

『発心集』における〈生〉のゆくえ

宮島，磨
九州大学大学院人文科学研究院哲学部門：日本倫理思想史

<https://doi.org/10.15017/1167>

出版情報：哲學年報. 62, pp.51-79, 2003-03-08. 九州大学大学院人文科学研究院
バージョン：
権利関係：

『発心集』における人生のゆくえ

宮 島 磨

行も好みに従ひて、もしは一偈・一句なりとも、縁を結び奉らん事は、さすがに易行ぞかし。されど、習ひ読まねば読までぞある。一偈を持ち奉る人は、これ即ち、信心は少なくて仏説を疑ひ、見聞は深くて微少の行と、人目を恥づるなるべし。これ極めて愚かなる事なり。ただ一文・一句なりとも、飢ゑたるに水をのむがごとく、遇ひがたく聞きがたき思ひをなして、縁をむすびたてまつるべし (巻七―三)

—

鴨長明の手になる『発心集』の序は「心の師とは成るとも、心を師とする事なかれ」という「仏の教へ」に始まっている。たとえ墨染めの衣をまとい世の汚れから免れているようにみえるひとですら、その心の内実はなお——つなぎとめ難い野鹿と、いつも馴れている家犬とが同居しているが如くに——不安定であり、仏道へのひたむきさを保持することは難しい、いわんや仏知に縁遠く、名利におぼれ、五欲のなすがままになっている者などは墮地獄必定であろう、と『発心集』はいう。

さらに長明はみずからを「はかなく愚か」な心の持ち主であるという。そうした愚かな心を「仏の教へ」にもとづいて律しつつ、念には念をいれて浄土往生を遂げようとすることは、牧人が荒れ馬を御して遠き土地へと至るさまに準えられている。もつとも「此の心に強弱あり、浅深あり。且つ、自心をはかるに、善を背くにも非ず、悪を離るる

にも非ず。」(四四頁)ともいわれているように、長明のこの心とていわば両義的なのであって、仏への志向を内在させていないわけではない。⁽²⁾であればこそ「何にしてか、かく愚かなる心を教へんとする」というように、この心をその総体において確と仏へと導く手だてを模索してやまないのである。すなわち「師」とするにたらない「心」、むしろ導かれることを要する「心」とは、こうした——時にはあるやなきやも定かではなくなるような——頼りなき「発心」(仏にならんとする心)を核とした己れの心の総体のことに他ならないのである。

むろん仏は衆生のそれぞれの器量に応じた説相でもって教(経)を説示している。したがって、長明とて仏に直接まみえることができるのであれば、「因縁・譬喩」を含め、しかるべき手だて(「法」)を施与せられ、その「教へ」に基づいて揺らぎなく仏道へと赴けるに相違ないのではあるが、悲しいかな、それがかなわぬ今、いかなる「妙なる」教説もそのままでは——こと長明そのひとにとっては——「得る所は益すくな」いのであり、有意義な接点ももち得ない。そこで長明は己れにふさわしい仏法のありかを求めて、その手がかりを経論(「深き法」)ではなく、具体的な隠遁譚(「はかなく見る事、聞く事」)の中に見いだそうとするのである。

短き心を顧みて、殊更に深き法を求めず、はかなく見る事、聞く事を註し集めつつ、しのびに座の右に置ける事あり。即ち、賢きを見ては、及び難くとも、こひねがふ縁とし、愚かなるを見ては、自ら改むる媒とせむとなり。

すなわち、さまざまな隠遁者をめぐる説話群は——望ましいものであろうとなかろうと、仏にならんと足掻きつづけた人々の具体的な痕跡を伝える生の素材として——長明自身の「発心」のありようの点検・確認ないし再構築のため収集され、その軌跡が辿られ、意味づけられるのである。「仏・菩薩の因縁は、分にたへざれば是を残せり」として、「衆生」の発心譚に限定している理由もここにある。あくまでも一介の「衆生」にすぎない長明そのひとに

とって応分な素材が収集されているのである。「誰人か是を用いん。物しかあれど、人信ぜよともあらねば、必ずしも、たしかなる跡を尋ねず。道のほとりのあだことの中に、我が一念の発心を楽しむばかりにや」と長明はいう。一見とるに足らぬように映るささいな事例と思しきことの中にも——他のひとはともかく——「短き心」しか持ち合わせぬ長明そのひとの「発心」にとってはかけがえのない要件が含まれているかも知れない、そうした思いから『発心集』の説話群は編纂されているのである。

ところで序の冒頭にいわれていたように、「心」の頼りなさ、煎じつめれば「発心」のあてにならなさは、それがたえず「名利の謬りにしづ」み、「五欲のきづなに引かれ」かねないところにあるといつてよからう。墨染めの衣をまとった者でさえ「そともの鹿、縹ぎがたく、家の犬、常になれたり」といわれるように、仏への志向性たるその「発心」は——わが内なる煩惱（「家の犬」）の馴染み深さに比べれば——所詮は山野を走り回る鹿の如き存在であって、繋ぎとどめることは難しいとされるのである。

このような「発心」の揺曳という事態は長明自身に即してみた場合、よく知られた『方丈記』末尾の文章を想起させよう。

そもそも、一期の月影かたぶきて、余算の山の端に近し。たちまちに、三塗の闇にむかはんとす。何のわざをかこたむとする。仏の教へ給ふおもむきは、事にふれて執心なかれとなり。今、草庵を愛するも、閑寂に着するも、障りなるべし。いかが、要なき楽しみを述べて、あたら、時を過ぐさむ³。

長明は——古い先短い今となって——隠遁者たる境界に心やすらごうとする己れをみいだし、そうした思いそれ自

体がなのお愛執ではないか、「仏の教へ」に違ふありようではないかと、自戒・反省の眼差しを向けているのである。

もとよりその当初において隠遁者たらんとしたその理路は定かなはずであった。「世をのがれて、山林にまじはるは、心を修めて道をおこなはむ」がため、すなわちひたむきな仏道修行のために他ならない。だが長明はなお「汝、姿は聖人にて、心は濁りに染めり」と、己れの「発心」が純粹ならざることを懼れるのである。隠遁という自ら選択した生の形式が、必ずしも「仏の教へ」になつた行へと己れを導かず、「発心」を堅固なものたらしむるに至らないのではないかという疑念はさらに「もし、これ、貧賤の報のみづからなやますか、はたまた、妄心のいたりて狂せるか」という自覚へと導きもする。「貧賤の報」であれ、「妄心」であれ、自らのさらなる内へと屈折していくこうした眼差しは——端的には「宿業」の自覚に収斂するように——むしろ「内なる他者」とでもいうべき地平へと長明を連れ出す。ここで長明はいうなれば己れという存在の得体の知れなさに向かい合い、それにおののいているのである。

この局面において、「そともの鹿」たる——堅固ならざる——発心と、「家の犬」たる——やみがたい——煩惱とによつて織りなされる自己の両義性は、もはや端的に前者が後者を統御（ないし滅却）するという構図の中にはおさまりきらなくなつていとみてよからう。長明が他ならぬ己れの身をたずさえて仏道を志す以上は、そこで行じられるべき行は紛れもなく、今生の長明の身の丈にあつた様式を具えておらねば行じきることなどできはしないのである。

『方丈記』末における長明の慨嘆は、ひとたび隠遁者の境界を選び取りつつもなお——その先に——、そこでなされるべき仏行のありよういかに問いが待ちかまえていることによる。個々の隠遁者の生活、それもその具体的な様式が往々にして、むしろ隠遁後にこそ模索され、さまざまヴァリエーションを生むゆえんであらう。なるほど隠遁という行為は——広義の——生活様式の選択には相違ないのであるが、隠遁者ひとりひとりはなお、それぞれにふさわしい——狭義の——生活様式を、いかえれば広義の「行」を求めずにはおれないのである。法華経読誦や称名念仏といった狭義の「行」の適否は、この広義の「行」の内にこそその基盤をもっているというべきであらう。

