

浄瑠璃の当代性と仏教

久堀裕朗

近世に入り「うき世」という語の意味に変化が生じてくる現象は、仮名草子『浮世物語』等を引きつつ、時代の変化を示す一つの象徴的な事柄として、しばしば文学史の中で項目立てされるところである。中世の「憂世」とは、例えば、

この世はかりの宿、電光朝露、夢幻のことなれば、今此時、生死輪廻をまぬがれ、未来は必ず一つ蓮の台に生れん
(室町物語『木幡狐』)

に顕著に見られるような仏教的無常観、厭世観に基づき、「思ふこと叶はねばこそ憂き世なれ」(謡曲『仏原』)等、現世を思い通りにならない憂きものと見る「うき世」観であるが、室町末期から江戸時代初期になると「夢の浮世の、露の命の、わざくれ、成次第よの、身は成しだひよの」(隆

達小歌)等、現世享樂的な「うき世」観が現れてくる。その背景には当然、下克上の時代を経て、更に、身の処し方によつては富裕な分限者となることも可能な近世町人社会の成立がある。自分の能力が発揮できる時代となると、ままならぬ憂き世という思いは薄れ、次第にこの世に楽しみを求めたくなるわけである。そして、「この世はかりの宿」という思いが消え、日常生活上、人々の心の中で、向かうべき来世の存在感が希薄になったとき、「うき世」は単に現世を表す言葉ともなる。

この変化とちやうど表裏の関係にあるのが、「あの世」観の変化ということになるだろう。右に見たように、つまるところ来世をどれほど重視するかが、「憂世」と「浮世」の違いであるのだから、人々の「あの世」観も確実に変化している。例えば中世説話や、仮名草子、勸化本などでは、地獄を見て蘇生する話が頻出するが、同じ蘇生譚でも、西鶴の浮世草子では、『懐硯』巻四の五「見て帰る地獄極楽」

のように、あの世を見て蘇つたと偽って人々を騙す詐欺師の話へと転じる。すなわち、等しく地獄を扱ってはいても、西鶴の場合、現世の話題へと内容を転換している。これは少し極端な例としても、それぞれの話が扱っている世界観の違いをよく表している。単純にこの相違を、時代の変化の反映とばかり見ることはできないが、ともかくも両者の違いは、人々の関心が移り変わる方向を示しているとは言えるだろう。人々の心の中に「地獄」という「あの世」の占める割合は、確実に減少している。

さて、このような時代の流れの中にあつて、浄瑠璃には「うき世」観、「あの世」観の変化が、どう反映されているのだろうか。浄瑠璃はもともと神仏の靈験譚に端を発するから、中世以来の仏教的な世界観の影響が非常に強いことは言うまでもない。古浄瑠璃から合作期の浄瑠璃まで、仏教的な側面は至る所に指摘できる。しかしその中にも、何らかの形で、時代思潮の反映は、必ず認められるはずである。仏教の影響にしても、近世に入って人々の仏教思想の受け止め方は変わってきているから、その変化は浄瑠璃の中にも反映されているに違いない。こうした点で、浄瑠璃の当代性はいかなるところに現れているだろうか。非常に大きな問題であるが、以下にいくつかの例をとりあげ、この問題に対する考察の端緒としてみる。

二

浄瑠璃史は金平浄瑠璃の登場を以て、本格的な創作の時代を迎える。従つて当代性という問題は、ここを出発点として考えるのが妥当であろう。金平浄瑠璃の果たした役割については、先学が既に詳述されているので、今は繰り返さない。ここでは仏教との関わりにおいて、金平浄瑠璃の性格を考えたいのだが、そのような観点から通覧してみたとき、看過できない、と言うよりも、必ず行き当たらざるを得ない、強烈な印象を残す作品を、金平浄瑠璃の中に見出すことができる。それは『公平法門諍』である。

『公平法門諍』には現在、寛文三年九月刊の上総少掾正本『公平法門諍并北国落』（山本九兵衛板）と同題の江戸六段本（鱗形屋板）の二種が残る。諸本の位置については、青木正次氏⁽²⁾等の研究を経て、室木弥太郎氏による『金平浄瑠璃正本集』の解題⁽³⁾に詳しく述べられており、現存しない正本も含めて、それぞれの関係が推定されている。すなわち、まず第一に、斎藤月岑の『声曲類纂』に「余が見るところの和泉太夫が上るり」として本作が挙げられることから、通例通り、現存二種は和泉太夫（丹波少掾）正本に拠つたと考えられ、また第二に、播磨掾の段物集『忍四季揃』に本作の「いし山おち 月見」があり、『声曲類

纂』『外題年鑑』にも播磨掾正本として『金平法門評』が挙がっているから、播磨掾正本が存在したことも確実である。そして、これら総合して推定するに、

先づ大和少掾（播磨掾に同じ―引用者注）が和泉太夫正本をそっくり利用し、月見の部分が付加した。

また上総少掾は第三段までは和泉太夫正本通りとし、あとは月見の部分が付加するなど改訂を施して、五段とした。しかし月見はいづれが先か不明である。

そして江戸の鱗形屋板は大和少掾正本の復刻で、月見を除いては和泉太夫正本に非常に近いであらう。

とされるのである。播磨掾正本の位置などについては、この推定が正しいのか証明できないが、ともかくも江戸の和泉太夫正本から上方板が派生して行く過程は確認できる。

さて、以上を踏まえた上で、本作について考えてみたい。まず、仏教との関わりにおいて、なぜこの『公平法門評』に必ず行き当たるのかということだが、それは、本作の初段で、公平^{三三}によって痛烈な仏教批判の法問が展開されているからに他ならない。

初段、將軍源頼義は無常心を起こし、三人の子の内、一人は出家させようと考える。頼義は、その一人に次郎義宗を選び、「東山のまんよう上人」を戒師として頼む。出家を望まない義宗は家臣の公平にこのことを訴え、公平は怒って御所に乗り込み、まんよう上人と法問に及ぶ。論の応

酬の末、公平が、仏法に護られている者はすべての災難のがれるはずと、太刀を抜いて脅すと、上人は逃げる。公平は自分の館に義宗を匿っていることを告げ、將軍家への奉公もこれまでと御所を去る。

この段の公平と上人との法問が、本作の外題の抛り所でもあり、強い仏教批判ともなっているのである。仏教を血肉としていると言っても過言ではない浄瑠璃の中で、ここでは主人公によって仏教に対するあからさまな批判がなされ、それが浄瑠璃全体の内容から見ても正当化されている。では一体この、およそ浄瑠璃にはふさわしからぬ仏教批判の構想を、作者はどこから得たのだろうか。本作の原拠である舞曲『満仲』には、多田満仲が仏道に帰依し、子息の美女御前を無理やり出家させる筋がある。その上に、これまでの研究では、狂言『宗論』を取り入れて、公平法問の場を構成したとされているようである^{三三}。確かに狂言『宗論』と本作との間には、わずかな語句の一致が認められる。しかし浄土宗僧と日蓮宗僧の宗論と、本作の仏教批判の間答とは、根本的な性格の相違があるだろう。従って、作者が当たったものとしては、更に別の原拠を求める必要がある。

