The University of Osaka
Institutional Knowledge Archive

Title	光源氏の須磨流離と尸解仙 : 聖徳太子引用による物語生成
Author(s)	岡田, ひろみ
Citation	詞林. 1998, 24, p. 12-27
Version Type	VoR
URL	https://doi.org/10.18910/67420
rights	
Note	

The University of Osaka Institutional Knowledge Archive : OUKA

https://ir.library.osaka-u.ac.jp/

The University of Osaka

光源氏の須磨流離と尸解仙

―聖徳太子引用による物語生成―

岡田　ひろみ

一　『竹取物語』の「衣」

『竹取物語』のかぐや姫は、月に帰るに際して、翁に「形見」として自身の「衣」を残す。

「文を書き置きてまからむ。恋しからむをりをり、取りいでて見たまへ」とて、うち泣きて書く言葉は、

この国に生れぬるとならば、嘆かせたてまつらぬほどまで侍らん。過ぎ別れぬること、かへすがへす本意なくこそおぼえはべれ。脱ぎ置く衣を形見と見たまへ。月のいでたらむ夜は、見おこせたまへ。見捨てたてまつりてまかる、空よりも落ちぬべき心地する。

と書き置く。[1]

「衣」は古来、魂の入れ物として理解されてきた。後朝の折、衣を交換したのも、形見の品として頻繁に用いられたのも、それが始源にあるといえようか。[2]この場面において、昇天するかぐや姫が地上で身につけていた「衣」を「形見」として残してゆくのは至極自然なことと思われる。しかしながら、物語を読み進めてゆくと、それがそう簡単にはすまされない設定であったことがわかる。

天人の中に、持たせる箱あり。天の羽衣入れり。またあるは、不死の薬入れり。一人の天人いふ。「壺なる御薬たてまつれ。穢き所の物きこしめしたれば、御心悪しからむものぞ。」とて、持て寄りたれば、いささかなめたまひて、すこし、形見とて、脱ぎ置く衣に包まむとすれば、在る天人包ませず。

天人はかぐや姫のために、「天の羽衣」と「不死の薬」を箱に入れて持っていた。それらが神仙界を象徴する品々であることは言うまでもない。が、かぐや姫は、そのうちの「不死の薬」を翁へのもう一つの「形見」として、「脱ぎ置く衣」に包もうとする。かぐや姫の残した「衣」は、地上（「穢き所」）の「衣」であり、「天の羽衣」の対極にあった。にもかかわらず、「不死の薬」の入れ物として用いられた。この段階において、「衣」はただの「衣」ではなく、特別な意味を持つことに

なるのではないか。「衣」は「不死の薬」の入れ物として、つまり、等質・等価の価値を付与されたものとして、ここに用いられているからである。

二　「衣」と「尸解仙」説話

ところで、神仙譚の一つ、『列仙伝』「谷春」に次の話がある。

谷春なる者は、榛陽の人なり。成帝の時、郎と為る。病みて死するも、屍冷えず。家、喪を発し服を行うも、猶お敢えて釘を下さず。三年にして、更めて冠幘を著け、県門の上に坐す。邑中の人、大いに驚く。家人之を迎うるも、随い帰るを肯ぜず。棺を発くに、衣服有りて、屍無し。門上に留まること三宿、去りて長安に之き、横門の上に止どまる。人知り、追いて之を迎うるに、復た去りて太白山に之く。祠を山上に立つるに、時に来たりて、其の祠中に至りて、止宿す。

谷春既に死するも　停屍猶お温かし
棺闔いて五稔　門に端委す
空柩を顧視するに　形逝きて衣存す
軌を太白に留どめ　気を玄根に納る（原漢文）[3]

谷春は、死してなお体が温かかった。三年後、棺を開くと「屍」はなく、「衣服」のみが残っていたという。

次に、『抱朴子』内篇「論仙」。

按ずるに、仙経に云ふ、上士は形を挙げて虚に昇る、これを天仙と謂ふ。中士は名山に遊ぶ、之を地仙と謂ふ。下士は先づ死して後に蛻く、之を尸解仙と謂ふと。（原漢文）[4]

傍線部のように、死後「衣」等を残して仙人となることを「尸解仙」といった。[5] 前引『列仙伝』でも、谷春が仙人に転じていく様子を語っている。だが、『抱朴子』は「尸解」という仙人のあり方を、最下級の位（「下士」）と位置付ける。にもかかわらず、「尸解」にまつわる類話は多く生まれた。それは、小南一郎氏によると、「（在俗の）一般の道教信者たち」が「死という一種の通過儀礼を通して、罪の浄化を実現したいと願った」ためであり、上位の登仙、「天仙」や「地仙」など望むべくもない信者たちの、最下級でも永遠の生命を手に入れたいと願う意識が、「尸解」をクローズアップしていったためであった。[6]

中国においてと同様、「尸解仙」は日本の文献においても散見される。初見記事『日本書紀』景行天皇四十年条の、日本武尊白鳥説話を次に引く。

（前略）即ち群卿に詔し、百寮に命せて、仍りて伊勢国の能褒野陵に葬りまつる。時に日本武尊、白鳥に化りたまひて、陵より出でて、倭国を指して飛びたまふ。群臣等、因りて其の棺櫬を開きて視たてまつるに、明衣のみ空しく留りて、屍骨無し。是に、使者を遣はして白鳥を追ひ

尋めしむるに、則ち倭の琴弾原に停れり。（原漢文）[7]

日本武尊は能褒野陵に埋葬される。が、白鳥となって倭国を目指して飛び立った。そのため群臣等は棺を開けた。すると「衣」だけが残され、「屍骨」はなかった。

同じく『日本書紀』推古天皇二十一年条、聖徳太子片岡山遊行説話は、「尸解仙」をより具体化したものとなっている。

十二月の庚午の朔に、皇太子、片岡に遊行でます。時に飢者、道の垂に臥せり。仍りて姓名を問ひたまふ。而るを言さず。皇太子、視して飲食を与へたまふ。即ち衣裳を脱きて、飢者に覆ひて言はく、「安かに臥せれ」とのたまふ。則ち歌して曰はく、

