

『沙石集』の性格

片岡了

一	序	三
二	無住の視点	九
三	批判性——『沙石集』の批判的言辭	一六
四	各巻の編集に見られる「近代」性	三三
付	付	三五

序

無住の生きた時代は、政治的にも宗教的にも激しく変動していた時代であった。無住は時代にどのような対応したのであろうか。「十三歳ノ時、鎌倉ノ僧房ニ住シ」たといっている（雑談集第三巻）が、中世都市としての鎌倉は「新仏教の活動に対して比較的寛容」であったという^①。彼の仏教者としての生涯の出發が、そのような宗教的に寛容な都市でなされたということは、彼の後年の八宗兼学と称せられる修学の進め方の基礎を醸成するうえに決してかわりあいのないことではないであろう。禅密兼修するのは当時珍しいことではなかった。しかし、無住の場合はそれだけではなく、当時旧仏教側から激しく敵視され弾圧せられていた浄土門にたいしてもかなり寛容な態度を取っている。法然義について十分に通じていたとは言にくいだが、平安朝的浄土教については一定の理解はあり、それを受け入れている。比較的に自由な精神であったということは、言い得るのではなからうか。

無住は『雑談集』や『沙石集』のなかで自分のことを屢々語るのであるが、その割には不明な点が多い。例えば、「二十七歳ノ時、住房ヲ律院ニナシ」ておきながら、「二十八歳ノ時、遁世ノ身ト成テ、律学六七年」と記している。住房を律院にして律学を六七年するというのなら、なぜ「遁世」しなければならなかったのか。自分で「律院」にして律学六七年するというのは、「遁世」したのには、何かそこに精神的な葛藤のごときがあったのであるが、そのことは語ろうとしないのである。さらに「釈論、二十七歳、世良田ニテ聞之」とも書いている。しからば、先の「律院」にはその年はいなかったことになるのか。ともあれその後、三十五歳のとき寿福寺で「釈

論・円覚經」を聞き、座禪もしたが、脚気で「坐禪心ニ不叶」、三十六歳、「菩提山ニ登テ、如形東寺ノ三宝院ノ一流肝要伝了」という（雑談集卷三）。そして、三十八歳で尾張長母寺に住することになる。それから十数年経って五十四歳の時に『沙石集』を執筆し始め途中中絶の後五十八歳で脱稿。無住が人々の前に姿を現わすのはこれ以後である。大隅和雄氏は無住の思想的立場をシンクレティズムであるといわれた^②。無住は「遁世ノ門ニ入ル事、五十余年」といつている（雑談集、卷三。三弥井書店刊『雑談集』一一三頁九行目）。そして「愚老ハ何レノ国ヘモ遊行シテ、自在ニ資身。我所領モ身ニ用分不多。但シ乞食ニ似タリ。コレモ世間ノ人ノ思ニ、乞食トテ賤シク思ヘリ。」（同一一二頁）と言いつつ、「楽ハ身ノ自由ニ在リ」という白楽天の詩句を引いて「遁世ノ身ハ真実ノ楽也」といい、「ヘツラヒテ富メル人ヨリヘツラハデマヅシキ身コソ心ヤスケレ」とうたっている。しばしば「詔わない」ことを強調するのである。それは「先祖天亡ノ事ナクハ、如形所領ヲモ知行、公家奉公センニハイカガ如此仏法ニ熏修ノ事有哉」というのを見る時は、世俗の権力に対して「詔わない」ことを言うごくであるが、「生死解脱ノ行業、専ラセムト思ハバ、人ノ恩ヲカブル事無クシテ、貧家尤得便宜」と言い、「仏法ニ志アラム人、ワザトモ貧ナルベシ」（同一一五）などという時、それは世俗の世界のことではなく、仏家にあつて富める寺々を念頭に置いての言のように思えて来る。ことにその身を遁世門において五十余年という言と重ねて見る時その感が深い。それは特定の大寺に属してそれに拘束される事を嫌い、「生死解脱ノ行業」と考えられることを、宗派にとらわれずに学ぼうとしたという事なのではなからうか。その結果、どの宗派・教学にも一定の意義を認めるといふ思考にたち到った。あるいは陥ったというべきかも知れない。

無住には僧名が三種あつた。普通、無住道暁と記して、これを、無住を諱、道暁を号としたり（無住国師道跡

考)、房号一円、道号無住としたり(雑談集寛永版奥書)している。それは、禅僧の諱と道号の一般の形式、蘭溪道隆とか一山一寧とか圓爾辨圓のごときになぞらえてそういったものと思われるが、しかし無住自身の用い方の例を見ると、「無住」と「道暁」とを、禅僧としての道号と諱の關係の他に別の使い分けをしているようにおもわれる。無住の四種類の著作のなかで、その最初の著述である『沙石集』はすでに無住五十八歳の時の作である。それ以前に彼がどのような名乗をしていたかは不明である。後代の伝記は無住十八歳で常州法音寺に出家したとき「一円」と号したとし、名を「道暁」と言ったとする(開山無住国師略縁起)が、『沙石集』以下の著述の上には「一円」という表記は用いられていない(雑談集寛永版奥書には「房号一円」とあるが、それが無住自身の所為であるか否かは検証されていない)から、一円は『略縁起』の解釈がよいのかも知れない。ちなみに、『聖一国師年譜』に「弟子一円」とあるが、圓爾五十三歳は建長六年(一二五四)で無住二十九歳に当たり、いまだ圓爾に弟子の礼を取っていない(雑談集卷三には「三十六歳菩提山ニ登テ、如形東寺ノ三宝院ノ一流肝要伝了。其後東福寺ノ開山ノ下ニ詣シニ」とある)。この記事には疑いが残る。それはしばらく措き、その『沙石集』には序文の末に「林下之貧士無住」と記している。それは弘安二年(一二七九)起稿の年、無住五十四歳であった。流布本では卷末にも「林下の貧士無住」とあるが、これは弘安六年無住五十八歳の年であった。

「林下の貧士」という呼称は一般に禅僧の名乗である。「林下」というのが「禅林下」の略で、「禅林」は「禅院」を林にたとえた称である。したがって、無住は、最初の著書で、その後、生涯にわたって加筆修正し続けることになる自分の主著というべきものにおいて、禅僧としての名乗をしたことになる。「一円」は別に考えるとして、問題は今一つの名の「道暁」であるが、周知の通り無住最後の著述である『雑談集』(嘉元三年・一二〇五)卷

末には「東寺末流金剛仏子道暁 俗年八十歳 僧臘六十二」とあり、その下方に「房号一円 道号無住」と記してある。ところがそれ以前の位置で、巻一首尾・巻五首に「沙門無住七十九歳」、巻四末・巻七首・巻九首・巻十首に「沙門無住」と記している。巻十末尾の「房号一円 道号無住」は添え書きのごときものとしてこれを別にすると、著述者としての署名として二通りの名乗が記してあることになる。嘉元二年起筆した時は「無住」を称し、嘉元三年擱筆した時には「道暁」を称したということになる。この場合、巻十末の「房号一円 道号無住」という添え書きに従うとすれば「道暁」は諱ということになるのであろうか。その考えを支持する材料もある。

『無住国師道跡考』にはその時点で「今現ニ」長母寺に『聖財集』を蔵し、その奥書には「于時延慶元年戊申十二月七日……此一巻書寫了 東寺末流金剛仏子道暁 俗年八十三 僧臘六十六 房号一円道号無住 判」とあるという。この記事の署名・添え書きは年数以外、前記『雑談集』のそれと等しい。ところが、名古屋大学図書館小林文庫の寛永二十年版『聖財集』には下巻末に「嘉元四年乙巳十二月十三日加一見云々」として「沙門無住八十歳」と記す。そしてその中巻末には「右此鈔ハ……一円上人ノ作云々道号ハ無住房号ハ一円実名ハ道暁云々八宗兼学ノ明師顯密禪之達者也」と注記してある。房号・道号については前記諸記事に同じであり、その上で「実名ハ道暁」としている。諱というのは日本の世俗の用法では死後に生前の実名をさしということが多いが、禅僧の場合は生前から諱を用いる。さすれば右の実名というのはその諱に当たるといふことになるのではなからうか。現に房号・道号は別に指摘しているのであるから、残るのは諱しかないのである。こう辿ってくるとこれら『雑談集』・『聖財集』の記事の範囲では、一円は房号で、無住道暁は禅僧としての道号と諱ということにならざるを得ないかのごとくである。しかし、そうすると「東寺末流金剛仏子道暁」の方はどういふことになるのか。「金剛

仏子」というのは、密教の灌頂をうけた者、いわゆる金剛号を受けた者のことをいう。金剛号は「我、與汝、灌頂訖、以金剛名号、與汝、作字、汝名金剛某甲」(金剛頂瑜伽中略出念誦經、大日本校訂大藏經秘密部問卷一第百九丁ウラ十行)と規定されている。「金剛仏子道暁」はまさにそれにほかならない。しかもこの場合無住はそれのみならず「東寺末流金剛仏子道暁」と記して、實在の寺名「東寺」を挙げていつている。そういうことは、事实上に基づかずに軽々に称することはできないであろう。「雑談集」には「真言志有テ、三十六歳、菩提山ニ登テ、如形東寺ノ三寶院ノ一流肝要伝へ了ヌ。」といっている。「東寺末流」というのはこれに基づいてるのである。こうしたると「道暁」は金剛号の可能性が極めてたかい。例えば、醍醐寺文書百五十七函十号の「水無瀬殿普賢延命法記」の書写奥書に「金剛仏子俊盛」「求法末資金剛仏子観俊」などとある。また東寺観智院金剛藏百七十四函三号の「五秘密法」の奥書にも「金剛仏子良日」「金剛仏子覚」などとある。これらと対比して見る時、道暁は、金剛号の位置にあると見るべきではないか。少なくとも真言僧としての名乗であることは認めなければならないのではないか。一方、『道跡考』にはその冒頭に「師、諱ハ無住、字ハ一円、別ニ道暁ト号ス」と記している。ここでは、無住を諱だとしている。そして道暁を道号と考えているようである。これは先に見た『雑談集』や『聖財集』の記事とは逆である。『道跡考』は後世のものである。しかし寛永二十年版『聖財集』中巻末の注記もまた同じ程度に後世のものである。このような無住以外の人の手になる後世の注記類を除外して、無住自身の手になるであろうと考える署名の例だけを集め整理して見ると、上記から明らかなごとく、「林下之貧士無住」「沙門無住」「東寺末流金剛仏子道暁」「金剛仏子道暁」の四通りとなる。ほかに「一円」という名が伝えられているが、無住自身が「一円」と記している例は見当たらない。上述の通り、「一円」は十八歳で出家した時の最初の僧名だ

とせられているが、無住自身の用例が不確かであるからこれを暫く措くとすると、無住自身の用いた名乗りは右の「無住」と「道暁」の二通りで、その用い方は極めて明確に二種類に別れている。「林下の貧士」のときには「無住」と称し、「金剛仏士」のときには「道暁」と称する。その逆は存しない。「無住」と「道暁」は道号と諱の關係だけでは説明しにくい。ここで注意をひくのは、前述の「道暁」を実名とする後世の注記である。卜部兼好の様な例もあるから、実名を音読して僧名としたのかも知れない。そしてそれとは別に、参禅した時に師（これは誰か不明である、円爾であるとは限らない^④）から「無住」という道号をもらったのではなからうか。律の件は別として、無住が初めて参禅したのは「三十五歳、寿福寺ニ住シテ、悲願長老ノ下ニシテ、……座禪ナド行ジ」た時であったはずである。それが「無住」誕生の時であったのかも知れない。ただしそれは持病の脚気のために一年と続かなかつた。そして「三十六歳、菩提山ニ登テ、如形東寺ノ三宝院ノ一流肝要伝了」つた。その時、「東寺末流金剛仏子道暁」を承けたということではなからうか。「道暁」は言われる通り「諱」で、その名で真言の灌頂を受けたのであろう。玉村竹二氏の『臨濟宗史』によれば、「聖一國師はあちこちで密教を受けているが、その密教の血脈にみな円爾とある。」（一七頁）という。そして氏によれば「円爾が諱であることは間違いない」（同一五頁）という。無住の場合も諱で密教の灌頂を受けたということではなからうか。これは一つの解決のしかたである。無住は「顕密禅教ノ大綱」（雑談集卷三。三弥井書店「中世の文学」(三)。一一〇頁一五行)を学んだという。平安朝流に云うと八宗兼学ということになるが、中でも自らの立場をその名乗りにおいて禅と真言においたことに成ると解される。禅と密教とを融合せしめんとしたのは既に東西に始まると云われるが、無住が師と称した圓爾辨圓の立場もまたそうであったと云われている。現に無住は「東福寺ノ開山ノ下ニ詣デシニ、天台ノ灌頂・谷ノ合行・秘

密灌頂、事ノ次ニ伝了」(雑談集卷三)と云っている。さらにそれ以前、無住三十五歳の時一年弱止住した寿福寺も、またその時に師とした悲願長老も禅密兼修であった。従って無住が禅と真言とを自己の中心的な立場として選んだのも自然の成り行きであったわけであるが、ただその時、どうやら、その二つの自分を使い分けたいのである。しかもそのうちの禅学は志はあったが「脚氣持病ニテ、座禪、心ニ不叶」状態であった。そして、しばしば指摘せられることであるが、聖一國師関東下向の時「一宿ノ雜事」を営んで「ナジカハカカル事営ミ給ヘル。アルベカラヌ事也。初心ノ菩薩ハ事ニ涉テ紛動スレバ道ノ芽ヲ破敗ストコソ申セ」と云って相手にされなかったという(沙石集卷三の八、日本古典文学大系一六五頁)。「聖一國師年譜」ではそのとき「汝不專辨道、輒講世礼、甚無謂也」とも言われたと記している。脚氣で座禪が出来なかったというように、観心修行の面は十分とは言えなかったのではなからうか。尤も、この『聖一國師年譜』の記事には前述の通り年代の点に不審はあるのではあるが、『沙石集』竹柏園本卷七の奥に「書物之趣ハ真家也」といふ卷十上末にも「皆禪ノ様ニ云フ事誤リ也」といっている。『長母寺文書』にある「無住讓狀」^⑤の署名が「長母寺住持金剛仏子道暁(花押)」であることは十分に注意せらるべきものである。この文書は公的に弟子に対して送られたものであるから、そこに無住の生涯を通じての立場が明示せられているということではなからうか。

一 無住の視点

無住は『菴心集』を読んでいる。『沙石集』(梵舜本)卷七の(二)(略本系諸本卷七下第(二))に説話本体が終わっ

た後、追記して

「何ノ国トカヤ、或尼公、女ヲ我夫ニアハセテ、我身ハ家ニ居テ、女ニカカリテ侍ルガ、指ノ蛇ニ成リタルヲ包、当時アリト云ヘリ。昔モスル事、発心集ニ見ヘタリ。」（岩波日本古典文学大系『沙石集』二九七頁五行）

