

『閑居友』における「結縁」の諸相：「有縁」から「結縁」へ

宮島, 磨
九州大学大学院人文科学研究院哲学部門 : 准教授 : 日本倫理思想史

<https://doi.org/10.15017/16921>

出版情報 : 哲學年報. 69, pp.113-138, 2010-03-01. 九州大学大学院人文科学研究院
バージョン :
権利関係 :

『閑居友』における「結縁」の諸相

——「有縁」から「結縁」へ——

宮 島 磨

鎌倉初期を代表する仏教説話集のひとつである『閑居友』の著者慶政上人は、上巻の第一説話「真如親王、天竺に渡り給ふ事」^{〔1〕}末の評語部分において次のように述べている。

さて、発心集には、伝記の中にある人々あまた見ふ侍れども、この書には、伝に載れる人をば入るゝことなし。かつはかたゞく憚りも侍り……また、もとより筆をとりてものを記せる者の心ざしは、「我この事を記しとゞめずは、後の世の人いかでかこれを知るべき」と思より始まれるわざなるべし。……いはんやまた、古き人の心も巧みに詞もとゞのほりて記せらんを、今あやしげに引きなしたらむもいかゞかと覚え侍。……長明は、人の耳をも喜ばしめ、また結縁にもせむとてこそ、伝の中の人をも載せけんを、世の人のさようには思はで侍にならひて、かやうにも思ひ侍なるべし。ゆめく草隠れなきかげにも、「我をばそむる詞かな」とは思ふまじきなり。^{〔2〕}

ここには「説話」という主題が鴨長明の『菴心集』との差異において捉えられている。『菴心集』がはたして「人の耳をも喜ばしめ、また結縁にせむ」という編纂動機を持ち合わせていたかどうかについてはあらためて検討されるべき事柄に属しようが、ともあれ慶政はそうした意図そのものが無意味であるといっているわけではない。そうした意図とは裏腹に、世のひとびとにとっては収録された記事が（先行諸伝の中のそれと重複をきたしているがゆえに）、いわばその希少性を減じ、もはやあらためて有り難がったり、「結縁」の対象になったりすることが難しい状況へと追い込まれ、挙げ句の果てには収録の真意さえもが曲解されてしまっていることを憂いているのである。

対して、慶政はまさに説話に採られる記事の〈歴史的事実〉性にこだわる。ひとつひとつの説話が、それらの構成要因たる話素としてもつ—たたとえば、だが、いつ、いかなる事情で、世を逃れ、具体的にはどのような行を手だてとして仏へと誘われたか—といったような事柄の集積が織りなす—〈事実〉が、少なくともそのままでは「反復不可能」なきまざまな制約のうちにこそ成り立ち得た事象として、いいかえるならば、とりもなおさず一回一回の〈歴史的事実〉たる「伝」として、採りあげられてくるのである。かくして慶政の採録する諸説話は常に新たな「結縁」の対象となる可能性をはらんでくるのである。⁴

一 結縁を求める慶政

収録説話の最終話にあたる「東山にて往生する女の童の事」（下巻第十一話）では、東山の聖のもとに身を寄せる「賤しの下種女の、年廿二三ばかりなる」が流行り病にかかる。女は「ひまねく念仏」し、その様子を主

も「あはれ」と思う。

とある夕方、女は死を予期し、灯火を見守るようというので、主は怪訝に思つて尋ねる。女は、この七、八年の間、多忙な中にも「臨終正念往生極楽のため」に毎日三万遍の念仏を欠かすことがなかつたが、「いみじき人」がやつてきて、この寅の刻に亡くなることを告げ、決して嘆き悲しむことのないように、と伝えたのだという。女は主が見守る中、子の刻から丑の刻を経て、臨終の念仏を十遍唱えたところで絶命する。その様子は「いとあはれ」であつた。

評語部分において慶政はいう。

さやうの際の者は、後の世の事をばかけふれ思ひも寄らず、たゞさし当たりたる事をのみこそ、嘆きも悦びもする事にて侍めるに、日ごとに怠りなく勤めけん事、この世一ならぬ縁にこそ侍けれ。

すなわち、このような身分の者はもっぱら当座の俗世のこのみを含にかけ一喜一憂するのが世の常であるのに、かくもひたむきに仏道に励むのは実に希有な事例だといふのである。女は、あるいは先の世において一いまだ転輪聖王であつた頃の――阿弥陀仏と有縁の存在であつたのかも知れない、と。

すゞろに気ちかく頼もしく、したる勤めはなけれども、よき方人かたうとのやうに覚えて、事に触れていささか心の澄み渡り侍には、この仏の御名のみ唱へられ侍ぞかし。また、いさかあはれに無慙むごんなる事を見聞くにも、まづこの仏の御名のみぞ唱へられ侍。いかにも、過ぎ来し世々にこの仏に契りの深く侍けるなめり。

ともあれ慶政はこの女の念仏に導かれつつ、自らもいつしか阿弥陀仏の名を唱えていることに気づかされる。それは慶政自身が語るように、心の澄み渡った「定心」の状態（「いさゝか心の澄み渡り侍」）で唱えられる場合もあれば、心乱される出来事に遭遇したままに「散心」の状態（「いさゝかあはれに無慙なる事を見聞くにも」）で唱えられる場合もあったであろう。いずれにせよ慶政をあらためて仏道、わけてもこの場合、阿弥陀仏へと導き、慶政自身と阿弥陀仏との一ひとかたならぬ一結びつきを思い知らせしめたものは、この女の仏道へのひたむきさに他ならなかった。

