



東洋文庫

80

平凡社

今昔物語集

1

本朝部

永積安明  
池上洵一 訳

ながづみやすあき

永積安明 明治41年山口県生。東京大学文学部国文学科卒(昭7)。神戸大学教授。専攻 国文学。主著『中世文学の成立』(岩波書店),『中世文学の展望』(東京大学出版会),『現代語訳『宇治拾遺物語 お伽草子』』(筑摩書房)など。現住所 芦屋市打出翠ヶ丘町26

いけがみじゆんいち

池上洵一 昭和12年岡山県生。神戸大学文学部国語国文学科卒(昭35)。熊本大学講師。専攻 説話文学。主論文「欠文の語るもの」(『文学』昭和39年1月号),『今昔物語集の説話受容態度』(『法文論叢』21号)。現住所 熊本市黒髪町宇毛654

今昔物語集1 本朝部 [全6巻]

東洋文庫 80

昭和41年12月10日 初版発行 ©

定価 450 円

訳者 永積安明  
池上洵一

東京都千代田区四番町4番地

発行者 下中邦彦

発行所 東京都千代田区  
四番町4番地  
振替・東京29639

株式会社 平凡社

落丁・乱丁本はお  
取替えいたします

印刷 東洋印刷株式会社  
製本 石津製本所

## 解 説

永 積 安 明

## 一

『今昔物語集』三十一卷、天竺部五卷・震旦部五卷、本朝部の二十一卷をあわせると、欠卷・欠話の数を除外しても、その説話数は千話をこえる。また『今昔物語集』に登場する主要人物は、天皇・后妃・公卿・殿上人・中央官人から、国司・郡司などの地方官におよび、さては領主階級の上層武家から小武士・青侍、農民・漁民・獵師・鉦夫までが登場する。各階層の僧尼はいうまでもなく、大小の山賊・海賊

・あぶれもの、乞食や人々の忌み嫌う最下層の「賤民」にいたるまでが、それぞれの説話の主人公として活躍する。そのうえ狐狸や天狗やさまざまの死霊・生霊、その他もろもろの魍魎ちみもろりよう魍魎もろりようたちが、仏たちの眼をぬすみながら、白昼公然と都大路をさえ横行するのである。

また説話の展開される舞台は印度・中国にひろがり、これを本朝部に限定してみても、都とその周辺・近畿地帯をはじめとして、東は美濃・尾張から武蔵・常陸・陸奥・胡国（北海道）におよび、西は中国・四国地方はいうまでもなく、日向・薩摩・大隅から沖縄にまでおよんでいる。佐渡や隠岐の離島を含めて、登場者の階層の多様さと主人公の活躍する地域の広さとは、日本文学の歴史のなかでも稀に見るところである。

このような幅広い展望を持ちえた作品が、『源氏物語』や『枕草子』などで代表されてきた日本古代末期の貴族文学のなかに生まれていたということは、

それだけでも、すでに一つの驚異であり、日本文学の可能性をとらえようとするばあい、『今昔』がとり落とすことのできない貴重な遺産であることを示唆する。階層の多様と地帯の広域とが、作品の形式を特徴づけているということは、ひらかれた視点が『今昔』において設定されていたことを意味するのであって、貴族世界のかたに拡がる外部世界をまでも、あくまで記録しようとする精神が、すでに確立していたことの結果にほかならない。

ところで、『今昔物語集』の編著者は、これら千話をこえる大量の説話を結集するにあたって、およそ、そのすべてを「今ハ昔……」にはじまり、「……トナム語り伝ヘタルトヤ」と結ばれる形式に盛り込もうとした。また目次だけを見れば、たとえば天竺部に「仏後」・「仏前」、本朝部に「仏法」・「世俗」・「靈鬼」・「悪行」などといった、大まかな分類が見られる程度と思われる編成の方法も、精密に点検してみると、思いのほか意識的に企画されており、精

