

中世仏教説話と摩訶止観

——「隠遁の思想的背景」補説——

沼 波 政 保

はじめに

私は、先に「隠遁の思想的背景——中世仏教説話集成立の一基盤——」⁽¹⁾（以下、「前稿」という。）と題して、中世仏教説話集に非常に多くみられる隠遁の思想的背景について論じた。そこにおいて述べたことは、要約すると、次の二点である。

一、中世仏教説話集に非常に多くの隠遁の清僧がみられるのは、集成立に深く関わっていた聖たちの、聖としての世俗的な立場にありながら、清的な聖、つまり遁世の清僧を願う求める、「かくありたい」という願いのあらわれであった。と同時に、民衆の側からの「かくあってほしい」という願いのあらわれでもあった。つまり、「かくありたい」という聖たちの願いと「かくあってほしい」という民衆の側からの願いとが相俟って、中世仏教説話集の清僧意識を形成し、多くの清僧が描かれているのである。

二、さらに、その両者の願いが隠徳の清僧へと向けられたのには、『摩訶止観』巻第七の下に説く教理の影響であった。すなわち、聖と民衆の両者の側からの願いによって成り立っている隠遁の清僧像は、『摩訶止観』に説かれる教理によって出てきたものであり、その教理があればこそ、実際には隠徳と何ら関係のない僧までも、隠徳の清僧としてまったりあげられていったのである。

前稿では、以上の点について論じ、そこに中世仏教説話集成立の一つの基盤をみることを述べてきたのであるが、詳しくは前稿を参照されたい。

そこで本稿では、中世仏教説話と『摩訶止観』との関係を中心⁽²⁾に、前稿において述べ足らなかったところを補いつつ論じてみたい。

一

『発心集』・『閑居友』・『撰集抄』といった平安末期から鎌倉初期にかけて成立した仏教説話集に収録されている話には、多くの遁世僧が主人公として登場する。もちろん、仏教説話には、そのテーマとなる要素がいろいろある。靈験・奇瑞・応報・発心・往生など、仏教説話の世界は広い。隠遁も、もちろんテーマとなりうる。しかし、隠遁がテーマである話が中世仏教説話集ではふえてきており、また、隠遁がテーマとならない話であっても、そこに主人公として登場する僧は、ほとんど遁世僧であり、しかもそれは、隠徳の清僧が大部分である。それこそ限りもなく遁世僧が登場する。

しかも、その隠遁には、一人静かに山中に籠居し求道に精進するという形をはじめとして、さまざまな行動がみられる。乞食同然の姿となって諸国を經廻るのはむしろオーソドックスな方法であり、玄賓のように渡守や使用人となったり（『発心集』卷第一）、啞のまねをしたり（『閑居友』上卷、『撰集抄』卷三第二・同卷五第九）、美作守頭能の邸へやってきた僧は、妊娠した女を連れていた（『発心集』卷第一）。また、清水寺の宝円上人は、清水の滝で「隠所」を洗っていた（卷三第六）。このようにさまざまな方法をとるのであるが、その多くは狂人のような振舞をしている。このように、狂人の如き振舞をするのは、『撰集抄』卷三第二「静円供奉乞食之事」において、啞のまねをしていた静円供奉について、

さこそ捨て給ふ世なりとも、わづらはしく、啞のまねをさへし給ふらん事のわりなさよ。それ、徳をかくすに多くの道あり。唐の釈の恵叡の、八千里へだつる境にいたりて、あやしの姿にやつれて、羊をなん飼ひたまへり、此国真範はつたなき類となりて、啞のまねをなんし給へり。これみな、徳をかくしかねて、とかくわづらひ給ふめり。⁽³⁾

と説き、『発心集』卷第一「美作守頭能の家に入り来たる僧の事」では、妊娠した女を連れていた僧について、
実に道心ある人は、かく我が身の徳をかくさんと、過をあらはして、貴まれんことを恐るゝなり。⁽⁴⁾

と述べているように、隠徳のためである。徳をかくすために、狂をあらわすのである。

これは、すでに伊藤博之氏によって明らかにされているように、⁽⁵⁾『摩訶止観』卷七の下に説く教理によるものである。「まさに徳を縮め瑕を露わし、狂を揚げ実を隠し」とか、「もし、迹を遁すも脱れずんば、まさに一挙万里

