

## 衆生済度への道

### 『撰集抄』における遁世――

山口眞琴

#### 一 はじめに

撰集抄の遁世譚の多くは諸国遍歴の乞食や隱徳の聖を描きつつ、彼らの心の清澄さを称美する。それはとりもなおさず、発心集が劈頭に描き、ついで閑居友が端的に説き明かした、玄賓という遁世聖の理想像を継承したのにちがいないが、何よりそれへの比定・対比を繰り返すことで、玄賓的な遁世者を最大限に増殖しながら、その伝統と系譜を幻視し物語ろうとする企図に支えられている。<sup>(1)</sup>

例えば、撰集抄の最終話には、若くして興福寺を出奔しついに行方しれずとなっていた覚英僧都の最期の書付を、語り手が陸奥国にて発見するという架空の話が載る。

高僧どものむかしのあとを聞く中にも、又はけがさじの玄賓僧都のいにしへは、聞くも心のすむぞかしな。この覚英の君は、なほたけありてぞ覺え侍る。世をすつるならば、かくこそあら

まほしく侍れ。<sup>(911)</sup><sub>(2)</sub>

末尾にある右の感想は覚英の遁世を「玄賓僧都のいにしへ」に准えつつ、「なほたけありて」至上のものと仰いでいる。後二条師通の子、富家入道忠実の弟という出自により、僧界での名誉栄達を保証された身柄でありながら、「二十あまりのころ」突如姿をくらまし、諸国を流浪乞食したすえ辺境にて孤独な往生を遂げたがゆえの絶賛であろう。境涯落差といい、年齢といい、覚英の世捨ては玄賓のそれを凌ぐとしても不思議ではない。いわば玄賓を始祖とする遁世聖の正統を引き継いであまりある存在として、覚英は「保元二年」(書付)という語り手のいまに現出させられているのである。

だが、ほとんど美談というほかないこの物語の想像力は、そうした正統の系譜化にも拘わらず、玄賓のごとき出奔理由の具体や遍歴流浪の中での生きざまを表象することはなく、上記の素姓経歴のほかに、清澄な環境や「くづの松原」にちなむ達観した詠歌などによつ

て、ひたすら名利捨棄の潔さ・心的純粹性を彩ろうとするばかりである。捨象された厭世の内実や乞食聖としての生は、語り手の喚起する玄賓の遁世譚・奴僕譚が補って代弁しているかに窺える。それほどに寛英の遁世は様式化がはなはだしい。少なくとも、個別な遁世相として、また撰集抄全体の表層においては、出奔↓流浪↓往生という定型的な遁世行動を全うしえた純粹さこそが物語の主眼であり、ひとえに語り手はそれにすがろうとしたのである。周知のとおり、遁世者の純粹性は端的に「心澄む」境地と表現されるが、前掲の感想叙述が示すように、それも玄賓を原拠するのであつて、発心集一1の「常に心をすまして、念仏をのみ申して」（新潮古典集成）渡し守をしていた玄賓像を引き直しているのに過ぎない。

従つて、後述する摩訶止観に裏付けられた遁世理念と相俟つて、玄賓信仰とも呼びうる遁世観は、撰集抄における遁世をほぼ全面的に規制していると見て誤らない。玄賓という先蹤の軌範化、それは即ちそれぞれの遁世行為に原理的な根拠を与へはしたが、同時に「むしろ遁世者たちの外面的な生活」「生活様式としての遁世の姿」を第一義とするような皮相な遁世譚を多産せしむることとなった。むしろ、冒頭に述べた目途からすれば必然とすべき結果であろう。そうした概括的把握を承認したうえで、改めて発心集から閑居友として撰集抄にわたる、玄賓や止観業をめぐる遁世譚を中心に再検討を試みるのは、きわめて自覚的に系譜化された一連の説話集の享受と再生という営みのはてに、遁世に係る内面精神の実質を形骸化しつ

つも、撰集抄があらたに展開しようとした遁世論の内実を見究めようとするためである。既に王法の無常に反措定される遁世譚の基層について述べたことがあるが、小論はそれの続稿にも相当する。

## 二 玄賓および摩訶止観再考

周知のように、撰集抄には玄賓を主人公とする単独話は存しない。彼の行跡もしくはその行動理念と規定される摩訶止観の文言の引用によつて、つねに玄賓は想起され撰集抄の遁世者像に覆いかぶさり続けている。もはや玄賓は描かれ語られる存在から、遁世という生きようの方法軌範たる存在に昇華させられてしまつてゐる。

しかし、ただ一例ではあるが、玄賓の行跡である可能性をほめかした話がある。七9「信州義景宮仕僧事」。

たれと云智者の、徳をかくして、つぶねとなられるやらん。玄賓僧都にやいまそかるらんと、むかしのあと、ゆかしくぞ侍る。……さて、此人は、いづれの所にか、心をすましておはすらん。ころほひは玄賓にあひ当れど、定てその人と定むる事を得ず。あはれゆかしかりける心かな。

右の話末評語をまつまでもなく、「つたなげなる僧が」信濃国の一条次郎義景という武士のもとに「みやづかひ」を申し出で、一年余り仕えたのち再び「かき消つごとく」姿を隠したという話柄から、直ちに発心集一2の玄賓奴僕譚を变奏したとわかる。ここでは、それに拠るあらたな物語の創作性よりも、信濃国での無名の奴僧がそ

れかに目されるほど、玄寶は種々の制約から解き放たれ、時空間にわたる自由な存在になりおせている点にまず注目したい。<sup>(6)</sup>

いうまでもなく、発心集は巻一冒頭に二話連続して玄寶話を収載しているが、「玄敏僧都・遁世逐電事」に続けて、馬飼いとして仕えていた伊賀国の郡司の窮地を過去の名声をもって救い、そのまま去ってしまう話を排する意図は必ずしも自明ではない。まずは1の徹底した韜晦行為を追認させる点で2は有意であり、確かに、1とほぼ同趣の3平等話の末尾に「今も昔も、実に心を発せる人は、かやうに古郷を離れ、見ず知らぬ処にて、いさぎよく名利をば捨てて失するなり」と総括的に説かれるごとく、名聞利養の避けがたい境界を脱し跡を晦ました行動ゆえに、冒頭三話は評価され採録された。

