

雲隠六帖 「雲隠」考

—その表現に見る成立事情

はじめに

現在『源氏物語』五十四帖の中に数えられる「雲隠」は、本文は無く、名のみ伝わる巻である。その名が見える最も古い文献は高野山正智院蔵『白造紙』（一一九九年）の「源氏の目録」だが、『源氏物語』の古注釈書である尹行『源氏釈』、定家『奥入』に「雲隠」についての注記はなく、『紫明抄』（十三世紀後半）に「雲隠もとよりなし」と書かれて以降、「雲隠」という巻は存在しないものとして繰り返し古注釈に言及された。

それに対して、『源氏物語』の偽書に『雲隠六帖』という作品がある。作者未詳、室町時代の成立と目されているこの物語は、「雲隠」「巢守」「桜人」「法の師」「雲雀子」「八橋」の六帖から成り、「各巻が非常に短く、六巻合わせてようやく『源氏』の一卷に相当する程度という本文の分量は、梗概書に非常に近い」と言われる。^(注)

『源氏物語』研究史において、岡一男が『雲隠六帖』

咲本英恵

の構成や内容を「全体として仏法くさく」「天台の教義を説いたものに過ぎない」と酷評して以来、^(注)この物語に對しては、写本・版本の伝流・成立の研究が進められた一方、^(注)本文解釈はあまり顧みられてこなかった。だが、『雲隠六帖』には、『源氏物語』本文への細かな目配りと、現在の『源氏物語』研究者にも通じる解釈がある。また、これまでこの作品に加えられた詳細な諸本研究によって、明らかにされなかった成立の問題を明らかにする一助となりうる表現が、本文解釈を通じて見て取れるように思われる。

本稿では、『雲隠六帖』第一帖「雲隠」に現れた「松吹く風」「地水火風空」という表現に注目し、第一節と二節で六帖内の「雲隠」（以下、「六帖雲隠」と表記する）成立の背景をさぐり、それを受けて、第三節で本文解釈と、六帖雲隠が書かれた意義について考察する。

一 歌材〔松風〕の歴史的特徴と、朱雀院詠歌の作歌事情

物語は、『源氏物語』幻巻の翌正月一日の深夜に、光源氏が出家を遂げる場面から始まる。そこで光源氏は、兄・朱雀院の修行する「山」へ向かい、共に修行しながら三年を迎えたが、ある時、兄の院が病の床につく。弟は、看病をしながら兄の開悟と死を見届けた。

本節では、光源氏に先んじて開悟・死を遂げる朱雀院の詠歌に見える歌材「松風」について、用法の特徴を見、作歌の事情・背景を追及する。問題とするのは、以下の場面における⑧の和歌である。なお、括弧内は筆者による注記。蓬左文庫蔵堀田文庫を底本とし、一部、ひらがなを漢字に直し、また、濁点、句読点を加える等、わたくしに改めた箇所がある。

主の院（朱雀院）

⑥しばしばにもとの雫ととどまらば末葉の露の跡を言問へ

優婆塞の院（光源氏）

⑦この程は何とか見てき末の露消へての後に跡を嘆くは

「世を背き給ひて、年月、何をか心かけ給ひけん。

今、この生を離れ給ひてのちに、又、御跡は何ととどめ給はん。いとうたてある御言葉なり。その

末の露消え失せてののち、何と跡を見せめや。只

其の如く御息絶えば、地水火風空とりだして、何

ものか残りて申はば受け給ふべきか。返々、ただ

今なりとも御心をおこし給はば、思ひをさめ給へ」

と申し給へば

⑧寝もいらすいたくな我をおどろけそ松吹く風に夢

は醒めにき

かくて二日ばかりおはして、いと尊き御ありさまに

てぞ果てさせ給ひける（六丁オウウ）

⑥歌中、「もとの雫」は光源氏を、「末葉の露」は朱雀

院を比喻しており、「言問へ」という朱雀院の歌には、

自分の菩提を弔い後生を供養してほしい、自分のことを

忘れずにいてほしいという願いが読み取れよう。だがそ

のような願いは、自己の存在への執着であり、往生の妨

げとなる。光源氏の返歌（⑦）は、死後のことに執心す

る朱雀院に対する諫めであり、往生に導くための助言と

なっている。さらに続く光源氏の言葉、とくに波線部

からも、死後には何も残らないこと、跡に執着すること

が悟りへの妨げであることが読み取れる。光源氏はここ

で、あたかも朱雀院の悟りを導く導師のようである。

朱雀院は光源氏に、「松吹く風に夢は醒めにき」と詠

歌で応えた（⑧）。「松風」は、「山」という二人の修行

の場から自然に連想される歌材とも言えよう。しかし、「夢は醒め」たとは、朱雀院がたんに目覚めたことだけを意味するのではあるまい。傍線部「いと尊き御ありさま」は、朱雀院が悟りを開いた僧として死んだことを示唆している。「松吹く風」とは、死後に跡が残ることを望む朱雀院の「夢」、すなわちこの世への妄執を吹き払うという仏教的意味を有しているのではないだろうか。だが、「松吹く風」、いわゆる「松風」^(注7)が、『源氏物語』においては、もっぱら琴の音と響きあい、あるいは景色に物悲しさを添えるような情緒ある景物として用いられていたということには注意したい。六帖雲隠で開悟する朱雀院の〈松風〉(以後、仏教的な意味を帯びる「松風」を〈松風〉と表記する)は、『源氏物語』の表現形式からは外れているのである。つまりこの歌は、この詠歌成立の背景に『源氏物語』以外の表現形式があることを示唆していよう。そもそも、『大乘起信論』に「無常の風」という言葉があるように、「風」は無常、儂さを象徴するものである。にもかかわらず、朱雀院の開悟は、なぜ敢えて「松吹く風」で表現されたのだろうか。