慶政は、この「下種女」の仏道へのひたむきさを「多生の縁」に求めつつ、「かの昔の無上念王の御時の国の民などにて、縁を結びて侍けるにや覽」ともいう。女は、かつて阿弥陀仏がその前世において転輪聖王であった時の国の民であったかも知れない。そう思うと一今生のありさまの相違はともあれ一、有缘な存在に映るというのである。むしろ慶政自身が行じる行は（女のそれに比べるならば、質・量いずれの面においても）たかが知れており、「したる勤め」とするに足るものではないとの自覚が表明せられてはいる。しかし、両者の間に横たわっている溝にもかかわらず、いや、こうした溝があつたればこそ、女のひたむきな在りようをその背後で支えている堅固な仏道志向は慶政の至らない発心を照らしだし、仏へと押しやりもする。いふなれば、この女のひたむきな在りようを前に、慶政の発心も後押しされて、事に触れておのずから念仏を唱えるに至つたのである。ここにおいて女は慶政の「善知識」にも匹敵する存在として立ち現れて（「よき方人のやうに覚えて」）くるのである。

そのとき、天台大師の説いた「弥陀とこの世界の極悪の衆生とは。ひとへに因縁あり」という教えもまた、あらためて慶政自身にとって重みをもつ言葉として響いてくる。今生においては至らぬ発心しかもちえず、さした

る行もなし得ない己れ自身もまた、もしかしたら先々の世においては阿弥陀仏と有縁の存在であったかも知れないという思いを抱くに至るのである。慶政はこの女を介することによって、阿弥陀仏（己れとの不可思議な縁）そのものに出会っているのである。

今、このあやしの事を聞くに、頼みの心ねんごろ也。願はくは、なほざりに書き流す筆の跡を尋ねて、草の庵の中に仮の寝の夢を見果て、松の扉の間に永き別れを告げん時、必ず立ち返り、友をいざよふ縁にもなせかしと也けり。⁵⁾

慶政はこの女によつて、あらためて自らの仏道への志を覚醒せしめられるとともに、なお具体的には今生において―仏道成就なつたに相違ない―この女のひたむきさにすごることによる自らの成仏を念じてもいる。すなわち慶政はまぎれもなくこの女に「結縁」する意図をこめて、本段を綴っているのである。⁶⁾

二 逆結縁と慶政

下巻第十一話における女は慶政が自ら「結縁」を託する存在であり、慶政は「説話」化することを通じて己れの願いが女へとどき、仏へと誘われてゆくことが念じられていた。もとより阿弥陀仏とその救済対象である衆生との因縁がさらなる背景にはあつた。とはいえ、そうした因縁を想い起こされるに至つたのも、この女の唱える念仏、ひいてはその発心のひたむきさゆえのことであり、しかも女の念仏がおのずから慶政自身の念仏をうな

がし、しかもそれによって他ならぬ慶政自身と阿弥陀仏との結びつきが想い起こされるという成り行きであったことを考え合わせれば、女が「善知識」とすらみなされるゆえんは十分に得心されよう。

対して上巻二十一話で登場する「唐橋河原の女」は対照的な位置を占める。

慶政がまだ幼少時代のこと、唐橋河原に女の死体が遺棄された事件があった。女主人の夫と密会していたからという理由で殺害され遺棄されたもので、女はまだ十九歳であった。心ない大勢の野次馬が見物に集まったが、死体はもはやひとの形すらなしてはおらず、「大きな木の端のやう」で、手足もなく、「汚く穢らはしき事、譬へていはんかたなし」というありさまであった。

さて慶政は、龍樹の「愛の怨の偽を悟りぬ」や、天台大師智顛の「もしこれを見終りぬれば、欲の心すべて罷み」といった文言を引きつつ、ひとまずはこの女の屍を一種の不浄観の対象として眺める立場―屍がもよおさせる嫌悪感を否定的媒介にして、世の事物事象の無常を際立たせ、それによって煩惱に由来するすべての情動のはたらきを抑止せしめようとする立場―を示すのであるが、それにとどまらず説話として記事に収める意味をさらに次のように語ってくる。

かやうに徒なる身の果てをしるべにて、「あるにもあらぬ身のゆゑに、いたづらに積りける罪こそ悔しけれ」など、思ひ続けて心を直さば、書き集むる心ざしたりぬとすべし。(傍点論者)

不浄観それ自体がもつそもその目的と重なり合つてもくるのだが、この不浄なる屍を対象とする眼差しがい
つしか慶政自らの内へと屈曲してくるのである。己れ自身が無常の波に晒されていること、にもかかわらずそれ
を自覚することなく日常のうちに漫然と身を処し、あげくの果てに数知れない「罪」を積み重ねてしまつて
ことを悔いつつ、そうした至らぬ「心を直」す縁にすることが出来ればと思ひ、この女のような事例を記事に収
めるのだと慶政はいう。

ここでは女と自己とを―現象世界の無常性を背景に置いた上で―同等な存在とみなし、そうした無常なる現象
世界たる俗世から、常住なる仏の世界へと超脱すべく、己れの発心を堅持することが求められている。女の屍は、
ともすれば無常世界の中でさまざまな煩惱の所為に溺れがちな己れの心を仏の世界へとつなぎとめる媒介のはた
らきを―その存在自体はネガティブなままに―果たしているのである。

しかしながら女の位置がここにとどまるのであれば、女は―いかに悲惨な死に様（「いたう無慙」）であろう
とも―いわば屍一般の中に埋没し、不浄観の一契機をなすことはあつても、とりたてて、「唐橋河原の死に屍」
として『閑居友』に「記名」されるには及ばないともいひ得るであろう。実は、慶政がここでこの女の死を―「歴
史的事実」として―記事にするには別の契機がはたらいていたのである。

慶政は女の無念さと後生とを思い遣つて、追善供養のために真言（「密言」）を誦したり、「唐橋河原の死に屍」
と交名帳にその名を記して弔つたというのである。⁷¹

そもそも交名帳のいきさつについては「さらによも良き所に生まれ侍らじかすと、あはれにて、いさゝか見侍
し人を、高き賤しきを選ばず、その名を書き集めて、忍びに傍らに置き」と、さしあたりはこの女とのかかわり

