

『方丈記』冒頭対句考

— 死と生と —

伊崎 久美

はじめに

ユク河ノナカレハタエスシテ シカモノトノ水ニアラス

ヨトミニウカフウタカタハ カツキエ

カツムスヒテ

ヒサシクト、マリタルタメシナシ

世中ニアル人ト栖ト

又カクノコトシ

『方丈記』の有名な冒頭文である。冒頭第一文（ユク河―水）の叙述から、第二文を経て第三文（人ト栖）の主題に移る。その後（人ノスマヒ）（トコロモ―人モ）（カリノヤトリ）の避板法で、この（人ト栖）の主題は展開していく。冒頭第二文の、（ユク河）に浮かぶ（ウタカタ）が、何故（キエ―ムスヒテ）なのか、つまり（消滅―生成）の対偶について考察する。

一章 問題の所在

冒頭第二文は、私見では、その思考は（消滅―生成）が同時に展開されると解釈する。理由は（カツ（且）ハ）の訓は、行動が並行又は重複して行われる場合に使われるからである¹⁾。次の一節も、（カツキエ）（カツムスヒテ）と対応していると既に指摘される²⁾。

朝ニ 死ニ

タニ 生ル、ナラヒ タ、水ノアハニソ似リケル

今成元昭氏はこの部分について、次のように言及している。

この一句は二重の意味において一般性を逸脱しているのである。その一は出生に先んじて死亡を記していることであり、次に朝のもとに死亡を、夕のもとに出生を配していることがあげられる。第一の生死逆順については、前にうたかたを「かつ消えかつ結び」と叙しているから、それに対応して死・生の順が決定されたのだという解釈も一応はなされる。しかし、もし対句という修辭法に則して考えるならば、うたかたを（かつ結びかつ消え）とし、それに対して件の部分を（朝に生れ、夕に死す）と記す方が自然であるばかりでなく、長明自らが次に「生れ死ぬる人、何方より来たりて、何方へか去る」と述べる一句にも対応して文章が整うのである³⁾。

この傍線部の（傍線部筆者）「対句という修辭法」とは、今成氏の念頭にあるものは漢文の対句概念を指しているものと思われる。直後の「ウマレ死ル人 イツカタヨリキタリテ イツカタヘカ去ル」と対応させるならば、（生―死）でなければならないし、そこから無理なく（生・来―死・去）の概念が出現するということだろう。更に今成氏は、「死」を起点とする「生死逆順」という点から、長明が「破壊・消亡の側からのみ世界」を捉え、『方丈記』を「消亡の実感とのみ癒着した無常観」と積する。

この「生死逆順」の「常軌を逸した⁴⁾とされる対句は、諸本においても奇異に映ったらしく、（朝―生・夕―死）と書き換えられている。確かに、この「生死逆順」の対句は、『発心集』では全く見られない⁵⁾。築瀬一雄氏の指摘の通り、その思考は長明が意図したものと違う。

「朝に生まれ（生じ）、夕に死ぬる（死する）」とする伝本も、山田本・保寂本・氏孝本・名古屋本・龍山本の如く、かなりの数にのぼるのである。これらは、書写の時点で、生まれて死ぬ

という順序を自然とする考えに支配されたものであろう。こうなると、生涯の短いことを言っているような誤解が生じるであろう⁶⁾。

『方丈記』最古本である大福光寺本は長明自筆に極めて近い本とされている。その大福光寺本の当該部分を「朝に生まれ、夕に死ぬる」と書き換えている諸本が多数存在することは、古くから解釈の問題に直面していたことがわかる。裏を返せば、諸本が書き換えた事実は、今成氏の指摘のように『方丈記』の隠された本質にかかわる問題となる。

この〈消滅〉と〈生成〉の思考は、次の二例を合わせて、冒頭序文全体に亘り四例見られる。

或ハ コソ ヤケテ コトシ ツクレリ

或ハ 大家 ホロヒテ 小家ト ナル

「ヤケテ(焼)」と「ツクレリ(造)」と、「ホロヒテ(滅)」と「ナル(成)」と、「消滅―生成」の文体が互いに響き合う。〈或ハ〉の反復も、〈消滅―生成〉が同時に行われるさまを意味する。それでは、〈消滅―生成〉の配列に、我々は果たして本当に抵抗を感じるだろうか。

我々の素直な感覚は、朝を澁刺たる生成の、そして夕をやるせない消亡のそれとして受けとめるが故に、朝―死・夕―生と記した長明の表現に抵抗を感じる⁷⁾。

「朝を澁刺たる生成」の、「夕をやるせない消亡」として表現しなかつた長明の意図は果たして何なのだろうか。逆に言うならば、長明は「朝」を「やるせない消滅」の、「夕」を「予兆としての生」を感じ、そのまま記していると言わねばなるまい。

対偶とは複線的思考であり、原則的に、並ぶ二つの句はどちらも入れ替わることが可能である。その中で互いに反襯する反対がより

すぐれ、力強い対偶であると見なされている。従って修辭論的には、〈朝―生・夕―死〉から来る〈結―消〉や〈来―去〉の、〈生成―消滅〉の概念が、仮に、全てに亘り繰り返されるのであれば、幾度となく使い古された対義の概念が単に重なっているだけの常識的な並列表現になってしまっていたと考える。

二章 〈死―生〉の対偶語と「生き死に」の訓読語

『方丈記』は漢文訓読の基調に、埋め込まれているその語彙は、歌語、和語、訓読語、字音語が混在し複雑な様相を呈している。漢文訓読語系統の語彙が若干優位を保つが、原則的に和文語系統と漢文訓読語系統の二形対立で進行する⁸⁾。それに加えて、対句の修辭をも用いる。この対句に語彙の「漢語訓読性」と「和語性」の明瞭な「固定性」を乗せる⁹⁾。対句は万葉の時代から漢詩文の影響をふまえ〈原初的対句〉¹⁰⁾の土台の上に受容されてきた。それでは〈死―生ルン〉の対語は、まず上代においてはどのようなようになっていたのだろうか。『発心集』には存在しない〈死―生〉の対偶語を、上代語と仮定し、以下論ずる。

