

## 続近世文学と仏教思想

——秋成の仏教観の位相——

小 椋 嶺 一

### はじめに

私は、先に「近世文学と仏教思想」というテーマで、秋成『雨月物語』の「白峰」をとりあげ、その作品の基底に横たわる作者の人間認識の核に、仏教的宿業観に基づく思惟の存在することを、作品を分析的に読むことを介して把えておいた。<sup>①</sup>ここでは、更に秋成晩年の労作『春雨物語』の「二世の縁」——この作品は、従来秋成の仏教に対する姿勢を示したものである。——について考察することを通して、この作品に示された、作者の思惟と仏教思想の特質・乖離の様態を探り、更に、初期浮世草子の中的一篇「宗旨は一向目の見えぬ信心者」の検討、あるいは、『史論』・『胆大小心録』など一連の秋成の仏教に対する見解を分析すること、及び、作者をとりまく、近世後期の排仏論的思潮とのかかわりをも眺めることによって、逆に「二世の縁」に窺われる、秋成の仏教観の位相を明らかにしたいと思う。

「二世の縁」という作品は、確かに奇妙な作品である。秋成晩年の人間認識が、はからずも頭になった作品といつてよい。もちろんこの作品も、その原拠が幾つか既に指摘されている。(ア)「讃州雨鐘の事」(『金玉ねぢふくさ』元禄十七年)、(イ)『都鳥妻恋笛』(享保十九年)、(ウ)「入定の執念」(『老嫗茶話』寛保三年)、(エ)「見送野の霊」(『諸国怪談帳』宝暦七年)、(オ)「定より出てふたたび世に交りし事」(『新説百物語』明和四年)である。(ア)～(エ)までは、各々部分的な類縁性を示すが、浅野三平氏によって指摘された(オ)の『新説百物語』巻五の「定より出てふたたび世に交りし事」の話しが、話は短いが、内容的には最も濃厚な関係を示している。木越治氏の指摘によれば、こういった入定・蘇生の話しの淵源は、中国のものになる『釈氏稽古略』(『新修大蔵経』卷四十九卷)に求めることが出来るわけであるが、その多くは、仏教いや入定という秘儀に対する素朴な信仰心と驚きの念によって書き記されたものである。従って、浅野氏によって示された『新説百物語』の「定より出てふたたび世に交りし事」や、秋成の「二世の縁」などは、そういった、素朴な入定思想への崇敬の念とは、逆の、まさに対極の位置を占める想念によって書き記されたものの如くである。ちなみに、入定の件とは、いささか程遠いが、次の如き話しが、鈴木牧之編撰の『北越雪譜』に載る。<sup>⑥</sup>即ち、「。弘智法印」弘智法印は児玉氏下総国山桑村の人なり。高野山にありて密教を学び、後生国に帰り大浦の蓮花寺に住し、行脚して越後に来り、三嶋郡野積村里言のぞみ海雲山西生寺の東、岩坂といふ所に錫をとめて草庵をむすびしに、貞治二年癸卯十月二日此庵に寂せり。辞世として口碑につたふる歌に「岩坂の主を誰ぞと人間ば墨絵に書し松風の音」遺言なりとて死骸を不埋、今天保九年をさる事四百七十七年にいたりて枯骸生るが如し。是を越後廿四奇の一に数ふ。(以下略)」とあり、更に

百樹曰、唐土にも弘智に似たる事あり。唐の世の僧義存没してのち尸を函中に置、毎月其徒これをいだし爪髪かみの長たるを剪はさみ常とす。百余年を経ても廃せざりしが、後国のみだれたるに因てこれを火葬せしとぞ。又宋人彭乗そうひはしやうが作墨客揮犀さくぼくくきに鄂州がくしやうの僧无夢も尸しかばねを不埋うづめつ、爪髪つめかみの長たる義存ぎぞんに同じかりしが、婦人の手に模られしより爪髪つめかみのびざりしとぞ。事は五雜組に記して枯骸こがいの確論あれども、釈氏しやくしを詰なるに似たる説なればこゝに贅ぜいす。

とある。ここに示されているところで、注目すべきは「僧无夢も尸しかばねを不埋うづめつ、爪髪つめかみの長たる義存ぎぞんに同じかりしが、婦人の手に模られしより爪髪つめかみのびざりしとぞ」の部分であろう。何故かは記してはいないが、「二世の縁」などの発想と軌を一にする方向がほのめいていることだけは確かであろう。又『五雜組』に基づくことが示されているが、『五雜組』は秋成が座右に置いていたはずの本の中の代表的なものであるだけに注意を要する。が、今は触れないでおく。やや胡乱な遠まわりをしたが、秋成は「二世の縁」を書くことで、何を訴えようとしたのであろうか。今一度、読み直すことで作者の問題意識が、どこに存在するかを、探って見たいと思う。そこで次に、「二世の縁」の荒筋を少しく丁寧にまとめておこう。

## 二

高槻の古曾部と言う処の、豊かな農家の主人は読書好きであった。ある夜遅くまで読書に耽ひたっていると、虫の音にまじって、鉦かねの音がどこからともなく聞こえてくるのに気がついた。庭に出て確かめてみると、それは、庭の限の石の下であることがわかった。翌朝、下男たちに、そこを掘り起こさせた。すると「物有ものあり」て、夫それが手に鉦かねの時々打うつ也と見る。人のやうにもあらず、から蛙かと云いふ魚のやうに、猶瘦々やせくとし「髪は膝まで生ひ過

（ぐ）る」という姿をした人がいた。下男たちが取り出す間も「鉦打つ」手をやめない。それを見た主人は「是は仏の教へに禪定と云（ふ）事して、後の世たうとからんと思（ひ）入（り）たる行ひ」だ。私がここに住んで十代目であるが彼が入定したのはもっと昔なのだろう。彼の「魂は願のまゝにやどりて、魄（は）かくてあるか。手動きたるいと執ねし」といいつつ、とりあえず、主人はこれを蘇生させてやろうと考えた。まず「内にかき入（れ）させ、物の限に喰（ひ）つかすなどして、あたゝかに物打（ち）かづかせ、唇吻（くちびる）にとき／＼湯水（ゆすい）すは」せてみた。女や子供達は恐ろしがって立ち寄ろうとしない。主人が一生懸命であるから、主人の母も手伝って「水を／＼度（ど）に、念仏」を怠らない。五十日程すると、やがて、体のあちこちの筋肉が整い、体温も感じられるようになった。やがて眼を見開いたが、まだはつきりとは見えないようである。「飯の湯、うすき粥（かゆ）などをそぎ入（る）れば、舌吐（き）て味ふほどに、何の事もあらぬ人」のようである。寒そうにするので、綿子（わたこ）を着せてやると、「手にて戴（かぶ）き「嬉しげ」である。法師だからと思つて、魚は与えないようにすると、かえって欲しそうにする。そこで与えると、骨まで喰（ひ）尽すという有様であつた。やがて完全に蘇生したので色々たずねてみるが何も覚えていないという。法師の名前はと問うても、答えられない状態で、主人はがっかりし、水まきや庭はきなどをさせておいた。この男はこの仕事を自分の任務として黙々とした。しかし、この入定までしたはずの僧の蘇生後のあさましい姿をまのあたりにして、農家の主人の母は「年月大事と、子の財宝をぬすみて、三施（さんせ）おこたらじとつとめしは、狐狸に道まどはされしよ」と、今までの盲信を後悔し、先祖の墓参りのみに限定し、あとは家族や使用人を大事にして、心静かに楽しくすごすことにした。

