

## 「長恨歌」における道教と仏教（続）

石井 公成

はじめに

白居易（七七二～八四六）の「長恨歌」は、道教色が強い作品として知られている。しかし、冒頭の「漢皇重色思傾国（漢皇、色を重んじて傾国を思ふ）」という句は、自業自得の結果を暗示している。玄宗が「傾国」を、すなわち、『漢書』が「一顧すれば人の城を傾け、再顧すれば人の国を傾く」と説いているような絶世の美女を求めた結果、実際に唐の国が傾いたことを暗示するものなのだ。絶世の美女におぼれてはならない、とりわけ、皇帝は絶世の美女を寵愛しすぎて国政をゆるがせにしてはならないというのは、中国の文人の骨身に染みこんでいる儒教の教えであるため、冒頭の句は、立場としては儒教に基づいていると思われるが、表現に当たっては仏教の影響を受けてしまっている。

この個所以外にも、楊貴妃の入浴場面を初めとして、仏教經典に基づく部分がかかなりあることは、前稿で指摘した通りだ。<sup>1</sup> 本稿では、仏教によっている部分をさらに指摘し、「長恨歌」の背景を明らかにしたい。

特に注目されるのは、「長恨歌」という題名の由来となっている末尾の部分だ。「天長地久有時尽 此恨綿綿無絶期(天は長く地は久しきも、時有りて尽く。此の恨みは綿綿として絶える期無からん)」とあるうち、「天長地久」は『老子』の言葉だが、「長恨歌」はその言葉を否定して天地も尽きる時が有ると述べ、二人の思い、とりわけ玄宗の痛恨の思いは天地より長久であることを強調して終わっている。

実は、ここに見える「〜が尽きても、〜は尽きることがない」という言い回しは、中国仏教では願文その他にしばしば見られる表現にほかならない。つまり、「長恨歌」は道士や仙山や蓬萊宮を登場させ、楊貴妃を仙女になぞらえるなど、神仙世界の雰囲気を強調しているものの、実はその冒頭と末尾は仏教に基づいているのだ。

ただ、白居易は玄宗と楊貴妃の恋物語に強く共感しており、彼らを非難して仏教の立場からお説教してしめくくするようなことはしていない。楊貴妃に対する玄宗の度を越えた寵愛は、儒教の立場からは戒めざるを得ないうえ、白居易が信仰していた仏教の立場からしても、玄宗と楊貴妃の別離は自業自得であるものの、白居易は書き進めるうちに、楊貴妃への玄宗の思いに対する共感を次第に強めていったように思われる。作品全体としては玄宗批判あるいは、皇帝一般への戒めを基調としていないことは、白居易が自らの詩文を編纂した際、「長恨歌」を「諷諭」の詩とせず、「感傷詩」の部類のうちに入れていううえ、「元九に与える書」でも諷諭詩や閑適詩とは区別していたことから明らかだ。しかし、仏教の世界観や表現を考慮しないならば、「長恨歌」の成立過程を理解することはできないだろう。

## 一 「天長地久」の否定

末尾の「天長地久有時尽 此恨綿綿無絕期」の句のうち、「天長地久」は、良く知られているように、『老子』第七章の「天長地久。天地所以能長且久者、以其不自生者。故能長生（天は長く地は久し。天地の能く長く且つ久しき所以は、其の自ら生ぜざるを以てなり。故に能く長生す）」に基づく。「長恨歌」は、『老子』の言葉を否定しているのだ。

『老子』は第二十二章では、「天地尚不能久者、而況於人乎（天地すら尚お久しきこと能わず。而るに況や人に於ておや）」と述べており、ここでは「長恨歌」同様、天地ですら無常な存在としている。ただ、まして人はなおさらだとするのみであつて、「天地が尽きても、くは尽きることがない」と主張しているのではない。

同様に天地が崩壊する可能性について数力所で言及する『莊子』の場合は、「徳充符篇」が「雖天地覆墜、亦將不与之遺（天地覆墜すと雖も、まさに之とともに遺ちざらんとす）」と説いているように、「道」、ないし「道」を体得した真人は有限な世界を超えているという主張も数力所で見られる。しかし、「道」や真人であれば、永遠であるのは当然と言えないこともない。

