春雨物語「二世の縁」私見

勝 倉 壽 一

「二世の縁」は、土中入定の法師の発見と蘇生、及びそれをめぐる村人の反応を描いたものである。 鉦の音を頼りに堀り出されたのは、「から鮭と云魚のやうに、猶痩々とし」て、「髪は膝までおひ過」 ぎた僧であった。しかし、この僧は仏縁の顕示を望む村人の期待に反して、過去の一切を忘却し、 生の欲求のみあらわな「何の事もあらぬ人」に過ぎなかった。村人の素朴な信仰心は動揺し、三世 因果と極楽救済を説く仏教の権威は地に落ちる。 周囲の幻滅と軽侮の眼差を受けながら、男は牛馬のように働き、貧しい後家の所に智入りして「猶 からき世をわたる」のである。信仰を失って混迷 に陥った世俗の姿を見詰める、作者秋成の眼は暗い

仏法の尊厳と世俗の信仰心を裏切っていく「入 定の定助」と呼ばれる「よみぢがへり」の惨めで 愚かな生の描写から、本篇はつとに秋成の抱懐す る厳しい仏教批判意識を形象化したものと理解さ れてきた。その批判の内容が仏教の基本的な教義 に関わるものか、世俗の信仰のあり方を指すかに ついては論が分かれるが、作者の視点を定助の生 の営みを見詰める村人の中に置き、その言動に託 して仏教批判が語られているとする理解の大筋は 変わらない。

研究の流れを見ると,本篇の仏教批判意識の内容と形象化の方法に関する論説は,概ね次の三種に分けられる。

その1は、本篇を仏教の教養をめぐる批判・否定作と見る立場で、仏説の虚妄を暴露しながら、仏教の来世観である彼岸の問題を否定して合理的精神を示し、新しい人間のあり方を提示したとする堺光一氏の説、この作品の仏教に対する徹底的な攻撃、揶揄、嘲笑は、真淵以来の国学的ぽの信念化した結果であるとする重友毅氏の説がこの解釈を代表する。その2は、現実の仏教界の腐敗、

堕落,及び仏教の未来得仏の教えを批判したとする説で、「過現未輪週の説の故なきこと、現実をもい効果を、 事実をもって験した構成」で、僧侶の職業口を展れている。その3は、秋成の意図は仏教出されている。その3は、秋成の意図は仏教出する人間の本質を剔抉することにあったと、りも人間に取り憑く思想を批判すると共に、しまで、「人間に取り憑く思想を批判の底に生の「赤裸々にあばき出のだった。と見る中村博保氏、仏教批判の底に生の「悲しみの深さ」を知った秋成の晩年の心境を読み取る木越治氏の説が、「二世の縁」の解釈にふくらみを与えている。

なるほど、「癇糠談」(寛政3成稿)、「万葉集僧の杣」 (寛政12章)、「金砂」(享和3成稿)、「遠馳延五登」(同)、 『胆大小心録」(文化5章) などの秋成の後期から晩年の著作を見れば、彼の仏教批判の書説は枚挙にいとまがない。しかし、その言説を引証する論者の理解が多岐にわたり、対立的な様相さえ示しる。 私の表出から、仏教の基本的な教養は認め、その表出から、仏教の基本的な教養は認め、その振ったきいことに原因がある。秋成を「潔癖に「くり返し」を避ける――避けざるを得なかった種の一人」と見れば、秋成の仏教批判の言説は多弁で、執拗でさえある。それらの論述の他に、更に入定説話の形式を借りて仏教観の文芸的形象化をはかる秋成の思念と意図は、単純ではあるまい。

秋成の仏教批判の言説は、儒教批判と絡めて、 仏教伝来時の誤り、歴史の動向や文化の退廃との 関係、庶民世界の狂騒と世俗仏教の腐敗・堕落の 様相などについて論じたものである。その多面的 で複雑な論説の性格、意義、国学との関係などに ついては近時明らかにされているが、それに従っ て秋成の仏教批判の基本的な論点を概括すれば、 次のようになるであろう。

秋成の認める仏教の本義は、「釈尊は有を避て無 をつとめよと教(金砂・9)えたのであり、「達磨・ 善導の有を弃て無に帰在せよと云ひし(胆大小心録・ 123,以下「胆」)ところにあるという。この「有を棄 て無に帰す覚悟」とは、「釈氏の無為に帰するを本 願とするは、情慾かぎりなき其有を棄てよと教ふ」 (遠馳延五登、以下「遠」)るものであると説明され る。これは、「相対的な有為・有情の『迷い』の境 を出離して、速かに絶対の無為・無相の『悟り』 の境地に帰入せよと論す仏教の本旨を指したもの」 と解されよう。ところが、欽明朝に渡来した仏 教は、「無辺無量の福徳」「無上之菩提」を標榜喧伝 して、人間の本来具有する「情欲をつのらし性質 を蕩かす妙法」であったために、物部尾輿らの忠 諫も空しく、「君も臣も情願をほしきまゝに」「飽く 時しらぬ愚癬頓欲をつのらし (遠)め, 蘇我氏の専 横、聖武帝の浪費、道鏡の野望など、多くの国政 の歪みと紊乱を生じつつ今日まで盛行を見たので あると説く。

