

「沙石集」の構成と説話

片岡了

は	し	が	き	.....	一五七
〔一〕	「沙石集」の構成及び収録説話の性格	.....	.....	.....	一五九
(一)	「話」的記述と「論説」的記述	.....	.....	.....	一五九
(二)	「話」部における「教誡性」	.....	.....	.....	一六〇
(三)	構成の変動	.....	.....	.....	一六〇
〔二〕	「沙石集」と「話」	.....	.....	.....	一六八
(一)	「話」部の性格	.....	.....	.....	一六八
(二)	「沙石集」の「話」についての無住の意識の差	.....	.....	.....	一六九

## は し が き

院政期から鎌倉、室町の時代にかけては、散文の方面において、「説話文学の時代」ということがいわれるほど、数多くの説話集が編まれた。今昔物語集をはじめとして、古本説話集、打聞集、宝物集、発心集、古事談、宇治拾遺物語、閑居友、撰集抄、私聚百因縁集、十訓抄、古今著聞集、沙石集、その他があり、その間に各種の往生伝がある。また、いわゆる説話集という範疇からは少しく逸れようが、各種の靈驗記や、縁起の類もある。それらの作品の中には、いわゆる文学的色彩の非常に濃いものと、薄いものがある。いわば、文学的色彩の濃いものと、その稀薄なものとを両極として、その中間にゆれうごくがごとく、各種の作品が介在していると見ることもできと思うが、その中であって、一つ一つの作品を文学的にどう位置づけてゆくかということとは、未だ十分に解決せられたとはいえない状態である。「説話文学」というものをどう考えるかということは、益田勝美氏などの論考<sup>(1)</sup>によってかなりはっきりして来ているが、個々の作品の特性をどのように解釈し、それを文学としてどのように評価するかは、猶やはり今後の問題である。

さて、いま小論でとりあげようとする「沙石集」は、周知の通り、他のいくつかの作品——例えば、宝物集、発心集、閑居友、撰集抄など——とともに、説話文学の中でも、特に、仏教説話という部類に分類せられている。仏教説話とか、仏教文学という概念の規定そのものが、今の段階では十分に明確にはなされておらず、かなり曖昧な面を残しているが、それはしばらく措き、「沙石集」が仏教教化を目ざして書かれたことは、よくとりあげられるその序文の「狂言綺話ノアダナルタバブレヲ縁トシテ仏乗ノ妙ナル道ニ入シメ、世間浅近ノ賤キ事ヲ譬トシテ、勝義ノ深キ

理ヲ知シメント思フ。此故ニ老ノ眠ヲサマシ、徒ラナル手スサミニ、見シ事聞シ事、思ヒイダスニ随テ、難波江ノヨシアシヲモ撰バズ、藻塩草手ニ任セテ、書キ集侍リ、……道ニ入ル方便一ツニ非ズ。悟ヲ開ク因縁是レ多シ。其大キナル意ヲ知レバ、諸教義異ナラズ。修スレバ万行旨ミナ同キ者哉。此故ニ、雑談ノ次ニ教門ヲ引、戯論ノ中ニ解行ヲ示ス。是ヲ見シ人、拙キ語ヲ欺カズシテ、法義ヲ悟リ、ウカレタル事ヲタダサズシテ因果ヲ弁ヘ、生死ノ郷ヲ出ル媒トシ、涅槃ノ都ニ至ルシルベトセヨトナリ。是則愚老ガ志ナリ云々」

の如き記述から明らかである。

ところで、そのように仏教教化を目ざしたという企図は作品のなりたち方の上にどのように顕現され、その結果、その作品はどのような質の作品として位置づけられることになるであろうか。一般に「説話集」というものは唱導とということと結びつけて問題にせられるのであるが、それら諸作品の間にも、実は質的・性格的な差異があるのであり、それらの一々をどういう質の作品と考えるのかという点には、まだまだ考え直してみなければならぬ問題があるように思われる。当然のことながら、説話文学の流れを把握するためにはその個々の作品についての深いほり下げが前提となるはずである。そのような観点から、いま「沙石集」をとりあげて、まずこの作品の内部だけに注目して、それがどのような質、或は性格のものであるのかということについて考えてみようと思う。即ち、無住が「沙石集」でなそうとしたのは何であったのか、ということに視点をすえて検討してみたい。

その時に問題になるのは、「仏乗のたへなる道に入らしめる」という「目的」と、そのために集められた「話」との関係である。その関係が、この作品の「性格」或は「質」を規定してゆくはずであると考えるからである。そこで、この作品の各巻・各条の構成を分析し、そこに認められる「論」的な記述の部分と、「話」の部分という二者の存在に

注目し、その各のあり方、及び両者のかかり合いについて考えてみた。そして、それに附随して、無住がその「話」の部分に、どういう意識をもって対応しているかについて、助動詞の「き」・「けり」の表現性の差異を手がかりにして、及べる範囲でさぐりを入れてみた。

小論の底本としては、「沙石集」は、渡辺綱也氏校注の「日本古典文学大系」本と、架蔵の「正保四年版」（略本系）を、「妻鏡」は宮坂宥勝氏校注の「日本古典文学大系」本と、架蔵の「慶安四年版」をそれぞれ用いた。その他については、その都度注記する。

## 〔一〕 「沙石集」の構成及び収録説話の性格

### （一） 「話」的記述と「論説」的記述

「沙石集」は十巻から成り、各巻が八乃至二十余条に分かれている。まずそれらの各条の構成、巻全体の構造について検討してみよう。ただ、その場合、広本と略本の差、広本系諸本間での説話の出入り、略本系諸本間での説話の出入りの問題があるが、ここでは「日本古典文学大系」本（広本系）によって考えて行く。

さて、「沙石集」を一読して、直ちに認められるいちじるしい傾向がある。それは次のようなことである。

例えば、巻二の（八）には唯心房上人という「弥勒行者」の話が収められている。即ち

「近来八幡ノ石清水ト云所ニ、唯心房ノ上人トテ、貴キ真言師聞ヘキ。広沢ノ保寿院ノ流ヲ伝ヘテ、弥勒ノ行者ニテ、内院ノ上生ヲ願ヒ、如法修行ノ上人ナリケリ。道場ノ中ニ、都率ノ内院現ジケル。有相ノ瑜伽成就ノ行者

ナルベシ。中比縁ニサヘラレテ、暫ク現ゼヌ事アリケレドモ、又行ジテ常ニ現ジケルトナン。慈悲アリテ伝授モヤスカリケレバ、遁世ノ上人共多ク伝授シケリ。<sup>(受)</sup>或僧、真言ノ心ザシ侍ルニ、指事アリテ、関東ヘ下向シ侍リ。上洛シテ伝受スベキヨシ申侍リケレバ、「必ズノボリテ習給ヘ。末代ナレバトテ、真言ノ功能ハ疎ナル事ナシ。アナカシコ、披露シ給フナ。真言ノ功能見セ奉ラン」トテ、舌ヲサシ出サセテ、印ヲムスビカクルニ、アマキ事甘露ノ如シ。サテ又、印ヲトル様ニスル時、其味失ス。又、鈴ノ印ヲ結テフルニ、アリガタキ鈴ノ音シケリ。「是ハ御房ニ真言ノ信ヲ発サセン為也。努々披露シ給フナ」ト、イワレケルヨシ、或僧ノ語リキ。文永ノ末ノ比ニヤ。胎藏ノ行法シテ後、鈴モフラズシテ、礼盤ノ上ニシテ入滅ト聞ヘキ。弥勒ノ浄土常ニ現ズ。内院ノ往生疑ナシト、弟子ニ示サレケリ。弥勒ヲバ胎藏ノ大日ト習フ事アリ。行法モ胎藏ナリ。内院ノ往生ヲトゲテ、高祖大師ニ値遇セラル覧、ウラ山敷コソ。」

の如くである。ところが、この「話」が一度右のように終った後、それに関連せさせた形で、——というより、その「話」を「縁トシテ」、「譬トシテ」（前掲「序文」冒頭参照）——その後に「補所の菩薩」としての「弥勒菩薩」について説き聞かせるための、次のような長い文章がおかれている。

「夫、弥勒慈尊ハ補所ノ菩薩ナリ。当来ノ導師也。上生経ニ、都率ノ上生ハ生因甚ダ安シ。一念希求ノ心ザシ、一称南無ノ功、其素懐ヲトグト見ヘタリ。又、三会ノ庭ノ得脱ノ因モ、僅ニ一搏ノ食ヲ衆生ニ施ス因縁、竜花会ニシテ、弥勒ヲ見奉リテ、得脱スベシト云ヘリ。釈迦遺法ノ弟子、三帰五戒ヲタモチ、袈裟ヲカクル程ノ人ハ、初会ニ度ヲ得ベシト見ヘタリ。天竺ノ風儀、多クハ上生ヲ願フ。同界ニシテ因縁アリ、報土ニアラズシテ、凡夫ノ望ニ足り。菩提心トモイハザレバ、因縁又安ク、安養都率ノ勝劣ノ時、安養ハ不退ナリ。都率ハ内院外院ノ不

同アリテ、外院ハ退位也ト云ヘリ。然レドモ慈尊ノ教化ニ預リ、三会ノ薙ニ参ルベクハ不足ナシ。況ヤ内院ハ四十九院ノ内ニ無量寿院アリ、是極楽トヒトツナルベシ。一仏浄土ニ生レヌレバ、諸仏ノ国ヘダテナシ。都ハ是非偏執シ、互ニ謗ベカラズトイヘリ。極楽ノ往生ハ必ズ菩提心ヲモテ生ズベシト云ヘリ。浄土論ノ文「必ズ菩提心ヲ発スベシ」ト云ヘリ。曇鸞ノ註、同ク其意也。「彼土ノ快樂ヲ聞テ、受樂ノ為ニシテ、度生ノ心ナクハ、生ズベカラズ」ト云ヘリ。然ルニ上生ノ因ハ菩提心ノ文ナシ。希求ノ志深クシテ、少キノ淨業アラバ、生ジツベシ。密教ノ心ニハ安養都率ヲバ、密嚴花藏ノ浅略ト習ヘリ。花藏ハ花ノ如シ。密嚴ハ台ノ如シ。蓮花ハ一体ナリトイヘドモ、權實・体用ノ差別ナキニ非ズ。云々」

これはこの後さらに弥勒が胎藏の大日如来なること、真言の利益のこと、念仏のことなどを「論」じて、数倍の長さにつづいており、全体で、はじめにかかげた「唯心房の話」の約七倍に及んでいる。

先に記した「沙石集」の一つの傾向というのは、右のような記述の部分が置かれるということである。こういう形は広本系も略本系も大きな差はない。右の記述は正保四年版では第二巻の下第二話、三丁表末から十丁裏末に亘る。(但し、このような構成は五巻以前と六巻以後とで少しく変動する。第三節参照。)かかるあり方は、例えば、「今昔物語集」・「古本説話集」・「宇治拾遺物語」などとはきわだつてことなるところであり、さらに、所謂仏教説話に分類せられる作品、例えば「発心集」、「閑居友」、「撰集抄」などにも認められない性格である。「宝物集」は全体の組織において類似性をもつが、やはり異なる。「沙石集」のいちじるしい一つの特徴がここにある。かかる部分は他の説話集で説話の末尾にそえられる教訓的な記述とは異質である。むしろ、「論議」或は「論説」的な部分と称すべきものである。ただし、そういう部分の個々のものあり方は一様ではなく、その直前に収める「話」の部分に載る

或る事柄、例えば仏・菩薩などについての「解説」的な性格をもつもの（例えば巻四の一の二七〇べ七～二七三べ七）或は、「話」をたねとして、その展開の上になす「教誡」的な性格のもの、（例えば巻一の六三三べ三～十四）、或は仏教のすぐれたることの「宣揚的」な性格のもの、（例えば巻二の八二九べ八～三〇四べ特に二九べ十五行）など、いくつかに類別することができる。（それについては別にそれだけについて記する用意があるので、今は省略に従う）。しかし、そのようにいくつかに類別できるものも、その根本において、「仏教の信心を勧める」点においては共通している。そういう「論説」的部分の末尾或は中間にはきまって、「菩提心ヲオコシ出離ノ行ヲハゲムベシ」（三ノ二）とか「尤可用意」（四ノ二）とかの表現がおかれるのである。而して、その「論説」的部分は、いわゆる「話」的な部分と組みあわされた形で、存在しており、一条が、そのような組みあわせ一つで成立している場合と（例 巻五本の二、三）、一条中にそのような組みあわせが二つ乃至五つ位あるもの（例 巻二の(4)・巻三の(6)）とがある。また中には、専ら、そのような「論説」的な部分ばかりで成っているようなものもある。例えば巻二の九などがそれである。そして、その組みあわせが一つの場合は論ずるまでもないが、二つ以上ある場合、当然ながら、その各組が無関係に存在しているのではなく、一つのテーマをめぐる、順次議論が積み重ねられるような構成になっている。<sup>(8)</sup>一例をいえば、巻三の(一)は、五つの組みあわせから成っているが、すべてが「棄恩入無為、真実報恩者」ということを説くことで統合されている。

さて、このような「論説」的な部分をもつことが、「沙石集」の一つの特性であると云ったが、このような部分が存在する結果、説話集としては、かなりかたいものになり、文学作品としての「面白さ」をそがれるような面ももつことになってしまっている。しかし、このような「論説」的な部分は、偶然に、いわば、無住が、能弁の余り、筆のい

きおいで、つい書きこんでしまったというような性格のものではなく、最初から、意図せられたものであった、と考えられる。というのは、これらの部分は、あたかも、「雑談ノ次ニ教門ヲ引キ、戯論ノ中ニ解行ヲ示ス」(「次」<sup>ツグ</sup>)というのは腰かけ仕事的に何かをする意ではなく、「機会」「こと寄せて」などに近い意」という序文の記述に相当すると考えられるからである。即ち序文に示された方向がここに具体的に現われているわけである。

ところが、そのような傾向はいつも右のような形であらわれるかというと、そうではなく、もっとそれとない形であらわれる場合がある。例えば、巻三の(六)には、四つの短い「孝子説話」をのせるが、その途中二つ目の「話」に附載して、