一方、中国仏教文献には、普通の人間について「果てしない」くが尽きても、くが尽きることはない」と説いている例がしばしば見られる。たとえば、天台智顛の弟子であつた陳の永陽王は、『国清百録』に収録される「永陽王解講疏」では、今回の法会・度人・造像の功德によつて先帝たち・皇帝・皇太子からすべての人に至るまで寿命が延び、ともに一乗を学んで仏智が得られるよう願つた後、「虚空有辺、此願無尽（虚空に辺有らんも、此の願は尽くること無からん）」と述べている。無限に広がっているはずの虚空にたとえ果てが有つたとしても、私のこの願は尽きることがないだろうとするのだ。永陽王は王族とはいえ、神通力などを持たない在家の仏教信者にすぎない。そうした普通の人間の思いが強調されている点で、『莊子』の例よりこちらの方が「長恨歌」に近いだろう。

立てられた願は実現するまで永遠に続くというのは、真実に基づく言葉 (satya-vacana) の靈力<sup>(4)</sup>が重んじられるインド仏教の常識であり、特に菩薩の誓願は永遠であることは多くの大乘経典が説いているところだ。だが、インドの経典が願の無尽さを強調する場合は、一切衆生の苦しみを救おうとする菩薩の誓願について、『十地経』が「彼の諸苦<sup>(5)</sup>尽くすること有らば、我が願、乃ち尽くこと有らん。彼に尽く期無きが如く、我が願も亦た尽くこと無し(彼諸若有尽 我願乃有尽 如彼無尽期 我願亦無尽)」(大正二〇・五四二上)と述べているように、「〜が無尽であるように(ある限り)、〜も無尽だ」といった表現が多い。これに対し、中国の仏教文献になると、「無限と思われるものが尽きて私の願は尽きない」といった言い回しが見られるようになる。

白居易より少々年長である律僧の円照も、貞元十四年(七九八)に般若訳『華嚴経』を書写した際の後記では、その功德によって皇帝その他の長寿を願い、この写経が西明寺に所蔵されて長くて法灯を伝えるよう願った後、「有情界窮、茲願無尽(有情界窮まるも、茲の願は尽くこと無からん)」(大正二〇・八四九上)と述べている。有情界、すなわち、命ある者たちの世界では次々に新しい命が誕生するため、永遠に続いていくはずだが、たとえその有情界が尽き果てることがあつたとしても、この願は尽きることがないと力説するのだ。

こうした表現は、敦煌文書中の願文にも見られる。たとえば、法会で節を付けて経典を読誦する際の願文である転経文のうち、P二八三八では、この読経によって天下太平その他の様々な願いが果たされるよう述べた後、「天地尽而福不窮、江海傾而禄不竭(天地尽くも福窮まらず、江海傾くも禄竭きざらんことを)」と願ってしめくくっている。すなわち、天地が尽きてもこの経典読誦の「福(功德)」が永遠に続き、江海が傾いても恵みが永遠に続くよう願われているのだ。この転経文については、他にS五九五七、P三〇八四、P三七六五の三本の写本がほぼ同じ内容であることが知られており、こうした言い方が定型表現となっていたことが分かる。仏教の世界観・宇宙

論を示す經典・論書として広く読まれた『大樓炭經』『起世經』『正法念処經』『立世阿毘曇論』などが示すように、仏教では我々の住む世界はやがて破壊され、また業によつて次の世界が生まれるのであつて、そうした破壊と再生が無限に繰り返されると説くため、「天地が尽きても」という願がなされるのは不思議でない。

## 二 「天上人間」と天地

「長恨歌」の「天長地久有時尽 此恨綿綿無絕期」の句と関連するのは、その直前で楊貴妃にほかならない玉妃（太真<sup>⑥</sup>）という仙女が、自らの深情を伝えるため、螺鈿の香合と金のかんざしのそれぞれ半分を尋ねてきた道士に託した際に語つた言葉たろう。玉妃は、「但教心似金鈿堅 天上人間会相見（但だ心をして金鈿の堅きに似せしめば、天上人間、会ず相い見ん）」と述べ、思い合う私たち二人の心がこの金や螺鈿のように堅く変わらなければ、天上であれ人間世界であれ、いつか必ず会えましよう、と語つていた。だからこそ、この言葉を伝えられた皇帝もいよいよ思いを増し、「此の恨み、綿綿として絶えるの期無」しという状況となつたのだらう。

