

中日僧伝文学に表れた「狂僧」に関する一考察

田ヂ云ツ明メイ

はじめに

中国において、「狂」、「佯狂」といった人物像が『史記』などの歴史書や『世説新語』などの文学作品に数多く描かれている。「狂」という行為の脱俗性・反俗性に文学的価値が付与され、『高僧伝』『続高僧伝』などの僧伝文学にも、「狂僧」という人物像が現れた。興味深いことに、六朝から初唐の詩文の影響下に成立した『懐風藻』僧伝及び詩作において、こうした「狂」「佯狂」に関わる定型的表現がかなり援用された。その後、成立した往生伝、及び仏教説話集において、狂的人物像がしばしば登場し、一つの文学的系譜が形成された。『懐風藻』僧伝と中国高僧伝類の影響関係についてはすでに指摘されているが^①、中国高僧伝が日本の僧伝から仏教説話へと展開されていく過程における役割、さらに、日本独自の遁世者像の形成に与えた影響については、究明されていないのである。

本発表は、「狂僧」という人物像を共通項として、中国の高僧伝類と日本の僧伝、往生伝、仏教説話といった僧伝文学の関連性を究明しようとするものである。具体的には、まず、漢籍における「狂」、「佯狂」の類型と特徴を明らかにする。次に、中国高僧伝に登場する「狂僧」と漢籍に表れた「狂」、「佯狂」の定型的表現との関連性について考察する。最後に、日本の僧伝文学に描かれた「狂僧」と中国高僧伝類との影響関係を究明する。

一、漢籍における「狂」、「佯狂」

まず漢籍における「狂」、「佯狂」^②についてであるが、『論語』微子篇に登場した楚狂接輿がその元祖と言えよう。

楚狂接輿、歌而過孔子曰、鳳兮鳳兮、何德之衰。往者不可諫、來者猶可追。已而已而。今之從政者殆而。孔子下、欲與之言。趨而辟之、不得與之言。

(楚狂接輿、歌いて孔子を過ぎて曰わく、鳳よ鳳よ、何ぞ徳の衰えたる。往く者は諫むべからず、來たる者は猶追うべし、已みなん已みなん。今の政に従う者は殆うし。孔子下りて之と言わんと欲す。趨りて之を辟け、之と言うことを得ず。)

楚の狂人接輿は歌いながら孔子のそばを通りすぎて、「今、政治に関わるのは危険だ」と、政權を批判し、孔子をからかった。接輿の「狂」は、本当の「狂」ではなく、仕官せず、政治に参与しないためのポーズ、即ち「佯狂」である。「乱世」を生き抜くための処世術でもある。「佯狂」という語で表現される最初の人物は箕子であり、『楚辞』には以下のような用例がある。

梅伯受醢、箕子詳狂。(梅伯は醢を受け、箕子は詳狂す)

(『楚辞』天問)

比干忠諫而剖心兮、箕子被髮而佯狂。

(比干は忠諫して心を剖かれ、箕子は被髮して佯狂す)

(『楚辞』惜誓)

梅伯、比干は忠義を貫いたにもかかわらず、乱暴な紂王の下で、ひどい目に遭って死んでしまった。一方、箕子は佯狂して奴隸となり、生き延びた。身の上の危険を察知し、身を全うするための、やむを得ない選択であった。ここでは、「被髮」が「佯狂」の顕著な特徴として明記されている。さらに、『文選』には、「被髮佯狂」という四字熟語のような表現が現れた。

昔玉人献宝、楚王誅之。李斯竭忠、胡亥極刑。是以箕子陽狂、接輿避世。恐遭此患。

(昔、玉人は宝を献ずれど、楚王は之を誅す。李斯は忠を竭せしも、胡亥は極刑にす。是を以て箕子は陽狂し、接輿世を避く。此の患に遭うを恐るればなり。)(『文選』卷三十九・鄒陽「獄中上書自明」)

