

『六道遊行』論：「因縁」について

I, Chungyu / 李, 忠奎

(出版者 / Publisher)

法政大学国文学会

(雑誌名 / Journal or Publication Title)

日本文学誌要 / 日本文学誌要

(巻 / Volume)

74

(開始ページ / Start Page)

44

(終了ページ / End Page)

55

(発行年 / Year)

2006-07

(URL)

<https://doi.org/10.15002/00010137>

『六道遊行』論

— 「因縁」について

序

『六道遊行』は『狂風記』（『すばる』昭和四十六・二〜五十五・四）から約一年後、八十を超える高齡であったのにも拘らず、昭和五六年四月から翌年十二月まで連載し、年が明けて刊行（集英社・昭五十八・四）された。『狂風記』については稿を改めて論ずることにするが、ただ、『狂風記』の「マゴ」と「ヒメ」が権力によって捻じ曲げられた歴史を否定・無化するために千数百年の過去へ遡っていくのに対して、『六道遊行』は奈良時代から現代へ、いわゆるこれまた千数百年の未来へというタイム・トンネルを通して視見できる小楯の因縁を断ち切る精神運動は「マゴ」や「ヒメ」のそれと通底している。その意味に於ては似通った構造のものであるといえる。

さて、この作品は奈良朝の阿修羅の時代を背景として権力の

李 忠 奎

ために陰謀と策略といった権謀術数を繰り広げる武家と公卿、そこに防人の掟を破って賊の頭となった小楯が登場する。「世をもくつがへす法力をこそ」と願う小楯に叛骨精神を窺うことが出来る。一方「つねに餓えた猛獸」で「太鼓腹」の思想を持つた大造や「毛虫」の思想を持ち、「母原病の神話」の真玉に、「かたちあつて、こころなきがごときものだ。かなたの世界では物がおびただしい繁昌と見える。人間まで物」と化してしまった「露骨な現代批評」を見て取れる。

そのような現代に生きる玉丸と小楯との間には「砂の流」に象徴される「因縁」が立ちはだかつており、それは小楯が一生をかけての念願である「咒法」と深い関係をもっている。故にここでは小楯の「因縁」について考察することにした。

—

呪法、これによって道鏡と姫との関係が成り得たとすれば、小楯自身の懸想する姫へのそれも呪法によって成就するはずである。しかし、小楯はそれを放棄してしまう。それは「呪法」に対する考えの変化によるものであるが、この変化こそが小楯に於て最も重要なものであったといえる。なぜなら、玉丸との切れない「因縁」と懸想し続けていた姫への恋から完全自由への契機となるからに他ならない。因縁から自由であること、これが道鏡とは違う意味の小楯の「呪法」であるといえる。

このように、小楯の「叛骨精神」と「因縁」とが本作品の二本柱となつてることが分る。周知のようにそれはタイム・トネルのこちら側に於ける「叛骨精神」と姫に対する密かな「恋」、それから向こう側に生きている子への「愛情」＝「因縁」とに分かれていて、それが一章ごとに「千年の隔たりを飛び越え、二つの時代を合わせ鏡のように対応せしめた」ところが興味深い。しかし「これまでの作の主題や趣向、つまりは固有の夢の形象が、ことごとく集められてはいるものの、それらがこぞつていわゆる精神の運動を展開するには、昔を偲ぶ記念物の展示会でもあるかのような、スタティックな印象が強すぎる」ように、「叛骨精神」とはいえ、かつての革命小説群や『修羅』（昭和三十三年・七）、『狂風記』のごとく強烈な運動は見られない。しかしながら小楯を「眼の人・見る人・表す人を象徴する。それが最大の仕掛け」であるという点からすれば『修羅』に於

ける「一休宗純」のような「認識者」の一面も認められる。

さて、小楯が呪法を修めようとするのはこの世の社会秩序に因るものであった。これは自分を一番下位に置くことによって運動を起すという意味では『八幡縁起』（昭和三十三年・三）の石別や『修羅』の胡摩に近似している。それはまた石川淳文学に於て大事なモチーフでもあつて、以外にも多くの先蹤を見る。このように「上総の小楯はもと東國の産、ひとのみないやがる防人にとられて筑紫に送られたが、掟をやぶつて逃亡をくはだてたものであつた。食ひつめの身のはてはいづれ乞食が行だふれか。それが亡者どころか首尾よくぬけぬけと生きのびたのは、当人の意地づく力づく、盗賊」として生き始める。盗賊として「目に見える物ならば、これをぬすむことができる。銭帛珠玉、かうとにらんで取れぬことはない。それはすでに意のままに取りました」が、小楯にとつては「この上の望は目に見えぬものをぬすむこと」であつた。何故小楯は「目に見えぬもの」を盗もうとするのであろうか。それは他でもなく、いわゆる奈良朝の天平時代―権力闘争に明け暮れ阿修羅となつたこの世―を根本から立て直すことが今の小楯の夢であるからに他ならない。だが、この夢想を今の小楯には実現すべき力が備わっていないがために「おのれを超えた他の力」が必要となる。この「他の力」とはいうまでもなく「呪」である。こうして「呪法を修め験術をきはめる」ことが小楯の念願となつたわけである。

