

# 文学にみる古代・中世の地獄思想と立山

米原 寛\*

## はじめに

立山は、古来、神のうしはく（領有）山、地獄と浄土を有する山として、越中はもとより、全国にあまねく知られた霊山であった。

このような立山はどのように観られていたのか、また、日本の山岳信仰史においてどのような位置付けにあるか、日本人の「生き様」（信仰生活）においてどのような役割を果たしてきたか、などについて、高瀬重雄・廣瀬誠・久保尚文ら先学の多くの研究がある。また、これら研究文献を整理したものとしては、林雅彦『立山信仰研究文献目録』（『芸能文化史』一号）・廣瀬誠編著『立山黒部文献目録』（富山県立図書館発行）がある。

高瀬重雄氏・廣瀬誠氏をはじめとする多くの先学の研究は“立山という個別の山岳に係る信仰史”が主なテーマであった。しかし、立山、具体的には、

立山地獄の存在が日本人の信仰心の形成に果たしてきた役割（思想史の視点から）については、これまでも歴史的課題とされてきた。しかし、私には、文献上、史実の確認は史料の限界点まで研究されてきていると思われるが、古代・中世の時代相のなかでどのように息づいていたか、今ひとつ見えてこないのである。

本稿では、「立山信仰」が古代・中世の時代相のなかで人々にどのように受け止められてきたか、また、日本人の「生き様」（信仰生活）においてどのような役割を果たしてきたか、という私の疑問を、『源氏物語』・『枕草子』・『今昔物語集』・『善知鳥』など文学作品の読み解きを通して、時代相の背景に潜在する立山に対する社会認識に焦点をあてて整理するものである。

## 1. 平安時代後期の山岳観

平安時代、9世紀から12世紀の間、山岳観は大きく変化している。まず、密教や道教の影響を受けはじめた9世紀、山岳は、それまでの自然崇拜による遙拝信仰の対象ではなく、仏菩薩の止住する聖地であり、山中に入り修行する場となった。山家山学・山林禅行・山林修行を強調した最澄は、深山幽谷の靈異と清浄のなかにあって修行するものは、たしかに正法神力を得るにちがいないと考えたのであろう。『顯戒論』巻下において最澄の山岳観が示されている。真言密教を創始した空海も山林練行を非常に重視している。『性靈集』のなかに「山に入る興」という文があり、山こそ法身の里であり、すべからく世俗を出離して入山すべきであると説くところ

に、空海の山岳観が示されている。空海・最澄ともに、山中にこそ求道者の浄土があったとしたのであろう。それゆえ、名山・高山を選んで、そこに登らねばならないとされた。

このような山岳観を背景に平安時代中期には、日本固有の修験道が成立・展開したが、一方、都人の貴族・文化人らは観念的な「名山」観を、天台系・真言系の僧侶、沙弥や聖などの行者は「霊山」観を有していたのである。

### 1-1. 「名山観」（10世紀～11世紀前半）：

都人の貴族・文化人らは観念的な「名山」観については、少納言が『枕草子』において、「山は」と題し

\*富山県立立山博物館

て「をぐらやま みかさやま このくれやま わすれやま いらたちやま かせやま・・・」などの山々を列挙している。これらの山は、古い伝説をもち、また名称や歌枕の上から記憶された山、いわば、文学上の名山として描写されたことのある山である。それゆえに、これらの山々は少しも修験的雰囲気を感じさせない、立山は『万葉集』や『堤中納言物語』の「よしなしごとの条」にも「たち山」の文字が登場する。『奥義抄』・『八雲御抄』にも「たち山」または「たち」と記されている。すくなくとも、平安時代において、立山は『万葉集』の影響により文学上では歌枕として「タチヤマ」と呼称し、名山や高山のイメージが強かったと思われる。「タチヤマ」の名は都人によく知られているとみえ、『枕草子』の「いらたちやま」は、「みだりに入るを禁じた山」という意味で用いられ、当時、「倒るるにたち山」の諺をも生んでいる。『蜻蛉日記』に、当時の諺として用いられた「倒るるにたち山」（倒れても倒れても再び立ちあがるという意味で用いられた）を引き合いに出して、著者が「立山とたち帰る時もあり」という表現をしている。倒れるに対して反対概念として立っている山という意味であろう。

かくあり続き絶えず来れども、心のとくる夜なきに荒れ勝りつつ、来ては気色ありければ、ひたぶるに立山とたち帰る時もあり。

なお、平安時代の文学作品には、直接的に固有名詞を冠した山はほとんど登場しない。せいぜい先に述べた諺的表現のみである。もとより立山は登場しない。『枕草子』には、「いらたちやま」の語句があるのみで、『源氏物語』では、光源氏が諸国の山の話しをし、「富士の山、なにがしの嶽」と呼んでいる。「なにがしの嶽」とは浅間岳のことであるが、山の名が「浅ましい」に通じるので、それを避けたのであろう。立山も太刀の山であり、劔の山であり、さらには、恐らく天台系の僧の間で言われていた地獄の山でもあったので忌み嫌われたのではないか。

## 1-2. 霊山観（11世紀から13世紀初め）：『今昔物語集』など説話集

天台系・真言系の僧侶、沙味や聖などの行者の有する「霊山」観とは、標高の高低にかかわらず、金峰山・葛城山・比叡山・伊吹山などのような、古い伝承や説話があり、山中において修行を行うべき霊場・霊地であるという意味である。その意味では、『梁塵秘抄』（治承二1178年完成）の歌謡に「駿仏のとうときは、ひんがしのたちやま」と挙げられた立山も、標高においても高山でありながらも、山中で修行を行うべき霊場・霊地を有する霊山であった。殊に立山の霊地は山中に「地獄」が存在するという極めて特色のある霊地であった。

立山が霊山であるとみなされる所以の一つには、標高3千メートルの高山、岬々たる峰々、重畳たる峰の連なり、深山幽谷、壮大な滝など厳しい山岳景観は、山家山学・山林禪行・山林修行に最適な正法神力を得るにふさわしい霊地であったからである。

修験道が成立した平安中期から末期（11世紀から13世紀初め）にかけて、立山は日本有数の修験の山として知られていた。山林修行に加えて、1万年前の爆裂火口を地獄に見立てられた景観であろう。『本朝法華験記』に記された地獄原の景観はすさまじく、「日本国の死したる人、罪を造りて立山の地獄に墮ちる」とされ、經典に著された地獄の景観に強烈な現実味を与え、後の観音信仰・地藏信仰などを世に流布せしめるのに大きな役割を果たして来たのである。

『今昔物語集』には周知のとおり立山地獄を舞台にした説話が三話載せられ、いずれも、旅の修行僧や地元の僧が禪定登山の際に立山地獄に墮ちた亡者から救済を依頼されるという譚である。これらの譚は、10世紀末から12世紀初め頃、立山には多くの修行僧が禪定登山のため来遊し、立山地獄の状況を喧伝していることをうかがわせるものであろう。なお、『今昔物語集』の「第八十九」では、越中国海運法師が、立山・白山において断食断塩、誦此三品など

の難行苦行をしたこと記している。また、平安中期の『新猿楽記』には山臥修行者として有名な大駿者次郎が修行をした山として大峰・葛城・熊野をはじめ立山・比叡山などを上げている。『平家物語』の巻五の文覚上人の荒行の条に、立山を修行の場の一

つとして挙げている。(但し文覚が立山で修行したとの史実は得られないが)

『梁塵秘抄』に収載された歌謡にも立山が山岳修験の霊山という認識がうかがえる。ちなみに白山は「すぐれてたかきせん」とされ、高山という認識であった。

## 2. 『今昔物語集』と「地獄の思想」

### 2-1. 地獄の思想の展開

平安時代の「霊山」観の内容を構成する一つの要素として山中他界観、いうなれば「浄土」と「地獄」の存在である。中でも山中に出現した地獄の景観はその後の日本人の思想形成に大きな役割を果たしてきたことは論をまたない。

地獄については、石田茂著作『写経より見たる奈良朝仏教の研究』によれば、既に天平年間に書写されたといわれる『長阿含経』の第十九地獄品には八大地獄が記されているという<sup>2)</sup>。その後、密教の展開過程において地獄観が示されてくるが、最澄は、『長講法華経後分略願文』において、空海は、『秘密曼荼羅十住心論』(天長824~833年間)において次のような地獄観を示している<sup>3)</sup>。

