

序論 なぜ遁世文学なのか

一

日本文学史を繙くと、中世についての記述のなかで多くの場合、「隠者文学」あるいは「隠者の文学」という用語に出会う。おおかた『方丈記』や『徒然草』を指すのだが、少し時代範囲を広げれば平安末期の西行の和歌と室町時代の連歌の一部をカバーすることもある。しかし、たとえ「隠者文学」という語でも、文学史記述の既成概念としての和歌文学・物語文学・説話文学などと、やや異なるニュアンスがある。後者はジャンル別の呼称で、文学様式の一定の客観的な分類基準によって規定されることは言うまでもない。これに対して、「隠者文学」は文学の作り手にちなむ名称の規定であり、せいぜい貴族文学、女流文学などのカテゴリーで扱われることになろう。ただ問題は、隠者というのは貴族や女流（女性）のような、一つの社会的階層を成すほどの一般性を有していないことである。隠者はむしろ少数の特殊な存在である。その特殊性をさらに増したのは、隠者そのものをどう定義すべきか、という問題である。すなわち、隠者とはどういう人のことかについても、時代・社会・論者によってその理解は異なるのである。したがって、これをもって文学史の用語を規定する場合、最初から不安定な要素を伴う概念しか生まれないだろう。

隠者文学が固有名称らしきものとして文学研究に最も早く用いられたのは、折口信夫「女房文学から隠者文学へ」⁽¹⁾だといわれる。さらに、『折口信夫全集』第七卷「日本文学発想法の一面―俳諧文学と隠者文学」(『岩波講座日本文学』一九三二年初出)にもあるように、これは折口の文学論に度々見られる概念である。そして、「隠者文学」という用語はその後、文学史の叙述や中世文学研究⁽²⁾の上において普通に踏襲されてきた。にもかかわらず、この用語の有効性について

は、これまで研究者からいくつかの疑問を提起されてきた。

まず、隠者文学という名称が内包する矛盾について、古くは仁戸田六三郎『日本の隠者』（新潮社、一九五九年）において、「ある意味では何か書き残して後世に隠者たることが知られていることは、既に彼らが完全な隠者ではないことを意味する」と問題視されているが、この見方は一九七〇年代の隠者文学研究ブームの際にも引き継がれていた。学燈社『国文学解釈と教材の研究』の特集号「隠者たち―脱出と漂泊」（一九七四年十二月）の巻頭文の唐木順三「隠者について云々することのむづかしさ」では、「言葉の真の意味での隠者、隠者プロパーといふものは、我々にとつては有つて無きに等しく、書き現はすことが何もないといふこと」、「真の隠者は語るべき何物も残してゐず、従つて語りえない」とある。そのほかに、シンポジウム日本文学⑥『中世の隠者文学』（学生社、一九七六年）において、一つの論題として「隠者は何のために書くのか」が設けられているのも同趣といえよう。いずれも隠者と著述活動の両立不可能性を問題にしている。このような問題提起は、やや「隠者」の語義を固定的に捉えすぎた感があり、隠者文学への関心自体が薄れた今日ではあまり聞かなくなったが、具体的な作品研究においてはまだその残影が揺曳している。

たとえば、隠者文学の概念構成に含まれる矛盾を内容面から裏付けるかのように、隠者文学の代表ともされる『方丈記』については、作者鴨長明の隠遁行為に思想上の自家撞着があると、しばしば指摘される。つまり、『方丈記』の末尾に綴られた内省の言葉を受けて、長明の思想の矛盾性を発見し批判するような見方は、一九七〇年代の『方丈記』研究では一般的だったようである。隠遁の身で文芸に携わることに根本的矛盾があるという視角から作品を理解し、伊藤博之『隠遁の文学 妄念と覚醒』（笠間書院、一九七五年）で『方丈記』を「妄念の文学」と定位した。

ところで、上述のような隠者文学や『方丈記』鴨長明に対する批評の根底には、少なくとも二つの問題があると思う。一つは隠者と著述との背反性について、もう一つは仏教的隠遁（原文に従えば「遁世」⁴）と文芸的営為の不調和性についてである。