接輿避世、箕子被髮佯狂。此二子者、皆避濁世以全其身者也。

(接輿は世を避け、箕子は被髮佯狂す。此の二子は、皆濁世を避け、以て其の身を全うせる者なり。)

(『文選』卷五十一・東方朔「非有先生論」)

接輿、箕子はそれぞれ「避世」、「佯狂」の典型として捉えている。東方朔が「非有先生論」で、「佯狂」の目的を「濁世を避け」、「身を全う」するためだと、明確にまとめている。「避世」とは、具体的には、仕官しないこと、政治に関与しないことを指す。『史記』、『後漢書』において、「佯狂」、「狂生」といった用例とともに現れた「立つを肯ぜざるも」、「就かず」などの表現からも分かるように、「佯狂」は出仕拒否を通すための手段となっている。

玄成時佯狂、不肯立、竟立之、有讓国之名。

(玄成時に佯狂し、立つを肯ぜざるも、竟に之を立ち、讓国の名有り)

(『史記』卷九十六)

統性儻、敢直言、不矜小節、默語無常、時人或謂之狂生。每州郡命召、輒稱疾不就。

(統は性儻にして、敢えて直言し、小節を矜せず、默語常無し、時人或は之を狂生と謂う。州郡は命召する毎に、輒ち疾と稱じて就かず。)

(『後漢書』卷四十九)

以上の考察から分かるように、「狂」「佯狂」は、もともと接輿、箕子といった隠者に関わる定型的表現である。「佯狂」という行為は、おおそ二つの類型に分けられる。一つは「世を避ける」、つまり出仕拒否を通すための「佯狂」である。もう一つは「身を全うする」、つまり殺されない、害されないための「佯狂」である。もちろん、この二種類の「佯狂」が絡み合って、切り離せない場合もある。

二、中国高僧伝に援用された「狂」「佯狂」

次に、中国高僧伝に援用された「狂」、「佯狂」を見てみよう。まず、『高僧伝』保誌伝において、「狂」、「佯狂」の用例はないが、いくつかの「異迹」、つまり奇行が記されている。

齊建元中、稍見異迹。數日不食、亦無飢容。與人言語、始若難曉、後皆効驗。時或賦詩、言如讖記、京土士庶、皆共事之。

(齊の建元中、稍異迹を見る。數日食せざるも、亦飢容なし。人と言語するに、始は曉り難きが若さも後に皆効驗あり。時に或は詩を賦して言うこと讖記の如し。京土の士庶、皆共に之に事ふ。)

数日食べなくても平気であり、予言の言葉が分かりづらいが、いつも当たるといふ。俗人から見れば、保誌はまるで神仙のような存在であった。『芸文類聚』卷七十七「梁陸倕法師墓碑銘」には、「被髮」といふ「佯狂」の顕著な特徴を表わす語が採用された。

被髮徒跣、負杖挾鏡。或徵索酒肴、或數日不食。豫言未兆。

（被髮徒跣し、杖を負い鏡を挾む。或いは酒肴を徵索し、或いは数日食わず。未兆を豫言す）

さらに、高僧を表わすために「佯狂」といふ語を使う用例として、『統高僧伝』の揚祐伝が挙げられる。

時蜀郡又有揚祐師者。佯狂岷絡。古老百歲者云。初見至今貌常不改。可年四十。著故黃衫。食噉同俗。栖止無定。每有大集身必在先。言笑応変不傷物議。預記來驗。時共称美。迄于唐初猶見彼土。後失其所在。

（時に蜀郡に又揚祐師なる者有り、岷絡にて佯狂す。古老の百歳なる者の云く、「初めて見て今に至るまで、貌は常に改まらず。年は四十ばかりならん」と。故き黄衫を著、食噉は俗と同じ。栖止は定め無く、大集有る毎に身は必ず先に在り。言笑もて応変し物議を傷けず。預め來驗を記すれば、時は共に称美す。唐初に迄るまで猶彼の土に見るも、後に其の所在を失う。）

