

『今昔物語集』 地藏譚考

—「小僧」への化現をめぐって—

山本 恭子

はじめに

『今昔物語集』（以下『今昔』と略す。テキストは岩波新大系）の巻十七は、地藏譚三十二話をまとめて収載する。うち二十五話で、地藏は「小僧」に姿を変えて人々を救済する。このような地藏信仰は、習俗の観点から、現在の子安地藏や子育て地藏などの地藏と子どもとの関係を説明する際に、その源流として位置づけられている。なぜ地藏が子どもと関わるのかについて、和歌森太郎は子どもが霊託の媒介者であるという霊託説で答えを出している（注1）。

しかし、『今昔』が地藏の化現（注2）とした姿は「小僧」であり、「子」や「童」など他の表現ではない。このことは霊託説では説明しきれない。さらに、『今昔』における地藏の救済対象は子どもでなく大人であり、現在一般にいわれる

地藏信仰とは異なる。現存資料から古い民間地藏信仰を知る資料として『今昔』は活用されているが、現在と『今昔』に描かれる地藏信仰とは性質が異なることを認め、『今昔』の「小僧」と、一般の子どもを区別した上で検討する必要がある。

地藏と子どもとの関係を遡ることができないのは、地藏経典に明確な記載がないことが一因としてある。地藏信仰の中心経典である『大乘大集地藏十輪經』（注3）は地藏の化現を羅列するが、数ある化現のひとつに「童男」「童女」があるにすぎない。『地藏菩薩本願經』（注4）には供物に玩具を与えよという一文があるが、子どもとの関係はそれほど強固ではない。またこれら地藏経典には「小僧」という文字もない。一方、観音は様々な姿を変えることがが経典に説かれ、『今昔』の観音は「僧」「女」「蛇」等、様々な姿を変えて

人々を救済をする。同じ菩薩でも、『今昔』における観音の化現は經典に裏付けがあるが、地蔵の「小僧」は經典に由来しない。『今昔』の表現はどのように生み出されていったのだろうか。

先行研究には、『今昔』の地蔵譚の意義についてまとめた言及は少なく、また地蔵譚への積極的な評価もない。卷十六に収載する観音譚との比較から、地蔵譚の単調さが指摘されるが(注5)、観音譚にはない表現方法をとったことにこそ卷十七地蔵譚の意義があるのではないか。本稿では、『今昔』に描かれる地蔵がなぜ決まって「小僧」の姿をとるのかを追究する。

一、古典作品にみる地蔵の化現

『今昔』卷十七において、地蔵の化現は「小僧」(二十五話)、「牛飼フ童」(二話)、「僧」(二話)、「亀」(二話)である。「僧」(卷十七第1話)、「亀」(十七26)に化現する場合でも、同時に「小僧」にも化現していることから、地蔵と「小僧」は密接に関係している。地蔵がもたらす利益には、冥途蘇生、夢告、現世利益がある。それでは、他作品の地蔵は、何に化現し、どのような利益をもたらすのか。平安時代八作品、鎌倉時代十三作品、南北朝・室町時代四作品、江戸時代十作品、明治時代二作品、さらに験絵詞・縁起数作品を調査対象とし、

地蔵関係話を拾い上げた(注6)。

地蔵は声聞形(出家僧の姿)をとることから、他の仏菩薩と違って化現の判断が難しい。例えば、「僧」が現われたと記す場合、それが通常の人間である僧なのか、それとも地蔵を意味するのか区別し難い。そこで、本稿では次の五点の特徴のいずれかを含む場合を化現とした。

- ①地蔵の特徴である、錫杖・宝珠などを携えている。
- ②夢や冥途等、境界や異界に出現する。
- ③「搔消様ニ失ヌ」等、神仏に多く見られる特徴がある。
- ④人為を越えた言動を示す。
- ⑤本文中で地蔵の化現であると明言している。

(単なる地蔵信仰者への賞讃は除外)

平安時代から明治時代の地蔵譚をみると、「小僧」の初見は、鎌倉時代成立の『古事談』であるが、地蔵は「小僧」に化現するよりも「僧」「沙門」「比丘」に化現することの方が主流で、『今昔』ほど「小僧」を強調する作品はない。ただし、『今昔』に先行する『枕草子』(旧大系、二七八段)、『栄花物語』(卷十六)には十五歳前後の子どもが着飾り、剃頭である様子を地蔵のようだと称する一文があり、『今昔』が強調する「小僧」は、当時の地蔵信仰の觀念からかけ離れたものではないようである。

また、地蔵は子どもの要素と対極にある「老僧」にも化現する。管見では、鎌倉時代成立の無住著『聖財集』が初見で

ある（注7）。以後、江戸時代の十四卷本『地藏菩薩靈驗記』『延命地藏菩薩直談鈔』『地藏菩薩応驗新記』でも「老僧」に化現している。

地藏のもたらす利益は、『今昔』にもあるような冥途蘇生や夢告が多く、その対象は専ら大人である。ただ、鎌倉時代成立の『沙石集』に井戸に落ちた子どもが地藏によつて救済される話もあるので、全く子どもと無関係というわけではない。子ども救済の話が散見するのは、江戸時代の作品からで、明治時代になると病の治癒・懷妊など現世利益を求める傾向が強まり、子どもの救済者としての機能が主となる。

