

# 今昔物語集の日本靈異記受容攷 (下)

佐藤辰雄

日本語コミュニケーション学教授

## 七

前回に引き続いて(注1)『今昔』がどのように『靈異記』本文を自家のものとしているかや、各話における両書関連の有無について考察する。それに先立ち、前回(上)の要点を再掲するのも本稿(下)の理解にとって強ち無益でなからう。『今昔』の底本は日本古典文学全集を使い(略称全集)、随時、新日本古典文学大系(新大系)、『靈異記』『今昔』とも)、八木毅『日本靈異記の研究』、新編日本古典全集『靈異記』、新潮日本古典集成『靈異記』を参照することは前に同じ。

『今昔』や『靈異記』双方の研究書並びに注釈書の指摘によると、両書には出典―受容関係にあると目される話が総じて七九話あり、筆者はその中で主として全篇が『靈異記』に依拠する話について検討・愚考した。それによると、

(1) 『靈異記』話を受容しつつ『今昔』的に加工した改変率30%未

満(Iグループ)の話が十話、改変率30%未満のIIグループが二八話、50%以上に及ぶ・グループの話が二九話あること。

(2) 『今昔』は『靈異記』話末の人物讚や挿話を大胆に削除する場合が多々あるので、説話本体に限った改変率を調べると(修正改変率)、その多数は20%台に収まり、50%台超の話は五話に過ぎない。即ち、十六1、十六2、十九30、二十4、二十6。

(3) 『靈異記』話が短篇に終ると『今昔』の改変率は高めに傾向にあること。ここで言う短篇とは、文章量が全集本で凡そ20行辺りの話を指すが、この傾向は対『極楽記』や対『法華験記』でも共通する顕著な特質である。『今昔』作者は、恐らく一話が余りにも短く終結することに抵抗を覚え、ある程度以上の長さ、例えば全集本で15行前後以上に整えようと、短文の原話にたいして意識的に付加的営為を施したと考えられる。となれば、原話そのものが通常の長さを持つ説話と一線を画す必要があり、

こうした話は改変の甚だしいⅢグループだけでも、たった11行の長さしかない二十8以下十六話にのぼる。短篇故に改変率が50〜60%に達した諸話は典拠を『靈異記』と認定し得るだけの親近性がある。

(4) 話末の削除の他に短篇という二つの網目をくぐり抜けて、なお50%以上の高改変率に至った話は、畢竟、十二19、十六1、十六2、十九30、二六1の五話に絞られるが、十九30以外の各話は基本的に『靈異記』を受けている。

(5) 天皇名を中心とする人名や地名等の語句・事柄を付加ないし変更する十五話(十六件)についても、その典拠を『靈異記』と認めるだけの親近性がある。

(6) 結論。六七話中、次回(つまり今回)詳説する十九30は『靈異記』と無縁であり、十六1と十六2、十九31の三話は『靈異記』に依拠しつつ他の未詳文献も利用している。残りの話はひとまず『靈異記』に拠ると断ぜられる改変範囲にあり、改変率は高くても40%台前半に収まる。しかし、十六1と二六1は例外話となること。

## 八

以上が前稿(上)の要旨である。本節では(上)が残した二つの課題、即ち(4)に含まれる十九30及び親近性の指摘に止まった(3)と(5)への言及に進もう。

亀の報恩により危難を逃れられた百済僧弘済を語る十九30については、全集が「原拠に比して全体的に敷衍・潤色が目立つ」と指摘する通り、35ポイント―50行―改変率70%と異例なほど高い。頻出する削除行為や要約によるポイントは4程度なので、一話の長さから見てわずかな数値でしかなく、本話を高改変率に押し上げたのは何といつても19ポイントに達する付加である。特に弘済が海賊によつて船から海中に投げ入れられた辺りから末部までは重なりが稀なほど疎遠になっており、『靈異記』上7の98字に対して『今昔』は24行に及んでいる。通常なら8〜9行の長さに相当するところを凡そ三倍化したわけである。改変率がだいたい40%台前半を上限とする状況において、本話は『靈異記』上7を典拠とする条件から著しく乖離している。

そればかりか、話の内容変更に関わる意味替えが随所にあり、例えば『今昔』では備後の国の男が部下を率いて百済に遠征したものの、戦に敗れて全滅し、長年の間一人で帰国を願っていた条が、実は『靈異記』上7に全くない独創的な部分である。彼の造寺・造像の誓願時期も『靈異記』では無事の帰還を期して百済遠征前に発したものが、『今昔』においては彼地で帰国を懇望してというように事情が全く異なる。些細な点に触れば、『靈異記』の誓願は像寺のみで造像がない。造像のことはさておき、こうした意味替えは改変七カ条に照らしても『今昔』作者の営為から全く逸脱したものである。

また、僧弘済を備前沖で海に投げ入れた悪人が『靈異記』では渡海を助けるはずの舟人であるのに対して、『今昔』では他船から襲来する海賊となっていたり、亀に助けられて流れ着いた所が前者では備中の浦、後者が備後の浦と小異する例も挙げられよう。『今昔』ではわざわざ「一夜ノ程二既二二国ヲ過テ来ニケリ」と奇異性を強調するので、単純に「備中」を「備後」と見誤ったことにはならない。作者の工夫による差異か、もともと別資料に依ったが為に生じた差異かのいずれかであるが、前述の条々からも、けだし後者であろうと推測する。

如上の諸点から、十九30は作者が『靈異記』上7を踏まえて盛んに敷衍・潤色の腕を振るった成果ではなく、未詳の別資料に依ったと判断できる。両者は同話と据えるには余りにも疎遠、逆に類話として遠ざけるには共通点も多いけれど、典拠受容関係にないことは疑いない。『靈異記』の末部を大幅に削除することがなく、短篇でもないのに改変率が50%を超える五話の内、十九30だけが全体に亘って『靈異記』と無縁だったと考えられる。

最後の宿題として残る(3)と(5)に移ろう。これらは『靈異記』が典拠と断じうる状況にありながら、その中のいくつかは『今昔』の主要な資料となった『三宝絵』や『法華験記』に同一の話を受載する為に、そこではあえて結論を求めず今回に委ねたのである。

(3)の短篇であるが故に50%を超えたⅢグループ十六話の中で、他二書に同話が見られず『靈異記』を典拠に据えてよい話が大半の十

四話に及び、それ以外の十二26は『靈異記』中6のほか『三宝絵』中10と『法華験記』下一〇五を、十四32は『靈異記』上14と『三宝絵』中7とを同文的な同話として持つ。先に結論だけを記すなら、この両話も『靈異記』と典拠受容関係にあると判断できる。至心の祈請が奇瑞を将来した顛末を語る十二26の場合、『靈異記』中6が11-21-52%、但し削除分を省いた修正改変率は8-21-38%に下がる。他方『三宝絵』は10-21-48% (修正改変率なし)、同じく修正改変率のない『法華験記』も10-21-48%なので(注2)、諸注が指摘するように『靈異記』を本話の典拠と認め得ることは数値的にも裏付けられる。

百済僧義覚の靈験を伝える十四32においては、『靈異記』上14が12-17-71%と高率ながら修正改変率は5-17-29%と激減する一方、『三宝絵』中7は10-17-59%と『靈異記』上14より低率であっても、修正改変率を求めると6-17-35%なので、微差ながらも本話も『三宝絵』は『靈異記』に及ばない。量的な微差に比例して、内容上の親疎も顕然とするわけでないものの、それでもやはり『今昔』は『靈異記』に近い点が多いようである。

	『今昔』	『靈異記』	『三宝絵』
(a) 端坐シテ		端坐	オキテテ
(b) 寺ノ僧共ニ普ク此ノ事ヲ語ル		周告ニ大衆ニ	人ノ二告テ

\* 『三宝絵』は観智院本。前田本も同内容。

大略、右の状況なので、ひとまず『靈異記』に拠ると考えておくことにする。

かくして、(3)に属する十六話全てが『靈異記』を典拠に仰ぐと考えられる。そして、十二26は『靈異記』に加えて『法華驗記』下一〇五も参看した可能性があることは、既に別稿で述べた通りである(注3)。

天皇名を始めとする人名、地名等の語句や事柄を付加変更する(5)の十五話の中で、『三宝絵』『法華驗記』の両書、またはその内の一書に同話を求められる話は、十二27と十七36の二話ある。

聖人の魚食をめぐる奇験を主題とする十二27は『靈異記』下6と『三宝絵』中16・『法華驗記』上10の三書に同話と呼べる話を持つ。これも結論から述べるなら、『靈異記』下6が14—45—31%とごく普通の離間率に過ぎないのに対して、『三宝絵』の22—45—49%は既に『今昔』改変の上限を超え、『法華驗記』に至っては26—45—58%と更に高率なので、『靈異記』をこそ典拠に指定できよう。数値上だけでなく、改変内容を点検しても結論は動かない。話の要素を表にすると次のようになる。