「此幼子モ父ヲ恥メケルニ思ヒ知テ、又ヒジリ返ラザリケルコソ、元啓ガ父ニハヲトリテ覺ユレ。都ハ人トナラバ賢ナルベキ者也。恥ヲシリ、義ヲ存シ、情深ク智有テ、イカナル縁ニアフトモ、無道ヲヲコナワズ、恩ヲ以テ怨ヲ報ジ、身ヲ軽シ、人ヲタスクル心アル、コレ世間ニハ、賢人ナリ。仏法ニハ菩薩ノ行トナルベシ。賢キシタデ無クシテ、俄ニ菩薩ニ可難成リ。」

というさほど仏教の教理性を表面には出さないが「論説」的な性格の部分がはさまってその後にまた「関子騫」の話と、「魯州の三賢」の説話をのせ、最後にそれら四つ全体をしめくくるような形で、

「サレバ人ヲ損ルハ、身ヲ損ルナリ。人ヲ助ルハ、身ヲタスクルニナル。此道理ヲ不知シテ、情ナク義ヲ忘ル人ハ、人ノ皮ヲキタル畜生ナルベシ。心アラム人、先賢ノ跡ヲ学ビテ、後昆ノ範ト可成。」

という「教誡」的な性格の文がつけられている。そしてこれは先述の巻二の(4)のそのような仏教教理の強く表面に出た「論説」的な性格のものの縮約変形である。

ところが、それらに對して、さらに、ことなつた形で、一見そういう短い教誡的なものさえないようにうけとれるものがある。例えば、卷二の(二)には、常陸國中郡の草堂の薬師がその近き家の小童の悪い病で死んだのを蘇生させた話と、尾張国熱田の神宮寺の薬師に祈念した盲目の男が目を開けてもらふことができたという二つの短い「薬師靈驗説話」をのせるが、そこには先にのべた形のような「論説」的な部分は記されていない。ただ、その二つの靈驗説話のうちの前者常陸中郡の話の終りに、「末代ナレバトテ、感応ムナシキ事ハアルベカラズ。」という短い一文が附せられていただけである。実はこういう形が他の仏教説話集一般のあり方であつて、他の仏教説話集の場合は、こういう内容ですべて統一されているのである。ただ、発心集や撰集抄の場合、それがかなり長くなつて存在しており、ところが「沙石集」では、こういう質の条が、先の「論説」的な文をもつた条とないまぜられて存在しており、その結果、こういう条にもまた、他の一般の仏教説話集の場合とはことなつた側面が附与されてあるのではないかと考えられる。それは次のようなことである。即ち他の仏教説話集の場合は、「靈驗譚」なら「靈驗譚」が一つの巻にまとめられて存在するということはあつても、その中で個々の説話は一応独立し、そこから読者が何をうけとるかは、読者にまかされた形になっている。ところが、「沙石集」ではそれが、無住の展開しようとする「論説」のための一つの「実例」といった性格をもたされていると考えられるのである。たとえば、右の卷二の(二)の場合も、それが次の(三)の話と一緒になつて、(三)の末にある。

「仏菩薩ノ境界、イヅレモ信心フカクハ、現当ノ望ムナシカラジ。只信敬モウスク行業モ愚ル時コソ、罪障ノ雲ノ厚クシテ、感応ノ光モ隔ル事ニ侍レ。世間ノ人ノ習、ヲモキ主、ナツカシキ友ニ、心ザシヲ尽シ、功ヲ入ル如クニ、仏ニ功ヲ入レ、志ヲ致サバ、利益疑フベカラズ。然ニ妻子ヲバコマヤカニ育ミ、客人ヲバ念比ニモテナシ、

君父ノ為ニハ命ヲモステ、名利ノ為ニハ身ヲモ亡セドモ、仏法ノ為ニ身命ヲ捨ル人ナキコソ、誠ニ愚ナル心ニテ侍レ。人ハ今生一旦ノ仮ノ友、仏ハ当来長夜ノ実ノ師也。カヲモ尽シ功ヲモ入レバ、二世ノ利益ニアヅカルベシ。先蹤コレ多シ。後輩疑フ事ナカレ。」

という「論説」的な部分に集約されることになっているのである。そしてこういうあり方は、一条に数話併記され、その一つ一つには「論説」的部分は設けられず、中途、或は末尾に「論説」的な部分がおかれるあり方と軌を一にすると考えられる。例えば卷二の(六)は短い七つの利益譚を併記し、その末に

「古徳ノ口伝ニ云ク、仏ノ真身ハ、無相無念ナリ。大悲本誓、慈善根ノ力ニヨリテ、種々ノ形ヲ現ジ給フ。形像モ応身ノ一ナリ。然ニ行者ノ信心、知恵ノ分ニ随ヒテ、木石ノ思ヒヲナセバ、仏体モ只木石ノ分ナリ。木石モ仏ノ想ヲナセバ、仏ノ利益アリ。恭敬ノ心モ、信仰ノ思モ、実ニ深く、マメヤカニ懇ナレバ、生身ノ利益ニ、スコシモ違ベカラズ。愚ナル心ニテ、輕慢ノ振舞ナレバ、利益ノ用モアラハレ難シ。人ヲバ敬ヘドモ、仏ノ御前ニハ恥ズ、恐ズノミ、世間ニハ振舞フ。争仏徳ヲモ蒙リ、利益ニモアズカルベキ。返々愚ナルハ人ノ習ナリ。」

という「論説」的な部分がおかれ、そこに併記された七つの利益説話はその「論説」に集約されるという構成になっている。

そして、このように、「論説」的な部分をもたない条が、他の「論説」的部分をもつ条の「話」と合同して、その「論説」的な部分に集約されるという構成は、各巻の構成全体からも想定できることである。それは、後にふれるように、「沙石集」十巻の各巻の末の条には必ずかなり長い「論説」的な部分がおかれることにおいてである。

以上のように、「沙石集」各巻、各条の構成上の特徴として、他の仏教説話集の場合には見られないような長短各

様の「論説」的部分が途中にはさみこまれるということ、「論説」的文章をもたない条も、それが一つあるいは二つ以上集合して、数条前或は数条後の「論説」的部分に集約されるような構成になっていることが認められた。そしてそのようなあり方は、序文にいう「雑談ノ次ニ教門ヲ引、戯論ノ中ニ解ヲ示ス」ということの具体的なあらわれと考えられる。さらにいえば、「沙石集」の各の「話」は、それら「論」的部分の「やわらげ」的な役割を負うているのではなからうか。「沙石集」巻三の(一)「癡狂人ノ利ロノ事」の末尾に、

「此意ヲモ、ヨロヅノ事ニゾメテイハバ、無辺ノ法門アルベシ。癡狂ガ利ロ、自ラ世法仏法ノ無尽ノ義理ヲフクメリ。一隅ヲアグルニ、三隅ヲ以テカヘサウズル、先賢ノノコス所ナリ。此言ヲ以テ、ヨロヅノ道理ヲエバ智者トモ申テム。才覚ガマシキ風情、智人ノ前ニ難勸。アヤマリモ多ク、義モソムキテ、ヒガ事モ侍ラムト、ハバカリ思ヒ給ヘレド、愚ナル人ニ法門ノカタハシ、仏理ノ趣キラモ、シラセントテ、ヤ、ワ、ラ、ゲ、申侍リ。且ハ経釈ノ明文ナリ、且ハ先達ノ口伝ナリ。私ナクコソ覚ヘ侍レバ、ナドカスコシキノ仏法値遇ノ便トモナラザラムト存ズル斗也。」(一四〇ペ一五〜一四一ペ五)

とあるのであるが、これはいみじくも、「沙石集」における、無住の「話」に対する姿勢を示すものといえそうである。さてその結果、「沙石集」は、他の一般の「仏教」説話集の場合よりも仏教性が強く表面に出てしまっている。「仏道に導びき入れよう」という姿勢が他の作品よりも一層強く顕在的である。但し、この結論には一つの条件がつく。それは、かかる構成が五巻をさかいにして、少しく変動するということである。それについては第三節にふれる。(同頁参照)

(二) 「話」部における「教誠性」

さて、右のような「仏教性」の顕在的なあり方は、そのような各「話」部が「論説」部に集約されるという構成の上からばかりではなく、さらに個々の話の内容そのもののあり方の上においても認められることである。一例を言え、巻七の(一)(正保版巻七下(一))には五つの短い説話があり、その一つに「我モシカ鳴テゾ人ニ恋ラレシ……」の歌物語をとり入れているが、それが、前節にのべたような意味での全体の構成の上からいえば、その直前にあるところの、『西施ハ江ヲ愛シ、娼母ハ鏡ヲ嫌』ト云テ、我形ヨカリシ西施ハ江ニ影ノウツルヲ見テ是ヲ愛シテ、我顔ミニタカリシ娼母ハ、鏡ニウツル影ミニクキ故ニ鏡ヲ嫌キ。此江ノヨキニアラズ、我形ヨキナリ。鏡ノワルキニ非ズ、我顔ノ醜ナリ。然バ、人ノヨキト云ハ我心ニヨリ、アタミウラメシキハ我身ノ咎也。譬ヒ今生ニコトナル無咎ニ、人ノ惡ミアタムモ、先世ノ我咎ナリ。自人ニ愛セラルルモ、先世ノ我情ナルベシ。サレバ、人ヲ恨ル事無シテ、我身ノ過去今生ノ業トモ、心ガラトモ思テ、イカリ恨ベカラズ。世間ノ習、多クハ嫉妬ノ心フカクシテ、イカリ腹立テ、推シ疑テ、人ヲ戒ウシナヒ、色ヲ損ジ、顔ヲ赤メ、目ヲ瞋カシ、詞ヲハゲシクス。斯ルニ付テハ、弥ウトマシク覺テ、鬼神ノ心地コススレ、争カナツカシカラム。或ハ靈ト成リ、或ハ蛇トナル。返々モヨシナクコソ。サレバ彼ノ昔ノ人ノ心アル跡ヲ<sup>ミナベ</sup>学、現生ニハ敬愛ノ徳ヲ施シ、当来ニハ必ズ蛇道ノ苦ヲ免ルベシ。」という「論説」的部分に集約せられる構成になっていると認められるが、その「話」のすすめ方そのものの中に、他の仏教説話集とことなる面があらわれている。即ち次の通りである。

「或人モトノ妻ヲモ家ニヲキナガラ、又妻ヲ迎テ、アヒ住ミケリ。今ノ妻トアヒスミテ、垣一重隔テ本ノ妻ハイ

ネタルニ、秋比ニテ、鹿ノ鳴声シケルヲ、夫、「聞給カ」ト、本ノ妻ニ云ケレバ、返事ニ、

我モシカ鳴テゾ人ニ恋ラレバ<sup>（ママ）</sup>

今コソヨソニ声斗キケ

ト云ケレバ、ワリナク覺ヘテ、又カヘリ逢テ、今ノ妻ヲ送リテケリ。只ネタミクネリテ、怨ラムスバズシテ、  
二色深クハ、自志モアルベキニヤ。」

周知の通りこの話は「大和物語」を源として、「今昔物語集」や「十訓抄」にもとり入れられている。それら相互の間にもちがいがあがあるが、それら他の作品の場合と「沙石集」の場合の間には微妙なところでさらにちがいがあがある。順次対比してみよう。

まず「大和物語」の場合は、純然たる歌物語として、この歌をめぐっての女の心情のあわれさを主題として、こまかな描写がつみ上げられて行っている。即ち、

「大和の国に男女ありけり。年月かぎりなく思ひてすみけるを、いかがしけむ、女をえてけり。猶もあらず、この家に率て来て、壁を隔てて住みて、わが方にはさらによりこず。いと憂しとおもへど、さらに言ひも妬まず。秋の夜の長きに、目をさましてきけば、鹿なむ鳴きける。物もいはで聞きけり。壁をへだてたる男、「聞き給ふや。西こそ」といひければ、「なにごと」といらへければ、「この鹿のなくは聞きたうぶや」といひければ、「さ聞き侍り」といらへけり。男「さて、それをばいかが聞きたまふ」といひければ、女ふといらへけり。

我もしかなきてぞ人に恋ひられし、

今こそよそに声をのみきけ

とよみたりければ、かぎりなくめでて、この今の女をば送りて、もとの如なむ住みわたりける。」(日本古典文学大系本「大和物語」三二九～三三〇頁)

となっている。傍線の部分は他のものにはない所であり、男の一方的な、不都合な浮気と対照的に、女の従順な心情があわれに印象深く示されるような、描写のつみ重ねがある。

一方、「今昔物語集」の場合は、同一説話ではあるが「丹波の国の者」の話になり、次のようになっている。

「今昔、丹波ノ国□ノ郡ニ住ム者アリ、田舎人ナレドモ心ニ情有ル者也ケリ。其レガ妻ヲ二人持テ、家ヲ並ベテナム住ケル。本ノ妻ハ其ノ国ノ人ニテナム有ケル。其レヲバ静ニ思ヒ、今ノ妻ハ京ヨリ迎ヘタル者ニテナム有ケル、其レヲバ思ヒ増タル様也ケレバ、本ノ妻心疎シト思テゾ過ケル。

而ル間、秋、北方ニ、山郷ニテ有ケレバ、後ノ山ノ方ニ糸哀レ氣ナル音ニテ鹿ノ鳴ケレバ、男今ノ妻ノ家ニ居タリケル時ニテ、妻ニ「此ハ何ガ聞給フカ」ト云ケレバ、今ノ妻、「煎物ニテモ甘シ、焼物ニテモ美キ奴ゾカシ」ト云ケレバ、男、心ニ違ヒテ、「京ノ者ナレバ、此様ノ事ヲバ興ズラム」トコソ思ケルニ、少シ心月无シ」ト思テ、只本ノ妻ノ家ニ行テ、男、「此ノ鳴ツル鹿ノ音ハ聞給ツカ」ト云ケレバ、本ノ妻此ナム云ケル、

ワレモシカナキテゾキミニコヒラレシ

イマコソコヘヲヨソニノミキケ

ト。男此ヲ聞テ極ジク哀レト思テ、今ノ妻ノ云ツル事、思ヒ被合テ、今ノ妻ノ志失ニケレバ、京ニ送テケリ。然テ本ノ妻トナム棲ケル。

オモフニ  
思、田舎人ナレドモ、男モ女ノ心ヲ思ヒ知テ此ナム有ケル。亦、女モ心バヘ可咲カリケレバ、此ナム和歌ヲモ

読ケルトナム語り伝ヘタルトヤ」（卷三十第十二語、「住丹波国者妻、読和歌語」）

ここでは「本ノ妻」の話の上に「今ノ妻」の話が附加せられ、校注者が指摘せられるように、「説話としての興を添えようとした」<sup>(5)</sup>工夫が加えられている。「大和物語」の場合とちがって「本ノ妻」の心情のあわれさを中心とする話のあり方から、「今ノ妻」の無趣味なすさまじさと対比しての「本ノ妻」の優雅さ・やさしさという点に話の焦点が変り、「本ノ妻」の「心バヘ可咲カリケレバ、此ナム和歌ヲモ読ケル」結果、男の心をとるもどすことができたのだということがおもてに立つことになる。ただ、話にドラマティックなところが附加せられているとは言えよう。