人々は、この男を入定の定助と呼んだ。やがて、貧しいやもめ住みの人の所へ蟬（せみ）に入つて、二世の契りを結んだ。この入定までし、蘇生した男のあまりのくだらなさに、里人は仏法不信の念を強くした。里長の母は、八十歳

で臨終を迎えた時、六十歳になる息子が念仏を唱えることをすすめると「あれ聞(き)たまへ。あの如くに愚也。仏いのりてよき所に生れたらんと願はず。又、畜生道とかに落(ち)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、又たのし嬉しと思ふ事も、打(ち)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、牛馬よりもあはたゝし。」などと言ひ残して死んで行つた。一方、定助はうだつのあがらぬまま、牛馬におとらず働いた。が妻からは前の夫の方がましだなどと馬鹿にされる毎日であつた。そのさまを、作者は「いぶかしき世のさまにこそあれ」と結んでゐる。<sup>⑧</sup>

### 三

なるほど、このように荒筋を示した限りでは一見仏教批判・否定の思惟を顕著にしたものと受け取れる要素少なしとしないであろう。だから、例えば、重友毅氏は「春雨物語『二世の縁』」の中で「彼(秋成)はこの入定の法師のあまりにも幻滅的な姿を徹底的に追求し、これを揶揄的に写し出すことによって、仏法にいう禅定の、したがって仏法そのものの無意味さを、語ろうとしているのである。」<sup>⑨</sup>と。又、中村幸彦氏は『上田秋成』(日本古典文学大系)の解説で「過現末輪廻の説の故なきこと、現実生活に仏教の益なきこと、仏教修業の空しい効果を、事実をもって驗した構成で、彼(秋成)の生涯の仏教観の作品化である。」と述べられている。<sup>⑩</sup>しかし、こういった理解では「二世の縁」という作品の抱含する複雑な思惟構造を的確に捉えたことにはならない。のみならず、ここで素材になっている仏教的なるものを、どのようなものとして理解するかという問いが欠落している様に思われる。そこで、こういった従来の説に対して、全く逆の視点から、反論を展開されたものとして、鷲山樹心氏『『二世の縁』の仏教観』がある。氏は、作品の中の「仏のをしへは、あだ／＼しき事のみぞかし」の部分についての従来

の理解について「それは仏教それ自体（本質）についての謂なのか、仏教信仰のあり方（属性）についての謂なのか、当然峻別して論すべき点が、いずれの論においても曖昧なままに処理され、結論づけられている点を指摘され分析検討の結果「如上の見地から再び『二世の縁』一篇の構想を顧みるとき、この物語の主人公は一応は地底から掘り起こされて再度世俗に還った入定の僧（定助）」と見られるが、作者が真にいいたかったのは、このような物語の設定を俟って浮き彫りにした老母に見られる自覺的信仰、すなわち、無益の苦行を否定し、談義僧の通俗説法を否定し、極楽は楽しい所であるから往生したいという現実遊離の功利的願望が真の宗教ではないことに気づき、『仏いのりてよき所に生まれたらんと願はず、又畜生道とかに落ちて苦しむともいかにせん』と来世に執着せず、恐れず、また、『あはたゞし』『うたてし』と現世を達観して執着せず、自ら『臨終を告げて』生涯を終え寂靜に帰すという独自の信仰、であったと考えられるのである。」と解されている。この把え方は、従来の解釈が、仏教なる言葉のおさえをあいまいにしたままであったのに対し、本質と属性に分け、秋成の批判の内幕を明確化して理解しようとされた点は評価できる。が、作品全体の核を里長の老婆に求めようとされる点はいささか承服したい部分が残るのである。又、萱沼紀子氏は『春雨物語』の世界の中で「浄土信仰は、そもそもこの世を穢土とみるところから出発している。そして彼岸である極楽へ行くのが死である。しかし、秋成にとつての彼岸は、人間の煩惱から解放された、無の世界であった。（中略）『二世の縁』では、世人をこの迷いから解き放ち、「家のわたらひ」に精を出し「家衰へさすな」と勧告する。彼としては、このように日常生活に励むときこそ「一文不知の僧と剛氣木訥の民とには、必ず無の見成就の人あり」といわれるような、真の悟りを体得できると、考えたのはあるまいか。」と。だが、「無の見成就」と「日常生活に励む」ということを、秋成はそう短絡的に結合させているわけでもあるまい。ところで、以上の様な「二世の縁」の理解のあり方が、仏教批判をめぐっての側面からの考

察であつたのに対し、人間的な側面から把握しなおそうとしたものがある。大輪靖宏氏は「春雨物語論」の中で「定助の今の状態は決して否定すべきものではなく、人間らしい生き方の一つである。」とし、秋成は、真に人間らしい生き方を人間に求めているのである、とされる。<sup>④</sup>一見平凡な把え方であるが定助を否定的に評価して来た従来の見解の中では新しい見方といえる。又、木越治氏は、中村博保氏の『二世の縁』は単に仏教否定の思想小説であつたにとどまらず、教理を超えた生命の本質を描いていた。<sup>⑤</sup>という説を承け、「この作品は、素材をはるかに超え、ハナシのおもしろさだけを重視した先行の類話をも超えて、稀有の思想小説となりえているのである。ここにおいて、この作品における仏教は、人間のうみ出す幻想すべてを象徴するものとして読むことが可能になるのである。そして、秋成の考察は、幻想の破壊が人間にとって、解放と同時に虚無をもたらす両刃の剣に他ならぬ、というところにまですすんでいたのである。擬制的幻想からの解放を叫び、それによって人間的自由の獲得をめざす試みは、人間の歴史のなかにいくらかも発見できるだろう。だが、そうして得た自由のもつ空虚さにまで考察を及ぼした人が何人いたであろう。秋成には、その光榮ある少数者の位置が与えられねばならぬ。」と、手放しのほめようであるが、その指摘は鋭く、読みの深さを感じさせる好論である。又、日野龍夫氏は「老境の秋成」の中で、木越氏の論に啓発されたとしながらも「入定の定助の存在が、作中の他の人々や読者に、人生一般の無意味さを暴露させているように、私には見えない。それならば、秋成はいったい何ゆえに、「精神世界を喪失し、肉体的機能によつてのみ生きてゐる存在」としての定助をあれほどの実在感をもつて描き出したのであろうか。私の結論はきわめて単純なもので、入定に失敗してぶざまな生をさらしている定助には、仏教批判はそれとして、いつまでたつても死にもせず、老醜をさらしている秋成自身を戯画化嘲笑する意図が寓されていると考えるのである。」<sup>⑥</sup>と。しかし、定助に秋成自身の老醜を重ねて把えるという発想は、一見おもしろいが、あまりにも単純で短絡的すぎはし

