

結縁の時空

― 往生伝と中世仏教説話集 ―

山 口 眞 琴
(人文学部人文学科日本・東洋文化)

一 結縁―問題の所在―

慶滋保胤の著した『日本往生極楽記』(以下『往生極楽記』と略称)には、はじまり院政期に撰述の相ついで往生伝を、最も真摯に享受した中世知識人に、『閑居友』『法華山寺縁起』などの編著者でもあった慶政の名が挙げられる。ほかでもない大江匡房撰の『続本朝往生伝』(『続往生伝』)、三善為康撰の『拾遺往生伝』(『拾遺伝』)と、『後拾遺往生伝』(『後拾遺伝』)、蓮禪撰の『三外往生記』(『三外記』)、藤原宗友撰の『本朝新修往生伝』(『新修伝』)を写した実績をふまえてのことだが、その営みには、

此全非為名利。則為自他發心。此全不期人天上報。則為往生極樂也。唯望此新生之聖衆達。遙照於愚願。必垂於來迎矣。願以此功德。臨欲命終時。必預弥陀迎。往生安樂國。(『拾遺伝』奥書⁽¹⁾)

などと自ら明かすごとく、自他の發心を励まし、その功德によって伝中の往生人の來迎引撰に預かろうとする熱き願意が息づいていた。つとに美濃部重克氏が「結縁と説話伝承―往生譚の成立―」⁽²⁾で周到に説き明かしたように、往生伝の撰述者は往生人が引撰結縁案をもつという信仰を前提として、「往生人の話を結集し、伝承した表現する行為そのものに、往生人に結縁するための供養という意義を認め、また、積極的にそれを意図していた」⁽³⁾のであり、その宗教行為としての結縁こそが、往生譚を生み伝承してゆく言語行為の原動力であった。往生伝を写することじたい、往

生のための行業と認識していた慶政の願いもそれに連なっていたのである。一般に仏教説話集と称される作品の形成や享受には、広義の結縁意識が作用していたと見て間違いないし、詩歌をはじめあらゆる言語表現の逆説的な文芸観として謳われた狂言綺語観もまた、その拠りどころを宗教的な結縁義に求めている。だが、あくまで專一に作品の形成・享受の営みを領導し、一連の言語行為を基底から支えているかどうかを境目に、それらと往生伝における結縁とはやはり峻別されねばなるまい。往生伝を撰述すること、それを写しあるいはそれを読むこと、これらの言語行為が宗教行為としての引撰結縁に収斂してひと続きになるありようこそ、往生伝の世界を突出した文字言語による結縁空間たらしめている。こうした往生伝における結縁のありかたを、美濃部論文はさらに中世仏教説話集(『発心集』・『閑居友』・『撰集抄』)にも敷衍して、広く説話の發生と伝承のメカニズムの核に位置づけようとした。それは説話集における表現主体(語り手)の位相、それと説話の表現や評語との関係などを考えるうえでも、じつに重要な問題提起だったと思われるが、その後、とくに『発心集』⁽⁴⁾について、往生譚の変質や結縁意識に対する自照性の強さを論証するかたちで批判的に継承された⁽⁵⁾のを除けば、説話集と結縁の問題をめぐる議論はほとんど深まりを見ていない。たしかに上記仏教説話集においても、發心遁世譚や隱徳・偽惡譚等が往生譚をしのぐ比重で収録され、当の往生譚も往生事実よりそこに至る發心や行業のいかんが重視され、とりわけ心のありよう

が問題視される。もはや往生人に結縁するためという撰述意図では覆いきれない世界が展開しているわけだが、この変質を往生伝における結縁との断絶の結果と見るか否かは、なお意見の分かれるところであろう。

そもそも結縁とは、究極は仏道信仰の根源(仏菩薩・教法等)に帰すため、広く仏道と関係を結ぶ宗教行為であると同時に、その対象・利益内容・関係形態等のちがひによって、多様な具体を現出させる行為概念でもある。したがって、いかなる内容にしろ当事者にその目的や意義が企てられていれば、それもまた結縁行として成立したり、あるいは他者によってそれと意味づけられたりもするという、主観的・恣意的な側面のあることは否めない。その意味で、あらゆる事例から帰納的に結縁を定義づけることは、さほど有効であるとはいえないが、それでも、その対象・利益内容が最も具体的かつ尖鋭的な引摺結縁から、師檀・師弟・同行といった契約関係による結縁(結社・結衆等)を挟んで、法会や説法の参集聴聞あるいは経像供養等の功德行為としての結縁まで、およそ儀礼的・制度的な結縁実体を見渡したとき、おのずと闡明化する一定の原理的なありようだけは、予め確認しておいてよいことだろう。

それはひとまず、(ある対象に親しく接する(出会う)こと)によって、随喜・称賛の念を表しつつ、それへの随順(真似び)の心を発し、ついにそれを契機として救済・利益を得ようとすること(4)とでも説明できようか。法成寺金堂供養に参詣した河内の聖が、頼通↓道長↓天皇と順を追って最後に阿弥陀仏の至上の優性を目のあたりに覚知し、「なほなほ仏こそ上なくおはしましたしけれど、この会の庭にかしこう結縁しまうして、道心なむいどど熟しはべりぬる」(「大鏡」)と道念の昂揚を果たした著名な結縁などは、その典型と目される。多種多様な結縁実体を貫くのが、さらに(交渉・出会い↓随喜・随順↓救済・利益)と要約しうる構造的な原理だとすれば、これを基本的枠組としてテキスト形成の根柢となした点で、中世仏教説話集はまさに往生伝と系譜的關係にあると考えられる。小論では、あ

えてそうした前提に立って、中世仏教説話集が往生伝に淵源する結縁にどうとり組んだのかを検証する。むしろその前提じたい仮説的なものにならず、そこからあらたに中世仏教説話集の成り立つしくみを明らかにする作業を通して、その妥当性が問われることになる。

二 結縁空間としての往生伝

往生伝撰述にかかわる結縁について、美濃部論文に補正すべき点はほとんどないものの、結縁をめぐる撰述者の位置づけに限っては再考の余地があるようだ。ここでは、往生人の話の「結集行為、伝承行為に自身のための結縁の意図」を認めていた浄土願生者としての立場が、「往生極楽の引例勧進のため」「浄土教の唱導書、啓蒙書としての撰述意図」を有した教導者の立場とは慎重に区別されたうえで、前者のいわば対自的な位相において結縁がとらえられている。それは「只為結縁為勧進而記矣。若使知我之者。必為往生之人」(「拾遺伝」卷上序)、「是以一為結縁。一為勧進」(「後拾遺伝」卷上序)と示される「結縁」と「勧進」の両目的に即した理解としては正しく、概ねこの種の著述意図はそのように二元的に把握することを常とする。だが、あくまで送り手・書き手の側からの謂である「勧進」が、受け手・読み手にとっては「結縁」にはかならないことからすれば、結縁とはまさしく享受者・読者の課題でもあるはずだ。例えば、

後之見此記者。莫生疑惑。願我与一切衆生。往生安樂國焉。

(「往生極楽記」序)

冀以今生集類之結縁。必期来世順次之迎接。其人誠有靈。遙照于我願。毀譽此記之者。施利益亦如是。

冀以今生集類之業。必為来世值遇之縁。毀譽此記之人。亦復如是云爾。

(「後拾遺伝」卷上序)

などと標榜されるとおり、往生伝撰述による往生人との結縁の利益が享受

者にも等しくもたらされるところに、願生者・教導者どちらでもある撰述者の位置を措定することができる。往生伝という結縁空間において、撰述者は往生人と享受者を媒介し、往生伝を書くことと読むことが地続きの關係で結ばれる。

なかでもそうした自己認識を顯示するのが三善為康である。先引の「若使知我之者。必為往生之人」の「我を知る」とは、単に為康の往生伝を読むことではなく、あらたに往生人の伝を記すことよって結縁利益を重ねた為康に、往生伝を通じて縁を結ぶ意を込めるのであろう。しかもこのことばの前には、五十歳のとき順次往生と弥陀来迎の夢告を得、翌年の四天王寺參籠の折、舍利の出現によって夢告を信敬するに至ったという体験を語つてもいる。それは自らの往生に対する確信に充ちたことばでもあった。もしこの神秘的な体験の直後に、実質的な往生伝撰述の開始即ち往生人の採訪がはじめられた⁽⁵⁾とすれば、願生者としての信仰の昂まりとともに、自ら決定往生者として他を引導しうる自覚が、為康に撰述者の道を選ばせたといつてよいだろう。さらに『後拾遺伝』につけば、ある尼が生前の為康に往生結縁すべき夢告を得、また実際に「名簿」をもつて訪れた三人の尼がいたという⁽⁶⁾。なおこれらの記事はひとつに合さるるかたちで、『新修伝』の為康伝にも採録されている。他者が為康往生の夢告を伝え彼に結縁したという事態は、「往生極楽を共同幻想する院政期浄土教の特徴が顕現していること」⁽⁷⁾にはかならないが、注目すべきは往生人の行業として記されるにふさわしい事蹟を、当の為康が自らの往生伝に先どりして録したことである。惟宗遠清が得た為康往生の夢告を記す『後拾遺伝』巻中序の末尾には、