し、絶域他方にして」とか、「讓れ、隠せ、去れ⁽⁶⁾」と説く、隠徳の教えによるものである。この教えによって、仏道修行に専念するために、みずからの徳をかくし、狂をあらわすのである。

また、中世仏教説話では、大寺からの出奔、すなわち再出家が多くみられる。再出家とは

(覚英僧都は)一乗院の覚信大僧正の門弟にてすみ給ひけるが、御とし二十あまりのころ、夜にはかに発心して、さばかり寒き比ほひ、小袖ぬぎすて、一重なる物ばかりにて、いづちとも人に知れでまぎれ出給ひけり。⁽⁷⁾

(『撰集抄』巻九第一「覚英僧都ノ事」)

とみられるように、寺に在る僧が何かの機縁で再び道心を発して、寺を出奔し跡をかくして隠栖や遊行の身となることであるが、これは、良忍・法然・親鸞等に代表される平安末から中世にかけての新しい仏教者たちの姿であった。

再出家は、同じく『撰集抄』巻一第一「増賀上人ノ事」に

墨染のたもとに身をやつし、念珠を手にくぐらするも、詮はたゞ、人に帰依せられて世をすぎむとのほかりごと、あるひは、極位極官をきはめて公家の梵筵につらなり、三千の禪徒にいつかれんと思へるも、名利の二をはなれず。⁽⁸⁾

とある批判からもうかがわれるように、教団内部の世俗化・腐敗墮落も大きな一因であったと思われるが、換言すれば、この行為は、『摩訶止観』に「もし迹を遁すも脱れずんば、まさに一挙万里し、絶域他方にして」と説くところの「絶域他方」の実践であり、この行為がすでに隠徳なのである。すなわち、たとえば叡山を例にとると、平

安中期までは叡山が「絶域他方」であったのであるが、平安末期になると、叡山そのものが俗となるのである。したがって、山を離れることが「絶域他方」となるのである。このように、大寺からの出奔も、やはり隠徳の行為なのである。

さらに、『閑居友』上巻や『撰集抄』巻一第六にみられる空也上人の例をはじめ、中世仏教説話には僧が世俗と関わる話も多くみられるが、この世俗と関わることで自身が隠徳である。僧たるもの、世俗から断絶するのが本来の姿であるが、それが世俗と関わるということは、狂をあらわしていることであり、やはり隠徳なのである。

このように、偽悪の行為をしたり、それまで在った大寺から出奔（すなわち再出家）したり、さらに世俗と関わるといった行為は、それ自身が隠徳なのであり、それは『摩訶止観』に説く教理によるものなのである。隠徳自体が「狂をあらわす」ことの実践なのであり、すなわち、『摩訶止観』の教理の実践なのである。しかも、この隠徳は、他人に対しての行為のみでなく、自分自身に対しての行為、すなわち、清い僧であるという自意識からの隠遁でもあったのである。

ところで、先述の如くさまざまな方法で「狂をあらわす」のであるが、たとえば、妊娠した女を連れ歩いたり、女と生活を共にするなどといったことは、それがたとえ隠徳のためとはいえ、破戒にならないかという疑問が生じる。この点がどのように解釈されていたかは前稿ですでにふれたところである。つまり、天台の戒には、一得永不失といわれる理戒がある。これは、戒を戒たらしめている理念で、たとえば、本来的に衆生が持っている清らかな菩提心などがこれに相当する。したがって、これを破ることはありえない。これに対して、個々の具体的な事例と

しての戒である事戒は、一度破つても受けなおすことができ、自誓受、つまり自分で懺悔し、戒師なしで自分で受けなおすことができる。その懺法として、たとえば『今昔物語集』巻第十五第二十八「鎮西餌取法師往生事」にも

而ル間、不寝ズシテ聞ケバ、丑ノ時許ニ、此法師（＝餌取法師）、起テ湯ヲ浴、別ニ置タル衣ヲ着テ、奄ヲ出テ、後ノ方ニ行ク。僧、「何事為ナラム」ト思テ、竊ニ行テ立聞バ、早ウ、奄ノ後ニ、一間ナル持仏堂造置テ、其レニ入、火ヲ打テ仏前ニ明シ、香ヲ置キ、先ヅ法花ノ懺法ヲ行ヒツ。⁽⁹⁾

