

近世文学と仏教思想

——西鶴文学における無常と因果——

小 椋 嶺 一

(一)

近世文学・近世文化は、仏教・仏教思想と深くかわっていることは周知のことであるが、両者の関係が中世までの関係とは著しく趣を異にしつつあったことも事実である。まず第一の理由は、仏教の側の質的变化があげられる。辻善之助『日本仏教史』第九卷近世の篇の三⁽¹⁾によれば、その仏教の質的变化の第一要因は、江戸幕府による寺院法度の制定に伴う、仏教支配が考えられる。それは幕府が、中世以来仏教側が本来具備していたさまざまな特権を奪うことに成功したことを示している。更には、各宗派の本末制度を確定し、本山が幕府の権力をバックに、あらゆる権限を掌握した。のみならず、幕府はキリシタンの禁圧のため、寺院の本末制度に則り、各末寺に寺請証文の発行の権限を与え、この制度を利用し、各末寺は民衆を各末寺の檀家組織に参入させ、寺院の経営の基盤造りに意を用いた。つまるところ権力が信教の自由を奪ったのである。その結果、仏教の本来性は喪失し、僧侶の身分は風化し、逆に世俗化の道をひた走る。そのことが儒教側の批判攻撃の好材料となった。それらの一一については、

古くは林羅山の『本朝神社考』、近くは中井竹山の『草茅危言』の言辞に顕著に窺える。が、今一々の引用は略す。しかしながら、近世の文学においても、文学と仏教思想との関係を云々しようとするとき、その両者の各々の比重の置き方で状況は異なる。即ち、仏教思想に比重を置いて、その視点から論を立てようとするれば、まずは、鈴木正三や浅井了意あるいは深草の元政などの仏教者の創作した文学が取り上げられるべきであろう。彼らは近世という特殊な仏教教団の形骸化の中にあつて、各々自己の信ずる道に基づき、仏教者としての立場から様々な活動を展開した。従つて仏教思想への思い入れは強く、残された著作は当然その色彩を濃く示している。それに対し、近世文学により力を入れて両者の関係を問題にしようとする、近世という時代の特殊性ともからみあつてその把握の方法にいささか困難を覚えるところがある。何故なら、両者の関係はいわゆる否定的媒介による構造を色濃く示しているからである。

(一)

近世文学の代表的な作品群の中にあつて一見、仏教思想と最も遠い距離に位置するかのような印象を与える井原西鶴の作品はどのような様相を呈しているのであろうか。ここではその問題について考えてみようと思う。

まず、片岡良一氏の「浮世草子作者としての西鶴」においての見解を窺つてみよう。

内心に渦巻く表白の衝動全部を俳諧師としての制作活動によって飽満させることのできなかつた西鶴が、徒然な日の夜昼をひとりひそかに文机にむかつて楽しんだ自己表現——彼等のいわゆる転合書は意外な喝采を喚び起こした。その喝采に動かされて、西鶴は新しく浮世草子作者として現前した。(中略)浮世草子には自ら当時の生活相の様々が取込まれた。そうしてその生活相は勃興の機運に乗じた民衆の旺盛な活力と解放された情意

の奔騰とに彩られて時代の底深く這う虚無的的人生観を無理にも圧潰そうとした強調的な歓喜の情調によって塗りつぶされたものであった。人生は無常だ。だから遊ぼう——深淵の縁にいながら、強いてその深淵には面をそむけて喜戯するものの狂歓乱舞も、心なくして眺めればただ花に酔い酒に踊る愉悦の世相としか映らなかつたろう。そこに当時のいわゆる浮世の観念が生まれた。⁽⁴⁾

と。しかし、片岡氏の指摘する「人生は無常だ、だから遊ぼう」という居直りの精神、その精神に基づいて、一期は夢よ、ただ狂え、という認識で、西鶴の『好色一代男』が現前化されたと読むには私は抵抗を感ずるのである。

従来の西鶴研究の流れにあっても、大筋の西鶴観はその方向で認識されているようである。例えば、谷脇理史氏は、『一代男』の主人公、世之介のイメージは巻頭の一章「けした所が恋のはじまり」において読者に強烈に印象づけられる。それは周知のように、中世以来の風流の思想などは物ともせず、「浮世の事ことを外になして」愛欲の世界のみに関心を持って生き続けうる自由を確保した人物であった。西鶴は冒頭の数行で、その両親を紹介して世之介の誕生を告げつゝ、浮世の倫理を超越しうる条件を設定し、それを七歳の世之介の行為の描写で具体化して行く。そして世之介が浮世（現実の世界）とかかわる必要のない人物、いわば、浮世の倫理や論理と対決して挫折したり心の痛みを感じたりする必要の全くない仮構の人物という前提で作品が展開することをまず読者に承認させるのである。⁽⁵⁾

と言う。確かに谷脇氏の指摘の如く、西鶴の『好色一代男』以下一連の浮世草子は、「浮世の人の心の認識を主眼として打ち出すのではなく、いかなる方法でそれを面白く具体化して行くかという所だけに腕の見せ所を置いた作品である」⁽⁶⁾とする考え方に私も賛成である。それは門人西吟が『一代男』に付した跋文の中の「転合書」という評言の指す所と符号し、いわゆる転合が、「いたすら、悪ふざけ」の意味を内包した語であることと、谷脇氏の主張とは