等活は善人を殺し、黒繩は盜業を加ふ。衆合は身の三業なり。号は殺と盗と見と酒となり。大叫は五種の業、炎熱は六種に由り、極熱は七悪に由り、無間は五逆罪なり。寿命と身量とは、具さに説くこと経論の如し。

また、『三教指帰』(巻下の「仮名乞児論」の一節)、そして、源信の『往生要集』に至るのである<sup>4)</sup>。

こうした文字による記述とは別に、視覚に訴える地獄絵も描かれた。東大寺二月堂本尊の光背毛彫図のなかに描かれている炎熱地獄が管見できる最初のものであるとされる<sup>5)</sup>。このような経典・仏教書や絵画を媒体とした地獄は極めて観念的であり、多くの日本人にとっては、『往生要集』の出現によっても、さして身に迫ったものとして認識されるものではなかった。しかし、真の意味で「地獄の世界」に現実

味を与えたのが、富士山(延暦19(800)年の『日本紀略』の記述)や浅間山(天元元(978)年、『中右記』)、鳥海山(貞観13年(871)『三大実録』、阿蘇山(貞観16(874)年『三大実録』など火山によって形成された爆裂火口である。その最たる地獄が立山地獄である。山中に地獄の世界が出現したのである。

### 2-2. 『今昔物語集』と立山地獄

立山の地獄景観は、『本朝法華験記』(長久年間1040~1044、鎮源の撰)下巻「越中立山女人」の項や『今昔物語集』巻十四・十七・『宝物集』などの説話集に取り上げられていることは既に周知のことである。しかし、『今昔物語集』は説話集であると言う点から『今昔物語集』の記載内容が、世相を伝えているが、果たして史実を伝えているかという問題があった。この点について、竹内理三氏は「史料としての今昔物語集」<sup>6)</sup>のなかで、『今昔物語集』が編者の創作集ではなくて、古文献を典拠とする編集であるがために、確実な記録に拠ったものであるのは不思議ではない」と『今昔物語集』の史実性を評価している。

その意味で、『今昔物語集』が引いた『本朝法華験記』「越中立山女人伝」に記された立山地獄のリアルな描写は一層現実味を帯びたものとなった。

有修行者、其名不詳、往詣靈験所、難行苦行、往越中立山、彼山有地獄原、遙広山谷中、有百千出湯、從深穴中湧出、以崑覆穴出湯鹿強、從巖辺湧出、現依湯力覆崑動揺、熱氣充塞、不可近見、其原奥方有火柱、常焼爆熱、此有大峰、

名帝积岳、是天帝积冥官集会、勘定衆生善悪処  
矣、其地獄原谷未有大滝、高数百丈、名勝妙滝、  
如張白布、従昔伝言、日本国人造罪、多墮在立  
山地獄」(『本朝法華験記』の「越中立山女人伝」)  
(『本朝法華験記』『日本古典文学大系』岩波書店 所収)

立山の地獄景観が『本朝法華験記』に記述された  
のが長久元(1040)年のことであるが、当然のこと  
ながら、編集(資料採集)の背景には、立山に深く  
入り修行した僧の多くの実地見聞に基づいた情報  
があったことは言うまでもない。恐らく、10世紀後半  
の頃には、立山地獄の存在が天台僧を中心に多くの  
修行者によってあまねく知られていたことであら  
う。なお、立山地獄の社会的存在は、『本朝法華験  
記』の「越中立山女人伝」に記述された「従昔伝言、  
日本国人造罪、多墮在立山地獄」という考え方を前  
提にして初めて認められるものであり、「死者の魂  
が山に寄る」というそれまでの神道的な山中他界観  
が立山地獄と結びつけて考えられたのであろう。

立山地獄に関連する『今昔物語集』の四話の譚は、  
地獄の存在とその地獄に墮ちた亡者、そして亡者の  
救済は、法華経や観音の功德、地蔵菩薩の助けによ  
るとされた説話である。

まず、法華経及び観音菩薩の功德によるとされた  
説話には、①卷第十四「越中国書生妻墮立山地獄語  
第八」「我レ此レノ功德ニ依テ地獄ヲ離レテ切利天  
ニ生レヌト云テ」(法華経書写)、②卷第十四「修行  
僧至越中立山ニ会小女語第七」「我レ威力観音ノ御  
助ニ依テ、立山ノ地獄ヲ出デテ切利天ニ生レントゾ  
告ゲタル」(法華経書写と観音菩薩の助け)、③同  
「越中国僧海蓮、持法華知前世報語第十五」は立山  
や白山に詣でた海蓮の法華経信仰に関する説話の三  
話がある。観音の靈異譚は『今昔物語集』の卷第十  
六に十四話も載せている。なお、『梁塵秘抄』では、  
立山は観音の靈場として数えられている。

地蔵菩薩の助けによるとされた説話には、④卷第  
十七第二十七話にみえる延好の話「墮立山地獄女蒙  
地蔵助語」、また、⑤卷十七第十八話「備中国僧阿清、

依地蔵助得活話第十八」は、生前白山・立山など靈  
験に詣でた備中国僧阿清、「此レ、偏ニ地蔵并(菩  
薩)ノ助ケ也」(地蔵菩薩の助け)を載せている。

特に地蔵菩薩の靈験による立山地獄からの救済譚  
は、『本朝法華験記』に現れて以来、鎌倉中期(上限  
を建長六年とする)制作の「地蔵縁起絵巻」の詞章  
「地蔵講結縁の人にかはりて苦を受給事」、応永頃の  
著述「三国伝記」卷第九第二十四「山臥延好立山女  
言伝事」、天正四年以後の編にかかる実叙撰良観統撰  
という「三国因縁地蔵菩薩靈験記」卷之六「立山罪  
人伝語事」、道熙晦巖編「地蔵菩薩感應伝」卷上第廿  
二「入獄代苦」、へと地蔵菩薩の靈験を伝えており、  
立山と地蔵信仰が深く関わっているのである<sup>7)</sup>。

いづれにしても、『今昔物語集』に登場する立山  
は、墜地獄からの救済という衆生の切なる願いによ  
り、法華経信仰と地蔵信仰を布教する天台・真言兩  
宗の僧にとって恰好の靈地とされたのであろう。

### 2-3. 平安末期の貴族と民衆の地獄観と『今昔物語集』

平安時代中期の地獄観は、貴族・僧侶・文化人な  
どの上層の人々と、苛酷な税や飢饉などにあへく庶  
民とは自ずから異なり、その要因は両者の置かれた  
経済的社会的状況に起因する罪業意識の違いによる  
ものであった<sup>8)</sup>。衣食住に恵まれている上層の人々  
は、その罪業意識は、歌や随筆、日記類など文学に  
おいて修辭的に扱われ、罪業を実感として受け止め  
ていない観念的なものであった。「地獄」はまだ経典  
のなかの観念でしかなく、地獄に対する切実な恐怖  
感はそれほどには強くなかったと思われる。死の世界  
としての地獄相を細密にかつ可視的な描写によっ  
て説明している『往生要集』や地獄変相図のなか  
にあっても、地獄は迫真の実在性をもたないもので  
あった。したがって、この段階ではまだ地獄は経典の  
なかの観念の幻影であった。貴族の関心事は、「地獄  
に墮ちる」ことへの恐怖感ではなく、むしろ、“さ  
まざまな墮地獄の原因は現実社会にある”ことに悩

み、自己の内面を占めるさまざまな動機と行動の結果に恐怖感を抱いたのであろう。言うなれば、平安貴族は、直面する現実の生き様が死後世界に投影されるという地獄観は観念的に有していたと思われるが、『源氏物語』に見る限りでは、むしろ、「同時代を深く侵している病理に対して、同時代的な信仰の層に深く根ざし」た<sup>9)</sup> 心情を有していたということである。『源氏物語』はこうした貴族の観念的地獄観をフィクションの形で表現したものであり、ここに、いわゆる日本人の内観思想形成の始まりをみることができる。

一方、律令制下のもと飢寒・飢饉・疫病・搾取による苛酷な現実と直面している庶民は、こうした現実の地獄の様相は自らの罪業の報いゆえと認識し、罪には現世の不幸災難ばかりではなく、未来永劫の苦痛の応報があると信じ、地獄は極めて具体的現実的であった。

庶民にとって地獄とは観念である、と同時に現実そのものであり実相でもあった。それゆえ、庶民にとって俟たれるのは救いであった。「それに応えようとしたのが聖・沙身弥と呼ばれる人々であり、修験者であり、彼らの説く法華経への信仰であり、悪趣抜苦代苦の地蔵信仰であり、また観音信仰であった」<sup>10)</sup>。その意味で説話文学の世界の多くは、貴族の世界を投影するよりも庶民の世界を写し出しているものではなかろうか。

