

# 現世と来世の安穩

——『沙石集』にみる遁世という生き方——

市川浩史

## はじめに

中世の仏教をめぐる思想的・文化的空間について考えようとするとき、その入り口である院政期とその文化を前提として位置づけるのは有効なことである。

院政期という時期には、基本的には仏教の語彙や概念を用いた形態をもつてその直後の鎌倉時代に成立してくることになる新しい仏教をいろいろな面において先取りするような現象がみえてくる。そのことについては院政期に成立した数種類の往生伝を垣間見れば充分であろう。また、この時期の風俗はそうした仏教を各階層の人々がそれぞれありかたで受容した、その果ての現象であつたと言つても過言ではない。すなわち、人々がそれぞれのありかたで仏教を受け入れ、そしてその信仰や思想などを独自に深めていったところに基づいていたということである。具体的にはまず遁世という生き方がそれにあたるだろう。たとえば後世に理想的な遁世者として恋慕されることになる西行（一一一八・元永元〜一一九〇・建久元）がクローズアップされてくるゆえんである。

西行はもと佐藤義清という鳥羽院の北面の武士であつた。表面的には順風満帆ともいえる人生航路を歩んでいた彼は突如として二三歳のときに妻子眷属を捨てて出家遁世を遂げた。このあたりからさまざま

な解釈を生む遁世という中世的な生き方が実質的に生まれた。すなわち一連の遁世の輩は、概ね①僧侶という宗教的な装いをまとうてはいるものの、②たとえば比叡山や東寺、興福寺などといった大寺社に所属せず、③したがって今後の僧侶としての栄達を諦め、また望まず、④自由に仏道修行や文学上の修業に没頭する生活を選び取る、という人生を選択したのである。

この①にいう僧侶という身体的特徴は、一応、出家という何がしかの入門の儀礼を経たという証拠であつて、それ自体に特別に深い宗教性、思想性はない。そして②は政治的、経済的に国家的意義をもつ大寺社の教的内容や団体規律から自由であることを意味する。これは遁世（者）の仏教教理上の知識も相対化されていたということである。必ずしも遁世者はプロの仏教教学研究者であることは必要ではなかつた。したがって③のように当然既成の寺社ないし教団のなかでいかなる意味でも指導的な立場に立つことはない。そこで④仏道修行なら仏道修行、歌を詠むための遍歴なら遍歴というひたすらなる自由な行動様式を選択することは彼らには可能であつたのである。

無住は『沙石集』において「遁世ノ遁ハ時代ニカキカヘム 昔ハ遁今ハ貪」と皮肉を述べた（巻三（八）「梅尾上人事」）が昨今の遁世者を名乗る人々のありさまに対するその皮肉とは別に、「時代」の変化に応じて遁世なる生き方のありようそのものが変化していったことは事実であろう。しかしそれにもかかわらず、法衣を纏って政治的、経済

的な第一線から退く、という遁世のひとつの本来的意図は変わっていない(巻第十(四)「俗士遁世シタル事」)。別の言い方をすれば、仏教の歴史的、教理的な縛りが或るところで緩和され、ある意味で仏教が世俗化したともいえるだろう。すなわち、遁世とは、仏教(各宗派)の歴史的展開に対応して僧侶等の関係者がその歴史的な縛りを相対化していった、その行動様式である。その意味で彼らの遁世はあくまでも仏教的なものであり、宗教的境界を出るものではない。しかしそこに宗教的な意義以外の意義が添加されていたことは特筆に値する。

法然(一一三三・長承二〜一二二・建暦二)は四二歳の一一七五(安元元)年、「三昧発得」なる宗教経験を得た。これをもって法然のいわゆる専修念仏の思想と行動とが始まった。これ以降しばらくのあいだの仏教界には、この法然の問題提起が大なり小なり影響を与えていったといっても過言ではないだろう。専修念仏の(過激な)思想と行動とに対しては既成仏教側はおおむね否定的な見解を示し、政治権力と結合してこれを弾圧する方向に事態は進んだ。思想史的にもやはり専修念仏が世に知られるにつれ大勢からは否定的に取り扱われることになった。それは必ずしも充分な思想的検討を経てのことではなく、おそらくは専修念仏の思想が正当に理解されることはあまりなかったことによるのであると思う。たぶん当初多くの人々は専修念仏などとほとんど関係ない空間で生活や思想を営んでいたであろう。それが専修念仏の異端とされるゆえんであろう。もちろん無住もそのひとりであったと思われる。顕密体制論の指摘するとおり、世の正統たる大勢は従来の顕密仏教そのままであった。否、顕密仏教はますますその内容と力を充実させつつあった。無住も多数派のなかにいたひとりの遁世者である。仏僧としての無住は禅、天台、真言、戒律など多様ではあるがそう深くはない仏教の素養をもっていた。こうしたありかたはなにも無住だけのことではなく、おそらく当時の多くの僧がこのようなであったと思われる。多くの僧たちは特定の学問的な専門領域をもっていない、あるいは特定の学問的立場に偏していない

かったといえるだろう。これは専修念仏に見られる選択・専修を宗教的偏執とみるみかた、そして偏執の態度を忌避するところからおこる現象であった。ある特定の宗教的・思想的態度に偏執することが忌避されたということは広く仏教一般に通じる思想、教学、儀礼などが求められたわけである。換言すれば、仏教は常識的一般論としてすでに社会的な規範として定着していたといえる。無住に関して断片的で浅いとはいえ、仏教に関連する知を説話という形式で集めた営為は軽視すべきではない。無住の周辺の事情のみならず、無住自身の素養・素質に帰されるべき点も少なくないはずである。

思想的には、院政期の西行などによって開発された遁世という生き方が、鎌倉期の専修念仏に代表される仏教のダイナミックな動きの時期とほぼ同時並行的に、そしておそらく専修念仏的思想とは無関係に生きた無住において現われていった。もちろんこのあいだにも西行や無住など以外の種々のタイプの遁世者の群像が出現したのだが、なかでも無住は遁世者としての自身をさらすことその他にさまざまな遁世者を描いてみせたのである。そこで以下、『沙石集』を題材として無住の遁世観をみることによって、中世の人々の遁世という生き方の特性を仏教との関わりの中かで考察したい。

### 一 無住とその周辺

無住は一二二六(嘉禄二)年二月二八日に鎌倉で生まれたと伝えられている。初期鎌倉幕府の有力御家人であった梶原氏の出身で景時の孫、または曾孫であるとされる。しかし源頼朝の死後に梶原氏が失脚したためか、無住も幼くして下野、常陸などを転々として一八歳のとき、常陸法恩寺で出家するに至った。のち、一二五二(建長五)年、上野世良田の長楽寺において藏叟朗誓に師事、ついで園城寺で実道に天台を、南都で律を学んだ。三五歳のとき再び、当時鎌倉寿福寺にいた朗誓のもとで坐禅を志したが脚氣を患い、のちに南都の菩提山正暦



寺で真言を学んだ。そのころ京都東福寺において円爾弁円(一一〇二・建仁二)・(八〇・弘長三)に禅を学んでいる。一二六一(弘長二)年三七歳のとき、律院とした尾張木賀崎の長母寺に移り、一三二二(正和元)年に歿するまでここに止住した。以上、『雑談集』卷第三「愚老述懐」による。