一致するのである。その故に「転合書ではあるが、価値を持つ」論理から「転合書であるが故に価値を持つ」という積極的肯定の方向で『一代男』を読もうとする姿勢は当然支持されるものと私も考える。しかし、「転合書であるが故に価値をもつとする論理」に立った時、次に見えてくるその「価値」を谷脇氏は「低俗であるが故に面白い」とする方向で処理しようとする。が、そんなに単純な肯定の仕方しかできないものだろうか、私はいささか疑問に思う。もちろん私も低俗なものを高級に仕立てようとする読み方を企図しようというのではない。「転合書」の放つ力というより、その底に流れているしたたかな精神構造に着目したいと思う。そして、そのしたたかな精神構造を育くんだと考えられる西鶴自身の人生の途上の思いがけない出来ごとこそ、彼の俳諧師としての、あるいは浮世草子作者として、矢継早な創作活動への耽溺の契機となったやに考えられるからである。

(三)

野間光辰氏の『刪補 西鶴年譜考証』によると、「延宝三年四月三日、西鶴妻没す。享年二十五歳、菩提寺誓願寺に葬る。」とある。西鶴はこの時三十四歳であった。彼は、妻の追善のための連句を一日で巻き、『俳諧独吟一日千句』（以下『独吟一日千句』）と題して出版した。その序文には、三人の幼児を残したまま、突然この世を去った若き妻への西鶴の想いが表出されている。

有し時はなき人をとひしが、それもなき身となり行ぬ、是もとまるべきにあらず、夢の覚さきはまぼろしの世
とは思ひあたりたる時にぞ忘るる隙多し、月雪花は盛なるに、風の心ちとて其春も頼すくなく、四月三日の夜
の鶴つるなく子を捨て空しくなりぬ。折から泪添る郭公の発句おもひ明るより暮るまでに独吟に一日千句手向にも
成なんと執筆も一人して、是を書付待るものならず。⁽¹⁰⁾

と。とりわけ、「月、雪、花は盛なるに、風の心ちとて、其春も頼すくなく、四月三日の夜の鶴なく子を捨て空しくなりぬ。」という表現は、妻の死を月雪花の自然の美の旺盛さと対比させるといふ独自の死生観が示されているところに注目しておきたい。かくしてその内容の一端を引くと、

第一

脈のあがる手を合してよ無常鳥

次第に息はみしか夜十念

沐浴を四月の三日坊主にて

中にも何も見えぬ草の屋

(中略)

一心頂礼経をよむ鳥

第二

引導や廿五を夢まぼろ子規

尻かしらからかくる螢火

箸かたし柳呉竹折ませて

都は春の客かかさなる

(中略)

子供三人少年の春

第三

郭公かゝがさとりのかたちはいかに

おんは仏法僧と鳴らん

御詠歌を木の下闇に残されて

うす昏へけは消る浮雲

(中略)

日影もなかふわびる心ね

第四

郭公声や帆にあけて船後光

弥陀の国迄卵の花の波

一遍の経帷子やしほるらん

(中略)

百ヶ日精進あけに雀鮪

蓼の末葉も草木成佛

第五

後世は大事聞はつすなよ郭公

いらぬそ寶の池の水鶏も

(中略)

馬士よまて事間ん一休み

遊女か比丘尼かありやなしやと

いたつらやあちらこちらにたてぬらん

浄土法華の中言をきく

(中略)

おしろいをとく谷のしたたり

ひんすりを作り籠なる一庵

菩提の秋に笑ひのたねに

極楽とあそふ間やおもふらん

以下略

第六

お時の鳥生死の海や二つ菜

荒布かりほす法のころも手

(中略)

法の花ひらいて見する文の中

本来空に鷹かへる空

第七

頼みけり我誓願寺郭公

宗旨の請にたつ雲見草

心の月何時成ともまかり出て

(中略)

春三月歎くにあまりの花惜や

焼香のけふり立花の陰

第八

靱の内に本尊作るや田長鳥

二王は壹丈立花の陰

(中略)

香炉に残る螢火の影

第九

百八の珠数を懸たか郭公

茂る生木になたや道心

(中略)

ちる花や今に死んだと思はれす

こそこそこそとそる柳髪

第十

一日に千体仏よ郭公

夏に入るあひのかねに鋸

闕伽の水同じ砥水の流きて

(中略)

諷誦文に今月今日花ちりて

彼岸にあたる往生(11)ふの物

などと、一日千句、矢継早やに吟ずる西鶴の姿は亡妻への追憶と残された子供三人への思い、それはやがてより深い無常観から仏国土へ想いを馳せ、やがては又、現世の浮世の生臭ささも交錯させながら後の『好色一代男』や『好色一代女』等の浮世草子への展開も予測させるに十分な西鶴流のモノガタリ性を秘めた追善連句の世界が構築されているのである。のみならず仏道へのなみなみならぬ理解も随処にちりばめられている。

以上「独吟一日千句」の中にも示されている如く、西鶴はこの年、法躰の姿となる。この隠居法体は、西鶴のどのような覚悟を示すのか明確ではない。中島隆氏は「家業の煩わしさから解放され、俳諧に専心するという側面が強い⁽¹²⁾」と解されているが、その法躰出家は西鶴流に期するところがあつたと思われる。もちろん、西鶴の法躰姿は、そもそもは真摯なものから発したものであろうが、又、反面中世までの道心者としてのそれをひたすら求めたというものではなかつたであろうことは、先にみた「独吟一日千句」の世界からも推察しうるところである。又、その姿は『懷硯』(存疑本ではあるが)に西鶴自身が描出した伴山の姿と複合化して想起される。

