HOKKAIDO UNIVERSITY

Title	遁世について
Author(s)	大隅, 和雄
Citation	北海道大學文學部紀要, 13(2), 65-123
Issue Date	1965-03-27
Doc URL	http://hdl.handle.net/2115/33297
Type	bulletin (article)
File Information	13(2)_P65-123.pdf

Instructions for use

Hokkaido University Collection of Scholarly and Academic Papers : HUSCAP

遁世について

大隅和雄

遁世について

大隅和雄

一

『スッタニパータ』『ダンマパータ』などには、現世を離れて山林に一人修行すべきことが繰り返し説かれている。現世を遁れて解脱への道を歩むことは、後には生前解脱か離身解脱かというような問題にまで発展する。ところで仏教のこの出世間的な倫理は日本ではどのように受け容れられたであろうか。それは「大乗相応」の地とされた日本仏教の本質に関する問題であり、小論でとりあげきれる問題ではない。ここではその中で遁世者とその思想という限られた対象を通じて、その問題の一部分を明らかにしたいと思う。

いうまでもなく仏教の初期においては出家と遁世とは同一のことであった。しかし日本では出家と遁世は別のことを意味した。鎌倉時代の無住は、人間の生活形態を在家、出家、遁世の三段階で考えたが、[1] それは中世においては一般的なことであった。例えば『尊卑分脈』の注記を見ると、[2] 出家とは別に遁世という記載があり、遁世と記された人名は一〇六を数えることができる。ここでも遁世は明らかに出家と区別されており、系図の上で年代を推して行くと、遁世は平安時代末にあらわれ、時代が下るにつれて増加しているのである。このような遁世はいかにして生まれたのであろうか。

北大文学部紀要

遁世について

まずあげねばならないのは二重出家としての遁世である。王法即仏法の思想、仏教による鎮護国家の役割は伝来の当初から仏教の出世間的性格を失なわせ、寺院は宗教的であるよりも世俗的であり、僧位僧官は現世の延長であることを意味する以外の何ものでもなかった。寺院で行なわれる修法も現世の効験を祈る呪術的なものであったし、寺院の経済的基盤とその経営も世俗化を余儀なくした。したがって自由な信仰を持ち、仏教本来の教えに目覚めた僧侶は、一旦出家して入った寺院から、さらに重ねて出離をとげることによってはじめて宗教的な実践を行なうことができると考えたのであった。僧官を辞して横川に隠棲した源信をはじめ、既成の教団から離脱して修行し説法した僧は平安時代中期以降多く見られるようになり、俗世→寺院→遁世という型でとらえられるのである。もちろんこの背景には寺院の貴族化に伴ない子院や別所があらわれることがあり、単なる宗教的自覚によるのみではないのは明らかであるが、二重出家の僧をいわゆる遁世者の先駆と見ることができる。二重出家は僧侶の房名とか号と呼ばれるものに端的にあらわれている。出家受戒して僧となったものは僧名を称するが、さらに遁世を重ねた場合には房名・遁世名を名乗る。源空は出家名で法然は遁世名と考えられるが、重源と南無阿弥陀仏、円位と西行などその例は枚挙にいとまがない。再出家者は僧名を改めることによってその意識を明らかにしたのである。(3)

次に二重出家というよりも、その出発において国家仏教教団外の宗教者であった民間布教者の抬頭に注目しなければならない。聖、沙弥、仙などの名で呼ばれる宗教者の系譜は奈良時代の私度僧にまで溯るものや、山岳信仰の行者など雑多であるが、彼らが既成教団の外で活動し、現世内の秩序から離脱するものと見られて人々の注意を惹くとき、それも遁世者の先駆として考えることができる。

このような国家仏教への批判は、律令制的な秩序の動揺しはじめる時期に顕著になってくるのであって、文学の場

合を考えても、貴族社会のあるいみでのアウトカーストである下級官人が「五位宿世」とよばれながら、文学を担う作者層としてあらわれるのは十世紀に入ってからであり、それが律令制と見合う漢才の否定の中から生まれてくることは先学の指摘のとおりである。[4]『伊勢物語』で形象を与えられた好き者が「京にありわび」て東国に下ったり、「身をえうなき物に思なし」たりすることによって自己を主張しようとすることにも、隠遁者の性格を見出すことができるであろう。[5]そしてそれと同じ時期にさきにふれた自由信仰者の群が、叡山に対して否定的な動きを示しはじめることを思い合わせるならば、本来いつの世にも存在するであろうアウトカーストの群が、貴族社会の関心をひくようになってくるのは、古代的な価値観がくずれはじめ、しかも新しいものが明確に意識され得ない時代に、より高次の価値体系を模索するものとして注意されたからであろう。遁世の成立はそうした情況を背景にもっていたのである。

ところで遁世の先駆としてあげたものは、どのような形の現世拒否の論理に立っていたであろうか。

民間布教者について見ると、ヒジリとよばれた宗教者の研究は橋川正氏以来多くの人々によってなされてきている。[6]しかし、その性格は堀一郎氏が「聖の名はその源流に天台系の念仏者や呪術者すなわち隠遁道心者や験者や民間の勧進修業者の一群にその名はまず由来したものらしい」[7]とされるように極めて雑多であって一概に論ずることはむずかしい。しかも聖とよばれる人々の宗教思想に関しては、彼らが国家体制外の宗教者であったために、その内容を伝える史料は極めて乏しく、奇特な信仰の持主として、あるいはその現ずる奇瑞の故に人々の関心をひいて伝聞され、説話化されて説説文学や往生伝の類に記されたに過ぎない。したがってその思想を具体的に知ることはできないが、次のように考えておきたい。

聖はその実体がいかなるものであったにせよ、説話集などから考える限り、極めて呪術的な信仰の上に立つものが

多かった。『本朝法華験記』や『今昔物語集』などに見られる持経仙の狂信的な態度、現世との隔絶、死後も舌だけが動いて経を誦したというきまり文句などはその典型的な例であり、さらに諸種の往生伝に伝えられる焼身往生、入水往生は聖の呪術的な信仰をもっともよく伝えている。尼蓮妙は仏舎利供養に専心し、[8] 釈妙は戒律の厳守につとめ、[9] 真頼は真言法を行なった。[10] というように聖の行は様々であるが、その信仰は呪術的であった。

呪術的な宗教においては、呪術を行なう者は現世を超絶した力を持つことを要請されるわけであるが、多くの場合呪者の霊力は超人間的な方法によって取得されるものと考えられる。したがって並外れて超自然的な生活と修業、苦行の積み重ねの上で呪力を獲得しようとする場合に、呪者の生活はある種の現世拒否、世間からの離脱に至るのであって、外見的には隠遁者に近づくことになるのである。『梁塵秘抄』の歌謡に見られるように、聖が箕面、勝尾、書写、鰐淵、熊野、大峯などで修行し、「山寺行ふ聖こそあはれに尊き」と謡われているのはそれであり、[11] 『今昔物語集』に伝える玄常は本山を去って雪彦山に移り住み「一百果ノ栗ヲ以テ一夏九旬ヲ過シ一百果ノ柚ヲ以テ三冬ノ食」としたり、[12] 焼身往生を遂げた応照法師が生前に松葉を常食としていたということ、[13] 断穀が行なわれたり、持法持金の二人が食を送り合ったということなどは、[14] 日常的なものからの隔離によって現世を征服することのできる呪力を得るという思考に他ならないのである。聖の多くに見られる現世拒否はこのような呪術信仰に立つものと考えうるならば、それは現世そのものを否定しようとする遁世者の場合とは区別すべきものであった。実際に聖の行なう効験は現世利益である場合がほとんどであった。ただ聖の生活形態が遁世を生み出す上で大きな役割を果したことは認めておく必要がある。

つぎに聖の中でも阿弥陀聖、念仏聖とよばれる一群の聖について検討したい。阿弥陀聖、念仏聖は阿弥陀信仰を持

つ浄土教的な聖であり、さきに見た呪術的な聖とは必ずしも明確に区分できるものではないが、現世をのがれようとする方向で貫かれており、遁世に近づいている点が注意される。播磨の加古の沙弥教信はその早い時期のものとして有名であるが、[15]「家大豪富、財貨盈庫」であった但馬守源章任が「日日読阿弥陀経四十九巻、為後生之勤、不建堂塔、不弘仏事」という生活に徹し、臨終正念を得て往生極楽を遂げたという伝、[16]正朔の日は「有世俗之忌、可休念仏」という妻の言をとりぞけて念仏に専念した散位小槻兼任、[17]「唯除寝食之外、浄与不浄、常唱弥陀」と記された紀吉住[18]などがあり、また仁賀は「深恐後世全棄名聞、或称嫁寡婦、或称有狂病、不随寺役」と記され、[19]備中吉備津宮神人藤井久任は「俄以出家、其後念仏之外、無別行業」[20]とあるなど、阿弥陀一仏に帰依して念仏以外のすべてを可能な限り排除して行こうとする人々のあったことが諸往生伝によって知られるのである。「阿弥陀聖トイフ者有リケリ、日夜ニ行キ世ノ人ニ念仏ヲ勧ムル者ナリ」[21]というような念仏聖は、来世での救済を求めて念仏による精神の集中をはかろうとする時、当然現世的活動は停止させざるを得ないのであり、遁世的な瞑想の型をとるに至るのである。

十一世紀の半ばに書かれた『新猿楽記』は猿楽の観客に仮託して当時の風俗を語っており、そこに描かれた男九人女十六人の兄弟は当時の職業づくしともいうべき様相を呈している。われわれは遊女や田堵と並んでその中に三人の仏教者を見出すことができるのであるが、大験者（次郎）と天台学生（五郎）についでもう一人の十五娘に注意をひかれる。

十五女者嬬也。道心堅固日夜帰二依仏法一精勤勇猛。旦暮参二詣道場一已断二夫種一永求二仏果一。只歎レ受二女身一偏欣レ生二浄土一見二春花一則観二世間之無常一臨二秋月一曾悟二諸法之寂滅一。念仏読経不レ懈。貪欲嗔恚遠離。脱二櫛鬘一代二烏之髻一投二奩鏡一。誹二月輪之貌一彼八歳龍女者。速唱二南方八相一。此十五娘者。偏期二西方九品一矣[22]

遁世について

藤原明衡がこのような人物を当時の京都の住民二十五の類型の中に書きこんだということは、十五娘に似た浄土信仰者がかなり存在し、世縁を絶って念仏読経につとめ、そのような人々を集める道場まで存在したことを示しているのである。『今昔物語集』に見られる餌取法師のはげしい浄土の求め方や、[23]『梁塵秘抄』に見られる浄土教的な歌謡[24]に見られる信仰にも阿弥陀一仏に帰依する傾向はかなり明瞭に読みとめることができ、井上光貞氏が指摘されるように、[25]それが貴族社会以外の場で形成されつつあったことが注意されるのである。『新猿楽記』とほぼ同時代のものと考えられる『三州俗聖起請十二ヶ条』は、俗聖の生活規範を問答形式にして記しているが、それによると、衣服についての制限、伴類は捨て去り同心すべからざること、耕作してはならぬこと、さらに臨終におよんで愛子兄弟などに知らしめてはならぬことなどを細かに規定している。[26]ここにも世縁を絶ち切って一人閑居して行ないすます行者の姿を見るのであるが、また別に「不受多施物只口分許乞之食」として乞食した平燈大徳、[27]「乞食シテ命許ヲバ助ケテ偏ニ念仏ヲ唱ヘ」た長増[28]をはじめとする乞食の行や、遍歴遊行の聖にも現世拒否の方向は見られ、「如数船チンナドモトラズ、唯当時口分許ヲ取テ昼夜不断念仏ヲノミ申」していたがそれさえも人に知られると「逐電不知行方也」と伝えられる玄賓[29]なども、遁世の先駆であった。

阿弥陀一仏に帰依する念仏聖の場合、すでに述べたようにその信仰によって現世内的行動は何ら積極化されるものではなかった。弥陀の意を体して信仰を得たものが現世の矯正に向って行動するという方向はそこにはなく、それはあくまでも不可思議な阿弥陀の慈悲によって来世で解脱することを求めるのである。したがってそれは神秘主義的な現世拒否の方向として考えることができ、仏の教えを受けいれ解脱の世界への精神集中を求めるというあり方からすれば、二重出家の僧侶たちと同種の論理として理解することができるのである。二重出家が正しい仏教への復帰とい

う意識を明確にするようになるのは、鎌倉時代に入ってからの戒律復興、禅の輸入などによってであり、そうなればまた複雑な問題となるが、平安時代には世俗化し教権としての力を失ないはじめたものに対する批判が、名利名聞を厭うという形であらわれていたまでのことであった。

念仏聖を遁世の先駆としてみてきたわけであるが、遁世を中世の広汎な問題とさせたもう一つの要因は貴族の精神生活における現世拒否への傾斜である。本来的な性格として、貴族というものは日常生活の循環において充足し、現世を超えるものを必要とはしなかった。来世が可視的なものとして、現世の延長上における荘厳の世界として考えられ、その歎美的な思想は念仏を特に観相の面で重視発展せしめたことは多くの人々が指摘するとおりである。かつて石母田正氏は十世紀を境として古代社会が大きく変質し、都市的個人が生まれてくることを論じて、物語文学の担い手の精神を解明されたが、[30] その個人意識は平安朝貴族の他の例に洩れず、物欲に対比されての個人であり、精神の深みにおいて見出されたものではなかった。好き者にしても彼らに見られるのは脱落者的性格であり、いわばアウトカーストとしての意識からくる個人意識であった。物語文学の作者としてもっとも強靱な自意識を持っていたと考えられる紫式部にしても、その自意識は限られた宮廷内部での対人意識が内省的に曲折し、とぎすまされて出てきたものであり、[31]『紫式部日記』にみられる出家への逡巡にみられるように、現世の価値体系そのものに対しての自意識ではなかった。

しかし後述する通り、日本的な遁世の特質は、王朝貴族の文化的な伝統と切り離しては考えられないのであり、平安時代の貴族の精神がいかなる形で遁世思想につながって行くかは遁世の変遷を見る場合の主要な問題であることはいうまでもない。

