

森鷗外「寒山拾得」における宗教と論理

須田 千里

一、問題の所在

——寒山拾得の正体、「パパアも文殊」の意味——

鷗外歴史小説の掉尾を飾る「寒山拾得」（大正五年一月「新小説」）は、寒山拾得の正体如何や、「実はパパアも文殊なのだが、まだ誰も拝みに来ないのだよ」（「高瀬舟と寒山拾得——近業解題——」〔大正五年一月「心の花」〕、ノチ「寒山拾得縁起」。以下「縁起」と略）の意味に関して、従来議論を呼んできた。

寒山拾得の正体については、おおよそ、豊干の言う通り文殊普賢の化身とするもの、物乞いと厨の食器洗いに過ぎないとするもの、すべての人に仏性が備わっているとするものの三者に整理される。第一の解釈は豊干の言葉に素朴に従ったもので、かつて高等学校の国語教材であったことも関わる。駒場国語研究会編『現代文の新研究』（昭和二十六年十二月福村書店、披見本は国会図書館蔵本）「第二節 寒山拾得」は「道に達した超俗の人」とし、長谷川泉「寒山拾得」（昭和三十七年十一月明治書院『森鷗外論考』所収）もそう読んでいる。典拠である白隠注釈『寒山詩闡提記聞』（延享三年「一七四六」刊）を本作にあてはめればもちろんそう読めるが、本作には寒山の「豊干がしやべつたな」くらいしか判断材料が無い。そのため、「そのほか何も喋ってはいない。

それだけにこの二人の考えていることは掴みにくい。」（阿部秋生『国文解釈新研究』〔昭和二十七年九月大修館書店〕「寒山拾得」三三七頁）や、「寒山・拾得には人間に理解せられる偉大さといふものが一つもない。〔略〕我々は豊干の偉大さを知ることによつてのみ、更に高い寒山・拾得の境位を推想することが出来る。」（岩波書店編輯部『国語 学習指導の研究』巻七「一一 寒山拾得」「二 教材としての研究」「三 批評」二四四頁、昭和十二年三月岩波書店訂正二刷）のような慎重な論もある。確かに、寒山拾得の正体が直接語られているわけではない。

第一の解釈と対照的なのが、寒山を「単なる乞食坊主」とする山崎国紀『寒山拾得』にみる鷗外の禅境（昭和五十九年七月「禅文化」一一三）である。しかし、虎に騎るという奇行によつてはじめて豊干がただの人では無いと知られたように、寒山拾得についてもまだ語られていない何かがあるのかもしれない、忽卒には判断できない。

第三は、寒山拾得に関する問題を一般化したもので、「積極的に「人生においては、人間の一人一人がみな文殊であり普賢である」という人間肯定の思想が捉えられるとよい。」（竹松宏章「教材研究 森鷗外「寒山拾得」の扱い方」、昭和三十一年四月「国文学」）や、「仏性は遠きに求めずとも、各自の中に存するものだということをテーマにしながら、世俗の肩書を貴び不可知のものへ盲目の尊敬を捧げる俗吏の生きかたを諷している。」とする尾形仂「寒山拾得」語注（昭和三十七年四月筑摩書

房『森鷗外全集』第三巻、披見本は昭和四十三年七月七刷）などがある。磯貝英夫「寒山拾得」「鑑賞」（昭和五十六年八月角川書店『鑑賞 日本現代文学 第1巻 森鷗外』も「どんな能力も持たない、ただの人」、すなわち「はだかの人間それ自体を仏としている」とし、「縁起」を引いて「すべての人間が本来文殊なのである。」とする。しかし、人間みなに仏性があるとする考え方は作中に示されておらず、そう読むには飛躍を感じる。また、この論法で行けば道翹も国清寺の僧たちも、さらには閭丘胤も文殊普賢ということになるが、そういう理解でよいのだろうか。そうであれば、自身に仏性が備わっていることを知らぬまま、寒山拾得に「盲目の尊敬」を捧げる閭丘胤への皮肉がテーマになり得るが、現行本文からそこまで読めるだろうか。