まいか。秋成ほどの複雑怪奇な思考を巡らす男が、老いたりとはいえ、そうやすやすと自己を素材にするほど単純であるとは思えない。その点、森山重雄氏の見解は、今まで見て来た「二世の縁」の解釈とは、いささか次元が異なりユニークである。氏は、近世期江戸を中心に展開した富士講の一件を背景に想定され、この作品の「入定」のモチーフの一点を重視して考えようとされている。即ち「一般に『二世の縁』は掘り出された入定者の尊厳性の欠如によって、仏教批判を行ったものと解釈されてきたが、それは入定の秘儀をほとんど媒介にしなかったからである。この『何のしるしもなくて』は、仏教批判といった一般的なものではなくて、入定＝即身仏への批判なのである」とし「近世に流行した入定者メシヤニズムに対する批判、仏教的カリスマ性の否定をモチーフとしたということになる。」とされている。この点、近世期の流行現象と見比べる時なるほどと思わせるものがあり、首肯出来る説であろう。が、作品全体とのかかわりで考えようとすると、その一点だけで把えるのも又、いささか物足りないように思える。以上、ここに揚げた論稿―森山氏の論稿を除いて―は、人間凝視という点に比重を置いて、仏教的なものを、素材内至作品設定のための枠程度のものとして抑えた把え方をされているのである。確かに「二世の縁」という作品は人間の実存的認識に迫った作品であるという点、もっともな把え方とは思いますが、やはり、そのことと仏教思想とは無縁ではない。人間の実存を見つめることは同時に仏教思想をどう把えるかにかかっているはずである。だから、それを切り離して考えるということは矛盾を生じるし、理解としても充全ではない。我々は、秋成の仏教批判の思惟構造を巨視的に把え直すことによって、その人間実存凝視の位相を見極めておきたいと思う。

#### 四

ところで秋成には信仰の何たるかを問うた作品が、既にその初期に於いて書かれている。即ち、その処女作『諸

道聴耳世間猿』二巻第二話「宗旨は一向目の見えぬ信心者」と題する一篇である。その傍題に―看經に義太夫はこつけいな、二十四輩に先立つ子供は白骨の御文―とある。が、本話にはまず本題に入る前に、ちよつとした皮肉な導入の部分がある。

去淨土寺の説法を聴聞せしに、因果經にお初徳兵衛が道行をまぜて、それ娑婆のはかなき事ハ、たとハバあだしが原の道の霜、一足づつに消てゆく人の命。死る時はかたびら一枚と、欲ひ惜ひの悪念を離れさせ、婆嬪の臍くりをふるひ出させ、此施物をわるふ請る出家ハ、七生が間ハ牛に産るとござると、舌もかハかぬ所へ、梵妻が安産したとのしらせにおどろき、衣もそこそこにかけ出さるるを、残つて居た講中が、和尚様、たつた今の説法に、施物を請て悪業をすると牛にうまるとおつしやつて、是ハどふしたお身持と、とらまへて詰かくれハ、氣はせきながらしら声をつくり、はて扱こなた衆ハ凡夫心じやのう、是しきで牛に産りやうなら、此世界ハ人と牛とがふりわけになつて、米市の外に牛の食物の相場が立ますわいのと、一言にしめして出てゆくれぬ。

のっけから仏法を説く僧の、言行と実行の矛盾の実態をあからさまに描くことによつてその批判の鋒先を明確にしているのであつて一々これに批判を付す必要はいらないであらう。当時、淨土宗の僧の妻帯は公認されていなかったはずであるから、この僧の場合弁解の余地はない。にもかかわらず、ぬけぬけと屁理屈をこねて出て行く訳であるから始末がわるい。秋成はそこで「維摩ハ悪田に苗を植るごとしと、非人乞食にものやるをしかり給ふげな。まして此やうな僧に物やる事ハ、雪隠へ銭落したやうなとたとへ給ふべし。」と評している。秋成の当時の説教僧への不信は、これのみに終らない。『癩癧談』の中にも

ほとけの道にも、世にありがたき人は、山にこもりてあらはれず、亭主ぶりがよく、うときを訪らふ言葉に

も、うれしとおもはせ、物きよく調じてくはせ、今の世の茶の湯もて、よびよばれ、よろづにあいぎやうづきたらむには、まづまうづるなり。翁おきなばらとて、さるかたに、一たびまありては若き人の遊所いんぎょとにかよひそめしにひとしく、あはれ一日もおこたらじ、とおもひしめるぞかし。説經者せつきやうしやといふも、尊き經文きんぶんのこころを、一すぢに説ききこゆるには、心もうつうつとして、ねぶりを誘ふのみなりとて、声高くも、ひくきも、あるひは、ころもの袖になみだを打ちはらひ、または、まなこをいからしなどして、歌舞伎ものの、こなしをまねつつ、唐かうのやまもとのものがたりをも、詩歌のふかきこころをも、おのがよくも心得ぬあまりに、得手勝手なるかたに説きこかし、また、此のごろなりし世説よぶたの中にめざまし草なるをまで、とりまじへて、ひたすら、興あらむとするなり。<sup>④</sup>

と。仏道を求める者も、真剣に道を求める人は山に籠りて俗界にあらわれないが、逆に、客扱いが上手で、当世流行の茶の湯でもって愛想がよい様な僧のところへは、老人達はまず詣でるようであり、しかも一度通いはじめると、若い衆が遊廓へ通いそめるのと同様であるとして、当時の寺のあり方にちくりと皮肉を浴びせ、説教僧も、真の經文の心を説くことを怠って、歌舞伎役者の如く虚言や涙でよく心得ぬ經文の心を自己流に曲解して、ただひたすら大衆に媚を売ることを旨とする、といった如く、当時の談義僧のあり方を極めてシニカルに扱っている。同時に、秋成自身、作家として、あるいは似非学者としての自己の虚言の営みのいかかわしさを充分知悉したものとしての言辭ともとり得るものの如くでもある。しかも、かくの如き宗教的素材を自己の作品のネタにすることは、彼がとりも直さず、この事に——とりわけて既成仏教々団なかでも肥大化した一向宗——のそれに決して無関心ではいられなかったことを、それらは如実に物語っているのである。この「宗旨は一向目の見へぬ信心者」は、彼の身辺談から想を得たものであろうが、それはともかく、この秋成の処女作の世界の虚無的ムードは一体何を物語っている

