

閑居友の結縁意識

野本 東生

一、はじめに

上下二卷全三二話から成る小振りな説話集『閑居友』は、慶政の手になると見なされるが、多くの説話集同様に作者の名の記されぬ著述である。往生伝や『発心集』の影響を受け、かつ他書との同話を殆ど持たないことでも知られる。素材となる説話に比して、いわゆる評語が長大であることが多く、これをもって評論性が強いとも称される⁽¹⁾。しかし、評論性という術語では、実態を正確に把握しきれているとは言えない。なぜならば、その評論部分は、『閑居友』にあつて、教導であるのか随想であるのか、判然としない表現をとっているからである。かりにそのどちらでもあるにせよ、語り手の思想に還元するのみではなく、この長大な評

論部分がどのような機能をもつかを見極めることは、『閑居友』を把握する上での重要な論点となりうるだろう。この論点を視座に据えつつ、本稿の目的とするところは、本書において特徴的に現れる語彙として「あはれ」を析出し、『閑居友』における結縁意識と表現の関わりについて考察を加えることである。

二、閑居友における「あはれ」

「あはれ」ということばは、中古中世を代表する情感・情緒を表す語彙である。説話などでもしばしば用いられるが、ここでは叙述される素材⁽²⁾の中ではなく、素材を受け止める際の使用に絞って着目することで、論の端緒としたい。『閑居友』の「あはれ」の用例を左に掲げる。いずれも素

材中ではなく、それを評する時に現れるものである。

1 この親王の思ひ立ち給ひけん心のほど、いといとあはれにかしこく侍り。
(上一話)

2 今この跡を尋ぬるに、かの教へにつぶとかなひて侍るにや。あはれにかしこくこそ侍れ。
(上三話)

3 その振る舞ひことにあはれにありがたく侍るなり。

(上四話)

4 ことにあはれにしのびがたく侍り。何も持たらぬこそ、ことにあはれに好もしく侍れ。
(上六話)

5 このことを聞きしに限りなくあはれに、尊く覚えき。

(上一〇話)

6 経を説きて、その座にて終りをとりけん、いたうあはれに侍り。
(上一〇話)

7 時の人いみじくあはれがりけり。その名をば発心房とぞいひける。いとあはれなりける事かな。

(上一二話)

8 かやうにふつに身を捨て侍る人には、終りの時、必ず目立たしきほどの瑞相の侍るなめり。猶々あはれに侍り。
(上一二話)

9 この人の住み所こそ、あはれに聞こえ侍れ。

(上一五話)

10 昔見し人も定めて遇ひけんものを、思ひおくふしなくは、消息する事もあらずと、あはれなり。
(上一五話)

11 さて、この問ふ人、いとあはれに思ひて、時々物調へてつかはしなどしけり。ある時、尋ねさすれば「跡かたもなし」となん語り侍りし。いといたうあはれに覺え侍り。
(上一七話)

12 わたりの人々、いとあはれにて、涙に咽びけるとなん。あはれに偲ばしく侍り。
(上一八話)

13 これを聞き侍りしに、あはれ尽くしがたく侍りき。
(下七話)

14 念仏十返ばかり申して、息止まりにけり。いとあはれにこそ聞こえ侍れ。
(下一一話)

「あはれ」とは端的には感動を表す語彙であるが、右の例が向かう対象は次のようである。1 渡天を試みた真如親王の心、2 玄賓僧都の事跡、3 空也上人の事跡、4 あづまの聖の事跡、5 覚弁法師の事跡、6 同僧の臨終、7 発心房の臨終、8 近江石堂の僧の事跡と臨終、9 駿河宇津の僧の臨終(場所)、10 同僧の事跡、11 稲荷山麓の入道の事跡、12 東の京の入道の事跡と臨終、13 唐土の親娘の事跡、14 東山下種女の臨終。これらは感動と思慕を以て、讚歎の視線を

送られる例である。その中でも4は、「あはれ」という感動を繰り返し、さらに7・11・12の例では、人々の感じる「あはれ」（波線部）に重ねるかのように、『閑居友』語り手自身の「あはれ」評が付される。そして当然とはいえ、各話で語られた人物・人物の事跡に向かう感情であり、これらを感動的に受け止めていることがわかる。