とは独立に、いわば一般論の準位において語られもする。

さらに慶政はいま、ここに女のことを記帳するにつけ涙にむせぶが、交名帳が供養になるかどうかについては次のように己が身の器量の至らなさを振り返りつつ、そのおぼつかなさ案じるのである。^⑤

いま、この身に徳もし侍らましかば、見も見えずする人人、少しの益もあるべきを、いひ尽くしがたく、あさましく、わずかに比丘の名を盗みて、返て三宝を欺く罪を招くべき身なれば、その益、かけてもあるまじき悲しさに驚きて、見し人の昔語りになり行く数を記して、情を運び侍也。

己れにこの女を度し得るにたる器量が具わっているならば、自らの力で直接に女の菩提を弔うことができよう。しかしながら、それがかなわない現状では、交名帳にその名を記すことによつて、この女に寄せる己れの思いを託するのが精一杯のところなのだ。と慶政はいふ。

ひとたびは屍一般（「かゝる身のありさま」として不浄観の文脈の中に位置づけることが本説話のまずもつての意味であり、その限りでは女の在りようはつまるところ自己の在りようへと還流していた。だが、ここでまさにこの女に対する憐憫の情がつることによつて、慶政の眼差しはふたたび眼前の他者（「いさゝか見侍りし人」）へと向かい始めたといえよう。とすれば、交名帳への記載にとどまらず、慶政が「いま・ここ」において、この女を記事にする意味もまた、本来的にはこの追善供養にこそあるとみるべきではないか。それはいかにか己れの器量不足を悲嘆しようとも――当の慶政自身からすれば、いわば「逆」結縁ともいふべき方向性をもっており、

今度は慶政自身が女の「結縁」対象となっているのである。

しかし、この慶政の思いはどのような理路を経て女に、ひいては仏世界にとどき、追善となり得るといえるのか。続けて慶政はいう。

もし、この情、甘露の雨となり、清涼の風となりて、各々ありかを訪はば、それを、あやしの身の縁を結べる一の益に、かつぐつかうまつらんと思ひ立ちにけるなるべし。

今の自分には直接彼女ら、彼らを救う器量は具わっていないが、今生で関わったひとびと、縁を結んだひとびとを記事にすることが――彼らを仏にする上で――なほ何かの力となり得るのではないかという思い、願いが確かに込められている。彼女らの名を交名帳に記し、あるいは生前のありようを説話の記事にして残すことを通じて、彼女らに対する慶政自身の思いが――不思議な因縁の力によって――地獄だか、畜生道だかに堕ちているやも知れない彼女らにとどき、その追善となることを念じてやまないのである。

ここで慶政は元暁の文「他作自受の理なしといへども、しかも縁起難思の力あり」を引く。元来「自業自得」の道理からすれば、そもそも追善行為自体が仏道の理にそぐわないものであるし、ましてや慶政の一連の営みが確実な果をもたらす保証などないのだが、「縁起難思」すなわち世俗のひとびとの知では見通し得ない因果の不思議さにすがりつつ、「たのもしくこそ侍れ」と語るのである。⁹⁾

三 追善を求める鬼

屍と化した女はしかし、自ら追善供養を求めたわけではない。見るに見かねた慶政がその憐憫の情ゆえに―仏道修行における己れの器量の至らなさを重々自覚しつつも―、女の追善を願って、その思いを女に届けずにはおられなかったというのが実状であり、事実、慶政自身も廻向の対象である女の行く末については不可知であると語っていた。が、下巻三話（「恨み深き女、生きながら鬼になる事」）では鬼と化し、自ら供養を求める女が登場する。

美濃の国の「いたう無下ならぬ男」がある人の娘の所に通うことがあったが、遠隔地だったこともあり、女は男が心変わりをしたのではないかと疑念を抱く。男もその思いを「恐しく」感じ、足が遠ざかる。女は男の訪問が途絶えると食べ物も喉を通らなくなつて、引き籠もるに至るが、正月の賑わいに紛れて、周囲のひとびとにも気づかれず、寄りつくひともしなかつた。

そのうち女は、ひとしれず水飴の桶からとつた飴を塗つて自分の髪を角のように結い上げて、「紅の袴」をまとつて逃走、行方をくらます。家の者は「よしなき人ゆえに心を虚になして」自ら命を絶つたかと疑い、探し求めるが見つかからないままに、年月が過ぎ、両親も亡くなる。

三十年ほどが経ち、野中の破れた堂に「鬼の栖み、馬・牛飼う幼き者を取りて食ふ」という噂が立つ。鬼は天井裏に潜んでいるに相違ないと、村人たちが火をつけてあぶり出そうとすると、半分ほど焼けたところで、「けうとげなる」鬼へと姿を変えた女が出てくる。弓を向けられると鬼は「しばし物申さん。左右なくなあやまち給

ひそ」といい、身分をあかして「悔しき心をおこして、かうかうの事をして出でて侍しなり」と事の次第を話し始める。結局、女は男を殺してしまい、鬼の姿のまま元には戻らなくなってしまったのだというのである。身置き場のないままに致し方なく、この堂に居ついてしまったものの、苦しみが絶えないと述べ、自ら「供養」を求めるとともに、妻子ある人には次のように「戒め」を与える。

生ける身のつたなさは、物のほしさ堪へ忍ぶべくもなし。すべて辛かりけるわざにて、身の苦しみにひ述べがたし。夜・昼は、身の内の燃急焦がるゝやうに覚えて、悔しく、よしなきこと限りなし。願はくは、私たち、必ず集まりて、心を致して、一日の中に法花経書き供養して、弔ひ給へ。また、この中の人々、おのく、妻子あらむ人は、必ずこの事いひ広めて、あなかしこ、さやうの心をおこすなど、戒め給へ。