また、福果思想が人々の「情欲」を刺激した結 果は、「若き者の遊所にかよひ初てより、一夜も宿 にあらじとするに同じく、老たる男女は必宿に一 日もあらじと立走りて、参りつかふ事。又さかん なるは狐のつきたるが如し。(胆・71)という信心狂 いの狂騒を生むことになった。従って、僧侶たち も「達磨・善導の本源の心も口にのみさとり貝に て、身の行ひをみれば高坐にのほりしとは人たがひ」 (胆・161)で、「坐を下れば、大かたは俗民」(胆・71) 性をあらわにする。談義僧なども「皆いたづら事 にて糊口のためのみ」に奔走するから、「其宗々の いたづらなる事,国の為にもならず。たゞ愚民の 遊所」(胆・71)の様であると批判する。従って,そ の仏教観の基本は「仏法は大慈悲の志願なれば貴 むべし、僧徒こそ忌はしけれ。(遠) と説くにあっ た。

このように具体的な論説を思うままに展開した 秋成に、更に仏教批判を文芸の形を借りて展開する必然性や、「春雨物語」の一篇として仏教批判作 を収める意図が存在したとは考えにくい。また、 本篇の基底に仏教批判意識が存在することは認め られるにしても、文芸作品から抽出される思想が 他の論述一般と同質・同内容の体系を持つとは認め 難いから、作品そのものを直ちに仏教批判の形 象化と見ることには疑問が残る。「死首のゑがほ」 「宮木が塚」「孌噌」などの仏教に肯定的な作品が 一緒に収載されたことを挙げるまでもなく、本篇 には仏教批判の意図とは別の、秋成自身論理的に 整理・解決し難い問題が扱われているのではなか ろうか。

作品の末尾に、秋成は「いといぶかしき世のさまにこそあれ。」という自らの感懐を書き残している。この不審と慨嘆を込めた結語の意味するものはいかなるものなのか。「いぶかし」の語は、儒教・仏教の教養や流行のさま、歴史の変転などに対する不審や憤りの表出として、「いかにせん」という表現とともに、「遠馳延五登」「金砂」「胆大小心録」などに散見する。

無辺無量の福徳を生ずと云ふ語の、心に深く染みつきて誰かは是を歓ばざらむ。彼の善に揉むるの情欲を責むるにはたがひて、愚を惹き俗を誘ふ法に……飽く時しらぬ愚癡傾欲をつのらしむるをいかにせん。この始に渡せしは達磨、善導の教へに異にてぞありける、いともいぶかしき事なり。(遠)

玄昉, 実忠, 道栄, 道鏡等, 奸計乱行おのが分をもかへり見ず, 或は貶黜せられ, 流刑に処せらるれども, 人道の国誅にあはざるは, 無辺の福果の故にや, いともいぶかしく, 且情欲のたのみよるべき法也けり。(同)

国史の正実疑ふべからずといへども、但天智・天武の巻々の文義におきて、いささかい ぶかしむべき事ども、此ついでにしるしおき て、後の論者を待んとす、(金砂・6)

上掲の用例のうち、前二者に、伝播以来人心を魅了し、淳朴な国風を紊乱せしめて来た仏教の理解し難さと、深い不審の念が吐露されていることは言うまでもあるまい。また、後者は、「国史は実の証とすべき事もとよりの詔令ながら和漢正史に時を博りては、いさ、かのたがひある事」「こる」(のでもいう、奥深い史書不信を表明したもありれた作者の感懐も、「世のさま」のすべてに対する「いぶかし」さ、即ち作品をもらという、東深い大作者の感懐も、「世のさま」のすべてに対する「いぶかし」さ、即ち作品を表白したものと見なければならない。秋成の眼珠のみならず、宗教的世界から脱落して牛馬のように「からき世をわたる」定助と、定助に関わる

村人のすべてに向けられていた。「いぶかし」という傍観者的な表現と人生批評的な結びは、その奥に死を直視した老作家の慨嘆を含んで、読む者に重い課題を突きつけているごとくである。

=

物語は、古曽部の里に代を経た富農の紹介と、 入定僧の発見から始まる。「常に文よむ事をつとめ、 友をもとめず、夜に窓のともし火か、げて遊ぶ」 読書三昧の、また老母の忠告に従順なこの家のあ るじは、その教養に相応の仏教的知識と世俗的な 信仰心を有していた。勤勉・実直で俳諧をたしな む地方の知識人として、彼は必然的に平穏な古曽 部の里に起った入定者騒ぎの知的リーダーの役を 担うことになる。従って、入定者の発見から蘇生 の過程に生じる村人の幻滅と失望、及び仏教批判 などの反応は、すべてこの男の思考と入定者に対 する幾つかの世俗的な誤解の延長線上で理解され る必要がある。