15 玄奘・法顯などの昔の跡に思ひ合はするにも、さこそは險しく危うく侍りけめと、あはれなり。（上一話）

16 昔の高僧の跡を尋ねれば、みなかやうにのみ侍るにや。猶々あはれに侍り。哥さへ優に侍るこそ。（上六話）

17 かのやまがらのいにしへも、ことにあはれに偲ばしく侍り。（上一三話）

18 羅什三蔵の御母の（中略）道心発して、永くうき世を出ではて給ひけん、思ひ出でられてあはれなり。（上一〇話）

19 竜樹菩薩の「これをはかり思ふに、食は少なけれども汗は多し」とのたまへる、あはれにこそ侍れ。（上一三話）

右の例では、当面の素材とは別に引用された、しかし同様の事跡に重ね合わせて「あはれ」の感動が述べられる。こうした引例は当面の事跡も同様に評価するのみならず、周

知の例によって「あはれ」の感動を受け手（読み手）に確認する意味にもなる。19は素材そのものではなく、引例の事跡に「あはれ」が向けられるが、事跡と対象の一致が「あはれ」につながることをなる。

なお、以上の「あはれ」を通して見た時、1「いと」と、3・4・17「ことに」、5「限りなく」、6「いたう」、7・14「いと」、8・16「猶々」、11「いといたう」、13「尽くしがたく」のような強調が過剰なまでに存在することも付け加えておかねばならない。受け手に対する念押しであるかのようである。

次は哀感や同情の色濃い「あはれ」である。

20 さらによも良き所に生まれ侍らじかすと、あはれにて、いささか見侍りし人を、高き賤しきを選ばず、その名を書き集めて、忍びに傍らに置きて、少し浮かみぬべきにやと思ひ給ふる密言ども、おろおろ誦み侍る中に（上一二話）

21 けうときものから、さすが又あはれなり。（下一三話）

22 秋風名残を送る身にてもありけんに、あやしの我らも見ては怖ぢ恐れ逃げ走る事、あはれにも侍るかな。

23 ましてかの五の君の心の中、いかばかり春は殊に立ち（下一〇話）

迷ひて侍りけん、あはれなり。

(下二話)

24げにあはれにしのびがたき縁こそあるらめかし。

(下二話)

20は見るも無惨な屍体となつた女に対する同情・憐憫、21は生きながら鬼になり、焼身自殺した女に対する同情・憐憫である。22は蛇に対する哀憐である。23 24は、当面の素材とは別の引例に対する「あはれ」であるが、罪深さを背負つた女性の身に対する哀憐の情である。

25昔は、やすみしる儲けのすべらぎにて、百の官に仰がれきといへども、今は道の辺の旅の魂として、ひとりいづくにか赴き給ひけん、返す返すあはれに侍り。

(上一話)

26つひにはいかがなり侍りにけん。あはれにおぼつかなくこそ。

(上一四話)

25は死への哀悼と解し、26は「しみじみ」といった訳をあてるところであろうか。

「あはれ」はさまざまの意味を示しているがそれでもやはり、素材で叙述される事跡や対象人物に対して、「あはれ」という語彙を多用して評することには最も注意を向けるべきだろう。

「あはれ」という語彙が抱える意味の根本については、

既にさまざまに研究があるが、しばしば支持され援用される次の指摘を参考におきたい。すなわち「何事であれ、心に深く浸透する感動を表わすのが「あはれ」であり、

新しい飛躍的な行動を、積極的に展開させる活力の原動力となる、脈動的、能動的な烈しい感動ではなく、対象が、身に迫り、心に徹して、自己が、感動のなかに、埋没し、融合し、そして同化してしまう

浸透的受動的な感慨であるという。³⁾「対象客観と感情主観の融合」も同様のことを指すだろう。もとより感情を表す語彙であるだけに、「あはれ」の言い回しは作品それぞれに微妙な差があり、一筋縄ではいかない。ただ『閑居友』の掲出した例を通観すると、今述べた「あはれ」の原義そのもの、語られる対象を自らに引き取るように共鳴的に心動かされるという把握にあてはまる。融合的一体的にその対象を感動を以て受け止めるということだ。語られる世界と語る主体との、引力に逆らえない、あるいは逆らおうとしない『閑居友』の姿があるように思われる。対象に共感し、受け止めるための表現として、「あはれ」が選ばれていると考えられる。なお、波線部を併記した7 11 12の例は、「あはれ」は語り手のみの心情に限定されず、語り手の心情を装いつつ、登場人物の心情に受け手(読み手)の共感を誘お

うという広がりも垣間見える。語り手と人々、その共感がひいては受け手を浸していくような機能的一面が、「あはれ」には認められる。

三、仏教説話集における「あはれ」

「あはれ」という語彙が仏教説話集における常套句であるならば、何も言挙げする必要はない。全三十二話に占める、先に挙げた例を多いと見るかどうかは、飽くまでも他の著述との比較において為されなければならない。実際、『発心集』などでも「あはれ」はよく用いられる語彙である。だがここで問題にしているのは、素材の説話を受け止める際に「あはれ」という表現が選ばれるか否かということである。試みに『発心集』の例を挙げておく。

・ 大方人の死ぬるありさま、あはれに悲しき事多かり。

(四八)