〔統高僧伝〕卷二十五・感通上・賈逸伝（附揚祐伝）

なぜ「被髮」、「佯狂」など狂的隠者に関わる典型的表現を援用して、高僧を「狂僧」として造形したのであろう。保誌伝と揚祐伝がそれぞれ「神異」「感通」の部に配列されたことと合わせて考えると、高僧伝の編集者が俗人と異なる高僧の「神通」、つまり靈異を際立てようとする意図がうかがえる。

三、『懷風藻』智蔵伝

皇族や貴族官僚が中心となって編まれた『懷風藻』（七五一年成立）には、釈智蔵、釈辨正、釈道慈、釈道融の仏家詩が収録されている。しかも、『懷風藻』には九人の作者伝記が残されているなか、この仏家詩の作者四人にはいずれも卒伝が付いており、「編者が僧侶に対して特別な関心を抱いていたこと」^③を示している。四僧伝の共通点として、唐への留学（道融を除く）、漢学に通じていること、唐または日本の天子あるいは皇后から優遇されたこと、そして脱俗性・反俗性が挙げられる^④。石田茂作氏「奈良朝現在一切経疏目録」によると、天平十一年（七三九）に書写された僧伝類として、『続高僧伝』、『弘明集』、『広弘明集』などが見え、天平十四年（七四二）には、『高僧伝』が見える^⑤。これら中国撰述僧伝の大量の渡来と書写とを背景として、日本において、『懷風藻』僧伝を含む初期僧伝が続々と撰述されたという^⑥。『懷風藻』僧伝と中国高僧伝類、とくに『続高僧伝』との影響関係については、小島憲之氏によりすでに指摘されている^⑦。ここでは、『懷風藻』僧伝に表れた「狂僧」に着目し、先行の中国高僧伝類の表現特色と成立時代を視野に入れながら考察する。

四僧伝のうちとりわけ異彩を放つのは、狂人を装う智蔵といえよう。智蔵伝によると、智蔵法師は天智天皇の世に留学僧として渡唐し、呉越の尼僧に教わったという。続いて、入唐期間の奇行が二つ記されている。

六七年中。學業穎秀。同伴僧等。頗有忌害之心。法師察之。計全軀之方。遂被髮陽狂。奔蕩道路。密寫三藏要義。盛以木筒。著漆祕封。負擔遊行。同伴輕蔑。以爲鬼狂。遂不爲害。

(六七七)年中に、學業穎秀なり。同伴の僧等、頗る忌害の心有り。法師察りて、軀を全くせむ方を計り、遂に被髮陽狂し、道路に奔蕩す。密びに三藏の要義を寫し、盛るるに木筒を以ちり、漆を著けて祕封し、負擔遊行す。同伴輕蔑し、鬼狂なりと以爲ひ、遂に害を爲さず。)

一つの奇行は、學業に優れた智藏が「同伴の僧等、頗る忌害の心有り」と察して、「遂に被髮陽狂し、道路に奔蕩す」と狂人のまねをして身の安全を図ったことである。「被髮陽狂」という表現については、山口敦史氏が『芸文類聚』「梁陸倕誌法師墓碑銘」に記録された僧侶保(倕)誌の伝「被髮徒跣、負杖挾鏡。或徵索酒肴、或數日不食。豫言未兆(被髮徒跣し、杖を負い鏡を挾む。或いは酒肴を徵索し、或いは數日食わず。未兆を豫言す)」との関連を指摘している^⑧。ここでは、保誌法師の靈異の強調として、ざんばら髪で裸足という姿が描かれたのである。ところが、前述した『楚辭』『文選』などにも、「被髮倂(＝陽)狂」という表現が見られる。いずれも、もと『論語』微子に登場した、紂の奢侈な暴政から害を免れるために、狂人の真似をして奴隸となった箕子という出仕拒否の隱者を表わす表現であった。倂狂という行為によって、周囲との関わりが遮断され、置かれた日常から脱出することが可能となる。こうした脱俗性・反俗性に満ちた倂狂の表現が、山口氏の指摘した『芸文類聚』において僧侶に用いられたところに、『懷風藻』僧伝の筆者が興味をもったのであろう。しかし、智藏の倂狂は、保誌法師「墓碑銘」のように靈異の強調ではなく、「濁世を避け」「身を全う」するための箕子の「倂狂」と同様に、身を保全する方法であり、「忌害の心」をもつ俗僧に対する反俗的行為であった。「倂狂」という隱者に関わる定型的表現がただちに『懷