無住はこのような経歴をもっていたため、しばしば禅僧、あるいは天台僧、密教僧などとして評価されてきた。しかし一見するとおりの経歴は単純ではない。彼は禅、天台止観、密教、戒律など多様な仏教、すなわち当時勉強するに可能なかぎりの仏教を学んでいたのである。その様子は『沙石集』を瞥見すれば了解できる。

若き日の無住が学んだ朗誉は臨濟禅を最初にもたらした栄西の門下であったから、無住の禅は栄西由来のものと円爾由来のものがあわさったものであったことがわかる。栄西は宋から直接禅を導入し、かつ戒律の学修、遵守を強化することで天台宗の純化を志向していたふしがある。すなわち天台宗がマンネリ化、不活性化してきた現状のなかでなんとかしてこの本来性を回復させようとしたのである。禅はそのための材料であった。栄西がこのような問題意識のもとで禅を扱っていたためか、栄西自身および栄西の門下の教える禅は必ずしも十分な信頼を獲得できなかった。そこできちんとした禅を会得したいが日本の国内にはまだ師はいない、だから入宋して直接、宋の師から学ぶしかない、と考えた禅僧(入門)者が少なからずいた。そのようなときに入宋して径山の無準師範なる当時最高の禅師とされていた師から禅を学んだのが円爾である。円爾もやはり長樂寺で栄西の高弟の榮朝に、寿福寺で同じく行勇に禅を学んだが、それに満足できなかったひとりである。円爾は一二三五(嘉禎元)年に入宋し、印可を得て四一(仁治二)年に帰朝した。その後、有力貴族の九条道家と出会って九条家の家寺的性格の東福寺を付属されるにいたった。東福寺は本来は九条流(家)の菩提寺であった東山法性寺の伽藍あとに一二三五年に建立された新しいコンセプトの寺である。<sup>1)</sup>

東福寺は当時、公家の最高の格式を誇っていた九条家の家寺的な性格をもっていた。道家によれば東大寺と興福寺とをあわせたような規模、内容の寺院たらしめるという意図のもとに構想された。そして現在の東福寺は臨濟宗の大本山であるが、本来は道家の処分状によると、天台、密教を兼学し、かつ円爾による禅をも併せ置く、という複雑な性格の寺であったことがわかる。そして円爾に与えられたのは東福寺の全体ではなく、普門院を中心とするその一部である。さらに円爾や栄西ら初期の臨濟禅の性格づけとして、禅と他の要素(たとえば密教や天台など)との「兼修」とされ、つねに宋からの渡来僧や道元の禅を「純粹禅」と評するのに対置されて、いわば貶称されてきたのである。しかし、円爾の禅をたんに禅と他の要素とを「兼修」とするといった類のものではなく、周到に円爾なりに宋由来の禅をもとに新しく構想された思想・宗教であった。<sup>2)</sup>

東福寺・円爾は門弟が多いことで知られた。すなわちそのことは、東福寺や円爾の後世への影響力が多大であったことを示している。無住も東福寺・円爾の影響を少なからず受けたひとりであったのである。さて、栄西や円爾らは右のようなさまざまな努力をして禅という中国生まれの仏教を定着させようとしたのだが、また当然のことながら在来の日本の宗教的権威から喜んで迎えられたわけではなかった。比叡山をはじめとした既成の宗教的権威、体制、そしてその周辺の貴族、民衆にいたるまで新来の禅に対して、その習俗、思想などに対して当初は奇異の目で見、時に差別的言辞をもつてあつた。このことは『天狗草子』や『野守鏡』などに明らかである。しかし禅も草創期を経ると、徐々に社会的な認知を獲得し、室町期に入ると室町幕府権力とのあいだに新たな関係を構築するに至る。夢窓疎石、虎関師錬らの時代である。足利尊氏・直義、龜山上皇らが彼ら禅僧との関係を通して政治的構想を練った。それほどこの時期には、禅(宗)は社会の大勢から忌避される対象ではなく、十分に連携するに足る宗派・人々として認められてきたというべきであろう。<sup>3)</sup> 無住の時代はその隙間に当た

る。栄西・円爾ら禅の草創期というべき鎌倉初期と夢窓・虎関らの安定期を迎えた南北朝期との隙間である。

さて『雑談集』巻第三の「愚老述懐」には、嘉禄二年二月二十八日卯時に生まれた無住自身、「今夜此里に生たる者は大果報の者なり」という「先人の夢」も付け加えられている。その「先祖」は頼朝に仕えた寵臣であったが、「運尽て夭亡」しその跡も絶えたというから、おそらく梶原氏の出と考えても不自然ではない。右に紹介したように、その後鎌倉、下野、常陸などでの修学を経て円爾から「顕密禅教の大綱」を会得し、尾張の長母寺に住すること四三年、世間からは「非人」のように思われている。「遁世の門」に入って明匠から仏法の大綱を聞いたことはまさに「大果報」であった、というのである。『沙石集』巻第十末(一)「諸宗ノ旨ヲ自得シタル事」の末尾、すなわち『沙石集』全体の末尾でもあるが、「仏法大綱、コノ心ヲ以テ弁エシルベシ」と述べている。どうやら無住は諸宗派の教義を幅広く学ぶことに意を用いたようである。これが無住の宗教性の特質である。「遁世の門」とはまさに無住の自己規定として最も適切なことばであると思われる。伝説的な西行の遁世以来、古代末ないし中世の或る人々にとってあこがれるのであった生き方である。遁世には「二度めの出家」という意味あがあるが、それも遁世前も僧である場合とそうでない場合とがあり、一概には言えないが、少なくともそれまでの生き方を一変させる何かの経験があつて決意する、というものであるはずである。たとえば、『沙石集』巻第十本(四)「俗土遁世シタル事」の一家の人々が五男を家の後継者にするために彼以外の兄弟姉妹が全て遁世したということがあつた。この場合の遁世にはけつして宗教性は濃厚ではないが、彼ら一家にとって親が死に、家の後継者を選ぶ、それにともなつて後継者になつた者は当然として、ならなかつた者たちの行き方も一変する、というそれぞれの人生上の大事件であつたはずである。もちろん無住自身は仏門にあるのだからその遁世はこの「俗土」の場合と同列にないことは言うまでもない。しかし二八歳のときに「遁世の門」に入つ

たと自らの筆で記している以上、そこに何か人生上のできごとがあつただろうことは充分に想定できる。そしてそのことが無住の生涯を決定的に意味づける宗教的な何かであつただろうことも理解できる。彼の思想における宗教性の特質が幅広い「仏法大綱・諸宗大綱」を会得することにあつたことは既に指摘した。そのことと遁世とがどのように関連するのであろうか。換言すれば、人はいかなる宗教性あるいは宗教的思惟のもとで遁世に至るのか、という問いである。