このように、平安後期の地獄の捉え方について、貴族・僧侶・文化人などの上層の人々と民衆とに大別すると上記の考え方となる。とすれば『今昔物語集』(巻十四～十七を見る限り)では、どのような捉え方に立って編纂されたのであろうか。

『今昔物語』巻十七では地蔵菩薩の靈験譚は、その後の庶民の救済を担う地蔵信仰の先駆けをなす説話でもあった。このことについて、久保尚文氏は、『今昔物語集』編纂には、法華経供養(書写供養)や観音による救いを天台系の僧によって布教せんとする意志をみることができる<sup>11)</sup>と指摘する。すなわ

ち、法華経供養(書写供養)や観音によって救われるという考え方は、『今昔物語集』の巻第十四の第七・第八、十五の三編に見られるように、法華経の護持によれば地獄へは墮ちない、言うなれば、地蔵の登場の余地のない段階で広まっていったものであるが、『本朝法華験記』や『今昔物語集』が登場間もない時期からしだいに、法華経供養(書写供養)や観音によって墮地獄から救済されるという考え方が広まっていったと考えられる<sup>12)</sup>。

また、この時期には、天台系の僧とは別に、真言系の僧、また浄土教の聖・沙弥らによって、庶民を救済する信仰として地蔵菩薩が衆生の蘇生に力を貸し、代受苦の役割を担うという考え方も生まれ、その結果、延好の話や僧阿清の話など地蔵信仰をうかがわせる物語をも収載したのであろう。その意味で説話文学の世界は、貴族世界を投影するも、下層の人々=庶民の世界をこそ具体的に写し出しているといえるだろう。

このように、『今昔物語集』には、編纂された時期の状況を反映して、貴族・僧侶・文化人などの上層の人々の地獄観と庶民の地獄観の両方の立場に立って編纂されたものと見ることができる。その後、末法思想が庶民の間に浸透する社会状況のなかで、強い罪業観を抱くとともに現世=穢土からの救済を待ち望む民衆に対して、『今昔物語集』は、聖・沙弥らによって唱導され、以後、庶民への唱導テキストの役割を果たすこととなったのである。

『今昔物語集』は、このように、貴族・僧侶・文化人などの上層の人々及び庶民の地獄観を読みとることができるが、今一つ、『今昔物語集』の側面を指摘するならば、今昔の仏教説話の注目すべき点は、「現世の人間が容易に切り捨て得ない人間的欲望や苦悩にあえぐ姿を、たじろがずに見つめ」「高位の人や高僧の話もさることながら、愚かしい庶民や名もない僧侶の言行のなかに、仏教が当代の日本人の人間存在の深処に食い入って」いる痕跡をうかがうことができるという<sup>13)</sup>。こうした視点はまさしくこ

の後論証する『源氏物語』を著した紫式部の「生き様」とも共通するものを感じるのである。

## 2-4. 『源氏物語』に見られる「地獄の思想」

### (1) 紫式部に見られる「地獄の思想」

上記に記したような平安貴族の地獄観のなかで、『源氏物語』を著した紫式部の内奥には、「同時代を深く侵している病理に対して、同時代的な信仰の相に深く根ざし」<sup>14)</sup> であり、この内奥にわだかまる気持ちを「言葉で立ち向かう」すなわち『源氏物語』を著すということで、式部の胸にある、「もののあはれ」、すなわち地獄観に深く根ざした深い厭世の思いや絶望感を癒していたのであろう。この同時代とは、式部が生きた10世紀の終わりころから11世紀の初め頃と考えられる。

『源氏物語』は寛弘5（1008）年に紫式部によって著された。その文学的価値は、周知のとおり、江戸時代の国学者本居宣長をして『源氏物語玉の小櫛』において、「ここの物語書どもの中に、此物がたりは、ことにすぐれてめでたき物にして、大かたさきにも後にも、たぐひなし」と言わしめ、『源氏物語』を、昔はおろか「今ゆくさきにも」比類のない「ふみ」と評価している。その「比類」なきは、「もののあはれを知る」故であると。宣長は「人生のさまざまの状況に応じて、それにふさわしい感動や情緒がある。それを知ることをもののあはれを知る」というのである。

こうした本居宣長の『源氏物語』の見方に対して、梅原猛氏は、『源氏物語』は「人間の内面性への緻密で深い洞察を、その物語の雄大性ととも所有しているのだ」と評している<sup>15)</sup>。宣長と梅原の評価する文言は異なるものの、いずれも人のありのままの心を描き、それによって人間の行動や感情のありのままの姿を伝えるところにあるというのである。すなわち、自己の内面を占めるさまざまな動機と行動の結果に仏教的因果応報に基づく思考傾向を有しているという見方では共通している。すなわち、『源氏物語』に底流する思想「もののあはれ」を、従来

の国文学の視点ではなく、梅原猛氏のいう「地獄の思想」の視点で読み説くと、次のように考えられる。すなわち、六条御息所の嫉妬という生身の苦しみが光源氏に対する怨念となって、夕顔や葵を殺害し、紫の上を殺人未遂、柏木を道ならぬ破滅の恋に導くといったストーリーを展開させたこと、さらに光源氏の死後を取って扱った宇治十帖において浮舟を登場させ、さらに、横川の「なにがしの僧都」に託した言葉が、実は、紫式部の内奥にわだかまる気持ちを「言葉で立ち向かう」させること、すなわち『源氏物語』を著すという式部の行為につながったのではないだろうか。

人の命、ひさしかるまじき物なれど、残りの命、一二日をも惜しまずは、あるべからず。鬼にも、神にも領せられ、人に、おはれ、人に、はかりごたれても、これ、横さまの死にを、すべき者にこそあめれ。仏の、かならず、救ひ給ふべき際なり」<sup>16)</sup>

鬼や神に、しょうのない煩惱にとりつかれ、生きる道を失い、自己の命を断たねばならないような人間、そうゆう“しょうのない人間”こそ、仏の救う人間なのだということである。このことは、紫式部の仏教的確信でもあったのではないか。

式部が『源氏物語』において展開した人間模様、光源氏の奔放所行が因となった女性の嫉妬と葛藤、六条御息所の怨念や柏木・薫の所行などは、まさしく、『法華経』の譬喩品にある「諸の衆生を見るに、生・死・病・老・憂・悲・苦・悩のために焼煮せられ、また、五欲・財利をもつての故に、種々の苦を受く。また、貪著し追求するを以ての故に、現には衆の苦を受け、後には地獄・畜生・餓鬼の苦を受く」<sup>17)</sup> という地獄の思想に相通じるものであり、式部の深い仏教観を推測させてくれる。なお、一説に、横川の「なにがしかの僧都」とは、『往生要集』を著した僧源信がモデルであるともいわれている。まことに腑に落ちるのである。

## (2) 紫式部の思想形成の背景

このような紫式部の内観的な現実凝視の考え方はどのような背景（経緯）によって生まれたものであろうか。一つには、式部が置かれた社会的環境（生い立ち）に求めることができる。

紫式部の生年は明かではないが、これまでの研究により、天元元（987）年に生まれ、長和四（1015）年か翌五年に没している。彼女の生きた時代は、藤原道長の最盛期であったが、一つの権門の威勢下、貴族社会が上中下の階層に細分したまま重苦しい停頓を来していた時代でもあった。式部は、宮廷において名のある文化人（歌人、詩文にも長じる）である藤原為時を父とし、父の薫陶によって秀抜な学芸の才を身につけたのである。しかし、貴族にあっては下級に属する受領層の不安定な生活にあって、深い内的体験を味わったのであろう。

『今昔物語』には律令国家解体期における地方の受領や郡司などの話が少なからず含まれている。また、父為時が漢詩によって越前国の国主に任ぜられた話は『今昔物語集』巻第二十四第三十に「藤原為時、詩を作りて越前守に任ぜられたる語」として収載されている。

式部は、父親ほどの年齢の能吏藤原宣孝と長和元（999）年に結婚した。（長和三年に死別している）。式部は結婚によって思いがけない宮廷という華やかな世界に転進し、寛弘二、三（1005.06）年、一条天皇の中宮彰子に奉仕（家庭教師格、上臈女房に伍する身分として優遇される）するなどそれまで仰ぎ見る上流の世界に飛躍したのである。しかし、式部は、この世界が無上の栄耀栄華を誇るものであればあれだけ、そこに安住することができず、心の中にわだかまる無辺際孤独感と憂愁とを常にかみしめていなければならなかった。しかし、彼女はわが身のしかかる人生の重圧に対して、くずおれることのない、底知れない精神力は、深い厭世の思いや絶望をも、逆にその魂の中に豊穡で複雑な現実像を育んだのである。彼女は外面的には謙遜であり、穏健であ