試みに『新編国歌大観』を調査すると、「松風」歌(〈松吹く風〉「松風」〈松の風〉を含む)は約六百首確認された。その多くは、「琴の音にひびきかよへる松風は

しらべても鳴く蟬の声かな」(『寛平御時后宮歌合』七五番)のように琴の奏楽に結び付くもので、「松風」が古くから雅な歌材として存在していたことがわかる。また、「我を君とふやとふやと松風のいまはあらしとなるぞかなしき」(『古今和歌六帖』四三四番)などに見えるように、「松」が「待つ」と掛けられ、「松風」が恋人不在の寂しさを誘い、心をさわがせ、恋人の訪れと聞き紛うものとなる場合もあり、また、松が常緑樹であることから、神さびたもの、寿ぐものとして詠み込まれる場合もある(『君が代を松吹く風にたくへてぞかへす千とせのためしなりけり』(『円融院扇合』一番など)。しかし、朱雀院の詠じた仏教的覚醒を示唆するような〈松風〉歌は、およそ五十首程度、約一割に満たないくらいしか確認できず、それがいかに特殊な詠みぶりであるかが知られてくる。さらに、その約五十首の〈松風〉歌からは、その半数以上が定家周遍歌人に詠まれており、その一時期以降は二条家周遍歌人によって詠まれるものの殆ど顧みられず、十五世紀前後、連歌師によってふたたび詠まれるようになったという事情が確認された。

「松風」に仏教的意味を持ち込んだ最初期の詠歌としては、次の寂蓮法師の歌が挙げられよう。

むらさきの雲ちにさそふことのねにうき世をはらふ

嶺の松風〔『新古今和歌集』卷二十、釈教歌、撰政

太政大臣家百首歌に、十楽の心をよみ侍りけるに、

聖衆来迎楽）

だがこの「松風」の仏教的意味は明恵上人に至るときに鮮明になる。明恵は後鳥羽院宣旨によって、梅ノ尾高山寺にて華嚴宗興隆を任され、また真言密教や楞伽經、禪を学び、その仏教の心を和歌にしたひとである。次の〈松風〉歌は、高山寺の奥に花宮殿を作り、楞伽經を学んだときに詠まれたもので、楞伽經が説く二無我（法も人も本来は無であること）の教えを「松風」に託している。

此山寺のうしろに三町ばかりを去りて、一の峰をしめて楞伽山と名づく、（略）楞伽山といふは南海のしまなり、（略）そのぬしを羅婆那王となづく、如来竜宮に七日説法したまひき、（略）如来その請をうけてまた花宮殿に乗じて、無量の諸天大衆とともに伎楽歌詠をととのへて山頂にいたりて、五法三性八識の法門をときたまふ（略）

楞伽山の八識二無我の松風を羅婆の夜又王いかにめ

づらむ〔『明恵上人集』八六番〕

禅堂へゆくときくもりたる月、出観ののち雲ま

よりいでて、松風にたぐひてわりなきに

心月のすむに無明の雲はれて解脱の門に松風ぞふく

（右同、八八番）

ある時、二無我のことわりことに時を成して思

ひすましたるに、松風しきりにおとづれて、善

悪諸事分別なくおほゆれば

諸法無我の松のあらしのさびしさに是非得失もわす

られにけり（右同、一〇二番）

六帖雲隠で、朱雀院は、人は死んだ後、何も残らない

ということを論ず光源氏の言葉によって覚醒した。何も

残らないこと、すなわち「無」であろう。本来、人も法

も「無」なのだと教える明恵の〈松風〉と朱雀院の「松

吹く風」には共通する宗教的認識がある。

『明恵上人集』には、西園寺公経や、新古今和歌集選

者の一人、飛鳥井雅経との贈答歌が見える。明恵が仁和

寺の和歌文化圏（西行・重家・俊成・寂蓮などを含む歌

壇）の内にいたであろうということは既に指摘があるが、

「松風」が仏教的意味を担う歌材として新古今選者時代

に俄かに注目されたのは、寂蓮の新古今集歌はもとより、

この明恵の影響もあるのではないだろうか。一例として、

定家、慈円、如願の詠歌を次に挙げた。

●松風の音にすみけん山人のものこのころはなほやし

たはん（『洞院撰政治家百首』一一六一番、山家五首、
権中納言定家）

● 鷺の山たへなるこゑのゆかりには風ふかねども嶺の
まつかぜ（『拾玉集』二五二七番、詠百首和歌 法

門妙経八卷之中取百句、妙音品 不鼓自鳴、慈円）

● み山辺に心やゆきてたのみけん我松風のこゑぞきこ
ゆる（『寂身法師集』四五二番）

右の歌は、山や庵といった、隠者や山岳修行を印象づけ
る「場」を歌に取り込んでおり、寂蓮と比べ、明恵の歌
の持つ仏道修行者の性格がより色濃いように思われる。

だが、このような仏教的（松風）を歌材にした歌は、
十三世紀後半から十四世紀半ばにかけて殆ど詠まれず、
その後、冷泉持為を皮切りに、正徹周辺歌人（木蛇寺殿、
堯恵、心敬、正弘など）に詠まれていくのである。