結論から言うと、この場合は仮名草子『清水物語』（寛永十五年刊）を利用して考えると考えられる。中でも、『清水物語』「下向」の巻、「上人と覚しき沙門、道すがら談義

を述べ」るのに対し、ある男が儒教的立場から激しく反論する箇所である。問答形式や、男の反論に対し上人が激昂して行く過程など、公平法問の場との相似は一読すれば明らかであるが、更に多くの語句の一致が指摘できる。以下該箇所を両者対照させて引用してみよう（対応を①②③で示す）。第一から第三までは、現存二種に大きな詞章の違いがないので、ここでは上総少掾正本から引く。

『公平法問諍』第一

①されは、御ぼうのけうけにまかせ。出家にあらざる物は皆。ぢごくにおつるぞとしめされて。しのふかうしやうの四民共。我もくとかみをおろし。出家せば、家くのとめは皆。ことくくすたりはて。田はたをかへす物もなく也。五こく国どにたへはてなば。さかしげにさへつり給ふ。御ぼうの口も。たちまちとちて、足手もはたらき申まじ。(中略)

②又、らいせとやらん、後生とやらんは。一大じ一大じと、むつかしきやうに仰らるゝか。いかにも行やすき所とみへて。いにしへより今に至まで。いく千万の人行といへ共。行そこないたるとて。帰りたる物はなし。

(中略)

③只仏法をたにしんずれば。萬のさいなんをのかるゝよし。承こそ聞所なれ。御ぼうは仏法るふの身なれは。定て仏のほうべんにて、さいなんを、さぞよくのかれ

給はん。いでそれかし、一太刀切てみ申さん程に。ずいぶんのかれてみ給へとて。太刀ずはとぬきければ。たまられずして、上人座を立てにげ入給ふを。

『清水物語』「下向」

②三綱五常さへ治まりたらんは、来世は近くもあれ遠くもあれ、危き事も候はじ。さして願ふべき事もなし。行き損ひたるとて、帰りたる人もいまだ聞かず、行き易き道とこそ存候へ。(中略)

①世界に人なくはみな野原となりて、五穀も誰か植へん。たとひ人ありとも、みな出家の道に入たらんは、田を作り畑打つ者なくして、さやうに仰せらるゝ、御僧の口もゆがみ、足も立ち候まじ。(中略)

③まづ仏を信仰すれば、万の災難を逃れ候と承り候。御僧はさぞな仏の力にて、万の災難を逃れ給ふべし。一刀切りて切られ給はぬかこゝろむべし。我等は念仏など唱へ、題目など唱へて罪を滅し候べし。いでさらば」とて、刀に手をかくれば、僧は走りて逃げられたり。

これらの表現を比較すると、『公平法問諍』が『清水物語』を利用していることは、はっきりとわかる。特に傍線箇所などの一致は、その裏付けとなるだろう。また五段目には、再度公平と上人が問答をする場面があるが、そこでの公平の言葉「さいはいけふはことしづかに候へは」は、『清水物語』で、問答の後にある一文「心静かに問答したらんに

は、なを面白き事のあるべきに、早くしるしを見せたるこそ本意なけれ」を受けているものと思われる。従つて、金平浄瑠璃の作者が、「二、三千とをりも、売申せし也」(祇園物語)と言われるように、当時のベストセラーだった『清水物語』を、浄瑠璃の内に取り入れたのは確実である。そして、この利用は、浄瑠璃において一般的に行われる、室町物語や、舞曲、先行浄瑠璃等からの襲用とは、性格を異にするものとして捉えなければならないだろう。

『清水物語』は、儒教思想を基に、儒仏の優劣を論じ、当世の仏教を批判し、更に政治批判にも及ぶ書である。物語の舞台は、徳川家光によつて再建された清水寺。ここに観音の利益を求めて多くの人々が集い、その中で、儒仏問答が交わされ、様々な当世批判がなされる。寺壇制度が整備に向かい、徳川幕府の傘下に入つて、人民統制に一役買う存在となりつつある仏教の、その幕府との繋がりの一つの象徴とも言うべき場所が、舞台として選ばれている。そのことに、一読者だった金平浄瑠璃作者も、気がつかかなかつたはずはない。仏教と、その背後にある徳川幕府への批判を読みとり、それに共感したからこそ、利用を思い立つたに違いない。

そのことを窺わせるのが、「東山のまんよう上人」という存在である。公平と対立するまんよう上人の説く内容に注意すると、そこには、舞曲『満仲』や『清水物語』とは

違つた要素が付加されていることがわかる。例えば、

それ仏法をしんずれば。此世にては、先万のさいな
んをのかれ。みらいにては又、九ほんれんだいに生
るゝ也、あじ十方三ぜ仏。みし一さい諸ぼさつ。た
し八万諸しやう経。かいぜあみだ仏のじつせつ。く
人いかてかするべき

というような部分である。この後半の「阿字十方三世仏。

弥宇一切諸菩薩。陀宇八万諸聖経(教)。」の経文は、前二者には出てこない。この句は、仮名草子『念仏草紙』『可笑記』『妙正物語』、浄瑠璃『こうぼうのゆらい』『他力本願記』『法隆寺開帳』『三世相』等に見られ、当時広く普及した句のようである。また説経『かるかや』、室町物語『天狗の内裏』、『曾我物語』(古活字本・流布本)巻第十二「少将法門の事」に見えるが、中世の作品に多くを見出すことはできない。そしてこれらの内、『可笑記』では、浄土宗の旦那が「我宗の心は、阿字十方三世仏、弥宇一切諸菩薩、陀宇八万諸聖教、皆是阿弥陀と号す」と言い、『曾我物語』では法然上人が法門を説く中でこの句を用い、また『他力本願記』では法然の高弟信空上人が回向の言葉の中でこの句を説いたりしているところから、この経文が特に浄土宗と密接に結びつく句であることがわかる。舞曲『満仲』で、満仲に法華経の功德を説くのは「ある尊き上人」であり、『清水物語』で或る男と争うのは「上人と覺

しき沙門」となっていて、両者ともあまり具体的ではない存在であった。それに対し、『公平法門諍』では「東山のまんよう上人」と、浄土宗の僧を思わせる上人として、より具体化された。そしてその上人が將軍頼義の側近として寄り添っている。これはちようど、当代の將軍徳川家が浄土宗に帰依している構図と重なるのではないだろうか。徳川家康は、関東入部とともに浄土宗の増上寺を菩提所として、大伽藍を造営した。以来歴代將軍の靈廟は、同地に作られて行く^{五〇}。一方京都においては、知恩院を優遇し、広大な寺領を与え、寺域を整備した。そのような当代將軍家と浄土宗との関係を仄めかす意図を持って、作者はこのような設定を加えたと考えるのが自然である。

『清水物語』では、

我と我身一人を許し、我が身にましたる者は世になきと思ひ定めたるよりは、時に当りて優れたるを師匠と名をつけて、物言はせたらんは一際高きにもや候はん。さりながら近き比僧法師など師匠として、国に益なく人の怨みの種蒔きは、なきに劣りなるべし。(中略)君臣と名の付きたるは、言ふべき事の品ありて、君に心安く語り難し。直なる師匠こそ談合の柱なるべけれ。