のであろうか。単純に気質物の垂流の世界とおさえるだけではかたづけられぬ何かを秘めているようである。

## 五

私は、かつて、秋成の思惟方法の特質として『莊子』の斉物篇などに示されている思惟と同質の相対的認識法なるものについて論じたことがあるが、<sup>②</sup>どうも、この作品にも、そういった思惟の特質が指摘できそうである。あるいは、和訳太郎のワヤクとは、表に示され受けとられる本来の意味の他に、物事を相対比するの意をも込めた「ワヤク」であつたものの如くである。<sup>③</sup>即ち、「宗旨は一向目の見へぬ信心者」とは絶対的「信心」なるものの相対化あるいは無効化の表明であつたのである。このことは、同作品の一の巻の第二話「貧乏は神とどまり在す裏かしや」の一篇にも窺われるところである。

神は正直の頭<sup>じき</sup>にやどり給へば、仏は決定往生<sup>けつじやうわうじやう</sup>とて尻の穴<sup>しりあな</sup>に心かよへせ給ふ。神仏一体<sup>しんぶつ</sup>両部<sup>りやうぶ</sup>とハ高野大師<sup>かうや</sup>の口車<sup>くしや</sup>。所詮<sup>しよせん</sup>極楽<sup>ごくらく</sup>と高天<sup>たかま</sup>が原<sup>はら</sup>へ、京と大阪<sup>おさか</sup>の違い<sup>ちがひ</sup>にて、どちらへ行ても飲楽<sup>くへんらく</sup>の都<sup>みやこ</sup>なるべし。<sup>④</sup>

と。宗教なるものの求める究極の世界を「飲楽の都なるべし」とする皮肉は、彼が俗衆の仏神に対する姿勢を見透して先取りした表現によるものである。この「貧乏は神とどまり在す裏かしや」の一篇は、口入屋で生馬の目も抜く程のしたたかな十兵衛という男と、敬神の念の篤かつたはずの神主の女房が、様々な事情で夫婦になるや、両者、人間が全く変つたかのように心が入れ替るという奇妙な話である。ここでも、善悪の絶対的価値が相対化され、秋成独自の人間観が示されているのである。

ところで、先の「宗旨は一向」（以下このように略称）は、次の如く展開する。

ただ慎<sup>つし</sup>みがたきハ姪酒<sup>いんしゆ</sup>の二ツと、親鸞上人<sup>しんらん</sup>の見識。仏体を得し出家に肴喰<sup>さかな</sup>せ女房もたせて、奉公をもせよ、

獺ねずみ漁りをもせよ、一向一心に念仏すればと、くくめるやうなすめかた。末世まつぜの衆生しゆじやうの心でへ、經文きやうもんより座禪ぜん

より、家業かぎふのさまたげにならぬのミか、犬の手も人の手といふ時分に、注連しめかぎ餅もちり松立まつたてる世話せわを助かり、上戸じやうとの額面がくめんにたとへし暑い最中、びやうぶ引廻ひきまわして牡丹餅ぼたんもち、素麵そうめんの客衆きやくしゆもなく、常盆じやうぼん、常彼岸じやうひなんのならはせ有がたいとへ、是斗こゝろでも思へねばならぬ宗旨しゆじぞかし。

やや揶揄てやう的に、肯定とも否定とも判じられぬ描写で、真宗の信仰形態を紹介している。ここには、蓮如の御文章や、当時の説教僧の語り口をうまく取り入れアレンジし文章化したらしい形跡を窺うかがせるものがある。又、真宗の信者の生活の形態を、それなりにおさえているところを見ると、真宗の徒の動態を身近に見ていたように窺うかがわれるし、又、秋成自身も、そういった聴聞の場に折々居合わせたものの如くである。そもそも、彼の母達の法名は釈（実母）妙善（養父）・釈道喜（養父）・釈清寿（養母）と示されている如く真宗の者にのみ付す法名であるから、様々な形で真宗の仏事に参加したと考へて然るべきであらう。しかも、そういう仏事の場にながら、やや斜めから、それらの動態をひややかに眺めてゐる作者の姿が彷彿とする。

さるによりて在家ざいけは、信心しんぎんの余りに金銀きんぎんを投なづ事、他の宗旨に百倍して三百里、彼方あちの仙台せんたいの奥から霜月しもづき掛けの六条ろくじやう参り、背負うづうた菰包こづみの中から小判の御冥加錢、取次とりよなしに賽銭箱さいせんばうへ打ち込んで、涙なみだを零こぼしての御恩報ごおんぱうじは、仮令かじやうの信心で行くものか。御相伴おしやうばんに着いては一膳三文の白箸しろはしを、我が喰くうた跡あとを国許くにへの土産みやげにして、一在所ざいしよの者に戴いたかすれば有難いと思ふ心から軽い瘡かさの落ちる事、全く祖師そしの功德くどくの広大くわうだいなると申すべし。

と。愚民ぐみんの衆の迷妄みまうぶりが、あるいは、当時の肥大化した真宗教団を支えている人間達のゆがんだ教理の理解の形態、教養の程度の浅さが暴露的に描出されている。もちろん、作者は、真宗の教理の本質を認識し得ていず、どこまでも習俗・風俗と化し、肥大化した教団の末端からしか、真宗の本旨を了解してゐないものの如くであるから、

その事によって直ちに、彼の仏教批判云々を論じることが慎重であらねばならない。が、この「我が喰うた」あと  
の白箸を故郷へのみやげにして、それをみやげにもらった在所の者の「軽い瘡」がなおる、といった当時の一向宗  
徒の迷妄ぶりは注目に値する。何故なら、迷信や邪信を徹底的に否定したはずの親鸞の宗徒が、いつのまにか教団  
の肥大化によって、迷信・邪心に陥ってしまい、それを「祖師の功德の広大なる」ものとして受容されていくとい  
う、この矛盾が鋭く指摘されているからである。

## 六

さて、本話は次の様なストーリーの展開を示す。

河内の柏原の老百姓、太郎右衛門は、代々の堅門徒で「神棚しなだへ雑行ざうぎやうとて御祓おはらい様も内に入らず、仏壇へ心齋橋で木  
地から三貫目の誂あつらへ、御真向まむき様、御脇掛わきかけ皆々祖師の御正筆」といった次第で、朝夕の看經かんきんも怠らなかつた。その人  
に、二人の息子がいた、兄太郎七は「仏ざらひの芝居好。仏壇へなをると、親父の帰命無量を、こんたんのゑち  
やへと鼻歌で間に合せ、願ぐん以此功德ハ山アにぞ著にけり」とやつてのける始末であつた。が、弟の清太郎は「坊主  
まさりの有がたや、七首和讃しゅわさん、八首和讃のつとめ方、五帖一部の御文様みふくにへ、どこの何枚めにどふしたおすすめ  
があるて宙覚ちゆうかくへ」という篤信家であつた。親父太郎右衛門はこの二人の息子が、折につけ意見があわず喧嘩してい  
る様を見て「扱々太郎めハにくいやつじや。しかしあれが則すなわちむじやうぜん無宿善むしゆくぜんとて如来様に御縁のないのがなあらふ」と  
諦あきらめていた。ある時、篤信家の清太郎が「祖師上人は越後へ御配流なされてより二十余年の御經廻けいぐい、北国の雪に笈おろ  
を負せ給ひての御苦勞ハ、ミな御自身のためではなひ、濁世ばくよの凡夫を助けんと御修行と承へられバ、おまへや私共  
が安楽に暮しまするも、皆あなたの御善根と思へバ、あまり冥加みやがない事と存ますゆへせめて御旧跡きうせきの二十四輩よはひを廻

