

# 『竹取物語』 “仏の御石の鉢” 小考

\* 久保 堅一

キーワード：『竹取物語』、“仏の御石の鉢”、材源、典拠、求婚譚

## はじめに

本稿は、『竹取物語』の求婚譚において石作の皇子に課された難題“仏の御石の鉢”に関して、いかなる典籍や知識がこれまで注に挙げられ継承されてきたのかを確認し、改めてその材源について調査を試みるものである。『竹取物語』の注釈では、近世の古注釈が受け継がれることが多い。

このことは注の継承という点で意義深い面もあるが、他面では注の固定化という事態をも招く。それは“仏の御石の鉢”も例外ではない。これまでの注の見直しや点検をはかり、材源や典拠を探索してゆくことは、研究の活性化には必要なことであろう。

“仏の御石の鉢”については、材源の探求という方向とは別に、平安時代の工芸技術や交易、また東アジア世界との関わりといった文化的な側面から分析する研究もなされている。網谷厚子氏は、漢籍による知識のみならず、当時の技術や輸入品などにも目を向けて、“仏の御石の鉢”がガラス製の品としてイメージされていた可能性を論じ<sup>(1)</sup>、また、河添房江氏は、石作の皇子が「今日なん、天竺へ石の鉢取りにまかる」と宣言したことを重視し、「石作の皇子の失敗譚は、東アジア世界との接点からいえば、入唐僧や入竺僧の聖地巡礼の旅を発想のひとつの枠組みとしながら語られたというべきであろう」と指摘する<sup>(2)</sup>。こうした研究が『竹取物語』の世界を広い視界へと開いてゆく点で、大いに意味があることは言を俟たない。特に、「仏の御石の鉢をめぐる典拠研究の重要性はいうまでもないが、典拠の解明だけでは、作品がリアリティをもつて、当時の読者を魅する機微といったものを十分に説明できないのである」という河添氏の発言は傾聴すべきだろう。が、それを服膺しつつも、なお本稿としては『竹取物語』の源泉、典拠の探求に携わりたい。『竹取物語』には先行する書物から学んだ多大な知識が織り込まれている。それらを闡明することが作品の特質

を明らかにすることにつながるはずなのだが、その研究はなかなか進展しておらず、とりわけ仏教に関するものは現在でも未解明の部分が多い<sup>(3)</sup>。古注釈をはじめとする従来の注釈に敬意を払いつつ、それらを批判的に受け止めながら探索をつづけるという地道な作業が常に求められよう。本稿はそうした試みの一端を担うものである。

## 一 従来の注釈の概観

では、“仏の御石の鉢”の典拠について、まずは古注釈に掲載されているものを確認してみよう。契沖『河社』<sup>(4)</sup>から見てゆきたい。

仏の御石の鉢は西域記云、波刺斯国釈迦仏鉢在<sup>(5)</sup>此王宮<sup>(6)</sup>。南山<sup>(7)</sup>（住持）感<sup>(8)</sup>（心）（通）<sup>(9)</sup>伝云、世<sup>(10)</sup>尊初成<sup>(11)</sup>道時、四<sup>(12)</sup>天王奉<sup>(13)</sup>仏石<sup>(14)</sup>鉢<sup>(15)</sup>。唯<sup>(16)</sup>世<sup>(17)</sup>尊得<sup>(18)</sup>用<sup>(19)</sup>、余<sup>(20)</sup>人<sup>(21)</sup>不<sup>(22)</sup>能<sup>(23)</sup>持<sup>(24)</sup>用<sup>(25)</sup>。如<sup>(26)</sup>来<sup>(27)</sup>滅<sup>(28)</sup>度<sup>(29)</sup>後安<sup>(30)</sup>鷲山<sup>(31)</sup>。与<sup>(32)</sup>白毫<sup>(33)</sup>光<sup>(34)</sup>共<sup>(35)</sup>為<sup>(36)</sup>利益<sup>(37)</sup>。四天王各ひとつの石鉢を奉らるゝを、仏よつをかさねておしてひとつとしたまへる鉢なり。

ここでは玄奘『大唐西域記』巻第十一・波刺斯国（ペルシヤ）の条と、ついで道宣の著作『南山住持感心伝（＝宣師住持感心）』<sup>(4)</sup>の記事が挙げられている。おそらく、前者は仏の使用していた鉢が実在する品物であったということを示し<sup>(5)</sup>、後者はその鉢が確かに“石の鉢”であること、そして、それは釈尊のみが用いることができ、滅度の後も奇瑞をあらわす極めて特別な品物であることを提示する引用なのだろう（与<sup>(32)</sup>白毫<sup>(33)</sup>光<sup>(34)</sup>共<sup>(35)</sup>為<sup>(36)</sup>利益<sup>(37)</sup>）。この部分は、石鉢が光を帯びた品であることを示したものと、

この『河社』以降では、石作の皇子の持参した偽物の鉢をかぐや姫が「光やある」と見る箇所、小山儀・入江昌喜『竹取物語抄』（以下、『抄』）が次のような注を付している。

\* 鳥取大学地域学部地域学科国際地域文化コース

続博物志云。仏楼沙国有<sup>ニ</sup>仏鉢<sup>一</sup>受<sup>三</sup>三升許<sup>一</sup>青玉也。或曰青石或曰雑色而黒多。四際分明<sup>ニ</sup>厚可<sup>三</sup>二分<sup>一</sup>。貧人以<sup>ニ</sup>少華<sup>一</sup>投<sup>レ</sup>中即満。富人以<sup>ニ</sup>多華<sup>一</sup>正復。百千万斛終<sup>レ</sup>不<sup>レ</sup>満。或曰在<sup>ニ</sup>三月氏国<sup>一</sup>。又水経注西域有<sup>ニ</sup>仏鉢<sup>一</sup>今猶存其色青紺而光云々。河社に「西域記云。波刺斯国釈迦仏之鉢在<sup>ニ</sup>此王宮<sup>一</sup>。南山住持感応伝曰世尊初成道時四天王奉<sup>ニ</sup>仏石鉢<sup>一</sup>。唯世尊得<sup>レ</sup>用余人不<sup>レ</sup>能<sup>レ</sup>持。如来滅度後安<sup>ニ</sup>鷲山<sup>一</sup>。与<sup>ニ</sup>白毫光<sup>一</sup>共為<sup>ニ</sup>利益」。四天王各ひとつの石はちを奉らるゝを仏四つを重ねておしてひとつとし給へるはちなり

『抄』は、『河社』で挙げられた『大唐西域記』と『宣師住持感応』を継承しつつ、新たに『続博物志』巻第十と『水経注』を加える。『続博物志』は宋代の書物であるが、『水経注』とともに、やはり仏鉢が実在の品であることを示す資料として引用されているのだろう。また、それぞれの「青玉也」、「其色青紺而光」といった箇所は、仏鉢が光を宿すことを証するものと見られる。

以上の『河社』と『抄』の注は、田中大秀『竹取翁物語解』（以下、『解』）に継承され、次のようにまとめられることとなる。

河社に、「仏の御石鉢は、西域記に、『波刺斯国云々、釈迦仏鉢在此王宮』、また、南山住持感応伝に、『世尊初成道時。四天王奉<sup>ニ</sup>仏石鉢<sup>一</sup>。唯世尊得<sup>レ</sup>用、余人不<sup>レ</sup>能<sup>レ</sup>持。如来滅後安<sup>ニ</sup>鷲山<sup>一</sup>与<sup>ニ</sup>白毫光<sup>一</sup>共為<sup>ニ</sup>利益』。四天王、おの／＼一つの石鉢を奉らるゝを、仏四を重ねて按て一とし給へる鉢なり」と有。抄に、続博物志に、「仏楼沙国有<sup>ニ</sup>仏鉢<sup>一</sup>。受<sup>三</sup>三升許<sup>一</sup>。青玉也。或曰青石。或曰雑色而黒多。四際分明。厚可<sup>三</sup>二分<sup>一</sup>。貧人以<sup>ニ</sup>少華<sup>一</sup>投<sup>レ</sup>中即満。富人以<sup>ニ</sup>多華<sup>一</sup>正復百千万斛。終不<sup>レ</sup>満。或曰在<sup>ニ</sup>三月氏国<sup>一</sup>。」また、水経注に、「西域有<sup>ニ</sup>仏鉢<sup>一</sup>。今猶存。其色青紺而光。」