と記している。ここにいう「昔モスル事、発心集ニ見ヘタリ」というのは、現存八巻本『発心集』巻五第三話「母妬女手指成蛇事」を指していると思われるが、その場合、右に引いた、説話の要約といふべき記述「何ノ国トカヤ……当時アリト云ヘリ。」というのが、その『発心集』巻五第三話の概要に相当している、といった文章のはこびではない。そして、事実それは、『発心集』五の（三）の話と酷似しているが、二点において異なっている。『発心集』の方では、年上の妻で、俗人である（後に出家する）が、『沙石集』では、最初から「或尼公」となっている。また、『沙石集』では「指ノ蛇ニ成リタルヲ包、当時アリ」とあるが、『発心集』の方では、

「もとの妻もさまをかへ、尼に成りて、三人ながら同じ様に行ひてなむ過ぎける。朝夕いひ悲しみければ、蛇もやうやうもとの指に成りにけり。（富山房百科文庫『鴨長明全集』下、一五三頁）

と成っている^⑥。よく似た話もあるものであるが、両者は別の話であるとしなければならぬであろう。事実この通りであるから、先引の文は無住が、別の酷似した話を聞いて、『発心集』の同話を想起して、そのことを記した、という構文である。

尚『沙石集』には、もう一か所『発心集』の名をあげている所がある。但し、この方は、それを収める伝本と、それを収めない伝本とがある。慶長古活字本巻四下第四話「妻臨終之障成事」の話がそれで、主要説話本体と短評の文が終わった後、

「フルキ物語ニモ、道念アリケル僧、世ニオチテ……トビテウセニケリ。発心集ニ侍ルヲヤ。」(沙石集総索引 本文篇、第一七七面左一〇行、一八五頁上段末・岩波文庫本『沙石集』(貞享三年板) 上巻一八六頁二一行)

と記している。その「発心集ニ侍ル」というのは、巻四の(五)「肥州僧妻為魔事 可恐悪縁事」(鴨長明全集) 下一二二―一二三頁)を指している。この「発心集ニ侍ルヲヤ」という一句は現存の広本系諸本の本文には存在しない。巻四を有する広本系伝本は、米沢本・梵舜本・内閣文庫一類本・本誓寺(阿岸)本などであるが、そのいずれにもこの一句は存在しない。したがってこの句は、略本に成る段階で収載せられたとみられる。ただし、略本系伝本がすべて一様なのではなく、略本系諸本のうち年記の明確なものとしては最古の写本である長亨本にはこの一句がない。その点を重視すれば、この記載が無住の手を経ているか否かに疑問がないわけではない。もともと無住がそれを許したのであるが略本本文は全てが無住の手を経ているとはいきれないところがあるのである。このように巻四の一句には疑いが残るが、巻七の例は信用してよいであろう。無住は『発心集』を読んでいたと見られるのである。

『閑居友』が『発心集』を意識していたということは、しばしば言われることであるが、無住もまた鴨長明の作品——具体的には『発心集』であるが、そればかりではなく『方丈記』も読んでいたのではないかと思われるふしがある。『沙石集』の制作にあたって、『発心集』のといった説話選択の方針を範としたのではなからうか。

『発心集』には平安時代前期頃の遠く隔たった時代の説話も見られるがそれ以上にほぼ同時代の、近い話を収めている。その序文の一節に、

「天竺震旦の伝へ聞くは、遠ければ、書かず。仏菩薩の因縁は、分にたへざれば、これを残せり。ただ我が

國の人の耳近きを先として、承る言の葉をのみ注す。」

と述べている。日本の人の身近な話を主として収載するというのであろう。事実、所収の個々の説話を調査して見ると、八巻本で見る限り、全一〇二話（異本にのみ見られる話は除外する）のうち、天竺・震旦の三例（通巻第24・25話と67話）を別として、本朝の話で明確に十世紀以前と判明するのは、九世紀の例六話（1、2、38、43、61、92）と十世紀の例九話（3、4、5、15、39、41、54、63、79）合計十五話である。十一世紀末らしい人物の話を「近く」として始めている例（30）があるから、十一世紀の話からあとを長明における近代の例として整理してみると十一世紀の例（7、8、16、22、28、30、48、53、55、56、58、62、65、75、76、77、78、81、84、99）の二十話と十二世紀の例（12、14、18、20、21、27、31、57、64、67、68、74、83、86、87、88）の十六例と長明自身が関与している形をとるもの（45、59、85、93）の四例、合計四十話となる。残四十四話は年代を特定できないが、そのうち「中ごろ」とするもの十四例（6、26、36、42、47、49、51、70、71、72、82、89、97、102）、「近く・近ごろ、近き世」とする話十八例（9、10、13、17、19、32、33、34、40、52、60、90、91、94、95、96、98、100）である。そして残の十二話（11、23、29、35、37、44、46、50、69、73、80、101）が全く何の手がかりもないものということになる。しかし、それらも二例のみ、『今昔物語集』一九の（14）源大夫の話の再録のもの（29）と永観（一一一〇歿）の『往生十因』所収話の再録とみられるもの（23）がある以外は古例のあるものがなく、おそらく当代の話を収録したものと考えて大きく誤らないであろう。煩瑣なことを記したが、要すれば、十一・十二世紀と推定される例、「近ごろ」と記す例、不確定ながら当代と想像される例を合わせると七十例程になり、『発心集』が外国の話や耳遠い古い話を捨てて、身近な時代の話を主として採録したということ

はほぼ認められるのである。先に引いた序文に見える方向性は、三巻本ではもつと着実に守られていたのではなからうか。そして、無住が見たのは、時期的にいつて、三巻本だったのでなからうか。さて、この『発心集』の姿勢と、

「世間ニ古キ物語多シトイヘドモ、近代ノ事ハ書置事モ侍ラザルニヤ。代ノ末ニ聞ヘザラン事モ、ナゴリナク覚テ、愚ナル人ノ心ヲススムル便リニヤト、拙キ詞ヲハバカラズ書置キ侍ル也。」(日本古典文学大系『沙石集』四六〇頁)

という『沙石集』巻末「述懐事」の記述とはその「近代ノ事」に中心を置こうとしている点は通ずる所がある。ただ、『発心集』がそれにつづけて「人信ぜよにもあらねば、必ずしもたしかなる跡を尋ねず。道のほとりのあだ言の中に、我が一念の発心を楽しむばかりにやと言へり。」と述べるのに対して、『沙石集』は「狂言綺語ノアダナルタハブレヲ縁トシテ、仏乗ノ妙ナル道ニ入シメ、世間浅近ノ賤キ事ヲ譬トシテ、勝義ノ深キ理ヲ知シメント思フ。」(序)といい、「愚ナル人ノ心ヲススムル便リ」「仏法値遇ノ縁トセン」と言つて、「此物語ヲ読ミ給バ、自ら神明ノフカキ意モシリ、仏陀ノ広キメグミヲモ信ジ……因果ノ理ヲ弁ヘ……隱遁ノ賢キ道ニ入ル人カヲハシマス」(述懐事)というところで、際立った対照を示すに至る。『発心集』が内向的な姿勢を示すのに対して、『沙石集』は極めて外向的である。前者が自分の内面の思いに沈潜しようとするのに対して、後者の思索は他者に向かつて行く。

長明も無住も自分の生い立ちを語った文を残しているが、その間にはかなりの開きがある。

「わが身、父方の祖母の家をつたへて、久しくかの所に住む。その後、縁缺けて身衰へしのぶかたがたしげ

かりしかど、つひにあととむる事を得ず、三十あまりにして、更にわが心と、一の菴をむすぶ。これをありしすまひにならぶるに、十分が一なり。」（日本古典文学大系『方丈記』三五頁）
といて始まる『方丈記』後段は、やがて

「抑、一期の月影かたぶきて、余算、山の端に近し。たちまちに三途の闇に向かはんとす。何のわざをかかかこたむとする。仏の教へ給ふおもむきは、事にふれて執心なかれとなり。今、草菴を愛するもとがとす。閑寂に著するもさはりなるべし。いかが要なき楽しみを述べて、あたら時を過ぐさむ。

しづかなる晝、このことわりを思ひつづけてみづから心に問ひていはく、世を遁れて山林にまじはるは、心を修めて道を行はむとなり。しかるを、汝、すがたは聖人にて、心は濁りに染めり。栖はすなはち、浄名居士の跡をけがせりといへども、保つところはわづかに周利槃特が行にだに及ばず。若これ、貧賤の報のみづからなやますか、はたまた、妄心のいたりて狂せるか。そのとき、心更に答ふる事なし。只、かたはらに舌根をやとひて、不請の阿弥陀仏、両三遍申してやみぬ。」

と自心を問いつめて筆をおく。西尾実氏は「生命のぎりぎりに立っている自分であることを自覚するや、この閑居生活における「我」と「庵」とに批判の矛先を向け、きびしい自己凝視の眼を見開いて、現在の自己の不徹底な姿を直視し、貧賤という社会的な原因によつてもたらされたものであるか、それとも妄心という個人的責任によつてもたらされたものであるかという大疑問に逢着し、「心更に答ふる事なし」という窮地に陥り、進退きわまつて筆を擱いている。」（同解説）と評された。「貧賤の報」を「社会的な原因」と解する事には同意しかねるものを感じず、厳しい自己凝視の末に進退極まつて擱筆したという解釈は異見を差し挟む余地はないであろう。

一方これと、無任の次のごとき表現を対比すると、その違いは歴然としている。

「愚老ハ嘉禄二年丙戌十二月二十八日卯時産タル者也。先人ガ夢ニ、今夜此里ニ生タル者ハ大果報ノ者也云人有ケリ。然ルニ、先祖鎌倉ノ右大将家ニ召仕テ寵臣タリト云ヘドモ、運盡テ夭亡シ了ス。仍テ其跡継事ナシ。……当寺ニ有因縁故歟、相通事四十三年、無縁ノ寺常ニ絶煙、衣鉢・道具之外無資財畜。世間ノ人ノ心ハ、非人ノ如ク思合ヘリ。大果報ノ夢、以ノ外ニタガヒテ覺エ侍リ。但能能思解バ、遁世ノ門ニ入テ、近代ノ明匠ニ、仏法ノ大綱聞之、大果報也。……遁世ノ身ハ真実ノ楽也。……同法モ下部モ、仏法ヲ学シ行ジ侍レカシト思ヘドモ、心ニカナハヌ者ノミアリ。我身ノ昔ノ業因ノ果報ニテ、思様ナル同法・下部マレナリ。……是、人ノ過ニアラズ。只我罪業ノ故也。……老後ニハ随分ニ、世間出世、物物道理ハ其意ヲ得テ、万事心ニ任セジト思テ、随縁放行シテ、余算ヲ天運ニ任スベシ。イカニアラムトスレドモ、心ニカナハヌハ、世間ノナラヒ也。」(三弥井書店『雑談集』一〇九―一二二、頁抄出)

『雑談集』には処々に無任の「述懐」を記している。八か所以上に互っている。しかしそれらはいずれも右と類似の姿勢を示すのであって、自己の閲歴や病体のこと、貧寺であることなど、身辺雑記的な記述、外界の事からの記述である。自心の内面を剔出することはほとんどない。無任の視線は絶えず外に向かつていく。

いまひとつ別の例を取上げて見たい。『方丈記』のよく知られた次の一段である。

「若、おのが身、数ならずして、権門のかたはらに居るものは、深くよろこぶ事あれども、大きにたのしむに能はず。なげき切なるときも、声をあげて泣くことなし。進退やすからず、起居につけて、恐れをのくさま、たとへば、雀の鷹の巢に近づけるがごとし。若、貧しくして、富める家となり居るものは、朝

夕すほき姿を恥ぢて、へつらひつつ出で入る。……人を頼めば、身、他の有なり。人をはぐくめば、心、恩愛につかはる。世にしたがへば、身くるし、したがはねば、狂せるに似たり。いづれの所を占めて、いかなるわざをしてか、しばしもこの身を宿したまゆらも心を休むべき」（日本古典文学大系『方丈記』三四頁）

これは縁に引かれて自由を奪われる人間の境界を嘆息したものであるが、このままでは殆んど絶望的である。これに対し『沙石集』は次のように説く。

「実ニ人ノ恩ヲ蒙リヌレバ、人ノ身ト成テ不自在。嘆モ愁モ、人事ヲ我身ニ請取テ、今生モ身ヲクルシメ、心ヲ勞セシム。或ハサセル恩モナク、或ハ有ドモアルカイナク、又大恩アレバ勞モヲホシ。刑罰モアリ、公役モヲホシ。此世ニ楽ノ無ノミアラズ、暇モナク、暇ナケレバ、後生菩提ノ勤モ不叶、仏法修業ノ志モ難立。コレ悲キ事ト不知苦シキ態トモ不弁シテ、只カカルベキ事ト思ヒ成シテ、空ク一期ノ人身ヲステ、ツキニ三途ノ舊里ニ帰ル、実ニ愚也。」（卷三の一、大系本一三五頁六一―一行）

ほぼ同じ事を材料にしても、ここにあるのはその諸縁に繫縛せられる人間であることを思つての悲嘆ではなく、それを対象化した立場からの批判である。両者の差は深い。ちなみに、『徒然草』七十五段にも「世にしたがへば、心、外の塵に奪はれて惑ひやすく、人に交はれば、言葉よその聞きに随ひて、さながら心にあらず。人に戯れ、物に争ひ、一度は恨み、一度は喜ぶ。その事定まれる事なし。分別みだりに起りて、得失止む時なし。惑ひの上に酔へり。酔の中に夢をなす。走りて急がはしく、ほれて忘れたる事、人皆かくのごとし。いまだ誠の道を知らずとも、縁を離れて身を閑にし、事にあづからずして心をやすくせんこそ、暫く楽しぶとも言ひつべけれ。」

（日本古典文学大系『徒然草』一五一―一五二頁）と述べて、諸縁を放下して「つれづれ」を楽しめと語る。これは前

二者とも異なる。一時代ずつずれ違つた三人が共通の事象をとりあげ、それぞれに異なつた反応をしめしているのである。これを文人と僧侶の差であると片付けることもできるであらう。しかし、三人とも出家者であり文筆活動をした点は共通しているのである。無住は若年から仏門に入り、身体的不如意もあつて十分とは言えないが、曲がりなりにも仏道修学に一生を送つた。ただ、「絶対信」に到達しなかつたところが、その限界であつたと見られるが、遁世者として特定の大寺院とは距離をおいており、後半生住持した寺も甚だしい貧乏寺であつた。^⑨そして都からは離れた地にあつて、極めて該博な知識を持って、権力と繋がつていく人々の動静を見ていた。それが無住の位置であつたと考えられる。彼はみづから「身、病体。心、懈怠。有学無行。」(雑談集巻三)と言うように、知識は広く豊かであつたが、修行は欠けるところがあつたのであろう。自らは師と仰いだ聖一國師から「汝不專辨道」(東福寺開山聖一國師年譜)と呵せられたと伝えられている。辨道は意にまかせなかつたようであるが、学問が頭密禅教にわたつて深く豊富であることは、その四種の著書から十分に伺われる。

