

『発心集』における「孝」の問題をめぐる

△仏道△との関わり——この世的な生の形——という観点から

宮 島 磨

一

鴨長明の編と伝えられる『発心集』に次のような説話がある。

三井寺の僧、智興内供が重病にかかった。陰陽師、阿倍晴明によれば内供の病は「定業」ゆえ、身代わりを立てない限り助かる見込みはないという。後込みする弟子たちの中にあつて、「末の人」である証空阿闍梨だけが進み出て「法を重くし命を軽くするは師に仕ふる習ひなり。いかで、此の事を聞きながら、身命を惜しまん。いたづらに捨つべき身を、今三世の諸仏に奉りて、人界の思ひ出にせん。さらにいたましからず……」と身代わりを申し出る。ただ八十歳になる母親とは、母一人子一人のために、このまま生き分かれになれば「みづから身を捨つるのみにあらず、ふたりが命尽きぬべし。よくよくことわりを申しきかせて、暇を乞ひて帰りまゐらん」といい添える。証空は母親のもとへ行き、いきさつを語る。

よしんば自分が命ながらえて母親の亡き後を弔うことになつたにせよ、師の身代わりになる程の功德を積むことはできないであろうが、今・ここで身代わりになれば「三世の諸仏もあはれみ、天衆・地類も驚き給ふ」であろう。その功德をもつて「母の後世菩提に廻向し奉」ろうと思ひ定めた、と。重ねて証空はいう。「これ、まことの孝養なれば、即ちあやしき身一つ捨てて、ふたりの恩に報ひてん」、万一分の方が先立つ事でもあれば悔やんでも悔やみきれないであろう、と。それを受けて涙ながらに母はいう。そもそも自分はお前に多くの功德など望んだりはない。お前が幼い時は私がお前をはぐくみ育てたが、私が年老いてからはお前だけが頼り（「君を憑む事天地の如し」）であつた。余命幾ばくとも知らぬ身となつた今、先立たれるのは悲しいことだが、その志の深さを思うにつけ、お前の往生は間違いないであろう。もし私がそれを許さないとすれば「仏もおるかにおぼしめし、君が心にもたがひなん。誠に老少不定の命なり。思へば夢・ま

ぼろしの前後なり。……とく浄土に生れて我を救ひ給へよ」と。それを聞いた証空は「泣く泣く悦びて」母のもとを去る。一旦は身代わりゆえの責め苦と覚しい苦痛に苛まれ、「勤め少なければ、後世きはめて恐し」とたじろぎもした証空であったが、不動明王の「あはれみ」によって師ともども救いられることとなる。

(巻六・一)

本説話をめぐっては『発心集』全体の構造との関係はもとより、他の説話集との比較あるいは説話の原型等、さまざまに論じられるべき点があり得ようが、さしあたり本稿において問題にしたいのは以下の四点、およびそれら相互の関係である。

師の身代わりという際だった恰好で、己れの仏への志向(=「発心」の在りよう)が点検を迫られた際に、思い悩むことなく身代わりを申し出た証空において、なお残る母への気遣いは仏への志向そのものどう関係しているのか(仏への志向に内在しているのか?)。

にともなつて、母親を前にして「ことわり」を語り聞かせる証空において捉えられている「まことの孝養」の内実とはいかなるものか(における母への気遣いと等質か?)。

息子の語る「ことわり」に対し、ひとたびは功德など望みはしないといった母親が最後には「とく浄土へ生れて我を救ひ給へ」と述べたことの意味をどう捉えたらよいのか(母は息子に何を望み、そのことが「ことわり」を介

してどう変貌したか?)。

そもそも証空による身代わりの申し出はいわゆる「捨身行」(「三世の諸仏に奉りて」、「あやしき身一つ捨てて」)の「コマとして位置づけられるべきなのか。とすれば師との関係(の特殊性)は、特に母との関係に比較した場合、どう押さえればよいのか(「ふたりの恩に報ひてん」とは一体どのような思いなのか?)。

証空の語る「ことわり」(「まことの孝養」)はそれ自体けつして突飛な理路を構成しているわけではない。幾多の經典論釈等に半ば定型的に語られるように、真の孝とはまず自らが仏になり、母を仏にせしめること、したがって自らがまず仏にならんと志を確と保ちつつ仏道修行に精励(「功德をかさねて……廻向」)することに他ならない。それこそがいわば仏道的な「孝」なのである。

だが、この定型を承知の上であえて問うならば、そもそもどうして母を「仏」にすることがなお「孝」という言葉で呼ばれ得るのであるうか。で母親が「ことわり」を率直には受けとめきれず、一種の感情的屈折を強いられている点に留意されたい。母親にとって、在るべき息子との関わり方とは依然「君を憑む事」であった。その母が「とく浄土に生れて……」と言い定めるためには、「思へば夢・まぼろしの前後なり」と何よりもまず自らを言い聞かせ、現在あるがままの母子関係を思い切る必要があったのである。証空の説示した「ことわり」は母親に届いたとはいえるであろう。が、それは文字どおり「ことわり」においてであり、

