

言語文化学科 国語国文学コース

『雑談集』における「誑惑」——着眼の独自性——

文学部 二〇二四年度

A21LA033

くによし
みなみ
國吉 陽

目次

はじめに	一
第一章 「誑惑」の語義と実態	三
第一節 「中世的人間像」としての「誑惑」	三
第二節 仏教的価値観に基づく理解	七
第三節 「乞食」としての「誑惑」	一六
第二章 『雑談集』第九卷「誑惑事」の視点	二二
第一節 「誑惑」の性格	二二
第二節 「身灯」という手段	三〇
第三節 「方便」への言及	三三
第三章 「誑惑」と「魂魄」の関係	三七
第一節 無住の「魂魄」	三七
第二節 『雑談集』旃陀羅説話に見られる「誑惑」	四二
おわりに	四七

はじめに

『雑談集』は、一三〇五年に成立した仏教説話集で、兼学僧といわれる無住の、最晩年の著作である。同門の弟子に向けた遺書という性格があり、硬質な教理の解説や、自照的な記述も見られる。説話の内容は、仏教經典などに載るものから、無住が独自に見聞した地方色の強いものまでさまざまであり、それらが思いつくままの「雑談」という体で配列されている。

そのような『雑談集』の第九卷「誑惑ノ事」には、「誑惑」という手段で渡世を行う存在が描かれる。「誑惑」（ワウク）¹とは、「財貨を得るために他者を騙す」という意味の言葉であり、もと仏教語である²。嘘について他者を騙すということは、社会的に許されたことではなく、仏教の教義においても、罪惡として捉えられる。しかし、一部の作品には、「誑惑」を行う存在が排除されず、むしろ受け入れられる様子が描かれる。『雑談集』によると、当時の日本では「乞食法師」による「誑惑」が横行していて、詐術に成功すればもうけのものであり、失敗しても「自分は乞食だ」と名乗れば普通の人と違って罰せられなかった。そして、同書には、このような法師を主人公とした説話が三つ載っている。

右のように「誑惑」という非道な手段を用いても生き抜こうとする存在は、田口和夫氏が「愛すべき人間の姿」である「中世的人間像³」と指摘した。そこで最初に言及されたのが、『宇治拾遺物語』（十三世紀前半成立）の第六

話「中納言師時、法師ノ玉茎検知事」において、詐術の失敗を笑われた法師が「狂惑の法師」と評される箇所である。そして、田口氏は主にこの説話に立脚して、「誑惑」によって世を渡る人物が善悪の価値判断にとらわれず受け入れられる存在であったと結論づけた。

ここで、『雑談集』と『宇治拾遺物語』の説話を比較すると、登場人物の性格は共通していても、場面や展開、編者の評価が異なっている。そして、『雑談集』は仏教説話集でありながら、仏教の価値観では否定的に捉えられる「誑惑」に一定の価値を認める。これは他に類を見ない特徴であり、無住が「誑惑」に独自の視線を向けた結果である。このような『雑談集』の独自性については、これまでの研究で具体的に言及されてこなかった。では、無住は『雑談集』を編むにあたって、「誑惑」のどのような側面に着眼したのか。本稿では、『雑談集』の説話とそれに対する無住の評価を分析することで、無住が「誑惑」をどのように理解し、どのような性質を評価したのか、ということを考察する。

なお、無住は別の著作『沙石集』（一二八三年成立）においても「誑惑」の語を用いている。それらが主に教訓的な内容であるのに対して、『雑談集』は仏教の教説と関連付けて、より詳細に描写している。そのため、今回は無住独自の見解が色濃く反映された『雑談集』を主な対象として検討する。

第一章 「誑惑」の語義と実態

第一節 「中世的人間像」としての「誑惑」

「中世的人間像」として有名な『宇治拾遺物語』第六話「中納言師時、法師ノ玉茎検知事」のあらすじは次のようである。

中納言、源師時のもとに煩惱を切り捨てたと自称する法師が現れ、見ると男性器を失っているらしい。しかし、訝しんだ師時が確かめさせると、男性器を袋の中に隠して偽っていたことが暴かれる。当初は悟りすました態度をとっていた法師もきまり悪そうにし、その場にいた皆で笑う。

結末の箇所では、笑われていた法師までも一緒になって笑い転げている。

中納言をはじめて、そこらつどひたる物ども、もろ声に笑ふ。聖も手をうちて、ふしまろび笑ひけり。⁴

そして、最後に法師の行った細工を明かし、「狂惑の法師」であつたよ、と結ぶ。

はやう、まめやか物を、下のふくろへひねり入れて、続飯にて毛をとりつけて、さりげなくて、人をはかりて、物を乞はんとしたりけるなり。狂惑の法師にてありける。⁵

『宇治拾遺物語』に登場する「狂惑の法師」が中世に特徴的な人物像だと指摘したのが、田口和夫氏である。田口氏は次のように述べる。

この悪徳とみえる存在は権力を権力とおもわず、自分の知恵と行動力によって一步をすすめていこうとしている点で、かえって中世的人間のあるべき姿をしめしているといえるだろう。⁶

田口氏の指摘は、「狂惑の法師」という新たな人物造形の類型として、以後『宇治拾遺物語』をはじめとする説話研究に影響を与えてきた。ただし、「狂惑の法師」の性格や、編者の評価が肯定的か、否定的かという点など、議論の余地は残っている。たとえば、中野猛氏は、他作品を検討し、『今昔物語集』の用例を新たに指摘したうえで、全て「嘘を

職業とする法師」といえるわけではなく、「「いんちき法師」「いかさま法師」位の解釈でいいとおもう⁷」と述べる。また、小峯和明氏は「狂惑の法師」が笑いをもたらすという点に価値を認めている。

大事なのは彼らが糾弾されるばかりではなく、むしろ詐欺師や道化まがいのふるまいが社会から必要とされていた節があることだ。……つまり、「狂惑」のイメージをプラスに転化させる効用があったらしい。……「狂惑の法師」とはそういう道化役である。硬直した日常を少しでもやわらげ、ほぐしてくれる貴重な存在でもあった。人の意表をつく機知や機転が信条であり、共同体を笑いによって活性化する必要悪的な存在ともいえよう。⁸

「狂惑の法師」がどのような意図の評価かは、論の分かれるところである⁹。しかし、どのようなであったにせよ、『宇治拾遺物語』が「狂惑」の失敗を笑う話だということは確かである。したがって、法師が「狂惑」を行おうとしたこと、そして、それが滑稽な形で露見したことに編者は注目していたと考えられる。このように、非道な行いであるにもかかわらず、即座に排除されず、笑いの中心に据えられるという点が、『宇治拾遺物語』における「狂惑の法師」の特別な立ち位置を示しているといえよう。また、田口氏以降、『宇治拾遺物語』には第六話の「狂惑の法師」と性格を同じくする話が複数指摘されている¹⁰が、そのいずれも失敗譚である。つまり、『宇治拾遺物語』の「狂惑」

には、失敗という要素が不可欠であり、失敗によって強調される主人公の胆力と、結果としてもたらされる笑いが需要であった。

田口氏は、「雑談集第九卷（古典文庫下三三六頁～三三九頁）に「誑惑事」という一条があり、私の論じたい「誑惑（人をだますのを業とする法師）」の全貌をうかがうことができる¹」として、『雑談集』の記述により『宇治拾遺物語』の「狂惑の法師」を説明する。その『雑談集』の冒頭部では、次のようにいわれる。

日本ノ乞食法師ハ、誑惑ヲモテ道トシテ、渡世シ侍ル。シヲホセテハ得分也。シソコナヘバ、我ハ乞食トナノリヌレバ、常ノ人ニモ不_レ似過ナシ。ヲヒイダサレ侍リ。昔ヨリカ、ル習也。不_レ知シテ誑惑セラル、ハ、常ノ事、知ナガラ猶誑惑セラル、事、世ニ多ク侍リ。我等聖教ヲ習テ、五塵六欲、皆無実虚妄ニシテ、人ヲ誑惑スル事ト聞ナガラ、妄念モヤマズ、愛執怨心ステラレズシテ、真実ノ道ニ入ガタキ事口惜侍ルヲヤ。¹²

ここでは、「乞食法師」による「誑惑」の横行と、それが本来許されないにもかかわらず、罪されなかったことが説明されている。そして、そのように簡単に「誑惑」されるような、煩惱に囚われる自分たちを、仏教の教理に言及しながら戒めている。

たしかに、本来許されない「誑惑」が咎められずに済むという状況が『宇治拾遺物語』と『雑談集』で共通しているというのは、田口氏の指摘した通りである。しかし、冒頭部のみを参照しても、「誑惑」の横行を嘆く無住の筆致は、笑いで済ませる『宇治拾遺物語』のそれとは異質であろう。さらに、貴族が著したとされる世俗的要素の強い『宇治拾遺物語』と、僧・無住が著したとされる仏教的要素の強い『雑談集』とで、「誑惑」に対する姿勢が同じとは考えがたい。先行研究では、それぞれの作品における相違点について積極的に取り上げられてこなかったが、その相違点にこそ、編者の意識が表れているのではないだろうか。

第二節 仏教的価値観に基づく理解

『雑談集』の独自性を考えるにあたり、まずは「誑惑」理解の基礎をなす仏教の教義について確認する。「誑惑ノ事」の二話目は、「誑惑ノ上手」を自負する人物が、「魂魄ノ仁」である「入道」を騙すことができた高名だと思つて詐術に工夫を凝らす話である。他者を騙すことが生業の「誑惑」と対置される「魂魄」は、騙すことが難しい相手ということが看取される。「入道」は鷹を好むというので、「誑惑ノ上手」はそれを巧みに利用した。「勸進上人」を装った自身の庵室に鷹が巣くついていると思ひ込ませるところから、話は始まる。