呪術的な宗教にしろ、神秘主義的な信仰にしろ、それらが、何らかの信仰の結果として遁世に至るものではなく、また脱落者の厭世観としてでもなく、現世拒否それ自体を主要な仏行と考えるようになるときに、日本的な狭義の遁世が生まれてくると考えて、以下その種々相を明らかにしたい。

註

(1)『沙石集』（成簀堂本）巻三「栂尾上人物語事」
(2)『尊卑分脈』の注がいつ記入されたかは明らかでないが、ここで例として見る限り支障はない。
(3)出家名と遁世名についてはいずれ稿を改めて考えたい。
(4)秋山虔「平安文学の諸問題」（井上光貞編『古代社会』所収）西郷信綱『日本古代文学史』改稿版
(5)『伊勢物語』七・八・九段、唐木順三『無用者の系譜』
(6)橋川正「平安朝における法華信仰と弥陀信仰」（「芸文」第一四年一・二号）
(7)堀一郎『我が国民間信仰史の研究』一二頁
(8)『本朝新修往生伝』（続類従）三五二頁
(9)『本朝法華験記』（続類従）一八一頁
(10)『日本往生極楽記』（大日本仏教全書）一〇頁
(11)『梁塵秘抄』一九〇・二九七・二九八
(12)『今昔物語集』巻十二　第卅四
(13)『本朝法華験記』巻上　九
(14)『今昔物語集』巻十三　第卅一
(15)『日本往生極楽記』一一頁
(16)『続本朝往生伝』（大日本仏教全書）一五頁
(17)『続本朝往生伝』一五頁
(18)『後拾遺往生伝』（大日本仏教全書）一三頁
(19)『続本朝往生伝』九頁
(20)『拾遺往生伝』（大日本仏教全書）三五頁
(21)『今昔物語集』巻十七　第二　巻廿九　第九
(22)『新猿楽記』（類従）
(23)『今昔物語集』巻十五　第廿七・廿八
(24)『梁塵秘抄』二三五　四四〇
(25)井上光貞『日本浄土教成立史の研究』二五一頁
(26)『三州俗聖起請十二ケ条』（続々類従第十六）
(27)『古事談』巻三
(28)『今昔物語集』巻十五　第十五
(29)『古事談』巻三
(30)『宇津保物語についての覚書』（「歴史学研究」一一五・一一六号）
(31)神田秀夫・石川春江『紫式部――その生活と心理――』

二

古来もっとも代表的な遁世者として知られているのは西行であろう。宗祇・芭蕉をあげるまでもなく、西行は遁世者として中世的人間の理想像の一つとされてきたし、国文学史の上では、隠者文学の最初として西行をもって中世を劃する詩人であるとしてもいる。[1] 西行の研究は尨大であり、疑点もまだ多く残されているが、ここでは遁世の歴史の上で西行を位置づけておきたい。

まず最初にふれておかねばならないのは、西行がもっとも代表的な遁世者であるとされながら、一方では中世的なディレッタントであるといわれたり、遁世者としては俗世に傾いていると見られていることである。「心なき身にもあはれ」を感じ、「花にそむ心」に拘泥する西行の心情を仏教者の面から批判しようとするこの西行論の発想は、江戸時代以来根づよいものがあり純正な僧侶の生活態度を一方に仮定しそれと西行を比較して、はみ出る部分に歌人西行の文学を論ずる糸口を見出そうとするものであった。それは伝統的な国文学研究の発想にもつながるが、ともかく西行が一方で遁世者の理想像として中世を通じて再話されながら、他方遁世者ではなかったと見られもすることに、西行の遁世の性格があることはいうまでもない。

「いまだ世遁れざる」[2]頃、嵯峨の法輪寺にあった空仁法師を訪うて庵室のさまに惹かれた西行は、

世にあらじと思ひたちける頃、東山にて人々、寄霞述懐といふ事を詠める

そらになる心は春の霞にて世にあらじとも思ひ立つかな

同じ心を

世をいとふ名をだにもさはとどめおきてかずならぬ身のおもひでにせむ[3]

という歌を詠み、間もなく世を遁れた。西行の歌には「世をいとふ」「世をそむく」「世をのがる」「来む世」「後世」「うき身」などのことばが他の歌人に比して実に多く、彼がいかに現世をいとい来世を求めたかが知れるのである。有名な『台記』の一節は

西行法師来云　依レ行二一品経一　両院以下貴所　皆下給也　不レ嫌二料紙美悪一　只可レ用二自筆一　余不レ軽二承諾一　又問年　答曰二十五　去々年出家二十三　抑西行本　兵衛尉義清也　左衛門大夫康清子　以二重代勇士一仕二法皇一　自二俗時一入二心於仏道一　家富年若心無欲　遂以遁世　人歎美之也[4]

と伝え、昔から出家の動機は多くの論議があるが明らかでない。ところで右の記録から一般に、人々が歎美したのは、家富み重代の勇士である佐義義清が二十三歳の若さで出家したということにあると解されている。しかし平安末の時代に二十三歳で出家することが、それほど歎美の対象であったろうか。私は人々の歎美は出家に対してではなく、西行の出家の内容、つまり遁世に対してであったと考えたい。[5]

窪田章一郎氏は西行の出家以前と以後の歌を比較して、出家後の歌は公的な人間関係を没し去った人間対人間の関係で真実感を率直に歌い得たと論じておられるが、[6]それは遁世によって得られた西行の環境であろう。また西行の歌を通じて、彼が俗世の身分秩序にとらわれない比較的自由な立場で、種々な階層の人々と接したことが知られるが、それも遁世の立場から考えれば納得されるのである。徳大寺家の随身　院の下北面であった西行の貴族社会における地位は低いものであり、三十四歳の時はじめて勅撰集に一首採られた歌が、よみ人しらずとしてしか入っていないことを思い合わすならば、彼が身分の高い貴族とも交わり、東国に下っては頼朝と対面したということも、尾山篤二郎氏などが説かれるように、[7]名門豪族の実力を背景としていたからではなく、現世の身分秩序の外に立つ遁世者だった

からである。ともかく西行を単なる出家としてではなく、出家遁世者と見て論を進めることは、不当ではあるまい。

ところで西行の遁世がいかなるものであったかを見ると、出家遁世の後、彼は鞍馬[8]、北山寺[9]、長楽寺[10]、雙林寺[11]、東山[12]、嵯峨[13]、法輪寺[14]、小倉山のふもと[15]、東安寺[16]、法雲院[17]などを転々とし、高野山にも住して高野の勧進聖に似た生活もした。特定の別所に隠棲して瞑想につとめるというあり方とはまったく異なる西行の信仰は、さまざまな寺を転々としているように極めて雑多なものであった。その基調をなすものが浄土教の信仰であったことは、地獄絵をみて異例の長文の詞書をもつ一連の作品を残し[18]、阿弥陀経[19]や無量寿経を詠み[20]、『往生要集』の十楽を十二首の連作として歌っている[21]、など多くの例をあげることができる。また法華経の各品を詠んだ連作もあるが[22]、真言関係の寺院にも住し[23]、千手経を詠んでいるように[24]密教にも接近していたらしい。しかし、千手経の歌三首に見られるように、西行が仏教の教理に関してどれだけの理解を持っていたかは疑問である[25]。さらに伊勢神宮をはじめとする神祇歌も見出されるように、当時一般の人々の例に洩れない雑信仰の中にいたと思われるのである。

ただそこで注意しなければならないのは、西行が雑多な信仰の中にあって常に内省的に自己の信仰を問いただしている点である。

すてたれどかくれてすまぬ人になればなほ世にあるに似たるなりけり

世の中をすててすてえぬここちしてみやこはなれぬ我身なりけり

すてしをりのこころをさらにあらためてみるよの人に別れはてなむ[26]

右のような内容の数多の歌の故に西行は遁世者として疑われることはすでに述べたが、ここから西行の遁世が呪術的な遁世でもなく、また熾烈な信仰の結果現世の拒否に至るのでもなく、さらに単に美的観想の中に法悦を求める型

でもなかったと見ることができるであろう。

頼長が『台記』に記したように「生来無欲」であった西行の内省は「いとふにだにもたへぬ浮身」[27]ということからさらに

懺悔業障と云ふ事を
まどひつつすぎけるかたのくやしさになくなく身をぞけふはうらむる[28]

というような歌にも現われる。はじめて勅撰集に入った西行の歌は、よみ人しらずとして採られた、

身を捨つる人はまことに捨つるかは捨てぬ人こそ捨つるなりけり[29]

であったが、ここにも自己放棄的な聖の遁世に没入できなかった心情が読みとれ、現世を拒否することを媒介にしてもっとも明確に露出するいわば個人意識が西行をして西行ならしめるものであったと考えられる。

あしよしをおもひわくこそくるしけれただあらるればあられけるみを[30]

の解釈は、単に人生態度を歌ったものでも政治的判断中止の歌でもなく[31]、宿縁によってあらせられている身には善悪の判断も行為の批判もできないという他力の信仰に近いものと解することができ、そう考えることによって受身を重ねた語法の意味も理解される。こうした西行の無力感、凡夫観の上で彼が無量寿経の易往無人を詠んだことも考える[32]べきであろう。

呪術的な現世拒否にとって拒否することに対する思想は不用であり、呪術に対する畏怖があればこと足りる。また瞑想的遁世においても、瞑想して得られる神秘体験と唯一の実在に対する確信があれば充足される。したがってそこからは遁世自体についての省察は生まれてはこない。遁世という修道修業の型が考えられ、遁世門という呼び名が生

まれ、遁世思想が形成されるためには、遁世を対象化する個人意識の成立がなければならなかった。そして明確な形はとらないにせよ西行はそれを持ち、その点で遁世者の最初と考えられるのである。

中世的ないみでの個人意識が生まれる方向として次の二つの流れを考えることができる。第一は現世的、政治的な没落の中で、他面文化の創造者、王朝文化の維持、継承者として自己を位置づけようとする中世の貴族の精神の中に見られ、王朝文化の中核を担うと考えられた歌人に典型的にあらわれる。これについては後に『方丈記』に関して述べたい。そして南北朝内乱の後、貴族が創造者としての自負を失ない、単なる維持・継承者として自己を位置づけるようになる時に消滅する。

第二は古代の正統的な仏教を批判してでてくる新仏教の中に見られる宗教的な自覚に導かれての個人の発見であった。

西行の場合その出自、在地豪族としての性格を失なって在京武僚となり、貴族文化への憧れを示している性格からして、貴族とは異質のものであり、すでに同時代にその異質さは指摘されていた。彼の歌の根底にある個人意識はむしろ第二の流れに近かったと考えられるのである。[33] したがって西行の遁世は念仏聖的なものと貴族的な美的観想の型との宥和の上に遁世それ自体を自己目的としつつ、遁世自体を内省する糸口を作ったものと見ることができるのであり、その意味で遁世者の最初と考えられるのであろう。

註

(1) 久松潜一「古代と中世との境」(「国語と国文学」三六六号)など

(2) 『聞書集残』一九二八

(3) 『山家集』七八六　七八七

(4) 『台記』康治元年三月十五日条

(5) 佐藤義清の出家名は円位であったと思われる。『高野山宝簡集』見える彼の自筆書状は六十才の年に勧進聖的な立場で記したものであるが、いわば公的なこの場合には円位と署名している。西行と円位は並行して出てくるが、西行は遁世名であると考えられる。

(6) 『西行の研究』七四四～七四五頁

(7) 尾山篤二郎「西行法師の生涯」(同氏編『西行法師全歌集』に附載

(8) 『山家集』六二三

(9) 『聞書集』一八七八

(10) 『山家集』五三六

(11) 『山家集』五五三

(12) 『山家集』一一五

(13) 『山家集』五一六

(14) 『山家集』五二九

(15) 『山家集』四七八

(16) 『聞書集』一八七六

(17) 『聞書残集』一九〇七

(18) 『聞書集』一八四一～一八六七

(19) 『聞書集』一六七七

(20) 『山家集』九四四

(21) 『聞書集』一七八七～一七九八

(22) 『山家集』九五九～九七五

(23) 川田順『西行研究録』四五～四八頁は、鞍馬寺から法輪寺に移ったのは台密の信仰から東密に移ったと推定するが、うがち過ぎていよう。

(24) 『山家集』一六三〇～一六三二

(25) 拙稿「西行」(「日本文学」六ノ一)

(26) 『山家集』一五〇七～一五〇九

(27) 『山家集』七八一

(28) 『山家集』九三九

(29) 『西行法師家集』にもある。二一六九

(30) 『山家集』一五一二

(31) 川田順『西行』一一五頁　尾山篤二郎前掲二八八頁などの解釈は政治的なものとみ、窪田章一郎前掲一四五頁は単に人生態度を詠んだものとしている。

(32) 『山家集』九四四

(33) 拙稿前掲

三

西行の遁世についで初期の代表的な遁世者について見ておくこととしたい。

初期の代表的な遁世者ともいうべき明遍は保元平治の間の政略家藤原通憲の子である。『尊卑分脈』によると通憲の子息からは多くの学侶が出ているが、遁世と注記されたのは明遍のみである。『法然上人行状画図』によれば彼は三十七歳で交衆を遁れ、五十四歳で高野に遁世したと記されている。[1] また『沙石集』には明遍に関する興味深い説話が収められており、初期の遁世者の性格をよくあらわすものと思われるのである。それによると亡父の十三年の法要が行なわれ兄から参加を要請した使者が、高野に隠棲していた明遍のもとに遣わされた。

遁世ノ身ニテ侍レハ、エマイラシト、明遍僧都反事セラレタリケルヲ、兄ノ僧正達大ニ心エヌ事ニ思テ、サレハ遁世之身ニハ、親ノ孝養セヌ事カ、サハカリノ智者学匠ト云御房ノ返事、返々思ハヌナリトテ、ヲシ返シ使者ヲ以テ、此ヨシヲ申サル、又返事ニ、此仰畏テ承候ヌ、遁世ノ身ナレハ、親ノ孝養セシト申ニハ侍ラス、各ノ御中ヘ参ヌル事ヲハ、カリ申也、其故ハ、遁世ト申事ハ何様ニ御心得共候哉覧、身ニ存シ候ハ世ヲモステ世ニモステラレテ、人員ナラヌコソ其スカタニテ候ヘ、世ニステラレテ世ヲステヌハ、タ、ノ非人也、世ヲスツトモ世ニステラレスハ、ノカレタル身ニアラス、然ニ各ハ、南北二京ノ高僧名人ニテ御坐ス、御中ニ参シテ一座ノ講行ヲモツトメ候ヒナハ、若シ公家ヨリ召レン時ハ、イカヽ申候ヘキ、カヽル山ノ中ニ籠居メ候本意タカヒ候ナンス[2]