朝顔の昼におどろき我八つにさがりぬ。日暮て道をいそぎ何国を宿とさだめがたきは身の果墓はてはかなやとおもひ籠こもしより修行に出給ひ、世の人ご、ろ銘々木々の花の都にさへ人同じからず。まして遠国にはかわれる事どもありのまゝに、物がたりの種にもやと旅硯の海ひろく言葉の山たかく、月ばかりはそれよ見る人こそたがへど、

おもしろおかしき法師の住所は、北山等持院のほとりの閑居を極め、ひとりはむすばぬ笠の庵各別にかまへて、頭は霜を梳りて残切となし、居士衣の袖を子細らしく、名は伴山とよべど僧にもあらず俗ともみへず、朝暮木魚鳴して唐音の経読など菩提心の発し、釈迦や達磨の口まねするうちにはあらず。唯謡のかはりに声をたつるの、不断は精進なまずあるにまかせて魚鳥もあまさず、座禪の夢覚ては美妾あまたにいざなはれ、鹿子の袖ふきかへし、とめ木のかほりきく間も、紙袋の抹香のにはひうつるも煙は皆無常のたね。

と、する生きざまが、その面影と内面を写し出しているであろう。⁽¹³⁾

以上のような、西鶴自身の人生における破乱が「法師西鶴」として新しい人生の出発を覚悟させたのである。そして、宗因門下の談林俳諧師としての活躍は、彼の積極的自己アピールも兼ねて新しい文学的状况を自ら造営していくことになる。

浅野晃氏は、「並々ならぬ決意を秘めた法師西鶴は、一面社会的な自由を獲得して、俳諧活動にむかつて激しい燃焼を開始したのである。この時、後嗣とすべき男子に恵まれなかった自分自身を「一代男西鶴」と諦める思考が芽生えたものと思う。これが『好色一代男』発想の原初的な中核であり、次第に偉大な転合書へと作家の内部で成熟しはじめるのである」と述べている。⁽¹⁴⁾ たしかに、いかなる作品と言えども、中核なくしてはその形成はない。西鶴の場合も若妻の突然の病死が契機となり、西鶴の内なる精神をめざめさせ、「俳諧大句数」として奔騰する。それはやがて、「転合書」への導火線となり浮世草子『好色一代男』として現前化するに至ったのである。即ち、亡妻の追善の『独吟一日千句』の刊行から八年程の歳月が流れて『好色一代男』は刊行されたのである。妻喪失の悲哀の淵から這い上がり、又、自分自身を凝視し、再生するには西鶴にとって必要にして十分な時間の経過であり、作品の発酵期間としても十分な時間であったといえる。妻の死を契機としての出家というスタイルは西鶴自身が諷刺し、

批判して止まない当時の風潮に積極的にかかわっていった姿勢を示し、その自らの姿勢を自嘲的に描出するというスタイルが西鶴文学の独特の世界を構築し得たとも考えられるのである。即ち『好色一代男』の中でも、世之介の十九歳の折、突然出家する場面を設定している。⁽¹⁵⁾ 釈迦の出家のパロディと解されている場面である。これとても決して真摯なものとしてはとらえられてはいない。他にも、例えば『本朝二十不孝』の巻一の一四「慰改て咄の点取」にもその風俗は活写している。⁽¹⁶⁾ これは自画像の戯画的意味をもこめているかのような描出の仕方である。まさに、中世的な世界における憂世観に基づいた厭離穢土欣求浄土の出家の様式がここでは浮世の渡世の手段として選択されているというところに、西鶴流の浮世思想と融合した独自の仏教観が提示されていると私は考える。

(四)

そこで、浮世草子の「浮世」の概念を今一度確認しておこう。周知のように、近世初期慶長から天和の初めまでの約十年間の多彩にして多岐に渡る作品群を総称して、文学史の上では仮名草子と称している。まさに近世文学台頭の前哨戦といった様相を示し、創作者と読者そして出版書肆が三位一体となって、様々な模索の中で新興のエンルギーを醸成しつつあった時代である。純粋に文学を冠する作品よりは啓蒙教訓を主体とした仏儒老荘、神の各々の道に基づいた啓蒙教訓を目的とするもの、あるいは日常生活の典範となるものなど、この時代の作品群の内容は多岐にわたり繁雑を極めている。かかる状況の中で、思想・文学の領域にまたがって後世に濃厚な影を投げかけた存在というと、鈴木正三と浅井了意が特筆されるであろう。とりわけて、今ここで西鶴の「浮世」に関係してくる人と言えればそれは浅井了意である。彼が生涯において述作した作品は、一般には「七十部六百巻」に及ぶといわれ、仮名草子時代の著述者としては質量ともに傑出した存在であった。が、了意その人の生涯とその文業については、

先人の周到な追跡にもかかわらず、未知な部分が多い。が、北条秀雄氏の『浅井了意』⁽¹⁷⁾によれば、浅井了意の父は摂州三嶋江の真宗大谷派本照寺の住職であったが、その実弟、西川宗治の東本願寺出奔事件に連座して宗門より追放され還俗したという。そのために了意は浪々の辛苦を体験し、農耕にも従事したが、「父の無念をそそぎ、本照寺を再興し、唱導家として立つことを夢見つつ」、「内典・外典を読破し、博覧強記の聞こえが高かった」という。だとすると、「七十部六百卷」と称される著作はかかる艱難辛苦の境涯のなせる業でもあったと言えよう。かかる境涯にあつた了意の到達点、同時に、仮名草子史の最後を飾る作品として『浮世物語』が刊行されたことは偶然とは言え興味深いものがある。というのも文学史の上からは結果的にこの了意の『浮世物語』をもって仮名草子は終焉を告げ、そして、井原西鶴の『好色一代男』が浮世草子として出発することになるからである。両者の間に、いかなる継承と断絶が存在するかについては従来問題にされてきたところでもある。が、とりあえずは、ここで了意の『浮世物語』の巻頭一「浮世といふ事」と題する文章を引こう。

