

流布本『発心集』の内的構造

——時代提示語を手がかりに——

森 下 要 治

はじめに

あればいとふそむけばしたふ数ならぬ身と心との中ぞゆかしき

(鴨長明集・雑・九一)⁽¹⁾

わが身が世にある時は厭わしく思われ、世を背けば背いたで慕われる。ゆらぎやすい人の「心」について、長明は意識的である以上に自覚的であった。それは「方丈記」をはじめ彼の他の作品にも、影を落としているに相違ない。常に長明像を先に見据えつつ、「発心集」の内包する構造に「心」がどうかかわっているのか、それを明らかにすることを小論はねらう。

ただこの検討に入る前に、次の点に触れておかねばなるまい。それはこの作品に、流布本と異本と、二類の伝本が存することである。

「方丈記」の場合と同様に「発心集」についても、この二類の伝本の関係は様々に論じられている。現存する「発心集」のうち、どち

らの伝本のどの部分が長明の撰述であるか、判然としない。作品の本来の姿を求める意味で、また長明の作品世界を把握する上で、極めて重大な問いかけであり、倦まず検討を重ねるべきものである。

しかし他方、この問いにあまりに拘泥しすぎては、「発心集」という作品そのものの解明が進捗しないうらみがある。

斯く複雑な問題の存することを認めつつも、今在る「発心集」の作品世界に一步なりとも近づくことを、小論はねらいとする。そのため今回は、特に流布本をひとつの完結した作品として検討の対象にしようと思う。以下、特に断ることをしない限り、小論で「発心集」といえば流布本「発心集」を指すものと御理解いただきたい。

「発心集」には「昔」「中比」「近比」といった語が頻出する。今、説話冒頭部に限ってみても、全一〇二話のうち四八話と、ほぼ半数⁽²⁾

の説話にこれらの語がみえる。

「発心集」のこれらの語に注目し検討を加えたものとして、既に野村卓美氏に「『発心集』の時代意識」(『国語と国文学』第六一卷第一二号)がある。

野村氏はこの御論の中で、「昔」「中比」「近比」の三語を、先学の御業績をふまえつつ「時間提示語」と呼んでおられる。だがこの呼称は、やや異和感を伴うものであろう。そもそも「昔」「中比」「近比」とは、ある基準をもって過去を区分し、その結果生じた時間的な幅、すなわち時代を指しているものである。そして、説話中に語られる事柄の起った時期を、年紀などで限定せず、それがどの時代に属するかという視点で提示するのである。従って「時間提示語」は、より正確に言えば「時代提示語」とすべきである。小論では一貫してこの用語を用いる。

野村氏の御論は小論と同様に流布本を対象として、そこにあらわれた時代意識を求められたものである。「発心集」の内部構造の解明を意図する小論とはねらうところが異なるが、小論に重要な糸口を与えて下さったものであるので、私が理解した範囲で手短かに、野村氏の御論の概略を記すこととする。

野村氏は先行諸書との同類話関係に注目、「『発心集』の時間提示語」「昔」「中比」「近比」が編者自身の判断で記入されていたことを確認し、次いで個々の説話内容を分析される。そして「発心集」

の時代観を「過去を善き仏道の時代とし、漸次世界や人心が下落してゆく」「積落史観」と捉え、「摩訶止観」の文言に支えられた名刺の厭離が、作中「全時代を貫く思想」となっているという結論を導かれた。概ね首肯すべきものであろう。しかし一方で私は、この御結論に対して、何とはなしに物足りなさを覚えるのである。

野村氏が積落史観なる語で概括的におさえられたのは次のような事象である。すなわち、

一、「発心集」において「昔」「中比」については編者は不往生者を積極的に記すという態度をとらなかつた」こと。

二、「不往生者と断定される人物は同時代(『近比』以降、稿者注)の人であり、身近にも存在している」こと。

この二点である。一点目の御指摘の中で、野村氏は「積極的に」ということばを添えて慎重に論じられるが、仮に積極的ではないにしても、「昔」や「中比」の事蹟にも不往生の相が混入していることが私には重要に思われるのである。野村氏は次のようにも言われる。

即ち、「昔」「中比」「近比」という時間で分けられる縦の意識と、全時代・全巻を覆う名利・名聞を戒めるという横の思想が書き分けられていたのである。(傍点稿者)