小堀桂一郎「日本文学のなかの中国 森鷗外『寒山拾得』をプリズムとして」（昭和四十六年十月「別冊経済評論 増刊号 中国人と日本人」）は寒山拾得に限定して、その超然たる無欲に仏性を見出す点で、第一と第三の解釈を融合したものである。すなわち、寒山拾得が「文殊と普賢との、「世に隠された姿」なのではなくて、作品に描かれている、そのような姿のままであることこそが、彼らが文殊・普賢たるゆえん」「自己自身の中に休らい、完結している存在」「隠然として、自足し、無欲に、超然と、しかもいたって心安げに寺僧たちの立ち働く厨の一隅に身を寄せているということ、その点で寒山はよく文殊たり得、拾得はよく普賢たりうるのであろう。」と、寒山拾得の超然たる無欲が文殊普賢に匹敵すると読む。確かに、『馬祖語録』（『江西馬祖道一禪師語録』。柳田聖山主編、禅学叢書之三『四家語録・五家語録』昭和四十九年二月中文出版社）や『無門関』十九（西村恵信訳注『無門関』、一九九四年六月岩波文庫）等に見える「平常心是道」^{びやうしんこれみち}、すなわち戒律になつた行住坐臥そのものが道であり、悟りである、という考え方は、作中

の「日々の務が即ち道そのもの」と対応していよう。しかし、閭丘胤がそうした考え方を知っていたか不明だし、語り手によってそれ知らされた読者も、物乞いである寒山の「日々の務」の有無や内実、食器を洗う拾得の「日々の務」の内実を知らないのである。

さらに難解なのは、鷗外自ら自作を解説した「縁起」である。「縁起」の語り手が「最も窮したのは、寒山が文殊で、拾得が普賢だと云つたために、「子供に文殊や普賢の説明をし、重ねて子供から「その文殊が寒山で、普賢が拾得だと云ふのがわからぬと云はれた時」だったという。そこで語り手は宮崎虎之助を持ち出し、「宮崎さんはメツシアスだと自分で云つてゐて、又其メツシアスを拝みに往く人もある」と説明するが、「子供には昔の寒山が文殊であつたのがわからぬと同じく、今の宮崎さんがメツシアスであるのがわからなかつた。」ついに語り手は、「実はパパアも文殊なのだが、まだ誰も拝みに来ないのだよ」と言う。

これについて、岡崎義恵「鷗外の「寒山拾得」」（昭和二十四年七月「文芸研究」）は、「自分もまた寒山・拾得と同じような道人ではあるが、まだ閭丘胤のような俗衆に知られていないだけだといふ意味で、一種の自得の気分と、鷗外風の諦念の境地とを示唆したもの」とし、高橋義孝『森鷗外 現代作家論全集1』（昭和三十二年十一月五月書房）「作品解説」「高瀬舟・寒山拾得」も「鷗外の本音と見ていいようだ。」とする。小堀論文も前掲引用部に続けて、豊干のように「不思議を演じてみせる必要が無い」寒山と鷗外を重ね、「著意して道を求めるという一見至難な業が、行住坐臥ただ日の要求を充足してゆくという生き方の中に平らかにとり入れられてしまったという」鷗外のような人にあるのは、この言葉は「抵抗もなくいたって自然に流れ出た」と推測する。しかし、「平常心是道」「日々の務が即ち道そのもの」の実践者

