

蜚蜚物語論における仏教思想の位置づけ——「人のよきあしきばかりの事」新釈——

佐藤 勢紀子

はじめに

仏の、いとうるはしき心にて説きおきたまへる御法も、方便といふことありて、悟りなき者は、ここかしこ違ふ疑ひをおきつべくなん、方等經の中に多かれど、言ひもてゆけば、一つ旨にありて、菩提と煩惱との隔たりなむ、この、人のよきあしきばかりの事は変りける。よく言へば、すべて何ごとも空しからずなりぬや^①。

右は、『源氏物語』蜚蜚の中で、光源氏が養女玉鬘に語り聞かせるといふ設定で展開されている、いわゆる物語論の最終段である。ここで、作者紫式部は仏教の教説をもち

だすことで論を結んでいるが^②、ここに表れた仏教思想は、物語論全体の中でどのような役割をはたしているのだろうか。

本居宣長が「もののあはれ」論をたてて中世以来の儒仏的立場による『源氏物語』理解を排撃してからというもの、蜚蜚の物語論で論じられた物語創作の動機について、儒教的もしくは仏教的な教説をめざすとする見方は急速に支持者を失うに至った。それとともに、右の論述についても、物語を仏教の唱導を図る手段として位置づけるものとする旧説は否定され、仏教の教説の論理を借りることで物語論のそれまでの論述を補い、論の享受者の理解をたすけようとするものであるとする見方が一般的になっている^③。

そうした見方の一つの典型をなすものとして、この蜚巻の物語論が『法華經』の三周説法の型をふまえて論じられているとする見解がある。⁴⁾それによると、『花鳥余情』が常木卷の「雨夜の品定め」の論法について指摘したのと同様に、蜚巻物語論も仏典という法説、譬喩説、因縁説の三周説法の形式で論じられており、右の仏教教説を用いた部分はそのうちの譬喩説にあたるという。このような見方によれば、この部分の論述は、それまでの物語論の本論（法説）を支える役割をもつものであり、仏教の教説は、物語論の論理を補強するために援用されているということになる。

筆者も、基本的にはそうした見方に異論はない。後述するように、この部分の論述が前段までの論述を裏付け補う機能をはたしていることは確かであり、その意図するところは、少なくとも仏教教説そのものの唱導ではない。

問題は、現在、蜚巻の物語論に仏教的教誡色はみとめられないという共通理解があるにもかかわらず、この論述の一部について、それと大きく矛盾する解釈が広く行われていることである。すなわち、「菩提と煩惱との隔たりなむ、この、人のよきあしきばかりの事は変りける」という一節の解釈である。

本稿は、この一節についての従来の解釈を物語論全体の論理構造にてらして再検討し、新たな解釈の仕方を提示す

ることによって、蜚巻物語論における仏教思想の位置づけについて、より明確な展望を得ようとするものである。

一 〈虚〉か〈実〉か——物語論の論点——

まず、前掲の仏教教説提示部分に至るまでの物語論の構成をたどり、この物語論に一貫する論点を明らかにしておきたい。

蜚巻の物語論をとりあげて考察の対象とする場合、場面設定や登場人物の人間関係の把握が重要であるとみる立場から、光源氏の物語談義の部分のみならず、その導入部分や余論の部分まで含めて総合的に検討することがしばしば行われてきた。そのような方法の有効性は認めるが、ここでは、問題を深く掘り下げるために考察の範囲をしばり、源氏が玉鬘を相手に行った一連の物語談義の部分のみを「物語論」としてとりあげることとする。