という経緯で明遍は恵智房に代参させたのであるが、これは明遍の遁世に対する所存を述べて余すところがないであろう。はじめ彼は東大寺にあって並びなき三論の学侶と称されたが、人々に惜まれつつ遁世して高野山蓮華谷に住して念仏を唱えた。[3]『法然上人行状画図』の伝えるとおりに彼が法然の弟子であったかどうかは疑問であるにしても、当時の高野の念仏聖として法然の広い影響下にあったことは確かであろう。『一言芳談抄』は明遍の言行を伝えるものとして十五ヵ条を収めているが、

遁世について

出家遁世の本意は道のほとり野辺の間にて死せんことを期したりしぞかしと如此おもひつれば、いかに心ぼそきことにあふとも一念も人をうらむべからず。それにつけても仏力をあふぐべきなり。[4]

ということばに見られるように再出家の意識が強く、遁世の行は

穢土の事はいづくにも心かなふべからず、ただ少難をば心に忍ぶべきなり、たとへば悪風にあへる舟の中にて艫へ行き舳へ行かんとせんがごとし[5]

という現世の認識の上で考えられた。彼の庵を人が修理しようとした時、庵の不便なのも「是亦厭離のたよりなり」[6]として許さず、「衣紋つくろふ程のものは不覚人にてあるなり」といったと伝えられている。[7]こういうことばに見られる明遍の遁世は西行に比して聖的であり、西行と異なって聖道門の学侶であったことを考えればその差異も肯けることであろう。そしてそれ故にこそ往生に関する問答の折に、法然から散心についての批判を受けねばならなかった。[8]明遍の遁世は自力的に遁世自体を完徹せしめようとする傾向が強く、自己への否定的契機は欠けている。それは他面その現世拒否を形式的で表面的なものにとどめていた。一例をあげれば彼は

学問は念仏を修せんがためなり、若し数返を減ぜらるべくば教へたてまつるべからず[9]

といい、学問があることは「かへりて道心者になりてゆゝしげなる有様にて候ふ事　本意相違の事」[10]と自省して、「無智にぞありたき」[11]と述懐する。こうしたことばは明遍が並びなき学侶であったことから始めて理解できるのであって、無智とはいいながら、『往生要集』が読めなくては困るし、それも一言一句詳細に読むのではなく、さりげなく大意を汲み取るほどが望ましい[12]というような貴族的な注文をつけているのも先の述懐と矛盾するものではない。このような明遍のことばは、彼が鎌倉時代の法然の門流が対象としたような一文不通の輩とは無縁であったことを示し、

その遁世がすぐれて貴族的なものであったことを示している。明遍は自力聖道門の修行としての瞑想的な遁世につとめ、念仏を高唱しつつ禅定に入るが如くに往生したと伝えられる。[13]

明遍より少しおくれて、いわば正しい仏教への復帰という方向ででてくる遁世者として知られているのは、明遍の甥に当る貞慶である。貞慶は法相の学侶として名高く、三十一年間興福寺に住したが、三十八歳の年笠置寺に隠遁し、俗化した仏教を烈しく批判し、上下の帰仰をあつめた。『元亨釈書』は「正今釈子　不レ率二法儀一　只競二浮誇一我不レ可下与二此徒一為中等伍上」[14]という貞慶のことばを伝えており。

世を遁れて後公請のためにしるしおきたる文を見て

これをこそまことのみちと思ひしになほ世をわたる橋にぞありける[15]

という貞慶の歌には再出家遁世の心境を見ることができる。こうした遁世のあり方は濃淡さまざまな形で鎌倉時代の旧仏教復興の動きの中にあらわれるのであって、俊芿や明恵など一々数えあげる暇はない。

ただこの貞慶に類する遁世は、ここでとりあげる狭義の遁世、つまり遁世それ自体を仏行とし目的化するものとは区別して考えたい。『尊卑分脈』の注記には、特に律を学んで後遁世したことを注したもの六人があり、中四人は北京律と記されている。他には遁世禅、俄遁世、狂気遁世、乞食各一で、残りの百近くは遁世の場所の注記のあるもの、契機を記すものいくらかを除いてはただ遁世とのみ記されている。このことからいわゆる遁世、遁世門というのは、後節に見るように浄土門と密接な関係をもつものと想像でき、律からの遁世はいわば特殊なものであったと考えられる。仏教の俗化に対する批判という方向での遁世は律を通じてみられることが多かったであろうし、禅の輸入による清新な仏教の流入も、特に正しく宋の禅宗を伝えようとした道元の場合には、まさに遁世的な性格が明らかであ

る。しかし、ここでは、そうした仏教本来の論理からくるものより、さらに対象を限定して遁世の展開を見て行くこととしたい。

念仏聖と貴族的な厭世観の中に遁世の成立を見てきたのであるが、ここで法然について言及せざるを得ない。法然は十五歳の久安三年に出家受戒したが、「出家受戒の本望已に足ぬ。今はすなわち居を山林に卜。跡を煙霞に暗さん」と師にいったと『黒谷源空上人伝』以下の伝は伝えている。[16] しかし彼の師は修学し六十巻の経を読みしかる後本意を遂げるように諫めたので法然は思いとどまった。そして三年後十八歳の法然は黒谷の叡空のもとに入り、世をのがれた。聖覚は次のように記している。

抑法弟聖覚。黒谷の為体を闕見に。谷深くして流浄。囂乱併去れり。路細くて跡幽なり。隠居尤便あり。聖教蔵に満り。修学自勇。本尊光を耀す。行法何怠らん。遁世籠居の上人の心を留給ふこと誠に其謂あり。[17]

法然と房号を名乗って遁世籠居して真言戒律をも兼学したが、

上人生年九歳より四十三歳まで三十五年間はこれ偏に出離の道にわづらひ。順次解脱の要路をしらんがためなり[18]

というように、新しい浄土宗の立場への回心に至るまでの間、法然は遁世者として明遍にも等しい所存で修行していたものと思われるのである。しかし専修念仏を唱えてからは一方で目覚ましい宗教的活動を始めて、瞑想的な遁世者の行を捨てたのであった。けれども

われ聖教を見ざる日なく、木曾の冠者　花洛に乱入のときただ一日聖教を見ざりきと後には念仏のいとまを惜て称名の他は他事なかりけり[19]

という伝記の文の中にも、念仏聖の遁世者的な面が見出されるであろう。法然は遁世者として律し切れないが、その

門弟の中には多くの遁世者が出た。専修念仏の教えによる念仏への専心は他方で当然俗世の諸関係を妨げるものであったし、易行の教えがひろまる中で現世を厭い来世を願うこと切なるものであることの証しとして、現世拒否が重視されたのである。

この時期の往生説話が前代の奇瑞を伝える往生伝の類から、『撰集抄』『閑居友』『発心集』『宝物集』などでは発心に関心が移っていることは注目すべきことで、観想的な貴族の浄土教の行詰りはこういうところにもあらわれている。そして往生者の説話よりも、発心して遁世した人々の言行を伝える説話が多くなっているところに、遁世の成立と浸透を見ることができる。

註

(1)『法然上人行状画図』(法然上人全集)八五七頁

(2)『沙石集』俗士之遁世門事

『沙石集』のこの記事は『元亨釈書』にもあり、釈書が引用したものと思われる。これは信西の十三回忌で、承安元年に当り明遍はその年三十才である。一方『法然上人行状画図』によれば三十七才で遁世、高野に隠遁したのは五十四才とあって、十三回忌の年とは合わない。さらに『沙石集』はこの説話に信西の孫聖覚を登場させているが、十三回忌には僅か七才で文中の状況と合わない。従って説話そのものが仮空の話であるとも考えられるのであるが、無住は『雑談集』巻五にも明遍の別な伝を記しているし、この場合十三回忌の数字が誤記されたものとしておきたい。

(3)『法然上人行状画図』八五七頁

(4)『一言芳談抄』(岩波文庫)二八頁

(5)『一言芳談抄』九頁

(6)『一言芳談抄』一一頁

(7)『一言芳談抄』一五頁

(8)「明遍僧都との問答」(法然上人全集)三七六～三七七頁

(9)『一言芳談抄』六二頁

(10)『一言芳談抄』六七頁

(11)『一言芳談抄』八九頁

(12)『一言芳談抄』六八頁

(13)『法然上人行状画図』八六〇頁

(14)『元亨釈書』(新訂国史大系)九五頁

(15)『続後撰集』

(16)『黒谷源空上人伝』（法然上人全集）第五、六四四頁『法然上人行状画図』八〇九頁
(17)『黒谷源空上人伝』第六、六四五頁
(18)『黒谷源空上人伝』第八、六四六頁
(19)『法然上人行状画図』八二〇頁

四

古代末期の動乱は広い意味で遁世者のために必要な条件をもたらしたのであるが、その動乱を通じて遁世は変貌を余儀なくされた。『宝物集』『発心集』『撰集抄』などに続いて鎌倉時代中期には『今物語』『宇治拾遺物語』『古事談』『古今著聞集』『十訓抄』などの説話集が遁世者の伝を記し、さらには『一言芳談抄』の如き遁世者の心得集ともいうべきものの編まれていることによっても、鎌倉時代に遁世者が多く存在し、徐々に変化をとげていることが読みとれる。

ここで平安時代末の遁世に対して鎌倉時代の遁世を考える場合、まず武士の遁世について考えてみたい。

これまでに述べてきたとおり現世の生活の循環から逸脱することのない地方武士は元来遁世とは無縁であった。西行の家系にそれは象徴的にあらわれており、平維茂が源信に謁して教えをうけながら極めて現世的であったことをはじめとして多くの例を見ることができる。[1] しかしながら動乱を経て武家社会が一応の安定を見せた時、そこから脱落した人々の行動として武士の遁世があらわれるのである。それは『源平盛衰記』が伝える熊谷直実の出家のように感傷的な無常観からきたものではなく、武士が命をかけて獲得せんとした土地の争い、あるいは新しい幕府体制内部の抗争からきたものであった。久下直光との所領争いに敗れて遁世した直実はその典型であったろう。[2] こうした例は他にも見出せるが、謀叛の疑いを受けた宇都宮頼綱が郎従六十余人をひきつれて遁俗し陳謝した例があり、[3] 荻野三郎景

継は将軍の御前で誤って常燈を消したことを恥じて出家逐電した。[4] また下河辺行秀は主君の期待に反して鹿を射損じたことから出家し逐電をとげ、[5] 和田朝盛の出家遁世[6]は彼の微妙な政治的立場からするとそれからの逃避であったと考えられるのである。

『吾妻鏡』の伝える理由がいかなるものにせよわれわれはそこに単なる出家でなく、出家逐電の例を見出すのであるが、法然の門弟にも勢観房、[7] 武蔵国御家人桑原左衛門、[8] 津戸三郎為守、[9] 上野国御家人薗田太郎、[10] 大胡小四郎隆義を[11]はじめとする武士の名が見られる。現実に武家勢力は抬頭したが、個々の武士の力は弱かった。彼らの所領を安堵し、権力を保護すべき幕府はまだ不安定であったから、所領争いに敗れ、主君の恩寵を失なった武士が、遁世という形でそれを解決せんとするに至ったことは故あることであり、その場合貴族の中で成立していた遁世の型が受け継がれたことが考えられる。実朝の側近に候して和歌を詠んでいた宇都宮頼綱の弟塩屋朝業は、主君実朝の死によって出家し、間もなく遁世している。彼の家集『信生法師集』には、遁世の折、八歳になる女の子が母は亡く父を慕うのをふり切って、遁世し家を出ることが記されている。[12] 宇都宮という貴族化した文化的な武士、将軍との歌による結びつき、主君の死というように信生法師の遁世は武士の遁世のあり方を典型的に示しているといえるであろう。

遁世が武士の間に流行して行くことは、幕府の上層にとっては大きな問題とならざるを得ない。武士が晩年に至って出家入道することはむしろ普通のことであり、政子でさえ尼で政治に干与した。当時出家受戒ということがいかなる形でいかなる意識のもとに行なわれたかは別として、ともかく出家の身となってもそのことは御家人としての義務を放棄させるような事態は惹き起さなかった。しかし、前述した遁世者は出家と同時に逐電を行ない、さらに郎従六十余人を引きつれている場合もあるのである。したがってこれら御家人は出家逐電することによって御家人としての

義務を放棄したから、幕府としては極力阻止しなければならなかった。直実が遁世した時にそれを諷刺した専光房の書札は、弓矢の道に携る者が濫りに出家遁世するのは仁義の礼に違うものとして痛烈に批難している。[18] それは幕府の祈禱僧専光房のみに発したものではなく、頼朝始め当時の上層武士の遁世に対する考えであったとも考えていいであろう。『吾妻鏡』が荻野景継の遁世に対して「若求事次歟」[14]と疑い、また「相州息次郎時村、三郎資時等俄出家。時村行念。資時真照云々。楚忽之義、人怪之」[15]と記していることなどもその線で理解さるべきであろう。そして仁治二年十一月十七日の幕府法はこのことを裏書きしているのである。

一　不レ蒙二御免許一令二遁世一後猶知二行所領一事

右或及二老耄一　或依二病患一　以二所領所職一讓二与子孫一　給二身暇一令二遁世一者　普通之法也　而未レ及二老年一　無二指病悩一　不二蒙二御免一　無左右令二出家一猶知二行所領一事　甚自由之行也。自今以後如此之輩　処二于不忠之科一可レ被レ召二所領一也[16]

右がその条の最初であるが、単なる出家と異なって遁世に伴なう所領所職の権利放棄に関する規定である。事書きの遁世と文中の出家とは判然と区別されてはいないが、これが遁世に関する規定であることは明らかであろう。そして当時老年でもなく、さしたる病もなくて遁世する者が多く、条文の後半からそれらの中には京都周辺に住するものがあったことが推定される。先述した直実や頼綱が遁世後法然にしたがっているのはこうした武士の早い時期の例であろう。[17] さらに新田太郎が京都において俄かに出家し、所領を召放たれたことはまさにこの条の適用であったと考えられるし、[18] 足利泰氏が三十六歳で潜に出家して「山林斗藪之志」を遂げて所領を返したのもこの例である。[19] 以上に述べたように種々の正当化をはかって遁世する武士を、幕府としては一貫して阻止しようとしたのである。