以下、各評部の説示内容につき従いつつ、佯狂・断執・隠徳・偽悪の話を連ねる巻一の構成論理をとらえる限り、全体としては境界離脱の方法論を展開しながら、徐々に求心的・極限的な遁世のありかたを追求していると見るのは正しい。だが、例えば1の物語の中心が、辺境での劇的な弟子との再会、それを機に語り明かされる玄寶の行状と心の保ちようにあるように、物語の表現主題とそれに基づく説示内容とは全同ではないばかりか、巻一を通して措定される境界離脱の方法論は、専ら物語の語型にちなむ行動様式をすくいあげたといっても過言ではない。従って、超克すべき対象が外来の名聞利養から、それと背中合わせにあった内発の名利心や執着心に焦点化された時点で(6-9)、市中にあって徳を隠す行為やそのための佯

狂・偽悪行為からは、隠遁をめぐってさらに出来る「名聞」への執心が危惧され(12)、「山林に交はり、跡をくらうするは、人の中に有つて徳をえ隠さぬ人のふるまひなるべし」(10)と玄寶のごとき隠遁が否定的にとらえ直されるのも当然だったといえよう。

ただ、ことはあくまで巻の構成論理や説示の位相に係る問題であるものの、それによって巻頭を飾った玄寶への理想的な遁世者としての評価が低下するのは否めない。これに関して、花山聡氏は巻六の数寄話群や末尾の隠棲譚の達成を「絶対止観」と解釈したうえで、そこから再びいったんは遁世・数寄を否定的にとらえていた巻一に立ち戻れば、まさに玄寶は円頓止観そのものの体現者として形象されていると論じる。<sup>(9)</sup> それによれば、1の「清淨不退の身を得」た遁世者像に対し、2の奴僕譚は「情深き人」としての形象を重ねることで、止観の達成として発心集が規定する数寄人の二面性を満たすという。首肯すべき読みと思われるが、見方を換えれば、集構造の円環性に導かれ再確認される意味を、本来巻頭の玄寶話は表現として備えていたことになる。とりわけ韜晦行為の意義を引き継ぎながらも、1とは明らかに語性を異にする2が情深い内面の充実を物語るのは、玄寶が既に揺るぎない道念を確立していたこと(止観の達成)をよく表している。寂靜孤独な山林にではなく、俗塵に交わり奴に身をやつす境涯に自らを置いたこと、そしてそれ以上に、正体露見や再度の失踪を覚悟してまでも、郡司の危機を救おうとした逆説の意味をこそ読み取るべきであろう。巻一における方法論からの隠遁懷疑に

あつても、遁世者の理想像としての地位は奪われない。しかも「あやしげなる法師」のままに「やがて、いづちともなく隠れにけりとぞ」と語り終えられ、ようやく最末尾にて「是も彼の玄賓僧都のわざになむ」と明かされる物語の様態は、時空を異にする類縁の物語への興味をかきたてそれへの想像力をはぐくむ。伝記史実に束縛されない玄賓物語の自在さが、七九はもとより、玄賓話に依拠する多くの遁世譚の創作契機を撰集抄に与えたのではなからうか。

そのように説話集享受の実態にかかわる物語連想の所産として、撰集抄七九はとらえ直されるが、結果的には発心集一2の表現力を十分に継承しえずに終わっている。「いかなりける事の侍りけるにや、かき消つごとく失せ侍りぬ」とだけ叙される失踪事由の無形象が、何より物語の質を低めている。ただし、それに替えるかのごとく独自に付された「観法つとめの日記」の残存によって、この奴僕譚があらたに指向した書き替えの意味を窺うことができる。「いく／＼日は頭燃をはらふ思をなして、念仏三百返申ぬ」のほか、座禪・不浄観・唯識観などの実修記録であった日記は、宮仕えにカムフラージュしつつ、行三昧に明け暮れた真相の物的証拠となりえている。かかる物証を明示した真意はどこにあるのだろうか。

おそらく、玄賓の思想的根拠を摩訶止観の一部、十乘観法の第九能安忍であるとした閑居友の把握(後掲)が決定的要因になったのであろう。撰集抄は二4の永玄・五1の永昭を玄賓とともに摩訶止観からの文言を引き合いに出して評するが、七九こそ玄賓を止観の能

安忍実修者とする規定を再確認しているのではなからうか。よく知られるところだが、改めて摩訶止観の当該箇所を引いておきたい。

もし名譽の羅網、利養の毛繩を被つて、眷属が樹に集まり、妨害が内に侵し、枝葉が外に尽きなば、まさに早くこれを控つべし、受くることなく著することなかれ。控つるにもし去らずして翻つて粘繋せらるれば、まさに徳を締め瑕を露わし、狂を揚げ実を隠し、密かに金唄を覆つて盜をして見せしむることなかれ。もし、迹を追すも脱れずんば、まさに一挙万里し、絶域他方にしてあい諳練することなく、快く道を学ぶことを得ること、求那跋摩のごとくすべし。(岩波文庫 下149頁)

右の直後に「譲れ、隠せ、去れ」と繰り返されるとおり、煩惱・業などに対する外賊、即ち名利眷属等の外的誘惑にどう対処するかの方法として傍線部分a~cの「三術」が提示されている。閑居友ではb・cをほぼ忠実に引きながら次のように玄賓を称える。

「止観」のなかには、「徳を締め、瑕をあらはし、狂を掲げ、実をかくせ」といひ、また、「もし、あとをのがれんに、のがるゝ事あたはずは、まさに一挙万里にして絶域他方にすべし」といへり。いまこのあとをたづぬるに、かの教へにつぶとかなひて侍にや。あはれにかしくこそ侍れ。(上3 中世の文学)