ある夜、彼は風流心に誘われて夜更けに土中の 鉦の音を聞き、翌朝庭石の下を掘らせて石棺の中 の禅定者を発見する。

内を見たれば、物有て、それが手に鉦を時 々打也と見る。人のやうにもあらず。から鮭 と云魚のやうに、猶痩々としたり。髪は膝ま でおひ過るを取出さするに、「ただかろくてき たなげにも思はず」と、男等云。かくとりあ つかふあいだにも、鉦打手ばかりは変らず。 「是は仏の教へに禅定と云事して後の世たふ とからんと思入たる行ひなり。吾こゝにすむ 事,凡十代,かれより昔にこそあらめ。魂は 願のまゝにやどりて、魄のかくてあるか。手 動きたるいと執ねし。とまれかうまれ、よみ ぢかへらせてん」とて、内にかき入させ、「物 の隈に喰付すな」とて、あたいかに物打かづ - かせ、唇咰にときどき湯水すはす。やうやう 是を吸やう也。(中略) みづから是を大事とす れば、母刀自も水そ、ぐ度に、念仏して怠ら ず。五十日ばかり在て、こゝかしこうるほひ、 あたゝかにさへ成たる。「さればよ」とて、い よ、心とせしに、目を開きたり。されど物さ ださだとは見えぬなるべし。飯の湯,うすき 粥などそ、ぎ入れば、舌吐て味はふほどに、

何の事もあらぬ人也。

この入定者の発見と蘇生の具体的な描写,及びその場で何げなく発せられた主人の知識の披瀝は、作品の構図と展開を理解するうえで極めて重要である。土中から掘り出された入定者は、まず「から鮭と云魚のやうに、猶痩々とした」「人のやうにもあら」ぬ「物」として人々の前に現われる。「かろくてきたなげにも思は」れないミイラ化したような「物」が、人間であり、宗教人であることの証は、「鉦」とそれを置内に運び、細心の注意のもとに蘇生させる。以後のストーリーは、この男の肉体の復活・再生と、その宗教性の欠落に対する幻滅と軽侮の物語として展開していく。

動物的な比喩を冠せられた「物」の肉体復活への周囲の好奇の限と、「仏の教へに禅定と云事として、仏の教へに禅定と云き、といるあるじの言葉との隔りは、読者に奇妙な印象の高野を生むであろう。それは、一に空海の高野入肉をはじめとして、当来の極楽浄土を渇仰し、宗教にものとは、その具体的な正である即身仏の発掘に、その具体的なが、富農のあるじになが、富農のあるじになが、富農のようにであり、こにその「物」を「魂は顧っなまであり、二にその「物」を「魂は顧ったとであり、二にその「物」を「魂は顧ったとであり、二にその「物」を「鬼のかくてある」ものとする鑑定にやどりて、魄のかくてある」ものとする鑑定にやどりて、魄のかくてある」ものとする鑑定に、は、かまになどりて、魄のかくてある」ものとする鑑定に、対している。

弥勒信仰に発する土中入定は、五十六億七千万 年後の弥勒菩薩の下生を待つために、精神の禅定 三昧境への悟入と、瞑想している姿の永久保存の 方法である肉体の枯死とミイラ化として行われる。 空海の入滅後約二百五十年後の大江匡房の『本朝 神仙伝』をはじめとする弘法大師入定説が、中世 以後の入定説話の成立と伝播に力あったことは言 うまでもない。『日本霊異記』下巻の一や、『今昔物 語集』巻七の十四、巻十二の三十一などの法華経 を読誦する舌だけが朽ちない奇瑞説話も、中世人 の素朴な信仰心と宗教への驚異を伝えている。

しかし、「二世の縁」の素材や類話と目される近世の入定説話や蘇生説話になると、その内容は大きく変質する。比較のために、「二世の縁」の類話として知られる宝暦七年刊の『諸国怪談帳』巻之

二「見送野の霊」を見る。これは、信州見送野の 戒光寺再建の折に土中の念仏の声を頼りに発見された入定僧の蘇生談である。

これは入定せし人なるへしよくよく養へし とて粥なと喰せけれは七日斗過てはしめて並 みの人となりいにしへの事を語るに既に五百 年已前の事也村人大きに尊敬して生き仏と云 てたうとみける

土中入定後五百年を経た肉体の再生を語る説話 自体、荒唐無稽な奇談的興味の域を出ないが、発 掘後の丁重な扱いによる蘇生と、常態に回復後の 村人の尊崇心の高揚を描く点は中世説話の名残り と見られる。しかし、この説話は、五百年以前の 美女への愛着より解脱を果たせない僧の魂魄が、 都の卜者の遊魂招魂の呪法の詐術にかかって娘が、 都の卜者の遊魂招魂の呪法の詐術にかかって展開を 示している。この点は、元禄十七年刊の『金玉ね ぢぶくさ』巻一「讃州雨鐘の事」、寛保三年の序を 持つ『老媼茶話』の「入定の執念」、享保十九年刊 の『梅若丸一代記』巻之一「前栽の松に風吹立る 地の底の笛の音」などに共通する。

