

宇治拾遺物語の成立

——僧伝類との比較検討をとおして——

宮田尚

宇治拾遺のなりたちを、僧伝類との類似語の比較検討をとおして推論しようとするのが本稿の態度である。

宇治拾遺のなりたちについて従来なされて来た種々の論考は、主としていわゆる説話集との類似語の比較検討をとおしてのものであった。それはこの問題を解くうえでもっとも基本的なことのひとつであるが、本稿はそれらとは別の角度から、なりたちにかわりの深いとおもわれる二、三の点を指摘しようとするのである。

(註) 本稿でいう僧伝類とは、その形態が個人的なものであると「集」であるを問わず、僧の伝記を記したものをすべてをさす。

1 僧伝類との書承関係

周知のとおり、宇治拾遺には僧伝類との類似話が少なくない。この類似話現象がなにゆえに生じたかが結局この問題を解くかぎである。そこで、両者の関係、とりわけて書承関係の有無の検討がすべてにすぎだつてなされなければならない。

僧伝類と宇治拾遺との類似話のうちで、わたくしの知りえた範圍でもっとも類似度の高いものは、次に示す巻五第四話「範久阿闍梨西方をうしろにせざる事」と続本朝往生伝の「阿闍梨範久」の項とである。

<p>△宇治拾遺▽</p>	<p>△続本朝往生伝▽</p>
<p>是れも今は昔、範久阿闍梨と云ふ僧有りけり。山の楞嚴院に住みけり。ひとへに極楽を願ふ。行住坐臥西方を後にせず。唾大小便西に向はず。入日を背に負はず。西坂より山へ登る時は、身をそばだて、歩む。常に云はく。仆るゝ事、必ず傾く方にあり。心を西方に懸けんに、何んぞ心ぎしを遂げざらん。臨終正念疑はずとなん云ひけり。往生伝に入るとか。</p>	<p>阿闍梨範久者。住延曆寺楞嚴院。一生慕極樂。行住坐臥不背西方。吐唾便痢不向西方。未嘗以夕陽負背。登山之時側身而行。常稱曰。樹之臥也必在傾方。懸意西方蓋遂素意。臨終正念。往生無疑。</p>

における宇治拾遺卷第十二第七話「増賀上人參三條ノ宮」振舞の事」の類似話は、「沙門増賀」の項の一部分として

嘗有后宮授戒之請。參入之後於御所示三臭風。

とあるだけである。宇治拾遺に比較してこの記述はあまりにも簡略であるため、ちがったことはいえないが、しかし少なくとも両話の範疇が同じであることだけはいいえよう。そこで宇治拾遺と今昔（卷十九第十八話）とを比較すると、次に示すように表現に若干の相違がみとめられるだけで文脈もほぼ同じである。

△宇 治 拾 遺▽	△今 昔▽
<p>……三條大后の宮、尼に成らせ給はんとて、戒師の為に召しに遣はされければ、尤も尊きことなり。増賀こそは誠になし奉らめとて参りけり。弟子ども、此の御使を喚んで、打ち給ひなどやせんずらんと思ふに、思ひの外に心安く参り給へば、有難き事に思ひ合へり。……</p>	<p>今昔。三條ノ太皇大后宮——中略——出家セムト思シテ。故ニ多武ノ峰ニ籠リ居ル増賀聖人ヲ以テ御髮ヲ合袂ムト被レ仰テ。態ト召ニ遣シタレバ。御使多武ノ峰ニ行テ此ノ仰ヲ告ケルニ。聖人。糸貫キ事也。増賀コソハニニハ成シ奉ラメ。他人ハ誰カ成シ奉ラムト云ヘバ。弟子共此レヲ聞テ。此ノ御使ヲバ喚テ打テムズト思ツルニ。不レ思ザル外此ニク和カニ参ラムト有ル。</p>

希有ノ事トゾ云ヒケル。……

右の例文は、続本朝往生伝がわずかに「嘗有后宮授戒之請。」といているところに相当する部分である。また次の例文は、同じく宇治拾遺卷第十二第七話と今昔（卷十九第十八話）との比較であるが、続本朝往生伝には該当個所のない部分である。

△宇 治 拾 遺▽	△今 昔▽
<p>……斯くて宮に参りたる由申しければ、悦びて召し入れ給ひて、尼に成り給ふに、上達部、僧ども多く参り集まり、内裏より御使など参りたるに、此の上人は、目は恐ろしげなるが、體も貴げながら、煩はしげになんおはしける。さて御前に召し入れて、御几帳のもとに参りて、出家の作法して、めでたく長き御髪を掻き出だして、此の上人に剪ませらる。御簾中に女房違見て、泣く事限りなし。……</p>	<p>……カクテ三條ノ宮ニ参テ。参レル由ヲ令レ申ム。宮喜バセ給ヒテ。今日吉日也トテ御出家有リ。上達部少々可レ然キ僧ナド多ク参リ合タリ。内ヨリモ御使有リ。此ノ聖人ヲ見レバ。目ハ怖シ氣ニテ貴ト乍ラ煩ハシ氣ニゾ有ケル。□□コソハ人ニハ恐レラレケレト見ル人々思ヒケリ。御前ニ召シ出ラレテ御几帳ノ許近く参テ出家ノ作法シテ□□長キ御髮ヲ掻出デ、此ノ聖人ヲ以テ令レ袂メ給フ間。簾ノ内ノ女房□□テ泣事系□□シ。</p>