これも発心集全体の構造論理からすれば、玄賓話の一面を捕捉しえただに過ぎないのであろうが、ただし先の発心集一3の「かやうに古郷を離れ……」の評語をcに基づく止観義の翻訳であると推断する



のは間違っていないし、少なくともb・cをモチーフとする諸話を連ねた巻一の構成論理につく限り、cの実践者として玄賓をとらえるのは当を得ていよう。加えて、発心集にないことを理由に、閑居友があらたに載せた上3の玄賓興福寺止住時の逸話にも注意しておく必要がある。僧正叙任の喜びを宮中へ申してさがってきた善珠に對し、「いたくよき振舞このむ人は、またわびしきにもあへば思もしり給へかし」と言つて雨中なかなか戸を開けなかつたという本話は、冒頭「この僧都はそのかみより名をのがるゝ心のふかくおはしけるなめり」と語り始められるように、出奔前からの名利忌避を物語っている。これはむしろ増賀の師慈恵に對する奇行を想わせ、名利への能動的な批判精神の発現を描いたとおぼしい。逃走と批判されかねない玄賓の遁世行動(c)に、その前提にあったbの隱徳・伴狂に通じる内的情況を補填することで、発心集巻一の隱遁否定の対象から玄賓を引き抜いていると觀察される。結果b・cをもつて玄賓の遁世を規定する由縁であろう。

一面で妥当性もち、さらに増幅された閑居友の玄賓像を引き受けて、撰集抄79はb・cの韜晦行為によつて獲得される「快く道を学ぶことを得ること」の実現を觀法の日記により示したのであらう。さらには、「年比、妻なりし物にあひかゝりてなん過ぎ侍りつるが、はかなくみなして後は、なににかゝりて命をつぐべしともなきまゝに、乞食なんし侍り」という出現当初の告白も、24の水玄などと同様の履歷詐稱、偽惡の所爲だったと読めることからして、発

心集巻一の遁世の方法論を網羅的に取り込んでさえている。實際、先掲の語末評語に「たれと云智者の、徳をかくして、つぶねとなれけるやらん」とあつたように、ここでは奴僕行為も徳を隱すための手段と認識される点、まさに発心集が境界離脱の方法論において、増賀をはじめとした伴狂・偽惡などの韜晦行為に隱徳のための方法の意義(12「実に道心ある人は、かく、我が身の徳を隱さむと、過をあらはして、責まれん事を恐るるなり」)を高揚したとり成し方に合致する。結局、撰集抄は既述した玄賓奴僕譚の内実を受け継いだわけではなく、発心集巻一の遁世譚への取り組み方を襲つて、それをも隱徳の物語として再生せしめたのである。

なお、撰集抄の摩訶止觀に関する文言のほとんどは先掲の能安忍の一節を踏まえたものだが、既に檢証されたように、<sup>(1)</sup>それらもすべて閑居友からの孫引きであろう。

①むかしのかしこき跡をみるにも、一挙万里によせて、徳をかくすといへり。されば、いかなる智者の心をおこせるにてかましますらん。かへすくゆかくし侍り。(一三)

②よしなき色にふけりて寺をはなるゝ由の偽をのべられけん心中、おもひやられて、わくかたなくあはれに侍り。止觀の文かよ、<sup>(2)</sup>「実をかくし、狂をあらはせ」と侍るとは、これならむと覚えて侍り。(二四)

⑧いかなる智者の、一挙万里によりて徳をかくし、五年のほど心やすきつぶねとなりていまそかりけん。いまさら保延のむかし

恋しく侍り。(三八)

①⑧は閑居友上3から先の止観業b・cを極端に融合・要約した用例に見えるが、あくまでbに対しcを最終手段とする原典や閑居友からは誤訳というに等しい。もう一例、五1にも玄賓に比肩される永昭の遁世が「一挙万里によびて徳をかくして」と形容されることから、それは単純な誤解ではなく、七9にたどりえたような玄賓遁世譚の読み替え、つまりc→b「隱徳のための出奔・隱遁」という把握による翻案と知るべきだろう。<sup>(12)</sup>従って、①の用例の典拠である「むかしのかしこき跡」はやはり玄賓を念頭においたものであって、双方の無名聖に対する「いかなる智者」なる規定の基準にもなっている。それが①のような「都の内」の乞食聖（発心集一10の市中隱徳聖と重なる）の隱徳譚にも先蹤として適用される点、玄賓軌範化の無限定さをいうほかない。またbに特定した②の用例が示すとおり、二4では乞食僧・永玄の妻帯を理由に興福寺を追放されたとの偽悪（同11・12と同趣）が中心話題となっているが、同時に後日判明する真相（貫主叙任を嫌っての出奔）によって、出奔→偽悪の遁世譚に仕上げられたうえに、「山田もる僧都のいにしへは、聞くもことに心の澄みて貴く侍りしに、いまの僧正のありさま、いで来し方おもひやるに、末にもありがたくぞ侍るなり」とやはり玄賓がその評価基準になっている。発心集巻一の遁世諸相を融和的に摂取しつつ、あくまで玄賓を核とする遁世譚を創出する撰集抄、そこには発心集のごとき遁世への尖鋭的な問題意識の発露を窺うことはで

きないが、それを玄賓のさらなる正統化、その理念継承の物語化に振り向けることで、ともかくも作品内部に玄賓という共同幻想に支えられた「遁世共同体」を構築しえているとはいえよう。<sup>(13)</sup>

### 三 衆生済度への道

玄賓話を基本話型にして、発心集巻一後半の遁世諸相をそれに接合するかたちで創出された撰集抄の遁世譚が、ためにきわめて類型的かつ没個性的なのは確かであろう。遁世者たちの指標たる玄賓は、反面で彼らの独自性を抑制する桎梏でもある。

玄賓の先蹤軌範化は必ずしも遁世譚に限定されない。例えば、一8の「行賀僧都之事」。十一面観音が化身した悪瘡の病者のために、左耳を切り与えるという行賀の慈悲行を描く話に、

