現代の仏弟子に「汝達ハ誰人ゾ。形ハ卑クシテ法服ヲ着セリ」（三六〇頁）と言ふ。これに対し現代の仏弟子が「我ハ比丘也」（三六〇頁）と答えている。昔の仏弟子は現代の仏弟子が自分と同じ仏弟子であることに気づいていない。現代の仏弟子は阿羅漢の瞑想を解く方法を知っているので無能ではないが、昔の阿羅漢から様子が卑しいと言われたこと、また仏弟子の格好をしているのに仏弟子であると理解してもらえないことから、仏のいた時代の仏弟子に比べ、仏弟子の実態が変化しているものと思われる。阿羅漢から見ても現代の仏弟子は、俗人が仏弟子の格好をしているように見えたのだろうか、確認するまで仲間として全く認められていない。この時代の仏弟子は、水準が大幅に低下し、俗人と大して変わらない程度の存在になっているようである。この話の仏弟子は阿羅漢の瞑想を解く方法を知っていたので、ここで問題となるのはやはり、救済者として頼りになる存在であるかという点ではないかと思われる。

三十は法華経への信仰が主旨になっているようである。内容は、婆羅門が売っている、頭蓋骨を緒を通して輪にしたものを買った人が、耳の穴に緒を通さないようにして持つていこうとしたので、婆羅門が訳を訊くと、買った人は「法華経を聞いた人の耳の穴には緒を通さぬものだ」と答えたと言うものである。買った人が塔を建てその骨を安置し供養すると、天人が喜んで下りて来て礼拝したと言うから、確かに婆羅門の売っていた骨は皆、生前法華経を聞いたのであろうと思われる。この説話は、法華経を聞いた人が多かったということを示すため採用されたのであろう。巻四で四話目となる、法華経について語る話であるが、以前の三話とは異なり、法華経の効果について語る内容とはなっていない。この話の配置には、法華経が時代が下るにつれて、多くの人々に信仰されるようになったことを示す意図があると思われる。

三十一～三十四は一見世俗的教訓を述べるだけの説話であるように読めるが、内容からして恐らく、仏弟子が三宝の一つとしての形だけで救済の実力を持たない存在となつていく時代、あるいは三宝の一つとしての、形だけで救済の実力を持たない存在になつてし

まった時代に、仏弟子と信者はどのような関係を築いていくべきであるのかを示そうとした説話グループであると考えられる。

三十一は正しい薬を与えた医者、薬を飲むのを嫌がった患者に殺されそうになったが、うまく対処したので助かったという話である。三十二は医者、憎む相手の息子に与えたが、息子は薬であると信じて服用したので奇跡が起こり、患者が助かったという話である。三十一と三十二は二話で一組になっており、三十一では医者、患者に誠実で正しい対応をしなければならぬということ、三十二では患者は医者、医師の診断を正しいことだと信じるべきであるということ、つまり医者、患者ともに誠実であり素直であつて、信頼関係を築くことが大切であるということ、ここでは表現しているのだと思われる。なぜ急に医者、患者の関係を話題にしたのか疑問に思われるであろうが、三十一と三十二の四話は全て仏弟子と信者との正しい在り方を比喩的に示そうとして採用・配置されていると思われる。構成上の意味から考えて、三十一と三十二に登場する医者は仏弟子に擬えられ、同じく患者は信者に擬えられていると思われる。三十一と三十二の説話を通して撰者が言いたかったのは、「仏弟子は信者に誠実に対応し、信者は仏弟子を正しい存在であると思ふべきである」ということであろう。

三十三は長者が自分の牛をほめたことにより、婆羅門の牛との勝負に勝つ話で、人に何かをやらせる時は、ほめることで善い結果を出させることができ、悪く言うか悪い結果を出してしまうということが主旨として語られている。三十四は大金を持つ二人の兄弟が、相手の金を自分のものにするために相手を殺そうと考えるが、とうとう自分の持つ金を捨てることによつて、二人とも相手の命を奪わずに済んだという話である。

三十三と三十四は仏弟子が信者に何かを教える時、どのように対応するべきかを譬える目的で採用された話であると思われる。三十三では、仏弟子は信者に対し、善いことをすれば積極的にほめていくべきであることを言おうとしていると考えられる。三十四では、仏弟子は信者が欲にかられての行動に走ろうとした時は、三十四で兄が自分の持つ大金を河に投げ入れたように、自分から欲の元を断つてみせ、行動的に説得して戒め、信者に悪い行いをさせないようにすべきであることを言おうとしているものと思われる。突然比喩を用いたのは、構成上の流れから考えて、信者を正しく指導する立派な仏弟子を後半に登場させることができなかつたという事情からではないかと思われる。前半は素質の優れた仏弟子を、後半は素質が衰えていく仏弟子を構成によつて描き切ることを撰者が優先したためであろう。仏弟子たちが救済者としての実力を失い、三宝の一つとしての、形だけで救済の実力を持たない存在となつても、後の時代の信者は仏弟子を侮らず、仏弟子も諦めずに信者を正しく導こうと努力するべきであるということをおうとしたものと思われる。

三十五は釈迦の教えを固く信じて疑わず、我が子の死に全く動揺しない信者が登場し、たまたまそこに居合わせた仏弟子が却つて動揺し、釈迦の教えを信じる自分の態度が恥ずべきものであることを自覚するといふ説話である。ここでは明らかに仏弟子が批判的に描

写されている。話末に「賤シキ田夫スラ、仏ノ御法ヲ信ジテ一子ノ死ヲ不悲ズ」(三七二頁)とあり、この時代の仏弟子は「賤シキ田夫」にすら劣る程であることが示唆される。一見信者の信仰態度は並外れたものであると思われるが、撰者には彼らを誉めるつもりはなく、信者を「賤シキ田夫」と言つて貶めたまま、さらに仏弟子をそれ以下と貶している。またこの説話は明らかに釈迦在世時の説話であることが信者の「一ト年セ仏ノ法説キ給ヒシ所ニ、嬬・翁共ニ詣デ聴シニ」(三七一頁)という台詞からわかるが、全く修正されていない。時代順に配置されているという前提に立った場合、これは九百年以上後の話のはずである。昨年釈迦の説法を聴いたという記事はこの前提に矛盾する。単純なミスである可能性を除けば、これは撰者が信者らを「賤シキ田夫」に位置づけようとする工夫ではないかと思われる。「諸法は空」という教えは釈迦の説法を直接聴かずとも、經典や仏弟子の説法にも出てきそうなものだが、經典から理解したとすれば信者は經典に親しむ相当賢い信者としなければならず、また仏弟子の説法から理解したと云うのであれば、仏弟子の業績となり、話末から見られる「この時代の仏弟子は『賤シキ田夫』にすら劣る」というテーマと食い違うことになる。そういった事情から敢えて前提を無視した配置を採り、なおかつ問題部分を訂正しなかったのではないかと思われる。撰者が前提に矛盾する配置をも厭わなかった理由は、巻四のこの位置にどうしても「賤シキ田夫」に劣る仏弟子が出てくる話を置きたかつたからであろう。仏弟子の素質の衰退という要素を最優先させたように思われる。この時代の仏弟子は、釈迦の教えを固く信じると言う基本的なことさえもできておらず、仏弟子に信者を導くだけの能力さえ衰えて来たということが表現されていると云える。

三十六・三十七は阿弥陀仏が新たな信仰対象として登場し、仏法を知らない人々にも積極的救済に向き、「阿弥陀仏」と唱えた者を極楽浄土へ導く存在として描かれている。この二話では、阿弥陀仏を信仰すれば極楽へ行くことができるということが言われている。三十七には結末に阿羅漢の仏弟子が登場し神通力も使うが、島に行つて経緯を知つて語り伝えたというだけの役割であり、人々を導くという主旨には関わらないので、仏弟子の実力が優れていることをほめる意図で配置されたものではないと思われる。

三十八は薬師仏が新たな信仰対象として登場し、説話内容から、薬師は悪業を懺悔した人の悪業を消し、懺悔した者に幸福を与える存在であることが読み取れる。

三十九は弥勒像に対する信仰が現れる。二十六・二十七で既に弥勒への信仰は見られたが、ここでは像を造ることが勧められている。阿羅漢の仏弟子が弥勒に誉められているが、ここでの主旨は弥勒信仰であろう。また、この話には弥勒の言葉に「汝チ「釈迦ノ正法ノ末ニ、我が形像ヲ造テ我が所ニ来ラム」ト云ヘリ」(三七八頁)とあり、この説話の時代設定は「正法の末」であることがわかる。前半から後半まで釈迦の時代から遠ざかっていくことが繰り返して示唆されてきたことから考えて、この「正法の末」という一文はこの説話の採用理由であつたのではないかと考えられる。巻四の巻末に近い部分にこの話が置かれた理由はこの点にあるだろう。また、弥勒は

弥勒の像を作り、弥勒の所に行こうと言った者を助け、三悪道に堕ちないようにしてくれる存在であると言える。

四十は法華經を書写供養する過程で起きた問題を、法華經への信仰によって解決するという話である。法華經に関する説話はこれまでに四話置かれてきたが、法華經に触れることなく奇跡が起きるという話はこれだけであり、法華經の威力がますます強調されていると言える。また進退窮まった女が「十方ノ仏、我レヲ助給ヘ」（三八一頁）と言った後に助かったことから、法華經を信じる者は、仏に助けてもらえるということも言われている。

最終話である四十一は既に指摘したように還俗する仏弟子の話で、悟りを開くことができなくなった仏弟子がとうとう三宝の一つとしての、形だけで救済の実力を持たない存在へと変化したことを示唆するものであると思われる。四十一は一と共通する要素を持ち、早くから構成計画に組み込まれていただろうと考えられる。

後半では、釈迦の仏像を初めとして、法華經、三宝、觀音、阿弥陀仏、薬師仏、弥勒菩薩などが生きた釈迦仏、釈迦の時代の仏弟子に代わる新たな信仰対象として登場し、その役割を『今昔物語集』の読み手に教え、仏弟子が救済者としての素質は時代とともに衰えて行き、三宝の一つであり、救済者ではなく信仰対象の一つとしての仏弟子へと変化したことを語り、さらに救済者でなくなった仏弟子と信者はどのような関係を築き、仏弟子は信者をどのように導くべきかという問題について示唆するための構成になっているように思われた。仏弟子の救済者としての衰退が連続的でなく、他の信仰対象の話の合間に描かれたのは、仏弟子の変化が、正法の終わりにむけて緩やかに起きたことを表現するためであろうと思われる。連続的に配置した場合、仏弟子は短期間で急激に三宝の一つとしての、形だけで救済の実力を持たない存在へと変化したように見えてしまい、恐らく撰者の表現したかったものと違うものになってしまったのではないかと思われる。

三十一～三十四の仏弟子と信者との関係について比喩的に示そうとした説話グループは、仏弟子が信者を指導する能力さえ衰えてきたことを示す三十五の前に置かれ、三十一～三十四で仏弟子に信者を指導する方法を『今昔物語集』の読み手に教え、信者と仏弟子が良好な関係を築くことを期待する意図が見られるのに、三十五では仏弟子による信者への教育は仏弟子の教育能力の衰退から期待できないものであるかのように思われてしまい、三十一～三十四の置かれた意図と三十五の置かれた意図を考えると矛盾が生じ、配置が一見不自然であるように思われる。三十一～三十四によって、恐らく仏弟子は信者を諦めずに適切に指導するようにすべきであるということを考え、一方で三十五に見られる仏弟子のように、仏弟子は指導能力も自然と衰えてしまっているのに、釈迦の教えをかたく守る、釈迦の教えについて学ぶなどの、信者への指導のために努力が必要であることを示す意図があったのではないかと思われる。三十五の説話が三十一～三十四の後になければ、仏弟子の信者への指導能力は十分であり、何の努力もせず指導できるということになる。撰者はそのように理解してほしくなかったために、三十五の説話を三十一～三十四の後に配置したのではないかと考えられる。

信仰対象の登場する順番は釈迦の仏像、法華経、三宝、観音、阿弥陀仏、薬師仏、弥勒菩薩であり、法華経は三度に亘って四話構成に組み込まれている。釈迦の仏像は釈迦の死後からもっとも早い時期に登場しているが、天竺部で釈迦は中心的存在であり、最高の救済者であったから、もっとも早く登場するのは当然であろう。後は恐らく撰者が信仰するのに重要視した順番に配置したものと思われる。信仰対象を信仰したことによって得られる善い効果はそれぞれ異なっており、それぞれの信仰対象の特性を伝えられるような話を選んで採用していると考えられる。