世には斯る美女も有ものかと。入定の砌思 ひ初たる見濁の業に引れ。五蓮の形未だ破れ ず。此愛着の念によつて、土中に埋れながら 往生を遂ず。食事を始め湯水の事も思はず。 夢の如くにして今に命絶ず。(梅若丸-代記)

中世の入定説話が法華経読誦の功徳として肉体保全の鬱験を伝えたのに対し、近世説話における地中の肉体の残存は愛欲の執念による生への執着として語られることになる。生命の暖味な永続化に対する近世人の現世的・即物的な解釈であり、霊験説話や宗教的奇瑞を奇談的興味においてしか理解しない合理主義の現われであった。土極を明いを込めた宗教的営為と見えながら、不定的契機としてのみ説話に位置を占めることになるの実は愛欲の念にとらわれた、宗教的教済の否との教養としてのみ説話に位置を占めることになるの教着に生な人間性の発現を見る近世説話人の鋭くアイロニカルな仏教批判でもあった。

こうして見ると、「二世の縁」には中世・近世入

定説話の異なる要素が混在した形で取り入れられ ていることが認められよう。まず、入定僧発掘時 のあるじや村人の反応を見ると、「物」は具体的な 信仰の対象とはならず、水分の吸収を実見する蘇 生の過程で「母刀自も水そ、ぐ度に、念仏して怠 らず。」と信仰心の芽生えが記される。しかも、五 十日ほどで体温の上昇が確認され、「『さればよ』 とて、いよい心とせしに、目を開き」、食欲が生じ るなどの微妙な変化が見られると、周囲の信仰心 は一気に冷却し、「何の事もあらぬ人也。」という意 外さと失望を込めた断定が下されてしまう。肉体 の復活を「何の事もあらぬ人」の証と見るならば、 これはその後に記される「肌肉と、のひて、手足 はたらき耳に聞ゆるにや、風さむきにや、赤はだ かを患ふと見る。以下の文章を待って発せられる べき断定であった。入定僧の肉体の復活を「され ばよ」と期待する心と、復活の確認による失望と の矛盾も指摘できる。そこに、「物の隅に喰付すな」 「いよ、心とせしに」などの蘇生の熱意や細心の 注意の底にある近世庶民世界の好奇の眼と、宗教 的霊験の「しるし」を現世利益や超自然的・即物 的な発現に求める、世俗信仰の軽薄性が露呈され ていると言えよう。

また,主人の語る魂魄の理解について,諸注釈 は等しく「精神は希望通り極楽にゆき、肉体はこ のように残ったか。と魂魄二元論的に解釈してい る。主人の言葉を字義通りに解すれば当然そうな るが、「魂魄」は自己という存在の根源的な生命を 意味する語で,心識・霊のはたらきがあって形を 持たない「魂」と、形体を有して心識のよりどこ ろとなる「魄」が合して生命を生じるという語義 から見れば、鉦を打つ手の動きは生命の持続を意 昧するから、定助の肉体の復活を「魄」のみによ ると考えるのは無理がある。また、鉦を打つ動作 を「魂」が極楽往生を果たした後の「魄」のはた らきと解する場合、「魄」のみが仏の加護を得られ ずに仏縁祈願の鉦を叩き続けるという異常な執着 を示すのも不可解である。入定思想の成立とその 展開については既に森山重雄氏の詳説があり、「二 世の縁」のこの一節は往生思想によっては解し難 いことが明らかにされている。そこで、「むりに解 すれば、魂は願いのままに入定という行為に宿っ て、肉体がなお持続して鉦をたたきつづけている。 とする解釈が必要になってくる。これは魂魄分離 の否定であり、定助をいまだ修行継続中の未悟入

の存在の発見と解することになる。これは、永遠 に腐蝕から保護された遺体(ミイラ)ではない以 上、「今に命絶ず」にある状態と見る近世説話の解 釈を踏まえたものであるが、「何のしるしもなくて 骨のみ留まりしは、あさましき有様也。」という村 里の失望の背後には、入定の聖が顕わすであろう 中世説話的な宗教的霊験への期待が存在していた ことになる。

「手動きたるいと執ねし」と記される「二世の縁」の入定僧の執念も、表面上は中世説話的なな楽再生願望の具体的営為として村人の前に示意れながら、その実は解脱を妨げる否定的契機の意志と思われる。命終の意志と内体の相克を示すもの、生の自然な欲求を遮断する入定という精神の強制に対する内体の拒否、即まれてある。蘇生の過程は宗教的精神の桎梏を脱した内体の「何の事もあらぬ人」への復活の過程であり、「生きることの働きと言い換えてもよい。