母親自身、「涙を押さえつつ」「己れを納得させんとする仕方においてであった。

他方、証空の側（ ）はどうであろうか。師の身代わりになることにおいて彼に迷いはない、がそれはやはり「法を重くし、命を軽くするは師に仕ふる習ひなり」という（仏法の）理路によっている。むろん内供が仏道上の師であるという事情が関係してはいるであろうが、そこにはとりたてて眼前の師に対して、通常、世俗的に抱くであろうような・特殊な感情めいたものの存在（ ）は感じられない。皆無であるとして断定することは出来ないが、少なくとも仏への志向と拮抗する形で際だっている訳ではない。証空自身この局面にあつては、いわば仏法ににじりよることによつて（「此の事を聞きながら」、己れの仏への志向を確たるものたらしめようとしている（「身命を惜しまん」）のである。とするならば、母親に対して「ことわり」を語つて聞かせようとする行爲もまた、この仏法へと身を寄せんとするひたむきな思いに起因していることは明らかであろう。

とはいふものの、この「ことわり」を呼び寄せ、語り聞かせるに至つた・最初の・母への思いの方はいかがであらうか。老いた母とは「母一人子一人」の関係である（「但し……我より外に子なし」と申し添える証空の思いそのものはひとまずは仏法とは独立の思いなのではあるまいか。いや、むしろ仏への志向から離反する可能性をもつた思いであることを証空自身が重々自覚してもいるのではないか。だからこそ、証空には「よくよくことわりを申しさかす」という手続きが必要だつたのである。彼が母親の面前で「功德」を口にし、師ともども「恩に報ひてん」との決意

を申し述べる時、そこには母への思いを仏への志向と一つものへと、「昇華」せしめようとする営為がはたらいている。この時点では既に証空の母への思いは仏道へと整序されつつあるのである。だが、その際「ことわり」を耳にする母親においてはなお「君を憑む事」に込められた（従前の、ないしは既知の）「孝」の内実と、「浄土に生れて……」に託された（貴くはあるが得体の知れぬ、未知の）「孝」の内実との落差が実感されてもいるだろう。証空が「ことわり」の聞き届けられたことを確信しつつもなお、「泣く泣く（悦びて）」母のもとを後にした所以である。

事態の顛末は証空の思いがけない方向を辿る。その後、母親との関係が具体的にどのような形に落ち着いたのかについては説話の語るところではない。長明自身に恰もそうした関心が欠落しているかの如く、証空阿闍梨の出自・もともと将来を見込まれた「法器」であつたこと、すなわち出生の当初からして仏法の側に属する存在であつたこと、のみを告げて語りを終えている。なるほど師の智興内供との関係においては、ともに「生き延びる」ことによつて、しかも証空の仏への志向の確かさが（不動明王を介して）明かされることを通じて、いよいよ「相ひたのみたる弟子」として現実的な関わりを保ち続けるという在りようが可能であつたであらう。が、それはともに仏道を歩まんとする師弟関係の特殊性ゆえに可能な生の形である。母・息子に「その後」があるとしたら、むろん現実的にはあるに相違ないのだが、「孝」をめぐつてどのような関係が可能であつたらうか。

比叡山に正算僧都という僧がいた。西塔のあたりに住んでいたが、ある雪深い時分に、貧しさゆえに「烟絶えたる時」があった。ちょうどその折、事態を察したかのように、京の母親から手紙とともに、少しばかりの品物が送られてきた。僧は「思ひ寄らざる程に、いとありがたくあはれに」受け取ったが、雪道をかき分けてやってきた使いの男が気の毒に思えて、母親からの物をすすめたところ、涙を流したまま箸をつけようとしな。そこでわけを聞いたところ、その品は母親が自分の髪を売って手にいれたものゆえ、喉を通らないのだと語った。正算はこれを聞いてしばらく涙がとまらなかつた。長明はいう。「すべて、あはれみの深き事、母の思ひにすぎたるはなし。愚かなる鳥獸までも、其の慈悲をば具したり。……………鳥獸の情なきだに、子の為には、かく身にもかへてあはれみ深し。いはんや、人の親の腹の内にやどるより、人となるまで、念々にあはれぶ志、たとひ命を捨てて孝すとも、報ひつくさん事、かたくこそ。」（巻五・十五）

本説話では正算に対する母の思い（「あはれみの深さ」）は「慈悲」と等置され、子の側は我が身に引き換えてもそれに報いるべきことが説かれる。だが、子を思う母の在りようは、仏法そのもの（もしくは正算が仏教者であること）と直接的には関わりをもたない、端的に子を思う母の情に他ならないはずである。にもかかわらず、その思いの内実それ自体を問うことなく、あたかも