巻四の構成によって、仏弟子が救済者から三宝の一つとしての、形だけで救済の實力を持たない存在へと変化したことを表現しているとこれまでに述べて来たが、撰者がそれを描こうとした動機は、やはり現代の仏弟子が釈迦の生きていた頃の仏弟子とは異なっていることを気にしていたためであっただろう。巻一―巻三に描かれた仏弟子はいずれも優れた救済者として描かれていた。巻四以降に阿羅漢になった者は登場しないし、後の時代の普通の仏弟子は超能力など当然使えない。撰者の時代の仏弟子がどうしてそのような者になったのかを、撰者は説明したいと考えたのではないかと思われる。一方で、撰者は仏弟子の変化を時代が下ったためであるとした。仏弟子が三宝の一つとしての、形だけで救済の實力を持たない存在へと変化するという考え方は、撰者独自のものであると言えるかもしれないが、時代の推移によって仏弟子の素質が衰えたとする考えは、「末法思想」と言われるもので、仏教の伝承を受け継いだものであると言える。

三十九の弥勒の言葉「正法の末」を根拠として、おそらく四十一は釈迦没後千年に限りなく近い年代が設定されているであろうことが考えられる。平安末期には諸説ある正法の期間の中でも千年説が有力であったらしく、その説に基づく年代設定がなされていると思われる。また像法の期間に入ると仏果を得ることができなくなると考えられているので、四十一で初めて羅漢になれない比丘が現れることにも像法への移行が強く意識されていると言える。仏弟子が衰えていくのは像法へと移り変わるため、撰者としては当然の成り行きとして描く意図があったものと考えられる。撰者は像法への移行を意識させながら、仏弟子の「形だけで救済の實力を持たない存在」への変化を進めていったものと思われる。なお、撰者が時々記述した釈迦涅槃後「百年」は仏教で有名な阿育王の時代であることを示し、釈迦涅槃後「四百年」は説話には書かれないがこれも仏教では有名なカニシカ王の時代であることを示し、釈迦涅槃後「九百年」は恐らくこれまでに百年単位で記述してきて、釈迦涅槃後千年が像法に入るので、その百年前が適切であると考えたために設定したのではないかと思われる。

巻四に描かれる仏弟子は、仏の教育を受けられなかった仏弟子であり、仏の死から時間が経過すればするほど悟りを開く能力、智恵、信者の指導力、救済への意欲が減退し、救済者からだんだん三宝の一つとしての、形だけで救済の實力を持たない存在になっていった。



仏弟子たちが空有の論争に夢中になっている話から、素質が衰えた背景には、仏弟子の救済への意欲がなくなっていたことが原因となつていように思われる。三宝の一つとしての、形だけで救済の実力を持たない存在へと変化していく仏弟子は供養や信仰するには適しており、必要とされるべき存在であるが、仏弟子自身には悟りを開く実力も信者を救う力もなくなっていく。その代わりに新たな信仰対象が登場し、それぞれに得意な分野があり、異なる方法で衆生を救おうとしていることが書かれる。巻四を通して撰者は、仏のいない時代の仏弟子に対し、救済の方面は新しい救済者である仏や菩薩に任せて、仏弟子たちは三宝の一つとしての、形だけで救済の実力を持たない存在として、仏教徒として正しくあろうとし、信者を導くよう努力することを心がけるようにすべきであるということを伝えようとしているように思われる。

巻四は仏のいた時代の仏弟子と、『今昔物語集』成立当時の所謂現在の仏弟子との質の違いを説明し、現在の仏弟子が釈迦の生きていたころの仏弟子のような救済者としての実力を持たないことから、現代の仏弟子がどんな役割を持っているのかを理解させようとする巻でもある。撰者は、仏のいた頃の仏弟子は救済者としての役割を持っていたが、現在の仏弟子は巻四後半の仏弟子のように、三宝の一つとしての、形だけで救済の実力を持たない存在になっていると言いたいのだと思われる。

注

- (一) 国東文麿全訳注『今昔物語集(四)』(講談社学術文庫 講談社 一九八一年)三七頁参照。
- (二) 小峯和明『今昔物語集の形成と構造』(笠間書院 一九八五年)四四七頁参照。
- (三) (二)に同じ。
- (四) 小峯氏前掲書 四四七頁参照。
- (五) 森正人『今昔物語集の生成』(和泉書院 一九八六年)一七一頁参照。
- (六) 森氏の著書には、「釈迦の遺法の継承を確認することになる」(一七三頁)、「如上の説話には、仏涅槃後の仏法のすみやかな衰滅と確かな継承との二面がとらえられている」(二七四頁)、「それは正法が確実に失われゆく過程であり、仏と等しい聖人によってわずかに受け継がれ保たれゆく過程である」(二七五頁)など、「釈迦の遺法の継承」への言及が多く見られる。ここで言われていることに限っては「仏法」と「正法」は、文脈から「釈迦の遺法」と理解していいだろう。このことから森氏が巻四から見出した中心的テーマは「釈迦の遺法の継承」がうまくいかなかったために衰滅していく天竺世界の仏法の歴史であろうと考えられる。

(七) 新日本古典文学大系三三『今昔物語集 一』二九六頁の脚注三二参照。

(八) 同 地名索引 十三頁「三界」を参考にした。

(九) 同 三二六頁の脚注一を参考にした。

(十) 今野達氏は出典と考えられる『注好選』中・三十の記事の一部を誤訳し、それによって書き換えたものと考えている(新日本古典文学大系三三『今昔物語集 一』 三六一頁の脚注二十・二十一・二十二参照)。「注好選」の記事の一部(即耳穴通与直而)取穴不通返(馬淵和夫・小泉弘・今野達校注『三宝絵 注好選』新日本古典文学大系三一 岩波書店 一九九七年 四二四頁)を誤訳したとすると、『注好選』では「(耳の)穴を通らないものは返した」が、『今昔』では「穴を通さずに(持ち)帰った」となる。『注好選』では耳の穴を通るものは法華経を聞いた髑髏で、通らないものが聞かなかった髑髏となっているが、『今昔』では全ての髑髏が法華経を聞いたことになってしまった。『今昔』では全ての髑髏が法華経を聞いたことにより、法華経信者の増加を思わせる表現になったといえる。恐らく、撰者は誤訳した状態で「法華経信者の増加」を語る話として目を付けてこの話を選んだのではないかと思われる。

(十一) 『新・仏教辞典』(中村元監修 誠信書房 一九八〇年) 四九五〜四九六頁「まっぼうしそう」「末法思想」の項参照

(十二) 同 二八一頁「しよう・ぞう・まつ」「正像末」の項参照。

(十三) 新日本古典文学大系三三『今昔物語集 一』二九九頁の脚注二参照。

(十四) 同 三四六頁の脚注二参照。

## 第五節 卷五の構成について

前節では、卷四の構成について考察した。卷四では釈迦の死後の天竺世界、及びそこにおける仏弟子の変化が表現されていたが、卷五は時間的には卷一の前の時代に位置しており、卷四同様に見一見仏教説話らしくない話が見られるという特徴がある。

『今昔物語集』卷五は「天竺付仏前」という編目を持ち、釈迦の出生以前の天竺を舞台にした説話を載せている。卷一から卷四までは、釈迦の兜率天から人間世界へ生まれ変わる話を始まりとして、以降ずっと時間的進行に随って各巻が編集されてきたが、天竺部の最後である卷五になって突然時間を遡り、卷一以前の時代の話が語られている。このことだけを見ても、卷五は卷一から卷四までとは性格を異にしているという印象を持つ。卷五に集められた各説話についても、仏教色の見られない説話や動物のみが登場する説話など、これまでに見られなかった形の説話が多いため、卷五を卷一～卷四に対してどのような巻であると考えべきなのか、諸先学によって様々に論じられてきた。例えば国東文麿氏は震旦本朝の卷九及び卷十九・二十に対応する仏教教訓の巻、池上洵一氏は世俗説話の巻、小峯和明氏は卷十・卷二十一～三十一に対応する王法の巻であるとそれぞれ論じているが、未だに意見の一致には至っていない。卷五で問題にされるのは多くが以上のような巻一～四に対する巻五の位置づけについてであるが、一方で卷五の説話の構成について、撰者の意図に基づいた考察がなされたことはなかった。先行研究の中に卷五の構成について論じたものはなく、わずかに、全説話を内容別に分類した池上氏の分類があるのみである。池上氏は卷五全体を天竺の世俗の巻であると考え、さらに全体を二つのテーマに分けて一～六までを天竺史、七～三十二までを世俗諸譚であると考え、全説話を次のように分類した。

1～6 王・后 7～12 本生（国王を含む） 13～29 動物（本生を含む） 30～32 雑

一～六の王・後の内容を持つ話で天竺史を表現し、七～三十二については、それぞれのテーマに添った（雑に関してはテーマの統一のない）世俗の話と並べて卷五が形成されたということであろうか。全体の分け方、説話群の内容は概ね納得できるものの、三十～三十二の意味付けが「雑」とされていることで、撰者の意図が読み取れない点に問題があるように思われる。また池上氏の考えによれば世俗の巻であるのに、なぜ釈迦の前世物語であり、仏教説話である「本生」が構成に組み込まれたのか明らかになっていないことも不満に思われる。そこで一見雑多に思われる構成にも、撰者による何らかの意図が全話に亘って反映されていると思われる。改めて各説話の配列の意味を考えてみたい。

ここでは巻五の構成を細かく検証することで、撰者が巻五を構成するにあたって、どのようなことを考えていたのか、そして何を表現しようとしたのかを明らかにしていきたい。巻五は構成上四つの説話群に分けることができる。一つ目は一〜六から成る、仏教のまだ浸透していない天竺において、人々の役に立った四つの方法について語る説話群で、以下「仏教を除いた天竺」と呼ぶ。二つ目は七〜十二から成る、釈迦の人間だった頃の前世の話を集めた説話群で、以下「釈迦の前世譚」と呼ぶ。三つ目は十三〜二十五までを一区切りとして、動物の素晴らしさ、人間の愚かさ、仏教の威力の三つを複合的に語る説話群であると考えた。以下「人間と仏教」と呼ぶ。四つ目は二十六〜三十二から成り、以上の三つの説話群を通して、最終的に天竺において人々が頼りにした三つのものを語り、仏が生まれるべき環境が整った状態となったことを示す説話群で、以下「仏の出世に適した世界」と呼ぶことにする。

#### 一 仏教を除いた天竺

一〜六は仏教の浸透していない天竺で、人々が何を頼りにして生活していたのかを語ろうとする説話群である。内容上、一・二、三、四・五、六の四つに分かれている。一は僧迦羅が軍兵を率いて羅刹国に攻め込み、羅刹たちを討伐した手柄によって国王となった話である。二は師子と姫との間に生まれた人間の男の子が、父の師子を殺した褒美によって国王となった話である。一と二は武力によって王になった人物が出てくる点が共通する。

三は王の持つ「夜光る玉」を盗んだ人が、以前盗みに入った僧房で聞き知った知識によって王の策略をかわし、ついには玉を王に返す代わりに半国を領有することになった話である。三には「盗ヲ仕ル事無カラマシカバ、其ノ時ニ被謀レテ辛キ目ヲゾ見マシ、今日大臣ニ成テ、半国ノ王トハ成ザラマシ。此レ偏ニ盗ノ徳也」(四〇一頁)という盗人の言葉があり、この話の中で「盗み」は罪として戒められず、一・二で主人公が行使した武力と同じように、身を助けるものとして肯定的に捉えられている。また最後に次のような結語がある。

然レバ、悪シキ事ト善キ事トハ、差別有ル事無。只同ジ事也。智リ無キ者ノ、善悪異也トハ弁ル也。彼ノ央嶺魔羅ハ仏ノ指ヲ不切ズハ、忽ニ道ヲ可成キニ非ズ。阿闍世王父ヲ不殺ズハ、何デカ生死ヲ可免キ。盗人玉ヲ不盗ズハ、大臣ノ位ニ昇ラムヤ。此ヲ以テ善悪一ツ也ト可知シトナム語り伝ヘタルトヤ。(四〇一〜四〇二頁)