今は昔、国風の歌に、「いな物ぢや。心は我がものなれど、ままにならぬは」と、高きも賤しきも、男も女も、老たるも若きも、皆歌ひ侍べる。「思ふ事叶はねばこそ浮世なれ」といふ歌も侍べり。萬につけて心に叶はず、ままにならねばこそ浮世とは言ふめれ。脊を隔て、あまうら跟を搔かくとかや。痒かゆき所に手の届かぬ如く、當るやうにしてゆきたらず、沈気なものにて、我ながら身も心も我が儘にならで、いな物なり。まして世の中の事、一つも我が氣に叶ふ事無し。さればこそ浮世なれ。⁽¹⁸⁾

ここの部分では、その中核は、「萬につけて心に叶はずままにならねばこそ浮世とは言ふめれ。」あるいは、「我ながら身も心も我が儘にならで、いな物なり、まして世の中の事、一つも我が氣に叶ふ事無し、さればこそ浮世なれ」の繰り返しの表現によって、浮世の理不尽さが強調されている。即ち、世間というより人間としての存在そのもの

が、その人間の心にならず、自由にはならないということの認識を繰り返しの表現によって確認したものが前半の文章である。それに対しこれら一連の浮世認識を今一つの眼によって別の視点から反論した文章が後半の展開である。

いやその義理ではない。世に住めば、なにはにつけて善悪を見聞く事、皆面白く、一寸先は闇なり。なんの絲瓜へちまの皮、思ひ置きは腹の病、当座あたざにやらして、月・雪・花・紅葉にうち向ひ、歌を歌ひ、酒を飲み浮うきに浮ういて慰み、手前の摺すり切も苦にならず、沈み入らぬ心立の水に流る、瓢箪ひょうたんの如くなる。これを浮世と名づくるなりと言へるを、それ者は聞て、誠にそれくと感じけり。¹⁹⁾

と。今ここに、前半と後半各々、作者了意自身の中で背反する心の中を開陳した文章を並列させてみたが、作者の『浮世物語』執筆の時点における心境は後者に力点がおかれていることが、後半の末尾の「それ者は聞て、誠にそれくと感じけり」の言辞によって明白である。又、その故にこそ従来、この序の文章に画期的意義を認め評価されても来たのであろう。しかし、谷脇理史氏は「後者の言は本当に前者の言を否定し得るのであろうか。了意は否定したつもりでも、この後者の論理においては、前者の論点を移動させることで自己の論理を押し通そうとする。微妙なスリカエが行なわれてはいないだろうか」と疑問を示し、更に「前者の論理を決定的に否定するためには、まず前者の「ままにならぬ」のが「浮世」だという認識を否定し打ち破らねばならないはずである。ところが、後者は前者の認識を否定しようとしなないどころか、むしろその認識を肯定しつつ、ただそのように認識した浮世にどう処すべきかを述べているだけのようなのである。」とし「『浮世物語』には現実逃避の論理と現実順応の論理しかなく、それらはいずれも、現実と積極的にかかわり対決しようとする論理を欠いていた。そしてそれらは、ともに了意のままならぬ浮世という認識と不可分に結びついているはず」²⁰⁾だとする。以上の谷脇氏の見解は、その序

文と以下の各章との対応に照合する限り、もつともな指摘ではある。しかしながら、この序の本意も、又、それに対応する浮世坊のその後の展開を通しての様々な言辭も、私は了意の企図の範疇の中で論理は一貫している、と読む。なぜなら、序の前段に、了意が提示した浮世の現実、誰がどうあがこうと、どうにもならない現実の条理、一転して不条理そのものを示したものである。仏教思想において周知の如く、その世界観、人生観はその根本的には「縁起の道理」に基づいて展開されている。たとえば『浄土三部経の鼓吹』など多くの勸化ものを著した浅井了意は恐らくかかる仏教の根本原理は熟知していたはずである。従って、前半に示した「萬につけて心に叶はず、ままならねばこそ浮世」という通念としてのそれは認めた上での後半の展開であるはずである。とりわけ「なにはにつけて善悪を見聞く事、皆面白く一寸先は闇なり」の部分は、以下の各章において随処に具体相が示されている。たとえば、卷三の二「侍の善悪批判の事」と題する一文の中で、浮世坊の言葉として「某道心とて世を厭ひ、出家とて身を潜むる事、更に人を諂ひ世を渡らんと思ふにあらず、後世の大事さに斯様になりたり、それとても世の中に出家遁世者と言はれて、悪しきことを致す者多けれ。それに巻き添へられ、良き道心者も世の人心許さぬと見えたり。但し出家道のみならず、侍道にも良きは稀にて、悪しきは多し、(中略)ともかくにも内外揃ひたる誠の人は無きものなり。」と述べているように、世間の通念としてある善悪観の実態を分析しながら、浮世の善悪の相対性を述べている。更には卷五の二「天道を恐るべき事」の中でも「善は天理に随ひ、悪は天理に背く。人の念慮は天よくしろしめす。されば善をなして災来たり、悪をなして幸あらば、これ則道に私ありと言ふべし。善に幸あり、悪に災ある、これ天道の直なる所なり、人を欺く者はまづ自ら我が心を欺くなり。心を欺くは、これその天道を欺くなり。偽を以て誠を飾り、私を以て正直を眩ます。他人はこれ信すべく、天道は偽べからず」などのように対応させているのである。だとすると、序における「なんの絲瓜の皮、思ひ置きは腹の病、当座くんにやらして、月・