言い終わるや、女はさめざめと泣き、火の中に飛び込んで焼け死ぬ。

慶政は末尾においてこの女を評している。

けうときものから、さすが又あはれ也。げに、心のはやりのまゝに、たゞ一念の妄念にはかされて、長き苦しみを受けけむ、さこそは悔しく、悲しく侍けめ。その人の行方、よも良く侍らしものを。孝養（追善供養）もしやしけん、それまでは語るとも覚えず侍き。¹⁰

さて、女にとって今生の縁の中心にこの男が位置したことは確かなのだが、この関係は今生的な幸いの形を結

び得なかつた。^①もちろんここでそれを機縁にして女が直に仏へと向かう、すなわち発心することもあり得たはずだが、女の執心（のすさまじさ）はそれを許さなかつた。だからこそ、執心の形象化たる鬼になって初めて己れの執心の根深さを思い知らされるといふいわば、逆発心、譚を成しているのである。

女の執心はひとまずは男自身に「恐し」と思わせるような嫉妬心として発現する。が、その食欲はその段階ではいまだ女にはそれと自覚されることのないままに、まさにその象徴ともいふべき鬼へと姿を変え、自らそのすさまじさに直面することによって初めて女自身に顕わになるのである。女は自ら鬼の食欲さを持つて余し、翻つて、男の殺害にまで至つた己れの思いの浅はかさを顧みる。さらに女はその執心のあさはかさを―自己一身にとどめることなく―「妻子あらむ人」一般が陥りやすい心の在りようであると「戒め」つつ死んでゆく。したがつて周囲のひとびとにとつて女の遺志を汲むことは、求めに応じた供養をすることにとどまらず、自らもそうした執心の虜にならないよう「戒め」を守ることに他ならないのである。であればこそ「一念の妄念」と評される女の執心の深さはまた慶政自身の「あはれ」を誘ひ、「さこそは悔しく、悲しく侍けめ」と慶政の心を揺さぶりつつ、女の後生の「行方」を、はたまた追善供養の有無を案じさせるに至るのである。

ここでは慶政自身が直接的に追善供養にかかわっているわけではない。とはいへ、鬼と化してようやく思い知らされるに至つたという女の執心の自覚は、決して慶政が第三者的立場に安住することを許さず、己れもまたいつしかそうした形で発現しかねない執心を抱えた存在に他ならないのだという思いへと導かれる。女の追善もまた、ひとたびこの位置を経た上で要請されてくるのである。したがつて、いわゆる「現報譚」という点には本説話独特の要素がみられ、そこに「善因果果」悪因果果」の因果性―という一般則―が明瞭にみとられはするものの、以上のような構図においては上巻二十一話の「唐橋河原の女」と同質の「記名性」を具えているといえよう。

慶政は―執心のすさまじさ、如何ともしがたさという点において―ひとたびは女を介して、いわば己れの内なる煩惱へと眼差しを屈曲させた後に、そこからまさに「眼前の」（上巻二十一話「いさゝか見侍りし人」）他者たる女へとあらめて想いを致しているのである。

四 供養主の不在

下巻十一話では慶政が貴き仏道者である女に己れの往生を託して「結縁」を願っていたのに対して、上巻二十一話では屍と化した女のために慶政自らが真言を唱え、また交名帳に記名することによって追善供養を念じるに至ったのであるが、下巻三話では鬼と化した女自身が周囲のひとびとに対して己れの追善供養を求めるといふ方向性をもっていた。

ところが、下巻四話「貧しき女の身まかれる髪にて、経物する事」では、いわば「供養主の不在」といった事態が出来る。

京の東に幼少時より養子に入った娘がいた。養子先は平家の流をくむ家柄であったものの、源平の戦以後は貧しい暮らしを余儀なくされていたところ、やがてこの娘が先立ち、続いて養親も亡くなった。

親が亡くなって三十五日目の中陰の早朝、この養娘の夫がやつてくる。亡き妻になりかわって「誦経物ひとつ」差し出すべきところであるが、それが叶わないので、せめてもと、持参した紙づつみの施物をさしだし、それを僧侶の読経料にあてて欲しいと申し出る。手渡された養親の実子が開けてみると、中からは亡き養娘が今際のき

わにそり落とした遺髪が出てくる。それを目にした実子は「いといたう悲しうて、忍びあえず泣き居」る。髪の毛残り香から養娘の面影が偲ばれて、二人はただただ泣くばかりである。ついに実子は「さてこれは見んにつけてよしなし。ひき隠し給ひね」といつてうつつ伏してしまった。¹⁹⁾

さて、ここで出来した事態は、養娘の死によって養親の弔い手がなくなつたこと、すなわち「供養主の不在」である。本来ならば供養主たるべき養娘がもはやこの世に存在しないのである。しかも養娘の弔いへの遺志は記事の中で直接的に語られるのではなく、その遺髪から「いわば陰画のように」浮かび上がり、周囲のひとびと（から、ひいては読み手）へと伝えられることとなり、「ただ泣くばかり」という在りようをもたらしめてくるのである。

この「泣き」に象徴されるような、ひとまずは養娘そのひとへと強く収斂するひとびとの思いは、確かに一旦はひとびとを身動きのとれない状態へと追いやり、説話はここで閉じられている。が、この「あはれ」の共同体は、やがて養娘の弔いの志に誘われ、その志を核にして、それを受け継ぐ形で、養親の弔いへと、さらには養娘の弔いへと動かされていくことで、供養を果たし遂げるものとみなされていたのではあるまいか。

実子自ら実親の供養をしないという一見奇妙にも映る事態ではあるが、実子は、養娘の夫を介し、その養親へのひとかたならぬ思いを告げ知らされたとき、その思いを媒介にはじめて「養娘そのものの存在とともに」実親の存在がまざまざと浮かび上がり、供養への志が覚醒せしめられたのではあるまいか。