井手至氏は、『万葉集』では〈生―死〉ではなく〈死―生〉の対偶例であると指摘する¹¹⁾。

「死・生」の対偶については、この二語を構成要素とする対語が生死の二つの海を厭はしみ潮干の山をしのひつるかも(巻十六・三八四九)に見えているが、「いきしに」という固有の上代語が存したわけではない。これは漢語(仏教語)「生死」の訓読語であつて、平安朝においても用いつづけられたのも、この訓読語であつた。ところで、漢語には「生死」のほかに「死生」という対語もあり、萬葉集における対偶例はいずれも、こ

の「死―生」の順に配列され、死も生きも同じ心と結びてし友や違はむ我れもよりなむ（巻十六・三七九七）などのように用いられている。

前者の「生死の二つの海」の歌は、詞書に「河原寺の仏堂の倭琴の面」にあつたと説明を持つ、「世の中の無常を厭ひし歌二首」の一つである。人間の生死輪廻の長い苦しみを一つの「生死海」に喩える¹²。仏陀が生死輪廻の海を干上がらせて衆生を救済することを待望する歌である。後者の「死にも生きも」の歌は、白髪の竹取の翁に、美しい九人の娘子等が答えた九つの歌の一首である。「死ぬのも生きるのも皆一緒にと誓った友達にどうして背きましたるか。私も翁に寄りましょう」という歌意である。この娘子等が和する直前の、竹取の翁の反歌にも（死―生）の対偶語が使用されている。

死なばこそ相見ずあらめ生きてあらば白髪兒らに生ひざらめや
も（巻十六・三七九二）

これは、「死んでしまえば白髪を見ないでも済もうが、生きていれば白髪が娘さんたちに生えないだろうか、いや、娘さんたちにも生えるに違いない」と、翁が自分の白髪を娘らと比較して自虐的に歌っているものである。

『万葉集』における（死―生）の対偶語は、この巻十六の三七九七番歌と三七九二番歌を含め全体で三例ある。三例ある中のもう一例が、巻九の一七八五番長歌となる。

神龜五年戊辰の秋八月の歌一首

人となる ことは難きを わくらばに なれる我が身は 死に
も生きも 君がまにまと 思ひつつ……（人跡成 事者難乎
和久良婆尔 成吾身者 死毛生毛 公之随意常 念乍）

これは七二八年、石上朝臣乙麻呂が越前国守に任ぜられた時、笠金村がその家族に代わって詠んだ歌と言われている¹³。この引用し

た箇所は、「運好く人に生れてくるのはめつたにないことなのに、偶然にも人に生れたわが身は死ぬのも生きるのもあなたの心任せに思っておりましたが」という意味である。

平安中期から院政期にかけて重大な影響を及ぼした『往生要集』では、「或は朝に生まれて、暮に死す」のように（朝・生―暮・死）の対偶語となる。上代に使われていた（死―生）の対偶語は、漢詩文や表白などの広汎な仏典要約により、中古には（生―死）にとつてかわる。訓読「生死」の語を持つ歌は、以後、『拾遺和歌集』『源氏物語』を経て、慈円の『文集百首』等に用例が見受けられる¹⁴。

次に、長明と同時代頃までの和歌を示す（傍線部筆者）。

生き死なん事の心にかなひせば 二度物は思はざらまし
よみ人知らず
（『拾遺和歌集』巻十五 九二八番）

これは、「恋しているとき、相手の態度次第で、こちらは生きたい死にたいと二度も考えることもなかるうに」と、生き死にに関わるほどまぐるしく揺れ動く、恋する自分の心を詠っている¹⁵。

あはれとて手を許せかし生き死にを 君にまかするわが身とな
らば
（『源氏物語』竹河）

夕霧の子息である蔵人少将が垣間見して、困基をする玉鬘の娘の大君に恋焦がれるが、大君は母玉鬘の意向によって冷泉院に参内が決定する。大君が参院する直前、少将の負けじ魂だけでは冷泉院に勝つ見込みは無いでしょうにとの、お付きの中将の君の歌に、大君が許すかどうかの「生き死に」は、中将の君に委ねられているとの蔵人少将の返歌である¹⁶。困基の勝負に「生き死に」を掛ける恋歌である。

そして訓読語としての「いきしに」は、慈円の和歌において定着をみる（波線部筆者）。

生去死来都是幻、幻人哀楽装何情

生き死ぬるならひはすべて幻の 花見る宿に山おろしの風

『文集百首』無常十首¹⁷

『白氏文集』巻十五にある「放言五首并序」の其五の一部を句題とする。「生れたり死んだり、すべて幻である。幻である人間の哀楽は、一体どんなこの世の現実とかかわりがあるというのか、いや、全くこの現実とは何の関係もない」¹⁸の意を汲み、「この世の生き死ぬ習わしはすべて幻である。美しい花を愛でるとはいってもこの世は仮の宿りであり、なんとまあ無常の風が吹きすさぶことよ」と詠む。「生去死来」とは、「生来死去」の、現実 viewpoint を置いたとは正反対の、万物の根源である「道」（大自然）に観点を置いた表現であるという。文法的には、「生死」の熟語に反復の接尾辞（去来）が付き、特に生と死の循環が強調される。長明が〈朝ニ死ニタニ生ルヽナラヒ〉としたのに対し、慈円が『万葉集』の訓読に従って「生き死ぬるならひ」と修正しているのは興味深い。逆に長明の特徴が目立つ点でもある。『文集百首』は、建暦二年（一二一一）成立『方丈記』の六年後、長明死没の二年後、建保六年（一二一八）の詠とされる。「生き死に」は、ナ変活用や格助詞の付属により、五音の安定感のある音律に変化するのに対し、「死にも生きも」の歌は、字余りである¹⁹。