密で合理的な組織が与えられていることもわかった。

たとえば天竺・震旦・本朝のどの部も、まず仏法の発生（渡来）・流伝にそって、説話は順次配列されており、つづいて三宝に関する説話が、それぞれ三つの部に分かれたながら、仏・宝・僧の順をふんで配列され、さらに因果応報譚におよび、やがて世俗説話にいたっている。また天竺部は、釈迦の誕生からその求道説話にはじまるが、もろもろの苦難をしのいで仏法は確立・流伝され、仏滅後の仏弟子たちによる修業と伝道によって、やがて震旦部に見られる中国への伝来が実現されることになり、つづいて本朝部の日本への渡来が語られ、その伝播は次第に世俗の末端にまでゆきわたる。以上のプロセスにおいて、いわば全仏教史的な構想のもとに、大量の仏典・外典が抄出され配列される。しかも『今昔』の編成は、以上の基本的な、いわば第一モチーフに導かれていただけでなく、さらにその全説話がほと

んど全巻にわたって、二話ずつ連続する一群となっており、それぞれの二話は、何らかの形で類縁あるいは連続の関係を結んでおり、しかも、第一群の説話とそれにつづく第二話の説話との間には、またそれぞれ微妙な連続関係があるように配列されていること、そのうえ世俗篇においては、地方説話と中央説話とが、ブロックごとに交互に配列されているなどの事実が明らかにされたのである（国東文麿『今昔物語集成立考』昭和三十七年版）。

これらによっても、『今昔物語集』の編著は、単に地域的にも広く、階層的にも多様な説話を大量に収集している、というだけでなく、その編成への意図が、すでに精密な計画性にもとづいて実現され、三国の仏教史の流れに沿って、壮大な展開をとげているということになる。たいせつなことは、そこに見られる論理的・合理的ともいえる構想力であり、このような精神の存在が、『今昔』を同時代の物語文学や日記文学などからも区別させる、積極的な独

自性の根拠のひとつとなっているということである。そうしてまた、このような精神の成立の背後には、もちろん仏教があったのであるが、その仏教が同時代の貴族仏教の世界からはみだすような、積極的な精神の深まりに媒介されたものであったと考えられることである。

## 二

さて、以上のような、意識的で壮大な企画の実現としての『今昔物語集』三十一巻は、日本文学史の山脈のなかでも、巨大で異色のある高い峰であったはずであるにもかかわらず、この巨峰は久しい間深い霧につつまれ、文学として評価されはじめたのは、ほとんど大正時代に入ってからである、といってよい。日本古典文学の研究に大きな足跡を残した藤岡作太郎の『国文学史平安朝篇』（大正十二年版）においてさえも、『今昔』はとりあげられはしたが、「文

學的価値甚だ薄く、さりとて歴史的価値もまた多しとせず」と述べている程度であつた。『今昔物語集』が本格的に近代的な研究の対象となり、文學的にもともに評価されたのは、芳賀矢一の『攷證今昔物語集』（大正二年版）の事業からであつた。まず芳賀の研究は、今は焼失した田中頼庸旧蔵の古写本を底本とし、初めて古本にもとづくテキストを校定した。また当時としては可能なかぎり説話の出典を博搜し、順次これを列挙した労作として、現在にいたるまで、『今昔』研究の基礎となつていたのであるが、芳賀およびその協力者たちが、これだけの情熱をかたむけて、『今昔』を探究したということは、彼らが、日本古典文學の中での、従来の考えかたからすれば、ほとんど異質の鉤脈を、エネルギーに掘り進めたことであつた。したがつて、この書の「序論」は、後の研究による、さまざまな発見の多くのものを早くも注目している。たとえば、『今昔』の配列には一つの秩序があること、それらの説話は、

けつして記憶から喚起されたものではなく、およそ群籍をあさつて集められ、そこには、かなり忠実な翻訳的態度が見られること、説話の説きかたも、「なまぬるい、中庸の説き方でなくして、飽くまでも非常に、大袈裟で、強烈である所がその特色で、説話としての興味も亦一段と之が為に高いのである」などとするとところ、あるいはまた、典拠博搜とその比較を通じて発見された、印度・中国の説話の移入、ならびにその日本的な転化の実態への着目からする、比較説話的な研究の重要性の指摘などにも、広い視野のもとに、その後の研究や評価の展開に先駆するところが少なくない。現在の研究の精密化がかえつて見失いつつある『今昔物語集』の全体像が、大正二年に成立のこの書において、それなりにうちたてられていたことの意味は、このさい想起しておく必要がある。このような先駆的な研究の上に立つて、『今昔』は広く読み進められはじめたのである。