雪・花・紅葉にうち向ひ、歌を歌ひ、酒飲み、浮きに浮きて慰み、手前の摺切も苦にならず、沈み入らぬ心立の水に流る、瓢箪の如くなる。これを浮世と名づくるなり」という叙述は、一般の理解の如く、了意の居直り、あるいは、谷脇氏の言う「現実から逃避するための方法を打ち出」したものではないと解さねばならない。その証拠に、巻四の八「浮世房過去の世を悟りし事」の中で自らを戯画化して「現在の事は知れた浮世房にて瓢金の飛上りなれば申すに及ばず次に未来はまだ悟らず。この程やうく過去を悟り覚えた」と言ふ。「過去に何にてありたる」と問へば、「蝦かまでありたと覚えた。」その証拠は、「因果経にその現在の果を見て過去の因を知ると説かれた。云々」と。「誠によい悟道の仕様な。禅宗は、教外別段の勧めじゃと申た。」などというこの章の戯画は、序の「沈み入らぬ心立の水に流る、瓢箪の如くなる」の実践篇であつたと読めるのである。しかも、このような対応の仕方は随処に拾うことができる。だとすると、ままたらない浮世という認識をどこまでも絶対としながら、一見、その現実から逃避するための方法を打ち出したかに読める、「序」の修辞は、従来の如く額面通り、表面のみを読むことを了意自身は求めてはいなかつたであろう。即ち、序の後半の核をなす「浮きに浮いて慰み、手前の摺切も苦にならず、沈み入らぬ心立の水に流る、瓢箪の如くなる。」の表現は、前田金五郎氏の指摘によれば、禅語「如水上瓠芦子」、一着即翻(26)による行文とのことであり、従つてこの禅語は、「事に処して翻転自在な身心を意味し」「当世風に言へば、世の中ススイ、時には無責任とも思える態度で過ごす処世法を称する」と解釈されて(27)いる。

しかし、谷脇、前田両氏に共通するある種の逃避的、無責任な処世法と解することには私は賛成ではない。もつと自由な自在性を了意は考えていたと思われる。即ち、巻五の五「家を治むる慎つつしみの事」において、老子の撰とする「太上感應篇」を引用しながら、次の如く述べている。

今は昔、浮世房御前に伺候申せしに、家を治むるにはいかにすべきかと仰せられしに、対こたへて曰く家を治むる

事は災を拂ふに過たるは無し。災を拂ふ時は、幸自ら至るべし。されば太上感應篇に曰く、禍福に門無し、人自ら招く。善惡の報は影の形に随したがふが如し。(中略)幸と災と外より来るものにあらず。自ら善惡の行より招くなりと言へり。たとひその身に勢ありとも誇るべからず。幸ありとも驕るべからず。況や食しきとて欺くべからず。天理誠に時あり。それ災の本は驕をどりを好み、欲深き、この二つを種として偽り欺き、妬み諂へつらひて天道に背き、人を晦くらまし思ひの外なる憂へに逢ふなり。(中略)天道は、その人を恵むに厚薄なし。只我身の非を思ひ知るべし。災既に身に迫りて俄に神仏を祈る。それ神仏に祈るといふは、災の来るべき心になし給ふなど祈る事、常々なるべし。常は天道に背きて利欲を貪り、一國一郡の主あるじならば百姓を痛めて非法を行ひ、恵すくなく私を構へ、家老、出頭ならば主君を欺くらまし、己が利分のためよからぬ制法を勤め、追従表裡輕薄を致し人を倒し、或は商人ならば人を抜き、惣じてあらぬ外の惡事を致す。これ皆天理に背く故に、災來りて身に蒙かうる時に當あたりて、天に祈り神に申て遅のがれん事を求むといへども、我身天理に違ひ、仏神に背き、世に捨てられ、人を疎とまれ果て、かの災を拂ふべき所無し。天の作せる災は猶なほ遁るべし。自ら作せる災は遁のがるべからず。この故に祈る驗しるし無く、終に家破れ身滅びて、妻子同じく此憂へに繋つながる、事、目の前に例多し。只深く慎みて、家を守り治むるには、分ぶん随ずいひ身に應じて、高きも賤せんしきも驕きやうを止め、欲を薄くするにあり、自ら欲少く、分際を知りて足とする時は、心緩やかにして恐る、所無し、これ逍遙自在の仙人也(傍点筆者)

(五)