衆人聞者随喜。皆曰。便知彼人決定往生極楽之儀也。其聽及広。来告人多矣。故不能黙止。為示後人。予録万一。以置卷初云爾。

という説明を施すが、ここでは「今案。慶氏之記。江家之伝。以遺漏。若有所憚歟。今為結縁。省万記一矣」(『拾遺伝』巻上3)という最澄伝に對

するのと同質の結縁の意義を、「後人」つまり享受者に差し向ける恰好になつてゐる。すでに自らを往生人に準じて結縁対象とも扱ひなす撰述者為康において、願生者であることと教導者であることとは不可分に共存していたと見るべきだろう。むしろ、結縁者であると同時に被結縁者でもあるという、両義の交錯する地点にあつてこそ、往生伝の往生人と享受者を堅固につなぎえたのではなかつたか。

既述したように、慶政も往生伝の書写をもつて伝中の「新生之聖衆達」の来迎引摂を庶幾する旨を明らかにしているが、『続往生伝』奥書の「唯願此伝結縁人。各留半座乘花葉。待我閻浮結縁人」⁽⁸⁾は、美濃部論文がその解釈を保留したことく、たしかにそれら願生者としての希求とは異なるニュアンスをもっているようだ。「結縁人」という同一表現による呼応關係から考えて、前者は伝中の往生人ではなく、むしろ往生伝を読みその結縁によつて往生を遂げた人か、もしくはその期待される人であると理解し、後者もほかでもない慶政が書写した往生伝の享受者＝結縁者の意味に特定してよからう。おのずと先の為康と重なる慶政の被結縁者・善知識の自覚が看取れる⁽⁹⁾。そして最も興味深いのは、往生伝の享受によつて引摂結縁を果たした往生人が後続の享受者を往生人として待ち迎える、と幻視されていることだろう。往生人と撰述者・書写者、往生人と享受者、そして撰述者・書写者と享受者、それらに加えて往生伝とともに享受した者どうしが引摂結縁の關係をとり結ぶというありようは、往生伝における結縁がいかに重層的な構造にあつたかを告げている。

往生伝における結縁は、結社・結衆の実体としての結縁と類比して論じられることが多い。なかでも源信や保胤が結成の中心となつた二十五三昧会の結衆間には、臨終の病者に対して勸進者となり、往生の成否によつて引摂結縁者とも滅罪供養者ともなる契約が交わされ、併せて病者にも問訊に応答し、死後の生処を知らせる義務が課せられたという、いわば往生の結縁共同体の内実を知ることができる。この往生人と結縁衆の關係はたし

かに往生伝における結縁の前提をなすものであり、往生の判定基準となつた臨終行儀や瑞相等を録した「結衆過去帳」の記文は、そのまま往生伝の叙述に重なる。しかし、あくまで臨終に立ち会い死を共同体験できる場のみ占有された結縁に対し、往生伝がまさに時空を超えて、往生の結縁共同体を幻想しうる開かれた結縁空間を創出したことの意義は小さくない。それは実体としての往生結縁を根拠にしつつ、往生伝にかかわる言語行為をそれと等価の宗教的位相にまで昇格させたことによる達成であつたといえよう。

では、かかる文字言語への絶大なる結縁幻想をもたらしたものは、何だつたのか。往生の証例としての重みはいうまでもないが、さらに『拾遺伝』の最澄伝採録に窺えたような、往生伝として初めて記載することの一種特権的な自負でもあつたとすれば、おそらく往生伝は往生人の過去帳としての本質を宿していたに相違ない。二十五三昧会の過去帳は、これも慶政の書写奥書をもつ書院部蔵の『楞嚴院廿五三昧結衆過去帳』¹⁰によつてその全貌を知ることができ、長和二年(一〇一三)に起草され少なくとも一度書継がれて、長元七年(一〇三四)をそう下らない時期に成立したといわれる。慶政の奥書は起草者を源信(同『過去帳』四六番に記文)、書継ぎ者を『過去帳』の最後に記される覚超とする説を掲げるが、確証はない。ともあれ、起草者や書継ぎ者が会衆の中心的存在であつたことは疑えず、右説の場合のように彼ら自身も死後過去帳に記名され、往生すれば行業等を詳述されるのが過去帳の原則であつたのだろう。それはなぜ往生伝の撰述が自覚的に系譜化されたのかを了解しうる基本原則でもある。

寛和年中。著作郎慶保胤作往生記伝於世。其後百余年。亦往々而在。近有所感。故詢蕪堯訪朝野。或採前記之所遺漏。或接其後事而竟康和。

(『続往生伝』序)

をはじめ、各往生伝がことさら強調する往生伝継承の表明は、『往生極楽記』を起草部分とした書継ぎの宣言であり、実際に保胤伝が『続往生伝』に、

為康伝が「新修伝」に採録された事実、あるいはのち「高野山往生伝」序に「必遂往生於順次。得載名字於伝記云爾」と明示した撰述者如叙の願いが、往生伝の往生人の過去帳の本質を如実に物語っている。

また往生伝が過去帳であるためには、当然記名の過去者(往生人)に重複があつてはならず、それは『拾遺伝』までよく遵守された。ところが『後拾遺伝』に隆暹と永暹の二名の伝が重出するのをはじめ、同じく往生伝の書継ぎをめざしたはずの『三外記』と『新修伝』には先行伝との重複例が数多く出来している。ただし、それらは同一資料に依拠した同伝関係、独自資料等による別伝・異伝の関係にあり、先行往生伝を直接引き写したような例は認められない¹¹。撰述時期がかなり近接しているだけに、他にも種々の事情があつたものと想われる。だが、結果として我々がそこに往生伝撰述の弛緩した面を窺い見ることく、いわゆる院政期往生伝をすべて書写した慶政の眼には、やはりそれは黙認しかねる事態と映じた。『三外記』の奥書に慶政は次のように記している。

抑尋寂法師。講仙沙門。平願持経者。永観律師。南京無名女。已上五人。為康拾遺伝載之。仍漏了。而其德行。全無加増之故也。蓮禅自序云。粗得遺漏之輩。重為貽方来云々。仍且書漏了。若有深趣。可追書入歟。

もとより慶政が拾遺伝と重複する五伝を削除した理由「其德行。全無加増」が全くの同文関係を指すのかどうか、なぜ上記以外の重複者が不問に付されてあるのかなど、不明な点は多く、その削除が恣意的であつた可能性もなくはない。いずれにしろたしかなのは、慶政が伝統的理念に違反した撰述に不満の意を露わしたこと、そして書写者としての越権を犯してまで為康のいわば著作権を守ろうとしたことにある。往生伝撰述の理念といま著作権といふ、実体としての往生結縁におけるくり返しの緊張感を、文字言語の世界にもちこんだ往生伝にとって、それらは死守すべき堅塁であつたはずで、このとき慶政はその瓦解の兆しを見抜いたにちがいない。

三 結縁の表現化—評語生成のしくみ—

建保四年(一一二六)に『閑居友』の筆を起した慶政が、長い中断を挟んで再び本格的な撰述に入ったのは、承久二年(一一二〇)秋の頃。その間の渡宋体験と帰国後の諸往生伝の書写とが、撰述再開の強力な契機となったと推定されている⁽¹²⁾。とりわけ往生伝の書写を通して慶政が学んだものは、『閑居友』の基本理念となつて具現しているとおぼしい。まず「さても『菴心集』には、伝記の中にある人々あまたみえ侍れど、この書には伝にのれる人をばいる、ことなし」(上1)という明確な撰述方針は、周知のとおり往生伝中の人物を載せたために非難された『菴心集』の反省から打ち出されたものだが、先述した往生伝に対する著作権尊重の立場を踏襲しているとも見ても間違いない。これは、「このことは親王の伝にもみえ侍らねば、しるしけれぬるべし」(上1)、「この清海の君の事、拾遺往生伝」にのせられて侍れど、この事は見えざれば、記しのせ侍ぬる」(上5)などと、当該話の独自性・新出性をくり返しことわるように、厳密には往生伝をはじめとした先行文献との話題・話柄の重複を回避するかたちで実現している。およそ『閑居友』所収話に直接の典拠を確認したいのはそのためで、『閑居友』の影響を強く受けた『撰集抄』にいわゆる創作説話が多いのも同根であると知るべきだろう。右の撰述方針の理由のひとつとして、「もとより筆をとりてものを記せるもの心ざしは、我この事を記しとめずは、後の世の人いかでかこれをするべき」という著述一般に通じる書くことの必然性が唱えられているが、そうした表現者の使命感は同時に、結縁のために書かれ読まれた往生伝の意義を正しく継承していく命題でもあった。