のように、主君にあつても、同等の立場で意見を求めることができる師を持つべきことを説いている。將軍に意見し

反発する公平も、この思想を持つ存在であると言える。それに対し、同じく將軍の近くには、「近き比僧法師など師匠として、国に益なく人の怨みの種蒔きし」者がいる。ここで『清水物語』が批判している者を特定することはできないが、將軍と密接な関係を持った金地院崇伝や天海などがこれに相当するだろうか。こうして国家の中枢に僧侶が入り、將軍も仏教に帰依し、寺院建立も盛んになる一方、世の仏教は真に人々の心を救う教えたりえていない。『清水物語』の指弾するこうした面に、金平淨瑠璃作者は共感し、幕府と仏教との関係を『公平法門諍』の中に、写し取ったと思われるのである。

とするならば、「東山のまんよう上人」とは誰のことだろうか。作中「ゑしんのそうづの跡をつぎ。すでに五代の弟子として」と、『往生要集』の著者恵心僧都より五代の弟子を標榜する「まんよう」だが、これは作者の、時代設定を考慮した適当な付加に過ぎないだろう。それよりも、以上の考察から、浄土宗で、「東山」の、すなわち黒谷か知恩院の僧で、徳川將軍と近い関係を持った人物を考えれば、そこに自ずと一人の僧が浮上してくる。すなわち知恩院の満譽尊照である。

満譽尊照(一五六二〜一六二〇)は、浄土宗の僧で、文祿四年(一五九五)、知恩院第二十九世住職の座についた人である。慶長七年(一六〇二)家康の母が亡くなったと

きには、葬儀の導師となり、翌年家康から寺領七百三石の寄進を受けた。その後家康が生母菩提のために知恩院を拡張整備したので、知恩院は一大伽藍となる。また慶長二年（一五九七）には「関東浄土宗法度」を、元和元年（一六一五）には増上寺の存心とともに「浄土宗諸法度」を制し、家康の許しを得てこれを公布、ここに知恩院は浄土宗の総本山としての地位を確立した。よつて後の『日次紀事』（貞享二年序）六月廿五日「知恩院満誉僧正忌」の項に、

此ノ住職ノ時東武之命ヲ奉テ開山源空ノ像山上ヨリ今ノ堂ニ遷ス其外諸堂再興之人ニシテ世ニ知恩院中興ノ祖ト称ス也

と書かれるように「知恩院中興の祖」と讃えられる。

この満誉尊照は、金地院崇伝ほど政治に参画した人物ではない。だから、当代、政治批判の矢面に立たされるべき人物としては、それほど適当とは言えないかもしれない。しかし、金平淨瑠璃作者が、作中で將軍頼義に寄り添つていてあまり不自然を感じさせないような、つまり在京都の、しかも徳川氏と関係の深い浄土宗僧として適当な人物を考えたとき、満誉尊照ほどふさわしい人は他にいなかったと言つてもよいだろう。尊照こそが浄土宗の頂点として、江戸時代初頭に幕府との関係を築き、そして宗内の法度も定めた人だったからである。その上、將軍の子息を得度させる際に、戒師になるという構図も、ちょうど満誉の場合に

当てはまる。すなわち、知恩院に宮門跡を置くことを幕府が決定し、元和五年（一六一九）に、家康の猶子となった後陽成天皇八男良純親王を初代門跡として迎えたときの戒師が、満誉だったのである。

また少なくとも、「東山のまんよう上人」と聞いて、当時の有識者は、それに該当するような実在の人物を考えたとき、満誉尊照以外、思い浮かべられなかったのではないだろうか。「まんよう」の中に「まんよ」を読みとつた人は決して少なくなかったと思われる。江戸六段本の挿絵に、「まんよう上人」でなく「まんよ上人」と書かれていることは、裏付けにはならないが、この推測を一層強固なものとする。

この推定が正しいとすれば、特に知恩院のある京都においては、本作の上演、或いは刊行に関して、一層慎重にならざるを得なかったに違いない。このことに関して、現存の江戸六段本と京都板（上総少掾正本）との間には、話の結末に興味深い違いがある。江戸六段本では、五段目において、法問の末、公平がまんよう上人を打ち負かし、最後に上人の首を打ってしまう。それに対し、上総少掾正本では、五段目で、公平が一度は上人を脅し、上人は逃げてしまふのだが、結局最後のところで、公平は上人にそれまでの非礼を詫び、両人は和解して終わるのである。全体の内容から言つて、最後の和解はいかにも不自然であるから、

江戸六段本の方がもとの形だったのであろう。すなわち、元々の丹波少掾正本では、上人の首をはねる筋となっており、京都で興行していた上総少掾は、それを両人和解の筋に改めたと考えられるのである。「まんよう」に満着をきかせているという先の推測に従えば、この改変はより納得の行くものとなろう。

ところで、この『公平法門諍』には、後の改作『忠臣身替物語』（加賀掾正本・義太夫正本）があり、これまで問題にしてきた、公平と上人の間答部分（初段と五段目）を比較すると、『公平法門諍』との大きな違いは結末部分の方にある。結末の五段目で、再度法問となつて上人が逃げ出す筋は同じなのだが、その法問が『忠臣身替物語』ではより具体的になっている。加賀掾、義太夫正本とも、この部分の詞章に大差はないので、ここでは加賀掾正本より引用する。

上人きよつとして。「扱々しゝてもやまぬがまんやあ
ゆうれい。日外もしめせしごとく。あし十方三世ぶ
つ。みじ一さいしよぼさつだじ八万しよしやうぎや
う。かいぜあみだととく時は念仏のくどくより。す
ぐれてうかふきやうはなし只念仏を申せ」と有。「し
て其あじ十方のものは何ぎやうにかしるされし。し
やか一たいのしよきやうにつゐに聞およはぬが」と
いふまんようはつと思はれしがされ共さはがす。「ラ

ふしん尤也。此文はみだのひみつのほんぐはんゆ
へ。きやうもんにはとかね共しやうどのあんじんく
どくむりやうのようもんとて。せんしゑしんのそう
づ世にひるめられしは」とこたふ。「ムゝさすればゑ
しんは大天ま。其ばつていなければわそうはげだうに
きはまりたりずいぶん人をたぶらかしまだうに入よ
地ごくにおとせ」とゑせわらふてぞ申ける。

このように、『公平法門諍』でも初段に出てきていた「阿
字十方三世仏……」の経文の、その出典に関する問答が、
ここで具体的に交わされるのである。

そこで更にこの経文について調べてみると、ここでの公
平と上人の言葉は、それぞれ出鱈目を言っているわけでは
ないことがわかる。公平の言う通りこの経文は、素性確か
な経典にはなく、確認できた範囲では、偽経との説もある
『阿弥陀仏根本秘密神呪経』だけにしか見出すことができ
ない¹⁶⁾。また上人の言うように、この経文は確かに、恵
心僧都の著作とされる『万法甚深最頂仏心法要』下に
経云。阿字十方三世仏。弥字一切諸菩薩。陀字八万諸
聖教。三学之中皆具足。