かくて、時代を経るに従い、「死にも生きも」が廃れ、訓読「生き死に」が和歌に定着をみたのは、字余りでないからと考える。

このように見ていくと、長明は意図的に『万葉集』の〈死―生〉の対偶語を取っていることがわかるのである。

それでは、漢土における死生観はどのようなものなのか。漢土における死生観は、一般的には「生死観」と呼ばれその根源は、「生」を重視する姿勢から来る。

季路問事鬼神、子曰、未能事人、焉能事鬼、曰敢問死、曰未知生、焉知死²⁰。

この『論語』の句の対語は〈生―死〉である。その真意は、「人に仕えることもできないのに、どうして神霊に仕えることができようか。また生もわからないのに、どうして死のことがわかるようか。まず、神霊や死を問う前に、人や生の意味を問うべきである」という内容である。「生もわからないのに、どうして死がわかるようか」との言葉は、現実の生の意義を明らかにし、然るのちに死についての解明に向かうべきであるとする。現実の生を重要視する姿勢は、『老子』も同じである。

出生入死、生之徒十有三、死之徒十有三、人之生、動之死地、十有三²¹。

『老子』においても、〈生―死〉からゆらぐことはない。この一節には〈生―死〉の対偶語が三回出現する。この二人の思想家の関心は、生をどのように生きるか、その生きざまを経て人は死に至るという点であって、現実から離れた死への関心の方向性は薄い。それは『莊子』ではどのようなようになっているだろうか。

生也死之徒、死也生之始、孰知其紀。人之生氣之聚也。聚則為生、散則為死。若生死為徒、吾又何患。故萬物一也²²。

『莊子』は、生死は気が集まったり、散じたりする現象であると説く。老荘思想において、生は気が凝縮している状態であり、死は気が散じている状態である。この知北遊篇では、〈生―死〉の対偶語が三回出現し、〈死―生〉が一回である。「死はまた生の始まりでもある」と述べるが、しかしその根本の主張は「人の生や、気の聚まれるなり」の一文であって、「力点は、はっきりと生の側に置かれていることは明らか」²³である。

第三章 〈ヨルーヒル〉の対偶語について

〈死―生〉に並んで〈朝―夕〉の対偶語についても、古代の人々は現代とは違った観念をもっていた（傍線部筆者）。

「朝・夕へ」の対偶語についてみると、この場合も、上代語の対語「あしたゆふへ」（巻十五・三七六七「安之多由布敷」、平安朝以降も「あしたゆふへ」、漢語の対語「朝夕」に代表されるような考え方に従って、「朝・夕へ」の順序で対偶されることが多く、対句の構成上やむなく「夕へ―明」（巻二・二二七）の順序に並んだ一例を除くならば、「夕へ―朝」の対偶例は、長歌に比べて、対句意識の希薄な短歌の、しかも夕方からの一続きの現象を叙述した例（二三九一・三〇三八・三〇三九）に限られていることがわかる。²⁴⁾

この傍線部の、夕方から真夜中を経て朝に至る一続きの連続の時間に深く関わるものとして、『方丈記』後半部、夜から一日が始まることを示した〈ヨルーヒル〉の対偶語が出現している。これは形容詞の終止形に「トイヘトモ」の逆接の条件節がついた対句文である。

ホトセハシトイヘトモ ヨルフスユカアリ

ヒルキル座アリ

方丈の庵を結んで五年程経って後、都の貴族らが次々と亡くなっていくが、日野の外山の庵での生活は何事もなく満ち足りていることを述べている部分である。この対偶語の配列は〈ヨルーヒル〉である。夕方を含め、夜と朝を経て昼に至る一続きの時間を表していることは明白である。夜から昼への連続の時間を表わすものとして、井手氏は更のように説明している（傍線筆者）。

「昼・夜（日・夜）」の対偶語に関しては、国語の対語が「よるひる」（巻四・七一六「夜昼」、平安朝以降も「よるひる」）で

あるのに対して、漢語の対語は「昼夜・日夜」である。わが国

には、昼中心に朝から一日が始まるという考え方と、夜中心に夕方から一日が始まるという考え方が元来あったが、「昼夜・日夜」という漢語に象徴されるような漢土の思想が輸入されることによつて、前者の考え方が、わが国でも有力となり、萬葉時代においても、「よるひる」に象徴されるような後者の考え方は、すでに劣勢であったように見受けられる。（中略）ところが、萬葉集には「夜―昼（夜―日）」の順に配列された対偶例も少数ながら存在する。それは、……夜はも 夜のことごと 昼はも 日のことごと……（巻二・一五五、額田王）……ぬばたまの 夜はすがらに あからひく 日も暮るるまで……（巻四・六一九、大伴坂上郎女）今は我は死なむよ我が夫恋すれば 一夜一日安けくもなし（巻十二・二九三六）のように、いずれも女性の作歌であることが、注意せられる。

そして、固有の考え方に基づいたこの〈夜―昼〉の用法は、記紀や祝詞などにも残存しているとす。とするならば、『方丈記』冒頭部分の〈朝―夕〉の対偶語はそのまま、「昼夜・日夜」などの漢土の概念の影響後に補強されたものではなく、我が国に固有に存在したと推定される、連続の時間を表わす対偶語であり、それは更に〈死―生ル〉に正確に相関するものとして捉えなければならぬことになる。「朝二死ニ 夕二生ル」の〈朝―夕〉は、〈ヨルーヒル〉の対偶語と同じ固有の時間通念の表出と考えられる。

これに対して、「朝」「夕」は、その対偶語の熟語的性質が強くあって、「アサユフ」にはなるが、決して「ユフアサ」にはならない。そうすると「朝夕」の、訓読語からの始まりが考えられ、〈アシタ〉（ユフへ）が単独で存在することを鑑みれば、その和語としての属性が強く考えられるのである。²⁵⁾

多田一臣氏は、推古朝以前、日の出の神の時間の終わりとともに、「政」、つまり理務を停めた行為が推古朝になって、「朝政」という概念が中国から輸入されることにより、役人は日の出頃に出仕し、正午頃に勤務を終えるという形式に規定され、それが以後「延喜式」まで守られたと指摘する⁷⁷。漢土においては、政治は人間の世界に属し昼に行われると考えているのに対し、日本では「政」は、伝統的に神の世界に属し夜に執り行われるものであった。また近藤信義氏は〈朝―夕〉は、〈夜―昼〉よりも、この二つの世界に区別することが難しい時間帯と指摘する。