最初に、あえて源氏の発言の部分は伏せて、その枠組みだけを示す。物語論の各部分における源氏の論調を把握するためである。

殿も、こなたかなたにかかる物どもの散りつつ、御目に離れねば、

とて、笑ひたまふものから、また、

A

B

とのたまへば、「げにいつはり馴れたる人や、さまざまにさも酌みはべらむ。ただいとまことの事とこそ思うたまへられけれ」とて、硯を押しやりたまへば、

C

とて笑ひたまふ。

D

と、物語をいとわざとの事にのたまひなしつ。

このように、源氏の物語談義は、地の文の存在によってAとDの四つの部分に分けられる。BとCの間の括弧内の発言は、聞き手の玉鬘のものである。

AとCの発言は比較的短く、いずれも論者である源氏み

ずからの笑いとともなっている。Aは、物語に心を奪われ書写に熱中している玉鬘へのからかいの発言である。物語を「すずるごと」と断じるその根拠として、「こころの中にまことはいと少なからむ」と述べている。一方Cは、直前の玉鬘の反発に応じて、Aとは逆に物語賞讃に転じたもので、よく知られた「日本紀などはただかたそばぞかし」という発言はここでなされている。しかし、これも、正史ではなく物語にこそ「道々しくはしき事」があるということの常識はずれであること、また、笑いとともなっていることから知られる如く、物語は「ただいとまことの事」とむきになって抗弁する玉鬘の矛先を冗談半分の大仰な物言いでかわしたものとみられる。AとCは、一方では物語とその熱狂的享受者としての玉鬘を必要以上におとしめ、また一方では極端にもちあげているものであって、内容的には正反対であるが、おそらくは源氏の玉鬘への屈折した思いを反映した、誇張の多い発言であるという点において共通している。

残るBとDは、それぞれAやCの四々五倍ほどのまとまった分量もあり、源氏がやや真顔になって物語の本質について持論を披瀝しているもので、物語論の実質的な部分を構成しているとみることができる。詳しくは次節で検討するが、それぞれの部分の主旨をあえて一言でいうなら、B

は物語の魅力を認めた上での消極的擁護論、Dは玉鬘からの反撃に应じての、物語の積極的顕彰論とみなすことができる。そして、BからDへの論の展開をたどっていくと、前掲Aの「まことはいと少なからむ」という発言が、この物語論に一貫する論点を提示していたことに気づく。

A まことはいと少なからむ

←

B いつはりども

そらごとをよくし馴れたる口つきよりぞ言ひ出だ

すらむ

←

(いとまことの事)

←

D ありのままに言ひ出づることこそなければ

この世の外の事ならずかし

ひたぶるにそらごとと言ひはてむも、事の心違ひて

なむありける

すべて何ごとも空しからずなりぬや

源氏の物語談義が始まる前の部分の、玉鬘の物語への熱中ぶりを描いた条に、玉鬘の心中を反映したものとして「まことにやいつはりにや」という記述があるが、物語論はもののずからその疑問に应じて、様々な解答のありようを次々

に示してみせた形になっている。最初は物語を「まことはいと少なからむ」と評し「いつはりども」と決めつけていたのが、玉鬘の「まことの事」という発言を受けて「ひたぶるにそらごとと言ひはてむも……」と方向転換し、最後には仏教の教説を引いて「何ごとも空しからず」と、一見最初とは正反対の結論に達している。このように、物語を「そらごと」あるいは「いつはり」ととらえる見方と、さにあらずとする見方が相接して示されていて矛盾があるが、源氏の本意がいずれにあつたかといえは後者にあることはいうまでもなく、それでなければ物語論の後半(D)の部分は語られる必要がなかっただろう。また、後者の見方が必ずしも前者を撥無するものでないことは、そこに引かれている仏教教説の思想内容から明らかである。このことについては第三節で再び論じる。

以上みてきた論全体の構成とそのアウトラインから知られるように、この物語論の最大の論点は、物語に書いてあることが「そらごと」か「まこと」か——〈虚〉か〈実〉か——ということであって、その結論として〈虚〉とみえることもすべてが〈虚〉ならざることなのだという見解が示されている。そのことを、まずは確認しておきたい。

さて、蜚卷の物語論において物語の虚実が論じられる際に、具体的にどのような論じ方をしているかといえ、先に実質的な物語論が示されているとみたBとDを通じて、くりかえし強調されているのは、人の「よき」「あしき」ということである。これを「善」「悪」と言い換えると語意が特定されてしまうので、原文のままとりあげておく。この「よき」「あしき」という言葉がみえるのは、Dの初めの部分においてである。

D(1) その人の上とて、ありのままに言ひ出づることこそなけれ、よきもあしきも、世に経る人のありさまの見るにも飽かず、聞くにもあまることを、後の世にも言ひ伝へさせまほしき節ぶしを、心に籠めがたくて、言ひおきはじめたるなり。よきさまに言ふとては、よき事のかぎり選り出でて、人に従はむとては、またあしきさまのめづらしき事をとり集めたる、みなかたがたにつけたるこの世の外の事ならずかし。