しかし、芳賀の研究も、どちらかといえば、説話

の比較研究の方向に重点がおかれており、固有の、一回きりの『今昔物語集』という文学作品の評価を、少なくとも中心にすえているとはいえなかった。

『今昔』による独自の文学的感動を、もつともの確にとらえ、鮮明にこれを表現したのは、やはり芥川龍之介の『今昔物語の鑑賞』（昭和二年、新潮社版「日本文学講座」所収）が最初であった。しかも芥川の評価は、その後の文学的評価の軸として継承されてきた。芥川がこの「鑑賞」で、『今昔』本朝の部の「世俗」や「悪行」の諸篇を中心に、「美しい生まなましき」を、さらに「野性の美しさ……優美とか華奢とかには最も縁の遠い美しさ」を指摘し、『娑婆苦の為に呻吟した』古代末期の人間の苦悩を、『源氏物語』は最も優美に……『大鏡』は最も簡古に……『今昔物語』は最も野蛮に、——或は最も残酷に……写し」た、と記しているのは周知のとおりである。そのうえ彼は、あまり人々に読まれなかったし、自分も本朝の部ほどには評価しなかった天竺

・震旦の部の仏教説話の表現についても、たとえば、「鬼は<sup>けい</sup>励の心を<sup>はげ</sup>発して……耳は高く<sup>こ</sup>癩せにして目は大きに、前の足短く尻の穴は大きに開いて、東西南北求め行<sup>あ</sup>けども更に求め得たる物<sup>な</sup>無し」とする天竺部巻第五の「三獸行菩薩道」鬼焼<sup>ケル</sup>身語第十三」に見られる鬼についての表現が、同じ説話を載せた漢文の原典には発見できない、「生まなまし」い「作者の写生的手腕に負う」ものであることを、すでに指摘している。これら芥川の提言は、たしかに文学としての『今昔』の発見であった。その『今昔』評価が、その後の一つの定式となったのも当然である。

しかし芥川の発見は、「東京や大阪よりも娑婆苦の少ない都ではない」ところの、王朝時代の都の間を、上にあげたような独自の表現でもってとらえたというところに焦点があり、これをとらえしめた『今昔』の編著者の思想の根源までを語ろうとはしない。これに対して、芥川がしたように、近代的な

人間観でもって、いきなり直接的に『今昔』をとらえようとするのではなくて、その表現を古代末期という状況の中での、『今昔』編著者のいとなみとして確認しようとした最初の試みは、石母田正の『中世的世界の形成』（昭和二十一年版）であろう。石母

田は、中世的世界が古代社会の解体そのものにおいて形成されていたという側面を歴史的にあとづけながら、物語文学という王朝時代の代表的な文学形態のうちの、たとえば『宇津保物語』と『源氏物語』とを二つの頂点とする主導的な系列のほかに、もう一つ重要な系列のあったことを指摘し、『将門記』・『陸奥話記』および『今昔物語集』の成立において、『貴族社会の中に地方の武士社会に関心を持ち、都市貴族社会の外にも別個の世界が存在することを発見した作家が現はれた』ことを注目すべきであるとしている。そうして、これらの作品の成立こそは、貴族社会の「積極的な自己批判であり、新しい世界との対決である」とし、そこから事実そのものへ向

かおうとする記録的態度が生まれたこと、たとえば『今昔』巻第二十五に見られる戦記の結集などに、異なった世界への好事的な興味や関心からは生まれない実録的態度が貫かれていることを指摘した。

戦後、『今昔』巻第二十五に結集された、平将門以下源義家にいたる十余段にわたる武士社会についての説話群を、『保元・平治物語』や『平家物語』等の、中世的叙事詩文学に先駆する系列の作品として評価する傾向は、この歴史的研究にささえられたところが少なくない。また古代末期の貴族社会の状況分析から接近して、『今昔』の思想のありかたについての一般的な見とおしを導き出したことも、たしかに戦後をさきがける研究成果に相違ない。

たとえば『今昔』の巻第二十五には、「源ノ頼信ノ朝臣ノ男頼義、射ニ殺<sup>ス</sup>馬盗人<sup>ヲ</sup>語第十二」として、源頼信が息男の頼義と二人で、雨の降る夜半に盗まれた馬をとりかえすべく、いわば間髪をいれず、呼応して同時に行動をおこし、その郎等たちを含めて、武士

