

『源氏物語』蓬生卷「心憂の仏菩薩」を読む

―末摘花卷「普賢菩薩の乗物」との関わりをめぐる―

竺 銀児

はじめに

『源氏物語』末摘花卷と蓬生卷を中心に展開される末摘花の物語を概観してみると、末摘花卷に零落した宮家の姫君の末摘花が世にもはやされる貴公子の光源氏に見出され、亡き父常陸宮から継いだ邸も貧しい窮境から脱して好遇され、のち蓬生卷に至っては、光源氏の須磨謫居と政權復帰の間で末摘花が忘れられ、常陸宮邸も顧みられなくなったが、彼女がいろんな困窮を乗り越えて父の遺した邸を守り続け、一途に光源氏を待ち続けた末に、ようやく光源氏と再会し、以前にもまして恩恵を受けるようになった、という事の成り行きが基本的に把握される。

末摘花の物語では、父を失い、零落した邸に寂しく暮らす姫君の末摘花と、恩恵を授け、庇護を与える光源氏の人物造型の対照が鮮明に見受けられる。末摘花の立場から見ても、常陸宮邸に仕える人たちの立場から見ても、光源氏は生涯の頼みとなるべき大いなる存在に違いないと言える。物語の書き方に即して見れば、

蓬生卷では光源氏が神仏や仏菩薩にも比すべき存在とされているのである。このことに関わる場面が三つある。

①巻の冒頭に、「古き女ばらなど」が光源氏を崇めて、「おぼえず神仏の現れたまへらむやうなりし御心ばへに、かかるよすがも人は出でおはするものなりけりとありがたう見たてまつりし」ことを口にする。(蓬生②三二六―三二七頁)

②巻の中盤に、末摘花の叔母大式の北の方が心中に末摘花を貶して、「仏、聖も罪軽きをこそ導きよくしたまふなれ、かかる御ありさまにて、たけく世を思し、宮、上などのおはせし時のままにならひたまへる御心おごりのいとほしきこと」と思っている。(蓬生②三三五頁)

③末摘花と叔母大式の北の方のくだりの挿話として、末摘花の兄の禪師が光源氏の催す桐壺院追善の御八講からの帰りに常陸宮邸に立ち寄って、「いとかしこう、生ける浄土の飾りに劣らずいかめしうおもしろきことどもの限りをなむ

したまひつる。仏、菩薩の変化の身にこそものしたまふめ
れ。五つの濁り深き世になどて生まれたまひけむ」と法会
の盛況を伝えて光源氏を褒め称える。(蓬生②三三七頁)
三角洋一氏は「蓬生卷の短編的手法(一)」②でこの三つの場
面を取り上げて、

「(古き)女ばら」、大貳の北の方、禪師と、末摘花を取り巻
く人々はみなそれぞれの思わくから源氏を仏(釈尊)になぞ
らえたうえで、あがめたり、けなしたり、またほめたたえた
りしている。そうなると、このよそえはもはや蓬生卷を語り
すすめる方法のあらわれと見なすのがよいであろう。

と指摘している。光源氏が三度も神仏や仏菩薩に見立てられてい
ることは、蓬生卷の末摘花の物語を読み解く上で看過できない設
定と考えられる。

②の場面については、蔵中しのぶ氏は「普賢菩薩と普賢菩薩の
乗り物」③で兄の禪師の話聞いた末摘花の心理にも注目してい
る。兄の禪師から法会の盛況と「仏、菩薩の変化の身」に類する
光源氏の美質を聞かされる末摘花は、

さても、かばかりつたなき身のありさまを、あはれにおぼつ
かなくて過ぐしたまふは、心憂の仏、菩薩や(蓬生②三三七
頁)

と悲しく思うのみである。末摘花のこの心内について、蔵中氏は、
末摘花にとって源氏は「心憂の仏菩薩」(蓬生卷)であり、
一方の源氏から見れば末摘花は「普賢菩薩の乗り物」(末摘
花卷)であった。これは救う者と救われる者との絶対的隔絶
を示す構図でもある。

と評している。
末摘花が末摘花卷の後朝の雪見の場面ではじめて光源氏にその
尋常ならぬ醜貌を見掛けられ、その鼻が光源氏の心中に、

普賢菩薩の乗物とおぼゆ。あさましう高うのびらかに、先の
方すこし垂りて色づきたること、ことのほかにうたてあり。

(末摘花①二九二頁)

と「普賢菩薩の乗り物」、即ち普賢菩薩の乗る白象になぞえられ、
格別に醜さを際立たせていることが読者の誰にも印象深い情景で
あろう。

「かかる人々の末々いかなりけむ」で収束される末摘花卷から
巻を下って光源氏の人生の重大な転換期の須磨卷・明石巻をへ、
ようやく蓬生卷に末摘花の物語の後日談が語られるが、妙なこと
にも今度は末摘花のほう光源氏を「心憂の仏菩薩」と心中に思
い描くことになっている。

蓬生卷「心憂の仏菩薩」と末摘花卷「普賢菩薩の乗り物」の見

立ての対照はどのように理解されるべきであろうか。蔵中しのぶ氏は「救う者と救われる者との絶対的隔絶を示す構図」と提示しているが、「心憂の仏菩薩」と「普賢菩薩の乗り物」の間にどういうふうな「救う者と救われる者」の構図が読み取れるのかが疑問である。氏は具体的に論を展開することには及んでいない。

本稿は三角氏と蔵中氏の論に触れられる、兄の禅師が末摘花のもとを訪ねて光源氏主催の御八講の様子を伝える場面を読み直して、蓬生卷「心憂の仏菩薩」の見立ての意味について考察を行い、末摘花卷「普賢菩薩の乗り物」の見立てとの関連性を読み解いていきたい。

一 忘れられた末摘花について

「心憂の仏菩薩」の見立てに関わる文脈を全体的に確認するために、重複を厭わず、兄の禅師が光源氏主催の御八講の帰途に末摘花の住まいに立ち寄るくだりを全部掲げておく。

冬になりゆくままに、いとどかきつかむ方なく悲しげにながめ過ごしたまふ。かの殿には、故院の御料の御八講、世の中ゆすりてしたまふ。ことに僧などは、なべてのは召さず、才すぐれ行ひにしみ尊きかぎりを選らせたまひければ、この禅