ここでは物語述作において人の「よき」「あしき」ありさまを強調することがとりあげられ、いずれも「ありのまま」(《実》)ではないが、「この世の外の事」(《虚》)でもない、

という論旨になっている。すなわち、物語の《実》ならざる側面の具体的なあり方として、人のありさまの「よき」「あしき」両方向への誇張が示され、それが同時に、《虚》ならざるものであることを指摘している。この後に続くD(2)の部分でも、物語の生まれる環境等の違いに言及しつつ、前引の「ひたぶるにそらごとと言ひはてむも、事の心違ひてなむありける」という見解に立ち至り、やはり物語が必ずしも《虚》といえないことを再確認している。

そして、それに続くのが、本稿の冒頭に掲げた、仏教説を用いた論述である。

D(3) 仏の、いとうるはしき心にて説きおきたまへる御法も、方便といふことありて、悟りなき者は、ここかしこ違ふ疑ひをおきつくべくなん、方等経の中に多かれど、言ひもてゆけば、一つ旨にありて、菩提と煩惱との隔たりなむ、この、人のよきあしきばかりの事は変わりける。

ここに再び、人の「よきあしき」という表現が見えていることに注目したい。用語の一致からみても、また、直前に「この」という指示詞が置かれていることからみても、これはD(1)で展開された人の「よき」「あしき」論についての言及であるとみるのが自然である。とすれば、この「よきあしき」も、D(1)での用例と同様に、まずは、二者

ともに物語における〈実〉ならざる側面を体现するものとして、〈虚〉か〈実〉かの議論の俎上に載せられるもののはずである。

ところが、この「菩提と煩惱の隔たり」以下の一節について従来行われてきた解釈をみると、判で押したように「よき」と「あしき」が切り離され配置され、両者の異同が論じられている。すなわち、〈虚〉か〈実〉かの論点を棚にあげて、「よき」と「あしき」の關係が問われているのである。例として、現行の主な『源氏物語』注釈書のこの一節についての注釈をあげよう。

①菩提（悟り）と煩惱（迷い）との間隔（差別）が、どうも、物語の、この、善い人（菩提）と悪い人（煩惱）の差別位の程度（事）には、違っているのであつた^⑤け。

②菩提と煩惱との差が、物語の人物の善と悪との差ぐらゐに違っているわけ^⑥です。

③悟りと迷いの違いとは、今ここである、物語に誇張された善人と悪人の違いと同じ程度の違いなのです。逆に言えば、煩惱即菩提の道理と同じように、善といひ悪といひても、この世のほかのことではないという点で、結局は一に帰すると論を結^⑦ぶ。

④悟りと迷いの違いは、こうした物語で誇張されている、善人と悪人の差ぐらゐのもの、の意^⑧。

いずれも、〈虚〉・〈実〉の問題が〈善〉・〈悪〉のそれに置き換えられてしまっているという点で、見事に一致している。中では、「煩惱即菩提」の教説に言及している③が親切であるが、それに続く解説は全く意味をなしていない。もし「煩惱即菩提」になぞらえて〈善〉と〈悪〉との關係を考えるのであれば、「善即悪」、「善惡不二」となるはずであつて、「この世のほかのことではない」という点で「などという条件がつくのは不自然である」。

そもそも納得がいかないのは、いずれの注釈においても「よき」「あしき」を安易に「善」「悪」に書き換えていることである。漢字をあてがわれることによって、「よき」「あしき」は、途端に道德的色彩を帯びる。②③④のように、漢語に変換されてしまえば、なおさらのことである。この物語論でいう「よき」「あしき」とは、人の境涯、品位、能力、教養、心的態度、容姿等々、さまざまな価値基準と関わる包摂的概念であると考えられるが、これを「善」「悪」と書き換えたのでは、意味が極度に限定されてしまう。なぜこのような安易な書き換えを行うのか。漢字（語）の使用による意味の変化を承知の上で行っているとすれば、直前の「煩惱と菩提」という仏教用語につられて、「よき」「あしき」にも仏教的な解釈をほどこしているとしか考えられない。そうした行為は、宣長以来の文学研究における、宗