かくて、又人にまじはるべくもなかりければ、いまはひたすらに、学道をおもひすて、三輪と云所に、おもひすましてぞ籠り給へりける。きよきながれにすゝぎてし衣の色を又はけがさじの、玄賓のむかしの跡ゆかしく、げにと思ひ入て、月を送り日をかさね給へり。

という玄賓と同じ山階寺からの出奔・隱遁の事実をつないでいる。実際はふたりが全く世代的に重なる点、牽強に過ぎた付会というべきだろう。<sup>(14)</sup>しかし、木に竹をついだような慈悲→隱遁の展開によって、じつは改めて遁世の本質が照射されていることにいまは注意したい。「人のならひ、我身は世にありて、さて仏法をもひろめ、衆

生をも救はんところと思ふるに、賤しき法師のために耳をそぎて、我身は隠居し給へる」と評されるごとく、身を削るまでの慈悲行が身は官寺にあつて弘法利生を行う欺瞞を撃つことで、翻つて身を捨てて遁世の意義を止揚するのではなからうか。三輪隠棲後に、観音示現を蒙り耳を戻されることから、身を削る慈悲の試験は身を捨てるための試験であつたと見なせよう。そこに身を捨ててこそ真の慈悲行・衆生済度は可能だとする前提を認めることもできる。

あるいは、他話と同様に玄資を仰いだ行賀の隠遁を、このように慈悲行に連動して語るのは、撰集抄が玄資奴僕譚を慈悲の物語として読み替えていたためとも考えられる。証例となるのは二八「泊瀬山迎西聖人之事」。東山に籠居中の侍従大納言成通に仕えた「正直房」こと迎西が、賜った着物をひそかに乞食に与え、最後は成通が歌合のため詠み案じていた歌を残して去るという話である。歌の代作という数寄的趣向による主人救援に加えて、弱者への救済行為を描き「慈悲のその事となく深くいまそかりけん、いみじく身にしみて貴くぞ侍る」と称揚するところに、玄資奴僕譚に依拠して前節に触れた「情深さ」を継承再現するなかで、撰集抄独自の取り組みの一端が覗けよう。即ち、数寄に通じる「情深さ」を同時に一八が暗示した身を捨てた境涯での衆生済度の実践に差し向けた点を、遁世の質的転換をめざした成果として意義付けることができる<sup>15</sup>。

五十一「永昭僧都事」は山階寺出奔時の表現類似に明らかたとおり、発心集一一の玄資遁世譚に基づく創作話である。その後半に、信濃

国木曾に落ち留どまつた永昭の常の行状が次のように語られる。

イある時は、山ふかく思ひ入て、常なき色を風にながめ、ある時は、里に出でて、たよりなきひなの住居のすぐきとぼそに立ちよりにて、水を汲み薪を取りてあたへなんどぞせられける。

ロいづれにも由ある人なんめりとはいへども、法文の方には、もて離てる様をぞふるまひ給へりける。

ハ玄資のむかしの跡に露もかはる事侍らず。

ニ山田を守らるゝわざはいかゞ侍りけん。つぶねとなりて人にしたがひ、みなれ棹さして人をわたす営みは、めづらかなる事にも侍らざりけるとやらん。

ホ何のわざにつけても、いかに心の澄みていまそかりけん。

ヘ世の交らひのうるさかりければ、一挙万里によぢて徳をかくして、

ト世の中の事ぐさをせしめて、生きとし生けるたぐひを、あわれみ済度し給ひけん、いとゞありがたくぞ侍るめる。

便宜細かく区切つたなかで、ハの玄資追従の指摘に対し、ニの玄資伝承を相手どつたとり成し方が特に目を引く。この部分、発心集一「雲風の如くさすらへ行きければ、田など守る時も有りけるにこそ」や閑居友上三の「いま、この玄資の君のあとをみるに、あるときは奴となりて人にしたがひて馬を飼ひ、或ときは、わたし舟にみなれ棹さして、月日をおくるはかりごとにせられけん事、ことにしのびがたくも侍かな」を踏まえながらも、そのような遁世の生活形態

をよすがとした玄賓追慕を逆手にとって、永昭の遁世事相を闡明化しようとする。ホにいうところだが、後部に「げにも心のすみなるん後には、なにすぢの人に交はるとても、何か露ばかりけがれる心侍らん。貧しきを見てはなげき、富めるを見てはよろこぶ。憂喜の思ひだにも心にわすれぬるうへは、その外の事、あに顧みるべきや」とも再説するように、ロ・への韜晦行為がもたらした心澄む境地の不退性を「営み」のいかんを超越した地点に宣揚する。それは例えば道頭の「渡し守こそ、罪なくて世を渡る道なりける」と湖に舟を浮かべた擬態(発心集一付載)などへの諷諭であり、一体その方法をも制度化してしまう遁世の共同幻想に対する反措定ともなりえていよう。ただ制度としての遁世とは、ほかならぬ撰集抄がその軌範に玄賓を描いて志向し物語ろうとしたものに相違ない。従って、本話の言説が単にそれへの批判でないことも明らかで、むしろ徹底した韜晦的遁世による不退境地の確立という共同幻想をてこに、ヘ↓ト即ち隠遁から衆生済度への転化をもくろんだと見るべきだろう。

七三「相州大庭野聖事」も、乞食・奴僕を「はかりごと」としていた遁世僧が不遇の身に重病を患った女に対して「里にめぐりて銭米を乞ひて、とかく営みて、人にも知れずして、命をさへりけり。しかあるのみならず、つねは教化して念仏を申させける」行実を描く。この救済・念仏教化の実態は、前話2に経信ら「すき人ども」が西山にて遭遇した禅僧に「この山に籠ゐて、ひとり人にもけがされず、悟り給ひけんはさる事に侍れども、自利々他心平等こそ菩薩