こうして『解』によってまとめられたことは、現代までつづく『竹取物語』の注釈に大きな影響を与えたようだ。というのも、以降のほとんどの注釈書において、右に見てきた『大唐西域記』巻第十一、『宣師住持感応』（以上『河社』所引）、『続博物志』巻第十、『水経注』（以上『抄』所引）が踏襲され、それらが掲出されてゆくからである。もちろんなかには、山田孝雄・山田忠雄・山田俊雄『昭和校註 竹取物語』（武蔵野書院、一九五三）のように、

大唐西域記や水経注などに、西域の国にあると伝へた「佛鉢」のこと

らしく、高僧法顯伝「南行四日到佛樓沙国（中略）佛鉢即在此國。可<sup>レ</sup>容<sup>ニ</sup>二分許<sup>一</sup>。雑色而黒多。四際分明、厚可<sup>三</sup>二分<sup>一</sup>。甚光沢」などを擬する説がある。（二三ページ。傍線等は引用者に拠る。以下同様）と、『法顯伝』の佛樓沙国（ブルシャプラ）の条を挙げ、新たな典籍を加える注釈書もある（6）。だが、ここで挙げられた『法顯伝』をも含めながら、やはり多くの注釈書ではこれまでの注の内容が継承されてきたのであった。その一端として、現在通行の主要なテキストの注をいくつか確認してみたい。

・釈迦の成道の時、四天王が石の鉢を奉ると、釈迦はそれを重ねて押し、一つの鉢としたと伝える。その容量は、約四リットルほどで、雑色にして黒が多く、はなはだ光沢がある（『高僧法顯伝』）とか、その色は青紺にして光れり（『水経注』）という。他に『大唐西域記』『南山住持感応伝』などにも見える。

（新潮日本古典集成、一八ページ・頭注一）  
・契沖はその著『河社』に、『西域記』の「波刺斯国に：釈迦仏の鉢、此の王宮に在り」という記事と、『南山住持感応伝』の「世尊初めて成道の時、四天王、仏に石の鉢を奉る。唯世尊のみ用ゐるを得て、余人は持つこと能はず。如来滅しての後、鷲山に安じ白毫の光とともに利益となす」という記事を引く。また田中大秀が引いている『水経注』にも、「西域に仏の鉢有り。今、猶存す。其の色青紺にして光れり」とある。

（新編日本古典文学全集、二二二～二四ページ・頭注五。割注の読み仮名は省略した。）

・契沖の河社に、大唐西域記十一・波刺斯（はらしルペルシャ）国の条に「釈迦仏ノ鉢、此ノ王宮ニ在リ」とあり、また南山住持感応伝に「世尊初メ成道ノ時、四天王、仏ニ石鉢ヲ奉ル。唯世尊ノミ用キタマフコトヲ得。余人ハ持用スルコト能ハズ。如来滅度ノ後、鷲山ニ安ズ。白毫ノ光ト共ニ利益ヲ為ス」とあると指摘する。また小山儀は続博物志の「仏楼沙国ニ仏鉢有り。三升許リヲ受ク。青玉也。或ハ曰ク、青石。或ハ曰ク、雑色ニシテ黒多シト」、水経注の「西域ニ仏鉢有り。今猶存ス。其ノ色青紺ニシテ光レリ」を加える。

（新日本古典文学大系、一〇ページ・脚注一四）

・釈迦が成道した時、四天王が石の鉢を奉ると重ねて一つの鉢にしたと

伝える(『河社』)。また光沢があり(『高僧法顕伝』)、色は青紺で光る(『水経注』)ともいう。

(角川ソフィア文庫『新版 竹取物語』、一五ページ・脚注一一)

以上のようなテキストにおいて従来の注釈が踏襲されていることは、一面では学問的な誠実さのあらわれであろうし、また、一般の読者にこれまでの学術成果のいわば最大公約数を提示するという点で、大きな意義を担っている(限られた字数のなかで、新全集や新大系が漢文を書き下していることは評価されるべきだろう)。が、その一方で、古注釈以来の説に依拠するあまり、それを継承することが自動化してしまい、新しい典拠を探求することはもとより、古注釈を批判したり、あるいはそれらの持つ可能性を掘り起こしたりする意識を乏しくしてしまうという弊害もあるのではないだろうか。例えば、実は『解』は、先の引用部分のほかにも、その巻首の「附録」において「仏の御石鉢」の項を立て、「専念寺了恩法橋」の抄出として、『普曜経』巻第七・商人奉鉢品(四天王上鉢品第二十二)や、『摩訶般若波羅蜜経(大品般若経)』巻第一・奉鉢品第二および『大智度論』巻第三十五をも掲載しているのだが、それらについて言及する注釈はほとんどない(7)。「仏の御石の鉢」に限ったことではないが、とかく『竹取物語』の研究や注釈は、古注釈で示された典拠を定番化してしまい、それを無批判に継承しているきらいがあるように思う。

そうしたなかであって、「仏の御石の鉢」に関して、これまでに挙げられてきた典籍を再検討した奥津春雄氏(8)や、新たに典拠を提示した石井公成氏(9)の研究は注目されるべきであろう。奥津論は、作者がどのような色の鉢を考えていたのかについて考察するなかで、『抄』が「水経注西域有<sub>二</sub>仏鉢<sub>一</sub>今猶存其色青紺而光云々」と引く文章が現存の『水経注』には見えないことを指摘し、「結局、仏鉢が青紺にして光るものであったとする記事が『水経注』にあつたとするこの注は、信憑性が低いとしなければならぬ」とする。そのうえで、『大唐西域記』巻第八の記載や、『芸文類聚』巻七十三「鉢」所引の記事などを参考にして、改めて「仏典などの伝承説話中の仏鉢は青色に輝くものであったことになる」と述べ、「物語全体の雰囲気からすれば、作者は青玉のイメーজを持っていたとする方がよさそうである」と論じている(10)。また、石井論は、石作の皇子が持ってきた偽の鉢の「蛩ばかりの光だになし」という表現や、皇子が詠んだ和歌の「白山にあへば光の失するか」との部分について、それらが仏典の表

現を利用したものであることを具体例を挙げて説明するほか、さらに、「はち(鉢/恥)を捨てると」という表現や皇子の行動についても、『仏本行集経』、『維摩経』および『維摩経略疏』等を材源として指摘している。奥津論、石井論ともに、従来の注釈をそのまま踏襲するのではなく、それらを検討しなおし、新たに材源や典拠を探求する点で、大いに意義のある研究といえよう。『竹取物語』の研究を前進させるためには、両氏のような姿勢が必要となる。本稿は、その驥尾に付すかたちで、「仏の御石の鉢」に関して作者が作中に活かしていたと考えられる情報について、以下に改めて探ってみたい。