師の君参りたまへりけり。帰りざまに立ち寄りたまひて、（禪師）「しかじか。権大納言殿の御八講に参りてはべりつるなり。

いとかしこう、生ける浄土の飾りに劣らずいかめしうおもしろきことどもの限りをなむしたまひつる。仏、菩薩の変化の身にこそものしたまふめれ。五つの濁り深き世になどて生まれたまひけむ」と言ひて、やがて出でたまひぬ。言少なに、世の人に似ぬ御あはひにて、かひなき世の物語をだにえ聞こえあはせたまはず。さても、かばかりつたなき身のありさまを、あはれにおぼつかなくて過ぐしたまふは、心憂の仏、菩薩や、とつらうおぼゆるを、げに限りなめりとやうやう思ひなりましたまふに、大武の北の方にはかに来たり。（蓬生②三三七）

大意を述べると、桐壺院追善の御八講に人並みならぬ、学識の優れる高德の僧たちが残らず選ばれ、末摘花の兄の禅師も参列した。その帰りに、兄の禅師が末摘花の住まいに立ち寄り、真実の極楽浄土の荘厳にも劣らぬ法会の盛況を伝え、光源氏がまさに仏菩薩の化身であろうと褒め称え、末摘花とは世間並みに話も交わさずにそのまま帰っていった。後に残された末摘花は自分が不運の身で悲しく頼りもなく暮らしていることを思うと、源氏の君が何も知らずに過ごしているのはなんと情けない仏菩薩だろうと

つらく感じて二人のご縁を次第に諦めているうちに、にわかに叔母の大弐の北の方がやってきた、という次第である。

冒頭に「冬になりゆくまゝに、いとどかきつかむ方なく悲しげにながめ過ごしたまふ」と冬を迎える常陸宮邸の窮況が末摘花巻の雪の夜とその翌朝に光源氏が目にした邸の仕え人たちの貧しい様相を回想させる。その雪の夜と朝を経験した光源氏が末摘花と邸の人たちに心配りをして生活の援助をしたのである。蓬生巻のこの冬の時期になると、末摘花は光源氏が自分の苦境を知らずに過ごしていることを嘆くしかない状況となっている。このころの光源氏の様子については、先に大弐の北の方が末摘花を自分の娘たちの召使にする企てでともに夫の任地に下向することを勧誘するくだりで、

さるほどに、げに世の中に赦されたまひて、都に降りたまふと天の下のよろこびにて立ち騒ぐ。我もいかで人より先に深き心ざしを御覽ぜられんとのみ思ひきほふ男女につけて、高きをも下れるをも、人の心ばへを見たまふに、あはれに思し知ることさまさまなり。かやうにあわたたしきほどに、さらに思ひ出でたまふ気色見えて月日経ぬ。(蓬生②三三四頁)

と伝えられている。政界に復帰した光源氏の権勢を仰いで人々が我先に競って誠意を見せ付ける世の熱狂ぶりの中、光源氏のほう

には末摘花のことがまったく思い出されていないのである。末摘花が忘れられた要因の一つには、彼女が名利に競う時世の中に取り残されていることが考えられる。このことに関して、蓬生巻にはもう一つ肝心な理由が示されている。

末摘花が光源氏を「心憂の仏菩薩」と思い諦めているところで叔母の大弐の北の方が来たわけであるが、大弐の北の方が末摘花に親しく仕える侍従を連れ去っていったのである。この後、雪に埋もれ、仕え人がほとんど跡を絶った邸に寂しく過ごす末摘花の日々が描かれるところに、光源氏の暮らしぶりに触れて、

かの殿には、めづらし人に、いとどもの騒がしき御ありさまにて、いとやむごとなく思されぬ所どころにはわざともえ訪れたまはず。まして、その人はまだ世にやおはすらむとばかり思し出づるをりもあれど、たづねたまふべき御心ざしも急がであり経るに、年かはりぬ。(蓬生②三四三―三四四頁)

と書き添えられている。光源氏が二条院の自邸に住まう紫の上に気が向くばかりで、さほど思わぬ女君たちのところには訪れる余裕もないという。そして、末摘花のことに至っては、「まして、その人はまだ世にやおはすらむとばかり思し出づるをりもあれど」と光源氏の心中が仄めかされ、光源氏の末摘花への思いの浅さが目に見えて分かる。ここでは、光源氏の心中における「めづらし

人」の紫の上と「まして、その人」の末摘花が鮮明なコントラストをなしていると読み取れる。この対照性に関しては、末摘花巻の巻末に書き添えられる、光源氏が末摘花の絵を描いて若紫と戯れる場面が思い合わされてよいであろう。

末摘花巻では、常陸宮邸に雪の夜と朝を経験した光源氏は邸の人々の貧窮さを思いやって末摘花を厚遇したが、雪の朝に彼女の醜い容姿を目にした光源氏は大いに驚かされ、その後は「なつかしき色ともなしに何にこのすゑつむ花を袖にふれけむ」〔末摘花①三〇〇頁〕、「紅の花ぞあやなくうとまるる梅の立ち枝はなつかしけれど」〔末摘花①三〇七頁〕と末摘花の「普賢菩薩の乗物とおぼゆる赤い鼻を詠んだ歌に見えるように、光源氏はあくまでも末摘花の醜さに拘り続け、彼女との出逢いを後悔するばかりである。

このような光源氏の内心が末摘花巻の巻末に、末摘花の絵を描いて若紫と戯れる場面に極端に表わされているのである。その場面では、光源氏の目に映る若紫が「いとものうつくしき片生ひ」、「いみじうらうたし」、「うつくしうきよらなり」〔末摘花①三〇五頁〕と畳み掛けて賛美されるに對して、末摘花のほうは「髪いと長き女を描きたまひて、鼻に紅をつけて見たまふに、絵に描きても見まうきさましたり」〔末摘花①三〇五〜三〇六頁〕と絵に描いて見ても厭わしいありさまであると疎まれる一方である。

末摘花の醜さを象徴する赤い鼻に焦点を当て、蓬生巻に戻って見ると、「冬になりゆくままに」と語り出される兄の禪師が来訪する挿話の直前に、

音泣きがちに、いとど思し沈みたるは、ただ山人の赤き木の
実ひとつを顔に放たぬと見えたまふ御側目などは、おぼろけ
の人の見たてまつりゆるすべきにもあらずかし。くはしくは
聞こえじ、いとほしうもの言ひさがなきやうなり。（蓬生②
三三六頁）