文化五年本「二世の縁」の草稿と思われる自筆 天理冊子本の断簡では、蘇生後の定助の姿は次の ように記されていた。

さて入定の定助と名づけて、庭はき男とするより外なし。定助心もなければ、蛛蜂ころして心よしとす。僧なりしもかくおにおにしく成たり。

僧であった男が殺生戒を破る「心もな」い状態。 無情残酷な人間の本性を記して入定修行の甲斐無 さを強調しているのであろうが、むしろ宗教問題 とは無縁なこの男の無慈悲な人間性を印象づける 結果になっている。これに対して、文化五年本で は僧であった前歴の完全な忘失と生存本能の働き のみを記して、入定者の宗教的霊験を期待した周 囲の失望と対照させている。従って, 定助像は土 中に鉦を打つその宗教的営為そのものが瞑想によ り心身の深く統一された入定の聖とは対立する存 在を意味していた。「『法師なり』とて、魚はくは せず。かれはかへりてほしげにすと見て、あたへ つれば、骨まで喰つくす。とは、その形態(法体) による誤認に、鉦打つ動作を宗教的執念と見る誤 認を重ねた、村人側の一方的な期待と幻滅の表現 であったことになる。

Ξ

後半部は、蘇生後の定助の平凡愚鈍な姿の実見による仏教批判の言説と、その具体化として村人のさまざまな反応が描かれる。

さても、仏のをしへはあだあだしき事のみ ぞかし。かく土の下に入て鉦打ならす事、凡 百余年なるべし。何のしるしもなくて、骨の み留まりしは、あさましき有様也。

この言説(もしくは感想)の主体は記されてい ない。従って、この言説は一般に作品中に作者の 仏教批判の見解が具体的な形で提示されたもの、 あるいは富農のあるじの言葉に託して作者の見解 を述べたものと理解され、本篇を仏教批判作と見 る有力な論拠とされてきた。作者の見解が生の形 で挿入されるのは作品の未推敲性を示すことに外 ならないが、『春雨物語』の各篇は一応の完成を見 た文化五年本においてもなお推敲過程にあり、「二 世の縁」にも幾つかの未推敲部分が指摘される。 この言説の部分もその例に洩れない。しかし、こ の言説は、富農の母親、里長の老母、村人たちの 言動など、入定僧騒ぎ以後の村里の信仰の変化の 基底をなすものとして置かれている。文章の形式 上は作者の見解の挿入とも解されるが、その内容 は富農のあるじの言説(もしくは感想)と見るべ きものであり、作者の見解の直接的な表明とする 理解には疑問が残る。発言主体の曖昧さを未推敲 性の故と見て、その前後に「あるじは」「といふ。」 の語を補い、作者の見解とは切り離して理解する べきではなかろうか。

この言説の部分は、入定僧の蘇生の過程を実見した者の直接的で率直な感想と失望の表明であり、話者は主たる観察者である富農のあるじが相応しい。また、「何のしるしもなくて、骨のみ留まりし」という断定も、「魂は顧のま、にやどりて、魄のかくてあるか」とするあるじの理解から導かれるものであり、魂の極楽救済を得た魄の発見という自らの理解が、「何の事もあらぬ人」という事実の前に崩れ去った失望と落胆の表現でもあった。更に、作者は「子の物しりに間て」信仰を捨てる母親のさまを描いて、失望後のあるじの教導による母親の信仰心の変化を具象化しているのである。

母刀自はかへりて覚悟あらためて、「年月大事と子の財宝をぬすみて、三施をこたらじとつとめしは、きつね狸に道まどはされしよ」とて、子の物しりに間て、日がらの尸(注・墓)まうでの外は、野山のあそびして、嫁まご子に手ひかれ、よろこぶよろこぶ。一族の人々にもよく交り、めしつかふ者らに心つけて、物をりをりあたへつれば、「貴しと聞し事も忘れて、心しづかに暮す事のうれしさ」と、時々人にかたり出て、うれしげ也。

母親の仏教信仰の放擲と、遊山や社交を楽しむ 現世享楽的な人生観への転換は、そのまま入定僧 発見以前の村里の信仰の様を暗示する。「年月大事 と子の財宝をぬすみて、三施をこたらじとつとめ」 てきた母親の信心狂いは, 作者自身『胆大小心録』 71に寺院を「愚民の遊所」と酷評し、「老たる男女 は必宿に一日もあらじと立走りて、参りつかふ事。 又さかんなるは狐のつきたるが如し。」と慨嘆した 世俗仏教の堕落と、それに踊らされる世俗の姿で あった。「きつね狸に道まどはされしよ」という母 親の述懐と反省に、「信ずるものはおのが愚にひか れてまよふのみ。(同123)とする秋成の厳しい批判 意識が込められていることも認められよう。定助 はこのような村里の信心狂いの中に「よみぢがへ」 り、その凡愚な日常のために村人の信仰心を一気 に冷却せしめる。突然の財政基盤の動揺に狼狽す る近在の僧達の記述にも、「高坐に上りて雄弁の僧 と云も、坐を下れば、大方は俗民にて、たのもし き人もなし」「婬奔ならずとも、利欲にふかくして、 財をつまんとするはいかにぞや。「皆いたづら事に して、糊口のためのみとぞ思はるゝ。(同71)と断じ た秋成の世俗仏教観が反映していると理解される。