しなてる　片岡山に　飯に飢て　臥せる　その田人あはれ　親無しに　汝生りけめや　さす竹の　君はや無き　飯に飢て　臥せる　その田人あはれ

とのたまふ。

辛未に、皇太子、使を遣して飢者を視しめたまふ。使者、環り来て曰さく、「飢者、既に死りぬ」とまをす。爰に皇太子大きに悲しびたまふ。則ち因りて当処に葬め埋ましめ、墓固封めしめたまふ。数日之後、皇太子、近習の者を召して、謂りて曰はく、「先日に、道に臥せし飢者、其れ凡人に非じ。必ず真人ならむ」とのたまひ、使を遣して視しめたまふ。是に使者、環り来て曰さく、「墓所に到りて視れば、封め埋みしところ動かず。乃ち開きて見れば、屍骨既に空しくなりたり。唯し衣服のみ畳みて棺の上に置けり」とまをす。是に皇太子、復使者を返して、其の衣を取らしめたまひ、常の如く且着たまふ。時人、大きに異しびて曰く、「聖の聖を知ること、其れ実なるかも」といひて、逾惶る。（原漢文）

聖徳太子は片岡山遊行中、道端で臥す飢人に出会う。太子は自らの「衣裳」を飢人に与え、和歌を詠んだ。後に飢人は亡くなり、悲しんだ太子は墓を造らせる。数日後、太子は、飢人のことを「凡人に非じ。必ず真人ならむ」と予言し、棺を視に行かせる。臣下が棺を開けると「屍」はなく、ただ「衣服」のみが棺の上に置いてあった、という。

飢人が実は仙人、つまり「真人・聖」であり、それを見抜いた聖徳太子もまた「真人・聖」であることをいうところに、この話の眼目はある。飢人の聖性をいうことは、即ち太子の聖性をいうことと繋がる。本来、飢人の死穢であるはずの「衣」を再び太子が着用したのは、太子もまた登仙するということをも示唆しているかと思われる。

ここで留意したいのは、「尸解仙」が中国におけるそれのように一般的信者のためではなく、日本武尊、聖徳太子といった、言わば超人的人物に結びつけられているという点である。[8]「登仙」それ自体に眼差しが向けられ、「真人・聖」の言葉が端的に示すように、最高の理想的人物像を描くために用いられている。

『竹取物語』に戻りたい。掲出の通り、「尸解」説話と「衣」は緊密に関連していた。もちろん、「衣」それ自体から「尸解仙」を導き出すことはできない。しかしながら、かぐや姫は「不死の薬」を「衣」に包もうとするのである。今、『竹取物語』に、「衣」と「不死の薬」が等質のものとして設定されたのは、かぐや姫の場合の（尸解）との通底を暗示するためではなかったか。だからこそ、地上（穢き所）のものである「衣」が、天上（神仙界）の「不死の薬」の入れ物として用いられたのではないか、と思うのである。

三　「須磨」巻「脱ぎすてたまへる御衣のにほひ」

長雨の頃、須磨から光源氏は京に住む女君たちに手紙を送る。それに対して、例えば紫上は次のように思い乱れる。

京には、この御文、所どころに見たまひつつ、御心乱れたまふ人々のみ多かり。二条院の君は、そのままに起きも上がりたまはず、尽きせぬさまに思しこがるれば、さぶらふ人々もこしらへわびつつ心細う思ひあへり。もてならしたまひし御調度ども、弾きならしたまひし御琴、脱ぎすてたまへる御衣の匂ひなどにつけても、今はと世になからむ人のやうにのみ思したれば、かつはゆゆしうて、少納言は、僧都に御祈祷のことなど聞こゆ。二方に御修法などせさせたまふ。かつは、かく思し嘆く御心しづめたまひて、思ひなき世にあらせたてまつりたまへ、と心苦しきさまに祈り申したまふ。（②一八九～一九〇）

紫上は、源氏の「もてならしたまひし御調度ども」、「弾きならしたまひし御琴」を見、「脱ぎすてたまへる御衣の匂ひ」に対して、まるで、それが死者の形見の品であるかのように、源氏を恋い偲んでいた。以上の品々は、相手を偲ぶものとして他の作品においても常套的に用いられる。そして、ここの「もてならしたまひし御調度ども」とは、現実生活における日常の源氏を思い出すものであるし、「弾きならしたまひし御琴」とは、二人の心の紐帯を表す徴表であった。

ところで、そう考えた場合、「脱ぎすてたまへる御衣の匂ひ」とは何なのか。「御調度ども」が現実の日常生活を、「御琴」が二人の精神的紐帯を表していることを考えれば、「御衣」は前者に近く、どちらかといえばそれに含まれる。にもかかわらず、それと峻別して、あえて「御衣」は特別に選ばれたものとなっている。

ここで特に注意しなければならないことがある。紫上の以上のように嘆く様を、「（源氏が）今はと世になからむ人のやうに」という、不吉な「ゆゆし」い設定になぜしたのであろうか。ここで、再度想起したいのが、『竹取物語』の「衣」が尸解を表現していたということである。つまり、「脱ぎすてたまへる御衣の匂ひ」というのは、凡庸な設定なのではなく、その深部に「尸解仙」を隠し込んでいる設定であったと思わ