・ 其の事に執をとめて、今や今やとまぼりをりけん、罪深くあはれにこそ侍れ。

(五二)

・ あはれにありがたきためしにこそは云ひ伝へ侍りぬれ。

(六二)

・ 神の法をめて給ふ御志、深げにあはれなることなり。

(八二)

・ 柵・幣よりはじめ、かたくななる宜禰が鼓の音までも、皆閑樂悟入の御かまへなりと、あはれにかたじけなくなむ侍り。

(八四)

このように素材を受け止めて評する際に用いられる例もあるが、これが用例の全てであり、『発心集』が流布本で百話以上から成ることを鑑みれば、実に少ないと言える。

そこで中古中世の主要な仏教説話集を同様の方法で簡単に調査してみた。⁽⁵⁾ 素材における「あはれ」の用例自身は少なくないものの、評の部分に用いられるものに限れば、『日本霊異記』、『三宝絵』、『打聞集』、『法華百座聞書抄』、『古本説話集』は用例無し。『今昔物語集』九例、『宝物集』八例、『沙石集』十三例。素材が編者のことばかという境界線の引き方に、認定方法の誤差を認めたとしても、これらの説話集において、「あはれ」という表現が殆ど選ばれていないことは明白である。

一方でこれらと一線を画す説話集もある。『撰集抄』である。その用例数は優に百を越える。ただし、『撰集抄』のような場合は、西行に擬えられた語り手が、諸国行脚の際に見聞した話を書き記すという体裁をとっていること、すなわち素材と語り手の間に距離がないために素材中の「あはれ」がほぼそのまま、語り手のことばに還元されてしま

うということが大きな原因の一つと考えられる。

『撰集抄』については別に考察する必要があるが少なくとも、「あはれ」という語彙を多く用いることに、『閑居友』の一つの特殊性があることは間違いない。また「あはれ」が他の形容詞などと結びつかず、単独で用いられる例が比較的多いことも、漠然と共感を添えるのではなく、「あはれ」一語で自律的な働きを持っていたことを示す。さらに「あはれ」という一体的融合的、主観的な語彙を配する特徴に共通するのが次のような語彙である。

・何も持たらぬこそ、ことにあはれにこのもしく侍れ。

(上六話)

・せめてのむつまじさに記し入れ侍りぬるなるべし。

(上三話)

・今、いづくの国にか生まれておはすらん。むつまじくこそ侍れ。

(下六話)

・この玄賓の跡を見るに(中略)ことにしのびがたくも侍るかな。

(上三話)

他に既出の「あはれ」の例中12・17にある「偲ばし」という語彙も挙げられる。「このもし」ないし「このまし」は、例えば、「真名も仮名もこのもしく今めかしき方さへ添ひて、すぐれておはしましき」(『今鏡』ふぢなみの中「御笠の松」)

のように客観的基準に用いられる場合も多いが、「好む」という語義を強く残すものもあり、この例はそれにあたる。「むつまじ」も親近感からくる感情、さらには思慕を含む。「しのばし」は用例は少ないが、例えば「帝おはしまさで後、昔思ひ出でけるに、偲ばしきこと多くおほえければ」(『今鏡』すべらぎの下「虫の音」と帝の生前への心情を表すように、思慕の念を強く表す語彙である。「しのびがたし」は直訳すれば、「我慢できない」という意になるが、例えば「女君、涙を一目浮けて見おこせたまへる、いと忍びがたし」(『源氏物語』須磨)の、明石流謫の直前に紫上を前にした光源氏の心情のように、感情の抑制の難しさ、禁じ得ない感情を示す。

さてこれらの表現をやはり仏教説話集にたどってみると、「このもし(このまし)」「むつまじ」という表現が見えないわけではない。

ある谷はさまの、松風ひびきいさぎよく好もしき所

(『発心集』四二)

悪魔の、さがりがたき人となりて、(中略)もし化身か、もし又その便りか」とむつまじく思ひ、罪を作らせ、功德を妨げて、

(『発心集』四五)

歌テ舞シテ、好マシト思ヒシガ、年来ハ忘レタリツル

二 『今昔物語集』 十二(33)

東宮此レヲ睦マシキ者ニ思シ食シテ、

〔今昔物語集〕 十九(10)

つみなくして配所の月を見ばやとねがひ給ひしは、流
罪このもしきにはあらず。

〔宝物集〕 第九)

ただし、『日本靈異記』『打聞集』『法華百座聞書抄』『古本
説話集』『三宝絵』『沙石集』では用いられない語彙である。

「しのびがたし」は

この道においてしのびがたくぞみえ侍るめる。

〔宝物集〕 第五)

此娘ヲ見テ、心ニカケテ、イカニモ忍ビ難ク覺エケル
儘ニ 〔沙石集〕 一(9)