傍点で示したように「書き分けられていた」と、野村氏は編者が縦横二つの軸を、恰も意識的に弁別していたかの如く言われるが、編者は果たしてそのように截然と、この二つの軸を分かつことをし

ていたのであろうか。私は大いに疑問を覚える。

二

右の疑問を念頭に置きながら、以下に、『発心集』の説話本文に即して検討を加えてゆこうと思う。

時代提示語それぞれが、実際に何時頃の過去を指し示しているものなのか、まずはそこに触れておく。この点については志村有弘氏に既に御検討がある。御結論のみを簡潔に記せば、次のようになる。

昔——八百年代中葉まで。

中比——九百年代後半から千百年代のごく初期まで。

近比——千百年（ママ、「年代」とあるべきか、稿者注）中葉以降。⁽⁵⁾

野村氏もこれとほぼ同様の結果を導かれ、さらにこれら時代提示語が「編者自身の判断で記入されたことを確認」しておられる。私が今新たに付け加えるべきものは何程もない。それぞれの時代の境目がやや分明でないが、『発心集』の時代提示語の書き分けがかなり明確になされていることは理解できよう。

次に各説話に記される編者の評価を、それぞれの時代毎に追ってゆく。

まず「昔」から。

①是も彼の玄敏僧都のわざになむ。ありがたかりける心なるべし。⁽⁶⁾

(卷一・二)

②さて勤操はおほやけのわたくし貫き聞えありければ、失せて後、僧正のつかきなん送り給はりける。
(卷五・61)

③(玄資)うへのうつくしうとりつくろひて居給へるを、一時ばかりつくぐとまぼりて、弾指をぞ度々しける。かくて近くよる事なくて、中門の廊に出でて、物をなんかづきて帰りにければ、主弥々たふとみ給ふ事限なかりけり。
不浄を観じて、其の執をひるがへすなるべし。
(卷四・43)

④(略)父重き病をうけたりければ、此のむすめ独りそひて残りて、終日終夜おこなひ勤むるさま、更に生命を惜しまず。足を見きく人涙を流しあはれみ悲しまぬはなし。後には、あまねく国の中こぞりてたふとみあへり。
(卷八・92)

⑤かの山陰中納言のうへにはたとへもなかりける母の心かな。
(卷六・66)

作品冒頭は二話連続の玄敏説話。「昔」のこととされる。そのうち第二話の評言が①である。引用冒頭「是も」は、先立つ第一話を意識しての文言であろう。冒頭二話の玄敏の行為に対する編者の一貫した評が「ありがたかりける心」といえる。②の例では「貫き聞え」、失せて後の「僧正のつかき」が効いている。編者の直接の評言はないが、その思いは充分に推しはかることができよう。ちなみに異本では、②のことはに続けて「世に有り難き覚へなりけり。南無阿弥陀仏」と記しつけられている。また③④の例は、これもも直接的な評

言は付されないものの、その筆致より、編者が与える正の評価がよく読みとれるものである。玄資に対する主(③)、むすめに对する「見きく人」(④)の反応に近い感想を編者が抱くものということができ、⑤は、心ならず罪を犯した我が子を深い愛で救う母の物語に続く話末評。「山陰中納言」とは周知のように、「今昔物語集」他諸書に見える著名な継子いじめ譚である。「山陰中納言のうへ」は、いじめ役の継母である。その「山陰中納言のうへ」とは比較にならないという⑤の文言も、④までの例に準じて、編者の尊崇を示す表現と理解できる。このように、「昔」の事蹟とされる物語については編者の肯定的な評価が目立つが、次に、一つ注意すべき説話について触れたい。

卷二に含まれる第二十四話「舍衛国老翁不_レ顯_レ宿善_レ事_レ」である。阿難尊者を伴つて天竺舍衛国に向いた釈迦が、道に乞者の男女二人と出会う。これを見た釈迦は阿難に語る、「恐にものうくして、其の盛をすぐして、宿善を持ちながら願はざりし故に、今つたなき身として、受けがたき人界の生を空しくすごしつる也」と。続く評言は次のようである。