次に、それに対して、「十訓抄」の場合は「大和物語」の話をそのままうけついでいると見られるが、全体的に「大和物語」よりも簡略化せられている。次の如くである。

「大和国に男有けり。もとの女とかべひとつへだてて、めづらしき女をむかへて、月比すみけり。このもとの女、露ねためる気色なくて過ける。秋の夜つくづくとながきに、鹿の声枕にをとづれるを、もとのめに「聴たまふや」といひければ、

われもしかなきてぞ人に恋られし

今こそそゑをよそにのみきけ

おとこかぎりなくめでて、いまのめを送りて、もとのめとすみけり。」（岩波文庫本「十訓抄」二四一べ）

「大和物語」と比較すると、「大和物語」で傍線をほどこした部分、例えば、その浮気が男の一方的なものだという印象を与える効果をもつ「年月かぎりなく思ひてすみけるを、いかがしけむ……」という表現、或ば「猶もあらず、この家に率てきて」という、男のわがままなおこないをつたえるような表現その他がなくなっている。そういうこ

かい描写のつみ上げがないのである。いわば素材のほねぐみだけを記録しているといえる。

ところが、「沙石集」の場合は、先にかかげたように、そのような「十訓抄」よりもさらに「ほねぐみ」的なのである。

まず、他の作品で「大和国」のもの（或は「丹波国」のもの）と、人物設定せられている「男」が、単に「或人」と一般化した表現でかたづけられてしまっている。また、「大和物語」に比してかなりほねぐみであった「十訓抄」でも、女の性格を「このもとの女、露ねためる気色なくて過ける」と描写していたものを、全くそういう描写がなくなっている。また、「十訓抄」で、「秋の夜つくづくとながきに、鹿の声枕にをとづれるを」と感覚的な状景描写をしている所を、「秋比ニテ鹿ノ鳴声シケルヲ」と記録的な表現で片付けてしまっている。

このように「沙石集」の「話」の場合はいちじるしく「ほねぐみ」的になっている。ところが、そのように簡略化しながら、その末尾に「只ネタミクネリテ、怨ラムスバズシテ、鍛ニ色深クハ、自志モアルベキニヤ」という他の作品には全く見られなかった一文を附加しているということに注意せられるのである。即ち「沙石集」の場合は、こまかな描写をつみ上げて女のあわれ深い、やさしい心情や生き方をしみじみと伝える「話」というよりも、「ネタミクネラズ、怨ラムスバズ」にいる女が幸福を得たという「ことがら」だけがとりあげられ、それが、末尾の「只ネタミクネリ……」の一文をいうための材料になっているのである。このことは、この「話」が、前節に記したような意味で、この話の直前にある前記の「論説」的な部分に集約せられるということとあいまって、無住の意図する仏教的な「教誡」をなす役割に参じているのである。なおまた、「今昔物語」の場合は少しく話の性格がことなると考えられるから別として、「大和物語」にも「十訓抄」にもあった女の性格描写の文、例えば「このもとの女、露ねためる

気色なくて過ける」というような表現を欠いておりながら、「沙石集」はその末尾で「只ネタミクネリテ怨ラムスバズシテ云々<sup>(6)</sup>」というので、いささか唐突な感じを与える結果になっている。（この「ほねぐみ」的 성격の問題については第二章でふれる）

更にこれとはまた別のあり方の例をあげれば、前節にもとりあげた巻三の(六)にある「孝孫元啓」の話、或は「魯州の三賢」の話などがそうである。前者は「今昔物語集」巻九の(四)や「私聚百因縁集」巻六の(四)(承応二年版巻六・十三丁オ)に収録せられており、後者は「今昔物語集」巻九の(4)、「発心集」巻六の(4)、「私聚百因縁集」巻九の(9)(承応二年版巻九、十五丁ウ・十六丁ウ)などにも収載するところであるが、例えば「元啓」の話は「沙石集」では次の通りである。

「漢朝ニ元啓ト云者アリケリ。年十一ノ時、父、妻ガ言ニ付テ、年タケタル親ヲ山ニ捨ムトス。元啓頻ニイサムレドモ、不用シテ、元啓ト二人、白地ニ手輿ヲ作テ、持テ深山ノ中ニステツ。元啓、「此輿ヲ持テ帰ラム」ト云ニ、父「今ハナニ、セムゾ、捨ヨ」ト云時、「父ノ年老タラム時、又持テステムズル為ナリ」ト云フ。其時父心ヅキテ、「我、父ヲスツル事、実ニ悪キワザナリ。是ヲマナビテ、我ヲスツル事アリヌベシ。由ナキ事ヲシツルナルベシ」ト思ヒ返テ、父ヲ具シテ、帰テ養ケル。此事天下ニキコヘテ、父ヲ教ヘ祖父ヲタスケタル孝養ノ者也トテ、孝孫トゾ云ケル。イトケナキ心中ニ父ヲ教ヘ、智恵フカカリケル事、マメヤカノ賢人ナリ。人ノ習、ヨキ事ヲバ必シモマナバネドモ、アシキ事ヲバ習事ヲ、ツミシラセケル心、実ニ難有コソ。」

「今昔物語集」の方は次のようになっている。

「今昔、震旦ノ<sup>1</sup>□代ニ、厚谷ト云フ人有ケリ。楚ノ<sup>2</sup>人也。其ノ父、不孝ニシテ谷ノ遅ク死スル事ヲ常ニ默フ。而ル間、厚谷ガ父、一ノ輦ヲ造テ、老タル父ヲ乗セテ、此ノ厚谷ト共ニ此レヲ荷テ、深キ山ノ中ニ将テ行テ、父

ヲ弃置テ家ニ返ス。

其ノ時ニ、厚谷、此ノ祖父ヲ乗セタリツル輩ヲ家ニ持返タリ。父、此レヲ見テ、厚谷ニ云ク、「汝デ、何ノ故ニ、其ノ輩ヲバ持返ルゾ」ト。厚谷、答テ云ク「人ノ子ハ老タル父ヲバ輩ニ乗セテ山ニ弃ツル者也ケリト知ヌ。然レバ、我ガ父ヲモ老ナム時ニ、此ノ輩ニ乗セテ山ニ弃テム。<sup>5</sup>亦、更ラニ輩ヲ造ラムヨリハ」ト。

父、此レヲ聞テ「然ラバ、我モ老ナム時、必ズ被弃レナムズ」ト思テ、怖レ迷テ、<sup>6</sup>即チ、山ニ行テ父ヲ迎テ将返ニケリ。<sup>7</sup>其ノ後ハ、厚谷ガ父、老父ニ孝養スル事不愚ズ。此レ、偏ニ、厚谷ガ謀ニ依テ也。

然レバ、世挙テ、厚谷ヲ誉メ感ズル事无限シ。祖父ノ命ヲ助ケ、父ニ孝養ヲ令至ムル、此ヲ賢キ人ト可云シナム語リ伝ヘタルトヤ。」（巻九、震旦厚谷、謀父止不孝語四十五」尚、ここでは「元啓」が「厚谷」になっている。）

この場合も、総体的にいつて、「沙石集」より「今昔物語集」の表現の方が描写的である。例えば「沙石集」が「漢朝ニ元啓ト云者アリケリ。」としている所を、「今昔物語集」では「震旦ノ□□代ニ、厚谷ト云フ人有ケリ。楚ノ人也」という様に、なるべくこまかにその人物を描き出そうとしている。□□欄が不明だから結局は同じことではないかという議論もあり得ようけれども、しかし基本的に「沙石集」の表現の仕方とは姿勢をことにするということは認められるであろう。そのことは「今昔物語集」の方で傍線を附した4〜7に相当する部分を「沙石集」の表現と対比させれば一層明瞭である。傍線3の部分は考えようによつては、「沙石集」の「父、妻ガ言ニ付テ」の方が、ドラマティックな背景を予想せさせる表現ともいい得ようが、しかしやはり、その表現対象に関して、描き出そう、描写しようとしているという点では「今昔物語集」の表現に一步をゆずるといねねばならないであろう。

かようにこの場合も、全体の表現において、「今昔物語集」の方の描写的なるに比べ、「沙石集」の方は記録的、記

事的といわねばならないであろう。

そして、さらに注意したいのは、これとは逆に「沙石集」の方で傍線をほどこしたイ・ロ・ハの部分に当る表現が「今昔物語集」の方には見られないという事実である。このイ・ロ・ハの部分は偶然そうだったのではなく、すべてがその末尾の「イトケナキ心中ニ父ヲ教へ……」という教訓的な部分につながって行くのである。全体が記事的、報告的な特徴をもった表現であるのに、イ・ロ・ハの部分だけがやや描写的なのは、この「話」を、やがてその末尾の教説にもっていくようにするための用意なのである。こういう所に「沙石集」の発想の基本があるのであると考えられる。さらにいえば、沙石集の方は、同じ条でこの「孝孫元啓」の話の前に、

「南都ニ或律僧、世間ニナリテ子アマタアリケル中ニ、殊ニ糸惜スル子、五歳時、知タル上人両三人、彼坊ニ行テ物語スル次ニ、此子、父ガ膝ノ上ニ居テアルヲ、<sup>ツイデ</sup>「キヤツハ不覺ノ物ニテ候。コレ程ニナリテ、父トハスベテネズシテ、母トノミフセリ候」ト云時、此子父ガヒザヲツイ立テ、内へ入ルサマニ、「父ハ我ヲバ母トヌルト云ヘドモ、父モイマダ母トヌルハ」ト云。実ニサモト覺テヲカシク、イタキケシタリシヨシ語リ侍リキ。父ヲ恥シメ教ニ似リ。」

と言う短い話の一つあり、そして「孝孫元啓」の話がおかれ、その後、前節にも記した。

「此幼子モ父ヲ恥メケルニ思ヒ知テ、又ヒジリ返ラザリケルコソ、元啓ガ父ニハヲトリテ覺ユレ。<sup>(7)</sup>都テ人トナラバ賢ナルベキ者也。恥ヲシリ、……人ヲタスクル心アル、コレ世間ニハ賢人ナリ。仏法ニハ菩薩ノ行トナルベシ。賢キシタデ無クシテ、俄ニ菩薩ニ可難成リ。」

という短く、また教理性が強くないけれど「論説」的といえる部分がおかれている。これで見れば明らかなように

「元啓」の話はいわば「南都律僧」とその子の話から「論」にうつる中介的役割のような位置にある。「元啓」の話は「南都律僧」の話と対比するためにおかれたのであり、両者が「此幼子モ云々」という「論」の部分につながって行くのである。前のイ・ロ・ハの表現はそういう意識を背景としてなされていると解される。そのために、他の説話集とはことなる話のすすめ方になっているのである。同様のことは「魯州の三賢」の話についての「発心集」の場合と「沙石集」の場合との比較においてもいえることができる。

また、巻五末の(一)にある「和歌説話」(あえて歌物語という表現をさけておく)などでもそうである。たとえばそこにのせる「小大進」の話において、「沙石集」は次のように話をすすめる。

「鳥羽法皇ノ御時、待賢門院ニ、小大進ト云女房、召仕ハレケリ。御衣ノ一重失セタリケルヲ、無号<sup>ナキナ</sup>ヲヲヒテ、北野ニ七日参籠シ、起請ヲカキテ、失ヲマボル程ニ、香水ノ水ヲ、アヤマチテ、打コボシテケレバ、仰ツケラレタル人、「コレコソ失ヨ」ト申ケルヲ「アヤマチハ、ヨノツネノ事也。マゲテ今スコシ日ヲノベ給ヘ」ト、泣々申ケレバ、ユルシテケリ。サテ紅ノ薄様ニカキテ、御宝前ニタテマツリケル。

思イヅヤナキ名タツ身ハウカリキト

アラ人神ニ成シ昔ヲ

其夜法皇ノ御夢ニ、ヤム事ナキ老翁ノ束帶ニテ、「御使者ヲ給テ、目出キ事ノ候、ミセマイラセム。我ハ北野ノ右近ノ馬場ニ候者也。」ト、仰ラレケリ。サテ、イソギ御使者アリ。此歌ヲミテ奏シケル程ニ、ヤガテ其日、女院ノ御中ニ、シキシマト云雑仕、法師ト二人、彼御衣ヲカヅキテ、師子舞シテ、クルイマイリテケリ。小大進ハ、被召ケレドモ、日来心ワロキモノト被思食テコソ、カカル心ウキ事モアレトテ、仁和寺ニコモリキテ、マキラザ

リケリ。優ナリケル心ナルベシ。」

この話は「十訓抄」にも「古今著聞集」にも収録してあるが、「十訓抄」では次のようになっている。

「鳥羽の法皇の女房にて、小大進といふ歌よみあり。待賢門院の御衣の、一重うせたりけるをおひて、北野にこもりて、祭文書てまばられけるに、三日といふに、神水をうちこぼしてければ、まばる檢非違使、「これにすぎたる失やあるべき。いでたまへ」とぞ申けるに、小大進申様、「おほやけの中のわたくしとは是なり。今三日のいとまをたべ。それにしるしなくば、われをぐして出たまへ。怨有まじ。」と、みめかたちあひきやうづぎたる女房の、うちなげきて申ければ、あはれにおもひて、のべたりける程に、

おもひいづやなき名たつみはうかりきと

あら人がみになりしむかしを

とよみて、紅のうすやう一重にかきて、御ほうでんにをしたりける夜、法皇の御夢に、御枕に立て、「やや」とおどろかしまいらせて、「我は、きた野の右近の馬場の神にて侍り。めでたきことの侍る。御つかひ給はりて、見せ候はん。」と申たまふとおぼしめして、うちおどろかせたまひて、「天神の見えさせ給へる、いかなる御事の有ぞ」と、「見てまいれ」とて、「とばの御まやの御馬に、ほくめんのものをのせてはせよ」と仰られければ、はせ参りて見るに、小大進雨しづくとなきて候けり。御前に、紅のうすやうに書たる歌を見て、是をもとめてまいるほどに、いまだまいらぬさきに、とばどのの南殿の前に、かのうせたる御衣を、さきをば法師、あとをば式嶋とて、たいけんもん院のざうしなりけるがかづきて、師子にまいて、まいりたりけるこそ、天神のあらたに歌にめでさせ給ひたりけるとて、上下たとみあへりける。小大進をめしけれども、「かやうにうたがひをおふ事は、