れるのである。

『紫明抄』以下の古注以来現在に到るまで、この箇所は、何ら問題とされてはこなかった。管見の限りでは、唯一小嶋菜温子氏の論があり、氏は、『竹取物語』が形見の品（衣と不死の薬）を消去し、二人（翁とかぐや姫）の永遠の隔絶を描いているのに対して、『源氏物語』が形見を形見として扱ったという差異性の中に紫上と源氏との邂逅の可能性を示唆する、ということを指摘された。[9] 首肯される見解である。他方、この「須磨」巻の当該箇所が、前述した「尸解仙」をも踏まえていたとするならば、ここに新たに考察を加える余地もあろうかと思うのである。そのことは、「尸解仙」が死と再生の表現[10]である以上、この箇所のみの問題ではなく、源氏須磨流離の構想の骨格にもかかわってくるのではなかろうか。

まずは、「尸解仙」引用によってその〈聖〉性を賛嘆された、聖徳太子とのかかわりについて考察し、「須磨」巻における「尸解仙」引用の意味を明らかにしたい。

四　聖徳太子引用による物語生成

『源氏物語』の中には、「聖徳太子」という名が「若紫」巻のみ一例書き込まれる。

聖、御まもりに、独鈷奉る。見たまひて、僧都、聖徳太子の百済より得たまへりける金剛子の数珠の玉の装束したる、やがてその国より入れたる箱の唐めいたるを、透きたる袋に入れて、五葉の枝につけて、紺瑠璃の壷どもに、御薬ども入れて、藤桜などにつけて、所につけたる御贈物ども捧げたてまつりたまふ。（①二二一）

右の「その国より入れたる箱」、「壷どもに、御薬ども入れて」は、前掲『竹取物語』にもあったものである。

今、紫上の祖父北山の僧都が、聖徳太子ゆかりの数珠を源氏に贈る。[11] そこから、堀内秀晃氏は「僧都みずからが、光源氏を聖徳太子の数珠を持つにふさわしい人物、太子のような人物と認めた」[12]と指摘され、それを受けて川添房江氏はさらに、「太子像との交響は、皇権を断念させられた光源氏の行くてを暗示的に告げる」[13]との読みを提出された。いずれも、貴重な鋭い見解である。

そしてまた、源氏の政治的不遇、流離を予兆するのが、同じ「若紫」巻の夢占いである。

中将の君も、おどろおどろしうさま異なる夢を見たまひて、合はする者を召して問はせたまへば、及びなう思しもかけぬ筋のことを合はせけり。「その中に違ひ目ありて、つつしませたまふべきことなむはべる」と言ふに、わづらはしくおぼえて、（略）。（②二二三～二二四）

傍線部「違い目ありてつつしませたまふべきこと」を具現化したのが、源氏の須磨流離であった。明石の君が初めて話題となるのが他ならぬ「若紫」巻であり、「若紫」巻と「須磨」

「明石」両巻が構想面において、かなり緊密に繋がっていることについては、改めて確認するまでもないであろう。

そのような中、「須磨」巻においての「尸解仙」引用は、『源氏物語』における聖徳太子引用を考える上でも、看過できない。というのは、「若紫」―「須磨」―「明石」巻は聖徳太子に通底して生成されている巻々でもあると思うからである。

前述の聖徳太子片岡山遊行説話は、『日本書紀』のみならず、『日本霊異記』、『三宝絵詞』、『聖徳太子伝補闕記』、『聖徳太子伝暦』等、彼の〈聖〉性を示す説話として形を変えながら頻出する。『源氏物語』が何を典拠とするかを断定できるだけの根拠をまだ持たないが、以下では試みに、紫式部の曾祖父藤原兼輔作との説も持つ『聖徳太子伝暦』から、『源氏物語』を読むことにしたい。[14]

『聖徳太子伝暦』における、聖徳太子片岡山遊行説話を次に掲出する。

太子、駕に命じて、山の西の、科長の山本の墓処を巡り看す。環向の時、即日の申の時に、道を枉げて片岡山の辺の、道人の家に入りたまふに、即ち飢人有て、道の頭に臥せり。三丈許を去れり。驪駒、此に届て進まず。太子、鞭を加へたまふに、逡巡としりぞひて猶駐まる。太子自づから言はく、「哀哀」と。即ち馬より下りたまふに、舎人調使麿、走り進んで杖を献る。太子、飢人の上に歩み近て、臨て之に語る。「憐むべし。憐むべし。何為る人や。此に於て臥せるは。」即ち紫の御の袍を脱いで、飢人の身に覆うて、歌を賜て曰く、「支那照耶、片岡山邇、飯飢、而臥其旅人、可憐。祖無邇、汝成介米耶、刺竹之、君速無母、飯飢而、臥其旅人、可憐」《是れは夷振の歌也（以上割注＝岡田）》飢人、首を起こして、答の歌を進て曰く、「斑鳩之、富小川之、絶者社、我王之御名者、忘目。」飢人の形は、面長く頭大にして、両の耳長く、目細くして長し。目を開くに内に、金色の光有り。時の人に異なり。復た身体大だ香ばし。人の嗅ぐ所に非ず。太子、麿に問ひて曰く、「彼の人香ばしや否や。」麿対へて曰さく、「太だ香ばし。」太子曰はく、「汝麿は、命延び長かるべし。」飢人と太子と、相ひ語りたまふこと数十言。舎人左右、其の意を識らず。宮に環りたまひて後、使を遣して之を視せしむ。「飢人は既に死去せり」と。太子大に悲しんで、厚く葬り埋ましむ。墓を造ること高く大なり。時に于て大臣、馬子宿禰、七の大夫等、皆識りたてまつりて曰く、「殿下の聖徳測り難し。妙跡迷い易し。道の頭の飢人は、是れ卑賤の者なり。何を以てか馬より下て、彼と相ひ語り、復た詠歌を賜ひ、其の死に及て、無状く厚く葬りたまふ。何を以てか能く天下の、大夫已下の臣を治めたまふべき。」太子之を聞しめして、即ち七の大夫の識る者を召して命じて曰く、「卿など宜く片岡に往て、墓を発ひて之を看るべし。」七の大夫等、命を受て往て棺を開くに、