これまで、『今昔』の地藏が「小僧」に化現するために、『今昔』は地藏と子どもの関係のルーツとして位置づけられていた。しかし、地藏の化現とその利益という点から地藏譚を通史的にみると、『今昔』は地藏の化現を「小僧」と強調する唯一の作品であることが判明した。また地藏のもたらす利益をみると、地藏と子どもとの結びつきは、平安時代にはそれほどみられず、以降しだいに見られるようになる。確かに「小僧」には子どもの要素が含まれるが、その一点を地藏と子どもの関係のルーツとするには飛躍がある。数ある地藏譚の中でも、『今昔』のみが「小僧」という化現に固執していることの意味を改めて検討してみるべきであろう。

二、『今昔物語集』の「小僧」

それではなぜ『今昔』は地藏の化現を「小僧」と表現したのか。そもそも「小僧」は、天竺・震旦部では未使用の語で、世俗部の三十話に使用がある（巻十一・2、十六・34、十七・3、7、9、15、17、26、28、29、32、33、二十八・7・8）。なかでも巻十七に使用が偏っている（注8）。ところが巻十七の地藏譚において、地藏信仰に篤い人物や死後に応化と称えられた人物には「小僧」という表現は用いられない。あくまで地藏の化現である場合に「小僧」が用いられていることに注意したい。

次に、「小僧」の類語である「小法師」「小沙弥」「小サキ比丘」「小院」「若（キ）僧」の使用例をみると、地藏の化現としての「小僧」との違いがわかる。まず、「小僧」の類語には、年老いた人物や高い身分の人物との対比的使用がある（二・7、七・15、十一・15、十二・33、十四・3、十七・42・44、十九・23、二十・2・9）。地藏の化現ではない一般の「小僧」にも同様の使用がある（十一・2、二十八・7）。また「若（キ）僧」は女との関係を持つ者としても描かれる（十四・3、十七・33、二十九・40）。ところがこれらのような使用は、地藏の化現である「小僧」にはない。このことは、地藏の化現には年齢の若さや幼さは話の展開上必要ではないことを示す。化現としての「小僧」の年齢は、「十余歳許」（十七・4・13）、「十四五

歳許」(十七12)、「十五六歳許」(十七1)、「十七八歳許」(十七11)(注9)とあるが、これら年齢が話の展開に直接関係することもない。「小僧」の行動や出現場所に関しても、それが「小僧」でなければ不都合というものでもない。

ここで、「小」の多義性に注目する。「小」は、ものの小ささや幼さを意味し、そこから侮蔑の意味でも使用される(注10)。一方で、「小」が接頭する人物やモノが、通常では計り知れない靈験を示すこともある。「少サキ油瓶」(二十七19)は、鍵穴から中に入ろうと躍り上がる物の怪である。後で、家の若い娘が亡くなっていたことが判明する。人の例では、水の精の化現として「長三尺許」の「小翁」が出現し(十七3)、「広サ二尺五寸、深サ二寸、長サ一丈許」の「小キ船」には梶の跡があり、「少人」の存在を推測する話や(三十一18)、竹取物語の「三寸許ナル」「小人」(三十一33)がある。このように、「小」には物の大小だけでなく、小ささへの不思議やその対象に対する神聖さをも含むといえる。「小僧」もその例外ではない。地藏の化現としての「小僧」は単なる若い僧ではなく、冥途からの蘇生を手助けする衆生の救済者である。「小僧」の容貌の多くが「端正」「端嚴」と形容されるのも、「小僧」自体にそのような性質が備わっていることの表れではないだろうか。

三、「小僧」の容貌 — 「端嚴」「端正」 —

「小僧」の容貌は二十一例に示されている。「端嚴」が十三例(十七10・13・14・15・19・26・29)、「端正」が七例(十七5・7・9・11・12・28・32)、「端嚴美麗」が一例(十七17)であり、これ以外には「魏々蕩々」(十七17)がある。また、美的語が見つからない「小僧」もいる(十七1・4・6)(注11)。同じ「小僧」でも美的語が見つかるか否かにより、「小僧」の性質が異なる。美的語がつく「小僧」は、夢や冥途、そして閉じ込められた穴の中のような境界や異界に出現する。一方、美的語が見つからない「小僧」は靈験を示すも、出現場所が現実世界に限定される。その他、卷十七地藏譚において美的語がつく者には、地藏応化と呼ばれた人物や(十七8)、冥途で地藏に救済される尼の若い頃(十七29)、「小僧」の従者と思われる「童子」(十七18)に「美麗」とすることがあるが、「小僧」以外の者が「端嚴」「端正」とされることはない。「端嚴」「端正」がつく対象は限定的である。

次に、『今昔』におけるこれら美的語の使用頻度をみると、「端正」「美麗」は『今昔』で広く使用され、特に天竺部と本朝仏法部に多く分布する。「端嚴」は、十六話(二14、六20、十六20、十七10・13・15・19・26・29)で、天竺・震旦部にそれぞれ一話しか用いられず、本朝部の卷十七に使用が集中する。このような使用頻度は、「端正」「美麗」と対照的であ

る。また、「端嚴美麗」は十二話（一・13・18・25、二・26、五・1・3・5、十七・17）あり、このうち天竺部が十話を占め、本朝部では卷十七の一話のみの使用である。「端正美麗」は、天竺に十四話（二・16・23・24・28、三・14・15・26、四・20・22・23、五・4・5・17・22）、震旦に一話（六・5）、本朝に五話（十一・38、十三・4・20、十六・16、二十六・5）あり、計二十話（三十三例）で使用がある。