この文章は「善も悪も同じ」であるということとを伝えようとするもので、悪人が仏教によって救われる話に強い関心を見せる撰者の興味を引く内容であると考えられ、恐らく巻のテーマというよりも『今昔物語集』全体に込められた一つのテーマであろうと思われるが、この話の中にこの結語を用意した理由は、「この話では(本来悪い行いである)盗みを肯定的に扱う」という姿勢を示すためである

と考えられる。天竺では盗みも身を助ける立派な方法であったと撰者は考えたのであろう。

四は強力な神通力を持つ一角仙人が、雨を降らす竜王たちを瓶に閉じ込めたので、天竺は早魃になった。王たちの遣わした美女に誘惑された仙人は、美女の身体に触れ神通力を失う。竜王たちは瓶を破って雨を降らせ、神通力を失った仙人は人々の笑い物になったという話である。五は雌鹿が仙人の衣の洗い汁などを舐めて、人間の女の子を生み、女の子は仙人によって育てられる。女の子は成長すると、歩いた足跡に自然に蓮華が生じ、その蓮華を見た王に見初められ後となり、一つの蓮華を生む。蓮華からは五百人の美しい皇子が生まれ、出家して辟支仏になったという話である。

四では多くの竜王を一人で捕えてしまう強力な神通力を持つ仙人が描かれ、仙人の力の存在とそれが並はずれて強力であることを物語っている。また一方で、女の身体に触れることで神通力がたやすく失われてしまうという、仙人の脆さをも描き出している。仏法の方が優れていると撰者が考えているため、仙人の力は強力ではあるが欠陥もあるという話を選んだのだろう。そのように仙人の力の脆さに撰者が注目したと考えると、次の五も同じ趣旨の話であると考えられる。五にも仙人が登場するが、一角仙人と異なり全く力を見せていない。五の中で目立っているのは雌鹿から生まれた女と、蓮華から生まれ辟支仏になった皇子たちである。五には女の父親である南の岳に住む仙人と北の岳に住む仙人の、二人の仙人が出てくるが、女がつい火を絶やしてしまったために、言いつけられて北の岳に住む仙人に火を貰いに行く場面がある。そこで女が歩いた跡に蓮華が自然に生じることを知って北の岳の仙人は驚き、仙人の住処の周りに咲く蓮華を見た国王が喜んで「今日我此二来テ奇異ノ事ヲ見ル。善哉、。我大二歡喜ス」(四〇九頁)と誉めると、仙人は「此レ我が徳ニ非ズ」(四〇九頁)と言い、南の岳の仙人の娘の足跡に生じた蓮華であることを説明した。「我が徳ニ非ズ」という言葉は、この奇跡は仙人の力によって実現したものではないということを示し、鹿から生まれた娘が仙人以上の徳を持っているということ、これもまた仙人の力の限界を示しているものと思われる。また娘の生んだ子は悟りを開いて辟支仏となっているので、彼らもまた仙人に勝っていると言える。この話で言われているのは仙人の力が仏法に劣ると言うことであろう。

六は般沙羅王の后が五百の卵を生んで、密かに箱に入れて河に流す。隣国の王が箱を拾って帰ると、数日後卵から全部で五百人の皇子が生まれたので、我が子として養育する。皇子たちは武勇に優れ、成長すると敵対していた般沙羅国の城を包囲した。后は皇子たちが我が子であることを知って皇子たちに呼びかけ、后の母乳が自然に皇子たちの口に入るのを親子の証として説得し、両国は和睦を結んだという話である。この話で語られているのは、親子の絆の強さであると思われる。ただ皇子たちは敵国の后が母親であると思わないので、親孝行はしておらず、親孝行の話であるとは言えない。親子の絆が両国の友好に貢献したということ、天竺において親子の絆の強さは人々の役に立つもの、身を助けるものだと考えられたのであろう。

一〜六は仏教が浸透していない天竺を描く説話群であると述べたが、一では観音、三では僧と経文、五では辟支仏のように所々に仏

教的要素が出てくる。このことは仏教が浸透していないという前提に矛盾することであるが、撰者は巻五の冒頭で、釈迦が誕生する以前の天竺世界に仏教が存在しないことを言おうとしたわけではなく、仏法が浸透していなかったために仏法よりも身を助ける方法について言おうとしたのだと考えれば、仏教的要素は話を円滑に進めるためにのみ使われているのだと考えることができるだろう。

一の中に、僧迦羅が観音を念じて、やつて来た馬に乗って危機を逃れる場面がある。ここについては仏法が身を助けたことになり、武力が身を助けた話だと言い切れないように思われる部分がある。しかしこの話の中心的話題は僧迦羅が羅刹を討伐して国王となることであると思われ、討伐の場面に仏法の助けはないので、やはり仏法の助けは小道具で、最終的には武力が役に立ったと言う事が言われていると考えた。

この説話群で語られる、仏教の浸透していない天竺における人々の役に立つもの、自分の身を助けるもの、人々が幸せになるための条件とでも言うべきものは、武力、盗み、仙人の力、親子の絆の四つが代表的であると撰者は考えたようである。武力、盗み、仙人の力はそれを行使用することで、親子の絆はそれが身に備わっていることで問題を解決し、幸せになることができるということである。この説話群については、一・二では国王になったこと、三では盗みのお蔭で半国を領有したこと、四は仙人の失敗、五は皇子が辟支仏になったこと、六は親子の絆によつて戦争を終わらせたことがそれぞれテーマになっていると思われ、冒頭に建国譚が置かれるものの、単純に天竺の歴史が描かれているわけではないと考えられた。一〜六には仏法が誉めたたえられる話はなく、七以降に仏法関連の話が置かれることから、最初に仏法を除いた天竺の原点とでも言うべき世界の様子を描くため、天竺の人々が仏教の浸透していない頃、どのような生活をしていたかを描き、後に仏法が盛んになることで人々の生活は素晴らしいものになったということを表現するために一〜六が置かれたのではないかと考えた。

## 二 釈迦の前世譚

七〜十二は釈迦の人間であった頃の前世の話を紹介し、仏教の素晴らしさを伝えようとする説話群である。内容は七・八、九・十、十一・十二の三つに分かれている。

七は両親と共に大臣から逃げる太子が、飢えの為母を殺して肉を食べようとする父を止め、母の代わりに自分の肉を両親に与える。また太子は、猛獣に化けた帝釈天に肉を食べられ、「捨て身の布施の功德によつて仏になり、一切衆生を救いたい」と誓うと、帝釈天が「布施の功德で仏になることはできない」と否定するが、太子は「自分の言葉が本当なら体が元通りになる」と誓うと、体は元に戻り以前より美しくなった。やがて大臣は王に討たれ、太子は国に戻って王位を継いだという話である。八は布施の大好きな大王が、隣国

の雇った婆羅門に頭を乞われ、固い意志を以て頭を婆羅門に与えたという話である。

七と八は主人公である太子と大王が釈迦の前世であり、登場人物である大臣と婆羅門が提婆達多の前世であり、前世の釈迦が捨て身の布施をした点が共通する。七では蚊や虻に肉を食われた時、太子は「願ハ我レ来世ニ無上菩提ヲ得テ、汝等ガ餓ヘノ苦ビヲ済ハムト思フ」（四一五頁）と言い、また帝釈天に肉を食われている時に「願ハ我レ此ノ難捨キ身ヲ捨ル功徳ヲ以テ、無上菩提ヲ成ジテ一切衆生ヲ度セムト思フ」（四一五頁）と言った。つまり太子はただ両親や虫、動物の現在の飢えを救うただけに自分の肉を与えたわけではなく、未来世に仏となって一切衆生を救うために布施を行ったということになっている。これは同じく布施を行う人の大王も、同じ動機によるものだということが言える。七と八は、釈迦は前世で、未来世に仏となって一切衆生を救うため、固い決意で捨て身の布施を行っていたことを語るために置かれている。七は母の身代わりとなって自分の身体を傷つけ肉を与えた主人公の親孝行なところと、一切衆生を救おうとする固い意志が本物であることが描かれるところが撰者の関心を引いたのではないかと思われる。八は相手が自分を邪魔に思う人物の仲間であつても、さらに神が主人公を守ろうとしても、意志を曲げずに頭を与えたところに釈迦の仏になろうという意志の強さが表れているために採用されたのであろう。

七にも八にも、巻一では釈迦に反抗する最悪の外道として描かれた、提婆達多の前世であるという人物が登場している。提婆達多は『今昔物語集』では救われていないが、恐らくこのような悪人も釈迦と昔から縁があつたということで、救済者である釈迦の、救う相手を選ばないという性格を表現するために提婆達多の前世が釈迦の前世と出会う話が採用されたのだと考えられる。また提婆達多の前世に頭を与えたことも仏になるための過程であり、提婆達多のような人物が釈迦の成仏に貢献したことから、悪人も悪いだけの存在ではなく、救済者の力になることもあるということも言われているように思う。一方、巻一で最悪の外道として描かれた提婆達多が、最高の救済者である仏に出会う事が出来たのは、実は前世でも深く関わっていたからだということがこれらの話によって理解され、巻一の十を補足する役割をも持っていると言える。

九は転輪聖王が一切衆生を救うため仏法を知る婆羅門を召し寄せた。婆羅門は供養を受けず去ろうとしたので、教えを聞くため王は婆羅門の要求に随い、身体に千の傷を作りその傷に油と灯心を入れて燃やして供養したので婆羅門は半偈の文を説いた。実は帝釈天であつた婆羅門に供養の目的を問われ、王は仏になる固い意志があることを打ち明け、それを証明したという話である。十は教えを求め王位を捨てて修行する国王が、法文を知る仙人に会い、教えを求めた。仙人は王が九十日間、一日五回針で身体を突かれたら教えると言つたので、王は了承し早速五十回突かれたが痛がらなかつた。三日後仙人が痛いか、またやめるかどうかを尋ねると王は「地獄の苦しみを途中で逃れることはできない。その苦しみに比べれば何でもない」と言つて痛がりもせず九十日間耐え続けたので、仙人は八字の文を教えたという話である。

九と十は前世の釈迦が主人公であり、苦痛に耐えて教えを求める点が共通する。九では王が教えを求める理由について仏になるためだと明かす場面があるが、十では同じように教えを求めるものの理由は語られない。これも九と同じテーマであることから、恐らく九と同じく仏になって一切衆生を救うためであろうと考えられる。九の婆羅門は帝釈天であったが、十の仙人は前世の提婆達多で、ここでも釈迦の前世と関わり、八と同様に釈迦の修行の役に立っていると見える。これらの話の中で七・八と同じく釈迦の前世は甚だしい苦痛を受けているが、九・十では捨て身の意味が七・八とは異なっている。七・八では苦痛を受ける行為自体が布施となり、人や虫や動物を助け、功德にもなっているが、九・十では苦痛を受けるのは教えを授かるためであり、無意味ではないが苦痛を受ける行為自体は誰かを助けていない。一切衆生を救える仏になることを目標に、まずは教えを授かるため、前世の釈迦は誰をも救わない苦痛を受けているのである。つまり七・八よりも九・十の方がより辛い行為であると考えて、撰者は捨て身の布施の後に教えを求めて苦痛を受ける話を置いたのではないかと思われる。

十一は五百人の商人と一人の沙弥が旅の途中、深山に迷い込み、のどが渇いて死にそうになったので、商人らは沙弥に助けを求めた。沙弥は修行不足であったが、商人たちのために諸仏に祈り、頭を大岩の先端にぶつけて出血させた。すると血が水に変わったので、商人たちは水を得て助かったという話である。十二は五百人の皇子が父王の行幸について行った時、比丘の弾く琴の音を聞いて、一斉に出家してしまった。驚く国王に大臣が、比丘の弾く琴の音が仏の教えを表現し、それに感化されて皇子らは世を厭い出家したのだと説明したという話である。