「大納言紫微令藤原脚の権勢とてなにもぞ。世をもくつがへす」夢を持ちつつ呪法でそれを成し遂げようとする。だが、小楯のこの夢は白鹿の出現によって宙吊りになつてしまう。呪

法で以つてこの世の建て直しの夢よりも未来に生きている子供との因縁という呪縛に縛られてしまうからである。とはいえ、小楯のこの世への認識までが宙吊りになつたとはいえない。小楯はこの世から眼を逸らしているというより、むしろこの世の動向をもっとも悉に認識し、静観しているからである。その上、「咒法」のため「葛城山」に赴く彼の行為が「修羅」の一休宗純の「行くところの林泉は杖のさき」にあり、人間はすなはち目のうちにあつた「認識を思わせる」ところである。だから、前述したように一休宗純像はこのことの謂である。

ところで、小楯のこの種の夢を宙吊りにさせた白鹿こそ小楯の因縁への案内者であつた。白鹿のこの働きによつて千数百年の時空を往き来する小楯は、自分ではどうにもならない因縁にまつわるることとなる。白鹿が案内したところは大杉の空洞―タイム・トンネルであり、この空洞は『狂風記』の「廢品の山」を直下に掘ること千数百年の過去へ通じるといふイメージのそれと相通するものであつた。とはいえ、そこからの「因縁」への働きは白鹿ではなく、実は小楯と一体となつている白玉の働きであつた。白玉は人間だけでなく白鹿をも含めて畜類にまで及ぶ「因縁」からは誰一人自由ではないといふことの象徴なのである。この白玉が他でもない大杉の空洞の中へ消えてしまつたことは偶然ではない。それは小楯が因縁とまつわる大杉の空洞の裂け目が即ち「女陰」であつたからに他ならない。

では「女陰」とは何ものか。

この女陰は咒縛であつた。小楯はそこから身を引くことができない。いや、足はおのづからそこに踏みこんで、から

だぐるみぞつくり穴に呑まれるにまかせざるほかにすべがなかつた。穴は闇。その深い闇にはいちめんこまかい砂。砂は絶えずふりしきり、またとめどなく流れる。小楯のからだはとたんにきりきり舞いして、行方も知れず、上か下か、前かうしろか、わきまへのつかぬところに巻かれ流れつづけた。もはや小楯はあるかなきかの微小な芥子の一粒でしかない。ここに落ちこんだのは因縁である。因縁は砂の流にあつた。過去の因を知らんと欲せば現在の果を見よ。未来の報を知らんと欲せば現在の業を見よ。さういつても、現在は闇の渦にただよふ。過去も未来も知れやうがない。ただ小楯のいのちがまだ絶たれないかぎり、いづれ身柄は生あるものの世界の一端に流れ寄ることになるだらう。いつ、どこに。そこが過去か未来か。一切有情のものはおのおの業因に由つてさまざまの世界のどれかに行きつくところがあるといふ。今は砂のまにまにゆくほかない。そのひまにも、砂はときにせせらぎの音をたて、ときに波濤のどろきを発して、永劫に流れてゆく。すでにして、砂の流は過去未来にわたつてきはまるところのない生死の大海であつた。

全ての生滅はこの因縁の力によるものだとするれば、女陰は「因縁」の根源である。野口武彦が「大杉の内部の空洞が、すでに見たようにたんに特定の一母体の子宮ではなく、存在それ自体の、すべて存在するものの母体である」というように、それは即ち人間世界に於て因縁を生み出す根源的な仕組みに他ならない。野口は引き続き、この白鹿の登場を女性原理として論じて

いるが、この玄牝は作者も書いてるように老子の『道德經』の第六章に見ることができる。「谷神不死 是謂玄牝。玄牝之門 是謂天地根。縣縣若存 用之不勤」、いわゆる万物を生み出すものが「玄牝」（女性）、「玄牝之門」（女性器）であるという。