そしてわれわれは次のような資料に出逢う。それは「一、人者としによりてふるまふべき次第」という『極楽寺殿

御消息』の一節であり、年齢の各段階に応じて人のなすべきことを説いているが、その中で

さて六十にならば、何事もうちすてゝ、一へんに後生一大事をねがひて、念仏すべし、其としにいたりては子がうせ、子孫をたやすともうき世に心をかへさず、それいよいよ道のすゝめとして、我は此世になきものとおもひきり給ふべし。[20]

とあって、人間は六十歳に達すれば後世を願って現世拒否的な生活をすべきことを示している。こうした考えは遁世が一般にひろまる時に、現世的生活と遁世的生活との間に年齢というものによって一つの宥和を行なおうとしたものであって、遁世が若年ほどよいとした前代の考え方と対立している。つまりすべての人が六十歳までは現世の忠勤に励みそれ以後はこの世になきものとして後世を願う生活をすべきであると教えるのは、先の仁治の追加法を考える時、北条重時の立場としては当然の発言であり、遁世をすすめながら現世的生活との調和を求めようとしたものといえるであろう。

しかしそれは遁世の緩和であり、宗教としての意味の喪失でもあった。先にあげた津戸為守、熊谷直実は法然の門弟であったが、彼らは法然の門弟の中で無智の者であった。[21]したがって彼らには自力瞑想的な行は可能ではなかったし、再出家的な意識もあり得なかった。彼らは来世を求めること切なることの証しとして現世を拒否すること、いいかえれば現世拒否的な行を積むことによって来世が約束されるという思考を生み出すのである。脱落者的な武士が瞑想的遁世によりつつ、遁世を緩和して行く経過は以上に見たとおりである。

ところで遁世の緩和は武士の間で進行しただけではない。次にわれわれは僧侶の間でいかなる変化があらわれるかを見ねばならない。敬仏房はそのことを極めて簡潔に述べている。

遁世について

むかしの人は世をすつるにつけて、きよくすなほなる振舞をこそしたれ、近来は遁世をあしく心得て、かへりて、けきたなきものになりあひたるなり[22]

むかしの後世者の振舞と、今の後世者の風情とはかはり候ふなり。昔の聖どもの沙汰しあひて候ひしは、其人は後世をおもふ心のあるかなきかの体にてこそ候ひしか。今は学問し候ふべき器量などのあるを後世者のさねと申しあひて候ふなり云々、敬仏房云後世者のふりは大にあらたまりにけるこそ[23]

これらに見られる敬仏のことばは、遁世というものが彼の時代に大きく変わりつつあったことを示す以外の何物でもない。さらに「近来の遁世の人」は「生死界を厭ふ心もふかく、後世のつとめをいそがはしくする様なる事はきはめてありがたきなり」と非難し、「それがしが遁世したりし比までは猶世をのがるゝ様に、あるをだにもこそすつれ、なきをもとむる事はうたてしき事なりとならひあひたりしあひだ、世間、出世につけて、今生の芸能ともなり、生死の余執とも成りて、つひに後世のあだとなりぬべくば、ちかくもとほくも、とてもかくても、あひかまへて、せじとこそこのみならひしか[24]」といっているように、遁世者というものは、「たゞ静かに案じ[25]」「自然に穢土を執すべからず[26]」を旨とし、「資縁の怖望はながく絶ち[27]」「遁世者はなにごとにも、無きに事闕けぬ様おもひつけ、ふるまひつけたるがよきなり[28]」と遁世者のあるべき姿を述べている。敬仏自身は瞑想的遁世を理想としていたことがわかるが、彼は遁世のあり方が変って行くのを見逃してはいなかった。やがてそれは

真実に後世をたすからんと思はんには、遁世がはや第一のよしなき事にて有りけるぞ[29]

という明禅のことばに見られるような逆説的な表現をとってくる。明禅は「非人法師はいかなる所にか住すべく候ふらん」と問われた時、「念仏のさはりとならん所ぞあしかるべき。但し、境界をばはなるべきなり[30]」と答えており、

『明義進行集』『経光卿記抄』などが彼を隠遁者としていることから考えても、[31]「第一のよしなき事」といいながらも遁世者であったのである。「ひじりはわろきがよきなり」[32]は、ひじりはよき名を得ればさわりが多く念仏に支障をきたすといういみであった。

こうした思想を支えているのはいうまでもなく、法然以後の念仏の教義であった。今ここでそれを詳細に検討することはできないが、他力の念仏によった宗教生活の上で、遁世の行と現世内的な行為とを宥和しようとした跡がこの時期の遁世者には一貫して見られる。つまり遁世は「よしなき事」といいながら、実は遁世の高度な理念化によって、遁世自体を美的に目的化するという矛盾が生まれていることが読みとれるであろう。前代では遁世することは自己の現世での目的を見失なった人々のやみ難い救済の要請であったのに対して、ここではむしろ遁世にとらわれぬためにまた執着するという悪循環が生じねばならなかった。国文学の領域でいい古されてきた「中世草庵の趣味生活」ということばは、こうした救済の合理化と、そこから出てくる矛盾が、形を変えて僧侶以外の人々にうけいれられた時に生まれたものと考えられるのである。

或人云、遁世といふはふかく人をいとふべからず、但しゆゑなく人をおそるる又僻因なり。いま、いとふゆゑはふかく名利をいとふゆえなり。抑又、凡夫の行人は、独身にして難治なる故に、いたく名利をもよほさぬ同行一両人あひかまへてしたしむべきか。それも多くならば、かたぐ難あるべきなり[33]

ということばは、その間の動揺をよく伝えている。

武士の間に遁世がひろまった時、必然的に智的な瞑想的遁世は緩和された。そして新仏教の大きな流れの中で、僧侶の遁世も変化して行った。そこではもはや一途に世を遁れ身をいとうということは見られない。そしてそこに残る

のは濁世末代の凡夫たる自覚のみであった。それはこの場合に則していえば、悪人観凡夫観を媒介として、遁世の論理がいかに転換されるかということである。

ここで親鸞の遁世に言及せざるを得ない。いうまでもなく親鸞は一般に遁世者として考えられてはいない。その絶対他力の信仰は否定を重ねた上での現世の肯定につながると考えられているからである。しかし親鸞が遁世と無縁であったわけではない。親鸞は終始この世をいとい身をいとうことを教えている。

この世のわろきをもすてあさましきことをもせざらんこそ世をいとひ念仏まふすことにては候へとしごろ念仏をする人なんどの人のためにあしきことをもしまたいひもせば世をいとふしるしもなし[34]

といい、また

めでたき仏の御ちかひのあればとてわざとすまじきことどもをおもひなどせんはよくくこの世のいとはしからず身のわろきことをもおもひしらぬにてさふらへば[35]

といっているように、「としごろ念仏して往生をねがふしるし」は「世をいとふ」[36]ことにあり、「この世をいとひ」「この身のあしきことをばいとひすてん」[37]とすることに信をおいていたのである。しかし親鸞における信仰の深化はそこから出発しても単なる遁世を許さない。彼にあっては真実はすべて如来に帰せられ、信は如来の廻向によって「如来よりたまはりたる信心」[38]であり

たゞ詮ずるところは他力のやうは行者のはからひにてはあらずさふらへば有念にあらず無念にあらず[39]

であって、自力は排しつくされ、現世のことは自然法爾として肯定されるように見えるのである。

親鸞の宗教にあっては真実はすべて阿弥陀如来に帰せられるのであって、こうした有神論的な体系にあっては、人

間の行為はすべて阿弥陀如来によって規制されることになる。したがって人間が如来の意を体し、その手足となって濁世の堕落を矯し、如来の意にそう現世を実現しようとすれば、そこには遁世とは逆の方向がみられることになろう。しかし現世内での積極的な行為を、極く限られた集団、さらには個人のみを対象として限定して行けば、それは遁世に近づくのである。

親鸞が「弥陀の五劫思惟の願をよくよく案ずれば、ひとへに親鸞一人がためなりけり」[40]といい、「弟子一人ももたず」として寺院を作ることを排したように、親鸞の宗教的な行為の対象は念仏を信ずる人自身であった。

親鸞は世間と出世間をはっきりと分ける。性信房宛の消息には

世間のことにも不可思議のそらごとまうしかぎりなきことどもをまうしひろめて候へば出世のみちにあらず世間のことにをひてもをそろしきまうしごともかずかぎりなく候なり[41]

と述べているが、非僧非俗の意識からしても親鸞は特殊な遁世者であったとすることができるのである。

註

(1)『後拾遺往生伝』（大日本仏教全書）一一六頁　また一一二～一一三頁には、源義光が出ていて参考になる。
(2)『吾妻鏡』（新訂国史大系）四七四～四七五頁
(3)『吾妻鏡』六二九～六三〇頁
(4)『吾妻鏡』六六八頁
(5)『吾妻鏡』後篇一三〇頁
(6)『吾妻鏡』六七九頁　後篇五七頁
(7)『法然上人行状画図』（法然上人全集）一〇二一～一〇二三頁
(8)『法然上人行状画図』九九一頁
(9)『法然上人行状画図』九四二～九四七頁
(10)『法然上人行状画図』九二八～九二九頁
(11)『法然上人行状画図』九二〇頁
(12)『信生法師集』（桂宮本叢書六）四三頁
(13)『吾妻鏡』四七八頁
(14)『吾妻鏡』六六八頁
(15)『吾妻鏡』七六一頁

遁世について

(16)『御成敗式目追加』（中世法制史料集一）
(17) さきにあげた、信生法師も遁世後京都に住したことが、家集から知られる。
(18)『吾妻鏡』後篇三二一頁
(19)『吾妻鏡』後篇四九三頁
(20) 桃裕行『北条重時の家訓』による、「極楽寺殿御消息」第四十四条。重時の家訓は前掲と「六波羅殿御家訓」の二書がある。桃氏は重時が出家前に「御家訓」を、出家後に「御消息」を書いたとする（前掲書、八〇～八一頁）ここではそれに従う。
(21)「津戸三郎へつかはす御返事」（法然上人全集）五〇一頁
『法然上人行状画図』九三八頁　九三四頁
(22)『一言芳談抄』（岩波文庫）一五～一六頁
(23)『一言芳談抄』八一頁
(24)『一言芳談抄』九一頁
(25)『一言芳談抄』九三頁
(26)『一言芳談抄』八二頁
(27)『一言芳談抄』七七頁
(28)『一言芳談抄』一六頁
(29)『一言芳談抄』七三頁
(30)『一言芳談抄』一三頁
(31)『大日本史料』五之十四　仁治三年五月二日条
(32)『一言芳談抄』七三頁
(33)『一言芳談抄』一八～一九頁
(34)『末燈抄』十六（真宗聖教全書）六八二～六八三頁
(35)『末燈抄』十九　六八六頁
(36)『末燈抄』十九　六八六～六八七頁
(37)『末燈抄』二十　六九〇頁
(38)『歎異抄』
(39)『御消息集』三（真宗聖教全書）六九九頁
(40)『歎異抄』
(41)『親鸞聖人血脈文集』二（真宗聖教全書）七一八頁

五

鎌倉時代に入って遁世が広く行なわれるに至り、変質をとげたことを以上に見てきたのであるが、ここで緩和された遁世思想の典型的な形象である『方丈記』についても考察を加えておきたい。

鴨長明が若くしてみなしごとなり、歌人としてその名を認められて官廷に接近し、年来の念願であった河合社の禰

宜を望んだが、得られず、遂に遁世して隠棲するに至った背景に、平安時代末に成立した現世拒否の思想があったことはいうまでもない。長明の出自や歌人としての宮廷への接近、世を捨てるに至った動機などを考えれば、彼が典型的な下級貴族遁世者としての条件をほとんど完全に持っていたことが知られるのである。

ここで『方丈記』の遁世思想を考える場合に、まず異本の存在に目を向けねばならない。『方丈記』に大きく内容の異なる本が存在することは早くから注目され、藤岡作太郎氏によって研究の端緒が開かれた。[1] その後、後藤丹治、野村八良、山田孝雄、簗瀬一雄、川瀬一馬の諸氏をはじめとし、多くの人々の研究が積み重ねられて今日におよんでいる。

『方丈記』の諸本は広略二本の系統に大別される。広本と呼ばれるものは、古本系（大福光寺本　前田家本）流布本系（嵯峨本）真名本の三類に分けられ、略本と呼ばれるものは長享本、延徳本、真名本の三種がある。広略二本を較べると、広本は記事が多く内容も豊かであって首尾一貫しており、形式的にもよく整い、文章も極めて流麗であるといえる。それに対し、略本は内容は少なく、文章は生硬で文学的修辞に乏しいとしなければならない。そしてこの両本の相違が決して書写の間に起ったのではなく、当初から本文の系統を別にしたものであると考えられるのである。したがって異本研究の主要な論点が、いずれが長明の作かということにあったのは当然であった。それは大約すれば次の三つの立場に分けられる。

第一は、広本の中の古本系を長明の原作と考え、略本は後世の偽作とするものである。主として、古本系中もっとも古いとされている大福光寺本の研究から導かれた主張で、後藤丹治、山田孝雄、簗瀬一雄の諸氏の説がこれに当る。[2]

第二は、略本を原作とし、広本は後世の増補によって成立したとするもので、略本が広本の抄出としては余りにも拙劣であること、文学的な発展を考慮に入れるとすれば略本の方が後で成立したとは考えられないという主張である。野村八良、尾上八郎氏らの説はこれに属する。(3)

第三は、略本は初稿本、広本は再訂本と視て両者ともに長明の作と考えようとするもので、長明の成長をそこに見うると考える説であり、小川寿一、川瀬一馬氏らの論考に見られる見解である。(4)