社会の衆团的・同志的結合を美事に実現する説話が簡潔に語られており、また同じ巻の「平ノ維茂、罰<sub>ハ</sub>藤原諸任<sub>ヲ</sub>語第五」には、平維茂が、騎馬兵七十、歩兵三十にすぎない敗残兵をかり集めて、勝ちいくさに酔いしれている藤原諸任の軍勢を一挙に殲滅する次第が語られているが、これら巻第二十五の諸段は、それぞれ一つの行為から次の行為へと対立物にうちかかって、飛躍的に展開される武士階級の積極的な行動をとらえ、それらの集団を領導して驍進する英雄的な人間像を造型することに成功している。中世において完成される叙事詩的な英雄像は、これら巻第二十五の武人群像において、すでに形成されつつあったのであり、このような側面での『今昔物語集』の先駆的意義は、戦後の諸研究において、すでに確認されているとおりである。

しかし、これらの発見、たとえば芥川の鋭い「鑑賞」による「生まなましい、野性の美しさ」の発見にしても、歴史的な視点からする古代末期社会に内

在する反省的な精神、あるいはそこに生まれた積極的な自己批判の指摘にしても、それを可能にした精神の内部構造を、作品に固有の世界に即して具体的に分析することなしには、『今昔』に独自の文学性の秘密を、根底から明らかにすることはできないであらう。そこで以下、このような課題に対面するためにも、『今昔』がいつ、誰によってまとめられたかという問題を、ここでいちおう概括しておきたい。

### 三

古くから、『今昔物語集』の編著者は宇治大納言隆国である、という説が流布していた。『今昔』の最初の本格的研究『攷證今昔物語集』の芳賀矢一も、この説に従っている。隆国説に対する疑問は、明治四十一年に、まず菊地久吉（『東洋哲学』所収「今昔物語作者考」）によって提出せられており、その後の総合的な研究としての坂井衡平の『今昔物語集

の『新研究』（大正十二年版）以下にいたって、つぎつぎと隆国説に対する反論がおこなわれ、戦前の考証研究として最も精密な、片寄正義の『今昔物語集の研究上』（昭和十八年版）が、さらに実証的にこれを確実にした。また戦後には、隆国のような身分の人物の編著とすれば、とうてい犯すことのありえないような、当時の貴族社会における常識を無視した誤りが、『今昔』の各所に散在することが指摘される（今野達「今昔物語の作者を廻って」などのことがあって、非隆国説は次第に重みを加え、現在では、なお隆国説を固執し、あるいは再提案しようとする説も皆無ではないが、一般的には隆国説は捨てられつつある。それでは隆国にかわって誰を、『今昔』の編著者に擬するかといえ、まだいくつかの仮説が提案されてきたにすぎない。たとえば鳥羽僧正覚猷・忠尋僧正・源俊頼・知足院関白忠実などとする説があげられ、あるいは白河院を中心とする近臣・側近等のグループ作品に擬する説なども提出さ

れているが、なお臆説の段階であって、定説となるほどの提案はなく、作者未詳というのが現状である。

ただ『今昔物語集』の作品自体が語るところによれば、その編著者は、正統的な古代仏教の知識や貴族世界に、必ずしも通曉していない人物であるという推定が、むしろ、その裏側として物語っているような質の信仰を持った人物であることが考えられる。これをやや具体的にいえば、自らの信仰に閉じこもろうとする、単なる内省的な隠者の系列には属さない人物であり、内に向かうと同時に、その眼は広く外へ向かって見開かれており、その信仰つまり宗教や人間のとらえかたは、意外に深く、またその視野の広さから考えても、従来推定されたような人々とは、かなり異なった世界を志向する人物を想定したくなるのであって、今野説による無名の中・下層の書記僧か、という推定などは、ただちにそのまま従えないとしても、少なくとも一つの有力な方向を示唆しているとおもわれる。