とみられるように、法華懺法がよくみられる。したがって、戒は「定」つまり、心を澄ますための手段であるからして、同じ「定」を得る段階での破戒は、それほど深刻ではなかったわけである。しかも、この理戒と事戒については、『摩訶止観』巻四の上に説かれているのである。

二

さて、中世仏教説話に多くみられる隠遁について、老荘思想の影響を重くみ、隠逸として美的にとらえられることがある。確かに、老荘思想の影響によって、「隠遁し、無為自然に帰することが目的であ」⁽¹⁰⁾ったという一面もあるが、隠遁が隠逸的面だけで、つまり、趣味や風流心だけで成立しているのではないことは、何よりも、わが国の隠遁者のほとんどが僧形であるということが物語っており、隠遁は仏教で説くところの三学のうちの「定」を得るための行であるという一面を持っている。この点は前稿でふれた。

そこで、三学について少しく説明を加えると、三学とは、証を得ようとする者の修学すべき戒学・定学・慧学を

いのである、これはまた、増上戒学・増上心学・増上慧学ともいい、仏教の実践道の大綱である。このうち、「戒」とは身口意の悪を防止するもので、すなわち仏教に帰入した者の守るべき規範をいう。「定」は心を一の対象に専注して散乱しない精神作用及びその状態をいう。「慧」は禪定三昧によって静められた心でもって、真実の道理をありのままに見ぬくはたらきをいう。この三学が、先にも述べたように、仏教の実践道の大綱であり、「戒」から「定」、「定」から「慧」という漸進的順序に配列されているのである。すなわち、「戒」を守り、身心を清く保つことによって「定」を得、「定」を得る、つまり心を澄ますことによって「慧」、つまり真実を見ぬく智慧を得るのである。したがって「戒」自体が「定」を完成させるための手段なのであり、「定」を完成させるためにはどんな手段であってもかまわない、つまり先述のような妊娠した女まで連れ歩く振舞であっても、それが「定」を完成させるためのものであるがゆえに、かまわないということになるのである。隠遁も、その意味、つまり「定」を完成するための手段という意味からいえば、「戒」と同じであるといえよう。

このように、隠遁は心を澄ます、つまり「定」を完成させるための行でもあるのである。石田吉貞氏も「隠遁そのものが目的でなく、それは往生とか正しい悟りとかへ到る階梯である」と述べておられる。

遁世者の多く登場する中世仏教説話でも、心を澄ますことを強調していることは、前稿でふれたことであるから、ここでは一々具体例を出さないが、この心を澄ますということは、とりもなおさず、止観の立場である。「止観」とは、もろもろのおもいを止めて心を一の対象にそそぎ(止)、それによって正しい智慧をおこして対象をみる(観)ことをいうのであり、すなわち三学の中の「定」と「慧」をいうのである。よって、心を澄ますということは止

観の立場であるのであり、『摩訶止観』の影響をあらためて知るのである。

また、仏教思想から隱遁をとらえる場合、浄土教思想や無常観・末法観などの影響がいわれる。もちろん、石田吉貞氏が「末法思想、無常思想が、隱遁に人々を追いやった」といわれるように、それらの思想の影響の下に隱遁が成立していたことを否定するつもりは毛頭ないが、この点について前稿では、遁世には山中に籠居するだけでなくさまざまな方法がみられることを挙げ、単にこれらの思想の影響というだけでは隱遁を説明しきれないのであり、そこにはやはり『摩訶止観』の影響がみられることに言及した。その論旨に何らちがいはないが、ここでは、隱遁に関して論じられる浄土教思想や無常観・末法観と止観との関係について述べてみたい。つまり、これらも、止観の思想の内部でとらえることができるのである。

『発心集』や『閑居友』・『撰集抄』等にみられる念仏は、それが心を澄ますことを強調していることからわかるように、大部分は観念の念仏であり、多くは、いわゆる鎌倉新仏教としての口称の念仏ではないのであり、それは、聖道門の浄土教、つまり天台浄土教の立場のものである。しかも、その天台浄土教は、止観的立場からの発展である。

すなわち、『摩訶止観』の巻二の上には、四種三昧を説いている。四種三昧とは、三昧、つまり、精神を集中して散乱させない精神統一の状態を得るために必要な四種の行法をいうのであり、それは常坐三昧（九十日間坐ったまま心をしずめて、ただ一仏の名を称えるのを許すほか余事を行わずに実相を観ずるもの）・常行三昧（九十日間