## 二 『沙石集』の遁世(一)

『沙石集』巻第一(七)「神明道心ヲ貴ビ給フ事」の最後に宝地房証真についての説話が伝えられている。

宝地房証真は夢の中で日吉の十禅師の神に出会つた。証真はせっかく神に出会つたのだから何か申し上げるべきと考えて「彼老母養程ノ事御計ヒ候へ」と願つた。するととたんに神の表情が「シホ／＼ト瘦衰ヘテ、物思姿」になつてしまつた。「世間ノ事」を言つたために神の御こころに叶わなかつたのだと思ひ返して「老母ノ事ハ幾程アルマジキ世ニテ候ヘバ、イカデモ候ナン。後世菩提ノ事イカゞ仕候ベキ。偏ニ御助ケ候へ」と申し上げたところ、神の表情がもとに戻つて心地よげにうなづかれたというものである。十禅師の神は証真の老母を思う孝よりも証真自身の「後世菩提」の方を重視した。老母の老後を養うという「世間」の問題と「後世菩提」という出離の問題とを比較し、後者を優先させたということになる。

巻第二(六)「地藏菩薩種々利益事」に「和州生馬」の論識房の話がある。論識房は信者からの布施を受けるのが心苦しいということで「持斎」になり田を作らせて自らの時料を工面していた。論識房は死ぬにあつたて讚岐房なる弟子に庵を譲っていた。この讚岐房は一旦死んだのだが、一日一夜して蘇生した。そこで死んでいたあいだの経験を過ぎのように語つた。閻魔王宮に行くとおまえの報命はまだ尽きてい

ない、として放置された。そのうちかつて師であった論識房に出会った。論識房は住房に讃岐房を連れて行って住房を見せた。ここでは在世のときと同様に法華経、釈迦仏の絵像などを安置してあった。讃岐房としては、さて私はどうしたものか、と戸惑っていたところ、師が地藏菩薩に事情を打ち明けたらよいというので、地藏を待ち受けていたら地藏が通りかかった。すると地藏は讃岐房を広い野中に連れ出して、一群の餓鬼を見せた。そのなかに讃岐房は我が子だ、と叫ぶ女の餓鬼がいた。地藏が、あれはまことに汝の母である、「母ノ孝養能々営テ、カノ苦患ヲタスケ、己ガ後世菩提ノ為ニ、勤メ行フベシ……」と言つて姿を消したかと思うと、自分は蘇生していた、というのである。複雑な顛末であるが、地藏が讃岐房に、亡母の孝養と自分自身の後生菩提のために勤め行え、と教えたというのが中心的なメッセージである。

宝地房証真の母は生存中、讃岐房の母は亡者、という違いはあるが、母に対する孝養の位置づけが巻第一（一七）と巻第二（二六）とで全く異なっていることがわかる。前者では否定され、後者では奨励されている。前者で老母の孝養が「世間ノ事」とされていたこと、後者で自身の後生菩提と併せて亡母の孝養を営め、とされていたことから、前者の孝養がきわめて儒教的な意味背景をもつ倫理規範として意識されていたと思われるが、ともかくも同じ母への孝養の意味づけが正反対になっているのである。

また、右の論識房が閻魔王宮に落ちた理由が「仏子ノ儀ニ非」ざる田作であったことは明白である。また巻第二（二六）「地藏菩薩種々利益事」のなかで論識房の話の次の「或遁世門ノ僧」の場合も同様であった。この僧も「時料」のために耕作させていたが、耕作によって多くの虫を殺す者は地獄の獄卒の火車に苦しめられる由を夢に聞いて、耕作を断念した。しかし、遁世者の理想的な先例のひとりである玄賓（敏僧都は、弟子からもどこまでも逃げて遁世の実を上げたことで知られるが、田を作ることを以てもよく知られていた。遁世を志した玄賓は、

弟子をさえも避けて遠く北陸にまで姿を隠した。偶々かつての弟子に姿を見られた玄賓はその夜のうちにまたどこかに姿を隠してしまったという。『沙石集』に玄賓は登場しないが、『古事談』（巻第三の八）や『発心集』（第一の二）などの説話で知られている。「山田もる僧都の身こそあはれなれ秋はてぬれば問ふ人もなし」を玄賓の歌として挙げ、「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」と紹介している。こうした玄賓の説話は称賛譚として、かの玄賓は雲や風のようにあちこちさすらって行つたが、（放浪せずに）時には山の田を耕作することもあった云々」という趣旨で語られた。すると、論識房、或遁世門ノ僧の場合は、田の耕作が非だが、玄賓の場合は是という決め手を欠く評価が同時代の説話集のなかで出されたことにな。少なくとも『沙石集』における田作の評価は同時代の他の説話集のなかでの当該問題についての評価とは軌を一にしていないことは明白である。この孝養の位置づけ、および田の耕作に対する評価がまさしく二分されたことは何を意味するのであろうか。孝養については、孝なる儒教的な倫理規範に対する評価、位置づけが『沙石集』においては定まっていなことを示しているだろう。そして『沙石集』における田作の評価が他の説話集と異っている点は、この説話集における遁世の周辺の問題の地固めが終わっていない、あるいは遁世に関する価値観が一定せずに動揺していることを意味しているのではないだろうか。

たしかに証真は生没年が不詳であるものの、一一八九（文治五）年および一二〇四（元久元）年には生存が確認されている少し前の時であるのに対し、論識房の場合は無住が「イト近キ事也」と言っていることからこの両話は同時期のものではないといえるのかもしれない。また、田作に関して農耕が殺生罪に抵触するという点については、これはいわゆる莊園制的イデオロギーによる殺生禁断の思想に相即しているから、じつは遁世にはきわめて政治的性格が強かったことも確認しておきたい。殺生罪にあたる田の耕作をした論識房や或遁世門ノ

僧の場合は、極楽に往生したのではなく地獄に墮ちたことでその遁世という生き方に画竜点睛を欠いたのである。

### 三 『沙石集』の遁世(二)

『沙石集』巻第十(本)には一〇の小節が収載されていて、遁世者の列伝といってもよい巻である。(一)「浄土坊遁世事」の冒頭の浄土坊、(二)「吉野執行事」の吉野執行、(三)「宗春坊遁世事」の冒頭の宗春坊の場合には共通する点がある。それは彼らがそろって直情径行であることである。

伊豆山の「二和尚」であった浄土坊は「道心」ある僧であったが、重病で死に瀕していた「一和尚」に、私が死んだらあなたは「一和尚」になれるからうれいでしょう、と言われ「思ヶガサレタル」心地がしたので「一和尚」が生きているうちにといい、いきなり弟子に坊を譲って遁世を遂げた。伊豆山では「一和尚」が他の寺の別当に相当する地位であったらしい。

吉野山金峰山寺の執行は、豊かな実入りが期待されたので、武勇の道に達した一門の者ならば奪ってでも就任したいと思うような地位であった。現在の執行はいかなる因縁があったのか、「一期ノ栄花ハ不久、当来ノ快楽コソ可願」、そして「無常ノ殺鬼ニトラム時ハ、空シク捨テ、コソ可行道ニ、其用意ハナクテ、合戦ノ事ノミ支度スルコソ、人間ニ生タル思出モナケレ。由ナキ企ト思取テ」執行の地位を弟に譲って遁世を遂げた。のち弟も同じ思いにとらわれてやはり遁世の志をもち、兄の子にその地位を譲って遁世した。