以上見てきたように、浅井了意の浮世観に基づいて著された『浮世物語』が、仮名草子の末尾を飾った、という

のは時の流れの皮肉な現象として私には見えるが、その了意の『浮世物語』の巻頭、及び各章において示した「浮世」の哲学を逆手にとつて、自らの「転合書」としての『一代男』の世界の主人公に浮世之介と命名し、了意自身においても描出し得なかつた人間の身心の情動の様態を西鶴は一代男・世之介の所業に探り出して見せたのである。しかも、『浮世物語』において、了意がこだわつた教導の枠は見事に破り捨てられてしまった。この点について、松田修氏は、『一代男』は『浮世物語』の批判的リアリズムを峻拒することにおいて成立した。その成功と、それによつて確立された定型にしたがつて、以後の浮世草子はいちらずに個人的な生活面の現実のみを現実とした⁽²⁹⁾と云う。が、しかし、私は西鶴文学は確かに了意のように表面上は教導的なものはあらわではないが、作品が醸成する総合の力が、作者の深い人間認識を顕現し、そのことがある種の批判的教導の精神を喚起していると思うのである。

『一代男』はまず、世之介の誕生に至るまでの、父夢介の所業を語るところから始まる。

桜もちるに歎き、月はかぎりありて、入佐山、爰に但馬の国、かねほる里の辺に、浮世の事を外になして、色道ふたつに寝ても覚めても、夢介と、かへ名よばれて、名古や三佐、加賀の八などと、七ツ紋のひしにくみして、身は酒にひたし、一条通り、夜更て戻り橋、或時は若衆出立、姿をかえて墨染の長袖、又は、たて髪かつら、化物が通るとは、誠に是ぞかし。⁽³⁰⁾

と。この部分について、暉峻康隆氏は早くに『西鶴評論と研究』において、「桜と月とは自然美の象徴としてのもの、その自然美の有限性に対する不信を表明し、それに対して、但馬の国生野銀山の経済力を背景とする人間的歓喜、青春の永遠性を主張してゐるのであるが……」⁽³¹⁾と把握されている。私は、いままで述べて来た流れに即し、暉峻氏の説とは異なる視点からの読みを示しておこうと思う。⁽³²⁾暉峻氏の言う、花や月の楽しみの有限性に対する色道の楽しみの無限性、それはとりもなおさず世之介の青春の謳歌という理解は、確かに『一代男』全篇が醸す明朗さ

の故に、一見妥当なものとして肯定されがちではあるが、私は西鶴の本意はそこにはないと考える。何故なら、こゝは「入佐山、爰に但馬の国、かねほる里の辺に、浮世の事を外にな」す「夢介」と人から呼ばれている男の放蕩ぶりを紹介していく、その文章の冒頭を飾る表現として「桜もちるに歎き、月……」と語り出されているのであるから、「月や桜」に象徴される自然を楽しむという営為における自然美の有限性への嘆きが伝統的な表現に即して語り出されているのである。が、その自然美の有限性への嘆きは、この嘆きの里入佐山の辺のかねほる里で、一山掘り当てて俄分限となつて、今は都にやつて来て放蕩の限りを尽している男、夢介の嘆きをも導き出す象徴的な修辞でもあり、更には夢介の放蕩の結果誕生した浮世之介の嘆きへも波及していくはずのものであつた。即ち、西鶴は『一代男』全篇の主題を、まず冒頭で、桜花と月影という伝統的無常思想を抱含する修辞で象徴させているのである。しかし、翻つて考えてみると、桜や月がはかなく無常であるのではない。故人も、桜については「明日ありと思う心のあだ桜夜半に嵐の吹かぬものは」⁽³³⁾と詠み、「月影のいたらぬ里はなけれども眺むる人の心にぞすむ」と歌つたように、桜や月の存在はともかく、問題は眺める側の人間の心(認識)にあることは言をまたない。『古文真宝』の「七言古風長篇」として掲げられている宋之問の有名な詩「有所思」の中の「年年歳歳花相似たり。歳歳年年人同じからず」⁽³⁵⁾の言葉の如く、桜花は又春が巡り来れば同じように咲くわけであり、月も時間の推移とともに規則正しく輝くものであつて見れば、人間のみが「桜も散るに歎」き、「月はかぎりある」ものとして一時の感傷にうち嘆くのみであり、自然は悠久不変なのである。西鶴が『一代男』において我々に示唆するものは、人の世が無常であるからこそ、逆に夢介の刹那への狂蕩が美しく見え、あるいは世之介の青春の謳歌が愚かしくもやるせないであろう。『一代男』が絶賛されたのも、おそらく青春の歓楽を描きつつも、その底流に無常と因果の人間存在の普遍性が、世之介の愚行と爆笑の渦の中に顕現しているからにはかならない。その無常観は彼が亡妻の追善のために編ん

だ『独吟一日千句』の序の中で、「月雪花は盛なるに風の心ちとして其春（中略）空しくなりぬ⁽³⁶⁾」とすでに述べていたことを想起すれば、彼が『一代男』の冒頭で嘆いてみせた逆接の真意はおのずから明白である。

同時に、今一つ『一代男』の冒頭で気にかかるのは、夢介の故郷が、入佐山のある但馬国であることである。西鶴は天保二年に『一代男』を私家版として出版し、それから三年後の貞享二年正月に『西鶴諸国はなし』（以下『諸国はなし』）を出版した。その『諸国はなし』の巻二の七に「因果のぬけ穴」と題する一篇を収載している。『諸国はなし』は周知のごとく、西鶴の文学の方法や特質を最も顕著に示した一篇であり、西鶴文学を扇にたとえればそのかなめ的存在でもある。従って『一代男』より後半の成立ではあるが、西鶴の文学の創作袋の中には、あるいは早くから納められていた一篇ではないかと想像する。かかる視点から考える時、『諸国はなし』収載の一篇「因果のぬけ穴」は、その目録に「但馬の国の片里にありし事 敵打」とあり、『一代男』の父夢介の出身地、入佐山の但馬国と同一であり、そこには偶然とは言えない気脈の通ずるものを感じるのは私だけではあるまい。⁽³⁷⁾「因果のぬけ穴」はその題名が端的に物語っているように父と子の宿業劇である。そのあらすじをあらあら示せば、