あらためて先に検討した説話を顧みるならば、下巻十一話における貴き女は、今生の「東山の聖」との関係に

先だつて、その彼方に阿弥陀仏との縁を有していたのに対して、上巻二十一話の屍と化した女においては、いわば今生の關係の破綻による悲惨な結末が慶政自らによる追善供養を誘い、同様に下巻三話の女は相手の男と今生の關係を切り結ぶことができないままに鬼と化し、周囲のひとびとに対して己れの追善供養を求める存在であった。下巻十一話における貴き女がいつてみれば今生の關係と先の世の仏縁とを巧く折り合わせる事によつてあらまほしき仏道修行者たり得ていたのに対して、後の二者は今生の關係の破綻によつて、消極的な形であれ積極的な形であれ、ひとびとを仏道に目覚めさせ、仏へと誘ひ得る存在だったのである。とりわけ下巻三話の鬼が妻子をもつひとに「戒め」を与えていることを思えば、ここには、出来ることならば（あるいはそれが許されるのであるならば）今生の諸關係を無下に手放したり、あるいは著しくそこねたりすることなくひたむきに仏道を歩み行くことが望ましいとの理解が流れているのではないかと思われる。

とすれば、この「供養主の不在」という説話の占める位置は、まさにそういった可能性を仄めかせるところにあるのではなからうか。すなわち、ここには今生の關係性をいたずらに無みすることなく、むしろそれに新たな意味づけを与えることによつて、ひとびとが安寧なるままに仏道へと誘われていく様子を―あくまで可能性としてはあるが―みてとることが出来るのではあるまいか。¹³⁾

この説話に関しては、慶政は評語を付してはいない。が、先立つ上巻三話が鬼と化した女の話であつたことを思い合わせると、弔いの客体と主体という相違、さらには仏道にとつて邪な存在であるか否かなど、まさにポジとネガの如く対称をなしつつも、追善という主題の核を織りなしていることから、本説話においてもなお慶政自らが記事にすることによる追善を意図していた可能性が考えられよう。

五 追善と結縁

己れの救済を託すべく結縁を求めるにせよ、また死者になりかわつて功德をつむべく追善供養を志すにせよ、そこにはいわば仏道に即した生の交感が望みられており、そうした交感を通じて、あらためて築き上げられるひとびとの共同性の内にこそ――既存の共同性を背景にもちながらも、それを新たに意味づけ――各々の仏道志向を覚醒し、ひとびとを仏道へと押しやるという方向性がみとられていた。

平家一門を弔う建礼門院徳子の存在もまたその線上に浮かび上がつてこよう（下巻八話「建礼門女院御庵に、忍びの御幸の事」）。

文治二年の春、隠遁した建礼門院徳子の庵に後白河院がその様子をうかがうために「忍びの御幸」をする。そこには老齡の「いとあやしげなる尼」がおり、今女院は花摘みに行つていふというので、院は「世を捨」てた女院自らが何故にと問う。すると尼は「家を出でさせ給はかりにては、いかでかさる御行なひも侍らざらむ」、切利天の「億千歳の楽しみ」、「大梵天の深き禅定の楽しみ」も「かようの御行なひの力」ゆえであることたえて、次のようにいう。

うき世を出でて、仏の御国に生まれんと願はん人、いかでか捨つとならばなほざりの事侍べき。前の世にかゝる御行なひのなかりける故にこそ、かゝる憂き目を御覽する事にて侍らめ

これを聞き、供の者も院も「あはれ」を覚える。さらに、阿弥陀の三尊をはじめ、何につけ仏行にむけて設えられている住居の様子を目にして院は―それが昔の栄花とは比べものにならないことに―「あはれに悲しく」思われる。

そこへ山の上から花籠を持った女院と、拾い集めた小枝を手にしたかつての侍従であった二人の尼が降りてくる。おのおのは涙にくれる。院が生活の不如意などを心配すると女院はそれもまた「いみじき善知識」であるといつて、平家一門の都落ち以降の来し方を振り返る。

とりわけ、壇ノ浦で追いつめられた場面で、徳子の母である二位の尼が安徳帝をかかえて入水しようとした時に、ともに身を投じようとした女院に対して尼が思いとどまるように説得したことを語る。

構えて残り留まりて、いかなるさまにても後の世を弔ひ給ふべし。親子のする弔いは、必ず叶ふ事也。誰かは今上の後世をも、我後世をも弔はん。

そのとき徳子は「心も消え失せ」て、今日まで生き延びようとは思ひもしなかったものの、「後世を弔ひ奉らむとて、身を捨て、命を軽めて、祈り奉れば、いかでか諸仏菩薩も納め給はざるべき。かかれればこれに過ぎたる善知識はなしとこそ覚え侍れ」と語る。夜も更け共の者も「涙にしほれつゝ」帰る。

評語部分において慶政はいう。

何となく見過ぐしがたくて、書き載せ侍なるべし。¹⁴

さて、建礼門院は、その籠居の様子からは間然なき隠遁者として自己一身の仏行にひたむきであるように映るものの、母である二位の尼に、子の安徳帝ともども供養を託された存在¹⁵であった。今生の意味の中心をになつていた安徳帝の死は、直ちに今生における徳子自身の生に虚ろさをもたらす事態¹⁶に他ならないのだが、その「余生」が弔う者として新たな意味を帯びてきているのである。すなわち、建礼門院は、他者を仏道へと誘うことが己れの今生の生の意味であるような象徴的存在として捉えられている。こうした意味における他者救済の契機が『閑居友』には明らかにある。

徳子の「祈り」はひとまずは子である安徳帝と、母である二位の尼との追善供養に向いているには相違ない。だが、「後世を弔ひ奉らむとて、身¹⁷を捨て、命¹⁸を軽めて、祈り奉れば、いかでか諸仏菩薩も納め給はざるべき」とあるように、そのためにこそ仏に対し、自己の「身」・「命」をかけたひたむきさが求められているのであり、その生活のすべてはここに収斂してきているのである。建礼門院そのひとの仏道志向はこのようにして惹き起こされているのであり、安徳帝を軸とする今生の意味の喪失が、己れが仏へと向かわされる機縁となつたからこそ、「これに過ぎたる善知識はなし」とされているのである。¹⁷