一日の時間の区分は大きくわけると昼と夜との二つの世界をもっている。ところが、古代の歌や物語の表現の方から追ってゆくと、この二つの世界に入り切らない、いわばこの二つの世界の〈間〉の時間、それは光の不確かな薄明の頃合が事件の起こる領域として、つまり霊的なものと人との交流がしきりに語られるひとつの時間帯としての領域を主張しているように見える。それが〈朝〉と〈夕〉である。この〈間〉の時間の出来事が人々の関心事であり、人々はこの時間に顕れる外界の事象を人の運命に関わる様々な兆しとして見なしていた、と捉えることが出来るからである⁷⁸。

〈夕〉は、万葉の時代は「夕占」「夕卜」等の呪術が行われる時間帯であった。夕方から夜にかけて、辺り一面ほのかに薄暗くなつてゆく時間帯は靈魂が徘徊し、夜の闇に突入すれば、神靈が闇を照らしながら行動する世界観が存在した。〈夕〉は、「靈威の濃く顕れる時間という幻想」に支配されていた⁷⁹。逆に〈朝〉は、「鶏鳴」の時であり、神が退場する時間、人の世界では通い男が女のもとを去る時間である。そして生けるものが死に向かう時間帯でもある。『日本書紀』仁徳天皇三十八年七月菟餓の牡鹿は、「鶏鳴」の頃、夢

で射殺される夢を見、果たして夢に見たように獵人に出会い「未及味爽」の刻限、射殺されてしまう⁸⁰。「鶏鳴」は午前二時前後、「晝」は午前四時前後であるという⁸¹。「未及味爽」は、夜が白々と明けようとするとする時間帯である。この菟餓の牡鹿は、神が退場する頃合いの「鶏鳴」に夢告を見、「未及味爽」の時間、つまり「朝」に命を失う。『日本靈異記』第十二「人・畜に履まれし髑髏の、救ひ収めらへて靈しき表を示して、現に報いし縁」では、兄に殺された死霊は十二月の晦の夕方、学問僧道登の従者である万呂のもとへ出現して恩返しをすると「後夜」には去ってゆく⁸²。「後夜」は、午前四時前後の二時間である⁸³。大江匡房「狐媚記」では、増珍律師のもとに夕方、狐が化けたらしい老媪の怪異が発生する。

その日の夕に臨みて、媪重ねて来たり屈す。律師請に赴きて、六条朱雀の大路に到りぬ。人家堂、莊嚴せること常のごとし。僧供を設くといへども、役送の人なし。簾の中に手を拍ちて、偶酒盃を出せり。律師怪びて、あへて饌に就かざりき。先づ講座に登りて、鐘を打つこと一声にして、燈の色忽に青し。儲くるところの饌も、またこれ糞穢の類なりき。事々に違例なり。心神迷惑し、半死にて遁れ去りぬ⁸⁴。

儒学者らしく、「その日の夕」と呼称しているのは、匡房が一日の始まりを「朝」と考えていたことは理解されるが、しかし怪異が出現するのは依然として「夕」である。

夕顔巻では、荒れ果てた某院で源氏の夢枕に靈女が出現する時間は、「よひ過ぐるほど」、午後十時を過ぎる頃である。靈女が枕元で夕顔の息を絶えさせ、また「ものの足音」が「ひし／＼と踏み鳴らし活動する時刻は、「夜中も過ぎにけんかし」の頃である。靈威の強い悪霊は真夜中にやって来て活動する⁸⁵。「からうして鳥の声はるかに聞こゆる」、鶏鳴の時分に夕顔の死が確定し、御法巻では、

紫の上もまた、「明けはつるほど」に息を引き取る。

『竹取物語』の冒頭、竹取の翁は「あさごと夕ごとに見る竹」の中に、かぐや姫を見つける。「あさ夕」は、〈アサーヒルーユフ〉の昼からの時間区分の最初の呼称であり、「アシタ」「ユフベ」は、上代の夜を中心にした時間の呼称である³⁶。また、〈アシターユフベ〉と〈アサー夕〉は、実際上は同じ時間帯を指した。竹取の翁は、「アサ」か「夕」か、いったいどちらの時間帯にかぐや姫を発見したのかを言及しない。それは、どちらでも問題なく、「アサ」も「夕」も霊威が出現する時間帯と捉えられていたからである。

この世の夕方、霊威が出現し、朝に命が去るあらずじは、『方丈記』の当該部分、〈朝ニ死ニ夕ニ生ル〉の対偶と合致する。〈夕〉から〈朝〉までの一続きの時間帯は、神や霊魂が活動を行う連続した時間帯である。〈夕〉の、人間の営みが静まり神の活動が本格化する前、辺り一面薄明の時間帯に霊的な何かが〈生ル〉と考えられていたのである。〈夕〉は呪的な霊威が出現する時間帯である。〈朝〉には生ける者は命を失い、神霊は現実のこの見える「顕界」から退場する。一日の〈夕〉から〈朝〉までは、神霊や他界からやってくる霊魂たちが活動する時間帯として認知されていた。生命の〈顕界〉とそれ以外、つまり〈幽界〉との相互移動を描いたものが、〈朝ニ死ニ夕ニ生ル〉ナラヒである。「顕」と「幽」が存在し行き来する。〈朝〉と〈夕〉に死と生が同時に連続して存在する「幽顕連続の生命観に裏付けられて」³⁷いる。長明は「顕幽連続の生命観」を上代からの時間の呼称を使って表現しているのである。

尚、この〈朝ニ死ニ夕ニ生ル〉の部分、古注の『首書』は『莊子』逍遙遊篇を典拠とするが、しかし金谷治氏は、「朝菌」とはきのこの一種ではなく朝生暮死の「虫」の名とすべきであると述べる³⁸。「晦朔」とは、古くから一日の夜と朝とみる説があるが、『莊

子』の本文に従えば、夜と朝を知らないとは、その「虫」が昼間だけの短い寿命であることを意味する。短い寿命と解釈するのは、「朝に生まれ、夕に死ぬる」と書き換えている諸本に続き誤解することになる。従って、上代語の時間の呼称が妥当な解釈と考える。