いまひとつ(4)の例をあげよう。

<p>△宇治拾遺▽</p> <p>……我が国の三宝神祇助け給へ、聆見せ給ふなど念じ入りてゐたる程に、鉢独楽のやうに転きて、唐の僧の鉢より早く飛びて、物を受けて帰るぬ。其時上より始めて、やんごとなき人なりとて、拝みけるとぞ申し伝へたる。</p>	
<p>△統本朝往生伝▽</p> <p>……寂照心中大耻。深念ニ本朝神明仏法。食頃観念。爰寂照之鉢飛纏ニ仏堂ニ三匝。受ニ齋食ニ而來。異國之人悉垂感涙。皆曰。日本国不レ知レ人。令ニ齋然渡海。似表無レ人。令ニ寂照入末。似レ不レ惜レ人。云云</p>	

これはさきに示した(3)の場合ほど顯著ではないけれども、こゝでもやはり同じことがいえるのである。すなわち。(a)、(b)の相違はそれだけで両者の書承関係を疑わしめるに充分であるが、ちなみに、その一部分に類似話を有する今昔卷十九第二話から、例文の(a)・(b)に相当する部分を引用すれば、

(a) 鉢俄ニ狛鶴ノ如ククル／＼ト転テ。前ノ鉢共ヨリモ疾ク飛テ行テ。僧供ヲ請テ返ス。

(b) 其時ニ天皇ヨリ始メテ大臣百官皆礼ミ貴ブ事无限リシ。其後天皇寂照ヲ帰依シ給フ事无限リシ。

のごとくである。このように、統本朝往生伝にはないか。あるいはあつてもごく簡単であつたり、内容が異なつたりしているものが宇治拾遺ではわずかながらも詳細に記されており、しかもそれ

と類似度の高い記述が今昔にあることは、たとえそこに潤色を想定してみても、宇治拾遺が統本朝往生伝を出典としていふことを許さないのである。

第三の理由として、(2)(5)の二例を除いて統本朝往生伝の一項目中の特定部分が宇治拾遺では一話の全文になつており、かつまたそれとの類似話が両者においてともに散在していることがあげられる。元来宇治拾遺は一定した編纂方針をもたない雑纂說話集であるから、かりに統本朝往生伝を出典としていふとすれば、それからえたとはなしは、後に別本から引用されたものがそれらの間に挿入されないかぎり連続してみられるはずであらうし、統本朝往生伝の一話のなかの特定部分のみが引用されることもないと考えられるのである。しかし、じつさいには一項目のなかの特定部分だけが共通していたり、類似話が両者ともに散在していたりしている。ことに統本朝往生伝で一項目に収められている「大江定基」の項の特定部分の類似話が、巻四巻と巻十三とにみられることはなほだ暗示的である。なぜなら、一定した編纂方針をもたない雑纂の宇治拾遺において、かかる現象は書承関係ではけつして生じえないことだと考えられるからである。

たとえ範久往生説話の本文が酷似しており、かつまた宇治拾遺巻五第四話の末尾に出典関係を想定せしめる「往生伝に入るとか」の記述があつても、以上の三点は統本朝往生伝と宇治拾遺との書承関係を否定するのである。

ところで、統本朝往生伝と宇治拾遺との関係を論じた学者に野村八良博士、藤井乙男博士らがあり、これらの先学はいずれも統

本朝往生伝が宇治拾遺の出典であるとの見解をとっておられる。そうして、その論拠は右に述べた両者の本文の酷似から巻五第四話末尾の「往生伝」を統本朝往生伝と推断されたことによる。たしかに、範久往生説話だけを比較するかぎりにおいては先学のこの推論は異論のないところであるが、しかし両者には先述のようにこの他に四条の類似話がある。五条の類似話がみとめられる二書間において、一方が他方を出典としている場合に、そのうちのあるものだけは書承関係による類似であり、他の類似話は無関係であるなどということはありえないから、両者の書承関係を云々するに際してはそのすべてが総合的に検討されなければならぬであろう。このような観点から単に範久往生説話にかぎらず両者の関係を総合的に検討すると、先述のような結論に到達するのである。