安徳帝との「母―子」関係は建礼門院にとつて今生におけるのつびきならぬ関係性であった。そして、「我後世をも弔はん」と託した母の二位の尼にとつても徳子とのそれは同様ではなかつたか。であればこそ、二位の尼は「親子のする弔いは、必ず叶ふ事也」と「母」・「子」ともどもの供養を託し得たのであろう。建礼門院は、こうした今生の二層に渉る親子関係を―放擲することなく―いわば梃子にしつつ、それらに「供養」という形を与えることによつて仏道を歩み得、また仏道の全うこそが十全な「供養」を可能にするといった生を営んでいる

のである。

「何となく見過ぐしがたくて……」という慶政の結びは一見さりげなくも映るのであるが、以上の経緯に照らし合わせるならば、この徳子は慶政にとつてひとつのモデルともいい得る存在ではなかったか。

* * *

慶政は確かにひとつがこの世に存在する意味のひとつを他者の追善にみているといえよう。自身もまた至らなさを抱えている以上、その追善が真に有効なもの足りうるかどうかはあくまでも不可知である。いたたまれず他者の追善を願わざるを得ない己れも、いずれは追善を施される側にまわるかも知れない。仏道をいづれがより十全に歩んでいるかが定め難い以上は、「結縁」の「主・客」は不定といえは不定なのである。本来「結縁」はあくまでも仏道的な準位における関係を求める営みであるには相違ない。にもかかわらず、慶政は「己れの器量の至らなさを自覚しつつ十全な仏道者に感じ入り、その功德にすぎる一方で、——己れの器量の至らなさを省みず——「いさゝか見侍りし人」に対しても憐憫の情を催さずにはおれないのである。おそらく慶政には、この「情」（「あはれ」）の占める位置を、とりわけ仏道との緊張関係において問おうとする姿勢には乏しい。

今生において切り結ばれる関係は、たまたま出会った眼前の他者から肉親に至るまで、さまざまであり得よう。しかしながら、「下種女」が「方人」になり得る一方で、また徳子において母子関係という今生のひとつかたならぬ関係性が追善を可能にしてもいたように、今生において顕わになった関係の濃淡だけでその奥行きを判断する

ことは出来ないものであり、まさになにがしかの形で関わりがあつたことそれ自体が己れとの——幾世にもわたるかも知れない——「有縁」を告げている場合もあり得よう。慶政にあつて——十全な仏道者に感じ入る場合にせよ、不憫な者に否応なしに眼差しが注がれる場合にせよ——「あはれ」の情の催起は、己れと他者との「有縁」をつけ知らせるものだったのではなからうか。

とすれば、慶政において、こうした今生において切り結ばれるさまざまな関係は、直接にそれ自体の超克が志されたり、一概に相対化されたりしないままに——まさに今生ののつびきならない関係である母子関係が追善を可能ならしめる関係として新たな意味を帯びてきたように——己れの仏道への媒介をなしつつ、仏道的な準位へと昇華される可能性を宿すものと捉えられていたのではあるまいか。

慶政において、導かれる他者であれ、導く他者であれ、自他ともに仏道へと誘われることの中には、こうした今生の諸関係があり、己れが仏道を歩み行くことは、いわば今生における「有縁」を「結縁」へと昇華せしめることを意味していたのではあるまいか。献上相手——を想定し得るとすればだが——の存在意味もここに収斂しよう。

そもそも、この書二巻を記し初めはしかど、詞拙く、心短きものゆへ、時も空しく移り、日影もいたづらに傾けば、恥じて硯を収むといへども、藻塩草、かき上ぐべきよし、かねて聞こゑさせければ、海人の濡れ衣思ひみで、また、筆執れるなるべし。／願はくは、慈しみの眼の前に納めて、哀れみの心の外に散らさざれと也

『閑居友』を書き上げることは「かねて」よりの約束であった。本書を媒介にして切り結ばれる慶政上人と、その紛れもなき「有縁」たる献上相手との関係においてはもはや目指されるべき「結縁」の「主・客」が問題なのではない。「詞拙く、心短」き器量しか持ち合わせぬ今生の慶政による筆であるにせよ、両者が「結縁」たり得るところでは「互いが互いの「善知識」となる可能性を宿しつつ」「慈しみ」と「哀れみ」とが共鳴しあっているのである。

註

『閑居友』からの引用は岩波新古典文学大系『閑居友宝物集』により、頁数を示した。なお適宜表記を改めたところがある。

(1) 高岳親王が隱遁後に仏道修行を志して中国からついには印度にまで渡って道を極めようとしたが、思い半ばにして絶命した記事が『閑居友』の冒頭におかれていることは、まさに本論の主題に照らして象徴的であると思われる。その昔は皇子として百官に仰がれ仕えられた親王を「今は、道のほとりの旅の魂として、ひとりいづくには赴き給ひけん」と、返く「あはれ」におぼえる慶政は、この親王の発心を思い遣りつつ「いとくあはれにかしこく侍り」と語り、義朗律師の事例「同じくインドに渡って行方知らずになった」にも照らして「とにかく心に必ずずるに侍り」と述べるのである。己れならでは書き残し得ない記事の収録を通じて、ひとびとの道心を催起し、ひいては親王の魂のみならず、慶政自らの思いにも安らぎを与えるという意味において、まさに高岳親王も結縁を求める存在なのである(三六一頁)。

(2) 三六二頁。

(3) 通説は例えば『発心集』にあつては往生人に結縁するという限定された意図は稀薄で、むしろ偽悪や隱徳のほか執心・妄念の克服など、心をめぐる問題意識がテクスト全体を貫いている」とされる山口真琴氏の見解に集約されよう(「結縁の時空―往生伝と中世仏教説話集―」高知大学学術研究報告 第四十一巻 一九九二年)。