風藻』の僧伝に導入され、日本の僧伝文学における「狂僧」の描写の一助となろう。

もう一つの奇行は、智蔵法師が帰国した際の行動に見られる。

同伴登陸。曝涼經書。法師開襟對風曰。我亦曝涼經典之奧義。衆皆嗤笑。以爲妖言。

(同伴陸に登り、經書を曝涼す。法師襟を開き風に對かひて曰はく、「我も亦經典の奧義を曝涼す」といふ。衆皆嗤笑り、妖言と以爲へり。)

同伴した留学僧が持ち帰った經典を日に晒したのを見て、「わたしも襟を開いて經典の奧義を日に晒すのだ」と智蔵法師が言い、周囲の嘲笑を買った。『世説新語』排調篇には、書物を持ちながら無学の俗人を揶揄した郝隆の奇行が記録されている。

郝隆七月七日、出日中仰臥。人問其故。答曰、我曬書。

(郝隆七月七日、日中に出でて仰臥す。人其の故を問ふ。答へて曰く、我は書を曬せり、と。)

また、『世説新語』任誕篇には、

阮仲容、歩兵居道南、諸阮居道北。北阮皆富、南阮貧。七月七日、北阮盛曬衣、皆紗羅錦綺。仲容以竿挂大布犢鼻褌於中庭。人或怪之、答曰、未能免俗、聊復爾耳。

(阮仲容と歩兵とは道南に居り、諸阮は道北に居る。北阮は皆富み、南阮は貧し。七月七日、北阮は盛んに衣を曬し、皆紗羅錦綺なり。仲容、竿を以て大布の犢鼻褌を中庭に挂く。人或は之を怪しむに、答へて曰く、未だ俗を免るること能はず、聊か復た爾するのみ。)

と、富裕な同族に対抗して粗末なふんどし一枚を日に晒した竹林七賢の一人・阮咸の奇行も見える。胡志昂氏は上記の郝隆の奇行を阮咸に倣ったものと見なし、「彼らの奇矯な行為は反俗の意味をもつが、ここに智蔵の振る舞いと竹林七賢のそれと接点がある」と指摘した。胡氏が挙げた『世説新語』の二例は、いずれも『芸文類聚』巻四・歳時部・「七月七日」項に隣接して収められているが、阮咸話の出典は「竹林七賢論」とされている。『世説新語』というより、むしろ当時の文人に親しまれた『芸文類聚』によったと考えられよう。

以上見てきたように、『懷風藻』智蔵伝において、智蔵が典型的な「狂僧」として造形された。仏教と老莊の交流が盛んに行われた六朝時代に成立した『高僧伝』において、「狂僧」の奇行が描かれるようになり、それがのちの『芸文類聚』所収「墓碑銘」、「続高僧伝」にも継承され、「被髮」、「佯狂」など、本来隠者に関わる定型的表現を「狂僧」の描写に援用したりする傾向が見られるようになった。このような表現特徴はただちに『懷風藻』の僧伝に影響を落とした。

四、増賀伝の展開と中国高僧伝

智蔵といった官僧とは対照的に、寺院を離れ、既成教団の外で活動する二重出家僧が平安中期以降、多く見られるようになった。二重出家僧は、私度した民間布教者とともに遁世僧に属し、聖と呼ばれて尊ばれる存在となった。