と末摘花の赤い鼻が巻々の経過を隔てても再び記憶に呼び起こされていることが看過できない。「山人の赤き木の実ひとつを顔に放たぬと見えたまふ御側目」という酷な描写がまさに末摘花巻の巻末に「髪いと長き女を描きたまひて、鼻に紅をつけて見たまふ」と光源氏が戯れに描いた絵のありさまを強く思い出させるところと思われる。また、「くはしくは聞こえじ、いとほしうもの言ひさがなきやうなり」という語り口が余計に「絵に描きても見まうきさましたり」と嫌がる光源氏の心情を蘇らせてくるであろう。

このように、蓬生巻に末摘花が忘れられたもう一つ肝心な理由は、光源氏が「めづらし人」の紫の上に心惹かれる一方で、醜く疎ましく思われる末摘花を相手にする気がほとんどないということが明らかに確認される。この理由においては、末摘花の「普賢

菩薩の乗物とおぼゆ」る赤い鼻が文脈を繋ぐ重要な設定であると看取される。ここでは、「普賢菩薩の乗物」の見立てについて考えてみたい。

周知のように、「普賢菩薩の乗物」の見立ては『観普賢菩薩行法経』に拠っており、ここで改めて指摘することはない。一方、この見立ては読者の興味をそそる表現とはいえ、仏法との関わりが示されている限り、平安時代では、作者も読者も末摘花の鼻を「普賢菩薩の乗物」によそえることをやすやすと面白がつて戯れることが憚られるのであろう。末摘花の巻末に光源氏が「鼻に紅をつけて」末摘花の絵を描き、若紫と戯れる場面こそ書かれているが、光源氏が「なつかしき色ともなしに何にこのすゑつむ花を袖にふれけむ」と詠んだ時点で、末摘花の赤い鼻のイメージは既に「すゑつむ花」＝「紅花」に置き換えられているのである。末摘花巻の終わりに光源氏がまた紅梅を眺めて末摘花の赤い鼻を連想し、「紅の花ぞあやなくうとまるる梅の立ち枝はなつかしけれど」の歌を詠んだが、末摘花の赤い鼻の印象づけとしては、「紅花」から「紅の花」へのイメージの敷衍と見受けられる。もともと、「末摘花」が巻名ともなっているので、末摘花の赤い鼻が最初に目に映る、雪の朝の「普賢菩薩の乗物とおぼゆ」るイメージが暗黙のうちには隠されていたようである。

かくして、末摘花の赤い鼻が「末摘花」＝「紅花」、「紅の花」という赤い花に結び付けられ、光源氏に疎まれる一方で、絵に描いて戯れる対象にさえ扱われていた。

さて、末摘花の赤い鼻の初印象を作る「普賢菩薩の乗物」の見立ては単に読者の興味をそそる表現として用いられているのであろうか。あるいは、末摘花の赤い鼻を見頭わした光源氏の驚異を際立たせるための表現とも考えられますが、光源氏の視点から見られる「普賢菩薩の乗物とおぼゆ」る鼻の様子が地の文で書かれていることが示唆的である。単純に光源氏の内心を書き出したところと読み取れる一方、幾分作者の仕掛けを匂わせるところでもある。ここは作者の仏教素養が生かされ、あるいは読者の仏教的学びが試されるところという可能性も検討に付してしかるべきであらう。「普賢菩薩の乗物」の見立てに関わる『観普賢菩薩行法経』の経文を繙いて探っていきたい。

二 「普賢菩薩の乗物」と「理の懺悔」について

「普賢菩薩の乗物とおぼゆ。あさましう高うのびらかに、先の方すこし垂りて色づきたる」(末摘花①二九二頁)とある末摘花の鼻の描写の典拠とおぼしき経文は、『観普賢菩薩行法経』に「象鼻

有華。其莖譬如赤眞珠色。其華金色含而未敷（象の鼻に華有り。其の莖譬へば赤眞珠の色の如し。其の華金色にして含んで未だ敷けず）、「象鼻紅蓮華色（象の鼻紅蓮華の色なる）」、⁽⁴⁾と見られる。

経文に基づいてイメージすると、「普賢菩薩の乗物」の白象はその鼻が紅蓮華の色で、鼻の先から赤い眞珠色の茎をのぼして蕾を含まない金色の華があることが想像される。「あさまじう高うのびらかに、先の方すこし垂りて色づきたる」末摘花の鼻は、なるほど白象の鼻の様子に似通っている。同じく「花」のたとえとしたら、ここでは、末摘花の赤い鼻が「末摘花」＝「紅花」や「紅の花」ではなく、紅蓮華、あるいは赤い眞珠色の茎を伸ばした金色の華と結び付けられることになる。

経文に説かれる紅蓮華と金色の華がいずれも清く美しいイメージを持たせる花であるが、雪の朝の場面では、

まだほの暗けれど、雪の光に、いとどきよらに若う見えたまふを、老人ども笑みさかえて見たてまつる。（末摘花①二九二頁）

と語られているように、清く美しく見られるのは、雪明りの中の光源氏の姿であり、けっして末摘花のことではない。末摘花のほうにしては、光源氏側から、

あなたとはと見ゆるものは鼻なりけり。ふと目ぞとまる。（末摘花①二九二頁）

と見られるありさまである。末摘花と光源氏の身に見るこの逆なる視線と扱いがどう理解されるべきであろうか。先に掲げた「象鼻有華。其莖譬如赤眞珠色。其華金色含而未敷」に続く経文に注意して見てみたい。

見是事已、復更懺悔、至心諦觀思惟大乘、心不休廢、見華即敷。金色金光。

（是の事を見已^{おわ}って、復た更に懺悔し、至心に諦觀して大乘を思惟すること、心に休廢せざれば、華を見るに即ち敷け、金色に金光あり。）

普賢菩薩の乗る白象の鼻から赤い眞珠色の茎を伸ばして蕾を含んだ金色の華を見終わって、至心に懺悔して大乘の教義を思惟すれば、蕾みが金色の花を開かせて光り輝くのを見ることができるといふ。「懺悔」の教えが説かれているわけである。そもそも『觀普賢菩薩行法經』が『法華經』とともに法華懺法に使われる天台宗の根本的な經典であることが念頭に置かれるべきである。

法華懺法については、三角氏『源氏物語と天台浄土教』⁽⁵⁾では、「王朝の貴族社会の人々が読経誦呪のほかに、もっとも見なれ、みずからもつとめたことのある勤行は『法華懺法』『例時作法』で