むろん個々の隠遁者像は、そのおのおのが「宿業」を異にしている限りは、長明にとってそのままに十全なモデルとなる可能性はほとんどないといつてもいいであろう。にもかかわらずそれらを収集・編纂し、「賢き」にも「愚かなる」にも学ぼうとするその理由は、数々の事例から——いくなれば帰納的に——長明がみずからの「宿業」の形を見定めようとしているところにあるのではなからうか。

諸行は宿執によりて進む。みづからつとめて、執して他の行そしるべからず。一華一香、一文一句、皆西方に廻向せば、同じく往生の業となるべし。水は溝をたづねて流る。さらに、草の露、木の汁を嫌ふ事なし。善は心にしたがひておもむく。いづれの行か、広大の願海に入らざらんや。(巻六一十三 一一九四頁)

己れの「宿業」に見合った行を見だし、成功裡にそれに邁進し得た隠遁者は「賢き」者であろう。そうでない「愚かなる」者もまた、裏返しの格好でそれぞれの「宿業」の形と出会い、そのありようを他のひとびとに垣間みせるともいえるであろう。いずれにせよ、長明にとって切実なのは容易には見定めがたい己れの「宿業」の形である。

ところで、「宿業」はひとまずは——念仏であれ、法華経読誦であれ——狭義の「行」の適否にかかわろうが、その発露は——心のみならず身をもたずさえて「いま・ここ」に在る——己れのありようの総体にかかわってもこよう。己れが「いま・ここ」に生きて在る以上、それこそ衣食住というごくごく基本的な生活レベルをも含めて、仏道に即した生活をどう具体的に営んでいくかが絶えず問われざるを得ないゆえんである。⁵⁾

『方丈記』末における長明は、ひとたびは今の境界に愛着してやまない己れに自戒・反省の眼差しを向けるもの、すぐさまそうした自問を脱して「かたはらに舌根をやとひ」、「不請の阿弥陀⁶⁾」を三回称えたところで、一旦そうした思いを閉じる。もちろん、「申して止みぬ」という言い廻しは、この種の思念がここで完全に停止したことを意味

するわけではあるまい。自らの境界に対するこの疑念はまた折にふれては頭をもたげたに相違ない。「しのびに座の右に置」く『発心集』を要したゆえんも、隠遁後もなおこうした疑念にからめ取られてやまなかつた長明が、さまざまな隠遁者の姿に照らしつつ、自らにふさわしい生の様式を求めずにはおれなかつた姿勢のあらわれとみてよいだろう。本論で試みようとするのも、およそひとが——不確かな心のみならず——その身をもたずさえてこの世に生きながら仏道を志すからには避けて通り得ない具体的な生のかたちについて、長明が隠遁者のひとりびとりを手がかりにどのような思惟を繰り広げつつ、そのあるべきありようを模索していったか、その軌跡の一端をたどることである。

二

序に対応するように長明は巻七―十二で次のように述べている。

或る経に云はく「人一日を経るに、八億四千の思ひあり。一々の思ひ、罪業に非ずと云ふ事なし」と云へり。：此の罪の深しと云ふ、何ぞ。皆、我が身を思ひし故なり。此の身、罪の根元として、心の為には仇敵なれども、しばしも生ける程は、ねんごろに相ひ思へり。(三三二頁)

そもそも発心が堅固ならざるゆえんは「我が身を思」うがゆえであり、それがために日々「罪業」を繰り返すのであるが、とはいうものの、およそひとが「生ける程」は両者の関係は不可避だといっているのである。続けて長明はこうした心と身との関係を譬喩でもって説明する。

ある主のもとに奴がおり、主は万事にわたり不自由なく生活している。主はこれも奴のおかげであると「彼

(奴)が好み願ふ事、着る物・食ひ物より始めて、はかなき遊び戯れに至るまで「みな思い通りにさせていた。しかしながら、この奴は主の敵が遣わせた者で、ちよつとした隙について主を殺害してしまった。長明はいう。「奴と云ふは我が身なり。主と云ふは心なり。心のおろかなる故に、仇敵なる身をしらずして、宿善の命を失ひ、悪趣に墮する事を云へり。」

いわゆる「獅子身中の虫」を彷彿とさせもする譬喩であるが、「身」と「心」とはいわば奴と主人の関係のようなものであり、常日頃は決して「身」が「心」に背くような素振りをみせはしないという。「身」は「心」の欲する対象物を思うがままに調達し、心身の間にもたたく隙間がないかの如くに「ねんごろに」振る舞いつつ、いつしか「心」を滅ぼすのである。ここでは「身」がいわば「心」の内側に入り込み、「心」につけいることによって、しらずしらずのうちに「心」を蝕んでいくさまがみとられている。「心」はもはや「身」のいうなりになってしまっているのである。だが、そうであるならばこの「心」はそもそも初めから、「身」のいうなりになるような可能性をその内面に具えていたとみるべきであろう。「我が身を思」うがゆえの「罪」「深」さ、「心のおろか」さといわれるゆえんである。序において「はかなく愚か」とされた「心」(発心)の頼りなさもまた、「心」自らが「好み願ふ事」と思いなす事柄の内に、実はしらずしらずのうちにこうした「我が身」への思いが忍び込んでしまっていることによるとみてよからう。であればこそ、発心を核としつつ「心」を確と仏道の方へと向けてさえいれば「身」は——まさに行を行じる手だて(あるいは、その暴走を制するという意味では時に、行の「対象」にもなり得ようが)として——「尊くうれしかるべき物」⁷にもなり得るのである。したがって「八億四千の思ひ」の「罪」「深」さも基本的には——ともすれば往々にして「我が身を思」う方にかたむきがちな——「心」の傾向性を言い当てたものとみるべきであろう。

長明は「世執なほ尽きずは、静かに此の身のありさまを思ひ解くべし」という。この「身」は旅人が一夜の宿を借りるが如く「あだなる物」であり、「心」を留むるにたる対象ではない。とはいえ「身」はかくも当てにならないものではないながらも——それをたずさえて今生を生きる他はない「身」である以上は——「我が心かしく愚かなるに従ひて、仇敵ともなり、又、善知識ともなる」のである。(三三三〇頁)

しかしながら、いかにこうした意味において、いわば「身」のニュートラル性が確保されているにせよ、当然のことながら「心」の「思ひ」の中には「着る物・食ひ物」の調達をはじめとする「身」の涵養にかかわる事柄がおのずから含まれもする以上は——我が身を焼き、あるいは入水するといった極端な「捨身」行を別にすれば——、「心」が完全に「身」を従えるという事態はあり得ないはずである。「道心あらん人の為には……」に続いて「これらの理を思ひ解きて、身命を仏道の為に惜しまずは、ことさらに事理懺悔を修せずとも、六度の難行を経、尽さずと云ふとも、波羅蜜の功德も、おのづからそなはりぬべし」と長明はいうが、「身命を仏道の為に惜しまないありようは同時に「身を知識」としつつ「行」にいそしむありようでもあるはずである。そのようなありようはいかにすれば可能であるのか。

三

卷五―十三には常日頃から「差図」(家屋の設計図)づくり^⑧に精を出す貧しい男が登場する。

男は官職にはあるが出仕はせず「さすがに古めかしき心にて、奇しきふるまひなどは思ひよらず。世執なきにもあらねば、又かしらおろさむと思ふ心もな」い、一所不在の人物である。長明は一見むなしくも映るこの男の営