往生伝との重複を慎重に避けつつ『閑居友』に採録された往生譚のうち、下11の東山で往生した「あやしのげす女」の話の末尾には、

いま、このあやしの事をさくに、たのみの心ねんごろ也。ねがはくは、

なほざりに書きながすふでのあとをたづねて、草の庵の中にかりの寝の夢をみはて、松のとほそのあひだにながきわかれをつけんととき、かならずたちかへり、友をいざよふ縁にもなせしかしと也けり。

という評言が付されてあるが、これは美濃部論文が指摘したとおり、往生人である女童の引撰結縁を期待する旨の表明にはかならない。独自に聞書採取した往生譚に対する自負が無名の往生人への結縁の思いを露表させた典型といえる。このほか、初瀬観音の慈悲靈験譚を載せる下5の末尾では、「観音のあはれみ」の例話として在宋時の伝聞による観音の法華経伝授の話を簡略に引き、

かやうにありがたき御あはれみを思ふに、そゞろにたのもしく侍。一期の夕には蓮台ささげ給ひて、ふかき御めぐみあらむずらんかし、とたのもしくかたじけなくおほえ侍。

と結ぶ。往生譚ではなく観音靈験譚の採録を往生来迎への結縁の契機にとりなすところに、『閑居友』における往生の結縁志向は明らかで、種々の話譚を究極己が往生信仰の水準に収斂させていく構造が重要だろう。そして、「たのもしくかたじけなくおほえ侍」とは最終的な話の感想にちがいないが、同時に語り書ききった伝承を内なる自らの結縁の心に受け容れた証言、即ち結縁の表現とはいえないだろうか。

例えば上13は、『三外記』や『高野山往生伝』などで往生人として知られる高野の南筑紫上人が、ろくろく物を食わずに修行に励むのを咎められたのに対し、そのいわれを《山がらが絶食して籠の目から出ることに成功したのを見て、飼い主の男が「うき世をいでん」悟りを得て出家した》話をさる説法の席で聴聞したことにある、と告白する話で、もちろん往生の結縁ではないが、すでにそのなかには、山がらによって出家した飼い主の法談から、仏道者としての生きようを学んだ南筑紫上人の結縁が物語られる。これを伝え終えた『閑居友』の語り手は、

この事をき、しより、ふかく身にしみてわする、ときなし。かの山が

らのいにしへも、ことにあはれにしのばしく侍。

と述べ、以下長い評語を展開する。この冒頭の表現はちょうど南筑紫上人自身の(法談を)「説(き)給ひしをき、しが、いみじく身にしてみても、我もし出家の心ざしをとげたらばさらむよ」という述懐に符合し、評語中ではそれを再び「つたへき、て、げにと身にしみけん人もかしこき心也」とくり返してもいる。かくて該話が説法の場合における結縁の物語を語るだけに、この「身にしむ」という共通の享受感覚の表明によって、「閑居友」の書き手は内なる物語における南筑紫上人と重なって、自らの物語の語り手であり結縁者であることを開明化する。そうして開始される評語は、文字どおり結縁の物語に結縁した証しとして綴られていく。そのように評語がとらえられるならば、中世仏教説話集における形態的な表現特徴である話末の長い感想批評の発生および発達は、往生伝に淵源する結縁の表現化や顕在化をもって了解できるのではなからうか。

自明のことかもしれないが、往生伝にそうした評語に類する言辞が施されるのは稀で、例えば「爰知証入漸深耳」(『続往生伝』31)「豈非上品生之人。得仏菩薩之迎。乗金剛台往生極樂哉」(『拾遺伝』巻下1)といった夢告や奇瑞を承けた往生の追認強調の記述や、また後人の書入れの可能性もある「今案…」形式の注記を除くと、その数は驚くほど少ない。もとよりその認定が恣意的である難は避けられないが、いま『往生極樂記』と院政期往生伝から、評語に相当するたしかな用例を拾い出すと次のようになる。

① 嗚呼上人化縁已尽。婦去極樂。天慶以往。道場聚落修念仏三昧希有也。何況小人愚女多忌之。上人來後。自唱令他唱之。爾後拳世念仏爲事。誠是上人化度衆生之力也。

(『往生極樂記』17空也)

② 爰知。往生不必依今生業。可謂宿善。(『続往生伝』35源章任)

③ 定知。十惡五逆猶被許迎接。何況其余乎。見此一兩。太可懸恃。(同36源頼義)

④ 嗚呼智如々來。可評量人。以牛羊眼。勿量衆生。

(『拾遺伝』巻下27沙門善法)

⑤ 今捨穢土往淨土。貴哉哀哉。(『後拾遺伝』巻中2経源)

⑥ 料知依此少善。蒙彼大利。況乎於運心年久。称念日積之輩乎。

(同巻下13尼妙蓮)

⑦ 十惡五逆之輩。最後念仏之力。猶得往生。今謂之歟。

(『三外記』40丹波大夫)

空也による念仏普及の功績を内容とする①は往生叙述の後にあるので評語と認めたと、こうしたかたちであらためて往生人を顕彰するのは往生伝全体でも他に例を見ない。同類として括れるのが②③⑦の悪人往生に対する例で、他に⑥は最末尾に「今案。此事縦非往生。利益如此」と注されることとく、弥陀像奉造供養によって墮地獄を免れた尼の話に対する批評。いずれも往生伝の正統から外れた伝について浄土教信仰の甚大な救済力を宣揚するところに、往生伝における評語の大方の傾向が知られる。また「拾遺伝」の④も生前の善法を「無智文盲」と見て帰依の心を発さなかつた僧定秀が、善法の往生を知り「追悔之思」を作したのに対し、『法華玄義』巻二上の文言を下敷きにあえて教訓に言い及んだもの。往生人ではなく、それに結縁する側の問題に触れた点が注目される。その意味では「本朝法華験記」(『法華験記』)に依拠した四例を含め悪人往生⁽³⁾を比較的多く採録する為康のふたつの往生伝などには、④の類例がさらに見出せても不思議ではないが、実際は②③などのような例でさえ確認できない状況にある。総じて往生伝には禁欲的なまでに批評的な言辞を弄することを憚る伝統的な体質があったといつてよい。他方、往生伝における如上の寡黙なありように反動して、書き手自らの結縁の証しを言表することに意義を見出したのが、中世の仏教説話集であつたと承認されるだろう。ただし、右には⑤に代表させて類例を列挙しなかつたが、他にも「嗚呼悲哉」「咽悲哉」など、見かけは中世のいわゆる主情的な評語の原型と目される詠嘆調の称賛・悲

嘆の隻句が、為康の往生伝に各二例、『新修伝』に一例存する。たしかに現象的には中世の結縁の表現は、極めて直截なこれらの評語を飛躍的に伸展充実させたかに見えるが、決してそれは無媒介に達成されたのではない。さらにそのしくみというべきものを問い直す必要があるだろう。

ところで、主に『往生極楽記』と『法華験記』に依拠した『今昔物語集』巻一五の往生譚には、ほぼ全体にわたって、往生に立ち会った人々やそれを伝聞した人々などの「貴ブ」あるいは「悲ビ貴ブ」という表現が見出せる。そうした「貴ブ」を含む類型的表現は概ね『今昔物語集』の加筆によるものだが、これに関して詳細な検討を加えた竺沙直子氏の「此レヲ聞ク人：貴ビケリ」——『今昔物語集』巻十五の類型的表現をめぐって——⁽¹⁴⁾は、それとは別に依拠資料の「結縁」の類似語としての「随喜」を「貴ブ」と言い換える例のあることを重視し、「巻十五に繰り返される「貴ブ」を含む表現は、「随喜」に代わる表現としての側面をもち、かつ、「結縁」の意志を表明するもの」としてとらえた。表現の問題として往生譚の伝承にまつわる結縁を論じて貴重だが、その指摘どおり、『今昔物語集』は、典拠に「結縁」の行為が記されている時にはそのまま「結縁」を踏襲するのに対し、「随喜」とある場合には「貴ブ」表現に置き換えるのが常套で、なかには『法華験記』巻中51末尾の夢中に往生を確認したある聖の「随喜」を、その夢の事実を聞いた人の「貴ビケリ」に移し換えた例（巻一五12）さえ確認できる。加えて、生前に千観と「師檀ノ契」を結び生処告示を約束された女が師の往生の夢を見たという同16に、女の「貴ブ」だけで「此レヲ聞ク人」のそれが付されないことに留意するとき、『今昔物語集』にとつて、夢告による往生確認は必ずしも結縁の十分条件ではなく、夢告とその前の入滅事実とを併せ「聞ク」者こそじつは結縁者と呼ぶにふさわしかった、という認識が窺える。