## 二 求めに応じて鉢を献上する話、山で得た鉢、作り出せない鉢

まず、これまでほとんど検討されてこなかった『解』「附録」における「仏の御石鉢」の項について見るところから始めてみよう。

改めて掲げれば、ここには、了恩の検出によって、①『普曜経』巻第七・商人奉鉢品(四天王上鉢品第二十二)(り)、②『摩訶般若波羅蜜経(大品般若経)』巻第一・奉鉢品第二、そして③の注釈にあたる③『大智度論』巻第三十五という、三つの仏典が挙げられている。①は、商人が成道を果たした積尊に食物を献じようとした箇所から、四天王が石鉢を奉ったというところまでを長文で引く。②は、「仏告<sub>二</sub>舍利弗<sub>一</sub>。若菩薩摩訶薩行<sub>二</sub>般若波羅蜜<sub>一</sub>。能作<sub>二</sub>是功德<sub>一</sub>。是時四天王皆大歡喜。意念言。我等当下<sub>二</sub>以<sub>二</sub>四鉢<sub>一</sub>奉<sub>中</sub>上菩薩<sub>上</sub>。如<sub>三</sub>前天王奉<sub>二</sub>先仏鉢<sub>一</sub>。」「(『大正蔵』八・二二一a)と、般若波羅蜜を学びその功德を得た菩薩に対して、四天王が仏にそうしたように鉢を奉ることを記した部分。③は、「問曰。仏一身何以受<sub>二</sub>四鉢<sub>一</sub>。答曰。四王力等。不<sub>レ</sub>可<sub>レ</sub>偏受<sub>一</sub>。又令<sub>レ</sub>見<sub>下</sub>仏神力合<sub>二</sub>四鉢<sub>一</sub>為<sub>レ</sub>一。心喜信淨作<sub>二</sub>是念<sub>一</sub>。我等從<sub>二</sub>菩薩初生<sub>一</sub>至<sub>二</sub>今成仏<sub>一</sub>所<sub>レ</sub>修供養功德不<sub>レ</sub>虛。」(『大正蔵』二五・三一五a、b)と、積尊が一身でありながら四天王から一つずつ鉢を受け取ったことに関する問答(積尊は最眞することなく全員から鉢を受け取り、四つの鉢を押し重ねて一つとした)を記した部分である。

これらのうち、②・③は引用も短く、①の内容を補足するような性質と見られるので、ここでは①『普曜経』を取り上げたい。『普曜経』は仏伝(釈尊伝)經典の一つである。該当部分を引いてみよう。『解』の引用は長文なので、ところどころ中略する。

爾時提謂波利之等与賈人一俱。五百為侶。(中略)商人たちは食物を積尊に献じることを梵天から勧められる(一)即和麴蜜俱於樹下(稽首上)仏。仏念先古諸仏哀受人施法皆持鉢。不宜如余道人(手受)食也。時四天王於頗那山上得四枚青石之鉢。欲於中食。時有三天子名曰三照明。謂三天王曰。今者有仏。名釈迦文。応用三斯鉢。非仁之器。今當受食。可往奉之。於是四王則与三天子。華香伎樂幡蓋并鉢。如屈伸臂(頃)俱下詣仏。四天王各取所持之鉢(共貢上)仏。仏念取(不快)余人。意當悉納之。(中略)四天王がそれぞれ一鉢を献上する(一)仏受鉢已。累(左手中)以(右手)按上。即合成(一)令(四)際現。(中略)仏嘆(偈)已。即以(其)鉢(受)賈麴蜜(呪)願賈人言。……

右の引用には、提謂・波利ら商人たちが積尊に麴蜜を献上しようとしたこと、積尊がそれを受けるべき器のないことを思念したこと、それを知った照明という天子が四天王に対して鉢を積尊に奉るように告げ、四天王が「青石之鉢」をそれぞれ持参したこと、積尊がそれらをすべて受け取り、合体させて一つの鉢としたこと等が記されている。『解』以前にも、『河社』において「世尊初成(道)時、四天王奉(仏)石(鉢)」。『宣師住持感応』や「四天王各ひとつの石鉢を奉らるゝを、仏よつをかさねておしてひとつとしたまへる鉢なり。」と、石の鉢が四天王から積尊に献上された品であったことが示されていたが、具体的な筋立てや細かな設定は記されてはいなかった。了恩がいかなる意図をもって『普曜経』を選んだのかはわからないが、このような詳細な情報に掲載されることは評価されてよい。右の『普曜経』の引用には、二点の重視すべきポイントを見出すことができる。と考えるからだ。

一点目は、四天王が鉢を献じたのは、積尊の求めに応じたものであった、という設定である。正確には、積尊は、鉢によって施しを受けるべきで手づから受けるべきではない、と思念したのであり、直接それに反応したのも照明なる天子ではあるが、結果として四天王は積尊の要求に応じたかたちで鉢を奉ったことになる。この点は、仏鉢に関する多くの説を記載した『大智度論』巻第二十六に「仏鉢不(三)從(レ)人受。仏初得道欲(食)時須(レ)器。四天王知(三)仏(心)念(一)。持(三)四(鉢)上(レ)仏。」(『大正蔵』二五・二五三a)と、端的に記されていることが参考となる(12)。『竹取物語』を念頭に置いたとき、この設定は軽視してはならないように思う。なぜなら、言うまで

もなく、石作の皇子もまた、かぐや姫の要望に対して、偽物の鉢ではあったが(そしてかぐや姫から突き返されてしまうのだが)、実際に鉢を「持て来て、見せ」たからである。求婚譚という話の設定上、かぐや姫の要望に応えるために品物を献上するという行動は当然のことであり、そうであるがゆえにこれまでことさらに言及されてこなかったのかもしれないが、皇子の行動と四天王のそれとが、求めに応じた鉢の献上という大枠で重なっていることは、やはり見過ごしてはならないだろう。石作の皇子の話の型じたいが、四天王の奉鉢の伝説を材源の一つとして形成されていた可能性を考えてみるべきではなからうか。

そうしたときに、二点目のポイントが浮かび上がる。それは、四角で囲んだように、四天王が献じた「青石之鉢」が山(頗那山上)で得られた品だったという点である(13)。このことは、

大和国十市の郡にある山寺に、賓頭盧の前なる鉢の、ひた黒に墨つきたるを取りて……

と、皇子が偽の鉢を入手した場所が、「山寺」と設定されていることと関わるものと考えられる。むしろこの設定は、彼が天竺に行くことと嘘をつき、身を隠しているために要請されているのであろうが、その背景には、四天王が仏鉢を得たのが「山」だったという伝説があるのでなからうか。だとすれば、かぐや姫の次の和歌も同様に考えることができる。

おく露の光をだにぞやどさましをぐら山にて何もとめけん

皇子が歌(「海山の道に心を尽くしはてないしのはちの涙ながれき」とともに持参した偽の鉢を、「螢ばかりの光だになし」と見たかぐや姫の返歌である。下の句の「をぐら山にて何もとめけん」は、通説では皇子が「大和国十市の郡にある山寺」から鉢を持ってきたことを見抜いたものと解され、また「をぐら山」についても、「小暗」との掛詞としつつ實在の「小倉山」が考証の結果指摘されている(14)。その一方で、「かぐや姫がどうして小倉山の鉢だと見抜いたかは、この物語の叙述では分らない。神通力とすれば、他の四話と合わない。」(集成、二二ページ・頭注一四)や、「この話にかぎって、かぐや姫が皇子の行動を見通しているというのは、古形の物語が持っていた素朴さを露呈している。」(新全集、二七ページ・頭注六)と、叙述の唐突さや話の古拙さが指摘されてきた箇所でもある。が、かぐや姫の歌に「山」と詠まれているのも、やはり「仏の御石の鉢」が山で入手されたものであった、という伝説が踏まえられているのではないか。



仏鉢の伝説を介して解釈すれば、この歌は、「仏の鉢は四天王が山で得た貴石だったはず」という前提があつたうえで、光りもしない偽の鉢を持ってきた皇子に対して「あなたのほうは小暗い山で何を求めたのか」とやり込めた歌と見ることができよう<sup>(15)</sup>。「小倉山」の考証についてはさらに検討を続けねばならないが、このような伝説が作者と読者に共有されていたのであれば、少なくとも「山」が詠まれることへの唐突さはなくなる。かぐや姫の歌は、先に一点目として挙げた話の大枠の重なりと相俟って、四天王という神々が遙かな高山で仏鉢を得たのに対し、近場の山(寺)で偽の鉢を入手するという皇子の姑息さや滑稽さを浮かび上がらせるように作者が意図したものと捉えられよう。

『解』が引用した『普曜経』に着目して以上のような指摘をおこなってきたが、このことは、『普曜経』が「仏の御石の鉢」ひいては石作の皇子の話の直接の典拠であつたなどということの意味するわけではもちろんない。四天王の奉鉢の伝説は、『普曜経』を含めた多くの仏伝に具体的に記述されており、それらは細部の設定において豊かなバリエーションを持っている<sup>(16)</sup>。『普曜経』を一種のサンプルとして捉えたいうえで他の仏伝にも目を向け、「仏の御石の鉢」にまつわる情報をさらに探ってみよう。例えば、『普曜経』に先立って訳出された仏伝経典『太子瑞応本起経』では、四天王奉鉢の場面は次のように記されている。