り、中庸な人柄であったが、内面には、この世界においてほとんど存在の座を与えられていないような孤絶した精神が隠されていた<sup>18)</sup>。この隠された精神のもとに表出されたのが『源氏物語』である。また、三田村雅子氏は、『源氏物語』は「同時代を深く侵している病理に対して、言葉で立ち向かうところもあるわけで、同時代的な信仰の層に深く根ざしつつ、それを相対化する論理を突きつけている」と指摘している<sup>19)</sup>。すなわち、『源氏物語』成立の時代的背景には、藤原道長の摂関政治の頂点でありながら、王朝的な宮廷の価値の秩序が下落へと向かい、周辺には不満というか不穏な気持ちを抱く状況が鬱勃と起こり始めた転換期の時代でもあった。また、三田村氏は『紫式部日記』には、「紫式部は、貴族社会の伝統的価値規範を揺るがすような状況を物語の世界の中に取り込んでいる」「紫式部が道長の女房として主家の慶事を称えつつも、同時にそうした自分を相対化する執拗な暗鬱な自意識を生きていることが思い合わせられます」<sup>20)</sup>と述べている。内向する式部の胸には、病理として潜在する心と同時代的な信仰の相、即ち地獄観に深く根ざした深い厭世の思いや絶望を有していたのであろう。

## (3) 紫式部と地獄思想との「出会い」

紫式部は、高い教養、時代性、横川の僧都源信との出会い、宮廷で行われていた仏名会などの影響により、地獄に対する考え方を含めた仏教的思索に通じていた女性であったと推察される。また、式部の時代において、最も流行した仏教は密教、天台と真言であった。真言密教は「理趣経」による性欲の清浄をうたい、天台は人間の煩惱と、それが生み出す苦悩の深さを教えている。源氏物語の世界はこうした性（生）への欲喜への賛美と、同時に欲喜の生み出す深い苦悩、地獄の思想、を有しているものと考えられるのである。こうした時代にあつて、立山地獄と深い関わりをもつ天台系の僧などにより、おそらく、立山地獄の存在についても、紫式部の耳に達

するところともなったのであろう。

紫式部が地獄のイメージを直接的に表現した場面として、母六条御息所が死後もどうすることもできない女の嫉妬ゆえに、地獄の業火に焼かれているという噂を耳にした娘（冷泉帝の中宮）が、「身づからだに、かの焰をも、さまし侍りしがな」と思い出家せんとするのである。

今は、この（妄執）罪のかろむばかりのわざ（仏事）を、（君は）せさせ給へ、（調伏の為に）修法・読経とののしることも、（己の）身には苦しく、わびしき焰とのみまつわれて、さらに尊きこと（経文）も聞えねば、いと悲しくなむ。中宮（秋好）にも、この由を伝へ聞え給へ<sup>20</sup>。

生きているときは、嫉妬の鬼であり、死しても霊は救われず、地獄において嫉妬の焰に焼かれ続けるのである。

また、式部は、現実に生きている人の心の中に自らの心をいたぶる鬼の存在を認識している。式部は人間の内面に巣くう地獄の深さを洞察していたのである。「若菜下」において、源氏に降嫁した朱雀院の娘女三宮に恋をした柏木（源氏の正妻葵上の甥）が、恋の炎と、露顕すれば忽ちに破滅する絶望のなかで「心の鬼」に苛まれるのである。

## ア. 時代性

式部は天元元（987）年に生まれ、長和四（1015）年か翌五年に没している。彼女の生きた時代は、丁度、説話集『本朝法華験記』が世に出た長久四（1043）年から数えて56年前、『本朝法華験記』さらには『今昔物語集』の編纂において様々な説話を採録している時期でもあった。この期間が約60年ほどであるという。『今昔物語集』巻十四第八話の「越中国書生妻、死墜立山地獄語第八」の最後に、「此ノ事<sup>よ</sup>□□□比、比叡ノ山二年八十許ナル老僧ノ有ケルガ、若カリシ時、越後ニ下リタリシニ、我レモ其ノ時ニ越中ノ国ニ超テ、其ノ経ハ書キト語りケル也」と、写経に協力従事したときの事の証書を載せ、「此比マデ六十余年ニ成タル事ナルベシ」と記して

いる。なお『出雲国風土記』安喜の条の最後に、「安来郷の人語臣等が父なり。その時より以来、今日に至るまで六十歳を経たり」と記されている。事件が伝説化されるのに適当な発酵年数として60年間の期間を要するというのであろう<sup>21</sup>。

すなわち、紫式部が生きた時代は、丁度『本朝法華験記』や『今昔物語集』の編纂時期に当たり、この間において、立山地獄は紫式部を含む都人に大きな話題を提供したものと推測できよう。『本朝法華験記』下巻第百廿四の「越中国立山女人」に写実的で畏怖に満ちた立山地獄の景観が記述されたていること、『今昔物語集』に数多くの「地獄」の文言が記されているが、固有名詞を附した「地獄」は「立山地獄」が唯一であること、立山地獄に墮ちた語が三編収載されていることなどがこのことを物語るものであろう。立山地獄の存在は都人にとって精神的に大きな衝撃であったろう。『宝物集』にも、「実（ゲ）ニサアランと覚ル事は、我朝越中国ノ立山ノ地獄ヨリ、近江国ノ愛智（エチ）ノ大領ガ娘アリ、山队ニ言付テ、親ノ本ヘ物申タル事ノ有ケルトソ承ル」と記している。地獄についていかに権威ある仏典を引いて論じても、絵空事であるが、日本国内の特定の場所で、実地にこれを見聞した者がいるということは、強い説得力をもって迫るであろう。「実（ゲ）ニサアランと覚ル事」である。

『今昔物語集』の語が創作ではなくかなり史実に基づいており、その実体験の情報の事実性が立山地獄の実在性を高めていったのであろう。

こうした立山地獄を実体験した修行僧について『今昔物語集』は次のような語を載せている。第十四卷第十五話の「越中国ノ僧海蓮、法華ヲ持シ、前世ノ報ヲ知ル語」に登場する「越中国ノ僧海蓮」の没年は、『今昔物語集』では天禄元（970）年、『本朝法華験記』や『元亨釈書』では天徳元（957）年とし、僧海蓮が実在したことを印象づけている。また、『今昔物語集』第十七卷第十八話「備中国僧阿清、地藏ノ助ニ衣テ活クルヲ得タル語」に「此ノ僧



ハ既ニ如法ノ行者也、其ノ故ハ、生タル間、白山・立山ト云フ靈験ニ詣テテ、自ラ骨髓ヲ振テ勤メ行ヘル事既ニ数度ニ及ベリ」と記され、当時、阿清（如法ノ行者＝法華経の供奉者）や海蓮など多くの修験者が立山等の霊山で修行し、『本朝法華験記』に記されたように、妻まじい立山地獄の景観を体験し、その地獄を「実（ゲ）ニサアラン」として、この世に現実として地獄の存在を納得したのであろう。その修験僧の实地体験をもとに生み出された説話が、天台宗系の僧の口を通して世に広まっていったのであろう。さらに、『今昔物語集』に「三井寺ニ有リケル僧」と見られるように、説話の流布に三井寺の僧が関与していたことをうかがわせる語もある。

#### イ。「仏名会」

いまひとつ、紫式部と仏教観・地獄観の関わりは、宮中において毎年12月20日頃に行われる「仏名会」がある。

仏名会とは、罪障の懺悔のために十二月十九日から三日間、清涼殿および諸国の寺院で行われた法会であって、『仏名経』誦み、三世の諸仏の御名をとなえるのを例とした。

この際に使用されたのが屏風仕立ての地獄変相図である。

仏名会は、『続日本後紀』の承和五年（835）十二月十五日の条に、「天皇於清涼殿、修仏名懺悔、限以三日三夜、律師静安、実敏、願定、道昌等、遞為導師、内裏仏名懺悔自此而始」とあるように、任明天皇のときに内裏のそれが始まったようである。