『今昔』	『靈異記』	『三宝絵』	法華驗記
(a)一人の僧 (名なし)	(a)同上	(a)同上	(a)広恩

(b)治療の為に魚食を願う	(b)同上	(b)弟子、師の僧に魚食を勧め	(b)『三宝絵』に同じ
(c)弟子、童子を派遣する	(c)弟子、自ら赴く	(c)『今昔』に同じ	(c)『今昔』に同じ
(d)なし	(d)なし	(d)童、除難を祈念	(d)『三宝絵』に同じ
(e)僧、魚食する	(e)同上	(e)食さず	(e)食さず

右の五つの要素を対照するだけでも『今昔』は『靈異記』に最も親近することがわかる上に、細部の表現を辿るとその傾向は更に強まるので両書の密な関連は疑いない。

しかしその中であつて、(c)弟子が魚を求めて童子を紀伊国の海辺に遣わす条は(注4)、弟子自らが買いに出かける『靈異記』にはなく、『三宝絵』に做つた可能性もある。『靈異記』の「弟子、受師語、至<sub>二</sub>於紀伊国海辺、<sub>一</sub>」という本文には、初め記載されていた童子が誤写によつて欠脱したという推測を容れる余地は全くない。『今昔』作者の見た『靈異記』の本文は現在と大差なかつただろう。ただ、弟子以外に新たに童子を登場させる契機は、『靈異記』の本文に確かにある。弟子は、当初「弟子」として二回登場するものの、紀伊国の海辺に至つて以降は突然「童子」と呼ばれ続ける。本話では登場人物の呼称や表記を、師僧なら「大僧」「師」「禪師」へと、弟子は「弟子」「童子」に、弟子を悩ます俗男を「檀越」「俗」「俗人」と変化させているとの指摘(注5)もあるような呼称の変化に

気づかず、断絶にとまどう『今昔』作者の心理が「弟子」とは別人格の「童子」の存在を要請し、師の命を受けた「弟子」が「童子」を派遣した、と設定し直すことを指向したのではなからうか。

弟子の呼称に断絶を感じたのは『今昔』一人ではなかった。既に『三宝絵』が断絶を覚え、「弟子」と「童子」とを別人として再設定していたのである。では『今昔』作者は『三宝絵』の営為と関わりなく独自に再設定をなし得たのだろうか。恐らくそれは違うだろう。説話蒐集に当たっては多大の恩恵を蒙る『三宝絵』に本話が収載されていることを『今昔』作者が知らなかったとは考えにくい。

『靈異記』本話を基に自家の表現で再生しようとする営為時に覚えた違和感を解消すべく、模索する『今昔』作者は『三宝絵』中16を見て安堵したことだろう。そこに納得できる解釈が示されていたからである。このような意味で『三宝絵』は『今昔』本文に影響を与えたと考えられるが、そもそも『今昔』の本文作成においては、例えば『極楽記』21と『法華験記』下一二〇とを縦横に駆使して広道と老姫の往生話を形成した十五21や、聖徳太子の降誕をめぐる『三宝絵』中1と『極楽記』1を細やかに利用した十一1の煩雑さに比べるなら、『靈異記』下6を中核的出典と仰ぎつつ一部を『三宝絵』中16に借りる体の作為は殆ど問題にならない。本話の持つ大事な価値は『今昔』のそうした典拠利用法を証す一例としての方である。本話十二27が『三宝絵』をもワンポイント的に利用したのなら、対『靈異記』との比較で生じた1ポイント分の意味替えを除く必要があり、

結果は13—45—29%となる。

『法華験記』上10は『今昔』本話に何の影響も与えていないようである。「見靈異記矣」と断りながら、実際に依拠したのは『三宝絵』の方で、『三宝絵』に記す「靈異記二見タリ」（観智院本）を借用したに過ぎないのは周知のこと（注6）。弟子が師僧に魚食を勧め、その弟子が童子を伊勢国に派遣する、という再設定も異論なく追従する一方、僧名「広恩」を付加し法華経の神徳と霊益をひときわ強調して、『三宝絵』からも遊離している（注7）。

権者行基菩薩の異能を語る短篇の十七36は、『靈異記』中29と『三宝絵』中3が同話である。『靈異記』中29は4—14—29%、『三宝絵』中3は6—14—43%なので、両書そろって『今昔』の典拠としての資格を有するとは言え、二者間の改変率の差はいかんともしがたいし、『靈異記』—『今昔』にあつて『三宝絵』のみ記述を欠くことがあつても、逆に『三宝絵』—『今昔』にあつて『靈異記』一人抜け落ちる明徴は何もない。『今昔』の話末評語は『靈異記』を踏まえているが、『三宝絵』はそれを全く欠く事実は決定的である。

ところで本話冒頭に注目すべき一文がある。行基は文殊の再来と伝える「五臺山ノ文殊ノ日記ノ衆生ヲ利益セムガ為ニ、此ノ国（日本）ニ行基ト生レ給ヘル也」は『靈異記』中29になく、よつて『三宝絵』中3末の「行基ハ是文殊ナリケリ」を踏まえたかの如くだが、はるか以前、十一7第三段落の文言「文殊ハ日本国ノ衆生ヲ利益セシガ為ニ、彼ノ国（日本）ニ誕生シ給ヒニキ」「彼ノ文殊ノ此ノ国

二誕生シ給フト云フハ、行基菩薩是也」は殆ど同形なので、本話十七36の文言はこの十一7をこそワンポイント利用した付加と見なすべきだろう。そして、十一7の第一、二段落はこれも『三宝絵』中3の後半に依拠しつつ、当該第三段落は未詳の文献に依つて紡がれていることから、十七36における行基<sup>二</sup>文殊化身の言説はつまるところ、この未詳文献を源流的にワンポイント利用したと定位できよう。この一行余を『靈異記』中29との比較から減ずると、3—13—23%の改変行為となる。

短篇をめぐる(3)の問題と同様、この(5)の場合も総論として十五話全てが『靈異記』に依拠して成立したと断ぜられる。但し、他書をワンポイント利用した例として右の十七36の他、十二27や十二31、十九31が挙げられる。十二27の成立には『三宝絵』中16も参画したと考えられることは前述の通り、また、觸髅報恩を録す十九31は『靈異記』上12を中核的出典とするものの、一部は未詳資料に依るらしい点については、夙に(上)14頁で論じたことを付言する。

また追加分として、典拠以外の別資料をワンポイント利用した十二31にも触れておこう。本話は觸髅誦経譚の一つで、大略は『靈異記』下1に拠りながら、奇瑞を目撃・確認した永興禅師の出自に關しては同書下2を利用しており、その利用状況は左の通りとなる。

○『靈異記』下1「紀伊国牟婁郡熊野村、有<sup>二</sup>永興禅師<sup>一</sup>、」海辺の人を教化す。

○『靈異記』下2「禅師永興者、諾楽左京興福寺沙門矣、<sup>①</sup>俗称葦屋<sup>②</sup>

君氏、一云<sup>二</sup>市住氏<sup>一</sup>、撰津国手嶋郡人也、」紀伊国牟婁郡熊野村で修行す。

○『今昔』「紀伊ノ国、牟婁ノ郡、熊野ノ村ニ永興禅師ト云フ僧有ケリ。俗姓ハ葦屋ノ君ノ氏、撰津国ノ豊島ノ郡ノ人ト也。本八興福寺ノ僧也。」海辺の人を教化利益す。

『今昔』話は、冒頭第一文を『靈異記』下1によつて記し始め、第二・三文は語順を変えながら(①)③)同書下2を仰いだ後、再び下1に戻つて書き続けられた様子が鮮明である。従つて、『靈異記』下1と『今昔』間に38—50—76%、修正改変率21—50—42%の疎隔があつたが、下2に依る一行余<sup>二</sup>一ポイント余を差し引くと20—49—41%となる。これが『靈異記』下1に対する『今昔』の改変の実態である。

九

次に本稿(下)の中心的責務である関連対照七九話中、残余の十二話に考察を進めよう。各話の改変率は左表の通りで、Iグループはない。

II 改変の多いグループ(改変率30%~50%未満) [三話]

十一23	上5前半	現光寺の仏	14	30	47	地名削除、付加
卷・話	靈異記	人 物	異なり 度数	行数	改変率	主な改変内容他

十六 8	中 34 後半	殖槻寺の観音	17	43	40	付加、読替え
二十 19	中 24	橘磐島	18	46	39	削除、要約

Ⅲ 改変の甚だしいグループ(改変率50%以上) (七話)