「慈悲」のモデルの如く言及される所以はどこに存するのであろうか。この「あはれみの深さ」はなにゆえにかくも貴いのであるうか。

長明は母の恩には「たとひ命を捨てて孝すとも、報ひつくさん事、かたくこそ」という。母の恩が、我が身と引き換えにしても報いけることの難しいものである理由は何か。長明は「焼け野の雉」や、我が身の羽毛を引き抜きながら子を暖める鶏の例（「おぼろげの志とは見えす」）、さらには鷹の餌にされるために射られた牝犬が逃げ去る途中で腹の中にいる子をこぼれ落としたのに気づいて引き返し、子をくわえたまま倒れ死んだ話・しかもこれは語り部の「発心」の契機になったという、を挙げながら、「子の為には、かく身にもかへてあはれみ深し」とコメントする。正算の母が自らの髪と引き換えに食物を送った行為はまさにこうした意味において「身にもかへてあはれみ深」い行為、決して代償を求めることのない、いわば自己犠牲的行為だったのである。

ここには奇しくも、ひたすら子を思うがゆえの母の行為が、われわれの行為一般と準位を異にする行為であることが示されているといつてよいだろう。真に「あはれみ深」い行為とは、およそ通常の目的意識や自己利害を離れた行為であることはもとより、時として相手のために己れの生身の肉体の存立をも危機にさらしかねない行為なのである。母の恩の「ありがたさ」はここにある。それに応えるには応える側も通常の行為の準位を一步も二歩も踏み超える必要に迫られる（説話でも言及されているように、この局面で「発心」が語られ得る所以である）。それゆえに、母の思いに応えること（「報恩」）は、仏の「慈悲」（に因る無制約的行

為)をどう受けとめ、それにどう応えるかという問題に通じてもくるのである。

三

これもよく知られた法話の代表である『歎異抄』(第四条)はそれに対する「答案」としてはひとつの極をなすといえよう。ここでは「聖道の慈悲」の「とげがたき」が指摘されている。

「慈悲に聖道・浄土のかはりめあり。聖道の慈悲といふは、ものをあはれみ、かなしみ、はぐくむなり。しかれども、おもふがごとくたすけとぐるときはめてありがたし。浄土の慈悲といふは、念仏していそぎ仏になりて、大慈大悲心をもておもふがごとく衆生を利益するをいふべきなり。ノ今生にいかにいとほし、不便とおもふとも、存知のごとくたすけがなければこの慈悲始終なし。しかれば、念仏まうすのみぞすゑとほりたる大慈悲心にてさふらふべき」と云々。

親鸞によれば、「聖道の慈悲」の完遂しがたさは、単に身体的能力や財力といった次元での、力量不足に起因するのではない。それは「大慈大悲心」に因つて「おもふがごとく衆生を利益すること」の不如意さによつてゐる。われわれとて折にふれて他者をいとおしく思わないではない。が、しかし、このいわばありきたりの情けが貫徹をみることはあり得ない。なぜなら所詮こうした情けはひとびと個々の想いに基つており、それがために対象その

ものが想い描く望ましきとは常に構造的なブレを抱え込んでいる懼れがあるからである。のみならず、「慈悲」の完遂はそもそもが対象の想い描く望ましきの実現であるとも限らないのであるから、「何を、どう」施し与えれば(与えられれば)「慈悲」になるのかという判断それ自体が、仏ならざるわれわれの力の及ばぬ果てにあることになる。慈悲をかける者、かけられる者のいずれにとつても事情は同じである。われわれは何が本当の「慈悲」であるかにこだわり始めたその瞬間に、世俗的には下手に動くことが出来なくなるのである。真の慈悲はあらゆる意味においてわれわれの力の圏外に位置しており(「小慈小悲もなき身にてノ有情利益はおもふまじ」「正像末和讃」)、気まぐれに「いとほし」、「不便」と思つことと、真の慈悲の発露として「おもふがごとくたすけとぐる」こととの間には超えようとしても超えられない溝が存するのである。

われわれが本当に「慈悲」をかけることがあるとすれば、それは、弥陀の願力に因つて、自らが浄土往生を果たし、証涅槃を實現して、弥陀に比肩すべき「大慈大悲心」をもち得た時、その時点を描いて他にはないと親鸞はいう。⁽³⁾だからこそわれわれが今・ここにおいてなし得ること、なすべきことは、この「大慈大悲心」をわがものとするために、一刻も早く自らが仏になるべく、念仏を称えることである。⁽⁴⁾と。続く第五条ではまさに父母への想いにふれて「一切の有情はみなもて世々生々の父母兄弟なり。いづれもいづれも、この順次生に仏になりてたすけさふらふべきなり」と語っている。

親鸞の理路は明瞭である。が、他者にとって本当の「慈悲」が

何であるかの見通し難さは、ともすれば眼前の他者を前にしたときのわれわれをたじろがせ、時におのかせ、文字どおり身動きをとれなくしてしまう懼れはなからうか。われわれが折に触れて感じる憐れみが構造的に本来の慈悲とはズレる要素を抱えて濁っているのことに思いが到れば、そもそも想いをかけること自体にブレーキがかかり、ひいては想いそのものが萎縮してしまふことはないであろうか。「大慈悲心」は、世俗的には、ありきたりの情けが喚起され、時には「恩」に報い、あるいは「孝」を尽くすべき対象として立ち現れる・眼前の他者の範囲が果てしなく拡大し、「一切の有情」を「みなもて世々生々の父母兄弟なり」と見据える心である。だが、一体この、ありふれた想いとは全質を異にする本来の「慈悲」心への志向を抱くこと（「慈悲」心そのものの獲得ではないにせよ）をわれわれはどのように期すればよいのであろうか。親鸞の冷徹な眼差しは、現にわれわれが抱く眼前の他者への想い（それがいかに濁りをかかえていようと）そのものを意味づけているとは言いがたい（であるからこそ、親鸞において「報恩」とは「仏恩報謝」なのである）。ましてや世俗の「孝」それ自体の在るべき形は問いの圏外へと追いやられていく、といつてよいだろう。