ついでにいえば、本文の酷似から先学が一樣に統本朝往生伝のことだと考えられた「往生伝」も、じつはそれが統本朝往生伝でなければならぬとするに足る積極的な理由はない。ちなみに、わたくしの知りえた範囲でも「往生伝」と呼ばれた文献は他に日本往生極楽記（扶桑略記、三外往生記、選集抄——カッコ内は所収文献名。以下同じ）拾遺往生伝（発心集）三外往生記（閑居友）の例があるのである。のみならず、日本往生極楽記が日本往生伝、日本往生記、慶氏往生記、慶氏伝、往生記、往生伝と、また統本朝往生伝が統本朝往生伝、統往生之伝、江師往生伝、江家ノ伝、伝、などと多種多様に呼ばれていることなどからして、各種往生伝の呼称は一定していなかったことが推察される。して

れば、宇治拾遺巻五第四話の「往生伝」も統本朝往生伝をさしているとみることも出来るわけであるが、いわゆる往生伝類の嚆矢であり、後に統出するところの往生伝類に少なからぬ影響を与えた日本往生極楽記が「往生伝」と呼ばれたことの他に、「往生伝」と呼ばれたものがこのようにいくつかあったということは、けっして宇治拾遺巻五第四話の「往生伝」が統本朝往生伝をさすとするに足る積極的な理由とはならないのである。

宇治拾遺と僧伝類との間にみとめられる類似話のうちで、もっとも類似度の密な、いいかえれば書承関係にありと考えられる可能性がもっとも強い類似話を一部に有する統本朝往生伝と宇治拾遺との類似現象は、書承関係によるものでないことが、以上述べて来たことよってあきらかにされたであろう。したがってこのことは、単に統本朝往生伝と宇治拾遺との間に書承関係がないことを意味するにとどまらず、現存する僧伝類と宇治拾遺との類似話はみとめられても、それらはすべて書承関係によるものではないと敷衍して考えることが出来るのである。

では、なぜ両者に類似現象がみられるのであろうか。この疑問を解きほぐすために、別の観点からさらさらた考察をすすめよう。

2 巻十五第八話「相應和尚上三都卒

天一事付染殿后奉祈事」の周辺

巻十五第八話は相應和尚が都卒天にのぼるはなしと染殿後の御悩を祈るはなしとの二話で構成されている。この二話構成は宇治

拾遺のなりたちにかかわりが深いとおもわれるのであるが、そのことについて別の機会にゆずる。

さて、まず題目の「上_二都卒天_一事」の部分について。

これは次に示すように、都卒天にのほって弥勒菩薩にまみえんとした相応和尚が、妙法蓮華経を誦することが出来なかったために内院に入ることを許されなかったことがはなしの中心であり、一たん引返した後に本意を遂げることが付記されている。

今は昔、叡山無動寺に相応和尚と云ふ人おほしけり、比良山の西に、葛川の三滝と云ふ所にも通ひて行ひ給ひけり。其滝にて不動尊に申し給はく、我を負ひて都卒の内院、弥勒井の御許に率て行き給へと、あながちに申しければ、極めて難き事なれど、強ひて申す事なれば率て行くべし。其尻を洗へと仰せければ、滝の尻にて水浴み、尻能く洗ひて、明王の頭に乗りて都卒天に登り給ふ。ここに内院の門の額に、妙法蓮華と書かれたり。明王の給はく、これ、是れへ参入の者は、此経を誦して入れ。誦せざれば入らず、との給へば、遙に見上げて、相応の給はく、我れ此経誦みは読み奉る。誦する事未だ協はずと。明王さては口惜しき事なり。其義ならば参入叶ふべからず。帰りて法華経を誦して後参り給へとて、掻き負ひ給ひて葛川へ帰り給ひければ、泣き悲しみ給ふ事限りなし。さて本尊の御前にて経を誦し給ひて後、本意を遂げ給ひけりとなん。……

ところで、きわめて広義のものではあるが、本尊に祈念して都卒内院に至らんとしたという点においてこのはなしと同一方向を

めざしているというべき類似話が、天台南山無動寺建立和尚伝、拾遺往生伝等の十種類の文獻にみとめられ、それらは大きく二系統に分類される。その一は、扶桑略記などの記述から天台南山無動寺建立和尚伝（あるいはそれとひじょうに類似度の高い内容をもった散在文獻）を祖としていと推測される一群である。

同十五年乙亥対_二本尊前_一祈_レ念可_レ示後生之_二如_一之由_レ、夢明王捧和尚。令_レ坐_二須弥山頂盤石上_一令_レ見_二十方淨土都率極樂。如_レ見_二掌中_一。即告曰。随_二願求_一而可_レ往生。覺後感嘆淚沾_二衣。其後係_二念於都卒内院_一。復夢到_二都率外院_一時。慈慶大德坐_二内院。乘_二紫磨金色師子_一。忽看_二相尚出来_一。告曰。我依_レ誦_二誦法華一。一乘_二之力_一既生_二内院_一。早還_二本山_一一心一向可_レ転_二誦法華經_一。其後專致_二精誠_一。転_二誦法華經_一。