この玉妃の言葉に近い内容が見えるのが、『高僧伝』竺仏調伝の一節だ。

調自剋亡期、遠近悉至。乃与訣曰。天地長久、尚有崩壞。豈況人物而欲永存。若能盪除三垢、專心真淨、形數雖乖、而神会必同。衆咸洩流固請。調曰、死生命也。其可請乎。調還房端坐、以衣蒙頭、奄然而終。終後数年、調白衣弟子八人、入西山伐材、忽見調在高巖上。衣服鮮明、姿儀暢悅。皆驚喜作礼、問和上尚在此耶。答曰、吾常自在耳。具問知故消息。良久乃去。八人便捨事還家、向同法者説。衆無以驗之。共發塚開棺、不見其屍。<sup>⑦</sup>

（大正五〇・三八七下）

竺仏調が自ら死期を予告したところ、遠近の人が悉く至った。そこでその人たちのために教えを授けて言った。天地は長久であるが、それでもやはり崩壊することが有る。まして人間でありながら永遠でありたいなどと望むことができようか。ただ、貪瞋痴の三つの汚れを洗いさり、ひたすら心を真浄にするよう努めれば、心は肉体から離れるとはいえ、魂は必ず真理と一体となれると。人々は皆な涙を流し、亡くならないよう強くお願いした。竺仏調は言った。死生は天命だ。延命を請うことなどできようかと。竺仏調は部屋に戻って端坐し、衣を頭にかぶり、たちまち亡くなった。死後数年して、竺仏調の在家の弟子八人が西山に入つて材木を切つていと、突然、竺仏調が高い岩の上にいるのが見えた。着ているものはつきり見え、その姿はくつろいでいた。皆な驚き喜び、和尚さまはまだこの地にいらしたのですかと問うた。竺仏調は、私はいつも自在なだけだと答え、旧知の者の状況をいろいろ尋ね、しばらくしてから去つていった。八人はそこで仕事をやめて家に戻り、信者仲間にごこのことを話した。人々は確かめようがないため、皆で塚を掘り起こして棺を開いたところ、遺体は見当たらなかった。

見れば明らかのように、『老子』の表現が用いられている。「神会必同」は難解な表現だが、無常である人間でも、心を清らかにすれば、そうした「神」は長久なる真理と一体となつて永遠の存在となることができるといふことであつて、「神」はすぐれた心を指し、「神会」はそのような「神」のみが可能な理解を指すのだろう。ただ、「神」は中国仏教では輪廻の主体を表す語でもあるうえ、「会」と「同」を「会同」という熟語の方向で解釈すると、「神会必同」は、死後も魂がきつと出会うという意味に受け取れないこともない。実際、上の引文では、竺仏調は死後になつて彼の信徒たちと再会している。この場合は、「心をすれば、死後も魂が必ず再会できる」という点で、「長恨歌」の「但教心似金鈿堅 天上人間会相見」と状況が似てくることになる。

なお、末尾の「此恨綿綿無絶期」の句のうち、「綿綿無」というのは、「長恨歌」以前ではよく用いられる表現ではなく、とりわけつらい感情についてこの表現を用いた早い例はまだ見出していない。「綿綿不」としても、魏の王肅が古書中の孔子やその弟子に関する記述を抜き出して偽作したとされる『孔子家語』が「江河」について「綿綿不絶」と述べていることを除けば、早い時期の用例は多くない。自然界の何らかの存在が長く続く状況を指すこの表現を、白居易が玄宗の果てしない痛恨の情を表すために用いたのは、直前の「地に在りては願わくは為らん、連理の枝」の句から、からまる蔦になぞらえて夫と婦の関係を歌った『詩経』国風・王風・葛藟の「綿綿たる葛藟、河の澚に在り」と述べ、『毛詩伝』が「綿綿」について「長くして絶えざる貌なり（長而不絶貌也）」と注していることを想起したためではなからうか。