こころわろきものとおぼしめされたるゆへなり。」とて、仁和寺なる所に、こもりあてけり。力をもいれずして、あめつちをうごかし、めに見えぬ鬼神をも、あはれと思はすと、古今集序にあるは、是等の類なり。」（岩波文庫本「十訓抄」二六六～二六七）

「十訓抄」の方で傍線をつけたハ・ニ・ホ・ヘ・ト・リ・ヌ・ルの部分は「沙石集」の方にはない描写的な表現である。また、イ・ロ・チの部分は「沙石集」では「コレコソ失ヨ」とか「アヤマチハヨノツネノコトナリ。マゲテ今スコシ日ヲノベ給へ」とか「ガヤテ其日」の如く非常に簡単な表現で片付けられている。いうまでもなく、この場合も「十訓抄」の方が描写的で、「沙石集」の方がいちじるしく「ほねぐみ」的である。つまり「沙石集」ではその事件の筋が問題にされているのである。そして、注意したいのはその末尾である。話が終った後、「十訓抄」はその次に「力をもいれずして、あめつちをうごかし、めに見えぬ鬼神をもあはれと思はすと古今集序にあるは、是等の類なり。」としてある。その点は「著聞集」も同じである。ところが「沙石集」では、「優ナリケル心ナルベシ」とあるのみである。これは単に簡略化されたという事ではすまされない問題をもっていると考えられる。「沙石集」のこの条、即ち巻五末第一条は「神明ノ歌ヲ感じテ人ヲ助給ヘル事」と題せられて、「小大進」の話、「身ノウサハ云々」の話、「式部内侍」の話、「大江挙周」の話、と四つの短い話が収められているが、いずれもきわめて「ほねぐみ」的である。そして、これは次節でふれるが、この巻五末の一七条は巻五本の十・十一・十二条の「論説」的部分に集約せられる構成になっていると考えられる。この二つのことに注意すると、「小大進」の話をはじめ、この巻五末の第一条の話は「神明モ歌ヲ感じ給フ」ものだということがテーマになっていると考えてよい。「十訓抄」で「力をも入れずしてあめつちをうごかし……と古今集序にあるは是等の類なり」としている所を「優ナリケル心ナルベシ」としたのは、「神

明が歌ヲ感じ給フ」ものだというテーマに話をまとめあげるためであつたのではないかと考えるのである。即ち「十訓抄」或は「著聞集」のごとく、歌が「あめつちをうごかし」としたのでは、たとえその前に「十訓抄」で「天神のあらたに歌にめでさせ給ひたりけるとて云々」という一文をおいたとしても、なおかつ、全体の結果が「和歌の徳」が「神明」を「うごかし」ことになって、「和歌にはそういう徳があるのだ」という、和歌の徳を中心とした話になつてしまふ。しかし、それは先にもみた教誡性の強い「沙石集」全体のあり方からして、無住の意図にはそわないのであり、無住は「神明が歌ヲ感じテ人ヲ助給フ」ものであるという「神明」を中心とした話がしたいのである。その結果が「優ナリケル心ナルベシ」という簡単な表現となつて現われたのである。

無住のかかる意図は、同じ条の「小式部内侍」の話にも認められることである。「小式部内侍」の話の場合も「十訓抄」や「著聞集」の方が「話」全体が具体的で、構成も「沙石集」より入りくんでいて、描写的であるが、その末尾は「（小式部の病氣が）よろしくなりにけり」（岩波文庫本「十訓抄」二六五べ）で終っている。それが、「沙石集」では、全体の表現が「ほねぐみ」的であるのに、末尾に「病イエニケリ。神明ノ御助ニコソ。」という他にない一文が附加されている。これも「神明が歌ヲ感じテ人ヲ助」る事を表明するための附加である。（但し、次節でもふれるように、巻五末の和歌に関する話の中には、神明や仏の關係してこないかに見えるものも存在する。しかし、なおやはり、それら「ほねぐみ」的な話が、前後の論説的な部分に集約せられるという構成の仕方にあるという観点からみてゆくと、それらいくつかの話が「神明ノ歌ヲ感じ給フ」事の例、或は「仏道からみてのすぐれた歌」の例、「仏道からみて、歌の道にふかき理のあること」の例として集約せられると見ることがができる。巻五の和歌説話については、「今昔物語集」以来伝統的な、説話集の中に和歌説話をおくという形式を踏襲したものであろうが、「沙石集」の場合、右の

ように、他とことなつた性格をもたせられているわけである。但しそこにそれと別に無住自身和歌が好きで、その和歌が、單なる「いたづらごと」ではなく、陀羅尼なのだとする無住の和歌観展開の意図もあるとはいえるであらう。<sup>(8)</sup>このように、前節に述べたような全体の構成の仕方うえのみならず、一つ一つの話のあり方、内容そのものにおいても、「沙石集」は他の仏教説話集に比して、教誡性がいちじるしく強く顕在的になっている。

### (三) 構成の変動

さて、以上、「沙石集」が、その全体的構成の上において、又、各話の内容そのものの上において、他の仏教説話集よりもいちじるしく「教誡性」が表面に出た作品になっていることを述べた。ところがここに注意すべきことがある。それは、五巻目をさかいにして、そのようなあり方に差が認められるという事実である。具体的にいえば、第一節にのべた論説的部分が、五巻目以前に集中的に置かれ、六巻以後にはそれが急にすくなくって、逆に説話だけにくみたてられた条が飛躍的に多くなるという事実である。その事をはっきりさせるために、次に一卷から十巻までの各巻における「論説」的な部分と「話」的な部分の布置の状況を表に示す。論的な性格の強い付加部をもつ段をA、論的でなく單なる感想・訓誡としての付加部をもつ段をB、付加部という程のものを全くもたないか、或はごく短い教誡の語句のある段をCとする。「尚この問題の場合、諸本間に説話の出入のあること（例えば、大系本底本で巻七の、慶長版、正保版などで巻八になつたりしていることと、大系本にあって慶長版にない説話があること。）が支障になるが、いま、五巻以前と六巻以後が移動しあっている例はないから、その問題は一応ここでは無視しておく。但し、右のような制約を考えれば、ここで出る結論は広本系の一本たる梵舜本（大系本底本）のみの性格ということにな

るともいえるが、「沙石集」そのものが、広本系をもととして成立していると考えられているし、正保版でも本節で論ずる事実は認められるから、なおやはり「沙石集」の性格といって誤りにはならないと考える」。

構成 巻	A	B	C
1	1.3.6.8.9. 10		2.4.5.7
2	1.3.4.5.6. 7.8.9.10		2
3	1.3.4.7.8	2.5.6	
4	1.2.9		3.4.5.6.7.8
5	本 1.2.3.4.5.6 11.12	8.10	7.9
	末 8.9.10.11		1.2.3.4.5.6.7
6	10.15.16. 17.18		1.2.3.4.5.6.7.8.9.11.12.13 14
7	20.25	1.2.7.11.22	3.4.5.6.8.9.10.12.13.14. 15.16.17.18.19.21.23.24
8	1.23	21.22	2.3.4.5.6.7.8.9.10.11.12. 13.14.15.16.17.18.19.20
9		1.2.10.13	3.4.5.6.7.8.9.11.12.
10	本 1.2.4.6	3.8.10	5.7.9.
	末 1.2.3		

	A	B	C
巻一～巻五	合計 35条	合計 5条	合計 20条
巻六～巻十	合計 16条	合計 14条	合計 62条

このようになる。

この表によってみると、一見巻四を境にして断層があるかにみえるけれども、実際の内容を検討してゆくと巻四を境と考えることはできないのである。というのは、巻四にはCに該当するものが6条あるけれども、実は巻四の第一条は「論説」的な部分が全巻を通じて最も長く、他の条の「論説」的な部分の約五倍の分量になっている。又最末の第九条も長い「論説」部をもつのであり、その中間にはさまた三〇八条は「上人」のあり方をテーマとした話で、全てが一条と九条の「論説」の例として集約せられる態のものである。六巻以後にはこの巻四の一や九条のような長い「論説」部は存在しない。この様に第一条に全巻で最も長い「論説」部分をおき第九条にも長い「論説」部があるために、三〇八条には「論説」部をおかないで第一条及び第九条のための「例話」的のものとして載せたと見られる。巻六以後において「論説」部が少ないということとは質的にこととなる。そしてまた、巻四を境とみなすのは妥当でない。「論説」部の多いことが説明のつかないことになる。それらのことから、やはり巻四を境とみなすのは妥当でない。

それでは巻五の本巻を境とみるかということこれも妥当ではない。というのは、次のように考えられるからである。即ち、巻五末はすべて「和歌」に関連した話である。そしてそこにある話のうち第一条〇第七条は「歌物語」というべきものを集めてある。仏教説話集としてのこういう組織そのものはおそらく「十訓抄」や「著聞集」その他先行の仏教説話集にまなんだものであろうが、「沙石集」の場合にはそれらとはまたこととなった側面があるように思われる。即ち第一節にのべたように、「沙石集」では（この場合、とくに巻五本以前において）「話」と「論説」的部分がないまぜられた形で存在し、個々の「話」は一つあるいは二つ以上がその「論説」に集約せられるような仕組みになっている。そしてそのような形で、仏教教理の宣揚、或は教誡という面が強く表面に出ているといえる。とこ

ろが、この巻五末の一七条では、直接的表面的にはそういう性格からはずれているようにもみえる。しかし、無住の意識としては、そうではなかったのではなからうか。先にも、第一条にある小大進の話についてふれたが、そこにやはり、他の仏教説話集の場合とはことなつたあたり方がうかがわれた。そういう意識がおそらく一七条全体にひそんでいるものと考えられるのである。というのは、いま右にのべたごとく、巻五本以前において、各話が「論説」的なものに集約せられて、「仏道のすすめ」という意図を果していると解せられるわけであるが、そのような意味でこの巻五末の一七条の「和歌、連歌」に関する話にとつての「論説」的部分が実は巻五本の十十二条あたりと、巻五末の八十一一条、中に就ぎ十、十一條あたりなのではないか。つまり、巻五末の一七条は、すべてそれらの「論説」的部分に集約せられる「実例」としての役割をになっているのではないかと考えられるのである。具体的にいえば、巻五本の十條は和歌を「論義」と心得る学生のは非執諍の心を批判して、つづいて十一條で、恵心僧都ほどの学生をはじめは和歌を禁じたが後にそれを改めて、僧都自身和歌をお作りになつた話をのせ、その後、よく知られた「狂言綺語ニ和歌ヲ入ル、事ハ染歌ト云テ、愛情ニヒカレテ、ヨシナキ色ニソミ、空ノ詞ノカザル故也。聖教ノ理ヲモノベ、無常ノ心ヲモ連テ、世縁俗念ヲウスクシ、名利情執ヲモワスレ、風葉ヲミテ、世上ノアダナル事ヲシリ、雪月ヲ詠ジテ、心中ノ潔理ヲモサトラバ、仏道ニ入媒チ、法門ヲサトルタヨリナルベシ。」という論が展開されるのである。そして、それが十二條の「和歌ノ道ニ……散乱鹿動ノ心ヲヤメ、寂然静閑ナル徳アリ、……惣持ノ義アルベシ。……陀羅尼ナリ。……日本ノ和歌モヨノツネノ詞ナレドモ……必ズ感アリ。マシテ仏法ノ心ヲフクメランハ、無疑陀羅尼ナルベシ。……神明又多ク歌ヲ感ジテ、人ノノゾミヲ令叶給。……綺語ノトガヲ論ゼバ、失ハ人ノ染汗ノ心ニアリ。聖教トテモ名聞利養ニ用フル時ハ皆魔業トナル。……」という「和歌ノ道」に「フカキ理」があるという論説に

つづいている。そしてその後に卷五末の一条と七条の話がおかれるのである。そしてその七条の後第八条からまた、「フカキ心アル歌」の实例をあげての話があり、(九)に「離別哀傷ノ思切ナルニツキテ、心ノ中ノ思ヲ、アリノマ、ニ云ノベテ、万縁ヲワスレテ、此事ニ心スミ、思シヅカナレバ、道ニ入ル方便ナルベシ。」としてその实例があげられ、さらにそれについての「論説」的部分があり、十、十一条で、行基菩薩や達磨大師のごとき権化の仁和歌をたしなんだ話をあげて、和歌の徳を論じている。こうみてくれば、その中間にはさまった卷五末一と七条は、それら、「神明が和歌を感じる」例、「和歌の道にふかき理のある」例、「染歌でないすぐれた和歌」の例、「名利情執ヲモワスレ、風葉ヲミテ、世上ノアダナル事ヲシリ、雪月ヲ詠ジテ、心中ノ潔理ヲモサトラバ、仏道ニ入媒チ、法門ヲサトルタヨリ」となる、それに相当するような例をあげるためにおかれたものと解されるのである。したがって、卷(五)本と卷(五)末とを切りはなして扱うのは妥当でない。卷(五)本・末はそれでひとまとまりになるのである。その結果やはり、卷(五)以前と卷(六)以後とが対比せられることになるのである。なお、この卷(五)末一と七条は、結果的には和歌の徳をのべることになるのではあるけれども、それが、仏道をはなれた立場からなされるのではなく、あくまでも、仏道という地点に立ってなされるということに注意したい。

さて、卷五以前の各巻のあり方について以上のように考えた。そこで次に、卷一と卷十全体の構成において、卷五をさかいいして「論説」的部分と、「話」との布置の仕方に變動が認められるという事実についてであるが、このことは「沙石集」執筆の時期が弘安二年と弘安六年との二回にわかれるということとかわりがあると考えられる。弘安二年に成立したのが何巻目までであったかということについては渡辺綱也氏の論定がある。氏はこまかい検討の末、「沙石集はまず巻第五までを目途として書かれたものであり、従って弘安二年（或は三年）に書き進められたの