というのは、まず隠者と称しても、あくまで相対的な呼称であるとすれば、著述活動とは必ずしも背反する関係にはない。最古の隠者を生み出した中国の古い例をみると、隠者にとつて文学的活動は不要どころか、むしろ精神的自由を養うための重要な方途だったのである。⁵ 文学文芸に携わることは隠者生活の大事な構成要素といつても過言ではない。この意味では、長明を真の隠者と見て、『方丈記』を真の隠者文学と呼ぶには何ら不都合はない。

また、仏教的遁世と文芸的営為の不調和性というのは、その核心が仏教と文学の不調和性にあるだろう。すなわち、仏教は出世間を目指す⁶が、文学は世間に深く関わるゆえ、両者は相容れないものとされる。しかし、これもまた直線的図式的な考えとして疑問視されかねない。⁶ 一例を挙げると、仏教の經典には人間臭を放つ説話が多く含まれている。それらの説話を文学と見なさない⁶としない限り、仏教と文学の不調和性を主張するにも根拠が弱い。

では『方丈記』に関して、隠者文学と呼ばれる妥当性や仏教的遁世の意義が認められるというならば、長明とさほど変わらない生活を送る遁世者たちを多く採録した『発心集』『沙石集』『閑居友』なども隠者文学と称してよいのではなからうか。しかし、実際そうはいかないようで、隠者文学という用語の適用性について、先学がすでに問題視している。たとえば、『国文学解釈と教材の研究』一九卷一四号「特集隠者たち」（学燈社、一九七四年十二月）に掲載された木藤才藏「隠者文学の成立」において、「隠者の内容が研究家によって食い違っているため、隠者文学の指し示す範囲も必ずしも明確でない」と指摘された上、仮に広義に用いて、遁世者によって制作された文学のすべてを隠者文学と解する立場に立てば、中世文学の大半はこれに属するが、「しかし、これらの作品を遁世者の文学というのならとにかく、隠者文学という場合には、いろいろとふつごうな点が出てくる」と述べられている。これらの指摘はまさに本書の問題提起にも関わってくる。

なお、隠者文学という概念について、三木紀人は、中世文学研究史のある段階ではまだ折口信夫の独自の用語として、即ち非常に特殊な個性的な扱い方として登録された言葉だが、だんだん市民権を持つに至って、何となくあいまいに、

慣用的に使われるようになってしまった(前掲シンポジウム日本文学⑥、一七頁)と指摘しているように、その曖昧性ゆえに文学研究における使用を慎まなければならないと思う。このような「隠者文学」という用語の持つ不確定性に鑑みて、本書では、「隠者文学」ではなく「遁世文学」という名称を用いることにした。

二

もつとも、『方丈記』『徒然草』などの作者が隠者を自称していないのにもかかわらず、従来さほど異論が唱えられることなく、それらを隠者文学と比定してきたのは、中国の隠逸文化の長きにわたる影響のためだと考えられる。これは、従来の隠者文学論における類義語の豊富さと意味の混同にも現われている。たとえば隠者の「隠」という行為を表すのに、隠遁・隠逸・隠棲・遁世・出家などの表現があり、いずれも中国から伝来した漢語である。中国語としては上記五つの類義語のうち、出家は仏教的色合いの濃い言葉で他の四語と明らかに意味が違う。一方、日本では、まさに中世という時代を経てから、出家遁世という熟語ができたように、出家にも「隠遁」の意味合いを帯びるようになったのである。そのため、深草元政『扶桑隠逸伝』(二六六四年)をはじめとする近世の各種隠逸伝から二十世紀の中頃過ぎに盛んになった隠者文学研究まで、これらはほぼ同じ範疇内の言葉として細別せず大雑把に用いる歴史は久しい。そこには編者や論者個人による用語の好みや理解の相違も作用していることは言うまでもない。しかし、本書では「隠者文学」を見直し、その代わりに「遁世文学」という枠組みの構築を試みるので、まずは用語表現の適確性と客観性を期して、鴨長明や兼好法師らのことを遁世者と称することとする。ただし、日本文化の水脈で見る「遁世」は極めて複雑で、その語義形成に中国の隠逸文化と中世の仏教とが絡んでいることもあって、本論を展開するためには、いくつかの用語の関係をまず明確にさせておかなければならない。つまり、遁世者は隠者と仏者(出家者)とそれぞれどう区別すべきか、ということである。

