

『遊仙窟』に始まり仏伝に終る

——定家本『伊勢物語』の構成——

石井 公成

はじめに

『伊勢物語』の通行本は、初冠をすませたばかりの若者が春日野の里に狩に出かけ、美女を垣間見て心まどい、ただちに恋の歌を届けるという話で始まり、重病となつて死を覚悟した男が、

つひにゆく道とはかねて聞きしかどきのふ今日とは思はざりしを

と述懐する歌を詠んだとする話で終つており、男の一代記の形をとっている。このうち、早春に古都のひなびた地で妖艶な美女を発見する初段は、晩春に建物もまだまばらであつた新都の西の京で暮らす心のすぐれた女性との交渉を描く第二段と対になつており、臨終の際の率直な心情を詠んだ最終段は、その直前の「思うことを言わないでこのまま終ろう」と述べる歌を柱とする百二十四段と内容がつながっていることが知られている。つまり、通行本は、若さに満ちた求愛に関する二話で始まり、死に関わる二話でしめくくられているのである。

しかも、美女を見かけて「心地まど」つたとする初段に対して、最終段では「心地死ぬべくおぼえ」たとなつており、

「心地」という語が対応しあつて対になつてゐることも、よく知られてゐる。また、原岡文子は、高まつた思いをただちに和歌にして届けるという初段の行為、それも着ていた「しのぶずり」の狩衣を切りとり、「しのぶずり」の狩衣に縁のある源融の和歌を踏まえて「しのぶのみだれ」心を伝えるという「みやび」な行為と、百二十四段の「思ふことを言わずに終ろう」と心のうちでつぶやくあり方とが対になつてゐるとする。終焉段直前の百二十三段は、京のひなびた地である深草を舞台とし、狩の歌が詠まれていること、それも男が長年なじんできた、いじらしい心の女のもとにとどまるという結末になつてゐることも、『伊勢物語』冒頭部分と最後の方の段とが対応している例と言えよう。

このうち、初段については、『遊仙窟』の影響が強調されてゐるのに対し、最終段については、これまで典故は指摘されていない。しかし、冒頭の段が唐代好色文学の代表作に基づいてゐる以上、初段との対応を強く意識して書かれてゐる最終段もそれと対となるような典故を踏まえてゐるはずであり、無常を題材にするとなれば、仏典に依つてゐると見るのが自然であろう。実際、最終段の百二十五段とその前の百二十四段は、ともに経典、それも釈尊の涅槃に関わる箇所表現を用いてゐるように思われる。つまり、『伊勢物語』は、『遊仙窟』の応用で始まり、仏伝の表現を用いた話で終つてゐるのである。

恋の歌物語とも言われる『伊勢物語』は、実は仏教に関わる話が意外に多い。仏教の用語や思想が見られる段は、全体の五分の一度にまで及んでおり、その頂点が終焉段だったのである。『伊勢物語』と仏教の関係が注意されずにきたのは、釈教歌や説話文学と違い、仏典の表現だけを利用したり、それらを題材として遊んでゐる場合が多いためではなからうか。『伊勢物語』は、法事や弔問にあつて恋の歌を詠んだ話や、尼に「目くばせ」してくれと和歌で冗談まじりに呼びかけた話など示すように、仏教と恋と遊びとが交じり合つた不謹慎な例が多いにもかかわらず

らず、仏伝の表現を踏まえた痛切な歌で終っているのである。物語の最後に仏教の教理や教訓を持つてくれば、途中では露骨な愛情描写や冒険譚や残虐話など、どのような語りもできるという点は、経典を初めとする仏教文化圏諸国の文学の特徴の一つであり、『伊勢物語』はそのうちの特色ある例となっている。

ここでは、『伊勢物語』の初段と終焉段の典故を探り、また『伊勢物語』と同様に『遊仙窟』の影響を受けた朝鮮の恋愛譚との違いに注意することにより、定家本と称される『伊勢物語』の通行テキストの構成について検討してみたい。

一 初段の『遊仙窟』利用

『伊勢物語』が『遊仙窟』を用いていることは、早くに契沖『臆断』が、指摘している。

むかし、男、あひがたき女にあひて、物語などするほどに、鳥の鳴きければ、

いかでかは鳥の鳴くらむ人知れず思ふ心はまだ夜ふかきに

という五十二段は、『遊仙窟』の主人公が仙女の十娘と同衾して「始めて逢ひ難く見え難く、貴ぶ可く重んず可き」女性であることを知ったものの、「憎む可き病鶯、夜半に人を驚かす」ことを嘆いた箇所に基つたのであり、『遊仙窟』中でも最も濃厚な箇所の表現を利用し、異なる味わいの話に仕立てていたのである。

そればかりか、初段にも『遊仙窟』の影響が見られることを最初に指摘した丸山キヨ子は、ひなびた地に不似合いな美女たちが隠れ住んでいるのを都人が見出し、心惹かれて即座に詩を贈ると、女も機知に富んだ詩を返してやりとりをするという趣向が『伊勢物語』でも用いられたとする。それを承けた渡辺秀夫は、「なまめいたる女はらから」

の「なまめいたる」とは、『遊仙窟』が十娘の様子を描く際に用いた「婀娜」の語を和語化したものであり、成人式を終えたばかりの若者の清新な初恋を描くにあたって、遊里案内記に等しい淫書、『遊仙窟』の結構を重ね合わせているのは、「パロディ風な興趣をねらったものであろう」とも述べている。⁶⁾ また、山本登朗は、初段の「かいまみ」場面が『遊仙窟』において主人公が門の中をのぞいて十娘の「半面を見る」ところと関係があると説くにとどまらず、平安時代になって男の歌に対して反発・切り返して答える「女歌」が増えるのは、そうした機知に富んだやりとりを豊富に含む『遊仙窟』の影響ではないかとまで推測している。「遊仙窟」は、日本人によく読まれていた、というよりもよく学ばれていた」とする山本の指摘は重要である。奈良・平安の日本の貴族にとつて、『遊仙窟』は手本とすべき存在だったのである。⁸⁾

丸山・渡辺・山本の指摘の正しさは、初段のうちに、もう二箇所、『遊仙窟』の表現が用いられていることによつて補強される。

むかし、うみかうぶりして、平城の京、春日野里にしるよしして、狩に往にけり。その里に、いとなまめいたる女はらから住みけり。このをとこ、かいまみてけり。おもほえず、古里にいとほしたなくてありければ、心地まどひにけり。をとこの着たりける狩衣のすそを切りて、歌を書きてやる。そのをとこ、しのぶずりの狩衣をなむ着たりける。

春日野の若紫のすり衣しのぶのみだれ限り知られず

となむ、おいつきていひやりける。

このうち、「心地まどひにけり」の部分は、『遊仙窟』で主人公が門の中に「十娘の半面を見」て心惹かれ、何度か詩の応酬をした際、主人公が詩の中で「名を聞くだに腸肚已に猖狂す、面を見て精神更に迷惑す」と述べた箇所

に基づくと思われる。つまり、「精神更に迷惑す」を「心地まどふ」と言い換えたのである。「心地」の語が重要であることは、先に触れたとおりだが、この語は仏教起源の言葉であつて、記紀や『万葉集』その他の上代文献には見えておらず、登場するのは平安時代になつてからである。

インド仏教では、様々なものを生み出す点で心が大地にたとえられ、citta-bhūmi（心という地）という語が生まれた。ただ、漢訳経典では「心地」は、そうした意味で用いられるほか、単に「心」という意味で用いられることもある。代表的な仏伝の一つである隋・闍那崛多訳『仏本行集経』では、太子に出家された浄飯王の心を次のように描いている。