賈人(中略)即和麩蜜。俱詣樹下。稽首上仏。仏念先古諸仏哀受三人施法皆持鉢。不宜如余道人一手受也。時四天王。即遙知仏当用鉢。如下人屈伸臂頌上。俱到頰那山上。如意所念。石中自然出四鉢。香淨潔無穢。四天王各取一鉢。還共上仏。願哀賈人。令得大福。方有鉄鉢。後弟子当用鉢。仏念取一鉢。不快余三意。便悉受四鉢。累置左手中。右手按之。合成一鉢。令四際現。<sup>(17)</sup>

こちらでもやはり釈尊が鉢を求めたことが『普曜経』と同文で記されており、内容もおおむね同じである。傍線部で示したように、『太子瑞応本起経』では鉢を求める釈尊の思念を四天王が直接に察知しており、話もシンプルである。四天王による鉢の献上が釈尊の希望に応じたものであることは、ここでも確認できよう。また、こちらでもやはり四天王は山(頰那山上)で鉢を手に入れている。そして、それらに加えて興味深いことは、この経典では四天王の献じた鉢が、「石中自然出四鉢」と自然に出現した(四

天王が出現させた)物として描かれていることである。この点は、『大智度論』巻第二十六の次のような記述と響き合っている。釈尊が比丘に石鉢の所持、使用を許さなかつたことについて述べた箇所である。

復次以細石鉢難得故。僂者受垢膩故不聽用。仏鉢四天王山頭自然生故。余人無此自然鉢。若求作甚難多所妨廢。是故不聽。

〔大正蔵〕二五・二五二(c)

傍線部には、仏鉢は四天王四山(四天王の居所である、須弥山の中腹をいうか)の頂に自然に生じたものであり、それは余人の得られるものではなく、また作ろうとしてもたいへん難しい、といった内容が記されている。仏鉢が天然自然の品であり、人為的には作れないというこの情報は、「仏の御石の鉢」を求めた皇子の名が、石の加工に関わる「石作」を冠していることを想起すると、実に興味深い。「石作」の皇子という名は、「石中自然出四鉢」「余人無此自然鉢」。若求作甚難多所妨廢」といった伝説を持つ「仏の御石の鉢」の探求者にはそぐわぬ、皮肉なものとして読まれるように設定されているのではないか<sup>(17)</sup>。そうであるならば、知識のある読者は、かぐや姫が「石作の皇子」には、仏の御石の鉢といふ物あり、それを取りて賜へ」と難題を提示した段階で、求婚者の名と難題物の性質とのずれに気づき、皇子が仏鉢をどう入手しようとするのか、おもしろおかしく想像したことだろう。そして、彼が、最初から仏鉢の入手をあきらめ、さりとて石材を加工するでもなく、実際はただ「賓頭盧の前なる鉢」を取っただけ、というストーリーも楽しんだのではないか。

### 三 鉢を捨てる、鉢を飾りつける

『解』が引用した『普曜経』を評価することを手始めとして、「仏の御石の鉢」の背後にある知識について探ってきた。これまでの研究では、近世の注釈の一部、例えば『宣師住持感応』の記述を脈々と継承しているが、『宣師住持感応』の記述は簡潔に過ぎ、参照すべき情報としては不足している。『竹取物語』作者は、「仏の御石の鉢」に関する知識を幅広く知ったうえで利用していたと考えられる。そして、それらの知識を複合するうえで軸となったのは基本的に仏伝であつたと推測される。求めに応じた鉢の献上という大枠で四天王奉鉢の伝説を踏まえ、そのなかに、山における入手や人為的な創作が不可能であるといった諸要素も盛り込んで、それらとの差異ないし落差を際立たせるようにこの求婚譚は形成されているの

ではないか。いわば、四天王が積尊に鉢を奉った逸話のパロディといった趣きである。

そのような観点から本稿がもう一点取り上げたい仏典は、「仏伝の大成を企てたもの」(18)とされる、代表的な仏伝経典『仏本行集経』である。というのも、この仏伝には、求婚譚のオチを飾る「鉢を捨てる」という表現が見出せるからだ。しかもそれは鉢を献上した四天王の行為として描かれるのである。第一節で紹介したように、『仏本行集経』に「鉢を捨てる」という表現が存在し、それが『竹取物語』作者によって利用されていた可能性は、すでに石井公成氏によって説かれている。石井論は『仏本行集経』以外にも、『維摩経』において維摩に難詰された須菩提が「鉢を置き、其の舎を出でん」としたこと、その部分を『維摩経略疏』では「鉢を棄て、去らんと欲す」「鉢を棄てて去る」と言い換えて積していること、また『維摩経』ではほかに、鉢に牛乳を入れてもらおうとした自身の行為に慚愧を抱いた阿難が「その行為を慚じてはならない」と説かれることなどを挙げ、それらが『仏本行集経』の表現と重ね合わされて皇子の言動に受容されていることを指摘している。傾聴すべき重要な見解である。石井氏の指摘するように、「維摩に辱められたことのある仏弟子たち」の話や「男女の立場の逆転という事態」を描き、諧謔にも富んでいる『維摩経』が、求婚譚の材源となっていた可能性は高い。が、私見としては、石作の皇子の話をも仏伝の四天王奉鉢のパロディと見る観点から、『仏本行集経』をこそ重視したい。石井論は『維摩経』『維摩経略疏』の引用や説明に紙幅を割いているため、それらに比べると『仏本行集経』の分析は簡略でもある。石井論にプライオリティがあることを確認したうえで、改めてこの經典における奉鉢のくだりを見てみたい。

時二商主。共白<sub>レ</sub>仏言。世尊。願<sub>二</sub>我等<sub>一</sub>受<sub>二</sub>此清浄麩酪蜜揣<sub>一</sub>。愍<sub>二</sub>我等<sub>一</sub>故。(中略)

爾時世尊。内生<sub>三</sub>知見<sub>一</sub>。即知<sub>三</sub>過去一切諸仏多陀阿伽度阿羅呵三藐三  
 仏陀一切尽皆受<sub>二</sub>持鉢器<sub>一</sub>。是時世尊。復如<sub>レ</sub>是念。我今<sub>下</sub>以<sub>二</sub>何器而  
 受<sub>二</sub>二商主麩酪蜜揣<sub>一</sub>。世尊欲<sub>レ</sub>受。発<sub>二</sub>此心<sub>一</sub>已。時四天王。各從<sub>二</sub>四  
 方<sub>一</sub>。速疾共持<sub>二</sub>四金鉢器<sub>一</sub>。往<sub>二</sub>詣仏所<sub>一</sub>。到已各各頂<sub>三</sub>礼仏足<sub>一</sub>。却住<sub>二</sub>  
 一面<sub>一</sub>。而四天王。却住立已。將<sub>二</sub>四金鉢<sub>一</sub>。奉<sub>二</sub>上世尊<sub>一</sub>。作<sub>二</sub>如<sub>レ</sub>是言<sub>一</sub>。  
 唯願世尊。用<sub>二</sub>此鉢器<sub>一</sub>。受<sub>二</sub>二商主麩酪蜜揣<sub>一</sub>。愍<sub>二</sub>我等<sub>一</sub>故。我等長夜  
 當<sub>レ</sub>得<sub>二</sub>大利大樂大安<sub>一</sub>。世尊不<sub>レ</sub>受。以<sub>二</sub>出家人不<sub>レ</sub>合<sub>レ</sub>畜<sub>レ</sub>此<sub>一</sub>。