しかし、これらの仏名会において、地獄変相図の屏風が用いられたか否かは明らかではない。

ところが、『政治要略』（明法博士惟宗允亮の著で、寛弘五年ごろに成立したといわれる）、『雲図抄』（藤原重隆が、永久三年から元永元年の間に撰したといわれる）、『北山抄』（藤原公任の著）などの記事によると、平安時代初期の内裏の仏名会には地獄図を描いた七帖の屏風が立られているのが例であった。

『栄華物語』にも、永延二年（988）年「しはす

の十九日になりぬれば、御仏名とて地獄の御屏風とりわたし」皇后定子の台覧に供したと記している。

また、『枕草子』にも、「御仏名のまたのひ、じごくの御屏風とりわたし」皇后定子の台覧に供したと記している。

仏名会の装置は、母屋に曼荼羅を掲げ、これを礼拝する人々の背後に地獄絵を描いた屏風を立てるのである。すなわち、地獄絵を背景として「仏名会」を誦しながら曼荼羅を礼拝することによって、罪障積もって地獄に墮つべき自分を懺悔して、浄土往生を祈念するという仕組みになっていたのであろう。

おそらくは、紫式部は、この宮中で催された「仏名会」のことについては十分に見聞していると推察できる。当然に「地獄変御屏風」についても見聞しているものと推察できる。（上記の記述は、高瀬重雄『古代山岳信仰の史的考察』345・346頁による）

#### ウ。紫式部と源信僧都

紫式部が宮廷女流文化人とし活躍した平安中期、10世紀末から11世紀初めにかけては、山岳仏教が広汎に広まり、地獄と浄土を結びつけたといわれる天台の僧源信の『往生要集』の出現した時期である。

地獄思想を確立した僧源信と紫式部との接点をうかがわせるものに、『源氏物語』宇治十帖の「浮舟」に横川のなにかしの僧都を登場させ、入水しようとした浮舟を救済せしめたくだりがある。この場面で、式部は宇治十帖の中心的人物として横川の僧都を登場させ、地獄思想にもとづく死生観を言わしめているところである。この横川のなにかしの僧都とは、源信僧都の可能性が高いという<sup>29)</sup>。とすれば、宇治十帖の「浮舟」の段は、紫式部と源信僧都との深い関わりをうかがわせるものである。

#### (4) 『源氏物語』に見られる「地獄の思想」

『源氏物語』の登場する背景には、「山」は鬼どもや魍魎魍魎の栖であり、厭うべき場所であったという考え方が雅を宗とする都人の心情があったと考えられる。一方、11世紀になると、天台僧源信の手

になる『往生要集』が世に出ると仏教的世界観が広がり、殊に地獄観は雅を旨とする都人であっても強烈な影響を与えたと考えられる。

『往生要集』は、源信の言わんとするところ、阿彌陀浄土への祈念であり、「厭離穢土」の自己実現のためのテキストであり、地獄の描写は極楽浄土を想像する前提的内容に過ぎない。これに比して『源氏物語』は「地獄」のまっただ中に人間の生き様があるという観点・視点であった。

平安時代初期・中期には、文字による表現の世界では「タブー」視された「地獄」ではあったが、紫式部などは源信が言わんとした「人間の生き様」の中に潜む「煩惱」、煩惱によって引き起こされる様々な苦しみを観たのであろう。

紫式部の眼を通して観た「人間の生き様」を描いたのが世界に冠たる文学作品である『源氏物語』であろう。また、「地獄」の存在が、仏典や『往生要集』に著された、いわゆる文字や絵画など非現実的虚構的（バーチャル）なものではなく、「立山山中」に実存すると喧伝された故に、紫式部は地獄の存在を前提として、煩惱によって引き起こされた様々な苦しみを、現実の中に求め、描きだしたのである。すなわち、紫式部は、「地獄」を単に煩惱により犯した罪ゆえに墜ちる世界とは考えないで、「現実そのものが、現実に生きて行動する人間が“地獄”に生きている」との認識があったのではないだろうか。人間の欲望のものに深い反省を加えることを試みたのが、紫式部の『源氏物語』であるといえよう。

次に『源氏物語』のなかで地獄相を見ることのできる事例を挙げてみたい。

#### ア. 六条御息所の怨霊（巻一の夕顔・葵、巻二の須磨・濡標、巻三の若菜上・下）

賢明で貞淑な女性六条御息所は、時の皇太子の正妻となったが、皇太子と死別し一人娘をもつ寡婦となった。現帝の寵児である若く美しい光源氏の熱烈な求愛の前に、この誇り高く操堅固な女性もついに愛を受け入れた。しかし、六条御息所の賢明にして

気品高い故に、窮屈さを感じた源氏は彼女に対する恋も急激に冷め、浮気のままに、六条御息所をたづねる日も間遠くなった。自制心の強い彼女は嫉妬をけんめいに抑えているが、源氏に対する燃えるような恋心と高い誇りが行き場を失い悶々とするのである。そのとき、彼女の魂が、彼女から離れて、彼女の怨みを晴らしにいくのである。四度、彼女の霊は犯罪を犯す。殺人二件、殺人未遂一件、姦通誘導一件、無意識のうちに彼女を離れた靈魂は、彼女の怨みを晴らしてくれる。最初の犠牲者は夕顔（夕顔）。二度目の犠牲者は源氏の正妻、葵（葵）、次に霊がねらったのが、源氏の後の正妻ともいべき紫上、彼女は一命をとりとめる（若菜下）。このとき六条御息所はすでに死んでいる（濡標）。さらにこの霊は女三宮にとりついて、女三宮をして柏木と過ちを犯さしめて、尼にさせる。すさまじい霊の執念である。六条御息所の娘（源氏の手で冷泉帝の中宮になっている）は出家して、母の焼かれている地獄の業火を少しでも冷まそうとする。「身づからだに、かの焰をも、さまし侍りしがな」と中宮はいう（若菜下）。

人間は、己のなかにある闇の衝動を、普段は理性で抑えている。しかし、われわれが闇の衝動を理性で抑えることに成功すればするほど、闇の衝動はかえってわが心のなかに深くつもり、いつかわれわれを離れて、狂気の沙汰を演ずるのではないか。紫式部は人間の内面に巣くう地獄の深さの洞察者であった。

#### イ. 藤壺の恨み

光源氏の夢のなかに、既に亡くなった藤壺中宮が顕れ、死後に苦患を受けていることを告げた。光源氏は彼女の苦患をやわらげようと、寺々に御誦経を行い、極楽往生を念じるくだりがある。冷泉帝の中宮であり、光源氏の義理の母に当たる藤壺中宮は、光源氏を愛し不義を犯してしまう。二人は、その関係が冷泉帝の知るところとなりはしないか「御心の鬼」に咎められるのである。結果、藤壺は、死後、「しるべなき」地獄に迷い、苦患を受けることになるのである。藤壺中宮は、死後の罪が軽くなるよう

生前仏道に精進してきたが、ただ源氏との関係のみで地獄に墮ちたというのである。源氏も藤壺を救わんがために地獄に尋ねて行って藤壺の罪を替わってやりたいと言うのである。生きている人が、死者を尋ねて地獄に行くという考え方は、まさしく『今昔物語集』の地獄観に通じるものがある。『今昔物語集』の地獄観はいみじくも『源氏物語』の地獄観を写すものである。

「〔藤壺は〕さぞ、おほさるらんかし。〔藤壺が仏道の〕行いをし給ひ、よろづに〔死後の〕罪かろげなりし〔生前の〕御有様ながら、この一つ事にてぞ、この世の濁りをすすぎ給はざらむ」と、〔源氏は〕ものの心を深くおほしたどるに、いみじく悲しければ、（藤壺救助に）「なに業をして、しるべなき世界に〔迷ひ〕おはすらんを、とぶらひ聞えに〔地獄に〕まうでて、〔藤壺の〕罪にもかはりきこえばや」など、〔源氏は〕つくづくとおほす。〔されども〕〔藤壺〕かの御ために、とりたてて、何わざをもし給はんは、人、〔源氏〕をとがめ聞えつべし。うち〔冷泉〕にも、「御心の鬼に、〔それと〕おほす所やあらむ」と、〔源氏は〕おほしつむほほどに、〔只〕阿弥陀仏を心にかけて、〔藤壺の極楽往生を〕念じたてまつり給ふ<sup>29</sup>。