其の浄飯王、心地、是の如し。憶念愁憂し、苦惱して樂します（其浄飯王、心地如是。憶念愁憂、苦惱不樂。

（大正三・七六八上）

また、妻が借りてきた着物を賊に盗まれたと聞いた提婆について、

是の時、提婆、此の語を聞き已りて、心地迷悶し、為す所を知らず（是時提婆、聞此語已、心地迷悶、不知所為。

（同、八三九中）

とあるように、迷い悩む心について「心地」の語が用いられている。この二つの例では、四字句にするために「心地」の語を添えたにすぎないようにも見える。

日本での早い例は、菅原道真『菅家後集』中の「詩客見過、同賦掃庭花自落、各分二字。探得勲」と題する漢詩のうちに見える。

生来未見四時閑 生れてよりこのかた四時の閑かなるを見ず

年不再秋夜五更 年再びは秋ならず、夜五更

春氣不将老氣還 春氣も老氣の還るを将(たす)けず

送却鶯花心地迷 送却りてむ鶯と花とに心地迷はむことを

ここでは、『仏本行集経』や『伊勢物語』初段と同じく悩む場面で「心地」の語が使われており、しかも美女に心まどつた初段と同様、「鶯と花」という艶かしい対象に対して用いられていることが注意されよう。

ほかに着目されるのは、物語の祖とされる『竹取物語』に「心地」の語が多く用いられ、それもつらい気持ちについて言われていることである。冒頭部分で「心地あしく、苦しき時も、この子を見れば、苦しき事もやみぬ」とあるのを始めとして、計七度も用いられているが、「思ひわびつる心地、わづらひさかへて」「(落下した)御心地はいかおぼさるゝ」「御心地もたがひて」「たましみを止めたる心地してなむ」「物に酔ひたる心地して、うつ伏しに伏せり」「心地悪しからむ物ぞ」という例が示すように、それらはいずれも病氣や怪我、ないしそれに近い通常でない状態の心を指している。『伊勢物語』でも、初段と百二十五段以外の用例である十三段では、「たへがたき心地しける」とあって、つらい気持ちについて言われており、これが初期の通例だったようである。

『竹取物語』については、『遊仙窟』の直接の影響は見られないようである。ただ、『万葉集』卷十六の竹取翁の長歌の序では、翁が丘の上で九人の娘と出逢ったことを述べる際、娘たちの美しさについて、「百嬌儔無く、花容匹無し」と讚えている。そして、呼ばれるまま無礼にも仙女である娘たちに近づいてしまったことを詫びるにあたり、翁は「非慮の外に偶ま神仙に逢ひ、迷惑の心、敢へて禁むる所無し。近狎の罪、希はくは贖ふに歌を以てせむ(非慮之外、偶逢神仙、迷惑之心、無敢所禁、近狎之罪、希贖以歌)」と述べている。こうした言葉が、『遊仙窟』の「下官、寓ま勝境に遊び、旅して閑亭に泊り、忽ち神仙に逢ひ、迷乱にたへず(下官寓遊勝境、旅泊閑亭、忽遇神仙、不勝迷乱)」の箇所に基づくことは、早くから指摘されているが、「百嬌儔無く、花容匹無し」も『遊仙窟』の「華容、

婀娜として、天上に儔無く、……千嬌百媚、造次も比方すべき無し（華容婀娜、天上無儔。……千嬌百媚、造次無可比方）の部分を変えたものであろう。つまり、竹取の翁は、十娘の美しさを讀えた『遊仙窟』の表現を用いつつ、「思いがけず、仙女さまたちに遭遇することになり、その美しさにまどった私の心はとどめようもありません。無礼にも近づいてしまった罪は、できれば歌で償わせていただきとつございます」と弁解して長歌を詠むのである。

右の序のうち、「迷惑之心」が、先に初段の「心地まどひにけり」の典故と推測した『遊仙窟』の「精神更に迷惑す」に基づくことは明らかであろう。また、「婀娜」の語が初段の「なまめいたる」の語の典拠であることは渡辺の指摘があるが、右の「迷乱にたへず（不勝迷乱）」の句こそが「乱れかぎりしられず」の典故ではなからうか。つまり、『伊勢物語』初段は、『遊仙窟』のうち、竹取翁の長歌の序が利用していたのとまさに同じ箇所を用いているのである。しかも、初段の「思ほへず」は、序の「非慮之外」に対応しているように思われるため、初段は『遊仙窟』だけでなく、『万葉集』の竹取翁の長歌の序も意識していた可能性が高い。

純愛物語のように言われることもある『伊勢物語』は、小西甚一や上野英二が指摘するように、遊女の文学という一面を持っている。¹⁰『伊勢物語』における『遊仙窟』利用は、『伊勢物語』のそうした性格を反映したものであり、それも特に初段において集中して『遊仙窟』の表現を利用するというのは、単なる文飾のためだけでなく、物語全体の構成を意識した意図的なものであったと見るべきであろう。

二 終焉段（百二十四段）

続く百二十五段とともに終焉段として知られる百二十四段は、特に難解な語も用いられていないにもかかわらず、

実際には不明な点が多い段である。

むかし、をとこ、いかなりける事を思ひけるをりにかよめる

おもふこといはずたゞにやみぬべき我とひとしき人しなれば

「我とひとしき人」がないという箇所については、現代の研究者は「心」の語をおぎない、「私と心がひとしい人はない」としたうえで、「自分の心をつかってくれる人はいない」と訳す例が多いようである。しかし、「心」という点を強調したのであれば、「心」の語を用いたであろう。あるいは、「知己」の語を踏まえ、「自分のことを知ってくれる者がいない」といった表現にすることもできたはずである。それにもかかわらず、「ひとしき人」がないとなっている以上、そのような表現が用いられた理由、そしてその典拠を考えるべきではなからうか。実際、言いたいことを言わずにそのまま終わろうという点と、等しい者がいないという点を兼ね備えた典拠が存在する。それは、仏伝である。

たとえば、代表的な仏伝の一つであつて、広く用いられた『過去現在因果経』では、成道した釈尊は、自分が悟つた法は仏たちのみが理解しうる難解なものであるため、もし自分が法を説いたならば五濁の世の衆生は「薄福鈍根にして智恵有ること無ければ、云何が能く我が得し所の法を解せんや（薄福鈍根、無有智恵。云何能解我所得法）」と疑い、そうした衆生に説いても信受せずには誹謗し、その報いとして来世では悪趣に生まれて苦を受けることにならうとして、「我、むしろ黙然として般涅槃に入らん（我寧黙然、入般涅槃）」と考える。すると、釈尊が「黙然として住し、法輪を転ぜ」ずにいることを知つた梵天は、「云何んぞ黙然として法を説かざるや（云何黙然、而不説法）」このままでは衆生は無明長夜のうちに残り残されると危惧を抱き、法を理解する衆生もいるのでぜひ説法するように釈尊に懇願した結果、釈尊もそれを聞き入れて法を説いたという（大正三・六四二下）。「梵天勸請」として知られ

る有名な場面であり、多くの仏伝經典においても同様の話が伝えられている。

そのうち、『過去現在因果経』では、右の箇所だけで「默然」の語が三例見えており、そのうち二例は「默然としてす（默然而し）」の形になっているが、これは黙ったままでいることを示す決まり文句であり、漢訳經典には「默然而住」「默然而止」「默然而許」「默然而坐」「默然而去」その他の例が多数見られる。釈尊は言葉を使って論争することがなく、沈黙によって承認や批判の意を示すことが多かったため、仏伝では「默然」の語がよく用いられているのである。釈迦牟尼 (Sakyamuni) という尊称は、釈迦族出身の聖者の意味であり、muni は特に沈黙の聖者を意味する。そのような文脈で用いられた「默然として住す」「默然として説法せず」「むしろ默然として槃涅槃に入らん」などの文句を組み合わせれば、「言わずに黙ったまま終りにしよう（死んでいこう）」という表現が可能となる。