この点にかんする論者の基本的な見解は以下の通りである。『発心集』では次のように語られている。

「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。今、此れを云ふに、天竺・震旦の伝へ聞くは、遠ければ書かず。仏・菩薩の因縁は、分にたへざれば是を残せり。唯、我が国の人の耳近きを先として、承る言の葉をのみ記す。されば、定めて謬りは多く、実は少なからん。若し又、ふたたび問ふに便りなきをば、所の名、人の名を記さず。云はば、雲を取り、風をむすべが如し。誰人か是を用いん。物しかあれど、人信ぜよにもあらねば、必ずしも、たしかなる跡を尋ねず。道のほとりのあたことの中に、我が一念の発心を樂しむばかりにや」(『発心集』序) このように、発心譚の収集は―よしにつけあしきにつけ―長明自身の「発心」とのかかりにおいてその意味をもつてくるのであって、他者の「発心」を促すことをその直接の意図とするものではない。また、理想的な隱遁者とみなされ得る場合とて、その発心のありように做うことが長明の趣意であつて、他者の修めた功德に自らも与ろうとする「結縁」をねらいとするものではない。「天竺・震旦」のことは「遠く」、また「仏・菩薩」のことは「分にたへ」ないので記事にはしない、という長明の姿勢にしても、(それら異国の出来事ですらをも「端にて知り初むる縁」とするために採つたという)慶政の姿勢とは対照をなすものといえるであろう。

なお、説話の収集による「結縁」をめぐることは「上は国王・大臣より、下は僧俗・婦女に至るまで、都廬四十二人、粗行業を記して、諸の結縁に備ふ」と記した『続本朝往生伝』序(『岩波古典文学大系』『往生傳 法華驗記』二二三頁)や、「ただ結縁のため勸進のためにして記す。もし我を知る者は、必ず往生の人たらしめむ」(『拾遺往生伝』序)(同 岩波 二八〇頁)、「冀はくは今生集類の結縁をもて、必ず来世順次往生の迎接を期せむ」(卷中 序)(同 岩波 三二八頁)に代表される理解が流れていると思われるが、とりわけ後者について慶政自身による書写本の奥書に次のように記されている点からも『閑居友』と共通する理解が窺われよう。

「建保七年正月廿七日夜、西峰の方丈の草庵において写し了りぬ。これ全く名利のためにあらずして、自他の発心のためなり。これ全く人天の上報を期せずして、極楽に往生せむがためなり。ただ望むらくは、この新生の聖衆達、遙に愚願を照らして、必ず来迎を垂れたまへ。願はくはこの功德をもて、命の終らむと欲する時に臨みて、必ず弥陀の迎へに預り、安樂国に往生せむ」(『岩波古典文学大系』『往生傳 法華驗記』三百九十一―二頁 傍点論者)

(4) 説話の諸伝がそのままでは「反復不可能」であればこそ「結縁」の対象になり得るといふ理路に留意すべきであろう。例えば『発心集』に採録された説話群のごとくに隱遁者のそれぞれの様態が、他ならぬこの「わたし」にとつてもなお做すべきものとして眼差される可能性をもつならば、ひとはその様態の「反復可能性」——この「わたし」が時・処等の諸制約を超えてその在りようをなお「いま・ここ」において再現できるという意味では、一種の普遍性といいかえてもよいのだが——とひきかえに、眼前の他者であるところのおのの隱遁者に「結縁」するという、いわば出会いの一回性の重みとでもいいうべきものを手放さねばならなくなるであろう。『発心集』において「結縁」という契機が希薄なゆえんである。したがって、慶政の「結縁」志向は——「反復」の可否の根拠それ自体はなお問われねばならない事柄に属するにせよ——、他者の他者性（非通約性）に深くその根をおろしているのである。

(5) 以上 四四九〜五一頁。

(6) 以下では、「行なひは何の行なひにてもあれ、常に心を澄まして濁すまじき」ことの重要性が説かれ、「吹く風、立つ波につけて、善知識の思ひをな」すべきことが強調された後、つまるどころ、常に自然を對手とし得る「深山の住居」が——たとひ後の世のためと思はずとも、澄み渡りて——いるのだから、ましてや仏道をむねとする——隱遁生活には最も適していると結論づけられる。ここには隱遁志向が「自然」を相手とする交感のうちに一応の安定をもち得る可能性が仄めかされており、それ自体なお検討すべき問題を孕んではいるのであるが、慶政はこの地点に安住することなくすぐさま「しかるを、無明の眠り深くして、この世をいみじとしもは思はねども、昨日もいたづらに過ぎ、今日も空しく暮れぬるぞかし。たそかれになり行時にこそ、いかに侍や覽、同じ野寺の鐘なれど、夕べは音の悲しくて、涙も止まらず驚かれ侍。あはれ、仏の助けにて、常にかやうにのみ侍れかしと嘆けども、世々を経て思ひ慣れにける心なりければ、ひき続くことも難くてのみ明かし暮らすこそ、悲しとも愚かに侍れ。」と——いわば俗世への未練を残すがゆえに——己れの発心が継続せず、不徹底たらざるを得ないことへの嘆きへと至る。この「悲し」み、「嘆」きの地点から慶政は「願はくは、尺迦如来、阿弥陀仏、すべては四方の仏たち、昔の誓ひをかへりみて、哀しみを下し給へ」と諸仏一般に縋る方向へとおもむくのである。ここには「善知識」に出合いつつも、その出合いを十全に受けとめられず、再びあらたなる出合いを模索しつつある慶政の姿を、いいかえれば非通約的な他者に対する「結縁」を——その理路が己れには不可知であるがゆえに——求め続けてやまない慶政の姿をみるることができるのではあるまいか。

(7) 本文に明記されていないが、実際に女の屍を目撃したのが幼少の時点であることからすれば、だいぶ後になつてのことであろう。であればこそ、女に対する追善供養の真言読誦や交名帳への記載が「近い過去」の出来事として想起され、あるいは現前しつつ、『閑居友』において女のことを記す「いま」と意味的な連続性をもつてきていると考えられよう。

