

# 大鏡の構造と法華經

竹 崎 康 次

(一)

平安朝末期に、仮名書きの「歴史物語」としてあらわれた大鏡は、日本文学史上において、見逃せない多くの問題点を含んでいる。

なかでも注目すべきは、その記述方法の特異さである。大鏡は、その内容からすれば、あくまで「道長を中心に記述した歴史書」であるが、それが、とくに、日本文学史上にその存在が許されているのは、実に、この特異な（文学的）記述方法のためであるといつてもよいであろう。（注一）

それでは、その大鏡の記述方法には、どのような特質があるのか。それは、およそ次の三点に集約できると思う。

- ① 仮名書きによる記述方法の採用
- ② 「戯曲的結構」による全巻の統一
- ③ いわゆる「紀伝体」による叙述組織

さて、この大鏡の成立期については、古来、論争の焦点とされ、いまだに、一定していない。しかし、いくつかの内部徴証や相互の影響関係から、大鏡の成立以前に、すでに「榮花物語」（少なくとも正篇だけでも）が、成立していたらしいことは、ほとんど

間違いないとしてよさそうである。そうすれば、今日、いわゆる「歴史物語」とされている「仮名書き歴史書」は、大鏡が、その嘴矢でなく、すでに、「榮花物語」において、実現されていたとみなければならない。したがって、大鏡が、「仮名書き」を採用したことは、「榮花物語」の影響によるところが大きかったであろうことは、当然予想されるところである。しかし、先述した②③の大鏡の記述方法（構造）は、大鏡独自のもので「榮花物語」とは、まったく様相を異にしている。しかも、これらはともに大鏡において、見事に具体化され、ものされていて、大鏡の作者の純然たる独創になると考えるには、あまりにも整いすぎている。そこで、わたしは、この大鏡のもつ特異な構造に考察を加え、さらに、このような構造を成立せしめた背景をさぐってみたいと思う。

(二)

周知のように、大鏡は、万壽二年（一〇二五年）五月、雲林院の菩提講で、説教の始まる前に、大宅世次と夏山重木という二百才近い二人の老翁が昔話をし、聴衆の中にいた二〇才ぐらいの若侍が、それにうけ答えをするのを、そばにいた筆記編集者（作者）が記録

したという体裁で、全文が統一されている。(この他に、世次の後妻が、その場にいるが、その発言は、ほとんどない。)つまり、大鏡全体が、一つの戯曲であるというたてまえ(かりに、これを「戯曲的結構」とよぶことにしたい)のもとに記述がなされている。

さて、大鏡以前の日本文学の様式をさぐってみると、部分的ではあるが、このような「戯曲的結構」をとった文学作品のいくつかを発見することができる。平安朝物語文学の頂点であり、平安朝中期以後の物語に多大の影響を与えたといわれる「源氏物語」にも、すでに、この様式をとっている部分がある。帚木の巻における「雨夜の品定め」の部分がそれである。

これは、五月雨の降る夜、源氏の御宿所で、源氏、頭中将、藤式部丞の四人が、一堂に会して座談するというたてまえで、統一されている。もちろん、これは、「源氏物語」中の一部分であり、源氏や頭中将は、作品中の主要人物であるが、あくまでこの部分の目的は、作者(紫式部)が、ひとつの女性論を述べることにある。作者が、その女性論をなすために、作品中の登場人物を利用しているにすぎないのである。したがって、こゝでは、源氏も、頭中将もそれ自身としての意味は、ほとんど持っていない。しかも、注目すべきは、左馬頭と藤式部丞という人物の設定である。この二人は、源氏物語全巻を通じて、登場するのは、この部分だけである。にもかかわらず、左馬頭にいたっては、この一座における主役を果たしている。つまり、この二人は、女性論をするだけのために、この品定め部分に登場してきたとしてよい。源氏の作者は、自分自身の女性論をなすために、このような特別の話者を用意して、一つの戯曲的なたてまえをあえてとったのである。