実際、「言はず（不言）」と「默然」とが一緒に用いられている箇所も、『過去現在因果経』に見えている。修行時代の悉達太子が、仙人たちが様々な苦行をして天に生まれようとしているのを見て、生天して長い天寿を得てもそれが尽きればまた六道を輪廻することを知らない愚かさを嘆いた場面である。

（太子は）是の歎きを作し已りて、默然として住す。跋伽仙人、即ち太子に問ふ。「仁者、何の意で、默然として言はざる。我等の所行、真正に非ざるや」と。太子答へて言く、「汝等の所行、苦に至らざるに非ざるに、然るに果報を求むれば、終に苦を離れず」と（作是歎已、默然而住。跋伽仙人、即問太子。仁者何意、默然不言。我等所行、非真正耶。太子答言。汝等所行、非不至苦。然求果報、終不離苦）。（大正三・六三四下）

すなわち、太子は仙人たちの愚行を見、嘆きながら「默然として住し」ていると、なぜ「默然として言はざる」のかと尋ねられ、仕方なく、彼らの修行は誤っており、苦から完全に離れることはできないと告げるのである。

「いほぞたゞにやみぬべき」については、『維摩經』の表現も参考になる。『維摩經』では、舍利弗は、維摩がかつて形だけの坐禪にこだわる舍利弗を叱つたことについて、

時に我が世尊、(維摩が)是の語を説くを聞きて、默然として止み、加報を加えず(時我世尊、聞説是語、默然而止、不能加報)。
(大正十四・五三九下)

と述べ、だから自分は維摩の病氣見舞いには行けないと述べているように、維摩の叱責を側で聞いていた釈尊は、維摩の主張が正しいため黙つたままでいたとされておき、「默然として止む」の句が釈尊に関して用いられている。

「默然として止む」の日本の例としては、奈良時代の法相宗の明一が、『金光明最勝王經註釈』において、慧沼の注釈を引いて、

爾時世尊、默然而止、方便默然。默然有五意。……
(大正五十六・七二五下)

と説いている。釈尊は方便としてわざと黙つたままであったとして、釈尊の沈黙には五種類の意図があると論ずるのである。

ここで注目すべきは、「たゞにやみぬべき」について、契沖が、『万葉集』では「默然」を「たゞに」と訓んでいるとして、「黙してやまんといふ心なり」と解釈していることであろう。確かに、大伴旅人の讃酒歌のうち、

もたおりて賢しらすは酒飲みて酔ひ泣きするになほしはずけり(默然居而 賢良為者 飲酒而 酔泣為尔 尚 不如来)
(万葉・三五〇)

の歌の「默然居而」の箇所を、西本願寺本の古訓では「タダニヤテ」と訓んでいる。¹⁰ こうした訓が『伊勢物語』當時に行なわれていれば、「默然而止」「默然而已」などは「たゞにやむ」「たゞにしてやむ」と訓まれていた可能性もあることになる。「止」には副詞として「ただ」「ただに」の訓もあるため、「默然而止」を「いはずしてただにやむ」

などと言いかえることも可能かもしれない。

また、新古典大系の注では、右の旅人の歌については、「仏典の「賢聖默然」の熟語と関係があるかと思われる」とし、『長阿含』や『増一阿含』の「賢聖默然」の例をあげている。『長阿含』や『増一阿含』が直接の典拠となることは考えにくい、この旅人の歌の前は、

この世にし楽しくあらば来む世には虫にも鳥にも我はなりなむ

(万葉・三四八)

生まるれば遂には死ぬるものにあればこの世なる間は楽しくをあらな

(同・三四九)

であり、直後の歌は、かの有名な沙弥満誓の

世の中を何に譬へむ朝開き漕ぎ去にし船の跡なきごとし

(同・三五二)

であつて、仏教関連の歌が並んでいることは見逃せない。旅人の歌の「默然居而」という言い回しが、仏典の「默然而」の語法にならつたものである可能性は、きわめて高いのである。これらのことから見て、百二十四段の「たゞにやみぬべき」は經典の「默然而止」やその類の句の訓読に由来するものとして良いであろう。

次に、「ひとしき人」がないという点も、仏典の表現、それも釈尊に関する記述に基づくものと思われる。「無等等者」「無等等」「無等等」「無与等等」「無与等等」その他、「等しき(人)無き(至上の)者」であることを意味する様々な表現は、仏典にしばしば見えるものであり、とりわけ釈尊についてはよく用いられている。

たとえば、『過去現在因果経』では、太子時代の釈尊の強力について、人々は、

但だ智恵、一切の人に勝るのみならず、其の力勇健にして、亦た等しき者無し(非但智慧勝一切人、其力勇健、亦無等等者)。

(大正三・六二九上)

と言つて感心しない者がなかつたという。また、釈尊は、悟つた後、道で出逢つた外道にあなたはどのような人物

なのかと尋ねられた際、「自ら八正道を悟り、無師にして等侶無し（自悟八正道、無師無等侶）」（同・六四三下）と答えている。

『過去現在因果経』に並ぶ代表的な仏伝である『仏本行集経』にも、「ひとしき人」が無いという表現が見られる。浄飯王が生まれたばかりの太子を連れて迦毘羅城に戻ると、親族である五百人の貴族たちは、それぞれ精舎を建立し、

願わくは徳最尊、無等等者、我が精舎に入りたまへ（願徳最尊、無等等者、入我精舎）。（大正三・六九二上）と述べ、最高の徳を備えたお方、並ぶものが無い至高のお方（無等等者）である太子が自分たちの精舎を訪問してくれるよう願ったという。

また、直接の典拠とは考えられないが、『長阿含経』では、釈尊が、

我、理を以て推すに、諸の沙門・婆羅門の中、我と等しき者無し。況んや出過せんと欲するをや（我以理推諸沙門婆羅門中、無与我等者。況欲出過）。（大正一・七六上）

と述べており、もろものの出家修行者や婆羅門について考えてみるに、彼らのうちには「我と等しき者」はなく、まして自分より優れているものなどいようか、と断言している。奈良朝後期写経の手本となり、聖武天皇の宸筆という伝承まで生じた「大聖武」で知られる教訓の経典『賢愚経』でも、釈尊は、

菩提樹下に於て、金剛座に坐し、魔王と怨を降し、独り仏道を得て、我と等しき無し（於菩提樹下。坐金剛座。降魔王怨。独得仏道。無与我等）。（大正四・三七七中）

と説くなど、「無与我等者」「無与我等」などの表現は、諸経典のうち釈尊に関する記述にしばしば見受けられる。こうした例を見れば、百二十四段の「ひとしき人」が無いという表現、それも「人しなければ」となっていて、「まっ

たく無い」ということが強調された表現が、釈尊を意識したものであることは明らかであろう。だからこそ、梵天勧請の場面において釈尊が「法を説かないで黙ったまま涅槃に入ろう」と考えたことに基づく「思ふこといはずたゞやみぬべき」の句に続けて、「自分と等しい人はまったくいないのだから」という理由が述べられたのである。

ただ、百二十四段の「いかなりけることを思ひけるをりにか」という文が想定している状況については、不明とするほかない。「思ふこと」の歌それ自体の意図と、その歌を含むこの段全体の意図とが同じであるという保証もない。つまり、『古今集』に収録されていないこの歌が先にある、それを利用して百二十四段が作られたのか、「いかなりけることを思ひけるをりにかよめる」、ないしこれに類した詞書がつけられた歌があり、詞書を少し訂正して『伊勢物語』のこの位置に置いたのか、あるいは、ある人が現行の『伊勢物語』、ないしその前身となる物語を編纂するにあたって、歌と文章とをともに作ったのかは、いずれも不明であって、「いかなりけることを思ひけるをり」という句によって、どのような内容が想定されているかについては、我々は知るすべがないのである。