美的語の使い分けであるが、「端嚴」と「端正」は仏菩薩の美しさを表現し、『日本書紀』と『金光明最勝王經』の使用例からは、「仏陀や仏陀と同等の者への讃辞に用いられ、両語に大きな相違はない」とされている（注¹²）。地藏信仰の中心經典である『大乘大集地藏十輪經』にも「端正」「端嚴」は使用され、諸佛に対して「殊妙端嚴」、王子に対して「相好端嚴」、地藏には「端正殊妙」、刹帝利灌頂大王に対して「勇健端正」の使用がある。また、不殺生や無欲であると「端正聰明」に生まれ変わることを説く。

一方、『今昔』による「端嚴」「端正」「美麗」の使用区別は、用例数とその共存状態から「美麗・端正」と「端正・端嚴」に括られ、「美麗」と「端嚴」は離れた語義をもつと推測されている（注¹³）。また「端正美麗」と「端嚴美麗」の使用区別は、女に使用される場合には「端正美麗」が主に男の視線を意識する場合に用いられ、「端嚴美麗」は女の客観的な美しさを表現する。男に用いられる場合には、「端正美麗」

は嬰兒や寺の童、僧に使用され、「端嚴美麗」は主に地藏の化現である「小僧」に使用されることから、両者はともに中性的な美しさを表現し、区別は曖昧であるという。「小僧」につく美的語に「端嚴」「端正」「端嚴美麗」はあっても「美麗」はないことは、「小僧」の性質を反映していることと思われる。

『今昔』において、同じ菩薩の化現といっても、観音の場合は、化現の「僧」は「貴き」や「気高き」という語で形容される。その他、釈迦は「止事無き僧」（六・11・12）、葉師如来は「貴き老僧」（十四・25）に化現する。地藏の化現ほど「端正」「端嚴」と形容される仏菩薩はない。また地藏は「小僧」に化現し、その容貌の表現と出現場所や靈驗などの機能の両面から「地藏が菩薩よりも仏神の使者・従者・眷属、中でも「童子」に近い」という（注¹⁴）。ただ、これら「童子」（童）には「端正」「気高クシテ」「美麗」「端正美麗」がつくが、やはり「端嚴」とは言いあらわされない。

『今昔』において、「端嚴」は他の仏菩薩や「小僧」に類似する存在には付加されないという特徴があり、化現である「小僧」に偏在する。

四、『今昔』による独自表現としての「端嚴」

『今昔』は、出典の表現や内容を変え、いわば「翻訳」し

て収載する(注15)。「端正」「美麗」の二語も、『今昔』が出典に対し独自に表現を差し替える例、踏襲する例、付け加える例がある(注16)。「端嚴」も「端正」「美麗」の美的語と同様、出典に対して『今昔』独自の表現である可能性が高い。そこで、「端嚴」の使用例を出典と比較し、『今昔』の編集態度を検討した。なお、該当話は、直接の出典は判明していない話が多く、その場合は原拠や同源資料、同話の表現を検討した(注17)。「端嚴」のみでは使用数が限られるので「端嚴美麗」も併せて引く。

1 「端嚴」の追加

出典に対し、「端嚴」を追加したと推測されるのは『今昔』(二14)である。戯れで土の家と倉を作った子供の前に「仏ノ相好端嚴ニシテ金色ノ光明ヲ放テ普ク城門ヲ照シ給フ」様子を語る。出典の『法苑珠林』(八十一・6)には「佛相好金色光明遍照城内。」とある。『今昔』は「端嚴」を挿入して仏の容貌を記し、顔が金色であったという表現を、佛の放つ光の輝きとしている。なお同話の『私聚百因縁集』(二13)には「見テ佛ノ相好ヲ」とだけあり容貌については述べられていない。

2 「美麗」の追加、もしくは「端嚴」への置き換えと「美麗」の追加

『今昔』(二26)は、神仏に祈請して授かった王子が、魚腹より生きて出て隣国の太子となる話である。この王子に対して「端嚴美麗」が三例使用される。本文の掲載順に前二例は、原拠の『経律異相』(四十四)に記載がない。三例目は、魚の腹を破ると王子が出てくる場面で、「端嚴美麗無比ナシ。」とあるが、同原拠では「端正無雙」とある。直接の出典は散佚国書と推測され現存しないが、原拠の記載から『今昔』が本話を収載する時に、「端正」を「端嚴」に置き換え、さらに「美麗」を追加した可能性が考えられる。

『太平記』や謡曲になど諸書に類話がある一角仙人の話(五4)にも、同様の傾向がみられる。本話は、一角仙人が雨道で滑ったことを怒って竜王を水瓶に閉じ込めたために、世の中は干ばつになる。国王は、竜王を解放して雨を降らせるために、一角仙人のもとに女を遣わすというものである。一人の大臣が、

然レバ試ミニ、十六ノ大国ノ中ニ端正美麗ナラム女人ノ音美ナラムヲ召シ集メテ

と進言したので、国王はこの意見を了承して次のように取りはからう。

世ニ端嚴美麗ニシテ音美ナル女ヲ撰テ、五百人ヲ召シテ、微妙ノ衣服ヲ令着メ、梅檀香ヲ塗り沈水香ヲ浴シテ、微妙ニ飾レル五百ノ車ニ乗セテ遣シツ。

本話では、「端正美麗」と「端嚴美麗」は同じように使用さ

れている。中国の所伝では、

・是波羅奈國有姪女。名曰扇陀。端正無雙。

『大智度論』十七

・是波羅奈國有姪女。名曰扇陀。端正巨富。

『經律異相』三十九 16

・有姪女。名曰扇陀。端正巨富。

『法苑珠林』七十一 欲蓋篇五欲部

とあるように、『今昔』と美的語の表現に違いがあるだけでなく、女が姪女でありさらにその名を扇陀と設定する(注18)。本話も直接の出典は不明であるが、日本の一角仙人の話は『大智度論』に源流をもつとされる(注19)。国書での記載は次の通りである。