たる鵑外が自らを文殊と称したとすれば、文脈上、その直前の宮崎虎之助もそう言えるはずなのだが（実際、後述するように倉田百三はそのように見ていた）、当時の宮崎は一般的にはうさんくさい似而非宗教家と見られていた。さらに言えば、鵑外による「文殊」の名乗りは、一切名乗らない寒山拾得と対照的である。実際、柄谷行人「寒山拾得考」（昭和四十九年二月「文学界」）は、「よくわからないが、自分をメシアだという宮崎虎之助のような意味で、鵑外が文殊だといっているのではないことは明らかだ。」とする。他にも、「縁起」によって不可解さが増してくるという仕組み」「結末の一言の傲岸な、また韜晦したような響きに接したとき、崇拜者でなければこれを達観した作家の心境の素直な吐露であるというようには受け取れないはずだ。」（篠崎秀樹「森鵑外「寒山拾得」、一九八九年三月東京都立足立西高等学校「紀要」、多くの人が、之に違和感を覚え、解釈に難渋する。」（村岡功「寒山拾得」私記、一九九六年四月「森鵑外記念会通信」一一四）、「この末尾の一文は謎を含む。」（大星光史「森鵑外の私生活と作品の世界——『半日』『普請中』『寒山拾得』より——」、一九九七年十二月「研究紀要 富山医科大学一般教育」）、「謎めいた文章」（田中実「神々の闘い」の時代に、鵑外の『寒山拾得』を読む、二〇一五年八月「日本文学」）と続き、「鵑外の意図も分かり難いため、鵑外研究史において「実はパピアも文殊なのだ」という言葉はこれまで様々な解釈がなされてきた。」（岩谷泰之「森鵑外「寒山拾得縁起」論」、二〇一八年四月「仏教文学」四十三）と総括される。

以上、本作とその「縁起」の問題点を整理した。

二、「縁起」をどう読むか

——宗教は論理を超越する——

まず、「縁起」末尾の「実はパピアも文殊なのだが、まだ誰も拌みに来ないのだよ」について考えたい。当時の鵑外の状況から切り離して虚心に読めば、この文章は「宗教上の事には、」他者を納得させるような「答に窮することが多い」実例を述べたものとわかるだろう。なぜ「答に窮する」（他者を納得させられない）かといえば、宗教的な事柄は個人個人の心の問題であり、論理や悟性の外にあるからである。すなわち、寒山拾得が文殊普賢であり、宮崎虎之助がメシアであり、パピア（森鵑外）が文殊であるという関係には論理の飛躍があり、合理的な説明は不可能だということである。

宮崎虎之助に関する当時の言説を紹介した岩谷論文が、「自称神仏」の登場に対して基本的には批判的な意見が多い。」としたように、大多数の人々は、釈迦・キリストに続く第三の預言者と自称する宮崎をうさんくさく感じていた。芙蓉道人「自称神仏の評論」（二）（十）（明治三十九年五月二日）十二日「読売新聞」は宮崎虎之助の経歴と宗教を跡付けているが、批判的である。暮村隠士「現代人物評論 其拾四 網島栄一郎「梁川」と宮崎虎之助」（明治三十九年六月「新公論」）は、大井憲太郎の書生をやっていた宮崎が酒乱のため壮士から鉄拳を見舞われた話を紹介した上で、自らを「耶蘇の再臨なり、メシヤなり、仏陀なり」と言う宮崎を「常人より見れば狂者の如し。」とし、「狂熱むしろ愛すべきにあらずや。」とまでいう。鈴木大拙「釈宗演師を語る」（昭和八年七月「現代仏教」）は、宮崎が宗教者としての生活苦を釈宗演に訴えたところ、「そんな不平があつては、まだ真の予言者にはなれぬ、今

一段の修業を要する。」と論された上、金一包を恵まれた話を紹介している。大拙に拠れば「宮崎君のやうな宗教家は時々見付かる。一種の体験はあるが、智性の発達、これに伴つて居ないので、事物全般の展望が欠けて居る。」という。

その一方で、「預言者の妻」(明治四十五年六月一日「読売新聞」)によれば、宮崎の「聴衆は十人か十五人」と少数ではあるが、確かに「拝みに往く人もある」(「縁起」)。「縁起」の語り手は、当時の批判的意見に安易に同調していない。

さらに、本作より後になるが、昭和四年四月三日に死去した宮崎に会った倉田百三は、病床から合掌されて「異様な感動を受けた。『略』心はたしかに静平で、死に迫つてゐる人とは思へない、日常の通りの心であつた。『略』君はたしかに道に対する興味と研究心を最後まで持つてゐた。」「(「預言者」に逢うて：宮崎虎之助氏を憶ふ：(一)、昭和四年四月二十四日「読売新聞」)、「教養や、趣味のすゝんだ人たちから兎角の批評をされ乍らも、或る意味で侮られながらも、一生を貧しく、神のために働いて斃れた君は、実質上力強く、尊く生きたものではなからうか。」「(同「(二)」、同二十五日同紙)という。倉田の見た宮崎は、まさに「断えず道に志してゐる」人であつた。