右に引用したのは天台南山無動寺建立和尚伝の一部である。この系統に属するものは、成立年代が下るにつれて文章や内容が若干変化しているものの、系統内部において類似度が高く整然としている。「相応和尚伝」から直接引用したという扶桑略記の他は、この系統に属するものはすべていわゆる僧伝であるから、プロパガンダ的意識をもって編纂された僧伝の特殊性を考へるとき、この系統のはなしの大同少異なことは伝承方法の如何を問わすうなずけることである。しかし、それはともかくとして、この系統は、同一方向をめざしているはなしということの他に宇治拾遺との共通点は見出せない。したがって直接はもとより間接関係もなないと推断してよいものとおもわれる。

一方、いまひとつの系統は大日本國法華経験記、宇治拾遺の二

書によって構成されているものである。

相応和尚。不見其伝。但聞故老一兩伝言。即是慈覺大師入室弟子也。和尚天性極大精進。志念勇健。斷殺斷塩。獸世美味。整三密法。降伏魔縁。苦行勝人。修驗難思。衆鳥翔空。一悉落不飛。大樹並立。合令交繩。或暴流水。還令逆流。或止霖雨。忽令晴天。尋入葛河。久住修行。立深水中滿浴刃。遍住十九滝。布十九字。擬十九觀。始見明王。紇伽羅童子。制多迦使者。隨順左右。永承其命。和尚面向明王。祈申二世要事。心有所念。明王能滿。和尚内心有一願。現身升都卒内院。親見慈尊。供養禮拜。雖有所念。非力所及。祈白明王。我有此願。明王威力。令我升天。見弥勒慈尊。明王告言。天上勝妙地。下界不能往。何況其中都卒内院。一生補處菩薩所居。所從眷屬。斷惑證果。以具縛身。輒得昇哉。和尚祈申念願深。明王告言。我以有不遵行者所念奉仕之願。可隨汝心。即將和尚。昇兜率天。過往外院。向内院時。守門天人遮止不入。諸天告言。希有沙門。依於明王本誓力故。得過此處。雖然沙門未具可到内院菩提。所以者何。沙門未得誦誦妙法華經。不能修行四種三昧。以何為業。得入内院。沙門早歸本所居国。誦誦法華經。思惟妙恵。以其善力。当生此天。和尚不果所願。即得下天。流深挫骨。慚愧發露不說法華經不修行一乘。臨老後。始誦法華經。信婦一乘。乃至依於定惠薰修顯密修行。寂後如念。成就所念。見慈氏尊。入於円家焉。

天台南山無動寺建立和尚伝と宇治拾遺とは、間接であっても平面的な関係は否定されるいくつかの点、たとえば、宇治拾遺は都

卒円院に至らんとして果さなかったという比較的単純な内容であるのに対して、僧伝類側はやや複雑であるし、須弥山の頂で十方浄土を見ることによつて一応目的を達していること。相応が本山に帰つて法華経を誦する動機が、宇治拾遺は内院の門前で、誦することが出来なければ門を入ることは許されないと不動明王に教えられたのであるのに対して、僧伝類の方は、すでに内院に生まれてきた慈慶大徳に教えられるとの相違。さらには、和文を漢文との違いがあるとはいへ、文章表現にまったく類似性が見とめられないことなどが指摘出来るのであるが、右に掲げた大日本国法華経験記にはこれらにみられなかった宇治拾遺との共通点、たとえば、相応が葛川で修行したことが明記してあること、慈慶が関係していないこと、およびそれらを含めて若干の相違はあるけれどもプロットが類似していることなどからして、両書はさき述べてたいわゆる僧伝系統とは一線を劃した近しい関係にあるものといえるのである。ただし、いかに両書が同じ系譜に属する近しい関係にあるものだとはいへても、むしろ、それはいずれか一方が他方を典拠とした（この場合は、宇治拾遺が大日本国法華経験記を、と考えるべきである）結果生じた類似現象ではない。というの、大日本国法華経験記を典拠とした場合に、そのなかからとくに興味があるとも考えられない教話だけをとりななければならぬ理由はないようにおもわれるし、教話みとめられる類似話がわかたれて収められているのも、雑纂の宇治拾遺にあつてはうなづけない。また、この「上都卒天事」だけをつき合せてみても、たとえば、まだ内院に入るに値するだけの業をなしてい

ないことを理由に相應を本山に帰らせるのが、大日本国法華經驗記では都卒内院の諸天であり、宇治拾遺では相應をそこまで連れて行った不動明王となつて相違しているからである。この点は、さきに述べた天台南山無動寺建立和尚伝を祖としていると考えられる系統とも違ふ。三者三様である。