この玄牝について野口は「玄牝」とは万物を分娩する宇宙の女陰であり、道教の女性原理の凝核である」とし、「老子」その他の道教思想を異端とみなす儒学の正統は、これに対して男性原理をとなえる。しかし、儒学はその根本においていたって禁欲的であり、「玄牝」に対抗できる存在原理を持たない。石川淳が『六道遊行』の虚構のスクリーンに射影する「巨根」のまぼろしは、まさにその原理を用意したものであったといえよう。人間存在は「玄牝」に呑みこまれてしまつてはならない。「巨根」をもつてそれに拮抗することが、歴史をつらぬくエロスの力学なのだ、と『六道遊行』を歌い上げる」ものとしている。

この野口の「女性原理」云々はおそらくこれを指していると思われる。野口同様の意味なのかは判別できないが、濹澤龍彦も「『六道遊行』は石川淳の小説としてはめざらしく、男性原理と女性原理の角逐を描いているのではないか、という気がしてくる」と書評している。「玄牝」が万物を生むという意味に於て、それを「女性原理」とするのは理解に難くないが、「道教」が「女性原理」だとするのはやや乱暴ではなからうか。「道德經」に見る道教は別に「女性原理」を主張しているわけではないように思われる。

なるほど、作品に於ては一見「巨根」をもつて女性に対抗しているように見えなくもないのも事実である。しかし、もし道鏡の巨根が姫のみかどに対応し、同じく巨根を持った玉丸が周りの女性に飲み込まれないように玉童子を掛けられることを意味するならば、また「その童子のをさな顔を、おれはけふ町中に見た。まぼろしではない。輿に乗つた法師こそ、まさにかの童子の成人したものと知れた」と思い、「口には出さなくても小楯の目には法師の顔にかさねて玉丸の顔がちらつた」ために、「道鏡」＝「玉丸」とするならば、それは明らかに誤解だといわざるを得ない。なぜなら、道鏡の巨根の力は権力にあり、その権力争いによつて失墜しているのに対して、「おれはひとりで行く。おもふままに振舞ふ。たれの世話にもならない。じやまなやつはどけ。したがふやつはついて来い。ほしいものは取る。取つたものは捨てる。ものにもひとにも、こだはらない。すべて手玉にとつてあそぶ。これがおれの本性」の玉丸は如何なるものにも邪魔されないとこゝろに存在しているからである。

これは石川淳の初期作品の「普賢」や「鷹」、「落花」、それ以後の作品に見る「荒ぶる神」像を思い浮かべるものである。分婬が即ち女性原理で「巨根」が男性原理だというのはこの作品上に於ては当てはまらないのだといわざるを得ない。玄牝の白鹿も玉丸の母の真玉も女性原理を背負わされているというより因縁の象徴として見做すべきではないであろうか。「六道遊行」が「巨根」をもつてそれに拮抗することが、歴史をつらぬくエロスの力学」だとする野口の論は些かフェミニニスト的発想ではないかとも思われる。

要するに以上の意味に於てこの「女性原理」を思わせるところがないわけではないが、しかしそれを目掛けて書かれたとは到底考えられない。

贅言するならば道鏡は「恋のまこと」ではなく、権力の座に巨根を置いている（この意味では『狂風記』の大吉に似ている）し、玉丸は権力や女性といったそういうものとは一切関係なく、如何なるものからも呪縛されない「荒ぶる神」を思わせるイメージを持つており、自由精神のところに生きています。またこれが小楯の咒法への認識の変化を促した原因でもあった。

さて、「見るまに、ほど遠く、白鹿の呪か、白玉のみちびぎか、つよい綱に引かれてゆくやうに、小楯のすがたは霧にまぎれ」る如く、小楯は思いも寄らない砂の流れによつて因縁の大海、因縁の呪縛に縛られる。当然のことで因縁は小楯の意思とは関係なく作用する。小楯の精神も肉体も「業」と「因」によつてすでに決まっていたということである。というのは、この因縁という呪縛から逃れられない限り、道鏡のような咒法は可能であろうが、小楯の目指している咒法を修めることは不可能である。

小楯が最初から因縁と咒法の意味を知っていたわけではない。故に咒法に対する考え方の変化によつて因縁から解き放されるわけである。

小楯のこの因縁はいうまでもなく、玉丸の存在に依る。真玉に産ませた玉丸の誕生によつて小楯は千数百年にわたつた現代（未来）にまで引きずる因縁、業の深さを痛感する。「人間は因縁のきづなに依つて世世に転変の相をめぐる」とやら。その業の

