

「長恨歌」の玉妃のことばと伝:
『竹取物語』および初期物語の伝教受容について考
えるための試論

メタデータ	言語: Japanese 出版者: 公開日: 2023-04-27 キーワード (Ja): キーワード (En): 作成者: 久保, 堅一 メールアドレス: 所属:
URL	https://otsuma.repo.nii.ac.jp/records/7503

This work is licensed under a Creative Commons
Attribution-NonCommercial-ShareAlike 3.0
International License.



「長恨歌」の玉妃のことばと伝

——『竹取物語』および初期物語の仏教受容について考えるための試論——

久 保 堅 一

はじめに

『竹取物語』を含めた初期の物語文学が誕生した背景は、容易にその全容を明らかにし得ない大きな問題系である。だが、多くの先学が明らかにしてきたように、物語文学の成立に漢籍の受容が重要な意義を担っていたことは間違いない¹⁾。なかでもとりわけ重要なジャンルとして注目されてきたのが、神仙譚であった。『竹取物語』における神仙譚の受容やその意義については、多くの指摘や考察が積み重ねられてきた²⁾。この問題について特に積極的に論じている渡辺秀夫氏によれば、『竹取物語』の成立期である九世紀後半から十世紀前半にかけて、『竹取物語』作者も属するであろう「平安前期文人社会」においては「神仙ワールド」（仙人や仙境を描く小説世界）が流行しており、それがいわば「大きなテキスト」として『竹取物語』を生み出す基盤となっていたという³⁾。こうした研究によって、『竹取物語』ひいては初期物語が「東アジア文化圏の波動を刺激として形成された」（神野藤氏）ことが理解されよう。物語文学の誕生について闡明するにあたっては、海彼の文献や知識がいかに摂取されたのかという問題が重要な研究課題としてある。

「長恨歌」の玉妃のことばと伝

だが、そのなかにあつて、仏教の受容については研究が立ち後れている。『竹取物語』と仏教との関係は深いにもかかわらず、神仙譚に関する研究の充実度には及ばないのが現状である。⁽⁴⁾『竹取物語』の成立には、神仙譚と同じくらいに仏教もまた大きな役割を果たしているのであり、両者は融合、混濁して物語世界を支えている。⁽⁵⁾そうした様態をも視野に入れながら仏教受容の意義を見据えることが、『竹取物語』研究の現在の課題の一つといえよう。このことは、九世紀の物語作者層が仏教をいかに受容し、初期物語の創造に利用したかという問題について思考を巡らせることでもある。

本稿は、以上のような問題意識のもと、文芸創作における仏伝（釈尊伝）の利用という営為に注目し、考察を加えるものである。すでに稿者は『竹取物語』の仏伝受容とその意義について研究をおこなってきたので、まずその内容に触れておきたい。⁽⁶⁾この研究は、代表的な仏伝経典『過去現在因果経』を主に取り上げながら、仏伝がかぐや姫・翁親子の「出会いと別れ」という枠をかたどるものとして受容されていたことを指摘したものである。具体的には、物語冒頭で翁によって発見されたかぐや姫に誕生後の釈尊と重なる要素が見つかるとともに、かぐや姫の昇天をめぐる場面においても釈尊の踰城・出家と対応する設定が多く見出されることを確認した。そのうえで重視したのは、城を出た釈尊が従者の車匿しよのくに見の品を託し、それを携えた車匿が父王はじめ釈尊の家族のもとに帰還した場面との対応である。釈尊に取り残された父王（と家族）の絶望は、かぐや姫と離別する翁の姿に摂取されてその悲嘆の情と対応している。そして興味深いことに、冷静に形見を託す釈尊の位相と重なるはずのかぐや姫もまた、地上の人間たちと同じ地点で別れの悲しみに沈み込む。これは、仏伝においては親子の別れにともなう悲嘆が断ち切られるべき「恩愛」としてあるのに対し、『竹取物語』ではそれが物語の枢要な位置を占めるものであることを示している。つまり、『竹取物語』作者は仏伝を枠として利用しつつ、そのなかから仏教では否定される煩惱や執着を積極的にすくい上げ、それを主題的な位置に据えていたのであった。

以上の研究からは、仏教が否定的に捉える人間感情を物語の創作に活かす営為や、さらには物語創作における人間理解の基盤となるような仏教（仏伝）受容などが指摘できる。では、このような営為や受容は九世紀の物語作者層においてど

ここまで共有されていたのだろうか。十全に残されている初期物語が『竹取物語』のみという状況では調査の手立てもごく限られてしまうのだが、それでも如上の仏教受容を『竹取物語』作者固有のものと思なすことはためらわれる。彼のような仏伝との関わりを、できるだけ当時の知識人層のなかに置いて考えたい。物語文学と仏教との関係、さらには物語文学誕生の背景について考えるためにも、国内外のさまざまな資料にあたって検討すべきだろう。そのような観点から、本稿は、白居易の著名な詩篇「長恨歌」(巻十二・0596)における仏伝の受容を取り上げたい。中唐の元和元年(八〇六)に作られた「長恨歌」は九世紀のうちに日本にもたらされ、陳鴻「長恨歌伝」とともに「神仙ワールド」(渡辺氏)を形成していた。そうした作品であるならば、その読解をとおして、物語作者たちが文学の創造に仏教を利用する手法について参考にできた可能性もあるのではあるまいか。少なくとも、「長恨歌」の仏伝受容の様態と『竹取物語』のそれとを比較することは、『竹取物語』の特質を考えるヒントを供するよう思う。

以下、「長恨歌」に仏伝が受容されていることを指摘したうえでその意義についても考察し、『竹取物語』や初期物語における仏教の受容についてより広い視野のもとで考えるための材料としたい。