巻・話	霊異記	人物	異なり 度数	行数	改変率	主な改変内容他
十一 2	中 7	僧行基	57	21	271	四・五段
十一 3	上 28	役の優婆塞	24	31	77	年号削除、付加
十一 4	上 22 後半	僧道照	6	12	50	五・六段、削除
十四 9	下 13	鉄堀りの男	23	41	56	付加、削除
十四 28	上 19	山城国の栄常	12	19	63	付加、削除
十四 38	下 4	方広経誦持僧	23	40	58	削除、付加
二十 41	上 25	大神高市麿	17	23	74	削除、付加

右表にない十四12と十六16を『霊異記』に積極的に関連させようとするのは八木氏のみで、氏は、前話について『霊異記』上18と

類話的関聯に立つものであるか、それとも書承的関聯に立つものであるか、に就いては、猶ほ断定しかねる

としつつも、両書の

相違の仕方に、わたくしは「改作歟」と言はざるを得ないのである。(『日本霊異記の研究』第二章、三〇九頁)

との結論を出している。しかし他の諸注釈はせいぜい類話扱いに止まり(全集)、新大系『今昔』や『霊異記』に至っては類話扱います

らしていない。

『霊異記』中12と縁のある後話の十六16に対しても、八木氏は両話の「大きな相違を、若し改変潤色とするならば」と関連性に未練を抱き、説話の末部で「牽強付会した者は、今昔物語の撰者ではないか」と疑っている(同書、三七七頁)。あくまでも書承関係を認めるわけだが、しかし諸注はよくて類話扱いである。

確かに十四12と『霊異記』上18とには話型の一致があり、法華經の文字を憶持できなかった者が夢告により前世の因縁を知ること、宿業を懺悔して暗誦したこと、現世と前世の両親四人に孝養を尽くす等では共通するが、氏名を『今昔』は京都の醍醐寺僧惠増とし、『霊異記』は大和の丹治比の俗とする点や、前世は播磨の人対伊予の人のように異なる点等、状況の異同は極めて大きい。こうした質的差異は、典拠に忠実であることを玉条としていたかのような『今昔』作者の創作的手腕と全く相容れず、余りにも疎隔が甚だしいため異なり度を検討していないが、疑いなく類話と比定すべき一話である。一方、本話の出典は『法華驗記』上31と認むべく、改変率は10—38—26%と低率に収まるほど近接している。むしろ『法華驗記』も主人公は醍醐寺僧惠増、前世は播磨の人となっている。

蟹報恩譚の一类に含められる十六16と『霊異記』中8との直接関連も改変七力条に表れる『今昔』の手法を顧みるなら、即座に否定できるほどである。略一覽によってさえ明らかになるう。

『靈異記』	『今昔』
(a) 主人公は置染臣鯛女 (b) 奈良の尼の女 (c) 鯛女、嫁ぐことを大蛇に約束する (父不出) (d) 行基の教化	(a) 名なし (b) 山城の俗男の女 (c) 女の父が毒蛇に約束する (d) 行基不出

もはや贅言を費やすまでもなからう。本話の出典も『法華驗記』下一二三とすべく、改変率は13—51—25%に過ぎない。質的にも両書は(a)と(d)が完全に一致する。

本話や先の十四12が明らかにするのは、『靈異記』話と氏名や地名・展開等の相違があつた場合、それは『今昔』作者の創作的改変の結果なのではなく、他に拠るべき資料の存在を想定すべき、という点である。今回はたまくそれが『法華驗記』であつたわけだが、同話が現存しないときは未詳資料の介在を想定するだけの慎重な視点も必要であろう。

さて、右の二話を除いた残り十話の中には、典拠本文を大がかりに削除した為に改変率が跳ね上がった話も多いので、修正改変率を掲げておく。

II

二十 19	十一 23	巻・話 り異 度な
8	8	行数
46	30	率改 変
17	27	

III

二十 41	十四 38	十四 9	十一 4	十一 3	十一 2	巻・話 り異 度な
12	13	19	3	17	10	行数
23	40	41	12	31	21	率改 変
52	33	46	25	55	48	

目立って長い削除のない十四28及び十六8については後述するが、IIの二話はいずれもIグループ(30%未満)に該当する値へと激減し、IIIの十一4もIグループ相当、十一2及び十四9と十四38もIIグループ相当の改変でしかないことがわかる。問題は今なお高改変率に留まる十一3、二十四1を含めたこれら八話が、果たして『靈異記』を典拠に仰いでいたか否かである。

グループごとに見ていくと、IIグループの十一23が全面的に『靈異記』上5前半を出典にすると認められるのは、数値の低さに加え、『靈異記』に対して質的な共通性を持つからである。敏達天皇の時代に和泉国(郡)の海中から霊木を得たこと、皇后の命により霊木をもって仏像を造り豊浦寺(堂)に安置したこと等々、人物や状況、展開に高い一致が見られ、改変七カ条に抵触するような高度な改変



は全くない。『靈異記』の「大部屋栖野古」の「大」を「文部ノ屋栖野」と「文」に替るのは、字形上の類似に由来するものであろうし、「守屋大連」を「守屋大臣」と地位が異なるのも誤読や誤解の類と思われる。

しかし、二十19は改変率こそかなり低いにも拘らず、直接関係を認めるわけにはいかない。理由は『三宝絵』が更に低率だからである。『三宝絵』中14と『今昔』との距離は9—46—20%と近似し、『靈異記』と同様に削除分を減じて改変率を修正すると、6—46—13%と極めて低率になる。既に全集の解説が「直接の典故としては、より本文の酷似する『三宝絵詞』を擬するのが妥当」と正しく指摘し、酷似箇所を数例挙げているので、それに従って一々二例本文を対照すると次のようになる。

○前半、磐島を捕まえに来た閻魔王の使いである鬼に、四天王の使者が語る言葉。

『今昔』	『三宝絵』 観智院本	『靈異記』
此人ハ寺ノ錢ヲ借請テ、商テ返シ可納シ。然レバ暫ク免セ	コノ人寺ノ錢ヲウケテ アキナヒテタテマツル ヘシ暫ユルセ	可レ免、受ニ寺交 易錢、而奉レ商故、 々暫免耳

『今昔』本文は殆ど『三宝絵』に重なっている。あるいは、

○閻魔王の使いの鬼が磐島に語る言葉。

『今昔』	『三宝絵』 観智院本	『靈異記』
其年ノ人有ル所ヲ知レリ	我其年ノ人ノアルヲシレリ	吾聞率川社許相八卦読、与レ汝同有ニ戊寅年人、

率川社の近くに住む古い師の中に、お前（磐島）と同じ戊寅年の人がいると聞き及んでいる、と語る『靈異記』の使いの言葉を、『今昔』作者はいささかも本文に反映してない。時として発現するこうした差異の集積が先ほどの改変率になって表れたわけで、『靈異記』とて『今昔』に十分近いとは言いながら、『三宝絵』に比すべくもないことは無理なく了解されよう。

次にⅢグループの諸話に筆を転じると、法相宗を将来し権者とまで讃えられた道照の求法・往生を語る十一4と、廉直の良吏が天神の感応を得た話の二十四1以外は『靈異記』に無縁らしい。尤も前者が『靈異記』と関連すると言っても、それは第五・六段落ばかりで、後者の場合もわずか第三段落に限られ、他の段落の典拠は別に求められよう。

十一4の第一～三段落は恐らく未詳資料に依り、第四段落は『三宝絵』中2を踏まえたものと思われる。第一段落の内容は出自に始まり、出家修行と世評・天智天皇の勅命による入唐求法・玄奘三蔵に師事・修行中の奇瑞から成り、ここだけでも三九行に及ぶが、同じ道照話と言っても『靈異記』上22では、出自や入唐・玄奘三蔵に師事・弟子の唐僧らに対する玄奘の戒めのみで、しかも52字しかない

い為『今昔』のような豊かなエピソードは望むべくもない。文字数だけで言っても、『靈異記』は凡そ七倍の増量が必要である。むろん『今昔』がそれほど創作的に改作したとは考えられない。

唯一、冒頭の「俗姓八丹氏、河内国ノ人也」は『靈異記』の「船氏、河内国人也」をワンポイント利用した痕跡なのかも知れないが未詳資料の実体が不明である以上、何とも言い難い。道照の講経を役の優婆塞が聴聞した第四段落に至っては、『靈異記』に全く見当たらない話である。