それでは、遁世僧の文学的造形となる遁世聖をめぐる僧伝、特に増賀伝について考察し、中国高僧伝が日本独自の遁世者像の形成に与えた影響を探ってみる。

まず、増賀の多武峯隱棲の、事実としては、平林盛得氏が指摘した通り、「応和三年八月良源の画策による宮中清涼殿での宗論出席の拒否を直接の契機」^⑩としたものである。宗論出席を辞退した増賀の行為は、榮達を図り、庇護を受けるために、摂関貴族、とくに師輔家に接近する師・良源の行動に対する、批判的態度の表明である。このことについて、『大日本法華経験記』は次のように記述している。

厭出仮利生。背名聞利養。遁世隱居為其志耳。冷泉先皇請為護持僧。口唱狂言。身作狂事。更以出去。国母女院敬請為師。於女房中發禁忌僞言。然又罷出。如此背世方便甚多。乃至去叡山衆処。厭花洛尋多武峯。閉跡籠居。

(出仮利生を厭ひ、名聞利養に背きて、遁世隱居をその志となすならくのみ。冷泉の先皇請じて護持僧となすに、口に狂言を唱へ、身に狂事を作して、更にもて出で去りぬ。国母の女院敬ひ請じて師となすに、女房の中に、禁忌の僞言を發して、然もまた罷り出でぬ。かくのごとく世を背くの方方便甚だ多し。乃至叡山の衆の処を去り、花洛を厭ひて多武峯を尋ね、跡を閉ぢて籠居せり。)

師・良源及び応和の宗論についてはふれていないが、名利を嫌悪し、真の仏道修行を目指す増賀は、名利、榮達を貪る師の姿の対極をなす。こうした増賀の行為は、「遁世隱居をその志となすならくのみ」、つまり「遁世」と記されている。次に記録された「口に狂言を唱へ、身に狂事を作して」「禁忌の僞言を發して」の二つの奇行は、いず

れも宮廷皇室から招かれた際に起きている。こうした奇行の実質は世俗的権勢に対する反発であり、一種の拒否行為といえよう。ところが、平林氏の考証によると、これらの奇行は時間的にも、地位的にも事実として成り立たないという^⑪。では、増賀奇行の虚構は何を意図して加えられたのであろうか。すぐに思い浮かぶのは、前述した『懷風藻』智藏伝における「被髮陽狂」という奇行を検討した際、その典拠として挙げた、『論語』に登場する狂人の真似をした箕子である。増賀の奇行もこのような隠者奇行の系譜にあると考えられよう。ただし、これらの奇行は増賀が叡山を離れ、多武峯へ遁世隠居するための方便として演じられたものである。

さらに、多武峯に遁世した増賀の師批判としての奇行が、『続本朝往生伝』に収録されている。

僧正申慶賀之日。入於前駟之員。増賀以干鯉為劍。以牝牛為乗物。供奉之人雖却去。猶以相從自曰。誰人除我。勤仕禪房御車口前駟乎。

(僧正の慶賀を申せし日に、前駟^{かず}の員に入りて、増賀干鯉^{からさけ}をもて劍となし、牝牛^{めうし}をもて乗物となせり。供奉^{ぐぶ}の人却け去らしむといへども、猶しもて相從^{みずか}ひて自ら曰く、誰人か我を除きて、禪房の御車の口前駟を勤仕せむやといへり。)

良源慶賀の日に、目につく異装で、供養の前列に入ろうとした。この奇行は師の日ごろの行動への諷刺、批判として記述されている。しかし実際には、増賀は多武峯に隠棲してからも叡山の供養、法会などに参加して、良源の弟子として活動したというのが実像である^⑫。したがって、この増賀の奇行は虚構であるが、当時叡山・良源の周囲の実状と無縁ではないように思われる。摂関貴族の権門への接近によって、次第に世俗化していった叡山、及び