の行に侍れば、京ざまへ出給ひて、人をも教化し給へかし」と求めた利他行との対照的連関に基づいて読むべきなのだろう。結局その要請は拒まれるが、「煩惱即菩提、生死即涅槃」の法文を披瀝した僧と経信たちは一夜をともし連歌して別れたという。悟り澄ました遁世者に「結縁」しえた経信一行の数寄者像<sup>16)</sup>を通して、数寄と遁世との相即を物語る意図が顕著であり、その点で発心集の数寄観をも撰集抄はよく継承している。詳細は狂言綺語観の問題とからめた別稿に譲るが、ここでは禅僧による証悟の内容が「理事即一」と規定され、「およそ俗はすなはち真なり、真はやがて事なれば、谷の水をむすび、みねのたきぎをとり、手をうち足をはたらかすも仏法にこそ」と説かれるのを重視しておきたい。俗、事相に対するこのような認識が、花の水面に浮かぶを歎き心なき嵐を恨むなかに無常を感得するといった数寄の心と共鳴し、一体感を喚起すると導くのであろう。かかる観想証悟を得ながらも利他行を願ひようとなない禅僧と、次話の病者を看護し教化した僧とは一見相對するようであるが、じつは3の行為がまさしく真・俗、理・事の別を超えた「自利他心平等」の体现であると教えるところに、2からの反照的意味合いがからまるのであろう。山中への隠遁によって自得された究極の仏法観が、自他を超越した仏道実践をくり出すのである。

かくして、玄賓の遁世を軌範化して取り込む一方で、そのテキストを対象化して読み替えようとした撰集抄の営みは、俗念と道念、事相と理相という内なる背反二律を徹底凝視した極みから、改めて

両者を架橋し統合する試みであったといえようか。発心集の遁世を方法論の水準で享受した撰集抄が、それを踏み台にして衆生済度の道に切り返した地点こそあらたな転回点であったが、同時に発心集が集構造を通してとらえていた玄寶像の実体に結果的にはたどり着いたことになろう。前掲五1のイに語られる山一里の自在な往復がそれをよく徴表している。とりわけ深山での対自的な静態に対し、人里に出て庶民の生活扶助を活動とする対他的な半面を描定するのは、発心集の市中隠徳の聖や、深山を捨て市井に身を置いた空也（閑居友上4）のごとき遁世者像をも併せて摂取したとも諒解されるが、それ以上に、先の一8にも窺えた生類への無限の慈愛、それを原点に据えた衆生済度への道が、自己を閉ざす隠遁とはまた別種の価値観をもって志向されていることに深く根差しているのであろう。<sup>(17)</sup>

慈悲の事例は少なくないが、なかで代表的なのが保胤の慈悲心を犬への憐情を通して語る五3「内記入道保胤慈悲深事」。在俗時からの慈しみの人となりは今鏡九や発心集二3がつとに集約的に描くところだが、撰集抄の場合「此心ばせのまし／＼ければ、つひに家を出て、往生の素懷を遂げ給へりける也」と保胤の慈悲を出家・往生の本源ととらえ、さらに次のごとく同じく出離の方法としてあった隠遁に對置して認識しようとする。

内記入道のよろづ物をあはれむは、諸仏菩薩のごとく、堅固の大悲の深ければ、心の底もすみまさりて、少しもたがはぬ菩薩の御心なるべし。……「拳万里にて、山ふかくたづね入て心を

すまさんよりも、大悲のふかからんは、猶まさりてぞ覚ゆる。

仏菩薩の大悲のごとき慈悲の心性が隠遁などによって獲得される心的境地と重なるのであれば、傍線部はむしろ不可避の評定であったといえようか。それがあくまで本話に従属したものである限り、一概にかかる相対評価を固定視するのは危険ではあるが、発心集巻一にも見えたように、遁走的な側面から隠遁が最善でないとする反省を促し、かえって極限的・求心的な市中隠徳や偽悪にとって代わられる必然性もまた否定できない。別に「釈迦大師の御恩徳、やうやく報じ奉る心」(二8)「諸善の根本、諸仏の体」(五8)とも称えらるる慈悲を撰集抄は道念の本質として意味付ける一方、それに支えられた衆生済度を遁世の実相に結節することによって、自ら共同幻想化した遁世をあらたに賦活せしめたというべきであろう。

他に、ある山伏が敵に追い詰められた俗男の危地を救ってやった七14の話も一種の慈悲譚に属しており、「觀世音の因位の大悲は、かくや深くおはしましけむ。人のなげきを我なげきとし、他のよろこびを自のよろこびと思へるこそは、まことの仏法に侍るなれ。」「自利々他心平等、是則名供養仏」と待れば、たれ／＼もこの心をまもり給へと」としめ括られる。五1の永昭にも「憂喜」の脱却が強調されていたが、ここの「なげき・よろこび」とともにその転変は撰集抄特有の世の無常の内実にはかならない。自利として獲得した不退境地から、憂喜・歎き喜びの渦巻く無常世間に主体的に即応していく遁世論は、先稿<sup>(18)</sup>で述べた無常の超克という撰集抄における遁世の

原理的課題とも密接にかかわる。普遍論的な自他の別を超えた菩提心・菩薩行の基本に立ち返り、撰集抄は遁世のありようを改めてみつめ直したといえよう。

#### 四 遁世語りの拠点

上のごときあらたな取り組みが確認される時、撰集抄における遁世は別の相貌をもって立ち現れてくるようである。

二二「青蓮院真誓法眼之事」も皇族出身の天台僧ながら若くして本寺を出奔し「筑前国」の山中にて往生を遂げるという、四六の慶縁や九一の覚英と同じく玄賓話を踏まえた遁世譚である。往生に至るまでの真誓の行状は次のように語られる。

たゞ、いつとなくうちしめり、とき／＼念仏しなんどしても、涙を目に浮めてのみ侍り。狩すなどりし、あみ引なむどするを見ては、けしからず泣きもだえて、「あひ構へて念仏し給へ」となん云て、山の中に入て座せりしが、此所に一とせばかり住みて、其後は里へも出さんめれば……