⑥我たま_レく法華経に値ひたてまつり、弥陀の悲願を聞きながら、つとめ行はずして、徒らに月日をすごす、露もたがはず乞者のをきな也。

これも「昔」という時代提示語を冠して語られる説話である。編

者はここで、釈迦在世の天竺という、「発心集」のうちでも際立って古い「昔」の世に舞台をとり、往生の対極にある人物を描いている。次に「中比」について。

⑦惜むべき資材に付けて、厭心を発しけむ、いとありがたき心なり。(卷一 6)

⑧さまざまの不思議を見、聖の詞をきくに、貴くたのもしき事限りなし。(卷四 38)

⑨国の内豊にして、民百姓なびき随へり。朝夕に念仏申す声の家ごとに絶ゆる事なし。後に隣の国まで聞き伝へて、且はうらやみ、且はたうとぶ。(卷七 86)

いずれも「中比」と語り起される説話中の文言である。「昔」の場合と同様に「ありがたき心」「たうとぶ」、また「たのもしき事限りなし」といった文言を付して、編者の肯定的な評価が示されている。「中比」についても右に引いたようなもの、つまり編者の尊崇をあらわすものが多いようである。だが、やはりここでも、次のような例に私は注意を払っておきたい。

⑩此の聖梵学生の方はいみじき聞えありけれど、人の為腹悪しくて、さるべき経論などを人に借りても、殊なる要文ある所をば切りとり、きりげなくつぎよせてなむ返しける。書切おきたる文のきれ、ちひさき唐櫃にひとほにぞ成りたりける。か、るうたてき心を持ちたる故に、智者といふとも、其の験もなし。現世には司もな

らず、つひに二つの目ぬけて、臨終にはさまゞ罪ふかき相どもあらはれて、「彼のあほうの」と云ひてぞ終りにける。何の智恵もつとめも、心うるはしくて其の上の事也。 (巻八、99)

これも「中比」で始まる説話。智徳兼備の僧・永朝と、優れた智者ながら「心すなほならぬ」僧であつた聖梵とを対比的に語つたものうち、聖梵に関する叙述である。「うたてき心」のため、現世での栄達もかなわず、臨終には「罪ふかき相」まで現じた聖梵の物語を編者は「何の智恵もつとめも、心うるはしくて其の上の事也」と厳しく結んでゐる。「うたてき心」、いまわの際の「罪ふかき相」などによつて示されるように、すぐれた後世者・往生者の対極に、この聖梵は位置していると考えられる。

このように、積極的ではないにしろ、「昔」「中比」の中にも不往生の相を、編者は確かに入りこませているのである。これを見逃してはならない。

なお、六波羅寺幸仙の説話(巻一八)が、時代提示語「中比」を伴わないながらも、内容的に「中比」に属する説話として記し留められている。先行の諸書によれば、橘を愛し、その執着ゆえ蛇身を受けた幸仙(他書には「康仙」「講仙」とも)を、「法華経」書写の功德によつて寺僧が往生させるといふ物語である。「発心集」では、この話の前半部分のみを採録し、執着による蛇身転生の物語に仕立てている。野村氏はこれについて、「編者はこの説話の内容を充分に

承知しながらも、教懐上人、陽範阿闍梨(一七)や仏種房(一九)という執着譚を配するという構成の都合により、前半のみを録したのではなかるうか」と述べて、「昔」「中比」には不往生者を積極的に記さないという顔落史観の原則に抵触しないものと考えておられるようである。

本話は花を愛し蝶に転生した大江佐国の物語と併せて語られるが、その評は次のようである。

⑩すべて念々の妄執一々に悪身を受くる事は、はたして疑なし。実に恐れてもおそるべき事なり。 (巻一八)

野村氏の御指摘のとおり、本話は執着譚である。私は法華経靈驗譚を執着譚に作りかえた編者の意識に注目したい。⑩の評でもわかるように、編者の意識の核は妄執への恐れにある。⑩の評でもわかるように、編者の意識の核は妄執への恐れにある。時代提示語という方法に意識的な編者なら、幸仙の物語が「中比」に属することなど当然知っていた筈である。知つていながら「中比」の執着譚を作品に組み込むあたりに、編者の時代観の単純ならざることを読みとりたい。それがたとえ野村氏の言われるように、「構成の都合」によることであっても。

「近比」について。

⑫終に切提の上に、西に向ひて合掌端座して、終りにけり。此等は勝れたる後世者の一の有様也。 (巻一十)