● 法の師の心のちりも山寺の松ふく風は払ひすてつ
（『持為集』一四〇番）

● 法の声のあるをもしらで徒にくらしやすらむ峰の松
風（『東野州問書』一一九番、木蛇寺殿）

● 面影に見し世のありて何かせん忘れぬ夢をはらへ松
かぜ（『正徹千首』九八六番）

● 三十より此世の夢は破れけり松吹く風やよその夕暮
（『心敬集』一八二番）

● 古寺のさし入の門に松の風これに先きく法の声かな
（『松下集』二八番）

● 山ふかみうき世の夢に夜はの夢ひとり覚めたる松風
のこゑ（『松下集』一三二八番）

「松風」が仏教的に詠み込まれるのは、彼らが歌詠み
の僧であったことにも起因しているよう。だが、冷泉派歌
人であり、定家を賛美した正徹、俊成・定家への回帰を
試みた心敬、その弟子正弘に、〈松風〉歌が詠まれてい
ることは興味深い。〈松風〉歌は、新古今時代を理想と
した連歌師たちによって、再び見直されたと言えるので
はないだろうか。

さて、本節の出発点には、六帖雲隱の作者は、いかに
して『源氏物語』の表現形式から外れた朱雀院の〈松
風〉歌を創造したのかという疑問があった。そして〈松
風〉歌の歴史は、右に示した如く特徴的である。誰にで
も親しまれたわけではない歌材を六帖雲隱作者が取り入
れることができたのは、その表現が身近なものだったか
らであろう。

だが『奥入』を記した定家は『源氏物語』の「雲隱」
の存在について一切触れなかった。それは「雲隱」の存
在が当時の『源氏物語』読者の共通認識ではなかったこ
とを示しているのではないだろうか。そうであれば、定

家の時代すなわち新古今時代に、六帖雲隱が書かれたとは考えにくい。したがって、〈松風〉歌が再び詠まれるようになった十五世紀前後に、六帖雲隱の成立事情が求められてくる。その頃までには、『源氏物語』注釈書には「雲隱」巻への言及がすっかり定着し、その説明はより詳しいものになっており、『源氏物語』読者の「雲隱」巻への強い興味がうかがい知る。その興味が六帖雲隱を生み、写し伝えたのだと見たい。

拙稿「『雲隱六帖』「雲雀子」考察」^(注10)では、六百番歌合と、三条西実隆時代の歌人たちに、「雲雀」が歌材として取り入れられたことを指摘した。それに似た状況が、「松風」においても指摘できる。「雲雀」という歌材の仏教的意味を深化させたのが正徹、正弘であったこと、そして〈松風〉歌がまた彼らによって「夢を吹き払う風」として詠まれていることには注目してよいであろう。

十五世紀に生きた彼ら周辺の人物に、『雲隱六帖』の作者や成立事情が求められてくる可能性を指摘したい。

二 「地水火風空」の意味

本節では、光源氏の悟りの様相、なかでも、光源氏の悟りの鍵と思われる言葉、「地水火風空」に注目する。次が、問題とする光源氏悟りの場面である。

かくてぞ、又、十三年にあたる時、嵯峨の奥、往生が谷といふに入定し給はんとて紫の上の御墓におはして

⑨ 仏とは何をゆふべの露の身の消えての後に跡を
作らん

とのたまへば、空に声ありて

⑩ そのままに心の跡は絶えにしをまだ姿なす人ぞ
憂きたる

(略) 世の中の人の出家遁世といへるは、この一大事を悟らずしてこそ、あまりの事に髪を剃り、衣を墨に染めては嘆きはんべれ。本来空なりと悟りて後ホトケは、いかなる事をなすとても咎に恐るべき事もあるまし。思へばさやうの有様は、つくれる咎を隠さんとのさまにてこそあれ。我はその旨はよくひらきぬるを、何しに髪を剃り、世を背きたる身ぞや」と我ながら、なを心得がたくて

世のさまを悟りあらはず身にしあれば雲かくれ
よとおほへえぬかな(八丁オウウ)

人は死んだのちに跡は残らないのに、何を指して仏と
言うのであろうか、と、あたかも紫の上に語りかけるよ
うに、光源氏は歌を詠んだ(⑨)。朱雀院の悟りを誘導
したときと同じ思想である。そして、光源氏の歌を受け

て、空からの声が、心の跡さえなくなってしまふのに、まだ姿を作る人は「憂き」ものであると返歌する(⑩)。死んだ後は、心さえも残らないというのである。

この和歌の贈答に触発されたかのように、光源氏は「悟り」を「あらは」し、あとかたもなく姿を消した。そして六帖雲隱の語り手は、そのような死について、次のように語る。

大方、此、源氏五十六にて雲の上を隠れ給ふことも弘法の約束にて、仮に此世に生れ給ひ、よろづの人を佛道に頼らしめ起縁と結びて、又、穢土の衆生を導びかんとの誓ひにて、かかる御はかりごとはあり(略)我身を始め終わりを見るに、つゝに我もなく、又、他もなし。例へば地水火風空あはずれば我身と思ひ、又これが別々になれば火と見、水と見るが如し(十丁ウゝ十一丁オ)

傍線に示した部分が、朱雀院開悟の場面における光源氏のことば。「この生を離れ給ひてのちに、又御跡は何か留め給はん(略)只、其の如く御息絶えば、地水火風空とりだして、何ものか残りて弔はば受け給ふべきか」と重なっていることには注目される。朱雀院と光源氏、ふたりの悟りには、「死後に跡が残らない」という思想と、「地水火風空」という言葉が重要なのである。