其の屍有ること無し。棺の内太だ香ばし。賜ひし所の斂物彩帛等は、帖んで棺の上に在けり。唯し太子の賜う所の紫の袍は無し。〈暦録に曰く、衣裳帖んで棺の上に置けり。詔して其の衣を取て、自づから服たまふこと常の如し。時の人、之を異しむ。（以上割注＝岡田）〉七の大夫等、看て大に奇とす。深く聖徳の不可思議なることを歎ず。環向して報命す。太子、日夕に恋慕して、常に歌を誦したまふ。即ち舎人を遣して、斂めし所の衣服を取て、之を御したまふこと故の如し。[15]

前引「推古紀」と内容は変わらないが、驪駒（くろこま）、舎人調使麿の存在や、飢人の容貌の具体的描写、飢人の答歌があること等、細部においてはかなり異なっている。ここで、特に留意したいのは、飢人が「太だ香ばし」い体臭を備えており、尸解する際、「衣」だけでなく「香」をも残していったことが記されているという点である。棺の中に「香」を残して去ることも、尸解の一表現であった。[16]何より、同じく『伝暦』において、聖徳太子は、

大臣、棺に携って、将に太子并びに妃を斂めたてまつらんとするに、其の容生きたまへるが如し。其身太だ香ばし。太子の屍を挙るに、衣服よりも軽し。

と、死後、妃ともども棺に「太だ香ばし」い身体を残したとされている。そして、太子自身、

児が身僅に脱れて、子孫に及ぶとも、尸解けて仙に登り、魂、蓮華に胎まれなば、亦た復た何の恨みかあらん。

と、尸解することを自ら言及していたのである。推古紀にはない「太だ香ばし」は、それを何度も『伝暦』本文に用いることにより、太子と飢人の〈聖〉性をよりひきつけようとしたからに相違あるまい。

問題とする「須磨」巻において、「衣」は、「脱ぎすてたまへる御衣の匂ひ」と、「匂ひ」のある「衣」として設定されていた。もちろん「衣」に源氏の移り香が残っているのは当然であり、それによって源氏へ思いを馳せたとしても、表現としては別段おかしい点は何もない。しかしながら、そのことが言葉として物語に書き込まれると、リアリティの付与というよりはむしろ、別次元の表現となってくると思われる。また、『源氏物語』の中で、女君が男君の存在を「匂ひ」で感じとるということが記述されることはほとんどない。[17]その点においても「衣」は、今、「匂ひ」あるものとして、強調されているのである。「尸解」の一表現でもある「香」に通い合うものとして、「匂ひ」が記されているといっても差し支えあるまい。すなわち、生ある源氏が「世になからむ人のやうに」と設定され、死した太子が「生きたまへるが如し」と喩えられたのは、両者が生から死、死から生に際しての、「擬死」としての「尸解」を意図する設定であることを確認させられるのである。

以上のことから、「脱ぎすてたまへる御衣の匂ひ」が、尸解

引用であることを暗示するのみならず、光源氏の人物像を生成する契機として、聖徳太子の像をそこに読むことも可能であろう。しかも、聖徳太子が自身で尸解することを語る『伝暦』の場面には、『源氏物語』の構想をも垣間見させる言説が他にもある。

元年、丙午、春正月に、庶妹穴太部間人皇女を納て、皇后と為す。即ち太子之母也。天皇は敏達天皇の崩じたまひし年の九月を以て、即位したまへども故に即位とは称さず。太子奏して曰く、「児、天体を相たてまつるに、遐寿延びたまはじ。兄に代つて祚を践みたまへり。願はくは仁徳を施したまへ。諒陰に居ると雖ども、勤まずんばある可からず。」天皇、微言を詔して曰はく、「朕、児が胤子の続がざらんことを恤へ、朕が年命の永からざらんことを悦ぶ。」太子答て曰く、「過去の因也。児が身僅に脱れて、子孫に及ぶとも、尸解けて仙に登り、魂、蓮華に胎まれなば、亦た復た何の恨みかあらん。如何とすべきこと無し。」天皇黙然したまふ。

これは、即位したばかりの用明天皇（太子の父）と聖徳太子の会話である。太子は用明天皇の寿命が永くないことを進言した。そこで、天皇は「児が胤子の続がざらんこと」を気掛かりに思い、「朕が年命の永からざらんこと」を悦ぶと太子に詔りする。この天皇の発言は、『源氏物語』を読むうえでかなり意味深長なものとして働きかけはしまいか。太子に源氏を重ねれば、用明天皇は朱雀帝に重なってくる。とすれば、「年命の永からざらんこと」は朱雀帝の死、及び治世の短さを予兆する。その朱雀帝の譲位は、冷泉帝の即位を促し、それゆえに、源氏帰還の可能性をも内包する。一方で、「（太子の）胤子の続がざらんこと」は、惨殺され血統の絶えた上宮家に源氏の運命が重ねられる。源氏が流離の身であるだけに、川添氏の指摘以上に不吉で、「今はと世になからむ人のやうに」は、まさに、須磨で朽ち果てる源氏の姿も想起させかねない。

右の聖徳太子の引用を考えるとき、「朕が年命の永からざらんこと」を、朱雀帝譲位と読めば、須磨における源氏が京へ召還されることを読者に予想させ、また、全く逆に、しかもそれは同時に、「胤子の続がざらんこと」を、源氏の血筋の断絶と読めば、須磨における源氏がその場で生を終えるということを読者に予想させてしまう。

そのようにして、源氏の流離を相反する表現をもって両義的に描き、源氏自身の抱くあやうさを浮かびあがらせているのではないか。物語が進展してゆくにつれ、『伝暦』との差異は少しずつ明らかになる。例えば、「胤子の続がざらんこと」は、源氏の子冷泉帝に男皇子が誕生しないという形をもって変容させられてゆく。