此レヲ思フニ、三人ノ夢ニ違フ事无ク、只同ジ様ニ見タリケルニ、必、極楽ニ往生セル人也ト知ヌ。此レヲ聞ク人、皆、涙ヲ流シテ悲ビ貴ビ

ケリトナム語り伝ヘタルトヤ。〔『今昔物語集』巻一五31〕

右も『往生極楽記』27に対して付加された末尾叙述に、『往生極楽記』にある三人の同じ夢告を介して「聞ク人」の結縁だけが描かれた例。しかも同時に話末評語でもあることをよく示しているが、むしろ重要なのは、表現主体が自らの受容内容でもある「貴ブ」結縁を、一貫して設けた不特定多数の「聞ク」行為に連ねて付属させたことにある。この結縁の表現方法をもって「閑居友」の評語につくならば、むしろそれは表現主体が自らを伝承の集約的な特定の聞き手であること、それと緊密に連動して伝承の再現に向かう語り手であろうとした地点に実現していると観察される⁽¹⁵⁾。前引の「このあやしの事を聞くに」(下11)「この事をき、しより」(上13)という評語の語り起こしは端的にそれを物語り、例えば中国の竺道生の先例に倣い涅槃經説法の高座で逝去した覚弁の話(上10)の、

この事をき、しに、かぎりなくあはれにたうとくおほえき。高僧伝をみ侍しに、かの竺道生の所にて、おほくの涙をこぼせり。

のように、時に聞く・見る(読む)という行為が連動併存することもある。いったいに往生伝を主とする対文献意識に支えられた「閑居友」の表現主体は、実体としての聞く行為をもとに伝承を語りその感想批評を語るのを、そのまま表現に転じていると見て支障ないもの、おそらくは見仏聞法といった結縁行を拠りどころに、語り手の前提にある聞くという言語行為を自立的に具象化する方法によって、その行為に伴う結縁の心を表現しえたことを見落としてはならないだろう。じつはそこに、創作や伝承の書き替えを本領とする『撰集抄』が、聞く行為だけでなく、往生人をはじめ多くの貴い聖の行状を実見することで結縁を重ねる、物語に実在する可視的な語り手西行を仮構したゆえんもあるからだ。なお『発心集』においても基本的なしくみは同様に観察される。例えば「かやうの事を聞きても、厭離の心をば発すべし」(巻四9)などに確認できるが、「さまで驚くべき事ならねど、主からに、貴く覚えし。後に人の語りけるなり」(巻二2)や、

既成の文献(物語・伝・記)の存在を示しながらも、「此の事は、物語にも書き添え待るとなむ。人のほのぼの語りしばかりを書きけるなり(卷一)のごとく、あくまで語りの聞書を強調するのが特徴的である。たとえ偽装にし、「承る言の葉をのみ記す」(序)姿勢を崩さないのは、結縁と聞く行為との原初的な関係からも説明できるだろう。

さらに結縁の表現としての評語を生み出すしくみを、直接の体験譚や口承資料をも含む依拠本文と表現主体の関係に置き換えた場合、聞く行為は表現主体のそれに対する読む行為に相当する。すでに、伝承を基本的要件とする説話の表現主体はまず「物語世界が成り立っている諸関係を発見し、状況や場面やできごとを意味づけようとする」(依拠本文の読者)であり、その読む行為と書く行為との「連続的な、しかし葛藤を含んだ関係」を内実とする言語行為が説話の表現生成の根拠としてとらえられている⁽¹⁶⁾。いま対象とする「閑居友」などの説話の表現主体における読む行為と書く行為との関係がいかなるものか、直ちに明らかにしえないが、時に両者の葛藤・矛盾が発現する『今昔物語集』のごときと較べれば、その関係は概ね安定を保っていると窺われる。例えば「閑居友」上17は、「阿弥陀仏をたのみ」常に日を押んで涙していた老入道が他の見咎めるところとなって姿をくらます話だが、末尾の評語は次のように記されている。

①いといたうあはれにおほえ侍。

②いとこまかにこそなけれども、おのづから日想観にあたりて侍けるにこそ。

③雨などはげしくふりけん、いかゞわびしく侍けん。思はかりある人こそ、さまざまになくさむかたも侍れ、みじかき心にはさらに晴る、かたなくおもひみだれてこそ侍けぬ。

④また、かの人の行方いかになりにけん、ことにおほつかなかく侍。

⑤誰ゆゑたてそめ給(ふ)誓なればかは、たのむ人を御覧じすくすべきなれば、さだめて、かの御国にこそは生まれ侍にけぬ。

①いとほしく侍ける心かな。

便宜区切った①・②は読む行為を通して結縁が果たされた、その結縁にまつわる心的内容を表明したものと理解される。しかも③の老入道の往生極楽を思量した評⁽¹⁷⁾からは、先の下5の観音靈験譚と同じく、その結縁が究極往生結縁に連なると知られるが、この思量したい、無智のひたすらな信仰こそが弥陀の衆生済度の誓願に叶うという理論的解釈に基づいている。知的判定による評価をくだした④も同然であろう。なかで悪天候時の入道の精神的状況を想いやった⑤は、夜明けを待ち焦がれる心情を明かした場面に働きかけられて、さらに同様の苦悶を読み取った評語として注目される。内容的には多岐にわたるけれども、そこには称賛、憧憬、共感、同情などの肯定的享受に収斂していく読みの実際が窺われる。さらに『撰集抄』では③のごとく物語に語られない空白を感傷的に追想することに読みが費やされ、聖たちを全的に受け容れようとする姿勢があらわになる。つまり読みが結縁に及ぶわけだが、それはむしろ往生伝から学んだ結縁のために物語を書くことが、読むことを規制し、結縁としての読む行為を要請したといわねばなるまい。結縁という枠組によって、物語の語り手・書き手が物語内の聞き手・読み手と予定調和して結ばれることで、評語は結縁の表現として生成する。

これに対し、往生伝の表現主体は往生の証例としての意味を実現すべく依拠本文に働きかけ、それを類型的な叙法に即して往生譚として提示する主体ではあっても、逆に依拠本文に働きかけられ、読者としてその感慨批評等を具現するところの主体からはかなり遠い。少なくとも表現主体における読む行為の欠落が往生伝に評語を書くことを阻んでいる、という内実を認めざるをえないが、それは直ちにそのまま了解しうる事柄ではない。一貫して往生の具体を自己の往生の結縁のために享受する読者でもあった往生伝の表現主体は、あくまで個的な結縁としての読む行為をあえて表現の場から切り離すことで、往生伝を書くという行為を自ら権威化する方法

を選び取ったと見るべきだろう。かえって彼らが書くことによって往生人は往生の結縁対象となりうるという逆説が成り立つほどに、その書く行為の自意識は強い。先述した往生人の過去帳の本質や開かれた結縁空間のありように照らせば、表現主体はまさにその文字言語による結縁空間を主宰する中核に身を置いていた。

こうして往生伝の表現の場から排除された表現主体の結縁としての読む行為が、中世の仏教説話集では書く行為に連繋して顕在化し、結縁の表現化を遂げる。従来、その話末評語の長大化の要因として、自照性や評論性がとりざたされて、専ら編著者の個性に還元されてきたが、評語が結縁としての聞く・読む行為を方法とした、語り手や書き手の個々の物語に対する結縁の表現としてある限り、もはやそれらは当然の所産として表層化した特徴にはかならなかつた、といえるだろう。