右の三つの見解のうち現在では第一、あるいは第三の説が多くの支持を得ている。ともかく、『方丈記』諸本の研究は論じつくされているかの観があり、江戸時代以来の研究史は長明についての史料のほとんどすべてを検討し尽したといっても過言ではあるまい。しかし、その中で比較的軽視され、見落されがちであったのは広略両本の間に存する思想的な相違についての問題である。もちろんそのことが従来まったく不問に付されていたわけではない。第一の説をとる人々が異口同音に、略本には「説教的態度」が濃厚であるとか、「職業的僧侶の口吻がみられる」とか、「仏教宣伝」の意図が露骨であるとかいっているのがそれであり、第二の説をとる野村八良氏が広本の態度は花鳥風月を友とする享楽的なものというべきで、世に背いた長明の作とは見なし難いと主張し、第三の説では小川寿一氏が両者の違いに着目して長明の成長を説明しようとしたことなどがそれである。けれどもそれらは広本が文学的にすぐれているというための論述であったり、遁世者は広本的ではあり得ないということを前提としたりするもので思想そのものの比較ではなかった。

それならば、両本の相違というのはいかなるものであろうか、両者の末尾の一段にそれはもっともよくあらわれている。長文をいとわずに引用すると

今方丈の草庵、よく我心に叶へり。かるが故に万物をゆたかにして、うれはしき事なし。いかにいはんや、一生夢のごとくにはせ過て、迎ひの雲を待ゐて、菩薩聖衆に肩をならべ、不退の浄刹に詣しつつ、如来の要蔵を披て功徳の正財豊にして、世々生々の父母師長をたすけ、六道四聖の群類を引道せん事、いくばくのたのしみぞや(5)

という略本に対して広本では

抑一期ノ月カゲカタブキテ、余算ノ山ノハニチカシ。タチマチニ、三途ノヤミニムカハントス。ナニノヲザヲカ、カコタムトスル、仏ノヲシヘ給フヲモムキハ、事ニフレテ執心ナカレトナリ。今草庵ヲアイスルモ、閑寂ニ著スルモ、サハカリナルベシ、イカガ要ナキタノシミヲノベテ、アタラ時ヲスグサム、シヅカナルアカ月、コノ事ハリヲヲモヒツヅケテ、ミズカラ心ニトヒテイハク、ヨヲノガレテ山林ニマシハルハ心ヲヽサメテ道ヲヽコナハムトナリ、シカルヲ汝、スガタハ聖人ニテ、心ハニゴリニシメリ、スミカハスナハチ、浄名居士ノアトヲケガセリトイヘドモタモツトコロハ、ワヅカニ周利槃特ガ行ニダニヲヨバズ、若コレ貧賤ノ報ノ、ミヅカラナヤマスカ、ハタ又妄心ノイタリテ狂セルカ。ソノトキ、心更ニコタフル事ナシ、只カタハラニ舌根ヲヤトヒテ、不請阿弥陀両三遍申シテヤミヌ(6)

と記している。略本が聖衆の来迎を信じて疑わず、日々の念仏を行なっているのに対して、広本ではその信仰において自己の愛着を反省し、姿は聖に似ていながら心は濁りに染まった自己を告白している。略本が「群類を引導せん事いくばくのたのしみぞや」というのに対して、広本では不請の念仏にすがるより他なく、略本がもっているような念仏への自信もないことがわかるであろう。略本が「もしかふばしき友の、柴の戸をたゝひて来入れば、往事をかたらひ、来縁を契る。それも世間利養の為に契らず、唯菩提の真の善知識のためにかたらふ」(7)というとき、広本は「カシ

コニワラハアリ、トキドキキタリテ、アヒトブラフ、若ツレヅレナル時ハ、コレヲトモトシテ遊行ス」「ソノヨハヒコトノホカナレド、心ヲナグサムルコトコレヲナシ」[8]と記すのである。さらに略本の「沢のねぜりをつみ、峰の草をつみ、菓をひろひ、あるにつけてもちひ、麻の衣、藤の花うるにしたがひて肌をかくす。あながちにおしき命ならねば、粮の尽なむ愁を思はず」[9]に対して、広本が「イカガ他ノ力ヲカルベキ、衣食ノタグヒ又ヲナジ、フヂノ衣アサノフスマ、ウルニシタガヒテハダヘヲカクシ、野辺ノヲハキミネノコノミ、ワヅカニ命ヲツグバカリナリ」「ヲノツカラミヤコニイデテ、身ノ乞匄トナレル事ヲハヅ」[10]と書いていることなどもその対照をよくあらわしている。

つまりこの二つは、略本が瞑想的な遁世と自力的な行をあらわしているのに対して、広本のそれは緩和されており、いわば他力的な信仰の上に立っていると考えることができるのである。したがって広略両本ともに長明の作であると主張する川瀬一馬氏の「自力本願の念仏専修を唱へたのは法然上人である」などとし、両本は「信仰態度なども根本的に異質のものとは認め難い」「それが一向に極楽往生を念ずるものである点は」「根本的な一致」がみられる[11]というような粗雑な論法を肯定するならばともかく、両者の間に思想的な落差が存することは明らかに読みとれるのである。川瀬一馬氏の論法によれば、源信も法然も親鸞も一向に極楽往生を願って同じものになってしまい、その各々の著書も一人の筆になるものという結論にもなりかねまい。広略二本の間には浄土教の歴史に譬えていうならば、『選択集』を境とする信仰の段階があり、略本が『往生要集』的な信仰の上に立っているのに対して、広本は単なる無常観というよりもむしろ一歩進んだ凡夫観の上に立ち、「来迎タノムコトナシ」[12]といった親鸞の信仰にさえ近いものと思われるのである。

このような両者の信仰の相違は草庵の形態にも当然反映する。両本とも方丈には阿弥陀の絵像を安置したことを伝

えており、方丈の細部の多少の異同を省略すると、注意すべきことは草庵に持ち込んだ品物である。略本には

往生要集ごときの文書を少々おけり[13]

とあるのに対し広本では

西南ニ竹ノツリタナヲカマヘテ、クロキカハゴ三合ヲヲケリ、スナハチ和歌管絃、往生要集ゴトキノ抄物ヲイレタリ、カタハラニ琴、琵琶ヲノヲノ一張ヲタツ、イワユルヲリ琴ツギビワコレ也[14]

とあることである。略本のそれは、「心に仏を念じ手に経巻を握るに妨ぐる人もなし、倦ければ自ら休みおのづから怠るに恥づべき人もなし、心勇めば又勤む、念仏何遍と定めず経巻何巻と定めず名聞の為にせざれば人をかざる事なし」[15]という作者の態度からの当然の帰結であり、また一方広本の敍する草庵のさまも、広本の末尾に述べられる作者の態度からすれば当然の表現であったと考えられるのである。

以上のように見てくるならば両本はその信仰の背景を異にし、別の思想内容を表現したものとしなければならないであろう。したがってこの両者を単に僧侶的であるとか、文学的であるとかいった観点から区別するのではその間の差異は明らかにできないのであり、両者の思想のあり方からも検討を加えねばならないと思うのである。

略本の示す遁世は聖的といってもよく、明遍に見たような初期の遁世者の型と同じであると考えられるのに対して、広本の遁世はどのような特色をもつものであろうか。

広本系の諸本については略本に比して研究史もはるかに永く、その思想的な面も、鈴木陽幸、豊田八十代、永積安明をはじめとする諸氏のすぐれた研究がある。[16]ともかく『方丈記』の場合も西行の例に似て、隠者文学の代表的な作品とされながら、そこに見られる遁世を論ずる人のすべてが『方丈記』の遁世はまともな出家遁世ではないと論じて

きた。その論ずるところは、あるいは小乗的独善であると難ずるかと思えば、他は花鳥を友とするエピキュリアンであり、現世拒否的な思想は見られないとするなどさまざまである。[17]このような見方を生む原因はいうまでもなく『方丈記』そのものの中にあることは明らかである。広本における作者は、「若余興アレバ、シバシバ松ノヒビキ秋風楽ヲタグヘ、水ノヲトニ流泉ノ曲ヲアヤツル。芸ハコレツタナケレドモ、人ノココロヲヨロコバシメムトニハアラズ。ヒトリシラベヒトリ詠ジテミツカラ情ヲヤシナフバカリナリ」[18]といい、また「ウヅミ火ヲカキヲコシテ、ヲイノネザメノトモトス。ヲソロシキ山ナラネバ、フクロフノコエヲアハレムニツケテモ、山中ノ景気、ヲリニツケテツクル事ナシ」[19]と述懐し、さらに「只絲竹花月ヲトモトセンニハシカジ」[20]というような情趣的な生活を送っている。彼は草庵の生活を讃美しているのであるが、抑々のはじめは「家ヲ出デ世ヲソム」[21]いたのであり、阿弥陀の絵像を安置して来世を願ったのであった。しかし、遁世それ自体を行として目的化し、遁世することの自覚によって自己の信仰を確かめようとするその方向では、閑居の楽みそれ自体に目的意識を濃くすれば、またそのことに執着を生ずる。現世を拒否するものはあらゆるものに執着しないという最初の出発にそれは反するものであるが、現世の穢らわしさを知らせるものが自然の美しさであると考えれば自然の情趣にも執着を感ずるのであって、改めて草庵の目的とは何であるかを反問し内省しなければならない。そしてその間に越え難い矛盾を見出すのであるが、作者は何ら解決の途を発見することもできず、不請念仏にすがって救済を求めるというところで広本『方丈記』は終るのである。

ところで豊田八十代氏は最後の一節に見られる「心更ニコタフル事ナシ」は維摩居士の一黙を気取ったものと解しておられるが、[22]『方丈記』全体の浄土教的な背景と、無常観の流露、一篇の結構から考えて維摩の一黙は唐突であり、最後に至るときの作者の心の動きには越え難い矛盾と、追いつめられた末世の凡夫の自覚があるのみで、維摩居士と

は質的に異なるものしか見出せないと考えられるのである。それ故に不請念仏が唱えられるわけであるが、その不請阿弥陀仏とはどのように解すべきであろうか。不請の語は経典中にはかなり多く見出される語であり、絶対慈悲、すなわち菩薩の悲願を意味している。つまりそれは阿弥陀如来についていえば凡夫悪人の救済に当るものと解してよい。しかしながら数えきれないほどの方丈記註訳書はこのことに関してまったく無理解という他ない。[23]

実際に広本『方丈記』を一貫して流れているのは、序章と五の不思議の中で語られる流麗な無常観の表出ではなく、後半の遁世生活の叙述と結末で語られる内省、無力感とか凡夫観とかいいうるものであると考えるのが正しい。[24]

身ヲシリヨヲシレレバ、ネガハズ、ワシラズ、タダシツカナルヲ望トシ、ウレヘ無キヲタノシミトス

といい、さらに

ヨヲノガレテ山林ニマジハルハ心ヲヲサメテ道ヲヲコナハムトナリ。シカルヲ汝スガタハ聖人ニテ、心ハニゴリニシメリ[25]

というのがそれであって、それはもはや周利槃特の行にさへ及ばぬ凡夫の自覚であった。[26] そしてわれわれはそこに、

はじめにわが身は煩悩罪悪の凡夫也。火宅をいでず。出離の縁なしと信ぜよ

と説いた法然、さらに

自力ノコヽロヲスツトイフハ、ヤウヤウサマサマノ大小ノ聖人善悪ノ凡夫ノミツカラ身ヲヨシトオモフココロヲステ、身ヲタノマス、アシキココロヲサカシクカヘリミス[27]

といい、進んでまた

世ヲスツルモ名ノココロ利ノココロヲサキトスルユヘナリ。シカレハ善人ニモアラス、賢人ニモアラス精進ノココ

ロモナシ、懈怠ノココロノミニシテ、ウチハムナシクイツハリヘツロフココロノミツネニシテ、マコトナルココロナキ身トシルヘシ[23]

と記した親鸞の思想にも近いものを志向していたとさえ考えられるのである。したがって不請阿弥陀とは「請い求める事のない」「信仰の伴わない」念仏というような意味ではなく、弥陀の慈悲による他力の念仏であり、「名号ヲ信楽スレハ、煩悩ヲ具足シナカラ無上大涅槃ニイタル」[29]ことができるとした、浄土真宗的な表現でいえば不廻向の念仏というものにも近いといえるのである。[30]広本の念仏思想を法然、親鸞に引きつけて理解するのはもちろん飛躍であるけども、略本との落差を明確にするための例証として引いたのであって、広本が浄土真宗的であると論じているのではないことはことわっておかねばならない。しかし広本の他力的な性格は明らかで、全く否定的な文脈ではなしに、

若念仏物ウク、読経マメナラヌ時ハ、ミヅカラヤスミ、身ヅカラヲコタル[31]

と記しているのも故あることなのである。

ところで、こうした凡夫観、人間生活の現状肯定が単なる肯定ではなく、他面では古い人間関係の秩序や社会認識の論理を破り、そのことにおいて現世の古い価値体系の否定を含み、遁世思想と結びつきながら、一方その現状肯定の面から遁世そのものを緩和して行く契機をなしていたことはすでに前項でみたとおりであるが、ここで遁世そのものを観念化した明禅のことばを思い出すならば、「情趣的」とされ、エピキュリアンであるとされる広本の遁世思想が、それ故にこそこの時期の遁世者の典型的な形象であるといいうるであろう。原始仏教経典に見られる現世拒否を遁世と規定すれば、それは遁世とは似てもつかぬものといわざるを得ないが、広本『方丈記』の遁世は、それなりの一貫した遁世思想の上に成り立ち、遁世の展開の上で一つの段階を示すものと見ることができるのである。ただし、

それは広本の思想が、法然、親鸞と同様の宗教的な体系を持っていたというのではないことは、先にも述べたとおりであり、宗教思想の深化に伴なう凡夫、悪人の自覚と、現世との宥和が、貴族の遁世者にも影響を与え、それを支える主体が貴族遁世者の間にも生み出されてきたことを示すものであると考えておきたい。

さて以上広略二本について述べたように、両者の差は遁世の変化の上での二つの典型と見てもよく、作者鴨長明が短期間に思想、信仰の面で飛躍したことを前提とせぬ限り、両者を同一人の作と考えることは躊躇せざるを得ない。