以上のように、『源氏物語』における聖徳太子引用は根が深い。ここでは、「須磨」巻における「尸解仙」を媒介とする

ことで、聖徳太子と源氏の密な繋がりを辿ってみた。[18] 聖徳太子片岡山遊行説話においては、「尸解」した〈飢人〉は「卑賤の者」であり、かつ同時に「真人・聖」であった。対して〈聖徳太子〉も「真人・聖」であり、かつ同時に「卑賤の者」と交感することにより、卑賤と通い合う。無位無官で流離する源氏の〈聖〉性は、それぞれの両義性を同時両義的に象ってもいよう。付け加えるならば、「若紫」巻において源氏に聖徳太子の数珠を贈った北山の僧都が、「須磨」巻の当該場面において再び登場しているのも、あながち無関係とはいえないように思われるのである。

五　須磨／都の両義性

「須磨」巻で、源氏は尸解し、都から須磨へと向かった。尸解した者は仙境を生きる。尸解した源氏が向かった仙境とは、流離の地須磨であった。流離の地でありながら、かつ同時に仙境でもある須磨。本来、源氏が望郷の念を抱いてやまない都こそが仙境であったはずである。源氏が尸解する意味を探る前に、須磨と都が、どのように描かれているのかを確認しておきたい。

物語は、源氏の須磨流離と平行して、時折、都の様子を語る。残された女君たちだけではなく、今上朱雀帝さえも、秋の管弦の折、「その人のなきこそいとさうざうしけれ。いかにましてさ思ふ人多からむ。何ごとも光なき心地するかな」と、都に源氏が不在であることを嘆いていた。このように、都が「さうざうし」い、「光なき」世界として造型されているのに対して、須磨の地は対照的である。須磨での源氏の様子は、人々に「世のもの思ひ忘れ」させ、「この世のものとは見え」ないなどと思わせる。そこでは、〈都〉と〈須磨〉とはその内実が交換されている。須磨での、ある意味においてはみやびやかな源氏の生活は、「都を喪失した光源氏が、自らが生きうる時空としての理念的〈都〉建設」を試み、「観念や生活に理想世界を形成しようとした」ためであった。[19]

物語は都を、「さうざうし」い、「光なき」「あぢきなき」場所として描く。その都が、源氏が望郷の念を抱いてやまない古里でもあった。一方で、須磨とは、流浪の地であるのみならず、理想郷でもあった。

このように、〈都〉と〈須磨〉はその内実において、互換的に造型されていた。本節では、行論の都合上、それについて、「雁」を中心に都と須磨の具体的様相をみていきたい。

秋、源氏は眼前の雁を見て、都の人々を恋しく思い涙する。

沖より舟どものうたひののしりて漕ぎ行くなども聞こゆ。ほのかに、ただ小さき島の浮かべると見やらるるも心細げなるに、雁の連ねて鳴く声楫の音にまがへるを、うちながめたまひて、涙のこぼるるをかき払ひたまへる御手つき黒き御数珠に映えたまへるは、古里の女恋しき人々

の、心みな慰みにけり。

初雁は恋しき人のつらなれやたびのそらとぶ声の悲しき

とのたまへば、良清、

かきつらね昔のことぞ思ほゆる雁はその世のともならねども

民部大輔、

心から常世をすててなく雁を雲のよそにも思ひけるかな

前右近将監、

「常世いでて旅の空なるかりがねも列におくれぬほどぞなぐさむ

友まどはしては、いかにはべらまし」と言ふ。(②二〇一～二〇二)

この源氏の「初雁は恋しき人のつらなれや」との詠は、蘇軾の雁信の故事を発想として、恋しい人を想起させ、都に望郷の念を抱かせる鳥であった。それにより、都から飛んで来た雁を、「恋しき人のつら」であろうかと思う。が、その雁は、故事に反して、「たびのそらとぶ」雁であり、恋しい人の手紙を届けてはくれず、決して「恋しき人のつら」ではあり得なかった。「たびのそらとぶ」雁は、この須磨をも通過していく。そのため、源氏には「とびのそらとぶ声」が、「悲し」く聞こえる。雁は、仮の住処としても須磨を選ばない。つまり、この和歌において、須磨は、都とこれから仮住まいする地との通過点(境界)のような場所として詠まれている。

次に、良清の和歌。「雁」を見、「かきつらね昔のこと(事・言)」を思い出す。雁は「その世(昔)の友」ではなかったのに、今、昔を思い出すよすがとなる。つまり、良清にとっての雁も、昔の出来事や恋しい人と交わした言葉を想起させる、都への望郷の念を抱かせる鳥であった。また、源氏の和歌の雁が、都を起点とし、須磨を経由する空間とを結ぶ鳥であるのに対し、良清の和歌の雁は、昔と今という時間をつないでいる。

民部大輔(以下惟光)は、「常世を捨ててなく雁」を、今、「雲のよそ」ではなく自分のこととして受け止める。「常世を捨て」る雁と、都を捨てた自分を重ね、この一首においての都は、「常世」と重ねられている。が、一、二首目との関係から和歌を読むと、「都=常世」の意のみでは不十分であることがわかる。というのは、眼前の雁はまだ「旅の空」を飛んでおり、須磨に留まる鳥としては詠まれていない。つまり、「常世をすてて」とは、雁が都のみならず、須磨をも捨てていくことを詠んだものとしての理解も可能なのである。つまり、「常世=都」であり、「常世=須磨」でもあるのである。

最後に前右近将監は、「常世いでて旅の空なる雁」も、列に遅れないほどは心がなぐさむ、と詠む。雁が出た「常世」とは、惟光の歌の場合と同様、「都」であり、かつ、この「須磨」