と出ており¹⁷⁾、本当に恵心が広めたと言えるかどうかは
ともかく、当時そのように考えられていたとして矛盾はな
い。従つて、浄瑠璃作者は、ある程度の知識を持った上で、
この部分を書いていることがわかるのである。

そうすると、ここからは推測となるが、この問答についても、当時知られていた具体的な諸宗の論争や、或いはそれを受けた、仮名草子、仏書その他の法問の記述が踏まえられている可能性が高いと言えるのではないだろうか。近松の存疑作『大原問答』（『念仏往生記』）第三の宗論問答部分が、仏書の『科註大原問答』に拠っていることは、既に指摘されているところである¹⁾。浄瑠璃といえども、仏教に関する事柄を素材とするとき、その記述にある程度の正確さが求められることは言うまでもない。浄瑠璃『大原問答』の場合も、仏書から襲用することによって、大原問答を素材とする、『ほうねんき』『浄土さんたん記]および問答』等の先行作より、一層の緻密さを獲得していることになるだろう。しかし、問答自体が過去の伝説に近いものだから、本説に拠ることによって歴史上のリアリティーを得ているとは言えても、それは観客の歴史知識と一致すること以上に意味はない。それに対し、この箇所の場合、同時代に展開された宗論を踏まえているとすると、正確な記述によるリアリティーに加え、まさに当代の事象に重なっていることから、観客の感じる文字通りの現実感も、より強くなったと思われるのである。

不確実な推定をこれ以上重ねることは慎むとして、ともかくもまず一つ、先の如く、『公平法門諍』という作品に、仮名草子『清水物語』からの影響が確認され、かつ当代徳

川政権と仏教界との関わりが、背後に重ね合わされている可能性が認められた。仏教に批判的な姿勢は、排仏論やそれに対する護法思想が入り乱れ、更に三教一致が説かれるような、当時の複雑な時代思潮の中の、単なる一部分に過ぎない。しかしながら、仏教に多くを負っている浄瑠璃が、本来は反発すべき同時代の先鋭的な思想を、こうして作中に取り入れているという事実は、浄瑠璃の当代性について考えるとき、無視できないものである。

三

金平浄瑠璃の一作品及びその改作に、はつきりとした仏教批判を指摘できたとして、それが一作品の特徴にとどまるのであれば、単に特異な一例を抽出したに過ぎないことになる。従って、それ以上に重要なのは、金平浄瑠璃やその他同時代の浄瑠璃の中に、そのような構想の摂取を可能にする下地が備わっていたかどうかということだろう。『公平法門諍』で、公平が仏教に反発したのは、將軍が子息を出家させようとしたからであった。その出家が武士の生きる道に反するから、敢えて主君に逆らってまでも、公平は將軍の意を受けた上人と争ったのである。そこには、主君に盲従するだけではない、例えば大久保彦左衛門の逸話に代表されるような、健全な武士道精神を読みとることがで

きる。

武士のあるべき道を貫くためには、神仏など物ともしないという強い意志。武勇の四天王の言動には、多くそうした姿勢が現れている。例えば『公平末春いくさろん』(万治三年刊)に、主君頼義の死に際して、

中にもきん平は、あまりの事のかなしさに、やはたのかたをふしおがみ、なむ八まん大ぼさつは、げんけのうち子は、白わう百代までもまもらせ給はん、此御たくせんは、いつわりにてましますか、きみをかへしてたび給へ、さらずは、てきはよそにはなし、八まんのほうでんにて、はら十もんしに、かききり、ざうをつかんで、みちやうへなげ、一ねんのあつきとなり、参りげかうをつかみさき、神くたり共申させまじ

などと、公平が源氏の守護神八幡大菩薩を脅すような言葉を発しているのも、表現としては中世申し子譚等に既出の類型を利用してはいるが、結局は『公平法門諍』の仏教批判と同根のものだろう。仏教的な価値観に対し、例えば「武士の道」という語に代表されるような価値観、武士としての使命を全うするためには何物の犠牲をも厭わないといった精神が、より優位の価値観として存在することが、こうした例からも窺える。

とは言っても、武士があくまでも武士として、己の職務を全うしようとする姿勢が、江戸時代になって急に生じて

きたものでないことは言うまでもない。「武士の道」の内実を言えば、中世と近世で、或いは近世前期と近世中期で、もちろん違いがあるだろうが、武士が存在する限り、理想とすべき「武士の道」は必ず存在する。

ここで、金平同様に、忠臣の代表として知られ、江戸時代も太平記読みその他で広く知られた楠木正成の例を挙げよう。『太平記』の、中にも特に有名な正成兄弟最期の場面から引用する。巻第十六「正成兄弟討死事」では、兄弟が刺し違えて自害する直前、二人は次のような会話を交わしている。

正成座上に居つゝ、舎弟の正季に向けて、「抑最期の一念に依て、善悪の生を引といへり。九界の間に何か御辺の願なる。」と問ければ、正季からくくと打笑て、「七生まで只同じ人間に生れて、朝敵を滅さばやとこそ存候へ。」と申ければ、正成よに嬉しげなる気色にて、「罪業深き悪念なれ共我も加様に思ふ也。いざゝらば同く生を替て此本懐を達せん。」

「武士の道」として一般化することはできないかもしれないが、ここには正成兄弟の武士としての理念がよくあらわれている。朝敵を討つことに執着する態度、主君への忠誠心は、金平浄瑠璃の四天王とも変わらないし、それだからこそ正成は、江戸時代、忠臣の鑑として、象徴的な存在になつて行くのだろう。

ただここで注意したいのは、その武士としての思いと相克するものとして、仏教思想が確然と存在していることである。仏教の教える道からすれば、未来は当然輪廻を離れ、成仏することを願うのが、望ましいあり方である。「七生まで只同じ人間に生れて」いくさを繰り返したいなどというのは、「罪業深き悪念」に他ならない。『太平記』ではこの罪悪感がはっきりと描かれている。一方、金平浄瑠璃等では、この罪悪感があまり表に出てこない。近世においては、中世広く人々を覆っていた、来世を重視するような仏教思想が後退して行くから、そこに「武士の道」が心の葛藤を経ず、直接的に表出されて行くことになると考えられる。

更に例を挙げてみよう。能や狂言に見られる表現で、次のような句がある。

われ実盛が幽霊なるが、魂は冥途にありながら、魄は此世に留まりて猶執心の闇浮の世に(謡曲『実盛』)おしうの御意にそむきまらして、御成敗にあふてござる所で、極楽へもゑまいらず、又地獄へもゑ参らず、六道にまよふて、こむはめいどにござれ共、はくは此世にとどまつてかなしうござる(狂言『武悪』)人間の肉体に宿る「魂魄」の内、「魂」は陽のたましいで精神的な面を指し、「魄」は陰のたましいで、肉体と不可分の物的な面を指す。従つて、魂が次の世に行つても、

魄がこの世に残ると言われる。右の例はどちらも、そういう中途半端な状態に陥つたまま、成仏できない状態を嘆く幽霊(『武悪』)の場合は、実は幽霊のまねをした人間)の言葉である。

これと類似の句が、金平浄瑠璃が創作される時代となると、全く別の使われ方をするようになる。例えば、『くわてき船軍』(万治三年刊)二段目で、病の床につく將軍「しばとん」は見舞に訪れた帝に対し次のように言う。