四

一般に仏教がこの世の諸価値そのものを、その在りように即した形において、積極的に意義づけることなく、世俗の諸行為についてはせいぜいのところへ行々の一部として手段化するにとどま

ることは確かであろう。が、であるにせよ、われわれは現に世俗的な諸行為に取り囲まれ、刻一刻、行為の遂行を余儀なくされているのであって、いかに行為の動機や、行為の適否の基準が多かれ少なかれ俗世そのものの中に埋没しているにせよ、その都度それらに基づいて、なにほどの達成感なり、不満感なりを覚えずにはおれない。しかも、生活圏が（例えばサンガや寺院内といった特殊圏内に）限定されることのない、狭義の仏教者ならざるわれわれの行為の大半は、半ば強引にへ行々として意味づけられ、手段化されるという迂路を経ない限りは、プラスであれマイナスであれ、おもむろに「解脱」や「涅槃」といった仏教的価値へと直結するようなものではない。われわれの日常的行為はそのほとんどがまさに終始、世俗の内部で執り行われているのである。

しかし、一見われわれの何気ない日常的行為と思われるものの中に、行為の遂行・達成という次元が、煎じ詰めれば行為の動機そのものすらもが、きわめてあやふやにしか捉えられない諸行為が存在するの⁵もまた確かである。それが何に由来するのかをきちんと言い定めることは難しいが、われわれの意識が凡庸な日常性に埋没しているが故である、と一概にいつてのけることは乱暴にすぎよう。むしろわれわれが世俗的な意味でのへ善さゝにこだわ⁶り、その在るべき在りようを求めれば求めるほど、行為の輪郭がぼやけ、へ善さゝの内実が掴み難くなるような性質の諸行為が存在するといふべきであろう。その際、仏教の教説は、世俗的なへ善さゝを仏教的な善へと意味づけ、収斂・吸収せしめることによって安定をはかろうとする。論者は、そもそも世俗道徳一般が

仏教の広義の「行」の中に位置づけられる傾向をもつに至った本質的な理由はここに存するとみるものであるが、こと行為者の側からみた場合には、仏教の「行」から世俗的行為すべての（在るべき）在りようが「演繹」されるわけではない点に留意が必要である。収歛・吸収の前提には、それに先だって、ひとが世俗的な存在であり、日々の行為の在りように心を砕いている、という現実がある。仏教はそれに仏教的価値の側からの方向付け・意味付与を行うのであるが、元来そうした諸行為は当初から「解脱」や「涅槃」と直接的な接点をもっていたわけではない。

われわれのそうした日常的諸行為が、もし「行」へと完全には回収されないと、なお意味をもつとすれば、それはどのような相においてか、あるいはそもそもそのような意味の所在自体期することは出来ないのか……、こうした、いふなれば仏教と世俗道徳との関係が極めて濃密に問われてくる一局面こそが世俗的には「孝」の問題、すなわち仏法における「慈悲」の問題に他ならないのである。

翻って『発心集』の場合、この世的な「孝行」の完遂しがたさが、単に財力・能力に由来する不如意にとどまらず、まずもつてその具体的な在りよう（実現態）の思い浮かべ難さとともに控えているには相違ない。われわれがどれほど懸命に想いを至そうと、それが果たしてどのような孝の形へと結実し得るのかを見通すことは不可能なのであり、よしんば見通せたと思ひなしたところで、所詮はひとびと個々の想念に基づいた、手前勝手ではひとりよがりな孝に終始せざるを得ない。自らがまず万事万端を見果た

し得る仏になり、母を仏にせしめる、という理路をにおいて、十全な孝はあり得ない。長明は類型説話をなぞることによって、そのことを繰り返し繰り返し確認しているといえよう。世俗の孝を尽くさんとする想いは「仏への志向」によって「昇華」を遂げ、したがって「孝行」は仏道修行へと収斂せしめられてくるのである。

源信の母をめぐるよく知られたエピソードは、母の側が示す「ことほり」によって、むしろ息子である源信の方が仏道に覚醒（「発心」）せしめられる例であるといえよう。

源信には老いた母があつたが、思うように孝養を尽くせずいた。ある時、法会に参じてたまたま多くの布施に与つたので、それを携えて母の元へ駆けつけたが、母は悦ぶどころか、源信を戒めて「法師子を持ちては、我、後世を助けらるべき事とこそ、年来はたのもしくて過ぎしが。まのあたり、かかる地獄の業を見るべき事かは。夢にも思はざりき」と泣いた。その姿を見て源信は発心、官僧を辞し隠遁した。（巻七・九）