・一角仙人は玉女に近づきて験をうしなひ

『宝物集』卷五(古典文庫)

・一角仙人は玉女容にちかづきて験をうしなひ

『宝物集』卷五(新大系)

・三千ノ宮女ノ中ニ、容色殊ニ勝レタランヲ、

・三千第一の後、扇陀女と申しけるに、五百人の美人を副

へて、

・彼ノ国ニ姪女有リ。名ヲ扇陀ト云フ。端正ニシテ及び無シ。

五百ノ美人ヲ眷属トス。

・守門女ト云傾城有我ニ御任セ有レ彼仙人ヲハ我肩ニ乗セ

テ参ント也

・彼傾城五百人ノ美女ヲ召集具シテ

『法華經直談鈔』卷三末 29

・扇陀夫人とて、並びなき美人のごさ候ふを、

・さも美しき宮女の形、桂の黛羅綾の衣、さらに唯人とは

見え給はず

いずれも美的表現があることから、『今昔』の出典資料の表

現にも女の美を讃える表現があつたと考えるのが妥当であ

る。それでも中国の所伝と同様、国書でも『今昔』と同様の

美的語はない(注20)。『今昔』が別系統の資料を参照した余地

も残るが、限りある資料から判断すれば本話において「端正

美麗」「端嚴美麗」は、『今昔』に特有の使用となる。

『今昔』(五五)も前話に引き続き鹿と人の間に生まれた子

の話であり、こちらは女の話である。仙人がこの女子を見て、

「未タ見モ不習ヌ心地ニ、端嚴美麗ニシテ厭シキ事無限シ。」

と思う。出典の可能性が高いとされる『大方便仏報恩經』

(二・論議品5)には「形相端正人相具足。見是事已心生憐

愍。」とあり、ここでも『今昔』による改作の可能性が指摘

できる。従来出典視されてきた『雜寶藏經』(一・8)や異伝

である同(一九)にも「端正殊妙」とあるためその可能性は

高い。

宝蔵を盗んだと疑われる男に酒を飲ませ真実を暴く話(五

3)では、男を天に生まれたと騙すために建物を絢爛にし、

「端嚴美麗ノ女共ニ微妙ノ衣服共ヲ令着メ、花鬘ヲ懸ケ其ノ

身ヲ飾り、琴瑟・琵琶等ノ微妙ノ音楽ヲ唱へ」させて人を天女に擬せる。本話の原拠である『撰集百緣経』（八八）は「及諸伎女極令殊妙。作衆音樂。」とする。同話の『三国伝記』（四九）は「竊窈ノ美夫人婉婉ノ妓女ヲ其ノ数聚テ音楽ヲ奏シ舞ヒ遊バセリキ。」とする。「窈」は心情、「窈」は外貌の美を表わし、「婉婉」はやさしくすなおという意である。天界を作り出すための天女であるので、いずれの場合も女の美しさが記されている。直接の出典は不明であるので、同源関係にある『打聞集』（一五）が特に参考になる。ここには、「目出絹を着莊共をして琴・箏・篳篥ひかせなどして持」とあり、女の着衣に触れるのみで、『今昔』や『三国伝記』にあるように容貌については述べられない。そのため、出典の表現にもそのような表現はなく、『今昔』が『端嚴美麗』を挿入したのかもしれない。ただ、『打聞集』には美的語に「メデタシ」を好んで用いるという特徴があり（注21）、本話の「メデタシ」五例は、『今昔』では「世ニ並ビ無キ」「微妙ノ」「玉ノ」と表現し、一例は省略されている。『打聞集』にも使用語彙や編集の意図があれば、女の美を省略することも当然考えられるので、本話の出典にある細かな表現までをつきとめることはできない。

船で流れ着いた島に居た「端嚴美麗ナル女」たちを、羅刹女と知らずに商人が近寄る話（五一）では、原拠の『大唐西域記』（十一僧加羅國）は「羅刹女」と始めから明記するの

に對し『今昔』では、話の始めは正体を明かさず、話中の商人と同時に読み手も気づかされる体裁をとる。直接の出典は散佚したが、同文の同話である『宇治拾遺物語』（上九一）に表現は遺存するという（注17）。ここには「しばしばかりありて、いみじくをかしげなる女房十人ばかり出てきて、歌をうたひてわたる。」とある。『宇治拾遺物語』は、漢語ですらないが、『今昔』にも美的語があるので、同源の資料にも女の美しさを評した語が配されていたと推測される。ここでも『今昔』は出典の表現に対して容貌の美を追加、もしくは置き換えを行い、独自の表現形式を貫いたものではなからうか。

3 改作

『今昔』が出典の表現を改めたと思われる例もある。仏が難陀に天上と地獄の様子を見せて、修行に励むよう諭す話（二一八）は、出典が『雜寶藏經』（八）と『普曜經』（二十四）の二經であり、話の途中で出典が入れ替わる。その変わり目で、撰者は誤解に基づく誤訳、または記事の重複を避けるための強引な改作を行っている（注22）。その場面が、仏が難陀を地獄へ率いていく場面である。そこには「山ノ外ニ獼猴女ト云フ者有リ、端嚴美麗ナル事無並シ。其ノ中ニ孫陀利ト云フ者」がいた。「獼猴女」は猿女族の意で、この後、難陀の妻と美しさを比較する展開になっている。出典には「瞎獼猴（片目の猿）」とあり、両者の美醜が逆転する。