道場内の仏像のまわりを歩きめぐって阿弥陀仏の名号を念じ称えるもの）・半行半坐三昧（方等經によるのを方等三昧、法華經によるのを法華三昧といい、前者は七日、後者は三七日を期限として仏像の周囲をめぐり歩くのを坐禪とも兼ねて修し、その間、礼仏・懺悔・誦經等を行ずる）・非行非坐三昧（以上の三種以外のすべての三昧をいい、つまり身体の行儀は行往坐臥のいづれも問わぬもの）の四である。この中の常行三昧から天台淨土教がおこったことは、すでに諸先覚によって明らかである。

先述の如く「慧」を得るのが仏道修行の目的であるが、これは仏の智慧であり、なかなか現世では得がたい。そこで、仏の世界に生れることによって「慧」を得ようとする、その方便として淨土教が盛んになったことも影響しているようにし、叡山の墮落から、逆におこってきた、「最澄・源信に帰れ」という復古思想の影響もあろう（最澄・源信は淨土往生をも説いた）が、今述べたように天台淨土教は『摩訶止観』に説く四種三昧のうちの常行三昧からおこったものである。

『閑居友』上卷「清海上人の発心の事」にも、

むかし、奈良の京、超証寺に、清海といふ人おはしけり。……（中略）……さて、真如親王のあと、超証寺といふ所にこもりゐて、ひそかに法花の四種三昧をぞおこなひける。観念こうつもりて、香の煙の化仏のあらはれ給けるを、末の代の人に縁むすばせんとて、ひとつとりとゞめ給ひたりけり。三寸ばかりの仏にてぞおはしましける。すべてこの人、観念成就して、ゐ給ひたりける廻り一里を淨土になし給けるなり。……（中略）……四種三昧の中の常行三昧には、「はれたる星をみるがごとく、化仏をみたまつる」など、「止観」には説きて

待めれば、さやうに侍けるにこそと、たうとく思ひやられ侍。⁽⁴³⁾

と、常行三昧を行つたらしいことを語り、『摩訶止観』卷二の上に見える文にもとづいて述べている。

無常観について、小林智昭氏は次のように述べておられる。

この種の無常感は、発生的には仏教思想、特に浄土教的思想の影響を重くみるのが通説である。然し発生史的には必ずしもそれによらず、むしろ人間本来の性情に由来する面も認められてよさそうである。……(中略) ……それは何かの思想的影響とみるまでもなく、はげしい生活の営みの中でふと胸臆をかすめる、避け難い本然的な感懐といえるであらう。⁽⁴⁴⁾

無常観には、確かに「人間本来の性情に由来する面」も当然あろうけれども、しかし、そのような無常観によって、隠遁(すなわち仏道修行)へと向かわしめたのは、やはり、教理として無常観が説かれていたからである。

すなわち、無常ということは、諸行無常として諸法無我・涅槃寂靜とともに、仏教では三法印として古來說かれてきたことであるが、無常観は無常を観ずるのであり、観法である。ところが、止観とは、前述のように心を一の対象に注ぎ(止)、それによって正しい智慧をおこして対象をみる(観)のであり、無常観もこの観法の一つであると考へるのである。末法観においても同様に考へうる。

このように、浄土教思想をはじめ、無常観・末法観も、止観の思想の内部でとらへるのである。隠遁を仏教思想からとらへる場合にいつもいわれるこれらの思想も、上記のように止観の立場でとらへるのであり、やはり、遁世者の多くみられる中世仏教説話に『摩訶止観』の影響をみるのである。

以上のように、『摩訶止観』が中世仏教説話に及ぼした影響は大きいのであるが、その影響が平安末期から中世初頭にかけて顕著である背景には、前稿でも述べたように、奈良仏教から平安仏教への流れが大きく作用しているのである。

しかし、それでは、中古天台の教理的拠り所であった『摩訶止観』の影響が、平安期の仏教説話にはそれほど顕著にあらわれずに、なぜ平安末期から中世初頭の仏教説話に顕著であるのであろうか。これには、やはり、平安末期から中世にかけての動乱ということを考えなくてはならない。