通行本の『伊勢物語』について言えば、男の歌が誤解された明確な例として、「などかくしもよむ」と非難されたとする百一段、誤解されて仁和帝の不興をかつたとする百十四段などがあるが、いずれも『古今集』には収録されていないことが気にかかる。ただ、現行本『伊勢物語』は、「心余りてことば足らず」と評された歌人業平を思わせる男の一代記という形になっている以上、百二十四段の著者ないし改訂者は、和歌や行動を誤解されて非難されたことがあるであろう業平を思い浮かべ、そのイメージを膨らましつつ、現在の終焉段を形作ったことであろうことが推測される。

いずれにせよ、「思ふこと」の歌がこれだけ仏伝の表現を利用しているとなると、この歌の作者の自意識・自信の強さと、それに相い反する失望・諦めの深さを読み取らないわけにはいかなくなる。恋多き男が自分の心をわかっ

てもらえない嘆きを訴えた段、人生の最後に当ってそうした悲しさを改めてかみしめた段などとするだけではすまないのである。中世には、何を言わなかつたのかについて、「真言の大事」であるとしたり、この部分の解釈は口伝にゆだねるといった風潮が流行しており、近世以後の研究者がそれらを批判するのは正しい。しかし、だからといって、この段と仏教との関連まで無視するようになれば、『伊勢物語』は理解できなくなってしまうのである。

その点、「我に等しき人なしと打ほこりたるなげきせしこそおのが心をもなぐさめ」るしわざであったとする上田秋成『よしやあしや』の解釈は、屈折した心を持った優れた文学者ならではの言と感心させられる。実際、『伊勢物語』においては、むかし男の強烈な自負心と根深い卑下の混在が目立つのであり、恋にしても身分や政治勢力の問題と結びつけて語られることが多い点に注意すべきであろう。

この歌については、これほど仏伝の表現を利用していながら、慨歎するのみであって、仏教の世界を志向しようとしていないことが注目される。釈教歌とはまったく異なるのである。この歌の作者は、あくまでも心のあり方に関する表現の素材を仏典に求めたのであって、その点では、先に見た旅人の讃酒歌と似た面があることになる。ただ、旅人よりも仏教の浸透の度合いが強いため、仏教の常識と表現の中で自分なりの生き方を摸索していた、と言つことができかもしれない。仏教に心ひかれながらもその世界に入りきれないでいた紫式部なども、こうした作者の姿勢の延長上に位置するようと思われる。『源氏物語』では、光源氏は、多くの歴史上の人物たちのイメージに加えて、釈尊のイメージも投影されていることは既に指摘されているが、このことも、『伊勢物語』から『源氏物語』に至る系譜の一要素として注目されるべきであろう。

なお、百二十四段の筆者が、「いかなりける事を思ひけるをりにか」と書く際、「思ふこといはず」の歌の「思ふ」内容について、政治上の不満などを意図していなかつたとすれば、「いかなりける事を思」ふかの内容は限定される

ことになる。それは、死を思うことであり、そのような不吉なことを口にするのを避けて、「いかなりける事を思ひけるをりにか」と書いた、ということになるのである。似たような場面としては、八巻本『大鏡』が道長の振る舞いについて次のように記していることがあげられる。

寛仁三年己未三月十八日夜中ばかりより、胸やませたまひて、わざとにはおはしまさねど、いかゞおぼしめしけん、俄に廿一日の未の時斗に起き居させ給て、御冠召し、掻練の御下襲に布袴を装束かせ給て、御手水召せば、何事にかと、関白殿をはじめて殿ばちもおぼしめすに、寢殿の西の渡殿に出させ給て、南に向きて拜せさせ給。春日の明神に暇申させ給なりけり。慶命僧都・定貞律師して、御くしおろさせ給。

すなわち、病状が悪化した道長は、どう思ったのか、突然起きて正装して身を清め、周囲がいぶかる中で、氏神である春日明神に暇を申して出家したというのである。氏神拜は出家前の作法であつて、平安貴族は臨終出家が多かつたことを考えれば、この「いかゞおぼしめしけん」とは、「死ぬことを覚悟されたのであろうか」ということを遠まわしに言ったものということになる。

三 終焉段（百二十五段）

「死ぬに違いないと思われたため」と明言する最終段が、無常に関する内容であることは、どの注釈も認めている。むかし、をどこ、わづらひて、心地死ぬべくおぼえければ、

つみにゆく道とはかねてきゝしかどきふ今日とは思はざりしを

ただ「心地」が仏教由来の語であることは意識されていないうえ、あまりにも一般的な内容とされてきたためか、

これまで典拠はあげられていない。その典拠を考えるうえで役立つのは、現代日本語の感覚からは、「きのふ今日」というところに違和感を覚えることではなからうか。「今日明日のこと」といった表現であれば、「今日死ぬかもしれないし、明日死ぬかもしれない」という、さしせまつた危険な容態として納得できる。しかし、「きのふ今日」の場合、「昨日死んでいたかもしれない、今日は間違ひなく死にそうだ」と解釈するのは落ち着かない。「今日明日」と言ふべきところを、語調の関係で「きのふ今日」としたのだする解釈もあるが、関根賢司は、「昨日今日のさしせまつたこと」という解釈に異を唱え、「きのう（はまさか）今日（ゆくゝ死ぬ）とは思っていないかつたのに（今日死ぬ、死なねばならぬとは、嗚呼、嗟呼）」という試訳を示している。このような試訳がなされるのは、「昨日」「今日」の語を用いて命のはかなさを嘆いた出典がありながら、それがわからなくなっているためではなからうか。後述するように、『伊勢物語』では六十七段でも「きのふ今日」という表現を用いている以上、百二十四段でもこの表現を用いる理由があったと考えるべきであろう。

また、最終段は初段と対になっており、初段があれほど徹底して『遊仙窟』を利用していたこと、百二十五段は仏伝の表現を利用した百二十四段とつながっていることを考えれば、この段も仏伝を利用しているはずだと考えるのが自然であろう。

この点に関して、参考になる例がある。それは、『古今集』の哀傷の部に収められている貫之の歌である。

紀友則が身まかりける時よめる

明日知らぬ我が身と思へど暮れぬ間の今日は人こそ悲しかりけれ

(古今・一三二七)

この歌の背景について、中野方子は、仏伝の一つである『出曜経』において、仏が阿難に、先ほどまで元気であった人の命がその日のうちに失われるのは少しも珍しくないと説き、重ねて示した偈に注意している。

曩所親見　さきに親見せし所も

夜則不現　夜には則ち現ぜず

昨所瞻者　きのう瞻し所の者も

今夕則無　今夕には則ち無し

すなわち、先ほど見た人も夕方にはおらず、昨日見た人も今晚には亡くなっているのであり、それほど無常は迅速であつて命は予測しがたいものである。中野はさらに、空海の表白が、