扱もくそれがしは、しやばのゑん、つきはてゝ、すでにめいどへおもむき候、さりながら、かばねはつちにくちぬ共、しんは此よにとどまつて、君の御まもりと成へし

自分は死んでしまうけれども、たましいはこの世に残つて帝を守護したいという願い。霊となつても現世に繋がりを残し、帝への忠節を尽くしたいという思い。そうした思いを表現する句として、先の類型句は別の形で生まれ変わっている。死んでなおこの世を離れることができないのは、仏教的な考え方からすると苦しいことである。だから先の能、狂言の例で、幽霊はその状態から逃れたがつていた。能のシテの幽霊は、大半が現世への執着を捨てきれず、それ故に苦しんでいる存在である。その執着がここでは肯定的に捉えられ、登場人物は進んでこの世に魂を残したいと願っている。後世安楽よりも、やはり現世の「武士の道」

が優先するのである。

このような表現は決して、例外的なものではない。同様の例は『いし山もんだう』（寛文二年刊）にもある。

たとへば、それかし。かばねはさんやの、やにくづる共。まふねんは、此よにのこり、御身に立そひ。

まもるべし

主君に先立って死んで行く「かつらの兵衛のぶちか」が死に際に言い残す言葉であるが、表現も先の例と似ており一つの型となっていることがわかる。

また、少し時代は下るが、前章の仏教批判とも繋がるような例として、先の「魂はく魄はく」の表現を直接用いるもので、更に仏法と強く衝突を引き起こしている作品もある。加賀掾正本『百万遍珠数功德記』（貞享三年刊）では、父の敵を討つことができずに亡くなった喜七郎が幽霊として現れ、次のように語る。

母にて候もの我なきからにむかひ。汝父の敵をうたずはつる事。ふかうのいたる所也。たとひこんはめいどにおもむくともはくは此世にとまつて。必敵をうつべしと此太刀をたむけ。討得ずは七生迄のかんだうと申にぞ。猶まうしうのむねの火のきへもやられずてんして。しばしもくるしみやむ時なし。

魂が冥途に行っても魄はこの世にとどまるといふ状態が、ここでも能、狂言の例とは違い、自発的に選ぶべきものと

なっている。喜七郎の母親は、敵討という「武士の道」を全うするために、息子に死んでなお現世への執心を強いているのである。従って、そう論された喜七郎は、苦しみがらも、「いかにしても本望とげ母が心もやすめ。又は父がしゆらのくげんをも」助けようと考える。しかし喜七郎の前に、この世への執着と対立する仏教思想の体現者として、南霊和尚が立ちはだかる。和尚は喜七郎の幽霊に同情しながらも、敵討をとどめ、「悪念をひるがへし。ぼだいの道に入べし」と諫める。しかしそれに対し、喜七郎は「エ、じやうごはやはら立や。御聞入のなきうへは一念のあつきと成。仏法ぐづうのさまたげをなさん」と言って拒否するのである。この『百万遍珠数功德記』は、話全体としては、仏法礼讃の浄瑠璃である。しかしその中で、仏教側と対立しながらも、喜七郎のように、観客の同情できる存在が登場してくる。当代観客のごく自然な感情は、むしろ喜七郎の側に共感しやすかったとも考えられる。

この喜七郎の幽霊に見られた、成仏を拒否する、という話の展開は、これ以後、より抵抗なく浄瑠璃の中に組み込まれて行くように思われる。近松の初期作品から例を挙げてみよう。『天智天皇』（元禄五年三月以前初演）第二では、逆目の王子に捕らえられた金輪五郎今国が、最期の言葉として、

己王子め仮ずん／＼に成たり共。我身の内に一寸統し

所あらば。魂魄そこにとどまつて三とせとはたゞせまじ。よつく覚えよ思ひしれ

と言ひ残し、獄門にかかる。そしてその言葉通り、首だけになつても命絶えぬ金輪は次の場面で、「成仏あれ」と金輪の後世を弔う絵師松岡に対し、こう反発している。

エ、聞とむなきとんせうぼだい。夫ものゝふの成仏とは。敵を討て本望をとげたる所が弥陀如来。逆目の王子を討迄はなふいやの成仏や

これまでの例同様、成仏のことなど二の次として、「武士の道」を最優先する態度が、ここにも見てとれるだろう。また、成仏を拒否する、ということではないが、成仏を促すべき人物が、逆に極楽往生しないような後世の道を勧めた例もある。『津戸三郎』（元禄二年刊）第三では、八島の合戦で義経の家臣佐藤次信が命を落とすが、その次信を葬る際、弁慶は次のような言葉を以て引導する。

汝元来鉄石のごとし。極楽もいや地ごくもいや。しゆらだうにとりうし。討れてしする平家の勢とめいどにても合戦して。しやかみだのねふりをさましゆきたいかたへつとゆけと。だちに真言くりかけくよみかけて。野べにをくれる春の夢さめての後の末世まで。

ためしまれ成ものゝふやと語。つたへて残りける
引用は第三の末尾であるが、「ためしまれ成ものゝふや」という結句の表現は、弁慶の言うような、いくさに生きる

武士の姿勢が、作者や観客によつて肯定的に捉えられていることを、明確に示している。本作は、全体の筋を見ると、法然が奇瑞を見せ、津戸三郎が発心するという結末に終わつており、結局のところ仏法を讃える浄瑠璃である。しかしその大枠の中で、局所的に見ると、仏法とは相容れないはずの「武士の道」が、何の矛盾もないかのように賞揚されている。発心する前に津戸三郎が、出家した蓮生に向かつて言う次のような言葉も、必ずしも否定されるべきものとはなつていない。

やれ侍はな。親兄にはなれてもしがいがいをしのけいくさするをぶしといふ。忠信鷲尾は次信がうれひ有といへども。いくさおはらねばはかへも参らず。かういふ津戸もしさい有て侍はやめたれ共。あんざいの弾正太郎といふ悪人をうつたるぞ。あつもりの情有有。いやむしやうをくはんずるなどゝてくんちうより出家する。是は何とひけうならずや

先に挙げた『百万遍珠数功德記』の例でも、仏教勢力と対立する側に、「武士の道」を体現する登場人物が出て、その人物は観客にも十分同情されるべき存在として描かれていた。そしてこの『津戸三郎』でも、その点同様である。「両作とも、結末は仏法讚美に終わるが、仏教に対立しているものは、決して悪としては描かれていないのである。仏教を信仰しながらも、人々の心は本来の中世的な仏教思想

からは離れつつあった。当代庶民と仏教との複雑な関係が、こうした浄瑠璃の中に反映されていると言うことができるだろう。

以上に例を挙げて見てきたような姿勢、つまり「武士の道」を貫こうとして、成仏を拒否したり、往生を望まなかつたりする姿勢は、当然近松以後の浄瑠璃にも受け継がれる。例えば次に挙げる例は、その代表的なものである。

ム、扱は此珠数かけたのは。知盛に出家とな。エ、けがらはしく。抑四性始つて。討ては討れ。討れて討は源平のならひ。生かはり死かはり。恨をなさで置べきか
〔義経千本桜〕第二