深さは畜類のわが身にはないのでございます。玉丸は今後いかになりゆくか」と嘆く白鹿にこの切つても切れない業の深さを垣間見ることが出来る。が、それ以上に小楯の因縁の絆は堅くなつていく。「子よ。その宝はおまへの身につけて離れぬ。もし他人がよこしまなころをもつてそれに手をふれたなら、三年片腕がしびれよう。害心あるものなら即座に血を吐いて死にもしよう。泥も玉をくもらすことはできぬ。ひとをおそれず、世をはばからず、すくすくと成人せよ。玉丸」と祈りながら、玉童子を掛けてあげる愛情。これこそが因縁の意味するもつとも顕著な一つの現象である。

では、如何にして小楯は現代にまで因縁の夢想を見たのであろうか。

それは密かに懸想している「姫のみかど」の存在にある。明らかに時空の隔たりを作品に於ては同時進行の共時性を作り上げることで成功している。いわゆる姫に対する思いの因縁が千数百年過ぎた現代に形を取つて顕現されたといえる。小楯の姫への思いは到底成就できるものではない。道鏡が成就しているのは巨根の持ち主であり、咒法を極めているからに他ならない。たとえ、道鏡のそれが姫への「恋のまこと」ではないにしても、その姫への思いが千数百年の時空を超えて現代に蘇つたというべきであろう。因縁はこのように想像を絶するくらい力を持つており、故にそこから逃れることはこの地上界に於ては不可能である。そこから自由であるためには『紫苑物語』（昭和三十一・七）の「宗頼」的運動が必要となる。小楯にその運動が行われない限り、因縁から自由を獲得することは不可能であ

ろう。

二

小楯の因縁を「恋」と「愛」とにあえて分けて考えたい。それはただ「世の中がさわがしく、たけだけしいとあれば、おれはただ姫のみかど御一人の遊樂にふけりたまふお姿を身にしみておもふばかりだ。またおれの身にかかはることにすれば、かの遠い世界の……」にあるように天平時代のこちら側の姫に対する「恋」と向こう側の玉丸に対する「愛」とに分けられているからであり、この二つが同時に小楯から断ち切られることによつて因縁から自由の道を獲得する契機にもなるからに他ならない。

小楯の姫への恋は直接結びつくものではなく、道鏡を通じて為されているといつてもよい。即ち自分の思いを道鏡に託しているといえる。もつと正確に言えば、道鏡の姫への行為を自分の行為としている。ただ、その行為が「まこと」である限りに於てである。道鏡の梵語梵文や出世は小楯の知ったことではない。もつぱら姫に対する恋のみが意味を持っている。「うむ。

今のことにして、道鏡の振舞、なんとも腑に落ちぬ。しかし、おはやけの事にはおそらく裏のからくりがあらうな。しばらく成行を見よう。ちとの不審があつても、おれは道鏡をすぐには見捨てぬ」小楯の心には道鏡に「信じてうたがはぬ一儀」を見ている。それは小楯の姫に対する「恋のまこと」に他ならなかつた。「道鏡が姫のみかどをしたひまらせるころには、うそ

いつはりはないと見た。みかどのみころにも、さだめておなじおもひに燃えさせたまふか。この恋の炎の絶えぬかぎり、きづなの切れぬかぎりは、道鏡の座はゆるぐことがあるまい。恋のまことこそ、人間の本性、まつりごとの拠つて立つ根元」として、道鏡のそれを「恋のまこと」と見る。それは小楯自身の懸想する姫に対する思いの裏返しであろう。それだけに権力の座に上つた道鏡の恋に一抹の憂慮の念を払拭することが出来ない。「ただ姫のみかどをしたひまらせる道鏡のころ根に、誓つていつはりなしといへるかどうか。おれの懸念はそこにある。恋のまことに缺けるところがなければ、一身の出世榮耀のためにちとの細工をほどこしたとしても、おれは深くとがめようとはおもはぬ。もしや恋をないがしろにしての法王ならば、道鏡こそ捨てておけぬくせものよ。次第に依つてはおれが斬ろう。この後の成行は目が離されぬぞ。姫のみかどにおかせられては、道鏡に破格の位をおさづけなされてまで、恋慕の道一筋につらぬかせたまふ。そのみころがおいたはしい」ことこそ上記の如く小楯の「ひと知れず姫のみかどに恋慕」を寄せている心の反映に他ならない。