四章 「古事記」〈死―生〉観

〈ヨルーヒル〉が一日の時間の二分割であるのに対し、二分割できないはざまの時間帯が〈朝〉〈夕〉である。〈ヨルーヒル〉が二分割できるのは、辺り一面の、明確な暗さと明るさに因るものである。〈朝〉〈夕〉の時間帯は、暗さと明るさの混合した不明瞭な世界観を示す。薄明りの〈朝〉と薄暮の〈夕〉の時分、〈死ニ生ル〉生命の不可思議な霊威が起きる。長明の理解する〈朝〉とは、現実の「顕」の世界で生命が途絶える時間であり、〈夕〉とは生命がやって来る時間である。生きとし生けるものは「顕」と「幽」の空間を移動する。「幽界」と「顕界」が連絡している様態は、私見では、イザナギの黄泉国訪問の箇所が源流と考える。ここで、〈死―生〉の対偶が出現している。

最後にその妹伊耶那美の命、身みづから追ひ来まじき。ここに千引の石をその黄泉比良坂に引き塞へて、その石を中に置きて、おのおのおも対き立たして、事戸を度す時に、伊耶那美の命のりたまはく、「愛しき我が汝兄の命、かくしたまはば、汝の国の人草、一日に千頭絞り殺さむ」とのりたまひき。ここに伊耶那岐の命、詔りたまはく、「愛しき我が汝妹の命、汝然したまはば、吾は一日に千五百の産屋を立てむ」とのりたまひき。ここを以ちて一日にかならず千人死に、一日にかならず千五百人なも生まるる(是以一日必千人死、一日必千五百人生也)³⁹。

妻を慕い黄泉国にまで追いかけてきたイザナギは、妻の恥を見て驚いて葦原中国へ逃げ帰ろうとする。悔しがるイザナミは最後にみずから追いかけてくると、イザナギは葦原中国との境の黄泉比良坂に大きな石を塞いで離別の言葉を交わす。これについて、神野志隆光氏は次のように論じている（傍線部筆者）。

坂の向こうに黄泉国があつて、逃げ帰つてきた坂のこちら側にイザナギとイザナミが協力してつくつてきた葦原中国があるということである。その両者（黄泉国と葦原中国）の関係は、黄泉国が地下で葦原中国が地上にあるという関係だとはどうしても受け取れない。二つの世界の関係は坂を通じて、向こう側に黄泉国、こちら側に葦原中国があるというだけだ。その二つの世界は決して地上とか地下という関係ではなくて、同じ地上の世界であつて、そういう坂を通じて区切られる世界として表現されている⁴⁰。

私達が住むこの世の葦原中国とあの世である黄泉国は、一直線上に存在するがゆえに、「顕」と「幽」の世界が連続しているのである。そして葦原中国の人草はこの一直線上の空間を出入りし行つたり来たりする。「一日にかならず千人死」に、一日にかならず千五百人なも生まるる」の箇所は、「神ならざる青人草は生き死にせねばならぬ」⁴¹生命観を開示する。黄泉国は暗黒の世界ではなく「俗世とそれほど変わらない明るさの世界」⁴²という。とするならば、一日の〈夕〉と〈朝〉の時間帯にこそ、「顕界」（葦原中国）と「幽界」（黄泉国）が互いに交流すると考えることができる。イザナギの黄泉国訪問とイザナミの後追いが顕界と幽界の連結を示しているのに加えて、暗黒世界は、黄泉神が居住する「殿内」（宮殿）である。これもまた真夜中に神霊と悪霊とが活発に活動する世界観と重なる。そこには、神霊と黄泉大神と時間的な出現の差はほとんどないと言っ

てよい。イザナミは死に、つまり顕界に居ることができなくなり黄泉国に移動する。「殿内」に入っていくイザナギは、蛆が体中に湧き身体各部に巢食う雷を抱くイザナミを直視する。このとき暗黒の「殿内」では、イザナギとイザナミが同時に存在し、云わば、「青人草」に死をもたらす神と生をもたらす神が混然一体と化している。長明は、この二神よりの死と生の力強さを、〈朝二死ニ夕ニ生ル〉の、反観の対偶で表現しているのではないか。逆に訓読「生き死に」はその根底に仏教的な世界観を持つ。それは、人は〈生一死〉の生涯を終えれば、生前の行いで各々に応じて裁きが下るとされる、『往生要集』にある厭離穢土の世界観である。それよりもむしろ、更に深く力強い〈死一生〉の、人間の生命の根源を、長明は示唆しているのではないだろうか。

かくして、この顕幽両世界の行き来は理屈なく現代の日本人にも受けつがれているがゆえに、私達は〈朝二死ニ夕ニ生ル〉と記した長明に抵抗を感じることはない。

五章 へカツキエーカツムスヒテ

イザナミとイザナギの言い争いについての核心は、言い負け・言い勝ちであるとの考察がある。

その中核的な意義・用途といふのは、言ひ争ひそのもの、言ひ勝ち、言ひ負けそのものである。（中略）言ひ争ひに負くといふことは、災禍がおのれの側に落下することを意味する。だから、黄泉国の災禍から顕国を防護し安全にしようとするためには、諸神は、どうしても再神との言ひ争ひに於て言ひ勝たなくてはならなかったのである⁴³。

イザナギがイザナミに言い勝ったかどうかは『古事記』は述べな

い。しかしイザナギはイザナミの言を否定しなければ、「穢き国」の災禍が己が国に落下する。二神の言い争いは、相手の発する否定的な言をこちら側が必ず肯定で返すという言霊の呪言をも表わしているのではないか。〈肯定―否定〉でも〈否定―肯定〉でも対偶的には変わりはないが、配列の形態として〈否定―肯定〉を優先とする言霊思想がやはり存在する。これは、〈キユ〉と〈ムスフ〉の語を並べた場合、〈否定―肯定〉の形式は決定的となる。それは、〈ムスフ〉の語が、上代から中古にかけてより霊的象徴性の強い語と考えられていたからと考える。