などの用例を挙げられる。『宝物集』の例は女性一般に対
する抑制できない心情を推し量る箇所。なお「しのばし」
は調査した文献には見当たらなかった。これらの語彙は確
かに他の仏教説話集の中に用例として検索することはでき
たが、いずれも、語り手のことばとして素材もしくは付随
の引例を対象として評するものではない。繰り返しになる
が、『閑居友』以外の仏教説話集ではこれらの語彙が、素材
内部で用いられることはあっても、素材を捉え受け止め、
評する際には使われていないことを確認したい。

例外として言及しなかった『撰集抄』は、左例の通り、「あ
はれ」同様に、『閑居友』の言い回しに近い。

なにともあれ、その里の人は往生たのもしくぞ侍るめ
る。同じ水にながれ死にけむ人までも、返々むつまし
く侍り。

いまは何の浄土にかいまそかるらむ。ことにしのばし
くこそおぼえ侍れ。

〔撰集抄〕 五(1)

こうして対象に対する共感を主とした主観的表現を、素
材としての説話を受け止める語として配する『閑居友』の
特殊性(及び『撰集抄』の存在)が導かれた。語られる対象
を突き放して否定的に断じることが殆どないことも、「あは
れ」を中心とする主観的で共鳴的な語彙が多いことと関連
するに違いない。必然的に、受け手が素材の内容に対して
共感的に向き合うような仕組みとなっている。

四、閑居友の結縁意識

それではなぜ、『閑居友』において、こうした表現が選ば
れるのか。なぜ、話末評の位置にこれだけ現れるのか。い
ささか結論を急いで見通しを与えておきたい。それは『閑
居友』の結縁意識と深く結びついているのではないかとい
うことである。

既に言われるように、『閑居友』には、結縁の意識が強く現れている⁽⁸⁾。これが文学的背景としては往生伝の系譜を承けていることにも、ほとんど異論がない。美濃部重克は往生伝の編纂に

編者達は浄土教の唱導書、啓蒙書としての撰述意図とは別に、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と考えるのである。

と結論し、さらに『閑居友』における

この僧都の事、発心集にも見え侍るめれど、この事は侍らざめれば、よきついでに因縁もほしく侍りて、書き侍りぬるなるべし。

(上三話)

今、このあやしの事を聞くに、頼みの心ねんころなり。願はくは、なほざりに書き流す筆の跡を尋ねて、草の庵の中に仮の寝の夢を見果て、松のとほその間に永き別れを告げん時、必ず立ち返り、友をいざよふ縁にもなせかしとなりけり。

(下一二話)

などから、表現行為の背後に結縁という認識が脈々と継承されていると指摘した。仏と同一視されて同化する往生人によって極楽から来迎されることを期待する、引撰結縁に

焦点を当てたものである。

また、上二一話では、河原に捨てられた女性の屍骸を交名帳に記して供養する一節を含むことから、新日本古典文学大系の解説では「書くことが、書かれる者と書く自分との結縁であり、理想と現実の間にある溝をうめる行為となる」と執筆動機を中心に広く結縁を置く⁽¹⁰⁾。ここではその供養が、「あやしの身に縁を結べる」とも位置づけられている。美濃部重克の整理によれば、二十五三昧会の結業に窺われる結縁には、臨終時の善知識としての勧進、引撰結縁、悪趣に堕ちた時の滅罪供養の三つが期待されていたという。結縁に期待される、これら三つのことは、『閑居友』において一つに限定されずに認められてもよいだろう⁽¹¹⁾。

屋上屋を架すことになるが、『閑居友』には冒頭話に著述方針が述べられる部分があり、先行の著述を引き合いに出しつつ、その語彙の中にも、確かに結縁意識が存在することが認められる。

さて、発心集には、伝記の中にある人々あまた見え侍るめれど、この書には、伝に載れる人をは入るることなし。(中略) 長明は、人の耳をも喜ばしめ、また結縁にもせむとてこそ、伝の中の人をも載せけんを、世の人のさやうには思はで侍るにならひて、かやうに

も思ひ侍るなるべし。

(上一話)

右は、『閑居友』の認識する『発心集』像を鏡にした『閑居友』自身の自己認識を端的に示したものと見るべきだろう。^②『発心集』を先蹤とする著述方法を一部継承し、また『発心集』の失敗を並べること、自己規定を露わにする。「(人の耳を喜ばせ) 結縁にもせむ」というのが、『発心集』から投影される、『閑居友』の目指す方向性であったと考えられる。また実際には「伝に載らぬ事」が収載されるにもかかわらず、「伝に載れる人」「伝の中の人」を載せないことを表現上強調しているのは、結縁が人を対象になされることを意識した口吻なのであろう。^③