美的語を含む一文が、誤訳と考えられる例もある。震旦の僧亮が阿弥陀仏を造像するために、鬼神が守っているという銅を求めて船で渡る。そして大蛇を撃退して得た銅で像を鑄る話である(六20)。「今昔」の話末部分は、「神モ此レヲ過ト不為ズシテ端嚴威光ヲ現ジ給ヒケリトナム語り伝ヘタルトヤ。」とあり、出典である『三宝感応要略録』(上16)には「神表端嚴、威光偉曜、造像靈異声伝牟」とある。参考までに『国訳一切経』(和漢撰述部史伝部20)は『三宝感応要略録』を「神表端嚴にして、威光偉曜なり。造像の靈異、声のままに伝わる。」と書き下す。「今昔」の記述について、新大系一の脚注は、「神もとがめない、というのは「神表」の誤訳、もしくは本集の意識であろう。」とする。これまでの用例であつたように、「端嚴」は容貌の状態を示す美的語である。神仏の靈験を高めるための光明は、『今昔』に限らず仏教表現の常套句であるが、「端嚴」と形容された仏(二14)や、女子(一13)が光を放つことはあつても、本話のように光に「端嚴」を直接冠するのは『今昔』の中では他に例がない。

4 出典と同じ表現

満財長者が自分の息子の嫁になるよう、須達長者の娘に言いつける話(一13)では、須達長者の娘を「端嚴美麗」と形容する。本話の直接の出典は不明で、原拠を改編した国書の存

在が疑われている。同源の国書に由来する『三国伝記』(一13)や同話である『私聚百因縁集』(二6)も娘の容貌を「端嚴美麗」としている。よつて、出典の表現も娘を「端嚴美麗」としている可能性が高い。これまで「端嚴」「端嚴美麗」の用例をみたように、『今昔』は、出典の表現に手を加える。本話が出典と同じ表現であるといつても、それもまた『今昔』が選り取った表現であるといえる。

以上、天竺・震旦部での用例をみた。本朝では卷十七に「端嚴」の使用が集中するが、他巻では卷十六に一例(十六20)使用されるにすぎない。大次の息子と結婚する娘は「形チ端嚴シテ心嚴シ、年未ダ二十不満足。父母、此レヲ寵スル」人物である。本話は出典・原拠・同話も未詳であるが、これまでみた「端嚴」「端正」の用法にあるように、本話も出典の記述の置き換え・挿入があつたとしても決しておかしくない。卷十七の地藏譚の出典も散佚しているが、「小僧」の容貌につく「端嚴」「端正」「端嚴美麗」の美的語の使用にも同様の傾向があると考えられる。

五、卷十七地藏譚の出典と『今昔物語集』の編集態度

卷十七地藏譚の直接の出典は散佚しているため、出典の表現との比較は不可能な状況にある。けれども卷十七地藏譚には、

「忽二」「我レヲバ不知ズヤ」「搔消様ニ失ヌ」「事無限シ」、話末で功德を賞讃して人々が涙を流す等、他巻と同様の定型表現がいくつも現れていることから（注²³）、本巻が『今昔』の中で浮いた存在ではなく、『今昔』の編集態度が反映された巻であることが確認できる。問題としている、化現の「小僧」やそれにつく「端嚴」という語は、他巻では使用例が少なく、本巻地藏譚に特有の語である。そのため、これらの語をもって他巻との使用法の比較ができない。しかし幸いに、巻十七地藏譚の典故と考えられている原撰本『地藏菩薩靈驗記』の表現を受け継いだとされる、十四巻本『地藏菩薩靈驗記』は現存する（注²⁴）。十四巻本『地藏菩薩靈驗記』は、貞享元年（一六八四）に刊行され、巻一～三は実容編の原撰本『地藏菩薩靈驗記』、巻四～十四は良観編という体裁をとる。しかし、『今昔』との共通話が良観編にもあるという矛盾や、良観以外の手も加わったと疑われている。また一部の典故については判明しているが（注²⁵）、原撰本の成立およびその後の増補改訂の過程は不明な点が多い。だが、『今昔』との共通話における話の内容に大きな差違はないことを考慮すれば、十分活用できる資料と考える。『今昔』と十四巻本『地藏菩薩靈驗記』との表現を比較することで、「小僧」と「端嚴」の使用例を確認し、『今昔』が地藏譚を収載する際の編集態度を検討する。

『今昔』では、地藏の化現は表現が固定化されていたが、

十四巻本『地藏菩薩靈驗記』では次のように多彩な表現がある。

小僧	28	大ノ法師	1
小僧カトラボシキ人	1	修行者	1
小法師	5	酒売り	1
童子（童）	4	四十バカリノ僧	1
小比丘	2	老僧	2
若僧（若キ僧）	18	聖	1
僧（御僧）	38	人ニモ似ヌガ（長一尺の、少人）	1
沙門	12	前生女（光目女・婆羅門の娘）	2
法師	4	明神（春日・明智）の本地	2
比丘	2	声	2
下衆（下司・下手）法師	3	数字は（例）	2