あつたらう」と紹介されている。また、『王朝語辞典』⁽⁶⁾に収める三角氏執筆の「懺法」の項を参照すると、法華懺法は「六根懺悔・妙法蓮華經安樂行品また六時無常偈を唱える」勤行で、その道場の莊嚴が『方丈記』に見る「阿弥陀の絵像を安置し、そばに普賢をかき、前に法花經を置けり」⁽⁷⁾という記述から想像される事が確認される。

前掲經文の内容を整理すると、懺悔の過程と方法として「至心諦觀思惟大乘、心不休廢」、その効果として「見華即敷。金色金光」ということが述べられている。要するに、茎の赤い金色の蕾の開花を目にすることには大乘の教義を「諦觀」、「思惟」することが求められている。

「普賢菩薩の乗物」の見立てを意味づけるに当たって、この「懺悔」の論理について具体的にみていく必要があると考えられる。『觀普賢菩薩行法經』に説かれる懺悔の教えについて見る際、先に触れた『王朝語辞典』の「懺法」の項では、

一切業障海 一切の業障海は、
皆從妄想生 皆妄想從り生ず。
若欲懺悔者 若し懺悔せんと欲せば、
端坐念實相 端坐して實相を念へ。
衆罪如霜露 衆罪は霜露の如し、

慧日能消除 慧日能く消除す。
是故應至心 是の故に應に至心に、
懺悔六情根 六情根を懺悔すべし。
という偈が代表的に取りあげられている。

衆生の業障はすべて「妄想」より生ずるものであり、業障を懺悔するには、その「實相」を念じ、思惟すれば、すべての罪が霜露の如く、智慧の日のもとに消えてしまふ、という内容である⁽⁸⁾。

業障の「實相」を念ずることによって罪が消し去られるという懺悔の意義と方法をどう理解すべきなのか。『往生要集』大文第五「助念の方法」の「懺悔衆罪」の条を確認すると、「業因果」の法則に基づく最も基本的な「止惡修善」の修行⁽⁹⁾を説く上で、阿弥陀仏を礼拝し、念じて真言を唱える懺悔の方法と並んで、「理の懺悔」を明かす『心地觀經』の經文が引かれている⁽¹⁰⁾。

一切諸罪性皆如 みなによ 一切の諸もろの罪性は皆如なり、
顛倒因縁妄心起 みなによ 顛倒、因縁、妄心より起る。
如是罪相本來空 かく 是の如き罪相は本より 來空にして、
三世之中無所得 三世の中に得る所無し。
非内非外非中間 内に非らず外に非らず中間に非らず、
性相如如俱不動 性・相は如々にして俱に動ぜず。
眞如妙理絶名言 眞如の妙理は名言を絶ち、

唯有聖智能通達 唯だ聖智のみ有りて能く通達す。

非有非無非有無 有に非らず無に非らず有無に非らず、

非不有無離名相 有無ならざるにも非らず、名相を離れ、

周遍法界無生滅 法界に周遍して生滅なく、

諸佛本來同一體 諸佛は本より來同一體なり。

唯願諸佛垂加護 唯だ願はくは諸佛、加護を垂れて、

能滅一切顛倒心 能く一切の顛倒の心を滅したまへ。

願我早悟眞性源 願はくは我早く眞性の源を悟りて、

速證如來無上道 速かに如來の無上道を證せん。

一切の罪は「顛倒」、「因縁」と「妄心」より起り、その罪の様相がもと「空」であり、諸佛の加護を祈願して「顛倒心」を滅すれば、速やかに菩提を証することができる、という内容である。

『觀普賢菩薩行法經』に「一切業障海 皆從妄想生」とあるように、ここでは、一切の罪が「顛倒因縁妄心起」ということが説かれている。その上で、「罪相本來空」すなわち罪の「實相」が「空」であることが述べられていることから、罪を懺悔する論理として、大乘仏教の根本をなす「空」の思想が説かれているわけである。

「非内非外非中間 性相如如俱不動」「非有非無非有無 非不有無離名相」というのは、あらゆる存在と現象は因縁が和合して形成

され、刻々に生滅してやまない仮のもので、その実体が「内・外・中間」や「有・無・有無・不有無」のどちらの一方の屬性も持たぬ「空」の存在であることを意味している。「離名相」については、『金剛般若波羅蜜經』にも、

凡所有相、皆是虛妄。若見諸相非相、則見如來。

(凡そ有ゆる所の相は、皆是れ虚妄なり。若し諸相は相に非ずと見ば、則ち如來を見たてまつらん。)(11)

と見られ、因縁によって生起する現象世界のすべては「虚妄」の相であり、「非相」即ち実在しないものと明示されている。「虚妄」の相については、『金剛般若波羅蜜經』の最後に、

一切有爲法 一切の有爲法は、

如夢幻泡影 夢、幻、泡、影の如く、

如露亦如電 露の如く、亦電の如し。

應作如是觀 應に是の如きの觀を作すべし。

とある有名な偈が見られ、因縁により生ずる「有爲法」が「夢」、「幻」、「泡」、「影」、「露」、「電」のように、現出することがあるとはいえ、實質的には存在しない「虚妄」のものであると説かれている(12)。仏教では、この「虚妄」の相に惑わされ、それを実存のものとして認識し、執着することが「實相」を見失う「顛倒」と「妄想」、衆生が六道輪廻に沈淪する因となる煩惱とされている。

というわけで、罪も因縁和合の実質的なものを持たぬ「虚妄」の相であるため、その現じても実質のない「空」なる「實相」を悟れば、罪が自ずと滅してしまふことになる。ここに至ると、『觀普賢菩薩行法經』「若欲懺悔者 端坐念實相 衆罪如霜露 慧日能消除」の偈は、「實相」を念する「空」の智慧をもって「虚妄」の罪を滅する「理の懺悔」の論理を説いていることが分かる。この「理の懺悔」の論理に関して、四十卷『華嚴經』入不思議解脱境界普賢行願品に見る有名な「普賢十願」の偈にも確認される。

往昔由無智慧力 往昔に智慧力無きに由り、

所造極惡五無間 造る所の極惡なる五無間、

誦此普賢大願王 此の普賢大願王を誦せば、

一念速疾皆銷滅 一念にして速やかに疾く皆銷滅す。(13)