十一の沙弥と十二の比丘は釈迦の前世であり、十一の五百人の商人と十二の五百人の皇子は五百羅漢の前世であると語られている。十一は前世の釈迦が前世の五百羅漢を救った話であり、十二は前世の釈迦が前世の五百羅漢を仏道に導いた話であり、両話は救済から教育へと話題を発展させた構成になっている。釈迦が仏になるため前世で尋常ではない苦勞をした話の後に五百人を救い導いた話を置いたのは、時間的進行を意識した配置で、七〜十までの前世での苦勞があつて、十一の前世では五百人を救える奇跡を起こすことができ、十二の前世では五百人を仏道に導くことができたとする事がないだろうか。それから釈迦の前世と関わるのが五百羅漢の前世であったことについては、釈迦と関係があり、且つ一度に登場させる人数が多いのが五百羅漢であり、釈迦が前世でも多くの人々を救ったという印象を与えるのに、都合のよい話であつたためではないかと考えられる。

ここで一〜六の天竺の原点を語る説話群の後に七〜十二の釈迦の前世を語る説話群を置いた理由について考えたい。一〜六で示された仏法の浸透していない天竺で、人々が幸せになるための条件（武力、盗み、仙人の力、親子の絆）は誰もが持っているものではなく、どれかの条件を満たす一部の人々しか幸せになることができなかった。前世の釈迦はそのことを不満に思ったために、仏法を求めて仏になり、人々を救おうとしたのであろうということが、一〜六、七〜十二、二十六〜三十二の説話群から読み取れる。七〜十二の中に



前世の釈迦が描かれるが、前世の釈迦は「仏法のない世界では、武力や盗み、仙人の力や親子の絆を持たない人々が幸せになれないから、自分が仏になって人々を救いたい」と言っているわけではない。しかし、一〇六と二六六と三二二を比べると、一〇六で人々が幸せになる原因となったものよりも、二六六と三二二で人々が幸せになる原因となったものの方が優れたものとして、対照的に配置されていると言える。一〇六は二六六と三二二に比べると未完成であり、そこに暮らす人々にとつて不満の残る状態にある。七〇十二で突如として前世の釈迦が努力する姿が描かれ始めるのは、前世の釈迦が仏法を求め始めた理由を明確に書いていないとしても、一〇六に描かれた天竺世界の状態に不満を抱いているからであると考えるのが自然であろう。前世の釈迦は武力、盗み、仙人の力、親子の絆を持たない人々が幸せになれない世界に不満を持ったために、仏になって人々を救おうと考えたのだと思われる。「仏教を除いた天竺」で読み手に仏教のない状態の天竺の姿を見せ、「釈迦の前世譚」では前世の釈迦が天竺世界をより良くするために仏になる努力を始めることを表現していると考えられる。

また「釈迦の前世譚」の説話は、仏教における最高の救済者の前世での苦難と活躍を描くことで、仏教の素晴らしさ、ありがたさを強調し、これから天竺に浸透していく仏教への期待を高めるといふ役割をも持っていると言えるだろう。前世の釈迦は身を捨てて布施することで人々を助けつつ功德を積み、仏になるうといふ強い意志を持ち、仏法を求めて要求される苦痛に耐えて、また前世の頃から人々を救い人々を導いていたということが、この説話群によって表現されている。

### 三 人間と仏教

前世の釈迦が人々を少しずつ救えるようになってくると、仏教が人々の間に浸透し始める。十三と二十五の説話の中には仏法にまつわる話が描かれるようになるのは、「釈迦の前世譚」から時間が経過し、仏法が天竺に広まってきたからであると考えられる。十三と二十五は動物の素晴らしさ、人間の愚かさ、仏教の威力の三つを複合的に扱い、最終的に仏教が人間に必要であるということを教えようとする説話群である。内容上、十三・十四、十五・十六、十七と十九、二十・二十一、二十二・二十三、二十四・二十五の六つの説話グループに分かれている。

十三は菩薩の道を行う三匹の獣がいたが、獣たちの様子を見て誠の心を試すため、老人に変身した帝釈天がやって来て、自分を養うよう頼んだ。狐と猿は食物を用意して老人を養ったが兎は食物を手に入れられず、自分の身体を食物とするようにと言って焚き火に飛び込んで焼け死んだ。帝釈天は元の姿に戻り、兎が火に入った形を月の中に移しとどめたという話である。十四は獣の王である師子が、猿の夫婦から二匹の子を食糧集めの間預かった。師子がつい居眠りをすると驚が二匹の子猿を連れ去った。師子は目を覚まし、子猿た

ちを取り返すため驚と交渉し、子猿たちのため自分の股の肉を鷲に与え返してもらった。師子は親猿たちに事情を説明し、感激する猿に「事の軽重に拘わらず、約束を破るのが恐ろしかったから助けたのである、それに私は獣に対する憐れみが深いのだ」と言ったという話である。

十三と十四は立派な心がけを持つ動物の行為について語られている点が共通する。十四では師子を釈迦の前世、親猿を迦葉と善護の前世、子猿を阿難と羅睺羅の前世であると説明しており、七と十二と同じ釈迦の前世を扱った説話であるが、内容は仏教について語られているわけではなく、七と十二とは異なる意図で配置されたものと考えられる。十四で憐れみ深い師子が釈迦の前世であったことを明かすことによって、釈迦の憐れみ深さを前世からのものであるとし、釈迦の偉大さを表現する目的もあつたであろうが、話の中で大事なのはむしろ、動物が人間にもなかなかできないような思いやりと誠実さを持っていたということであろう。

十五は国王の宮殿で火災が起こった時、人々が財宝を急いで運び出す中、護持僧である比丘が財宝の燃えるのを見て喜び、財宝を運び出すのを制止した。国王が不審に思つて問い詰めると、比丘は「財宝が焼失したことによって、国王が三悪趣に墮ちる報いから免れたことを喜んだのです。わずかの財宝を食るのは六趣に墮ちる原因です」と言つたので、国王は納得し、「今後は財宝を食るまい」と言つて改心したという話である。十六は王宮を守る男が、果実好きの王にたまたま拾つた果実を献上すると、国王はその果実を常に献上するよう男に強要した。男が困っていると竜王が現れ、果実と引き換えに竜王に仏法を聞かせることを強要した。男の報告を聞いて、仏法を知らない国王が仏法を探させると、国の最高齢の老人の家に、古い時代からの光を放つ柱があることがわかつた。柱を壊して中を見ると八斉戒の文があつたので、竜王は喜び、国に仏法が始まり、国が栄えたという話である。

十五と十六は貪欲な王が仏法によって救われる点が共通している。十三と十四では立派な動物が描かれたが、十五と十六では欲に耽る人間が描かれているので、この二つの説話グループは対照的に配置されていると言える。また貪欲な人間を救うのが仏教である点に注目される。十五では欲望に生きる人間の行く末が語られ、貪欲な生き方が戒められている。ここでは人間が仏教に頼るべき理由の一つが出てきている。十六には欲望に対する戒めの言葉はなく、仏法の得難さが描かれている。貪欲で悪趣に墮ちてしまう人間を救うのが仏法であるが、仏法は得難いものなので、接する機会を得たら大切にしなければならぬということがこの説話グループの中で表現されている。

十七は毘沙門天から生まれた王がある時隣国に攻められ、兵数が隣国に劣るため苦戦を強いられていた。鼠墓の近くで野営していると、鼠の王に出会つた。戦争に勝てるようにしてほしいと頼むと、鼠は王の夢で承諾を伝えた。国王が夜明けと同時に攻めよせると、鼠によって無力化された敵兵たちは全滅した。王は毎年鼠たちのために祭りを儲け、国を挙げて崇め国は平和で豊かになったという話である。十八は九色の体毛と白い角を持つ鹿が、人目を避けて山に暮らしていたが、ある日河で溺れている男を救出した。男は感謝し、

鹿の住処を他言しないことを約束した。しばらくして九色の鹿捕獲の宣旨が下り、男は欲に目がくらんで王に申し出て鹿の居所を案内した。鹿の様子が普通ではないので王は鹿と話し合い、鹿は男の裏切りを嘆いた。王は鹿を殺してはならないという宣旨を下し、以来国は豊かになったという話である。十九は道心のある男が人に釣られた亀を助けたところ、数年後亀が恩返しに来て河の氾濫が近く起こることを伝えた。男は亀の忠告に随って船を用意したので助かり、船で河をこぎ行く途中、あの亀と、蛇と狐が流されてきたので救助した。人間の男が流されてきたのを助けようとするとうと亀が「人間は恩知らずだから放っておけ」と言ったが、結局助けた。数日後男は助けた蛇に出会い、莫大な財宝をもらう。その後助けた男が喜んで訪ねて来て、財宝を目にして財宝を半分要求した。断ると助けた男は怒って去り、国王に讒訴した。男は逮捕され責め苦を受けた。亀がやつて来て、「だから人間は恩知らずだと言ったのに」といいながら、狐と蛇と三匹で策を練って男を牢獄から出させた。男の無実を知った王は男を放免して、讒訴した男を重罪に処した。男は亀の言葉が正しかったことを思い知ったという話である。

十七と十九は動物と人間との関わりと、動物の誠実さと人間の薄情さとの対比の二つが描かれている。十七では動物が人間を助けることがあるということ、十八では動物に助けられた人間が動物を裏切ること、十九では人間が助けた動物は人間に恩返しをするが、人間を助けても誠実さよりも欲が勝り恩返しをしないことがそれぞれ描かれ、動物の憐れみ深さと誠実さと人間の薄情さとが対照的に描かれている。十八には「然レバ、恩ヲ忘ル、ハ人ノ中ニ有リ。人ヲ助クルハ獣ノ中ニ有リ。此レ今モ昔モ有ル事也」(四四二頁)という結語があり、人の薄情さと動物の誠実さが強調されている。十八についてはこれもまた鹿が釈迦の前世ということになっているが、十四と同じく釈迦の偉大さの表現であり、釈迦の前世譚であったこと自体は配置した意図にあまり関わらないと思われる。十九では道心ある人が動物や人間を助けているので、一見人間の憐れみ深さが描かれているようにあるが、話の中で亀が「獣ハ恩ヲ思ヒ知ル者也、人ハ恩ヲ不知ザル也」(四四四頁)、「人ハカク恩ヲ不知ザル也」(四四六頁)と二度にわたり人間の薄情さを訴え、最後に道心ある人が「亀ノ一人ハ恩ヲ不知ヌ者ゾ」ト云ヒシ、不違ハズ」(四四七頁)と思いつたように道心ある人の憐れみ深さよりも人間の薄情さの方が強調されている。十七と十九で言われているのは、憐れ深く誠実な動物に対する人間の薄情さ、欲深さである。人間は心がけについて動物に劣る存在であると言いたいため、この説話グループを必要としたのだと考えられる。十七と十九に動物の長点、人間に利益を与える点が描かれ、十八・十九に人間の欠点が描かれている。

二十は一匹の狐が古寺の比丘の読む経の「人でも動物でも、気位を高く持てばその王となる」という文句を聞いて、気位を高く持つことを実行した。狐の偉そうな態度に惑わされ、狐・犬・虎・熊・象に加え師子までが従者となり、狐の乗り物になったが、師子が習性によって咆哮すると狐は気絶し転落したので、師子や他の動物たちは獣の王だと思っていたのがただの狐であったことを知り、去って行ったという話である。二十一も虎の威を借りて多くの獣を脅かしていた狐が、虎に責められて逃げる途中、落とし穴に転落した。狐

は穴が深くて脱出できず、世間の無常を観じて一念の菩提心を発した。すると大地が六種に震動し、六欲天が動き、文殊と帝釈天がやってきて狐に何を願ったのかを尋ねた。狐は文殊たちに穴から自分を引き揚げさせ、問いに答えず逃げようとしたが失敗したので、正直に白状した。文殊たちは狐が菩提心を発したことを誉め、狐は未来世に釈迦仏の世に生まれ、二つの名を持ち一切衆生に福を授ける菩薩になるだろうと予言したという話である。

二十と二十一は狐が主人公である点と、話の中で仏法の威力が発揮されている点が共通する。二十では経文の通りに気位を高く持つと、一時的に獣の王となることができ、二十一では一念の菩提心を発したことによって、穴から脱出する機会を得て、死後生まれ変わって菩薩になることが保証された。二十と二十一は仏法に縋ることによって自分の境遇を良くすることができるということが言われている。二十は失敗談であるが、原因は経文の威力が発揮されなかったためではなく、結末に「然レバ象許ニ乗テ糸善カリツルヲ、師子ニ乗ルガ余リ事ニテ有ル也。人モ身ノ程ニ合テ、過ギタル事ハ可止シトナム語り伝ヘタルトヤ」（四五〇頁）とあるように、狐が調子に乗って師子を従者にしたのがやりすぎであったのである。象までは経文の威力で従者にすることができたのであるから、経文の威力は確実に発揮されていたと言える。ただし万能ではなく、限界があるということであろう。