『閑居友』において、「あはれ」という一体的融合感の強い語彙が選ばれたことと、今確認した結縁意識が結びつくことには、蓋然性がある。すなわち前節、例えば1〜14の「あはれ」の鑽仰には引撰結縁の期待が込められるし、15〜19のような素材対象の至高を担保する「あはれ」も引撰結縁に間接的につながるものである。無論、素材に応じて結縁の志向の強弱もあり、また全話に「あはれ」が用いられることもなく、両者に完全な重なりがあるわけではない。先の美濃部重克の整理を言い替えれば、結縁とは、対象とのつながりによって、仏・菩薩に近づく、あるいは近づか

せるための契機・意識さらに具体的行為である。結んだ糸が自分を仏の道に救い上げる、あるいは他人を救い上げるのであるのだから、結縁とは、仰ぐべき、救うべき対象とのつながりを仏・菩薩への親近・同化という動機に基づいて希求する意識と言い替えてよい。往生伝の序文には、多く結縁を求めるところが含まれる。それは例えば、『三外往生記』「蓋慕賢跡^一、肆普訪^二古今^一之間、粗得遺漏之輩^二」というように、対象の往生人に対する思慕と結びついていることも想像に難くない。つまり、『閑居友』における結縁意識が、主観的な「あはれ」に表現として結実ないし滲出していると言つてよいのである。本節で示した上一話の「因縁がほしく」とある話の結び「せめてのむつまじさに記し入れ侍りぬるなるべし」とは、ほぼ同じ視点を有するものである。

例えば下一〇話。病に臥した某院の女房に対して「あはれ」という私的な感情を抱く語り手は、彼女の帰依する釈迦如来に対する尊崇を経て、「かやうに思ひつづけて、時々あはれをかけ奉らば、本師の恩を思ひ知るははじめなるべし」と、「あはれ」を抱く対象として釈迦如来を見据える。この二つの「あはれ」は異なるように見える。しかし、語り手においては、同根の感情であることが認められる。この話

の後半において、「仏はよろづの生きとし生けるものをば、みな等しく我が子の如く、かなしみ、あはれみ給へば、彼らをととうとしく思はば、仏の御心に遠ざかるかたもあるべし」と、仏の「哀しみ」「あはれみ」を意識して、直前において蛇・蚯蚓さえ「いたく疎しとはさし離たじよ」と述べた語り手自身の表明と重ねる箇所がある。そしてその際の感情が「あはれにも侍るかな」(第二節の22)である。つまり仏が衆生に対して抱く感情と同一の感情を、語り手側が抱き、引き取ることで、仏の心性に近づこう、あるいは仏という存在への親近・同化を試みようという素意が窺われる。仏からの「あはれ」と仏への「あはれ」という双方向性を確認し、この感情を媒介とする結縁意識の存在を定かしておきたい。なお次話では、病に臥しながら念仏を唱える下種女に対して、「東山の聖」が抱く「あはれ」にも語り手の感情は重ねられ、下種女に結縁を求めるのである。

一方、実社会的な場面として、表白に目を向ければ、追善の表白には残された者の悲嘆にくれる涙の表現が山場に用意される。そこに悲嘆を共有するという、法会という場ならではのテキストとしての機能がある。法会という場を意識するなら、「往生ノ事ハ只打思^{コソ}大事ニハ候^ヘ。時純熟^{シヌ}スレ

ハ程^ヤハ候。(中略)如法ニ念仏^{シテ}乍^ラ居如^{シテ}眠^ルカ気^モ絶^キ。此^カ哀^ニ貴^ク覺^ヘ候。機縁ノ熟^シ時^キ至^ルハ、少^クイニモ不^レ依^ラ老タルニモ不^レ依」(諸事表白^⑮)と、そこで語られる対象に対する「哀れ」も結縁意識につながるだろう。さらに、灌頂における表白での歎徳部分で「今不^レ堪^レ情、感之至、猥吐^ニ称誉之詞」(長承元年歎徳文^⑯)とも見えるような表現を考えれば、詰まるどころ、仏ないしそれに相当する対象の称賛にあたって、仏の徳を述べるような叙事的な表現、仏の徳を喜ぶ叙情的な表現のいずれが採用されるかであり、いずれもが結縁と密接に関わることは否定できない。語り手のことばを評として素材から切り離してきた検討に、いささか水を差すようでもあるが、受け手を意識する語り手自身によって、直接的な感動のことばとして選ばれる重みが変わることはない。

共感を主とした主観を吐露、表現し続けることで、鑽仰に身を委ね、結果として対象に肉薄することになる。この共感が、往生人だけでなく、罪深い存在にも向けられる点(第二節の20・21・22の「あはれ」も滅罪供養と考えれば、美濃部重克の整理する結縁意識に齟齬を生じない。一体感の表現にことばを費やし、対象との個人的紐帯の希求に向かう、これが『閑居友』に見える結縁意識である。^⑰