#### ウ. 柏木を責める心の鬼（巻三の若菜上・下、巻四の柏木）

致仕大臣の長男であり、葵上の甥に当たる柏木は、藤原氏の正系の嫡男、容姿も美しく、才能も豊かで、心にかなわぬものはなに一つなく、誇り高く、それ故に、傷つきやすい心の人であった。柏木は朱雀院の最愛の娘女三宮に恋したが、女三宮の光源氏への降嫁により無惨にも破られ、傷心の心を癒すことも

出来ず、絶望者となった。しかし、女三宮を諦めきれない柏木は、我を忘れる恋いの欲望に導かれ、女三宮と通じてしまう。しかし、源氏の側室である女三宮との関係は、光源氏の知るところとなり、「すぐる齢にそへて、酔ひ泣きこそ、とどめ難きわざなりけれ、衛門（柏木）の督、心とどめて（我が老耄を）ほほ笑まるるは、いと、心恥ずかしや。さりとも、（若さは）今しばしならむ。さかさまに行かぬ年月よ、老いは、（誰も）えのがれぬわざなり」<sup>29</sup>（若菜下）との言葉により、我を責める鬼と化した柏木の魂（心の鬼）により結局は源氏に罪の許しを願って、自発的な自然死をとげるのである。この言葉は、源氏が自己に向かって発した無情の嘆きのようにみえる。若き日、自分に藤壺を犯された父桐壺帝の運命が、今再び女三宮を柏木に犯された自分に帰ってくるのを嘆いた言葉でもある。

#### エ. 浮舟の苦惱（巻五の蜻蛉・手習）

浮舟は、源氏亡き後、その時代を代表する柏木と女三宮との間にできた薫、現帝と明石女御の間の三男匂宮の二人の恋に悩み、最後はいづれをも選ばず、宇治川に入水して死をえらぶのである。幸いに横川の僧都に助けられた。「人の命、ひさしかるまじき物なれど、残りの命、一二日をも惜まらずは、あるべからず」「仏の、かならず、救ひ給ふべき際なり」<sup>30</sup>。

横川の僧都の口を借りて述べた言葉は、実は、紫式部の本音の心であったのではないか。煩惱の故に鬼にも神にも憑かれ、人に捨てられ、人にはかりごたれ、行くところのない人間、横ざまな死をとげるしか生きる道のない人間、そういう人間こそ救われるべきであるという仏教の理解者であったのではないか。それゆえ、煩惱に満ちた人間を凝視しつづけたのである。

### 3. 謡曲『善知鳥』にみる立山地獄観

#### 3-1. 謡曲『善知鳥』のあらすじ

謡曲『善知鳥』の物語の構成をなす骨子は、前段

では「立山地獄説話」、後段では「津軽の珍鳥伝説」、この立山と陸奥外が浜の二つの説話、二つの場所を

接着せしめているのが「片袖幽霊譚」である。また、『善知鳥』は「立山地獄説話」の背景にある「立山に行けば死者に会って話しができる」「霊との交信する」という伝説を引き継いでいる。

まずは、あらすじを見てみることにする<sup>27)</sup>。

#### 【前場】

諸国一見の旅僧が陸奥外が浜（津軽東海岸）へ行く途中、越中立山で禪定修行し、実見した地獄谷の有様に強烈な感銘を受けつつ山下まで降りてくると、物凄まじげな老人が呼び止め、「外が浜へいかれるのなら、頼みがある。自分は昨秋死んだ。その所の獵師の亡霊だが、外の浜の留守宅を訪ね、妻子に蓑笠を手向けて供養してくれるように伝言してほしい」と。後段では「津軽の珍鳥伝説」言う。僧は「伝えてあげるのはた易いことであるが、それには何か証拠の品を」と言うと、着ていた麻衣の片袖をちぎって渡し、泣きながら僧を見送って行方しれず消えていったという。

#### 【後場】

後場では舞台が遠く飛んで陸奥の外か浜になる。旅の僧は淋しい漁村の留守宅を訪ねる。留守宅の妻子は訪れた僧持参の片袖が、家に残っていた形見の衣とぴったりだったので、さては僧の話は本当かと嘆き悲しみ、伝言の通り蓑笠を手向け、僧とともに供養していると、亡霊が遠く立山からそろそろと幽かに顕れ、懐かしそうに子どもに近づき、髪をなでようとする。ところが、卒塔婆供養のつもりで手向けたはずの蓑笠が却って妨げとなり、妻子が見えなくなる。ここで獵師が善知鳥を捕った前世の報いを思い知らされ、つくづくと懺悔し、今受けている地獄の責め苦の有様を訴え、僧に救いを求めるのであった。

以上が謡曲『善知鳥』のあらすじである。

### 3-2. 『善知鳥』が提起した時代的・宗教的課題 (1) 『善知鳥』出現の時代的意義

『善知鳥』における筋書きの骨子の一つとなった前段の「立山地獄説話」は、『本朝法華験記』の「越中国立山女人」、この説話を継承した『今昔物語集』の巻第十四「修行僧至越中立山二会小女語第七」、巻第十四「越中国書生妻墮立山地獄語第八」、巻第十七「墮立山地獄女蒙地蔵助語第二十七」によるものである。この三話いづれも共通している筋書きは、旅の僧が立山に禪定登山した際、立山地獄に墮ちた亡者が僧の前に顕れ、遺族への供養を依頼するものである。『善知鳥』においても基本的構成は変わっていない。ただ、細部においては謡曲作者の思いが深く、また、時代的背景が反映され、説話集という制約のある『今昔物語集』とは大きく異なっている。旅の僧の前に現れた主役である亡霊は、生前、狩猟で生計をたてていた者であった。そして、亡霊が旅の僧に依頼したのは、立山地獄からの救済ではなく、妻子に会いたいとの願いで遺族に蓑笠を手向けてもらうことであった。こうした筋書きの大枠は『今昔物語集』に拠るものであるが、墮地獄の理由が曖昧である『今昔物語集』と異なり、墮地獄の理由が極めて明快であり、地獄での呵責も極めて明快であった。地獄はまさしく現実のものであるとの認識に立つものであった。さらに衣の「片袖」を身元保証とする「片袖幽霊譚」<sup>28)</sup>の導入は、謡曲『善知鳥』の内容がいかに実証性を有しているかを観客にアピールする演出でもあった。平安末期から室町初期にかけて、本来、経典に拠る観念の産物であった地獄が、立山地獄の出現、『往生要集』の著述、『今昔物語集』などの説話の流布などにより次第に現実化が進み、『善知鳥』の登場によって民衆はもとより、地獄を観念的に認識していた貴族・僧・文化人を含めた社会全体の認識となったのである。すなわち、鎌倉時代・室町時代初めころの転変地異（洪水・干魃による凶作・飢饉など）により家や村が崩壊する現実のなかで、一層地獄は観念の世界ではなく、現実の日

常的な世界と化したのである。謡曲『善知鳥』はこうした時代の様相を観客である時代に生きる人々に地獄に向き合う生き方を示唆したのである。謡曲『善知鳥』は、獵師の亡霊を象徴する瘦男面を着けたシテの舞いによってはじめて『善知鳥』の真価を發揮できたと言えるであろう。馬場あき子氏は、瘦男面を着けたシテの舞いが「地獄はあの世にあるのではなく、この世の生活のかたわらにあるのではないか。この能面の虚無的な擬視の視線は、地獄の苦澁を語る亡霊でありながら、なぜかしみじみと現実そのものを感じさせる。むしろ現世という地獄の責め苦の中で、それでもなんとか生きたい、そう願いつつさまよっている者が、我々の中にいっぱいいるのではないかと考える。」<sup>29)</sup>と述べている。

## (2) 『善知鳥』が提起した時代的・宗教的課題

ところで、謡曲『善知鳥』の作者は、どのような時代認識のなかで、人々に何を提起したかったのであろうか。まずは、『善知鳥』の詞章のなかから推察してみたい。

### ア. 時代認識

まずは、作者の世界観の広がりである。『今昔物語集』は、亡者の居住地は都あるいはその近辺に限られていたが、『善知鳥』では、一転して亡霊の居住地が陸奥の国外が浜と設定され、それまでの越中国立山を果てとする都人の世界観が大きくひろがっていることである。また、日本海の沿岸を行き来する熊野修験者の社会的役割の認識であろう。さらに亡者の身分が仏師の娘や書生の妻など比較的中位度であったものが、一挙に身分制では枠外である獵師を登場させたことである。

次に、『善知鳥』の詞章にある、「とても渡世を営まば、士農工商の家にも生まれず、また琴碁書画を嗜む身ともならず」の文言は、獵師を登場させることによって生業にかかる身分差別の問題を提起したのである。「ただ明けても、暮れても殺生を営」まざるを得ない獵師の、いや人の「生きること」に必