同者ニヤ、或ル入道名ハ忘レ侍リ。魂魄ノ仁ナルヲ、或人「ヲノレガ誑惑ノ上手ナル、カノ入道ヲ誑惑シタランゾ、高名ナルベキ」ト云ニ、「其ノ入道殿ハ、何事カ愛シコノミ給」ト問フニ、鷹ヲコノムヨシ云ヘバ、「サテハヤスク候」ト云テ、勸進上人ノヨシニテ、弟子ノ小法師、少々相具シテ、「大山ニ候上人、古ノ堂舎破壊シテ候。修補ノタメ勸進ニ参タル」ヨシ云ニ、「コレハスベテ、サヤウノ勸進ニ入事ナキ物也」トテ、トク／＼返給ヘ」トキビシク云ケリ。鷹ノ有ル前ニテ、小法師ドモニ、ヲシヘテ云セケル。「大山ノ上人ノ庵室ノソバニゾ、コノ鳥ニ似タル鳥、巢クヒテ、子ドモヲホク、ミユル」ナド、イハセケル。

鷹のことを聞いた「入道」は簡単には信じず、「上人」を呼び返して本当であるのか確認しようとする。そこで、一枚上手であつた「上人」は意味深長な返事をしたので、「入道」も信じ込み、結縁として布を提供した。

サテ二三丁ばかり、販リサル所ニ、彼ノ内ノ物ドモ沙汰シケリ。此ノ上人ノ弟子ノ小僧ドモ、「御鷹ヲ見候テ、コノ鳥ニ似タル鳥、上人ノ庵室チカク候所ニ、巢カケ、子ヲホク有ルヨシ、申候ツル」ト云時、コレヲ聞テ、「カノ上人ヨビ返セ」トテ、イソギ追テ「上人販候ヘ」ト云。心中ニ悦思ケリ。サテ入道問ケル。「御弟子ノ小僧ノ申ケルトテ、伝承候。御庵室ノ辺チカク、鷹ノ巢ハシカケテ、子ナド候事ヤ候」ト問ニ、隠ヨシノ色ニテ、「思モ不レ寄ラ」ト申。「ソラ事ヲゾ申候覧、サル事有トモ、ヲボエズ」ト云ヲ、心ヲドリテ、鷹ノ子ノホシサニ、「入道ハス

ベテ勸進ナドニ結縁スル事ナク候ヘドモ、御辺バカリハ、チト結縁ノタメ可^レ進^ス候」トテ、布一段取出シテトラセケリ。

このようにして「誑惑」は成功し、「上人」は盛大なもてなしを受けた。しかし、最後に、庵室に巣くっていたのは鷹ではなく鵒であったことが明かされる。

サテくヤウくニ、モテナシ、僧饅シ、酒ナドス、メテ、「タゞ仰候へ」ト云間、「サル事モ候覧ヲ、行法ツトメナド仕候ヘバ、隙モ候ハデミズ候。御ツカヒグシ候テ、若ヤト見セ候ハン」ト云ヘバ、悦テヤガテ、使者ヲソエテヤリケリ。路中ニテ、小法師ニヲシヘ、イハセケル。「カノ巢クヒタル鳥ハ、スガタハ似タリ。但シ鵒ノ音カ、『ヒヨロ』ト云」トイヒケル時、使者聞テ、サテハ鵒ニテゾアル覧トテ、路ヨリ皈テ、コノヨシ入道ニカタリケリ。

この話の「上人」は、弟子に鷹の話させ、自身も鷹のことを聞かれた際にうまく誤魔化し、詐術を成功させた。これについて、話末評語では、「菩薩」の「善方便」との比較とともに、「墮獄ノ世智」（地獄に堕ちることにつながる凡夫の知恵）と戒められる。

コレモ猶々作タル事也。誑惑ノ心マコトニフカシ。菩薩ノ衆生利益ノタメノ善方便ニ似タリ。但シコレハ墮獄ノ世智、後ハ解脱ノ善巧ナルベシ。

無住は、この話を仏教的価値観に基づいて説いている。仏教説話集としては当然のことであるが、それゆえに、無住の「誑惑」理解を考えるうえで、仏教という要素は不可欠である。「誑惑」すると地獄に堕ちる」という認識にはどのような背景があるのだろうか。

まず、「誑惑」の早い例のひとつに『往生要集』（九八五年成立）がある。巻上、餓鬼道の箇所、希望餓鬼は、他者が得たものを「誑惑」して奪って用いたことでその果報を受けるとされる。

或有鬼、名希望、世人為亡父母、設祀之時、得而食之、余悉不能食、若人勞而得少物、誑惑取用之者、受此報

（書き下し）

或は鬼あり。希望と名づく。世人の、亡き父母の為に祀を設くる時、得てこれを食ふ。余は悉く食するあたはず。昔、人の、労して少しく物を得たるを、誑かし惑はしてこれを取り用ひし者、この報を受く。¹³

『往生要集』は広く読まれ、後の作品にも影響していることから、「誑惑」すると悪道に墮するという認識はよく知られていただろう。右の例は、既に田口氏に言及があり、諸書が「誑かし惑はして」と読み下しているところ、「ワウワク」とよめる¹⁴と指摘されるように、単語の「誑惑」の例として認めることができる。

また、田口氏の言及していない他資料にも、類似の記述が見られる。たとえば、『五常内義抄』（十三世紀中頃成立）上「義」の第五「人ハ虚言ヲ慎シムベシ」には、目連尊者が恒河のほとりで出会った餓鬼の前世として、「誑惑」を行っていた者の話載る。人相見、薬師、陰陽師になりすまして人を騙していたという例がそれぞれ挙げられ、『往生要集』の「他者のものを奪う」という内容をより具体的に表しているといえる。

目連入定シテ、此餓鬼共ノ過去ノ事ヲ見玉フニ、昔人タリシ時、相人トシテ吉凶ヲ相ス、実ハ少ク虚言ハ多シ。或ハ薬師トシテ病者ノ為ニ不能薬ヲ与ヘ、虚ニ灸所ヲ指テ、人ヲ焼キ如レ此誑或〔惑〕ヲ以テ、世ヲ渡リキ、其罪ニ依テ故ニ世々ニ此報ヲ得ト云リ、……或ハ陰陽師トシテ、虚占ヲシ実トナキ祭拔^{マヤ}ヲシテ、人ノ物ヲ誑或〔惑〕シタリシ故ニ、此報ヲ受ト云リ、¹⁵

なお、陰陽師の箇所では「人ノ物ヲ誑或〔惑〕」とあることから、「誑惑」の語自体に「騙す」という意味に加えて「騙して奪う」、「詐取する」という意味も含まれるということが理解される。また、これらの説話の後に、評語として次のようにいわれている。

綺語ヲシテ、人ヲ訴ヘ惡ミ、又人ヲ欺キ嘲弄スル事、是皆内外典ニ付テ、無レ処レ許ス、大ナル科ナルベシ、此ノ報ハ三惡道ニ沈ミテ、出期不_レ可_レ有_ル16

「誑惑」は「綺語」として捉えられる。「綺語」は、真実にそむいた虚飾の言葉で、十種の罪惡・「十惡」の一つである。したがって、この語からも、惡業としての理解が看取される。そして、三惡道（地獄・餓鬼・畜生）に沈み、いつまでも出られることはない大罪として説明されている。

また、『神道集』（十四世紀前後成立）巻第九・第四十九「北野天神事」にも、日藏上人が餓鬼道で見た餓鬼の前に「誑惑」して人の物を奪ったという業があると語られる。

或_ハ亦賤_キ者_ト窮_シ者_ヲ誑惑_シテ物ヲ取故ナリト答フ、17

さらに、『三國伝記』（十五世紀前半成立）巻第十一・第廿三「真寂寺釈惠生事」には、「誑惑」によって地獄に墮ちた者の説話が載る。地獄で苦を受ける多くの僧のうち一人が、「不浄説法」によって「世間」を「誑惑」したことで、この果報を受けているというものである。

不浄説法シテ誑惑ス世間ヲ^一。如此等ノ罪皆感ニ地獄ノ果ヲ^一。 18

「不浄説法」は、邪法を説いたり、もしくは名利のために説法したりすることである。私欲のために欺くという「誑惑」の一手段であったといえる。

また、次の『正法眼蔵随聞記』（十三世紀中頃年成立）第二ノ九は悪道との関連を述べるのではないが、「狂惑」が「身の苦しみ」であるといつて戒めている。仏法興隆のため関東に下るのがよいと勧められたことに対して難色を示す道元の回答である。

ただ、我が資縁のために、人を狂惑するか、また、財宝を貪らんがためか。それは、身の苦しみなれば、いかで
かありなんと覚ゆるなり。 19

これも明言はしていないが、「誑惑」が悪道に堕ちるための業であるという理解に基づいたものだろう。

以上、平安期の『往生要集』から室町期の『三国伝記』まで、ほとんど一貫して悪業としての「誑惑」理解がみられたが、その依拠する仏教經典としてどのようなものが考えられるだろうか。「SAT大正新脩大藏經テキストデータベース2018版」での検索によると、「誑惑」は全七一七件あり、そのうち最多の三三件を『正法念処經』が占める。本経は、六道輪廻の因果について詳細に説くもので、本節で挙げた『往生要集』との関連も指摘されるため、日本仏教に強い影響を与えたといえる。卷第十六では、女が夫を「誑惑」して自分だけ贅沢な食事をするとなり多餓鬼に堕ちると説かれ、卷第二十七では、他人を「誑惑」して苦悩を与えると、地獄に堕ちると説かれる。

○卷第十六

前世之時。身爲婦人。誑惑其夫。自噉美食。心懷慳嫉憎惡其子而不施與。……以是因縁。墮於餓多餓鬼²⁰

（書き下し）

前世の時、身は婦人を爲し、其の夫を誑惑して自ら美食を噉ひ、心に慳嫉を懷き、其の心を憎惡して施与せず、……是の因縁を以て餓多餓鬼の中に墮ちたるなり。²¹

○卷第二十七

誑惑他人。令生熱惱。不孝父母。不敬師長。不順法行。是人命終。墮於地獄。²²

(書き下し)