五、結縁に伴う共時性

ところで、『閑居友』に結縁意識があるとして、それが「あはれ」を代表とする主観的語彙と絡んでいるとしても、別の問題もある。往生伝の序文や、慶政写の奥書に見られるように、素材を「書く」ことよって結縁が達成されていたとするならば、『閑居友』の目的が個人的な結縁そのものというのはいささか早計である。素材を「書く」こと以降に属する、主観的な評価は本来的に不要に見える。そこで最後に、『閑居友』は、語り手自身の結縁に留まらぬ別の構造を持っているのではないかと問題提起しておきたい。

前節では、『閑居友』における引撰結縁について無条件で賛同したが、実は『閑居友』には表現上、往生人が描かれていない。平安時代における往生伝を通観して、そこに描かれる往生の形容をまとめてみると、「極楽」「往生」という表現の存在、往生の自覚と告知、臨終正念、靈驗・奇瑞などを摘出できる。しかしこれらの形容に対して、『閑居友』では往生そのものに注視した形で叙述が割かれることが多くはない。「死期を知る」「西に向けて死ぬ」素材説話はいくつも見られるが、表現の上で往生が喧伝されるのは、「死期を知り」「人々に往生を予告し」「瑞相が現れる」上一二

話程度である。例えば、素材に登場する者たちの往生を匂わせるものの、

さだめて彼の御国にこそは生まれ侍りにけめ。

(上一七話)

今いづくの国にか生まれおはすらん。

(下六話)

かの昔の三人、今いかなる菩薩にて、いづれの仏の御国にかいまそかるらん。

(下七話)

というように、客観的事実の形をとらず、『閑居友』自身の推測に収められる。

また伝記に収載される人ながら、伝記に収載されない事柄を記す場合、『閑居友』自身による言及が、「この人の事、往生伝に侍るめれど、この事は侍らざめれば、記し侍るなるべし。」(上二話)のように再三ある。そしてそのことは、「この事を聞きしに、限りなくあはれに、尊く覚えき。高僧伝を見侍りしに、かの笠道生の所にて」(上一〇話)などのように、素材内容と照らし合わせるために、伝記を持ち出すことも関わりがある。往生伝という正統性の継承が仄めかされる。しかし、往生の成否という最終的決定を、既成の客観表現ではなく、語り手自身のことばが握る『閑居友』は、やはり往生伝とは異なる。つまり、往生人という認知を客観的な出来事に委ねるのではなく、語り手のフ

イルターを一度通した形で暗黙裏に認知されるというあり方が『閑居友』には見られるということである。

さて、かりにこの著述が作者の独白であるならば、主観的語彙が多く配されることにさしたる問題はない。しかし、あらゆる読み手に対して開かれた著述でないとはいえず、こうした感動を漏らし続けることはたして許されるのであろうか。下一一話跋文で、「恥ちて硯を収むといへども、藻塩草、かき上ぐべきよし、かねて聞こえさせれば」「願はくは、慈しみの眼の前に納めて、哀れみの心の外に散らさざれとなり」と記すように、『閑居友』は特定の相手に対しての著述である。高貴な女性に相応しい内容や文飾かどうかということの問題の他に、こうした個人的感動を主とする語彙を頻繁に配する姿勢が、高貴な女性に献呈するという現実とそぐわないようにも思われる。対象との一体感を頻りに漏らし続ける著述と受け手の間に心理的懸隔は生じないのかという疑問も生じる。だがそれは、相手が特定されているからこそ選ばれた表現であるとも考えられる。上七話で、「ただ人にはあらざりけり」という人々の感想を、語り手自身が反復して引き取る例もあるように、その心情の提示は必ずしも唐突ではない。第二節で波線部を併記して示した7112の例を振り返っても、「あはれ」は語り手の

みの心情とは言えない。

例えば、下賤の男が妻に顔を踏みつけられて発心する、上一四話。「者してここかしこ尋ねけれど」と妻が失踪した下賤の男を捜す際に、「人々も聞きあやしむ」と男を気に掛ける周囲の者たち。この男を発見するのは、「あなあさまし。いましけるは。」と声を漏らす隣の里の者。男の出家の願いを伝えると、男のもとに向かうのは、僧一人ではなく、連れ立っていく里の人々。男は受戒が済むと山奥へ姿を隠してしまい、その後この男と遭遇する者もいたが、「ものなどいひ語らふにも及ばず」という状態であった。男の失踪後、この男を絶えず心に懸け続ける人々のさまが描かれる。末尾は「ついにはいかがなり侍りにけん。あはれにおぼつかなくこそ。」(第二節の26)と語り手に引き取られるが、ここには失踪した男への関心が消えることのない、周囲の人々の思いも重なってくる。独り語り手のみの「あはれ」に収まりきらない。そしてこの評は、男の行方、男の最期を知りたいという切実な欲求でありつつ、同時に、男の最期に対する期待あるいは確信をも背負い込む。最終的に往生の認知にも関わることばである。往生を奇瑞・瑞相にゆだねるのではなく、現実的な語り手の目を通して語る。その中で受け手の共感や感動を喚起して、その主観的