一 玉妃のことばと『仏本行集経』

後半部が仙界を舞台とし、仙女となった楊貴妃が登場することからも明らかのように、「長恨歌」の作品世界は神仙思想や道教の影響が色濃いものである。だが、「長恨歌」の形成に仏教もまた深く関わっていたことも、これまでの研究によって明らかにされてきた。特に唐代に流行した俗講や変文との関連が論じられており、近藤春雄氏⁷⁾や陳允吉氏⁸⁾、孔繁志氏⁹⁾の研究等が備わっている。なかでも陳氏の研究は、よく知られる「目連変」¹⁰⁾との類似ではなく、他の変文「歡喜国王縁」¹¹⁾を取り上げて、プロットから語句に至るさまざまなレベルにおいて「長恨歌」との重なりを具体的に指摘しており、注目

されるところである。また、変文や仏教講釈との関連のほかに、具体的な経典の受容については、石井公成氏が旺盛に論じている。すでに『仏所行讚』や『仏本行集経』といった仏伝経典の撰取についても注目しており、学ぶところが多い。こうした研究が示すように、「長恨歌」の成立には、たしかに仏教の知識があざかっていたと見るべきだろう。

本稿もまた「長恨歌」における仏伝——『仏本行集経』の受容について具体的な指摘を試みたい。取り上げるのは、「長恨歌」の終盤近く、方士が仙界に到来し、仙女として生まれ変わった楊貴妃が彼に應對する以下の場面である。

- 87 中有一人名玉妃 中に一人有り名は玉妃
88 雪膚花貌参差是 雪の膚花の貌参差として是れなり

(中略)

- 91 聞道漢家天子使 聞道ならく漢家天子の使ひなりと
92 九花帳裏夢中驚 九花の帳の裏夢中に驚く
93 攬衣推枕起徘徊 衣を攬り枕を推し起ちて徘徊し
94 珠箔銀屏遷迤開 珠箔銀屏遷迤として開く
95 雲鬢半偏新睡覺 雲鬢半ば偏きて新たに睡りより覚め
96 花冠不整下堂来 花冠整へず堂を下りて来たる

(中略)

- 107 空持旧物表深情 空しく旧物を持ちて深き情を表し
108 鈿合金釵寄将去 鈿合金釵寄せ将て去かしむ
109 釵留一鈿合一扇 釵は一鈿を留め合は一扇
110 釵擘黄金合分鈿 釵は黄金を擘き合は鈿を分かつ

111 但教心似金鈿堅 但だ心をして金と鈿との堅きに似せしめば

112 天上人間会相見 天上人間会じんかん かならず相まみひ見えむ

方士は仙女・玉妃となつた楊貴妃の存在を知り、仙宮を訪れる。その来訪を聞いた玉妃は驚いて眠りから覚め、寝乱れた髪や冠を整えるいとまもなく堂から急いで降りて方士のもとへと向かった。玉妃は方士に玄宗への謝意を託しつつ、自身の「深情」を示すために「鈿合」と「金釵」を持ち出してそれぞれを二つに分割する。その片方を方士に与えたいやうに彼女が告げたのが、第111・112句の「但教心似金鈿堅／天上人間会相見（但だ心をして金と鈿との堅きに似せしめば／天上人間会まみず相ひ見えむ）」ということばであつた。この二句の解釈は、「長恨歌伝」の「或為_レ天、或為_レ人、決再相見、好合如_レ旧」という玉妃の発話を踏まえれば、「ただ私たち二人の心を黄金や螺鈿のように堅く保つことさえできれば、天上であろうとも人の世であろうとも、きつとまたお会いできるでしょう」といったものとなるだろう。このあとには、玄宗と交わした有名な「比翼の鳥」と「連理の枝」の願いが語られることとなる。右の引用部分は、玉妃が地上の玄宗に向かつて再会を願う心情を吐露する、クライマックス・シーンの一部といえよう。

さて、右に引用した玉妃のことばについては、それが仏教を背景とした表現であることが、すでに陳氏、石井氏13によって論じられている。陳氏は、「長恨歌」の「天上人間会相見」を、変文「歡喜国王縁」において天から降つた有相夫人が国王と再会した場面で見られる語句「人間天上喜相逢」を明らかにまねたものと指摘する。一方、石井氏は、『高僧伝』竺仏調伝の「若能盪_三除_三垢_一、專_三心真淨_一、形數雖_レ乖、而神會必_レ同₁₄」の部分を「心をすすれば、死後も魂が必ず再会でまみきる」と解釈したうえで、「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」と述べる。また同論文ではほかに、「天と地、そして会いがたい人たちが会まみう」という点で『法華経』五百弟子受記品の「諸天宮殿、近三処_二虚空_一、人天交接、兩得_二相見_一」の部分にも着目し、「白居易がこの前後（第112句の前後）引用者注」を書く際、「五百弟子授記品」の右の箇所がまったく念頭になかったとは考えにくい」とも指摘している。こうした両氏の見解からは、

玉妃のことはが仏教的な表現や知識を踏まえて創作された可能性がうかがえるところであるが、私見としてはこの点についてさらなる考察の余地があると見ている。石井氏の指摘する用例のうち、特に『法華経』の表現は、なるほど「長恨歌」と類似してはいるのだが、『高僧伝』の用例も含め、やはりどちらにも男女の再会をいう文脈ではないことが違いといえる。その点で、陳氏の指摘する「歡喜国王縁」の語句は、表現上の近似に加え、天と地とに別れた男女の再会を述べる内容からしても「長恨歌」に近い。寵愛の妃の死、王の悲嘆といった設定も重なることから、当該の玉妃のことは、ひいては「長恨歌」自体が「歡喜国王縁」を踏まえて形成された可能性は高いといえよう。ただし、看過しがたい差異として、夫人と国王とが現に出会えていることが挙げられる。「長恨歌」では「天上人間会相見」という玉妃のことがあっても、玄宗との再会は描かれることがない。それに對し、「歡喜国王縁」の「人間天上喜相逢」は「人の世」と「天上」とに別れた二人が会えたことを喜ぶ^⑮という内容であつて、作中で実際に夫人と王は再び相まみえている。この差異は小さくないように思う。「歡喜国王縁」は「長恨歌」に活かされていると考えられるのだが、玉妃のことはについては、さらに別の背景があつたのではなからうか。