しかし、この母親の仏教放擲と享楽的現実主義を秋成の思想の形象化かと見れば、この設定はそれほど単純ではない。秋成は作品冒頭で入定僧の発見者であるあるじに「山田あまたぬしづきて、年の豊凶にも」揺るがない経済力と、母親の言をに従順な息子像を与えているが、これは善根を行むべく「子の財宝をぬすみて」布施に励む母親の信心狂いを許容しうる財力と、息子の孝心を描くための設定でもあった。また、「宿に一日もあらじための設定でもあった。また、「宿に一日もあらじたがの設定でもあった。また、「宿に一日もあらじた対方向に導き、家族や親類・縁者との親交の回復や、召使への施しの喜びに気づかせたのも、信仰

を失った母親に世俗的な幸福と充足を与えようと する息子の配慮に外ならない。従って、未来得仏 の思想を疑い、物見遊山と円滑な人間関係を楽し む現世享楽的な生活観を、母親が自ら到達した新 たな人生観や、仏教からの主体的な人間性の回復 を意味するものと解するのは早計に過ぎよう。世 俗仏教の惑いから放れた母親の喜びは、何よりも 「子の物しり」の教導と豊かな経済力に支えられ た世俗的享楽に過ぎない。秋成の仏教批判がこの ようなオプチミズムに支えられていたとは考え難 いし、「からき世をわたる」同じ里人への視野の欠 落や、その静穏な日常が世俗仏教とは別の思索性 や瞑想性に高められることなく、むしろ宗教から の全的離反の方向のみを示していることも問題で あろう。秋成が仏教の本旨とする「有を棄て無に 帰す覚悟」とは無縁の存在であった。

仏教と人生の関わりに深い問題を提起しているのは、臨終のま際に語られた里長の母親の言葉である。彼女は、念仏による臨終を勧める六十近い息子の里長の言葉を「愚也」と退けて極楽救済を否定し、「家衰へさすな」と論して命終する。それは、入定者騒ぎから得た教訓として、功利的な願望を刺激する世俗仏教の虚妄な教えと、人心の惑いを見通した厳しい批判の言葉であった。

仏いのりてよき所に生れたらんとも願はず。 又、畜生道とかに落て、苦しむともいかにせん。思ふに牛も馬もくるしきのみにはあらで、 又、たのしうれしと思ふ事も打見るにありげ也。人とても楽地にのみはあらで、世をわたるありさま、牛馬よりもあはたゞし。年くるゝとて衣そめ洗ひ、年の貢大事とするに、我に納むべき者の来たりてなげき云事、いとうたてし。又目を閉て物いはじ」とて、臨終を告て死たりとぞ。

これは、八十年余を生きた者が生の極点で死と 宗教を語る言葉として重い意味を持つ。この老婆 の人生観は、自らの寿命を「御薬に今まで生しの み也」と断じて仏教的運命観や現世利益の虚構を 排した自然科学的な生命観と、「家衰へさすな」と いう現世主義、経済主義の生活観、及び、「人とて も楽地にのみはあらで、世をわたるありさま、牛 馬よりもあはたゞし」と見る人生苦界の認識から 成っている。そこで、従来はこの老婆の言葉に世 俗仏教批判のみではなく、現実主義に徹した一種 の諦観と自覚的な信仰を認め、真淵の『国意考』 の所説を踏まえた秋成の見解が仮託されたものと 理解されてきたのであった。

しかし、自然科学的な生命認識と経済主義の人 生観を底に据えた死が、高度な諦念への到達によ る瞑想的な死を意味するかは疑問がある。確かに、 人生を苦界と見るその人生観は、先の富農の母親 に形象された楽天的現実主義とは異なり、貢納の 愁嘆や牛馬にも劣る人間生活の苦難をしかと見詰 めてきた者の究極の人生認識として重みを持つ。 また、秋成の描く母親像が、『春雨物語』の「死首 のゑがほ」や「孌噌」、あるいは『雨月物語』の「菊 花の約」「蛇性の婬」に見られるように、素朴に時 代の通念を代弁して子を論し、または信念を貫い て子の指針となるなどの重い位置を担っているこ とも想起される。だが、村人の貢納の嘆きを知り つつ、彼女はそれを「うたてし」と拒否して無言 のうちに命終する。それは、人生苦界という現世 の規定,生の意味づけが,来世救済を説く世俗仏教 ほどにも庶民の苦しみを和らげる有効な諦観たり えないことを知る者の拒否であったのではなかろ うか。

子の里長に遺した「家衰へさすな」という訓言 の無意味性は、彼女の自覚するところではなかっ たか。この遺訓に対して里長は「いとかたじけな く、よくよく家のわざつとめたらん。念仏してし づかに臨終したまはん事をこそ、ねがひ侍る。と 決意を語っている。これは、勤労主義と浄土再生 の願望に支えられた庶民一般の生活観と信仰心の 表明でもあったから、母親によって「念仏して」 以下の世俗信仰を「愚也」と否定された後には、 勤労の遺訓とその応諾だけが残ることになる。し かし、母親の世俗信仰批判が勤労主義や現世の経 済的幸福を基底に置いた単純な楽天主義に支えら れていたならば、人生苦界の認識が語られるはず もない。しかも、この訓言は、表面的には村人が 「仏ねがひて浄土に到らん事、かたくぞ思ゆ。命 の中よくつとめたらんは、家のわたらひなり」と 語る子への教戒と同内容である。村人の言葉は、 「竹輿かき、荷かつぎて、牛むまにおとらず立走 りつゝ、猶からき世をわたる」定助の姿を「あさ まし」と嘲笑し、貢納の嘆きをかかえて「牛馬よ りもあはたゞし」く暮す自らの生と定助との同位 性には気づかない凡愚な世俗の姿を示している。