他人を誑惑して熱惱を生ぜしめ、父母に孝ならず、師長を敬はず、法に順じて行はず。是の人は、命終りて地獄に墮せん。²³

このように、『正法念処經』では墮餓鬼・墮地獄のいずれも語られ、ともに「誑惑」の内容が日本で語られているものと同趣旨である。こうした、他者を「騙す」という語義から、『五常内義抄』で「人ノ物ヲ誑或〔惑〕」といわれるような、「騙して奪う」という用法に敷衍されたのではないだろうか。このように、惡道に墮ちる業としての理解は、『正法念処經』のような經典に基づいていたと考えられる。そして、冒頭で確認したように、仏教説話集である『雑談集』でもその基本的な認識は踏まえられている。

しかし、『雑談集』は、他の仏教書とは異なり、因果応報を説くにとどまらず、むしろ「菩薩ノ衆生利益ノタメノ善方便ニ似タリ」として肯定ともみられる評価を下している。ここに仏教的価値観が反映されていることが、単に滑稽なものとして善惡の判断を施すことなく受け入れる『宇治拾遺物語』との大きな相違点である。つまり、無住が「誑

惑」に向ける視線は、仏教の見地を踏まえている点、そして、仏教の見地にありながら完全に排除しないという点で、他書とは異なる独自のものといえる。

第三節 「乞食」としての「誑惑」

前節で、仏教的価値観による「誑惑」の、悪業としての認識を示した。このように仏教の文脈では完全に否定されるものの、実際の社会において「誑惑」を行う存在は、必ずしも排除されていない。その背景には、「誑惑」の主体がもつ「乞食」という性格が関連するものと考えられる。『雑談集』では、「日本ノ乞食法師ハ、誑惑ヲモテ道トシテ、渡世シ侍ル。」（「誑惑ノ事」冒頭部）のように、「乞食法師」が「誑惑」を行っていたとある。そして、その「誑惑」が横行し、自分は乞食であると名乗れば普通の人と違って許されていた、ということが常態化していたと語られる。その説明の後に続く説話の三つ目も、「乞食法師」が「誑惑」を行うというものである。冒頭部を次に挙げる。

常州ニ古キ入道ノ侍シ。鎌倉ニテ相知タル乞食法師、奥州へ誑惑セントテ、下向ノ時ハ、便宜ニテヨリテ、ソノヨシカタリ、上サマニハ、誑惑シタリシ事ナド、カタルヨシ承シ。

また、無住が『雑談集』より先に著した『沙石集』巻第八ノ二「嗚呼がましき人の事」（米沢本）にも、「飢渴年にて、宿貸し、食与ふる者なし。狂惑して命助からんとや思ひけん²⁴」という貧窮した状況のもと、法師が地頭を「誑惑」するという話が載る。

「誑惑」の説話が全て乞食によってなされたとはいえない。しかし、少なくとも中世において、貧窮した者（多くは法師）が生活資源を調達するために選ばれる手段のひとつには「誑惑」があった。

なお、日本における乞食は、早くに頭陀行のような仏道修行としての性格は失われていたということが、小林崇仁氏によって指摘されている。

『日本霊異記』は、仏道修行としての乞食行に、さほど注目してはいない。景戒の筆致からして、一般の仏教者が仏道修行として、積極的に乞食行を行っていたようには、あまり見受けられないのである。

「乞食」に関する禁制が、天平三年（七三一）の詔以降に見られないことからしても、仏道修行としての積極的な乞食行は、実際にはそれほど根付かなかったのではなかろうか。²⁵

小林氏は日本最古の説話集である『日本霊異記』（九世紀前半頃成立）をもとに結論づけているが、『日本霊異記』以降も、右の『沙石集』のように、貧困という性格が表立って描かれる。したがって、時代が下って仏道修行としての

「乞食」に回歸するとは考えがたく、「乞食」のイメージは「生活苦のためのやむを得ない²⁶」ものとして定着していたのではないだろうか。それを念頭に置いて、時代の異なる次の例を検討したい。

『愚昧記』は三条実房による日記で、「誑惑帥君」と呼ばれる者が「乞食」のようだといわれる例である。仁安三年（一一六八）五月二十七日の記事で、筆者のもとに「誑惑帥君」と姉の尼が来訪し、多くの飯と酒がふるまわれたことが記される。末尾において、筆者は、二人がこの十年あまり乞食のようなことをしているので「悲しむべきことだ」と繰り返し嘆いている。

廿七日、晴、誑惑帥君相具姉尼来、一日可来之由依示彼法師也、是依有大食之聞、為令食也、即給飯・酒等、尼飲酒十一度、食飯一盃。其高九寸許飯也、而敢無望滿之氣、帥君酒十五度、飯□同、此兩人故帥中納言忠基卿子也、而此十余年如乞食云々、可悲々々、

（書き下し）

廿七日、晴、誑惑の帥の君姉尼を相具して来たる、一日来たるべきの由彼の法師に示すに依るなり、是大食の聞え有るに依りて、食はしむる為なり、即ち飯・酒等を給し、尼酒十一度飲み、飯一盃を食らふ。其れ高九寸許の

飯なり、而るに敢へて望満の氣無し、帥君は酒十五度、飯□同じ、此の兩人故帥中納言忠基卿の子なり、而るに此の十余年乞食のごとしと云々、悲しむべし、悲しむべし、²⁷

ここにいう「誑惑帥君」がどのような存在かは明記されず、『尊卑分脈』などによっても、中納言藤原忠基の子にそれらしき人物は見つけられない。また、「大食」であるという性質は、「財貨を得るために他者を騙す」という「誑惑」の基本性質とは異なる。したがって、『雑談集』や『沙石集』に描かれるような、「誑惑」によって生計を立てる存在だったかどうかは怪しい。しかし、ここで注目すべきは、乞食のようだと嘆きながらも食事を提供するという筆者の姿勢である。「誑惑」を忌避せずに饗応によって受け入れる姿勢は、笑いによって受け入れる『宇治拾遺物語』と共通するといえる。

また、『愚昧記』と同様に、対象が乞食のようだと蔑まれる例が、実房七世の子孫である三条公忠の日記『後愚昧記』にある。永和四年（一三七八）六月七日の記事で、祇園会の鉾を見物する足利義満のもとに世阿弥が参上して、杯をいただくという内容である。義満が世阿弥を「寵愛」していたとあり、特別な厚遇に対して、筆者が「このような散楽の者は乞食の所行である」と卑しんでいる。

……大樹（足利義満） 構（四條東洞院） 棧敷（四條東洞院）、見物之、件棧敷賀州守護富樫介経営、依大樹命也云々、大和猿樂兒童（藤若 世阿弥）
元清 称観世之猿樂法師子也、被召加大樹棧敷 見物之、件兒童、自去比大樹寵愛之、同席伝器、如此散樂者乞食所行也、……

（書き下し）

……大樹（足利義満） 棧敷（四條東洞院） を構へ、之を見物す、件の棧敷は賀州守護富樫介経営す、大樹の命に依るなりと云々、
大和猿樂の兒童（藤若 世阿弥元清） 称観世之猿樂法師子也、召されて大樹の棧敷に加はり、之を見物す、件の兒童、去んぬる比
より大樹之を寵愛し、同席して器を伝ふ、此のごとき散樂者は乞食の所行なり、……²⁸

もてなしを受ける者に対して冷ややかな視線を向けるという点で、『愚昧記』と『後愚昧記』は共通する。同じく「乞食」と表現される二つの行為、そして行為者の性格にも、共通点があったと考えられる。右の『後愚昧記』の箇所は、能楽の分野でしばしば言及されるが、概して、「乞食」という蔑称はその特別性の裏返しであると解釈されてきた。たとえば、戸井田道三氏は次のように述べる。

公忠が乞食の所行といったのは猿楽者はもともと、もらう者だったことをさしている。反対給付なしに物をもらう者の意味で、いやしめているが、しかし、われわれが現在食物をもらいあるくルンペンに対する気持とはちがう。物をただもらう資格のある者として特殊視しているのである。²⁹

「自分の知恵と胆力のみに信頼をかけ行動をとおしていきぬこうと³⁰」するという「誑惑」も、「猿楽者」と同じく「反対給付なしに物をもらう者」である。したがって、「誑惑」が受け入れられる背景として、卑しい者にもかかわらず、排斥するには惜しい「物をただもらう資格」をもっていたことが考えられる。そして、それは芸能者のように相手に娯楽を提供するということである。『宇治拾遺物語』や『雑談集』に見られる、非道でありながら罪されることがないという特別な立ち位置は、『愚昧記』の「誑惑帥君」も同様であり、それが『後愚昧記』のような芸能者に向けられる視線と違わない見方をされていたことがわかる。

ちなみに、芸能と「誑惑」の共通性は、これまでも言及されてきた。田口氏は「狂言の時代には僧侶による、よるべき権威は、もはや存在することはむずかしかったであろう。誑惑法師はここで形をかえ、「たらし・すっぱ」「太郎冠者」としての「のさ」ぶりをうけついでいくのである³¹」と述べ、小峯氏は『宇治拾遺物語』に限定した論ではあるが、「笑いの提供者——笑われる者と笑わせる者との虚実皮膜を生きたのがこれら〈狂惑〉の者であり、まさに演

技する〈猿樂〉人であった³²と述べる。今回挙げた『愚昧記』の例は、そうした存在が仁安三年（一一六八）という『宇治拾遺物語』より少し早い時期に見られるという点でも注目される。

「誑惑」に対する評価は時代や見る者によって異なるが、本来社会的にも、仏教の観点からも、受け入れがたく許されない存在である。しかし、その活動は「乞食」と蔑まれながらも、芸能者の提供する娯楽のように一定の価値を認められていた面もあった。『雑談集』は、こうした理解を基本として、独自の論を展開しているのである。