つて来たふござります」と親父に願ひ出た。親父はとても喜んで自分は「廿四輩」年来の大願で有たれど、御縁が薄くて実現できなかった。が、おまえは若いによくも決意したと旅仕度をさせ、一人のお供までつけて出発させた。ところが皮肉なことに、その後の親父の無事の念願も仏に通じなかったのか、「清太郎」板敷山で、山伏の盗人に出あひ」身ぐるみ奪われた上「たたかれた逆さま竹の痛みがつよく、焼栗の芽も出ずに」そのまま「極楽参り」をしてしまった。親父は息子を失って、その時は落胆したが、やがて「是が則信心のいたりましたのでござらふ。浄土へおすくひに預りましたは、不定世界を早ふ通れた仕合者でござる。教てかへる子ハ知識といふハ清太郎が事ぞと悦び涙に」むせんでいた。ところが、何故かこの後も一家一族類縁にも不幸がうち続いた。が太郎七は「皆如来様のおすくひ」と有難がり、あるいは「八万四千の光明の中へ、撰取不捨の御ちかひ」と把え「報恩謝徳」の信心一筋に極めていた。

さて、ある時、隣村の道場の本堂の棟上げがあり、この親父も「精進酒をひとつ」飲みすごし「葉箒売」りの一節を喰ることになった。その親父の様を見て、日頃、芝居好きの太郎七は、この時こそチャンスとばかり「私も狂言一番いたしませう」というと、親父は「御堂様への御奉公じや、何なりとせい」といわれ、「矢の根曾我の荒事」を演じたが「思ひ入の力あしに、足代の縄が切て、高さ三丈ほどの所から真逆さまに踏はづ」し墜死してしまつた。これにはさすがの親父太郎右衛門も腰がぬけて「朝にハ江戸塗の紅顔も、夕べにハ白骨の身となれりと、御文様も思ひ出されて」、「これハ又あんまりなかつけやう、此上ハわれらひとりのおすくひなれど、もそつと娑婆に用事があれば、まあ十年ばかり待て給へれと、一向一心にぞたのまれ」たことであつた。

本話の構成は信仰と不信仰の二極が対応させられていて、両者の結末を無化することによって、いわゆる信仰の価値そのものが相対化されているのである。というより、一見、堅固な信心によって報恩感謝の生活をしているよ

うに見えて、これもつまるところは、自己一身のことに及ぶと、この世に執着があり、死んで極楽にはまだ行きたくない、という偽りの信心にしかすぎなかったことを示しているのである。だがしかし、我々は、この堅門徒太郎右衛門を笑うことが出来るであらうか。それは出来ない。翻って考えるまでもなく、信ずるということは至難の業であるはずである。親鸞においても「浄土真宗に帰すれども 真実の心はありがたし 虚仮不実のこのみにて清浄の心もさらになし」(正像末法和讃)ということであり、しかも、この述懐が親鸞八十六歳頃の晩年のものであるわけだから尚一層我々の胸を打つものがある。他にも、親鸞においては、信ずることがいかに困難であるかを教示した和讃は数多くあり、例えば、「一代諸教の信よりも 弘願の信教なほかたし 難中之難とときたまひ無過此難とのべたまふ」(浄土和讃)と詠う。だとすると、この「宗旨は一向目の見えぬ信心者」を描いた秋成自身も、かなり皮肉をこめた描出はしているが、自己一身においては、何等そのことに解決を持っていたわけではないのである。彼も又迷える子羊の一匹にしかすぎぬことは自明であらう。ただ、確かなことは、秋成は仏教なるものを、今少しく違った角度から眺めていたということである。即ち、秋成にとって仏とは内在的なものであって、その人間の内在的なものが、何かの契機によって、自己自身をあらわにし、仏に変容していくもの、といった考えがおぼろげに形成されていたのではなからうか。

## 七

秋成の仏教に対する理解の根本は、まず次の如き処にあった。

欽明の朝に百済国又銅像の釈迦に經典若干卷、幡蓋等をくはへて奉る。其表文に曰、此法最勝于諸法中一難解難入周公孔子尚亦不能以知生三於無辺無量之徳二覚三悟無上之苦提」と云ふは人の情慾をつのらし性質を蕩かす

妙法なりしかば、さしもおぼし足らはぬ事なき御心にさへ酔あるが如く思し成りて、礼拝の修行を群臣に問はせ給ひしに物部の大連尾興等席を進みて奏す、故なき著神を崇敬したまはゞ我国つ神の怒を求め給はんと諫め奉る。一度は是を納れたまひしかど、尚醒めがたくて情願の人に付属有るべき命下る。蘇我の大臣稻目独り是を請ひて棕原の家を梵宇となし、礼拝懃懃に修せしを始にて、百世の今に至るまで盛に行はるゝは何の故ぞや貴賤各の分につきて飽かぬ事多ければ、無辺無量の福德を生ずと云ふ語の心に深く染みつきて誰かは是を歛しほばざらむ、彼の善に揉むるの情慾を責むるにはたがひて、愚を惹き俗を誘ふ法に、尾興等が国忠の諫めも空しく成りて、国津神の御心さへいかなりけん、是に地をあたへ給ひしかば君も臣も情願をほしきまゝに祈らせたまへるにぞ、民の心には我君の上に此仏の貴くてましますと、共に志誠を致して飽く時しらぬ愚痴頓慾をつのらしむるをいかにせん。<sup>⑧</sup>

この文章において、秋成は欽明皇朝に渡来した釈迦像の上表文に示された、仏を祈ることで「無量無辺の徳」を生じ、そのことがそのまま「無上之菩提」を得るとの教えが、当時の人々に享け、現世利己的な徳を求めるものとして歓迎された。結果「人の情慾をつのらし性質を蕩かす妙法」として変じたため、天皇から臣下に至るまで、その妙法に酔った如くであったが、群臣の中で物部尾興などは異国の仏を祭れば国の怒りを買うものと諫めたが君の勧めもあって、結局、蘇我稻目はこれを享け入れ寺とした。かくして、人々は自己の願いを満たしめようと敬仏の心が深く染み込むために、人間の本情の然らしむるところ、いよいよ大衆の中にも迎えられ、国津神も怒ることなく地を与え、いつのまにか「我君の上に此仏が貴くましますこと」となり、ますます人々の貪慾をつのらしめる妙法として肥大化してしまつたのである。このような仏教受容のあり方に、人間の利己的欲望の充足を見たのである。かくして、秋成は次の如く言う。