たしかに、浄土教思想や無常観・末法観といった思想は平安期にも受容されていたのであり、永承七年（諸説ある）には現実には末法の世に突入したのであるが、それが、切実に身に迫るものとして受けとられたのは、動乱を経験したからであった。つまり、動乱を目のあたりに見た人々は現実には末法の世を見、現実にはこの世が無常であることを認識し、その結果、常なるものを願ひ、ただただすがりつきたい一念で浄土往生を願ったのである。この点について、詳しくは別の機会にゆずることにするが、もちろん、このように身に切迫したのとして受けとることが出来たのは、それらの思想についてある程度の認識のあった人々であったではあろう。しかし、『摩訶止観』の影響が平安末期から中世初頭に顕著にあらわれるのは、このような危機感があったからこそである。桜井好朗氏も

無常を悲嘆するのではなく、むしろそれをゆとりをもって味わおうとする態度は、老荘思想の導入の上に確立

されているわけである。……（中略）……しかし、古代末期から中世初期にかけては、貴族たちは危機感をつのらせ、もっとせっぱつまったかたちの浄土教思想にとりつかれた隠遁をおこなうようになった。¹⁰⁶と述べておられる。

さらに、貴族階級の没落、荘園制の崩壊などから、財政的窮地に陥った大寺は、堂塔伽藍を維持し寺僧を養うために民衆にツケをまわさざるをえなくなったが、その結果として、この時期に勸進聖の活躍のピークを迎えたことも、少なからず影響していよう。

しかも、前にも述べたように、平安中期までの叡山は、仏道修行の場としての厳しさを保っており、そこに籠ることがとりもおさず『摩訶止観』に説くところの「絶域他方」であった。ところが平安末期には、叡山そのものが世俗と同様に濁りきってしまう。したがって今度は、山を離れることが「絶域他方」であることになった。すなわち、山門の墮落の一つの結果として、より純粋なかたちでの『摩訶止観』の教理の実践者、つまり遁世者が数多く生れてくるのである。

しかしまた、右のような教理とともに、前稿で述べたように、聖と民衆の側からの願いが働いて、中世仏教説話に多くの遁世者が登場するのである。そのうちでも、特に、教理を説く教条主義者たちの側からの理想化というところは看過できない。『発心集』をはじめ、中世の仏教説話をみると、遁世者自身の心とは関係なく、『摩訶止観』の眼で解釈されている話が非常に多いのである。

たとえば『閑居友』上巻「あやしの男、野はらにて、かばねをみて心をおこす事」という話である。論述の都合

上、長文になるけれどもその話を引用する。

中比の事にや、山城国に男ありけり。あひおもひたりける女なん侍ける。なにか侍りけん、うと／＼しきさまにのみぞなりゆきける。

この女うちくどき、「かくのみなりゆけば、世中もうきたちておぼゆるに、誰も年のいたういふかひなくならぬ時、おのがよ／＼になりなんも、ひとつのなさけなるべし」といひけり。この男おどろきて、「えさらずおもふ事、むかしにつゆちりもたがはず。たゞし一の事ありて、うと／＼しきやうにおぼゆる事ぞある。すぎにしころ、ものへゆくとて、野はらのありしにやすみしに、死たる人の頭の骨のありしを、つくづくとみしほどに、世中あぢぎなくはかなくて、誰も死なんのちはかやうに侍べきぞかし。この人も、いかなる人にか、かしつきあふがれけん。たゞいまは、いとけうとく、いふせき鬪體にて侍めり。いまより我が妻の顔のやうをさぐりて、このさまにおなじきかとおもひて、返てさぐりあはするに、さら也、などてかはことならん。それよりなにとなく心もそらにおほえて、かくおほしとがむるまでなりにけるにこそあなれ」といひけり。

かくて月ごろすぎて、妻にいふやう、「出家の功德によりて仏の国に生まれれば、かならず返きて友をいざなはんととき、心ざしのほどはみえまうさんずるぞ」とて、かき消つやうにうせぬとなん。ありがたく侍ける心にこそありけれ。……(中略)……かゝるにこの男の、ふかく思ひれて、わすれず侍けん事、かねては、かの天竺の比丘のごとく、昔の世に不淨觀などをこらしける人の、このたびおもはぬ縁にあひて、うき世をいづる種となしけるにやともおほゆ。……(中略)……「止觀」のなかに、人の死にて身の爛るゝより、つひにその骨