そこで本稿が取り上げたいのが、仏伝『仏本行集経』に描かれる、釈尊の妃・耶輸陀羅やしゆだらが夫の出家後に悲嘆する場面である。釈尊が城を出たのち、従者である車匿が釈尊の愛馬・乾陟けんじやくとともに形見の品を携えて帰還すると、父王はじめ残された人々は、皆、悲しみに沈み込む。そのなかで耶輸陀羅の言動は次のように描かれていた。車匿と乾陟が城に到着した直後から引用しよう。

彼等既聞^レ乾陟声^ニ已、心大歡喜。渴仰欲^レ見^ニ於太子^ニ故、摩訶波闍波提・耶輸陀羅等、多千姝女、各於^ニ自房^ニ、或在^ニ樓上^ニ、或在^ニ殿中^ニ、或在^ニ室內^ニ、欲^レ見^ニ太子^ニ、渴仰忽起、急走集聚、向^ニ於車匿及乾陟^ニ。

(中略)

爾時、大妃耶輸陀羅、臥^ニ於地上^ニ、少時思惟、以^ニ種種語^ニ悲啼号哭、作^ニ如^ニ是言^ニ「嗚呼我主。何故、今者我如法行、

孝順向_レ夫、捨_レ我而去、向_レ彼欲_レ求_レ於_レ法行者。(中略)我今不_レ取_レ天上果報、亦不_レ羨_レ天玉女之身。我心知_レ足。我有_レ是力。我在_レ於_レ此。不_レ用_レ生_レ天、但於_レ此處_レ修行苦行、乞_レ如_レ是願。「若在_レ人間、若在_レ天上、唯願伏事_レ如_レ汝之主」。彼心決定、如_レ是剛硬。若捨_レ我等、入_レ於_レ空山閑靜林野、我心亦然、堅固不_レ転、如_レ石無_レ異、最牢最實。若如_レ我今、無_レ夫之婦、以_レ見_レ自主從_レ家而出行至_レ山林、使_レ我孤单独在_レ空室。何得_レ令_レ心而不_レ破裂」。即説_レ偈言、

我今身心甚大剛 如_レ鉄共_レ石無_レ有_レ異

主捨_レ入_レ山宮内空 何故我今心不_レ破

(卷第十八〜十九 / 『大正藏』三・七三九a〜七四二a)

車匿が帰還したとき、釈尊の養母・摩訶波闍波提まかははたはだいや耶輸陀羅、宮女たちは、乾陟の鳴き声を聞いて釈尊が帰ってきたと思ひ込み、宮殿の各所から急いで馳せ参じてくる。その後の中略部分では、釈尊がいけないことに気づいた彼女たちの悲しみや車匿への怨嗟の声が続き、特に耶輸陀羅の悲嘆が多く描かれてゆく。注目したいのは、耶輸陀羅が悲しみのなかで夫・釈尊に向かって訴えたことばである。「我が主よ、なぜあなたは私を捨てて行ってしまったのか」とうらみ、「私は修行して天に生まれることなど求めない、私が願うことは次のことだ」といったあと、彼女が述べた願いとは「若在人間、若在天上、唯願伏事如汝之主(若しは人間に在るも、若しは天上に在るも、唯だ願はくは伏して汝のごとき主に事へむことを)」——人の世にあらうとも天上にあらうとも、生まれ変わってせめてあなたのような主人にどうかまたお仕えできますように——というものであった。⁽¹⁶⁾これは、夫・釈尊に去られた絶望と、それでもなお彼に対する尽きせぬ慕慕が表れたことばと見るべきだろう。いうまでもなく、この発話には彼とまた夫婦になりたいという、切に再会を願う気持ちが込められている。そしてその願いの直後には、「彼心決定、如_レ是剛硬。若捨我等、入_レ於_レ空山閑靜林野、我心亦然、堅固不_レ転、如_レ石無_レ異、最牢最實(彼の心は決定して、是くのごとく剛硬なり。若し我等を捨て、空山閑靜の林野に入らば、我心も亦た然り、堅固にして転ぜざること、石のごとく異なること無く、最牢最實ならむ)」という苦しみが語られる。自分たちを置いて

一人修行へと旅立ってしまった釈尊の志が堅固であることをなじるとともに、彼を失ってしまった絶望のなかでも命を保ち、変わらず彼を慕いつづけてしまう自身の心について、それは石のように堅固なのだ、とかえって自分の心の強さをうらむことばである（同様の表現は偈でも「我今身心甚大剛／如鉄共石無有異」と繰り返される）。

以上の耶輸陀羅のことばを確認したうえで、それを「長恨歌」の傍らに置いてみると、かたや玄宗を慕う王妃の愛のことば、かたや釈尊を失った耶輸陀羅の嘆きのことばではあるが、この両者には状況も含めて重なる部分が少なくないことがわかる。簡略に整理すれば、以下のようになるだろう。