教的呪縛からの脱却の道筋を逆行するにひとしいものである。

注釈書の注釈ばかりではない。蜚卷の物語論に関する種々の研究文献をみても、この一節の解釈には、一様に、〈虚〉・〈実〉の問題から〈善〉・〈悪〉のそれへの論点の移動がみとめられる⁹。

前節で論じた如く、この物語論の主旨が一貫して物語に書いてあることの虚実を論じることにあるとするならば、このD(1)とD(3)の部分にみられる論点の相違は、D(3)の一節の解釈の誤謬に起因すると判断するのが妥当であろう。そのことを、これらの部分の前後の論述によって再度検証する。

まず、前段Bをかえりみれば、ここでは「よき」「あしき」という語は用いられていないが、その論旨をたどると、それにあたる内容の論述がこの部分の中核をなしていることが知られる。

B かかる世の古事ならでは、げに何をか紛るることなきつれづれを慰めまし。さてもこのいつはりどもの中に、げにさもあらむとあはれを見せ、つきづきしくつづけたる、はたはかなしごとと知りながら、いたづらに心動き、らうたげなる姫君のもの思へる見るに、かた心つくかし。またいとあるまじきことかなと見る見

る、おどろおどろしくとりなしけるが目驚きて、静かにまた聞きたびぞ憎けれど、ふとをかしきふし、あらはなるなどもあるべし。このごろ幼き人の、女房などに時々読ますを立ち聞けば、ものよく言ふ者の世にあるべきかな、そらごとをよくし馴れたる口つきよりぞ言ひ出だすらむとおぼゆれど、さしもあらじや。

「げにさもあらむ」以下の部分は「よき」ことの強調、「いとあるまじきことかな」以下の部分は「あしき」ことの強調について論じているとみることができ。ただし、ここでは、「よき」と「あしき」との違いが問題になっているわけではない。「よき」内容であるにせよ、「あしき」内容であるにせよ、「いつはりども」と総括され、ひとくくりに〈虚〉としてとらえられている。これを受けて、最後に「そらごとをよくし馴れたる口つきよりぞ言ひ出だすらむとおぼゆれど、さしもあらじや」と問いかけているのである。ここでの論点はやはり物語叙述の〈虚〉・〈実〉の問題なのであって、「よき」こと「あしき」ことのそれは二次的なものにすぎない。

また、後段、先のD(3)にひきつづく物語論の結末をみても、

D(4) よく言へば、すべて何ごととも空しからずなりぬやとあって、これは物語論の発端から掲げられてきた、〈虚〉

か〈実〉かの問題への、最終的な解答であった。

このようにみえてくると、物語論を貫く論点は、やはり、物語に書いてあることが〈虚〉か〈実〉かというその一点にはかならない。しかるに、現行の解釈によれば、D(3)の部分のみ、論点がずれているのである。

以上をわかりやすく図示すれば、図1のようになる。

B ↓ D(1)(2) ↓ D(4)とたどるかぎり、論点は一貫しているが、D(4)のみ、ずれている。これでは、何故、D(3)からD(4)の結論が導き出されるのか、理解不能である。

このような論理の不整合性を解消するためには、D(3)の「菩提と煩惱」以下の部分の解釈の見直しを行う必要がある。この一節をどのように解釈すれば全体の筋がとおり、作者紫式部が構築したもとの論旨に添うことができるのだろうか。

三 「よきあしきばかりのこと」新釈

——物語論の結論——

図1から明らかなように、D(3)の「菩提と煩惱」以下の一節についての現行の解釈の問題点は、「よき」と「あしき」の対比が関心の的になってしまっているために、物語叙述の虚実という、この物語論本来の論点がみえなくなっ