家中に又といない使者男と称されていた大河判右衛門は、一子判八を伴って兄の敵寺田弥平次を討つために出立する。弥平次は、但馬の国の片田舎に二重垣を巡らし警戒を怠らず隠れている。ある夜、判右衛門親子は塀を切り抜いて穴をあけ忍び込む。が、弥平次に気づかれ、引き返す。判八は逃げ切ったが、父は敵に両足を捕えられる。判八は敵に自分達の正体を知られてはなるまいと親の首を切り落とす。かくして、入佐山の奥の松の木の根元にその首を葬る。がその後、判八がまどろむ夢の中に父の亡霊が現われ、かかる因果な目に会ったのは、実は自分が前世で弥平次の一門を理由もなく殺した報いであり、おまえも以後、敵討ちは止めて仏門に入れとさすとす。しかし、判八は聞かずに敵を討とうとして返り討ちに会ってしまったというのである。

この一話については、既に宗政五十緒氏の指摘があるように、そのルーツは、仏典『生経』巻二の十二に求め得る。それが『法苑珠林』巻三十一、潜通篇第二十三、引証部第二に引用され、後『今昔物語』巻十の三十一「震旦、盗人、入三国王倉盗財殺父語」に継承。更に『源平盛衰記』巻二十「楚効荊保の事」として収載され、近世期、浅井了意の『堪忍記』巻三にまで及ぶ。宗政氏は了意のそれよりも『源平盛衰記』の荊保の話から、西鶴のそれへの展開と把握されている。まさに、この一篇の中核部分が子供が父の首を切り落さねばならない、という因果の業報の悲劇をさとすところにあるとするなら、西鶴の認識もまたそこに感ずるものがあつたが故に『諸国なし』の一篇に収載したのであろう。この論理は、やがて『武道伝来記』や『武家義理物語』へと展開して行くのである。

しかし、『一代男』に限定して、この「因果」の論理の行方を求めると、意外な場面へと転換し、俳諧化されていることに気づくのである。即ち、『一代男』巻四「因果の関守」「形見の水櫛」の世界である。³⁹

そもそも事の発端は世之介の悪行が因となり、それがめぐりめぐって全く縁もゆかりもないはずの人妻を、しかも彼女の兄弟たちによって打ち殺させてしまうという果を招くのである。すなわち、前篇の巻三の末尾「口舌の事ふれ」において、人妻に狼籍を尽くし、その夫に「片小鬢刺れ」たことが原因となつて以下の展開となる。世之介は、旅宿で一夜を明かし、道を急いでいると、宿はずれの山陰に新関が設けられ、厳しい吟味が行われていた。それは、かや原という里で、強盗殺人事件があり、夜のこととて犯人の顔が分別出来なかつたので、このように見張りを設け人改めをしているとのことであつた。当然、片小鬢の世之介に嫌疑がかかり「ひとやに入られ、思ひの外なる難儀にあふ事、天罰たちまち身にあたりぬ」という次第となつた。が、「牢屋ぐらしも少しく馴れた頃、明かり取りの窓から隣の牢をのぞく」と、美しい女が居るのに気づき、「あれは」と聞くと、牢屋の仲間が、「あの女は

夫を嫌つて家出はしたが、離縁状がもらえなかつたので捕つて牢屋に入れられているのだ」と教えてくれた。世之介は、その女の毅然とした生き方に共鳴し、「これはおもしろき事かなと天井の煤すすを齒ゆちじ杖じょうにそめてかきくどき、命ながらえて出牢した時には相会おうと相互に意志は通じ合ったが、それ以上はままならぬことを口惜しがっていた。ところが、二人の思いが通じたのか「御法事（徳川將軍家の法事）に付き諸国の牢ばらひ」となり、二人は釈放され自由の身となった。世之介は彼女を背負つて筑摩川を渡つた。が、折りから霰あられが降り、女はひもじさを訴えた。そこで、彼女を待たせて村里の農家に食べものをもらいに行き帰る途中、女のさげび声に驚き走り寄ると、「あらけなき男、四五人、竹のとがりやち、鹿おどしの弓、山やま柄がらふりあげて、だいたんなる女め、命たすかりなば、宿にかへるべきを親の方への道を替へ、何国いづくにへいかなるやつが連れゆくぞ、兄弟にもかかる難儀おもへば憎し、唯うちころせ」といふ。世之介取付、わびてもきかず『さては此男め』と立かさなりて、うつほどに、荊うはら、梶はら、のぐるのもとにふして、ぴり／＼と、身ふるひして出る息とまつて、入息、次第にとうとい所へまいる計はかりになりぬ』⁽⁴⁰⁾という有様であつた。私がここで、先の『諸国はなし』の中的一篇「因果のぬけ穴」との通底をいうのは、この女の場合も、世之介の善意が仇となり、揚句は肉身すなわち兄弟達の手によつて殺されるというその理不尽さの一点である。即ち、ここにおける因果のぬけ穴とは、世之介とこの女の愛という「ぬけ穴」が逆にあだとなつてこの女を死に到らしめるという、その世之介自身が抱え込んでいる因果が、さらに不幸な女の行く手にも又、めぐりめぐつて及んでいく因果という不条理の連環を、ここでは一見ユーモラスな世之介の行動の中に描出しつつも、深い悲哀を浮かびあがらせるという、その手法においてである。即ち、そこには思想と文学の融合した人間的な心情の高揚が現前化されているのであり、因果と無常とがその大上段な枠組を持たないまま見事に描出されている、まさに西鶴流の俳諧化のなせる業といふべきであらう。