無住は『沙石集』でも(広本略本とも巻三の二。日本古典文学大系本一四四頁一六行。岩波文庫本上一二五頁五行)、「貧而無詔、富而無驕。人の貧は常の事也。ただ心きよくして、つたなきわざをし詔ふべからず。」と言ひ、『雑談集』でも「雖貧無詔、雖富無驕。イミジキ誠也。身ニモコレバカリハ、随分ニ古人ノ跡ヲ学ビ侍リ。述懐、ヘツラヒテ富メル人ヨリヘツラハデマツシキ身コソ心ヤスケレ」(巻三、一一三頁二行)と述べて、「詔ふ」ことを厳しく戒めている。そして「国郡ヲ知行スルハ國王ノ恩也。出家ハ國王モ臣トシ給ハズ。父母モ子トセズ。」(雑談集、同上頁)と言つて、「貧賤ニシテモ亦有楽、楽ハ在身自由」という白楽天の詩句をあげて「愛シ思ママニ、楽天ノ言、常思出シ侍リ。」と語っている。そして「上ニ奉ヘ下ヲ顧レバ、人ノ後見カ從者カトゾ見ヘ侍ル。功ノ入ル事ハ上

モ下モ無別ナル事。」と言っている。無住が「遁世ノ門ニ入ル事、五十余年」であったのは、このような心情に拠っているであろう。彼は自分の先祖の所業についても「近代ノ貧家、謀反之企露顕シテ被誅了。嘲之曰、背蟪螟笑大鵬之風、招蟪螟禦降車之譏。鵬ヲワラフ蟪螟ノ身ハウラヤマシ。車ヲフセク蟪螟ハイヤ。」（雑談集、一一二頁）と言つて批判しているが、それも上述の考え方の延長上にある。右のように述べた後、勝軍論師の話を持ち出して「人ヲ恃ミ恩ヲ蒙テ不事ハ不忠也。」「生死解脱ノ行業、専ラセムト思ハバ、人ノ恩ヲカブル事無クシテ、貧家尤モ便宜ヲ得タリ。」と言うのである。先に見た諸縁に繫縛せられる事への「実ニ愚也」という批判もここから出るのである。つまり何者にも拘束せられない「自由」の立場に立つて、世間を見ようとするのである。当然それは、事がらを対象化せざるを得ない。

二 批判性——『沙石集』の批判的言辭

無住の、右に見たごとき姿勢は『沙石集』の啓蒙的性格の結果するところとも解されそうであるが、しかしその目は「世間ノ人」の「仏法ノ大キナル益ヲモ悟ラズ、和光ノ深キ心ヲモ知ラズ、賢愚ノシナコトナルヲモ弁ズ、因果ノ理定マレル」を信ぜずに、流転生死の妄業を繰り返す姿にのみ向けられているのではない。無住は「愚ナル人ヲ導ク媒」と言い「賢人ノマヘニハ、ススメガタシ」というのであるが、しかしその実、当の「賢人」の賢ならざる生きざまに言い及ぶ事屢々なのである。そしてその時、無住のよつてたつ所は彼のいう「度世ノ煩ヲノガレンガ為ニ、人マネ」ばかりに「身ヲ入」れた「遁世門」の立場であつた（沙石集卷末述懐事）。そして「諸宗

ノ肝要、經論ノ至要」あるいは「先賢ノ残セル誠」に照らして今を見ようとするのである。『沙石集』にはいわゆる「説話」部分を凌ぐ量の「論説」といふべき部分がある。無住のいう「諸宗ノ肝要、經論ノ至要」の記述である。それは後に、周知の『金玉集』^⑩というその論説部分の抜き書き集が作られたほどである。例えば巻四の(一)は、日本古典文学大系本の頁数にして、一六七―一八四頁九行まで十七頁九行分に及ぶが、そのうちいわゆる「説話」ないし説話の要約に当たるものが、大小合わせて八話分存在するが、その分量は約二頁である。その残り十五頁余が、いうところの「諸宗ノ肝要、經論ノ至要、文義」というものに相当している。これほどではないにしても、「説話」部分よりも論説部分の方が数倍にのぼる例は作品全体の過半に亘る。このような形態はこれ以前の説話集には見られなかった。教理性が強く見られるという点では『宝物集』が似ているが、それとは構造が異なる。『宝物集』は、六道とか八苦とか十二門とかの枠組を置き經文や説話を嵌め込んでいく。その結果その枠組が先に目について教理の記述が目立つのであるが、それもそこに立てられた枠組みの範囲を超えることがなく、また説話と教理の記事は大きな差はない。『発心集』や『撰集抄』にもかなり長文の「説話評論」^⑪が付されるが、それは作者の当該説話に触発せられた感懐の範囲を超えない。『沙石集』のそれのように、「諸宗ノ肝要」を説くうとするのとは異なっている。

このように『沙石集』においてはその論説部分の長大であること、その内容が「諸宗」にわたることが特徴をなすことは一読してすぐ氣のつくことであるが、その論説部分のすすめかたを検討していくと、それは実は単に「諸宗ノ肝要、經論ノ至要、文義」の解説的記述ではない。それだけならば、それは無住の言う通り「雑談ノ次ニ教門ヲ引、戲論ノ中ニ解行ヲ示ス。」という教導的なものの範囲を出ない。しかし『沙石集』の場合はそういう

教導的な姿勢に終始してゐるのではない。信心を勧めてゐるだけではないのである。例えば、

「誠ニ不生不滅ノ毘盧舎那、法身ノ内證ヲ出テ、愚癡顛倒ノ四生ノ群類ヲ助ント跡ヲ垂レ給フ本意ハ、生死ノ流転ヲ止テ、常住ノ仏道ニ入レントナリ。サレバ、生ヲモ死ヲモ忌トイフハ、愚ニ苦キ流転生死ノ妄業ヲ造ズシテ、賢ク妙ナル佛法ヲ修業シ、浄土菩提ヲ願ヘト也。誠シク仏道ヲ信ジ行ゼンコソ、太神宮ノ御心ニモ叶ベキニ、只今生ノ榮華ヲノミ思ヒ、福德寿命ヲ祈、執心深シテ物ヲ忌、都道念ナカランハ、神意ニモ叶ベカラズ。」（日本古典文学大系本六一頁六一—一行）

のようである。これは単に「諸宗ノ肝要」を説き唱導しようとする者の姿勢からは出てきにくい物言である。この巻一の（一）段の原文は、かなり長文であるから、引用は控えるが、伊勢神宮神官の言として、兩部思想に基づいて太神宮が本地大日の垂跡なること、わが国の仏法が太神宮の守護によることその他を語り、そして当社の物忌みのことについて述べる。そのあとに右の引用の文が続くのである。従つてこれは無住の自説を展開している部分に当たることになるが、その内容は太神宮の王土守護の威力や衆生救済の靈力を説いたり賛仰したりして、それへの信心を勧めてゐるというような文ではない。律令制のもとでは皇室の奉幣しか許されなかつたが、少なくとも鎌倉時代初期以降は一般の参拝が行われるようになった。『勘仲記』によれば、弘安一〇年の外宮の遷宮に「参宮の人幾千万なるを知らず」というほどであつた。そのように太神宮への参宮が一般化してきた時代の趨勢を背景にしてこの文は記されてゐるわけであるが、その人々の祈願の内容は、現世利益を中心としたであろう。右の記述はそのような現世利益を祈願する人々に対する批判である。『沙石集』には巻二以下に佛菩薩の靈驗利益譚が納められているが、基本的に現世利益の内容にはなつていない。¹⁴一見現世利益のように解され

るものもあるが、説話の構成をたどると、信の深さがその結果を生み出しているというようなプロットになっている。無住は作品の巻頭第一話を始めるのに、人々が一般に祈念するであろうところの現世利益を否定し、世間のそういうありかたを批判したのである。

さて、この巻一(一)を注意して読むと、引用部分のすこし前に、「心直クシテ、民ノ煩、国ノ費ヲ思ハン人ハ、神意ニ叶フベキ也。」と言っている(大系本六〇頁一七行)。この「民ノ煩、国ノ費」を思う立場の者というのは、一般庶民ではあり得ない。そしてこの文は、「民ノ煩、国ノ費」を思え、と言っているのである。すなわちそれは、当時一般化した庶民の参詣者の信仰の在り方を対象とした物言いではない。権力の立場にあるものの現実を臆げに射程に入れた言辞である。該当する現実のないところでは意味を持たないことだからである。これは次のごとき発言とつなげて見ると、それが単に神宮の質直を尊ぶ徳を述べるのに止まらないことが、見えて来る。

「国王ハ天下ノ父母トシテ、民ヲヤスメ国ノ安穩ナラン為ナリ。サレバ仁恵ヲ以テ王トス。仁ト云ハ情ケ慈悲ノ心ナリ。恵トハ民ヲメグミハグクム心ナリ。是ノ故ニ王ノイミジキ徳ヲ讚ニハ、「仁、秋津島ノ外ニ流ル。恵ミ、ツクバ山ノカゲヨリモシゲシ。」ト云ヘリ。若シ仁恵ナキ王ヲバ、大ナル風ノ徒ニ五穀ヲハミ失ニ諭フ。サレバ碩鼠我税ヲハムトイヘリ。又、文武ノ官ニアル人、各々ソノツカサドル官ニヲヒテ忠ヲ致サザルハ徒ニ人ノ禄ヲハムト云テ、尾閭ニ喩。大海ノ底ニ穴アリ、諸ノ江河流レテ海ニ入ドモ、カノ穴ニ入テ海水増セズ。四海ノ民、クルシミテ農桑シテ年貢官物ヲ奉レバ、皆売リ失テ人ノ苦ミモ不知、国ノ煩モ不思。君ニ忠ナク民ニ仁ナキ百官、只僧ノ行徳ナキニ似リ。其費ヘ大ナルベシ。国王ヲバ天子トテ、天ニ代テ国ヲ安クシ、百官ハ王ノ徳ヲ分テ、王ニ代テ民ヲハグクムベキニ、当世ハ、只国ノ煩ヒ民ノ苦ノ官トコソミヘ侍

レ。忠ヲイタス官少ク、仁アル人希ニノミナリユク事、可悲。スベカラク内外ノ教ニ随テ、僧モ俗モ仁義ヲ守リ、悲智ヲ具シテ、人ノ現前ノナヤミヲ信ジ、堅ク戒行ヲ守リ、仏道ニ思入ベキニヤ。」（卷一〇末（一）大系本四三六―四三七頁）

と云っている。これは末尾に至つて、仏道精進を勧めているごとくではあるが、その途中の記述において、「君ニ忠ナク民ニ仁ナキ百官、只僧ノ行徳ナキニ似リ。」と言つて、「行徳ナキ僧」が「忠ナク・仁ナキ百官」の比喩にあげられるのである。批判の矛先は「行徳ナキ僧」の方ではなく、「百官」の方に向けられているのである。そしてさらに注意すべきは、その「国ノ煩ヒ民ノ苦ノ官」に成り下がった「忠ナク仁ナキ百官」への批判と、末尾の仏道精進勸奨との関係である。そこには「僧モ俗モ仁義ヲ守リ、悲智ヲ具シテ、人ノ現前ノナヤミヲ信ジ、堅ク戒行ヲ守リ、仏道ニ思入ベキニヤ。」と言っている。その「僧」は「行徳ナキ僧」を指し、「俗」が「忠ナク仁ナキ百官」を指すことは自明であるがそれらのものに、「悲智」を具して「人ノ現前ノナヤミ」を心に深く知つて、「堅ク戒行ヲ守」れという。「百官」が「堅ク戒行ヲ守」る時、「国ノ煩ヒ民ノ苦」は自ら取り除かれるという考え方である。そしてそのために「仏道ニ思入」れよという。つまり「仏道ニ思入」れて「堅ク戒行ヲ守」ることによって、「国王」も「百官」も「国ヲ安クシ」・「民ヲハグク」み、「国」は「安穩ナラン」ことを得るといふのである。「内外ノ教ニ随テ」といいながらも、「仁ト云ハ情ケ慈悲ノ心ナリ。」として仏教的に解釈し直している。そこにあるのは、「仏道」によつて、「国王」・「百官」の道が全うせられるという主張である。これは、「仏法ニテ王法ヲバマモランズルゾ。仏法ナクテハ、仏法ノワタリヌルウヘニハ、王法ハエアルマジキゾ」（日本古典文学大系『愚管抄』巻第三、一三七頁）と述べた慈円の姿勢に近い。しかも泰時が「道理」を尊んだ話まで載せているのであ

る。『愚管抄』が「道理」を規範としたことはよく知られている。『沙石集』は説話の形で語っているけれども、類似した主張をしていることになる。

先の例にもどれば、それは原文では、神宮社殿の質素の状を述べて、

「御殿ノ萱葺ナル事モ、御供ノ三杵ツキテ黒キモ、人ノ煩、国ノツイヘヲ思召ス故ナリ。鯉木モスグニ、垂木モマガラズ。是ハ人ノ心ヲ直ナラシメント思召ス故也。」

という記述につづけて、それを承けて記されるのではあるけれども、そこにことさら「サレバ、心直クシテ、民ノ煩、国ノ費ヲ思ハン人ハ、神意ニ叶フ」ということを言う真意は、右のような視点を踏まえてはじめて納得できるのである。それ以外にこの一句の置かれる所似はないであろう。そしてそれは、神宮との関係にからめて見れば、朝廷のことを対象としているように見えるが、当時直接民衆と関わるのがいかなるものであるかに注目すれば、それは武家をも含めたものが諷せられていると解せざるをえないことになる。

卷三(二)に載せる泰時の説話も、このような思考の延長上にあると考えられる。この説話は泰時の名君ぶりを賞賛しているのではあるが、泰時の人柄について、

「実ニ情アリテ、万人ヲハグクミ、道理ヲモ感ジ被申ケル。マメヤカノ賢人ニテ、仁恵世ニ聞ヘ、道理程面白キ物ナシトテ、道理ヲ人申セバ、涙ヲ流シテ感ジ申サレケルトコソ、聞伝ヘタル。民ノ歎ヲ我歎トシテ、万人ノ父母タリシ人ナリ。」(同一四四頁)

と述べた後、「貧ガ詔ハザルワアレドモ、富テ驕ラザルハナシ。」(二四五頁八行)という泰時の言をあげ、「我身ハ万人ニアラガレ(略本「あふがれながら」)、必ず人ヲ敬ヒ慎デ、二十年ノ間、世ヲラダシク被保キ。民ノ煩ヒヲ思テ

遂ニ造作ナカリキ。」といつて泰時の優れた振舞を記し、それにかませて、泰時の家の板塀の損じている話をあげて、家臣たちの追従の様子とそれを押し止める泰時の姿を描く。そしてさらに、「鎌倉ノ大将殿」の上洛を思い止まらせた「筑紫入道」の「賢臣」ぶりを描いて見せ、それらの後に、