ところで、この道鏡の姫との恋に関して坂口安吾は世に伝える歴史とは違う見解を「道鏡童子」(『オール読物』昭二十七年二月「安吾史譚」として発表)に書いている。いわゆる道鏡の「後胤」説を中心にした「童貞童女」論である。

「この女帝は後世の俗史に至つてミダラ千万に描かれているが、正史はそれに関して極めてかすかに暗示的なものがあるにすぎない。ところが、この正史は押勝や道鏡を倒して天下を

とった反対派の筆になるもの」に過ぎず、因つて作為の史書であるという。そこで道鏡については「彼はマジメな禪行で世にきこえ、その高德と学識で世間の信頼を博していた行い正しい僧」であり、その故に「道鏡という人格の現われは女帝の眼界を一挙にぬりかえ、女帝の生き方を変えてしまった」人物である。従つて「道鏡の心の位置も女帝のそれのごとくあまりに正しく純心」であつたのだから俗史や正史が伝えるようなことはあり得ず、むしろ一生涯「童貞」だつたというのが「童貞童女」論である。

道鏡の推薦もまた道鏡排除も藤原一門の算術による陰謀に過ぎなかつたことは歴史が伝えるところであるが、道鏡と女帝との関係からすれば、『六道遊行』の内容とは相反することとなる。いづれにしても『六道遊行』を読むにあつてはその真偽の詮議詮索は無用である。

この坂口の論について北山茂夫(注10)は以下のように書いている。道鏡を題名としながら女帝の家史と恋に筆力をふるつていくところがたいへんよいのだが、喜田貞吉の、手口をかえた国体論、すなわち道鏡は後胤なりという説にひつかつた点ではまったく駄目である。それにしても、天皇制の存否をめぐる議論がたたかわれた騒然たる活況のなかで、女帝の愛欲を肯定的に描いたのは、壮快であつた。

しかし、道鏡の後胤説の是非はともかく（事実坂口は後胤説の否定の立場にある）坂口は女帝と道教との愛欲そのものを否定するからこそ「童貞童女」論を書いたはずである。だから女帝の道鏡への尊敬の念を「女帝の愛欲を肯定的に描いた」とい

う認識は如何なものかと思われる。それは北山自身が一般に膾炙しているように二人の愛欲の関係を信じ、しかし、それを肯定したいがために坂口の論を「肯定的に描いたのは、壮快」だと思ひ込んだ結果からくる無意識の誤りではなからうか。

ともあれ、論を戻して言えば、小楯の期待に反して道鏡の恋はまことではなかつたことになる。「恋のまことこそ、人間の本性、まつりごとの拠つて立つ根元」であつたはずなのにその道から外れた故に道鏡の挫折があつたといえる。「道鏡、姫のみかどに仕へまつるためには、もつばら恋のつとめに精をそそぎまゐらすべきところ、あらうことか天下の国家のおろかな沙汰に気をうははれ、玉の床にみこころをみたしめず、あやしきものを厭じて非力をおぎなふか。色の道に懈怠の罪、ここに至つて笑止にも、またあさましくも見え、彼の排除は「恋のまことにそむいた外道のむくい」としての当然の結果であつた。この考えはけだし道鏡の恋に関する話ではなく、権力に対する小楯の認識ではないだらうか。

この道鏡の恋の終焉はまた小楯彼自身の恋の終わりを告げることでもあつた。しかし、彼に於てこの事件は「恋」という因縁の強い糸を切る切つ掛けとなつたのも事実である。

では、次に小楯の子に対する「愛」は如何なるものであつたのだらうか。

この「愛」はいうまでもなく、玉丸への愛情、煩惱に他ならない。かつて小楯は前触れもなく自分もつていた白玉の作用によつて現代に生きる玉丸を得た。というよりも強い因縁の糸につられて「ときに飛び去り、ときに吹きもどされ、こことか

なたと往來の道」を「いつとも知れぬ砂まかせ」に旅する。その旅先の現代（未來）に見る人間模様とは「かたちあつて、ころなきがごときものだ。あなたの世界では物がおびたらしい繁昌と見える。人間まで物よ。生きてはゐても、ころが抜け、右往左往、めいめい勝手にあばれまはつて始末がつかぬ」ものとして描かれている。子を案ずる思いは現代の「この世界の泥の中」から玉丸を守るため玉童子を掛けてあげたその後も小楯の子煩悩は止むことを知らない。「おれは子の縁に引かれてこの場に来た。気がかりは玉丸のみ。その行末がどうなるやら、おぬしのことばの毒にくもつて見とほしがたい。そこにおぬしといふ堰があつて、見ようするおれの目をばむ。しかし、おれの目は堰をやぶつて、玉丸の前途をどこまでも見まもつてゆく」小楯の煩悩は果てしなく深まつていく。