智慧力がないために犯した極惡な「五無間」の罪であっても、「普賢大願王」を誦すれば、諸々の罪が速やかに消滅するということから、罪が「空」なる「實相」を悟らずに「顛倒」と「妄想」によって造られたことであり、「衆罪如霜露 慧日能消除」のように、「普賢十願」を唱えれば、すべての罪が「空」の智慧のもとに消え失せてしまうことが知られる。

このような「理の懺悔」の論理を念頭に置いて、『觀普賢菩薩行法經』「見是事已、復更懺悔、至心諦觀思惟大乘、心不休廢、見華

即敷。金色金光」に戻ってみると、普賢菩薩の乗る白象の鼻から赤い真珠色の茎を伸ばして蕾を含んだ金色の華を見終わって、大乘の教義に専念して「空」なる「實相」を洞察すれば、大乗の蕾が花開いて「金色金光」の華になる、という意味が解される。「空」の智慧に基づく「理の懺悔」を通して金色の蕾の開花の効果を得ることについては、『往生要集』大文第五「助念の方法」の「懺悔衆罪」の条では、同じく『心地觀經』から引かれる偈に、

懺悔能出三界獄 懺悔は能く三界の獄を出で、

懺悔能開菩提華 懺悔は能く菩提の華を開く。

とあり、「金色金光」の華は「空」の智慧からなる菩提の花であると確認される。

三 心の「淨垢」から見る光源氏と未摘花の「淨垢」

『觀普賢菩薩行法經』に説かれる「理の懺悔」の論理を踏まえて未摘花卷「普賢菩薩の乗物」の見立てを読み直すと、光源氏にひどく疎まれる赤い鼻の未摘花の姿は因縁和合の「虚妄」の相であり、その「實相」が「性相如如俱不動」のように、「内・外・中間」や「有・無・有無・不有無」という分別の枠を越え、現じても実質のない「空」の存在であるため、その「空」なる「實相」

を悟らずに「顛倒」と「妄想」で末摘花を見ては、清く美しい金色の菩提の花を目にすることがとうていできない、ということになる。雪明りに「いとどきよらに若う見えたまふ」光源氏の姿と「あなかたはと見ゆる」赤い鼻の末摘花の対照が強烈に押し出される文脈の中、「普賢菩薩の乗物」の見立てを通して、光源氏をはじめとする作中人物のみならず、紛れもなく読者のほうも試され、その「顛倒」と「妄想」の如何なるを容赦なく照らし出されるのであろう。

前述の蓬生巻の光源氏の暮らしぶりを考え合わせると、光源氏にしては、末摘花巻に若紫を「うつくしうきよらなり」、末摘花を「絵に描きても見まうきさましたり」と扱い分ける彼の「顛倒」と「妄想」がそのまま、蓬生巻に「めづらし人」の紫の上と「まして、その人」の末摘花の分別を造り出したと読み取れる。

「顛倒」と「妄想」で「普賢菩薩の乗物とおぼゆる赤い鼻の末摘花を見る光源氏は、『観普賢菩薩行法経』に説かれるような金色金光」の菩提の花を見顕すことなく、ひたすら疎まれる「末摘花」＝「紅花」や「紅の花」を目にしてきた、というわけである。

光源氏の視線における末摘花と若紫・紫の上の分別に関しては、同じく「理の懺悔」を明かして説いた『維摩経』弟子品の一節も思い合わされる。維摩詰居士が優波離に戒律を犯した仏弟子の罪

の懺悔について、

彼罪性不在内不在外不在中間。如佛所説、心垢故衆生垢。心淨故衆生淨。心亦不在内不在外不在中間。如其心然、罪垢亦然。諸法亦然。不出於如。

（彼の罪性は内に在らず、外に在らず、中間に在らず。佛の所説の如し、心垢するが故に衆生垢る。心淨きが故に衆生淨し、と。心も亦た内に在らず、外に在らず、中間に在らず。

其の心の然るが如く、罪垢も亦た然り。諸法も亦た然り。如を出でず。）⁽¹⁴⁾

と論しているところである。

「罪性不在内不在外不在中間」は前述の『心地観経』の偈「内非外非中間 性相如如俱不動」と同じく、「内・外・中間」のどちらの属性も実質的に持たぬ罪の「實相」を述べている。その原因を示すには、「心垢故衆生垢。心淨故衆生淨」とあるように、衆生の「淨垢」は心によるものであるという仏の教えが取り上げられ、心も実体的な「内・外・中間」の性質を持つものとして成立しないので、「罪垢」も「諸法」、即ち因縁により生ずるすべての存在と現象も同じであると説かれている。

罪の「實相」が「内・外・中間」の「名相」を離れる存在を悟る「理の懺悔」については、白居易の仏教に信仰を捧げる「六讚

偈」の一つである「懺悔偈」(『白居易集箋校』卷七十一・碑記銘吟偈)にも、

無始劫來、所造諸罪。若輕若重、無小無大。我求其相、中間
内外。了不可得、是名懺悔。

(無始劫來、造る所の諸々の罪。若しくは軽く若しくは重く、
小と無く大と無し。我其の相を求むるに、中間内外。了に得
べからず、是を懺悔と名づく。)(15)

と詠まれている。

衆生の「淨垢」は心によるものであることについては、『維摩經』

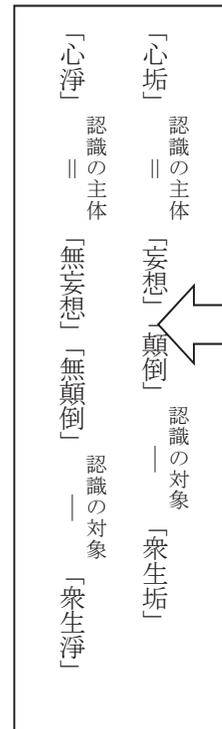
弟子品の同じくだりで、維摩詰居士がさらに、

妄想是垢。無妄想是淨。顛倒是垢。無顛倒是淨。

(妄想は是れ垢なり。妄想無きは是れ淨なり。顛倒是是れ垢
なり。無顛倒是是れ淨なり。)

と述べている。「垢」と「淨」はそれぞれ因縁和合の「虚妄」の「名
相」と現じても実質のない「空」なる「實相」を指していると考え
えられる。『心地観経』の偈に見る「妄心」と「顛倒心」はいうま
でもなく「垢」なる存在である。ここまでの論理を整理すると、
次のような認識が得られる。