をも意味しよう。「旅の空なる雁」は、須磨をも通過していくのである。

ところで、惟光や、前右近将監は「常世をすててなく雁」「常世いでて旅の空なる雁」と詠んだ。従来、そのことについて、一部に「「雁」は「常世」の鳥」[20]との理解もされている。しかしながら、本当に「雁」は「常世」の鳥なのであろうか。『花鳥余情』が「雁は北国の世離れたる所に住む鳥なれば、かくよみなし侍るなり。」[21]と注する。「世離れたる所」に住む鳥であるから、確かに「常世」の鳥ということになる。が、雁は「北国」の鳥でもあり、その意味では決して「常世」の鳥ではなく、「憂世」の鳥ということにもなるのである。そして、「雁」は、

春霞立つを見すてて行く雁は花なき里に住みやならへる
（『古今集』春歌上　三一）[22]

と、言わば「花なき里」、つまりは常世を持たない鳥であり、憂きことを思ひつらねてかりがねの鳴きこそ渡れ秋の夜な夜な（『古今集』秋歌上　二一三）

初雁の鳴きこそ渡れ世の中の人の心のあきし憂ければ
（『古今集』恋歌五　八〇四）

と、「憂きことを思ひつらねて」鳴く鳥であり、「世の中の人の心のあきし憂ければ」鳴く鳥であるように、「世」を「憂し」と観じている鳥であった。[23]したがって、その声を聞けば、

雁の来る峰の朝霧晴れずのみ思ひ尽きせぬ世の中の憂さ
（『古今集』雑歌下　九三五）

と、「世の中の憂さ」を観じてしまうことにもなるのである。花のない里に住み慣れ、この世が憂き世であることを知る鳥が、はたして「常世」の鳥といえようか。「常世」の鳥というよりも、「雁」とは宿命的に自身に「仮」の名を負い、「世の中」が「仮の世」であることを、深く識っている鳥であったのではないか。それだけに、「仮の世」から「常の世」を憧憬し、しかし「常世」の不在を深く識り、再び「仮の世」に戻ってくることしかできない。即ち、憧憬としての「常世」と、現実としての「仮の世」との往反を、宿命的に繰り返すことしかありえない鳥が、「雁」なのである。

惟光と前右近将監は、「雁」を、「常世をすてて」「常世いでて」ゆく鳥として詠んだ。「雁」が捨てた「常世」とは結局「常世」ではなく、「仮の世」「憂き世」でしかなかった。惟光と前右近将監にとっての都がまさにそれであった。「常世」であるはずの都が転じて「仮の世」「憂き世」となり、今、須磨を流浪する。そのような意味で源氏を含めた従者たちは、「雁」として造型され、「仮」住まいをさまよう姿が描き出されている。[24]

なお、従来指摘されなかった重要なことがここにはある。一連の和歌配列の構造がそれである。これら四首は、「初雁—雁—雁—雁がね」「たびのそらとぶ—かきつらね—くものよそ—旅の空なる」「そらとぶ声—〇—なく—雁が音」のよ

うに、その素材において連鎖状にからみあっていた。前右近将監の歌の「かりがね・列」という語が、前者三人をも「雁」として収斂する。そして、源氏の「たびのそらとぶ」と照応する、「旅の空なる」を詠み込むことにより四首は循環し、雁の往反までも和歌の配列が表現している。又、良清の歌の「かきつらね」とは、源氏の雁信の故事を受け、「雁」を「書きつらね」て和歌が配列されていることをも示している。つまり、ここに、「雁」が「列」をなして飛んでいる様子を、和歌を「書きつらね」ることによって具現化しているのである。前後の簡略な地の文は、歌を物語に点在させ、源氏と従者たちを、眼前を飛ぶ「雁」そのものとして描き出す。このように、大変緻密に和歌配列は構造化されているのである。

同じく「須磨」巻。翌年の春、自らの政治的危機をも顧みず頭の中将は須磨を訪れた。その彼が帰京する前、二人の間で交わされた和歌が次の二首である。

朝ぼらけの空に雁連れてわたる。主の君、

ふる里をいづれの春か行きて見んうらやましきは帰る
かりがね

宰相さらに立ち出でん心地せで、

あかなくにかりの常世を立ち別れ花のみやこに道やま
どはむ（②二一五）

明け方、雁が連ねて渡ってゆく様子を見て、源氏は再び「雁」を詠み込む。頭の中将の和歌もそれを受けており、先の「来る雁の唱和とこの帰る雁の贈答は春秋の対照」となっている。[25] このように、秋に来る雁と、春に帰る雁が物語に枠組まれたことで、往反する雁に源氏の帰還をも詠み込む。波が寄せては返すように、月が沈んでは昇るように、雁はめぐり、源氏の死と再生を物語の裏側で支えている。[26] が、ここで帰るのは宰相（以下頭の中将）であり、源氏ではなかった。

故郷に「帰る雁」である頭の中将を「うらやまし」と思う。源氏の和歌は、大宰府で道真が詠んだ「聞旅雁」の「枕を欹たて帰居の日を思量するに　我は何れの歳とか知らむ汝は明春なり」をふまえている。配流された道真の姿と源氏の姿が重ねられる。[27]

一方、光源氏の住む須磨を「かりの常世」とたとえたのが、頭の中将の和歌であった。一首において、「雁の」は「立ち別れ」にかかると同時に、「常世」にもかかる。頭の中将の和歌には、「かりの常世」（須磨）に対峙する場所として「花の都」（京）が詠み込まれている。「かりの常世」とは、常世が仮の世であり、仮の世が常世であるという、両義を担った表現であろう。そのことで、須磨の地が、常世であり、かつ同時に仮の世でもあることが詠み込まれている。又、「花の都」の「花」とは、「うつせみの世にも似たるか花ざくら咲くと見しまにかつ散りにけり」（『古今集』春歌下　七三）と詠まれるように、いつかは散る、はかない現世を代表する景物であった。これは京の地も又、常世でありながら仮の世であることを表