古来、菩薩や如来の化身と称された高僧は数多い。たとえば中国唐代の僧伽は生前観音と称され(『太平広記』「九七八成」卷九十六「異僧十」、『宋高僧伝』「九八八成」卷十八)、布袋は自ら弥勒と称し(『宋高僧伝』卷二十一「唐明州奉化県契此」)、隋・唐の僧杜順は死に際して文殊とされた(『仏祖統記』「二二六九成」卷二十七)。日本でも、行基は後に文殊とされ(『日本霊異記』「八二二頃までに成」上巻第五縁)、聖徳太子は救世観音の生まれ変わり(『日本往生極楽記』「九八五〜八七頃成」)、親鸞は阿弥陀如来とされた(『本願寺聖人親鸞伝絵』「一二九五成」上)。この

ほか、武人坂上田村麻呂は北方守護の毘沙門天の化身とされる(『公卿補任』弘仁二年「八一」条)。しかし、神仏を客観的存在として確認できない以上、これらの関係は論理を超越したものであり、信じるか否かは人それぞれ、というほかないだろう。

以上を踏まえれば、宮崎虎之助に言及した語り手がさらに自らを文殊と言うのは、論理を超越した宗教のありようをいささか戯れて語つたものであり、読者をはぐらかした気味があろう。とすれば、「パパアも文殊」という「も」に含意される寒山についても、当然語り手(鵲外)は判断を留保しているであらう。しかし「寒山拾得」中の人物で言えば、豊干は物乞いと食器洗いに見える寒山拾得を文殊普賢と信じ、その豊干を「盲目」的に信仰する閭もそれを受け継いでいる。一方で、道翹ら国清寺に住まう僧たちは、ただの物乞い・食器洗いとしか見ていない。

三、主観と客観の齟齬——「寒山拾得」の構造——

宗教が論理を超越することを戯画的に語つたのが「縁起」であつた。宗教的認識が個人の主観に基づく以上、寒山拾得が文殊普賢かどうか、宮崎虎之助がメシアかどうか、森鷗外が文殊かどうか、判断は人によつて異なる。万人に共通する論理的客観性は、宗教には馴染まない。

そこで改めて「寒山拾得」を読めば、こうした主観と客観の齟齬が冒頭から繰り返されていることに気づく。

まず語り手は、閭丘胤という「官吏がゐたさうである。」としながら、「主簿」である彼の履歴が「新旧の唐書」に見えないことから、「そんな人はゐなかつたらしいと云ふ人もある。」とする。「しかし閭がゐなくては、話が成り立たぬから、兎も角もゐたことにして置くのであ

る。」すなわち、歴史的事実（客観）として閻という人物は居なかったらしいが、語り手の主観において閻が居たことにして話を進めるのである。高野奈保「『因縁』は説明できるか——森岡外「寒山拾得」論」（二〇一六年八月「立教大学日本学研究所年報」）は、こうした語り手の姿勢について、「合理的に理由を説明できなくても、特定の事象が在ると主張している、しなければならぬという意味で、「『縁起』の寒山拾得と文殊普賢の關係に「正しく対応している」と指摘している。本稿はこれを、主観（閻は居たとする）と客観（閻はいない）の齟齬として捉える。