隠者は隠遁を实践する生活者である。隠者と関連を持つ用語の中で、隠遁・隠逸・隠棲は意味的に大同小異の関係で、朝廷に仕えず民間ないし山野に隠れ住む点で共通する⁽⁷⁾。だから文脈により互いに置き換えてもとくに差し支えないのである。隠者が書物に登場する最初は『論語』微子篇であり、また史伝としては『史記』に「伯夷叔斉列伝」などのような隠者の伝記もすでにあったが、正史に隠者の列伝部門が設けられた嚆矢は『後漢書』「逸民伝」である。以後、皇甫謐『高士伝』などの伝記作品も現われ、『芸文類聚』巻三十六に「隠逸上下」の部門が立てられるに至って、中国の隠者の系譜をたどることも可能になった。隠遁の動機や隠者生活の内容、隠者を支える思想系統などを細かく追及すると多岐に亘るが、自由自適を求めて山水林野という自然の中で清貧孤独な生活を送る様式が常に中心をなしている。それが隠者自身あるいは他人の手によって詩文に記され、中国文学における隠者像は早くも六朝時代に形成しつつあったということになる。また日本では、奈良後期から平安初期にかけて王朝貴族が『文選』『世説新語』などの六朝文学を通して、陶淵明や竹林七賢などの隠者生活、そして「大隠隱朝市」などの隠逸思想に憧れを持ったことは、『懐風藻』および後続の勅撰漢詩文集『凌雲集』『文華秀麗集』『経国集』の作品からよく窺い知れるところである。後の白楽天詩文の伝来は、貴族文人の間の隠逸憧憬に拍車をかけたように、白氏の「中隠」生活の模倣ともいえる漢詩文が平安後期まで多く作られた。ところが、中世においては、漢詩文で描写されるような隠遁への憧れが残りつつも、「隠者」は一般化した言葉にはならなかった。孤独な草庵生活を送る長明、兼好らの人々は、自他ともに「遁世者」と呼んでいたと見られる。したがって、従来の隠者文学は正確には遁世者文学と呼ぶべきだともいわれている⁽⁹⁾。

では、遁世そして遁世者は、またどのような意味合いで使われてきたのであろうか。遁世という語は単純には世間を通れるということでもともと隠遁とさほどの差はない。日本でも中世以前は隠遁の意味で使われた例がある。『経国集』所収の嵯峨上皇の詩には、「遁世明皇出帝畿」(巻十「和藤是雄舊宮美人入道詞」)や、「遁世詩情放隠淪」(巻十三「除夜」)とある。これらの用法と中世的遁世との最大の違いは、後者が「仏教的」と特徴づけられていることである⁽¹⁰⁾。つ

まり、中世の遁世者は、まず出家していることが前提である。だからといって、遁世者を出家した仏者と完全同一の概念と捉えることはできない。なぜなら、仏法を崇め生死の輪廻からの脱出を目指して精進修行する点からいうと、遁世者は確かに仏者そのものであるが、中世の特殊な社会事情により、仏者といった階層の構成がかなり複雑になっているからである。すなわち、当時、仏法に帰依し仏道修行に携わる者には、官僧・遁世僧・入道の三種類の人間が存在したのである。以下、主に松尾剛次『鎌倉新仏教の誕生』（講談社現代新書、一九九五年）と大隅和雄「遁世について」（『北海道大学文学部紀要』十三巻二号、一九六五年一月）に依拠しながら、三種の仏者のあり方について整理しておきたい。