は卷五までであった」（大系本「沙石集」解説一二一―一四一）と推定しておられる。卷五を境として、「論説」的部分と、「話」的部分の布置に差があるのはおそらく、そのことと関係するものと考えられる。即ち卷五までは、無住が序文にいう「愚ナル人ノ仏法ノ大キナル益ヲモ悟ラズ、和光ノ深キ心ヲモ知ラズ、賢愚ノシナコトナルヲモ弁ヘズ、因果ノ理定マレル、猶モ信ゼヌ為ニ、或ハ經論ノ明ナル文ヲヒキ、或ハ先賢ノ残セル誠ヲノセ、<sup>ツイデ</sup>「雑談ノ次ニ教門ヲ引、戯論ノ中ニ解行ヲ示ス」という態度をくずさずに編集をすすめたのであらう。その結果、無住の意図した「經論ノ明ナル文ヲヒキ、先賢ノ残セル誠ヲノセて、「愚ナル人」に「仏法ノ大キナル益ヲ」悟らせ、「和光ノ深キ心ヲ」知らせ、「賢愚ノシナコトナルコトヲ」弁へさせ、「因果ノ理定マレル」ことを信じさせるといふ目的は一応足りたと考えられる。しかし、五卷までの構成は、そのためにかえて「論説」的部分の多い、かたい感じのものになってしまっている。それを補足するために、「話」的部分を多くして書き足したのが卷六以下だったのではないか。それ故、卷六以後、即ち後から書き足したであらう卷々は、「論説」的部分が少なく、「話」的部分が多くなってゐるのである。卷六以後では卷十本などは、条数で数えれば「論説」部のあるものがかかなり多く存在していることになるが、その各の「論説」部が卷五以前の場合ほど長くはなく、また表現も難解でなくなっている。卷四の一条のような「論説」部の長い難解な例は卷六以後には存しない。そのことは卷六以後の執筆の姿勢を示すものであらうと考えられる。とはいへ、卷六以後で無住が「沙石集」を最初の意図とはことなる方向へもって行こうとしたというところではない。最初の意図はそのままつらぬかれている。そのことは例えば次のような所にもあらわれている。卷八の（一）の末尾に、

「此卷ニヲコガマシキ事ヲ集ル心、賢キ道ニ入レトナリ。云々」（三三七）

とある。また同卷第二三条末にも、

「ヲコガマシキ人ノ事ヲヨソニ思ハズシテ、愚ナル身ノ咎ヲカヘリ、給ハバ、コノ物語ヲ書置侍志ムナシカラジトコソ覺侍ベシ。」(三六八べ)

とある。卷八には、言う通り「ヲコガマシキ」人についての話が集められているところから、右の文はそのことのための弁解めいて解されるが、それだけではなく、やはり「話」——狂言綺語——というものを集めるということに対しての基本的な姿勢を示すものであろう。かように、卷五以前にあった性格は卷六以後にも同じく保持せられていると見ることができるといふよりむしろ、少し大胆にいえば、卷五までに自分の企図していた「論」は十分なし終えたから、卷六以後は、その線にそつての「資料」、或は「例話」を蒐集したものでともいふべき関係に位置するのではないかとさえ考えられる。それ故にこそ、卷六以後には、卷五以前につみ上げたほどの「論」はもう不要であつたということなのではないか。その当否はしばらく措き、一節にのべた、「沙石集」が他の仏教説話集よりも一層「仏教性」・「教誠性」の顕在的な作品だということは全体として認められるのである。なお、本節に述べた「差」ということは、卷六以後の「編述の態度」の差であつて、その目的については自ら別である。「どういう理由、目的で卷六以後をつけ足したのか」ということについてはこの小論のふれる所ではない。

さて、「論説」的な部分と「説話」的な部分の布置において、卷五以前と卷六以後の間に構成上の差があることに ついて以上のべたのであるが、この差異に関して、補足的に、いまだし別の方面から検討を加えておこうと思う。それは文体上の差はあるかどうかということである。但し、文体論的な考察がねらいではないから、さしあたって「品詞比率」と「文の長さ」の二点にふれるだけにとどめる。ランダムサンプリングによる統計的方法をとる。まず、「日

本古典文学大系本」では、巻のvari目（空白部）も入れて、「沙石集」本文は総計四〇五ページある。（最末尾の大系本四六二ページには奥附的記載が二行あるだけなのでいまは無視する。）そのうち、巻一～巻五（序文を含む）は合計二〇三ページ、巻六～巻十は合計二〇二ページある。各から乱数表によって無作為に五ページずつ抜き出す。それは各次の通りである。（洋数字は大系本頁数）

巻一～巻五（以後「前半」と称す）  
 巻六～巻十（以後「後半」と称す）

279 62  
 295 66  
 327 132  
 434 177  
 458 132

の各頁である。まず文長を比較すると、（文節数による）

上掲の表の如くなる。各の99%信頼区間は

$$\begin{aligned} \text{前半 } \bar{X} &= \bar{x} \pm 3 \sqrt{\frac{N-n}{N-1} \cdot \frac{S^2}{n}} = 8.436 \sim 14.550 \left( \begin{array}{l} N=3308.9 \\ n=81 \end{array} \right) \\ \text{後半 } \bar{X} &= 10.134 \pm 3 \times 0.83 = 7.644 \sim 12.624 \left( \begin{array}{l} N=3292.6 \\ n=82 \end{array} \right) \end{aligned}$$

である。ほぼ差はないものと見てよい。即ち巻一～巻五と巻六～巻十の間において、文の長さの上ではほとんど差はない。

次に品詞比率においてはどうか。（調査標本は文長の場合と同じ。但し、抽出自立語数が各文長調査の場合の文節数より少ないのは敬語の補助文節をはずしたからである）。次ページの表によって知られるように、品詞比率においてもほとんど差は認められない。前後通じて、名詞比率が圧倒的に大きい表現であ

	標本頁	文数	文節数	文長平均( $\bar{x}$ )
前半	62	17	190	11.17
	66	13	211	16.23
	132	10	122	12.20
	177	24	216	9.00
	213	17	192	11.30
後半	279	13	151	11.62
	295	12	147	12.25
	327	23	212	9.21
	434	17	202	11.88
	458	17	115	6.76

前半平均  $\bar{x}=931/81 \approx 11.493$

分散  $S^2=85.75$

後半平均  $\bar{x}=831/82 \approx 10.134$

分散  $S^2=56.86$

	前 半		後 半	
	語数	%	語数	%
名 詞	491	54.92	416	50.92
指 示 詞	38	4.25	23	2.82
動 詞	255	28.54	263	32.12
形 容 詞	25	2.80	42	5.14
形 容 動 詞	15	1.07	11	1.35
副 詞	40	4.47	42	5.14
接 続 詞	18	2.01	5	0.61
連 体 詞	11	1.23	10	1.23
感 動 詞	1	0.11	0	0
抽出自立語数	894		817	

り、動詞がそれに次ぐ。つまり、連用修飾や連体修飾を形容詞、形容動詞、副詞などによって行なうことをほとんどせず、大体が名詞と動詞から成る要約的なほねぐみの表現である。ただ形容詞による表現に差があり、後半ほどそれが多い。この差は帰無仮説の検定において、

$$\chi^2 = \sum \frac{(f_{obs} - f_{exp})^2}{f_{exp}} = 6.34 > \chi^2_{0.05} = 3.84$$

となつて危険率5パーセント以下で有意である。したがつて巻一〜五より巻六〜十の方が形容詞による表現が多い。その点では差があると判断することが許される。その他、接続詞の使用が後半ではいちじるしく減つてゐるといえる。 $(\chi^2 = 6.3579 > \chi^2_{0.05} = 3.84)$ 。したがつて危険率5%以下で有意)。

非常に大づかみであるけれども調査した事項についてはおよそ右の通りである。即ち、文体の現象的な面には巻一〜五と巻六〜十間に大きな差は認められない。文の長さ、あるいは、要約的な、ほねぐみの表現であることなどに差異はないと考えられる。ただ、品詞の用法において、巻一〜五より巻六〜十の方が、形容詞による表現が多く、逆に接続詞の使用がいちじるしく減つてゐる、それらの点には差があると考えられる。

右の通りである。したがつて、巻一〜五と巻六〜十の間の差は文体的次元のこととしては問題になるほどのことではなく、ただ「論説」部分と「話」部の布置のあり方においての問題だということになると考えられる。先にもふれたが、六巻以後において、「論説」的部分がいちじるしく減少し、「話」的な部分が多くなるといふ構成上の差は、

無住の編述の態度が変わったということではあるけれども、それは、「沙石集」の全体的な性格——即ち、他の仏教説話集よりも、仏教性があからさまであり、教誠性が顕在的であるという性格——を変えることになるのではない。即ち第二節において問題にしたように「沙石集」の「教誠性」「仏教性」が顕在的であるという性格はその個々の「説話」部分の内容においても認められることであり、その点は第二節でとりあげた巻七の(一)の例がそうであったように、全巻に通じていえることなのである。また、巻六以後と巻五以前の関係は、実はあたかも巻五本の十・十一・十二と巻五末の一七条の関係のようなことになるとも考えられる。つまり、無住の意図した「仏乗ノ妙ナル道ニ入シメ」、「勝義ノ深キ理ヲ知シメ」ようがために「教門ヲヒキ、解行ヲ示シ、經論ノ文ヲヒキ、先賢ノ誠ヲノセ」て、「法義ヲ悟」らせるという方方は五巻以前で果たされている。六巻以後はそのための「資料」的な関係にたたせられているのではないかと考えるのである。それ故六巻以後は前述したように「論説」的な部分のすくない、堅い感じのしなものになってはいるけれども、やはり全体的には他の仏教説話集よりも「教誠性」の顕在的な性格をもつ作品といえるのである。

## 二 「沙石集」と「説話」

### (一) 「沙石集」における「話」部の性格

「沙石集」は一般にはいわゆる「説話」集として扱われている。しかし全体の編述のすすめ方の上からみて、個々の部分が必ずしも全て等質的、均質的なのではない。個々の部分はかなり質的にことになっており、一口に「説話」とはいいい切れないような所もある。例えば、巻五本第四条には四つの「話」の部分があり、一つ目と三つ目の「話」の

後に若干の「論説」部をおく構成になっている。その第三番目に「純陀」の「話」がのせられている。それは次の如くである。

「又、沙羅林ニシテ、釈尊ノ御入滅ノ時、純陀一鉢ノ飯ヲ仏ニ供養セシ志、法界ノ衆生ノタメナリシカバ、廣大ノ慈心ニコタヘテ、一鉢ノ飯、十二由旬ノ大会ニ供養セシニ、トモシカラズ。其ノ心ヲ仏説キ給シカバ、人天大会、異口同音ニ『南無純陀、身ハ人身ナリト云ヘドモ心ハ仏心ニ同ジ』ト讃ケリ」

そして、この「話」が終つて直ちに

「コレニナズラフレバ、貪瞋・愚癡・憍慢・嫉妬等ノ心アラバ、身ハ人身ナリト云フトモ、心ハ、地獄・餓鬼・虎狼・毒蛇等ノ心ナルベシ。サレバ心ノ和ナルハ、菩薩ノ心ナル故ニ、自其徳有テ、魔縁モコレヲ不惱、災害モコレヲ犯サズ。藤柳ノ和カニシテ、風ニ随フ故ニ、損ゼザルニタトフ。慈心三昧ニ入ヌレバ、一切ノ毒害ヲカサズト云ヘリ。」

という慈心の徳をのべる短く平易な「論説」的な部分がおかれる。

ところで、この「話」を、何の予備知識もなしに読む場合、その直後の「論説」部にとく「慈心」——この場合「純陀」の慈心ということになるわけであるが——が読者に十分には伝わってこないといわねばならない。それは、まず、「純陀」なる人物がどういう身分の人間でどういうくらしをしていたのか、「一鉢ノ飯ヲ供養」したというのはどういう状況で、どういうおこないをしたのか、「法界ノ衆生ノタメ」であつたというのは具体的にどういうことをさすのか、「廣大ノ慈心ニコタヘテ、一鉢ノ飯、十二由旬ノ大会ニ供養」したというのは、誰が「コタヘタ」のか、誰が「供養」したのか、「廣大ノ慈心」というのは、この場合、この「話」には「釈尊」も登場するのであるから、一体

「釈尊」の「廣大ノ慈心」なのか、「純陀」のそれなのか、さらには「一鉢ノ飯」を「十二由旬ノ大会ニ供養」したというのは、具体的にどういふ事実をさすのか（注、――「大会」とは「大会衆」のこと、「其ノ心ヲ仏説キ給シカバ」とあるが、「仏」の説き給うた内容はどういふことであったのか、などのことが全然ふれられていないからである。この話は周知の如く「長阿含經」や「大般涅槃經」に出る話であり、それを梁の武帝の時「經律異相」が「異相」の「話」としてその卷四応始經仏部第一現般涅槃の五（大正藏・二二二・一八頁上・中段）に上記の經典の他「菩薩從兜率天下經」や「双卷經」（無量壽經）、「泥洹經」、「四分律」などの諸書を参閲しながら採録している。おそらく日本の「説話」集が直接の出典として仰いだのは後者であろうが、「今昔物語集」は原典をかなり忠実に生かして、次の如く記している。

「今昔、仏、涅槃ニ入給ハムト為ル時ニ、其ノ座ニ一人ノ優婆塞有ケリ、名ヲバ純陀ト云リ。此レ、拘尸那城ノ工巧ノ子也。其ノ同類十五人ト共ニ座ヲ起テ仏ノ御許ニ進ミ参テ、仏ニ向ヒ奉テ掌ヲ合セテ涙ヲ流シ悲ムデ礼拝シ奉テ、仏及ビ大衆ニ白シテ言サク、「願クハ仏、我等ヲ哀ビ給テ我等ガ取後ノ供養ヲ受給ヘ。仏、涅槃ニ入給ヒナム後ハ、我等ヲ更ニ哀テ助ケ濟フ人不有ジ。我等、貧窮ニシテ飢ヘ困マム事難堪カルベシ。此ニ依テ我等、仏ニ随ヒ奉テ将来ノ食ヲ求メムト思フ。願クハ我等ヲ哀ビ給テ、少供養ヲ受給テ後、涅槃ニ入給ヘ」ト。