生如昨日　生まれしは昨日の如きも

霜鬢忽催　霜鬢、忽ち催す

強壯今朝　強壯は今朝にして

病死明夕　病死は明夕なり

と詠っていることをあげている。⁽¹⁾昨日生まれたばかりと思つていたのに、たちまちに白髪となり、今朝は強壯であつたのに、明日の夜には病死してしまふ、として無常を嘆くのである。この場合は、昨日と今日の大変な違い、今日と明日の大変な違いが強調されていることになる。こうした用例を見れば、仏教で命に関して「昨日」と「今日」を対比して説くことがあれば、それは昨日は元氣であつた者も今日はたちまちに亡くなる、という趣旨であることが知られる。「今日明日」とは異なるのである。「今日明日」は、いつ死ぬかわからない不安な状況を意味する言葉には違いないが、「今日必ず死ぬに違いない」ということにはならない。『竹取物語』でも、かぐや姫に結婚を勧める際、竹取の翁が「翁の命、今日明日とも知らぬ」ことを理由として「知らぬ」の語を付しているのは、まさにそのためであるのに対して、「きのふ今日」の場合は、「今日、死ぬに違いない」と確信するにいたつているのである。

ただ、百二十四段が仏伝の涅槃に関する箇所は表現の素材を求めている以上、百二十五段も仏の涅槃に関する用例が求められよう。そこで、そうした例を探してみると、注目されるのが竺^二仏念訳の『菩薩処胎経』である。『処胎経』は、僧祐『釈迦譜』、宝唱『経律異相』、天台『法華玄義』、吉藏『仁王般若経疏』、慈恩『法華玄贊』、慧沼『最勝王経疏』、道宣『釈門帰敬儀』、道世『諸経要集』、『法苑珠林』、元曉『弥勒上生経宗要』ほかが名をあげて引き、日本では奈良時代には善珠『法苑義鏡』、平安時代には『教時義』その他の安然の諸著作や源信『一乗要決』などが引用していることが示すように、仏伝として、また、仏滅後の経典結集の経緯などを記した経典として広く読まれた経典である。その『処胎経』巻七は、釈尊が入滅した後に弟子たちが集まって釈尊の言葉を集録しようとした際について、次のように述べている。

爾の時、阿難、声を発し唱へて「我れ聞くことは是の如し。一時……」と言ひ、仏の居る所の処を説くに、迦葉及び一切の聖衆、皆な涙を墮して悲泣し、自ら勝ふる能はず。ああ、老死は幻の如く化の如し。昨日は仏に見えしに、今日は已に称して「滅したまへり」と言ひ、「聞けり」と為す（爾時阿難発声唱言、我聞如是一時、説仏所居処、迦葉及一切聖衆、皆墮涙悲泣、不能自勝。咄嗟、老死如幻如化。昨日見仏、今日已称言滅為聞）。

（大正十二・一〇五八中）

すなわち、阿難が仏の教えを誦出すると、迦葉ほかの仏弟子たちは、昨日は仏にお目にかかれていたのに、今日はどうも「滅された」と称し、「(かつて仏から)お聞きした」と述べざるを得ないとは、と歎き悲しんだのである。この箇所は、「如是我聞、一時仏在々」という定型表現について説明する際に、よく用いられる箇所である。

以上の検討から見て、『伊勢物語』最終段の和歌は、もうすぐ死ぬに違いない今となってみると、これまで法会などで聞いてきた「昨日、今日」の話の通りであつて、まさに今日、我が身が無常とならうとは思ひもよらなかつた、

ということではなからうか。

このことは、同じ「きのふ今日」の句を用いている六十七段からも推測される。

むかし、をとこ、逍遙しに、思ふどちかいつらねて、和泉の国へ二月許にいきけり。河内の国、生駒の山を見れば、曇りみ晴れみ、たちある雲やまず。あしたより曇りて、昼晴れたり。雪いと白う木のすゑに降りたり。それを見て、かの行く人のなかに、たゞ一人よみける。

きのふ今日雲のたちまひ隠るふは花のはやしを憂しとなりけり

この歌については、新潮古典集成は、「それほど作とも思えないが、当時はこういう見立てが賞されたであろう」と評している。確かに理が勝った機知先行の歌ではあるが、同書や最近の訳本が、「昨日も今日もこうして雲が舞つて山を隠しているのは、花が咲いているのを人に見せるのをいやがつているためだろう」とか「花のようだが実は雪である姿を見せるのがいやなのだろう」などと解しているのは当たらない。「曇りみ晴れみ、立ちある雲やまず、朝より曇りて、昼晴れたり」と明言されているのだから、曇ったり晴れたりしていたのであって、山が雲で完全に隠れたのは、午前中のことなのである。雪はその間に降ったのであり、昨日ないし早朝に雲が切れて「晴れ」た際には、山の林が見えていたのである。

そうである以上、「きのふ今日」とは、昨日はまだ花は咲いていなかったのに、今日は朝以後に雲が湧き上がったり流れたりして山を隠し、あつという間に雪を降らせて花の林とした、ということではなければならない。これまでそうでなかったものが、急に変わつて驚かされるような場合に、「きのふ今日」と言うのではなからうか。

右の歌の場合、積もつた雪で花のように見える以上、それは白い花ということになるが、咲いていなかった樹木がたちまち白い花を咲かせることを「憂し」と思うとなれば、考えられるのは、積尊入滅に際して、沙羅双樹が突然、

白い花をつけたという故事である。このことは、『知頭集』が正しく指摘している。『大般涅槃經』では、釈尊の入滅について記するにあたり、

爾の時、拘尸那城の娑羅樹林、其の林、白に變ずること猶ほ白鶴の如し。……是の諸天人・阿修羅等、咸く如来の涅槃の相を覩て、皆な悉く悲感し愁憂して樂まず（爾時拘尸那城娑羅樹林、其林變白猶如白鶴。……是諸天人阿修羅等、咸觀如来涅槃之相、皆悉悲感愁憂不樂）。

（大正一二・三六九中）

と述べている。すなわち、林が急に白く変わり、人々がその原因となった事態について「愁憂」しているのである。『惟清抄』以来、この歌は「狂雲妒佳月」の意と見るのが主流のようだが、「狂雲妒佳月」は蘇軾の詩句であって十一世紀半ばの作であり、『伊勢物語』に直接の影響はない。六十七段の場合は、釈尊の入滅を意識しているからこそ、「きのふ今日」という言葉が用いられたものと考えられる。

また、この段を含む前後の三段は、六十七段と同様、親しい者たちで地方を訪れ、男がその風光を詠んだところ、素晴らしい作であったためほかの人は作れなかつたとする話であつて、直前の六十六段は次の歌で終っている。

難波津をけさこそみつの浦ごとにはこれはこの世をうみ渡る舟

すなわち、「御津（三津）」の地名に「見つ」を掛け、難波の「海」に世を「憂み（倦み）」を掛け、津を出て渡っていく舟に「彼岸に渡る」手立てを連想したものであつて、仏教を題材とした見立てと言葉遊びを楽しむ作なのである。そうした段に続いている以上、六十七段も、同様に仏教がらみの機知に富んだ見立ての話と見るべきであろう。

『古今集』においては、右の業平の歌をのぞけば、昨日・今日という順序で対比がなされているのは、

年のはてによめる 春道列樹

きのふといひけふとくらしてあすかがは流れてはやく月日なりけり

(古今・三四一)

題しらず 読人しらず

世の中はなにかつねなるあすかがはきのふのふちぞけふはせになる

(同・九三三)

の二首である。両者とも飛鳥川の「あす」を掛詞として「きのふ・けふ・あす」の語を読み込み、時間がたつ速さを嘆いたものであり、無常と掛詞・縁語などの技巧による遊びが同居しているうえ、「世の中は」の歌では、昨日と今日との大きな違いが強調されている。

このように見てくれば、「きのふ今日とは思はざりしを」とは、これほど急に病状が悪化して今日のうちに死ぬようになろうとは思わなかった、という意味にとるべきであろう。「きのふ今日」は文飾であつて実際に「昨日と今日」のことでなくともかまわない。「これまで」であつたが、ここに来て急に」となつた」という場合でも差し支えないのであり、それを強調した言い方なのである。