〈キエ―ムスヒテ〉の対偶語は和歌史の中では、維摩経十喩の和歌に見出せる（傍線部、波線部筆者）。⁴⁴

ゆいまゑの十のたとへ この身あわのごとし

ここに消えかしここに結ぶ水の沫の うき世にすめる身にこそ有りけれ
『公任集』⁴⁵

『和漢朗詠集』を撰進した藤原公任のこの歌は『千載和歌集』にも採録する。

維摩経十喩に、此の身は水の泡の如しといへる心をよみ侍りける
前大納言公任

ここに消えかしここに結ぶ水の沫の うき世にめぐる身にこそありけれ⁴⁶

維摩経十喩とは、維摩詰が方便として病気になってみせ、見舞いに訪れた国王、大臣、婆羅門等に、自身の病を以って十の比喻で仏陀の教えを説いたものと言う（『維摩経』方便品）。その中の十の喩えを釈教歌にしたものである。「水の淡（沫）」を喩えた維摩経十喩の典拠は、第一と第二の句である。

是身如聚沫不可撮摩。

是身如泡不得久立。⁴⁷

国枝氏が指摘されているが、第一と第二の「聚沫」「泡」を詠み分けて、一つに「水のあわ」と詠んだ可能性もあろう⁴⁸。そして同時性を持つ『消え―結ぶ』泡の様子」で、「仏教的な輪廻の様相」を平易に説明している⁴⁹。

維摩経十喩を引いた釈教歌は、長明の生きた時代頃までに、『赤染衛門集』『風情集』『禪林瘡葉集』『明日香井和歌集』があるが、公任の歌のみが勅撰集に採録される。特に、公任の歌が著名な歌であったことが推測される。無論、長明が維摩経十喩和歌に知見が無いとあまり想定できない⁵⁰。私家集で維摩経十喩の「是身如聚沫不可撮摩。是身如泡不得久立」の部分を引きしている歌を、次に示す（二重傍線部、波線部筆者）。

この身はあつまれるあはのごとし

うきながら身にはたとへん水のあはの ためしにとらばきえぬべきかな
みづのあはのごとし

雨ふればみづにうかべるうたかたの 久しからぬは我身なりけり
『赤染衛門集』⁵¹

この身あわのごとし

いかにせんながるとしのさだめなく うかぶみなわのきえやすき身を
『風情集』⁵²

維摩経十喩之中に、此身如聚沫

かはの瀬におちあつまれるみづのあわの きえずはありとたのむべき身か
『禪林瘡葉集』⁵³

是身如聚沫

はやくゆくいほまの水のわくらばに うきてもめぐるあはれよの中
是身如浮泡

是身如浮泡

にはたづみはかなくむすぶうたかたの きゆるもよその袖のうへかは 『飛鳥井和歌集』⁵⁴

これらを見ていったときに、第一の喩「聚沫」が〈水のあわ〉に積され、第二の喩「泡」が歌語の〈うたかた〉と訳されていることが見て取れる。

藤原公重は「泡」を「みなわ（水沫・水泡）」とする。「みなわ」は「水之泡」の転と考えられ、〈うたかた〉と同じように、はかないものたとえである⁵⁵。飛鳥井雅経は「聚沫」を「わくらばに（邂逅に）」とする⁵⁶。岩間の流れに〈湧く〉と掛詞を用い、〈水〉の流れに湧く〈あわ〉を暗示する。これらの釈教歌には、〈水のあわ〉の和語と〈うたかた〉の歌語の、全体的な二形対立の基調が存在するのではないか。

〈ヨトミニウカフウタカタハ カツキエカツムスヒテ〉が的としているものと〈朝ニ死ニ タニ生ルヽナラヒ タヽ水ノアハニソ似リケル〉が貫くものは、それぞれ似通いつつも、それぞれに維摩経の第一と第二の比喻を底意としている。〈ヨトミニウカフウタカタハ カツキエカツムスヒテ ヒサシクトヽマリタルタメシナシ〉とは、「身如泡不得久立」を底意に据え、〈朝ニ死ニ タニ生ルヽナラヒ タヽ水ノアハニソ似リケル〉は「身如聚沫不可撮摩」を基調としているのではないか。

長明は、公任の歌にある〈きえーむすぶ〉の語を借りながらも⁵⁷、維摩十喩のこの二つの句、「聚沫」と「泡」の語を巧みに駆使する。「沫」は「泡立ち流れる水」を言い、「泡」は「盛んに泡立つような水の状態」を言う⁵⁸。更に〈ムスヒテ（生・産）〉は、「蒸」「結」と同根系統の語で、「ふえつづけていく意」を含み、「生まれ出て形をなすもの」「生成する意」を持つとされる⁵⁹。また、発酵の意や「苔むす」のように突然生じることにも指す。更に「ムスヒ」の「ヒ」

は、生命の根源の「霊（火）」を指す。「ムスヒ」とは、生命・霊魂が殖え生まれることを意味する⁶⁰。とするならば、「ムスヒ」とは、増え続けていく生成の霊力を持ち、〈カツキエカツムスヒテ〉とは、一対一の生命の循環ではなく、衆生が泡のように盛んに殖え続けて輪廻していく考え方の表れと解釈されよう。これは、「一日必千人死、一日必千五百人生」の増加していく考え方も合致する。

これに対して、〈朝ニ死ニ タニ生ルヽナラヒ タヽ水ノアハニソ似リケル〉とは、此の世には大勢の人間が生まれて来るも、本質的には互いに触れることなく流れていく一人一人の輪廻流転を表わしている。大勢の人間が互いに関わっているようで、関わることはなく、一人一人は自分の生を力強く生きていると言いたいのである。飛鳥井雅経が「聚沫」を「水のわくらば」とし、四句目に「めぐると強調した理由もここにあらう。公任が「聚沫と泡を一つにして、「ここにきえかしここにむすぶ」と表現したものを、長明は改めてもう一度「聚沫」と「泡」の精緻なイメージで、この避板法を用いながら人間の生命輪廻を表現しているのである。

おわりに

『方丈記』は、冒頭第一文、第二文、第三文で、ほぼ全編を通じての内容が決定する。第一文では、〈水〉が留まることなく流れていく〈ユク河〉に、輪廻からの解脱を暗示する。第二文は、揺れ浮かぶ〈ウタカタ〉の様子に、群生する衆生の終わることなき輪廻を言う。そして第三文で、〈人ト栖ト〉で全編を貫く主題が明確に呈示される。