アア仏果とはげがらはし。死なぬく。魂魄この土にとどまつて。敵討ちの御供する
〔仮名手本忠臣蔵〕第六

それぞれ、知盛と勘平の言葉であるが、内容については、もはや周知の作品であるので、説明は不要であろう。人形浄瑠璃最盛期の作の、一段の切場に置かれたこうした言葉も、以上辿ってきた表現の延長線上にある。

ところで、成仏を拒否する姿勢は、もちろん浄瑠璃に限られるものではない。例えば成仏を拒否する幽霊が、近世中期の読本に現れることは、既に指摘されるところである。近世前期より辿ることができる、浄瑠璃における以上のような展開は、そうした作品を生み出して行く温床と

もなったことだろう。そして、浄瑠璃の中にこうした表現が生み出されて行く過程には、仏教に対する、当代観客層の意識変化が当然関わっている。従って、ここに挙げた例は、浄瑠璃と仏教との関係、ひいては人形浄瑠璃の観客層と仏教との関係を、一面ではあるが、物語っていることになる。そして、以上を踏まえた上で振り返れば、前章の『公平法門評』も特殊な一例ではないことが知れるのである。

四

ここまで挙げてきた諸例を念頭に置いた上で考えたとき、つまり、観客層の関心が「あの世」から離れつつあることを前提として考えたとき、ここに一つ、近松浄瑠璃の内に、興味深い現象を指摘することができる。それは近松の作品には、来世の地獄ならぬ「此世からなる地獄」「此世の地獄」が登場してくるということである。

地獄は元来この世の外にあるものだが、何か地獄にも似た苦しい状況が現世に生じた場合、我々はその状況を、この世の地獄と言う。現代人にはごく当たり前の表現であり、陳腐であるとさえ言える表現である。しかしこうしてこの世と地獄を重ね合わせる表現は、例えば中世にまで遡ると、全くそのようなありふれたものではなかった。

第一に、この世にいる時からという意味で使う「此世から」という言葉は、中世には存在しなかったようである。

この語の最古例として『日本国語大辞典（第二版）』（小学館）が載せるのは、狂歌『後撰夷曲集』（寛文十二年刊）の「此世から極楽と思ひたつる……」であり、その他管見に入ったものでも仮名草子『竹斎』（古活字版・元和末頃刊）の「此世からくるしみのうみにしづみはつる此身」という例が古く、中世の作品からは見出すことができない。更に精査すれば、もう少し遡ることができるかもしれないが、ある程度熟した語として用いられるようになったのは、近世初期と考えてまず間違いないだろう。また「此世からなる」の形だと更に時代を下らなければ出てこない。これまで調査した範囲では、近松の『三世相』（貞享三年刊）の「此世からなる仏」という例が最も古く、これ以前の例を知らない。これも更に探せば、より古い例を見出せるだろうが、ともかくもこれらは、紛れもなく近世的表現なのである。それは一体どうしてだろうか。

「此世から」という表現は、言葉の背後に、「本来はこの世のことではなく死後のことのはずなのに」というような前提を持つ。例えば「此世からなる地獄」という表現を用いるのは、地獄とは本来死後のものであるはずなのに、いま目前にしている状況はまさしくあの世の地獄のようであると考えたときである。しかしこの前提、つまりこの世

とあの世は重なっていないという前提が、あまりにも強い常識であるとき、「此世から」というような表現は生まれにくいに違いない。この世とあの世は全く異なるものだと思ひ込んでいけば、この世の内側にあの世を見る視点は生まれてこないだろう。中世に「此世から」という語がなかったのは、そうした理由からだと考えられる。すなわち人々は、現世と来世を完全に区別していたのである。

と言つても、中世の人々が、現世と来世を重ねるような認識を、全く持つことがなかったというわけでもない。例えば有名な例で言うところ、『平家物語』灌頂巻「六道之沙汰」で、建礼門院が自らの生涯を回想し、その体験を六道の様子に喩えて物語る部分は、完全に現世を来世の六道に重ねていると言ふことができる。しかし女院が「是皆六道にたがはじとこそおぼえ侍へ」と言つて語り終えた後、それを聞いた法皇が、

異国の玄奘三蔵は、悟の前に六道を見、吾朝の日蔵上人は、蔵王権現の御力にて六道を見たりとこそうけ給はれ。是程まのあたりに御覽せられける御事、誠にありがたうこそ候へ

と言つて、女院の体験を高僧達の奇跡と比較しているところからすれば、この女院の六道体験は、単につらい過去を物語る際の文学的修辭程度にとどまっていなことがわかる。この時代、この世の内にあの世を見るなどということ

は、非常に特異な体験として受け止められたことが、ここから読みとれるのである。あの世は明らかに当時、安易に現世と交錯するような場所ではなかった。

それに対して江戸時代はどうだろうか。近世に入ると、これまでの考察からもわかるように、人々の関心は専らこの世の物事に集中するようになる。すると、あの世という別世界は、次第にこの世によって浸食されて行く。人々はあの世を、この世とは全く別の世界としてでなく、この世を投影させた場所として、見ることになるのである。そのことが反映されている文学作品として、例えば地獄の場合で言うと、西鶴の浮世草子『腕久二世の物語』の男色地獄などを挙げることができる。主人公が巡ることになる男色地獄は、完全に地獄に仮託された現世の有様を描くものである。本作に見られる地獄巡りの趣向に加えて、地獄から見て現世を批評する趣向の作品を加えると、以後『西鶴冥途物語』（元禄十年刊）、『小夜嵐』（元禄十一年刊）、『元禄太平記』（元禄十五年刊）、『不埒物語』（宝暦五年刊）、『根南志具佐』（宝暦十三年刊）等、類似趣向のものが相次いで出されている。これらの作品には、もはや地獄そのものに対する関心を窺うことができず、趣向として地獄を利用しながら、専らその中で描かれているのは現世なのである。

また近世に入り、例えば「地獄の沙汰も銭次第」という

慣用句が広まって行くのも、こうした展開と無縁のことではないだろう。この句の発生は中世にまで遡るが、広く知られるようになるのは近世前期のことだと考えられる^(二二〇)。『伽婢子』（寛文六年刊）巻四の一「地獄を見て蘇^{よみがへる}」では、「儒学をもつばらとし仏法を信」じない主人公が、「おそろしきぢごくの沙汰も銭ぞかし念仏の代に欲をふかゝれ」という歌を詠む。主人公はその後、実際の地獄に行くこととなり、その恐ろしい様を目の当たりにして、結局儒教を捨てて仏道修行することになるが、「地獄の沙汰も銭」という主人公の認識は、当時の一般通念を反映するものであっただろう。この句は、全てが銭次第のこの世を、地獄の方にも及ぼして得られた考え方であり、だからこそ、金銭本位の世である江戸時代になって、広く用いられて行くことになるのだと思われる。

さて、こうした時代、近松の浄瑠璃に、この世の地獄が登場することとなった。近松以前、古浄瑠璃に出てくる地獄というと、例えば右の『伽婢子』の話にも似た内容の、高僧の神通力により地獄を見せられた者が一念発起して仏道に帰依するという筋が一つのパターンとなっており、地獄はそうした話の中では、まだ来世の別世界として存在していた。それに対し、近松の浄瑠璃では、あの世の地獄よりも、この世の地獄が目立って登場することになるのである。例えばまず、言葉そのものとして「此世の地獄」「此