み（「尽させぬあらまし」）を「あるまじき事をたくみたるははかなけれど、よくよく思へば、此の世の楽しみに
は、心を慰むるにしかず」とひとまずは評価する。世の人が、自分の命のはかなさも忘れて、世間がうらやむよ
うな邸宅を手に入れ、また美しく保とうとする「よしなき事」に汲々としているのに比べれば、男の「家」には
そうした煩いがなく「心をやどすに不足なし」だといっているのである。なるほど男の「家」には風雪の影響も、火災
のおそれもない。まさに「貧しけれども、求むる事なければ、富めりとす」の格好の事例、あるいは弦なき琴を
傍におきつつその奏でる曲を心に思い浮かべては「心を慰」めている琴師に比すべき事例とすらいえるであらう、
と。

しかしながらなお続けて長明は次のように述べるのである。

「此の事世間のいとなみにならぶる時は、賢こげなれど、よく思ひとくには、天上の楽しみ、なほ終りあり。つ
ぼの内の栖、いと心ならず。況や、よしなくあらましに、むなしく一期を尽さんよりも、願はば必ず得つべき安
養世界の快樂、不退なる宮殿・樓閣を望めかし。はかなかりける希望なるべし。」（二三八―九頁）

「よく思ひとくに……」以下の論旨はやや曖昧ながら、「況や」に続く「よしなくあらましに、……」すなわち、
詮なき空想（叶う見込みのない望み）を抱き続けることの虚しさを——「安養世界」たる浄土の莊嚴と引き比べつ
指摘するところにその主旨があるとみてよからう。とはいえ、この貧男はもとより現実の家を手に入れようとの
志などもってはいなかったはずである。であればこそ「心を慰」めるといふ境界を「此の世の楽しみ」として我がも
のにし得ていたはずである。とすれば差図に精出すこの男の「あらまし」の「よしな」さはどこにあるのだろうか。

この男はいったい何を望み、また「楽し」んでいたというのだろうか。本文中にその手がかりを見いだすことは難しくも思われるが、あえて求めれば「世執なきにもあらねば、又かしらおろさむと思ふ心もな」という箇所であろう。男の心境はいわば世俗的な願望と仏道志向との中間、あるいはどっちつかずのものと捉えられているのである。世俗的な願望の方に奔走するならば豪華な家造りに汲々とするであろうし、翻って、仏道志向に目覚めるならばまずは隠遁するであろう。そのいずれの極にも身を置くことなく、粗衣粗食をも厭わず差図にいそしむその姿はしたがって、生々しい願望からは距離をとり得ている（「世間のいとなみにならぶる時は、賢こげ」、「心を宿すに不足なし」、「彼の面影の栖はことにふれて、徳多かるべし」）その一方で、その差図という構想の内になお根深く「世執」の名残をとどめているともみなされているのではなからうか。男の「楽しみ」は差図という作業の中だけでは完結しておらず、その向こう側になお現実の家をまざまざと夢想してもいる、いやむしろ何をさておいてもその夢想こそが差図という作業への熱中を可能にしているのである。とすれば、差図の「楽しみ」はまさに夢想の内に潜む執心（ないしは文字通り夢想という「あらまし（絵空事）」）に支えられているともいえよう。であればこそ、男には「よく思ひと」き、「あるまじき事をたくみたるははかな」と受けとめること、すなわち「あらまし」の「よしな」さをそれと自覚することがなご求められているのではあるまいか。「天上の楽しみなほ終りあり。つばの内の栖、いと心ならず」とい、男の夢想を「はかなかりける希望」であると断じきる長明には、夢想の内にすら潜む世俗的な願望の根深さと、いかように昇華せんと試みたところでそれが所詮は充足し得ぬ、不安定さを免れがたい願望であることがみとられていたのである。いうなれば煩悩は「心を慰むる」という境界をも浸食しているのである。してみれば、この貧男をめぐる事態は冒頭に述べた「心の両義性」という理解のみならず、先にみた『方丈記』末尾の自問「仏の教へ給ふおもむきは、事にふれて執心なかれとなり。今、草庵を愛するも、閑寂に着するも、障りなるべし。いかが、要なき楽しみを述べて、あたら、時を過ぐさむ。」とも呼応していると考えるべきであろう。長明自身に即してもう少し考察

をすすめてみたい。

四

巻七―四では「常住仏性」という四文字のみを口にしつつ往生を遂げた「深き道心者」の尼に触れ、その行いは「往生極楽のつとめ」とは異なるものとはいえず、「宿習に随ひ、廻向による事なれば、凡下の是非すべきにはあらざるなり」といわれている。また「惣じては、法華も涅槃も、信ずるも信ぜざるも、法の妙なるは、耳にふれ、口に唱へ、有智・無智を分たず、皆浄土の業となれり」と仏によるさまざまな教法の卓越性を認めた上でなお「衆生の諸々の行、はじめ耳に触れしより、心にすすみ、功を積み、証を得るまで、悉く前世の宿習によりて、好む所ひとつならざる故なり」とひとりびとり「機」が背負う「宿業」に見合った行の選択が求められる。それがために「和須蜜多が男を近付け、祇陀太子の酒を肴み、天須菩提が過差を好み、面王比丘が無相は甚しかり」という「戒律に背けるに似た」極端な事例も「釈尊これを悲しび給はざり」と受けとめられもするのである。こうした「宿業」観は当然ながらいわゆる「善巧方便」という理解をもたらすが、ことはすべての衆生を救いの対象とした阿弥陀仏の誓願においても同様であるとする。

弥陀の化儀も又同じ。明らけく、衆生の宿執・志、ひきひき進みおくれたる事をしらしめして、広大の誓願をおこし給ふ。即ち、極楽に九品を儲け、有智徳行を始めとし、十悪五逆にいたるまでも、洩らし給はず。念仏・読経をもととして、はかなき遊び・戯れまでも、皆、人により廻向に随ひて、悉く引摂し給ふ。(三二〇頁)

阿弥陀仏が行者それぞれの器量にに応じて「九品」の浄土を用意したという解釈は浄土教理の基本線をふまえてはい

るものの、「宿業」にもとづいた「法」の多様性という理解が「念仏・読経」という狭義の「行」から「はかなき遊び・戯れ」にまでその裾野を広げている点に留意すべきであろう。本文では、こうした理解にもとづいて、他者の「行」のありようについてあれこれ穿鑿をしたり批判がましいことを述べたりしないよう求められているのであるが、文字通り「はかなき遊び・戯れ」にまでその「宿執」や「志」の「進みおくれ」がかかわってくるとすれば、もはやそれが「行」であるか否かの分別すら危うくなってくるのではあるまいか。そもそも巻七―十二では——衣食の煩いともども——「身」を思う「心」のつたなさの方に数え入れられていた「はかなき遊び・戯れ」までもが「廻向」たり得るとは一体どのような理路によっているのであろうか。

巻七―十二では「彼が好み願ふ事、着る物・食ひ物より始めて、はかなき遊び戯れに至るまで」とあった。すなわち、「身」にとつて最も身近でありそれを欠いては存続自体が危ぶまれる衣食のレヴェルから「始めて」、そうした切実な要求からは相当の距離を隔てたところに「はかなき遊び戯れ」を位置させて、なおそれらが「身」への思いに由来すると括られていた。対してこの巻七―四では「念仏・法華」という典型的な「行」のレヴェルを「もととして」、およそ「行」とはかけ離れていると思われる位置にあえて「はかなき遊び・戯れ」を置いて、なおそれらが各行者に応じた「廻向」の内容たり得ると叙述されているのである。してみれば、この「遊び戯れ」は——とりあえずは——あるべき「心」たる発心のありよう（ないし仏道への志向性）からも、また戒められるべき「身」の諸要求（ないし「煩惱」の所為）からもひとしく距離をへだてた、その意味でニュートラルな場所に位置し得ているとみてよからう。「遊び戯れ」は生理的次元における身体の存否に直接的にかかわるような欲求にもとづく行為ではないが、かといつてまたそれ自体の内に直接的に仏道へと連なるような要素を内在させているわけでもない。であればこそ、一方ではまさに——世界の如実相にさらに覆い被される無明のヴェールたる——「狂言綺語」とも評されるように仏道に離反する「たはむれ」行為ともなり、かつまたもう一方では——生理的次元における諸要求、ないし目的・手段の因