「君モ臣モ賢ナル世ヲコソ、アラマホシク侍レ。」（一四七頁九行）

と記するのである。無任の泰時に対する特別の思いに裏打ちされていることは想像されるが、しかもここまでの記述の構造の上からは、その泰時の説話も筑紫入道の説話も、この一句に収斂される運びになっている。

さらにこれらの記事は、そもそもこの巻三の（二）の中心主題を示すはずの第一話「問津ニ我ト劣タル人事」がテーマとする「マケタレバコソ、カチタレ」（二四二頁三行）、即ち「遍計所執」の妄情を断つこと、「心ヲ止、執ヲ起サザレ」（二三八頁二行）という命題からは明らかに逸れている。なお、この巻三（二）第一話はそこに記される表現からは「正直」あるいはそれを言い換えた「発露懺悔」を説いているのであるが、そこに「マケタレバコソ、カチタレ」といっているように、先行する巻三（一）「癡狂人ノ利ロノ事」と連関しており、そこに共通して問題になっているのは、「偏執」「小我に執すること」である。（それは巻三全体の主題となる）。それがこの（二）においては「発露懺悔せよ」という言い方になっているだけである。そういう事を主題とする一段の途中に、泰時説話の第二以下を置く記述の進め方は、この段の統一を破壊することになるが、それにもかかわらず敢えてこの説話を記したにはそれだけの意図がなければならない。それは何なのか。それを説明するのは、ほかでもないその第二以下の記述のテーマである。そしてそれが、上に見たように、君・臣のあるべき姿ということである。そしてそれを言うのは現実の在り方がそうなっていないかということであるから、その「賢ナラザル」君や臣

に対する批判をそこに忍ばせようとしたことは明らかである。

その批判の対象は、右に見た世俗の事、即ちいわゆる「王法」の関知する世界や世間の人の神仏に対する態度に始まって、無住自身が最も直接する世界に及ぶのは当然である。『沙石集』のなかには、尊敬すべき高僧の逸話や辞世の句も収めているが、その一方に破戒僧や墮落した出家者の説話も数多く収載せられている。それらはそれでそのような道に外れた者を諷しているが、それとは別に、説話後に添加される論説の部分において、直接的に次のように述べる。

「末代ハ、身ハ家ヲ出タルニ似タレドモ、剃髮染衣ノ形ト成リ、無漏清淨ノ法ヲ学シテ、返テ名利榮花ノ媒トシテ、出身ヲ先途トシ、富貴ヲ志トシ、進ンデ国師トナリ、望ンデ高官ヲ貪ル、実ニ末代ノ澆漓悲キカナ。」

(一三五頁)

ここには、「身ハ家ヲ出」て「剃髮染衣ノ形ト成」っていながら、「国師」となったり、高い僧綱を「貪ル」者が明確な表現であげられている。ここには、「国師」を得んとするものを批判している。中世の賜号としての「国師」(上代の制とは別の第一号は、他でもない、無住が師と仰いだ聖一国師圓爾辨圓であるが、これは死後に送られたとせられている。のみならず一般には死後に追贈せられるのが例であった。生前のいわゆる特賜(デス)の例は仏光大光国師(約翁徳儉)や虎関国師(師練)など極めて限られる。さすれば、右の「進ンデ国師トナリ」というのは、いかなる実態を伴い得るか。それともこれは、自分の師に国師号を賜らんとして策動する弟子のことをさすのであろうか。しかし「進ンデ国師トナリ」という表現からはその解釈は無理であろう。とすればこの一句は或る特定の人物に向けられることになる。それは詮索の他であるが、ただそれが生前死後を問わず禅僧に多い

ということとは、この場合注目すべき点である。鎌倉新仏教として喧伝せられる一派の人々の中でも指導的立場の名僧の名利に耽溺する姿を問題にしていることになるからである。それは新時代の思想として自分も懂れてしばらくそこに身を置きながら、病身のために十分な修道を断念せざるを得なかつたものである。国師号というのもそういう新時代の体制である。無住は若年から諸寺に遍参して時代の新しい思想を学んだ。しかしそこに住した人々の実態は必ずしも真摯に仏道に精進するものではなかつた。政治的な動きをするものも多かつたことは、すでに明らかにせられているところである。無住は尾張の片田舎の貧寺に身を置いて、都の大伽藍に住した名僧たちの振る舞いのある種の精神的距離をとって批判的に見ていたということになるであらう。無住は名利からは遠かつた。

しかし、旧仏教の側にも問題がなかつたわけではない。

卷三の（五）は「律学者ノ学ト行ト相違セル事」と題している通り、律僧の墮落した状を記している。しかもそれは、今のことばかりではなく、鑑真和上が戒律を伝えて戒壇を立てたが、間もなくそれは名目だけのものとなり空洞化していたと指摘する。

「唐ノ龍興寺ノ鑑真和尚、……三ノ戒壇ヲ立給ヒ、毘尼ノ正法ヲヒロメ、如法ノ受戒ヲ始メ行ジシカドモ、時ウツリ儀々スタレテ、中古ヨリハ只、名斗リ受戒ト云テ、諸国ヨリ上リ集リ、戒壇ヲ走廻リタル計ニテ、大小ノ戒相モ不知、犯制ノ行儀モ不辨。ワヅカニ臆次ヲカゾヘ、空ク供養ヲウクル僧寶ニナリハテテ、持斎持律ノ人跡モタヘヌ」（大系本一五四頁）

という記述は、南都仏教の一つたる律宗の虚妄ぶりを厳しくみつめている。そしてそれに続けて、南都仏教の再

興者たる解脱房貞慶がその現実を歎いて、常喜院に「器量ノ仁」を置いて律学せしめ、その結果として、「近比彼学者ノ中ヨリ発心シテ、如法ノ持律ノ人、世間ニ多シ。」というのであるが、しかしその持律の人の話は具体化されず、作者がそれに続けて挙げるのは、その貞慶に選拔せられた「器量ノ仁」の中からさえ墮落した者があらわれざるを得なかったという現実の方であった。貞慶の選んだ「彼ノ六人ノ中」に「持齋モ破レテ、僧房ニ同宿見共アマタ置」く僧が、弟子に下知して佐保河から魚をとらせて生きたまま鍋料理にさせる。その時、同宿の僧が「コレハ犯戒ニハ、ナニニテ候ベキゾ」と問うのに対し、「声聞戒ニハ波逸提、菩薩戒ニハ波羅夷也」と答えた。無住はそれに対して「戒相ハ誠ニ明々ナレドモ、威儀ハ事ノ外ニ散々ノ事ニコソ」という短評を加えたあと、

「学ト行トタガイタル事、一国ノ風儀久クナレルニヤ。「仏法滅セム事ハ、天魔外道ノアタワザル所ナリ。我未来ノ弟子ウシナフベシ。獅子ノ死セルヲバ、余ノ獸ハクハズ。獅子身中ヨリ虫イデテ食スルガ如シ」ト、説給ヘリ。末代ノ法滅ノ学者、如法ニ行ゼズシテ、名利ノアタヒトシ、渡世ノ媒トシテ、聖教ヲ邪妄ノ情ニ引入、仏知見ノ照ス所ヲ、執見ヲ以テ計度シテ、或ハ無礙ノ見ヲオコシテ、因果ヲ撥無シ、或ハ證得ノ思ニ住シテ、凡聖ノ差別ヲ辨ヘザルマニ、自ラ損ジ、他ヲ損ジ、仏法日々ニ魔滅シ、漸淪亡シテ喉ニツマレリ。可悲、可惜。」（大系本一五五頁。底本「師子」をいま私に「獅子」とした。）

と厳しい批判を加える。これは決して他人事なのではない。上に要約した説話は無住自身の体験と無関係ではないのではなからうか。貞慶（一一五五―一二二三）は無住（一二二六―一三二二）の生まれる一三年前に没している。それは無住が一八歳で出家する約三十年前の事に過ぎない。そして貞慶は平安末から鎌倉初頭に、萌えあがる鎌倉新仏教に対抗して南都仏教の復興に力を尽くした。それは事実、一時期勢いを盛り返した。すなわちそれは時

代の一方の勢いであった。無住は出家して間もなく、二十歳の時、師匠房から「片山院主」を譲られている。そして「二十七歳ノ時、住房ヲ律院ニナシテ、二十八歳ノ時、遁世ノ身ト成テ、律学六七年」に及んだ（雑談集卷第三、三弥井書店版一〇頁七七八行）。その後「四十余ノ歳マデ、随分ニ持斎・梵行無退転」かつたとも云っている（同九〇頁三三四行）。無住は出家後十年ほど、いわば基礎的な学習の期間を経て、自らの意志で自らの道を選ぶ時に、当時復興して再生の新たな息吹に萌えていた律学^⑩をとったのであった。それは時代の動きに対して反応したというところであるに違いない。ところが、その律学者の実態が右に見たごときありさまであった。そこでそれに飽き足らず「律学六七年」の後、「三十五歳、寿福寺ノ悲願長老ノ下ニ、自春至秋、叢林ノ作法行之」すなわち、これもまた新興の勢いに燃える禅密兼学の道場に赴いて、臨濟禪の片鱗にふれた。それはまた別の問題として、このような律学の体験が先に見た記事の背景に存在する。新しい時代の気運に合わせた形で律学は復興せられたのであったが、それも日を置かずに再び凋落していくのである。無住は貞慶の「御志」を評価しつつも「時至ラザリケルニヤ、皆正体ナキ事ニテアリ」といわざるを得なかった。そしてそのように「自ラ損ジ、他ヲ損ジ」て、自らの宗を衰亡せしめる律僧を「獅子身中ノ蟲」と云って批判したのである。

そしてそれは、大寺に属する学僧・修行僧ばかりではなかった。無住自身もその一人で、本来一途に仏道を究めんがために寺を離れたはずの「遁世者」にもまた、名利に耽るものがあつた。卷三の（八）の第二話に食い意地のはった遁世上人の説話の後に、

「古ヲモテ鏡トシテ、今世ヲ見ルニ、興廃マコトニコトナリ。古ノ遁世ノ人ハ、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ズシテ、仏法ハスタルルニコソ。カカルママ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ズ、名利モナキ物モ、遁世門ニ入リテハ、中々名モ利モアルママニ、必ズシモ道心ニアラネドモ、只渡世ノ為ニ遁世スル人、年々ニ多ク見ルニヤ。サレバ当世ハ遁世ハ遁世ノ遁ノ字ヲアラタメテ貪世トカクベキニヤ。此心ヲ思ヒツツケ侍リ。

遁世ノ遁ハ時代ニカキカヘム昔ハ遁今ハ貪」(一六三頁)

と、当時の遁世僧の実態を記述している。

遁世僧の中にはまたこのようなタイプとは別に誤った方向に進んでいる者もあった。無任は「仏法ニアヤマリナキ解行ヲ辨ヘム事、真ノ善知識ノカラナルベシ。」(一六六頁)と云っているが、善知識に遭うことなく隘路に嵌って、正道から遠い者もあった。卷三の(四)「禪師ノ問答是非事」には、真觀長老に草木成仏についての不審を質した「齡五旬ニアマレル」遁世の僧が、「御辺ノ成仏ハイカガ御存知アル」とたしなめられた話を載せて、「生死ノ大事ヲサシオキテ、他事ヲ論ズル」学問を「参禅学道ノスガタ」にあらずとして、

「我国ノ学問、名利ノ為、広学ヲ事トシテ、真実ノ道ヲサトリ、如説行ヲ修スル事、中古ヨリスタレテ侍ルニヤ。諸寺諸山ノ学問、偏ニ名利ヲ心トシテ、解脱ヲ期スル志ナシ。」(一五三頁)

のように、道心のない単に知識のための学問を批判する。ただしそのあとに「然ドモ教文ニ眼ヲサラシ、学功ヲツモル、智恵ノ方便ニテ、発心スル人、自ラアルニヤ。」と云って、名利のためにでも学問を積むうちに道心を起すものもあろうと云って、「セメテハ名ノ為ニモ可学。順逆皆縁トナル。」という一種の妥協を示すのであるが、この記事は卷十に重複して記される。すなわち卷十末(三)「臨終目出キ人々ノ事」に顕密の学僧の名利に墮した姿を述べる。

「凡、仏道ニ身ヲ入、解脱ニ心ヲカケテ、何ノ宗ヲモ学シ行ゼンハ、一筋ニ臨終ノ行儀ノナラヒナルベキニ、仏法ノ学行スタレテ、纔ニ教門ヲ学スレドモ、菩提ノ為ノ志ハウトク、度世ノ思ハフカシ。サルママニハ、顕密ノ学人、仏法ヲ以テ世ヲ度ル橋トシ、聖教ヲ以テ身ヲ養媒トス。是故ニ、平生ノ稽古、シカシナガラ名利ノ計ゴト也。恵心僧都発心ノ後、名利ノ二字ヲオガマレケルハ、名利ノ心ニテ学問スルホドニ、教門ヲ見明メテ、道心ヲ発シタル故也。誠ニ「欲ノ釣ヲ以テ引テ仏道ニ入」ト云リ。曾テ仏法ニ縁ナキ名利ハ、悲シカルベシ。」（四五〇頁三一〇行）

ここでは、卷三の時と一変して、「顕密ノ学人」の学問は、仏法を渡世の手段とし、聖教を利養の術とするもので、随って、日ごろの修練も、すべて名利を得るための計略だという。その名利からは到底仏道につながることは出来ず、まったく仏法に縁のない名利だといって、方便としての価値も否定する。

無住の取り上げているのは、南都北京の八宗のほぼ全てに互っている。卷四（一）には三論・法相・華嚴などの諸宗の師が「吾宗勝タリ」として他宗を「毀ル」姿を記して「偏執是非ハ、仏祖ノ意ニ不可叶。」（二七三頁）と云って十四頁余に互る延々たる論説を展開している。

よく指摘せられる浄土門に対する批判もそういう展開の一環としてある。そこに取り上げられている、造悪無礙の問題（卷一の十、八七頁）、神祇不拜の問題（同八三頁）などは、すでに法然の『七箇条起請文』や、親鸞の『消息集』などでも、そのことの誤った理解をうかがわせる事例も見られるのであって、それがさらに時代が下って、混乱した形態が出現していたということである。ただ、専修の問題については、卷四の（一）（一八〇頁以下）その他に記述があるが、法然義についての丁寧な理解に基づく論説とは云いにくいところがある。