まず、状況の類似点として、愛する男からの使者が女のもとに到来すること、そして、それを聞いた女が慌てて迎えに出ることが挙げられる（波線部）。その後、「王妃」と「大妃」と、どちらも「妃」と記される女（太字部分）⁽¹⁾は、使者の前で、眼前にはいない男に向けてことばを発する。それは、どちらも「天上」「人間」という語を用い、そのどこにしようともまた会えるはず、また会いたい、と強く願うものである（傍線部）。加えて、どちらにも「心」の「堅」さが述べられていることも見逃せない（点線部）。

なお、この心の堅固さについては、王妃のことばでは再会の条件として二人の心の結びつきをいうのに対して、耶輸陀羅のことばでは、そのような心の重なり合いをいっているわけではないので、この点では差異がある。だが、本稿としては、耶輸陀羅が「我心亦然（我心も亦た然り）」と述べているように、女と男の心、両者がともに堅固であると強調されていること、そして、一方は「金」「鈿」、一方は「石」「鉄」と、具体的な（そして実に対照的な）比喩でもってその心の堅さが説明されているということに注目したい。

以上の諸点からすれば、「長恨歌」の王妃のことばとは、『仏本行集経』の耶輸陀羅のことばを源泉の一つとして形成されたものなのではあるまいか。おそらく白居易は、遠い仙界から地上の玄宗を慕う王妃の姿を構想する過程で、釈尊と離ればなれとなりながらも彼を求める『仏本行集経』の耶輸陀羅の嘆きをたぐり寄せ、それを「歡喜国王縁」の表現を利用

しながら詩のかたちで落とし込んでいったのではないかと想像される。「長恨歌」の作品世界は神仙思想や道教を基盤としながらも、そのなかに仏典の設定や表現をも巧みに取り込みながら形成されていたのである。

二 人間感情への共感

以上、「長恨歌」の玉妃のことばに仏伝の耶輸陀羅の悲しみのことばが受容されていることを見てきた。よく知られるように白居易と仏教との関わりは深く、比較的若いころから彼は仏教に親しんでいた。⁽¹⁸⁾「長恨歌」における仏伝の利用はすでに石井公成氏によって検討されているところであるが、やはり、代表的な仏伝である『仏本行集経』が受容されたことは十分に考えられよう。⁽¹⁹⁾

それでは、白居易が耶輸陀羅の嘆きを利用したことにはどのような意義や背景があったのだろうか。

まず意義についていえば、それは玉妃のことばに人間的な恋情を吹き込むためではなかったかと考えられる。川合康三氏が指摘するように、「長恨歌」はその前半と後半とが対比的に構成されており、それは楊貴妃（玉妃）の造型に鮮明にあらわれている。すなわち、前半の貴妃が「終始して一言もことばを発しない。ことばのみならず、その内部に含んだ感情についても、全く述べられていない」という「人形さながら」の造型が施されているのに対し、後半に登場する玉妃は、使者である方士の到来にも動顛し、はじめて口を開いて玄宗への思慕を述べるなど、「生身の人間としてふるまい、自らの心の内を語る女性に変身している」のである。⁽²⁰⁾ 仙女が本来は人間の感情を超越した存在であることからすれば、こうした、自らの恋情を表出する生身の人間のような仙女という造型は、一種の矛盾を抱えたものといえるだろう。玉妃にそのような複雑でまた魅力的な造型を施すために、『仏本行集経』に描かれる、遠く離れた夫を慕い続ける耶輸陀羅の悲嘆が活用されているのではないだろうか。

そのように考えられるならば、耶輸陀羅の嘆きを「長恨歌」に活かした背景には、仏教經典に描かれる人間感情に注目し、それを積極的に活用しようとする白居易の姿勢があったことになる。ここで注意したいのは、耶輸陀羅の思慕が、出家し悟脱へと邁進しようとする釈尊へと向けられたものであってみれば、いうまでもなくそれは仏教において煩惱や執着とされる感情にほかならないことである。とすれば白居易は、仏教に親しみながらも、同時に、仏教が批判する人間感情に深い関心を抱いていたといえよう。

こうした理解は、近年の白居易研究によって示された知見を鑑みても決して不自然ではない。諸田龍美氏の研究によれば、白居易の特質とは「多情な官能の詩人」と規定でき、「男女の恋情は、身体の生理を基礎とする感情であり、それは人間が存在する限り永続するものだ」という彼の認識が、「長恨歌」の末尾（「天地長久有時尽／此恨綿綿無絶期」）にも反映されているという²²。また諸田氏は、諷諭詩「李夫人」（卷四・〇一六〇）を取り上げながら、そのなかに、天子が恋に溺れることを批判すべきとする「儒教倫理」（道徳的価値観）と、天子も恋情からは免れがたいとする「情への確信」（文芸的価値観）との葛藤を見たうえで、次のように論じている。

……白居易にあつては「情の根源性・普遍性への確信」は深く自覚されたものであり、「李夫人」のように、この確信が恋愛をめぐる「儒教倫理」と対立した際には、「諷諭」という枠組みの内にあつてさえも「情」を優先させるほど、その確信は譲ることのできぬ強固なものであつたということである。この「確信の強さ」（程度の強さ）こそが、白居易の個性を生み出す源泉となつている。（中略）

……筆者の考えでは、こうした「情への確信」は、単に諷諭詩の枠内に止まるものではなく、白居易の文学観・人間観の根幹に及ぶものであつたと判断している。白詩の代表作とされる「長恨歌」も、こうした「情への確信」を基盤として、初めて生まれ得た傑作であつた²³。

諸田氏の研究が浮き彫りにするこうした白居易のあり方——彼が「情」の根源性や普遍性を深く確信し、人間の感情とり

わけ恋情に対して、諷諭詩においてさえ共感的なまなごしを向ける詩人であったこと、そして「長恨歌」もその彼の特質を基盤として成立していたこと——は、『仏本行集註』の耶輸陀羅のことはが釈尊を渴仰する恋情というべき性質のものであることからしても、本稿の考察にとって実に示唆的といえよう。