第二章 『雑談集』第九卷「誑惑事」の視点

第一節 「誑惑」の性格

『雑談集』第九卷「誑惑事」が、田口氏によって『宇治拾遺物語』の「狂惑の法師」像と重なることから、その性格を説明するものとして扱われていることは、第一章第一節で述べた通りである。田口氏以降も、そうした認識は継承され、『雑談集』は、「狂惑の法師」という同じ存在についての具体的な説明として取り上げられてきた。しかし、『雑談集』それ自体の「誑惑」に対する見方については『宇治拾遺物語』と全く同じとはいえない。そして、両書の比較は十分に行われていないのが現状である。法師の失敗を笑う『宇治拾遺物語』と、仏教の見地から批判的に見な

がらも受け入れる『雑談集』とでは「誑惑」のどのような側面に注目しているかが異なるだろう。本章では、『宇治拾遺物語』とは異なる視点をもつ『雑談集』が「誑惑」をどう見ていたか、という点について考察する。

まず、先学の指摘を見ると、小峯氏は『雑談集』の三話目の説話の末にある記述を取り上げ、次のように「負の意味づけ」としている。

先の『雑談集』でも、具体的な説話を語った後の結びでは、

狂惑ノカサ、殊勝ナル凡夫ノ中ニモ、権智ノ巧ナルコト如_レ此。マシテ仏ノ方便、堅可_レ信。無明煩惱業障魔、我等ヲ狂惑スル事如_レ此。……煩惱魔界ニ狂惑セラルベカラズ。

「狂惑」の語位相を転換させて教義面へ収束させている。このように「狂惑」の用例は仏法の障害として、〈負〉の意味づけでとらえられるのが大半であるのに反し、『宇治拾遺物語』はそうした文脈から自由でありえている。

33

対して、加美甲多氏は、「仏教の妨げ」という負の意味と、「無住にとって一定の評価ができる概念」という正の意味をともに含むとする。

誑惑は仏教においての妨げとなる無明や煩惱等と同じであると説くのである。……誑惑法師による誑惑が仏教の妨げを表す譬喩譚として存在しながらも、誑惑は一種の技能として定義されるである。……『雑談集』においても魂魄と誑惑は表裏一体の関係にあり、無住にとって一定の評価ができる概念である一方で、仏道という見地からは妄語の罪につながるような仏教の妨げとなる概念であったと言える。^{3 4}

加美氏の論は『宇治拾遺物語』との比較ではなく、無住の著作内での検討である。同論文は、無住の「魂魄」が賞賛の言葉として用いられることがあり、その語位相が「誑惑」と共通していることから、右のように結論づけられる。加美氏に示されるように、無住の筆致は、第一章第二節で挙げた仏教書のような「誑惑」を完全に否定する姿勢とは異なる。しかし、それは小峯氏の指摘する『宇治拾遺物語』の開かれた笑いとも異なるのであり、同書と比較した際にはより否定的な認識と捉えられるのも否めない。

このように、無住は「誑惑」を単に否定するのではなく、なおかつ『宇治拾遺物語』とも異なる視点で「誑惑」を評価しているとみられる。そうした独自の見方で描かれる説話は、どのようなものであったのだろうか。

『雑談集』『誑惑事』の内容は、導入部と、後続の三つの説話という、計四つの部分に分割できる。①…「誑惑」の実態と社会状況を説明する導入部、②…源頼朝が「誑惑法師」に誑惑させ、褒美をやる話、③…「魂魄」の人物を「誑

惑ノ上手」と自負する人物がやり込める話、④「身灯」を「誑惑」の手段としていた法師が機転を利かせる話、である。ここに描かれる「誑惑」はどのようなものであろうか。

まず、冒頭部は、「はじめに」や第一章から言及している通り、当時「誑惑」が横行していた状況を詳しく説明するものである。「乞食法師」が「誑惑」を行っていたこと、しかも、それを渡世の手段としていたこと、そしてそれが咎められることなくまかり通っていたこと、といった様相は、非道ながらもなぜか受け入れられるという特殊な立ち位置を想像させる。

説話の一つ目では、まず「故鎌倉ノ大将殿」（源頼朝）のもとに「誑惑法師」が参上して、「お許しただけるなら、あなたも「誑惑」して差し上げましょう」と言う。「誑惑法師」の呼称や、その振舞いから考えて、「誑惑」を芸のようにして対価を受け取るという、第一章第三節で取り上げた芸能者のような存在だったのであろう。頼朝のもとに参上しているのは、頼朝自らが娯楽のために招いたためという可能性も考えられる。ただし、頼朝が「誑惑法師」のような存在を召し寄せたという記録は、管見の限り見られない。本話では、「誑惑」されるとわかっていて騙されるわけがない」と高を括る頼朝に、法師が「誑惑」のために必要」だとして「敷皮」という調度を要求する。頼朝は言われた通り与えたが、これこそが「敷皮」を入手するための「誑惑」であった。意表を突く詐術に頼朝は感心し、さらに褒美を与える。

故鎌倉ノ大将殿ノ時、誑惑法師參テ、「御許候ハゞ、上ヲモ誑惑シマイラセ候ベシ」ト云ニ、「ヲノレ誑惑ト知ナガラ、フツト誑惑セラルベカラズ」ト、仰下テ、「モシ誑惑シタラバ、禄給ベシ」ト仰下シケルニ、「承候。又誑惑シ候ニハ、敷皮一枚入候。給テ敷、誑惑シマイラセン」ト申ケレバ、タビテケリ。サテ「コレコソ、誑惑シマイラセテ候ヘ」ト申ケレバ、サテ猶々禄給テケリ。

説話の二つ目は、第一章第二節でも取り上げた。「誑惑ノ上手」を自負する者は、騙されづらい「入道」の好みを利用して、「勸進上人」を装う。そして、鷹を前にしたとき、弟子に「庵室のそばに、この鳥に似た鳥が巣くっている」と言わせる。それは本当かと尋ねられたときは、しらを切つて隠しているようなそぶりをする事で、完全に騙すことに成功した。このやり取りも事前に計画されていたかは不明であるが、そうでない場合、「上人」は予期せぬ展開でも機転が利く人物といえる。概して、相手が何を好むか、そしてどのような考え方をするか、という性格をよく理解して、的確に詐術を行っている。また、弟子に発言させるなど、複数人で計画的に設定を作り込んでいる。

説話の三つ目は、「身灯」を「誑惑」の手段としていた者の話である。「身灯」とは、捨身行の一つで、自身の体を焼くことにより仏を供養するというものである。それで行う「誑惑」は、死んだふりをして助かる〈嘘の自殺〉ということになる。話は、各地で「誑惑」をしていた「乞食法師」が自身の活動について語るところから始まる。

常州ニ古キ入道ノ侍シ。鎌倉ニテ相知タル乞食法師、奥州へ誑惑セントテ、下向ノ時ハ、便宜ニテヨリテ、ソノヨシカタリ、上サマニハ、誑惑シタリシ事ナド、カタルヨシ承シ。例ノ上サマニ、カタリケルハ、「今度下リ候テ、三度身灯シテ候シニ、一度ハスデニ死テ候シ。クケ穴クヅレ候テ、煙ニムセビテ候シガ、トカクシテ助テ侍ル」ヨシ云ケル。薪ヲホクツミテ、本ヨリ死骸ヲ下ニヲキテ、火サシテ後、クケ穴へ入テタスカリ、同法共念仏シ、経ナド誦スレバ、万人アツマリテ、錢米ナド、施スルヲ取テ、得分トセリ。

あらかじめ逃げ道の「クケ穴」（抜け穴）を作ったり、自身の身代わりとなる死体を用意したりと、周到に計画されている。また、念仏を行う「同法」、すなわち仲間がいる点は、二つ目の説話で「上人」に弟子がいたのと共通する。そして、多くの参列者から供物が施され、もうけとしていたらしい。あるとき、抜け穴を出て歩いていたところで、成功したはずの「身灯」の参列者に出くわしてしまう。しかし、それも利用して、山中を「中有」（死後から次の生有の間）の世界ということにする。

サテクケ穴ヨリ出テ、又アルキケルガ、或ル山中ニテ、カノ身灯ノ時来テ供養コトニ信有ケル俗、一人乗^レ馬ニテ、山中ニテ行合タリケリ。又誑惑セント思テ、「娑婆ニテ見参ニ入タル心地シ候。身灯ノ時、御結縁候シナサケ

ニ、タスケマイラスベシ。中有ヘヲモムキ候テ、我家ヲ、アカラサマニ、ウキイヅル心地ニテ候。サゾヲハシマシ候覽ト云フ時、「サコソヲボエ候ヘ」ト云ヘバ、打泣テ、「アハレニ候。サヲボエ候也。コレハ中有ニテ候。

さらに、無事に現世に帰る方法を教えるとして、衣装を置いていかせる。また、道中知人に話しかけられても応えてはならないと注意すること、嘘が発覚しないように工夫している。

但シ返リタスカル事ヲ知テ候。作法シテ返シマイラセン」ト云時、忙然トシテ、夢トモ、ウツ、トモ、思ワカヌ、心地ナルニ、様々ニ印結び、陀羅尼バシ、誦スル躰ニシテ、「小袖直垂御装束、ミナヌギタテ、タゞ帷大口バカリ、メシテ、帯ニテ目ヲユイテ、馬ニマカセテ、返セ給ヒ候ハバ、御宿所ヘ歸リ給フベク候。定テ路頭ニテ、アレハタレガシ殿ト、ミエ給バ、イカナル御事ゾナド中人候ベシ。ソレ皆魔界ノ所為ニテ、実ナク候ベシ。ソレバシ、アナカシコ御アイシライ候マジ。タゞ鞭ヲ打テ、御馬ヲハヤメテ、御飯候ハゞ、夢ノ如クシテ、御タスカリ、アルベシ」ト、ヲシヘケレバ、深く信ジテ、馬ニ鞭ヲ打テ返ニ、跡ニ知人有^レ之。「アレハイカニ、ソレガシ殿ト、見エ給ニ、御有様コソ、ヤウナルハ、イカニ」ト云ヘバ、「ミナ心得テ候」ト云テ、鞭ヲ打テ返ニケリ。