その主催者良源への批判を、増賀の奇行を虚構することで伝えようとしたのではないか。

最後に、増賀が臨終時に和歌を詠んだという奇行について、『大日本法華経験記』の記録を見てみよう。

愚老僧賀。年来所願。早去此界。往生西方。其事在今明。尤所喜申。即修講筵。勤修念仏。又番論議談論深義。或興和歌令読別歌。聖自唱和歌。其詞曰。美豆和佐須也曾知阿末里能於伊能奈美久良計能保欄耳阿布曾宇礼志幾。於死期喜遊。(中略)与諸大衆遊戯既畢。令散大衆。入於靜室。坐於繩床。誦法華經。手結金剛合掌印。坐禅乍居入滅。年八十余矣。

(愚老僧賀、年来願ふところ、早くこの界を去りて、西方に往生せむ。そのこと今明にあり。尤も喜び申すところなりといふ。即ち講筵を修して、念仏を勤修す。また番論議に深き義を談論す。或は和歌を興じて、別の歌を読ましめ、聖自ら和歌を唱ふ。その詞に曰く、

みつわさす八十あまりの老のなみ海月の骨に逢ふぞ嬉しき

といふ。死期において喜遊すること、(中略)諸の大衆と、遊戯すること既に畢りぬ。大衆を散せしめて、靜室に入り、繩床に坐して、法華経を誦し、手に金剛合掌の印を結びて、坐禅して居ながらに入滅せり。年八十余なり。)

普段の増賀が和歌に興味を示した逸話は一つも記録されていないので、臨終になって突然和歌を詠むのはやや奇妙に感じられる。臨終時の奇行を除き、増賀の奇行のほとんどは師良源及び叡山に関わっており、しかも、叡山を離山し、多武峯へ隠棲するという増賀の実像に基づく文学的虚構である。虚構の拠りどころは、中国高僧伝など奇

行を記した文学的系譜が考えられる。良源の栄達、叡山の世俗化とともに、増賀のような名利嫌悪、栄進拒否の遁世聖がますます理想的な出家者として造形されていく。

一方、鎌倉初期に成立した仏教説話集『発心集』にも増賀をめぐる説話が見られる。次に、『発心集』巻一に収録する増賀説話の表現と高僧伝類との関連を明らかにしたい。

『発心集』の増賀説話においては、主に六つの奇行が収録されている。

- (一) 千夜詣でた時、「付き給へ、付き給へ」という道心を祈る声が、人に「天狗付き給へ」と聞こえ、笑われた。
- (二) 宮中の内論義の場で、乞食同様の奇行を演じて、見る人に「此の禪師は物に狂ふか」と言われた。
- (三) 後の宮出家の戒師に招かれたが、「さまざまに見苦しき事ども」を言つて、役割を果たさずに退出した。
- (四) 仏供養に招かれても、施主といさかいをして、説法を名利に通ずるとし拒否した。
- (五) 師の祝いの場で奇行を演じた。
- (六) 臨終にして碁を打ち舞を舞い、最後に歌を詠んで亡くなった。

増賀の奇行について、藤本徳明氏は「『発心集』における増賀——『物狂ひ』説話を中心に——」¹³⁾で、諸種の説話集や往生伝と対比しつつ、とくに奇行(二)において、増賀が「我物に狂はず。かく云はるる大衆達こそ、物に狂はるめれ」と言い返す点、また「物狂ひ」に関する説話評論を付する点で長明が独自の発想を示したことを理由に、「『発心集』が、増賀の奇行について最も深い関心を示し、かつ、それについて独自の発想を示した作品であり、」その「物狂ひ」の本質に焦点をあて、その思想性を追求した作品は、『発心集』以外には見当たらない」と指摘し