ここでさらに、諸田氏と同じく白居易の「多情」を重視する、下定雅弘氏の見解も参照してみよう。下定氏は、

あふれる感情、白居易の語で言えば「多情」、これが、白居易らの精神・感情の基調であり、そして、旺盛な創作活動の源泉であり、作品が示す認識の、盛唐と比較した場合の大きな変化の根源あるいは環である。

と、やはり「多情」を精神の基調や創作の源泉と見たうえで、白居易と仏教との関わりについて次のように述べている。

4、白居易は、仏教の何にひかれ禅の何に共鳴したのか？

仏教・禅の観念は、白居易の場合、何よりも、自己の強烈な志とあふれる欲望をコントロールし、心の平安を得るための手段として、必要とされた。

第一に、仏教の人間観が白居易を仏教に近づけた。仏教は人間を煩惱に満ちた存在と見る。たとえば、白居易が自己を「欲海ミヅの凡夫」〔答閑上人來問因何風疾〕3410、開成四年〕というのは、「多情」の自覚を仏教の語で表現したものに他ならない。第二に、「多情」⁽²³⁾ Ⅱ煩惱がもたらす苦しみから離脱し、心の平安を得るすべを、仏教は示している。(後略)

白居易が仏教(禅)にひかれた理由を、自己をコントロールし、心の平安を得るためと見る下定氏の見解は、首肯すべきものであろう。それは下定氏が他の論考で例示している多くの作品からもうかがうことができる⁽²⁴⁾。そのうえで本稿が注目したいのは、下定氏が白居易の「多情」を「煩惱」として仏教的観点からも捉えていることである。「あふれる感情」である「多情」は、仏教的に見るならばたしかに「煩惱」と見るほかないだろう。だからこそそれは離脱すべきものであるはずだが、しかし、同時に白居易にとってはそれが「旺盛な創作活動の源泉」でもあったということは見過ごしがたい。

下定論から見出される、ある種の矛盾を抱えた「多情」の性質に、先の諸田氏の見解を重ねることで想像されるのは、自身の煩惱（＝「多情」）を自覚するゆえに仏教に親しみつつも、その一方で「多情」であるがゆえに經典に描かれる煩惱や執着といった人間感情に反応し、それらをも「情」として共感してしまう白居易の姿である。このようなあり方を想定してよいならば、彼が仏典のなかの人間感情に注目し、それを詩作に活かすということもあり得たのではあるまいか。

以上は白居易の作品の周到な分析に基づくものではなく、先学の研究を頼りとした、いささか図式的な把握ではあるが、「長恨歌」の玉妃の恋のことは、白居易が『仏本行集経』の耶輸陀羅の嘆きのことばを受容した背景には、以上のような、仏教の經典のなかの煩惱をも切なる感情として共感的に見据える彼のまなざしがあつたと考えたい。

三 『竹取物語』の仏伝受容へ

ここまで二節にわたって白居易「長恨歌」における仏伝の受容、さらにその意義や背景について論じてきた。最後に再び視線を『竹取物語』に戻そう。

これまで見てきたように、「長恨歌」における仏伝受容とは、玉妃の人間感情を描く拠り所といえるものであり、煩惱や執着として仏典に位置づけられてしまう感情を文学作品に利用する営為であつた。この営為は、本稿「はじめに」で述べた、『竹取物語』における仏伝の受容と実に似通つているものと見える。どちらも釈尊が出城し、残された人々が悲嘆する場面を利用していたことも共通点として挙げられるだろう。もちろん、両者が仏伝から受容した部分に差異があることを軽視してはなるまい。「長恨歌」に撰取されていたのが男女（夫婦）関係であつたのに対して、『竹取物語』の受容は親子（父子）関係に基づいていた。この点についてはまた別途検討が必要でもあろう。だが、いまは、時と場所を隔てて、相似した仏伝受容が見出されるといふ事態を重視したい。

このことを踏まえたいうえで、以下、二点考えられるところを述べる。

一点目は、本稿が見てきた「長恨歌」における仏伝受容について、『竹取物語』作者や九世紀の知識人たち、すなわち物語作者層が理解していた可能性である。彼らは「長恨歌」を愛読し読み解くなかで、仏伝がそこに撰取されていることにも気づき、仏伝を創作に活かす方法などを学び得たのではあるまいか（たとえば、家族が積尊に取り残される悲劇的な場面が、離別を描くための一つの型として認知され流通していたことなどが考えられよう）。少なくとも、仏伝に深い関心を寄せていた『竹取物語』作者ならば、「長恨歌」のなかに仏伝を透かし見ることは難しくなかっただろう。ただし、『竹取物語』自体に「長恨歌」が受容されていることを積極的に指摘する先行研究は複数備わるものの、現状では『竹取物語』と「長恨歌」との直接的な関わりは定説とされるまでには至っていない。だが、当時の知識人たちのあいだで「長恨歌」や「長恨歌伝」を含む「神仙ワールド」（渡辺秀夫氏）が流行していたこと、そして、『竹取物語』における神仙譚の重要性などからすれば、『竹取物語』作者が「長恨歌」に触れていた可能性は高いと考えられる。そうであるならば、彼にとつて、仙女が登場する神仙譚のなかに仏伝が利用されている「長恨歌」、しかも仏伝のなかの煩惱や執着を人間感情として積極的に撰取するその受容のしかたは、自身が物語を創作する際の大きい先蹤としてあったのではないだろうか。そして、そうした享受は『竹取物語』作者一人の孤獨で固有のものだったのではなく、彼を含めた、仏教における煩惱を文学的テーマとして重視する文学圏があつて、そこでは「長恨歌」を受容しながら、煩惱や欲望などを普遍的な人間感情とみる意識やそれを創作に活かす手法が共有され磨かれて、初期物語が創造されていた——そのような状況をも想定してみたい。