源氏物語以後の作品で、こうした「戯曲的結構」をとっているものとして、「堤中納言物語」のなかの一篇「このついで」(注2)をあげることができる。これは、絹糸のような春雨が降っている屋間の後宮を舞台として、三人の女房が、中宮や一人の貴公子(宰相の中將)にむかって、物語をするというたてまえをとっている。話者である三人の女房は、それ自身、登場人物としては、ほとんど意味をもっているのではなく、純然たる「語り手」にすぎないのである。物語の中心も、三人の女房の語る物語にあるのである。

このほか、無名草子によると、今の「とりかへばや」でない「古とりかへばや」にも、「雨夜の品定め」に似た部分があったと思われる、松尾聰氏は、(注3)「初雪の物語」の物語評論の部分も然りとされている。

さて、大鏡の「戯曲的結構」をこれらの物語の「戯曲的結構」の系列に位置づけて、つまり、これらの先行の物語の模倣として、考えてみることは、一応可能である。しかし、大鏡のばあいについてさらに深く考察してみると、そこには、いくつかの独自性を発見することができる。それを要約すれば、次の二点になるであろう。

その一は、話者の分担関係の成立である。いうまでもなく、大鏡は、全体が、ひとつのまとまった「歴史」である。そして、その「歴史」をめぐって、三人の話者が問答していくのである。

いま一つは、多数の聴衆の介入である。しかも、それらは、話者とは明確に一線を画した純然たる聴衆である。

この二点は、先行の物語には、まったく見られないものであり、こゝから、大鏡のこうした「戯曲的結構」が、先述したような先行の物語だけを手本にして、完成されたと考えるのは、無理なような

気がする。大鏡には、さらに、なにか、別の手本がありはしなかつたかを、今一度考えてみる必要がある。そこで、注意されるのが、大鏡のこの「戯曲的結構」が「雪林院の菩提講」という、宗教的な場をその舞台としていることである。こんなところから、「雨夜の品定め」の構造について、すでに阿部秋生氏の指摘があるように、(注4)大鏡もまた、当時隆盛をきわめた仏教(なかでも法華経)との関係について、是非、考察してみることが必要に思われる。

法華経が、当時に隆盛をきわめたかは大鏡の本文中の次のような一文からも明らかである。

むかし、このくに、仏法ひろまらず、僧などはやすく侍らずやありけん、聖徳太子つたへたまふといへども、このごろだに、むまれたるち、ごも法華経をよむと申せど、まだ、よまぬもはべるぞかし。(傍点竹崎) (岩波古典大系本 二三〇頁、以下引用はすべて同書)

この一文から、あきらかなように、当時、おそらく、「むまれたるちごも法華経をよむ」という諺言があったのであろうと思われる。こんな諺言があったほどであるから、(また、その諺言を記述するほどであるから)大鏡の作者が、法華経に精通していたらしいことは、充分に予想される。事実、大鏡の中には、法華経に精通しているものでなければ、とても記述できないような仏語の引用が非常に頻繁になされている。そうすれば、法華経の記述様式が、大鏡に何らかの影響を及ぼす可能性は、たしかにあったと考えていゝだらう。

さて、その法華経の構造について、検討を加えてみると、その全体が、ひとつの「戯曲的結構」として統一されていることがあきら

かになる。序品において、すでに明らかのように、法華経は、ある時、中印度摩揭陀国の首都、王舎山の東北角に聳える香闍崛山の中腹で、世尊が四衆にとりかこまれて、説教されたというたてまえになっている。そこで、いま、この世尊、および四衆について、さらに詳しく検討してみると、そこに、大鏡の人物設定と非常に類似したものが発見できる。以下、そのおの／＼について考察を進めてみたいと思う。

#### Ⅰ世尊——世次

世尊とは、釈尊の尊称であり、釈迦牟尼(Sakyamuni)のことである。法華経は、この世尊の説教を複雑な組み立てによって、表現したものにほかならない。つまり、世尊は、教えを説くその人であり、法華経を一つの戯曲として考えるならば、いうまでもなく、この世尊がシテ役である。それは、ちょうど、大鏡において、歴史をとく中心人物が、世次であるのと似ている。事実、大鏡の世次は、この世尊的な意識をもっていて、随所に高圧的、説教的な態度を示している。また、世次の説法は、多くのばあい、だれか(舍利弗などの当機衆か菩薩衆)の質問に応じて始まるが、時に無問自説といって、だれの質問もまたず世尊の方から語り始めているところがある。これは、世尊自身から語らねばならぬところの重要な法門であることを示している。大鏡においても、歴史の重要なところは、世次から語りはじめることが多い。