然的に伴う罪、言うなれば「原罪」を問うたのである。獵師にとって妻子の為に必死に生業に励むことはとりもおさず立山地獄に墮ちることを意味する。こうした時代の問題をどう考えるかである。

すなわち善知鳥を捕る獵師という身分は、室町時代においては仏教的にはどのように処遇されていたのであろうか。久保尚文氏は、『善知鳥』では、獵師の亡者が、『今昔物語集』とは異なり、「救いが約束されないままに曲自体が打ち切られている」とみて、「身分差別が深化するなかで、『善知鳥』の獵師は仏教的救済を受けられないまま放置された」と指摘している<sup>30)</sup>。しかし、受けられない「仏教的救済」とは何を意味するのだろうか。『今昔物語集』にみられる法華経や観音、さらには地藏による救済など「古い救済の論理では救えない」という意味であらうか。確かに『今昔物語集』の著された11世紀中頃に比して15世紀頃になると、それまでの「士農工商」の身分の捉え方では捉えきれない多くの多様な身分が登場し、こうした身分について社会的にも認識された時代でもあった。一方、宗教的には、増加する「古い救済の論理では救えない」身分階層が、ただ「南無阿弥陀仏」を唱えることで「仏教的な救済」を受けられるという新たな信仰の急激な広まりがあったのである。従って『善知鳥』の背後にみられる宗教観は、獵師が「仏教的救済を受けられないまま放置された」のではなく、仏教的に新たな救済措置、即ち親鸞の提起する「悪人」をも救済する浄土真宗よっての救済の広まりを示すものであったと考えられるのである。ともあれ、久保氏も指摘しているように、『善知鳥』には古代から中世へと変転しつつある過渡的な社会変動の様相が否応なく投影されているように思われる。

### イ. 作者の意図

まずは、作者の現実社会への凝視である。『善知鳥』の詞章にある「目の当たりなる地獄の有様、見ても恐れぬ人の心はなお恐ろしや」の文言には、現世を「地獄の様相」と認識していたことがうかがえ、

さらにこの地獄はもはや日常的な常態となり、恐ろしいという気持も麻痺的に失せたのであろうことを物語っている。『善知鳥』が成立した室町時代の中頃は、時代柄、日々殺戮の繰り返される現実において、庶民は死と死に連動している“墜地獄”に対する恐怖感を持つものの、現実生活のあまりの地獄的状况に真の恐怖感が希薄となった時期であった。こうした時代において、改めて作者が「地獄の様相」を示している現実社会に厭世的な生き方をしている多くの庶民に対する社会的警告を意図して制作されたのが、この『善知鳥』であろう。

『善知鳥』の作者は、社会的警告の意図のもと、古来の地獄思想を再現するため、地獄の原点ともいえる立山地獄を舞台に選び、強烈な虚無的個性を表現する能面「瘦男」の力を借りて、地獄の苦渋を語る亡霊でありながら、なぜかしみじみと現実そのものを感じさせるドラマを演出したのである。すなわち、「目の当たりなる地獄の有様、見ても恐れぬ人の心」を今一度「地獄を怖れる人のこころ」を取り戻すべく、親と子の深い情愛をもつ善知鳥を媒介にして、庶民の心に訴えたのである。

次いで「慚愧の心時過ぎて、山下にこそは下りけれ、山下にこそは下りけれ」の文言については、久保氏は「山下」の解釈を「山上の他界」に対比して「山下の現世」、すなわち「山下」を現世とした<sup>31)</sup>。しかし、「山下」を現世とするには飛躍がありはしないだろうか。あくまで文言は「山下にこそは下りけれ」である。「時過ぎて」とあるように、時空間の移動であり、能の場面転換を告げる台詞ではないだろうか。もとより、蓑笠の霊力により、狐師の魂が立山地獄から「まろうど」として遙か離れた陸奥の国外が浜の妻子の住む処に顕れたのである。そこは、まさしく「山下」であった。しかし、妻子と亡霊はお互いの姿は見ることはできたが、そこまで。両者の距離は次元を超えており、亡者は子の頭を撫でることはできなかったのである。

この『善知鳥』という謡曲は、この時代に生きる

人々に対して、生と死の世界が次元的に画然と異なるということ改めて認識せしめ、下克上の苦難の時代ではあるが、現実を直視して生きることを勧める時代的産物ではなかったか。

### (3) 室町時代の地獄観と立山

#### ア. 室町時代の地獄観

『善知鳥』に見られる室町期の地獄観は、『往生要集』や『今昔物語集』にみられるような死後の世界を想定した「厭離穢土、欣求浄土」あるいは「憂世観」的な地獄観ではなく、「地獄の様相は決して死後の世界ではなく、現実の世界に見られる」という認識がひろまり、地獄的現実をなるべく希薄化しようと試みた近世初期にみられる「浮世観」的地獄観への過渡的な様相を見せている。『善知鳥』の他にも立山を背景とした室町時代作の狂言に「蜘蛛」・「地獄僧」（この二曲は現在廃曲のようである）「鬼継子」がある<sup>32)</sup>が、いずれも鬼とか閻魔の権威が失墜し、「茶化し」の対象となっているのである。また、『善知鳥』の作者の眼には、当時の社会は、「目の当たりなる地獄の有様、見ても恐れぬ人の心はなお恐ろしや」と言うくらい、人心は俗化し、霊験力も救済力も低下しているという認識を示している。

いま一つには、狐師が旅の僧に妻に蓑笠の手向けをするよう伝言したのは、『今昔物語集』に見られる脱地獄、忉利天への救済を願ってではなく、現世に生きる妻子に会いたいという願望である。このことは、妻子を思う狐師の現世に対する我執であり、「善知鳥」の親子の愛情とオーバーラップするのである。ここに、室町時代に生きる人々、殊に社会的身分の低い貧困の民は、死してなお生と死の世界が混沌として分け目がないのである。

さらに、亡霊が鳥や動物を殺生することにより地獄に墮ちたという仏教説話にヒントを得て、『善知鳥』では、「そこ（地獄）では現世と反対に強弱の立場が逆転して、この鳥が化鳥や鷹、あるいは犬などの強者となって、雉に生まれ変わった弱者の自分を追い

回し、拳げ句は鉄の喙や銅の爪にやられて、目や肉を痛めつけられ通しである。」と述べ、地獄では「現世と反対に強弱の立場が逆転」していることを強調している。こうした地獄における責め苦を人間と鳥や動物との関係を逆転させることによって、客観的・一般的な『今昔物語集』的墮地獄観を、現実を直視する主観的・個別的・現実的な地獄観へと見直しを試みているのである。なお、狩猟を題材とした仏教説話には、『日本霊異記』中第十話、『沙石集』七、十五に記載されている「鶏ノ子ヲ殺ト酬タル事」の話、『今昔物語集』卷二十の二十話「延興寺僧恵□、依悪業受牛身語」に「一塵ノ物也ト云トモ、借用セシ物ヲバ髓ニ可返キ也、不返シテ死スレバ、必畜生ト成テ、此レヲ償也トナム語り傳ヘタリトヤ」、また、『日本霊異記』上第十六話「慈の心無く、生ける兎の皮を剥リテ、現に悪報を得し縁」の話、『今昔物語集』卷二十の二十八話「大和國人、捕兎感現報語第廿八」に記されている。なお、世阿弥は、価値観が逆転していることをテーマとした『綾鼓』・『逆髪』を著しており、注目すべき点である。

## イ. 立山地獄観

謡曲の作者を含む室町時代の人々にとって、立山、あるいは立山地獄をどのようにみていたのだろうか。立山は、「日本国の死したる人、罪を造りて立山の地獄に墮ちる」とされた古代的イメージは、中世においても、天台的情緒的浄土教を継承する貴族社会のニーズにより、地蔵縁起絵巻の大量制作・流布という結果を生んだものといえる<sup>31)</sup>。しかし、一