こうして、「乞食法師」は嘘の「身灯」が暴かれることを回避し、さらに衣装をも得た。予期せぬ参列者との出会いも新たな「誑惑」のきっかけとしている点からは、計画性のみならず、即興的に機転が利くという性格もうかがえる。なお、話末では、「煩惱魔界」が我々を「誑惑」しているという独自の論が展開される。

以上が、『雑談集』「誑惑ノ事」の説話である。こうして見ると、全ての「誑惑」が成功している。また、全て何らかの目的があつて「財貨を得るために他者を騙す」という「誑惑」の基本的な性質を備えている。すなわち、目的や手段は違つても、「誑惑」という行為の性格は共通しているのである。そして、これは『宇治拾遺物語』や、『往生要集』などの仏教書とも変わらないといえる。

ここで、『雑談集』は冒頭部において、成功すればもうけものであり、かつ失敗しても乞食と名乗れば許されたと説明しているが、自身ではそのような失敗例を挙げない。さらに、いずれの説話も、主人公が笑われるという展開ではない。一方で、『宇治拾遺物語』は、詐術をかけようとした法師の胆力と露顕する滑稽さを描くため、失敗譚である必要がある。「社会の底辺³⁵」としての登場人物を笑いによって許す『宇治拾遺物語』も、成功譚として記す『雑談集』も、「誑惑」に何らかの価値を認めているといえる。にもかかわらず、話の展開や話末評語の内容が異なるのは、「誑惑」のどのような側面を切り取るか、という編者の着眼点の違いによる。そして、この違いに表れる価値観がそれぞれ独自の性といえよう。

第二節「身灯」という手段

第一節で見たように、『雑談集』『誑惑ノ事』の説話の三つ目は、「身灯」によって「誑惑」を繰り返していた法師の話である。本話の法師は、普段は「身灯」で焼身自殺をするふりをして、あらかじめ置いておいた「死体」を身代わりとして、自分は掘っておいた「クケ穴」に逃れて助かる、ということをしていたらしい。ある時たまたま「カノ身灯ノ時来テ供養コトニ信アリケル俗」に出会ったが、そこで「又誑惑セント」思い、山中を「中有」の世界であるとして、現世に帰してやると騙す。この話の終わりに、「誑惑ノカサ、殊勝ナル凡夫ノ、中ニモ、権智ノ巧ナルコト如シレ此ノ」と称賛されるが、この評価はどのような考えからもたらされるのであろうか。

「身灯」と「誑惑」との関わりは、『発心集』（十三世紀前半成立か）巻八・三「仁和寺西尾の上人、我執に依つて身を焼く事」にも見られる。ここでは「西尾の聖」が「身灯」と宣言したところ、彼と競争関係にあった「東尾の聖」が「狂惑の事にこそあらめ」と疑う、という状況が描かれている。

近世の事にや、仁和寺の奥に同じさまなる聖、二人ありけり。ひとり西尾の聖と云ひ、今ひとり西尾の聖と名付けたり。此の二人の聖、事にふれて徳をいとなみ、……互ひにおとらじとしければ、人も引き引きに方々別れつつ結縁しけり。

年比かくのごとくいとなむ間、西尾の聖身燈すべしと云ふ事聞こえて、……東尾の聖、これを聞きて、「狂惑の事にこそあらめ」とて信ぜざる程に、つひに期日になりて、……火中にて、念仏二百返ばかり申して、つひにみじくたふとげなる声にて、「今ぞ東尾の聖にかちはてぬる」と云ひてなむ、おはりにける。³⁶

ここから、『発心集』当時、少なくとも僧にとって、「身灯」は「誑惑」を疑わせるような怪しい行為であったことがわかる。「西尾の聖」は、「東尾の聖」が疑う中、正しく身灯を成し遂げる。最後にその動機が「東尾の聖」に勝るためというものであったことがいわれるが、身灯の行自体は問題なく完遂している。

このように、僧から見れば怪しい行を、疑いに反してやり遂げるといふ展開は、『今昔物語集』巻第十四「山僧宿播磨明石見貴僧語第四十四³⁷」に共通する。ここでは、明石を訪れた比叡山僧が、同じく外部からやって来て「祭」で疫病を止めると言う「法師陰陽師」に対して、「何ナル横惑ノ奴、人謀テ物取ラムトテ構ヘ事為ルナラム。此レ、下衆共ニ交テ見ム」と、疑いつつ関心を寄せるという展開がある。この「法師陰陽師」は、明石の里人から集めた供物を全て使って金剛・胎藏両界の法会を見事に行った。その後、供物を焼却したので、里人も「物ヲ取ラムト為ルニハ非ヌ也ケリ」と貴び合った。このように、『今昔物語集』の書かれた頃から、『発心集』と同様に大規模な法会が「誑惑」と疑われる状況が合ったことが示される。

第一章で述べたように、「誑惑」は「財貨を得るために他者を騙す」行為である。したがって、供物を要求する大規模な行事が「誑惑」と疑われていたということは、供物を集めて私腹を肥やすという嘘の法会が横行していたと推察される。そして、そうした行為に最初に疑いをかけるのは、『今昔物語集』と『発心集』によると、僧であった。当然、僧である無住にも、同様の意識があっただろう。すなわち、容易に疑われるような手口の「誑惑」は説話として特筆すべきでなかったと考えられる。「誑惑ノ事」の冒頭部で「誑惑」の横行ぶりが見て取れるが、社会に様々な形の「誑惑」が存在する中で、無住の主張にかなう例が説話として取り上げられていると考えられるのである。

つまり、もとより「誑惑」が疑わしい「身灯」を、意表をつくような手法で行ったことが評価に値するのではないだろうか。身代わりと逃げ道を用意し、仲間を集めて、大規模に嘘の儀式を成功させた、そのやり方は、恐らく一般的な「誑惑」とは異なり、手の込んだ詐術であった。さらに、その後かつての列席者に出くわしても、周囲の環境を「中有」と偽って、次なる「誑惑」につなげる。こうした細やかさが、話末評語で「権智ノ巧ナルコト如シレ此。」といわれる理由であろう。単に「誑惑」を行うことではなく、「誑惑」をいかに工夫して行うか、という点が評価されているといえる。そして、それができる能力をもった人物が「権智ノ巧」なのである。加美氏のいう「一種の技能」とは、このように、僧・無住の目を引くような工夫である、と言い換えられるのではないだろうか。そして、『雑談集』「誑惑ノ事」の第一話と第二話にも同様のことがいえる。第一話は、騙されまいとする頼朝の意表を突く詐術を行っ

て褒美をいただく話であり、第二話は、騙すのが困難な「入道」相手でも、その好みを利用してやり込める話である。いずれも、詐術の巧みさが、成功という形で表れている。

第三節 「方便」への言及

第二節で扱った「誑惑ノ事」三つ目の説話の話末評語を全て引用すると、次のようである。

誑惑ノカサ、殊勝ナル凡夫ノ、中ニモ、権智ノ巧ナルコト如シ此ノ。マシテ仏ノ方便、堅ク可シ信ズ。無明煩惱業障魔、我等ヲ誑惑スル事如シ此ノ。一切ノ煩惱業想スベテ有為ハミナ、我等ヲ誑惑スル妄境也。真実ノ知恵ヲモテ、解行タビシクコソ、大乘ノ行人ニナリテ、煩惱魔界ニ、誑惑セラルベカラズ。経ニ云ハク、「無明昧相、本ヲ自非ズ有ニ、妄想因縁、和合而有云云」。根本猶無也。枝葉何実覽。此ノ事可シ信ズ。

「誑惑」を引き合いに出して仏の方便の利益を強調しつつ、「無明煩惱業障魔」が人々を「誑惑」していると述べている。「誑惑」の「カサ」(程度、この場合はそれが甚だしい、すなわち上手であること)が、「殊勝ナル凡夫ノ、中ニモ、権智ノ巧ナルコト如シ此ノ」といわれるが、「権智」とは、「仮の智」という意味で、仏菩薩が衆生を導くために用い

るものである。すなわち、「方便」と言い換えられる。『雑談集』では、さらに第二話の話末評語でも、次のようにいわれる。

コレモ猶々作ツクリタル事也。誑惑ノ心マコトニフカシ。菩薩ノ衆生利益ノタメノ善方便ニ似タリ。但シコレハ墮獄ノ世智、後ハ解脱ノ善功ナルベシ。

「誑惑」は「墮獄ノ世智」と戒められるものの、「菩薩」の「善方便」に似ているといわれる。第三話の話末評語は、第二話の話末評語を強調する形である。このように「誑惑」に「方便」を関連付ける言及の仕方は、管見の限り、無住のみに見られる独自のものである。悪道に堕ちるといふ仏教的理解がありながら、「方便」への言及を二度にわたって行っていることは、従来とは異なる観点で「誑惑」を評価しようとする姿勢の表れではないだろうか。『雑談集』巻第二「妄語得失事」においても、自身が教訓のために説話を説くことを「方便」といい、「利益」があるならば、「妄語」も「実語」であると論ずる。

愚老ハ随分ノ恵性有テ、利益有バ、教訓等ニ妄語スル事有リ。方便也。若シ利益有ル妄語ナラバ、反テ實語也。イカゞ、一向ニ妄語ノ志ニナシハテンヤ。³⁸

また、『雑談集』巻第九「仏法二世ノ益並ニ逆修ノ事」では、『唯摩經』「仏道品」の偈を用いて、「菩薩ノ方便」は相手の性格に応じて「欲ノ鉤」によって仏道へ導くものであると説明する。この「欲ノ鉤」への言及は、無住の著作にしばしば用いられる³⁹ため、彼の思想に強く影響していたと考えられる。