要するに宇治拾遺卷十五第八話の前半すなわち「相應和尚上三都卒天一事」の類似話をみなされるものには天台南山無動寺建立和尚伝系と大日本国法華經驗記系との二系統があり、宇治拾遺と後者との至近性は前者の比ではないのであるが、しかしこれとてけつして書承関係によつて生じた類似話現象ではないといえるのである。

次に「染殿后奉_レ祈事」の部分について。

これは、染殿後の物氣を落すべくして召された相應和尚の風態が卑しかったために昇殿を許されず、勾欄の下で祈禱をして後の物氣を落すはなしである。次にその全文を示す。

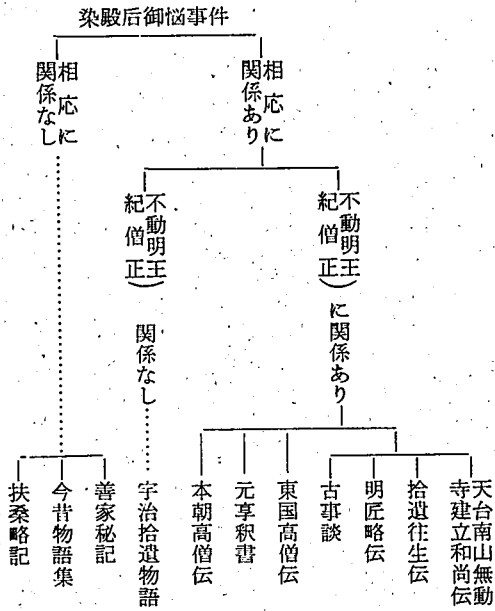
……其の和尚、かやうに奇特の効驗おはしければ、染殿の后物氣に悩み給ひけるを、或人申しけるは、慈覚大師の御弟子に、動寺の相應和尚と申すこそいみじき行者にて侍れと申しけれ無

ば、召しに遣はず。即ち後使に連れて参りて、中門に立てり。人々見れば、長高き僧の鬼の如くなるが、信濃布を衣に著、楕の平足駄を履きて、大木槌子の念珠を持てり。其体、御前に召し上ぐべき者に有らず、無下の下衆法師にこそとて、唯だ簀子の辺に立ちながら加持申すべしと各申して、御階の勾欄の許に

て、立ちながら候へと仰せ下だしければ、御階の東の脇勾欄に立ちながら、押し懸かりて祈り奉る。宮は寢殿の母屋に臥し給ふ。いと苦しげなる御声、時々御簾の外に聞ゆ。和尚纒に其の声を聞きて、高声に加持し奉る。其声、明王も現じ給ひぬと、御前に候ふ人々、身の毛よだちて覚ゆ。暫し有れば、宮紅の御衣二つばかりにおし包まれて、鞆の如く簾中より転び出てさせ給うて、和尚の前の簀子に投げおき奉る。人々騒ぎていと見苦し、内へ入れ奉りて、和尚も御前に候へと云へども、和尚斯かる乞児の身にて候へば、如何でか罷り上るべきとて、更に上らず。はじめ召し上げられざりしを、安からず憤り思ひて、唯だ簀子にて、宮を四五尺あげて打ち奉る。人々しわびて、御几帳どもをさし出だして立て隠し、中門を鎖して人を払へども、極めて顯露なり。四五度ばかり打ち奉りて、投げ入れく祈りければもとの如く内へ投げ入れつ。其後和尚罷り出づ。暫く候へと留むれども、久しく立ちて腰痛く候ふとて、耳にも聞き入れずして出でぬ。宮は投げ入れられて後、御物氣さめて、御心地爽かり成り給ひぬ。験徳あらたなりとて、僧都に任すべき由宣下せらるれども、かやうの乞児は、何条僧綱に成るべきとて返し奉る。其後も召されけれど、京は人を賤しうする所なりとて、更に参らざりけるとぞ。

宇治拾遺の他にこのはなしには二系統の類似話がある。そのひとつは、天台南山無動寺建立和尚伝を祖とするいわゆる僧伝系のものであり、いまひとつは、今野達氏(註)によつて指摘された善家秘記を祖とする今昔、扶桑略記の系統である。宇治拾遺をも含め

てこの三系統の類似話の所収文献を分類すれば次のようになる。



△備考▽

1、古事談はいわゆる僧伝ではないが、該当項が「僧行」の項に収められているので便宜上僧伝の一つとみなした。

2、同じ僧伝類のなかでも、東国高僧伝、元享釈書、本朝高僧伝の三書には、天台南山無動寺建立和尚伝→古事談に対して表現上の共通した差異がみとめられる。考えようによればささいな違いではあるが、後世のものに共通した差異がみとめられることにはなんか問題がありそうにおもえるので一応