東大寺の宗春坊は南都の興隆に尽力し、菩提の行をまめやかに努めた僧であった。あるとき師から田を譲渡されたが、相弟子とのあいだにこの田をめぐる争論が起りそうになったので嫌気がさした。大騒動にならないうちにと文書を相弟子にやろうとしたのだが、相手も受け取らない。そこで宗春坊は「如何様ニモ遁世ノ志アレバ用事ナシ。

只取給へ」と言って文書を放り投げてすぐに遁世をしてしまった。

巻第十(本)の最初に取り上げた伊豆山の浄土坊、吉野執行、宗春坊の三者はともにこのような経緯のもとで遁世をしたのである。彼らの遁世はいずれも、かの熊谷直実の出家遁世を想起させるほど唐突なものであった。熊谷は久下直光との境争論をしており、將軍頼朝の御前で一決を遂げた。久下方に分があるという裁定が下ったとたん熊谷は文書などを廉中に投げ入れて自ら刀を執って髪を除き南門から走り出して逐電し、遁世してしまつたという。『吾妻鏡』に伝えられたこのような熊谷の遁世に宗教性が希薄で、かつ熊谷の行動がきわめて直情径行であつたのと同様に彼ら三者の遁世にも深い宗教性が看取できず、また彼らも直情径行な行動様式をもつていた。各記事によれば三者ともに求道心が厚く、純粹な人々として描かれているのだが、彼らに共通する直情径行という属性は求道心が厚い云々ということとはじつは相即しない。

たとえば、伊豆山の浄土坊は、自分が「一和尚」の地位に執着しているとと思われる一心でただちに遁世してしまつた、と伝えられている。本当は「一和尚」に執着していないのにも関わらず執着しているように思われるのは片腹痛い、というのが正直な彼の心情であつた。これは名聞に囚われているといえないだろうか。吉野執行が執行の地位を弟に譲つたこと、そして執行となつたその弟がその地位を兄の子に譲つたことは、たしかに「一期ノ栄花ハ不久……」という神妙な境地に至り、合戦にのみ心が向いている現状を否定的に観ずるといふ一定の高い精神性を獲得してはいるものの、彼らの遁世の理由が「コノ執行ユヘニ兄弟中アシク、用心隙ナキ程ニ、後世菩提ノ沙汰ニモ不及」という、いわば世俗的な感情に迫られたということであつたことは否めない。また宗春坊の場合にはさらに明らかで、師から相伝した田の所有権をめぐる相弟子とのあいだの相続争いを回避するという意図が前面に出ている。身近な人と財産の相続争いを繰り広げることがはたしかに心をすり減らすことに違いないが、南都を興隆し、菩提の行に

努めた高僧の行動にしては、この遁世には争いを避けたいという世俗的な感情が先走っている。

このように考えるならば、(三)「宗春坊遁世事」のなかで宗春坊に關する説話のつぎに貞慶に關する話題が記されていることはじつに興味深い。「笠置ノ上人」貞慶は世に聞こえた名僧であったので各地から仏事に導師として頻繁に招請されていたという。ある「南都ノ名僧」が、私は貧しいのでどこから導師として招いてくれないかと思つてゐるのだが誰にも招かれない、あなたのようにあちこちに招かれるのがうらやましい、と貞慶に言う。すると貞慶は、(招かれた時に)辞退すれば招く方もさらに招こうとするものです、あなたもぜひ辞退しなさい、却つて先方はあなたを招きますよ、などと言つた。僧曰く、稀に招かれる時に辞退などすれば(どうなるものか)」、と。この話を載せた無住は「サモト覚テヲカシクコソ」と無邪気な感想を付しているが、じつは「ヲカシ」で済むことではないだろう。この話を記した無住としては貞慶に対しておそらく無前提的な尊敬の心情が存していたと思われる。本来的には尊敬に値する貞慶でありながら、じつは彼は請用に必然的に付随する収入を当てにして、それを多く得るための工夫(一旦辞退してみれば!)さえ講じているのである。これこそ利養であつて、ますます宗教性は薄いといわざるを得ない。

このように見てくると、編者無住の本来の意図に反して、浄土坊、吉野執行、宗春坊らの遁世にもじつは深刻な宗教性を看取することができることがわかる。おそらく無住自身には浄土坊らの行動の眞の意味を汲み取ることができなかったたのであろう。

しかし、概略を右の二で紹介したつぎの(四)「俗土遁世シタル事」の遁世の事例はやや事情が異なる。研究史においては夙に中世における惣領制の展開の典型的な例として評価されているが、遁世について右の諸例とは違つた動機をもつてゐる。

丹後のある貧しからぬ小名が年たけて死んだ。中陰の後に遺言を開封すると、遺産の土地の相続に關する指示があつた。子には男子八人、

女子少々がいたが、主として嫡子に譲渡し、次男以下の子どもたち全部にも分割して与えよ、というものであつた。もちろん嫡子の分が最も多いが親の財産は小さく分割されることになる。そこで嫡子は新しい提案をした。故殿は京都、鎌倉で宮仕え、公事に励んだ。しかし後継者である我々の世代で遺言の通り財産を分割して相続すると各自の取り分が少なく、その面々が宮仕えを變わりなく勤めることは困難だ、外側からは無理をしているように見えて見苦しい、そこで親の遺言の趣旨とは異なるが、相続人を一人と定めて家を継がせ、あとの兄弟姉妹は生活のための給田を少し貰つて山里に庵室を造つて「入道ニナリテ念仏バシモ申テ、一期身ヤスクテスゴシタク存ズ」、私は嫡子だが家を単独で相続してゆく「器量」もないと自分でも思うので、他の誰かを選んで家を継がせたいと思うが、どうか、と。すなわち、兄弟姉妹全部による分割相続ではなく、一人による単独相続を提案したのである。しかし誰も発言しないので、嫡子自ら、「器量」人たる五郎こそ家を継承し、家を代表して宮仕えなどし給え。あとの兄弟たちはみなその「影」で田など造つて引退しよう、と言ひ出したのである。そこでそのようになり、五郎以外の者がみな入道して遁世門に入ったという。無住はこのなりゆきについて「賢之心ナルベシ」と肯定的に評している。

この「俗土」の遁世譚はいろいろなことを語っている。さきに指摘した惣領制の展開相としての一面の他にも、彼ら兄弟たちの遁世については注目すべきことがいくつか存する。まずひとつに、五郎以外の兄弟たちがみな遁世したことの意味である。この遁世にはいうまでもなく宗教性がきわめて希薄であり、つまりは所領経営者あるいは御家人として世の一線から引退するという意味があつた。最後に五郎を相続者に指名した嫡子が「サレバ家ヲ嗣テ宮仕給へ」と言つたように、家の相続者は「宮仕」を通して「家」に奉仕するというありかたに行動の意味が転化されているのである。