考察を巡らしたい二点目は、「長恨歌」における仏伝受容と『竹取物語』におけるそれとを比較したときに浮き彫りになる、物語文学としての『竹取物語』のまなざしのありかである。「長恨歌」と『竹取物語』とは、いわば天上の女と地上の男との隔絶を描く点で共通しているが、今回考察した範囲で比較したとき、「長恨歌」では仏伝に描かれる人間感情

(耶輸陀羅の悲嘆)が天上(仙界)の玉妃の恋情に撰取されているのに対して、『竹取物語』では、「はじめに」で言及したように、仏伝は親子の出会いと別れの悴をかたちづくるとともに、そのなかの人間感情(父王の苦惱)は地上の翁の悲しみに撰取されていた。そして、月へと帰還するかぐや姫もまた、仏伝の釈尊から逸脱するように、地上の翁とともに離別の悲しみに沈んでいたのであった。この点を重要な違いとしておさえておきたい。というのは、玉妃のことばが「但教三心似金鈿堅／天上人間会相見」とあるように、玄宗との再会の可能性を断念していないものである一方で、翁の惑乱やかぐや姫の悲しみとは、再会など望むべくもない、その可能性が閉ざされた地点において表出されたものだからである。⁽²⁷⁾

仏伝受容は、「長恨歌」では地上との再会を期する仙女の一途な恋情に、他方『竹取物語』では天上との再会の望みが絶たれる人間の悲嘆に利用されている。『竹取物語』が月世界を描かない以上それは一面で当然の差異ともいえるのだが、この対比から照らし出されるのは、『竹取物語』作者が、煩惱や執着といった感情をあくまでも地上のか弱い人間のものとして位置づけたことである。そこには、手が届かないことがわかっていてもなおそれを慕い求め、そのために苦しみを抱えるという、愚かしさと表裏一体の、御しがたい人間の心の動きを見つめるまなざしがあったのではないだろうか。仏教を背景の一つとして獲得したのであろうそのようなまなざしに、素朴な古代伝承とは異なる物語文学の特質が見出されるように思われる。⁽²⁸⁾

以上、雑駁な論述となったが、「長恨歌」の仏伝受容という事象から考えられる問題を述べてみた。

おわりに

本稿は、「長恨歌」における仏伝受容を指摘したうえで、それを『竹取物語』の創作と関わらせて論じてきた。終盤は考察とは名ばかりの、ほとんど憶測を重ねただけの行論になってしまった。本来は日本における「長恨歌」受容や仏伝受

容についての幅広く綿密な調査があつてこそその考察であろう。また、門外漢が中国文学の研究成果を誤つて理解しているのではないかともおそれる。ただ、勇み足ともいえる本稿が企図したことは、『竹取物語』や初期物語の創造をできるだけ広い視野のもとで考えることである。本稿の冒頭部でも述べたように、初期物語の成立に仏教が果たした役割については従来さほど論じられてはこなかったのだが、『竹取物語』に仏教の知識や文献が受容されていることからしても、やはり仏教は物語文学の成立を支える基盤の一つといえる。そうであるならば、物語文学と仏教との関わりを特殊な事象と見るのではなく、初期物語の成立の契機となつた「東アジア文化圏の波動」（神野藤氏）として、将来された海外作品の事例も含めて考えてみることも必要であろう。仏教と神仙思想との混淆という事象も、広く日本の外にも目配りすべき問題なのかもしれない。少なくとも、仏教も視野に入れることによって、物語文学の創造はより広範で多角的な考察が可能となるはずである。本稿は、そのための試みの一端を担うものである。

*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）。『白氏文集』：「長恨歌」「長恨歌伝」は金沢文庫本に基づく下定雅弘『長恨歌——楊貴妃の魅力と魔力——』（勉誠出版、二〇一一）に拠る。訓読も本書に拠るが、一部、私に改めた箇所がある。その他の白詩は平岡武夫・今井清編『白氏文集歌詩索引』（同朋舎、一九八九）に拠つた。作品番号は花房英樹『白氏文集の批判的研究』（朋友書店、一九七四再版）に拠る。／仏典：大正新修大藏経。脚注をもとに私に校訂した箇所がある。／「歡喜国王縁」：黄征・張涌泉校注『敦煌變文校注』（中華書局、一九九七）。

なお、引用文献における傍線等は、特に断らない限り引用者による。

注

（一） 神野藤昭夫『知られざる王朝物語の発見 物語山脈を眺望する』第二章 最初の峰々と東アジア文化圏の波動——古伝承から

「長恨歌」の玉妃のことばと仏伝

初期物語へ」(笠間書院、二〇〇八)を参照。神野藤氏は、同論の注において物語文学の成立を論じた研究書をまとめたとうえで、「これらの論も、物語が成立する最後のステージで、漢文小説の影響があつたろうとみる点においては、いずれも共通しており、現在では、通説となつていとみてよい」(75ページ)と述べる。なお、本稿において以後に引用する神野藤氏の研究は、すべて同論による。

(2) 早く小山儀・入江昌喜『竹取物語抄』や田中大秀『竹取翁物語解』に指摘があり、近年では仁平道明「月の別れと星の別れ——『竹取物語』の構造についての試論——」(『和漢比較文学論考』(武蔵野書院、二〇〇〇)、後藤幸良『竹取物語』の帝物語——『漢武帝内伝』からの離陸」(『平安朝物語の形成』(笠間書院、二〇〇八)等が挙げられる。