〔彼四天

王。捨<sub>二</sub>四金鉢<sub>一</sub>。將<sub>二</sub>四銀鉢<sub>一</sub>。奉<sub>二</sub>上世尊<sub>一</sub>。作<sub>二</sub>如<sub>レ</sub>是言<sub>一</sub>。世尊。可<sub>下</sub>  
 於<sub>二</sub>此器<sub>一</sub>受<sub>レ</sub>食。略説乃至。為<sub>二</sub>我當<sub>レ</sub>得<sub>二</sub>大利大安<sub>一</sub>。世尊不<sub>レ</sub>受。如<sub>レ</sub>  
 是更將<sub>二</sub>四頗梨鉢<sub>一</sub>。而亦不<sub>レ</sub>受。如<sub>レ</sub>是更將<sub>二</sub>四琉璃鉢<sub>一</sub>。而亦不<sub>レ</sub>受。  
 如<sub>レ</sub>是更將<sub>二</sub>四赤珠鉢<sub>一</sub>。而亦不<sub>レ</sub>受。次復更將<sub>二</sub>四瑪瑙鉢<sub>一</sub>。而亦不<sub>レ</sub>受。  
 次復更將<sub>二</sub>四車環鉢<sub>一</sub>。奉<sub>二</sub>上世尊<sub>一</sub>。如來亦復不<sub>レ</sub>為<sub>二</sub>其受<sub>一</sub>。

(中略)かつて毘盧遮那という天子が、すでに四天王が入手していた  
 石鉢を積尊に奉るべきであると自分たちに告げていたことを、毘沙門  
 天が思い出す)

爾時四鎮四大天王。各各皆將<sub>二</sub>諸親眷屬 困遶。速至<sub>二</sub>自宮殿中<sub>一</sub>。各執  
 三石鉢<sub>一</sub>。端正可<sub>レ</sub>喜。其色紺青。猶如<sub>二</sub>雲隊<sub>一</sub>。盛以<sub>二</sub>天花<sub>一</sub>著<sub>二</sub>滿其内<sub>一</sub>。  
 將<sub>二</sub>一切香<sub>一</sub>。用塗<sub>二</sub>彼鉢<sub>一</sub>。復持<sub>二</sub>一切諸妙音声<sub>一</sub>。供<sub>二</sub>養彼鉢<sub>一</sub>。速詣<sub>二</sub>  
 仏所<sub>一</sub>。到已共將<sub>二</sub>四鉢<sub>一</sub>奉<sub>レ</sub>仏。而白<sub>レ</sub>仏言。唯願世尊。受<sub>二</sub>此石鉢<sub>一</sub>。  
 於<sub>二</sub>此鉢内<sub>一</sub>。受<sub>二</sub>二商主麩酪蜜揣<sub>一</sub>。愍<sub>二</sub>我等<sub>一</sub>故。各令<sub>二</sub>我等長夜獲<sub>二</sub>得  
 大利安樂<sub>一</sub>。爾時世尊。復如<sub>レ</sub>是念。此四天王。以<sub>二</sub>信浄心<sub>一</sub>。奉<sub>二</sub>我四  
 鉢<sub>一</sub>。我亦不<sub>レ</sub>合<sub>レ</sub>受<sub>二</sub>持四鉢<sub>一</sub>。若我今於<sub>二</sub>一人辺<sub>一</sub>受。則<sub>二</sub>三人心<sub>一</sub>。各各  
 有<sub>レ</sub>恨。(中略)我今可<sub>下</sub>總受<sub>二</sub>此四鉢<sub>一</sub>。出<sub>二</sub>神通力<sub>一</sub>。持<sub>中</sub>作<sub>一</sub>一鉢上。

(中略)四天王がそれぞれ鉢を献上する)――  
 爾時世尊。受<sub>二</sub>四鉢<sub>一</sub>已。如<sub>レ</sub>是次第相重安置。左手受已。右手按下。  
 神通力故。合成<sub>二</sub>一鉢<sub>一</sub>。外有<sub>二</sub>四唇<sub>一</sub>。

〔大正蔵〕三・八〇一b〜八〇二a)

こちらも話の筋は鉢を欲する積尊の思念を察知した四天王が石の鉢を献上  
 するというものである。ここには仏鉢が「山」で得られたという情報はな  
 いが、これまでに本稿が見てきた仏伝にはないエピソードが記されている。  
 すなわち、「石鉢」を献上するよりも前に、四天王が七宝の鉢を奉ろうと  
 していた、という内容である。四天王はまず「金鉢」を献上したのだが、  
 積尊は出家にはふさわしくないものであるとしてそれを受け取らなかつ  
 た。その後、「銀鉢」以下「車環鉢」まで同じことが繰り返され、最終的  
 に納受されたのが「石鉢」であったと語られている。

このエピソードのなかで、積尊が受け取らなかつた鉢に対して、  
 “捨てる”という四天王の行為が描かれているのは注目すべきだろう。周知  
 のとおり、石作の皇子の話には次のようなくだりがあるからである。

かぐや姫、「光やある」と見るに、螢ばかりの光だになし。

おく露の光をだにぞやどさましをぐら山にて何もとめけん

とて、返し出だす。鉢を門に捨てて、この歌の返しをす。

白山にあへば光の失するかと **はちを捨てて**もたのまるゝかな

と詠みて、入れたり。かぐや姫、返しもせずなりぬ。耳にも聞き入れざりければ、言ひかゝづらひて、かへりぬ。

かぐや姫が歌とともに返却してきた偽の鉢を皇子は捨てる。そして「鉢」と「恥」を掛けた歌を返して、なおも結婚に期待をかける。石井氏の指摘する、「鉢を捨てる」という表現の重なりがやはり注意されよう。が、それだけでなく、何よりも、「鉢を捨てる」を含めた一連の皇子の行動―求めに応じて鉢を献上するも、相手に受け取ってもらえなかったため、その鉢を捨てたうえでなおもあきらめずに働きかける―が四天王のそれと同軌のものであることを重視したい。皇子の行動は、やはり四天王の「捨鉢」の逸話を受容して創作されたものと見るべきだろう。もともと、四天王が「金鉢」を捨てたのちも次々と別の宝鉢を献上してゆくのは彼らの「信浄心」にほかならないが、皇子が鉢を捨ててもかぐや姫に懸想するのは彼女の心に寄り添わない厚顔な行いである。持参したのも偽物であった。両者の内実のギャップはとても大きい。だがそれも、四天王の「捨鉢」を知っている読者がそのギャップを楽しむように作者によって企まれているものと考えられる。四天王の誠実な信仰心による奉仕のパロディと見たとき、皇子の「面なき」行為はいっそう厚かましく、愚かしいものとして浮かび上がるだろう。

なお、「鉢を捨てる」に加えて、もう一点『仏本行集経』で目配りしておきたいのは、最後に奉った石鉢を四天王が「天花」で「著け」満たしたことである（波線部）。これは、「香」や「諸妙音声」等によって鉢を供養したという記述の一部に過ぎないのだが、石作の皇子も偽の鉢を花の枝に「つけて」いた。

賓頭盧の前なる鉢の、ひた黒に墨つきたるを取りて、錦のふくろに入  
れて、造り花の枝につけて、かぐや姫の家に持て来て、見せければ：

右の皇子の行為は、季節の花や草木につけて贈り物をするという当時の習慣としてしばしば説明される箇所である。そのとおりなのであるが、この「造り花」について「作り花は造花で、仏教の伝来から用いられたもので、今日でも奈良の東大寺や薬師寺などで用いられている。仏の御石であるから、仏教的な造花を添えたのである」（19）とも解説されているのは

示唆的である。皇子が鉢に添えた「造り花」が仏教的な装飾品であるならば、皇子が花の枝を鉢につけたという部分も、四天王の行動との対応箇所として捉えられよう。その場合、かたや「端正」で「紺青」の美しい鉢を「天花」で盛り「著け」、かたや「ひた黒に墨つきたる」鉢に「造り花の枝」を「つけ」という、両者のあいだの落差がここでも読み取られることとなる。「鉢を捨てる」の照応の大きさに比べればささやかなものではあるが、四天王奉鉢の伝説と重なる箇所として指摘しておきたい。

以上、『仏本行集経』に注目することで、作者が利用したのであるう「仏の御石の鉢」に関する知識を探ってきた。彼が目にしてきた「仏の御石の鉢」の情報、やはりこれまでの注で受け継がれてきた知識以上の広がりがあったといえるだろう。なお、ここで確認した「鉢を捨てる」は、『仏本行集経』以外に『大唐西域記』にも見出せるので、参考としてこちらも挙げておく。巻第八・摩揭陀国上における、玄奘がブツダガヤを訪れた際の記事である。