主観と客観の齟齬の第二は、閻の頭痛である。豊干が閻丘胤の頭の水を吹きかけ頭痛を癒した場面語り手は、今回の頭痛は「単純なレウマチ性の頭痛ではあつたが、閻は平生から少し神経質であつたので、掛かり附の医者薬を飲んででもななくならない。」とした上で、しかし豊干に水を吹きかけられたことで、いままで「頭痛がする、頭痛がすると気にしてゐて、どうしても癒らせずにゐた頭痛を、坊主の水に気を取られて、取り逃がしてしまつた」と解説する。「単純なレウマチ性の頭痛」とは、「風邪と総称される気道の疾患の中、頭痛・筋肉痛・関節痛を伴ふ型のものをレウマチ性の風邪と名づけるが、こゝもこの種の頭痛で、単純な風邪性頭痛といふ程の意。」（前掲『国語 学習指導の研究』「一一 寒山拾得」「一 註解」二二二頁）とされる。閻は最初こそ肉体的原因により頭痛を感じたが、「平生から少し神経質であつた」ため、実際には癒っていた頭痛を「癒らせずにゐた」。それが、突如水を吹き掛けられことで頭痛から注意が逸れ、やっと幻の痛みから解放されたというわけである。すなわち、豊干の呪を受けた時点で肉体的・客観的に存在しなかった頭痛が、「神経質」な閻には感じられていた、ということである。この部分、石原三輪子「寒山拾得」

論——岡外・芥川・井伏 三人の作品から——」（二〇〇八年一月京都大学大学院人間・環境学研究科修士論文）は、閻の頭痛について「認識と実態とが逆転したもの」と捉えた上で、これを寒山拾得と文殊普賢の關係に援用し、閻のような、「実体の伴わない名」幻の頭痛・文殊普賢である寒山拾得「ばかりを信ずる人間」一般への批判を本作の主題とする。本稿では、こうした名と実体との關係を主観（癒らない頭痛）と客観（癒っていた頭痛）の齟齬と読み替へたい。

閻丘胤の存在や彼の頭痛が客観的に確認できないように、寒山拾得が文殊普賢であるかどうか、前節で述べたように客観的には確認できない。外見上、彼らは物乞いと食器洗いではない。しかし豊干は個人的に文殊普賢と信じている。これが主観と客観の齟齬の第三であり、「縁起」と同じ枠組である。

以上を逆に言えば、閻丘胤は本作の語り手の主観の中に存在し、閻の頭痛は閻の主観の中に存在し、文殊普賢たる寒山拾得は豊干の主観の中に存在する、ということである。

ここまで、本作の語り手・登場人物における主観的認識と客観的事実との齟齬が、「縁起」における宗教（主観）と論理（客観）の齟齬と対応しつつ、三度繰り返し返されたことを述べた。いずれも、客観的な事実としては存在を確認できないのに、主観的には存在する点が一致している。こうした構成は意識的になされたと考えられる。

ただし、前二者（閻の存在とその頭痛）が有無いずれかであり、両立しないのに対し、最後の寒山拾得の場合は、物乞いと食器洗いであると同時に文殊普賢でもあり得る。これは、前二者が客観的世界に軸足を置いているのに対し、最後の例は論理を超えた宗教的世界に属しているからである。

ここで注意しておきたいのは、閻だけが、寒山拾得＝文殊普賢とい

うことを万人に共有される客観的事実として認識した点である。「道と云ふもの、存在を客観的に認めてゐる」閻は、寒山拾得を文殊普賢とする豊干の言葉を事実として盲信する。本文のこの部分を解説した阿部秋生『国文解釈新研究』（前掲）が、「道とか宗教とかは、精神の問題であるから、主體的に経験する以外にわかりようがないものである。それを物の存在のように客観的に認めているということがすでに変則的なのである。」（三三三頁）と批判する通りである。このことは、閻が、物乞いの寒山が文殊で食器洗いの拾得が普賢なら、虎に騎った豊干は何だろうと、「田舎者が芝居を見て、どの役がどの俳優かと思ひ惑ふ時のやうな気分になつてゐる」ことからわかる。閻は、芝居で俳優が役を演じるように、文殊と普賢が物乞いの寒山と食器洗いの拾得の役を演じていると思つてゐる。物乞いと食器洗い、それを演じる文殊と普賢、いずれも客観的な存在と思つてゐるのである。豊干の話聞いた閻は、寒山拾得が文殊普賢であることを、誰にでも通じる客観的事実と誤解したのである。