世からなる地獄」が用いられている例を挙げよう。

げに好色の世の中にたが身のうへも恋衣いとしいことゝしりながら。身のやくなれば君達を。さがなくせてあはせねば。木竹のやうに。いひなされ。心の外のつみつくるつとめ。さびしき。夕まぐ。れ。是もやりてのとがぞとて。内の夫婦のおに貌は。かしやくのせめより猶つらく。此世の地獄のなさけなや。

『三世相』第二

なふ与兵衛さまくおかめくとよびかはす。たへくゝきるゝいきのした。此世からなるぢごくかやあはれはかなき有さま也

『卯月紅葉』下巻

『三世相』の例は、亡き夕霧の遺手で、今は尼になつてゐる静三が、懺悔物語をしている部分、『卯月紅葉』の例は、主人公与兵衛とおかめの心中場面における描写である。こうしてつらく苦しい現実世界が、登場人物によつて、或いは作者によつて、生きながらの地獄と認識されている。右に見てきたように、近世に入り、あの世は人々の心の中で、あまり大きな位置を占めるものではなくなつてきた。地獄もその例外ではない。そうした中で、地獄は現世の一部分を表す比喻して用いらははじめる。

更に例を挙げよう。右は「此世の地獄」等の語がそのまま用いられる例だが、それだけではなく、そうした言葉から発展して、この世が地獄に見立てられる表現が生まれて

行く。先の『三世相』に出る「夫婦のおに貌は。かしやくのせめより猶つらく」という表現は、地獄の獄卒が罪人を苦しめる様子に比するもので、既に見立てへの第一歩と言えるが、もつとはつきりした例が近松作品には出てくる。

例えば、『用明天王職人鑑』第三の「かね入の段」に、

くるわにたちまちぢごくのかこみ。じやみんのつゝ高へい長へい大門へんじててつ門の。忍びがへしはつるぎの山。れんぼのほこさきらん。くゝ。らんじやのそらだきほのほととなつて。

の如く、遊廓がそのまま地獄と化し、現世来世の交錯するような描写が見られるが、この類の見立て表現は他に幾例も挙げることができる。『心中重井筒』中巻で、おふさが火を入れた炬燵に隠れた状態で苦しむ場面は、地の文で「ぢごくもかくやとふびんなり」とあることからわかるように、焦熱地獄の見立てとなつてゐるのだが、それに加えて、二人がその井筒屋から屋根づたいに抜け出す部分の描写は、次のように完全な来世の見立てになつてゐる。

みちはさんづのかはらぶきしものつるぎの山さへて。こゝにぢごくのおにがはらゆん手もめてもおそろしく。のがれくゝてゆくすゑはいまぞめいどのかど出と。

これをかぎりのたちぎやたる屋。町にぞまよひ行また『孕常磐』第三、刑場の場面は、「ぬき身の鎌長刀數百本」「夕陽にかゝやく」様子が「此世から成剣の山」と

され、検使と下部が「牛頭馬頭の阿方羅刹」とされるなど、明らかに地獄の様に見立てられており、この種の表現は、近松の浄瑠璃では一つの型となっていることがわかる。そしてこの地獄の見立てが、浄瑠璃一曲の中心場面に置かれ、それが作品外題の抛り所にまでなっているのが、『女殺油地獄』なのである。

周知のごとく、『女殺油地獄』の外題は、下巻の殺しの場面が地獄に見立てられていることによる。その場の描写は次のようなものである。

お吉をむかひのめいどの夜かぜ。はためくかどのの
ぼりの音あおちにうりばの火もきへて。庭も心もく
らやみに打まく油ながるゝち。ふみのめらかしふみ
すべり。身内はちしほのあかづらあか鬼。じやけん
の角をふり立て。お吉が身をさくつるぎの山もくぜ
ん油の地ごくのくるしみ。

血と油にまみれた状態で、お吉は「じやけん角」をふり立てる。与兵衛によつて殺される。血まみれの与兵衛はまるで「あかづらあか鬼」であり、その場はさながら地獄の光景と化す。「女殺」「油地獄」とは、まさにこの場面のことである。このこと自体は、今更言うまでもないことで、これまであまり顧みられることもなかった。数ある『女殺油地獄』論の中でも、自明のこととして、これについてあまり触れられることはなかったと思われる。しかしこうし

て、現世が地獄に喩えられる表現の持つ意味を見直してみると、『女殺油地獄』は、近松浄瑠璃において、そのような表現が結実した到達点にある作品であると、位置づけることができる。加えて、『女殺油地獄』は、「この世」が「あの世」まで覆ってしまう近世という時代を、一面で象徴する作品と見ることもできるのである。

では、現代人には別段強い印象を与えない「此世の地獄」（地獄に見立てられた現世）を、当時の観客達は、劇場でどのように感じながら見たのだろうか。先の章で、近世の人々の関心が、次第に現世の事柄に集中して行くことを示す例を挙げたが、それは決して、仏教に対する信仰心が失われて行く過程を意味するものではない。反仏教的な思想を持つ人はいたにしても、また信仰のあり方が中世とは変質したとしても、当時大多数の人々は仏教に対し、現代人に比べて遥かに敬虔な信仰心を持ち合わせていた。そのことはあらゆる浄瑠璃作品の中にあらわれており、改めて例を挙げるまでもないことである。従つて、日常生活の中で、来世の地獄に対する意識は薄れつつあつても、人々が地獄に対して、ある程度畏怖の念を持ち続けていたことは想像に難くない。また、知識としての地獄も、『往生要集』の仮名書き絵入本が版を重ねるなどして^{三三}、近世に入り、より広く庶民に浸透していった。人々が人形浄瑠璃の中にこの世の地獄を見たのはこうした時代である。

謡曲『鶺鴒』に「それ地獄遠きにあらず眼前の境界」という詞章が出てくる。地獄も極楽も人間の心の中にあるという思想によるものだが、江戸時代には、これが文字通りの意味に変化する。例えば『西鶴大矢敷』に「地獄といふ物現の明ぼの」という句がある。前句の「釜」との付合で、

釜のある地獄というのは現世の曙にある、という意味である。近世の人々は、こうして地獄を身近なものと感じる。

一方、この世の外にある来世の地獄は、もはやそれほど恐ろしい場所と考えなかった。西鶴の『日本永代蔵』や『世間胸算用』には、後世はどうなっても構わないから、無間の鐘をついででも現世に富を得たいと考える人物が出てくる。そういう彼らにとつては、むしろ現世の惨状こそ、地獄に相当するものだった。従つて、来世の地獄を知識としては持ち合わせながら、地獄というものを、現世の一部を表す縮図と見るようになった。地獄に対する畏怖は、単純に来世の地獄への恐れに直結せず、人々はこの世の惨状と重ねられた地獄の方に、強い恐れを抱いたと思われる。地獄はこの世と重ね合わされて、はじめてその効力を発揮したのである。