さて、以上、くどくどしく記して来た。ここに取り上げたものはほんの一例に過ぎない。しかし、これを以てしても、およそ以下のことは認め得るのではなからうか。

『沙石集』は作者が「狂言綺語ノアダルタハブレヲ縁トシテ、仏乗ノ妙ナル道ニ入シメ、世間浅近ノ賤キ事ヲ譬トシテ、勝義ノ深キ理ヲ知シメント思フ。」と云い、「雑談ノ次ニ教門ヲ引、戯論ノ中ニ解行ヲ示ス。」と云っているが、それは決して率直に作品の本質を語っていない。巻頭からすでにそうであるが、周到な用意のもとに、激動する時代の社会に認められる各種の思想を多角的に取り上げて、その概要を解説して記し、さらにその思想に携わる人、関わる人の生き方を記して、それらを批評・批判している。その批判・批評の基準は「古ヲモテ鏡トシテ、今世ヲ見ル」ということであると考えられる。ただしその「古(いにしへ)」というのは、「経論ノ明ナル文」であつたり、「先賢ノ残セル誠」であつたりする。その意味では確かに「雑談ノ次ニ教門ヲ引、戯論ノ中ニ解行ヲ示ス」と言う通りである。しかしそれは単に人々を「仏道ニ入ラシメル」ためという機能だけになつてゐるのではない。そういうところもある、しかしそれ以上に批判の抛り所としての機能を果たしている。説話集の体裁を借りた一種の社会批評である。

三 各巻の編集に見られる「近代」性

『沙石集』の編集の方針についての解釈には、その広本と略本のあいだの関係を細かく整理して見て、広本から略本への変化の具体相を明らかにする必要があるが、それは別稿を期する事として、ここでは無任自身が最終

的に落ち着けようとしたと見られる略本の形態を基にして考えていくことにする。ただ、現在見られる慶長十年版以下の略本の形態（それはすべて慶長十年版に発する）がそのまま無住の最終的におさめようとした形であるか否かについては、疑問があるが、それは既に論じたことがあるので省略する。

その各巻の編集は、当時の新しい思想や信仰、当時の仏教界の動向、さらにまた当時の民衆の間に広まっていた仏教的な観念などをとりあげて、それをテーマとして各巻を編集していつている。それは無住にとっての「近代ノ事」であった。まず巻一には神明説話が収載される。説話集の冒頭に神明説話を布置するという形式は、『聚百因縁集』や『撰集抄』などにその例があつて、それに習つたかといふことは当然考えられるべきであるが、仮にそうであるとしても、その意図あるいは理由はべつに改めて論じられなければならない。無住が巻頭に神明説話を置いたのは、それが彼の言う「近代ノ事」であつたことによつていと考へるべきであらうと思ふ。巻一の第一段は鎌倉時代に入って形をなし始めて来た神道の初期形態としての両部思想に基づく第六天魔王の説話が詳細に記録せられている。その背景には、当時一般化して来た伊勢神宮への庶民の参詣の拡大という事態が存在する。そしてこの第六天魔王の説話は先蹤がなく、鎌倉初頭から伊勢神官の間で語り伝えられていた説話を無住が初めて採録したものである。^⑬それはまさに、当時の「時代思想」によつて作り出された説話を生々しく伝えるものである。無住にとつて「近代」の話題であつたのである。第二段の解脱房上人の太神宮参詣の話は、色々な要素を含むが、根幹は南都仏教の一つ律宗の復興者として著名な僧の伊勢神宮との接近をかたる点にある。第三段は寺門の僧の諸神への信仰を記し、和光の仏教擁護を語る。第四段は和光としての神明と清浄・慈悲の観念の関係を記すもの。第五段は南都仏教の復興者たる明恵と貞慶が南都興福寺の守護たる春日大明神に愛された説

話。この点については、黒田俊雄氏の指摘²⁰がある。第六段は春日大明神が南都の僧の道心を利益する話と北嶺山王が山僧の道心を守護する話。第七段は春日大明神が南都の僧に学問以上に道心を求める話、新羅明神が寺門僧の菩提心を悦ぶ話、山王が山僧を哀れむ話。第八段は厳島明神その他神明に生類を手向ける言われの説。第九段は熊野権現の方便で熊野の阿闍梨が女犯から救われる話。そして最後第十段に当時顕密仏教や神道家にとって最も厄介な問題であった専修念仏の徒の神祇不拜の問題を取り上げている。

このように巻一は当時の思想界において最も先鋭な問題であった南都仏教や顕密仏教と神道との接近の問題をとりあげているのである。それは当時、澎湃として興起してきたいわゆる鎌倉新仏教が庶民の間に浸透して行くのに対抗して、南都北嶺の旧仏教が勢力挽回を賭けてとった自らの庶民化の一つの努力の表現であった。そしてそれを巻頭に配したというところに無住自身の立場があらわれている。

巻二には諸仏菩薩の靈驗譚を集めているが、それらは何れも当時流行の信仰対象と成っていたものである。第一段は仏舍利信仰でこれは生身の釈迦を慕う釈迦信仰の形を変えたものである。釈迦信仰は広い意味では栄西も道元も日蓮もその範疇に入るが、²¹当時最も著名な釈迦信仰の唱導者は明恵上人であった。明恵は『舍利講式』を書いている。また東寺には、宝治二年（一二四八）の『仏舍利勘計記』があるが、それには次の様にある。

「宝治二年四月二十五日勘計、

勅使大貳三位惟忠（平惟忠）

甲壺三百七十七粒 二十四粒減

乙壺二千百六十六粒 六粒減

奉請

十粒 甲三粒乙七粒 仙洞（後嵯峨上皇）

五粒 甲二粒乙三粒 御室（道深法親王）

一粒 乙 勅使 （以下略）（『鎌倉遺文』補遺第三卷七九頁、カッコ内は補注）

もってその仏舎利信仰の盛んな様が察せられる。

以下、薬師信仰、弥陀信仰、地藏信仰、不動信仰、弥勒信仰などである。弥勒信仰は古くおこなわれて一度衰えていたものがこの時代に復活したもので、明恵や貞慶の例が著名である。尤も、庶民のあいだでは弥勒信仰の確たる知識があったとはおもわれぬ。武蔵の称名寺の木造弥勒菩薩立像の像内納入願文には次のようにある。

「なもたうらい道し みるく如らい ねがはくは このたひかならずりんしゆしやうねんにして みた佛の
こくらくせかいにしやうして しそん三多のあか月は くわんをんせいしとともに 丁もんすいきにまうて
候へく候 （中略）

こうあんくわんねん十一月一日（花押） （以下略）（『鎌倉遺文補遺第三卷二二八頁）

極楽往生と兜卒往生の区別がつかなくなっている。おそらく一般にはこのようなことであったのであろう。

地藏菩薩に対する信仰は末法到来の意識によって、釈迦は涅槃に入り弥勒の出世は遙かに遠い、今や無佛の世であるという考えが強まり、そこに無佛の導師としての信仰が²³この時代に広くおこなわれたことは周知の通りである。『地藏菩薩靈驗記』の書かれたのもこの少し前である。『地藏菩薩十王経』²⁴のごとき偽経も作られたほどで

ある。無住も「無佛ノ導師トシテ、悪趣ノ利益ヲ先トシ給フ事、諸ノ賢聖ニ勝レ給ヘリ。」(沙石集大系本一〇三頁)と説く。ただし無住はそれを「地藏ハ大日ノ柔軟ノ方便ノ至極」として真言密教の立場から説いている。

阿弥陀仏に対する信仰が古くから存在したことはいうまでもないが、無住がここにそれをとりあげているのは、単にその延長としてではない。法然の浄土教が民間に広まり、信の一念を重視する専修念仏の教えが鎌倉初頭の顕密仏教側にとって深刻な問題になっていったという事実がある。無住が阿弥陀仏信仰をここにとりあげた理由はその点にある。無住の採録している「鎌倉の金焼佛」の話は相も変わらぬ素朴な現世利益の話である。そして「佛ニ功ヲ入レ、志ヲ致サバ、利益疑フベカラズ。……力ヲモ尽シ功ヲモ入レバ、二世ノ利益ニアヅカルベシ。」(九五〜九六頁)などと言っている。ただし現世利益といっても、無住が載せているのは、何らかの点で道心の成就を助ける結果に成るものであって、いわゆる金銭・財宝を得るといった物質的利益を語るものではない。²⁵⁾ 病気が直ったり、命が助かる話はあるが、それはそれに依って仏道をなすとげることが出来た、という結果に成っている。仏道成就の縁をなす話である。その点は、無住が「今生ノ事ヲ祈申サンハ、神慮ニ叶ハジトコソ覚ユレ。先世ノ果報ニテ、貧富定リアリ。アナガチニ現世ノ事ノミ、神明・佛陀ニ申サンハ、且ハ恥シカルベシ。」(巻一の七)という通りになっている。しかしやはり奇瑞譚であることはみとめなければならない。それは鎌倉新仏教の説く弥陀信仰の在り方とは次元を異にする。民衆教化の為の方便としても相容れない性格のものである。そこに無住の説き方の限界があるのであるが、無住はさらに次のように言う。

「弥陀ノ六八ノ願主タル、十萬億ノ国ヲ隔テ、花池宝閣ノ間ニマシマセバ、三心念仏ノ機ナラズハ、撰取ノ光明ニモ漏ヌベキニ、地藏菩薩ハ慈悲深重ノ故ニ、浄土ニモ居シ給ハズ、有縁尽ザル故ニ、入滅ヲモ唱給ハ

ズ、只悪趣ヲ以テ栖トシ、罪人ヲ以テ友トス。……（中略）……弥陀モ念仏衆善ノ功ツモレル冥目ノキザミニ
コソ、三尊モ来迎ヲモ垂給へ。（以下略）」（二〇四頁）

これは地藏の救済力の勝れていることを強調せんとする部分の記述なのではあるが、それにしても、旧仏教的色彩の強い説明である。

不動信仰を取り上げたのは修験道の盛行と関係する。不動明王に対する信仰そのものはこれも古くから行われていたことはいまさら述べるまでもない。例えば、『源氏物語』の中にも、紫の上に物の怪がついて、命あやうく、「さらば、限りにこそは」と思われた時、「すぐれたる験者どもの限りめしあつめて」、加持させる。

「（験者）限りある御命にて、この世尽き給ひぬとも、ただ、今しばし、のどめ給へ。不動尊の御本の誓ひあり。その日数をだに、かけとどめたてまつり給へと、頭より、まことに黒けぶりを立てて、いみじき心をおこして、加持したてまつる。」（古典大系『源氏物語』三の三八〇頁二―七行）

と描いている。しかし、この例がすでにそうであるように、それは平安朝においては貴族の世界の出来事であった。頭密仏教の問題はそこにこそあったのである。密教の山岳仏教化した修験道も平安朝盛時にはやはり貴族世界と結びついていたが、末期以降は熊野御師の活動などによって庶民世界に浸透して来る。新しい時代の動きである。その修験道の本尊が不動明王である。その本尊不動明王を供養する「不動法」は修験道の諸供養法の中の最も基本をなすものとせられている。無住は、鎌倉初期以降、修験道が武士や農民の世界に広まって来たその時代の傾向を承けて、不動明王を取り上げたのである。時代の新しい動きに対して反応したのである。

薬師信仰も古くからある。しかしこれも、平安後期末法思想の広まりにもなつて、熊野新宮の本地を薬師如

来とする信仰が定着し、そこから修験道における加持祈禱の際の本尊の一つとして重要視せられる。この時代におけるそのような新しい動静の中における存在として取り上げられているものと考えられるのである。

巻二に取り上げられている仏・菩薩の鎌倉時代前期という時代において担っていたと推定せられる新たな性格はおよそ以上のごとく考えられるのである。それは当時の激動する宗教界の動きを反映している。そこには、いわゆる鎌倉新仏教諸派の庶民を基盤とした活動もあるが、そればかりが在るわけではなく、その一方に、それに対抗する旧仏教諸派の再興や拡張の動きもあつた。それは変化する時代の思想を形作る営みであるが、無住はそのような当代の思想界の問題として、これらの説話を、かなり長文の論説を付して語つたのであつた。そしてその論説は殆どが真言密教の立場からなされている。

次に、巻三についてはどうであろうか。この巻はかなり雑然としているようにも見えるのであるが、しかし一貫した編集理念のない筈がない。この巻は全部で八段からなっている。一段に教話収載する段もあるが、各段その第一話目を基準として考えるべきであろうと思う。教話収載する段の第二話目から後は、第一話目の主張を補強ないし補足する役割のものと考えられるからである。第一話目に注目して全八段を見ると、その登場人物の身分や職業などには統一性はない。国籍や時代・年代にも統一性はない。巻二が仏・菩薩の靈験譚で統一せられていたというような形での統一性を巻三に求めるのは無理なようである。話柄にはとても一貫性があるとはいえない。ただし、第三段（中比のこと）と第七段（孔子のこと）とを別にすると他の六段は、いわゆる「近代のこと」である。それを一つの原理と見ることも出来るかも知れない。しかしやはりそれでは落ち着きが悪いという感は否めない。そういう状態の中で、唯一一貫していると考えられるのは、そのテーマである。巻三の全八段

に一貫するテーマは、「偏執を離れよ」と言うことであると思われる。

先ず第一段の「癡狂人の利口の事」は氣絶していたために却って助かったというのであり、それを、「死タレバコソ生タレ」というのである。これは「識（シキ）」に関する話ではなからうか。八識のうち、第六の「意識」と第七の「末那識」は、対象を実在する「我（アトマン）」として執著する、それは虚妄に執著するから能遍計と言ひ、六以前の前五識と第八の「阿頼耶識」は「我」に対する執著がないから無執という説かれているが、無住はこの説話の後の論説の部分で、

「偏計所執といふは、依他の因縁和合の仮なる相に、実我実法の情をおこす時、情にあたって現ずる、六趣四生の形これなり。愚夫顛倒して煩惱をおこし、業をつくり、苦をうくる事、ひとへに偏計妄情のとがなり。」

（岩波文庫『沙石集』上二一四頁）

と言うのである。この説話の主人公はまさに「意識」が滅却した時、助かったのである。「偏計所執」を離れた時に溺れ死にせずにすんだのである。

第二段の「忠言感ある事」も、その説話の末尾に「是こそ、まけたればこそかちたれの風情にて侍れ。」と記されている通り、その構造は第一段と同類である。そして教訓として「されば人は道理をわきまへ、正直なるべきものなり。」とするのであるが、具体的には「発露懺悔せよ」というのである。そして「発露懺悔する」ということは、ほかでもない「我」に対する執著を離れる」ことである。（なお、この段の他の説話については先にふれた）。

第三段の「嚴融房と妹の女房と問答の事」は、「されば過をしりて過をあらため、理をわきまへて理をみだらざ

る、実の賢人智者なるべし。」(岩波文庫『沙石集』上―三三頁)というように、これも「身の過」を正しく認識すること、自らの心内の情に対する執著を離れて正しく自身を見ることをいつている。それはやはり「我に対する執著を離れること」に通ずる。