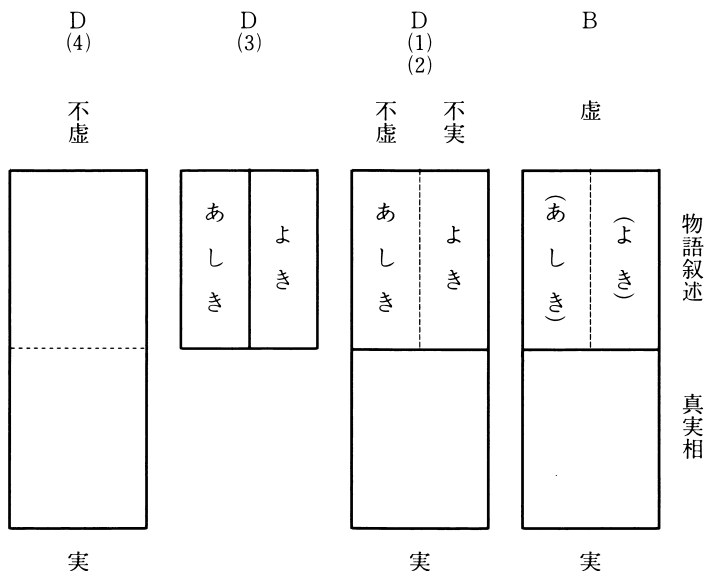


図1 現行の解釈による蜚蜚物語論の論理構造

まっていることにある。

ここの「よきあしき」は、もともとの形がそうになっているように、切り離さずに一つのものとしてとらえるべきである。そして、文面には表れていないが、物語論のこれまでの論理構造にならえば、物語の中の人の「よきあしき」ありさまと対比されるものとして、現実世界における人間のありのままの姿が暗に想定されているはずである。したがって、ここで「菩提と煩惱」とパラレルな関係にあるのは、通説にいう「よき」と「あしき」ではなく、いわば人間世界の真相と「人のよきあしきばかりの事」なのである。よって、「人のよきあしきばかりの事は変りける」とは、「人のよきあしきばかりの事」が真相と「変りける」と言っているのであると解釈される。そのように考えてこそ、物語論の論理が首尾一貫する。

以上の論は、「人のよきあしき」以下の部分について、物語論の論理構造から演繹的に新たな解釈を導き出したものであるが、この部分の言葉の使い方そのものをみても、この解釈の妥当であることが知られる。

一つには、先にも触れたように、「よき」と「あしき」を切り離さずに「よきあしき」と一括している。しかも、「よきあしき」で切れるのではなく、「よきあしきばかりの事」と続く。これで、いよいよ「よきあしき」の一体性は

確実である。「よきあしきは変りける」となっているのであれば、「よき」と「あしき」の違いを述べていると解釈できるが、「よきあしきばかりの事は変りける」であるから、そうした解釈の成り立つ可能性は低い。

もう一つ論拠としてあげられるのは、「よきあしき」の後に「ばかり」とあることである。「ばかり」には程度の意味と限定の意味があるが、前掲の『源氏物語』注釈書類の注釈では、①「差別位の程度」、②「差ぐらい」、③「違いと同じ程度」④「差ぐらい」と、いずれも「ばかり」を程度の意味にとっている。原文では「ばかり」は「よきあしき」に直属しているから、「差（別）や「違い」に「ばかり」を付けるこれらの訳し方はどうみても変なのだが、「ばかり」を程度の意味にとって「よいわるいの程度」と解釈することは可能である。もしも、「よきあしきばかり」で切れていれば、そのように解釈して、「よいわるいの程度が違う」と筋の通った訳をほどこすことができる。しかし、原文は「よきあしきばかりの事」なのである。「ばかり」を程度の意味にとるかぎり、この「事」がどうしても理解できない。

とすれば、この「ばかり」は、限定の意味でとらえるべきであろう。先に引いたD(1)の部分に「よき事のかぎり選り出でて」「あしきさまのめづらしき事をとり集めたる」

とあり、「よき」につけ「あしき」につけ、それぞれの要素を選択・集積し、ことさらに強調するという物語述作のあり方が述べられていた。「ばかり」という語は、これらの記述を反映しているのではないか。「よきあしきばかりの事」という表現は「よきばかりの事、あしきばかりの事」の意であって、やはり全体として、よいならよいでそれだけを選び、わるいならわるいでそれだけを集めて書くという物語述作のあり方をさしているとみられる。

「よきあしきばかりの事」以下についての筆者の解釈は右のとおりであるが、ここで問題になるのが、「菩提と煩惱の隔たり」の意味するところである。前掲の注釈にもうかがえるように、これを文字通りに菩提と煩惱の違いと解する見方と、先に触れた「煩惱即菩提」の教説をふまえて結局両者に隔たりのないことをさしているとする見方がある。この全く対照的な二つの見方の当否を見極めないかぎり、これまで論じてきた「よきあしきばかりのこと」以下の真意も、正しくとらえることは不可能である。