果系列からは自由な分だけ——例えば端的には「無常歌」に代表されるように、仏道を志す「心」の受け皿（「廻向」行為）ともなり得るのである。数々の隠遁者像の中でも長明が最も心よせたと思われる「数寄」というありようもおそらくはこうした「はかなき遊び戯れ」がもつ——いずれにも転び得るという意味での——両極性（のその一方の極）に由来するものと推察される。⁽¹⁾

五

翻って、生理的次元の諸要求という点についてみれば、そもそも『発心集』に登場する隠遁者は総じてこと衣食住の調達に関しては極めて慎重な配慮をしていることに気づかされる。調達にあたってはことのほか「カモフラージュ」をし、およそ自分が仏道にかかわる身ではないかの如き振る舞いをし、したがって往々にして「破戒」者を装うのである。例えば巻一―十二には次のような説話がある。

ある年若の僧が美作守顕能のもとに乞食に訪れる。その乞食僧がいうには「異様」のことに思われようが、「なま女房」と関係をもち、相手が妊娠したために「命つぐばかりの物」を与えてやりたいのだが、なにぶん不如意ゆえに「御あはれみ」と請う。顕能は「事の起りは、げにと覚えず」ながら女のもとへ食料をもたせようとするが、僧は、気が引けるし、自分の栖も知られたくはないので「自ら持ちてまからん」という。顕能は不審に思っている、僧の後をつけさせると、「人も通わぬ深谷」の間ほどの庵に入り「あな苦し。三宝の助けなれば、安居の食もまうけたり」と呟き、さらに夜更けには一晩中法華経を読んでいた。その様子を聞いた顕能は「さればよ、ただ者には非ずと見き」といい、追加分の食料とあわせて、今後も安居の食の調達を提供する用意があるむねを手紙に書いて伝えるが、僧は読経に専念するばかりで返事もなかった。しばらくして僧の様子をうかがいに訪れ

ると、もはや僧の姿はなく、先に届けた食料は鳥獸に食い荒らされていた。

長明はいう。「実に道心ある人は、かく、我が身の徳を隠さむと、過をあらはして、貴まれん事を恐るるなり。

もし、人、世を遁れたれども、「いみじくそむけり」と云はれん、貴く行ふよしを聞かれんと思へば、世俗の名聞よりも甚し。」（八六頁）

「破戒」がいかにも「陰徳」の極ともいべき様態であるにせよ、乞食が仮にも僧形をとっている（西山なる寺に住み侍る」と述べてもいる）ことからすればやはりこの粉飾はいささか過剰とも映るであろう。しかしながら乞食僧は衣食という直接的な欲求それ自体の行く末について神経質になつてゐるのではない。「三宝の助けなれば、安居の食もまうけたり」という眩きに照らしてみるならば、隠遁者は自らの衣食住への欲求が、度を越えいわばタガを失して、仏行のさまたげになることをおそれてゐるとはみなしがたい。いいかえれば、彼は食料の調達に関わつて煩惱そのものが暴走する事を慮つてゐるわけではない。衣食住に関してはむしろ、すでにいわば付かず離れずという微妙な距離関係を維持し得てゐるのであり、それらによる身体的レヴェルでの充足が、法華経読誦という——おそらくは彼の「宿業」にふさわしい——行を可能ならしめてすらゐるのである。彼が懼れてゐるのは——末尾の長明の指摘をまつまでもなく——自らが「陰徳」をむねとする隠遁者であると知られ、そのことにいい気になること、そうした「名聞」へのとらわれによつて隠遁という行為が破綻することなのである。すなわち、衣食の調達という場面は、一見して生々しいと受けとめられる諸欲求が直接的に駆り立てられるおそれがあるということにもまして、世俗世界のひととの接触を介して「驕慢・名利」という——隠遁者にとつてもつとも手強く、それだけにまたもつとも忌避すべき——煩惱がその発現の機会を得て、隠遁生活が綻びをきたしかねないところにこそ、気を遣わねばならない最大の理由が存するのである。

ことが「驕慢・名利」への氣遣いということにかかわっているゆえんは——まさに顕能の行為に表されているように——、乞食の意識はどうあれ、衣食の調達が提供者の側でなお「布施」と受けとめられ、「貴まれ」るべき仏道の文脈に位置づけられ得るといふ可能性をも考え合わせればさらに明瞭であろう。「布施」の対象として「貴まれん事」を忌避する乞食僧においては、それゆえ衣食住の調達という本来もつとも生々しく世俗的であるはずの事柄は——もはや提供者の手をはなれ、提供者の思いとは独立に——「三宝の助け」という極めて抽象的な仏道の準位において受けとめられているのである。おそらくは長明の側に、こうした受けとめかたこそが真の托鉢だとの理解もあったかとも思われるが、ともかくも長明は本説話を次のように締めくくっている。「此の故に、ある経に、『出世の名聞は、譬へば、血を以て血を洗ふが如し』と説けり。本の血は洗はれて、落ちもやすらん、知らず。今の血は、大きにけがす。愚かなるに非ずや。」

もつとも衣食の調達については以上のように解するとしても、巻七―四にいわれていた「和須蜜多が男を近付け、祇陀太子の酒を肴み、天須菩提が過差を好み、面王比丘が無相は甚しかり」という「戒律に背けるに似た」極端な事例についてはなお問題が残るであろう。これらの事例の場合——原典である経論に即するならば、それぞれに応じた差違があり、一括りにすることは難しい面があるにしても——、当然のことながら、和須蜜多にとっての男なり、祇陀太子にとっての酒なりが直接に仏道へと連なる要素をはらんでいるとはみなし難い。もつとも、華美な衣服を好む天須菩提の例や、それとは反対に衣服には頓着しない面王比丘の例を考え合わせれば、ひとまずは「身」の側の諸欲求と思しきものにひきずられることなく、仏道の実践へと誘われていった事態をさしていると解せはしよう。とはいへ事情は巻一―十二の衣食の事例とはいささか異なるといわざるを得まい。これらは総じて、まさにひとびとを惹きつけては、時に貪着せしめ、仏道の妨げとなるような諸対象であるに相違ないからである。すくなくとも男なり酒な

り華美な衣服なりは——通常の場合——、当人が自らそれをことさらに意識し欲すればこそ問題とされるというべきであろう。であるならば、これらの諸欲求の中に「身」を置きつつ、それにとらわれないありよう、ひいては仏道の実践へと導かれるありようが如何にして可能であるのかがなお問われてしかるべきであろう。『発心集』に載せられた事例からその理路を探ることは容易ではないが、「戒律」という観点からは卷一―九の説話をはじめとする「陰徳」の隠遁者たちが手がかりとなろう。

神楽岡の清水谷に「仏種房」という「貴き聖人」があつた。あるとき谷に木を拾いに行っている間に盗人に入られた。不思議なことに遠くへ逃げようとしてもその場所に戻るばかりであつたために、盗人は「今に至りては、物を返し侍らん。願はくは許し給へ。」というが、聖は「なじかは、罪深くかかる物をば取らむとする。ただ欲しう思うてこそは取りつらん。更に返しうべからず。其れなしとも、我、事かくまじ」といつて盗人にとつた物をまた与えてやった。数年後、聖は、庵を建てていた大工が食べていた魚肉を「うらやましく」思い、檀越の家を訪れ魚肉を食したいと申し出る。檀越は「あさまし」と意外に思うが、求め通りに供すると聖はそれを食し、残りは紙に包んで「是をば、あれにてたべむ」と持ち帰つた。後に檀越が再び魚を供しようとするが今度は受け取らずに「御心ざしはうれしく侍り。されども、一日の残りにたえあきて、今は欲しくも侍らねば、是を返し奉る」といつた。長明はいう。「是も、此の世に執をとどまじと思ひけるにや」。(卷一―九 七四頁)