二十四が修正改変率であつても52%と高率なのは、三つの段落中、第一・二段落が10—13—77%と突出するからで、善行と感応を伝える第三段落に絞つて言えば、8字の削除を含めても2—6—33%と通常の改変範囲でしかない。特殊な付加があるわけでもない本段に対して、第一・二段落は主人公の大神高市麿が執政の臣であり、天皇が伊勢に行く動機を遊獵の為とし、彼の二度にわたる諫言によつてそれが中止になったことなどを創作している。むろんこうした創作が、ストイックなほど「典拠そのまま」を貫く『今昔』作者の手腕の成果とは考えにくく、手腕を発揮したのはむしろ『今昔』以前の未詳資料であつたらう。

本話は、創作的な改変が顕著な話は、改変率も典拠受容認定基準（だいたい四〇%台前半）を超過するという相関を改めて想起させる一話である。新編全集『靈異記』のみ、細部の差異が大きく直接関係があつたかどうかは疑問であると指摘する以外、諸注は皆『靈

異記』を典拠に認定するが、限定的であることを付言しなければならない。

十一・二についてはかつて『極楽記』2に由来すると論じて修正改変率を43%と打ち出したが（注8）、『靈異記』中7にも録す第四・五段落（敵役智光が絡む場面）に限ると、『極楽記』と『今昔』の差は3—21—14%なので、『靈異記』—『今昔』間の271%にのぼる膨大な数値とは桁が違っている。大量に表れる削除・要約を取り除いても10—21—48%に及ぶ上は、もはやその関連性の否定に多言を用いるまでもなからう。第四段落で智光は「河内国、相田寺」に籠居するが、『極楽記』には国名・寺名ともないので、この語句は『今昔』作者が自らの知見に基づいて付加したか、もしくは他書をワンポイント利用したかになる。果せるかな『靈異記』には「鋤田寺」と寺名が見えるので、ここは『靈異記』に依つた上で国名を付加したかようである。しかし、同話をのせる『三宝絵』中3が「河内国鋤田寺」と国名・寺名の両方を載せるので、本書にこそ依拠することは明白だろう。

『今昔』はここに限らず、『極楽記』『三宝絵』いずれかを文字通りワンポイント利用しつつ話を紡いだかのようなユレを見せている。本稿の趣旨からいささかはずれるにせよ、『靈異記』も関わる場面なので、細やかな典拠の利用という『今昔』作者の方針と営為を知り、かつ確認する上で好個の事例として触れておきたい。

第五段落の内容は、行基をねたみ誹謗した智光が前非を悔い謝罪

するといふもので、智光の来訪目的を予知する神通力が行基の偉人性を強調する。諸書と『今昔』との本文的距離は、対『極楽記』が1・8ポイント—5行—36%、対『三宝絵』は2・7—5—54%、対『法華験記』上2が1・8—5—36%、対『靈異記』14—5—280%、但し百二十字に達する智光の懺悔を除外すると付加的改変は3—5—60%に下がる。通常はポイントを四捨五入して表記する方針を採っているが、微妙な差異を検討する必要から、時に小数点をいとわず数値を求めると結果は明確になる。修正改変率をもつても『靈異記』の疎遠なることは瞭然としていよう。表現的にも一人異質なばかりか、もし『靈異記』を典拠とするなら、『今昔』作者は固有名付加や状況改変を積極的に行つたわけで、<sup>6</sup>典拠そのまま<sup>7</sup>の方針がこの一段においては大きく転換したということになる。全集は頭注一六において「極楽記とともに三宝絵ないし靈異記の本文をも参照したか」と指摘したうちの『三宝絵』については正鵠を射ているものの、『靈異記』に関しては的を外したと言わざるを得ない。この点も含めて各書の本文を対比してみよう。

『極楽記』	『今昔』	『三宝絵』観智院本
欲謝菩薩。 々々在撰津	此ノ罪ヲ謝セムガ為ニ、 行基菩薩ノ所ニ詣デムト	其罪ヲアラハサムカタ メニ行基并ノ難波ニヲ
国。造難波江 橋。智光尋到。	為ルニ、行基、其ノ程撰 津国ノ難波ノ江ノ橋ヲ造	ハシマシテ橋ヲツクリ 江ヲホリ船ヲワタシ木ヲ

菩薩遙見知意  
含咲。智光伏  
地致礼。  
流涙謝罪

リ、江ヲ堀テ、船津ヲ造 リ給フ所ニ至ル。菩薩空 二其ノ心ヲ知テ、智光ノ 来ルヲ見テ、咲ヲ含テ見 給フ。智光八杖ニ懸テ、 礼拝恭敬シテ、涙ヲ流テ 罪ヲ謝シケリ	ウヘ給所ニ杖ニカ、リテ 尋イタリ又行基并暗ニソ ノ心ヲシリテホヲエミテ 云ナニ、ヨリテカ目ヲ ミアハスル事かたくおほ ユルトイヘハ智光イヨ くヨソリハチテ涙ヲナ カシテトカヲクユ
--	--

\* 『極楽記』と『今昔』の共通部分を太い傍線で示し、『三宝絵』と『今昔』が近ければ波線で表した。

\* 前田本『三宝絵』に「窄江作船津」とある。逆に「木ヲウヘ」がない。

『靈異記』	『法華験記』
行基菩薩、有ニ難波ニ令ニ渡レ 椅掘レ江造ニ船津、光身漸息、 往ニ菩薩所、菩薩見之、即以ニ 神通、知ニ光所ニ念、含レ咲愛 言、何罕ニ面奉、	欲謝菩薩。菩薩此時在撰津国。 造難波江橋。智光尋到。菩薩遙 見智光含咲。智光伏地流涙謝罪

右の比較によつて『靈異記』が『今昔』の典拠たり得ないことは  
縷述するまでもなからう。『極楽記』を忠実に受容した『法華験記』

も、少なくとも『極楽記』より『今昔』に近接するとは言えない。

『極楽記』を『今昔』の典拠に据えようと考えた根拠として、「撰津国」の存在と最後の「流涙謝罪」を挙げられよう。『三宝絵』は末部に行基の発語があるけれども、『極楽記』と『今昔』の両書にこれがない点も加えられる。改変率の低さも有利である。反対に『三宝絵』が有利な事項は、江を堀り船着場を造ったこと、「空二」の存在と杖の介在、そして冒頭部以外の文は『三宝絵』の方が『今昔』に近待する、の諸条である。これはいつたいたいどのように解釈すべきなのだろうか？ もし本段が両書よりも『今昔』的な文章を持つて未見の文献に依るのでなければ、以下のような解釈が可能である。

前段に引き続いて『極楽記』を座右にしながらか本段を記し始めた作者は、撰津国に至つてより詳細な記述を持つ『三宝絵』に替えた。そして末部にある行基の皮肉な文言を避けて、鑽仰帰依を簡潔に語る『極楽記』に再び戻った、と。こう考えることによつて両書の折衷的な『今昔』本文の謂われが理解できるし、『三宝絵』に基づくとするなら『今昔』の付加と考える他なかつた冒頭部の「詣デムト為ルニ、行基、其ノ程撰津国ノ」は、もともと『三宝絵』とは対照するのが不当だったことになるので、ここを含む一行半（ポイント数の高い国名付加と他の付加で1・5ポイント）と末部の削除（凡そ0・5ポイント）を省くと、『三宝絵』の付加的改変は1ポイントに満たずせいぜい0・7ポイント程度でしかなくなる。改変率は0・7—3・5—20％程度である。

『今昔』作者が見たであろう『極楽記』と『三宝絵』が、現存する両書と質的にどのような関係にあるか不明な上、改変ポイントの微妙な点における誤差についても慎重に構える必要があるから、『極楽記』話より『三宝絵』話の方が『今昔』本段に近いという結論も、その可能性が大であるというように大まかに考えておく方がよからう。ただ両書を併用したであろう点は動かし難い。そして、このような意味において第三段も同様である。恐らく初めのうちは『極楽記』に従い、後半の二行分（全集本で）はワンポイント的に『三宝絵』に依つた後、再び『極楽記』に戻つて記述を進め、そのまま第四段落へと流れ込んださまが伺える。『靈異記』の関わりな部分なので詳しい分析は省略するが、『今昔』の細やかな典拠操作を推測できる用例として付言した。

次に話題にするのは十一3である。聖人と呼ばれるわりには暴れ者のような役の優婆塞のエピソードを連ねた本話の典拠に『靈異記』上28を据え難いのは、改変率が24—31—77％、修正改変率17—31—55％となお高いままの一方、同話の『三宝絵』中2が16—31—52％、修正8—31—26％の如く低率で、典拠の条件としてはるかに恵まれているからである。『三宝絵』本文に『靈異記』が割り込むべき特殊な文言は何もなく、参照された可能性すら疑わしい。

落盤によつて坑内に閉じ込められた美作国の鉄堀り男が、法華経書写の立願により救出された話の十四9については、端的に言つて『法華驗記』下一〇八に拠ると断じて支障ない。格別大きな付加がなく（せ