四 結縁の内面化と対象化

中世仏教説話集が発心譚や遁世譚などにも敷衍しつつ、往生伝における結縁にとり組んだ成果として、その自照性や評論性があるならば、それらと引き替えに少なくともテクストの表層から排除されたのが、往生伝が創出した文字言語による開かれた結縁の空間性・共同性ではないだろうか。前節に見たように、「閑居友」の表現主体は結縁としての聞く行為を前提にした語り手として、伝承を語るとともにそれに対する結縁のことは表していく。そこには「身は錦の帳の中にありとも、心には市の中にまじはるおもひをなすべきなめり」(上4)のような、撰述依頼主と想定される特定の読者に対するメッセージはあっても、直接不特定の他者に語り伝えていく姿勢は基本的でない。語り手の語る物語はあくまで語り手の内面に帰着し、読者はそこでの個人的な結縁内容の随伴した物語を享受する。語り手の結縁が内面化すればするほど、究極語り手による物語の結縁しか読む

ことができなくなる表現のしくみにあつた。

『撰集抄』はそうした物語と語り手の関係を最も尖鋭的に実現しているといつてよい。『撰集抄』の語り手は「閑居友」に確認した結縁表現としての評語のありようを全面的に継承しながら、一層それを内省的に示している。とりわけ顕著なのは、例えば巻三二「静円供奉奉乞食之事」の、

いかなれば是を見るにも驚かぬ心にて、あさましき身を惜しみ捨てやらざるらんと、かへすくも心憂く侍り。

といった、徹底した凡夫の自覚からの自己否定的な表現である。以前指摘したごとく(18)、こうした語り手の凡愚性は結縁すべき対象を相対的に格上げする語りの機能装置としてあり、実体の編者像に短絡することはできない。その意味で、待ち望んだ維摩会の講師を他に越されて出奔した興福寺の一和僧都が、のち春日明神の託宣により帝釈天の札に次の講師として記されているのを知り帰寺した巻二一の、

抑、この維摩会を帝釈の札にし給らん、ありがたく覚えて侍り。

世々を経て、かの講師をのぞまざりければこそ、かゝるつたなく、さきしもしやしき身と生れけめと、かへすく心うく侍り。

(傍線部、他本に「講師に」、「さきらもあさき」などあり) という評語は、編者を南都興福寺関係者とする根拠のひとつに挙げられてもいるが、必ずしもそうとは限定できない。むしろ、遁世の環境をめぐる「唐土の江州終南山、廬山の惠遠寺などのしづかなるやうを聞くには、かしこに住む身とかならざりけん」と、口惜しく覚えて侍り(巻四5)と同様の思考回路による自虐的なことばと理解すべきではなからうか。それはまた、例えば巻二二の出家した比叡山から失踪した鳥羽院第八宮青蓮院真誓の最後の消息を、筑前国にて聞き伝えた語り手の「あはれ三世の諸仏の、かの青蓮院の御心を、十が一の心ばせを付け給はせよかし」というような結縁利益の渴望の裏返しとしての結縁表現でもあるだろう。いわば非現実的な因果律による享受認識までして自らを引き裂きながら、個々の

結縁対象に密着し親昵していくところに、結縁の表現化は極まる。右の眞譽の往生はついに確認されなかったが、

こひ願はくは、いまだ草のとざしはて給はぬ御事ならば、かならずたづね合たてまつらん。もし、むなしき御名のみ残す御事にしある物ならば、一浄土の友とおぼして、あはれを、たれさせ給へとなり。若君にて山にのぼせ給へりしには、御供つかまつりしぞかし。

と、語り手は眞譽の来迎引摺をも願って評語を結んでいる。注目されるのは、あえて最後に眞譽の出家登山に随供したという事実を回想した傍線部の叙述。これは『大鏡』の語り手世継や繁樹の歴史証言者の位相にも通じて⁽¹⁹⁾、西行が鳥羽院北面の武士であった経歴にふさわしい虚構だが、「長承の末」に出家したはずの語り手の事蹟としても時間的に整合しない。やはり全く個別に眞譽との過去の縁を強調することによって、姿なき遁世・確認されざる往生の結縁有資格者としての自己を誇示した表現と見るほかない。このように語り手に占有された私的な結縁はもはや読者との共有を許さないだろう。そのことは、結縁の表現化そのものがいったんは共同幻想的な開かれた結縁空間を切断し、そこから読者という他者を排除すべく機能する行為であったことを教える。

このことにすぐれて自覚的であったのは『発心集』であろう。

誰人か是を用いん。物しかあれど、人信ぜよともあらねば、必ずしも、たしかなる跡を尋ねず。道のほとりのあだことの中に、我が一念の発心を楽しむばかりにや、と云へり。

と序の末尾にあるように、『発心集』はまさに自己の仏道心のために語り、書いた説話集を標榜する。ただし冒頭に述べたように、『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、むしろ偽善や隠徳のほか執心・妄念の克服など、心をめぐる問題意識がテキスト全体を貫いている。それも往生伝における結縁を往生という極点から、発心など仏道にかかわる心のレベルに移し換えたためだといえは詭弁めくが、「くはし

く伝に記せり」「委くは伝にあり」と往生の叙述を省筆する『発心集』にとって、逆説的に往生伝の存在は小さくなく、それとの関係を抜きにして『発心集』の成立はありえなかつたのではないか。例えばよく知られるように、『法華験記』巻上37、『拾遺伝』巻中2等の橋を愛して蛇身に墮した康(講)仙が法華経供養により救われ往生した話を、『発心集』は巻一8にその前半のみを愛執の事例として引き、しかも「委くは伝にあり」と典拠を明かしている。いちおう「拾遺伝」を指すと考えれば、『法華験記』の靈験譚を往生の証例として採録したのを、『発心集』はそれとは全く異なる水準で享受したわけだが、ここでの往生伝は依拠資料というより、『発心集』によって相対化され乗り越えられるべき対象でさえある。往生譚での「くはしく伝に記せり」という記述の背後も同様であろう。そして往生伝というテキストだけでなく、そこに伝統的な結縁のありようを對象化したことこそ、『発心集』の始発点ではなかつたか。

如上の講仙往生譚の享受を、もとより『発心集』が執心を主題にしていたからだと説明するならば、なによりそうした主題化の前提にあるものを問題にすべきだろう。

此れにより、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。

(序)

それは右の賢・愚両極の採録方法に由来するが、そこには同序の「自心をはかるに、善を背くにも非ず、悪を離るるにも非ず。風の前の草のなびきやすきが如し。又、浪の上の月の静まりがたきに似たり」という心の認識が介在し、心の善でも悪でもない中間的な、それゆえに乱れやすい不安定な位置の指定が、賢・愚両極の物語を要求したという構図にある。ほかならぬ自らの心を他者として問いたただす拠点⁽²⁰⁾から、「愚かなる」物語に抜きがたい心の暗部が照射され、「賢き」物語によって苛烈なまでの心の超

克が示される。そこに根源的な心の課題を抱えた仏道者の生きようが求められている限り、それはすでに上記の「こひねがふ縁」「自ら改むる媒」とする言辭で明らかだが、たしかに語り手と物語とは心のレベルでの結縁の關係にあるといつてよい。重要なのは、この結縁の分極化が単に「功德之池。雖遠賢聖思齊」(『続本朝伝』序)、「慕賢跡」(『三外記』序)などに對する対象の拡散としてあるのではなく、むしろ往生伝のごとき結縁の心そのものの対象化によつてもたらされたことだろう。「めでたくやむごとなき事とても、又我が分に過ぎぬれば、望む心なし」(卷五12)、「極楽の詣でやすき事を聞けども、信ずるともなし。疑うともなし。耳にも入らず心にもそまず」(卷六末尾跋)などという心のありようへの前提的な懷疑こそ、『発心集』をあらたな結縁に向かわせた本源であると考えられる。

中途半端であるだけに深刻な心の克服という課題に連繋して、『発心集』の往生譚は悪人をはじめ無智や童子の往生、あるいは入水・断食などの捨身往生が多く、それらは往生の証例として仰ぐというよりも、往生を実現させる熾盛心や無垢な道心に学び、自心を賦活するためであった。入水往生に失敗し悪道に墮ちた蓮花城、我執によつて身燈往生に挑み天狗になつたと噂された西尾聖などの存在は、非正統的な異相往生の証例の提示じたいが目的でなかつたことを逆に裏つけている。なお右の往生失敗譚も妄念・執心をめぐる話題として語られるが、見逃せないのは、

其の時、聞き及ぶ人、市の如く集まりて、しばらくは、貴み悲しぶ事かぎりなし。(卷三8「蓮花城、入水の事」)

西尾の聖身燈すべしと云ふ事聞こえて、結縁すべき人、貴賤道俗市をなして、たふとみこぞる。

(卷八3「仁和寺西尾の上人、我執に依つて身を焼く事」)
と、いずれにも熱烈な結縁の群衆が描かれている点である。それは「緇素集門。結縁成市」(『拾遺伝』卷上11)、「上下老少。來集結縁。猶如盛市」(『後拾遺伝』卷中6)という往生伝における往生結縁の描写に一致し、ま