第二文の〈カツキエカツムスヒテ〉は〈朝ニ死ニタニ生ルヽ〉に対応して頭幽連続の生命輪廻観を開示しつつ、群生する生命に対し

ての祝言であることがわかった。また〈死―生〉の配列は、死と生とが一体となった根源を土台とするもので、一人一人が力強く生き、輪廻流転していることが示唆された。また、それぞれの主語の〈水ノアハ〉と〈ウタカタ〉に関しては、維摩経十喻の第一句〈聚沫〉と第二句〈泡〉からの使い分けがある可能性が示唆された。

〈カツキエカツムスヒテ〉〈朝ニ死ニタニ生ルヽ〉の対偶から、長明が持つ時間認識と死生観を経て、仏教的輪廻観にアプローチを試みた。〈死―生〉の配列の考察で、長明は反襯と並列と、対偶の性質を選んで効果的に対句を作っていることが分析された。

反襯の対偶に乗り、群れ生きる衆生と個人の輪廻流転を表現し分けていることについて、長明一人人としてはどのような結末に収斂されていくのか、更に深化された思想を次に考えることとする。

注

- (1) 小川環樹 西田太一郎『漢文入門』岩波全書 一九九二年二月 25頁
- (2) 築瀬一雄『方丈記解釈大成』昭和63年9月 大修館書店 22頁
- (3) 今成元昭『方丈記「朝に死に、夕に生るる」の意味するもの』《国文学》解釈と鑑賞8・3 一九六三年二月 182～183頁
- (4) 今成元昭『方丈記―その秘められた構想―』《国文学》解釈と鑑賞59(5) 一九九四年五月 28頁
- (5) 『発心集』では、全二十五用例があるが、四字熟語も含めてすべて「生死」である(高尾稔 長嶋正久編『発心集・本文・自立語索引』清文堂出版 一九八五年三月)。
- (6) 築瀬一雄『方丈記解釈大成』昭和63年9月 大修館書店 22頁～23頁
- (7) 今成元昭『方丈記「朝に死に、夕に生るる」の意味するもの』《国文学》

解釈と鑑賞8・3 一九六三年二月 182頁)

- (8) 峰岸明「大福光寺本『方丈記』の文章における和漢の混淆について―和漢混淆文の文体分析に関する試案―」《佐伯梅友博士喜寿記念国語学論集》昭和51年12月 表現社 210頁

- (9) 金井清一「古事記の対偶的漢語の訓読について」《記紀と漢文学》平成5年9月 汲古書院 26頁) 例えば、文選読みの和語対漢語、カナ対漢字の表記にまで及ぶ。

- (10) 大畑幸恵「〈対句〉論序説―記紀歌謡及び万葉長歌の〈対句〉―」《国語と国文学》昭和53年4月)

- (11) 井手至「萬葉集における対偶語の用法」《国語と国文学》一九七六年五月)

字余りの場合、語頭に「い」音が来るのを避ける法則があるので、「死に」が先に来る現象を促進したと言えなくもない(高山倫明『日本語音韻史の研究』ひつじ書房 二〇一二年 206頁)。

- (12) 小林真由美「河原寺倭琴面無常歌二首」《成城文藝》138 一九九二年三月 86頁

- (13) 新編日本古典文学全集『万葉集②』小学館 二〇〇〇年七月 437頁注
- (14) 本文に掲げた以外の作品は、『新撰和歌六帖』一一一五番、『夫木和歌抄』一七〇一一番、『歌枕名寄』九二五二番等である。

- (15) 新日本古典文学大系『拾遺和歌集』岩波書店 一九九〇年一月 267頁
- (16) 玉上琢彌校注『源氏物語』第八卷 角川文庫 平成元年8月 72頁
- (17) 『拾玉集上』和歌文学大系58 明治書院 平成20年12月 276頁

- (18) 岡村繁『白氏文集三』新釈漢文大系99 明治書院 昭和63年7月 320頁
- (19) 「方丈記」が五七音の和歌の音数律に関係しているとの指摘もあるが、この部分は六音と八音である(浅見和彦「方丈記の文体―作品論の手掛かりとして―」『文学』岩波書店 一九八四年五月 27頁)。