「遠い世界へと流れる砂のかよひ路」が絶ち切られたのにも拘らず、「神威なものぞ。靈異は人間のころろにひそむ。身をはこぶたよりは封じられても、ころろを飛ばせるすべ」を見出してゐた。それは他でもない「夢」をもつてした。この夢こそ、「雲のかなたに翔ける乗物」であり、故に「かなたの世界に分け入つて、さだめなき事の成行を見とどけ」ようとする。このように未來に生きる玉丸への思いは「夢」を媒介にしてまで因縁の糸から逃れることのできないものである。

「おれとこちらの世界とのつながりといへば、ただ一筋、玉丸のことよ。知つてもゐるようが、この縁は太刀をもつて切つても切れぬ。縁に引かれて往來する」小楯は咒への認識の変化が一因になっているものの、如何にして因縁から解き放されるの

であろうか。

三

小楯の因縁から自由への精神的運動を『紫苑物語』の「宗頼」や『狂風記』の「マゴ」と「ヒメ」のそれとは違う方法で獲得していく。その意味では読者に与えるイメージが薄弱に見えるのも確かである。彼らに見るような「荒ぶる神」の風貌も、またそのための精神的運動の量が相対的に弱いからに他ならないとはいへ、彼は咒法という一つの方法を見出している。

咒とは何か。またこの咒を修めるための葛城山とは何か。まず、葛城山とは如何なる地であつたかを端的に見ることにする。

古代宗教において咒言とか託宣とかいふことが如何に重要な意義を占めるか、今更いふまでもなく明かであらう。さういふ面を主宰する神がこの葛城にをられるとする信仰があつたといふこと、このことを思つただけでも、古代この地域が何となく神秘の雰囲気を満たされてゐた有様を偲び得るやうに思ふ。とにかく、葛城山方面は異常な靈地であつた。

葛城人が戴く神は「一言主」的、即ち特に言霊を掌る託宣神の特性を具へたものであつて、神意が人生の指導者として重んじられた上古において特殊なる地位に在る神であつた。さういふ神を朝廷側が認め祀ることによつて、これを

統合したのだといふ記憶は葛城山の信仰界に於ける地位を弥高めつつ、以て飛鳥・奈良時代に及んだのである。かやうに、葛城山にをるといふ咒言神をめぐつた特殊な歴史的事情が与ることにより、この山に対する靈異観が昂まり世人の葛城信仰を決定的なものとしたのである。

(和歌森 太郎『修験道史研究』)

昭和十八・五 河出書房)

このように葛城山は咒法を修める靈山として拜められていた。文献(「古事記」「日本書紀」「続日本紀」「日本靈異記」)に伝える真偽の詮議詮索よりも、そこから窺えるものとして、葛城山は咒法の修験の場として信仰されていたといえる。この葛城山と小楯についていえば、「小楯」とつて葛城山とは「つまり、ヒメが年がたつにつれて若がえつて(目がつぶれるほどのいのちの光)にみちるように、マゴが地下の世界を掘りすすむにつれて溶岩のように力をあふれさせてくるように、小楯も老いと死を深く認識することによって新しい生命を得るはずだといふべきである。彼の葛城山は、未知の新たな生と存在の確信にほかならない。その(最後の大願)は、新たな生命の光の告知に通ずる最初の一步」^(註)であった。

それでは、小楯に於ける「咒」は如何にして認識され、変化して行つたのであろうか。

小楯はいう。「咒こそおれのかねて望むところよ。こころならずも俗界のしがらみにさえぎられて、かのお山の土はまだ踏まぬ」ところからすれば、「俗界のしがらみ」から掛け離れたところの世界であり、そこでしか咒法を学ぶことが出来ないとい

うことを意味している。それは天平時代に於て、特に道鏡に見る廃類した仏教からは何も救われないことからくる苛立ちの表れでもあろう。だから「ほとけの教はこれをなんと見る。死人を焼いた火は経巻を焼くものではないか。金銀とて仏法恭敬をうたつて掻きあつめたものよ。よろしくこれをわれらの手に取りもどせ。おれはおびただししい経巻が燃えほろびて空に帰するのを見たい」と願う小楯は「宿曜とはもと天竺に於ける天文の学より出たな。星は七曜二十八宿にわかれてそれぞれ神の座ぢや。人界の吉凶善悪の相すべてここにあらはれる。禍福は星のつかざるところなれば、天界の運行を見て地上の未来をさるとる。これぞ咒の法よ。法力の神通なるものをもつてすれば、星のうごきの舵を取つて、禍を転じて福とすることができ」