其ノ時ニ、仏、純陀ニ告テ宣ハク、「善哉、我レ、汝ガ為ニ貧窮ヲ除テ汝ガ身ニ无上ノ法ヲ雨シテ、法力ヲ令生メテ、汝ニ檀波羅蜜ヲ令具足メム」ト。其ノ時ニ、御弟子ノ比丘等、此ヲ聞テ皆歡喜シテ音ヲ同クシテ讚テ云ク、「善哉、よゝ、純陀。仏、既ニ汝ガ取後ノ供養ヲ受給ヘリ。汝ハ此レ実ノ仏子也」ト。亦、仏、純陀ニ告テ宣ハク、「汝デ、我レ及ビ比丘等ニ供養ヲ施シ奉ル事、当ニ只、此ノ時也。我レ只今、涅槃ニ入ナムトス」ト。

如此ク三度宣フ。

其ノ時ニ、純陀、仏ノ御言ヲ聞畢テ音ヲ挙テ叫テ、亦、大衆ニ申サク、「大衆、今、諸ノ人、相共ニ五髻ヲ地ニ投テ音ヲ同クシテ、『仏、涅槃ニ入給フ事无カレ』ト勸メ給ヘ」ト。其時ニ、仏、純陀ニ告テ宣ハク、「汝、叫ビ哭ク事无カレ。自然ラ其ノ心乱ル。我レ、汝、及ビ一切衆生ヲ哀バムガ為ニ今日涅槃ニ入ナムトス。一切ノ法ハ不久ズシテ皆、滅有リ」ト宣テ、仏、眉間ヨリ青・黄・赤・白・紅・紫等ノ光ヲ放テ純陀ガ身ヲ照シ給フ。純陀、此ノ光ニ値ヒ畢テ諸ノ餽饈ヲ持テ仏ノ御許ニ近キ參テ、泣キ悲テ白シテ言サク、「願クハ、仏、猶、我等ヲ哀ビ給ハムガ故ニ命ヲ一劫ニ住シ給ヘ」ト。仏、答テ宣ハク、「汝、我レヲ世ニ久ク有ラセムト思ハムヨリハ速ニ寂後ニ檀婆羅蜜ヲ可行シ」ト。

其ノ時ニ、一切ノ菩薩・天人・諸ノ異類ノ衆会、同音ニ唄ヘテ云ク、「純陀ハ大福ヲ成セリ、我等ハ福无シテ儲クル所ノ供具、皆空シ」ト。其ノ時ニ、仏、此ノ異類ノ衆会ノ願ヲ滿給ハムガ為ニ一トノ毛孔ヨリ无量ノ仏出給ヘリ。其ノ一トノ仏ニ各无量ノ比丘僧有テ此ノ異類ノ衆会ノ供養ヲ受ク。但シ、仏ハ自御手ヲ指シ延テ純陀ガ奉ル所ノ供養ヲ受給テケリ。

其ノ供養物員八石ニ成テ摩竭国ニ滿テリ。仏ノ神力ヲ以テノ故ニ皆諸ノ衆会ノ大衆ニ充ツルニ皆足ニケリトナム語リ伝ヘタルトヤ」(大系本「今昔物語」第一冊二五三べ〜二五四べ)

これでは、「純陀」が「拘尸那城ノ工巧(工芸の職人)ノ子」で「優婆塞」であつたことが示されている。(但し「経律異相」ではその座に恒河沙の優婆塞がいたことにはなっているが、「純陀」については「会中ニ復、有<sup>ッ</sup>拘尸城<sup>(マヤ)</sup>工巧之子、名曰<sup>ッ</sup>純陀」というだけで「純陀」を優婆塞だといつてはいない。)決して身分の高い大金持ではなく、「貧窮ニ

シテ飢へ困」むような身分のものであったことがわかる。したがってその者の仏に対する「供養」は並々のことではないということがはっきり示されるわけである。「一鉢ノ飯ヲ供養」したということは「純陀」が「仏、涅槃ニ入給ヒナン後ハ、我等ヲ更ニ哀テ助ケ濟フ人不有ジ。我等、貧窮ニシテ飢へ困<sup>クルシ</sup>マム事難堪カルベシ。此ニ依テ我等、仏ニ随ヒ奉テ将来ノ食ヲ求メムト思フ。願クハ我等ヲ哀ビ給テ、少供養ヲ受給テ後、涅槃ニ入給へ」という心でなされたことが示されている。「一鉢ノ飯」というのは「今昔物語」では「少<sup>スコシキ</sup>供養」あるいは「簡饌」と表現されている。（「経律異相」では、はじめには「微供」、後には「今昔物語」が採用している「簡饌」という表現になっている）。そして、「法界ノ衆生ノタメ云々」というのは、純陀のねがいが、「仏、猶、我等ヲ哀ビ給」うて「命ヲ一劫ニ住シ給」うことであつたからであるということが知られ、「廣大ノ慈心ニコタヘテ」というのは、どうやら、釈尊が純陀のそのような行為の奥にある「慈心」に「コタヘ」給うたのだということになり、「一鉢ノ飯、十二由旬ノ大会ニ供養」したというのは、「仏ハ自御手ヲ指シ延テ純陀ガ奉ル所ノ供養ヲ受給テケリ。其ノ供養物員八石ニ成テ摩竭国ニ満テリ。仏ノ神力ヲ以テノ故ニ皆諸ノ衆会ノ大衆ニ充ツルニ皆足ニケリ」ということと知られる。（「十二由旬ノ大会」という表現は「今昔物語」にも、「経律異相」その他にもない。「経律異相」では「純陀所持 粳糧成熟之食摩伽陀国満足八斛。以仏神力、皆悉充足一切大会」とある）。そして、「仏」の「説キ給シ」ことは、「善哉、我レ、汝ガ為ニ貧窮ヲ除キテ汝ガ身ニ无上ノ法ヲ雨シテ、法力ヲ令生メテ、汝ニ檀波羅蜜ヲ令具足メム」と説かれたことと知られるようになっている。一々の描写の比較検討は省略するが、以上の対比だけでも明らかなうに、「今昔物語」の方は、「話」としてそれだけで統一性もあり、完結しており、「純陀」の行為が十分に読者に伝わって来る。ところが「沙石集」の方は、その点きわめて不完全であつて、誤解をおこしかねない所さえある。これは、この「話」が人口に膾炙してい

たか、いなかたかは別として、ともかく既に存在している「純陀の話」におぶさった、依存した書き方になっているということである。読み手が少しでもその「話」を知っていることが条件になる話のすすめ方なのである。そして、そういう形になったのは無住がこの条ですでに「三井寺の式部と侍従という若き僧の話」と「鹿野苑の鹿王の話」をのせ、そこで慈心の徳を示す話をした後なので、この「話」には「心ノ和ナルハ菩薩ノ心ナル」こと、さらに「慈心三昧ニ入りヌレバ一切ノ毒害ヲカサズ」という「教誡的論説」を展開するための「傍証」的な役割しかもたされていないためと解される。というよりも「今昔物語」では「純陀」の「話」が一つの「説話」として独立し、「説話」そのものに対する関心をささえてとして収録せられているのに対し、「沙石集」ではこの話は、ほんの傍証的引用例的な役割しかもたされていず、「話」をかたることに眼目があるというより、「教誡」の方が先に立ってしまっていると思われるのである。そしてその結果、「話」そのものが、「ほねぐみ」だけになってしまっているのである。

一方そのような形の「話」に対して、同じ条から引用すれば、最初にのせられる「三井寺の式部と侍従の話」のごとく、いわば、「ほねぐみ」に比較的「肉付け」のなされた「話」も存在する。

「中比三井寺ニ、式部、侍従トテ、若僧二人アリケリ。式部房学生ニテ、法機ノ聞アリ。侍従房ハ学門非器ノ者ナリ。只心操ヲダシク、万人ニウケラレ、慈悲アリ、情アル者ニテ、小児共ノアリモツカヌナンド来リケレバ、絵ヲ尋テ見セ、遊戯レテ、アラセ付ケケルマ、ニ、寺中ニ始タル児ノ登レバ、必ヨビケリ。又人ノ中ノアシキヲモ、エモイワズ云ナラシ、鬨諍ガマシキ事アレバ、中ニ入テ、事モナク、ナダメナムドシケレバ、随分ノ名人ノ若ヲトナニテ、人モ恥ヂ思ケリ。

或僧綱、新羅明神ニ参籠ス。夢ニ見ケルハ、異類ノ鬼神、御宝前ニ参ズ。神官一人出向テ、「侍従ヲバ助ケ、

式部ヲバ給レト仰也」ト云。此僧綱、夢ノ中ニ思ケルハ、侍従ハサセル法器ノ物ニモアラズ、式部器量ノ仁、学生ナルニ、此仰コソ心エガタケレト思テ、神官ヲ呼テ、「シカド」ト申入ケレバ、神官此由申入テ、御返事トヲボシクテ申ケルハ、「式部ハ実ニ学生ナレドモ、自利ノ心ニテ、人ノタメ益アルマジキ物ナリ。侍従ハ慈悲アル物ニテ、我寺ニ住スマジキ者ノ、カレ故ニ住セル、百人ニアマリ、不便ニ思食スナリト仰ニテ候」ト云ト思テ夢サメヌ。不思議ニ覺ヘテ、使者ヲ侍従房ガ許ヘヤリテ、「何事カ有ル」ト問セケレバ、「此両三日重病ニ取臥ラレテ、侍リツルガ、此晝ヨリ汗出テ、心地タスカリテ覺ヘ候」ト云ケリ。式部房ガ許ヘヤリテ聞ケレバ、此晝ヨリ重病ヲウケテ、大事ナルヨシ申ケルガ、ツイニ失ニケリ。」

の如くである。ここでは、先の「純陀」の話の場合に比して、時代の設定も具体的であり、式部や侍従についても、「若キ僧」で、式部は「学生ニテ法機ノ聞エ」がある人物、侍従は「学問非器ノ者」であるが「慈悲アル者」であることが示され、ことにその侍従の性格描写はこまかになされている。全体のすすめ方が具体的であって、何の予備知識もなくても、侍従の慈心による徳は、十分に読む者に伝わって来る。かかる形のものも存在する。

それに対しその中間的なものも存在する。例えば右と同じ巻五本の四条の「鹿王の話」は「三宝絵」上巻第九話にもみえるが、「三宝絵」の話のすすめ方と比較した場合、「沙石集」の方のはやはり、かなり「ほねぐみ」的である。即ち「三宝絵」では次の如くである。

「昔広き野に林在き。二つの鹿の王有て、各多くの鹿を随へたりき。国の王出て狩し給ふに、鹿し皆逃げ走る。穴に落入り岩に当て、身を破り命を失ふ。一つの鹿の王此れを見て悲びを成して、王の前に行く。其の形高く大きにして其の角五つの色也。人皆驚き奇ぶ。鹿跪つきて王に申さく、【王の自ら狩り給ふにも、王の使の狩るに

も吾が輩ら多く死ぬ。或母と子と乍生ながら相ひ別るる事深く悲し。仮使ひ多くの鹿を今日皆殺せりとも、一日ひに久佐利捨て日次ぎに当つる事少なかりなむ。王の厨やの用すらむ数を承て日毎に勸みて進つらむ。王は常に鮮なるを用ちる、吾れは暫く命を延べむ」と申す。【王大きに奇びて云く、「日次ぎに用ゐる事は一日に一つには不<sub>(四)</sub>過ず。不知ざりつ、汝が常に多く死ぬらむ事をば。今所云裁也。汝が事に随はむ。」と讀めて不<sub>(四)</sub>狩して還ぬ。】二つの鹿の王日交ぜに互ひに進つる。【此の王の奉るには次でに当れる鹿しに涙だを垂れて誘らへて云ふ。「命有る物は皆死ぬ。誰か是を免れむ。道々に仏を念ぜよ。恨みの心を成して人に向ふな。」と教へて遣る。】今一村の中に孕める鹿次でに当れる日己れが王に愁ふ、「子生まむ事不久ず、願は異と鹿を替へて後の日に吾れをば当よ。産めらむ子も生ひ立なば後の為に死に吉るべし。」と云ふに、鹿の王悲て、「何に依か心に任て濫しく次をば可<sub>(四)</sub>通。」と云て不<sub>(四)</sub>免ず成りぬれば、佗びて亦側の王に愁に、聞て云ふ。【「悲い哉な、母の心、未生れぬ子を佐へ悲ぶ事。」と悲びて、我方の明日の鹿を呼びて、「今日替りて行け。」と語ふに、夫れ又愁て云く、「誰か皆暫の命を不惜ざらむ」と「明日す行かむ事は次でに当れゝば難<sub>(四)</sub>通し。今夜の残の命を捨て、今日死なむ事は愁へと有。」と云へば、鹿の王の云く、「此の愁も可然し。吾れ今日ふ汝に替て命を捨てむ」と云て、】自ら出でて行きぬ。国の王驚き迷ひ給ふ。「何に依てか鹿の王の今日ふ自ら来れる。村の鹿の失せにたるか。」と宣まへば、鹿の王の云く、【「傍の村に一つの孕める鹿し有り。今日の次いでに当れり。孕める子未だ不生ずと愁ふるを聞くに、難<sub>(四)</sub>忍ければ、吾れ替て死なむとする也。」と云へば、】【国の王大きに悲て涙を流して宣く、「吾れは諸の命を殺して己が身を養ふ。汝は物の命を済ひて己が身を捨てたり。悲しくも有る哉。」とて】偈を説て云く、「我は是実の畜生也。名付て人の頭ら也鹿と可<sub>(四)</sub>為し。汝は是畜生なりと雖も、名付て鹿の頭らなる人と可<sub>(四)</sub>為し。実を持て人

と為す。形を持ては人と不為ず。吾れ今日より始て諸の鹿を不食はじ。」此誓ひを成して国の内に勅を下して、  
 「狩り為む者のをば罪み為む。」と誡めて、則此野を以て鹿の藪と成てき。鹿苑と云ふ名は是れより流ししなり。  
 仏始て爰に赴て法を説き給ふ。又昔の鹿王は今の釈迦如来也。六度集經に見たり。」（山田孝雄「三宝絵略註」本に  
 よる。同書五四べゝ五六べ）