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<sup>②</sup>とし、又、

此時はやく達磨宗盛なりしかば有を棄て無に帰す覺悟を修し得たる人も有るべし。皇邦にはざる修禪の法いまだ来らず、無量の福德、無上之菩提を具足したらばやとのみに帰命するの他なし（中略）仏だに礼拝すれば惡業の報ひをまぬかるゝ事恠むべし<sup>③</sup>

とも述べ、仏の教えの根本を「有を棄て無に帰す覺悟」に求めている。又、

釈尊は天稟身の長一丈六尺にうまれ得させしかば、其長に造るを等身仏身と申して、そのかみは専ら作りしと也。又華嚴經に毘盧舍那仏と申して、身の長雲に入るばかりに拝まれたまふと云ふ事によりて、此大像はつくらせ給ひしと也、又何がしの經には一寸八分に拝まれしとて、しかも造る習ひありとぞ、虚空に満ち芥子の中にも入らせたまふとも聞く、信心感得によりて、變化自在に出現ましますと云ふ。学ばぬ道はたゞざる事に思ひ止むべし<sup>④</sup>。

と述べ、その教えのあまりの多様さに、把えどころを計りかねて、やや訝しげな秋成の表情も窺える。かくしてい

う。  
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<sup>⑤</sup>。

この言辞が、秋成の仏教に対する偽らざる気持であろう。

此教へ漢土の翻訳はしきまゝにと云ふには、世々英才の思惟千万にして、仏在世の本味は正しく伝はらぬかといはゞ如何、百済国始て朝貢の法は、袁宏が云ふ所と又たがへり。達磨、善導の教へも千歳の後にて、馬鳴、龍樹のいはざる旨もありげなり、本師ふたゝび出て説法あらずば、其正道はいかだと云はゞ加奈。或士の云

ふ、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、聖人は有無の二つは常ある者として、片方ならざれと云ふ、是我道の釈氏に譲らぬ所也と云へり。二の道共に入らざれば唯人のいひし事ともを、物がたりて玩ぶのみ也、又見たりしは（中略）二つあるを知るべし、安心覚悟の術も大悟小悟幾たびと聞くには、とかくに凡心の身を離れぬにや、知らぬ事に口やまぬひがひがしきよ。<sup>⑧</sup>

以上の秋成の断片的な引用によっても明白なごとく、仏教が我国に渡来したる当初の、あの権力闘争の中にあつて利用された「無量の福德・無上の菩提」を欲すること、即ち、「人の情慾をつのらし、性質を蕩かす妙法」としてのそれは、強く否定されることとなった。逆に、「有を棄て無に帰する覚悟を修したる」達磨、あるいは、「口称念仏十万遍」を毎日の日課にした清僧善導の説く仏教をこそ真の仏の教えだとするのである。即ち、「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」ということとなる。又、『胆大小心録』では、総括的に

仏はさてもくかしこい人かな、人情の慾のかぎり、先説（き）入（れ）て、無の見に入（れ）んとするよ。

三千年にして今に直からぬなり、達磨・善導の本源の心も、口にのみさと<sup>がほ</sup>り白にて、身の行ひをみれば高座にのぼりしとは人たがひなり。一文不知の僧と剛毅木納の民とは、必（ず）無の見成就の人あり。前うしろのたがひいふに及ばぬことぞ。<sup>⑨</sup>

ここでも、秋成は「無の見成就」を仏教の究極の理想とする姿勢を示している。しかもそれは仏の教えとしてのそれではなく、「一文不知の僧や剛毅木納の民」の如く、日々の生活の中で、無意識に身についた「無」の方向に価値を求めているのである。だから、「無辺無量の福德」を得るために、仏をひたすら祈り、ために「人の情慾をつのらし性質を蕩かす妙法」と化するような伝来当初の仏教には否定的な態度を示したのである。同時に、彼の生きた時代に極端に肥大化し「愚民の遊所」と化していた一向宗の如き、大勢順応型の仏教にも批判的たらざるを得な

かったのである。「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」というのが秋成の仏教への偽らざる所感であつた。秋成は『胆大小心録』の中で「門徒宗とは身がつてな題目じや。一向宗ともいふが、是も一向一心の略できこへぬ」。浄土真宗も真の字がもめるはづじやぞ。肉食妻帯宗といひたいものじや。隠元が廿八日の精進日を笑われたがきこへた。『それでもかくしてくふ他宗よりはましじや』<sup>⑤</sup>ともいふ人あり。」と辛辣に毒舌を弄している。が、こういった、一向宗への批判は、当時一般的な風潮であり、儒学者や国学者の排仏論展開の中でも批判的になつたのは、この期の一向宗の飛躍的な進展にともなう現象によつていたのであつた。

## 八

秋成も習学した大阪の町人塾懷徳堂の儒者、中井竹山に『草茅危言』という著がある。その中に

一向宗の気餒を殺べきの方法を存じよりしなり、そもくこの宗の張皇するは、もとより我邦闕廢の虚に乘じたるものなれども、かく熾盛を致すは、その本山の富饒より起る、本山にさしたる田禄もなきに、かく富饒なるは、全く天下の愚民、崇信して金錢を抛ち、豪富のもの、貨宝を施入すること土芥の如くするゆへ、富は万乘に均しきに至るなり、朝廷衰細の時、御即位礼の資用を調達して、准門跡を勅許ありしも富饒ゆへなり（中略）門堂を宏麗にし、仏具を壯嚴し、愚民駭悦し、現世の天堂として、沈酣骨髓に徹するも亦富饒故なり、何の宗学もなく遺骨もなく、億万人の信を取ことは由て来る所もあれど、多分はたゞ富の一字に帰するのみ<sup>⑥</sup>などと述べ手厳しい。あるいは、秋成より十四歳年下であり、懷徳堂の門下山片蟠桃は『夢の代』の中で

其仏ヲ信ズルノ心底、本ヨリ天下ノ為ニアラズ、国家ノ為ニアラズ、唯吾身<sup>わがみ</sup>の後生安楽ヲ願フコトニシテ、未来永劫快樂ヲ受ベキ為ナレバ、其初テ信ズルトキヨリシテ吾利ノ為ニシテ、国家・君父・百姓ノタメナラズ

(中略) 上下コモム、利ヲ取ルノ底意ニヲヒテハカルコトナシ。ツネニ後生安楽ノコトヲ手ニトルヤウニ云テ、今日ノ捨身ヲ塵芥ヨリモ輕ンズトイヘドモ、マサカノトキニ至リテハ、マヅハ目ニ見ザル後世ヨリハ現世ノ利ヲ求ムルニシカジトスル也。

あるいは又、

靈前ニテ四書五經ヲヨミタリトモ、何ノ益カアラン。仏者、經ニハ諸ノ功德アリトノシリ、コレヲヨムトキハ、地獄ニアル処ノ者モ極楽ハ生ルナリト、汗水ヲ流シ經ヲヨミテ何ノ益ゾヤ。唯今日ノ渡世ノ為ニ、經ヲヨミテ、錢ヲトルコトハ尤ナリトイヘドモ