「垢」…「名相」
「淨」…「實相」



「妄心」と「顛倒心」に垢れる衆生は「虚妄」の「名相」に惑
わされ、それに対して、仏菩薩は「無妄想」と「無顛倒」の淨き
心で衆生の「淨」||「空」なる「實相」を悟っており、仏菩薩が
淨き存在なるゆえんでもある。

「理の懺悔」の論理で説かれる「淨垢」の意味に基づいて光源
氏の人物像を読み直すと、「妄心」と「顛倒心」で「未摘花」||「紅
花」や「紅の花」という「虚妄」の「名相」を形作って拘り続け
る光源氏は、未摘花卷の「いとときよらに若う見えたまふ」とい
う雪明かりの中の姿に反して、「妄想」と「顛倒」に汚された「垢」
なる衆生として現前してくる。

未摘花卷に「普賢菩薩の乗物とおぼゆる赤い鼻の未摘花に出
逢って、「金色金光」の菩提の花である未摘花の「空」なる「實相」
を見顕しなかつた光源氏は、蓬生卷に未摘花を忘れ、紫の上の美

質に心を捉えられるばかりで、なるほど「心憂の仏菩薩」と呼ばれてしかるべきであろう（16）。

四 末摘花の「琴中趣」について

蓬生巻では、「普賢菩薩の乗物」の見立てに内含される「理の懺悔」の論理と相俟って、末摘花の「浄」の美質を発見させるもう一つの手がかりが確認される。蓬生巻の雪に埋もれる邸での末摘花の暮らしぶりを見てみる。

霜月ばかりになれば、雪、霰がちにて、外には消ゆる間もあるを、朝日夕日をふせぐ蓬、葎の蔭に深く積もりて、越の白山思ひやらるる雪の中に、出で入る下人だになくて、つれづれとながめたまふ。はかなきことを聞こえ慰め、泣きみ笑ひみ紛らはしつる人さへなくて、夜も塵がましき御帳の中もかたはらさびしくもの悲しく思さる。（蓬生②三四三頁）

雪が蓬や葎の蔭に深く積もり、出入りする仕え人の跡が途絶え、日頃「はかなきことを聞こえ慰め、泣きみ笑ひみ紛らはしつる」侍従までいなくなった常陸宮邸では、末摘花は「夜も塵がましき御帳の中もかたはらさびしくもの悲しく思さる」暮らしに陥っている。末摘花が親しく付き合う相手の侍従は大貳の北の方に連れ

去られたわけであるが、そのことが末摘花を完全に孤絶させたように思われる。ここで、末摘花の平素の人柄と人付き合いを考えると、末摘花の物語の始まりに、光源氏に末摘花の消息を漏らす大輔命婦の話に「かいひそめ人疎うもてなしたまへば、さべき宵など、物越しにてぞ語らひはべる。琴（17）をぞなつかしき語らひ人と思へる」（末摘花①二六七頁）と伝えられていることが想起される。

要するに、人との交際を隔てがちで琴だけを格別に親しく付き合う友としているのが末摘花なりの暮らしである。ということになると、侍従も離れ、一人に取り残された蓬生巻のこの場面では、まさしく末摘花が「なつかしき語らひ人と思へる」琴を弾いて心を慰める情景が語られてしかるべきであろう。しかし、ここでは、末摘花巻に見るような弹琴場面が現れることなく、「夜も塵がましき御帳の中もかたはらさびしくもの悲しく思さる」末摘花の心情が語られているだけである。とはいえ、「塵がましき御帳の中」の末摘花の独り寝の寂しさ、物悲しさを描くこの一文を注意深く見てみると、琴に関する表現が伏されている可能性に気付く。手掛かりとなるのは「塵がましき」という表現である。琴に関する言

と、白居易の「麿琴」（『白居易集箋校』巻一・諷諭一）に、
古聲淡無味 古聲 淡として味無く、

不稱今人情 今人の情に稱はず。

玉徽光彩滅 玉徽に光彩滅し、

朱絃塵土生 朱絃に塵土生ず。

と赤い絃に「塵土」を生ずる琴が詠まれ、そして「五絃」（『白居易

易集箋校』卷二・諷諭二）にも、

嗟嗟俗人耳 嗟嗟 俗人の耳、

好今不好古 今を好みて 古を好まず。

所以綠窓琴 所以に 綠窓の琴、

日日生塵土 日日 塵土を生ず。

と日々「塵土」が積もつていく琴の様子が詠まれている。「塵がましき」表現に因んで、末摘花は白居易の作品に見る「朱絃塵土生」「日日生塵土」琴と同じ運命を辿っているように読み取れる。

「塵がましき御帳の中」に独り寝する末摘花の様子を伝える一文には、「朱絃塵土生」「日日生塵土」の琴のイメージを共起させる効果を持っていると窺える。

一方、琴が塵まみれになる原因としては、「古聲淡無味 不稱今人情」「嗟嗟俗人耳 好今不好古」と詠まれており、「古聲」を伝える琴は「好今不好古」の「今人」の意には適わないのである。

「古聲」に対して「今聲」が好まれるが、白居易の生きた時代では即ち「五絃」の琵琶や箏の琴がもてはやされているわけである。

「廢琴」では「朱絃塵土生」の続きに、

廢棄來已久 廢棄せられて 來已に久しきも、

遺音尚冷冷 遺音 尚ほ冷冷たり。

不辭爲君彈 君の爲に彈ずるを辭せず、

縱彈人不聽 縱ひ彈ずるも人聽かじ。

何物使之然 何物か之をして然らしめたる、

羌笛與琴箏 羌笛と琴箏となり。

と廢棄されて久しき琴を弾いても聞いてくれる人がいない様子が伝えられており、ひたすら好まれるのが「羌笛」と「琴箏」のほうであるという。前述した「忘れられた末摘花」の境遇を「廢琴」に引き付けて見ると、蓬生卷では、「なつかしき語らひ人と思へる」琴が直接弾琴場面に描写されるかわりに、末摘花の人生と内面に溶け込むものとして末摘花の役作りを生かされていると考えられる。蓬生卷に見る琴の伏線はもうひとつある。

前述では、常陸宮邸に立ち寄る兄の禪師が去った後に、にわかには大式の北の方が末摘花を尋ねてきたが、そのくだりに見る「いづれか、このさびしき宿にもかならず分けたる跡ある三つの徑とたどる（蓬生②三三八）」という箇所について、新聞一美氏は「源氏物語の女性像と漢詩文―帚木三帖から末摘花・蓬生卷へ―」（18）で『河海抄』に指摘される『文選』所収の陶淵明の名作「歸去來