煩惱と菩提の概念は仏教思想の根幹に関わるものであり、両者の関係をどうとらえるかは、古来仏教教学上の最重要課題の一つであり続けてきた。煩惱と菩提は本来的には対極に位置するもの、相容れないものであるはずだが、時代が下るにつれ、天台教学にいう「煩惱即菩提」の教理によ

り、両者の相即が主張されるようになってくる。中世日本における本覚思想の盛行はそうした思想動向の究極的な到達点とみてよいが、『源氏物語』の書かれた平安中期において既に、「煩惱即菩提」の教理は知識人階層に広く浸透していたとみられる。当時世に流行し紫式部も少なからぬ影響を受けたと言われる源信の『往生要集』にも、

生死即涅槃。煩惱即菩提。翻_レ二一塵勞問_レ即是八万四千諸波羅密。無明變為_レ明。如_レ融_レ氷成_レ水。更非_レ遠物_一。不_レ余処来_一。但一念心。普皆具足如_レ如意珠_一。とあり、また、

当_レ知 生死即涅槃 煩惱即菩提 円融無礙 無_二無別。而由_二一念妄心_一入_二生死界_一来 無明病所_レ盲 久忘_二本覺道_一。¹¹⁾

とある。迷妄の娑婆世界と清浄なる極楽浄土との二元性を強調し念仏往生を勧めるのが浄土教の教旨であることからすれば、本来それとは相容れぬはずの「煩惱即菩提」という発想がここにみえること自体が、当時の天台教学におけるこの教理の重要性を示唆するものであるといえる。¹²⁾紫式部の天台教学に関する知識がどの程度のものであったかは論の分かれるところであるが、仮にこれをごく控えめに見積もっても、教学の根本に関わるこの「煩惱即菩提」の教理を、紫式部が知らなかったはずはないと考えられる。¹³⁾

そのような前提にたつてあらためて本文を検討すると、前後の文脈からみても、この「菩提と煩惱との隔たり」は、「煩惱即菩提」の教理に添って解釈すべきものであることがわかる。すなわち、この直前のD(3)前半部に何が書いてあるかと言え、要するに、(仏教の教説には方便ということがあつていろいろ違ったことが説かれてるようにみえるが)「言ひもてゆけば、一つ旨にありて」——畢竟、仏の教えは一つだということであり、また、先にみたとおり、後続するD(4)の部分でも、「すべて何ごともむなしからず」として〈虚〉ならざることに於いての全体的一致を述べている。これは、たとえば「日本紀」などの歴史叙述も物語叙述も、方法は違うが事実を語り真実をあらわすことにおいて一様であることを示唆していると考えられる。もし菩提と煩惱との「隔たり」を両者の懸隔としてのみとらえるならば、それらに比せられた人間の真実相と「人のよきあしきばかりの事」もその違いが指摘されていることになり、物語叙述の〈虚〉の側面が強調されてしまうので、前後の文意と合わない。さらにいえば、物語論のD(1)・D(2)の部分で示されるに至った、物語叙述は〈実〉ならず〈虚〉ならずという判断も、宙に浮いてしまうのである。