官僧とは、東大寺戒壇をはじめとする四つの国立戒壇での授戒を経て一人前となった僧侶（尼僧も含む）である。官僧は一般的に、寺院に止住し、朝廷の公請を受ければ国家的法会に参加し、貴族らの私請を受ければ個人のために加持祈禱を行うこともある。中世に入って、官僧世界の俗化が進む中、元々住んでいた寺から離れ、官僧の身分を返上する僧侶が現われた。いわゆる遁世僧である。遁世僧の場合、在俗から出家して一旦入った寺院を、さらに捨てるという再出家⁽¹²⁾のことを「遁世」と表現しているが、遁世僧は決して世間と隔絶した孤独な修行生活に入るわけではない。遁世僧たちは別所というところに集まり、共同修行生活を営むなどして、社会的救済事業にも励んだという。この点から見て、天皇を代表とする国家のためか、または社会の底辺に暮らす庶民のためかという相違こそあれ、官僧と遁世僧は、己が解脱のために修行すると同時に、衆生を済度するための弘法にも努める点では共通しているといえよう。

官僧と遁世僧に見出せるこの共通点は、まさしく入道と区別する一つの指標である。大隅和雄によれば、入道は本来出家と同じ意味であるが、「中世以降、一旦俗世間で活動した人が出家した場合、世俗の生活を經ずに出家した僧侶と区別して」（『国史大辞典』）用いられることが多くなったという。これに基づけば、本書で取り上げる予定の『方丈記』の作者長明や『徒然草』の作者兼好は入道の部類に入る。この兩人はおおよそ『平家物語』で入道と称される平清盛と同じ性格の仏者で、彼らの仏道修行がもっぱら己一人の往生を念じてのものであることは明らかである。先に見た官僧・

遁世僧のような、自利利他の菩薩行を重んじる仏者とは明白に一線を画されよう。ただ、入道にもなお、在家の者と遁世の者の二種類があり、先に挙げた清盛と長明・兼好がそれぞれの代表格と見なすことができる。

上記を踏まえてみると、遁世者と仏者との関係は次のように捉えられるのではなからうか。すなわち仏者の中において、遁世僧と遁世した入道を合せて「遁世者」と規定することができよう。

むろん、入道による「遁世」といつても、意味はやや曖昧で捉えにくいので、それをもっと具体的に示す必要がある。それは、すなわち山林や市井に身を潜め何人にも知られず孤独な修行を続けることである。そのため、入道の遁世者は仏道修行に打ち込んで、その先に自己の往生を目的としない。この点は他者救済にも慈悲の眼差しを向ける仏者とは峻別されなければならない⁽¹³⁾。たとえば、長明は遁世者であるのに対して、『閑居友』の作者証月房慶政は、かつては『方丈記』に示された閑居生活に憧れて遁世を志していたが、法華山寺建立や渡宋などを経歴する間、護法弘法の自覚が強まり、遁世者・隠者の立場から徐々に利他的な仏者への道を歩む方向に転じた、と先学は論じている⁽¹⁴⁾。これは慶政が官僧出身の遁世僧で、再び他者救済を心がけるようになったことを示している。一方の長明は日野山中の孤独な草庵生活で仏道修行に打ち込み、浄土往生の願望を切に抱いているのに、やはり後世から閑居を楽しむ隠者と目されたりする。その原因は、おそらく隠者と仏者（遁世者を含めて）の近しい関係にあると思われる。元来、隠遁の生活方式と仏道修行とは相容れないものではないどころか、むしろ互いにプラスになる存在だといってもよい。仏道修行が隠者生活の飾りとなったり、逆に隠者の生活が仏者の精神鍛練を助けたりする例は、東晋の慧遠を中心とする廬山白蓮社の活動や禅淨双修といわれる白楽天、更には出家前の慶滋保胤にも見られるが、中世の遁世者になると、往生を願うあまり、それに到達するための修行を生活の主目的とする積極性によって、その伝統的な隠者のイメージがだいぶ削がれたことも否めないと思う。