従って、この母親の遺訓は、定助の「あさまし」 い生を人生一般と見通した認識者の、牛馬の生に 勝らんとするせめての営みとして示されたもので あった。

この老婆の言葉が示すペシミズムに「有を棄て 無に帰す覚悟」を見ることは難しいであろう。そ の死には、煩わしい現世からの離脱、苦悩からの 解放という悲観主義的厭世観が色濃く感じられる からである。秋成は、はやく『雨月物語』の「青 頭巾」に食人鬼と化した僧の教化に向かう快庵禅 師の言葉として、「心放せば妖魔となり、収むる則 は仏果を得るとは、此法師がためしなりける。と する救済の原理を示している。この僧は「直くた くましき性」のために愛欲の迷路に堕ち、その「性」 の発現としての一心不乱の執念の力で本源の心に 立ち戻る。やがて三十余年後に「樊噲」の末尾に 再び「心をさむれば誰も仏心也。放てば妖魔とは、 此はん噌の事なりけり。と記される仏心への道を 貫くものは、善悪を超越した直線的で強力なバイ タリズムの働きであった。『胆大小心録』161に「一 文不知の僧と剛毅本訥の民とには、必ず無の見成 就の人あり。と記すところに加えて、「無に帰す覚 悟」の背後には能動的で剛直な精神の働きを認め るべきではなかろうか。

四

秋成は、わが国古代史観、文化史観、古歌観、 儒仏二教観などを綴った『遠馳延五登』前半の稿 を閉じるにあたって、「さるにても世はまことによ る方なき知られぬものよ、と思ふ心のわづらふま 、に此長物語はすなりけり。と記している。『遠馳 延五登』は、いわば矛盾と不可識さに満ちた世の 中への秋成の「いぶかしさ」の表明と言ってもよ い。その思いは、彼の後期の著作から数多く窺わ れる。

まず、その歴史観を見ると、「正史と申す日本紀 すら承和の頃まで文臣しばしば補へりともいへば、 古史の正実にて伝はらぬを知るべし。」正史といふ も相伝といふも、有りのま、には伝はらざる者と おばゆる」というあからさまな正史不信に重ねて、 「独り古事記の世に遺りしは、国史に非ざる故也。」 とする独自の解釈を加えている。宗教についても、 ある僧の言葉として「我法の時世に行はる、は、 火の物につきて燃るが如し。善因悪縁はた、時に ありとぞ。」と述べているが、これは、「聖、仏とい へども遇不遇あり」「遇不遇、幸不幸は人より甚し きか (胆・17)と述べるところと同義であろう。人 間の運命の不可知さについては、皇位継承への不 審を論じては「人各遇不遇ありて我しらぬ命禄は 論ずまじく」と評し、和気清磨の薄遇を「命禄の 薄きをいかにせん。(天津処女) と慨嘆する。その矛 盾や不合理は文芸にも及び、「秀歌のほまれにも遇 不遇」が見られるという。時勢の動向、人情の向 背、運命の転変の計り難い世の中にあっては、物 事の判断も決し難い。「人の善悪邪正も又世につれ て理断同じからず。(胆・124) 、「是は必是、非は必 非と思ふは愚のみ。非には是、是には非の弊有も 自然の事理ぞ (安安雷) と言うのも、時代による判 断の動揺や硬直した思考への不審を述べたもので ある。晩年に「近曾発憤シテ言フ、『人美ト云フ我 之ヲ見テ醜トナス。美醜相分レ不ンバ, 則チ又善 悪邪正有ル無シト」(胆・異本)と述べたのも,世情 の一方的な裁断への憤りの表現であった。

このような人間存在の不可解さ、社会の動向への不審の思いは、「いぶかしき世のさま」として、「二世の縁」の中に凝集されている。

「二世の縁」は、題名に記されたごとく、禅定修行の仏縁で生じた定助夫婦の貧困な二世の縁と、その「からき」渡世に対する嘲笑、諷刺、揶揄を込めた仏教批判作と理解されて来た。従って、「いぶかしき世のさま」という秋成の人生批評も、にという苛酷な修行のもたらした貧寒な結果と、定助夫婦の牛馬以下の現実に向けられたものと「なおがへり」と、それに対する村人の幻滅・嘲弄に託して仏教批判を記したものではあるまい。作者の眼は、むしろ定助の出現によって変容し崩落する村里の信仰の内実を見据えていた。