⑬近き米、山に仙命上人とて、貴き人ありけり。其の勤め理観を旨

として、常に念仏をぞ申しける。

(卷二 17)

⑭(略)「日来もさるべきにてこそ仕ふまつりつらめ。いかなる御右様にては御伴申し候はん」なむど、志深くきこゆ。志はいとく有難く哀なり。

(卷七 87)

いづれも時代提示語を語り起しとする説話中の文言。「昔」「中比」を通じて語り継がれる往生者やすぐれた後世者の物語は、編者にとって身近な時代にも存在していた。

そしてこの「近比」で重要なのは、「昔」「中比」とは比較にならないほどに多くの不往生者の話が記されていることである。野村氏が強調されることである。

⑮是こそげに宿業と覚えて侍れ。且は又末の世の人の誠となりぬべし。人の心はかりがたき物なれば、必ずしも清浄質直の心よりもおこらず。或は勝他名間にも住し、或は橋慢嫉妬をもと、して、おろかに身燈入海するは浄土に生る、ぞと計りて、心のはやるま、に加様の行を思立つ事し侍りなん。即ち外道の苦行におなじ。大なる邪見と云ふべし。

(卷三 33)

⑯かれ悪事を思ふはくんだりざまの事なれば、叶ひやすくは侍るにこそ。

(卷八 96)

⑰は入水の寸前「口惜しと思ひし一念」によって「物のけ」となった蓮花城の物語に対する文言。また⑱は最期の望みが叶えられず恨みを残して死に、橘の実を食み尽くす虫に転生した尼僧の物語に

向けられる評。蓮花城に「邪見」、虫に転生した尼僧に対して「悪事」ということを添えて、編者の思いは明らかである。

ここまで見てきたように、「昔」から「近比」にいたるすべての時代の事蹟として、往生・不往生両面の相が記されていた。が、「昔」

「中比」における不往生の面がごくわずかなものであるのに対し、「近比」のそれは往生の面と拮抗を見せるほどに多い。この点では野村氏の言われるように、「漸次世界や人心が下落してゆく」「頽落史観」という把握が可能かとも思われるのである。

それでも私は、頽落史観という概括的な把握に、危うさを禁じえない。

三

『発心集』を含み込む所謂仏教説話集という概念を思い浮かべて、頽落史観なることばからすぐに連想されるのが、「末法」という発想であろう。この二つを直接的に繋げることとはためられるが、『発心集』の本文に散見する「世の末」「末の世」という表現に、こだわってみたい。

⑱昔物語なむどには、いみじき事多かれど、其の名残年にそへてほろぼうす。まれく残りたるも、世くだり人おとろへて、不思議をあらはす事ありがたし。此は濁れる世の末にたぐひすくなき程の事也。

(卷二 19)

⑬此の三四年が程の事なれば、彼の山に見ぬ人なしとぞ。末の世に
はいと有難き事なりかし。
(卷三三)

⑭は、退後より譲り受けた文殊の袈裟を、往生して後返しに来た
相真なる僧の物語に付されたことば。その後、文殊の袈裟の元の持
ち主・退後も、その弟子弁永も、みなこの袈裟をかけて往生した。

「近比」のこととされる説話である。野村氏が類落史観を説明する
のに用いられた「漸次世界や人心が下落してゆく」というおことば
は、付度すれば、破線部あたりを意識されてのものであるかも知れ
ない。また⑮は、断食行で最期を遂げた書写山の客僧のはなしに与
えられたもの。右の部分に続けて、すぐ次の文言が語られる。

⑯すべては、諸の罪をつくる皆此の身故なれば、かやうに思ひ取り
て、をはりをも往生をも望まんには、何の疑かあらん。

これも「此の三四年が程の事」とあるのだから、編者にとって身
近な時代のこととすることができる。

右の二例はいずれも、往生しあるいは往生の予想される最期を遂
げた人物の事蹟に対する評である。だが、それぞれに「ありがたし」
「有難き事」あるいは「たぐひすくなき程の事」ということばが見
られることに注意したい。「濁れる世の末」「末の世」にあつては、
往生譚の類も多くはない。珍しいことなのである。末世はやはり末
世、そんな編者の意識がうかがい知られるであろう。