「辞」の「三逕就荒、松菊猶存(三逕荒に就けども、松菊猶ほ存す)」(19)との関わりを取り上げ、「貧」の中で家を守り、ひたすら光源氏を待つ貞淑な女性」としての末摘花像を明らかに表現していると指摘している。新聞氏の指摘を受けて、藤原克己氏は「源氏物語と白氏文集―末摘花巻の「重賦」の引用を手がかりに―」(20)で末摘花には「時流に迎合せず貧窮に甘んじて孤高に生きる(貧士)の像の投影がある」と述べ、陶淵明の「帰去来辞」の影響を見る。「三つの径」が「貧士像の徴」であると再確認している。末摘花の人物造型に陶淵明の「貧士像」が宿されているというならば、陶淵明にまつわる琴の逸話も想起されよう。『晋書』に記される陶淵明伝(巻九十四・列伝第六十四・隱逸・陶潜)では、性不解音、而蓄素琴一張、絃徽不具、每朋酒之會、即撫而和之、曰、但識琴中趣、何勞絃上聲。

(性は音を解せず、而れども素琴一張を蓄え、絃徽具わらず、朋酒の會の毎に、即ち撫して之に和して曰く、「但だ琴中の趣を識り、何ぞ絃上の聲を勞せんや」と。)(21)

と陶淵明が音律を解さないながらも、絃と徽が具わらぬ「素琴」一張を蓄え、友との宴会の折々にその琴を弄んでいたという。「但識琴中趣、何勞絃上聲」とあるように、音律を解さない陶淵明が琴の音楽よりも「琴中趣」を嗜好しているのである。陶淵明の「琴

中趣」としては、「古聲」を伝える琴が「時流に迎合せず貧窮に甘んじて孤高に生きる」文人の性格によく通じていることが考えられ、白居易の諷諭作品「廢琴」「五絃」に見る琴も時勢に靡かぬ文人の志向を象徴する「琴中趣」が詠まれていると言えよう。このような「琴中趣」を蓬生巻の末摘花の物語と照らし合わせて見ると、琴の性格が末摘花の人生と内面に溶け込んでいることがいっそう明晰に見えてくる。

蓬生巻では、末摘花は「親のもてかしづきたまひし御心おきてのままに」(蓬生②三三二頁)世間のことを慎み、古物語や古歌を慰めにしながら、貧窮に追い込まれ、日々荒れまさっていく常陸宮邸に対しては「ありし御しつらひ変らぬ」(蓬生②三三〇頁)ように努め、大弑の北の方から西国同行を勧誘されても一向に応ぜずに、「はかなき御調度どもなども取り失はせたまはず、心強く同じさまにて念じ過ごしたまふなりけり」(蓬生②三三六頁)と頑なに昔のままの邸のありようを維持している。貧窮に堪えて父の教訓とその形見の邸を固守し続ける末摘花の意志は、時流に迎合せぬ文人の孤高な生き方を象徴し、「遺音尚泠泠」の「古聲」を伝える琴の性質によく適っていると見えよう。

一方、陶淵明の絃と徽が具わらぬ「素琴」については、後世「無絃琴」として広く享受されているのが周知のところである。白居易

易の作品には「丘中有一士、守道歲月深。行披帶素衣、坐拍無絃琴（丘中に一士有り、道を守って歲月深し。行くに帶索の衣を披、坐して無絃の琴を拍つ）」（『丘中有一士三首』『白居易集箋校』巻一・諷諭一）、「誰伴寂寥身、無絃琴在左（誰か寂寥の身に伴ふ、無絃なるも琴左に在り）」（郡齋暇日辱常州陳郎中使君早春春晚坐水西館書事詩十六韻見寄亦以十六韻酬之『白居易集箋校』巻八・閑適四）と散見される。「守道歲月深」、「誰伴寂寥身」という表現は、明確に典拠としては指摘できないが、雪に埋もれる邸での未摘花の暮らしぶりと「夜も塵がましき御帳の中もかたはらさびしくも悲しく思さる」境遇の下敷きとおぼしきところと言えないでもない。

蓬生巻での未摘花の琴の伏線を掘り起こすと、忘れられた未摘花と廃棄された琴、貧に安んじて父から受け継いだ伝統を守り徹す未摘花と文人の孤高な生き方を象徴し、「古聲」を伝える琴という対応が明らかに見えてきた。弹琴場面に触れずに「琴中趣」を未摘花の人物造型に書き込んだ蓬生巻において、まさに「無絃琴」の手法が用いられているのだと言えよう。弹琴場面に未摘花の物語の表舞台から隠蔽させたことよって、蓬生巻の未摘花の人生と内面に託される「琴中趣」を巧みに書き遂げたとも考えられる。

以上を踏まえると、未摘花の「浄」の美質の一側面は、雪に埋もれる邸の中の「琴中趣」を読み解くことよって証左された。蓬生巻に見る未摘花の琴の弾き手としての素質は、未摘花巻に見る同じく雪の場面の「普賢菩薩の乗物」の見立てに呼応して、未摘花の「心浄」を表出したと言える。

おわりに

本稿では、先行研究に論じられる、兄の禪師が光源氏主催の御八講の帰途に未摘花の住まいを訪れる場面に注目し、『観普賢菩薩行法経』をはじめとする大乘仏教の経典に説かれる「理の懺悔」の論理を通して、その場面の問題とされる「心憂の仏菩薩」の見立てについて考察を行い、蔵中氏の論に提示される未摘花巻「普賢菩薩の乗り物」の見立てとの対照性を読み直した。

大乘仏教の「理の懺悔」の論理を中心に、蓬生巻「心憂の仏菩薩」と未摘花巻「普賢菩薩の乗り物」の見立ての対照から「救う者と救われる者」の構図を読み取る蔵中氏の論を検証し直す、「妄心」と「顛倒心」に汚れる光源氏はむしろ救われるべき側として造型されていると考えられ、未摘花としては、その「普賢菩薩の乗物とおぼゆる鼻の設定と「琴中趣」の伏線が光源氏に対

しても読者に対して、「無妄想」と「無顛倒」の「空」の智慧に導く救済者の役割を果たしていると看取される。

本稿で問題として扱えなかったのは、兄の禪師の話から光源氏主催の御八講の「生ける浄土の飾りに劣ら」ぬ盛況が伝えられているところである。御八講即ち法華八講のモチーフに注意すると、