ついで、その遁世の内実についての問題である。ここに描かれた遁

世とは、山里の便利な場所に庵室を造り、念仏して「一期身ヤスクテスゴ」す生活を意味していた。五郎以外の者たちは「家」経営および御家人役という政治的引退からの引退ということから、この遁世にはさしたる精神的緊張はなく、却って世俗的な意味での安心感が感じられる。政治的引退にはおそらく精神的な安定が必然的に伴うのであろう。無住の思惟に従えば、そうした精神的安定がなんらかの宗教性を喚起し、遁世の思想的なある基盤が形成されるといふ筋道が見て取れる。ともあれ無住はその程度の宗教性を是認して「賢之心」として称賛している。最後に付された「賢之心ナルベシ」は一節あとの「賢心ナリ」につながってゆく。俗士の遁世について記したあとに無住は心の持ち方について次のように論じている。

世間ノ人ノ楽ト思ヘル事ヲ、ヨクく思トケバ、顛倒ノ心ニテ、  
苦ヲ楽ト思也。楽ト云ハ先ヅ心ヲモチテ本トス。設ヒ身貴トモ心  
苦クハ無由。身貧クトモ心安ハ楽ミナルベシ……遁世ノ門ニ入テ、  
僅寒ヲ拒、飢ヲヤスメテ、心安ク身自在ニシテ、一生ヲ送ラムト  
思ヘル、マメヤカニ賢キ心ナリ。

すなわち、丹後の俗士の五郎以外の人物たちの遁世譚は、彼らが遁世後に「寒ヲ拒、飢ヲヤスメテ、心安ク身自在」な安楽な生活を得たことを肯定的に示す意図が背景にあったのである。無住にとってはこのような安楽な生活こそ遁世の主目的であったということであろう。したがって、近年の遁世のありかたを批判してみせた無住の周知の歌「遁世ノ遁ハ時代ニカキカヘム 昔ハ遁今ハ貪」<sup>10</sup>は安楽な生活を求める度合いの過ぎたことを批判したものであったわけである。無住の考える遁世が世俗的な意味での物質的な裕福さ、安楽さを意味していなかったのではけつてない。むしろ「遁世ノ門ニ入」<sup>11</sup>ることは安楽な生活を得る「賢」い手段としてさえ無住には理解されていたと思われる。

しかし、さすがに遁世の物質的あるいは世俗的側面を強調したこと

に気がさしてか、続いて「然ニ当世ノ人ノ中ニ、遁世ニ入ル事難有コソ覚ユレ……」として無住は花山院と明遍の遁世の例を肯定的な文脈で紹介する。両者とも、狂気さえともなうほど、また反社会的とさえ思われたほどの一途な遁世者として知られていた。たしかに彼らに対して「実ニ遁タル人ノ賢キ跡ヲシタウベキナリ」という評を与えている。

花山院が遁世に至った根本的な動機として伝えられているのは「小野宮殿御女、弘徽殿ノ女御ニ後レサセ給テ、御嘆不浅、世中御心ボソク思食乱レタリケル……」<sup>12</sup>であり、直接的に彼をして発心を促しめたのは、そのような心理状態のときに見た粟田関白とよばれた藤原道兼が持っていた扇に書いてあった「妻子珍宝及王位、臨命終時不随者」という大集経の偈の一節であった。花山院の遁世は大集経が媒介してはいるものの、このようなきわめて世俗的あるいは非宗教的な背景のもとに遂行されたのであった。

また、いわば遁世者としての自己正当化、自他ともに遁世者としてのエリートたることを認める孤高の明遍の言動について無住が最後に言わずもがなのコメントを付していることを忘れてはならない。それは明遍の、自らは遁世者であるゆえに亡父の十三回忌には出仕できない由を主張し、結果的には弟子の智恵房を派遣したいという趣旨の返事を聞いたときの兄たちの反応についてのものである。兄たちは「明遍が」小禅師ニテアリシ時モ人ノツメシガ、当時モ人ヲツムルヤ」と言ったのである。「ツムル」とは「詰める・詰問する」の意であるから、兄たちは明遍の言い分については「人ヲツムル」こととして理解していたことがわかる。換言すれば、右の評語は、明遍の言動がある人々にとっては遁世の善き例というのではなく、ただ屁理屈をこねて人を言いくるめる（エリートの善くない行動の）例として捉えられる可能性があったことを示している。少なくとも無住はそのような理解のありかたを否定はしていない。また、明遍のことばとして記されている「遁世ト申事ハ、世モ捨世ニモステラレテ、人員ナラヌコソ



其姿ニテ候へ。世ニ捨ラレテ世ヲ捨ヌハ、只非人也、世ヲスツトモ世ニ捨ラレズハ、遁レタルニアラズ」に關して、最後の「世ヲスツトモ世ニ捨ラレズハ、遁タルニアラズ」は文字通り遁世を志す者の最低限の心得として明遍が掲げたものと理解できるが、その前の「世ニ捨ラレテ世を捨ヌハ、只非人也」についてはいかがだろうか。そこで右の文脈に沿って考えるならば、「只非人也」を、それは非人の所行だ、だからそうした言動を取ってはいけない、と読むのではなく、そのようなことをすると非人として扱われることになる、だからそのようにはしたくない、しないほうがよいだろうという世知に長けた警句として付されたものと理解しなければならぬだろう。このように丹後の俗士、花山院、明遍の順に並べた無住の遁世をめぐる編集意図はじつは明晰であつて、世俗的な非宗教的な価値観（老後の安楽な生活を求める・愛妻に死に分れた悲しさのあまり・世間から非人扱いされたくない）に基づいていたのである。

かくして無住は、世俗的なことがらを端緒として遁世に至ることを善きこととして称賛している。このことは、玄寶（敏）や西行などを理想的な遁世者として捉えること、遁世という生き方自体を是とし、信じるのが無住、あるいは無住の時代の人々にとつては困難になつていふことを示唆しているのではないだろうか。むしろ、自己の底に透徹する信仰を求めるのではない別の価値を見出したということでもあろう。

巻第十本（五）「観勝寺上人事」の末尾において無住は「近代ハ衣ノ下ニ劍アル事ノミ聞ユ。釈子ノ風、日々ニ靡ル。遁世名ノミアリ、遁世ノ実ナシ」と嘆いて見せるが、これは前節で言及したエリート風のある型になつた遁世を皮肉つたものではないだろうか。そのような形骸化しつつある遁世ではなく、じつは世俗的な動機に促された遁世、世俗的にみえる遁世こそ真の遁世なのではないか、といういわば逆説的な思惟が『沙石集』には表出しているように思われる。とはいへ、この「観勝寺上人事」で展開されているように、一方的に観勝寺に対

して乱暴を仕掛けてきた清水寺の僧（童）を大人の態度をもつて許そうとした大円房を称賛することで日々軍事的な抗争に明け暮れる大寺社のありかたに対して批判的であることを示すことに変わりはないが。