#### Ⅱ声聞衆(当機衆)——聴衆

法華経において、釈迦牟尼(世尊)の説法の対象となるのが、声聞衆(当機衆)である。そして、この声聞衆は、上根(舍利弗)中根(迦葉、須菩提、迦旃延、目連)下根(富楼那、憍陳如などの千

二百人、阿難、羅漢羅などの二千人、その他)に分けられる。そしてこれらの機根に依じて、世尊が説法するのである。上根、中根、下根に依ずる説法を、それ〴〵法説周、譬説周、因縁周といひ、これを三周の説法という。一周とは、①仏が、教えをお説きになり(正説)②聞いた人々が、これを領解し(領解)③仏が、それを認められ(述成)④その認めたところを保証して授記となる(授記)一方、大鏡で、世次が歴史を説きよかせようとする対象は、いうまでもなく菩提講に集まつた聴衆である。若侍も、もとは、この聴衆の一人であるが、特別に、話者の一人としての役割も持っている。大鏡の中で、この若侍はいかなる発言をなしているか。それを知るひとつの手がかりを、世次が第六巻(東松本を底本とした)において、この若侍を評したことばから、つかむことができる。

たゞ、よにとりて人の御みゝとどめさせ給ぬべかりしむかしの事ばかりをかくかたり申だに、いとをこがましげに御覽じをこする人もおはすめり。けふは、たゞ殿のめづらしう興ありげにおほして、あどをよくうたせたまふには、やされたてまつりて、かばかりもくちあけそめてはべれば……(傍点竹崎)(二七六)

あど、うつとは、話し手に調子をあわせて、応答する、あいづちをうつ意であり、後世、能、狂言の主役を「シテ」または「オモ」というのに対して脇師(助演者)のことを、「アド」というのも同系統の語であろうといわれている。(注5) これからも明らかかなように、若侍は、世次の発言をうながすためのアド役(ワキ役)である。これは、法華経において、世尊の発言をうながしている舍利弗などの大声聞の役目に似ている。また、若侍は、同じくワキ役でありながら、世次の話に対して、若侍自身が、反論として、別の面か

ら見た歴史を語っているところがある。(たとえば、小一家院の東宮退位事件など)。これは、法華経における当機衆(上根、中根)の領解に似ている。たとえば、信解品において、舍利弗の仲間である四人の大声聞が、世次の教え(三車火宅の譬喩による)を領解したことを表わすためにした譬喩物語(長者獅子)が、その例である。むろん、大鏡のばあいは、世次の話に対する一種の反論であり、世尊の話の了解を意味する領解と、まったく同じ性質のものとはいえない。しかし、シテ役の話聞いて、自分の意見(話)を述べるという形式は同じである。このようにみても、大鏡における若侍は、法華経における舍利弗、須菩提、迦葉、迦鞠延、目連などの大声聞衆(上根、中根の声聞衆)と同じ役目をもつものであるといえる。そうすれば、大鏡の聴衆は、法華経における下根の声聞衆ということになりそうである。事実、法華経の因縁周(下根のための説法)には、正説と授記だけで、大声聞衆のように領解として、自分たちの発言をなすことが、まるでない。大鏡の聴衆も、話の対象として、存在は、明確であるが、発言は、まことに乏しい。また大鏡の

簡俗「げに説経、説法おほくうけたまはれど、かくめづらしき事のため人は、さらにおはせぬなり」とて、年おひたるあまは、ういども、ひたいにてをあて、信をなし、つきゝゝあり。(傍点竹崎)(六〇)