(3) 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』(塙選書、二〇一八)。渡辺氏の研究としてはほかに『平安朝文学と漢文世界』(勉誠社、一九九二)、『和歌の詩学——平安朝文学と漢文世界——』(勉誠出版、二〇一四)も参照。

(4) この点については、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——」(『駒澤大学 仏教文学研究』九、二〇〇六・三)が鋭く批判している。

(5) このことは、拙稿『竹取物語』の仏教・神仙思想』(曾根誠一・上原作和・久下裕利編『知の遺産シリーズ1 竹取物語の世界』(武蔵野書院、二〇一五)にて論じた。

(6) 拙稿『竹取物語』と伝』(『中古文学』七七、二〇〇六・六)。なお、『竹取物語』における伝の受容については、注(4)石井論文も石作の皇子の話に伝経典『仏本行集経』の撰取を指摘している。

(7) 近藤春雄『長恨歌・琵琶行の研究』第一章「長恨歌の研究 第一節 長恨歌について」(明治書院、一九八二)。

(8) 陳允吉『従『歡喜国王縁』変文看』(『長恨歌』) 故事的構成——兼述『長恨歌』与仏経文学的關係』(『仏教与中国文学論稿』(上海古籍出版社、二〇一〇)。本稿において以後に引用する陳氏の研究は、すべて同論文による。

(9) 孔繁志『白居易の文学と仏学研究序説——『長恨歌』に見られる仏学的要素を中心に——』(『大谷大学大学院研究紀要』一九、二〇〇二・一一)。

(10) 詩人の張祐が白居易に対して、「長恨歌」の「上窮碧落下黄泉／両処茫茫皆不見」の部分は「目連変」でなければ何でしょう、と述べたという話(孟堯『本事詩』嘲戲第七)が知られており、「長恨歌」と伝教との関連として「目連変」がよく言及される。

たとえば宮澤正順「白居易の三教への態度」(『白居易研究講座 第一卷』(勉誠社、一九九三))は、「白居易が「長恨歌」を作る上で、その発想の根底に、目蓮説話が関与していたとするならば、「長恨歌」は、表面的には道教的な作品に見えるが、実は、白居易の仏道二教の素養によって作られた作品というべきであろう」と論じる。

(11) 「歡喜国王縁」の梗概を簡略に示せば以下のとおり。歡喜国王に寵愛された有相夫人が死後に兜率天に生まれる。その後、夫人は前世を思い出し、王の供養の恩に報いるために下界に降り、王に再び会って彼に出離を促す。王は夫人の諫めを聞き入れて持戒する。のちに王が天上に生まれて夫人と再会したことが示唆される。

(12) 石井公成①「長恨歌」における道教と仏教——『仏所行讚』『仏本行集経』の影響を中心として——(『東方宗教』一二七、二〇一六・五)、②「長恨歌」における道教と仏教(統)——(駒澤大学仏教文学研究)二〇、二〇一七・二)、③「仏伝文学に見えるエロティックな記述を中国人はどう受け止めたか——*Buddhacarita* (仏所行讚)の漢訳が示すもの」(小峯和明編『東アジアの仏伝文学』(勉誠出版、二〇一七))。

「長恨歌」における仏伝の受容については、①・③論文を参照。特に①論文で具体的に論じられており、楊貴妃の入浴場面に『仏所行讚』における釈尊の養母が悲嘆する記述の影響を見るほか、方士の探索や玉妃の登場の表現に、『仏本行集経』における羅刹女たちから商人を救う馬王や、それを追う羅刹女の記述との重なりを指摘している。本稿が以下に取り上げる仏伝も『仏本行集経』であるが、本稿の指摘、考察する内容は石井論とは異なるものである。

(13) 注(12) 石井②論文。

(14) 大正新修大藏経所収の『高僧伝』では、当該部分は「形数雖乖、而必同」(『大正藏』五〇・三八八a)と文字が落ちている。石井論では『法苑珠林』等に引かれる本文を用いて校訂を施している。

(15) この差異については注(12) 石井①論文においても言及されている。

(16) 「如汝之主」は宋・元・明の三本では「如法之主」に作るが、釈尊へうらみ訴えかける発話として「汝」で解しておく。

(17) 「長恨歌」の「中有一人名玉妃」の部分は、いわゆる紹興本等では「中有一人字太真」、那波本では「中有一人字玉真」に作る。本稿は「玉妃」を採る(なお「長恨歌伝」も「玉妃」)。

(18) 白居易と仏教との交渉については撫尾正信「白居易の仏教信仰について」(『西日本史学』五、一九五〇・一〇)や平野顕照氏

の諸論考をはじめ、知見が積み重ねられている。近年では静永健「白楽天、仏教徒になれなかつた詩人」(『漢籍伝来——白楽天の詩歌と日本——』(勉誠出版、二〇一〇))が、白居易が若い時期から熱心に仏教を理解しようとしていたことを述べる(なお、五十代以降は仏教の教説から距離を置くようになっていったとする)。白居易と仏教との交渉に関する研究については、下定雅弘「戦後日本における「白居易と仏教」の研究」(『白居易研究年報 第十六号』(勉誠出版、二〇一五))に整理されており、大いに参考になった。

- (19) 白居易の他の作品における『仏本行集経』の受容に関しては、七十歳の作ではあるが、「六讚偈 并序」のうち「讚仏偈」(卷七十・三〇二)について藤井良雄氏に指摘があるので挙げておきたい。藤井氏の「白氏文集の偈文——「六讚偈ならびに序」——」(『福岡教育大学 国語科研究論集』四五、二〇〇四・一)では、「十方世界、天上天下。我今尽知、無如仏者。堂堂巍巍、為天人師。故我礼足、讚歎帰依。」という「讚仏偈」に次のような語釈が付されている。