二十二は東城国の皇子が西城国の皇女を妻にするため航海し、観音の助けによって西城国に着き、皇女に気に入られ王にもてなされた。皇子は懐妊した皇女を残し祖国へ宝物を取りに帰った。皇女は双子の息子を生んだが皇子が帰らないので、三年後息子らと密かに夫を迎えに行くことにした。ところが皇女は道半ばにして重病にかかり、死んでしまった。一ヶ月後皇子がそこを通りかかり、乞食をする双子の素性を尋ね、我が子と知り、また妻の死を知って高僧を呼んで『大日経』の書写供養をさせ、父子は母の死んだ場所で命を捨てたという話である。二十三は同じ大樹に住む千匹の猿がいたが、鼻のない多くの猿たちが鼻のある一匹の猿を馬鹿にしていた。猿たちは皆熱心に帝釈天を供養していたが、ある時帝釈天は鼻のない猿たちの供養の品を受け取らず、鼻のある猿の供養の品だけを受け取った。帝釈天はその理由を「前世の行いのせいで鼻がなく、鼻のある猿よりも果報が劣っているのに、それを知らずに麗しい物を馬鹿にしたから供養を受けなかったのだ」と説明した。鼻のない猿たちは反省して馬鹿にするのをやめたという話である。

二十二と二十三は帝釈天が登場する点が共通する。二十二の東城国の皇子は帝釈天の前世であり、二十三では帝釈天が猿に前世の果報を教えている。仏法を守護する帝釈天の前世と活躍を描き、仏教の世界には仏や仏弟子以外にも優れた救済者がいることを示している。また二十三では結語に「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（四五七頁）」とあるように、鼻のない猿の態度は怠け者でわがまま勝手な衆生が努力して仏教道徳を守る人を馬鹿にすることを表現していて、帝釈天のような仏教をよく知る者に教えてもらわないと、人間は愚かなままだということも言われているようにである。

二十四はひどい旱魃が起こった時、干上がった池に住む亀はやってきた鶴に助けを求めると、鶴は気の毒に思っ亀を水場まで運ぶ

ことにした。一本の木を亀と二羽の鶴が銜えて飛行することになったが、亀は初めて見る景色の美しさについて、鶴に口を開くなど言われていたのにも拘わらず、鶴に話しかけてしまったので、亀は落下して死んでしまったという話である。二十五は夫の亀が、病気を持つ妊娠した妻の亀のために、猿を騙して海の中へ連れて行き、猿の肝を取って薬にしようとした。しかし亀が途中で事実を猿に話してしまったので、猿は「実は肝は海辺の木に懸けてある」と言って亀を騙して陸へ戻り、木の上に逃げた。亀の企みは失敗し、お互いに罵り合った後、亀は海へ帰ったという話である。

二十四と二十五は亀が助かるう、あるいは身内を助けようとして計画を練っても、ここぞという時に自分から余計なおしやべりをしたために失敗して台無しになるという様子が描かれている。二十四の結語では「此ニ依テ、物痛ク云ヒ習ヌル物ハ、身命ヲモ不顧ザル也。仏ノ「守口摂意身犯」等ノ文ハ、此レヲ説給ナルベシ」(四五九頁)とあり、おしやべりが仏教でも戒められていることが記されているが、二十五の結語では「昔モ獣ハカク墓無クゾ有ケル。人モ愚痴ナルハ此等ガ如シ。カクナム語り伝ヘタルトヤ」(四六一頁)とあり、ここでは動物の愚かさ、そして人間もこの動物のように愚かであるということが言われている。同じ亀の失敗をテーマにしていることから考えて、二十四もまた動物の愚かさ、人間の愚かさを示す話であると考えられる。

「人間と仏教」の説話群をまとめると、まず十三・十四で動物が思いやりと誠実さを持つ立派さを示し、十五・十六によって人間の欲深さと、仏法がそれを戒め救おうとするものであることを示し、十七・十九で動物は人を助け、恩を忘れないのに対し人間は欲深く不誠実であり、愚かであることを示している。二十・二十一で仏法が人間や動物にとって頼りになる存在であることを示し、二十二・二十三で仏教には仏がまだいない頃にも帝釈天のような優れた救済者がいることを示し、二十四・二十五によって動物は結局愚かであって、人間もまた愚かであるということを示している。十三・十四・十七・十九で人間の愚かさに対し、動物の心がけの立派さが強調されてきたが、二十四・二十五では一転して動物の愚かさが語られているのは、人間の愚かさを強調するために動物の立派さが語られる話が置かれたのであって、動物はそれ自体が救いの必要がないくらいに完全であるというわけではなく、やはり仏教からみれば愚かであるということ表現しているであろう。十五・十六・二十二・二十三は人間や動物にとって仏法が頼りになる存在であることを示している。つまり仏法が最も優れていて、動物の心がけが次に優れており、最もよくないのが人間の心がけであるということが言われていると考えられる。ここで撰者が言いたいのは、人間は欲深く不誠実で、思いのままに生きると動物よりも愚かで、結果として身を滅ぼすことになるため、仏法に頼る必要があるということであろう。「人間と仏教」は、仏法が天竺に広まる様子と、人間が仏法を必要とする理由を示す説話群であると言える。

#### 四 仏の出世に適した世界

二十六〜三十二は一〜二十五の説話を通して、最終的に天竺において人々の為になった方法を示し、仏がこの世に出現するのに最適な環境が整えられたことを示す説話群である。内容上、二十六・二十七、二十八・二十九、三十・三十一、三十二の四つに分かれる。

二十六は盲目の母を養う子供の象が道に迷った人を助けてやったが、象に助けられた人は国王に、珍しい象がいるので捕らえるようにと進言した。王が象に助けられた人に案内されて行き、子供の象を捕らえると、象に助けられた人の両肘が折れて地に落ちた。捕えられた象が、養う者のいない母が餓えていることを思い何も口にしないので、それを知った王は象を哀れんで解放したという話である。二十七は深い山の奥を行く比丘が、象に無理やり山奥へと連れて行かれた。大きな象の前に降ろされて、比丘は死を覚悟したが、大きな象の様子から、その象の足に刺さった杭を抜かせようとしていることに気づき、杭を抜いてやった。象たちは喜び、最初の象は比丘に財宝を与えて比丘を元の場所に帰して去ったという話である。

二十七の最後に比丘が「早ウ大ナル象ハ此ノ象ノ祖也ケリ。祖ノ足ニ扶ヒ踏ミ貫タルヲ抜□ムトテ、比丘ヲバ将行タリケル也」(四六五頁)と考え、比丘を連れて行った象は杭の刺さった象の子であり、親を助けるため比丘を連れて行ったのだということに気づいたと書かれている。二十六と二十七は親孝行な象が登場し、人間と一時的に関わりを持つ点が共通する。二十六には十八や十九に出てきたような恩知らずで欲深い人間が登場し、親孝行な象は実は釈迦の前世であったとされるが、両話に描かれているのは親孝行の素晴らしさであろう。親孝行であったために、二十六では捕えられた子供の象は解放され、二十七では大きな象が杭の苦痛から解放され、比丘も象の親孝行に貢献したため財宝を得たのだと言える。

二十八は天竺のある商人が五百人とともに航海していたところ、大きな魚の王に飲み込まれそうになった。舵取りの指示でそれぞれが仏の名と観音の名を唱えて助けを求めると、魚はすぐに海の中へ入り、皆無事に本国へ帰ることができた。魚は死後人に生まれて比丘となり、阿羅漢となったという話である。二十九はある浜辺に大魚が打ち寄せられ、五人の樵をはじめとして大勢の人々が魚の肉を食べた。その魚は後の釈迦仏で、樵に肉を与えようと考えていた。仏となった釈迦はその時肉を食べた五人を先に教化したという話である。

二十八と二十九は大魚が出てきて、人々が仏に救われ、魚の死後の姿が明らかになっている点が共通する。二十八では仏と観音の名を唱えた人々の命が助かったことから仏法の威力が描かれているが、その上人々に害を及ぼしかけた大魚自身も、はっきりと書かれてはいないが恐らく仏と観音の名を聞いたため、生まれ変わった後悟りを開くことができたということになっており、仏法の威力が強調されている。二十九では後に釈迦となる大魚が自分の身を犠牲にして肉を与えて人々を満足させただけでなく、さらに仏となった後は肉を最初に食べた人を優先的に救ったということで、これもまた仏教の救いの寛大さを伝えようとしている。二十八と二十九は仏法の

素晴らしさを伝えようとする話であると言える。

三十は帝釈天が釈迦の出世以前に仙人のもとへ仏法を習いに通っていたが、ある時帝釈天の妻が夫の浮気を疑って尾行した。帝釈天に見つかった妻は叱られて艶やかな声で夫に戯れかかると、その声を聞いた仙人は心が穢れて神通力を失い、凡夫となった。女は仙人の法にとつて大きな妨げであるという話である。三十一はまだ仏が出現していなかった頃、ある牛飼いが飼っている牛のうち、群れから離れた一頭の跡をつけて行つて、山の中に岩穴を見付けた。岩穴の中は天竺とは異なる美しい野原で、牛飼いは木から黄金の果実を一つ取つて帰ろうとした。悪鬼が現れ果実を奪おうとしたのでつい飲み込むと牛飼いはたちどころに太つて穴から出られなくなった。どうしても出られないので牛飼いは死に、その身体は人の形をした石になった。国王が牛飼いの食べた実の正体が仙人の薬であつたことを知り、石を削り取つて来るよう命じたが、どれだけ力を尽くしてもほんの少しも削り取ることができなかったという話である。

三十と三十一は仙人に関する話であり、また二十九では仙人が女性に心を動かされると容易く力を失うこと、三十では仙人の薬が強力すぎて人の自由を奪つたことなど、仙人の力の欠点が描かれる点が共通する。四・五と同様に撰者は仙人の力は仏法に劣るといふことが言いたいようである。一方で仏のいない時代に、仙人は帝釈天に仏法を教え、仙人の薬は人にどうすることもできないほどに強力であり、仏がいない時代には天竺の人々にとつて強大な存在であつたとも言われている。天竺の人々にとつて仙人の力は仏法には劣るものの、仏のいない時代には頼りになる力であつたことが表現されていると考えられる。

三十二はある国に七十歳を超えた老人を他の国に流すという決まりがあつたが、親孝行な大臣は老いた母に孝養を尽くすため、地下室を造つて密かに母を住ませた。数年後、隣の国から王に難問が送られてきて、答えなければ国を攻め滅ぼすと言つてきた。国王が大臣に相談すると、大臣は一旦帰つて老母に正解を聞いてから戻り、その通りにして隣国へ答えを送り返した。三度正解すると、隣の国はこの国の賢さに驚き、友好を申し出た。国王に問われて、大臣は母に正解を教わつていたことを打ち明けた。国王は大臣の話聞いて、これまでの決まりを廃止し、老人を尊敬するように決め、流された老人たちを呼び戻す命令を下した。それから国は平和で人々は穏やかになり、豊かになつたという話である。三十二も二十六・二十七同様に親孝行が人の為になるといふことが言われている。二十六・二十七では親孝行をしたのは動物であつたが、三十二では人の親孝行といふことで、またこの説話群の最初と最後に親孝行の話置くために、離れた場所に置いたのであろう。親孝行の話はこの説話群に配された七話の中で三話も選んだことからして、撰者の親孝行への関心は仏法への関心と並ぶ程に高かつたであらうと思われる。

「仏の出世に適した世界」の説話群をまとめると、二十六・二十七で親孝行が、二十八・二十九で仏法が、三十・三十一仙人の力が、三十二で再び親孝行がそれぞれ、天竺における人々の為になる、人々の役に立つ方法として挙げられている。一〜六では武力、盗み、仙人の力、親子の絆の四つの方法が人々の役に立ち、また自分の身を助けるものであると言ふ事が言われていると指摘したが、二十六