いぜい一行前後が数カ所)、ましてや削除もない結果が9—41—22%の低率をもたらしており(注9)、『靈異記』下13の23—41—56%、修正改変率19—41—46%とは相当な開きがある。プロットの異同を確かめても結論は変わらない。因みに、例を二、三挙げるなら、

(a) 『今昔』	『法華驗記』	『靈異記』
仏經ヲ写シテ	図写仏經	図ヨ繪觀音像、写レ經
(b) 『今昔』	法華驗記	『靈異記』
必ズ仏ヲ写シ經ヲ書カム	必当書写	我必奉レ果、居ニ于闇穴、而惆悵之、自ニ生長時、至ニ于今日、無レ過ニ此哀、

(c) 『今昔』	『法華驗記』	『靈異記』
必ズ可死キ難ニ値フト云ヘドモ、願ノ力ニ依テ命ヲ存スル事ハ、偏ニ此レ法花經ノ靈驗ノ至ス所也ト知テ、弥ヨ信ヲ発シケリ。亦、此レヲ見聞ク人眞ヒケリ	決定当死人。希有出不死事。是法華經大願威力。随喜讚嘆。	靈異記 (無) 是乃法花經神カ、觀音最

(a) 『今昔』が「観音像」を省いたかの行為は単なる字句の削除に留まらず、『靈異記』の末部(c)に記す「観音最」をも排除することと併せて、本話から観音靈驗性を消滅させる重要な意味替え作業を成したことになるが、しかし『今昔』作者がそうした努力をしなかったことは『法華驗記』の本文によって明白である。創作の英知

を振り絞るのでなく、そのまま引き写したことを知る。

(b) 『靈異記』本文をあえて削除したわけではなく、『法華驗記』に従いながら敷衍しただけに過ぎない。

(c) 『今昔』が『靈異記』と共通するのは傍線の法華經讚歎だけで(そしてここは『法華驗記』にもある)、他に重なるものは何もない。『今昔』は点線や二重線・波線から明らかのように、典拠そのままの姿勢を遺憾なく発揮して『法華驗記』と相似形の本文を形成した。このほかにも『靈異記』の8字や12字の語句を削除したかに見えるが、削除したのは『法華驗記』作者(厳密に言うなら『法華驗記』の依拠した『三宝絵』作者)であって、『今昔』はそれを従順に受容した等から、『靈異記』は典拠の座にのぼる資格をとうに失っている。

『靈異記』話以外にも同話と称すべき話として『三宝絵』中17を挙げられるが、やはり『今昔』の典拠として不適格である。15—4137%という数値自体は『靈異記』に比べてなかなか良好としても内容上のズレ違いは覆うべくもない。二例ほど対照してみよう。

(d) 『今昔』	『法華驗記』	『三宝絵』
汝ガ妻子家ニ有テ、汝ガ為ニ七日毎ノ法事ヲ修テ、我レニ食ヲ与フ。此ノ故ニ、我レ持来テ、汝ニ食ヲ与フル也。暫ク相待テ。我レ汝ヲ可助キ也	汝妻子修四十九日。施与我食。是故持来令食汝。須臾且待。可相助汝	汝力妻子ノ我ニアタヘツル物ナリ汝力ウレヘワフレハコトサラニ来ツル也

(e)	『今昔』	『法華験記』	『三宝絵』
	国内二知識ヲ引テ、 經ノ料紙ヲ儲ク。人皆 カヲ合セテ、法花經ヲ 書写供養シ奉リツ	国内唱知識。 始于經紙。 各々合力。書 法花經。修供 養会	国内二知識ヲトナヘテ是 ヨリハシメテチカラヲク ハヘテ其法花經ヲ書タテ マツリテオホキニ供養ス

右の対照結果に逐一言及する必要を覚えないので省略に従うが、『今昔』と『三宝絵』との間にはこうした疎隔が十例ほども発現する上に、『三宝絵』なくして『今昔』本文が形成されなかつたような類は一切ない現状から、両者に直接関係を認めるわけにはとうてい行かない。尤も、話末の一節は珍しく類似するので、判断を妥当なものとする為に検証しておく。

『今昔』	『法華験記』	『三宝絵』
必ズ可死キ難ニ値フト云ヘドモ、 願ノ力ニ依テ命ヲ存スル事ハ、偏 ニ此レ法花經ノ靈験ノ至ス所也ト 知テ、弥ヨ信ヲ発シケリ。亦、此 レヲ見聞ク人貴ビケリ	決定当死人。希 有出不死事。是 法華經大願威 ル事は法華 經ノ願力也 皆發道心。 (以下無)	イキカタク シテイキタ

『今昔』の「命ヲ存スル事」と『三宝絵』の「イキタル事」とが近く、「願力」も一致する点から、あたかも当該二箇所は『三宝絵』

に依つたかのように見えるが、『法華験記』の「不死事」とて同内容の異表現なので、ここはむしろ『今昔』の常套的な言い替えが結果的に『三宝絵』と似てきたと考えられるし、「願力」の問題も『今昔』は男の願いの力であり、一方の『三宝絵』は人々の願いに応える法華經の靈力というように、その内容は異なっている。全集の「本文的にみて、『法華験記』所収話を直接の典拠に擬するのがもつとも妥当」という指摘は大いに首肯できることである。

十四38は金貸し業を営む僧が『方広經』の靈験により危難から逃れ得た話。本話については既に全集の指摘した通り、『靈異記』下4よりも「本文的には遙かに『三宝絵』中の一五に近似し、『三宝絵』に依拠した形跡が顕著」という判断をここでも是としたい。対『靈異記』の改変率が23—40—58%、修正改変率13—40—33%は、いかに『靈異記』と『今昔』が親近するかを物語るが、しかし対『三宝絵』の場合は12—40—30%、修正改変率10—40—25%と更に低くなっている。この3ポイント8%の差の幾分かは字句上の異同に負うとしても、大きな要因は内容の違いというべく、例えば、夫から「父の死」を聞いた女の悲嘆は『靈異記』一人異質である。

『今昔』	『三宝絵』	『靈異記』
悲哉、再ビ祖ノ良ヲ 不見ズ成ナリヌル 事。我レ何デ彼ノ海 ノ底ニ入テ、空キ骸	悲哉ニタヒヲヤノ カホミスナリヌル 事我海ノ底ニイキ テムナシキカハ子	無レ幸亡レ父、不レ凶 失レ宝、我別知之、能 見父儀、寧ヨ視底 玉、亦得ニ父骨、

ヲ見ムト、泣キ悲フ事 ヲタニミムトナク 哀哉痛哉  
無限シ

『靈異記』の内容は他書から全く離れているわけでないものの、孤立的本文であるのに対し、『今昔』は殆ど『三宝絵』と同形である。"典拠そのまま"の姿勢があらさまに伺え、何も『靈異記』を大幅に変えたものではない。

次は、聳(女の夫)によつて海に突き落とされた僧が別の船に救出され家に送り届けられる場面。

『今昔』	『三宝絵』	『靈異記』
本ノ里ニ返ラム事ヲ願フ。	モトノサトニカヘ	冀我泊レ奥、船人
船人此レヲ聞テ、哀ムデ、	ラム事ヲ子カフ舟	随レ冀、送ヨ之於
家ニ送リツ。而ル間、聳其人	コレヲ送ル智落	奥、彼聳奥国而為ニ
ノ家ニシテ、舅ノ僧ノ後世	入シ舅ノタメニト	陷舅、
ヲ訪ハムガ為ニ	テ	

『靈異記』では「奥」(陸奥)の国において僧の為の法要が行われ、僧もそこを目指すように一貫して陸奥の国が焦点である。僧を海中から救い上げた船も陸奥行きであった。ところが、『三宝絵』と『今昔』では僧の行き先も法要も共に奈良の「本ノ里」なので大きく食い違っている。むろん、この食い違いは『今昔』の転換に起因するのではなく、『三宝絵』の仕業である。

それでは反対に、『靈異記』と『今昔』本文が近く、『三宝絵』だけ

遠い例はと言うと、物語展開上は一例もない。字句の上では唯一、僧が海中にいて救助されるまでの期間が挙げられ、『靈異記』と『今昔』は「二日二夜」と記す一方、『三宝絵』観智院本・関戸本のそれは「二日夜」、前田本は「二日一夜」と小異する。前田本の「二日一夜」は意味が少し異なるけれども、観智院本と関戸本の「二日夜」は、「二日二夜」の意とも取れるし、単に「二」の脱落かも知れない。こうした可能性を無視してまでも、現行の字句上の一致を楯に『今昔』は『靈異記』をも参照して本話を成した、と果たして言えるだろうか。