終段の歌は、『古今集』哀傷では業平の作とし、「やまひして弱くなりける時よめる」という詞書が付されているが、業平が他の人の死を悼んだ哀傷歌としてもありうる歌である。その場合は、「いつかはゆく道と承知していたが、あのように元氣であつた人がこれほど急に亡くなられようとは夢にも思わなかつたことだ」という意とならう。ただ、ここではそうした問題については検討せず、この歌に影響を与えた和歌について考えてみたい。

この歌が痛切な響きを持つのは、冒頭の「つひにゆく道」という表現によるところが大きい。「つひに」の語は、上代にあつては、「とうとう」とか「しまいに」といった一般的な用法がなく、命が終ることを意識した文脈で用いられているように見える。

衆、終に敗れむことを知りき。

(書紀卷二十六)

玉くしげみむろの山のさなかづらさ寝ずはつひにありかつましじ

(万葉・九四)

生まるれば遂にも死ぬるものあれば今の世なる間は楽しくをあらな

(同・三四九・旅人)

つひに命死にける水江の浦島の子が家地見ゆ

(同・一七四〇)

つひに妹は逢はむと朝露の命は生けり恋は繁けど

(同・三〇四〇)

つひに君に逢はずはわが命の生けらむ極み恋ひつつもわれは渡らむ……

(同・三三二五〇)

高円の野辺はふ葛の末つひに千代に忘れむわが大君かも

(同・四五〇八)

右のうち、『日本書紀』の例は、百濟救援に向かうために造った船に不吉な前兆があったため、戦さに敗れるであろうことを人々が知ったというものであり、この船で出陣すれば、当然、敗死することになる。次は、あなたと共寝できなければ生きてはいないと呼びかけた歌である。次は、生まれたならついに死なねばならない以上、生きていくうちは楽しく過ごそうと詠う旅人の「讃酒歌」。次は、結局老いて死んだ浦島子について詠った長歌。次は、恋しいあなたに会うためにはかない命を生きているという恋歌。次も似ていて、あなたに会えなければ命の限り恋い続けようと誓うもの。最後は、千代を経て忘れられるような亡き大君（聖武天皇）であろうか、いや大君のことは千代を経て忘れて忘れられない、と強調するものである。「終」の語をどう訓んでいたかは明確でないものの、「憲法十七条」が「三宝者……則四生之終歸」と説き、三宝はあらゆる生き物の最終的なよりどころであると説いているのも、「終」の語がそうした背景を持つて示すものといえよう。

これらの中で、「つひにゆく道とはかかねて聞きしかど」と文脈がとび抜けて似ているのは、「生まるれば遂にも死ぬるものあれば」と詠う旅人の「讃酒歌」である。百二十四段の「思ふこと言はでぞたゞにやみぬべし」の歌を検討した際、訓の年代は不明であるにせよ「默然」を「たゞに」と訓む例があったのも、旅人の「讃酒歌」であつ

た。すなわち、『伊勢物語』の百二十四段の歌は、仏教の表現を活用した旅人「讃酒歌」の三五〇番歌の古訓と一致し、百二十五段の歌は、「ついに死ぬ」という点で同じ「讃酒歌」の三四九番歌に似ているのである。

それだけではない。「讃酒歌」には、

賢しみと物言ふよりは酒飲みて酔ひ泣きするし優りたるらし

(万葉・三四二)

のように、賢ぶつてあれこれ言うよりは酒を飲んで酔い泣きする方がまさっているようだと言へ、理屈めいた主張をするのはやめようという歌も見えている。これも「思ふこといはずたゞにやみぬべき」の歌との類似が目立つものである。酒宴に交わることの多かつた『伊勢物語』のむかし男とその仲間たちは、旅人の「讃酒歌十三首」に親しんでいたのではなからうか。旅人が『遊仙窟』を愛好していたことも、また、

この世にし楽しくあらば来む世には虫に鳥にも我はなりなむ

(同・三四八)

のように、仏教の知識を使って遊ぶ不謹慎な歌を詠んでいることも、『伊勢物語』につながる点である。

ただし、『伊勢物語』の最終段の歌は、『伊勢物語』の中ではきわめて稀なことに、遊び心が見られず、掛詞や縁語などの技巧も用いられていない。仏教にすがろうとはしていないものの、釈尊の涅槃に関する表現を踏まえつつ、心情を率直に訴えているのであり、そうした切実な心理表現をなすにあたって主要な素材となつたのは、仏教経典だったのである。

四 恋愛描写と仏教風なしめくり

もつばら無常を説くものと思われがちな経典だが、実際には、はらはらさせられる冒険物語や恋愛物語が含まれ

ている場合も多い。たとえば、小品・小品系の般若經典の常啼品がその一つであり、詳細な鳩摩羅什訳『小品般若經』では、次のような内容となっている。

薩陀波崙 (Sadāparudita、常_二「感動_一」) 啼_レく者) と呼ばれる若き修行者は、空中の声によつて般若波羅蜜の意義を教えられて感涙を流し、曇無竭菩薩に般若波羅蜜を教示してもらうにあたり、布施の品物を揃えるために身を売ろうとする。街中を歩いて買う者はいないかと呼びかけたものの、悪魔がその声を聞こえなくさせてしまったため、買い手を見つけることができなかつた。そこに、天の神である釈提桓因が、薩陀波崙の心を試すために婆羅門の姿で現れ、心臓・血・髓を買い取ろうと申し出る。薩陀波崙がすぐ承諾して刀で手足を刺し、血や髓を出そうとしたところ、樓閣の上からその光景を眺めていた長者の娘は、急いで薩陀波崙のところを駆けつけ、自らを傷つける理由を尋ねた。事情を知り、般若波羅蜜の素晴らしさを聞いた娘が、膨大な宝物類を供養の具として提供するの、自分も薩陀波崙とともに曇無竭菩薩のもとに赴いて法を聞きたいと述べたため、婆羅門は釈提桓因の姿を現わし、薩陀波崙の傷ついた体をもとどおりにして消えた。長者の娘が薩陀波崙を連れて邸宅に戻り、両親に事情を話すと、長者と妻は喜んで莫大な財宝と五百台の乗り物と五百人の侍女たちを提供した。薩陀波崙の一行が長い旅を経て曇無竭菩薩のもとに至ると、長者の娘と五百の侍女たちは薩陀波崙に対して、自分たちの身を薩陀波崙に委ねたいと申し出た。薩陀波崙は、「若し汝等、誠心を以て我に属せば、我、当に汝を受けるべし」と答え、「誠心」からの申し出であることを確かめたうえで、曇無竭菩薩に彼女たちを供養のために差し出すと、曇無竭菩薩は受け取ったうえで薩陀波崙にそのまま返した。その後、薩陀波崙と長者の娘と侍女たちは、曇無竭菩薩から般若の真義を聞き、何度生まれ変わろうとも仏から離れない身となつた。

この有名な話では、恋心は直接描かれていないが、若き修行者とそれを応援する積極的な美少女の冒険物語として愛好されてきたことは、この系統の般若経典が時代とともに増広するにつれて常啼品の描写が詳しくなっていることから推察できる。熟達した話し手である法師（説法師、dharma-ḥanaka）が薩陀波崙が刀で手足を刺し、長女の娘が急いでかけつける場面などを朗々と唱えると、聴衆たちは、手に汗を握りながら聞き入ったことだろう。さらに後の大乘経典になると、明らかな恋愛譚も登場してくる。たとえば、実叉難陀訳『華嚴經』入法界品では、修行の旅を続ける善財童子に女性の賢者である瞿波が次のような話を聞かせる。