浄名居士云、「菩薩ノ方便、ヲロカナル者ヲ、引導スル、種々ノ方便ヲ説給ニ、好色ノ者ニハ、女人ノ形ト成テ、欲ノ鉤ヲ以テ、引テ道ニ入ル」ト云ヘリ。⁴⁰

第二話の法師が「入道」の好む鷹を用いて詐術を行ったことや、第三話の法師が、「信アリケル俗」のために結縁する体の詐術を行ったことは、いずれも「欲ノ鉤」と同様に、相手の性格を利用して行う仕方である。こうした手法が「方便」を思わせる要素といえる。

無住は教説の中で「方便」を多用し、かつ、内外問わず、ほとんどの教行を「方便」であると主張する。このような無住の「方便」重視は、先学で多く言及され、その深さ・広さが明らかにされている。たとえば、吉原健雄氏は、無住の「「方便」の究極視」と「「方便」の並列視」を指摘した。

無住の「方便」説は、二つの点で通常の意味とは異なっている。その二つの特徴のうち、第一は、「方便」は仏の般若すなわち究極の智恵と一体として位置づけられていること、すなわち「方便」の究極視がなされていることである。第二は、「方便」である諸教行が、包括的に同一の価値を持つものであるとされていること、すなわち、「方便」の並列視がなされていることである。⁴¹

また、陸晩霞氏も、「並列視」と同様の観点で、仏・儒・道の三教が「比較的平等に」扱われていると指摘した。

儒教・老荘ないし仏教の具体的な教門のすべてが、無住にとっては仏法を理解し悟りに到達する「方便」以外のなにものでもないことと、それにもかかわらず、「方便」という次元では比較的平等に三教が扱われたことが明らかにしたのである。……無住が考える「方便」には平等性が大きな特徴となつていえると言えらる。⁴²

無住が「誑惑」を「方便」に関連付けるのも、こうした寛容な「方便」観に基づいているものと考えられる。「利益」がないため、「方便」そのものとはいえないが、工夫を凝らした詐術の方法は、「方便」に類するほど価値あるものと見られていたのではないだろうか。

以上、二章で見たように、無住は「誑惑」しようとしたこと自体や法師の胆力を賞賛しているのではない。同じ「誑惑」をするにしても、どのように行うかに重点を置き、それが相手に応じた巧みな手法であることを評価しているのである。これが『宇治拾遺物語』などと異なる、無住独自の着眼点であるといえよう。したがって、詐術の成否という部分にも明確に違いが表れているのである。

第三章 「誑惑」と「魂魄」の関係

第一節 無住の「魂魄」

『雑談集』「誑惑ノ事」第二話で、「誑惑法師」は「魂魄ノ仁」である入道に勝負を挑む。ここで対置されている「誑惑」と「魂魄」の関係は、どのように説明できるだろうか。無住の「魂魄」については、藤本徳明氏が初めて本格的に取り上げた。藤本氏は主に梵舜本『沙石集』を分析しているが、それによると、「説話の主人公たちが、すべて「俗」で、「ほとんど宗教性はなく、また、いわゆる勧善懲悪の説話ではな」いたため、「物語的興味もかなり豊かである⁴³」。

そして、「魂魄」として描かれる人間像は、次のようにまとめられる。

無住が「魂魄」の人として描いた人間像は、このあたりで、ほぼその姿を明らかにすることができるだろう。善悪や真偽という価値の基準をはなれた所で、弱者が自己主張を迫られる状況が前提として存在し、その中で、情勢を明確に判断し、常識がある点で踏みにつけてでも、状況の中に自己の立場を貫徹しようとする知恵と勇気の持ち主、とそれは呼ぶことができよう。⁴⁴

これは田口氏の「狂惑の法師」に対する指摘「乱世を自分の知恵と胆力のみ信頼をかけ、行動をとおしていきぬこうした人間の姿である⁴⁵」と重なる部分が大きい⁴⁶。

また、そうした先学の指摘を受けて、加美氏は「魂魄」と「狂惑」を関連付けて論じた。そして、次のように結論づけられる。

『雑談集』においても魂魄と狂惑は表裏一体の関係にあり、無住にとって一定の評価ができる概念である一方で、仏道という見地からは妄語の罪につながるような仏教の妨げとなる概念であったと言える。⁴⁷

加美氏は、無住の説く「狂惑」と「魂魄」が同一の語位相にあるとする。本来、「魂魄」は、『日葡辞書』に「Tamaxij: tamaxij (魂魄) 感性をもった靈魂」⁴⁸といわれるように、単なる靈魂という意味であり、否定的な意味はない。

したがって、「誑惑」が仏教で悪道に堕ちる業という否定的な意味で捉えられていたのとは異なる。しかし、『沙石集』や『雑談集』には、人の性質として「魂魄」が用いられ、さらに、ここでは肯定的な用法であるということが注目されるのである⁴⁹。また、そうした「魂魄」と語位相を同じくするのが「誑惑」であるならば、「魂魄」を分析することで、無住の見る「誑惑」の形を、より鮮明にすることができよう。そこで、本章では、「誑惑」と「魂魄」の関わりについて考える。

まず、両語が一つの説話とともに現れる例が、『沙石集』米沢本巻第八・二「嗚呼がましき人の事」、『雑談集』第九卷「誑惑ノ事」第二話である。『沙石集』では、「誑惑」で糊口を凌ごうとした「修行者」が登場する。

伊勢国に修行者有りけり。飢渴年にて、宿貸し、食与ふる者なし。狂惑して命助からんと思ひけん、⁵⁰

そして、「修行者」が「馬を人になし、人を馬になす」術を教えると言っているのを聞きつけた「きはめて物愛しする」地頭が、術を聞き出すために修行者を饗応するが、四、五日もてなして聞き出したことには「馬を人になし候ふは、馬を売りと人を買ひ候ふ。人を馬になし候ふは、人を売り候ひて馬を買ひ候ふ」のように、それぞれ売買して交換することであった。地頭は「こはいかに。これほどの事は、人ごとに知りたり」と落胆するが、その話末評語で、修行者が「魂魄」であるといわれる。

修行者は魂魄の者なり、地頭がすかされたる、嗚呼がましくこそ。⁵¹

この話は、米沢本にしか認められない。加美氏は「誑惑の者が魂魄の者と無住にとって同じ価値観の中に置かれていることが看取できる。」とし、それが『沙石集』の初期段階である可能性を有する米沢本の独自説話において、そういった無住の価値観が認められることの意義は大き⁵²いと述べている。「誑惑」した修行者が「魂魄の者」といわれているため、たしかに、「誑惑」は「魂魄」と同じ視点で捉えられているといえる。ここで、地頭が「嗚呼がましくこそ」といわれているのも注意される。否定的な意味で用いられる「嗚呼」との対比から、ここでの「魂魄」は肯定的評価といえよう。

『雑談集』「誑惑ノ事」第二話は、「或ル入道名ハ忘レ侍リ。魂魄ノ仁ナルヲ、或人「ヲノレガ誑惑ノ上手ナル、カノ入道ヲ誑惑シタランゾ、高名ナルベキ」ト云ニ、」という背景で始まる。「魂魄ノ仁」と「誑惑」が対置される形である。「魂魄ノ仁」を「誑惑」できたら「高名」になるということは、それだけ騙すのが難しいということである。ここでの「魂魄」の具体的な性質は不明だが、「誑惑ノ上手」を自負するほど「誑惑」を常習的に行っていた人物が対抗意識をもつ相手であるので、「誑惑」と類似したものであることは間違いない、右の『沙石集』米沢本独自説話と同様に、賢く抜け目ない者、という理解ができる。

なお、「誑惑」は、「他者を騙す」という行為や、そうした行為をする人物を指すが、『沙石集』などの「魂魄」は人物の精神について用いられるため、言葉の示す内容が完全に一致しているということではない。

『沙石集』米沢本巻第七ノ一二「共に義有りて富みたる事」は、梵舜本巻第九・一二など、計四本に同様の記事がある。侍の「右馬允」（梵舜本、俊海本では「刑部丞」）が、自身の妻と密通していた僧の「光寂坊」を追いつめ、言葉巧みに責め立てて、各々の妻と家財を交換するという流れだが、この「右馬允」が「魂魄」と称賛されている。次に挙げるのは、その話末部分である。

右馬允、情けある者にて、折節なんどにつけつつ、常に訪らひけり。上にも聞食して、「魂魄の仁なり、神妙にしたり」とて、御恩蒙りて、弥々富み榮えてありける。法師一人打ち殺しても、罪なり。高名にもあるまじきに、義を存じて振舞ひたる、さかさかしくこそ承れば、世間の人の存知すべき風情なれば、書き置き侍るなり。⁵³

話末評語では、法師を罰して殺しても罪になるだけであるので、今回、道理を重んじて、光寂坊に恥をかかせないよう振舞ったのは、非常に聡明である、として、書き残した理由を説明している。したがって、ここでの「魂魄」も、状況から判断してふさわしい振る舞いをする工夫と知恵が評価されていることである。そして、その「魂魄」と同列で扱われている「誑惑」も、同様の観点から、当人の頭の働きを高く評価しているものと考えられる。

また、これらの「魂魄」と称えられる例は、全て成功譚であるということが特徴であり、『雑談集』の「誑惑」と共通している。したがって、無住が「魂魄」や「誑惑」の人物を評価する視点に、うまくその場をやり過ぐすという成功の要素は不可欠だったものと推測される。

第二節 『雑談集』旃陀羅説話に見られる「誑惑」

藤本・加美両氏に言及されていない「魂魄」の用例として、次の説話がある。『雑談集』第十卷「神咒功德ノ事」の一部であるが、これも「誑惑」との関連が見られるため、ここに取り上げる。

まず、内容を確認すると、辺境の国に貧しい「旃陀羅」がいたというところから始まる。「旃陀羅」とは、インドで最下級の賤民を表す語「チャンダーラ」の音写である。その者が「有^リ魂魄」かつ美形であったために、ある国の王子を騙って、遠い国の王女と夫婦になった。