そこで十四巻本『地藏菩薩靈驗記』全一五二話を、『今昔』との共通話と非共通話に分類し、化現を比較した。非共通話では、化現一〇三例中、「小僧」に化現するものは十二例である。一方、『今昔』との共通話三十二話では、「小僧」（一・二・四・七・八、二六・七・九・一三、六五・一〇・一二・一三・一六・一七）以外にも「若僧」（二一）、「小法師」（六一一）、「小比丘」（一四八）、「童」（一三）、「僧」（一四、二六、六九・二一、九一）、「比丘」（四四）があるが、そのなかでも「小僧」は二十八例のうち、十八例を占める。

『今昔』との共通話の方が非共通話よりも明らかに「小僧」

が占める割合の方が高い。このことは『今昔』ほど地藏の化現を「小僧」に統一したとはいえないまでも、原撰本『地藏菩薩靈驗記』も地藏の化現を他の表現よりも「小僧」とする傾向にあったことを示唆する。

同様の手法を用い、地藏の化現につく美的語についても検討した。『今昔』では、「小僧」につく美的語は二十一例ある。

「端正」が七例（十七・五・七・九・十一・十二・二八・三二）、「端嚴」が十三例（十七・一〇・一三・一四・一五・一九・二六・二九）、「端嚴美麗」が一例（十七・一七）である。共通話の十四卷本『地藏菩薩靈驗記』の美的語は、「小僧」の場合にだけ七例ついている（一・七・二六・九・一三・一六・五・一〇）。化現につく美的語は、十四卷本『地藏菩薩靈驗記』でつかない話では、『今昔』でもつかない。また、両者の化現に美的語がついているといっても、『今昔』の「端嚴」（十七・一〇）に対し、同話の十四卷本『地藏菩薩靈驗記』では「端嚴美麗」（一・七）というように、表現が異なる場合が六例あり（『今昔』十七・一七・一九・二二・二三・三二）、表現が同じであるのは一例（『今昔』十七・九）にすぎない。

非共通話では、地藏の化現には必ずしも美的語はつかない。つく場合には化現の「小僧」を「光容奇麗」（二・二）、「誠ニ

端正」（五・一四）、「サシモケタカキ御兒」（九・一）とする。「若（キ）僧」には「みめうつくしき」（十一）（注26）、「嚴」（六・一五）（注27）、「ケタカク貌相美シキ」（六・二二）、「僧」には「端正」

（九・六、十二・二（注28））と形容する。応化した人物には「愛敬端嚴」（二・二）、妊娠二十八ヶ月過ぎて産まれた男子を「端嚴」（五・四）（注29）とする。このように、美的表現は、「端正」「端嚴」「美麗」以外もあり、和語・漢語が入り交じる。『今昔』との共通話の方がより形式的な表現であるので、共通話は比較的原撰本『地藏菩薩靈驗記』の形を留めているものと思われる。

以上をふまえ、原撰本『地藏菩薩靈驗記』の表現とそれを典故とした『今昔』の編集態度に関し、次の二つの事態が可能性として考えられる。

A 『今昔』は原撰本『地藏菩薩靈驗記』の表現をほぼそのまま受けついでいる。（十四卷本『地藏菩薩靈驗記』は、原撰本『地藏菩薩靈驗記』の表現を遺すが、成立後の増補改訂により「小僧」やその美的語にも手が加えられた。）B 十四卷本『地藏菩薩靈驗記』は、原撰本『地藏菩薩靈驗記』に近い表現を遺し、「小僧」やその美的語の表現もほぼ近い形で遺存する。（『今昔』は原撰本『地藏菩薩靈驗記』の表現を生かしながら、地藏の化現を「小僧」に統一し、その容貌には美的語を付加することで独自の定型表現をつくった。）

二点の異なる論を挙げなければならない原因は、原撰本『地藏菩薩靈驗記』が散佚していることにある。そこで、『今昔』の編集態度をこの問題を解く鍵としたい。前述の通り、

卷十七の地藏譚にも他巻にある定型表現があることから、本巻にも『今昔』の編集態度が反映されていることになる。加えて、他巻における「端嚴」の用例から、『今昔』が出典に對して美的語の追加・置き換え・改作を行ったと推測されたように、卷十七の「小僧」やそれにつく美的語にも同様の編集の在り方がみえてくる。これら諸点を考慮すれば、原撰本『地藏菩薩靈驗記』の正確な表現を知るべきでない以上、A説を全面的に否定することはできないが、B説が成り立つ可能性は高い。

おわりに

一般に、積極的な美的語の付加は「小僧」の神聖さを高める。しかしそれだけの理由で美的語をつけるのならば、他の美的語でも十分に補えるはずである。現に他巻では、「目出キ」「微妙き」「淨氣」「嚴き」の和語の使用や、一話の中に漢語と和語を混用することがあり、『今昔』は「小僧」にもそれらを使用できる環境にあった。また、「小僧」という語そのものに関しても、類語である「童」や「若き僧」などでもその役は担えたはずである。さらに地藏の化現が「小僧」であることは話の展開では特に必要ではなく、他の仏菩薩のように、「僧」や「沙門」への化現であつても不自然ではない。にもかかわらず、『今昔』が地藏の化現に「小僧」と表

現したのは、原撰本『地藏菩薩靈驗記』の表現の影響下にあらることが大きな要因であろう。それは他巻に「小僧」や「端嚴」という語の使用数が少ないことにも現われている。現在の『今昔』卷十七地藏譚は、原撰本の素材を生かしながら、地藏の化現を「小僧」と表現することに徹底し、その美的語には「端嚴」「端正」を使用している。それは、『今昔』が意図して表現に統一性をもたせたことの結果である。