く三十二では武力と盗みがなくなり、その代りに仏法が加えられている。恐らく仏法は巻冒頭の段階では天竺に広まっていないという設定であったために、仏法が加えられず、武力と盗みについては利己的であり他者を幸せにするかどうかという観点で言うと仏法と並べるには及ばないと判断され、同じ天竺における人々の為になる方法を扱っている中で、最後に残らなかったであろう。親子の絆は仏法が登場すると親孝行というより良い形に発展したと言えるだろう。釈迦の出生以前の天竺は仏教が広まることによって人々の生き方が、武力や盗みに頼る利己的なものから、親孝行や仏法に励み他者の幸せをも望む形へと変わったということが表現されていると考えられる。そして親孝行、仙人の力、仏法の三つの要素が人々に行われ、大切にされるのが、仏のいない世界の最も理想的な状態であり、天竺がそうに変化することによって、今はまだ仏がいないがまもなく仏が出現するべき世界として完成したのだと言う事が考えられる。仏のまだ出現していなかった天竺世界には「仙人の力」が、幸せになるための方法として使われていたが、巻一から巻四に描かれる天竺世界に「仙人の力」が使われている場面は見られない。恐らく、仙人の力は仏のいない時代にのみ必要とされたのだという事を撰者は考えたのであろう。また現実にはまだ仏がいないが仏の出現が間近となる世界には、仙人の力が存在するものであると言う事も言えるだろう。

巻五は仏のいない時代であり、『今昔物語集』成立当時も、仏のいない時代である。仙人が存在する時期について撰者が考えたであろうことをここで考察してみたい。天竺部の時代設定から考えて、仏の存在の有無を中心的要素として、仏教的な世界の変化が定期的に訪れているものと思われる。具体的には①過去に仏教が存在したが今は仏教が広まっていない時代、②仏教が広まった時代、③仏が出現する時代、④仏の死後の千年間の時代、⑤仏法はあるが仏法が廃れていく時代、⑥仏法が滅ぶ時代の六段階の変化が起こり、⑥の次にまた①の時代に戻ると思われる。なおこの六段階は天竺部、末法に関する資料をもとに論者がここで仮に考えたもので、撰者の考え及び仏教世界の常識を示すものではない。

天竺部では右の①～④が描かれており、①と②は巻五、③は巻一～三、④は巻四、天竺部にはないが、『今昔物語集』成立当時は⑤に当たり、⑥はまだやってきていないがいずれやってくる時代であると考えられる。仙人は①の時代に出現し、②の時代の終わりとともに絶滅するものと考えられる。③～⑥に仙人は存在しないと思われる。仏のいない時代という点で①・②と『今昔物語集』成立当時の⑤は同じであるが、仏教が一度滅ぶという過程を経ているので、⑤は①・②とは異なる時代であり、仙人はいないと言えるのである。なお、⑥の仏法が滅ぶ時代は天竺部には描かれませんが、仏教の世界で言う「末法」の時代の後に教えが完全に滅びる「法滅」を迎えると言われているので、教えが完全に滅びる時代がいずれ来ることを『今昔物語集』撰者も知っていた可能性はある。⑥の後①に戻るの過去仏の存在が天竺部の各所にみられたことから、過去仏の時代から釈迦出現の時代までずっと①～⑥を繰り返してきたと撰者が考えたのではないかと思われたからである。巻五には釈迦が出現する時代が他の仏の時代とは異なる展開を見せていたとはどこにも書



かれておらず、仏教の世界では仏が出現する状況、期間は決まっていると考えて巻五を編集したのではないかと思われる。撰者は恐らくここでも巻四に描かれた仏弟子の変化と同様に、仙人の力が『今昔物語集』成立当時に存在しないことの理由を説明しようとしたのだと考えられる。

以上のように巻五を構成する四つの説話群についてこれまで考察してきたが、ここで撰者がどのようなことを考えて、何を表現するために巻五を構成したのかということについて考えてみたい。撰者は、釈迦という仏がこの世に出る前、天竺世界がどのようなものであつて、どのようにして仏が出現する世界へと変化したのか、言い換えれば、仏が世に出現するために必要な環境を描こうとしたのではないかと思われる。仏が人間世界に現れると言うのは並大抵のことではなく、まず仏法を取得して仏になろうと生まれ変わる度に努力し続ける者がいて、仏法が広まり、仏法と親孝行と仙人の法が人々に大切にされている必要があると言う事を、撰者は巻五で表現したのだと考えられる。「人間と仏教」で仏教の必要性が示されたのは、人間は仏教が人間たちにとって必要である理由を自ら理解して、自然に仏教を大切にするようになったと言う事を表現しているのではないかと思われる。

歴史的事実としての仏教の創始者である釈迦が生まれる前の天竺に、仏教があると言うのは矛盾するようではあるが、『今昔物語集』でも仏教の世界でも、釈迦が仏教を作り出したということにはなっていない。釈迦は前世で仏教を習得して大変に長い間努力して、仏になったのである。天竺部で前世の釈迦が仏教の会得に苦労していたことから、また釈迦以前の仏の時代の話などから窺えるように、仏教は釈迦が生まれる前から存在していたと言える。また釈迦は巻一〜巻三に描かれるように、仏教を広めるといふこともしてはいたが、仏の主な役割としては第二章第一節〜第三節の中で述べて来たように、「一切衆生の救済」と「非出家者への教育」と「仏弟子を救済者とするための教育」の三つである。巻五の説話から、仏教は仏がいなくても広まることはあるのだと言える。

時代としては釈迦の誕生以前であるから、時間的な構成を一貫させて、巻一にこの構成を採用するのが自然ではあるが、「天竺が仏の出現するべき世界になる過程」を最初の巻で表現しようとする、天竺がどのような世界であるのか、また仏がどのような存在であるのかを知らない読み手は全く理解できず、天竺部五巻を読むことへの意欲が失われる可能性がある。そのためにまず巻一〜三で仏がどのような存在であるのかを教えようとし、巻四で仏の死後の世界の変化を描き、巻五で仏出世以前の話に戻り、仏が出現する世界はどのようなものであつたのかを語ろうとしたのではないかと考えられる。

巻五の構成の中で特徴的なのは、「仏教を除いた天竺」と「仏の出世に適した世界」との対比と、「人間と仏教」で仏教が人間に必要な理由を語ろうとしたことではないかと思われる。対比は時代の変化を表わしていて、巻四の前半と後半の対比と同じであり、巻五独自の工夫ではないが、仏教が人間に必要な理由を、説話配置によって表現しようとしたのは巻五にしか見られない工夫である

と言える。巻五について、仏教の広まっていない天竺が、仏を目指す人が現れ、仏教が広まり、やがて仏が出現するのに適した環境を備えるに至るまでの過程を描こうとしたのだとすれば、「人間と仏教」で描くべきことは、仏教が人々に受け入れられ、大切にされていくようになる様子である。仏教を必要とする理由がわかる構成になっていれば変化があつて読みごたえは出てくるだろうが、目的から考えれば仏教が人間になぜ必要なのかを強いて書く必要はないと思われる。撰者は十三〜二十五の説話のうち、人間の薄情さや欲深さを物語る話を読み、人間が仏教を必要とする理由を『今昔物語集』の中で主張したかったのではないかと考えられる。人間は心がけの点で動物にさえ劣るため、ありのままに生きると破滅してしまう。そこで仏法に頼り、教えを学んだり信仰したりする必要があつたと言うのが、撰者が考えた理由であると思われる。撰者は人間を本質的に愚かな存在であると考え、愚かであるために仏教によつて救われなければならないと考えたようである。

最後に、なぜ仏のいない天竺で人々が幸せになるための条件が「武力」と「盗み」と「仙人の力」と「親子の絆」であり、まだ仏がないが、まもなく仏が出現する世界で人々に必要にされるのが「親孝行」と「仙人の力」と「仏法」であつたのかを考えてみたい。「武力」や「盗み」の代わりに「知力」や「財力」や「人間的魅力」が、「親子の絆」の他に「親子以外の人間関係」などは候補に挙がらなかつたのだろうかと疑問に思われるが、「親子の絆」は後の「親孝行」へと発展し、「親孝行」は撰者の好む要素であるので、まだ仏がないが、まもなく仏の出現する世界に必要な要素であると考えても不思議ではない。「親孝行」を最も尊いと考えれば、例えば「親子以外の人間関係」を大切にすべきであるという趣旨を構成に盛り込むのは、主旨を伝えにくくなるため、ない方が良く考えたのだと思われる。一方で「武力」「盗み」「仙人の力」はどちらかと言うと古い時代の趣があり、まだ仏法が広まっていないために人々の知的水準が低い状態の天竺を描こうとすればそれらの要素が描かれるのは自然であるように思われる。「知力」や「財力」などは特に文明的な要素であるから、仏教の広まる前の、仏教が広まった後に比べるとまだ人々の知的水準が低いと思われる世界では、そのような要素は持つて囃されてはいない方が、構成上都合がよかつたように思われる。

注

- (一) 国東文麿『今昔物語集成成立考(増補版)』(早稲田大学出版部 一九六二年)八九頁参照。
- 池上洵一『今昔物語集』の世界 中世のあけぼの』(筑摩書房 一九八三年)二五二頁参照。
- 小峯和明『今昔物語集の形成と構造』(笠間書院 一九八五年)四五〇頁参照。
- (二) 池上洵一氏前掲書 二四四頁参照。
- (三) 国王が「奇異ノ事」と言ったのは、仙人の家の周りに水気がないのに、水草である蓮の花が咲いていることが珍しいと思

われたからであろう。

(四) 中村元他編『岩波仏教辞典 第二版 CD-ROM 版』(岩波書店 二〇〇四年)の「末法」の項によれば「仏法が衰退するこ

の末法の時代は、吉蔵(きちぞう)の『法華玄論』<sup>10</sup>、正像義などによれば1万年とされ、その後、教えも完全に滅びる(法滅(ほうめつ))をむかえるとされる」と書かれていたので、これを参考にした。

(五) 本論第二章第四節の中で既に触れたことであるが、釈迦の死後長い時間が経過すると、仏弟子が救済者の能力を失い、三宝の一つとしての象徴的存在へと変化することを表現する構成が巻四に見られた。これは、撰者が現在の仏弟子が釈迦の健在であった頃、救済者として活躍していた仏弟子たちとは異なっていることを説明しようとしたためであると考えられる。仙人の力も撰者の時代には伝説として残っているのみであるので、その理由を巻五で説明しようとしたのであろうと思われる。

(六) 仏教の世界では釈迦が仏になる前に、過去仏という存在がいたと考えられており、例えば天竺部でも巻二の十一では釈迦が宝手比丘の前世を語る時「昔シ迦葉仏ノ涅槃ニ入給テ後」(二二三頁)と言っている。釈迦とそれ以前にこの世に出現した六仏を総称して「過去七仏」と言うが、「迦葉仏」はそのうちの第六仏であり、釈迦の直前に出世した仏であるとされている(新日本古典文学大系三三『今昔物語集 一』人名・諸尊名索引 四頁「迦葉仏」の項を参考にした)。このことから仏も釈迦が最初というわけではなく、仏教も釈迦が生まれる前から存在したことになっていると言える。

## 第六節 天竺部の構成についてのまとめ

これまでに天竺部五巻のそれぞれの巻の構成を分析し、どんなことが表現されているのかを考察してきた。簡単にまとめると、巻一では釈迦が天竺世界に生まれ、仏となる過程と、仏となるとすぐに救われるべき存在から救われたい存在までを区別せず、出家させ、災難から人々を救い、一切衆生の未来世が良くなるように供養の対象となって善い行いをさせるなどして救済に励んだ。巻一では釈迦という仏を通して、仏は一切衆生を救済する存在であることを示した。

巻二では、救済活動を長期間続けた釈迦が、間もなく涅槃に入ることがを予告し、仏がいなくなった後にも、救済者の手を借りられなくとも人々が救われるように、自分の果報を善い行いや悪い行いを知ることによって操作し、救われるための方法を教えた。巻二では仏が救済だけでなく、人々が自らを救う方法を教えるという、人々を教育する存在であるということが表現されている。

巻三では、巻二での教育を通して仏の弟子となった者たちが、悟りを開いて人々を救う存在となったことを示すとともに、釈迦の死が描かれた。巻三によって、仏には出家した者を救済者にするために教育する存在であることが示されている。