現しているのではないか。帰る雁である頭の中将も又、都において「仮」の場所しかもてない「雁」であった。

このように、物語は「雁」を用いて、須磨・都を両義的に造型している。それぞれの地は、常世／仮の世を互いに内在させ、互いの地が常世であると同時に、決して常世ではないことを構造化する。だからこそ、須磨があたかも都であり、都があたかも流浪の地であるかのように描くのである。一連の「雁」の和歌は、そのような両義性に関わる働きかけをするべく機能しているのである。

六　光源氏の須磨流離と尸解仙

さて、「明石」巻には、「須磨」巻で紫上が「御調度など」、「御琴」、「脱ぎすてたまへる御衣のにほひ」を偲んでいたことを、再び想起させる場面がある。

「琴はまた掻き合はするまでの形見に」とのたまふ。(②二六六)

右は、明石を去っていく源氏の明石の君への言葉である。そして、その「琴（形見）」は、都を去る源氏が紫上に残した、まさにそのものであった。[28] さらに、又、

今日奉るべき狩の御装束に、

寄る波にたちかさねたる旅衣しほどけしとや人のいとはむ

とあるを御覧じつけて、騒がしけれど、

かたみにぞかふべかりける逢ふことの日数へだてん中の衣を

とて、「心ざしあるを」とて、奉りかふ。御身に馴れたるどもを遣はす。げにいまひとへ忍ばれたまふべきことを添ふる形見なめり。えならぬ御衣に匂ひの移りたるを、いかが人の心にもしめざらむ。(②二六八～二六九)

と、離別の折、光源氏は明石の君に「形見」として、「匂ひ」の移った「えならぬ御衣」を残していく。これは、明らかに『竹取物語』を経由して、「須磨」巻「脱ぎすてたまへる御衣の匂ひなどにつけて、今はと世になからむ人のやうにおぼしたれば」と深く照応する。

明石の君が贈った「旅衣」と、源氏が「形見」に残した「えならぬ御衣」の交換は、『竹取物語』でかぐや姫が、天人の用意した「羽衣」と「脱ぎ置く衣」を着替えたことと響き合う。したがって、当然に『竹取物語』を引用して、明石の君が送った「衣」は「羽衣」である。しかし、その「衣」は、明石の君の涙に濡れる「しほどけし」という「人」の衣でもあった。歌中、「人やいとはむ」とあるのはそのためでもある。『竹取物語』の「天人」の「羽衣」から、『源氏物語』では「人」の「衣」へとその意味は反転させられていよう。「衣」が、「天の衣」でもあり、「人の衣」でもあるというその両義性は、京に帰還する源氏を登仙という形で支えながら、現実問題として

「人」の世界を歩む源氏の姿を描いているのではないか。つまり、明石の君が贈った「旅衣」は、源氏を仙境（都）に送り出す「羽衣」の役目を担っているのである。言わば、「衣」は、「須磨」巻において都を去る源氏と、「明石」巻において明石を去る源氏の枠組となっていたのである。[29]

それでは、「須磨」巻と「明石」巻がこのように照応するのはなぜであろうか。明石の君は、源氏に「かりの御装束」を贈る。従来、「かり」を「狩」衣とするが、そのような理解のみに終始することには疑問を感じる。「かり」とは、前節で触れて来た「雁」であり、「仮」ではなかったか。ここに、明石の地も又「仮」の地でしかなかったことが描かれているように思うのである。

源氏の焦がれる都は、元来源氏にとっては「常世」であった。それが、「仮の世（苦界）」に変化したことで、「常世」を求めて須磨・明石を流離する。が、源氏にとって須磨・明石もまた苦界でしかない。『伊勢物語』九段の〈東〉下りにおいて、都鳥であった鳥が、源氏の場合「雁」になっているわけであるが、源氏は、「雁」のように、「仮」の世ではなく「常世」を求めて須磨・明石を流離するのである。詳しくは触れないが、明石の君が「海竜王の后」候補として描かれていたのも、海中（海神国）もまた「常世」であったことと深く繋がっていよう。

つまり、〈須磨・明石＝京〉であり、〈常世＝仮の世・浮（憂）き世〉なのである。このような発想は、

故里は見しごとにもあらず斧の柄の朽ちしところぞ恋しかりける

という、『古今和歌集』（雑歌下　九九一）紀友則の歌による先縦がすでにあった。[30]

源氏は、「尸解」することで〈常世〉である「須磨・明石」の地を流離し、また、「尸解」することで〈常世〉である「都」に帰ってゆくことになる。〈須磨・明石／都〉／〈常世／仮世〉のようにして、それぞれの地が両義的に用いられ、その意を反転させてゆく。そして、その契機として用いられたのが聖徳太子「尸解仙」引用であったのである。

以上、「尸解仙」引用から光源氏の流離の位相を辿ってきた。「衣」が型どる源氏の変遷。光源氏の贖罪がこの流離で完全に行われたのかどうか。ただ言えることは、「明石」巻における同一人物の二度目の登仙という「尸解」引用が、光源氏召還の論理として働いているということであろう。源氏が京での復権をより高い次元でなし得、以後栄華への道程をひたすら歩んでゆくのは、物語の水面下に以上のような深層世界が孕まれていたことにも支えられていると思うのである。

注

（1）『竹取物語』本文引用は、新編日本古典文学全集（小学館）による。

(2) 折口信夫「大嘗祭の本義」(一九二八)。林田孝和「空蟬の薄衣」(『むらさき』武蔵野書院　平成四年十二月)