いずれにしても、ここでの「綿綿」は天地自然が悠久であることを形容するためではなく、つらい状況が永遠に続くことを表す語となっている。これに近いのは、広く読まれた釈尊の前身譚である『六度集経』卷第八「察微王経」が輪廻について語る際、「五道に輪転し、綿綿として絶えず（輪転五塗、綿綿不絶）」（大正三・五二一）と語っていることだろう。命ある者は、天・人・畜生・餓鬼・地獄の五道に次々に生まれ変わり続けるのであって、そうした輪廻は果てしなく続くのみで絶えることはない、とするのだ。「長恨歌」はこの『六度集経』に直接基づいているのではないが、仏典や中国の仏教関連文献ではこうした場合に「綿綿」を用いる場合があること、「長恨歌」の結末部分が無限である輪廻を意識していることは重要だろう。「天に在りては願わくは為らん、地に在りては願わくは為らん」にしても、生まれ変わりを前提としての言葉だ。むろん、この句が言う「天」とは、空中のことであって、転生すべき天上世界のことではなく、「地」も地獄とは無関係だが、一枚だけの羽根を並べあつて空を飛ぶ鳥であれ、地で枝をからめてつながっている木であれ、とにかく離れられないような形で結びついているという強烈な思い

は、生まれ変わつての再会が前提となっている。

「連理の枝」の語の典故である干宝『搜神記』「相思樹」での韓憑と夫人の何氏との愛情物語は、仏教の生まれ代わりとは無関係だ。王に妻を奪われて自殺した夫に続き、一緒に墓に埋めてほしいと遺言して妻も自殺すると、王は遺言に随わず、二つの墓を離して向き合うようにしたところ、数晩のうちに両方の塚から大きな梓の木が生え、幹を曲げて近づき、下の方では根がつながり、上の方では枝が交差してつながったうえ、雌と雄の鴛鴦がその木の枝から去らず、首を交わしながら悲しげに鳴いたため、人々は感動したという。死んだ夫と妻がこの木になったのであれば、同時に鴛鴦になることはできないはずであり、この話では生まれ代わりは考えられていない。強いて言えば、強い思いを持ったまま死んだ死体の気の変化、それに対する他の気の感応といったことになるのだろう。一方、「長恨歌」では、天に生まれるなら比翼の鳥、地に生まれるなら連理の枝の木になりたいと願うのであり、『搜神記』とは異なっている。

### 三 「不見長安」と天地

前稿で指摘したように、「長恨歌」の中盤では、招魂を得意とする道士が楊貴妃の魂を求めたところ、天にも地下の死者の世界にも見当たらず、「海上に仙山有り」と聞いて尋ねていったとされていた。ところが、「長恨歌」の後半になると、「回頭下視（望）人寰處 不見長安見塵霧（頭を廻らして下、人寰の処を視れば、長安を見ずして塵霧を見る）」とあって、長安の真上にある天上世界にいるように記されていた。海上にあると言われる以上、仙山は海にある島、あるいは蜃気楼のように海上に浮かんでいる島ということになる。いずれにしても、長安からは



るか東の海の上にあることになる。そこには仙人や仙女たちが住むにふさわしい霊山があり、蓬萊宮が建っているのだろうが、長安を見下ろすことができるような高い山がそびえているのだろうか。天へ上る階梯として位置づけられている崑崙山であれば、きわめて高い山ということになるが、蓬萊山をとつともなく高い山とすることは、道教文献には見られないのではなからうか。いずれにしても、「はるか西の方を眺めると」となっていないのは不審だ。楊貴妃の魂は、いつ長安上方の天に移動したのか。

長安が見えないという点については、『世説新語』夙慧篇の逸話が元になっていよう。戦乱の長安を逃れて東に渡り、江南で建国した東晋初代の皇帝である元帝と、まだ幼かった息子の明帝との対話だ。