古徳ノ釈ノ意、辺国ニ卑賤ナル旃陀羅有ケリ。天竺ノ旃陀羅ハ、日本ノ癩人、乞食、穢屠ナドノ如シ。無^ク親^レ人カズナラズ。然ルニ有^リ魂魄ニ形チ宜カリケル故ニ、我身ノ事ヲ隠シテ、遠国ノ不^レ知之處ニテ、或国ノ王子ノヨシヲナノリ、イツハリテ、王ノ女トカタラヒテ、スマヒケルガ、⁵⁴

ここでの「魂魄」は、「魂魄ノ仁」のように性格そのものをいっているのではないが、「魂魄」があるとは、精神に「魂魄」の要素をもっている、ということである。したがって、第一節で確認した『沙石集』や『雑談集』の例と同様に人の性格を形容するものとして解しうる。そして、「旃陀羅」が行ったことは、まさしく「誑惑」であるといえる。貧窮を助けるために「或国ノ王子ノヨシヲナノリ、イツハ」ったというのは、まさに「財貨を得るために他者を騙す」行為である⁵⁵。

王子に扮した「旃陀羅」は、怒りっぽく無作法であったので妻を困らせていた。そこに「旃陀羅」の出自を知る者が現れて、妻に怒りを鎮める「偈」を教える。「偈」は「旃陀羅」が聴くと、自身の出自を明かし、横暴な振舞いを戒める文句であるとわかるが、他の者が聴いても意味不明なものであった。そして、「旃陀羅」はその「偈」を聴くとたちまち穏やかになった。

腹悪シテ不得心ノ者也ケレバ、妻コレヲカナシク思ナガラ、女人ノ三従ノ一ナレバ、忍テアヒスミケルニ、カノ本国ノ事、ヨク知タル智人有テ、一偈ヲヲシエケリ。其ノ意ハ、人ハ不_レ知_レ之_ヲ。彼レハ意ヲ得ル様ニ、一偈ヲムスベリ。「イヤシキ身、イツハリテ、人ヲワヅラハス事、ヨシナキ心ナリ。モシ瞋恚ナドモ、ハゲシク、アシ

キ振舞ノ有覽時ハ、此偈ヲ誦シ給ヘ」ト、ヲシヘケリ。偈^ニ云、「無^クレ親遊^ビニ他国^ニ、欺^ニ惑^ス一切ノ人^ヲ。麁食ハ是常ノ時、何ノ勞復作^{サン}レ瞋^ヲ」

サテ信ジテ、我ハイト心エザレドモ、様ゾアルラムト思テ、例ノワヅラハシク、腹立スル時、此ノ文ヲ誦スレバ、気色カハリテ、ヤガテ心ヲダシクナリケル。

そして、話末評語で、「智人」の「偈」は「仏菩薩」の「陀羅尼」であつたと語られる。

是ヲタトフルニ、煩惱業障ハ、虚妄シテ躰空ナリ。旃陀羅ガ、実ノ王子ナラヌガ如シ。徒ニ人ヲ悩ス。人又虚妄トシラザレバ、コレガタメ苦悩ス。彼ノ智人ノ、旃陀羅ガ事ヨク知テ、人ハ心エネドモ、彼ハ知覽ヤウニ、ムスベルハ、仏菩薩ノ、煩惱業障ノ躰空、虚妄ナル事、ヨク／＼通達シテ、其意ヲ陀羅尼ニ成シ給ヘリ。

この話は、「誑惑」と「魂魄」を論じるうえで重要である。まず、「有^リニ魂魄^ニ」といわれる主人公の「旃陀羅」は、実質的に「誑惑」を行う。この展開は、『沙石集』米沢本卷第八・二「嗚呼がましき人の事」で、「誑惑」した法師が「魂魄の者なり」と称えられるのと類似の状況といえる。したがって、ここでも「誑惑」と「魂魄」の精神的な働きが類似することが読み取れる。ここで、「魂魄」といわれて実際に詐術に成功していることも、これまでの「誑惑」・

「魂魄」理解に一致する。その後瞋恚を表してしまうのは別の問題であり、正体を騙すという点は達成されているのである。貧窮した状況を打破するために知略を巡らし、巧みに実行できる能力が「魂魄」といえよう。ただし、本話において、「魂魄」は必ずしも賞賛の言葉ではない。行ったことは悪事であり、「偈」によって戒められる悪人として描かれている。つまり、『沙石集』で「右馬允」が「魂魄」と称賛されるような状況とは異なる。

以上のことから考えると、「魂魄」はすぐれた頭の働きを指す言葉であって、その知恵をどのようなことに用いるかは問われないのではないだろうか。全ての「魂魄」が「誑惑」と同一なのではなく、場合によって「誑惑」という形で悪用されることがあるのである。「誑惑」が仏教の観点でも、世俗的にも、悪事であることは無住も当然理解していたところだろう。しかし、その悪事を成立させるほどの優れた頭の働きは、価値あるものと考えていたのではないだろうか。

そして、この説話は話末評語の後に「煩惱業障」についての教説がより詳しく語られて結ばれる。

陀羅尼ノ釈ニハ、「空也、無也、清浄也、寂靜也、夢相也、不二也、如如也」等ノ言也。煩惱業障ハ、心ナケレドモ、魔界ハ心有テ、コトニヲソルベシ。彼ノ旃陀羅ガ事ヲ、偈ニムスビテ誦スレバ、我人身知レリト思テ、恥入テ心ヲダシクナルガ如シ。煩惱業障ハ心ナシト云ヘドモ、陀羅尼神咒、鉢空、無相、無我、本来寂滅ナルヨシノ道理ヲ聞カバ、耻恐レムコト、彼ノ旃陀羅ガ如シ。罪障消滅シ、魔界ハ恐去ベシ。

このように「煩惱業障」が虚妄であると繰り返し主張する点も、「誑惑」についての言説と共通している。「煩惱業障ハ、虚妄シテ躰空ナリ。旃陀羅ガ、実ノ王子ナラヌガ如シ」というのは、「旃陀羅」の「誑惑」といえる行動が「煩惱業障」と同じであるということに他ならない。そして、「誑惑ノ事」においても、冒頭部で「我等聖教ヲ習テ、五塵六欲、皆無実虚妄ニシテ、人ヲ誑惑スル事ト聞ナガラ、妄念モヤマズ、愛執怨心ステラレズシテ、真実ノ道ニ入ガタキ事口惜侍ルヲヤ」といい、第三話で「無明煩惱業障魔、我等ヲ誑惑スル事如シ此ノ。一切ノ煩惱業想スベテ有為ハミナ、我等ヲ誑惑スル妄境也」といっているのである。このように「魂魄」の「旃陀羅」と「誑惑」が共通の教説を導いていることは、無住の両者に対する視点が共通していることを示す。特に、「旃陀羅」説話は「魂魄」が「誑惑」に悪用された話であるため、このような結論に達しているといえる。遡って考えると、「誑惑」を説く際に、「菩薩ノ衆生利益ノタメノ善方便」が引き合いに出されていたのは、「誑惑」と精神の働きを同じくする「魂魄」のような性質が、善に用いられたなら「方便」として機能するという理解をしたものではないだろうか。すなわち、仏教的な教説においても、「魂魄」の性質を善事に用いるか、悪事に用いるかで、「菩薩」の「方便」や「煩惱業障」という対照的な形をとるものと考えられる。無住の「誑惑」に対する着眼は、行為そのものよりも、行為のもとなる「魂魄」の精神にあったのではないだろうか。

おわりに

以上、『雑談集』に描かれる「誑惑」が、どのような側面に着目されて説話に取り入れられたのかについて考察した。

まず、田口氏の指摘した「中世的人間像」は、主に『宇治拾遺物語』に描かれる「狂惑の法師」についてであった。それは、法師の詐術が失敗したことを笑う滑稽譚である。そうして咎なく受け入れられる様子は『雑談集』と共通するが、両書の筆致にはいくらか差異がある。たとえば、僧・無住の著した『雑談集』は、仏教の見地からの理解が基礎をなしている。仏教的な視点での「誑惑」は、悪道に堕ちる原因であるため、肯定の余地はない。また、世俗的な視点では、娯楽を提供する芸能と同じく、賤視されながらも捨ておけないという特別な技能をもつ存在として認められていた。そして、無住は、そのどちらの視点ももっていたことが読み取れるのである。

『雑談集』の「誑惑」も、行為自体としては他作品と変わらないことが確認されるが、他作品との違いは、「身灯」というモチーフや、「方便」への言及から、「誑惑法師」の、状況に応じて工夫し、巧みに実行する能力を評価しているという点だと考えられる。その際、収載説話が全て成功譚であることも、他作品との大きな違いである。

そして、巧みな「誑惑」を成り立たせるのは、主人公の「魂魄」という性質である。それは、巧みな「誑惑」を行うのに必要な頭の働きであるが、必ずしも「誑惑」のみに用いられるのではない。善事に用いられれば、賞賛された

り「方便」のように衆生を仏道に導くことができたりするが、悪事に用いられれば、「誑惑」のように仏道の妨げとなる。

無住が「誑惑」に向ける視線は、必ずしも完全に否定的なものではなく、逆に、肯定的なものでもなかった。行為としては救いようなない悪事であるが、その鮮やかな手段や、それを可能にする知性は価値あるものとして認めていたのだろう。悪業である「誑惑」を、少しなりとも価値あるものとして描く姿勢は、仏教者としては異質のものである。『雑談集』『誑惑ノ事』には、無住独自の仏教理解、そして人間理解が反映されているのではないだろうか。

〈注〉

¹ 「誑惑」は「ワウワク」と読むことが、注3をはじめとする先行研究で明らかにされている。漢字表記が「狂惑」「枉惑」など一定でないが、日本文学における意味は共通と考えられる。しかし、『大漢和辞典』によると、「誑惑」は「あざむきまどはす。たぶらかしまどはせる」、「狂惑」は「くるひまどふ」と訳される。このように、元の