といった世次の話を聞いて喜ぶ聴衆のありさまは、たとえば、法華経の五百品において、因縁衆(下根の声聞衆)が、世次より受記をうけて喜ぶさまに酷似している。

爾の時に五百の阿羅漢、仏前に於いて、受記を得己りて歡喜

踊躍す。即ち座より起ちて仏前に到り、頭面に足を礼し、過を悔いて自ら責む。(傍点竹崎)

### ■菩薩衆(發起衆、影響衆)——重木

菩薩とは、菩提薩埵を略したものであり、菩提とは、智慧または悟りという意味で、薩埵とは有情という意味であるから、こゝでは人を意味するのである。だから、菩薩とは、法華経において、悟った人という意味であるとともに、悟るべき人という意味でもある。ともに、仏の智慧に至る道を励んでいる人々である。

さて、先述したように、法華経における世尊の説法の直接の対象となるものは、声聞衆(当機衆)であって、この菩薩衆ではない。したがって、彼らの役割は、説法の当面の対象である声聞衆のために、彼らに代って世尊に質問したり(發起衆)、世尊のかたわらから説教のお助けをする(影響衆)ことである。發起衆にあたるのは、文殊菩薩、弥勒菩薩などであり、影響衆にあたるのは、観世音菩薩、薬王菩薩などである。

それでは、大鏡における重木は、どのような役割を果しているか。それは、大鏡の序において、世次が聴衆に背話(歴史物語)をして、しばし、無聊をなぐさめようと提案したとき、重木の答えた次のことばから、明らかになる。

「しかく、いと興あることなり。いでおぼえたまへ。ときどきさるべきことさしいらへ、しげきもちおぼえ侍らんかし。」(三八六)

この発言によって、重木は、話手の主役(シテ役)を世次にゆずって、自分を世次のツレ役に規定している。そうすると、重木の役割は、法華経における菩薩衆の果たす役わりと非常に似てくる。

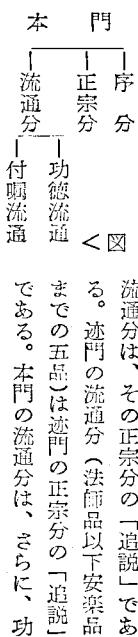
このようにみえると、大鏡の「戯曲的結構」と法華経のそれとは、偶然とするには、あまりに酷似しすぎている。両者の間には、密接な影響関係があったことは、ほとんど、事実としていいように思う。

それでは、大鏡の記述方法のもう一つの特徴で、従来、「史記」の影響とのみ考えられていた、いわゆる「紀伝体」とよばれている叙述組織については、どうであろうか。次に、その点について、法華経と比較検討してみたいと思う。

(三)

法華経の整える形としては、漢訳の方からすれば、姚秦三藏法師鳩摩羅什の訳と伝えられる八卷二十八品を標準としなければならぬといわれている。(注6)そこで、まず、羅什の經典によって、二十八品の組織を大雑把に観察してみたい。法華経二十八品の構造については、天台智顛(五三八―五九七)の「法華文句」による構造論が、支配的である。それによると、法華二十八品のうち、序品から安樂品までを、迹門とし、涌出品以下勸発品までを本門とする。一經のうち、主要な部分をなすのは、本迹兩門の正宗分(迹門の正宗分は、方便品以下入記品まで。本門の正宗分は奉養品一品と涌出品の後半と分別品の前半の二半)であり、これら二つの部分が、この經典中の「一雙の眼睛」と称せられている。

流通分は、その正宗分の「追説」である。迹門の流通分(法師品以下安樂品までの五品)は迹門の「追説」である。本門の流通分は、さらに、功



徳流通（隨喜品の後半と功德品、不輕品）と付囑流通（神力品以下勸發品まで）に二分される。前者は、本門の流通であり、後者は、法華經一部（迹門、本門）の總流通である。序分は、正宗のため序であるが、迹門の序分（序品）は法華經一部の總序も兼ねている。（八四Ⅴ参照）

さて、大鏡の叙述組織については、史記などと対比して、序、帝紀、列伝、藤氏物語、昔物語の五部構成よりなるとされるのが通説である。しかし、この五部構成を東松本について検討してみると、その構成は必ずしも明らかでない。のみならず、その内容によつて、さらに詳しく検討してみると、必ずしも五部構成と断定してしまふことが絶対であるといふかねるような部分がある。そこで、いま一度、大鏡の構成について、あらためて検討を加えてみたいと思ふ。