しかしこうした文言の一方で、「今」という時代を、仏法が確かに

生きている時代と認識していると考えられる表現も少ないながら見
られるのである。

⑰中比、山に平等供奉と云うて、止むごとなき人ありけり。(中略)
今も昔も実^まに心を発せる人は、かやうに古郷をはなれ、みずし
らぬ処にて、いきぎよく名利をば捨て、うする也。(卷一三)

作品冒頭の玄敏から増賀にいたる、一連の遁世者の物語の中に位
置する平等供奉の説話。当然編者の尊崇の対象となつてゐる。その
説話中に見られることばであり、「今」の世にも一途の発心者・遁世
者が「昔」と同様に存在することを言つて、「昔」と「今」との同質
性が強調されている。他にもこれと同じような表現が次のように散
見する。

⑱昔も今も、実に心ざし深く成りぬることは、必ずとぐるなるべし。
(卷八九)

⑲諸仏の捨て給へる五逆の悪人をもたすけんとちかひ給へれば、昔
も今も、智あるも智なきも、貴賤道俗老少男女をえらばず、往生
するためし耳に満ち眼にさへぎれり。
(卷八九)

また次のような表現はどうであろうか。

⑳八講のおこり是よりはじめて、所々におこなふ事今に絶えず。

(卷五十一)

時代提示語「昔」で語り起されるものである。法華八講の起源を
語り、石淵寺一寺ではじまったこの八講が「今」の世までも伝わつ

て、それが所々で催されるようになったことを言つた評語である。先の「今も昔も」「昔も今も」が「昔」と「今」との同質性を言っているのに対し、こちらは「昔」から「今」への連続性が強調される物言いであると言ふことができる。

②③近比、近江国に池田と云ふ所に、いやしき男ありけり。(中略)或人云はく、「父已に往生しをはんぬ。息今に現存。云々」

(卷三34)

季節ごとに移りゆく木の葉のさまに人生の無常を視じて出家した木樵りのはなし。「近比」のこととして語られる物語の後日談的な話末部で、木樵りの息子が「今に」生存していることをいって、はなしを裏付けている。この「息」とは、無常を視じた父の木樵りとともに庵を並べて行い暮らした者であり、この息子の生存をいうことで、仏道に専念する心が「今」の世にも生き続けることが示されている。「今に」という表現は、『今昔物語集』について森正人氏が注目されたように、⁽⁹⁾過去からの連続を述べる際の典型的な物言いであると考えられるだろう。

このように『発心集』は、一方で下降する歴史、所謂末法の発想と相重なる時代相を写しつつ、他方で仏法の衰えざることを「はなし」という実例によつて語っているということが出来る。『発心集』の時代意識は、少し立ち入つてみるとこのように微妙なさまを見せしており、これを単に頽落史観によるものと説明するのは難しいと思

う。私が先に「何とはなしに物足りなさを覚える」と述べたのは、こうしたことにもよるのである。

四

②④大方心ぎしふかく成るによりて、不思議をあらはず事、これらにて知りぬべし。凡夫の愚なるだに、しかり。況や仏菩薩の類は、心をいたして見んと願はば、其の人の前にあらはれんと誓ひ給へり。是を聞きながら、行ひ顕して見奉らぬは、我が心のが也。妻子を恋ふが如く恋ひたてまつり、名利を思ふがごとく行はば、顕れ給はん事かたからず。心をいたす事も無くて、世の末なれば、ありがたし、拙き身なれば叶はじなど思ひて、退心をおこすは、只志の浅きよりおこる事也。 (卷五51)

流布本では「中比」異本では「近比」の事蹟として語られる説話のうち、深い志により不思議がこの世に現することを物語で例証したあとに続く文言である。ここで編者は、「世の末」であっても「拙き身」であっても、思いを致し深く志せば仏や菩薩の不思議が現することを説いている。ここで一旦、⑥(卷二24)に立ち戻つてみよう。引用⑥の中で編者が記している「我」の姿は、②④に述べられる「退心」と、どこか似通つてはいないであろうか。⑥にいう、「つとめ行はずして、徒らに月日をすごす」、そのことが「露もたがはず乞者のをきな也」という強い断定に繋つているのである。