を拾ひて煙となすまでの事を説きて待るは、見るめもかなしう侍ぞかし。かやうの文にもくらき男の、おのづからその心おこりけん事、なほ／＼ありがたく侍べし。⁽⁴⁷⁾

髑髏を見た男が「盛者必衰」の理を知り、やがて「出家の功德」を知って、妻のもとを去りどこかへ行ってしまった、おそらくは発心し隠遁したのであるが、この「山城国の男」は、「盛者必衰」と「出家の功德」という教理の理解があったが故に、このような行動をとったのである。

ところが、この行動のきっかけとなった教理は、何も目新しいものでなく、仏教伝来以来いわれていることであって、例えば、かの参河入道大江定基（寂照）が愛妻の死後そのしかばねの口からくさい香が出ることによって発心したのと同様である。つまり、この「山城国の男」は、別に『摩訶止観』の教理によって行動したのではない。

しかし、『閑居友』の作者慶政は、この事件を『摩訶止観』巻七の上に説く不浄観によるものであり、なかんずく『摩訶止観』巻九の上に説く不浄観の一つの九想観によるものとし、止観的な立場で解釈し、みずから感動している。特に、「かやうの文にもくらき男の、おのづからその心におこりけん事、なほ／＼ありがたく侍べし」と述べる慶政の眼に、教理を説く側の教条主義者の立場をみるのである。

すなわち、奈良仏教から平安仏教への展開、その流れにおける中古天台の思想の中心であった『摩訶止観』の影響、時代的な危機感、しかも、その中古天台の中心地叡山の墮落といった流れと同時に、教理を説く教条主義者たちの側からの理想化によって、中世初頭の仏教説話に多くの遁世者があらわれたのである。

もちろん、教理を説く教条主義者たちの側からの理想化だけで、増賀・玄賓等著名な僧や多くの無名の僧が隠徳

僧として中世仏教説話に陸続と登場するのではなく、そこには、前稿でも述べたように、民衆の側からの願いも働いていたことはいうまでもない。何の変哲もない乞食僧を隠徳僧と解釈するのは、説く側と受容する側、つまり聖と民衆の両者の願いと同時に、両者の眼に『摩訶止観』の教理のフィルターがかかっていたからである。

しかし、両者の眼に、なかんずく、民衆の眼に教理のフィルターをかけさせたものの存在を看過できない。つまり、話を持ち歩いた聖たちの過半数も含めた民衆たちの眼に、教理のフィルターをかけさせた存在があったればこそ、それ以後、人々は、ただの乞食僧をみても隠徳僧と解釈したのである。すなわち、彼らを隠徳僧に仕上げていく過程に、教理に固執した教条主義者たちの眼を、より強く感ずるのである。

結

以上、述べ来たように、中世、特に初期の仏教説話の、そのほとんどである隠遁に『摩訶止観』の濃い影をみるのである。それは、単なる文章の引用・意識といった程度のことではない。それは、中世仏教説話の基底ともいべき隠遁・隠徳への影響なのであり、単なる影響というよりも、『摩訶止観』こそが中世仏教説話の思想的背景の一つの大きな支柱であるといっても過言ではないとさえ思われる。隠遁が『摩訶止観』の影響のみで成立しているのではないことはいうまでもないが、その影響の強いことを今更ながら知らされるのである。もちろん、『摩訶止観』が長明や慶政に影響を与えたことは、すでに諸先覚によって明らかにされているように、当然ともいえるが、『摩訶止観』の影響は、何も中世の仏教説話に限ったことではなく、中世の和歌・歌論、たとえば俊成や定家

に対して大きかったことは、永井義憲氏も指摘されるところである。⁽⁹⁾

さて、如上の考察は、中世仏教説話に焦点をあて、そこに『摩訶止観』の影響の強いことを述べてきたのであり、聖たちをはじめとして中世仏教説話形成に関わったであろう人々に、『摩訶止観』が教理として受け入れられていたということでは決してない。前稿でも述べたように、大部分の聖たちにおいては『摩訶止観』の教理が完璧に理解されていたわけではない。まして、説話の受容者であった貴賤上下を含めての民衆においてはいうまでもないことである。