総じて遁世者が隠者と仏者のそれぞれの一面を持っていることは確かだが、遁世者≡隠者≡仏者という等式は必ずし

も成立しない。このように独特な性格を有している遁世者が、中世の文学作品においてどのような人物像に造形されているのが本書の最大の関心事である。

三

キーワードの用法をめぐって右記のような経緯があるため、本書においては「隠者文学」ではなく、「遁世文学」という用語を用いることにする。「遁世文学」という概念には、当然「遁世者文学」も含まれている。ただ、遁世者が作った文学という印象を持たれやすい「遁世者文学」に比べると、「遁世文学」は作者に対する限定から比較的自由であり、より広い外延を有しているため、成立背景の多様な作品を考察の視野に入れる本書には相応しい表現なのである。

本書の主な研究対象となるのは、『方丈記』『発心集』『沙石集』『徒然草』『閑居友』『撰集抄』などである。これらの作品に共通するところを挙げると、三点ある。一、作者自身が遁世者であり、またそうであることを自覚している。二、どの作品も遁世者の生き方を記述し、文学的完成度の高い遁世者像を作り上げている。三、作者が遁世のあり方や遁世者のあるべき姿勢について深く思索し、自らの確乎たる遁世観を持っている。

右記の諸作品には、「記」の文体で書かれた『方丈記』や随筆集とされる『徒然草』もあれば、仏教説話の類いもある。ただ、たとえば随筆と仏教説話との間には、ジャンルが異なりながらも、親縁性のあることが認められている⁽¹⁵⁾。これらの作品を「遁世文学」と呼ぶことによって、ジャンル分けの壁を突き破って、比較研究を行うためのより広い空間が得られると考えるのである。仮に、文学史上伝統ある「隠者文学」の概念を踏襲すれば、同語が本書の研究対象のすべてを規定しきれない（『沙石集』などの場合）ばかりでなく、従来、典型的な隠者文学とされてきた『方丈記』『徒然草』が表現する遁世の意味に齟齬が生じるなどの問題を免れ得ない。すなわち、「隠者文学」という命名の限界が露呈するとともに、「遁世」に対するこれまでの捉え方の曖昧さも考察の行方を阻むこととなろう。ゆえに、本書は「遁世

文学」を題に掲げて、諸作品に表現されている遁世の意味を追求することを主な目的とする。

また、本書の考察は、方法的には廣田哲通『中世仏教説話の研究』（勉誠社、一九八七年）と渡辺貞磨『仏教文学の周縁』（和泉書院、一九九四年）に負うところが大きい。両書はいずれも仏教と文学の関わりの追求を主軸として展開された研究である。とくに廣田書の第一章第一節「仏教文学研究の方法私見」において、仏教文学研究は「さまざま局面における仏教と文学の緊張関係の実態を検証することを企図すべきである」、また説話が「原質的な性格を有しており、それだけ、他の文体、思想、内容とゆるやかに結びつく傾向をもって」いると述べられている。これらの論点、および渡辺書における「教理の文学化」の指摘から多大な示唆を受けて、本書は「遁世文学」を一つの経路として、仏教ひいては思想と文学との関係解明に挑もうとするのである。具体的には、遁世の目的はどの辺にあるのか、遁世者像は如何なるものか、中世的遁世観はどうであるのか、その思想的土台となったものはなにか、という一連の問いに答えたい。そして、複数の作品を取り上げて、それぞれの個性と共通性を考察することによって、最終的には「遁世文学」とは如何なるものであったかを、作者の思想構造と表現世界との関連の探究を通して明らかにしたい。

結論を先取りして提示すると、中世の遁世者はすべて「澄心（心を澄ます）」という主題をめぐって造形されているといえる。大概の遁世者には極楽往生という目的がある。往生の前提は臨終正念であり、正念のためには心を澄ますのが重要であった。世を通して如何にして心を澄ますことができるかは、遁世者たちにとって肝心の課題であった。そのため、儒教・仏教・老荘思想など様々な思想体系の中に己の信念と行動を支える根拠を求めつつ、僻地へ出奔する者、深山に閑居する者、市井で佯狂する者、数奇に耽溺する者が現われ、遁世文学をかつてないほど豊かに彩っていくのである。