第四段は、この遁世僧は「生死の一大事」を忘れて、「名利のため広学」とするとせられるものと見られるから、それもまた無用なことに執著する者ということになる。

第五段の説話部分は途中(岩波文庫本上―三八頁六―三三行)に置かれているが、その主人公たる律僧の持齋せず「威儀はことの外に散々の事にこそ」と評せられる破戒の振舞が、煩惱・妄情に執著する結果であることは説明を要しない。説話後の論評にも「末代の法滅の学者、如法は行ぜずして、名利の価とし、渡世の媒として、聖教を邪妄の情に引入れ、仏知見の照らす所を、執見をもて計度し」(二三九、二―三三行)と記されている。

第六段の南都の律僧の話は、説話末尾に「父をばぢしめ教ふるに似たり」とあり、元啓の話を挟んだ後に「この幼子も父をばぢしめけるに思ひしりて、(父の破戒僧が)又ひじり還らざりけるこそ、元啓が父にはおとりて覺ゆれ」と評されるように、子に教えられながら、妄情への執著を離脱できない点が問題になっていると解される。次の第七段は仏道修業を勧めるのであるが、これもやはり偏執・執著ということが基底をなしていると考えられる。魯の哀公に対する孔子の言を材料にして「我身を忘るること」の愚かなるを言うのであるが、前半は世俗の振舞における「我身をわすれた」例を列挙し、最後に、「仏道修業の志なく……多劫の業苦にしづまん人」は、「多生の身をわすれたる人也」と結んでいる。ところが、何故仏道修業をしないかというところ、それは「おろかに流転生死の妄業をのみつく」っているからであるという。言い換えればそれは、「我身を忘るる」ほどに「流転生

死の妄業」に対する執著が強いということに他ならない。したがってその「我身を忘るる」という句は執著・偏執の裏返し表現ということになる。

最後の第八段「梅尾の上人の物語の事」の説話部分は明恵の話と遁世の長斎の上人の話との二部から成るが、前者明恵の「物語」の中心点は僧侶の「あるべきやう」を説くところにあるが、その「あるべきやう」は、「欲を捨て愛を断ち、五衆の位をわかまへ、二学の行を専らにす」ることである。即ち、その第一に挙げられているのは執著を断つことである。後者、遁世上人の話の落ちは貪食に時を忘れて日没の鐘を聞き誤った点にある。そこで問題にせられているのは、直後の和歌に詠まれているように、その「貪」ということである。このような両者を通じて執心・執著ということが問題になっている。ことにその明恵の説法の中で、

「諸寺諸山の出家の僧侶は、……頭を剃れども欲をそらず、衣を染めて心をそめず。或は妻子を帯し、或は甲冑をよろひ、只三毒五欲をほしのままにして、かつて五戒十善猶持つ事なき僧ども、次第に国にみたり。」
(一四八頁)

と言っているのは、この巻の問題を考える上で注目すべきである。

上に見てきたように、この巻に一貫しているのは偏計所執の妄情を断つこと、偏執・執著を離脱するということである。

ところで、この偏執ということも、当時の時代社会のなかにおいて、関心を呼んでいた概念であったように考えられるのである。無住より少し前、鴨長明も執心ということを自らに詰問している。『方丈記』一巻の末尾にいたって、

「抑、一期の月影かたぶぎて、余算、山の端に近し。たちまちに三途の闇に向はんとす。何のわざをかかたむとする。仏の教へ給ふおもむきは、事にふれて執心なかれとなり。今、草庵を愛するものとがとす。閑寂に著するもさはりなるべし。いかが要なき楽しみを述べて、あたら時を過ぐさむ、」

といつて、みずからの心に問うのである。ただ、この例はしかし、一人の隠者の感想といえるかも知れない。それでは、次の例はどうか。鎌倉初頭の宗教界を騒がせ、政界をも巻き込む問題に発展していた、専修念仏の徒の処断を、南都から朝廷に訴えた、周知の『興福寺奏状』に副え進められた解脱上人貞慶の「奏状」は次のごとく始まっている。

「奏状一通

右件の源空、一門に偏執し、八宗を都滅す。天魔の所為、仏神痛むべし。仍って諸宗同心、天奏に及ばんと欲するのところ、(下略)」(日本思想大系一五、四二頁)

そして、「永く破法の邪執を止め、還って念仏の真道を知らん、仍って言上件のごとし。」と結んでいる。ここに「偏執・邪執」といつている。おそらくこれが、当時の旧仏教側の法然の浄土教に対する捉え方を代表しているのであろう。無住自身も「偏執我慢ノ心」と呼んでいる(沙石集卷一の十)。

右は一つの例であるが、「偏執」「執著」という觀念が、当時の社会、あるいは少なくとも宗教界において、話題に成っていた事からであったと想像せられるのである。そして、無住はそういう時代の問題となっていた事から『沙石集』のテーマの一つとして採用して、それを配したが、卷三であったのではなからうか。ただし、右に引いた貞慶の例は浄土門が特に問題であるかのような誤解を生むかも知れない。無住が卷四の(一一)に述べ

るところでは、浄土門だけが問題なわけではない。広く仏教界全体に偏執ということがあったとみられる。人々の態度にもまたそういう問題があった。それを普遍化してとりあげているのが、卷三なのではなからうか。偏執という語は次の卷四にも多く出てくる。しかし、卷四が問題にしているのはそのことではなく、仏教各派が無駄な確執を繰り返しているという現実の事態そのことではないかと考えるのである。そして、この卷三で問題にしたのは、偏執・執着という觀念そのことであつたと解釈せられるのである。²⁰

卷四には、新旧仏教の諸宗の互いに他宗派を誹り合う状況を記し、そのあと、当時「妻もたぬ上人年を逐うて希に」（四の二、岩波文庫『沙石集』上二七五頁四行）成つて来たありさまを話題とし（二一五段）、また首縊り（六）や入水（七）といった「我相名聞」の行儀を批判的に載せる。第一段に三論・法相・天台・華嚴・律・真言をはじめ、浄土門も禅門もすべての宗が「余宗は偏執有り劣なり。我宗は偏執なし勝れたりとす。まことの偏執也。」（岩波文庫『沙石集』上二五八頁一―二行）と言っている。そして末尾に「偏執我慢を存するは、小智愚鈍のいたす所也。」「是非偏執の心をやめて、如説修行の志をはげむべし。（一七四頁）と記している。そして第二段から第七段に諸山諸寺の僧達の妄念執心・執著にまつわる話を収めて評論し、最後の第八段で第六十一代天台座主顕真僧正が法然房源空と俊乗房重源との「大原談議」を聞いた時の話を記し、「執心」を捨つべきことを論じて、卷四を締めくくっている。偏執・執心という点はこの巻の各説話に共通しているが、それがこの巻の編集上の理念なのではない。この巻四はその第一段の延々と続く論説に明らかな通り、当代の宗教界及び僧侶のありさまを話題としているのである。

卷五は全二十二段のうち八段までが「学匠」の説話で、残り十四段が和歌説話である。一見両者は無関係のよ

うに見える。²⁸ 各段を個別に並列的に見ていくと、八段以前と九段以後が二分せられることになる。しかし、諸本における巻五の上下・本末の分冊の仕方を見ても、八段以前を上巻とし九段以後を下巻としたものはない。諸本一様に第十二段目の「和歌之道深理有事」までを上巻とし、「神明歌感人助給事」以下を下巻としている。広本と略本とで、段数と段の配列に多少の差はあっても、右記の分冊の基本には違いはないのである。すなわちどの伝本も、八段以前と九段以後とを二分すべきものとは考えていないことになる。しかも、広本・略本すべてに互ってそうなっているのであるから、これは、元来そうなっていたと見るべきであろう。ということは、これが無住自身の編集になるものと見てよいことであろう。すなわち、無住は、八段以前と九段以後とを不連続なものとは思ってはいなかったということである。ちなみに言う、これは分量の問題なのではない。分量が問題であるのならば、学匠の説話は他の巻にもあるから、それらを集めて一卷にすることも出来たはずだからである。無住がこの作品に何度も改修の手をくわえていることを考えれば思い半ばに過ぎるであろう。

さてこのように、八段以前と九段以後とは連続したものととして読まれるべきものである。しからば、八段以前と九段以後とはいかなる関係においてつながるのであるか。問題は一段から八段に置かれている「学匠」の説話をどのように解釈するかにかかっている。もう一度繰り返すが、巻五は(一)から(八)は直接和歌の関係するところのない段である。一見したところ、和歌とはつながる点がない。そこに共通するのは「学匠」の登場している点である。(その中で、八は蟻とだにを擬人化したもの)。そのうち、(一)(二)は「円頓止観」の「文句」の霊力を言う説話であるが、そこに学匠が出てくる。(一)の方の学匠は山僧であるが、行疫神が「天下一同の災にて候、山僧少々給ふべし」と言ったのに対し、「神人」が「山門の学者をば許すべし」と言っている。行疫神が

「山僧」を乞うたのに対し、山僧すべてではなく、「山門の学者」に取り憑くことが許されている。ただしその中でただ一人「近く本国へ下るべき僧」だけは除外せられ、「悩ます」だけにして「命は奪うべからず」といって、山に留まらせるように命ぜられる。この僧だけ除外され助けられる。それは何らかの事情（貧によるか）で下山せんとしている。後半の論説部分で「多聞を誹する」と言い、「行をすすめん」といつているから、この僧は学問も行徳も備わっていたのであろう。（二）の方は「碩学の聞えありて、円頓の信解も深く、人師、探題の位にあがれる山僧」で、「円頓の観行なんど」もあつたが、いささか「執心」があつたせいで、一旦「異趣にとどこほり」「鬼神の形」になつたが、やがて「すぎとほりて、天人のごとくにして飛び去」つた。つまりこの二人は学問のほかに、行徳・観行があつてすくわれた。（三）の学匠の中の一人は「行解」がなくて「野槌」になつた。（四）の学僧式部房は「器量の学匠」であつたが、「自利の心にて人のため益あるまじき者」であつたから、鬼神に取り伏せられて重病を受けて死んだ。（五）知音の学匠に怨心を結んだ俱舎学匠が「有為の法の念々に滅して、暫くも留まらざる道理を、能々学し信じたる故に、怨みの心もとけ」た。（六）は、真俗二諦の別を弁えず、何でも学問で解釈する学匠の話。（七）は（六）からの連想と見られるが、学問も顕密の行も怠りなき学匠の世俗のことに無沙汰の振る舞いを滑稽に描く。（八）は蟻とだにの問答の話であるが、「前生の学匠にてありけるにや。」というのをみると、（三）の例からして、行解がない僧への諷刺ともとれる。ここまでは、僧と学問の関係を論じており、行徳なく自利の学問を批判している。そして次の（九）で、そのような学匠の理屈の歌を示し、然る後、（十）に到って、「幼少の時より、万事をまじへず、学問の外他事なくして、論談決択の道ゆるされた」碩学が、和歌を「論議」と心得るさまを記す。そしてこのような「よろづ論議にきこえ」る学匠では「聖教はみな論議」であつて、

「出離の道とはくや」と述べるのである。

このような積み重ねの後、(十一)で名僧の誉れ高い恵心僧都が和歌をたしなむさまを語り、そこから、いよいよ和歌の徳を述べ始めるのである。

つまり(一)から(八)まで学匠の説話を積み上げ、(九)・(十)で学匠と和歌の話に入り、そして(十一)で仏教の学問と和歌の深い関係、学匠が和歌の価値を認め許すことを語り、以下歌徳説話に入る。そこに展開せられるのは「和歌陀羅尼観」である。このように、巻五は、順に段階を追って、話が仏教から文学の徳の方へ進むように編集してあるとかがえられるのである。そしてそこに語られる「和歌陀羅尼観」こそが、無任のいう所の「近代ノ事」なのである。いわゆる狂言綺語の文学観は既に俊成などに例があるが、「和歌陀羅尼観」はそれより後で現れて来たのであって、まさに「近代ノ事」であった。

巻六以後の巻は、周知の通り広本と略本との間に、その構成の上で大きな相違がある。その事から問題にしななければならぬが、その紙数はないので、ここでは略本の形態について簡略にふれるに止めたい。

巻六は上巻と下巻とで成り立ちの経過に相違がある。上巻は広本でも上巻であったものであり、下巻は梵舜本の第九巻、米沢本の第七巻であったものである。したがって略本巻六は、上下に分けて考えて見るのがわかりやすいのではなからうか。略本巻六上は全部で八段から成るが、そのうち七段までが説経師の話で第八段が「袈裟の徳の事」である。それゆえ、七段までが一定の統一があることは見やすいが、第八段が不審である。これは広本で、梵舜本に十八段あったものが米沢本で十四段に削減せられ、それが略本に成る時さらに八段に削減せられた、そのことに起因すると見られる。すなわち梵舜本の十八段のなかには、「真実の心より仏法の道理をいひたて

る」「いみじき仏法者」の話もあるが、かなり卑猥な話（例えば梵舜本第二段など）や下品な話（第七第八など）もあった。それらが全部削除せられて、略本では八段に減少した。広本では「いみじき仏法者」の話とともに卑猥な話も下品な話も収録したうえで、「三千大千世界の人の眼をくじるよりも罪」な「邪命説法」についての論説（梵舜本第十七段、略本第七段。この段には説話は収載せられていない。）を展開し、その上でしかしそれでも「袈裟をかくるほどの者は、必ず解脱の期ありて仏となる」ものであるから、これを「信敬」せよ、「仏弟子のとがを説くは、有戒にもあれ無戒にもあれ、万億の仏身より血を出すにすぎたり」と説いて、一連の説経師の説話をしめくくるのが「袈裟徳事」（略本「袈裟の徳の事」）である。それを略本にした時、その卑猥・下品な話群をすべて削除したため、「いみじき仏法者」の話だけが残ったのに、「邪命説法」の論（第七段）と「袈裟の徳の事」（第八段）をそのままにして残した結果、略本では、巻六の第七・八段、特に第八段が唐突の感を与えることになったものと思われる。

このように巻六上は説経師を題材とした話で統一せられている。そしてそれは、当時説経師が寺院ばかりでなく、「何ナル賤家ニモ行テ唱導」（大系本『沙石集』二六四頁）していた、その活躍というより跋扈していた社会状況⑤がその話題化の背景に存在すると考えられる。

それに対し、巻六の下に当たる第九段から第十九段には、正直の人・芳心ある人が共通してとりあげられている。そして注意すべきは、それが全て俗人である点である。第十九段は臨済と真言を兼修した莊嚴房法印のことが語られるかに見えるがこの下巻の統一テーマである「正直・芳心」という点から解釈すると、法印に礼をついた実朝の方に焦点が当てられていることは明瞭である。