なお、『今昔物語集』の成立時期についても、問題は依然として残っているというのが現状であるが、この点では、いちおうの限定だけは可能であろう。

まず編著者を、非隆国説によるとすれば、隆国の享年にこだわらず、集の内証から論証は進められる。片寄正義の『今昔物語集の研究上』は、定説化していた小野玄妙の非隆国説の根拠である、『三宝感応要略録』と『今昔』との直接書承関係なるものを批判し、『今昔』の原拠は『要略録』ではなく、むしろ『弘賛法華伝』であったことを論証し、『法華伝』の伝来が鳥羽天皇の保安元年（一一二〇）であったことから、『今昔』の成立は保安以降であり、『法華伝』の流伝・翻訳の時期を考慮すると、それより十数年後、崇徳天皇の天治前後ではないか、と推測している。この説によるとすれば、現存の『今昔』が隆国没後に成立したことはいよいよ明らかになるが、その後の、より全面的な内証による諸研究によれば、隆国没後の明徴ある記事が、さらに各所に指摘され、

それらの記事の中で最も年次の下るものが、嘉承元年（一一〇六）となることも確かめられたので、『今昔』は早くとも、この時期以降に成立したと考証されるようになった。嘉承元年以後、『今昔』に採録された明徴のある説話はないので、『今昔』の成立は、嘉承以後それ程下るものではあるまい（山田英雄、日本古典文学大系本『今昔（一）』の解説）とする説を、いまはいちおう、結論の一つとして示すにとどめたい。

#### 四

以上の結論を考慮に入れたうえで、問題をもとへもどせば、『今昔』の編著者に即して、その思想なり方法なりを明らかにするには、当然のことながら、結局、『今昔』の作品そのものの分析によるほかに、ということになる。

すでに述べたように、戦後の研究の精密化により、

『今昔物語集』の編成は、芳賀矢一時代に考えられた程度でない周到・細密な企画にもついで実現せられたものであることが確認されている。また、その内容から見ても、天竺・震旦・本朝の三部を通じて、とらえようとされたものが、釈尊伝に始まり、印度・中国から日本へと東漸した仏教の歴史を物語る、国風の説話による仏典そのものであり、芥川をはじめ近代的な、あるいは近代主義的な、その後の読者の興味を中心とはなりえなかった天竺の部に、編著者の情熱は、まず傾けられていたことも明らかである。そこで、『今昔物語集』において、日本人が、「最初の相当まとまりをもつ釈尊伝」を持ち、しかもはじめて、「自分の民族の言葉で、自分の感情で、釈尊をとらえよう」としたという指摘（益田勝実『説話文学と絵巻』）が、『今昔』の思想や編著の発想を追求しようとする段階で、有効な発言として想起されるのである。

ところで、『今昔物語集』の古い形式を伝えてい

る古本を読むばあい、誰でも漢字に片仮名を小書きで添えた、いわゆる宣命書きと、反読を必要とする漢文的な部分に目をとめるであろう。現在では異様なこの表記法は、かつては記録的な文章に、ごく一般的な形式であったのだが、このような表記法が、単なる記録体でない説話集にとられたというところに、『今昔』が他の古代物語や女流日記文学などと異質であった根拠の一つもうかがえるのである。

『今昔』が対象に対して、ほとんど貪婪ともいえるほどの迫力でもって、これを写しだしたことは、たとえば芥川が、その「鑑賞」で、「切迫した息苦しさに迫られる」として例をあげた、巻第十九の「参河守大江定基出家ノ語第二」における、

女ノ美麗也シ形モ衰ヘ持行ク。定基、此レヲ見ル  
ニ悲<sup>カナシミ</sup>ノ心譬<sup>カタシ</sup>ヘム方无<sup>シカ</sup>。而ルニ、女遂ニ病重ク成  
リテ死ヌ。其ノ後、定基悲ビ心ニ不堪<sup>タカシ</sup>シテ、久ク  
葬送スル事无クシテ、抱テ臥タリケルニ、日来<sup>ヒト</sup>ヲ  
経ルニ、口ヲ吸ヒケルニ、女ノ口ヨリ奇異<sup>アサマシ</sup>キ鼻<sup>クサ</sup>キ