近松浄瑠璃に出てくる、地獄に見立てられた現世の描写は、地獄をこのように捉えていた当時の人々にとつて、非常に現実感のある表現として受けとめられたことだろう。観客の目の前に突如として現れた、現世の内の「あか鬼」

「じやけんの角」「つるぎの山」「油の地」等々は、人々に来世の地獄に対する以上の恐怖の念を抱かせたはずである。その意味で、こうした表現は、まさに当代的な、時代の表現に他ならなかった。

五

浄瑠璃と仏教との関係に着目して、浄瑠璃の中に見られる近世的性格や当代性を、いくつかの観点から探ってみた。仏教に強い影響を受けながらも、仏教信仰の性格の変化に応じて、浄瑠璃の中にも当代を反映した変化の生じていることが、以上に挙げてきた例から確認できるだろう。

ところで、如上の例に関し、一つ興味深く思われるのは、「魂はく魄はく」の句にしろ、現世を地獄に見立てる描写にしろ、前代に用いられていた表現を巧みに変質させて、当代の新しい表現を作り出しているということである。「魂はく魄はく」が中世に存在した表現であることは既に述べたが、近松浄瑠璃の描くこの世の地獄にしても、地獄の描写自体は、中世の文芸や古浄瑠璃の類型表現を利用するところから出発している。それをこの世の表現へと転換して、新しい時代の表現を生み出しているのである。

そうしたことは、表現のレベルだけでなく、浄瑠璃一作品の構成レベルにおいても言うことができる。先に『百万

遍珠数功德記』や『津戸三郎』で見たように、全体としては、以前の古浄瑠璃に見られた多くの作品と同じく、仏教礼讃に終わる筋立てをとりながら、その中で、より当代的な人物を登場させて、主題の転換をはかることも、前代のものを利用しながら、巧みに当代の作品へと変質させる一つの手法である。時代浄瑠璃は、それを繰り返しつつ、過去を素材としながら、当代を描くという二重構造を獲得して行くことになる。

逆に言えば、世話浄瑠璃はさておき、時代浄瑠璃においては、過去を主たる素材とし、前代のものを利用しながらその中に新たに当代的なものを加えて行くため、話の大枠になつてゐる部分には、中世の作品と変わらぬ要素が多く残存することにもなる。金平浄瑠璃にしても、例えば『公平入道』において公平の言う、

只世の中は、でんくわうてうろ、石の火か、つゆいな
つまよりはかなき身を以、いつ迄人をがいし、悪をつ
くらん、今よりはすみの衣に身をかへ、ながきらいせ
をこそねがい候はん、とかくなむあみだ仏

というような言葉は、本稿冒頭に挙げた室町物語『木幡狐』の例と何ら変わらず、未だ中世的な仏教思想の影響を色濃く残すものと言えよう。しかしそうした古い素材の中に、巧みに当代性を盛り込んで行くのが、浄瑠璃の方法である。本稿で示した諸例の多くも、そうした前時代的要素の狭間

に、うまく織り込んだ形のものとなつてゐる。そして、その部分にこそ、当代の観客の心を強く惹きつける魅力があつたと思われるのである。

(注)

(一) 青木正次氏「公平法門諱の諸本と系統」『国文学言語と文芸』第六卷第一号 昭三九・一)

(二) 室木弥太郎氏編『金平浄瑠璃正本集』第二(角川書店 昭四三・一)

(三) 「きんびら」の表記は、以下それぞれの正本通りとし、一般表記としては「金平」を用いる。

(四) 『日本古典文学大辞典』(岩波書店 昭五九・一)「公平法門諱」の項(青木正次氏執筆)や、『近世文学選 芸能篇』(和泉書院 平六・四)の「初段は狂言『宗論』に想を得る」とする記述など。

(五) 増上寺には、家康・秀忠・家宣・家継・家重・家慶・家茂の靈殿がつくられた。

(六) 第三・四図に「まんよ上人まけ給ふ」、第九・十図に「まんよ上人さいこ」とある。

(七) 『仏書解説大辞典』(大東出版社)「阿弥陀仏根本秘密神呪経」の項による。なお仮名草子『念仏草紙』上に「しんじゆひみつきやうのめいもんには、あじ十方三世仏、弥字一切諸菩薩、陀字八万諸聖経、皆はあみだ仏と説給ふ」

とあり、浄瑠璃『他力本願記』第五にも「しんじゆひみつきやうに。あじ十方三ぜぶつみじさいしよぼさつ。だじ八万しよしやう経かいぜみだぶつとく時は。」とある。(八)『大近松全集』(大近松全集刊行会)第十六卷や、『近松語彙』(富山房)、日本思想大系『近世仏教の思想』(岩波書店)「妙正物語」補注などに、この句が『往生要集』に出ることを指摘するが、見出し得ない。

(九)『近松全集』(大阪朝日新聞社)第一卷「念仏往生記」解題(藤井乙男氏執筆)

(一〇)本章では専ら、「武士の道」を最優先する態度を、例を挙げて辿ってみたが、仏教思想に優先されるのは「武士の道」だけに限らない。例えばそれが「恋」のときもある。次のような例の中に、それが見てとれる。

此世のちぎりかなはずはいきしにかはりいくならく。
ならく／＼のそこにても此ほんまうはとぐべきぞ。よ
くおぼえさせ給へや (加賀掾正本『為義産宮詣』)
こよひすら皆あだとなる此世こそはうすく共。来世猶
来世しやう／＼せゝの内にして。いきかはりしにかは
りおつとゝなりめと成て。あかめさかみん物を

(加賀掾正本『鳥羽恋塚物語』)

(一一)日野龍夫氏「宣長・秋成の他界観」(『岩波講座 日本文学と仏教』第三卷 岩波書店 平六・三)

(一二)『世話焼草』(明暦二年刊)に「地獄の沙汰も銭がす

る」という形で出るのを始め、以後様々なことわざ集に収載されている。

(一三)江戸時代に刊行された、平仮名絵入りの『往生要集』諸本については、中嶋隆氏『絵入往生要集』諸版考―元禄二年版と西鶴『新小夜嵐』をめぐって―(『近世文芸』六十四号 平八・六)に詳しい。

引用には以下の各書を用いた。但し浄瑠璃の文字譜を省略したり、一部片仮名を平仮名に改めるなど、適宜処理を施したところがある。

日本古典文学大系『御伽草子』『平家物語』『太平記』『中世近世歌謡集』 新日本古典文学大系『謡曲百番』『仮名草子集』『竹田出雲並木宗輔浄瑠璃集』 岩波文庫『竹斎』

『近松全集』(以上、岩波書店) 『古浄瑠璃正本集』『金平浄瑠璃正本集』(以上、角川書店) 『古浄瑠璃正本集』

加賀掾編(大学堂書店) 新潮日本古典集成『浄瑠璃集』(新潮社) 『大藏虎明本狂言集の研究 本文篇』(表

現社) 『仮名草子集成』第十四卷(東京堂出版) 『恵心僧都全集』第三卷(恵心僧都九百年遠忌事務所) 『日

次紀事本文と索引』(前田書店) 『大乘仏典(中国・日本篇)』第二十九卷(中央公論社)

(くぼり ひろあき・大阪外国語大学助手)