さて、このような下巻と説経師を語る上巻とが、巻六全体として如何なる点で統一せられることになるのか。巻六全十九段を同一のテーマ同一の話題で統一的に解釈することは問題外である。これは先に見た通り上下がその成り立ちの経過を異にするのであるから、上下を別のもとの見るより他はない。その上で両者が如何なる点で同一の巻の中に括られるのかを考える以外に方法がなさそうである。巻六上は説経師の話、下は正直な俗人・芳心ある俗人の話である。つまり両者は対比して置かれているものとみられる。上の第六段は略本化する時に削除はせられなかったが、「布施物をもて一向酒をかひてのむ」愛酒の上戸の説経師の話でその施主の尼は「酒に水入れ売る」人物である。説経師が説法の中で、酒に水入れて売る「罪」を言ったのを受けて「水に酒を入れて」売る。そして説話後の評論で「仏法も詞を悪しく心えつれば邪法になる」という論を展開する。その次に第七段の「邪命説法」の論になり、そのあとに第八段の「袈裟の徳の事」となる。こう見ると上巻の終末部は、説経師の悪しき部分に踏み込んで説いていることになる。それに対比して下巻は、俗人にかえって正直な人がいる事を掲げ、しかしそれでもなお、「像末」の時代には「仏と法とはみづから威徳なし。僧の弘通によりて仏法の利益」があるのであるから、「末代はたとひ破戒無慙なりとも、正智正見にして仏法を開演せば、国の師ともなり世の福田たるべし」、「たとひ僧は破戒なりとも、説く所の法真実ならば、信じて人の失をたださざれ」と言う。そして「近代は在家のまことしく仏法を信ずるものなければ、僧をうやまふ事希なり。出家又法の如くに振舞ひ、釈門の義を存ずるもの希なれば、反って在家を敬ひ、仏法を軽しめ利養を重くしへつらふ。」(三三三頁)といつて慨嘆し、最後に、

「一文一句も生死を出で菩提をさとする因縁あり。仏法の妙なる事、仰いで信ずべし。みだりに軽しむ事ある

べからず。」

と言って締めくくっている。これはすでに見た第八段の主張と軌を一にする。つまり下巻の最後へ来て、もう一度説経師の在り方へ論説が戻っているのである。すなわち巻六は、説経師の話を始めに置き、それと対比して俗人の方が正直である例話を収め、その後全体を再び説経師の在り方についての論説で締めくくっているのである。したがって巻六は総体として説経師を主題としているということになると考えられるのである。そして説経師が寺院や宮中のごとき限られた空間を出て、庶民の家にまで出かけていくような広範な活動をするようになったのもこの頃である。

巻七は全十六段のうち五段までが上巻で六段以後が下巻であるが、上巻は広本系で巻八にあったものであり、下巻は梵舜本で巻七にあったものが米沢本で巻九に移され、略本になって再び巻七の下に移された。従って上巻第一段に言う「此巻にをこがましき事をあつむる云々」というのは本来は上巻にのみ当てはまる。そしてこの上巻は題材は各様であるが、「道念なきこと」の嗚呼がましき（第一段末）こと、すなわち仏道精進せず学問もせぬ愚かな者の話で一貫しており、第五段末尾を「自己の宝蔵を開き、本来の法財を用ひ給はば、此物語書置き侍るしるしなるべし。」といて結んでいる。しかしその愚かしさは結局

「善悪因果のことわりを知らず、流転生死の苦をわすれて、悪業を身につけます。妄念を心におそれずして、智者道人に近づく思ひもなく、天人仏陀の知見をものはばからず、閻魔王冥官の呵責をも恐れざらんほどに、嗚呼がましき事あらんかし。」（「あらんかし」は「あらじかし」などの誤写であろう）（一段末、岩波文庫本一四頁

四行）

と言ひ、さらに、「因果の道理もしらず、当來の苦果をもわきまへず、ただ眼前のまぼろしの利にふけり」(五段初)と言つてゐることから見て、因果の道理を弁えていないという点に見いだされている。一方下巻は因果の道理を知らせることを目的として、無住のいう「現報・生報」(岩波文庫本四四頁九行)の話を集めている。そして「人に因果の道理をしらしめんためなり。」(同四五頁)と言つてゐる。従つて略本卷七は上下通じて「因果の道理」を説くことで統一せられてゐるということになる。

因果の道理は仏教の説く根本の教えのひとつであるが、平安時代においては日本人の日常の生活のなかに深く浸透することがなかつた。因果の關係に相当することを平安朝の物語では「宿世」といふ言ひ方でとらえてゐる。それが中世になつて浄土教の盛行にともなつて因果觀が民衆のあいだに広まつた。「因果」といふ語が世俗のかなかじり文の中に定着して來るのは鎌倉時代以降である。これもまたしたがつて此の時代の時代思潮となつてゐたものである。

卷八は梵舜本の卷七・米沢本の卷九各その後半にあつたもので、その前半は略本卷七の下巻にうつされてゐる。すなわち略本卷七下と卷八はもと一続きだつたものである。それを分離した基準がいかなる点にあるかは難解である。卷八はかなり雜然としてゐる。統一する原理を見いだすのは困難である。

何らかの点で「因果の理」に關係づけ得るもの(一・二・四・五・六・七・九・十・十一・十四・十五・十六)、眞言と關係してゐるもの(九・十・十一・十二)、眞言的な意味づけの可能なもの(十三・十四)、発心の因縁(三)、偏狹執著(八)、などの話が入り交じつてゐる。一つの考え方としてここでは暫く次のように見ておくことにする。

第一段第二段に動物を殺して惡報を得る、現報譚を置き、三に動物を殺してそれを悔やみ発心する発心譚をは

さんで、四・五に動物の報恩譚を配しその評論部で「まして人として恩をしらざらんは、げに畜類にも猶おとれり。近代は父母をころし、師匠をころす者聞こえ侍り。かなしき浮世の習なるべし。」とのべている。ここまですごい一つのまとまりをなす。次いで、六に金をとるために大般若経を焼き現報を得る話、仏像の金泥を洗い取る話、これは『方丈記』の記述を彷彿とさせる。七・八に心せまき信心、「慳惜加毀戒」にあたるような例を記す。九に僧の信施の罪の話、十に偽って真言の秘書を見て現報を得る話、十一に天狗の話、驕慢の者が天狗に成る。「自讚毀他戒」に関する。十二に真言陀羅尼の功能の話、ただその例話は愛欲の話で「邪淫戒」に当たる。十三は念仏行者の執心の話、十四・十五は貧に関する話、そして最後十六段に「何事も過去の善悪の業因によりて、今世の貧福苦楽あり」。そして「一切の境界は我心によりて善悪あり」と説き、「清貧は常に楽しみ、濁富は恒に愁ふ」と言つて終る。（なお、三と五が「中比」の話である点は注意をひかれる。）

結局此の巻は、五逆や十重禁戒を犯すとも見える、荒んだ「近代」の世相を描き、一旦は真言陀羅尼の徳を「心あらん人、在家出家これを習ひ誦すべし。病をのぞき寿命をのべ、福徳来たり極楽に生ず。何事か此陀羅尼にかけたる事あらん哉。」（六九頁）と述べるのであるが、最後には「貧賤」こそ大安楽であるというところに落ち着く。無住のいう「近代」の世相を題材としている巻ということになるのではなからうか。

巻九は全部で九段から成り、臨終をめぐる説話が集められている。第一段から第七段までは、執着を離れて臨終正念に住してめでたく往生した、あるいは往生のさまは記さないが臨終正念と推定される例（三・四）を七段続けて載録している。そしてその後、臨終正念とは言えない例を二つ収めている。まず第八段は「中比」の「なにがしの宰相」の話で、出家して、高野山に隠れ居て、念仏の行を宗として、真言なんでもうかがひて、道心者の

聞え」ある人であった。形のうえで臨終正念で終った。しかし実は妄念によって往生できなかったことが後でわかった。その妄念は当世の政の濁れる事についての常々の思いであった。それは自分の名利に対する執着ではない。「世のため人のため、利生の一分」とも言えるもので「あながち罪あるべしとも覚え」ぬものである。それでも往生できなかった。「仏法を愛する」のまでもが「法執」といって障りである。そして無住は「人の臨終は知り難きものなり」というのである。第九段は「天台山の立始まりし時の者」で、「一代の聖教一つも不審なく知っている者が、「道心なくして今にも出離せず」、洛陽のある女性に取り憑いて仏法を語った話である。その末尾で作者が「靈の申しける事経の意に叶へり。是道人の亀鏡にそなへんために、経論の文を引きて、彼の語を証明し侍り。行人の用意、学者の故実なるべし。」と言っているのは注目せられる。これまで「おろかなる人の心をすすめんため」(巻四末)といってきたのと明らかに姿勢が異なるからである。この靈の発言の中には、師の聖一國師を批判するかと見えるところもある。

臨終正念というのも古くから言う事であるが、中世に入るとそれは別の様相を帯びる。浄土教では極楽往生を欣求する。そして極楽往生のために信心決定が最も重要視せられる。臨終は問題にされない。しかし庶民の間ではやはりそれを気にした。そういう民衆の世俗化した世界に対応したのであろう。

さて最後の巻十は、真言と禪の高僧のことで纏まっていると概括することができる。第一段は第三十三代醍醐寺座主であった実賢の回想談である。第二は真言師で念仏の行者の話。第三は建仁寺の栄西の話。第四は栄朝上人のこと。第五は寿福寺朗譽上人。第六は松島の法心上人。これらの高僧は禅か禅密兼修かの人々である。それは無住自身の立場であった。つまり巻末を自己の奉ずる教派の高僧の伝で締めくくったことになる。

以上略本の編集について概略たどってみた。既にその所どころにおいて触れたように、その各巻は、無住の関心の範囲においてではあるが、当代の宗教界や一般社会において問題になっていた宗教上・思想上の一定の概念や思想傾向をとりあげてそれをテーマにして各々の巻を編集しているとみられるのである。各巻の編集上の主題を整理してみると次の通りである。

巻一、旧仏教と神道との接近の問題

巻二、当時流行の信仰形態

巻三、偏執の問題

巻四、当時の仏教諸派の状態・僧の様子

巻五、和歌の徳・和歌陀羅尼観

巻六、説経師の問題

巻七、因果思想

巻八、当時の世相

巻九、臨終正念の信仰

巻十、禅密の高僧の伝

ということになると考えられる。そしてこれらの問題はこの時代の宗教界の最新の問題であつたに違いない。無住はその時代の社会の動静に反応し対応したのである。その意味においてこの作品は説話集の形を借りた一種の社会批評である。それは無住が序文でいうところの「愚なる人」を「仏乗の妙なる道に入れ」という第一の目的の余剰として、譬えば筆のすべりとして饒舌のあまりに生じた、というようなことではない。最初の編集の段階からそういう意識があつたとみななければならぬ。

四 付

前節において、米沢本を二次的な本文として扱った。そのことについて付言して置きたい。米沢本には、巻五末第八段「哀傷之歌事」のなかに、次のような為氏死去の記事がある。すなわち、

「大納言為氏卿、鎌倉ニテ陰給ケリ。葬ノ後、遺骨モチテ子息達鎌倉ヲ立給ケル朝、孫ノ十一歳ノ少人ノ歌ニ、名ハウケ給ハラズ、

ナキ人ノ烟トナリシアトヲダニナヲハカレユクケフゾカナシキ

家ノ事ニテ哀ニ侍リ。」(日本書房刊『広本沙石集』一八〇頁一〇行。なお日本古典文学大系本『沙石集』拾遺の四九二頁によっても見ることができ。今は該本の写真による。)

という数行の記事である。この「少人ノ歌」を他書に探索して来たが未だ発見し得ていない。それは暫く措くとして、少なくとも実在の人物の死去を捏造することは出来ない。したがってこの文章は為氏死後でなければ書くことは出来ない。為氏の没年は弘安九年(一二八六)九月十四日である。この説話は現存諸本のなかにおいては米沢本と北野本にしか存しない。米沢本と北野本は兄弟ともいうべき極めて近い関係にある。その先後はこれも暫く措く。ともかく両本の祖本の本文は弘安九年九月十四日以前には成立し得ない。『沙石集』全十巻の第一次の成立は弘安六年中秋つまり八月である。その間三年は経過している。かくして米沢本の本文は第一次の本文ではあり得ない。渡辺綱也氏が言われたように、梵舜本の本文が、ことにその巻六以下において弘安六年成立時の「最

初の姿を留めている」としたら、それと米沢本との間にはかなりの差があるから、無住は略本化の以前の段階で、広本の段階の本文に大幅な改修を、少なくとも一度は加えているということになる。それは永仁・徳治の加筆以前のことでなからうか。

右の説話はこの問題とは別に更に興味深い問題に発展するがそれは稿を改めて論じたい。

注

① 松尾剛次氏「中世都市・鎌倉」（『中世を考える 都市の中世』吉川弘文館）一〇六頁一一行。それは頼朝が信仰心篤く、政権につくや「先づ関東の社寺を保護した」（辻善之助『日本仏教史』第二巻七頁）と言われるような、頼朝の宗教政策に遠因しているのであろう。また高橋慎一郎氏は「中世鎌倉における浄土宗西山義の空間」（『中世の空間を読む』所収、三二二頁）に「最初に鎌倉で大きな勢力を持ったのが念仏者であった」と述べておられるが、無住は十三歳という少年時代に身近に念仏者を見ていたことになる。これらのことも、従来指摘されて来た無住の個人的資質と共に、彼の後年の思想形成に無縁とは言えないのではなからうか。

② 大隅和雄氏「無住の思想と文体」（日本文学一九六一年三月号）。その中で大隅氏は、「無住の根本的な立場は真言である」とし、その「真言密教による諸宗の習合は、諸宗の教義の止揚ではなく、並列的な有和でしかなかった。」と言われた。また、小島孝之氏は「無住伝記小考」（国語と国文学五二巻二月号）で無住の「方法乃至思想」は「諸宗を等しく肯定しようとする相対主義」であると指摘しておられる。また、藤本徳明氏は「基本的には新秩序の側に立」つ「平和共存的な思想」だと述べられた。（『沙石集の思想史的位置』、『中世仏教説話論』）

③ 『東福開山聖一国師年譜』（大日本仏教全書95の一三八頁）但し、当該記事が岐陽方秀の増補した部分にあることは三木紀人氏が注意せられた（『無住と東福寺』、一七八頁注⑥。『仏教文学研究』（六））

なお「一円」を房号とする伝が多いが、玉村竹二氏「系字略索引」（『臨済宗史』「禅僧の称号について三二二頁」）によると、聖一国師の弟子の道号の系字には「無・住・道・曉」の四字はいずれも見当たらないが、「一・円」は両方とも

存在する。「二字の名前になったときには上の字が系統を表わす」（同書三〇〇頁一三行）と言われるから、この場合は「一」がそれに当たると思われるが、「一円」が聖一門下としての道号ということもあり得ないことはいえない。「聖一國師年譜」ばかりでなく、先掲の小島氏の論文に取り上げられている『覆載萬安方』（一三二五から一三二七頃成立と記されている）にも「一円禪師 尾州長母寺長老」とある。これは小島氏の言われるように「無住の同時代史料」である。ただし、同じく小島氏の指摘せられた『鹿苑日録』日涉記明応八年（一四九九）の記事には「諡曰一円禪師。諱道曉。字無住。」としている。これは無住没後一八七年経過している。ここに「諡」としているのには不審が残る。これは、やや後の史料であるから混乱もあり得る。こういう後代の資料を別にして、同時代史料たる『萬安方』や円爾派内部での処遇を伺わせる『聖一國師年譜』や『系字』の件などから見て「一円」が聖一門下としての道号ということも、一旦は考えて見られるようにも思われる。そして『道跡考』の「諱無住」を考慮すると「無住一円」という組合せも浮上して来る。ちなみに「道跡考」は「字ハ一円」としているが、玉村氏によれば「禪宗では「字」に当たるものが道号になる」（先掲書三二〇頁）ということであるから、さすれば「無住一円」は荒唐無稽とはいえないことになる。