これが「沙石集」では

「昔鹿野苑ニ鹿王アリケリ。五百ノ群鹿（ヲ）領ズ。コレ釈迦菩薩の因行也。鹿王アリ。同ク五百群鹿ヲ領ズ。  
 提婆達多ナリ。国王<sup>（符）</sup>墜シテ、一日ノ中ニ、多ノ鹿ヲ殺シ給フ事ヲ、菩薩ノ鹿王カナシミテ、ス、ミ出テ国王ニ申  
 ス。小事ヲ以テ、多ノ鹿ヲ失ヒ給事、不便ニ侍リ。毎日ニ一の鹿ヲ奉リテ、供御トスベキ由ヲ申ス。可然トテ次  
 ラモテ、一ノ鹿ヲ、日々ニ奉リケルニ、調達ガ鹿群ノ中ニ、孕鹿アリテ、次ニ当ル。ハラメル子ヲカナシミテ、  
 「我身ハ、ノガル、所ナシ。子ハ次ニアラズ。此鹿<sup>（余）</sup>ヲサシカエテ、子ヲ生テ後、我ヲ出シ給ヘ」ト申ケレドモ、  
 「誰カ命ヲオシマザル。次イタラバ参ルベシ」トテ、イカリケレバ、菩薩ノ鹿王ニ参テ、此由ヲ歎申フ哀ニテ、  
 返遣シテ、我身代テ王宮ヘマイリ給フ。金色ノ文アル鹿ナレバ、人見知テ、王ニ、「鹿王コソ参テ侍レ」ト申。  
 「スデニ群鹿ツキタルニヤ」ト問ヒタマウニ、鹿王事ノ子細ヲ委ク申テ云ク、「慈ヲ以テ、救苦厄、功德無量ナ  
 リ。若シ人慈ナクハ、虎狼ト何ゾ別ラム」ト申ケレバ、王驚テ座ヲ立テ、偈ヲ説テノ給ハク、我ハ是実ニ畜生ナ  
 リ。人頭ノ鹿ト名ク。汝ハコレ実ニ人ナリ。鹿頭ノ人ト名ク。慈ヲ以テ人トス。形ヲ以テ人トセズ」トテ、ナガ  
 ク殺生ヲ留テ、鹿王ヲ返シツカワシケリ。」

となっている。一々の検討は省略するが、「三宝絵」の方で傍線をつけた部分は「沙石集」では欠けている。「三宝

絵」の【】内は「沙石集」ではいちじるしく簡略化せられている。しかしこの場合は先の「純陀」の「話」の時のようなあり方とはことなる。「純陀」の話ではそのまま予備知識なしには内容が十分に読者に伝わらないような構造であった。しかしこの「鹿王」の話はそれだけで話の内容は一応つたわって来る。しかしまた「侍従」の話に比すれば、人物の説明などが簡略化している。そして、さらに他の作品と比較した場合はいちじるしく「ほねぐみ」化している。このように他とくらべた場合にはかなり「ほねぐみ」的であるが、「沙石集」の中のものだけで比較すれば、かなり肉付けされた、一応のまとまりをもっているものもある。

右のように、「沙石集」の中の「話」部の性格は、混質的であり、一様ではない。それでは、そういう混質性はどうしておこったかという点、それは、前章第一節でふれたように、「沙石集」には「話」の部分と、「論説」的な部分とがあり、個々の「話」部は教義の「やわらげ」としての役割をになわされたり、或は「論部」の実例・傍証例的な性格をもたせられたりして、結局はその論説的な部分に集約せられて、それらがまとまって無住の意図した「仏道に導びき入れる」という目的に統合せられていくという構成になっている結果である。「論説」的な部分に至る「やわらげ」的な位置では、「話」がかなり独立性をもったまとまりのあるものになり、「論説」的な部分の傍証例的な位置では「ほねぐみ」的になるのである。しかし、ただ「沙石集」の中ではこのように段階的混質的であるけれども、概括的にいって、「沙石集」の「話」部の性格は、他の仏教説話集の場合に比較すれば、なおやはり「ほねぐみ」的であるといえるようである。<sup>(四)</sup>

(二) 「沙石集」の「話」部についての無住の意識の差

前節にのべたように、「沙石集」の中の「話」の部分にはいくつかの段階的な差違があると考えられるが、そのことも関連して、次に、無住が一体それらの「話」の世界をどういうふうに意識していたかを考えてみたい。

無住はその晩年——おそらくは正安二年（西紀一三〇〇年）七十五才の時——に、仮名の法語「妻鏡」を著わしている。その仮名法語の中に約九ヶ所、「話」の部分がある。それらは、それが法語の中にある所から当然ながら、前節の如き観点からすれば「ほねぐみ」的性格の強いものである。「日本古典文学大系」本によって、大凡の所在を示せば、一六五頁の十二行以後、一六七頁の十四行以後、一六八頁の十一行以後、一六九頁の五行以後、一六九頁の十四行以後、一七二頁の二行以後、一七三頁の十四行以後、一七七頁の一行以後、一七七頁の八行以後の九ヶ所である。その他の所は教理による「教説」或は「論説」である。（但し、その中に、例えば「釈迦如来は三界の独尊……」（一六五頁二～四行）の如きがあるが、「話」としては扱わない。）

ところで、その「教説」的な部分と、「話」の部分とを対比させると、助動詞の「き」と「けり」とについての無住の意識の差をうかがわせる次のような使いわけが認められる。その使いわけは、

(イ) いわゆる「論」・「教説」の部分には「き」は使われているが「けり」は一例しか使われていない。

(ロ) 「話」の部分には、地の文では、「けり」がほとんどで、「き」は極めてすくない。（「地の文」の「き」は二例。

なお、「会話文」の「き」が一例ある。）

という事実である。このことは「き」・「けり」の本質からすれば、当然の使いわけともいえようかと思うが、無住の

対象把握の意識の差をうかがう上では注意すべきことがらと考えられる。

そこで、その使いわけを手がかりにして、「沙石集」の「話」の世界に対する無住の意識について考えてみようと思う。まず「妻鏡」の「き」・「けり」の用法について整理しておく。(但し、小論は「き」・「けり」について論ずるのが目的ではないから、その用法だけを問題にする。)

①の「き」の例は、

①凡そ人の賢と申は、我が身を助け人の身を助け……父母の生処を訪ひ、生々の恩所をを報ずるを以てす。況や積善の人は其の家栄へ、積悪の者は其門亡ぶ。罪を犯さざりし時、何の憂か有ん。云々」(二六〇べ六行)

②凡そ人は皆心より(悪趣に)沈み浮ぶなるべし。生死を離れんと思ふ志し深人は必ず菩提を証し、其志し無き者は輪廻して昇沈の果報を受く。……抑、曠劫流転の古を顧るに、三界六道の果報何れか是を不<sup>ザシ</sup>経。(慶安版「へざりし」と仮名書。下一丁オ二釈梵転輪の床の上にも久しく栖ぎ。洞然たる猛火の焰の下にも幾度か焦れし。……四生の昇沈、皆受しかども、未受紫摩黄金色身。六道の岐悉見しかども、未伺三賢十聖果報、等覚妙覚位。何ぞ已に経し卑賤の栖を望んで、未踏仏果の高位を不求。設ひ自帝位たりとも何の益かあらん。云々」(一七〇べ八〜一七一べ三)

③凡そ生死無常は、心に任せぬ習にて、二度人間に帰ること希也。……彭祖が仙術、淮南が神術、徒に有為の境に留て、法身の恵命をば得ざりき。松樹千年終に是朽ぬ。槿花一日の栄に誇る事なかれ。」(一七二べ十四〜一七三べ二)

④口称念仏と者、機の利鈍を不取、……在家の人の中に適念仏する輩は、智恵も空、私無き故に、中々本願に叶て、

往生する者多し。般若の大智は必愚癡に同ずる謂れ有故也。縁覚の行儀を学び、獼猴も終には聖果を証し、念仏の口まねをせし鸚鵡も舌の端より蓮花生じたりき。都て行業の久近を不問、是非の機にいろはずして、唯今の称名の一念即是別願所成の弥陀の身土也。」（二七九べ十三～一八〇べ九）

⑤仏は直に大乘を説て衆生を度し給ふべしといへども、……小乗權教等の法を兼て説給ふ也。凡髪を剃り、衣を染たるを僧とすべからず。在家の姿なれども慈悲道念も有て、仏道修行に功を積んは是僧なるべし。螺髪梵王、維摩居士の如くんば、俗形也と云へども、地上の菩薩深位の大士也。我朝にも上宮太子、役優婆塞、俗体にてましまししかども、皆大權薩埵也。」（一八一べ二～一六）

⑥祇陀末利が唯酒唯戒、和須密多が姪而梵行、智者に非ずば不可知。釈迦如来は三界の独尊、久成の如来にてましまししか共、三人の婦人に三人の御子坐しけり。……然れども不浄の仏とは不可申。聖徳太子は、救世觀音の垂迹、我朝に仏法を弘めんが為に來化し坐しき。然れども五人の御子あり。剩へ守屋を打、殺生業を犯し給しをも、不法の太子とは不可申。云々」（一六五べ二～七）

⑦生死を離れ、菩提に至る事必しも行徳には不依。又智慧才覚にも不可依。調達が八万蔵を誦せしかども、三途の焰を不脱。志賀寺の聖人は、三密の行に功を運びしかども、一念の妄心に依って、青鬼と成と云り。（二六六べ十  
二～十五）

のごときであるが、これらで①②の例と、③④⑤⑥⑦の諸例との間には現象的に見れば少しく相違がある。前者は論理そのものに直接くみこまれてゐる表現であり、後者は、その前後の論理のための「実例」である。（但し、いわゆる「話」的次元の記述とはいえないであらう。）

まず前者の用例についていえば、それは「論理」であるから、主体（この場合は作者無住）の意識においては、主体が主体の責任において組み立てた表現としてあるはずである。ということは、その時、主体がその表現素材を主体の側の次元の事として、主体が直接的にその件に関与しうる次元の事という意識のもとに表現しているということである。そうみてくれば、③⑦の例については多言を要さない。そこにおいても、主体は主体の責任において、主体の直接的関与あるいは管理のもとに論理をくみ立てて来て、その同じ意識の延長線上で、その時、しいていえば、主体の側にある事象というような認識のもとで、それらの素材を引きあいに出したのである。つまりその時、「彭祖」や「淮南子」や「縁覚の行儀を学んだ猴獼」や「念仏の口まねをした鸚鵡」や「聖徳太子」や「役小角」や「釈尊」は主体の意識の中で、主体の責任のもとにある。主体の側の事象としてあるものとして扱われ、そういう意識のもとに表現せられているのである。さらにいえば、丁度代名詞の「あれ」に対する「これ」（近称）的次元の表現ともいえると思う。対象がそういう意識のもとに言語化せられた時の表現がこれらの「き」なのだと考えられる。

一方、それに対して⑤の「けり」の方はどうかというと、

⑧中比、南都に智光、頼光とて、二人の僧あり。断金の契を結び、……一生を送るに……頼光契を捨て、先にはかなく成にけり。智光是を悲で……彼の生処を知らんと、祈り悲みけるに、或夜の夢に頼光来告云、……と云て、夢覚けり。自爾して、智光も……共に菩提を証しけり。泰澄は大師の御弟子に成り、臥行者とて大師いみじくほめかしづき給ひけるも頼光が如く也。」（一六五～一六六）

⑨或人の云、讃岐院の御時とかや。照月上人として、高僧ましましけり。……南都北京に敢て肩を比僧無かりけり。……然れども、……遂に他界せられにけり。三・四年を経て後ち或夜、院の御夢に、彼上人来て、申されけるは、

……」（一六七ページ～一六八ページ）

の如くである。これらはいわゆる「物語地」の「けり」として説明せられるものであるが、主体の意識において、その素材的事象の作用や機構が、主体の関与介入して行かない次元の事象として扱われている場合の表現なのだと考えられる。但し、その登場人物なり、事件なりが、実際に直接体験において交渉があったかなかったかというようなことが問題になるのではない。主体の意識がその人物なり、事件なりをどういう次元のものとして認識し表現しようとしているかということが問題なのである。右の⑧・⑨の例はいずれもいわゆる「話」の部分であり、「けり」で統一せられた表現になっている。「話」の世界を描いているのである。そして、その「話」の次元での事件の進行には主体は介入して行かない。主体の介入してみようのない次元の事象としての表現なのである。それがこれらの「けり」による表現なのだと考えられる。

一体、「き」と「けり」の差は、表現素材に対する、表現主体の対応の仕方であると考えられる。経験したことであるか、伝聞したことであるかということが問題にせられるのではない。

さて、右のように統一的に使用せられた「き」・「けり」のあり方から以上のように理解せられる。ところがこれに對し、次の様な例がある。

⑩天竺に演若達多と云女人あり。其心甚狂乱して、獼猴の如し。或時鏡を取て影を浮べんとしけるに、余りにあはてさはいで、其の形見へざりければ、『我が頭失たり。何がせん』と云て、天にさげび地を叩て、憂悲共、弥よ狂へる心のみ増りて、遂に頭を見る事を得ざりき。一切衆生は本より仏性を備て、且くも去る事無けれども、妄念の雲に厚く隔て、心性の月を顯す事無ければ、常没の凡夫たりと思へり。演若達多が頭も全く失ざりしか共、

心の騒ぐままに、心地鏡も曇り、頭をも失へる也。云々」(二七七―八十四)

ここに見られる「得ざりき」の「き」が、㊤の「き」の地の文における二例のうちの一つである。「一切衆生は云々」からはさらに長い論説に展開して行くのであって、その中の「失ざりしか共」の「しか」は㊤の「き」の例として扱うことができる。

さて、これをみると、いかにも「けり」と「き」が主体の意識の中で区別せられていないかの如くうけとられそうであるが、しかし、これはそう見るべきではなくて、そこに無住の対象把握の意識、素材の言語化における意識の差を問題にすべきである。即ち前半「けり」の部分は、「話」として、主体の介入して行かない次元のこととして表現したのである。昔物語の地の文などのものと同次元の表現の仕方と見てよい。ところが先に記したように、この文章はその途中「一切衆生は本より仏性を備て云々」からは「論」的な部分にうつっていつている。「失ざりしか共」の所に「き」があるのは、そこが「論」の部分だからである。「失ざりしか共」の「しか」はその点㊤の例ということになる。問題はその「けり」の部分と、後の「論」の部分との中間にある「得ざりき」の「き」であるが、この部分はあたかも「話」から「論」へのうつり目であり、本来それ以前を「話」としてのみ扱うならば、㊤㊦と同じあり方で「けり」を用いるはずであるのに、そうせずに、その地点で、それ以前の部分、「天竺にゝ見ることを得ず」の部分で、次の「論」のための例のように扱ったのである。先の例でいえば、「妻鏡」の㊤の例の「念仏の口まねをせし」鸚鵡も舌の端より蓮花生じたりき。都て行業の久近を不問、是非の機にいろはずして、唯今の称名の一念即是別願所成の弥陀の身土也。云々」における「念仏の口まねをせし」鸚鵡も舌の端より蓮花生じたりき。の部分と同じ意識で扱ったのである。そこに無住の素材に対する対応の意識に変動があると解されるのである。