四、『寒山詩闡提記聞』との相違

——超自然的要素の排除——

神仏は個人の主観の中にのみ存在するという宗教のありようを扱う以上、本作では、寒山拾得と文殊普賢と明示する『寒山詩闡提記聞』のような超自然的要素は慎重に排除された。超自然現象が起こる世界とは、神仏が客観的に存在し得る世界だからである。本作末尾で、典拠の「弥陀不_レ識_レ礼_レ我何為_レ」（阿弥陀仏を知らないくせに、われわれを礼拝しても何にもならないぞと言つた、の意。東京大学総合図書館蔵『寒山詩闡提記聞』上冊7オ。以下、同書の国書データベース画像「二〇二五

年九月二十四日確認」により、適宜字間を開けた）を削除したのも、石原論文（前掲）が言う通り、鵑外が寒山拾得について「有道者か単なる乞食坊主かを断言することを避けた」、彼ら「の正体について意図的に解答を与えなかった」からである。磯貝論文（前掲）も「あきらかに、鵑外は、ふしぎのボルテージを下げることをえらんだのだ」とし、柳富子「鵑外の『寒山拾得』とトルストイの『三人の隠者』（一九八九年三月「比較文学年誌」）も「最後までついに、この二人「寒山拾得」に賢者とは程遠いイメージだけを付与していることには、原拠とは異なる鵑外の創意工夫がみられる。」としている。

排除された超自然的要素の中で最もわかりやすい例は、寒山が入った寒巖の巖穴が自然に閉じたことであろう。本作の「真蒼な顔」で立ち竦む道翹に続く場面である。寒山は「報_ス汝諸人_ニ 各各努力_{ヨリ} 入_レ穴而去_ル 其穴自合_{ラス} 莫_シ可_レ追_{キコト}之_ヲ」（上冊7オ、傍線須田）とある。下冊末尾の「天台山国清禅寺三隠集記」（71オ）にもこれと類似した記述があり、寒山がただの人ではないことを明示している。

拾得についても、典拠では、僧衆みな夢に出て来た寺内の山王が、拾得から、伽藍を守護する身でありながら供養された食物を鳥に食い尽くされるとはと瞋_{イカ}られ、杖で打たれた、と語つた話がある（下冊「拾得録」45ウ）。みなが同じ夢を見た上、山王像には実際に杖で打たれた痕も残っていたので、僧衆は拾得を「菩薩化身_{ナリ}」（同45ウ）と考えた。しかし本作では、拾得が寶頭盧尊者の像と向き合つて食べた奇行（「拾得録」45オに基づく）が道翹によつて語られるだけで、拾得の聖性は明らかではない。

また、典拠を修正することで合理的に説明した例もある。豊干が水を吹きかけて閻の頭痛を癒した場面では、「身居_{ハス}四大_ニ 病從_{ハリ}幻生_ス」（上冊4オ）とあった。病が幻から生まれるとされた上、水を吹き掛け

られただけで癒ってしまうのは、医学的に納得しづらい。そこで本作では、前述のように「単純なレウマチス性の頭痛」が癒った後も、閻が「神経質」だったため痛みを感じ続けていたのだ、と合理的に説明されている。

なお、閻が道翹から豊干の話を聞く中で、豊干が虎に騎つて帰り、虎の背で詩を吟じた話は確かに異様だが、間接的な伝聞のため不思議さが緩和されている。逆にこの話や拾得の奇行（前述）があることで、寒山拾得は文殊普賢かもしれないという可能性が担保された。

以上のように、典拠では寒山拾得が文殊普賢の化身と一義的に決定されているのに対し、本作では超自然的要素が排除され、あるいは直接明示されないことで、彼らの正体が文殊普賢か、ただの人か、はっきり判断できないように改変されている。正体が判明する直前で意識的に語り納められたのである。