四

本書は四編からなっている。以下、本論各編の内容を簡単に提示しておく。

第一編では『方丈記』をはじめ、鴨長明が著わした作品において、遁世がどのように表現され、遁世者がどのような人物像として示されているかについて考察する。第一・二章は『方丈記』論で、遁世者としての長明の自画像を解析するものである。第三章はその歌論書『無名抄』と仏教説話集『発心集』を考察し、両書に描かれた様々な遁世者像から、長明の遁世一般に対する思索を読み取りたい。自己の遁世生活への視線と他の遁世者への関心・観察、対自と対他の二面から長明の遁世観に迫ってみたい。

第二編は『沙石集』を中心に、作者無住道暁の思想構造を明らかにしようとするものである。遁世者の自覚を持ち、遁世の在り方に対して、妥協せぬ自説を持っていた無住の遁世観はどのようなものであったか、その形成にあずかった思想的な契機は何か。これにより、無住における当代の遁世への批判、本地垂迹思想を構築する論理、および唐宋の禅仏教から受けた影響について考察する。

第三編は『徒然草』論である。作者兼好の遁世論にも、儒仏老荘の思想に基づくものがあることから、ここでは老荘思想の典籍、禅宗灯史の『景德伝灯録』、乱世の書としての『世説新語』などとの関係に注目し、これらの書物が如何にして兼好の精神世界を充実させたかを考える。

第四編は中世における遁世者像を総合的かつ立体的に把握すべく、複数の仏教説話を対象として論ずるものである。『発心集』『沙石集』のほか、慶政『閑居友』と西行仮託『撰集抄』も取り上げる。これらの説話に描かれた遁世者を横断的に比較することによって、中世人が持っていた遁世者の平均像が得られると思う。中世的な遁世者像の特徴としては、閑居または逐電の生活形態、隠徳や佯狂の实践、往生という目的意識の保持などが挙げられる。このような遁世者像がどのようにして形成されたかを考えるのも重要な課題である。さらには、中世的な遁世が後世の人にはどのように受け取られているかという角度から、近世の文人僧深草元政が撰した『扶桑隠逸伝』についての考察も加え、同書が中世的な遁世者像を引き継ぎつつも、次第に近世的な「遁世文学」となっていくことも確認する。

注

- (1) 同論文は一九二七年に初出、『隠岐本新古今和歌集』（岡書院）の巻首に置かれたが、後に『折口信夫全集』第一巻（中央公論社、一九六五年）に再録。
- (2) 久松潜一・市古貞次編『新版日本文学史』3 中世（至文堂、一九七三年）、加藤周一『日本文学史序説上』（筑摩書房、一九七五年）、久保田淳・北川忠彦編『日本文学史』3 中世の文学（有斐閣、一九七六年）など。
- (3) 桜井好朗『隠者の風貌』（塙書房、一九六七年）、石田吉貞『隠者の文学』（塙新書、一九六九年）、伊藤博之『隠遁の文学』 妄念と覚醒（笠間書院、一九七五年）、シンポジウム日本文学⑥『中世の隠者文学』（学生社、一九七六年）、広畑譲『中世隠者文芸の系譜』（桜楓社、一九七八年）などが挙げられる。
- (4) 「遁世」は本書におけるキーワードで、扱う研究対象の文献に現われている用語である。中世にいたると、この語にはすでに仏教的行為という意味合いが付随しているため、本来なら「仏教的」という限定語が必要なのだが、ここではこれまでの『方丈記』批判に倣い、仏教と文芸の関係にズームインするためにあえて限定を加える。
- (5) 前掲シンポジウム日本文学⑥の討論でも触れられているように、中国の隠遁者はまずものを書くか書かないかかわらず、人格高潔な人として一般的に尊敬される存在であった。その生活のなかでは自由に筆を振るって詩文や随筆、さらには伝記小説の制作に打ち込む人さえいた。文筆活動はむしろ隠遁者の高い教養の現われであり、隠遁生活を構成する重要なファクターと見ることができるとして扱って相反する命題と捉える従来の見方に疑問を呈している。氏のいう「物語精神」も本質的には文芸精神、文学と同一概念と見てよからう。
- (6) 渡辺貞磨『仏教文学の周縁』（和泉書院、一九九四年）所収の「物語精神と仏教との関連」は、「物語精神」と「仏教」を相容れないものとして扱い相反する命題と捉える従来の見方に疑問を呈している。氏のいう「物語精神」も本質的には文芸精神、文学と同一概念と見てよからう。
- (7) ただ、言葉の用法史においてやはり微妙な違いがあると言われる。たとえば隠逸の一語を見ても、神楽岡昌俊『中国における隠逸思想の研究』（ベリカン社、一九九三年）によると、「論語」の時代から魏晉までは、隠逸は隠と逸とに区別されていた。隠は道家的色彩が強く、逸は儒家的色彩の強いものであった。とくに『後漢書』「逸民伝」は、儒家思想による名節重視の背景が顕著だったようであるが、六朝以降、老荘思想の流行がそれまでの儒家的価値観を大きく変えるに従い、隠逸は一つ概念で考えられるようになり、隠と逸とは明確に区別されなくなったという。