「咒というものを「ぬすみ取つて、これを俗にもちかへり、当世の用に使はうとする」ところから咒の必要性を認識していた。しかし、それは小楯の誤つた認識であつた。彼がいうようにそれは「当世の用。あさはかなことよ。落ちるところは道鏡がよいみせしめ」であつたのだから。

俗務は道鏡にまかせて、姫のみかどはおあそびなされる。天下の事、なにごとぞ。一身の遊樂にこそ、自然の徳はある。唐人のことばに、物に乗じて以て心を遊ばしむとかいつたな。晴もよし、雨もよし。おこなふところ自由神通。まことの王者の風よ。われら盜賊もまたあそぶぞ。この一夜のさかづきに世事の塵は浮かない。余念なくかたむけて歎をつくさう。これまた別天地の王者のころだ。

今、玉丸は巷のまんなかにもそり立つ黒木の柱であつた。柱はおのづから震動する。いきほひあまつて、玉童子は鎖が切れてふつ飛んだ。とつさに、小楯は手のひらに受けとめてこれをつかんだ。

小楯の咒に対する考え方の変化はこの道鏡の挫折と玉丸を守つていた「玉童子」が切れたところから始まつた。それは、咒をこの地上に持ち帰つたところで彼が目指す大願を成し遂げることが出来ないという認識の証拠でもある。

咒の秘術をぬすみ取つて、これを俗にもちかへり、当世の用に使はうとする。そのいざなひはつよく、下ごころは燃えてゐた。当世の用。あさはかなことよ。落ちるところは道鏡がよいみせしめではないか。そもそも咒の法を修めることは死と直面することにある。道のきはまりは、そこに死を見るほかない。今にして、おれはおくれてそれをさつたぞ。(中略) 生は死のともがら、死は生のはじめと知らぬか。死生一條。天地の一气にあそぶのみ。地上はすで見えた。地下も生きながらのぞいた。これからは天上を見ることをねがふ。山林の行者は天に通ずる。法を究めることと深ければ、死して活路をひらくは天上か。盜賊の最後の大願。その法をぬすむ。おれは靈山によちて、いまだ見るに至りえぬ世界にあそぶぞ。

これは小楯の新たな生への出発であつた。「これで身のまはりの一切にけりがついた。すでに姫のみかどのおはさぬ奈良の都のことも、また行末を見とほした遠いかなたの世界のこともすべてはをはつた。おもへば、一場の夢まぼろしか。かういふ

おれも、この長の年月をへて、髪にちとの霜を置いたぞ。おれは今やうやく老いた。もはやおもひのこすことはない」故に、小楯はこの人間界から天上界へと飛び込んでいく。

戸川安章は「凡聖」とは「六凡四聖」の略で、「六凡」とは「六道」とか「六界」ともいい、地獄道(地獄界)・餓鬼道(餓鬼界)・「道」といい、「界」という、以下同じ)・畜生道・修羅道・人間道・天道などの凡愚な六種の境界に生をうけたものをいい、声聞・縁覚・菩薩および仏といった聖なる境界にあるものを「四聖」というのである。前者の六者は、凡愚なる行動と、思考の結果として生ずるところの「業(ごう)」によつて三界を転生輪廻し、大いなる苦悩を負うがゆえに、これを「凡」とよび、のちの四種は輪廻転生のくるしみをはなれ、ということと、おこなうこととは、まったく一致し、人間界や、天上界に生をうけているものの師範とおおがれるにふさわしく、あまねく一切のことに通了しているから、これを「聖」とよぶのである。この「聖」なるものと、「凡」なるものが、同一の場に立っているのが、現前の娑婆世界(現実の社会)である」という。小楯は「地下」も「地上」もすでに見、これからは六道の最後の「天上」に遊ぶことを願つている。ところがこの「天上」も迷いの世界、即ちこの人間界と同じく「業」の世界である。一見小楯が天上に遊ぶことによつて恰も「業」から自由であるかのように見えるが、ただ天上界に行くことだけでは「聖」の世界を獲得することは不可能であろう。