長者献麩側有三空堵波。四天王奉鉢。商主既献麩蜜。世尊思以何器受之。時四天王從四方来。各持金鉢而以奉上。世尊默然而不納受。以為出家不宜此器。四天王捨金鉢奉銀鉢。乃至顛瓶琉璃馬腦車渠真珠等鉢。世尊如是皆不為受。四天王各還宮奉持石鉢紺青映徹。重以進獻。世尊斷彼此故而總受之。次第重置按為一鉢。故其外則有四隆焉。〔大正藏〕五一・九一七c〕

これらの知識を作中で利用するにあたって、作者が直接にどのような伝に拠っていたのかは正確にはわからない。『河社』が挙げているように『大唐西域記』は巻第八以外にも仏鉢に関する記事を掲載しているので、作者も重視して読んでいたかもしれない。右に引用したブツダガヤの記事も、奉鉢の伝説をコンパクトにまとめていて簡便である。奥津氏がすでに述べているように、「紺青映徹」という部分からは青く輝くさまも確かめられる。ただ『西域記』の右の記事は『仏本行集経』を踏まえて描写されたものと考えられ（20）、その影響力の大きさからしても石井氏の挙げる『仏本行集経』はやはり重要な經典である。作者が参看していた可能性は大きい。抜き書きなども想定するべきなのかもしれない。いずれにせよ、前節で考察した内容も含め、「仏の御石の鉢」の背後には、四天王が釈尊に鉢を献上した伝説があったと考えられる。それを基盤として仏鉢に関する諸要素を複合せながら石作の皇子の話は形成されたのだろう。



#### 四 成立論への視座—おわりにかえて

ここまで、『普曜経』（『解』「附録」）、『太子瑞应本起经』、『仏本行集经』（石井論）といった仏伝の經典を主に取り上げて、『仏の御石の鉢』に関する知識を採ってきた。話の骨格から細かな設定のレベルまで、いくつもの新たな情報の提示ないし再確認ができたと思う。現在に至るまでの注釈では近世以来の説がやや固定化されて継承されているが、改めて古注釈を見直したり典拠を探索したりしてみれば、些細なものではあっても新しい知見はまだ見つかるのではないだろうか。今回本稿が提示したものも含め、そうして得られた知見が採用されるべきものかどうかは今後の研究による検討に委ねるほかはないが、まずは探求の営為そのものを停滞させてはならないだろう。そうした営為の継続によって、『竹取物語』の注釈は豊かにまた精確になってゆくはずである。そして、そのなかから『竹取物語』全体の問題につながってゆく視点を見出せる場合もあるだろう。

最後に、そのような実践として、『竹取物語』の成立についていささかの考察を加えたい。本稿は四天王奉鉢の伝説の受容について指摘をおこなってきたわけだが、この指摘は石作の皇子の話ひいては『竹取物語』の成立に関する問題と接続するものと考えられるからである。

石作の皇子の話については、野口元大氏が、「一話としての独立性がかなり曖昧」、皇子に対して「敬語を用いようとした形跡は認められない」等と論じ、さらに、仏鉢が光を帯びることや「小倉山」については作者の説明が不足しているとしたうえで、次のように述べている。

この一段（石作の皇子の話—引用者注）、作者の筆つきは話の筋を叙するに急で、最小限の説明の労さえともすれば省きがちだと言える。このような姿勢は、説話の自由区域においてのびのびと想像の翼をひろげ、楽々と自らの語り口のなめらかさに酔うというのとは、まさに正反対のものしか考えられない。つまりこの一段こそ、この物語の原型を示すもので、作者による自由な変改をほとんど蒙<sup>こうむ</sup>っていないのではないかと思われるのである。しかも一々説明を加えずとも、読者と作者との共有の知識をもとにした默契に頼れる部分が、かなりの程度期待できたのではないかと考えられそうな節でもある。そうとすれば、現在の『竹取物語』のもとになった竹取説話の露頭をここに認めることも可能であるように思われる。

（集成「解説」、一二八ページ）

現行の『竹取物語』にそれ以前の「原型」や「説話」が存在していたと想定し、石作の皇子の話にその形跡を認める説は、右の集成だけでなく、それに先立って日本古典文学全集（旧全集）にも「古い形の物語の痕跡をそのままにとどめているのではないかと思える」（五九ページ・頭注一〇）と見えていた。

こうした説に対し、奥津春雄氏は、「この段こそ、源泉説話がないか、もしあったとしても作者の構想によってすっかり作り変えられた、極めて人工的な段ではないかと思われる」と論じて反論を加えている。すなわち、この話に描かれるかぐや姫と皇子との歌の贈答について「緊迫感のある、機知に溢れた言葉争いをこの段の中心的興味にしようとした、作者の意図は明らかである」として、「素朴な原話があつて、それに歌を詠み加えて『竹取物語』ができたという説は成り立たない。歌がなければこの段は存在しないのである」とする見解である。この奥津氏の見解は、「石作の皇子の段は、「はぢを捨つ」という洒落を念頭に置きつつ組み立てられたと考えるのが自然である」と指摘する石井公成氏に支持されている。石井氏は「現行の『竹取物語』以前に、鉢と恥に関する部分を含む素朴な原話、あるいは冗談を含む漢文体の話が先にあったことは考えられない」と論じる。

本稿もまた、奥津氏や石井氏の見解に与りたい。見てきたように、石作の皇子の話は、求めに応じて鉢を献上するという話の骨格において四天王の奉鉢の伝説と重なるものであり、語源譚と直結する「鉢を捨てる」という表現をはじめ、細部の設定においてもその受容が考えられる。仏教に詳しい作者が、一種のパロディとなるようにまさに「人工的に」創作したものであつて、必ずしも原話のようなものを想定する必要はないのではなからうか。

そのうえでさらに強調したいことは、繰り返してきたように、石作の皇子の話に撰取されている四天王奉鉢の伝説が仏伝の一コマであつたということである。特に、鉢を求め、それが献上される釈尊の位置にかぐや姫が置かれていることを重く見たい。なぜなら、『竹取物語』においてかぐや姫と釈尊とが対応するように仏伝が受容されているのは、この石作の皇子の話のみではないからである。すでに拙稿『竹取物語』と仏伝（『中古文学』七七、二〇〇六・六）で論じたように、物語始発部のかぐや姫が



発見される場面では伝中の釈尊の誕生にまつわる奇瑞が取り込まれ、また、彼女が翁たちと別離し、昇天してゆく物語終盤の場面では釈尊の毘城・出家の場面に見られる設定が多様に受容されていたのであった。つまり、かぐや姫の登場と退場という物語の枠組み―「求婚説話系プロット」を包み込み「冒頭と末尾を結んで大きな枠で全篇を縁どる化生・昇天説話系プロット」(21)という『竹取物語』の「枠」―においても、かぐや姫と釈尊が対応するようになかたちで伝伝が受容されているのである。拙稿のこの見解を踏まえるならば、かぐや姫を釈尊の位相と重ねるように伝伝を取り込んで形成された石作の皇子の話は、求婚譚を挟み込む物語の「枠」と共通の知識・背景から構想された蓋然性が高いものといえる。このことは、石作の皇子の話がある作者によって創造された「人工的な段」であったとする見解と相俟って、かぐや姫の発見と昇天という「枠」を創作した人物と、石作の皇子の話を創作した人物とが同一の人物であった可能性をも示唆しよう。『竹取物語』の枠組みと石作の皇子の話とは、伝伝に親しんでいた作者の手によって同時につくられたのではあるまいか。材源、典拠といった観点から考えた場合、そのような推測はあながち見当外れではあるまい。