晋明帝数歳、坐元帝膝上。有人従長安来、元帝問洛下消息、潸然流涕。明帝問、何以致泣。具以東渡意告之。因問明帝、汝意謂長安何如日遠。答曰、日遠。不聞人従日边来、居然可知。元帝異之。明日、集群臣宴会、告以此意、更重問之。乃答曰、日近。元帝失色、曰、爾何故異昨日之言邪。答曰、举目見日、不見長安。

晋の明帝、数歳にして元帝の膝の上に坐す。人有り、長安より来たる。元帝、洛下の消息を問い、潸然として流涕す。明帝問う、何を以て泣くを致せるやと。具さに東渡の意を以て之に告ぐ。因りて明帝に問う。汝の意、長安は日の遠きに如何と謂えるやと。答えて曰く、日遠し。人の日边より来るを聞かず。居然として知る可しと。元帝、之を異とす。明日、群臣を集めて宴会するに、告ぐるに此の意を以てし、更に重ねて之を問う。乃ち答えて曰く、日近しと。元帝、色を失う。曰く、爾、何が故に昨日の言に異なるやと。答へて曰く、目を挙げれば日を見るも、長安を見ずと。

すなわち、長安からやって来た人からなつかしい長安の様子を聞いて涙を流した元帝の心情が理解できなかった明帝は、お日様と長安とどちらが遠いと思っかと元帝から尋ねられると、長安からは人が来ているのに対し、お日

様から人が来たと聞いたことがないという理由でお日様の方が遠いと答えたものの、翌日、人々の前でそうした賢い解答をさせようとした親馬鹿の元帝が同じ質問をすると、明帝は、お日様の方が近いと答えて元帝の顔色を青くさせた後、目をあげるとお日様は見えるけど長安は見えないから、と答えたという逸話だ。

白居易は、おそらくこのやりとりを念頭に起き、はるか下方を眺めても恋しい長安が見えないと嘆く楊貴妃を描いたのだろう。明帝は、目をあげて天を見上げればお日様は見えるが長安は見えないと答えたのに対し、「長恨歌」では順序を変え、「頭をめぐらして下をじつと視ても長安は見えず、塵霧が見えるだけ」と改めたものと思われる。「下を望む」としたため、東海の仙山にいたはずの楊貴妃は、いつの間にか長安のはるか上空の天にいることになってしまった。蓬莱宮は五色の雲がたなびく深山に位置するのだろうか、はるか東の海上にある以上、長安を下に望むほどの高さであることは考えられない。実際、東海の仙山に関して、そのような記述をした道教経典は見当たらない。

「長恨歌」の末尾がこうした表現になっているのは、長い時間をかけて推敲に努めず、熱情に駆られて一気に書いたためだろう。だからこそ、人々を感動させる作品になったのだが、不備は残された。また、楊貴妃が天にいるような記述になったのは、「天上人間会相見（天上人間、会ず相い見ん）」というセリフを言わせるためでもあったろう。楊貴妃は天におり、玄宗は人間世界にいるとされたからこそ、玄宗が生天してくるか、楊貴妃が再び人間世界に生まれかわるかということだ。「天上であれ人間世界であれ」と言うことが可能となったのではないか。東海の仙山にあるとされ、「日月長し」と言われているように時間がゆったりと流れる蓬莱宮にいたのであれば、「天上であれ人間世界であれ」と語るのは、きわめて不自然だ。

仙山の蓬莱宮という場所の素晴らしさを強調したいのであれば、玄宗は熱心な道教信者なのだから、白居易は玉

妃に「蓬萊宮でお会いいたしましょう」と語らせることもできたはずだ。そうしなかつたのは、蓬萊宮での生活は  
いづれ終ることが前提になつてゐるためではなからうか。玉妃のこうした言葉は、蓬萊宮も不老長生の樂園ではな  
いとされてゐることを示してゐる。この時点で、「長恨歌」は仙女の悲恋話ではなくなつたと言つてよい。