又、

釈迦モ不仁ノ意モナク、唯慈悲ヲ以テ立タルコトナレドモ、天竺ノ風俗ニテ、虚言・方便ハ云次第二テトキタルコトニテ、釈迦ノシリタルニモアラズ。釈迦ハ樹下一宿ノ乞食ナリ。ミナ後世ノ和漢ノ仏者、尾鱸ヲ付テ修飾シタルモノナリ。又太子ノトキノ仏法ハ息災延命・国家安穩ヲイノルコト也。コレモ釈迦ノシリタルコトニアラズ。コノ国ヘハ最初ハ仏法ノ糟ノ粕ガ渡リタルナリ。コノ時ハ現世ノ福ヲ祈ヲ主トス。百済王ノ表ニテシリベシ。後世往生ノ説ニ欺カレタルニモアラズ。所謂仏法中ノ異端、外道ナリ。真言・禪ノルイハ仏中ノ異端ナリ。役ノ行者・日蓮ハ仏ノイハユル外道ナリ。釈迦再出セバ、外道ナリト排セラルベシ。

等々の批判は延々と展開されている。秋成の『史論』や『金砂』あるいは『胆大小心録』などに示されている、仏教についての理解や批判は、こういった懷徳堂に連なる人々の思考と軌を一にしている様であるから、その淵源は、五井蘭洲や中井竹山・中井履軒などの人々の著作にあり、あるいは又、中井門下で俊秀とされた山片蟠桃などの著作をも読んだ上でのものであったかも知れぬ。秋成は、蘭洲や竹山・履軒についても『胆大小心録』の中で、

次の如く評している。「段々世がかわつて五井先生といふがよい儒者じやあつて、今の竹山、履軒は、このしたての禿<sup>かぶろ</sup>じや。契沖をしんじて国学もやられた。統落く<sup>かぶろ</sup>ぼ物がたりといふ物をかゝれて、味噌つけられた事よ。竹山は山こかしと人がいふ。山はこけねど、こかし（た）がつた人じや。履軒は兄とちがふて、大器のやうにいふが、これもこしらへ物じや云々<sup>④</sup>」といった調子で、蘭洲はほめているが、後の二人は「こしらへもの」として認めていないようである。

ところで、以上の如き排仏論の中にあつては一向宗は、仏教の宗派の中でも、とりわけ、肉食妻帯の許容の故に批判をうけたが、逆に肉食妻帯を肯定するが故に、仏教を見直そうとする弁を述べたものがある。それは堀直詮の『下谷集』である。

天地の間に生を稟たる物牝牡の形なきはなし人故に牝牡の形有体は夫婦の情へ是天然の人道也、然るに仏法は夫婦の情を断滅す是天地の道に戻れり、故に夫婦有時は又自然に親子あり（中略）親有子有孫有て生として断滅せざる是亦天然自然の道也、然るに仏法は父子を断滅す、是亦天地自然の道に背けり<sup>④</sup>

と。ここでは、戒律を守るを第一とするために夫婦の道を否定する仏教は自然の道に即していないということから批判されているわけである。そこで、更に、

釈氏教世間の人を皆僧尼にせんとするにあらず、教ゆる者妻子の累あれば、食欲を免るゝ事能はざる故也、僧の妻なきは士の耕さざるの如し、士耕さゝれど五穀不足なく、僧妻なくても世間人類不絶、耕すは多く、妻ある者多ければ也、今仏法盛なれど、親鸞の徒天下に満て、天地私に妻子ありて人絶する慮はなし、これを以て仏を攻るは達見にあらず、地獄天堂因果報応の説、実に治を助くる所あり、只其弊を去て可なり、仏法を邪説といふは不可也、今聖人出給ふとも時勢人情に戻りて仏法を廢し給ふ事決してあるべからず<sup>⑤</sup>……

として、仏教を肯定し、親鸞の教えが隆盛することも、自然の道理にならなっているからだと認める立場を示している。ところで、秋成は、先に引用した『胆大小心録』で「一文不知の僧と剛毅木納の民とは、必（ず）無の見成就の人あり。」として、彼の仏教的人間像の理想を、ここに見ていたのであるが、それは又、真宗の眞の理想的人間像である、浅原才市などの、いわゆる「妙好人」と合致するはずのものである。こういった事柄については、真宗の僧侶達の中にあっても充分心得た人も決して少くはなかつたのである。例えば、竜温の『総斥排仏弁』の中で

二、人心失<sup>う</sup>淳朴<sup>そんぱく</sup>二故<sup>に</sup>ト云ハ、是上<sup>かみ</sup>ニモ申ス如ク、古ノ人ハ質朴正直ナルガ故ニ、尊ブベキコトヲ尊ビ、信ズベキコトヲバソノ盡<sup>ま</sup>信<sup>しん</sup>ジタルコト也。彼大經ニ、「世人薄俗」トノ玉フ。菲薄ノ衆俗ト申スコトデ、末世ノナラハセ、次第二人ノ心口手薄クナリ、邪見ノミ増長スル相<sup>すがた</sup>タ。是ニ付テ悲ムベキハ今日仏法ヲ信ズル者ハ、ミナ愚ナル田夫野人ノミ。少<sup>すこ</sup>ク人ノ上ニアル者ハ、庄屋、代官ナド云ハルム者、或ハ有徳ノ豪家ナドノ者ハ詩文ヲ翫<sup>もてあそ</sup>ビ、読者ヲ好ムナド云モノ、仏者ヲ信ズルモノ甚少ニ至ル。世々仏ヲ信ズル家ニ生ジ、ソノ先祖マデアナドリ、家風マデ変ズルト云族<sup>ぶ</sup>ラ、此<sup>こ</sup>ニ彼<sup>か</sup>ニ見ユ。近頃、頼ノ日本政記ニ、太子ヲ訶スル中ニ、「今之<sup>いま</sup>仏説<sup>はつしやう</sup>行<sup>な</sup>ニ於愚夫愚婦<sup>に</sup>、而<sup>しか</sup>爲<sup>な</sup>ス人上<sup>の</sup>二者之<sup>し</sup>信<sup>しん</sup>、レ之<sup>これ</sup>不<sup>ず</sup>至<sup>ら</sup>レ如<sup>ごと</sup>ク古昔<sup>ここく</sup>之<sup>の</sup>太甚<sup>たし</sup>、是<sup>これ</sup>我<sup>われ</sup>邦<sup>が</sup>幸<sup>しあ</sup>也」トイヘリ。マコトニイタムベキ事也。是又、仏者ハソノ理<sup>ことわり</sup>ヲ究ムベキコトニテ、コノ仏法ハ浅近ノ法ナルガ故ニ、愚夫愚婦ノミ信ズルニ非ズ。吾邦ノ人ミナ上古ノ淳朴ノ風ヲ失ヒタレドモ、ソノ古ノ直<sup>ただ</sup>ホナルマコトノ人間タル処ハ、田家山家ノ愚夫愚婦ニ残リテアルガ故ナリ。ソレ故ニ直<sup>ただ</sup>ニ仏法ヲ信ズル。コザカシク文字ヲ知ルト云族<sup>ぶ</sup>ラガ、却<sup>かえつて</sup>而<sup>しか</sup>信<sup>しん</sup>仏<sup>ぶつ</sup>の妨<sup>さまたけ</sup>トナル。仏法ノ理ヨリ申セバ、コレヲ即チ愚夫ト名<sup>な</sup>ク。此道理ヲ心得ズンバ、アルベカラズ<sup>㊦</sup>。