すでにして「此の世に執をとどめじと思ひける」「貴き聖人」の事例である以上、仏道への「過程」を物語るとみてよいかどうかは微妙であるが、魚肉に対する姿勢などをみる限り、「布施」という形で世俗との関わりをもつことを忌避する卷一―十二とはやや異質なありようをみてとることが可能であろう。卷一―十二の乞食僧は、「驕慢・名

「利」に足をすくわれぬようにとの慎重な配慮の末に食を得て、それを「三宝の助け」であるとうけとめたのであるが、盗人に「ただ欲しう思うてこそ取りつらん」と言い放ち、檀越と「布施」を介して関わることそのものに頓着しない聖は、もはや他者を媒介として「驕慢・名利」に巻き込まれる恐れそのものから自由な境位にいるといえようか。¹³ むろん、衣食という「身」の要求に関わって煩惱が暴走する危惧を免れている点において両者は共通する面をもつてみよう。しかしながら、衣食の調達に細やかな配慮もみせる乞食僧に対し、この聖の境位に至ると——長明のコメントにもかわからず——もはや聖自身に万事にわたり「執をとどめじ」という「陰徳」の意識があるのかどうかすら疑わしいともいえるであろう。

いわゆる「佯狂」の隠遁者たちの系譜に連なる説話群に属するが、もう少し自覚的な事例に手がかりを求めてみる。

「仏みやう」という乞食もまた「物狂ひの様にて、食物は魚鳥をもきはらず、着物は菴・こもをさへ重ね着つつ、人の姿にもあらず」というありさまであったが、人知れず、高德の阿証房から経論を借りては返すということを繰り返す「陰徳」の行者であった。

「大隠、朝市にあり」を釈しつつ長明はいう「かく云ふ心は、賢き人の世を背く習ひ、我が身は市の中にあれども、其の徳をよく隠して、人にも知らせぬなり。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」。(巻一―十 七八―九頁)

「仏みやう」に衣食への頓着はなく、他者のあざけりも意に介さなかった。彼において世俗的に「物狂ひ」であることと仏道修行とは共存し得ていたのであるが、なお徳を隠すことについては心を砕いていたのである。

隱遁後は奇行で知られ「物狂ひ」ともいわれた僧賀であったが臨終に臨んで、碁盤を取り寄せては、ひとり碁を打ち、また障泥（あふり）という馬具をまとって小蝶という舞のまねをした。弟子たちが訝しく思つて訊ねたところ「いとけなかりし時、此の二事を人にいさめられて、思ひながら空しくやみにしが、心にかかりたれば、『若し生死の執となる事もぞある』と申つた」と語つたという。（卷一―五 六三頁）

高野山に住んでいた教懐は「新しき水瓶の、様なども思ふ様なるを儲けて、殊に執し思ひける」というありさまであつたが、奥の院で一心に念誦をしている折りに、ふと水瓶のことが思い出され、誰かに取られはしまいかと気がかりでしようがなく、行に専念できないのを「由なく覚えて」、戻るやいなや、軒下の敷石の上に並べて、碎き捨てた。また横川に住む尊勝の阿闍梨陽範は「目出たき紅梅を植ゑて、またなき物にして、華ざかりには、偏に此れを興じつつ、自ら、人の折るをも、ことに惜しみ、さいなみける」というありさまであつたが、ある時どうした訳か、誰もいない時を見はからつて、「心もなき小法師の独りありける」を呼んで斧を持ってこさせ、梅の木を根元から切つて、その上に砂をまき、跡形もないようにしてしまつた。弟子が帰つてきてその理由を訊ねると、ただ「よしなければ」とこたえた。

長明はいう。「此等は、皆執をとどめる事を恐れけるなり。教壊も陽範も、ともに往生を遂げたる人なるべし。実に、仮の家にふけりて、長き闇に迷ふ事、誰かは愚かなりと思はざるべき。然れども、世々生々に、煩惱のつぶね・やつことなりける習ひの悲しさは知りながら、我も人も、え思ひ捨てぬなるべし」（卷一―七 七十頁）

僧賀の「碁」や「舞」に対する姿勢と、教懐の「水瓶」ないし尊勝の「紅梅」に対する姿勢とは——ともに生理的次元において直接的に生死に関わる欲求ではなく、むしろ先の「はかなき遊び戯れ」に類する執心である点では共通

してもいるが、その見かけ上の行為の差違にもかかわらず——おそらく同じ事態の裏表のような関係にあるだろう。死の間際になって、幼い頃に諫められた碁を打ち、舞を舞うことは「心にかかりたる」ことを払拭し「生死の執」を克服せんがための行為であったが、水瓶を割り、紅梅を切ることもまた己れの執着の根幹にかかわる対象物と絶縁し、仏行にとってのその「よしなさ」(意味のなさ)を確認する行為だったのである。むろん、このように(煩惱をその根源とする)己が執心と自覚的に向かい合い、その暴走を喰い止めるべく直に対象物と相渉るありようは、そのままでは和須蜜多や祇陀太子らの事例とは等価ではない。したがって、後者のありようは——先の仏種房と同様に——いふなれば僧賀や教懐らの振る舞いのさらにその一步先に位置するといふべきなのかも知れない⁽¹⁴⁾。しかし、仏種房に対してすら「この世に執をとどめじ」とする姿勢のあらわれと捉えていたように、こと『発心集』において長明の関心をひいたのは、さまざまな対象物を媒介としつつ煩惱に対峙し続けんとするこれら「賢き」隠遁者の事例の方であったろう⁽¹⁵⁾。しかしながら、これらの事例を前にして、長明はなお「我も人も、(「煩惱」を)え思ひ捨てぬなるべし」と呟くほかはなかったのである。

六

卷六一十二では、西行が武蔵野にて「萩・女郎花をかこひにして、薄・かるかや・萩などを取りませつつ」しつらえた庵から洩れ聞こえてくる法華経の声を耳にする。声の主はかつて郁芳門院に仕えた「侍の長」であり、「花なき時は、其の跡をしのみ、此の比は、色に心をなぐさめつつ、愁はしき事侍らず」というありさまであった。「ありがたくあはれに覚え」た西行は「いかにしてか、月日を送り給ふ」と問うが、主は、人の「あはれみ」を待つ他にはなく「大方は、此の花の中にて烟立てん事も本意ならぬやうに覚えて、常には朝夕のさまにはあらず」と答えた。長明はいう。「いかに心すみけるぞ、うらやましくなむ」と。(二八四頁)

「いかにしてか、月日を送り給ふ」という西行の問いの内に、これもまた長明が衣食住という具体的なレヴェルでいかにこの世の生を営むかに強い関心を抱いていたかが窺い知られる説話であるが、⁽¹⁶⁾そもそもが季節の花をしつらえた庵のたたずまいにしたところで「花なき時は、其の跡をしのび」という具合に、この隠遁者の内においてはすでに観念化せられた上での安定を獲得し得ているのであって、眼前の（常ならざる）花々と「はかなく」「戯れ」に直に関わり合うことそれ自体にこの世の生の安定が依存しているわけではない。したがって「此の花の中にて烟立てん事も……」という煮炊きの営みへの気遣いも、おそらくは風流心のまえに直接的な欲求を統御しようとしているというよりは、むしろ食に関してはおたかも無頓着であり得ているかの如くに、⁽¹⁷⁾いわば風流心と等しい準位にまで直接的な欲求が昇華（透明化）せられてしまっているというべきであろう。おそらく、風流をむねとするこれらの隠遁者の暮らしぶりは、その具体相において最も長明の関心を惹きつけていた⁽¹⁸⁾のではないかと推察されるが、にもかかわらず長明は「いかに心すみけるぞ、うらやましくなむ」となご己れとの間の距離を自覚せずにはおれなかった。それは世俗に「身」をおきつつ「心すむ」というありようを獲得することの難しさゆえに他ならなかったのである。