(8) 女の菩提を弔わんとする思いが終始「情」という言葉で捉えられていることは『閑居友』全体に関わる問題であり、追つて本稿で論じることになるが、ここでひとまず見通しを述べておくならば、慶政において「あはれ」等の情緒・情動をともなう表現は、貴き行者との出会いの場面はもとより、よしんばそれが他者の不憫さや自己の至らなさへの嘆きに伴う端的な情動の発露である場合でも、一註6でも記したように、仏への志向と背反するがゆえに斥けられるべき在りようであるよりはむしろ「仏へとひとを押しやり、発心を堅固ならしめる上での反省的契機をなすものといえる（一例を挙げれば、上巻「稻荷山の麓に、日を拝みて涙を流す入道」において、日夜太陽を拝んで「泣くよりほかの事なし」という状態であつた入道を「おのづから日想観に当りて侍りけるにこそ」と評している説話）。

(9) 以上 四一〇〜三頁。

(10) 以上、四二二〜四頁。

(11) 今生的な幸いの形に至らなかつた事由の遠因を、男の内面や地理的要因に求めることもあり得たと思われるが、本説話ではそうした要因（一般的には「無常の理」に帰せられるような諸因）はいわば背景に退けられ、あくまでも女の執心自体が「男の嫌気をさそつたことも含め」事態の展開の核をなしているとみなすべきであろう。

(12) 以上、四二五〜六頁。

(13) 詳論している余裕はないが、今生の関係性と仏道という論点は続く次の上巻五話において、観音の手の込んだ「方便」によつて、いわば「仏道夫婦」、「仏道姉妹」といった存在関係が形成されるに至る構造のうちにもみてとることができ、そうした観点において（ひとまずは）三・四・五話の連続性を指摘し得よう。その意味で、この四話においても出発点に実子ではなく「養娘」が置かれていることは象徴的であろう。

(14) 以上、四三七〜四四〇頁。

(15) ちなみに『平家物語』（八坂系百二十句本巻十二）では、平家一門の栄花、皇子の誕生から、没落・都落ち、滅亡に至る過程

を「四禪六欲」(天)、「修羅」(餓鬼)、「地獄」になぞらえ、徳子がそうした「六道」をまさに今生において「生きながらにして」目の当たりにしたことそれ自体が仏道への導き手となったと捉えられている(「『今かかる身になり候事は、一旦の歎き申すに及び候はねども、後生菩提の爲には、悦びと覚え候なり。忽ちに釈迦の遺弟に連なり、忝くも弥陀の本願に乗じて、五障三従の苦しみを通れ、三時に六根を清めて、一筋に九品の淨利を願ひ、専ら一門の菩提を祈り、常には聖衆の來迎を期す。……』……法皇仰せなりけるは、『異国の玄奘三蔵は、悟りの前に六道を見き。わが朝の日藏上人は、藏王権現の御力に依つて、六道を見たりとこそ承れ。まのあたり御覽せられけるこそ、有り難う候へ』とぞ仰せける)。しかしながら、ここでも徳子にとって安徳帝への思いはなお特別な位置を占めており、隱遁後もなお断ち切られることはない(「只恩愛の道程、悲しかりける事はなし。さればかの御菩提の爲に、朝夕の勤め怠る事候はず。これも然るべき善知識と覚え候)。安徳帝は徳子にとっていまなお今生の意味の中心をなしているのであるが、その思い(「恩愛の道」)は「平家一門ともども」菩提を弔うことによつて、自らも仏へと誘われることへと方向づけられ、隱遁後の徳子にとつて今生の生の意味を形成しているのである。

(16) 今生の意味の中心を喪失するというこの事態は、広く発心譚に共通してみられる事柄であり、本稿でも少なくとも上巻二十一話、下巻三話にはそうした要因を指摘できよう。むろん一般的にはそれを契機に仏道へと「反転」する構造をみてとることができのだが(例えば「たぐひなく覚える女」の死後、「成り行くさまを見るに、いとどき世のいとほしき思ひ知られて、心を発した」大江定基の事例『発心集』巻二―四など)、『閑居友』では、なおそうした今生の意味の核をなす存在ないし関係にこだわりつつ、それを一概に手放すことなく、仏道を歩むという方向が示されているのである。

(17) 本説話において建礼門院は二度「善知識」という言葉を用いているが、もう一箇所は、院が生活の不如意を案じた場面で、そうした「便りなさ」を「いみじき善知識」と捉えた部分である。ここでも通常は「便りなさ」、「わびし」さと思われるようなこの世的にネガティブな「事態を仏道へと誘われる契機」とみる特徴が窺われるが、そのことにもまして、この箇所の発言をきっかけにして「常に思ひ出で侍れば、涙も止まらず」と、安徳帝をめぐる出来事の回想へと導かれていることが注目される。

(18) 浄土教の教理を背景にしたこの種の理路の一例として、『観無量寿經』所説の「孝養父母」に対する次の『逆修説法』の所論をあげることができよう。

「出世の孝養は必ず父母を棄つべきと云う事も候はず。即ち律の中に『生縁奉事の法あり、謂わく父の貧しからん者寺の中に

置きて、これを養ひ、母の貧しき者は寺の外に置きて、これを養う』と云々。彼もこれも人の意樂に随ひて、時宜によるべし。梵網經にも父母師僧に孝順するを戒と名くと説けり。……同じ善知識と申せども、父母の間は宿縁深きに藉りて易かるべし。教化にも随ひ候めれ。」(『昭和新修法然上人全集』 二五九頁)

また問題圏としては「ただ自力をすてて、いそぎさとりをひらきなば、六道・四生のあひだいづれの業苦しづめりとも、神通方便をもてまづ有縁を度すべきなりと云々」という『歎異抄』第五条の言葉へと導かれよう。