六巻本における第一巻は、序と帝紀を含んでいることは明らかであるが、兩者の境界は必ずしも明確でない。五十五代文徳天皇から本格的な帝紀の叙述に入るのであるが、その前のところで、世次が世間の、撰政・関白と申し、大臣・公卿ときこゆる、いにしへいまの、みなこの入道殿の御ありさまのやうにこそはおはしますらめ……（四〇六）

と語りはじめる部分は、いふなれば、帝紀の序である。つまり、この部分以前は、大鏡全体の序であり、この部分から帝紀の序となり、後の文徳天皇のところから本格的な帝紀となるのである。また、同じ、第一巻の末尾の部分で

世はじまりてのち、大臣みなおはしけり。されど、左大臣・右大臣・内大臣・太政大臣と申位、天下になりあつまり給へる、か

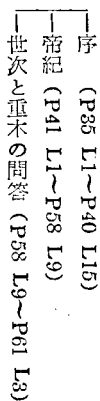
ぞへてみなおほえ侍り。（六一一）

の言にはじまる世次の話は、次に始まる列伝の序としていふだろうと思ふ。たゞ、この第一巻で、問題になるのは、世次が、帝紀を語り終えて、列伝（大臣の歴史）を語りうとするときにする重木の問答の部分である。

（世次）……しければ、まづ帝王のつゞきをあかさんと也」といえば、大犬丸のおとこ（重木）「いで〜いといみじうめでたしや。……（※ともに竹崎注）（五八一）

この重木の発言にはじまる兩翁の問答は、（歐の贈答を含めて）帝紀の中に入れて考えることもできないし、かといって、列伝の序というわけにもいかない。いまは、かりに、この部分を「世次と重木の問答」と名づけておきたいと思ふ。藤氏物語というのは、第五巻の世の中のみかど、神代七代をばさる物にて、神武天皇よりはじめたてまつりて、三十七代にあたり給孝徳天皇の御よりこそは、さまんの大匠さだまり給へなれ。（二二六）

以下と考えていふだろう。また、昔物語というのは、第六巻の最初からであることは明らかである。こう検討してみると、大鏡の叙述組織は、五部構成をさらに、次のように細分して考えることが可能になってくる。



列伝序 P61 L3~P68 L11)

列伝 (P65 L1~P226 L13)

藤氏物語 (P226 L13~P249 L14)

昔物語 (P251 L13~P285 L4)

(ページ数は、岩波古典文学大系本による)

< Ⅰ >

さて、この大鏡の叙述組織A図ⅠVを、さきに検討した法華経の叙述組織A図ⅠVと比較してみると、両者は極めて類似したものであることが明らかになる。大鏡の叙述の中心は、いうまでもなく帝紀と列伝であり、それらが、それぞれ法華経の迹門と本門の正宗分に相当する。序(總序、帝紀序)、列伝序は、そのまま、迹門の序分と本門の序分に相当する。藤氏物語は、列伝の追説にあたるものであり、本門の流通分の功德流通(これは、本門の正宗分の追説)になる。そして、最後の昔物語は、いわば、大鏡全体の追説であり、法華経一部の追説である本門、流通分の付屬流通にあたる。たゞ、帝紀につづく、世次と重木の問答の部分を、帝紀の追説とするのは、その内容からいって、少しく無理である。が、形式的には、たしかに迹門の流通分に相当するところである。そのことについて、いまひとつの傍証となるのは、先述した兩者の人物設定(菩薩衆——重木)の相互関係である。先述したように法華経において、菩薩衆は、説教の当面の対象でないために、正宗分では、ほとんど発言していない。菩薩衆が世尊の当面の相手となって、さかんに発言しているのは、本迹兩門の流通分である。大鏡における重木もまた、大鏡の正宗分といえる帝紀、列伝では、ほとんど無言である。重木がさかんに発言しているのは、この「世次と重木の問答」の部