蘇生後の定助の生活は、聖職者であった前歴を 外して見れば、強い生への執着と、愚直なままの 勤労意欲、感情の起伏、そして貧しい寡婦との 姻に至るまで、慎ましく平凡な村里の人々の人生 と変わらない。その定助が村里への同化を拒まれ るのは、定助の僧籍にあった前歴と、入定修行の 結果として、超俗的な「しるし」を期待した村人 側の幻滅、嘲笑、軽侮の作用である。それは、既 に近世の入定蘇生の説話が示していた現世への の執念としての「よみぢがへり」を、「定に入りた る者」の現世帰還と誤認し、その凡愚な日常を仏 因の貧寒な「しるし」と解する一方的な裁断と同 質である。

里長の母親によって人生苦界の認識が語られた 時、富農もその母親も貢納の嘆きを抱える村人も 定助と同位的存在であることは明らかであった。 宗教的世界から脱落して牛馬のように働くことし か残されていない定助の姿は、世俗仏教の惑いか ら離れた後に、経済的幸福しか志向しえない村人 の生活をも象徴している。秋成の眼は、定助に対 する嘲笑がそのまま自らの現実にはね返ることを 自覚しえない村人の愚かさを見詰め、落穂を拾う 生活を懐しみ、衣食の充足を求める定助の妻の愚 痴に、牛馬に劣る世俗の欲望の貧相さを見通して いた。しかし、現実生活の苦難のために宗教的教 済に期待をかける庶民の切ない願いを反映したも のとして, 極楽再生を説く世俗仏教がなお有効性 を持つ現実に対して、その偽妄を暴いた後にどの ような未来が開けるか。定助と村人の「からき世 を渡る」姿はそれを暗示していた。里長の母親に 人生苦界の諦観を語らせながら,村人の貢納の嘆 きを「うたてし」と拒否する無言の臨終を描いた 秋成の思いは暗い。

かつて、秋成は宣長との論争の折に儒仏二教を 論じて、「儒仏の二教も、土地にふさはずば、培養 するとも生育すべからず、既に切支丹の国禁厳な るを見つべし、二教の神孫の御心にかなはせ給ふ に、即国土に相応しきともいふべし、其ふさへる 大理は人の小智に推測るべきにあらず」と説き, 「事物みな自然に従て運転するを、其勢に対へ立 て止むべきにあらず」(呵刈葭)と断じた。渡来以来 人心の情欲を刺激して国政の歪みと紊乱を生じた 儒仏二教の盛行に、不審と批判を持ちながらも、 事実として認めようとする態度である。彼はまた、 「今日の弊風うれたしとて、一民の努力にはいか むともすべからず」(同)、「窮むべからぬを窮めて 何せん」(七十二候) とも述べている。これも,世の 中の不可解さに対する「いぶかしさ」の表明であ った。

(注)

- (1) 「春雨物語における秋成の意図」(「立命館文学」 昭32・7)。「上田秋成」(三一新書,昭34・11)223~226頁。
- (2) 「『二世の縁』について」(「日本文学」 8 巻 6 号, 昭34・6)。
- (3) 日本古典文学大系『上田秋成集』20・21頁解説。 「上田秋成の人と思想」(「近世文芸」5号, 昭35 ・5)。
- (4) 日本古典文学全集『英草紙·西山物語·雨月物語・春雨物語』62頁解説。
- (5) 「「二世の縁」試論—『春雨物語』の人間学—」 (「井浦芳信博士華甲記念論文集芸能と文学』昭52 ・12所収)。
- (6) 佐伯彰一氏「伝統との対話(1)--上田秋成一」 (「批評」復刊1号, 昭40春季号)。
- (7) 鷲山樹心氏著『秋成文学の思想』(昭54・1) 第

- 二章第二節「秋成の儒仏二教観」。加藤裕一氏「春雨物語『二世の縁』考一上田秋成における仏教批判の意味一」(「実践女子大学文学部紀要」19集、昭52・2)。
- (8) (7)の鷲山氏の論。
- (9) 『遠聰延五登』「癇審談」「胆大小心録」117にも同 趣旨の批判が見られる。
- (10) 「二世の縁」の本文は、浅野三平氏編『春雨物語・付春雨草紙』の桜山文庫本に拠った。ただし、横書きのためくり返し記号「〈」の部分は二度書きにした。
- (11) 浅野三平氏「春雨物語『二世の縁』攷」(「女子大国文」35号,昭39・10) に翻刻の文に拠る。
- (12) 日本古典文学大系『上田秋成集』171頁頭注。
- (13) 中村元氏著『仏教語大辞典』(昭50)。
- (14)(15) 『幻妖の文学上田秋成』(昭57・2) の「二世 の縁一入定秘儀の空白化」。
- (16) (5)に同じ。

59・6・30稿

A Study of "Nise no enishi" in Harusame-monogatari

Toshikazu KATSUKURA

"Nise no enishi" by Akinari Ueda is one of his important religious novels that depicted the resurrection of priest. He was opposed to the hypocritical practice of religion for ostentatious display or personal gain. He recognized that there were many among both clergy and laity who were motivated by selfish concerns. In this novel, he gave his opinion on true religious devotion which led to personal peace of mind and deep meditation.