山中に心を澄ませるだけでない他面として、辺境民の所業悪に対する悲しみや生類への憐みを催し、念仏を勧進する姿が描かれる。輻晦したなかにも利他行の一端を窺うことができよう。ただ、その後は山中に止住し静かに往生を迎えたことからすれば、むしろそれよりも、捨てたはずの世の有相を辺境にあって改めて観察した意義をこそ重視すべきであろう。

海のうろくづ、山の木の実、絹布のたぐひを、うり買ふのみにあらず、人馬のやからを売買せり。その中にいとけなく、又さかりなるは申すにおよばず、頭にはしきりに霜雪をいたゞき、腰にはそゞろにあづさの弓をはりかゞめて、けふあすともしらざる物、しばしのほどの命をたすけんとて、そこばくの偽をかまへ、人の心をたぶらかして売買せり。(一六)

右は語り手が「越後の国したのうへむら」にて目撃した光景。「無仏世界」「殺生闍諱のさかりなる里」(二六陸奥)という辺境観も参考にならう。撰集抄にとって、辺境とはそうした人間存在の根源的な醜悪や生活者ゆえの衆生の罪業が実相として現在する、じつに観念的・差別的な異空間である。慈悲発現の由縁とともに、止観業のごとき観ずる対象としての領域性をそこに確認することができよう。そもそも真誓らの最期発見の舞台を玄賓話に做って各々東・西・北の辺境に設定するのは、地理的空間の最果て感を遁世の孤高性・極限性に幅輻させるためでもあった。その意味で、五一の永昭が山一里を自由に往復し衆生済度を旨とした「世の中の事ぐさ」を行っていたのが、越にも陸奥にも通じる「信濃国」であったのは、七九の玄賓らしき奴僧との対照性とはまた異なる空間意匠を帯びているとも察知される。同じく七三の舞台が陸奥に通じる「相模の国」であるのも含めて、中心(都)と周縁(辺境)の中間領域たる空間位相を、俗性と聖性あるいは利生と隱遁という二極論的な立場から離陸し、それを統合的に超越する遁世観の具現する場としてとらえてみたい。飛躍を恐

れずにいえば、中央官寺の僧たちが世の無常を感じ出世間をも捨て去る（空諦）に、辺境という世間の実相を觀照し悲しまざるをえない（仮諦）が對置され、そこから空仮に偏しない中道的な立場をもって世に交わろうとする（中諦）が指定されて作品内部に混然化される、いわゆる天台円融三諦説の「世間の束縛から自由でありつつ、しかも世間を淨化する菩薩行に對して積極的な熱情をもつところの高次の諦観」にかような遁世論展開のあやをたぐり寄せることもできよう。

五九には山階寺貫首であつた真範が出走後、志賀郡↓宇津山↓越後↓大和三輪と流浪遍歴した話がある。真範自身「徳を隠し心の底ばかりをすまさん」と開陳するように、やはり玄寶のごとき遁世が道標にはなっているものの、ここではもはや正体露見のたびに所在を転じ次なる隠遁をくり返さざるをえない隠徳の苦境が見はるかされている。隠徳をはじめ種々の軋晦行為が見破られるからこそじつはそれとして称えられ語り出される、という伝承世界の撞着を逆に物語の手法としてパロディ化していると思えなくもない。

まことの心をおこして、はるかの境にいたりて、ある時は、山水きよく心をすまし、あるは、市に出て無言戒啞のまねをし、あるは、念仏をすゝめて、あまねく生きとし生ける類を利せられけん自利々他の行、ことにやごとなく覚え侍り。

右の評言につけば、越後での啞者偽装は戒行と認定され、併せて話部には全く語られなかつた念仏勸進による利他行が傍線箇所初めに示される。徳を隠しかねたがための流浪の実際を、いっきに菩薩

行に比肩しうる廻國修行として定位させてしまふ概括的規定は、確かに物語の表現から逸脱してしまっているが、一方で、後日譚のごとく語られる再び大和國に戻ったという回歸、三輪にて「南無春日大明神」と称え静かな最期を迎えたとする往生成就と整合すること、発心・出走↓修行↓往生という完結性のうちに、苦行面を覗かせる隠徳の流浪をからめとうとするのである。仏法を補完する神力の具体（法相―春日）を顯示する往生の結末部分を含め、物語の統括の仕方そのものに、本来体制仏教から完全離脱した異端行為なるがゆえに逆に正統として語り継いできた遁世をも、自らに取り込もうとする顕密主義の立場は明瞭であろう。玄寶奴僕譚を下敷きにしていた二八迎西話の「つひに長谷寺にて終りぬとうけたまはり侍るは、まどひかへり給ひけるにこそ」という括られ方も同様。また藤原忠実に拾われ、のち実父との再会を機に興福寺にて出家した頼実（四二）も藤門―法相の権門体制者のひとりだが、「ひろく國々修行して父母の後世をとぶらひて、……めでたき智者にてなんいまそかりければ、僧正までなり給ひける」履歴に明らかなとおり、漂泊流浪の遁世は仏道修行の一環に包摂され、もはや体制仏教と對峙する位相にはない。それはつとに理想的な遁世を遂げた真譽や覺英など、いずれも顕密の権門体制出身者であるという仕掛けに兆していたとすべきであろう。彼らの遁世は確かに中央僧界の俗性を否定し乗り越えるところに立脚する。その意味で脱体制・反体制と呼ぶにふさわしい、しばしば玄寶に准えられて名状される「智者」たる謂れもそこにあ

る。だが、むしろ仮構された「遁世共同体」にあって、そうした正統なる「智・賢」をほかならぬ頭密体制自身が輩出した意義こそ、撰集抄の語りにおける要諦ではなかったか。衆生済度や自利利他心平等の普遍的な理念をもって玄寶の遁世を転換せしめたのも、じつは廻行して体制仏教の原質をあらたに照射するねらいがあったようだ。<sup>(22)</sup>