と述べていて、晩年の秋成の『春雨物語』の各作品に描かれた、平城天皇から捨石丸・定助・樊噲に至る心直く質

朴で寡黙な人間像と重なる趣を示している。

## む す び

文学は常に人間を眺め、人生を凝視しようとする。以上の秋成の言述に従うならば、つまるところ、人間にとって真実とは何かを把握しようとしたということになる。宗教も又、真実を求めようとする姿勢においては、何等かわりはない。それが一度び、世俗的な權威の装いの中にくみ込まれてしまうと、いつの間にか真実を見つめようとする意識は稀薄となりやがて幻想が幻想を呼んで、つまるところは頽廢に転じてしまう。人間は愚かな存在である。愚かであるはずの自己が、その幻想の中では姿を消し、逆の存在に転じる。ここに大きな盲点が存在する。

一点の欺瞞も許そうとしない秋成の批判精神は、この盲点を決して見逃さない。人間の慾望充足と現世利益的信仰をパラレルに見てしまった秋成の眼は、模糊とした信仰の世界を逆手にとって、己れの身過ぎの手段とする欺瞞性を容赦なく指弾する。「二世の縁」の世界も、入定という一見潔いカリスマ性を秘めた儀式の中に、逆に隠された醜惡な執念を把握、そのグロテスクな執念を、リアルに映像化して見せた作品である。即ち、醜惡なものの中にこそ、人間の偽りのない真実な面貌が顔になるものであることを物語っている。確かに定助の蘇生の姿はグロテスクとしかいいようがないが、しかし、それが、この世に生を享けた、なべての人間の真実の姿である。要するに定助は、里人がいかに批判を浴びせようとも、人間としての自然の振舞いにおいてしか生きていけないのである。作者の眼は、その自然、否、醜惡の一点に注がれていただけである。

ちなみにいうなら、近世後期の排仏論の嵐の中で、秋成のそれも幾等かの余風は受けたであろうが、彼のそれは、全くイデオロギーとはかかわりなく、自己の人間学に基づいての仏教観であった。「禁噲」において示した

「釈迦・達磨も我もひとつ心にて曇りはない」とする把え方、その根拠を「心納むれば誰も仏心也。放てば妖魔」とする考え方については、既に拙稿「秋成魔仏一如観の系譜」、あるいは「秋成『樊噲』考―赤肉団上の一無位の真人から―」なる論稿で検討したので、ここでは略すが、あるいは、久松真一氏の説く「本来の仏は、決して内在的でもなければ、超越的でもない。本来の仏は、むしろ現在のなものである。超越的なものを仏と言うことが出来ないのは無論であるが、また内在的なものもまだ真仏とは言えない。現在のであって、初めて本当の仏と言うことが出来る。現在のである仏は、決して未来において現成するものではなくして、現在に現成しているものでなくてはならない。」という把え方に最も近いものの如くである。

註① 「研究紀要」(第十四号・昭和五十九年三月)。

② ⑦①中村幸彦氏『上田秋成集』(古典文学大系)解説。

③ ⑦漆山又四郎氏『春雨物語』(岩波文庫)補注

④ ⑤④浅野三平氏『二世の縁』改「(女子大國文)三十五号 昭和三十九年十月」

⑤ 『井浦芳信博士 藝能と文学』(笠間書院 昭和五十二年十二月) 甲記論文集

⑥ 岡田武松校訂(岩波文庫)二九五～二九七頁。

⑦ 同上、二九七頁。

⑧ 『上田秋成集』(日本古典文学大系)一七〇～一七五頁。

⑨ 『秋成の研究』(文理書院)四四三頁。

⑩ 同上、二〇～二二頁。

⑪ 『上田秋成の文芸的境界』(和泉書院)二〇八頁。

⑫ 同上、二一〇頁。

⑬ 簡問選書、一八六頁。

⑭ 『上田秋成文学の研究』三五一～三六九頁。

- ⑮ 『上田秋成の神秘思想』（国文学研究）二十六集、昭和三十七年十月）
- ⑯ 『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』昭和五十二年十二月）一八九頁。
- ⑰ 『文学』昭和五十九年七月号。
- ⑱ 『幻妖の文学上田秋成』（三一書房）一七八～一七九頁。
- ⑲ 『上田秋成初期浮世草子評釈』七三頁。
- ⑳ 同上、七三頁。
- ㉑ 『雨月物語・癩癪談』（新潮日本古典集成）一六八～一六九頁。
- ㉒ 拙稿『上田秋成の思惟方法の特質―『莊子』齊物論の視点から―』（大谷女子大国文）第六号、昭和五十一年四月）
- ㉓ 拙稿『秋成初期創作意識の構造―『騙り』から『寓言』へ』（橘茂先生古稀記念論文集）昭和五十四年十一月）
- ㉔ 『上田秋成初期浮世草子評釈』四四～四五頁。
- ㉕ 同上、七四頁。
- ㉖ 『実法院宛書簡』（高田衛著『上田秋成年譜考説』）
- ㉗ 『上田秋成初期浮世草子評釈』七四頁。
- ㉘ 同上、七四～七八頁。
- ㉙ 『親鸞聖人全集』和讃篇二〇八頁。
- ㉚ 同上、四三頁。
- ㉛ 『史論』（『秋成遺文』）五二～五三頁。
- ㉜ 同上、五四頁。
- ㉝ 同上、五五頁。
- ㉞ 同上、六九頁。
- ㉟ 同上、七〇頁。
- ㊱ 同上、八四～八五頁。
- ㊲ 『上田秋成集』（日本古典文学大系）三六一頁。
- ㊳ 同上、三二〇頁。

- ③ 卷之四、七丁目裏八丁目表。
- ④ 『富永仲基  
山片蟠桃』(日本思想大系) 四五〇頁。
- ④ 同上、四七二頁。
- ④ 同上、四七二頁。
- ④ 同上、四七七頁。
- ④ 『上田秋成集』二六八～二六九頁。
- ④ 宝曆丁巳佐善元徳、写本。
- ④ 同上。
- ④ 『近世仏教の思想』(日本思想大系) 一二二頁。
- ④ 『上田秋成集』二四七頁。
- ④ 「大谷女子大國文」十号、及び「(京都)女子大國文」九二号収載。
- ④ 『無神論』(法蔵館) 四二頁。

(昭和五十九年十二月八日成稿)