超自然的な出来事が排除された理由は他にもあろう。本作は所謂「歴史離れ」（「歴史其儘と歴史離れ」、大正四年一月「心の花」の作品だが、冒頭で歴史的・地理的説明がなされたように、あくまで歴史小説という枠組の中で執筆されたと考えられる。「かのやうに」（明治四十五年一月「中央公論」）で披瀝された通り、学問的に「歴史」を解釈すれば「神話」と区別しなければならず、従って寒山拾得に関わる超自然は受け入れがたい。鷗外の他の歴史小説を通覧しても、はっきりと超自然現象が書かれた例はないように思われる。例えば「山椒大夫」（大正四年一月「中央公論」）では、現実には安寿と厨子王の額に捺された焼け火箸の傷痕が守本尊の力で消失したという典拠の設定を、夢の中の出来事と改変している。しかし、二人が目覚めた後で守本尊を拝むと、その額には傷痕が二つあった。守本尊が二人の身代わりになった可能性が暗示されたのである。これによって、安寿は守本尊の力を信じることが

できた。同様に、安寿が守本尊と一体化して厨子王の出世を支えたという解釈（拙稿「安寿のために——鷗外『山椒大夫』を読む——」（二〇一〇年八月「日本文学」参照）もあくまで暗示に留まっておき、歴史小説としてのリアリティを毀損していない。

「山椒大夫」「寒山拾得」いずれもリアリティを優先させつつ、絶妙なバランスで神秘性を残した鷗外の手腕は賞讃に値する。

五、寒山拾得は文殊普賢か

——豊干・閻丘胤・道翹の場合——

「寒山拾得」の語り手は寒山拾得の正体を明言しない。では、豊干・閻丘胤・道翹はどう見たのだろうか。

豊干は、語り手が世人の宗教に対する態度を区分する中の第二、「着意」「単行本」「高瀬舟」（大正七年二月春陽堂）所収版では「著意」して道を求める人、「日々の務が即ち道そのものになつてしまふ」人であろう。はじめは「僧共の食べる米を舂く仕事をしていたが、やがて「骨惜みをしなない、親切な同宿」ということで道翹等に「大切に」されるようになった。それを厭った豊干は、ある日「山から虎に騎つて帰り、虎の背で詩を吟じて歩くような「不思議な事」をした後、「行脚に出」たまま帰らなかった。これは、外尾登志美「寒山拾得」論——「傲慢を折伏する」ところに得られる自由」（一九九七年二月「学大国文」）が従来説を批判したように、閻丘胤ではなく豊干自身の「傲慢」を「折伏」するためであろう。周囲から目立たぬよう、「日々の務」がそのまま「道そのもの」であるように生きてきた豊干は、国清寺で周囲から「大切に」されることで知らず知らず傲慢になるのを戒めるため、寺を出て「乞食」行を修め、閻の頭痛を治すなど「群生」に「福利」

(幸福と利益)を施した(外尾論文)。国清寺から長安まで、豊干の「乞食」行は多くの人々になされたのだから、ことさら閭丘胤の「憍慢」だけを「折伏」するためだったはずは無い。早く、前掲『国語 学習指導の研究』「二 寒山拾得」「二 教材としての研究」「一 註解」に、「十住論、行事鈔_{下三}」から「乞食十利」を引いて、「六、憍慢を破る法を行ず。」(二二七頁)と注されていた。これは、織田得能『仏教大辞典』(大正六年一月大倉書店)「乞食十利」に拠つていよう。幸田露伴「連環記」(昭和十六年四月・七月「日本評論」)にも「頭陀行の中の常乞食」の効能を述べて、「六には諸惡の根幹たる憍慢を破る」とあつた。織田『仏教大辞典』「乞食十利」の「二、我に食を施す者をして三宝に住せしむ。三、我に食を施す者に悲心を生ず。『略』八、我が乞食を見て余の善根を修する者我に效ふ。『略』十、次第乞食するが故に衆生の中に於て平等の心を生ず。」(四六七頁)なども「群生」の「福利」に関連しよう。従つて、寒山拾得によつて閭の憍慢が折伏されたのは結果論であり、最初から豊干が意図していたことではなかつた。また、閭の頭痛が既に癒つていたために豊干の呪は成功したのだから、これも偶然である。豊干を過度に評価することはできない。