証空が「ことわり」を述べる際に「功德」を口にせざるを得なかつたのも、もはや世俗的な行為の次元で孝の形を見通すことが出来なかつたからに他なるまい。しかし、それでもなお問うてみたいのは、証空の母親が無意識裡にはあれ、（少なくとも当初）「憑み」としていた「現実的な」孝行の形いかなの問題との関係である。

栄好という貧しい僧がいた。彼には老いた母がいたために、身近に置いてその面倒をみていたが（「寺の中にすゑ置きて、形の如く命づく程の事なんしけり」、食事に關しては寺の慣行上、僧坊の外で煮炊きしたものの中から四分の一を分かつて、それを母のもとに届けるといふ形をとっていた。残りの四分の三は乞食と自分と童の分に充てていた。ところが、この栄好が突然に亡くなった。その弔いと、残された母のことを慮った童は、傍らに住んでいた僧、勤操に相談する。勤操は弔いの約束はもとより、栄好に代わって自らの食事を母に提供する旨を申し出て童を一心させる。いつも通り食事をもって行き、何事も知らないでいる母親を目にすると童は涙がこぼれたが、「とかくまざらかしつつ」、置いて帰る。無事、栄好の弔いも済み、母はその死を知らぬまま月日が過ぎるが、ある時、勤操が来客の応接にまぎれて食事の届けを忘れる。童も遠慮して言い出せなかったために食事の提供が遅れてしまつたが、その折に母の尼は「など例よりはおそかりつるぞ。年老いぬる身は、胸しはり、ここちたがひて、例にも似ず覚ゆるなり」と苦言を吐く。童は忍ぶに忍びきれず、栄好の死および事の次第を告げる。それを聞くやいなや、母親は卒倒し「我が子にはかなく失せ給ひにしを、知らずして侍るにや。『来たるゆふべにや見ゆる』と待ちけるこそ、いとほかなけれ。今日の食ひ物のおそかりつるを、あやしめざらましかば、我が子のありなしも知らまじ」と言つて息絶える。勤操はこ

れを聞き、母親を岩淵寺に葬り、四十九日の法要に至るまで怠りなく供養して、法華八講の端緒をなす。（巻五十四）

栄好の眼前には生身の母があり、息子からの食事の提供を待ちわびている。いや、栄好の死後明らかになるように、母はただ単に食事の提供だけを待ちわびているわけではない。提供を機に、併せて息子が健在であるという事実を確認したいのである。その思ひはおそ栄好が仏道修行者であることとスムーズには折り合っていない。が、栄光がいかに仏道修行に専念せんとしつつも、同時にこの母に対し、貧しい中にも何とかやりくりして食事を給しようとする、あるいは元氣な姿を見せて安心させてやろうと想うことは孝行心ではないのか？この孝の形はどこまでいっても栄好の仏道志向とは接点を見いだし得ないような質のものなのか？両者が現実的に折り合うことはあり得ないのか？

尾張国の権介成清の嫡子が父母の許しを得ぬまま「いかで身をなき物になして、思ふさまに仏道を修行してしがな」と思ひ立つて、重源の下で出家する。三年を経て、その発心の堅固さを師に認められた嫡子は、高野山の「新別所」にて二十四衆の中に加わつて「不斷念仏」を行ずるよう勧められ、そこで月日を送ることとなる。郷里では父母妻子ともども男の行方を探し求めるが、ようやく高野山に居ることを聞きつけ、せめても郷里に近い山寺の方で修行をするわけにはいかないかと手紙を送るが、男の決意は翻らない。ついに両親は高野山の麓におもむき、息子と対面するに至るが、男は「今より

後は、たとひ御尋ね候ふとも、いささかも、これまで出づる事仕るまじ。されば、今はこればかりなむ、限りにて侍るべし。我を見まほしくおぼさば、心を発して仏道をねがひ給へ。此の世にては、たとひ思ふばかりそひ奉りたりとも、いつまでか見奉らん。我も人も、おくれ先立つ習ひ遁れがたければ、せんなく侍るべし」と「つれなく」答えて山へ歸った。(後略)

(卷七・十三)

近江の国、池田に老いた「いやしき男」が年若い息子とともに樵夫をして暮らしていたが、木枯らしが激しく吹き荒れるとある晩、木々の葉が散り乱れるのを見て、父がいう。老いさらばえた我が身もまたこの落葉に等しい存在である、「法師になりて、ここに居て、此の木の葉の有様なんと思ひつづけつつ、のどかに念仏してをらんと思ふ」と。ただし、息子に対しては将来のある身ゆえ、早く帰宅するようにと言い添える。対して息子は「誠にたがはず」と肯いつつも、あたりには庵もなければ、田畑を耕す手だてもないことから、自分も父とともに木の実を拾い、水を汲んで「いかにもなり給はん様にこそはならめ」と答える。さらに「人は、若くて死ぬるためし多かりけり。やや木の葉よりもあだ」なるがゆえ、自分にもいつ何時死が訪れるかしれないと付け加え、かくして父子は人里離れた深山に小さな庵を二つ作って、朝夕念仏しつつ過ごした。