中国語では「誑惑」と「狂惑」が使い分けられていたようである。日本で「ワウワク」の意味として定着したのは「誑惑」の方といえるため、本稿での表記は、「誑惑」と統一する。ただし、引用文は元の表記に従う。

² 小峯和明「昇らなかった龍―伝承ともどき」『説話の森 天狗・盗賊・異形の道化』（大修館書店、一九九一年）、一七一・一七二頁に、「『狂惑』とはもともと仏教語で、人をだます、たぶらかす意味で、当然マイナスのイメージをもつ」との指摘がある。

³ 田口和夫「狂惑の法師」考―中世的人間像の発掘『狂言論考』（三弥井書店、一九七七年）。

⁴ 三木紀人ほか校注『宇治拾遺物語 古本説話集』（新日本古典文学大系四二、岩波書店、一九九〇年）、一七頁。

⁵ 注4同書、一七頁。

⁶ 注3同書、五一頁。

⁷ 中野猛「『鯉の一二尺なきやうは』について―宇治拾遺物語の中世的性格―」『国文学 言語と文芸』七六（一九七三年五月）、一〇八頁。

⁸ 注2同書、一七二―一七四頁。

⁹ 田口氏や小峯氏が肯定的に捉えるのに対して、中立的な理解を示す論もある。たとえば、佐藤晃『宇治拾遺物語』における言語遊戯と表現』『日本文芸論叢』四（一九八五年三月）や、今村みゑ子『宇治拾遺物語』の世界——聖なる世界と俗なる世界と——』『東京工芸大学女子短期大学部紀要』一一二（一九九四年一月）は、ともに善悪の価値判断を施さず、笑いによって受け入れるという両義的な評価であると結論づける。

¹⁰ 注3同書に第一三三話「空入水シタル僧事」・第一四五話「穀断聖、不実露見事」、注7同論文に第五話「随求ダラニ籠額法師事」、注2同書に第一三〇話「藏人得業、猿沢池竜事」、の指摘がある。

¹¹ 注3同書、四〇頁。

¹² 山田昭全・三木紀人編校『雑談集』（中世の文学第一期・三、三弥井書店、一九七一年）、二九二頁。第九巻「誑惑ノ事」の引用は、同書二九一―二九五頁による。

¹³ 石田瑞麿校注『源信』（日本思想大系六、岩波書店、一九七〇年）、書き下しは三二頁、原漢文は三三〇頁。

¹⁴ 注3同書、三九頁。

¹⁵ 太田次男編『五常内義抄 上』（古典文庫三七三、古典文庫、一九七七年）、三二頁。なお、本稿の引用文における傍線は、全て私に付したものである。

¹⁶ 注15同書、三二頁。

¹⁷ 岡見正雄・高橋喜一校注『神道大系 文学編一 神道集』（神道大系編纂会、一九八八年）、二六四頁。

¹⁸ 池上洵一校注『三国伝記（下）』（中世の文学第一期・九、三弥井書店、一九八二年）、二四八頁。

¹⁹ 神田秀夫・永積安明・安良岡康作校注『方丈記 徒然草 正法眼蔵随聞記 歎異抄』（新編日本古典文学全集四四、小学館、一九九五年）、三六九頁。

²⁰ SAT大正新脩大藏經テキストデータベース研究会「SAT大正新脩大藏經テキストデータベース2018版」[<https://21dzk.l.u-tokyo.ac.jp/SAT2018/master30.php>]。

²¹ 岩野眞男編輯『国訳一切経印度撰述部 経集部 八』（大東出版社、一九九〇年（改訂版）、一九九三年（初版））、二九五頁。ただし、一部私に訓読を改めた。

²² 注20同データベース。

²³ 岩野眞男編輯『国訳一切経印度撰述部 経集部 九』（大東出版社、一九九二年（改訂版）、一九三一年（初版））、一〇六頁。

²⁴ 小島孝之校注・訳『沙石集』（新編日本古典文学全集五二、小学館、二〇〇一年）、四一〇頁。

²⁵ 小林崇仁「乞食と蔬食―山林修行の経済基盤―」『日本古代の仏教者と山林修行』（勉誠出版、二〇二二年八月）、四八九頁。

²⁶ 注25同書、四八九頁。

²⁷ 東京大学史料編纂所編『愚昧記』上（大日本古記録、岩波書店、二〇一〇年三月）、一四九頁。書き下しは稿者による。

²⁸ 東京大学史料編纂所編『後愚昧記』二（大日本古記録、岩波書店、一九八四年三月）、二六七頁。書き下しは稿者による。

²⁹ 戸井田道三「翁について」『能 神と乞食の芸術』（せりか書房、一九七二年九月）、四〇・四一頁。

³⁰ 注3同書、五三頁。

³₁ 注3同書、五六頁。

³₂ 小峯和明「方法としての〈猿楽〉」『宇治拾遺物語の表現時空』（中世文学研究叢書一〇、若草書房、一九九九年一月）、七一頁。

³₃ 注32同書、七一頁。

³₄ 加美甲多「『雑談集』説話と『沙石集』伝本」『同志社国文学』八一（二〇一四年十一月）、一二三～一二五頁。

³₅ 注3同書、五五頁。

³₆ 三木紀人校注『方丈記 発心集』（新潮日本古典集成第五回、新潮社、一九七六年一〇月）、三四九・三五〇頁。

³₇ 池上洵一校注『今昔物語集三』（新日本古典文学大系三五、岩波書店、一九九三年五月）、三六六～三六九頁

³₈ 注12同書、八六頁。

³₉ たとえば、『沙石集』米沢本・巻第八「眠り正信坊の事」に「仏の方便こそかたじけなけれ。欲の鉤を以て、引きて道に入ると云ふ、これなり」（注24同書、四〇二頁）とあり、『雑談集』第十卷「神明慈悲ノ事」に「神明我

国ニ跡ヲタレ、大聖ノ方便ニ明王・賢主ト生レテ、欲釣モテ、仏道に入シメ給事、大権ノ慈悲、カタジケナクコソ侍レ」(注12同書、三〇九頁)とある。

⁴⁰ 注12同書、二八六頁。

⁴¹ 吉原健雄「無住道暁の「方便」説と人間観」『日本思想史学』三一(一九九〇年九月)、六六頁。

⁴² 陸晚霞「本地垂迹を説く無住の方法とその三教観——『沙石集』における“方便”の多様性を手がかりに

——」義江彰夫編『古代中世の社会変動と宗教』(吉川弘文館、二〇〇六年一月)、二九五頁。

⁴³ 藤本徳明「『沙石集』「魂魄」説話考」『中世仏教説話論』(笠間書院、一九七七年)、八八頁。藤本氏が指摘した

梵舜本『沙石集』には「魂魄」の人物を主人公とした話が二つ載る。巻第八の十六「魂魄ノ俗事」、一七「魂魄ノ振舞シタル事」である。ここでも、第十六話の前話である第十五話に登場する「尾籠」との対比により「魂魄」が賞賛されている。しかし、梵舜本の独自記事であるこれらの説話は後人の増補による可能性が指摘されているため、本稿での分析対象には含めない。後人増補説については加美氏に詳しく、「梵舜本は『沙石集』の草稿本とも無住の改稿本とも考えにくく、米沢本から流布本系統への無住自身の『沙石集』創作、改稿過程の一環に入れるべき伝本

ではないと考える」(加美甲多「梵舜本『沙石集』の性格」『同志社国文学』六五(二〇〇六年十二月)、二〇頁)と指摘されることである。

⁴⁴ 注43 藤本氏同書、九〇頁。

⁴⁵ 注3 同書、五三頁。

⁴⁶ 藤本氏は成稿後に田口氏の論文を確認したとして、「示唆的な指摘として、補記」(注43 同書、一〇一頁・注26)している。

⁴⁷ 注34 同論文、一二五頁。

⁴⁸ 土井忠生ほか翻訳『邦訳日葡辞書』(岩波書店、一九八〇年)、一四七頁。

⁴⁹ 『雑談集』第一巻「三学事」には、次のような記述がある。

貧家ノ故ニ富人ハ思^ヒレ賤^ヲ不^レ親^シマ。世間ノ人ハ魂魄^{タツケ}ニシテ無^キニ正^ニ躰^ニ一事ヲ思ヒ蔑^テ不^レ親^マ。是^レ又、不^レ足^ラレ憂^ルニ。魂魄^{ヲチブル、}ハ唯第六識妄慮也。(注12 同書、七五頁)

ここで「魂魄」は二度用いられる。どちらも人の形容であり、「タワケ」「ヲチブル、」と傍書が付されている。一宗のみに偏執すべきでないと語った後の内容で、身分の違う者に親しまない世間の人が愚かであるといわれる。このような用法も他書には見えないが、他の無住の例にあるような肯定的な意味とも異なる。加美氏は「これらの用例からは魂魄も仏道の妨げ^(ママ)でありながら世間の人々が陥ってしまう行為であることが見えてくる」(注34同論文、一二四頁)と指摘している。

⁵⁰ 注23同書、四一〇頁。

⁵¹ 注23同書、四一〇頁。

⁵² 注34同論文、一二五頁。

⁵³ 注23同書、三八八頁。

⁵⁴ 注12同書、三〇一頁。この旃陀羅説話の引用は、同書三〇一―三〇三頁による。

⁵⁵ 『宇治拾遺物語』の「狂惑の法師」について、蔦尾和宏氏は次のように定義する。

本話の聖が「狂惑の法師」であるならば、その目的は詐術によって利得、『雑談集』の表現を借りれば、「得分」を手にすることにあるはずである。（蔦尾和宏『宇治拾遺物語』第一二三話序説―「狂惑の法師」か、退転の聖か―『専修国文』一一五（二〇二四年九月）、一五頁）

『雑談集』の旃陀羅も、貧しい生活から、王子のように裕福な生活をできるようにするという「利得」を目指して「詐術」を行っていた。その性格はまさに「狂惑」といえよう。