香ノ出来タリケルニ、疎ム心出来テ、泣泣ク葬シテケリ。其後定基、世ハ疎キ物也ケリ、ト思ヒ取テ、忽ニ道心ヲ発シテケリ。……亦鳩ヲ生ケ乍ラ捕テ人ノ持来レルヲ、守ノ云ク、去来、此ノ鳥ノ生乍ラ造テ食ハム。……物モ不思エヌ郎等共、此レヲ聞テ云ク、極ク侍リケム。……ト勸メ云ケレバ、……鳩ヲ生乍ラ持来テ揃ラスルニ、暫クハフタノト為ルヲ引カヘテ、只揃ニ揃レバ、鳥、目ヨリ血ノ涙ヲ垂テ、目ヲシバ叩キテ、彼レ此レガ貞ヲ見ルヲ見テ、不堪シテ立去ク者モ有ケリ、鳥此ク泣ヨ、トテ咲テ情无氣ニ揃ル者モ有リケリ。揃リ畢テツレバ下セケルニ、刀ニ隨テ血ツラノ出来ケルヲ、刀ヲ打巾ヒ打巾ヒ下シケレバ、奇異ク難堪氣ナル音ヲ出シテ死ニ畢ニケレバ……

などの、異状なまでの追求に見られるとおりである。陰影と屈折に富み、情調的な表現にふさわしく精練された物語的な和文によらず、男性の手によって発達してきた、簡潔で直接的な記録体を採用すること

とによって、あくまでも対象に肉迫する表現が、ここには実現されている。一般に『今昔』の描写は、汚いもの・醜いもの・強烈なもの、およそ平安朝文学に支配的な優雅なものに對立するような、異常なものに立ち向かうとき、俄然迫力を増してくる。たとえば『今昔』の巻第二十四には、和歌の多い、歌語りのな説話が大量に収められていて、その中には物語的な情景を表現したところが少なくない。しかし、このような部分における『今昔』の表現は、在来の物語文学に、とうていおよぶところではない。『今昔』の文体は、和歌的・叙情的な表現にむしろ對立し、これを切り捨てて、対象をその行動において外側からとらえようとするとところから生まれたものであったから、本来記録文のそなえている、的確で論理的な表現と、直接的で動的な口語表現とを合わせた、独特の説話体において、その機能は充足されたのである。

このような表現の積極性は、後に中世文学の形成

とともに完成される和漢混淆文の源流として、その対極にある『源氏物語』を中心とする和文体と拮抗しながら、『保元・平治物語』・『平家物語』のダイナミックな文体を生み出した点でも、文学における中世に先駆する画期的な表現の樹立であったといわなければならない。そこで、外部世界に対する、上に見てきたような貪婪な追求、またそのアクチチュアルな肉迫を可能にした精神が、何を発条として成立したかが、『今昔』の基本的な課題として立ちあらわれてくるのである。

## 五

いったい『今昔物語集』の編著者が、片仮名まじりの文章で、しかも説話という、したしみやすく大衆的な表現でもって、はじめて釈尊伝にはじまる一貫した仏教史を語りかけようとしたことは、それだけでも仏教に対する接近のしかたに、飛躍的な前進

があったことを示すものであり、また天竺部の核心ともいうべき仏陀伝にあたる冒頭の三巻が、日本における最初のまとまった仏陀伝であるうえに、この部分に展開されている釈尊の修業譚が、出典と認められる『大智度論』や『過去現在因果経』のような漢文の叙述にくらべて、いちじるしく人間的にとらえなおされている（益田勝実『説話文学と絵巻』）ことも、おなじことを語っているに相違ない。

これまでたどってきた、『今昔』文学に固有の方法を基本的にささえた思想のありかたも、この点に関連しているのであるが、それはまた、入信と成仏とを語りつづける『今昔』の中心的な説話のかずかずが、きわめて具体的に示しているところである。

たとえば『今昔』巻第十七、「聊ヨシガニ敬ヒナ地藏菩薩ツ得タル活ヘル」人コト語ゴト第二十四」には、源満仲の郎等で、毎日殺生を事とし、いささかの善根をも修することのなかった男の話がある。この男がある時、例のようニに鹿を追って、夢中になって馳せている途中、ふ

と寺の前を過ぎた。ところが、その瞬間、この男は馬を走らせながら、ほとんど無意識のうちに、「左ノ手ヲ以テ笠ヲ脱キテ」地蔵菩薩に敬礼して過ぎた。死後、男は閻魔王から地獄におとされることになったが、この一瞬間の、思いもよらなかった敬礼によって、地蔵菩薩に助けられて生き返った。悪事を専らにした、こんな男が、決定的な瞬間に許される話である。