方、下層身分社会に位置する人々は、こうした貴族的立山地獄信仰とはかかわりなく、それまで死後の世界であった地獄が今や現実の中に存在し、『往生要集』に言うところの因果応報による墮地獄観、「懲罰思想的性格」をもった地獄観ではなく、現世に生きることそのものが立山地獄に墮ちることでもあった。したがって、目前の地獄的生活をすこしでも緩和あるいは希薄とせんがために、立山地獄については、能ではなく狂言において「茶化し」的に、パロディ的に見ざるをえなかったのであり、それ故に、立山地獄を背景に、鬼とか閻魔の権威が失墜し、「茶化し」の対象とした狂言「蜘蛛」・「地獄僧」・「鬼継子」が生み出された所以であろう。狂言とは、古典的な能に対して、本来、権威に対する風刺及び揶揄の精神にその特徴ある。従って、立山地獄が狂言のモチーフとなったことが、即、立山地獄が一般的認識において、茶化され、パロディ化されたとは考えにくい。狂言「地獄僧」では「しゃばのたて山へ行き、ざいにんをじごくへせめおとさばやと存候<sup>32)</sup>」と言っており、逆に、都に住む「民衆」とっては、立山地獄は、法華経や観音・地蔵の靈験が効能する宗教的観念が薄まり、ひたすらこの世＝「しゃば」に地獄が「存在」するという現実認識において、立山の存在を認識していたのであろう。

しかし、狂言に見られる立山地獄のパロディ的傾向が、近世において立山を扱った文芸のパロディ化につながっていくのである。

## おわりに

本稿は、高瀬重雄氏の『古代山岳信仰の史的研究』や久保尚文氏の『越中中世史の研究』をはじめ多くの先学が、古代・中世における立山信仰研究に際して依拠してきた、『本朝法華験記』・『今昔物語』・『善知鳥』などの文学作品を、文言に依拠した歴史事実の把握ではなく、文学作品の作者の著作意図、著編

纂の期間およびその期間の時代相、他の文献との関係などを通して、複眼的かつ推理的に立山地獄の日本思想史的役割を読み解かんとしたものである。

古代においては、『本朝法華験記』・『今昔物語』が編纂された10世紀後半から11世紀前半の時期において、立山地獄が都人に知られ、彼らの思想形成にど

のような役割を果たしたかを、『源氏物語』を読み解くことによって明らかにせんと試みたのである。

『源氏物語』は、既に江戸時代において本居宣長が注目し、作者である紫式部の現実に向けられた内面的洞察を「もののあはれ」という言葉で著わしたものであると。すなわち、『源氏物語』は、単なる小説ではなく、実は、作者である式部が自らの「数奇な運命」と内面的葛藤をエネルギーとして、彼女が到達した仏教観を下敷きに、「同時代を深く侵している病理」に対して徹底した現実観察がもたらしたものではないのか。式部は何故に光源氏の死後の人間関係にまで筆を及ぼしたのであろうか。『源氏物語』最後の宇治十帖において、浮舟を救った「なにがしの僧都」の言動が式部をして世に問うてみたかったのではないのか。この世の人々は、よくよく考えてみると、恋の煩惱に翻弄されて、地獄の業火に焼かれている八条御息所の生き方、一見光輝く生き方をしながら、老いては柏木に女三宮を取られる。かつて自らが桐壺帝から桐壺女御を取ったと同じように。まさしく仏教的因果応報の認識である。最後に浮舟は「なにがしの僧都」の救いを得て、匂宮と薫宮との恋の関係を断ち切るのである。現実生きる人々の我執に囚われた煩惱の生き様を見て、社会に対して彼女なりの宗教的実感を「言葉で立ち向かった」著作であったと推察するのである。

『善知鳥』については、『源氏物語』と同様に、作者の著作意図、著編纂の期間およびその期間の時代相、立山地獄の当時代の役割を考えてみたものである。

『善知鳥』の成立は、本来、経典に拠る観念の産物であった地獄が、立山地獄の出現、『往生要集』の著述、『今昔物語集』などの説話の流布などにより次第に「地獄の現実化」の認識が社会的現象にまで及んだことが背景にあった。すなわち、鎌倉時代・室町時代初めころの転変地異（洪水・干魃による凶作・飢饉など）により家や村が崩壊する現実のなかで、一層地獄は観念の世界ではなく、現実の日

常的な世界と化したのである。こうした時代の様相に対して、『善知鳥』は、観客である当時代に生きる人々に地獄に向き合う生き方を示唆したのである。中世において「身分外の身分」として位置づけられた狐師<sup>34</sup>を取って『善知鳥』のシテとしたことは、作者のある種の宗教的反発意識の現れではないだろうか。『今昔物語集』など説話集を踏襲した墮立山地獄からの救済者は法華経であり観音であり地蔵であった。しかし現実、このような救済者では救済が難しい時代相となっている。作者は、当時の地獄化した現実のなかで生きている多くの庶民に、新たな救済の手だて、すなわち「一切衆生悉有仏性」を説く念仏宗の到来を示唆しているものではないか。また、「目の当たりなる地獄の有様、見ても恐れぬ人の心」を今一度「地獄を怖れる人のこころ」を取り戻すべく、時代を嘆き、警告しているのである。殊に、『善知鳥』によって、地獄の原点ともいえる立山地獄を舞台に選び、強烈な虚無的個性を表現する能面「瘦男」の力を借りて、地獄の苦渋を語る亡霊でありながら、なぜかしみじみと現実そのものを感じさせるドラマを演出したのである。

かくて、立山地獄は、古代から中世において、それ自体、形としては表層に現れてこないが、変遷する各時代にあって、その時代に生きる人々の内奥の地獄観のなかに潜在し、身分によって、あるいは仏教観念によって、個人的に集団的に、陰に陽に大きな影響を与え続けてきたのである。

以上、本稿において、諸文献や史料では明らかにし得ない、立山地獄の古代・中世における役割を、『今昔物語集』『源氏物語』『善知鳥』などの文学作品を、大胆な仮説と推察によって読み解くことを通して考察してみた。実証性に乏しいことは承知しているが、文献史学の方法論では解明し得ない疑問を何とか解決したかったからである。御叱責を乞うしだいである。



## 註

- 1) 山口博『立山の文学』昭和57年度文化ゼミナール立山講義録『立山を考える』所収
- 2) 石田茂作『写経より見たる奈良朝仏教の研究』
- 3) 高瀬重雄『古代山岳信仰の史的考察』339頁・名著出版
- 4) 前掲『古代山岳信仰の史的考察』339・340頁
- 5) 前掲『古代山岳信仰の史的考察』343頁
- 6) 竹内理三「史料としての『今昔物語集』」『日本古典文学大系』月報57、岩波書店
- 7) 久保尚文『越中中世史の研究』169頁・桂書房
- 8) 五来重「庶民信仰における滅罪の論理」(『思想』No.622 所収、1976年、岩波書店)
- 9) 秋山虔・三田村雅子『源氏物語を読み解く』155頁・小学館)
- 10) 久保尚文『越中中世史の研究』175頁・桂書房
- 11) 久保尚文『越中中世史の研究』176頁・桂書房
- 12) 前掲『越中中世史の研究』177頁
- 13) 西尾光一「宗教文学としての今昔物語集」『日本古典文学大系』月報58岩波書店
- 14) 前掲『源氏物語を読み解く』155頁
- 15) 梅原猛『地獄の思想』114頁・中公文庫
- 16) 『源氏物語』手習(『日本古典文学大系』岩波書店・所収)
- 17) 前掲『古代山岳信仰の史的考察』91頁
- 18) 『紫式部日記』解説(『日本古典文学大系』岩波書店所収424～428頁)
- 19) 前掲『源氏物語を読み解く』155頁
- 20) 前掲『源氏物語を読み解く』192頁
- 21) 『源氏物語』若菜下(『日本古典文学大系』岩波書店所収)
- 22) 『富山県史』通史編I 原始・古代 1011頁
- 23) 前掲『源氏物語を読み解く』236頁
- 24) 『源氏物語』あさがお(『日本古典文学大系』岩波書店所収)
- 25) 『源氏物語』若菜下(『日本古典文学大系』岩波書店所収)
- 26) 『源氏物語』手習(『日本古典文学大系』岩波書店所収 頁)
- 27) 齊藤泰助『善知鳥物語考』1～2頁・桂書房 テキストは『謡曲大観』参照
- 28) 「片袖幽霊譚」については、齊藤泰助『善知鳥物語考』145・146頁に詳しい。
- 29) 1990年、馬場あき子氏の氷見文芸協議会主催の講演「瘦男のドラマ」の記録から
- 30) 前掲『越中中世史の研究』190頁
- 31) 笹野堅編『古本能狂言集』所収写真判製本による。前掲『越中中世史の研究』193頁
- 32) 前掲『越中中世史の研究』189頁
- 33) 前掲『越中中世史の研究』179頁
- 34) 『黒田敏雄著作集』「中世身分制をめぐる諸問題」212頁