また、神仙の世界であれば、「春は春の遊びに随ひ、夜は夜を専らに」してゐたような生活はありえないことも一  
因となつてゐる可能性がある。かつてのような濃厚な愛情生活を送るためには、仙人たちの世界では駄目なのだ。  
これは仏教の場合も同様であつて、極楽浄土などだと女性はいないことになつてゐるため、好ましくないだろう。  
仏教の様々な天の中でも美女がいて快樂を味わうことのできる天か、楊貴妃のような美女がいる人間世界に生まれ  
再会するほかない。

そうした事情もあつてか、「長恨歌」の末尾は、「天上人間会相見……在天願作比翼鳥 在地願為連理枝 天長地  
久有時尽」とあることが示すように、徹底して天と地の話になつてゐる。いや、「七月七日」という部分もその流れ  
にある。『月令広義』に佚文が見える梁の殷芸の『小説』では、次のように説いてゐた。

天河之東有織女。天帝之女也。年年机杼勞役、織成云錦天衣。天帝怜其独処、許嫁河西牽牛郎。嫁後遂廢織紉。

天帝怒責令歸河東、許一年一度相會。

天河の東に織女有り。天帝の女なり。年々、勞役し、織成せるを錦天衣と云う。天帝その独処を怜みて、河の  
西の牽牛郎に嫁すことを許す。嫁して後、織紉を廢す。天帝怒り責めて河の東に歸らしめ、一年に一度相い  
會うを許す。

すなわち、「七月七日」の七夕に玄宗と楊貴妃が約束し合つたのは、愛し合う織女と牽牛を意識してのことだつ  
たのだが、「色を重んじて傾国を思ふ」と同様、これは織女と牽牛のような別離をもたらす不吉な行為だつたの

だろう。「連理の枝」ないし「比翼の鳥」となろうという誓いも、自殺した夫婦の悲恋物語に基づくものであるため、不吉な点は同様だ。玄宗の場合は、不満を訴えた軍隊の要望によるとはいえ、楊貴妃を殺すことを許可せざるを得なかったのだから、韓憑と何氏の場合とは違った意味の不吉さが漂うことになる。

ただ、別れさせられたものの、銀河を隔てて空にいる織女と牽牛は、年に一日だけとはいえ、会うことが許されていた。この二人は、天の住人であるため、天での再会が可能なのだ。「天上であれ人間世界であれ、必ず会えるでしょう」という玉妃の言葉は、織女と牽牛を意識した言葉だろう。ただ、織女と牽牛の場合は、天といっても星空の世界のことであって、仏教が説く天の世界ではない。

つまり、この前後を書いていた白居易は、天と地に関わる典故、それも会いがたい男女が会うという事態の前例をいろいろ思い浮かべつつ、玄宗と楊貴妃の別離の悲しみを歌い上げているのであって、はるか東の海上にある仙山の蓬莱宮など、どこかに行ってしまったている。

天と地、そして会いがたい人たちが会うという点で云えば、『法華経』「五百弟子受記品」の有名な文句「諸天宮殿、近処虚空、人天交接、兩得相見（諸の天宮殿、近く虚空に処し、人天交接して、両つながら相い見えることを得ん）」（大正九・二七下）も注意する必要がある。釈尊が富樓那を賞賛して成仏を予言し、富樓那が将来に仏となる国土の素晴らしさを説いた際、そこでは天の宮殿は地上からま近い虚空に浮かんでいるため、地上の人々と天の神々がやりとりし、互いに相手を見ることができると説いた個所だ。この訳については、梵語の原文である“*devā api manusyaṃ drakṣyanti manusyā api drakṣyanti*（神たちも人々を見、人々も神たちを見る）”を直訳すると「天見人、人見天」となつて味気ないといつて鳩摩羅什が悩んでいると、文才に富んだ弟子の僧叡が「人天交接、兩得相見（人天交接し、ふたつながら両ら相い見ることを得ん）」ということではないでしょうかと提案したため、羅什が喜んでそれを

採用したという『高僧伝』釈僧叡伝の逸話（大正五〇・三六四中）が有名だ。この天（神）と地上の人間の関係は、楊貴妃と玄宗の状況の正反対だが、「相会」と述べられている織女・牽牛の例と違い、「長恨歌」では「会相見」であって、「相見」の語が使われている。