## 十

さて、今までは、『靈異記』との関連対照七九話中、本稿(下)に重点的に課せられた十二話の内の十話について論じ来った。その内、十四12と十六16の二話は類話に過ぎないこと、十一4以下の八話においては修正改変率まで求めながら『靈異記』との関連を探つて、十一23は全篇にわたつて直接関係があり、十一4は第五・六段落のみ、二十四1も第三段落だけ依拠する、しかし他の五話は初めから無縁なることを論証した。残りの十四28と十六8は、とりわけ大きな削除がないにも拘らず、いわゆる付加的改変の営為によつて依拠離れが顕著になったかのような話である。

高麗寺僧栄常が乞食僧を嘲った報いで冥罰を蒙ったという短篇の十四28は、典拠を考察する場合、同話が複雑に絡んでいるために扱いが極めてやっかいになる。その困難さを全集解説が良く代弁して

くれている。即ち、

主体を『日本靈異記』上の一九、『三宝絵詞』中の九に依拠し、主人公の榮常の名称など、一部を類話の『日本靈異記』中の一八に借りている。なお、本話は、本文的には『三宝絵詞』中の九に最も酷似し、本話が『日本靈異記』のみならず、『三宝絵詞』をも参照したことは疑いない。別に『三宝絵詞』に基づく同話、『法華驗記』下の九六を部分的に参照したとする見方もあろう。

と。本話が冒頭から異例であることは左記の対照から明白。

○『今昔』「山城ノ国、相楽ノ郡二高麗寺ト云フ寺有り。其ノ寺二一ノ僧有り。名ヲバ榮常ト云フ。

○『靈異記』中18「山城国相楽郡部内、有<sup>二</sup>一白衣、姓名未<sup>レ</sup>詳也、

同郡高麗寺僧榮常<sup>一</sup>

○『靈異記』上19「山城国、有<sup>二</sup>一自度、姓名未<sup>レ</sup>詳也<sup>一</sup>

○『三宝絵』中9「山城國二一人ノ沙弥アリ<sup>一</sup>

○『法華驗記』下96「山城国有人。与沙弥<sup>一</sup>

『今昔』に記す郡名のほか寺名・僧名が『靈異記』中18に依ることとは実線から紛れもなく、特に僧名に関しては、他書は特定不能な「自度」ないし「沙弥」ではない。ところがその『靈異記』中18は、基敵の白衣(俗の男)が榮常を嘲笑した為にさまざま仏罰を受けた話なので、『今昔』話とは別物である。中18では俗男が榮常を嘲笑するのにも、『今昔』ではその榮常が訪れた乞食僧を嘲る。こうした

逆転が可能になるのは、『靈異記』上19等と中18の内容が、僧と俗男のうちのいずれかが基を打つ際に法華経僧を嗤笑したことにより冥罰を被る、というモチーフの一致があるからで、両話の共通性を知る『今昔』作者が上19の「自度」あるいは他話の「沙弥」等に飽きたらない思いからか、中18の「相楽ノ郡」「高麗寺」「榮常」をかぶせつつ、上19的な内容に基づいて一話を形成したさまが伺える。語句のワンポイント利用は彼が時々用いる改変方法の一つであるが、さてそうなると、次の課題は『今昔』の基づく資料が『靈異記』上19か『三宝絵』か、もしくは『法華驗記』かを明らかにすることにある。

本話が『靈異記』上19や『三宝絵』を参照する、それも短篇にも拘らず相当細かく利用したことは疑いなく、『今昔』作者の典拠操作をうかがい知る例として、もつと注目されてよいと思われるが、錯綜するこの問題を手際よく解決するには、初めに全体の見通しを述べてから、それを論証する方が早道だろう。『靈異記』上19に依つたと仮定して改変率を出すと、本話のそれは12—19—63%に達する。しかし、ことによると上19は本話に何の関連もなかったらしいことは、『今昔』の各要素と、同話を載せる諸書の中で最も親近する部分を選んで比較することにより明らかとなる。

内 容	典 拠	改 変 率
(a) 僧榮常と俗の紹介 俗、榮常の宿坊訪問	『靈異記』中18	3—4—75%



(b) 栄常の非道と悪果	『三宝絵』中9	2	8	25%	
(c) 人々、栄常を非難	『法華験記』下96	1	2	50%	
(d) 経文	『三宝絵』中9か 『靈異記』上19	0	5	2	25%

\*この他に話末評語が二行余ある(2・4ポイント)。

初めの(a)が75%と高いのは、事情の異なる類話の中18から固有情報を取り来る際、中18が本来持っていた語句を削除した(1・5ポイント)為に起こったものなので、通常の改変と同列に扱うわけには行かない。にも拘らず修正改変率は1・5—4—38%にしかならないのである。(c)人々の栄常非難も比較量の少なさがもたらした数値で、これも誤差の範囲に含められようが、畢竟、右の修正改変率は合計5—16—31%に過ぎず、話末の評語を含めても7・4—19—39%に留まる。

次に(a)と(d)が各々の依拠資料とどのように酷似するかを詳細に見ていこう。まず(b)に関して一覽すると左記の通りになる。

『今昔』	『三宝絵』中9	靈異記上19	法華験記
食ヲ乞フ	食ヲコフ	乞レ物	乞食
俗、此レヲ聞テ	俗是ヲキ、テコヲ	白衣聞之、碁なし	
碁ヲ打ツ詞ニ	ウツコトハニハ	条恐曰	
俗ハ毎度ニ勝ツ	俗ハタヒコトニ勝ツ	白衣者、作レ碁毎レ遍而勝	なし
醫師ヲ呼テ	醫師ヲヨヒテ	令ニ薬治療、	往醫師家

各書が近似する中にも字句上の異同はあるもので、『今昔』はあたかも『三宝絵』本文を忠実になぞったかのように一体化する。『靈異記』本文に付した傍線は『靈異記』独自の孤立語句である。

(c)部分を『靈異記』上19と『三宝絵』は欠き、『法華験記』のみ対応する。

○『今昔』「此レヲ見聞ク人、此レ偏ニ、法花経ヲ誦スル乞食ヲ輕

メ咲テ、音ヲ学ベル故也ト皆誇リ慥ミケリ」

○『法華験記』「皆作是言。誹謗輕咲持経者故。現前感得如是罪報」

『法華験記』が『今昔』の本文に寄与したとすれば、その前半で

ある。字句の類似だけでなく、語句を「皆作」是言「誹謗。」と区

切つて解釈すれば、「人々はこのように言つて誇つた。法華経を受

持する者を輕んじ嘲つた為に」云々となり、そうすると殆ど『今昔』

に重なつて来よう。恐らく『三宝絵』に依りながら(注10)、全体的

に簡略化を図る『法華験記』にあつて、しかし仏罰の厳しさと強い

非難の世評はことさら付加した。一体、『法華験記』という作品は

出来事の意味を仏教的見地から総括したがる。本話下96もその志向

が顕在化したもので、本書に話を大量に仰いだ『今昔』もその志向

に従順なので、本十四28の「此レヲ見聞ク人」の非難を『法華験記』

下96に結びつける可能性もなしとしない。しかし余りにも短文なの

で、ここではその可能性と根拠を示すに留めよう。

『靈異記』上19が話末で「与ニ持レ経者、不レ可ニ誹謗、能護ニ

口業一矣」、つまり「法華持者を誇つてはならない。十分口を慎む

べきだ」と教訓する一条は、意味的に近そうである。『今昔』は説話内容を踏まえた栄常批判に集中するのに対し、一方の『靈異記』は修得すべき倫理規範として普遍化を探るのである。字句上の一致が少ない点はしばらく措くとしても、意味の違いや、経文の前後におかれた非難の世評(『今昔』)と経文後の教訓(『靈異記』)という位置の違いも差し置いて、先程の『法華験記』下96以上に親近するとは、とうてい言い難い。

『今昔』には稀な(d)の経文引用も容易に判断のつきにくい問題である。

○『今昔』「若シ、此経ヲ輕メ謗ル者有ラバ、世々ニ、齒闕ケ、唇墨シ、鼻平ニ、足戻リ、嗚ミ、目眇ナルベシ」

○『三宝絵』「モシカロミワラフ物アラハ當世ニニ牙齒疎ニ缺醜唇黒鼻ヒラミ手足脚繚戻眼目角疎

○『靈異記』「若有ニ輕咲之者、当世々牙齒疎缺、醜ニ唇平ニ鼻、

手脚繚戻、眼目角疎

『法華験記』には経文引用がないので『今昔』が依つたと考えられるのは『靈異記』上19と『三宝絵』に限られるのだが、『今昔』の引用姿勢がさほど典拠に忠実でなく、「嗚(くちゆが)ミ」などは説話内容を反映させた独自の付加と覚しい。『三宝絵』の「唇黒」は『今昔』と共通するので、『三宝絵』こそ典拠の証と即断したくもなるが、しかしこれは前田本になく観智院本のみなこと、そもそも『今昔』の依拠した『三宝絵』本文が確定できない以上(全体的