た。示唆に富む指摘であるが、一つ補足したい点がある。宮中の内論義の場で、飲食物の残り物を取り食べる乞食の集りに、増賀も加わった折のことである。

見る人、「此の禪師は物に狂ふか」とののしりさわぐを聞きて、「我は物に狂はず。かく云はるる大衆達こそ、物に狂はるめれ」と云ひて、更に驚あず。

高僧でありながらも、乞食同様の行動を振る舞い、これを「物に狂ふか」と非難されると、そう言う大衆たちこそ「物狂ひ」だと言いつ返し返した。これを契機に、増賀は籠居し、後に多武峯に移つて勤行した。上記の部分は、『本朝法華驗記』『続本朝往生伝』『今昔物語集』といった先行往生伝や説話集、及び同時代の『古事談』には見当たらない。確かに、この点は『発心集』の独自性といえる。しかし、果たしてこれが「長明の独自の発想」と言い切れるであろうか。ここでは再度中国の高僧伝類に類似する表現の有無を確認してみよう。『続高僧伝』を繙くと、卷二十五「唐京師辯才寺釋智則伝三十二」に、次のような記述が見られる。

同房僧不知靈異。號爲狂者。則聞之仰面笑曰。道他狂者。不知自狂。出家離俗只爲衣食。往往遮障鎖門鎖櫃。費時亂業。種種聚斂役役不安。此而非狂。更無狂者。乃撫掌大笑。

（同房の僧は靈異を知らざれば、號して狂者と爲す。則は之を聞き面を仰ぎ笑いて曰く「他を狂者と道い、自らの狂なるを知らず。出家して俗を離るるは只衣食のみの爲にし、往往遮障し門を鎖し櫃を鎖し、時を費し業を亂し、種種に聚斂して役役として安からず。此にして狂に非ざれば、更に狂者無からん。」と。乃ち掌を撫して

大笑す。

この智則も普段から狂人のように振る舞っていたこと、僧侶一同と寢食を共にしたが、非常に簡素な生活を送っていたことを述べている。同房の僧が智則の行方不定を嘲って「狂者」と名づけると、これを聞いた智則は笑いながら、「他を狂者と道い、自らの狂なるを知らず」と言い返した。これは「我は物に狂はず。かく云はるる大衆達こそ、物に狂はるめれ」という増賀の反論と酷似する。ただし、智則はさらに衣食のための出家、財産への貪欲を理由に、僧侶たちの世俗性を非難した。狂人のふりをしながら、簡素な生活を送る智則と、僧形でありながら、本質が世俗的な者だが、鮮明な対比をなしている。智則をからかう僧侶たちは、結局智則の諷刺の対象となった。『発心集』の増賀説話と同様の展開である。しかし、『発心集』の増賀説話においては、「大衆達」が「物狂ひ」である理由については述べていない。宮中の内論義の場での奇行ということから、この「大衆達」とは、その場に居合わせた僧都たちであったことは明らかであろう。つまり、増賀の諷刺する対象は、やはり世俗化した寺院、及び寺院・教団側に立つ官僧たちにはかならない。「俄に大衆の中より走り出でて、此れを取つて食ふ」という増賀の奇行は、世俗的官僧と異なる自己主張の極端な表現であり、その背後には、強い批判精神が潜んでいる。

前述した通り、「佯狂」という行為には、「世を避ける」、つまり出仕拒否を通すための「佯狂」と、「身を全うする」、つまり殺されない、害されないための「佯狂」との、二種類に分けられる。増賀の「物狂ひ」は明らかに前者に属する。増賀説話の話末評語から、増賀奇行に込められた編者長明の情念が読み取れる。

此の人のふるまひ、世の末には物狂ひとも云ひつべけれども、境界離れんための思ひばかりなれば、其れにつ

けても、ありがたきためしに云ひ置きけり。

つまり、長明にとつて、「物狂ひ」は「境界離れんため」の方便である。具体的には、増賀にとつての「境界」は寺院社会である。

増賀説話において、編者長明は反俗的な増賀の奇行に深い共感をもって、『発心集』を他の往生伝、説話集に比べ、増賀の奇行に最も強い関心を示す作品と仕上げたのである。長明は中国典籍に見られる「狂僧」に関わる伴狂の表現を援用して、遁世聖の脱俗性・反俗性を強調した。これによって、二重出家僧、民間布教者と世俗化した寺院・既成教団に属する官僧との相違が顕著に表われたのである。