・・・・・・・・・・・・・・・・

「心」を確と仏道へと向け続けることは、世俗世界との距離を徹頭徹尾とり続けることをおいてあり得ない。「賢き」隠遁者は、それぞれの「宿業」に対応した差違を示しながらも、世俗世界の内においてそれをなし得ている。むしろん、「大隠、朝市にあり」の言葉に象徴されるように、僧賀らに代表される過激な隠遁は長明のとるところではなかった。しかしながら、隠棲・籠居の隠遁者に対してもなお、己れとは十全には重なり得ぬ要素を感じ取つてもいた。「仏の教へ」通りに己が発心を確と方向づけ、堅固に保ち続けることの難しさは、ひとえに己れが己れであることに

関わっていたからである。

『発心集』は、隠遁者がその隠遁以前にかかわりのあった者と再会したために再度その姿をくらます事例には事欠かないが、巻一―一では渡し守に姿をやつした玄敏と再会した弟子は「のどかに聞こえむ」と約束するも玄敏は行方知らずになる。ことは巻六―十三において、もはやこれ以上に語り合うことなどないほどに心を通わせ合ったようにみえた聖と二人の隠遁者の場合にも同様であった。聖は「〔已れもつたない女の身であることに鑑みて、発心の次第を〕こまかに承りて、我が心をも励まし侍らむと思ふなり」と申し述べ、庵の主と「一仏浄土の契り」を結んで帰るのだが、その後再び訪ねると主らは姿を消していた。この聖の事例を考え合わせると、そもそも発心の由来を含め「心ゆくまで語り合うこと」自体が――おそらくは「宿業」のもつ非通約性ゆえに――不可能であると捉えられているのではあるまいか。しかし、そうであるならば、「我が一念の発心を楽し」まんという『発心集』の編纂意図そのものが解体されかねないのではないか。

橘守助はおよそ仏法に縁遠い「愚痴極まれる人」であったが、伊予の国の所領に下った後に臨終正念にて往生を遂げた。そのゆえんを訝しく思ったひとに対し、夫は「もとより邪見にて、功德つくる事」はなかったが、先立つ二年前より身の不浄をもいとわず、西に向かつて「一枚ばかりなる文」を読んでいたとその妻は語った。その文は、阿弥陀仏がひとえに「心もとより愚痴にして、更に勤め行ふ事」のない己れと「縁深」い事を知って、その誓願のおもむきを尋ねつつ、引撰を願った「発願の文」であった。（巻二―十一―二九―一二二頁）

「賢き」隠遁者像が己が身の丈にそぐわれないがゆえに所詮は羨望の対象でしかあり得ないのではないか、という思

いに駆られた長明にとって残された道はいわば虚心に経文を辿ることだったのではないか。『発心集』において一見、必ずしも本文の説話には似つかわしくないような仕方、いわば過度の定型性をもって添えられているいくつかの経論の文言は、こうした消息を物語っているように思われる。

永心法橋は清水に百日詣でをしたおり、河原でひとの泣く声がしたので、清水の本尊たる観音の慈悲にならおうと足をとめて、その理由を尋ねたところ、乞食は、かつて「形の如く」学んだ天台の経文（「唯円教意、逆即是順、自余三教、逆順是故」）が不遇の我が身のためのものであったことを知り「貴くたのもしく覚えて」感涙にむせていたのだという。経文とあらためて出会い、己れと経文とのかかわりをしみじみと語る乞食が実はかつての「同法」であったことに気づいた永心は自分の帷子を与え、「逆即是順」の経文をなぞりながら、しばしその趣意を説ききかせた。（巻四―三 一七四頁）

確と仏道を歩まんがためにこそ己れの己れたるゆえんにこだわり続けた長明は、さまざまな隠遁者の群像を経て再び「仏の教へ」たる経文そのものへと送り返されることになったのではあるまいか。経文上に己れの「宿業」を見定めるべく……。

註

(1) 『発心集』からの引用はすべて新潮日本古典集成『方丈記 発心集』により、巻一―一〇頁の如く表記した。なお、本文の表記は適宜あらためてある。

(2) 「大方人の心は、野の草の風に随ふが如し。縁によりてなびきやすし。誰かは、道心なき人といへど、仏に向ひ奉りて掌を合は

せざる。いかなる智者かは、媚びたる形を見て目を悦ばしめざる。」(巻三一五 一七八頁)、また「我等が類ひは、元來心よわく、つたなくして、きらきらしき罪をもえ作らず、げにげにしく懺悔を修するにあらざれば、熾盛の心もなし。愚痴闇鈍にして、泥を切るがごときなるなり」(巻七―十二 三三九―三〇頁)、さらに、とかく議論のある巻六一十三「我は宿善すでにあらはれて、あひがたき仏法にあへり。……又、罪ふかけれど、未だ五逆をつくらず。信浅けれど、誰か十念を唱へざらん」、「すべて、生きとし生けるものの中に、人のさとり殊にすぐれ、……事にふれ、物にしたがひて、いづれか凡夫のしわざと覚ゆる。しかあれど、目の前に無常を見ながら、日々に死期の近付く事を恐れぬ事は、智者もなし、賢人もなし。」(二九三―四頁)も、一種の定型句ながら「心の両義性」という理解を示している点は留意すべきであろう。

(3) 『方丈記』(三九頁)。

(4) 「貧賤の報」という措辞は、今生における「貧しく賤しい」己れの姿態を指すというよりはむしろ、仏道修行がままならない己れの不如意なるありようの由来を、その根源に遡って言い当てたものとみなすべきであろうと思われる。断食行に失敗した巻三七の説話中における「先の世に、人に食ひ物を与へずして、分を失へる報ひに、みづからかかる目(この行者が断食行を達成できなかったことをさす)を見るぞ」(一四七頁)の用例が参考にならう。

(5) 『発心集』において「宿業」は——紛れもなくひとりひとりに関わる事柄ゆえに——その知り難さが強調されているのであるが、であればこそ、その知り難さは、こと己れにふさわしい——狭義の——A行Vという限定域を超えて、およそ己れの己れたるゆえんをその全体性において見定めたいという衝動と相即してもいる。

巻六一三では、堀川院の「御有様を限りなくめでたく思ひしめ」た藏人所の男が、院の崩御に際し「蟬のもぬけの如く」なり、仏神に院の「生れ所」をたずねたところ、西の海で大龍になっているとの託宣を夢に得たので、東風の強い日ではあつたが、筑紫より船で西へと漕ぎだし、行方しらずになつた説話を引いて次のようにコメントしている。「したしき・うときにもよらず、顧みのあるなしにもよらず、かくはしりつきたる物の命かはり、年比ふかく相ひたのみたる人の、人よりも愚かなるためし多く聞こゆるは、前の世の結縁によるにこそ。一度は生きかへりて見まほしき事なり。」(二五八頁)ここで「結縁」という、今生だけでは完結していない不可視の関係性へと思いを馳せる長明は、そもそも「宿業」が——仏道よりもむしろ——六道輪廻界を経ぐる存在としての衆生にかかわる因果連鎖であり、その一極点に「いま・ここ」の己れという存在が位置しているという宿業把握を示しているといえよう。彼の「短き心」という自覚もこうした意味における自己把握の一端とみなすべきであろうし、しばしば問題にされ