にやや観智院本であるとは言える)、字句によつて更なる一歩を進めることは断念する他ない。視点を變えて、説話本体となる(b)栄常の非道と悪果の依拠本文となつた点を重視すれば、確かに『三宝絵』は有力な候補となろう。

かくして『今昔』十四28における諸話の関与は、『靈異記』中18が冒頭(a)部分、『三宝絵』中9が説話本体の(b)と、ことによると(d)の経文も、『法華験記』下96は(c)の世評の可能性が強い、となる。『靈異記』上19は(d)の経文に関連を持つ可能性もなくはないが、無縁に終る可能性もあり、その判断は如何ともし難い。諸書の各部を利用し、典拠そのまま、を実行した説話本体の付加的改変率は、51-31%に過ぎない点を再述して、この問題の最後、十六8に移ろう。

長篇の本十六8は身寄りのない貧女が、殖槻寺の観音の利生によつて福德を授かり、幸福な結婚ができたという典型的な観音靈験譚。ただ本話が全篇『靈異記』中34に拠ると考えるのは、時として激しく発現する敷衍・潤色の故をもつて否定的にならざるを得ず、関連するところは第四・八十一の五つの段との指摘は(全集)、基本的に首肯できる。他方、第一・二・三・五く七段合わせて六段落は『靈異記』の類話と位置付けるしか術がないほど乖離し、例えば冒頭部分は、

『靈異記』	『今昔』
(a) なし	(a) 殖槻寺の等身の正観音
(b) 女の家の持仏堂に二尺五寸の観音	(b) なし
(c) 父母が死んだのは聖武天皇時代	(c) なし

と完全にスレ違っていて、共通するのは主人公が富裕な家の女、父母の死により零落する、くらいのものである。非『靈異記』的部分に大略こうした懸隔が目立つのは、恐らく未詳資料を背景に成立したからなのだろう。

『靈異記』との直接関係を検討すると、第八段落初めおよび第九段落末部は未詳資料に拠ると言わざるを得ない。第九段落は貧しい女が食事を届けてくれた下女になけなしの衣を与えた話で、通って来ていた男は不思議な思いから暫し箸に手が付かない。

然レドモ、餓ヘニ及ベルガ故ニ、食シテ返ス。此ノ女ヲ嫁ケルニ依テ、忽ニ京ニ上ラム事ヲ不好ズシテ、偏ニ永キ契ヲ思フ

『今昔』では、女に深く愛情を持った男が京に上らず夫婦として共に暮らしたいと思うようになり、実際、第十一段落では夫婦としてこの家に住んだと「付加」することにつながるが、『靈異記』の方は簡単に「明日夫去」と記すだけで上京の件は何もない。

そもそもこの違いの淵源は、妻問いの初めに遡る(両書の懸隔が著しい第五段落)。「今昔」の場合、前妻を亡くした男が妻を求めて上京する際、たまたまこの女の家に宿泊したのに対し、『靈異記』

では同じく前妻を亡くした男がこの女のことを聞き知って迫って来たというように、両書の大きなズレが第九段落末部まで影響したのである。簡略な記述が長大になったという意味に留まらず、展開までもが別方向を指向するのは、この部分が『靈異記』に依らない証と思われる。

第八段落冒頭の二行分が『靈異記』に相違する点は全集も指摘するところ。

○『今昔』

而ル間、雨降テ不止ズ。然レバ、男留テ不行ズ。家貧クシテ食物無キニ依テ、男ニ令食ル物無クシテ、日高ク成ヌ

○『靈異記』

明日終日、降レ雨不レ止、障レ雨不レ避、三日留之、夫壯飢言、我飢賜レ飯、妻言今進、起ニ竈燃火、居ニ于空廬、押レ頰而蹲、入ニ于空屋、徘徊

概要としては全く似ていないこともないけれど、『靈異記』本文を『今昔』的に再生するのは大変な労力を要するだろう。男の三日の滞留、二人の会話、追い詰められて嗟嘆懊惱するしかない女のやるせない気持ち、これらの削除変更は到底『今昔』のなしうる性質と言えない。恐らく『靈異記』の文章を大胆に更改したのではなく、『靈異記』以外の資料、それはこの部分が至って簡略な内容になっていて、それを忠実に再現したものと考えてよからう。あたかも『靈異記』との関連部分をかなりの程度従順に再生したと同様に。

このように判断して『靈異記』と関わる各段の改変率を求めると以下のようなになる。

段落	改変率
第四	3—7—43%
第八—十一	11—33—33%

合計 14—40—35%

\* 第十一段落には、第十二段落の「此ヲ思フニ、観音ノ御誓不可思議也」を含めている。『靈異記』の「斯奇異之事矣」を観音靈驗的に言い換えたと判断したからである。

『靈異記』と未詳資料を駆使する『今昔』作者は、しかし両者を整合的に扱い切れず時として綻びを露呈する。『靈異記』を下敷きに書き録す第十段落は、飲食物はじめ種々の品物を届けてくれた下女がどの誰かわからず「家ニ返テ、常ノ如ク堂ニ入テ」観音を拝もうとした女が、そこで観音こそ下女の正体だったことを知る段だが、そもそも日ごろ女の帰依する観音は近くの寺（殖槻寺）に鎮座するはずなのに、「家ニ返テ」「堂ニ入テ」と屋敷内にある持仏堂の観音に替わっている。

『靈異記』は初めから自邸に建立した持仏堂におわす観音菩薩という設定だから、同じ場面で女が「帰レ家、如レ常将レ礼、入レ堂」と描写するのは至極当然なのだが、未詳資料によって付近の殖槻寺の観音に設定した『今昔』であれば、ここは屋敷内の「堂ニ入テ」

でなく、「殖槻寺ニ参テ」のように表現しなくてはおかしい。こうした奇妙なズレが生じたのは、けだし『今昔』作者が目の前の『靈異記』本文について引かれてしまい、従前との整合を図れなかったからであろう。

そしてこうした綻びはもう一カ所ある。第八段落は『靈異記』に近似する諸段の中でも最たる一段だが、雨に振り込められて他出のままならない夫に出す食事もなく、困り果てた女が「口ヲ瀬ギ手ヲ洗テ、堂ニ詣テ」て観音に懇願する件も、観音が屋敷におわすことを前提にした展開である。それはここでも、『靈異記』の女が「嗽レ口洒レ手、参リ入堂内、」りてとあるのに無意識に引かれた不注意なのである。

#### 十一

以上で『靈異記』と『今昔』との直接関連についての検討を終えるが、最後に、諸注が言及しないものの両書に共通する話題を録す一話があるので触れておきたい。それは『今昔』本朝部の劈頭を飾る聖徳太子の別名を掲げる十一である。太子の別名を巡っては、『今昔』以前の説話文献として『靈異記』上4、『三宝絵』中1、『法華験記』上1が知られるが、『今昔』に最も近いのは『三宝絵』に指定でき、『靈異記』は一番遠く改変率は6—5—120%、修正改変率も3—5—60%と既に『今昔』の改変限界を超えている。諸書のプロットを比較すると、

『今昔』	『三宝絵』	『法華験記』	『靈異記』
(a) 厩戸ノ皇子 ① 厩の生れ故 ② 八耳ノ皇子 ③ 数人の話を聞き分ける故 (c) 聖徳太子 α なし	(a) 厩戸皇子 (b) 八耳ノ王子 ① 厩の生れ ② 十人の愁を一度に聞く (c) 聖徳太子 α 身形・所作が僧に似る	② 一度同聲 (a) 豊聡耳皇子 α 身形・所作が僧に似る ③ 経疏を著し (c) 聖徳太子 β 為皇太子	β 為皇太子 (a) (b) 厩戸豊聡耳 (c) 聖徳 ① 厩の生れ故 (a) ② 十人の愁を一度に聞く故 (b) α 身形・所作が僧に似て ③ 経疏を著し・弘法度人 β 官位十二階制定故、(c) ④ 王宮の上殿に居住故、(d) * 推古天皇不出 * 執政なし
④ 王宮の南居住 ⑤ 執政故	(d) 上宮太子 ④ 王宮南居住 ⑤ 執政故	(d) 上宮王	④ 王宮の上殿に居住故、(d) * 推古天皇不出 * 執政なし

(a)~(d)は聖徳太子の別名を表し、①~⑤はその名の由来を記すという配列になっているが、『今昔』は『三宝絵』に拠りつつαと③の経疏著述を省いた如き文章になっていて、これほど近接する文献はない。『靈異記』とは構成も異なれば内容もだいぶ相違し、削除