「地水火風空」は、中村元『佛教語大辞典(東京書籍)』では「五大」「五輪」の項目において解説されている。

すなわち、地・水・火・風・空は万物の構成要素「五大」であり、とくに密教では「五輪」ともいわれ、それぞれに色、形、種子(法身仏を象徴する梵字)、五仏五智(大日・阿闍・宝生・阿弥陀・不空成就)があてられている。さらに、肉身の五か所(頂・面・胸・臍・膝)に五輪五字(種)を配して、我が身のうちにそれらが自在に交渉しあうことで仏と一体になることを体得する「五輪(成身)観」という観想法があり、空海著『即身成仏義』においては、「五大」に「識(心)」を加えた「六大」が自在に相応し交渉しあう「無碍」の状態こそ、即身成仏(仏身との一体化)であると説かれて^(作註)いる。

右本文の波線部に、弘法(大師)の約束で光源氏がこの世に生れてきたと語られていることを考え合わせれば、光源氏の開悟には、真言密教が深く関わっているように見える。ここでは「地水火風空あはずれば我が身と思ひ」が、五大成身観想法により仏と一体化した光源氏の悟りの様相を示唆していると読めるだろう。次に示すように、「五大」は成仏のための修行の方法であり、即「人の体」なのである。

ワキツレ「それ卒都婆は金剛薩埵。かりに出化して

三摩耶形を行ひ給ふ。シテ詞「行ひなせる形は如何に。ワキ」「地水火風空」シテ「五大五輪は人の体」何しに隔あるべきぞ。〔卒塔婆小町〕 P. 330⁽¹¹²⁾

だが一方で、『即身成仏義』も「卒塔婆小町」も、「地水火風空」が別々になるということについては不問である。実は、「これ（地水火風空）が別々になれば火とも見、水とも見るが如し」や、「御息絶えば地水火風空とりだして」という六帖雲隱の表現は、文学作品（新編国歌大観、新編古典文学全集、謡曲二百五十番）においては「五大」ではなく「地水火風」という「四大」にまつわる表現に、むしろ特徴的なのである。

此身ハ父母ノ遺滞ヲウケ、又、地水火風ヨカリアツメテツクレリ。(略) 此中ニ我ト可憑物ナシ。(略) 身モ心モタノムベキモノナシ。息タウレバ心モウセ、四大モ本意ニ返ス。温カナルハ火ニカヘリ、湿タル處ハ水ニカヘリ、動ク事ハ風ニカヘリ、堅キ處ハ地ニカヘリ、ヤサシク情ケアル心モ、タケク賢キ心モ、イツチヘカ行ヌラム。只、木ノ如クシテ、焼ケバ灰トナリ、埋メバ土トナル。賢モ賤モ誰カ此事ヲ遁レム。(旧大系『沙石集』P. 356)

傍線部によれば、我が身体は「地水火風」すなわち「四大」からできており、死ねばその「四大」は「本意」

に返すものだという。「四大」の離散は心の消滅をもたらし、死後、心は行方もしれぬどこかへ行ってしまうという。

次は『新編国歌大観』に見られる「地水火風」の数少ない用例（全3例）である。

●よしもなく地水火風かりあつめ我れと思ふぞくるしかりける（『沙石集』一三五番）

●やそちまでかりあつめたる地と水火と風いつかぬしにかへさん（『沙石集』一三六番）

●地水火風にかへして後やただなしと思ひし身をも忘れん（『心敬集』二九四番）

我が身は「四大」が仮に集まったものであり、死んだあと、「四大」はもと（ぬし）にかえす。とくに心敬は、死後には「ただなし」、つまり何も残らない（「無」である）と考えている。これらは「卒塔婆小町」にある「地水火風空」の用例よりも、あきらかに六帖雲隱の「地水火風空」の表現と似ていよう。『沙石集』の二重傍線部に、「内本この下に「五大皆返ル」とある」と注記されていること（註）から、「四大」と「五大」は混同されやすいものであったことは確かであろう。無住や心敬が「四大」

の思想を何に取材したのかはわからないが、例えば「最勝問菩薩十往除垢断経」には「是身虚空四大還本。是身

無我無生無滅」とあり、『大方廣總持宝光明經』には「身如幻夢亦如影響。四合成假名爲人中無有實」とある。例に挙げた經典は、どちらも大藏經第十卷華嚴部下に収められている。

以上は、光源氏の悟りが華嚴經的思想に通じていることの証左と思われる。一節で述べた〈松風〉歌も、「無」の思想に通じ、それが華嚴經と関係の深い表現であった。六帖雲隱の背景には、華嚴經的宗教観があると見てよいであろう。

では六帖雲隱の表現に、「五大」など、真言密教的要素が入り込んでるのはなぜか。ここで、その他の物語に描かれた「消える死」に、「五大」が必ずしも伴われていないことを確認したい。^{注18)}

ねんじゆし給けるが、(略)ゆめともなく、廿五のぼさつたちかけりて、しうんたなびきて、をんがくしきりにきこゆ。ひじりあやしくて、みゝをそばだて、きゝ給へば、(略)からだにもなく、はやしうんにうつり給ぬ。ひじりなごりかなしくて、「おうく」
となき給(略)〔海人の刈藻〕①・P.292)