た『宇治拾遺物語』一三三の空入水に見物人が「河原の石よりもおほく」群集した光景とも重なる⁽²⁾。捨身往生に欠かせぬ觀衆とはいへ、西尾聖の「今ぞ東尾の聖にかちはてぬる」という末期のことばを知らずに涙して去つた者、それを漏れ聞き「益なき結縁をしてげるかな」と悔しがつた者の姿に、盲信的な結縁への冷やかな思いが込められていないとはいえない。また蓮花城にあつては、靈となつて協力者の登蓮の夢に現われ(入水間際に心残りを覚えたが、「さばかりの人中に」自ら中止することもならず、辛うじて目で制止してほしいと登蓮に訴えたにも拘わらず、「知らぬがほにて、『今はとくとく』ともよほして沈みてん恨めしさに、何の往生の事も覚えなかつた」と告白している。あくまで逆恨みであることを割引かねばならないが、登蓮を含めた群衆の注視が入水を急ぎ立てていると思えた心理状態だけは、文字どおり読み取つてよいだろう。強迫的に注がれた視線の呪縛があながち蓮花城の墮地獄に無關係でないとするれば、こうした往生の結縁をめぐる形象は看過できない問題をほらむ。

さらにきわだつた事例について見よう。蓮花城失敗譚の直前にある卷三7は、書写山にて断食往生を企てた持経者がすでに童子の給仕によつて心身の苦痛を除かれたというもので、往生の事実はないが、末尾評語にて「彼の童子の水をそそぎけんも、証にはあらずや」と強調され、往生譚に準じて語られている。じつはその問題の往生が確かめられなかつたのは、唯ひとり断食行を知らされ箝口を約していた長者の僧が、まな弟子にでも漏らしたのか、

此の事、やうやう聞こえて、此の山の僧ども、結縁せんとして尋ね行く。「あないみじ。さばかり口堅めしものを」と云へど、叶はず。はてには、郡の内にあまねく聞こえて、近きも遠きも集まりのしる。此の老僧に至りて、心の及ぶ限り制すれど、更に耳に聞き入る人だになし。

という状態を招いたからであつた。「夜昼を分かず、様々の物投げかけ、米をまき、拝みののし」る喧噪のなか、断食僧はいずこともなく姿を隠し、

そして執拗に「手を分けて、山を踏みあさり」した探索ののち、偶然「仏經と紙衣」だけが発見される。往生の結縁者と称してそのじつ好奇の徒でしかなかった群像が、ひとり静かに往生を待つ聖との乖離する構図に鮮やかに映し出されている。同時にそれはおよそ往生伝が伝えることのなかった結縁の暗愚な裏面⁽²²⁾であり、基本的には巻一の隠徳や偽悪の聖にまわりつく他からの崇敬・帰依に通じる。それらが排除すべき対象であったように、愚かな結縁もまたその中にとり込められていた。こうした物語形象はもちろん往生の結縁信仰そのものの否定を意味しない。やはりその信仰自らが宿していた心の問題を対象化した成果であり、往生伝に遡源しながらも、翻ってあらたな地平に切り返した『発心集』のとり組みはここにも確認できるだろう。

五 遭遇と結縁—結縁の物語化・作品化—

くり返しになるが、西行に仮託された『撰集抄』の語り手は編著者から完全に独立した表現主体として、また唯一一貫した結縁主体として仮構されている。それは直接の見聞によつてはたされる第一義としての結縁を、語り手を設定することで作品化したことを意味しよう。こうしたテクストの重層的な構造こそ、『撰集抄』を同系列の『発心集』『閑居友』とも本質的に隔てているように見えるが、それはむしろ逆に『発心集』や『閑居友』の表現主体(語り手)を実体の編著者と一元的に結びつける危うさを喚起して、なぜ『閑居友』の表現主体が伝承の集約的な特定の聞き手、それを前提にした語り手であろうとしたのかを問い直す契機となるだろう。あからさまな虚構ではないにしろ、少なくとも『慶政』という実名を伏せた編著者から分化した表現主体が語り・書くことによつて、『閑居友』も結縁の作品化を成していたのではないか。他方、『長明発心集』『鴨長明撰』と銘される長明もまた、あくまで『撰集抄』の西行と同次元の語り手・書き

手としてとらえることで、『発心集』を構造的に読み込んでいく視界が開けてくるのではなからうか。例えば『発心集』巻八五「盲者、関東下向の事」の、

東の方修行し侍りし時、さやの中山のふもとに、ことのさきと申す社の前に、六十ばかりなる琵琶法師の、小法師ひとり具したるが過ぎ行くを、呼びとどめて、乾飯などくはせて：

辛苦しながら鎌倉へ向かう彼らの旅が、訴訟や後見頼みといった利害目的とは無縁であることを直接聞き出した体験譚には、実朝に謁見した長明の鎌倉下向の伝記をふまえて、場面設定はもとより、琵琶法師の旅じたいにそれとの微妙な重なりとずれとが仕掛けられていると読むことも可能だろう。その場合の語り手長明は、そうした重奏的な意味合いを提示する主体というより、その実現のため既存の長明像を仕組ませる機能媒体としてあつたといふべきだろう。ほかにも周知のとおり、神明説話の多くなつたことに対し、「昔の余執か、などあざけりも侍るべけれど、あながちにもて離れんと思ふべきにもあらず」(巻八末跋文)と神職であつた過去に触れ弁明する語り口など、『撰集抄』の語り手西行と重なり合うその様態を突破口にして、説話集の構造の一環としての語り手長明をとらえ直す必要があるだろう。

さて、巻八五の語り手長明による「これを聞くにつけても、我等が、盲のかたばかり、彼が類ひにて、しかも志はうすき事の、とにかくに取る所なく、心うく覚え侍りし」という自省は、ゆえに複雑な心情をあやなすものとも読めるのだが、これまで述べてきたように、これじたいは一種の結縁表現であると認められる。しかもその結縁は語り手自身が旅する途中偶然出くわすことでもたらされており、いうまでもなく『撰集抄』に類型的なものでもある。よく概評されるとおり、『撰集抄』が語るのは心澄ました遁世や往生の聖たちの物語だが、じつは語り手の側からすれば多くは彼らとの遭遇の物語として成り立っている。語り手西行が直接見聞する場合

に留まらず、例えば巻二の播磨国平野の法師、同五の東山の念仏僧、巻五の駿河国富士山麓の僧、巻七の西山の禪僧などはみな、他者に見出されて発心の因縁や法文のことばを残し伝えていく。もちろん発見されなければ真相が明かされない物語の約束事によるのだけれども、巻七の禪僧に出会った経信らを、

仏法のなごりを惜しみて、さがしき山路の谷あひに、岩根をまくらにし、苔の衣をかさねて、夜をあかしけんも、おとらず貴くぞ侍る。結縁よも空しからじ。哀この世には、かゝる人々はよもおはせじものを。と讃歎することく、語り手にとって貴い聖に遭遇しえた結縁者もまた貴重な存在であった。

さらに物語における遭遇と結縁の緊密な関係を示して興味深いのは、語り手が主体的に結縁を求めた設定にはじまる次のごときである。

過にし比、津の国住吉のやしろの社司のもとに、仏事おこなふ事侍りき。折節、そのあたりにふればひ侍りしかば、結縁もあらまほしくて、のぞみ侍りに：(巻三二「静円供奉乞食之事」)

さいつ比、かしらおろし侍りし比、結縁もせまほしくて、三滝の上人観空の庵にまかりたりしに、折節、上人たがはれ侍りしかば、侍待らんとおもひて：(巻六十二「三滝観空上人往逢近衛三位入道事」)

結果的には巻三の唱導僧は期待に反したが、群集していた乞食のなかに比叡山から失踪した静円供奉を発見、親しく言葉を交わす。巻六十二はあいにく上人が不在で待つ間に、最近出家したとおぼしい僧(近衛院三位入道)を見つけ連歌し、発心出家の子細を聞くに及ぶ。前者は場面の必然性、後者は人物関係において、いずれの「結縁」も欠かせぬ要素とはいえず、そこから遁世聖との偶発的な出会いに基づく結縁が語られるのは、遭遇による結縁の物語化がほぼ定型的なまでに実現しているからだろう。