る「善知識」の必要性もまた各人各様の「宿業」を見通し得る存在という面から捉えられるべきであろうと思われる。一例を挙げれば、卷二一において安居院の聖をよびとめた隠遁僧は「形の如く後世のつとめを仕りて侍りつれど、知れる人も無ければ、善知識も無し。」(八九頁)と訴える。僧は聖に「己れ」の発心の十全な受けとめ手となることを求めているのである。

(6) この箇所は異本状況や、その解釈をめぐって古来議論の多いところであるが、「かたはらに……やとふ」、あるいは「不請の」という措辞は、長明が自らの意志で——いいかえれば称えようとして——称えた念仏ではないとの含意があるように思われる。卷八一五に、日々念仏の声を聞き「阿弥陀仏」と「口まね」をしていた鸚鵡の死後、その舌を根として蓮華が一本生えていた挿話が語られているが、長明はそれについて次のように感想を述べている。「彼の鳥、口まねのいみじきにもあらず。悲願のねんごろなる故に、心に信ずとしもなけれども、口に唱へつれば、利益のむなしからぬにこそは侍らぬ。かかれば、我等が散心念仏とても、愚かなるべきにあらず。」(三五八頁)至らぬ心で唱える「散心念仏」にすら功德が及ぶそのゆえんは阿弥陀仏の「悲願」が込められた名号にあるというのである。「不請の」念仏という措辞もまたこうした理解の延長上に位置するのではあるまいか。

(7) 卷七―十二本文では、目蓮尊者の見聞譚として、「恐れげなる鬼」が己れの前生であった「白き骸」を槌で打ちながら「我が世に侍りし時、此の骸を得し故に、物に貪じ、物を惜しみて多くの罪を造りて、今は餓鬼の身を受けたり。苦をうくる度に、此の骸の妬ううらめしければ、常に来て打つなり」と愚痴っている姿に対し、「えもいはぬ天人」が骸に散華を施しつつ「此の身に功德を造りしによりて、今天上午に生れて、諸々の樂を受くれば、其の報ひせむが為に来て、供養するなり」と述べている姿が対比させられ、「かかれば、ひたすら身のうらめしかるべき物なし」と述べられている(三三二―三三頁)。

(8) 卷三一の「ましての翁」の事例や、卷三末から卷四にかけて法華の験者によせて語られる神仙界の記事を重んじるならば、「天人」的な境界に長明が心惹かれていた可能性がある。もちろんそれ以外の説話群からも当時の通念において仏の世界たる浄土と、天人世界とが——後者が所詮は六道輪廻界の内に位置するにせよ——連続的に捉えられていた可能性が高いことは窺い知られるのであるが、こと長明に即した場合には、およそひとがひととして世俗世界に生きている以上は免れ得ない衣食住にまつわる不安定さゆえに「飢えず渴かず」といった境界に想いを致していた可能性が高い。もつとも、この「天」への志向として——まさに「五衰」に象徴されるように——相対化される視点を彼がもっていたであろうことは卷五―十三の説話などにも明らかである。

(9) 『発心集』において「捨身行」を貫徹し得た事例よりもむしろ何らかの理由で完遂し得ずに終わった事例が目につく点にも留意

が必要であろう。事由はさまざまながら、卷三―八「蓮華城入水のこと」では「我が心の程を知らず」入水行を試みて失敗した事例に鑑みて次のように語られている点が注目されよう。

「是こそ、げに宿業と覚えて侍れ。且は又、末の世の人の誠となりぬべし。人の心はかりがたき物なれば、必ずしも清浄・質直の心よりもおこらず。或いは勝他名聞にも住し、或いは驕慢・嫉妬をもととして、愚かに、身燈・入海するは浄土に生るるぞとばかり知りて、心のはやるままに、かやうの行を思ひ立つ事し侍りなん。即ち、外道の苦行に同じ。大きな邪見と云ふべし。其の故に、火水に入る苦しみなめならず。其のこころざし深からずは、いかがたえ忍ばん。苦患あれば、又心安からず。仏の助けより外には、正念ならん事、極めてかたし。中にも、愚かなる人のことくさまで、「身燈はえせじ。水にはやすくしてん」と申し侍るめり。則ち、よそ目なだらかに、其の心知らぬゆゑなるべし。」(一五一頁)

長明は入水行が蓮華城の「宿業」に見合つた行ではなかつたことを指摘するだけでなく、「捨身」行のような過激な行に奔らんとする行者の内に「勝他名聞」ないし「驕慢・嫉妬」の存在をみ、それが「外道の苦行」志向とも相通じるものであることを鋭くみてとつているのである。

また卷八―三では、仁和寺西尾の聖が東尾の聖に「おとらじ」と「身燈」行を企てた事例を評して「上人の身命を捨てしも、他に勝れ、名聞を先とす」と述べている。(三五二頁)

対して卷三―七では持経者が「身燈・入海などは、ことさまあまりきはやかなり。苦しきも深かるべければ」と断食を試みるが、達成間近にして、結縁を望む僧たちが押し寄せたために姿をくらしましてしまった事例によせて、「食ひ物をも断ち、身燈・入海をもせんには、誰故発し給へる悲願なればか、引接し給はざらん。／さらば、今の世にも、かやうの行にて終りを取る人、まのあたり異香匂ひ、紫雲たなびきて、其の瑞相あらたなるためし多かり。……しかるを、我が心の及ばぬままに、みづから信ぜぬみならず、他の信心をさへ乱るは、愚癡の極まれるなり。」(一四八頁)と「捨身」行そのものの尊さを語つてもいる。

長明がいわゆる「佯狂」の隠遁者に心惹かれたゆゑんも、一見真摯な行への志向に映るその姿の内に――しらずしらずのうちに――「勝他名聞」ないし「驕慢・嫉妬」といった煩惱が忍び込んでいる場合があることに人一倍敏感であつたからであろう。

なお「驕慢」に関しては卷八―一(「時料上人陰徳の事」)に次のようにいわれている。

「濁世の行者は、みづから徳をかくし、賊国にありて宝をまうくるがごとくすべし。其の故は天魔・盗人みちみちて、人の善根をうかがひさまたく。……もし我がごとく懈怠・無智の者、たまたまつとむる功德は、貧しき家に宝多からんがごとし。心城かこひ

あだにして、善神の守護し給ふもなし。ただ外相をよそにし、その徳を深くかくして、しらせざらんにはしかず。彼の金をおどろにつつみ、宝珠を土に埋むがごとし。但し、たとひ徳をかくすとも、みづからおごる心あらば、又益なし。天魔はよく驕慢をたよりとす。たとへば、盗賊の中人を用ゆるがごとし。しかるを、末世の比丘あらそひ深く、名利にまどへる故に、みづからなき徳を称す。妄語の中にすぐれたる重罪なり。……」(三四七頁)

「懈怠・無知の者」にとつてはわずかな功德をなすこと自体が稀有であり、極めて頼りない「宝」であるから、ひとに奪われぬよう気をつける必要がある、したがって徳は隠すべきであるとして長明は「陰徳」の根柢をのべる。「盗賊」の譬喩は卷七・十二の「身心」関係を思わせるが、「但し……」以下の内容からすれば、「みづからおごる心」(「驕慢」)によって稀少な(あるかなきかの)「宝」(「功德」)を自失し、「天魔」につけいられるおそれがあることを最も氣遣っていたと思われる。「驕慢」は行者の内にあつて「盗賊の中人」すなわち仏道を妨げる手引きをする者と捉えられているのである。

(10) この煩惱の実態が本稿の行論において重視している「驕慢・名利」と完全に一致するかどうかは微妙だが、実際の家造りに汲々とするありように触れて「これをいしと思ひならはせる人目こそあれ……」と述べていることから重なる要素を含みみるべきであろうと考える。