「天上人間会相見」は、「天の世界でのことであれ、地上の人間世界のことであれ、必ず会うことができるでしょう」の意であつて、天に在る者も地に在る者もいつか互いに相手を見ることができるといふことではない。ただ、玉妃が下を顧みても長安は塵霧で霞んで見えないと嘆くのは、天に在る者と地に在る者が「相見」できる可能性を考へてのことだろう。白居易がこの前後を書く際、「五百弟子授記品」の右の個所がまったく念頭になかつたとは考へにくい。

ただ、「五百弟子授記品」のこの個所は、玄宗にとつては嬉しくない文章だ。というのは、「人天交接、両得相見」に続いて、その国土について「無諸惡道、亦無女人、一切衆生、無有姪欲（諸の惡道無く、亦た女人無し。一切衆生は、皆な以て化生し、姪欲有ること無し）」と断言されているからだ。この場合、かつてのような愛情生活に戻ることできない。会えたとしても、玄宗の願いはかなえられないのだ。

### おわりに

これまで見てきたように、末尾の部分では、白居易は玄宗と楊貴妃の思いをひたすら「天と地」という図式の中で考えていた。ここでは、東海にある仙山も蓬莱宮もどこかに消えてしまつてゐるが、仏教の生天による救いも考へられていない。注目されるのは、「天」の語が実に様々な意味で用いられていることだ。「天上人間」の「天」は

再生する場としての仏教の天、「在天願作」の「天」は空を意味している。『老子』に基づくと「天長地久」の「天」は日月などを指しているが、「時有りて尽く」と言われており、悠久さは否定されている。他にも、「七月七日」のように、天であっても銀河の東と西に位置する星の話を背景としている表現もあった。つまり、「天」の語の多義性<sup>8)</sup>が、「長恨歌」を仙女の悲恋物語や仏教の教訓話になることを妨げ、男と女の思いを歌いあげて終わる感傷詩にすることを可能としたと言えないこともない。ただ、仏教の世界観・宇宙観、そして、世界が終わっても永遠に続くことされる仏教の願の影響がなければ、「長恨歌」の構成はありえなかったことも確認しておきたい。

## 注

- (1) 石井公成『長恨歌』における道教と仏教―『仏所行讀』『仏本行集経』の影響を中心として―(『東方宗教』第二七号、二〇一六年五月)
- (2) 松浦友久「長恨歌の主題について―『恨』の主体と作者の意図―」(『白居易研究年報』第二号、二〇〇〇年)
- (3) 天地崩壊については、福永光司『道教思想史研究』(中国における天地崩壊の思想―阮籍の『大人先生歌』と杜甫の『登慈恩寺塔詩』によせて―)(岩波書店、一九八七年)が有益だが、『莊子』「徳充符篇」の引用と称しておりながら取意の文を示すなど、不備も少なくない。
- (4) インドにおける真実語については、奈良康明『真実語』について―仏教呪術の側面―(『日本仏教学会年報』第三十八号、一九七二年)、若原雄昭「大乘仏教に於ける真実語(satyavacana)」(『仏教学研究』第五十六号、二〇〇一年三月)参照。
- (5) 黄微・吳偉編『敦煌願文集』(岳麓書社、中国、一九九五年、四八三頁)
- (6) 白居易は、自分の作品に後で手を加えているが、本稿では成立事情について考えるため、早い時期の形を残す金沢文庫

本による。テキストについては、下定雅弘『長恨歌 楊貴妃の魅力と魔力』（勉誠出版、二〇一二年）の校訂テキストを用い、通行本と異なる場合はカッコのうちに示す。

(7) 大正蔵所載の『高僧伝』では字が抜けるなどしているため、『法苑珠林』（大正五三・四九二上）などに引かれるテキストに依って読みやすい形を示しておく。

(8) 多義を含む「天」の語が、仏教や儒教や民間信仰をつなぐ働きをすることは、石井公成「感応する天―『日本靈異記』の重層信仰―」（『駒澤短期大学研究紀要』第二十七号、一九九九年三月）参照。