④

注③の記述と齟齬するような事に成るが、玉村氏は先掲書で無住について「この人は、聖一國師との関係は浅く、おのずから別の一派を成していた感が強い。」（二四頁）と言っておられる。これは大いにあり得ることのように思われる。大隅氏の先掲論文にも「無住がどこまで弁円の弟子といえるような関係にあったかは極めて疑問である。」（五八頁）とせられる。それ以前に出された「無住の伝記に関するノート」（一九六〇年二月）においても無住が円爾座下にあったのは「わずか一年余」であり、両者の関係は「無住の一方的な傾倒であって、弁円の方では無住をさして重要な弟子としていなかっただけであらうか。」と述べておられる。（いま『中世 歴史と文学のあいだ』一七四頁による）但し、これに対して三木紀人氏が「無住と東福寺」（『仏教文学研究』第六集）において反論せられたことは周知の通りである。無住の振舞にも訝しいところがないでもない。略本巻九の第九段「靈の仏法物語を託する事」で「洛陽にある女房」に靈が憑いてさまざまのことを語った中に「東福寺の上人開山の事」を問うと、「それは末代に有りがたき智者なり。それも未だ三昧は発せず」といったとある（岩波文庫本下一三四頁）。正しい智慧を得て真理を悟るところの三昧を修行によって得るのが三昧発得であるが、東福寺開山はそれを得ていないと、この靈は言った事に成るのに、無住は「此靈の

申しける事、聖教の道理にかなへり。」というのである。僧にとって致命的な事を云った事になる。

それといま一点。広本（といっても米沢本・北野本。他の広本系諸本は巻十下を欠く）では巻十末が三段から成り、その第三段「臨終目出キ人々ノ事」に「行仙上人事」以下六人の伝を載せる。その第五番目に「聖一和尚事」を置く。ところが略本にはこれを削除しているのである。そして「行仙房、建仁寺の本願僧正、長楽寺榮朝上人、寿福寺朗誉上人、松嶋法心上人」の五人を残している。円爾が真に伝法の師であるなら、榮朝や朗誉とともに円爾を残すのが当然ではなからうか。弟子の振舞として極めて不自然と言わねばならないであろう。但し、右のうち前者、霊の話の方は、米沢本では「法性寺ノ聖一人」（大系本四三二頁七行）とあって、本文の正否の問題はある。

⑤ 『鎌倉遺文』第二九卷九七―九八頁。

⑥ 略本ではこのあとに「かれは……本の如くなれりと云へり」とある。岩波文庫版下四〇頁五行。

⑦ 例えば、『沙石集』巻五本第五に「水ノ流モ、同ジ水ニ似タレドモ、暫モトマラザルガ如シ」（大系本二一〇頁三行）とある。米沢本の本文は「水ノ流ノシハラクモトマラネトモ、本ノ水ニアラヌカ如シ」（日本書房版一三五頁一〇行）とあって『方丈記』冒頭を偲ばせる。

⑧ 松下道夫氏「無住論」（『国語国文』昭和五十一年四月号、五四頁下段五行）は「絶対信を起こす専修の徒とはなりえない無住」と表現しておられるが、それはつまり無住には「絶対信」の確立はなかったと見ておられるということになるであろう。

⑨ 但し、無住は所領があつたように書いているところがある。『雑談集』巻三に「我所領モ身ニ用分ハ不多。」（一一二頁一五行）とある。

⑩ 下西忠氏「沙石集抜書の方法」（中世文芸論稿第一号）に『金玉集』における、その抄出の性質について、内容紹介を伴った詳細な検討がなされている。

⑪ 「説話評論」とは西尾光一氏の提唱せられたところであるが、それは、説話後に付される「批評添加」と「説話に内在する批評性」をさす。すなわち次のように述べられた。「時代の変化とともに、この説話そのものに含まれる意味についての解釈が変わる場合はあつても、説話が批評性をそれ自体に内在させている点では変わりが無い。こうした説話に内在

する批評性の利用という形でも、説話評論の形態が中世説話文学の中でおし進められた。」として、「十訓抄……沙石集などの鎌倉期仏教説話集は、説話評論書というべき形態をとっており」（『中世説話文学論』一六五頁）とせられ、それとはまた別に説話本体が終わった後に付加されるいわゆる感想批評の部分、西尾氏の「批評添加」（一六四頁）といわれる部分のありかたについて、仏教説話集に「批評添加を次第に強化した形態」（一七一頁七行）という点を指摘され、それを「编者自身の感想や批評を、読者に理解納得させようとする説得力を強め、自照的発想へと転化しつつある形態である」とせられて、やがてそれは「随筆に転移する一歩手前にある説話評論の書」（一八一頁）として「随筆化」の方向でとらえられた。このご指摘は『発心集』や『撰集抄』などについてはその通りであるが、『沙石集』の場合はその説話後の付加部分は、「自照的発想」の方向はとらず、「古ヲモテ鏡トシテ、今世ヲ見ル」（大系本一六三頁五行）と言っている通り、「今世」の荒廃した状況を対象化し「古ヲモテ鏡トシテ」それを「見」て論評を加えるという方向をとるのである。そしてそういう性格の付加部分が極度に肥大化している点に『沙石集』の特徴がある。社会批評的性質を持つと考えるのである。

⑫ 『延喜式』卷四神祇四「伊勢太神宮」条に「凡王臣以下不得輒供太神幣帛。（下略）」とある（新訂増補国史大系『延喜式』九二頁一四行）。

⑬ 史料大成第27卷『勅仲記』(一)、二四三頁下段三〜四行。原漢文。

⑭ 現世利益譚というべきものは確かに存在する。しかしそれは、金銭や財宝を神仏から不思議の方法を以て授かったという型の話ではない。拙論『沙石集卷二の利益譚』（『文藝論叢』二二号）に報告した。

⑮ 辻善之助『日本仏教史』中世篇之二、第七章第十一節「禅宗の宮廷接近」。赤松俊秀監修『日本仏教史』（法蔵館）二、中世篇第三章一「鎌倉禅の勃興」。これらに禅僧と公家や幕府との接近の様子が詳しく記されている。

⑯ 辻善之助『日本仏教史』第二卷中世篇之一第七章第四節「旧仏教の復興」戒律の復興。

⑰ 例えば、『末燈鈔』第十七通に「聖教のをしへをもしらず、また浄土宗のまことのそをもしらずして、不可思議の放逸無慚のものどものなかに、悪はおもふさまにふるまふべし、とおはせられさふらふなるこそ、かへすがへすあるべくもさふらはず。……凡夫なればとて、なにごともおもふさまならば、ぬすみをもし、ひとをもころしなどすべきかは。

もと、ぬすみごころあらんひとも、極楽をねがひ、念仏をまふすほどのことになりなば、もとひがうだるころをも、おもひなをしてこそあるべきに、そのしるしもなからんひとびとに、悪くるしからずといふこと、ゆめゆめあるべからずさふらふ。」と、殆ど平かな書きで噺んで含めるように、しかし厳しく誡めている。（古典大系『親鸞集・日蓮集』一三八頁）。このような例からみると、親鸞存命中から既に、誤った理解に基づく造悪無礙の振舞のあったことが知られるのである。また『親鸞聖人御消息集』第9通に「よろづの佛・菩薩をかるしめまいらせ、よろづの神祇・冥道をあなづりすてたてまつると申事、この事ゆめゆめなき事也。」（同書一五七頁）とある。

- ⑬ 拙稿「『沙石集』慶長本について」（『仏教文学』第八号、昭和五九年三月）。なお本文これ以下の記述で、『沙石集』各巻内の章段を「段」と記す。それは一つの章段に複数の説話が収められていることが多いから、それと区別するためである。

⑭ 伊藤正義氏「中世日本紀の輪郭」（『文学』昭和四十七年十月号）。西脇哲夫氏「幸若舞曲」（『日本記』考）（『文学・語学』第八十・八十一合併号）。片岡「第六天魔王の説話」（『文藝論叢』第四四号、大谷大学文藝学会）。

⑮ 黒田俊雄氏「寺社勢力」九七頁（岩波新書）。

⑯ 辻善之助『日本仏教史』第二卷中世篇之一、第七章第四節「旧仏教の復興」二五一―二五五頁。赤松俊秀監修『日本仏教史』二「中世篇」第五章一「南都仏教の復興」二九六―三〇〇頁。

⑰ 赤松俊秀監修『日本仏教史』二「中世篇」第五章一「南都仏教の復興」三〇一―三〇三頁、弥勒信仰の項に釈迦信仰・仏舍利信仰から弥勒信仰への経緯が簡潔に纏められている。

⑱ 前掲赤松『日本仏教史』三〇七頁には、無佛の導師としての信仰のほかに、農業神としての本性を持つところからその信仰が農民の間に普及したこと、足利尊氏在地蔵信仰のことなどを指摘している。

⑲ 望月「仏教大辞典」の「地藏菩薩発心因縁十王経」の項に「恐らく平安末期、或は鎌倉初期頃に世に出でたるものなるべし。」とする。なお前掲赤松『日本仏教史』は鎌倉期と見ている（三〇七頁一〇―一一行）。

注⑩ 拙稿。

⑳ 和歌森太郎氏「修験道史研究」第二章「修験道の成立と特性」に「山臥らしき山臥の独自の頭現を鎌倉初頭に認め」（東

洋文庫版一九〇頁)、その教団的組織化について記しておられる。また不動明王的なものを尊ぶに至る経過については一七三—一七九頁に詳しい。宮家準氏『修験道』(教育社『歴史新書』一七四) 2「役小角と不動明王」の「修験道と不動明王」の項、『沙石集』自体にも、役ノ行者が威王権現を勧請した時の説話(巻一の3)や山臥に関する説話(六の9・略本七の6など)がある。

- ⑳ このことに関して、この「偏執」という語は、鎌倉初頭頃に仏教語としての枠あるいは使用範囲を出て国語語彙化したのではないかと考えられるのである。この語は平安朝では仮名文学には用例がない。ところが中世になると、『義経記』や『太平記』に用例が見え、また日用語辞典たる『節用集』に広く収録せられている。中でも注目したいのは、『正宗本』その他の古本系節用集といわれるものすべてに登載せられていることである。そしてその『義経記』・『太平記』における用例の意味用法が、もとの仏教語の時の意味からはるかに逸脱していくのである。一三四九年成立とされる『連理秘抄』ではまだ「ただ人の好むところにしたがひて、偏執をなさずして」のごとく、もとの意味に近い(大系本『連歌論集』三六頁一四行、頭注に「かたよった考えを固執することなく。」とする)。それが『太平記』になると「聞人見人何レモ偏執ノ思ヲ成ニケリ。」(大系本『太平記』(一)、一八一頁一〇行。頭注「ねたましく不愉快に思った。)、また『義経記』には「人の笑ふに笑はずは、弁慶偏執に似ると思ひ」(大系本一一頁八行頭注「片意地を張る事」とか、「義経を偏執するぞ。目な見やりそ」(二三三頁一六行、頭注「そねむぞ」)のごとく用いられている。その転意を示す確例は『日葡辞書』である。「自分の嫌いな事について悪く言うこと、または、軽んじ侮ること。」と記している(邦訳版二二二頁)。このように中世後期になると本来の意味から逸脱した用例が普通になる。そのことはこの時点でこの語が国語語彙化し俗化して相当に長時間経過したことを示す。一般に国語語彙化して暫くは本来の意味のまま用いられる期間がありそのあと徐々に転義するのが普通である。その本来の意味のまま用いられる期間があるということになる。ただしそれは第一次的には口語の世界においてであったであろう。文書語に定着するには一定の時間がかかる。『連理秘抄』の例から考えて、『沙石集』の頃は口語の世界の語であったのであろう。『沙石集』に当時の俗語が豊富に見られることは周知の通りである。

㉑ 渡辺綱也氏は巻五について次のように述べられた。「巻五において、初めに真言(陀羅尼)の功德を述べたことは、後半

の、和歌に関する説話を集め、和歌に対する無住の見解を導き出すために、十分に企画された配置であると考えられる。」（大系本『沙石集』解説一三頁四―五行）。この「初めに真言（陀羅尼）の功德を述べた」と言われるのには異論の余地があると思うが、「和歌に関する無住の見解を導き出すために、十分に企画された配置である」という御指摘は従うべきであると思う。

29 『古来風躰抄』上に「これは浮言綺語のたはぶれには似たれども、ことの深き旨も現はれ、これを縁として仏の道にも通はさむため、かつは煩惱すなはち菩提なるが故に（下略）」と述べている。（日本思想大系『古代中世藝術論』二六三頁七―八行）

30 渡辺昭五氏『中世史の民衆唱導文芸』第二章2「説教（経）と説話」に説経・説経師の発生からその隆盛、俗化のありさまが詳細に記されている。そこに「中世初期の澄憲・聖寛の唱導説教が、中世の時代の進捗とともに庶民化してゆく浄土教の教えに順応してますます大衆化して、さらに時衆（宗）の形同沙弥の活躍は、説教を娯楽化して物読み法師などの職業まで生んでくる。」（八九頁）と指摘しておられる。また先掲赤松『日本仏教史』第六章「中世社会と仏教」1の五「隠遁と遊行」に「一方では庶民的な芸能家であり、他方では民間宗教家であって、芸能と呪術とが不可分に結合していた、というよりは、むしろ未分化のまま、遊行していた」と記されている。

31 平安朝仮名文学に「因果」の用例がなく、それが中世以降の和文脈のなかに展開して来る経過について、岩波講座『日本文学と仏教』第二巻「因果」に、今西祐一郎氏・気多雅子氏の論述がある。

32 大隅和雄氏は「無住の思想と文体」において、『沙石集』を「説話集でもなく、カナ法語でもなかった。」とせられ、「説話集的な世界の止揚として出てくる『歎異抄』や『随聞記』がまた『徒然草』として定着しない、前の段階が『沙石集』であったということができよう。」とせられた。これは文体の問題として言われたのであるが、それとは別に、作品の題材やその構造、更に作者の事物を対象化してとらえる記述の姿勢、自己の内面に沈潜することのない語り口などの点をどのような評価すべきかを考える時、そこに社会批評的性格が認められると考えるのである。三木紀人氏は「説話集としても仏書としても変格な作品」と評されたことがある（『無住小論』、国語と国文学37年10月号、62頁下段）