さらに次の文言はどうであろうか。

②5 末世なれど、信じ奉る人の為には、かかる不思議も侍りけるなり。

道心なき人の習にて、我が心のつたなきをば知らず、万の科を世の末におぼせて、むなく退心をおこすは愚なる事也。(卷八 94)

ここでは、「道心なき人」の常として、その心の持ちようの愚かしさが示されているが、こうした筆づかいをも思いあわせるとき、「つとめ行は」ない、道心の対極にある「我」の姿、その心根を「退心」と呼ぶことはできないであろうか。

②6 此の事あまりきびく覚ゆるは、我が心のおよばぬなるべし。

坐禪三昧経に云はく、

今日營三此事、明日造三彼事、楽著不レ観レ苦、不レ覚二死賊

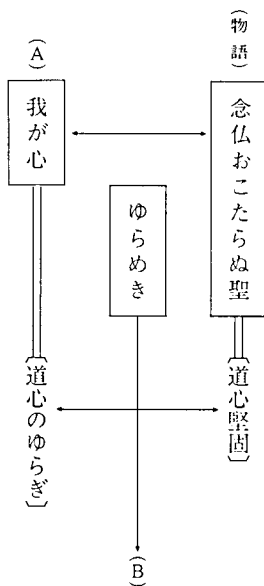
至一云々

世の中にある人、さすがに後世を思はざるなし。けふは此の事をせん。あすは彼の事を営まむと思ふほどに、無常のかたきの漸く近づきて、命を失ふ事をば知らざる也。(卷二 23)

これは、⑥に掲げた文言を含む説話の直前に位置する説話中のことば。特に異本では、この二語にさらに第二十五話が加えられて一話となっている。従って第二十三話から第二十五話までの一連の三話は、結びつきが強いものと考えられる。②6は、念仏おこたりなき聖が、念仏行を中断されることを嫌って客人に面会しなかったという物語に与えられた評である。「念仏おこたらぬ聖」と例中「我が心」

とは、道心堅固の心とそれをきびしく感じる道心のゆらぎとによって、対極に位置するものと考えられる。そして編者は、この聖のきびしさを退けるのではなく、道心を固めることを説く方向に向かつてゆく。私はここに、「発心集」が内包する構造の一端の縮図を見ることができようと思う。

「我」という呼称で登場した語り手としての編者は道心のゆらぎの側に立ち、⑥の舍衛国の「乞者のをきな」と変わらぬ姿をAの部分のぞかせている。そして一途な後世者との隔たりの中でゆらめき、Bの部分で、道心を固めることを説く方向にそのゆらめきを転化させている(図)。



不往生の相を示すはなしとして先に挙例したものの中で繰り返されてきたのは、「心」が孕む問題であった。対して、すぐれた後世者・遁世者・往生者の物語においては、名利名聞を厭うひたぶるの道心が注意されている。「中比」に関するところで示した引用⑩の最

後の部分「何の智慧もつとめも、心うるはしくて其の上の事也」ということばは、「心」の持ちようが往生か不往生かを左右する決め手ともなっていることを示している。また②の例においても、願えば叶う仏の誓いが叶わぬことを「心のとが」と、またその原因を「志の浅」さと把える文言が見えていた。往生と不往生とは、必ずしも背反するものではなく、当人の心の持ちようでどちらにでも転ぶ、表裏一体の關係にあるものと考えられているようである。それはいわば、仏の前にある個人の主体性への注視である。

このように見ると、私は『発心集』の序文に目を向けざるを得なくなる。次に抄出してみよう。

仏の教へ給へる事あり。「心の師とは成るとも、心を師とする事なかれ」と。実なる哉此の言。(中略)か、れば、事にふれて、我が心のはかなく恐なる事を顧みて、彼の仏の教のまに、心を許さずして、此の度生死をはなれて、とく浄土に生れん事、喩へば牧士のあれたる駒を随へて遠き境に至るが如し。但此の心に強弱あり、浅深あり。且白心をはかるに、善を背くにも非ず、悪を離るゝにも非ず。(中略)此により、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あつめつゝ、しのびに座の右における事あり。即ち賢きを見ては、及び難くともこひねがふ縁とし、愚なるを見ては、自ら改むる媒とせむとなり。