続く（六）「強盜法師道心アル事」は屈折したある僧の話である。武勇で知られた南都の悪僧は強盜を装い、強盜が狙っている人に予め告げてやつて助命しよう、というものである。無住は強盜それ自体は善ではないが、この僧の行為は善行であつた（善悪互ニ助テ、悪モ善ノ縁トナリ、善モ悪ノ縁トナル……実ニ善惡源同ク、迷悟体一ナル故ニ……）という。このように無住においては、世俗的であることと超世俗的であること、善と悪とは相対化される。この相対化は仏教固有の問題についても同様になされ、出世間（出家）と世間とも相対化されることになる（身ハ家ニアリテ心家ヲ出デ、形ハ塵ニ交テ志シ道ヲシタフ）。その文脈において、「此強盜法師、丹後ノ俗士、マメヤカノ遁世ノ形ナルベシ」と結論づけられるのである。もちろんこの両者が称賛される根拠は同じではない。しかし、根底においては善と悪とは全く別のことがらなのではない、宗教性と世俗性とは全く別のことがらなのではない、という点で同じく評価されるのであろう。この趣旨は強盜や殺生という悪業さえつぎの（七）の「悪ヲ縁トシテ発心シタル」者にとつての善知識、すなわち仏道への導き手となりえるという、シヨッキングなストーリーを導くのだが、まさにここでは善と悪との位置づけに揺らぎを見せることで却つて宗教的価値観を打ち出そうという意図を汲み取ることができらるだろう。

#### 四 もつひとつの遁世

『沙石集』巻第十本には前節までに考察した遁世とは異なる性格の遁世が伝えられている。それは（八）「証月房久遁世事」および（九）「迎講事」、（十）「妄執ニヨリテ魔道ニ落タル事」で採り上げられる遁



世である。(八)は九条家をめぐる貴顕の人々の遁世の問題、(九)、(十)は遁世者としての臨終ないし死後の問題である。これらは双方とも無任にとって重要なことがらであったのだが、遁世の内実について考えるためにここでは(八)について考える。

(八)「証月房久遁世事」には①証月房慶政、②興福寺一乗院実信、③御室道助法親王、④覚超僧都および⑤大御室(性信カ)に関する説話が収載されている。これらの人物はいずれも当時最高の貴顕であった皇族と藤原氏(九条家)の出身者である。①は遁世僧としての慶政に対する称賛の記事である。慶政は九条道家の兄と考えられている人物。幼少時の事故がもとで身体にハンディキャップを負い、貴族社会を離れて仏門に入った。慶政は衣食に拘泥せずただ如法に修行することをのみ考えていた。松尾の奥の庵で干した芋の茎を食べ繋ぎながらひとり修行した。三宝の冥助か、諸天の守護か、そこが次第に寺となつてめでたい臨終であったという。無住は「今ノ世ニテ、真実ニ仏道ニ身ヲ入テ、如説ニ修行セン人、衣食ノ二事カクベカラズ」と締めくくっている。理想的な遁世者には必ず冥助があるものだが、がこの説話のメッセージか。

②は南都興福寺一乗院の実信のところに光明院の僧正たる覚遍が来たときの話である。これは撰関家であつた九条家と近衛家との相克が背景になつている。安田次郎によるとこの辺の事情は以下のとおりである。一一世紀末以降、藤氏の氏寺たる興福寺も分裂した撰関家の政治的動向に左右され、その有力院家であつた一乗院は近衛家、大乘院は九条家が概ね握ることになる。両院家はそれぞれ近衛家、九条家の子弟によって相承されてゆき、彼らの生活と修養の場のための家産として整備され、重要な家産になつていった。近衛基実の弟の信円が一乗院において撰関家の権益を確保するために努力を重ねた。信円は異母兄の九条兼実とも親しかった。信円は松殿基房(兼実、基実らの弟)の子の実尊を大乘院に、そして兼実の子の良円を一乗院に入室させた。これで近衛家が一乗院を相承する基礎ができることになった。実尊の

あと九条道家の子の円実が大乘院を嗣ぎ、のち実信も大乘院を継承する(一二五二・建長四年)。また実尊と覚遍とは信円の弟子であるとともに貞慶の弟子でもあつた(『大乘院寺社雑事記』)。



実信曰く、心の企てが貧であれば過分の振る舞いをするようになり、心自体が貧になる、だから人は分際を知らなければならぬ、と。近衛家出身の実信の言と考えるならばどうだろうか。このことを聞いた覚遍は言う、私などが公請に出仕する際は、貧乏な分際を考えて他から雇った瘦せ馬に乗り、質素な檜笠を着用して行けばよろしいのでしょね、と。実信、そのうちになんとかなるからけつして御不足などはないでしょう、と。実信は近衛家の嫡流、覚遍は同じ道長の子孫でも庶流(道長北の方明子腹の頼宗流)の出身であつた。明らかにここには近衛と藤氏庶流との対応がある。

③御室道助法親王と金剛院僧正・東寺長者にもなつた実賢との車立論の話である。道助は後鳥羽院の次男、実賢は北家の流れではあるものの六条修理大夫顕季の子孫である。両者が車立を論じたので、御室の侍坊官が、御室は遁世をされて御室にお引き籠もりになるから御室というのだ、だからこの立論の場などに引き出すわけにはいかない。世に従つて制止せよ、と言つた。この話を耳にした九条道家殿下も、実賢のような低い身分の者が牛車に乗るべきではないのだと言われた、と無住は付け加えている。また「上代ノ僧ノ官途ハ上ヨリ賞シ給フ。名聞ニアラズ。近代ハ望テ名ヲ求ム。貪テ利ヲ思フ。釈子ノ風、道人ノ儀カケタル故也」という解説も加えている。僧が得る官途は王権から与えられるからそれは名聞ではない、しかるに近代は身分が低

いのに分不相応な官途を求め、利を貪るのだ、こうした風潮は釈子の風が廃れたものであり、修行者らしくない、と言う無住は、仏教ないし仏者の秩序は絶対的な王権的秩序を反映したものであり、修行者たる者はこの秩序・体制に背いてはならない、したがって世俗の出身身分が高い僧こそ高い僧位僧官に就くべきだと考えていたようである。その意味で、最高の身分の出身者である道助に対してそうではない身分の出である覚遍はひざまづくべきだということになる。これも高い身分の後鳥羽院の子と低い藤氏庶流の子の対応の話である。

④は、天台、真言の先達であつた覚超は時の後の安産祈禱に召されたが、行法を尽くすのに暇がなくて、と断つた。すると使者が来て「王土ニハラマレ、其威ナク侍上、仰ラ承テ侍レバ、御参内ナクハ命ヲコ、ニテホロボスベシ」と言つたので、しかたなく、それならば参りましよう、と言つて参内し、祈禱をした。すると結果は安産であつた。覚超の帰る後ろ姿に僧都の宣命が下つたという。これは③に付随した内容と思われる。王土に生まれた者は王に従属しなければならぬという、いわゆる王土王民の思想の素朴な表現で、王に従属すればそれに相応した対価・報酬（この場合は僧都の位）を与えられる、従属しなければ死を与えられるというものである。やはり世俗的秩序は仏教のなかにもそのまま及んでいた。

世俗的秩序が仏教のなかにそのまま及んでいたという趣旨はこの⑤に至つて極まる。二歳になる道長の娘が急死した。高野山の大御室とよばれた性信がこの娘を入れた錦の袋を首にかけて高野山に登り、幼いながらも女性ゆえに山内には入れないので門の外で加持祈禱をしたところ、蘇生したという。のちこの娘は立后し上東門院とよばれることになった。性信は三条天皇の皇子ではあるが、今は仏門にある。この大御室が一旦は死んだ摂関家の娘を法験で蘇生させたという話である。また非人や乞巧、病人に食物を施したり加持祈禱をやつたりしたという。皇子でさえ後には立后した摂関家の娘の助命のために法験を尽くしたのも、相手が摂関家の娘であつたがゆえである。父の道