おわりに

小論では、主に智蔵伝と増賀伝の考察を通して、中日僧伝文学の関連性の一端を垣間見た。「狂」、「伴狂」は、本来隠者に関わる定型的表現であるが、それがのちの『高僧伝』、『続高僧伝』といった中国高僧伝に継承された。このような表現はただちに『懐風藻』の僧伝及び詩作に影を落とした。さらに、往生伝、仏教説話において、寺院・教団を離脱する遁世聖の造形に援用された。しかし、日本の僧伝文学において、「狂僧」がしばしば登場し、一つの文学的系譜が形成された。したがって、智蔵伝と増賀伝を持って日本の「狂僧」全体を論じることができない。日本の僧伝文学における「狂僧」の全体像の解明は今後の課題にしたい。

【注】

- ① 小島憲之「漢語あそび——『懐風藻』私家伝をめぐって」(『文学』五七一、一九八九年一月)。
- ② 中国古代の「狂」、「佯狂」の觀念の変遷については、矢嶋美都子「古代中国人の狂の觀念——『佯狂』の変遷を中心に」(『垂細聖法學』四一一、二〇〇七年一月)を参照されたい。
- ③ 横田健一「『懐風藻』所載僧伝考」(『白鳳天平の世界』創元社、一九七三年)二七五頁。
- ④ 横田氏注③前掲書、「懐風藻」所載僧伝考、六「四僧伝の共通点と編者の意図」を参照。
- ⑤ 石田茂作「写経より見たる奈良朝仏教の研究」東洋文庫、一九三〇年初版、一九六六年再版。
- ⑥ 藏中しのお「上代漢文伝の成立と『続日本紀』——官人薨卒伝と僧伝の性格のちがいから——」、『上代文学』六四、一九九〇年四月。
- ⑦ 小島氏注①前掲論文。
- ⑧ 山口敦史「東アジアの漢詩と僧侶——『懐風藻』僧伝研究序説」(辰巳正明編『懐風藻 漢字文化圏の中の日本古代漢詩』笠間書院、二〇〇〇年)一五九—一六〇頁。
- ⑨ 胡志昂「釈智蔵の詩と老荘思想」、『埼玉学園大学紀要人間学部篇』一〇、二〇一〇年二月、四四四頁。
- ⑩ 平林盛得「聖と説話の史的的研究」(吉川弘文館、一九八一年)、第三部「説話の変貌」の「増賀聖奇行説話の検討——『法華験記』『今昔』『続往生伝』の対比——」、七二頁。
- ⑪ 平林氏注⑩前掲書、二六九—二七一頁。
- ⑫ 平林氏注⑩前掲書、六八頁を参照。
- ⑬ 藤本徳明「『発心集』における増賀——「物狂ひ」説話を中心に——」、『説話・物語論集』六、一九七八年五月。

附記

本研究は二〇一六年度中国教育部人文社会科学研究所若手研究助成基金(研究課題名:中国高僧伝対日本僧伝文学的影響研究、課題番号:16YJCZH091)による研究成果の一部である。

* 討議要旨

ダヴァン・ディディエ氏は、僧伝文学の定義について質問した。発表者は、僧伝文学の定義をめぐる先行研究の概略を示した。先行研究では、往生伝や高僧説話など高僧にまつわる様々な言説の全てを扱う立場がある一方で、説話は扱わないとする立場がある。そのほか、個人僧伝と集成僧伝とに分類する立場もあるという。ダヴァン氏は、臨濟録などの仏典は必ずしも僧伝文学に含まれないかもしれないが、日本文学にも中国文学にも強い影響を与えているため、視野に入れて考察することができないのではないか、と指摘した。

村尾誠一氏は、行基や玄奘といった僧たちを「狂僧」の範囲に含めることについて疑問を呈した。発表者は、「狂」という言葉を否定的ないしは限定的な意味でなく、意識的に世俗を離れ、政治から遠ざかる行為として捉えることによって、中国高僧伝から日本における遁世者像への連続性を明らかにすることができるとはしないか、と回答した。