また巻第十九、「讃岐ノ国多度ノ郡ノ五位、聞<sup>レ</sup>キテ法<sup>ヲ</sup>即<sup>チ</sup>出家<sup>セ</sup>ル語第十四」における源大夫のばあいは、こうであった。この男も、「心極メテ猛クシテ、殺生ヲ以テ業」とし、「人ノ頸ヲ切り、足手ヲ不<sup>メ</sup>折<sup>ラ</sup>日ハ少クゾ有ケル」というのだから、もちろん仏法を信じるはずもなく、法師など寄せつけもしない男であったが、ふとしたことから仏供養の集まりに出会って、講師の、「阿弥陀仏」と一度唱えさえすれば、西方にいます仏が迎えにごさる、という言葉が聞くなり、これを信じて、たちどころに出家し、

「阿弥陀仏ヨヤ、ヨイ、ヨイ」と呼びながら、山があるうと川があるうと、まっしぐらにのりこえて、西へ西へと驀進し、ついに海に西面した高い峰の木に、よじ登ったまま、めでたく往生する。源大夫は、一生のうちに積みかさねてきた無数の悪業を背負ったまま、ただ猛烈に、信の一念を行為として貫徹することによって成仏するのである。その行為は、悪業において盛んであったと同様に、旺盛そのものであって、そこには内省の契機は媒介される余地もない。ただ信の一念を外化した、猛烈な行動があるだけである。源大夫は、このような行動において、悪業は悪業として背負いながら、仏世界へ直参することができたのである。その一途なげしさが、この説話を一貫してささえており、そこに見られる『今昔』の信仰の質が、したがって同時に、人間把握のしかたが、源大夫のように壮烈な、しかし、またユ一モラスでさえもある、愛すべき人間像の創造を可能にしているのである。

そういえば『今昔』には、古代末期文学の主流となった女流による物語や日記文学には見られない、解放的で、さわやかな笑いがある。たとえば、巻第二十八、「近衛<sup>ノ</sup>舎人共、稻荷<sup>ニ</sup>詣<sup>テ</sup>シニ重方<sup>ハ</sup>値<sup>ル</sup>女<sup>ニ</sup>語第一」を見よう。そこでは、稻荷祭に詣でる美しい行装の女に懸想して、強引に言い寄った近衛舎人の重方が、その女から、妻もある人の、道行きずりのたわれごととは、たのみにできない、といわれ、何の、あのように猿のような妻のところには、もはや神かけても帰らぬゆえ、このままお伴をさせてほしい、と懇願する。そのうつぶして頼みこんでいる重方の「髻<sup>モトトリ</sup>ヲ、烏帽子<sup>エゴシ</sup>超<sup>ゾ</sup>シニ、此ノ女ヒタト取<sup>トル</sup>テ、重方が頼<sup>タカ</sup>ヲ山響<sup>ヤマノヒビ</sup>ク許<sup>バカリ</sup>ニ打<sup>ツ</sup>」った。重方があきれて、この女の顔をよくよく見ると、何と、わが古女房が、たばかり化けていたのであった。重方は気でも狂ったのか、というが、すべてを知った女は、今日から妾のところへ来ると神罰を受けるぞよ、お前の「シヤ頼<sup>ツラウチヲ</sup>打<sup>ウチ</sup>缺<sup>ケツ</sup>テ行来<sup>ユキキ</sup>ノ人ニ見セテ咲<sup>ツク</sup>ハセント思フゾ。己<sup>オノレ</sup>

ヨ」とどなりつけ、今度妾のところへ来たら最後、その、どた足を打ち折ってやろうぞ、と言って逃げてしまった。

ここには後の狂言において活躍する女性たちの、生氣にみちた像が、早くも誕生しているのであるが、この女人の行動には、とっさに笠を脱いで、地蔵尊に敬礼するや否や、またも一散に鹿を追って馳せ去った男や、川も谷もおし渡って、西へ西へと驍進した源大夫の行動に見られるものと共通した型がある。そこにはまた、巻第二十五に集められた武士団の英雄的な群像の、動的な表現を可能にしたところの、広く外部へ向かって開かれた眼だけがとらえる世界がある。そうしてこれらの造型は、ひらかれた世界を貪欲なまでに追求していく精神の確立なしには、実現できなかったに相違ない。

ここで、さらに巻第十五の第二十七・二十八段に並んでいる二段の説話を見よう。いずれも深山を過ぎた修行僧が道に迷って、偶然めぐり会った往生人