したがって、ここの「菩提と煩惱との隔たり」という表現は、対極に位置するもの、大きく隔たったものとしての

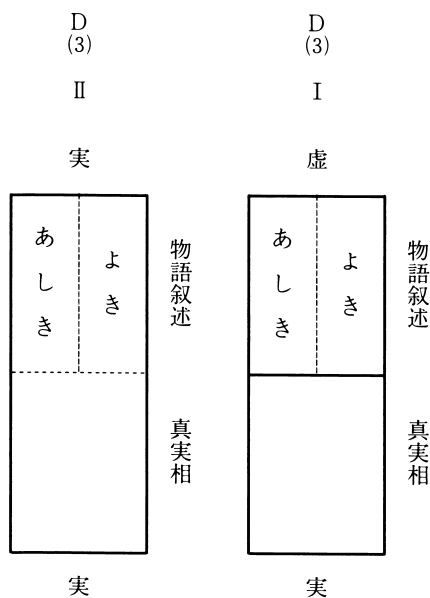


図2 新解釈による蜷巻物語論D(3)部分の論理構造

菩提と煩惱の本義を孕みつつも、「煩惱即菩提」の教説に添って、結局のところ両者には違いがないという意味で用いられていると考えられる。互いに大きく隔たっているようにみえながら、実のところは一致している——そういうものの典型として、仏教でいう「煩惱」と「菩提」とがとりあげられ、それになぞらえる形で、物語叙述と現実の人間世界の真実相との関係が説明されているのである。ここに至って、物語叙述は、真実相と一如であることにおいて、〈虚〉でありながら同時に〈実〉であるという立場を獲得

する。

以上、現行の解釈に不備があるとみられた「菩提と煩惱」以下の一節について、筆者なりの解釈を試みた。この新解釈によれば、先の図1のD(3)の部分は、図2のように描き換えられる。

I・IIの二つの図は、それぞれ、「菩提」と「煩惱」の関係の二つのとらえ方に応じている。Iは両者を隔絶したものとするとらえ方であり、IIは「煩惱即菩提」の教説にもとづくとらえ方である。Iの上にIIの重ねられた形が、このD(3)の部分の論理構造ではないだろうか。このように考えてはじめて、先に示したD(1)からD(4)への論の展開が自然なものとして理解されるのである。

おわりに

蜚卷の物語論の仏教教説を引いた部分、特に「菩提と煩惱との隔たりなむ、この、人のよきあしきばかりの事は変りける」という一節についての従来の解釈を物語論全体の論理構造にてらして再検討し、より整合性のある新しい解釈の仕方を提示した。

このことは、単なる語釈の問題であるにとどまらず、この物語論における仏教思想の位置づけを考える上で、少な

からぬ意義をもつものと考えられる。第二節でも述べたが、従来の解釈にしたがえば、右の一節の「よきあしき」は「よき」と「あしき」に分断されてそれぞれ前項の「菩提」と「煩惱」に比定されるため、「善」「悪」という仏教道徳的色彩を帯びた概念としてとらえられる傾向があった。このことが、場合によっては、この物語論でいう「よき」「あしき」全体の概念規定にまで影響をおよぼし、言葉の意味ひいては論全体の主旨の正当な理解を妨げていたのである。「菩提と煩惱」と「よきあしき」が並置されていれば、何のためらいもなく「菩提」と「よき」「善」、「煩惱」と「あしき」「悪」をそれぞれ結びつけてしまうという反応の仕方は、我々の思考回路が、たとえば『花鳥余情』の作者のそれとさして変わっていないことを示してはいないか。しかし、これは無理からぬことであるのかもしれない。儒仏の見地からの『源氏物語』論をあれほど激しく糾弾した宣長にして、この部分については、

かはりけるとは、物語どもに、人のよきとあしきとの、かはりたるさまを書たるは、かの仏説の、菩提と煩惱とのへだ、りを説たるがごとしと也¹⁶

という解釈を示すにとどまっているからである。紫式部の思想形成に仏教が及ぼしている影響にはかりしれぬものがあることはその時代背景や生活環境を知り、作

品としての『源氏物語』や日記をみれば明らかなことであって、式部の思想において仏教思想の占める比重の大きさを過小評価するつもりは毛頭ないが、蜚卷の物語論にみるかぎり、式部は、物語の存在価値というものを、仏教の思想内容とは本質的に関わりのないところであらえていたようだ。物語論の最後のところで引かれる仏教の教説は、この物語論の最大の論点となっている虚実論に決着をつけるために、その論証の手だてとして援用されたものであった。しかしながら、この、蜚卷物語論の仏教教説を用いた論述については、その前半部を中心に論じ残した問題も多く、本稿とはまた別の観点からその意義をとらえることもできそうである。本稿で提示した新解釈も含めた形で、この部分全体の意味するところを、その典拠をさぐりつつ解明する作業を通じて、当時の「物語」をめぐる思想的状況について作者が何を考え何を主張しようとしたかが明かされるにちがいない。この問題については、稿を改めて論ずる所存である。¹⁷