長が娘に「カシヅキ給」いその死をあまりに悲しんで、なんとかして助けたいと願つた一心であつたからである。ここにも世俗的秩序の思考は健在である。なお、これらの話のあとで無住はつぎのように論している。

一旦ノ我執名聞ニダニ、命ヲバスツル習也。仏道ニステナバ、仏ノ引摂ニ預リ、菩提ノ岸ニ至ルベシ……キタナキ心ニテ遁世セバ、飢モコマヘモスベシトテ、物タクハヘ利分シテ、百年ノ用意シテ、遁世ノ身トナラムナド、愚ナル人ハアテガフニヤ……

飢えたり、寒さに震えたりしないで心置きなく遁世生活を送ることができるよう、と物や金銭を貯める「キタナキ心」・打算の心で遁世に向つてはならない、なぜならば仏道のために命をさへ捨てるならば、菩提を得ることになるからだ、というのだが、摂関家・道長の娘の命を蘇生させた大御室の行為は「キタナキ心」ではないのだろうか。大御室は道長の、娘を助けてほしいという願いを叶えてやつた、しからば……という世俗的な思いには住していなかったのだろうか。かくして「キタナキ心」から自由な遁世とはなかなか有難いものであつた。

この(八)「証月房久遁世事」の説話群は九条家、東福寺に関わる空間に関連しており、その基調は、世俗的身分が高い者と低い者とを対比することによつて、低い者に対しては分際を知り名聞を求めるな、という教訓を、高い者は自ら優れた遁世者である・たり得るのだ、という見解を掲げていることが明らかになつてくる。もちろん無住は遁世(者)についての一般論として、遁世の完成度は世俗的身分に依るものだと述べているのではない。これはあくまでも世俗的身分が高い者と低い者とを対比した時のことである。しかし少なくとも無住には遁世に関して世俗的な身分、所属を問題にする発想が存在していたことは間違いないのである。この点は無住自身の東福寺・聖一派所属意

識に重なる。いうまでもなくこの点は、九条道家が無住の師のひとり円爾弁円に東福寺を付属したことに起因する。そして興味深いことに、この聖一派所属意識が藤氏の出身者でもない無住をして遁世という宗教的テーマに関して撰関家出身者を偏重する意識をさえ惹起させている。遁世は本来、きわめて宗教的ないし実存的な行動であるはずのもので、出自の身分は問われるべき筋合いではないだろう。しかし無住が慶政や実信ら撰関家出身者に好意的であり、かつ単純・素朴な王土<sup>16</sup>王民思想をまといつつ世俗的秩序に従順であったことは否めないだろう。

## 五 二世の安穩<sup>17</sup>

遁世について無住は『沙石集』で昔の遁世のありかたと現在のそれとを比較して後者に対する皮肉に満ちた批判を展開した。それは今昔の遁世のありかたに対する考察・批判であつて、そこには彼ら遁世者や遁世を目指した人々の思维の根底、価値観それ自体、すなわちへ何のために・何を目指しての遁世か<sup>18</sup>は敢えて言及されていない。

中世における一般の僧俗が仏教に寄せた期待の内実の大部分がいわゆる現当二世の安穩（安楽）を祈り求めることにあつたことはよく知られている。つまり現世において種々の利益に与り、かつ来世においても阿弥陀仏の極楽世界のごとき仏土に往詣して安楽を得たい、という願いである。こうした基本的な考えかたは、主体が僧であれ俗であれ、その他周辺の一般の庶民であれ、それほど違いはないと思われる。たとえば例外的に専修念仏を奉じる人々のように、自己の内包する根源的な悪を認識したうえで絶対的な存在である仏に相対して自己を含む卑小な人間存在に目覚める者もいた。彼らの場合は必ずしも二世安楽のみを目的としていたのではなく、他の何かをも求めていたというところかもしれない。しかし、少なくともそこでも二世安楽を求める願いが否定されたことはない。その意味では専修念仏者を含めて中世

の人々にとつては二世安楽はいわば普遍的な願望であつたといえるだろう。したがって説話や往生伝など人々の生の思いや欲望などにそうした社会のありかたや人々の心情が写實的に投影されるのは当然である。

『沙石集』の説話群にも二世安楽の願いをもつ人、その実現を願う人の話がしばしば登場する。やはり現実の社会がすべての人々にとつて理想的なものでなかつたことはおそらく洋の東西、今昔を問わず共通することであろうが、理想的ではない、時として厭離すべきものであつたその社会のなかで生きた遁世者が二世安楽を祈つたとしてもまた不自然ではない。専修念仏のような意味では特異な論理が通用する空間でも同じことがいえるだろう。たとえば、専修念仏による往生や救済の論理と二世安楽の願ひとは矛盾しない。少なくとも専修念仏者にも矛盾としては認識されてはいないだろう。それほど中世の人々にとつては二世安楽は普遍的ともいえる価値であつた。『沙石集』の説話群において、遁世をすることと二世安楽を祈り願うことは共存しているのだから、遁世というある意味での形而上的な価値を称賛に値するほど追求することと二世安楽のうちの現世の安楽、つまり世俗的な利益を追求することも共存する。世を捨て世にも捨てられることを目標とした遁世者も堂々と現世の利益を求めたのである。

二世のうちの後世の問題について興味深い考えかたが『沙石集』巻第一（七）「神明道心ヲ貴ビ給事」の四番目の説話に現われている。それは山門の桓舜僧都についてのものである。桓舜は貧しかったので経済的な救済を求めて日吉の神に参籠して祈つた。しかし神からの示現はなかつた。そこで桓舜は神を恨んで山を出て伏見の稲荷に参詣して同じことを祈つた。するとさっそく稲荷の神は桓舜の夢のなかに現われ、桓舜の額に縁起のよい「千石」と記した札を貼ってくれた。喜んだ桓舜の夢に再び稲荷が現われ、慈悲深い日吉大明神の仰せによつてさきほどの「千石」札を取り上げる、と語つた。さらに、私（稲荷）は位の低い神なので（日吉）大明神の深いお考えはわからない、さら