心情の中に往生への願いを宿らせようとする。『閑居友』の結縁の方法、それが本書の独自なりアリティを生み出している。

語り手から滲み出した心情は、時に素材中の人々が抱く、一般性を帯びた感情を絡み合わせながら、受け手においても及ぶよう働きかけてくる。特定された受け手であれば、この共感を引き出すのは容易なはずである。確認した通り、往生人の存在証明は、語り手の認知を経由していた。別の観点に立てば、語り手の主観的な表現を提示して、この往生の認知を支えることは、この表現を受け容れる受け手にとって認知の共時性を内包することでもありうる。それは往生人・非往生人といった結縁対象の認知をも巻き込んでいく。「あはれ」を中心とした主観的語彙は、「仏—素材の対象—語り手—受け手」を結ぶ同化の機縁として配置されるのである。

さらに、これは「侍り」を基調とした、受け手を想定した文体にも表れている。⁽¹⁹⁾『閑居友』中で用いられる「侍り」は、素材ではなく、語り手のことばに付属する傾向がある。「侍り」の存在によって、素材と対置される心情に関わる語彙は、普遍性や一般性を殺がれ、語り手自身の所属であることを意識させられる。語り手の認知が、これを共有す

る受け手の結縁も支える肯綮に当たるので。

「あはれ」を中心とする主観的な語彙が浮き彫りにする語り手の結縁、限定された受け手に対して、主観的な語彙が受け手を強烈に引き込む結縁の共時性、これらが『閑居友』において実現される結縁意識なのではないだろうか。対象への一体感を示す「あはれ」という語彙が、受け手に対しても共感を作る構図の中で、事跡を生々しく受け止める現前性が、結縁意識を通して『閑居友』に認められることを指摘し、稿を閉じたい。

※本文引用の資料出典は以下に依った。なお、私意により一部、句読点、表記などを改めた箇所がある。『閑居友』『今昔物語集』：新日本古典文学大系、『発心集』：新潮日本古典集成、『宝物集九冊本』：古典文庫、『沙石集』：日本古典文学大系、『今鏡』：海野泰男『今鏡全釈』、『源氏物語』：新編日本古典文学全集、『撰集抄』：小島孝之・浅見和彦編『撰集抄』。

【注】

(1) 中世仏教説話集に「主観的なものを流露させる発想法」があることは、西尾光一「西行仮託の説話評論」(久松潜一編『日本文芸の世界実方博士還暦記念』所収、桜楓社、一九六八年) 以来の指摘でもある。自照性や随想性が強くなるとも言われる。

(2) 「説話」では指示対象が曖昧なため、一話の説話を「素材」と「語り手のことば(評)」に分け、「素材」とは素材としての説話を指すこととする。一般的には素材+評語・評論、もしくは素材のみで、一話としての説話が成立することが多い。

(3) 塚原鉄雄『枕草子研究』「あはれ」と「をかし」の感覚(新典社、二〇〇五年、初出一九五八年)。

(4) 高橋文二「あはれ小見」『源氏物語』「桐壺」巻・「幻」巻の美意識をめぐって(『紫式部の方法』所収、笠間書院、二〇〇二年)。この中で、『源氏物語』「幻」での「あはれ」と「私」的な世界の緊密な関係も指摘する。

(5) 『今昔物語集』の「トナム語り伝ヘタルトヤ」などの形式における差以外で第三者の言を通さないものを認定した。感動詞と形容動詞、名詞が対象である。用例検索の都合上、索引も利用した。利用した索引は次の通り。藤井俊博編『日

本靈異記漢字総索引』(笠間書院、一九九九年)、中央大学国語研究会編『三宝絵詞自立語索引』(笠間書院、一九八五年)、小峯和明編『今昔物語集索引』(岩波書店、二〇〇一年)、東辻保和『打聞集の研究と総索引』(清文堂、一九八一年)、小林芳規編『法華百座聞書抄総索引』(武蔵野書院、一九七五年)、山内洋一郎編『古本説話集総索引』(風間書房、一九六九年)、高尾稔・長嶋正久編『発心集本文自立語索引』(清文堂、一九八五年)、大野雅熙・永田信也編『九冊本宝物集語句索引』(一九七四年)、安田孝子共編『撰集抄自立語索引』(笠間書院、二〇〇一年)、その他、国文学研究資料館の日本古典文学本文データベースを利用した。なお『今昔物語集』は巻二十までを調査対象とした。