〔発心集一序〕

以上のような文言が、「心」の凝視の結果、人間の「心」の持つ善悪の二面性を突いて、先に引いた各説話中の文言とよく合致する点は、説明をもちや要しないであろう。

ただ、「心」の善悪が表裏一体とはいえず、「心」のゆらぎをちらつかせる編者にとつて、往生者や後世者の堅固な道心との隔たりは大きなものと感じられたに違いあるまい。この両者の距離を決定づける「心」、すなわち個人の信仰への立ち向かいという問題は、逆に両者の間を繋ぐ結び目ともなっているのである。

往生と不往生と。この両者の間に横たわる「心」の問題こそ、編者を把えつづけてはなまなかつたものであろう。

五

先に私は、「頽落史観」という語を「概括的」といい、「物足りなさを覚える」ともいった。だがこの頽落史観を、総て否定しようと考えたのではない。大局的には、『発心集』に見られる時代観を頽落史観と呼んで差し支えないと思う。第一に、時代提示語が存在していること自体、編者の側に何らかの時代意識があることのあらわれに違いないのであるから。

そもそも時代提示語とは、第一節でも触れたように、過去を区分して把えようとするものである。そこでは、過去を区分することで見えてくる、各時代の性質の差なり共通点なりが編者に準備され

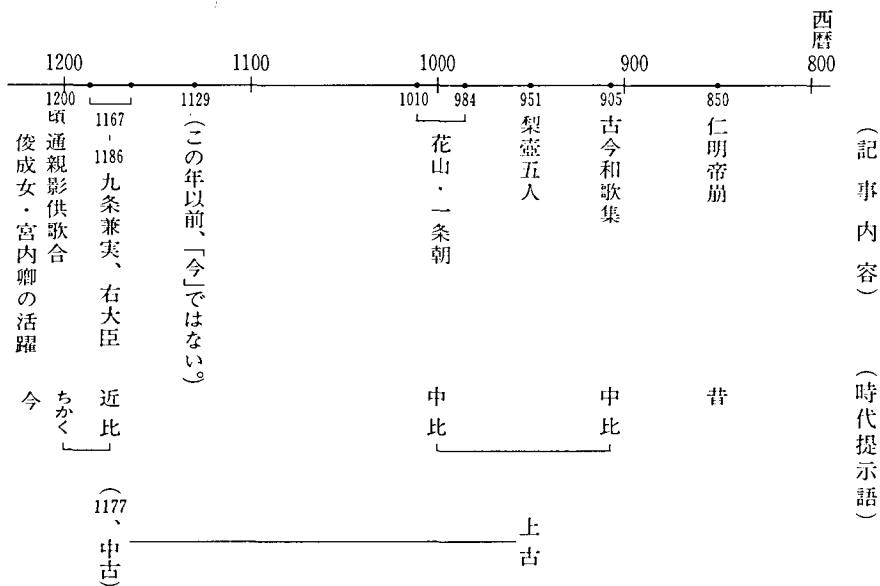
ていたに相違ない。

時代提示語の使用は、『発心集』だけに見られるものではない。仏教説話集に限ってみれば、量的に見ても用い方を見ても、三区分の時代提示語を意識的に使用するのは『発心集』が嚆矢であるとい得ると思う。しかし他のジャンルにおいては、山田英雄氏が指摘される通り、¹⁰⁾中世以前にも早くからその使用が認められる。二三例示しよう。

山田氏によれば、例えば公卿日記においては、『小右記』『御堂閨白記』のあたりからこれが用いられている。こうした公卿の日記においては、様々な用例を拾うことができるのだけれども、殊に際立つのは（人事の問題等を含めた）『政』に関する例、あるいは、有職等にかかわる例である。『中右記』ではそれを「近代之作法」「近代説」「近代例」のように用いて、前代（「往古」「中古」等）と比較しているようである。¹¹⁾

また、和歌・歌論の世界に目を転ずると、おもに「上古」「中古」「近古」といった時代提示語を用いて『古今和歌集』のころより、すでに使用例が見られるようである。さらに、断片的ではあるけれども、『新撰髓脳』『奥儀抄』などには、「中比」の例も存することが山田氏の御指摘のなかにある。そしてこれらの提示語によって、時代毎の歌の質の差・高低、詠みぶりの違いに言及している。