略本にみられる『往生要集』の影響は、鎌倉時代初期一般の傾向であった。西行が十楽や地獄について歌を詠み、明遍が『往生要集』を重視したことはすでに見た通りである。鹿谷の事件で俊寛らとともに鬼界ヶ島に流された平康頼は帰京して後、一時東山の嫛林寺に隠棲して『宝物集』を書いた。[32] 説話集の一種であるこの書は、万の宝の中でもっとも貴いのは仏法であることを論ずる前半と、仏法を実践するための十二の法門を説く後半に分けられるが、橘純孝氏の研究によって構想を『大鏡』にとり、思想を『往生要集』に仰いだことが明らかである。[33] 『宝物集』は「道心ヲ発シテ、出家入道スル、タシカノ往生ノ道」と説き、入道者の名を列挙した後「コレラハミナ老衰シ身ニ病アリ、家マツシクシテ、ヨヲステタルニアラス」[34]と記している。ここにあげられる例は、『閑居友』に伝える三十二の発心物語を始めとして同型のものは多かったが、『平家物語』の祇王、祇女、仏御前などは名高く、それらは観想的な浄土教の瞑想的遁世であったと考えてよい。それはしたがって自力的な傾向をもっており、『宝物集』の十二門は、

一ニハ道心ヲヲコシ出家ヲシ、二ニハ仏ニナラムトイフ願ヲオコシ、三ニハ戒ヲタモチ。四ニハモロモロノ行業ヲツミ、五ニハ三宝ニ帰依シ、六ニハ諸ノ施ヲ行シ、七ニハ観念ヲイタシ、八ニハ業障ヲ懺悔シ、九ニハ善知識ニアヒ、十ニハ臨終ノ悪念ヲトメ、十一ニハ法華経ヲオコナヒ、十二ニハ弥陀ヲ称念スルナリ

という内容で、

コノ十二種之中ニイツレニテモ、ココロノヒカムカタヲ、ツトメ給ヘシ[35]

と記しているように、それはいわば聖道門の雑行であった。略本にみられるものは、それらと同じ背景をもつものである。

次に長明自身のことを考えると、史料は極めて少ないが、『源家長日記』にいくらかの記述がある。長明は社司を望んで得られず、「いずこにありともきこえず」遁世し、「あはれに世の申しあへり」と記されているが、「大原におこなひすまし侍ときこえしかどさきの世にかゝるよすがにひかれてまことの道におもむくべき契ふかかりけるよ」と世人が思ったと記されている。その後家長は長明に対面したが「思ひすてがたき事にしていささかさまたげともなるまでおぼゆらんいとほしさよ」[36]と長明の歌などに関する執着の強さに言及している。これだけの記述から長明の思想をうかがうのは不可能であるが、長明の歌に関する執着は遁世の後も捨てきれず、『新古今集』に十首入首したことは「生死の余執ともなるばかり嬉しく侍るなり」[37]と自ら記しているほどである。関東に下向して実朝に謁し、さらに『無名抄』を著わして和歌についての自己の知見を集成するなど、長明の生涯は和歌と切り離しては考えられない。長明の遁世については、みなしごの下級貴族であったこと、現世の栄進の道が一族の者によって妨げられたことなどが一般的な要因として考えられるが、もう一つ特殊な要因はその個人意識にあった。長明は和歌を作ることに無上といってもいいほどの価値を認めていたが、歌によって宮廷に認められた専門歌人の長明がそう考えることは当然であった。長明は当時の歌壇にあっては伝統的保守的な立場にあったが、専門歌人として古今の歌に精通し、しかもすぐれた歌を創ることは容易なことではなかった。『無名抄』などを集成する中で、限られた個人にとってほとんど無限

に等しく感じられる和歌の伝統と対する時、それは一種の無力感、孤独感を誘発せずにはおかない。しかも歌は今や没落しはじめた貴族が、武家に対して優越的立場に立ちうるもっとも重要なよりどころでありながら、歌による長明と宮廷との結びつきは相応の現世的願いであった社司の職を保証するだけの力ももたなかったのである。長明の遁世を支えている無力感、孤独感は歌作と切り離せない次元での個人意識とつながるものであった。

長明は『方丈記』著作後に『発心集』を書いたとされている。『発心集』の本文批判は多くの疑点を残したままであるが、

山林ニ交ハリ跡ヲクラフスルハ、人ノ中ニ有テ徳ヲエカクサヌ人ノフルマヒ成ヘシ

というような一節も見られ、長明の遁世思想の緩和をうかがうことができる。[33] こう考えてくると広本の方が長明の作としてふさわしいと思われてくるが、それならば略本の存在は如何に考えられるであろうか。広本の古本系を代表する大福光寺本が鎌倉時代中期までに成立していることがほぼ確かであるのに対し、[39] 略本が延徳本、長享本という名の示すとおり、現存する本では室町時代までしか溯り得ないという史料的制約もあって、略本の成立に関しては何ともいえない。ただ先に例として引用した『宝物集』の異本群は、それを考える上で興味ある示唆を含んでいる。

『宝物集』は一巻、二巻、三巻、六巻、七巻、九巻の諸異本がある。橘純孝氏によれば最初の一巻本は成立後十年で増補されて二巻本となり、さらに少なくとも七十年以内には七巻本が成立していた。その場合二巻本は天台宗的に改変され、七巻本は和歌趣味を中心として改変増補されているという。[40] そしてここでは遁世思想に関して比較すると興味ある事実を指摘することができる。もっとも古い一巻本である『図書寮本宝物集』には、先に引用したように十二の法門が述べられており、その第一条は

遁世について

第一ニ道心ヲ発シテ出家入道スル。タシカノ往生ノ道

となっている。そしてこの部分を各本について見ると

第一ニ発道心シテ出家遁世シ……

マシテ大悲心ヲ奉起出家遁世セン者浄土ニ生ン事、疑アランヤ[41]

第一にだうしんをおこして出家とんせいして、ほとけになるべしと申は是たしかなる行なり[42]

第一ニ道心ヲ起シ出家遁世シテ、仏道ヲ可求ト申スハ、慥ノ往生ノ業因也。……早ク道心ヲ発シテ速ニ名利ヲ離ベキ也。……出家遁世セン者浄土ニ生ン事。豈疑ヒアランヤ。速ニ遁世ノ仏ニ成結フベシ[43]

というように変わっている。それは当初ただ出家入道とあった文が出家遁世に変わっていることであるが、一見同意とも見られるこの差違は、十二門の列挙の順序などを検討して行くと、往生要集的な一巻本から、七巻本が作られる時に浄土宗的な思想で改変されたことがわかっていることを思い合わせるならば、それなりの意味内容を持っていたことが考えられるのである。[44]

『宝物集』の例が示すのは、短期間に数種の異本が作られ、それぞれに思想的背景を異にしていたということであるが、『方丈記』についてもそのようなことは起り得ないことではない。遁世の段階的な変化からすれば、長明の『方丈記』（広本）以前に略本『方丈記』が存在していたと考えることが整合的であるが、その断定はできない。またこれまで考えてきた遁世の段階は、同時に並列する類型でもあるから、略本が広本の後に瞑想的遁世者によって作られたとも考えられる。広略両本は遁世の二つの型をあらわし、それぞれに一貫した背景を持っていた。広本の『方丈記』は緩和された遁世思想を背景としてはじめて成立し得たのである。

註

(1) 異本の存在を注目したのは明暦四年刊の『方丈記詳説』(国文註釈全書) が最初である。但しこれは真名本との対校で、広本の系統に属するこの真名本は現在伝わらない。藤岡作太郎『鎌倉室町時代文学史』が、ここでいう異本をとりあげた最初。

(2) 山田孝雄校訂『岩波文庫方丈記』解題。後藤丹治「『方丈記』の基礎的諸問題」(『同中世国文学研究』所収) など

(3) 野村八良『増補鎌倉時代文学新論』など

(4) 小川寿一「成長の文学方丈記」(「文学」二ノ一)。川瀬一馬校訂『方丈記』(新註国文学叢書) 解題。など

(5) ここで略本という時は長享本をさす。引用は『方丈記五種』(古典文庫) による。もと森洽蔵氏蔵本。九六〜九七頁

(6) ここで広本という時は大福光寺本をさす。引用は『方丈記五種』による。六四〜六五頁

(7) 『五種』九五〜九六頁

(8) 『五種』六〇頁

(9) 『五種』九四頁

(10) 『五種』六三〜六四頁

(11) 川瀬一馬前掲書　解説　八頁　八三頁

(12) 『末燈抄』(真宗聖教全書) 第一通

(13) この部分は『五種』九四頁であるが、略本の中でも延徳本 (東大国語研究室本) は「かたはらにつり棚をかまへ往生要集ごときの文書を少々をけり又かたはらに琴琵琶をたて置けりいはゆる折琴つき琵琶是なり」とあって、広本に近い。延徳本はこの部分は広本によって補ったものか。

(14) 『五種』五九頁

(15) 『五種』九六頁

(16) 鈴木陽幸「誤られたる鴨長明」(「国学院雑誌」十ノ一)。豊田八十代「維摩経と方丈記」(「国語と国文学」六ノ二)、永積安明「方丈記序論」(同『中世文学論』所収)

(17) 古川哲史『封建的と云ふことその他』など。

(18) 『五種』六〇頁

(19) 『五種』六一頁

(20) 『五種』六二頁

(21) 『五種』五七頁

(22) 豊田八十代前掲論文　三五〇頁

(23) 『鴨長明方丈記流水抄』(享保四年刊国文註釈全書) には、不請の念仏、謙退して書止られし文法也。筆勢いはん方なく意味も又深長ならん歟。又不請の字は華厳経第廿に出たり。とあり。『長明方丈記抄』(万治三年、国文註釈全書) には、不請念仏。此詞論語にあやまりを二たひせす又はあらたむるにはばかる事なしとあることく、心に返答はせすしてあやまりたりと云心にて、念仏をはや申してやみぬるなり。と註している。現代の代表的註釈書でも、内海弘蔵『方丈記評釈』は意味がよく

わからぬとし、塚本哲三『方丈記通釈』は、仏に対して願ひ求める所のない念仏。迷いの心を離れずして唱へるために仏がうけてくれぬ念仏。等の諸説を並記している。なお『前田家本』には不惜とあり、不精、不情とあるものもあるが、不請の誤写であることは間違いない。

(24) 『五種』六二頁

(25) 『五種』六四～六五頁

(26) 『往生大要抄』（法然上人全集）七六頁

(27) 『唯信抄文意』（真宗聖教全書）六二八頁

(28) 『唯信抄文意』六三五～六三六頁

(29) 『唯信抄文意』六二八頁『歎異抄』に「念仏は行者のために非行・非善なり」というのも、不請と非行を同義に思わせる。

(30) 例えば蓮如の御文章に「故ニ凡夫ノ方ヨリナサヌ廻向ナルガユヘニ、コレヲモッテ如来ノ廻向ヲバ行者ノカタヨリハ不廻向トハ申スナリ」とある。

(31) 『五種』五九頁

(32) 平康頼は『平家物語』によれば東山に籠居したとあるが、『吾妻鏡』の記事からは遁世者とは考えられない。

(33) 橘純孝「宝物集の異本研究」（「国語国文」二ノ二・三・四）

(34) 『伝康頼自筆本宝物集』（図書寮本、古典保存会）下。

(35) 『図書寮本宝物集』下。

(36) 『源家長日記』（東大図書館本）

(37) 『無名抄』せみのを川の事。

(38) 永積安明「長明発心集考」（同『中世文学論』所収）は、三巻本が増補されて八巻本になったこと、『発心集』は『方丈記』以後の作であることを結論している。

(39) 川瀬一馬「大福光寺本方丈記は鴨長明自筆なり」（同前掲書附載）の論証には従い難い。

(40) 橘純孝前掲論文

(41) 『片仮名三巻本宝物集』（続類従）二六七・二七五頁

(42) 『三巻本平仮名古活字版法仏集』（古典文庫）一二六頁

(43) 『七巻本宝物集』（吉田幸一所蔵）巻第三。なお『身延文庫本』『九巻本宝物集』（吉田幸一所蔵）は七巻本とこの部分は同じである。

(44) 橘純孝前掲論文

六

鎌倉時代の中期に至って遁世のあり方は大きく変化した。われわれはその典型を『方丈記』や『一言芳談抄』の中に見てきたのであるが、ここでは緩和された遁世が遂に宗教的な性格を失ない、現世を拒否することによって新しい

ものを求めるという積極的なものを失なうに至る過程を見ることにしたい。

まず一般的な現象を『太平記』から拾ってみると、鎌倉幕府滅亡に際して塩飽新三衛門入道聖円は養子三郎忠頼に

縦ヒ今命ヲ捨ス共　人強ニ儀ヲ知サル者ト思ヘカラス　何ナル処ニモ身ヲ隠シ　出家遁世ノ形ニモ成テ　我後世ヲモ訪ヒ　又御辺ノ罪障ヲモ浮給ヘカシ[1]

と告げたことが見える。『太平記』における遁世は「三四年ヵ間、白毫院ト云所ニ御遁世ノ体」で時節をまったり、「先帝第五宮、御遁世ノ体ニテ、伊吹ノ麓ニ忍テ御座ケルヲ大将ニ取奉リ」[2]というように、内乱の困難な状況の中で貴族などがその政治的立場を隠すためにとった生活形態であった。さらに日野資名らの貴族が身の危険を逃れるために、遊行の聖を戒師として出家遁世して落ちのびたり、[3]鎌倉滅亡に際して多くの将士が「敵ニタハカラレタルニモ有ス　自害ニヒマ無ニテモナシ、勢イマタ尽サル先ニ、自黒ノ衣ノ身ト成テ、遁レヌ命ヲ捨カネテ、繰世面縛ノ有様、前代未聞之恥辱也、召人京都ニ着ケレハ、皆黒衣ヲヌカセ、法名ヲ元之名ニ替テ、一人ツヽ大名ニ預ラル」[4]という出家遁世をしたりしたことに見られるように、遁世は真摯な仏行ではなく、身の安全を守るための手段に過ぎない。尾張左衛門佐の遁世を

此人誠ニ父ノ心ヲモ不破　我身ノ得道ヲモ冀ヒテ　出家遁世シヌル事類ヒ尠キ発心也、但此比ノ人ノ有様、昨日ハ髻切テ貴ケニ看カ、今日ハ頭カラケテ、無慚愧ニ振舞フ事耳多カリケレハ、此遁世モ又行末徹ラテヤ有ンスラント覚シニ、終ニ道心醒ル事無テ果給ヒケルコソ難有ケレ[5]