も40字程度行っている。同書を踏まえたとする先述の高い改変率になるのも当然の結果である。諸注が類話にも含めなかつた理由は、誠に謂われのあることであつた。それでは、『三宝絵』と『法華験記』のどちらと『今昔』が文章的に近いかというところ、これも『三宝絵』とすべきようである。

○八耳ノ王子について

『今昔』「数人ノ一度ニ申ス事善ク聞テ一言モ不漏載リ給ヘレバ也」  
『三宝絵』「十人一度ニ愁申コトヲヨクキ、テ一コトヲモラサス事

ハリ給

『法華験記』「一度同聲申事不落一事。善聞裁給」

○上宮太子について

『今昔』「太子ヲ王宮ノ南ニ令住テ国政ヲ任セ奉リシ」

『三宝絵』「太子ヲ王宮ノ南ニスマシメテ國ノ政ヲヒトヘニシラシ

メ給

『法華験記』「為皇太子。王宮南令住。国政悉委」

時として『法華験記』の方が似る表現もあるにせよ、傍線を施した部分や、語順①②の異同から、文章上も『三宝絵』の方がより『今昔』に近いと言える。

おわりに

『靈異記』—『今昔』間に関連ありと指摘される七九話と十一の計八十話について検討を加えてきた。その結果、全編『靈異記』

に拠ると認定できる話は六十一話、『靈異記』と他書本文とを併用した話が十話の計七十一話を数えることができ、残り九話は『靈異記』と無縁だったようである。『極楽記』や『法華験記』との対比では修正改変率の上限がせいぜい43%、つまり40%台前半だったのが、対『靈異記』の場合、それを超えて50%を前後するものが十二話に及んでいる。その多くが20行前後の短篇(九話)とは言え、残り三話(十六1、十六10、二六1)も含めて考えると、例外的な高改変率話が少なくない点是对『靈異記』関係での一つの特徴に挙げられる。十六10などは改変ポイントの算定が微妙で、削除(49字)と要約(2行分)を低めに6ポイントと取ったが為に45%を記録しただけのこと、もしこれを7ポイントと判断すれば41%と上限内に

収まる。しかし十六1や二六1はそうした判断のユレとか微調整で済まない何か本質的な問題があるのかも知れず、今後の課題としたい。

改変七カ条も関連話との検討において有効な物差しとしてここでも確認できたが、その第六条「固有名の付加・変更」の問題は依然として重い。対『靈異記』の場合も十数例出現したそれらが、『今昔』作者の知見なのか、それとも典拠でない別資料の情報を背景に負うのか、やはり後考を俟つ他ない。

まとめとして、各話毎に関連の有無や様態、改変率を表にして本稿を終えよう。修正改変率がある場合はこちらを掲示する。

十四 36	十四 33	十四 32	十四 31	十四 30	十四 27	十四 26	十二 29	十二 26	十二 25	十二 19	十二 18	十二 17	十二 16	十二 15	十二 14	十二 13	十二 12	十二 11	十二 2	十一 23	巻・話
4 — 13 — 31	6 — 14 — 43	5 — 17 — 29	7 — 35 — 20	7 — 31 — 23	5 — 14 — 36	10 — 22 — 45	10 — 27 — 37	8 — 21 — 38	12 — 51 — 24	11 — 27 — 41	7 — 19 — 37	12 — 33 — 36	5 — 23 — 22	13 — 39 — 33	20 — 56 — 36	13 — 38 — 34	8 — 25 — 32	6 — 25 — 24	13 — 31 — 42	8 — 30 — 27%	改変率
二十 20	二十 18	二十 17	二十 16	二十 15	十七 49	十七 48	十七 46	十七 45	十七 37	十七 35	十七 34	十六 38	十六 27	十六 23	十六 14	十六 13	十六 12	十六 11	十六 10	十四 37	巻・話
10 — 25 — 40	13 — 42 — 31	5 — 49 — 10	11 — 65 — 17	10 — 51 — 20	11 — 26 — 42	8 — 16 — 50	10 — 37 — 27	7 — 25 — 28	7 — 28 — 25	7 — 15 — 47	5 — 20 — 25	6 — 25 — 24	8 — 24 — 33	7 — 20 — 35	10 — 27 — 37	6 — 25 — 24	8 — 15 — 53	8 — 14 — 57	13 — 29 — 45	10 — 33 — 30%	改変率
		二六 1	二四 9	二三 18	二三 17	二四 42	二一 38	二一 37	二一 33	二一 32	二一 31	二一 30	二一 29	二一 28	二一 27	二一 26	二一 25	二一 24	二一 22	二一 21	巻・話
		21 — 42 — 50	11 — 28 — 39	10 — 37 — 27	5 — 28 — 18	5 — 15 — 33	5 — 17 — 29	6 — 24 — 25	10 — 37 — 27	8 — 19 — 42	9 — 28 — 32	3 — 27 — 11	8 — 16 — 50	5 — 11 — 45	6 — 28 — 21	8 — 15 — 53	6 — 16 — 38	12 — 21 — 57	6 — 34 — 18	4 — 14 — 29%	改変率

一、全篇『靈異記』に拠る話 六十一話

二、『靈異記』と他書とを併用する話 十話

〔中核的出典であれワンポイント利用であれ、この項に含める〕

十一 4	十二 27	十二 31	十四 28	十六 1	十六 2	十六 8	十七 36	十九 31	二十 41	巻・話
3 — 12 — 25%	13 — 45 — 29	20 — 49 — 41	5 — 16 — 31	15 — 29 — 52	3 — 12 — 25	14 — 40 — 35	3 — 13 — 23	14 — 41 — 34	2 — 6 — 33	改変率
備考	中核	*1	中18冒頭	中核	一部	ほぼ半分	中核 *2	中核、説話本体のみ	三段落のみ	

\*1 『靈異記』下2もワンポイント利用。

\*2 十一7か未詳資料をワンポイント利用。

三、『靈異記』と無縁の話 九話

十一 1	十一 2	十一 3	十四 9	十四 12
十四 38	十六 16	十九 30	二十 19	

\*十四28は『靈異記』上19に対して無縁か。

(注)

- 1 「今昔物語集の日本靈異記受容攷(上)」(『実践女子短大紀要』第二十五号、二〇〇四年三月)。
- 2 「今昔物語集の大日本国法華經驗記受容をめぐって(上)」の改変率一覧(実践女子短大評論)第十八号、一九九七年一月。以下、『今昔』と『極楽記』や『法華驗記』との受容関係についての考察は、拙著『今昔物語集辭説』に再録)。猶、単純な計算ミスがあつたので、本話十二26を10ポイントー21行ー48%に訂正したい。
- 3 「今昔物語集の大日本国法華經驗記受容をめぐって(下)」(第二十号、一九九九年一月。17〜19頁)。
- 4 中世の文学、例えば『宇治拾遺物語』に録す、魚がない限り摂食しない永超(第67話)や、檀家宅の水魚を盗み喰いする僧(第79話)には、魚食に対する罪障意識が微塵もない。この二僧から見れば、古代に生きた十二27大和国吉野山の聖人達は殺生戒を犯す行為と恐れて、何と小心であつたか。

- り病僧には許されていると、仏説を御旗にしたり、『法華驗記』の弟子も薬として食するよう師を説得するのも、魚食がタブー視されていたからこそその論法である。童子が箱の中の魚を法華経と偽り、俗が執拗に事実の究明に迫つたのも、ひとえにこの為であつた。魚食は殺生戒を犯す行為に他ならず、公にすべきでない秘事として古代の聖人達は後ろめたく感じていたし、このタブーの觀念が本話を構造的に支えている。
- 5 新大系『靈異記』一三七頁脚注一八。但し、俗男についてはそれほど明確に呼称変化が見られるわけではない。
  - 6 例えば『往生伝 法華驗記』六六頁頭注(日本思想大系。岩波書店)や、『三寶繪集成』四八七頁(笠間書院)。尚、『法華驗記』のテキストはその『往生伝 法華驗記』を使用し、後に引用する『極楽記』もまた同じ。『三寶繪』も右の『三寶繪集成』に拠る。
  - 7 『三寶繪』と『法華驗記』間の親疎関係については拙稿『法華驗記』の依拠した『三寶繪』伝本をめぐって(『実践女子短大』『歌子』第五号。一九九七年三月)を参照されたい。
  - 8 「今昔物語集の日本往生極楽記受容攷(上)」(『歌子』第七号)一九九九年三月)。
  - 9 前掲2拙稿の改変率一覧参照。
  - 10 前掲7拙稿の十八頁以降。