(読経が) 四のまきのほ師品法になりて、(略)御しやうじをひきあけて見させ給に、さらにをはしまさず。(略) 「はては、からをだにとゞめずならせ給

ぬる、めづらかにこそ。そくしんじやうぶつといふことありときけ。〔雲に濁る〕④・P.18)

右はいずれも、経を唱えている出家者が、「から」も残さず消えしまふ場面である。『鎌倉時代物語集成』には、そのような場面はこの2例しかない。注目されるのは、『雲に濁る』がこの現象を「即身成仏」と捉えていることである。本来、『即身成仏義』で説かれた「即身成仏」とは、観想により仏と一体化していることを感じることであった。しかし物語においては、「生身のまま仏となって昇天すること」が「即身成仏」を表現する方法となっている。

だが右に見えるように、『海人の刈藻』には浄土教思想が見え、『雲に濁る』では法華經が読経されていることは興味深い。物語では「即身成仏」は必ずしも真言密教のもとに達成されているわけではないのである。

六帖雲隱作者は、「四大」すなわち「地水火風」で十分なところを、敢えて「地水火風空」とした。そこには、真言密教こそが、光源氏に即身成仏という稀有で尊い最期をもたらしたことを明示しようとする意思がこめられているのではないだろうか。光源氏の悟りが華嚴經的思想に拠っていたとしても、その即身成仏という死は真言密教によるものであるというところに、作者はこだわっ

たと見たい。六帖雲隠には、他にも「十三回忌」といった真言密教を匂わせる表現が確認できる。^(註14)

だが何よりも重要なのは、登場人物の悟りが、和歌を詠じたあとにもたらされることであろう。

空海著『声字実相義』は「五大に皆響有り」「一切の音声は五大を離れず」という。そして『沙石集』には、西行と慈鎮のやりとりを次のように記している。

西行法師、遁世の後、天台の真言の大事を、伝へて侍りけるを、吉水の慈鎮和尚、伝ふべきよし仰せられければ、「先づ和歌を御稽古候へ。和歌を御心得なく候へば、真言の大事は、御心得候はじ」と申しける。(『沙石集』P.297)

こうした和歌と真言の關係は、『ささめごと』にも言及がある。^(註15)六帖雲隠作者を取り巻く宗教的事情が、この表現にあらわれているようで興味深い。

この物語の作者は、さまざまな宗派に精通し、しかも仏教文学や文芸(謡曲や物語、和歌)にも詳しい人であったのではないだろうか。そしてある程度高い文化圏に属し、そこで高貴な人物に伺候して、『源氏物語』や仏道のことをわかりやすく語ることができた。加えて、この物語を広めるくらいに活動範囲が広がった。『雲隠六帖』の作者像として、歌詠みの僧が想定できるように思われ

るが、これについては別稿を用意したい。

三 『源氏物語』と六帖雲隠のかかわり

以上、六帖雲隠の表現を見ながら、その成立事情や作者像を探ってきた。それは六帖雲隠がいかに『源氏物語』の表現形式から逸脱したかをたどる作業でもあった。だがその逸脱は、従来言われているような、『雲隠六帖』と『源氏物語』の乖離をあらわしてはいない。

本節では、そのことを示すために『源氏物語』幻巻と六帖雲隠の接点を指摘し、六帖雲隠作者の『源氏物語』への目配りと解釈の位相を明らかにする。

そこで、まずは光源氏が紫の上への妄執を断ち切るために文を焼き捨てる、『源氏物語』幻巻の次の場面に注目したい。

いと、かからぬほどのことにてだに、過ぎにし人の跡と見るはあはれなるを、ましていとどかきくらし、それとも見分かれぬまで降りおつる御涙の水茎に流れそふを、人もあまり心弱しと見たてまつるべきかたはらいたうはしたなければ、おしやりたまひて、死出の山越えにし人をしたふとて跡を見つつも
なほまどふかな

さぶらふ人々も、まほにはえひきひろげねど、それ

とほのぼの見ゆるに、心まどひともおろかならず。

(略)

かきつめて見るもかひなし藻塩草おなじ雲居の

煙とをなれ

と書きつけて、みな焼かせたまひつ。

『源氏物語』④・幻P 547～548)

ここには紫の上の「跡」を葬り去ろうとする光源氏の姿が描かれている。紫の上は、既に「雲居の煙」となつたひとであり、見上げる「雲居」には虚空があるのみである。この場面は、六帖雲隠で繰り返し、人は死んだのちに跡は残らないことを主張する光源氏の姿と合致する。「四大」の思想に通じた六帖雲隠作者の、幻巻本文に対する目配りが見て取れる。

さらに、次に幻巻の最終部における光源氏の姿を見る。

その日ぞ出でゐたまへる。御容貌、昔の御光にもまた多く添ひて、ありがたくめでたく見えたまふを、この古りぬる齡の僧は、あいなう涙もとどめざりけり。『源氏物語』④・幻P 550)