と評している一節はその傾向をよく示しているといえるであろう。戦場で「心モ発ラヌ出家」をして逃がれ行く武士の例は随所に見出せるが、それは右に引いた例文にもあるように、遁世者であれば簡単には生命を奪われない慣行が

あったからであろう。つまり遁世者は常に局外者であり、非戦闘員と考えられていたのであり、その点で単なる出家入道者とは区別されていた。出家入道者が在俗者と同様に戦場で活動したことは、例をあげるまでもなく、源平合戦の頃にも見られ、『太平記』の多くの記述が示すように、出家入道と遁世者との区別はまず黒衣にあったらしい。[6]そして、

足利宰相尊氏　左馬頭直義以下一類等　誇二武威一軽二朝憲一之間　所レ被二征罰一也　彼輩縦雖レ為二隠遁身一　不レ可レ寛二刑伐一　深尋捜二在所一　不日可レ令二誅戮一　於レ有二戦功一者　可二被二抽賞一者　論旨如レ此　悉之以状

建武二年十一月三日

武田一族中　　石中弁光守

小笠原一族中

[7]

という隠遁に対する処置は「遁世降参ノ者也共」討つべしと命じているのであって、強硬な特例であると考えられることからも、右のことは裏書されている。藤房の出家遁世にしても、[8]賀茂神主基久の遁世にしても、[9]単に現世での希望を失なった者の世を捨てる行為に他ならない。もちろんこうした記事は『太平記』作者の現世的、政治的傾向の濃い視点にもよるのであるが、そのこと自体を含めてなお鎌倉時代末の状況を示すものと考えてよいであろう。

そのような状況の中で、遁世が仏行から離れ、社会的身分的秩序から逸脱するための手段となってくるのは当然であった。遊行の聖も宗教性を稀薄にして遊民化してくるのである。新興富貴の武家が、

共ニ連タル遁世者　見物之為ニ集ル田楽　童傾城白拍子[10]

などに財宝をとり与えたという記事、さらに大内介弘世が「在京之間、数万貫之銭貨、新渡之唐物等数ヲ尽テ、奉行、

頭人、評定衆、傾城、田楽、遁世物マテ、残サス是ヲ引与」[11]えたとか、「山臥、禅僧、遁世者ナントヲ忍ヒ忍ヒニ」[12]敵陣に送って内通者を作ったり、酒席に侍する遁世者があったことなどはそれを示している。[13]

ところで、このような動きは内乱期以後顕著になってくるのであるが、内乱期直前にすでにあらわれていたらしく、『沙石集』にも

古遁世ノ人ハ仏法ニ心ヲソメテ世間ノ万事ヲワスレ、近代ハ世間ノ名利ヲ忘スレテ仏法ハスタル、ニコソ、カヽルマヽニ遁世ノ名ノミアリテ遁世ノ実ナシ、世ニアテハ人ニモシラレス、名利モナキ物モ、遁世門ニ入テハ中〳〵名モ利モアルマヽニ、必スシモ道心ニアラ子トモ只渡世ノ為ニ遁世スル人年々ニ多ク見ルニヤ、サレハ当世ハ遁世ノ遁ノ字ヲアラタメテ、貪世トカクヘキニヤ、此心ヲ思ヒツヽケ侍リ

遁世ノ遁ハ時代ニカキカヘム昔ハ遁（ノガル）今ハ貪（ムサボル）[14]

と記している。無住は没落した武士である梶原氏の一族として生まれたが、[15]十八歳で出家し二十八歳で遁世の身となった。[16]彼は東海の地で遁世の僧として後半生を送ったと考えられ、都や鎌倉の教団と積極的な交渉を持たず、接近しようとつとめもしなかったらしい。彼は自己の境涯を「名僧ハ遁世ノ者トテ思下シテ疎ク思ヘリ」[17]と述べているのであるが、遁世者としての意識を強く持っており、遁世の俗化について種々の批判を述べている。

無住が「在家ノアルベキ様　出家ノアルベキ様　遁世ノアルベキ様」という三つの段階を分けて、遁世をもっとも高い人間の在り方と見ていたことはすでにふれたが、彼は鎌倉初期の遁世者明恵のことばとして次のように記している。

国王大臣ハ外護ノ知識トシテ仏法ヲ守護シ信敬シテ尺尊附属ノ事ヲハ忘レ給ヘカラス。是ハ王臣ノアルヘキ様也

遁世について

其外ノ在家ハ王ノ御心ニソムクヘカラス。諸寺諸山ノ出家僧侶ハ宗カワリ学コト也ト云フトモ、尺子ノ風ナレハ先戒儀ニヨリ剃髪染衣ノ形トナラハ、欲ヲ捨テ哀ミ多シテ五衆ノ位ヲ弁ヘ三学ノ行ヲ専ニスヘキニ、頭ヲハ剃レトモ欲ヲハ剃ラス、衣ヲハ染テ心ヲハ不染メ、或ハ妻子ヲ帯シ或ハ甲冑ヲヨロヒ、只三毒五欲ヲ恣ニシテ曾テ五戒十善ヲスラ猶持ツ事ナキ僧共次第ニ国ニ満リ、是ハ出家ノ可有ル様ヲ不弁、遁世門コソ殊ニ我慢執着ヲ捨テテ世情妄念ナクシテ世間ノ人ニ替テ仏法ノ教ニ随テ身心ラナイガシロニスヘキ[18]

無住がこうしたことばを引用していることは、彼自身再出家としての遁世を本来の僧侶の生活と考えたことを示しており、「能々思解ハ遁世門ニ入テ近代ノ明匠ニ仏法ノ大綱聞之大果報也」[19]といい、「遁世ノ門ニ入ル事五十余年其間学行重識生々ノ悦也世間ノ人ヲ見ルニ以苦為楽ト遁世ノ身ハ真実ノ楽也」[20]と記すなど、彼の著書に散見する遁世の自賛は、遁世に対する右のような評価につながっている。さらに無住は高野の上人の語を引いて遁世を次のように解釈する。

一ニ世ヲスツルハヤスシ　ヲノツカラ貧モアリ　世ニモステラレヌルハステタルカタチ只同シ事也　カヽル人ハ多クコソ侍レ　二ニ身ヲスツ　是モ思ステテ非人トナリ　飢寒ヲシノヒシキテシナルレハサスカニ器量アル人ハステタルスカタナリ　第三ニ心ヲスツトハ五塵・六欲・名聞・利益　カツテ心ニカヽラス　執心執着無クメ浮世ヲ夢ノコトク思テ心ノ底マテ清ヲ心ヲスツト云也[21]

無住はこのことばに続けて、当世は第一の段階からすでに困難であることを述べているが、こうした遁世に対する観念的な思考は、遁世の緩和とともに始まり、無住自身遁世を最高の境涯と考えながらも、なお観念的な支えを必要とせざるを得なかった点を注意させるのである。

無住が書き記したものの中に特徴的に見られるのは、彼が自己の貧なることを繰り返し述べていることである。それはかって橋川正氏をして無住を東洋のフランチェスコと呼ばしめたほどであるが、[22]無住が己の貧なることを述べた背後には、以上に見てきたような僧侶の生活の変化、遁世の変質があった。無住は遁世を自賛する一方で、「遁世ノ人ヲハ非人トテ」謗ったり「乞食法師トテ云カイナク思」[23]ったりする現世の人々と対しなければならなかったのであり、それ故に「サレハ富メル人モウラヤマシカラスイツトナク病スル多シ」[24]といい「然レハ貧僧ノ故ニ飢饉ノ事アルトモアナガチニ不可憂」[25]というような方向で貧を説かねばならなかった。そこには明遍や敬仏房が説いたような方向での遁世論はない。無住の環境においては、貧であることは正しい仏道を実践するものとしての自覚と誇りを倍して必要としたし、乞食非人つまり社会的な脱落者としてみられないためには、自己の所信を不断に告白し、宣伝する必要があったと考えられる。特に『雑談集』にみられる貧は恥ずべきではないという主張にはその色が濃い。無住は遁世の指標として貧を説くのであるが、そこにはフランチェスコの積極性よりも、遁世を含めて出家というものに対する社会的な意識の大きな変化と、無住のそれへの対応がありありと読みとれるのである。鎌倉時代初期に見られた遁世者は、末期にはすでに存在しにくくなっていたのである。無住の思想からしても、密教によりすべてを宥和統合して民衆を済度しようという立場は[26]諸宗の教えを相対化して不可知な大日如来と習合する神秘主義であって、そこから現世に対する合理的態度は生まれてこないし、遁世を説きながらも一方では現世を完全に容認するという結果に至るのである。したがって彼は遁世の俗化に抗しながら、その生活はかなり宥和されたものであったらしい。[27]

ところで無住に関して見てきたことは、他の例によっても確めることができる。『一言芳談抄』がほぼ同時期に編まれ、遁世生活のあるべき姿を繰り返し説いたのも、「仏法はすたる」[28]と考えその大勢に抗しようとした学徳ある遁

遁世について

世者が、遁世の俗化、遊民化を阻止して、真の遁世の何たるかを説かんとするにあったと考えられる。「竹原聖がよきなり遠山の紅葉　野辺の一樹などの様に、人目にたつはあしきなり」[29]などにそれは端的にあらわれている。けれども、その大勢は止め得なかったし、凡夫観、悪人観の浸透は一方で現世との宥和を深める。そうした中で、無住の場合に見た遁世論の観念化はさらに進められて行った。

その一例として虎関師錬をあげたい。先に明遍の遁世に言及した際に、『沙石集』に伝える明遍の言動を引用した。『元亨釈書』の明遍伝はそれと同じ内容の伝を記しているが、師錬はそれに関して出家したことがすでに世を遁れたことであって、それ以上に世にそむいたことを高言するのは、売名であり、仏法を衰退に導くものであると論じている。遁世者たりとも父母への孝養は重要であり、法要への参加を拒否するに至っては道を知らぬものと難じ、明遍の言を聞いて責めることもせず、そのまま引き退いた兄弟達も道を弁えぬものとし、さらに非難は当時それを聞いて美談とした人々にまで向けられる。[30]『元亨釈書』の中でも特別な筆勢をもっているこの一節は、師錬の思想的な立場からすれば当然の帰結であろう。しかし、師錬とて緇徒であり、出家遁世の意味を考えないわけではない。彼は遁世を次のように論ずる。

夫真遁者与レ遁共忘矣。若懐二遁於心一猶二利之在心一レ者　又一二遁利一也　隠人之為レ遁溺也　譬如二世人之為レ利溺一矣。若有レ所レ溺利之与レ遁同　又人之心有レ移者必忘矣　思レ天而忘レ地矣　思東而忘西矣。[31]

遁世に関するこのような考え方、つまり「真遁者与遁共忘」といい、「隠人之為遁溺」のを排しようとする論理を見るならば、遁世するとともに教えられた第一のことは、早く死ぬことであったと語った松蔭の顕性房や、[32]道のほとりに死なんことを覚悟した明遍の所存とは著しく異なり、有名な『徒然草』の思考に酷似していることに気付くであろ

う。『徒然草』について詳述することは避けるが、第九十八段には『一言芳談抄』を引用して遁世を理想とし同様の趣旨の段は他にもある。兼好が動乱期の京都に生きながら、『太平記』などの世界を美事なまでに拒否して記さなかったのは、遁世者としての性格を抜きにしては考えられないが、一方では兼好の俗事との交渉の深さも多くの論者によって指摘される通りである。しかし、その場合も兼好が遁世者として失格であるとか、僧侶の枠を踏みはずしているといったことではなく、兼好の時代には鎌倉初期の型の遁世者は存在しなかったということに留意する必要があろう。兼好の場合にも長明について見た文化の継受と創造の矛盾からくる個人意識は強烈であったが、むしろ文化の継受者として積極的に自己を位置づけ限定して行こうとする内乱期の貴族層の中からは、現世拒否の論理は生まれなかった。ただ貴族社会に一般的な雰囲気として遁世的な思考が残っていたに過ぎない。

以上見てきたように、現世内の生活を宥和して理念だけをつなぎとめた遁世生活があらわれたのであるが、そのことをもっともよくあらわすのが中世後期の和歌であり、中でも二条派には遁世者歌人が多かったとされている。[33] 彼らはいわゆる草庵の文学を生み出し、やがて連歌の主流へとつながって行く。こうして日本の伝統芸術の底流をなす草庵の世界の美的理念と形而上学が成立するのであるが、もともと古代末期の貴族の救済の要求から生じた遁世が、その非合理的な解脱世界を見失ない、生活形態だけが形骸化されて継受された時、そこには頽廃しか生じ得なかったのである。[34]

しかし、如何に世俗化し、遊民化したとはいえ遁世は遁世であって、世縁を断ったことの範囲が縮少されたといっても遁世することは容易なことではなかった。『太平記』には藤房の遁世ヲ評シテ

家貧シク年ノ老イヌル人タニモ、離レノカタク捨難キハ恩愛ノ古キ栖也、況ヤ官禄共ニ賤カラテ、齢未四十ニタニ

遁世について

モ不足人ノ妻子ニ離レ、父母ヲ捨テ、山川抖擻ノ身ト成シハ為シ少キ発心也[35]

といい、尾張左衛門佐の遁世については先にも見たが、

父ヲヤ恨ケン　世ヲ憂トヤ思ケン　潜ニ出家シテ何ツチ共ナク迷ヒ出ニケレハ、附随シ郎従共ニ百七十人、同時ニ髻切テ思々ニソ失ニケル。此人誠ニ父ノ心ヲ不破、我身ノ得道ヲモ冀ヒテ出家遁世シヌル事類ヒ尠キ発心也、但此比ノ人ノ有様、昨日ハ髻切テ貴ケニ看カ、今日ハ頭カラケテ、無慚愧ニ振舞フ事耳多カリケレハ、此遁世モ又行末徹ラテヤ有ンスラント覚シニ、遂ニ道心醒ル事無テ果給ヒケルコソ難有ケレ[36]