區別しておいた。

ところで、相応に關係があるという点においては善家秘記系よりも宇治拾遺に近いといえる僧伝系のはなしは、次に示すような内容である。

同年染殿皇后被惱_レ天狐。經_レ數月。諸寺有驗之僧無_レ敢能降_レ之者。天狐放言云。自_レ非_レ三世諸仏出現_レ者。誰敢降我亦知_レ我名。和尚依_レ召參入。兩三日候。無_レ有其驗。還_レ於本山。對_レ明王啓_レ白事由。愁恨祈禱。明王像背而向_レ西。和尚隨坐_レ西。明王復背而向_レ東。和尚隨復坐_レ東。明王背而如_レ初向_レ南。和尚亦坐_レ南。流淚彈指稽首白言。相応從_レ奉_レ事明王。更無_レ念。而念有_レ何犯過_レ相背如_レ比。乞願垂_レ悲愍。幸告示。胡跪合掌奉_レ念_レ明王之本誓。合限之間。非_レ夢非_レ覺。明王告曰。我依_レ一時之後生。生_レ加護之本誓。難_レ心_レ汝恨祈。仍有_レ相背。我今說_レ本緣。昔紀僧正紀氏三國之子世濟。世身紀僧正也。存在之日持_レ我明咒。而今以_レ邪執_レ故墮_レ天狐道。着_レ惱皇后。為_レ守_レ本誓_レ護_レ彼天狐。是以我咒不_レ縛_レ彼天狐_レ也。今汝到_レ宮中。密告_レ天狐言。非_レ汝是紀僧正後身柿本天狐_レ哉。後低頭之頃。以_レ大威德_レ咒_レ加持_レ將得_レ結縛。我伏_レ邪執_レ為_レ令_レ趣_レ仏道_レ告_レ斯事_レ耳。和尚驚竄之後。不_レ堪_レ感激。頭面接_レ足。頂拜數十。後日依_レ召參_レ彼宮。仰意行事一如_レ明王教諭之旨。心_レ時結縛。天狐屈_レ指。陳_レ自今以後不_レ可_レ復來_レ之由。少時解脫。其後皇后不_レ有_レ御惱。此尊靈驗宛如_レ生身。

右の引用は天台南山無動寺建立和尚伝の該当部分よりのものであり、この系統に属する他の文献が、プロット・表現ともこれと

ほぼ同じかたちであることは、さきに見てきた「上都平天」事一の場合と同様であるが、ともに染殿後の物気を相応が祈禱によつておとしたはなしであるといふものの、僧伝系と宇治拾遺とはプロットにおいて、そしてまた表現においておよそかけはなれてゐるのである。

一方、今昔や扶桑略記にみられる善家秘記が散佚しており、石化して残されている扶桑略記や真言伝等の記述からわずかに推測出来るだけであるから、なにぶんにもはつきりしたことはないのであるが、少なくともプロットにおいては、やはり僧伝系と同様にはつきり一グループを形成しているといえる。そして煩雑であるから引用はしないが僧伝系とも宇治拾遺とも違った独自の内容を伝えている。しかも、それはたんに同一事件を前記二者とは別な角度からとらえた相違とだけではすまされない内容なのである。

このように、染殿後の御惱事件をとりあつたはなしには現在までにわたくしの知りえた範囲で三系統があるのであるが、要するに宇治拾遺のそれは僧伝系とも善家秘記系ともなんら有機的なたつながりをもっていないのである。同一事件をテーマにしてもながら有機的なたつながりをもたないまったく異質のはなしが三系統もみられることの一般的な原因としては、(1)発生した場の相違(2)それぞれのはなしが伝承されていく過程においてたどつた歴史の相違による変形。それと関連して、(3)伝承の過程において他の要素との交錯した結果の変形、と無関係ではないおよそ三つの理由が考えられるのであるが、当面の問題である染殿後の御惱事件

にまつわるこの三系統についていえば、僧伝系と善家秘記系との類似現象は主として(1)の理由によるものとおもわれる。すなわち真言伝に引用されているところの善家秘記の成立事情を示した部分には

昌泰二年春三月。清行紅翰林学士閑居、イト多時。后宮命婦百濟、継子。后尊齡至迄ツカヘテ。年八十余ナル言談次。具是事、述聞是記。世之伝、此事者。多、惟字語。今以、命婦所伝、為、撫実、云云。