○讚佛偈・歎仏偈ともいう。この「讚佛偈」は「佛本行集経」卷四(一三)にある、釈尊が過去世に弗沙仏を讚歎した偈文「天上天下無如佛。十方世界亦無比。世間所有我盡見。一切無有如佛者」を踏まえる。

藤井氏の指摘するように、白居易の「讚仏偈」は右の偈を背景としていよう。なお、釈尊から弗沙仏に捧げられた偈は、『仏本行集経』のほかに『大智度論』卷第四にも記されており(第三句は「世界所有我尽見」、それぞれ『法苑珠林』に引用されている(『仏本行集経』の偈は唄讚篇第三十四・讚歎部第三、「大智度論」の偈は千仏篇第五・占相部第七・現相部第四)。この偈が仏教徒のなかで当時よく知られているものであったならば、必ずしも直接『仏本行集経』に拠ることなく「讚仏偈」を作成できたのかもしれないが、白居易の仏教知識のなかに仏偈があったことはたしかといえよう。

ただし、先に述べたように「六讚偈」は白居易七十歳の作であり、「長恨歌」を作った三十五歳の時点とはかなりの開きが出てしまう。「長恨歌」における仏偈(『仏本行集経』受容の補助線となる事例については、さらなる探索が必要である。この点は課題としたい。

- (20) 川合康三「長恨歌」について」(『終南山の変容——中唐文学論集』(研文出版、一九九九))。

- (21) 坂口三樹「長恨歌」構成論序説——「魂魄不會來入夢」の句の解釈をめぐって」(『漢文教室』一九四、二〇〇八・五)を参照。坂口氏は、死後の楊貴妃が玄宗の夢に現れない理由について考察し、それは仙女にとつて愛情というものが「迷妄・妄執に

過ぎない」、「超越されねばならぬ感情だったからである」と論じたうえで、玄宗の使者の到来を知って王妃が目覚めたことを「それは睡眠からの覚醒をいうと同時に、人間としての感情、とりわけ玄宗への愛情の覚醒をも意味しているのではなかったか」としている。仙界・天上界において愛欲や性愛がタブーであったことは、注(3) 渡辺秀夫「かぐや姫と浦島」第五章 かぐや姫の罪——仙女の降誕と帰還の論理」も参照。

(22) 諸田龍美「恋情の復権——盛唐から中唐へ」(『白居易恋情文学論——長恨歌と中唐の美意識——』(勉誠出版、二〇一一))。本書所収の諸論考では、「多情」という白居易の特質だけでなく、恋情の永遠性を支持する中唐の美意識や時代思潮についても論じられており、実に学ぶところが多かった。

(23) 諸田龍美「諷論詩に見る「情」と「倫理」の矛盾——『詩経』の美的価値の継承について」(注(22) 諸田書)。

(24) 下定雅弘「白居易研究の課題を考える——謝思焯『白居易集綜論』に即して——」(『白居易研究年報 創刊号』(勉誠出版、二〇〇〇))。本論文は、副題に示されているように、謝思焯『白居易集綜論』(中国社会科学出版社、一九九七)の主張を詳細に確認、検討したものである。下定氏は、論文の後半で謝氏の論の構造を五点に整理しており、その四点目として、白居易の「凡庸・卑小の自己認識」が「禪宗の、「飢食渴飲」「行住坐臥、応機接物皆是道」の思想と共鳴した。」と謝氏の見解をまとめている。引用したのは、この謝氏の主張に対して下定氏が批判的見解を述べた箇所である。

(25) 下定雅弘「詩における老荘と仏教——その『長慶集』から『後集』以後への変化について——」(『文における老荘と仏教——その『長慶集』から『後集』以後への変化について——』(『白氏文集を読む』(勉誠社、一九九六))を参照)。

(26) 神尾暢子「曆日規定の映像定着——竹取物語と伊勢物語——」(『王朝国語の表現映像』(新典社、一九八二))、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))、静永健「竹取物語』は何処から来たか」(注(18) 静永書)など。

(27) この対比は、「長恨歌」の主題を明らかにした松浦友久「長恨歌」の主題について——「恨」の主体と作者の意図——」(『陶淵明・白居易論——抒情と説理 松浦友久著作選Ⅱ』(研文出版、二〇〇四))を踏まえたものである。松浦氏は「恨」を「情況の解決が不可能(＝固定的)と自覚されることから生まれる悔恨・後悔」、「怨」を「情況の解決が可能(＝可变的)と自覚されながら、それが解決されていないことへの不満・憤懣」と整理したうえで、「長恨歌」の主題とは「貴妃との愛の現実における

回復は絶対に不可能」であることを悔恨する玄宗の「恨」なのであり、一見すると「恨」とも見える玉妃の玄宗への思慕は、あくまでも「愛の回復の可能性を断念しない情況」において発せられた「怨」の心情であると論じた（傍点はすべて松浦氏）。従うべき見解であろう。『竹取物語』における翁の悲嘆もまた（悔恨や後悔とは異なる思念とはいえ）かぐや姫との再会など「絶対に不可能」な情況のもとでなされていたのであった。

- (28) この点で、吉田幹生「物語文学誕生前史」（『国語と国文学』八六一五、二〇〇九・五）が、物語文学（『竹取物語』）の誕生の契機に「人間というものへの興味関心」を見ていることに賛同したい。吉田氏はそれを和歌史の動態と関連させて論じており納得されるのだが、本稿は仏教を媒介とした人間理解という角度から考察を加えた。

【付記1】本稿は、大妻女子大学国文学会第一〇四回例会における口頭発表に基づく。当日会場の内外でご質問、ご批評たまわった柏木由夫先生、倉住薫先生、桜井宏徳先生、増野弘幸先生に御礼申し上げます。

【付記2】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 22K00325）に基づく成果の一部である。