㊦の地の文における「き」のいま一つの例は次のようである。

⑪「昔、仏と阿難と乞食の為に、城邑を廻り給しに、夕に成て、阿難歸て仏に申し給けるは、「……」と。……仏、

又曰「……」と仰有けり。……」（一七二・二二～二三）

この場合、はじめの「仏と阿難と、乞食のために城邑を廻り給しに、」の所にある主体の意識は先の③／＼⑦などと同質である。「仏と阿難が城邑を廻り給う」という単一的な一個の素材的「事実」そのものは、無住の中において、その時、主体とむすびついた、主体の側の次元の事として、意識せられており、それが「し」に表わされたのである。そして、それが、「夕に成て阿難歸て、仏に申し給けるは云々」という阿難と仏との間でのやりとりの経過は、先の⑧⑨と同質の、「話」の世界、主体の側をはなれた。主体の介入して行かない表現をとったのである。

なお、右の引用では混乱をさけるために、阿難の発言をわざと略したのであるが、それは、

「今日乞食の間に不識思の事を見候ぎ。」

となっている。こういう「き」は普通に会話文に出る「き」として、主体（この場合は阿難）の直接体験などと称せられるものであるが、本来的には①②などと同質であり、阿難にとって、主体の側の次元のものとしての表現、主体の介入、関与しうる次元の事象として対応した表現である。

さて、以上、「妻鏡」における「き」「けり」を主体の意識の問題として検討して来た。そして、「き」と「けり」の使い分けを、「主体の意識と素材との関与、或は介入の仕方の次元の差」と考えた。このことは、その素材的事実が主体において物理的な意味で直接に体験せられたかどうかというような素材の側の問題なのではない、主体の意識の問題なのではない、主体の意識の問題なのである。そうみる時、これはわずか一・二の片々たる語であるが、主体の

対象に対する意識を知る上で重要な手がかりを与える語と考えられるのである。そこで、それによって、「沙石集」に収録せられている「話」或は「話」の素材に対する無住の姿勢・意識、別のいい方をすれば、「話」を収録するに際しての無住の意識を少しく検討してみようと思う。

「沙石集」の中にも会話部以外が「けり」で統一せられた「話」と、「き」で統一せられた「話」と、両者の併存する「話」とがある。見落としもあるかも知れないが、一般に、「論」的な部分には、その「論」中に人物などを引用例とした場合をのぞいて、「けり」は用いられていないようである。

「けり」で統一せられているものとは、例えば、

⑫「南部ニ永超僧都トイフ学生有ケリ。……碩学ノ聞有ケリ。……夢ニ大明神……御返答有ケリ。……一筋ニ出離ノ道ヲゾ勸ケル。」(卷一の七)

又、「き」で統一せられた例は同条の第四番目の話にある

⑬「仏の在世ニ、五百ノ釈種、吠瑠璃太子ニウタレシヲ、釈尊モエ助ケ給ハズ。……人不審申セシカバ、其不審ヲ開カン為ニ、一人ノ釈種ヲ御鉢ノ中ニ入レテ、天上ニ隠シヲカセ給ヒシモ、余ノ釈種ノウタレシ日……死セリキ。……釈尊モ其ノ日御悩有キ。……」(二の七)

のごときであるが、これらの例はいずれも、その「話」の素材の言語化における意識は、先の「妻鏡」における検討の結果から説明すれば次のように理解できる。⑫の場合は、その素材をいわゆる「話」の世界という次元のものととして扱っていると見られる。それに対し、⑬は読者である吾々から見れば、⑫よりもっと「伝説」的なことなのであるが、それを無住の意識においては主体とむすびついたもっと日常的な、具体的な次元のものとして表現しようとし

ていると考えられるのである。ことに⑬は「沙石集」の中でその直後にある「利軍支比丘」の話が「利軍支比丘ト云ケルハ、羅漢ノ聖者ナリケレドモ云々」と「けり」で統一せられて主体との直接的な関与をはずした表現にしているのと対照的で、興味ある事実である。さらにまた、他の説話集の場合、このように、「き」で統一したものはないようであり、その辺に、無住の説話化の意識の段階的な変動がうかがわれるように思う。ことに、この⑬の例の「話」が「ほねぐみ」的であることに注意したい。

さて、その他に「き」と「けり」との併存している例があるが、それにはまた次の様に数種のありようがある。まず

⑭或神官ノ語シハ「故笠置ノ上人、菩提心祈請ノ為ニ、八幡ニ参籠。示現ニ……道ノ様ナド委ク教サセ給ケリ。サテ夢ノ中ニ、臆而参給ケル程ニ……誓給ケル」ト語り侍リキ。彼經基ニ親キ神官ノ語シカバ、慥ナル事ニコソ。（卷一の二）

の如きがあるが、これも、「」の前後に用いられた「き」は主体の介入していく場合の例と見られる。即ち神官が語ったという事柄そのものは無住自身の意識において直接的介入の次元の事象として扱われており、「……」の中にある語られた内容は「説話」の世界のことからといえることとして、主体の直接に介入しない次元のこととして表現せられていると見ることできよう。このようなあり方の一つの変形として、

⑮下野国アソ沼ト云所ニ、常ニ殺生ヲコノミ、鷹ヲツカヒケル俗アリ。或時鷲ノ雄ヲトリテ、餌袋ニ入テ返ニケリ。其夜ノ夢ニ、実ニ尋常ナル女房、装束モヤサシキ体ナル、恨フカキ気色ニテ、サメト泣テ、「イカニウタテク童ガ夫ヲバ殺サセ給タルゾ」ト云。夢ノ中ニ「サル事コソ覺ヘ侍ネ」ト云。「慥ニ今日メシトリテヲハスル物

ヲ」ト、カタク論ジケレバ、此女房、

日暮バイザヤトイ、シアソ沼ノ真薦ノウヘニ独リカモネム

ト云テ、フツ／＼トビテカヘルヲミレバ、鴛ノ雌ナリケリ。打驚キテ、浅猿シク覚ヘケル程ニ、朝ミレバ、雄ニハシクヒ合テ、雌ノ死テ有リケルヲ見テ、発心シテ永ク殺生ヲ止テ、臙而入道ニ成テ、後世菩提ノ勤行シケリトゾ承シ。哀ナル出家ノ因縁ニコソ。」(巻七の十四)

のごときがある。これは話そのものは主体の直接介入しない事象としてのべられ、最後の「トゾ承リシ」という部分に来て、この「話」を「承った」ということそのことは、主体の介入する主体と結びついた、日常的な次元のこととして表現されているということができる。

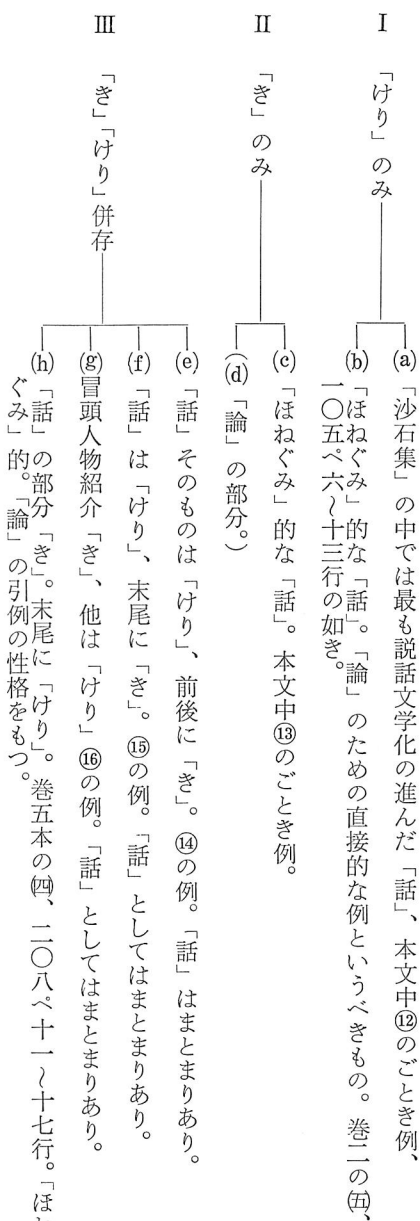
さて次にまた、

⑩和州三輪ノ上人常観坊ト申セシハ慈悲アル人ニテ、……結縁ノ為ニ普ク真言ヲ授ラレケリ。或時……吉野へ参リケル。道ノ辺ニ少物両三人……泣ケレバ……サテ法門ナド申承テ、泣々下向シケリ。」(巻一の四)

の如きがある。ここで問題なのは、「常観坊ト申セシハ……授ケラレケリ。」の部分である。が、実は、これは先の「妻鏡」における⑪の例と同じあり方であって、素材の一部である「常観坊」が主体の意識において、主体の介入する、日常的な次元の存在として認知せられており、ただその「人々をあわれんで結縁のために人々に真言を授けた」という事件が、主体の介入しない次元のこととして表現せられているということと解せられる。「沙石集」にはこのように、主語になる人物の描写に「き」を用い、その後の「話」では「けり」に統一するという形式は非常に多く存在する。

「沙石集」において「き」と「けり」の併存する例は段階的にはさらにこまかなちがいのあるいく種類かに分かれるが、大凡右の三通りに類別できようである。

以上「妻鏡」における「き」「けり」の使い分けのかなりはつきりしていることを手がかりにして、「沙石集」の話部に対しての無住の意識を中心に検討して来た。不十分な点のあるのを犯して、一応の目安を立てると次の様になる。「地の文」における「き」・「けり」使用上からの類別、



現象的にはこうなるが、無住の意識を問題にした場合、一つの仮説として、次のように考えることもできるのではなからうか。即ち、右のうち、(a)・(b)・(g)などが最も深く「話」としてつきはなっており扱われ、(c)・(e)・(f)・(h)などは構成としては右の(b)などより「話」としてまとまっているものもあるが、無住の意識としては、もっと奥深い所で主

体の日常的な次元のこととして、とり扱われていると考えることができるのではなからうか。

なおこの問題は、「沙石集」の一つ一つの「話」を、いわゆる「唱導」の問題と関連して、どうとらえるか、また「沙石集」そのものを作品としてどう扱うべきか、さらには「説話」、或は「説話文学」というものをどうとらえるかという問題と関わりと考えられるが、それについては稿を改めて論じたい。

## おわりに

一旦成立して作者の手をはなれた作品は、作品独自の生命をもって存在するのであり、作者の意図とはきりはなされて存在する。その意味からすれば、この場合、吾々は作者の序文などは考慮に入れずに、作品の内容そのものから、作品を解釈すべきであるともいえる。そのために作品の構造を分析してみたのであるが、その結果は右の如くである。それに従うならば、「沙石集」はその構成の上からも、「話」そのものの進め方の上からも、「仏道ニ入シメル」ことを基本的な姿勢としてゐる作品であり、「唱導」を企図した作品である。これを単純に「説話文学」としてとらえることには問題があろう。たとえ「仏教説話文学」といつてみても同じである。もしいうとすれば「唱導文芸」という概念をはっきりと定着させねばならないように思われる。それに関連して、このことは、説話文学の自照文学への展開という方向からものはずれる面をもつことになるということに注意したい。

なお、小論ではいわゆる「仏教説話」集群の中の、それらと対比しての「沙石集」の特徴については紙数がさくことができなかった。別稿にゆずる。又、「説話」という用語の使用に不統一な所が残った。御叱正を得たい。(昭和四十四年八・十三)

- (1) 益田勝美氏「説話文学と絵巻」。ことにその「説話文学の方法」(一)。なお「国語と国文学」四十二巻四号「戦後二十年の研究史」(「説話」の項)参照。
- (2) 「日本古典文学大系」八十五巻「沙石集」(渡辺綱也氏校注)解説一七べ。
- (3) 但し、中にまれに同一条の中で主題の変動しているものもある。巻(三)の二は発露懺悔を主題としながら、途中で北条泰時の徳の讃美に変わっている。
- (4) 西尾光一氏は「中世説話文学論」(塙書房)二八二～二九七べで閑居友・撰集抄などの「付加的な批評の部分」について論じておられるが、「沙石集」の場合はそれよりさらに付加部の分量がふえ、内容も「随想的」というより「論」というべきものに移行していることに注意したいと思うのである。
- (5) 大系本「今昔物語集」第五冊二四〇べ頭註。
- (6) この文は「ネタミクネル」と「怨ラムスプ」の双方が「ズ」に続く。「ネタミクネラズ、怨ラムスバズシテ」の意。
- (7) この文は「(南都律僧は)此幼子(南都律僧の子)モ(元啓と同じ様に)父ヲ恥メ(教へ)ケルニ思ヒ知リテ、(ヒジリ返ルべきであつたのに)又ヒジリ返ラザリケルコソ、(この律僧は)元啓ガ父ニハヲトリテ覚ユレ」の意。
- (8) 注2と同書一三べなど参照。
- (9) この形容詞と接続詞についての差は、前半に「論説」的表現が多く、後半に「話」部が多いという事実と関わりと考えられる。
- (10) 「女子大國文」第五一号(京都女子大学国文学会)で浜千代清氏も「沙石集」巻(二)の四所収の「観音に月まいりする女」の話と「閑居友」下の五の同話と比較してその「簡潔である」ことを述べておられる。
- (11) 「無住国師道跡考」。筑土鈴寛氏も「岩波文庫」本の「沙石集」下巻末の年譜でそう推定しておられる。「日本古典文学大系」本の「沙石集」でも渡辺綱也氏は「道跡考」によってそう推定しておられる。
- (12) 「き・けり」については、古くは富士谷成章「あゆひ抄」などにもとくが、近くは春日政治「西大寺本金光明最勝王經古点の国語学的研究」(研究編二四〇べ～二四九べ)、細江逸記「動詞時制の研究」(一三七べ)がある。また最近「言語と文芸」(六巻三号)に「けり」についての特集があり、春日和男氏、木之下正雄氏、中西宇一氏、根来司氏、原田芳起氏、北条忠雄氏が論じておられる。