いってみれば当然のことではあるのだが、それぞれの文献なり文



学ジャンルなりに、その意図するところにみあった時代毎の比較の軸が設けられていたと考えられるのである。仏教説話集たる『発心集』にも、仏教説話集なりの或いは『発心集』なりの、時代を比較するための軸が設定されていたと考えるのが自然であろう。

そのことを裏付けるもう一つの手だてとして、鴨長明の歌論『無名抄』の時代提示語が示す時代区分を明示したい。『発心集』には、小論も冒頭で触れたとおり、その成立と本文系統に複雑な問題があるので、『無名抄』との単純な比較は難しいが、ひとつの指標とはなるであろう(前頁図)¹²。

『発心集』の時代区分は第二節に示したとおりであるが、『無名抄』と較べて「中比」が大きく齟齬することに注意したい。加えて、『無名抄』の方には、「昔」「中比」「近比」の他に「上古」「中古」という別の時代提示語も混在している。『発心集』と『無名抄』とは、異なる時代区分意識を内包していると思えることができる。それは先に述べた、作品もしくはジャンルによる比較の軸の異なりによることではないか。

仏教説話集としての『発心集』が設定する時代毎の比較・対照の軸といえ、それは仏法の歴史であろう。仏法の興隆と衰微とに示される歴史ということができるであろう。その意味においても、野村氏の言われる類落史観というのは、整然たる仏法史のひとつのあり方を示していると思われる。

しかしながら、これまで見てきたように、「昔」にも「中比」にも、わずかではあるが不往生の相が見えていた。特に引用⑥⑩の文言は重要である。時代提示語で語り起されるこの二話は、本来ならば編者の時代認識に沿って記されるべきものではないのか。

編者はみずから手で、仏法史の整序を揺るがす要素を作品内にひそませていたのではないか。

その要素とは、「心」の注視によって浮かび上がってきた、個人の信仰への立ち向かいであろう。編者にとつて、それが切実な問題であったからこそ、作品内に隠在的に形成される仏法史の整序を一部突き崩してまでも記し留められた。整然たる類落史観と個人の主体性の問題と。この両者のせめぎ合いが、『発心集』の内包する構造を大きく支えていると、今考えている。

おわりに

以上、類落史観の筋にはずれるものを拾い上げ、それらをも包みこむ『発心集』の構造の中で「心」の問題がどう位置づけられるのかを求め、右のような結論にいたった。私は野村氏のように、時代という縦の意識と『摩訶止観』による横の思想が書き分けられていたとは考えない。時代への意識と、時代を超えて存在し続ける個人の主体性の問題という両者が相俟って、『発心集』の構造を動的なものにしていると思う。

自分の意見を強く伝えたいと思うあまり、失礼な書き方となった。殊に野村氏の御説に対しては理解のゆきとどかぬままに批判を加えているかも知れない。おわびを申し上げるとともに、御批評を乞う。

(注)

(1)引用は築瀬一雄氏編『校註鴨長明全集』所収「鴨長明全歌集」による。

(2)小論で「中比」とは、「中米」という表記をも含めて言う。また「近比」というときには、「近米」「近き米」「近世」「近き世」「近く」等をも含める。

(3)以下、野村氏の御説はすべてこの御論考による。

(4)「不往生」の語は、野村氏が用いておられる語である。やや熟し切らない感があるが、「すぐれた後世者・往生者とは言うことができない要素を持つ」ことをいう意味で、小論でもこの語を用いる。

(5)志村有弘氏『中世説語文学研究序説』(桜楓社、昭和四九年)のうち「発心集」研究序説。

(6)引用は以下すべて、築瀬氏前掲注(1)書によるが、表記は一部改めた。

(7)野村氏は御論の中で、本話にほとんど触れておられない。

(8)『法華験記』『拾遺往生伝』『今昔物語集』など。

(9)「説話形成と本朝仏法史——今昔物語集の統一把握をめざして——」(『名古屋平安文学研究会会報』第五号)。のち同氏「今昔物語集の生成」(和泉書院、昭和六一年)に収録。

(10)「日本における時代区分観の変遷——平安時代まで——」(『史学雑誌』第六一編第一二号)。

(11)曾我良成氏「中右記」における「近代」の意味について(『古代文化』第二六八号)。

(12)日本古典全書による調査。

——本学大学院博士課程後期在学中——