中世仏教説話にみられる隠遁は、如上のように『摩訶止観』を一つの大きな思想的背景として成立してはいるけれども、説話においてもそれが教理的にとらえられているということは必ずしもいえない。一例を無常観にみれば、小林智昭氏も「日本文学を埋める無常感は……(中略)……一つのれっきとした世界観というには余りにも情緒的であり詠嘆的な傾向が強い。」⁽¹⁰⁾といわれる通りであり、『撰集抄』にも

命終らん事、今日にもやある、明日にもやある。無常と云事は、ふかき法門にあらず。誰かこれを知らざらん。⁽¹¹⁾

と述べている。決して観法の一つとしてとらえているわけではない。つまり、前にもふれたことがあるが、それは思想というよりも情緒というべきである(このような傾向は中世仏教説話集の中でも、特に『撰集抄』に著しく見ることができ)。それは、桜井好朗氏も「名利をすて閑居・隠栖することへの偏執的なまでの憧憬および実践が、彼らの宗教生活のすべてになる」といわれるように、隠遁をして目的化せしめてしまっているのである。

ともかくも、中世仏教説話の中、特にその影響の強い『摩訶止観』との関係について論じたつもりであるが、それが、これらの説話を収録した説話集の創作意図とどう関わるかを、その視点のちがいはっきり認識しつつ、考えてゆくことが今後の課題となろう。

注

- (1) 『同朋大学論叢』第三十五号（昭和五十一年十二月一日発行）所収。
- (2) 中世仏教説話と『摩訶止観』との関係については、すでに、伊藤博之氏「撰集抄における遁世思想」（『仏教文学研究第五集』所収）、稲垣泰一氏「撰集抄の世界」・貴志正造氏「ひじりと説話文学」（ともに『日本の説話』第三卷所収）をはじめ、池田亀鑑・永井義憲・小林保治・藤本徳明の諸氏の御論などでふれられている。
- (3) 岩波文庫本・八七～八八頁。
- (4) 角川文庫本・五〇頁。
- (5) ②の伊藤氏論文参照。
- (6) 岩波文庫本・下・一四九頁。
- (7) 岩波文庫本・三〇五頁。
- (8) 岩波文庫本・二九～三〇頁。
- (9) 岩波古典文学大系本『今昔物語集・三』三八四頁。
- (10) 石田吉貞氏著『改訂中世草庵の文学』九二頁。ただし、隠遁について仏教的面からの影響も併せ説いておられることは、いうまでもない。
- (11) 同前。
- (12) 『改訂中世草庵の文学』四二頁。
- (13) 『閑居友』（三弥井書店刊）七八～八〇頁。
- (14) 氏は、「無常感」とされる。

- (15) 『無常感の文学』六頁。
- (16) 『隠者の風貌』二〇四頁。
- (17) 『閑居友』(三弥井書店刊)一一六―一一九頁。
- (18) 『閑居友』にみられる不浄観説話に『摩訶止観』の影響があることは、小林保治氏「人間、この不浄なるもの——『閑居友』にみる不浄の思想——」(『日本の説話』第三卷所収)・藤本徳明氏「『閑居友』不浄観説話の成立」(『中世仏教説話文学論』所収)などの御論に説かれている。
- (19) 『日本仏教文学研究第二集』四八頁。
- (20) 『無常感の文学』五―六頁。
- (21) 卷六第二「後冷泉院之事」(岩波文庫本・一六六頁)。
- (22) 『隠者の風貌』五〇頁。
- (23) この点に関して、永井義憲氏は「伝統的な作者説を、著作が個人に属し、他からほしいままに追加なしえない近代以後の常識で、考究し否定することの危なさを、私は唱導のごとき流動性の強いものを扱って特に痛感する。」(『日本仏教文学研究第二集』二八〇頁)と述べておられ、小島孝之氏は『撰集抄』と『閑居友』との関係を精細に論じられて「『撰集抄』の作者も、あるいは、唱導に携わったことがあるかもしれない。」と述べられながらも、「従来、『撰集抄』説話の創作性については十分認識されていたはずであるが、成立の背景に、とかく、聖集団の内部で口承された説話を、安易に結びつけるきらいがあったように感じられる。『撰集抄』の場合は、『発心集』や『閑居友』などと同じ次元で口承説話との関係を想定することは危険であることを、主として『閑居友』との関係において確かめることができるのではなからうか。」(『撰集抄』形成私論)△『国語と国文学』昭和五十二年五月号・六二頁▽と、警告を発しておられる。とも

に、貴重な御教示を与えられていると思う。