注(1) 本書の「第十章 江戸時代 第八節 仏教の形式化」として、一、本末制度、二、寺院僧侶の階級格式、三、檀家制度と宗門改、四、新義異義の禁止の四項目を掲げて詳述している。

(2) 上・中・下の三巻から或る。寛永十五年から正保二年の間の成立。神・儒一致の立場から、仏教を批判。

(3) 宮・商・角・微・羽の五巻から成る。寛政元年、執政白川樂翁の諮詢に答えて中井竹山が自己の見解を述べたものである。仏法、寺院、出家などについては、微の巻、即ち第四巻に詳述。

(4) 片岡良一著作集第一巻『西鶴研究』（中央公論社）八五〜八六頁。

(5) 『西鶴研究論攷』（新典社研究叢書5）一四五頁。

(6) 同上、一五〇頁。

(7) 同上、一五三頁。

(8) 同上、一五二頁。

(9) 『補西鶴年譜考証』（中央公論）九六頁。

(10) 『定本西鶴全集』第十卷（中央公論）一〇九頁。

(11) 同上、一一〇〜一六六頁。

(12) 『岩波講座日本文学と仏教』第四卷「無常」一三五頁。

(13) 『定本西鶴全集』第三卷、二五五頁。

(14) 『西鶴論攷』（勉誠社）「作家西鶴・実像へのアプローチ」四頁。

(15) 『定本西鶴全集』第一卷、六九頁。「出家にならねばならず」と題して「或長老をたのみ、十九才の四月七日に出家になして、谷中の東、七面の明神の邊、心も澄むべき武蔵野の月より外に友もなき云々」と記す。

(16) 『定本西鶴全集』第三卷、一五四頁。「南無阿弥陀仏く、何もいらぬ浮世とは思へ共、一日も喰ねば、為飢し。人は盗人、火は焼亡と、舞まいの又大夫が言葉のすゑ、去程に、今時の出家形氣程おかしきはなし云云」とある。

(17) 『改訂増補浅井了意』（笠間書院）二二六頁。三部経鼓吹 七十八卷、寛文八年『阿弥陀経鼓吹』十八卷が開板さ

- れてから、最後の『観無量寿経鼓吹』三十巻が延宝二年に上梓されるまで、満六ヶ年もかかっているという。
- (18) 『仮名草子集』(岩波日本古典文学大系)二四四頁。
同上、二四四頁。
- (19) 『西鶴研究序説』(新典社研究叢書4)二〇二頁。
- (20) 注17に同じ。他に『日本古典文学大辞典』(岩波)の浅井了意の項目参看。
- (21) 『仮名草子集』(岩波日本古典文学大系)二九五頁。
- (22) 同上、三四五頁。
- (23) 同上、二四四頁。
- (24) 同上、三三五頁。
- (25) 同上、二四四頁。
- (26) 同上、一八頁。「浮世物語の解説」。
- (27) 同上、三四九頁。
- (28) 『日本近世文学の成立』(法政大学出版局)一六四頁。
- (29) 『定本西鶴全集』第一巻、一一頁。
- (30) この問題については、吉江久弥氏は『西鶴文学研究』(笠間書院)五、「好色一代男」ところどころ「一」桜も
ちるに歎き」の中で、該当部分を引いて「言うまでもなく、雪月花の楽しみの有限なることを述べて、次に展開
される色道の楽しみの無限なることを言わんとする部分である。しかし、世之介の女護島渡りを人生の無常を観
じた上で、「男性的な死の決意を象徴したものと見る限り」「冒頭文はこの最後にも響いていと見ざるを得ない」
という見地に立つ。又、前田金五郎氏は『好色一代男全釈』上巻(角川)二二頁。「入佐山」のところ、木村秀
仙氏の説を引いて「諸行無常の觀念から、花月と同じように人間の色道も有限の意とするのが正当かもしれない」
とする。野田寿雄氏は『日本近世小説史』(勉誠社)六一頁。『好色袖鑑』の叙述を踏まえて無常観の想出を見る、
とする。各々視点は異なるが、暉峻説への修正を示している。
- (33) 親鸞が九歳で出家する時詠んだという。が土井順一氏によると江戸時代末期からの伝承と言う。「古伝親鸞の和

歌」（『佐賀龍谷短期大学紀要』29号）。

(34) 『法然上人集』（大日本文庫）「諸人説付御歌」による。

(35) 『漢籍国学解全書』十一卷所収。

(36) 注10に同じ。

(37) 吉江久弥氏『西鶴文学研究』（笠間）五〇八頁。四「趣向転用の一様相」。「1『武道伝来記』の一章について」の中で「諸国はなし巻三の七「因果のぬけ穴」、「一代男」の冒頭などに設定する入佐山を舞台にすることの来由を検討している。

(38) 『西鶴の研究』（未来社）六五頁。「西鶴と仏教説話」参看。

(39) 『定本西鶴全集』（中央公論）第四卷、一〇六―一二二頁。

(40) 同上二一〇頁。

（平成九年九月脱稿、この稿未完。）