九五「馬頭頸長御事」は栄花物語や大鏡にて著名な道長の子顯信の発心出家譚をさらに虚構化したものである。人名や経歴の誤謬など、伝承事実からは混乱錯綜した跡が顕著ななかで、但馬守への諷入りと氏長者への野望との板挟みという発心の事由、および比叡山出家後、増賀に師事した多武峯隠棲からの帰山とは、主体的な既成伝承の書き替えの眼目であったといえよう。前者は発心の来歴を通して、王法世界の苦悶から脱却せしめた仏法価値の称揚を意図したと考えられるが、少将高光の多武峯隠棲譚に依拠したとおぼしい後者については、いったんは増賀的な遁世を実現しながらもそこから再び比叡山に戻るという結末の付け方に、まず五九の真範話に通底する作意が看取される。「弘法利生のためにとて、天台山にまうでたまひて、ひろく有縁無縁をいはず、貴賤上下を論ぜず、求法のござしありとある輩をあつめて、止観等の貴き文をさづけ給ひけり」という行状は、まさに自利利他心平等の理念を具現したものにほかならず、またその根拠として、「山谷の隠居」を「心のすみ得ぬほどの事なり」と切り返したうえで、「げにも心のどまりあてん後は、たとひ雑類みちみてらん所なりとも、なじかは乱るべきな。ま

すくこそ心はすみ侍らめ」と清浄不退性を強調するのも、五一永昭話の論理と符合する。何より重要なのは、「人にまじはる習ひ、高きに随ひて下れるを哀れむに付けても身は他人の物となり、心は恩愛の為につかはる」(発心集一五)現世離脱の障害を克服したはずの増賀の遁世を、さらに翻って「我はまことの心にしづまりて、ふかく他の為にあげくれ法をとき給へりける」という衆生済度に結実したかたちで、体制仏教の本拠に呼び戻した点であろう。五九にも窺えたように、そうした傾向が物語の後日譚やいわゆる話末評語において追認強調される情況に、かえって撰集抄の略略的な統括意図があらわになっていよう。

いわば玄寶・増賀のごとき遁世は心的浄化のための道程であり、そこを通過して回帰するところにあらたな遁世の意義が指定される。増賀の比叡山→多武峯の遁世軌跡をさらに反転させてとらえられた頭長の衆生済度はそれを如実に物語っていた。かような遁世論の再編成の試みは、つとに撰集抄巻一の冒頭話「増賀上人之事」が既成の増賀像を前提にしつつ、道心の由来を伊勢神宮の示現、神力の加護に求めた読み替えに始発していたといわねばなるまい。従来、増賀の佯狂や偽悪による遁世譚がそれに対置された師慈恵の名聞利生との断絶感によって、反体制的な孤高性を特立させたのを想えば、撰集抄の増賀話はその対立の構図を切り崩す方向にあらう。師の僧正拝任の席場での奇行譚を欠き、増賀出奔の際に「門のほかに出給ひて、はるく」と見送り侍りて、そぞろに涙をながし「た慈恵の描



かれようを見逃すことはできないし、既述した五三保胤の無類の慈悲心を見て「たゞ人にはおはせず」と賛嘆したのが「慈恵大師」であつたという脚色も、増賀による保胤への止観伝授(九二)に付け合わせ、保胤を介して両者の本質的な近さを暗示するものと窺える。

また、辺境の問題にかかわった二六「奥州平泉郡女人法花經授事」で、猛将の娘に法華經を授けた白骨の主が「昔延暦寺の住僧、慈恵大師」と名乗るのはさらに興味深い。本話が觸護舌根誦誦話など法

華經靈驗譚の古代話型を踏襲しながらも、必ずしも法華經功德の礼讃やそれに伴う女人往生の強調に向かつていないことは、既に詳細に分析されたとおり。<sup>(24)</sup>「慈恵大師の、遠国の仏法まれなるさか柴山に跡をたれて、無仏世界の衆生を度したまはんとかや」の評語に明かされるごとく、むしろ撰集抄の辺境観を前提として、女を心澄ました遁世に導いた体制仏教による衆生済度の深遠性を、物語の不思議さの源にとり成すのが本意であつたと諒解される。その発現主体は慈恵の背景についてはなお検討の余地を残すが、少なくともそれが物語伝承によつてもたらされた増賀との対立關係を解消、根源的な部分で相即させようとする企画に根差すと見ることは許されよう。他に「心仏及衆生、是三無差別」を觀念し「自他の法界に回向する」を勤めとした高野の空觀房(九七)などと併せて、独自の慈恵像に体现させた顕密主義の原質、即ち無縁の慈悲や済度精神によつて、撰集抄はついに遁世聖の世界を抱き込んでしまつたのである。

以上、撰集抄における遁世を腑分けするかたちで、発心集を中心

とした遁世伝承に対する享受・再生の當爲の具体を問い質してみた。元来、透徹した自己凝視に基づく遁世諸相を、玄賓という軌範に總和的にとらえ込んだうえで、さらなる理想化・様式化を押し進めた撰集抄の大方の情況は、やはり個別な精神闘争の空洞化を招来したといわねばなるまい。だが一方で、そこに獲得される清淨不退の境地を根拠に、自利利他心平等の中道的な遁世を志向しつつ、堅固な道念の確立に与した遁世の〈智・賢〉を衆生済度の道に向かわせるという転換構想があつたと觀察される。いふなれば菩薩道への回歸、仏道の原点回歸であつたわけで、おのずとそこに撰集抄における語りの拠点を見定めることもできよう。ただし、そうした転換の構図が遁世論の展開のうちに認められてもなお、作品総体にあつて玄賓追従の遁世ともども混然一体化していることを忘れてはならないだろう。覚英のごとき寂靜孤獨な遁世においても、唯一の結縁人として最期の書付を発見する語り手がおり、七九の観法日記のような物語もまた遁世者に縁を結ぶやうとなつてゐる。一貫して発想され創出されるこうした結縁幻想こそ、撰集抄のめざす開かれた遁世空間を保障しているのである。衆生済度の道に転じた遁世論もまたそれに淵源するといえよう。