また逆に、小倉山に出家した待賢門院中納言局との対面(巻五六)や江口の遊女との邂逅(巻五十一・巻九八)のように、すでに西行との出会いを

記載する『山家集』を原拠としたとり組みにも注意しておきたい。例えば江口の遊女との出会いは、この種の邂逅譚に典型的な聖に対する遊女の結縁の物語に結実しうる話題であったはずだが、その想像力は専ら語り手西行にとつての結縁の物語化に注がれた。とくに巻九八「江口遊女歌之事」では、遊女による道念の告白が、語り手に「このきみ故に、我もいさ、かの心を、須臾ほどおこし侍りぬれば、無上菩提の種をも、いさ、か、なか兆さざるべき」という結縁随喜をもたらし、その後の消息で遊女から出家事実を知らされた時には、「かの遊女の最期のありさま、いか、侍るべきと、かへすく、ゆかしく侍り」と引撰結縁に通う追慕の念をもよおさせた。邂逅譚ではないが、待賢門院の中納言局に面談、「憂喜」を超越したその道念を聞かされて、先達であるはずの語り手の方が「かの局の心ばせにも劣り侍りぬるはづかしさよ」と慨嘆し、三年後その最期にかけつけ、間接ながら臨終正念を確認したという巻五六も同趣。明らかに彼女たちの道念の内実や往生事等は原拠に対しあらたに発想されたもので、語り手を一貫して結縁主体とする方法とともに、その対象を往生人やそれに準じた人物として形象するとり組みによつて、結縁の物語化は達成される。語り手自身の体験見聞を含め、出会い・遭遇の物語が即ち結縁の物語でもあること、そうした個々の充実が語り手と結縁の関係を作品化した『撰集抄』を内側から支えているのである。

冒頭で結縁の構造的な原理について触れたように、いかなる内容形態にしろ、出会いによつて結縁の端緒が開かれるのであれば、如上の結縁の物語化はまさにその出会いの空間を劇的に構成するところにはじまるといつてよい。それが遭遇による結縁の物語をあまた生み出す要件だったが、なおその先蹤としてある往生伝が描く結縁との関連のいかんを問うてみたい。例えば『撰集抄』の往生譚に、

明けにしかば、人雲霞のごとく走りあつまりて、往生人として結縁をぞし侍りける。(巻一「親之処分無故人被取押遁世人之事」)

あさましくかなしく覚えて、いそぎ人にふれなむどして、きたり拝み
侍りけりとなむ。
(卷一五「雲林院之説法參発心之人事」)

のごとく存する往生結縁の描写は、やはり往生伝の「広道不歴幾年入滅。
此日音楽満空。道俗傾耳。随喜発心者多矣」(『往生極楽記』21)をはじめ
とした叙述に由来すると見て間違いないが、『往生極楽記』の用例(ほか
に29・36・38・41)がそうであるように、往生伝のそれは往生の奇瑞・夢
告の確認に連動して記されることを原則とする。換言すれば、本来それも
往生成就の証明機能を担う記述の圏内にあつたのである。しかも往生の予
告や奇瑞・夢告よりも相対的にその記述例が少ないこと、自身の被結縁体
験を含め先行往生伝よりもはるかに多くの結縁記述を施した為康の往生伝
に、典拠の『法華験記』のそれを捨象した例のあることなどから、往生伝
にとつて結縁の記述は必ずしも第一義でないことが知られる。往生伝が結
縁の書であること、それは個々の伝が結縁の物語であることを保証するわ
けではなかつた。往生伝の嚆矢『往生極楽記』に限れば、往生の証例を提
示するにあたり、むしろ往生(人)に相向かう自立した結縁の場(結縁空
間)を消去することで、往生伝という文字言語による作品空間がそれを代
替する結構にあると観察される。よつて、往生の成否そのものを問題視し
なかつたがゆえに、往生の証明機能と切れた結縁叙述が『撰集抄』にある
ことじたい、そうした結縁の場の物語化という水準で捉え返す必要がある
だろう。

その意味では、『往生極楽記』よりも『法華験記』の切り拓いた結縁を
めぐる表現描写が注視される。

- ① 還帰本処。義睿法師出里流涙。伝語深山持経者聖人作法德行矣。是聞
人随喜流涙。速発心人有多其数云。(卷上11吉野奥山持経者某)⁽²³⁾
- ② 比丘流涙。止住遺跡。修行仏法。若有伝聞此事之類。皆来此所。恋慕
聖人。結縁而去矣。(卷中73淨尊)

③ 故非時蓮花忽生此池。世人聚集。奇歎希有。一切聖人。有道心輩。皆

来結縁。於彼池辺修諸善根。弥陀念仏。法華懺法。不断修之。廻向彼
靈。遍施法界。種仏道因。(卷下116筑前国優婆塞)

③は道心深い男が神供の水鳥を獵ろうとした池で水死するが、のち日ごろ
の法華経(観音普門品)誦誦によつて悪業を免れ極楽往生したのだと夢告
した、その往生奇瑞としての蓮華が群生した池に人々が集まり結縁した場
面。奇瑞確認の結縁に留まらず、さらに具体的な修法の叙述によつて結縁
の場が特立されていることに注意したい。①②は、すでに『今昔物語集』
の靈験譚に関する構造論で⁽²⁴⁾、「遭遇と証言」の物語として分析されたな
かの典拠にあたるのとおり、ともに道に迷つた山奥や山野での遭遇を機に、
持経仙人の験徳や肉食法師の往生行を目撃した物語の結末である。②の目
撃者「比丘」は当初の約束にしたがい再訪して往生結縁を遂げ、その証言
によつてさらに多くの伝聞者の「結縁」が生まれた。③と同様、往生人の
「遺跡」に比丘自らも止住して修行を続け(「真似び」の結縁)、のち訪れ
た人々が恋慕結縁したという場の結縁が描かれるが、さらに『撰集抄』に
とつて重要なのは、靈験譚に包摂されつつ遭遇が往生結縁譚として完結し
ていることだろう。あくまで『法華験記』に即していえば、①のごとく人
里離れた山中に持経仙を発見しその験行を目撃して帰るといふ、靈験譚の
話型としてのいわゆる異郷(異界)訪問譚こそ、『撰集抄』が採用した結
縁物語の祖型であつたと考えられる。

そのことを裏づけるのが、語り手西行による遭遇譚の直接のモデルとも
いふべき『発心集』巻六12。武蔵野を旅していた西行が法華経誦誦の声を
たよりに、もと郁芳門院の侍の長であつた通世聖を見出す話だが、それは
まさに法華経靈験を物語る話型としての異郷訪問譚に合致している。『発
心集』において大事なものは、その聖が花に囲まれて暮らす教寄者であつた
ことだが、それに続く同型の13「上東門院の女房、深山に住む事」の末尾
には「袖をしばりつつ、一仏浄土の契り結びて帰りぬ」と叙されること
く、やはり異郷訪問譚のごとき遭遇を通して、結縁を物語ろうとする趣向

が確認される。おそらく『撰集抄』は、非日常的な異界での靈験がそうであるように、偶かに遭えた聖たちの行実がそれへの神秘や畏敬の念をもって仰がれ伝承されるという、当該話型のはたす機能的効果に目覚めていたのだろう、『発心集』巻六12の同話を載せる『撰集抄』巻六11では、数寄の聖を「御経の力にや、虎狼もあやまたず。又、食物などは、時々、ゆ、しき天童の、雪のごとくに白き物をたびぬれば、食はざるさきに物のほしくもなくになむ」という典型的な読誦仙人に書き替え、さらに徹底して法華經靈驗譚に同調している。だがにもかかわらず、ついに語り手は法華經の不可思議な力を宣揚するところには向かわなかつた。

読誦念仏などは、無智の物かならず巨益にあづかる事に侍り。此聖も、無智におはしけるなんめり。しかれども、読誦かずつみて、すでに仙になれり。我ひとつ喜べる事は、かくのごとくいみじき人々あまた見侍りぬれば、さすがに縁起難思の力もむなしからじと覚え侍り。

念仏などともにあくまで汎論的に法華經と「無智の物」との縁を強調しつつ、その実見による結縁利益に思いを寄せるのである。やがて、弥陀の「愚悪の凡夫と縁の深くおはします事、まことにありがたくぞ侍る」という結びに至っては、法華經靈驗譚からの離反が明らかだが、こうした語り手による結縁への主題的な転換にとつて、同じく『撰集抄』話に固有の聖目らが明かす持経者となつたいきさつは、極めて重要な意味をもつ。

されども、なにのつとめをすべしとも思ひさだめ侍らで、たどりありき侍しほどに、説法のみぎりにのぞみて侍しに、法花經の中に「十方仏土中、唯一乘法、無二亦無三」と説かれて、一乗妙典に過つてめでたき御法なしと説ききこえ給ひし事、げにと覚えて、法花經をよみてまつりて、後世のつとめとはし侍らんと思ひて、怠らずよみ奉つるに侍り。