に大明神は桓舜について稲荷に「今度生死ハナルベキ者ナリ、若菜花アラバ、障ト成テ出離シガタカルベシ。コノ故ニ……トリ返スナリ」と言ったのである。

桓舜はこのように日吉の神に自分の貧しい境遇を改善してもらうことを求めて祈ったのだが、日吉の神からの直接的な利益がなかったのが稲荷に乗り換えた。すると、稲荷からは即効的なお札を与えられた。実は桓舜にはわからなかったのだが、日吉の神はたいへん思慮深く、慈悲ゆえに桓舜の境遇を考慮したもののすぐには利益を与えなかったのである。この神は「栄花」すなわち経済的な豊かさや「生死ハナル」こと（文脈によれば「遁世」とは矛盾すると考えていたことがわかる。経済的に豊かになれば「遁世」とは矛盾する）を遂げることが困難になるといのである。だから神は有望な桓舜をして敢えて彼自身が求める利益を与えなかった。日吉の神の慈悲深い神慮を知った桓舜は一筋に後世菩提を祈り、ついに往生を遂げることができた。そこでこの説話からはつぎのような図式を描くことができる。①「栄花」と「生死ハナル」ことは矛盾する、②だから「栄花」を棄て「生死」を離れる（遁世を遂げる）べきである、③そうするならば、あとは後世菩提を一筋に祈る（遁世の実を上げる）のみ、というものである。このうち、①から②へはストレートに論理が繋がる。たしかに経済的に富むべく励めば、仏道修行という本質が疎かになるという趣旨は素直に理解できるだろう。しかし②から③へは実は論理的にすぐには連続していない。すなわちこれは遁世ということの本質的理解にかかわることである。遁世とは自分自身の後世菩提を祈ることであり、それだけで充分だ、と無住は言いたいのだろうか。あるいはその上にながしかの宗教的な価値が付加されるべきと考えられているのだろうか。遁世をテーマとする説話のなかには名利を求めない態度が称賛の対象になっている例が多い。この点は①に相当する。

また同じ節のなかの宝地房証真の話を再びみてみたい。証真も桓舜同様、貧しい「老母養程ノ事計ヒ候へ」と夢のなかで日吉十禪師の神

に祈った。老母の老後をみる経済的な担保を願ったのだった。神はそれを聞くまでは「御色ザシ実ニ目出度ク御心地ヨゲニ見ヘサセ給ケルガ」、これを聞くと「シホシホト瘦セ衰ヘテ、物思姿ニ」なってしまうという。「世間ノ事」すなわち現世利益を祈ったことが神の心に適わなかったのだと思ひ返して、自分自身の後世菩提を偏に助け給えと祈ったところ、神の御顔色はもとのようになり、心地よげにうち笑んでうなずいたというのである。神は老母を養う・その経済的な担保を確保することより後世菩提を優先させている。老母を養うことは桓舜のように貧乏から脱出したいということと同じく後世菩提より優先順位を下位に位置づける上に、老親への孝行と自分自身のための富の追求とを敢えて区別せず、名利として一括してしまう。そこで無住は「世間ノ事ヲノミ心ニカケテ、神仏ニ祈申スハ、返々愚カナリ。和光ノ御本意ハ、仏道ニ入レン為ナリ。世間ノ利益ハ暫ク方便ナルベシ」と観念的な教訓を垂れて終わっているのである。

### むすび

これまでの考察を終えて、大きな疑問が残る。それは「名利」や「栄花」を離れることがどうして後世菩提・後生善処、すなわち死後の安楽の実現を祈ることに繋がるのだろうか、という点である。

あるいは「名利」「栄花」を離れて自己の解脱のためにひたすら仏道修行に没頭するということになか都合があるのだろうか。仏道修行には後世菩提以外の有意な意味はないのであろうか。無住はこうした疑問には答えてくれない。否、これらを疑問とはしないのである。換言すれば、無住に至る中世の仏教のある大勢的な考えかたによれば、仏教の最終目標を後世菩提に置く、という思想が当然とされてきたということであろう。たとえば専修念仏流の、自己の内面に存在する根源的な悪が絶対的な仏の前に置かれたときおののいた親鸞がいたことき空間はここには存在していない。圧倒的多数の人々にとっての仏教

とは、後世菩提を祈ることであり、それ以上の哲学的ないし倫理的な目的(意識)は必要とされていなかったのである。仏に対して祈ることはまず現世の利益であり、それが備えられれば、あるいは(遁世のような)別の視点を確保することがあれば、一途に死後の安楽を祈ることしか残っていなかった。自己の内面にまで仏は入り込んでいなかった。または、多くの人々はその内面において仏を必要とすることはなかった、というべきか。

昨今の遁世のありかたをかつてのそれに比較して鋭く批判してみせた無住の遁世観さえ、このような自己の内面と対峙するといった倫理的な要請を持っていなかった。無住のその批判は倫理的な深みをもったものではなかったのである。

## 註

- (1) 市川「円爾弁円の自己認識―他宗観をめぐって―」(『群馬県立女子大学紀要』第二六号、二〇〇五)
- (2) 市川、菅基久子編『季刊日本思想史』第六八号(ペリかん社、二〇〇六)
- (3) 市川「円爾弁円」像の形成―円爾弁円と虎関師鍊をめぐって―(『註?『季刊日本思想史』第六八号所収』)
- (4) 大隅和雄「遁世について」(『北海道大学文学部紀要』第一三号、一九六五)
- (5) 『発心集』第一の一。『古事談』の場合もほぼ同じ内容である。
- (6) 細川涼一「覚盛・尊円・覚如の遁世―中世南都の戒律復興運動の一節―」(『仏教史学会編』『仏教の歴史的・地域的展開』法藏館、二〇〇三、所収)によると、この「当執行」は『感身学正記』寛元元年条により「覚如」であり、吉野執行であったときの法名は春誉であった。
- (7) 細川、前掲論文によると、宗春坊は東大寺知足院にいた尊円であるという。

(8) 『吾妻鏡』建久元年十一月廿五日条。なお、熊谷直実が出家遁世するに至った事情については、『吾妻鏡』に記する内容と『平家物語』のそれとは全く異なっていることはよく知られている。

(9) 羽下徳彦「惣領制」(至文堂、一九六六)は惣領制が解体して単独相続により家名・家産の保持、庶子の家臣化に至ることを指摘している(終章)。

なお佐藤進二「法史料としての沙石集」(『岩波・古典文学大系本』『沙石集』月報第二期二五回)は、中田薫説に従って、中世の財産相続法上の諸子分割主義を明示するものとして評価し、この矛盾に悩んだ人の告白として注視すべきであることを指摘している。

(10) 『沙石集』卷第三(八)「梅尾上人物語事」

(11) これが「利養」になるのか否かを判断することは難しいだろう。

(12) 『沙石集』卷第十本(四)

(13) 『沙石集』卷第十本(四)

(14) 慶政の伝記については、古典的なものとして橋本進吉「慶政上人伝考」(大日本仏教全書、一九一七)があり、近年の研究に美濃部重克「解説」(同『閑居友』三弥井書店、一九七九、所収)、小島孝之「閑居友 解説」(『新古典文学大系』法物流集 閑居友 比良山古人霊託 岩波書店、一九九三、所収)などがある。

(15) 安田、「中世の興福寺と大和」(山川出版社、二〇〇一)

(16) 続く(九)「迎講事」では遁世者における臨終正念と聖衆来迎の問題、(十)「妄執ニヨリテ魔道ニ落タル事」では専修念仏に対する嫌悪感と臨終正念の問題がテーマになっている。専修念仏においては臨終正念や聖衆来迎といった非「専修」的な要因の扱いは重要なことであったが、無住においてはさほどの葛藤にはなっていない。市川、「親鸞の来迎・臨終正念観をめぐって」(『親鸞の思想構造 序説』吉川弘文館、一九八七、所収。初出は一九八四)を参考されたい。

(17) 歴史的な語としては「二世安楽」が熟しているが、本論の趣旨にかんがみ、「安楽」と「安穩」とは同義の語と解して「二世の安穩」とした。