ある国の太子が乗り物を連ねて近郊の園林に出かけた際、ある母親とその美しい娘も乗り物で出発した。旅の途中で太子の素晴らしさを見て恋に落ちてしまった娘は、太子と結婚できなければ死んでしまおうと母親に訴えるが、母親は、太子は将来の王であるのに対して、自分たちは卑賤の身であるからそのようなことを考えてはならないと戒める。娘はうたた寝した際、仏を夢に見、また覚めてから空中の声によって近くの道場で勝日身如来が七日前に成道したと聞いて勇気づけられ、太子に向かって、自分がいかに豊満で美しく、いかに魅力的で様々な長所を持っているか、愛の術にも通じているかなどについて詳しく述べる長大な歌を歌って結婚してくれるよう願う。太子が、自分は修行に進もうと思っているからできないと歌で断ると、娘は、自分を受け入れてくれるなら未来永劫、地獄で身を焼かれてもよい、どれほど辛くても太子の修行を支えるので受け入れてほしい、といった熱烈な求愛の歌を次々に歌って呼びかけ、夢で見た如来のことを告げる。喜んだ太子が娘に宝玉と素晴らしい衣を与えると、娘は太子をじつと見つめ続け、母親が娘の長所を強調し、仏によく仕える娘であると説く。そこで、太子は、娘と他の者たちを引き連れて勝日身如来のところに出かけ、深遠な法を聞き、宮殿に戻って父王にこの国のうちで新たな如来が誕生したことを知らせる。すると、王も喜んで如来のもとに

赴き、法を聞いてそのまま出家してしまつたため、太子が王位につき、千人もの王子を得て栄えたが、その太子こそ釈尊の前身であり、王位についた太子とともに如来を供養し続けた娘こそ自分の前身にほかならないと、瞿波は善財童子に告げたのである。

梵本では、これは有名な高級遊女の親子の話あつて、母親が娘を戒めるのは「我々は万人を楽しませるのが仕事であつて、一人の妻になることはできない」という理由による。だが、儒教倫理が支配する中国ではどの漢訳でもこの親子が遊女であることはばかされており、特に晋訳では太子が娘を見初めたとするなど、筋書きをかなり変えているのである。¹³ それにしても、女性からのこうした強烈な求愛が中国人に与えた刺激は大きかつたであらう。

近藤みゆきは、恋する美女がうたた夢して見た夢を頼りにするという点、仏への思いと恋の思いが重ねられる点で、

うたた寝にこひしき人を見てしより夢てふものはたのみそめてき

(古今・五五三)

と詠う小町の歌は、右の入法界品に基づくのではないかと推測している。¹⁴

僅か二例をあげただけだが、『大品般若経』と『華嚴経』という重要な大乘經典が、このように聴衆が喜んでいない男女に関する話を載せているのである。『維摩経』にしても、妖艶な天女が登場し、散華した華が仏弟子たちに貼り付いてとれなくなるようにしたり、女を軽んずる舍利弗を神通力によつて天女の姿に変えて困惑させるなど、滑稽でやや色っぽい場面も見られることはよく知られている。まして本生譚などになれば、インド社会から取り入れた興味深い話を少し変えて仏教の教訓を付しただけのものも多い。

そればかりか、仏伝にも艶めいた描写が見られる。たとえば、出家を望み、欲望を絶とうとする太子を引き止めて跡継ぎを作らせるため、父の浄飯王は美しい伎女たちを揃えてこの世の歡樂にふけらせようとするが、老若男女が

暗誦したと伝えられ、インド中古文の代表作と評されるアシュヴァゴーシャ(馬鳴、Asvaghosa)の『仏所行讚(Buddhacarita)』では、魅力に満ちた豊満な美女たちがいかに巧みに太子に誘いかけたかを、華麗な文体で描いている。つまり、太子は無常を念ずるばかりでそれらに心を動かされなかつたという設定の中でなら、濃厚でまなましい描写も可能となるのである。¹⁵⁾

中国の学界では、そのような仏教経典の表現が中国文学における恋愛描写を発展させる一因となつたとする主張が定着しつつあるが、この説は中国の周辺諸国にはいつそう当てはまる。すなわち、仏教導入後になつて文字の普及が急速に進み、文字で記された詩歌や物語が増えるようになった諸国では、中国以上に仏教の影響が強く、中国の漢詩文が仏教と重なる形で受容される例が目立つのである。

実際、韓国における恋物語の嚆矢は、『新羅殊異伝』に収録されている「崔致遠」であり、本作品は、新羅から唐に渡つて官吏として活躍し、また帰国後に仏教に関する多くの著作をなした崔致遠の中国での体験を伝奇仕立てにした形をとっている。この作品は、『遊仙窟』の主人公と同様に県尉であつた崔致遠が旅先で美しい姉妹と出会い、漢詩の応答をした末に、兩名に挑んで一夜枕を共にし、翌朝別れて悲しむ漢詩を作つたが、その姉妹は無理な結婚を嫌つて死んだ姉妹の魂であつたとする話であり、『遊仙窟』に基づく点が多い。¹⁶⁾『遊仙窟』の作者、張鷟については、『旧唐書』列伝第九十九・張鷟伝に付される張鷟の条に、「新羅、日本の東夷諸蕃、尤も其の文を重んじ、遣使入朝する毎に、必ず重ねて金員を出して以て其の文を購ふことを求む」と記されていることが知られているように、新羅や日本は張鷟の著作を大歓迎し、その影響を受けたのである。その「崔致遠」では、崔致遠の宿舎に夜にやつて来て同衾して去つた二人の美女は、崔致遠が昼間に見て石門に詩を題した墓に葬られていた姉妹の魂魄であり、崔致遠はやがて新羅に帰ると、各地の寺をめぐる後、伽耶山海印寺に隠棲して高僧と交わり、経論に親しんで生を終

えたとする。

その「崔致遠」と『剪灯新話』の影響を受けたのが、朝鮮王朝時代における古典恋愛小説の代表作である金時習の『金鰲新話』『万福寺楞蒲記』である。この物語では、万福寺の仏像を相手に博打をして勝った青年が、深夜に寺に結婚祈願に来た仙女のように美しい娘と親しくなり、寺の板張りの小部屋で契りを結び、さらに娘の家まで手に手をとって出かけていって歓楽を尽くし、詩の贈答をして別れたのち、娘の言いつけにしたがって宝蓮寺で待っていると、娘の法事にやってきた両親に出会って娘が幽霊であったことを知り、美文の願文を読み上げて娘を浄土に往生させたいと、李朝の代は三教一致時代であったためか、華嚴寺で知られる智異山に入ったとしながら薬を採る話しか見えていないが、亡者を往生させるといふ仏教風な凶式になっていることは明らかであろう。しかも、勝ったら伴侶を与えるよう独り決めて仏相手に博打をして勝ち、寺の小部屋で美女と一夜をともにするなど、仏教に関して不謹慎な要素を含む点は『伊勢物語』と一致する点である。

このように、「崔致遠」にしても「万福寺楞蒲記」にしても、仙女との交渉という形をとる『遊仙窟』の影響を受けて、生身の人間ではない美女との交わりを描きつつも、最後は名山の寺に入ったとしたり、亡者を往生させた話に続いて名刹のある山に入った話でしめくくっており、仏教風な結末で終っている。これは逆に言えば、そうした結末で終りさえすれば、どのような話でも思う存分展開させることができるということになる。つまり、経典に由来するこうした伝統があるからこそ、その形式を踏まえさえすれば、同衾場面を含む濃厚な愛情描写を行なうことが可能となるのである。この伝統は、日本では能や浄瑠璃や色懺悔の類を経て現代にまで及んでいる。上代日本において『遊仙窟』を活用したのは、神仙思想が目立つ竹取翁の長歌を除けば、大伴旅人、山上憶良、大伴家持など、い