(3) 『列仙伝』本文引用は、『鑑賞中国の古典』九巻(角川書店　昭和六十三年)による。なお、仮名遣い表記はもとのままである。

(4) 『抱朴子』本文引用は、『鑑賞中国の古典』九巻(角川書店　昭和六十三年)による。

(5) 衣の他、杖、書物等を残して仙人になることも、「尸解仙」にはあった。が、「蛻く」のイメージからか、「衣」であることが比較的多い。

(6) 小南一郎「尸解の観念の展開」(『説話―救いとしての死』説話・伝承学会編　翰林書房　一九九四年四月)

(7) 『日本書紀』本文引用は、新編日本古典文学全集(小学館)による。

(8) 下出積與『神仙思想』(吉川弘文館　昭和四三年)にくわしい。

(9) 小嶋菜温子「明石とかぐや姫」(『源氏物語批評』有精堂　一九九五年)

(10) 「須磨」「明石」の流離が源氏の「死と再生」を表現していることについては、鈴木日出男「光源氏の死と再生」、三谷邦明「源氏の須磨流離―死と再生―」(『源氏物語躾糸』有精堂　一九九一年)等の論がある。

(11) 須磨に源氏は「黒き御数珠」(②二〇一)を持参している。

(12) 堀内秀晃「光源氏と聖徳太子信仰」(『講座　源氏物語の世界』第二集　有斐閣　昭和五五年十月)

(13) 河添房江「北山の光源氏―王権の原像としての太子―」(『源氏物語の喩と王権』有精堂　一九九二年十一月)

(14) 兼輔説は今はどちらかと言えば否定されているが、『伝暦』は、平安の中期以降、太子伝の正(聖)典として貴族層と僧俗の知識人にとって訓まれるべき本文の権威を得た(阿部泰郎「聖徳太子信仰」(『聖徳太子事典』柏書房　一九九七年十一月)た太子伝であった。

(15) 『聖徳太子伝暦』本文引用は、蔵中進『「聖徳太子伝暦」影印と研究』(桜楓社　昭和六十年十二月)による。一部表記を私に改めた。

(16) 例えば『三宝絵詞』は、「屍すでになし。棺のうちはなはだ香ばし」と「衣」ではなく、「香」をもって太子の尸解を表現している。もちろん、太子の「香」は「大品経二十七に八十の随形好云々、四十二には毛孔より香気を出す。四十三には口より無上の香を出す云々」(『明星抄』)という特徴でもあろう。

(17) 「若紫」巻に「をかしの御にほひや」と紫上が源氏の「衣」の匂いを感じているが、そこでのそれは、紫上が父親以外に初めて異性を意識したことを描き出している点に特徴がある。『源氏物語』の「香」に注目した論としては、三田村雅子「方法としての〈香〉―移り香の宇治十帖へ―」(『源氏物語　感覚の論理』有精堂　一九九六年三月)がある。

(18) 「桐壺」巻の聖徳太子引用については、田中重久「聖徳太子伝暦と源氏物語」(『聖徳太子絵伝と尊像の研究』山本湖舟写真工芸社　昭和十八年)、今井源衛「源氏物語」(岩波講座『日本文学史』第一巻　岩波書店　昭和三三年)、松本三枝子「光源氏と聖徳太子」(『へいあんぶんがく』一号　昭和四二年七月)に論がある。今回はふれられなかったが、須磨において源氏が頭の中将に贈った「黒駒」と太子の愛馬「驪駒(くろこま)」についての考察、また、「桐壺」巻を含め、『源氏物語』の太子引用を『伝暦』のみな

らず他の太子伝とのかかわりから、稿を改めて論じたい。

(19) 根本智治「須磨の生活—山賤としての光源氏—」(『王朝文学史稿』21号　平成八年五月)

(20) 引用は新潮集成本頭注による。他に『古語大辞典』(小学館)には、「雁を常世の国から来る霊鳥とみることから、「常世雁」「常世の雁」などと歌に詠まれている」とある。また、『源氏物語』の中の「常世」と「雁」の関係についてふれたものに、石塚智恵美「「常世」—「雁」を中心として—」(『物語文学論究』一九七九年十二月)がある。

(21)『花鳥余情』(伊井春樹編　源氏物語古注集成　桜楓社)

(22)『古今和歌集』本文引用は、新編日本古典文学全集(小学館)による。

(23)『古今和歌集』秋歌上には、雁の歌が二〇六～二一三まで計八首収載される。そのうち、常世を思わせるものはなにもない。『源氏物語』の当該場面と深くかかわるものは、二〇六・二〇七・二一二・二一三の四首である。

(24)『岷江入楚』は、惟光の和歌に対して「今旅をしてからはさても雁も何とぞ故郷にえゐぬ子細のありてこそ毎年来るらんと思ひ知るとなり」と注する。「故郷にえゐぬ子細」とはまさに、「雁」が「仮」を背負う鳥であるからであろう。

(25) 完訳日本の古典『源氏物語』頭注。

(26) 往反を結構するものは、雁だけではなく、「波」「月」「季節」などがあるが、具体的な叙述については今は省略する。

(27) 通説ではあるが、具体的に論じたものとして、青木五郎「和漢比較研究ノート(1)—「故郷をいづれの春か行きて見む云々(『源氏物語・須磨』)の典拠ほか—」(『京都教育大学国文学会誌』昭和六二年六月)がある。

(28) 栗生浩二「『源氏物語』須磨退去の理念—さては琴一つぞ—」(『同志社国文学』一九九三年三月)において、「須磨・明石の物語は、「琴」の琴によって始動し、終結する、いわば「琴」の琴によって統括されながら展開する物語である。」と論じる。

(29) 注9同論で小嶋氏は、明石と源氏の再会も、紫上の場合と同様約束されているとする。

(30) 源氏の「ふる里をいづれの春か行きて見んうらやましきは帰るかりがね」の和歌は、その逆を詠んだものといえよう。

※『源氏物語』本文引用はすべて新編日本古典文学全集(小学館)による。

(おかだ・ひろみ　本学大学院博士後期課程)