今一度つけ加えておきたいことは、『今昔』における地藏譚には、他作品にはない特異性があるということである。民間地藏信仰における地藏と子どもとの関係性という観点から時代を遡ると、『今昔』にたどりつくかのように言われている。しかし実際には、『今昔』は地藏譚を含む数ある作品の中でも特徴的な表現をもっており、ただちにその源流と位置づけるには無理がある。地藏を「小僧」として化現させ、それを「小僧」に定型化するという、確固たるスタイルは、どのように表現するのかにまでこだわった『今昔』の編集態度によるものである。

注

(1) 「地藏信仰について」所収は桜井徳太郎編『地藏信仰』雄山閣出版

一九八三年

(2) 本稿では仏菩薩が別の姿をとることを「化現」と称す。なお『今昔』

には類語として、心化、化身、化ヌなどがある。

(3) 『国訳・切経』印度撰述部大集部五卷十六

(4) 同注3、「見聞利益品」

(5) 『今昔物語集事典』小峯和明「地蔵」。所収三木紀人編『今昔物語集宇治拾遺物語必携』別冊国文学三十三、学燈社、一九八八年

(6) 平安時代―『日本書紀』「枕草子」『采花物語』(以上※1)、『往生要集』『大日本国法華経験記』『拾遺往生伝』『後拾遺往生伝』『本朝新修往生伝』(以上、日本思想大系)

鎌倉時代―『室物集』(新大系)、『同』九冊本※2)、『山家集』『宇治拾遺物語』『古今著聞集』『平家物語』『沙石集』(以上※1)、『古事談』(新大系)、『撰集抄』(松平文庫本※2)、『発心集』(『発心集本文・自立語索引』高尾稔他編、精文堂出版、一九八五年三月)、『私聚白因縁集』(※2)、『聖財集』(名古屋市鶴舞中央図書館蔵、寛永二十年版)、『雑談集』(『中世の文学』山田昭全・三木紀人編校者、三弥井書店)、『元亨釈書』(国訳・切経)

南北朝・室町時代―『太平記』『曾我物語』(以上※1)、『三国伝記』(※2) 及び狂言の『六地藏』『地藏舞』『金津』『枕物狂』『八尾』(※1)

江戸時代―十四卷本『地藏菩薩靈験記』(『同』上下、大島建彦監修、三弥井書店、二〇〇三年八月)、『地藏菩薩感応伝』(※2)、『延命地藏菩薩経和談鈔』(『翻刻』同(一・五) 鶴見充展、東洋大学大学院紀要二二・二六、『地藏菩薩利生記』(国文学研究資料館、バークレー三井蔵)、『延命地藏菩薩経直談鈔』(『同』渡浩、他編、勉誠社、一九八五年九月)、『地藏菩薩心験新記』(仏教説話集成二、

『地藏尊感応記』(国文学研究資料館、東大宗教蔵、文政九年)、『地藏菩薩壹万体印行縁起』(『翻』玉川大学図書館蔵『同』―地藏尊像流水供養説話資料集成(二) 杉山友美、実践国文学五十二、一九九七年十月)、『地藏尊利生記』(国文学未翻刻資料集、歌舞伎「小袖當我劍色経」傾城王生人念仏) (※1)

明治時代―『地藏菩薩明治靈験報道編』(愛知県図書館蔵)、『山海里』(国立国会図書館、近代デジタルライブラリー)

験絵詞・縁起―古典文庫『地藏靈験記絵詞集』所収の『地藏菩薩靈験記絵詞』、『地蔵縁起』各種、『矢田地蔵縁起』『金堂寺矢取地藏縁起』『星光寺縁起』

※1―田大系 ※2―古典文庫

(7) 六波羅の地蔵に祈念してきた貞守の首を、平清盛が刎ねようとする

と、清盛の夢に「老僧」が現れ、清盛の首を二股の金の枝で押さえつける(上3)。本話の類話には、延慶本『平家物語』(六末)、『源平盛衰記』(四十六)、『山王絵詞』(下15・16)、十四卷本『地藏菩薩靈験記』(八7) があるが、それぞれ化現の表現と内容が異なる。

化現とその内容は以下の通り。

・地蔵の化現 ……『聖財集』『老僧』(B・C)

・源平盛衰記 ……『貴僧』『下僧』(A)

・『地藏菩薩靈験記』『僧』(B・C)

・十禪師の化現 ……『山王絵詞』『年若き僧』(A)

・大目(本体) ……延慶本『平家物語』(A・C)

・長門本『平家物語』には該当説話なし

(A) 忠快を救済するために源頼朝の夢に現れる化現

(B) 雑兵貞守(木訥)を救うために平清盛を脅迫する化現
(C) 錫杖が二股で、攻撃性を持つ化現

(8) 卷十七33は、虚空蔵菩薩の化現。卷十七11、32までの地藏譚の影響があると思われる。

(9) 道ですれ違った「年十七八歳許」の「僧」に対して下馬しなかった神主が、夢で「小僧」に諫められる。「僧」の年齢は記されるが、「小僧」の年齢は触れられない。「小僧」は「僧」も自分も地藏の化現であると明言するが、両者が同様の姿をとるのかは判然としない。「今昔」が両者を区別するために、「僧」と「小僧」を使い分け、「僧」の年齢にもこだわったなら、「小僧」の年齢は本文に記載がある「年十五六許」が上限となる。