註

(1) 日本古典文学全集『源氏物語 三』(小学館 二〇五頁。以下、『源氏物語』の引用は同書による。

(2) 蜚卷の源氏による物語論を作品内部のこととして作者

と切り離して考えようとする立場があるが、筆者はそうした立場はとらない。この方法論上の問題に関する議論については、阿部好臣「源氏物語の物語観——その周辺をめぐって——」『源氏物語講座 五』(勉誠社、一九九一)に整理されている。

(3) そうした割り切り方に疑問を呈する広川勝美「源氏物語」蜚卷物語論——評価基準の再検討——」(『同志社国文学』五・六、一九七〇)のような見方もあるが、少数派に属する。

(4) 阿部秋生「蜚の巻の物語論」(『人文科学科紀要』二四、一九六〇)、高橋亨「物語論の発生としての源氏物語——物語史覚え書き(二)——」(『名古屋大学教養部紀要A』、一九七八)。

(5) 日本古典文学大系『源氏物語 二』(岩波書店) 四三三頁。

(6) 註(1)書二〇五頁。

(7) 新潮日本古典集成『源氏物語 四』(新潮社) 七五頁。

(8) 新日本古典文学大系『源氏物語 二』(岩波書店) 四四〇頁。

(9) 菊田茂男「源氏物語」蜚の巻の物語論」『文化』三〇一二、一九六六、一二四頁。藤井貞和「雨夜のしな定めから蜚の巻の「物語論」へ」『共立女子短期大学紀要』一八、一九七四、四六頁。村井利彦「源氏物語蜚卷「物語論」のために」『神戸山手女子短期大学紀要』一八、一九七五、五八頁。今井卓爾「物語文学史の研究 源氏物語」(早稲田大学出版部)、一九七六、四〇八頁。高橋亨註(4)書二

五一頁。高木宗監『源氏物語における仏教故事の研究』

(桜楓社)、一九八〇、四一四頁。石田穰二「蜚の巻の物語論について」『文学論藻』五六、一九八一、二二頁。吉岡

曠「蜚巻の物語論」『文学』五〇——一、一九八二、七四頁。

武原弘「蜚巻の物語論について——その機構および位相

——」『日本文学研究』二〇、一九八四、二八頁。阿部秋生「源氏物語の物語論——作り話と史実——」(岩波書店、

一九八五、一一二頁。神野藤昭夫「蜚巻物語論場面の論理構造」『国文学研究』六七、一九八九、六五頁。三角洋一「蜚

巻の物語論」『人文科学科紀要』九七、一九九三、二九頁。伴利昭「源氏物語」蜚巻の物語論と勸学会」『論究日本文

学』六〇、一九九四、一三頁。以上いずれも、「菩提と煩惱」に〈善〉・〈悪〉を比定している。表記についても、古注釈

の引用による場合を除き、「よき」「あしき」のひらがな表記を用いているのは、阿部・伴の両氏のみである。

(10) 大久保良峻「天台本覚思想の基盤」『国文学 解釈と鑑賞』六二——三、一九九七、二九—三〇頁。

(11) 卷上大文第四第三、「往生要集」(徳間書店)二四九頁。

(12) 卷中太文第六第二、註(11)書、四九三頁。

(13) 田村芳朗「天台本覚思想概説」、日本思想大系『天台本覚論』(岩波書店)所収。

(14) 紫式部の天台教学上の知識については、三角洋一「『源氏物語』と仏教」(『仏教文学』一二、一九八八)の三九—四二頁が参考になる。

(15) 一条兼良「花鳥余情」(国文注釈全書)一九一頁に、「煩惱と菩提とは、たとへば水と氷のごとし。……(中略)

……善悪不二邪正一如の理なれば、しばらくよきあしきばかりのかはりめなり」とある。

(16) 『源氏物語玉の小櫛』(本居宣長全集第四卷)一九五頁。ここで宣長が「よき」「あしき」を仏教的な概念としてと

らえているのではないことは言うまでもないが、両者の関係を菩提と煩惱との関係に比定している点においては、『花

鳥余情』等における儒仏的見地からの解釈の仕方と何ら選ぶところがない。

(17) 佐藤勢紀子「紫式部の物語観——狂言綺語の文芸観への対応として——」『季刊日本思想史』五二(ぺりかん社)、

近刊。

(東北大学助教授)