御仏名の光源氏は老僧が涙するほどに威光に満ちたものであった。『源氏物語』は光源氏の物語の最後に、彼の超越者的存在性をあらためて記したと言えよう。

六帖雲隠の冒頭は、それゆえ次のように光源氏を釈迦

に擬えて描いていのではないだろうか。

かくて正月の御心をきてなど、例よりもいと細かにのたまひをきてければ、人々も頼もしう見たてまつるに、一日①寅の一といふに②惟光の子にこれひでとて、御側ら去らず召しつかはせたまふをぞ只一人、御隨身にて、又、おかべとて年比睦くし給ふ、御前はかり召し具して、昔おほゆる網代車のなれたるに、下簾かけて、「ただこもとに。人に物聞こゆべき」とて出給ふ。(略)「さて御車はいづちへか押し奉らん」と申に、③「山の御方へ(略)参りけるに、目およぶばかりになり給ひて、「我ははや、此世を離るべきためなりしが、二度都に帰り見ずば参り来よ、④さなくはこれより戻りね(略)」との給ふを、「いかでか。多くの中選ばせ給ひて、召しくせられ参らせて、いづちへか罷り申べき。たとへ⑤虎臥す野辺、⑥鷲の深山なりとも、かしこけれども御もるにもにこそ」と二人ながら申ければ「さもあらば、此車をばいづくにも捨て置け、④我は修行の始め、徒歩より行かん」とており給ひ、いまだ明けざるに、おはし着きたり(一丁オ～二丁オ)

右傍線部①～④は、次の①～④に見えるように、真夜中に車匿(奴婢)を起こし、捷歩(馬)とともに城を出

ていく悉達太子の話と重なる。

① 至於後夜。(略) 皆悉偈臥。今者正是出家之時。

爾時太子。即便自往至車匿所。以天力故。車匿自覺。

而語之言。汝可爲我被捷陟來。(略) ② 捧馬四足。

并接車匿。(略) 諸天即便令城北門。(略) ③ 次行至

彼跋伽仙人苦行林中。太子見此園林。(略) ④ 即便

下馬。撫背而言。所難爲事。汝作已畢。又語車匿。

(略) 汝便可與捷陟俱還宮也。(過去現在因果經) 卷

第十六

悉達太子は、夜、人々が寝静まったころ、今が出家の

機会と心得て、車匿を起こし捷陟という馬を引かせて跋

伽仙人のいる山林へ向かう。到着すると馬から降り、車

匿に、都へ帰って太子出家のことを伝えるように諭す。

車匿も捷陟も涙を流しつつ城へ帰っていく。

また、傍線⑤「虎臥す野辺」は、次に示す『金光明最勝

王經疏』に見える釈迦の前生、「捨身飼虎」の物語を下敷きしていると推測できる。

幼子名曰摩訶薩埵。下談昔捨身正利時會。(略) 三

第一王子下遇苦悲生。四爾時薩埵下思應捨命。五爾

時王子下捐身救濟。六是時大地下瑞感人天。七是時

餓虎下虎遂能食。八爾時大王下眷屬號戀。(『金光明

最勝王經疏』捨身品第二十六)

摩訶薩埵は釈迦の前生であり、飢えた虎に我が身を与えた功德で釈迦に生まれ変わったという。「虎臥す野辺」

は、拾遺集の時から苦難の恋のモチーフとして詠み込ま

れ、六帖雲隱において、これひで達の忠誠心を表わす言

葉となっているが、ここでは釈迦の心象を忍ばせるもの

でもあろう。そして傍線⑥「鷲の深山」は、釈迦の法華

經説法の地、靈鷲山を象徴する言葉であり、この言葉を

用いた釈教歌も多くにある。六帖雲隱はこのように、光

源氏を釈迦に比して描いているのである。

だが、その一方で六帖雲隱作者が、光源氏の成仏まで

に十三年という月日を用意したことには注目せねばなる

まい。この、『源氏物語』宿木巻に見える光源氏の伝説

と矛盾する設定は、何を意味しているのだろうか。

幻巻の光源氏についての研究史のなかで、光源氏の最

後の光添う姿に、「悟りに明るい心」や「愛執の罪からの脱離」を読み取る論が、早く提示された。だがそれに

対して、御仏名以前の光源氏の、十二ヶ月におよぶ紫の

上哀傷の日々に目を向け、光源氏は出家してなお、憂愁

や悲哀から離脱できなかったのだという読みも提示され

ている。この両極端をゆく解釈の存在は、『源氏物語』

「雲隱」の不在のためであろう。幻巻の読者は、光源氏

が本当に出家できるのか、出家したとしても悟りを開け

るのか、憶測し、懷疑してしまふ。

六帖雲隱作者も、幻巻最後の光源氏の超越性に惹かれつつ、なお、彼の速やかな開悟を疑ったのではなかったろうか。だからこそ、十三年という時間を留意した。この十三年は紫の上十三回忌に重なる年月であり、紫の上のために流れた時間だったとも言える。

空の声は紫の上の声であるともいわれるが、もしそうだとすれば、この十三回忌に彼らふたりは魂の邂逅を遂げたのであり、愛執が悟りの一助となりうる中世的仏教解釈をここに見ることもできる。「大空をかよふまぼろし夢にだに見えこぬ魂の行く方たづねよ」(『源氏物語』④・幻P⁵⁴⁵)と詠んだ光源氏の恋は、完結したのである。

以上のように、一見、欠点に見える雲隱の表現や物語設定は、原典『源氏物語』に寄り添い、それを受け入れまた懷疑していく六帖雲隱作者の、『源氏物語』享受の態度を示している。それは我々が今『源氏物語』を読む態度となら変わらないだろう。『雲隱六帖』が『源氏物語』研究の上で、中世と「いま」を繋ぐものとして研究価値のあるものであることを、ここに主張したい。