(10) 元興寺の僧智光が行基への悪言に「我ハ智深キ老僧也、行基ハ智浅キ小僧也。公、何ゾ我ヲ棄テ彼ヲ賞シ給ハムヤ」という文がある(十一・2)。本話には、「小僧」(二例)、「少僧」(五例)の表記が混用し、活字テキストによっては「小僧」が「せうそう」と訓まれる。また、旧大系は卷十七の「小僧」を「チヒサキソウ」と訓み、新大系、新田全集は「こぞう」と訓む。このように「小僧」の訓みは統一されていない。その原因は、「少」と「小」の字形相似、院政時代の訓みの参考とする古辞書に「小僧」の項目がないこと、「辞字」のカテゴリにある「少」に「こ」と訓む例がないこと、出典が漢文体である点にある。「今昔」の「少」と「小」の通用に関し、聖徳太子の乗る「小馬」(二例)を「少馬」(一例)と表記することがあるが(十一・1)、いずれの活字テキストも「少馬」を「こうま」と訓ませている。それならば、「少僧」も「小僧」のように「こぞ

う」と訓ませるのが妥当である。本稿では、①「少」を「小」の通用であることを認め、②『運歩色葉集』(室町期書写)等の古辞書には「こぞう」の訓みがある、③「小僧」「少僧」「こぞう」「せうそう」が指す対象が訓みを区別するまでの特別な使い分けがないことから、「小僧」「少僧」を「こぞう」と訓む立場をとる。なおこのほか「少サキ油瓶」(二十七19)、「少人」(三十一18)等も「小」の通用である。

(11) 十七1は地藏の化現が「牛飼フ童」だが、「小僧」と性質が類似する存在。

(12) 金丸和子「相貌端嚴な仏像と宝冠弥勒の美」東京成徳大学研究紀要、第十号、二〇〇三年

(13) 佐藤武義『今昔物語集の語彙と語法』明治書院、一九八四年、一五四頁

(14) 渡浩「平安末期の地藏信仰の構造 民間地藏信仰の一考察(下)」『仏教民俗研究』第五号、一九八〇年

(15) 小峯和明『今昔物語集の形成と構造』笠間叢書、一九八五年、八十一頁。

(16) 注15同書、二二二頁。

(17) 新日本古典文学大系一の付録「出典考証」に拠る。

(18) 「扇陀」は、インドの所伝にある「シャーンター」の音写。『マハーバーラタ』『ラーマーヤナ』では、「シャーンター」は王女であり、中国諸伝にある姪女とは女の身分が異なる(前田雅之「一角仙人の物語の構造と展開(1-4)」『文芸と批評』五一六・八・九号、六一七号)。「今昔」では、一角仙人に魔縁が来たのかと尋ねられた女

が、「魔縁ニモ非ズ、五百ノケカラ女」である答えている。この「ケカラ女」とは、八部衆の一で、声が美しく歌舞をよくする天の衆神である。新大系の脚注によると、「甄陀羅女（けんだらによ）の仮名表記ケカラが意味不明のままにケカラと音写したものであろう」とし、この甄陀羅女の美声に聞き惚れて落随した仙人の事例として、『大智度論』（十七）の二例を引く。前田氏は、「女性による仙人の破戒というモチーフを知っていた作者が、同じ要素をもつ説話を利用したか、もしくは、連想によつて本話の一角仙人を形象したことを意味しているであろう。」とする。一角仙人のもとへ遣わす女が「ケカラ女」であり美声の持ち主であるという設定は、数ある諸伝の中でも『今昔』にしかない。『今昔』が近世までほとんど他書に影響を与えなかったことの一つの証明にもなる。

(19) 注18同論文。

(20) この他、一角仙人の話は和歌で「あしびきの」の由来を説明する際に用いられる。一角仙人が雨で足を滑らせて足をひきずったとする『和歌童蒙抄』（卷三）、「和歌色葉」（中）。一角仙人が、女に負われて山を下りたとする『毘舍門堂本古今集註』（成立は鎌倉末期か）がある。いずれも、一つの物語を構成しておらず、女の美的表現もない。

(21) 高橋貞「今昔物語集」の「微妙シ」と「貴シ」（下）専修国文第三十六号、一九八五年二月

(22) 日本古典文学大系一、五十六頁、脚注。

(23) 卷十三から十六の出典比較から『今昔』に法華経を強調する編集傾向があり、卷十七地藏譚の法華経信仰の混入も『今昔』による追加

表現の可能性もある（米谷悦子「今昔物語集」卷十七の地藏菩薩靈驗記について」所収は『平安文学論集』風間書房、一九九二年）。
(24) 翻刻は大島建彦監修『十四卷本地蔵菩薩靈驗記』（上、下）三弥井書店、二〇〇三年八月

(25) 注24同書。渡浩「十四卷本『三国因縁地藏菩薩靈驗記』とその周辺」東洋大学大学院紀要 文学研究科二十一、一九八五年二月。福島公彦「沙石集、雑談集と地藏菩薩靈驗記」中世文学論叢一、一九七六年七月。

(26) 出典の貞享本『沙石集』（二・六）と同表現。

(27) 出典の貞享本『沙石集』（二・五）は「みめかたちうつくしき」。

(28) 同話「六道大菩薩縁起」（身1）は「ケタカキ僧」。

(29) 出典の『三宝感應要略録』（下30）は「端嚴」。