- (20) 金谷治訳注『論語』岩波文庫 昭和48年4月 146頁

- (21) 小川環樹訳注『老子』中公文庫 昭和54年2月 97頁
- (22) 新釈漢文大系8『莊子』知北遊第二十二 明治書院 昭和54年11月 573頁
- (23) 余英時「中国人の生死観―儒教の伝統を中心に」(『死生学研究』第9号 二〇〇八年三月)
- また中国語では、平・上・去・入の声調の優先順位があるので、「生」が優先される。
- (24) 井手至「萬葉集における対偶語の用法」(『国語と国文学』一九七六年五月 120頁)
- (25) 井手至「上代の人々の一日に対する考え方について」(『武智雅一先生退官記念国語国文学論集』昭和47年2月 10頁)
- (26) 近藤信義『古代の一日と「ぬばたまの夜」(前編)』(『立正大学文学部研究紀要』第4号 一九八八年三月 72頁)
- (27) 多田一臣「古代人と夜」(『語文論叢』第15号 昭和62年9月 12頁)
- (28) 近藤信義「景と霊―古代和歌における霊的なるもの―」(『国文学』解釈と鑑賞 一九八八年九月53巻9号 37頁)
- (29) 近藤信義「景と霊―古代和歌における霊的なるもの―」(『国文学』解釈と鑑賞 一九八八年九月53巻9号 39頁)
- (30) 近藤信義「景と霊―古代和歌における霊的なるもの―」(『国文学』解釈と鑑賞 一九八八年九月53巻9号 38頁)
- (31) 多田一臣「古代人と夜」(『語文論叢』第15号 昭和62年9月 8頁)
- (32) 多田一臣「古代人と夜」(『語文論叢』第15号 昭和62年9月 10頁)
- (33) 中田祝夫校注「日本霊異記」『日本古典文学全集』小学館 60頁
- (34) 大曾根章介校注「狐媚記」(『古代政治社会思想』岩波書店 一九七九年三月 167頁)
- (35) 多田一臣「古代人と夜」(『語文論叢』第15号 昭和62年9月 17頁 注1)
- (36) 『古語辞典』岩波書店 一九七四年十二月 25頁
- (37) 相良亨『日本人の死生観』一九九〇年六月 15頁
- (38) 金谷治訳注『莊子』内篇 岩波文庫 一九八九年十一月 22頁注 築瀬一雄編『方丈記諸注集成』豊島書房 昭和44年2月 42頁
- (39) 武田祐吉訳注・中村啓信補訂解説『新訂古事記』角川日本古典文庫 平成2年8月 29頁
- (40) 神野志隆光「日本神話にみられる生と死」(『生と死』東京大学出版会 一九九二年九月 60頁)
- (41) 同右
- (42) 佐藤正英「黄泉国の在りか」(『現代思想』青土社 9月臨時増刊号 一九八二年 74頁)
- (43) 松村武雄『日本神話の研究』第二巻 昭和46年5月 倍風館 484〜485頁
- (44) 国枝利久「維摩経十喻と和歌―釈教研究の基礎的作業(六)―」(『仏教大学研究紀要』通巻六十四号 一九八〇年三月)
- (45) 『新編国歌大観』第三巻 角川書店 306頁
- (46) 久保田淳校注『千載和歌集』一九八六年四月 岩波文庫 280頁
- (47) 四天王寺會本『維摩経義疏』乾巻 昭和51年10月 四天王寺 82頁
- (48) 国枝利久「維摩経十喻と和歌―釈教研究の基礎的作業(六)―」(『仏教大学研究紀要』通巻六十四号 一九八〇年三月 80頁)。
- (49) 杉田まゆ子「公任の釈教歌―維摩経十喻歌 その発生の機縁―」(『和歌文学研究』69 一九九四年十一月 5頁)
- (50) 『文字鑑』に維摩経十喻を引いた箇所がある(『鴨長明全集』貴重書刊行会 平成12年5月 421頁)
- (51) 『赤染衛門集全釈』私家集全釈叢書I 昭和61年9月 風間書房 409頁
- (52) 『新編国歌大観』第七巻 私家集編III 159頁 角川書店
- (53) 『新編国歌大観』第七巻 私家集編III 174頁 角川書店
- (54) 『新編国歌大観』第四巻 私家集編II 90頁 角川書店

- (55) 『日本歌語辞典』大修館書店 一九九四年七月 138頁 891頁
- (56) 日葡辞書には、詩歌語とある(『邦訳日葡辞書』岩波書店 一九八〇年五月 676頁) Vacutana. すなわち, Marena. (稀な) 珍しい(こと).
- (57) 公任の歌以外にも(きえ—むすぶ)の語は、主語が「露」の歌に多く見いだせる。
- かくてもやきえんとおもふしらつゆの おきゐてむすぶ水ぐきを見よ
- 『小大君集』(『新編国歌大観』卷三 138頁)
- 朝露は消えても暮に結ぶめり なほ玉の緒ぞ はかなかりける
- 木船重昭『久安百首全釈』平成9年11月 笠間書院 508頁
- 天王寺にまうでてかめ井にてよめる
- こうをふときえじとぞおもふ露にても かめ井の水に結ぶ契は
- 『清輔集』(『新編国歌大観』卷三 497頁)
- (58) 白川静『字通』普及版 平凡社 二〇一四年 一八九九頁・一八四〇頁
- (59) 白川静『字訓』普及版 平凡社 二〇一三年十一月 705頁
- (60) 山蔭基央『神道の神秘』春秋社 二〇〇九年六月 91頁

使用参考文献

古田敬一『中国文学における対句と対句論』風間書房 昭和57年6月

Betrachtung der Parallelismen am Beginn des *Hōjōki*: Parallelismus von Tod und Leben

Kumi IZAKI

Der Abschnitt *katsu kie katsu musbite* zu Beginn des *Hōjōki* entspricht der Phrase *ashita ni shini, yūbe ni umaruru*. Der vorliegende Aufsatz diskutiert diese Entsprechung vor dem Hintergrund der Paaranordnung von „Tod und Leben“ im Altjapanischen. Im *Manyōshū* findet sich nur ein Beispiel von „Leben und Tod“ als *kundoku*-Lesung; die restlichen drei Fälle sind in der Reihenfolge „Tod - Leben“ gehalten. Die Überreste dieser Anordnung im Altertum finden sich im *Hōjōki* wieder in dem Gegensatz von *yoru - hiru* (Tag - Nacht). Dieser spiegelt die japanische Zeitvorstellung wieder, nach der der Tag in der Nacht beginnt und am Abend endet. In der chinesischen Zeitvorstellung hingegen beginnt der Tag am Morgen und endet am Abend. Dieser Zeitraum wird weiterhin eingeteilt in den Abend *yūbe* und Morgen *ashita* wo dunkle magische Kräfte auftreten, sowie in die Nacht *yoru*, in der gute und böse Geister aktiv werden und die Morgendämmerung *akatsuki*, in der die Geister diese Welt verlassen.

Die Gegenüberstellung *ashita ni shini, yūbe ni umaruru* drückt die spezifisch japanische Weltanschauung zur Beziehung von Diesseits und Jenseits aus. Meiner Meinung nach basiert die Auffassung von Leben als das fortwährende Sichtbar- und Unsichtbarwerden von Tod und Leben auf dem im *Kojiki* beschriebenen Besuch von Izanagi im Totenreich (*yomi-no-kuni*): „An einem Tag sterben Tausend, an einem Tag werden Tausendfünfhundert geboren.“ Diese Weltanschauung hat sich zweifellos auch bis ins heutige japanische Denken fortgesetzt.

Der Hintergrund der *kundoku*-Lesung *iki shini* ist der buddhistische Gedanke des letzten Gerichts nach dem Tode; die Paaranordnung von „Tod und Leben“ verweist auf die zugrundeliegende Lebensauffassung, bei der Tod und Leben durch Vermischung eine Einheit bilden. Kamo no Chōmei drückt mit den Paaranordnungen *kie - musubite* und *ashita ni shini - yūbe ni umaruru* seine Glückwünsche gegenüber dem geborenen Leben aus und bezieht sich auf den starken Kreislauf des Lebens jedes einzelnen Menschen.