おわりに

本稿は、一節において、朱雀院詠歌に見られる「松吹く風」に注目し、それが仏教的意味を持つ歌材として機能していることを確認した。加えて、仏教的意味を有する〈松風〉の歌材としての歴史的要因を追い、〈松風〉歌が、新古今集歌人たちに詠まれたのち、正徹ら連歌師に注目されるようになったことを明らかにした。二節では、光源氏の悟りの鍵と考えられる「地水火風空」に注目し、それが、密教が即身成仏のために想定する「五大(五輪観)」であると同時に、華嚴経に見られる「四大(地水火風)」に特徴的な表現の中で使用されていることをつきとめた。光源氏の悟りは「四大」の思想を反映するものでありながら、表現上に敢えて「五大」である「地水火風空」を用いたのは、光源氏という『源氏物語』最大の主人公が、真言密教によって成仏したことを伝えたい作者の宗教的背景を物語るものであり、さらに、六帖雲隱作者が、謡曲や仏教的要素を持つ文学に精通し、同じくそれらを楽しむような階級の文化圏にいた可能性を示した。三節では、光源氏の出家が釈迦になぞらえられていることを確認し、それは六帖雲隱作者の、『源氏物語』幻巻における光添う光源氏をどう解釈したかを表しており、光源氏の超越性を六帖雲隱に引き継ぐ

うとする創作態度を明らかにするものとした。さらに、『源氏物語』との齟齬をきたした六帖雲隠における光源氏成仏までの十三年間は、幻巻の光源氏像解釈におけるさまざまな位相を反映したものであり、この結末を敢えて選んだ六帖雲隠作者の享受・創作の態度は、われわれ現代の読者が『源氏物語』と向き合うとき、物語を解釈する態度となんら変わらないものだということを提示した。

紙面の都合上、華嚴経と真言密教の關係性に触れることはできなかった。また、真言密教で即身成仏していく光源氏が釈迦に準えられていることの重要性や、十三回忌との関連も詳しく考察する必要があった。それとともに、『雲隠六帖』の成立事情・作者像について、別稿を用意する予定である。

注

- (1) 市古貞次・三角洋一編『鎌倉時代物語集成』第七卷（一九九四年、笠間書院）の解説は南北朝ないし室町時代の成立とし、千本英史編『日本古典偽書叢刊』第二卷（二〇〇四年、現代思想社）や伊井春樹編『源氏物語注釈書・享受史事典』（二〇〇八年、東京堂出版）は、室町時代成立説をとる。妹尾好信『雲隠六帖』は『源氏物語』

の何を補うか」（久下比裕利編『考えるシリーズ4 源氏以後の物語を考える―継承の構図』、二〇一二年、武蔵野書院）は、この物語の文体が御伽草子に近いと見て室町時代後期成立とする。

- (2) 小川陽子『源氏物語享受史の研究附『山路の露』『雲隠六帖』校本』（二〇〇九年、笠間書院）による。なお小川氏は『雲隠六帖』を『源氏』のものではなく、梗概書を補う存在として創作したものと捉える。

- (3) 岡一男『宇治十帖』以後―『山路の露』『すもり』『雲隠六帖』のことなど―（『言語と文芸』1 一九五八年十一月）

- (4) 伊井春樹『源氏物語の伝説』（一九七六年十月、昭和出版）、稲賀敬二『源氏物語の研究 成立と伝流（補訂版）笠間叢書1』（一九八三年、笠間書院）、小川陽子前掲注2など

- (5) 妹尾好信氏は、前掲注1論文にて、「『雲隠』の巻は、光源氏と朱雀院兄弟の和解と宥和を描いた巻だといってよからう」と評価する。

- (6) 現在確認されている写本には七種類（愛知県立大学附属図書館蔵本、立花和男氏蔵本、九曜文庫本蔵本、内閣文庫蔵本、天理図書館蔵本、早稲田大学図書館玉晁文庫蔵本）ある。本稿であつかう堀田文庫本は、小川氏（前掲

注2)により「もっとも損傷の少ない本文」と紹介された。本稿が対象とする部分は、諸本によって表記の違い、誤脱など僅かな違いは存するものの、解釈にかかわる重大な異同は認められなかった。なお版本では、巻の後半に省略部がある。

(7) きこえならはしたてまつりける人の、みちのくへくだりけるに、御ぞたまふとて／いまよりはただゆくすゑのまつかせをよそのことやおもひなしてん(『齋宮女御集』一六九)、御かえし／わかれなむことはことにてゆくすゑのまつふくかぜをいつかきくべき(同・一七〇番)に
おいて傍線部は入れ替え可能と考えられる。

(8) ある人、けさうする女の、松ふくかぜのとひとしていはせたるをとてこふに、ふたつが中にくころにつかむをとて／しられじとおもひはなたばおとにだにきけども人のいはずぞあらまし(『道命阿闍梨集』二九八番)、よしさらば松ふくかぜのおとをだにひとつてならできくよしもがな(同・二九九番)もそれに相当しよう。

(9) 平野多恵『明恵 和歌と仏教の相克』(二〇一一年、笠間書院)に拠る。

(10) 拙稿『雲隠六帖』雲雀子考察』『文学藝術』35(二〇一一年七月、共立女子大学)

(11) 『即身成仏義』(『仏教教育宝典』③伝教大師・弘法功大師

集』、一九七二年五月、多摩川大学出版部)に拠った。
なお後述の『声字実相義』も、同書所収。

(12) 野々村戒三『謡曲二百五十番集』(一九七八年、赤尾照文堂)