#### 注

(一) 撰集抄の玄賓像および摩訶止観をめぐる遁世思想、その文化史的背景などについては、つとに伊藤博之「撰集抄における遁

世思想」(仏教文学研究5 一九六七・五、笠間選書『隠遁の文学』所収)に基本的かつ貴重な論及がなされている。

(2) 撰集抄の巻話番号、本文は西尾光一校注『撰集抄』(岩波文庫)に拠る。

(3) 田村圓澄『日本仏教思想史研究 浄土教篇』『遁世者考』『撰集抄』を中心として(平楽寺書店 一九五九・一一)。

(4) 拙稿「王法と無常―『撰集抄』における遁世―」(稻賀敬二編著『源氏物語の内と外』所収 風間書房 一九八七・一一)。

(5) 廣田哲通『中世仏教説話の研究』第三章三「隠者の原型―玄寶像の形成―」(勉誠社 一九八七・五)は玄寶が「他の条件から全く規制されない絶対的な生存」としての普遍性を持つと指摘する。なお藤本徳明「境界の人としての長明―『発心集』巻一を手がかりに―」(説話・物語論集5 一九七七・五)には玄

寶話の詳細な構造把握が見られる。

(6) 今成元昭『説話文学試論』(論纂説話と説話文学)所収 笠間書院 一九七九・六)の説示論に基づく。

(7) 注(5) 廣田著書第二章一「『発心集』の説話配列」。

(8) 発心集の「此の事は、物語にも書きて待るとなむ。人のほのぼの語りしばかりを書きけるとなり」がたとえポーズであったとしても、なお既成の「物語」に対してあくまで△語り▽の聞きを強調する意義は小さくない。むしろ実体としての△語り▽を仮構し、それを媒体としたあらたな△物語▽を、既成の書か

れた「物語」に拮抗させていく点に注目すべきであろう。

(9) 「『発心集』構造試論―円頓止観の体現として―」(仏教文学9 一九八五・三)。併せて巻一―六の全体が円頓止観を体現すると見る構造論的読みも示唆に富み、そこに集全体の構造論理が部分である巻の構成や各話における説示のそれを、さらに補強・修正するという説話集特有の語りの重層性が再確認される。

(10) 岩波文庫(近衛本)は「永眼」とするが、他本により実在の確認される「永昭」に改めた。

(11) 小島孝之「『撰集抄』形成私論」(国語と国文学 一九七七・五)。

(12) 既に閑居友上7にも「徳をかくさんとおもはば、そらもの狂ひをすべし」という意識された例が見られる。

(13) 同趣の指摘は注(5) 廣田著書や花山聡「『撰集抄』構造試論―『撰集抄』の中の『発心集』―」(国東文庫編『中世説話とその周辺』所収 明治書院 一九八七・一二)に見える。特に花山論文の、閑居友による「発心集」結縁の書」の認識を契機に、往生伝の往生に代わる遁世の「結縁幻想」が創出されるとの立論は興味深い。

(14) 近時、撰集抄の成立過程論の一環として、近本謙介「『撰集抄』成立に関する試論―卷末意識とその性質―」(中世文学33 一九八八・六)によって、閑居友からの特定語句の摂取とともに

に、この巻一末の行賀話のような玄寶像の付与などを特色とする巻末意識が明らかにされた。

(15) ここでも玄寶の名が登場するものの、生類への慈愛を説く文脈に変形引用されるだけで、先蹤として直接例示されないのは、やはり玄寶話からの質的転換の意図が強く作用しているからか。

(16) 渡邊信和「『撰集抄』における源経信」（中京大学文学部紀要15—3 一九八一・一）、仁平恭治「源経信と遁世者——『撰集抄』における経信像——」（日本語と日本文学2 一九八二・一一）参照。

(17) 石田瑞鷹「中世文学と仏教の交渉」「遁世者の理想——『撰集抄』の世界——」「遁世者の理想像 玄寶」（春秋社 一九七五・七）が、玄寶の「遁世に積極的な濟度、慈悲の救いを認め、遁世を世の救いのための行動と見做す撰集抄のあらたな解釈、遁世に対する考え方の変容をつとに示唆している。また撰集抄の慈悲観については松下道夫「『撰集抄』と『沙石集』」（国学院雑誌79—4 一九七八・四）に詳しい。

(18) 注（4）拙稿。

(19) 小島孝之「『撰集抄』の回国性」（国語と国文学 一九八七・五）参照。南辺と目される「紀伊国由良」（四三）が龜の殺生を機に釣人（西道）が発心する舞台であるのも、同様の辺境観に拠るのであろう。

(20) 安藤俊雄『天台学 根本思想とその展開』第五章「円融実相」（平楽寺書店 一九六八・六）。

(21) 小峯和明「中世説話集の仏法・王法論」（日本文学 一九八六・四）参照。

(22) 乾克己「撰集抄と南都法相宗」（和洋女子大学紀要25 一九八四・三）では、「自利利他心平等」の偈頌をはじめ法相唯識教学による法文・和歌などを根拠に、編者を南都興福寺に由縁のある人物であると示唆し、松下道夫「『撰集抄』における宗教思想（一）」（解釈 一九八四・一〇、一二）は「天台と唯識を中心とする思想を持って旧仏教の本寺から隠遁した別所聖」を編者に想定する。小論ではあくまで作品形成の論拠のありかをいゆる顕密体制主義に求める立場をとり、編者説に直接結び付くかはなお慎重を期したい。

(23) 注（21）小峯論文がつとに指摘する。

(24) 稲田利徳「法花経を授かりし平泉の女——『撰集抄』巻二の第六話をめぐって——」（国文学攷86 一九八〇・六）。

(25) 注（13）花山論文参照。拙稿「『撰集抄』の作品と語り手西行の位相」（日本文学 一九八八・六）にも結縁の成果として語り手の往生者の面影が描定されることを述べた。

（高知大学講師）