(卷三・九)

高野山の筑紫上人はもと門田五十町も所有する富農であつた

が、ある時稲穂が豊かに実る光景を見て突如として「無常を悟れる心」が生じ、発心した。「此の処を別れて……………仏道を行はむ」と思い立ち、京を目指した。齡十二、三の娘は「我を捨てては、いづくへおはします」と云いながら泣く泣く父の後を追いかけたが、父の決意は堅く、「いでや、おのれにさまたげらるまじきぞ」と高野に向かった。娘はしばらく筑紫にとどまっていたが、やがて父の跡を尋ねて尼となり、「死ぬるまで物打ち洗ぎ、裁ち縫ふわざをして」「孝養」した。(後略)

(卷一・六)

六

「孝」をめぐる長明の想いは説話を辿るにつれて錯綜していつたに相違ない。あたかも『方丈記』末尾の「不請の阿弥陀仏三編申して止みぬ」と呼応するかのように、「我を見まほしくおぼさば、心を発て仏道をねがひ給へ」(卷七・十三 嫡子)、「とく浄土に生れて我を救ひ給へよ」(卷六・一 証空の母)という言葉(「ことわり」)に至って、一旦は想いの連鎖・循環は断ち切れ、ひとまずの完結をみていたに相違ない。母を仏にすることを措いて真の孝はあり得ないのだと……。だが、「不請の阿弥陀仏三編……」にも、おそらくはすぐさま次に再び、疑念の瞬間が訪れたであろうように、あらためて、眼前の母の生身の生をいかに養うべきかという問いが、あくまで説話に即しつつではあるが、すぐさま頭を持ち上げたであらうことは想像に難くはない。確かに、前者は自らが仏になることそのものに直結する、多分に

觀念的な問いに映るのに対して、後者はまさに今・ここで生起しつつある『現実』に関わる問いであるという相違があるようにには思われよう。その相違は、前者が自己を対象としているのに対し、後者は他者を巻き込んでゐる点に由来すると言ひ換えてもよいのだが、両者の問いがともに切実である所以はむしろ、長明が今・ここに生きてゐながら仏になることを志すという在りようが抱える根本的な問題へと共通に接続している点にあるとみるべきである。

眼前の母を尼にして寺の中に据え置きながら、この世的な衣食住のレヴェルで扶助することは、どんなにそのことに心を砕くことも十全な孝行ではあり得ない。衣食の調達という行為がそれ自体が、むしろ、自他の行為のいかに問はず、また施し与えたいという想いも含めて、煩惱に基づく営為という面をもっているのであるから。しかしもとより、今の自分は眼前の母をすぐさま仏へと誘ふ器量も持ち合わせぬ、一介の仏道修行者ではない。とすれば、「寺の中に据え置きて、形の如く命づく程の事をなんしけり」という説話冒頭における栄好の対応の仕方は、一見何気ない記述のようでありながら、真摯な仏道修行者として現に母にどう関わるかという切迫した問題に対して、慎重な配慮を重ねた上で提示されたひとつの回答として受けとめられ得たのではないかなるほどいかに腐心の上の生活形態であるにせよ、それは常に形ばかりの孝行に墮する懼れをはらんでゐる。しかしながら、仏道を志しつつもひとがこの世に生きてあらねばならない以上、それはぎりぎりのところで選び取られたまさに現実的な生の形であつたには違ひない。もとより、これは長明自身が父母の孝養問

題そのものに頭を痛めたということではない（隠遁の時点でも、もはや父母は亡くなつてゐる）。とはいえ長明は、この母の扶養という象徴的かつ端的な事例において、仏道を志す者が否応なしに直面せざるを得ないこの世的な生の在りようという問題に真摯な眼差しを投じているのである。そして、この具体的な生の形・仏を志しつつ、どこで、どう世俗を生きるか、こそ、隠遁後の長明が終始こだわり続け、容易には答を見いだし得ないでいた問いであつた。長明は時に、渡し守へと身をやつした玄實僧都（一・一）や、乞食と化した平等供奉（一・三）、あるいは狂を装う増賀（二・五）といった過激な隠遁者（の姿へと結晶した「発心」の形）にひかれ、また時に己れの執着の果てに仏と出会つた大江定基（二・四）の如き人物の姿を丹念に辿つたが、数奇を好んだ彼にとつてこれらの、激越ゆえに強く憧れもしたが、いわば『既成の』・生の様態は何れも真に心やすらぐ在りようではなかつたように思われる。

長明は説話をなぞりながら、発心者の在りようを辿るという行為をほとんど仏道修行そのものに等しいまでに厳しく遂行したといえよう。が、そうした内的営為を通して仏になることにより強く惹かれれば惹かれるほど、己れに適した「行」の形、ひいては仏道に則つたこの世の生の具体的な形が見えなくなるといふ根本的なジレンマを抱え続けました。そのために、己が身を置く境界に対し折に触れて心の揺らぎを覚えつつも、いや覚えれば覚える程、より一層ひたむきに、仏を志しつつあるひとのこの世の生の形を追ひ求めずにはおれなかつた。その意味において、「孝」をめぐるこれらの説話群は、まぎれもなく、隠遁の具体的な様式（＝