以上のような結論を下敷きにして難題求婚譚の全体の成立を考えたときに、果たしてどのような展望がひらけるのか―『竹取物語』全篇が一人の作者によって一度に作り上げられた可能性も考えられるのか―については、現段階では確たる結論は得られてはいない。周知のように、三番目の求婚者・阿部の右大臣に対する「今ひとりに、唐土にある、火鼠の皮衣を給へ」という記述から、もともとは求婚者が三人であり、それがのちに五人に増補されたとする見方は根強い(22)。『竹取物語』が複数人の手によって段階的に成長していった物語だったとすれば、現行の物語のかたちに最終的に仕上げた作者が伝伝を取り込んだのか。あるいは、伝伝が取り込まれたあとに求婚譚は追加されたのか。それとも、最初から一人の作者が全篇を一時に創造したのか。成立については、なおも様々な解釈が成り立つ。だが、つとに柳田国男「竹取翁考」(23)によって「説話の変化部分、又は自由区域」とされ、作者の創意が十分に発揮された部分としてその内容の独自性、獨創性が評価されてきた難題求婚譚が、それを包み込む物語全体の「枠」と緊密に係り合っていて構想された可能性は、今後の研究でもより意識されてよいことと考える(24)。

最後の考察は冗漫になってしまったが、本稿がおこなってきた「伝の御

石の鉢」の背景の探索は、以上のような成立に関する考察へと広がる視座も提供する。材源や典拠のさらなる調査や、従来の注釈の掘り起こしによって見出せる問題は、決して小さくないことを確認して稿を閉じたい。

\*引用は以下のとおり(字体は基本的に通行のものに改めた)。「竹取物語」：新日本古典文学大系(岩波書店)。表記等を私に改めた箇所がある。／『河社』：『契沖全集 第十四巻』(岩波書店)。／『竹取物語抄』『竹取翁物語解』：上坂信男『竹取物語全評釈 古注積篇』(右文書院、一九九〇)。／伝典：大正新修大藏經。脚注などをもとに私に改めた箇所がある。

## 注

(1) 網谷厚子「竹取物語の諸問題 1 石つくりの皇子の名と難題物との関係」(『平安朝文学の構造と解釈―竹取・うつほ・栄花―』(教育出版センター、一九九二))。

(2) 河添房江「『竹取物語』と東アジア世界―難題求婚譚を中心に」(『源氏物語越境論 唐物表象と物語享受の諸相』(岩波書店、二〇一八))。類似した方向性の研究として、ほかに、山口博『平安貴族のシルクロード』(角川選書、二〇〇六)が、『竹取物語』と『うつほ物語』をシルクロードとの関わりから分析しており、「伝の御石の鉢」については『大唐西域記』『法顯伝』などを参照したうえで「奈良人にも平安人にも、知識人にとつては、伝鉢はシルクロードの品として熟知されていたのである」(二二ページ)と述べている。

(3) 石井公成「変化の人といふとも、女の身持ち給へり―『竹取物語』の基調となった伝教要素―」(『駒澤大学 伝教文学研究』九、二〇〇六・三)を参照。

なお、近年刊行された渡辺秀夫『かぐや姫と浦島 物語文学の誕生と神仙ワールド』(塙書房、二〇一八)には、『竹取物語』における神仙思想、神仙譚の受容についての重要な成果がまとめられており、一つの達成を示している。

(4) 契沖が「南山住持感応伝」として引く文章が、道世編『法苑珠林』巻第三十八・敬塔篇第三十五の「感応縁」に「宣師住持感応云」として掲載される記事(『大正蔵』五三・五八九c)からの引用であり、したがって正しい出典としては「宣師住持感応」と書かれるべきことは、山口敦史「竹取物語の出典としての『南山住持感応伝』について」(『九州大谷国文』二四、一九九五・七)が指摘している。ただし、山口氏も参照する川口義照「道世と道宣の撰述書」

『印度学仏教学研究』二六一二、一九七八・三。のちに『中国仏教における経録研究』（法蔵館、二〇〇〇）に所収）が論じているように、『法苑珠林』の引く『宣師住持感応』の内容は、その一部が道宣の他の著作である『律相感通伝』（『大正蔵』四五）や『道宣律師感通録』（『大正蔵』五二）と一致している。川口氏が「道世は道宣の書の『法苑珠林』への執筆に当って、道宣の書より引用したのではなく、道世、道宣共通の引用原典ともいえるべき資料を持っていたのではないか」と推測していることを重視すれば、『宣師住持感応』も固定された正式な書名ではなく、契沖が『南山住持感応伝』としたのもパリエーションの一つであったのかもしれない（実際、『法苑珠林』の「宣師住持感応云」という箇所は、『大正蔵』の脚注によれば宋・元・明本では「宣律師住持感応伝云」に作る）。

(5) なお、『大唐西域記』には、契沖が挙げた巻第十一の記事（『大正蔵』五一・九三八a）のほかにも、仏鉢がかつて安置されていたというガンダーラの宝台（巻第二・健駄邏国の条／同八七九c）や、四天王が釈尊に石鉢を献上したという伝説（巻第八・摩揭陀国内の条／同九一七c）など、仏鉢に関する記事が複数ある。巻第八の記事についてはあとで引用する。

(6) 『昭和校註 竹取物語』には、『法頭伝』を引用したあとに「……などを擬する説がある。」とあるが、管見ではこれ以前に『法頭伝』を挙げた注を見出すことができなかつた。なお、ここで引かれる『法頭伝』の原文は、以下のとおりである。

仏鉢即在<sub>三</sub>此国。（中略）可<sub>レ</sub>容<sub>二</sub>斗許。雑色而黒多。四際分明。厚可<sub>二</sub>二分<sub>一</sub>甚光沢。貧人以<sub>二</sub>少華<sub>一</sub>投<sub>レ</sub>中便満。有<sub>二</sub>大富者<sub>一</sub>欲<sub>レ</sub>以<sub>二</sub>多華<sub>一</sub>供養<sub>上</sub>。正復百千万斛終不能<sub>レ</sub>満。 （『大正蔵』五一・八五八b/c）

『抄』が挙げた『続博物志』の記事は、直接か間接かは不明だが、右の『法頭伝』の記述を取り込んだものだろう。奥津春雄「求婚譚各話の構造と主題 第一項 石作皇子の機知」（『竹取物語の研究—達成と変容—』（翰林書房、二〇〇〇））は、『続博物志』の記事を、『法頭伝』を引用する『水経注』巻二の所説を要約、取り合わせたものと見ている。

(7) 岡一男『竹取物語評釈』（東京堂、一九五八）は、『南山住持感応伝』『続博物志』『水経注』等を挙げるほか、『普曜経』も採り上げている数少ない注釈書である（二〇八〜二〇九ページ）。また注釈書ではないが、鈴木一雄・田口庸一・伊藤博「竹取物語解釈上のかんどころ」（『解釈と鑑賞』二二二〜二二五、一九五八・二）には、「仏の御石の鉢」の項目に、①『大唐西域記』、②『南山

住持感応伝』、③『続博物志』、④『水経注』、⑤『普曜経』、⑥『大品般若経』、⑦『法頭伝』と、『解』の「附録」や『昭和校註 竹取物語』も含めて諸注が指摘した典籍がまとめられており、参考になる。比較的近年では、注(6)奥津論文や三角洋一「漢詩文と物語文学」（『王朝物語の展開』（若草書房、二〇〇〇））が、『解』の「附録」にも目配りしている。

(8) 注(6)奥津論文。以下に引く奥津氏の見解は、すべて同論文に拠る。

(9) 注(3)石井論文。以下に引く石井氏の見解は、すべて同論文に拠る。

(10) なお、奥津氏は「おそらく小山儀が直接『水経注』を見たのではなく、『水経注』以下は『続博物志』にあった引用をそのまま転記したのであろう。」と推測をしているのであるが、市立米沢図書館所蔵（米沢善本）の『続博物志』（米沢善本 51。明の弘治十八年（一五〇五）刊）の画像データ（<http://www.library.yonezawa.yamagata.jp/dg/AA051.html>）や、早稲田大学図書館所蔵（雲英文庫）の刊本（文庫 31 E1928。天和三年（一六八三）刊）の画像データ（[https://www.wul.waseda.ac.jp/kotenseki/html/bunko31/bunko31\\_e1928/index.html](https://www.wul.waseda.ac.jp/kotenseki/html/bunko31/bunko31_e1928/index.html)）、また、古今逸史（百部叢書集成）の『続博物志』などを確認した限りでは、いずれも『続博物志』巻第十の当該部分は、『抄』が引いているように「仏樓沙国……或曰在二月氏国」の範囲であり、「水経注」以下の部分は見つからなかつた。儀が見た『続博物志』にはそのような箇所があつたという可能性も否定できないが、「水経注」以下の文章は何か別の資料に拠つたか、あるいは書き込まれた注のようなものを参照したのかもしれない。