と記したことは文飾とはいいながら、遁世しますますことの容易でなかったことを示している。したがって室町時代になると遁世者は連歌師や遊芸の徒として活躍し始めるが、一方では遁世に憧れつつもそれができないという歎きもでてくる。

何にさて心とまりてかくばかりうきよを猶もそむきかぬらん
さまざまになげきわびてもかひぞなきかかる世をしも捨てやらぬ身は[37]

西行の歌などに似ていながら抒情の質の相違を見せるこうした歌の背景は、社会の展開がも早や前代のような遁世者の存在を許さなくなってきたことにあった。『三人懺悔草子』に見られる

半しゆつけのそう〳〵。所々にすまいしが、一所によりあひて物がたりをするほどに、一人のそう申されけるに。
われらはみなはんしゆつけなり。ゆへにとんぜいしけるぞ[38]

という半出家は語義不明であるが[39]、遁世が世俗化して行く中で、半出家として意識されたのであろうか。

ともかく遊芸の徒の間からも遁世者は理想像として描かれる必要があったし、仏教の一般的な退潮の中でも遁世者

は理想であった。そうした要請を担ってあらわれる代表的なものが西行伝説である。西行の伝説化が彼の死後間もなく始まったことは西行研究の多くが言及しているが、室町時代に入ってそれは急に発展する。文明十二年の『西行物語』から『西行一生涯草紙』を経て、さらに明応九年の『西行物語絵詞』があらわれる。また謡曲には『阿漕』『雨月』『江口』『現在江口』『西行西住』『西行桜』『実方』『初瀬西行』『松山天狗』『遊行柳』の十曲にのぼる西行関係のものが作られ、幽玄の世界をあらわす主要な役として形象される。そしてお伽草子でも『西行』『小町物語』の二編が西行を描いているのを見出す。そしてこれらを通じて西行は乞食遊行の遁世者、歌僧である反面道心堅固な行者として作り上げられて行ったのである。このことは西行のみに見られることではなく、法然伝でも時代が下るにつれて法然が「隠遁の上人」であった部分を強調していることもあげられ、当時の傾向の一つであった。それは現実に遁世ができなくなった時、観念の世界で作り上げられた理想像であり、現実との呼応の緊張は芭蕉にまで至るのである。

以上遁世の変化と消滅をたどってきた。遁世が遊民化して行く中で、遁世の思想は形骸化して室町時代の貴族の中に残った前代の遁世者は現世を拒否することによって自己を見出し得たが、この時代には現世は拒否し去るには余りにも強力な幅広い動きを示していた。かって古代的な価値観の崩壊にともない新しいものを摸索する中であらわれた現世拒否の思想は、室町時代に入るとともに摸索するものとしての意味を失なって消滅したのである。

しかし遁世はその俗化によっていわばなしくずしに消えただけであったろうか、また再び現世的になった仏教教団の大勢、神道の現世肯定、儒教的政治思想の浸透などの前に自ら消滅しただけであろうか。われわれは遁世を内部的に克服して行った例の一つとして、真宗の歴史を見ることができる。本願寺を大谷代々の手に奪い取り、関東門侶か

ら独立しようとした覚如は遁世者的な性格をほとんど持っていない。彼が本願寺を確立するためには、親鸞の教義を侵犯しなければならなかったのは明らかであるが、彼は『改邪抄』の中で次のように述べている。

当世都鄙ニ流布シテ遁世者ト号スルハ、多分一遍房佗阿弥陀仏等ノ門人ヲイフ歟、カノトモカラハムネト後世者気色ヲサキトシ、仏法者トミヘテ威儀ヲヒトスカタアラハサントサタメ振舞歟、ワカ大師聖人ノ御意ハカレニウシロアハセナリ。(40)

このことばはそれなりに真実を伝えていはるが、親鸞の持っていた遁世的な面を意識的に否定して行くことによって覚如は教団を発展させることができたのである。親鸞の自己のみを救済の対象とする方向から、対象は拡げられる。覚如を経て蓮如に至るときに教団の対象は、「在家止住の男女」「末代無智」の人々にはつきりと向けられることになった。遁世が頽廃し、遁世者が何ら社会的な力になり得なかった時、蓮如は広く民衆を組織して大きな社会的な力を形成することに成功したのであった。

註

(1) 『太平記(西源院本)』第十巻　二五五頁、以下、西源院本
(2) 『太平記』第九巻　二二八頁
(3) 『太平記』第九巻　二三二～二三三頁
(4) 『太平記』第十一巻　二八四頁
(5) 『太平記』第三十七巻　一〇六一頁
(6) 遁世者の黒衣がどのようなものであったかは知る手がかりがないが、鎌倉時代の京都・鎌倉における念仏僧弾圧の史料に「黒衣之僧」は屢々見られ、既成教団の否定を行った人々が黒衣をもって特徴づけられる外形をとっていたことがあげられる。
(7) 『太平記』第十四巻　三六六頁
(8) 『太平記』第十三巻　三二七～三三三頁
(9) 『太平記』第十五巻　四二〇～四二一頁
(10) 『太平記』第三十三巻　九四三頁
(11) 『太平記』第三十九巻　一一一〇頁
(12) 『太平記』第三十六巻　一〇三五頁
(13) 『太平記』第二十一巻　六二四頁

また六二八頁には遁世者兼好の名が見える。記事の真偽はともかく、遁世の遊民化を物語るものであることは確かである。

(14) 『成簀堂本沙石集』巻三（渡辺綱也校訂『広本沙石集』三八七～三八八頁。以下『沙石集』は『広本沙石集』による）この段は興譲館本にはないが、その他諸本にあり、無住の文として差支えない。

(15) 『本朝高僧伝』以前に無住の梶原氏出を記したものはないが、『雑談集』その他から考えて認めてよい。

(16) 『雑談集』末尾の署名、『長母寺文書』に現存する自筆の譲状の名、『沙石集』をおける自称などから、明らかに出家名が道暁、おそらく廿八才の遁世以降、遁世名として無住を称したと考えられる一円はその房号である。

(17) 『雑談集』（寛永廿一年の校本、古典文庫の影印版による）巻一　四五頁

(18) 『京大本沙石集』巻三　三八六～三八七頁

(19) 『雑談集』巻三　九六頁

(20) 『雑談集』巻三　九九頁

(21) 『沙石集』巻十本　三四六頁

(22) 橋川正「貧聖無住のことども」（「芸文」第十七巻三号）

(23) 『沙石集』巻十末　三六七頁　ここでは栄西によせて自己の遁世観を述べてる。

(24) 『雑談集』巻四　一二五頁

(25) 『雑談集』巻一　九頁

(26) 拙稿「無住の思想と文体」（「日本文学」第十巻三号）

(27) 無住の律に対する態度など、『雑談集』によってそれを思わせることは多い。

(28) 『沙石集』三八七頁

(29) 『一言芳談抄』（岩波文庫）八三頁

(30) 『元亨釈書』（新訂国史大系）巻第五、九三～九五頁

(31) 『元亨釈書』巻第五　九四頁

(32) 『一言芳談抄』二七頁

(33) 石田吉貞『中世草庵の文学』一二七～一三〇頁

(34) 特に歌については、風巻景次郎『中世の文学伝統』二〇四頁

(35) 『太平記』第十三巻　三三一頁

(36) 太平記』第三十七巻　一〇六一頁

(37) 『後鑑』巻三百五十九　義政将軍記附録

(38) 『三人懺悔草子』（続類従）五二五頁

(39) 市古貞次氏は、はんしゅっけをばんしゅっけとし、年老いてからの出家としているが（岩波、日本古典文学大系『御伽草子』の頭註）それでは、ゆへにとんぜいしけるそ　が理解できない。

(40) 『改邪抄』（真宗聖教全書）六〇頁

七

以上で遁世の歴史的概観を終るが、むすびにかえて、遁世の変遷をもう一度時間的に整理し、また外国の隠者との簡単な比較をしておきたい。

遁世は次の五つの時期に分けることができる。

第一期は遁世の先駆的な時期であり、熾烈な信仰によって苦行を行ない、その結果として遁世に至った。

第二期は遁世の成立期で、源平内乱の時期に当る。古代社会の崩壊過程で析出され、現世的な望みを断たれた人々はこの時期に漸く浄土教の中に凡夫観を主要な問題として介入させることができたのであり、遁世が修業の方法としてとられるに至った。しかし、この時期にあっては前代の浄土教の影響が大きく、西行、明遍などは聖的であり瞑想的な面を残していた。

第三期は展開期であって、鎌倉時代中期に当り、法然から親鸞の時期に当る。遁世するものが広汎にあらわれるにおよんで現世の宥和がすすみ、遁世生活は緩和された。

第四期は定型期であり、遁世としては限界まで緩和され易行化された仏行が、定型化されて継受される時期で鎌倉時代後期から南北朝時代にかかっている。一方では真宗教団のように遁世を克服する方向が見えはじめ、他方遁世は遊民化する。そしてそのいずれにも至らぬ人々が遁世門を守ったのであるから、その宗教的意欲は失なわれ、単にゲマインシャフトを出て一人閑居するという傾向が顕著であるといえる。

第五期は崩壊期で、内乱以後の社会はすでに遁世の存在を許さなかったと思われ、遁世は事実上消滅しつつあったが、観念的な理想化が進み、遁世が宗教思想としての力を失なって、芸道芸能の中に解消して行く時期であるといえ

よう。そして、遁世の伝統は近世の文人へもうけつがれていった。

ところで隠者は日本にのみ存在したわけではない。中国の史書には「隠逸伝」があり、西欧には中世の修道院があった。それらと比較することによって日本の遁世の性格を浮彫にすることができるが、まず遁世の基本的な性格を考えておきたい。(1)

中世の遁世者はその名をとどめる者数多く、中には武士も見出されるがそのほとんどは貴族、就中下級の貴族であった。『方丈記』や『徒然草』が無常を説きながら一方で王朝文化への憧憬をもっていたように、貴族文化に対する憧れは一貫した性格であった。遁世者の大半を占める人々は和歌や学問によって宮廷につながっていたことも大きな特色である。すでに長明について見たが、彼らは和歌、管絃、学問、仏学といった文化内容の取得、または創造をもって課せられた使命とする階層であった。武士や豪族にあっては、彼等は存在の循環すなわち生活に満足し、倦むことを知らなかった。したがって彼らは一種の現世的完成状態を持つことができたのであり、上級の貴族にもそういう関係は当てはまるものであった。しかし、中世において王朝文化の維持者をもって自ら任じた人々は、生活の循環の中に満足してしまうことはなかった。つまり個人が消極的には受容者として、積極的には創造者として、限りある一生のうちに展開しうる部分というものは、それまでに積み重ねられた文化の遺産に比しては極めてみすぼらしいものとならざるを得なかった。しかもすでに古代社会が崩壊して行く中で、貴族の文化はそれ自体が生活の有機的循環の逸脱であったから、それは高度になればなるほど無意味なものとなって行くき、芸道思想による支えを必要とする。そして彼らのよっている和歌や学問は、彼らにある程度の現世的欲求を満足させたけれども、それは現世利益を得るための手段とはならない。こうして彼らがよって立つ文化の無価値は遂に現世の無価値を疑わせるようになる。そし

てその合理化、正当化の一面が遁世に他ならなかった。遁世の基本的な構造は以上のように考えられるのである。

それでは中国の隠逸とはいかなるものであったろうか。隠逸の高士の名は中国史に数多く記憶されており、隠逸は中国の知識人の底流をなすものであり、法家を除いた他のすべての中国の思想にはこの傾向を指摘することができる。津田左右吉氏は隠逸を利己主義的な全生の保身術として理解し、中国の社会においては公共的観念が養われず、個人主義的、自我主義的傾向が強かったから隠逸思想がよろこばれたのであるとしている。[3] また根本誠氏はそれを専制社会の構造とすべてに政治が優先し、思想も政治の侍女でしかあり得なかった中国的な思想のあり方の中に求めようとする。[3] そういう点で隠逸はいわば現世的であり、宗教性に乏しくすぐれて政治的であり家や世を捨てるのではなく政治を捨てるものであった。政治を捨てることはその反面政治への鋭い批判を伴なうものであるが、日本の遁世がそういういみでは政治と無縁のものであったのは大きな違いである。

隠逸は専制社会における一つの抵抗であって、「家を出る」ということではなく、国家組織の末端で横の連繋を断ち切られた封鎖的な村落に帰ることであった。[4] 長明、西行らと陶淵明、屈原らとを比較してみればそのことは明らかである。それでは次に西欧の隠者はどうであろうか。

隠者的な性格は古くギリシヤのデイオゲネースやヒッパルコスなどにも見出されるが、中世的な隠者は、遁世が二重出家のいみも持っていたように、単なる信徒ではない出家のモンクに対してさらに出世間的な性格をさらに高めたハーミットとしてあらわれるのである。そしてそこから教会ではなく、この世とこれに属するあらゆるものを捨ててひたすら神のみを思う修道院の生活が生まれた。

禁欲生活はすでに三世紀以来、エジプト、シリアなどでアンクリットとして行なわれていたのを、アウグスティヌ

スやベネディクトウスによって教会の改革として推奨されたものであった。修道院は無所有を原則とした。しかし個々の修道者が無一物であったにかかわらず、修道院自体が富を有していたので、やがて堕落が兆しはじめる。そしてそのような堕落に対して隠者は批判的な立場に立つのである。隠者の基本的な性格は、例えば

1 Pouerty Chastity. Humilty and Obedience 2 Mortification 3 Work 4 Prayer 5 Silence 6 Solitude 7 Stability

によって示されている。[5] 日本の遁世の性格とその歴史は、隠逸よりも隠者のそれに近いと見ることができるであろう。しかし修道院の改革が重ねられて、ウイクリフやフスに至る現世拒否の変化を思うならば、遁世の歎美的、情趣的性格とその伝統についての検討がさらに必要であると思われるのである。

註

(1) ここでは遁世は日本の、隠逸は中国の隠者、ハーミットは西欧の現世拒否者をそれぞれ指すことにする。

(2) 津田左右吉『道家の思想と其の展開』三二六　五三六　五五九　六八七各頁

(3) 根本誠『専制社会における抵抗精神』一三九頁

(4) 根本誠前掲書　一三八～一三九頁

(5) Encyclopaedia of Religion and Ethics Vol. Ⅷ. p. 783-784