狭義の「行」から生活様式全般に至るまでの形」を模索した長明の苦闘の後を物語る逸話であるには相違ないのである。栄好の対応の仕方、その行為が否応なく世俗的意味を帯びるために、どんなに仏道に立ち帰って「孝」を捉え直す視点を保持し続けたところで、絶えず頹落化と背中合わせであり、いつか風化を余儀なくされもしよう。その限り所詮は暫定的なものであると言わざるを得ない（のみならず、この孝の形にせよ「法華八講」へと収束することによってようやく最終的な完結をみるのである）。だが、これほどまでに念には念を入れ、配慮に配慮を重ねた上で獲得されたであろう、この暫定的な生の形すらなお不徹底であると厳しく責めたる姿勢を、例えば巻七・十三に代表される事例のみを「理想型」として、長明が取ったかどうかは疑わしい。ひとは、どんなにひたむきに仏道を歩まんとしてもなおこの世に生きて在ること、言い換えれば衆生であることから完全に自由になることは出来ないのである。

註

『発心集』からの引用はすべて新潮日本古典集成本『方丈記 発心集』による。

1 もとより『発心集』全体において、質・量ともに、「孝」に積極的な位置づけがなされているとはみなし難い。とはいえ、「孝」を世俗的な「情」の発露の一端とみるならば、「孝」はなお、「情」的なものをめぐる『発心集』の姿勢、ひいては「世俗」に生きて在ることそれ自体に関する鴨長明の思想をさぐる上で不可欠な要素であると思われる

2

母の思いが無条件にそのまま仏の慈悲と等置され得るのかについては勿論疑問が生じ得よう。思いの内実、「何をどう」施し与えたいのか、の相違という点はともかく、母側にも当然、子への一途な思いという制限を超えて「一切衆生へのあはれみ」を抱くという質的転換が求められるからである。この点を『発心集』のテキストに即して論じざることは難しいが、娘に対し「おとなになりなん時は、御門の后にもたてまつり……」との思いを抱いていた西行が「たとひ、めでたき幸ひありとも、世の中の仮なる様、とにかくに心安き事もなかんめる」という理路を介して、「尼になりて母がかたはらに居て、仏の宮仕へうちして、心にくくてあれかし」と願うに至った事例（巻六・五）や、本論後半で触れた源信の母の事例などと対照してみても、この母の思いはなお、「慈悲」の核を形成しつつ、いって言うならば「昇華」の余地を残すところの、いわば「慈悲」の原初形態とみなし得ると思われる。

3

「願士にいたればすみやかに／無上涅槃を証してぞ／すなはち大悲をおこすなり」（『浄土高僧和讃』）
「仏智不思議をうたがひて／善本徳本のむひと／辺地憊慢にむまるれば／大悲大悲はえざりけり」（『正像末和讃』）

4

「浄土の大菩提心は／願作仏心をすめしむ／すなはち願作仏心を／度衆生心となづけたり／度衆生心といふことは／弥陀智願の廻向なり／廻向の信樂するひとは／大般涅槃をさとするなり／如来の廻向に帰入して／願作仏心をするひとは／自力の廻向をすてはて／利益有情はきはもなし」（『正像末和讃』）

5

もちろん、儒者の多くがこたわったように、日常を「日常」として確

と意味づけるには「理」や「道」や「天」等といった、諸概念に代表

される形而上学による手続きを媒介とする必要がある、といった議論も絡んでくるであろう。さらには「如実相」としての「空」（ないし「諸法実相」）についても本来ならば丁寧な議論を要しよう。これらについては今はひとまず措くこととするが、後者について本稿の議論の文脈で一言すれば、仏教者の世界観において、世俗世界の事物事象の一切をそこ（「如実相」としての「空」）へ収斂せしめ、ひとまずはそれらを（最低限）価値中立的なものへと意味変換せしめる方向性を見せているかが問題となるであろう。少なくとも『発心集』に関する限り、そうした方向性を見いだすことは難しいと言わざるを得ない。

6

もう一つの局面は、男女対を核として形成される夫婦ならびに家族関係であるが、以下に掲げる一例に顕著なように、少なくとも『発心集』においては、強く仏道へと収斂する方向をもつ。

・行徳ある高野聖が年老いた身でありながら弟子に「さもあらん人を語らひて夜のとぎにせばや」と女性の相手を求める。

弟子は「思はずに覚えながら」も、夫に先立たれた四十ほどの女性を世話する。六年ばかり経って、女性から聖の死を告知知らされた折に、二人の間には「例のめをとこの様な事」はなく、互いに互いを「善知識」とみなしながら昼夜を問わず仏事にいそしんでいたことを明かされる。