では、小楯のいう天上とは何を意味しているのであろうか。それは「山林の行者は天に通じる」ところの、換言すれば咒法

よって可能である世界に他ならない。この「山林」とは即ち山である。古代に於ける山について村山修一は「シナの道教思想・神仙思想の影響」があったとした上で、現在でもある両基制（サンマイ）「山墓」「イケ墓」などの「共同墓地」で、「穢多き思むべきところ」と「ラントウ」「マイリ墓」「内墓」「清墓」などの「神聖な祭祀の霊地」とする）は「古代人がもつた山岳信仰の両面につながるもので、山には死者の国、暗黒の世界がある反面、聖なる国、ユートピア的世界も想定せられていた」というように小楯は「ユートピアの世界」のような、「業」から自由の世界を思い描いていたはずである。そういう意味に於ては「業」の三界の一つである天上来界は小楯が一生をかけての大願ではないといえる。小楯が目指す世界はいうまでもなく「聖」の世界以外の何物でもないからである。

「死」が「業」を超越することは出来ない。そこから自由であるためには「凡愚なる行動と、思考」の転換を見出さなければならぬ。小楯は千数百年の時空を往き来しながらそれを手に入れていた。その認識の変化の上に小楯は天上を意識している。ということとはもはや「天上」は六道のそれではなく、そこから超越したところの「聖」の世界だということが出来る。

「表は地藏、裏をかへせばすなはち閻魔。地藏菩薩即閻羅身と知れ。これぞ釈迦如来の御旨を奉じて天上より地獄まで六道の衆生を救はせたまふ菩薩なれば、ときにはおん身を変じて閻羅王ともなりたまふ。二面一体にて、菩薩像はたふとくしておそろしい。（中略）人間の世において、生ける閻羅王にはたれがなる。菩薩のみこころを体して申さうなら、すなはちこの小

楯こそそれ」であるように六道の民衆の救済を試み、そのためには小楯自身の因縁である白玉から脱け出さなければならなかった。「今、山中の清音を聴かうとする身には、もはや玉はいらぬ。これを都の空に投げかへして、おれのこころを雲にとどめる」ことが即ち因縁Ⅱ「業」から自由を獲得する唯一の小楯の道であった。換言すれば白玉は小楯の精神作用を固定させるものに他ならなかったといえる。故にそこから脱け出すこと、即ち精神の自由を獲得することが小楯の宿願であったのである。

結

石川淳のスタイルの一つに物語性の作品がある。その中で『紫苑物語』、『八幡縁起』、それからこの『六道遊行』には一連の共通点を見出せる。それは「因果」であったり、「縁起」であったり、ここでは「因縁」であったが、これらの作品の主人公たちに秩序や伝統への叛逆のみでなく、おのれの精神生活を抑圧するものに対して闘う強靱な精神の劇を描いて見せた。

小楯に見る千数百年の時空の共時性は『狂風記』の「マゴ」と「ヒメ」に賦与された「万古」の思想―過去・現在・未来の共時性、換言すれば、『狂風記』の「千年後とはすなわち今のこと」の思想と通じるところである。「マゴ」と「ヒメ」が「輪廻」を断ち切る方法を見せにくれたごとく、また『紫苑物語』の「宗頼」が手に入れた「平太」の世界が「因果」から精神の自由を獲得するように、六道の民衆を救済するものとして「聖」の世界に新たな「生」を生きる小楯を描いたのがこの『六道遊

『六道遊行』論

行』である。だから、「六道」を「遊行」する、いわゆる遊ぶ・行脚するといった意味ではなく、むしろこの「六道」＝「業」を超越していく一つの方法を描いたといえる。

注

- 1、野口武彦 『江戸がからになる目』石川淳論第二 一九八八・六 筑摩書房
- 2、助川徳是 『石川淳研究』森安・本田 共編 平成三・十 一 三弥井書店
- 川西政明 『すばる』（昭和五十八・二）に「現代にたいする痛烈な諷刺」と論じる。
- 3、澁澤龍彦 『海』昭和五十八・七
- 4、川村二郎 『文芸』昭和五十八・一
- 5、栗坪良樹 『文学界』昭和五十八・七
- 6、野口武彦 前掲書
- 7、『老子・莊子 講義』大正九・二 興文社
- 8、澁澤龍彦 前掲書
- 9、坂口安吾 『坂口安吾全集 17』一九九〇・十二 ちくま文庫
- 10、北山茂夫 『女帝と道鏡』昭和四十四・六 中公新書
- 11、立石 伯 『石川淳論』一九九〇・三 オリジン出版セン
タ
- 12、戸川安章 『修験道と民族宗教』二〇〇五・三 岩田書院
- 13、村山修一 『山伏の歴史』昭和四十七・三 塙書房

(い ちゆんぎゅ・博士後期課程三年)