(13) 前掲注11、P271(『即身成仏義』)に「四大等は心大を離れず」とある。

(14) 「内本」とは内閣文庫本。旧古典文学大系は当該引用部についてお茶の水図書館蔵梵舜本を底本とする。

(15) ここでいう「物語」とは『鎌倉時代物語集成』全八巻(一九八八〜一九九四年発行、笠間書院、いずれも初版)所収の物語である。なお、『鎌倉時代物語集成』は、『海人の刈藻』(第一巻所収)は平安末期から鎌倉初期、『雲に濁る』(第四巻所収)は鎌倉中後期の成立とする。また本文中の引用文末尾の括内は、物語名、『鎌倉時代物語集成』の巻数、頁を示している。

(16) 十三回忌については、早く、信榮／藤原通憲(『元享釈書』巻五)や後白河法皇(『法然上人行状絵図』十)の記録などがある。十三回忌は十三仏信仰と密接に関わるもので、福本智江「十三仏について」『密教学』35、一九九九年、種智院大学密教学会)は、十三仏の成立が鎌倉末期から室町時代で、忌日本尊が現在のように調うのは室町後期に入ってからとする。現在の十三回忌の忌日

本尊とは大日如来であり、真言の本尊である。植島基行「十三仏について(上)」(『金沢文庫研究』21、一九七五年一月)も、十三仏信仰が「真言宗において顕著にみられる」と指摘するように、紫上の「十三回忌」は真言密教的要素と見ることが可能で、六帖雲隱の成立とも関わる言葉と見たい。

(17) 『ささめごと』(『連歌論集』(三) 中世の文学』一九八五年、三弥井書店)には、俊成が住吉大明神から「歌道即身直路の修行なり」と言われた逸話があり、心敬は「されば扁・序・題・興・流の五は、五大所成・五仏・五智円明をあらはし(略)古今集灌頂などといへる、密宗に一大事として伝侍るに變はることなし。もとより歌道は吾国の陀羅尼也」と記す。

(18) たとえば、「いにしへのとらのたぐひに身をなげばさかとはかりとはんとぞ思ふ」(『拾遺和歌集』五〇八番、よみ人しらず、をとこ侍りける女を、せちにけさうし侍りて、をとこのいひつかはしける)のように、「虎臥す野辺」は困難な恋の状況を比喩する。だが北村季吟『拾遺集抄』が右の歌を「釈迦如来因位の時、摩訶羅陀王の小子摩訶薩埵と申せし時、(略)我今捨身して、此虎の命をすくはんとて、衣装をぬぎて、竹枝におきて、みづから身をなげて、餓虎にあたへ給ひしこと、金光明経の

捨身品にあり。此歌、此経意にて、我もさやうに身をなげ捨たらば、それかとばかりは、あはれみとはれんと也。」と解説するように、その比喩の基底には「捨身餓虎」の語がある。

(19) 一例として「わしの山へだつるくもやふかからんつねにすむなる月を見ぬかな」(『後拾遺集』第二十、雑六、一五一番、釈教、寿量品、康資王母)などがある。

(20) 『海人刈藻』で出家する新中納言は、出家前に意中の人・中宮の文反古を焼き、その後、随人なりつきに馬を用意させ、舎人一人を具して山へ向かう。このとき新中納言は「七多太子の王宮をいで給しには、ちゝみかど、やしゆだら女の御わかれやおはしけん、これは大宮、わか君の御なごりならんとぞおしはかるゝ。」(『鎌倉時代物語集』第一卷P286)と、自らの出家のかたちを釈迦に比した。新中納言の乗っていた馬が舎人とともに戻り、両親たちに出家時の様子を語るさまを、語り手は「かのさのくとねりがかへりけむ、人のみかどまでをしはからててあはれなり。」(同、P288)と語る。「さのくとねり」は車匿のことであろう(『中世王朝物語全集』もそう校訂している)。この『海人の刈藻』の記述は、供人ふたりを連れ馬で山に向かうことが、釈迦出家の型として物語読者に定着していたことを示唆している可能性がある。

また、『雲隱六帖』の光源氏出家が『海人の刈藻』に影響を受けたものと考えられることも可能である。『鎌倉時代物語集成』第一巻の解説には、『海人の刈藻』の現存本は平安末期成立作の改作で、南北朝、室町時代の成立かで見られているとある。なお、光源氏の死が真言密教による即身成仏であることは、真言密教こそがさまざまにある宗派の中で最上のもものと見る、作者の態度を示すものであるということもここに記しておきたい。

(21) 『源氏物語』宿木巻で、薫は「故院の亡せたまひて後、二三年ばかりの末に、世を背きたまひし嵯峨院にも、六条院にも、さしのぞく人の心をさめん方なくなんはべりける（p395）」と言っていた。

(22) 玉上琢也『源氏物語評釈』巻九（一九六七年、角川書店）、丸山キヨ子『源氏物語の仏教』（一九八五年、創文社）は、光源氏の悟りを予感する読みを展開し、それに対し、阿部秋夫「六条院の述懐」、『光源氏論』一九八七年、東京大学出版）や日向一雅「幻巻の光源氏とその出家」（永井和子編『源氏物語へ源氏物語から 中古文学研究24の提言』再録、二〇〇七年、笠間書院）は光源氏の憂愁に満ちた出家生活を想定する。

(23) 小川氏（前掲注2）、妹尾氏（前掲注1）などは、空の声を紫の上の返歌と解釈する。

※特に断りのない限り、散文の引用本文は小学館『新編古典文学全集』、韻文の引用本文は『新編国歌大観』、仏典は『大蔵経』による。

（さきもと・はなえ／共立女子大学教育助手）