ずれも仏教の表現を盛んに用いていた歌人たちであったことが注目されよう。彼らは熱烈な仏教信仰者ではないにもかかわらず、仏教の世界観を受け入れていた人々であり、『伊勢物語』はそうした系譜に属する物語なのである。

ただ、『伊勢物語』では、常識では許されない恋を数多く扱っておりながら、性的な描写は一切ない。そればかりか、六朝の美文の伝統を引きずり、華美な形容を重ねて美女の容貌や豪華な邸宅や贅沢な食事などを微に入り細にわたって描いていく『遊仙窟』、そして、『遊仙窟』を承けつつも簡潔で生き生きとした描写を工夫している「崔致遠」とはまったく違い、具体的な描写については極端なまでに避けているのである。それは、大和絵では貴人の顔についてはきわめて簡素な線描ですませ、読者の想像にゆだねていることを思わせるものである。『遊仙窟』、「崔致遠」、『伊勢物語』の対比を行なった朴銀美は、詳細な描写をしない『伊勢物語』は、容貌の美しさではなく、「心ばえ」の美しさを際立たせようとしているのであって、『伊勢物語』が重視しているのは「恋の心」のふるまいであることを強調している。¹⁸⁾

確かに、『伊勢物語』がめざしていたのは、『遊仙窟』の焼き直しではない。この点は、「崔致遠」も同様である。「崔致遠」は、五娘と十娘の双方に言い寄ったものの十娘だけと一夜を共にした『遊仙窟』と異なり、「乃ち相与に三つの淨枕を排べ、一の新衿を展べ、三人同衿す。繾綣の情、具に談ずべからず」と記しているように、姉妹と枕を交わすという大胆な筋立てでありながら、死んだ女の霊が人間の男の前に現れて短い結婚生活を送る六朝・唐代の幽婚譚をも承けているためか、全体に淋しさがただよっており、遊里でのやりとりを思わせる諧謔と猥雑さに満ちた『遊仙窟』とはかなり趣きが違っている。だからこそ、主人公が最後には伽耶山海印寺に入って終ったという結末が、あまりわざとらしくなく受け止められるようになっていたのである。これに対して、『伊勢物語』では『遊仙窟』同様に言葉遊びが目立ち、仙女に准する齋宮との一夜限りの交情や遊女めいた女性たちとの交わりも描かれて

いるものの、情緒的な無常観がきわめて強く、それは様々な恋にも影を落としてしている。また、『伊勢物語』では、世に受け入れられないことに対する不満が底流にあり、それも恋のあり方に関わっている。終焉段は、そのような『伊勢物語』の結論として置かれているのである。初段・第二段と終焉段とが同じ作者による同時期の成立であるかどうかは不明であるものの、定家本というまとまりができた段階で、唐代好色文学の雄たる『遊仙窟』に基づく初段と、仏教の経典、それも仏伝や釈尊の涅槃に関わる表現を用いた終焉段との対応は強く意識されていたはずである。『伊勢物語』は仏教の教理を説こうとする作品ではないが、ここで用いられているのは、「色」で始まって「無常」で終るという図式である。平安貴族は、当人の信仰の程度とは無関係に、仏教の世界観の中で暮らしたのであり、その枠組みの中で中国の漢詩文や仏典の表現を活用することによって表現の幅を広げ、それぞれ特色ある作品を作り上げていったのである。

注

- (1) 初冠したばかりという点と「かいまみ」という点が、唐代伝奇の『步飛烟』ときわめて類似していることは、山本登朗「かいまみ」の背景―仙女譚から『伊勢物語』へ―(『礫』二四九号、二〇〇七年八月)。
- (2) 石田穰二『新版伊勢物語』解説(角川書店、一九七九年)。
- (3) 原岡文子「伊勢物語の男たち」(『一冊の講座』編集部編『一冊の講座 伊勢物語』、有精堂、一九八三年)。
- (4) 渋谷栄一「『伊勢物語』の諸本―「定家本」の問題を中心として―」(室伏信助編『伊勢物語の表現史』)。
- (5) 丸山キヨ子『源氏物語と白氏文集』「付録 源氏物語・伊勢物語・遊仙窟」(東京女子大学学会、一九六四年)。
- (6) 渡辺秀夫「伊勢物語と漢詩文」(『一冊の講座』編集部編『一冊の講座 伊勢物語』、有精堂、一九八三年)一二三頁。このほか、

佐藤敬子『伊勢物語』第六十九段における『遊仙窟』享受試論』(『二松』六集、一九九二年三月)、同「勢語六九段の再創造―遊仙窟の引用の意味―」(同、八集、一九九四年三月)を初めとして、六十九段が『鶯鶯伝』に基づくのか『遊仙窟』に基づくのかという議論があるが、筆者は、「かきくらす」の歌で終る前半部分は『鶯鶯伝』に基づいていてここで本来は終っており、公務の旅を続けねばならないとする後半は『遊仙窟』に意識して付加されたと考えている。石井「曖昧好みの源流―『伊勢物語』と仏教―」(『文学』二〇〇四年九・十月号)。

(7) 山本登朗「かいまみ」の背景―仙女譚から『伊勢物語』へ―」(『磯』二〇〇七年八月号)。

(8) 同「女歌」の源泉―平安朝の女性像と『遊仙窟』―」(『磯』二〇〇六年十月号)。「遊仙窟は文選と並んで万葉文学の潤色に大きな地位を占める」という小島憲之の言葉も重要である(『上代日本文学と中国文学(中)』第七章「遊仙窟の投げた影」、塙書房、一九六四年、一〇三六頁)。

(9) 『竹取物語』が『維摩経』その他の仏典を利用して書かれていることは、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』の基調となった仏教要素―」(『駒沢大学仏教文学研究』九号、二〇〇六年三月)。

(10) 小西甚一「風流と「みやび」―琴・詩・酒・妓の世界―」(『国文学』二十七卷十四号、一九八二年十月)、上野英二「伊勢物語のあそび」(『文学』十卷四号、一九九九年十月)、同「伊勢物語のあそび(承前)」(『文学』一卷三号、二〇〇〇年六月)。

(10) 西本願寺本の古訓については、中野方子氏のご示教による。

(11) 関根賢司『伊勢物語論』(おうふう、二〇〇五年)二七五―二七六頁。

(12) 中野方子『平安前期歌語の和漢比較文学的研究』第五章第一節「暮れぬ間の今日―哀傷歌における仏典受容―」(笠間書院、二〇〇五年)

(13) 中村元「華嚴経の思想的意義」(中村元編『華嚴思想』、法蔵館、一九六〇年)。

- (14) 近藤みゆき『古代後期和歌文学の研究』第二章第六節「小野小町論―夢の歌の背景―」（風間書房、二〇〇五年）。
- (15) 他にも「方便」などの概念を用いれば、どのような記述も可能になることは、石井公成「仏教史のなかの『今昔物語』」（小峯和明編『今昔物語集を読む』、吉川弘文館、二〇〇八年刊行予定）
- (16) 普慧『南朝仏教与文学』（中華書局、二〇〇二年）ほか。
- (17) フリッツ・ウオス『遊仙窟』と『崔致遠伝』（『朝鮮学報』一一九・一二〇号、一九八六年七月）、朴銀美『遊仙窟』と『崔致遠伝』との比較研究』（『現代社会文化研究』十二号、一九九八年九月）。
- (18) 朴銀美『『伊勢物語』の構想とその世界―『遊仙窟』と『崔致遠伝』との比較を通して―』（国文学研究資料館編『国際日本文学研究集会云議録（第22回）』、国文学研究資料館、一九九九年）。