(11) 卷六・九「宝日上人、和歌を詠じて行とする事」では「日々に過ぎ行く事を観じ」て歌を詠じていた宝日を評して「和歌はよくことわりを極むる道なれば、これによせて心をすまし、世の常なきを觀ぜんわざども、便りありぬべし」と述べ(二七六頁)、また「琵琶の上手」で持仏堂で回数数を数えながらひたすら琵琶をひき「極楽に廻向」していた大貳資通の事例をあげて「勤めは功と志とによる業なれば、必ずしもこれをあだなりと思ふべきにあらず。中にも、数寄と云ふは、人の交はりを好まず、身のしづめるをも愁へず、花の咲き散るをあはれみ、月の出入を思ふに付けて、常に心を澄まして、世の濁りにしまぬを事とすれば、おのづから生滅のことわりも頭はれ、名利の余執つきぬべし。これ、出離解脱の門出に侍るべし」と語っている。(二七八頁)

卷六・七では「漢竹の笛」の上等なものを手に入れることだけを「きはまれる望み」とし、衣食にはまったく頓着する様子のない「すきもの」永秀法師が、ある時は楽人を呼び集めて、またある時はひとり終日笛を吹いている様子を「かようならん心は、何につけてかは深き罪も侍らん」と評している。さらに卷六・八では、筆師の茂光とともに碁を打ちながら「同じ声」で雅楽を唱歌し合っていた笙吹き市正時光が帝の召しだしにも応じなかつたことを「これらを思へば、此の世の事思ひすてむ事も、数寄はことにてたよとなりぬべし」と評している。(二七四頁)

なお卷七―五において、「音楽を好む事、よのつねなら」ぬ聖が自ら琴・琵琶をしつらえて、それらを奏でつつ「菩薩聖衆の楽の音、いかにもでたかるらん」と感涙にむせんでいる姿を伝える往生譚に寄せて「管弦も、浄土の業と信ずる人の為には、往生の業となれり」と述べられていること、さらに臨終にあたり年来の「余習」として「心なほ風月にのみ染みて」往生にひたむきでない「博士」に対し、「おもひはかりある」善知識がひとまず念仏のすすめをやめて「極楽の賦」を書かせる際に「世間の美景、捨てがたき事多かり。まして、浄土のかざり、いかに風情多からん」と語り聞かせる挿話において「思ひしめたる事なれば、極楽の依法ごとく、見るやうにおもかげに立ちて、心を進むるたよりになりて、念仏し、思ひのごとくして終りにける」と述べられていることには、註(8)において触れた「天界と仏界との連続性」という問題が伏在してもいよう。

(12) 祇陀太子と和須蜜多については、新潮古典集成本の頭注でも触れているように、例えば『摩訶止観』においてはそれぞれ「ただ酒にしてただ戒なり」、「淫にしてしかも梵行なり」と記されている。すなわち、「悪」と「道」とが「悪の中にある」、「悪も道を妨げざる」『共存』関係にある事例とみなされているのであるが、両者は決して独立ではなく、「悪」はあくまでも「止観」行の対象たる「蔽」として捉えられてもいる。

(13) 卷五―一では発心後の法橋が、師の大阿闍梨から陰陽師の「千秋万歳」のまねをするようにといわれた際に「こともなく」それを受けて舞ったところ、師は涙を流して「まことの道心者」と誉め称える挿話があるが、これも「驕慢・名利」から自由な境界を描き出している事例といえよう。(二〇四頁)

(14) 和須蜜多らの事例を「よしんば煩惱の発動に関わる対象物が仏道にとって「よしなき」事物であったにせよ、ことさらにそのことを意識することなく(すなわち、僧賀や教懐たちのようにそれらと対峙することを要せず)即時的に仏道に邁進し得ている事例」と捉えるにしても、おそらくはその過程、もしくは到達した境界において、なお当の人物たちにとっては――まさに仏道に即してこの世の生を営んでいくためにこそ――それらの対象物を必要としていたと考えることもできよう。

(15) 卷二―四の三河守大江定基や卷五―一の法橋のように過剰な執心が反転して発心の契機をなし得た事例も基本的には同様の構図をもつと理解されるが、「情」の発露とその反転の構造についてはなお、慎重な考察を要しよう。今は以下にその見通しを示すにとどめておく。すなわち、卷二―一においては、そもそも「たぐひなく覚えける女」に対する「恋慕のあまりに」、死後も埋葬せず「成り行くさまを」見続けるという「情」のありようそのものが、通常のそれとは異質であり、そのような度をこえた「情」はそもそもそのままでは世俗世界の内に定位し得ない質のものであるといえる。しかしながら、そうであればこそ、その発現を契

機に「うき世のいとしさ」が思い知らされて、仏への志向たる「発心」の催起が可能になったのであり、つまりは当初から仏道への志向へと整序されるべき要因をはらんだ「情」であったといえる。巻五―二においては、一般論ながら男女の間の「情」について「世々生々互ひにきはまりなくして生死のきづなとならん事の、いと罪深く侍るなり」（二〇七頁）と述べられている。また、巻五―一の事例においては、「ある宮原のはした者」と懇ろになつた法橋が、父の赴任に際し女とは「泣く泣く別れ」たものの、どうしても思い切れずにいたところ、京に疫病が流行っていると聞き及び、尋ね歩いたあげくに、「木のふしの抜けたる如くに」「二つの眼」を失つた女と再会し、「何の報ひにて、かかるめを見るらん、今は此の世のかぎりにこそありけれ」といつて隠遁する。法橋は盲目の女に、自らの煩惱の正体と、その行く末（女への思いが所詮は成就不可能な願望であること、その意味で女が両眼を喪失したことは象徴的である）をみたといつてよいだろう。両者は、はからずも「不浄観」を強いられたことによつて、過剰な執心が「反転」して発心の契機をなした事例と解し得るのである。なお「不浄観」についての長明の理解については、巻四―六の玄寶の事例に触れて「諸々の法、皆仏の御教へなれど、聞きどほき事は、愚かなる心にはおこらず。此の観に至りては、目に見え、心にしれり。悟りやすく、思ひやすし。「もし、人の為にも愛著し、自らも心あらん時は、必ず此の相を思ふべし」と云へり。」と述べている箇所が手がかりになろう。

(16) 続く巻六―十三においても、かつて女房として上東門院に仕えていた二人の隠遁者に、とある聖が、その隠遁のいきさつを「こまかに承」わる際にも「十五日づつ里に出でて、今一人を養ふ」という暮らしよう、とりわけ食の調達にかかわる返答を引き出している。

(17) ちなみに巻七―十二では「衣食ともしからば、なかなか心乱れてむ」という問いに対して「いかにも衣食は生得の法なり。天運にまかせてもあり。病ひは又、習に従ふ。いたはるとても、必ずしも去らず」という応答がある。（三二七―八頁）。「生得の法」や「天運」という表現と、先の巻一―十三における「三宝の助け」という表現との間の微妙な差違に意をとどめるべきであろう。後者はなお、食の調達（への腐心）が仏道との緊張関係の中で捉えられているのに対して、前者には――世俗世界内での事柄ゆえに――所詮は己れの「宿業」のもとにあるという一種の諦念がみられるのではあるまいか。むろん巻六―十二のありようをそのまま、かかる「宿業」観と重ねるのはいささか強引ではあるろう。そこには「風流」が介在しているのであるから。しかしながら、「風流」（ないし数寄）の問題は、このような自己の「宿業」（に得心すること）という観点からあらためて考察されるべき要素をはらむと考えるべきであろう。

(18) 卷一―九の仏種房もまた臨終正念の場面において「板間もあはず荒れたる家に、月の光、心のままにさし入りたるよりほかに、友」もない状況を「あなうれし。是こそは、年来思ひつる事よ」と受けとめている。