(11) 『解』には「普曜経 西晋竺法護訳 卷第七上鉢品」とあるが、『大正蔵』には「商人奉妙品（有本云四天王上鉢品）」（）は割注）とある。

(12) 注(7)三角論文は、作者の仏鉢の知識は『大智度論』巻二六と『大唐西域記』巻二の健駄邏国の条が知識のおおもと」だつたのではないかと想定している。具体的な考察はなされていないが、『大智度論』巻第二十六への注意を促すものとして有益な指摘である。

(13) 仏鉢が山で得られたという情報は仏伝以外の仏典にも記載されており、例えば、これまでもたびたび注で挙げられてきた『法頭伝』にも、弥勒菩薩が成道するとき仏鉢が再び四つに分かれてもとの「頰那山上」に戻るという伝説（「至下弥勒将成道時上。鉢還分為四復二本頰那山上」）（『大正蔵』五一・八六五c）として見出せる。山の名は、『普曜経』（「頰那山」と）と『法頭伝』（「頰那山」と）で違いがあるが、『普曜経』の宋・元・明本では「頰那山」に作る。「頰那山」は、このあとで引用する『太子瑞應本起経』にも確認でき、『新国訳大蔵

経 太子瑞応本起経・仏所行讚」(大蔵出版、二〇〇二)では、「頗那 意味は *Prana* 輝ける、こゝは固有名詞であろう。」(九六ページ・頭注一)と注が施されている。

また、『法頭伝』の宋・元・明本および宮内庁書陵部図書寮本では右の「頗那山」を「頗那山」に作っており、この「頗那山」については、須弥山を囲む七金山の一つ「毘那迦迦山(象鼻山)」と解されている(足立喜六『法頭伝 中亜・印度・南海紀行の研究』(法蔵館、一九四〇)復刻版は鳥影社、二〇〇六)、長澤和俊『法頭伝』(北宋本・南宋本・高麗大蔵経本・石山寺本 四種影印とその比較研究) (雄山閣、一九九六)などを参照)。

これらに従えば、仏鉢は、黄金の山ないしは輝く山で入手された品としてイメージされていたといえそうである。「頗那山」も含めさらなる検討を要するが、いずれの山も、神々が仏鉢を見つけるのにふさわしい、光輝ある高山と理解されていたと見て大過ないのではあるまいか。

(14) 『抄』の頭書に記載される「此をくら山とよめるは大和なり。前に大和の国十市郡にある山寺といへるにて知るべし。大和志云廃二小倉山寺一倉橋上峰号二小倉山一云々即十市郡也 万八「夕されは小倉の山に鳴鹿のこよひは鳴ずいねにけらしも。とよめるに同所」という注が、現代に至るまで踏襲されている。

(15) 「をぐら山(小暗い山)」は、上の句の「光」との対照で用いられている表現ではあるが、『竹取物語』作者が、先の注(13)で述べたように、四天王が仏鉢を得た場を光り輝く山、あるいは黄金の山として理解していたならば、「小暗山」とは、それとの落差が生じるように選ばれた表現である可能性もある。

なお、皇子がかぐや姫に贈った「海山の」の歌には、『韓非子』や『蒙求』等に記され、「血の涙」でよく知られていた卞和の故事が取り込まれていると考えられる(佐伯雅子「紅の涙」(2)、『源氏物語における「漢学」―紫式部の学問的基盤―』(新典社、二〇一〇)を参照)。かぐや姫の「おく露」の歌も、卞和の故事を踏まえているものとしても解釈すべきだろう。本稿は仏鉢の伝説のみに絞って論じているが、『竹取物語』の材源、典拠の利用は単純ではなく、複合的に組み合わされていることが多い。かぐや姫の歌や皇子との贈答もそのような箇所と見られる。この点で本稿の解釈は不十分なものではあるが、今はひとまず仏鉢の伝説の受容という観点から行論しておく。卞和の故事の利用や仏鉢の伝説との複合についてはまた別に考察してみたい。

(16) 四天王奉鉢の伝説が記載される仏典については、定方晟「二商人奉食の伝説について」(『東海大学紀要 文学部』七六、二〇〇二・三)に整理されており、

参考になる。また、奉鉢を含めた仏鉢の伝承については、杉本瑞帆「仏鉢礼賛の諸相」(『龍谷大学佛教学研究年報』一七、二〇一三・三)や高陽「仏伝の鉢説話考」(小峯和明編『東アジアの仏伝文学』(勉誠出版、二〇一七))等も参照。

(17) 本稿とは考察が異なるが、「石作」の皇子という名に関しては、注(1)網谷論文が、「仏の御石の鉢」がガラス製とイメージされていたとする立場から、「石つくり」の名も、作者の洒落が発揮されたものと考えられることができるのではないだろうか」として、かぐや姫の「おく露」の歌について、外国製のガラスの碗を持つこともガラス製の贗作を作らせることも思いつかなかった、「石つくり」という名前まで持っている皇子への、あてつけとなつていると考えられる」と解している。またほかに、井上眞弓「竹取物語」の語源譚と難題譚―石作皇子と車持皇子の話から―(王朝物語研究会編『研究講座 竹取物語の視界』(新典社、一九九八)は、「石作皇子は玉を造らなかつたばかりか石さえ作らなかつたという逆説的命名の方法」を見ている。

(18) 『仏教文学講座 第一巻 仏教文学の原典』(仏本行集経)の項(勉誠社、一九九四)。

(19) 三谷栄一編『鑑賞日本古典文学 第6巻 竹取物語・宇津保物語』(角川書店、一九七五)、八五ページ。

(20) 注(16)杉本論文を参照。

(21) 菊田茂男「竹取物語における現実的意識―報恩譚の構想の意義を中心として―」(『文芸研究』三六、一九六〇・一〇)、同「平安時代初期物語の世界―『竹取物語』を中心として―」(『文化』二六―一、一九六二・三)。

(22) 片桐洋一氏の見解(『旧』全集や新全集『竹取物語』「解説」など)に代表される。求婚者の数が三人であったことが「原話」「古態」であり、後二者が付加されたとする考えは、集成の野口元大「解説」や新大系の堀内秀晃「解説 竹取物語の世界」など、現代の主要な『竹取物語』のテキストでも論じられている。ただし、その成立に関しては、片桐氏は「一人の作者による、一回的な創作ではありえないようである」(全集)としているが、野口氏は「竹取物語」は、ある一人の作者の手によって成った、一回かぎりの作品である」とするなど、論者の立場は一樣ではない。

(23) 柳田国男「竹取翁考」(『日本文学研究資料叢書 平安朝物語 I』(有精堂、一九七〇)。初出は『国語国文』四―一、一九三四・一)。

(24) 拙稿「龍のくびの珠」を求める話―『竹取物語』求婚難題譚と戒律―(『文

学・語学』二二二、二〇一七・二二二)では、求婚譚の一話目(石作の皇子の話)、四話目(大伴の大納言の話)、五話目(石上の中納言の話)に、戒律(『四分律』等のいわゆる小乗戒)の文献・知識が受容されていることを指摘し、上記の求婚者たちに釈尊から呵責される比丘の姿が重なることを論じた。私見では、こうした戒律の文献や知識の利用は、かぐや姫と釈尊とが対応している伝の受容と表裏を成すものと考えている。かぐや姫の位相や造型の背後には、現行の物語全体にわたって釈尊の影があるのではないだろうか。この点を軸にすれば、『竹取物語』全体が同一の構想のもと、ある作者によって一度に成立されたという見通しを得られる。が、なお考察しなければならない問題も多く、今回は考察に盛り込むことができなかつた。後考を俟つことにしたい。

【付記】本稿は、日本学術振興会・学術研究助成基金助成金(課題番号18K12289)に基づく成果の一部である。