寒山拾得と親しく接する中で、豊干は、物乞いや食器洗いといった最底辺の境遇にある彼らが「断えず道に志して」おり、文殊普賢に思えたため、閭に紹介したのであろう(あまたの仏菩薩のなかで文殊普賢を選んだのも豊干個人の主観によるう)。

一方で、寒山拾得が権力者閭の大仰な礼拝を笑い飛ばして逃げ去つたのは、長谷川泉論文(前掲)がいうように、豊干の場合と同様「大切に」されるのを厭つたからかもしれない。拾得が賓頭盧尊者の像と向き合つて食事をしたのも、上下関係拒絶した平等心の現れかもしれない。他者の評価や名声を一切気にしない、自由な境地にあるとも

考えられよう。しかし、豊干が見た寒山拾得の行動の詳細や彼らの内面が語られない以上、すべて推測の域を出ない。豊干が認識する寒山拾得の道への志の高さを客観的に担保するものは何も無い。

しかし、頭痛を治した豊干を過大評価した閭丘胤は、前述のようにその言葉を鵜呑みにして、寒山拾得のことを何も知らないくせに文殊普賢の化身と盲信した。

豊干の場合とは対照的に、道翹ら国清寺の僧たちは、豊干同様「着意して道を求める」人々だったにも関わらず、長く身近にいた寒山拾得を物乞い・食器洗いとしか見なかつた。寒山拾得が閭を笑い飛ばして去つたのは、立派な身なりの男が仰々しく名乗りかけたのがただただ可笑しかったからかもしれない。「豊干がしゃべつたな」と言つたのは、単に豊干が自分たちの噂をしたのだな、というほどのことかもしれない。外見通りの、愚かで無邪気な寒山拾得像である。しかしこれらも推測に過ぎず、道翹らの寒山拾得に向ける認識を客観的に担保するものはないのである。

逃げ去る寒山拾得を見た道翹は、「無礼な態度のとばちちりが自分に及ぶのを恐れ、まつさおになつて立ちすくんだ」(大屋正子「教材研究 森鷗外の『寒山拾得』——『高等国語』二『新国語』三——」昭和二十五年八月「学燈」、披見本は国会図書館蔵本)。その後、道翹らは豊干のように寒山拾得の別の姿に気付くのかもしれないが、それは本作の語りの外である。

このように、寒山拾得と文殊普賢の関係について、本作は見事なまでに答えを与えようとしな^{たま}い。「偶それをさし向ける対象が正鵠を得てゐても、なんにもならぬ」というのは、閭丘胤が、「道を求める人」豊干と同じ対象(寒山拾得)を盲目的に尊敬しても無意味だというに過ぎず、寒山拾得に対する語り手自身の判断を示したものではない。

むすび——「盲目の尊敬」を向けるのは誰か——

神仏は論理を超越し、個人の心の中にのみ存在する。これが「縁起」の主意であった。これを作品化した「寒山拾得」では、閻丘胤という人物・彼の頭痛・寒山拾得と文殊普賢の同一性について、客観的には確認できないものの、主観的にそれを肯定する人のいる点が共通している。理知の人鷗外による歴史小説「寒山拾得」は、典拠を批判的に読み替えて超自然的要素を意識的に排除することで、最後まで禁欲的に、寒山拾得の正体を人それぞれの心の問題とした。

宗教が個人の信仰心に依る以上、豊干にとって寒山拾得は文殊普賢

であり、道翹ら国清寺の僧にはただの物乞い・食器洗いだったのに矛盾はない。読者にとっても、寒山拾得を文殊普賢と見るか否かは自由である。ただし、彼らの「務」の実態も知らないのに、豊干個人の主観に安易に同調するようでは、閻丘胤を笑えまい。

付記

引用に際し、原則として漢字は常用漢字に改め、ルビを取捨した。「」内は須田による注記である。本稿の骨子は、二〇二二年度の京都大学、二〇二四年度の立命館大学の講義で述べた。
(二〇二五・十一・二十一稿了)

(京都大学大学院人間・環境学研究科教授)