とある。昌泰年間に既に拡く流布されていたという「異説」がどのようなものであったかはあきらかにされていないけれども、「世之伝、此事者。多、惟字語。今以、命婦所伝、為、撫実、云云」というからには、その内容は少なくとも善家秘記系のそれとはかなり大きな違いがあったはずであるし、善家秘記は染殿後に仕えていた老命婦の談話を三善清行が筆記したものであるから、「異説」の発生の際は老命婦百濟継子の生活圏外でなくてはならないようにおもわれる。そうしてみると、善家秘記と大きく相違している僧伝系のはなしが、あるいはいうところの「異説」ではないかとの疑問が生じるはずである。なぜならば、僧伝系のはなしには善家秘記の側からすれば「多、惟字語」と評されうる要素がいくつもあるからである。たとえば、染殿后にとりついたのが紀僧正真済の霊になつてゐることはそうである。南都高僧伝などの諸文献によれば、真済は信心厚い高僧で弘法大師十人弟子の第二に例せられてゐるし、じつ承和一年には空海僧都伝を書いている。この真済が邪心を超して霊となり、染殿后にとりついたということ

は真言伝や本朝高僧伝が既に指摘しているように解せないのである。このように、善家秘記系では金峯山の聖人となつてゐる靈の正体が、僧伝系では妥当性を欠いてゐるようにおもわれる紀僧正真濟になつてゐるのは、淨藏の伝のなかにもみえる現象であつて、けつしてここだけにみられる特殊な現象ではないからおそらく真濟の靈の連想が一般化してゐてそれがなんらかの理由で混入されたものであらう。むしろこの推論には確証がなく、したがつて臆測の域を出さないものであるけれども、以上のようなわけで善家秘記と僧伝系の二つのはなしは染殿後の御惱事件をそれぞれ異つた場(角度)でとらえたものであり、後者にはさらに伝承の過程において他の要素が混入して變形したものの(原因の)であつたことを、わたくしは今後資料が発見されるまでの仮説としたい。とにかく、發生の場の相違と伝承の過程での變形とを抜きにしてはこの両系統の類似と相違とに納得のいく説明がつけられないようにおもわれるのである。

ところで、宇治拾遺はどうかというに、結論をさきにいえば、善家秘記系や僧伝系(右の仮説が妥当なものとして)とは違つて、元來染殿後の御惱事件とは無関係なのである。すなわち、宇治拾遺にみるこのはなしは、じつは西三条女御(多賀幾子)の御惱事件にまつわるものであつて、これが同じように相応が祈禱して物氣を落したことから染殿後の御惱事件と交錯し、西三条女御または良相公女とあるべきところが染殿后となつたものである。であるから、結果的にみれば同じように染殿後の御惱事件にまつわるはなしであるという点において善家秘記系や僧伝系と広義の

類似話とはいえるけれども、それとこれとは根本的に事情が異なるのである。

おそらくプロバガンダの意図をもつて編纂された特殊位層の所産のゆえであらうが、祈禱の効験のあらたかなことから僧の貴さを説くのは僧伝の常套的な手段である。相応の場合も例外ではない。ちなみに、相応には染殿后、西三条女御、六条皇后の三人の御惱を祈禱したはなしがある。そのうち染殿後の御惱事件に関する僧伝系の部分はさきに示したところで知られるように、要するに「染殿后にとりついた紀僧正の靈を相応和尚が縛した」(今野達・善家秘記と真言伝所引散佚物語・國語と國文學・昭33・11)はなしであつて宇治拾遺とはまるで違つた世界を構成している。ところが西三条女御の御惱事件にまつわるはなしは、次に示すとおりであつて、こまかい表現こそ違え、プロットとしい表現としい宇治拾遺とまったく同じ内容をもつてゐるのである。

文德天皇天安二年西三条御嬰重病。殆及死門。右大臣類馳書信。丁寧被請和尚。慈覺大師曰。八福田中看病第一。結縁之内師檀尤深。件閣下身代令度上人。一深憑祈念之力。当此急難。称守本願不趣彼請。一違利生之意。一背知恩之旨。早可參下矣。大師命難不竟二十二年參於彼殿。山山寺寺名僧。有智有驗僧綱凡僧。滿堂溢席。側肩促膝。和尚不整衣裳。只着施布。皆見裝儀之廬簡。各懷劣之思惟。和尚謙下不上殿中。遙坐廂簷而誦咒。未幾咒縛其靈。彼此雷同。知誰驗。暫而擲出自几帳上。過度於衆人之中。如飛到和尚之前。躡踊昇降高聲叫喚。和尚

宣行可_レ還_二本處_一由。亦如_レ飛還_二於帳裏_一。数_レ就_二之後其声漸下_一。
所_レ着靈氣陳_二屈伏之詞_一。種種雜語不_レ可_レ勝計。大臣感激歎喜
云。我師斯在。豈有_二何思_一哉。満堂繙素。雖然皆胆_二和尚_一。是
則顯驗之最初也。