『法華経』普賢菩薩勸発品に「是人若行若立、讀誦此經、我爾時乘六牙白象王、與大菩薩衆俱詣其所、而自現身、供養守護安慰其心。亦爲供養法華經故。是人若坐思惟此經、爾時我復乘白象王現其人前（是の人若しは行き若しは立って、此の經を讀誦せば、我爾の時に六牙の白象王に乗って、大菩薩衆と俱に其の所に詣って、自ら身を現じて、供養し守護して其の心を安慰せん。亦た法華經を供養せんが爲の故なり。是の人若しは坐して此の經を思惟せば、爾の時に我復た白象王に乗って其の人の前に現ぜん）⁽²²⁾と普賢菩薩が六牙の白象に乗って法華經を讀誦し、思惟する者の前に現れることが説かれていることが思い合わされる。

『法華経』普賢菩薩勸発品の經文を末摘花の物語の解釈に取り入れると、普賢菩薩の乗る白象をイメージさせる末摘花が法華八講を主催する光源氏の前に現れるという読みが生じてくる。もちろん、物語の自然の成り行きとしては、男君の光源氏が女君の末摘花のもとを訪ねていくことになっているが、光源氏の人生にお

ける末摘花の登場が『法華経』を介して意味づけられている可能性は検討に付すべきであろう。そして、光源氏と末摘花の人物造型の対照について考える際、普賢菩薩が白象に乗って現れる意味あるいは普賢菩薩と白象の関わりについて見ていく必要があるので、稿を改めて論じていきたい。

注

(1) 『源氏物語』本文の引用は『新編日本古典文学全集』（小学館）により、巻名・冊数・頁数を付した。

(2) 三角洋一『源氏物語と天台浄土教』若草書房、一九九六年所収。初出は紫式部学会編輯『むらさき』二十六、一九八九年七月。

(3) 『国文学解釈と鑑賞 別冊 源氏物語の鑑賞と基礎知識 No.13 末摘花』至文堂、二〇〇〇年所収。

(4) 仏典の引用は『大正新脩大藏経テキストデータベース』公式サイト（大藏経テキストデータベース研究会〈SAT〉）による。『觀普賢菩薩行法経』の訓読は法華経普及会編『真訓両讀 妙法蓮華経並開結』（平楽寺書店、一九七七年）により、適宜改めた。

(5) 前掲注2書

(6) 秋山虔編『王朝語辞典』東京大学出版会、二〇〇〇年。

(7) 『方丈記』本文の引用は『新編日本古典文学全集』(小学館)による。

(8) 「慧日」の比喻については、『法華経』観世音菩薩普門に「無垢清浄光 慧日破諸闇 能伏災風火 普明照世間(無垢清浄の光ありて、 慧日諸の闇を破し、能く災の風火を伏して、普く明らかに世間を照らす)」「(訓読は前掲注4『真訓両讀 妙法蓮華経並開結』による)とある偈が知られており、衆生の煩惱と罪障を滅する大乘仏教の智慧がよく遍く照らす日に喩えられている。

(9) 因縁和合の六道輪廻の世界に働く「業因果」の法則から、『十善業道経』に説かれる身善業の不殺生、不偷盗、不邪淫、口善業の不妄語、不両舌、不悪口、不綺語と意善業の不慳貪、不瞋恚、不邪見という十善業を修め、それに反する十悪業を廃することが最も基本的に求められている。

(10) 『心地観経』の訓読は石田瑞麿訳注『往生要集』(岩波文庫、一九九二年)により、適宜改めた。

(11) 『金剛般若波羅蜜経』の訓読は『昭和新建國譯大藏経』により、適宜改めた。

(12) ラルン五明仏学院・ケンポ・ソダジ師(Khenpo Sodargye)

『能断 金剛経給你強大』(能断 金剛経が賜る強さ)では、「有為法」の六つの比喻について「夢」…迷乱した意識により現前し、その時点では「能取」所取」があると雖も、

本性としては寸毫たりとも成立しない。「幻」…「幻化師」が幻術を通して変じた事物であり、その実体が根本的に存在しない。「泡」…因縁によつて生じ、瞬間に消え失せる。

「影」…因縁が具足してはじめて現れ、有るように見えるが、実質的には存在しない。「露」…日が出ると、忽ち無くなる。

「電」…前の一刹那に現れ、後の一刹那に滅尽する。この六つの比喻は、「有為法」の自性のなさを説明したとともに、無常の理をも説明した」(日本語訳筆者)と説かれている。

(13) 訓読は筆者による。

(14) 鳩摩羅什訳『維摩詰所説経』。訓読は『新国訳大藏経』による。

(15) 白居易作品の引用は朱金城箋注『白居易集箋校』(上海古籍出版社、一九八八年)による。訓読は『白氏文集』(新釈漢文大系)により、適宜改めた。

(16) 大乘仏教では、一切衆生を成仏させる菩提心を起こして修行する衆生がすべて菩薩と呼ばれることができる。すで

に仏の悟りに至って、衆生済度のために再び菩薩の姿を取
って現れる観音菩薩のような果位菩薩に対して、仏果を目
指して修行を積んでいる段階の因位菩薩がある。

る。
(じくぎんじ、広島大学大学院文学研究科博士課程後期在学)

- (17) 「琴」：『源氏物語大成』「きむ」↓「きん」(河内本二
〇二頁)。琴の本文異同は、『源氏物語大成』による琴の表
記の調査成果を収める、原豊二・中丸貴史編『日本文学に
おける琴学史の基礎的研究《資料篇》』(平成二十年度 科
学研究費補助金・若手研究B・研究課題番号18720059 研
究代表者：原豊二 日本文学における琴学史の基礎的研究)
の研究成果の一部、二〇〇八年)による。
- (18) 『源氏物語と白居易の文学』和泉書院、二〇〇三年所収。
初出は和漢比較文学会編『中古文学と漢文学Ⅱ』(汲古書院
一九八七年)。
- (19) 「帰去来辞」の引用と訓読は『文選』(新釈漢文大系)に
よる。
- (20) 和漢比較文学会編『源氏物語と漢文学』汲古書院、一九
九三年所収。
- (21) 陶淵明伝の引用は『晋書』(中華書局、一九七四年)によ
り、訓読は筆者による。
- (22) 訓読は前掲注4書『真訓両讀 妙法蓮華経並開結』によ