分と列伝のあとの藤氏物語、昔物語においてである。したがって、この部分は、迹門の流通分にあたると考えて間違いないであろう。こうして、従来、「史記」などの影響をのみ指摘されていた大鏡の叙述組織は、法華経とも、このように深い関係があることを改めて認識することが必要となってくるのである。

#### 四

以上の考察から、大鏡と法華経の叙述方法は、まことによく似ているということができると思う。とは申せ、大鏡の叙述方法が、法華経のそれとまったく合致するわけではない。特に兩者の間に多くの相違がみられるのは、序(迹門序文)と昔物語(功德流通)の部分である。法華経の序品において、目前にくりひろげられた光景(世尊のありさま)をいぶかしく思つて声聞衆に代つて発問するのは、弥勒菩薩であり、それに答えるのは文殊菩薩である。しかるに大鏡においては、二翁のありさまをみて質問するのは聴衆からでた若侍であり、それに答えるのは世次、重木の二翁である。法華経に従うならば、弥勒菩薩役たる重木が発問し、文殊菩薩役たる同じ重木がそれに答えねばならぬところである。

また、法華経における功德流通は、菩薩衆と世尊の問答で展開される。しかし、大鏡の昔物語では、若侍が発問し、それに対して、重木と世次が答えている。しかし、これらの相違点の解釈は容易である。つまり、世次、重木、若侍の三人の話者の分担関係が成立したのは、さきに示した重木の発言のある序の終りの部分からである。

これ以前には、世次は話手のシテ役(世尊役)でないし、重木もまた、そのツレ役(菩薩役)でない。両翁は話者として対等の立場にある。また、藤氏物語まで、ひとまず歴史を語り終えたあとの

昔物語では話者の分担関係はとかれたのである。そして、重木は最初と同じように、世次と対等の翁になったのである。大鏡の作者は明らかに法華經の叙述方法によりながら、たんに、それを模倣するのではなく、大鏡なりにそれを組み直したのである。そして「歴史物語、大鏡」として、ひとつのまとまりのある作品を作りあげたのである。

いずれにしても、大鏡の作者が、こうした特異な記述方法を確立できた背景には、当時の社会生活にふかく根ざしていた法華經があったのは明らかである。そして、大鏡の読者もまた、これを読む時には、法華經が連想的に想起され、無理なくその新奇な記述方法を受け入れることができたのであろう。だからこそ、こうした大鏡の特異な記述方法が、当時、大唱采をかくし、この後、いわゆる「鏡物」として長くその様式を踏襲されることになったのであろう。

(注1) 沼沢龍雄氏もこの点にふれて、

歴史物語が小説的であるといふのは、その形式、体裁、結構の上のことである。「(歴史物語の本質)——国語と国文学36号」とされている。

(注2) 「堤中納言物語」は十編の短編物語からなり、各篇は、独自に成立したものと考えられている。「このついで」の成立期については、山岸徳平氏、三谷榮一氏の指摘によると、平安朝末期であるが、おそくとも白河帝を下らない時期とされている。したがって、これが、源氏物語以後、大鏡以前の作品であることは確かである。

(注3) 同氏著『平安時代物語の研究』

(注4) 源氏物語の「雨夜の品定め」と法華經との関係について

は、すでに「花鳥余情」にふれているところであるが、阿部氏は、これを敷衍して、

「雨夜の品定め」の論理構造は法華經の方便品以下授学無学入記品にいたる説法の進め方——三周の説法に学んだものである。

(「源氏物語研究序説上巻」とされ、その人物設定にまで考察を及ぼし、教主に相当するのが左馬頭であり、左馬頭が出て来てからは、頭中将も源氏と共に対告衆の側にまはってゐる。

(同書 下巻)

とされている。

(注5) 「あど」(または「あと」とは、『大日本国語辞典』によると、

あとは万葉集の安杵(アド)もへか、安杵(アド)せうとかもなどの、あどと同じく、など、いかに等の意。大鏡のあどうつ、字鏡の誼義をあどとよむも、もとは皆同義なるべし。とある。

(注6) 木村泰賢氏著『仏教概論』

(S・37・6・8) (安来高等学校教諭)