それはちょうど先の『閑居友』上13の南筑紫聖の説法聴聞に重なる、法華經との遭遇＝結縁を語るものであつた。したがって、すでに持経者として

實質往生に通じる神仙の身を得ているという形象は、究極来迎引撰を庶幾する語り手の結縁の内実⁽²⁵⁾に即応すべく不可欠であつたが、同時に、それもまた遁世聖にとつてかけがえのない結縁の所産であつたと描くことで、語り手の結縁の意義が保証されていく二重構造にある。『撰集抄』において語り手西行による遭遇譚の基本型である巻六11は、また遭遇＝結縁の物語の原理的な一段ともなりえていよう。

その評語の後半で語り手は「かく世捨て人のたぐひと成侍りて、蓮台の月をのぞみ、聖衆の来迎をおもひて、すこしの善根をもし侍りぬと思ひ侍る折は、法界衆生にさながら及ぼして、ひとつ蓮の上にと回向するに侍り」と総括的に自らの実修を語るが、それは先掲の『法華驗記』③の結縁行に符合している。自利利他行をもつて衆生済度を実践する遁世については以前述べたが⁽²⁶⁾、それはやはり結縁者である語り手の生きようにごそ学ばれていたのである。物語の結縁がそうした動的な語り手像に収斂していく限り、じつはそこから編著者・読者にとつての結縁の時空をめぐる問題があらためて問われねばならない。

注

- (1) 諸往生伝と『本朝法華驗記』は日本思想大系7所収の原文に拠る。なお以下の主要本文については、『発心集』を新潮日本古典集成、『閑居友』を中世の文学、『撰集抄』を岩波文庫にそれぞれ拠つた。
- (2) 美濃部重克『中世伝承文学の諸相』(和泉書院 一九八八)所収。一九六九・一二初出。
- (3) 小林保治『発心集』と往生伝(同『説話集の方法』所収 笠間書院。一九七五・六初出)、廣田哲通『往生譚の変質―往生伝と『発心集』を視座として―』(同『中世仏教説話の研究』所収 勉誠社。一九七八・四初出)、田村憲治『発心集』の世界―往生伝との関わりから―(『論集日本文学・日本語』所収 角川書店 一九七八・六)等。なお近時、最も往生伝の往生叙述を継承展開した『撰集抄』の、「往生の集」としての「きは」の

(4) 論理を導いた近本謙介「往生の集としての『撰集抄』」(『語文』55 一九九〇・一一)に、従来とは異なる視点からの読みが試みられた。さらに問題は、往生伝とは異なる往生の論理がなかに実現しているのかなど、『撰集抄』世界の全体像をどうとらえるかに引き継がれる。

(5) 『今昔物語集』には、例えば巻四28・74等に原拠の「因縁」に対して「結縁」とする例があり、いずれも靈験や經典との偶発的な交渉・出合い(後者は牛として大般若経を運んだ「前世ノ結縁」をさして用いられている。真似び・模倣反復としての結縁については、『発心集』巻頭にある玄寶譚に感動して渡守をまねた道頭(「乞ひ願ふ志は、なほありがたくぞ侍りし」)剣で「さめがへの清水」を涌かした仲算に「我もさらば結縁せん」とそのそばを切った浄蔵(『撰集抄』巻七5)などの行為が典型で、とりわけ『撰集抄』の語り手の行動や言説は、そうした模倣反復をこそ旨とした結縁行として意味づけられる。小川豊生「説話の類型・構造」(『説話の講座』1 勉誠社 一九九一・五)参照。

(6) 小原仁「文人貴族の系譜」第六「三善為康の思想と信仰」(吉川弘文館 一九八七)参照。

(7) 西口順子「往生伝の成立―三善為康の往生伝を中心に―」(『史窓』17 18 一九六〇・一〇)によれば、明寂本系(巻下なか程)にしかないこれらの記事は、もと下巻序であった可能性をもつ。

(8) 前掲小原著書第六。
『浄土五会念仏略法事儀讀末』(唐法照述「五会法事讀」)の往生楽願文中の「華華総是往生人 寧合金華百千劫 不願地獄須臾間 各留半坐乘華葉 待我閻浮同行入 寄語娑婆修行者 念念精勤莫睡眠 乘此因縁生浄土 畢命為期到仏前」(大正藏經47)を原拠とした、一蓮託生義にかかわる慣用表現であろう。

(9) 善知識としての慶政については、美濃部重克「閑居友」と往生伝との異質性について(『語文』31 一九七三・七)が詳述する。
(10) 影印と解題は『平安朝往生伝集』(宮内庁書陵部 一九七〇)、翻刻本文・解説は『書陵部紀要』37(一九八六・二)に収載。
(11) 前掲小原著書第七「蓮禪の思想と信仰」。
(12) 青山克彌「閑居友」の成立過程に関する一試論(同「鴨長明の説話世界」所収 桜楓社 一九八四・一〇。初出は一九七二・一一)参照。
(13) 千本英史「方法としての験記―本朝法華験記と往生伝類との相違をめぐ

つて―」(『国語国文』二九八四・二)参照。
(14) 『叙説』16 一九八九・二〇。

(15) 鎌倉期を目前に撰述された『高野山往生伝』には「噫計其年算。已過釈迦入滅之齡。見彼形体。則有弥陀定印之相。現当榮達実可羨。予後日參仁和寺宮。或人語云。彼臨終依有瑞相。諸人群集拜之。自聞此言。弥增信仰而已」(37神恵)など、一個の結縁者としての行動をも本文化して所感を述べる様態が現れ、見る・聞く結縁行為と評語との緊密な連繋が確認できる。森正人「今昔物語集の生成」VI4「作品の生成」(和泉書院 一九八六)。

(16) なおその「読みと表現」の関係性をもとに「沙石集」説話を通して中世説話の表現形成論を展開したのが、竹村信治「中世説話の表現形成(上) (下)―説話主体の読みと表現―」(『香椎潟』34、『文芸と思想』53 一九八八・九、八九・一)。

(17) 同じく非往生譚の唐土伝聞説話に「いまいづくのくにか生まれおはすらん。むつまじくこそ侍れ」(下6)、「かのむかしの三人、いまいかなる菩薩にて、いづれの仏の御国にかいまそかるらん。「ねがはくは、我心をあはれみて、念々に、かれにひとしからむとおもふ心をたまへ」と、心のうちにねんじ付き」(下7)の評語がある。

(18) 拙稿「撰集抄」の作品と語り手西行の位相」(『日本文学』一九八八・六)。
(19) 歴史語りの語り手にふさわしい証言者・目撃者たる経歴は数多く披露されるが、なかで例えば、師輔の楞嚴院法華三昧堂建立の件につき、繁樹が「また、九条殿の飯室のことなどはいかにぞや。横川の大僧正、御房にのほらせたまひし御供には、繁樹まゐりて侍りき」と明かす箇所などが「撰集抄」談話と直接的に重なる。

(20) 小峯和明「説話という表現」(『時代別日本文学史事典 中世編』所収 有精堂 一九八九)参照。また他者としてのプレテクストたる往生伝との関係にも言及される。
(21) 藤本徳明「三人の入水僧たち―『発心集』」「宇治拾遺物語」「沙石集」「徒然草」の関連をめぐって―」(『香椎潟』29 一九八三・一〇)が中世の入水譚を比較考察し、「宇治拾遺物語」話の分析は小峯和明「宇治拾遺物語の表現時空―ひしめくもの―」(『国文学研究資料館紀要』15 一九八九・三)に詳しい。
(22) わずかに「拾遺伝」巻上16(源算)に「洛陽田舎。攀踏結縁者多矣。因茲徒衆成群。觀念不静。遂隔寺院。更結庵室。塞路閉戸。与人不語」と禪行を妨げる生前の結縁の様相が記されている。

- (23) 思想大系底本に対校された宝生院（真福寺）本に拠る。
- (24) 小峯和明『今昔物語集の形成と構造』Ⅲ「靈驗譚と因果応報譚の構造」
（笠間書院 一九八五）。
- (25) 花山聡『撰集抄』構造試論―『撰集抄』の中の『発心集』―（『中世説話とその周辺』所収 明治書院 一九八七・一二）参照。
- (26) 拙稿「衆生済度への道―『撰集抄』における遁世―」（『高知大國文』19
一九八八・一二）。

（平成四年 九月 十一 日受理）
（平成四年十二月二十八日発行）