（巻一・十一）

・見捨てた愛人がひっそりと仏道修行に打ち込みつつ息絶えた姿を目の当たりにさせられた男の話（に寄せた長明のコメント）。

「此の世に物思ふ人往生を願ふ事にて侍らば、いかに心かしこからん。たとひ同じ心なる中とても、幾世かはある。……………」

世々生々互ひにきはまりなくして生死のきつとならん事の、いと罪深く侍るなり。此の度、思い切りて、極楽に生れなば、うき

うきもつらきも寝ぬる夜の夢にことならじ。立帰り善知識とさとりて、かれをみちびかん事こそあらまほしく侍れ……………」

（巻五・二）

7

「世をのがれて、山林にまじはるは、心を修めて道をおこなはんとなり。しかるを、汝、姿は聖人にて、心は濁りの染めり。栖はすなはち、浄名居士の跡をけがせりといへども、たもつところはわずかに周梨樂特の行ひだに及ばず。もし、これ、貧賤の報のみずからなやますか、はたまた、妄心のいたりて狂せるか。その時、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。」

（*）本来は、狭義の「行」の問題として論じられるべき事柄に属しようが、本稿全体の理解にも関わることなので、以下「補説」の形で見通しを述べておきたい。

長明が一方の極において「捨身行」を意義ある行として位置づけているのは、以下の文章に窺える通りであるが、それはあくまでも行を決断するに至る発心の堅固さゆえのことである。

法華経に云はく、「若し、人、心を起して菩提を求めんと思はば、手の指・足の指をとぼして、仏陀に供養せよ。国・城・妻子及び太子・国土・もろもろの宝をもて供養するに勝れたり」とのたまへり。此の事うち思ふには、人の身を焼く、皮くさくけがらはし。仏の御為に、何の御用やはあらん。云はば、一房の花にも劣れり、一ひねりの香にも及びがたけれど、こころさし深くして、苦しみを忍ぶ故に、大きな

る供養となるにこそはあらめ。ノさるにては、もし人いさぎよき心を發して思はく、「太子・国土、勝れたる供養とのたまはばこそ、我等が為には難からめ。此の身は我が有なり。しかも、夢のごとくして空しく朽ちなんとす。何かは一指に限らん。さながら身命を仏道に投げて、一時の苦しみ、無始生死の罪をつくのひ、仏の加被に、よく臨終正念なる事を得ん」と深く思ひとりて、食ひ物をも絶ち、身燈・入海をもせんには、誰故發し給へる悲願なればか、引接し給はざらん」

(卷三・七)

だからこそ、「捨身行」の「対象」であるはずの「身体」それ自体については、時に「心」の対比において「ニュートラルな視点を保持し得て」もいるのである。

大方、此の身は有るにもあらず、又、久しく留むべき物にもあらず。ただ、流来生死の夢の内、因縁おのづから和合して、仮に業報の形の顯はれたるばかりなり。……………此の身は、かくあだなる物なれど、しかも、我が心かしこく愚かなるに従ひて、仇敵ともなり、又、善知識ともなるべし。……………(目蓮がその昔、「恐しげなる鬼」が、その前生時の貪欲・造罪ゆえに今生に餓鬼の身を受けたとして「おのれが前の生の身」である「白き骸」をうらめしく槌打っている姿に続いて、それとは対照的に「えもいはれぬ天人」が前生の功德ゆえに天に生まれることができたと前身たる「骸」の上に散華を施し供養している姿を目撃したという説話を挙げて) かかれはひたすら身のうらめしかるべきにもあらず。善悪にも従ひて、大きな知識となるべきなり。(卷七・十二)

長明が、己れに相応した「行」の形を求めてやまなかった背景にはこう

した「身体」観がひかえている。彼が「宿業」(「宿報」・「宿習」)譚にこだわりの「知りがたさ」を強調しつつ(卷三・七等)、いわゆる「宿命通」への憧憬とも受けとめられる説話(卷七・七等)を取り上げていることも、この「身体」観と無縁ではない。したがって、以下の文章もいわゆる「諸行兼修(併修)」の立場とは一線を画していると解されるべきものである。

諸行は、宿執によりて進む。みづからつとめて、執して、他の行そしるべからず。一華一香、一文一句、皆西方に廻向せば、同じく往生の業となるべし。水は溝をたづねて流る。さらに、草の露、木の汁を嫌ふ事なし。善は心にしがひておもむく。いつれの行か、広大の願海に入らざらんや。(卷六・十三)

「こころざし」の「深」さの点検は、常にその発露としての具体的な「行」の形を求めずにはおれないのである。仏法が「方便」として、衆生の在りよう(「機」)に対応して「具えている」「法」の多様性・多層性も、それゆえに長明においては、衆生を己が身に相応した「この」行の模索へと駆り立てるものと映ってくることとなる。

惣じては、法華も涅槃も、信ずるも信ぜざるも、法の妙なるは、耳にふれ、口に唱へ、有智・無智を分たず、皆浄土の業となれり。……………たとひ、行あるかなりといへども、廻向甚深なれば、皆其の願ひを遂ぐ。いはゆる、橋を渡し、道を作り、船に桿さし、施を行じ、もろもろの歡喜これなり。ノ即ち、衆生の諸々の行、はじめて耳に触れしより、心にすすみ、功を積み、証を得るまで、悉く前世の宿習によりて、好む所ひとつならざる故なり。(卷七・四)