さきにとわつたように、表現のこまかいところまでは類似性がみとめられないこと、僧伝系のはなしでは相応が外殿しなかったのが自らの意志によってであるのに対して宇治拾遺は意志に反してそうせざるをえなかったこと（これは、末尾の「京は人を賤うするところなりとて、更に参らざりけるとぞ」の伏線になるもので、宇治拾遺では重要な意味をもっている）、および祈禱の対象が西三条女御と染殿后と相違していることなどの諸点からして、かりに宇治拾遺の改作を仮定してみても両者が書承関係になることはあきらかであるが、はなしそのものの本質において両者は同じ範疇にあり、西三条女御の御惱事件に関する僧伝系のこのはなしには、染殿后のそれに対してみられなかった多くの共通点があるのである。したがって、宇治拾遺巻第十五第八話「相応和尚上_二都卒天_一事付染殿后奉_レ祈事_一」の後半部は本来染殿后の御惱事件をとりあつかったはなしの系統に属すべきものではなくて、西三条女御の御惱事件をとりあつかったはなしの系統に属するものであると推断して間違いないとおもうのである。

そうしてみると、西三条女御の御惱事件を伝えるべき宇治拾遺において、相応の祈禱の対象に染殿后がまぎれ込んだのはなぜかということが問題になって来る。考えるに、これはおそらく西三条女御と染殿后とが混同されやすい近い関係と類似の状態にあつ

たからであらうとおもわれる。すなわち、尊卑文脈によれば両者は藤原冬嗣を祖父とする従姉妹の關係にあり、また西三条女御は文徳天皇の女御、染殿后は同じ文徳天皇の后なのである。確実な資料にもとづいて、しかもそれが忠実に継承されなにかぎりこうした混同は容易に起りうる現象なのであって、たとえば、今昔巻二十第七話「染殿后為_二天狗_一被_二燒亂_一語」の冒頭の、本来ならば「文徳天皇ノ御后也」または「治和天皇ノ御母也」とあるべきところに、「今昔。染殿ノ后ト申スハ文徳天皇ノ御母也」（頼刻本のうち岩波文庫本には「御母」の下に「御后」の書入れがある）とあることによって、あるいは、今昔巻十九第五話の一部に「万葉集」とあるものが類似話である古本説話集第二十八には「古今」となっており、しかも念の入ったことにはそのいずれにも關係ないことなどによって、近い関係と類似の状態にあるものが説話の世界では混同されたことが裏付けられるのである。

（註）今野達氏は「善家秘記と真言伝所引散佚物語」（国語と国文学・昭31・11）で、この点について「従来、本話（今昔巻二十第三話——筆者註）の典拠は不明とされていた。古今妖魅考や改証今昔物語集以来、諸書は拾遺往生伝、宇治拾遺物語、古事談、元享釈書等の所収する「染殿后にとりついた紀僧正の靈を相応和尚が縛した」という説を参照的に挙げていたが、それは凡て無動寺相応和尚伝を祖の母胎とする全く別系の伝承である。」と論じておられるが、宇治拾遺を僧伝系と同じ伝承の系列だとすることは賛成しがたい。理由はすでに本文中に述べたとおりである。

3 結 論

以上、僧伝類との関連において、類似度の高いものと低いものとの両面から、宇治拾遺のなりたちにかかわりの深いとおもわれる三点について述べてきた。これを綜合すると次のようなことがいえるであろう。

僧伝類と宇治拾遺とに類似話がみられる以上、両者の間にはなんらかのつながりがないければならない。ところが、そのつながりは書承関係によるものでないことがあきらかである。とすれば、ここで、両者はくちがたりというきわめて流動性にとんだ媒体をなかだちとしていないのか、その媒体としてのくちがたりが両者に類似話現象を生ぜしめているのではないかとの仮説の設定が許されるはずである。そして、この仮説以外に両者のつながりを納得のいくように説明することは出来ないようにおもわれるのである。しかもこの仮説は、巻十五第八話で指摘された二点から裏付けられるのである。つまり、染殿后と西三条女御との混同はくちがたりによつてのみ生ずる現象であつて、すでに本文で述べたように確実な資料にもとづいてそれが忠実に継承された場合にはこのような現象はけつして起らないと考えられるし、「三都卒天二事」の類似話である大日本国法華經験記の冒頭に、「三和尙。不見其伝。但聞故老一兩伝言」とあることは、宇治拾遺のなりたちがくちがたりによつて示すに他ならないのである。そうして、相応の都卒天にのぼつた事をとりあつたはなしのうち、宇治拾遺と同じかたちのものが大日本国法華經験記

所取のものしかないだけに、これがかりに伝えられたという事實は、大日本国法華經験記と同じように、宇治拾遺巻十五第八話の前半、つまり「相応和尙上三都卒天二事」もまたかりに伝えられたものであり、宇治拾遺はそのかたりをとらえたのであろうとの推定を可能ならしめるのである。

したがつてわたくしは、宇治拾遺のなりたちは、少なくとも僧伝系との共通類似話は、くちがたりによつてしているとするのが最も妥当な結論であらうと考える。(一九五九年十一月一日、早稲田大学国文学会研究発表大会において発表)

☆

☆

☆

☆