巻四では釈迦の死後、千年が経過すると救済者であった仏弟子は、時代の経過とともに救済者としての素質が衰え、悟りを開けない、三宝の一つとしての、形だけで救済の実力を持たない存在へと変化したことが示されている。

巻五では、釈迦が出現する前の天竺世界を、仏のいない世界がどのようにして、仏が出現するにふさわしい世界へと変化したのかを示しているように思われる。

巻一から巻三までは、仏の生涯を通して、仏には三つの役割があるということを示し、仏がどのような存在であるのかを示そうとした構成になっていると考えられる。巻四・巻五はそれぞれ仏がいなくなった後の世界の変化、世界がどのように変化して仏が出現したのかを示そうとする構成になっていると考えられ、天竺部全体としては「仏は何者か」と言うテーマと「仏教が世界にどのような変化を与えるのか」と言うテーマを表現したものであると言える。

「仏は何者か」というテーマを撰者は「一切衆生の救済を目的として熱心に活動する存在である」と考え、巻一～巻三の説話構成によって表現した。巻二の構成によって表現された「仏は自分で自分を救う方法を教える存在である」ということ、また巻三で表現された「仏は次の救済者を育てる存在である」ということも、要するに「一切衆生の救済」を目的としていると言う事ができ、一貫して仏は救済を目的とした存在であると言う事ができる。仏は救済者であり、釈迦は仏になるために長期間に亘って努力をしてきたので、仏が身に供える救済能力は最高のものであり、救おうとして救えない者はいないし、どんなに悪い人物でも、救おうとする。教育は必ず

成果を結び、人々は悟りを開き、出家者は優れた実力を持つ救済者となっている。仏の目的と活動、仏が最高の存在であることが巻一〜巻三によって表現されていると言える。

「仏教が世界にどのような変化を与えるのか」というテーマについては、巻四では仏のいなくなった世界は、指導者を失ったことにより自然と仏弟子全体の水準が低下し、救済者としての質を保てなくなり、やがては三宝の一つとしての、形だけで救済の実力を持たない存在となってしまうことが表現されている。仏弟子は救済者ではなくなったが、名前だけの無意味な存在ではなく、三宝の一つとして人々の救済を助ける存在である。また仏のいなくなった世界には色々な分野を専門とする、新たな信仰対象がやはり人々の救済を助ける存在として登場している。ここで登場した信仰対象は人々の救済を目的とした存在ではあるが、かつての釈迦のように積極的に人々を救いに行く存在であると言うよりは、人々が信仰することによって、願いを叶える、危機を救うなど、実力はあるが釈迦ほど積極的ではない存在であると思われる。

巻五で描かれる変化は、仏教が広まっていけない状態の世界に、仏を目指す者が現われ、努力すると自然と仏教が広まっていき、やがて仏が出現するにふさわしい世界へと環境が変化することを示していると思われる。仏教が広まっていけない世界で人々が幸福を得るのは難しく、仏教が広まることによって、仏という最高の救済者が出現する環境が整えられ、やがて仏によって人々は救われることができるということ、撰者は言おうとしているのではないかと思われる。巻五の変化は、「仏を目指す者が現れば、やがて仏が出現するべき環境が整えられる」と言うことであり、一見言われるまでもないことが言われているようである。しかし巻五の冒頭から巻末までに設定された時間は、百年や二百年ではなく、採用した説話などの資料から手掛かりが得られなかったのか、年代表記こそしていないが、撰者としては巻四の千年間と同じくらいか、それ以上の長い時間を描いているものと思われる。釈迦は巻五の時間の中で何度も生まれ変わっている。巻一の冒頭ではまだ兜率天の内院にいたが、巻五の中で前世の釈迦は兜率天に生まれてはおらず、ここから考えても、仏を目指して修行して、すぐに人間世界に釈迦として生まれたわけではないことが言えるだろう。現実に仏を目指す者がいても、仏になるための準備がはかどらないこと、そのようなことをしても世界に何の影響も与えないことが考えられるが、巻五では真剣に仏を目指す者がいる場合は、仏教が広まり、世界が変化するということが言われているのである。撰者は仏教が世界に与える影響を固く信じて巻四、巻五を編集したのではないだろうか。

『今昔物語集』を編集する上で天竺部をどのように描こうとしたのかを考えると、天竺部に相当する全ての巻が天竺を舞台としており、釈迦の生涯を中心に時代設定をしていることから、まず釈迦の生きた天竺世界を描くと言う目的が第一にあったことが考えられる。そしてどのような説話を集めて表現するのかを考えた時に、「仏とは何者か」や「仏教が世界にどのような変化を与えるのか」というテーマが説話採集・巻の構成の主軸となったのではないかと思われる。

各巻の構成はテーマとしての繋がりを持つてはいるが、構成そのものは、各巻は「二つ以上の説話群によって構成されている」と言う事が言えるだけであり、それ以外の構成方法は一貫していない。例えば巻一と巻三は四つの説話群によって構成されているが、同じ方法で構成されているとは言えない。

巻一の一つ目の説話群は釈迦が天から人間世界に生まれ、悟りを開き、初めて救済をするまでの経緯を、時間の流れに随って並べている。二つ目の説話群は外道が救われる様子をまず外道のサンプルを示し、次に外道と外道の信者を救い、続いて外道に敗北を認めさせ、最後に釈迦が仏になる前から外道を救う意欲が強かったことを示した。三つ目の説話群は釈迦が人々を出家させて救う話を集めているが、その配置の順番は、釈迦と接点の強い者を最も救われるにふさわしい者であると考えて、救われるにふさわしい者から救われたい者へと順に配置し最後に釈迦と縁の薄いと思われる外道の婆羅門を出家させる話を配置している。四つ目の説話群も同様に釈迦と接点の強い人物から順に、釈迦が人々を出家以外の方法で救済する話を配置している。また巻一の各説話群の最終話には釈迦に反抗的な救われたい人物が救われる話が配置される。

一方巻三の一つ目の説話群は、優秀な信者と仏弟子の話を前半は釈迦が高く評価した順に、後半は実力の低い方から高い方へと配置している。二つ目の説話群は、時代の変化を示すテーマに合わせて集められた話と、釈迦の活動により、仏弟子が高い水準になったことと孝養が行われるようになったことを示す話が混在する形で構成されている。三つ目の説話群は、まず冒頭に仏を目指す阿羅漢の努力を描く話を置き、次にどんな悪人が現れているのかを示す話を、続けて仏弟子が様々な方法で悪人を救う話を配置し、最後に釈迦が死の直前に逆罪を犯した阿闍世王を救う話を配置している。四つ目の説話群は釈迦の死を時間の流れに随って配置するとともに、仏の人々に対する思い、仏の超越者らしい姿、釈迦が人間世界から完全にいなくなったことを示す説話を配置している。

このように説話群の数が一致する巻一と巻三とを比べても、その説話群の説話の採用基準や配置方法は大きく異なっており、同じ巻の中でさえ一貫性があるとは言えない。時間の流れに随った構成、救われるのにふさわしい者が先に登場するようにした構成、いくつかのテーマを内包する構成など、その場その場で必要に応じて配置方法が変わっているのが、天竺部の構成の特徴であると言える。また巻一の最終話には最も救われがたく思われる悪人が救われる話が置かれていること、巻四の最終話には阿羅漢を目指して六十年経っても阿羅漢になれず還俗する比丘の話が置かれていることから、巻の最終話には巻のテーマに関わる構成上重要な意味を持つ説話が置かれているように思われたが、巻二、巻三、巻五の最終話は巻一や巻四に比べて際立った重要性があるとは思われなかった。やはり巻ごとに説話の採用基準・配置方法は異なっており、一貫性のある法則は見出せなかった。

そのため、巻毎に独特の構成の特徴が見られた。巻一では釈迦の救済が誰に対しても平等であることを表現するために、救われるにふさわしい者から順に救われがたい者までの基準を説話によって示そうとした。救われるにふさわしい者の最上は、釈迦と接点の強い、

血縁者や仏教教団に多大な貢献をした者であり、それ以降は救われたいと強く望む者、釈迦に会ったことのある者がそれに続く。救われたい者の方は、釈迦の教えを信じない者、釈迦に会ったこともなく信仰心を持たない者に続いて、三宝に無礼を働いた犯罪者が最低であるとされている。ただし撰者の考える仏は、どんな悪人でも嫌わずに救う存在であるので、この基準は救われたい者を差別するために示したのではないと思われる。単純な善人悪人の基準（例えば善い事をした者、心がけの悪い者など）とは異なり、釈迦との接点、仏教への関心などを手掛かりとしてかなり細かく設定されているが、この基準は恐らく撰者の考えたものであろうと思われる。

巻二で特徴的であるのは、冒頭の状況説明と、善因善果譚、悪因悪果譚によって示された、読み手に自分で行動することによって救われる方法である。冒頭の説話グループにある二に、巻二に設定された時代が、釈迦の死が予告されるほどの、釈迦の晩年の時期であることがわかる記述があった。二が冒頭に置かれた理由の中で最も重要であったのは、巻二の年代を示すことであり、釈迦の死が間近であることを読み手に知らせる目的があったと思われる。巻二では仏の役割の一つである、「仏は自分で自分を救う方法を教える」ことを示そうとしたと考えられるが、仏がそれを教えるのが自然に思われるように撰者は工夫をしたと考えられる。仏が間もなくこの世からいなくなるということは、救済者がいなくなるということであり、一切衆生が救われる機会を失うということである。冒頭の釈迦の死の予告の記事があることによつて、救済者である釈迦は一切衆生が、自分の死後のことを考えて、救済者がいなくなっても救済を得る方法を示したということになり、仏が人々に前世と現在世、未来世との関係を教え始めるという行動が自然なものになるのである。

もう一つの特徴、自分で行動することによって救われる方法の内容について言えば、これも独特の基準によって採用された説話が多いと言える。最初に仏が人々に示したのは、「どんな小さなことでもよいから、自分から進んで善い行いをする」という心構えであった。次に「他人の善い行いを真似するのがよい、他人の善い行いを羨ましく思うだけでもよい」ということ、続いて「善い行いをする時は多くの人々を勧誘するのがよい」ということ、「善い行いをする時は寺や比丘に対してするのがよい」ということ、「困っている人への親切も善い行いである」ということ、「善い行いの効果はどんな状況でも効果を發揮し続ける」ということを示す説話が続く、最後に「善い行いを完全に遂行できなくても善い結果を得ることができる」ということを示す説話が置かれた。善い行いへの心構えとどのようにして行ったらよいか、善い行いをすれば必ず善い結果が得られるのかどうかなどが言われており、全体的に見て善い行いは容易なものであつてよく、得られる効果は非常に高いということが強調された内容となつている。まるで仏教に難しい、厳しいというイメージを持つている者に対して、「仏教は救いを求める者に寛容である」と言つて説得するような構成になつていると言える。また悪い行いをしてしまった場合のことを教えようとする説話群でも、悪い行いをして懺悔する、他に善い行いをして救いを得ようと努力するなど、取り返しがつくことを強調する説話を構成に組み込み、悪い行いをする者を憎むような意図は見られなかった。撰者は、人間は悪いことをつい行つてしまうことを理解しており、そのような者たちが仏教によつて救われることを信じようとしていたように思われる。

卷三の特徴は、構成に大胆な部分が見られたことである。七・十には竜、金翅鳥などの想像上の動物が登場し、説話自体は彼らに起こった出来事が中心に語られている。しかし、構成にそれらの説話を組み込んだ理由を推測すると、撰者としては仏弟子が強大な怪物に尊敬され、強い影響力を与えるまでに成長したことを示すために配置したものであると考えられた。九・十では実際に竜や金翅鳥は仏弟子に関する物品を利用することで救われていたからまだよいが、七・八に登場する仏弟子は竜に尊敬されていることがわかるだけであり、事態の解決には貢献していない。卷三の七・八だけのことではないが、撰者は説話の一部分を利用するために構成に組み込む説話を選んでいるということが言える。撰者の構成の方法は時に大胆であり、個々の説話を読むだけでは、撰者の意図は全く読み手に伝わらない構成になっていることが多いということが言える。