(8) 拙稿「早期日本漢詩文にみる隠逸憧憬」(中国語、北京・对外経済貿易大学「日語学習と研究」二〇一五年第四期号)でやや詳しい考察をした。

(9) シンポジウム日本文学⑥『中世の隠者文学』一三〇―一四頁、伊藤博之の発言による。

(10) 遁世の語義の変遷については、小林昇『中国・日本における歴史観と隠逸思想』(早稲田大学出版部、一九八三年)、五「遁世と遁世者」に詳論があり参考になる。本書では第四編第一章に要約してある。

(11) 七五五年に作られた日本最初の国立戒壇である東大寺戒壇と下野薬師寺戒壇(七六一一年)、筑紫観世音寺戒壇(同前)は通称、南都戒壇。これに対し、最澄とその弟子たちによって建立された延暦寺戒壇(八二二年以降)は北嶺戒壇と称される。

(12) 僧侶が解脱の世界への精神集中を求めて所属の寺院から抜けだして遁世する行為を、二重出家・再出家と捉える大隅和雄「遁世について」は、中世日本の遁世の特質を際立たせた比較的早い研究である。この類の遁世は、後に二重出家・再出家ないし再遁世など、研究者の間でも区々な呼び方をされているが、本書では「再出家」で統一する。

(13) この点は世俗的倫理観の独善・兼濟思想と引き合わせて考えると興味深い。大曾根章介「兼濟」と「独善」―隠逸思想の一考察―(『大曾根章介日本文学論集』第一巻所収、汲古書院、一九九八年)において、伝源信作「観心略要集」より「然而志深弘闡、思切兼濟」などが引かれ「源信は衆生の済度、即ち精神的な救済を「兼濟」の語によって表現している。来世の往生を説く仏教と、現世の生活向上を目的とする儒教とは根本的な相違があるが、「兼濟」の語を人民の救済と考える点では相通するものが存するのはなかるうか」とあるのは示唆に富む指摘である。

(14) 原田行造「中世説話文学の研究上・下」(桜楓社、一九八二年)第一章第二節参照。同書では入道した長明と遁世僧慶政の差異が鋭く捉えられているが、遁世者と隠者がいまだ使い分けられておらず、二つの語を同一視するのは問題である。

(15) 早くは西尾光一「中世説話文学論」(塙書房、一九六三年)は説話文学と『徒然草』の如き随筆文学との親縁性に注目している。具體的な作品論には、『方丈記』と『閑居友』の關係に言及した原田行造「中世説話文学の研究上・下」(桜楓社、一九八二年)や小林保治「説話集の方法」(笠間書院、一九九二年)、古橋恒夫「沙石集」と『徒然草』―仏法と世法をめぐって―(『聖徳大学研究紀要短期大学部』第四十三号、二〇〇一年九月)などがある。

第一編 『方丈記』と鴨長明の世界