(6) 『撰集抄』には『閑居友』の影響が随所に見える。『撰集抄』の場合、西行の和歌に「あはれ」が多いこととの関係も考えられる。山田昭全「西行における「山」と「あはれ」と仏道修行―高雄歌論付随和歌の新解釈―」(『大正大学大学院研究論集』7、一九八三年二月)が西行の「あはれ」に宗教性を認めている。

(7) なお対象に思いを寄せる語彙として、対象への関心が留まる「いぶせし」「おぼつかなし」なども挙げられる。これらの語彙は第五節における語り手の認知にも関わってくる。

御返事いかが侍りけん、いぶせく思ひやられ侍り。

(上三話)

また、彼の人の行方いかになりにけん、ことにおぼつかなく侍り。

(上一七話)

昔いかなりける屍の、せめてもこの人を道びかんとて、あだし野の露消えもはてなで残りけるやらんと、おぼつかなくあはれなり。

(上二〇話)

(8) 宮島磨『閑居友』における「結縁」の諸相―「有縁」から「結縁」へ(『哲學年報』69、二〇一〇年三月)。

(9) 美濃部重克『中世伝承文学の諸相―「結縁」と説話伝承』(和泉書院、一九八八年、初出一九六九年)、『閑居友 中世の文学』(三弥井書店、一九七四年) 解説、美濃部重克執筆。

(10) 新日本古典文学大系『宝物集 閑居友 比良山古人靈託』(岩波書店、一九九三年) の『閑居友』解説、小島孝之執筆。

(11) 山口眞琴『西行説話文学論』第一部第一章「結縁」の時空―往生伝と中世仏教説話集(笠間書院、二〇〇九年)、宮島磨前掲注8論文でも同様の指摘がある。

(12) 『発心集』序文における目的は、「閑居友」の言及する目的とは相容れない。そこには読者意識は確かに存在し、その内容に対する謙辞もあるが、目的の第一義は、『発心集』の編纂主体に向けられている。また『発心集』に対する『閑居友』

という世間の批判が存在したとしても、『発心集』評価を大きく減ずるには及ばず、本質的ではなかったはずである。またこの点に関しては美濃部重克前掲注9論文にも「その文章には、長明のこととしながら実は「閑居友」の作者自身の引撰結縁への期待が表明されていた」という指摘がある。

(13) 山口眞琴前掲注11論文は、往生人の過去帳としての本質を往生伝に指摘する。結縁に関する議論も整理されている。

(14) 小峯和明『中世法会文芸論』Ⅲ「表白・願文の表現世界」(笠間書院、二〇〇九年)。

(15) 続天台宗全書・法儀1『聲明表白類聚』(春秋社、一九九六年) 所収。

(16) 高山寺資料叢書第17冊『高山寺古典籍纂集』(東京大学出版会、一九八八年) 所収。

(17) 山口眞琴前掲注11論文も、「身にしむ」ということばの共通の享受感覚に注目する。また、宮島磨前掲8論文の指摘に重なるところもある。

(18) 献呈先については、永井義憲「閑居友の作者成立及び素材について」(『日本仏教文学研究第一集』豊島書房、一九六六年、初出一九五五年)、水口綾子「『閑居友』成立試論―東一条院の依頼に拠ったか」(『二松学舎大学人文論叢』

39、一九八八年七月)。五味文彦『書物の中世史』「発心と通世へのいざない『発心集』・往生伝・『閑居友』」(みすず書房、二〇〇三年)は、守貞親王説を展開する。献呈先が誰であるかはここでは問題としていない。

(19) 青山克弥「説話評論における「侍り」(二)——『発心集』『閑居友』を中心に——」(『説話・物語論集』2、一九七三年十月)では、「侍り文」が説話評論の「評論」性にもっともふさわしい文体として定着していくことを指摘し、『閑居友』における「侍り」の対他性を認めてはいない。例えば、武田孝「地の文中の「侍り」について——中世の「愚管抄」の用法から——」(『解釈』15—2、一九六九年二月)が、『愚管抄』

において、「かまえた姿勢・一種のかたくるしき・自己の思想や感情を文章化しようとする作者の姿勢・態度」を指摘するようになり、一人称的な発想は一面で認められる。しかし、森山由紀子「『蜻蛉日記』消息文の「侍り」——会話文との比較から——」(『同志社女子大学日本語日本文学』18、二〇〇六年六月)が、「侍り」は「不完全な対者敬語」であり、消息文などでは他人行儀なニュアンスを出す、発話現場に依存した用法であるという指摘もある。従って、『閑居友』自身が用意するコンテクストも十分に考慮に入れるべきだろう。