構成の特徴という程のことではないが、撰者は、仏教は世界に大きな変化を与えるものであるとの考えを持っており、卷三の二つ目の説話群の十一・十五に「仏の死が間近に迫ると、一切衆生は完全な救済を得られなくなる」と言うことが表現されていると考えられた。そのために例えば十一では、釈迦族という恵まれた境遇にある男が、流浪の身から一国の王になることができたが、妻の頭の蛇を傷つけたために子孫や国民が頭痛を患うようになった話が、十三では釈迦が前世で前世の妻を裏切ったので、現在の妻と夫婦仲が良くないという話が語られた。完全な救済が得られる時代であれば、釈迦族の男は王になった後も何の問題も抱えることなく、もしかすると悟りを開くことさえできていたかもしれない。また釈迦の妻も夫婦仲の悪さを現在世で受け継ぐことはなかったのかもしれない。釈迦の死が近づくことによる世界の変化が救済に影響を与えると撰者は考えたようである。このように撰者は色々な部分で全体のテーマに直接関わらない、自身の考えを構成によって表現していることがよくあると言える。

卷四の構成にしか見られない特徴は、比喩的な話を構成に入れたことであると思われる。三十一・三十四の四話は一見、世俗的な教訓を語る説話グループであり、それまでの全体的なテーマが仏弟子の変化であったことから、無意味で不自然な配置のように思われる。しかし、比喩としてこれらの話を選んだとすれば、三宝の一つとしての、形だけで救済の実力を持たない存在へと変化した仏弟子と信者が今後どのような関係を築けばよいのかということを示そうとする構成であると考えることができる。このような比喩的な話は天竺部の他の巻には一切見られないので、巻四に独特の構成であると言う事ができる。

卷五の構成の特徴は三つ目の説話群で、仏教の広まっていると言った天竺世界において、人間にとって仏教が必要である理由を説明すること、仏教が必然的に広まっていく様を描こうとしたことである。言い換えれば、卷五の中で撰者が考える仏教の必要性を示したと言うことである。構成から撰者は、人間は生まれつき、情け深い動物と比べ欲深く、薄情で、愚かであるために、欲望のままに生きると不幸になる上、未来世も不幸な目に遭ってしまい救われない。また動物も人間よりは救いがあるものの、やはり愚かである。仏教は人間や動物を賢くして救うものであり、人間は仏法に頼る必要があるということが言われている。撰者は巻一で悪人が救われる話を



印象的に配置し、巻二ではつい悪い行いをしてしまう人間が救いを得る方法を語ろうとするなど、仏教はどんな者をも救ってくれるものであると撰者は考えていたようである。さらに巻五の構成から読み取ると、撰者はそもそもどんな人間も基本的に欲深く、薄情で愚かであるために、仏教に縋るべき存在であると考えていたと思われる。どんな人間も悪人となる可能性があり、仏教に縋ることで救われると考えていたために、巻一や巻二、巻三で悪人が救われることに関心を寄せていたのかもしれない。

天竺部の構成を分析したことで、以上のような巻の特徴と撰者の仏教に救いを期待する強い思いがあることに気づいた。天竺部は一八七話によって構成されているが、撰者がどんなつもりで天竺部を編集したのかを語る部分はどこにも見られない。しかし一見大した理由もなく集められたように見えた天竺部は、分析してみると全ての説話に採用された理由があると思われる。一八七もの説話が集められた理由は、説話をたくさん載せて読み手に提供するためということもあると思われるが、構成上の理由を考えると、それぞれの説話には全体の構成の一部としての役割が設定されており、「面白いから」というだけで入れられた説話はなかったと考えられる。

## おわりに

第一章では、「誓願」と「阿羅漢」と言う、天竺部独特の要素について考察した。「誓願」は説話の中に何度も描かれたが、撰者は誓願の詳しい情報については理解していなかったものと思われる。恐らく撰者は、天竺部の説話の中に、観音が願いを叶える存在であることや、仏や阿羅漢が信者の願いを聞き届ける様子が語られていたことから、仏教に願いを叶える存在や方法が存在していることはわかっていただろうと思われる。誓願は「自らの願望に関する思い」を実現するため、そして「他者に向けて言ったこと」を実現するための方法であると思われるが、何かを言う事は「行い」であり、一つ一つの行いが未来世に良い影響や悪い影響を与えるという「行いと報いの対応法則」によく似ている。誓願が独特なのは、言ったことが言った通りになる点である。「行いと報いの対応法則」は巻二に描かれるように生き物を殺せば地獄に堕ちるといふようなものであり、生き物を殺せば未来世において誰かに殺されるというように、自分がしたことと同じことが必ずしも報いとして返ってくるわけではない。「誓願」は言ったことと、その後起きることが同じである点が異なっている。撰者は「誓願」の描かれる説話を読み、言ったことが現実になる様子を見て、現実に恐れる、あるいは利用できればよいと思っていたかもしれないが、誓願の細かい特徴や性質を理解していたようには思われない。しかし誓願は震旦部や本朝部にもそれらしい事象が見られるので、『今昔物語集』の中で誓願という要素は活かされていると思われる。

一方「阿羅漢」は天竺独特の存在であり、巻四では阿羅漢になれない比丘が最終話に登場するなど、「誓願」よりも強く意識されていたように思われる。撰者は阿羅漢という日本にない要素を意識しており、自分なりに理解して、少なくとも全く知らない、その正体について全く考えたことがない状態で阿羅漢を扱ったわけではないと考えられる。

第二章では天竺部全五巻の説話構成を分析した結果、それぞれの巻が巻ごとの大きなテーマを持っており、それぞれのテーマを表現するために独特な構成方法が用いられており、巻一〜巻五は同じ天竺を扱っているが、テーマが異なり独立した構成になっていることが考えられる。天竺部の構成が研究される時、巻一〜巻三は釈迦の生涯を描いているという点で一括されることがよくあるが、巻一〜巻三にそれぞれ繋がりはあっても、構成に一貫性はないし、三巻で同じ話題を扱っているわけではない。それぞれの巻を分析したことからよって、本論第二章第六節で詳しく述べたように、編集の特徴、撰者の考え方への理解に一步近づくことができたように思われる。

最後に天竺部の構成から撰者の考え方を見て来た上で、撰者の構成に関して見られた傾向をもとに、撰者の天竺部と仏教に対する思いについて考えてみたい。撰者は常に撰者が身を置く現実と天竺世界との差がかけ離れていることを気にしており、それを無視することができなかつたように思われる。そのために巻四で、かつては救済者であった天竺の仏弟子が救済者でなくなると言う流れを示すこ

とによって、現実の仏弟子が天竺世界の仏弟子のように悟りを開き、あらゆる問題を解決し、人々の前世を語り、人々に悟り得させることができない事情を説明しようとした。

また巻五には仏のいない世界に超能力を使う仙人がいたが、同じく仏のいない『今昔物語集』成立当時には釈迦が生まれる前の天竺の話に見られたような強力な仙人がいない。本論第二章第五節で述べたように、撰者は仏の出現を軸にした時代の変化の段階のうち、仏法が一度滅んだ後の、仏法が広まっていない時代と仏法が広まったが仏がいない時代のみ、仙人が存在すると考えたために、『今昔物語集』成立当時の世界に仙人がいないということと巻五によって表現しようとしたのではないかと考える。『今昔物語集』成立当時にまだ仏法は滅んでいないので、仙人が出現する時期には当たらないのだと言える。撰者はそのように常に現実と天竺世界が違う理由について考え、出来る限り説明をつけようとしていたものと考えられる。天竺と日本に何の関係もなければ、両国が同じ状況でない理由を説明する必要はないが、撰者は日本が天竺と同じように仏教を信仰する国であると考えていたから、天竺と日本との間に仏教上の大きな差があることを気にせずにはいられなかったのだろう。

また撰者は新たな話題を展開する時に、不自然にならないように気を付けていたと言える。例えば巻二の冒頭で釈迦の死が近いことを告げたのは、釈迦が人々に「自分の行いによって未来世を有利にする方法」、あるいは「未来世に救いを得られる方法」を示すことが自然であるように見せるためであると考えられる。釈迦は『今昔物語集』の中で、一切衆生が仏になり、救われることを常に望んでいた最高の救済者という立場にあった。しかし釈迦が死んだ後は、一切衆生は救済者を失い、次の仏が現れるまで苦しみ続けなければならぬ。釈迦は立場上、自分の死後一切衆生が、救済者がいなくても、救いを得る方法を教えておく必要があるというように読み取れるよう撰者は工夫していると思われる。率直に言えば、筋運びの不自然さを気にする必要がなければ、巻二の冒頭で釈迦の死が近い事を書く必要はないと言える。自然な筋運びに気を使う所や、全ての説話の配置に意味を持たせようとしていたことから、撰者は読み手に意図を理解させようとするまでは思わなかったかもしれないが、読み手が意図に気づいた時、不自然に思わないよう工夫するという、拘りの強い性格であったように思われる。

人間の本性が善良でも賢くもないことを示す話が巻五に見られ、悪人が救われる話が多く、釈迦や仏法に救済を強く望んでいたことから、撰者は悪人が多く、釈迦仏のいない世界には救いを得難いと言う現実を受け入れていたことが窺える。一方で巻二の善因善果譚には、人の真似でもよいし、簡単なことでよいから善い行いをすることで善い結果を得られると言う事が表現されていたことから、天竺部編集の根底には読み手に仏教の救済への安心を与えたいという思いがあったように思われる。また撰者自身も仏教から見ると悪人の一人と見なされる可能性があるかと思つたのであれば、撰者は自分自身が仏教に救われることを信じたがために、自分自身の安心のため、仏教が人々を救うためのものであると言うことの証拠となる説話を集めたのではないかと考えられる。

天竺部に描かれた仏教事情は、『今昔物語集』全体の基礎を成していると思われる。巻一〜巻三で描かれた仏の役割は、震旦部でも本朝部でも同じものであるという前提があると考えられる。仏は基本的に一切衆生を救い、仏になるように導く存在であり、仏は自分で自分を救う方法を教える存在でもあり、仏は次の救済者を育てる存在でもある。天竺部では仏のモデルケースとして釈迦の活動が描かれたが、震旦部と本朝部に描かれる阿弥陀仏や薬師仏、また仏を目指す観音菩薩、地藏菩薩なども同じ役割を担おうとしていると考えることができはるはずである。巻四では新たな信仰対象として法華経、釈迦の仏像、観音菩薩、阿弥陀仏などが登場し、その特徴的な性格、救済においてどんな分野に長けているのかを教えようとする話が多く載っているが、それも巻四だけの話ではなく、『今昔物語集』の天竺部以外で描かれる時も巻四で紹介されたそれぞれの仏菩薩の性格を踏襲しているものと思われる。

他にも天竺部の影響を受けた話について言うと、震旦部の巻六（仏法説話を扱う巻である）の三十六では、新羅の僧の僧愈が極楽浄土に生まれることを望んで、大乘経典を尊び、小乗の教えである阿含の諸経典を低く見ていた。ところが夢に極楽の使いらしき童子が現れ「阿含経を崇めないという態度を続けているうちは、大乘の教えを理解することはできない」と言われ、反省し阿含経をも信仰したところ、極楽浄土に生まれることができたという話である。天竺部巻四において、小乗よりも大乘が素晴らしいとする菩薩の話が描かれており、また阿羅漢自体は小乗の教えによって悟りを得た存在であり、ここでは「小乗と大乘」という話題において天竺部と震旦部との間に共通する部分があると言える。また本朝部の巻十三（これも仏法説話を扱う巻である）の七では道栄という僧が法華経を長年の間読誦し、また書写供養したことによって梵天か帝釈天に似た人が夢に現れ、法華経を書写供養したおかげで兜率天に生まれることができるといふ予言を授かり、その通りになったという話である。ここで言われる梵天と帝釈天は天竺部に描かれる神々であり、兜率天には弥勒菩薩がいて、善い行いをした人々が時々生まれ変わる神々の世界の一つである。天竺部と震旦部・本朝部との間に直接の繋がりはほとんど見られないが、天竺部は『今昔物語集』全体に描かれる仏教に関する情報の基礎を担い、導入部としての役割を持っていると言えるだろう。『今昔物語集』全体として見れば、天竺部は『今昔物語集』を読むための基礎的な知識を読み手に提供するために編集された巻であると言える。

#### 参考文献

- 国東文麿全訳注『今昔物語集（六）』（講談社学術文庫三二〇 講談社 一九八三年）  
馬淵和夫他校注・訳『今昔物語集 一』（日本古典文学全集二一 小学館 一九七一年）